千古之谜

中国文化史500疑案（续）

CONUNDRUMS THROUGH AGES

施宣圆　林耀琛　许立言
主编

集学术性、知识性、趣味性之所长
重现中华文化之丰彩
领悟人生真谛之奥秘

一部浩博的炎黄文明史
一部翔实的百科工具书

中州古籍出版社

插图　潘之

内容提要

由施宣圆等三位先生主编的《千古之谜——中国文化史 500 疑案》一书出版后，受到各层次读者的热烈欢迎，多次重印，并且荣获 1989——1990 年度豫版图书二等奖和第五届全国图书“金钥匙”奖一等奖，此书的繁体字版和外文版也将出版。这部“续编”和“前编”一样，包括历史人物、事件、名人轶事、文学作品、文献学术、戏曲、绘画、音乐、书法、文物、考古、名胜、宗教、会党、民族、科技、博物、风情等各个方面不同的内容，饶有兴味地提出疑案，介绍各家不同的答案，妙趣横生，引人入胜。仍然是一部集学术性、知识性、趣味性于一体的雅俗共赏的文史著作。

千古之谜
——中国文化史 500 疑案（续）
旋宣圆林耀琛许立言主编
责任编辑弦声王玮
中州古籍出版社出版发行（郑州市农业路 73 号）
新华书店经销河南新郑市印刷厂印刷
850×1168 毫米 32 开本
30 印张 1236 千字
1996 年 10 月第 1 版
1996 年 10 月第 1 次印刷
印数：1—8200 册
ISBN7-5348-1208-9/K·363 定价：35.00 元

序

胡道静

宇宙中无奇不有，人世间诸事可究。问题在于处身中间的万物之灵——人，是否敢于从一尊之说、权威之见、习惯认识中摆脱出来，改变角度转换脑筋，提出一个更为接近事物本源真相的说法。当然，要这么去做，要有满肚子的学问、过人的胆识，更要有一追到底的探究精神，谈到此点，今人往往会诉说哥白尼的太阳中心假设、达尔文的人类起源于猿的假说、爱因斯坦的相对论假定。当初，这些伟大的科学家在提出假设、假说、假定时，曾遭到时人的唾弃，甚至残酷迫害，但他们对事物的本源的探究，对事情真相的诠释，是对真理的追求。随着社会的进步，科学的发展，一度被人认为旁门左道、离经叛道的“邪说”，终于被确认是有道理的，是接近了事物本源或事情真相的，从而点化了千千万万人意识中原有的认定。西方社会正是藉着此种精神冲出中世纪，进而又跨入后工业化时代的。

长期囿于固有之见，习惯于人云亦云而不敢越雷池半步的全封闭做法，在中国共产党十一届三中全会之后，开始受到冲决，种种人为的藩篱和禁区也在被撤除，人们的思想也空前地活跃起来，中国大地又一次出现了勃勃生机。顺应时代的潮流，《文汇报·学林》主编施宣圆同志开设了“中国文化之谜”的专栏，致力于汇集成书的繁忙工作。对于这项具有开创性意义的工作，不禁使我想到这么一则传说。

在公元 2 至 3 世纪时，印度出现了一位大名鼎鼎的佛教哲学家、中观学派的创始人龙树。据说，凡是有学人、高僧造访、请教，龙树从不开口，只出示一钵清水，含笑相待。这令前往造访、请教的学人、高僧顿感丈二和尚摸不着头脑，不知龙树在打的什么哑谜，只得悻悻退去。一天，有位名叫提婆大德的僧徒也慕名前往求教。提婆一见钵水无法见底，就从怀里取出一根小针投放钵水之中。龙树见后，含笑点首，将提婆收为门徒，以后在其即将涅槃之时，又将衣钵传给了他。龙树为何如此器重提婆？这是因为提婆面对不能见底的一钵清水，知道龙树在暗示他：佛法的神通清澈广大，佛学的涵义深不可测。提婆在钵水中爽爽快快地投入一枚小针，即令钵水的深浅也显现了出来，表明自己要用一针见底的追求穷源竟委！

我之所以要扯出这么一则传说，是觉得《文汇报·学林》把“中国文化之谜”作为钵水，吸引了许许多多的中青年学者投入小针的求索稿件，一则活跃了学术空气，二则促使有识之士在改变角度、转换脑筋，提出新的认识中，有了施展才能的活动舞台，以使多彩多姿的中国文化从书本走向民间。

博大精深的中国文化，是中华民族在漫长的岁月中创建的，不仅独具一格，且著称于世。它的巨大生命策略，正在其不拘于一孔之见，不定于一说之论，而显得耀眼夺目，又使其在世界文明古国中成为唯一没有中断过的文化而卓立于世界文化之林。中国唐代著名诗人孟浩然在一次诗兴大发时，吟诵出这样的诗句：“人事有代谢，往来成古今。”似乎整整一部中国文化史，被他就这么潇洒地用简简单单的十个方块字说完道尽了。偏偏有人要问：人事是如何代谢的，古今又是怎样往来的？这一同，使人看到潇洒的另一面恰恰是纷繁：

“路漫漫其修远兮，吾将上下面求索。”这是诗人对历史发出的咏叹；

“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶。”这是智者对历史提出的要求；

“事因有难明于一时而有待于后世者。”这是史家对历史的遗憾。

要求索，要定吉凶，要有待，从深一层来思考，则正显示出了中国人的智慧和胆识并不亚于西方人，甚至远远超出了他们。

要求索，要定吉凶，要有待，便把生命的意义看作是运用自己的智慧去创造、去开拓，去进取；同时也表明人们不再满足于精心编造的一切，而企望显露自己的胆识，在“事有难明于一时”之中察觉蛛丝马迹；在“鲁鱼帝虎”之类的以讹传讹中指陈谬误成因；在“横看成岭侧成峰”的人为偏差之间把握全局全貌。运用自己的智慧，坦露自己的胆识，“于不疑之处有疑”，摒弃假语村言的混淆，就能取得突破性的认识，激发自己以及后人的创造性和开拓精神，反过来又更新了人们的观念，促进了社会的进步。

从这个意义上说，即将由中州古籍出版社出版的、施宣圆等主编的《千古之谜——中国文化史 500 疑案（续）》确实是一本提倡献疑精神的书。一提及此恐怕会引起一些读者望而却步，怕它过于繁冗的考据及艰深的勘误，弄得自己的兴味索然。其实这一担心是多余的。显然，主编们已经注意到了这一点，他们力求使书中的每一个疑案“三性”（学术性、知识性、趣味性）兼顾，“二悟”（领悟中国文化的奥秘、省悟学术研究的思维方式）同存，“一书”（内容翔实的可资参考的工具书特点）彰明，以适应各个层次的读者的需求。

通观《千古之谜———中国文化史 500 疑案（续）》，知其分门别类，几乎涵盖中国文化各个领域，真可谓是一部万宝全书。如书中列有“有没有过尧舜禅让”、“雍正皇帝是否改过遗诏”、“袁世凯告密导致了戊戌政变吗”之类的宫廷秘闻。尽管这些内容，过去的书本中都有过描述，或被编为剧本，多次搬上舞台演出；或被编为故事，在民间广为流传，但在扑朔迷离之中，撰写者能一一道来，最后让你再去思索。又如“马谡该不该斩”、“郑和下西洋的使命是什么”，“林则徐是病死还是被人毒死”之类的名人悬案，也常常是街头巷尾的谈话内容，撰写者则在提出可供参考的资料中，显出了披沙淘金的功力。另外如“《共产党宣言》最早中文全译本于何时初版”、“古代第一部兵书是何书”、“中国农民为什么嗜爱红色”、“十二生肖是怎么来的”等等，撰写者既提出了更为接近事物本源或事情真相的说法，又开阔了人们的眼界。

总之，书中所列的疑案或换一种说法，类似“哥德巴哈的猜想”，都有前人探赜索隐、穷深致远的痕迹，也有后来者的释疑，都为今后好学深思者承继前人的研究作了铺垫。诚如上海社联名誉主席罗竹风同志所说的：《千古之谜》，“把广大读者领到学术研究的十字路口和新天地，由好奇而探索，从新的起点出发再进行更深的研究。”更值得一提的是尽管此书是多作者撰写的，但施宣圆等主编注意了所写内容的知识面、段落安排的合理性、陈述文字的通俗度、疑案设置的巧妙点，使人拿到此书就想读，并令“学而不思则罔，思而不学则殆”的古训油然而生，往往开动脑筋，对其中某个疑案跃跃欲试，到了不能自己的地步。这也正是此书不同凡响的地方。书中每个疑案均无人为定见束缚读者的思路，也无终极的宣判堵塞读者的研究，只有探索者留下的思索痕迹。每个试图“补苴罅漏，张皇幽眇”的人，都会觉得自己是在聆听良师的指点，或是在与益友切磋，然后可让智慧的常青藤再向上攀援，令胆识的向阳花吸取更多的阳光。

法国现实主义大师巴尔扎克说过：“一个思考的人，才是力量无边的人。”

从《千古之谜——中国文化史 500 疑案（续）》中，读者将结识无数这样的人，并使自己也成为这样的人，这种既讲耕耘，又促收获的做法，不啻将此书的品位在无形中提得更高。

处在市场经济开始形成中的中国，我深深地感到，人间要好书，并欣然认为《千古之谜——中国文化史 500 疑案（续）》就是一本提倡开创性思维的好书。我十分乐意地接受了施宣圆的盛情邀请，写了此篇小文。我认为《千古之谜——中国文化史 500 疑案（续）》比之于提婆投入龙树钵水中小针所提倡的追求更为现实，更加实用，也更见智慧和胆识。它将培养出中国的哥白尼、达尔文、爱因斯坦，并使中国文化在即将到来的二十一世纪更显光彩。

1992 年 10 月

（此文作者为国际科学史研究院通讯院士、上海人民出版社编审）

千古之谜

一千秋功罪

帝王篇

有没有过尧舜禅让？

说起我国古代历史，总离不开三皇五帝，这个时代所谓的“垂拱而治、天下清明”，尤其是唐尧、虞舜相继禅让，历来为儒家学者世世所称颂。

最早记有“禅让”其事的是被儒家列为十三经之一的《尚书》。其中《尧典》说的是“尧舜禅让”，《大禹谟》则有“舜禹禅让”的记载。除《尚书》之外，提到“尧舜禅让”的还有《论语》和《孟子》等。但对《论语》中关于尧让帝位于舜的一段文字，多数学者认为并非孔子所说，而是后人把散简附在书后所致。孟子对“禅让”这件事，态度比较暧昧，说法也很巧妙。

当万章问他：“尧以天下与舜，有诸？”他回答：“否，天子不能以天下与人。”万章又问：“然则舜有天下也，孰与之？”孟子说：“天与之。”他接着说道：“天子能荐人于天，不能使天与之天下，……昔者，尧荐舜于人，而天受之；暴之于民，而民受之，……尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰，天也，夫然后之中国，践天子位焉。”关于舜禅位于禹，他也有类似的说法。

孟子说的“天”，可以理解为诸侯、人民，其实，也可理解为天子，因为自古以来，天子总是被看作“天”的代表，这样株圜的说法，好像把隙缝弥补了。《史记》的《五帝本纪》和《夏本纪》就是综合《尚书》、《论语》、《孟子》所说而撰述的。

对于“禅让”之说，早在战国时期就有人提出了怀疑。最早提出疑问的是荀子：“夫曰尧舜禅让，是虚言也，是浅者之传，陋者之说也。”（《荀子·正论》）战国末的韩非，不但不承认有“禅让”这回事，反而说舜和禹之所以能继承帝位，是“臣弑君”的结果，说：“舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也”（《韩非子·说疑》）。这并非韩非一个人的惊人之笔，唐代的刘知几在他所著的《史通》中引《汲冢琐语》说：“舜放尧于平阳”，又说舜是给禹赶到苍梧而死的。稍后的《史记正义》作者司马贞，引《竹书纪年》说：“尧德衰，为舜所囚。舜囚尧，复偃塞丹朱，使父子不得相见也。”《竹书纪年》等书成于战国，西晋初出自汲冢，后即散乱不传，今本系宋以后人伪托，已非刘知几、司马贞所见本，其所记未必会是无中生有，捕风捉影。同时，还有人认为《尧典》成于战国，《大禹谟》系晋人伪作。真是这样的话，那《尚书》中关于尧舜禅让的记载从根本上就靠不住了。

近代有些学者认为：“尧舜禅让”说是战国初墨家的创造。如果《尧典》和《论语》所说不足为信，那么《墨子》则是最早有“禅让”记载的书了。《墨子》中《尚贤》、《尚同》两篇主张贤人执政，不仅是三公，就是天子。也可选天下贤者而立之。“古者舜耕于历山，陶河滨，渔雷泽，尧得之服泽之阳，举以为天子，与接天下之政，治天下之民。”（《墨子·尚贤》）把本是黄帝九世孙、有虞氏诸侯的舜，说成是会烧窑、捕鱼的农夫，以此来申述他“尚贤”的宗旨。墨子出身于下层社会，他的政治思想正反映了一般庶

民参与政治的要求。可是，墨家只说过“尧舜禅让”。“舜禹禅让”说又从何而来呢？近代学者认为是儒家新添的。儒家在一定限度内也赞成“举贤”。于是，孟子接过墨家的“尧舜禅让”说，添加出“舜禹禅让”的故事。同样，也把原是百里诸侯的禹说成是匹夫出身。战国以后，墨家衰落，“禅让”说才被儒家所专有。这种看法，又一次从根本上否定有过“禅让”。

传了两千多年的“禅让”说，一旦被完全否定，也难令人信眼。于是，又有学者结合社会发展史加以考证，认为这是一种部落选举的方式。如我国史有记载的乌桓民族，在汉代时，数干部落成为一部，推选“勇健能理决斗讼相侵犯者”为大人，大人有所召唤，部众莫敢违犯。实际上这“大人”就是我们所说的帝王。其他如鲜卑、契丹，蒙古等民族也是如此。由此推论，汉民族的上古时期也不会例外。只不过这种寻常的推选，被后人粉饰成神圣而又光彩非凡的“禅让”罢了。

“禅让”一制，众说纷纭。要解开这个谜，看来还得有更充分的论证才行。

（魏行）

周太王亶父号“古公”吗？

在周族人的观念中，他们推翻商纣的统治而建立周朝君临天下的事业，是从太王亶父开始的。《诗·鲁颂·宓宫》云：“后稷之孙，实维大（太）王，居岐之阳，实始剪商。至于文、武，缵大王之绪……。”可见这位太王，在周族的发展史上是一个关键的人物。据说太王亶父又称“古公”。《史记·周本纪》叙述他的事迹说：“古公亶父复修后稷、公刘之业”；“古公乃贬戎狄之俗”；“古公有长子曰太伯”；“古公欲立季历而传昌”；“古公卒，季历立”；“公季修古公遗道”；“（文王）追尊古公为太王”。其后，《吴越春秋·吴太伯传》、《后汉书·西羌传》等史籍都因袭其说，称太王亶父为古公。朱熹在《诗集传》、《四书集注》等著作中一再指出：“古公，太王之本号。”直到目前的各种历史著作，如范文澜的《中国通史》、郭沫若主编的《中国史稿》、朱绍侯和刘泽华等主编的《中国古代史》等，在阐述周族的兴起时，都大谈“古公”的业绩。范著还专门辟出一节，题目是“古公建立封建制度的周国”。可见这一称谓的源远流长，根深蒂固。

然而，这一称呼是大成问题的。清人崔述在《丰镐考信录》中辨析说：“周自公季以前，未有号为某公者；微独周，即夏、商他诸侯亦无之：何以大王乃独有号？《书》曰：‘古我先生’，古，犹昔也。‘古公亶父’者，犹言“昔公亶父’也。‘公亶父’相连成文而冠之以‘古’，犹所谓公刘、公非、公叔娄者也。”现代学者孙作云在所著《诗经与周代社会研究》一书中也指出：“‘公亶父’不能称为‘古公亶父’或‘古公’。《诗经》四字一句，故在‘公亶父”前加一‘古’字，以足其文。司马迁不察，在《史记·周本纪》中一再曰‘古公亶父’或‘古公’，这是不对的。”上述议论，振振有词，说得相当有道理。

查《诗经》中有许多“古”字，都作往昔、古代解。如《小雅·甫田》云：“自古有年（丰年）”；《大雅·思齐》云：“古之人无斁（厌）”；《大雅·烝民》云：“古训是式”；《周颂·载芟》云：“振（自）古如兹”；《周颂·良耜》云：“续古之人”；《商颂·那》云：“自古在昔，”可见

在《诗经》中，“古”字是用得相当普遍的。《大雅·绵》中的“古公亶父”之句，“古”字亦应作从前、往古讲，而不能解为“公亶父”号为“古公”。《商颂·玄鸟》中，有一个同样的句式：“古帝命武汤。”这就是说，从前上帝命令武王汤。如果解为商汤时的上帝号为“古帝”，岂不笑话！

再检阅《史记》之前，先秦时期和汉初的许多典籍，未有称太王亶父为“古公”者。如《穆天子传》卷二记：“大王亶父之始作西土，封其元子吴太伯于东吴，”《穆传》是从战国魏襄王墓中出土的先秦时期的作品。《孟子·梁惠王下》一再陈述周太王的事迹云：“昔者大王好色”，“昔者大王居亶”，‘故大王事獯鬻”，从不称其为古公，《吕氏春秋·开春论·审为》篇论说周太王迁居的故事，一则云“太王亶公居邠，狄人攻之”；二则记“太王亶父曰”如何如何；最后还加赞语道：“太王亶父可谓能尊生矣。”这里也毫不提及太王之号“古公”。西汉初年韩婴撰的《韩诗外传》，在卷十有一节叙述周太王传位的经过，屡云“大王亶甫（父）有子曰太伯、仲雍”，“大王贤昌而欲季为后”，“大王将死”，“大王薨”，亦不曾道及“古公”之号。还有汉初成书的《尚书大传》，在卷三《略说》中叙述周太王避狄人之事，一连用了六个“太王亶父”而不称其为古公。可见周太王亶父之别号“古公”，始见于司马迁的《史记》。值得注意的是，班固作《汉书·古今人表》，在“上中仁人”一栏中赫然列入“大王亶父”之名而不作“古公”。《今本竹书纪年》卷上殷武乙三年记：“命周公亶父赐以岐邑”；“二十一年，周公亶父薨。”《今本纪年》是《竹书纪年》散佚后，宋、明间人重新编纂的，编者所看到的《纪年》佚文较现在为多，很可能《纪年》原作“公亶父”，今本才会如此写的。根据种种迹象，一些学者判定，太王亶父之号”古公”，是司马迁误解《诗·绵》之文所致。

不过，也有学者在努力为“古公”之号的来源寻找根据。钱穆在《周初地理考》（《燕京学报》第10期）一文中，引《水经·汾水注》：“汾水西过长修县南，又西与古水合。水出临汾县故城西黄阜下，东注于汾。”又引董佑诚曰：“临汾故城在今徐州东北，水在西北古山下。”于是他得出结论说：“临汾有古山、古水，公亶父本居其地，故称古公。”《楚辞·天问》有云：“吴获迄古，南岳是止。”闻一多《天问疏证》解释道：“古即古公亶父之古，本地名，当在沮、漆二水之间。太王自古徙岐，太伯失位，复逃归古。”由上述论证说明，“古公”之号得自地名“古”；其地一说在山西临汾县，一说在陕西沮水、漆水间。

周太王亶父究竟有没有“古公”这一雅号？是司马迁误读《诗经》之文，或者他还有别的什么根据？“古”如果是地名，它又在哪里？这些问题长期以来在学术界相当模糊和混乱，应当进一步切实考证，尽快予以澄清。

（杨善群）

武王伐纣究竟在哪一年？

武王伐纣是我国历史上的一件具有划时代意义的大事。它是商衰周兴的转折点。在《尚书·牧誓》中，对这次大战的经过曾作了简略的记载，是我们了解这次大战的最早文献。武王伐纣发生在什么时候？《牧誓》开篇曰：“时甲子昧爽”，仅有纪日，而无明确的年代。因此，给后人留下了一个千古悬案。

我国有记载的确实纪年始于公元前 841 年。在这之前的史事年代均要通过推算得到。由于上古史料的缺乏，人们推算的武王伐纣年代简直令人无所适从。胡厚宣在《古代研究的史料问题》中列举了前人的十二说法：即公元前 1130 年、前 1123 年、前 1122 年、前 1117 年、前 1116 年、前 1111 年、前 1078 年、前 1067 年、前 1066 年、前 1150 年、前 1051 年、前 1050 年、前 1047 年。加上梁启超提出的前 1027 年，唐兰提出的前 1075 年（《新建设》1955 年第 3 期），丁山提出的前 1029 年（《商周史料考证》），章鸿钊提出的前 1055 年（《中国古历析疑》），凡 16 种，使武王伐纣的年代问题变得扑朔迷离。这些说法中，以公元前 1066 年、前 1122 年、前 1027 年说最有代表性。

前 1066 年说最早由日本新城新藏据南北朝陶弘景的《古今刀剑录》在《东洋天文史研究·周初之年代》中提出。后来，范文澜的《中国通史》、齐思和的《中外历史年表》等也采用了此说。前 1122 年说源于刘歆的《世经》和《三统历》，此说曾影响了后世的很多学者，但也有人批评刘歆的推算是“欲以合《春秋》，横断年数，损夏益周”（《后汉书·律历志》），肆意缩短夏、商年数而妄增周朝年数，主观因素太多。前 1027 年说自梁启超在 1922 年提出后，雷海宗的《殷周年代考》、陈梦家的《西周年代考》皆主张此说。特别是郭沫若的《中国史稿》采取此说后，在国内外史学界，得到了很多人的承认。此说原本于《史记·周本纪》裴骃《集解》引：“《汲冢纪年》曰：‘自武王灭殷以至幽王，凡二百五十七年也。”即从周幽王最后一年（前 771 年）上溯 257 年，便是前 1027 年。

近年来，人们又对武王伐纣年代进行了推算，提出了新的说法。黄宝权等对前 1027 年说“稍事推进”后，提出了前 1029 年说。他们依据《国语·周语下》“昔武王伐殷，岁在鹑火”和《史记·天官书》“作鄂岁，岁阴在酉，星居午”等记载，认定武王伐纣在“酉年”，但用于支推算，从周幽王亡上溯 257 年的结果却非“酉年”，其最接近的酉年是前 1032 年。那么是否可断定前 1032 年就是武王伐纣之年呢？不能。原来史书上所用的岁星纪年法并不准确，每隔 86 年要误差一年，257 年间正好误差 3 年，“减去误差数得出前 1029 年就是武王克殷的绝对年代。”再进一步推算后得出结论，武王伐纣之战是在这年的“周历二月五日黎明前打响的”（黄宝权、陈华新《周武王克殷年代考》，载《华南师院学报》1979 年第 4 期）。

著名天文学家张钰哲先生利用电子计算机及大行星摄动而求得的这三千多年中的运动轨道，将我国历史上各次可能是哈雷彗星的记录加以分析考证后指出：如果武王伐纣时出现的彗星是哈雷彗星的话，“那么武王伐纣之年便是公元前 1057～1056 年”（《哈雷彗星的轨道演变的趋势和它的古代历史》，载《天文学报》第十九卷一期）。因为《淮南子·兵略训》中曾写道：“武王伐纣，东面而迎岁，……彗星出，而授殷人其柄”。其显示的天象是木星出现在东方的天空上，同时还有彗星出现，头向着东方。根据 1910 年 4 月 19 日哈雷彗星的出现逆推 40 次回归过近日点，发现在前 1057 年 3 月 7 日，哈雷彗星距地球甚近，在这年的头 3 个月里都能看到它，其天象正与《淮南子》记载相同。那时，木星运行在张宿中，正当鹑火之次，与《国语·周语下》所说的“武王伐殷，岁在鹑火”相合。赵光贤据此认为，天象是客观存在而又有规律可寻的，用电子计算机来算四千年前的天象，并与史料相结合，“推算出来的年代就是可信的。”从史料的考证上，赵光贤进一步充实

和支持了前 1057 年说，并指出“自武王灭殷以至幽王，凡二百五十七年”(《史记·周本纪》集解）中的“至幽王”，不是指幽王亡年（前 771 年），而是即位之年（前 782 年），而“二百五十七年”的“五”、“七”两字应颠倒过来，这样推算出来的武王伐纣年代才是正确的：即 771 加 11（幽王在位年数）再加 275，共为 1057 年（《从天象上推断武王伐纣之年》，载《历史研究》1979 年第 10 期）。

何幼琦根据天文历法的知识和方法，通过推算文物、文献中有关的纪时，也考证了武王伐纣的年代。在推算方法上，以 1980 年为起点，推算尺度用现代天文常数，回归年（岁实）为 365.2422 日，朔望月（朔策）为 29.530588 日。何幼琦先通过《小盂鼎》、《庚嬴鼎》的铭文间接地推算出康王元年（前 1013 年）和成王元年（前 1030 年），然后依据《史记·周本纪》“既克殷后二年……武王病……有瘳而后崩。……周公乃行政当国，……行政七年，成王长，周公反政成王”的记载，逆算断定：“克殷之年，当在成王元年前七年又二年”。即前 1039 年，并算出大战就发生在这年的元旦（正月甲子朏）。所以说，武王伐纣是一次利用节日，出敌不意，远途奔袭的成功战例（《周武王伐纣的年代问题》，载《中山大学学报》1981 年第 1 期）。

一个历史年代的推算竟引起人们的广泛注目，并提出了 19 种考证结果，这在史学研究中是非常罕见的现象。虽然上述诸说结论迥异，但各有所据，难道武王伐纣的年代真是纷纷然而不可定一吗？正确的年代只能是一个，但究竟是哪一年，还有待于努力探讨。

（黄显功）

周穆王到过西域吗？

大约 1700 年前，时当西晋太康年间，在河南汲县的一座战国古墓里，盗墓者意外地发现一批埋藏了五六百年的竹简，有数十车之多，计十余万言。经人整理，写定为 75 篇，《竹书纪年》和《穆天子传》即其中两篇，而《穆天子传》又是唯一能完整保存至今的。

《穆天子传》说的是西周兴盛时的穆王，命御者造父驾着八骏西去邀游，穿天山，登昆仑，见到了西王母，在瑶池受到了盛情款待，举觞歌诗，流连忘返。来回行程 3.5 万里，历时 543 日。所说有日期、方向、地名、里数，以及西域部落、语言和物产等等，所以当时人颇信其为实录。然自唐宋起，有人怀疑此传系后人伪托，并非信史。于是围绕着《穆天子传》，人们进行了涉及广泛的争论。争论的焦点是：周穆王游历到西域，是否真实？《穆天子传》是哪个时代的作品？西王母之邦在什么地方？“她”是神、是人还是其他？下面，我们概要地介绍一些情况。

（一）周穆王游历到西域是否真实？

一种意见认为，周穆王原是个雄心勃勃的旅行家，有史载为证。《左传》谓其“欲肆其心，周行天下”，而使天下的道路都印上自己的车辙、马迹，《史记·秦本纪》说，造父善御，得八骏，穆王使驾而西巡狩……。《赵世家》又进一步说：“见西王母，乐之，忘归。”可见《穆天子传》的故事绝非无本之木，周穆王之西游，正是西周盛时影响波及西域的反映，近人断其为小说、伪书，岂非数典忘祖乎！

另一种意见则认为，中原与西域的交通，是汉武帝时张骞历经千辛万苦

才开辟出来的，西周时代，无论是道路、交通工具，还是边疆的民族关系等等，都无法使这位穆天子到达荒远的西域。司马迁记穆王西巡狩事于《秦本纪》和《赵世家》，而独于穆王自家的《周本纪》中却只字不提，这恐怕不是无意的疏漏。

（二）《穆天子传》是何时的作品？

有人认为《穆天子传》是秦汉时的作品，而以汉武帝以后的可能最大。因为只有在张骞通西域以后，作伪者才能具备西域地理方面的知识和材料。也有人主张是东汉时的作品，因为该书所用的以日记事的起居注形式，是东汉以后才产生的。与以上说法截然相反，有人认为《穆天子传》是周穆王的史官所为，也就是说，这是西周时的作品。

还有人认为，《穆天子传》是战国时的作品，并断定是赵国武灵王时人所为。其背景是赵武灵王的西北略地。赵国本有造父御穆王的传闻，经过武灵王打开雁门通道等的刺激，再加上《山海经》中有关昆仑丘和西王母神奇描绘的启示，于是赵国学者把事实、想象和神话杂糅在一起，铺陈出这部穆天子的游记来。其目的，或是想为赵武灵王的西北略地进行鼓吹、美化，而托古于前代的穆王了。

另有人则从多方面论证了《穆天子传》是春秋末战国初时的作品。比如，从该传用的文字来着：“皇”字，只作形容词，意为美盛，而不单独作名词用；“帝”字，只代表着“上天”，而不代表“人君”。这正是春秋以前的习惯。这两个词含义的变化都发生在战国。所以，《穆天子传》大抵诞生在春秋末战国初，《春秋》问世之后，《左传》问世之前。

（三）西王母之邦在何处？西王母所指为何？

西王母的传说起源很早，在先秦及秦汉时，颇为盛行，前后经历了一个由人到神，乃至确定为女性的演变。对穆王见到的西王母，众人说法也不一。有的说是神话人物，有的说是世俗凡人，而且不一定是女性，有的认为西王母是某一部落的译音，有的认为是国名。还有的指出，西王母的切韵，与突厥“始波罗”可汗之原语（“王权”之意），颇为相近。这样，西王母还可能是西域某部落的酋长。

西王母之邦在何处，更是众说纷纭。大致有以下几说：（1）极西至喀什噶尔；（2）未出长城；（3）示巴女王国，今阿拉伯；（4）不出塔里木流域；（5）天山南路；（6）不出青海；（7）亚西里亚；（8）欧洲大平原华沙附近；（9）新疆和阗之东。另有人认为，《穆天子传》所记西域地名间的里数，与《汉书·西域传》和《魏书·西域传》大略相符，以此折算，则西王母之邦，约在乌拉岭东吉里吉斯高原这个范围内。

此外，人们还对穆天子西游在返途经的地点进行了详细的考证。也是各执其辞，莫衷一是。

关于《穆天子传》的研究，对先秦的历史地理、民族关系，乃至中西交通史均有着重要的意义。因此，我们相信，有志者一定还会为此而继续探索，努力不懈。有关《穆天子传》的种种历史之谜，也总有一天会被人们解开。

（田雨）

太伯是吴国的开创者吗？

春秋末期，长江下游曾出现一个显赫一时的诸侯国。它就是多次北上争

霸的吴国。关于吴国的开创者，太史公司马迁的《史记·吴太伯世家》记载得很明白。司马迁认为，地处南方的长江下游的吴，是所有诸侯国中资历最深的西周姬姓同姓国。所以在《史记》中，吴太伯列为世家第一。

《史记》记载：太伯（一作泰伯）和他的弟弟仲雍，都是周太王的儿子，季历的兄长。他俩为了成全父亲想传位于季历的意愿，出奔到南方荆蛮，文身断发，不再回去。季历后来被立为继承人，他的儿子昌就是有名的周文王，在周文王手里奠定了灭商兴周的基础。“太伯之奔荆蛮，自号句吴，荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。”（《史记·吴太伯世家》）太伯死后，传位于弟仲雍。传到仲雍的第四代孙周章时，北方周武王灭商，分封诸侯，“求太伯、仲雍之后，得周章。周章已君吴，因而封之。乃封周章弟虞仲于周之北故夏虚，是为虞仲，列为诸侯。”（《史记·吴太伯世家》）司马迁讲得很清楚，太伯、仲雍的后代一封于吴，一封于虞。所以司马迁说：“余读《春秋》古文，乃知中国之虞与荆蛮句吴兄弟也。”荆蛮句吴在哪里？《吴地记》说：“太伯居梅里，在阖闾城（今苏州）北五十里许。”《后汉书·郡国志》刘昭注：“无锡县东，皇山有太伯家，民世修敬焉。去墓十里有旧宅，井犹存。”唐代《元和郡县图志》卷二十五，常州条下记着，无锡县“东三十九里有梅里山，吴太伯葬处”。皇山、梅里山，就是今天的无锡县鸿山，梅里即是离鸿山不远的今天的梅村，那里至今有规模宏大的太伯庙，鸿山上的太伯墓也完好保存至今。这些情况历来为各种当地志书所传载。

至清代，学者崔述在《丰镐考信录》中对太伯奔吴之事提出否定意见。到 30 年代，又有人提出了类似的看法。卫聚贤等在《吴越文化论丛》中即提出了太伯、仲雍根本没有到过无锡的论点。认为太伯所奔之地只在陕西、山西南部的范围之内。其理由是在当时的历史条件下，太伯、仲雍不可能穿越千山万水及方国部落而无阻碍；也不可能到那语言不通，风俗迥异的荆蛮部落中去立足并当君长。后来童书业在《春秋左传研究》中进一步提出“大伯（太伯）、虞仲皆虞国之初祖，大伯、虞仲所奔为山西之虞，而非‘荆蛮’或江苏之吴”。所以太伯、仲雍没有到过江南，他们是山西虞国的始祖。

1954 年在江苏丹徒县烟墩山出土了 12 件西周青铜器。其中一件《宜侯矢簋》腹内底上有长达 120 多字的铭文。铭文记载了周康王观看武王伐商，成王东巡的图画以后，卜问南方的宜地。在合会南方各方国时，改封虞侯于宜地为侯。周康王还进行了丰厚的赏赐，有酒、弓、矢、礼器等。特别重要的是赏赐了土地和奴隶。

围绕《宜侯矢簋》的出土，又引起了对太伯奔吴问题的讨论。总的来说，大致有以下几种说法：一种认为“宜侯”就是虞侯，也就是周初封于虞的诸侯的后代，而这个虞国是太伯、仲雍创立的。太伯无后，传于仲雍，仲雍又称虞仲，因封于畿内，所以他的后代称为虞公，而《宜侯矢簋》的铭文中称自己的父亲为虞公就是证明。宜侯矢从畿内改封于宜，宜、吴古音同，于是成为吴的始祖。这个说法否走了太伯、仲雍奔吴之事。第二种说法肯定了太伯、仲雍奔吴之事，并且从《宜侯矢簋》及江苏南部的考古资料出发，证明了太伯、仲雍奔吴是可能的。但认为太伯立国的地点不在无锡梅里，而是在南京、镇江地区，确切他讲是在丹徒。这是一种新的说法。第三种看法，唐兰在《宜侯矢簋考释》中指出，矢和周的声母是很接近的。认为宜侯矢，即是虞侯矢，也就是虞侯周章。周章是在武王和成王时被封虞侯的，为了不与北方的虞相混，30 多年后的康王时改为宜侯。这个看法又从考古角度承认了

《史记·吴太伯世家》的记载。

所有的问题，集中起来，就是太伯、仲雍所奔究属何方？吴国的开创者究竟是谁？“宜侯”究竟是谁？要完全否定司马迁关于太伯、仲雍奔吴的说法，还是有困难的；主张太伯、仲雍所奔为山西之虞，无论在文献上、考古上的证据也还不十分充分。目前史学界对太伯、仲雍奔吴的看法还是各执一辞，在行世的有关著作中，就含有以上的不同说法，没有统一。近年来江苏省考古学会年会也围绕吴文化这个问题进行了热烈的讨论。而它的彻底解决，还有待于太湖流域地下考古的进一步展开和对文献的更深入的研究。

（徐志钧）

越王勾践是否夏禹的后代？

春秋后期，越王勾践统治的越国崛起于东南沿海。他奋发图强，覆灭吴国，进而北上中原，与齐、晋会盟。越王勾践的军队横行于江淮之间，鲁、宋、卫等小国都朝服于他，周天子命他为诸侯之长，成为煊赫一时的春秋最后一霸。可是，越国是怎样建立的？越国的第一代君王是谁？越王勾践的祖先究竟是何许人？对于这些问题，史书上记载不一，学术界也众说纷纭，至今还是一个不解之谜。

一种流行的意见认为，夏禹治水，周行天下，到会稽山（今浙江绍兴市南）召集会见诸侯群臣，后病故葬在那里。到夏禹的第四代孙少康时，为了奉守夏禹的祭祀，就封他的小儿子无余于会稽，这样就建立了越国，无余是越国的第一代君主，世袭传位而至勾践。《史记·越王勾践世家》称勾践是夏禹的“苗裔”（即子孙）。《汉书·地理志》也说粤（越）地“其君禹后”，把越国国君都当作禹的后代。《吴越春秋》中有《越王无余外传》，详细记述了无余为祭夏禹而受封的经过。今浙江会稽山麓还有大禹陵，相传就是夏禹的葬地。

越国国君为夏禹后代的传说，历来有不少学者提出过怀疑。其理由大致有如下四点：一是传位的世代太少。《史记》说无余“后二十余世，至于允常”（勾践的父亲）。清人钱大昕指出：夏少康至夏桀传了 11 代，商汤于纣王传了 30 代，周武王至敬王（与允常、勾践同时）又传了 25 代，共有 66 代之多，而越国传位却只有 20 余代，这是“理所必无”（《廿二史考异》卷四）。二是夏朝的活动范围在北方。据《逸周书·度邑》、《战国策·魏策》、《史记·孙子吴起列传》等文献记载，夏人居住的中心在今山西南部和河南西部。以理推测，夏禹不可能远至今浙江省的会稽山，并安葬于此。三是风俗习惯不同。夏人属于北方民族，而越人属于南方民族。越人都把头发剪得较短，并且在身上刻划许多龙蛇图像。越国的国君也不例外。《墨子·公孟篇》说：“越王勾践，剪发文身，以治其国”，这是不合北方民族的风俗的。四是人名、谥号不同。越王名号都没有什么意义，是谐音字拼凑而成。如勾践的谥号叫“菼执”（《史记·越世家·索隐》），意义不明；勾践的孙子名“不寿”，那是寿命不长、要夭折的意思。这在北方华夏族中是断然没有的。

对越国国君的先祖有些历史的记载，持另一种完全不同的说法。《国语 郑语》载史伯说：“芈（mǐ）姓夔（kui）、越”，即认为越国姓芈。战国末赵国人所编的《世本》，也称越国国君是“芈姓”，并明确提出他们“与楚同

祖”。到三国时韦昭作《国语》注，更把勾践说成是“祝融之后”（传说楚君的先祖为火官，叫“祝融”）。《墨子·非攻篇》又记述越国君王“出自有遽”。据清人孙诒让的考证，楚君熊渠在西周夷王时，曾封小儿子为“越章王”，“有遽”当就是“熊渠”，声近古通用（《墨子间诂》）。然则越国国君果真姓羋，与楚同祖，而其开国者就是楚君熊渠所封的儿子越章王。

不过，这种意见也有根难说通的地方。越王勾践时，曾派使者廉稽至楚国去。在楚王面前，廉稽称越国是“周室之列封”（《韩诗外传》卷八），而不承认越国是楚君所封，范蠡也曾对吴国的使者说，越先君是“周室之不成子”（《国语·越语下》），而不闻与楚国有什么关系。而且，据《说苑·善说篇》记载，楚国的鄂君子晰听了越国摇船工的唱歌而不懂其歌词，需要找“越译”来把它翻译成楚语。显然，楚、越两国语言不通。战国末年的荀卿曾说当时的人们，“居楚而楚，居越而越，居夏而夏”（《荀子·儒效》）。可见，楚、越、夏三族到那时仍有着很深的隔阂。倘若越国国君与楚同祖，那么楚、越两族应该早就融合，不会出现如此的情况的。

近来又有一些学者提出，越国本与吴国同族。两国首先是语言相同。伍子胥说：吴与越“言语通”（《吕氏春秋·知化篇》）。文种也称“吴与越同音共律”（《吴越春秋·夫差内传》）。其次是所处地域相同。两国都处于古扬州，有三江、五湖环绕，农业上盛产稻谷，手工业方面长于青铜冶铸。《周礼·考工记》曾称赞“吴、粤（越）之金、锡”和“吴、粤之剑”。再次是习俗相同。吴国人也都“断发文身”（《左传·哀公七年》）。《尚书大传》记：“吴、越之俗，男女同川而浴。”还有在民族性格方面，两国也十分相似。《汉书·地理志》说：“吴、粤（越）之君皆好勇”，其民“轻死易发”。可见吴、越两国同族，是有充分根据的。但吴国国君的先祖据说是周太王的长子太伯（《史记·吴太伯世家》）。在吴、晋黄池盟会上，吴人说：“于周室，我为长”（《左传·哀公十三年》）。看来，太伯南奔成为吴国君长确是事实。既然吴国国君是北方周人的后代，那末越国国君是否也有可能是北方夏人的后代呢？这就又和越是夏禹之后的说法接近了。

（郑嘉融）

春秋五霸指的是哪五霸？

春秋时代，列国混战，霸主更迭，历来都认为当时曾经出现过“五霸”。孟子说：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也。”又说：“五霸，桓公为盛。”（《孟子·告子》）《商君书·更法》也强调：“五霸不同法而霸。”《汉书·诸侯王表序》更明确指出：周王室衰，则“五霸扶其弱”。然而，春秋“五霸”所指究竟为谁，却众说纷纭：（1）《荀子·王霸》称：“齐桓、晋文、楚庄、吴阖闾、越勾践，……所谓信立而霸也。”《荀子·议兵》又说上述五君，“可以霸而不可以王”。《墨子·所染》也谓上述五君，“所染当，故霸诸侯”，（2）《风俗通义。五霸》曰：“《春秋》说齐桓、晋文、秦穆、宋襄、楚庄，是五霸也。”《孟子》赵岐注也以上述五者为五霸。（3）《白虎通·号》记：“或曰五霸谓齐桓公、晋文公、秦穆公、楚庄王、吴人阖闾也。”（4）《汉书》颜师古注云：“五霸谓齐桓、宋襄、晋文、秦穆、吴夫差也。”可见历来解释之歧异。

在上述四说中，只有齐桓公和晋文公是众所公认的二位霸主，大家都没有异议。那么余下的三霸应该归谁呢？试对上列其他六位提名者逐一进行分析：

一、宋襄公，齐桓公死后，宋襄公乘诸侯无主之机，欲为霸主。《春秋·僖公十八年》记，宋襄公曾与曹伯、卫人、邾人伐齐，把齐军打得大败。僖公十九年，宋襄公又逮捕了滕国的国君，与曹人、邾人盟于曹南；二十一年，宋人与齐人、楚人盟于鹿上；二十二年，宋襄公又联合卫国、许国、滕国一起伐郑。这几年的会盟、征伐，《春秋》均列宋襄公为首，可知他确实曾经做过短时期的盟主。但就在会盟之际，宋襄公被楚拘留；后战于泓，又为楚所败，遂伤而死。这样的人，能是霸主吗？

二、秦穆公，《韩非子·难二》称："蹇叔处秦而秦霸。"《新序·杂事三》谓："秦用由余而霸中国。"可见秦穆公曾经称过霸。但《左传·文公六年》因其死后用人殉葬，便明确指出："秦穆之不为盟主也，宜哉！"《史记·齐世家》也谓：秦穆公辟远，不与中国会盟。"但《史记·秦本纪》和《李斯列传》都说他用贤伐戎，并国开地，"遂霸西戎"。所以有人认为，秦穆公仅可称为"偏霸"，不能列为中原五霸之中。

三、楚庄王，《韩非子·喻老》曰："楚庄王……举兵诛齐，败之徐州，胜晋于河雍，合诸侯于宋，遂霸天下，"从历史记载来看，楚庄王武力强盛，曾称霸中原是没有问题的。但历来有人认为，他曾炫耀军事实力，威胁周王室，向周室"问鼎之大小轻重"，太骄横跋扈，不像一个霸主之所为。东汉应劭《风俗通义》就指出，楚庄王等没有"尊事王室之功"，不宜列入五霸。

四、吴阖闾。《吕氏春秋·简选》称："吴阖闾……与荆（楚）战，五战五胜，遂有郢，东征至于庳庐，西伐至于巴蜀，北迫齐晋，令行中国。"《战国策·秦策》也谓："伍子胥……卒兴吴国，阖庐为霸。"但事实究竟怎样呢？有人指出，吴阖闾仅仅是西破强楚，昭王奔随后，随人不以昭王给吴，吴人只得引退，不敢与争，当无力西及巴蜀；北迫齐晋也于史无征。因此，吴阖闾应为偏霸。

五、吴夫差。他曾经南败越，西败陈楚，北败齐鲁，在与晋的黄池之会中以先到为盟主。可是正当他北上争霸之时，越勾践抄了他的后路，端了他的老窝，吴夫差兵败身死。这样的结局，可以称得上霸主吗？

六、越勾践。《吕氏春秋·顺民》说："越王……残吴，二年而霸。"《史记·越世家》载："勾践已平吴，乃以兵北渡淮，与齐晋诸侯会于徐州，致贡于周。周元王使人赐勾践胙，命为伯。"当时，越兵横行于江、淮东，"号称霸主"。这里所记，周王曾经赐胙命伯，当然是称霸的明证。但不少论者总以为，越王勾践作为霸主的史实，毕竟太少。

综上分析可见，上列六位君王曾被认作霸主，而各自又都存在着这样那样的问题。此外，还有一些国君历史上明确记载他们曾经是"霸"，如《左传·成公十八年》谓："晋悼公……所以复霸也"；《左传·昭公三年》云："昔文、襄之霸也"，杜预注："晋文公、襄公。"可见晋襄公、晋悼公都曾作过霸主。这些国君，是否也应列入春秋的霸主之中呢？

关于春秋"五霸"，历史记载和历来的看法如此分歧，莫衷一是。如何才能作出一个正确的答案，需要我们去细致考虑。

（郑嘉融）

曹操赤壁战败的原因是什么？

曹操赤壁战败的原因是什么呢？诗仙李白诗云：“烈焰张天照云海，周瑜于世破曹公。”金代元好问曰：“疾雷破山出大火，旗帜北卷天为红。”元代郑允端也说：“老瞒雄视欲吞吴，百万楼船一炬枯，”众口一辞，认为火攻是曹军致败的原因。唐代胡曾甚至认为这是唯一的原因，他在诗中说；“烈火西焚魏帝旗，周瑜开国虎争时。交兵不假挥长剑，已挫英雄百万师。”连“长剑”也不必“挥”，便取得了战争的胜利，火攻之成，可谓大矣，当然，诗是文艺作品，并不是史籍。那么，我们不妨来看一看史籍的记载。《三国志·蜀书·先主传》载：“权遣周瑜、程普等水军数万，与先主并力，与曹公战于赤壁，大破之，焚其舟船。”“焚其舟船”，当然是用火攻了。《三国志·吴书·周瑜传》记载更详，既有黄盖深感“今寇众我寡，难与持久，然观操军船舰首尾相接，可烧而走”的献计，又有“乃取蒙冲斗舰数十艘，实以薪草，膏油灌其中，裹以帷幕，上建牙旗，先书报曹公，欺以欲降”的火攻准备和诈降经过，更有“烟炎张天，人马烧死溺死者其众，（曹）军遂败退”的结果记录。曹军败于火攻，可谓凿凿有据，参之司马光《资治通鉴》等史籍，火攻论可以说是昭然于世，应无疑义的了，诗人所咏，看来也并非子虚乌有之事。然而，近年来一些论者对火攻论提出了不少质疑，认为曹操赤壁战败，并不是火攻造成，而是遭遇疾疫的袭扰，军队丧失战斗力所致，提出了曹军赤壁败退，是血吸虫病造成的。

血吸虫病论者也引据史籍。如陈寿在《三国志·魏书·武帝纪》中，叙及赤壁战事，就根本未提火攻一事——“（曹）公至赤壁，与备战，不利。于是大疫，吏卒多死者，乃引军归”。明言是败于“大疫”。况且，交战一方的主帅曹操，也不承认因遭火攻而败北，他在赤壁战后曾给孙权一信，其中云：“赤壁之没，值有疾病，孤烧船自退，横使周瑜虚获此名。”（《三国志》裴注引自《江表传》）而曹操之言，并非孤证，《吴书·吴主传》中也有曹操自烧战船之说：“（曹）公烧其余船自退。”论者由此认定，火攻之说未可信，疾疫，倒是曹军败北的主要原因，而这个“疾疫”，就是血吸虫病，理由如下：

一、血吸虫病在我国古代早已存在，远溯古医籍中周易卦象“山风蛊”之症以及公元 7 世纪初叶的《诸病源候论》，都有类似血吸虫病的记载。近观 1973 年长沙马王堆一号汉墓出土的女尸,研究者在其肠壁和肝脏组织中都发现血吸虫卵，由此证明，至少在汉时，长沙附近就存在着血吸虫病之患。根据大量调查资料表明，与赤壁之战有关的地域，特别是两湖（湖北、湖南）地区，是严重的血吸虫病流行区。

二、论者从赤壁之战的时间与血吸虫病的易感季节推究，认为曹军转徙，训练水军在秋季，恰好是血吸虫病的易感季节。曹军舍鞍马、仗舟楫，极易感染。虫体在宿主体内经过一个月以上的发育后才出现典型的急性期症状，所以训练期间已陆续发病，到了冬季决战，疾病急性发作，曹军疲病交加，软弱到不堪一击的地步。那么同属水上训练和作战，孙刘联军何以不受血吸虫病之害呢？对此，论者的解释是：与免疫能力的强弱有关。孙刘联军多南人，长期居于疫区，有一定的免疫能力，即使发病，症状也不会如此严重；曹军则大多为北方战士，免疫能力差，所以一触即发，且症状严重，因而致

败。（见《中华医史杂志》1981 年第 11 卷第 2 期《曹操兵败赤壁与血吸虫病关系之探讨》）

然而，血吸虫病说也并不是无懈可击的。可疑之处较之火攻论为多。因此，《新医学》1981 年 11 期，《文汇报》1982 年 5 月 25 日相继载文展开争鸣，他们认为：

一、曹操训练水军的地点，不在疫区江陵，而在邺（今河南省安阳县境），那里不属血吸虫病疫区，当然没有感染之虞。

二、曹操烧船退军，史书确有记载，但烧船的地点不在赤壁而在巴丘；时间不在赤壁大战时，而在曹军兵败退到巴丘时，其目的是避免余船资敌。

三、血吸虫病潜伏期，一般在一个月左右，因天气冷热，时间长短有别，两个月以上者只是少数，而潜伏期越长，发病时症状也越轻。曹军即使秋季感染到血吸虫病，至十二月（大战爆发）才发病，症状也不会重了。

四、曹操水军主要来自刘表，多为湖北人，世居于血吸虫病流行区，与孙刘朕军的免疫能力不会有什么差别，此外，刘璋补充给曹操的军队，是四川士卒，也来自疫区，所以，孙刘联军与曹军在免疫能力方面并无高低强弱之分。

由此看来，目前虽两说并存，看来火攻论较为服人。当然，不能否认“大疫”、“疾病”也是曹军失败的因素之一，但决不是主要原因。至于这个“大疫”、“疾病”究竟是何种疾病，这倒是一个有待于解决的“谜”呢！

（沈敖大）

北朝 17 位帝后为何出宫为尼？

在中国宗教的发展史上，佛教曾占有重要的一席，以致在封建王朝中早年出自尼庵或末世遁入空门的尊贵帝后也不乏其人。然而，像北朝中后期那样，百余年间，仅历魏、齐、周 11 帝，竟有帝后 17 人出宫为尼，实在世所罕见，成了我国佛教史和北朝发展史上一个奇特的现象。造成这一现象的原因是什么呢？

我国史学家和史学界在解释和评说这一历史现象时，存在着一种倾向：即多以佞佛释之，是媚佛、迷信佛使之。如《晋书·何充传》载：“二郄谄于道，二何佞于佛”；《新唐书·侯希逸传》亦载：“好畋猎，佞佛，兴广祠庐，人苦之。”

佛教自东汉明帝时开始传入洛阳，汉末曹魏时期在河南地区初步传播，西晋十六国时期迅速传播和兴盛，至北魏臻于极盛。佛教刚传入中国时，正是东汉谶纬迷信盛行之际，占星、望气、风角、卜筮等宗教迷信遍及朝野，但佛教自传入后就得到了很快的发展。究其原因，中国早期的佛教表现了对中国传统文化思想的依附性，自汉至南北朝，外来的佛教愈来愈具有中国的特色，比较广泛地流传于民间。连年战乱，社会黑暗，民不聊生，为佛教的流传创造了合适的土壤；魏晋玄学所造成的社会清谈风尚，又为佛教崇尚虚无、追求精神解脱的思想传播奠定了基础；同时，佛教的因果报应和六道轮回之说，很容易使人麻醉。在这个方面，儒教和道教是不能与之抗衡的。

在南北朝时期，佛教在门阀世族的倡导下，得到了统治阶级进一步的支持和扶植，获得了广泛的传播，南北朝各代统治者，包括皇帝、贵族和世族官僚都崇信佛教，天竺（印度）僧人佛图澄、鸠摩罗什先后被北朝后赵石勒、

石虎和前秦苻坚尊为国师。南朝梁武帝更是一个迷信根深的教徒，尊佛教为国教，曾四次舍身出家为僧，由朝廷和群臣以巨资赎回。北朝当无例外，以北魏为例，各帝王大都倡导、弘扬佛法；据史书记载，北魏递传 15 主（连同西魏），几乎每位皇帝均在倡导，且主译经、造寺及刻像之事。如文成帝下诏复兴佛法，天下承风。大同云岗石窟，成古今无比之伟观。孝文帝于洛阳城南伊阙龙门山之断崖分刻六龛，其佛最高达 130 尺，全山造像 142289 尊。共有造像记及题刻 3680 品，元魏时代造像记有 300 品，题名为 200 品，成为我国文化遗产中最为珍贵者。宣武景明元年诏营石窟，至正光四年六月，用工 802366 个。文明皇太后、冯氏、宣武皇、后高氏、孝明皇，后胡氏、恭帝皇后若干氏及西魏文皇后乙佛氏在长安出家；宣武灵皇后胡氏更明言为佛法而出家为尼。其时洛阳西域僧人不下 3000；宣武帝造永明寺，最多时居外国沙门 3000 余人。当时文人学士，亦多崇佛；致使寺庙僧人快速发展。从这样的大背景来分析，北朝 17 帝后的出宫为尼，皆因佞佛使然。

有的学者指出，应该从当时寺院经济的特殊地位来探讨、分析这么多帝后出官为尼的根本原因。由于北朝各帝崇尚佛教，使寺院大量兴建，僧尼空前增多。北魏时，国都洛阳有寺 1367 所，江北整个地区有寺 3 万余所，出家僧尼达 200 余万人。与此同时，这些佛教寺院都拥有大量的土地、占有很多劳动力，逐渐形成了相当独立的寺院经济和特殊的僧侣地主阶层。寺院拥有大量土地财富、不事生产，却享有门阀世族地主阶层的特权；他们通过出租或役使依附农民，经营商业，发放高利贷等，剥削广大劳动人民，聚敛财富。当时无神论者范缜在《神灭论》中曾对这种情况进行了揭露：人民倾家荡产去求僧拜佛，粮食被游手好闲的僧众吃光，财富被奢侈的寺院耗尽！坏人充斥，不能禁止，都高颂“阿弥陀佛”！从这个意义上说，帝后的出家为尼，应与此有关。

近几年来，曹文桂等学者载文指出：如果我们细读史籍，便发现北朝 17 帝后为尼的背景并不相同，大致可以归纳为五类。值得注意的是，在这些原因中唯独没有一项与佞佛有关。这些帝后出家为尼的真正原因包括：首先是因为健康的缘故，寺庵的环境极有利于染病在身的帝后的康复；其次是有的帝后在争宠的角逐中，由于失宠而被逐出宫为尼；再次是因皇位更迭或王朝易代而沦为牺牲品的，对这些失败的帝后来说，入尼庵实在是一个很好的去处；第四类是幼主嗣位后两宫争权的失败者；最后则是希图入寺寻求政治避难的。北朝中后期，寺院势力在统治阶级的扶植下发展迅速，僧尼人数众多，佛寺遍及全国，其中不少佛寺即为最高统治者出资所建，这些御立寺庵皆穷极奢丽，收容帝后为尼最多的瑶光寺还有大量供后妃役使的掖庭宫女。所以这里名为寺院，实是帝后优游享乐的另一处别宫，被废黜的帝后只是失去了内主之尊，而在物质生活上与宫内差异不大。若从这个角度来看，北朝帝后为尼与被贬人冷宫相比，是一种优待，这无疑会刺激和吸引失败者的帝后入宫为尼。

还有的学者认为，北朝诸帝的崇佛或灭佛，都是带着特定的目的的。如魏之太武帝的毁佛，就是因为他发现佛寺有兵器、藏财富、匿妇女，于是诏诛长安所有沙门，焚烧经像。因此，我们分析北朝帝后出宫为尼的原因，就不能单归结为佞佛一点，应该具体问题具体分析。读者诸君，不知以为然否？

（俞爽勋）

建文帝的下落如何？

1399 年 6 月，燕王朱棣以“清君侧”的名义，大兴“靖难”之师，以破竹之势，于 1402 年 6 月 3 日誓师渡江。登岸一战，守军崩溃。燕王又顺手夺取镇江等处，使南京变成了一座孤城。6 月 12 日，被建文帝朱允炆免罪不杀的曹国公李景隆打开了金川门，迎接燕王进城。此时，守卫南京的 20 万大军，不战而降。朱棣一举攻下了南京城。

是时，建文帝于宫中放起了大火，皇后马氏带着 7 岁的太子投火自尽。建文帝正欲拔刀自刎，一说为翰林编修程济等人救护，从地道逃出；另一说朱棣进宫后，到处收捕建文帝，最后在一片灰烬中扒出一具被烧得残缺不全、面目焦烂的尸体，有人告诉朱棣，这就是建文帝。

问题提出来了：建文帝究竟是从地道里逃出，还是死于火中？换而言之，建文帝的下落如何呢？

对于这个扑朔迷离的谜，数百年来，史学界一直是众说纷纭，莫衷一是。

有人认为，建文帝确实是亡于一炬之中了。永乐年间所修之《实录》，说建文帝“已焚死”，到了清代修编《明史》时，史馆中也对…以“焚死”来定论。

首创“焚死”说者当数清代的王鸿绪，王氏在其所著《明史稿·史例议》中，花了大量的篇幅专门论述建文帝必定焚死，还对建文帝在世时所作所为表示深深的遗憾。王氏认为，…“虐杀宗藩，自遭众弃，势穷力竭，而后一死了之”。（引自孟森《明清史讲义》）这样的话，建文帝确是非死无疑的了。

清代大学者钱大昕在作《万斯同传》时，也采用此说，并云万斯同本人也待此说。

然而，还有不少人认为建文帝…并未毁身于一炬之中，在明代即有人认定…逃匿出亡了。

《明史·恭闵帝本纪》中云：“都城陷。宫中火起，帝不知所终。燕王遣中使出帝后尸于火中，越八日壬申葬之。”有人就以此为发端，认为既然已经出现了帝及帝后尸，也就是说，明明知道帝之所终，为何又言及“不知所终”呢？确定建文帝逃亡。过去，人们一直认为清代大学者朱彝尊也持建文帝“焚死”说的。然而，后来一查考，把建文帝“焚死”与逃亡之矛盾揭示出来的，正是朱彝尊。上引《明史·恭闵帝本纪》中的这段记载正是承袭了他所著的《曝书亭集》的。

《明史·姚广孝传》中记载着这样一段史料：“十六年三月人觐，年八十有四矣，病甚不能朝，仍居广寿寺，车驾临视者再，语甚欢，赐以金唾壶，问所欲言，广孝曰：‘僧溥洽系久，愿赦之。’溥洽者，建文帝主录僧也。初，帝入南京，有言建文帝为僧遁去，溥洽知状，或言匿溥洽所，帝乃以他事禁浦洽，而命给事中胡濙等遍寻建文帝，久之不可得。溥洽坐系十余年，至是帝以广孝言，即命出之。”根据这段史料，有人提出：一、如果明成祖朱棣已经得到建文帝真正的尸体的话，那他又何必坐系溥洽以求建文帝之踪迹呢？二、如果溥洽伪造其说的话，朱棣就应该以妖言罪状诛之，又何必假借其他事以久系之，而至 16 年不决呢？断定建文帝是逃亡了。

有人还持《明史·胡濙传》中具有神秘色彩的一段记载来发问。

《明史·胡濙传》载：“惠帝之崩于火，或言遁去，诸旧臣多从者，帝疑之。”于是朱棣便“遣濙颁御制诸书，并访仙人张邋遢，遍行天下州郡乡

邑，隐察建文帝安在”。胡濙于外“二十一年还朝，驰谒帝于宣府。帝已就寝，闻蹈至，急起召入。濙悉以所闻对，漏下四鼓乃出。先濙未至，传言建文帝蹈海去，帝分遣内臣郑和数辈，浮海下西洋，至是疑始释。”可见，建文帝下落不明，乃是朱棣的心病。

据此，有人提出，一、如果明成祖朱棣确定火中有建文帝尸的话，那他为什么还派人到海内外分途遍访建文帝之下落，而历时 20 余年呢？二、胡濙来见时，朱棣已经就寝、为什么却急不待明日，四鼓乃出，奏对良久呢？就第二点，还有人认为，胡濙遍访后发现建文帝之确切踪迹，并且建文帝此时亦无意复国，而后隐匿起来了。

近代明清史专家孟森对“焚死”说也持有疑义。孟氏认为，建文之焚死，“非真相也！”（参见孟森《明清史讲义》）

假如建文帝确实未“焚死”，逃匿出亡，他又能隐向何方呢？

清代大学者钱谦益云：“以文皇帝（指朱棣）之神圣，明知孺子之不焚也，明知亡人之在外也，”钱谦益还认为，建文帝削发即为溥洽。言下之意，建文帝逃亡后隐匿起来做了僧人，“朝于黔而夕于楚”。（《有学集·建文年谱序》）

凡此种种，各持一论，那么，建文帝到底是“焚死”、还是逃亡，或是隐匿为僧呢？他的下落到底如何呢？这确是一大悬案，孰能解之？

（管国忠）

注：据新华社上海 1991 年 1 月 17 日电：上海史学工作者、文汇报编辑徐作生考证，建文帝出亡后，藏于江苏吴县鼋山普济寺内。不多久姚广孝归隐禅寺，在姚的监护下，建文帝隐匿穹隆山皇驾庵，直到 1423 年病殁于</PGN0017.TXT/PGN>此，葬于皇驾庵后的小山坡上。

（施宣圆）

明景帝是有疾而终还是被害身亡？

明景帝朱祁钰是明宣宗朱瞻基次子，与朱祁镇是同父异母兄弟。正统元年（1436 年），长子朱祁镇即皇帝位，是为英宗。英宗封朱祁钰为郕王。

正统十四年（1449 年）七月，也先发动瓦剌军侵明，宦官王振挟英宗亲征。结果发生“土木之变”，英宗成为也先的阶下囚，国不可一日无主。留在北京的众臣请郕王朱祁钰监国，未久即皇帝位，是为代宗，年号景泰。代宗即位后，对政治、经济、军事等着手进行改革，励精图治，景泰朝出现一片兴旺景象。景泰元年（1450 年），英宗还京师，尊为太上皇，居于南宫。代宗虑英宗与外人通谋议，对南宫限制很严，实际上将英宗软禁起来。

景泰八年（1457 年）正月初，代宗生病。十六日夜间，将军石亨、宦官曹吉祥发动了蓄谋已久的政变。他们在南宫迎出英宗后，即簇拥英宗往东华门。东华门卫士拒不开门，英宗大声呼曰：“吾太上皇也。”卫士确认是英宗，遂打开大门。行至奉天门，英宗再次上前叱退守卫。政变人马几乎未受阻挠，进入皇宫。第二天早朝，英宗重新登上皇帝宝座。这一次政变，史称“南宫复辟”或“夺门之变”。

英宗重新上台后，改元天顺。他对失去帝位、软禁南宫 8 年的生活耿耿于怀，积恨难消，屡次下诏指斥代宗“不孝、不悌、不仁、不义，秽德彰闻，神人共愤”。宣布废为郕王。

代宗在病中虽遭此巨变，身体却渐渐康复。不料二月十七日（一作十九

日）癸丑，代宗竟死于宫中。代宗是有疾而终还是被害身亡？史书记载下一，给后人留下了一个历史之谜。

从《英宗实录》看，代宗之疾，日渐沉重，终于不治身亡。景泰七年（1456年）十二月癸亥，代宗因疾不起，遂罢朝贺。石亨至病榻前探视时，见帝病沉重，即退出与太监曹吉祥谋变，以邀不世之功，从景泰七年十二月癸亥起至代宗去世，《英宗实录》有近20处记载代宗疾病状况。

对代宗之死，明代人多有忌讳。李贤《天顺日录》、杨瑄《复辟录》、尹守衡《明史窃》仅记代宗“薨”，而不言何以“薨”。参看《英宗实录》，人们只能得出有疾而终的结论。

陈建《皇明从信录》、《皇明资治通纪》及薛应旗《宪章录》亦不记代宗死因，但记载了唐妃等殉葬事。

代宗死后，追谥为“戾王”，其生前所营造之昌平寿宫，令拆毁，转葬于金山（一说西山），与殇殇诸公主坟相属。英宗并赐红帛若干，令代宗妃嫔唐氏等殉葬。诸妃中仅一汪妃因曾被代宗所废而幸存。

民国时期，孟森在北京大学讲授明清史，说“郕王薨”并唐妃殉葬事，不述郕王死因。

从史书看，只有陆釴《病逸漫记》对代宗的死因作如是记：“景泰帝之崩，为宦官蒋安以帛勒死。”

代宗即位后，废英宗原立之皇太子朱见深，而将自己的儿子朱见济立为皇太子，但朱见济在景泰四年死去。代宗卧病之时，群臣请建太子，代宗不允，说：“偶有寒疾，十七日当早朝，”然十六日“南宫复辟”，十七日早朝的竟是英宗！

英宗能有复辟之日、乃代宗贻患而成。英宗以其自身的教训，决定反其道而行之。二月十七日，代宗病已向愈，英宗为防止再次发生“复辟”、“夺门”事件，命太监蒋安用帛将代宗活活勒死。为斩草除根，又赐红帛令唐妃等殉葬。

明成化十一年（1475年），明宪宗朱见深复代宗帝号，谥景帝。

乾隆十四年（1769年），清高宗弘历为景泰陵立碑题辞，题辞中说代宗“子亦随死，终于杀，礼西山，实所自取耳。”认为代宗系遇害身亡。

（华强）

崇祯皇帝死于何地？

崇祯甲申（1644年）三月十九日，李自成等率领农民军进入北京，明朝末代皇帝走投无路，只有以死了却一生。关于崇祯皇帝的死地，历来众说纷纭，今列主要说法如下：

一、计六奇《明季北略》

卷二十：“丁未五鼓，上御前殿，与二人手自鸣钟集百官，无一至者。遂散遣内员，手携王承恩，入内苑，人皆莫知。上登万岁山之寿皇亭，即煤山之红阁也。亭新成，先帝为阅内操特建者。……遂自经于亭下海棠树下，太监王承恩对面缢死。”

二、赵士锦《甲申纪事》：“二十二日，贼搜得先帝遗弓于煤山松树，与内监王承恩对面缢焉。左手书‘天子’二字，身穿蓝袖道袍、红裤，一足

穿靴，一足靴脱，发俱乱。内相目睹，为予言也。”

三、李清《三垣笔记》：“上同二人登煤山顶望，逾时回乾清宫。日就晡，上鱼服出宫门，两出两返，乃命酒，召后、贵人，良娣以下，按掖庭籍属，被宠御者皆至，慷慨极酣，漏未下三刻，御所佩剑，曰：‘事至此，可以死矣。’泣数行下。于是皇后先投缳，其余咸引决，稍顾望，辄手剑刃之。时长平公主被剑断右臂，仆地未死。又唤内官王承恩着靴，带同内官数十人，绕城夺门不得，归，遂同承恩对缢煤山古树下”。

四、《中国名胜词典》：“崇祯十七年（1644年）三月十九日拂晓，李自成率农民军攻入北京，崇祯帝朱由检仓惶出逃，在煤山东麓的一棵槐树上自缢身死。”

五、《明实录·崇祯实录》卷十七：“……天且曙，仍回南宫，散遣内员，携王承恩人内苑，登万岁山之寿皇亭。俄而上崩，太监王承恩亦自缢从死焉。”

六、《明史》卷三百九《流贼传》：“十九日丁未，天未明，皇城不守，鸣钟集百官，无至者，乃复登煤山，书衣襟为遗诏，以帛自缢于山亭，帝遂崩。”

七、《明史纪事本末》卷七十九：“遂仍回南宫，登万岁山之寿皇亭自经。亭新成，所阅内操处也。太监王承恩对缢。”此外，夏燮《明通鉴》卷九十，谈迁《国榷》卷一百、徐鼒《小腆纪年附考》卷四等均与此书记载相同。

八、之江抱阳生辑《甲申朝事小纪》卷六：“乃回南宫，登万岁山之寿皇亭，自经于北棂，一云灵寿亭。亭新成，所阅内操处也。太监王承恩面帝缢殉。”

九、宋起凤《稗说》卷四：”万岁山又名煤山，居禁城之北，……建亭于山麓之中，额曰万寿。地平坦，可以驰射，先朝列庙无有幸者，独思宗岁常经临焉。上每御是地，辄遣禁军操演，以观其技。……上宾天日即在万寿亭中。”

十、黄云眉《明史考证》第一册：“帝崩于万岁山。”“万岁山，金人名琼花岛，元至元四年筑宫城，山适在禁中，遂赐今名。”显然，这是认为崇祯自缢于今北海之白塔山了。

十一、《明亡述略》上：“丁未，内城陷，帝崩于西山。”

十二、钱𢇁《甲申传信录》卷一：“上怆惧还宫，易袍履，与承恩走万寿山，至巾帽局，自缢。大明大行皇帝于崇祯十七年甲申三月十九日夜子时。龙驭上宾。”“九门提督司礼监掌印太监王承恩随驾入巾帽局自缢。”《胜朝遗事》也有如是记载。

十三、俞平伯《崇祯吊死在哪里？》：“西方作家邓尼在《一代的伟人》书中，如此记载明崇祯帝一事（笔者案：上言崇祯砍伤长平公主事）：‘她那精神错乱的父亲就北出宫廷爬上煤山，在那里又查看外国来的大炮，他又给李自成写了血书，要求他不要压迫老百姓，不要再用那些不忠的官僚。然后他自己就在管园人所在小屋里椽子上吊死了。’”

总结上述，可见关于崇祯皇帝的死地有六说：自缢于煤山（或曰万岁山）之树下，自缢于山亭，自缢于今北海之白塔山，自缢于西山，白缢于巾帽局，自缢于管园人小屋。

据考：明末的万岁山就是煤山。崇祯帝吊死煤山比较可信，也合乎情理，

但到底是吊死在海棠树下、松树下、槐树下，还是亭子里？目前还不好下结论。

（范沛潍）

清太祖为何杀害同胞弟？

1861 年（清成丰十一年）7 月，咸丰皇帝在热河避暑山庄去世，怡亲王载垣、郑亲王端华、尚书肃顺等称“赞襄政务王大臣”，受遗诏辅政。不久，慈禧与恭亲王奕䜣发动北京政变，肃顺陈尸西市，载垣、端华赐死宗人，府。这端华、肃顺系同胞兄弟，时人号“端三肃六”，他们是清太祖努尔哈赤亲弟舒尔哈齐的八世孙。

有清一代，舒尔哈齐默默无闻，即使今人闲话清史，述及帝业肇起，也惟知太祖而已。其实舒尔哈齐是一个很了不起的人物，他与努尔哈赤一起奠定了清朝 300 年江山的基石，若说他是仅次于太祖的清帝国的缔造者，也并非过誉。

努尔哈赤弟兄 5 人，但称得上同胞手足的只有三弟舒尔哈齐、四弟雅尔哈齐。1583 年，努尔哈赤的祖父和父亲被明军误杀，当时努尔哈赤 25 岁，舒尔哈齐 20 岁，兄弟遽失护恃，明人谓为“孤雏”，十分可怜，辽东镇帅李成梁觉得努尔哈赤父祖死不当辜，就让努尔哈赤继父祖领建州左卫都指挥，给还敕书、马匹，也未加留意。谁想努尔哈赤兄弟沉潜有心计，为报父祖亡仇，生聚教训，秣马厉兵，不几年间，建州异军突起，不但令周围女真名酋刮目相看，明朝和朝鲜也都知道有“奴速”兄弟二人多智习兵，其志不在小。明朝人称努尔哈赤为奴儿哈赤，舒尔哈齐为速儿哈赤，故有“奴速”之称。当时朝鲜政府得到情报说，努尔哈赤自称为王，其弟称船将，立志“报仇中原”。明朝留心边事的人记述说，凡军机大事，努尔哈赤兄弟登高密议，决定之后，雷厉风行，竟无一人了解内幕。以后努尔哈赤晋都督，加龙虎将军勋衔，舒尔哈齐也被明廷授予都督崇阶，故在建州内部人称舒尔哈齐“二都督”，到 1611 年（万历三十九年）舒尔哈齐去世时，不仅统一了建州女真，而且灭掉了海西女真哈达、辉发二部。昔人曾三，“女直（即女真）兵满万，天下不能敌”。此时建州有精兵劲卒数万，鲸吞女真，虎视辽东，已成不制之势，总之，在开创帝业的最艰苦的头 30 年间，是努尔哈赤兄弟二人打的天下，然而清代官修史书中，舒尔哈齐对清王朝的丰功伟绩却无从追寻，这实在耐人寻味。

还是从舒尔哈齐之死谈起吧。据《清实录》所记，1611 年 8 月 19 日舒尔哈齐“薨，年四十八岁”，但何以致死，丧仪如何，全不作交代，不免让人疑窦丛生。当时明朝方面的记载则为：“奴酋忌其弟速儿哈赤兵强，计杀之”（王在晋《三朝辽事实录》）；“奴儿哈赤杀其弟速儿哈赤，并其兵”（沈国元《皇明从信录》）。对这次骨肉相残的内幕，明代黄道周说得绘声绘影：“酋疑弟二心，佯营壮第一区，落成置酒，招弟饮会，入于寝室，锒铛之，注铁键其户，仅容二穴，通饮食，出便溺。弟有二名裨以勇闻，酋恨其佐弟，假弟令召入宅，腰斩之。”（《博物典汇》）黄氏所云不可目为无稽之谈。清人撰《满文老档》记舒尔哈齐事始起于 1609 年（万历三十七年）3 月间，努尔哈赤以舒尔哈齐图谋出走自立尽夺其所属军民，又杀舒尔哈齐一子及一僚属。两年后，舒尔哈齐死去。揣度当时情状，舒尔哈齐自有军兵，

不可能束手就擒。努尔哈赤用计囚禁，杀其亲信以震慑其族党，是意中之事。舒尔哈齐以一代雄杰，纵非被戮而亡，亦会自毙于囚室。明人谓努尔哈赤杀弟，并非诬传。今天史家即奉此说，认为舒尔哈齐为其兄囚杀。

坐实努尔哈赤杀弟之后，这桩疑案仍余波未平。努尔哈赤兄弟二人相依为命，最为亲厚，为什么竟闹得同室操戈、骨肉相残？通常认为是权力之争使然。舒尔哈齐与其兄同为明廷任命的管理建州女真的官员，二人又分别统辖自己属下的兵马，若舒尔哈齐能屈身事兄，自然相安无事，而舒尔哈齐偏偏又是桀骜难制的人，他虽不及其兄兵强马壮，但处处要分庭抗礼，兄弟之间难免参商龃龉，裂痕日大。舒尔哈齐最后决心离兄出走，自树旗帜。在努尔哈赤来说呢，当时强邻环伺，断不容在自己身边又立一敌国，由此而导致努尔哈赤火并舒尔哈齐，近来又有新的解释，以为努尔哈赤兄弟之争，决不单是权力的争夺，而是一场“叛明”和“拥明”的斗争，建州内部本有拥明派的社会基础，明廷又扶持舒尔哈齐重建建州右卫以削弱勃兴中的努尔哈赤。持这种看法者，还考得新设建州右卫治所黑扯木在辽宁铁岭东南。看来，清太祖杀弟疑案一时还难以完全澄清。

不管权力之争也罢，政见之争也罢，二者互相交织也罢，舒尔哈齐为其兄有意诛除则是确定无疑的。舒尔哈齐生前有大功于清室而身后竟寂寥无闻，清人所修官书虽不得不记其死，但又不敢明言其死事，国初诸王冤案后被清帝昭雪者不乏其例，独不及舒尔哈齐，这些固然因为努尔哈赤的子孙们不愿以杀弟恶名加之其祖，另一方面，在清人看来，努尔哈赤杀弟也是出于维护帝业的目的，因此不能翻太祖手定铁案。舒尔哈齐之子济尔哈朗后以功得封郑亲王，终清之世，工爵世袭罔替，即俗称“铁帽子王”也，这在一定意义上讲，也可以说是对舒尔哈齐开创之功的酬答吧。

（郭成康）

顺治皇帝有没有皈依空门？

清世祖（1638-1661 年）爱新觉罗·福临，为清太宗皇太极第九子，6 岁即位，年号顺治。开始由皇叔父多尔衮代为摄政，至顺治七年多尔衮死后亲政。先后灭南明福王、唐王、鲁王等政权。少年英武，虽亲政时间不长，却为清代近 300 年的统治开创了一个良好的局面。

顺治十七年（1660 年）八月十九日，顺治宠爱的皇贵妃董鄂氏去世，他十分悲痛，不仅辍朝五日，而且将她晋封为皇后，谥号“孝献庄和至德宣仁温惠端敬皇后”。传说半年后，顺治勘破红尘，于次年正月遁入山西五台山，削发为僧。民国初，我国不少剧种都上演了《董小宛与冒辟疆》一剧，于是顺治帝当和尚的故事就传开了。

为什么《董小宛与冒辟疆》这一剧本和顺治出家有关呢？这里先扼要介绍剧本情节：世家公子江南名士冒辟疆，在绛云楼主人钱谦益及其妾柳如是的促成下，纳秦淮名妓董小宛为妾。清军南侵，董、冒失散。降清的明将洪承畴得到了董小宛，得知其为辟疆之妾，为泄私愤，将董伪作皇室栋鄂王之女，改名栋鄂氏，送到皇宫，顺治对董宠爱非常，封为贵妃。冒辟疆知道后，通过已做礼部侍郎的钱谦益，买通太监，混进宫中。夫妻相见，分外悲伤，正在此时，皇太后与皇后闯了进来，见状大怒，遂将董小宛白绫赐死。顺治一气之下，放弃帝位，于五台山皈依空门；而冒辟疆回到故乡江苏，终身不

仕，老死乡里。

这个剧本的情节虽说很富有戏剧性，但是，当时确实盛传顺治为董小宛而出家的故事，蔡东藩在《清史演义》一书中写道：“宫中有位董鄂妃，乃是南中汉人，被虏北去，没入宫内。顺治帝见她身材窈窕，秀外慧中，竟把她格外宠幸，封为贵妃。”后来，“可怜一朵娇花”“与流水同逝”了。“顺治帝十分悲痛，辍朝五日……顺治帝经此惨事，益看破世情，遂于次年正月，脱离尘世，只留重诏一纸，传出宫中”。此外，还有《清稗类钞》、《清代野史大观》等书中都有关于顺治帝因董妃去世而削发出家的故事。这样顺治出家的传闻就在民间广泛地流传开来了。

顺治一向好佛，宫中奉有木陈忞、玉琳琇二禅师，铃章有“尘隐道人”、“懒翁”、“痴道人”等称号。他对木陈吝曾这样说过：“愿老和尚勿以天子视朕，当如门弟子旅庵相待。”他早有削发为僧的念头。临宣布他去世前几天，他还叫最宠信的内监吴良辅去悯忠寺（今北京广安门外法源寺）削发做和尚。顺治与孝惠皇后颇为不合，宠爱的董鄂氏一死，他以死为借口皈依了净土。这是一些人认为顺治出家的原因。他们举出清朝著名诗人吴梅村的诗为佐证。吴梅村的《清凉山赞佛诗》中所谓“房星竟未动”影射顺治没有死。“澹泊心无为，怡神在玉几。长以兢业心，了彼清净理。”“纵洒苍梧泪，莫卖西陵履。”是指顺治出家，了却自己的心愿。据说，康熙帝曾四次去五台山，前三次都是为看他父亲去的，每至，必屏侍人独造高峰叩谒。第四次去，顺治已死，康熙见景生情，有诗哀悼：“又到清凉境，巉岩卷复垂。芳心愧自省，瘦骨久鸣悲。膏雨随芳节，寒霜惜大时。文殊色相在，惟愿鬼神知。”十分悲恸。又传说在康熙年间，两宫西狩，经过晋北，地方上无法准备供御器具，却在五台山上找到了内廷器物，于是顺治出家有了更充分的证据。

然而，事实上顺治的宠妃栋鄂氏并非董小宛，因为，“当小宛艳帜高张之日”，是“世祖呱呱坠地之年”。董小宛的丈夫冒辟疆写的《影梅庵忆语》明白地写着董于顺治八年（1651 年）去世。当时，海内无数名流以诗词相吊，这时世祖才 14 岁，不可能纳董小宛为贵妃。关于顺治死因，据当事人王熙《王文靖集·自撰年谱》载：“奉召人养心殿，谕.朕患痘势将不起。”王熙是顺治进士，授检讨，后在康熙朝官至保和殿大学士，并奉命专管密本。因此，他的记述有一定的可靠性。同时，张宸在《青琱集》中亦称：“传谕民间毋炒豆、毋燃灯，毋泼水，始知上疾为出痘。”张宸也是当时人，曾任兵部主事。主、张两个所记完全相合，可以互相印证。似乎清世祖死于出痘是无疑的了。民国初年，史学界对顺治出家一案很感兴趣，纷纷进行考证。其中考证最详尽的一篇文章是已故明清史专家孟森的《世祖出家事考实》。他举了《东华录》等史书的记载，认为清世祖死于痘疹，没有出家。又认为吴梅村诗中“房”为天驷，“房星未动”是指顺治本将幸五台山而忽然去世。后几句诗孟森认为是自责之词。但是他没有对康熙帝为什么四次去五台山，五台山为什么存有这么多供御器具，还有顺治生痘疹怎么会短短几天就去世等问题作出解释，所以顺治出家与否，仍然是一个谜。

（徐小蛮）

康熙皇帝是病死还是被鸩毒而死？

康熙六十一年（1722 年）十月，69 岁的老皇帝玄烨兴致勃勃地到南苑去打猎。他偶感身体不适，即命驾返回京师西郊的皇家苑囿——畅春园休憩，不料病情日渐加剧，延至十一月十三日晚上溘然长逝。当夜，遗体送还紫禁城，安放在乾清宫，十四日大殓。二十日，文武百官奉皇四子胤禛登极，是为雍正。迫谥玄烨为仁皇帝，庙号圣祖。

康熙帝是清朝第二个皇帝，君临天下 61 年，正是清初的隆盛时期，封建的经济文化都发展到一个新的顶点。他的逝世和雍正继承皇位，不但是当时震撼全国的重大事件。而且由此产生了许多传说和怀疑，诸如：康熙是怎么死的？是因病寿终正寝还是被人鸩毒而死？雍正是怎样登上皇帝宝座的？他是康熙心目中的皇位继承人吗？的确，宫禁事秘，传闻多误，这一团历史的疑云至今还没有揭开，理所当然地成为清史研究者着力探讨的一个课题。

康熙有子 35 人，女 20 人。在诸皇子中，胤禔最长，但不是嫡出。嫡出最长者为胤礽，康熙十四年被立为皇太子，准备日后继承大统。清代自太祖以来皆不预立储位。太祖曾说：“有德者即登大位。”清代之立太子自此开其端。胤礽立为皇太子以后，康熙选派大学士张英、儒臣熊赐履等教之，南巡北狩，都随驾从行。康熙三十五年，御驾亲征噶尔丹于漠北，皇太子在京留守，得了狂疾。康熙四十七年九月，康熙在布尔哈苏台行围时，召集诸大臣宣布废立，将胤礽幽禁咸安宫。这是第一次废太子。这时，太子兄胤禔为直郡王，弟胤祉为诚郡王，皇四子胤禛、皇八子胤禩、皇九子胤禟、皇十三子胤祥、皇十四子胤禵都是贝勒，各结党引类，觊觎储位，皇太子废立后，更加植党暗争。康熙四十八年三月，康熙念储位不定，他日必定引起动乱，而废太子胤礽病情略有好转，便又立胤礽为皇太子。没有很久，皇太子狂疾复发，至康熙五十一年不得已仍废黜禁锢，从此再也不提建储的事，但诸皇太子夺嫡之争益加激烈。

在这种情况下，康熙死了。他是怎么死的，不能不涉及诸皇子之间的夺嫡之争。

王先谦的《东华录》说，康熙六十一年十月二十一日，玄烨到南苑行围，十一月初七日身体不适，返回畅春园，十三日病情加剧，命速召皇四子胤禛前来；又召皇三子、皇七子、皇八子、皇九子、皇十子、皇十二子、皇十三子和理藩院尚书隆科多至御榻前嘱咐：“皇四子人品贵重，……著继朕登基，即皇帝位。”皇四子胤禛随即赶来，不久康熙晏驾，胤禛即位，从记述的情况来看，康熙帝是因病逝世，胤禛是奉遗命即皇帝位。

雍正朝编纂的《大义觉迷录》，其中湖南人曾静的供词指出，康熙是被毒死的，凶手就是胤禛。他说：“圣祖皇帝在畅春园病重，皇上就进一碗人参汤，不知如何，圣祖皇帝就崩了驾，皇上就登了位。”这是当时社会上俚俗流言的反映。但同样成书于雍正年间的萧奭的《永宪录》则另有一说，称康熙病危时“以所带念珠授雍亲王”，用这一含蓄的叙事说明胤禛继位的合法性。可是根据《清朝野史大观》的记载，这一串念珠原不是昭示帝位谁属的信物，恰恰相反，它是康熙弥留之际用来泄愤的“武器”。它述称；康熙垂危时，众多的皇子都不在身边，只有胤禛一人随侍在侧。老皇帝从昏迷中苏醒，他想宣召朝廷重臣入宫托付后事，可是没有一人前来，心知有变，气恼之下，取下手腕上的一串玉念珠朝胤禛掷去，没有击中，胤禛假意跪下谢罪。不久深宫传出消息，康熙“龙驭上宾”。这些记载，或此或彼，使人感

到扑朔迷离。

清史研究者对这个问题也是聚讼纷纭，莫衷一是。

30 年代初，清史研究的第一位开拓者孟森认为，康熙当时的病势并不重，突然死亡，“不能无疑”，“参汤一碗之说，……至少不能无同等之嫌疑也。”而隆科多身任提督九门步军巡捕三营统领，掌握警跸中的武装力量，和年羹尧为川陕总督，以封疆大吏支持胤禛，都是这一事件的“机括所在”。（见《明清史论著集刊》下册）

王钟翰在解放前写成的《清世宗夺嫡考实》一文和孟森的看法一致，他并且引用意大利人马国贤身临其境目击其事的记载：“驾崩之夕，号呼之声，不安之状，即无鸩毒之事，亦必突然大变，可断言也。”

近年来，随着清史研究的不断深入，也出现了两种不见意见。

一种意见认为，康熙是被毒死无疑。中国社会科学院历史研究所许曾重撰文说，西征之役即将结束时，胤禵返京即位几成定局，胤禛因此采取断然手段。十一月十二日晚，在严密控制畅春园的情况下；隆科多在食品中放入毒药，致使康熙死去。（见《清史论丛》第 4 辑）

另一种意见认为，康熙是久病缠身，因感冒引起其他症状导致死亡。南开大学历史系冯尔康的文章指出，康熙身边警卫森严，时有提防，不可能被人暗害。毒死之说是经不住推敲的。（见《故宫博物院院刊》1981 年第 3 期）

看来还需要对现有史料进行全面综合与比较，通盘考察，加强分析，去伪存真，才能揭开这一历史事件的真相。

（芷青）

雍正皇帝是怎样嗣位的？

康熙驾崩以后，第四皇子胤禛在激烈的皇位争夺中，终于以胜利者的姿态登上了皇帝的宝座，这就是历史上有名的雍正皇帝。雍正嗣位，长期来在民间有种种传说。有的说。康熙临死前曾手书遗诏，传位“皇十四子”，而第四皇子串通舅舅隆科多等人，把遗诏中的“十”字改成”于”字，即了皇帝位；也有人说，康熙临死前并没有立什么遗诏，而是隆科多耍了手腕，将康熙死前宣召十四子篡改成宣召四子；还有说，康熙本来就以四子胤禛为继承人，如此等等，众说纷纭，并由民间传说引申到学术领域作为一个学术课题进行研讨。

早在 80 年前，刘法曾根据某些史实，确认雍正篡夺“其事亦必非无因”。（《清史纂要》）30 年代初，孟森分析大量材料，同意刘法曾的看法，认为康熙的意图“将来神器之所归者，乃十四阿哥胤禵”，胤禛矫诏夺位实属事实。（《清世宗人承大统考实》）但是金兆丰则认为胤禛是合法嗣位，指出：“综官书考之……则皇位继承之事，亦可大白于天下也。”（《清史大纲》）由此在学术上产生了两种不同的观点。

解放后，雍正嗣位问题在港、台学术界仍有广泛的讨论，而内地则因着力于经济史、农战史的研究，使这个问题搁置了起来。近几年来，随着对雍正评价的逐步深入，对雍正嗣位的研究也日益增多。目前有以下几种看法。

有人认为，雍正是谋父篡位。第一，康熙心目中的皇位继承人是十四子胤禵，这可以从康熙让胤禵在西陲主持军务一事看出。因为西征之役关系到中国半壁江山谁属和清朝今后安危的重大问题，康熙必须认真地选择他所最

信任，最有能力的人充当大将军。对胤禵的任命是为了提高胤禵的威信，使群臣倾心悦服，也是康熙以新的方式选择、培训皇太子的决定性的环节。第二，据意大利人马国贤目睹记载：康熙驾崩之夕，号呼之声，不安之状，无鸩毒之事，亦必突然大变。由此可以推断雍正谋父篡位是有根据的。第三，遗诏是隆科多独自宣布的，完全可以将“十”字改为“于”字。

也有人认为，历史上根本不存在雍正篡位的问题，因为：第一，康熙遗诏是用满文写成，用满语宣读的，不可能篡改。第二，隆科多与雍正原无深交，何苦冒险矫诏拥立？有关矫诏夺位的种种传闻，无非出于政敌中伤。第三，胤禵若真是康熙未来的皇储，为何长期滞留边陲，令人费解。第四，根据《清圣祖实录》记载，康熙病危前夕，曾将几位皇子和大臣召至御榻前说：“四子胤禛，人品贵重，深肖朕躬，必能克承大统，著继朕登基，即皇帝位。”康熙临死前曾命雍正代行郊祀大典，可见“康熙想立的就是雍正”。有人还认为，胤禛确是康熙晚年诸子夺嫡争储的斗争中夺得皇位的，但是在这场皇子们争夺皇位的斗争中，捷足先登不能算作“篡立”。帝王用何种手段即位，以封建伦理的标准来衡量，无疑是个尖锐的问题，但是今天仍把它作褒贬历史人物的根据，就不可取了，重要的是看他即位后有无建树。

还有人认为，康熙原本要在胤禛和胤禵两人中选择一个继承人，而最终确定了胤禛，胤禵被任命为抚远大将军，确实说明他是康熙选择皇太子的候选人之一，但还未最后选定，否则为何让他长期滞留边陲？而胤禛在康熙四十八年晋封为亲王后，在皇子中的地位逐步提高，先后 22 次参予祭祀活动，次数之多，居众皇子之冠，康熙还屡次让他参与政务，赐给他圆明园和狮子园，并常去他的花园内游玩，这是对他的特殊恩遇。此外，康熙十分喜爱胤禛之子弘历，称赞其母是“有福之人”，由此可见，雍正是后来居上的皇太子候选人。也有人认为，康熙临终时本想传位于胤禵，但他远在边疆，若将他叫回再宣布诏书，在空位阶段必定发生皇位纠纷，不得已只好传位于雍正。

总之，雍正是如何嗣位的，至今仍是一个悬案。

（谢宝耿）

雍正皇帝是否改过遗诏？

清代初期的几桩离奇怪事中，康熙的皇四子胤禛（即雍正）篡改遗诏这一历史疑案，要算被世人议论得最多的不解之谜了。

官方记载历来都称遗诏中所立的就是皇四子胤禛。王先谦的《东华录》说，康熙六十一年（1722 年）十一月十三日凌晨，康熙帝病情突然恶化，传诸皇子入见。寅刻皇三子、皇七子、皇八子、皇九子、皇十子、皇十二子、皇十三子以及步军统领、理藩院尚书隆科多等 8 人至御榻前，遂传遗诏如下：

“皇四子胤禛人品贵重，深肖朕躬，必能克承大统，著继朕登基，即皇帝位。”

下达这道诏书时，胤禛并不在场。他赶到康熙所在的畅春园时为巳刻，三次进见康熙问安，这时康熙还能说话，“告以病势日增之故”。直到夜间戌刻，康熙去世，方由隆科多向胤禛宣读遗诏，据说胤禛尚无当皇帝的思想准备。众皇子向他叩首，于是胤禛即皇帝位，改元雍正。

对于这一官方记载历来就有分歧。一种意见认为这基本上是可信的，雍正的即位属合法继承，是根据康熙的临终遗诏登极的；另一种意见则不相信

这种官方记载，认为雍正出于“矫诏篡立”，康熙病危，雍正和隆科多控制着当时的局势，假传遗诏，夺得了皇位。

《清朝野史大观》的记载则与官书所载大相径庭。其中《清世宗袭位之异闻》中说，康熙弥留之际，手书遗诏曰：朕十四皇子，即缵承大统。恰好是皇十四子胤禵，“尝统师西征”，胤禛侦知遗诏所在，想将“十”字改为“第”字，乃只身入畅春园，“窃诏改窜”。《大义觉迷录》中保存下来的一些传言，所说胤禛私改遗诏的情节，更是曲折离奇：“圣祖皇帝原传十四阿哥允禵（即胤禵）天下，皇上（指雍正），将‘十’字改为‘于’字。”又说到康熙病重时，雍正就让他喝了一碗人参汤，不知何故，“圣祖皇帝就崩了驾，皇上登了位。”雍正还随即召回了允禵囚禁起来，太后要见允禵，雍正不允，太后就撞死在铁柱之上。

据皇十四子的侄子弘旺的《皇清通志纲要》载，皇十四子，“讳允祯，改讳禵。”民国前期，弥尔田根据皇十四子的改名，认为雍正是这样篡改康熙遗诏的：“改祯为禛，固自易易”（《遁堪文集》卷一）。他指出遗诏是“皇位传十四子胤祯”，经雍正改后为“皇位传位于四子胤禛”。

那么，雍正有没有改过遗诏？近年来清史专家们曾认真探讨过，但至今仍是一团迷雾。

许多专家认为，康熙想立的就是雍正，雍正改遗诏的说法是难于成立的。因为，据《上谕内阁》等正史记载，康熙遗诏是用满文写的，并用满语宣读的，故将“十”字改为“于”字是行不通的；即使是用的汉字“十”，也无法加一道，成为“于”字，因为那时的“于”字写法是“於”；而且，清朝皇帝的儿子，一定称为皇子，第几个儿子，则称为“皇某子”，这是规矩，违错不得。假若真将“十”字改“于”字，那就是“皇于四子”，语法不通。冯尔康先生指出，康熙遗诏是“皇位传十四子胤祯”篡改后为“皇位传于四子胤禛”的说法亦难成立，因为改“祯”字为“禛”字，改“十”字为“于”字说，与只改“十”为“于”说一样，都不符合清朝称皇太子为“皇某子”的规矩。倘若加一个“皇”字，则雍正将“皇位传皇十四子胤祯”改为“皇位传皇于四子胤禛”，语法仍不通（《历史档案》1981 年第 4 期）。所以说，雍正改遗诏是不可能的事。

戴逸先生则认为，康熙朝的《实录》记载康熙传位之事虽详，但那是雍正在位时篡修的，所说自然对雍正有利。而且，现存的档案都是经过雍正篡改或销毁的，没有留下其改遗诏的任何明显证据。若我们完全迷信这些资料，就如同法庭上只听一面之词，难免失之偏颇；但《大义觉迷录》等书的记载又有可能出自雍正的政敌之口，究竟有几分可信？亦值得怀疑。

不过，戴逸先生认为，民间所传改“十”字为“于”字等虽不可能，但并不排斥雍正的“矫诏篡立”。因为，官书记载的康熙临终立遗诏传位雍正的说法，的确有明显破绽。其一，根本不存在八人同受遗诏之事，在“八人受谕”以后一个时辰，雍正到了畅春园，在 10 个小时之内三次晋见康熙，这时康熙尚能说话，“告以病势日增之故”，却一字未及遗诏一事，于理不通。所谓“八人受谕”是雍正捏造出来的现场，用以证明自己继承的合法性。其二，隆科多的获罪。隆科多是这一历史疑案的关键人物，康熙去世他肯定在场，雍正绞尽脑汁最后将其置之于死地。其三，赵昌被杀，赵昌是康熙晚年的贴身侍卫，常传达康熙的使命，雍正杀他为的是他可能知道雍正“矫诏篡

立”的内幕。所以，雍正是有可能改遗诏而登极的。（《简明清史》第二册）

有关雍正改遗诏这一历史疑案，至今没有发现任何充分而可信的史料，其真相和细节尚难以得知。

（潘银良）

雍正皇帝有没有用和尚密参朝政？

雍正皇帝是康熙第四子。在诸皇子争夺帝位的斗争中，他以广结党羽、势力强盛而获胜。1722 年，雍正即位。未久，兴年羹尧、隆科多之狱；监禁并处死与他争夺帝位的八阿哥胤禩、九阿哥胤禟；兴文字狱，构吕留良、曾静诸案。同时，他改革赋役，实行“摊丁入亩”；在西南少数民族地区推行“改土归流”，巩固了国家的统一；设立军机处，强化了中央集权。在历史上，人们对雍正毁誉参半。

民间传说，雍正曾用和尚密参朝政，诸如年羹尧案、隆科多案、八阿哥胤禩案、九阿哥胤禟案等，皆有和尚参予，并为雍正筹谋划策。雍正果真用和尚密参朝政了吗？民间传说可靠吗？

乾隆朝编纂的官书《清世宗实录》记载了雍正一生的言行，应该说，这是研究雍正较为可靠的第一手资料，专家们说，说《实录》较为可靠，是因为《实录》并不全部照实而录，它有许多溢美之词和不实之词。像诸如用和尚密参朝政之事，这是不光彩、不名誉的，在《清世宗实录》上根本不见踪影。而从零星的清史文献资料中，可以看出一些蛛丝马迹。民间传说事出有因，并非无影造西厢。

雍正毕生崇信佛教。他在晋封为雍亲王以后，曾在藩邸建立京师大觉寺，并选一和尚作为替僧（替身）。雍正即位后，仍与和尚过从甚密，十分引人注目。

雍正亲自撰写佛学著作，编辑名僧语录，刊印释家典籍，并干预梵宫事务。他自号“圆明居士”，又称“破尘居士”，用雍正自己的话说，他是一个未受戒的佛教信徒，是在家研究佛学的人。

雍正曾作过一首题为《自疑》的诗，诗曰：

> 谁道空门最上乘，谩言白日可飞升。
>
> 垂裳宇内一闲客，不袖人间个野僧。

在这首诗里，他自称为不着僧服的“野僧”。

雍正二年（1723 年）七月初二日，抚远大将军年羹尧给朝廷上奏折。雍正一时兴起，在奏折上批了一段与奏折内容毫不相关的话，他将自己比为和尚，又戏称怡亲王允祥为道士。

雍正六年（1727 年），黄河突然变清。俗话说：“黄河清，圣人出”，蒙古王公请求诵经祈福，以庆祥瑞。雍正说，若蒙古地区因做福事而人畜兴旺，是受我之赐，“朕亦即是释主”。雍正在这里己不是比作一般的佛徒，而是自称教主了。

雍正处世，主张儒、佛、道并重，以佛治心，以道治身，以儒治天下。他对佛教之笃信，虽然还没有到梁武帝三次舍身出家的程度，但也走火入魔，相去不远了。

雍正笃信佛教，自然与和尚往来密切。从史料记载看，与雍正私交非同寻常的御用僧有 3 人。一个是京师大觉寺的住持和尚性音。雍正对他颇为赏

识，认为他不仅人品极好，且对佛经“深悟圆通”。雍正与他理论禅宗机锋，认为他出语惊人，。皆为“彻底利生之作”。雍正即位后，性音到庐山隐居寺修行，谢绝尘境，四年以后圆寂。雍正追赠性音为国师并赐予谥号。令将其著述收入藏经。但数年后，雍正竟与死去的性音反目为仇，不仅削黜封号，又将其著述撤出藏经。性音是雍正即位前结交的高僧，性音有无参予雍正争位的密谋，现在无从而知。但从性音与年羹尧、隆科多一样先荣后黜的迹象看，性音当谙知雍正争位内情。也就是说，性音当年很可能参予了那一场密谋。雍正不会放过知道他争位隐事的年羹尧和隆科多，当然也不会放过性音。

还有一个和尚名超盛，雍正将他视为自己的佛门高足。雍正曾亲自为超盛讲解佛旨，超盛受此殊荣，诚惶诚恐，洗耳恭听。雍正对这个高足十分满意，说他听其讲解后能“直蹈三关，洞明妙义”，“目今宗徒内无有出其右者。”北京卧佛寺重修以后，雍正命他去执掌法席。

另一个和尚名文觉，直接在宫中侍奉雍正，秘密参予政务。据说雍正即位后处理的重要军国大事，文觉都发表了意见，因而深得雍正之赏识，几成左右手。文觉始终没有公开参政，他虽无官无爵，无品无级，却权势倾朝，炙手可热。雍正十二年（1733 年），雍正命文觉往江南朝山，所到之处，地方官对他礼敬有加，“仪卫尊严等王公”。

性音、超盛、文觉究竟如何密参朝政？参予了哪些重大朝政？对雍正一朝的政治、经济有何影响？正史不予披载，野史语焉不详，后人便弄不清楚真相了。

（华强）

乾隆皇帝是海宁陈氏之子吗？

清朝末年，社会上普遍流行这样一个传说：“浙江海宁陈家有个儿子当了清朝的皇帝。”这一传说，上自官僚缙绅，下迄妇孺百姓，几乎是尽人皆知。有的说这位皇帝是指康熙帝玄烨，更多的人则说是指乾隆皇帝弘历。在一些私家所写的稗官野史中，也记载了这一传说。《清朝野史大观》卷一《高宗之与海宁陈氏》一文述及：雍正帝胤禛当皇子时，与海宁陈氏相善，两家时有往来酬酢。这一年恰巧两家都生孩子，月、日、时辰皆同。胤禛命人抱来看看，等孩子被送回时，陈家发现已经易男为女，大惊失色，但是不敢追究，更不敢声张。没有多久，康熙帝去世，胤禛即帝位，即擢拔陈氏一门数人至显要地位。以后乾隆帝即位，对陈氏的优礼更厚。乾隆一生六次南巡江浙，有四次曾到海宁陈家，升堂垂询家世。最后一次临走时步至中门，对陈氏说：“以后除非是天子临幸，这门不要轻易开户。”从此这座门就永远锁上了。也有人说，陈氏之子抱进雍亲王府第时，是王妃暗中偷换，雍正帝也不知道。等乾隆帝成年即位，也怀疑自己是陈氏所出，所以数度亲赴海宁察访，一定要弄个明白。还有人传说，乾隆帝自知不是满族，在宫里时常穿汉人服饰，有一天，冕旒袍服，召近侍到面前，问道：“朕似汉人否？”一老臣跪对：“皇上于汉城似矣，而于满则非也。”乾隆帝乃作罢。有人在《清宫词》中述及此事：“冕旒汉制终难复，曾向安澜驻翠蕤。”此事还有同样的记载，见于 1931 年上海中华书局出版的陈怀教授著《清史要略》。

另有一些资料说，海宁陈氏的宅堂中有两方匾额，一方题为“爱日堂”，

一方题为“春晖堂”，都是皇帝亲笔书写。“爱日”一词，出自汉辞赋家扬雄《孝至》一文：“孝子爱日”，后世因专称儿子奉侍父母之日为爱日。南宋朱熹注《论语》“父母之年不可不知也”一语：“而于爱日之诚，自有不能已者。”唐代李商隐的诗《江村题壁》有“倾壶真得地，爱日静霜砧”；骆宾王的诗《赠宋五之问》有“温辉凌爱日，壮气惊寒水”。这些诗句中的“爱日”都作恩德解。“春晖”一词是用唐代孟郊《游子吟》诗“谁言寸草心，报得三春晖？”后人取诗意，以春晖比喻慈母的恩爱。从这两方匾额的题词内容看，都是用儿子尊敬和孝顺父母的语意，似乎也可以看出上述传闻的一些蛛丝马迹。还有传说称，清皇室以男易女之后。这个女孩在海宁陈家成长，后来嫁与江苏常熟蒋氏，蒋氏为她筑了一座小楼，后世称之为“公主楼”。直到本世纪 30 年代，还有人不惜耗费笔墨，著述《乾隆与海宁陈阁老》，坚持乾隆帝是海宁陈氏之子一说，并力图证明常熟蒋氏与公主婚配之事。

这一传说当然是荒诞的。

雍正帝有 10 个皇子，6 个公主。乾隆帝是其第四子。揆诸情理，根本没有必要把别姓的孩子换来当自己的孩子继承皇位。这是最有力的论证。

其次，以清代皇帝与海宁陈氏的关系来说，纯是君臣之谊。陈氏在清初就是名门望族，在康熙、雍正、乾隆年间，曾仕宦显达，煊赫一时。以科第而论，康熙时，陈家两度出现兄弟子侄三人同榜，实为稀有之事。以后，陈诜、陈世倌、陈元龙父子叔侄都位极人臣。陈世倌为乾隆时相国，其父诜肾任湖北巡抚、工部尚书；陈元龙曾任吏部左侍郎、广西巡抚。乾隆二十二年，陈世倌以大学士退休，到皇宫去辞行，乾隆帝赐银五千两，命他在家坐食俸禄，颐养晚年，并赐给御制诗：“老成归告能无惜，皇祖朝臣有几人？”表示尊重老臣之意。在封建社会，这是非常荣耀的事，由此建立起来的君臣关系似乎比其他人更亲睦。雍正初年，大举修建浙江海塘，这是关系到钱塘江下游经济发展和人民生活的重要建设，但雍正帝忙于政务，而且海潮冲刷堤岸的危害还未到十分严重的程度，因此未能亲自前往。乾隆帝即位后，非常重视这项工程，6 次南巡，有 4 次亲到海宁踏勘。既到海宁，总要有个合适的住所。陈氏是康、雍、乾三朝宰辅，其家园是海宁名胜，亭台楼榭，花木扶疏，自然是接驾驻跸的理想之处。这个园子本名“隅园”，乾隆帝为之改名“安澜园”。“安澜”是水波不兴之意，由这一命名也可以看出，乾隆帝临视海宁，是为了巡视海塘工程，而不是为了其他目的。

关于那两块匾额，据史学家孟森考证，清国史馆编纂的《陈元龙传》记载，康熙三十九年四月，玄烨在便殿召见群臣，说：“尔等家中各有堂名，不妨自言，当书以赐。”元龙奏称，父亲之闾年逾八十，拟“爱日堂”三字。玄烨便书写赐之。《海宁州志》还提到，康熙五十四年六月，玄烨因陈元龙胞弟陈维坤的妻子黄氏守寡 41 年，御书“节孝”两字赐之，又赐“春晖堂”匾额。这便是说，两方匾额的题词，是康熙帝根据臣下的请示书写，与传说中的理解完全是两回事，至于海宁陈氏用男孩换来的公主下嫁给常熟蒋氏，经人查访，连常熟本地人也不知道这件事，可见其事纯系子虚乌有。

经过这样查证、分析，乾隆帝是海宁陈氏之子这个谜揭开了。但是，这个传说是谁编造的？有什么背景？编造这个传说，意图是什么？怎么会不胫而走？这一连串问号至今还未能有明确的解答。

（芷青）

同治皇帝到底死于何病？

1875 年 1 月 12 日（清同治十三年十二月五日），北京气候严寒，紫禁城内弥漫着一片悲哀的气氛，因为年仅 19、亲政未及三载的同治皇帝突然死去了。

同治帝究竟死于何病？一直是个疑团。长期以来，流行着不同的说法。

一说是死于淫创，即花柳病。《清朝野史大观》卷一《清宫遗闻》中说：“孝哲后，崇绮之女，端庄贞静，美而有德，帝甚爱之，以格于慈禧之威，不能相款洽，慈禧又强其爱所不爱之妃（指将军凤秀之女），帝遂于家庭无乐趣矣，乃出而纵淫，……专觅内城之私卖淫者取乐焉。……久之毒发，始犹不觉，继而见于面，盎于背。”“太医知为淫毒，而不敢言，遂以治痘药治之，不效。”此外，蔡东藩的《清史演义》也持这种说法。

一说是死于痈，俗称毒疮或疔。李慈铭在《越缦堂日记》中说：“同治十三年十二月酉刻，上崩。先是十一月朔，……上旋患痈，项背皆一，皆脓溃，先十日己屡昏，殆不知人。”《清宫遗闻·同治帝之殊趣》中也说“其病实染毒疮”。查《辞典》，痈又名痈疽，发病原因与疖子相同，一般多由葡萄状球菌侵入毛囊汗腺的周围所引起，惟范围较大，恰如多数疖子骤生于一处，多生于项背及臀部，小者如栗子，大者如手掌，疮口甚多，疼痛异常。此症在初起时，须速就医诊治，迟则易陷于危险。这个解释同李慈铭的记载比较接近。

一说是死于天花，翁同龢就持这种说法。他在日记中写道：“十一月初二日，入至内务府大臣处，……见御医李德立、庄守和脉按言：天花三日，脉细口渴，腰疼耳脓，四日不得大便，项颈稠密色滞干艳，证属重险，不思食，咽痛作呕。”“初八日，两宫皇太后在御榻上持烛令诸臣上前瞻仰。上舒臂令观，微语曰：‘谁来此？’伏见天颜，温睟偃卧向外，花极稠密，目光微露。”翁同龢是弘德殿行走，同治帝授读师傅，从同治帝发病到去世，曾多次奉命前往探视，他说的“天花三日”、“花极稠密”，都是亲眼所见，其记载当然可靠。无独有偶，就在同治帝病死的当月二十九日，大公主（慈安太后所生之女）也因天花“薨死”了。可见当时宫内流行天花确有其事。此外《清朝野史大观》卷一《穆宗微行》一节中也说：“帝以痘疾竟至不起，人疑其为花柳病者以此，”也说明同治帝系因天花而死，所谓死于花柳病纯系疑误。

除了上述三种说法外，还有一种说法，即同治帝死于西太后之手。费行简在《慈禧传信录·穆宗致命》一节中说：“王庆祺（同治帝师傅、昭仁殿行走）革斥后，辄语人云，穆宗亲政后，太后仍多干涉，乃请修园为颐养计，意在禁隔，使勿再干政耳，竟为太后所觉，遂致奇变。”金梁的《四朝轶闻》、黄濬的《花随圣人摭忆》也都这样说。金梁说：“此说出自庆祺口，虽似妄言，证以沃丘（费行简）所述，则淫贪专恣之妇，其子固已先嫉之，不待后来德宗（光绪帝）戊戌围劫颐和园之谋。”从西太后一生专制残暴、凶狠毒辣以及证之后来光绪帝一生不幸的遭遇来看，这一说法似乎有一定道理，但只是附会臆想，并无事实根据。从某种程度上说西太后干涉同治帝行政是可能的，说她因此而亲手杀死自己的亲生儿子似乎可能不大。

宫闱内幕，讳莫如深。同治帝究竟死于何病，尚待人们作进一步考证。

（谢俊美）

光绪皇帝是怎么死的？

光绪皇帝死于谁手？历史上众说纷坛，莫衷一是。光绪又为何突然“驾崩”？亦是揣测繁多，难以定论。

1908 年（光绪三十四年）11 月 24 日，光绪帝突然“驾崩”。次日，慈禧太后亦病故。

关于光绪之死，稗官野史和民间传说颇多。一说西太后自知病危，派人送药把光绪帝毒死；一说是袁世凯见慈禧一病难起，怕老佛爷归天后自己处境岌岌可危，遂贿赂内宦害死光绪；一说太监李莲英得悉光绪日记中载有西太后死后将诛袁世凯和他的消息，与慈禧合谋将毒药投入光绪食物之中致使光绪身亡；也有说光绪病重时未得到及时救治而死。如此等等，不一而足。

近些年来，清宫医药档案整理后，编写出版了《慈禧光绪医方选议》。有人依据中国第一历史档案馆所藏的光绪帝诊病记录——脉案，结合当时的历史背景和现代中医学理论，撰文说“光绪自幼痼疾缠身，患有结核病，波及肺、肾及其它器官，还有严重的遗精病”。又据光绪亲笔所写《起居注》云：“腰胯左边疼痛甚重，稍一动转即牵制满腰，极痛难忍。”从其死前三四日内及其临终前的病情看，并无发现突发性中毒或其他伤害的征象。由此认为光绪帝被毒毙的说法，证据不足。光绪之死，乃虚痨之病日久，最终五脏六腑无处不病，阳散阴涸，阴阳离决。其直接死亡之原因，可能是心肺功能的慢性衰竭，合并急性感染所致。

也有人认为，光绪一生中经过外侮内忧，心情始终不佳。尤其是戊戌变法失败，他在政治上遭受重大变故，其病情开始加重，出现多种病症，气血双亏，身体每况愈下。从 28 岁（光绪二十四年）起病势逐渐加剧，至光绪三十三年已卧床不起，行动艰难，其病情已人膏肓，心肝腑脏皆损，阴阳俱衰。结果只活了 38 岁。据光绪死前脉案记载：“皇上脉息如丝欲绝，肢冷气陷，二目上翻，神识已迷，牙关紧闭，势已将脱，谨勉以生脉饮以尽血忱。”光绪临终前数日的脉案都处于抢救状态，御医也使尽了浑身解数，说光绪病危时未得到救治也是不确切的。

然而，有人对上述这一说法不以为然。根据曾任当时清廷内务府三席大臣的增崇之子察存耆回忆，在光绪突然去世前两天，大夫给光绪请脉时，光绪“还在外屋站着，不过脸上较平日灰白些”，而且自己“就觉得痰盛，叫大夫想法去去痰”，怎么这样快就不行了呢？又据察存着保存的父亲增崇的家书中，有这样一段话：“脉案一纸，奉阅可也，据医士云，此症不甚重，……其脉案上话语，系由春季所有的病症，均奉旨不准撤，全叫写上，其实病症不是那样，要是那样，人就不能动了……。”可见脉案和病情并不是一回事，完全是由慈禧“脸色”定脉案的缘故。凡给光绪请脉的太医或外省保荐的医士，依慈禧脸色行事，已经成了一种风气。察存耆曾回忆了这样一段太医只能以“脸色”行事的例子：有位初学当差的太医，在慈禧面前对答光绪脉案时，说了句“舒肝顺气”的行话，慈禧竟把脸一沉，说：“谁叫皇帝的肝不舒了？气儿又怎么不顺了？”吓得那位太医连连叩头认罪。以后谁也不敢应承请脉的差使了。“以后，谁为光绪请脉、下处方，总是‘和肝调气’、‘理

肺益元’，甚至把肝的病硬挪到肺上去。”

再者，光绪暴卒后的入殓亦有悖常理。据察存耆回忆，一天下午快吃晚饭时辰，清内宫给他父亲增崇送来内传口报的“知会”，说“万岁爷病重”，请即进宫准备给（光绪帝）料理后事，增崇及两位在内务部任职的弟弟闻后，顿时呆若木鸡，因为前两天尚未听说光绪有什么事，且也未得到皇帝病重的“发抄”（皇帝病重，太医院要主动抄录药方和脉案通报各处，相当现在的报病危），故感到“似是猜疑有人捏造谣言”。待证实光绪确实死亡后，更感死因可疑。因为按清廷规矩，皇帝死了，要传用专为“请”遗体的“万年吉祥轿”，而这回却是悄悄地将光绪尸体移到宫内，没有用此轿，而且等内务府大臣赶到后，尸体已由太监代为人殓完毕。难怪在内务部供职、与医士接触较多的增崇兄弟，对光绪帝突然死亡大惑不解了。

由此可见，脉案“考证”虽属一说，但光绪之死的疑案却是至今尚未解开的一个谜。

（钟鹤）

袁世凯告密导致了戊戌政变吗？

1898 年夏，27 岁的光绪皇帝在资产阶级维新派的推动下，“不惑于浮言，不挠于旧党”，颁布“明定国是”诏书，开始了“百日维新”。九月二十一日凌晨，慈禧太后自颐和园间道入西直门，直奔光绪帝住的大内养心殿，尽括章疏，携之以去。她怒斥光绪帝：“我抚养汝二十余年，乃听小人之言谋我乎？”光绪帝战栗不敢出声，良久才嚎嚅说：“我无此意。”慈禧太后唾骂道：“痴儿，今日无我，明日安有汝乎？”立传懿旨，以光绪帝不能理万机为辞，再次临朝训政，将光绪帝幽禁于南海瀛台涵元殿。从此，这位青年皇帝在这四面环水、太监把守的孤岛上度过他一生中的最后九年，他所兴革之事被全部推翻。“伏尸名士贱，称疾诏书哀。”这就是近代史上著名的戊戌政变。

是什么原因促使慈禧太后突然发动这场宫廷政变呢？史料记载不一，后人观点分歧。最流行的说法是，谭嗣同夜赴法华寺，劝说袁世凯起兵勤王，围攻颐和园，劫持皇太后，杀死直隶总督荣禄；袁世凯佯作应允，立即向荣禄告密；荣禄星夜进京，闯宫告变；慈禧太后即刻赶回皇宫，政变发生。例如，常为史家所征引的费行简《慈禧传信录》就是这样描述的：袁世凯从谭嗣同之口得知维新派“锢后杀禄”之谋，赴天津向荣禄密告，荣禄大惊失色，即嘱袁世凯守卫天津，自己乘火车微服入京，直奔颐和园告变。时已夜午，荣禄急叩园门，守门人不肯开门，有一待从出来，认得荣禄，才导引入内。到慈禧太后寝宫，荣禄捶门而呼，时慈禧太后已寝，闻报召荣禄入内室，问道：“是康有为等谋变耶？”荣禄告以袁世凯告密之语，慈禧太后震怒，连叫：“小子负心”，立即起驾回宫，并命令荣禄驰赴宋庆、董福祥诸军防变。这天光绪帝原拟赴颐和园向慈禧太后请安，未及成行，慈禧太后的轿舆已进皇宫，正在他出而迎驾、惊异不止之时，慈禧太后把他狠骂一通，宣布“训政”了。范文澜的《中国近代史》、郭沫若主编的《中国史稿》、作为高等院校教材的《中国近代史》等有影响的论著，都持这种说法。

有的史料说，袁世凯告密后，荣禄不是闯宫告变，而是电奏慈禧太后的。

这一年九月二十九日，日本驻天津领事曾发电报给外务相，内称：“皇帝在九月十九日接见袁世凯时，密令他从小站派四千名兵士到皇宫担任皇帝的禁卫军，在袁世凯回小站的第二天，袁向后党分子直隶总督告密了。直隶总督立刻电奏慈禧太后，太后立即重新执政。”（《大陆杂志》第三十八卷第九期）国内颇有影响的《申报》十月八日也发表报道：“康有为等曾奏请饬调新建陆军三千人，入京围颐和园，劫令皇太后改易服式，为天下倡……慰帅（袁世凯）微有所闻，……密告荣中堂（荣禄），电奏皇太后，宫寝得免震动。”（戊戌变法》资料丛刊第 3 册）

但当事人袁世凯却否认此说。袁世凯的《戊戌日记》记载，他于九月二十日陛辞出京，日落时乘车抵天津，拜谒直隶总督荣禄，“略述内情，并称皇上圣孝，实无他意，但有群小结党煽惑，谋危宗社，罪实在下”，所以“必须保全皇上”。后因叶祖珪等人入座，而约次日详谈。第二天一早，袁世凯备述详情，荣禄大呼冤枉：”荣某若有丝毫犯上心，天必诛我！”袁世凯说：“此事与皇上毫无干涉，如果及皇上，我惟有仰药而死耳！”筹商久之，迄无善策。当晚，荣禄折简来招袁世凯，出示训政之电，政变“业已自内先发矣”。这与流行的“袁世凯告密，荣禄闯官告变”的说法不同。日记为政变后第 8 天追记，直到 1926 年才发表于《申报》，此时袁世凯已死了 10 年，以世人唾骂的“窃国大盗”的形象钉在历史的耻厉柱上，有谁再去相信他的自我表白呢？不过，不少人还是认为袁世凯告密不是戊戌政变的直接原因，如苏继祖的《清廷戊戌朝变记》、丁文江、赵丰田的《梁任公先生年谱长编》，台湾学者黄彰健的《论戊戌政变的爆发非由袁世凯告密》等论著皆持这种看法。

也有的材料认为，慈禧太后是害怕维新势力与外国势力勾结才发动政变的。当时，日本前首相伊藤博文访问中国，许多京朝官员奏请光绪帝留伊藤博文为顾问官。九月二十日，光绪帝接见伊藤博文。伊藤博文由康有为同乡好友、户部侍郎张荫桓带领，他们在到班、上殿、下殿时都拉手致意，在帘内监视的慈禧太后顿起疑心。“伊藤果用，则祖宗所传之天下，不啻拱手让人。”加以她早就听到康有为勾结日本谋劫太后之说，于是发动政变。曾押解牵连获罪的张荫桓流戍新疆的王庆保、曹景郕的《驿舍探幽录》就是这样描述的，台湾学者萧一山《戊戌政变真相》即信此说。

还有些记载认为，李鸿章的儿女亲家、顽固守旧的御史杨崇伊上“即日训政”密折，说康有为兄弟为梁启超来京讲学，煽动天下之士心，且引入内，廷，即为清制所不许，又为太后所忌；而变更成法，斥逐老成，布置党羽，更无异向太后夺权。慈禧太后接受他的奏请，回宫发动了政变。李剑农的《戊戌以后三十年中国政治史》认为此说是实，房德邻著《戊戌政变史实考辨》不仅赞同此说，而且以大量新资料考证：慈禧太后己于九月十九日起从颐和园回宫，住在中南海，九月二十日荣禄夜奔颐和园告变之事不可能发生；荣禄得袁世凯密告，电奏太后之说不合清廷奏事制度，自太后归政，她那里也不再设奏事官，也无专用电台，往来电报都经京局，荣禄岂敢冒险电奏？袁世凯和荣禄确有保全光绪帝之意，所以，荣禄在九月二十一日政变发生的当天晚上才将袁世凯的密告奏报慈禧太后；政变当天，清廷只下诏捉拿康有为和无关重要的康广仁，不捉拿“谋乱要犯”谭嗣同，也证明政变不是袁世凯告密所致。多年来传说袁世凯告密致慈禧太后发动政变，是以讹传讹：九月十八日谭嗣同夜劝袁世凯勤王，二十日袁世凯向荣禄告密，二十一日一早慈

禧太后发动政变，当晚荣禄密报慈禧太后，二十二日起清廷搜捕维新派，二十八日处死谭嗣同等维新六君子，二十九日依据袁世凯告密内容宣布维新派“谋围颐和园，劫制皇太后”的罪状，这样就给不了解内情的人们造成错觉，以为慈禧太后是得到袁世凯密告后才发动政变的。

诸位读者，你以为哪一种说法可信呢？

（夏林根）

袁世凯是怎样呜呼哀哉的？

1916年（民国5年）6月6日，窃国大盗袁X世凯一命呜呼！

偷鸡不着蚀把米，用现在人们常喜引用《红楼梦》的一句话，那就是叫做“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命”。袁世凯自从辛亥武昌首义后，从养晦一度的彰德家乡再度出山，摄政王载沣甘愿让位，由他出任王朝国务总理大臣，在南北议和后，又代孙中山当民国临时大总统，一年后又爬上了正式大总统宝座，正是步步高升，可是袁世凯野心勃勃，他的目的是做皇帝。现在皇帝是当上了，却受到全国各界反对，年纪还未过60，一顿可以吃一只带皮蹄胖或一只全鸡的袁世凯，终于在亿万人众声讨中呜呼哀哉了。

袁世凯死在中国人民反对帝制复辟的大背景时代。

千夫所指，无疾而死！鉴于他的接班人，仍是袁世凯北洋系统的老同事、老部下段祺瑞、冯国璋、徐世昌之流，为尊者讳，为亲者讳，因而对他的死因讳莫言深，据讣告说是病死的。但通常说是气死的，诸说不一。

说是病死的，佚名《袁氏盗国记》还作了详细说明，“五月二十七日，经中医刘竺笙、肖龙友百方诊治，均未奏效；延至六月初四日病势加剧，即请驻京法国公使馆医官博士卜西京氏诊视病状，乃知为尿毒症，以加神经衰弱病人膏育，殆无转机之望。”佚名《袁世凯全传》也称袁世凯所患，“相传为尿毒症，因中西药杂进，以致不起。”佚名《袁氏盗国记》、《袁世凯全传》都是袁世凯死后推出的出版物。自有其可信处，因而50年代刘厚生《张春评传》说“袁世凯患尿毒症，摄护腺肿胀，如果及时采取外科手术治疗，决无生命之虞。可是在医疗方案上，袁世凯的两个儿子意见分歧，大儿子袁克定相信西医，主张动手术；二儿子袁克文则竭力反对，相持不下，贻误时机，终致不治。”又说据当时形势“说他会被活活气死，这断然不可能”。

此说以为袁是因医疗误时而致命的，与此相近之说，有袁世凯患病后不肯服药因而毙命的。据说，当年袁世凯归隐彰德时，有术士算命，“称袁不得过五十八岁。袁问有何禳解否！曰此事甚难，非得龙袍加身不可。袁默然无语。饮术士以酒，比出户，而毙，盖鸩之以灭口也。然自此遂怀异志。革命以来，适得称帝之机会，愈自喜，谓龙袍一加身，即安然富贵矣。谁知事不如愿，各省纷纷反对，不特称帝不成，抑且性命难保，于是积忧成疾；昏迷之中，恒见术士来索命。医者以药进，袁皆拒而不服，指之为鸩，盖其视药与当年饮术士之酒无异。左右颇知其隐，而不敢喧之于众，但改用针砭而卒无效，世所传庸任针医出于袁大公子之意，不知其别有原因也！”（《袁世凯轶事》）

但是，多家均以袁无论得病与否，症结还是因帝制失败、众叛亲离而气愤始成疾的。所以如“袁世凯以称帝不成，中外环迫，羞愧、愤怒、怨恨、忧虑之心理循生迭起，不能自持，久之成疾”（《袁世凯全传》）；“盗国

殃民，丧权乱法，在中国为第一元凶，在人类为特别祸首，其致死固宜，益以年老神昏、兵亡将变、人心怨怼、体面无存，袁氏心非木石，顾后思前，能不自疚，此即袁氏病死之真因也”（《袁氏盗国记》）。袁世凯子女也说，袁当时是患膀胱结石症，“内外交攻，气恼成病而死”（袁静雪《我的父亲袁世凯》；《文史资料选辑》第74期）。因为气愤，方致患病，连气带病，病中加气，恶性循环，那么袁世凯因何以气病死的？

通常的一种说法是四川督军陈宦背向，宣布“代表川人，与项城告绝，自今日始，四川省与袁氏个人断绝关系”（陈宦通电），是促使袁世凯的一贴催命药。所谓“袁氏自遭各地反抗，忧郁成疾，逮四川警报至，疾益剧，至是殂”。“六月六日，愤疾而死”（《民国徐又舒先生树铮年谱》）。“他这时羞愤交加，又恨又怕，就再也支撑不住，以至身死”（袁静雪《我的父亲袁世凯》）。此说时人多无异词，白蕉说：“袁自南方独立，内政外交事务之纷扰，已昼夜焦虑，体力不支；帝制失败，更羞愤万状，迨其亲信川督陈宦、湘督汤芗铭反戈独立之报至，遂以忧愤死”（《袁世凯与中华民国》）。章炳麟也说：“陈宦以四川独立，世凯犹不信，见其露布，始怒，命秘书发电痛诋之，秘书不肯，世凯惭怖，呕血至碗许，渐不支”（《太炎先生自定年谱》）。

为什么陈宦背袁，导致袁世凯加剧病死呢？这是因为陈宦是袁世凯的亲信、帝制拥戴者，而且又有实力。据说，当袁派陈宦带兵入川前夕，他向袁辞行时，就行三跪九叩之大札，“项城惊异道，何必如此。陈对以陛下登极大典，臣恐未必能躬预，故先行庆贺。项城即说，即改国体亦废跪拜礼了。陈又跪下，三嗅项城之足而退。”（《曹汝霖一生之回忆》）陈宦先是用臣子见皇帝礼节，而后又是学喇嘛拜叩活佛的最高敬礼，真可谓是阿谀奉承到了顶峰，果然使袁世凯对他感觉良好，以为只要陈宦坐镇成都，“倚以镇慑，谓西南可无事，江上刘戍，亦自谓慎固也。”（《太炎先生自定年谱》）因而陈宦在这年5月22日宣告独立，对毫无思想准备的袁世凯是最大打击，“陈宦的叛离，最使他恼火”（彭明《中国近现代史论文集》）。此中还有一个原因是陈宦又为袁的其他亲信起到带头羊作用。他们就是5月26日宣告陕西独立的陈树藩和5月29日宣告湖南独立的汤芗铭，所以有人说：“袁世凯最后服了一贴‘二陈汤’以致送命，这3个人对他宣布独立是他所料不到的，因此活活气死了。”（陶菊隐《北洋军阀统治时期史话》）

但也有不同意袁世凯是因陈宦等背离而气死的。

有人说是袁世凯虽有野心，但其铤而走险，冒天下之大不韪，敢于做皇帝，源于接受杨度劝设筹安会、复辟搞洪宪帝制。由此使他悔恨交剧，在他患病时，“匿避天津之杨度回京，比至，项城已不能语，但怒目视杨，似自恨为杨所误者。……越六时而项城死”（《袁世凯轶事》）。并以杨度后来为袁送的挽联为证：“共和误中国？中国误共和？百世而后，再平是狱；君宪负明公？明公负君宪？九泉之下，三复斯言！”

也有一种说法，说是据当年袁世凯身边的人回忆，“袁世凯的死主要由于贪恋女色所致”（引自《人间百事通》，中国旅游出版社出版）。此说以为袁生活十分腐朽糜烂，除原配夫人外，另有姨太太九人，由此每天服用鹿茸、海狗肾等补药，以满足性生活需要。自1916年春节起，身体日趋不佳，以后常患腰疼，经法国医生抢救无救，死于尿毒症。

此说完全排斥当时政治大背景对袁的精神、心理负面，显然出自不明国

事的下人想象、推理，以致传播，信以为实，但袁世凯死时，民间确有谣传，通常说是袁知帝制失败，且总统宝座也遭国人反对。竹篮打水皆是空。在悔恨交加中，吞金自尽。与此相近者，还有说他是被章炳麟说梦吓死的。

据说，章炳麟为袁世凯软禁于龙泉寺时，有一天，他要住持宗仰和尚向袁转达他的一个梦，梦中说是章做了阎罗王，迟早要审判袁；现正在试验一种刑具，就是像袁世凯那样的奸贼，到底让他心火自内烧死的好，还是采用铁床铜柱把他烤死的好，还没有最后决定，要他等待着吧！宗仰和尚即将此梦转告，袁世凯听了又惊又气，遂“一气成疾”，“袁后来真的因此被气疾而死”。（《章太炎爱骂人》，台湾《中央日报》1990 年 5 月 1 日）此处所说，以袁世凯之一代奸雄，当然不可能凭这种鬼话所吓坏的。但出自口诛笔伐，正也反映时人对复辟者的厌恶痛恨。

在袁世凯本人，却始终没有向后来者交待他为何人而气出毛病、难以治愈的了。人到死时，其声必哀。可是，这个窃国大盗即使在咽气前，还不讲真话，只是喃喃地叫道：“他害了我！”他是谁？有人说是老部下冯国璋、段祺瑞，他们希望继任总统所以对帝制暧昧；或者是陈宦、汤芗铭始从终弃，反而对他倒打一耙；也有说是“太子”袁克定，为了当上合法接班人，极力怂恿老子做皇帝，更有说是杨度等“筹安会”成员，以致是其他部僚、朋友。这句话所指是谁，语焉不详，且用意和含义令人难解，看来此时此刻的袁世凯的思维定势，仍在玩弄权术，正如有人说的，“他最后一句话没有指明‘他’是谁，这也是奸雄到死都在玩弄诈术的地方。他用这话减轻自己的罪责，又嫁祸于人，又用这句不明不白的话刺痛那些推戴他当皇帝，而后来又背叛他的人。”（田遨《杨度外传》）

袁世凯一生都在欺世盗名，这大概就是他最后留给历史的一个谜团吧！

（盛巽昌）

将相篇伊尹是圣贤还是巨奸？

伊尹是中国历史上一位著名的人物，名伊，官名尹，一说名为挚，后官名为阿衡。据《尚书》、《墨子·尚贤下》、《楚辞·天问》、《孟子》、《吕氏春秋·本味》和《史记》等古籍记载，他是夏朝末年有莘氏（今山东省曹县）的家奴，富有谋略，作为陪嫁之臣，随同有莘氏女去到商汤处，汤先任其为司厨小臣，后其运用才智为汤所赏识重用，委以国政，替汤出谋划策，最后经鸣条（今山西省安邑县）一战，攻灭夏桀，奠立了商朝的基业。汤去世后，他先后扶立并尽心辅助汤的儿子外丙、仲壬二王。仲壬死后，他又扶立汤的孙子太甲为王，并以汤的功绩和夏桀昏暴亡国的事实教导太甲务必勤于政事，治理好国家。但是，太甲即位后却一味沉湎于歌舞酒色，不理政事，还带头破坏汤立下的法规。伊尹屡次苦口婆心地劝谏，太甲均无动于衷。眼看太甲愈演愈烈，将成为夏桀第二，伊尹就在汤于桐（今河南省偃师县西南）的陵墓旁建造宫舍；毅然将太甲送往该处居住，让他反省，伊尹自摄国政。这件事，史称“伊尹放太甲”。太甲思前顾后，终于悔悟。3 年后，伊尹亲自携带君王的冠冕服饰，去桐宫迎他回都城，归还国政，自己仍作相，悉心辅佐。自此，太甲勤政爱民，谦虚谨慎，成为一位贤明的君主，“民大悦”，伊尹也十分高兴，作了《太甲训》等 3 篇文章夸奖他。

《帝王世纪》说，伊尹一生辅弼了商朝五代帝王，直到太甲的儿子沃丁

在位时才寿终正寝，终年 100 余岁，去世时天降大雾 3 日。沃丁为了报答他始终尽忠、扶持商王室的丰功大德，特以天子之礼将他葬于亳。据《史记·正义·括地志》说，亳即偃师县西北（今河南省偃师县西北）。

依据上述记载，因伊尹助汤灭夏建商，又改造了太甲，既不愚弄荒唐的君王，也不乘机图篡王位，赤诚为国，所以，后人将他尊崇为中国历史上第一位贤相，将他与其后的吕尚（姜太公）、周公、管仲一起，奉为人臣的楷模，称道不衰。

哪知伊尹去世 1000 多年后西晋武帝司马炎太康年间,在汲郡的战国墓中发现了一部古籍《竹书纪年》，其中有这样的记载：“仲壬崩，伊尹放大甲于桐，乃自立。伊尹即位，七年，太甲潜出自桐，杀伊尹；乃立其子伊陟、伊奋，命复其父之田宅而中分之。”这一下掀起了轩然大波，历来被推崇备至的伊尹原来并非圣贤，而是逐君篡位的巨奸逆贼。从此，伊尹究竟是贤相还是乱臣贼子这一问题，使历代的文士们争辩不休。

一派意见认为，《竹书纪年》叙述夏、商等朝史事，经考证，颇为可信，史料价值甚高，“太甲杀伊尹”之说当是可信的。伊尹改造太甲、归还国政之说只是儒家崇古的说法而已。伊尹是篡位后被杀的逆臣。

另一派学者则引经据典，极力反驳，其中有代表性的是清朝乾隆年间的史学家崔述，他在《商考信录·辨太甲杀伊尹之说》中辩解道：《孟子》中有“太甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义，三年，以听伊尹之训己也，复归于亳。”“太甲贤，又反之，民大悦。”说明太甲是经伊尹训导后悔过才返都的；《左传》中有“伊尹放太甲而相之，卒无怨声”，指的是太甲复位后仍用伊尹为相，对伊尹毫无怨言，说明他并未杀伊尹；沃丁礼葬伊尹后，《尚书》中留有《沃丁》篇，赞颂伊尹的功德，说明伊尹系善终；《竹书纪年》中所载太甲杀伊尹后，又任其子伊陟、伊奋为相，杀其父又立其子为相，实属不可信。崔述认为，战国之时弑君杀主之事屡见不鲜，世风败坏，人都见利忘义，《竹书纪年》受此风气影响，才将伊尹放太甲之举演变成伊尹夺位被杀之说，他甚至怀疑《竹书纪年》的作者是否将伊尹放太甲这段史料抄错了。他坚持认为伊尹是“心广大若天地，光明若日月”的“圣人”。

自西晋出土《竹书纪年》至今 1700 年来，两种观点各执己见，然而又拿不出有力的旁证，谁也难以说服对方。看来，伊尹究竟是还政太甲后善终，还是废主篡位后被杀，究竟是圣贤还是巨奸，只有等待史学家深入发掘史料，进一步考证论定了。

（杨剑宇）

周公有没有篡位称王？

周武王去世后，其子成王尚年少，周公作为叔父在当时如何处置政局，历来就有不同的记载。《左传·僖公二十六年》称，周公曾“股肱周室，夹辅成王”；《左传·定公四年》又记，在成王继武王之位后，“周公相王室以尹天下”；《史记·周本纪》也载，当时由于天下初定，成王年少，“周公……乃摄行政，当国”。可见周公只是“夹辅”或“相”成王，“摄（代为）行政”，并无篡权之意。《孟子·万章》说得更清楚：“周公不有天下。”他完全不想把天下占为己有，心迹是何等明朗！

然而另一些记载表明，周公在当时的作为不是如此。《荀子·儒效》和

《淮南子·氾论训》都说，周公“履天子之籍”。清代王念孙《读书杂志》解释说：“谓履天子之位也。”《礼记·明堂位》和《韩诗外传》卷三又称：“周公践天子之位”；《尚书·大传》更明确指出：“周公身居位，听天下为政。”再根据近人的考证，《尚书·大诰》中的“王”称文王为“宁王”，又叫作“宁考”。所谓“考”，对已故父亲的称呼。周公是文王的儿子，而成王已是文王的孙子，故称文王为“考”的“王”只能是周公。《尚书·康诰》又载：“王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。”按“封”是康叔的名字，他是周公的同母弟。《康诰》中的王称康叔为“弟”，那么这个“王”显然又是周公。由此可知，周公确实是身居王位，自称为王的。

周公为什么要践位称王呢？根据《尚书·金滕》的记载，周公曾对太公、召公说：“我之弗辟，我无以告我先王。”这里的“辟”，指玉位，“弗辟”即不掌握政权。大家知道，武王死后，东方尚未平定，有待于嗣君继续完成大业，而当时成王幼弱，不足以肩此重任。周公考虑到，我如果不即王位，则诸侯将叛，而先王未成之事业将坠，我恐死后无言以告我先王。《荀子·儒效》也说，周公“履天子之籍”的原因是“恶天下之倍（背叛）周”。很明白，当时天下初定，局势不稳，成王年幼，无治国能力，没有英武老练之君主，就不能巩固新生的政权。实际上，武王在弥留之际，也曾有过传位周公的想法。《逸周书·度邑解》记武王曾称赞周公为“大有知”，认为只有周公“可瘳于兹”，能稳定周初的政局，因而主张“乃今我兄弟相为后”，兄死由弟来继承王位。当武王说出了这样的想法后，周公顿时诚惶诚恐，“泣涕共手”，表示不能接受。可见周公本没有篡位的欲望。故《韩非子·难二》说：“周公旦假为天子七年。”他只不过是代行王政，待成王年长，即刻归位。《汉书·王莽传》载群臣奏曰：“周公权而居摄，则周道成，王室安，不居摄则恐周坠失天命。”正是由于这样，“周公服天子之冕，南面而朝群臣，发号施令，常称王命”。显然，周公（假为天子”，完全是为整个国家的事业打算。

不过，事情还有另一方面。《荀子·儒效》称：“周公屏成王而及武王以属天下。”有的论者解释：屏者，除也，或蔽也；及，继也。周公屏除成王以继接武王的天下，“偃然如固有之”，则非专横篡位而何？《史记·燕召公世家》又记当时“召公疑之”，《鲁周公世家》也记周公曾向太公、召公进行解释，如果周公没有野心，召公、太公也是贤人，为什么都发生怀疑呢？特别是“管叔、蔡叔疑周公之为不利于成王”（《史记·管蔡世家》），因而发生动乱，从管、蔡的一贯表现看，他们是忠于周的。《逸周书》中的《大匡》、《文政》等篇，有不少关于管叔、蔡叔“受赐于王”、“开宗循王”的记载。所以顾颉刚曾说：“他们二人确实是武王的好助手”（《武王的死及其年岁和纪元》，《文史》第 18 辑）。周公先是用计把他的哥哥、按“兄弟相为后”应该继承王位的管叔调离京都，又乘管、蔡怀疑动乱之机兴兵东征把他杀了。这真是“政治家”的好手腕！

既然周公已经篡位称王，为什么又要还政成王呢？有的论者认为，由于召公、太公怀疑，管蔡联合武庚起兵反周，关中地区也跟着乱起来，《尚书·大诰》称“西土人亦不静”，事态的发展完全出乎周公的意料之外，于是他改弦更张：一方面在平定管、蔡后还政下野；一方面又拉拢召公，与召公平分大权。《史记·燕召公世家》载，成王时“自陕以西，召公主之；自陕以东，

周公主之”。除长子就封诸侯外，次子留守周室，世代共掌王政。周公比王莽、袁世凯机灵，他看到篡位不成，就下野让位，而以另一种方式，又取得了大量的权力。

周公是为了国家、民族的利益，光明正大地代理王政，还是有篡位野心，耍尽阴谋诡计而未能全逞？如何在纷然杂陈的大量历史记载中理出一个头绪，至今还是一个问题。

（杨善群）

周公祈求代死、纳册金縢之匮是否事实？

唐代著名诗人白居易《放言》诗曰：

赠君一法决狐疑，不用钻龟与祝蓍；
试玉要烧三日满，辨材须待七年期。
周公恐惧流言后，王莽谦恭未篡时；
向使当时身便死，一生真伪复谁知？

此处所谓周公恐惧流言一事，原见《今文尚书》之《金縢》篇。该篇之大略为：武王于灭商次年生重病，周公即向祖宗太王、王季、文王祈祷，愿以身代死。后将书写祝词的典册纳入“金縢”之匮（以金质绳索捆束的箱匣），并诫史官不可语人。次日武王病愈。后武王死。成王继位，周公摄政，管叔等放出流言：“周公将不利于孺子。”于是周公“居东二年”。不久，周公作《鸱鸮》一诗送给成王，表明自己惨淡经营的苦心。但成王仍不理解，因之惹恼了上帝。是秋，庄稼长得很好，但将收获时，忽然雷电交加，狂风大作，庄稼倒伏，国人大恐。成王与大夫们穿上祭天的礼服，打开金縢之匮，取看文书，发现了周公祈求代死的册书，知道了周公的忠心，于是成王出城亲迎周公。上帝因之息怒，是年庄稼丰收。

该篇所表现出的天人感应、人鬼相通的迷信思想，自属荒诞，但其中某些问题是真是伪，却引起了大家研究探讨的兴趣。

（一）周公祈求代死并纳册金縢之匮是否事实，目前尚难定论。被后世誉为“不虚美，不隐恶”的《史记》在《鲁周公世家》中不仅详载了武王病，周公祈求代死的金縢之事，而且还有这样一段：“初，成王时少，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝于神曰：‘王少未有识，奸神命者乃旦也。’亦藏其册于府，成王病有瘳。及成王用事，人或谮周公，周公奔楚。成王发府，见周公祷书，乃泣，反周公。”此段不见于其他典籍。三国时谯周以为，此与《金縢》所述本为一事，因“秦既焚书，时人欲言金縢之事，失其本末”，误传为此。而唐代司马贞认为虽“经典无文，其事或别有所出”；如果真是如此，那么，周公就是两度祈求代死了。

除《史记》外，后世一些史籍亦基本肯定此事，历代经学家更是对此深信不疑。前举白居易之诗即持肯定态度。

而另外一些学者对该篇却提出不少疑问。如北宋程颐认为该篇“意多浅晦”，“疑其不可尽信”。其后王廉、王夫之、袁枚等也都提出一些理由疑为伪作。近代著名史学家顾颉刚在论《尚书》各篇的写作年代时，也曾指出《金縢》篇“文体平顺，不似古文”，“决不是东周间的作品”。如果真是如此，那么《金縢》即为后世崇拜周公者根据传说增饰而成，其真实性就很可怀疑但是，仅从文体上辨别真伪，也还不是无懈可击的。明代郑瑗在《井

观琐言》中即已指出：《尚书》词语聱牙，盖当时宗庙朝廷著述之体，用此一种奥古文字，其余记录答问之辞，文体又自寻常。他举出一些例子证明此点，并指出后世亦是如此。近代有的学者亦持此种观点。

因此，《金縢》是否为伪作，仍难定论；而《金縢》所述之周公代死一事的可靠性究竟多大，亦很难断定了。

（二）假如《金縢》所述基本为事实，那么，周公是诚心代死呢，还是玩弄某种欺世盗名的把戏呢？这也是一个难以搞清的问题。明代李贽在《史纲评要》中概述金縢之事后，评曰："周公何故好名，作此俑人也。"弟代兄死，子代父亡，周公在这方面算得上一个始作涌者。顾颉刚也曾指出《金縢》中的周公好像"是一个装神作怪的道士"，他的祈祷祖宗"仿佛用了糖果哄小孩似的"。

一般他讲，周公玩把戏的痕迹不难看出。祈祷之后，纳册于匮而又诫史官不可语人，这真是欲扬之先抑之；纳于金縢之匮而非别处，其用心亦不可谓不深。"天道示警"后成王马上去开看金縢之匮，可见该匮是盛放救命法宝的器具，到了关键时刻就会被打开，而对其中的册书，人们是会深信不疑的。周公深知此点，所以纳册于匮，只能是达到某种目的的手段。

但是，从另一方面来说，由于历史条件的限制，求鬼问卜，装神作怪，也许还是虔诚的表现，纳册于匮也许正是符合礼仪的行为。因此，周公究竟是诚心代死，还是玩弄把戏，也还是无法最后断定的。

（三）关于"我之弗辟"与"周公居东二年"的训释及《鸱鸮》的作者问题。这点也关系到金縢之事的真伪。

周公听到管、蔡流言后说："我之弗辟，我无以告我先王。"于是"居东二年"，对此向有不同的解释。

一是将"辟"释为"行法"（如王肃《＜尚书＞注》、《伪古文尚书》孔传），或释为"君位"、"掌握政权"，将"居东"释为"东征"。此种训释的问题在于似与全篇旨意存在逻辑上的矛盾。因为既然周公掌握了政权，进行东征，能对管、蔡"行法"，何以又逗留不归，只能作《鸱鸮》以明志，待天变促成成王的亲迎呢？

二是把"辟"释为"避"，"居东"释为"避居东都"，这种训释虽似合于全文旨意，但又与某些语句难以吻合。因为前有"管叔及其群弟乃流言于国"，后又有"罪人斯得"之句，如果不把"居东"释为"东征"，也是难以讲通的。当然，如果"罪人斯得"不是指管、蔡被诛而是指另外的我们目前尚不知道的事件，也许是能讲得通的。

三是太史公作《鲁周公世家》时，将"我之弗辟"句改为"我之所以弗辟而摄政者"，这里对"辟"字的训释同二，而句意却同一。

《鸱鸮》是否为周公所作也是很值得怀疑的。该诗为"豳风"中的一篇。《诗序》承袭《尚书》之说，曰："《鸱鸮》，入周公救乱也。成王未知周公之志，公乃为诗以遗王，名之曰《鸱鸮》焉。"但近代有人认为此说并无确证，不足为凭。

总之，金縢之事或有或无，周公祈代成王死是真是伪，直至目前尚难作出明确的结论。

（于联凯）

庞涓是否指挥过马陵之战？

公元前 343 年末，魏国联合赵国向韩发动进攻，韩国求救于齐。次年，齐威王派田忌为将，孙膑为师，发兵攻魏而救韩。魏国指挥这次战争的是将军庞涓，他见齐军来援，便释韩而调头迎击齐军。齐军在孙膑的策划下，施出行军减灶之计，即第一天行军营地有 10 万灶，第二天军队后退减为 5 万灶，第三天再退缩减至 3 万灶，装出一副怯弱畏战的样子。庞涓行军三日见此情景，心中大喜，日：“我固知齐军怯，入吾地三日，士卒逃亡过半矣！”乃弃其步兵，与其轻骑锐卒兼程倍进来追逐齐军。孙膑估计魏军在黄昏时当至马陵（今山东莘县西南），就在那里布置伏兵。马陵道路狭窄，旁多险阻。孙膑设下包围圈。又把圈中的一棵大树斫去树皮，而书写上“庞涓死于此树之下”八个大字。庞涓在当晚果率魏军追至马陵，见树上书写文字，乃点火想看个究竟。未等庞涓读毕树上之字，埋伏在两旁的齐军万弩俱发，魏军顿时大乱相失。庞涓自知智穷兵败，遂自到，齐因此而乘胜大破魏军。这段脍炙人口的马陵之战的故事，载在《史记·孙子吴起列传》，它充分显示了齐国军师孙膑的足智多谋和魏军统帅庞涓的莽撞无能。

然而这段史实是有问题的。据 1972 年在山东临沂银雀山出土的汉简《孙膑兵法》，魏将庞涓早在马陵之战前 11 年（前 353 年）的桂陵之战中，已被齐军生擒。该竹简的《擒庞涓》篇记：当时魏军将攻赵都邯郸，使将军庞涓带甲 8 万出击。齐国为救援赵国之难，亦派将军田忌、军师孙膑率甲兵 8 万击魏。孙膑为迷惑敌人，先派“不识事”的齐城、高唐二大夫进攻守备森严、“人众甲兵盛”的平陵。结果齐二大夫未进入平陵城郊，在路上就遭到魏军的袭击，大败而被杀。这样，魏国对齐的来犯，开始麻痹而轻敌。接着，孙膑派遣轻快的战车西驰魏都大梁之郊，“以怒其气”；并分散用少量的士卒跟在战车后面，以“示之寡”，显现出齐军的弱小。经过这样的一番布置、欺骗之后，在全力攻赵的魏军统帅庞涓，“果弃其辎重”而率其轻骑锐卒昼夜兼程，回师救大梁之危而来与齐军决战。于是，“孙子（膑）弗息而击之桂陵（今河南长垣县西南），而擒庞涓”。《孙膑兵法》对于在桂陵之战中生擒庞涓的事实是叙述得很清楚的，它是孙膑弟子在当时所记，不容有什么怀疑，既然庞涓在桂陵之战时已经当了齐军的俘虏，如何能在马陵之战中再任魏国的将军指挥作战？既然庞涓己在桂陵之战时中了孙膑的伏兵狙击之计，他怎么会不吸取教训，在马陵之战时再次上当？

查《战国策·魏二·齐魏战于马陵》章云：“齐、魏战于马陵，齐大胜魏，杀太子申，覆十万之军。”同章又记齐张丑曰：“今战胜魏，覆十万之军，而禽（擒）太子申。”这里记马陵之战，都没有提到庞涓为将指挥魏军以及他的下场，似乎庞涓未曾参与这次战役。《战国策·宋卫·魏太子自将过宋外黄》章述：“魏太子自将，过宋外黄”，有外黄徐子对太子说：“今太子自将攻齐，大胜并莒，则富不过有魏，而贵不益为王；若战不胜，则万世无魏。”后太子犹豫不决，勉强上阵，“与齐人战而死，卒不得魏。”这段记载，又明确告诉我们，马陵之战是魏“太子自将攻齐”，而没有庞涓为魏将之事。至于《战国策·齐一·田忌为齐将》章云：“田忌为齐将，系梁太子申，禽庞涓”；《孙膑兵法·陈忌问垒》篇记孙子曰：“用此者，所以应猝窘处隘塞死地之中也，是吾所以取庞……而禽太子申也。”这两条记载，都是总括桂陵、马陵两次战役而言，说明田忌为齐将和孙膑用谋略所取得的战果。而司马迁不察，把庞涓和太子申都当作马陵之战时魏军的统帅，遂造

成庞涓被生擒后又任将出战和两次被孙膑的伏兵击破的误会。故台湾学者徐培根、魏汝霖在《孙膑兵法注释》中认为："马陵之战指挥魏军的当为太子申，而不是庞涓"，揭开了这个千古的谜团。

不过，司马迁在《史记》的许多地方都提到马陵之战时庞涓为魏将。如《魏世家》述，当时魏"使庞涓将，而令太子申为上将军"。战争结果，魏"败于马凌，齐虏魏太子申，杀将庞涓"。《田敬仲完世家》又记，此次战役齐"救韩、赵以击魏，大败之马陵，杀其将庞涓，虏魏太子申"。《六国年表·魏》在马陵之战当年并载："齐虏我太子申，杀将军庞涓。"在《孙子吴起列传》中，司马迁又把这次战役的经过，写得如此栩栩如生，他必然另有所据。

有的学者认为，庞涓在桂陵之战被齐生擒后，可能不久就获释放，因此到马陵之战时能又任魏将，与孙膑再次交锋。这就像春秋时秦穆公的三帅孟明视、西乞术、白乙丙，被晋俘获后又被释，不久即再次率师伐晋一样。有的学者还考证，据《水经·淮水注》引《竹书纪年》，在桂陵之战的次年，魏惠王调用韩国军队，击败齐，宋、卫的联军于襄陵，齐国不得已而清楚将景舍出来向魏求和。庞涓之被释放归魏，应即在此时。

魏将庞涓曾否参加马陵之战，是司马迁误解《国策》，错记入史，还是被俘又释，再次上阵指挥？探究历史事实的真相，当进一步认真的辨析。

（徐小谊）

赵高为何乱秦政？

赵高是秦始皇和二世皇帝宠信的权臣，他居高位后，声势显赫，一时权倾朝野，著名的"指鹿为马"的故事就是指他玩弄权术，蒙骗君臣。很多历史学家认为，　　我国历史上第一个统一的封建专制王朝——秦朝的灭亡，多少与这个人物篡权误国有关。

司马迁在《史记·蒙恬列传》中述说赵高的身世云："赵高者，诸赵疏远属也。赵高昆弟数人，皆生隐宫，其母被刑僇，世世卑贱。秦王闻高强力，通于狱法，举以为中车府令。"

赵高能进入秦王朝中央政权机关，是因为他"通于狱法"，这一点符合了"喜刑名之学"的秦始皇的胃口，遂得始皇宠信。以后赵高私下勾结公子胡亥，蓄谋利用胡亥作为篡权工具。秦始皇出巡途中病死于沙丘。临死前，令赵高作书通知远在上郡监军的长子扶苏至咸阳会丧并嗣位，诏书未发出，秦始皇已死，赵高对李斯进行威胁利诱，一起伪造了秦始皇遗诏，立胡亥为二世皇帝，赐公子扶苏死。接着，他又设法处死了掌握兵权的大将蒙恬和蒙毅。二世上台后，赵高又劝他"尽除去先帝之故臣"，不少秦朝的宗室大臣，因赵高的陷害而被杀，连李斯也未能幸免。从此，秦朝的中央大权完全落入赵高手中。

对于赵高的身世，历来有不同的看法。清人赵翼在《陔余丛考》卷四十一《赵高志在复仇》条云："高本赵诸公子，痛其国为秦所灭，誓欲报仇……卒至杀秦子孙而亡其天下。则高以勾践事吴之心，为张良报韩之举，此又世论所及者也。"这种说法，据他自己说出自《史记索隐》，影响颇大，连郭沫若先生主编的《中国史稿》第二册中"秦末社会矛盾的激化"章节中也引

用了这个观点，认为“赵高原是赵国远支宗室的后代，因其父犯罪被处宫刑，当了宦官……骗取了秦始皇的信任。”

另一种说法，认为赵翼这个观点，显系臆说，本意无非是为了故作惊人之论，查今本《史记》三家注中“索隐”部分，并无这种内容。即使赵翼真见了什么“孤本秘籍”，此说也难以置信，因为这说法和《史记》原文有很大出入，而“索隐”出于唐人司马贞之手，其史料价值难与《史记》并论。《史记·蒙恬列传》说赵高为“诸赵疏远属也”，并不能理解为“赵诸公子”。因为“诸赵”一语，犹《史记》、《汉书》中常用“诸吕”、“诸窦”，“赵”乃姓氏，并非国名。而“诸赵”系指秦国王室，因为秦王室虽姓嬴，却又以赵为氏，《史记》中有明文记载：“太史公曰：“秦之先为嬴姓。……然秦以其先造父封赵城，为赵氏。”《史记·秦始皇本纪》也说：秦始皇“及生，名为政，姓赵氏。”可见，所谓“诸赵疏远属也”乃指赵高是秦王室的本家，因而所谓“赵高乃赵诸公子，痛其国为秦所灭，誓欲报仇”之说是站不住脚的。

大多数学者都认定赵高是个“宫人”，但他是怎么变成“宫人”的，又有各种不同的说法。清代赵翼认为，他是“自宫以进”，施行苦肉计，目的是为了报仇。但是这与《史记》中说的“生隐宫”有距离，今本《史记》三家注中有一段“索隐”的文字说：“盖其父犯宫刑，妻子没为官奴婢，妻后野合所生子皆承赵姓，并宫之，故云‘兄弟生隐官。谓“隐宫”者，宦之谓也。’”这就是说赵高并非“自宫”，而是因其父犯刑而殃及于他，成为“宫人”。还有一种说法比较新鲜，以为赵高并非“宫人”，理由是京剧传统剧目《宇宙锋》中有赵高逼女嫁给二世皇帝为妃的情节，如赵高有女，则非“宫人”无疑，但仅仅根据一出京剧传统戏为凭，根据不足。而京剧《宇宙锋》是根据什么来编写赵高逼女嫁给二世的情节的，这恐怕也是鲜为人知的。

据上述可知，赵高并非赵国公子，并非“痛其国为秦所灭，誓欲报仇”而乱秦政。关于赵高乱秦政，历史上还流传不少故事，但只能供参考。如前秦王嘉（一说梁萧绮）撰《拾遗记》中记载一则故事说：“秦王子婴立，凡百日，郎中令赵高谋杀之”，子婴梦见秦始皇的鬼魂对他说：“余是天使也，以沙丘来。天下将乱，当有同姓欲相诛暴。”子婴因此“囚高于咸阳狱”。这故事具有天道轮回的意味，荒诞不经，当然不足为信。

其实，无论赵高是否赵国公子，也无论他曾否为“宫人”。他与秦二世胡亥加紧盘剥百姓，又任意诛灭异己，滥用刑戮，这就使社会矛盾迅速激化起来，刚建立不久的秦王朝被推向崩溃的边缘。在这种形势下，只要有星星之火，就会燃成燎原之势，陈胜、吴广领导的农民起义就是这样第一次以排山倒海之势、雷霆万钧之力，终于推翻了曾经显赫一时的秦王朝。

（蒋建平）

韩信被杀的原因是什么？

韩信是帮助汉高祖刘邦打天下的大功臣，然而功成之后，他却成了被烹的走狗。关于他被杀的原因，说法历来不同。

有的学者认为，韩信是因为谋反而被杀的。早在楚汉战争最紧要关头时，韩信就逼刘邦封他为齐王，完全暴露了野心家的嘴脸，因而楚汉战争一结束，

刘邦就夺了他的兵权，并徙封为楚王。韩信至楚，野心不死，巡行所辖县邑，出入陈列兵仗，被人告发。刘邦采用陈平的调虎离山计，以出游云梦、会诸侯于陈为名，趁韩信前来朝会之际，逮捕了他。刘邦念其大功，又赦免了他，降封淮阴侯，使居长安，韩信从此“常称病不朝从”，“日怨望，居常快快”（《史记·淮阴侯列传》）。公元前200年，他勾结握有重兵的边将陈豨，再次阴谋叛乱。公元前197年，陈豨果反于代，汉高祖亲征，韩信托病不随征，“阴使人至豨所曰：‘第举兵，吾从此助公’”（《史记·淮阴侯列传》）。正在此时，他的阴谋再次被人告发。萧何与吕后设计捕杀了韩信，清除了这个闹分裂、谋叛乱的分子。有人还认为，亡周乱秦兵革之后，汉初社会各阶级都迫切需要休养生息。韩信从个人恩怨出发，制造新的动乱，违背了历史发展趋势。所以吕后杀韩信避免了第二次楚汉战争，带有历史进步色彩。这不仅为新建的西汉王朝除掉了一大祸害，而且在客观上也符合社会发展的要求。（彭卫《应当正确评价吕后》，载《人文杂志》1979年第2期）

与此相反，有些学者认为韩信无意叛汉，他的被杀完全是屈杀功臣。所谓韩信密谋“诈诏赦诸官奴，欲发以袭吕后、太子”，并与叛将陈豨搞里应外合，都是没有实据的。首先，告发者是韩信准备处死的一个罪徒的弟弟。即使韩信确有密谋，也不可能让此人知道；其次，当年韩信据齐，握有重兵，有人劝他“反汉与楚（指项羽）和，三分天下王之”，韩信却认为“汉王遇我甚厚”，“吾岂可以乡（向）利倍（背）义乎？”（《史记·淮阴侯列传》）在绝对有利的条件下尚且不反，而这时他闲居长安，既无兵柄，又无武装，怎么又要造起反来了呢？再次，韩信被捕之后，立即斩于长乐宫钟室。宫中悬钟之室，岂是刑场？这实际上无异于暗杀。若谋反有据，何不昭示群臣？最后，高祖平陈，事在汉十一年十月至十一月，十二月攻下东垣，而韩信“谋反”则在第二年春正月。陈豨已经兵消瓦解，而韩信又怎能“从中应之”？高祖平豨回来，“见信死，亦喜且怜之”（《汉书》作“且喜且哀之”）。所喜者，畏将已除也；所哀怜者，大臣无辜就戮也。从这种心情可以看出，刘邦本人并不认为韩信真会谋反。（昭岷《谋害功臣宿将是吕后篡权叛国的既定方针》，《武汉大学学报》1977年第1期；史继谬《论韩信之死》，载《湖南师院学报》1980年第4期）

有人分析了汉初全部异姓诸侯王的命运，把他们分为三类：一类是与韩信一样，并没谋反，也无他罪，而终为“谋反”借口被杀者，如梁王彭越、越王张敖；另一类是由于刘邦的怀疑、逼迫以致走到反叛道路的，如韩王信、淮南王黥布、燕王卢绾；再一类是免于杀戮的，如势力最小的吴芮。凡那些功高震主的将领，不管你反也好，不反也好，皇帝总是要找理由将他杀掉的。韩信就属于前者。刘邦对于韩信，既佩服他那“连百万之军，战必胜，攻必取”的军事才能，自称“不如”（《史记·高祖本纪》），同时又对他这种才能极不放心，因而对待韩信的政策便是：使用——限制——诛杀，即在战争中用其所长，为我效力；随着战争的渐趋结束，而逐渐限制；一旦夺取全国政权，其才不可留，杀之了事。这样，韩信当然免不了一死了。谋反云云，只不过是刘邦与吕氏在政权到手后杀戮功臣猛将的借口而已（邱鸣皋《为韩信辨诬》，载《徐州师院学报》1980年第3期）。

（华林甫）

李广为何不得封侯？

司马迁《史记·李将军列传》将李广一生写得悲壮激越，脍炙人口，李广因此成了一位传奇式的英雄。唐代诗人王昌龄的《出塞》赞咏：“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山。”王维的《老将行》感叹：“卫青不败由天幸，李广无功缘数奇。”高适的《燕歌行》追怀：“君不见沙场征战苦，至今犹忆李将军。”后来还出现了曲艺话本《汉李广世号飞将军》。人们咏叹之余，不禁发问：在汉武帝开疆拓土、以封侯赐爵重奖军功的年代，李广“结发与匈奴大小七十余战”。（《史记·李将军列传》）戎马一生，名扬塞外，为何终不得封侯？人们试图解开这个“谜”，提出了种种看法。

一说为“杀已降”。李广在世的时候，就对他自己没能封侯疑惑不懈，曾请教一位操望气之业（相面）的王朔。王朔针对李广自悔在任陇西太守时，曾杀过已降的800名羌人之事说：“祸莫大于杀已降，此乃将军所以不得侯者也。”这个看法有第一手的文字资料为据，在日本史学界相当普遍。但因蒙上了一层唯心论色彩，国内持此说者却不多见。

二说为“杀霸陵尉”。李广曾因兵败而丢了将军职，一天夜晚回家路过霸陵亭，霸陵尉按规定不放行，李广手下的人说情道：“这是过去的李将军。”酒醉的霸陵尉轻蔑地回敬道：“当今的将军尚且不能夜行，何况过去当过将军的人！”后来李广复职，公报私仇，借故杀了霸陵尉。明人董份于是说：“广不能忘一尉之小憾，乃知功名不成，非特杀降也，亦浅中少大度耳，其不侯故宜。”（《史记评林》引）此说似以小节论大端，难以令人信服。

三说为“治军不严”。宋人何去非认为：“自汉师之加匈奴，广未尝不任其事，而广每至败衄废罪，无尺寸之功以取封爵，卒以失律自裁（者），由其治军　　不用纪律。……广之治军，欲其人人自安利也，至于部曲顿舍，警严管摄，一切驰略，以便其私而专为恩，所谓军之纪律者，未尝用也。”（《史记评林》引）所谓“治军不严”，是与李广同时代的一位将军程不识治军整严相对而言的。李广领兵作战不讲“军阵”；停宿驻留，不击刁斗；幕府中那些表册文书也大多省约。然而他对征战大事还是肃审慎严的。司马迁就认为他与程不识一样是“名将”。所以，南宋叶适对此辩驳说：“李广自用兵，人所不及，世或以常律论之，固非矣。”（《学习记言》卷二〇《史记》）明末清初的大学者王船山在《读通鉴论》中发展了他的观点，认为李广是“攻兵之将”，程不识是“守兵之将”，“非可一律论也”。

四说为李广系“常败将军”。宋人黄震说：“李广每战辄北，因蹶终身。”（《史记评林》引）司马光也认为：“效不识（即程不识），虽无功，犹不败；效李广，鲜不覆亡。”（《资治通鉴》卷十七《汉纪》九）既然如此，当然不能封侯。然而，现代学者表示怀疑。因为《史记》仅记载了李广一生中的几次战事，并带有悲剧色彩，这是司马迁为塑造人物形象对史事进行剪辑的结果，没有说李广大小七十余战，一无战功。况且，司马迁称他为“名将”，匈奴兵将也敬畏李广，誉为“飞将军”，岂能是位“常败将军”？

五说为李广不是军事全才。这实际是对常败将军说的修正。当代论者认为，从《史记·李将军列传》看，李广虽多失利，但确属一员“猛将”；但是，他既独勇寡智，又“自负其能”，犯了骄兵之忌，不免败多胜少，因此不侯，那是理所当然的事。吕锡生《略论卫青的出身、战功、将才》即持此说。然而，据史载，汉武帝时将军并非全才，且疆场血战逊色于李广而封侯

者，大有人在，所以，此说也不是全面之论。

六说为汉武帝的偏见与卫青的压制。这种说法唐代已经存在。王勃《滕王阁序》叙说历史上高才之士境遇坎坷，在“李广难封”之句，将李广的不封，归咎于汉武帝。当代论者认为，由于李广数次征战失利，汉武帝于是产生了偏见，觉得他“数奇”（命运不好，不吉利），不胜重任。李广最后一次出征时，武帝就嘱咐全军统帅、大将军卫青不让他居前夺首功；卫青出于私心，让好友公孙敖出任前锋，代替了身为前将军的李广，致使李广失途误期，触犯军律，自刎而亡。宋怀仁的《李广不得封侯考辨》（《北方论丛》1984 年第 3 期）持此说，有代表性。此说不同拘执于李广本身的前五说，而是从汉武时代的政治、军事上探索原因，视野较为开阔。不过，仍有许多疑难之点未能解决。

倘能完满揭开李广不侯之谜，将有助于汉武时代政治、军事的深入研究。因此，史学界正在继续寻求它的谜底。

（张艳国）

马谡该不该斩？

“失街亭”的故事几乎家喻户晓，但失街亭的责任究竟应由谁负？是不是仅仅由于马谡的过失才导致诸葛亮北伐中关键之战的失败？

传统的说法认为马谡应负主要责任，因此罪有应得。可是近年来不断有人对这种说法提出了异议。

1980 年 4 月 10 日《北京晚报》刊登了乃源的文章《该不该斩马谡》，乃源认为，用马谡为主将并不是诸葛亮的失误，说诸葛亮没听先主刘备的嘱咐而错用了马谡，所以败军失地，酿成“挥泪斩马谡”的悲剧是不公平的。乃源指出，马谡在当时是一个不可多得的杰出将才，刘备所说“言过其实，不可大用”，“虽然抓住了他的缺点，却有点形而上学的味道”。诸葛亮因为他的确“才气过人”才会用他，譬如，“南征攻心之策就是马谡建议的”，诸葛亮的失误在于：马谡只做过县令、太守和参军，没有统军独当一面的经验，大敌当前，一下子让他“统大众在前”，没有锻炼和取得经验的过程，遇上强敌，“自然不免失败”；诸葛亮没有识其短长而量才使用，也没有指出他的短处而让他补短；临战“违众拔谡”，败了就“戮谡以谢众”，没能给他一个改过的机会，“何况马谡不但没畏罪投敌，而且认识了错误，临终还上诸葛丞相书，使全军官兵感泣，正不必‘戮遇以谢众’。”可见乃源认为马谡是不该被斩的。

此文一发表，立即受到许多人的反对，有人说马谡是个赵括式的危险人物，临阵前独断专行，不听副将王平几次苦劝，不切实际地生搬硬套“置之死地而后生”的兵法，放弃有利地形，屯军山上，十分轻敌，吹嘘自己“熟读兵书，颇知兵法”。有人认为失街亭正说明马谡是个危险人物，是一个“成事不足，败事有余”之人，而不是什么“杰出将才”。诸葛亮差点被司马懿所俘，马谡丧师误国，罪应伏诛，何况马谡领命时立过军令状，表示“若有所失”，则“乞斩全家”。（《北京晚报》1980 年 4 月 26 日）

但是认为马谡该斩的同志所持论据大多是小说等艺术虚构而成的所谓“事实”。众所周知，艺术创造允许虚构，说诸葛亮差点被俘的“空城计”

就纯属子虚乌有，“置之死地而后生”之议、“熟读兵书”等吹嘘马谡的话只见于小说、演义所载，并非史实，为此乃源对此颇不为以然，仍然坚持马谡是不该斩的。（《北京晚报》5 月 15 日）

朱大渭在《马谡被杀真相》一文中指出，马谡“罪在必诛”，但不是街亭一战失败直接所致，因为胜败乃兵家之常事，不能由于一战失败，将领就“罪在必诛”。马谡被斩是因为他犯了军法，又畏罪潜逃，因此即使街亭之战胜利了，按军法也当该斩。朱大渭认为，马谡战败，是违抗诸葛亮的正确指挥造成的。《三国志·蜀书·诸葛亮传》载：“谡违亮节度，举动失宜，大为郃所破。”诸葛亮的军法很严，街亭失败，不是一般性质的指挥失误，而是在战争的紧要关头，违抗上级的正确指挥所造成的，从而构成严重的罪行，所以按军法马谡该斩。“正像诸葛亮回答蒋琬时所说：“若不按军法斩马，谁还服从指挥，如何能‘讨贼’呢？”朱大渭还指出，马谡并未承认错误，他居然畏罪潜逃，“按当时军纪，将士临阵退却和逃亡，都是要杀头的。”所以说马谡该斩，咎由自取，罪有应得。（见《学林漫录》四集）

但是，依据现在资料，很难断定历史真相，因此双方互不信服，各执一词。马谡该不该斩的问题只好存疑。

（潘银良）

关羽有没有后代？

公元 264 年（魏咸熙元年）春天，在蜀汉投降的翌年，成都城里爆发了一场大动乱。动乱是降将姜维挑起的。最后造成魏军自相残杀，事后，魏国实际当政者、大将军司马昭下令，将蜀汉后主刘禅父子、文武大臣及其子弟尽数内徙到京都洛阳。

这天，这支名为迁移实系软禁的队伍出发了，在前后有魏兵看押的人员中，有 57 岁的刘禅和皇后张氏（张飞的小女儿）以及他们的 5 个儿子（皇太子刘璿已死于乱军，另一个儿子，即北地王刘湛在去年成都献城时已自杀），此外就是文武百官了。他们之中有曾为诸葛亮称赞的董厥、樊建，70 高龄的将军廖化、宗预。此外就是一群开国功臣子弟，如诸葛京（诸葛亮次孙）、张绍（张飞次子）。从那本亡国降臣花名册检阅，可以说已够网罗完整了，但细细思索，此中却缺了一个赫赫有名的大将后代。

他，就是关羽的子孙。

关羽死在刘备做皇帝前，刘备对他是宠礼有加的，并为他的被杀害，敢冒天下之大不韪兴师动众讨伐东吴。关羽死后，还追谥为“壮缪”，子孙世袭。从《三国志·关羽传》看，他至少有两子一女。关平，见于本传“权遣将逆击羽，斩羽及子平于临沮”，即在失荆州后，在出走临沮（湖北远安）时战死的。他大概没有后代，袭爵的是次子关兴，当吴将吕蒙白衣渡江攻陷荆州时，他和家眷都被充作俘虏，估计是后来吴蜀连和后，才遣送还成都的。他就是托关羽的福荫，20 岁就当上了侍中中监军的官，可惜没干上几年就病死了。嫡子关统接班，尔后又被刘阿斗招为女婿（和诸葛亮独子诸葛瞻为连襟）。官拜虎贲中郎将，没有几时，他又死了，因为没有儿子接爵，就由庶兄弟关彝接班。

这样从关兴到关彝，关氏家庭父子兄弟绵延了 40 年，在成都靠父亲之荫，安居乐业。就是这场亡国后的大动乱，这一家子全都灭绝了。据称是当

年关羽水淹七军擒杀的魏将庞德儿子庞会公报私仇所为，“庞德子会随钟、邓伐蜀，蜀破，尽灭关氏家”（《蜀记》）。如果有如是说，那就是关彝一家了，所以罗本《三国志演义》有“汉寿亭侯关彝，皆被魏兵所杀”（第一百十九回），即按此据。

看来，关羽是没有后代了！

可是，后人多不以为关羽无后代。

西南地区至今仍多流传有所谓关羽第三子关索的故事，罗本《三国志演义》还穿插有随诸葛亮南征，担任先锋。明成化年间流行的说唱词话《花关索传》还介绍其生平事业。至今四川广元乡间尚见有关索妻鲍三娘墓，有碑记鲍三娘世居夔州鲍家庄，与关羽第三子关索成亲，随其夫同扶汉室情由，由此可证，关羽在成都的家族被杀害，但关索一脉却继续绵延。可也有学者说，关索仅见于民间传说，“在《三国志》中未见记载，乃虚构之人物”（《三国演义辞典》）。

在明清小说里，也创造关羽有后代，常见的如《水浒》水泊梁山的大刀关胜，以及见于《说岳全传》，他的儿子关铃，而关胜的原型确有其人，乃北宋末期镇守济南，坚决抗金的宋将关胜，此人即被称为关羽后代，“或曰是壮缪后（《坚瓠秘集》）。当然《水浒》说得更是神乎其神了，所谓“生的规模，与祖上云长相似，使一口青龙偃月刀”（第六十三回）。当然此处带有很大的小说家艺术思维的虚构，是不足为依据的。

可是，仍有人称关羽有后裔。台湾学者彭桂芳说：“自关羽之后，关羽家族的盛誉，也千古长传，他们的子孙在光荣的传统下，世世代代人才辈出，表现杰出卓越，令人对这个家庭更增敬意。”“子孙遍布大江南北，兴盛无比”。（《五百年前是一家》）。在他所举例中，关氏家族遍及中国，其中确有两个人值得注意：南北朝刘宋的关康之和后魏大学者关朗，都是山西解县人，无论从乡缘和血缘，他们和关羽是同脉的，当然这些姓关的，以及自关羽之后凡是姓关的，如唐关播（西汲人）、元关玉（河北行唐人）、元关汉卿（大都人）、金关仝（长安人）等名流学者，都因关姓，列入是关羽后代，那就显得有些牵强附会了。要是这样，关羽同时的那些关姓人家，岂不是都绝子绝孙了吗？

但确有学者以为关羽有后裔，30 年代，吕楠认定后魏关朗、唐关播，“史志及《关氏宗谱》及《解人世传》又皆云羽之裔”。（浙江《湖州月刊》）可是这些谱牒都是在关羽乃神乃圣之后出笼的，谁能说它没有水份，甚至多系附会处呢？近获友人何光岳信告，“关公是有后裔的，他是关龙逢之后，世系直到现代，从未间断过。”何光岳对中华氏族姓名颇有研究，并在出版的《夏源流史》中，就关氏的来源和迁徙作了考证：关羽、关兴“其后世居信都”。

因为《蜀记》有庞会“尽灭关氏家”记载，笔者为此向《三国演义》研究学者沈伯俊求教，沈伯俊推测所谓关羽有后代之说，无非是（一）灭而未尽，有漏网者；（二）荆州可能有关羽后代——按年龄算，关平当已婚而有子女，吕蒙对之并未屠灭；（三）关羽故乡，亦当有其兄弟子侄之后。他同意笔者所说：各地关姓多有自称关羽后裔（包括华侨），主要还是一种文化现象。

关羽有否后代，可有此事，但缺实据。它不仅囿于史料缺乏记载，更见于绵延几千年的中国，姓氏多有嬗变和移植。谁能说解州常平村关氏一脉均

相承，只此一家，别无分店呢！何况在传统文化影响圈里，政治价值往往替代和补充文化价值，姓氏也常常由此涂上各种莫明其妙的油彩。在民间，随着关羽走上神坛的脸谱化，关姓也成为崇高有加的超级贵姓，小说平话、戏剧里没有一个姓关的不是好人贤人，也许这样附名于关羽谱下后代就更多了，可是至今还未界定有一部正宗“关氏宗谱”，旗帜鲜明地标明自己是关羽的嫡系子孙。

（盛巽昌）

杨宗保是男性还是女性？

宋朝杨家将的故事，在我国可说是家喻户晓，妇孺皆知。尤其是明清两代，编选的传世杨家将演义小说和杨家将戏曲剧目名目繁多，始终有一个庞大的读者群和观众群。“从公元986年杨业战死到现在，已经将近一千年了，漫长的岁月淹没了无数志士仁人的足迹、然而杨家将故事愈来愈丰富，愈来愈感人”（周华斌《略谈杨家将故事的历史衍变》）。而杨宗保则是杨家将中的佼佼者，民谚中历来有“少年要比杨宗保”的说法。可是历史上是否实有杨宗保其人？到目前为止，关于杨宗保的传说有三种。

一是否定有杨宗保其人。持这种看法的根据是《宋史》。因为《宋史》记载杨家将三代抗辽，但只录“杨业的儿子杨延昭（本名延朗）……杨延昭的儿子杨文广”，“杨延昭有子名宗保……于史无征”（周华斌：《略谈杨家将故事的历史衍变》）。

二说杨宗保即杨文广。持这种看法的人是将《宋史》所载史实与民间传说杨家将故事相联系得出的结论。因为《宋史》成书于元末，而民间传说则始自北宋当代，杨业“父子皆为名将，其智勇号称‘无敌’，至今天下之士，至于里儿野竖，皆能道之”（《供备库副使杨君（琪）墓志铭》，见《欧阳永叔集》卷二）。所以，两方面流传下来的材料均应参照。民间传说杨延昭有子名宗保，杨宗保故事出现于明万历二十一年（公元1593年）唐氏世德堂刊印的《南北两宋志传》，而《宋史》则成书于元代，因此，许多人认为民间故事与戏曲剧目所传杨宗保，就是历史上的杨文广。硬在文广与延昭之间造成一个宗保来，乃文人之杜撰，不可信。查宗保业绩多与杨文广的事迹相同，如少年临阵破敌等事。可见，历史上的杨宗保，就是杨文广其人。

三说杨宗保是杨令公女孙。这种说法一反史实与民间故事、戏曲的传说常态、令人更感其玄。但持这种说法者，也拿出了证据，即最近洛阳新安县五头乡潼沟村出土的一块宋朝杨令公的停灵碑。碑文记述了杨令公在此停灵的经过：“北宋朝杨令公之丘陵也。有女孙杨宗保感祖之义，居庐于此，遂人道而为观焉。”于是，持此说者下结论说：“杨宗保原来是女性！”（见《人民日报》1985年7月份）据此，可见民间传说的杨宗保实有其人。只不过是个女性罢了。后代文人又把她杜撰成北宋的一员大将。

杨宗保究竟是男是女，要在现存的史料上得出一个结论来，恐怕还要下一番功夫吧！

（黄世平）

北宋“三陈”是何方子孙？

陈尧叟、陈尧佐、陈尧咨昆弟三人，是北宋政治舞台上的风云人物。尧史、尧咨，才华出众，皆天下第一。尧佐、尧咨，名望所望，皆得翰林学士。尧叟、尧佐，权位过人，皆同平章事。尧咨虽不至相，官知天雄军（大名府）节度使，卒赠太尉，亦俨若使相之位。古有“巴出将，蜀出相”（《华阳国志》）之谓，陈氏伯仲却勇攀高门，开巴人拜相之始。一门弟兄三人，两宰相一节度，两状元一进士，而且父子同列，历事四朝，旷世称奇。“三陈”籍贯，历代典籍所载各异，阆中与南部两县贤者均以为桑梓之光，从来相争，互不相让。

一说为阆中人。《宋史·陈尧佐传》称：“陈尧佐，字希元，其先河朔人。高祖翔，为蜀新井令，因家焉，遂为阆州阆中人。父省华，字善则，事孟租为西水尉。蜀平，授陇城主簿，累迁栎阳令。”明嘉靖《保宁府志·人物列传·乡贤》称：“陈省华，字善则，其先河朔人。高祖翔，令新井，因家焉，遂为阆中人。”这部书的《艺文·重修三陈书院记》又言：“蜀之人才，宋惟阆为盛；阆惟陈氏兄弟为甚。”《艺文·积庆院记》还说：“阆之南部西二十里曰富井，环居士族，皆上党之冯也，里有院曰积庆，即冯氏之先所以崇奉浮图之地，冯为三陈外家，三陈为先朝鼎辅。余自比岁，闻故父老言曰：阆中陈氏外家之贤人曰：慈母教子，金鱼坠地。初未知其详，及备员古集，会良山令冯彦升，以居忧寄迹学馆，与处期年，纤悉前事，因闻遒前事积庆所以肇基得名之由。”阆中市保宁镇东南隔嘉陵江南岩，早有“三相堂”之岩刻，到南宋淳熙十五年（1188 年）阆州太守吴昭夫又重建新堂，改名“将相堂”。吴太守并敦请利州东路安抚使阎苍舒作《将相堂记》，记称：“若兼资文武，出入将相，如富、韩、范、欧形于庆历之诗者，可谓艰哉！求之吾蜀，独阆中陈氏云。”1990 年编《阆中县志·附录》载入杨林由《北宋三陈籍贯考辨》称：“三陈的高祖翔，由河朔入蜀，虽定居西水，但子孙繁衍，散居邻县。省华属徙居阆中的一支，故三陈遂为阆州阆中县人。”

一说为南部人。《方舆胜览》“利东路·阆州”条载：“陈尧叟文忠公，陈尧佐文惠公、陈尧咨康肃公，皆新井人，”《舆地纪胜》卷一百八十五也同此言：“陈尧叟、陈尧佐、陈尧咨皆新并人。”“新井”所指何地？《太平寰宇记》释其名曰：“于阆州西南九十里，县界有盐井故名，宋因之。”《四川历代政区治地今释》认定为“今南部县西大桥场”。《陈氏族谱》也有类似记载：“溯其先祖多葬于新井县土地庙侧。今之石笋，即其地也。”《陈氏历代实录》言：“陈氏自唐有德公，其后人蜀居阆州西水等处，至唐末翔公为新井令，因家焉。”“迨孙省华公生三子皆贵显，瑞生三石笋在南部县西九十里新井废县侧，自翔公为新井令遂家于此，省华公与其子俱世守之。”《陈氏族谱》和清道光《南部县志》皆言：陈尧叟墓，在岭子山；陈尧佐墓，在天马山下；陈尧咨墓，在李封观；陈省华墓，在积庆寺；省华母席氏墓，在大桥场侧。陈氏诸公墓葬之山、寺与场，今仍存其名，均在南部县境内，岭子山，在碧龙乡；天马山，在太华乡；李封观，在丘垭乡；积庆寺，在黄坯乡。大桥场，现称大桥镇。解放之初，人们还目睹过上列诸墓之碑与题刻。尤有陈尧咨墓，至今残碑尚存。在南部县大桥镇新井村书房湾，还有“瑞笋（遗迹。《陈氏族谱》叙其“先祖下葬时，天降鸿雨七日，地生瑞笋三根，兄弟状元将相特出”。三石笋各高 1.3 米左右，石质细而坚硬，为当地所不见。清道尹黎学锦题碑“宋三状元瑞笋处”。石笋露面部分，于“文化大革命”之中被砸毁，而根部仍埋地下，及今可掘。大桥镇一带有陈

氏故宅遗址新井村，有古“金鱼桥”、“陈母杖坠金鱼处”，有“道子坪”陈尧咨练箭处，还有“流杯池”、“宋三陈兄弟常请文人游泳处”。种种关于“三陈”的古迹和传说，不一而绝。1991年史今律主编的《南部县志》在《建置·乡镇·大桥镇》中称：

“大桥场为古新井县遗址，又是唐任畴、任畹和北宋真宗、仁宗两代重臣‘三陈’（陈尧叟、陈尧佐、陈尧咨）及现代国际主义战士王永维故里。金鱼河上金鱼桥是陈母（陈省华妻冯氏，封燕国夫人）杖坠金鱼处，‘金鱼挑浪’为县内八景之一。”

“北宋三陈”列入何籍？南部？或是阆中？这个史志工作者棘手的难题，还需专家学者及好事者进一步考证核实，明断曲直才是啊！

（李仲华）

韩侂胄是忠臣还是奸臣？

历史的真实面貌，有时会被偏见的云雾遮锁，即使对同一人物或事件，往往也会有截然不同的看法与记载。时日一久，孰是孰非，遂成千古之谜。韩侂胄便是一例。

认为韩侂胄是奸臣，把他同南宋时臭名昭著的奸相秦桧、贾似道相提并论，似乎是南宋以来当权者和正史的观点。翻开《宋史·韩侂胄传》，几乎通篇都是说他从一得势，就权欲熏心，独断专行，极其鄙夷他的为人和政声。“汝外戚也，何可以言功？”讽刺他恃拥立宁宗赵扩而好大喜功，极欲弄权，“时时乘间窃弄威福”，唾骂他常常背着皇上，私自处理政事，擅作威福。并揭露他欲“立盖世功名以自固”，不自量力，轻率北伐。为巩固自己的地位，“以势利蛊士大夫之心”，拉拢起用辛弃疾等名流。因此，他常遭到朝廷重臣的弹劾。如“右正言黄度欲劾胄……。朱熹奏其（指韩侂胄）奸，……彭龟年请留熹而逐侂胄。”可见韩侂胄确实是奸佞专权，弄得怨声载道，人神共怒。现在有许多书籍也都用不屑的口吻谈论他，如“当时宰相韩侂胄胄企图以出兵北伐来巩固自己的地位，因而重新起用辛弃疾”（《辛弃疾词文选注》）等。他虽曾褒岳（飞）贬秦（桧），但是岳飞的孙子岳河，却在《桯史》里载有讽刺、奚落他的滑稽剧。可见他真是到了“众恶归焉”的地步。

不过，认为韩侂胄是忠臣，是志在恢复的抗战派的，还是大有人在。近代史学家邓之诚指出，韩侂胄并“不尽如宋史所诋”；说韩侂胄是权奸误国，“不免门户道学之见。”（《中华二千年史》）其实，早在当时，著名的词人周密就在《齐东野语》里提出异议：侂胄“身殒之后，众恶归焉；然其间是非，当未尽然”。对宋史的观点，即韩侂胄是奸佞之说，首举质疑。《齐东野语》还记载着：“寿皇（宋孝宗赵昚）雄心远虑，无日不在中原。胄习闻其说。”也就是说，韩侂胄在孝宗时，即拥立宁宗之前，就对抗战大事耳熟能详，早有收复失地之志。为了抗战，韩侂胄甚至置生死于度外，什么都不顾。“启韩有图之者，韩犹以一死报国为辞。”（叶绍翁《四朝闻见录》戊集）蔡美彪等所著《中国通史》明白无疑地指出：《宋史》以来，视韩侂胄为奸臣，实在是“被歪曲了的历史”、“应该恢复其本来面目了”。肯定韩侂胄是抗战派，是忠贞不贰之臣。再说，即使在《宋史·韩侂胄传》里，也根本找不到一星半点能说明韩侂胄是奸臣的史实。这里既无他投降或阻止抗战的点滴事例，也无他弄权误国的些微记录；倒是有他积极筹划北伐杭金战争，志在恢复失地的记载。还有，他为了达到这个目的，曾经严厉打击那

些文恬武嬉，不思收复的投降派。

根据有关史料来看，情况大概是这样的：在韩侂胄当政的 14 年里，他的所作所为，几乎都为了抗金复国大业。为了抗战，他曾经大权独揽，并把道学斥为伪学，把对抗战前途持怀疑、阻止态度的一伙人定为逆党，予以无情打击。因此，投降派以及被他痛斥者势必对他恨之入骨，以图报复。但是当韩侂胃决定北伐抗金时，便宽容地取消了党禁，目的不外乎是要团结他们一致对敌。可惜内部出了叛徒和内奸，投降派又乘机刁难、掣肘，再加上南宋朝廷本身政治上积弊太深，军事上轻敌冒进，以致北伐失败了。“ 误国当时岂一秦 ”，（陆游《追感往事之五》）韩侂胄也被政敌阴谋杀害了。他“ 以一死报国 ”的誓言，果然言中了。投降派心狠手辣，甚至还开棺断首，把他的头送给金人泄愤，以此乞和，求得保持偏安一隅的小朝廷局面。

历史上的韩侂胄是忠是奸，目前还是一个谜。希望当代学人拨云驱雾，还其本来面目。

（胡熊飞）

文天祥究竟是哪里人？

文天祥是我国南宋时期著名的民族英雄和爱国诗人。对于他的籍贯众说不一，归纳起来有如下四种说法：

一曰文天祥为江西吉水人。

元代脱脱等撰《宋史 · 文天祥传》称：“ 文天祥，字宋瑞，又字履善，吉之吉水人也。 ”

钱钟书《宋诗选注》称文天祥为“ 吉水人 ”。

刘泽华、杨志玖等编著《中国古代史》（下）称：“ 文天祥，江西吉水人。 ”南京大学历史系编《中国历代名人辞典》称：“ 文天祥，吉水（今江西吉水）人。 ”

1936 年版《辞海》称文天祥“ 宋吉水人 ”。

谭正璧编《中国文学家大辞典》称文天祥为“ 吉州吉水人 ”。二曰文天祥为江西吉安市人。

胡云翼《宋词选》称文天祥为“ 吉水（今江西吉安市）人 ”。上海古籍出版社编《宋诗一百首》介绍文天祥时说他是 ” 庐陵（今江西吉安市）人 ”。

胡云翼《唐宋词一百首》介绍文天祥是“ 南宋末年庐陵（今江西吉安市）人 ”。

三曰文天祥为江西吉安人。

1979 年版《辞海》称文天祥为“ 吉州庐陵（今江西吉安）人 ”。徐州师范学院中文系编《简明中国古典文学辞典》称文天祥为“ 庐陵（今江西吉安）人 ”。

上海辞书出版社《简明社会科学辞典》称文天祥为“ 吉州庐陵（今江西吉安）人 ”。

蔡美彪等著《中国通史》第五册称文天祥为“ 江西庐陵人 ”。中国社会科学院文学研究所编《中国文学史》称文天祥为“ 江西吉安人 ”。

四曰文天祥为江西吉安县人。

中国青年出版社编《中国古典文学名著题解》称文天祥为“ 江西庐陵（今吉安县）人 ”。

韩志远等撰《中国古代史常识》称文天祥“南宋理宗端平三年（1236年）五月初二日出生在江西庐陵淳化乡富田村（吉安市南）”。齐盼著《民族的光辉》（上）称文天祥“出生在江西吉州庐陵县（现吉安县富田村）”。

文之等编写的《华夏英杰百人传》称文天祥“出生在江西庐陵县（今吉安县）”。

外文出版社1983年出版的《吉安名胜》彩色图片一套，其中有一幅为“文天祥的家乡富田村”。

以上诸家之说，表明文天祥的籍贯至今尚无定论。我们仅是介绍一些不同说法的线索，至于文天祥究竟是哪里人，其理由何在，还是请读者们进一步探索、考证。

（朱新美　郭大生）

陆秀夫是陆游的曾孙吗？

陆游是我国著名的爱国诗人，他至老不衰的爱国主义精神历来为人们所推崇，但他身后却有不少事引起人们的争论，如陆秀夫是否他的曾孙，即是其中一个悬案。

《宋史·陆秀夫传》说：

“陆秀夫字君实，楚州盐城人，……景定元年，登进士第，……（益）王以惊疾殂，……乃与众共立卫王，……以秀夫为左丞相，与世杰共秉政，……至元十六年二月，崖山破，乃仗剑驱妻子人海，即负王赴海死，年四十四。”崖山之役中，陆秀夫卫国抗敌，蹈海殉国，表现出坚贞不屈的民族气节，为后人所钦佩。可是这样忠勇的贤臣，《宋史·陆秀夫传》却不载其父祖以上的名字。

1961年9月1日，《光明日报》发表钱仲联《关于陆游和陆秀夫的新材料——〈会稽陆氏族谱〉读后记》一文，文章指出：“据族谱，乃知秀夫为放翁第六子子布之孙，子布生三子，第三子元楚迁居盐城，秀夫乃元楚之幼子。……而且崖山抗敌，陆氏族人随秀夫同殉国难者达十五人之多。”并根据《会稽陆氏族谱》将陆秀夫的上三代排列如下：陆游——子布——元楚（迁居盐城——传道、传彦、秀夫。

1984年，绍兴市文化局和绍兴师范专科学校组织了陆游史迹调查，意外地征集到了陆游后代珍藏的《世德堂陆氏家谱》，并且证实了陆游祖籍的故宅遗址。据《世德堂陆氏家谱》记载：“陆宗祠老五房历代书名排列共四十八代，……十四世祖，宋太师左丞礼部尚书宝章阁待制封渭南伯——放翁公，……十五世祖，宋通奉大夫淮南东路提刑——思远（子布字）公，……十六世祖，宋朝奉大夫知盐城县事——圣大（元楚字）公，……十七世祖，宋左丞相殉难崖山——君实（秀夫字）公。”“历代分支”一栏记载：“宋渭南伯第六支祖佃父宰子名子布”，后注“字元达，孙即秀夫，宋祥兴二年抱帝昺溺于海，后迁盐城。”谱中不但记载秀夫为放翁曾孙，还记载其他十五个殉难崖山的族人。“半壁赴崖山，丹心未遂生前愿；捐躯归粤永，青简长留死后名。”谱中的这副宗祠联句指的便是陆秀夫及族人殉难崖山之事。

对于秀夫为放翁曾孙，有人提出异议。1961年9月15日、17日，柴德赓、蒋逸雪各自在《光明日报》上提出疑义。

柴德赓在《陆秀夫是否为放翁曾孙？》一文说：“《宋史·陆秀夫传》：‘秀夫字君实，楚州盐城人，生三岁，其家徙居镇江。’龚开撰《陆君实传》：‘陆君实，讳秀夫，一字实翁，楚州盐城人，生三岁，父母携抱避地□水，居京口。’《宋史·陆秀夫传》本于《陆君实传》，文有歧互，但均不载秀夫祖父名字。史传与墓志不同，祖父若非仕宦及著名之士，例不全录。秀夫为宝祐四年文天祥榜进士，《宝祐四年登科录》载明秀夫为‘二甲二十七名，年十九，曾祖荣，祖大有，父（闭名），本贯淮安州盐城县长建乡长建里，父为户。’”同是盐城人氏的陆秀夫，其祖、父名字，在《会稽陆氏族谱》和《宝祐四年登科录》中所记，竟无一相同，显然使人怀疑秀夫为放翁曾孙。柴德赓接着在文中说：“秀夫名字与放翁子孙排列不符。放翁于庆元三年七十三岁，葬其夫人王氏时已有子六人，孙元礼、元敏、元简、元甫、元雅，并云曾孙阿喜幼未名。今族谱子布三子：元雅、元质、元楚，则放翁孙辈皆从‘元’字排行。谱中子布次子元质下有传弘，元楚下有子传彦、传道，则放翁曾孙辈以‘传’字排行，……岂有元楚第三子秀夫独不在排行中之理，谱于秀夫名字旁仅注：‘宋祥兴二年抱帝昺溺于海’十一字，至兄弟三人，他何以独在排行之外，未说明。登科录例载兄弟几人，有科第者特加表明，秀夫名下，兄弟一栏空白，此事亦殊可疑。”

蒋逸雪在《对〈关于陆游和陆秀夫的新材料〉的质疑》一文说，他的老家距盐城县长建乡不远，因此听说过陆秀夫的轶事。文中提到：“嘉熙四年，陆芳春（秀夫的父亲）徙家京口，因此，后来盐城、镇江两地都有陆秀夫的专祠。秀夫曾在京口鹤林寺读过书，并且有诗集传下来。”他根据《盐城陆氏族谱》、沈俨《陆丞相世系考》、《宝祐四年登科录》指出：秀夫的上三代是陆荣——大有——芳春。对于秀夫是否为放翁的曾孙，他提出了疑问。陆游芳名流传后世，而陆荣、陆大有、陆芳春皆平凡之人。光宗耀祖之事，盐城陆氏为何不书，却去认平庸之人为祖辈，不近人理。盐城所处的淮海地带，南宋时已有胡骑出没，为躲避胡人践踏，北人南迁犹可，而元楚却迁居盐城，难以想象。《宝祐四年登科录》中所记载的陆秀夫的祖及父，是出于秀夫之手，纵然后世传抄，刊刻有误，何至与会稽陆谱全然不同。

陆游是爱国诗人，陆秀夫是民族英雄，他们的爱国精神远远地影响着后代的人们。可是陆游和陆秀夫之间有无祖孙的关系，亟待热心者探索。

（赵水堂）

史可法死于扬州之役吗？

顺治二年（1645 年）阴历四月二十五日，清兵攻破扬州，屠城十日，无数百姓及守城将士惨遭杀害，而督师史可法的结局又如何呢？

对于史可法的下落，当时人洪承畴也无法断定，他曾问别人，史可法“果死耶？抑未死那？”（《鲒琦亭集》）此后的一些史书和传说更是各抒其见，说法不一。

有的说史可法缒城出走。计六奇据《甲乙史》，在《明季南略》里较详细地记载了这方面的情况：阴历四月二十五日，“大清兵诈称黄蜚兵到”，史可法乃准蜚兵一千从西门入城，“及进，而反戈击杀。可法立城上见之，即拔剑自刎，左右持救，乃同总兵刘肇基缒城潜去。”谈迁亦持此说。也有

云扬州城陷后，史可法“过钞关”、“走安庆”（《石匮书后集》）。乾隆《江都志》则载扬州故老言，谓当城破时，史可法“跨白骡出南门”。许旭在山东进而赋得《梅花岭》诗，云：“相公（即史可法）誓死犹饮泣，百二十骑城头立。瞬息城摧铁骑奔，青骡一去无踪迹”。（《汗青录》）也有人认为，清兵破扬州时，史可法“不知所在”（《圣安本纪》）。计六奇于顺治六年（1649 年）外出，途中乘船遇一嘉兴人，此人当年从扬州抗清之役中逃出，他说城破时，史可法不知所终。

一些清代官修史书则记载史可法是被俘不屈而死的。《清实录》记道“攻克扬州城，获其阁部史可法，斩于军前。”《明史》云城破时，可法自刎未果，被部将拥至小东门而执，“可法大呼曰：‘我史督师也’！遂杀之。”其它如《雪交亭正气录》、《史外》等野史也都有大同小异之记载，持此说者认为，官修史书和野史稗乘的记载是史可法殉难于扬州之役的旁证，他们还用其它理由证明了这一史实。其理由是：

一、史可法在四月二十日左右写下的五封遗书和给其母亲、夫人的遗笔中，就已抱定“一死以报国家”之决心，而且他后来的实际行动也证明了他与城共存亡之信念。

二、刘肇基是史可法部下的一员战将，在扬州告急时，独他率部来援，中流矢而死。刘与所谓“缒城潜去”根本风马牛不相及。

三、不但是明清以来的一些正史、野史明确记载史可法死于乙酉扬州之役，而且当事人和目击者也是这样记述的。例如参加这次战争的史德威，是史可法的嗣子，又曾和史可法一起被俘，因此，他所著的《维扬殉节纪略》，可以说是关于史可法下落的第一手史料。该书云，扬州城陷时，史可法自刎未遂被执，多锋“相待如宾，口呼先生”，并诱以“为我收拾江南，当不惜重任也”。面对多择的劝降，史可法斥之曰：“我为天朝重臣，岂肯苟且偷生，作万世罪人哉！我头可断，身不可屈……城亡与亡，我意已决，即劈尸万段，甘之如饴”，遂遭杀害。原史可法的幕下杨遇著及清军将领安珠护皆曾亲眼目睹史可法被杀支解之情形。其它如《自靖录》、《池北偶谈》和《青磷屑》等也不是记述史可法被执而死，就是赞同史可法没于扬州之役。

四、出现“缒城潜去”、“不知所终”说的原因，主要是以下几点，首先是疑其为伪。当史可法被执时，一时不知真假，经向史德威和杨遇蕃查询才得以证实。其次是尸骨无着。因史可法是“尸裂而死”（《乙酉扬州城守记略》），当时扬州尸积如山，又天气炎热，众尸蒸变，因而无法辨认。到 1646 年清明后一日，史德威才举史可法的衣冠袍笏等遗物葬于梅花岭旁。最后是不愿其死的情绪。由于人们希冀史可法能幸免于难，“大江南北，遂谓忠烈未死”，所以，后来盐城、庐州等地百姓“托忠烈之名”，树旗抗清，“仿佛陈涉之称项燕”（《鲒琦亭集》）。

陈了上述被俘不屈而死说外，还有战死说、沉江说等。据张岱《石匮书后集》记载：史可法自杀未遂后，与部将逸于离城数里的宝城寺，“清兵迹之，急决战，不胜，一时尽败没”。赴水沉江说则曰，当城破时，史可法出城，渡河因马蹶溺死，或云，出东门遇清兵，赴水死。康熙年间，孔尚任所著《桃花扇》则把史可法写成投江而死，于是，“沉江”说便广为流传了。

（陈建勤）

郑成功死于何因？

郑成功在我国是家喻户晓的民族英雄，然而关于他的死，人们一般很少注意。对于这一点专门作些考察，便会发现郑成功的死因有些蹊跷。

郑成功于 1662 年 6 月 23 日（农历五月初八）在台南去世，年仅 38 岁，当时正值台湾收复后不久，这使人们深为惋惜。关于郑成功的死，同时代人如李光地、林时对、夏琳等人的笔记都很简单，一般是说“偶伤寒”、“感冒风寒”。另外，李光地提到“马信荐一医生以为中暑，投以凉剂，是晚而殂”（《榕村语录续集》）。林、夏等人提到郑成功死前的一些异常情状，林时对的《荷锸丛谈》中说成功“骤发颠狂”，“咬尽手指死”；夏琳的《闽海纪要》中载成功“顿足抚膺，大呼而殂”。

过分简单的记载，导致后人的种种猜测。有人说郑成功得的是肺结核病，有人说得恶性疟疾，有人说得流感，等等。外国学者乔治·菲力浦甚至认为郑成功得了“疯狂病”（《国姓爷的一生》）。另有人则找出心理上、精神上的病因：当时成功之子郑经与乳母通奸生子，成功下令处死，郑经在恐惧之下竟欲与清军妥协，使性格刚强、崇尚礼教的郑成功在精神上受到极大刺激。台湾学者李腾岳在《郑成功死因考》一文中认为，当时接连发生了几件痛心的国事家事：除郑经的事外，粮食接济由于清廷的海禁和迁界大成问题，吕宋华侨受到西班牙殖民者的残害，永历皇帝蒙难，祖坟被掘，其父和弟辈 10 余人被处死于北京，等等，这些事对郑成功的打击很大，而直接的死因则是因感冒引起的一种急性热性病，本来身体正处在疲乏虚弱状态的郑成功，终因得上此病而去世。

有人根据郑成功临终前的异常情状和当时郑氏集团内部斗争的背景，推测成功是被人投毒致死的，这大概是目前最引人注目的一说了。此说主要有以下几点根据：

首先，郑成功死前的情状极似中毒后毒性发作的症状；而且，夏琳《闽海纪闻》中记载郑成功临终前都督洪秉诚调药以进，被成功投之于地，然后成功“顿足扶膺，大呼而殂”。这也许说明成功对有人谋害已有所察觉，但为时已晚。

其次，郑氏集团内部暗藏着一些危险因素，郑成功性情暴烈，用法严峻，其部下，包括他的长辈亲族因过被处以极刑者不在少数，众将心常惶惶，不少人在清廷高官厚禄诱惑下叛逃，郑氏集团内部的关系是紧张的。伍远资所编《郑成功传说》一书中有记述清廷收买内奸刺杀郑成功的传说。因此，如果说台湾岛上一直有人企图谋害郑成功，甚至可能还有清廷作为背景，这也是可能的。

第三，马信神秘地死去也是个重大疑点。马信是清降将，后来成为郑成功的亲信。成功去世当天，他荐一医师投药一帖，是夜成功死去，之后他本人也突然无病而死。按李光地的记载，马信在成功去世的第二天就死去；根据稍后江日升《台湾外纪》的记载，其死期距成功去世也不过 5 天。因此，马信可能直接参与谋害郑成功的活动，之后又被人杀害以灭口。

那么，谁是这起谋杀案的主谋呢？疑点落到了郑成功兄弟辈的郑泰、郑鸣骏、郑袭等人身上，其中以郑泰为首。郑泰长期掌管郑氏集团的东西洋贸易，握着财政大权，但郑成功早存异心，曾反对郑成功出兵收复台湾。复台初期的郑氏政权财政极为困难，郑泰却在日本暗地里存银 30 多万以备他用。

及成功去世，郑泰等人迫不及待地伪造成功的遗命诛付郑经，并抬出有野心但无甚才干、易于操纵的郑袭来承兄续统。最后，他们的阴谋被郑经挫败，郑泰入狱死去，郑鸣骏等率部众携公帑投清。根据这一情况，策划谋害郑成功的很可能就是郑泰等人。这伙野心家早存篡权之心，可能还和清廷有勾结。他们乘郑成功患感冒并为郑经的丑闻恼怒的时候开始实施他们的计划。根据夏琳和江日升的记载，郑成功病情开始一直不严重，常常登台观望、看书，有时还饮酒，而且不肯服药。由于郑成功拒不服药，他们可能在酒中下毒，但这期间饮酒也较少，因此七八天后毒性才骤然发作。他们又最后在医生所开的凉剂中下毒，郑成功终于被害。郑成功死后，郑经先是忙于对付郑泰的叛乱活动，及郑泰事败，他发现郑泰在日本银行的巨款，注意力又集中于追回这笔款子，他本人又因犯奸险些被郑成功杀死，对郑成功之死也许不无庆幸之心，因此郑成功的死因在当时没有得到认真的追究。随着时间的推移，这起在当时也许不难侦破的谋杀案就成了越来越难于解开的谜。

但这种说法毕竟是猜测，缺乏直接确凿的证据。郑成功死去这年，无论对台湾还是对他本人，都是一个多事之秋，形势极为复杂，有关郑成功死因的各种说法似乎都有一定道理，今天要彻底弄清这个问题已是很困难的了。

（尚可）

年羹尧因何被杀？

年羹尧是清代康熙、雍正间人，出身进士，官至四川总督、川陕总督、抚远大将军。曾平定西藏、青海回民叛乱。雍正二年平定青海后，十月入京觐见受封。时功盖天下，位极人臣，受封为一等公，父亦封一等公加太傅衔，二子分封子爵、男爵，其家仆皆封四品顶戴副将，一时炙手可热，权势显赫。然不到一年后便被雍正皇帝尽削所有官爵，列 92 大罪，终赐自杀。年羹尧成败之速，异于寻常，被史家列为“雍正八案”之首案。然为何被杀，却众说纷坛，成为清史上一个颇有兴味之“谜”。

一些人认为这与雍正夺嫡有关，故杀知情者。不光是稗官野史，学者孟森的《清代史》、王钟翰的《清世宗夺嫡考实》（《燕京学报》36 期，1946 年 6 月）都持此说。据说康熙临终时指定十四子胤禵嗣位，四子胤禛串通年羹尧、鄂尔泰、隆科多，矫诏篡立。其时十四子胤禵在四川为抚远大将军，原可挥兵争位，然受制于川督年羹尧，遂无能为力。新君立后，为酬羹尧拥立之功，大加恩赏，然这不过是“迷汤”，实则对这些知情者已存杀心，最后终杀之。

有些人不同意此说。认为雍正初羹尧受宠，并非雍正先笼络而后杀之之由，而是皇帝对他效忠辅弼的奖励。他为其藩邸旧属，又有郎舅之亲，故常对他恩赏有加，这决非对他灌“迷汤”。且雍正继位时，他还在川平乱，未参与焉，何以得知内情？故上说不能成立。《清史稿》、《清代七百名人传》等作者，都认为年羹尧是恃功自傲以致被杀。《清史稿》载：“羹尧才气凌厉，恃上眷遇，师出屡有功，骄傲，……入觐，令总督李维钧、巡抚范时捷跪道送迎。”“公卿跪接于广宁门外，年策马过，毫不动容；王公有下马问候者，年颔之而已。世宗前，亦箕坐无人臣礼。”《清代轶闻》作者亦认为“年挟拥戴功，骄益甚”。且年残暴对待部下，任人唯亲，乱劾贤吏，引起

公愤，也为雍正帝所不容，故被杀。

更有一说，认为年羹尧死是因为他自立为皇帝。乾隆时学者萧奭在《永宪录》中提到：年羹尧与静一道人、占象人邹鲁都曾商谈过做皇帝的事。陈捷在《年羹尧死因探微》一文中亦持此说，认为“羹尧妄想做皇帝，最难令人君忍受，所以难逃一死”。而《清代轶闻》一书则记载了羹尧失宠被夺兵权后，“当时其幕客有劝其叛者，年默然久之，夜观天象，浩然长叹曰：不谐矣。始改就臣节。”进而认为这说明年确有称帝之心，只因“事不谐”，方作罢“就臣节”而已。

持反对意见的人认为主要是雍正为人阴鸷猜忌，不能容人，尤其不能容功臣。加之年羹尧自恃有功，言行不检点，雍正更不能容忍，在剪灭其兄弟绣禩、胤禟后，借题发挥，以羹尧所上贺章字迹潦草，并把“朝乾夕惕”四字颠倒为“夕惕朝乾”作为借口，暗喻臣下劾奏，连降羹尧18级，罚至杭州看守城门，终罗织罪名，令其自尽，家产抄没入官。

到了近现代，各说众多，或认为年被杀乃“鸟尽弓藏”之必然现象；或说是主奴间有旧怨在先，羹尧又恃功骄傲在后，使君主生疑、畏、厌、怒之心等等。

今人杨启樵（现任日本广岛大学文学部教授）在对《雍正朱批谕旨》作了长期研究后，在其著作《雍正帝及其密折制度研究》一书中，专辟一章谈“清世宗与年羹尧的恩怨轇轕”。根据史料，力排他说，提出独到见解。他认为：首先，胤禟并未受年羹尧的钳制，因胤禛继位极为秘密，手操京师兵权的隆科多，于圣祖（康熙）驾崩后翌日，即令六日内紧闭京城九门，故消息无法泄漏，更谈不上胤禟挥兵争位受年扼。其次，既如此，年也并无拥立之功，故雍正杀年以灭口的杀知情者之说当然也不能成立了。恰恰相反，他认为从雍正朱批中，可发现很多雍正对年羹尧的赞语，如雍正二年闰四月十九日付德折朱批：“军旅之后，获兹膏泽，实乃大将军年羹尧忠勤之所感召。”又如稽曾筠雍正二年五月二十一日折朱批：“西海一事，岂人力所能者，皆因年羹尧能此二字，天下大臣，皆当法其心也。”（《雍正奏折》）更有在朱批中称年羹尧为忠臣、功臣、恩人的。且年在雍正二年入京觐见之前，与雍正并无个人私怨，雍正及在京百官均“极盼”与年羹尧这一功臣相见。然入京觐见不到两月，雍正即屡屡下旨严斥，何也？主要因年恃功自傲，妄荐亲信胡期恒为甘肃巡抚、岳周为西安布政使、刘廷琛为广西布政使，滥参四川巡抚，致疑，雍正后曾有朱批“大凡才不可恃，年羹尧乃一榜样，终罹杀身之祸”（《雍正朱批谕旨》一函，石礼哈）。可见已招世宗猜忌。总之，杨启樵认为年羹尧被杀原因有三：一是世宗赏罚分明、功赏过罚，毫不留情；其次，世宗因派到年羹尧手下监视年的情报员被收买，大为恼火；其三乃是年羹尧骄横贪暴自致死地。结果“年羹尧自难逃越鬼门关，而多年来，却使世宗反蒙杀功臣的污名”。

以上诸说，至今未统一，还请读者自辨吧！

（忻平）

孤拔死于何处？为何人击毙？

公元1884——1885年，世界的东方爆发了中法战争。

中国军队同仇敌忾，众志成城，在陆路和海上，都发挥了英武的气概，

予法国殖民者以严厉的打击，先败后胜，为历史留下了一篇悲壮、激烈的篇章。

在这次战争中，法国远征军总司令，后来专任远东舰队司令官孤拔海军中将，在入侵中国海口时，被清军炮火击伤后毙命。

正是大快人心。因为是在战火纷飞中的传闻，又是事后难以印证的，由此对于孤拔之死于何时何地，却有多种说法。

孤拔在中国海面曾与中国军队有两次炮战交锋：一次是 1884 年（清光绪十年）8 月的马江海战；一次是 1885 年（清光绪十一年）3 月的镇海口海战。

法国军舰挑起的马江战役，是法国殖民者一大罪行。这年 7 月中旬，孤拨率领的法国远征舰队强行驶进了福建水师基地马尾军港，与中国军舰同泊在闽江上。8 月 23 日，法国军舰突然向中国军舰开火。福建水师虽因船政大臣何如璋“不准先行开炮，违者虽胜亦斩”的军令，因而毫无准备，损失惨重，但仍表现了临危不惧的无畏精神。“旗舰‘扬武号’迅速而准确地用尾炮回击法舰‘伏尔他号’，第一发就命中舰桥，击毙法军 6 名，据称孤拔也受了伤”（复旦大学历史系《中国近代简史》）。周红兵则认为，“这一天，正是法国舰队顺闽江口撤出马尾港，遭到中国海岸炮台阻击，发生马江激战的时候，法国远东舰队司令孤拔就是在这次战斗中丧命的。”（《社会科学战线》1981 年第 1 期），他还根据今座落在澎湖马公岛马公小学操场左面的孤拔之墓，证明孤拔死于 8 月 25 日，即光绪甲申年七月初五日。

但据法国军方档案和嘉图著《法军侵台始末》（黎烈文译），均称孤拔是同年 10 月指挥侵犯台湾和翌年 3 月侵占澎湖的最高统帅。嘉图是孤拔所部军官，亦参与上述侵略行为。所以通常都是采取孤拔是在镇海口招宝山被海岸炮击伤后毙命的，如《辞海》（1989 年版）、陈旭麓等主编《中国近代史辞典》孤拔条目均称，“1885 年 3 月侵扰浙江镇海，被击伤。6 月死于澎湖”。苑书义等编《中国近代史知识手册》（1983 年中华书局版）亦作“1885 年 3 月，率舰进攻浙江镇海，遭到清军反击，座船被炮火击中，身受重伤。六月死于澎湖”。半个世纪以来诸家编著的“中国近代史”有关章节所述孤拔死状，亦同，今不赘。

孤拔是在镇海口被义无反顾的中国军队击伤的，似较为信实些，可是，他又是被哪支部队，也即是哪个指挥官直接下令放炮击伤了的呢？

现有五种说法：

一是欧阳利见说。欧阳利见是浙江提督，也是前线总指挥官。他虽系湘军宿将，但在这次战役中表现是积极主动的，面对敌舰挑衅，毫不气馁，坚决回击，“利见督台舰兵纵炮击之。法主将坐船被伤，数以鱼雷突入，皆被击退。法舰并力猛进，又次其一。敌计穷，相持月余，终不得逞。事后知主将孤拔于是役殒焉”（《清史稿》列传第二四六《欧阳利见传》）。沃邱仲子（费行简）记述尤详：“甲申之役，浙抚刘秉璋承鸿章旨，戒勿轻战。利见下令，所属军事提督为政，勿从巡抚。命浙提固守宁波。亲督诸将防守，众不敢违。一日，见有敌舰冲浪来，立命炮台发炮击之。竟中后舱；不敢进，驶去。法帅孤拔竟死此役”（《近代名人小传》）。

二是周玉泉说。周玉泉系游击衔守备的中级军官。据郑逸梅称，当时他守卫镇海口虎蹲炮台，是他发炮打死孤拔的。（《中法战役炮击孤拔之周玉泉》，见《社会科学战线》1978 年第 2 期）但据杨敏曾《镇海县志》，中法镇海口海战，仅在招宝山、金鸡山、泥湾衙和小港口等处筑有炮台，并无见

有在虎蹲山设炮台说。

三是周茂训说。周茂训是招宝山炮目。炎文据《镇海县志》确认：“当法国军舰进攻镇海时，首先发炮还击的是招宝山炮台炮目周茂训，其次是守备吴杰，他在招宝山炮台亲自开炮，击伤敌舰多艘”（《社会科学战线》1981年第1期），对于周茂训在3月1日的招宝山初战获胜，郑云山等也称，“击中纽得利船头，折其头桅，继又伤其船尾。南琼等出来助战，击中法舰二炮”（《浙江近代史》）。

四是吴杰说。吴杰是招宝山守备。他在3月3日和4日两天，先后击伤敌舰，“击中法舰答纳克号烟筒，折其头桅，横木下坠，击伤其军官迷禄。”翌日之夜，法舰用小船偷袭港口炮台，亦被击退。据称，吴杰力主抗敌，而欧阳利见却有令严禁开炮，他见法舰猖撅，肆无忌惮横行在海面，才违令放炮，不料却击伤了孤拔。事后却被欧阳利见冒功受赏。若干年后，吴杰功劳方才彰扬，可是他已告老还乡了。

五是王立堂说。王立堂系副将，4月9日，他奉欧阳利见之命“挑选敢死队，潜运后膛车轮炮八尊，伏置于南岸清泉岭下，四更后突然发炮，法舰连中五弹”，“法国侵华舰队司令孤拔，身受重伤。于六月死于澎湖”（《中国人民保卫海疆斗争史》，1979年北京出版社出版）。

诸说不一。其中多有因欧阳利见未曾在招宝山督战，而称其冒功虚报的，但从他是全军指挥官，由宏观论述，也无尝不可；说是冒功等语而贬之，那是源于多年来竭力贬低湘淮军和曾李投降卖国路线的缘故。周玉泉等都是中下级军官，当时官牍奏折必然鲜见于他们事迹，且海战远隔，也只有日后才能见其痕迹。质之于法国远东舰队骚扰镇海口长达40天，如孤拔于3月初已受重伤，他是不会继续停滞30余天的，因此孤拔究竟被击伤于何时，仍是语焉不详。

但是无论怎么说，孤拔确是在侵犯中国海口时被击伤毙命的。

（盛巽昌）

海龄是怎样死的？

“如果这些侵略者到处都遭到同样的抵抗，他们绝对到不了南京。”(《马克思恩格斯论中国》第67页）这是恩格斯对鸦片战争时期镇江守军英勇反击英侵略者的赞扬。指挥这场战斗的是满人海龄。海龄，满洲镶白旗人，郭洛罗氏。1841年初任京口（今镇江）副都统。鸦片战争是中华民族蒙受凌辱，国土始遭蹂躏的开端。英国侵略者为了扩大对中国的侵略，1841年8月以进攻江浙地区为重点，妄图控制长江下游的航道，截断清政府的漕粮供应，以谋夺更多的权利。1842年7月，几千名侵略军进犯镇江。镇江为大江钥匙，南京门户，漕运咽喉。两江总督牛鉴闻风逃遁，躲进南京。海龄率1700名士兵守卫镇江，敌我悬殊很大。但是，面对气焰嚣张的侵略者，海龄率领镇江守军奋起反抗，坚守镇江达7天，歼敌180余人，但由于种种原因，镇江最终失守，海龄死于镇江。如何评价海龄？史界众说纷坛，褒贬不一，搞清海龄的死因对正确评价海龄是很有帮助的。

海龄是怎样死的？至少有4种不同的记载。

一、“为民戕害”或“为乱民所杀”说。1842年8月山东道御史黄宗汉上奏：“海龄闻系误杀良民甚多，以至被民戕害”（见道光朝《筹办夷务始

末》五）魏源在《道光洋艘征抚记》中写道：“英佯攻北门，而潜师梯西南入城，士兵仅斫其一二人，敌已蚁附，守兵皆溃。英先焚满营，海龄为乱民所杀。”民间钞本《夷艘入寇记》也有类似的记载。

二、“不知所终”说。无名氏《京口偾城录》中记：“城破后郡民纷传都统遁去。”夏燮《海疆殉难记》中“又有言都统开城逸去，不知下落者”。镇江之战另一指挥者、参赞大臣齐慎上奏，城破，“房屋多已燃烧。副都绕海龄督帅旗兵堵击，身受重伤，旗兵伤亡不少”。“副都统海龄并城内文武官，均不知下落。”

三、“投火自焚”说。《英人强卖鸦片记》中叙述海龄死因较为详细，海龄对妻子说，今日之战，官军将恐不利，劝妻子趁北门起火，“混乱以逃”。妻子说：“许妾所为，君但督士卒，至死勿弃城。”说后，“掖小儿走于北门跃入猛火中以自死。海龄见之大怒，欲报妻子之仇，聚满洲兵四五十人，冲入敌中，殊死战，多杀敌兵，后海龄见兵寡，竟不可胜，因见北门火势未减，亦投其中，就妻子死所而死焉。”宾汉在《英军在华作战记》中写道：“满兵的副都统海氏在败了的时候，坐在家中的一把椅子上，命令他的仆人点火烧房，故意死在火焰之中。”

四、“自缢殉节”说。《夷氛闻记》写道：“城上兵立溃，夷先放旗营纵火，城陷，海龄自缢殉节，其妻与孙并同时死难。”耆英奉旨调查后上奏说：海龄同其妻并次孙“皆在署内自缢尽节”。

真是一个令人费解的悬案！从材料上分析，“为民戕害”之说疑点最多。首先黄宗汉《奏海龄闻系误杀良民甚多被民戕害折》，一个“闻”字证明他的上奏只凭传闻，令人怀疑。其次，《道光洋艘征抚记》所说亦恐为传闻所误。1841 年 2 月魏源曾为裕谦幕僚，参与浙东抗英斗争，但因清廷战和不定，投降派昏庸误国，数月后愤而辞归，镇江之役他不在场。其三，据耆英奉旨查明，引出这种说法，主要出自常镇道周顼中伤。周顼身为镇江地方官，深怕镇江失守皇上追究，“惧于重谴，乃讦以误杀良民，被民残害等情。”耆英的调查当属实。当时京口人就恨周顼诬陷都统，“乃编十字谣，揭之通衡”（见夏燮《中西纪事》卷八），卑鄙无耻往往与贪生怕死连在一起。开战前周顼已被侵略者气势所吓倒，禀中说，“贼（指侵略者）势浩大，据我腹心，实已不能转动，若不早图和解，其祸变愈久愈大，不知究极”（见道光朝《筹办夷务始末》四），主张不战自降，全部答应侵略者的要求。侵略者进犯镇江时，他惜命“托词不知何往”，当了逃将，“以致镇城内外，居民警惶”这种人中伤海龄不足为怪。

“不知所终”说，没有一条肯定的史料。《京口偾城录》为镇江当世人所写，但撰者年老多病，一直在家未参战，文中对海龄“遁去”并没有肯定，是战乱中据郡民纷传随手而记。夏燮《中西纪事》卷中已肯定了耆英的查访，海龄“自缢尽节”为实情，对“开城逸去”之说并不认为属实。齐慎之所以云不知海龄下落，7 月 21 日镇江失守前，齐慎会同海龄布防军务，坚守镇江，卯刻，齐慎“由正西迎上前敌”。激战中，据探报，侵略者“由间道往攻北门”，齐慎等人救援，结果“被逆夷由西南两门攻破”。齐慎率部分清兵退到越河口下，防英军内犯，与海龄再没见面，23 日的上奏对海龄的下落当然不甚了了。

至于是“投火自焚”，还是“自缢尽节”？后者可能是实情。第一，《英人强卖鸦片记》为日本人所撰，不是战时的目击者，虽对海龄自焚场面写得

详细，充满同情心，但必定是道听途说。更何况后来耆英在衙署里找到了海龄尸体，可见海龄并非死于北门火中。第二，宾汉是侵略镇江一分子，他的《英军在华作战记》有一定的史料价值，但他对海龄坐在椅子上自焚身死的描写值得深思。海龄死应在城陷之后，当时衙署已被英军烧着，无需海龄命仆人点火烧房。宾汉这样写，有可能掩饰其入城后烧杀之行径。文中接着写道，第二天发现了海龄的幕僚，由他指出了海龄的尸体。这一天应为 7 月 22 日，齐慎六月十六日（阳历 7 月 23 日）上奏提到“副都统海龄并城内文武官均不知下落”，清军机处正是根据齐慎上奏决定派耆英“迅即查明具奏”的。这应在宾汉等人发现海龄尸体之后。如是同一现场，这位幕僚为何只字未提海龄妻与孙的情况？这究竟是海龄的尸体吗？

极大可能是海龄“自缢尽节”死后遭火焚的。耆英在查询当中，从收集京口满兵内，领催扎明阿报告了海龄的死因，“据称城陷之时，海龄将堂印交印房骁骑校祥云（后投水死），海龄随入内，同伊妻并 19 岁次孙皆在署内自缢尽节。”根据其报告，在衙署并获其尸并一妻一孙于灰烬中，“又拾得都统印信原著葛纱、袍襟、并伊妻所带玉环”，经丹阳县令金榕，京口协领武忠阿和海龄之子辨认，确实是海龄尸体。

读者，你认为海龄是怎样死的？海龄“自缢尽节”身死是否有道理？

（谭文风）

林则徐是病死还是被人毒死？

1850 年 11 月 22 日，广西道上，钦差大臣林则徐奉旨赴任，日夜兼行百余里，至广东潮州普宁，不幸突然死亡。

林则徐的死讯传到北京，咸丰皇帝特别颁发了《御祭文》和《御赐碑文》，盛赞林则徐一生的业绩。他的死也引起了封建地主阶级士大夫极大的震动，纷纷以诗文和挽联等形式来悼念这位伟人：

痛惜林文忠，将星陨闽漳。
天若遗此老，鼠贼安足当！

千古英雄皆堕泪，四方妇孺尽知名。

林则徐的死使朝野如此哀悼和重视，乃是由于他不仅在帝国主义列强侵入我国大门时，第一个奋起组织抵抗，坚持严禁鸦片，惩办走私活动，从而揭开了近代中国反侵略斗争的序幕；而且他为反抗外国列强，挽救民族危机，不囿于传统旧习，放眼世界，探求新知；同时他又比较注意发展生产和关心民生疾苦。无论在整顿河工、兴修水利、救灾放赈，还是在查禁鸦片、改革财政等方面都表现了杰出的才干。

这样一位既干练又爱国的边疆大员在奉旨赴任途中突然亡故，这就不能不使人们产生种种的猜疑和传说，所以对于林则徐的死因，前人或后人都有各种记载和传说。前人的记载就有多说。

一说认为林则徐是在赴任途中病死。如《清史稿》本传说：林则徐“行次潮州，病卒”。又施鸿保的《闽杂记》卷四，对于林则徐死亡前夕情况有较详细的记载：“公患痔漏久，体已羸，至是力疾起行，十一日抵潮州，复患痢，潮守刘晋请暂留养疾，不可。次日遂薨于普宁行馆。”一般官方记载

都持此说。

另一说则谓林则徐系洋商买通厨人投毒谋害致死。张幼珊的《果庵随笔》谓：“禁烟事起，广州之十三行食夷利者，恨林公则徐刺骨，……后公再起督师粤西，彼辈惧其重来，将大不利，则又预以重金贿其厨人某，谋施毒。公次潮阳（按应为普宁），厨人进糜，而又巴豆投之。巴豆能泄泻，因病泄不已，委顿而卒。或劝其公子穷究其事，清例，凡毒死者，须开棺验视。家人忍而不请。其是疆吏虽微有所闻，亦不欲多事。”又广东《东莞县志·逸事余录》所载内容与上述基本相同，但是却直接指出谋害者乃是广东十三洋行总商伍氏（指伍绍荣）。因伍氏曾被林则徐在查禁鸦片时锁拿于越华书院，故而忌恨在心，这次又闻林则徐起任广西巡抚，伍氏忧其再次复职督抚广东，特遣派亲信携巨款贿赂林的厨师，用夷药投入食品中，致使林则徐一路上泄泻不止，终于委顿而死。另有一个叫平如衡的在《林则徐家书·著者小史》中则说是“被奸徒以黄蜡毒死者”。

近人则依据前人的有关材料和新发现的记载，加以排比考证，提出了几种不同看法。有人根据林则徐在临死时曾三呼“星斗南”的说法，认为“星斗南”者，就是指洋商聚居之地的“新豆栏”。近人王逸塘的《今传是楼诗话》引录张之洞族孙张祖继诗集《𨻶民诗草》中《拜林文忠小像》的自注说：“新豆栏，广东要地。公临殁呼之，人讹为星斗南。孝达公莅此，始悟其语。”对此，《林则徐传》的作者杨国桢则进一步考证，认为林则徐临死大呼的“星斗南”，系指当时洋商聚居之地“新豆栏”，而福建方言“星斗南”与“新豆栏”的发音相同，由此说明林则徐在临死时已发觉自己受洋商所害，所以连呼“新豆栏”。

近年来又有人不同意上述说法，他们根据新近发现的林则徐《讣文》和林则徐之子林汝舟《致陈子茂书》等材料，认为林则徐的死因不是被毒死也并不只是腹泻。自 11 月 12 日至 15 日，林则徐一直在赶路，没有服药，所以吐泻情况已很严重。15、16 日服用“中和之剂”后，吐泻情况有所好转，但林则徐抱病继续日夜兼程，辛劳颠簸，身体得不到休息，病情则转为“胸次结胀”、“痰喘发厥”，引发了心肺旧疾，以致“两脉俱空，上喘下坠”，“喘急愈甚”。在元气大亏，脾胃虚寒的情况下，医生却又“投以参桂重剂”、“连进葶剂”，结果药力未及奏效，反使喘咳增加，舌蹇气促，加上他已是 66 岁高龄之人，经不起路途颠簸，终致无法挽救。

（王有为）

翁同龢缘何开缺？

1898 年 6 月 15 日（光绪二十四年四月二十七日），戊戌变法的第四天，翁同龢突然被光绪帝下令开缺回籍。由于他是光绪的授读师傅、身边最亲近的大臣，因此他的开缺引起了人们的种种猜测。张孝若在《南通张季直先生传记》中说：“帝……此时已怀了变政的决心，觉得翁公过于持重，常常掣他的肘，心上也不愿意，遂……去翁。”张孝若这样说，所持依据主要是翁同龢本人的日记记载。翁在日记中曾提到他在开缺前曾因为两件事“与帝不协”，为光绪所不满。一件是德国亲王亨利二世来华的接待礼节问题。光绪主张“行西礼”、“宫中召见”，翁“力持不可”，“上皆驳之，盛怒”。一件是光绪帝要他通知康有为将《明治变政考》等书再抄一份进呈，翁对以

“臣以康素不往来”，“此人居心叵测”，于是“上怒诘责”。恰好这时安徽布政使于荫霖疏劾翁同龢、张荫桓，于是帝乃将翁“解组归田，以示保全”。但有人对这一说法表示异议，认为仅此还不足以构成光绪帝将翁同龢开缺的理由，并否认这种说法。苏继祖在《清廷戊戌朝变记》中记：光绪对翁的开缺，事前毫不知情，说帝在宣读此诏时“战栗变色”，“惊魂万里，涕泪千行”。另外，从翁同龢开缺的当天晚上，光绪仍令太监将端午节赏赐给军机大臣的葛纱围帽等物赏给翁同龢一事来看，下令将翁同龢开缺的似乎也不像是光绪帝。

一说翁同龢开缺回籍是荣禄、刚毅等人挟嫌报复。胡思敬在《戊戌履霜录》（卷四）中说：“同龢旧与荣禄不协，刚毅诵奏疏，误读刘禀（音 zì）名为刘才，复为同龢所诮，刚毅引为大耻。及（康）有为败，……二人比而谗之。”持这种说法的人还相当多。《满清稗史·闻见录》里说：“常熟丢官，时人多认为实木讷（指刚毅）主之。”直至今天，还有人这么说。郑逸梅在《艺林散叶》中说：“翁松禅由荣禄媒孽倾陷而被黜。”翁同龢与荣禄是结拜兄弟，刚毅是翁同龢在刑部时的属员，是翁同龢一手大力提拔起来的，但彼此交恶已久，矛盾根深。据说戊戌政变的当天，刚毅曾在太后面前进言将翁同龢诛杀或充军戍边，后因王文韶、廖寿恒等人谏阻，才改为革职编管。从这些来看，并不排除荣、刚“媒孽倾陷”的可能性。但也有人不同意这种说法，并力白无之。陈夔龙在《梦蕉亭杂记》中就竭力为荣禄洗刷，说“维时上怒不测，幸荣文忠造膝婉陈”，翁方得以“幸免”（指免诛戮和充军）。

一说下令将翁同龢开缺回籍的是西太后。裘毓麐在《翁常熟去官之远因》中说：“翁常熟去官，言人人殊，其实甲午后，慈眷尚隆，其失眷在丁酉（1897 年）秋冬，有旨交户部提款百万，搭排云殿彩棚，以万寿期近也（后生朝十月初十日），常熟持不可，内务府某大臣希后旨，遽拨百万与之。后意甚怒。逾月，太后召见内务府大臣时，尚申詈常熟不置也。未几常熟竟开缺。”（《清代轶闻》卷三）黄鸿寿在《清史纪事本末》一书中则说：“其时（指 1898 年 6 月）天津阅兵废立之谋渐有所闻，同龢密言于帝，太后侦知之，遂命开缺回籍。”梁启超给夏曾佑的信也说：“翁以阻天津之幸，至见摈逐。”（《梁启超年谱长编》）联想到翁同龢甲午年间主战、疏请停罢庆典，移祝寿费为战费及维新变法初期赞襄光绪帝变法的活动表现，再证之翁同龢开缺谕旨中的“至甲午中东一役信口侈陈，任意怂恿”，“今春力陈变法，滥保非人”的“罪名”，这一说法是颇有道理的。

翁同龢究竟缘何开缺？至今众说纷坛，尚待人们作进一步的研究。

（谢俊美）

赵舒翘是怎样获罪和身亡的？

1901 年清政府与帝国主义签订了《辛丑条约》，在依约被处死的“首祸”王公大臣名单里，有刑部尚书赵舒翘的名字。他的被处死，不少人认为是一个大冤案。如鲍心增在《赵尚书被冤述略》一文中就认为，“被祸诸王大臣，人知其非尽袒拳者也（拳，指义和团——引者），而赵尚书展如之冤尤甚。”那么，赵舒翘何许人也？他的冤案究竟是怎么回事呢？

赵舒翘（1848—1901 年）字展如，号琴舫，又号慎斋。曾以平反王树汶冤狱而声震朝野，该案案情简况如下：1879 年，河南镇平县发生了一件抢劫

案，主犯胡体洽被县役刘学汰收重贿放走，却以年仅 15 岁，并未抢劫的王树汶冒名顶替，致使王被判处死刑。王临刑呼冤，上奏清廷后，令河南巡抚李鹤年，东河总督梅启照等人复查审理。李、梅等人官官相护，维持原判。时任刑部员外郎的赵舒翘顶着压力，力主详查，终使冤案平反。真凶胡体洽被严厉制裁，王树汶被释放，李鹤年、梅启照等参与此案审理的官吏多人以失职罪被撤职或判刑。在赵舒翘任浙江按察使时，鲁迅先生的祖父周福清以科场代人行贿罪入狱，此案即由赵舒翘办理。赵舒翘 48 岁时，已升任江苏巡抚，颇得清廷信任。

1900 年夏，义和团运动风起云涌，与清军及洋人发生冲突。这时，赵舒翘已任刑部尚书，并入值军机。慈禧遂命赵舒翘赴保定一带查看。赵回京覆命时，曾向部下表示义和团不可依靠。但因当时慈禧想利用义和团去进攻帝国主义军队，使其两败俱伤，以坐收渔利。因此，对反对依靠义和团力量的官员给予重惩。赵舒翘在向慈禧的密奏中表示了自己的看法。后来，帝国主义要求惩处支持义和团的王公大臣时，慈禧为保全自己却用赵舒翘等人作了替罪羊。

赵舒翘被治罪的幕后原因，有下列两种说法。

一、赵舒翘被治罪，是李鸿章的一个幕僚捣的鬼。这个幕僚之父是赵任江苏巡抚时的下属，因贪赃枉法被赵参奏撤职。幕僚遂怀恨在心，伺机报复。在最初拟定的治罪大臣的名单中，并无赵舒翘。这个幕僚对李鸿章说，所惩办的王公大臣名单中没有汉族人，如有人就此事向朝廷进言，朝廷将会对李起疑心，不如把赵舒翘列入其中，以杜口实，多年混迹官场的老官僚李鸿章这时被清廷委以谈判全权代表重任，他为了自己的前程，采纳了幕僚的建议，赵舒翘遂成了首祸诸臣之一。（赵继声《赵慎斋先生年谱叙》）

二、赵舒翘被列为首祸诸臣是外国谈判代表来提出的。中方全权代表奕劻、李鸿章对此曾据理力争，认为赵舒翘“无仇洋之举，更无罪可科”。至于奉命调查过义和团之事，最多不过革职。外国代表当时表示同意，但隔日却在照会中坚持原议，不许有丝毫更改，赵舒翘遂被重惩。（陈夔龙《梦蕉亭杂记》）

据说八国联军攻占北京后，联军统帅瓦德西在慈禧居所仪鸾殿搜出赵舒翘给慈禧的密奏，瓦德西当即派人把奏折送交李鸿章，要求向在西安的慈禧等人急电为赵舒翘免罪，此事却被奕劻与李鸿章搁置，致使赵舒翘未能救出。（鲍心增《赵尚书被冤述略》；周政伯《赵尚书被冤述略书后》）

赵舒翘是怎样身亡的？亦是诸说纷坛。《咸宁长安两县续志》、《清代七百名人传》中笼统地说他“自尽”身死。《清史稿》中写道：“初饮金，更饮以鸩，久之乃绝。”

周建人先生回忆录《鲁迅故家的败落》一书中则写得颇为详细；1901 年农历正月初六，清廷“赐”赵舒翘自尽的圣旨送到赵家，赵舒翘谢旨后，自己走进内室，先吞金箔，未死。在两位钦差的催促下，赵只好让家人给他“挑天官”，即用烧酒浸了皮纸，一张一张地贴在脸上，鼻孔和嘴均被堵住，又闷又醉，气绝身死。西安一带至今还流传着关于赵舒翘死状的传说，与周建人的回忆大同小异，所不同者有二；赵死的地点在臬司衙门，而不是在家中；死前，先用黄表纸盖住口鼻，然后用酒喷，使赵窒息而死。

赵舒翘对清王朝一片忠心，却落得如此下场，足见清末官场的黑暗和倾轧之激烈。

（张应超）

吴禄贞被刺是谁主谋的？

吴禄贞，湖北云梦人，早年参加过兴中会和自立军起义。后赴日本陆军士官学校留学，和满洲贵族良弼是同学。在良弼的推荐下，吴禄贞当上了新军第六镇统制。武昌起义爆发后，吴禄贞在石家庄和滦州的新军第二十镇及山西起义军秘密联络，准备三路进攻北京。可是，就在这关键时刻，吴禄贞被原第六镇第十二协统周符麟和卫队营长马步周等人刺杀了。是谁主谋刺杀吴禄贞的呢？多少年来众说纷坛，归纳起来主要有三种意见。

一种意见，是清皇室主使周符麟、马步周暗杀了吴禄贞。持这种说法的人认为，清廷对握有兵权的袁世凯甚感恐慌，因而起用吴禄贞为第六镇统制，想以此来达到以吴制袁的目的，吴禄贞虽然也反袁，但他的反袁不是为了保全清廷，而认为袁世凯是中国革命的一大障碍，必须去除。武昌起义后，吴禄贞联合革命党，屯兵威胁京师，这是清廷始料不及的，所以清皇室要派人暗杀吴禄贞。杨玉如著的《辛亥革命先著记》就说：“清廷以禄贞行动威胁清廷，遥助革命党，深加痛恨和恐惧。奈当时军威已替，又不敢显示其非，明正其罪，恐致激变，只得用二三权臣卑劣之计，密购绿林贼盗往石家庄将吴禄贞刺死。”张难先所著《湖北革命知之录》也说：“军咨府大臣载涛，知马步周、周符麟与吴禄贞有隙，就秘密将他二人叫到北京，许以二万两银子，并许将来保他们升官，教他们刺杀禄贞。”罗正伟编的《滦州革命先烈事略》则认为是：“良弼知禄贞有异，乃重贿啖其部下原第十二协统周符麟往刺之。”

然而，当时的直隶总督陈夔龙在《梦蕉亭杂记》中说吴禄贞“为项城（即袁世凯）遣人暗杀”。曾在袁世凯的亲信随从唐天喜家做过家庭教师的任芝铭在回忆录中说：唐天喜告诉他，是袁世凯主使周符麟、马步周暗杀吴禄贞的。任芝铭认为，北洋军队一向由袁世凯所控制，清政府把吴禄贞安插在北洋六镇中来抑制袁世凯，必然引起袁世凯的忌恨；况且吴禄贞一上台就联合革命势力，截留清政府运给袁军的军火列车，使袁世凯面临南北革命军夹击的形势。所以唐天喜说：“老头子（袁世凯）不止一次说要杀吴禄贞。”再说，清政府大兵南下攻打革命军去了，京畿空虚，还不敢加害重兵在握的吴禄贞。张国淦编著的《辛亥革命史料》写道，当时的军咨府第二厅厅长冯耿光说：吴禄贞与载涛、良弼关系很好，他们曾多次密议铲除袁世凯的方法。清政府重用吴禄贞的目的，就是要他来扼守京汉铁路，阻袁军北上，保卫京城。因此他们在反袁上是一致的。吴禄贞遇刺的电报到京后，载涛深恐计划失败。所以冯耿光认为暗杀吴禄贞的罪魁是袁世凯而不是载涛。

吴禄贞的存在，不仅对清廷是个严重威胁，对袁世凯也是个极大的障碍，清廷和袁世凯都有可能谋杀吴禄贞，因此以上两种说法各有所据，可是吴禄贞的参谋何遂却提出了另一种看法，他认为是清政府和袁世凯共同主谋暗杀了吴禄贞。他说，清廷曾派军咨府第三厅厅长陈其采去石家庄监视吴禄贞的行动。周符麟到石家庄召集部分军官密谋暗杀事宜时，陈其采也参加了，马步周就是被他们共同收买，去暗杀吴禄贞的。段祺瑞的长子段宏业事后还在何遂面前称赞马步周，说：“马步周是英雄，够朋友，他的行动省了不少不少的事。”所以清廷派陈其采、袁世凯通过段祺瑞共同主使马步周暗杀吴禄

贞是确凿无疑的。同意这种意见的也大有人在。

暗杀吴禄贞的凶手是被抓住了，应当说要查清吴案的来龙去脉是很容易的。可是当时北方还在清政府和袁世凯的掌握之中，他们当然不会去追查此案的主谋，反而接受湖北道监察御史温肃的奏折，要查明吴禄贞“与黎元洪通谋，东说滦州军队，西煽太原叛兵，截留前敌军械，欲阻绝南北交通，以抄第一军后路”的所谓罪行，从而为后人造成了这一历史悬案。

（陈长华）

蔡锷是怎样逃离北京的？

“二次革命”之后，云南都督蔡锷来到北京，袁世凯送给他全国经界局督办、陆海军大元帅统率办事处处员、参政院参政等桂冠。蔡锷在京目睹耳闻袁世凯复辟帝制的行径，深为不满。然而，他处于袁世凯派来的密探监视之下，行动不得自由。1915 年底，他终于逃离袁世凯的樊笼，经天津，东渡日本，旋又南下云南，举起护国运动的大旗。

蔡锷是怎样逃离北京的？同小凤仙有什么关系？

陶菊隐的《北洋军阀统治时期史话》说：“从十月下旬起，他（蔡锷）就经常请病假，不久借着一个与小凤仙乘车出游的机会，十分机警地溜到了东车站。梁启超早已派家人曹福（天津人）买了两张三等票，在车站等候着。直到蔡上了车，曹福才悄悄地把一张车票塞在他的手里。他们两人在车中装做互不相识。火车到了天津站，曹福护送他到意租界会见梁，与梁会谈后，又护送他到日租界同仁医院预先定好的房间下榻。”

陶菊隐在这里叙述蔡锷逃出北京，不仅与名妓小凤仙有关系，还同梁启超有关系。说蔡锷逃出北京同小凤仙有关系的还有张相文《南园丛稿》，张在《小风仙传》中说，蔡锷伪装与夫人反目吵闹后，夫人携眷南归。蔡锷每天带小凤仙遨游公园、市场，为凤仙买脂粉、赊衣物，密探见蔡锷同小凤仙打得火热，逐渐不以为意。一天，小凤仙对蔡锷说：“可行矣！”蔡锷遂乘机出东交民巷，登车赴天津，转航东京。

《邵阳日报》1984 年 9 月 12 日刊贺舜田的文章，谈及他的岳母曾龙珠老人回忆她父亲曾鲲化等筹划蔡锷逃离北京的经过。这是最新的说法，现介绍如下：

曾鲲化是辛亥革命的先驱，早年同蔡锷一起留学日本，加入同盟会，后经孙中山提名，担任国民政府交通参事。为了帮助蔡锷摆脱袁世凯对他的软禁，精心筹划了蔡锷逃离北京的方案。按照计划，蔡锷携小凤仙将密探引至中央公园（今北京中山公园），来到大松柏树下的“来今雨轩”露天茶社饮茶。蔡锷故意将手提的银元袋子（用十字线编织的露孔网袋，从外面可以看见里面雪白的银元）放在茶桌上，接着摘下巴拿马草帽（当时最名贵的草帽，每顶价值 70 元）也放在茶桌上，并从容地脱下长衫，搭在靠背椅上，然后坐下来和小凤仙对面吸烟、饮茶，神情悠然自如。这时跟踪而来的密探充作游客，坐在距蔡锷不远的茶桌上，盯视着蔡锷。少顷，蔡锷起身对小凤仙说：“我去解手即来，你不要离开！”密探见蔡锷身穿短衫，口衔香烟去厕所，且留下衣物在桌椅上，便不在意。蔡锷绕过厕所，出了园门，直奔府右街石板房 20 号曾鲲化家里，随即迅速换上了曾龙珠之母刘灿华的蓝衫和黑裙，男

扮女装，由曾家的厨师（新化县人）和马车夫（北京人）两人用轿子抬，放下轿帘，并故意将绣花鞋尖露在帘外，径直抬往崇文门火车站。当时只有崇文门火车站未供外国人使用，不设检查机构。曾鲲化利用交通参事职务之便，将蔡锷从崇文门火车站送上早已准备好的直达天津的专车，终于逃出北京。

关于蔡锷逃出北京也有说同小凤仙没有关系的，哈汉章在《春耦笔录》（见刘成禹《洪宪纪事诗三种》）叙述说，1915 年 11 月 10 日，哈为其祖母 80 寿辰，宴宾客于北京钱粮胡同聚寿堂，蔡锷应邀出席。是夜，蔡锷与牌友玩牌至次日 7 时方散。密探看到蔡锷一门心思打牌，早已星散。蔡锷趁机出哈宅，直人新华门，因离上班时间太早，门卫异之，以为是袁世凯召他来的，不敢多问。蔡锷抵总统办事处，侍者问他：“ 将军今日为何这么早来？ ”蔡锷看了看故意拨快的表说：“ 我的表快两个小时！ ”随即打电话给小凤仙，约她午后 12 点半到某处同吃饭。片刻，蔡锷见已摆脱密探。便出西苑门，乘三等车赴津，绕道日本返滇。

哈汉章说蔡锷出京同小凤仙没有直接关系，但蔡锷出走之后，“ 小凤仙因有邀饭之举，侦探盘诘终日，不得要领。乃以小风仙坐骡车赴丰台，车内掩藏松坡（蔡锷字）上闻。 ”哈汉章等人亦趁机“ 宣扬小凤仙之侠义，掩人耳目，明日，小风仙挟走蔡将军之美谈，传播全城矣 ”。

（树扬）

黎元洪“ 床下都督 ”有否其事？

1911 年 10 月 10 日（辛亥年八月十九日）晚上 7 时。

武昌新军起义了。当天晚上，武汉三镇城头就变换了旗帜，那面被洋人讥讽的“ 病蛇旗 ”（黄龙戏珠旗）拉掉了。

革命终于使古老神州翻开了崭新的一页。

这是一场史无前例的革命，中国从此永远结束了帝制。谁想做皇帝谁就倒霉，皇帝野心家成为过街老鼠，他在哪里出现，就在那里挨骂挨打，袁世凯、溥仪复辟无不作如是观。

武昌起义，横扫千军。清朝镇守武昌的大官小官纷纷逃窜，这时有一个新军第八镇第二十一混成协（旅）的协统（旅长）叫黎元洪的。也从他所隶属的第四十一标（团）第三营营房中逃跑。他深怕起义士兵追踪前来，拿他问罪，不敢藏匿家宅，就换了一身便衣东躲西藏，想方设法混出城去。武昌新军起义成功了。

那么由谁出面主持起义者建立的湖北军政府工作呢！因为起义来得仓促，来不及和同盟会等革命组织取得联系，可是政府要建立，起义的新军还需要巩固和扩大战果。翌日下午，当起义士兵代表和地方立宪派商议，要推出鄂军大都督时，立宪派的花言巧语，使缺乏政治经验的起义士兵同意了让黎元洪当大都督。

黎元洪下落不明。起义士兵只得分路寻找。经过转辗周折，这位面团团的黎协统总算找到了，当得悉起义士兵用意是要推举他出任对抗大清王朝的革命军大都督时，浑身紧张，汗流浃背，坚决表示不干此“ 叛逆事 ”。后来经起义士兵强行逼迫，再加上大气候已开始逐渐走向有利于革命的一方，才勉为其难。但这位黎都督所作所为，实在令人发噱：要他剪去辫子，他却痛哭流涕，迟迟拒绝将盘在头顶心的猪尾巴割掉。就任都督时，他在公众场合

作献辞，却又是一副狼狈相，说了半句“元洪不德”就哑口无语了。其实也不奇怪，须知他本是清军巡防营的一个高级军官，在武昌起义当天晚上，还亲手杀害起义士兵派来联络的代表，要他一夜之后，转变立场，讲革命话做革命事，岂非咄咄怪事。这种行为和心态，在时人看来，倒也滑稽有趣，于是乎，关于他当都督前逃匿和寻找之事，被人们奔走相告，加之印刷出版事业兴起，于是出现了不同之说。

最有传播力的是“床下都督”说。说是黎元洪在起义爆发时，就躲在幕僚家，见到有士兵前来寻找，以为是逮捕他审讯，吓得躲到床下去。后来经人们东哄西说，好不容易才从床下拉出来，就此获得了“床下都督”雅号。此说见于当时参与者记，“先是二十日天明时，李君翊东取军械出，见黎元洪与其执事官王安澜被兵士多人围于楚望台坡下，或曰：黎自其床下被挟至此者。或谓自黎之某参谋家挟至此者。”（甘绩熙《躬与辛亥武昌首义及阳夏鏖兵之经过情形实录》）此说颇见风行。笔者在建国初期见有叶蠖生等著的中学历史教科书，就采用这种说法。近年，此说仍有延袭，“据说，黎元洪是藏在床底下，被马恭拖了出来的”（黎东方《细说民国》）。这当然有些传奇色彩，盖以中华历史之久，幅员之广，却还未曾有过一个从床下捉将出来的而又被捧为全军统帅的。因此，多书对此质疑。早在 1950 年，彭明在以“床下都督黎元洪”作题时，即有旁注说：“黎元洪从床下被拉出来当都督，这是流行极广的说法”，“真相如何，尚待多方查考。为了避免以讹传讹，特记于此”（《中国近百年的历史故事》上册）。

据彭明说，当时黎元洪躲匿，起义士兵群起搜寻，“结果在一个缝衣厂里拖了出来。当时他穿着借来的蓝呢袍、青马褂，又短又小，狼狈异常。起义的人向他说明来意之后，他拔腿就跑，到处躲藏，起义的人跟着追，后来终于又把他从一个楼梯下面放灯油的地方拉出来。”（同上）此处虽排除躲匿床下说，但还是说他是被捉出来当都督的。

但是，通常史家所述，还是据章裕昆《文学社运动纪实》，在起义者成立湖北军政府，要推举一个有名望的人当都督时，就推选了黎元洪，“拥黎议决后，阙龙等即赴混成协司令部觅黎不见，复至混成协皮工厂，见黎在内默坐，阙至，黎即起身出外，入左旗后营门，旋又出，疾行至黄土坡，复绕道至楚望台。”作者系文学社成员，直接参与起义，且耳闻其事始末，因有所记。对此胡祖舜也说，“工程营汤启发率支队巡中和门前后一带，见有人负皮箱一口，自黎宅出，启发等疑为盗窃，叱止之，询所自采及其何往，始知为黎协统之伙夫，再三盘诘，复知黎走避黄土坡其参谋黄文吉家，遂跟踪前往，见黎与执事官王安澜等坐谈，启发遂请其往楚望台与吴兆鳞相见，王安澜亦随之去”（《六十谈往》），此处黄文吉家，当作刘文吉家者，系误植，与此雷同说，有《革命真史》，称，“马恭、程正瀛报告吴兆麟称，黎元洪在城内，有黎之护兵可证，旋由护兵引程、马至黄土坡刘文吉家，挟黎至楚望台，后由吴派马护送至咨议局”。

此种说法，黎元洪本人也有近似说，他不久写信给奉命讨伐的清军水师提督、也就是他的老师萨镇冰，“党军驱逐瑞督出城后，即军队来营合围搜索，洪换便衣，避匿室内，当执索获，责以大义，洪只得权为应允”。凡此诸说，均无有“床下”捉拿事，且叙事平平。此中将黎元洪被寻获时的尴尬相全抹去了。对此，胡祖舜所说较为翔实：黎之马弁忽肩负皮箱二口，由此跟踪，知黎匿居其参谋黄土坡刘元吉家，但黎得悉要他“主持大计”，坚决

拒绝。最后，“众不耐，乃有人曰：我等好意来请，乃尊重统领也；如坚执不去，则自取祸耳！黎踌躇有顷曰：“我去我去！”（《武昌开国实录》）作者参与武昌起义，任黎元洪之鄂军都督府军事参谋官，此处虽有为尊者讳处，但字里行间，仍流露出黎元洪的心态：被动、胆怯而又顽固、自愎。

黎元洪“床下都督”说，是传说、误称或是另有张本，因避讳而抹去此中痕迹，诸说不一。信之者说有，不信者道无，看来都可为史家选用，它还得保持下去。

（盛巽昌）

李纯是死于“妻妾暧昧情事”吗？

民初的直系军阀、江苏督军李纯，1917 年坐镇江南，控制长江下游，与湖北督军王占元、江西督军陈光远，号称“长江三督”，与皖系争雄而风云一时。可是到 1920 年 10 月 12 日，却突然暴死于江苏督军公署。李纯是怎样死的？是自杀，还是被人刺杀？是一个众说纷坛，饶有兴趣的谜。

近人蔡东藩在《民国通俗演义》第一百二十回有首叹李纯的诗，其中两句说：“无端拚死太无名，宁有男儿不乐生？”诗后批云：“李纯虽不能无疵，要不得谓非军阀之翘楚，是何刺激，竟至暴死？就中必有特别情由。但仍旧逃不出‘妻妾暧昧情事’这句话”。这里的“妻妾暧昧情事”，指的是李妾与马弁私通，被李发觉，结果被马弁刺杀而死。这虽是演义、小说家言，但决非于史无据。作者再三声明：“历史演义必须以正史为经，务求确凿，以轶闻为纬，不尚虚诬”，“要严格做到无一事无来历，要把‘临潼斗宝，鞭伏展雄’之类虚构的故事逐出演义之林”。所以此说当不至于视为失实的无稽之谈。关于李纯因妻妾暧昧情事致死之说，在其他一些稗官轶闻、野史杂著中，也有同样记述。当年曾任李纯书记官和军需课长的苏雨眉，在解放后所撰的有关李纯的史料中，也十分肯定地说，李纯是“死于同马弁私人间的桃色纠纷”（《李纯一生的聚敛》）。由此可以推断，李纯死于“妻妾暧昧情事”的说法是有根据的。但与《民国通俗演义》几乎同时成书的台湾学者丁中江所著《北洋军阀史话》，则是另一种说法。丁氏认为，李纯之死，非死于李妾与马允情通之事，而是死于李与马弁的妻子有染，被马弁发现，一怒之下，把他杀了的（《北洋军阀史话》中册）。丁氏所述李纯的死因与蔡氏所述不同，这很可能是当年同时流行的两种说法。也可能李既有妻妾暧昧情事，也有李与马弁妻子私通的事。这类事出现在当时并不奇怪，它反映了民国年间军阀的腐败本质和官场生活的极度糜烂。

还有一种说法是说他自杀身亡。40 年代，由竞智图书馆主编吴虞公口述的《李纯全史》中有一篇《李纯之自戕》，首段说：“李抱病两月余，已渐痊可，力与图谋控制长江者，互争雌雄，忽于十月十二日晨四时逝世。省长以下各官，均至督署探问，街警加岗，军官往来如织”。又说：“据可靠消息，李于十一日晚问，尚在后花园散步，精力尚健，午间接命令，加英威上将军。李阅后，长吁一声。晚六时，向副官索连日上海报看，副官恐李见报激愤，假言报尚未到。至晚十二时又问，左右仍以未到答之。李深为诧异，谓何以数日报都未到。汝等骗我，遂大骂。并勒令承启官张某取来，众不敢违命，遂呈上。李阅后大哭，亦不言语，病遂加重，急电请西医须藤诊视，

未开方即去。李就案写信多封，一时就寝。至三时，值日副官陈廷谟，在签押房，闻内有叹息声，未敢即入。旋陈呼内差，无人答应。陈入室，见室内无一人，李拥被而卧，一无声息，乃有弹自左胁入腹。又于床下得勃郎林手枪一枝，李遗书五封，方知李之死，实系自戕”。陶菊隐的《北洋军阀统治时期史话》，金兆梓的《近世中国史》和中国社会科学院近代史研究所李新、孙思白主编的《民国人物传》都采纳了这种说法。

六七十年代之交，对李纯之死，在台、港学术界也展开过广泛的讨论，较通行的说法也认为是自杀。有的说他因长期吸烟成痢，即吸芙蓉膏成瘾，“一时不吸即欲下便”，为病魔所困，对生活失去兴趣，而起了轻生之念。也有的说他原是冯国璋的部属，又与冯是直隶同乡，1918 年冯代理总统期满下台，他因失去依靠，表示悲观绝望，“遂以手枪结束自己生命”（开国煊《李纯传》）。但对自杀之说，也有人表示怀疑。有人说：“以手枪自杀之人，宁有在床上而以枪自击其腹者乎？”也有人说：“遗嘱指定，四妾各给二千元，以李纯之财产，李纯之地位，而有此遗命，亦非事理之常”，“且自杀时间，在清晨四时，亦甚可异”；至于在被褥堆中，举枪自杀，“枪声必不能闻于外，即闻亦不远。”还有人认为，“以李之为人，亦一健者，讵甘如此毕命，实令人费解”（《李纯轶事》）。

近年来，随着北洋军阀史研究的逐步深入，对李纯之死的探讨，在前人研究的基础上，也出现了一种新的见解。例如，由台北文海出版社出版、沈云龙主编的《北洋人物史料三种》，既否定马弁刺杀说，也不赞成自杀说，而认为李纯之死是由李手下的军官与前帝制犯顾鳌合谋刺杀的。作者在书中明确指出：“一月前（即李死前一月），帝制犯顾鳌（字巨六、四川人，袁世凯称帝时任大典筹备处法典组主任。袁死后作为帝制祸首被通缉，出逃南京）由李下令拘捕，下之于狱，并经秘密审讯，顾氏承认此来为运动帝制，与苏省军官密谋接洽，并历举其名，中有一人，自民国以来，即与李督甚为接近，且为李一手提拔，擢升要职。李氏闻之固然之怒，然亦无法，因兵权皆在其手也。及后奉上方命令释放，此殆由于张作霖之授意，李亦不言其释放之理由，此十日前事也。顾鳌既释，某军官即密谋害李，其计划极慎，其布置极周，遂获成功。”但也有人对此说的真实性提出质疑，所以李纯之死真相到底如何，仍然是一个悬案，

（黄清根）

冯玉祥“贺寿送水”是什么含义？

冯玉祥将军是近代的一个颇有影响的人物。他坚持正义、嫉恶如仇，在旧中国军阀混战时期，又可以说是出污泥而不染的传奇英雄。

近年推出的各种样式的文学作品，陈陈相传冯玉祥的轶事，其中颇为炙口的就是他的“贺寿送水”故事。据当时在西北军追随他多年的简又文回忆，说这件事是“适足表现其特殊性格的”，他后来写的洋洋数十万言的《冯玉祥传》也记述了这件事：“其年，吴佩孚在洛阳做其五十大寿。当时，吴高任直鲁豫巡阅副使，威风权势，煊赫一时，巴结者均送金送玉或谀辞致贺。其中颇为典型的是康有为写的一副祝联：‘牧野鹰扬，百岁功名才半纪；洛阳虎视，八方风雨会中州’，最获得吴佩孚的欢心。当时冯玉祥派员前往拜寿，赠以冷水一罐，自云：君子之交淡如水。是涵有‘谲谏’之意。这一来，

冯氏任性奚落人家，因自鸣得意，然身受者自然觉得真似‘冷水浇背’”。（《冯玉祥传》1972 年 6 月台湾传记文学社版）

简又文说，冯玉祥贺寿送水事，传闻遐迩于民间和上层，“久已遍传人口，初以为谣言”，后经冯玉样本人证实“亦自言不讳，乃知为真事”。由此可见，冯玉祥确有此事。

可是近年推出有关冯玉祥故事对此却有所花样翻新，而且对“送水”含义又有相异说法。

一说是 1922 年 4 月，吴佩孚在洛阳过 50 岁生日，河南督军冯玉祥前来祝寿，送来一只用红纸封着的瓦罐，吴打开一看是一罐清水，故作惊喜尝了一口“寿水”，并自我解嘲地笑道：嗯，很好很好，还是焕章想得高人一筹，不同流俗——一罐清水，这岂不是说成“为官清如水嘛！”冯玉祥说，“君子之交清如水”。（冯桂荣编《冯玉祥传说的故事》，中国民间文艺出版社 1985 年版）本篇系 72 岁老人吕资安口碑，可见此故事深人民间，传闻之广，但此处不同的是冯玉祥亲自送礼，而且还让吴佩孚当着他面品尝，加上两人对话，显然有点戏剧化了，与此内容相近的《冯玉祥将军传奇》（王华岑、朱耕，1983 年黑龙江人民出版社出版）的《君子之交淡如水》篇也有类似写法，所不同的一是时间改为 1922 年 12 月，向后拖了 8 个月，地点不是在洛阳，而在直系大本营的河北保定，做寿者也换成了直系头子、时任直鲁豫巡阅使的曹锟，他做的是 60 大寿。考证于当时报纸和《北洋军阀统治时期史话》（陶菊隐著），以及冯玉祥和曹锟的主从隶属，他不至于仍拿一罐清水充寿礼的故技，嘲弄曹锟的，但也不排斥另有张本。

但也有一说是说冯玉祥送水并非是为吴佩孚祝寿，也不是讽刺，而是对吴佩孚支持的表示。据称吴在直奉战争击败张作霖后回到洛阳，他人要为他作寿，吴不同意，冯玉祥在陕西督军任上“乃遣人送蒸馏水一坛，外加封签，题八字曰：君子之交，有如此水。吴得之大悦，谓其部下曰：‘知我者唯焕章一人。外界企以为异，且有议冯寿礼之菲薄者，殊不知此中大有作用。”（春明逐客《冯玉祥全史》1924 年 8 月七版）原来方此之际，直系和奉系又在酝酿第二次大决战，双方调兵遣将，摆出一副剑拔弩张的态势，吴佩孚要冯玉祥率军出潼关助其一臂之力，冯表示同意，但迟迟按兵不动。吴佩孚疑鬼疑神，深怕他变卦，几次三番派专使进关探问，“冯笑曰：子玉何视人若是之轻，我不能效妇女之矢誓言，又难仿战国年间之歃血为盟，故送以蒸馏水一坛，附签八字。以表寸心。”吴佩孚见之，非常高兴，“欣然色喜，而曰“知我者，其唯焕章乎！”这是因为吴是秀才出身，军阀行列中罕有的“儒将”，要附和风雅，冯即投其所好，因而春明逐客对此评曰：“自古君子之交，宗信义，重然诺，一言既出，驷马难逃，苟背盟携贰，有如此水”。所谓“送水”，其实乃是冯玉祥的独出心裁的表态，此中心迹，两人自知。显然，这种说法更为特殊了。

冯玉祥“送水祝寿”，只是一件小小插曲，可是无论从时间、对象或者是他的行为和动机，都是相异处，难道是文字记载的失真，事过境迁的模糊，甚至是冯玉祥在若干年后的记忆失误或另有他因，但总给人带来是是非非的感觉，聪明好思的读者，你能由此得出正确的答案吗？

（盛巽昌）

政事篇

殷都屡迁的原因是什么？

在人类历史上，人们改换自己居留地的迁徙活动，是常有的事。不论哪一种形式和规模的迁徙，各民族和社会群体在不同时期有其客观的历史原因。我国商代，殷人多次迁都，其原因究竟何在？学术界至今尚未有公认的解释。

殷人迁都，史料非常有限，主要集中在《尚书》中的《盘庚》三篇里。殷人迁徙了多少次，一般认为“殷人屡迁，前八后五”（张衡《西京赋》）但对此还有不同的看法。对于殷人“不常厥邑”的原因，过去比较普遍的看法是殷人为了躲避水灾的威胁，才不得不如此的。《书序》称：“祖乙圮于耿”。《正义》曰：“圮，毁也；河水所毁曰圮”。后人据此发展成了“河患”说。著名学者王国维也不脱陈说，在《说耿》中把“耿”考释为邢丘，“其地正滨大河，故祖乙圮于此也”。（《观堂集林》卷十二）对于“河患说”，有人提出反驳：“上古黄河流域的水灾当是常常发生的，那几百年间常常发生的水灾，绝不能解释几百年间才有几次迁徙的事实原因”（芳明《殷商为什么屡次迁都》，《历史教学》1956 年第 6 期）。傅筑夫先生进一步认为当时的“河患”并不严重，而成汤以前的八迁地点都是离河甚远的高地，这些地方根本就没有“河患”，即使盘庚以后的两迁，也不避“河患”，往返于大河南北；再则，殷人迁徙反而是“有目的地向滨河一带移动，并且还是尽可能地要在距河不远的适宜地点定居”。（《中国经济史论丛》上册）

因此，有人从经济方面解释了殷人屡迁的原因。1935 年，丁山就提出由于“部落时代之生活，农业方在萌芽，大部分生活基础仍为游牧，游牧者因水草而转徙，部落之领袖因其族类而亦转徙不定；于是政治中心之所在，既无所谓都邑，更无固定可言”（《由三代都邑论其民族文化》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》5）。这里明确指出了游牧生活是殷都屡迁的决定因素。所以有人认为找出殷人“定居条件是否成熟”，是说明殷都屡迁原因的途径。在盘庚前，畜牧业占主导地位，长久定居的条件尚不成熟，因此有多次必要的大迁徙，但到盘庚时代，农业逐渐发达起来，“在长久定居的条件已接近成熟”的情况下再要迁都时，便发生了《尚书·盘庚》中所记载的“殷民咨胥，皆怨不欲徙”的情况。盘庚强行迁殷后，殷人在两百年中，不再迁徙。这说明社会经济发展到了定居生活阶段，人们不再需要迁徙了。

傅筑夫的意见不同，他指出：“殷代是一个农业社会，其经济发展早已超过渔猎和游牧阶段”，因此，他否定了因为游牧经济占主导地位而导致殷都屡迁的论点，而认为迁都的原因是“为了农业生产的需要去改换耕地，实行游农”（《中国经济史论丛》上册）。因为殷人的农业水平较为原始，不懂得收获量的减少是由于地力的衰竭，而只是通过不断改换耕地来继续其农业生产的发展，所以，这种迁徙是“初期农业社会的一个共有现象”。

也有人从政治方面解释了殷都屡迁的原因。考古学家邹衡认为殷人迁都是为了便于战争，因为“当时选择王都的地点，不能不考虑到作战的方便，就是说，不能不从军事的角度上考虑迁都的问题。成汤居亳，显然是为了对付北方和西方的强大敌人”。（《夏商周考古学论文集》）

另外，有人认为“比九世乱”是殷都迁徙的客观原因，“恪谨天命”是殷都迁徙的主观原因。“比九世乱”是“自中丁以来，废适而更立诸弟子，弟子或争相立”的王室与贵族之间的斗争（《史记·殷本纪》），“比九世

乱”的直接后果是殷王权的削弱和贵族势力的膨胀，所以只得通过迁都来重整和加强王室的势力。由于殷人尊神，他们把迁都看作是“天”的意志，不能不“恪谨天命”（黎虎《殷都屡迁原因试探》，《北京师范大学学报》1982年第4期）。

美籍华人学者张光直教授，最近独辟新径地解释了三代王都屡迁的原因。他认为，迁都是“以追寻青铜矿源为主体的因素”。这是因为青铜器在三代政治斗争中有着重要的地位。由于储量稀薄的铜、锡矿多集中在以豫北、晋南为中心的华北平原边缘的山地，而王室对于青铜的需求量又特别巨大，促使人们随时寻求新矿，“那时在寻求新矿、保护矿源以及保护矿石或提炼出来的铜锡的安全运输上，都城很可能要扮演重要的角色”。商代都城是“沿山东、河南山地边缘逡巡迁徙，从采矿的角度来说，也可以说是便于采矿，亦便于为采矿而从事的争战”（《关于中国初期“城市”这个概念》，载《文物》1985年第2期）。

殷都屡迁，诸说殊异。从各种纷坛的说法中找出一种比较正确的解释，是可以帮助我们更好地了解那段历史的。

（黄显功）

“共和”年间执掌国政者是谁？

中国历史有明确纪年的是《史记·十二诸侯年表》记载之“共和”元年。这一年（公元前841年），西周镐京的“国人”因不堪厉王的暴政，举行了暴动，结果是厉王被逐于彘（今山西霍县），天子大权由他人执掌，直至共和十四年宣王立。然而，“共和”年间执掌国政者是谁？这个问题历来就有两说：一说是周公、召公；一说是共伯和。

前一说源于《史记·周本纪》：“召公、周公二相行政，号曰‘共和’”。此“共和”两字，前一字为副词，后一字为动词，意谓两公和衷共济，代周王行政。从司马氏说的古代著名学者不少，如韦昭（《国语解》）、杜预（《左传注》）、司马光（《稽古录》）、李贽（《史纲评要》）等。后一说源于《竹书纪年》：“共伯和干（夺）王位”。此谓因共伯和其人代行王政，故而称“共和”。从《纪年》之说的学者亦不少，如郦道元（《水经注》），苏辙（《古史》）、罗泌（《路史》）、顾炎武（《日知录》）、梁玉绳（《史记志疑》）等。

延至现代，史学家们的观点仍分为两派。范文澜、李亚农、林汉达等学者认为从《史记》说为当。他们认为，当时“国人”起而暴动，仅限于反抗厉王过度的暴政，本意并非要推翻文武以来的王统，只指望由较厉王仁贤的统治者来代替厉王。当时，周公是宗周的第一家贵族，召公是第二家贵族，并且曾谏阻厉王勿以暴虐弭谤。周、召二公得到国人的拥戴是很自然的，贵族共和在当时实不失为是一种适合情势的政治制度。再者，根据史籍所载，共伯和是卫釐侯之子。《史记·卫康叔世家》载：卫釐侯卒，长子共伯余即位，其弟伯和袭杀其兄，夺得卫主之位，此即为卫武公。然而，据《史记》年表，卫釐侯十三年，厉王出奔。釐侯二十八年（前827年），周宣王立。卫釐侯四十二年（前812年）釐侯卒，共伯和（武公）嗣位，然而，此时已是宣王十六年。也就是说，厉王出奔时，釐侯尚在位，共伯和还只是侯国的一个世子，年岁亦小。在春秋时期，世卿权重，尚不敢干诸侯之位，共伯和

作为侯国一世子，在嫡长继承制极端严格的西周，岂能轻易一跃而登周天子大位？另外，史书多载共伯和有贤名。如《吕氏春秋·开春论》载：“共伯和修其行，好贤仁，而海内皆以来为稽矣。”又《鲁连子》曰：“共伯名和，好行仁义，诸侯贤之”。但正是这位甚有贤名的共伯和，同时犯下了杀兄和夺天子位的大罪，似不可信，很有可能是捕风捉影之说，以讹传讹了。

郭沫若、顾颉刚、尚钺诸人则认为当从《纪年》。他们认为，共伯和乃海内皆知好行仁义之人，因而在厉王出奔、太子年幼、政局动荡之际，“诸侯奉和以行天子事”（《鲁连子》），恰好合乎当时人的意愿。当时他虽然尚是世子，仍可“干王政”，《左传·昭公二十六年》载有厉王被逐时，“诸侯释位，以间王政”之语，杜预注“间”为“犹与也；去其位，与治王之政事”。其虽未言明“释位间政”者是谁，但可推知必是在外诸侯。孟康注《汉书》云：“共伯，入为三公者也”也可作为证明。进而言之，《国语》有“昔武公年数九十有五矣，犹箴儆于国曰……于是乎作《懿戒》以自儆也”的记载，武公年95岁作《懿戒》，其卒年必不在此年。假若就在这一年，则据《史记》年表为平王十三年，推算知其当生于“共和”纪元前十九年，至“共和”元年已20岁。如享年百岁，则“共和”之始年25岁。大凡有过人才智者，不必定待及壮年而后才有所为。何以断言身为世子的共伯和年仅20，就不能“干王位”？当时国势颠荡，亟需一位能控制局势而又得民心的人，卿士们虽顾念宗制，也有不得已而让共伯和干政的可能。从另一方面看，以共伯和德行不符来否定他曾干政，也是有失偏颇的。历史上每一种新的进步无不表现为对某种神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的日渐衰微的、但习以为惯所崇奉的秩序的叛逆。纯粹的道德化标准不能作为解释与衡量历史是否进步的最高标准，更何况是在讨论对于暴虐的周厉王进行取代这一具体问题上。共伯和不杀太子静，后又还政于宣王，这种审度时势而定进退，尊而不喜，废而不怒，正是他具有政治家风度与才能的表现。

司马迁照理是应读过西汉所存战国时的书的，《史记》录自《吕氏春秋》的文字就很多。共伯和之事在诸子书中记载不少，他必无不知之理。但为什么他要灭没共伯和“干王位”之事，而别创周、召两公“共和”之说呢？有的学者认为，这是因为司马氏以为摄行王政是一件大事，而这样的大事不见于孔子之书不足信，于是就把共伯和干政之说视为百家杂说，删去了共伯和干政之事，但“共和”纪元不能废，于是他循周初成王时周公旦代行王政故事而衍成臆想之说。

两说并存久远。现在一般的通史或历史教材有取《史记》说（或将《纪年》说作为备注附于此说之后）；有取《纪年》说；有的干脆不注明谁人执政，只言“诸侯共管”。两说至今仍难确定孰是孰非，“共和”年间执政者是谁，也就成了至今难解的一个谜。

（金泽民）

卧薪尝胆的故事是真是假？

越王勾践卧薪尝胆，已经是家喻户晓的历史故事了。据说春秋时期，越国在一次战争中被吴国打败，越王勾践被吴军围困于会稽山上，不得不向吴王夫差屈辱求和。从此，越国臣属于吴，受到吴国的控制，越王勾践还到吴国宫廷中服了3年的劳役，过着奴隶般的生活。勾践被吴王赦免归国以后，

力图报仇雪耻。为了不忘亡国的痛楚，激励自己的斗志，他在屋中吊了一个苦胆，出来进去、起立坐下、吃饭睡觉时，都要尝一尝苦胆的味道；他疲倦了要休息时，又不用床铺，不垫被褥，而是把硬柴叠起来睡在上面，以使自己的筋骨感到疼痛。经过这样十多年的磨炼，再加上各项措施的得力，越国终于灭亡了吴国。这里有一个问题，越王勾践用以激励自己的两种手段——卧薪（柴）和尝胆，历史上是否真有其事呢？

查阅记载越王勾践事迹的历史资料，成书时代较早而史实比较可信的，当首推《左传》和《国语》。这两本古籍都是战国时代的人利用春秋时代的历史记载编纂而成的专门记述春秋史事的文献。《左传》是编年体史书，按春秋时鲁国国君的年代记叙史事。在《左传》的“定公”和“哀公”两部分中，曾大量记述越王勾践的事迹。《国语》是国别体史书，春秋时各国的史事都分国把它编纂起来。《国语》中有《吴语》和《越语》上、下共三篇，详细记载了越王勾践和吴王夫差战争胜败的经过。但在这两本史籍中，完全没有关于越王勾践曾经卧薪尝胆的记载。其次，当推西汉时司马迁作的《史记》。这是一本记述从上古到西汉事迹的纪传体的通史。司马迁作《史记》时曾经广泛搜罗先秦的古籍资料，访问历史遗迹和民间传说。但在《史记》的《越王勾践世家》中，司马迁也仅记越王勾践曾经‘置胆于坐，坐卧即仰胆，饮食亦尝胆”，而绝没有关于越王勾践曾经卧薪的事。到东汉时，袁康、吴平作《越绝书》，赵晔作《吴越春秋》，专门记述春秋时吴越两国的史事。这两本书，在先秦占籍的基础上，又掺入了一些小说家的怪诞离奇的传闻，其可信程度已大打折扣。但前书既没有说到卧薪，也没有提及尝胆；后书中的《勾践归国外传》，也仅说越王勾践“悬胆于户，出入尝之，不绝于口”，而根本没有卧薪的事。这样看来，尝胆之事，最早出现于西汉的《史记》；而卧薪之事，到东汉时还没有记载。

据考证，卧薪和尝胆连在一起，作为一个成语来使用，最早见于北宋苏轼所写的《拟孙权答曹操书》（载《东坡续集》卷九）。这是一篇游戏性质的书信体文章。北宋的苏轼为三国时的孙权起草了一封答曹操的书信，信中苏轼设想孙权在三国鼎立时曾“卧薪尝胆”，它的内容原与勾践是不相干的。到南宋时期，吕祖谦在《左氏传说》中，曾谈及吴王夫差有“坐薪尝胆”之事。明朝张溥在《春秋列国论》中又说：“夫差即位，卧薪尝胆。”以后，马骕在《左传事纬》和《绎史》两书中，都把卧薪尝胆说成是吴王夫差的事情。与此同时，南宋的真德秀在《戊辰四月上殿奏礼》，黄震在《古今纪要》和《黄氏日抄》两书中，又说越王勾践曾卧薪尝胆。然则，“卧薪尝胆”的词语原是由北宋的苏轼提出，从南宋到明朝，此事是夫差还是勾践所做，尚没有定论。到明朝末年，梁辰鱼写传奇剧本《浣纱记》，渲染了越王勾践的卧薪、尝胆二事。清朝初年，吴乘权编了一本简易通俗的史书《纲鉴易知录》，书中写道：“勾践反国，乃苦身焦思，卧薪尝胆。”不久，又刊刻了明末作家冯梦龙写的历史小说《东周列国志》，书中也多次提到勾践曾卧薪和尝胆。这样，越王勾践卧薪尝胆的故事，也就愈传愈广。

另有一些学者认为，越王勾践“卧薪”之事，在东汉时代成书的《吴越春秋》中还是有记载的。该书的《勾践归国外传》说：越王勾践当时“苦身劳心，夜以接日。目卧则攻之以蓼。”什么是蓼？清人马瑞辰解释说：“蓼，辛苦之菜也。”（《毛诗传笺通释》卷六）“蓼”这种苦菜积聚得多了，就

成为“蓼薪”。《诗经·东山篇》有这样的话：“有敦瓜苦，蒸在𣶒（蓼）薪。”意思是说，圆圆的苦瓜，生在众多的蓼菜中。勾践为了磨炼意志，准备的蓼菜一定很多。“攻之以蓼”也可以说是“攻之以蓼薪”。这样，上述《吴越春秋》中的话语意就十分明显：勾践那时日夜操劳，眼睛疲倦得想睡觉（“目卧”），但他忍耐克服，用苦菜（“蓼薪”）来刺激，打消睡意。尝胆是让味觉感到苦，卧薪是让视觉感到苦，“卧薪”的目的是在折磨眼睛而非折磨整个身体。后人把“卧薪”说成是睡在硬柴上，那是对《吴越春秋》意思的误解。

卧薪尝胆的故事若是真的，何以历史记载却出现得这么晚，似为后人所编造和误传；若说它是假的，却又流传得这么广，二说似都有所依据。另外，卧薪的具体含义是什么？《吴越春秋》中有无记载？这些问题，都值得我们思考和探究。

（郑嘉融）

世卿世禄制是怎样形成的？

卿是古代高级官吏的称呼。世卿就是天子或诸侯国君之下的贵族，世世代代、父死子继，连任卿这样的高官。禄是官吏所得的享受财物。世禄就是官吏们世世代代、父死子继，享有所封的土地及其赋税收入，世袭卿位和禄田的制度在古代曾十分盛行。但是这种制度开始出现于何时？它是怎样形成的？学术界对此说法不一，争论很大。

商代的官吏是否实行世卿世禄制，由于历史资料的不足，还无法作具体的阐述，至于西周时代的官吏制度，一部分学者认为，肯定是实行世卿世禄的。郭沫若主编的《中国史稿》在论述西周政治制度时说：“各种各样的官吏，大都是世袭的，世代享有特殊的、神圣不可侵犯的地位。”杨宽著的《战国史》在论及西周的官吏情况时也说：“在周王国和各诸侯国里，世袭的卿大夫便按照声望和资历来担任官职，并享受一定的采邑收入，这就是世卿、世禄制度。”根据史书的记载，西周的开国元勋、周武王的胞弟、周成王的叔父周公旦，其长子封在鲁国，“次子留相王室，代为周公”（《史记·鲁周公世家·索隐》）；同样有卓著功勋的召公奭（shì），其长子封在燕国，“而次子留周室，代为召公”（《史记·燕召公世家·索隐》）。西周宣王时，又有召公、周公二相行政，他们显然都是周公旦、召公奭的后代。赵光贤著的《周代社会辨析》认为，这些事例证明西周时代早已有“世卿制度的存在”。

另有一些学者不同意世卿世禄制推行于西周时代的说法。他们认为，《尚书·立政篇》载有周公阐述的西周时代的选官方针。在这篇文献中，周公一再强调：“自今后王立政”，要“俊（进）有德”，选拔“成德之彦”，择用“吉士”、“常人”，也就是选用有德有才的贤人，而不搞世卿世禄制。再从西周所任公卿大官的实际情况看，周公、召公自康王以后，仅见于厉王、宣王之际，其他昭、穆、恭、懿、孝、夷、幽七朝，都未见有周、召在王室任职的事。又如周初毕公高曾辅佐武王伐纣，在成王、康王时都为三公，但“其后绝封，为庶人”（《史记·魏世家》），也并没有世袭卿官。周宣王时，曾大批“进用贤良，樊仲山父、……张仲之属，并为卿佐”（《太平御览》卷八十五引《帝王世纪》）。这些卿士也都不能世袭任职。《新唐书·宰相世系表》说：“周宣王时有卿士张仲，其后裔事晋为大夫。”可知张仲后

裔因在王室不能世袭而跑到晋国去了。其实，古人早已说过：“世卿，非礼也”（《公羊传·隐公三年》），它不符合周札的规定。汉代何休进一步解释说：按照周礼，“公、卿、大夫、士皆选贤而用之。卿大夫任重职大，不当世（袭）”。

在这些学者看来，世卿世禄制开始出现于春秋中后期。据历史记载，春秋初年鲁国的大夫羽父想用“杀桓公”的手段来付好隐公，“以求大宰”（《左传·隐公十一年》）。“大宰”即执政之卿。可知在当时，鲁国的执政之卿还没有世袭，大夫都可以求取。到僖公时，季氏困立君有功而命为上卿，受赐费邑及汶阳之田，季氏的势力就逐渐壮大，以致季氏与孟孙、叔孙三卿“三分公室”、“四分公室”，完全控制了鲁国的郊地和军赋。自宣公至哀公六代，季氏世世为鲁上卿，专鲁国之政。晋国在春秋中期的晋文公时，仍由国君选卿，卿死后又确定其他人选继任，还未形成世袭（见《国语·晋语四》）。但此后，晋国的六卿，特别是赵氏、魏氏等，逐渐壮大。“赵名晋卿，实专晋权，奉邑侔于诸侯”（《史记·赵世家》）。自赵盾至赵无恤（襄子）六代人父子世袭，为晋正卿。齐国世卿制的出现虽较鲁、晋两国为早，在春秋初年的齐桓公时，高、国二氏就各控制了一军人马，实力雄厚，成为世卿（见《国语·齐语》）。但到春秋后期，田氏的势力却后来居上。至田乞联合诸大夫击败高、国，杀其君晏孺子；其子田恒又杀其君简公而立平公。于是，田氏就“割齐自安平以东至琅邪，自为封邑，封邑大于平公之所食”（《史记·田敬仲完世家》）。自田乞以后至田和篡齐，田氏就世世执掌齐国政柄，国君形同虚设。可见世卿世禄制是春秋时期各诸侯国内卿大夫的势力不断壮大，逐渐控制政权而形成的。

不过，上述论断也难以使人信服。有人提出，在西周铜器铭文中，有很多官职都是世袭的。如 1974 年在陕西扶风县强家村出土的师𩛥鼎等器，它们的主人一家四代父死子继，世袭“师”官职。1976 年陕西扶风县白家庄出土的微史家族铜器群，这一家族的六代人从西周初年开始，一直是父死子继，世袭“作册”史官之职。有人认为，《尚书·商书·盘庚篇》中说的“图任旧人”、“世选尔劳”，《诗经·大雅·文王篇》中说的“凡周之士，不（丕）显亦世”，都是当时贵族世袭大官的明证。

总之，世卿世禄制是商周时代早已法定实行的，还是春秋中后期由于卿大夫的专权才形成的，双方各有各的论据。事实的真相究竟怎样呢？

（郑嘉融）

谁是晋阳起兵的首谋者？

隋朝末年，天下大乱，各地义军风起云涌，隋汤帝统治摇摇欲坠。正在此时，李氏集团起兵于太原，攻克长安，翦灭群雄，建立了勃勃生机的唐王朝。晋阳起兵是他们这一行动的起点，那么谁是这次起兵的首谋者呢？

有关唐朝的史书，都说唐太宗李世民是晋阳起兵的首谋者，“世民者，济世安民也”，其父李渊起兵是被迫的，是被李世民拉了上了反隋的大船。《旧唐书·高祖纪》云：“太宗与晋阳令刘文静首谋，劝举义兵”，同书《太宗纪》云：“时隋祚已终，太宗潜图义举，每折节下士，推财养客，群盗大侠，莫不愿效死力”；《新唐书·高祖纪》云：“高祖子世民知隋必亡，阴结豪杰，招纳亡命，与晋阳令刘文静谋举大事。计己决，而高祖未之知，欲

以情告，惧不见听”。当李渊知道此事后，初是“大惊”，“阳不许，欲执世民送官，己而许之”；《新唐书·太宗纪》云：“高祖起太原，非其本意，而事出太宗。”据此看来，两书记载是一致的，都认为太原起兵的首谋人是李世民，而李渊只是被动的受摆布者。《通鉴》关于李渊受摆布的记载还非常具体：先是李世民与刘文静密谋，打算“乘虚入关，号令天下”，继又使裴寂说服李渊，最后李渊才不得不说：“吾儿诚有此谋，已如知此，当复奈何，正须从之耳”，“今日破家亡躯亦由汝，化家为国亦由汝”。这就是说，李渊是个遇事缺乏主见、无所作为、任人摆布的无能者，如果没有李世民，晋阳起兵就无从谈起。

后来的一些史学专著，多从此说。范文澜《中国通史简编》认为：“唐高祖爱好酒色，昏庸无能，只是凭借周、隋大贵族的身份，616 年得为太原留守。他起兵取关中，建立唐朝，主要依靠唐太宗的谋略和战功，他本人并无创业的才干，连做个守成的中等君主也是不成的”。南开大学编的《中国古代史》（上）则说：“李渊用他次子李世民的策略，自太原起兵反隋”，十大院校合编《中国古代史》（中）认为：“李渊的次子李世民，十分精明干炼，他积极聚积力量，劝说李渊起兵反隋。”

对此，学术界也有不同观点。许多学者认为，李渊是晋阳起兵的首谋者，他作为隋朝统治集团的一位重要人物，早就有叛隋起兵的念头，只是在正式起兵前几年里，一直处于隐蔽状态罢了，“高祖审独夫之运去，知新主之勃兴，密运雄图。”《旧唐书》及《通鉴》载高祖“纵酒纳赂以自晦”，其实“纵酒”即沉湎，就是装糊涂；“自晦”即混其迹，就是掩盖自己。李渊以“纵酒”作为“自晦”之计，是一种防护性的策略，以消除隋扬帝对他的猜忌，这正是他老谋深算的表现，不能斥之为昏庸的酒徒。据《旧唐书·字文士及传》，早在晋阳起兵前四五年，李渊就与字文士及在涿郡“尝夜中密论时事”，武德二年（619 年），字文士及降唐，李渊对裴寂说：“此人与我言天下事，至今已六七年矣，公辈皆在其后。”涿郡密论天下事，李世民才十三四岁，一个十三四岁的少年怎能左右久居高位的李渊呢？615 年，李渊受命为山西、河东抚慰大使时，副使夏侯端劝他早作反隋准备，李渊“深然其言”（《旧唐书·夏侯端传》）。又据《大唐创业起居注》载，李渊刚做太原留守，就暗暗自喜，对李世民说：“唐固吾国，太原即其地焉。今我来斯，是为天与；与而不取，祸将斯及。然历山飞不破，突厥不和，无以经邦济时也。”这表明李渊的政治野心。非常明显，李渊视太原为自己的地盘，早有并吞天下之心，李渊是个颇具雄心、富于权谋的政治家和军事家。晋阳起兵前，他就命李建成“于河东潜结英俊”，李世民“于晋阳密诏豪友”，为起兵作了组织上的准备。升任太原留守后，很快地取得了聚集在太原的济济群士的信任，成为关中地主众望所归的人。起兵攻入长安，“约法十二章”，很快稳定了关中秩序，当上了大唐开国皇帝。因此，晋阳起兵的主要策划者，首推李渊，他决不是昏庸无能之辈，而是一个“素怀济世之略，有经纶天下之心”的人物。晋阳起兵之时，年仅 20 岁的李世民，从年资、阅历或者实际的政治、军事经验来说，都够不上首谋人物，无论从资历还是威望上，都及不上李渊。

（华林甫）

井田制是如何施行的？

井田制是我国古代的一种重要的土地制度。可是，关于这种制度的施行情况，各家的意见很不一致，历来争论不休，至今仍然是一个很难说清楚的问题。

怎样的形状才算是“井田”呢？《周礼·小司徒》郑玄注；“其制似井之字，因取名焉”。据此，有人认为，“井田”的基本结构必须是九块等积的方田合在一起，组成一个“井”字形。但《易经·井卦》中说：“往来井井”；《荀子·儒效》也称：“井井兮其有理也”。“井井”系形容有条理。因此，又有人认为，凡是整齐地划成等量小块的田地，都可以称为“井田”。

井田制在古代是否施行过呢？《孟子·滕文公》说：“方里而井，井九百亩”；《周礼·小司徒》说：“九夫为井”；《国语·齐语》记管仲说：“井田畴均，则民不憾”；《国语·鲁语》载孔子说：“其岁收田一井……”；《穀梁传·宣公十五年》又谓：“井田者，九百亩。”根据上述资料，古代施行过井田制是过去 94 没有问题的。但也有人认为，《孟子》、《周礼》上的井田说是理想化的乌托·邦，《国语》中的“井”不是指田地；《穀梁传》成书甚晚，所说“井田”是从《孟子》那里演化而来。还有人认为，《孟子》所说井田固然是空想，但小方块形式的井田制肯定是存在过的。

那么，井田制从何时开始施行，至何时瓦解废除的呢？有人认为，马克思说过，农村公社的地产都是由“小块土地组成的棋盘状耕地”；恩格斯也说，在农村公社里，每一个社员都可以“分到同样大的一块土地”（《马克思恩格斯全集》第 19 卷第 355、452 页）。因此，井田制在原始社会末期的农村公社阶段应已出现，它的最初形态就是公社的土地所有制。又有人认为，《左传·哀公元年》记，夏少康“有田一成，有众一旅”。“成”就是井田的单位，杜预注：“方十里为成”。商代甲骨文中，更把“田”写成四方、六方、八方、九方的整齐小块。《孟子》上说：“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。”可知，夏商周的田制是相类似的，井田制实行于夏商周三代。也有人认为，“井田”之名自周代文献中才出现，至战国末土地买卖盛行，促使井田制瓦解。因此，井田制只是周朝一代的土地制度。

井田中一般都有“公田”和“私田”，它们是如何划分的呢？《夏小正》传说：“古者先服公田，然后服其（私）田也”《诗·小雅·小田》称：“雨我公田，遂及我私（田）。”对于上述两类田地，有人认为，所谓“公田”是周王赐给诸侯和百官作为俸禄的井田；贵族们为榨取更多的剩余劳动而开垦出井田外的荒地，成为他们真正的私有财产，便是所谓“私田”。也有人认为，“公田”是贵族的自营田，征发劳动力来耕种，收获物归贵族剥削者所有，所以也称“藉田”（“藉”是“借”劳动力的意思）；“私田”是授给耕种者的份地，用以维持劳动者的生活。故《汉书·食货志》上说：“民年二十受田，六十归田。”所“受”之田，即为私田。

井田中都分成等量的小块，它是干什么用的呢？有人认为，这些等量小块，对诸侯和百官来说是作为俸禄的单位，而对耕种者来说是作为课验勤惰的单位。但也有人认为，这些等量小块都是分配给单个家庭供其生活之用的，而且要定期实行重新分配。《公羊传·宣公十五年》何休注说：在井田上，官吏把田分为上田、中田、下田三等，并规定“三年一换土易居”。这样分得上田的人不能“独乐”，分得下田的人不能“独苦”。《周礼·大司徒》

谓，分得上田的“家百亩”，分得中田的“家二百亩”，分得下田的“家三百亩”。这是后来的又一种分配方法。

井田上耕种者的身分是什么，采取什么样的剥削方式呢？有人认为耕种者是一无所有的奴隶，他们承受着奴隶制方式的剥削。也有人认为，井田上的耕种者受有“私田”作为生活份地，是封建社会初期的农奴；他们被征发到“公田”上去替主人耕种，承受着劳役地租的剥削；自春秋时代鲁国在宣公十五年“初税亩”以后，劳役地租又变为实物地租。还有人认为，井田上的耕种者虽受有份地，但他们仍被强迫进行奴隶制性质的集体劳动，他们是一体“授产奴隶”。

此外，《孟子》说的夏人行“贡”法，殷人行“助”法，周人行“彻”法，其具体含义是什么？夏人每块小田为“五十亩”，殷人“七十亩”，周人“百亩”，为什么会有这样的差异呢？井田制施行时有“国”和“野”的区别。《孟子》上说：“请野九一而助，国中什一使自赋。”为什么又有如此的不同？对于这些，各家的解释不一，也存在着很大的分歧。

总之，井田制是如何施行的，问题很多，众说纷纭。要了解历史的真相，还需详细占有材料，细心地鉴别探讨。

（郑嘉融）

古代户口制度始于何时？

据史载，我国夏禹时分天下为九州，有人口约 1300 多万。周代增加了二三百万。战国末期，共有人口 2000 多万。《汉书·地理》》记载，西汉末年共有居民 1223.3 万户，5559.4 万人。这是一个比较详细也是比较信得过的数字，说明了当时我国调查户口、编定户籍的制度已相当完备。

那么我国是从何时开始制订调查户口、编写户籍制度的呢？一般认为，秦始皇统一六国后，废除分封制，建立郡县制和户口编制制度，“十户为一里，十里为一亭，十亭为一乡，若干乡为一县”。全国从基层到中央政权，都通过户口制度像编席织麻一样编织起来，整齐划一地进行登记。

但是也有人认为，秦朝的户籍制度，实际上应从秦孝公就开始了，战国时期，秦孝公任用商鞅进行改革，其主要内容也是清查户口、按户分田地，每户一百亩。商鞅变法的户口编制是“五家为伍，十家为什”，生了小孩要登记，死亡人口要除名，官吏要经常检验户口，凡是在册人户，都得向国家缴纳赋税，充服兵役，维护地方治安，检举捉拿“奸人”。

谈到户口的整顿、编审，有人认为，春秋时齐桓公任用管仲对全国进行严格的行政区和户口登记，控制了人口，增强了国力，这就比商鞅变法还早了几十年。当时的齐国京城里分为 21 乡，工占 6 乡，士占 15 乡；京师外，分为五属，属下设县，县下设乡，乡下设卒，卒下设邑，邑下是家。政府要求多家多户“行同和”，“死同哀”。

春秋以前有没有户口制度？唐太宗李世民曾向大臣卢承庆提出过这个问题，卢承庆回答说，夏商周就有了户口编审，并且还谈了从夏商周到隋朝户口变化的情况。

夏商有无户口编审，至今尚无史料可以佐证，但是周代是确实编审了户口的。《周礼》中有这样的记载“听闾里以版图”、“凡在版者”。闾里即乡里，版图即户口册，后来才用以代指一国的疆域。西周是奴隶社会晚期，

有的奴隶可以结婚生子，成家的奴隶称“臣”，以“家”计算，史书有奴隶主买卖和赏人“臣五家”、“臣十家”乃至“臣一百家”、“臣二百家”。

历代王朝对户口十分重视，中央政府设置了专门的机构对全国的户籍进行管理，周朝始置“司徒”官位，其职掌为治理民事，掌握户口，官司籍田、征发徒役和收敛财赋。春秋时沿置。秦代及汉初有“治粟内史”，其职掌与周朝时“司徒”类似。三国时专设户部，魏晋南北朝时为度支部，后周、隋朝称为民部，唐朝因为要避讳李世民的“民”字，将民部改为户部。户部是中央官僚机构六部之一，长官为“尚书”，其副手为“侍郎”。实权很大，掌土地、户口、农垦、钞币、租税、漕运、救荒、官俸、兵饷等。此后各代沿置，一直到清朝末年才又改为度支部。

户部向全国征粮、征兵的根据是户口簿，户口簿还是维持地方治安的图册。秦末刘邦起兵攻入秦都咸阳，萧何首先到秦朝中央保存档案图书的地方抓到了户口册和天下地理册，从而为刘邦掌握了粮源和兵源、以及天下各处关隘要塞的情况，为战胜项羽，统一天下提供了可靠的保障。

在历朝的户口簿上，一家称户，家中人口称丁。隋文帝诏令：3 岁以下为“黄”，10 岁以下为“小”，17 岁以下为“中”，18 岁以上方才为“丁”，而 60 岁以上为“老”，“丁”得向国家负担各种差役、兵役，60 岁以上的老人便可免除。但是在实际生活中，封建王朝穷兵黩武，加紧搜括，常常把“丁”的年龄定小，“老”的年龄推后。古代还习惯以户主的职业称呼其户，例如“织衣”、“灶户”、“花户”、“军户”，歌女乐师称“乐户”，长期居住船上漂泊江河湖海的人称“疍户”，讨饭为生的人为“丐户”。

史学界认为，古代最完善的户口簿要数明朝的“黄册”。明朝编审天下户口，国家的户口册用黄色纸（绸、布）作封面，故名“黄册”。上面登记着全国各省、府、县每家每户的人口数、性别、年龄、婚姻、田宅、资产等情况。按十户为一甲。若干户为一里进行“里甲”编制，向国家交纳赋税和充服各种役差。而对户口编制最为严密的是中国最末一代王朝——清朝，地方上一律实行保甲制，十户为一牌，十牌为一甲，十甲为一保。每户都要挂“一家牌”，上面写着家长姓名、职业、丁男数目。每十家要挂“十家牌”，上面写着十家户主姓名、人口情况和大家共同守法的公约，牌上还写着“一家犯法，十家连坐”八个大字。

应该指出的是，封建王朝通过户籍固然对国家的严密管理起了一定的积极作用，但是一些严格的制度把人牢牢地束缚在土地上，这种强制统治，也是造成了中国封建社会闭塞、落后、长期停滞不前的一个原因。

（蒋建平）

科举制度是何时创立的？

科举制度在中国封建社会延续了 1000 多年。直至清末光绪三十一年（1905 年）八月，光绪皇帝下谕：“著即自丙午科（1906 年）为始，所有乡会试一律停止，各省岁科考试亦即停止。”科举制度才最终被废除。科举制度对中国封建社会的影响真可谓深远。然而，关于科举制度创立的时间，却一直有不同说法。

进士科的创置是科举制度创立的主要标志。因此进士科设置的时间，历来是史家注意的重点。在历史上，对于进士科设置的时间，早就有创设于隋

和创设于唐两种不同意见。主张创设于隋朝的，从目前所见到的史料来看，最早的可能是薛登。据《旧唐书·薛登传》，他在唐武则天天授中（690—692年）任左补阙时，鉴于当时“选举颇滥”，上疏要求改革。在疏文中他说道：“炀帝嗣兴，又变前法，置进士等科。于是后生之徒，复相仿效，因陋就寡，赴速邀时，辑缀小文，名之策学，不以指实为本，而以浮虚为贵。”在薛登此疏之后70余年，唐代宗宝应二年（763年），礼部侍郎杨绾在上疏中又说：“进士科起于隋大业中”（《新唐书·选举志》），“汤帝始置进士之科，当时犹试策而已。”（《旧唐书·杨绾传》）在这之后的杜佑以及五代时的王定保也都认为进士科创设于隋朝：“炀帝始建进士科”（《通典》卷十四，《选举二》），“进士始于隋大业中”（《唐摭言》卷一）。值得一提的是南宋朱熹，他不仅肯定进士科创设于隋朝，而且还十分明确地指出，炀帝大业二年（606 年），始建进士科（《通鉴纲目》卷三六）。今查《隋书》、《资治通鉴》等史书，大业二年未见有设置进士科的记载，不知朱熹依据什么？

主张进士科创设于唐朝的，历史上也不乏其人。如唐武宗时宰相李德裕说：“李唐御统，艰阙制度，立进士之科，正名也；行辞赋之选，从时也。”（夏竦《文庄集》卷二十）唐宣宗时右补阙裴庭裕也说：“大中十年，郑颢知举后，宣宗索《科名记》，颢表曰：自武德已后，便有进士诸科。”（《涌幢小品》卷七）

关于上述两说在历史上的情况，邓嗣禹在1934年写的《中国科举制度起源考》一文中作了这样的概括：“唐宋而后，主隋者渐众；而在唐时，尚二说纷陈，莫衷一是。”（《史学年报》第2卷第1期）

解放以后，学者们对科举制度创立的时间，继续进行研究和探讨，提出了各种不同看法。主要有以下几种。

一种看法认为进士科创设于隋炀帝大业年间。具体的又有各种不同意见，张晋藩、邱远猷认为，“到隋场帝时，开始设立进士科，用考试方法来选进士。”（《科举制度史话》）毛礼锐等则认为进士科创置于隋炀帝大业二年。他们在《中国古代教育史》中说：“隋炀帝大业二年始置进士科，这便是科举制度创立的开始。”顾树森用更肯定的语言表达了这种意见。他写道：“到了隋炀帝大业二年，始正式设置‘进士科’，实行以试策取士，虽然正史《炀帝本纪》与《资治通鉴》俱不载此说，但‘通鉴纲目’中则具有此目。证诸其他各方记载，可以断定此种设置是确凿无疑的。”（《中国历代教育制度》）范文澜持另外一种意见。他认为进士科开始于大业三年。他说：“607年，隋场帝定十科举人，其中有‘文才秀美’一科，当即进士科。隋炀帝本人是个文学家，创立进士科，以考试诗赋为主，是不足为奇的。这是科举（主要是进士科）制度的开始。”（《中国通史简编》（修订本）第3编第1册）

另一种看法认为进士科开始于隋文帝开皇十五或十六年（595 年）。韩国磐在《关于科举制度创置的两点小考》一文中认为，《大唐新语》、《通典》、《唐摭言》等书记载的材料，或言明经、进士两科都是炀帝时所改建，或言进士科为炀帝所创建，“实际并非如此”。他根据《旧唐书》和《新唐书》房玄龄本传都记载玄龄18岁“举进士”，并参照房玄龄墓碑的记载，推断“在开皇十五或十六年时，房玄龄被举为进士。因此，进士科必须是在开皇十五或十六年时已经出现。”（《隋唐五代史论集》）

同上述两种认为进士科创设于隋朝的看法不同，何忠礼认为科举制度起源于唐朝。他在 1983 年第 2 期《历史研究》上著文《科举制起源辨析》，提出中国封建社会的科举制度具有三个特点：第一，士子应举，原则上允许“投牒自进”，不必非得由公卿大臣或州郡长官特别推荐。第二，举人及第或黜落必须通过严格的考校才能决定。第三，以进士科为主要取士科目，士人定期赴试。他指出，在隋朝这三个特点都没有形成。唐朝建立后具备了对选举制度实行重大变革的必要性和可能性。唐高租武德五年（622 年）的诏书，“正式开创了科举制的先河”。科举制度的三个特点逐渐形成。因此，他的结论是：“从南北朝后期起，科举制已逐步萌芽，但三个特点基本具备，正式形成制度，应该是在李唐。”

综上所述，我们可以看到，对中国封建社会影响深远，前后持续了一千几百年的科举制度，它到底创立于何时，至今仍是一个尚待解开的谜。

（金林祥）

唐朝“神龙”年号是谁制定的？

公元 705 年 1 月 22 日，唐都洛阳城的玄武门内人奔马突，刀光剑影，传来阵阵喊杀声。大臣张柬之、崔立 玮、桓彦范、袁恕己、敬晖等人，经过密谋策划，率领部分羽林兵发动了宫廷政变。他们杀死武氏宠臣张易之、张昌宗兄弟，拥立中宗李显复位，迫使统治了 20 余年的武则天退出朝政，在唐朝历史上，一年中出现两位君主，并非绝无仅有，但皇帝更替，而同年的年号只有一个，却是这次事变后带来的一个少见的现象。由此也就产生了这样的问题：这个联系两朝的神龙年号，究竟是谁制定的？

要回答这个问题，不能不到当时的文献典籍中去寻找答案。现存的唐史典籍中，资料最丰富、体例最完备、叙事最详尽，当推五代时刘昫等人编撰的《旧唐书》和北宋时宋祁、欧阳修等人编撰的《新唐书》。这两部唐书对神龙年号的建制都有所记载，但令人困惑的是，两书的记载却截然不同。《旧唐书》卷六载：“（武则天）神龙元年，春，正月，大赦，改元（即更换年号）……癸亥，麟台监张易之与弟司仆卿昌宗谋反，皇太子（李显）率左右羽林军桓彦范、敬晖等，以羽林兵人禁中诛之……甲辰，皇太子监国，总统万机，大赦天下。”由此可见，《旧唐书》认为神龙年号是武则天所制定，唐中宗李显继续沿用了它。《新唐书》卷四却摒弃上说，改记为：“（唐中宗）神龙元年正月，张柬之等以羽林兵讨乱。甲辰，皇太子监国，大赦，改元。丙午，复于位。”按《新唐书》的意见，神龙年号是由唐中宗建立的，它与武则天无缘。新、旧两部唐书，虽然成书年代有先有后，著书目的也互有侧重，但所依的资料，各有根据；撰书之人，都是当时的名家；一旦书成，又是尺短寸长，自有千秋，因此，对于两书的任何一种记载，都不能随意地予以否定。那么，如何来分辨这个历史的是非曲直呢？

后来的一些史学研究者（如著作《新唐书纠缪》的北宋人吴缜）对新、旧唐书各自记载上的错误，曾做过一些考订，但对神龙年号问题，则大都忽略了。对这个问题引起足够重视、并且做出了重要贡献的，应当首推为《资治通鉴》作“注”的南宋人胡三省。他看到了新、旧唐书这个记载上的不同，并没有简单地肯定其中的一说，而是运用“它证”的方法，从其它唐史材料中去找根据。他发现《旧唐书》、《唐历》、《统记》、《纪年通谱》等书

的记载都是相同的，而《新唐书》则一帜独树，缺乏旁证，据此，他才判断道：“新纪（《新唐书》本纪卷）误也。”

胡三省是一锤定音。因为他的论断言之有理，也因为唐史的不少原始材料后来都佚落了，很难再作考订，所以以后许多学者，大都袭用了胡三省的这个意见。神龙年号的问题，看来似乎是解决了。

但是，近年来出版的一些历史书籍，特别是一些历史年表，对于神龙年号的“归宿”，又有了若干不同的表述和意见。如方诗铭编的《中国历史纪年表》、荣孟源编的《中国历史纪年》、万国鼎编的《中国历史纪年表》等书，都将神龙年号从武则天朝列起，连续到唐中宗朝；而河南博物馆编的《中国历史年表》、文物出版社的《中国历史年代简表》，翦伯赞主编的《中外历史年表》等书，则把神龙年号完全标在唐中宗名下。无论这些著作的名称有同有异，内容也有详有略，但它们所表达的意见，大都有一定的根据，在学术界也有一定的影响。并且令人注目的是，这些名目诸多的著作，又将意见大体归结到新、旧唐书那两种不同的记载上去了。这是一种重复？还是一种失误？或是一种升华的研究？这些都值得思索。但不管怎么说，神龙年号的问题，是又一次被提出来了。

中国历史上的年号向题，可以说是百枝千叶，不胜枚举。若把研究历史的全部精力，都集中在这些问题上，那是重蹈清朝乾嘉考据学者的老路，当然不足取；若是对这些问题全然不顾，则又会使历史的研究失却真实的基础。从这个意义上说，花费一定的精力，作出认真的努力，来解答神龙年号以及类似的问题，看来也是有必要的。

（李东）

陈桥驿兵变是怎么一回事？

建隆元年（960 年）春天，后周大将赵匡胤奉命出征，抵御契丹和北汉的侵犯，但是军到汴梁（开封）东北的陈桥驿，部众发动兵变，给他披上黄袍。第二天，赵匡胤回到汴梁，登上了皇帝宝座，这就是中国历史上赫赫有名的宋太祖。从此，结束了自安史之乱后的 200 年混乱局势，四分五裂的中国又得到了统一。

赵匡胤轻易夺得政权，旧史书归因于“人望固已归之，于时主少国乱，中外始有推戴之意”；宋王朝君臣也每称是“本朝以揖让得天下”。（魏泰《东轩笔录》）可是，大概也有破绽之处，在赵匡胤陈桥兵变前，有记载说，他的母亲、姐姐以及政敌韩通之子、学士陶谷等都在不同角度窥测赵匡胤将返朝称帝，汴梁民众也有风传，“及将北征，京师喧言，出师之日，将策点检为天子”。（《涑水纪闻》卷一）所谓司马昭之心，路人皆知也。因此，几十年后，郑州知府李淑因作“弄耜牵车晚鼓催，不知门外倒戈回”的诗句而获罪罢官。但陈桥兵变事由，千百年间仍为人怀疑，有如岳蒙泉说：“黄袍不是寻常物，谁信军中偶得之”（《绿雪亭杂言》）；查初白也称：“千秋疑案陈桥驿，一着黄袍便罢兵”（《敬业堂集》）。

本世纪初，蔡东藩撰写演义小说，于此提出种种疑问，他说：“陈桥兵变，黄袍加身，史家但言非宋祖意。吾谓是皆为宋祖所欺耳。”接着他提出，契丹和北汉何以不闻深入？点检作天子之谣，自何而来？何来黄袍？在赵匡胤称帝时，何以首赏功臣？……“足见宋祖之处心积虑，固已有年”，“第

借北征事瞒人耳目而已”（《宋史演义》）。类似这种看法，也见于部分通史和专著，尚钺说：“赵匡胤虚报辽和北汉联合入侵，借奉命出征的机会，利用五代以来将士拥立的风气，在陈桥驿组织兵变，自立为帝。”（《中国历史纲要》）陈登原以为这是阴谋，“所谓陈桥兵变，真曹丕所谓‘舜禹之事，吾知之矣’者也。”并以周太祖郭威亦为士兵拥立为帝之例说：“即黄袍加身，亦不止陈桥兵变时为然矣。”（《国史旧闻》）张家驹亦称，“其实所谓契丹入侵，仅仅是一个谎报，它不过是赵姓集团实现阴谋的一个步骤罢了”，“利用出兵机会，得以提早实现他的阴谋”。（《赵匡胤》）

另一种说法，大体循旧史韦：“匡胤奉命出兵时，汴京已有传说，将士将拥立都点检为天子”，“乃于夜深强以黄袍加于赵匡胤之身，逼令作天子，并逼回京，先即皇帝位。”（《中国通史》）也有人认为陈桥兵变前，镇、定两州并非“谎报”军情，“其实这是没有根据的”，因为这两州守将“都不是赵氏集团的人”，“他们怎么可能去配合赵氏兵变而谎报军情呢？”“契丹趁后周‘主少国乱’之机，起兵人寇是完全可能的。”（《历史知识》1984年第5期）

陈桥兵变是有史可查的，正是这次兵变才导致赵匡胤称帝。但它是赵匡胤预谋，一手操纵，还是遵循五代将士拥立主帅旧例？这还是个谜哩！

（盛巽昌）

郑和下西洋的使命是什么？

1405年至1433年，郑和受明成祖朱棣及明宣宗朱瞻基的派遣，先后7次率领舟师，乘风破浪，扬帆远航，途中经历了亚非30多个国家和地区，最远到达非洲东海岸和红海沿岸。郑和下西洋，这在明初被传为一时“盛事”，且在世界航海史上，也是空前的创举。郑和不辞辛劳，出没风波，屡下西洋，往返再三，究竟负有何种神秘的使命？

《明史·郑和传》载：“成祖疑惠帝亡海外，欲踪迹之，且欲耀兵异域，示中国富强。”由此看来，明史的纂修者，把到海外跟踪询查惠帝，看作是郑和出使的主要目的，而沿途炫耀武威，则是附带的行为。传中所说的惠帝，即朱元璋长孙建文帝…。建文帝登极之初，鉴于诸王兵权过重，尾大不掉，曾决心进行削藩。当时燕王朱棣公开反叛，以“清君侧”为理由起兵北平，号称“靖难”。靖难之役后，建文帝下落不明，有传说他已逃亡海外，若果真如此，那岂不是祸根！因此朱棣遣郑和出洋追查，以绝后患。《明史》的说法，以后修史者多有因陈，就是解放后出版的著述，完全承袭此说的也不乏其例，如许立群在《中国史话·三保太监下西洋》一节中写道：“永乐皇帝（朱棣）派郑和航海的目的是寻找建文帝，因为永乐篡了建文帝的帝位之后，建文帝失踪了，永乐皇帝怕他逃到国外，将来回来复辟，所以派人去找他。”范文澜的《中国通史简编》也说郑和下西洋的用意是“以探寻…踪迹为首”。

然而，建文帝是否逃亡海外，却还是悬案一桩。永乐年间修撰《明太祖实录》，据载当朱棣的燕兵攻入南京金川门时，建文帝纵火焚宫，已死于宫火。清初开馆修《明史》，史馆诸臣对建文自焚的问题看法不一，雍正元年王鸿绪进呈《明史稿》，史稿之首有《史例议》一册，论定建文帝必以焚死的内容竟占此册的一半，若确如王氏之言，则寻找建文的说法就成了空中楼阁，于是史家们便试图从其他方面，解释郑和下西洋的原因。

近人梁启超据“且欲耀兵异域，示中国富强”一语，在其《祖国大航海家——郑和传》一书中指出，朱棣雄主野心，想通过扬威的壮举，达到震慑与笼络海外诸国来朝受封的目的，其实只不过是“聊以自娱”罢了。李长傅的《中国殖民史》甚至干脆把下西洋的动机说是“耀兵异域”，别无他意。与以上两说不同，韩振华的《论郑和下西洋的性质》（载《厦门大学报》1958年第1期）、陈得芝的《试论郑和下西洋的双重任务》（载《历史教学问题》1959年3期）、剪伯赞的《中国史纲要》（第三册）、中国青年出版社编辑部的《中国古代史常识·明清部分》等著述则认为，郑和下西洋，既有政治目的，也有经济意图。朱棣以燕王身分凭武力强占了侄儿允炆的帝位，自知“夺嫡”声名不佳，遣使出洋炫武异域，使万国来朝，并安抚或镇压那些逃居沿海岛屿和海外的不愿与他合作的臣民，自然不失为提高国际威望和巩固统治的积极措施，另一方面还可打开一条通往西洋诸国的海上航道，扩大明朝官方的对外贸易市场，用中国精湛的瓷器、绞罗绸缎等手工业品，去换取外国的香料补药、奇珍异宝，以满足王公贵族的奢侈享用，这从郑和统率的船队被称为“宝船”或“西洋取宝船”，即可得到证明。不过也有人认为，郑和一再远航，又是出于建立广泛的国际友好关系，瓦解残余势力的政治需要；或说主要是为扩大对外贸易、借此增加财源的经济目的。前者见于南京大学历史系编写的《中国古代史》（中册）、冯尔康的《郑和下西洋的再认识》（载《南开史学》1980年第2期）；后者见于田培栋的《明朝前期海外贸易研究——兼论郑和下西洋的性质》（载《北京师院学报》1983年第4期）。

还有些人说，郑和七下西洋，其使命应随时间推移而有所不同。尚钺的《中国历史纲要》认为，15 世纪初，帖木儿帝国崛起于中西亚，永乐二年（1404年）十一月，帖木儿调兵数十万准备东征中国，但于永乐三年（1405 年）二月死于途中，所以同年六月朱棣遣郑和第一次出使，“大概是想联络印度等国抄袭贴木儿帝国的后方，牵制它东侵”，后 6 次则是为了“寻求通西方的航路和达到通商的目的”。李光壁的《明朝史略》虽同意郑和后 6 次的使命如尚钺所述，但又指出第一次则带有扩大贸易、提高“威望”、联络印度等国的三重任务。郑鹤声、郑一钧在《郑和下西洋简论》（载《吉林大学社会科学学报》1983 年第 1 期）中认为，郑和前 3 次下西洋，主要是为了和东南亚，南亚沿海诸国建立一种国际和平局势，附带解决“疑惠帝亡海外”的问题，后 4 次则主要是向南亚以西，继续向未知世界前进，通过开辟新的航路，让从来不通中国的海外远国“宾服中国”。

以上各家之言，无不持之有据，众说纷纭，莫衷一是，哪一种说法才符合历史的真相呢？

（吴成良）

“东林党”“东林”之名从何而来？

明代末期，党事纷乱，政治腐败已到极点，士大夫分邪正两派，互相攻击，宦官魏忠贤又与邪派勾结，合力迫害比较正直的朝臣。万历三十二年无锡籍大臣顾宪成被革职回乡，修宋朝学者杨时（号龟山先生）所建的东林书院，聚会失官归隐的一些大臣高攀龙、钱一本、薛敷教等人讲授程朱道学。一时政治上不得志的士大夫等皆进书院听讲。书院除诵习古书外，兼议论时政、批评人物，一时成为全国舆论中心，在朝的一部分正派官员，也与东林通声气，依靠舆论力量对抗邪党。在朝的邪派官员则以“东林”二字为犯罪

的代名词，给政敌加上东林名号，便可惜题攻击。虽然朝廷中有些人并不承认自己是东林党人。但有些人却要求挂名于东林党自以为荣，这种党争攻击一直到明朝灭亡为止。

顾宪成、高攀龙为首的政治集团大多是无锡人，他们活动的区域一般也在无锡附近，为何人们不像称他们的政敌浙党、宣党、昆党等一样，称他们为锡党，而称他们为“东林党”呢？

从最简单的解释来看，这是由于他们聚众讲学的书院之名“东林”而形成的，东林书院，旧址在“锡邑城东隅弓河之上”（今无锡市苏家弄3号），相传称为“东林精舍”。宋杨时寓居无锡的讲学处，后曾一度废为僧庵。明万历年间在常州知府欧阳东凤和无锡知县林宰的赞助下，罢官归里的顾宪成、顾允成等人在废址上重建书院，仍以“东林”名之，从此东林“讽议朝政、裁量人物”。一时“士大夫抱道忤时者，率退处林野，闻风响附”。“东林”之名大著，传闻中外。

那么，原先建造书院的南宋学者杨时，为何用“东林”二字来命名其讲舍呢？有学者考查过宋代以前的所有无锡城乡的地名，均无“东林”之名。那么“东林”之名从何而来？还必须以题名者杨时本身的经历和思想言行方面去寻求答案。杨时早年中进士，因敬羡程颢、程颐的学问人品，“调官不赴”，专程以师礼见“两程”、“程门立雪”之后，“杜门不仕者十年，久之历知浏阳、余杭、萧山三县，皆有惠政，民思之不忘”。当金兵大举南侵之际，他极力主张反对投降、主张加强边防，并提出收复失地要以“收复人心为先”的建议。然而执掌朝政的蔡京、童贯之流却置之不理，救国无门，所以他屡次“乞归林泉”。这期间，他曾游庐山东林寺，追怀东晋文学家陶渊明，名僧慧远，道士陆修静等人谈儒论经的雅事。并留有《东林道上闲步》诗三首。清代初年，有人就根据这些猜测“先生或爱庐山东林之胜而移名吾邑讲学处，亦未可知”。这种猜测是有一定道理的。历史上，常有一些文人学士，因留恋或向往某处名胜古迹而将其美名移至他处，北宋苏舜钦被谗遭贬后，居苏州，买水石筑亭造园，因慕湖南沧南之水可濯缨灌足，故名之日：“沧浪亭”。苏东坡客宜兴丁山，颇爱此处山水，欲买田种桔，在此定居，但又怀念家乡四川，故名这里的山为“蜀山”。

有学者认为，杨时所以要“移名”与苏舜钦、苏东坡有所不同，并非单纯出于“爱庐山东林之胜”，更主要是执意继承和发扬白莲社之风。位于庐山西北麓的东林寺，是我国佛教净土宗（莲宗）发源地。东晋太元六年，名僧慧远在此建寺讲学，并创设白莲杜，倡导“弥陀净土法门”，后世推尊他为净土宗始祖，国内外许多名僧来此求经拜佛。唐时极盛，扬州高僧鉴真东渡日本前也来该寺，后与该寺和尚智恩同渡日本传经讲学，慧远和东林净土宗的教义也随之传入日本，至今日本东林教仍以庐山东林寺慧远为始租。慧远创立的“净土宗”的主要教义认为世俗众生居住的世界为所谓“秽土”、“秽国”，而佛居住的地方为“净刹”、“净界”、“净国”。因而他邀僧俗18人成立“白莲社”，发愿往生西方净土。杨时先生起名自己的书舍为“东林”，也就有它特殊的含义。

杨时先生的这种志向和意图，后来也被东林党人所继承，他们不但修复了东林书院，还建造杨时祠堂——“道南词”（取意于程颐目送杨时南归时所说“吾道南矣”之语），聚朝野之臣、林下之士讲学于其间，仿庐山东林寺，庄严肃穆，溪云庭月、景色幽美，追慕古贤、聊舒胸臆、远思悠悠；抨

击时弊，慷慨陈词，与当时统治阶级内部最腐朽的势力——阉党邪党抗衡，力讦他们的秽状劣迹。“进则正言直谏于朝，退则明善淑人于野；丹心矢谒于少壮，素节不改于暮龄”。天启五年，魏忠贤矫诏杀死了顾命大臣杨涟、左光斗以及魏大中等东林党人，又毁了复兴20余年的东林书院。为复建东林书院而竭尽全力的高攀龙来到那儿，他明知自己即将遭害，仍然书写下了成为千古绝唱的《过东林废院》诗，其中一首云：“蕞尔东林万古心，道南祠畔白云深。纵令伐尽林间木，一片平芜也号林。”这也清楚他说明了“东林”两字被顾宪成、高攀龙等人承名后，又有了新的更进一层的含义，他们以林比书院，以木喻党人，坚信东林党人伐不尽，正义之气世间永存。

（蒋建平）

八旗创建于哪一年？

八旗是清太祖努尔哈赤独创的一种“军政合一”、“寓兵于民”的组织，遇有征伐，抽调旗下甲士组成军队，即通常所说的八旗兵；同时它又是政权组织，具有管理旗下人民户籍、田土、赋役、教养、诉讼、婚姻等广泛职能。清入关前，凡人均隶于八旗，可以说旗外无兵无民，八旗的重要性自不待言；就是入关以后，清统治者仍视八旗为国家根本，以八旗禁旅卫护京师，驻防冲要大城。清一代八旗既如此重要，按理说它创建于何时在清官书中本不应有歧异，但其实不然。

一说创建于1615年（明万历四十三年）。清太宗皇太极时首次纂修的太祖实录称《清太祖武皇帝实录》，该书乙卯年（1615年）条下记载：“原旗有黄、白、蓝、红四色，将此四色镶之为八色，成八固山”。八固山即八旗，固山是满族人的称呼，汉人一开始也跟着叫固山，若问某人所属，便回答是正黄旗或别的什么旗固山的，久而久之，索性以旗色这一特征来指代不同的固山，八固山也就成八旗了。《清太祖武皇帝实录》是清开国第二个皇帝太宗核准的，撰写的史官不少是创建八旗时的见证人，以后康熙朝、乾隆朝重修的《清太祖实录》都沿用乙卯年建八旗之说，可见这个说法是准确的，在清代也具有绝对的权威性。

然而嘉庆初成书的《八旗通志》却说八旗创建于1614年（万历四十二年），它的根据是什么呢？经查是乾隆皇帝钦定的《大清会典则例》，该书说：“甲寅年（1614年）……增设四旗，以初设四旗为正黄、正白、正红、正蓝，增设之旗为镶黄、镶白、镶红，镶蓝，……合为八旗”。这个说法载在专门讲八旗历史的《八旗通志》里，又是得到乾隆皇帝钦准的，因此在清代也具有绝对的权威性。

上述“乙卯说”和“甲寅说”虽仅一年之差，但毕竟不好通融。究竟孰是孰非，何去何从，这可难坏了史官，不过，他们自有取巧的办法。同一部《八旗通志》中，《兵制志》说八旗创建于甲寅年，而《旗分志》和《职官志》却说是乙卯年，反正一个以乾隆皇帝为据，一个以乾隆皇帝的四世祖太宗皇帝为据，虽说互相抵触，也能相安无事。当然，也有的史官态度比较严肃，在甲寅年建八旗的说法之下，用“臣谨案”的方式记述了“乙卯说”备考。总之，从清朝中期开始，官书对八旗创建于何时的记载便有了歧议。

近世以来，通行“乙卯说”，认为八旗创建于1615年，理由是《清太祖武皇帝实录》记载在前，所以采用此说。但“甲寅说”仅仅因为记载在后就

应该被摒弃吗？近来有人指出，“甲寅说”之所以是错误的，在于它的根据错了。从常理推断，乾隆时出现的“甲寅说”必有所据，而其所据不外前此成书的不同版本的《清太祖实录》、康熙和雍正两朝纂修的《大清会典》以及乾隆初修竣的《八旗通志（初集）》，经查《实录》和《会典》都没有“甲寅说”，而《八旗通志（初集）。职官志》甲寅年十一月癸酉朔条下记载：“上以削平诸国，每三百人设一牛录额真，五牛录设一甲喇额真，五甲喇设一固山额真。”在上述内容之后，纂修的史官特注明：“右俱太祖实录。”由此看来，认为八旗建于甲寅年的史官还是以《清太祖实录》为据的，但遍查不同时期成书的《清太祖实录》甲寅年条下根本没有编旗设官一事，再查甲寅年十一月朔日并非“癸酉”，而是“已酉”，而乙卯年十一月朔日恰是“癸酉”。这说明纂修《八旗通志（初集）》的史官确实以《清太祖实录》为根据，只不过是乙卯年误为甲寅年，铸成了一个离奇的大错。在一般情况下，以史官治学的严谨，是不会闹这类笑话的，由此而推想会不会因为抄官、刊刻或装订中缺页等技术方面原因所致呢？经核查满文体《八旗通志（初集）》，发现该处满文的错误与汉文毫无二致。这样就可以判定《八旗通志（初集）》的错误乃是史官们疏忽造成的，这一错误到乾隆中期修纂《大清会典则例》终于演化为甲寅年创建八旗之说，连晚清大学问家魏源也宗奉“甲寅说”，其影响所及，不可谓不深远。上述经考证得出的结论虽推翻了“甲寅说”，但发表未及，还有待治清史者进一步检验。

除“乙卯说”和“甲寅说”的分歧外，史家对八旗创建之前是否先有黄、白、蓝、红四旗，即旗制究竟始于何时，意见也不一致。传统的看法以《八旗通志》为据，认为 1601 年（万历二十九年）努尔哈赤始建四旗，其后归附日众，至 1615 年乃析四旗为八旗。另一种看法则认为，1601 年建四旗不过是乾隆朝史官的臆造。“军政合一”的八旗制度开始于 1615 年。上述两种观点的分歧涉及颇广，叙述起来难免繁复乏味，这里姑且从略。总之，八旗制度是清史研究领域中一个重要课题，关于八旗创立的时间，中外学者虽然进行了长时间深入探讨，但尚有不少疑难之点有待继续研究。

（郭成康）

乾隆年间的“越班事件”是怎么一回事？

乾隆四十七年（1782 年）四月二十日，先是翰林院，接着是吏部，分别向乾隆皇帝弘历上奏，报告在五天前的“常朝”时发生了越班事件。乾隆闻报后十分恼火，即指派专人为承办大臣负责查实，准备对违制越班的人予以惩处。一时间，紫禁城内沸沸扬扬，接受召见的官员更是人心惶惶，唯恐祸从天降。

越班事件是怎么回事呢？

清制，皇帝“常朝”召见官员时，官员要行谢恩礼。谢恩的官员不仅要提前到达，并且要按照事先安排定的品级出班次行礼，任何人不得站错班次，也不得逾越或交谈。

四月十五日这天，乾隆皇帝到太和殿视朝，接受召见的官员早就聚集在丹墀雨道的两旁候驾，行谢恩礼。不料散朝以后，翰林院编修许兆椿对人说，是日行谢恩礼时，他见到一个身穿二品武职补服的人竟然越班走过甬道，实乃大不敬。

消息传出后，引起翰林院的重视。清代规章制度严格，越班的事情极少发生。表面看起来好像是小事，但如果有人上奏说这是故意对皇帝大不敬，越班者轻则降职，重则革职。即使是无心的，也要受到一定处分。翰林院觉得事关重大，即上奏乾隆皇帝。吏部在闻说越班事件后，也向皇帝上了奏章。

承办大臣奉乾隆“严加查办”的御旨后，首先传询翰林院编修许兆椿。许兆椿说，行谢恩礼这天，他“随众臣于入班趋走，尚未行礼之时，远见一人由西过东，穿越甬道，及到品级山班内，伊即尾前行走”。承办大臣接着传询了十五日这天参加谢恩礼的所有二品武职官员计 6 人。甬道东班 4 人：内阁学士兼副都统成策、镶黄旗汉军二等男宝柱、镶黄旗副都统恒瑞、镶黄旗满洲散秩大臣松龄。甬道西班 2 人：正黄旗二等男索诺木札什，正黄旗汉军一等男刘沛德。承办大臣要许兆椿当面指认。

成策等二品武职官员 6 人站在一排，一个个怒目而视，接受许兆椿的指认。许兆椿硬着头皮一一看过，答复说，十五日这天“遥从背后看见，伊所穿的系二品武职补服，但未经觌面，实在不能指出”。

承办大臣问许兆椿，既是从背后看见，那个越班人是否戴翎子？许兆椿说：“是日所见走过甬道的人，不戴翎子。”承办大臣再问，此人身材高矮如何，同时警告许兆椿要如实回答，“勿因恐怕招怨，有意隐瞒，你倒有不是了！”然而许兆椿还是无法确切回答，他说：“至身材高矮，约略相同，未便混行指认。”他还表示说，如果他能认出，当时就会指出，绝不敢隐瞒，更不怕招怨。

许兆椿既没有指出具体的越班人，也没有指出越班人的具体特征。越班事件查不下去了，承办大臣只得将结果如实向乾隆奏报。乾隆不肯善罢甘休，卜令继续追查。

承办大臣奉旨后，再次传询成策等 6 位二品武职官员，要他们说出实情。不料成策等 6 人竟众口一辞，说：“是日俱依照品级山行礼，礼毕退出并未穿越甬道，亦未见有穿越甬道行走之人。”

成策等 6 人将事情推得一干二净，承办大臣无法向皇帝交差，威胁成策等 6 人“各抒大良，据实指认”，“若恐干重戾，不肯承认，及有意为人隐瞒”，处分则加重。成策等 6 人一口咬定，说：“我等都受皇上厚恩，敬谨行礼，按依东西两班二品品级山向北跪立，前面只有一品班次，并未见有越班之人。”

承办大臣后将成策 6 人分为甬道东班和甬道西班分别询问，亦无结果。甬道两班的二人说：“今蒙查问，如稍有隐瞒，则是自蹈欺隐之罪，不是更大，我等何敢自昧天良，不据实说呢？”

越班事件经反复查询，毫无头绪。承办大臣只好如实上奏，这一次乾隆没有再抓住不放。奇怪的是，乾隆为什么当初大动干戈，专案审查，最后又不了了之呢？许兆椿明明看见有人越班，为什么在承办大臣面前不敢指认呢？许兆椿与“众臣”“趋走”，为什么他看到有人越班，而其他“众臣”却没有看到呢？是许兆椿看花眼了吗？成策等 6 人为什么众口一辞，不肯据实指认呢？越班者是有心的还是无意的？从承办大臣最后一次向乾隆奉报后，清代的文献资料中再未见有关此事的记载，种种疑问遂不得而知。

（华强）

光绪年间疯子大闹金銮殿真相如何？

紫禁城在明、清两朝是皇宫禁地。清制，由八旗的满洲、蒙古兵挑选精锐，别组为“护军营”。“护军营”官兵多达1.5万人，上三旗官兵守护紫禁城内，下五旗官兵守护紫禁城外，负责稽查所有进出宫廷人员。戒备之森严，真犹如铁桶一般。寻常百姓别说进入皇宫，连在高大的宫墙外驻足停留，也会立即遭到严声呵斥。可是光绪三十一年（1905年）七月初八日，一个疯子不仅潜入紫禁城，并且闯入皇帝举行盛大典礼的太和殿跳舞自乐，目睹此情此景的王公大臣无不惊讶得张口结舌，这是怎么回事呢？

七月初八日这天，宫内各门值班章京循例稽查各个宫殿，这是每天例行的公事，无非是检查门锁、火烛及当值人员有无渎职行为。中左门值班章京继山、中右门值班章京隆海、后左门值班章京阿克当阿、后右门值班章京胜禄四人会同稽查太和、中和、保和三大殿。四人由保和殿至中和殿，再至太和殿，漫不经心地观察各处动静，开始未发现任何异常。其中一人偶然一瞥，发现太和殿西间东窗棂脱落，顿时警觉起来。四人驻足停步，正待详细察看，忽然隐隐听到大殿内有人声，四人起初以为是错觉，静心细听，嘈杂之声清晰可闻，四人惊愕得面面相觑，一时竟说不出话来。

太和殿，俗称金銮殿，这是皇帝举行重大典礼的地方，如新皇登基、颁布重要诏书、公布新进士黄榜、派大将出征及每年元旦、冬至、皇帝生日等，皇帝在此接受百官朝贺，发布诏令。皇帝平日处理事务皆在内廷。太和殿日常由专职太监定时打扫，非庆典，非当值太监，非清扫时间，任何人不得进入太和殿。是谁如此斗胆，竟破窗而入并故意喧哗？四个值班章京觉得事态严重，不敢擅自作主，急忙向值班正白旗司钥长护军参领松全和值班续办事章京正红旗护军参领魁联呈报。松全和魁联二人闻讯后也惊愕不己，随即禀报景运门值班大臣兜钦。兜钦当即会同总管内务府大臣率同松全、魁联、四个值班章京及值班弃兵直奔太和殿。与此同时、三大殿值年员外郎毓祥、三大殿值年内管领延仁、代总管内务府大臣值宿郎中连庆等也闻讯赶到。

众人聚集在太和殿外，殿内嘻笑哭闹、大呼小喝之声已不绝于耳。兜钦、毓祥等一行铁青着脸，喝令打开殿门大锁并开启槅扇门，众人见一破衣褴衫之人正念念有词在殿内舞之蹈之。众弃兵一拥而上，将跳舞之人拿获。在他身上当场搜出带鞘短刀一把，无鞘小刀一把及杂物若干。

景运门值班大臣兜钦当即严讯殿内跳舞之人。此人供称名贾万海，年29岁，京郊大兴县人。再加诘问，贾万海则前言不搭后语，且嘻笑哭闹无常，似有疯疾之症。

七月初九日，兜钦上奏皇太后和皇帝，禀报捕捉贾万海经过及难以追讯之状，请求交刑部审讯。当日奉旨：“依议。钦此。”

刑部遵旨提讯贾万海，贾万海目瞪神呆，答非所问，用刑也无济于事。刑部无法审讯，饬令就医。贾万海服药近一个月，刑部堂官再审，却依然言语糊涂，无法取供。

刑部以为奉旨审办之案，未便搁置久悬。贾万海虽无供词，然系景运门值班大臣督率弁兵人等在太和殿内拿获，并当场搜出凶器两件，证据确凿。清律，不系宿卫应值合带兵仗之人，但持寸刀入宫殿门内者绞监候。为此，刑部于八月初九日请旨按律惩办，拟绞监候。当日奉旨：“依议。钦此。”贾万海遂被处以绞刑而死。

一个疯子跳舞竟跳到了金銮殿，对于这样一件使清廷十分难堪的事情，

官书野史均语焉不详。由于贾万海没有留下口供，所以留下了许多不解不谜：贾万海为什么要携刀进宫？有没有同谋和主使之人？贾万海是何日由何门进宫的？是如何绕过层层关卡、躲过巡查弁兵的？又是如何潜人太和殿的？人们怀疑，贾万海究竟是真疯还是装疯？是不是值班大臣与值班章京及各有关系之人串通一气，硬将贾万海说成是疯子而开脱自己的罪责？贾万海是不是有内应？种种疑问，令人百思不解。

（华强）

戊戌变法发生在哪一天？

光绪二十四年（农历戊戌年、1898 年），以康有为为首的资产阶级改良派依靠光绪皇帝进行变法，遭到了以慈禧太后为首的封建顽固派的反对。下诏变法才一百余天，慈禧太后再次发动政变，囚禁了光绪皇帝，重新临朝听政，这就是对晚清政局颇有影响的戊戌政变。由于这是一次宫廷政变，知晓内幕者甚少，加上有关著录诸多曲述，所以关于这次政变的真相，还有不少至今未解开的谜。政变发生的日期，即是其中之一。

关于戊戌政变发生的日期，学术界主要有三种说法，即八月初四日（9 月 19 日）政变说、初五日（9 月 20 日）政变说和初六日（9 月 21 日）政变说。

翰林院侍讲恽毓鼎于清朝最后一年将所见所闻纂成《崇陵传信录》。据此书记载，戊戌年八月初四日黎明，光绪皇帝诣慈禧太后住处颐和园请安，而太后己由间道入西直门，车驾仓皇而返。慈禧太后抵光绪皇帝住的大内养心殿，尽括章疏，携之以去，怒诘说：“我抚养汝二十余年，乃听小人之言谋我乎？”光绪皇帝战栗不发一语，良久才嗫嚅着说：“我无此意。”慈禧太后唾之曰：“痴儿，今日无我，明日安有汝乎？”遂传懿旨，以皇帝不能理万机为辞，临朝训政，政变发生。此为初四日政变说的主要依据。作者恽毓鼎曾事光绪帝 19 年，“传螭头，领兰台，所居皆史职”。是书记述清宫内幕甚多，为研究清末统治集团活动的重要资料，信者不少。颇有影响的史学家李剑农所著《戊戌以后三十年政治史》即采此说。

与康有为至交笃谊的同乡张荫桓，戊戌政变时为户部侍郎，他被牵连获罪，流戍新疆。途中，对解差王庆保、曹景郕谈及不少变法之事，王、曹据以整理成《驿舍探幽录》刊行。此书说初五日这一天，日本前相伊藤博文在勤政殿觐见光绪皇帝时，由张荫桓带领，到班时，张向伊藤拉手；上殿时，对答词毕，又挽伊藤之袖。拉手、挽袖本为外国礼节，而此时西太后正躲在帘幕之后，这一切都被她偷听偷看了，她怀疑其中有诈。燕谷老人张鸿的小说《续孽海花》还明确描写：这天早晨，慈禧太后从颐和园住所赶回皇宫，搜检光绪帝文件，当晚发生政变。台湾学者萧一山据此推断当日发生了政变。（见《戊戌政变的真相》）

比较流行的是初六日政变说。费行简的《慈禧传信录》、袁世凯的《戊戌日记》以及苏继祖的《清廷戊戌朝变记》等都是如此记述的。史学界的老前辈范文澜、郭沫若、胡绳等的著作都主此说。研究生房德邻的硕士论文《戊戌政变史实考辨》，挖掘了不少新材料，进一步证明政变确于初六日发生。光绪皇帝亲政时有行动自由和独立处理政事的权力。这一天之后，光绪皇帝已无独立批阅奏章的权力。政变前，光绪皇帝处理政事是在大内乾清宫或颐和园仁寿殿，这一天发布的《吁恳慈恩训政诏》却规定“今日始，在便殿办

事”，即在中南海仪鸾殿（今怀仁堂）随同太后办事了。这一天开始，光绪皇帝的住处也发生了变化，即由通常住的大内养心殿，搬到了涵元殿。涵元殿在名为南海的大内离宫中心瀛台，这里四面皆水，有一板桥以通出入，由慈禧太后信任内监十余人监守。房德邻并且认为：初六日政变与袁世凯告密并无关系。慈禧太后得知密告是在初六夜晚，而政变在此日一早便已发生。在维新过程中，光绪皇帝罢黜顽固派官僚礼部尚书怀塔布，召见握有重兵的袁世凯，引起慈禧太后的不满和惊惧。及至八月初三日，李鸿章的儿女亲家杨崇伊上密折，请太后“即日训政”，说康有为兄弟“引入内廷”，并“变更成法，斥逐老成，位置党羽”，还要将政柄拱手让与东洋前相伊藤博文，触及慈禧太后痛处，于是决定发动政变。初四日她从颐和园回宫，作了一番布置，为避免政局震荡并稳往光绪皇帝，故意放出消息说：将于初六日仍回颐和园。初六日卯初二刻，尚蒙在鼓里的光绪皇帝，按原计划准时到中和殿看祝版（礼部拟祀社稷坛秋祭文），阅毕出殿，有侍卫、太监来，称奉太后命，将他引到慈禧太后处。慈禧太后责之曰：“汝之变法维新，本予所许，但不料汝昏昧糊涂，胆大妄为，一至于此。汝自五岁入宫，继立为帝，抚养成人，以至归政，予何负于汝？而汝无福承受大业，听人播弄，如木偶然，朝中亲贵重臣，无一爱戴汝者，皆请予训政。汉大臣中虽有一二阿顺汝者，予自有法治之。”遂发动了政变，将光绪皇帝幽禁于南海瀛台涵元殿。（黄鸿寿《清史纪事本末》）

（周俊桃）

烽火篇

庄蹻是楚国将军，还是农民领袖？

战国时代后期，在楚国有一个名声烜赫、影响颇大的人物——庄蹻。但是，各种史书关于他的记载十分歧异，因而使后世对庄蹻这个历史人物的身份、事迹、评价，一直争论不休。

许多史书记载着庄蹻是楚国将军。《史记·西南夷列传》说：“楚威王时，使将军庄蹻将兵”沿着长江西征，一直打到今云南省的滇池附近，以兵威使该地属楚。正要归国向楚王报功，恰遇秦兵攻入巴、黔中郡（今四川南部和贵州东部一带），因道路阻塞，庄蹻就在滇池自立为王，晋代堂璩撰写的《华阳国志》，所记与此略同，两书还明言，庄蹻是“楚庄王苗裔”（即后代子孙）。《史记·索隐》更说他是“楚庄王弟”。可知庄蹻还是一位与楚王室有着亲属关系的贵族。《荀子·议兵篇》称：“齐之田单、楚之庄蹻、秦之卫鞅、燕之缪肌（即乐毅）”都是当时的“善用兵者”。足见庄蹻在楚国为将，就像田单在齐、商鞅在秦、乐毅在燕一样，曾因善于攻城略地而立过大功。

然而另一些记载却表明，庄蹻是楚国的农民起义领袖。《韩非子·喻老篇》记，有人向楚王谏道：“主蹻为盗于境内”，官吏不能禁止，这是“政之乱也”。《论衡·命义篇》也说：“盗跖、庄蹻，横行天下，聚党数千，攻夺人物，断斩人身”，真是太“无道”了。《荀子·议兵篇》指出：“庄蹻起，楚分而为三四”；《商君书·弱民篇》并言：“庄蹻发于内，楚分为五。”可知，同于庄蹻的起义，楚国内部一片混乱，政权系统受到阻隔而分裂为三、四、五部分。《吕氏春秋·异用篇》、贾谊《吊屈原赋》都把庄蹻

与春秋战国间著名的奴隶起义领袖“盗跖”相提并论。《吕氏春秋·介立篇》更提到“庄蹻之暴郢”，彼此“相暴以相杀”。高诱注：“庄蹻，楚成王之大盗。”足见庄蹻的农民起义队伍曾经打到楚的国都郢，在那里和楚国的统治阶级进行过殊死的战斗。

在史籍记载中，楚国的庄蹻忽而是听从国王调遣的能攻善战的将军，忽而是向统治者进行武装斗争的农民起义领袖。这究竟是怎么一回事呢？目前史学界对这个问题的分析，大致有这样三种意见。

一、变叛说。据《荀子》和《商君书》的论述，庄蹻农民起义发生于楚“兵殆于垂沙，唐蔑死”之后，即公元前301年。这一年，秦、齐、韩、魏四国联合，大举攻楚，在垂沙（今河南泌阳一带）把楚军打得落花流水，主将唐蔑被杀。这就必然会加深楚国内部的危机和阶级矛盾，庄蹻农民起义因之爆发。至于楚王遣将军庄蹻西征至滇池，后因秦攻占黔中郡而道路阻塞，此事当在公元前281年。据《史记·秦本纪》载，秦昭王二十七年（公元前280年），“攻楚黔中，拔之。”《后汉书》所记和《艺文类聚》、《北堂书钞》、《太平御览》等书所引，遣庄蹻的楚王都作“楚顷襄王”，正与此时的楚王相合。庄蹻领导起义与庄蹻将兵西征，前后正好相差20年。故《荀子》杨倞：“蹻初为盗，后为楚将。”显然他背叛了农民阶级。

二、两人说。宋人王应麟所著的《困学纪闻》，在《楚庄蹻有二》条中认为，一个庄蹻是“楚之大盗”，与“盗跖齐名”。《韩非子》明言“庄蹻为盗于境内”，他的身份是十分明确的；而楚王派出去西征至滇池的将军，是“楚庄王苗裔”，乃贵族统治者，“此又一庄蹻也”。近来也有学者认为，如果“为盗”的庄蹻与“将军”庄蹻是同一个人，那么一定是庄蹻在起义后投降楚王成为将军的，但历史上绝无这方面的记载。因此，说当时的楚国有两个同名的庄蹻，比较合理。

三、农民领袖称王说。主张这种意见的学者认为，楚国当怀王末年至顷襄王时期，在与秦及中原诸国的战争中接连败北，丧师辱国，内外交困，国势积弱。遭遇如此困境，楚国不可能再派重兵远征至滇池等西南边地。因此，楚顷襄王遣将军庄蹻长驱西南略地之说，当是一种错误。实际的情况应该是，庄蹻在领导了楚国内部的农民大起义，一直打到楚都郢之后，终因敌不过楚国统治阶级的强大围剿，在不利的形势下，庄蹻毅然率起义军向楚国统治力量薄弱的西南地区转移，到达滇池附近与当地民众结合，建立起农民政权，自立为王。王充《论衡》所说的庄蹻为盗“横行天下”，即指此事。庄蹻称王、建立农民政权，要比秦末陈胜，吴广称王、建立农民政权，早了70多年。

上述三种解释，究竟哪一说符合于历史的实际呢？杨宽先生所著《战国史》，在1955年初版时持变叛说，到1980年修订重版时又改为两人说，近年来还不断有人提出商榷。看来，庄蹻这一历史人物的面貌，仍然是一件疑案。

（郑嘉融）

陈涉究竟是何地人？

陈涉是我国封建社会第一次农民大起义的领袖。他的大泽乡揭竿而起之

举，在我国农民斗争史上写下了光辉的一页。司马迁在《史记·陈涉世家》中记录了这次起义的全过程。可是作为这次农民大起义的领袖陈涉究竟是何地人，却众说纷纭，引起了人们的兴趣。

目前比较流行的说法认为陈涉是阳城人。阳城即今河南登封县东南告成镇。著名学者王伯祥先生的《史记选》注为："阳城，古城邑，汉置县，故治即今河南省登封县东南三十五里之告成镇。"这一说法主要依据唐司马贞《索隐》："韦昭云属颍川。《地理志》云属汝南。不同者按郡县之名随代分割，盖阳城旧属汝南。"张守节《正义》云："即河南阳城也。"《辞海》1980 年版云：

"古县名。春秋，郑邑，秦置县。治所在今河南登封东南告成镇。武周改名告成。唐天祐中又改名阳邑，五代唐复改名阳城，周显德中并入登封。旧说秦末农民起义军领袖陈胜即本县人。"现在的中学教科书也采用此传统说法。但近年来，有人对此说法存疑。

王秀山同志在《光明日报》1984 年 3 月 21 日撰文认为：经河南有关考古工作者几个月调查研究考证，陈涉家乡在今河南商水扶苏村。秦末陈胜假借被秦始皇废黜的世子扶苏名义举兵，在家乡阳城陈庄修一城池（今叫扶苏城）。《史记》载："陈胜起兵，自称公子扶苏，从人望也，盖涉筑此城。"宋时的《舆地纪胜》也说："在县西二十里，秦二世时，陈涉诈称扶苏，此城盖涉所筑。"据《商水县志》记载，秦时商水名阳城，归汝南郡辖。《大清一统志》云："扶苏城在商水县西廿里。"今城毗邻陈庄多陈姓。出土的文物中有一印戳"夫胥司工"，字样清晰可见。专家辨析认为古代"夫"与"扶"同，"胥"与"苏"通用。"司工"即"司空"，这是秦代官名。合起来为"扶苏司空"。由此可见，陈涉当时不仅诈称公子扶苏筑城举兵，而且己刻制官名印章。

还有一种说法：钱汉东同志在《语文教学通讯》1981 年 12 期《陈涉故里考》中指出陈涉系今安徽省宿县南湖沟人。作者曾在大泽乡实地考证。当地姓陈氏者都认为陈涉是他们的祖先。在宿县东南有湖沟集，古称阳城，在浍河的南岸，位于大泽乡南约 60 里。陈涉、吴广等 900 闾左适戍渔阳，从故地安徽的阳城应征出发，由南向北而行，中途屯大泽乡，恰遭大雨，只好住在大泽乡避雨，"度已失期，失期，法皆斩。"于是官逼民反，闾左们"揭竿而起"，干了一番惊天动地的大事业。如果陈涉确实是河南阳城人，他们从河南出发去北京附近的渔阳，一路正是华北大平原，途中虽有山川河流，但不足挡道，交通还算方便。而河南阳城离大泽乡足有一千余里，古时往返不易，加上途中限期又如此之紧，根本无须绕道大泽乡。可能是后来的注家将浍河南岸的阳城与黄河南岸的阳城相混，因此以讹传讹，一直至今。大泽乡附近还有陈涉之妹陈雪花墓，也为陈涉是安徽人的说法提出证据。相传陈涉在大泽乡"首发难"后，即将其妹从安徽阳城接到大泽乡，看守大后方。陈涉遇害后，她仍生活在这里，直到死后葬于此。解放前尚存一座尼姑庵，有人看护，现已拆除，但雪花墓至今仍然完好地保存着。如果陈涉是河南阳城人的话，陈涉在陈县建立张楚政权后，即使将他妹雪花从河南阳城接出来，也该让其住在陈县（今河南省淮阳县），一般不会住在大泽乡，更不用说死后葬于此了。《明一统志·中都·古迹》载有："阳城，在宿州南，秦县，陈胜于此。"宿州即今宿县，这段史料具有一定的可靠性，并恰好与今天淮

地人民的传说不约而同，这就进一步证明了当地人民世代相传的说法具有一定的可靠性。

以上各家之说都有一定的依据，很难断言谁是谁非。

（陆惠芳）

田横五百壮士的最后结局如何？

田横，狄县（今山东高青东南）人。齐国贵族，秦末从兄起兵。“齐王田广死后，田横乃代立为王，与灌婴战于赢（山东莱芜西北）下，横败走与其属五百人人居海岛”（见《元和郡县图志》）。当年这个海岛就是今天江苏连云港市云台山的田横岛，这是后人为纪念田横而起的名。山东境内即墨县东北海中也有个纪念田横的田横岛，有人考证田横当时人居的是此岛。故田横率部属五百人究竟逃于哪个海岛，至今还是个谜。据说追田横的汉将艾不追至艾塘湖畔，不敢过海上岛，为把田横及五百壮士困在悬居赣榆县海中郁州山海岛上，于艾塘湖泻湖口构筑起一座土城（遗址在今江苏赣榆县罗阳乡大沙村北），后人称艾不城，并改艾塘湖叫艾不湖。

汉高祖刘邦知田横深得民心，田横又是齐国旧贵族，居在齐地海疆岛屿上，怕他们日后乘机作乱，用武力征服不行，只好派使者去招降。田横与五百壮士商议，谢绝归汉，并要求使者替他们拜谢汉王，让他们能平平安安地做个老百姓。这时，处心积虑的汉高祖不放心，当然也不愿放过他们。于是再次派使者带着使节、诏书去海岛招收田横及 500 名壮士。田横考虑再三，只好带两个壮士，跟随使者出海岛奔洛阳，走到离洛阳 30 里地，田横不愿称臣于汉，也不愿落入汉王之手，于途中自杀了。这时，汉高祖刘邦为了笼络人心，收买壮士，以安葬国王的礼节安葬了田横，这就是传说的现在河南省偃师县西的田横墓。两位忠于田横的随从也于田横墓前自杀，然而汉高祖仍不肯放过忠于田横的五百壮士，他认为他们情深义重，不能留他们于海岛，第三次派使者去骗五百壮士归汉。这五百壮士被骗出海岛，走在路上，听说田横已死，拜了齐王田横墓之后，便于墓前集体自杀，不少史料就是这样概述的。但据《史记》记载：五百壮士是“蹈海”死的。而许多书籍则说五百壮士是在海岛上集体自杀的，《中国历史人物辞典》（黑龙江人民出版社 1983 年版）和《辞海》等均说：“留居海岛者闻田横死讯，也全部自杀。”《科学画报》1984 年第 8 期《“殷人东渡”考析》说：“秦末汉初，齐人后裔即有逃亡于山东海上孤岛，后来演出了‘田横五百壮士’宁死不臣服汉朝的悲壮史迹。”也有人提出不同看法，说五百壮士当时并未集体自杀。依据《元和郡县图志》记载：田横之弟一直避汉居住在离田横岛不远的小鬲山里生活至老。此处三面绝壁皆百余仞、惟东南一道略能容行。由此推断那五百壮士也不会尽数自杀。《北京晚报》1983 年 8 月 25 日发表《田横的壮士到哪里去了》一文则指出，《史记》说田横来到洛阳便自觉耻辱，遂自杀身亡，这是事实，但田横的五百壮士集体自杀是假的，其实他们已逃走了，而且是驾舟渡过太平洋，逃到了美洲。据《三十八国游记》载，直到本世纪初，美洲大陆还有“田人墓”的遗迹，“田人墓”就是田横门人之墓。他们及其后代，曾有人回过山东。这样，五百壮士的下落牵涉到古代中西交通的问题，更增加了传奇色彩。看来对他们的结局之谜，是要下一番更大的功夫才能揭开的。

（高立保阮修春）

孙恩、卢循的水上活动与五斗米道有关吗？

孙恩、卢循起义，是东晋末年在南方爆发的一场规模较大的农民起义。这场起义沉重地打击了魏晋以来日渐腐朽的世家大族的势力，为南朝较有作为的寒门地主登上历史舞台扫清了道路，因而在魏晋南北朝史上颇为引人注目。与中国古代历次农民起义相比，孙恩、卢循起义的一个显著特点是他们的活动总是局限在长江沿岸与南方沿海地带，几乎到了离不开水的地步。人们不禁要问，孙恩、卢循起义军为什么喜欢在水面上活动？难道他们是海盗吗？

从历史记载来看，孙恩、卢循起义军最早与水结下不解之缘，当与他们所崇奉的宗教——五斗米道有关。五斗米道又称天师道，东汉末年以来曾多次被人用来号召、组织农民起义，而流传于东南沿海的五斗米道则与水有特别密切的关系。相传东晋末年南方五斗米道的首领是钱塘人杜子恭，他特别精于利用水中的鱼给千百里外的信徒远距离传递物品之类的法术，孙恩的叔父孙泰就是杜子恭的弟子，并在他死后继承了老师的衣钵，成为本地五斗米道的教主。东晋隆安二年（398 年），孙泰聚集起数千名信徒准备乘乱起兵，不料事泄被东晋朝廷诱捕斩首，他的六个儿子也同时被杀，只有孙恩带领百余人侥幸逃到海岛上。孙泰死后，信徒们纷纷传说他是“蝉蜕登仙”了，把他的侄子孙恩当作他在人世间的代表。而孙恩也自称“征东将军”，并把他手下的人马都称作“长生人”，显然是继承了他叔父以前在五斗米道中教主的位置。在日后的起义中，孙恩、卢循及其部下一直对水怀有特殊的感情。如他们喜欢把死者投入水中水葬，并且念“贺汝先登仙堂，我寻后就汝”（祝贺你先去了仙境，我过一会就跟你去）的祷语。孙恩在战败以后，选择的死亡方式就是投水，而部下及信徒们却称之为“水仙”，一时间百余人随同孙恩投水自尽。卢循也是在战败以后投水自杀的。可见在他们的教义之中，死于水中只是完成了“登仙堂”（成仙人）的过程，因而在水面上作战时，往往能够不惧死亡，奋勇争先。也正是出于这一宗教原因，孙恩、卢循在起义过程中总是偏爱在沿江沿海地区多水面的地理条件下作战。

不少人对宗教在农民起义中是否真的能够发挥如此重大的影响表示怀疑，认为孙恩、卢循起义的根据地长期以来一直设在东南沿海的海岛上，由此决定了起义军的活动只能以战舰往来于江海水面为主。早在孙泰被东晋王朝杀害之初，孙恩确实是因为走投无路才逃到海岛上的，但他们在岛上不仅休养了生息，而且得到了五斗米道信徒的“资给”接济，并借机于东晋隆安三年（399 年）渡海登陆，旬日之间聚集起数 10 万人的大军，横扫东南。从此，起义军采取的策略便是立足海岛，伺机渡海进攻。历史上他们曾经三进三出海岛，其中一次竟有 20 万人同时入海，可以推测平时如果没有适当的后勤准备是不可能轻易做到这一点的。而从史书记载来看，孙恩、卢循每次战事遇到挫折退入海中，东晋王朝的官兵大都停止追击，而在沿海要冲设防，力图堵截住起义军再次渡海攻击内陆。因此，退保海岛的战略在某种程度上确实起到了保护起义军主力的作用。然而，海岛狭小、贫瘠的土地毕竟难以承受过多人口的压力，孙恩、卢循起义军也正是在这一因素的驱使之下不断地渡海再沿江沿河深入内地，以补充人力、物力的不足，并试图推翻东晋王朝的统治。

也许是由于孙恩、卢循起义军从一开始就频繁地往来于江海水面之上的缘故，孙恩、卢循及其部下一直长于水战而弱于陆战，这也是他们始终不敢过多地远离水面登岸上陆的原因之一。在现存的各种关于孙恩、卢循起义军的资料中，对于水战的记载明显多于陆战的记载，即便是陆战也常常有起义军的舰船以弓矢支援、掩护陆军等情况发生。孙恩在其力量达到极盛的时候，能够同时调集起“战士十余万，楼船千余艘”，溯江而上，直逼东晋都城建康。即使在孙恩战败自杀以后，由卢循率领的起义军残部仍能千里迢迢“浮海”攻占广州城，并招兵买马，分两路浮江东进，击败由刘毅率领的2万东晋水军主力，恢复到战舰千余、兵士10万的旧观。反观其对手东晋王朝的军队，则一直避免与起义军在水上决战，而是想方设法筑栅拦水，或在关键要塞依水设置堡垒，逼孙恩、卢循的军队上岸作战。好几次起义军兵逼建康，只是因为高大的楼船逆风逆水行驶困难，加上风雨交加，给养不济或者疫病流行，才不得不主动停止了进攻。总之，东晋军队只有在陆上才能稍占上风，而孙恩、卢循率领的起义军也一直在水上占有优势。这场起义的最终失败，是由于东晋军队偷袭了已经失去了海上根据地的起义军的后方，使登岸进攻建康屡遭挫折而又疲惫不堪的卢循大军“无所归投”，仓惶之中匆忙后撤南下，结果进入东晋军主力的包围圈，被彻底击败的。从中人们不难理解到，坚持水面作战对孙恩、卢循的起义军来说是以己之长克敌之短，因而要竭力避免陆上作战。

孙恩、卢循起义军尽管总是在江海水面上活动，但他们前后的行动目的都是为了推翻东晋王朝，占领其首都建康。因此，他们与那种单纯以江海水面为掩护而杀人越货的海盗有本质的区别，不能简单地因为历史记载中称之为“海贼”而断定他们是海盗。但问题是他们的水上活动究竟与五斗米道有关吗？

（丁之方）

黄巢最后有没有剃发为僧？

唐末农民起义军领袖黄巢，自起兵至失败，长达10年之久，其间曾攻占唐都长安，建立起政权。导致黄巢失败有内部叛变、战略错误等各种因素。他失败后的结局如何，至今还有不同的说法。

一种是正史上的记载，其说有被杀和自杀两种，前者见于《旧唐书·黄巢传》：“黄巢入泰山，徐帅时溥遣将张友与尚让之众掩捕之。至狼虎谷，巢将林言斩巢及二弟邺、揆等七人首并妻子皆送徐州”（《僖宗纪》和《时溥传》的记载同，司马光编写的《资治通鉴》也取此说）。后者见于《新唐书·黄巢传》：“巢计蹙，谓林言曰：‘汝取吾首献天子，可得富贵，毋为他人利。’言，巢甥也，不忍，巢乃自刎。”

另一种是当时民间传说以及好几种笔记的叙述，都认为黄巢失败后并没有死，而是脱身投入空门为僧得善终的。例如陶谷的《五代乱离记》说：“黄巢遁免，后祝发为浮屠，有诗云：‘三十年前草上飞，铁衣著尽著僧衣。天津桥上无人问，独倚危栏看落晖。’”又如邵博的《河南邵氏闻见后录》说：“唐史中和四年六月，时溥以黄巢首上行在者，伪也。东西两都父老相传，黄巢实不死，其为尚让所急，陷泰山狼虎谷，乃自髡为僧得脱，往投河南尹张全义，故巢党也。各不敢识，但作南禅寺以舍之。”邵博还谈到，他曾多

次至南禅寺游览，见壁上画有黄巢服僧衣之像，“其状不逾中人，唯正蛇眼为异耳”；寺中“更有故写真绢本尤奇，巢题诗其上云：‘犹忆当年草上飞，铁衣脱尽挂僧衣。天津桥上无人识，独凭栏干看落晖。’”再如张端义的《贵耳集》说：“黄巢后为缁徒，曾住大刹，禅道为丛林推重。临入寂时，指脚下，有黄巢两字。”这几条记载基本相同。不过，也有人对此表示异议，那是南宋末年的赵与时。他说：所谓黄巢题诗原是取诗人元的两首《智度师》诗“窜易磔裂，合二为一”的伪作。元原诗之一为：“四十年前马上飞，功名藏尽拥缁衣。石榴园下擒生处，独自闲行独自归。”之二为：“三陷（史）思明三突围，铁衣抛尽纳禅衣。天津桥上无人识，闲凭栏干看落晖”（见《宾退录》）。但是，赵与时只是怀疑诗的不可靠，对黄巢的生死问题并无阐述。

黄巢失败后为僧的记载只见于宋人，以后似未有提及，并且在今人的一些著作论述中，也未涉及此事，大多是称其为自杀。比如《隋唐史纲》、《黄巢起义考》等是这样说，而《辞海》也不例外。但是，既有离黄巢较近的宋人记述，其事毕竟可疑。这是不是出于封建统治阶级的讳避而有意把“黄巢为僧”的事抹杀呢？要弄清其真相，看来还需要进一步的研究探索。

（金昆年）

李顺的结局是否被杀，

在中国农民战争史上，第一次明确提出“均贫富”战斗口号的，是北宋川峡地区农民起义首领王小波。宋太宗淳化四年（993 年）冬，王小波在江原（今四川崇庆东南）阵亡后，起义军推举李顺为领袖，继续坚持斗争。次年春攻克成都，被推为大蜀王，建元“应运”。一面实践“均贫富”口号，一面分兵攻占北至绵州（今四川绵阳），东至巫峡之地，扩军数十万，震动整个北宋王朝。

宋太宗赵光义得知消息后，急派宦官王继恩等率禁军分两路人川镇压。五月，成都陷落，义军 3 万人英勇战死，8 名首领被俘遇害。

关于李顺的最后结局，历来有以下几种说法：

一、淳化五年成都陷落后被杀。

据《宋史》记载：“五月丁巳，西川行营破贼十万余，斩首三万级，复成都，获贼李顺。”“丙子，磔李顺党八人于凤翔市”。

二、宋仁宗景佑中（1035 年至 1036 年间）在广州被捕遇难。

北宋著名科学家、政治家沈括在名著《梦溪笔谈》卷二十五记述说：“至景祐中，有人告李顺尚在广州，巡检使臣陈文琏捕得之，乃真李顺也，年已七十余，推验明白，囚赴阙，复按皆实。”

三、兵败逃匿，下落不明。

据南宋陆游所撰《老学庵笔记》云：“王师薄城，且城破矣，李顺忽饭僧数千人，又度其童子亦数千人，皆就府治削发衣僧衣，晡后，分东西两门出，出尽，顺亦不知所在，盖自髡而遁矣。明日，王师入城，捕得一髯士，状貌类顺。遂诛之，而实非也。”

以上三说何言为实，何言为虚，使人难以定论。

《宋史》虽为正史，但由于成书时间较晚，距李顺义军失败约近三 300 年，且多有脱漏，所以不可全信。从其“复成都，获贼李顺”句看，应是抓住了李顺。但从“磔李顺党八人于凤翔市”句看，却含混其词。不知 8 人中

是包含李顺，还是指李顺部下 8 名首领？若与沈括《笔谈》之“及败，人尚怀之，故顺得脱去三十余年始就戮”句相联系，莫非李顺于成都被俘后，在群众掩护下又设法逃脱，辗转岭南，30 余年后才在广州被捕遇害？若从沈括语：“朝廷以平蜀将士功赏已行，不欲暴其事，但斩顺，赏文琏二官，阍门祗候”句推论，也说明朝廷为不失尊严，对此事极力遮掩，不愿泄露几十年后才得以杀掉真李顺这件事。另外，陆游在《老学庵笔记》中也说成都城破，王师抓了一个假李顺处斩后，有一名叫张舜卿的官员向朝廷密报说：“‘臣闻顺已逸去，所献首盖非也’。太宗以为害诸将之功，叱出，将斩之，已而贷之，亦坐免官。”也可说明北宋朝廷确有遮掩之事。这不能不使人对李顺在淳化五年被杀产生满腹疑团。

南宋人杨仲良在《皇宋通鉴长编纪事本末》卷十三“李顺之变”中，有成都陷落，“顺就义”之说。但杨氏此书，是根据南宋史学家李焘的《续资治通鉴长编》所改编。李焘系四川人，曾在四川任地方官多年，后任朝官又主持修史多年，他熟悉当代典故，其著作对保存北宋史实有较大贡献，为何李氏《长编》不载其事？这说明杨氏之说也使人难以置信。

沈括治学较严谨，所处年代又与李顺史实较近，沈氏之说本应可信。但亦有人提出沈氏在《笔谈》中既然说：“文琏予尚识之”，还说“文琏家有《李顺案款》本末甚详”。但不知捕杀“真李顺”事，是沈氏风闻他言，还是听文琏亲自面语告知？《李顺案款》本末甚详，是自己亲自过目，还是捕风捉影？这些重要情节均未尽详。所以沈氏之说虽然可成一家之言，但还是难以使人确信。

陆游留蜀甚久，《笔记》中记蜀中遗闻轶事颇多，尤其是记成都江渎庙壁李顺画像多条等，保存了北宋一些重要史实，如果记述属实，那么，同时之蜀人李焘书中为何不载？这正如清朝康熙时毕沅在《续资治通鉴》中发问说：“李焘以蜀人记蜀事，何以不载？”因此，在疑似之间，陆氏之说也使人产生疑义。

可能由于以上原因，所以现代著名学者及有关论著对李顺之结局众说纷纭，莫衷一是。《辞源》、《辞海》等工具书，也只好同时录用两种以上说法。

（任振河史文山）

李顺下落不明的原因是什么？

宋太宗淳化四年（993 年）二月，四川爆发了王小波、李顺领导的大规模农民起义。这次起义虽然在两年后就被镇压下去了，但其余波却延续了八九年时间，尤其是起义发生在北宋王朝建国后不久国力尚属强盛之际，因此，从宋代起便引起了不少人的注意。当代的历史学家们，则因为他们曾经喊出了“吾疾贫富不均，今为汝均之”的口号而对这次起义有特别的兴趣。然而，关于这次农民起义的两个主要领导人之一的李顺是怎么死的，古往今来的记载与著述却一直存在着较多的分歧与争论，某些有影响的专著与通史如翦伯赞主编的《中国史纲要》等，甚至对于李顺的生死避而不谈。那么，李顺究竟是怎样死的呢？

长期以来，大多数史家一直认为李顺是在淳化五年（994 年）五月宋朝军队攻占成都时被捕牺牲的。此说见于《宋史·太宗本纪》，在一些宋元时

期著名的笔记如《宋朝事实》、《桯史》等中都有类似的记载，因此清人毕沉的《续资治通鉴》沿用了此说，蔡美彪等许多当代史家也持同样的看法。然而，令人惊奇的是，以上诸书的记载大多只是说“获贼李顺”、“擒贼帅李顺”以及“枭李顺”、“斩李顺”之类，具体到如何斩或在何时何地斩等重要细节却都语焉不详，由此也引起了古今史家的众多推测与争论。一些人认为宋朝军队在攻占成都后不久就把捕获的李顺就地杀害了，其原因很可能是当时指挥讨伐农民起义军的宋军统帅张继恩为了独占大功。另有人推测李顺很可能在宋军攻人成都的激烈战斗中阵亡，而以后捕获并杀害的只是一个与之相似的牺牲者，因此张继恩才会匆匆就地杀害李顺，而不是将他押送京师炫耀战功。以上两种说法当然都不无可取之处，但多出于推测，缺乏证据确凿的原始资料的支持，难以令人信服。不少人根据《宋史·太宗本纪》以及李焘《续资治通鉴长编》淳化五年五月在凤翔市斩李顺的党羽卫进、计词、吴文赏、李俊、徐师中、吴利涉以及彭荣等 8 人（一说 12 人）的记载，推断李顺也同时被害。但“李顺党”毕竟不能代表李顺本人，要证明李顺也在其中，必须拿出更直接的证据。显然，在宋元时期众多的历史记载、特别是官方正史中，对于捕获并处决李顺这样重要的“贼首”的记录却如此简单含糊，这不禁令人怀疑其可靠性与真实性。

其实，早在宋代就有人提出李顺实际上是化妆逃出了成都，直到起义军被镇压后 30 多年，才在广州或岭南某地被发现逮捕，以 70 余岁的高龄被杀于狱中。按此说见于宋代著名学者沈括的《梦溪笔谈》、陆游的《老学庵笔记》以及周密等人的著述笔记之中，并且大同小异，其中沈括生活的年代距王小波，李顺起义仅仅 60 年左右，因而有相当大的可靠性。综合诸家之说，李顺之死的情况大致如下：在宋军攻破成都城的前一天，李顺在支持者的帮助之下剃去头发，化妆成僧人逃往岭南。宋仁宗景祐年间（1034—1038 年）因人告发被广州巡检陈文琏捕获，后又被押送京城审明确系李顺。宋廷当局考虑到平定王小波、李顺起义的将士早已授功领赏了，为了不失面子，才没有正式公布此事，而是在狱中暗暗地处死了李顺。尽管沈括曾在陈文琏处看到过这一事件的有关案档文件，陆游、周密也反复声称此事乃“推验明白”、“覆按皆实”的，但传世的大量宋代官方记录却没有类似的记载，人们仍然有理由怀疑这一说法是出于后人维妙维肖的伪造，而使沈括、陆游、周密这样的大学者也信以为真了。

正是因为以上二种说法都有点似是而非，因此有人提出了李顺下落不明说。据曾经参与镇压王小波、李顺起义的宋朝官员刘锡的回忆：“李顺力屈势穷，藏于群寇，乱兵所害，横尸莫知，即免载于槛车，亦幸逃于枭首。”（《至道圣德颂》）由此可知占领成都之时宋军确实没有捕获或杀害李顺，而史书上记载的那个被杀害的“李顺”相传是一个面有胡须、“状颇类顺”的无辜的受害者。据宋人陆游等笔记的记载，早在淳化五年五月王小波、李顺起义被镇压后不久就有一位名叫张舜卿的官员向宋太宗奏道：“闻顺已遁去，诸将所获非也。”被太宗以“平贼才数日，汝何从知之？徒欲害人功尔”为由驳回。20 多年后，即宋真宗天禧元年（1017 年），有人在岭南捕获了“蜀盗”李顺，押送京师。后经审讯证实，此人系广州人李延志。如果李顺真的已经被杀无疑了，为什么两宋数百年间有这么多人念念不忘地提及李顺，甚至在李顺“死后”二三十年仍在寻找并宣称捕获了真正的李顺呢？答案似乎应该是李顺当年并未被宋军擒获，而是在激战之中下落不明了。从历史记载

来看，指挥镇压王小波、李顺起义的宋军统帅张继恩是颇受宋太宗宠信的大臣，因此每当有人提及李顺可能仍然活着的时候，太宗总是很不高兴，张舜卿为此险些掉了脑袋，最后弄了个降职丢官的下场。可能从此以后，无人敢言李顺仍然下落不明这一事实，历代相沿，将错就错。也正是因此，宋代的官方纪录对李顺之死只能语焉不详，后人对此又猜测纷纷，于是造成了目前这种众说纷纭的局面。

无论是认为李顺于淳化五年死于成都或凤翔，还是认为死于景祐间，乃至认为李顺下落不明，其立论都带有不少猜测与想象的成份，难以得到较可靠的正史的直接证实。因此，对李顺之死采取兼容诸说，保持有疑的态度，是较为可取的。

（丁之方）

方腊的出身是“富户”还是“雇工”？

方腊是我国民间最熟悉的历史人物之一。他所率领的起义军，攻州夺县，席卷了现在的浙江、皖南和赣东北，影响苏南，波及闽粤，是北宋末年规模最大的农民起义。这位使赵宋统治者为之惧怕、威震东南半边天的农民领袖是怎样一个人呢？人们自然要探究一下他的出身和籍贯。

宋人陈均的《宋九朝编年备要》、刘时举的《续宋编年资治通鉴》以及《青溪寇轨》附《容斋逸史》等书中，均说方腊“家有漆园”，但具体情况如何，没有更多的明确记载。只有曾敏行在其《独醒杂志》中，对方腊的家产和政治地位，留下了一点简短的记述：“方腊家有漆林之饶。时苏杭置造作局，岁下州县征漆千万斤，官吏科率无艺。腊又为里胥，县令不许其雇募。腊数被困辱，困不胜其愤，聚众作乱。”多年来，我国史学界多据上述史料，断定方腊出身于中小地主家庭，由于深受“花石纲”征调之苦，被迫起义。对于这种方腊出身于漆园主的“富户说”：在很长时间里，人们未曾提出过异议，直到 1974 年《文物》杂志发表了冠绰的《关于方腊的出身和历史》一文后，方腊的出身与籍贯问题又扑朔迷离起来。

冠绰依据谱牒材料，首先否定了方腊出身于漆园主的“富户说”。在《桂林方氏宗谱》中收录的徐直之的《忠义彦通方公传》和刘彭寿的《宋故承信郎彦通公墓亭记》中，分别写道：“有佣人方腊者，其初歙人，来隶公家”；“有歙人名腊者，来佣于家。”由此提出方腊的出身是“佣人”。不久，安徽师范大学历史系和中国社会科学院考古研究所分别组织了调查组，在安徽和浙江有关地区进行实地调查，他们依靠多种传世的谱牒、碑刻和口碑材料，支持了方腊出身于“佣人”的“雇工说”。其根据很多采之于民间传说材料，或说他是“长工”，或说他是“桶匠”。他们凭藉《桂林方氏宗谱》和《通鉴长编纪事本末》的有关记载，认为方腊根本不是“家有漆园”的“里胥”，而是“里胥”方有常、方庚家里的“佣人”、曾敏行张冠李戴地把东家的情况错按到方腊头上，证明《独醒杂志》的记载是不可信的。（安徽师大历史系《关于方腊的出身和早期革命活动》载《安徽师大学报》1975 年第 3 期。考古研究所《方腊起义的遗迹和民间传说的调查》，载《考古》1976 年第 5 期）

不同意“雇工说”，而坚持“富户说”的同志又认为，《桂林方氏宗谱》中刘彭寿撰写的《宋故承信郎彦通公墓亭记》，材料来源于元人徐直之的《忠

义彦通方公传》，因而，方腊出身于“佣人”的材料只是一条孤证。因为“无论是宋代还是元代，都找不到任何旁证”说明方腊出身于“佣人”。徐直之之所以要编造这条材料，其目的是要把一个犯了“叛逆”大罪的方腊从桂林方氏族谱中开除出籍，为其宗族掩饰。同时还指出：《独醒杂志》所说方腊“家有漆园”，“又为里胥”的记载是可信的。这是由于作者的父亲曾亲自参加过镇压方腊起义的活动。曾敏行从其父那里获得第一手材料写成，此书是较可靠的。不能以《四库全书总目》的评语来否定其价值。按照宋制，里（保）正是封建统治机构中基层组织的代表，一般由上等户轮流充当。方有常当里正时距方腊起义仅一年多，因而不能排除在这之前方腊也有当“里胥”的可能。从史籍记载来看，北宋末南宋初的方勺、洪迈、陈均都异口同声地肯定方腊“家有漆园”，决不是偶然的巧合。若用距方腊起义二百多年的徐直之等人的口述来否定当事或当时人的记载，是没有充分理由的（吴泰《关于方腊评价的若干问题》，载《学术月刊》1979 年第 7 期。吴泰《方腊出身问题考辨》载《文史哲》1980 年第 6 期。李祖德《曾敏行的〈独醒杂志〉与方腊起义》载《中华文史论丛》1980 年第 1 期）。

于是有人对方腊的出身提出了一个折衷的意见，说方腊“出身贫苦，有小片漆园，民间传说，他是桶匠”（浙江淳安县县革委会报道组《关于方腊起义》，载《文史哲》1974 年第 4 期）。

关于方腊的籍贯问题，主张方腊出身“雇工”的人依据《桂林方氏宗谱》，《柘源方氏宗谱》等记录与传说，认定方腊原籍是安徽歙县永丰乡马岭村人，后移居浙江淳安县为“佣人”，所以从谱系来说，方腊是柘源方支派，不属于桂林方支派，而持方腊出身于“富户说”的人凭籍《宋史·童贯传附方腊传》中“方腊者，睦州青溪人也，世居县堨村”等记载，认为他是今浙江省淳安县人，是桂林方的后裔，与方庚、方有常分属于桂林方的两个支派。所以，方腊杀方有常一家 42 口，不是杀“家里人”，认为不能以此作为断定方腊不可能是淳安桂林方而是歙县柘源方的理由。

辨明方腊的出身与籍贯有助于我们认识方腊起义的原因和某些史实。但由于人们对《独醒杂志》，《桂林方氏宗谱》和民间传说的史料价值的理解不同，造成了互为对立的两种说法，谁是谁非，还必须在史料的真伪上下一番功夫。

（黄显功）

刘福通、韩林儿是怎样死的？

刘福通、韩林儿是元末农民起义中最先举义的将领，曾被北方各支红巾军尊为共主，因而一向被认为是当时最重要的两位红中军领袖。然而，关于他俩最后是如何牺牲的，历史记载却都模糊不清，后人对此猜测纷纷，颇多争议。

史载韩林儿于至正十五年（1355 年）二月在亳州（安徽亳县）正式称帝，同年十二月因元军围攻亳州不得不迁居安丰（安徽寿县）。至正十八年（1358 年）五月，刘福通北上攻占了汴梁（河南开封），并迎韩林儿居之。次年八月，元军察罕帖木儿攻陷汴梁，韩林儿与刘福通不得不丢下数万名官吏、将士及其家属，匆忙逃回安丰。至正二十三年（1363 年）盘踞南方的割据者张士诚趁红巾军北伐失败，苦战元军即将不支之际，派遣大将吕珍率军 20 万（一

说 10 万），从背后袭击安丰。韩林儿不得不飞檄向朱元璋求援。朱元璋一方面考虑到不能让张士诚如此轻易地扩大地盘与势力，另一方面也想借此控制小明王韩林儿，挟天子以令诸侯来壮大自己的力量，打算派兵救援安丰。但谋士刘基极力反对，认为这时如果陈友谅偷袭应天（南京），朱元璋的后方会丧失殆尽。而即使没有这一威胁，如何处置被救出的韩林儿与刘福通也颇费脑筋。犹豫再三，朱元璋还是决定亲率大军救援安丰。所幸陈友谅此时去围攻南昌，朱元璋在没有后顾之忧的情况下击败了吕珍率领的张士诚军，解除了安丰之围。但韩林儿、刘福通却没能坚持到这一时刻，安丰城在援兵来到之前已被攻破，韩、刘二人的下落与生死从此成了人们争论的焦点。

许多人认为刘福通在安丰阵亡，韩林儿则迁都于滁州（安徽滁县）。谷应泰《明史纪事本末》卷四《太祖平吴》曰：“二十三年（1363 年）二月，张上诚、吕珍率众十万围刘福通于安丰，福通间道遣人求援。珍破安丰，杀刘福通，据其城。韩林儿走滁州”。张廷玉《明史》、夏燮《明通鉴》、毕沅《续资治通鉴》以及《明太祖实录》等众多史书的记载与之略同。推测当时的情形，刘福通可能力守安丰而阵亡，韩林儿则突破重围到了滁州，适逢朱元璋援兵赶到，故得以保全性命。日后朱元璋在滁州大兴土木，将韩林儿软禁于豪华的宫中。这样，既借张士诚之手除掉了难对付的刘福通，又能够挟天子以令诸侯，继承了红巾军的余部与地盘，朱元璋是大收实利的。到了至正二十六年（1366 年），朱元璋几乎扫平了南北所有强大的竞争对手，韩林儿也失去了利用的价值。于是，朱元璋暗中指使部将廖永忠，以迎韩林儿入应天（南京）为名，将他溺死在瓜步的长江之中。此说流传最广，当代史家如吴晗、翦伯赞等均持此说，因而几乎成了定论。

另一些人认为刘福通被杀于安丰，朱元璋救出了韩林儿并将他带回到应天。据高岱《鸿猷录》卷二《宋事本末》：“张士诚遣将吕珍率兵攻安丰，福通遣使诣建康（南京）求救，上（朱元璋）自率诸将救之。未至，吕珍攻破安丰，杀福通，据其城。三月，上至安丰，击吕珍，大破之，珍弃城走。上遂以宋主韩林儿归金陵”。查继佐《罪惟录》、郎瑛《七修类稿》、陈邦瞻《元史记事本末》与之略同，谈迁《国榷》则认为韩林儿是先到滁州再与朱元璋一同去应天的。朱元璋在解了安丰之围后把韩林儿带在身边，以便随时操纵利用，这当然也不是不可能的。然而，此说认为韩林儿于至正二十六年（1366 年）死于应天，却引起了不少人的怀疑，因为这一事实不见于正史及大多数笔记，相反韩林儿死于瓜步倒是诸书众口一同的。出于同样的理由，明末人钱谦益在《国初群雄事略》中力斥此说为“承小说家之讹”，当代史家也鲜有采用此说者。

还有一种说法，认为刘福通、韩林儿两人是同时溺死于瓜步的，据权衡《庚申外史》载：“小明王驻兵安丰，为张士诚攻围，乘黑夜冒雨而出，居于滁州。至是（1366 年），朱镇抚（朱元璋）具舟楫迎归建康。小明王与刘太保（刘福通）至瓜州渡（江苏六合东南），遇风浪掀舟没，刘太保、小明王俱亡。”吴宽《平吴录》、近人柯绍忞《新元史》以及当代史家吕振羽的《简明中国通史》均采此说。从历史记载来看，韩林儿确实曾经多次在危难之际放弃都城，另觅新居。因此，在张士诚大兵围攻，朱元璋援兵迟迟未到的情况下，乘机突围至滁州，也是很自然的事。然而，有人指出安丰之役后刘福通就再也不见于史书记载，此时突然声称他被溺死，未免令人怀疑。以刘福通的性格与经历而言，既然他尚有能力突围而出，就不会甘于寄人篱下，

刘基反对救援安丰的一个重要理由也是刘福通难以控制的，因此刘福通在安丰阵亡的可能还是较大。当然，关于刘福通究竟是死于安丰还是瓜步，争论的双方都未能拿出真正确凿无疑的证据来。

翻阅元明史书，对于刘福通、韩林儿之死，所有的记载几乎是寥寥数语，或意义模糊，或语焉不详。究其实，根源在于未元璋不愿过多地张扬他曾奉韩林儿为盟主这一史实，也不愿承担杀害韩林儿或刘福通的罪责，因此不惜暗中指使人掩盖甚至篡改历史。今人根据这些残缺不全，舛误与漏洞层出不穷的史料来研究历史，就难免要众说纷坛了。

（丁之方）

葛成为何易名葛贤？

明代万历年间，朝廷派出大批宦官充当所谓“税监”、“矿监”，分别到各手工业、商业发达的城市进行敲诈勒索。一场反封建掠夺的斗争立即在全国十几个城市同时掀起。规模及影响较大的是万历二十九年（1601 年）苏州的一次。近万人投入斗争，赶走了太监孙隆，打死了一些土棍并烧了他们的家，最后迫使统治者取消横加的各项捐税。这次苏州市民运动的首领葛成，事后改名为葛贤。“成”为什么要改为“贤”，是谁改的，为什么要这么改？至今似乎还是个谜。说法大致有三：

一说，是吴人给改的，同治《苏州府志》上有一处说：“吴人讳成名，改曰贤”。这“吴人”是民间还是官方，为什么对“成”名需加避讳？语焉不详。

二说为官方所改。朱国祯的《皇明大事记》说：“官曰成非佳兆，改为贤。”褚人获的《坚瓠集》也说：“当道以乱民不宜为诚，改为贤”。陈继儒的《吴葛将军墓碑》上，更明确提出为吴郡太守朱燮元所改，《墓碑》记载了葛成起事之后，主动投案，与太守有一段这样的对话：“成因请于太守曰：始事者成也。杀人之罪，成愿以身当之，幸毋及众也。遂请就狱。太守曰：我实不德，以致于斯。尔民何罪，壮士其无辱。成曰：为民除害，义也；杀人抵罪，法也。无义则乱，无法亦乱。成固当死，敢逃刑乎？公若不诘，请自杀也。乃自投于阶下。太守不得已而听焉。乃改其名曰贤，诚贤之也。”葛成是否有上述“贤”言，“贤”行，姑且勿论；但改名者为朱太守则是指明的。

三说，葛成易名有一个过程，先为“咸”，后为“贤”。清代俞樾在《茶香室三钞》中指出：他读了褚人获的《坚瓠集》、朱彝尊的《静志居》以及章有谟的《景船斋杂记》等史料，一直对葛成易名问题抱有疑问。他认为：“乱民不当名成，岂当名贤乎？余疑其初名成，当道以乱民不当名成，改其名曰咸，从其形也。及后遇赦得出，吴人义之，又改其名曰贤，从其声也。此虽臆说，颇似近是。”

（沈嘉荣）

奉天玉和尚是否李自成？

明末大顺农民军领袖李自成兵败后是否当了和尚，三百多年来众说纷纭。莫衷一是，成了一桩悬案。前几年，湖南石门夹山发现了奉天玉和尚墓

葬骨灰、砖刻《塔铭》，以及传系李自成所作的《梅花百韵》木刻版，于是奉天玉和尚成了人们热烈讨论的对象。因为能否搞清奉天玉的身分，对了解李自成是否当过和尚有着密切的关系。

有人认为，根据多方事实证明，奉天玉和尚就是李自成。第一，根据何璘到夹山实地调查，见到一位服侍过奉天玉和尚的、口音像陕西人的 70 岁老和尚，他告诉何璘，奉天玉是顺治初年来寺的，并取出其画像，观之“肖似史书所记李自成的模样”。第二，李自成在崇祯十六年（1643 年）你“奉天倡义大元帅”，后又称“新顺王”。自号“奉天玉”即“奉天王”加一点来隐讳的。第三，夹山新发现的《梅花百韵》木刻版中有一首《东阁梅》说，“徐听三公话政猷”，那口气与和尚迥然不同，而像皇帝听三公阁老论政。第四，夹山现存的三块石碑：奉天玉弟子野拂立的“奉天玉”断碑、康熙十四年杨彝子写的《重修夹山灵泉禅院功德碑记》和道光三十年通州知州王大猷撰的《重修夹山灵泉寺碑志》，都证明“奉天玉和尚”就是李自成。有人还认为，李自成所以要当和尚，是为了实现联明抗清的夙愿。当时大顺军与明代统治者的矛盾已下降到第二位，与清统治者的矛盾上升到第一位，因此必须联合国内武装力量共同抗清。但李自成考虑到人川与张献忠合作，怕他“念旧恶”；与南京朱由检集团合作，则因马士英、阮大铖继续祸国殃民；只有湖南何腾蛟拥立唐王朱聿键，据西南半个中国，可以联合抗清。但与何腾蛟谈判，部队必须交何指挥，而何是唐王的宰臣，李自成自己是皇帝，这在情理上是难以接受的。同时，李自成逼死崇祯，恐唐王不谅。由此，李自成只得采取假死、隐居的做法，而由高氏和李过出面来完成他的与何腾蛟联合抗清的战略部署。

有人则认为，奉天玉和尚不可能是李自成。第一，何璘之说不可信，例如奉天玉画像，与史书并不一致，《明史》谓李自成“状貌狰狞”，且在崇祯十四年左目中箭，被称“瞎贼”，而那画像左目未吵，可见与李自成无关。第二，夹山现存的三块石碑，并不证明李自成终于夹山，而只能证明确有奉天玉其人。第三，《东阁梅》中“徐听三公话政猷”之句，无非按题作诗，悬拟之辞，并不指实，且李自成也未置三公。第四，李自成早已称帝，为“李万岁爷”，并“至死不去僭号”，他不隐用帝号，而用王号称“奉天玉”，也不可信。据考察，奉天玉和尚是顺治年间从四川云游到石门县夹山寺来的云游和尚，原籍和出家前的俗名都无可查考。他到夹山以后，眼见这所唐代古刹除宋朝的一口洪钟外已荡然一空，乃大发善心，沿门托钵，并得到清朝官绅的多方支持，使夹山寺在他死前已粗具规模。无论是他初来时的抛头露面、沿门托钵，还是后期的结交官府、广收门徒，都恰恰证明了这位清初老和尚不可能是“逃禅隐居”的农民军领袖李自成。

也有人认为，奉天玉和尚是明朝遗臣。第一，根据《弘律奉天大和尚塔铭》，奉天玉的身分与李自成不符，而与明朝遗臣相合。首先，奉天玉是清朝县官请来的和尚，一定是有名望、并与官场有关系的人；其次，《塔铭》作者刘萱，是忠于明朝的遗臣，不可能为农民领袖李自成写铭。第三，从 1981 年冬湖南慈利县新发现的《野拂墓碑》也可证明。碑文记载野拂“久恨权阉”、“敢逐寇林”、“方期恢复中原”，这些词句可以看出野拂是痛恨宦官的明朝武官。而野拂与奉天玉关系密切，并“事之甚谨”，可见奉天玉也是明朝遗臣。有人还认为，所以会出现李自成禅隐之说，是因为李自成的死带有很

大的偶然性。这样一位叱咤风云的农民起义领袖，虽在抗清中接连失利，但仍大军在握，怎么会突然死在不是劲敌的乡民程九伯之手？因而必然引起人们的各种猜测：同情者，不愿这位农民起义领袖的结局太惨，于是产生了李自成削发为僧、高寿善终之说；而仇恨者，则编造出神杀、崇祯索命等胡言，并为某些稗史汇编录用。

总之，奉天玉和尚究系何人，李自成最终是否出家，至今仍是一个谜。

（谢宝耿）

有没有李岩其人？

姚雪垠在长篇小说《李自成》中所塑造的李岩的艺术形象，是一个在正面人物群雕中别具一格的典型人物。他不仅在文学作品中留下大名，史学界也为他打过不少笔墨官司。

关于李岩的传说流传很广，传说他参加了李自成起义军，提出了“均田免粮”和“不当差”的口号，位至中营制将军。但是，对于他的生平活动，明代各种史书的记载均有所不同。首先提到李岩的是顺治二年懒道人所著《剿闯小史》。顺治八年，蓬蒿子又著有《定鼎奇闻》。这两本书都把李岩写成是李自成手下的干将。但它们都是演义式小说，既为小说，自然是可以虚构编造的。但是清人计六奇看到书中对李岩的描写，竟信以为真，经过他的一番精心加工，小说中的李岩被“请”进了《明季北略》。此外，谷应泰于顺治十三年编成的《明史纪事本末》在《李自成之乱》一篇中也提到：“杞县诸生李岩为之谋主。”此后，《绥寇纪略》、《国榷》、《石匮书后集》等野史都有关于李岩的记载。特别值得提到的是《明史》，由于它记载了李岩的活动，更多的人便相信李岩的存在了。

关于李岩的真伪之争，主要集中三点。争论的焦点之一是李岩的籍贯问题。一派意见认为，杞县根本没有李岩其人。康熙年间编订的《杞县志》中，编者专门写了《李公子辨》，对《明季北略》和《明史纪事本末》认为的“李岩是杞县人”的说法，进行了论驳，指责谷应泰《纪事本末》“妄行采入”“不足论”的野史，并从李岩的身世、家世和参加农民革命的经过等三方面否定李岩的存在。更有价值的是与传说中的李岩同属河南开封府的商丘人郑廉写的《豫变纪略》，该书指出：“如杞县李岩则并无其人矣。予家距杞仅百余里，知交甚夥，岂无可闻？而不幸而陷贼亦未闻贼中有李将军杞县人。不知《明季遗闻》何所据而为此也。而《流寇志》诸书皆载之，不知其为乌有先生也。”少年时参加过明末十三家起义军的郑廉，居然没有听说过李岩的大名，不正说明李岩来历可疑吗？另外，清初地方志保存了大量与起义军有关的材料。参加李自成起义军的许多地主阶级知识份子，一般都有迹可寻，惟独李岩却无影无踪，下落不明。

肯定李岩的一派则认为：郑廉之言不可信。因为他当时只是罗汝才手下的“芝麻小官”，很可能见不到农民军中的高级将领。《杞县志》等之所以矢口否认，则是由于当时“胜者王侯，败者贼寇”的封建正统观念，使杞人不敢认李岩为同乡。今人曹贵林在《李岩述论》和《再谈李岩》等文中认为，《绥寇纪略》、《国榷》、《明季遗闻》、《明史纪事本末》、《石匮书后集》、《怀陵流寇始终录》、《罪惟录》、《平寇志》、《明季北略》、《后鉴》、《明史稿》、《明史》、《甲申纪事》、《鹿樵纪闻》、《爝火录》、

《小腆纪年附考》等等史籍，均有李岩事迹的记载，说明李岩这个历史人物是不能轻易否定的。

争论焦点之二是李岩的亲属关系。肯定李岩有其人的一派认为，李岩是兵部司马李精白之子，其历史依据是《流寇志》、《明季北略》、《明史》等书都记载着这一段史实。吴伟业的《绥寇纪略》也说："杞县举人李岩者，初名信，熹庙大司马（即兵部尚书）李精白之子也"；今人刘弢在《也评〈甲申三百年祭〉》中，在承认李岩存在的前提下，提出不同看法，认为李岩不是李精白之子，但《明季北略》中记载的"父某，进士"的说法是正确的。

否认李岩其人的一派指出：明兵部尚书李精白是安徽阜阳人。康熙年间编订的《阜阳县志》中，进士李祖旦对李精白家世作过一番考证。李精白确有两个儿子，次子鹤孙早死，长子颠孙，后改名栩，曾参与镇压河南农民起义军，崇祯十五年被起义军袁时中所杀，根本不可能去参加什么起义军。

争论焦点之三是"李公子是谁"。有一种说法认为李岩即李自成。他们引用顾炎武在《明季实录》中所附录的苍梧兄《西阳杂笔》："闯贼名自成，一名炎，米脂人。"《程氏宗谱》卷三载："程九伯于顺治元年甲申剿闯贼李延于牛迹岭下。"明末曹应昌写的《上高记旃先生书》里也提到李自成："且闻其更名李兖，以应孩儿兑上之谣。"（见《蔬堂遗文》）"炎""延""充"三字读音与"岩"相同或相近，这恐怕不会是偶然的巧合吧。据此，今人顾诚等认为，早期传说中的"李公子"或李岩，往往指的是李自成。如彭时亨在《中兴制寇策》中有这样一段话："彼所称李公子者，……据中原，吞江汉，袭三秦，凌晋跨蜀，奄有四国，如建瓴然。虽古帝王之成功，不若是速矣，则民心使然也。"另有刘尚友的《定思小记》，他在记载李自成起义时这样说："愚民幸灾乐祸，俱言李公子至，贫人给银五两，往往如望岁焉。"

但清初不少史家不相信这种说法，吴伟业在《绥寇纪略》卷九写到李岩和宋献策归自成后，接着说："自成大悦，过城不杀，因以所掠散饥民。民多归之，号为李公子仁义兵。传闻者认为自成，不知有李岩也。"计六奇在《明季北略》卷二十三说："时此年饥旱，官府复严刑厚敛，（百姓）一闻童谣，咸望李公子至矣。第愚氓认李公子即闯王，而不知闯王乃自成也。"

明清的各种史籍，对于李岩的记载，时有矛盾。而史学家们又根据自己手头掌握的史书材料，各执一说，使得李岩至今还是个有争议的人物。

（王朝日）

有没有红娘子其人？

在明末的历史上，有两个妇女的事迹行踪特别引人注目，至今还在吸引着研究者们的兴趣。一个是"冲冠一怒为红颜"的吴三桂之爱姬陈圆圆，另一个便是明末农民起义高级将领李岩之妻红娘子。

最早对红娘子作过一番研究，并认定红娘子确有其人的是郭沫若。他在1944年写的《甲申三百年祭》一文中，引用了《明史·李自成传》中的记载："会绳妓红娘子反，掳信，强委身焉"，说的是江湖卖艺的杂技演员红娘子造反后，看中了杞县举人李信（岩），一定要嫁给他。李岩开始放不下举人公子的身份，不肯就范，在被迫做新郎后又逃脱，被官府抓进监狱。红娘子率领杞县饥民，破杞县城，把李岩救了出来，结为夫妇，又劝李岩投奔李自

成。这个故事，颇有戏剧性，因此使郭沫若一直念念不忘，想改写为历史剧。三年后，即 1946 年，他在《关于李岩》一文中说，《甲申三百年祭》对“关于李岩与红娘子的逸事有所叙述，颇引起读者的注意”。又经过三年，他在无名氏的《梼杌近志》和吴梅村的《鹿樵纪闻》中，发现了有关李岩与红娘子的一些记载，可惜都很简单，内容与《明史》所述中无甚出入。因此他认为，《明史》中的记载可能就是根据吴梅村等人的著作写成的。

解放以来的研究证明，绳妓红娘子破杞县城救李岩的故事，确实如郭沫若所言，最初见于吴伟业（梅村）的《绥寇纪略》（即《鹿樵纪闻》）。吴梅村是明清之际的大诗人，声望很高，他的《绥寇纪略》又成书较早，如此故事影响较大。稍后的戴笠的《怀陵流寇始终录》、冯苏的《见闻随笔》、毛奇龄的《后鉴录》中，都采用这一故事。有人认为《明史》中的《流贼传》系毛奇龄主稿，他根据《绥寇纪略》等书，便将这一故事写入了《明史·李自成传》。《明史》在官修史书中较受推崇，这个故事也就流传很广了。

明史专家谢国祯，也主张红娘子确有其人，写有《红娘子与卦子陈四》一文，引用了戴笠《怀陵流寇始终录》中的有关红娘子的记载。在他编的《明代农民起义史料选编》中，收集了毛奇龄的《后鉴录》。该书称红娘子为“踏绳妓也”。上述史料，均为郭沫若当年所未见，但内容与《明史》中的记载也没有什么出入。所有这些记载，有一点是共同的：有关红娘子的事迹，都与李岩紧密相联而不可分，讲的都是红娘子破杞县城救李岩这件事。

前几年，学术界对历史上是否有李岩其人，进行过热烈的讨论。有的学者认为，李岩不过是某些人虚构出来的“乌有先生”。持否定说的人论证说，李岩其人其事，在他家乡河南地方史料及父老的口碑中并不存在，当年，郑廉在《豫变纪略》中，就矢口否认杞县有李岩其人。他家离杞县仅百余里，他的朋友中有许多杞县人，他本人包括其他一些被李自成部队捉去过的人，都未听说李自成部队中有个杞县的李将军。此外，康熙《杞县志》中，还专门附有一篇《李公子辨》，否认李岩是明代大学士李精白之子，否认有举人李岩的存在。据此，长篇历史小说《李自成》的作者姚雪垠认为，红娘子破杞县城救李岩出狱“绝无其事”，“这故事是一个虚构的传说”。

有些研究者认为，李岩虽不是李精白之子，也不是河南杞县的举人，但并不等于无其人和无其事。因为，从当时保存下来的塘报及一些在北京目击者的记载看，在李自成的农民军中，确有一个被称为“李公子”的担任都督制将军的李岩存在。但他们认为，即使李岩确有其人，而红娘子破城相救之说仍不可信。因为查乾隆《相县志》，在崇祯年间，从未发生过饥民攻破县城杀死知县的记载。此外，许多记载有李岩事迹的史籍，都不提红娘子破城劫狱之事。谷应泰的《明史纪事本末》较《绥寇纪略》问世早，根本不提及红娘子；彭孙贻的《平寇志》、计六奇的《明季北略》，较《绥寇纪略》成书晚，也不提红娘子，显然是有意删去的。连小说《剿闯小史》和《定鼎奇闻》中，都没有把这极好的小说材料写进书中去。

在《绥寇纪略》等书中，有关红娘子的身世和起事始末，都语焉不详。我们至今连她姓什么，都还不知道。仅知道她是一个“踏绳妓”，走江湖的杂技表演者。所称“红娘子”，恐系以穿红色衣为标志。这，在明末农民起义中也并非无线索可寻。崇祯十二年十二月，活动在山东、河南、河北的有一支地方起义军，就都头戴红唐巾。另据查继佐《国寿录》记载，李自成进京后，“忽有衣红衣一人，随数卒”到杞县进士出身的刘理顺家，说刘家有

恩于他。他能“自达于李将军”，要对刘进行保护。有些研究者认为，红娘子率领的大概是一支白莲教起义军，因为身穿红衣，被称为红娘子。李岩出狱后统率的这支起义军，基本群众就是杞县一带的贫苦农民，其中骨干可能就是红娘子所领导的起义军。

红娘子的最后结局，同李岩一样，也是一个谜。按《永昌演义》中的说法，红娘子后来成了白莲教首领，李岩死后还见过出家当了和尚的李自成。当然，这只是小说家言，而不是历史。世上有无红娘子？只好期待专家们作出进一步的回答了。

（王朝日）

谁是三元里杭英斗争的组织者？

三元里前声若雷，千众万众同时来。

因义生愤愤生勇，乡民合力强徒摧。

近代进步诗人张维屏的这首诗（刊《鸦片战争》资料丛刊第 4 册），描写的是鸦片战争中广州郊区三元里群众英勇抗击英国侵略军的壮烈场面。三元里抗英斗争是近代中国人民反侵略斗争的第一仗，表现了中华儿女同仇敌汽、誓死捍卫家园的浩然正气。但是，三元里抗英斗争的组织者是谁？历来有几种说法：

其一，菜农韦绍光是三元里抗英斗争的组织者。解放后的多数论著都持此说。所据是韦绍光的孙子韦祖的回忆。1951 年 6 月广州市人民政府民教科有人赴三元里调查，韦祖说：“本人祖父韦绍光首先发难，四处宣传、宁死不辱，大家愤起搏斗，死伤英军三四人”。1958 年 11 月，韦祖又说：“我祖父韦绍光是耕田种菜的农民，身强力壮，练习武艺。当时英军到三元里奸淫掳掠，我祖父首先发难，由他带头，村人都奋勇参加杀敌，就在这东华里口空地，杀死英军 10 余人。事后，将那些英军的尸体丢进我祖父住屋旁边的猪屎坑里。我祖父还在我村及各村进行抗敌宣传，得到各村群众的热烈参加，打败了英国鬼子。”（《三元里人民抗英斗争史料》，本文未注出处者均见该书）

其二，韦绍光是发难者，但不是斗争的组织者。所据则是三元里老人李伟的回忆。他在 1951 年写的一篇笔记中说：英军 10 余人到三元里东华里，见韦绍光之妻，恣意调戏。乡人见状，忍无可忍，群愤而击之，杀死敌兵八九人，将尸弃于里口之猪屎坑里。12 年后，李老又对广东文史馆的同志说：那一天正值农村的节日，韦绍光的妻子到东华里口大榕树下社坛拜神，被英军拦截调戏。韦绍光见其妻受辱而与英军搏斗，乡人遂群起助战，当场消灭了来扰敌军的大部，大战便因此展开。可见韦绍光至多是发难者，而英军调戏韦绍光新婚妻子则是斗争的导火线。

其三，举人何玉成才是组织者。因为梁廷楠的《夷氛闻记》卷三有这样一段话：英军“闯至泥城、西村、萧冈诸村落，大肆淫掠，奸及老妇，村民大哗。举人何玉成即柬传东北南海、番禺、增城连络诸村，各备丁壮出护”。也许柯玉成及梁廷楠都是地主阶级知识分子之故，持此说的专家学者为数甚少。

其四，斗争是骤然兴起，无人组织，只是在斗争过程中何玉成联络各乡，组织乡民抗英的。《广东军务记》说：逆夷往三元里及萧冈各乡复行扰害，由是乡民共愤，鸣锣聚众，杀死逆夷六七人，余逆脱回。因率众而下，约数

百人，乡民复鸣锣集各乡约数千人，与夷决战。见过何玉成的萧冈老人汤澄安也说：“后来又来了许多英国兵，企图报复，我乡何玉成号召大家奋起抵抗。”“杀死一个番鬼，赏十满鸡（十元）”。

记载三元里抗英斗争组织者的史料大抵如此。孰是孰非，请读者评议。

（夏林根）

刘永福为何称其所部为黑旗军？

刘永福（1837～1917 年），字渊亭，本名义。祖籍广东钦州（今属广西），后随父母迁徙广西上思，是我国近代史上著名爱国将领。在他漫长的戎马生涯中，无论在中法战争或中日战争中，为了抗击帝国主义列强的侵略，他率领所部黑旗军建立了彪炳史册的赫赫战功，使侵略者闻风丧胆。那么，刘永福为什么要将自己的部队命名为黑旗军呢？对此，史家众说纷坛。归纳起来，有以下三种：

其一，黑旗军原是太平军的余部，太平军分为中、东、南、西、北五营。当时刘永福在北营，北营属水，所以用黑旗，因此，他所率领的部队也称黑旗军。

其二，据曾参加过黑旗军的老人及他们的后裔口述材料论定，说刘永福曾对别人说过自己生来很黑，又不识字，只有黑色才适合。

其三，刘永福曾经是上恩绿林好汉梁八的部下，梁八一贯活动在中越边境，以黑旗为号，称黑旗军。梁八死后，刘永福做了“大哥”，继续用黑旗，仍称黑旗军。

然而，最近读了由广西通志馆编写、广西博物馆修订的《中法战争调查资料实录》一书，据该书编者向一些黑旗军后代及家属调查，对此又有另一种说法。广西靖西县安德圩梁文生老人说：“刘二（刘永福乳名）来安德时，驻扎在北帝庙，庙中有三个神像，中间是北极玄天大帝，赤脚，左脚踏龟，右脚踏蛇；右侧是花婆神；左侧是周公，周公手拿黑旗，旗身是三角黑布，边沿镶狗牙形白布。旗上绣有北斗星，像骨牌的杂七一般。刘二仿照庙里的黑旗做旗号，就在庙里祭旗。”

“庙里的那面黑旗，以前每碰到蝗虫作害，乡里人就拿去治蝗虫，说它神威大，蝗虫一见它，不死即逃。”

这个材料与由刘永福口述，经黄海安记录，罗香林校注的《刘永福历史草》的记载不谋而合。

广西，是太平天国革命的摇篮。洪秀全取得了金田村起义成功，率部北伐时，广西天地会为了响应起义，纷纷组织起来。他们虽然公开都是打着太平天国农民军某部的旗号，但是并不直接接受太平天国农民军的领导。因此，1857 年刘永福投军，虽几易其主，但所投部队多是这一性质的义军、民团。直到 1868 年秋，他投奔到广西境内声势颇大的吴亚终所部，吴亚终见刘永福机智勇敢，多谋善策，为了表示对刘永福的信任，遂命令刘永福领导与指挥和他一起来投军的穷苦兄弟。吴亚终情真意挚地对刘永福说：“尔既带家，即由尔管辖，以一事权。”还命令刘永福率部前往安德圩北帝庙驻扎。经过长时间的颠沛，刘永福深知，自己之所以每每壮志难酬，就是没有一支由自己领导和指挥的部队。如今，吴亚终的决定，使自己“如愿以偿”。刘永福大喜过望、领命后，即率领前往安德圩。

有了一支由自己管辖的部队，总得有个名称吧。刘永福本人信神奉佛，所以当他的部队驻扎在此，他听住在这里的百姓们说，这北帝庙“很是灵验，有求必应”，特别是庙中周公像的手中拿着的那面小黑旗，更能“除邪避难”，于是刘永福决定以此旗为军旗，称自己所率部队为黑旗军。如上所述，即是《刘永福历史草》中所载的：“安德有一北帝庙，最应。公在庙前制七星黑旗一面（黑旗军之始也）”。

中法战争爆发，唐景崧万里请缨，初见刘永福及他所领导的黑旗军，后来他所撰写的《请缨日记》第二卷中这样写道：“旗纯黑，有‘三宣提督’军务旗，篆书‘刘’字旗，七星旗，八卦旗”。显然，“三宣提督”和“刘”字旗是刘永福因被清政府迫害，率部流亡到越南境内，帮助越南政府抗击法帝国主义侵略者，而给刘永福封了官爵后绣上去的。综上所述，无论从口碑材料及《刘永福历史草》及唐景崧的《请缨日记》所叙，都与前三种说法大相径庭。孰是孰非，尚难论断。刘永福为什么以黑旗为军旗？他所领导的部队为什么称之为黑旗军？还待专家、学者进一步探讨。

（树杨）

洪秀全是怎样死的？

过去许多名关太平天国史的论著，都说洪秀全是在清军逼紧时服毒自杀的，现在不少太平天国的论著则说洪秀全是病死的，这到底是怎么一回事？洪秀全之死，由于原始材料记载不一，加上曾国藩篡改史料，以假乱真，因此分歧颇多。一百多年来太平天国史的研究者，大多认为洪秀全是“服毒自杀”的，所据史料主要有三条：一是曾国藩同治三年六月二十三日奏称：“首逆洪秀全实系本年五月间，官军猛攻时，服毒而死”。另一条是曾国藩同治三年七月七日奏稿称，洪秀全“四月二十七日，因官军急攻，服毒身死，秘不发丧”。还有一条就是曾国藩刊刻的《李秀成自述》记载：“天王斯时焦急，日日烦躁，即以四月二十七日服毒而亡。”这三条材料出自当时清政府和太平天国双方的知情主将之手，因此，被史学界的大部分人当成信史。但当时在洪秀全身边的幼天王洪福瑱在“自述”中却说：“本年四月十九日，老大王病死了，二十四日众臣子扶我登极。”这条材料自然也无法列在信史之外。这样一来，洪秀全究竟是自杀还是病死，便成为历史之谜。尽管大部分太平天国史论著都从曾国藩及其刊刻本《李秀成自述》的说法。但都以存疑的办法，把洪福瑱、洪仁玕所记史料罗列于后。如郭廷以在《太平天国史事日志》中根据“李秀成供状及曾国藩奏报”，认为洪秀全之死“以服毒说为近真”。在罗列了洪仁玕，洪福瑱供词中关于洪秀全之死的文字之后，又说“似洪秀全系病死”。简又文在《太平天国全史》中认为洪秀全自杀是“事实”，但又对曾国藩奏稿中的内容多加批驳，如在“官军急攻”语下批驳说，在洪秀全死前三个月“曾国藩未攻城，天京外亦无战事”。曾国藩奏稿说，洪秀全“服毒”材料来自天王府宫婢黄氏，简又文批驳道：“其言由黄氏宫婢供，伪言也”。可见，在很长一段时间里，史学界对洪秀全之死实无定论。

60年代初，藏在曾国藩家中达一百多年的《李秀成亲供手迹》（即《李秀成自述》）正式影印发行，其中关于洪秀全之死的原始记载，有力地证明了洪秀全是病死，并非自杀。《李秀成自述》刊刻本中有关此事的记载，是经曾国藩篡改过的。李秀成当时正在天京，对天王府的一切都了如指掌，他

所记洪秀全之死的材料最为后人所重视。为说明问题，现把正伪两段材料摘录如下：

《李秀成自述》原稿影印本：

“此时大概三月将尾，四月将初之候。……天王斯时已病甚重，四月二十一日而故。”

“此人之病，不食药方，任病任好，不好亦不服药，是以四月二十一日而亡。”

曾国藩在刊刻《李秀成自述》时将上述说法篡改成：

“天王斯时焦急，日日烦躁，即以四月二十七日服毒而亡。”

原稿和刊刻本对照，真相大白，人们历来所据信史系曾国藩所伪造，而李秀成“亲供”原稿则明明白白记载了洪秀全因病而死。再和其他原始记载对照，洪秀全病死更可确信无疑。上述《洪福瑱自述》明确记载“本年四月十九日，老天王病死了”。曾国藩的幕僚赵烈文《能静居士日记》五月初六日条也记有：“闻探报禀称，逆首洪秀全已于四月二十八日病死（彼中之四月二十日）”。当时清、太双方记载是一致的。洪仁玕虽然不在天京，但他在湖州和幼天王会师，自然要谈到洪秀全去世情况，所以他在“自述”中关于洪秀全之死的记述，也为史学界所重视。但《洪仁玕自述》前半部分说：“至今年四月十九，我主老天王卧病二旬升天。”后半部分又说：“天王之自杀，更令全局混乱”。这个自相矛盾的记载到底是怎么回事，现在不得而知，不过，《洪仁玕自述》前半部分，即病死说是出自洪仁玕供词原稿，而后半部分，即自杀说，出自英译本，原稿己失，无法查证。但英、中两次翻译受《李秀成自述》刊物本之影响，并不是不可能的。

人们也许会问，曾国藩为什么一定要篡改《李秀成自述》中关于洪秀全之死的说法呢？这是因为，湘军攻破南京之后，曾国藩在安庆给清廷的一个奏折中已经说过洪秀全是“官军猛攻时，服毒而死”的。而在他到达南京之后，又于七月初四日亲自拟写了七月初七日的奏稿；并在奏稿中重申了洪秀全因“官军急攻，眼毒身死”。这两个奏稿都是在曾国藩看完李秀成亲供前写成的。曾国藩看到李秀成亲供有关洪秀全之死记载和奏稿截然不同，他在把亲供抄送军机处时，把这些文字给篡改了，当不难理解。至于曾国藩两次谎报军情，罗尔纲和周村合写的《洪秀全论》说：“洪秀全因天京缺粮，久吃甜露充饥，致病发逝世。”并在注中说：“曾国藩刻本《李秀成供》所说洪秀全因被围急自杀死，乃是曾国藩为着要向清廷报功而盗改的。”由于《李秀成亲供》影印出版，曾国藩篡改史料骗局被揭穿，洪秀全死因之谜已初步解开，近年来有关太平天国史论著，大多改变了“自杀”说的看法。当然也还有一些同志仍然坚持自己的观点。

（王白石）

“干王书谕”是真迹还是赝品？

太平天国干王洪仁玕早年执教于村学。参加革命后，一度总理天国朝政并出任文衡正总裁。他喜爱舞文弄墨，擅写大字，由于战乱，其手迹传世者极少。

洪仁玕曾亲笔手书“福”字，镌于天京干王府照壁上。清军攻陷天京后，

此碑毁于战火，今存两份拓本传世，一份藏英国伦敦不列颠博物院，一份藏国内。

洪仁玕未赴天京前，避居于香港永安村永培书室。他在永培书室墙壁上手书了“龙凤福禄寿”五个大字。“龙”“凤”两字高约 182 厘米，“福”“禄”“寿”三字高约 120 厘米。

罗尔纲先生对这五个字和“福”字碑进行了考证，认为二者笔迹一致、风格相同，确为洪仁玕手书真迹。

1973 年，王庆成先生在《文物》第 12 期撰《洪仁玕手书“干王书谕”跋》，将“干王书谕”与上述两件洪仁玕手迹对照，发现笔迹风格一致，认为“干王书谕”是洪仁玕的真迹。此说为《太平天国》、《近代中国史稿》等著作采用。

“干王书谕”大笔直书“磨炼风霜存骨相”七字，分为两行，右行四字，左行三字。题首书“御赐金笔干王书谕”八字，八字下端钤“御赐熙载延祺”篆书阳文朱印一方。“相”字下端书写收藏者题识，曰：“此联为洪秀全书赐其从弟仁玕者，文虽割截而笔势豪迈，亦可想见当年驰骋之概。丁丑晚春，吾友冯君山岑出此相质，云得自农家。为题数语，亦史料也。老莱居士汪恩书雨窗并记”。未端钤“汪恩”便章三枚（见牟安世《太平天国》）。

俞丁对汪恩所藏“干王书谕”进行了考证，发表《“干王书谕”考伪》一文（载《江海学刊》1982 年第 2 期），认为将“干王书谕”与洪仁玕手书真迹相对照，笔迹风格均不相同，“正证明‘干王书谕’纯属伪造品”。

俞文考证，“干王书谕”“磨”字中“口”字上下左右不对称，而真迹“福”字中“口”字能把握住字的重心，显得刚劲有力。“干王书谕”中“凤”字第三笔用的是带笔内勾，显得极为平常，而真迹中“凤”字第三笔为竖弯上勾，写得活泼潇洒。又，“干王书谕”中“存”字里的“子”，其坚笔在底端无顿笔，竖勾成圆勾状，而真迹中“禄”字里的竖左勾，竖笔笔锋在底端有顿，出锋成勾，竖勾鲜明。从对照结果看，笔迹不同，风格也有异。

有人曾将“干王书谕”与洪仁玕“福”字碑拓本及“龙凤福禄寿”拓本三件，未加任何说明，同时提交公安部门作笔迹鉴定。鉴定结果，认为“福”字碑与“龙凤福禄寿”为一人笔迹，“干王书谕”为另一人笔迹。鉴定结果与俞丁对笔迹的考证相同。

文物部门的有关同志及俞丁同志曾用放大镜仔细观察“干王书谕”原件，竟然清楚地看到“磨炼风霜存骨相”七个字，“字字都有描绘的痕迹，笔划的周围，显露着描绘线条。描绘线条的笔迹，与线条内的墨迹，浓淡分明，足见这不是一气呵成而是用二次写成的笔迹。”有的同志说，描绘的线条似为铅笔勾勒。如果观察不误，则作伪的年代尚不久远。

据汪恩题识说，此件系好友冯山岑“得自农家”。汪恩、冯山岑为何许人，今己难考。但从题识可以肯定，收藏者汪恩不请太平天国史实与典制。汪恩据题首“御赐金笔干王书谕”八字，认为“此联为洪秀全书赐其从弟仁玕者”。其实，所谓“御赐金笔”乃是天王洪秀全御赐给干王洪仁玕的金笔。洪仁玕曾作《题御赐金笔》诗两首并记其事说：“本军师洪忝列宗演，荷蒙真圣主暨救世幼主恩遇之隆，赐以金笔龙袍靴鞋出帅”（《钦定军次实录》）。“御赐金笔于王书谕”八字意为干王用天王御赐金笔手书谕文，而不是天王洪秀全御赐给干王的手书谕文。太平天国制度，天王文告称诏、称旨，天王、幼天王以下称谕。

题首朱印“御赐熙载延祺”，按制度，应钤于“御赐金笔干王书谕”八字上端。“于王书谕”将朱印钤于八字下端，此印当是不明太平天国典制的人所钤，而非身居天国要职的干王所钤。

针对“干王书谕”中的破绽，俞文说：“这是汪恩为了故意提高这份赝品的身价，不顾常识地编造了一个自欺欺人的骗局。”

作伪者是不是汪恩？目前尚无证据。令人生疑的是，此联何以在题首载明为“干王书谕”，而题识中却说成是“洪秀全书赐其从弟仁玕”呢？如果此联确为赝品，作伪者的目的在于牟利，对于作伪者来说，伪造“干王书谕”或“天王书谕”，其价值是一样的，此联何以出现如此明显的破绽呢？“御赐金笔干王书谕”八字如系作伪者拟就，拟文者不明文理，岂非大谬？笔迹鉴定固然有一定根据，但同一个人，由于情绪、环境、年龄、健康、笔墨等若干原因，书写笔迹与风格出现差异，亦是在情理之中。

“干王书谕”的来龙去脉尚未弄清，究竟是真迹还是赝品？看来一时还难下断论。

（华强）

冯云山是战死于蓑衣渡吗？

1984 年夏天，广西全州县郊蓑衣渡竖立了太平天国南王冯云山纪念碑。碑的上部雕塑着一代英杰冯云山的头像，正面刻有“太平天国南王冯云山殉难处”12 个苍劲有力的大字。

冯云山是参与太平天国永安建制后，北上途中殒命的。对于他的死事、过程和地点，一百多年来就有不同说法。

当时隶属于前军萧朝贵部的圣兵李秀成，后来追忆说：

“攻破全州之后，南王在全州阵亡，计议即下道州。”（《李秀成自述》）

起义 7 年后来到天京，担任“总理朝政”任务的洪仁玕也说：“攻荃（全）州之下，南王冯云山中炮升天”（《洪仁玕自述》），出自太平天国后期领导人文献，虽颇简洁，但确证南王死在全州境内无疑。即在攻打全州或攻占后牺牲的。

在此期间的清方记载，亦有称冯云山是在进攻全州城时战死的。张德坚据采访整理的《贼情汇纂》记：“壬子四月，攻扑全州，都司武朝显以劲兵四百，与贼大小十数战，更率百姓登陴，以热桐油稀饭浇之，十日之内，毙贼无算，云山亦死乱军中。”苏凤文《平桂纪略》记太平军攻打全州，“十六日火发，崩塌城垣二丈余，贼蚁附登，愤城中固守，贼党冯云山毙于炮，屠杀甚惨。”以上所说均认为在攻克全州城前夕，冯云山已战死了，所以后人多有以此为据，如民国《桂平县志》：“陷全州时，云山中炮死”。戴逸《中国近代史稿》（第一卷）亦有“南王冯云山中炮牺牲”之说。这样的提法在 60 年代颇为通行。

另一种说法是冯云山在蓑衣渡战死。解放前出版的许多史书均采纳此说。著名者如范文澜《中国近代史》（上编第一分册）、华冈《太平天国革命战争史》等。此说最初见于郭嵩焘、左宗棠所撰的《江忠源行状》：“公令所部于全州下游蓑衣渡伐木作堰，连营西岸力扼之；贼党来斗，以悍贼护船，更番迭进，鏖战两昼夜，贼渠冯云山中炮死。”清人笔记野史和民初所

撰《清史列传》、《清史稿》亦从其说。1879 年（清光绪五年）日人曾根俊虎《粤军志》即据此改写：全州“城遂陷，城中伏尸成冈，流血染地，逃走者皆顺流而趋长沙；南王冯云山追之。时浙江知县江忠源督兵堵蓑衣渡，苦战两昼夜，遂击杀云山等。”刘成禹《太平天国战史》即从此说。无可置疑，蓑衣渡之战，使太平军造成重大损失，但江忠源本人实不知此情，他后来说，“鏖战两昼夜，夺获贼船三百余只，贼之精悍若无几矣”（《江忠烈公遗集·答刘霞仙》）。所以《清文宗实录》、《咸丰东华实录》等官书亦未见有蓑衣渡冯云山战死记载。民国《全县志》也没有把冯云山死事写进蓑衣渡战役。此说在解放后多为“全州战死”论所代替。近年又有根据李秀成、洪仁玕所称，认为冯云山系在全州占领后中炮牺牲。他们说冯云山不是在攻打全州时中炮的，“南王牺牲于克城之后的战事，而且战场在全州境内，这只能在蓑衣渡会战”，“可见，南王在蓑衣渡中炮殒命”（崔之清《太平军全州战役新证》，载《南京大学学报》1985 年第 2 期）。

冯云山究竟是否在蓑衣渡战死？1942 年，史学家简又文曾到全州城内外及蓑衣渡采访，认为冯云山先在全州城外受伤：“然据吾人采访所得，则地方人士交口传言，金谓当时致祸之由，实因城上守军先开炮轰中南王冯云山，于是惹起大祸”，在全州攻占后，南王实已负伤，而后行至蓑衣渡，与清军鏖战，“在危急中，南王亦被舁上岸，”“舁至东岸，竟一瞑不起，先作国殇矣”（《太平天国广西首义史》）。简又文称其说采自故老目睹，“故全州几位深识掌故者（如新《全县志》主编王竹斋先生等）均相信南王先在全州城外受炮伤而后在蓑衣渡去世。”并称当时所谓在蓑衣渡牺牲事，因全州官员均“殉节，无一人留下报功”，“在当时戎马仓皇真相不明之际，也许就连江忠源本人亦未知道南王先在全州城中炮受伤，而确信是在蓑衣渡被已之伏军所轰毙。”简又文认为经过就地调查，致使 90 年沉积的模糊史案，足可真相大白了。罗尔纲亦表示赞同他的看法。

建国后，广西史学界对蓑衣渡战事作了调查，提出当时发生战争的地点，不是在水波平静的蓑衣渡，而是在江狭地险的水塘湾，此地在蓑衣渡北面三里许，江忠源团练就埋伏在附近狮子山一带。广西师院历史系的《金田起义》说冯云山率后军，在全州城北“经过柳山尾时，盘踞在城内西北角凤凰山上的清军，突然向太平军打炮，冯云山中弹负伤”。太平军在水塘湾中伏后，“南王冯云山带伤协同天王指挥战斗，在蓑衣渡北边的泻母岭上架炮轰击敌人”，“南王冯云山伤势恶化，不幸壮烈牺牲。”据调查，当地群众传述了冯云山牺牲详情：“太平军破全州城后，向湖南进军是走水路的。当时水塘湾西岸驻有清兵，清兵用大木桩栏河。太平军的东西多是用船来运，共有几百只船，都是装得满满的。到蓑衣渡时，被官兵放炮把船打破了，走不过去，便丢了船。南王上岸带队与清兵打仗，打了半天，在水塘湾受伤死了。”（《太平天国在广西调查资料汇编》）近年出版的《中国近代史知识手册》（中华书局版），《中国近代史词典》（上海辞书出版社版）和田原的《洪秀全传》均从此说。

冯云山死事，距今不过 130 余年，却有各种说法，最后的定论，还有待继续深入的考察和确证。

（盛巽昌）

《李秀成自述》的真相如何？

《李秀成自述》，是评价李秀成功过之关键，众所周知，弄虚作假，冒功请赏，此乃清朝官吏的惯例。故 1864 年《李秀成自述》曾国藩刻本问世以来，人们就对其真实性提出种种怀疑：

呤唎在《太平天国革命亲历记》中说：“ 1852 年，在太平军占领雨京以前，满清官方即已捏造了一篇他们名为《天德供状》的文件，伪托是叛军领袖的供状，谎称他们俘获了这个领袖。《忠王自述》很可能也是同样靠不住的。这篇文件或为某个著名的俘虏所伪造（他可能因此而得赦免），或为两江总督曾国藩的狡猾幕僚所伪造。 ”

此后，随着《李秀成自述》各种不同版本的出现，人们围绕其真伪问题，提出不同的看法。1944 年，罗尔纲根据广西通志馆从湖南湘乡曾国藩后人家中抄录来的《李秀成自述》原稿的抄本及拍摄来的《李秀成自述》原稿的一部分照片，从笔迹、语汇、用词、语气、内容等方面作出鉴定，认定“ 曾国藩后人家藏的《李秀成自述》确是李秀成亲笔 ”。1956 年，有同志以司法部法医研究所研究笔迹的专家审定为依据，提出曾氏后人所存的《李秀成自述》乃“ 曾国藩所伪造 ”。正当讨论深入之时，曾氏后人在台湾世界书局影印出版《李秀成自述》原稿了。不久，戚本禹的奇文《评李秀成自述》，《怎样对待李秀成的投降变节行为》出笼了。紧接着“ 文化大革命 ”又降临，学术界笼罩了“ 万马齐暗 ”的黑云。但它终究不能挡住太阳的光辉。党的十一届三中全会给学术界带来了春天的气息。围绕着《李秀成自述》的真伪问题，又展开了一场更为热烈的争鸣。

1979 和 1984 年荣孟源两次撰文断定：“ 《李秀成自述》不是李秀成的真迹，而是曾国藩修改后重抄的冒牌货。 ”其理由如下：

一、李秀成写了 9 天，每天之间应有间隔，全文应有 8 个间隔。今所见《李秀成自述》原稿影印本，文字相连，看不出每天的间隔，显然是曾国藩派人把李秀成每天所写的真迹汇抄在一起的。二、写供人李秀成，删改人曾国藩、赵烈文，三方面的材料都说明李秀成真迹应是 5 万余字，而今留下的《李秀成自述》只有 36000 多字，这明显地说明是被曾国藩动过手脚的。三、《李秀成自述》原稿影印本从第 1 页到 40 页，书口均写有页码，整整齐齐，并无差错，这就说明并非李秀成的真迹，而是曾国藩删节后的抄件。四、《李秀成自述》原稿影印本中出现的“ 上帝 ”、“ 天王 ”多数并不抬头；凡

“ 清 ”字均不讳，而把不该讳的“ 青 ”字写成“ 青 ”。这些，显然是违背了太平天国严格的书写规定和避讳制度。

针对荣孟源的看法，陈旭麓认为：“ 《李秀成自述》是李秀成的亲笔。 ”他说，我们不可能设想当时的李秀成好像后来的作家一样，有一个每天分节写出的章节安排；字句的款讳问题，这是李秀成的有时疏忽，又回到早年的写法，犯了讳，也并不奇怪；《李秀成自述》原稿如果是假的，曾国藩为什么要把这个假东西当作宝贝传之后代呢？为什么他的第四代曾孙曾约农还要把这个易招物议的假东西公之于世呢？

此外，还有人断言：《李秀成自述》不但是李的真迹，而且是完整无缺的。即曾国藩对他只有删改，并未撕毁；至于《李秀成自述》原稿影印本最末一句话“ 实我不知知也，如知 ”，这说明李秀成已经“ 彻肠彻肚 ”，实在无话再说了，对此断言，罗尔纲明确表示：不敢苟同。罗尔纲说：“ 一看‘ 如知 ’两字，谁都知道连一个句子还没有写完，必有下文，断不能到此止步。 ”

“查现存原稿影印本最后一页是第 74 页，全页写满，最末一行，最后一句说：‘实我不知知也，如知’，纸已写尽，文章未完，所以面对这一客观存在的事实，大家都认为必有撕毁。”罗尔纲又指出：今天所见的曾家影印出版的《李秀成自述》并不是完整无缺的；其 74 页以后，肯定是被曾国藩撕毁了，并不是冒牌货，而是真的李秀成亲笔写的。

《李秀成自述》真伪之争，不仅国内争论热烈，在国际上也引起不少人的关注。1978 年 4 月 8 日国际友人路易·艾黎坦率地对《李秀成自述》的真实性提出了看法。他说：“如果像曾国藩这样一个肆无忌惮的卖国贼官吏竟然会不去充分利用被俘的李秀成来进一步达到满清的目的，这是绝对不可思议的。他可以先鼓励李写下他本人的历史，然后再通过他的专家在同样的纸张，以同样的文风，添加上有害于太平天国事业的东西。之后，在显示他本人宽宏大量的同时，对全部东西加以编辑剪裁。”又说：“由于自首书是经过篡改的，所以，曾国藩对它的完全显得异常的神经过敏。他曾命令其家属不得给他人看这份自首书。我曾亲自在上海听见过他的孙子说过这件事。”而台湾出版的《李秀成自述》原稿影印本的英译本译者、伦敦大学柯文南则说：我相信我们今天所能细查的《李秀成自述》的确是他亲手写的，而看不出什么重要的、决定性的遗漏。

《李秀成自述》真伪之争已近半个世纪，至今仍是真伪难辨。若能对下列的一些问题作出一个圆满的答案，那对《李秀成自述》真伪之谜的揭晓，肯定是大有益的。

早在抗日战争之前，史学家陈寅恪、孟森曾以委婉的言词希望曾家后人及时发表李秀成亲笔的《李秀成自述》，为什么当时曾家后人并不理会？

1944 年，曾家后人只是勉强答应广西通志馆可派人前往抄录李秀成亲笔的《李秀成自述》，为什么到了 1962 年，曾家后人才“落落大方”地让它在台湾影印出版？

（张道贵）

东西捻军于何时间地分军？

太平天国起义时期，捻军是纵横于中原的一支劲旅。1864 年，天京沦陷，太平军部与捻军结为一体，在豫南地区进行整顿与改编，组成了以赖文光、张宗禹、任化邦等为首的一支新捻军。

由于太平天国失败，全国农民起义力量失去了中心，西北、西南等少数民族起义虽然此起彼伏，但彼此隔绝、孤立无援。满、汉地主阶级沆瀣一气，加紧围剿新捻军，新捻军的活动愈益艰难。为了适应新的斗争形势。1865 年至 1866 年，由赖文光和张宗禹分别率领，新捻军曾两次分军又两次会合。

1866 年秋，新捻军从山东返回河南。赖文光“恐独立难持，孤立难久”（《太平天国》丛刊第 2 册），决定派张宗禹、张禹爵等率领一部分新捻军往陕西、甘肃联合当地抗清回民起义军，以为犄角之势。新捻军由此分军两部：由张宗禹、张禹爵率领向西北进军的一部称为西捻军，由赖文光、任化邦率领转战于中原的一部称为东捻军。

新捻军分为东、西两军是捻军史上的一件大事。东、西捻军于何时何地分军？据现在见到的资料，大约有三种说法。

一种说法是同治五年九月十三日（1866 年 10 月 21 日）在河南中牟分军。

《淮军平捻记》说：“贼首张总愚、任柱、赖汶洸分道各窜，遂为东西二股，世号东捻、西捻”，“张总愚率股自中牟窜许、陕，经灵、阌入秦是为西捻；而任柱、赖汶洸一股复由豫回窜东境，是为东捻，二股自此遂分”。

时河南巡抚李鹤年向清政府奏报，也称在中牟分军：“逆捻自中牟南窜，旋分两股：东股任、赖等逆由陈留、兰仪、考城窜向东北，扰及金乡以南；西股张逆南窜许州”（《剿平捻匪方略》）。李鹤年是同捻军交战的豫军头目，他的奏报应较为可信。直录总督刘长佑在《捻匪东西分窜片》奏报中与李鹤年所奏相同。此外，又有《豫军纪略》等记载可作旁征。

一种说法是同治五年九月十五日（1866 年 10 月 23 日）在河南许州（今许昌）分军。这种说法主要见于当时负责镇压捻军的清朝钦差大臣曾国藩的信函。

曾国藩《复刘子恕太守》记：“不料贼至许州等处，分为两股：张逆则由禹州西窜汝、洛，任、赖则由鄢陵东窜曹、考。”在另一通《复李幼泉副郎》函中，曾国藩据各处探报，亦记在许州分军。同治五年十月十三日，曾国藩在《汇报近日军情折》中说：“窃捻逆全股，由山东曹州窜回预境杞县、扶沟等处，臣于九月十三日驰奏在案。维时尚不知贼分两股之说”（《曾国藩全集·奏稿》二十五卷），此折中又提到捻军“攻扑许州”。据此，捻军分军在“杞县、扶沟等处”，但是此折并没有排斥在许州分军。

曾国藩于 1865 年 5 月被清政府任命为剿捻的总头目，奉命节制直隶、山东、河南三省军务。曾国藩四布坐探，情报灵通，他对于他的主要敌手捻军的行踪，尤其是捻军分军这样一件大事是不可能不清楚的。

另一种说法是在同治五年九月十二日（1866 年 10 月 20 日）于河南陈留、杞县分军。这种说法主要见于《湘军志》、《湘军记》等史料。曾国藩在奏稿中也曾提到在杞县分军。《太平天国史事日志》明确记载：1866 年 10 月 20 日（阴历九月十二日），“捻在河南陈留、杞县复分为二支”。《清史稿》记河南巡抚李鹤年曾“亲赴陈留、杞督战”，但没有提到捻军在陈留、杞县分军。

由此看来，分军时间三说为：同治五年九月十二日；九月十三日；九月十五日。分军地点三说为：河南中牟、许州，陈留、杞县、扶沟等处，其资料来源均较可靠。有的同志以为，捻军分军是一件大事，似不可能商定将某天作为分军日，或在某天迅将军队一分为二，所以分军时间可能在九月十二日到九月十五日。关于分军的地点，由于新捻军主要采用流动作战方式，忽来忽去，飘泊不定，因此分军不一定有具体地点，也不一定局限于某地作为分军地点。从地图上看，许州、中牟、陈留、杞县四地构成一个三角地带，分军有可能是在这三角地带流动作战中完成的。但这仅仅是一种推测。

新捻军分为东、西捻军是战略上的失策。东、西捻军分军后，不仅未能互为犄角、相互支援，反而削弱了捻军的力量。东、西捻军被迫在两个战场上分别对清军作战，势孤力单，给敌人造成了各个击破的机会。新捻军分军是捻军史上的一个转折点。由于资料记载不一，捻军究竟于何时何地分军还是一个悬案。

（华强）

石达开在大渡河畔写的信是给谁的？

太平天国翼王石达开在分兵出走之后坚持进图四川、自立一国，结果在大渡河畔被清军与土司紧紧围困，成为釜中之鱼。石达开率部左冲右突，未能血战脱脸。于无可奈何之际，石达开命军师曹伟人给清军写了一封信。信中说：“窃思求荣而事二主，忠臣不为；舍命以全三军，义士必作”（《太平天国文书汇编》），要求清军赦免他的部下。信写成后，用箭射人驻守在大渡河对岸的清四川重庆镇总兵唐友耕军营中。关于这封信的收信人，有人说是重庆镇总兵唐友耕，有人说是四川总督骆秉章。

1908 年，唐友耕的儿子唐鸿学为其父所编《唐公年谱》问行于世。年谱中附录了石达开的信，说这封信是石达开写给唐友耕的，也就是说石达开是向唐友耕乞降的。

关于石达开写信给唐友耕的事，《纪石达开被擒就死事》一文记载最为详细。文中说，石达开于“四月二十三日，以书射达北岸唐友耕营”，“唐得书，不敢奏亦不敢报。石军不得覆”。根据此说，唐友耕收得石达开信后，隐匿不报，也未给予石达开回复。

1935 年，四川沪定西沙河坝农民高某在紫打地偶然发现石达开函稿三通。其中一通在《农报》发表，标题作《致四川总督骆秉章书》，收信人是骆秉章，而不是唐友耕。

1937 年，萧一山撰《翼王石达开致清重庆镇总兵唐友耕真柬伪书跋》，认为《农报》发表的《致四川总督骆秉章书》是错误的。他说，他在成都黄某家中曾亲见致唐友耕“真柬伪书”一通，系用翼王所遗之柬帖转抄的。萧一山断定《唐公年谱》附录的石达开信函是可靠的，该信确是石达开写给唐友耕的。《广东文物》

从萧一山的说法，载有《石达开致唐友耕书》著录。《中国近代史资料丛刊》第二种《太平天国》所辑此信据《广东文物》排印，故而唐友耕为收信人的说法流传较广。

简又文先生认为紫打地农民高某发现的“三遗函，其致王千户与致唐友耕两通，……可认为真品”，说法与萧一山不同，但认为石达开致唐友耕信是可靠的，“致唐函更见之《唐公年谱》，尤为可信”（《太平天国全史》中册）。

罗尔纲先生对石达开写信给唐友耕一事十分怀疑。他认为唐鸿学将原收信人骆秉章盗改为唐友耕，其意图是要为其父脸上贴金。

石达开信中说：“惟是阁下为清大臣，肩蜀巨任，志果推诚纳众，心实以信服人，不蓄诈虞，能依请约，即冀飞缄先覆，并望贲驾遥临，以便调停，庶免贻误，否则阁下迟行有待，我军久驻无粮……”(《太平天国文书汇编》)。罗尔纲指出，石达开信中“肩蜀巨任”的话，应是对身为四川总督、担负四川全省重任的骆秉章说的，而不是对只管重庆一镇的绿营兵唐友耕说的。太平天国己未九年，李永和、蓝大顺在云南昭通府起义。时唐友耕为起义军中的一个小头目，后降清。以唐友耕的身份和地位，石达开是不会写信向他请求赦免三军将士的，何况唐友耕也没有这么大的权力。唐鸿学知此有破绽，故将“肩蜀巨任”改为“当得巨任”。石达开对唐友耕的来龙去脉一清二楚，石在信中怎么会称唐为清朝大臣呢？石达开说“并望贲驾遥临”，此话显然是对远在成都的四川总督骆秉章说的，而不是对隔河相望的唐友耕说的。唐鸿学将原信改为“拜望台驾近临”。又，石达开信中还有“阁下如能依书附

奏清主”的话，而当时总兵是不能直接向皇帝上奏的。以上种种破绽，可以证明此信是写给骆秉章的。

1945 年，都履和据李左泉《石达开浅江被困记》整理修校而成《翼王石达开浅江被困死难纪实》，其中附录有石达开的信。李左泉文系根据土千户王应元幕僚许亮儒遗著《擒石野史》笔记润色重编，来源可靠。

罗尔纲认为，《农报》所载高某发现的钞本及都履和《翼王石达开浅江被困死难纪实》附录的石达开信函是真实的，是未经唐鸿学篡改过的。石达开这封信的收信人应是骆秉章而不是唐友耕。

奇怪的是，石达开这封极为重要的信，当时骆秉章、唐友耕在公私文件中均未提及。加之信末署“太平天国癸亥十三年五月初九日”，此时石达开已成阶下囚，正在解往成都的途中，显然与史实不符。有人认为，石达开的这封信可能是伪造的。

王庆成撰《石达开大渡河覆败事实》认为，石达开这封信来源于多方面，“表现了它不可能出于某一人的伪造”。王先生经过周密考证，说：“尽管骆秉章、唐友耕等人的公私文件中从未提到此事，但可以相信，他们得到了这封信”。（《石达开论集》）石信中要求“赏驾遥临，以便调停”，骆秉章委派四川布政使刘蓉亲临前线，即是对于这一要求事实上的回答。唐友耕收石信后隐匿不报的说法看来不确。清方不但收到了石达开的信，并且利用了石的要求与愿望设密计对石进行诱降。因为所设密计太不光彩，所以俘获石达开以后，骆秉章、唐友耕之流需要否认这件事的存在，因而对石达开信函的内容不能不讳莫如深或者语焉不详了。

（华强）

太平天国失败后有多少人流亡海外？

太平天国史学者罗尔纲教授曾说，天京沦陷后，太平军中人多有走避海外的。

那么有哪些人出奔、安居海外呢？这里说的海外，泛指香港、澳门以及南亚、美国等地，当时都是清政府鞭长莫及的地方。

香港因毗连广东，是太平军将士出亡海外理想的落脚点和桥头堡。早在天京内讧后，洪秀全的大舅子，能文善武的赖汉英，目睹同室操戈，心灰意冷，从南京溜出，在香港寄居多年，本世纪初始返回家乡。此说虽有传奇色彩，不足为信。但天京沦陷后，有些太平天国人物匿居香港却是事实。现在有本本在案的，是曾担任水军司令官的森王侯裕田，他以开设金成泰店为掩护，暗运军火粮食接济太平军漳州余部，后来和另一个匿居香港的毛王某先后被引渡到广州杀害。

据简又文调查，洪秀全的三个本家侄子也避难香港：琅王洪魁元以铲磨剪刀掩护；琅王洪绍允初以贩卖咸鱼为业，后来当上了警察，继又在九龙红砌开设广济堂药店；瑛王洪春魁，逃到香港后改名为洪和，自卖身为猪仔赴古巴充任挖鸟粪劳工，后返香港悬壶行医。他也就是后来辛亥革命前夕，策划建立“大明顺天国”的洪全福。

挂一漏万。上述仅是能够列举名字的头面人物，至于其他流亡海外之人，估计还多些，但随着岁月流逝，因缺乏文字和口碑传世，就阀失了。

不少的太平军成员是赴美国，有人说这是与美国要开垦西部，需要大量

劳工有关；但是 19 世纪中期，欧洲资本主义蓬勃发展时期，也需要成千上万的劳工。英国少校、“常胜军”领队戈登不就是在攻陷苏州后，将太平军俘虏充作猪仔，用兵轮装到海外圭亚那等处英国殖民地当苦工吗？可见美洲也是需要劳工的，那么这些太平军成员为什么要横渡太平洋跑向美洲呢？像洪仁歼长子，能以英文会话的洪葵元，在天京失陷后出逃，由广东浮海，来到美国哥朗帮工，后就寄住南美洲英属圭亚那。据广东花县纪念馆调查称，洪仁玕的后代在美国是确有其人的。国民党元老陈友仁的父亲，也是流落南美洲西印度群岛马提尼克的太平军将领。

太平军余众和后裔出走香港和海外，绝大多数人已销磨了斗志，由此默默无闻。据传洪秀全的两个小儿子，被封为光王的洪天光和明王洪天明，从香港转辗流离到印度加拉吉打，开设钟表店业；据简又文说，抗战期间有洪青鸟（译音）者，在重庆美国军部活动，自称由印尼来，原为洪天王后人；又说，近年在香港又得闻印尼有华裔绅士名洪约翰者，自称天王之后，其先人屡经播迁，流落该处，并于年前在香港偶遇一洪姓青年，自云即来自印尼之洪姓族人，并云其先代确为天王之裔逃难至南洋一带。诸说不一。此外还有说“天王家族，当南京陷落时，尚有逃往日本而入其国籍者，经改姓矢野氏，其子矢野兴，尝为驻粤使馆随员”。抗战时期有个叫矢崎的日本侵华军军官，在 1939 年某日来到广东花县官禄怖，说是奉命来访问洪氏家人，他还携去《洪氏宗谱》。这些洪秀全后裔在海外，但仍不能界定，这是因为都是口碑言传，不足为信，难以为凭。尤其是本世纪初，鼓吹反清革命，人们发现香港和海外中下层的洪门组织都崇仰太平天国，因此又有幼天王洪天贵福和辅王杨辅清在旧金山创立美洲洪门三合会之说。“辅清既导洪福由欧至美，西友即倾其产业以奉养之；凡华人有来美者，皆出资赡其衣食，结为死党，是后来者渐多，始创一会曰三合会，华人之在海外秘密结杜自此始，其所在地名，则旧金山也，其党人相会之暗号名曰三水共合，始创之祖则曰齐福天，即颠倒洪福字而成”（《太平天国轶闻》）。甚至还炮制大批太平军将士像潮水般拥进美洲、澳大利亚和南洋等地，“其后太平天国失败，洪秀全、陈金刚诸部将亦多远赴美洲，重张旗鼓。”（冯自由《革命逸史》）“失败之后，起义之洪门弟兄，不能容身于国内。于是杨辅清率领数万弟兄赴美洲，平南王黄德滋率领数万弟兄赴澳洲（平南王建立之洪门会所，尚存于澳洲大金山），黄仲涵之父率领数万弟兄赴爪哇，其余多赴南洋各地，从事开发工作”（《上海洪声》创刊号）。事实上，杨辅清从未到过美洲，也未“为美洲旧金山三合会开幕之祖”（胡蕴玉《太平轶史》），他只去过澳门；黄德滋等乃乌有人物。炮制者的这种莫须有的说法，无非是参照唐人传奇中的虬髯客或《水浒后传》李俊赴暹罗创业重演而已，但也反映了当时太平军将士多有匿居美洲、澳大利亚和南洋事。

值得注意的是，在近代中国，它已不再是封闭世界了。在此大背景下的太平军将士，当其失败后在大陆不能安身时，是懂得出奔海外的，所以就产生上述的真真假假的多种说法；囿于时空因素，这里所举的每种说法，即使是言之凿凿，也还是事隔经年后人的调查和追记，至于臆测，推理和编造那就更多了，但它确也为人们提供思路，为什么对太平军将士流亡海外有这么多种说法，而太平军究竟有多少将士匿居香港和海外，看来还得随着今后文化学术的频繁交流，方能有较多的资料证实。

（盛巽昌）

义和团中的“黄莲圣母”是何许人？

1900年春季，在震惊中外的义和团反帝爱国风暴中涌现出不少传奇式人物，他们沿袭了一些从清代乾隆朝以来民间秘密结社的神秘主义宗教色彩，托言有众神保佑，能避枪弹，闭炮火，水火刀刃不能伤。天津出现的“黄莲圣母”就是其中之一。

天津是华北地区最大的通商口岸。这时，从山东沿运河北上的义和团，成群结队地进入天津城内。天津附近的静海县独流镇，有张德成、曹福田为领袖的两支义和团队伍，团民约两万人，自称“天下第一坛”。与此同时，以青年妇女为主的“红灯照”也开始出现在群众斗争的行列中。“红灯照”

“皆十余龄幼女，红衣裤，挽双丫髻，左手持红灯，右手持红巾及朱色折叠扇，……自言能干空中掷火焚西人之居，呼风助火，焚无余。津民深信之。入夜，家家悬红灯，迎红灯照仙姑也。”其他一些地方也陆续有“圣母”、“娘娘”一类人物走上神坛，如北京的“金刀圣母”、“龙天圣母”，山西的“杨娘娘”，河北宁津的“王母娘娘九仙女”，等等，天津出现的这位自称“黄莲圣母”的少妇，很快就成为“红灯照”的领袖。“黄莲圣母”确是一位富于宗教色彩的神秘人物。她把自己真实姓名隐藏起来。无数崇拜者虔诚地相信她就是上天仙女下凡。她乘的大船用红布围着，有“三仙姑”、“九仙姑”同住船上陪伴。船的桅杆上飘扬着一面红色大旗，上书“黄莲圣母”四个大字。成千上万的人聚集在运河两岸向她焚香跪拜。有史料记载，直隶总督裕禄曾用八抬大轿把“黄莲圣母”迎接到督署，自己穿朝服跪拜。“黄莲圣母”与裕禄“分庭抗礼，互相尔汝。军械粮米，随意指索”。裕禄问她：“天津的前途如何？”她回答说：“不要紧！”裕禄为她制黄旗两杆，大书“黄莲圣母”，派乐队吹吹打打，送到侯家堠某神堂。“黄莲圣母”平日端坐在神厨中，黄幔低垂，香烛供奉，远近人士不断前往参拜。还有史料记载，北京义和团、“红灯照”进攻华北最大的天主教堂——西什库教堂，屡战失利，有人向载畸、刚毅建议请“黄莲圣母”进京，并说：“若由黄莲圣母来，则莫有不济者。”“端刚等乃以其言为然，惟令速请”。但“黄莲圣母”以天津局势紧急为借口，未能亲自前往。还有材料说：“黄莲圣母能治刀枪创伤，手到即愈”。其治法是用香灰涂敷伤处，谓能止痛收口，因此受枪伤的多被抬往救治。如治疗无效，甚至创口长了蛆虫，“黄莲圣母”就传言：“此人生平有过处，神人不保佑，故不能好耳。”

“黄莲圣母”究竟是什么人？她的家世、出身、经历，至今还是一个谜。有人说她是“看香头的巫婆”；有人说她是“土娼，略有姿色，而悍泼多智巧”；有人说她是“船家女”；有人说她是善“绳技”的卖艺人；还有人说她“幼习拳棒，善剧艺，曾挟技走江湖，在上海奏技。其父以犯洋人之禁，曾被逮入捕房，圣母以是恨洋人刺骨”。直到解放以后，50年代末期，天津的一些史学研究者在民间进行调查，才揭开宗教的面纱，露出些微真面目。多数人认为“黄莲圣母”姓林，名黑儿，是船户李有的儿媳妇。至于她的年龄、容貌、出嫁以前的生活、她的丈夫及其家庭，她从哪里学来装神弄鬼的本领，等等，至今仍然无人知晓。

“黄莲圣母”最后的结局怎样，她的下落和她最后在帝国主义迫害下的

牺牲，更无从得知其详。仅从片断、零星的材料中获悉，八国联军攻陷天津，“黄莲圣母”被人劫于舟中，她的身分暴露后，为人出卖，缚送到各国所设暂行管辖的都统衙门换取重赏。一位“仙姑”投水死，一位“仙姑”与“黄莲圣母”同时被执。“黄莲圣母”——这位被神化了的人物，没有辜负广大群众给予的荣誉和尊崇，大义凛然，坚贞不屈，被杀而死。也有传说称最后“不知其所终”。在一些封建文人的笔记、小说中，还渲染她被帝国主义分子”载往欧美各国”，这完全是捕风捉影之谈。

“黄莲圣母”在历史的迷雾中出现，又在历史的迷雾中消失。这深刻地说明，义和团运动发生在我国北方商品经济较为落后、思想文化较为闭塞的农村，它的首领一般缺乏文化知识，受封建宗法的神权禁锢较为严重，因而沿袭了一些秘密结社的神秘主义宗教色彩，这正反映了农民阶级的阶级局限。但是，它那奋勇杀敌、抗击帝国主义侵略、挽救民族危机的爱国主义精神，应当是永垂青史的。

（芷青）

宋景诗是真投降还是假投降？

山东黑旗军领袖宋景诗的名字，在 50 年代初期全国文艺界思想界批判武训奴才行为的浪潮中，是非常响亮的。他是被尊称为坚韧不拔的“农民革命英雄”而走遍中华神州城乡的。

宋景诗所以走红，当然得力于大张旗鼓开展批判武训运动，使这个名罕见于经传，影响不大的鲁西南反清武装的首领成为后人学习的楷模。当时《人民日报》还发表《武训历史调查记》、陈白尘又整理了《宋景诗历史调查报告提要》，这些据说都是由山东堂邑宋景诗老家实地考察调查而来的。没有调查就没有发言权。有了调查，这个发言权也就成为唯一正确的定论了，“农民的阶级立场和农民革命领袖宋景诗立场是一致的，他们口中所讲的宋景诗的历史材料，才是最正确的”（《宋景诗起义史料》，1954 年 10 月）。宋景诗是农民革命领袖获得完全肯定，由此 1950 年由开明书店出版的《宋景诗史料》，在由中华书局重版时，也改名为《宋景诗起义史料》了。

说宋景诗是革命领袖，因为他坚决打击了地主反动派。但是，宋景诗却有一个投降与否的问题。

宋景诗劫牢起义后，就和山东白莲教各旗联合作战，杀富济贫，为穷苦人谋福利；只是在敌强我弱时，为保存实力和清将胜保谈判。“所谓‘招抚’，实际上是胜保打了败仗，为了要欺骗清朝，为了要邀功，和宋景诗取得暂时的妥协”（同上），“胜保的‘招抚’，实际上是想借农民起义军的势力以自重，来挟制朝廷，宋景诗是和胜保暂时妥协，并不曾为清朝出力。所以胜保后来给他报上去的战功，完全是捏造的”。因此，陈白尘认为，宋景诗虽易帜，仍是有条件的，“‘招抚’的结果，一方面通过改编的形式，五大旗保存了一部分武装，并由此保障了‘安插归农’的战士们以及他们所持有的马匹、枪械，使革命力量没有完全被消灭，为后来再度起义保留了一定的力量”（《宋景诗历史调查记》，人民出版社 1957 年 5 月）。“据我们对宋景诗和黑旗军这一时期前前后后的全部活动的调查结果来看，认为它自始至终是个假投降”（同上）。从历史剧《宋景诗》看，宋景诗投降后连升三级，做到正三品的参将，但服饰仍保持原黑旗军一套；他们都没有辫发，而辫发

是清王朝从来界定诚心投降的标志。这种假投降真革命之说，在 50 年代几乎是一边倒的，正如郑君里所说的，在宋景诗脱离了胜保牢笼，奔回家乡后“一口气跟地主打了 70 几仗，他变得比前更顽强而坚定！后来他又率领黑旗投太平军，参预扑杀僧格林沁的战役，直至花甲高龄，他仍为家乡的革命事业奔走。他以‘造反’始，以‘造反’终，中间经过一连串的艰险而曲折的斗争”。（《谈谈宋景诗》，《中国青年报》1957 年 5 月 31 日）

50 年代的舆论一律对宋景诗都无不持肯定论说法，谁都没有半点怀疑，也许当时也有学者感到迷惑，有不少未解之处，但见于宋景诗问题是一个政治圈，文为时而作，是不允许质疑的。

其实，宋景诗投降与否就是一大谜团。50 年代在调查时，就提出“宋景诗投降胜保这一事实，其具体情况异常复杂，其经过又极其迂回曲折”（《宋景诗历史调查记》）。当时，虽有“假投降”结论，但今天重作检验，这些问题并非能在当时大背景下调查清楚的。有如：（一）所谓宋景诗等受“招抚”，宋景诗接受“招抚”，但有否“改编”？通常降众都要加以紧缩人员“勒缴马械”的。宋景诗投降后，所部经淘汰后编为靖东营，但他究竟有否服从“先缴旗械马匹”，即将原来起义造反时的旗帜和武器、马匹送缴清营，这里还应包括黑旗军所用的印信及有关文书档案和银钱等等，但此处语焉不详。出乎寻常，胜保虽以跋扈、骄横著名，但也不至如此不合常理。（二）宋景诗投降清王朝有否薙发和更换服装帽子，这在《调查记》里没有提及，但从该书“前记”所说，由历史文学剧改编电影的《宋景诗》“也多灾多难，迟迟未能问世（感谢导演的努力，在这本书出版的时候，大约总可以出世了），推究原因，是同研究工作迟于创作工作有关的”，但又可证宋景诗和他部属几千人在投降后随胜保到陕西镇压回民起义时，仍是原来旗帜、服饰。这位宋参将在银幕出现仍是“高身量，额盖上有高粱粒大一个黑猴子，身穿蓝布大棉袄，蓝呢棉套裤，头戴黑毡帽”（《钟秀函稿》）。此处“黑毡帽”换成了黑头巾。如此依旧是黑旗黑甲的部队，夹在有翎带马褂的清军官兵中间，实在是不论不类。按常理说，蓄发的农民军投降，第一也就是最基本的条件就是薙发。在近代中国头发去留从来是一个革命与否的符号，宋景诗及其部属的投降，确未见有薙发记述，也无他人指责他投降而未薙发的记载。这都是不可能的。这是因为既投降就得薙发，即使非真心投降也会薙发了的；因此宋景诗投降后薙发与否，服饰更改与否，始终是个谜。（三）宋景诗投降后，升至参将，“宋景诗是和胜保暂时妥协，并不曾为清朝出力。所以胜保后来给他报上去的战功，完全是‘捏报’的”（《宋景诗起义史料》）。但也有人说，宋景诗投降后，“在随同胜营对义军的血腥镇压中‘战功卓著’，而多次获得清廷的‘破格擢升’”。认为投降后的宋景诗，“贬斥革命，颂扬敌人，口口声声要赎革命之‘罪’，效反革命之力，足证其思想到行动上已经彻底背叛了自己的阶级”（沈芦《农民起义‘英雄’宋景诗析》，《争鸣》1983 年 1 期）。在当时官场舞弊，致使临阵畏缩、不战而回而有擢升者多多。但宋景诗不是胜保嫡系和亲信，这是什么原因，此中必有奥秘所在，有如凡降将必向招降的主帅纳输大量金银财宝；对过去所作所为要大大地检讨一番，以今是而痛昨非，而这里都不甚清楚。双方究竟是什么关系呢？（四）宋景诗在参加 1865 年（清同治四年）的曹州高楼寨歼灭僧格林沁王牌军后，就下落不明了，而这个时候却正是北方捻军兴旺发达之际，他们在两年后才走向低潮而失败。在此期间，他为什么要脱离捻军和家乡山东埋名隐居或远

走他乡呢？此间原因是否也有“他投降清军，特别是那样起劲地帮同清军攻打农民军，不但时间比较长，而且范围相当广，在此期间，完全站在农民军的对立面，给鲁西农民起义造成了很大危害”（吴万善《实事求是地评价宋景诗》，《西北民族学院学报》1982 年第 1 期），使他难以在本地和农民军中有容身之处？但这样却因孤身离群易于遭敌方的通缉追捕，这也是难以合符常理的。

总之，当年宋景诗的投降行为真真假假，牵涉到在投降过程中还出现不少奇奇怪怪问题，由此于今人对他提出投降真假与否的看法，这些还得有更多的史实考信；先有框架，填以材料，仍是不能解开谜团的。

（盛巽昌）

孙中山和黄兴相识的介绍人是谁？

孙中山和黄兴是辛亥革命的二杰。在推翻中国最后一个封建王朝的斗争中，黄兴建立了不朽的功勋。他的名字是和孙中山紧紧联系在一起的。那么，孙中山和黄兴的相识，是谁介绍的呢？

近几年出版的著述，大多说黄兴经日本人宫崎寅藏（白浪滔天）的介绍，才结识孙中山的，时间是 1905 年 7 月下旬，地点在日本东京凤乐园，如《孙中山传》、《黄兴集》的《前言》和附录《黄兴生平主要活动年表》、《黄兴年谱》、《黄兴与中国革命》。有的则认为介绍孙、黄相识的是杨度，地点在日本东京黄兴、章士钊的住所若宫町，如《杨度传》。还有的则回避介绍人，或者诸说并存。由此可见，孙、黄相识的介绍人是谁？至今还悬而未决。宫崎介绍说和杨度介绍说，各有所本。有人早就注意到这一点，因此主张“姑并存之”。

现在让我们看一看两说之本吧。

宫崎介绍说。宫崎寅藏本人最早提出此说。他在武昌起义后不久发表的《清国革命军谈》中写道：1905 年夏，孙逸仙由欧洲回到日本后，来我家里访问。……我们两人就一起到神乐坂附近黄兴的寓所访问。……到达黄寓时，我要孙逸仙在门口等一等，我推开格子门喊了一声“黄先生”，末永节（即狼啸月，日本福冈县筑紫郡人，曾加入中国同盟会，并任《民报》发行人。——引者）和黄兴一起探出头来，看到孙逸仙站在外面，说“啊，孙先生！”……顷刻，黄兴、末永节、张继三个人出来了，将我们带到中国餐馆凤乐园。寒暄过后，彼此不拘礼节，有一见如故之感。他们很快就开始谈起国家大事来。我不大懂中国话，不知道他们讲些什么，但是，中国的革命豪杰在此欢聚一堂，畅所欲言，使我们感到高兴。

5 年后，宫崎在一次座谈时重复了这一叙述，并说孙、黄初会时宋教仁也在场。

张继（溥泉）在《回忆录》中也持宫崎介绍说：“1905 年夏间，（孙）总理由美来倭（日本），宫崎寅藏介绍克强（黄兴的号）晤面，商组革命大同盟事。”

后来冯自由在《中国同盟会史略》中也持宫崎介绍说。

杨度介绍说。黄兴领导的华兴会重要成员章士钊叙述比较详尽。他在《与黄克强相交始末》中写道：1904 年冬初吾抵东京未久，克强移来同居。适中山先生由横滨携小行囊，独来东京……留学生时以杨度为有名，彼寓富士见

町，门庭广大，足以容客。于是中山与杨，聚议三日夜不歇……卒乃杨曰：“度服先生高论，然投身宪政久，难骤改，……度有同里友曰黄兴，当今奇男子也，辅公无疑，请得介见。”中山喜。翌日，吾若宫町宅，有先生足迹见临。

杨度本人也多次向亲戚朋友讲过他介绍孙、黄相识的情形，言之凿凿。左舜生在《万竹楼随笔》中记其事：“皙子（杨度的号）乃介绍黄克强先生与中山晤谈，孙、黄之携手，实以皙子为之媒介也。此事余亲闻之皙子，时在座同闻此一段故实者，为章太炎先生、赵夷午先生、皙子先生之哲嗣公恕及余也。”（按：夷午应为炎午，即赵恒惕，公恕应为公庶。）后来左舜生在《黄兴评传》中重申：“克强与中山第一次见面，乃为杨度所介绍。”

章士钊、左舜生二人的回忆，内容吻合，但在时间上有异。章说无确切时间，大抵上是在 1904 年冬初以后，左说是光绪三十一年（1905 年）。查黄兴是在 1904 年 11 月抵东京的，结识孙中山不可能在 1904 年冬初或 1905 年 7 月以前。

宫崎介绍说和杨度介绍说，长期以来各说各的，无人辨正，包括孙、黄初会时在场的末永节（他活了 96 岁，1965 年才谢世）、亲闻杨度回忆的赵恒惕等。近时报上有文讨论此事，带来了揭开这件故实的希望。

有人注意到宫崎回忆中的一个细节：黄兴等探出头来，见到孙中山就说：“啊，孙先生！”说明黄兴等在这以前已经认识了孙中山。这个分析是有道理的。与此有关的是，孙、黄的挚友日本人萱野长知在描述孙、黄于凤乐园会见时说他们是“久别重逢”。

还有人注意到，宫崎的回忆虽然最早，但是有讹误。如宫崎说他在东京认识黄兴是明治十三年（1901 年），而事实是黄兴 1905 年 6 月才抵东京入弘文书院，1901 年黄兴还在武昌两湖书院。又如，宫崎说孙、黄初会时宋教仁在场，而查宋教仁日记、张继《回忆录》，均未提到宋教仁在场。显然，宫崎回忆有误。

宫崎介绍说在前，杨度介绍说在后。后说客观上否定前说，但现在看到的文字记载，字面上没有纠正前说。后说见诸文字以后，当事人只有末永节在世，他持何见解，不得而知。

宫崎介绍说发表时，孙、黄均在世。他们不知道宫崎说的可能性极小。（宫崎的《清国革命军谈》1911 年 10 月 9 日起在东京《日日新闻》上连载发表，同年 10 月 29 日起上海《时报》译载。）他们有可能是赞同的，有可能无暇顾及，也还可能并不赞同但不便改正，这就和杨度的政治行迹有关。杨度的政治主张，不但在孙、黄相识时与孙、黄不同，而且在同盟会成立后，特别是在辛亥革命后，杨度一步步地走向另一阵营，以至成了臭名昭著的“筹安会”首脑。（后来又参加革命，1929 年秋加入中国共产党。）

由此看来，是宫崎还是杨度介绍孙中山黄兴初会的这个问题，还有待于新资料的发现。

（张增泰）

兵刑篇

古代驱兽作战始于何时？

传说我国古时候，有过许多在战争中使用飞禽猛兽打仗的故事。

明代小说《封神演义》描写商、周之间改朝换代的战争，就描写了各种

人物使用兽魔禽妖互争高低的趣事。例如姜子牙骑四不像、闻太师骑墨麒麟，黄天化骑玉麒麟，李老君骑青牛，普贤真人骑白象，慈航道人骑金毛犼，赵公明骑虎，黄飞虎骑五色神牛，申公豹骑虎。郑伦和崇黑虎骑火眼金睛兽，二兽大战，郑伦还放出三千乌鸦兵。崇黑虎与苏全忠大战，崇黑虎放出铁嘴神鹰将苏全忠坐骑眼睛啄伤，全忠因此跌下马来，当了俘虏。当然《封神演义》只是小说家言，虚构成份很多，不能信以为真。而且《封神演义》中有些野兽如麒麟，火眼金睛兽，狴犴等，都是传说中的动物，世界上根本没有这些动物，这是古人想象出来的。

那么古代，是不是真的有过驱兽作战的事例呢？据《战国策》、《史记》等记载，公元前 279 年，燕国攻打齐国，包围齐国的即墨城已有三年，齐国守将田丹，一方面麻痹敌人，另一方面不断激发城内士兵和民众对敌人的仇恨，鼓舞士气，并且作好了决战的准备，暗地里搜罗了 1000 头牛，牛身上披着大红大绿的褂子，角上捆上两把尖刀，牛尾上系着浸过油的粗麻绳子，半夜里战斗开始，1000 多头牛尾巴上的油绳全被点燃，被火烧痛的牛拼命狂奔，后面数千名壮士挥刀砍杀，燕国士兵一个个从梦中惊醒，被黑压压冲来的怪兽吓得魂飞魄散，燕军阵地大乱，死伤无数。这就是历史上有名的“火牛阵”。

“火牛阵”之战是战争中运用家畜打胜仗的范例，其实古人作战都骑用战马。马、牛、羊、犬这些都是人们通过长期驯养的畜牲，从严格的意义上已经算不上是野兽了。

有人提出，我国最早驱使野兽作战，并见诸史载的应是先古时黄帝和炎帝之间为争夺中原而展开的一场大战。据《列子·黄帝》云：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、罴、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜”。飞禽猛兽一起上阵，其战斗之酷烈，规模之大可想而知。但是也有人认为，黄帝和炎帝之间作战驱用的禽鲁中狼、豹、熊、虎，鹰、雕等现在动物园中尚能见到，其余几种仅仅是传说中的动物，真真假假难以分辨，因而细考起来，也当不了真。更有人认为，先古时期的这场大战驱用的这些猛兽，并不是真正的猛兽，而是以猛兽命名的一些“战斗团体”，也就是说：是以猛兽为图腾的氏族之间的大战。

旧题汉朝东方朔撰写、实则是六朝人伪托的《海内十洲记》记载：“征和三年，西胡月支国王遣使献猛兽一头，帝（汉武帝）见之，……问使者：‘此小物可弄，何谓猛兽？’……使者曰：‘……猛兽一声叫发，千人伏息’。……于是帝使使者令猛兽发音，试听之。使者乃指兽，命唤一声。兽舌 舐 唇良久，忽叫，如天大雷霹雳。……帝登时颠蹶，掩耳震动，不能自止，使者及武士虎贲皆失仗伏地。诸内外牛马豕犬之属，皆绝绊离系，惊骇放荡，许久咸定。”北魏郦道元作《水经注，大辽水》引《博物志》也记载说：“魏武于马上逢狮子、使格之，杀伤甚众。王乃自率常从健儿数百人击之。狮子吼呼奋越，左右咸惊，王忽见一物，从林中出，如狸，超上王车轭上。狮子将至，此兽便跳上狮子头上。狮子即伏，不敢起，于是逐杀之，得狮子而还。未至洛阳四十里，洛中鸡狗，皆无鸣吠者也。”虽然，这两本书记载的猛兽均是真的，而且凶狠异常，如用以战事效果是很明显的，但是书中均没有详述这类猛兽的具体形状，也没有用于真正的战事上。

有人认为，真正使用猛兽作战，而且在史书上有详细记录的是南北朝的宋朝《宋书》第七十六卷记载，宋文帝刘义隆派宗悫反击割据岭南的林邑的

侵扰，宗悫起先屡战屡败，原因是敌人驱赶大象群作战，大象象皮很厚，普通刀剑不易伤着，宋兵无法抵挡，总是败下阵来。宗悫在失败后沉思，狮子为百兽之王，大象应该是惧怕狮子的，于是他命士兵做了许多假狮子装在车上。再次作战，当林邑又一次驱赶象群前来时，宋军将狮车推到阵上，大象见到狮子，嗷嗷长鸣奔回阵中，敌营大乱，宋军趁势掩杀，大获全胜。

驱赶猛兽作战以壮军威、掩护士兵进攻的战术，在历史上还有多起，如北宋宰相王安石同意广西周士隆的建议多造车辆，以抵御南边一些小国以象阵作战骚扰；明末张献忠死后，他的义子李定国在抗清战场上，常常驱象作战，使清兵惊溃，死亡遍野，他有战象 13 头，俱名以美名、封大将军。

综上所说，在我国古代，有过驱兽作战的事例，这是确凿的，但究竟从何时起，还无法定论。

（蒋建平）

周代有军一级编制吗？

武王伐纣灭商建立周王朝后，为维护奴隶主贵族的统治，西周初期就开始扩大武装力量，组建了大量新的常备军部队，军队的编制体制也有发展变化，这些都是人们的共识，但对周代是否有军一级编制却有不同见解。

历来兵家学者都将《周礼》记载的军，作为西周有军一级编制的重要依据。据《周礼·夏官》记载：“凡军制，万有二千五百人为军，王六军，大国三军，次国二军，小国一军，军将皆命卿。二千五百人为师，师帅皆中大夫。五百人为旅，旅帅皆下大夫。百人为卒，卒长皆上士。二十五人为两，两司马皆中士。五人为伍，伍皆有长。”《周礼》称西周已开始实行征兵制度，大约乡遂中每户征召一人为兵，比（五家）编伍（五人），闾（二十五家）编两（二十五人），族（一百家）编卒，党（五百家）编旅（五百人），州（二千五百家）编师（二千五百人），乡（一万二千五百家）编军（一万二千五百人）。在家称比、闾、族、党、州、乡，军中称伍、两、卒、旅、师、军。在此前后成书的一些史籍，也都有西周存在军一级编制的记载。例如：《国语·齐语》有“五乡为帅，故万人为一军”；《左传·襄公十四年》有“周为六军，诸侯之大者三军也”的叙述。唐、宋、明编纂的《通典》、《通志》、《太平御览》、《永乐大典》，均转载了《周礼》中关于“军、师、旅、卒，两、伍”编制的文字，却未见与此相悖的论述。历代军事史学家，也深信西周有军一级编制存在。

据史籍中有关西周兵力作战情况来看，周代可能有军一级编制。《伯木懋父教》称：“大夷反，王命伯懋（卫国君）以西六师、殷八师东征。”《小盂鼎铭》云：“鬼方南窜，周公与成王大举征讨，俘一万三千八十一人，将其驱回晋北”。《诗·小雅·采芑》记载有周宣伐楚，调成周八师和中原诸侯国军队，出动战车 3000 乘。西周后期有“西六师”、“成周八师”、“殷八师”，共 22 师，各诸侯国和卿大夫还有相当数量的军队，常备军总兵力达数十万人。这样庞大的军队，这么多师的单位，如果师以上没有一级组织，直接由周天子指挥管理，就是有司马协助，也将是非常困难的。再说，西周后期师以下基本上都是“五五制”编制，设立军一级组织统管若干师，应当说是毋庸置疑的。《中国大百科全书·军事》总领条，有“西周军制沿袭殷夏，而有所发展，严格执行‘国人’从军，据《周礼·夏官》记载，已形成

军、师、旅、卒、两、伍的编制”的论述。台湾的军事著作《中国历代战争史》称：“周军编制为军（五师、兵车125乘、战斗人员12500人、将）；师（五旅、兵车25乘、战斗人员2500人、帅）；旅（五卒、5乘、战斗人员500人、帅）；卒（四两、一乘、战斗人员100人、卒长）；两（五伍、战斗人员25人、两司马）；伍（战斗人员5人、伍长）”。

有的论者则认为，周代国家军队最高编制单位是师，军一级行政单位是春秋时期才出现的，主要理由有如下几点：

（1）《周礼》所述难以为据。古文经学家认为《周礼》为周公所作，今文经学家则认为出于战国，也有人指为西汉末年刘歆所伪造。近人曾从周秦铜器铭文所载官制，参证该书中的政治、经济制度和学术思想，定为战国时的作品。西周铭文中经常提到的固定编制是师，《春秋》、《诗经》等古籍中未见军一级编制，由于先秦史料匮乏且难免有误，《周礼》可能是混合了西周时期的产物。《中国历代军事史》（解放军出版社出版）认为：周王朝国家常备军的最高编制单位是师，《周礼》既记有周代的制度，也杂采了许多春秋战国时的制度，西周出现军一级编制的说法不可靠。

（2）军并非专指军一级编制。“王六军、大国三军、次国二军、小国一军”的军，是泛指军队或武装力量，而不能理解为军一级编制。西周时的“军”含意甚广，古籍中的“军”存在着多种多样解释。例如：“王毁军而纳少师”（左传·桓传》），军是指军队；“使曼伯与子元潜军军其后”（《左传·隐传》），军是指行军；“王亦能军”（《左传·桓传》），军是指统帅与指挥；“军於瑕以待之”（《左传·桓传》），军是指驻军；“罗与卢戎两军之”（《左传·桓传》），军是指攻击。《历代兵制浅说》认为，古籍中用军的地方，并非指军一级行政单位，正如古籍有的称“西六师”也有称“西六军”一样。

（3）周代没有建立军级单位的迫切性。据《成鼎》、《舀壶》、《小雅》等典籍所载，周天子直辖有“西六师”、“成周八师”、“殷八师”三支武装力量，总兵力仅20多万。西周时从中央到地方诸侯国均设军事行政长官司马，具体职掌军赋、兵器、指挥军队和护国器与宗器，并采取分区而治的办法。例如《旬子·王制篇》有“司马知师旅甲兵乘白之数”；《左传》有“司马之节”的记载。这些都可以说明，没有军一级行政单位，周天子统帅全国军队并不困难，设立军一级编制的必要性不大。

那么，西周有没有军一级编制？还需进一步考证。

（谢朴）

寓兵于农始于西周吗？

寓兵于农是兵制发展史上的一件大事，历来为众多兵家学者所关注。它究竟始于何时？至今仍是众说纷坛，难以达成共识。

《庄子·盗跖》称“黄帝前耕而食，织而衣无相害之心，此德之隆也，然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里”。《商子·画策》云：“神农之师男耕而食，妇织而衣，刑不用而治，甲兵不起而王”。由此可见，五帝以前很少战争，没有专职军队，不存在寓兵于农的问题。夏王朝建立了由王控制的军队，平时由少数不参加生产的贵族上层组成卫队，战时以其为骨干征集大量平民组成军队（《中国大百科全书·军事》军制、《中国军事

史》军制）。商王朝建立了右、中、左三师（《殷契粹编》：“丁酉贞作三（师）右中左”），以贵族为骨干的国家军队，仅 9000 人。从以上情况看，夏商军队的数量少,成员多为不参加生产的贵族,奴隶不能参加军事活动(《易经》：“高宗伐鬼方……小人（奴隶）勿用”），当然也无寓兵于农的必要。

有的军事史学者认为，商王朝已开创寓兵于农的先河。从商代甲骨文和《周礼》、《左传》、《诗经》看，武丁时期就开始实行军民制度。军队采取预定编制和隶属关系，先在贵族中固定各级指挥官，再将适合服役人员登记列编，使“平时任户计民”以预定其军籍，做到：“人有隶属之军，军有所统之将”。在编甲士（多为平民）、徒兵（农业奴隶）并不脱离生产，而进行短期射、御和使用戈、矛等武器的训练。战时指挥官逐级下达征集令，迅速按编制集结出证。《左传·隐公五年》：“故春蒐、夏苗、冬狩，皆于农隙以讲事也，三年而治兵，入而整旅、归而饮至，以数军实”。这些史料就反映了西周亦兵亦农，士、农、工、商均服兵役的实际情况。

军事学术界的多数专家学者则认为，寓兵于农是始于西周。《禹鼎》、《滔壶》等史籍记载，西周有“西六师”、“成周八师”、“殷八师”，周天子直属的常备军二三十万。当时生产水平很低，难以养活如此庞大的军队，除少数贵族成员以外，所有士兵均须参加农业生产。《国语·周语》：“三时务农，一时讲武”。《管子·小匡篇》：“商工之乡六，士农之乡十五。公帅十一乡，高子帅五乡，参国故为三军”。周王朝每年军事演习三次（《周礼》称四次），在农闲时进行。所有役龄内的人员，无论是否在营都要参加。演习通常还与田猎结合，演习完即进行狩猎。

有的军制专著还认为，西周还建立了相应的制度，配合寓兵于农的贯彻实施。撮《史记》等古籍记载，周代的井田制与兵制结合紧密，人民“划井而居”，因井田而缴纳赋税，税以出粟为主以足食，赋以出军为主而足兵，从军赋到征兵都体现了寓兵于农。据《周礼·地官·司徒》记载，西周普遍推行了义务兵役制，乡遂之中大致每户征召一人为兵，按比（5 家）、闾（25 家）、族（100 家）、党（500 家）、州（2500 家）、乡（12500 家），编成伍、两、旅、师、军。在乡称比、闾、族、党、州、乡，在军称伍、两、卒、旅、师、车。周王朝初期大规模战争很少，以后也不是战火连绵，实际上是每家出兵一人备征，7 家（另一说 10 家）轮流有一人在营服役。口粮、衣服自备，战车、马匹、兵器等装备由国家供给。（《周礼正义》：“六乡之卒，出于乡里，而兵车、大车、马、牛出于官）”。一旦发生战争，未在营的适龄人员，根据需要被征召入伍，使作战部队编制满员。

西周时军训与教育和生产结合紧密，也充分体现了寓兵于农的精神。《周礼》称：“乡有庠，州有序，党有校，闾有塾”。《礼记·学记》称：“古之教育，家有塾，党有庠、术（遂）有序，国有学”。学校不分文武，教育内容为六德、六行、六艺。小学学习个人技术性的礼、乐、御、书、教（周礼·大司徒》），大学学习六德、六行等理论，结合军事演习，学习集体性的礼、乐、射、御及战阵指挥等知识。“国人”每年参加短期受训而不脱离生产劳动，少数贵族常年在校学习。

军事学术界有的还认为，寓兵于农始于西汉的屯田兵制。汉文帝时，开始推行屯田制，徙民皆习武耕种，抵抗匈奴入侵。武帝时，为消除戍卒更代之烦和安定边防，在西北边民新设六郡，“开田官，斥塞卒六十万人戍田之”（《史记·平准书》）。设有屯田校尉、护田校尉、农都尉等官职，自敦煌

到盐泽沿路均有屯田兵戍守。以后各帝进一步发展了屯田兵制，使数 10 万屯田兵“有警则战，无事则耕”。像这样的兵农一体，亦兵亦农，才是寓兵于农的开端。

（谢朴）

方阵始于何时？

方阵是古代军队作战时采用的一种队形，是把参战部队（车、步、骑兵等）按照作战要求排列的阵式。一般按古代军队的编制，以伍或队为基础，组成包括中军、左拒（矩）、右拒（矩）在内，形成方形或长方形。根据作战规模的不同，能大能小，大方阵可达万人以上；按照不同的作战情况，内容有多有少，有分有合，“分如掣电，合如乌云”。聚散率然，变化多端。可以说方阵是古代一种适应各种情况的用兵方法，所谓“阵而后战，兵法之常”，讲的也是这个道理。但是，方阵是何人何时创造的，看法不尽一致。

一说是黄帝时代产生的。据《李卫公问对》记载，方阵为黄帝创造。“黄帝兵法，世传握奇文”，“考其辞云：四为奇，四为正，余为握奇。奇，余零也。”这种“握奇阵”，实际上是将一支军队分为八个小方阵，四正四奇总为八阵，按井字形、环形配置，大将居中掌握，称为“握奇”。部队环卫前后左右，形成八个活动区。做到一处受敌，多方可救。“其形井字，开为九焉，五为阵法，四方闲地”。李靖（李卫公）认为，黄帝创立的这种方阵是阵的最初形式，诸葛亮的八阵图，就是这种八行方阵演变的。“天地风云，龙虎鸟蛇”的“八阵”，实际是一阵。“天地风云”原本是旗幡之名；“龙虎鸟蛇”，原本是队伍之别。要不然打一次仗旗号帜别那么多，为何只有八种呢？

但是，有人认为上述这种方阵，来自黄帝最早所立的“丘井之法”（八家为井，十六井为丘），并没有用于战争实践。传说黄帝与炎帝在阪泉（今河北怀来县境）发生的战争，据《史记·五帝本纪》记载：黄帝“教熊罴貔貅驱虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志”。文中所指的猛兽，实际上是以动物为图腾的各氏族部落，并非真正的兽类。从记载实战情况看，并未列成方阵。据《中国大百科全书·军事》（中国历代军事史分册）载，黄帝与蚩尤之间的战争，蚩尤率领所属 72 族，利用浓雾天气围困黄帝族。黄帝族率领以熊、罴、狼、豹、雕、鹖等为图腾的氏族，九战九不胜。后得到玄女族帮助，吹号角，击夔鼓，乘蚩尤迷惑、震慑之际，冲破迷雾重围，击败蚩尤。这一仗是否按黄帝创造的方阵列阵，还有待进一步考查。

另一说是周代时出现。据明代何良臣在《阵纪》中记载，传说中的方阵，是周代齐国的始祖吕尚（姜太公），改变黄帝的握奇阵，“画为九区，方诸井字，而作三才五行阵也”。何良臣认为，这种阵是按井字形画为九个方阵，前为天阵，后为地阵，左右为人阵，名为三才；按金木水火土结构，土居井字形中央，其他分居四角，称五行阵。三才、五行实为一阵，交战时可布奇兵，奇正能互相变化使用，出奇制胜，进退无常，变化多端。传说吕尚在辅佐武王灭商时，曾使用过此阵。一说是在灭商的战争中，逐渐创立的。据《史记·周本纪》记载，周武王继位后四年（公元前 11 世纪），率兵车 300 乘，虎贲 3000 人，开赴商郊牧野（今河南淇县西南），先列阵布兵，“阵师牧野”（陈与阵同义），后庄严誓师（史称“牧誓”），声讨商纣罪行，激励斗志，

要求保持阵形严整，并令吕尚率一部精兵攻击商军，商军土崩瓦解，周军占领商都，商朝灭亡。

还有一种观点认为，方阵是在军队普遍使用金属兵器的春秋时期形成的。据 1972 年山东临沂银雀山汉墓中出土的《孙膑兵法》记载，方阵是军队使用金属兵器作战的基本队形。其基本单位是各基层单位组成的小方阵，由这些小方阵组成大方阵，形状可方可长。排列方法“必薄中厚方，居阵在后”。即中间兵力少。四周兵力多，机动部队位置靠后。中间兵力少可以虚张声势，，四周兵力厚可以粉碎敌人，机动兵力靠后，可以灵活的使用。有人认为这种方阵，内外相维，四面如一，攻守结合，有正有奇，虚实并用，战车、步兵、骑兵都能使用。这时的方阵，已经是智谋与力量的结合，并进到比较成熟的阶段。

方阵的产生并不是随着金属兵器的出现和发展自然而然产生的，它需要具备两个条件：一是金属兵器较普遍的运用于战场，增强了战斗对抗的力度。虽然商和周时作战中已使用铜兵器，但到了春秋铜兵器在种类和形制上都有发展，出现了戈、矛合体的戟，戈身也改进为弧形，头部更尖，勾、啄的能力更强。当时战争频繁，规模越来越大，参战兵力越来越多，交战双方谁要想取得胜利，就要善于发挥或增强自己的力量，这样把军队集中起来排成一定阵式作战，就成了一种自然的选择，方阵由此产生。二是人们对战斗实质是力量的对抗的认识逐渐深化，《孙武兵法》、《孙膑兵法》在这一时代产生，就可以证明。《六韬·均兵篇》载，不列阵的单个士兵，一名骑兵抵当不了一名步兵，但是若排列成阵式，则骑兵可与八倍数量的步兵抗衡。所以，有人认为“方阵”的出现，是兵法发展史上的一次飞跃，是智慧第一次战胜蛮力的标志。它说明人们在作战中，只要发挥军队的整体作用，巧妙地组织力量，就能夺取战争的胜利。

上述各种看法，虽然各有依据，各有各的道理，但方阵究竟始于何时，是黄帝、是周还是春秋？或者是哪位未被人们发现的将帅，还有待人们去发现和探讨。

（李之遇）

文官武将何时分开？

文武分离是国家体制的重大变革，是社会政治、军事发展的必然结果。所谓文官武将分开，是指有了专职军将，文官不再率兵作战，这在史学界已达成共识。但是，文官武将究竟何时分开？人们尚存不同见解。

《史记》、《淮南子》称：黄帝时已设立“司马”等军事首领官职。《今文通典·尧典》、《古文通典·舜典》称：夏王朝设立了“司徒、司马、司空”等文武官职。《尚书·洪范》称：商王朝有“司徒、司空、司寇”和“马、亚、射、戎、卫”等文武官员。《舀壶》、《舀鼎》称：西周中央政府有“司徒、司马、司空、司寇”等文武百官。从《史记》等古籍看，西周继承了夏商体制，虽分别设立了各种文官、武职，但卿、大夫既执掌政务，又受王命率兵出征，司马只主管平时军事行政，战时统帅由天子临时任命，征战结束即解除统兵之权。《周礼》还详细记载了西周著名政治家周公旦多次率兵平定武庚管蔡及东夷叛乱，周宣王派秦仲统兵伐西戎，尹吉甫统兵伐玁狁，方叔统兵伐荆蛮，穆公统兵伐淮夷，亲自统兵伐徐夷的情况。这些史实说明，

西周以前文官武将并没有分开。

春秋时期周王朝的王权下移，各诸侯均建立了常备军，据《史记》、《国语》记载，国君是军队最高统帅，天子常亲自率兵作战，文官武将率兵征伐的也不少。周桓王二年，北制之战，郑庄公派大夫祭足、原繁、泄驾、公子伯和子元率兵抗击燕军（《左传·隐公五年》）。周襄王十四年，桑楚泓水之战，宋军由襄公统帅，太宰子鱼和大司马公孙固辅助；楚成王派成得臣、斗勃等军将统帅楚军（《左传·僖公二十二年》）。楚昭王元年，吴军包围潜城，楚王派王麇（宫廷主管）、王尹寿（营造、手工业主管），统帅救兵增援（《左传·昭公二十七年》）。周襄公十八年，城濮之战中，楚成王令尹子玉率楚军攻宋，晋文公亲自出征，派先轸、狐毛、栾枝、狐偃等军将和大夫领兵作战（《左传·僖公二十七年》）。春秋末期，吴楚柏举之战，吴王率文臣武将伍员、伯嚭、孙武，击败了楚将尹子常、沈尹戌和武城大夫黑及大夫皇率领的楚军（《中国历代军事史》）。以上大量史实证明，这时的文官武将也并没有分开。

战国时期，各国新兴地主阶级执政后，见于以往国家上层官员文武不分，卿、大夫等奴隶主贵族平时管理政务，战时统兵作战，军政权力过于集中，造成国君丧失大权的弊端，于是采取文武分职，以相、将为百官之长，建立了封建君主专制政权机构。《尉缭子·王霸篇》、《吕氏春秋·举难篇》也有类似的叙述。所以，《中国军事史》、《中国政治制度史》等都认为，战国才出现了专职军将和独立的军事系统。

战国时期，战争规模扩大，军队数量不断增加，军队指挥成为一种艺术。统帅军队的指挥官必须掌握专门的军事知识，富有管理、训练和指挥作战的经验。《韩非子·显学》称："明君之吏，宰相必起州郡，猛将必发于卒伍。"《史记》、《吕氏春秋·异宝》，还有战国取消分封制，按军功授爵，从军中选将帅的记叙。吴起、孙膑、乐毅、白起、廉颇等名将，正是遵循这个原则选拔起来的。这时，文官只在朝中执掌政务，不再率领军队出征。例如，著名的马陵之战和长平之战，统帅魏军的是庞涓，统帅齐军的是田忌（孙膑为军师），统帅秦军的是王齕（后为白起），统帅赵军的是廉颇（后为赵括）这些专职军将。

基于上述情况，史学界普遍认为，文官武将分开始于战国，而且一直延续至今。但是，也有人认为它始于春秋，因《国语》、《左传》称：春秋末期世袭制度多已废除，军将已开始按军功选拔，多数诸侯大国中的军帅，通常都兼三军统帅，平时主管军事行政事务，战时负责指挥军队作战，文官率兵出征者日益减少。

（谢朴）

军队斩首何时开始？

斩首是古代死刑的一种，它是随着法律的建立而出现。但它作为军队中的一种刑罚始于何时？至今仍是个谜。

有人说斩首是春秋时期开始的。那时曾流传过孙武斩吴王宠姬的故事。据《史记·孙武吴起列传》载，孙武献《兵法》于吴王阖庐，吴王为考验孙武的用兵才能，当即命他训练宫女。孙武受命后，将 180 名宫女编成两队，并以吴王的两个宠姬任队长。讲解要领，宣布纪律，待宫女们回答明白之后，

才开始操练。先发令向右转，谁知宫女们却大笑不听命令。孙武又将要领讲了一遍，再次宣布纪律，又发令向左转，宫女们仍然大笑。孙武宣布：“约束不明，中令不熟，将之罪也；约束已明而不知法者，吏士之罪也”。立即按军法从事，“遂斩队长二人以徇，用其次为队长，于是复鼓之，妇人左右前后跪起皆中规矩绳墨，无敢出声”。这一故事，是否能说明当时军中就有斩首这一刑罚呢？

其实春秋时期已公布了成文法，并把刑书铸在鼎上，从以往的不公布状态走向公布状态。法律以对付逃亡和镇压盗贼为重要内容。那时军队规模扩大，增加了新兵种，为了巩固部队，军事法己初步建立。不但对逃亡者使用酷刑，对练兵中违纪者也施以重刑。《左传》载，楚将子玉治兵，一天时间，就处死 3 人。类似孙武斩吴王宠姬的事，在军队中已出现。

另一种观点认为：斩首始见于西周。西周的刑罚共有墨、劓、剕、宫和大辟五种，称“五刑”。大辟是当时死刑的通称。据《尚书·吕刑》记载，西周有五刑之属 3000 条。根据犯罪人等级及罪行大小，各种刑罚都有不同的执行形式，规定着不同的条文。如死刑就有杀、斩、磬、膊、焚等多种。据《周礼·秋官·掌戮》对死刑的解释，杀，“杀以刀刃”；斩，“斩以斧钺”。说明西周就有用斧钺斩首的刑罚。那时的军队实行“国人”（自由民）当兵的等级制度，随着战争规模扩大，“军旅皆出于乡”，军队由 6 个师扩展为 22 个师，频繁地征伐争战。为惩治军中的犯罪者，习惯法和不成文法中均有“杀”、“斩”之刑。国王的军令、训词及权臣的命令是法律形式之一，《周礼·秋官·士师》载：“誓，用之于军旅”。周武王率兵伐纣，在商郊牧野誓师（史称“牧誓”）时，就宣布过严明的军纪。如无命不许轻退，敌退不许追杀，务须严守约束，若有不遵者杀无赦。在这次作战中，当周军攻人商都朝歌时，周武王对已死的商纣王，“乃射三发而后下车，击之以轻吕（剑名），斩之黄钺（铜斧）”，交将纣的头悬挂在大白旗上（见《史纪·周本纪》）。

还有一种观点认为：斩首始于秦。秦的死刑，种类多，执行手段极其残酷。仅秦律中规定的死刑就有：弃市、斩、枭首、磔、戮、具五刑、戮尸、车裂、阬、定杀、绞和族等 12 种。其中“斩”和“枭首”，都属于“斩首”类。一说“枭首”是处死后悬头示众，不包括斩首。

那时军队中法律比较完备，据出土的秦简《军爵律》和《商子》载，对违反军令的人要按法严惩，对作战中畏死不前，临阵脱逃者，处以死刑。军中规定的死刑还有：“降敌”罪，“降敌者诛其身，没其家”，杀本人，全家还要没为官奴；“不得”罪，下级军官带兵作战，得不到敌人首级的，要处死；“誉敌”罪，赞扬敌军，瓦解士气者，要处“戮”刑。那时军队由于条件限制，执行死刑时，往往是斩首。

说军队斩首始于秦，不仅是其法律中明文规定有“斩”的刑罚，还因为一是秦建立空前统一的强大的封建帝国后，奉行了先秦法家关于“法”、“术”、“势”的法治理论，司法机构健全，立法完备严密，用刑严峻苛刻，主张依靠法律的强制力贯彻统治者的意志，强调重刑厚赏。二是秦时军队中实行了赏勇罚怯的制度，认为士兵的勇敢在于“制”。军中还实行了征兵制度，从中下阶层的士民中征集兵员，为了巩固部队，赏罚十分明确，特别强调严惩和重刑，“明制度于前，重威刑于后。刑重则内畏，内畏则外坚矣”。三是军队中普遍使用了铁制兵器，执行斩首时，较之春秋前使用的黄钺（铜斧）

要便利得多。

但是，也有人认为，秦律中虽有“斩”的刑罚，并无“斩首”之刑。“斩”既包括斩首，也包括腰斩、斩手足以及处死后砍杀等。那么，军中斩首究竟始于何时？确实成了千古之谜。

（李之遇）

水军何时开始建立？

提起三国时的赤壁之战，可能大家都比较熟悉，曹操号称80万大军，却败在东吴水军手下。宋金时黄天荡之战，韩世忠、梁红玉率兵大败金兀术。这些都是靠水战获取的胜利，它说明我国历史上早就建立了一定规模的水军。但水军究竟何时建立？至今仍是个谜。

水军在我国古代称舟帅，是当代海军的前身，军队的一个军种。我国是水军的诞生地之一。它是随着造船业的发展，武器装备的改进和作战区域的扩展而产生的。传说在原始公社末期就出现了独木舟和木筏，用于交通运输，后来用于渔业和通商。《周易·系辞下》就有“刳木为舟，剡木为可楫”的记载。当时部落之间争战频繁，黄帝与九夷作战，是否渡过淮河、长江，有没有建立水军，还有待考证。

商代甲骨文中多次出现过“舟”字，西周金文中不仅有“舟”字，而且开始出现了“船”字。周时舟船的数量显著增加，已有多人撑驾的大船。商和西周的军事力量，开始由中原地区逐渐向东南扩展，商已有向东南夷的记载。西周的势力已达到东南沿海和我国南方多水地区。当时军队已具有相当规模，并有运用舟船输送军队或实施渡河的记载，但尚未发现记载舟师建立的时间。

春秋时期临江傍水的吴国、越国、楚国和面临东海的齐国等都有水军，并多次在水面上交战。那时水战中使用的舟船，具有相当的规模。据《神机制敌太白阴经》载：“水战之具，始于伍员。以舟为车，以辑为马”。这些代替陆上车马的舟楫，为水军的建立创造了条件。《越绝书》记载，伍子胥还著有水战法，规定舟船的尺寸、水军的编制和船队的战法。《伍子胥战法》说，“大翼一艘，广丈六尺，长十二丈，容战士二十六人，擢（手）五十人，舳舻（手）三人，操长钧、矛、长斧各四，吏、仆、射长各一人，凡九十一人”。水战使用的武器，有刀矛弩矢和长钩、长斧。鲁国公输般还创制水战的装具——“钩拒”，这是一种带铁钩的竹篙，对敌船“退则钩之，进则拒之”。用这些战船和武器实施水战，使水战具有相当的规模。如《中国大百科全书·军事》战术条记叙“公元前485年，吴、齐在黄海进行了海战”，当时吴国的舟师，从长江口出海北上，实行远航奔袭，声势浩大。但齐国舟师，没等吴军到达，就在水面上实施截击，结果吴军战败。显而易见，双方进行这样大规模的水战，一定早就要建立一支强大的水军。

公元前549年，楚国派水军进攻吴国，《左传》叙述：“夏，楚子为舟师以伐吴”，这次水战比上述吴齐黄海水战早64年。这说的是进行水战的时间，建立水军将比水战还要早。那么我国水军究竟何时建立？还有待进一步探讨考证。

（李之遇）

军法始于何时？

在中国古代的许多典籍里，有“刑始于兵”，“师出以律”的记载，“兵律”、“军律”等军法也有许多专篇。特别是到了唐代出现了一套完整的包括“律”、“令”、“格”、“式”俱全的军法，如《卫禁律》、《擅兴律》、《捕亡律》、《官卫令》、《军防令》、《兵部式》、《兵部格》等，详细地规定了军人的职守、赏罚。凡是违犯了“令”、“式”中的有关规定，就要按“律”、“格”进行惩处。而最早的军法出于何时呢？还是一个谜。

军法是治军的法规，它是统治阶级意志的表现，具有阶级性、强制性。在中国的原始社会，由于那时处在公有制和军事民主时期，战争的胜败直接关系到部落的每个成员的生死存亡，作战时常常都是男女老幼志愿参加，不需要用带有强迫性的军法来进行约束。随着私有制的产生，阶级的形成，氏族制度的瓦解和奴隶制国家的建立，战争开始成为争夺政权和巩固政权的斗争，原始社会时期军事民主制下的群众武装，开始蜕变为由奴隶主操纵的、专为压迫大多数人和掠夺财物的、夺取和维护奴隶主政权的军队。这时，战争的胜败，直接关系到奴隶主贵族的切身利益。而对于军队的大多数成员——平民和奴隶——来说，则关系甚小，他们对待战争的态度没有贵族那样积极。为了鼓励参战，提高军队的士气，便出现了带有强制性的各种行为规则和明确的赏罚规定。对立功的军人，按圣旨或军律赏赐钱财、官爵、田地、奴仆，对违犯纪律和军律的官兵，处以杀戮、鞭打、徒刑等处罚。如《尚书·甘誓》中记载：夏王启，为了确立其统治地位与有扈氏大战于甘（今陕西户县西南）时，在战前，召集了带领军队的六个贵族，进行战前动员和宣布作战纪律、赏罚标准。规定凡是服从命令，忠于职守、勇敢战斗、努力完成作战任务的，就在宗庙里予以奖赏；不努力执行命令，完不成作战任务的，就要杀死在宗庙里或者降为奴隶，“大战于甘，乃召六卿。王曰：……用命，赏于祖；弗用命，戮于社。予则孥戮汝”。这种简单的口头规定军队纪律与赏罚的做法，是早期的军法。

有的认为，这种口头规定的纪律与赏罚，虽然带有军法的含义，但有很大的随意性，而且赏罚也不容易一致，还不能算是军法。我国的军法大约形成于春秋、战国之交。因为这时，各诸侯国频繁进行“争霸”、“攻战”，为了提高军队战斗力，各诸侯国对攻战的赏罚都作了明文规定，建立起了一套以军功授爵制为中心的赏罚制度，并与严格而残酷的刑罚结合在一起，从而形成了带有强迫性的、为统治阶级服务的军法。这些军法，虽然由于各诸侯国的情况不尽相同，实行的程度也不尽一致，但基本的精神都是根据官兵在战争中的表现和贡献，给予一定的奖励或惩罚。当时，实行得比较彻底，规定也比较具体的是秦国，而且在商鞅变法时就全面推行了这种制度。据出土的秦简《军爵律》和《商子》等文献可以看到赏罚的具体规定。如：士兵个人，在战争中杀敌一人者，免除其全家徭役和赋税；士兵个人斩杀敌军官一名，并取得其首级者，授爵一级，赐田一顷，宅九亩和赏给一个农奴（庶子）；大部队作战，在攻城战斗中斩首八千以上，野战中斩首二千以上，均评为“满功”，部队内各级军官都升一级，其中功大者可升三级；士兵五人一伍，其中一人逃跑，余下四人处以二年以上徒刑；畏死不前，临阵脱逃者，处以死刑，在千人大会上车裂等等。此外，春秋末期的大军事家孙武。在其所著的《孙子》兵法一书中，也把军法列为进行战争的五大要素之一。写着：

“故经之以五事，校之以计而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法”。显然，当时的军法已经成为军队建设和进行战争的重要内容。

但是，也有的认为军法形成的时间还要早。据《周礼·夏官》记载：“国有大事，则帅国子而致天大子，惟所用之。若有甲兵之事，则授之车甲，合其卒伍，置其有司，以军法治之”。从这段文字看，显然早已存在军法。另据《司马法》记载说：虞舜时代的作战命令，是劝告式的，希望民军体念君王的困难，自动应命为国效力。夏代的作战命令是强迫式的，在组成的军队中下达，希望民军完成君王所考虑的任务，商代的作战命令也是强迫式的，在军队列阵处下达，以统一全体的意志，共同对敌作战。周代的作战命令也是强迫式的，在和敌人将要交锋时才下达，用以激励士气，鼓舞斗志。“有虞氏戒于国中，欲民体其命也。夏后氏誓于军中，欲民先成其虑也。殷誓于军门之外，欲民先意以待事也。周将交刃而誓之，以致民志也”。我们从这些记载中可以看出，军法的形成正和其它事物一样，有一个形成和充实的过程，那么，到底形成于春秋、战国之交？还是夏朝之初？还需要进一步探讨。

（庞成保）

间谍始于何时？

间谍，是国家情报机关派出或指使进行窃取、刺探、传送机密情报或进行颠复、破坏活动的人员。在中国的历史上，各朝的封建帝王都十分重视间谍的使用。他们遴选了各种人才，设置了专门机构，投入了大量金钱，使用了各种手段，为他们进行向外扩张或巩固政权服务。春秋末期的孙武，在著述的《孙子》兵法中阐述了间谍的作用和间谍的分类。他把间谍分为五种，“故用间有五：有乡间、有内间、有反间、有死间、有生间。五间俱起莫知其道，是谓神纪，人君之宝也”。提出要任用大智亲信去进行间谍活动。“故惟明君贤将，能以上智为间者，必成大功”。强调用间要极端秘密，“事莫密于间”等等。那么中国究竟何时有间谍的呢？

《战国策》记载，郑武公在伐胡前，曾反用了敌方的间谍，使胡麻痹，从而一举袭击成功。“郑武公欲伐胡，先以其子妻胡。因问群臣曰：吾欲用兵，谁可伐者？大夫关思其曰：胡可伐。武公怒而戮之。曰：胡兄弟之国，子言伐之何也？胡君闻之，以郑为亲己而不备郑。郑袭胡取之”。

传说中西周的太公吕望，曾为西周做过间谍。《史记·齐太公世家》记载，吕望博闻强记，曾在殷朝做过官，知道商王朝的许多机密；他也到过各诸侯那里进行游说过，了解各方国的情况。“太公博闻，尝事纣。纣无道，去之。游说诸侯，而率西归周西伯”。他到了西伯那里，根据掌握的商朝情况和天下的形势，提出各种建议和制定各种正确的决策，使商朝的诸侯、重臣叛变纣王，投归西伯，有效地瓦解了殷王朝。所以《孙子》兵法中称：“周之兴也，吕牙在周”。把周朝的兴起归功于吕望在殷的间谍活动。

《吕氏春秋·慎大览》记载，商在灭夏前，曾使用伊尹为间谍两次去夏朝进行间谍活动。伊尹原来是有莘氏的媵臣，有莘氏嫁女时，作为陪嫁的一名奴隶、随着有莘氏嫁到汤家司烹。以后，受到了汤的赏识，于是两次派伊尹去夏王朝了解情况，进行间谍活动，为了使夏桀不怀疑伊尹，由汤亲自射伊尹，表示其有罪才逃亡。“欲令伊尹往视旷夏，恐其不信，汤由亲自射伊尹。伊尹奔夏三年，反报于亳。……汤与伊尹盟，以示必灭夏。伊又复往视

旷夏，……”伊尹到夏后，一方面积极宣扬汤之仁德，消除夏王与汤之间的嫌隙；一方面积极刺探夏的机密，调查中原的地形；同时以重金收买夏朝重臣，离间君臣之间以及夏王朝与各方国、部落的关系，并使一些有影响的臣子叛变投商，从而孤立了夏王，为商朝覆灭夏王朝的作战创造了可靠的条件。

另据《左传》、《竹书纪年》记载，夏朝少康时，在攻打过、戈两个方国的时候，曾派汝艾和季抒进入两国，了解情况，查明地形，收买重臣，进行间谍活动，为灭两国创造条件。“世子少康，使汝艾伐过杀浇”。注“哀元年传使汝艾谍浇。……汝艾，少康臣谍侯也”。又“伯子抒帅师灭戈”。注：“灭戈前，先使其弟季抒诱之耳”（《竹书纪年·帝太康》）。

以上这些传说都可算中国早期的间谍史，但究竟哪一个可信，可算最早使用间谍的鼻祖呢？看来还得进一步查证。

（庞成保）

盔甲何时产生？

参观过秦皇陵兵马俑的人，都会对一个个盔甲整齐、威武雄壮的兵马俑留下深刻的印象。但是，穿在这些武士身上的盔甲，究竟何时产生的？看来还是一个不易解开的谜。

盔甲是一种古代将士防护身体的装备。盔在古代叫做胄、兜鍪、头鍪，形状像帽，用以防护头部；甲又叫介、函、铠，形状类似衣服，用以防护身体。据古代传说，盔甲是母系氏族社会黄帝时就有了，还是黄帝创造的。《事物纪原》卷九记载：“兜鍪、胄也，黄帝内传所述，盖玄女请帝制之，以备身也”。而甲，相传是夏朝第七代帝抒在和东夷人作战时创造的。《世本》记载：“抒作甲”。注：“抒或作与，少康（夏第六代帝）子也。”原始的盔甲大多用藤条、兽皮制作，盔似乎也有用金属做的。《史记·五帝本纪》正文中记载：“蚩尤兄弟八十一人，兽身人语，铜头铁额”。这里的所谓“兽身”，很可能就是用兽皮制的甲，“铜头铁额”，也许就是金属制的头盔吧！但这些毕竟还是传说和推测，缺乏考证，不能作为信史。

从考古发现，早期的头盔，有皮和金属做成，商时已发展得比较完善。从出土的先秦文物看，已有商朝青铜盔，而且制作技术也达到了较高的水平，如河南省安阳市出土的商朝青铜胄，不仅有较好的防护性能，而且胄顶还有装缨的铜管，胄面上还铸有虎纹和牛纹及其它图案。除此以外，皮胄、铁胄也有出土，湖北省随县曾侯乙墓出土的春秋时制作的皮胄，由 18 片髹漆皮甲片编缀而成，上有脊梁，下有垂缘护颈，既可防护头部，也可防护颈部；河北省易县燕下都出土的战国晚期制作的铁质护头装具，是用 89 片甲片编缀而成，其防护性能更优于皮胄。从这些头盔的实用价值看，其结构科学、合理，有较好的防护性能，已是发展到较高阶段的产物。

早期的甲由整片的皮革改制，可以伸缩活动。它的制作，通常是根据护身部分的不同形状，将皮张裁制成形状各异、大小不等的革片，并把两层或多层的皮革合在一起，制成坚固、耐用、美观的甲片，然后在皮片上涂上油漆、穿孔，用绳编联成甲。《周礼·考工记》的“函人为甲”中，比较完整地总结了有关选材、制甲的全套工艺。“函人为甲，犀甲七属，兕甲六属，合甲五属。犀甲寿百年，兕甲寿二百年，合甲寿三百年。凡为甲必先容，然后制革。权其上旅，与其下旅，而其长为之围。凡甲，锻不挚则不坚，已敝

则桡。”《旬子·议兵篇》中也记载，楚国的制甲技艺更为精良，制的甲坚如金石：“楚人鲛革犀以为甲，坚如金石。”此外，还有用藤条编织的甲，也有一定防护作用。从这些记述看，这时甲已发展到较为成熟的阶段。出土的文物也证明了这一点。如湖北省随县曾侯乙墓出土的皮甲，经复原后，可以清楚地看出当时皮甲的结构是由甲身、甲裙和甲袖三部分组成的，并配有一顶由皮甲片编缀成的胄，形成一副完整的盔甲。穿戴后不仅可以自由活动，而且具有一定的防护性能。同时，有的还在甲上使用一些青铜铸件，使皮甲的防护性能更优。如山东胶县的西周车马坑中曾出土过一件青铜兽面甲，在河南省、北京市等的西周墓中，还发现过钉缀在皮甲上的各式青铜甲泡。它和盾结合作用，可以有效地防御青铜兵器的攻击。

此外，《周礼》还记载，这时的盔甲已发展到相当数量，所以管理盔甲还设立了专门的职官，并规定了一定的编制员额，“司甲下大夫二人，中士八人”。

从以上出土的盔甲看，无论实用价值、制作工艺，都达到了一个相当的高度，而且国家还设置了管理盔甲的职官，这说明盔甲不论质量和数量都已发展到一个相当阶段。但是，事物总是有一个从低级到高级的发展过程，盔甲也毫无例外，不可能一出现就那么完善。更何况有的认为在皮盔皮甲之前还有藤盔藤甲，而这些易于腐烂之物，在考古上是难以发现的。所以，我们可以肯定，盔甲的产生要比出土的实物更早。那么，盔甲到底产生于何时？是商代、还是夏代，或者真如传说中的黄帝时期，我们等待着考古的发现。

（庞成保）

致远舰是怎样沉没的？

东沟海战天如墨，炮震烟迷船掀侧。
致远鼓楫冲重围，万火丛中呼杀贼。
勇哉壮节首捐躯，无愧同袍夸胆识。

著名维新思想家郑观应的这首诗，描写的是 1894 年 9 月 17 日黄海大战的悲壮场面。这天下午 3 点半，北洋舰队与日本海军已经鏖战一百分钟，处境困难。旗舰定远号屡中敌弹，超勇、扬威二舰先后中炮沉没。平远舰中炮后驶离战场暂避，日本舰队由北洋舰队的右翼向左翼回旋，驶至旗舰定远号前方，向定远舰进逼。情势危急！致远舰管带邓世昌为保护旗舰，下令开足机轮，驶出定远舰之前，迎战来敌。日本四艘先锋舰围攻致远舰，致远舰连续受到十吋至十三吋重炮榴霰弹的轰击，中弹累累，水线下受伤，舰身倾斜，弹药将尽，但仍于“阵云缭乱中气象猛鸷，独冠全军”。邓世昌见敌舰吉野号横行无忌，最为凶狠，随即命令大副陈金揆“鼓轮怒驶，且沿途鸣炮，不绝于耳，直冲日队而来”，志欲与日舰同归于尽。遗憾的是，致远舰还未来得及与吉野号相撞，就倾斜沉没了！邓世昌等 250 多名将士全部落水。邓世昌落水后，其侍从刘忠将浮水救生艇推给他，但他却扬臂高呼：“为杀敌而死，不要偷生！不做俘虏！”义不独生，奋掷自沉。其随身爱犬“太阳犬”凫到他身边，衔住他的手臂，被他推开了；又叼住他的发辫，不使下沉，他把犬首捺入水中，终于饮恨海底！全船将士除 7 人遇救，全部壮烈殉国，谱写了一曲爱国主义的悲壮颂歌。

致远舰沉没后，朝野震惊。光绪帝曾为邓世昌书挽联：“此日漫挥天下

泪，有公足壮海军威！”又作诗一首发到邓世昌祖居：“城上神威炮万斤，枉资剧寇挫我军。后来天道终许我，致远深沉第一勋。”（《邓世昌遗事及有关文献》，刊《图书馆杂志》1982 年第 2 期）日本海军也承认，致远舰“勇敢果决，极有胆量”。（川崎三郎《日清战史》）但是，致远舰究竟是怎样沉没的，至今还是一个谜。史籍记载主要有两种说法。

第一种是中鱼雷沉没说。姚锡光所撰《东方兵事纪略》称：“致远药弹尽，适与倭舰吉野值。管带邓世昌……谓倭舰专恃吉野，苟沉是舰，则我军可以集事，遂鼓快车向吉野冲突。吉野即驶避，而致远中其鱼雷，机器锅炉迸裂，船遂左倾，顷刻沉没。世昌死之，船众尽殉。”姚锡光曾任驻日领事，甲午中日战争时正在山东巡抚李秉衡衙署任事，经常往来辽、碣、登、莱，观察军情，掌握大量第一手材料。他以所见所闻，参以中外记载撰成此书，记载详赡清晰，远胜一时诸作，向为史家所重视。1935 年国民党参谋本部第二厅第六处编印的《甲午中日战争纪要》即持此说。解放以后出版的著作，如丁名楠等合编的《帝同主义侵华史》（第 1 卷）、范文澜的《中国近代史》（上册）、胡绳的《从鸦片战争到五四运动》、陈旭麓主编的《近代中国八十年》，以及孙克复、关捷的《甲午中日海战史》、戚其章的《北洋海军》、1979 年版《辞海》，均沿用此说。邓世昌的孙女邓素娥在回忆邓世昌轶事时也说致远舰被鱼雷击中而炸裂沉没。电影《甲午风云》也以鱼雷命中致远舰作结尾。港台学者也采此说，如包遵彭的《中国海军史》即是一例。

另一种是中炮沉没说。北洋舰队提督丁汝昌，海战时在定远舰上指挥作战。他在战后第二天向北洋大臣报告海战经过时说：“倭船快，炮亦快且多。对阵时彼或夹攻，或围绕，其失火被沉者，皆由敌炮轰毁。”（故宫博物院编《清光绪朝中日交涉史料》）盛宣怀档案中保留了参战官兵在 1895 年 3 月总结海军利弊的呈文近十件，镇远舰枪炮官曹嘉祥、守备饶鸣衢的呈文说：“譬如致（元）、靖（远）两船，请换截堵水门之橡皮，年久破烂，而不能修整，故该船中炮不多时，立即沉没。”守备高承锡的呈文说：“水师战船贵有铁甲，甲厚则船坚，交锋之际，经战持久，不易沉没。如大东沟之役，超勇、扬威、致远皆因无甲，故中炮即透入机舱，进水沉没。”（《盛宣怀档案资料选辑·甲午中日战争》）当时参战的外国军官泰莱在《甲午中日海战见闻记》中说：“为敌炮所沉者三舰，其中有一为忠勇之邓君所统之致远舰。”“躬履行间”的水师提督英国军官斐物曼特而对林乐知说：“致远既受重伤，志欲与敌舰同归于尽，……不料日炮毕萃于其舰，独中沉渊之祸，惨哉！”（蔡尔康译编《中东战纪本末》）主“中炮沉没”说的，均为海战参加者。亲见目睹之说，自然不能不引起人们的重视了。

参战目击者都说致远舰是中敌炮致沉，而治史者却众口一辞：中鱼雷而沉。于是致远舰沉没的真相，也就成为至今未解开的一个谜。

（夏云）

社会篇夏商人口究竟有多少？

关于夏商的人口问题，由于缺乏准确可靠的人口数字记载，长期以来难于进行认真的探讨。

《左传》哀公元年记载了一则流传于春秋时期的夏代史事，谓夏后相失

国，其子少康逃奔有虞，有虞的酋长“虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶，有田一成，有众一旅，……以收夏众”。杜预注云：“方十里为成，五百人为旅。”收众的成功与否，直接关系到了夏代国家的盛衰兴亡。此“有众一旅”，似指族落组织可出兵员数，如连老弱妇孺在内，以五口之家或三口之家可出一人计，则少康在纶邑的人口总数，大概应有 1500 到 2500 人。这则传说表明，早在夏代，统治者就有过人口统计之举。

有关夏代和商代的人口数，文献中说法不一，但都未得到证实。

一种见于《尚书大传·虞传》：

“古八家而为邻，三邻而为朋，三朋而为里，五里而为邑，十邑而为都，十都而为师，州十有二师焉。———郑注：州凡四十三万二千家，此盖虞夏之数也。”

如按一家五口计，则上说虞复全国总人口数有 216 万。但是像邻、朋、里、邑、都、师、州这类如此整齐规范的行政区划和社会组织结构，在夏代并不存在。甚至在商代金文和甲骨文中，都还没有出现邻、里字样；朋字只用来称贝；都字最早见于西周金文；商代称王都为大邑或大邑商；师是军队之称；州是族名兼地名。再者，以个体家庭作为人口统计单位，也不符合早期人口调查的特点。显然这种说法是出于后人附会，根本靠不住。

另一种说法见《后汉书·郡国志一》刘昭补注引《帝王世纪》：

“及禹平水土，还为九州，……民口千三百五十五万三千九百二十三人。至于涂山之会，诸侯承唐虞之威，执玉帛亦有万国。……及夏之衰，弃稷弗务，有穷之乱，少康中兴，乃复禹迹。孔甲之至桀行暴，诸侯相兼。逮汤受命，其能存者三千余国，方于涂山，十损其七；民离毒政，将亦如之。殷因于夏，六百余载，其间损益，书策不存，无以考之。又遭纣乱，至周克商，制五等之封，凡千七百七十三国，又减汤时千三百矣；民众之损，将亦如之。及周公相成王，致治刑错，民口千三百七十一万四千九百二十三人，多禹十六万一千人。”

这段文字有三点值得注意。其一，叙殷因于夏之间损益时，指出“书策不存，无以考之”，似乎在其它方面有一定的史载依据。其二，谓夏商时代方国林立，在文献中亦有类似之说，如《左传》哀公七年云：“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”；《战国策·刘策》云：“古大禹之时，诸侯万国”。看来，除夏国未必有万国外，众多族落小国林立，确为夏商社会实际状态。其三，尽管人口落实到百、十、个位数，且夏初和商末周初的这三位数都为，“九二三”，不免荒唐之甚。但其注重不同时期的民数得失，又按单纯人口而不是以户计数，却具有早期人口清查的特色。故此说有一定参考价值，不能贸然否定。

按照此说，从总体上推算，夏代直至商初诸侯方国规模均甚小，平均人口仅 1300 多人；后众国相兼及人口繁殖，到商末周初平均人口增加到了近 8000 人。商初成汤时有三千余国，则总人口约为 400 万左右。

唯夏代人口不可能达到 1350 万以上，须知直到西汉初年全国总人口也不过 1500 万至 1800 万。夏代人口也不可能超过商初的 400 万，因为夏王朝统治区和活动范围远比商代小得多。《淮南子·泰族训》称商国“左东海，右流沙，前交趾，后幽都。”即商疆域东到海边，南抵五岭，西达甘肃内蒙，北至河北北部及辽宁。据至今全国已发现的商代文物遗迹，遍及豫、冀、晋、陕、鲁、鄂、赣、湘、川、辽及江浙地区，与文献所言可相印证。夏代领土

大大小于商，竟是“诸侯万国”，且总人口也多出两倍多，不能不说是虚张附会之言。

近代甲骨文的出土及考古学的发展，对夏商总人口提出了新的观点。

据迄今发现的 11 处龙山文化晚期和夏商之际的古城遗址，估测当时城邑居民的平均人口数大致在 1500 人左右，这与前述《帝王世纪》所记夏至商初族落方国平均人口 1300 余人的数值比较接近。前云夏初“千八百国”，总人口约 240 万，如按现今遗迹考证总人口为 270 万。商初三千余国，人口数似应在 400——450 万人之间。

另据甲骨文、金文和考古资料等线索来分析，甲骨文、金文中有族氏地名约 550 个。此外，甲骨文中有称“侯”的诸侯约 40 个，可知其所出族氏或自有其领地人口。《周官·载师》云：“凡民无职事者出夫家之征，”郑注：“一夫百亩之税，一家力役之征也。”“夫”以成年男丁为单位，自然包括了他们的家属老小。

西周早期不少地域组织的人口规模约平均 8000 余人数，与殷商晚期正前后相系。按这个平均人口规模数计之，总人口数约略有 575 万人左右。

夏代和商代的人口数，一直是历史之谜，说法各异，莫衷一是。近代考古学及文献线索所提供的数字仅是粗估，有待进一步深入考察。

（傅丰渭）

西周的“庶人”是什么身份？

在西周社会里，有一个等级叫“庶人”。他们是什么身份？社会地位如何？由于历史记载和人们对史料的认识不同，学术界对这个问题的探讨存在着很大的分歧。

传世的西周康王时铜器大盂鼎，鼎上刻有一篇数百字的铭文。铭文中说：周王赏赐给贵族盂“人鬲（lì）自驭至于庶人”659 人，另外又有“人鬲”1050 人。郭沫若在《奴隶制时代》一书中对此分析道：“鬲是后来的鼎锅，推想用鬲字来称呼这种‘自驭至于庶人的原因，大概就是取其黑色。在日下劳作的人被太阳晒黑了，也就如鼎锅被火烟熏（yùn）黑了的一样。”“‘庶’就字形看，可能是厨房，取其烟熏黎黑之意。”“鬲”与“庶”既然是鼎锅和厨房，“人，鬲”和“庶人”是被太阳晒黑的整天在日下劳作的人，其社会地位必然是十分低贱的。因而郭老接着指出：“‘人鬲’”是通过战争俘虏来的奴隶，是无可争议的。‘人鬲’包括‘自驭至于庶人”，驭是家内奴隶，庶人的地位是在家内奴隶之下的。”周代的史书上记载：“庶人力于农穑”（《左传·襄公九年》）；“庶人耕农树艺”（《管子·五辅篇》）。郭老据此又认为：“庶人肯定是耕作奴隶。”《左传·昭公七年》叙述过“人有十等”：“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。”十等的后面几等是奴隶，但其中没有庶人。郭老对此又论述说：“这里提到的奴隶都是‘以待百事’的家内奴隶，庶人不在内，说明他们地位太低，不能入流，”可知庶人是家内奴隶之下的奴隶，处在当时社会的最底层。

对于上述论断，有一些学者提出了不同意见。主要有以下几点：第一，从“庶”字的意义看。《尔雅·释诂》说：“庶，众也”；《说文解字》也说：“庶，屋下众也。”可知“庶人”就是众人。另外，“庶”还有次一等、

非正宗的意思。周代实行宗法制度，嫡妻的长子可以世袭父爵禄位；而嫡妻的其他儿子和众妾的儿子都称“庶子”，只能别封为低一级的爵位。众和次一等，都很难说是奴隶。第二，看庶人的政治权利。《尚书·周书·洪范篇》记述箕子对周武王说：你如有大疑，应该“谋及卿士，谋及庶人”。可知庶人是周王的咨询对象。《诗经·大雅·卷阿篇》描写周成王的贤士，“媚于天子”，“媚于庶人”。这里的庶人，连周王的群臣都要讨好他们。孟子谈到周初“班爵禄”的规定说：“下士与庶人在官者同禄”（《孟子·万章下》）。可知庶人能够担任小官，并得到低微的俸禄。相传的《祭典》记述各阶层参加祭礼的程式时说：“庶人有鱼炙之荐”（《国语·楚语上》）。然则庶人还可参加祭祀等礼仪活动。第三，看庶人的经济状况。《礼记·曲礼下》曾记述周代各等级的私有财富，文中历叙了国君、大夫、士的财产后说：“问庶人之富，数畜以对。”可知庶人也能有私产，而其财富多少的标志就是牲畜的头数。第四，看庶人在社会等级排列中的位置。按照《左传》、《国语》的记载，庶人的地位始终在贵族的最低一级“士”之下，而在官府作事的“工商”之上，更在“皂隶”一类的奴隶之上，囱此，庶人的身份应该是平民，其地位并不很低。

对于平民说，持奴隶说者又出来反驳了。他们指出，《礼记·曲礼》中有“礼不下庶人”的话。在当时社会中“礼”是一切活动的准则，人人都应遵守的规范。《诗经·相鼠篇》说：“相鼠有体，人而无礼，胡不遄死！”既然庶人不能守礼，那是连人的基本权利都没有的。这些庶人，只能是像禽兽牲畜一样的奴隶。再则，孔子说过：“天下有道，则庶人不议”（《论语·季氏》）。可知庶人被剥夺了一切议论的权利。他们只能默默地替主人干活，当一个会说话的工具。这样的人，还不是奴隶吗？

鉴于庶人的地位忽高忽低，庶人的权利忽有忽无，范文澜在《中国通史简编》中主张，西周庶人“包括上层的自由民，中层的农奴，下层的奴隶”。上层的庶人有商时的下级贵族，这些人商亡后周公教他们务农种黍稷，来孝养自己的父母尊长。他们还能“牵牛车，远服贾”（《尚书·酒诰》），到远处去经商，可知他们是自由民。周贵族中亲属疏远的，也要降为庶人，成为庶人中的上层自由民。中层庶人有周国旧有的农奴。倒戈起义的商奴隶兵，在助周灭商后也获得农奴的待遇；周所封各诸国内的居民，获得一小块份地后也成为农奴。这些中层庶人在周代数量最大。下层庶人有战争俘虏来的奴隶，罪人及其妻子一起沦没的奴隶，以及在手工业、商业、畜牧业和家内服役等方面的奴隶。

西周的庶人是奴隶，还是平民？或者是自由民、农奴、奴隶三者兼而有之？三者兼有的说法看来比较公允，但在奴隶社会中，自由民和奴隶的界限是很深的，能把他们放在一起都用一种称呼吗？真谛究竟如何，尚待进一步探索。

（郑嘉融）

古代土地买卖出现于何时？

中国古代自阶级社会形成以来，在很长的一段时间内，实行土地国有制，也叫王有制，这就是说，全国土地都归国王一人所有。《诗经》上说：“普天之下，莫非王土。”全国土地只能由国王来分封、赏赐、授予或收回。当

然，在这样的制度下，私人是没有土地的所有权的，更不能把土地当作商品来买卖。《礼记·王制》所谓“田里不鬻”，就是这种古老的规定。查商代甲骨文中，绝无土地买卖的记载，那么到什么时候国家取消这种禁令而土地可以买卖了呢？这件事，有人认为发生在西周，有人说是在春秋，有人提出在战国，还有人说是在秦代。

主张西周中叶已经出现土地买卖的学者，主要根据是1957年在陕西岐山县出土的一批西周铜器的铭文。其中《卫簋》的铭文说：（周懿王）三年三月，矩伯向裘卫取了价值贝80朋的瑾璋，答应给裘卫土地10田；矩伯后又取了赤琥两件以及其他物品，共计价贝20朋，于是矩伯答应再给裘卫土地3田。裘卫把这事报告给几个执政大臣，这些大臣就命令主管官把矩伯的田授给裘卫。《五年卫鼎》记述了周懿王五年，裘卫和邦君厉交易土地的事；《九年卫鼎》载周懿王九年，裘卫又以车马用器和矩伯的一块林地相交易。此外，西周恭王时的铜器《格伯簋》，也记格伯以良马四匹，换取了倗生的土地30田。这里的关键是，上列铜器铭文中的“贮”字的意义。主张西周已有土地买卖的学者认为，这个“贮”当读作“贾”，引申为买卖、价钱。这样，《五年卫鼎》中的“汝贮田不？”“贮田五田”，《格伯簋》中的“贮三十田”，自然都是买卖田地了。但不少学者不同意这种解法，他们有的认为应读作“予”，意即给予；有的认为应读作“偿”，意即偿还，有的认为应读作“租”，意即租借。这样，上列铜器铭文所记的事，都成了土地与物品的互相兑换。而且，在互相交换时，必须经过执政大臣的批准，主管部门的监督执行，这当然不能说是买卖行为。

到了春秋时期，有没有土地买卖的迹象呢？晋国的魏绛曾经向晋悼公建议：边疆的戎狄少数民族“贵货易土”，即重视财货，轻视土地，因而“土可贾焉”（《左传·襄公四年》）。朱绍侯主编的《中国古代史》据此认为，这“一语已露出了土地买卖的端倪，西周以来，‘田里不鬻’的格局被冲破了决口”。但不少学者仍然认为，这是中原国家用财货去向边疆戎狄部落换取土地，并非民间的土地买卖。直到战国初年，晋国的赵襄子在中牟县选拔了两个平民出任中大夫之官，于是当地农民都想攀登仕途，纷纷“弃其田耘，卖宅圃”（《韩非子·外储说左上》）。由此可知，当时的住宅及周围的菜圃可“卖”，但耕种的大田还只能“弃”而不能卖的。

长期以来许多学者认为，战国中期秦国的商鞅变法，从政策法令上规定了民间土地可以买卖。郭沫若主编的《中国史稿》、尚钺主编的《中国历史纲要》、王玉哲编著的《中国上古史纲》都持此说。他们的主要论据，就是汉代董仲舒说的：“商鞅之法，……除井田，民得卖买”（见《汉书·食货志》）。但是近来又有一些学者提出，董仲舒的这个说法和《战国策》、《史记》中论述的商鞅“劝民耕农”的改革措施不合，它与商鞅抑制商业的主张是相矛盾的。1975年底在湖北云梦出土的《睡虎地秦墓竹简》，大部分是战国晚年秦国的法律文书，而且数量相当多。如果商鞅有允许土地买卖的法令，这批《秦简》中一定会有所反映，但现在却根本找不到这一方面的规定或事例。再则，从现存的战国后期的历史资料来看，土地买卖的现象仍然是凤毛麟角，十分罕见。战国晚年的荀卿在论述当时农田情况时还指出：“百亩一守，事业穷，无所移之也”（《荀子·王霸篇》）。由此推定，商鞅“除井田、民得买卖”的说法，乃是一种误传。

有的学者提出，真正允许土地在民间买卖，应该是在秦始皇时期。秦始

皇三十一年（公元前 216 年），下令“使黔首自实田”（《史记·秦始皇本纪·集解》引徐广语）。“黔首”是秦代对广大人民的称呼。所谓“自实田”，即废除历来由国家给人民“授田”的制度。秦始皇又表彰乌氏倮、寡妇清等大财主，汉代崔实作《政论》，并说他“尊奖并兼之人”（《通典·食货典》引）。这样，土地的买卖兼并自然就盛行起来。据说战国晚期，赵国的赵括曾用赵王所赐的金帛，“日视便利田宅可买者买之”（《史记·廉颇蔺相如列传》）。这是赵国贵族买进土地的个别情况。到秦始皇下令“使黔首自实田”，人民便可以自由买卖土地了。

（杨善群）

古代商业广告始于何时？

利用广告传播商品信息，在我国有着悠久的历史。

早在北宋年间，山东济南有一刘姓人家开设的针铺就制作了印刷广告。这张广告四寸见方，中心位置绘有商标——白兔捣药图，上方八个大字“济南刘家功夫针铺”；下方是经营项目和质量要求：“收买上等钢条，造功夫细针，不误宅院使用。”经营方针是：“客转为贩，别有加饶。”左右还印有：“认门前白兔为记，请记白”十一个字。文字简洁扼要，这可能是迄今为止发现的我国最早的工商业印刷广告。

我国古代的广告不仅有印刷品，还有口头、实物、幌子、壁画等多种形式。

清代人写的《帝京岁时纪胜》和《燕京岁时记》两书中，有不少关于北京小贩做口头广告的记载；二月，有贩乳鸡、乳鸭者，“沿街吆卖，生意畅然。五月下旬，‘沿街吆卖’甜瓜，有旱玺坠、青皮脆、羊角蜜、哈蜜酥、倭瓜瓤、老头儿乐各种”。正月。街头车推担负者叫卖小儿玩耍的各种烟火，唱到：“滴滴金、梨花香，买到家中哄姑娘。”吸引人们注意的各种叫卖声中，选用了一些好听的可引发联想的商品名称，有的还编成了易懂易记的口头歌谣。

幌子常常用于酒店饭铺等，上书“酒”、“菜”“酱园”等字，以标明所营销的商品。小说《水滁传》中描写阳谷县景阳岗前一家酒店的“幌子”上还写着“三碗不过岗”的字样，以盛夸本店所产之酒酒力之大。

有些酒店还在墙壁上画着文字或图画，如《水浒传》中杨雄等在郓州山路见到的一家靠溪客店，右壁上写着“门关暮接五湖宾”；左壁下写道：“庭户朝迎三岛客”，很有文学性，增加了广告的魅力，使酒客产生美感。

广告起源于何时？有人认为起始于唐代，《考古通讯》1961 年第 5 期《唐长安城西市造址的发掘》一文说，唐代长安商业区严格实行商品标记制度，商品之上署印标记，无非是两个目的：一是标明厂家（或作坊的名称），便于买主进行质量监督；二是宣传产品，以提高产品的知名度，这说明当时人们已具有商品竞争的意识，从这种意义上来说，这种标记就是广告的一种形式。

但也有人认为，广告宣传远在战国时期就已经出现。《韩非子·外储说右上》中说：“宋人有酤酒者，升概甚平，遇客甚谨，为酒甚美，悬帜甚高。”可见这时的商人也已经认识到，商品要畅销，不仅要做到商品质优量足，待客勤谨，而且还要做好广告宣传。

也有人提出，自从原始社会解体，奴隶社会形成，有了商品交换，为了推销自己的商品，就有了广告。尽管广告形式是相当简单低级的，如上古时期，人们在商品交换中，把某种产品摆放在地上或手中，为了让其他人知道这是要出让的物品，就在该产品上插上一根草标，这种草标的广告形式使用时间很长，一直延续到封建社会。如《水浒传》中杨志上市卖刀，插了草标；《儒林外史》中范进上集卖鸡，也在手中拿着草标。可见草标属于原始的幌子广告，且多用于并非职业的商品交换者的偶然交换活动中。传说我国奴隶社会商朝的始祖汤的宰相伊尹曾经是个奴隶，他以草标插身，出售自己，遇上了汤，帮助他奠定了商朝的基业。如果从广告的历史来看，这种草标可以算是最早的广告形式。但是也有人认为，从严格意义上来说，这种简陋朴实仅仅用于非职业的商品交换者的偶然交换活动中的草标还算不上是真正的广告。

广告的诞生和商品交换的诞生密切相关，广告的发展更不能与商品生产、交换的发展须臾分离。随着我国古代社会商品生产、交换的日渐繁荣，广告业的发展也日趋兴旺。这不仅表现在它的媒体形式的多种多样，而且还表现在利用广告和行业的众多，不仅有工商业的产品广告，还有劳务广告、文体广告、招聘广告、租赁广告，甚至政府广告等等。

我国明清两代，随着资本主义工商业萌芽的产生，都市商业以及劳务、文体活动日趋繁忙，广告更为繁荣。许多行业尽可能地利用各种广告形式，传播所经营的商品或劳务信息，宣传其商品或劳务的功能、特性、质量，以吸引招徕顾客。

（蒋建平）

古代公证始于何时？

公证，按照字面上的解释，就是由国家作证的意思。公证的手续一般由当事人先提出申请，由国家公证机关调查取证后，依法证明法律行为或有法律意义的文书和事实的真实性、合法性。也就是说人们在涉及到民事权利义务的法律行为时，可以向国家公证机关申请并予以确认，这确认的证明文书具有法律效力，能起到有力的证据作用。

我国公证制度的建立，许多人认为应以 1935 年国民党南京政府公布的《公证暂行规则》为肇源。这样就距离世界上公认的公证创始日期晚了 2000 余年。

但是，也有不少人认为，国民党南京政府以司法院名义公布的公证规则，是旧中国正式公布的公证法规，这并不能说明在此以前，我国还不存在公证制度。

有学者认为，我国在春秋战国时期已广泛实行券书，而券书就是一种法律行为。相当于后来的契约合同之类，如涉词讼，可作为官吏断案的依据。这些券书由官府所设置的官吏制发，有的还由官府存档备查。《左传·文公六年》载：“董逋逃，由质要。”杜预注：“由，用也；质要，券契也。”孔颖达疏：“谓争财之狱，由券契正定之也”。又据《周礼·秋官·士师》载：“士师之职，掌国之五禁之法，以左右刑罚，……凡以财狱讼者，正之以傅别、约剂。”“傅别”即合同，“约剂”即券书契约。以上两条引文的意思就是说：“凡因财货而涉讼者，根据其契约合同与券书来裁决。”

《周礼·秋官·司约》载："司约，掌邦国及万民之约剂……凡大约剂，书于宗彝；小约剂，书于丹图。若有讼者，则珥而辟藏，其不信者服墨刑。"所谓"司约"指掌管约书之官，"治民之约"指处理人民征税、迁移、买卖、赊欠、和解等约书；所有大小约书都由司约保存，如有争讼则开府库取视所藏之约书，违约者将处以墨刑。以上的券书既为官府所制发，又能在法律上证实其真实性和合理性，因而已经含有"公证"之意。在客观上起到了公证的作用。

秦汉两朝，"傅别"、"约剂"改称"券书"或"书契"，如东汉郑玄在注释《周礼·秋官·士师》时说："若今时市买，为券书以别之，各得其一，讼则按券以正之。"汉代在市场上作交易仍然以"券书"为买卖关系成立的合法根据以及买卖不成可能引起讼诉的有效证据。在汉代，全国各重要城市都由官府派员管理贸易市场，制发券书。因此券书在秦汉仍然具有公证作用。

秦汉时期，以"券书"作为合法根据的买卖的主要内容是土地和奴婢，到了唐代以"券书"为根据的买卖内容有了扩大，而且在法律上开始明文加以保护。券书已改称为"契券"或"文契"。《唐律疏议·杂律》载："诸买奴婢、马、牛、驼骡、驴，已过价，不立市券，过三日笞三十，卖青，减一等。立券之后，有旧病三日内听悔，无病欺者市如法，违者笞四十。即卖买已讫，而市司不时过券者，一日笞三十，一日加一等，罪止杖一百。"这说明唐代已由官府强制性立券，以保障买卖奴婢、马牛等纳入法律管辖范围之内，违者要受法律制裁。而市司不及时为之券书者，也要受到笞杖之刑。官府制发这种文契的目的，虽然在于征税，以扩充国库之需。但同时却也起到了公证的作用。

五代以后，券书的公证作用进一步扩大，例如遗产继承等等，相传宋太祖赵匡胤"陈桥兵变"，逼后周恭帝柴宗训退位，为笼络人心，颁发柴氏所谓"丹券铁书"，实质上就是公证文书。宋代《名公书判清明集》卷五载："诸财产无承分人，愿遗嘱与内外缌麻以上章者，听自陈，官给公凭。"又据《后村先生大全集》卷一九三《书判》载：遗嘱必须"经官印押，出执为照"。这与现代遗嘱公证几乎没有差别。宋代田宅买卖必须"立券报官"，交纳契税。官府则在契券上加盖公印，称之为"税契"。宋代郑克在《折狱龟鉴》的按语里说："争田之讼，税籍可以为证，分财之讼，丁籍可以为证"。说明这种税契既有官府盖印，当然也就起到了公证作用。

宋代以后的元、明、清的律例也对这种税契作了明文保护的规定：如果典卖田宅不交契税，可以刑罚制裁，并追回典卖原价，一半入官府，一半奖给告发人。《大清律例》则明确规定"凡典卖田宅不税契者，笞五十，契内田宅价钱一半入官"。

但是，无论是"傅别"、"约剂"、"券书"、"文契"，还是"税契"，"它们公证的范围较小，只适合用于买卖、遗嘱等数项法律行为，尚没有形成严格、系统和完整的制度。正确地说，我国的公证虽然起源于春秋战国时期，却发展过程缓慢，在漫长的封建社会中一直保持着自己独特的形式，一直过了 2000 多年，才开始出现了正式的公证法规。

（季平）

"黎民"二字如何解释？

我们在日常生活中，常常看到，也常常用到“黎民”这个词。比如：“黎民百姓”，“生灵涂炭，黎民遭殃”。现代汉语中，这个词表示“百姓”的意思。它是怎么来的呢？

第一种说法以为，黎民即众民。《诗经·大雅·云汉》：“周余黎民，靡有孑遗”。郑笺：“黎，众也。”第二种说法则认为，“黎，黑也，民首皆黑，故曰‘黎民’。”也就是说，黎民就是黑面孔的人。

郭沫若在《奴隶制时代》一书里则提出了另外的观点。他认为，黎民就是古书上的人鬲、鬲或民仪，黎、仪、鬲是同音字。民与人同义。“鬲是后来的鼎锅，推想用鬲字来称呼这种‘自驭至于庶人’的原因，大概就是取其黑色。在日下劳作的人被太阳晒黑了，也就如鼎锅被火燋黑了一样”。认为黎民就是在日下劳动的面色被晒得像锅底一样黑的百姓。

范文澜的看法则与此完全不同。他在《中国通史简编》第一册里指出：“居住在南方的人统被称为‘蛮族’。其中九黎族最早进入中部地区。”“这大概是以猛兽为图腾，勇悍善斗的强大部落。九黎族驱逐炎帝族，直到涿鹿（在今河北涿鹿县）。后来炎帝族联合黄帝族与九黎族在涿鹿大械斗，蚩尤请风伯雨师作大风雨，黄帝也请天女魃下来相助。这些荒诞的神话，暗示着这一场冲突非常激烈。结果蚩尤斗败被杀。九黎族经过长期斗争后，一部分被迫退回南方，一部分留在北方，后来建立黎国，一部分被炎黄族俘获，到西周时还留有‘黎民’的名称。”

范文澜接着指出，夏商周三代，占统治地位的是黄炎夷三族的 100 个氏族组合而成的。属于 100 个氏族的人统称为百姓。与黎族冲突，所得俘虏称为民、黎、或称黎民。金文中，民字像一个裸体人露两乳，足上挂器械的形状。金文民字是从最初的民字沿袭下来的，并非周人新创。民字义训为瞑、为盲、为冥，都含有恶意。古书称百姓与称黎民，显然有贵贱的区别。《尚书》中，舜命契教化百姓，命皋陶用刑法制苗民，命弃播百谷养黎民，实际上是用刑法强迫黎民耕种（播百谷）来养活受教化的百姓。百姓与黎民的区别，意味着奴隶主与奴隶的区别。发展到春秋战国时期，社会动荡，世态炎凉，“百姓”中很多人沦为“黎民”，“黎民”中也有人立了战功或是靠了别的机会跻身“百姓”，于是百姓与黎民的界限渐渐缩小，最后，“黎民”就用来称代“百姓”了。“黎民百姓”，放在一起，意思是一样的。

郭沫若也许认为自己对“黎民”的解释不够科学，也许是想从别的方面加以补充，后来在《十批判书》里又提出了一种看法。他认为，虽然现有的甲骨文中还没发现“民”字，但《尚书·盘庚》篇里已经有了“民”字，因此，商朝是有“民”一类人存在的。周朝早期盂鼎的 ，周朝晚期的，春秋时秦公的，都是民字。”“‘民’是横目而带刺。古人以目为人体的极重要的表象，每以一目代表全头部，甚至全身。……横目是抗命平视，故古称‘横目之民’。横目而带刺，盖盲其一目以为奴征，故古训云‘民者盲也’。”郭老认为，民，本是生产奴隶，后也指家内生产奴隶。在周朝初年，民又称为人鬲，据《大盂鼎》铭文所载，可以推想到“邦司”所管的人鬲是旧有的奴隶，“夷司王臣’所管的人鬲是征服殷室后新归附的夷人。人鬲是把下等的家内奴隶也包含着的。有时人鬲又省称为鬲。周成王时的《作册矢令簋》：“作册矢令尊宜（进肴）于王姜，姜赏令贝十朋，臣十家，鬲百人”，臣与鬲相对而言。臣以家言，可见是有家有室的管家娃子；鬲以人言，可见是单

身汉的普通奴隶。鬲与黎古音相同，恐怕就是“黎民”的黎字。因为“黎”是奴隶，“民”也是奴隶，所以两者合起来用，就是奴隶的意思。到后来，“黎民”一词的含义才渐渐变化，成为“百姓”的代名词，就像现代汉语里的意思一样。

岑仲勉在《西周社会制度问题》一书中认为，黎民在早期是生产的农奴。“黎”字来源于“鬲”字，“鬲”字与众或庶人的意思相同。而“庶人”、“庶民”在周代就是农奴意思。而民字怎么来的呢？《亭林诗文集》卷一有“庶人无氏，不称氏称民”的说法，所以“庶人”即“民”。因为这样一种联系，所以“黎民”两个字合到了一块，到后来成为老百姓、人民群众的泛称。

关于“黎民”的来历，还有一种说法，认为，鬲即献，人鬲即人献。因人、民两字可以通用，人献又即民献。《盂鼎》“人鬲千又百十夫”的“人鬲”，与《尚书·大诰》“民献有十夫也”的“民献”是一个意思。献字的原始意义是献戈投降，引申为献纳投降品、缴纳贡物。《尚书·洛诰》的“典殷献民”，即主管殷之降民。献民即民献，是献戈投降之民，以区别于不肯献戈投降的“顽民”。周灭商后，也用殷商降人参加政治，这些人渐渐成为周王朝统治集团的一部分。概而言之，献民最初是投降的人，是胜利者的奴隶，但后来慢慢发生变化，最后与“百姓”的含义一致。“献”字与“黎”字古音相通，所以“献民”即“黎民”。（见胡小石《读契礼记》，载《江海学刊》1958 年第 1 期）

上述七种说法，纷述杂陈，难分上下，不但各家之见难以归类，就是郭老本人，也在自己的两种解释里左顾右盼。“黎民”一语，究竟从何而来呢？

（东生）

十六国北朝时期人口有多少？

在我国历史上，十六国北朝时期是十分动乱的时期，分裂割据长达二百六七十年之久。各族统治者既相互争夺，又相互勾结，对汉族及各少数民族的劳动人民进行了残酷的掠夺和血腥的屠杀，严重地破坏了社会生产力。在这一历史阶段中，不同时期的户口状况如何，史籍所载不但数据寥寥，而且十分零乱，对这一问题至今仍在探索之中，其中许多学者各自提出了自己独特的见解。有的史家提出：“五胡十六国以及南北朝时期激烈的民族斗争使生产遭到严重破坏，人口大量死亡流徙；入主中原的少数民族的落后的生产形式，……对生产的破坏从而对人口增长的阻碍作用，在一定时期内是相当严重的”；（宁可《试论中国封建社会的人口问题》）有的甚至认为：“在这场延续百年的大动乱中，我国北方的人口究竟下降到什么程度，没有具体数字可资稽考，但损失极大是可以想象的，恐怕与东汉末年的大动乱相比亦不遑多让。”（胡焕庸、张善余《中国人口地理》上册）

对于上述看法，王育民同志提出了不同意见，认为黄河流域及其附近地区的人口，在十六国前期虽有所损耗，后期则处于不断上升之中，北朝时已恢复到东汉的水平。西晋末年永嘉之乱后，北方汉族人民为逃避战乱、饥荒和民族压迫，纷纷南渡而迁，其人数之多、规模之大和延续时间之长，是史无前例的。《晋书·王导传》载：“中州士女避乱江左者十六、七。”北方士族南渡时，多率领宗族、宾客及乡党同行，其余分散流移者亦络绎不绝。

历十六国北朝 200 多年间，北方汉族人民南徙的人数，估计在 100 万人以上。《晋书》卷五十六《孙楚传附孙绰传》称：“自丧乱已来六十余年，苍生殄灭，百不遗一，河洛丘虚，函夏萧条，井堙木刊，阡陌夷灭，生理茫茫，永无依归。”石勒所领冀州地域较为广阔，有 24 郡，每郡平均不足 8000 户，不及西晋时的三分之一，可见这一时期北方人口的寥落。自北魏太和十年推行三长制、均田制和“一夫一妇”为纳税单位的租调制三者相互配合之下，户与口都有了明显的增长，户数平均增加了 2.4 倍，颍川郡甚至增长达 12 倍。至北魏末，“户三百三十七万五千三百六十八。”（《通典·食货·历代盛衰户口》）至北齐、北周时期，人口再次上升，北周大象中包括灭北齐后的户口数，应为 4622528 户，29016484 人。如将豪家地主荫附户口估计在内，则北周灭北齐后，可能已达到前所估计的北魏盛时的 600 万户。

而袁祖亮同志针对上述看法，表示未敢苟同，提出了十六国时期的户口变化呈马鞍型的观点。公元 304——318 年，由于战乱、灾荒、疾疫等因素，中国北方人口出现了大幅度下降，户数从西晋太康元年的 140 多万下降到不足 100 万户。公元 318——319 年，黄河流域建立了前赵、后赵和前凉。此时关东地区约有 60 多万户，关中、陇西、河西地区约有 10 多万户，石勒为王的 20 郡估计户口不会少于 30 多万户，关中各少数民族的六七万户。这期间，中国北部的户数约 120 万户左右，其口数约有 800 万人左右。公元 329——352 年间，这一时期北部人口有所增长。前燕的户数超过 80 万以上，估计口数 400 万。从后赵到冉魏，关中和关东户口数也不下 600 万人。此时总户数约 180 万户，口 1200 万人左右。公元 352——383 年，中国北方的人口有了较大幅度的增长，超过了西晋太康初年的数字，估计其口数在 1800 万到 2000 万上下。公元 370 年以后，前秦分别消灭了北方的前凉和代，社会的安定又使户口激增。淝水之战前苻坚下令：“悉发诸州公私马，人十丁遣一兵，……坚发长安，戎卒六十余万，骑二十七万，前后千里，旗鼓相望。”从苻坚所发兵员来看，近 90 万士卒，按十丁遣一计算，全国的丁男在 900 万以上，加上老弱妇幼，全国当时人口约在 2300 万左右。这是在东汉之后，北方人口的最高数额。

公元 383 年淝水之战后，由于前秦失败，北方统一局面又告结束，继之是政权林立的混战局面，先后出现了 12 个割据政权。此时，慕容德统治下的南燕，户数不下 35 万，口近 200 万，鲜卑乞伏国仁统治下的西秦户数约 20 万，人口约有 100 万。羌族姚苌割据后秦地区约有 60 万户，口数 300 万人。拓跋魏的势力范围人口约 40 万户，200 万人左右。此外凉州约有 25 万户，河北辽宁约有 40 万户，据上述统计，在公元 400 年前后，中国北方人口在 200 万户以下，口数接近 1000 万人。所以，十六国时期的人口发展状况是呈马鞍型，而非如王育民文中所说，十六国后期“北方户口处于回升之中”，当时户口的发展状况经历了减少——增长———减少三个阶段，直至北魏正光年间北方的户口数字，仍未恢复到东汉永和五年时期的水平。

《魏书·食货志》云：十六国时期，“赋役不周，户口错乱”，未能留下具体的户口记录；北魏正光前全盛时期的户口，因永安末“尔朱之乱”，官司文簿散佚不存而失载；仅见于《魏书·地形志》的东魏武定之世的户口数字，也多残阙不全；《通典》所载北周大象中户口，又有不实之处。因而整个十六国北朝时期的户口，仅见片鳞半爪，难窥全豹，至今无法详究。

（傅丰渭）

1906 年留日孝生人数知多少？

近代中国留学日本运动，始于 1896 年。是年，清政府派出了 13 名留日学生。自此以后，东渡人数逐年上升，到 1906 年已达 8000 以上，以后几年稍减，但每年也数以千计，父送子，兄勉弟，别妻离子，舍家离乡负芨东渡的青年学子，始终络绎于东洋道上，形成了世界留学运动史上的空前壮观，所造就的中国一大批知识分子，对中国的政治、军事，文化、教育等方面，都发生了巨大且又深远的影响。其中人们熟知的就有黄兴、宋教仁、廖仲恺夫妇、秋瑾、蔡锷和陈独秀、李大钊、周恩来、鲁迅、郭沫若，还有蒋介石、胡汉民、戴季陶、阎锡山以及曹汝霖、汪精卫、周佛海等等。但是近代中国留日学生究竟有多少？尤其是达到高峰的 1906 年人数,却始终没有人能搞清楚。

1913 年 2 月 22 日，孙中山先生在东京出席日华学生团欢迎会上演讲中谈到：留日学生最盛之时，“ 在日留学者达 20000 余人，其十之七八皆持革命主义者 ”。1906 年 11 月青柳笃恒教授在《早稻田学报》有关中国留学生的专门论文中也说：“ 清国留学生人数将达 2 万。 ”包括许多当时及后来的报刊、论文、传记中，也都谈到了，留日学生最盛的 1906 年，达到 2 万之数。此为一说。

1928 年 2 月 24 日的《时事新报》发表的《留日中国学生之现状》一文认为：“ 自清末派遣留日学生以来，东渡人数，岌岌有加，至日俄战争时而达于极点，一时每年留日人数至一万五千人以上。 ”这是第二种说法。

但在国民党教育部编的《第一次中国教育年鉴 · 丁编》中又有另一种说法：“ 据考光绪三十二年（1906 年）停送赴日速成生原因，系当时留东学生已达一万三千余人 ”。1906 年 8 月的日本《每日电报》上也说：“ 据本年年初之统计，居留我邦之清国留学生竟达一万二三千人之多。 ”同时清政府公布在 1906 年第六期《学部官报》上的数字也是 1.2 万人。以上是第三种数字。

第四种意见是解放前出版的舒新城著《近代中国留学史》，谈到留日学生的高峰数字：“ 光绪三十二年已八千，三十三年达万余 ”。曹亚伯的《武昌革命真史》也谈到“ 中国各省之留学日本者，几及万人 ”。

最具有代表性的是 1905 年底，陈天华烈士蹈海时留下的“ 绝命词 ”中，号召留日学生“ 八千余人 ”，共起反对日本政府《取缔清韩留学生规则》。当时在追悼陈天华烈士的活动中，一般也都称“ 八千 ”。1906 年初，总管中国留日学生的杨枢上奏清政府也提到留日人数“ 迄于今日，已至八千余人 ”。早稻田大学教授青柳笃恒在当时经仔细分析，又认为中国留学生“ 实有人数应为八千左右 ”，因为中国学生中不少人是“ 得多种证书而一身拥有几种学籍者 ”。日本研究中日文化史权威实藤惠秀教授，在他 37 万字的《中国人留学日本史》专著中，曾就这个问题进行详尽的考证，认为 1905 年底的中国留日人数已在 8000 以上，而 1906 年也是这个数字，并未超出，准确数字他提出是 8600 人。我们国内一些学者也认为“ 八千 ”的数字比较可靠。

还有其他一些说法。例如：日本文部省编《学制五十年》一书的附录《中日间之教育设施》中提到：“ 中国留学生最多数时，为明治三十五年顷起，至四十一年顷止，在明治三十九年（1906 年）时，其数实超过七千人。 ”再如解放前出版陈青之的《中国教育史》中考证，1906 年留日学生数约为 6000

人。总之，说法很多，但一般都在 6000 至 20000 之间。

综上所引的许多材料,国内外许多学者比较赞成 1906 年中国留日学生数在“八千人以上”的说法。但是，令人难以理解的是，在权威的东京《朝日新闻》1905 年 12 月 7 日的报道中说，中国留日学生抗议日本政府颁布的《取缔清韩留学生规则》，“在东京市内各校学习的清国留学生八千六百多人举行总罢课”。也就是说，在东京一地的中国学生就已达“八千六百多人”，那么在日本全国各地的中国留学人数肯定超过这个数字，由此推论，陈天华烈士所说的“八千余人”，可能仅仅指在东京的全体中国留日学生，实藤教授研究认为准确数字 8600 人也有同样局限。可见，1906 年中国留日学生总数，依然无法明确，还有待于研究的深入进行。

（张劲）

大龙邮票是什么时候发行的？

我国第一枚邮票，即面值五分银大龙邮票，诞生于 1898 年（清光绪四年）。当时邮政由海关兼办，邮票也由海关印制、发行，因而俗称海关大龙邮票。

大龙邮票的图案是“神龙戏珠”。这是因为龙是清朝的国徽，且龙自古以来是天子的象征。邮票的边框三段分割，四角各留一小方框，上端右、左两角分别为“大”“清”二字。右行为“邮政局”三字，左行为汉字大写面值，图之中心是蟠龙，龙上格英文“CHINA”，下格“CANDARINs”，两旁是阿拉伯数字面值。大龙邮票一套三种，面值海关银壹分、叁分、伍分，分别为绿、红、黄色。

大龙邮票问世已有 100 余年，但究竟什么时候正式发行的还是个谜。集邮界曾有 7 月、8 月、9 月、10 月、12 月等诸说。最早提出大龙邮票发行日期的是绵嘉义的“八月说”。他在《一八七八～一九○五年中国邮票纪实》中说，大龙邮票是在“1878 年 8 月寄到天津”的。绵嘉义的文章是以大清海关官方出版的《一九○五年邮政事务年报》的《附录》出现的，有一定权威性，影响颇大。

1980 年以后，集邮界另辟新径考证、探讨，在确定大龙邮票的印制和发行时间上取得了新进展。

大龙邮票发行前，海关兼办的邮递业务业已发展。当时的海关邮政总局设在天津，邮政主管邮政司，总税务司赫德委派天津海关税务司德璀琳兼任。德璀琳在 1878 年 5 月 1 日发布了第一份标有邮资的邮递公告，规定：平信视远近每重半英两收费银五分或三分；印刷品不分地区，每重半英两收费银一分。邮票发行前，采用预付邮资或“邮资登记册”按月结算。邮票原定在英国伦敦印制，为适应邮递业务急需，德璀琳决定改在上海由海关总税务司署造册处印制并供应，三种邮票各 10 万枚。首批五分银邮票 12500 枚，上海 1878 年 7 月 18 日寄出，天津 7 月 24 日收到；三分银，首批上海 7 月 22 日邮寄天津，德璀琳 7 月 29 日复函收到；第一批面值一分银邮票，天津在 9 月 4 日复信收到。天津邮政总局分发给各海关邮政分支机构邮票的日期先后不一。最先是 7 月 29 日，发给牛庄（营口）、烟台海关面值五分银邮票各 2500 枚，“供作公众寄信之用”。牛庄海关 8 月 1 日收到，牛庄海关税务司休士当天发给该关威基谒 250 枚供使用。烟台海关 7 月 31 日收到，因等邮递

公告，延到 8 月 9 日才发行。德璀琳寄给北京、上海海关的第一批邮票比牛庄、烟台晚，是 8 月 9 日和 11 月 23 日。

大龙邮票研究的新成果，既否定了绵嘉义的旧说，也否定了 9 月、10 月、12 月诸说。发行时间的范围缩小并集中在 7 月 24 日到 8 月 1 日之间，即“七月说”与“八月说”。

持“七月说”的认为，根据现在已知的材料可以判定：大龙邮票既没有规定正式的发行日期，也没有统一的使用日期。这是因为近代中国邮政还处于试办阶段，领导和主持这项工作的人缺乏直接经验，而是走一步，看一步。因而探讨发行日期，要从这个实际出发。同时邮票法定发行日期与某一地区实际发售日期概念不同，一般情况下是同一的，也有不一致的。邮票是邮资凭证，属有价证券，其发行应由国家主管部门来决定。1878 年，决定邮票发行的应是海关邮政总局。德璀琳在 1878 年既是天津海关税务司——地方海关主管，又任邮政司——海关邮政总局的主管。他与各海关，包括天津海关，在邮递业务上，是领导与被领导的关系。德璀琳在 7 月 29 日发给烟台、牛庄的寄发邮票的函，不能看成是两地海关间一般业务的联系，而应视作德璀琳即邮政总局下达给烟台、牛庄两地的有关海关大龙邮票对外发行的通知，因而牛庄海关一收到邮票就能立即发售。由此可见“七月说”已为历史档案所证明。至于发行首日，在“七月说”中又有三种不同看法。（1）7 月 24 日说。持这种看法者认为，当时邮政总局急需邮票发行，一旦收到就会发行，因而在缺乏确凿档案材料的情况下，第一批五分银邮票到达天津的日期，也是海关邮政总局决定发行此票的日期。（2）7 月 25 日或 26 日说。即天津收到邮票后一、二天内发行。（3）7 月 29 日说。持这种看法者认为，德璀琳 7 月 29 日把邮票分发给牛庄、烟台的日期，同时也是天津海关书信馆（即邮局）开始使用的日期。

“八月说”者认为，要确定某一种早期邮票的发行日期，应以明确记载的文件或邮递通告为依据，或者是真实的实寄封。目前已披露的档案材料，以牛庄海关档案的记载最明确：1878 年 8 月 1 日收到首批面值五分银邮票，当天发给该关威基谒邮票 250 枚供使用，因而发行首日应是 8 月 1 日，地点是牛庄（营口）。

目前集邮界还在继续考证、探讨这一问题，以冀解开这个百年之谜。

注：大龙邮票上的面值“分”（Candarin），是海关关平银（或称海关两）的值。关平银是海关的一种衡量标准，是海关征税使用的记帐银两，并无实银。付税或付邮资时与当时流通的通货折算支付。1878 年，关平银一两合通用的铜钱 1600 文。

（杜圣余）

二名人悬案

隐士篇

伯夷、叔齐是饿死在首阳山吗？

一部《论语》，论及100多人，受到孔子称许的固然不少，被孔子尊为贤人的却屈指可数，而伯夷、叔齐即在其列。《论语》中曾四次提到他们，但没有说及他们的身世。《尚书》、《春秋左传》、《国语》等古籍没有提到这两人（《尚书》、《国语》提到的伯夷是另有其人）。到战国时，《孟子》、《庄子》、《吕氏春秋》和《韩非子》等都很推崇他们。汉代的司马迁作《史记》，特为他们立传，且放在列传之首。唐代的韩愈曾写过《伯夷颂》，颂扬备重。在历史上，伯夷、叔齐一直作为高风亮节的典范而流芳百世。

据《史记》本传，伯夷、叔齐是殷末周初孤竹国君的儿子。孤竹君生前要叔齐继承君位。他死后，叔齐却把君位让给长兄伯夷，但伯夷不肯违背父命，于是先后出走。他们慕西伯姬昌（即周文王）行仁政之名，来到周地，这时姬昌已经去世。不久，武王伐纣，他们叩马而谏说："父死不葬，爱及干戈，可谓孝乎？以臣弑君，可谓仁乎？"并说伐纣是"以暴易暴"。等到武王得胜，天下宗周，于是他们不食周粟，采薇而食，饿死在首阳山。死前还作了一首《采薇》之歌，颇有怨愤之辞。这是现存最完备的伯夷、叔齐的生平史料。

可是，战国诸子并没有说到伯夷、叔齐是孤竹君的儿子，《庄子·让王》说："昔周之兴，有士二人，处于孤竹。"《吕氏春秋·诚廉》中也说他们是"士"。《孟子》说他们避居北海之滨，如《史记》所说是"岩穴之士"，即隐士。地位、身份既有歧见，至于说他们"饿死首阳山"，就更有可疑。

最早提到伯夷、叔齐的《论语·季氏》说："齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。"只要玩味一下这段文字，可以看出"饿于首阳"的意思并不是说"饿死"，而是指在首阳山过着贫困的隐士生活，它是针对齐景公的豪华生活而言。《吕氏春秋·诚廉》中也说"二人北行，至首阳之下而饿焉"，皆未提及饿死。

但是《庄子》里却多次说伯夷、叔齐是饿死的；《韩非子·奸劫弑臣》中也说"二人饿死首阳之陵"；在《史记》里说得更具体，他们是耻食周粟，以至饿死，新出版的《辞源》和《辞海》都沿袭此说。

有些学者认为这是后人附会之辞。《论语》上并没有"耻食周粟"而"饿死"的说法。因此，《史记》的说法并不可信。把他们说成"饿死"，应当看作在春秋、战国那种君不君、臣不臣的残酷争斗的背景下，游说之士为迎合统治者的忠孝道德观，或者为放弃名利、遁世绝俗的观点而进行的一种宣传。就是那首《采薇》之歌，流露出的怨愤口气，也与孔子赞许他们"不念旧恶，怨是用希"的品性不合，未必真是他们所作。

对这种看法，反对者又认为：《论语》虽然未提"饿死"，但稍后的先秦诸子却皆有此说法，安知不是《论语》脱去"死"字呢？当然，这只能算是一种推测了。所以，伯夷、叔齐的归宿，直至今天还不能有一个断论。

（魏行）

介子推隐居于何处？

介子推是春秋时期晋文公重耳为公子时的属臣。公元前 655 年，晋国内乱，重耳出逃，流亡他国，介子推随从重耳度过了 19 个春秋，历尽颠沛流离、艰辛危困。一次，重耳在流亡途中粮尽食绝，饥饿难忍，介子推毅然从自己大腿上割肉一块，供重耳充饥，真可谓是一位忠心耿耿、

以身报主的良臣。然而，重耳回国即位后大封有功之臣，却独独忘了介子推，待事后想起时，不图出仕的介子推已携老母隐居于深山。明末冯梦龙的《东周列国志》中说，晋文公曾亲自去深山寻找介子推，遍寻不见，听从臣属之计，纵火烧山，欲逼介子推出山。介子推决意不出，任大火三日，最后母子相抱，被焚死于枯柳之下。这情节可能出于后人的渲染，但介子推隐居而死于深山，却是事实。他功成身退、厌恶仕途、不求封赏、洁身自好、宁死不俗的情志，历来为人们称颂。

那么，介子推隐居于何处呢？《左传·僖公二十四年》记载：“晋侯求介子推不获，以绵上为之田。”《史记·晋世家》也说：“闻其入绵上山中，于是，文公环绵上山中而封之，以为介推田，号曰介山。”西晋大学者杜预注《左传》时说，绵上山在西河界休（今山西省介休县）南。北魏地理学家郦道元和后来的乐史、顾祖禹等人都持此说。

但是，有人认为，在晋献公、晋文公时代，晋国国力既然渐渐强盛起来，然而还只是在同晋南各小国打仗，力图向南拓展，尚无力顾及北边。霍山以北一线尚为狄人占据，并非晋国辖地。介休位于霍山以北，介子推不可能去陌生的异邦寻觅隐身之处，晋文公也不可能以狄人之地封赏介子推。因此，绵上山不在介休境内。

明末顾炎武在《日知录》中据《左传·襄公十三年》“晋侯蒐于绵上以治兵”和《左传·定公六年》“赵简子迎宋乐祁饮之酒于绵上”两则史料推论，乐祁自宋赴晋，不会走河西介休这条道，据此否定杜预的绵上山在介休境内之说。并认为，在翼城县西有座绵山，俗称小绵山，靠近曲沃，赵简子迎乐祁并与之饮酒的“绵上”当在此处。所以，介子推隐居于翼城（今山西省翼城县南）的绵山。

然而，据清朝乾隆《翼城县志》载，小绵山一名系因晋文公思念介子推，将国都附近的一座小山改名而来，这仅是一个迁移而来的纪念性山名而已，并非《左传》、《史记》中所载之绵上山。并且，此山甚小，地域狭窄，难以系兵、治兵。再之，晋文公时晋国都城在绛（今翼城县东南 15 里处），距小绵山仅几十里，如果介子推隐居于此，晋文公环山百里封田给他，就得将国都的近郊、甚至国都的一部分都作为封田，这自然是不可能的。

除了上述两处外，在今山西省平定县东也有一座绵山，又名紫金山，山上遗留有介子庙，传说此山才是介子推隐身之地。

近年，有人又提出一种见解，认为根据晋文公时晋国的版图而论，绵上山当在霍山以南。从“晋侯系于绵上以治兵”、“赵简子迎宋乐祁饮之酒于绵上”来分析，乐祁自宋至晋，是越过太行山南端的南阳（今河南省获嘉县北）而来的。由此推论，赵简子与乐祁相会的绵上应在晋都新田以南。系兵

之举在春秋时是十分隆重的，都安排在国都附近举行，而且，治兵之处必须是一马平川，才便于战车动转驰骋。晋国当时只有浍河以南有平川，相当于今山西省稷山、万荣、闻喜县一带。这就是晋侯系兵、治兵之处。此处有否绵上山呢？乾隆《万泉县志》记载，万泉县（即今万荣县）西南正有一座绵上山，又称绵山，今习称孤山。因此，此山即当年介子推隐居之地。这样，这个问题就有四种答案了。

（杨剑宇）

陶弘景、卢藏用算不算真隐士？

所谓隐士，即指潜居避世之人。陶弘景、卢藏用分别为南朝、唐代著名的隐士，史书多有记载。但因引用标准不同，后人对其是否为真隐士，却有一番争议。

有人以为，陶弘景当然算得上是真隐士。史载，陶于齐高帝（即萧道成）任宋相时，曾被引为诸王侍读，因家贫求宰县不遂，在武帝（萧赜）永明十年辞官而去，隐居句容之句曲山，自号华阳陶隐居。他既好道家的神仙之说，耽于炼丹服药、辟谷导引这一套，晚年又归心释教，受戒奉佛。《南史》本传说他“特爱松风，庭院皆植松，每闻其响，欣然为乐。有时独游泉石，望见者以为仙人”。可见，陶弘景是一个仙气十足的隐士。

然而，有人以为陶弘景算不得真正的隐士。在这些学者看来，真隐士是一心出世、想要“超然物外”的，这可远溯至巢父、许由等人。《庄子·逍遥游》载：尧让天下于许由，许由不受，曰：“天下既己治矣，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也，吾将为宾乎？”晋皇甫谧《高士传》也说许由因尧让天下而逃去，尧又招为九州长，许由不愿闻之，洗耳于颍滨，适遇巢父牵牛犊来饮水，见许由洗耳，问明原故，即责备许由隐居不深，污吾犊口，遂牵牛犊至上流饮之。可见，以尧之让贤授官为对自己人格的污辱，突出了以“鄙弃天下”为高，希望“独全其天”的意思，认为只有这样绝对排除“入世”的，才能算是真隐士。这反映了一种比较普遍的看法。受“巢许”一派影响，洁身自爱的著名真隐士还有东汉的严子光、东晋的范宣、唐代的陆羽等人。若用这个标准来衡量，陶弘景便算不得真正的隐士。陶虽然隐居句曲山很久，但他和梁武帝萧衍的关系颇为密切，在萧衍要篡齐时，他曾援引图谶来劝进。萧衍称帝后，国家每有吉凶征讨大事，都向陶弘景征询意见，常常一月数次，时人谓之“山中宰相”。陶栖隐山林而参与朝廷机要，就带有浓厚的政治色彩，大大改变了其高人逸士的身份。可以说，“山中宰相”的形象化之称，正好说明陶实际是不上朝的公卿大员，也揭示了不少古代士大夫“隐”的虚伪的一面。因此，身在山林，而心存魏阙的，是十足的假隐士，如陶弘景之流。

至于说到唐代的卢藏用，有人指出：其人更是典型的假隐士了。据新、旧《唐书·卢藏用传》、唐刘肃《大唐新语·隐逸》等记述：卢藏用中了进士后，不得调进，就隐居终南山，学炼气、辟谷之术，而一心不忘仕进，被人视为“随驾隐士”。武后长安年间，召授左拾遗，即以隐士的高名得官，嗣任中书舍人、吏部、黄门侍郎、修文馆学士、尚书右丞等职，并以谄事权贵、奢靡淫纵而获讥于时。后来，卢因附太平公主被流放，失势而终，不仅并非高士，而且品格甚为卑污。有一次，卢藏用指着终南山对道士司马承祯

夸耀说：“此中大有嘉处”。可这位道士却毫不客气地答道：“以仆视之，仕宦之捷径耳。”一下子戳穿了他的假面具。推究根源，卢藏用以退为进、以隐求官，能够称心如意，主要是封建社会“举逸民”的征辟制度流于形式，给了他投机取巧的机会。卢藏用假隐士的露骨相，是比陶弘景更为明显的。

尽管如此，有的学者仍引用古人的有关论述，认为陶弘景、卢藏用还可算隐士一类，他们的行为和前人的观点并不矛盾。《论语·季氏》说：“隐居以求其志，行义以达其道，吾闻其语矣，未见其人也。”清刘宝楠《正义》云：“隐居求志者，行义达道，若伊尹耕莘，而乐尧舜之道，及汤三聘而行其君臣之义，以达其所守之道者也。春秋之末，贤人多隐，故长沮、桀溺、接舆丈人，皆洁己自高，不复求其所志。夫子未见之叹，正缘于此。然夫子处无道之世，周游诸侯，栖栖不已，而又言天下有道则见，无道则隐。隐者，即此隐居求志之谓，非如隐而果于忘世也。”这段话把孔子的原意阐发得非常透彻，可见儒家所谓“隐居”，本非“忘世”，而是“养志”待时，遇到能施展抱负治国平天下的机会，并不排斥出仕。也可以说这时的“养志”，正是为将来的出仕作准备。“危邦不入，乱邦不居，有道则见，无道则隐”，已经成为儒士依违仕隐之间的原则与借口，或先隐后仕，或仕而不隐，或隐而复出，个人的升沉起伏，实际主要在于时势的推移和政局的变化，并不完全为自己的意志所决定，古时世乱则隐士多，正是“天下有道则见，无道则隐”的反映。隐在待时，一出即为王者师，是古代隐士的理想际遇。殷周时的傅说、吕尚和三国时的诸葛亮可以说是这方面的典型，这三人“出世”与“人世”未尝对立，并且受到了后世的极大尊重。既然这三人进入仕途而被称为隐士，那么，陶弘景、卢藏用自然仍可称其为隐士，尽管彼此在人格上有区别。

纵观古代所谓隐士，像巢父、许由等隐士毕竟不多，而不少隐士总和“仕”有着千丝万缕的联系。对他们来说，“仕”是出路，“隐”是退路，两者常起伏不定，随时消长。因此，判别隐士的真与假，都不能离开他们所处的历史环境和具体情况。

（俞爽勋）

刘勰隐居写《文心雕龙》的定林寺在哪里？

在山东莒县西 20 里的浮来山，松柏耸天，郁郁葱葱，在通往山上弯弯曲曲小道转侧处，你可看到坐立有“刘勰故居”的一块碑石，原来由此继续前进，在登上有几十级石阶后，前面的那幢幢别致的房屋，就是历史上著名的定林寺。

定林寺是我国古代文论家、南北朝的刘勰隐居和写《文心雕龙》的地方。

有人说“定林寺的骄傲和光荣，莫过于它是文学巨星刘勰的故居，是我国第一部文学理论著作《文心雕龙》的写作地方”，“许多文人墨客来到这里，写出‘萧梁事业雕龙迹，空响霜钟报定林’。隋、唐、宋、元、明、清各代对它都有过新建和修葺，这是它至今还保持完好的原因。”（田辰山《访刘勰故居定林寺》，《文史知识》1982 年第 3 期）。鉴于莒县定林寺的特殊身份，80 年代初期，莒县人民政府还对其进行整修，并在当年刘勰从事佛经校订撰译的“毗庐阁”（现名“藏经楼”）开辟刘勰纪念堂，陈列刘勰图像和生平史迹，包括他的《文心雕龙》各种刻本。

刘勰出身贫穷，24 岁起就寄居定林寺。他一生爱好读书，在定林寺闭门就读长达 10 年。寺院不少僧侣碑志，还多出自他的手笔。至今在寺中留有巨碑“ 象山树 ”三个篆字。并刻有“ 隐士慧地题 ”字样。据称，慧地者，即是刘勰出家为僧的法号。《文心雕龙》就是他在此处历时 3 年的结晶。今寺中那株高耸冲云的银杏树，据传当年刘勰经常在树荫下写作《文心雕龙》和翻译佛经之处。

此后，刘勰就因《文心雕龙》，受到南梁大学者沈约青睐。他就此离开定林寺，到建康（南京）做官，由奉朝请历任东宫通事舍人、太史令等。并与《文选》主编萧统（昭明太子）结识。晚年，他奉佞佛的梁武帝萧衍之命，又重返定林寺和僧人撰经，不久就出家当了和尚。“ 有敕文与慧震沙门于定林寺撰经证，功毕，遂启求出家，先燔鬓发以自誓，敕许之，乃于寺变服，改名慧地，未期而卒 ”（《梁书 · 刘勰传》）。

刘勰的一生和定林寺关系密切，晚年他还圆寂于定林寺。江山也要文人捧，由于这个原因，山东莒县定林寺也以刘勰和《文心雕龙》的写作地而出了名。1962 年，郭沫若还应邀就纪念刘勰和《文心雕龙》，为莒县定林寺写了“ 校经楼 ”匾额和“ 文心亭 ”三字。按，文心亭者，传称为刘勰藏《文心雕龙》处，“ 梁时刘勰作《文心雕龙》，欲得名山藏之，于小阆苑作石室。后人立为‘ 文心亭 ’设像供之。今昆山（山东日照西北二十里）有古佛寺，相传为文心亭故址 ”（清《日照县志 · 掇余》）。为此莒县有关部门还遵照郭沫若意见，在“ 象山树 ”岩石之上修建了文心亭。

但是，多年以来，人们认为刘勰写《文心雕龙》的定林寺，并非是他家乡莒县的定林寺。早在唐人修撰《梁书》时，就指明莒县定林寺“ 非彦和（刘勰字）校经之定林也 ”。詹瑛《刘勰和文心雕龙》即持此说，诸家分撰的刘勰年谱也未见有在莒县活动迹象。王汝涛和刘心健等曾就田辰生“ 刘勰故居为莒县定林寺 ”说提出异议，“ 所谓定林寺，应该界定是建康钟山的定林寺，而非山东莒县定林寺 ”（《文史知识》1982 年 12 期）。他们的理由是（一）刘勰是“ 东莞莒人 ”，只能说明他的祖籍；他的祖先四代生活在南朝，说明刘家早就南迁，刘勰只可能出生在南朝；而此处的“ 东莞莒县 ”，应是东晋时已设的侨地“ 南徐州东莞莒县 ”（今江苏镇江）；（二）与刘勰关系最为密切的定林寺主持僧祐，是在“ 永明（南齐武帝年号）中，敕入吴 ”的，他把所获一布施“ 悉以治定林，建扩及修缮诸寺 ”，并“ 造立经藏，搜校卷轴 ”，可知僧祐所治之定林寺在吴而不在鲁。并引《重修莒志 · 古迹》：“ 考僧祐，梁之高僧，于武帝时居钟山之定林寺。彦和随其家族流寓江南，因往依之。与莒县浮来山之定林寺无涉 ”。（三）莒县当时在北魏控制区，身为南梁临川王记室参军的刘勰不可能赴敌国寺中去抄经、校经、著书、出家，更何况他抄经是梁武帝派遣，出家又得到梁武帝批准。这位皇帝有什么必要叫他离开佛寺众多的南朝，跑到山东去抄经、出家？（四）现存的明嘉靖二十四年（1545 年）、万历七年（1579 年）、万历三十五年的三通《重修定林寺记》碑碣，都没有刘勰在莒县定林寺校经的记载。只是到了清同治十三年（1874 年）长庚撰文的《重修浮来山定林寺碑记》，才首见“ 浮来山定林寺即刘勰校经处 ”。（五）“ 隐士慧地 ”，不合情理。按南朝通例，应称“ 释慧地 ”或“ 沙门慧地 ”，此石刻却在和尚法号前冠以“ 隐士 ”头衔，古今未见，以刘勰之文化修养，不致荒唐如是。（六）所谓“ 文心亭 ”，也是一种附会之说。笔者近日也就此请教中国《文心雕龙》学会秘书长林其锬研究员，林也

认为刘勰先辈早已过江，侨居京口（江苏镇江）。他青年时依僧祐，后出家均在今之南京定林寺。据说南京有上下定林之别，下定林据说即今之鸡鸣寺。刘勰出家之定林是上定林还是下定林？已难确考。

牟世金《刘勰总年谱汇考》（巴蜀书社 1988 年版）且以僧祐影迹推理刘勰行止。僧祐是江南名僧，为梁武帝敬奉。萧子良招致名僧，在建康大讲佛法，其中即有僧祐在焉。《高僧传》还记述，当时在定林寺的高僧有僧柔、法通、道富、慧弥等人，他们和刘勰都有交往。因此，陆侃如教授在 1963 年应山东莒县刘勰纪念堂请，而撰写的《刘勰年表》也称，“ 这里所说的定林寺，应指京口的庙宇，现在山东莒县也有定林寺，恐怕是另一所了。 ”

看来，刘勰隐居撰写《文心雕龙》的定林寺是在江南建康（南京）或京口（镇江），那么，何以又说是在他故乡山东莒县的定林寺呢？

（盛巽昌）

佘太君隐居于海外吗？

北宋杨家将在中国民间，特别是在太行山东西的农村是非常为人熟知的，谈起有关杨家将的故事传说，几乎是妇孺皆知，家喻户晓。近年，山西和河北还分别摄制了富有地方特色的《杨家将》电视连续剧，杨家将故事更走遍了中国和世界。

中国传统文化是很讲究伦理观的，人们提及杨家将，必先提到两位创始人，一个是老令公杨继业；一个是老令婆佘赛花、佘采花，即鼎鼎有名的佘太君。就是这两位英雄，在山西柳林庙湾的七星庙私订终身，结成夫妇，生下英俊有为的七子二女，七子又娶了七个本领高强的媳妇；虽然是七房一脉，但杨家此后毕竟是盘根错节，根深叶茂，人口越来越多了，形成了举世闻名的“ 杨家将 ”了。

杨家将的组成有两部分，一是杨门男将；一是杨门女将。但杨家将出现不久，就阴盛阳衰，因为自老令公和六子或死或失之后，杨家将这支常胜军全仗女将，而统率这支队伍的最高指挥官就是佘太君，就是她老人家领导有方，运筹得体，杨家将得以继续生存扩大，而且是一代胜似一代，担负起保国安民的重担。

因此，这位天波府清风无佞楼杨家将的第一把手有很高的威信，她的声誉传播朝野中外，察其根由，还是自己具备受尊重和敬仰的条件：一是她文武俱备，论武从小就练就一身好本领，在佘塘关就代父带兵，打败敌军。因为久历戎机，有经验也有理论认知，辽国吕军师摆阵，多人不识，杨六郎也以“ 阵图异常，臣罕见也 ”，“ 想臣之母，或得闻其概，乞陛下召来问之 ”（《杨家将演义》）。足见她有非凡之才，他人莫能及也，二是她能以身作则。就宗法制度的家长制而言，杨家将自是忠孝传家的理想模式。而她这个大家长不是凭宗法地位，而是靠自己身体力行。国有难，她义不容辞，带头出征，骑马上阵，不服老也不卖老。榜样的作用是无穷的。她是杨门最佳的样板人物，何况又是将才、帅才，因而即使百岁挂帅，儿孙们也是由衷拥护的。三是她很有人情味，杨门男将有一特点，很多是临阵经不起对方姑娘倾吐恋情而大胆结秦晋之好的。她不阻止杨宗保招亲且为其保释，并承认穆桂英是“ 真吾孙媳也 ”。虽然自己曾始作俑，但却不似他人一过中年，就会忘却少年事，一味指责儿孙荒唐的了。

佘太君的形象，表现了杨门的一片赤胆忠心，不愧为农耕社会人们心目中的女中豪杰。

今人考证，佘太君确有其人。她就是杨业妻子折氏，即折太君。晋北方言，析、佘谐音。折氏乃陕西府州（府谷）世族。自五代以来，折氏父子公孙多有掌兵符的，如折嗣伦、折从阮、折德（户衣）、折御勋和折御卿等，折太君为折德（户衣）之女，与宋初官居府州团练使折御勋和屡败契丹的永安节度使折御卿等为兄弟行。乾隆《保德州志》、康基田《晋乘搜略》均提及：保德州南 40 里折窝村有折太君墓。毕沅《关中金石记》也说：“ 折太君，德（户衣）之女，杨业之妻也。墓在保德州折窝村 ”（《折武恭公克行神道碑跋》）。叶落归根，可见她是回葬于老家的。因此郝树侯教授肯定了折太君其人其事，“ 山西保德折窝村有折太君墓 ”、“ 折太君为女英雄，善于骑射，勇于作战，曾帮助立过战功 ”（《杨业传》山西人民出版社 1984 年 8 月出版）。

佘太君什么年纪时去世，死在何时，史无明文，但据余嘉锡考证，以为汉隐帝乾祐二年（949 年）“ 德（户衣）之年，已三十有三，其女当亦十六七矣 ”（《杨家将故事考信录》）。由此推算，宋雍熙三年（986 年），杨业死时，己有五十四五岁了，所以有人据《山西金石录》所记“ 今山西保德州折窝村，有大中祥符三年（1010 年）折太君碑即业妻也 ”（李慈铭《越缦堂日记》），称她是活了 80 岁上下。也有说，“ 折太君卒，年七十七 ”（常征：《杨家将史事考》，天津人民出版社 1980 年 9 月）。如果以此界定其忌日，她也只是比儿子杨延昭少活了 4 年（杨延昭死于大中祥符七年，即公元 1014 年）。但余嘉锡以为不可信，“ 李氏所言大中祥符三年之折太君碑，从来不见著录。光绪时，高邮夏宝晋作山西金石录，始列其目，今亦未见拓本 ”，“ 然则向来所谓折太君碑，皆出误传，夏氏殆亦沿其误欤 ”（同上）。他怀疑这里有可能与宋政和六年（1116 年）所立的折克行碑混为一谈，“ 疑不能明，容俟再考 ”。

这里令人怀疑的还有，折太君死后何以从路远迢迢的开封运回保德安葬。有人认为，杨业“ 死葬太原或代州。既己殉辽境，尸骨不还，其妻折氏当然不可能再与同坟。而杨氏祖坟茔因在保德老家，折氏归葬其地，乃属理所当然 ”（常征《杨家将史事考》）。但也有人称，当时其子杨延昭正任高阳关副都部署、莫州防御使，而在东京（开封）留有家眷，还建有家庙，为什么折太君死后要远葬，而他的丈夫杨业却葬在河北唐县，儿子杨延昭回葬东京？所以保德州折太君墓是很难置信的。她究竟死于何时，葬于何地，仍是一个未解之题。

在民间则另有种种传说。

明清两代的两部小说平话，即《杨家府演义》（《杨家将演义》）和《南北宋志传》，和由此衍变的戏剧，她被描写得雍容大度、神姿英发，而且还被说成长生不老，“ 又附会为蛇（佘）太君委蜕不死 ”（李慈铭：《越缦堂日记》），这种意向，正是反映了农耕社会人们的理想思维定势。因而如清道光年间无名氏写的《海公小红袍》平话小说，内称海瑞为了扳倒辅政大臣张居正，特地请了隐居海外的佘太君、穆桂英等杨家将人士，兴兵围城进行武力请愿。而佘太君等也真有那么点儿同仇敌忾，竟接受了海瑞的请求声讨张居正祸国殃民。他们相互呼应，终于合力打倒了张居正，让他灰溜溜地提早告老还乡。大宋朝的杨老令婆，功德流彰，又为大明朝的长治久安，作出

了史无前例的贡献。这也就是因佘太君具有忠君爱国的永久价值。

因为人们的价值取向，明刊本《杨家府演义》就有佘太君 5 世孙、即小说杨文广之子杨怀玉等因“朝廷听信谗言，我家屡屡被害，辅之无益！”“依我之见，趁今圣上未曾下命拿问，不如鸠集家兵悉行走上太行山，岂非斩断愁根乎？”（《怀玉举家上太行》）最后，杨家将在太行山上“伐木作室，耕种田地，自食其力”，过着月下花前的桃花源生活。此中虽未详及佘太君，但从她在人们思维中长生，看来她也来到了太行山上。

这些自然纯属小说家言，只是一种文化现象。看来，这位历史人物折太君在演绎为小说人物佘太君后，她永远留给后人的，是一个长生不老、与世共存的谜。

（盛巽昌）

姚平仲有没有在青城山隐居？

公元 1026 年（宋靖康元年），中原大地又爆发一场大动乱。

这就是历史上有名的“靖康之乱”。它是继公元 5 世纪爆发的永嘉之乱后的再次中原民族大迁移，使中国南北分治又割裂了两个半世纪。这场大乱更大的损失，是使五代后复苏和发展的中原经济、文化遭到毁灭性破坏，历史车轮又一次倒退。

北宋王朝和金国贵族是这场大乱的肇事者。而大乱，也使北宋的两个昏庸皇帝，徽宗赵佶和钦宗赵桓，连同他们在东京（开封）的几乎是全部赵姓王族，都被充作战利品，送到北国永为奴隶。

有人说，当时如果北宋王朝力主抗战；坚持不懈地起用李纲等主战人物，摒除主和派，那是不会有此下场的。

他是有多次机会打败金兵，解救京师之围的。其中的一次，就是来自西北的勤王劲旅种师道、姚平仲等 10 万将士援解京师之围。

这年一月，刚登上帝位的赵桓（钦宗），继续打出两张牌，一张是乞和，送上人质康王赵构；一张是抵抗，起用李纲为亲征行营使，全面主持首都东京的城防事宜。其时，来自西北边境线的有两支劲旅，那就是由老将种师道率领的熙河经略姚古和他的儿子姚平仲、孝凤经略种师中等部队，因为京师紧急，种师道、姚平仲的 10 万将士已先抵达。

皇帝任命种师道为同知枢密院，实抚京畿、河东、河北；姚平仲任都统制，也就是把京城外的军务全交由他们掌管了。

种师道、姚平仲等积极备战。可是发生了争执。按种师道之见，须等种师中等军赶来，聚集优势兵力，然后出击，则破敌可操必胜之券；但姚平仲“恐功独归种氏，忌之，乃以士不得速战为言”（《宋史·姚古传》）。而李纲也急于求战，以打出一个新局面，振奋人心，“伯纪（李纲）命大将姚平仲谋劫贼营，虏先为备，初出师，以为功在顷刻，令属官方允迪为露布”（《玉照新志》）。于是就在二月初一，由姚平仲亲率 7000 人发起对围城金军主营所在地牟驼岗发起夜袭。宋军期在必胜，不知此情报在三日前已泄露，结果全军大溃，主帅姚平仲也下落不明。

这一仗，并非是大仗，可是为主和派和皇帝对外妥协增添了藉口，他们排斥李纲、种师道，把所谓的“破坏双方和谈”罪状，全归咎于直接冲阵的姚平仲无纪律。可是当要审查姚平仲时，这位将军不见了。

那么，姚平仲到哪里去了呢？

首先是要证实他有否战死。就在这次夜袭中，与姚平仲一起的大将杨可胜马蹶被俘遇害，姚平仲如在溃败时也被俘遇害，也必定可见于《宋史》或《金史》的，但此处未见记录，可证他当时未曾牺牲。

也有人说，姚平仲出征以必胜自诩，现在失败再也见不得人，于是就离开红尘世界，隐居深山老林间去了。此中，说得最为肯定的是晚于姚平仲半个世纪的陆游：“平仲功不成，遂乘青骡亡命，一昼夜驰七百五十里，抵邓州始得食。入武关至长安，初欲隐华山，以为浅，奔蜀，至青城山上清宫，人莫识也。留一日，复入大面山二百七十余里，度采药者莫能至，乃解纵所骑乘骡，得石穴以居”（陆游《姚平仲小传》，见王文才纂《青城山志》）。今人蒋星煜据《蜀中广记》也称姚平仲“隐青城山上清宫，后入大面山”（《中国隐士与中国文化》）。按：青城山是为道教所称的“天下十大洞天之一”；“天下名山，唯华山、茅山、青城山无僧寺”（《老学庵笔记》卷四）。大面山是青城山顶峰。姚平仲隐居青城山，甚至登荒无人烟的大面山，其意显然要与尘世隔绝，但他的这种行迹，看来不久就传开了，“建炎间下诏求之不可得，后五十年乃从吕洞宾、刘高尚往来名山，有见之者”（《剑南诗稿》）。诗人陆游上青城山得悉姚平仲行迹很有兴趣，可是他寻找不到，后来在丈人观拜访据传与姚平仲交往的 90 岁的上官道人，还写了一首诗“烟云千万迭，求访固难知”，请他转告；又在青城山石壁题了一首古风，内有“姚公勇冠军，百战起西陲，天方覆中原，殆非一木支。脱身五十年，世人识公谁，但惊山泽间，有此熊豹姿”，还表示自己也有追随之意向，所谓“从公游五岳，稽首餐灵芝，金骨换绿髓，倏然松抄飞”（《剑南诗稿》）。从他所说，姚平仲是藏在青城山，而且还活着，当了道家的真正隐士了，只是不肯与闲人相见罢了。

陆游是得之于传闻。也有记载称在青城山见过姚平仲，说姚平仲在夜袭金营失败后，“骑骏骡逸去，竟不出。后人有见之于青城山丈人观，年近九十，紫髯长委地，喜作草书”（《东南纪闻》）。此说或可为陆游说佐证。后来清初陈忱小说《水浒后传》有关姚平仲战败出走后，就采用此说。《中国历史大辞典·宋史》亦界定姚的归宿是，“夜袭金营，功不成，亡命西蜀，隐居大面山。乾道、淳熙间复出，时年八十余。”看来，姚平仲最后是上青城山顶峰大面山的，至于结局如何，归依何处，那就史无明文了。

但是也有史家存疑的。《宋史》称，姚平仲“以袭敌营，不克，惧诛亡去”（卷三五八《李纲传》）。周宝珠、陈振主编《简明宋史》也说“夜袭的宋军大败，姚平仲随即弃军逃跑”（人民出版社 1985 年 4 月），没有讲明姚的去向。因此也有人认为，当时姚平仲落荒而走，后来就不知下落了。他也没有回到军中，而这时其父姚古大军已开到河东。从此，历史上消失了这个开小差的英雄，或者不如说是逃兵的踪迹。以后，不管是政府严令通缉他也好，老百姓和旧部怀念他也好，到处追寻他，却都找不到他的下落。（徐兴业《金瓯缺》海峡文艺出版社 1985 年 9 月）而所谓“若干年后，有人在四川青城山看见一个虬髯紫脸道士，从他的仪表、口音、谈吐中推想他就是姚平仲，推算年龄也相仿佛，只是没有得到道士本人的证实”，也属无稽之谈。因此他认为“姚平仲的结局是属于我国历史上若干疑案中的一个”（同上）。

在烽火蔓延的两宋交界时期，姚平仲要摆脱红尘、逃避人生，看来不甚符合他这个将门虎子的心理素养和致仕途径的，可是他究竟是隐居呢，还是

有其它结局呢，这就难有定论了。

（盛巽昌）

林逋为何隐居孤山？

在波光粼粼、景色秀丽的杭州西湖中有一风景名胜——孤山，湖水环带，孤峰独耸，清幽而宁静。这里就是宋朝处士林逋的隐居处。

林逋，安君复，生于公元 967 年，卒于 1028 年。林逋曾在孤山结庐、隐居 20 年，足不及城市，所居多植梅，并养鹤，人称梅妻鹤子，卒谥和靖先生。今有墓祠于孤山之阴，放鹤亭之南。据说这里就是林逋的故庐，庐依岩结屋，下临后湖，和宝石山相对，环境清雅无比。

据《宋史》记载，林逋自幼才华过人、少年时就是一个满腹锦绣的才子，无论在书法上和诗词上，都有独特的成就，史载他“善行书，喜为诗，其词澄峡峭特，多奇句”。特别是他的梅花诗，独树一帜，奇丽动人，为后人所赞佩。

林逋虽然是个才华出众的文人，但他却立志不做官，不经商，也不娶妻，这究竟是为了什么？

有学者认为，林逋生逢北宋盛世，而且并非无才，也非无做官的机会。但他却不趋荣利，寄情山水之间，淡泊无为，这大概与他广读诗书，受到老

庄之说的深刻影响有关。林逋消极避世的思想，显然是当时社会历史条件的产物，在今天是不可取的，但他那旷达、开朗的人生态度、甘心淡泊、不趋炎附势的品德却值得后人学习。

也有人认为，林逋的隐居山林可能与他的家境和自幼养成的性格有关，据曾与他唱和的晚辈诗人梅尧臣说，林逋是因为“少时多病，不娶，无子”。（《林一靖先生诗集叙》）林逋的祖父名克己，曾出仕五代时吴越的钱镠王，“为通儒学士”（《西湖拾遗》）。但是到林逋出生时，家道败落，生活已极其贫困。10 多岁时他父母相继去世，只剩下一个哥哥与他相依为命，父母双亡，生活艰辛，使这个本来性情就比较沉静的孩子更加沉默寡言。因为出身书香门第，又加上文章的启蒙教育，使林逋养成了“性恬淡，好古，弗趋荣利”的性格；这与他长大后不求荣华富贵，甘愿过恬淡闲适生活大有关系。

据一些史料记载，林逋自己时常对朋友说，人生贵在能选择适合自己的志向，人生的乐趣不在于有美满的家庭，也不在于功名富贵，我生性恬淡好古，不愿趋荣逐利，只有青山绿水与我性情相宜。虽然那些封爵受赏的达官贵人未尝不显赫；那些举案齐眉的佳事未尝不美妙，但是在我看来，这些都没有故乡的灵秀山水有味道，像我这样碌碌无为的人还是流连于湖光山色为好。（见《西湖拾遗》）

林逋壮年时曾经离开过家乡，“放游于江淮之间”，不久，因看不惯那些热衷功名利禄之徒，也不习惯都市的喧闹生活，又回到西湖，并选定西湖中的小岛孤山作为隐居之地。孤山四面环水，满山叠翠，非常幽静。林逋在此建造草庐，过上了怡然自得的隐居生活。

在隐居生活中，与他相陪伴的是梅花和白鹤，他与梅鹤相依为命、形影不离，“调鹤种梅如性命”。他为何如此酷爱梅花和白鹤呢？

后人认为，他的这种爱好，自然表现了他对世俗追名逐利的淡薄，但也浸透了他对故乡和大自然的深情。在他的眼里梅花的幽逸超脱与他品高幽处的性格十分相投。而且在西湖秀丽山水的掩映下，一树树梅花争相开放，枝枝梅花或斜倚竹篱，或横出水上，姿态飘逸妖媚、各具特色，阵阵暗香扑鼻，

偶而下场白雪，百花败落，唯梅花独秀，更显出其傲霜雪之高洁。与这样的梅花朝暮相对，更陶冶了林逋的性情，什么人事烦恼、功名利禄的诱惑，统统飞到九霄云外去了。

白鹤由于具有悠然闲适、无忧无虑的性格，因而也为他喜爱。他驯养的白鹤，每当他从外面归来，总是引颈相迎，即使放入空中，飞得不知去向，不久也必然回到家中。如果饿了，就长鸣于前，作乞食状。林逋常常抚着白鹤，久久地观察着它们的一举一动，并且写了不少诗句，描写了白鹤那通人性的优雅品性。

林逋隐居山中，对做官毫无兴趣，一些大官勋臣曾来孤山拜访，劝他出山为官，他都一再表示：荣华富贵如梦短暂，只是一场空。哪比得上身处青山秀水中的乐趣。直到 62 岁，他临终前，还作诗一首：“ 湖上青山对洁庐，坟头秋色亦萧疏。茂陵他日求遗稿，犹喜曾无封禅书。 ”对自己高洁一生作了总结。

可是奇怪的是，林逋自己不愿做官，对后辈作官却不反对，他终身不娶，无子。哥哥的儿子林宥，他则再三教诲，后来林宥登进士甲科，他十分高兴，曾作《喜侄宥及第》诗一首。有人讥讽他说：“ 你自己高隐，反教子侄登科，是何道理？ ”林逋回答说：“ 非荣非辱，而是因人之性情不同各自相宜，相宜则为荣，不相宜则为辱，我也不是什么真正的隐士，只不过性情喜好幽寂罢了，我的侄子自己追求功名，怎么可以一概而论呢？ ”

（蒋建平）

王冕隐居地在哪个九里山？

王冕（1287—1359 年）是我国元朝末年杰出的诗人和画家，诸暨郝山下（今属浙江省诸暨县枫桥区）人。清代作家吴敬梓在《儒林外史》中，以他为原型，塑造了一个勤学苦读、品性刚正的人物形象，他的名字为人们所熟知。

王冕试进士落第后，曾北游大都（现北京市，元代京城），不久南归，预感“ 天下且大乱 ”，便隐居九里山，辟地为园，植梅种粮，在此度过晚年，并进行了大量的诗画创作。可这“ 九里山 ”究竟在何处，则历来说法不一。

有的认为是现在江苏省铜山县北的九里山。此地是一处名胜，相传为秦末刘邦和项羽交战的地方。王冕从京城回故里诸暨后，便挈妇将雏到那里隐居。如中国青年出版社《历代诗歌选》的编者就持这种意见。

有的则承袭清初文学家朱彝尊的说法,如中国社会科学院文学研究所《中国文学史》云：“ 隐会稽（今浙江绍兴）之九里山。

号煮石山农，命其居曰竹斋，题其舟曰浮萍轩，自放鉴湖之曲。 ”

关于这一点《诸暨县志》也有这样的轶事记录：“ 元末刘伯温见西湖云起，知为天子气，应在东南。微服游江湖间，先至会稽王冕家，与之闲行竹林中，潜令人放炮。冕闻响而惊，叹曰：胆怯。 ”

然而，新的观点否认了上述两种说法。认为王冕的隐居地应是现在诸暨县境内枫桥区的九里山。其理由为：首先是别号和山名的契合。王冕，字元章，别号很多，其中有一个是“ 煮石山农 ”。而《诸暨县志 · 山水志》云：九里山，一名煮石山，在县东 50 里。再从他的同乡好友张辰的《王冕传》看：

王冕最后是明大将胡大海从诸暨向绍兴进兵过程中顺路发现的。诸暨境内九里山近处的“营盘”，就是胡大海安营扎寨后留下的村名。如果说是绍兴的九里山，从地理位置考察，则既非顺路，发现的可能性也不大。此外，离元朝600多年后的今天，在诸暨王冕隐居过的地方，犹存“九里”、“营盘”等地名，且还有着不少传说，如有一山涧水库，现叫“王冕大塘”，相传为他所建；现尚存其遗址的“白云庵”，也称是王冕所筑……。

以上三种说法，孰是孰非，目前尚未定论，然王冕生前有无在朱元璋那里做过“谘议参军”，则又是一个待揭之谜。

肯定者，以《明史》、《明通鉴》，及宋濂的《王冕传》为依据，认定王冕晚年有出仕意图，也做了官。《明史》载：“尝仿效《周官》著书一卷，曰：‘持此遇明主，伊、吕事业不难致也。’太祖下婺州（今浙江金华），物色得之，置幕府，授谘议参军，一夕病卒。”《万历绍兴府志》记得更详细：“太祖取婺州，遣大海攻绍兴，屯兵九里，居人彷徨奔避，冕独不动，后执之，则曰：‘我能为若师出奇计。’乃与俱见大海，告以攻城之策。太祖闻其人，召与语，颇合。”《诸暨县志》记载有这样的轶事：“绍兴儒士王元章，能作梅，来金华见太祖，优待之，曰：‘我克绍兴，著尔做知府。’赐衣服遣回。”

但是，持否定意见的也大有人在。他们认为王冕被捉到胡大海那里后，他秉义直言，大海见其才学非凡，拜而请策，并一面随军把他抬到绍兴兰亭附近的天章寺，一面向婺州朱元璋请示授官与他，可第二天王冕即病，数日卒。朱元璋有可能授“谘议参军”之职，但不管怎样，王冕都没有受。死后，他被葬在绍兴兰亭之侧，胡大海题碑“王先生之墓”。明代绍兴徐文长拜过此墓，并题《王元章墓》诗一首：“君画梅花来换米，予今换米亦梅花。安能唤起王居士？一笑花家与米家。”这样看来，王冕根本没有到婺州，更何从见到朱元璋并做了官？朱彝尊这样认为：《明史》、《明通鉴》都是由于宋濂《王冕传》误传而造成的，他之所以重新为王冕作传，主要是为了纠正他们这个看法，供后代的史官选择。再从王冕的品性来考察，他不求功名，蔑视利禄，宁愿过那种“松根坐卧尽忘年，足迹何曾入官府”的隐居生活。他喜欢梅花，喜爱梅花的高洁，他也善画梅，常题诗画上，《梅花诗》一卷就是他最好的自我写照。王冕一生中曾有许多人欲荐他为官，都被一一拒绝。如在地方上，有人欲荐他为绍兴府吏，而他则怒道：“吾有田可耕，有书可读，肯朝夕抱牍庭下备奴使哉！”在北游大都时，同样有人多次欲荐他为朝官，可他都断然相拒，且壁张梅花图，笔题梅花诗：“和靖门前雪作堆，多年积得满身苔。蔬花个个团冰雪，羌笛吹他不下来。”表明了自己决不与统治者同流合污的胸襟和豪迈孤傲的性格。后人特别称颂他的就是这一点，如清代画家朱方霭《画梅题记》诗：“画梅须高人，非人梅则俗，会稽煮石农，妙笔绘寒玉。”高度评价了王冕的人品和技艺。退一步讲，如果王冕真有为官思想，他也不会到朱元璋那里去，他希望自己遇到的是“明主”，而他对农民起义是很不理解的，认为是“大乱”，这在他的诗歌中都有所反映。因此说，王冕不可能到他认为是乱军的队伍去任职。另外，在诸暨还流传着这样一个故事：朱元璋请王冕为官，他则以出家相拒，扩室改名曰白云庵。总的说来，倾向于王冕不为官者要比为官者来得多，这种否定观点主要出自张辰和朱彝尊的《王冕传》。当然，到底哪一种意见正确，还需人们作进一步的探究。

（周解荣）

学者篇

孔子是私生子吗？

在绵延几千年的中国封建社会中，儒家思想成为统治阶级的传统思想，作为儒家思想创始人的孔丘，被捧到令人吃惊的高度，加上各种各样的头衔，罩上一层又一层的灵光圈。而关于孔丘的出生情况，也成了一个引人注目的问题。

现今一般通史书上，对孔丘　即孔子的出生皆语焉不详。如范文澜《中国通史》第一册仅载："孔子名丘，字仲尼，鲁国曲阜人。先世是宋国贵族，曾祖父逃难到鲁国。父叔梁纥，曾做鲁陬邑宰。……孔子生于前552年，卒于前479年，年七十三岁。"其他通史著作，如翦伯赞《中国史纲要》亦大致如是，有的甚至更为简略。关于孔子的出生，从各种史料记载看来，大致有以下几种说法：

一、"野合"说。司马迁《史记·孔子世家》："孔子生鲁昌平乡陬邑，……伯夏生叔梁纥。纥与颜氏女野合而生孔子。"对于"野合"，唐朝人作过一个解释，认为这是叔梁纥年老而孔子母亲颜徵在年少，两人的结合不符合礼仪。如司马贞《史记索隐》便说："今此云野合者，盖谓梁纥老而徵在少，非当壮室初笄之礼，故云野合，谓不合礼仪。"

二、祈祷而生说。这是一种颇具神话色彩的说法。说孔子的父亲和母亲祈祷于尼丘山，感受黑龙的精灵而生孔子。此说见于东汉郑玄《礼记·檀弓正义》所引《论语撰考讖》："叔梁纥与徵在祷尼丘山，感黑龙之精以生仲尼。"在今天看来此种说法的荒谬是显而易见的。

三、梦生说。这种说法和第二种相似，也是一种带有迷信色彩的荒诞之说，且同样见于讖纬书中。这从一个侧面反映出两汉的今文经学家的政治观点，他们为了把孔子尊奉为神，在他的出生问题上也要加进许多神秘的东西，显得与凡人不同，似乎惟有如此，孔子才能成为他们心目中的"圣人"。《春秋演孔图》记载说："孔子母徵在梦感黑帝而生，故曰玄圣。"又说："孔子母颜氏徵在游太冢之陂，睡梦感黑帝使请己，己往，梦口语曰：'汝乳必于空桑之中。'觉则若感，生丘于空桑之中。"这种荒诞的说法，把孔子说成是其母梦感黑帝神而生，实在可说是玄虚至极。当原始宗教还未被消灭的时候，一位伟大人物的诞生，自然有许多附会的神话，这是不足为奇的。上述第二、第三种说法正反映了这种情况。

四、私生子说。这种说法见于蔡尚思等著《孔子思想体系》一书，该书作者根据历年积累的资料，作了详细的考证，指出颜氏女既然能向孔子隐瞒有关其父的事情达很长时间，说明她生孔子前一定远离孔家独居。孔子也自称"吾少也贱"。这些都证明孔子的母亲是一位家境贫寒的少女，可能是奴隶或平民的女儿，与叔梁纥显然属于两个阶层。因此，对于"野合"，该书作者认为只能是指这位少女在野外被老奴隶主叔梁纥强奸，迫使她怀孕而生下孔子。因此得出孔子是个私生子的结论。这个结论，是对《史记》等书中所记载的"野合"说的新的解释。说孔子是个私生子，对于孔子的"圣人"地位，似乎是一个沉重的动摇，圣人或曰儒家的祖师爷居然与私生子划上了

等号，看来太不恭敬。然而，重要的是事实本身，观念应来源于事实。所以，实事求是地恢复历史的本来面目，正是历史科学的根本任务。

孔子，是中国古代伟大的思想家、教育家，在中国文化史上有着重要地位。如何坚持历史唯物主义的原则，对孔子的出生之谜作一番科学的研究，尚有待于今后的努力。

（苏勇）

孔子有没有为季札写过碑文？

江苏丹阳的茅山脚下，有一个唐宋时的县治邑地，今为延陵镇。这是一个典型的江南古镇，傍河砌店家，青石铺街面，民崇谦俭而物产丰富。距镇 9 里之遥，另有一个小桥流水人家的小集镇，平时清冷，每逢集日却热闹非凡。镇上有个古祠，祠内有座仿古四角亭，护着一块巨大的古碑，上面镌刻着“呜呼有吴延陵君子之墓”十个篆书碑文，（碑文读时应为：“呜呼！有。吴延陵君子之墓！”）世称“十字碑”，相传为孔子所书，碑文始刻于何年已难考证。

孔子是春秋时期的鲁国人，怎么会为这位碑主写碑文呢？据地方史料记载：吴国公子季札为谦让王位弃室而耕，隐避于茅山脚下，今属丹阳县延陵乡的王甲庄。当时这地方虽属云阳邑（今丹阳县的古称），但尚是一片沼泽湖汊，人们尚未懂得种植庄稼，只知道挖取湖汊中的水生植物嫩块茎和捕鱼为生。季札将中原的大豆、麦子种子献给人们，并传授种植经验；又将越地育稻方法教会人们，还教人们如何养蚕、制茶，做出王官中才能品尝到的美肴。由于季札给当地百姓带来了幸福，人们推举他做酋长，他不做。鲁襄公二十五年（前 548 年），王诸樊卒。季札被封于延陵，号曰“延陵季子”。封地长带形，中心在今常州市，全部面积包括今武进县全部、丹阳县东南部和江阴县部分地区。季札多次作为吴国使者出使中原，为吴与中原各国之间友好往来作出了贡献。《史记》有太史公言：“延陵季子之仁心，慕义无穷，见微而知清浊。呜呼，又何其闳览博物君子也！”季札死后，举国哀悼，消息传到鲁国，孔子久慕季札贤名，特派学生子游持自己所书简前往凭吊。季札的墓在离故居王甲庄 9 里之处，建庙立碑，碑文相传即孔子派子游带来的简，分两排书，曰：“呜呼有吴延陵君子之墓”。碑当时刻为两块，另一块竖立于江阴申港（相传为季札常往之地，又说是他的出生地）。其时，吴国出使中原各国，以及各中原国来吴的使者谒拜季札墓，要从云阳驿进 9 里，很不方便，奏请吴王批准，又在云阳驿复制了一块碑。这样，世上即有三块“十字碑”。《中国名胜词典》说：“此碑始刻于何时无考”。碑高 2.34 米，阔 1.06 米，厚 12 厘米。《乾隆丹阳县志》记载：“在延陵镇西九里。……有孔子十字碑，因墓建祠。墓在今神座下墀有石高二丈许，奇巧不可名状，每大雨水从石下泄，名‘消水石’。”《江南通志》说：“江阴县申浦延陵季子墓亦有是碑，君子（即孔子）作季子字画小屏。”

此碑文是否为孔子所书，颇有争议。《镇江政协》1984 年第 1 期《丹阳延陵季子墓碑》一文说：“孔子久慕季札名声……故委派弟子子游前往，并手书‘呜呼有吴君子’凭吊。……后来，子游又加了四个字。文为：‘呜呼有吴延陵君子之墓。’”《中国名胜词典》“延陵季子墓碑”条载：“……世称十字碑，相传为孔子所写，古人考证原碑只‘呜呼有吴君子’六字，是

古篆，‘延陵之墓’四字是方篆，两者不同，怀疑是汉人篡入。”《九里志》“十字碑”条云：“十字碑在延陵西九里吴季子庙中。孔子篆书文曰：‘呜呼有吴延陵君子之墓。’历代绵远，其文残缺。开元中，敕殷中容摹之，大历十四年，润州刺史兰陵萧定重摹刻石，碑阴有张从申书。‘登览之胜’、‘遥碧远明’。”

北宋大文学家欧阳修对此持完全相反的意见，否定孔子写碑文的可能性。他在《金石录》中这样说：“孔子未尝至吴。以《史记·吴太伯世家》考之，其历聘请侯，面不逾楚，推其岁月，踪迹未尝过吴，不得亲铭季子之墓。又其字特大，非简牍所容也。”

北宋理学之开山祖周敦颐认为此碑文实系孔子所书，其理由为：“盖季札之子死葬于嬴博之间，孔子以为知礼，而亲自勒碑曰：‘呜呼！有吴延陵季子之墓。’”（见《濂溪先生居庐山说》）周敦颐的话有没有道理呢？《左传》说：“哀公十一年（前526年）公会吴子伐齐，克博至嬴。”“嬴，即嬴县，汉置，唐省，古城在山东莱芜县西北40里北汶水之北。俗呼城子县。附近有吴延陵季子长子墓。”《中国古今地名大辞典》还引用《礼·檀弓》说：“延陵季子适齐，其长子死，葬于嬴、博之间。”清代孙星衍在《孙星衍集》中说，季札是一位名人，孔子与他是有过交往的，孔子为他写碑文的事有可能，大约是季札的儿子或季札自己使鲁时去世，孔子写了碑文勒石于当地（指嬴博）的墓上，后人传于吴而流传下来。

孙星衍的话是否有道理，有待于进一步考证后见分晓。

（张国擎）

孟轲何时被称为“亚圣”？

说起儒教，人们便会很自然地想到“孔孟之道”。似乎孔、孟两家的思想代表儒学的全部。的确，在长期的封建社会中，孔孟之道作为统治阶级推崇的思想，一直在历代社会生活和多种学术思想中占据统治地位。

自从汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以来，儒教在中国占据统治地位达2000余年。历代许多学者一直这样认为，汉武帝独尊的“儒术”也就是孔孟之道。

近年来，有些学者对此提出异议，认为当时，孔孟尚未并尊。岂但孔孟没有并尊，而且孔子也没有被独尊。公元前后刘歆为了帮助王莽做皇帝，说周公才是儒教的教主，孔子只是传播周公所制定的礼乐制度的第一个传教师。一直到唐初，周公仍然是“先圣”，孔子仍然屈居“先师”之位，在国立太学举行祭祀先儒仪式时，座位排在周公侧面，不能正面接受皇太子奉献的“太牢”，至于孟轲，连站在周孔两边陪祭的资格都没有，更谈不上并尊了。

一直到唐代，唐太宗用杀兄逼父的手段登上皇帝宝座后，下令将周公庙从太学里迁出去，从此孔子才由“先师”升为“先圣”，唐太宗同时下令封孔子大弟子颜回为“先师”，让他顶替孔子原先的位置。“周孔之道”，成了“孔颜之道”。唐玄宗开元十九年（公元731年），诏孔子庙以颜回配称“亚圣”。而孟轲，无论官私史籍，都还是将他看作战国诸子百家中的一家，尚没有跨进孔庙的门槛。

清朝著名的考据家赵翼，作过一则考证，题为《尊孟子》，说是孟轲被

尊于宋朝，“宋人之尊孔子，其端发于杨绾、韩愈，其说畅于（皮）日休也。”杨绾是唐代宗的礼部侍郎，在宝应二年（公元763年）即“安史之乱”结束的那一年，上疏要求皇帝批准《孟子》与《论语》、《孝经》同列一经作为科法考试的必读教科书。这一建议，虽然未被采纳，却是孟轲被统治阶级看作可与孔子并列的首次记录。与杨绾同时代的赵匡，是经学更新运动的倡导者之一，也特别表彰孟轲。以后又过数十年，韩愈著《原道》，说是中国有一脉相承的“道统”，由尧舜开始，经过夏禹、商汤、周文王、武王、周公，直到孔子传给孟轲，“轲之死，不得其传焉”。他的本意是说唯有他韩愈才能上追孔孟，复兴“道统”。但效果或许出乎他的预料，从此人们对《孟子》以更大注意了。以后又是数十年，皮日休在唐懿宗时曾向朝廷连上二本：《请韩文公配飨太学书》，《请（孟子）为学科书》。他宣称，如果《孟子》不列为教科书，则势必“儒道不行”、“圣化无补”。晚唐以后，孟轲其人其书的地位，便在不断上升，割据“天府之国”的后蜀君主孟昶，首先在其石刻儒学教科书中，列《孟子》于十一经之中。北宋统治者翻刻的儒家经典也将后蜀“石经”作标准版。南宋之后，尊孟之风步步升级。

孔子和孟轲都以严分夷夏著称，但是所谓“夷狄”的少数民族统治者入主中原后，无不喜欢同他们拉关系，金朝不仅加封孟轲为邵国公，还将孟轲在孔庙中的地位，由后堂移至正殿，建塑像于孔子右侧，与颜回相对侍坐。

“孟子的升格运动”在明清两朝还在继续，明世宗宰相张璁提出孟轲代替颜回成为“亚圣”的主张，理由是孟轲与孔子一样，“少也贱”，而且自幼失父，有人说他是子思的弟子，其实他自己说那是“私淑”，没有正式拜师。清朝统治者入关后，立足甫定，又大力表彰孔孟之道。乾隆九年，清朝皇帝又正式下令封孟轲为“亚圣”，但作为心理补偿，又封颜回为“复圣”，曾参为“宗圣”，子思为“述圣”，自此，孔孟之道的名实统一，总算完成。

但是也有学者不同意上述看法，认为孟子被尊为“亚圣”最早可追溯到东汉，东汉学者赵岐在《孟子题辞》一文中，就称孟子为“命世亚圣之大才者也！”只不过封建统治者还没有公开承认罢了。据《元史》记载“至顺元年，以汉儒董仲舒从祀。……孟子，邹国亚圣公”。至今在邹县孟庙仍然存立着元文宗至顺二年御制圣旨碑。碑上用蒙、汉两种文字镌刻：“皇元圣制，上天眷命，皇帝圣旨：‘孟子百世师也……可加封邹国亚圣公。’”这是皇帝首次尊孟轲为“亚圣”。《明史》也记载“嘉靖九年，大学士张璁言：‘先师祀典，有当更亚者……’帝命礼部与翰林诸臣议……其四配称复圣颜子、宗圣曾子、述圣子思、亚圣孟子。”

孟子之所以被尊为“亚圣”，也并非是由于和孔子一样“少而贱”，又无师徒名分拘束，不受父子关系的牵累。而是他继承、坚持和发展了孔子的学说，有殊功于圣门。元文宗的圣旨对为什么追封孟子为“亚圣”有段说法：“孟子百世之师也。方战国之纵横、异端之充塞，不有君子，孰任斯文？观夫七篇之书，倦倦乎致君泽民之心，凛凛乎拨本澄源之论。黜霸功而行王道，距坡行而放淫辞，可谓有功圣门……可加封为邹国亚圣公。”

以孟轲与也曾被历代统治者尊崇为“亚圣”的颜回相比，他们虽同为儒教大师，但各有特点。颜回亲承孔教，德才过人，倍受孔子赞赏，可惜寿命不长，仅留下了些与孔子的对话，后人对他的尊崇，其主要原因出自对孔子的赞扬。而孟轲后孔子百余年，正是儒家传统衰微时期，正如班固在《汉书·艺文志》中所说：“仲尼殁而微言绝，七十子丧而大义乖。”唯独孟子能倡导

儒学，宣扬周孔之道。韩愈说：“向无孟氏，则皆服左衽而言侏离矣，故愈尝推尊孟氏，以为功不在禹下者为此也。”孟子的七篇著述，早在汉代就由“子”书地位上升到“传”，五代开始列为经书。宋、元、明、清各代都为科举必考之书。《孟子》与《论语》并称，儒家学说也被通称为孔孟之道。由此可见，孟子被称为“亚圣”是后人对其评价不断发展的结果。

（蒋建平）

杨朱与庄周是同一个人吗？

在战国时代“百家争鸣”的许多思想家中，杨朱是比较难以捉摸因而历来争论较多的一个人物。孟子曾经说：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨”；“逃墨必归于杨，逃杨必归于墨”。（见《孟子》一书中的《滕文公》、《尽心》等篇）可知杨朱及其学派的势力在思想界几乎占到二分之一的地位，真可谓是风靡一时。他的名声一定流传甚广，信从之徒十分众多。然而这样一个大名鼎鼎、不同凡响的人物，司马迁的《史记》却不为他立传，无论是《孟子荀卿列传》或《老庄申韩列传》都毫不提及他的名字。总结春秋战国时代学术思想的许多论著，如《庄子·太史公自序》引，都根本没有对杨朱学派加以评论。为什么会出现这样的怪现象呢？

为了解答上述疑难问题，本世纪初，我国的蔡元培和日本的久保天随等学者，提出了“杨朱实即庄周”之说。这个论题在20年代至30年代前期，曾经引起过热烈的讨论。近年来，有的同志又力证其说。如果孟子所指斥的杨朱确实就是庄周，这就揭开了思想史上的一个大谜。

先从音韵上来说，古人音近的字往往可以相通，因而一个人的称谓往往有几种写法，如“荀卿”可以写作“孙卿”，“宋钘”可以写作“宋（牛圣）”，“申徒”可以写作“胜屠”，等等，杨朱与庄周，恰好“杨”与“庄”叠韵，“朱”与“周”双声，音都比较接近，因此很可能是一个人的两种不同的写法。

再从时间上来看。《列子·杨朱》篇说：“杨朱见梁王，言治天下如运诸掌”。这条记载，又见于《说苑·政理》篇，说明它是先秦文献中的可靠材料，非出于魏晋人的捏造。既然杨朱见过“梁王”，而“梁王”只能是魏惠王迁都大梁以后的称谓。可知杨朱是与梁惠王同时的人。《艺文类聚》卷九十四就把杨朱所见的梁王径称为梁惠王。钱穆的《先秦诸子系年·杨朱考》自注说：“杨朱与梁惠王同时。”庄周呢，《庄子》书中屡称他与惠施友善，而惠施曾为梁惠王相；据《史记》本传，庄周又曾受到楚威王的聘请，“许以为相”，而楚威王也与梁惠王同时。《孟子》书中则大量记载有孟子见梁惠王的事。可知，孟子、庄周、杨朱都是梁惠王的同时代人。而孟子又见过梁惠王的儿子梁襄王以及与梁襄王同时的齐宣王，因此，孟子的在世时间可能较杨朱、庄周为后。既然如此，《孟子》书中为什么极力抨击杨朱，而对庄周却只字不提。这件事实说明，杨朱很可能就是庄周。

三从学说上来考察。《孟子·尽心》篇说：杨朱提倡“为我”，如果“拔一毛而利天下”，他不干。《韩非子·显学》篇又称：有人“不以天下大利易（交换）其胫一毛”，而各国君主还要夸奖他是“轻物重生之士”。韩非所谈的一毛不拔、“轻物重生”的人，显然就是杨朱的信徒。《淮南子·氾论训》也说，“全性保真”，不因外物而劳累自己的身躯，是“杨子之所立

也”。由上可知，杨朱学说的主旨就是“为我”、“重生”、“全性保真”；而这些学说，正是庄周所主张的。《庄子·养生主》篇大谈其“保身”、“全生”、“尽年”的方法与道理；《人间世》篇也大力宣传人们应该“养其身，终其天年”，不要去做那些劳形疲神的事。如此看来，杨朱与庄周的学说又是何其相似乃尔！

综上所论，杨朱与庄周在声韵、时代、学说上都十分接近，《庄子·天下》篇、《荀子·解蔽》篇等著作都只评庄周而不论杨朱，孟子只抨击杨朱而不及庄周，司马迁《史记》又只为庄周立传而不提杨朱，种种迹象表明，杨朱与庄周很可能是同一个人。然而也有不少人不同意这种论证。有的同志指出，杨、庄二字，古音只同韵，而声纽完全不同，这样的字是不能随便通转的。有人更提出反证，说《庄子》书中批评杨朱的话很多，如《徐无鬼》篇载庄子对惠施曰：“儒、墨、杨、秉（公孙龙字）四，与夫子为五，果孰是耶？”如果“杨”即是庄周，他不可能连自己都怀疑起来了。《胠箧》篇更主张，要“削曾、史之行，钳杨、墨之口”。如果“杨”即是庄周，他怎么可能自己要钳自己的口呢？对于这些材料，论者或以为它不是庄周学派的著作，因而是不可信从的。

总之，杨朱与庄周有许多极其相似的地方，他们很像是同一个人，但也有一些很难解决的问题，似乎又分明是两个人。孰是孰非，仍然是一个悬案。

（郑嘉融）

扁鹊是什么时代人？

扁鹊是我国历史上第一个有正式传记记载的古代医学家。他对我国古代医学的发展，作出了重大的贡献，因此，被后代医家视为“医学祖师”。有关扁鹊的事迹，自古以来就流传着种种神话般的传说。据《史记》记载，扁鹊姓秦，名越人，“勃海郡郑人也”。他年轻时做过经营旅店的“舍长”。舍客中有个叫长桑君的老人擅长医药，扁鹊便跟从他学到了高超的医术。有一次，扁鹊路过虢国（今河南陕县一带）时，正碰上虢太子暴死。扁鹊诊断后认为太子得的是虚脱之症，并没有死，于是，他采用针刺、热敷等方法，使太子很快就苏醒过来。人们常说的“起死回生”一典，就出于此。扁鹊还是中医脉诊的创始者，他能综合地应用切脉、望色、听声、写形（问诊）等中医四大诊术来诊断疾病。司马迁在《史记》中曾说：“至今天下言脉者，由扁鹊也。”

但是，这样一位带有传奇色彩的著名医学家，他的生活时代和他的故里，却一直是学术界长期争论不休的问题。

扁鹊生平事迹，比较详细的记载，见于《史记·扁鹊传》中，此外在《战国策》、《韩非子》、《列子》、《韩诗外传》、《说苑》等古籍中，也有一些片断记载。但是如果我们把史书上所有关于扁鹊的记载，综合起来分析研究，马上就会发现两个问题：有关扁鹊事迹的最早记载是《韩非子·喻老》篇：扁鹊望蔡桓侯病，其时为周桓王六年（前 714 年）；最晚的记载是《战国策·秦策》：扁鹊诊秦武王病，其时是周赧王五年（前 310 年）。前后两者之间相距时间长达 400 余年。如果仅仅以《史记》所记扁鹊事迹而论，从赵简子立（前 519 年）到齐桓侯立（前 384 年），其间亦达 130 年左右，此其一；《史记》中说：扁鹊为“勃海郡郑人”。但是考察有关史料，古代渤

海郡只有“鄚州”，而无“郑”这一地名，此其二。这些就是“扁鹊之谜”产生的历史背景。

长期以来，古今学者对这一历史之谜的谜底孜孜以求，但至今仍莫衷一是。早在东汉时，《风俗通义》的作者应劲认为：《汉书·艺文志》著录有《泰始黄帝扁鹊俞拊方》，因此，扁鹊是“黄帝时医”。晋代学者傅玄则认为：扁鹊是春秋中叶以前的人。清代梁玉绳在《史记志疑》（二十三）中说：“余考扁鹊与赵简子同时，盖《说苑》‘虢’作‘赵’甚是，赵简子之子为桓子。”他认为虢太子应为赵桓子，而扁鹊是战国初期人。

关于扁鹊的故里，《韩诗外传》和《说苑》都本《史记》“郑人”之说。晋代徐广认为：考渤海无郑，河间有“鄚”，因此，“郑”当为“鄚”之误。今人本于此说者也很多。西汉扬雄在《法言·重黎篇》中则云：“扁鹊，卢人也”。此后高诱注《战国策·秦策》、韦昭注《汉书·高帝纪》中，亦都称扁鹊为“卢人”。

在现代学者中，关于扁鹊的生平时代，有的认为是春秋前期或中期，有的认为是战国前期或中期，也有的认为是战国末期；关于扁鹊故里，认为是扬州的有之，认为是郑州（今河南省郑州市一带）的有之，认为是原籍在渤海郡、家住郑州的亦有之，更有人认为扁鹊是齐国卢（今山东省长清县）人。

卢南乔在《山东古代科技人物论集》一书中说：扁鹊这位古代名医以秦为姓，赵人为名，扁鹊为字。他是战国末期人，确凿地讲，是齐桓公至秦武王荡时期（前 357～前 307 年）人。扁鹊的故里，既不是郑地，也不是鄚州，而是渤海（齐国）卢（即今山东省长清县）。

郎需才在《扁鹊活动年代及事迹考》（载《中医杂考》1980 年第 4 期）一文中则认为，根据他对史书中有关“扁鹊望桓侯”、“扁鹊诊赵简子”等记载的考证和比较研究，再加上考古学家对虢太子墓的考古发掘材料，扁鹊很可能是公元前 7 世纪的人，就也是春秋前期或中期的人。

甄志亚主编的《中国医学史》（教材）认为：扁鹊是大约生活于公元前 5 世纪的人，也就是战国前期的人，他的故里应该是渤海郡“鄚州（即今河北省任丘县鄚州镇）”。

如此看来，扁鹊生平时代和故里的问题，确实是一个尚待进一步考证的历史悬案。

（冯兆平）

董狐是不是“直笔良史”？

董狐是春秋时期晋国的史官，有关他的故事见之于《春秋》左传。

宣公二年，当时晋国国君晋灵公荒淫暴虐，穷奢极欲，《左传》中记载“晋灵公不君，厚敛以雕墙，从台上弹人，而观其辟丸也，宰夫胹熊蹯不熟，杀之，寘诸备，使妇人载以过朝”。身居相位的赵盾，看到晋灵公这样凶狠残忍、倒行逆施，对国家前途忧心如焚，屡次冒死“骤谏”。可是晋灵公不但不听，反而派武士去暗杀赵盾，未遂，又假意设宴招待赵盾，伏甲欲杀之，又被赵盾侍从提弥明识破，拚死突围而出。赵盾被晋灵公逼得走投无路，只得潜出城外避难。不久，晋灵公被赵穿在桃园杀死。赵盾闻讯赶回都城，重新掌握政权。董狐在史书上记载：“赵盾弑其君”，并在朝廷上公布。赵盾分辩说：“不对，这不是我的过错。”董狐振振有词，对他说：“子为正卿，

亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？”赵盾听了只得长叹一声，默然认账。

孔子评论这段史料说：“董狐，古之良史也，书法不隐。宣子（即赵盾）古之良大夫也，为法受恶。”从此董狐被当作秉公执法，直言书法的良史，后人称赞董狐的屡屡不绝，直到现在，还有不少人对“董狐”的做法十分赞赏，称颂他“直笔写史”的精神。

不过，有一种看法认为，董狐的这种做法不足为取。理由有这样几点：第一，杀死晋灵公的是赵穿，而不是赵盾，赵盾不过是赵穿的叔父，硬要叔父为侄子的行为负起责任，那只能算是“株连”，这种主观臆断的株连笔法，真正的“直笔”良史是不会写的。第二，董狐“为君者讳”，晋灵公的滔天罪孽他不置一辞，只责备赵盾“子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？”似乎“直”得可以，实际上是故作唬人之词，完全站不住脚。应该说，赵盾为了维护晋国统治阶级的根本利益，对晋灵公“骤谏”不断，已经尽到了“正卿”的职责，“亡不越竟”，只能说明赵盾受到了晋灵公的残酷迫害而不得不为之的做法，说明他在患难时还不愿逃离本国，关心着自己国家的命运，怎么能作为他弑君的事实根据呢？“反不讨贼”对于国人皆曰可杀的晋灵公来说，赵穿不弑他，也有其他人会来杀他。当时晋国的百姓都很明白，认为“晋侯自取其祸，非相国之过也”。董狐的做法是有悖于事实的。

也有一种看法认为，对于历史上发生的事件，必须按照当时的时间、地点和条件来看待，晋灵公虽然不行君道，但从奴隶主阶级等级森严的制度来看，以下弑上仍然是一种无道行为，赵穿弑晋灵公，赵盾是否事先知道，这不得而知。但他作为赵穿的叔父，赵穿弑了晋灵公后，他不加以谴责，反而接受赵穿的迎接，重新登上相位，这在当时看来，仍然是违反为臣之道的行为。赵盾复相位后，大权在握，而且因为赵穿弑了晋灵公，朝廷大臣都为之战栗，太史董狐在这个时候，敢于在史籍上直言“赵盾弑其君”，这是何等的勇气，因而对董狐的苛求是不公道的。

当然，也有一部分反对以上观点的人承认董狐具有一定的勇气，但是他们认为问题在于董狐关于“赵盾弑其君”的记载是错误的。他把“合理想象”当成历史事实，不按照事情的本来面目写历史，这是一错；不直书晋灵公的荒淫暴戾，自取其祸，却将罪名株连无辜的受害者，丧失了史家应有的正义立场，这是二错；不顾公论，只许暴君害民，不许国人反抗，颠倒是非，混淆黑白，这是三错。一个史官，坚持这样的错误记录而不改，无论表现出多大的勇气，也只是“固执己见”，谈不上是什么“直笔良史”。他的做法更不值得后人称颂效仿。

（蒋建平）

韩非的死因是什么？

韩非，战国后期重要的思想家，先秦“法”、“术”、“势”学说的集大成者，其学说以政治哲学最为突出，他鼓吹的封建君主专制主义理论，对以后2000多年的中国政治产生了极其深远的影响。公元前323年，韩非死于秦国。有关他的死因，从西汉起就有不同的说法，至今学术界仍无定论。

据《史记·老子韩非列传》记载：韩非出身于韩国贵族世家，曾与后来在秦国飞黄腾达的李斯同为荀况的学生。他有些口吃，不善讲话，但很会写

文章，连李斯也自认不如他。韩非曾上书韩王实行变法，但他的建议未被采纳，只得退而著书立说，以阐明其思想。他的著作传到秦国，秦王读后大为钦佩，说：“寡人得见此人，与之游，死不恨矣！”李斯告诉秦王，这是他同学韩非所作，于是秦王下令攻韩国，韩王就派韩非出使秦国。秦王得到韩非后很高兴，但还没有信用他。秦国大臣李斯和姚贾就在秦王面前说韩非坏话，韩非因而被关进监狱。不久在狱中服毒自杀，而送给他毒药的就是李斯。此外，《史记·秦始皇本纪》也记载“韩非使秦，秦用李斯谋，留非，非死云阳”。按司马迁的意思，韩非是死于李斯的妒忌的陷害。

但是，在西汉刘向编定的《战国策》中，却有另一种说法。《秦策第五·四国为一将以攻秦》中讲：楚、吴、燕、代四国想联合起来对付秦国，秦王召大臣商议，姚贾自愿出使四国，姚贾的出使制止了四国的联合行动，回秦后得到重赏。韩非对此颇为不满，就到秦王面前说姚贾的坏话。一开始攻击姚贾用秦国的财宝贿赂四国君王，是“以王之权、国之宝，外自交于诸侯”；接着又揭姚贾的老底，说他是“世监门子，梁之大盗，赵之逐臣”，认为重赏这种人是不利于“厉群臣”的。秦王召姚贾质问，姚贾对答如流。说以财宝赂四君是为秦利益考虑，如果是“自交”，他又何必回秦国；对自己的出身他也毫不隐讳，并列举姜太公、管仲、百里奚等名人为例，说明一个人的出身低贱和名声不好并不碍于效忠“明主”。他劝秦王不要听信谗言，于是秦王信任姚贾而杀了韩非。从这里看，韩非似又是咎由自取，妒忌别人而终害自己。

目前，学术界对韩非的死因，持《史记》说的居多，但也有不同看法的。大致可归纳为下列几种意见：

一种意见认为：韩非之死固然与李斯、姚贾有关，但关键因素则在于秦王的多疑。《史记》和《战国策》的记载实际不矛盾，前者讲政治原因，后者谈个人原因，决定者则是秦王。秦王为人“少恩而虎狼心”，他对韩非学说的倾倒，并不能消除他对韩非的不信任。他需要的是能实现他统治野心的工具，不能充当这种工具的人，不论学问多好，也没有存在的价值。囚禁韩非出自他的本意，杀其人而用其学说，正符合这个统治者的性格。

另一种意见则以为：韩非的死因与当时秦韩两国政治斗争有关，并非李斯的嫉陷，战国后期，秦国势力强盛，秦欲扩张，韩首当其冲，对此“韩王患之，与韩非谋弱秦”。（见《史记·秦始皇本纪》）韩国的“弱秦”计划，开始是派水工郑国到秦游说，抓住秦王好大喜功这一点，以兴修水利来消耗秦之国力。但此事不久即败露，且修建的“郑国渠”不仅没有“弱秦”，反而使秦更趋富强。（见《史记·河渠书》）在不得已的情况下，韩非亲自出马使秦以“存韩”，企图把秦军引向赵国并破坏姚贾的出使，李斯作为秦臣与韩非展开斗争，谈不上什么妒忌。如果李斯是妒忌，他又何必在秦王面前荐举韩非，而且韩非死后，李斯还是多次提及“韩子之言”。妒忌之说是司马迁在唯心主义英雄史观及当时社会道德观影响下的个人偏见所致。

更有人认为：人们总把韩非视为爱国者，为“存韩”而死，实际并不然。韩非和李斯都是战国时代的纵横游说之士，换言之就是政客。韩非到秦国去是与李斯争权夺利，要说妒忌之心两人皆有，两人勾心斗角的结局则是李胜韩败罢了。

（阎歆）

司马迁卒年及其死因真相如何？

我国历史上伟大的史学家和文学家司马迁，生长在西汉武帝时代，曾任太史令，因为李陵降匈奴事辩护而触犯武帝忌讳，遭受腐刑。被刑后，他怀着极大的悲愤和憎恨的心情，坚持完成了 50 万言的历史巨著——《史记》，鲁迅称之为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。《史记》展示了从传说中的黄帝到西汉武帝时代的 3000 年的历史画卷。《史记》问世以后，历代都有专门研究《史记》和研究司马迁的学者，国外也不断涌现研究《史记》的专家。可是对于司马迁的卒年和死因这个问题，由于史料的缺乏，始终未能得到令人满意的结果。

正史中未载司马迁卒年，有人认为这是司马迁善终的证明，也有人认为这恰恰说明司马迁死得不明不白，大有疑问。《史记·集解》引东汉学者卫宏《汉旧仪注》云：“司马迁作景帝本纪，极言其短，及武帝过，武帝怒而削去之。后坐举李陵，李陵降匈奴，故下蚕室。有怨言，下狱死。”葛洪《西京杂记》也有相类似的记载。有人据此认为司马迁是因作《报任安书》而死的，且死在作《报任安书》的当年。（据王国维考证《报任安书》作于太初四年）郭沫苦认为司马迁下狱的事世上必有流传，故卫宏、葛洪均笔之于书。卫宏和葛洪都是当时颇有名望的大学问家，不会无中生有，歪曲事实。班固在《汉书·司马迁传》的“赞”中叹息“以迁之博物洽闻而不能以知自全”，悲其“既陷极刑”（指腐刑）之后，又不“能自保其身”，这说明司马迁不是自然之死。桓宽《盐铁论·周秦篇》文学（读书人）所言：“……一日下蚕室，创未廖，宿卫人主，出入宫殿，得由受俸禄，食大官享赐，身以尊荣，妻子获其饶；故或载卿相之列，就刀锯而不见闵（悯）。”盐铁会议召开于西汉昭帝始元六年，离司马迁生活年代相去不远，《汉书》载司马迁被刑之后，又“尊宠任职”，为中书令（皇帝的御用秘书），可说是“载卿相之列”。郭沫若认为《盐铁论·周秦篇》中的既“下蚕室”而后又“就刀锯”，就是暗指司马迁的再度下狱致死之事。

对此，有的学者则提出异议。目前尚存有关卫宏提及太史令和司马迁行事的记载，共有四条，经考证，至少有两条不符合史实，故卫宏说司马迁“下狱死”一事，殆不可信，至少也是孤证。古人认为“身体发肤受之父母，不敢毁伤”。《汉书》叹司马迁“既陷极刑”，不“能自保其身”，应当从古人的这种含义上来理解。《盐铁论·周秦篇》文学之言与司马迁根夺风马牛不相及，“下蚕室”之后又“就刀锯”，原意只是指一种刑罚所造成的社会不良风气，乃证明汉武帝严峻之治的无效，不能解释为司马迁两次下狱。

也有人认为司马迁可能死于汉武帝晚年的“巫蛊之狱”。巫蛊案发于征和元年，身为治巫蛊使者的江充与卫太子有怨，恐武帝晏驾后为太子所诛，遂大开杀戒以借机剪除太子。太子杀江充后自杀，武帝穷治巫蛊之狱，转而穷治太子死之狱，一直到征和四年，前后死者达十几万，司马迁的好友任安，就是“巫蛊之狱”的殉难者之一。这场灾难，牵及到当时许多文武官员，司马迁恐怕也难以幸免。又据《史记》记事内容分析，太初四年至征和二年还有记事，征和一年后无记事，司马迁很可能是《汉书》所云“巫蛊之祸，流及士大夫”的牺牲者。

还有人主张司马迁死于武帝之后，西汉学者褚少孙曾说过“太史公记事，尽于孝武之事”，《史记》各篇里有汉世宗的谥号“武帝”。“武帝”系汉

世宗刘彻死后，后人所追封，如司马迁死在武帝之前，怎么会知道这谥号呢？有人考证司马迁《报任安书》作于征和二年十一月，距武帝驾崩仅四年，从《报任安书》的内容来看，知道当时《史记》尚未全部完成，此后必有修整补辑，故涉及到武帝的地方，改称谥号，则不足为奇了。

总之，司马迁到底是“有怨言，下狱死”或是为“巫蛊之狱”所累及，还是平安地活到武帝之后，寿终正寝，目前尚无明文信史作据，有待于今后新史料的发现和人们的进一步研究。

（吕建昌）

张仲景当过长沙太守吗？

东汉末年（公元二世纪末期），中原大地，战事连年，兵戈扰攘，天灾频仍，瘟疫四起，民不聊生。据《后汉书》载：汉灵帝建宁四年到中平二年（171—185 年）之间，就流行过五次大疫。穷苦的百姓，只要染上疾病，其死亡者，三分有二，而死于伤寒者（中医指一切外感热病，包括各种流行病）十居其七。真是一片“白骨露于野，千里无鸡鸣”的凄惨景象。对于瘟疫，当时的医生“各承家技，终始顺旧”，他们墨守成规，束手无策，而巫术迷信却乘机盛行于世。

这时有一位青年人，感愤于统治者不关心人民的疾苦和士大夫们一心追逐荣华富贵，轻视医术的局面，“感往昔之沦丧，伤横夭之莫救，乃勤求古训，博采众方”，抛弃仕途，发愤钻研医学理论，写了中国医学史上划时代的临症医学巨著——《伤寒杂病论》，从而为祖国医学的发展，为中华民族繁衍昌盛作出了重要贡献。这位青年人，就是东汉时期的名医张机（字仲景，约 150—219 年）。

《伤寒杂病论》首次创立了一整套包括理、法、方、药在内的中医辨证诊治的临症理论。据明代李濂《医史》载：名医华佗拜读此书后，曾拍案叫绝：“此真活人书也！”1700 年过去了，后代医家至今仍在运用辨证诊治的原则来诊断和医治疾病。张仲景也因此被后人尊为“医中之圣”。

然而，由于封建社会中轻视自然科学思想的影响和古代史家的疏忽，在正史中，如《后汉书》、《三国志》等，竟找不到有关张仲景生平的只字片语，更不用说为其立传了。这样就为后人研究张仲景的生平事迹，留下了一些悬而未解的“千古之谜”。例如，张仲景的故里在何处？他是否出任过长沙太守？如此等等，都是学术史上长期没有搞清楚的问题。

关于张仲景故里，学术界一般认为是东汉南阳郡（今河南省西南部和湖北省北部一带）。但是古代的南阳郡辖有 36 个县，张氏故里究系南阳郡何县呢？历来说法不一：一、南阳郡涅阳（今河南省南阳县）。赵璞珊的《中国古代医学》和俞慎初的《中国医学简史》都持这一观点。二、南阳郡涅阳（今河南省邓县）。甄志亚的《中国医学史》（教材）、廖国玉的《张仲景故里涅阳考》（《中医杂志》1982 年第 2 期）都作如是观。廖国玉认为，根据《水经注》、《明嘉靖南阳府志》、《清乾隆邓州志》、《康熙字典》等史料分析，古代的涅阳又谓邓州，即今河南省南阳地区的邓县，涅阳在成名之后，一直属邓州所辖。1964 年当地群众在邓县穰东镇曾挖出一个铜壶，上刻“涅阳”二字。因此，张氏故里应为邓县穰东镇。三、南阳郡蔡阳（即今湖北省枣阳县）。范行准在《张仲景传略》（载《中华医史杂志》1983 年第 3 期）

一文中持这一观点。四、南阳郡棘阳（即今河南省新野县东北）。尚启东的《张仲景传略考》（载《浙江中医学院学报》1979 年第 6 期）和杜雨茂的《关于张仲景生平一些问题的探讨》（《陕西中医学院学报》1982 年第 2 期），都坚持这一论点，尚启东认为，《隋书·经籍志》引《湖广旧志》说："张机字仲景，南阳棘阳人"。清代《古今图书集成医部全录·医学名流列传》引《密阳府志》记载相同。另外，《太平御览·何颙别传》记："同郡张仲景总角造颙"。何颙为南阳郡襄乡人（今湖北省枣阳县东北），何氏与张氏同一郡而不同一县，且"总角"为 10 岁左右幼童未冠之称。古时交通不便，孩儿不能远行，可见两人相隔一定不远。据考：东汉时襄乡、棘阳二县是接壤的。因此，张仲景为棘阳人是可信的。

关于张仲景是否当过长沙太守，学者们的观点不同，有肯定论和否定论两种。

肯定论：如廖国玉在《张仲景官居长沙太守的三项根据》（《中医杂志》1982 年第 4 期）中认为：张氏任长沙太守是历史的事实。理由是：首先在历代医籍中有明确记载。北宋仁宗嘉祐年间，林仁等奉诏校正医书，在序言中引了唐《名医录》的论述，认为张氏"官至长沙太守"。此序是向皇帝写的奏章，因此是可信的。其次地方志史料中也有记载。如明崇祯《长沙府志》，清康熙《长沙府志》以及明清时期的《南阳府志》、《邓州志》中，都有张仲景守长沙的记载，最后，1981 年 11 月，在南阳医圣祠发现了据说是晋代的石碑，上刻"汉长沙太守医圣张仲景墓"等字。

否定论：如裘沛然在《张仲景守长沙说的商讨》（《新中医》1984 年第 11 期）一文中认为：张仲景守长沙是出于后人的伪托。理由是：一、所谓发现的晋代古石碑，据考证，碑为东晋古物之说难以成立。尊仲景为医圣之称，最早未早于宋代，这一尊称直到清代才为众口所归。晋代仲景何来医圣之称？可见立此碑的年代最早不越宋元，可能还要晚些。二、根据史料分析，东汉年间历届长沙太守中并无仲景之名，且从时间上看来也不可能由仲景任职。三、晋唐医籍，如王叔和之《脉经》、皇甫谧之《甲乙经》等等，都离仲景不远，但都未提其守长沙之事。四、仲景在其所述《自序》中，对仕官的鄙视和淡漠表现得非常清楚，当然就谈不上当太守了。

（冯兆平）

鉴真和尚双目有没有失明？

中日两国是一衣带水的友好邻邦。两千多年来，两国人民之间的友好往来一直绵延不断，尤其是在唐代，中日两国政府与人民的联系和文化交流达到了一个高潮，在中日关系史上，谱写了一幕幕令人怀念的动人篇章。

公元 7 至 9 世纪，唐代时期的中国正处于封建制的繁荣昌盛阶段，而东流日本则处在奴隶制向封建制转化的社会变革时期。中国完备的典章制度与先进的生产技术和文化知识，对新兴的日本具有强大的魅力。日本人认为："大唐国者，法式备定，珍国也，常须达。"（《日本书纪》推古天皇三十一年条）因此，以大唐帝国为榜样，激励看好学的日本人，不畏艰险，乘波西来，先后有十二批正式的遣唐使来到中国。这些留学生和学问僧为传播中国文化作出了重大的贡献。在中日佛教的交往中，出现了阿倍仲麻吕西来，鉴真东渡的佳话。鉴真是扬州的著名高僧，担任大明寺的住持。他精通律学，

深谙戒法，在江淮民间享有崇高的威望。唐天宝元年（742 年）十月，他接受遣唐使日本僧人荣睿、普照的聘请，东渡日本，去设立戒坛，宣扬律学，以肃整教纲。从此以后，在 12 年的岁月中，鉴真等人胸怀大志，历经艰辛，屡遭挫折，曾五次渡海失败，直到天宝十二年（753 年）十一月，鉴真等人才成功地踏上赴日传法的征途。在日本的 10 年中，鉴真以忘我的精神，把佛教戒律和唐代文化的精华带到了日本，为传播中日人民的友谊种子作出了重大贡献，至今仍受到中日两国人民的怀念和尊崇。

因此，研究鉴真东渡是中日两国学者共同关心的问题。在中日两国，有很多鉴真研究者与中日关系史专家认为，鉴真第五次东渡失败后，于天宝九年（750 年）由广州到韶州时，由于“频经炎热，眼光暗昧，爰有胡人言能治目、请加疗治，眼遂失明”。（真人元开《唐大和上东征传》）以后，双目失明的鉴真仍然以顽强的精神，再次东渡日本，完成了传法的宏愿大志。但是，鉴真和尚果真是双目失明了吗？

著名史学家陈垣在纪念鉴真圆寂 1200 年时，对此事提出了质疑（当时未公开发表）。他认为“鉴真和尚到日本后，晚年曾失明则或有之，谓鉴真和尚未到日本前已失明，则殊不可信。”（陈垣《鉴真和尚失明事质疑》，见《社会科学战线》1980 年第 4 期）。因为，鉴亘失明一事，《宋高僧传·鉴真传》等书均未记载，仅据日本人真人元开所撰写的《唐大和上东征传》上的一句话作为孤证，论据尚不充足。并且，《唐大和上东征传》对鉴真在日本 10 年的传法与生活的记载中，均未提到他因双目失明而感到不便的事情。另外，鉴真从韶州来到江宁时，他的弟子灵祐是不可能当着“双目失明”的老师说出“盲龟开目”这等有损于鉴真形象的不敬之语的。所以，鉴真失明一事是令人怀疑的。

在日本方面，成书于八九世纪之际的史书《续日本纪》对鉴真的事迹记载也有可疑之处，该书卷二十四天平宝字七年（763 年）五月戊申条说，在天宝七年渡海失败后，由于随行的日本僧人荣睿亡故，鉴真因此而“悲泣失明”，陈垣的后人陈智超对鉴真失明一事也表示怀疑。他认为《续日本纪》所记载的鉴真在双目失明的情况下，以鼻辨药“一无错失”，或许可信，但仅凭记忆力来校正数百万言的经论而一字不差，倒可使人有理由怀疑他是否真的双目失明了。（陈智超《跋<鉴真和尚失明事质疑>及致廖世功（叙畴）函》，见《社会科学战线》1980 年第 4 期）日本学者田中块堂和安藤更生认为，《唐大和上东征传》所说的“眼光暗昧”是指鉴真患有老年性白内障。安藤更生解释说，“胡人言能治目，请加疗治”，是鉴真请了阿拉伯医生施行针拨法治疗，由于手术后的感染，病情恶化，即所谓“眼遂失明”，但还能分辨出字迹。田中块堂认为，鉴真到日本时尚未完全失明。

这些根据为数不多的现有史籍，对鉴真的眼睛所提出的种种质疑和解释，向我们揭示了一个谜：鉴真和尚的眼睛在第五次渡海后失明了吗？如果失明，是为何而失明的，是“途中双目发炎，视力减退”疗治不当而失明呢？（汪向荣《鉴真》）还是“因长年跋涉，身染重病，以致双目失明？”（吾闻《鉴真》）或是“因中暑毒，致使双目失明？”（木宫泰彦《日中文化交流史》）什么时候失明的？在中国还是在日本？要解开这个谜，还必须继续发掘中日双方的有关史料。据陈智超介绍，日本正仓院中现在保存着一张《鉴真书状》，据说是鉴真的借书条。借书条上的书法为唐人风格，值得注意的是，书法字迹端正整齐，并有涂改重写的地方，而且位置竟完全与原字相合，

这是一个盲人所能做得到的吗？如果这张借书条确系鉴真的真迹，那么这倒可作为鉴真眼睛未瞎的物证。

（黄显功）

郦道元生于何年？

郦道元，字善长，范阳涿县（今河北涿州）人，是我国古代杰出的地理学家和文学家。郦道元出生于一个世代士官家族，其父郦范是北魏的显要官员，曾任青州刺史、尚书右丞等职，爵位从男爵、子爵直到公爵。道元幼年随父赴任。父去世后他继任其爵位，被封为永伯侯，历任太尉掾、侍御史、冀州镇东府长史、颍州太守、鲁阳太守、东荆州刺史、河南尹、黄门侍郎、侍中兼行台尚书、御史中尉等职，在任关右大使时为雍州刺史萧宝寅所害。郦道元晚年时撰有《水经注》40 卷，是一部具有极高文学价值的地理巨著。

由于史载简略，对郦道元的生平事迹资料疏缺。《魏书》、《北史》郦道元传中，均不载其生卒年代，因而对郦道元一生中的重要问题一直未能得到很好的解决。明清以来，研究《水经注》不乏其人，唯独对其作者缺少系统的探索，以致他的生年至今还是个谜。其实搞清郦道元生年对研究他的经历、思想、学术等方面都有着密切关系。然而，在这个问题上下功夫的人还不多。目前各种辞书、专著、人物传记和报刊中，凡述及郦氏生年时都打上问号，当然学术界也存在着不同的看法。

一种说法是清末民国初杨守敬认为道元卒于北魏孝昌二年（526 年），年 42，上推生于太和九年（485 年）（见《水经注疏·巨洋水》），另一种说法认为郦道元的父亲郦范约生于北魏神麚初（428 年），男子 30 而娶，10 年而字，从而推测道元生于皇兴元年（467 年）（丁山《郦学考序目》，中央历史语言研究所集刊，1932 年）。还有一说认为史载郦范太和中任青州刺史时道元为总角之年，假定郦范任职于太和二年（478 年）至太和十二年（488 年），则总角之年如在三四年，推断道元生于和平六年或皇兴元年（466——467 年），如在十年左右，则生于延兴初年（472 年左右）（赵贞信《郦道元之生卒年考》，载《禹贡》七卷一二三合期，1937 年）。也有以道元生年为北魏皇兴三年（469 年）说（日本 1955 年出版《世界历史事典》23 卷）等。

上述几种说法，以赵贞信之说在学术界几成定论，在我国的公开出版物中有关郦道元的生年均采用此说，如《辞海》：“郦道元（466 或 472？）”；侯仁之、黄盛章在《中国古代地理名著选读》“水经注”选释的说明中：“至于道元生在何年，史无明文，据推求或在北魏和平六年（465 年），或在延兴二年（472 年），享年五十六岁或六十二岁。”直至 1980 年赵永复发表了《郦道元生年考》（载《复旦学报》历史地理专辑）一文，提出不同看法。认为杨守敬谓道元卒年 42 岁，上推其生年为太和九年有误。据《水经·河水注》道元自叙太和十八年（494 年）任尚书郎，曾随高祖北巡，依杨说道元生于太和九年，时年仅 10 岁，显然是不正确的。丁山之说原系推测之词，论据较薄弱。赵贞信之说主要的根据是郦范任青州刺史的时间，但他所考据郦范可能任青州刺史前后达 10 多年，考虑到对道元总角估计也会有出入，因此，郦道元的生年前后就要相差更多，得出的结论也就不够精确。文章对太和共二十三年历任青州刺史的人逐加考证，从而确定郦范任青州刺史的时间为太和八年（484 年）至太和十二年（488 年）间，比赵贞信之说前后缩短七

八年，另对郦道元总角之年（古人在未成年前儿童之称谓）加以论证，据《水经·巨洋水注》：“先公以太和中，作镇海岱，余以总角之年，侍节东州，至若炎夏火流，闲居倦想，提琴命友，嬉娱永日，桂笋寻波，轻林委浪，琴歌既洽，欢情亦畅……。”这时道元正是少年时期，杨守敬以道元总角之年为 15 岁，赵信假定为十四五岁，与实际情况相差不远，但哪范任青州刺史约 4 年，因而要确定道元 15 岁时是在郦范任职之初或任职之末。据《水经·灅水注》、《魏书·穆罴传》等，道元任尚书祠部时与宜都王穆罴同拜北郊，其时间约在太和十四五年，郦道元 15 岁时似在郦范任职青州之初。如在任职青州之末，太和十五年时道元尚未成年，不可能任尚书祠部之职。据上得出郦范在太和八年至十二年间任青州刺史，如太和八年时道元为 15 岁，由此上推，当生于皇兴四年（470 年）左右。这一说法提出了郦道元生年的确切年代，是以前所不曾有的，但能否推翻赵贞信几十年来的传统说法，尚需经学术界的认可。有人就不同意用总角之年用以推定郦道元的生年。陈桥驿在《郦道元》（载《中国历代地理学家评传》，山东教育出版社）一文中指出：郦道元生于何年，历史上没有记载，由于“总角”一词泛指童年，并无确切的数量概念，所以无法由此推算他的出生年代。历来不少撰述，都曾引过这一段文字（按指上文所引《水经·巨洋水注》载郦道元“总角之年”的材料）推测郦道元的生年，其实都并不可靠。虽然作者没有提出郦道元当生于何年，但显然他是不同意以上诸说中推断的观点的。由此，在没有发现新的材料之前，用确凿的证据，提出一个比较符合郦氏生年的实际情况，真正揭开 1500 多年前的谜底，恐怕不是一件轻而易举的事。

（王天良）

王羲之终老何处？

王羲之是中国书法发展史上一位承前启后的大书法家，他博采众长，精研体势，自创妍美流变、遒逸劲健的书体，被历代书法家尊为“书圣”，他在东晋永和九年（353 年）三月上巳日兰亭修禊时所作的《兰亭集序》，成为我国书法艺术中的瑰宝。在兰亭聚合后两年，王羲之因不受朝廷重用，即“称病去郡”，而尽山水之游（《晋书·王羲之传》）。然而，工羲之“去郡”以后终老何处，因史籍语焉不详，史家持论不一。

部分学者认为，王羲之南徙至山阴（今浙江省绍兴县）时，正值绍兴鉴湖水利工程发挥作用的全盛时期，其时，绍兴土地垦殖，农业发达，山青水秀。因此王羡之被这里的山水风情所吸引，曾吟出“山阴道上行，如在镜中游”的千古名句。其后，又在此任会稽内史数年，从而得以有机会尽情地享受这里的自然美景。王羲之决心终老山阴是情理中事。王羲之七世孙、隋初高僧智永，就因其先祖墓在绍兴云门山，为便于拜扫，便从永欣寺移居云门寺（《绍兴县志》）。作为王氏后人的智永，其书艺在当时亦堪称大家，尤其是在技法上创永字八法，对书法的贡献甚大，后人评介其书法说：“以羲之为师法，笔力纵横，真草兼备，绰有祖风”（《宣和书谱》卷十七）。作为书法家的智永所祭祀的先祖当是被人称为“书圣”的王羲之无疑。智永移居云门寺，可证王羲之终老于山阴。持异议者提出。所谓王羲之因慕稽山鉴水而决心终老山阴，乃是臆测。因为王羲之所赏叹的地域范围不仅限于山阴，还包括今日的嵊县、新昌等地。智永所谓之“先祖”，虽则是可能包括王羲

之在内的智永父辈以上的祖父、曾祖等，但因未言明为谁，就不能据此断定其所言之墓即为王羲之之墓。

另有部分学者据宋《嘉泰会稽志》，认为王羲之非终老山阴而是在诸暨苎萝。该志卷六载，王羲之“墓在（苎萝）山足，有碑。孙兴公为文，王子敬所书也”。据《晋书·孙楚传附绰》载：“温、王、郗、庾诸公之薨，必须绰为碑文，然后刊石焉。”孙绰是王羲之好友，有孙绰所作之碑文，又与正史所载相合，当属可信，况《嘉泰会稽志》是南宋著名诗人、浙东史学派代表人物陆游主持编纂，其史学价值历来评价甚高。然而，有人认为《晋书》所言之“王”姓者不能妄断就是王羲之，也可能是王羲之的父辈王旷、王异，昆弟彪之、兴之，或子侄辈徽之、越之等人，甚至包括了与王羲之“不洽”的王述等。总之，凡是当时与孙绰友善的王姓贵族、闻人都有可能。还有些持王羲之生卒年为 321—379 年的学者指出，孙绰早王氏 9 年去世，王羲之不至于在孙绰生前就请他为自己写好碑文。因此王羲之终老诸暨苎萝说不足信。

近年来，倾向于终老嵊县金庭说的学者较多，学者们指出此说可信的理由是：一、可据的史料较多。唐人裴通在《金庭观晋右军书楼墨池记》中说：”（王羲之晚年）家于此山，书楼墨池，旧制犹在。”白居易《沃洲禅记》中载，越之金庭，“高士名人许玄度、孙绰、王羲之等十八人或游焉，或止焉”。《浙江通志·名胜》载：王羲之好友许询（玄度）闻知王氏隐居金庭，特从萧山迁来嵊县与王羲之为邻，卒葬于邻金庭的孝嘉乡济庆寺。因而李白有诗云：“此中久延伫，入剡（嵊县古称）寻王许（《送王屋山人魏万还王屋》）”。诗中所指“王、许”该是指王羲之与许询。此外，宋人高似孙撰《剡录》卷四载：“金庭洞天，晋右军王羲之居焉。”又云：“王右军墓，在县东孝嘉乡五十里”。此后历代县志均有类似记载。王氏第 47 世孙王鉴皓主修的《金庭王氏族谱》也载：公元 361 年，王羲之病逝，子嗣以“右军爱金庭之胜，胥宇于此，遂埋王于居宅之旁”。王氏 5 世孙衡念先祖崇佛道，舍王宅为金庭观。《族谱》指明王羲之乃“自琅琊迁会稽、自会稽迁金庭之祖”。二、惟金庭至今留有遗迹。今金庭观旧址右端，还有清道光二十九年（1849 年）王氏裔孙秀清所建的王羲之墓道和碑坊，观后墓前还有明弘光年间立的墓碑。金庭观今存山门、大殿及古柏。在金庭及其周围乡村，至今仍流传有关王羲之晚年隐居金庭的传说。金庭附近有许多地名据传与王氏有关。如华堂乡（村）、灵鹅村、王罕岭等。今新合乡有十几个自然村以王姓为主，多自称王羲之后裔。三、王羲之生活在佛道鼎盛之时，当时的官宦、世俗学者也多精通佛道，崇尚隐逸。王羲之与当时高僧竺道潜、支遁、白道猷等交往甚密。竺道潜亦琅琊华族王氏出身，与王羲之父辈有交，曾隐居剡山 30 余年之久，其所居乃当时佛道修行者的中心地。支遁亦在沃洲（今新昌，原属剡县）小岭建寺院，教导僧众百余人。而金庭亦在当时被称为道家第七十二洞天。王羲之崇尚隐逸，又为便于与高僧交往，其辞官后选中金庭为归隐终老之所是很有可能的。

有人对嵊县金庭说则持有异议，如，所谓的王氏《族谱》不尽可信，为何正史不收其碑文，本传也不见载？墓中出土的砖为何是梁大同年间的？等等。但是，嵊县金庭墓穴犹存，谱牒可稽，王姓后人甚众，史籍记载亦最多，因此，王羲之终老金庭说，近年来颇有为众所认同之势。国内外许多专家、书家前往墓地瞻仰，中央电视台也播放过重修的墓地全景。尽管如此，金庭

说仍未是定论。因而，金庭王羲之墓地至今仍只是一个县级文物保护点。

（金泽民）

黄宗羲因何东渡日本？

东渡日本，是黄宗羲生平行事中一段不可忽略的经历。然而，由于黄宗羲在其传世的著述中，对其东渡日本的缘由鲜有涉及，因此引起后人争议，迄今仍悬而未决。

雍、乾间学者，黄宗羲的学术传人全祖望最早提出黄宗羲东渡日本“乞师说”。南明鲁监国政权临近覆亡之时，曾数次遣使日本，乞师求援，全祖望认为黄氏参与其中一次“乞师”之行：“是年（顺治六年），监国由健逃至翁洲，复召公（黄宗羲）副冯公京第乞师日本，抵长崎，不得请，公为赋《式微》之章以感将士”。（《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》）近世学者梁启超则持“避仇说”。梁氏考订黄宗羲东渡日本的时间在顺治元年。这一年，南明弘光政权在南京建立，阮大铖重新得势，便重修旧怨，大肆报复复社人士发布《南都防乱公揭》事。由于黄氏在《公揭》上名列第二，所以必然要遭阮之迫害。这就出现“避仇”日本之举（见《饮冰室文集》之四十《黄梨洲朱舜水乞师日本辨》）。

当代一些学者认为，黄宗羲日本之行确为“乞师”。第一，黄宗羲本人之著述中虽无明确记载是否参与日本“乞师”之行，但从其《避地赋》和《日本乞师记》中仍可找出不少证据。《避地赋》叙述他渡日本的路线、情景和感想。谈到由于日本当时“销兵忘战”，“粉饰隆平”，“风俗侈汰”，而致使东行毫无成果，不得不“返旆西行”。《日本乞师记》也谈到，日本“承平久矣”，“多忘武备，岂肯渡海为人复仇”。这说明黄宗羲日本之行是为乞师复仇，而非“避仇亡命”，只不过是未达到预定的目的。第二，黄宗羲力主“乞师”。鲁监国政权“乞师”之举，当时曾引起异议，兵部尚书余煌指责此乃“为吴三桂乞师之续”，黄氏等人则斥余之见为“书生之见”。他说：“尽忠义士，苦思穷计，俱出于万不得已，若徒以利害相权如余煌者，真书生之见也。”（《行朝录》卷八《日本乞师记》）正惟黄宗羲主“乞师”，加以他抗清复明之决心，在廷堂之上锥击仇人和发布讨阮《公揭》那种遇事敢作敢为的性格，以及从亡国臣的身份，是完全可能应召或主动请求东行乞师的。第三，除经全祖望“始考得之”的史料外，尚有不少明清文献可证黄氏参与“乞师”。如与黄氏同时代的浙东人周容所撰《浮光杯记》、与黄氏同时代的浙东人周容在为抗清营垒中的密友高宇泰所撰《雪交亭正气录》中，所记乞师日本的某些事，与黄氏《日本乞师记》所记略同。此外，还有被史学界公认具有较高史料价值的《海东逸事》（明末遗民翁洲老民）、《鲁之春秋》（李聿求），《国朝汉学师承记》（江藩）、《国朝先正事略》（李元度）等均载有黄宗羲与兵部侍郎冯京第“乞师”日本之事。至于黄所遗著述中为何无参与“乞师”的明确记载，学者一般认可黄氏裔孙黄炳垕的揣测：“抑其时忌讳甚严，欲使起军、从亡、乞师诸大案泯没其迹，以避无妄之灾耶？”（《遗献梨洲公年谱叙》）

另有部分学者则认为，黄宗羲有“避仇”日本之行而决无“乞师”日本之举。梁启超曾反驳全祖望的“己丑（顺治六年）乞师说”，指出当时鲁政权为武将把持，黄氏深感抗清之志难伸，遂于顺治六年秋以清廷要“录其家

口”为由愤然出走，潜归故里，黄氏既已作出这样的抉择，何以时隔不足两月，却又返向舟山奉使日本？这在情理上讲不通。如此轻于去就，观黄氏一生行事也全然不符。因此全氏所断言的这一年黄宗羲日本“乞师”是不可信的。不少学者认同梁氏的分析，并指出全氏之考辨有不少难以自圆之处。如全氏据以判定黄之东渡日本时间的“冯京第两度乞师日本”之说，虽屡见于他的《梨洲先生神道碑文》、《冯京第墓碑》及《浮光杯诗注》等文，但未见他指出立说的史料来源。而且同书与《张苍水年谱》述及冯京第东渡日本之事，却仅有顺治四年一次，而无顺治六年二度乞师之行。因此，在未找到确凿依据之前，不能轻信全氏“乞师说”。而较为可信的正是黄氏本人所作的《避地赋》。因该赋叙述的是黄宗羲现存遗著中唯一涉及自己东行日本的文字。赋中对“避仇”的时间（被阮大铖斥为党人之时）和原因（阮大铖缉捕《公揭》签名者），为避党祸的交待是比较明确的。如赋中所云：“遂狺狺骂为党人兮，祸复丛夫俊及。……我亦何罪何辜兮，窃独罹此横流”。再从该赋写作的背景来看。此赋大约作于康熙十三四年间（1674—1675 年），当时，正值三藩乱起，波及浙江。为避兵祸，黄氏奉母转徙四方。抚今追昔而作此赋，对入清以来的 30 余年间自己的避地生涯作了如实的书写。昔之避党祸，此时避干戈，今昔之事相联系，正说明当年东行日本“避仇”之事是肯定无疑的。

“乞师”与“避仇”两说孰是，至今未有定论，另有学者对两说均持“存疑”态度（如谢国桢之《黄梨洲学谱》和一些日本学者），更是加深了人们的疑惑。看来解此悬案，殊为不易。

（金泽民）

掌故篇

“莫须有”是什么意思？

宋朝名将岳飞“莫须有”三字狱是颇有知名度的。

“莫须有”，含义模糊，涵盖极大的冤枉，所以后来者凡提及岳飞冤杀，不用多言，只须以“莫须有”一言以蔽之可也。

所谓“莫须有”出典，乃是韩世忠和秦桧的一次对话。它最早出现于李心传《建炎以来系年要录》。相近文字还见于与韩世忠有关的赵雄所撰《韩蕲王神道碑》（《江苏金石志》卷十二）、《中兴小纪》卷二十九引《野史》、《金陀粹编》卷八《行实编年》，后来元脱克脱主修《宋史》就把这有关的一段稍作润色写进《岳飞传》：“狱之将上也，韩世忠不平，谐桧诘其实。桧曰：飞子云与张宪书，虽不明，其事体莫须有。世忠曰：莫须有三字，何以服天下？”（《宋史》卷三六五）

此中所称岳云给张宪的一封信，说是岳云要张宪起兵造反；同时，还写信与王贵。但是岳云张宪虽经严刑拷打，仍都坚决否认有此事。当时韩世忠已罢去枢密使重职，他是同年十月十三日岳飞被诱捕后半月（十月二十八日）主动解职、出任徒有虚衔的闲散职务，“横海武康安化军节度使充醴泉观使”的。据《岳飞传》称，他是在万俟（占内）控制的大理寺向皇帝送呈判决书时，前去宰相府找上秦桧的。

韩世忠对岳飞无故受屈，自然愤懑，尤其是他清楚岳飞的冤狱，还含有受冤者不愿罗织他人，而更遭到秦桧、张俊甚至是赵构所嫉恨了的。韩世忠坚决抗金，曾以公然出兵的行为，阻止魏良臣等出使金国议和。又因秦桧力主和议，韩指责其误国，言辞激切，并自请与金使面议，因此首当其冲为投降派嫉恨。秦桧之流原先是想利用岳飞拿他开刀，不料岳飞不接领子，反而力加劝阻，还向韩世忠通气。这样，赵构联系过去几年岳飞拥兵自重，不听宣招，更加火上添油，即拿他开刀了。

秦桧是杀害岳飞的第一帮凶和主要执行者，他所说的“莫须有”，追溯其源，实是秉承赵构意思，对此不便说明也不须说明、很难说明，因而就为后人带来争议，诸说不一。

通常的解释是，“莫须有”就是“或许有”（蔡美彪等著《中国通史》五，1978 年 4 月人民出版社），“也许有”（曾琼碧《千古罪人秦桧》，河南人民出版社 1984 年 12 月），或说“莫须有是当时的口语，相当于‘可能有’的意思”（徐兴业《中国古代简史》，上海教育出版社 1985 年 1 月）。它们的意思同一内涵，它是和下句韩世忠责问“何以服天下”，互为呼应和连接的。

因此，王曾瑜认为，“莫须有”意即“岂不须有”。“宋时‘莫须’两字常连用”，但他界定，此处之“莫，有岂不之意”（《岳飞新传》，上海人民出版社 1983 年 10 月）。柏扬也说，“莫须是一个不合文法的句子，无法解释，秦桧是江宁人（江苏南京），或许是当时江宁方言。根据情况推测，应是‘不见得没有之意’。”（《中国人史纲》，时代文艺出版社 1987 年）

有人就“莫须有”提出不同见解。金毓黻认为，“莫须有，谓当有须有、尚须有也。宋人话中喜用莫字，莫须二字连用，见《长编》中非一，如曰，莫须与指挥、莫须曾商量皆是，凡此莫字作当字尚字解。莫为未定之辞，故

世忠以为不足服天下”（《岳飞之死与秦桧》，重庆《文史杂志》第6期，1941年1月）。王瑞明同此见。他的意见是秦桧对岳飞的冤狱要“竭力加以掩饰”。还认为秦桧“强词夺理”，不用两可之词，“授人以柄”，“故‘莫须有’不能解为‘大概有’，而应赋于肯定之意。”（《‘莫须有’辩》，《文史知识》1982年11月）对此，王瑞来也持此说，他引用南宋宁宗时人徐自明《宋宰辅编年录》卷十六，“先是，狱之成，太傅韩世忠尝以问桧，桧曰：飞子云与张宪书不明，其事体必须有。世忠曰：相公言‘必须有’，此三字何以使人甘心？因争之，桧不听。”王瑞来说，“如果作‘必须有’，就与‘莫须有’的传统说法语意有歧。而王瑞明同志此文的解释倒是基本相合的，即秦桧是用一种肯定的口气来回答韩世忠的质问，而不是含糊其辞”，（《文史知识》1983年第4期）。

李安《岳飞史迹考》也引用宋无名氏《冤狱记》说，当《刑部大理寺状》（即最高法院判决书）送到赵构面前，赵构召集文武大臣审议，“秦桧会于朝曰：必须有！必须有，高宗在殿上，相距丈许，若无所闻者，听者皆默然。桧色厉而声颤动，重复言曰：岳飞子岳云与张宪书，其事体必须有。言时，回顾西班诸将臣，高宗目光亦与桧同，西班中独张俊点首，示与桧意同。俊在班首，次为韩蕲王，又次为待卫亲军马步都虞候王德。德初目视殿上，闻桧言，微转首视蕲王，蕲王色变，趋前诣桧，相离不三尺，桧以笑答之。蕲王向桧争曰：必须有三字，何以服天下？何以使人甘心？桧不答，亦无怒意。高宗仍若无所闻，传旨退朝，钟鼓声大作，蕲王拂袖下殿，不悦而去。”

此段双方对白和神态栩栩如生，写出秦桧是秉承赵构旨意，当然不能以“莫须有”含糊了之；称“必须有”，也可解释为“一定是有的”，其中仍蕴含有“应该是有的”内涵；如果以“莫须有”，是难以搪塞人口的。秦桧之奸诈、阴毒，也不致于采用这种含糊其词掩饰了的。

李安还引用俞正燮《癸巳存稿》于“莫须有”三字考证。即这句话应谈作“其事体莫，须有”。俞正燮说，“此事桧言‘其事莫’为一句，‘须有’为一句。盖桧骄蹇，反诘世忠，诣其事？‘莫’而后自决言‘须有’，故世忠不服，横截其语，牵连一句，合‘莫须有’三字何以示天下，此记言之最工者也。必须有，则三字非奇，不足折桧，又或解莫须有为，‘不必无’，盖不知莫言绝句也”。所以有人认为，“这样的解释是合乎情理的”，“这是因为秦桧在复述‘其事体莫’之后，借提顿的刹那，稍作迟疑和审度，以思考对策，然后才发狠说出‘须有’两字，既搪塞了韩世忠的质问，又诬陷了‘尽忠报国’的岳飞。这就把当时秦桧的心理，真实生动地表现出来了。”（《文史知识》1983年第4期）

“莫须有”三字是什么意思，人们大都从语言本身含意认知。中国文字是丰富的，多义词可以在不同的时空和背景有相背的解释。看来“莫须有”三字解，争论了几百年，现在还须继续下去。至于，“莫须有”争吵，韩世忠是否有两对奏桧质问，即一次在宰相府，一次在庙堂之上，秦桧态度由“莫须有”改为“必须有”等情由，这就有待再考证了。

（盛巽昌）

“风马牛不相及”中的“风马牛”如何理解？

“风马牛不相及”这句成语，在日常的工作和生活中常被人们所引用。其典源是：据《左传·僖公四年》载：春秋时著名霸主齐桓公在这一年的春

天出兵侵蔡。齐国纠合了鲁、宋、陈、卫、郑、许、曹，连同本国共 8 个诸侯国家的兵力，南下攻打小小的蔡国，一举而将之击垮。然后，齐桓公命令联军继续南进，讨代楚国。部队进入楚国的陉（在今河南郾城县境）时，楚成王派出代表，到前线去向齐桓公责问道：“ 君居北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。不虞君之涉我地也，何故？ ”这段责问的话，大意是说：“ 你们住在北方，我们住在南方，中间相隔遥远，真是‘ 风马牛 ’不相及。没有料到你们竟然兴师侵入我国领土，不知你们师出何名？ ”这就是成语“ 风马牛 ”的出处。当时，齐桓公的国相管仲，出来回答楚国的责问。当然，侵略的真正原因是说不出口的，便强词夺理，说了一通。楚国见对方人多势大，真打起来，未必能胜；齐国也只不过争个面子，并不想打败楚国。于是，双方便表示愿意结盟和好，事情就算这样结束了。

这件事发生后，后世遂用风马牛不相及，风马牛、风马不接、风马、风牛等来比喻事物之间的毫不相干、没有关联。如汤显祖《南柯记》有文曰：“ 太子，君处江北，妾处江南，风马牛不相及也，不意太子之涉吾境也，何故？ ”鲁迅《热风 · 反对含泪的批评家》：“ 至于释迦牟尼，可更与文艺界风马牛了。 ”《宋书 · 王弘之传》：“ 凡祖离送别，别在有情，下官与殷风马不接，无缘扈从。 ”刘知几《史通 · 断限》：“ 其与曹氏也，非唯理异犬牙，固亦事同风马。 ”徐陵《与齐尚书仆射杨遵彦书》：“ 方今越裳藐藐，驯雉北飞；肃慎茫茫，风牛南偃 ”。对于这种取喻，后世已无争议，至于“ 不相及 ”（即两者毫不相干），为什么叫做“ 风马牛 ”，究竟应该如何理解“ 不相及 ”的含义，后人却有不同的说法，分歧是：

1、细微说。《书经 · 费誓》说：“ 马牛其风 ”。后汉贾逵注曰：“ 风，放也，牝牡相诱谓之风。 ”公的和母的牛马，在一起互相引诱，叫做“ 风 ”。因为国家和地域不同，所以连双方的马牛都不可能发生关系。孔颖达注：“ 牝牡相诱谓之风……此言‘ 风马牛 ’，谓马牛风逸，牝牡相诱，盖是末界之微事，言此事不相及，故以此取喻不相干 ”。意思是：齐与楚，即使在像马牛雌雄相诱这类“ 末界微事 ”一样的细小之处也都没有关系。现在我们形容一切人与人、事物与事物之间彼此完全无关，就是这么引申而来的。1985 年出版的《常用典故词典》“ 风马牛不相及 ”的释义也认为：“ 你们在极北，我们在极南，真和放牧马和牛，牧牡不能相诱相逐是一个道理。不料你们会来到我们这里，究竟为了什么呢？ ”

2、远距说。认为“ 风 ”为放逸、走失之意。齐楚两地相距甚远，所以马牛不会走失至对方地界。如北京大学中国文学史教研室选注的《先秦文学史参考资料》中说；“ 风 ”与“ 放 ”通，“ 此指两国相去极远，绝不相干，虽牛马放逸，也无从相及 ”。1985 年出版的《成语典故》在“ 风马牛 ”条目中也认为：“ 你们住在北方，我们住在南方，中间相隔遥远，真是‘ 风马牛不相及。 ”

3、方向说。近来，中央民族学院贾敬颜教授经过到牧区实地调查和考证，提出了新说：“ 方向说 ”。他在其专著《民族历史文化萃要》一书中认为：这句成语中的“ 风 ”是个名词，即人们平常所说的风，而不作动词用。经过调查，贾敬颜教授得知，马和牛在刮风天是相互逆方向行走的。马是逆风而行，风愈急，马愈是迎风奔驰，故有“ 胡马依北风 ”的诗句；而牛却是顺风而行，所以草原上火灾多烧死牛。贾敬颜教授由此认为，齐国在北而楚国在南，就像风天里的牛马一样方向相反，齐伐楚乃无端涉足。贾敬颜教授通过

查阅宋人笔记，找到了自说的佐证。如张世南《游宦纪闻》卷三曰：“牛走顺风，马走逆风，故楚子曰：‘君处北海，寡人处南海，唯是风马牛，不相及也。’”俞琰的《席上腐谈》卷上载：“牛顺物，乘风而行则顺；马健物，逆风而行则健”。（笔者补充，精人吴楚材等所编《古文观止》的注解也说：“牛走顺风，马走逆风，两不相及。）由此可见，“风马牛”的本义是方向相反；“风马牛不相及”简作“风马牛”，后被用来比喻事物之间毫不相干。

《成语典故》等书认为：细微说和远距说的讲法基本上是相同的；而第三种说法则似乎比较牵强。

（俞爽勋）

“县官不如现管”中的“县官”是指谁？

“县官不如现管”，这是一句知名度极高，被人们经常引用的谚语，以指代相关的人事现象。

这句名谚中的“县官”指什么？长期以来，它通常被人们理解为一县之长，有关的著作，引用的论文等，均主此说，比如1987年上海辞书出版社出版的《常用谚语词典》一书，即解释为“一县的最高长官”，这几乎已成了定论。

近来，有人认为：“县官”理解为一县之长其实是个误解；这一句子中的“县官”实际上是指国家的最高统治者天子或者是指权力的象征朝廷。其理由是：在中国古代，曾以“县官”来称呼天子。据地理学专家考证，上古时代的“县”，指的是帝王所居之地，即王畿（国都），以后又逐渐发展到泛指全国。所以，古代的天子很自然地又被称为“县官”。从地理沿革的变化来看，“县”之大小不定，春秋时“县”大而“郡”小，秦代郡大县小。据考，县制始于春秋战国，秦代一个郡管辖几个县；汉代时，则郡国并存，国以下也有县，隋唐以后县隶属于州或府。又，古代设置的县大概有三种情况，其中有一种是通过兼并战争，在吞灭了小国以后设置为县，这样的县就比较大，并不是名谚中所指“县官”的范围。古史的有关记载也可证得这一点。如《史记》的“绛侯周勃世家”记载道：周亚夫的儿子为他买皇家的葬器，但没给雇工钱。结果，“庸（通“佣”，指雇工）知其盗买县官器，怒而上变告子。事连污条侯（即周亚夫）。”以周亚夫的显赫地位，其子当然不会去盗买一个小小县官的器物。这里的“县官”就只能专指天子而言，也和上句的语言环境相吻合。唐代司马贞则更明确地指出：“县官谓天子也……王者官天下，故曰县官也。”可以说，以“县官”称天子，历代沿用。

再如《明史纪事本末·燕王起兵》卷曰：“今编户齐民，兄弟宗族尚相恤；身为天子亲属，旦夕莫必（决定）其命。县官待我如此，天下何事不可为乎？”燕王乃明太祖朱元璋之子弟，文中所指的“县官”，显然是指侄儿建文帝。而句中的“现管”，经分析认为指地方官更为合理，应包括一县之长。县官不如地方官，这个“县官”当然不能包括一县之长，否则就不能说通了。既然这句话中的“县官”不是指一县的长官，那它就只能是指高高在上的最高统治者天子了，或者说也可指称朝廷。因此，“县官不如现管”这句名谚的本意应该是“即使做了皇帝，在许多方面也不如掌握实权的地方官”。在实际使用“县官不如现管”这句话时，人们常把“山高皇帝远，县官不如现管”连在一起引用的。这里，“县官”就非天子（朝廷）莫属了。

有人还以为，“县官不如现管”中的“县官”只是一个泛称，并没有具体确定的指称对象。“县官不如现管”这句谚语，经考最早出现在古立高的《隆冬》一书的第四十四章中，文曰：“虎不离山，龙不离海；做官也要做地方官，县官不如现管”。这里的“现管”，当然是指具体掌握某项事务实权的人，而这正是这句话所要突出的重点含义，这和人们引用时的实际目的也是相一致的。至于在句中为什么会写上“县官”一词，是因为“县”在古代是一个初级行政区划、基本的核算单位，“县官”一词使用的频率很高，很有知名度，所以就很自然地被写在句中，成了上级主管部门的泛称。“县官不如现管”这句话的实际意思是：不管你是什么样的大官，在许多方面不如那些具体掌握某项事务实权的那些人。另外，再从实际生活来看，高于或低于“县官”的各类官员，同样都存在着不如“现管”的情况，可见，句中的“县官”只能是个泛称。

（俞爽勋）

“幽闭”是一种什么刑罚？

中国封建时代的刑罚，残酷野蛮，五花八门。最厉害的是“大辟”，即死罪；第二等就是“宫刑”，这是使人丧失生育能力的一种酷刑。据《尚书·吕刑正义》记载：“男女不以义交者其刑宫”，就是说，宫刑的最初出现，是对乱搞男女关系的人的一种严厉惩罚。男子的宫刑是割去生殖器，古书写作“去势”或“椓去其阴”。女子的宫刑则是“幽闭”。

宫刑最早见于《尚书·吕刑》的记载：“制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刖、椓、黥”，并列举了戮（杀头）、劓（割鼻）、刖（剜去膝盖）、黥（脸上刺字）、椓（宫刑）这五种刑罚。椓，就是椓阴，也就是宫刑的意思。同书“宫辟疑赦”注云：“宫，淫刑也，男子割势，妇人幽闭，次死之刑。”但是到后来，这种仅次于死刑的刑罚就不单单用在“男女不以义交”的意义上，犯别的罪的人也可以处以宫刑。

男子的宫刑是割去生殖器，这一点已成定论。至于女子的“幽闭”，却至今众说纷坛，而且历史上照着种种不同说法去做的幽闭之例，亦纷陈其异。《尚书正义》是这么说的：“男女不以义交者其刑宫，是宫刑为淫刑也。……妇人幽闭，闭于宫使不得出也。……大隋开皇年间，男子始除宫刑，妇人犹闭于宫。”把幽闭看作是把女子关在深墙大院里不让外出的一种刑罚。历史上，把妇女深锁内院、幽禁终身的事例很多。比如，刘邦的爱妃戚夫人，被吕后罗织了种种罪名，打入冷宫。这种打入冷宫的做法，就是受了“幽闭”之刑的启发。至于妒妇把丫鬟、小妾锁入黑房，饿上几天，甚至活活饿死的事情，古籍中亦多有记载。

第二种说法和做法也是从“幽闭”两个字的意思联想而来，以为这是把妇女的阴部缝闭起来的一种刑罚。褚人获《坚瓠集》里有不少“妒妇”虐待婢媪、乱施刑罚的记载。如“捣蒜纳婢阴内，而以绳闭之”，“以锥钻其阴而锁之，弃钥匙于井”等，便是人所想象中的幽闭之刑。荒淫的主子老爷奸污婢温，残暴妒忌的主子婆则动之以酷刑，真是“悠悠苍天，曷此有极”了！

但又有第三种观点。鲁迅在《病后杂谈》一文里说：“从周到汉，有一种施于男子的‘宫刑’，也叫‘腐刑’，次于‘大辟’一等。对于女性就叫‘幽闭’，向来不大有人提起那方法，但总之是决非将她关起来，或者将它

缝起来。近时好像被我查出一点大概来了，那办法的凶恶、妥当，而又合乎解剖学，真使我不得不吃惊……”但这办法是怎样的，作者没有说。有人从褚人获《坚瓠续集》卷四“妇人幽闭”条里得到了一点启发。此条引明朝王兆云作的《碣石剩谈》说：“妇人椓窍，椓字出《吕刑》，似与《舜典》‘宫刑’相同，男子去势，妇人幽闭是也。昔遇刑部员外许公，因言宫刑。许曰：‘五刑除大辟外，其四皆侵损其身，而身犹得以自便，亲属相聚也。况妇人课罪，每轻宥于男子，若以幽闭禁其终身，则反苦毒于男子矣。椓窍之法，用木槌击妇人胸腹，即有一物坠而掩闭其牝户，只能便溺，而人道永废矣。是幽闭之说也。’”研究者认为，“有一物坠而掩闭其牝户（阴道）”的“物”，就是子宫，“幽闭”是人工造成的子宫脱垂。子宫脱垂是子宫韧带松弛的结果，生育过多而又劳动过重的妇女，往往得此症。荼毒生灵的“椓窍之法”是从这些病人身上，或是从制服牲口的办法里受到“启发”而发明创造出来的。但怎样槌击妇人胸腹，使子宫脱垂，也是难以定论的问题。

王夫之在《识少录》里提出了第四种看法。他认为，“传谓：‘男子去势，女子幽闭，皆不知幽闭之义。’今得知，乃是于牝剔去其筋，如制马豕之类，使欲心消灭。国初用此，而女往往多死，故不可行也”。就是说，女子的幽闭是挖去生殖器官，“使欲心消灭”。但在古代不太先进的医学条件下，这种刑罚确实是残酷非常，受刑的女子往往死于非命。

椓，有两个意思。一个是用作动词，有“敲打”、“槌击”之义；一个是用作名词，表示宫刑的意思。古代皇宫里的太监，都是阉割过的，所以也用“椓”来称呼。《诗经·大雅·召旻》有这么一句诗：“昏、椓靡共”，郑玄笺注曰：“昏、椓皆奄人也”，奄人即“阉人”、太监的意思。孔颖达作疏曰：“此椓毁其阴，即割势是也。”椓字是槌击的意思，怎么解释成“割”了呢？原来，割势与椓阴的目的一样，都是要使人丧失生育能力（见《尚书·吕刑正义》）。椓字既然用作“敲击”、“槌打”，有人就认为，女子的“幽闭”就是用木槌敲打女犯的阴部，使它碎烂，就像板结、连结到了一块的样子，所以叫“幽闭”。而阴部既已破损不堪，当然也就丧失生育能力了。这是第五种看法。

“幽闭”作为封建社会的一个产物，随着封建社会的覆灭，早就不存在了。但它既然是中国文化史上一个悬而未解的“谜”，却也值得人们去探索、去研究。

（来生）

宫怨篇

西施的归宿如何？

明代的戏曲作家梁辰鱼写过不少剧本，最有影响的是《浣纱记》，讲的是春秋末期吴越交战的故事，以西施与范蠡的爱情作为全剧的线索。剧情是这样的：

越国大夫范蠡在一个春光明媚的艳阳天出访民间。来到诸暨苎萝山下若耶溪，遇见正在浣纱的西施，被她的天姿国色所倾倒。就以溪水之纱相订白首之约。不久吴王夫差为报杀父之仇，领兵打进了越国。越军被打败，越王勾践作了俘虏，范蠡作为人质跟随越王夫妇到了吴国做奴隶，他和西施的婚事就耽搁了下来。三年以后，吴王夫差放回了勾践夫妇和范蠡。勾践回国以后，卧薪尝胆，准备十年生聚，力图报仇雪耻。他采用范蠡所献的美人计。西施被范蠡的爱国热情感动了。虽然不愿意充当“美人计”的主角，也只得自叹薄命，同意去吴国。夫差一见，果然大喜，宠爱无比。他自以为打败了越国，天下无敌，更没有把越国放在心里。最后，吴国终于被越国灭掉。勾践正要论功行赏，范蠡却不愿做官，接了西施，泛舟湖上，改名隐居去了。

剧本所讲的故事，有些情节是虚构的，而西施和范蠡却实有其人。范蠡是春秋末政治家，字少伯，楚国宛（今河南南阳县）人，越大夫，曾助越王勾践刻苦图强，灭亡吴国。范蠡深知勾践的为人，他给越国另一大夫文种的信中说：“飞鸟打光了，再好的弓箭也该收藏起来，兔子打完了，就轮到把猎狗烧来吃了。越王这个人，可以跟他共患难，不可以共安乐。”劝文种赶快离开越王。他自己也隐姓埋名出走，先游齐国，称鸱夷子皮。后到陶（今山东定陶西北），改名陶朱公，以经商致富。西施是春秋末越国苎萝（今浙江诸暨南）人，由越王勾践献给吴王夫差，成为夫差最宠爱的妃子。但是，对西施的结局，历来有不同的说法。一说西施后来被投水杀身，这种说法最早见记载的是《墨子·亲士》篇，其中说：“西施之沈，其美也。”（“沉”，古作“沈”。）这句话的意思说西施是被沉于水中的，她的死是因为她的美丽。《太平御览》引东汉赵晔所撰《吴越春秋》有关西施的记载说：“吴亡后，越浮西施于江，令随鸱夷以终。”这里的“浮”字也是“沉”的意思。“鸱夷”，就是皮袋。这句话是说，吴国灭亡后，越王把西施装进皮袋沉到江里去了。《吴越春秋》是叙述吴自太伯至夫差、越自无余至勾践的史事。但它比《墨子》一书要晚出好几百年，而它所记载西施的死反比《墨子》详细，可能出自民间传闻。

唐代著名诗人李商隐曾作《景阳井》绝句一首：“景阳宫井剩堪悲，不尽龙鸾誓死期；肠断吴王宫外水，浊泥犹得葬西施。”

另一诗人皮日休也有诗题《馆娃宫怀古》五绝，第五首是：响屧廊中金玉步，采苹山上绮罗身；不知水葬今何处，溪月弯弯欲效颦。”

从这两首诗可以知道，唐代也流传过西施被沉于水的说法，可是都没有说起西施和范蠡有什么关系。还有一种说法，《越绝书》是这样记载的：“吴亡后，西施复归范蠡，同泛五湖而去。”《越绝书》是东汉袁康所撰，记吴越两国史迹及范蠡等人的活动，多采传闻异说。唐代诗人杜牧在所作《杜秋娘诗》中有句云：“西子下姑苏，一舸逐鸱夷。”这里的“鸱夷”不作皮袋

解释，而指的是范蠡。《史记·越王勾践世家》说范蠡亡吴后，“浮海出齐，变姓名，自谓鸱夷子皮”。《姓氏书辨证》卷三中也说，范蠡到了齐国以后，自号鸱夷子。因为有范蠡泛于江湖的传说，或许是后人不忍这位绝代佳人遭到如此可悲的结局，就流传出西施和范蠡偕隐五湖的美满姻缘的故事，以寄托对他们的同情。梁辰鱼就是根据这个故事写出了脍炙人口的《浣纱记》。新出的《辞海》（修订本）也这样说：“西施一作先施。春秋末年越国苎萝人，由越王勾践献给吴王夫差，成为夫差最宠爱的妃子。传说吴亡后，与范蠡偕人五湖。”并没有提到她被沉于水的传说，大概也是愿意她有一个完美的归宿吧。

《史记》中《越王勾践世家》与《货殖列传》都提到范蠡但没有讲起西施，更不用说她和范蠡有什么关系。是司马迁没有看到这方面的记载，没有听到这方面的传说，还是司马迁特意不写进去，今天就无从知道了。因此一代佳人西施的结局众说纷坛。是被沉于水，或者跟随范蠡归隐于五湖，或者还有其他什么结局？这个谜尚待进一步探索。

（王福康）

王昭君为何出塞？

作为历史上“四大美人”之一的王昭君。虽在《汉书·匈奴传》和《后汉书·南匈奴传》等正史中有所记载，但是，对于她为何出塞匈奴，历来众说纷坛，贬褒不一。

王昭君，西汉南郡秭归（今属湖北）人，名嫱。晋时为避司马昭讳，时人也称她为明君和明妃。据传，她是齐国王襄的女儿，竟宁元年（公元前33年），她年方17，被汉元帝选入宫中，汉元帝是按画工的画像选宫女的，深居后宫的官女们，为了能被皇上幸召，总想把自己画得美点。所以，她们不惜重金贿赂画工。

王昭君初入宫廷，一来不懂这些规矩，所以没有备下这笔贿金；二来自恃美貌，不愁皇上不召见。据说，画工毛延寿当画到王昭君的眼睛时，便启口说：“这画人的传神之笔在于点睛，真是一点千金呀！”昭君对毛的暗示虽心领神会，但她并没有买他的账，相反讽讥了他几句便离去了。毛延寿见她如此傲慢，便把那点该点到昭君眼睛上的丹青，点到了她的脸上。就是这么一点，竟让王昭君在掖庭里苦守了不知多少时光。

这时，恰好匈奴呼韩邪单于来朝，要娶汉人女子为妻。元帝正苦于无法抵御匈奴的侵犯，见到呼韩邪单于来朝求娶，觉得正是开展政治和亲外交的好时机，于是便赐给他五名宫女。王昭君久居深宫，面见圣上无望，积怨甚深，听说匈奴前来求亲联姻，便主动要求离汉宫去匈奴。汉元帝只知她缺少姿色，因此同意了她的要求。

到了呼韩邪单于临别的那天，汉元帝见王昭君丰容盛饰，光明汉宫。顾影徘徊，竦动左右，不禁大吃一惊。他本想把她留下，可是怕失信于人，只好忍痛割爱，让王昭君出塞和亲。据传，汉元帝由此对画工毛延寿大为恼火，遂有杀毛延寿等画工之说。

王昭君到了匈奴，生儿育女，尽了贤妻良母之责。可是好景不长。没几年，呼韩邪单于驾崩。其前阏氏之子继位。根据匈奴习俗，王昭君要嫁给他为妻。昭君不从，上书汉朝要求回汉官。此时元帝已死，成帝即位，成帝敕

令她从胡俗，昭君无可奈何，又成了后单于阏氏。据传，王昭君积愁太深，最后服药而死。

据传王昭君死后，葬于匈奴，墓地在今归化城南 30 里处。北方秋冬草木枯落，王昭君墓旁树木皆青，方向朝南。杜甫诗有“独留青冢向黄昏”之句，后传为“青冢”。

从上面记传的情况看，王昭君为何出塞应这样解释：王昭君因自傲，未买通画工毛延寿，结果被丑化。美貌的昭君因此得不到皇上的宠爱。她久留宫中实在无聊，于是自请去匈奴。经汉元帝同意，便出塞去和亲了。

历史上也有人认为，王昭君所以出塞，是毛延寿设下的救国计策。据传，竟宁元年，王昭君以良家女被选入宫中。宫庭画工毛延寿见其貌美非凡，生怕已经沉恋于女色的汉元帝更不能自拔而误国，于是在画王昭君肖像时，有意把她丑化了。汉元帝未能察觉。后来呼韩邪入朝要娶汉人女子为妻，汉元帝原想以丑送人，结果误将王昭君送了出去。当见到昭君其真面目后，曾想反悔。无奈君主出言，驷马难追。于是，只得忍痛割爱了。

历史上一些文人认为毛延寿此举实在高明。汉元帝好色，如果不把王昭君送出去，她有朝一日得宠。就会变为妲已式的人物，到时误国殃民，后患无穷。有诗道：“延寿丹青本诳君，和亲犹未敛胡尘。穹卢自恨嫔戎主，泉壤相逢愧汉臣。玉骨已消青冢底，香魂犹绕黑河滨。愁云晴锁天山路，野花闲花也怨春。”在这里，毛延寿成了“忠臣唯有毛延寿，能送名妃出宫门”的大好人了。

据正史记载，王昭君出塞和亲，对汉边疆的安宁起了良好的作用。《汉书·匈奴传》载：“王嬙字昭君，赐单于，号宁胡阏氏，生一男伊屠智牙师，为右日逐王。呼韩邪死，立雕陶莫皋为复株絫若鞮单于，复妻王昭君，生二女；长女云为须卜居次，小女为当于居次。新都侯王莽秉政，乃风单于，“令遣王昭君女须卜居次云入侍”。从这段记载中可以看出，昭君出塞和亲，在呼韩邪父子当政时期，汉匈关系和睦，这说明政治联姻还是有积极意义的。

可是也有人认为，汉室谋臣如云，猛将如雨，用妇人去安邦息事，实在是有伤国体。有诗说：“当年遗恨叹昭君，玉貌冰肤染胡尘。边塞未安嫔侮虏，朝廷何事拜功臣？朝云鹤唳天山外，残日猿悲黑水滨。十里东风青冢道，落花犹似汉宫春。”汉朝当时外戚宦官当权，王昭君出塞“为救苍生离水火，甘教薄命葬烟尘”，这与当时的汉奸李陵、卫律相比较，功罪忠奸、是非曲直一目了然。

王昭君为何出塞虽众说纷坛，但她作为我国古代“四大美人”之一的故事流传至今，谁也不会有不同意见。杜甫诗云：“群山万壑赴荆门，生长明妃尚有村。一去紫台连朔漠，独留青冢向黄昏。”这是对王昭君一生的高度概括了。

（吴进森）

貂蝉是吕布之妻吗？

王昭君、西施、貂蝉和杨贵妃“四大美人”中，要数貂蝉最迷人，因为她竟使英雄豪杰为之神魂颠倒。也数她最不可捉摸，因为人们至今还不清楚她的真面目。比较接近的说法，似有以下四种。

一说她是王允的歌妓。王允，东汉太原祁县（今属山西）人，字子师。初为郡吏，灵帝时，任豫州刺史，献帝即位任司徒。王允为了剪除董卓，想用美人计来达到目的。可是一时又找不到合适的对象，因此常常闷闷不乐。歌妓貂蝉为了使王允开心，每每使劲歌舞，但也无济于事。后来，王允对她说明了其中情由，并要求她助一臂之力。貂蝉知情后，表示愿为王允效劳。

她按王允连环计的要求，以她的姿色挑起了吕布和董卓的矛盾，最后，借吕布之手杀了董卓，为王允排除异己力量立下了汗马功劳。事成后，貂蝉在花园里为王允祈祷拜月，时值有一片彩云遮月。王允见之曰：“ 貂蝉美色使月亮躲到云后面去了。 ”据此，后人都传说貂蝉有“ 闭月 ”之容。

一说她是董卓的婢女。董卓，东汉陇西临桃（今甘肃岷县）人，字仲颖。本为凉州豪强，灵帝时，任并州牧。昭宁元年（198 年）率兵入洛阳，废少帝，立献帝，专断朝政，曹操与袁绍等起兵反对，他挟献帝西迁长安，自为太师，后来为吕布所杀。据《后汉书 · 吕布传》载：“ 卓以布为骑都尉，誓为父子，甚爱信之。常小失意，卓拔戟掷之，布拳捷得免。布由是阴怨于卓。卓又使布守中阁，而私与侍婢情通，益不自安 ”。这段记载，就是平常传说的凤仪亭掷戟之事。可见，貂蝉是与吕布情通的董卓婢女。一说她是吕布之妻。吕布，东汉末五原九原（今内蒙古包头西南）人，字奉先。初从并州刺史丁原，继杀原归董卓，又与王允合谋杀董卓，后任奋威将军，封温侯。最后为曹操所擒杀。吕布之妻，据《三国志 · 吕布传》注引《英雄记》载：“ 布见备甚敬之，请备于帐中坐妇床上，令妇向拜，酌酒饮食。 ”从这段记载来看，吕布的妻子是随军生活的。上书又载：“ 建安（汉献帝年号）元年六月，夜半时，布将河内郝萌反，将兵入布所治下邳府，诣厅事阁外，同声大呼，布不知反将为谁，直牵妇，科头袒衣，相将从溷上排壁出，诣都督高顺营 ”。又载：“ 布欲令陈宫、高顺守城，自将骑断太祖（曹操）粮道，布妻谓曰：‘ 宫、顺素不和，将军一出，宫、顺必不同心共守城也，如在蹉跌，将军当于何自立乎？妾昔在长安，已为将军所弃，赖得庞舒私藏妾身耳，今不须顾妾也 ’。布得妻言，愁闷不能自决 ”。这里记述的这位科头袒衣的妇人，应是吕布之妻貂蝉。

还有一说她是吕布部将秦宜禄之妻。据《三国志 · 关云长传》注引《蜀记》曰：“ 曹公与刘备围布于下邳。云长启公：‘ 布使秦宜禄行求救，乞娶其妻 ’。公许之。临破，又屡启于公，公疑其有异色，先遣迎看，因自留之。云长心不自安 ”。从这段记载中可以看出秦宜禄的妻子是很有姿色的。另外，因为关羽原先想娶其为妻的，可是因为曹操“ 自留之 ”，因此引起关羽的妒恨。关羽毕竟是个烈性子，他火冒三丈，一刀便把秦宜禄的妻子给杀了。元人杂剧《关公月下斩貂蝉》就是以此事附会而成。因此，秦宜禄之妻也成了传说中的貂蝉。

四大美人各人都因其有姿色而得宠于一时，但是她们都处在统治者争斗的锋芒上，因此都成了政治斗争的牺牲品。她们的死，都不是寿终正寝。貂蝉也应了自古红颜多薄命之说。

貂蝉的结局如何呢？貂蝉作为王允为剪除董卓的连环计中的美人，她正好是政治权势斗争中的一个风云人物，处于这样地位的人，用“ 危在旦夕 ”这个词是不会过分的。如果说貂蝉是董卓婢女，且与吕布情通已被董卓发现，那么她也不会有好结果的。因为董卓既能对吕布掷戟，当然也会对侍婢飞刀。因此，貂蝉的性命迟早是难保的。若以吕布之妻作貂蝉推之，她过的是危险

的军营生活，最后也是香消玉殒。若以貂蝉是秦宜禄之妻推之，她引起了曹操和关羽不和，被关羽一刀结果了性命，成了屈死的刀下之鬼。

（吴进森）

杨贵妃有没有亡命日本？

杨贵妃是我国家喻户晓的一位绝代佳人。她那传奇的一生，曾触发多少骚人墨客的生花妙笔，他们或吟诗填词，或著文立说，其间有讥讽、有同情，褒扬贬抑，不一而足，堪称洋洋大观。

然而，她的最终结局如何呢。1984 年出版的《文化译丛》第 5 期，张廉译自日本《中国传来的故事》一文，说杨贵妃在马嵬驿没有被缢死，而是由陈玄礼、高力士合谋，以替身法，使她逃出虎口，继而东渡日本，在东邻友国寿终正寝。译文如下：“ 军中主帅陈玄礼怜贵妃貌美，不忍杀之，遂与高力士密谋，以侍女代死。高力士用车运来贵妃尸体，察验尸体的便是陈玄礼，因之这一以假代真的计谋得以成功，而贵妃则由陈玄礼的亲信护送飞快南逃。大约在今日上海附近扬帆出海。经过海上漂泊，来到日本久谷町久津。 ”

译文不仅说杨贵妃未死，而且还称：“ 唐玄宗平定安禄山之乱，回驾长安，因思念杨贵妃，命方士出海搜寻，至久津向贵妃面呈玄宗佛像两尊。贵妃则赠玉簪以为答礼，命方士带回献给玄宗，虽然互通了消息，但杨贵妃未能回归祖国，在日本终其天年。 ”

杨贵妃究竟缢死于马嵬驿还是东渡日本久津终其天年？根据我国历来史籍记载。答案都为前者。唐人李肇在其《国史补》中记载说：“ 玄宗幸蜀，至马嵬驿，命高力士缢贵妃于佛堂前梨树下，马嵬店媪收得锦靴一只，相传过客每一借玩，必须百钱，前后获利极多，媪因至富。 ”杨贵妃死于马嵬驿的一座佛堂梨树下，确凿无疑，而且运尸时，杨贵妃脚上的一只鞋子失落，导致一位老婆婆借此大发其财。此后，无论《旧唐书》还是《新唐书》以及清人岑建功所辑的《旧唐书逸文》，都说杨贵妃被缢死于马嵬驿，与李肇所记载的无甚异词。《资治通鉴》博采众家之说，记载得较为详细：马嵬驿前，护驾的三军将士诛杀了奸佞杨国忠之后，仍然不肯继续前进，唐玄宗亲自下令，还是无效，便要高力士问陈玄礼，原因何在？陈玄礼说：“ 国忠谋反，贵妃不宜供奉，愿陛下割恩正法 ”。唐玄宗听后，起初不肯割爱，“ 倚杖俯首而立。久之，京兆司录韦谔前言曰：‘ 今众怒难犯，安危在晷刻，愿陛下速决！ ’但唐玄宗说：‘ 贵妃常居深宫，安知国忠谋反？ ’ ”这时就连高力士也一反常态，对玄宗说：“ 贵妃诚无罪，然将士己杀国忠，而贵妃在陛下左右，岂敢自安，愿陛下审视之，将士安，则陛下安矣。 ”唐玄宗见高力士也站在三军将士一边，知道事已难回，只得“ 乃命力士引贵妃于佛堂，缢杀之 ”。并且“ 舆尸置驿庭，召玄礼等人视之 ”。这样才使三军将士“ 始整部伍为行计 ”。

正典史籍是这样记载，稗史、传奇也如此。元和元年（806 年）冬，白居易任盩厔县尉，他的好友陈鸿和王质夫也寓居该县。一天，他们游览仙游寺，谈到唐玄宗与杨贵妃的爱情悲剧，感慨异常，王质夫建议白居易以此为题写诗，白居易写了脍炙人口的《长恨歌》，陈鸿写了《长恨歌传》。陈鸿是位史学家，他虽然把《长恨歌传》作为传奇来写，但文中所述仍是史实。

在写杨贵妃缢杀于马嵬驿一节时，他这样记叙道：杨国忠处死后，“左右之意未决。上问之。当时敢言者，请以贵妃塞天下怨。上知不免，而不忍见其死，反袂掩面，使牵之而去。仓皇展转，竟就死于尺俎之下。”

杨贵妃死于马嵬驿，日本一些著名的学者也持这一说法。例如，日本当代著名作家、汉学家、日中文化交流协会会长井上靖先生，他在收集了大量史实的基础上，以细腻的笔调，写了长达 14 万多字的《杨贵妃传》，把这位传奇人物的悲欢离合，描写得畅酣淋漓。是书最近已由陕西人民出版社翻译出版。关于杨贵妃的死，井上靖先生不仅与中国历代学者观点相同，而且还写了杨贵妃本人临被赐死之前的态度。录之如下：

当高力士奉命来到杨贵妃的住所，他对她说：

“您最后的时刻到了！”

“杨家一门被陈玄礼杀了的事，我刚才已经听说了，陈玄礼是以清廉闻名的武人，平日时常进谏陛下，他没有错，贵妃我比谁都清楚。”

贵妃道。

正因为如此，当高力士把杨贵妃引进佛堂，这个老宦官几乎没有用什么力气，就把杨贵妃缢死了，了结了她 38 岁的一生。

然而也有人认为杨贵妃没有死于马嵬驿，而最终当了女道士。如 20 年代末期，俞平伯在《小说月报》第二十卷二号上发表的《<长恨歌>及<长恨歌>的传疑》一文，认为杨贵妃并不死于马鬼坡，死于马前的“峨眉”是另外一个人，很可能是用了掉包之计。因为玄宗回朝，改葬贵妃，但是“马鬼坡下泥土中，不见玉颜空死处”，没有找到贵妃尸首，后来又差方士寻找，“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见。”白居易在这里暗示杨贵妃尚在人间，所谓“贵妃居海上仙山”者，无非是一段曲笔。俞氏认为，根据白居易《长恨歌》所述，杨贵妃当是流落到了女道士院。唐代女道士院即娼家妓院，也就是说杨贵妃当了娼女。这对玄宗说来真可谓“此恨绵绵无绝期”了！解放后，俞氏坚持这观点。近年来周煦良在《晋阳学刊》撰文《<长恨歌>恨在哪里？》（1981 年第 6 期）进一步阐述了俞氏的观点。

杨贵妃是死于马嵬驿，还是逃出当了女道士，抑或东渡日本？看来解开此谜，还需要中日两国学者的共同努力。

（树杨）

梅妃有无其人？

梅妃是个广为流传的人物，尤其是她的诗《楼东赋》、《一斛珠》，更是为后人所传诵。

蔡东藩的《唐史演义》说，唐明皇：“命高力士出使江南，搜访美女。力士沿途考察，少有当意，辗转至闽中莆田县，方得了一个丽姝，急忙选归。这丽姝叫作江采苹，父名仲逊，家世业医，采苹生年九岁，能诵《二南》，且语父道：‘我虽女子，当以此诗为志。’及年将及笄，更出落得丰神楚楚，秀骨姗姗；更兼文艺优长，能诗善赋，一经选入，大见宠幸。”“玄宗因她所好，戏称她为梅妃。妃尝撰萧、兰、梨园、梅花、风笛、玻盂、剪刀、绮窗入赋，无不工妙。”后杨玉环入宫，唐明皇贪新厌旧，沉湎女色，梅妃失宠独处上阳东宫。她郁郁不欢，乃作《楼东赋》，赋云：“玉槛尘生，凤奁香殓。懒蝉鬓之巧梳，闲楼衣之轻缘，苦寂寞于蕙宫，但凝思乎兰殿。信漂

落之梅花，隔长门而不见。况乃花心扬恨，柳眼弄愁，暖风习习，春鸟啾啾。楼上黄昏兮，听风吹而回首，碧云日暮兮，对素月而凝眸。温泉不到，忆拾翠之旧游；长门深闭，嗟青鸾之信修。忆太液清波，水光荡浮，笙歌赏宴，陪从宸旒，奏舞鸾之妙曲，乘画鹚之仙舟。君情缱绻，深叙绸缪，誓山海而常在，似日月而无休。奈何嫉色庸庸，妒气冲冲，夺我之爱幸，斥我乎幽宫。思旧欢之莫得，想梦著乎朦胧。度花朝与月夕，羞懒对乎春风。欲相如之奏赋，奈世才之不工；属悉吟未之尽，已响动乎疏钟。空长叹而掩袂，踌躇步于楼东。”玄宗读罢，想起旧情，深为怅然，遂取出珍珠一斛，暗地里托人送给梅妃。

梅妃不受，又写了七绝《一斛珠》：“柳叶双眉久不描，残妆和泪湿红绡。长门自是无梳洗，何必珍珠慰寂寥。”蔡东藩撰写这段稗史轶闻所根据的是唐曹邺的《梅妃传》，此传载：梅妃姓江名采苹，莆田人，唐开元中（713—741 年）被选入宫，大见宠幸。性不喜铅华，淡妆雅眼，而自然明秀。能作惊鸿舞，尤长诗赋，癖爱梅花，明皇戏呼为“梅精”，号为“梅妃”。后杨玉环入宫封贵妃，迁梅妃居上阳东宫，乃作《楼东赋》，上尝思念，封贡珠一斛密赐之，她赋诗辞谢，上命乐府度以新声，赐曲名《一斛珠》。安禄山乱，长安城破，她死于兵。乱平，明皇自蜀归，求得妃画像，亲题七绝一首。后得妃尸于温泉池畔梅树下，肋有刀痕，乃命以妃礼改葬。

可是梅妃到底有无其人还是一个难解之谜。梅妃故里在现在的福建省莆田县黄石乡江东村。今村犹有江姓族，当地建有她的庙宇——“浦口宫”，是乡人为纪念她而建的古建筑物。民间流传说，江采苹自幼貌丑，是个放鸭女子，选官到乡时，她不及躲藏惊倒在地，而爬起来时，容貌竟赛过西施，故被选中。乡人称她为“江东妃”。此说与曹邺所描述的梅妃是个能诗善文的女子相去甚远。

从地理演变上来看，莆田地处沿海，它在古代原为兴化湾的一部分，后因兴化湾海水后退，海岸上升，加上木兰溪、延寿溪、荻芦溪等泥沙的冲积而成，最初名曰“蒲田”，在古时县境内多水，菖蒲繁盛，后因筑堤围田，才去水旁为“莆”，改为“莆田”。旧志载本县在梁陈时代（公元六世纪），海潮涨时还可以涌到城南南山麓广化寺前，西门外之泗华陂前和黄石东北的大龟屿附近。所以唐明皇在位的时候（685—762），江东村这个地方可能还不曾存在。

据史料分析，有关梅妃事迹《旧唐书》、《新唐书》均不载，只见于《开元天宝遗事》、宋邑人李俊甫《莆阳比事》著录、刘克庄亦有咏《梅妃》诗。

新、旧唐书中也没有高力士使闽的记载，而曹邺的《梅妃传》中却说：“高力士使闽粤，选归侍明皇。”蔡东藩在撰写梅妃故事时，遇到正史和稗史的记载有出入，而又难以抉择，则取存疑或折衷的方法，并加注曰：“是回叙梅妃事，副本据曹邺《梅妃传》，所称汉邸，考诸唐宗室诸王传中，当时无封汉王者，或谓即广汉王褕，未知孰是。”鲁迅先生曾对《梅妃传》加以考证，认为江采苹系虚构的人物。他在《中国小说史略》中把《梅妃传》归之“宋之志怪及传奇文”之类。他说：“《海山记》已见于《青琐高议》中，自是北宋人作，余当亦同，今本有题唐韩侂撰者，明人妄增之。帝王纵恣，世人所不欲遭而所乐道，唐人喜言明皇，宋则益以隋炀，明罗贯中复撰集为《隋唐志传》，清褚人获又增改以为《隋唐演义》。《梅妃传》一卷亦

无撰人，盖见当时图画有把梅美人号梅妃者，泛言唐明皇时人，因造此传，谓为江氏名采苹，入宫因太真妒复见放，值禄山之乱，死于兵。有跋，略谓传是大中二年所写，在万卷朱遵度家，今惟叶少蕴与予得之；末不署名，盖亦即撰本文者，自云宋叶梦得同时，则南渡前后之作矣。今本或题唐曹邺撰，亦明人妄增之。”鲁迅先生认为此传是明代人随便加上的，正如刘大杰在《中国文学发展史》一书中所说的那样，“尚有无名氏之《梅妃传》一篇，写江采苹（梅妃）与杨贵妃争宠见放的故事，无作者名。文中以杨、梅对称而同情梅妃的遭遇，其不满杨贵妃专权之意自很明显。……明人题为唐曹邺作，不可信。”

1962 年冬，郭沫若同志途次莆田时，曾写了一首《途次莆田》的诗。诗日：“荔城无处不荔枝，金复平畴碧复堤。围海作田三季熟，堵溪成库四时宜。梅妃生里传犹在，夹漈藏书有孑遗。漫道江南风景好，水乡鱼米亦如之。”看来，郭老对梅妃这个人物也是持谨慎的态度。

“梅妃”有无其人？一时尚难定论。

（薛世平）

花蕊夫人究竟是谁？

花蕊夫人，这个在历史上芳香四溢的名字和她的诗词作品，曾使一些人为之倾倒。但是，历史上到底有几个花蕊夫人？这位花蕊夫人究竟生活在哪个时代？她又有哪些遭际？这些问题令人扑朔迷离，模糊不清，至今仍然是个谜。有的以为历史上有两位花蕊夫人，一位是前蜀主王建的妃子，姓徐，号“小徐妃”，另号“慧妃”，后遭后唐庄宗所害。另一位花蕊夫人则是后蜀主孟昶的妃子，姓费，青城人，工诗，曾仿王建赋宫词百首，蜀亡入宋，有的则以为《花蕊夫人宫词》，是五代前蜀时的花蕊夫人所作，后蜀的花蕊夫人，一说姓徐，一说姓费。有的则说连同蜀主孟昶被宋太祖一起被俘入汴京的花蕊夫人姓徐，或者是姓费。据以上说法，历史上至少有两位花蕊夫人了。而清代诗人赵翼在他的《陔余丛考》中，又出现了一位花蕊夫人。这位花蕊夫人既不是前蜀王建之妃，亦非后蜀孟昶之妃，而是南唐后主李煜的妃子。她于南唐亡后，一并俘入宋官，后为晋王所杀。这就是说，纵观历史，先后出现了三位花蕊夫人。而且，作宫词百首者，又到底是出于哪位花蕊夫人之手呢？一说是前蜀的花蕊夫人所作，一说是后蜀的花蕊夫人所作，未知孰是。

依较多的说法看来，历史上的花蕊夫人，只有一位，那就是五代时后蜀之主孟昶的妃子。明初学者陶宗仪在他的《辍耕录》一书中说：“蜀主孟昶纳徐匡璋女，拜贵妃，别号花蕊夫人。意花不足以其色。或以为姓费氏，则误矣。”此说似乎比较可靠。首先是自五代时的前蜀，经后蜀孟昶到宋太祖开国，历经已是 50 多年；如果说花蕊夫人 15 岁入宫为前蜀主王建之妃，那么，宋太祖在俘虏她时，她已是 70 左右的老妪了。宋太祖又图什么呢？而后蜀主孟昶到宋太祖开国，仅距 20 余年，那花蕊夫人虽说徐娘已半老，大约风韵犹存的吧。再说，前蜀主王建，乃系屠夫和贩私盐出身，人称狡猾枭雄，唐末时因镇压黄巢起义有功，升为禁军八都头之一。唐亡后不受梁命，才人蜀称王。由此可见，王建纯属一介武夫，根本属不上文才之流。据说他的夫人周氏，不但才貌平常，而且悍妒之甚。他后来虽然娶了大小徐妃那对姊妹

花，（人称江东“大小二乔”）但她们只知卖官鬻爵、贪赃枉法，弄得民生凋蔽，民怨沸腾，别无其他，只不过徒有其貌而已。所以从君主王建到大小二妃，并无一字儿诗文留世。虽说前蜀时曾出现过像韦庄、杜光庭、李珣等一批著名诗、词作家，这跟王建和他的妃子并无必然的联系。

自古蜀地素称富庶，孟昶据险于一隅之地，得以10年无事，五谷丰登，斗米三钱，成都仕女，不辨五谷，孟昶偃武修文，留连声色，赌酒吟诗，居安忘危，淫冶无度。他当初最宠的妃子张太华，在畅游名胜青城山时，突遭雷击身亡，孟昶于悲痛之中，将张太华葬于一观前的白杨树下，从此抑郁不乐。后来，有人竟在埋葬张太华的青城山一带，找来了一个绝色娇娃。起初，孟昶曾仔细地端详过她，说这女子“花容月貌，仿佛太华，而且秀外慧中”。经了解，她还擅长文墨，试以诗、词、歌、赋，无一不精。故而不久就册封为贵妃，别号“花蕊夫人”。原因是她酷爱牡丹、芙蓉。孟昶竟下谕在城墙上遍植芙蓉，以讨她之欢心。故而成都又号“锦城”。这年的夏天，天气酷热，于酒酣兴至之际，孟昶带着花蕊夫人来到摩诃池上洗浴，这孟昶看着花蕊夫人那裸露的身躯，越看越爱，乃作词《洞仙歌》道：“冰肌玉骨，自清凉无汗，水殿风来暗香满。……”其情可谓笃矣。至宋师伐蜀，昶军败降，孟昶被宋太祖所俘，封秦国公后第七天而亡。而宋太祖亦知花蕊夫人善诗、词，于是召她即兴赋诗。花蕊夫人怀着对孟昶的刻骨怀念和别离之悲的沉痛情感，在宋太祖面前，口占一绝道：

君王城上树降旗，妾在深宫那得知？

十四万人齐解甲，宁无一个是男儿！

宋太租听了，非但不恼怒，而且击节称赏，连声赞道：“卿真可谓是锦心绣口了！”

到目前为止，我们还不清楚这位花蕊夫人的门第出身，但已看出其具有较深的文化素养，不但她的即兴七绝流传不朽，可知宫词百首也是写于她手（见吴曾《能改斋漫录》十六）。况周颐在《蕙风词话》里说她才调冠时，非寻常女子！花蕊夫人被俘在押解的途中。曾将即兴而作的《采桑子》词，出于驿壁：“初离蜀道心将碎。离恨绵绵。春日为年。马上时时闻杜鹃。”还未来得及写出下阙，就匆匆被押解上路了。入宋后，据说是被宋太宗赵光义射死于御园。

上述仅为管见，犹待有识之士继续探索。

（普庚）

李师师晚年何处去？

李师师是北宋末年冠盖满京华的名妓，她的事迹虽然不见于经传，但在平话野史里，却也够热闹的了。加上《水浒传》的作者说她和水泊梁山的招安有密切关系，于是，成了徽宗宣和年间的一个风流人物。然而，李师师的下落如何，有谁知道呢？

关于李师师的史事，宋人笔记多有记载，张端义《贵耳录》、张邦基《墨庄漫录》还提到她附和风雅，曾和大词家周邦彦、晁冲之有来往，两人并有诗词相赠。《青泥莲花记》称：“东京角妓李师师，住金线巷，色艺冠绝。徽宗自政和后，多微行，乘小轿子，数内臣导从……往来师师家，甚被宠呢。若要人不知，除非己莫为，此为东京城里这个风流天子的一大件丑事；李师

师权势倾中外，路人皆知，所以《瓮天脞语》有“山东巨寇宋江，将图归顺，潜入东京访李师师”等语。后来，宋徽宗赵佶干脆拉下遮盖的客商身份，公然把她召进皇宫大内，册封为瀛国夫人或李明妃；可是，好景不长，未几，赵佶因为金兵时而威逼，禅位给太子钦宗，自己躲进太乙宫，号称为道君教主，李师师失去靠山，“废为庶人”，并被赶出宫门，地位一落千丈。“靖康之年，尚书省直取金银。奉圣旨：“赵元奴、李师师，曾经抵应倡优之家，逐入籍没，如违并行军法”。（《三朝北盟会编》）也有说是她自知富有钱财，难躲抄家，乘着金兵扰乱河北，“乃集前后所赐之钱，呈牒开封尹，愿入官，助河北饷。”（《李师师外传》）无论是大抄家或自动缴纳，经过这次大变动，李师师是一贫如洗了。不久，金兵第二次围攻汴京，并俘虏徽、钦二帝和赵氏宗室多人北返，对李师师的下落，诸家记载说法大相门径。南宋时佚名的《李师师外传》是叙述最为详尽的一篇，（邓广铭教授的《东京梦华录注》称此篇“一望而知为明季人妄作”），传中称金人破汴，主帅挞懒索师师，云：“金主知其名，必欲生得之，”乃索之多日不得，张邦昌等为踪迹之，以献金营。师师骂道：“告以贱妓，蒙皇帝眷，宁一死无他志。若辈高爵厚禄，朝廷何负于汝，乃事事为斩灭宗社计！”“乃脱金管自刺其喉，不死；折而吞之，乃死”。作者为此说：“然观其晚节，烈烈有侠士风；不可谓非庸中佼佼者也”。清人黄廷鉴也赞誉李师师为国殉节事，“师师不第色艺冠当时，观其后慷慨捐生一节，饶有烈丈夫概，亦不幸陷身倡贱，不得与坠崖断臂之俦，争辉彤史也”。（《琳琅秘室丛书》）但后人对此多持异议，鲁迅把这篇外传，辑录在《唐宋传奇集》，称之为传奇。剧作家宋之的说：“外传的作者所写的是传奇，恐怕是感慨多于事实，作者大概是想借李师师的忠义以讽世的”（《皇帝与妓女》）。这种说法，近世蔡东藩《宋史通俗演义》、李逸侯《宋宫十八朝演义》均采纳之，大概也是这个意思。

早在南宋，对李师师的下落何处，自有另一种文字，《青泥莲花记》说，“靖康之乱，师师南徙，有人遇之湖湘间，衰老憔悴，无复向时风态”。《墨庄漫录》亦称，“靖康间，李生与同辈赵元奴及筑毯吹笛袁绚、武震辈，例藉其家，李生流落来浙，士大夫犹邀之以听其歌，然憔悴无复向来之态矣。”这里李生就是指李师师，和《青泥莲花记》相异处，即流落地不一。前者指在湖南，此处指是浙江。清初陈忱《水浒后传》或宗其说，称李师师在南宋初期，流落临安（杭州），寓居西湖葛岭，仍操旧业为生，“唱柳耆卿‘杨柳外晓风残月’。”宋人平话《宣和遗事》亦同样有记述，唯添加了“后流落湖湘间，为商人所得”。因而宋人刘子翠《汴京记事诗》云：“辇毂繁华事可伤，师师垂老过湖湘。缕金檀板今无色，一曲当年动帝王”。这个说法，凄凄切切，充满惆怅之感，颇有“门前冷落车马稀”和“落花时节又逢君”的苦味，很可能是时人的借托。

李师师在汴京失陷后，还有人说她也被俘虏北上，逼嫁给一个身有病残的老军为妻，耻辱地了结一生。但也有人说，当时金帅挞懒是按张邦昌等降臣提供的名单索取皇宫妇女的，李师师早已当上了女道士，自不在此例，所谓是“师师必先已出东京，不在求索之列，否则决不能脱身”。总之，李师师是与亡国君主有关系的女子，其情事必也涉及国事，她的故事带有传奇色彩，所以关于她的传闻轶事也就多了。

（盛巽昌）

董小宛的下落如何？

明末南京曲院名妓董小宛，可以说是个有相当水平的戏曲演员。当时南京妓家有“朱（珠）市”妓和“曲院”妓之分，朱市妓身份较低，“曲中羞与为伍”；曲院妓即所谓“倡兼优”者，擅于戏曲演唱，其中艺术水平较高者即为“名妓”。明末张岱《陶庵梦忆》“过剑门”一则记载：“南曲中妓，以串戏为韵事，性命以之。杨元、杨能、顾眉生、李十、董白以戏名”。董白即董小宛。

董小宛后嫁给“明季四公子”之一的如皋冒襄（辟疆）为妾。冒襄对戏曲也有特殊喜好，蓄有一个规模不算太小的家班，常教歌僮排演新剧。吴梅村有诗“念家山破定风波，郎按新词妾唱歌”，描写他们的相得之状。

清末开始流行小宛入清宫为顺治帝所宠幸的传说和戏剧，因为这不仅关系到这位名妓的个人命运，而且还涉及到满汉民族矛盾问题，故能长期引起人们的关心。一般剧中所谓小宛入宫是由洪承畴挟仇报复，当系编剧之虚构；但据近人刘成禺《世载堂诗》所称，近代训诂学家和文学家黄侃（季风）在大学讲授清史时，曾说“小宛入宫，实顾亭林主谋，有献西施沼吴之意”，而且“称获确证”，可又“匿不示人”。因而也无法确定其可靠性，只能姑存一说。后来，孟森（心史）、冒广生等都力辩小宛入宫之妄，因为顺治帝比董小宛要小 14 岁。

然而，证明了董鄂妃不是董小宛，并不能同时解决董小宛下落的疑问。这个疑问不单单是后人出于对吴梅村的那些与董氏有关的“朦胧诗”的猜度。

张明弼的《冒姬董小宛传》也同样使人感到迷惑。张明弼与冒襄、陈则梁等“四五人，刑牲称雁序于旧都”，是在南京义结金兰的兄弟。他对于董小宛嫁给冒襄之前的遭遇，嫁后的种种生活细节，知道得都很详细。文中的描写也很具体和动人；唯独对她的疾病与死亡只有轻描淡写的五个字：“以劳瘁病卒”，而且特别申明：“其致病之由，与久病之状，并隐微难悉”。既曰“久病”，以张明弼的盟兄弟身份不应一概不知；既若不知，尽可不写，何必来这么两句！故而罗瘿公日：“非不得已，何至言其致病之由与久病之状隐微难言！”（《宾退随笔》）而且张明弼似乎还有意无意地引导读者与冒襄自己的文字联系起来：“详辟疆忆语哀辞中”。其实《影梅庵忆语》和“哀辞”中对小宛久病之状也同样一笔带过，最为不详。结果弄得疑团越来越大。而所有持董小宛确病死于如皋的研究者，对这个疑团都未能作出针对性的解释。

其实，吴梅村的诗也并不是每句都朦胧得不可理解的。比如“手把定情金盒子，九原相见尚低头”（《古意》），且不管下句究竟是指小宛失节自愧于冒襄，还是吴梅村自责有负于朱明王朝；上句的“金盒子”按传统的修辞方法用以象征爱情是无疑的。那么《题冒辟疆名姬董白小像》之七“钿盒金钗浑抛却，高家兵马在扬州”，似乎可以理解为由于高杰的乱兵以及由明末清初的社会动乱引起的兵匪相杂，使小宛和冒襄之间的情爱不得不“抛却”了。为避祸乱，冒襄曾挈家至浙江盐官（今海宁县）投奔盟兄弟陈则梁，途中多次遭险；后来曾写过这样的诗句：“至今望秦海，鬼妾不曾归”。鬼妾是谁呢？有人查出冒襄之妾除小宛而外，蔡氏、金氏、吴氏均娶于离乱之后，一同逃难之妾只能是董氏。《影梅庵忆语》中也有一段着重写了“秦溪蒙难”

之状：“遇大兵，杀掠奇惨”，“姬之惊悸瘁阁，至矣尽矣”。要不是有什么奇祸落到了小宛头上，不至于使一路上始终比较镇静多智的她惊悸如此。有的研究者认为，也许董小宛就是此时落在乱军匪徒手中，受辱而亡或下落不明，故有秦海不归句。

若此说能够成立，在《影梅庵忆语》中似乎也可找到多处暗示。清末民初“同光体”诗派的代表人物陈衍（石遗）就曾指出《忆语》结尾处“姬曰，甚异，前亦于是夜梦数人强余去”是有所含意的（《石遗室诗话》）。而且文中又反复渲染小宛为救冒氏老小不惜自己落入乱军之手的决心。吴梅村《题冒辟疆名姬董白小像》的“引文”也说到“高无赖争地称兵，奔迸流离”则，董氏表示“苟君家免乎，勿复相顾，宁吾身死耳”。这和《忆语》也可相互参证。

若此说能够成立，小宛的悲剧对世代官宦望族的冒家来说，是会感到不光彩的，公开的说法自然的病故，而外人对病状也自然“难悉”了。至于冒襄异母弟冒褒在陈迦陵《妇人集》中关于董氏的记载之后注明“姬后夭”，冒襄“哀辞”中说“安香魂于南阡”，也都是可以理解的。现如皋城南中学南面，龙游河边彭家荡旧时确实有个董小宛墓。笔者至如皋调查与冒襄有关的戏曲史料时，在冒襄别业水绘园中听得一位高龄的张老先生说，发掘董小宛墓时，穴中随葬之物有之，却不见骨殖，言之凿凿。

若董小宛既未献入清宫,又未没于兵,上面一些诗文中的疑团怎么解释？她的骨殖又到哪里去了呢？

（缪依杭）

陈圆圆香魂归何处？

陈圆圆是明末清初的一位传奇式的女子。由于她的经历同明、清两朝及李自成、吴三桂等四方政治势力都有一定联系，因此她比同时期的董小宛、顾横波、李香君、柳如是等几位著名女性还要引人注意，被认为是身系一代兴亡的关键人物。然而陈圆圆是怎么死的，却是一个未获确切答案的神秘的谜。

陈圆圆本名陈沅，关于她的事迹，历史记载非常简单。《明史·李自成传》、《清史稿·吴三桂传》仅提到吴三桂因爱姬陈沅被刘宗敏掠去而愤起引兵进攻李自成的情节。《甲申传信录》记述较详，说李自成入北京后，刘宗敏居皇亲田宏遇第，向吴三桂之父吴襄索取陈沅，吴襄回答说陈沅已送宁远（今辽宁兴城）吴三桂处，而且已死。姚雪垠《论<圆圆曲>》一文据此断定陈圆圆于崇祯十六年死于宁远。这一结论引起了一些异议。有人认为此说理由不够充分，因为吴襄在刘宗敏威逼之下说陈沅已死，很可能只是敷衍之辞，并非实话，而且刘宗敏索取陈沅一事本身也值得怀疑。谈迁《国榷》、计六奇《明季北略》、叶梦珠《续绥寇纪略》都采取了《甲申传信录》中所谓陈沅已送宁远的说法，但未提到她到宁远即病死的情况。

据明、清之际的传说，陈圆圆并非死在宁远。吴伟业《圆圆曲》即采取了时人传说，记述了陈圆圆在农民起义军攻占北京后为李自成所得，后来又复归吴三桂的情节。诗中还有“专征萧鼓向秦川，金牛道上车千乘。斜谷云深起画楼，散关月落开妆镜”的句子。这是说吴三桂奉命向陕西、四川进兵

时，陈圆圆一直是相随的。但是陈圆圆以后如何，诗中就未涉及了。

康熙时陆次云的《圆圆传》所述陈圆圆的故事比较完整。传说中吴三桂在云南被封为平西王后，建苏台，营郿坞，华贵无比，陈圆圆常歌“大风之章”，向他献媚，吹捧他“神武不可一世”，因而受到吴三桂数十年如一日的专房之宠。后来吴三桂的叛乱，本是出于陈圆圆的“同梦之谋”。陈圆圆的结局，也和吴三桂一起“同归歼灭”。这里，被“歼灭”的细节未具体言明，大概是指被清军所杀或作为罪囚被处死。

钮琇的《圆圆传》写于陆次云之后，关于陈圆圆在云南的生活写得比陆传要详细些，但陈圆圆的行为与陆传所云截然不同。钮传说，吴三桂进爵为王之后，在昆明占据五华山永历故宫，他欲将陈圆圆正妃位，陈圆圆婉言推辞了，吴三桂就另娶一女。而后娶之女悍妒绝伦，群姬之艳而进幸者则杀之，只有陈圆圆能顺适其意，她屏谢铅华，独居别院，不与争风而且亲若娣姒。吴三桂图谋叛乱，陈圆圆有所觉察，但自感力不能禁，就以年迈为由向吴三桂求为女道士，得到许可后便离宫入山，幽居净室，与药炉经卷为伴，晨夕焚修，为善是乐。此传写到吴三桂失败后其家被籍没时，并未见圆圆的名字。关于她的下场只写道：“其玄机之禅化耶？其红线之仙隐耶？其盼盼之终于燕子楼耶？已不可知。”钮琇把圆圆之死作为疑问提出，为后人留下了一桩神奇的悬案。

俞樾《左台仙馆笔记》卷九记述了这样一个故事：嘉庆年间，苏州有个叫郑生的到云南旅游，春日踏青时顺便到府城外商山访察陈圆圆的墓，没有找到，在荒野草丛间忽迷归路。不一会天黑了，他到某富家投宿。女主人姿容绝代，羽服霓裳，热情接待了他，并叙及同乡情谊，还出示小诗 10 首，求郑生传于世间；又赠他翠玉笛一枝，并吟诗一首赠之。诗曰：“叹息沧桑易变迁，西效风雨自年年。感君吊我商山下，冷落平原旧墓田。”之后送他出门。此时天色微明，郑生回头一看，第宅全无，他只身仍在深山中，手里玉笛尚在，诗笺皆是陈年败纸，触手欲腐。郑生顿悟所遇之女乃陈圆圆的幽魂，叹为奇逢。这个故事涉及鬼魂，纯属小说家言，但由此也可以看出，陈圆圆的死因一直受到后人关注。

道光年间，阮元的次子阮福随父亲去云南，他留心陈圆圆的遗迹并考察她的死因，可能得到一点线索。事后他作《后圆圆曲》一首，并遵父命把它寄给了陈文述。陈文述为此诗题七绝 10 首，连同其序与注俱收入《颐道堂诗选》卷二十四中。序的大意是说，阮福至商山寺莲花池考察陈圆圆墓，并得到滇中耆老相传之文献，诗中所述陈圆圆最后的事实信而有证，足可与吴梅村《圆圆曲》并传。其诗注云：“辛酉，城陷，圆圆自沉莲花池。”据此说，陈圆圆是在吴三桂失败后投水自尽的。清末丁传靖《沧桑艳》传奇写到陈圆圆之死，就采用了阮福考察的结果。此剧《魂游》一出，陈圆圆幽魂自述终生悔恨并抒发兴亡之感云：“我陈圆圆，自闻吴王凶耗，即在莲花池投水以殉。离魂惝恍，泉路迷茫，冥王以我现此色身，误人家国，幸闻变身殉，此一节足盖前愆。”作者的观点，带有我国封建时代“女人为亡国祸水”的偏见。他认为陈圆圆色身误国，罪莫大焉，最后自杀，才可略作弥补，否则就要堕入地狱。但是，所谓陈圆圆投水而死的说法亦不能令人信服。《沧桑艳》传奇是文学作品。其说不足为凭。阮福考察的结论也还缺少有力的旁证。

因此，陈圆圆究竟是怎么死的，还有进一步探讨的必要。

（王永宽）

珍妃是怎样堕井溺死的？

珍妃，姓他他拉氏，满洲镶红旗人。其父长叙曾任广州将军、户部、礼部侍郎。珍妃的童年是在广州度过的。广州得全国风气之先，与外洋接触较多。因此珍妃从小就对摄影照相、风琴、钟表之类的东西发生了兴趣。入京后，父亲又延聘江西举人文廷式为西席，故珍妃“颇通文史”。她“才色并茂，且有胆识，实女子中不可多得者”。（《十叶野闻》）光绪十四年（1888年）珍妃13岁，与异母胞姐瑾妃一起应选入宫。次年光绪帝大婚，册封为珍嫔。甲午战前，珍妃颇得西太后宠爱。光绪二十年，西太后万寿庆典前夕，她被晋封为珍妃。但是此后帝、后因和、战分歧，矛盾冲突，西太后遂迁怒于珍妃，杖责之外，遽降为贵人。光绪帝发动戊戌变法，珍妃全力支持，西太后大为怨恨。戊戌政变后，光绪帝囚于瀛台，珍妃则被削去封号，禁于景运门外的三所，西太后谋废光绪，珍妃公开“抗辩”，为光绪帝“讼冤”，恳求宽免，西太后对她恨之入骨。光绪二十六年（1900年）七月，八国联军进攻北京，西太后仓惶出逃，临行前夕，珍妃被西太后下令溺死在宁寿宫外的井中，年仅25岁。

珍妃堕井溺死的真相到底如何？历来人们说法不一。

一说是因珍妃请求“皇上留京”，触怒了西太后，西太后遂下令将她扔到井里。《景善日记》光绪二十六年七月二十一日记载说：“晨，老佛爷……匆匆装饰，穿一蓝布衣服，如乡间农妇。……妃嫔等皆于三点半钟齐集，太后先下一谕，此刻一人不令随行。珍妃向予太后反对者，此时亦随众来集，胆敢进言于太后，谓皇帝应该留京。太后不发一言，立即大声谓太监曰：‘把她扔到井里去！’皇帝哀痛已极，跪下恳求。太后怒曰：‘起来，这不是讲情的时候，让她就死罢，好惩戒那些不孝的孩子们，并叫那些鸱枭，看看他到羽毛丰满的时候，就啄他母的眼睛。’李莲英等遂将珍妃推于宁寿宫外之大井中。皇帝怨愤已极，至于战栗。”《庚子国变记》）景善是后党分子、顽固派载澜之师，时任内务府大臣。事情发生的当天正好在宫内入值，所记当为信实可靠。类似的说法还有，许指严《十叶野闻》的记载比《景善日记》还要具体详细，但稍有不同。许文说：西太后“召帝与妃嫔齐集，将行，珍妃昂然进曰：‘皇帝一国之主，宜以社稷为重，太后可避难，皇帝不可不留京。’太后怒甚，视之以目，忽厉声顾命内监曰：‘可沉彼于井中。’内监即取毡裹妃，欲持去，皇帝哀痛已极，长跪恳求，谓彼年幼无知，幸太后恕其生命。此时太后怒不可遏，曰：‘速起勿言，此时尚暇讲情理乎？彼必求死，不死反负彼。天下不孝之人当知所戒，不见夫鸱鸮乎，养得羽毛丰满即啄其母之眼，不杀何待？’盖此语明斥光绪帝戊戌之事也。”黄濬在《花随人圣盦摭忆》中也说：“盖妃之死，全在‘帝当留京’一言，此语含义至多，故后必死之也。”黄还不无惋惜地说：“妃之死，自在发言不择时”。但又说：“然尔时戎马崩腾，间不容发，妃若不言，又安可得也。”

但是也有人说珍妃并未讲过“皇上留京”一语，珍妃堕井是西太后用封建的贞节观，诱逼所致。《控鹤珍闻》说：“太后又曰：‘予亦不欲挈之行，途中见之生恨，若留此，则拳众如蚁，彼年尚韶稚，倘遭污，莫如死之为愈。’……内监知太后意已决，遂持毡推之宁寿宫外大井中。”此外，《清朝野史大观》、日本人中久喜周所著《西太后》以及前故宫博物院的有关珍

妃之死的调查材料也皆持这个说法。民国十九年五月，故宫博物院周刊为了出版《珍妃专号》，曾就珍妃堕井溺死的真相调查了当年的旧宫监和宫女。一位白姓宫女说：“入井前一夕，慈禧尚召妃朝见，谓现今江山已失大半，皆汝所致，吾必令汝死。妃愤曰：‘随便办好了。’”一位旧宫监唐冠卿则说：“闻珍妃至，请安毕，并祝老祖宗吉样。后曰：‘现在还成话吆？义和拳捣乱，洋人进京，怎么办呢？’继语音渐微，哝哝莫辨，忽闻大声曰：‘我们娘儿们跳井吧！’妃哭求恩典，且云：‘未犯重大罪名。’后曰：‘不管有无罪名，难道留我们遭洋人毒手么？你先下去，我也下去！’妃叩首哀恳，旋闻后呼玉桂（即崔玉贵），桂谓妃曰：‘请主儿遵旨吧！’妃曰：‘汝何亦逼迫我耶？’桂曰：‘主儿下去，我才下去呢！’妃怒曰：‘汝不配！’忽闻后疾呼曰：‘把她扔下去吧！’遂有挣扭之声，继而怦然一响，想珍妃已堕井矣！”白姓宫女曾侍候过珍妃，甲午战后被西太后逐出，珍妃之死虽不尽知，然其言尚可参酌。而唐姓太监所讲“继语音渐微，哝哝莫辨”，很可能就是前面《控鹤珍闻》中所讲的“倘遭污，莫如死”之类的话。这些回忆都证实了一点，珍妃确实是西太后一手杀害的。

除了上述两种说法，还有一种说法。说是珍妃“行前未尝见过太后”，光绪帝亦是“辛丑始知妃死的”。王照在《方家园杂咏并纪事》中说：“外兵逼京，太后将奔，先命诸阉掷珍妃井中，诸阉皆不敢行，二总管崔玉贵（桂）曰：‘都是拙小子，看我去’。于是玉贵拉珍妃赴井口，珍妃跪地，请求一见老佛爷之面再死。玉贵曰：‘没那些说的。’一脚踢之入井，又上以石。辛丑回銮后，上始知之，惟悬妃之旧帐于密室，不时徘徊帐前饮泣而已。”崔玉贵是继安德海之后得宠的内监总管，又是李莲英入宫的推荐者，在内监中辈分最高，专横跋扈，不可一世。结合珍妃久被幽废的情况，这一说法也很难说没有一点道理。

西太后杀死珍妃后，就挟持光绪帝西逃了。八国联军入城第二天，珍妃的尸体由留宫内监从井中捞出，草草浅葬于京西田村。西太后回銮后，为了钳制舆论，掩盖自己杀害珍妃的罪行，伪善地宣称珍妃因“随扈不及殉难宫中”，并追封珍妃为恪顺皇贵妃。

珍妃不幸惨死的真相披露于世后，引起了人们对她的无限同情。一批正直的官僚、士大夫知识分子如朱祖谋、李希圣、范肯堂、李岳瑞、恽薇孙等人均曾托词寓讽。恽薇孙著名的《落叶词》就是描写珍妃之死的：“金井一叶堕，凄凉瑶殿旁；残枝未零落，映日有辉光；沟水空流恨，霓堂与断肠；何如泽畔草，犹得宿鸳鸯。”珍妃的老师文廷式在听到珍妃惨死的消息后，无限悲恸，特作《落花》诗 8 首，以示哀悼。继又作古宫词 24 首，叙景仁宫往事，由授读内廷直至珍妃被幽废堕井，可视为珍妃的小传。其词凄绝、哀惋，备极沉痛，令人难以卒读。这些词章既是歌哭，也是对西太后暴逆无道的抗议。

最后，还要提一下的，就是在清末少数野史笔记小说中还流传一种说法：说西太后并非非要杀死珍妃不可，珍妃被害纯系“崔某之意”。如《清宫遗闻》说：“推妃堕井乃内监崔某意。西后且云：‘予向言遭乱莫如死，非必死珍妃，乃予一言，崔遽堕之井。予见崔，心辄怦怦动，因谪崔，调李莲英为内监总管。’”这是西太后为了开脱自己的罪责，故意嫁祸于人。我们只要稍加思索，不难知道：崔玉贵纵然胆子再大，若无西太后严旨，无论如何也不敢去杀死一个妃子。因此，这种说法是根本不可信的。

（谢俊美）

迷案篇

孔子是否杀了少正卯？

孔子杀少正卯的记载，最早见于《荀子·宥坐》，其文云：

孔子为鲁摄相，朝七日而诛少正卯。门人进问曰：夫少正卯，鲁之闻人也，夫子为政而始诛之，得无失乎？孔子曰：居，吾语汝其故。人有恶者五，而盗窃不与焉。一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰记丑而博，五曰顺非而泽，此五者，有一于人，则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群。言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之桀雄也，不可不诛也。

《荀子》的记载可谓有声有色，颇为生动，且是关于此事最早的材料，故司马迁作《史记·孔子世家》便沿用此说，只是时间说得更为具体：

定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行摄相事，……于是诛鲁大夫乱政者少正卯。

荀子与司马迁的说法，似乎言之凿凿，故而有一定的影响，至今一些有关孔子的著作仍采此说。但是对此有疑问者，也不为少，归纳起来，无非是这样几个方面：

其一，怀疑论者认为孔子是主张“仁”的，“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《论语·颜渊》）因此“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？’”（《论语·颜渊》）可见孔子是反对为政杀人的，怎么会掌权仅 7 天就开杀戒呢？

其二，怀疑论者认为如果孔子真的杀了少正卯，这无论如何都是孔子一生中的一件大事情，但是为什么“少正卯之事，《论语》所不载，子思孟子所不言”呢？人们知道，《论语》是孔子门人及其再传弟子集成的一部专门辑录孔子及门人言行的书，对孔子的这件大事为什么只字不提？而子思是孔子之孙，孟子又是受业于子思的弟子，他们距孔子自然比荀子近，但是他们的著作《中庸》、《孟子》却都没有涉及此事，反而是距孔子少说也有 250 年的荀子首次披露了孔子诛少正卯的整个事件，荀子的根据又是什么？

其三，怀疑论者认为，据记载，鲁定公十年（前 500 年），齐侯与鲁侯会于夹谷（今山东莱芜县境），当使上卿相礼，其时孔子正作司寇，鲁公因其知礼，故使他越次而使之，“谓之摄相”，这里的“相”，“即傧相之相”。《周礼》所谓接宾曰傧，诏礼曰相者，凡盟会坛站，必有一诏礼之官，而孔子为之”。（清·毛奇龄《经问》）因为战国以前无“宰相”、“相国”之称，故这里的“相”，绝非今言宰相之“相”。清·江永《乡党图考》也云：“摄相乃是相礼”，而“相礼者，但襄一时之礼，与国政无涉也。……《史记》误以相为相国之相”。（清·崔述《洙泗考信录》卷二）既然孔子仅仅是曾经做过两国交往的礼相，而他的职位虽为司寇，却在季孙氏诸人之下，根本没有诛杀大夫之权，怎么可能杀掉“鲁之闻人”少正卯呢？

其四，怀疑论者认为《史记》的记载存在着矛盾：《史记·卫康叔世家》记卫灵公“三十八年，孔子来，禄如鲁”，可见此时孔子已去鲁至卫，但俸禄却同在鲁时一样。卫灵公三十八年就是鲁定公十三年（前 497 年），定公十三年孔子已经离开了鲁国。怎么会在第二年又去诛杀乱政的少正卯呢？此四疑，给肯定论者出了难题，但怀疑论者往往感到缺乏过硬的文献资料作为

佐证，故仅仅是提出疑问或推测，也自有不能服人处。

孔子是否杀了少正卯？这不是一个毫无意义的问题，后来的许多学者往往因为对这件事的不同看法而影响到对孔子其人及其思想的评价。

（管士光）

章怀太子李贤是怎么死的？

在陕西乾县，有座依傍着梁山、雄伟壮观的陵墓，充分显示了气度恢弘的盛唐景象，它就是唐高宗和武则天的合葬墓——乾陵。在它的东南约 3 公里外，有一座陪葬墓——章怀太子李贤墓。令人奇怪的是，李贤墓与乾陵另外两座陪葬墓——李贤的侄子懿德太子墓、侄女永泰公主墓相比，不仅规模小，而且型制上也要低一级。

李贤，字明允，是武则天的第二个儿子。他曾为《后汉书》作注，算得上一位颇有一点名气的学者。然而这位章怀太子死后虽陪葬乾陵，生前却命运坎坷——他被自己的母亲武则天废黜了太子身分并下令杀害。但是，60 年代初，郭沫若在凭吊李贤墓时，却即景赋诗道：“乾陵陪葬恩殊握，母爱深浅莫漫猜。”意思是说，陪葬乾陵是莫大的恩典，不要随便猜疑武则天厚爱儿子的感情。

郭老的诗力反成说，可谓神来之笔。大家知道，郭老是主张为武则天翻案的。为此，他在 1962 年创作了著名的历史剧《武则天》。但是，要为武则天翻案，诸多不便之处，需有一个合理解释。

例如，据史书记载，李贤在其兄李弘死后，一度被立为太子，并受命监国。他的才干博得了时人称誉和高宗褒奖。但此时，有个叫明崇俨的人，因“左道”受到武后信任，他常说“太子不堪承嗣”云云。同时，宫中又传说李贤是武后之姊韩国夫人生的。武后也一面命北门学士撰《少阳政范》、《孝子传》送给李贤，一面“又数作书诮让之”，弄得李贤惶惶不安。为此，李贤写过一首《黄台瓜辞》的诗：“种瓜黄台下，瓜熟子离离。一摘使瓜好，再摘令瓜稀，三摘尤尚可，四摘抱梦归。”反映了他当时惴惴不安的心情，他惟恐自己遭到其兄李弘那样的命运，因而暗示武后：不要杀光自己的儿子，否则你也不会有好处的。后来，明崇俨被杀，武后怀疑是李贤指使人干的，就借机把他废为庶人，迁往巴州。684 年武后当政后，即派酷吏丘神勣去巴州杀害了李贤。李贤这样死于非命，大概也是郭老感到需要另作解释的问题之一。

果然，郭老在《我怎样写（武则天）》一文中说：“太子贤之死，看来别有原因，是史书上的一笔悬案。”对千余年来武后杀子一案，正式提出了相反的说法。据《资治通鉴》记载，武后派丘神勣前往安置李贤的巴州，“风使杀之”。郭老认为这是没有根据的，因为新旧唐书《章怀太子传》中都没有这四个字。而且，除了当事人以外，司马光或其他人怎么知道武后“风使杀之”的？他认为，武后派丘神勣前往巴州，其实是想召李贤回京师，重新起用。那么，是谁杀害了李贤呢？郭老根据唐人张（族鸟）的《朝野佥载》推测说，李贤是死于中书令裴炎的阴谋。

但是，历史记载既没有提到武后曾准备召回并重新起用李贤，也没有提到裴炎同李贤之死有关。因此，郭老的新说一出，学术界就提出了不同意见，认为它悖于情理。武则天在嗣圣元年（684 年）二月初六废了中宗（李显，

武后第三个儿子），她要是真想重立李贤，为什么不虚位以待？反而在初七把李旦（武后第四个儿子）立为皇帝，到初九才派丘神勣去巴州？裴炎如果真有篡位的野心，为什么不去杀住在京城的李显、李旦和武后，却要舍近求远去杀已废为庶人的李贤？

自从郭老提出怀疑后，李贤被谁所杀因此成了悬案。其实，即使这个怀疑被否定了，也还有一个问题：武后为什么要杀李贤？迄今为止，主要有四种说法。一是“谋反说”，即李贤因私藏兵器、蓄意谋反被杀。二是“母子争权说”，这是说武则天想当皇帝，故而杀了李弘、李贤兄弟。三是“身世说”，认为李贤之死与他生母是武后之姊韩国夫人有关。由于李贤不是武后亲生子，所以武后对立他为太子，本来就很勉强，而当李贤知道自己的出生秘密后，自然也就难免被废、被杀的命运。四是“遭谗说”，此说的根据除了上述明崇俨的谗言外，更重要的证据是 1972 年出土的《章怀太子李贤墓志铭》。它用汉武帝听信江充谗言杀害太子刘据、晋惠帝听信贾后谗言废掉愍怀太子司马遹、晋献公听信骊姬谗言杀害申生的典故，暗示李贤是遭谗言构陷而被杀的。

章怀太子究竟死于何人之手？如果死于武后之手，那么她为什么要杀死自己的儿子？看来一时还难以作定论。武则天在她的墓前立了一块“无字碑”，意思是把她一生的事业功过，都付与后人评说。或许，武则天杀掉自己儿子的原因及其是非曲直，这个谜也是她立“无字碑”，想交给后人评说的内容之一吧？

（崔建国）

永泰公主之死与武则天有关吗？

唐永泰公主李仙蕙，是唐高宗李治和武则天的孙女，唐中宗李显的第七个女儿。她的墓在乾陵东南约 3 里处，是乾陵的陪葬墓之一。这座墓虽然没有乾陵雄伟，但还是气势不凡的。然而，这位李唐公主尽管出身华贵，却时乖运蹇，芳龄 17 就香消玉殒。究竟何故使她如此薄命呢？

据新旧《唐书》记载，唐大足年间（701 年），张易之、张昌宗兄弟得幸于武则天，他们恃宠独断政事，横行宫内。当时的皇太孙，也就是太子李显的儿子李重润（懿德太子）对此愤愤不已，便与其妹永泰公主和妹夫武延基（武则天的侄孙）等窃议：

“张易之兄弟何得恣入宫中？”因此触怒了武则天，致使新婚不到一年的永泰公主与其夫武延基、

兄李重润，在九月壬申被武则天下令杀害。《资治通鉴》也说：

“太后春秋高，政事多委张易之兄弟，召王重润与其妹永泰郡主、主婿武延基窃议其事，易之诉于太后，九月壬申，太后皆逼令自杀。”永泰公主死于武则天之手，这种说法历来为史家沿袭。而 1960 年 9 月出土的《永泰公主墓志铭》却推倒了这桩已成定论的铁案。墓志铭提到永泰公主的死因时，居然与史书记载迥然不同，说她：“自蛟丧雄锷，鸾愁孤影，槐火未移，柏舟空泛。珠胎毁月，怨十里之无香。琼萼凋春，忿双童之秘药。女娥箜曲，重碧烟而忽去。弄玉箫声，入彩云而不返，呜呼哀哉！以大足元年九月四日薨，春秋十有七。”这里“蛟”是蛟龙，喻男性，指武延基。“雄锷”是利刃，因古名剑干将、莫邪有雌雄之分而谓。“鸾”是凤鸾，喻女性，指永泰

公主。“ 槐火 ”出自《庄子 · 外物》，谓阴阳错行的火焚烧大槐，此指武延基被杀。“ 柏舟 ”出自《诗经 · 柏舟》，喻永泰公主守寡，“ 珠胎 ”喻女子怀孕。“ 琼萼 ”即琼花，古时喻皇帝子孙。“ 双童 ”即二竖，此指病魔。这段铭文的大意是说“ 武延基成为刀下之鬼之后，永泰公主为他守寡而孤独地生活着。丈夫的事情虽未波及牵连她，但她也在九月初四由于怀孕患病而死 ”。

《永泰公主墓志铭》的发现，使一些学者对永泰公主的死因提出了与旧说不同的两种新的看法。一种看法以墓志铭作为根据，否定了旧史的记载，认为永泰公主并未死于武则天之手，她的死是由于怀孕患病所致。另一种看法则认为，根据墓志铭，永泰公主的死确与怀孕、生病有关，但是如果要说永泰公主的死与李重润、武延基的事毫无联系，则不能令人相信。因为，史书记载李重润、永泰公主和武延基被武则天杀害的“ 九月壬申 ”就是这一年九月初三，它与墓志铭记永泰公主的死日“ 九月初四 ”，仅仅一天之差。因此，不能就此否定史书关于武则天逼令自杀的说法。再者，《唐律》虽有“ 诸妇人犯死罪怀孕当决者，听产后一百日乃行刑 ”的规定，但滥刑无度的武则天，即使按《唐律》行事，也不等于对永泰公主免于处死。只是缓刑罢了。这恐怕才是铭文中“ 槐火未移 ”的真正所指。何况武则天是完全可能不按《唐律》行事的。因此，永泰公主缓刑才一天就突然死去，可能由于其夫被杀，精神受打击而小产病亡，或者是服毒堕胎而死，也有可能是武则天采取其他明的或暗的手段使她流产而丧生。所以，武则天的赐死是永泰公主身死的首要原因，而怀孕患病则是次要原因。以上两说孰是孰非，尚需进一步考证研究。

（崔建国）

杀害岳飞的元凶是谁？

绍兴十年（1140 年），宋军与金兵激战于顺昌、郾城等地，连获大捷。两河义军纷起响应，金兵闻风丧胆。值此良机，岳飞上书急奏高宗赵构：“ 此正是陛下中兴之时，乃金贼灭亡之日。 ”正当他拟挥师北进，恢复河朔，一雪靖康之耻之际，却在一天内接到宋廷十二道金牌，严令大军班师。随之，他本人也被召回临安，解除了兵权。岳飞的 10 年抗金之功，顿时毁于一旦。

绍兴十一年（1141 年）十月，岳飞被秦桧等诬以谋反罪身入囹圄。同年十二月二十九日，宋金绍兴和议订立不过一月，他便被赵构赐死在大理寺狱内。死讯传出，“ 天下闻者无不垂涕，下至三尺之童，皆怨秦桧。 ”秦桧是害死岳飞的元凶，是时人众口一词的结论。后来，通过小说、戏剧和长跪在西湖岳庙前秦桧夫妻铁像的宣传影响，使这个说法成了不容更改的铁案。

然而，即使在当时，也有人并不同意这种说法。岳飞死后一年，有人作悼诗云：“ 自古忠臣帝主疑，全忠全义不全尸。 ”矛头已经暗指赵构。宋亡之后，关于这桩公案的争论纷起。明人高启写诗认为：“ 每忆上方谁请剑？空嗟高庙自藏弓。 ”文征明的《满江红》中有这样的词句：“ 岂不念，中原蹙；岂不惜，徽钦辱。但徽钦既返，此身何属。千古休夸南渡错，当时自怕中原复。笑区区一桧亦何能，逢其欲 ”。明确地指出高宗赵构才是杀害岳飞的元凶，秦桧只是帮凶而已。此说一出，得到了许多人的赞同。

秦桧是金人的奸细，自然与抗金事业势不两立。岳飞在抗金的民族斗争

中作战最力，是金人的心腹之患。秦桧秉承主子的旨意，要害死岳飞是可以理解的。令人费解的是赵构为什么要害死自己倚为军事支柱的岳飞呢？而且宋太祖赵匡胤曾传下秘密誓约，规定：“不得杀士大夫及上书言事人”，“子孙有逾此誓者，天必殛之”。这条誓约在北宋历朝，执行得非常严格，赵构何以敢违约破例？这在主张赵构是杀害岳飞元凶的学者中存在着分歧。

一说认为“帝之忌兄，而不欲其归”。高宗看到岳飞一心要“迎二圣”，而徽、钦两帝回来，自己就当不成皇帝了。他害怕中原光复，因而杀了岳飞。

另一说则认为“迎二圣”并不是高宗要杀岳飞的原因。赵构杀岳飞，主要原因是怕他久握重兵，跋扈难制。对武将的猜忌和防范，是赵宋王朝恪守不渝的家规。只要武将功大、官高而权重，就意味着对皇权构成威胁。

岳飞个性强，“忠愤激烈，议论不挫于人”，不容易和人合作。绍兴七年（1137 年），他上书奏请高宗建储：“乞皇子出阁，以定民心。”同年，他又因守母丧，未经高宗批准便自行解职，把兵权交给张宪。这两件事犯了高宗的大忌。加之高宗有过在金营作人质，从扬州南渡等惊险经历，对金兵始终心存恐惧。他对战争前景有两怕：一怕全胜，二怕大败。胜则怕武将兵多、功高而权重，败则怕欲为临安布衣而不能。因此一心求和，想当个安安稳稳的太平皇帝。所以，秦桧利用岳飞部下的告讦来证明岳飞的跋扈。正好迎合了赵构害怕岳飞立盖世之功，挟震主之威的心理，加上岳飞又是反对和议最力的主战派，故而下令杀了岳飞。

值得注意的是，有位台湾学者经过对《宋史》、《建炎以来系年要录》、《三朝北盟会编》、《大金国志》等史籍的考证研究，提出了一种新说法，认为岳飞的死是由于高宗思母所致。原来高宗的生母韦氏太后，是徽宗的贤妃，在靖康二年（1127 年）四月初一，与徽、钦二帝同被金人俘执北去。赵构南渡初安，特别思念生母。尤其是其子赵专死后，更感到自己虽有天下，但无父（徽宗死于绍兴五年）无子，处境悲凉。因此曾说：金人若将韦太后送回，“余皆非所问也”。绍兴八年（1138 年），他又伤心地表示：“太后春秋已高，朕朝夕思念，欲早相见，故不惮屈已，以冀和议之成者，此也。”秦桧知道金人的和谈决策后，便利用赵构思母的心理，请求金人以放回韦太后为条件，于绍兴十年（1141 年）十二月二十一日达成和议。此时，高宗又对秦桧表示：“然朕有天下，而养不及亲，徽宗既无及矣，太后年逾六十，日夜痛心！今虽与之立誓，当奏告天地宗庙社稷明言若归我太后，朕不惮屈己与之和，如其不然，则此要盟，神固不听，朕亦不惮用兵也。”但是金人怎会轻易释回韦太后？他们利用高宗思母心切，又以“释母”必先杀掉岳飞来要挟。因此，赵构为一己私利，竟然下毒手害死了岳飞。（李安《宋高宗“赐岳飞死于大理寺”考注——岳武穆真正死因》。原载《中国宪政》第 3 卷 9 期，见台湾中华丛书编审委员会印刷的《宋史研究集》第 4 辑）

如果真像这位台湾学者说的，为一老媪竟使岳飞这智勇冠世的一代名将遭之横死，岂不惜哉！

（崔建国）

明成祖朱棣的生母是谁？

明成祖即朱元璋第四子燕王朱棣。朱元璋死，手握重兵，雄踞北塞的朱棣

以“清君侧”为名发起了历史上有名的“靖难之役”，经过3年多的兵戎相争，终于推翻了自己侄儿建文帝…的统治，一跃而成了大明王朝的第三代皇帝。他的统治，对明王朝影响重大，为以后的“仁宣之治”奠定了基础。这样一个在历史上颇有作为的君主，由于夺权上台，被正统思想浓厚的封建史学家们讥为“赧颜人上”，斥为“燕贼篡位”，视为“叛逆”。有关各种传说不胫而走，甚至他生母是谁，也众说各异，难以断言。

旧钞本《燕王令旨》说：“顾予匪才，乃父皇太祖高皇帝亲子，后孝慈高皇后亲生，皇太子亲弟，忝居众王之长”。《明太宗实录》也说：“高皇后生五子，长懿文皇太子标，次秦愍王樉，次晋王棡，次上，次周定王橚。”《明史·成祖本纪》因之，云：“文皇帝讳棣，太祖第四子也。母孝慈高皇后。”从这些官方材料看，明成祖生母当属马皇后无疑。不过，有的学者认为其中有篡改之词，不能信以为真（参见吴晗《明成祖生母考》）。

明人王世贞《二史考》说：“《皇明世系》谓太宗、周王为高皇后所生，而懿文、秦、晋诸妃子。”郎瑛所见的《鲁府王牒》与此相同：“今鲁府所刻玉牒，又以高后止生成祖与周王。”但他半信半疑，首先仍说明：“太祖二十四子，生母五人。长懿文太子标，第二秦愍王樉，第三晋恭王棡，第四燕王棣，第五周王橚，高后所生也”（《七修类稿》卷一）。《皇明世系》、《鲁府王牒》皆早佚，是真是假，难以判断。不过，这些材料虽说皇太子等非马皇后所生，但皆承认明成祖为马皇后亲子。

王世贞《二史考》引他人著作说：“《革除遗事》则谓懿文、秦、晋、周王为高皇后所生而太宗为达妃子。”即明成祖是达妃所生。《革除遗事》是明黄佐所作，此书对建文帝下台深表同情，而对明成祖夺权大加贬斥。清人史学家朱彝尊曾评价它说：“黄佐《革除遗事》与当时记建文事诸书，皆不免惑于从亡致身二录。盖于虚传妄语，就未能尽加芟削”（见《四库全书总目·革除遗事》）。可见此书把明成祖说成达妃所生是别有用心的。其可信程度可想而知。

明末何乔远之《闽书》、谈迁之《国榷》、李清之《三垣笔记》等都根据《南京太常寺志》，认为明成祖的生母是硕妃。近人傅斯年、朱希祖、吴晗等也皆主此说。然硕妃之来历史无记载。要知道这种说法是否可靠，就要看《南京太常寺志》一书是否可靠。查《四库全书总目》，《南京太常寺志》为明汪宗元所撰，汪宗元是嘉靖己丑（1529 年）进士，官至总理河道右副都御史。《南京太常寺志》是他任南京太常寺卿时所辑。与明成祖生年元至正二十年（1360 年）相隔 170 多年。在叙述明成祖生母时自然有可能是道听途说而非第一手资料，因此其是否真实可靠尚难说清。退一步讲，若硕妃果为明成祖的生母。为何明代除《南京太常寺志》外，其他从未有过记载？

王世懋《窥天外乘》记：“成祖皇帝为高皇后第四子甚明。而《野史》尚谓是元主妃所生。”《蒙古源流》则说成祖是元主妃洪吉喇氏所生。“先是蒙古托兖特穆尔乌哈噶图汗（元顺帝）岁次戊申，汉人朱葛诺延年 25 岁，袭取大都城，即汗位，称为大明朱洪武汗。其乌哈噶呼图汗之第三福晋系洪吉喇特托克托太女，名格呼勒德哈屯，怀孕七月，洪武汗纳之。越三月，是岁戊申生一男。……”说得神乎其神，似乎确有其事。刘献廷在《广阳杂记》中说：“明成祖非马后子也。其母翁氏，蒙古人，以其为元顺帝之妃，故隐其事，宫中别有庙，藏神主，世世祀之，不关宗伯。有司礼太监为彭恭庵言

之。余少每闻燕主故老为此说，今始信焉。”近人傅斯年所见的明人笔记，则以成祖为元顺帝高丽妃所遗之子（《明成祖生母记疑》）。这些野史、杂记是否可靠，难以判断。

（江波）

明代权妃死于何因？

明朝是我国封建社会后期的一个统一王朝。它建于 1368 年，至 1644 年灭亡，先后经历了 16 个皇帝，272 年。朱元璋在元末农民战争中扫灭群雄，建立朱明王朝后，为了屏藩皇室，翼卫朝廷，维护其统治地位，洪武初年即封建藩王，朱元璋死后，皇室内部的争权斗争达到白热化程度。实力最强的燕王朱棣以建文帝“削藩”违反祖制为借口，发动“靖难之役”，以武力从自己的亲侄儿手中夺取了最高统治权，坐上了皇帝的宝座。

朱棣即位，是为明成祖。为了杜绝争权的隐患，巩固皇位，永乐（1403 年）年初即削除藩王的军权，并五次千里出师，远征漠北，打击了蒙古贵族的侵扰破坏，使明帝国达到了全盛时代，并为其后的“仁宣之治”奠定了基础。《明史·成祖本纪》云：“（朱棣）知人善任，表里洞达，雄武之略，同符高祖。”充满了对朱棣的赞美之辞，但对他的暴戾恣睢却不置一词。在永乐八年（1410 年）发生过一件诛戮后宫的惨案，明成祖几乎全部杀死了他的几位朝鲜籍妃子，其中起因则是为了成祖所宠爱的权妃之死。

关于权妃之死案，说法有几种，不尽相同。

其一，病逝之说。权妃是朝鲜人，《明太宗实录》永乐七年二条明确记载朝鲜权氏得封贤妃，全称为“恭献贤妃权氏”。由于她“姿质稼粹，善吹玉箫”，品貌不俗，故女官王司彩宫词曰：“琼花移入大明宫，旖旎浓香韵晚风。赢得君王留步辇，玉箫嚎亮月明中。”（见《明宫词》）由此深得成祖宠爱。次年，随成祖北征，病逝于临城，葬在峄县（当时未迁都北京）。权妃虽然病死，然而事情并未就此完结。据朝鲜史籍《李朝世宗实录》之说，宫内有个商人出身的吕氏借此事泄私愤。她曾想和另一个朝鲜籍吕姓的宫嫔结拜为姊妹遭拒绝而生恨。于是商人出身的吕氏在成祖面前诬告，说权妃是吕姓的宫嫔把毒药放在茶中毒死的。成祖大怒，不问青红皂白，当即诛杀了那个吕姓的宫嫔及宫人、宦官多达数百人。事后不久，商人出身的吕氏自以为得计，和另一宫人鱼氏私通宦者，被发觉后自缢而死。成祖大发淫威，亲自审讯，连坐者达 2800 人之众。许多朝鲜籍的妃子大多成了冤死之鬼，诛连此案被杀者共达 3000 人以上。宫妃的佣人也被抓起来，直到成祖死后才释放。其中一位韩妃的乳母金黑被遣送回朝鲜，由于“金黑之还，乃得其详”，朝鲜官方史籍才对这桩暴行有了较详细的记载。

其二，为吕氏毒杀之说。居《李朝太宗实录》十四年（永乐十二年）九月条记，与权妃同来中国的吕氏，虽得封婕妤，但仍忌权氏之宠，勾结宦官，从一银匠家里借得砒霜，伺机掺进茶里毒杀权氏，遂有永乐八年十月随征归至临城的不幸变故。此事本无人知，至永乐十一年因两宫宫婢吵嘴泄密，才真相大白。明成祖对吕氏及其宫人、宦官进行了残酷的报复，尽杀吕氏及宫中之人。结论很清楚：吕氏嫉妒权妃，暗下毒手。

两处记载截然不同，何种结论更为可信？因缺乏旁证材料，所以至今只能作一些可能性分析。

据《李朝太宗实录》记吕氏毒杀权妃一事，与《明太宗实录》及《李朝世宗实录》记载权妃以疾去世的说法并不矛盾。此种意见认为，慢性砒霜中毒死亡与病死不易区别。若权氏是因持续饮用有砒霜的茶致死，在随征途中是很难被查出来的，故实录也只能记其得病而亡。《李朝太宗实录》记该事时间是水乐十二年，距吕氏案发仅一年之隔。事后由明朝太监尹凤及通事元闵生向朝鲜国王汇报，此时正值权妃其兄永均在明朝，明成祖召见他并告知吕氏案的情况。永均归朝鲜后，亦向国王证实了元闵生的报告。相比之下，《李朝世宗实录》所载时间是永乐二十二年，明成祖已崩，且不说前已定案，就其源自韩妃之乳母金黑的口述，也值得怀疑。如果金黑出于对吕氏的同情，隐瞒真情，信口只说吕氏被害是因为商人出身的吕氏的诬告（这种可能性不能排除），那么，吕氏造成的谋杀案就要说成是成祖制造的冤案了。

至于永乐十九年，商人出身的吕氏、宫人鱼氏因私通宦者，畏罪自杀。明成祖在审讯知情者时，大家相互诬指，诛连甚广，再次造成了宫廷喋血。然此事已与权氏、吕氏案没有什么瓜葛了。此外，明成祖晚年宠爱苏州王贵妃，本想立她为后，但因其红颜薄命，早年去世，“帝甚痛悼，遂病风伤心”。（见《李朝世宗实录》）无疑，这一沉重打击，过分的伤感，使成祖身心俱损，克制能力极差。此外明朝宫禁极严，稍有出格便必咎无宥。更何况重刑逼供，岂能不殃及无辜。

虽然时迁境移，明成祖与朝鲜诸妃的恩恩怨怨早已了结，但是，权妃被毒杀案的真相究竟如何，客观公正的评论还有待于将来进一步查实考证。

（傅丰渭）

郦学史上的“戴袭赵书”疑案真相如何？

北魏郦道元的《水经注》是一部独特的集大成的古典地理巨著，同时也是水利学、农业、考古学和文学名著。《水经注》自宋代以来。因历代传抄，已有残缺，且经、注混淆，讹误甚多，几不可读。明代朱谋（土韦）第一个为它作注，于万历四十三年（1615 年）刊印了《水经注笺》，这在郦学研究史上“划分了一个新时代”。入清后，整理研究郦注者蜂起，至乾隆时达到高峰，涌现出诸如全祖望、赵一清、戴震等治郦名家。但从 1774 年戴震自称以大典本校今本《水经注》刊出后，世人以《戴氏水经注》与大典本多不合，而多暗合于赵一清本，颇疑戴氏在四库馆得窥赵校本，其所校本，实窃赵一清《水经注释》。原上海合众图书馆所藏孙沣鼎校的《〈水经注〉跋》，最早记载了这一情况。及至后来，“戴窃赵”又引出戴、赵两家皆抄袭全祖望校《水经注》问题，而对戴震攻击尤甚，众说纷坛，毁誉不一。始成郦学史上一大疑案。

金坛段玉裁是乾嘉学派中的著名学者，素以治小学著称，与王念孙同为“清代三绝学”之一。段氏年岁与戴氏相仿，起初他们只是论学之友，未久，段氏即师事戴震。戴震谢世后，段玉裁对当时议及其师的言论，每每为之辨护。他在《与梁曜北书》、《论戴、赵二家〈水经注〉》诸篇中竭力为戴氏雪白。至道光咸丰年间，邵阳魏源列证为文，申斥段说之妄，力主戴袭赵说。

同时的张穆在其《全氏〈水经注〉辨诬》中也论定戴袭赵书。仁和谭献在其《复堂日记》中对疑案的态度，虽持两端，但亦颇疑戴袭赵书。谭献的观点颇有影响，以致郦学集大成者杨守敬在其《水经注疏要删》的《自序》

中亦谓戴震抄袭。近代著名学者王国维推定戴震在乾隆三十五年（1770 年）负责编撰直隶《河渠书》时，确实看到赵校《水经注》。他认为，戴震厘定经注，“似非全出因袭”，而全、赵、戴三家校语多相合的原因，是由于所据的原书相同，即令十百人校之，亦无不同，未足以为相袭的证据。戴震出于名心所炽，对“郦书诸本及前人校正之勤一笔抹煞，而欲自成一定本，殊为错误，后人窃书之谤，亦有激而来也”。（吴泽《水经注校·前言》）此外，王先谦、梁启超对疑案则持调和态度，撰文从中调停。

30 年代中，日本著名郦学家森鹿三在当时“戴袭赵书”占绝对优势的潮流中，却是一名拥戴派。他对“戴袭全、赵”的传统说法持怀疑态度，并以表彰戴震的功绩为自己郦学研究的宗旨。森鹿三在 1933 年发表的《关于〈戴校水经注〉》中，对此提出了一系列反证，力图加以修正。1938 年，中国的郑德坤对森氏此文，在《燕京学报》第十九期发表了《〈水经注〉赵戴公案之判决》，详尽地陈述了看法。郑对有否“戴袭全、赵”的说法，列举了对此肯定的证据十条，否定的证据五条，其中对森氏驳斥“戴袭全、赵”说法的三条结论，郑也作了意见相近的评论。胡适也是一名不随此案潮流的拥戴派。40 年代后期，他对《水经注》的版本作过深入研究，陆续撰写了《赵一清与全祖望辨别经注的通则》、《水经注疑案（壹）戴震部分及全案纲领》等文，为戴震辨诬释疑作了详细考证。

解放以来，对这桩历史公案仍以袒赵派居众，如余嘉锡的《四库提要辨证》，张舜徽的《清人文集别录》、武汉水利电力学院、水利水电科学研究院编写的《中国水利史稿》（上册）等书，均作如是观。然亦有经多种版本校勘，全面评析此案者，如钟凤年考证，戴校殿本虽称为据大典本所证订，实则戴氏所提问题 4400 多条中，其所改确与大典本相同的仅约 720 条，此外明言据他书以改正者约 240 条，其余 3000 多条只能说别有所据。并列举证明，殿本乃于大典本外兼采黄省曾诸本杂凑而成，并非独采自赵校，只是采自赵本特多而已。后之学者未能了解真相，往往以为只是多暗袭赵校，乃由于未经就黄、吴以迄全、赵各本全对证之故，以此归咎戴氏实非持平之论。（《评我所见的各本〈水经注〉》，《社会科学战线》1979 年第 2 期）张重威在以诸本互校后则认为，“魏默深、张石洲、杨惺吾诸家讥谪东原伪托《大典》之说，可以毅然论定其不诬矣。至于谓东原盗袭诚夫，然亦确有出于东原之自行考订及根据归有光之校本者，不能指为润色也。又有校补之处确为全氏、赵氏及各家校本之所无者，王氏各校已经说明”，谓“异书特出，百数十年之症结涣然冰释”（《默园〈水经注〉校勘记跋稿》，《学林漫录》第八集），对疑案作了中肯的分析。

全、赵、戴等人早已作古，历史是公正的，千秋功过，自有评说。

（王国忠）

质疑篇

徐福有没有东渡日本？

中国和日本有着 2000 多年交往的历史，在这漫长的岁月中，究竟是谁最早东渡日本？

若干历史和传记都提到了徐福。百余年来徐福其人其事，特别是他有否东渡日本，引起了中日学者的兴趣。

我国最早叙述徐福史事的司马迁，在《史记》中的《秦始皇本纪》、《淮南衡山列传》和《封禅书》提及：秦始皇东巡琅邪，“遣徐市（徐福）发童男女数千人，入海求仙人”，并称“徐福得平原广泽，止王不来。于是百姓悲痛相思”。没有讲明徐福到了何处。尔后西晋陈寿《三国志·吴书》说，徐福到达的是亶洲，“亶洲在海中，长老传言秦始皇迁方士徐福将童男童女数千人入海，求蓬莱神山及仙药，止此洲不还，世相承有数万家；其上人民时有至会稽货布。会稽东县入海行，亦有遭风流移至亶洲者。所在绝远，卒不可得至”。

当时，中国大陆和亶洲已有来往，它的位置，东晋葛洪《枕中记》认为“对东海之东北岸”，唐人《括地志》认为“在东海中”，后人以为是台湾或琉球，也有说是美洲，但很多人说是日本。

唐宋以来，中日交往频繁，中国不少学者有所记述，有的就把徐福东渡和日本联系在一起。最初提出徐福到日本安居，是五代后周义楚和尚：“日本国亦名倭国，在东海中。秦时，徐福将五百童男、五百童女止此国，今人物一如长安。……徐福至此，谓蓬莱，至今子孙皆曰秦氏。”（《义楚六帖》）据称此说得自其朋友日本和尚弘顺。自此之后，多有称徐福在日本安居的。北宋欧阳修《日本刀歌》有句云：“徐福行时书未焚，逸书百篇今尚存。”明初日本空海和尚到南京，向明太祖献诗，提到“熊野峰前徐福祠”。清末黎庶昌、黄遵宪驻节日本，都参观了徐福墓，并诗文题记。若干年后，原来淹没多时的徐福旧事，成为研究中日关系一个专题，有人撰写了《徐福东渡的故事》、《访徐福墓记》等多篇。

本世纪初，中日学者对秦汉史和海上交通史作了大量研究，人们根据史料旁征博引，对徐福有否其人，大致作了肯定，以为司马迁所说是可靠的。范文澜、翦伯赞、吕振羽和杨宽等都对徐福求神仙事作过叙述，马非百《秦集史》更为徐福作传。近年阎孝慈《秦代方士徐福东渡日本新探》、罗其湘等《秦代东渡日本的徐福故址之发现和考证》，还确定徐福家乡是江苏赣榆县的徐阜村，并称该地明清时系徐福村。但对徐福有否到达日本，史学家们则持不同态度。马非百《徐福传》称徐福是有目的赴日本的，“其意初不在求仙，而实欲利用始皇求仙之私心，而借其力以自殖民于海外，岂非预定之计划耶！”徐松石《日本民族的渊源》说，战国先秦时期，中国东南沿海民众大量往日本移民，徐福的童男女是其中的一队，“徐福入海东行，必定真有其事。”卫挺生《日本神武开国新考》极力主张徐福东渡建立了日本王朝，说他就是神武天皇。所以马非百说：“徐市（福）东渡日本事，中日学者最初皆首肯之。”由此，至今日本还保留若干徐福和他侍员 7 人墓、徐福祠和蓬莱山，每年八月它们所在的新宫市还要举行大祭仪式，《日本名胜地志》、

《异称日本传》和《同文通考》对此都有详细的记录。由于年代久远，也有人根据古代中国和日本的海上往来、海船的营造规模和古文物发掘，推测徐福有可能到达日本，阎孝慈《秦代方士徐福东渡日本新探》说：“当时航海技术落后，指南针未问世，所以远海航行需靠季候风吹送，带有极大的偶然性”，“徐福几次渡海，积累了一些经验和教训”，作者推测是“横穿黄海至朝鲜半岛的南端，从半岛与济州岛间的济州海峡穿过，最后到九州岛，他所向往的蓬莱仙岛。”

在中国，有的史学家也对徐福到日本提出疑问，汪向荣《邪马台国》称《魏志·东夷传》中的《倭人传》是最早记述日本列岛的史料。吴杰亦说：“中国侨人最早什么时候到达日本，这一点目前还很难作出答案。”因此有人说：“徐福东渡到日本的传说，是 10 世纪左右日本的产品，到了宋代，中国人对这样的传说就深信不疑了。”

在日本，近年因“国学者兴，考证之风流行，日本学者之否定徐福论者始渐兴起”。其中多有主张是秦灭六国时，燕齐遗民渡海避难而至日本的，但不包括徐福及其率领的童男女，如岩井大慧、喜田等。日本古书《日本书纪》、《古事记》、《新撰姓氏录》亦称有秦人东渡事，木宫泰彦《日华文化交流史》就考古发掘的战国先秦铜器，亦证系中国人迁居。江上波夫《考古学见外来文化的影响》称徐福东渡日本多属牵强附会。宋赵伦《中日民族文化交流史》更进一步地否定徐福到达日本，并称神武天皇本系日本神话时代的人物，根本难与徐福挂钩，还认为新宫市徐福墓和其他遗迹，都是后世好事者伪造。事实上是当时中国人为避秦始皇暴政，大量移民日本，由此推论而成为“神奇而浪漫的传记”，对于徐福求神仙，最后到达何处，本世纪来中国学者夏曾佑、范文澜、翦伯赞和许立群等，都没有提及。在日本，近年就徐福事，不少学者认为这只是民间传说，而徐福并没有到达日本。早在本世纪初，高於菟三《徐福东来考》说，徐福到的三神山，只是渤海湾里的小岛，徐福在日本遗迹多系后人伪造。汉、唐以后，日本和尚常来中国散布徐福事，致使义楚不辨真伪而记入书中。20 年前，岛田正郎就徐福事还作了实地调查，于徐福的遗迹和传说所在的和歌山、广岛、爱知、秋田等县和富士山地区，作了多时的实地调查，进一步证实现存的徐福墓系后人虚设，有的史迹还是明治末年炮制的。山本纪纲的 10 余万言《徐福东来传说考》说徐福是个勇敢的反叛者，他是为了摆脱秦始皇暴政，逃避移居海外的，但东来日本仍属传说。至今日本史学家，很多仍持否定徐福东来日本说，如井上靖《日本历史》、《日华文化交流史》均未提及。在中日学术界，对于徐福到日本的问题，都未作出肯定和否定的结论。

（盛巽昌）

计然是人名还是书篇名？

春秋末年，越王勾践为了报仇雪恨，发奋图强，经过多年努力终于吞并吴国。这就是历史上著名的卧薪尝胆故事。据古籍记载，越国是采用“计然之策”改革内政，使经济得到发展才强盛起来的。《史记·货殖列传》：“昔者越王勾践，困于会稽之上，乃用范蠡计然”，“计然之策七，越用其五而得意。”计然之策究竟包括哪些内容，至今尚未窥其全貌，仅知有农业丰歉循环论以及叙述商业经营的“平粜”论和“积著之理”。相传范蠡弃官后，

按照计然之策经商，遂成了当时数一数二的大商贾。可是关于计然，史家说法不一，有的认为计然是人名，有的认为计然是书名，由此形成学术上两种绝然不同的观点。

以计然为人名，最早可溯源到东汉，班固《汉书》的古今人名表列有计然之名。计然在《吴越春秋》又作“计倪”，《越绝书》作“计倪”，说是越王勾践的大夫。三国时魏人孟康也说计然是越臣。唐颜师古、张守节、马总等均认为计然是人名。《汉书》的注者颜师古说：“计然者，濮上人也，尝南游越，范蠡卑身事之，其书则有《万物录》，事见《皇览》及《晋中经簿》。”张守节《史记正义》云：“计然者，范蠡之师也。”马总《意林》引《范子》十二卷，并说：“计然者，葵丘濮上人，姓辛字文子，其先晋国之公子也。……其志沉沉，不肯自显，天下莫知，故称曰‘计然’。”此外，《新唐书·艺文志三》有“范子计然”，说是“范蠡问，计然答”（今有辑本）。还有《计然万物录》亦以计然为人名。总之，多数著述都认为计然是人名。

但是，长期以来也存在另一种看法，即计然不是人名而是书篇名。此说代表人物是晋人蔡谟，他首先认为，《计然》是范蠡所著书篇名，解放前，钱穆在《先秦诸子系年》中也考证说计然纯属子虚乌有。

建国后的学术界对于计然的研究有了不少的进展，然而计然是人名还是书篇名的争议仍无定论。陈绍闻、叶世昌的《中国经济思想简史》（上册）将计然按人名处理，说勾践“任用计然、范蠡、文种等人”。《史记》、《汉书》中华书局点校本作“乃用范蠡、计然”，亦以计然为人名。赵捷民《计然即文种》一文还提出下列新见解：计然与大夫文种是同人异名，因为《史记》、《越绝书》中计然的理论，在《国语》一书系文种的语言。

胡寄窗则继续主张计然是书篇名，所以他的《中国经济思想史》把计然的言论当作范蠡的思想看待，此书自注写道：“蔡谟之说较为可信。”近年来报刊上常有一些短文谈范蠡的商情预测，内容即计然的“积著之理”，以计然为书篇名。

迄今为止，关于计然的争论不仅旷日持久，而且论者意见相左，涉及的著作面广量大，使这一悬案颇具传奇性。如何对司马迁所说的“乃用范蠡计然”作确切的解释，班固何以将计然列为人名等问题，很值得进一步探讨。计然是否历史人物？他是范蠡的老师，还是范蠡所著书篇名？是文种的异名，还是其他什么人？这个庐山真面目只能有待于学者们的深入研究了。

（潘连贵）

李冰与鳖灵是同一人吗？

“古堰名宇内，李冰传千古。”古代水利建设的灿烂明珠都江堰，同李冰这个名字是分不开的。关于李冰修都江堰的记载，以《史记·河渠书》为最早，但失之简略，甚至没有说明李冰治水的年代；《汉书·沟洫志》的有关记载与《史记》大同小异，仅在冰前缀一“李”字。东汉末年，应劭《风俗通》才提出了李冰治水的年代：“秦昭王使李冰为蜀守。”此后推算李冰治水的时间，多以此为据。从古至今，多少人吟诗撰文赞颂这位中国古代杰出的水利工程专家和“爱斯民”、“知天文地理”的清官；历代士民百姓为李冰修祠建庙，刻石造像，瞻仰崇奉。

近年来，有人根据有关文献资料，通过比较研究，认为李冰不是秦蜀守，而是春秋时期的“蜀守”，即古蜀国开明朝代的第一代国君鳖灵。理由是：一、在《史记》中，“冰”并非秦守；《风俗通》把《史记》中的“蜀守”误为秦蜀守，首创李冰秦守说，不可信。二、秦昭王时，争战杀伐不止，没有安定的社会环境，人力物力不足，时间也不允许，怎么可以设想秦国这时会修都江堰呢？秦修郑国渠，是中“疲秦计”的结果；当发觉中计，秦即停止修渠，欲杀郑国，秦不可能反对“疲秦”的同时，又大修都江堰以自疲。三、遍查秦史书，秦灭蜀后的所有秦王（惠、武、昭、孝文、庄襄、始皇）皆与修都江堰无关，也无“秦臣”李冰。都江堰和李冰不见载于秦史书，这与秦“立功者显荣”的政策不符，说明李冰不是秦蜀守。四、记载离堆和二江最早的《尚书·禹贡》成书的年代为战国初或中晚期，而秦灭蜀已是战国晚期，说明都江堰修建和李冰生活的年代当在秦灭蜀之前。这与我国第一部水利通史《史记·河渠书》的有关记载相符。《河渠书》上起禹，下迄汉武，按时间顺序记事。它把冰“于蜀”的治水，与春秋时“于楚”、“于吴”、“于齐”的治水并列排在“西门豹引漳水溉邺”（前 422 年）之前，从而表明，蜀守冰的治水应在春秋时期；冰是春秋时期的蜀守。“守”在三代和春秋时期是指国君。《尚书·尧典》：“诸侯为天子守土，故称守。”所以，李冰的身份应为蜀国国君。对照《蜀王本纪》、《华阳国志》等书有关记载可以看出。鳖灵时期，与李冰“于蜀”治水时间相同。当时，成都平原洪水为害，鳖灵和蜀地人民决玉垒，开江沱，“以除水害”。李冰、鳖灵两相比较：治水时间、地点、方法和本人地位（皆为蜀国国君）相同，名字音同，所以实际上是同一个。“冰”是不懂蜀地方言的司马迁对鳖灵的误记。同时，因为秦烧天下书，鳖灵和蜀国人治水的功绩遂被掩盖和抹煞了。

这一意见提出后，产生了一定影响，也受到一些人的非议：无论从文献资料还是从考古资料来看，李冰和鳖灵决非同一人；不仅时代不同，而且文化类型也不同。对秦郡守李冰修都江堰的历史功绩，2000 多年来，历代史书记载明白无误，诗人骚客如是吟诵；近年来的考古发现，如 1974 年在都江堰发现的东汉李冰石像更证实了李冰的身份。石像铭文为“故蜀郡李府君讳冰”，这无可争辩地证明了李冰是秦蜀郡守，而非蜀君鳖灵。石像冠服则更能清楚地说明李冰的族属、国别和生活年代。从服式看，李冰着秦代深衣，其特点为“短毋见肤，长毋被土。”（《礼记》）西汉深衣与秦相似，稍短。而到东汉晚期，深衣已罕见，襜褕代之而起。造像者并未让李冰着襜褕或西汉深衣，说明他们了解李冰生活的年代。楚服、蜀服也与秦深衣迥然有别。如李冰为春秋时蜀君鳖灵，则应着蜀服或楚服。由是足以说明李冰是秦蜀守，而非鳖灵。鳖灵时期，经济比中原落后的蜀国既无需要也无可能修建如都江堰这样的大型水利工程。以有争论的《禹贡》成书的年代作为立论的主要依据，其基础就是建筑在一片流沙上，而用《河渠书》说明李冰凿离堆是在秦灭蜀之前则更属推论，众所周知，它并不完全是按时间顺序记事的。至于说李冰没有载入《秦本纪》就不是秦蜀守，甚至连存在都成了问题，这更是危险的推理。秦自商鞅变法立郡县直至秦亡，三四十郡、一百余年，郡守总数当不下数百，区区《秦本纪》岂能备载？如果认为《秦本纪》里没有的就不是秦守，那么，岂不是说有大量出土或传世的秦青铜器铭文中出现的许多未见载于《秦本纪》的郡守都不是秦郡守吗？如四川涪陵小田溪出土的铜戈中署名的蜀守武，据考证应为始皇二十六年蜀郡守，亦不见载于秦史，但却被

出土的秦兵器刻铭所证实了。同样，不能因为《秦本纪》中没有李冰，就说他不是秦蜀守。

近又有人根据扬雄《蜀王本纪》关于“亡者李冰过天彭阙”的记载，对李冰身世提出一种新见解：“李冰可能是从秦国被押到边地服役的逃亡者，也许还是被派到蜀郡服兵役之人，因为受不了残酷的压迫而逃到今灌县城北浅山（古名天彭阙），发现凿山引水已有的沟渠，既可改善川西平原的灌溉，又可减轻岷江两岸的洪水灾害，遂组织当地群众开凿宝瓶口，因而得到群众的拥护和秦王的赦免并被任命为郡守，在其任内逐步把都江堰水利工程完善起来。司马迁和后来的史家没有说他是“亡者”，可能是“为尊者讳”的缘故。

关于李冰的身分问题，由于历史记载过于简略，且其中信史和传说、神话交织混杂，所以学术界至今仍是见仁见智，看法和见解不尽相同，讨论仍在进行之中。

（史岩）

陈寿“索米”，真乎？伪乎？

关于陈寿“索米”一说，是由《晋书·陈寿传》的记载而引起的。据《晋书·陈寿传》载：“或云丁仪、丁廙有盛名于魏，寿谓其子云：‘可觅千斛米见与，当为尊公作佳传’。丁不与之，竟不为立传。……议者以此少之。”

陈寿，晋人，《三国志》之作者也。而丁仪、丁廙的父亲丁冲，和曹操是好朋友。正当汉献帝被李傕、郭汜的内乱搞得走投无路之时，丁冲给曹操写信说：“足下平生常喟然有匡佐之志，此其时也！”曹操得信后，当即带兵将献帝迎到许昌，从而造成了他挟天子以令诸侯的局面。曹操以此想报答丁冲，不料丁冲却“醉烂肠，死”了。于是曹操便格外器重丁仪、丁廙两兄弟。可见丁家父子是有资格在《魏书》中书上一笔的。只因他们不肯给陈寿“千斛米”的赞助，陈寿才不为立传，只在建安七子传的末尾用“亦有文采”一笔带过。

唐宋以来的学者，对这一记载有相信的，有怀疑的，也有否定的。

唐代的刘允济、刘知几，宋代的陈振孙皆信其有。刘知几《史通·曲笔》云：“班固受金而始书，陈寿借米而立传，此又记言之奸贼，载笔之凶人。”陈振孙《直斋书录解题·三国志》中说：“乞米作佳传，……难乎免物议矣。”《历史研究》1990 年第 4 期发表的方侍铭先生的《曹操与“白波贼”对东汉政权的争夺》一文中，重新肯定了陈寿索米之说。该文说，王沈站在曹丕方面，他所编撰的《魏书》对丁仪、丁廙弟“当然不可能反映真实情况，陈寿所说的‘为尊公作佳传’，应该即是针对王沈《魏书》而发的”。按“佳传”的反面应是“丑传”。因此，陈寿向二丁之子索米的条件是将王沈《魏书》中丁仪、丁廙“丑传”改为“佳传”。“由于索米不遂，陈寿《三国志》的《魏志》不但不为丁氏兄弟作‘佳传’，而且对其父丁冲的功绩也一笔抹杀。此论的证据有以下两条：（1）袁宏《后汉纪》卷二八载：“侍中杨琦、黄门侍郎丁冲、钟繇、尚书左丞鲁充、尚书郎韩斌与（李）傕杨奉、军吏杨帛谋杀傕，会傕以他事诛帛，奉将所领归记。”而陈寿《三国志·魏书·董卓传》载：“（李）傕将杨奉与傕军吏宋果等谋杀傕，事泄，遂将兵叛傕。傕众叛，稍衰弱。”这两条史料述同一事件，但在《董卓传》中，陈寿“为了回避丁

冲，将‘侍中丁冲’等人与杨奉谋杀李傕的行动完全删除”。（2）袁宏《后汉记》卷二九载：“封卫将军董承、辅国将军伏完、侍中丁冲、种辑、尚书仆射钟繇、尚书郭浦、御史中丞董芬、彭城相刘艾、左冯翊韩斌、东郡太守杨众、议郎罗邵、伏德、赵蕤为列侯，赏有功也。”这条材料“全不见于《三国志》，由于丁冲被封为列侯，是‘赏有功’，即为曹操‘挟天子以令诸侯’所建立的功绩，也同样被抹杀”。

王应麟《困学纪闻》、晁公武《郡斋读书志》对“陈寿索米”一说提出了怀疑的观点。

而清代学者朱彝尊首先提出了否定意见，他在《曝书亭集》卷五九《陈寿论》中说：“寿于魏文士，惟为王粲、卫凯五人等立传，粲取其兴造制度，凯取其多识典故，若徐干、陈琳、阮瑀、应玚、刘祯，仅于《粲传》附书，彼丁仪、丁廙，何独当立传乎？造此谤者，亦未明寿作史之大凡矣。”杭杨骏在《道古堂文集》卷二二，《论丁仪丁廙》文中认为，丁仪、丁廙是曹植的羽翼，极力助曹植争夺太子地位，“是夺嫡之罪仪、廙为大，与吴之全寄、吴安、孙奇、杨竺等皆在不赦。而仪与廙又恃宠而害贤，毛玠、徐奕、何夔、桓阶之流，当世所谓鲠臣硕辅，耻为阿屈仪等，化青蝇而成锦贝，莫不交构其恶，疏斥之而后快。然则之二人者，盖巧言令色孔王之尤者也。史安得立传？”又说王沈、鱼豢、张骘皆无求于丁氏，而王沈《魏书》、鱼豢《魏略》、张骘《文士传》皆揭二丁之短，陈寿却有为二丁讳短之处，如“毛玠，仪所谗也，廙出见黔面，其妻子没为官奴婢者，曰‘使天不雨者盖此也。’寿不属之仪，而第曰‘后有白玠者，’白者谁也？非仪则廙也。寿盖为之讳也。”王鸣盛在《十七史商榷》卷三九，《陈寿史皆实录》文中也说丁仪、丁廙有意陷害毛玠、徐奕、何羲、桓阶等“鲠臣硕辅”，因而二丁“盖巧佞之尤，安得立佳传？”潘眉在《三国志考证》卷五中也说：“丁仪、丁廙‘党于陈思王（曹植），冀摇冢嗣，启衅骨肉，……斯实魏朝罪人，不得立传明矣。”在本世纪20年代，四川学者刘咸炘曾著《三国志知意》，对此也有评论。文中说：“按诸家说甚明，惟传（《晋书·陈寿传》）云或曰，本是疑词。而二丁不当立传，又非以其奸。史不以立传为褒，唐以前人犹知之。史之所书，本非限于忠正，杭潘之说欲极其反论成支谬，乃刘知几所谓画蛇添足者，且二丁善植，见恶于丕，王沈、鱼豢之所书，乃是丕党之言，何足为信，……承祚（陈寿）止言为植羽翼，本非贬词。……二丁本不可立传，朱氏之言已足矣，……。”60年代初，缪钺先生在《三国志选》前言中对上述问题作了阐述，并在注释中转录了陶懋炳《陈寿曲笔说辨诬》的补充论述：“《陈思王植传》明载：‘文帝即王位，诛丁仪、丁廙，并其男口。’……如据此记载，丁仪之子不存，陈寿米将谁求？索米之说，不攻自倒。”

上述可见，陈寿索米之说，无论是肯定还是否定的，都没有过硬的文献依据。故至今不能肯定其有，也不能肯定其无。

（傅丰渭）

是谁在岳飞脊背上刺“尽忠报国”？

中国宋朝有个民族英雄岳飞，这是妇孺皆知的。岳飞的故事代代相传，激扬、鼓励一代又一代的人们，而其中颇为流传的一出，就是“岳母刺字”。

传统农耕社会宣扬“在人为忠义”，“求忠臣于孝子之门”。“岳母刺

字”成为社会各阶层伦理道德一大模式，大概是寓忠孝于一炉，写清了贤母孝子忠臣，所以常见于故事的多元移植，改编为戏剧、电影等形象图式，或者再现于绘画、广告。它的伦理价值早已溶合、超越政治价值和文学价值，成为中国历史社会化、现实化最为走红的题材之一。

可是，有关“岳母刺字”的记载，不见于宋人笔记野史，此中亦包括他的曾孙岳珂《金陀萃编》等书；仅“刺字”之说，见于元人所编《宋史》本传：“初命何铸鞫之，飞裂裳，以背示铸，有‘尽忠报国’四大字，深入肤理。”它没有点明此四个深入肤理的字出自岳母的杰作。

我们现在所见“岳母刺字”的本本，乃是清乾隆年间杭州人钱彩评书《精忠说岳》。该书第二十二回《结义盟王佐假名，刺精忠岳母训子》，内容以岳飞不受杨么使者王佐之聘，其母恐怕日后“又有那些不肖之徒前来勾引，倘我儿一时失志，做出些不忠之事，岂不把半世芳名丧于一旦？故我今日祝告天地祖宗，要在你背上刺下‘精忠报国’四字。”就小说所写，这四个字，是先在岳飞背上正脊之中用毛笔写上，然后用绣花针刺就，刺完，将醋墨涂上，便永不褪色了。对此，清人《倒精忠》传奇亦宗其说，当源于此。但是岳母姚氏，系一农村妇女，缺乏文化甚至没有文化，关于她的事迹，仅见于《百氏昭忠录》所称：“王天性至孝，自北境纷扰，母命以从戎报国，辄不忍离，趣之不得已，乃留妻养母。”在岳飞任大将后，姚氏托人捎带口信，“为我语五郎勉事圣天子，无以老媪为念也。”看来，她只能言传；岳母刺字的不可能，还在于纹身刺绣乃是一门特技，自有操作程序，绝非一蹴而就的。在此业见红的两宋时代，他是名列于三百六十行之列的。岳母也难能有这门工艺。

所以尽管“岳母刺字”流传于世，但严肃的岳飞研究学者，如邓广铭、王曾瑜、龚延明，在他们各自所写的“岳飞传”里，对此绝妙素材是抛弃的，宁缺不滥，不从俗说。

岳飞故事是明朝中叶走俏的，就像《满江红》、《送紫岩张先生北伐》等发现那样，岳飞“刺字”始见有具体的刺字者。如果说成化年间创作的《精忠记》（即《岳飞破虏东窗记》）传奇，还是只提及岳飞背脊有“赤心报国”字样，那么在嘉靖三十一年（1552 年）熊大木《大宋中兴通俗演义》（即《武穆精忠传》）就提及岳飞见汤阴家乡多有人众因生活所迫，聚啸山林，为自勉勉人，乃出钱请工匠在背上深刺“尽忠报国”四字。熊大木所本，多有据《宋史》本传处，故作者自称，“以王本传行状之实迹，按《通鉴纲目》而取义，至于小说与本传互有同异者，两存之以备参考”。此处虽仍系推测，是模糊文字，但正说明非岳母刺字也。

根据熊大木所写，可见在嘉靖年间还未见有为岳飞刺字者。

现所见的为岳飞背脊刺字的，是明朝末年杭州李梅草创、冯梦龙改定的《精忠旗》传奇。此剧据冯梦龙说：“旧有《精忠记》，俚而失实，识者恨之；从正史本传，参以汤阴庙记事实，编成新剧，名曰《精忠旗》。”“史言飞背有精忠报国四大字，此剧云飞令张宪所涅。”如若是“精忠报国”所刺时间要到岳飞成为统兵大将时候了。但它仍是小说家言，不足为凭的。史书上岳飞背脊刺的是“尽忠报国”。但到了小说、戏剧，就被改作“精忠报国”，而且也有了母亲或部将张宪的刺字者，显然那是纯属形象思维的塑造，因而其历史价值为伦理价值替代而人为淡化了。所以岳飞背脊的刺字，已经很难考证出是谁手刺的。这也许是一个千古难解的不大不小的谜团。

（盛巽昌）

马可·波罗有没有做过扬州总管？

马可·波罗是意大利威尼斯人。公元 1271 年，17 岁的马可·波罗跟随以经商为业的父亲尼古拉和叔叔玛窦从威尼斯启程，东渡地中海，取道小亚西亚半岛、底格里斯河谷，穿越伊朗高原、帕米尔高原，历尽千辛万苦，于 1275 年到达元朝上都（今内蒙古多伦县西北）。

元世祖忽必烈隆重地接待了这几位不远万里而来的异国客人，对年轻有为的马可·波罗尤为器重，曾派遣他到全国各地巡视并出使南洋各国。

马可·波罗在中国居住了 17 年，回国后因参加战争被俘，关在热那亚监狱中。马可·波罗在狱中口述东方见闻，由比萨城文学家鲁思梯谦用法文记录整理成巨著《东方见闻录》，俗称《马可·波罗游纪》或《马可·波罗行纪》。

《马可·波罗游记》共 4 卷 229 章，其中第二卷叙述中国部分约 82 章。据《游记》载，公元 1277——1280 年间，马可·波罗曾两次奉命巡视南方：第一次经河北、山西、四川到云南；第二次沿运河南下，到了淮安、宝应、高邮、泰州、扬州、镇江、南京、苏州、杭州、福州、泉州等地。《游记》详细记述了马可·波罗足迹所至的各地气候、物产、风俗人情及宗教信仰等。马可·波罗讲到扬州时，说扬州当时“被选为十二省城之一”，又说他“曾亲受大可汗的命令，治理这城三年之久。”

马可·波罗是否治理过扬州城？

对《游记》曾经进行过深入研究的国内外学者对这个问题看法不一。

法国学者颇节在为《游记》作注时，根据《元史·地理志》的记载，认为扬州在至元十三年（1276 年）为行省，十四年为路，推测马可·波罗在此期间担任过江淮行省或路的长官。颇节在为《游记》一书撰写绪言时，又断定马可·波罗在 1277——1280 年间曾做过扬州及其附属 27 个城池的长官，实际上即行省长官。

英国学者亨利·玉耳认为 1277 年马可·波罗才 23 岁，到中国才两年。马可·波罗做的应是扬州的路长官，而不可能做到行省这样一级职位很高的长官。做官的时间应在 1282 年到 1287 或 1288 年。

玉耳认为，马可·波罗担当行省长官的说法主要是由于刺木学译本造成的。该译本说“马可·波罗曾代上述之一男爵治此城三年”。玉耳说，代上述之一“男爵”一语可能是译者加的注释，后人发生了误会。元代官制，路的最高长官是达鲁花赤（蒙古语，即长官）。按照玉耳的说法，马可·波罗在扬州做官应是达鲁花赤或副达鲁花赤，而不是总管。

杨志玖先生指出，如果马可·波罗在扬州做过江淮行省长官，或扬州路的达鲁花赤，或是总管、同知，那么《元史》或江苏、扬州的地方志中不会没有记载，扬州当地或许还有遗迹可寻。

扬州地处富庶的淮南地区，又当南北运河与长江的交会点，自唐以来，一直是名闻中外的国际贸易港口。从东南亚以及波斯、大食等西亚各国到中国来的人，大多到过扬州，有的还在扬州定居，其中有经商的、传教的、也有做官的。扬州地方志中不乏此类记载。然而，关于马可·波罗在扬州的做官一事，非但《元史》中没有记载，江苏与扬州的地方志中也没有记载，且

扬州既未发现遗迹，也未见流传民间的传说，这是十分奇怪的。

《马可·波罗游记》的译本很多，其中一本记马可·波罗“奉大汗命居住此城中三年”，并未提到做官。如果马可·波罗仅在扬州城中居住而未做官，那么地方志中不见记载是可能的。

据《游记》记载，马可·波罗确曾在扬州一带居住过或活动过。马可·波罗说他到镇江前，在爪洲曾看到建有寺院的江中石岛，此岛应是镇江的金山或焦山。马可·波罗提到当时镇江路总管府副达鲁花赤马薛里吉思在镇江曾修建了两所基督教堂，与元朝修的《至顺镇江志》记载一致。

1982 年 4 月 14 日，英国《泰晤士报》发表了一篇题为《马可·波罗到过中国没有》的文章。作者认为马可·波罗根本没有到过中国，他的《游记》系根据导游手册及道听途说成书的。如果此说成立，则马可·波罗做扬州总管一事纯属子虚乌有。

杨志玖先生经过考证说，无论从中国的史书或《马可·波罗游记》的记载，都可证明马可·波罗确实到过中国，并且到过中国的南方。至于“所谓马可·波罗曾做扬州总管一说，只是文字翻译的误会，以致误以为真。从马可·波罗本书中的记述，是得不出这个结论的。”“我们只能说：‘据马可·波罗本人讲，他曾在扬州做过三年官’。如此而已”（《中国史研究》1982 年第 2 期）。

（陈允升）

马可·波罗来过中国没有？

马可·波罗是威尼斯商人，13 世纪下半期偕同父亲尼可罗、叔叔马飞阿东来，回到故乡发了大财，不幸在热那亚与威尼斯的海战中被俘，在监狱里口述，并由比萨作家鲁思梯谦诺笔录而成《马可·波罗游记》，又叫《东方见闻录》。现在大多数学者认为他确曾到过中国，《游记》记载的情况基本属实。但自马可·波罗生前至今，一直有人怀疑他是否到过中国，《游记》是否伪作。

早在他活着的时候，由于充满了人所未知的奇闻异事，《游记》已经遭到人们的怀疑和讽刺，关心他的朋友甚至在他临终前劝他把书中背离事实的叙述删掉。以后，随着地理大发现，欧洲人对东方的知识越来越丰富，《游记》中讲的许多事物逐渐被证实，不再被目为荒诞不经的神话了，但还有人对《游记》的真实性发生怀疑。直到 19 世纪初，德国学者徐而曼仍然认为《游记》是一部冒充为游记而编排拙劣的教会传奇故事，是为了传教士和商人的利益，借以激发感化蒙古人的热情以便到中国通商而创作的。并且说，波罗一家最远不过到达大布哈里亚（Bucharia）境内，关于蒙古帝国的情况是从曾到过该地的商人们口中听来的，关于印度、波斯、阿拉伯及埃塞俄比亚的叙述则抄自阿拉伯著作。1965 年，德国史学家福赫伯在一篇报告中说，马可·波罗是否到过中国，还是个没解决的问题。一些可疑之点如襄阳献新炮法、扬州做了三年官等等，“这一切都使人对波罗一家曾长期住过中国一说发生怀疑”。

1982 年 4 月 14 日，英国《泰晤士报》发表了克雷格·克鲁纳斯《马可·波罗到过中国没有？》一文，对波罗到过中国一说又加上一个大问号。克鲁纳斯认为，“他可能根本就没有访问过中国”，他可能看到过某种波斯“导游

手册”，再加上个人的道听途说，因而成书，《游记》是波罗与鲁思梯谦诺合作的一场“克里空”。其根据有四条：第一，在中国浩如烟海的史籍中，没有一条可供考证的关于波罗的史料；第二，书中很多地方充满着可疑的统计资料，把中国丰富多彩的景象变成灰茫茫的一片，对蒙古皇帝家谱说得含混不清，很不准确；第三，中国两件最具特色的文化产物——茶和汉字，以及中国的重大发明印刷术，书中都没提到；第四，他写的许多中国地名用的是波斯叫法，有可能马可·波罗只到过中亚的伊斯兰国家。

但是，一些学者则持不同的观点。1941 年，杨志玖教授在《永乐大典·经世大典·站赤》中发现了一篇与马可·波罗有关的史料，史料提及至元二十七年（1290 年）八月，尚书阿难答等上书说“兀鲁鰔、阿必失呵、火者取道马八儿往阿鲁浑大王位下”云云，所提三位使者名字和《游记》中所讲的阿鲁浑王三位使臣名字完全相同，从而确定波罗一行于 1291 年离开中国。这一发现为学者所推崇，向达称它为游记的真实性问题和年月问题提供了“极其可靠的证据”。法国学者伯希和从伊利汗国史书《伊利汗史》和多桑《蒙古史》中找到类似资料，结论和杨教授不谋而合。克鲁纳斯文章在《泰晤士报》发表后，杨志玖又著文（见《环球》

1982 年第 10 期《马可·波罗与中国》）力驳其说，把他的每个证据都检查了一遍，说这些情况虽然基本属实，但推不出波罗没到过中国的结论。第一，浩如烟海的中国史籍中，到目前为止的确没有发现直接记载波罗的史料，但有间接资料，上引《永乐大典》便是；第二，波罗不是文学家，也不是历史学家，没受过高深的教育，著书环境在监狱里，没什么图书资料可供参考，而且是同狱难友记录的，能达到我们看到的水平，已是很不简单了；第三，他可能保持着本国的习惯，不喝茶；同样，他不认识汉字，文化水平不高，因而不提汉字书法和印刷术；第四，书中地名多半用波斯语或蒙古、

突厥语表达，说明他接触的主要是波斯人、蒙古人和突厥人，而很少接触汉人，不识汉字，因而中国地名多用那种拼法。

另外，也有人认为，波罗只到过大都（今北京市），对中国其他各地的记载，都是从大都听来的。说他到过大都，也就是承认他到过中国。几种观点并存，谁也说服不了谁，对于马可·波罗究竟到过中国没有的问题，至今尚无定论。解开这个谜的关键就在于揭示襄阳献新炮法的真相。

（华林甫）

郑和下西洋到过哪些国家？

郑和下西洋到底到过哪些国家？历来史书记载各不相同，且无一个统一而确切的数目。记录郑和七次下西洋所经历的国家和地区名称的史料较多，说法各异，现介绍如下：

据郑和撰刘家港《通番事迹记》及长乐《天妃灵应之记》两块碑文记载，有占城国、爪哇国、三佛齐国、暹罗国、苏门答剌国、满剌加、南天竺、锡兰山国、古里国、柯枝国、忽鲁谟斯国、阿丹国、木骨都束国、卜剌哇国，大小凡 30 余国。“三十余国”的国名和数字是郑和亲自提出的。目前一般学者都采取此数。但此二碑只举了 14 个国家名称，其余的国家名称不得而知。这些国家的名称究竟是什么？各种史书记载不一：

据马欢《瀛涯胜览》载有占城国、爪哇国、旧港国、暹罗国、满剌加国、

苏门答剌国、那孤儿国、锡兰国、小葛兰国、柯枝国、古里国、忽鲁谟斯国、榜葛剌国、阿丹国、祖法儿国、溜山国、天方国、哑噜国、黎代国、南浡国，共 20 国名。马欢是郑和的通事，通阿拉伯语，随郑和三次下西洋。这是他以亲历诸国所见所闻，回国后写的记录，是重要的史料。

费信《星槎胜览》载有 45 国名。费信也跟随郑和四次下西洋。该书分前后两集；前集记他亲览目识之国 22 国；后集记他采辑传闻之国 23 国。22 国名为占城国、宾童龙国、灵山、昆仑山、交栏山、暹罗国、爪哇国、旧港、满剌加国、九洲山、苏门答剌国、花面国、龙牙犀角、龙涎屿、翠兰屿、锡兰山国、小（口具）喃国、柯枝国、古里国、忽鲁谟斯国、剌撒国、榜葛剌国。23 国名为真腊国、东西竺、淡洋、龙牙门，龙牙菩提、吉里地闷、彭坑国、琉球国、三岛、麻逸国、假里马丁国、重迦逻、（口具）泥国、苏禄国、大（口具）喃国、阿丹国、佐法儿国、竹步国、木骨都束国、溜洋国、卜剌哇国、天方国、阿鲁国。从费信所记国名来看，其中有些不是国家而是岛屿或地方名称。其采辑传闻之国，费信并未去过，或抄自《岛夷志略》一书。但不一定是郑和未到之地。

巩珍《西洋番国志》载有 20 国名。巩珍是随郑和最后一次下西洋的幕僚，其所记 20 国名皆采自马欢书。又黄省曾《西洋朝贡典录》载有 23 国名，但皆可见于费信书载，而无新的国名。

史书《明实录》载有 33 国名，《明史·郑和传》载有 37 国名，《郑和家谱》载有 20 国名。综此所列国名，除与前所列国同名外，新列出国名有：加异勒、阿拔巴丹、甘巴里、急兰丹、孙剌、麻林、沙里湾泥、哈丹、西洋琐里、默底纳等。

根据以上数种史料的不同记载，近 80 年来，不少学者进行研究和考证，其中梁启超、朱偰为代表。梁启超以马欢、费信等书记载，加以综合考证，早在 1904 年就撰《祖国大航海家郑和传》一文，首先按地区列出了 40 国名。马来半岛以东诸国，凡 15 国名：占城、灵山、真腊、昆仑、宾童龙、暹罗，彭坑、东西竺、龙牙门、交栏山、假里马丁、麻逸冻、爪哇、重迦罗、吉里地闷满。剌加诸国，凡 4 国名：满剌加国、亚鲁、九州山（原文缺一国名）。苏门答剌诸国，凡 7 国名：旧港、苏门答剌国、南浡里、那孤儿、黎代，龙涎屿、翠兰屿。印度诸国，凡 6 国名：榜葛剌、柯枝、大小葛兰（实为二国）、古里国、锡兰、溜山洋。阿拉伯诸国，凡 5 国名：阿丹国、祖法儿、忽鲁谟斯、天方、剌撒。非洲东岸诸国，凡 3 国名：木骨都束、卜剌哇、竹步。此外梁启超还考证，郑和还曾到达文莱（浡泥国）、吕宋（菲律宾）。

朱偰于解放后著《郑和》一书，他亦据马欢、费信、巩珍的记载和《明史》、《碑文》所载，更详细加以归纳考证，提出了 56 个国家和地区名称。属于东洋者有琉球一处。属于印度支那半岛者有占城、灵山、昆仑山、宾童龙、真腊、暹罗，共 6 处。属于马来半岛者有满剌加、急兰丹、彭亨（彭坑）、东西竺，共 4 处。属于南洋群岛者有苏门答剌、阿鲁（亚鲁）、那孤儿（花面国）、黎代、南浡、旧港（三佛齐）、淡洋、九州山、龙涎屿、龙牙迦邈（龙牙犀角）、龙牙门、爪哇、重迦罗、吉里地闷、浡泥、假里马丁、交栏山、麻逸冻（麻逸）、龙牙善提（龙牙菩提）、三岛国（三屿）、苏禄国，共 21 处。属于印度、锡兰及其附近岛屿者有榜葛剌，琐里（西洋琐里）、迦异勒、柯枝、古里、小葛兰（小（口具）喃）、大葛兰（大（口具）喃）、南巫里、甘巴里、阿拨把丹、沙里湾泥、锡兰、翠兰屿、溜山，共 14 处。属

于波斯湾者有忽鲁谟斯一处。属于阿拉伯者有祖法儿、阿丹、天方，共 3 处。属于非洲者有卜剌哇（比剌）、竹步、木骨都束、麻林、剌撒、孙剌，共 6 处。

以上是郑和或其船队的其他使者分（舟宗）去过的国家和地区名称。如再加上前列未包括的吕宋、南天竺、哈丹、默底纳，则有六十个国家和地区之多了。但郑和到底亲自访问了哪 30 余国，则有待深入考证。

（薛金度）

郑和的“宝船”究竟有多大？

郑和访问亚非各国，船队中的大海船称作宝船，是船队的主体。郑和下西洋时，使团领导成员所乘坐的，以及所携带的各种物品和从西洋换回来的奇珍异宝，都装在这种船上。宝船究竟有多大？学术界一直争论不休，分歧很大，至今还是一个谜。

根据《明史·郑和传》、《郑和家谱》、马欢《瀛涯胜览》、顾起元《客座赘语》、罗懋登《三宝太监西洋记通俗演义》等古籍记载：“大船修四十四丈，广十八丈。”有人根据明代工部尺 1 尺相当于 0.311 米，明代造船习惯用淮尺，而 1 淮尺合现在 0.342 米。因此大型宝船长度约合 151.8 米，宽 61.6 米。这么大的船体，堪称“体势巍然，巨无与敌”。

从事造船史研究的专家，从船的长度与宽度推算“宝船”排水量约 3 万吨，比我国现代的万吨轮还要大，在古代要造这样大的船，是难以置信的。他们曾对我国各地的木帆船进行广泛调查，考察了江苏、浙江、福建、广东等沿海地区及长江各口岸的许多木帆船。调查了不少造船厂，访问了许多熟悉木帆船制作的技术人员和老工人，认为要造长 44 丈、宽 18 丈的大船是难以想象的。他们根据木帆船厂老工人估计，郑和宝船长 60 米左右，宽 11 米左右，排水量 1000 吨左右，是较为切合实际的。

上海交通大学杨槱教授认为，从航海与造船角度分析，长 44 丈、宽 18 丈，这种长度与宽度之比过小，不适于航行与操纵，因而推断史籍记载有误。

中国科学院自然科学史研究所周世德认为，广 18 丈中之“十八”二字，可能是“六”字分开抄写之误。

山东大学历史系邱克从北京图书馆首先查阅到《三宝征彝集》。这是一部过去只闻其名、不见其书的孤本，书里写着“宝船陆拾叁只，大者长肆拾肆丈肆尺，阔壹拾捌丈”，数字都是大写，不可能是传抄错误。而这个尺寸却与《瀛涯胜览》等古籍记载相吻合，因而排除了认为“十八”系“六”字分开抄写之误。同时认为《瀛涯胜览》的作者马欢，以回教徒而随郑和使团三次奉使西洋诸国，任通事（即翻译）之职，他耳濡目染，身履“宝船”，所见所闻应是第一手资料。在明钞说集本《瀛涯胜览》记载着：“宝舡六十三号，大者长四十四丈四尺，阔一十八丈。”应属可信。

浙江卢英逞、新疆华卫疆等，从古代汉语修辞学角度来加以解释，认为《明史》中关于宝船修 44 丈、广十八丈的记载，“修”、“广”不能解释为现代汉语中的“长”、“宽”。“修”、“广”在古代是指物体的体积大小，而不是用来衡量物体的长短。《明史》中采用“修”、“广”二字作为宝船建造工程的术语，既表示宝船的高大壮观，又能与长宽有所区别。并推算出，宝船的长度为 18 丈（约合 60 米），宽约 4 丈（约合 13 米）。

管劲丞撰《郑和下西洋的船》（载《东方杂志》43 卷 1 号，1947 年 1 月商务版），认为明史所载郑和的宝船，长 40 丈，宽 18 丈，长宽之比约为 7：3。根据近现代各种不同吨位的船只长宽之比推测，断无此种长方形的海船。作者根据《龙江船厂志》所附海船图，船四桅并立，每桅张帆三叶，与明代费信《星槎胜览》中所记载“张十二帆”相符合。推算宝船长度，充其量不过 20 丈。

1983 年我们曾到南京市下关三汉河附近的中保村明朝制造宝船的龙江船厂遗址，作实地调查。共有平行的七个“作塘”，现在第四、五、六作塘保存较好，其中尤以“四作”保存得最好。1953 年，在“四作”曾出土长达 10 余米的方形无孔木料；1957 年，曾在“六作”出土长 11.07 米的巨型舵杆，是铁力木制作的。据当地农民说，近几年还常在作塘的水下发现大的木料。从巨舵杆长度和结构分析，这样的舵杆上安装的舵叶高度为 6.35 米，而安这样巨船舵的船长度，应在 48 丈到 56 丈之间，因此，这个巨型舵杆，很可能配制于下西洋的“宝船”。

曾随郑和四次出使西洋的南京人巩珍，其所撰《西洋番国志》中记载：“其所乘之宝舟，体势巍然，巨无与敌，篷帆锚舵，非二三百人莫能举动。”由此也可推知，郑和的宝船是非常巨大的。

1984 年 10 月，武汉长江轮船公司仿造了郑和下西洋的帅船，长 60 余米，宽 10 余米。为拍摄电视剧《郑和下西洋》之用。

关于郑和下西洋的档案资料，原藏于明朝兵部，在成化年间，被职方郎中刘大夏焚毁，使今天难于了解郑和下西洋的全貌。对于郑和下西洋的宝船大小，目前历史学界运用古籍和出土文物，坚信史籍记载是可信的，宝船长 44 丈，宽 18 丈。而科学技术界结合造船业的发展史，对古籍记载持怀疑态度，认为古代不可能造出这么大的宝船，只能造 60 米左右长，10 余米宽的船。关于郑和下西洋的“宝船”，究竟有多大，现在争论较为激烈，各派坚持己见，互不相让。看来，在短期内这个谜底还是不能揭晓。

（蔡继福）

郑和下西洋船队的规模怎样？

我国伟大的航海家郑和，从明朝永乐三年到宣德八年，曾七次下西洋，到达西南太平洋、南亚、印度洋、东非等地，历经 30 余个国家和地区，最远到达红海和非洲东海岸的索马里和肯尼亚。据《明史》记载，郑和奉永乐皇帝之命，率领大小船舶 200 余艘，官兵 27800 余人，其中大型宝船 62 艘，最大者长 44 丈，宽 18 丈，设有九桅十二帆，最远航线达 6000 海里以上，绘制了最早有航路的航海图。郑和船队，规模之宏大，人数之众多，组织之严密，是 15 世纪世界上规模最大的船队。

关于郑和下西洋船队的规模，各家著述记载不一，出入较大，兹将诸书所载，有关郑和历次出使的人数，综合排比如下：

第一次是永乐三年（1405 年），根据《明史·郑和传》记载是 27800 余人。《明史·职官志·宦官》记载是 2 万人。而查继佐《罪惟录》记载是永乐四年（应为三年），37000 人。

第二次是永乐五年（1407 年），各书均未记载。

第三次是永乐七年（1409 年），根据曾随郑和同下西洋的费信《星槎胜

览》和陆容《菽园杂记》的记载，是 27000 余人。根据郑晓《皇明四夷考》（此文收在《吾学编》中）的记载是 3 万人。

第四次是永乐十一年（1413 年），根据曾随郑和同下西洋的马欢《瀛涯胜览》的记载，是 27670 人。

第五次是永乐十五年（1417 年），人数未详。

第六次是永乐十九年（1421 年），人数未详。

第七次是宣德六年（1431 年），根据祝允明《前闻记》的记载，是 27550 人。

此外，没有载明年代，却记载郑和下西洋人数的，有《郑和家谱》，它的记载是 27411 人。明代罗懋登《三宝太监西洋记通俗演义》记载是 38600 余人。

《三宝太监西洋记通俗演义》对郑和下西洋时，使团的具体人员的编制、组织情况记载最详。据此书记载，郑和某次下西洋时，使团人员的组织是：总兵官一员，挂征西大元帅之印；副总兵官一员，挂征西副元帅之印；左先锋一员，挂征西左先锋大将军之印；右先锋一员，挂征西右先锋副将军之印；五营大都督：中都、左都、右都、坐都、行都，各挂征西大都督之印；四哨副都督：参将、游击、都事、把总，各挂征西副都督之印。指挥官 100 员，千户官 150 员，百户官 500 员，管粮草户部官一员，观星斗阴阳官 10 员，通译番书教谕官 10 员，通事的舍人 10 名，打干的余丁 10 名，管医药的医官医士 132 名，三百六十行匠人，每行 20 名，雄兵勇士 3 万名有零，神乐观道士 250 名，朝天宫道士 250 名。郑和船队组织得如此严密完备，体现了中国人的智慧和航海经验的丰富。

郑和船队，据《三室太监西洋记通俗演义》所述：第一种是宝船，有 36 艘，长 44.4 丈，宽 18 丈，九桅，为正使太监郑和等坐船。第二种是战船，有 180 艘，长 18 丈，宽 6.8 丈，五桅，是船队中的战舰。第三种是坐船，有 300 艘，长 24 丈，宽 9.4 丈，六桅，作载运兵员用。第四种是马船，有 700 艘，长 37 丈，宽 15 丈，八桅，为运输用船。第五种是粮船，有 240 艘，长 28 丈，宽 12 丈，七桅。共计 1456 艘。这些数字不免有夸大之处，但也可见郑和下西洋规模之宏大。

我们再同欧洲的几位著名航海家作一比较：1497 年至 1499 年，葡萄牙人达·伽马率领 100 个水手，分乘四艘帆船，绕过好望角，进入印度洋，到达印度。1492 年，意大利人哥伦布横渡大西洋，到达美洲，发现新大陆，只有三艘帆船，人数约 90 人。1519 年至 1522 年，葡萄牙海员麦哲伦率领五艘帆船，265 名水手，作环球航行，最后回到西班牙只有一艘，剩下 10 人，麦哲伦本人也死在菲律宾。

郑和船队，7 次远涉重洋，克服了重重困难，表现了我国人民英勇无畏的精神和高超的航海技术，他同世界上地理大发现时期的几位著名的航海家相比，时间要早半个多世纪。郑和不仅是我国早期最有成就的航海家，他的业绩在世界航海史上也占有突出的地位。

根据现在可看到的各种郑和下西洋的史料，有关使团人员的记载，分歧较大，有 2 万人、27411 人、27550 人、27670 人、27800 余人、2.7 万余人、3 万人、3.7 万人、38600 余人，而其中以 2.7 万余人的著述较多。而各家著述的作者多系明朝人，而且有的是跟随郑和同下西洋的人，他们的记述当有所本，因而难以断定孰是孰非。由于郑和下西洋的档案资料，原来藏于明朝

中央机构的兵部，可惜在成化年间（1465 至 1487 年）被职方郎中刘大夏焚毁，使今天难于了解郑和下西洋的具体情况，因而郑和下西洋时，规模究竟有多大？使团人员究竟有多少人？四五百年始终无法弄清，这个谜可能永远无法解开了！

（蔡继福）

李贽是怎样下狱的？

李贽，号卓吾，别署温陵居士等名。福建泉州晋江人，生于公元 1527 年。嘉靖三十一年举人，官至云南姚安知府，54 岁时辞去官职，专心著书讲学，是明代的著名思想家和文学家。他在思想上主要是继承和发展了泰州学派王艮、颜山农、何心隐等人的进步思想。明神宗万历三十年闰二月，因礼部都给事中张问达上疏弹劾，他被逮下狱，翌日，愤然自杀于狱中。对于他下狱的原因，是纯粹由于他自身缘故，还是他人的加害？人们有着不同的看法。

一种说法认为，李贽入狱纯粹是出于他自身的原因。他思想激进，锐利的锋芒刺痛了明代统治者，因而遭了罪。李卓吾公开以“异端”自居，经常直言不讳地激烈抨击被奉为圣典的孔孟之道，认为《六经》、《论语》、《孟子》并非“万世之至论”，坚决反对“咸以孔子的是非为是非”，说孔、孟的话都是在一定的情景下说出来的，是受到时代和环境的限制的；又认为所谓“存天理，灭人欲”只不过是极其虚伪的说教，因之，他竭力主张尊重人所各具有的天然情性。在《焚书·复京中友朋书》中，他说：“天下之人，本与仁者一般，圣人不曾高，众人不曾低”；而在《明灯道古录》中，他又说：“尧舜与途人一，圣人与众人一。”大胆地把圣人和众人等同起来，直接地对抗着森严的封建等级制度。这一切，客观地反映了当时广大农民阶级和新兴的城市平民阶层的要求。同时，也震惊了明代的统治者，所以，就以“敢倡乱道”罪系狱了。张问达在弹劾李贽的疏中写道：“李贽壮岁为官，晚年削发，近又刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大德》等书，流行海内，惑乱人心，以吕不韦、李园为智谋，以李斯为才力，以冯道为吏隐，以卓文君为善择佳偶，以司马光论弘羊欺武帝为可笑，以秦始皇为千古一帝，以孔子之是非为不足据，狂诞悖戾，未易枚举，大都刺谬不经，不可不毁者也。”这正代表了统治者的看法。

但是，周祖譔在他的《李贽下狱事探微》一文中对此说提出了异议，他认为，李贽的下狱和自杀，是沈一贯一手造成的。而沈一贯之所以加害于他，是为了阻止受诏而即将入京任次辅的沈鲤上任。沈一贯虽然想阻止沈鲤，但找不出沈鲤的不是之处，只好指使其近人张问达拿李贽开刀，次及当时名僧释可真（即达观），进而引出黄晖、陶石篑等亲近沈鲤的朝士，最后牵连到沈鲤而达到其目的。周祖譔的证据是：在张问达弹劾李贽的疏中，于列数李贽之罪后，却忽然笔锋一转，来了个“迩来缙绅大夫亦有捧咒念佛”者一段，周认为这是另有所指的，是想借李贽发端，以攻击朝廷中的一部分信佛念咒的缙绅大夫，因此，才建议对李贽“解发原籍治罪”，没有置之于死地。李贽事发后不几天，沈一贯的近人康丕扬就弹劾了达观这位和李贽一同被时人称为“二大教主”和“二导师”，并颇受慈圣皇太后和神宗器重的名僧，可

见，张、康的埙篪和，确是“醉翁之意不在酒”。周又引沈德符的《万历野获编·黄慎轩之逐》证实治李贽、达观罪在于引出黄、陶二人的意图，他在文中说：“壬寅（1602年）之春，礼部都给事中张诚宇问达耑劾李卓吾，其末段……盖在暗攻黄慎轩及陶石篑诸公也。”

何以知道沈一贯最终的目的在于除去沈鲤呢？周引《明史·沈鲤传》为证：（沈）一贯以士心夙附鲤，深忌之。贻书李三才曰：‘归德公（沈鲤邑名）来，必夺吾位，将何以备之？’”但是李三才回信说沈鲤是很好共事的人，所以沈一贯也并恨沈鲤和李三才了。他在毫无办法之时，就找李贽开刀，企望成事，但无奈李贽、达观均相继自杀，未能成遂所愿。沈鲤进京后，沈一贯还是不放过他，于三十一年一手操纵了楚宗、妖书二案，矛头就直对着沈鲤。在妖书一案中，只因皇太子的请求和部分廷臣谏诤，才使得沈一贯的阴谋最终失败。很明显，周祖譔意思是说统治集团为了争权夺利强加罪名于李贽，使李贽成了牺牲品，李贽的罪并非他自己以身试法招致的。

沈德符也认为李贽的下狱确出于沈一贯一人的歹毒之心，但是，他说沈一贯加害李贽，并不是因为沈一贯要排挤、打击沈鲤，而是因为沈一贯听说李贽著书诋毁他，因而恨之入骨，所以，就有恃无恐地指使张问达弹劾李贽。

由于各个论点均有证据，因之各不相让，所以李贽的下狱缘由至今仍难定论。

（宁直）

究竟谁是崇祯太子？

明崇祯帝共有七个儿子，其中四个早殇，至明亡时，仅存周皇后所生太子慈烺、定王慈灿（或作慈炯）和田妃所生永王慈炤（或作慈焕）。崇祯临死之前，命令后妃等自尽，又亲手斩杀女儿昭仁公主，之后让三子出宫逃生。经过国变时的动乱，三子下落不明。但到后来，崇祯三子又不断反复出现，难辨真假。南明弘光和顺治、康熙三朝都为崇祯太子案，杀戮株连了许多人。这一风波，直到康熙四十七年（1780年）才平息。

顺治元年（1644年）十二月，一个男青年自称是崇祯太子，来到北京城内原周皇后之父周奎家。周奎开始相认，后来觉得事关重大，不敢隐瞒，就向清朝当局报告。于是朝廷派人将此太子带去，召集有关大臣和原来明官中内监审查。刑部主事钱凤览和御史赵开心等人认为太子是真的，而旧侍讲谢升等人以为假。摄政王多尔衮亲自审问，又经法司复勘，断定此太子为假冒，将其处死，同时被杀者有钱凤览等15人。

与北京出现崇祯太子几乎同时，南京亦有一少年自称为崇祯太子。福王召集马士英等大臣对他进行盘问。此人从容讲述故宫之事，并能叫出询问他的有些大臣的名字，从北京逃到江南的原宫中小内监也认为是真太子。而左御史杨维垣认为他是驸马王昺之侄孙王之明所假冒，少年反问说：“为何不叫我明之王？”诸大臣对他进行刑讯，少年坚不改口。南明在外地的一些将领得知此事，纷纷上疏要求保全“太子”，左良玉发起兵变欲攻打南京，据说也是为了拥立此太子。福王为了自己已得的帝位，坚决不认太子为真，有言太子为真者皆处死。不久，清兵攻下南京，豫王多铎把这个太子带回北京，之后不知所终，很可能也被清廷杀害。

清初汪钝翁《尧峰文钞》中有《书张缙始末》一文，记载了这样一件事：

顺治十六年六月，有一个男子戴缨笠、著汗裤，骑马经过河南柘城，与旅店主人发生纠纷，被当地居民扭住，从其囊中搜出一枚铜印，并将他送至县官处。此男子在县衙立而不跪，自云是明崇祯第四子朱慈英，母是周皇后，并说出他自当初离开宫中之后的生活经历。县官大惊，将他送至巡抚处，巡抚又将他送至北京，朝廷命兵部查勘，很快得结论说：此男子姓张名缙，浙江金华府人，假冒崇祯太子，应当处死。

《清宗室王公传》记载，康熙十二年（1673 年）冬，吴三桂在云南起兵反清的消息传到北京，京中有一个人自称是崇祯三太子朱慈璠纠集一帮党徒于京城内外举火作乱，但很快就被清政府擒获于鼓楼西街及灯市口等处。同时，又有一人自称是崇祯太子朱慈灿，在两广一带联络人员，欲招兵响应吴三桂。康熙十八年十二月，清安亲王岳乐在湖南新化县僧寺中将此朱慈灿擒获，械送京师。清廷将他与前所捕朱慈璠对质，二人并不相识，于是皆被凌迟处死。康熙十九年秋，又有一人自称是朱慈璠，在陕西煽动叛乱，被清军擒获于汉中三河口，也被械送京师，磔于市。

据《东华录》记载，自康熙十二年以后清廷破获的谋反大案，许多次都有朱三太子牵连在内，这里不一一列举。除上两起外，再举出一次重要的大案是：康熙四十七年，浙江大岚山一带有人聚众谋反抗清，被镇压后，其首领张念一供出他们所拥戴的人物是朱三太子朱慈焕。于是清朝官员循迹缉捕，很快拿获了在山东汶上县一个退职县令李朋来家教书的王老先生及其子王孟发与另一子张珽。清政府派户部侍郎穆丹前往浙江查处此案。审问时，75 岁的王老先生承认自己是崇祯第四子，名慈焕。几十年来东躲西藏，在浙江时化名王士元，到山东化名张用观。王孟发是其长子，原名朱和兆，张珽是其第四子，原名朱和壬。此时王老先生家属在浙江湖州府长兴县，闻知事发，一妻一妾及三个女儿皆投缳自尽。清官兵拿获了他的四个儿子，和王老先生一起解赴京师。是年六月，清政府九卿议决，说崇祯第四子早已身故，此系假冒，拟定将朱三（即王士元）等 29 人凌迟处死，朱三之子王孟发等 42 人俱拟立斩。此案被牵连的李朋来（即李方远）被流放宁古塔，他后来写了《张先生传》一篇（见魏声和《鸡林旧闻录》），记述了他所了解的朱三太子的始末。

清初 60 年间多次出现的崇祯太子，哪为真，哪一人为假，实难考证清楚，清朝当局是异族统治者，他们深知崇祯太子的存在对于眷念明朝故国的汉民族有一种维系人心的作用和一定的号召力，而对清朝的统治则是一种潜在的隐患。因此，他们一旦发现崇祯太子的踪影，不论真假皆指为假冒并加以剪除。有关记载也多有相互矛盾和差异之处，使崇祯太子的真假问题变得非常复杂。近代学者孟森著《烈皇殉国后纪》一篇，列举了大量丰富的史料对崇祯太子的来龙去脉作了详细考证，然而有些问题依然置疑，后人对此有兴趣者还可继续探讨。

（王永宽）

方以智死于何因？

方以智（1611—1671 年）之死见于史料记载的，主要有以下不同说法：一、《清史稿》卷五〇五本传记载：“康熙十年赴吉安，拜文信国墓，道卒。”马其昶《桐城耆旧传》卷六《方以智传》同此说。二、《桐城县志》卷四《理

学·方以智传》记："旅病万安，临终犹与弟子讲业论道，不及世事"。三、方中通《陪诗》卷四《惶恐集·哀述》诗注有云："辛亥十月七日舟次万安，夜分波涛忽作，老父即逝，而风浪息"。四、方中履《砚邻偶存序》说"辛亥先公及于难，履守丧万安，祥而后返葬"；方中履《宗老梅先生七十序》道："既而惶恐滩头，先公完名全节以终"。五、王夫之《闻极丸翁凶问不禁狂哭痛定辄吟二章》诗注有云："传闻薨于泰和萧氏春浮园。"

邓之诚先生有《清诗纪事初编》卷一"方中通"条下，对方以智之死的记载，当为今人考证方以智死事之始，其中有云："康熙十年辛亥，以事被累入粤，卒于道中。唯见黎士弘《托素斋文集》三《跋无可大师手卷》，及《仁恕堂笔记》。今读此集《陪诗》卷四为《惶恐集》，纪其事甚详。惶恐者以智卒于万安舟中，即文山集之惶恐滩也"。蹈邓先生之踵的考证，当首推仪真、冒怀辛的《方以智死难事迹考》，他们的观点是：方以智为清政府捕于庐陵，而"自南昌循赣江押解"；辛亥年夏季非常暑热，"在囚船上流行着夏季的急性传染病"，方以智亦患病。"在庐陵养病近一月，大约由于期限所拘，又被迫继续登程，结果被折磨而死。他的死地是惶恐滩头，尸停于万安，卒日是旧历十月初七日'。

美国耶鲁大学教授余英时撰《方以智晚节考》，其中有《死节考》一章，自称他之所作为"不避蛇足之讥而于《清诗纪事》之外复有此说"。他的主要观点是为方以智"不必死于病"，而是死于"自尽"；对于"自尽"的方式，虽未明指，但就其论述看，他是认为"死系由自沉"；对于方以智被捕地点，他认为不是庐陵而是泰和。余英时先生的主要论据是：方中履《祭萧孟昉文》云："先公慷慨尽节，不少曲挠"，盖已不啻明言以智之死于自尽。而方中履的"惶恐滩头，先公完名全节以终"，殆非指病卒言；况且其所云"履兄弟亦惟止水相踵，自勉于是"，颇近于暗示其父之死系由自沉。余英时先生著作传到国内之后，冒怀辛先生又作《方以智死难事迹续考》，对方以智死于"自尽"的观点提出异议。该文首以"方以智思想论证方之死并非自杀"：在晚年，方以智之人生观固已超脱于生死上，既不贪生，亦不殉生，既不畏死，亦不求死，一息尚存，则随分自尽。而其"超脱生死之人生观非无意于用世，随分自尽之思想亦非消极于世间"。据此，"若以其遇难之际，必自杀以殉……揆诸其晚年思想实际，则似尚未能泮合允洽也"；次以"史料记载见方以智之死非自杀"：彭躬奄《与谢约斋书》云："木公（方以智）病背发，卒于万安"，此书之尤为重要音是透露方以智之死为"病背发"；彭士望《树庐文钞·首山濯楼记》云："怡然行素，不为恇，而卒以疽发于背，血肉崩溃，言笑从容，触暑载驰，终焉致命。"

至于方以智罹难之由，就史料的零星记载看，或曰"中奇祸"，或曰"粤难"，或曰"以事被累"，更是晦隐不明。故考证者的看法亦极分歧。冒怀辛引魏世效文《书木公册子》的"甲乙之际，东南变起，公（方以智）习静青原，而究未免谣诼，呜呼，其亦盛名之难居也夫"这一材料，暗示方以智之"粤难"与"东南之变"有联系。香港学者喆勇则引王夫之《搔首问》的有关记载，责方密之在粤时，人皆以通脱短之，谓此言"其国难当前，身居揆席，听歌豪赌，笑谑浪游，犹为贵公子故态，故疑其粤难之祸，根在于此"。而香港的另一位学者饶宗颐则引曾青藜为《石濂上人诗序》的"吾闻灵澈以诗游京师，缁流造蜚语，激动中贵人，由是得罪。无可大师亦以文字几罹不测"这一记载，断方以智"祸难之起，当如曾青藜说由于文字贾祸，较为情

实”。

（蒋国保）

柳如是因何自缢身亡？

关于明末吴越名妓、爱国侠女柳如是的死因，一直是个未解之谜，至今尚无定论。

柳如是祖籍浙江嘉兴，原姓杨名爱，小字影怜，号蘼芜君，后改姓柳，名隐，又改名是，字如是，号河东君，我闻女士。康熙三年（1664 年）五月二十四日，其夫、八十三岁高龄的钱谦益溘然长逝；随后几天，柳如是即悬梁自尽。那末，这位名妓自缢身亡的真正原因是什么呢？后人大致有以下几种不同的观点。

为钱殉节说。这是柳死后就形成的一种传统说法。有人认为，从两人的结合和婚后情况看，可以证得。常熟钱谦益学识宏深、誉满海内，柳如是对他慕名己久。崇祯十三年（1640 年）十月，她女扮男装来到常熟，船泊六弦河畔，只身来到含辉阁半野堂钱宅，钱以为是俗士，不予接见。她于无奈中留诗一首：“声名真似汉扶风，妙理玄规更不同。一室茶香开澹黯，千行墨妙破冥蒙。竹西瓶拂因缘在，江左风流物论雄。今日沾沾诚御李，东山葱岭莫辞从”。随即怅惘而去。钱谦益读后，觉得投诗之人非寻常之辈，急去追赶，不得见。同年十一月，钱经人介绍而结识柳如是，并即就次韵奉合：“文君放诞想流风。脸际眉间讶许同。枉息梦刀思燕婉，还将抟土问鸿蒙。沾花丈室何曾染，折柳章台也自难。但似王昌消息好，履箱擎手便相从。”两人经过一段时间的唱和，彼此加强了了解，增进了友谊，感情甚好。次年春天，两人终于结为夫妻，在松江回常熟的船上成婚。虽然当时柳如是 24 岁，正值青春妙龄，而钱已是年满花甲的白发老翁。但两人婚后感情还算相投，常在一起旁征博引，订讹考异，间以谐谑，倒也琴瑟和谐。钱谦益十分敬重柳如是的为人，为此，不惜破家毁誉，作出巨大牺牲。钱柳结合时，嫡妻陈夫人尚在，钱谦益却公然对柳“礼同正嫡”，并且忍痛卖掉珍藏多年的宋版《汉书》，“挥霍万金”，专为柳如是建造一幢绛云楼。这种违札的举动，招致当地缙绅哗然攻讨；这对有过侧室小妇经历、曾经任人蹂躏的柳如是来说，当然是感激万分的。所以，当顺治五年（1648 年）钱谦益因资助黄毓旗图谋反清一案，被逮捕入都问罪时，曾经拒绝以新婚宠妇身分随夫入京的柳如是，这次却甘愿作为犯人家属“抱病蹶然起，冒死从”，经多方打点，“曲为斡旋”，竟使钱得以无罪生还。为此，钱感激涕零，竟不顾嫡妻陈氏尚在，写下了“从行赴难有贤妻”的诗句。钱谦益曾为“东林党”领袖，在社会上知名度极高。钱死后，柳如是为其殉节是可以理解的，也在情理之中。

被逼自尽说。钱谦益死后，家族中迅即爆发了一场争夺家产的斗争，即所谓“钱氏家难”。在钱氏家族看来，以柳如是乃钱谦益妾的身分掌握家政大权是莫大的耻辱，他们早已积怨在胸，一旦钱之故去，顿感柳已失去依靠，即爆发一场家变。于是，族人钱曾、钱谦光等人在恶霸豪绅钱朝鼎的指使下，趁家主新丧，大吵大闹，敲诈勒索，逼迫柳如是交出房产钱财，甚至夺田 600 亩，僮仆十数人；六月二十八日又奉权贵、族霸之命，大声呼喝，立索柳氏银 3000 两，“有则生，无则死。毋短毫厘，毋迟瞬息，毋代赀饰”。这些人忽而登幕，忽而入室，忽而渐卧，摩拳擦掌，秽语肆詈，并扬言要把如是唯

一的女儿以及人赘的女婿赵管打出家门。柳如是来钱家 20 余年，一直大权在握，从不曾受人之气。如今，丈夫的尸骨未寒，便遭到无耻小人的当面凌辱，如何忍受得了，在进退无门，忍无可忍的情势下，她仍镇定自若地对朝暮坐逼的族人说：“ 稍静片刻，容我开帐 ”。然后，她独自登楼，紧闭房门，悬梁自尽。在诀别人世之前，她写下遗嘱，打发长子钱孙爱、女儿和女婿等上衙告状伸雪。因此，《中国历代才女小传》等书认为：柳如是实际上是被族人追逼而自杀的。

抗争恶势说。学者楚南等认为，柳如是以自杀的壮举显示了她对封建制度的大胆抗击，表明了这位弱女子大胆抗争恶势力的勇气。因为：（1）事实上，钱柳之间的爱情生活并非十分美满，他们之间自难期待有多少“ 闺房之娱 ”可言，柳如是婚后曾作《春日我闻室作》七律一首：“ 裁红晕碧泪漫漫，南国春来正薄寒。此去柳花如梦里，向来烟月是愁端。画堂消息何人晓？翠帐容颜独自看。珍重君家兰桂室，东风取次一凭阑。 ”诗中流露出的浓郁、怅惆失意之情是显而易见的。特别是对钱谦益人生中的几大污点，柳如是是极为不满的，顺治元年（1644 年）李自成攻克北京，崇祯帝自缢死，五月，福王朱由崧由马士英携至南京，称监国，旋即皇帝位；钱谦益因谄事马士英，被起用为札部尚书。次年，即弘光元年五月，清兵渡江，弘光出奔，钱谦益及总督京营戎政赵之龙、大学士王铎等迎降。这是钱人生道路上的两大污点。对此，柳如是常心怀不满，多有讥讽之言，并曾数劝钱谦益自尽，均未果。当钱暮年不得意而说“ 要死 ”时，柳讥曰：“ 当初不死，现在已经晚了 ”。故此，柳如是未必一定会为钱谦益殉节。（2）柳如是的一生历尽辛酸曲折，她始终在追求获得人的尊严，在这方面她是宁为玉碎，不愿瓦全的。她一生有过两次自杀的举动，都是在拚死向恶势力抗争。一次是清兵围困南京城，钱与一班朝臣竟丧失民族气节，先后投降。柳如是得悉后非常气愤，等钱回家后，就准备了刀绳要他尽节：“ 你殉国，我殉夫 ”，可钱贪生怕死，不从。于是，柳欲奋身跳进荷花池，却被钱死死拖住。另一次是清兵攻下常熟城后，柳再次劝钱效法屈原自沉于水，钱面有难色，不想死，见状，柳“ 奋身欲沉池水中 ”，又被钱死死拖住。可见，柳之自杀身死是早有思想基础和行为准备的。（3）柳如是是一位爱国侠女，自崇祯十七年元月郑成功来常熟师事钱谦益，柳即以师母身分与其谈论时局国事，彼此建立了友谊，为以后的抗清复明事业奠定了基础。在常熟等地，她还积极参加了具体的斗争。她甚至在临死的遗言中说道：“ 死后棺木不能入土，因国土被人占去了，要在土室中悬空置铁索，再放棺木于铁索上…… ”，其爱国之心可鉴。著名国学大师陈寅恪先生曾把柳如是一生的行踪经历以及钱柳夫妇对于复明运动的斗争，撰成了 80 余万字的《柳如是别传》，把她当作一位历史人物来歌颂，高度赞扬了柳如是的爱国主义精神。因此，柳如是是以自己的自杀表示了对清王朝、对封建恶势力的有力抗争，而族人的索逼钱财，只是加速了这个进程而已。

尽管柳如是自杀的真正动机是什么还是个未解之谜，但她以一个弱女子的身分而作出的大胆反抗，至今仍是感人至深的。

（俞爽勋）

吕四娘刺杀雍正真相如何？

雍正是怎样取得帝位的，固然是一个谜，但雍正之死，更是一个疑团。

雍正十三年秋的一个凌晨，清世宗胤禛（雍正帝）突然死于圆明园的九洲清宴殿。《清实录》、《东华录》及《起居注册》等官方记录都说雍正是病死，从八月二十一日“不豫”，至二十三日子时才“龙驭上宾”。但有清一代纷纷扬扬传于民间的，却是雍正帝被侠女吕四娘刺杀身亡的故事。雍正帝是一个“阴沉刚毅，忌刻险谲”的专制暴君，他一登大宝，便开始诛除异己，妄杀功臣，弑兄谋弟，滥施刑戮，又大兴文字之狱。汪景祺、查嗣庭等案皆惊动一时之文字狱，许多人因株连而丧生或遭流放。广大汉族人民十分不满雍正帝的残酷统治。雍正五年，湖南人曾静遣其门徒张熙投书川陕总督岳钟琪（岳飞之后），历数雍正帝十大罪状，劝岳举兵反清。策反不成而狱兴，曾静供称是受了吕留良著作和思想的影响。吕留良是清初著名思想家，号晚村，浙江石门人，有著作多种，其学说反王（守仁）尊朱（熹），仍意在反清复明。他一生当过医生、塾师、和尚等，社会关系很广，加之他的民族思想，使其学说受到广泛响应和尊重。曾静、张熙策反岳钟琪事发，雍正十分恐慌，这时吕留良及其长子吕葆中已死，雍正便下令将其父子掘墓戮尸枭示，其子毅中斩决，亲眷族人尽悉发配边疆，门生等亦遭株连。雍正帝并写了《大义觉迷录》一书来反驳吕留良的学说和曾静的攻击。这就是震动朝野的曾静吕留良案。此案一出，激起了汉族人民的极大义愤，仁人志士纷起反清，与此有关的传说也渐盛。民间相传吕留良的孙女吕四娘在案发时恰奉母在外，因免罹祸，于是隐之名山仙刹，拜僧尼为师，苦学绝技，后流迹江湖，行侠仗义，结纳豪杰，矢志反清，与甘风池等并称“江南北八侠”。吕四娘后潜入禁宫，杀了雍正帝，并提着他的头逃走了，报了家仇国恨。有关吕四娘的故事，《满清外史》、《清宫遗闻》、《清代述异》等野史都有记载，更有一些小说专门敷衍此事。有人说，《聊斋志异》并非全是出自蒲松龄之手，其中尚有后人羼入之作，其《侠女》一篇，即隐吕四娘故事。

真有“吕四娘杀雍正”这回事吗？

吕四娘的事迹乃至名字不见于正史，而稗官野史的记载，人们都认为真伪参半，未敢全信，加上剑侠事迹所述神出鬼没，使人觉得传奇而已，故不少人否认吕四娘其人存在，更别说杀雍正的离奇故事了，杨启樵《雍正帝及其密摺制度研究》认为当时雍正帝网罗密布，斩尽杀绝，即有吕四娘亦无漏网之可能，更不可能混入宫中杀皇帝，这种传说之兴只是因为汉人出于对满清统治的反抗心理，加之对世宗猝死、原因不明的怀疑，和对宫闱神秘生活的以讹传讹。杨氏认为雍正大概是服用丹药中毒身亡的，持这种观点的还有《清帝外纪》等书。也有人认为世宗是寿终正寝的。这些都否认吕四娘杀雍正及四娘的存在。而在一些民间故事和戏剧中吕四娘并非吕留良孙女，其父是雍正即位前某结拜兄弟，雍正夺嫡篡位后被鸩杀，四娘幸免，逃出后学艺报仇。观之正史，确无吕四娘其人。而陈垣先生《记吕晚村子孙》一文中谈到吕留良子孙及曾孙在乾隆四十年捐纳监生，其后代中有陈垣先生的学生。此文未谈及吕四娘，而且照常情推想，若四娘确曾杀雍正，其同辈、后辈恐不会存于人世。

但是吕四娘的传说并非始自后人，当日连雍正本人都听说了。雍正八年他曾经询问负责曾、吕案的浙督李卫说：“外边传有吕氏孤儿之说，当密加访察根究，倘或吕留良之孙有隐匿以致漏网者，在卿干系匪轻。”（《朱批谕旨》）可见传说之盛，也未必全无根据。“江南北八侠”中，甘凤池于《清史稿》有传，路民瞻、周（王寻）、曹仁父等都实有其人，吕四娘既在其中，

或许真有其人？萧一山所著《清代通史》也认为雍正可能是被刺身亡，行刺之某女侠即是吕留良的孙女。《大义觉迷录》所收曾静的口供曾说吕留良于“市井江湖，钻刺打点”，与下层人民交往密切，吕葆中《行略》中说“穷乡晚进有志之士闻风而兴起者甚众”，其中也许有秘密武装组织在内，这样看来，说吕氏孤儿行侠图报也不是无稽之谈。况且雍正之猝死也确有疑窦在内，野史说雍正被刺，每以《鄂尔泰传》为据，说“是日上尚视朝如恒，并无所苦，午后忽召鄂入宫，外间已喧传暴崩之耗矣。鄂入朝，马不及被鞍，亟跨骡马行，髀骨被磨损，流血不止。既入宫，留宿三日夜始出，尚未及一餐也。当日天下承平，长君继统，何以危疑而仓皇若此？可证被刺之说或不诬矣。”袁

枚为鄂尔泰写的《行略》也有类似记载，说鄂八月二十三日夜“捧遗诏从圆明园人禁城，深夜无马，骑煤骡而奔，拥今上登极，宿禁中七昼夜始出。人惊公左裤红湿，就视之，髀血涔涔下，方知仓卒时为骡伤，虹溃未已，公竟不知也。”这些记载也是颇耐寻味的。

有人曾建议发掘清西陵的泰陵（雍正之墓），以证实雍正被刺与否。但在此前若无更新更可靠的材料发现，那么，是否真有吕四娘其人，她是否杀了雍正帝，这一疑案，还难以作出最后结论。

（王煦）

行刺嘉庆皇帝的主谋是谁？

嘉庆八年（1803 年），闰二月二十日，紫禁城里发生了一桩清代历史上罕见的行刺皇帝大案，这是有清一代皇帝第一次遇到谋刺，在朝廷内外引起了极大的恐慌。

行刺皇帝的经过是这样的：

二十日这天早晨，嘉庆皇帝在文武大臣、太监和随从侍卫的簇拥下进宫斋戒。御辇进至神武门，将到顺贞门时，忽见一个披头散发、手持利刃的人从远处直朝御辇扑去。当此危急之时，神武门内辇道东西两侧持械肃立的一百多个侍卫、护军章京、护军校、护军，竟没有一个人向前阻拦。随御辇而行的文武大臣、太监和随从侍卫也个个呆若木鸡，只有御前大臣、定亲王绵恩，固伦额驸拉旺多尔济，御前侍卫扎克塔尔、珠尔杭阿、乾清门侍卫丹巴多尔济、桑吉斯塔尔 6 人迎前拦挡。坐在御辇中的嘉庆皇帝受此突然袭击，犹如晴天霹雳，慌忙从御辇中逃出，急急逃入顺贞门。行刺之人因受 6 人拦挡，无法追杀，复挥刀左扎右刺，奋力格斗，将定亲王绵恩袍袖刺破，又将侍卫丹巴多尔济刺伤三处，最后力竭被缚。

事后查明，凶手名陈德，原名陈岳。《春冰室野乘》、《满清野史》记作成得。陈德年 47 岁，镶黄旗人，原为山东青州府海防同知松年之契买家奴。30 岁前，陈德在山东青州、临邑县、济南府、章邱县做家奴或佣工。31 至 38 岁，陈德因在山东无法谋生，携妻并岳母到北京投靠任护军的外甥，在京跟官服役。39 至 41 岁，在内务府服役，得有机会出入宫中。42 至 47 岁，陈德与妻一同典与回京粤海关监督王姓之家人孟明家做厨役。在此期间，妻子病故，岳母瘫痪，两个儿子未成人，因生活艰难，时常以酒浇愁，酒后哭笑吵闹，被孟明家解雇。解雇后先闲住在外甥家，后寄居在旧日老友黄五福家，直至事发。

陈德被捕后，嘉庆皇帝当天即诏令“军机大臣会同刑部严审定拟具奏”。军机处与刑部连夜审讯“钦犯”，大施酷刑，诸如跪练、夹棍等，无所不用。

二十一日，嘉庆命“添派满汉大学士、六部尚书会同审讯”。二十三日，再派“九卿科道会同审办”，“必欲穷究主使何人，同谋何人，有无党羽”。要陈德“备受诸刑，再行磔死”。会讯官员对陈德反复熬审，用尽酷刑。陈德在供词中备述了自己一生为人家奴、跟官服役的遭遇，说：“我因穷苦不过，往后难过日子，心里气恼”，遂“起意惊驾，要想因祸得福”。“本月十六日，知道皇上于二十日进宫，我就定了主意。”若得手，“砍退几人，直奔轿前，惊了圣驾，皇上自然诸事都由我了。”

陈德在供词中说他系因生活穷困而谋刺皇帝，并且是一人所为，会审官员自然不能相信，一个家奴，如何能知道皇帝的行踪？宫廷重地，戒备森严，陈德如何能持刀并携子潜入神武门？陈德行刺之时，神武门百多个军校为何皆不捉拿？随行文武大臣、太监及随从侍卫除 6 人外，为何皆作壁上观？种种迹象，表明陈德谋刺皇帝，绝非一人所为。

对于审讯官的重大疑问，陈德说，他是在二月十六日看见街上垫道而得知皇帝二十日进官的。行刺那天，他携长子陈禄儿在东安门一家酒铺喝酒以后，由东华门进，穿东西牌楼门，再由西夹道绕至神武门，隐蔽于西厢房南山墙后，等候皇帝御辇。陈德“坚供实系伊一人起意惊驾，要想因祸得福，如有同谋主使之人，我已应承重罪，还有何隐瞒”。无论会审官如何讯问，陈德坚称一人所为，并无主谋。

会审官将陈德之子陈禄儿、陈对儿及与陈德交往密切的黄五福、黄二、王四、蒋兴国、魏明亮等全部逮捕，严刑究问。其子及黄五福等称“实不知伊父者谋逆情事，平日未见有同谋之人往来”，“实不知他闹事是何主意。”会审官又传讯了陈德在京服役过的几个家主，几个家主说“陈德素常原是安静，”“并无闹事”，“平日并无闲人来往”。

经过四天四夜的酷刑讯问，会审官认为实系陈德一人所为，并无主谋同谋，遂定拟具奏，嘉庆传谕：“若一味刑求，反肆狂吠，所言之人如何存活？即不究问，终成疑团，所损者大矣！”

二月二十四日，会审官奉旨将陈德凌迟处死，其子陈禄儿、陈对儿处绞。

陈德虽然处死，但是嘉庆的“疑团”并未解开，他始终怀疑朝廷官员中有同谋主使者，否则一个低贱的家奴是没有胆识私闯宫廷禁地图谋不轨的。由于陈德始终没有供认主谋，嘉庆皇帝以“失察”的罪名，将 17 名文武官员分别给以革职发往热河披甲当差、革职、革职留任、降级调任、降缓留任、罚俸等处分，将守卫神武门的护军章京、护军校、护军分别革退枷示或交该管大臣严惩，又将肃亲王永锡交宗人府议处。

对于这桩震动朝野的重要公案，无论官书野史，记载却极为简单，且说法不一。后人莫知其所由，遂成为千古疑案。

（华强）

太平天国天京究竟有否窖藏？

1864 年 7 月，建都 11 年的太平天国天京（南京）失陷了。

长围 3 年的湘军蜂拥闯进了天京各个城门，他们最有兴趣的就是抢掠，上至前敌总指挥的大头头曾国荃，下至军营里雇佣的民工、文职人员，都想

发一笔飞来横财，因为当时传闻洪秀全和天国新贵收敛东南半壁财宝尽聚于此，湘军洗掠全城三日三夜，曾国荃和提督萧孚泗率先洗劫天王府，上行下效，他们捞尽地面上在府官衙甚至民宅的一切浮财，连同强作妾婢的几万名女俘虏，一并充作胜利品解送回乡。但是，他们远不满足，“历年以来，中外纷传洪逆之富，金银如海，百货充盈”，因而深疑还有更多财宝埋藏在地下各处。据说，曾国荃俘获李秀成，极为兴奋，用锥尖戳刺其股，把李秀成体肤弄得血流如注。范文澜说这是愤李秀成守城坚固，其实更有紧逼李秀成说出天京藏金下落之意。曾国藩不久自安庆赶到南京，颇赞同其老弟“以谓贼馆中有窖金”，又几次三番、软硬兼施，追问李秀成藏金处。这也许是李秀成没有立即处死的另一个因素吧。李秀成虽然深自贬抑，向曾氏兄弟献媚讨好，但却没有谈出天京有窖金事宜。曾国藩等也因清朝皇帝将派僧格林沁、多隆阿来南京考查，欲盖弥彰，却把此事删略而不再提及。

天京确实见有窖金埋藏。曾国藩曾有默认，在城破后，浮财听凭掠夺，但“凡发掘贼馆窖金者，报官充分，违者治罪”，虽然湘军军今如山，但在“计破城后，仍有少量窖金，为兵丁发掘后占为己有”。盖天京破城后，除抗拒的太平天国将士被斩杀外，有 1000 余人，即占守城精锐的 1/3，随李秀成护卫幼天王洪天贵福突围，“其余死者寥寥，大半为兵勇扛抬什物出城。或引各勇挖窖。得后即行纵放”（《能静居士日记》卷二十）。上元人孙文川目睹其景，称“城中四伪王府以及地窖，均已搜掘净尽”（《淞沪随笔》手抄本）。但此间所述，或系斗筲金银，而大宗窖金下落，并未见有记载，给后人留下不解之谜。

南京从前有个富丽堂皇的大花园“蒋园”，园主蒋某，绰号蒋驴子，据说他原来只是一个靠毛驴贩运货物的行商，因为有次运军粮，受到太平天国忠王李秀成赏识，被任命为“驴马车三行总管”。天京城危，内宫后妃及朝贵多以金银相托，“宫中倾有急信至，诸王妃等亦聚金银数千箱令载，为之埋藏其物”，即传闻所谓“有金银数千箱，命驴往，埋于石头山某所”，（《红羊佚闻·蒋驴子轶事》）。蒋氏后即凭此发财起家，蔚成近代金陵巨富。但此说很有些天方夜谭，“蒋园”也并非得自太平天国金银，显然带有附会。民国初年，也有南京某士绅向革命军都督和民政长官禀告，“洪氏有藏在某处，彼亲与埋藏事”（同上），由此引起一些辛亥元勋的垂涎，“皆以旦夕可发财为期”，可是几动人力，多处寻掘，仍了无收获。

此类轶事，本世纪初多有传闻，诸说纷纭，演成疑案。前几年我参观南京当年天王府遗址，“十年壮丽天王府”（何绍基句），至今唯有西花园一角，还隐约可窥见旧时盛貌，据掌故者介绍，南京解放初期，亦曾因洪秀全窖金事，将园中湖水放尽，但也一无所有云云。

天京究竟见存窖金否？直到今日己 130 余年，道途传闻甚多，却无见证。也许正如曾国藩向皇帝奏报，确实未有，或者是尽为湘军掠夺，肖孚泗“在伪天王府取出金银不资，即纵火烧屋以灭迹”（《能静居士日记》）。曾国藩兄弟俩当然掠得更多，“宫保曾中堂之太夫人，于三月初间由金陵回籍，护送船只，约二百数十号”（《上海新报》1866 年 5 月 19 日），此间搜括似应也含有窖金在。但天京窖金如多藏，那也不会全数遭挖掘的，很难排除或者确有更多的深藏巧埋之物，至今仍未能发现的。

农民领袖是很爱金银财宝的，他们的小生产者均平心态，自己得不到或得到后将失去的财物，是决不肯轻易送让他人的，因此窖藏是最佳方案。传

说翼王石达开军在大渡河被困途中，窖藏大批财金；阶王谭体元十几万将士尽溃于广东嘉应州（梅州）城南铜鼓嶂、大田等地时，也深埋宝物多多，那么聚财更丰的天京城呢？后人对它常怀有莫大的兴趣。也是可以理解的，因此，雪泥鸿爪，或者是吉光片羽，都会被说成像煞有其事的，由此造成种种谜团，假假真真，这一种情况也是有的。

天京（南京）城里见存的太平天国窖藏究竟还有否，看来要待未来的年月发掘作证才能界定了。

（盛巽昌）

慈安是慈禧毒死的吗？

慈安即东太后，系咸丰皇帝之妻；慈禧即西太后，是 6 岁登基的同治皇帝之母。祺祥政变发生，两太后以姊妹相称，共同垂帘听政。可是到 1881 年 4 月 8 日（光绪七年三月初十日），慈安却突然暴毙宫中。慈安太后是怎样死的？历来众说纷纭。

有的说慈安死于疾病。朱寿朋的《光绪朝东华录》载有慈安遗诏，说她“初九日偶染微疴，初十日病势陡重，延至戌时，神思渐散，遂至弥留”。徐珂采清代笔记数百种，并参考报章记载辑成的《清稗类钞》，也说慈安是“微疾上宾”：四月七日，慈安己稍感风寒，肺气略不舒畅。四月八日晨，召御医薛福辰请脉，薛具疏一方，至傍晚慈安即暴变而薨了。

但慈安因病致死之说，连当时人也大为怀疑。御医薛福辰为慈安请脉时曾认为“策疾不须服药”，当晚听说“东后上宾，已传吉祥版（棺）”，大为诧异，还以为外间讹传，西太后“病有反覆，以东西太后互易”呢。顷刻，噩耗证实，他大戚曰：“天地间竟有此事！吾尚可在此乎？”硬是不信。时左宗棠方擢军机大臣，次日入朝得悉慈安病逝，顿足大声说：“吾昨早对时上边清郎周密，何尝似有病者？即云暴疾、亦何至若是之速耶？”（《清稗类钞》）此日晨，慈安召见恭亲王奕䜣、大学士左宗棠、尚书王文韶、协办大学士李鸿藻时，“面容和悦无病色，只是两颊微红而已”，至午后四点钟，内廷忽传慈安太后薨逝，命枢臣诸人速进。惯例，帝后患病，传御医，必先召军机太臣悉其事，医方药剂亦须由军机大臣们检视。时军机大臣退值仅五小时，宫廷暴变，计诸臣大惊。他们抵宫时，见慈安已小殓，慈禧正坐在矮凳上。曩时后妃薨，即传戚属入内瞻视后才得小殓，历朝习以为常，而此次椒房却无预其事者，“众感叹为创闻”。（《述庵秘录》）

也有的说慈安死于慈禧进药。慈安死前数日，偶至慈禧宫中。慈禧令侍者奉饼饵一盒进，慈安食而甘之，慈禧谓：“姊既喜此，当令再送一份来。”后一二日，果有饼饵数盒进奉，色味花色悉如前。慈安即取一二枚食之，顿觉不适，至戌刻遽逝。此说虽出自《清朝野史大观》，但辑者小横室主人自称，该书取资参考之书，半多手抄秘籍，及各省府县志乘、名家文集，为数不下百十余种。所载“注重征信，凡隐怪荒唐之说，偏激虚构之谈，虽饶有趣味，亦概不采录”。多年来此书常为史家引用，所以此说当不能视为无稽之谈。那么慈禧为何要毒死慈安呢？一安徽人笔记认为因为慈安掌握咸丰帝的遗诏：“叶赫氏（即西太后）祖制不得备椒房，今既生皇子，异日母以子为贵，自不能不尊为太后，惟朕实不能深信其人，此后如能安分守己则已，否则汝可出此诏，命廷臣传遗命除之。”某日，慈安置酒宫中，请慈禧赴宴。

酒过三巡，慈安从袖中抽出一函授于慈禧。慈禧启视，脸色顿变，几不可抑——原来此函正是咸丰帝遗诏。待慈禧阅毕，慈安将遗诏焚于烛上，说：“此纸已无用，焚之大佳。”当时慈禧惭愤交加，强为感泣，事后对慈安执礼甚恭，全无往日骄纵之态，但此时已起杀机，必欲除之了。（濮兰德、白克好司《慈禧外传》）

还有的说慈禧与慈安交恶，慈安恚而自尽。慈禧权欲极重，光绪即位，再度垂帘听政，更加纵恣无度，而慈安倦怠少闻外事，甚至静摄不出，于是慈禧干脆一人召见廷臣，有事不复白于慈安。1881 年初，慈禧患血膨剧疾，遍求中外名医而皆无疗效。因此慈安独视朝事，致使慈禧很为不悦，“诬以贿卖嘱托，干预朝政，语颇激”，以致慈安不能忍耐，而又木讷不能与之辩，恼恨之下，“吞鼻烟壶自尽”。（《清稗类钞》）

（夏林根）

龚橙有没有导引英军焚烧圆明园？

1860 年（清咸丰十年）圆明园被焚毁后，清朝“官书多所隐讳”，以至民间不得而知。猜测传闻，因此而生。

大约在清末民初，社会上开始流行龚橙导引英军焚烧圆明园的说法。这个说法是由王闿运（字壬秋，号湘绮）的圆明园长词引起的。其词自注之二有：“夷人人京至宫闱，……贵族穷者，倡率奸民，假夷之名，遂先纵火，夷人还，而大掠矣。”所谓“贵族穷者”究属何人？“奸民”又是指谁？当时词中并无具体所指。但是他死后，据刘成禺说，曾亲见其残稿中“有汉奸销英翁及匏叟书”，刘遂据此写了《王湘绮笔下两汉奸》一文，载在刘的《世载堂杂忆》里。文中说：“龚孝拱，字橙，号匏庵，仁和龚自珍子，英人攻天津、广州，威妥玛尊为谋主，多用其策。”从此龚橙是汉奸的说法开始流行，而龚橙导引英军焚烧圆明园的说法也由此而生。首先见诸文字的是大鹤山人刘叔问的《同治重修圆明园史料》一书跋文。文中说：“初有奸人龚孝拱者，游海上，以狙诈通于夷，闻圆明园多藏三代鼎彝。龚放嗜金石刻，至庚申京师之变，乃乘夷乱，导之入园，纵火肆掠。”后来，陈文波在其《圆明园残毁考》中也根据刘说，复摭取柴小梵《梵天庐丛钞》有关记载，也认定这个“贵族穷者”就是龚橙。“英军北犯，龚为向导，曰清之精华在圆明园。”（见蔡申之《圆明园之回忆》）此说越传越奇。1916 年徐珂在其编纂的《清稗类钞》一书中说：“庚申之役，英人以师船入都焚圆明园，龚实同往，单骑先入，取金石重器以归，坐是益为人诟病。”（《文苑杂录》卷下）不仅笔记杂录这样说，且野史、小说如《清朝野史大观》、曾朴的《孽海花》等均采其说。龚橙导引英军焚烧圆明园一时大有“名字事实，举国皆知”的趋势。说龚橙导引英军焚烧圆明园，可能与龚橙的经历有关。龚橙是清代大学者龚自珍的长子，初名公襄，更名橙，字昌匏，又字孝拱。早年随父入京。屡试不中。中年之后，移居上海，结识买办杨坊、曾寄圃等人，并经曾的介绍，人参英人威妥玛帷幕，深得威的赏识（有的书上讲他是巴夏札的汉文秘书）。晚年颓放，恒居好谩骂人，人畏而恶之，目为怪物。由于其行为怪癖，人们送他一个“半伦”的绰号。所谓“半伦”，言其无君臣父子夫妇兄弟朋友，而尚爱一妾，故云半伦。大概由于这个原因，尤其是佐幕威妥玛，遂为士人所不耻，目之为汉奸，讲他导引英焚烧圆明园。

但是也有人对这一说法表示怀疑，认为龚橙并无此事，拙庵在《圆明园余忆》中指出：“夷人到园后，先将三山陈设古玩尽行掳掠一空，后用火焚烧，借口乱兵烧毁，其实并无奸民导引。”1943年初版的黄濬《花随人圣盦摭忆》也说：“导至毁圆明园者，相传为龚定庵（自珍）子龚橙，又传为李某，盖不能考实。”蔡申之在《圆明园回忆》中公开为龚橙辩白，说“以奸民欲渔利，乃引英法兵大掠，且以半伦实之，呜呼冤焉。”他还认为“圆明园之富丽，举世界人恐不知者甚少，何待半伦之言？”并以英军入园之初迷失道路一事，指出：“英军既有半伦为之向导，何为失道后至，使法军捷足先登？”从根本上否认龚橙有导夷焚园之事。

持这一说法的，并非没有道理。笔者查阅当时在京官员的日记，如《翁文恭公日记》、《越缦堂日记》，均见不到这方面的记载。再，奕祈、曾格林沁、瑞常等留京王公大臣在给咸丰帝的奏折中也从未提到此事。而参加焚园的侵略者回忆录里关于这方面可说是无片言只字。这就使人们对龚橙导引英军焚烧圆明园的说法不能不产生怀疑。由于说法两歧，以致此事到今天还是个谜。

（谢俊美）

张文祥为什么刺杀马新贻？

1870年8月23日，两江总督马新贻突然被张文祥（亦作汶祥、汶详）刺杀了。这是当时的一大公案，朝廷内外都很震惊。慈禧也三令五申，指示要“务得确情，尽法惩办”。“尽法惩办”可以说是做到了，张文祥于次年四月四日被凌迟处死，但“确情”如何？却一直存在着不同说法。

负责审理这个案件的江宁将军魁玉和漕运总督张之万在上奏中写道：“凶犯张汶祥曾从发逆，复通海盗。因马新贻前在浙抚任内剿办南田海盗，戮伊伙党甚多，又因伊妻罗氏为吴炳燮诱逃，曾于马新贻阅边至宁波时，揽舆呈控，未准审理，该犯心怀忿恨。适在逃海盗龙启沄等，复指使张汶详为同伙报仇，即为自己泄恨，张汶详被激允许。该犯旋至新市镇私开小押，适当马新贻出示禁止之时，遂本利俱亏，追念前仇，杀机愈决。同治七、八等年，屡至杭州、江宁，欲乘隙行刺，未能下手。本年七月二十六日（公历8月22日），随众混进督署，突出行凶。再三质讯，矢口不移，其供无另有主使各情，尚属可信。”重任两江总督的曾国藩和刑部尚书郑敦谨奉命复查，所得结果也与上述无异。薛福成当时正在南京，对此案作过了解，所写的《张文祥之狱》一文，内容和奏章基本相同。可见他所得到的材料，是来自官方无疑。

张相文有一篇《张文祥传》，载于《南园丛稿》，其中关于张文样刺马的叙述，却和官方的记载相差甚远。文中说，张文样是河南汝阳人，早年参加捻军起义，“与其友曹二虎，石锦标同为捻军渠魁”。有一次，他们和带领庐州团练的马新贻作战，将马新贻俘获，“留之军中，渐与接洽，久之，约为兄弟”，并通过马新贻牵线，背叛捻军投敌。随后，马新贻升任安徽布政使，去安庆赴任，张文祥等也随之前往。不久，曹二虎将妻子接到安庆，“马窥之美，诱之来署，迫而私之。于是时以短差委曹，使外出，留曹妻宿署中，俨同媵妾矣。”张文祥得知此事，告诉曹二虎，劝他弃妻远走。曹二虎虽然表示同意，但却迟迟未行，一天，马新贻派曹二虎去寿春镇总兵徐鹏

处领取军火，“旋见徐鹷戎服出，传抚院令，以曹通捻寇，即就军前正法，遂牵至市曹斩之。”张文祥决心为曹二虎报仇，跟踪马新贻数年，终于如愿以偿。在被捕后受审时，张文样将事情的原委和盘托出，只因江宁布政使考虑到官场的体面，不敢直叙，所以才“言于护督魁玉，假造供词，以海盗入告”。郑敦谨到南京后，“即得其情，心敬文祥大侠，欲薄其罪，总督曾国藩持不可，遂以假供定谳。”其实，张文祥刺马的内情已经外露，上海的剧院还以此编为剧本演出，因而当时就有人咏诗道：“群公章奏分明在，不及歌场独写真。”张相文还说他的资料来自南京的一位“胡翁”，此人原是上元县的一个小吏，审讯张文祥时的记录人。显然他的说法有一定的可靠性。

但是，李孟符在其《春冰室野乘》中，把上面的两种说法都否定了，认为此案的发生，并不是因为马新贻渔色负友，张文祥为友复仇，而是另有政治原因。李孟符说，张文祥原是太平天国侍王李世贤的一员裨将，南京陷落后，离队逃脱。马新贻升任浙江巡抚时，他辗转至宁波，“开小押当自给”。一日，他去杭州拜访一位姓徐的朋友，两人便在一起畅谈饮酒，徐对张说：“旬月前，抚帅得一无名书，发视之，新疆回部某叛王之伪诏也，伪诏略云：现大兵已定新疆，不日入关东下，所有江浙一带征讨事宜，委卿便宜料理云云。马故回人，得书即为手疏以报，略言：大兵果定中原，则东南数省，悉臣一人之责。”张闻言大愤，拍案叫道：“此等逆臣，吾必手刃之以泄愤。”过了些天，马新贻出示禁止私开押店，张文祥的押店被封，“益落魄无俚，杀马之志益决。未几，马已擢任江督，张适以事诣金陵，遂谋行刺”。主审官员知道是这么回事，大为惊慌，但又不想兴大狱，“故矫为狱词，而亟磔张于市。实则终无确供也。”李孟符还说，他的资料是亲睹其事的署理江宁知府提供的，言之凿凿，仿佛也很有根据。

关于张文祥刺杀马新贻的事，时人还有别种记载，比如有人说，“马之被刺，实基于湘军中帮会分子之嚣张使然”等等，但是究竟哪种说法比较符合实际，现在仍然无法确定，只好暂时存疑。

（苏威）

颐和园工程与海军经费有什么关系？

颐和园，这座秀丽的清室离宫，发生过许多深讳莫测的“秘事”，其中最使人困惑的，便是它自身的营建问题。

颐和园原名清漪园，是乾隆为其母亲祝寿而营建的林苑，第二次鸦片战争中被英法联军焚毁。光绪十三年（1887 年）前后开工重修，作为慈禧游乐怡养的夏宫。由于国内外矛盾尖锐复杂，加上清廷财政拮据，营建工程开始是秘密进行的。致光绪十四年二月以前，东宫门、仁寿殿、玉澜堂、长廊、排云殿、十七孔桥等主要建筑有的已部分竣工，有的正在加紧修建。这时，京城里开始流传着种种传说。为了杜绝人们非议，清廷于光绪十四年二月一日发布上谕：将清漪园改名颐和园，作为慈禧还政撤帘后的颐养场所。这样，营建工程就公开化了。上谕中又声称营建工款都出自“节省羡余”，“未动司农正款，无伤国计”云云。如此欲盖弥彰，反而更引起人们的猜疑。

戊戌变法失败后不久，避居日本的梁启超首先在《瓜分危言》一文中揭露：甲午战争之败，是由于清廷挪用海车经费修建颐和园之故。梁氏以他那富有宣传鼓动的笔调写道：“括全国之膏血以修国防，而其实乃消磨于园林

土木之用，莫之或知，卒令一蹶不振。割千余里之辽、台，偿二百兆之金币；元气尽断，国丑全露。”于是舆论大哗，各种说法一时充斥野史谭荟。曾任光绪帝太监的王世龢，由于内廷大修，内务府颇获厚利；续修西苑，奉宸苑堂司大饱私囊。海军衙门看见如此得益，便谋修颐和园，动款3000余万两白银。海军中人池仲祜也说，海军款2000余万尽数输入颐和园。《清季野史》甚至声称，颐和园挪用海军经费达8000万两。后来，“颐和园系用海军经费修建，北洋海军因此不振，失去发展机会”的说法便被许多近代史专著广为采用。

由于海军衙门档案早已佚失，颐和园与海军经费的关系实难武断。但通过各种奏折材料，人们依然可以找到一些线索。近年来，一些研究者通过细心考证，统计核算，对挪款问题提出了新的看法。虽未最终定论，却比稗史口碑距真相更为接近。

颐和园工程究竟挪用了多少海军经费？目前能确凿断定的有如下几项：光绪十四年挪用海军衙门经费45.75万余两；从光绪十五年起，每年从海军经费中挪银30万两（至光绪二十年共180万两）；光绪十三年至二十年克扣南北洋将士员弁薪粮及东三省练兵军饷平余银共80万两；光绪十七年八月挪用出使经费100万两，由海军存津款项生息归还。总计约400万两。另据统计，新海防捐（清政府以海防为名，开捐鬻官）被挪至园工的，总数在350万两以上，这些数据虽不能揽括全部，但从奏折内容排比分析，似乎不会遗漏很多。据此推断，海军经费挪用总数，不会多于1000万两。

有人进一步提出，颐和园工款来源渠道很多，据萧一山《清代通史》所述，就动用户部杂款700余万两，土药（内地产鸦片烟）税1000余万两等等。光绪十四年前未发现海军大宗挪款的记载。而园工的主要部分已初具规模，也是重要的旁证。由于工程是由海军衙门大臣奕譞、奕劻主持，所以给人以海军衙门即为颐和园工程处的印象。认为园工全系挪用海军经费则不对的。所谓动款3000万两，可能是整个工程的全部费用。

有人试图从海军历年经费支出的角度来反证挪款问题，北洋海军光绪元年至二十年间，共支银2130余万两，从未间断，另外，历次购买舰支银800余万两。仅仅为建立并维持北洋海军，清政府就耗资3000万两。从历年筹款过程可知，海军经费会集是十分困难的，而海军衙门还要负责南洋海军经费，并每年拨款百万以充东北练饷。在财源十分拮据的情况下，从光绪十四年至二十年间，还要另外再筹3000万两（即每年400万两）去建造颐和园，是不可想象的。

有的研究者认为，颐和园营建中确实挪用了部分海军经费，但海军发展受阻不能完全归咎于颐和国工程。光绪帝婚礼耗资突破预算竟达500万两，户部又因黄河决口，拨郑州河工600万两，山东河工200万两……经费窘迫，可想而知。光绪十四年后，朝野普遍认为北洋海军已经成军，出于多种因素，户部十七年决定南北洋海军停购外洋军火两年。不能撇开全国财经状况，把海军停止扩充仅仅归结为慈禧私人的纵欲享受。

颐和园工程与海军经费的关系究竟如何，还有待于人们进一步弄清。

（霜明）

杨翠喜案是怎么一回事？

光绪三十三年（1907 年），北京发生了一件震动朝野的名妓杨翠喜案。事情的由来要从杨翠喜说起。

杨翠喜 16 岁起在哈尔滨卖笑，曾为帝俄军官所眷顾，因而声名籍籍。不知从何时起，杨翠喜学会了唱戏，念白做功，传神入化，尤以演淫荡戏而著称，一时被纨绔子弟视为尤物。

杨翠喜后来辗转到了天津，在天津大观园演出，亦伶亦妓。

光绪三十二年（1906 年），庆亲王奕劻之子载振以镇国将军衔奉使调查奉天事宜，路过天津，载振是个胡作非为的佻达无赖，专爱在群芳丛中嬉谑。三年前，载振任商部尚书时，一次召名妓侑酒，席上钗横鬓乱，丑态百出，大失官场体统。此事后被御史张元奇所劾，慈禧下诏书申斥载振，责令其闭门思过。然而载振江山易改，本性难移。三年过后，故态复萌，到了天津便广召群妓侑酒，杨翠喜当然在应招之列。

觥筹交错之间，载振对杨翠喜一见钟情，大有相见恨晚之意。载振色迷迷的目光，引起了一个人的注意，此人名段芝贵，是一个以直隶候补道充北洋陆军的统制。

段芝贵不满足于他当时的地位。从载振的目光中，他看出杨翠喜就是他日后发迹的进身之阶。段芝贵以 1.2 万两银子的身价买到杨翠喜，贮之金屋，准备相机行事。

光绪三十三年（1907 年）春，庆亲王奕劻在北京做寿，段芝贵借此机会将杨翠喜献于载振，载振喜不自禁。

段芝贵的这笔丰礼立刻得到了回报。同年四月，东三省改设督抚制，清廷诏令段芝贵以布政使衔署理黑龙江巡抚。

杨翠喜进入庆王府以后，正赶上为庆王祝寿。据说慈禧还面见过杨翠喜。杨翠喜在庆府得到专房之宠，因此不见容于载振之妻妾，而段芝贵献妾求官丑闻渐渐泄露，弄得京城沸沸扬扬，被御史赵启霖参了一本。

赵启霖奏章事涉段芝贵和奕劻父子。时奕劻正执掌国政，得到慈禧专宠。奏章上达后，一时朝野震动。慈禧迫于清议，派醇亲王载沣、大学士孙家鼐查办此事。

载沣、孙家鼐与奕劻父子本来就是沆瀣一气，奕劻父子得到事先通报的消息，早就作好了伪证，只说杨翠喜是庆王府所买的使女。

载沣、孙家鼐草草调查一下，便以伪证复奏清廷。慈禧也不复查，即下诏将御史赵启霖以革职处分，大大出乎人们的意料。诏旨说：“该御史于亲贵重臣名节攸关，并不详加访查，辄以毫无根据之词率行入奏，任意污蔑，实属咎有应得。赵启霖着即行革职，以示惩儆。”都御史陆宝忠、御史赵炳麟曾先后上奏为赵启霖辩白，清廷答复说：“赵启霖污蔑亲贵重臣，既经查明失实，自应予以惩儆。”御史曾拟全体联衔具奏，但未付诸实行。

御史赵启霖一疏惊天下，虽被革职，但满城风雨，舆论大哗。载振在舆论的谴责下，上奏朝廷，自请开缺。清廷下诏说：“兹据奏陈请开差缺，情词恳挚，出于至诚。并据庆亲王奕劻面奏，再三吁恳，具见谦畏之忱。不得不勉如所请。载振着准予开去御前大臣、领侍卫内大臣、农工商部尚书等缺及一切差使，以示曲体。现在时事多艰，载振年富力强，正当力图报效，仍应随时留心政事，以资驱策。有厚望焉。钦此。”

此外，清廷还下诏撤去了段芝贵的巡抚之职。

一件杨翠喜案，在朝廷掀起了轩然大波。御史赵启霖为此获咎革职，但

也劾免了一个尚书、一个巡抚，这在有清一代尚是不多见的。以妓女之名而见于赫赫帝王诏书的，清代唯有两人，一是杨翠喜，一是谢珊珊，而杨、谢二人均与载振有瓜葛。这一场公案，谁是胜利者？谁都是，谁都不是。清廷之处置实在是昏庸乖谬。

社会上后来有这样一种说法，说清廷对杨翠喜案的处置虽属乖谬，然御史赵启霖确是咎由自取。奕劻父子在朝廷内外，本来就声名狼籍，卖官鬻爵、公然纳贿也是常有的事，但说段芝贵向载振进献杨翠喜却是听了误传，所以原拟全体联衔具奏的御史在弄清真相后立即停止了行动。

有的说段芝贵当初以重金买得杨翠喜后，将她献给了袁世凯。袁世凯在百日维新后深得慈禧之专信，手握兵权，日渐成为清廷倚轻倚重的人物。段芝贵依附于袁，甚至拜袁为父，以至后来袁世凯称帝时，人们或呼段为："干殿下"。但有人说，段芝贵确曾献女给袁，但此女名翠凤，翠凤与翠喜系姊妹。

有的说载振确曾收一名妓，但此名妓并非段芝贵所赠，而是袁世凯所赠；并非在庆亲王奕劻生日之际收受，而是在载振出使奉天，路过天津之时收受。

袁世凯权势日重，清廷心有所忌，于是派载振出使奉天，密查袁世凯的举动。袁世凯树大根深、耳目遍布，载振尚未动脚，袁世凯已接到密报。袁打探到载振喜的是美色，于是在载振路过天津时，将重金购得的名妓杨翠喜相赠，果然正中载振之下怀。载振在温柔乡中，其乐也融融，对袁感谢不尽。据说载振回京后向慈禧说了不少袁世凯的好话，说袁不但忠心耿耿，且夜夜烧香祝祷老佛爷万寿无疆，云云。

御史赵启霖说段芝贵献女送载振，自属"任意污蔑"，"咎有应得"。若果然如是，又何以解释罢载振尚书及罢段芝贵巡抚呢？若赵启霖奏报属实，既罢尚书、巡抚，为何又罢一御史呢？公案成了一桩疑案。

（华强）

秋瑾生于哪一年？

辛亥革命时期的伟人行列中，秋瑾是屈指可数的女革命家。对于她的光辉业绩，包括文事武功、崇高品格以及卓越才能，学术界无不予以高度的评价。但是对她的生年，却意见纷繁，争论颇多，几乎成为史学界的一桩悬案。

一、秋瑾出生于 1879 年。

此说始见于吴小如的《秋瑾烈士生年考》一文（载《文汇报》1961 年 10 月 24 日）。邵雯在《秋瑾出生年代初考》（《历史研究》1978 年第 24 期）一文中，又对此说法作了较详细的论证。他们的主要论据是：1、秋瑾系在其祖父宦游福建期间出生的，据《福建云霄文史资料》第三辑记载，秋瑾祖父秋嘉禾赴福建云霄县任职时间在光绪四年（1878 年），"第二年生一女孙"，则秋瑾应生于 1879 年；2、从秋瑾结婚时的年龄推算，秋宗章在《六六私乘》中说其姐秋瑾"于光绪二十二年正月五成札"，"年十八嫁湘人王廷钧"，据此向前推算，秋瑾也应生于 1879 年；3、秋瑾本人在诗作《泛东海歌》中，有如下诗句："愧我年廿七，于世尚无补"。此诗写于 1904 年秋瑾东渡日本留学期间，也可以证明她生于 1879 年；4、根据《浙江办理秋瑾革命全案》的有关卷宗，秋瑾供词自称自己"年二十九岁"，也可推定其生年为 1879 年。

二、秋瑾应生于 1877 年。

此说系郭延礼在《秋瑾年谱简编》（载郭著《秋瑾诗文选》，人民文学出版社版）中明确论定的。郭延礼主张，考前人生年，一般当以亲笔为据；在有关秋瑾生年的诸种说法中，大多缺乏直接史料根据，唯独 1877 年说由秋瑾本人留下了最珍贵的亲笔史料。1904 年（光绪三十年）秋瑾写给盟姊吴芝瑛的《兰谱》中自称：“ 年二十八岁，十月十一日卯时生 ”。据此，则秋瑾生年当为 1877 年。这一《兰谱》，确系秋瑾亲笔填写，现藏浙江省博物馆，有实物可证。郭延札还认为，这一生年与秋瑾诗中“ 愧我年廿七 ”以及《供词》中的“ 年二十九岁 ”并不矛盾，因这后两处所记年龄，均系秋瑾留学日本以后的事，当以周岁计算的。

三、秋瑾的确切生年应为 1875 年。

此说最初出于秋瑾幼弟秋宗章所作之《六六私乘》，其中写道：“ 伯姊实生于闽，时为光绪元年（即 1875 年）夏正十月十一日也。 ”

近年，秋瑾胞妹秋珵女王慰慈在《关于秋瑾的确切生年》（《解放日报》1981 年 5 月 14 日）一文中，摆出不少史实，进一步论证了秋宗章《六六私乘》中关于秋瑾生年的记载不诬，强调指出秋瑾确实生于光绪元年（1875 年）夏正十月十一日。她列举的理由是：1、其母秋珵生于光绪四年（1878 年）阴历三月初一日，据此，秋瑾作为秋珵之胞姊，岂能生于 1879 年？至于秋瑾生于 1877 年说也不能成立，因秋瑾生日为阴历十月十一日，若她生于 1877 年，则姊妹前后相距仅不到半年，不符合十月怀胎的常理。2、秋珵在世时，常同王慰慈兄妹等人谈起秋瑾少年时代的往事，其中有一则是：秋瑾童年时，其父秋寿南曾请一位算命先生给她们姊妹俩测字算命，秋瑾比妹妹大三岁，属猪，因鼻梁上一段骨节微隆突，算命先生看相后，说她“ 命宫祚薄，三十三，命中关 ”云云，当时家人并未介意，不料后来竟不幸言中，果然在虚龄三十三岁遇难。秋珵每当谈起这段往事，总为胞姊的“ 命乖运蹇 ”而长吁短叹，黯然神伤。据此，更证实秋瑾确实生于光绪元年（1875 年）夏正十月十一日。

王慰慈的文章发表后，引起了史学界的重视。晨朵在《关于秋瑾出生年月的一点补充》（载《解放日报》1981 年 6 月 18 日）一文中。认为王慰慈的意见“ 很有说服力 ”，并依据本人向秋氏家族访问调查所得，对秋瑾生于 1875 年说又作了如下补充：1、徐自华于 1908 年春在杭州所撰《鉴湖女侠秋瑾墓表》云秋瑾卒岁“ 年仅三十有三 ”十分可靠。其根据是：徐自华为了实践与秋瑾生前“ 互订埋骨西泠之约 ”，当年冬由杭州来绍兴，迁运停厝于常禧门外严家潭的秋瑾灵柩时，秋兄誉章是随同前往杭州营葬的。徐自华撰烈士《墓表》，对其生年总不会凭空杜撰，况且秋瑾胞兄亦在场，即使有错误，也会提出疑义。2、另据秋誉章次孙秋仲英说，他家有“ 家谱 ”，载明其祖父（秋誉章）比大姑婆（秋瑾）大二岁，一属酉（鸡），一属亥（猪），肯定无误。可惜的是，秋氏家谱在“ 文革 ”中抄家被毁，不然又多了一有力佐证。晨朵还认为，秋宗章《六六私乘》中虽有若干含糊失实处，但至少对秋瑾生年的记载是十分可靠的。因秋宗章当时是应南京国民党党史馆之约而写的，落笔之前特地请假赶回绍兴偏门外峡山村家中，向其嫂张淳芝（即秋誉章妻，小字顺姑）仔细打听。而张淳芝同秋瑾的姑嫂关系甚密，不仅亲自参加秋瑾出嫁时的婚礼，后来还资助过秋瑾的革命活动。根据她的回忆，由秋宗章在《六六私乘》中写下的秋瑾生年，即光绪元年夏正十月十一日，应该认为是

正确的。此外，陈旭麓等人主编的《中国近代史辞典》，在《秋瑾》条目中，对她生年也采用了 1875 年说。

上述三种说法，在史学界较有影响，至今仍各执一端，莫衷一是。除此之外，秋瑾生年尚有作 1876 年说（见北京师范大学中文系三、四年级同学及古典文学教研室教师合编之《中国文学史讲稿》近代部分）和 1878 年说（见游国恩等主编《中国文学史》第四册）者。但后两种说法尚未作充分论证，故在学术界影响不大。看来，秋瑾生年之谜，尚有待于继续挖掘史料以论证。

（陆方闇）

秋瑾有没有写过《绝命词》？

到绍兴去参观和畅堂十八号“秋瑾故居”，可以看到那里展览着宋庆龄于 1979 年 8 月应请写下的题词：“秋瑾工诗文，有‘秋风秋雨愁煞人’名句，能跨马提枪，曾东渡日本，志在革命，千秋万代传侠名。”

对这一名句，中华书局上海编辑所编印《秋瑾集》时，刊作《绝命词》，并附有如下注说：

“此据光绪三十三年六月二十日（1907 年 7 月 29 日）清浙抚张曾扬复贵福电（见《大通学堂党案》、《浙江办理秋瑾革命全案》）录印。按：当时报刊所载皆作‘秋雨秋风’，唯以后灿芝本作‘秋风秋雨愁煞人’。题从灿芝本。此断句据当时报载系清吏逼供时，秋瑾不语，书此七字作答（关于有无供词说法不一）。现姑作断句列此。”

所以，究竟原句是“秋风秋雨愁煞人”，还是“秋雨秋风愁煞人”，以及秋瑾到底有没有写这断句，这是一个谜。

光复会发起人和领导人陶成章，因浙案逃亡海外，于 1908 年 10 月在缅甸仰光任《光华日报》主笔时所写《浙案纪略》文中，曾最早提出过怀疑和否定，说：“（绍兴知府）贵福使山阴令李宗岳提讯瑾，瑾不作一语。‘秋雨秋风愁煞人’不知系何人造作，登之报上。”按照陶的说法，这七字句是假的，并非秋瑾所写。

但过了 29 年，秋瑾的异母弟秋宗章于 1937 年在《越风》第八至十期上发表连载的《大通学堂党案》文中，又说是真的。说：六月二十日（按：即秋瑾就义后 14 天）浙江巡抚张曾扬曾电讯绍兴知府贵福：“……又报纸中载：该匪（按：指秋瑾）当堂书‘秋雨秋风愁煞人’七字，有无其事？有即送核。”以后绍兴知府复电说：“七字在李令手，已晋省。”根据这一来一回两份官方电报，秋宗章文中的结论是：“今观于贵福之电，则疑团不攻自破。李令钟岳晋省后，此七字原稿自己缴呈浙抚存档。辛亥革命，抚院焚毁，当已一例付诸劫灰矣！”

另据上海《时报》（见 1944 年洪文书局版，黄民著《秋风秋雨》一书）载：“此次秋瑾始终无口供。山阴县令问女子何以要革命，秋瑾答是男女平权的革命，非政治革命。又令其将平日作为用笔书写，秋瑾但书秋字；又诘之，又书‘秋雨秋风愁煞人’七字云。”

光复会员陈去病，是清末 1908 年初在杭州参加与营葬秋墓者之一，他当时写《鉴湖女侠秋瑾传》中也说：“有见之者，谓初无所供，惟于刑庭书‘秋风秋雨愁杀人’句。”但他没提供谁是“见之者”。

秋瑾在浙江吴兴浔溪女学校执教时的学生、革命盟友徐双韵在 1959 年 7

月发表《记秋瑾》文中写：“秋瑾拘在卧龙山女狱内，未几被贵福提去审问，百问不答。最后讯以朋友姓名，就答：‘你也常到大通，并赠我‘竞争世界，雄冠地球’对联，同在大通拍过照相。’贵福遂不敢再问，次日交山阴知县李钟岳审问，秋只书‘秋风秋雨愁煞人’七字，别无他语。贵福以李钟岳不肯逼供，势难深文周纳，逮捕党人，乃敢派幕友余某严讯。秋瑾只说‘革命党人不怕死，欲杀便杀’的豪语，咬牙闭目，忍受酷刑。余某得不到革命秘密，只得用伪造供词，强捺指印结案。”

我国文史资料搜集家郑逸梅在《我所认识的王灿芝》（见北京《团结报》1982 年 4 月 17 日）文中介绍：清嘉道年间娄江陶澹人著《沧江红雨楼诗集》，其中有《秋暮遣怀》诗一首，原句如下：

人生天地一叶萍，利名役役三秋草。
秋草能为春草新，苍颜难改朱颜好。
篱前黄菊未开花，寂寞清樽冷怀抱。
秋雨秋风愁煞人，寒宵独坐心如捣。
出门拨剑壮槃游，霜华拂处尘氛少。
翰凌五岳暮三洲，人世风波岂能保？
不如归去卧槽丘，老死蓬蒿事幽讨。

因为这诗第七句为“秋风秋雨愁煞人”，从而认为秋瑾这一名句源出于此。也就是说这诗句并非秋瑾的亲作。

又，郑云山在《秋瑾史事散论》（刊《上海师院学报》1980 年第 2 期）文中认为：“这七个字并非描写自然环境或触景生愁之作，而是在比喻祖国当时处境之悲之险，以及秋瑾内心的忧虑焦急。”

（晨朵）

秋瑾是怎样被捕的？

1907 年 7 月，秋瑾与徐锡麟分头准备于浙皖两地举行反清起义。徐锡麟在安庆仓卒举事，枪杀安徽巡抚恩铭，被捕遇害。清政府得奸人密报，派兵包围了秋瑾所在的绍兴大通学堂，秋瑾被捕了。在敌人严刑审讯时，她坚贞不屈，视死如归，两天后在绍兴轩亭口英勇就义。秋瑾是中国民主革命的先驱之一，然而，这位女界英烈是怎样被捕的？历来众说纷纭。

有人说她曾“开枪拒捕”。此说最早出于绍兴知府贵福之口。贵福得知绍兴学堂和革命党有牵连的密告，星夜渡江，晋省告变，然后会同山阴、会稽两县县令和省兵管带徐方诏的 400 余人查抄大通学堂。秋瑾被捕后，又是他们三人连夜开堂审讯，拟电请示浙江巡抚张曾扬后处决秋瑾。他在发布的《安民告示》中说：“秋瑾竟敢开枪拒捕。”（《秋瑾史料》）

也有人说少数学生拒捕，而秋瑾未拒捕。清兵包围学堂时，学堂内尚有学生 10 余人，有的出后门游泳而逸，有的出前门持军械拒敌，但秋瑾居内舍，为清兵所执。（见陶成章《浙案纪略》）列传三）“唯有体育会女教员秋瑾，闻声知警，躲入校内紫草房中，兵勇复四处搜查，亦被捕捉。”（《徐锡麟》附录）还有的说当时并没有交战。这种说法主要来自一些目击者的记述。著名史学家范文澜的家就在大通学堂附近，相距不过百步之遥。当时他哥哥范文济是该校学生。事变发生时，范文澜曾亲往操场观看，看到“满操场的都是兵”，未见激战场面，只是听到几声枪响而已。（见《中国妇女》1957 年

第 8 期）大通学堂学生朱赞清，当时刚刚吃过早饭，听到枪声后从学堂逃出来，他在后来回忆说，学生们从大门往外跑时，遇清兵阻击，有两人中弹，一个腹部中弹后落入河中淹死。（见《大通师范学堂》）佛奴在《秋女士被害始末》中记述了某君于外出归途中亲见秋瑾被捕的经过：“贵福带兵四百余名，围住大通学堂，学生出逃，当即枪毙多人。秋瑾与程毅等出面诘问，均被拘去，沿途肆意殴打。行至某处，一兵将手枪二支掷于道旁，指为女士裤裆中落出。”既然双方并未交战，秋瑾也就不会“开枪拒捕了”。

还有一种说法是“束手就擒”。陶成章的《浙案纪略》说：当清兵包围大通学堂时，如果秋瑾“召集体育会之学生，犹足以杀贵福而占领绍城，虽无大有为之处，犹愈于束手待毙”。说秋瑾是束手就擒的。冯自由所著《革命逸史》也说：浙江巡抚张曾扬派兵渡江，赴绍兴围捕。消息传来，秋瑾令学生把枪藏起来。众学生都劝秋瑾出奔，秋瑾不答，众学生散去者数十人。清兵至学堂，又有学生劝秋瑾向后门乘船渡河而逃，秋瑾神色自如，只令学生及办事员先走，自居内室端坐不动。清兵攻入前门，秋瑾束手就擒。陶成章是浙江革命党人，在光复会中有重要地位，且与秋瑾过往甚密，他的记述影响极大。冯自由是秋瑾参加同盟会的介绍人，所记不能不信。此外，秋宗章《六六私乘》亦持此说。多年来，史学界对秋瑾的被捕经过，一般都采“开枪拒捕”之说。有些秋瑾传专门有一节“血战大通校”，说秋瑾率领学生当场打死清军几十人。中华民国史料丛稿《民国人物传·秋瑾》也说：“秋瑾和少数学生持枪械同清兵搏斗，击毙清兵数人，学生死两人，终因众寡悬殊，抵抗失败，秋瑾及程毅等六人不幸被捕。”至于一些描写秋瑾的电影、剧本等文艺作品，更是绘声绘色，细致入微了。

近年来，史学界对秋瑾“开枪拒捕”之说提出了疑问。郭长海于 1982 年第 12 期《学术月刊》撰文认为：秋瑾在得知徐锡麟起义失败，风声日紧的情况下，采取了应变措施，如销毁光复会文件、革命党人来往函件，将学生操练用的枪枝弹药数十支藏匿。她要渡过难关，静待一周后的全省大起义。从被围的客观情况看，也不存在武装拒捕的可能性，清兵 400 余人，而大通学堂在校学生只有 10 多人；案发时清兵一无伤亡，学生中只有两人在越河逃跑时中弹伤亡，当时与秋瑾同时被捕的还有程毅等 6 人，其中有叛徒蒋继云，他们的口供以及其他档案都没有秋瑾“开枪拒捕”的记载。至于贵福的“告示”咬定秋瑾“开枪拒捕”，是因为秋瑾被捕前已藏起枪弹，烧毁文件，定罪无凭证；秋瑾被害后，贵福又受到社会舆论的谴责，他知道治下的臣民“犯上作乱”将会祸及自己。而且，他平时和大通学生的关系也不错，在大通学堂开学之日，曾书赠秋瑾一副对联：“竞争世界，雄冠地球”。审讯时，秋瑾在公堂上指着贵福说他也是“同党”，这使贵福必欲置秋瑾于死地而后能安了。所以，他一夜之间三次往访劣坤周百图，以谋“杀秋法条”。商议结果，“拒捕已可为据，贵福采纳之”。（见《秋瑾史料》）于是，在向巡抚的报告和《安民告示》中都说秋瑾“开枪拒捕”了。

秋瑾是激进的资产阶级革命党人，被捕后大义凛然，坚不吐实，壮烈牺牲，为何没有武装拒捕呢？《浙江学刊》1983 年第 1 期发表潘鹤松的文章，认为秋瑾是出于战略上的深谋远虑，即等待嵊县党羽万余人的到来，然后举事，共同袭取杭州。另外，秋瑾对当时形势的险恶、敌情的严重估计不足，以为只要藏起枪弹，销毁文件，便可如四月间搜查大通学堂一样无事了。

（贾广宝）

小凤仙的身世和归宿如何？

小凤仙是一个幼年即堕入青楼的妓女，她与蔡锷交往及助蔡出走，使她与民国初年的政坛发生了传奇性的联系。以往野史说部对此渲染颇多，近年来又因《知音》、《一代风流》、《蔡锷与小凤仙》等影剧的问世而使她成为众所周知的人物。

小凤仙的出身、家世及堕入青楼的原因，各家说法不一。有说其父为清季武官，落职后贫不能活，遂质凤仙于妓寮；有说小凤仙本是一旗人姨太太之女，父母双亡后无奈而落入妓院；也有说其父为仇人所陷，倾其家产而鬻凤仙，辗转入青楼。无论何种说法，有一点是共同的，那就是小凤仙早年生活比较贫困而坎坷多变，这种经历对她后来的思想不能不留下影响。

民国初年，蔡锷智走云南，组织护国军，反对帝制。小凤仙在蔡锷智脱袁世凯的羁绊中无疑起过一定的作用，然而蔡锷究竟怎样飞出侦探四布的牢笼，小凤仙究竟怎样帮助蔡锷脱身，各家记载颇多歧义。

天忏生、冬山说蔡锷带着小凤仙至天津，在旅馆内诈称有病，由后门逸，乘日本轮船出走。（《黄克强蔡松坡轶事》附录《小凤仙逸事》）哈汉章则谓出走之日，蔡锷设计打了一夜牌，次日绝早至总统府，并打电话约小凤仙午间到某处吃饭。乘人不察时，蔡锷密由政事堂出西苑门，乘车赴津，绕道日本抵滇。（《春耦笔录》）也有人说蔡锷由津渡日时，小凤仙曾要求一起东行，为蔡劝止。甚至还有蔡锷东渡日本，小凤仙亦同舟而行，至蔡由日转道昆明时才回北京的说法。事实上、这些说法多属当时文人添加的枝叶。

关于这个问题，雷飙回忆他听蔡锷口述的赴滇经过最为详细：一日晚间小凤仙处请客，正当宾客满座、狂歌畅饮之际，蔡锷悄悄离去，单身赴崇文门车站乘火车赴天津，次日早晨到达，住进日本共和医院。袁世凯得到报告后，立即派蒋百里与一个参议官赴津挽留。蔡锷告诉他们这次来津确实是为了养病，并请他们转达于袁世凯。蔡锷知天津非久留之地，当天晚上即隐姓埋名，化装后去塘沽坐船赴沪。不料船到上海时，岸上军警林立，侦探上船搜查，于是蔡锷便不上岸，乘原船赴日本神户，而神户警察搜查也十分严密，只能再乘该船返沪，在其他人的帮助下，秘密买通船上的服务员，请他代购去香港的船票，这才辗转由香港到越南，最后抵达云南。（《蔡松坡先生事略》，载《辛亥革命回忆录》第三册）雷飙是追随蔡锷多年的僚属，他的说法可信度较高。

蔡锷病逝后，小凤仙的归宿又如何呢？天忏生等人谓，蔡锷去世后，小凤仙痛不欲生，留下一绝命书后饮鸩自毙。《民国通俗演义》即取材于此。但这全属虚构。

当蔡锷遗体自日本运回，北京各界为他举行隆重追悼会时，小凤仙白马素车，亲临祭奠，并挂一联：“不幸周郎竟短命，早知李靖是英雄”。《北京晚报》前些年也曾发表过文章，说小凤仙直至解放后还在人间，隐姓埋名，同一个工人结了婚，居东北某地。当梅兰芳赴朝鲜慰问志愿军路过东北时，她还拜访了梅兰芳，并要梅为她保密，这都说明小凤仙并未因蔡锷的去世而自杀。流传很广的小凤仙的另一副挽联是：“万里南天鹏翼，直上扶摇，那

堪忧患余生，萍水因缘成一梦；几年北地燕支，自悲沦落。赢得英雄知己，桃花颜色亦千秋。”这副挽联文情俱佳，对仗工整，显然非小凤仙的文化素养所能属，而系文人代笔。它的作者有人说是易顺鼎，有人说是樊增祥，也有人说是杨云史。易、樊、杨三人均为当时擅长诗文的名士。还有人说这出自前清翰林朱文劭的手笔，也有人认为这是易宗夔寄居北京时应友人邀，代小凤仙作的，以后收入他所著的《新世说·伤逝篇》中。无论此联出自何人手笔，都较适当地表明了小凤仙与蔡锷各自的身份及其因缘，它因这段传奇而产生，也因这段传奇而为后人广为传颂。

（马自毅）

1923 年紫禁城特大火灾是怎么发生的？

1923 年 6 月 27 日（一说 6 月 26 日），这天晚上，天上月朗星稀，地下燥热无风，北京城的许多人家都在外面打扇纳凉。9 点多钟，一道火光从紫禁城东北角冲天而起，熊熊的火光映红了夏日的夜空，这一场特大火灾从紫禁城东路静怡轩开始烧起，延烧到延寿阁。宏伟高大的延寿阁倒塌时，将正燃烧的椽梁架在别的宫殿上，这样一来，慧曜楼、吉云楼、碧琳馆、妙莲花池、积翠亭、广生楼、凝辉楼、香云亭等顿时化为一片火海。宫中数百年的参天松柏，也变成一棵棵火树。

这场大火据说是意大利使馆的消防队发现并首先赶到的。但大火发生时，内务府中堂绍英为防意外，令紫禁城卫队先不要开宫门，结果消防队被阻在宫外，导致火势蔓延。及至宫门打开，军警和全城的消防队赶到，又因宫中无水而一时无用武之地。后来将所有的水龙接在一起，取紫禁城外御河之水扑救，一根水龙面对一片火海亦是杯水车薪。意大利消防队指挥大家拆除房屋、隔断火道，直到次日早上才将这场大火扑灭。

这次大火共烧毁房屋三四百间。这些楼阁建筑都非常宏伟壮丽，里边存放的奇珍异宝堆积成山，是清宫存放珍宝最多的地方。烧毁的珍品主要有：敬慎斋所藏明景泰年间刻制的大藏经版数千块，广生楼所藏全部大藏经，古云楼、凝辉楼所藏钻石顶金亭四座、金佛及金质法器数千件，中正殿所藏大金塔一座、全藏真经一部。此外，还有清代 9 个皇帝的画像和行乐图，历代名人字画、古铜、古瓷，以及溥仪结婚时所收的全部礼品。

事后清理火场，仅将熔入土中的金水重新熔化而成的纯金即达三四百斤之多。这场特大火灾造成的损失没有具体统计，但无疑是极为惨重的。火灾以后，溥仪下令追查责任。要追查责任，首先要弄清这场火灾是怎么发生的？

对于紫禁城这场特大火灾的起因，众说不一。

一种说法是宫内太监监守自盗。溥仪退位以后，经常与溥杰等人将宫中珍玩偷盗出宫，太妃们也常将珍贵物品交心腹太监运出变卖。“上有所好，下必甚焉”，内务府官员与太监勾结，偷盗之风愈来愈严重。仅 1922 年至 1923 年 6 月火灾前，已经查实的被盗物品就有重达百余斤的金钟两个，古铜器、金器、玉器数十件。北京当时的古玩铺，经常发现宫内的古物。大火以后，建福宫首领黄进禄供述了太监多次偷盗古物的内情。

那段时间，溥仪无所事事，经常与庄士敦在一起，叫太监们将宫内收藏的古玩一一取来欣赏。有几次，溥仪所要的古玩竟然取不出来，监守自盗的太监们眼看纸包不住火，罪行马上就要暴露，于是纵火灭迹。

据参加宫中灭火的消防队说，他们初到宫中时，曾闻到一股浓烈的煤油味。溥仪闻讯后，认定太监监守自盗，纵火灭迹，下令拘捕了几名太监，但是谁也不承认自己是纵火犯，因查无实据，只得不了了之。

这场大火以后未久，养心殿东暖阁又着火，幸被及时扑灭。溥仪认为，太监不仅监守自盗，还图谋报复，要将他活活烧死，于是下令将太监驱逐出紫禁城。驱逐太监与火灾仅隔 20 天，太监一走，火灾的起因更无法查清了。

一种说法是电线走火。当时紫禁城里造一座小型发电厂，专供宫内照明之用。因电线质量差及敷设使用不得法，宫内已不止一次发生电线漏电走火的事，但未酿成火灾。此次大火烧毁的东路楼阁，全部敷设有电线。起火的晚上，东路楼阁有 7 个太监值守，彼此证明未纵火。也未见有其他人纵火。9 点多钟，火从静怡轩起。

一种说法是渎职失火。紫禁城当时虽已采用电灯照明，但因紫禁城面积大，房间多，发电厂功率小，尚不可能全部采用电灯照明。许多地方仍采用旧法，用铁油灯挂在柱上照明。日久天长，木柱烤焦，便易引发火灾，还有太监晚间行路，以灯照明，也是火灾的隐患。清代仅道光以后就发生失火案数起：道光十六年（1836 年），太监韩进钰失火延烧西佛堂；道光二十五年（1845 年），太监马庭贵失火延烧延禧宫；咸丰八年（1858 年），太监禹得馨失火延烧延辉阁；同治八年（1869 年），匠役城钰失火延烧武英殿；光绪十四年（1888 年），护军富山失火延烧贞度门。

紫禁城这场特大火灾，有人说是失火而起。但是失火于何处？谁是肇事者？没有人能说得清。

还有一种说法是“天火”。“天火”即因雷电而引起的火灾。紫禁城自明永乐十八年（1420 年）初步建成、永乐皇帝朱棣迁都北京始，因“天火”引起的重大火灾，史料有明确记载的至少有三次：永乐十九年（1421 年），金銮宝殿因雷殛而起火，奉天、华盖、谨身三大殿化为一片焦土；嘉靖三十六年（1557 年），重建的奉天、华盖、谨身三大殿再次遭雷击起火，并延烧奉天门、左右顺门、午门外左右廊等；万历二十五年（1597 年），重建的三大殿（改名皇极、中极、建极）再次起火，延烧乾清、坤宁二宫。三次“天火”均发生于明朝，有清二百多年，紫禁城里没有因“天火”焚烧的记录。只是在光绪末年，天坛祈年殿遭雷殛焚毁。因祈年殿为香楠木所造，着火时香闻数里。

6 月正是夏季雷雨季节，据说是日曾有人听到雷鸣。这是紫禁城的第四次“天火”吗？

（华强）

胡适之父胡传是被砍头的吗？

胡适之父胡传，原名祥蛟，字守珊，又字铁花，号钝夫，生于 1841 年（道光二十一年），卒于 1895 年（光绪二十一年），享年 55 岁。胡传究竟是病死？抑或在抗日保台中“殉难”？尽管十年“文革”中，胡传之墓为“造反派”挖掘，“开棺验尸”，但这位铁花公的死因至今仍然是一疑案。

胡传的父亲胡奎熙继祖上在上海开设几处小店业，其中有酒馆、栈房等。除上海外，在汉口也开辟生意，在家乡又置了田产。胡传幼年喜读书，嗜诗文。1861 年，太平军人徽境，胡传曾参加民团与太平军作战，后来投奔在吉

林的吴大澄，充当幕僚。由于胡传肯吃苦耐劳，又有文化知识，颇得吴大澄的赏识，随吴大澄先后到广东、江苏。1891 年 7 月，被委任淞沪厘米总巡。次年，台湾巡抚邵友濂调他渡海赴台，初任台南盐务总局提调，1893 年 6 月调任台东直隶州知州。不久，中日甲午战争爆发，清政府被迫签定丧权辱国的《马关条约》，胡传时兼任东汶山军务。在台湾人民进行的轰轰烈烈的反割台斗争高潮中，胡传为爱国将领刘永福请出来共同抵抗日本侵略者，胡传染上脚气病，在战乱中拖着病体内渡厦门，旋不治而死。

然而，胡传病死说却引起族人的怀疑，于是出现了胡传之次子绍之与族人赌胡传之头的趣闻，使胡传之死因蒙上一层神秘的外衣。

原来，台湾战事危急之时，胡传将眷属先行遣返大陆，回归安徽绩溪县上庄村，身边只有绍之一人追随左右，所以胡传死后，由绍之扶柩运到故里。时乡人知道胡传在台抗日，便认为其不是死于日军的枪炮之下，而是因违抗军令为清政府所杀。按照当地族规，凡是凶死的人牌位不能进入宗祠，名字也不得写在族谱上。胡氏宗族中有的长老也相信胡传是凶死的，因为其时台湾已被清政府割让给日本，而台湾军民却“ 违旨 ”地成立了“ 台湾民主国 ”，胡传又同这个“ 民主国 ”的刘永福有联系，所以，他们也不相信胡传死得这么突然，以为是被清政府派人杀害的。但是，绍之却坚持其父是病死的，双方争执不下，长老亦左右为难。

就在这个时候，绍之挺身而出，与族人赌头，他说：“ 开棺检验，如胡传无头，请即杀我的头；如胡传有头，即杀与我赌头的人的头 ”。族人闻之，不禁愕然，他们真相不明，岂敢与绍之赌头？于是，胡传的葬礼在上庄举行了，牌位进入了宗祠，名字也上了族谱。

然而，事情并没有结束。后来，有亲属曾背地里询问绍之。绍之似有难言之隐，不作回答。后胡适母亲去世，绍之可能向家中之人透过口风。胡适之妻江冬秀就曾对一位族人说，她公公是在军中被砍头的。江冬秀之说当有根据。胡适在其口述自传中亦说：“ 他（指其父）为台湾民主国的殉难者之一。 ”于是，乡人议论纷纷，有人说，铁花公是无头下葬的，棺木中所殓的是一颗木头；也有人说，不是木头而是铜头。木头、铜头，越传越广，越传越离谱，有人竟说棺中的铁花公之头是颗金头。此说一出，人皆哗然，但胡传后人尚在，铁花公才得以在地下安息。

“ 文革 ”浩劫期间，胡适为反动文人，自然成为批倒批臭人物，其父铁花公亦不能幸免。适值其时其地抄家挖坟之风四起，铁花公坟中藏有金头，“ 造反派 ”视为至宝，下令掘坟取宝，于是这位沉睡地下 70 余年的铁花公被抛尸露骨，而“ 造反派 ”却一无所获，大失所望。据当时目睹者说，“ 造反派 ”打开铁花公棺材时，既无木头、铜头，更没有什么金头。可见，铁花公确实是病死的；但也有人说，棺中根本连头颅骨也没找到，铁花公是凶死无误。但此说难以说服人，因为铁花公已死 70 余年，尸骨可能腐烂，掘墓者又是农民，头颅骨是什么，放在棺中哪一位置，他们可能全然不知。

近年来，绩溪县有关部门搜集到胡适不少珍贵资料，其中一份是胡传死后的“ 讣告 ”，上面明白无误地记载铁花公胡传是病死于厦门的。“ 讣告 ”当然是真的，问题是“ 讣告 ”自然出自胡传家人之手，绍之坚持其父是因病而亡的，所以，“ 讣告 ”理所当然按绍之的口径公布。

铁花公胡传既然是病死的，但为什么江冬秀说他是在军中被砍头的，而胡适为什么说他是抗日保台的“ 殉难者 ”？胡适研究专家石原皋在《闲话胡

适》书中亦说“铁花公是爱国英雄，是为了抗日而战死沙场的。……”

（大海）

林怀部为何枪杀张啸林？

1940 年 8 月 14 日下午一时三刻，大汉奸张啸林被他的保镖林怀部枪杀于上海格臬路（今宁海西路）214 号寓所。林怀部为何杀死主子？是出于私人恩怨、激于义愤，抑或受人指使？

张啸林，浙江慈溪人，原是杭州拱宸桥一带小流氓，后举家迁往上海，又同大流氓黄金荣、杜月笙拉上关系，很快就成为上海滩上的一霸，1927 年，蒋介石背叛革命，张啸林充当急先锋，双手沾染革命人民的鲜血，从而赢得蒋介石的青睐。抗战前夕，蒋介石指使杜月笙拉黄金荣、张啸林前往香港，黄以年老多病为名，留居上海，“闭门谢客”，张以为这正是他夺取上海地盘的良机，决定留在上海。上海成为孤岛后，张勾结日本侵略者，为日军收购急需的煤炭、大米、棉花等重要物资，大发国难财。1929 年底，张在日本特务机关的支持下，准备策划建立浙江省伪政府，自任省长。国民党特务探悉后，决定除奸杀张，但经多次策划袭击，皆未成功，直到 8 月 14 日这一天张终于为其保镖林怀部击毙。

然而，林怀部为何要枪杀张啸林？

据林怀部自供说，他因为受到风寒，发了寒热，向司机领班阿四请假，阿四不准，两人吵了起来，张啸林在三楼听到吵声，探出头来询问，林如实相告，张却庇护阿四，骂林忘恩负义，下令缴林的枪，叫林滚出去，林“以饿死不如犯法，乃瞄准开放一枪”。照林怀部的自供，似乎这一案子是出于个人的恩怨，与他人无关，没有政治背景。但张被杀隔天，上海滩上的大大小小报纸喧腾了好一阵子，或说林是接受国民党特务的指使，或说林枪杀张是得到杜月笙的默许。

杜月笙的姑表兄弟万墨林在杜往港后为杜宅的总管家，70 年代，他写了一本《沪上往事》（台湾中外图书出版社出版），书中说，“林怀部和我毫无渊源，而且彼此并不认得，可以说连泛泛的点头交情都没有。”他认为林怀部杀张啸林纯粹出于发泄私忿。章君毅著的《杜月笙传》（台湾传记文学出版社出版）也矢口否认林怀部枪杀张啸林与杜月笙有关系，当时上海军统特务头目陈恭澍在 80 年代著有《上海抗日敌后行动》（台湾传记文学出版社出版）一书，书中更是列出种种理由，说林怀部枪杀张啸林的行动与军统没有关系，在当时上海“所属的八个行动大队中，无论是真名、化名，从来没有林怀部这个人”。

林怀部究竟同军统或杜月笙有没有关系？尽管陈恭澍不承认这是事实，但在其书中也不免透露了一些材料。他说在 1940 年五六月间，曾经接到，“行动第二大队”的报告，说：“已经在张某（张啸林）家里布置了一条内线，也提到就是张某众多保镖中的一个，什么条件都没有，也不需要支援，一待遇有机会，便可相机行事。”张被杀后，陈恭澍又接到“第二大队”书面报告，“由该队所布置的内线，已经发挥作用，完成了任务”。这些材料似乎可以说，林怀部是由军统特务安插在张啸林身边的，他杀张是接受军统特务指使的。尽管陈恭澍当时并不清楚，但他的手下特务与林怀部是有联系的。

根据汉奸汪曼云、马啸天在上海市监狱服刑期间所写的供词撰写的《魔

窟——汪伪特工总部七十六号》一书的作者说：“张啸林的死，还是逃不了杜月笙，因为有万墨林轧脚在内，打张的刺客，就是张身边的保镖，这个保镖是由万墨林通过张的汽车司机介绍给张的，他打张决不是偶然的，而是经过精心布置的特务行动。”“不必说自然是得到杜的同意的。甚至是杜的指示。”书中根据汪曼云的交代，说万墨林被汪伪 76 号特务逮捕后，曾对汪表示要自杀，其原因是以免泄露刺死张啸林的秘密，败坏其主子杜月笙的声誉，而在《沪上往事》一书中，万墨林却回避了这一事实。

要了解张啸林被杀的真相，看来还得查问林怀部其人，万墨林在《沪上往事》中说：“林怀部因为连杀二人被判长期监禁，抗战胜利后他获得释放。”并自认为，有功于国家民族，托人来请万墨林推荐，其后，下落不明，据说，解放后他留在大陆，曾在苏北某农场劳动改造。

（大海）

陈布雷自杀真相如何？

1948 年下半年，国共两党在中国大地上进行了最后的决战。

11 月 13 日，一个初冬的深夜，寒风凛冽。在南京湖南路一所豪华的住宅内，一盏幽暗的壁灯映照着一个纤弱瘦小的身影，只见他缓缓地拿起床头的药瓶，终于发下狠心，吞下了早已准备好的 160 多粒进口烈性安眠药。他身着长衫，脚穿布袜，嘴角向下弯曲着，似乎心中隐藏着某种说不出的苦衷，直挺挺地仰卧在冰冷的床上。这位自杀者，就是曾主编过《天铎日报》、《商报》、《时事新报》并以鼓吹革命、积极反帝见称于世，后又担任蒋介石侍从室二处主任、秘书长等要职的国民党上层人物——陈布雷。他找到了自己的归宿：自杀，就是他最后的选择。

陈布雷自杀的当天，国民党中央报社即以“陈布雷氏昨日心脏病逝世”为题发布了消息，但事情的真相远非如此。由于陈布雷生前性情孤僻而又自鸣清高，从不愿让人看清他的庐山真面目，加上在他死后，国民党当局又严密封锁消息，致使陈布雷的自杀被蒙上了一层神秘的色彩。多少年来，很多人都想解开这一谜团，但由于立场、观点、观察的角度和运用材料等的不同，并未取得一致性的意见。

世人多从分析当时的局势人手，认为国民党每况愈下的统治和面临崩溃的局面，是陈布雷由绝望而自杀的根本原因。唐人先生在著名的《金陵春梦》一书中写道：“陈布雷已感到前途绝望，他忍不住个人所受的痛苦，他决心自杀了。”石三友的《金陵野史》也说：“1948 年，国民党统治已处于风雨飘摇之中，陈感到回天乏力。4 月末，一向深居简出的陈布雷径自去中山陵向中山先生作最后的诀别，在座像前肃然鞠躬。不久，他在进退无路的情况下自杀了。”陈布雷的女婿、中共地下党员袁永熙是陈生前最后接见的一个人。据袁回忆说：陈布雷自杀的前一天，打电话叫他去，陈用低沉的语调反复说道：“国民党已经没有希望了，我一生最大的过错就是投在蒋介石手下，以致今天不能自拔。”陈布雷从不在家人面前谈论政治，他对袁的一番话是考虑已久的，乃是他自杀前的精神状态。

笔者认为，从陈布雷和蒋介石的关系看，也可看清陈之死因。陈布雷自 1927 年受到北伐军总司令蒋介石的青睐，长达 20 年之久。1935 年，蒋介石的御用机构——侍从室事权扩大，他出任第二处主任，凡蒋介石的重要文告、

讲话、函电以及党、政事务均委托陈布雷主办，直到抗战胜利，侍从室撤销，整整 10 年。在此期间，侍从室第一处主任屡屡更迭，而陈布雷第二处主任的要职却始终未动，足见蒋介石对陈布雷的信赖之深。蒋对其部属一般最多以官衔相称，而对陈布雷却以“布雷先生”尊称，以示不同一般。陈布雷 50 岁生日时，蒋介石亲笔书赠：“宁静致远，淡泊明志”八个大字祝贺。陈布雷认为蒋介石借用诸葛亮《出师表》中一句名言来比喻他，真可谓“知己”。“士为知己者死”，乃是中国封建文人的人生观。从此，陈布雷在蒋介石的礼遇羁绊之下，便至死不悟。当看到自己忠心耿耿追随了 20 多年的蒋介石已无法挽救危局时，他审时度势，最后选择了“殉国难”这条路。陈布雷死后几天，国民党中央报社便发表了陈的全部遗书和部分杂记，报道了陈布雷自杀的真实情况：“陈布雷以死报国。”

对这种“殉国难”的说法，有些学者不以为然。照他们看来，陈布雷自然是精神崩溃的结果，实是为了摆脱病魔的困扰。其理由是：（1）陈布雷因精神和身体状况的严重恶化以至感到厌世。由于长年劳累，用脑过度，严重的失眠症更使陈布雷疲惫不堪。同时，对前途的担忧也增加了他精神上的压力，时间一长便积郁成疾，日趋衰颓。于是，精神上的刺激和肉体上的损害最终导致了他神经中枢的崩溃。1948 年 4 月，国民党政府改组；6 月，陈布雷被蒋介石委任为总统国策顾问兼国民党中央政治委员会代理秘书长。但是入夏以后，陈布雷再也打点不起精力去应付蒋介石交办的公务了。他这台“机器”已不能“超负荷”运转了。他曾请当时的上海市精神病总院院长粟宗华去看病，诉说自己长朗失眠，精神忧郁，不知有无良方。粟劝他不要胡思乱想，就能克服一切妄念，但他未能听从医生的劝告，却服药而死。（2）陈布雷在给蒋介石的遗嘱中写道：“今春以来，……病象日增，神经极度衰弱，实已不堪勉强支持。与其偷生尸位，使公误以为尚有一可供驱使之部下，因而贻误公务，何不如坦白承认自身已无能为役，而结束其毫无价值之一生。”

因此，从陈布雷的遗嘱中并没有留下多少感怀时局的话，却每每感叹自己体弱多病的身体来看，陈的自杀决不是为了“殉国难”，只不过是因疾病缠身感到痛苦而寻求解脱的一种方法。

有的学者则提出，陈布雷自杀是为了消除国民党内部分裂现象而遭讥讽后的绝望行为。陈布雷自 1927 年人蒋之幕僚后，一直身居要职，身处国民党最高权力的核心，耳闻目睹了许多内幕。他历来对国民党内部争权夺利和贪污腐化等现象十分反感，在他生前的日记中，多次流露出了忧愤的心情。他觉得国民党这样下去，前途不堪设想，故而内心苦闷，虽想多方加以调停，但始终未有结果。失望中也只能发出“如果说我们是给共产党弄倒的，不如说是给自己人弄倒的”的感叹。就在临死前的短暂时刻，他还郑重其事地为蒋介石撰写《三陈磨擦情况》汇报。多年来，台湾史学界对陈布雷自杀的原因一直这么认为：“陈布雷追随蒋介石二十多年，参与一切机密，同志间一切对于蒋的指责，如同身受，使他痛苦耻辱尤甚。陈布雷企图消除党内离心离德现象，但反遭讥讽，于是绝望而自杀身亡。”

有的学者还试图从生活上来揭开陈布雷的自杀之谜。陈布雷与先后两位夫人一共养育了七子二女，所以家庭负担很重，最初靠笔耕及祖产为生。抗战以后，在重庆完全依赖官俸，而山城百物飞涨，通货膨胀严重，因此生活十分俭朴、拮据。蒋介石在逢年过节时，对他虽有所馈赠，但为数有限。陈布雷经常穿的是旧衣服，戴的是一顶旧礼帽，只有逢到出席重大会议或典礼

时，才换穿一套藏青哔叽中山装，算是他的礼服了。陈布雷自杀前后，正值货币贬值，陈布雷多年积蓄所换成的金圆券都变成了一堆废纸，最后连家庭生活开支都成了问题，他因此“孤愤难抑，觉得只有一死”，这种说法以前曾经广泛流行，现在赞同者甚少。

（俞爽勋）

逸闻篇

清初“太后下嫁”是否确有其事？

清初三大疑案之一的“太后下嫁”，说的是顺治朝太后博尔济吉特氏下嫁给摄政王多尔衮。博尔济吉特氏（1612—1687 年），史称“孝庄文皇后”，蒙古族人（父塞桑，受封为内蒙古科尔沁部贝勒），系清太宗皇太极妃，清世祖福临生母，一生扶立二代幼主（子福临及孙清圣祖玄烨），掌握和影响朝政达几十年，终年 75 岁。多尔衮（1612—1651 年），清太祖努尔哈赤第十四子，太宗时封和硕睿亲王。清世祖以冲龄即位后，多尔衮即称摄政王，于顺治元年（1644 年）统兵入关，镇压李自成等农民起义军，取明朝统治而代之，并创建了清入关后各项制度，成为清朝政权的实际开创者。

“太后下嫁”之说自明末清初既己流传，清末排满时重又复炽，传播 300 余年而未有定论。本世纪 30 年代明清史大师孟森著《太后下嫁考实》，力辨其无，但近代学者中亦颇有以“太后下嫁”为事实者，其所持各端，俱有说焉。

“太后下嫁”说之背景，在于崇德八年（1643 年）皇太极死后皇位继承权的激烈斗争。由于皇太极生前未指定皇位继承人，所以他的第十四弟睿亲王多尔衮、他的长子肃亲王豪格和第九子福临围绕着皇位展开了角逐。

当时作为政治、军事力量唯一支柱的满洲八旗中，三股势力的对比，对年仅 6 岁的福临大为不利：皇太极自将的正、镶黄旗和正蓝旗中，两黄旗倾向豪格；镶蓝旗旗主济尔哈朗表示拥立豪格；多尔衮取

得了两白旗的支持，两红旗旗主礼亲王代善的儿子硕托、孙子阿达礼起初也拥戴多尔衮。但是福临的生母博尔济吉特氏首先看准了代善辈份和威望最高，因而具有左右大局的力量，便紧紧拉住代善，使两红旗长支持福临。继之八旗中力量较弱的济尔哈朗的镶蓝旗也自然听命于代善而倒向福临。然后因两黄旗系皇太极自将，拥立豪格和福临皆可，也舍豪格而举福临。最后，博尔济吉特氏使多尔衮改变初衷，拥戴福临。结果是幼主福临即位，是为清世祖，年号顺治。5 年后豪格被多尔衮构陷，削爵下狱而死，而多尔衮则由摄政王而封叔父王、皇叔父、皇父，持国柄至死。

从福临即位以后豪格狱死和多尔衮殊荣的两种截然不同的结局来看，人们往往以为多尔衮有翊戴之功而豪格则觊觎帝位。但多尔衮为什么要拥立福临，说者又往往以为与“太后下嫁”有关。这从顺治八年多尔衮死后宣布其罪状中“自称皇父摄政王，又亲到皇宫内院”等语中可窥见。更增加人们怀疑的是记载在蒋良骥《东华录》中的上述这两句话，后来在修实录时删去了。与“自称皇父”和“亲到皇宫内院”相印证，南明弘光政权的权兵部尚书张煌言《建州宫词》有诗云：“春宫昨进新仪注，大礼躬逢太后婚”，“掖庭又闻册阏氏，妙选孀娃足母仪”。前言太后再婚，后言清俗不讳再嫁，“太后下嫁”遂成通行之说。

反对“太后下嫁”之说者驳之日：蒋氏《东华录》所记与张煌言诗，不能作为“太后下嫁”确证。他们或谓“皇父”犹古之“尚父”、“仲父”，是君主对某个臣下的尊称；或谓“皇父”系清世祖封多尔衮为“皇叔父”后

以其定鼎功勋桌著，无可进爵，乃以“皇父”为封。“皇父”之于皇帝仍为臣下，非太上皇可比。又“皇父摄政王”满文为 Haniamawang，直译为“汗（君）的父王”，而满族旧俗向有呼尊者为父之例，多尔衮前封之“皇叔父摄政王”满文为 Haniccikeamawang，直译为“汗（君）的叔父父王”，其中也用了 ama（父亲）的称呼。至于后来修实录讳言“皇父”，则是因为实录修于多尔衮追夺封爵之后，凡所追夺者俱删，并非只是删去“皇父”字样。所谓多尔衮“亲到皇宫内院”则指他曾渎乱宫廷，不是指与太后大婚。多尔衮在构陷豪格死于狱后，曾取其福晋（夫人），遂有无礼于太后之传说。张煌言诗系远道之传闻，敌国之口语。诗非信史，不足为凭。后人附会“春宫昨进新仪注”为降清之钱谦益撰太后大婚仪注，则更为无稽之谈。

从史料考证说明无“太后下嫁”之事实，固然亦能成说，但清代文网森严，事涉宫闱，更密而不泄，因而有的学者从理论上及满族的习俗上推论“太后下嫁”之可能。博尔济吉特氏既然要为自己的亲生儿子谋取皇位，扩大政治势力乃其必由之途径。以博尔济吉特氏之随机应变之政治手段之高明，不会不考虑到婚姻“是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会”（恩格斯语）。而且满族人关前社会性质虽已由奴隶制向封建制迅速过渡，但还保留着兄死则妻其嫂等一些旧俗遗风。叔嫂相配的现象即使在汉族中也容或有之，当不足为怪。《朝鲜仁祖李倧录》记载：郑太和说多尔衮“似是已为太上矣”。“太上”与“太后”对称，是“太后下嫁”的一个旁证。

总之，“下嫁”是否确有其事，在目前难以遽然定论，只有待新的材料发现和研究工作的深入，才能解开个中之谜。

（稼禾）

太监娶妻奥秘何在？

太监，只是一个通俗的名称，因为在小说上、戏曲里、电影中，常常有太监的出现，小说中讲太监的更多。近几年来，随着电视剧的发展，太监的形象频频曝光于荧屏。太监又称寺人、奄（阉）人、中官、内侍、宦官等。它是我国封建专制主义政治体制特有的产物。

在一般人的心目中，太监是阉人，不能算男性。他们没有胡须，声音尖细，行为、声音皆有女性化的倾向，可以说是无性别的“中性人”。然而令人感到奇怪的是，有的太监还会娶老婆“成家”。在中国历史上，太监与女性组成家庭的事是屡见不鲜的。太监的妻子大多为宫中女官，两者组成家庭始于汉朝，当时称为“对食”。

那么，太监为什么要娶妻呢？其动机何在？奥秘何在？这一问题，曾引起不少文史学家、人类学专家和医学家们的兴趣，并进行了长时期的研究和分析，提出了各自的观点，其看法、观点主要体现在以下几个方面：

一、料理家务说。

有一种观点认为，太监和常人一样，亦须整理家常以及做缝补浆洗诸事，而最省事的办法，就是娶妻回家，太监之间等级森严，大致分为总管，首领、御前太监、殿上太监和一般太监。侍候帝、后、太后的是总管、首领，妃嫔身边只是首领。各管事的上层太监都有自己的小厨房和花园住宅，过着养尊处优的生活。为了料理好家务，那些上层太监定然会娶妻纳妾。但是，有的学者不以为然：“此则雇用女佣足矣，何必定须正名而娶妻室？且有诸皇帝

所赐，更有一妻不足，增至二三妻者，抑亦怪矣”。在他们看来，太监娶妻是为了料理家务，于情理上是说不通的。

二、夫妻生活吸引力说。

太监虽然已被阉割，正常夫妻间的生活已经没有“文章”可做，但作为一个富有的人，他总是希望能享受一下家庭的“乐趣”，需要有个女人在身边侍候，最好的方法莫过于讨一房老婆。特别是对那些敬事太监来说，皇帝和皇后、嫔妃的夫妻生活对其无疑是一个强有力的吸引，久而久之，便也想一尝其乐。执掌皇帝闺房之事的太监叫敬事太监。因嫔妃人数众多，每天太监托着一只银盘，里面放着十几张乃至几十张“绿头牌”，牌上写着嫔妃的名字。当皇帝吃完饭，由太监呈上供皇帝挑选，其中当然私夹着太监的用意：“其妃近来身体欠佳”、“其妃近来容光焕发”，这就是变相的指名道姓。对嫔妃来说，太监不仅是侍候皇帝夜生活的人，而且在一定程度上还是皇帝夜生活的支配者。因此，嫔妃在平时就要宠络太监，以便自己中选得宠。嫔妃在皇帝寝宫前，先要香汤沐浴，精心化妆，然后方由值班的太监用羽毛制成的袋包背着、裹着赤裸的嫔妃至皇帝的寝宫，由太监送上龙床，揭开被的下端，再让被宠幸的嫔妃爬入被中。行房之时，外边另有一个太监守着，到了一定时间，这个太监就跪着喊四个字：“是时候了”，这是规矩。有些皇帝可能拍掌为号，让太监再用被裹着嫔妃退出。有些皇帝可能龙心大悦，不理什么时候，外边尽管叫“是时候了”，他充耳不闻；有些被宠幸的嫔妃被留宿一宵也是有的。所以，长时间的耳闻目睹皇帝的性生活，当然吸引和刺激着太监。于是，娶妻就出现了。从另一个角度论，一年之中轮不到的嫔妃多得很，故敬事太监常年受到她们的孝敬。凡得到太监帮忙的，她的签牌就有机会放在盘中，就因为这个关系，敬事房太监就可以对这些女性下手，惟有处子，不能乱来，一经皇帝宠幸之后，智慧大开，可能兴趣渐浓。所以，太监对宫女还是欲念旺盛，碰到宫中女性饥不择食时，也只好听凭太监随意处置。宫中的怨女，当然最喜欢年轻的太监，她们认为太监总算是一个男性，所以，小太监时常得到亲近的机会，称为“上床太监”，这是宫中公开的秘密。太监一经接触，自然乐此不疲，最后也就必定会娶妻法定了。

三、摆脱孤独心理说。

日本著名学者寺尾善雄是这一派的代表人物。他在研究太监的力作《宦官物语》一书中写道：“太监与女性组成家庭主要是摆脱孤独的心理，他们在世间受白眼，遭人蔑视，所以要求得到妻子的温暖，这倒也是不难理解的。太监的妻子大多为宫中女官。因为宫廷生活与世隔绝，只有宫内女官才能与太监成双作对，这样就可以相互依靠。”太监之所以会有孤独心理，源于他们的变态的身体与性格，太监不是男性，因为身体和性格已失去男性的味道；可也不是女性，而是介于男女之间的一种被扭曲了的人。这种被扭曲了的变态人，使人感到就像是一个穿着男装的老婆子。太监除了肉体上的变化之外，在性格上也会发生变化，他们会无缘无故地哭泣，会为一点小事无故发火，发怒时又会突然火气全消，喜怒无常。他们看到比自己强的人便会摇尾乞怜，卑躬屈膝地去迎合，表现出自卑感和软弱性。他们还会对小孩和女性有爱情表示，也会变态地迷恋着饲养的小狗。这种特殊的心态再加上不少人不耻与太监为伍，就很自然地会使太监产生一种孤独、失落感。在这种情况下，太监们有可能娶一个妻子回来，以便使自己能够摆脱这种孤独感。

四、净身（阉割）不彻底说。

有的学者在探讨小德张娶妻问题时，均持此说。小德张是自幼净身的阉人，何以到了青春期忽然对女性感起兴趣来呢？以致后来陆续讨了几个老婆？有人解释说，小德张净身不彻底，留了些根蒂，致有日后之变，我国著名的医学博士兼文史家陈存仁曾多年研究太监问题。他认为太监净身不彻底，阴茎重生，而导致性欲产生是极有可能的。他的根据在于：（1）宫廷中，恐怕小太监阉割未净，所以要三年看一看，五年再查一查，看是否有凸肉长出，这是法例所规定的。但宫廷之内，黑幕重重，如果某一个小太监为某一个贵妃所赏识，对检验的太监说一声“免了罢”，那么，那个太监即使有凸肉长出，也可不加“修理”，听其自由发展。（2）有一些人家，准备将自己的孩童日后进宫当太监，所以在襁褓之中，就由特种佣妇带领，用她的巧妙手术，扭捏婴孩的下身，到婴孩的生殖器渐渐萎缩，把天然的机能完全毁灭，从小就把他送入宫闱，和年幼的太子及公主作伴嬉戏。这种儿童太监，日后极有可能在发育期中，得到生理上的天然力量恢复他的性机能，要是与小太子已亲若兄弟，那么，宫中的检验太监也不敢再预以细察，这是玉茎重生出于天然的因素之二。（3）从阉割过程来看，老太监带领发育不全的年轻人进入阉房，对动刀阉割的人加以贿赂，那么就可以不彻底的净身，留着部分根茎，便有重生之望。进入宫中又要经过检验，于是就对检验太监同样进行贿赂，他们见有利可图，自然就眼开眼闭。从医学角度看，因为初发育而阉割又未净，可人体发育的功能是很庞大的，有人会有根茎重生的可能。（4）太监群中，生得英俊可爱的也不少，派在深宫中服侍一个贵妃，彼此相处甚久，未免有情。贵妃独居深宫，久而生怨，那末，太监毕竟是一个男性，于是就把面目俊秀的年轻太监，拉上床去，即使拥抱而卧一番，也有相当的情趣。这样的太监阉割未净当然就极有可能的。（5）“玉茎重生”之说，有书为证。试以明朝魏忠贤为例，他就是玉茎重生的一个，而且与当时熹宗皇帝的奶妈客氏私通，享受倒凤颠鸾之乐。这在明人笔记如《枣林杂俎》中均有详细的记载。

五、性基因启动说。

1988 年，国外医学界出了件轰动一时的趣闻，可以给太监娶妻之谜作出科学的解释。某国有一个男童，周岁时因一次医疗事故而失去了阴茎。为了孩子幸福，父母与医生商量，决定改变一下孩子的性别，将其男子的性腺全部根除，并在适当的时候给他注射大量的雌性激素，促使他出现女性的第二特征。这手术比太监净身还要彻底得多。以后，又给这个男孩作了人工阴道，而且自幼一切都作为女孩来定向培养。14 年过去了，姑娘长成了亭亭玉立的少女。这样的手术无疑是具有特殊意义的。因为这和先天性畸形的“阴阳人”的性改造手术不同。这些人或体内兼有男女两种性器官，或外表看上去像男性（或女性），实际上其生殖器管是女（或男），只不过都有缺陷或畸形而已。医学实践证明：这种类型的性改造术是可以获得成功的。但像上述情况那样，硬是把一个正常的男童改变为姑娘的尝试，在世界医学史上是史无前例的。然而，正当这个不平凡的实验即将获得成功之际，事情突然发生了逆转。这位姑娘突然只对“同性”感兴趣，并表示愿做个“男子”。这说明，这一“改性”试验已宣告失败。实验虽然失败了，但它有着很大的科学意义，证明一个人的性别不仅仅决定于生殖器官。性的真正中心是下丘脑，到了青春期下丘脑会促使人体向既定的性别（男或女）发展。而下丘脑的机能却受制于人体细胞染色体上的性基因。性基因的启动，是人体表现出性别（或男

或女）的真正原因。而这个性基因的选择，决定于卵子受精的一刹那。任何一个高明的医生都无法改变这一既定的事实。由此可见，太监虽然失去了男性的生殖器官，但他仍然是个男人。到了青春期自然有接近女性的要求，“娶妻”只是太监对女性占有欲的进一步暴露罢了。因此，我国学者孔宪璋等人认为，性基因的启动才是太监娶妻的根本原因。

太监娶妻的真正动机、原因究竟何在？这是一个十分复杂的问题，它和历史、环境、心理、医学等都密切相关，要解开这一谜底，尚须作深入细致的分析和研究。

（俞爽勋）

皇后为何称“梓童”？

封建社会中最高统治者皇帝的正妻皇后，统摄六宫，母仪天下，地位相当显赫，但是皇后有一个奇怪的称号，常常被皇帝称为或自称为“梓童”。“梓童”之名是何意？对此人们颇费猜详。

据有的专家考证，“梓童”原作“子童”最早见于《全相平话五种》：

“妲己乃问天子曰：‘大王前者行文字天下人进宝，近日进得何宝？将来与子童随喜看之。’”（《武王伐纣平话》）

“吕后：‘子童领旨，九月二十一日未央宫下，斩讫韩信也’。”（《前汉书平话》）

“高祖圣旨言：‘……寡人去游云梦，交子童权为皇帝，把三人赚人宫中，害其性命’。”（《三国志平话》）

在明代小说中，“子童”逐渐被“梓童”所替代，用于对皇后的称呼。例如《西游记》中“那国王急睁眼睛，见皇后的头光，他连忙爬来道：‘梓童，你如何这等。’”）《西游记》八十四回）

有学者指出，最早出现“子童”名称的《全相平话五种》，其著作的年代当在南宋之中或元至元之初。此时正是通俗文学大发展之际，随着通俗文学的发展，一大批新语汇产生，“子童”当是其中之一。

也有学者认为“子童”这个词汇实际上有根源，它应该是由“小童”衍化而来。

“小童”是春秋战国时期的诸侯正配夫人的自称。《论语·季氏》中说：“君称之曰夫人，夫人自称曰小童。邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君。”

君夫人是诸侯正配夫人，比起后来的皇后，差了一个等级。秦始皇灭六国后，就不愿称王，而称皇帝，以示尊贵，照此推理，皇后也不能再沿称过去君夫人的各种称谓，但是事实上后来的皇后仍然沿袭前称。如《后汉书·皇后纪第十上·邓皇后》中即有“小君”之称：“至各立为皇后。辞让者三，然后即位，手书表谢，深陈德薄，不足以充小君之选。”这里的“小君”显然是皇后的谦称。

那么，“小童”何以在宋元时期会变成“子童”的呢？有人考证，其中原因应与当时的文化心理有关，南宋至元，程朱理学大盛，封建伦理纲常被奉为永恒不变的天理。政治上的低气压，必然使话本作者及使用者十分谨慎，“小童”虽然有据，但似乎用“小”称皇后有不敬之嫌，于是以“子”取而代之，因“子”也有“小”义，“小童”便衍化为“子童”。

而“梓童”的称呼又是从“小童”衍化而来，“子”与“梓”中古声韵

相同，具有同音通假的条件，且“梓”有以下诸训：《尚书大传》引商子曰：“梓者，子道也。”《诗·鄘风·定之方中》：“椅桐梓漆［疏］陆机云：梓者，楸之疏理白色而生子者为梓。《正字通》：梓，百木之长，一名木王，罗愿曰：室屋间有此木，余材不复震。”

梓为木中之贵者，古人以梓为有子的象征，皇帝立皇后，不仅是为了母仪天下，更重要的是为了建子嗣，承大统，以延续和维持王朝的长久统治，这是历代帝王都极为重视之大事。把建储称作立国本。因而皇后称梓童，也正迎合了封建统治者的这种心理。

有趣的是“子童”或“梓童”不仅用于皇后之称，在元杂剧或明代小说中，还用于女仙和女王的自称。

例如《金安寿》中“（老旦扮王母）子童乃九灵大妙金母是也”。

《误入桃源》中“（二旦扮仙子）子童二人，乃上界紫霄玉女”。

《西游记》中“子童女人国王，俺一国无男子”。有学者认为，这是因为神权原高于人权，“帝”、“后”等词对神仙均可使用，故仙女称“子童”不足为怪。

（蒋建平）

婚礼中的“闹房”起于何时？

中国传统上一直把人们的婚姻大事看得十分重要，“金榜题名诗，洞房花烛夜”，一向被视为人生之大乐事。中国婚姻又以其礼仪的隆重和场面的铺陈而颇具特色，一般要结成婚姻的男女必须经过六道手续，即纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎。亲迎后还须在男方家中举行成婚仪式，然后新人双双携手归寝合房使整个婚礼达到高潮。

但在婚礼的高潮中，却常常滋生出一些乖情悖理的举动，因其往往发生于新房中，故称为“闹洞房”或“闹新房”。在“闹房”时，亲戚朋友群聚宴饮，可以对新郎新娘肆意加以戏弄，这当然是一种陋俗，那么这种陋俗起源于何时？产生的原因是什么呢？

一些研究中国古代婚姻习俗的学者常常引用晋代葛洪所著《抱朴子·疾谬》中的记载：“蹙以楚挞，系脚倒悬，酒后酗𦳝，不知限齐，致有伤瘀血流、踒折支体者。”这段话对当时闹新房严重的程度作了典型的记述，因而有学者认定“闹房”这种陋俗有可能起源于晋代。但是葛洪的这段话仅仅说明当时闹房产生伤筋动骨恶果的严重程度，还没有充分证据表明“闹房”的起源。

综观春秋战国时期，虽然礼崩乐坏，但是婚礼依然是十分肃穆和程式化的。孔子描述当时的嫁娶情景说：“嫁女之家，三日不息烛，思相离也；娶妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”（《礼记·曾子问》）这反映出了当时婚礼的淳朴严肃和庄重气氛。

有学者认为，“闹房”陋俗起源于汉代，春秋战国后，秦统一中国，四海一统，但是秦的苛政使民不聊生。秦亡后，汉朝经过“文、景之治”，社会经济有了长足的发展，安定和相对富裕的生活，使一些居民不再满足古板而沉闷的旧式婚礼，开始大操大办，使婚礼蒙上了世俗的喜庆色彩，仪式侈费，“颓风日下”。杨树达在《汉代婚丧礼俗考》一书中说：“而为之宾客者，往往饮酒欢笑，言行无忌，如近世闹新房之所为者，汉时即已有之。”

其依据就是《群书治要》引汉末仲长统《昌言》的记载：“今嫁娶之会，捶杖以督之戏谑，酒醴以趣之情欲，宣淫佚于广众之中，显阴私于亲族之间，污风诡俗，生淫长奸，莫此之甚，不可不断之也。”也有人举《汉书》中记载：“新婚之夕，于窗外窃听新妇言语及其举止，以为笑乐”为“闹房”陋俗起源于汉代的依据。

从一些历史材料来看，我国古代闹房陋俗在早期有两个特点，一是为我国北方所有，二是被闹者为男子。这大概和北方民族的生活习性相关，他们以狩猎和游牧为生活手段，使得男子十分骠悍和勇健，在新婚时忍受棒打戏闹可以证明这个男子是合格的丈夫。

唐代段成式在《西阳杂俎》中记载：“北朝婚礼，青布幔为屋，在门内外，谓之青庐，于此交拜。迎妇，夫家领百余人或十数人，随其奢俭挟车，俱呼‘新娘子催出来’，至新妇登车乃止。婿拜阁日，妇家亲宾妇女毕集，各以杖打聳（婿）为戏乐，至有大委顿者。”《风俗通》也载：“汝南张妙会杜士，士家娶妇，酒后成戏，张妙缚杜士，捶二十下，又悬足指，士遂至死。”闹新房甚至闹出了人命，可见闹房在当时普遍和严重的程度。

《北史》中记载了北齐文宣帝娶大臣段韶之妹为昭仪，婚礼之夜，段韶之妻元氏用民间的“弄女婿法”戏弄文宣帝。文宣帝为此大怒，衔恨发誓要杀死元氏，元氏十分恐惧，害怕文宣帝的报复，藏匿于娄太后宫中，不敢再见文宣帝。

闹房中由“弄婿”逐渐变成戏弄新娘，看来也发生在南北朝，随着闹房习俗的普遍，新娘也变成了被“闹”的对象，而这种“闹”带有明显的性色彩。如南朝刘宋以来有“新婚三天无大小”的说法。婚后第二天，人们毫无顾忌地询问新娘昨晚洞房之事，话语不堪入耳，倘若新娘羞于回答，则被鞭子抽打，或被倒挂起来。这种粗俗怪诞的作法，不仅禁而不止，反而历代相传，衍流成俗。明代杨慎著《丹铅续录》中说：“世俗有戏妇之法，……今此俗世尚多有之。娶妇之家，亲婿避匿，群男子竟作戏调，以弄新妇，谓之‘谑亲’……”近人胡朴安所著《中华全国风俗志》中不乏闹房记载，如浙江湖州有“新郎新娘，合卺回房之后，至三朝，众来宾时赴新房闹房，或涂脸扮女，装成妖丑之态，戏弄新人。”江苏淠淮一带“以新妇未过三朝，无分长幼，团聚欢呼，毫不为怪”。江西吉安一带“当闹新房之夜，无大小长幼之别，每呼一声，新娘即须向之下跪，受者可不回礼，闹新房者以此为乐，而新娘之腿苦矣。”《燕京旧俗志·汉官之婚礼》也记载了旧时北京的闹房陋俗，“撒帐己毕，全福太太退出，斯时预备闹房之亲友等，哄然而至，肆行种种闹房之滑稽怪剧矣，”可见“闹房”陋俗已在全国流行，南北皆然。这种陋俗有违道德，有的已成为实实足足的恶作剧，在“闹房”过程中发生了不少悲剧，因而它又为历代有识之士所否定、反对。

（蒋建平）

如何解释“妻子生孩子，丈夫坐月子”现象？

读者看了这个标题，一定会大惑不解：妻子生了孩子，怎么会让做丈夫的去做月子呢？可在相当长的一段历史时期内，人类有过这样的婚姻习俗，即所谓的产翁习俗。其内容就是：妇女在分娩以后，自己不坐月子，往往活动如常，而由丈夫坐床卧褥，好像孩子是他刚生下的一样。据考证，这一有

趣的民俗，曾在我国和世界上不少民族中流行过。

譬如，北宋编集的《太平广记》卷四八三引唐代尉迟枢《南楚新闻》曰：“南方有僚（我国古代统治阶级对少数民族的蔑称，为今主要分布在贵州、广西地区的仡佬族之先人），妇生子便起。其夫卧床褥，饮食皆如乳妇，稍不卫护，生疾亦如孕妇。妻反无所苦，炊爨苏（砍柴）自若。……越（即主要分布在广西地区的壮族之先人）俗，妇人诞子，经三日便澡身于溪河，返具糜以饷婿。婿拥裳抱雏，坐于寝榻，称为产翁”。宋人周去非《岭外代答》卷十引唐人房千里《异物志》载：“僚妇生子即出，夫惫卧，如乳妇，不谨其妻则病，谨乃无苦”。元代时，著名意大利旅行家马可·波罗在其《马可·波罗游记》第二卷第56章，曾记述了在中国金齿州（今西双版纳）游历时所见到的产翁奇俗：“孕妇一经分娩，就马上起床，把婴孩洗干净包好后，交给她的丈夫。丈夫立即坐在床上，接替她的位置，担负起护理婴孩的责任，共须看护40天，孩子生下后一会儿，这一家的亲戚、朋友都来向他道喜。而他的妻子则照常料理家务，送饮食到床头给丈夫吃，并在旁边哺乳”。清代李宗昉黔记》卷四亦记：“郎慈苗，……其俗更异，产生必夫守房，不逾门户，弥月乃出；产妇则出入耕作，措饮食以供夫及乳儿外，日无暇晷。”我国傣族、仡佬族、高山族等，在30多年以前还残留着妇女产后，男子坐月子的习俗。类似这样的习俗，在国外尤其是在美洲许多印第安人部落中，在非洲刚果地区和苏丹白尼罗河流域的丁卡人中，在日本的阿伊努人中，在法国、西班牙交界处的巴斯克人中以及大洋洲的一些上著部落中，直到近现代还都保存着产翁习俗或其残余。

那么，这一有趣的产翁习俗是怎样产生的呢？原因何在？

有的学者认为，产翁习俗的产生可能和母系氏族有关。在母系社会，青、壮年男子主要从事狩猎、捕鱼等活动，妇女主要从事采集和原始农业、制作食物、缝制衣服、养老抚幼等活动。由于采集经济在当时处于主要地位，比狩猎等能更可靠地取得生活资料，同时操持家族经济也主要由妇女承担，所以，她们的活动对于维系整个氏族集团的生存和繁衍起着重要的作用，这就决定了妇女在氏族中的领导地位。当妇女产下婴儿后，她可能由于忙着采集和家族经济活动，而委托丈夫为其象征性地坐月子。

有一种观点正好与此相反，认为产翁习俗是父系制度下的必然产物，是人类社会由母系氏族向父系氏族过渡时产生的。人类社会发展史告诉我们：在原始社会早期，由于实行群婚，是知母不知父的。孩子跟随母亲生活，血统按母系计算。后来逐渐向个体婚制过渡，即一男一女结为夫妻，就产生了父的观念，但在母系制度下，男子到妻方生活，所生孩子仍属于母亲的族团，父权十分有限。到了原始社会后期，由于生产力发展到一定水平，男子作为物质资料生产的主要担当者，在社会上的作用和地位有了提高，各原始公社集团感到男子外居对本身不利，就要求男子留在本族，而让女子出嫁，到夫方生活，所生孩子也就属于夫方，血统按父系计算。父系制度代替母系制度，曾被恩格斯称之为“人类所经历过的最激进的革命之一”。既然是一场革命，就会有矛盾和斗争。父亲为了代替母亲取得对孩子的主要权利，就得采取一些手段，这在有的民族中，就是代替产妇来坐月子，以此来证明孩子主要是由他所生。由此便逐渐流行，演变成了一种习俗。

有的婚姻学研究者指出：妇女生孩子，丈夫坐月子的习俗可能和赘婿这一独特的婚姻形式有关。我国现行婚姻法规定：“登记结婚后，根据男女双

方约定，女方可以成为男方家庭成员，男方也可以成为女方家庭成员。”在现在男女平等的社会里，男到女家或女到男家都属正常情况，夫就是夫，妻就是妻，没有什么特殊称谓。而在男尊女卑的古代，则把男到女家视为特殊类型的婚姻，并贱称到女家落户的男子为“赘婿”。《史记》载：“淳于髡为齐之赘婿。”可见这一习俗至少在春秋时代已经出现。商鞅相秦时实行过一项政策，规定：“民有二男以上不分异者，倍其赋。”贾谊解释这种情况说：“家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。”从秦始皇起就贱视赘婿，并在政治上加以虐待，曾勒令赘婿和囚徒一起开发边疆或作战。汉武帝在征讨朔方时，也曾使用囚徒和赘婿作战和开发边疆。唐、宋、元、明等代也都蔑视赘婿。关于招赘婚的目的，有的学者分析，男女两家各有不同的企图。从女家来说，第一种是家中有女无男，招婿是为了继承祭祀和家业；但“婿承翁嗣”是不合法的，只能招婿生孙以承后嗣。第二种是家中虽有男儿，因其痴呆等故难以维持家计，父母钟爱女儿不忍嫁出。第三种是招来女婿奉养自己，或靠其管理家产。从男家来说，一种是家贫无力为子娶妻，借此为子成家。一种是贪图女家富贵，将子出让给女家。这种特殊的婚姻形式，就必然要显示出它的特性来，而产翁制就是一种很好的表现方式，以此来表明男子在家庭中的特殊地位。

有人认为，产翁习俗可能和男嫁女娶的婚俗有关，这一婚俗曾在世界上不少民族中流行过。如印度尼西亚的米南加保族，他们至今还保持着这一婚俗。该族男女到一定年龄时，女方派媒人主动登门向男方求亲，如果男家同意了，女方就送给男方一枚戒指定亲。女方在招夫时，必须筹集一笔可观的礼金送给男方，而男方回聘的礼物只须一把缝纫尺。结婚那天，女方穿着华丽的绸缎衣服把新郎接到女家；喜宴结束后，新娘携带礼品陪新郎到男家。第二天晚上，新郎又被迎回女家。在第八天，新婚夫妇再回到男家居住。在此三天后，新郎送一些布匹和饰品给新娘，称“做三朝”。然后，新郎和新娘才正式回到女家，从此长住女家，成为米南加保族的合法夫妇。又据考证，我国壮族、傣族等少数民族娶居的某些地区，解放前仍保持、维系着夫从妻居的旧例。在这样的家庭中，男子是以“嫁”的形式被“嫁”到女方的，因此，在妻子产下孩子后，就委托让丈夫行使女子的职责，这是可以理解的。

读者诸君，你认为哪一种观点更符合实际情况呢？

（俞爽勋）

诸葛亮为什么要娶丑女为妻？

诸葛亮这个名字，在中华大地上是十分响亮的，可以说已经到了妇孺皆知的地步了。据史书记载，其人素有大志，每自比管仲、乐毅，刘备三顾茅庐后，遂随其出山共图大业。曾联合孙权在赤壁击败曹操；其后又进占荆州，袭取益州，形成三分天下之势；刘备称帝，拜他为丞相，刘禅继位后，蜀汉事无巨细，皆取决于他；尔后，他率军南征，平定了诸少数民族地区，有七擒孟获等事；后又率诸军北驻汉中，六出祁山，多次伐魏，最后病逝于军中。谥忠武侯，后世称诸葛武侯。作为三国时代封建地主阶级的杰出政治家，诸葛亮在身后的 1700 多年时间里，受到了后人难以数计的赞褒。尤其是作为智者的形象，长期被人们传为口碑。

令人感兴趣的是，诸葛亮的外貌形象也是十分吸引人的。据《三国志·诸

葛亮传》记载，诸葛亮“身高八尺，形细而粗，犹如松柏”。好一个“容貌甚伟”的少年，更兼有“逸群之才，英霸之器”。在中华书局 1983 年出版的《诸葛亮·庞统》一书中，沙宗复先生注释道：“八尺：汉代一尺当今市尺六寸九分。合一八四公尺”。可见，诸葛亮有 1.84 米的高大身材。在当时，就有“时人异焉”之说，可谓称绝一时，因此向他求婚者甚多。可奇怪的是，这位颇有名气的美男子却谢绝了好多说媒者，而偏偏选中了当地沔南名士黄承彦那位“瘦黑矮小，一头黄发”的丑女儿阿丑为妻，诸葛亮弃众娇而独娶阿丑，在当时就落下了“莫学孔明择妇，只得阿承丑女”的笑柄，也给后人留下了一个千古之谜。

诸葛亮为何会娶丑女为妻？时人有各自不同的看法。一种传统的观点认为，诸葛亮重才不重貌，是注重人的内在美。因为阿丑虽然长得丑陋，却出身名门，自幼才识过人，颇有心计。诸葛亮在和她成婚前，是早有所闻的。事实上，两人结合后，阿丑曾积极为夫出谋划策，这对诸葛亮来说是极有启发和帮助的。诸葛亮想成就大业，自然会娶阿丑这样的贤女为妻的，所以也就不会考虑其长相如何了。

近年来，谷亮、陈青等人认为：这种传统的说法未免失之偏颇，诸葛亮娶阿丑，这是他经过深思熟虑之后所做的一件大事，他主要是出于政治上的考虑。可以说，想在地主集团的上层站稳脚跟，以便今后一展鸿图，是对诸葛亮起了更大的作用的。

诸葛亮家境清寒，没有显赫的门第，自幼丧父，少年时代过着流离转徙的生活，吃够军阀混战的苦头，深受强宗豪族的压制。父亲去世后，诸葛亮便跟着在南昌做豫章太守的叔父诸葛玄生活。14 岁时，叔父因官被夺，遂投靠了刘表；没几年叔父死了，他从此没了依靠，时年 17 岁，就在襄阳城西 20 里的隆中定居。他虽然住在乡下，却并非碌碌无为之少年，他不想无声无息地隐居一辈子，却时刻关心着国家的盛衰，有着出将入相的抱负，怀着取威定霸的雄心，他立志要登上政治舞台而建功立业。为了达到这一政治目的，诸葛亮突破重重困难，积极展开了一系列活动。

诸葛亮主要做了两件大事。首先，他除了“躬耕陇田”借以维持生活外，还博览群书，广泛结交朋友，选择荆州为晋身之地，插入荆州地主集团中去。当时中原战乱，江东纷争，而荆州却可趋身避乱，所以中原许多人到此，有利于年轻的诸葛亮广交朋友，砥砺志气。诸葛亮隐居的南阳郡是当年光武帝刘秀中兴汉室的发祥地，在这里居住就有居帝乡思帝业之感。另外，荆州上通已蜀，下达江东，政治地位、战略地位十分重要，历来为兵家必争之地。由此看来，诸葛亮隐卧荆州是有一番考虑的。其次是对人的选择。诸葛亮从小受食君禄，报效皇恩的封建正统观念的影响，隆中时又系统地学习了经史子集，逐渐形成了他一整套忠君报国的政治主张。他视“曹操是国贼，孙权为窃命”，不愿出山事之，却尽全力来发展同荆州地主集团的关系，以等待时机。由于诸葛亮态度恭敬，才识过人，便很得荆州地主集团头面人物庞德公、黄承彦等人的赏识。

这种政治上的考虑无疑会影响到诸葛亮的婚姻大事，甚至还牵涉到了家人的婚事。为此，他在家庭婚姻方面，做了三件事：第一，他把姐姐嫁给了荆州地主集团中在襄旧地区颇有名望的首领人物庞德公的儿子，庞德公对其赏识备至，称他为“卧龙”，从此，就在荆州站稳了脚跟，第二，诸葛亮为弟弟均礼聘荆州地主集团中在南阳地区数得着的人物林氏之女为妻。第三，

也是最重要的，他自己择妇结亲，当然要服从既留荆州、又能结交望族这一政治目的，这也就是诸葛亮在荆州而不到其他地方去的原因。所以，诸葛亮娶了那个丑女黄氏。要知道，黄氏之父黄承彦是“沔南名士”，又是荆州地主集团中另一个有影响的人物。而诸葛亮之所以选中丑女为妻，主要是出自这三方面的考虑：一是因为黄承彦这位岳父大人在当地有相当声望，这是首先考虑的问题；二是黄妻蔡氏和刘表的后妻是姐妹关系，做了黄家的女婿，就攀上了刘表这门皇亲。这二层关系对于想建功立业的诸葛亮是不会不着重考虑的；三是诸葛亮心有大志，没有过多心思用在儿女情长上面，对妻子的外貌是不会加以计较的，加上两个姐姐从中撮合，更促成了这一决定。据《诸葛亮新传》载：当黄承彦当面问及诸葛亮时，他当即“拜谢泰山”，一锤定音，把从未见过面的阿丑娶了过来，从而为诸葛亮进入地主集团开了“绿灯”，他是无论如何也不会放弃这个“进身之阶”的。这正应验了恩格斯在评论封建社会士大夫阶层婚姻问题时曾说过的一段名言：“结婚是一种政治的行动，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会。”这可以说是一针见血地揭露了诸葛亮婚姻的政治本质。

笔者则认为，应该从风俗习惯这一角度来探索和理解诸葛亮的婚姻态度和动机。从历史的角度来看，“贤妻美妾”是自古就有的一种婚姻习俗。也就是说，正妻是帮助丈夫来治家立业的，她首先必须具有才德，容貌是次要的。当才德与容貌只能选择其一时，作为夫君的就应该选择前者。而妾就是小妻，她们是男人的玩物，对她们来说，主要是能博得男人的欢心，容貌是她们取胜的“武器”。诸葛亮长期以来深受封建正统观念的影响、熏陶，在自己的婚姻问题上，自然摆脱不了“贤妻美妾”风俗的制约，更为重要的是，据史书记载，诸葛亮事实上后来也娶了一妾。对于这一点，一般人都避而不谈，看来是为尊者讳了。对此，有的学者认为：从这一点来看，诸葛亮并非像人们描绘的那样圣明，他之娶丑女一事也不值得作为一种美德来颂扬。尽管后人对诸葛亮娶丑女的动机尚有争论，但这桩婚姻对他以后在政治上的发展无疑是起了促进作用的，这种政治家的机智也给后人留下了思考。

（俞爽勋）

王羲之为什么喜爱鹅？

每当人们谈起东晋大书法家王羲之的时候，容易联想起那个广为传诵的写经换鹅的故事。据说王羲之特别爱鹅。山阴的一个道士养了十几只鹅，有一天早上，王羲之坐船经过那里见到了，非常喜欢。便去请示道士，想要把鹅买下来。道士表示这群好鹅是不卖的。不过，如果能替他书写一部《黄庭经》，那倒可以把这群鹅换走。王羲之立即答应，在那里花了半天的时间，为道士书写了《黄庭经》，兴高采烈地笼鹅而归。

这个故事，在南朝梁人虞和的《论书表》（见唐人张彦远《法书要录》卷二所引）、唐初官修的《晋书》卷八十《王羲之传》以及其他一些有关资料中，均有记载，大同小异。另外，在唐人褚遂良编写的《晋右军王羲之书目》里，甚至有“《黄庭经》六十行，与山阴道士”之语（见《法书要录》卷三）。事情本身似乎不会是无稽之谈，问题在于，王羲之为何如此喜爱鹅呢？

古往今来，不少学者多从书法上寻找原因，认为鹅的样子对王羲之的执笔、运笔很有启发。例如，清代著名书法家包世臣在《艺舟双楫》卷五中的论述就很有代表性。“其要在执笔。食指须高钩，大指加食指、中指之间，使食指如鹅头昂曲者；加指内钩，小指贴无名指外距，如鹅之两掌拨水者。故右军爱鹅，玩其两掌行水之势也。”

1933 年，陈寅烙撰写了《天师道与滨海地域之关系》一文，系统地阐述了东汉末年以后的 300 年间天师道对政治、社会和文化的重大影响。其中，对王羲之写经换鹅的故事作了新的考证。他认为这和书法毫无关系，不应该把两者硬拉扯到一起。古代道家与化学、医药学的关系极为密切。道教徒为了行长生不死，大量服用丹石，而鹅有解五脏丹毒的功能，故深为道士所重视，被列为上品。王羲之出自天师道世家，曾“与道士许迈共修服食，采药石不远千里”。（见《晋书·王羲之传》）因此，作为一个道教徒，王羲之“书经换白鹅”的目的，不是别的，只是为了吃鹅，滋补身体，山阴道士养鹅的目的也在于此。陈寅恪这一名篇的发表，引起了当时学术界的强烈反响。

但是，据《太平御览》卷一一九引《世说》，以及《晋书·王羲之传》，王羲之还有另一个喜爱鹅的故事。会稽有个孤姥，养了一只好鹅，王羲之想要买下来，孤姥不肯答应。王羲之只好前去观赏。孤姥听说后，就把鹅烹了，准备招待他。王羲之“叹惜弥日”。由此看来，王羲之喜爱鹅，不是为了吃鹅。对此，陈寅恪是这样解释的：这个故事一定是后人模仿写经换鹅的故事而伪造的。因为会稽孤姥既然舍不得把鹅卖掉，那怎么又会在王羲之将到时把鹅宰了呢？前后矛盾，文义不通。

对于王羲之为什么喜爱鹅这个问题，还有待于继续探寻，才能作出最后的结论。现在的有关论著，采用前一种观点的占居多数。

（蔡振翔）

三文苑逸事

作品篇

《胡笳十八拍》是蔡文姬的作品吗？

为天有眼兮何不见我独漂流？
为神有灵兮何事处我天南海北头？
我不负天兮天何配我殊匹？
我不负神兮神何殛我越荒州？

这怒涛滚滚般不可遏制的悲愤，绞肠滴血般痛苦的诘问，诅天地咒神祇雄浑不羁的气魄以及用整个灵魂吐诉出来的绝叫，这震撼人心的诗句就是出自著名的《胡笳十八拍》。文姬归汉，千古美谈，家喻户晓。然而在中国文学史上，《胡笳十八拍》是否是蔡文姬所作，却是个悬而未决的问题。

蔡琰，字文姬，汉代文学家蔡邕之女，博学有才辩，妙于音律。然而身世悲惨，自幼随父亡命，初嫁河东卫仲道，未二年，夫亡。无子，归母家。兴平中，天下丧乱，为胡骑所掳，展转流落匈奴 12 年，生二子。后曹操用金壁把她赎回，虽归故土，却抛别了亲生二子。以后改嫁同郡董祀。现存《悲愤诗》二首，一为五言，一为骚体。另有《胡笳十八拍》一篇。目前五言《悲愤诗》肯定是蔡琰所作，另二篇尚待研究。

《胡笳十八拍》是否蔡文姬作，历来说法不一。持肯定意见的有李颀、王安石、严羽、李纲、王应麟、韩愈、黄庭坚、罗贯中等；持否定意见的如朱文长、苏轼、王世贞、胡应麟、沈德潜等。

郭沫若作话剧《蔡文姬》，著文六谈《胡笳十八拍》，认为《胡笳十八拍》是蔡文姬所作。他说，这实在是一首自屈原《离骚》以来最值得欣赏的长篇抒情诗，没有亲身经历的人，写不出这样的文字来。如果有过这么一位诗人代她拟出了，那他断然是一位大作家。郭老认为就连李白也拟不出，李白还没有那样的气魄，没有那样沉痛的经验。但是文史专家们有不同的看法。归纳起来争论有四个方面：

（一）《胡笳十八拍》所描写，同历史事实和地理环境不合。

第一，刘大杰等指出，诗中所叙“城头烽火不曾灭，疆场征战何时歇？杀气朝朝冲塞门，胡风夜夜吹边月”那种汉兵与匈奴连年累月的战事，在那时根本没有。说明作者对南匈奴和东汉王朝的关系并不清楚，东汉末年，南匈奴已内附。郭老认为，“烽火”“征战”是对乌桓而言，谭其骤指出，当时乌桓活动范围限于上谷、代郡以东，距离文姬所居的南庭匈奴河套地区尚远。再者蔡文姬归汉是建安八年，而曹操平定三郡乌桓则在建安十二年，在时间上也不对头。这与诗中“两国交欢兮罢兵戈”也不符。反驳者认为，文姬在匈奴时正是“胡、狄雄张”，边境不靖时，诗中所述，怎能不符历史事实呢？

第二，刘大杰等同志指出，汉末南匈奴分为二支，放扶罗、呼厨泉一支居河东平阳，在今山西临汾，文姬可能被他们虏去。而诗中“夜闻陇水兮声呜咽，朝见长城兮路杳漫”，“塞上黄蒿兮枝枯叶干”，与地理环境不合。郭老认为，这是一个问题。并认为文姬是被居于美稷一支的南庭匈奴所掳，

即今内蒙古伊克昭盟一带。但《后汉书·董祀妻传》明言，文姬入匈奴是在兴平二年，其时率众从汉献帝入长安的正是呼厨泉所部的右贤王去卑，说文姬不是去卑掳去，难令人信服。而美稷事实上在今山西汾阳西北。谭其骧指出，长城、塞上对南庭匈奴倒用得上，但不论河东、南庭和陇水相去甚远，绝不相干。有亲身经历的蔡文姬，无论如何不会乱用名词一至于此。对蔡文姬是在怎样的情况下至胡的也不清楚。这位作者难道还有可能是文姬自己吗？反驳者认为，不论美稷、平阳都在山西境内，相去不远，匈奴活动范围达山西北部，内蒙伊克昭盟，陕西北部、甘肃东部，文姬入匈奴后未必长住平阳。而且诗歌可以有夸大和想象。所谓陇水，本非专名，是指陇山之水，那么诗中写到长城、陇水就不足为奇了。

第三，否定者认为，诗中有“戎羯”一词，而羯族是晋武帝后“匈奴别种入居上党以后才有的名称”，蔡文姬不可能在五胡乱华之前预先知道，辩之者证曰：《晋书·载记·石勒》中的材料证明，羯族非晋时才有。郭老释“羯”为“狄”之误，或“鍋”字之通假，根据不足。

（二）不见著录、论述和征引。

刘大杰等认为，《胡笳十八拍》不见于《后汉书》、《文选》和《玉台新咏》，又不见于晋《乐志》和宋《乐志》，六朝论诗的人也没有称述，《蔡琰别传》也没有引它的诗句，由此断定，唐以前没有此诗，是唐人伪造。

郭老的反驳是：不见著录、论证和征引是因为它不符合“温柔敦厚”的诗教，为文人所不齿，是靠民间流传下来的。但此说也不稳妥。苏东坡和朱熹也是文人，却喜欢该诗。反驳者认为，刘大杰这个论证是不科学的。六朝文献大多没有保存下来，不能因此否定整个六朝文学。这是过去“辨伪”学者所习用的一条规律。但这种对古文献鉴定的“默证法”有很大的局限性。类书可能遗漏，选本根本不能包括一切，专书也有作者见闻的限制，有的古书可能脱简或残缺，按照“默证法”《胡笳十八拍》只能存疑！蔡琰原是有集子的，梁时尚有《蔡文姬集》一卷，隋时亡佚了，所以才发生问题。南宋以前无人怀疑《十八拍》，假如其他方面不能证明该诗为他人所作，则“默证法”的论断便难成立。事实上，“文人”所著录、论述和征引过的东西并不那么可靠，相反他们所不曾著录论述和征引过的东西，有时更可靠一些。

（三）关于风格、体裁问题。

这是否定派的共同问题。实际上涉及到语言、风格、作家思想与艺术造诣三个问题。

刘大杰等认为，从语言结构、修辞炼句及音律对偶上看，比起东汉诗来，更有不同特征。诗中“杀气朝朝冲塞门，胡风夜夜吹边月”两句，炼字修辞如此精巧，对仗如此工整，平仄如此谐调，东汉诗中何曾有过？“人生倏忽兮如白驹之过隙，然不得欢乐兮当我之盛年。”在东汉诗赋中，都没有这种错综句法。用语方面，诗中“泪阑干”是唐时始有的词汇。语句方面，“夜闻陇水兮声呜咽”是袭用北朝民歌《陇头歌辞》。用韵方面，《十八拍》先韵和寒韵不通押，和曹植《名都篇》、《美女篇》的通押迥别，也是唐人用韵方法。

郭沫若认为，《胡笳》中有一些词句讲对仗，颇似后来的七言律诗。这是最成问题的地方。有两种可能，一是独创，一是后人润色，在她之前四言五言都讲对仗，七言诗在西汉时已流行民间，为何不能是文姬独创？就算后人润色也有九个指头对一个指头的问题。有人指出，全诗 1200 多字，精练工

整对仗的只有两联，比起同期建安诗人的诗篇不算多，怎能抓住两联就说它不是东汉风格呢？反驳者认为刘大杰等混同了语言和风格，思想修养和艺术造诣的关系。语言不能独创，风格可以。体裁受时代限制，但可以在旧文体的基础上向前发展一步。郭老举《乌孙公主歌》证明，文姬是在骚体和七言民歌基调之上树立了她的独创性。

反驳者又指出：关于“泪阑干”，东汉《周易参同契》、《吴越春秋》中已有，非唐时才有。关于用韵，上述例子是偶合，《十八拍》无此规矩，以十三拍为例，四韵通押，怎能说是守唐人官韵呢？而且唐人作近体诗才守官韵，作古体并不一定遵守。

（四）《胡笳十八拍》是否董庭兰作。

如果胡笳声不是文姬所作，那么《胡笳十八拍》更不是她作的了。刘大杰引唐刘商《胡笳曲序》的小序：“蔡文姬善琴，能为离鸾别鹤之操。……后董生以琴写胡笳声为十八拍，今之《胡笳弄》是也。”而董生就是董庭兰。证明是胡震亨《唐音癸签·乐通·琴曲》条云：“刘商《胡笳十八拍》自序：似董庭兰《胡笳弄》作。”刘大杰进一步证明，曲以拍名起于唐代。最后撰定《十八拍》琴谱的是陈怀古和董庭兰。最初配董庭兰谱为歌辞的，始于刘商。蔡琰的《胡笳十八拍》歌辞，产生于刘商之后。

郭老在解释序文时，“增字解经”，改“后董生”为“后嫁董生”，把创作权给了文姬，但原文无讹脱之迹，是错的。但驳之者认为，刘商这段序文不可信，如序中所言蔡琰“入番为王后”、“作《离鸾》、《别鹤》之操”，都与过去记载不合。而朱长文《琴史》卷四《董庭兰传》：“天后时，凤州参军陈怀古善沈、祝二家声调，以胡笳擅名。怀古传庭兰。”沈家即沈辽。《崇文总目》载：《大胡笳十八拍》，沈辽集，世名沈家声。沈辽早于陈怀古，陈怀古为董庭兰师，所谓董庭兰作之说，不攻自破。为了否定蔡文姬作《十八拍》，释沈辽集之“集”为“作”，未免牵强。

（何伯雄）

《南方草木状》作者是嵇含吗？

《南方草木状》是我国古代一部植物专著。全书三卷，上卷草类 29 种，中卷木类 28 种，下卷果类 17 种和竹类 6 种，总共记载各种植物 80 种。此书主要记述了我国古代岭南地区的植物，文笔典雅而逼真，所记植物名称，多数至今仍在沿用，因此，《南方草木状》享有“世界最早的植物志”、“最早的南方植物志”之誉。

然而，有关《南方草木状》的作者、成书时间等问题，却是学术界长期争论而至今未能解决的一个悬案。这场争论，在时间上，从清朝乾隆年间开始，一直延续到现在；在空间上，从国内又扩大到国外。1983 年 12 月，广州就召开过一次《南方草木状》国际学术讨论会，有中、美、日、法等国学者出席。

考《南方草木状》之书名，始见于唐初类书《艺文类聚》。但是，历史上最早提出此书为西晋嵇含所撰的是南宋的陈振孙。他在《直斋书录解题》卷八中说：此书为“晋襄阳（乃襄城之误）太守嵇含撰”。但查《隋书》和《旧唐书》等史书，均不见著录。到了清代，纪购在所撰《四库全书总目提要》中认为，此书“叙述典雅，非唐以后人所能伪，不得以始见《宋书》疑

之……”对宋人旧题加以肯定。清人周中孚在《郑堂读书记补遗》卷十八中，与纪氏持同一观点。开始对此书作者提出疑问的是清人文廷式，他在《补晋书艺文志》里说：“自是唐以前作，然以为嵇含则非也。”

由于《南方草木状》在中国古代科技史上据有一定的地位，我国学术界对它的作者和成书年代问题，一直颇为注意。最近若干年来已有许多专题文章问世，总的来看，大致有两种意见：

一、肯定宋人旧说，认为作者确为晋人嵇含，如彭世奖的《〈南方草木状〉撰者撰期的若干问题》（《农史研究》1980 年第 1 辑）、杜石然等的《中国科学技术史稿》（科学出版社 1982 年版）和苟萃华的《也谈〈南方草木状〉一书的作者和年代问题》（《自然科学史研究》1984 年第 3 卷第 2 期）都作如是观。苟萃华认为：《南方草木状》是晋代嵇含所著，但也可能有后人增补的材料。考察嵇含的生平，可以看到他受到其叔祖父嵇康养生神仙思想的影响，特别是他的《瓜赋》一文，带有明显的仙药的色彩。由此看来，嵇含曾涉猎过方士、仙术、本草之类的著作，而他注意南方草木也许与此有关。另外，嵇含虽未到过我国南方，但他在洛阳时，曾与南方士人广泛接触，而且公元 305 年，嵇含由襄城去襄阳投奔刘弘，到他被刘弘手下的郭劢杀害为止，曾在襄阳逗留半年以上。这期间，他接触到南方士人，了解南方物产的机会就更多了。所以，嵇含写作《南方草木状》是完全可能的。至于为什么《隋书》、《旧唐书》没有著录此书，可能是此书原来并未单独编成卷帙，而是收入《嵇含集》中的缘故。

二、否定宋人旧说，认为此书出自南宋时人的伪托等等。如马泰来的《〈南方草木状〉辨伪》（《农史研究》1983 年第 3 辑）、陈连庆的《今本〈南方草木状〉研究》（《农史研究》1983 年第 18 辑），以及刘昌芝的《试论〈南方草木状〉的著者和著作年代》（《自然科学史研究》1984 年第 3 卷第 1 期），都持这一观点。刘昌芝认为：据《晋书》记载：嵇含虽然曾经被任命为广州刺史，但他尚未出发就被人杀害，因此嵇含本人并没有到过广州。而《南方草木状》一书中对植物生态特征描写得非常生动，对许多植物的产地和用途，也作了相当精确的说明，如果作者没有亲临其地，没有亲自进行过实地观察，这样的文字是写不出来的。因此，《南方草木状》一书，不可能是没有到过岭南的嵇含所作。根据史料进行对比分析，把《南方草木状》一书定为东晋至刘宋初的徐衷所撰，是较为可信的。今本《南方草木状》是在参考了徐衷《南方草木状》以及其他南方地志著作的基础上编撰而成的，而徐衷的《南方草木状》则早已亡佚。

综上所述，《南方草木状》的撰时撰者问题，确实还是一个需要继续进行研究的历史悬案。

（冯兆平）

《登鹳雀楼》作者是王之涣吗？

白日依山尽，黄河入海流。

欲穷千里目，更上一层楼。

寥廓江天，嵯峨大山，相映成趣，引起诗人无限遐想，于描绘大自然的壮美之中，显示出诗人博大的胸怀。同时，这情景交融、富于哲理的诗篇，又时时激励人们自强不息，奋发进取。千百年来，这首脍炙人口的五言绝句，

几乎老少皆知。可是，它的作者又是谁呢？

也许，许多读者会脱口而出：王之涣。不错，当今流行的唐诗选本，多将王之涣作为《登鹳雀楼》（以下简称《登》）的作者。其所本大约可追溯到 1000 年前。最早将《登》列为王之涣作品的诗文集是宋太宗时李昉、扈蒙、徐铉、宋白等奉敕编纂的《文苑英华》（《登》载于该书第三百一十二卷）。它共计 1000 卷，辑集了南朝梁末至唐代的大量诗文，为以后问世的《古诗纪》、《全唐诗》等重要总集所取材。因是圣命所遣，纂集者自不敢等闲视之，所以它的权威性大，深得世人青睐。当然，内中舛误亦不在少数。南宋彭淑复，清人劳格先后撰书为之勘误。但《登》诗为王之涣所作，并无人怀疑。

北宋阮阅所编《诗话总龟》卷十五：“河中（府）鹳雀楼，唐人（留诗者）极多，唯王之涣、李僧、畅（诸）诗最佳。王云‘白日依山尽……’”

南宋计有功撰《唐诗纪事》八十一卷，收录了 1000 余位唐代诗人作品及相关本事。其中第二十六卷“王之涣”条载有《登》诗。

自宋以后，一般都以《登》为王之涣诗。似乎《登》为王之涣所作，是确定无疑的了。

孰不知，《文苑英华》问世 100 年后，著名的北宋大科学家沈括撰就《梦溪笔谈》。其中第十五卷载：“河中府鹳雀楼，三层，前瞻中条，下瞰大河，唐人留诗者甚多，唯李益、王文奂、畅诸三篇能状其景，……王文奂诗曰：‘白日依山尽……’”李益，大历进士，生于唐天宝七年，卒于唐宝历三年左右，与贾岛、韩愈同时。王文奂为谁，沈括不记，今亦无从考究。彼时彭乘《墨客挥犀》和李颀《古今诗话》所录，亦与《梦溪笔谈》同。《古今诗话》，有的版本作“王文奥”（见郭绍虞《宋诗话辑佚》），奥疑为“灸”之误。可以想见，彼时鹤雀楼上题有王文矣的诗，是实实在在之事。司马光在《司马温公诗话》中说：“唐之中叶，文章特盛，其姓名漂没，不传于世者甚众，如河中府鹤雀楼王文美、畅诸二诗……。”（美，似为矣之误）。倘依司马温公之说，在鹳雀楼上题诗的王文奂，因文名不昌而为时光漂没，其诗作也被改记在王之涣名下，至使后人以讹传讹。这样，《登》的作者，不是王之涣，而是王文奂。

然而，现存最早的唐诗选本《国秀集》却另持异说。《国秀集》，太学生芮挺章于天宝三年编选，凡三卷，录有自唐玄宗开元以来至天宝三年的 30 多年间优秀诗作 218 首，皆芮挺章同时诗人之作。此书卷下选有王之涣三篇：《凉州词》二，《宴词》一。独无《登》诗。而该诗却以《登楼》为题，列在处士朱斌名下。芮挺章身为国子生，选同时人之诗，且王之涣又非无名之辈，芮当不至于移花接木，张冠李戴。

晚唐、宋初，《国秀集》曾一度浸藏，不为世人所知。北宋元祐三年，龙溪曾彦和为之跋云：“《国秀集》三卷，唐人诗总二百二十篇，天宝三载，国子生芮挺章撰。……此集《唐书·艺文志》，洎本朝《崇文总目》皆阙而不录，殆三馆所无。浚仪刘景文，顷岁得之鬻古书者，元鬻戊辰孟秋，从景文借本录之，困识于后。”显然，《国秀集》得以传世，多亏了曾彦和。朱斌九泉有灵，定会感激这位晚辈后生的。只可惜，《国秀集》再现之际，《文苑英华》业已出世百年左右。彼时，李昉等无缘得见此书，不录朱斌也就不足为怪了。

南宋洪迈所编进御本《万首唐人绝句》，凡百卷，10477 首，采自唐代

诸家诗文集，为唐人绝句之总汇，但编次乱，遗漏多。于是，明万历丙午年间，赵宦光、黄习远在原选本基础上进行整理、增补，为现存绝句总集中较好选本。该书第二卷，选王之涣《送别》一首，朱斌一首即《登楼》。所以，该诗作者为朱斌说，是言之成理的。

那么，《登》的作者究竟是谁呢？王之涣，王文矣，还是朱斌？多少年间，众说纷纭，莫衷一是。清康熙年间，彭定求等人在明代胡震亨《唐音统签》、清代季振宜《唐诗》基础上搜遗补佚，修纂成九百卷之巨的《全唐诗》。内中第二百零三卷，录有朱斌《登楼》，并注云“一作王之涣诗”。第二百五十三卷收有王之涣《登》诗，亦注云“一作朱斌诗”。这种别出心裁的作法，审慎自然是审慎的，但是，这桩千百年来的公案，却至今也没有断清。

（龚法忠）

《虬髯客传》作者是谁？

在唐传奇中，有一篇颇著名的作品叫《虬髯客传》，为历代文人广为传布。然而，它的作者究竟是谁？长期以来，文学史家却纷争不休，终无定论。

据现有的资料看，《虬髯客传》最早见录于宋代李昉等编纂的我国古代小说总集《太平广记》中，文末注云“出《虬髯传》”，不言其作者。稍后，《崇文总目》史部传记类和郑樵的《通志·艺文略》等书中亦录有此篇作品，但都没有注明作者。可是，宋代洪迈编的《容斋随笔》卷一二《王珪李靖》条和《宋史·艺文志》子部小说类却称《虬髯客传》的作者是唐僖宗年间的杜光庭，其根据是说杜光庭的《神仙感遇传》中收有此传（据《四库全书总目提要》、《五代史补》、《青城山志》、《通鉴纲目》等书介绍，杜光庭，字圣宾，晚年自号东瀛子。唐代括苍人，因应百篇不第而入天台山为道士。后王建据蜀，赐号文成先生，除谏议大夫，进户部侍郎。归老于青城山）。然而，后来的文学史家经过详尽考证，都认为此说并不可靠。其理由有二：一是与杜光庭同时代的苏鹗（字德祥，僖宗光启年间进士）在其所作的《苏氏演义》一书中曾有这样一条颇值得重视的记载：“近代学者著《张虬须传》（即《虬髯客传》——引者注），颇行于世。乃云隋末丧乱，李靖与张虬须同诣太原寻天子气。”（据《艺海珠尘》本）按常理，苏鹗看到杜光庭的作品是有可能的，但这里苏为何不明写《虬髯客传》是杜所作，而称作“近代学者”呢？况且从古籍的记载得知，唐宋人习惯称的“近代”，均指比较接近的前代而非当代。如杜甫诗《寄高适岑参三十韵》：“举天悲富骆，近代惜卢王”（指唐初的卢照邻、王勃——引者注）。显然，苏鹗所谓“近代学者”，不会是指与他同时代的杜光庭；二是杜光庭的平生著作虽多，但其不少神仙传记作品，大多是编纂而成的。从他的《神仙感遇传》所收的这篇传奇看，它比《太平广记》本所录的要简略得多。据此，收入《神仙感遇传》的《虬髯客传》，也很可能是杜光庭纂集而来的，并非杜亲手所作。根据这两点，《虬髯客传》肯定不是杜光庭所作。那么，《虬髯客传》的作者究竟是谁呢？明人陶宗仪在《说郛》卷一百十二中，又说它的作者是盛唐时期的张说（字道济，又字说之，唐代洛阳人）。可是近人在汪辟疆编的《唐人小说》一书中，又否认了此说，其理由是《说郛》一书曾经过清人陶珽重编，已非宗仪原本，且《说郛》一书要比洪迈的《容斋随笔》晚出，故不足为信。其曰：“清陶珽刊本《说郛》卷一百十二，载《虬髯客传》，下题唐张说撰，

明清间通行《五朝小说》及《说荟》并同，不知何据。”现代一些文学史家，经过对资料的反复辨别和详尽考证，则认为陶说颇值得重视，张说有可能作过《虬髯客传》，但真正的作者有可能是托名张说的。如王运熙在《〈虬髯客传〉的作者问题》一文中，就通过对张说与唐代传奇小说的关系的详尽考证，最后得出结论：“张说有可能作了这篇小说，但更可能是中唐时代的一位作者所写，托名于张说的。因为《虬髯客传》的艺术技巧比较圆熟，盛唐时代或许还不能产生。”（见《汉魏六朝唐代文学论丛》）的确，据《旧唐书·张说传》载，张说“为文俊丽，用思精密”，在当时文名极盛，曾与许国公、苏颜等人齐名，世号“燕许大手笔”。他不但精干写碑志，尤喜写传奇。世传的《鹦鹉告事》、《传书燕》等传奇故事就是他写的，可惜原文没有流传至今。至于出自他手笔的《绿衣使者传》，不论思想还是艺术都取得较高的成就。正因为他喜欢记那些异闻轶事，善写传奇小说，故而后世常有托名于他的小说出现，据陈振孙在《直斋书录解题》一文中的考订，盛传的传奇小说《梁公四记》就是托名于他的。由此可见，王运熙的说法是有一定根据的。但是，张说（或托名张说）是否真的是《虬髯客传》的作者，不仅文学史书没有明确记载，而且今人的考订亦缺乏充足的论据。因此，《虬髯客传》的作者究竟是杜光庭，还是张说（或托名张说），或是出自无名氏的民间说唱艺人，至今仍是个谜，有待文学史家们再进一步考订。

（张国荣）

《木兰诗》产生于何时、何地？

木兰代父从军的事迹受到历代人民群众的景仰。对于木兰其人其事传说甚多，孰是孰非，有待辨说。

《木兰诗》是我国一首优秀的古代民歌。有无花木兰其人？众说纷纭。南宋程大昌根据白居易“怪得独饶脂粉态，木兰曾作女郎来”（《木兰诗》）和杜牧“弯弓征战作男女，梦里曾经与画眉”（《题木兰庙》）诗句，怀疑故事纯出幻想，而肯定花木兰实有其人。宋《太平寰宇记》载：黄冈县（今湖北黄冈县）有木兰山，有庙在木兰乡。因而有人说花木兰是黄州人，也有的说是宋州（今河南商丘市）人。有的经过考证，认为木兰姓魏，有的说姓朱，而多数人认为姓花。有的文章考证“木兰”是鲜卑族姓，因而断定木兰是鲜卑族人。也有的认为，这些说法只能说明后人喜爱花木兰这个英雄人物和形象，因而将“木兰”写入诗里，用“木兰”作地名，但都不足以证明真有花木兰其人。从全诗看，木兰系少女名字。不然，岂有面对天子表姓略名之理？又岂有自述家世中，先言“阿爷无大儿”，即讲“木兰无长兄”之理？有的认为，花木兰虽未必实有其人，但北人矫健尚武，骑马射箭成为风气，不仅男人如此，女人也一样。因此，《木兰诗》应是流传的一个相类似的事实，经许多无名作者的润色，民间诗人的传唱，后又经过各族人民的流传，成为有系统的故事诗，而花木兰则是人民从现实生活中塑造的典型化了的人物。

《木兰诗》产生于什么年代呢？《古文苑》题曰：“唐人木兰诗”；《文苑英华》认为唐代韦元甫作。有人认为，《古文苑》世传为唐人所藏，宋代孙洙得之佛寺经龛。“唐人木兰诗”云云，可能是整理者看旧注不加分析的

主观臆断。从现藏资料看，《木兰诗》篇目曾收入南朝陈光大二年僧智匠所编《古今乐录》，因此《木兰诗》

不可能产生于南北朝以后的唐代。胡适之《白话文学史》、陆侃如《诗史》、张为麟《木兰诗时代辨疑》，则认为《木兰诗》

是北朝之作。目之为北朝的民歌，大致不错。

《木兰诗》产生的地点，有人认为，诗中之燕山就是古燕州之燕山，蓟北之燕山；黑山，一说是今天十三陵一带的天寿山，一说是内蒙古呼和浩特东南的杀虎山。有人认为“文走诗飞”，诗歌本身有其独特的艺术表现手法，不能作那样具体的解释，更不能作为确定其产生地点的根据；黑山、燕山应泛指我国北方的山名。也有人认为，北魏王朝长期建都于平城（今山西大同市），诗中所指的黑山、燕山都在北方，因此推知《木兰诗》产生的地点，可能在晋北和蒙古、河套一带。

对于《木兰诗》的评价。有人认为《木兰诗》不过描写一个代父从军的孝女，没有什么时代意义；木兰不过是故事中的悲惨主角，够不上什么英雄人物；木兰只是一个儿女情长的闺秀，缺乏劳动人民素质。有的则认为，如《木兰诗》产生于北魏，据史书记载：公元 402 年至 492 年 90 年间北魏与柔然（即蠕蠕）大的战役就有 20 次。柔然“作害中国故久”，掠夺大量的人口和牲畜，北魏“急病除恶”，总是以防御为主。为了防御柔然的频繁入侵，北魏曾修筑长城 2000 余里。《木兰诗》故事的历史背景，很可能是北魏抵御柔然入侵的反掠夺战争。诗中的木兰，是一个普通的劳动妇女。作者不仅歌颂了她的爱国热忱，也通过弃官还乡表现了她不羡慕功名利禄、热爱和平生活的高尚情操。女扮男装显示出她的智慧，热爱织作表现了她的勤劳，10 年征战显示了她的英勇，不怕危难表现了她的坚强。范文澜在《中国通史简编》修订本中指出：“诗中描写的木兰，确实表现中国妇女的英雄气概的高洁道德。”“北魏有《木兰诗》一篇，足够压倒南北朝的全部士族诗人。”

（陈鸿琛）

《洞仙歌》出于何人之手？

冰肌玉骨，自清凉无汗，水殿风来暗香满，绣帘开，一点明月窥人。人未寝，欹枕钗横鬓乱。起来携素手，庭户无声，时见疏星渡河汉。试问夜何如？夜已三更，金波淡，玉绳低转。但屈指西风几时来，又只恐流年，暗中偷换。

这首词，创造了一幅优美静谧的夏夜纳凉图。写人丰姿绰约；天生丽质；写景则临水临风，天上人间；池上碧波，清风徐来，暗香浮动；夜空深邃，明月窥人，疏星暗渡；庭户无声，看星移斗转，惜流光易逝，好景难久，正所谓人境双绝，读来令人回味再三。难怪昔人认为这是长调中最有意味之曲，音节委婉，妙语如珠。这就是著名的《洞仙歌》。但这首名词究竟出于谁人之手，文学史上却有一番争论。

一般认为《洞仙歌》的作者是北宋著名词人苏轼。苏轼本人在《洞仙歌》前序曰：“余七岁时，见眉山老尼，姓朱，忘其名，年九十岁。自言尝随其师入蜀主孟昶宫中。一日大热，蜀主与花蕊夫人，夜纳凉摩诃池上，作一词。朱具能记之。今四十年，朱已死久矣，人无知此词者。但记其首两句。暇日寻味，岂《洞仙歌令》乎？乃为足之云。”这就是说，苏轼写《洞仙歌》，

取材于民间传说，加以自己的想像，虽有所借鉴，但仍经过自己创造性的劳动，“乃为足之”，全篇设想蜀主当时情事，全由“冰肌玉骨，自清凉无汗”而来。

那么，眉州老尼记得的首句为“冰肌玉骨，自清凉无汗”的《洞仙歌令》究竟是怎样的一首词呢？这就引起了后世研究者的兴趣，有人还对此作了考证。南宋赵闻礼所编的《阳春白雪》中有这样一则记载：“宜春潘明叔云：蜀主与花蕊夫人避暑摩诃池上，赋《洞仙歌》，其词不见于世。东坡得老尼口诵两句，遂足之。蜀帅谢元明因开摩诃池，得古石刻，遂见全篇。词曰：‘冰肌玉骨，自清凉无汗。贝阙琳宫恨初远，玉阑干，倚遍怯尽朝寒。回首处，何必留连穆满。芙蓉开过也，楼阁香融。千片红英泛波面。洞房深深锁。莫放轻舟瑶台去，甘与尘寰路断。更莫遣流红到人间，怕一似当时，误他刘阮。’”赵闻礼是南宋人，离苏轼的时代不远，《阳春白雪》保存了不少宋词作家的资料，假如上述这则资料可靠的话，今传的《洞仙歌》确系东坡所作，而眉州老尼所传的则是另一首。与赵闻礼同时代的王明清在《挥麈余话》中也说：“‘冰肌玉骨清无汗，水殿风来暗香满’孟蜀主诗，东坡先生度以为词，”今人俞平伯在《唐宋词选释》中也认为《洞仙》一歌，系东坡根据有关材料改写，“若系原作，则东坡既抄袭了又讳言其所出，这当然是不会有的。”唐圭章在《唐宋词简释》中也称苏轼补足蜀主《洞仙歌令》，“风流超逸，亦是公得意之作”。上述材料都证实了苏轼是今传《洞仙歌》的作者，较有影响的一些宋词选本，都把它归入苏轼的名下，似乎不再存在疑问了。

实际上，前人对《洞仙歌》是否系苏轼所作早就提出了异议。明人田艺蘅所撰《留青日札》中有一段论诗的话，引述“冰肌玉骨清无汗”一首诗，全诗是这样的：“冰肌玉骨清无汗，水殿风来暗香满。绣帘一点月窥人，欹枕钗横云鬓乱。起来庭户悄无声，时见疏星渡河汉。屈指西风几时来，不道流年暗中换。”其情景文采与《洞仙歌》一般无异，却道是花蕊夫人之诗，并无苏轼的位置。清代著名词学家朱彝尊在《词综》一书中说：“蜀主孟昶，避暑摩诃池上，作《玉楼春》云云。按苏子瞻《洞仙歌》本隐此词，然未免有点金之憾。”清代陈栩、陈小蝶在《考正白香词谱》中也认为孟蜀主诗“冰肌玉骨，自清凉无汗”乃《玉楼春》，“且人相传诵固未佚失”，“东坡此词（指《洞仙歌》）实全用其本句而成，乃必托之眉山老尼，岂欲避抄袭之诮也？”这就干脆说苏轼的《洞仙歌》是抄袭孟昶的词，托眉山老尼云云，遁词而已。

即使在宋朝，也有人认为《洞仙歌》并非苏轼所作，《墨庄漫录》（南宋张邦基撰）是一部记载士大夫故事和评述诗文的笔记，其中提到“东坡先生少年遇美人，喜《洞仙歌》，又邂逅处景色暗相似，故（隐木）括稍协律以赠之。”“（隐木）括稍协律”，即是说苏轼只根据原作内容稍加改动。

这样看来，《洞仙歌》的作者不是苏轼而是五代时蜀主孟昶。这真是众说纷纭，莫衷一是。千古《洞仙》究谁属？谁能解开这个谜呢？

（姚仁海）

《生查子·元夕》是朱淑真作的吗？

去年元夜时，花市灯如昼。月上柳梢头，人约黄昏后。今年元夜时，月

与灯依旧。不见去年人，泪湿春衫袖。

这首《生查子·元夕》词，写的是夏历正月十五元宵佳节的景象，抒发的却是对自由结合的爱情的追求。它在写法上和唐人崔护的“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风”诗一样，运用自然而有力的今昔对比，传达出词人幽怨抑郁的感情。它的语言平实，风味隽永，体现了真实、朴素与美的统一，是两宋词中难得的佳作。

《生查子·元夕》的作者是谁？文学史上有两种互相争论的意见。一说是欧阳修作，一说是朱淑真作。

说《生查子·元夕》为朱淑真所作的，首推明代杨慎。杨慎《词品》中的《朱淑真〈元夕〉词》条，详细论说了这首词为朱淑真作的见解：“朱淑真《元夕·生查子》云云，词则佳矣，岂良人家妇女所宜邪？又其《元夕》诗云：‘火树银花触目红，极天歌吹暖春风，新欢入手愁忙里，旧事惊心忆梦中。但愿暂成人缱绻，不妨长任月朦胧。赏灯那得工夫醉，未必明年此会同。’与其词相合，则其行可知矣”。杨慎站在封建卫道士的立场上，以朱淑真的诗证《生查子·元夕》词为朱淑真所作，且攻击朱淑真“其行可知”，“岂良家妇女所宜”。杨慎在明代声誉很大，他这一说法对当时和后世很有影响。

明代出版的朱淑真《断肠集》收有《生查子·元夕》词。此外，认为《生查子·元夕》词为朱淑真作的还有明末藏书家毛晋。毛晋在汲古阁《宋名家词》跋语中，即有关于朱淑真《生查子》词的记载。《情史》、《游览志余》和许多清人笔记，也都认为此词为朱淑真作，并仿效杨慎对朱淑真进行污蔑攻击。

认为《生查子·元夕》词为欧阳修所作的则有清代的王士禛、陆以湉、况周颐等人。王士禛《池北偶谈》卷十四说：“今世所传女郎朱淑真‘去年元夜时，花市灯如昼’《生查子》词，见《欧阳文忠集》一百三十一卷，不知何以讹为朱氏所作。”陆以湉《冷庐杂识》卷六说：“‘去年元夜’一词本欧阳公所作，后人误编入《断肠集》，遂疑淑真为泆女，皆不可不辩。‘去年元夜时’非朱淑真作，信矣。”况周颐在《蕙风词话》中对此词为欧阳修作论证更详：“《生查子》词今载《庐陵集》，宋曾慥《乐府雅词》、明陈耀文《花草粹编》并作永叔。慥录欧词特慎，《雅词·序》云：‘当时或作艳曲，谬为公词，今悉删除。’此阕适其选中，其为欧词明甚。”

清代撰修的《四库全书》，从《生查子·元夕》词为欧阳修作立论，并驳斥了这首词为朱淑真所作的说法。《四库全书总目》卷百九十九：“此词今载欧阳修《庐陵集》第一百三十一卷中，不知何以窜入朱淑真集内，诬以桑濮之行。慎收入《词品》既而不考，而晋刻《宋名家词》六十一种，《六一词》即在其内，乃于《六一词》漏注互见《断肠词》，已自乱其例，于此集更不置一辨，且证实其为白璧微瑕，盖鲁莽之甚。”

总之，《生查子·元夕》词，欧阳修的《庐陵集》和朱淑真的《断肠集》都有收录。关于此词究竟属欧阳修还是朱淑真作，自明朝以来就有争论。直至现代，争论尚未平息。季工著文说《生查子·元夕》词为朱淑真作，而胡云翼、俞平伯、姚奠中等人则认为是欧阳修所作。这场“官司”不知打到何时方能结束！

（许山河）

《题临安邸》作者是谁？

山外青山楼外楼，西湖歌舞几时休？

暖风吹得游人醉，直把杭州当汴州。

《千家诗》里这首脍炙人口的七绝《题临安邸》，不同的版本，或说作者淳熙间士人林升，或说莆田林洪字梦屏，或说晋江林外字岂尘，大多云据明代田汝成《西湖游览志》。其实，《西湖游览志》并无此诗，而是在其续作《西湖游览志馀》里才有如下记述：

绍兴、淳熙之间，颇称康裕，君相纵逸，无复新亭之泪。士人林升者，题一绝于旅邸云：山外青山楼外楼，西湖歌舞几时休？暖风薰得游人醉，便把杭州作汴州。

即兴题壁，很难是工整楷书，大都“龙蛇飞动”。“升”、“洪”。“外”三字草书形体相近，加之抄传讹错，以致此诗不仅作者多说，而且短短 28 字中便有数字异文。

《题临安邸》作者究竟是谁，千百年来一直是个疑案。

士人林升己不可考。南宋莆田林洪，字用宏，据《兴化府志·艺文》和《莆田县志·选举》记载，林洪为绍定二年明经进士。绍定距淳熙 50 年左右，他是南宋后期人，不可能是绍兴、淳熙年间作此诗；况且，他的字不是“梦屏”（也查不到另有字梦屏者），亦无诗词记载。可考者唯林外。林外于绍兴三十年（1160 年）前为临安太学生，时间和地点都符合《西湖游览志馀》的记述。据张思岩《词林记事》和唐圭璋《全宋词》记载，林外这位在南宋初期名噪京师、声达宫廷的诗人，曾在吴江垂虹亭桥下，仰题了一阕《洞仙歌》：

飞梁欹水，虹影澄清哓，桔里渔村半烟草。叹来今往古，物换人非，天地里，唯有江山不老。雨中风帽，四海谁知我，一剑横空几番过？按玉龙嘶未断，月冷波寒。归去也，林屋洞门无锁，认云屏烟障是吾庐，任满地苍苔，年年不扫。

同代人叶绍翁《四朝闻见录》说这首词是林外“以巨舟，仰而书于桥梁”，天水渺然，旁无外路，令世人益神之。

关于这位“闽士林外”，稍晚的周密在《齐东野语》说他：“字岂尘，泉南人。词翰潇爽，诙谲不羁，饮酒无算。在上库，暇日独游西湖，幽静处得小旗亭饮焉。外美风姿，角巾羽氅，飘飘然神仙中人也。”又说他在西湖旗亭题壁间曰：“药炉丹灶旧生涯，白云深处是吾家；江城恋酒不归去，老却碧桃无限花。”南剑黯淡滩湍险常复舟，行人多畏避之。林外戏题滩傍驿壁曰：“千古传名黯淡滩，十船过此九船翻；唯有泉南林上舍，我自岸上走，你怎奈何我？”虽一时戏语，亦颇有味。

“泉南”是今泉州的隋唐旧称。据《泉州府志·隐逸传》记载，林外是北宋高士林知的后代。林知是具有儒道思想的人物，曾隐居晋江灵源山，死后“即葬此山”。北宋后期刘涛《吊处士林知墓》云：

处士坟三尺，吴山松万株。

空余著书业，不见炼丹炉。

道古言难合，年高势最孤。

盛朝礼乐备，无处用真儒。

由此可见林知既是隐遁修炼的道家，又是礼乐道古的儒生。他出身官宦

世家，儿子林传也曾知长乐县，自己却筑“望江书室”于灵源山巅，如当时惠安主簿林迥所感叹的“万卷诗书一布衣”，其主要原因是与当政者“言难合”。他曾经一度想人世兼济，先是修治“烟浦埭”，熙宁间“尝诣阙，上书论时政”。而林外，对社会现实的不满，官场进取和山林隐遁的矛盾，“药炉丹灶旧生涯”的怀恋，潇爽不羁的浪漫气派，都是有家学渊源的。

林外的宦迹极少记载。据《莆田县志》和晋江《马平林氏族谱》可知他于乾道四年“新知”兴化县，且任期很短。

林外的著作《懒窝类稿》久已不传，他的诗词也基本佚失，除上引的两三首外，《闽中名胜诗》还保留了一首七绝《云盖峰》：

一峰特立出尘寰，自古相传云盖山。

不是云来盖山顶，却缘峰峭立云间。

对温陵（泉州古称）文学史研究有年的泉州师专中文科汤兴中副教授在《泉南诗人林外考略》（《福建论坛》文史哲版 1985 年第 1 期）一文中，以诸多证据把《题临安邸》与泉南诗人林外联系起来考察，认为旅邸题询，符合林外垂虹题桥，旗亭、滩驿题壁的习惯；诗中对南宋群相偏安纵逸的不满，在《洞仙歌》里亦有流露：“叹来今往古，物换人非，天地里，唯有江山不老”，“一剑横空几番过？按玉龙嘶未断”，思绪相符；诗寓深意于洒脱，隐讽嘲于赏悦，“词翰潇爽，诙谲不羁”，风格接近。因此，这首诗的作者，较之其他，极可能是上舍生林外.汤兴中的研究，对于解开这一千年悬案，无疑是非常有益和值得重视的。

（林振礼）

《满江红》是岳飞写的吗？

人们都知道，脍炙人口，流传千古的《满江红》词作者，是宋代民族英雄岳飞。但是，近代已故学者余嘉锡在《四库提要辨证》中的《岳武穆遗文》条下，却对《满江红》的作者是否宋代的岳飞，提出了质疑，他认为，这首词最早见于明代嘉靖十五年（1536 年）徐阶编的《岳武穆遗文》。在岳飞去世（1141 年）后，此词从不见于宋、元人的记载或题咏跋尾，突然出现于 400 年后的明代中叶，这不能不令人生疑。同时，徐阶是根据 1502 年浙江提学副使赵宽所书岳坟碑收录的，而赵宽对这首弥足珍贵的宋词之源流出处，却一无所言，这样，《满江红》也就来历不明了。再说，岳飞的儿子岳霖和孙子岳珂，不遗余力地搜求岳飞遗稿，但在他俩所编的《岳王家集》中，却没有收录这首《满江红》，31 年后重刊此书时，仍未收入该词，岂不怪哉？据此，余嘉锡认为《满江红》可能不是岳飞所作，而是明代人的伪托。

余嘉锡的考辨，引起了海内外学者的注意。著名词学家夏承焘于 1961 年撰文表示赞同余嘉锡的看法，并就词中“驾长车踏破贺兰山缺”一句进行寻绎研究，补充余的论断。夏认为，贺兰山在今甘肃河套之西，南宋时属西夏，并非金国地盘。岳飞要率兵直捣的黄龙府，是在今吉林境内，“这首词若真出岳飞之手，不应方向乖背如此！”夏承焘进而考证：在明代，北方鞑靼族倒常取道贺兰山入侵甘、凉一带，明代弘治十一年（1498 年），明将王越曾在贺兰山抗击鞑靼，打了第一个大胜仗，因此，“踏破贺兰山缺”，“在明代中叶实在是一句抗战口号，在南宋是决不会有此的。”这首词出现于明代中叶，“正是作这首词的明代人说当时的地理形势和时代意识。”

1980 年 9 月 10 日，台湾省《中国时报》发表孙述宇的文章，着重从词的内容和风格上提出质疑。孙认为《满江红》是一首激昂慷慨、英风飒飒的英雄诗，而岳飞的另一首词《小重山》却是那样的低徊宛转、失望惆怅，两者的格调和风格大相径庭，不像出于同一人笔端，因而也怀疑《满江红》为伪作。

针对上述论断，一些学者撰文提出不同看法，认为不能轻易怀疑《满江红》的真伪。理由是：

一，贺兰山同“长安”、“天山”一类地名一样，可用作比喻性的泛称，岳飞是把贺兰山当作黄龙府。1980 年 12 月 15 日香港《大公报》发表苏信的文章，认为西夏与北宋向来都有战事，派范仲淹经略延安府，就是镇守边陲，防御西夏的。这种对峙局面直至真宗、仁宗贿赂求和，才暂告安定。岳飞对这一发生在 50 余年前的历史，当然十分熟悉。《满江红》一词提到的贺兰山，是借指敌境也未尝不可，不能简单地当作违背地理常识。

二，一些作品湮没多年，历久始彰，在文学史上是有先例的。如唐末韦庄的《秦妇吟》，湮没 900 余年才看到全文。古来私人藏书，往往自视为珍宝，不欲宣泄外人，因而某些珍藏的典籍手稿尚未公之于世时，虽有人竭力寻访，亦不可能备载无遗。再者，岳飞遇害时，家存文稿全被查封没收，后来虽蒙准发还，也并不齐全。岳飞冤死后，秦桧及其余党继续执掌朝政数十年，岳飞作品难以在当时传诵。元朝又有其民族压抑的缘故，所以，直到明朝，岳飞的声誉才更加隆盛起来。因此，岳飞《满江红》词不见于宋、元人著录，直到明代中叶才出现并流传，也不足为怪。

三、文学史上两种风格兼擅的作家很多。如苏东坡，既写过“大江东去”这样雄浑豪放的名篇，也写过“细看来不是杨花，点点是，离人泪”这样情调幽怨缠绵之作。不能以《满江红》与《小重山》词的风格不一致，就断定《满江红》非岳飞所作。

有人还结合词句，根据史实，考证出岳飞写《满江红》的具体时间。岳飞 30 足岁（1133 年）执掌军事，“因责任重大，身受殊荣，感动深切，乃作成此壮怀述志《满江红》词。”故词中有“三十功名尘与土”一句。岳飞从军后，南征北战，至 30 岁时，“计其行程，足逾八千里”，故词中有“八千里路云和月”一句。岳飞 30 岁时置守江州，“适逢秋季，当地多雨”，故词中有“潇潇雨歇”之句。因而推断出，《满江红》词是岳飞“表达其本人真实感受，于公元 1133 年（宋绍兴三年）秋季九月下旬作于九江”。（李安《潇潇雨未歇——岳飞的〈满江红〉读后》，刊于 1980 年 9 月 21 日台湾省《中国时报》）

《满江红》词究竟是否出于岳飞手笔？论者各抒己见，尚难定于一说。但即使是怀疑《满江红》为伪作者，也并没有抹杀这首词的价值和历史影响，都认为纵使不是岳飞所作，《满江红》也仍然值得流传下去。

（苏浙生）

《琵琶记》作者是否高则诚？

《琵琶记》是明代传奇中最早的一部杰作。几百年来，它在民间广泛流传，它创造的赵五娘这一典型形象，几乎家喻户晓。

《琵琶记》的故事，源于何时，现已无法查考。但是，故事被写成戏剧，却是很早的事，明代徐渭的《南词叙录》中，叙述南戏起源于宋光宗时，首先传世的便是《赵贞女》和《王魁》。徐渭并把《琵琶记》列为“宋元旧篇”，下面注道：“即蔡伯喈弃亲背妇，为暴雷震死”。很显然，这与今天流传的《琵琶记》剧本，有很大的不同。今天流传的《琵琶记》故事，是叙述新婚不久的蔡伯喈在父亲的逼迫下，赴京应试，一举夺魁，被牛丞相看中，以女儿相配，蔡伯喈虽有过推托，但对牛府的豪华生活心实向往之，很快就人赘牛府，与牛小姐成婚，享尽人间荣华富贵。此间，他的家乡遭遇大灾荒。他的父母在饥寒交迫中相继去世。他的发妻赵五娘卖发葬公婆，经邻居张文才周济才赴京寻夫。由于牛小姐深明大义，赵五娘最后得以与蔡伯喈、牛小姐团圆。

《琵琶记》的作者历来都被认为是高则诚，字明，号菜根道人，浙江瑞安人。瑞安原属温州府，温州一名永嘉，地处浙东，因此后人称他为东嘉先生。

关于高则诚的生平，学术界看法并不完全一致。一种意见认为，高则诚约于公元 1305 年，即元大德九年，生于一个隐士的家庭中。其父功甫，可能死得很早，其弟高旸，伯父高彦，祖父高天锡，均为诗人。高则诚在宦途上并不那么顺利，到了 40 岁左右（元至正四年）才中了乡试，第二年考中了进士。1348 年 11 月，方国珍在浙东起义，江浙行省因为高则诚是温州人，熟悉浙东情况，命他担任平“乱”统帅府的“都事”。1349 年 2 月，高则诚随元兵南征，讨伐了方国珍起义军。1352 年，方国珍接受元朝封他为“万户”的大官后，高则诚才回到杭州。讨伐军中的三年生活，是高则诚生平具有决定意义的一个转折点。回到杭州后，他觉得做官还不如原先做隐士，决定回老家去。可是，没做多久隐士，他又被拉出做官，先担任了江南行台掾，后改调福建行省都事。他一生大约做了 10 年元朝的官吏，以后为避兵乱，隐居在宁波城东的栎社，他的《琵琶记》就是在此时完成的。

高则诚一生中有三个重要的社会关系，与他写作《琵琶记》有关。他的教师是元代大儒黄溍据说曾鼓励他写《琵琶记》。高则诚在江浙行省时，最接近的人物是他的上司——参知政事苏天爵。明朝开国功臣刘基、宋濂是他的好友、同学。1368 年，朱元璋曾召请高则诚到南京修《元史》，但高则诚由于老病，辞职回乡，不久就死于宁波。

另一种意见认为，高则诚的生存年代约在 14 世纪 20 年代到 80 年代之间，即在元代中叶以至明初。《琵琶记》的写作年代已无法详考，但可以确定是在方国珍起义之后。方国珍最初起义是在至正八年（1348 年），而其攻占温州，是在至正十年（1350 年），因此，《琵琶记》的写作至早当在至正八年以后。他一共写了几年不得而知，但朱元璋之所以召致他，是因为欣赏他的《琵琶记》。可见，《琵琶记》脱稿至迟当在洪武元年（1368 年）以前。由此推知高则诚写《琵琶记》是在元末。《琵琶记》中反映了阶级矛盾，例如在大饥荒年代中，一方面饿死人，另一方面也有人过着奢侈豪华的生活，这些场景反映了高则诚的亲身经历。

近年来，国内学术刊物上发表文章，对《琵琶记》作者是高则诚的问题提出质疑。其根据是，早在元代中叶以前，《琵琶记》一剧就已流行，其作者并不是高则诚。具体理由为：其一，《元谱》所辑《琵琶记》一剧并非高则诚所作，《元谱》已佚失，但从一些文献中还可以了解到该剧的基本情节

是：蔡伯喈独占鳌头后，弃亲背妇，马踹赵五娘，后为暴雷击死。而《元谱》所辑《琵琶记》剧曲词中没有这些情节，并且摆脱了赵五娘为主线的结构。《琵琶记》的曲词基本上吻合于明清流行的通行本，唯一可能是风靡于明清剧坛的《琵琶记》剧的祖本，在元代中叶已经盛行，它就是《元谱》所辑的《琵琶记》剧，其作者并非高则诚。

其二，从高则诚的生平看他不可能撰《琵琶记》。高则诚，字明。在元代，姓名同为高明者有三人，一般认为元末永嘉人高明即高则诚为《琵琶记》的作者。关于他的生年，一说元成宗大德五年（1301 年），一说大德十一年左右（1307 年），两说均以苏伯衡（平仲）生平来揣测。如他生于 1301 年，到泰定年间（1324—1327 年），他才二十四五岁；如以 1307 年计，仅十八九岁，即使他少年时期就有文名，但被历代戏曲家奉为曲祖的《琵琶记》，无论在反映生活的深广程度上，或在戏曲艺术方面所显示出的熟谙技巧上，都说明这部经纬万端、阅历颇深的作品，是一位深得戏曲三昧的行家所为，而不可能出自一个初出茅庐而又毫无舞台实践经验的青年之手。

至于他的卒年，分歧就更大，一般认为应是至正十九年（1359 年），根据是高则诚去世后不久，其好友陆德肠写了一首悼诗，中有“乱离遭世变，出处叹才难。堕地文将丧，忧天寝不安”等句，对高则诚死于兵荒马乱岁月深表惋惜，由此证明，高则诚是殒于元亡前的乱离世变时期，这足以证明他不是古本《琵琶记》的作者。

其三，从高则诚的交游中，未发现他是《琵琶记》作者的记载。他的教师黄溍元代大儒，《元史》有传，但查阅了包括《元史》在内的有关资料，未见有他鼓励高则诚写《琵琶记》的记述。在他的另一位教师苏天爵传及一些书籍中，也未见高则诚撰写《琵琶记》的轶事。至于他的知交明代开国元勋刘基的著述中，虽有他俩过从甚密的叙述，却无高则诚曾撰《琵琶记》的记载。就连他弟弟高肠以及好友陆德旸和余光臣等人，也无这方面的见录。

那么，东嘉先生是谁？他可能是书会中年长资深、很有威望的老先生，是既有文才又熟谙舞台生活的行家。从剧本反映出的“小国寡民”等老庄思想看，他也许还是个虔诚的道教徒。

（凌筠）

谁是这一副名联的作者？

风声、雨声、读书声，声声入耳；

国事、家事、天下事，事事关心。

上述名联，原是一副木质抱对，曾留存于明代晚期蜚声士林的东林书院内。由于它含有勉励人们既要认真读书，又要关心政治，二者紧密结合而不可偏废的深刻哲理，并真实形象地概括了力主改革、志在治国的东林学风和东林党人的政治抱负，所以经邓拓《事事关心》（《燕山夜话》）一文介绍后，在 60 年代初，就更为人们所熟知。近年来，这篇杂文被选入中学教材，则名闻天下，流传更广。然而，究竟谁应享有这一名联的著作权？至今尚有歧议：

其一，陈、顾合作。

无锡顾氏家族世代相传说：顾宪成少居无锡宅仁乡张泾桥，其父顾学以卖豆腐为生。宪成 10 余岁时，家贫无力延师，就读于邻家。夜间归家，必秉

烛自课，每每通宵达旦。一次，布政使陈云浦从任所归省，夜宿张泾桥，闲步街上，看到临街一窗灯火闪烁，不时飘出充满稚气的琅琅书声，深感惊异。第二天便传见这位夜读少年，当场出对课试。陈道：“风声、雨声、读书声，声声入耳”，顾答语曰：“国事、家事、天下事，事事关心”。后来，顾姓中有好事者，便将此联制成抱对，供人顾端文公祠（即顾宪成专祠）。后又成为东林书院之遗物。据此，有人认为“即使据传说立论，顾宪成也只能分享一半著作权”。（见 1983 年第 1 期《文史知识》）

其二，顾宪成所撰写。

1947 年 2 月，东林小学校长顾希炯，同吴敬恒、唐文治等 30 人发起，重修东林书院的工程告竣之际，顾希炯认为此联是其先人顾宪成所撰写，又鉴于顾宪成于万历二十二年（1594 年）被革职还乡后，曾与高攀龙等人讲学其中，因而把名联加以复制，随后又送至东林书院旧址。可能由于上述原因，所以长期以来，人们总认为此副对联是顾宪成所作。如邓拓在《事事关心》一文中说：“这是明代东林党首领顾宪成撰写的一副对联，”1981 年第 11 期《半月谈》杂志登刊《胡耀邦改写对联》的文章、1982 年苏文祥编写《古今联话》、1983 年张其中收集整理的《对联丛话》等书，亦说是顾宪成所撰写。直到最近还有人持比种说法。如瞿林东在《东林书院和东林党》文中说：“这是顾宪成在东林书院撰写的一副对联，足见他主张把努力读书和关心政治结合起来。”（1984 年第 11 期《文史知识》）

其三，否定顾氏撰写之说。

近几年来，有人对此联曾作过一番考证。认为，因它未见文献记载，故此对上述说法予以否定。如赵承中在《一副名联的作者及其它》文中说：“假定这副抱对是顾宪成为东林书院而题”，那么，“天启六年（1626 年），当东林书院惨罹‘不许存留片瓦寸椽’（《东林书院志》卷十四）之灾，庙貌灰飞，廊房电扫、碑坊寸断、书籍风翻；沿堤树木，尽遭斩伐’（《东林书院后记》）的时候，它何以能逃脱厄运？”“虽然也有少数物件得以从这次浩劫中幸存下来，如燕居庙奉祀的孔子牌位；欧阳东凤撰、文震孟书《重修东林书院记》……碑刻等。但这在一些志书中都有明文记载。为什么唯独出自东林党首领人物之手的名联，古人却对它讳莫如深，不著一字呢？”还说：“东林书院自创设后，先后修过四种专志，前三种也许已成佚典，雍正十一年（1733 年），许献等人在前三种专志的基础上增辑而成的二十二卷本《东林书院志》（光绪重刻本）却仍可见到。东林书院这 130 年间的建置规模、治革兴废乃至题联匾额等资料，书中保存得颇为完备，独这副抱对不见记载。散见于锡、金两县邑志和一些私人著作中的、可补雍正之未以来东林专志之阙的各类记述，包括东林书院的石刻碑记，也从未谈及这副抱对或类似于抱对的其他对联。由此可知，这副抱对不是东林书院遗物。”

赵氏据《顾端文公遗书》所载，证实陈云浦与顾宪成确有那次课试，但其内容不是那副对联，而是“一篇时文”。

赵氏说：清人梁章钜所编的《楹联丛话》，是一本“内容丰富，品例详备”的对联之集大成之书。诚如梁氏《自序》所称：元明以来的对联，本书“非敢尽谓之，而关涉掌故，脍炙艺林之作，则已十得六七”。该书著录了无锡祠庙题联多处，其中一则是顾端文公祠的，如“顾晴芬侍郎皋题联云：‘立朝与天子宰相争是非，悉宗社远谋，国本重计；居恒共师弟朋友相讲习，惟至善性体、小心工夫。’”（卷四《庙祀下》）“梁氏既然收录了此对，

那么，对于共处一祠之内的另一副更具特色的对联，总不至于会被列为下乘而不录吧？”“况且，格式与抱对完全相同的，书中也不是没有……，如‘松声、竹声、钟磬声，声声自在；山色、水色、烟霞色，色色皆空’”就是一例。但却没有那一副“气度不凡的对联”。为此，“抱对为顾宪成所撰写的说法，就失去了它最后的支柱。”（见 1983 年第 1 期《文史知识》）

赵氏之说尽管言之有理，可成一家言。但其他说法也并非空口无凭。谁是谁非，仍有待进一步争鸣与探讨。

（任振河）

《西厢记》杂剧的作者是谁？

描写崔莺莺与张珙的恋爱故事的元代杂剧《西厢记》，全名《崔莺莺待月西厢记》，取材于唐代元的传奇小说《会真记》（又名《莺莺传》），是我国较早的一部以多本杂剧连演一个故事的剧本。数百年来，它所表达的‘愿普天下有情人都成了眷属”的美好祝愿，深深叩动着青年男女的心弦，连《红楼梦》里的林黛玉也称赞它“词句警人，余香满口”。

《西厢记》元刊本现在已无从见到，现存的大都是明人枝订本。也正是从明代开始，对于它的作者是谁，出现了几种不同说法。元末锺嗣成的《录鬼簿》认为是王实甫，明初朱权的《太和正音谱》及稍后王世贞的《艺苑卮言》也持有同样看法。几乎与此同时，又有人提出《西厢记》是关汉卿作或者关汉卿作王实甫续和王实甫作关汉卿续三种意见。《西厢记》全剧共五本二十一折，所谓“关作王续”、“王作关续”，意即其中第五本系由王或关补续。王实甫和关汉卿的生平后人知之甚少，因此《西厢记》究竟出自谁人之手，各家都拿不出证据确凿的理由来，主张“王作关续”最早的明代戏曲作家徐复祚在《三家村老委谈》中，指出《西厢记》第五本“雅语、俗语、措大语、自撰语层见迭出”，文学风格和语言与前四本不统一。明末卓人月将《西厢记》第五本和前四本分别与宣扬“始乱终弃”的《莺莺传》作了比较，认为《西厢》全不合传，若王实甫所作犹存其意，至关汉卿续之则本意全失矣”（《新西厢》自序），也主张“王作关续”。明崇祯十二年张深之校正本，更是明署“大都王实甫编，关汉卿续”，到了清初，金圣叹批本《第六才子书》盛见流行，“王作关续”说也几乎就成了一时之定论了。

解放后，国内比较通行的看法都认为《西厢记》为王实甫一人所作。游国恩等主编的《中国文学史》认为，所谓“王作关续”，是封建统治者对《西厢记》的排斥和丑诋。谭正壁也认为，《录鬼薄》和《太和正音谱》的说法是可信的，但他又认为，关汉卿也是作过《西厢记》的，不过不是杂剧，而可能是小令（《乐府群珠》卷四中，就有关汉卿作的总题为《崔张十六事》的《普天乐》小令十六支），这就是后人误传关汉卿作或续作《西厢记》杂剧的由来。从 60 年代初开始，又有人在前人研究的基础上提出新的见解。例如，陈中凡既否定王实甫独作说，也不赞成“王作关续”说。他认为，《西厢记》确实原属王实甫的创作，但那不是多本连演的杂剧。元杂剧的通例是一本四折，每折由一人独唱到底，而现存的《西厢记》却打破了这些限制，在王实甫生活的元代前期还不具备这种条件。再则，《西厢记》与公认为王实甫所创作的《丽春堂》等剧相比，思想内容和艺术成就都有极大的差异。因而可以推知现存的《西厢记》是在元曲创作阵地南移到杭州，受到南戏影

响后，由元代后期曲家改编而成的。其中第五本所用的曲调完全打破了前四本遵用北曲联套的习惯，唱法也不尽相同，自由运用声腔尤见进步，证明第五本尤为晚出。不久前，又有人从《西厢记》全剧情节发展的时间上的疏漏，结局与主题的不同等方面，论证了第五本非王实甫所作，认为《西厢记》，在第四本“惊梦”之后便告结束，不仅符合我国传统戏曲的结构特点，而且改变了当时戏曲作品以大团圆来结尾的通病，否定了夫荣妻贵、衣锦荣归的封建正统观念，无论在思想上，还是在艺术手法上，都极其高明，而第五本的结局，只有在元末知识分子的社会地位由于重新开放科举仕进之阶而有了一些变化之后才可能产生。同时，从史料记载来看，无论是最早有关《西厢记》记载的元人周德清的《中原音韵》，还是明初朱权的《太和正音谱》，都只摘引了《西厢记》前四本，而没有任何第五本的资料，因此推断“王西厢”的原本应是四本，金圣叹将第五本定为“续书”还是有一定道理的。

（谢海阳）

《西游记》的作者是吴承恩吗？

百回本《西游记》是我国古代著名的“四大奇书”之一。目前较多的意见认为，它的作者是江苏淮安人吴承恩。但是，从目前我们所能见到的各种《西游记》的版本来看，却没有一部是署名“吴承恩”所作的。有关《西游记》的明刊本和清刊本，或署“朱鼎臣撰”，或署“邱处机”著，有的甚至连著者的姓名也没有，只写上校阅人“华阳洞天主人”，或评点人如“李贽”等等。那么，该书的著作权又是怎么会归到“吴承恩”名下的呢？

自从《西游记》问世以来的数百年间，由于它在社会上有十分广泛的影响，所以引起了不少研究者的浓厚兴趣。《西游记》的作者究竟是谁？这就成为一个非常引人注目的研究课题。早在清初，有人就对《西游记》上署名“邱处机”（或日“长春道人”、“邱长春”、“长春真人”）表示过怀疑，但最早明确地提出《西游记》的作者是吴承恩的，当推吴玉搢他在《山阳志遗》卷四中说：“天启旧志列先生（按：指吴承恩）为近代文苑之首，云‘性敏而多慧，博极群书，为诗文下笔立成。复善谐谑，所著杂记几种，名震一时’。初不知杂记为何等书，及阅《淮贤文目》，载《西游记》为先生著。”其后，阮葵生的《茶余客话》也说：“惟《淮贤文目》载射阳撰《西游记通俗演义》”，“世乃称为证道之书，批评穿凿，谓吻合金丹大旨，前冠以虞道园一序，而尊为长春道人之秘本，亦作伪可嗤者矣。……观其中方言俚语，皆淮上之乡音街谈，……是则出淮人之手无疑。”此外，清代尚有钱大昕的《跋长春真人〈西游记〉》、丁晏的《百亭记事续编》、纪昀的《阅微草堂笔记》、焦循的《剧说》、陆以湉的《冷庐杂识》等，或直说，或假托，或转引，都对《西游记》的作者问题有所论述。但他们的基本内容，都没有超出吴玉搢、阮葵生的范围。

诚然，还有人仍主张《西游记》不是吴承恩所作。例如，毛奇龄据陶宗仪的《辍耕录》而认定《西游记》的作者是元代邱长春。王培荀的《乡园旧闻录》，也十分肯定地说，此书乃“长春真人邱处机作”。但由于他们的论据并不充分，所以也难以成为定论。

到了本世纪的 20 年代，鲁迅在《中国小说史略》一书中肯定了《西游记》的作者是吴承恩。几乎与此同时，胡适在 1923 年第 6 期《读书杂志》上，发

表了《〈西游记〉考证》的长篇论文，指出“现在《西游记》的作者是一位‘放浪诗酒，复善谐谑’的大文豪”，而这个大文豪就是吴承恩，并初步撰写了吴承恩的年谱，第二年的七月，鲁迅在西安讲学时说：“《西游记》世人多以为是元朝的道士邱长春做的，其实不然。邱长春自己另有《西游记》三卷，是纪行，今尚存‘道藏’中，惟因书名一样，人们遂误以为是一种。加以清初刻《西游记》小说者，又取虞集所作的‘长春真人’《西游记序》冠其首，便信这《西游记》是邱长春所做的了。———实则做这《西游记》者，乃是江苏山阴人吴承恩。”（《中国小说的历史变迁》）自此以后，鲁迅和胡适的这种意见，被我国学术界的大多数人所承认。

但是，学者们并没有到此止步。他们在继续探寻《西游记》作者之谜时，发现上述结论尚不能令人十分信服。章培恒先生在 1983 年第 4 期《社会科学战线》上发表了《百回本〈西游记〉是否吴承恩所作》一文，打破了我国学术界多年以来在此问题上的沉默，他在文中指出，主张百回本《西游记》是吴承恩所作的人，其最重要的依据就是吴玉搢《山阳志遗》和阮葵生的《茶余客话》，而吴、阮两人据以立论的关键则是天启《淮安府志》中的《淮贤文目》。可是，我们在《淮贤文目》中只看到“吴承恩：《射阳集》四卷□册；《春秋列传序》；《西游记》”这样的记载，它仅指明了吴承恩写过《西游记》，而没有说明此《西游记》是属于什么性质的书，也难以知道其确切的卷数或回数。相反，在清初黄虞稷所撰的《千顷堂书目》卷八史部地理类中，却记载“吴承恩”的《西游记》，是游记之类著作，而绝非通俗小说。）这就增加了问题的复杂性。另外章培恒还根据现有的材料，从研究方言入手，论证百回本《西游记》的作者不是淮安人吴承恩，而可能是吴语方言地区的人。

（张兵）

《金瓶梅》的作者究竟是谁？

《金瓶梅》的作者究竟是谁？聚讼纷坛近 400 年之久，迄今仍无定论。

《金瓶梅》问世时，由于种种原因，作者并没有署上自己的真实姓名。但因此书丰富的思想内容、娴熟的艺术手法，在我国文学的发展史上，日益引起人们的注目。因此学者们对于探索它的作者问题，始终抱着很大的兴趣。

从现有的各种材料记载来看，晚明就有人提出了《金瓶梅》为“某大官家中的教师绍兴老儒”、“金吾戚里门客”、“某孝廉”等所作，由于这些看法纯系传说，并未受到人们的重视。但沈德符在《万历野获编》中说过《金瓶梅》一书乃“出于嘉靖间大名士之手”的话，而研究者们一时又找不出更为确凿的材料来证明这种推测性论断的不可靠性，因此，尚能迷惑一些人。入清以来，“嘉靖间大名士”如徐渭、卢楠、薛应旗、赵南星、李卓吾等人，都曾被假定为《金瓶梅》的作者。不过最为流行的看法，则是指嘉靖年间的大文学王世贞。据传王世贞的父亲王杼，因献《清明上河图》的赝品，为唐顺之识破，因而得罪于权臣严嵩和严世蕃父子，最后被残害致死。王世贞为报父仇，特作小说《金瓶梅》献给严世蕃投其所好。书的内容隐射严嵩父子，揭露他们的种种丑行，而书上又涂有毒药，书阅毕，严世蕃即中毒而亡。这个故事后来成了“寓意说”、“苦孝说”的根据。

1932 年，山西省发现了《金瓶梅词话》。书前刻有“欣欣子序，兰陵笑

笑生作，明万历四十三年”字样。它比原来的明崇祯天启年间的刻本———《绣像金瓶梅》和在康熙三十四年张竹坡根据崇祯本批点的《第一奇书金瓶梅》都早。由于这一新版本微露了作者的端倪，因而研究者们对《金瓶梅》作者的考辨更为重视。1933 年 10 月 10 日《文学季刊》创刊号上，发表了吴晗《〈金瓶梅〉的著作时代及其社会背景》一文，率先对上述旧说提出质疑。该文用严谨的史学考证方法、查阅了大量的正史、野史、笔记，以翔实的史料作依据，剖析了前人据以立论的主要根据——《清明上河图》与王世贞家族的关系，得出历史上的王世贞之父并非献假图受害，严世著亦非中毒身亡的结论，就有力地否定了牵强附会的“寓意说”和“苦孝说”，也否定了《金瓶梅》为王世贞所作的传统看法。吴晗还从书中大量运用的是“山东方言”这一点来看，认为王世贞虽在山东做过三年官，但要像当地土著一样使用方言写出如此巨著是不可能的。他明确提出，《金瓶梅》应为万历十年———三十年的作品，作者绝不可能是所谓的“嘉靖间大名士”。时隔不久，有不少研究者撰文支持吴晗的观点。例如，王采石在《民治月刊》第二十期上发表《王世贞未作〈金瓶梅〉之确证》，说：“《金瓶梅》叙宋代之事俱不得要领，与王世贞‘博雅’的史学修养存在矛盾。”赵景深也发表了《谈〈金瓶梅词话〉》一文，确定“笑笑生”为山东峄县人。这样，王世贞非《金瓶梅》作者，在当时似乎己成为定论。然而，“笑笑生”究竟是何人，却仍然是一个难解的谜。

解放后，特别是近年来，我国学术界关于《金瓶梅》作者的研究更趋活跃，呈现出“百家争鸣”的局面。归纳起来，大致可分为以下六说：

王世贞说。有的研究者主要根据《明史·王世贞传》和《万历野获编》以及有关王世贞的身世、生平、籍贯、爱好、文学素养、社会经历、思想风貌、创作时间、生活习惯等，“与《金瓶梅》全书对勘，认为作品所描写的内容与王世贞的各种情况都“很对口径”、“王世贞的影子完全摄在《金瓶梅》中”，所以，“王世贞是最有条件写此书的作者”。

李开先说。有的研究者认为，李开先的身世、生平和“对词曲等市井文学的极深的爱好和修养”等，与前人对《金瓶梅》的说法不谋而合；作品本身证明它同李开先关系密切；把《金瓶梅》和李开先的《宝剑记》作比较，就会发现有不少相同之处。所以，《金瓶梅》和《三国演义》、《水浒传》、《西游记》一样，都是在民间艺人中长期流传之后，经作家个人写定的，而这个写定音是李开先。

贾三近说。有的研究者从新发现的《三希堂法帖》第一册中王羲之《快雪时晴帖》后的四篇题跋中，纠正了《万历野获编》的作者沈德符的两处错误，从而也否定了王世贞说，持此观点的人认为，以前有关《金瓶梅》作者的各种说法，都有一个共同的大破绽，即籍贯不是“兰陵”（即山东峄县）。《金瓶梅词话》序中的“兰陵笑笑生”，是峄县人无疑，而此“笑笑生”是贾三近。因为在嘉、万年间贾三近的生平经历、文学素养、世界观和精神气质、笔名和《金瓶梅》全书所反映的内容较为相符。贾三近所作《左掖漫录》当是《金瓶梅》的原稿。

“吴侬”说。所谓“吴侬”，是“生长在吴语地区，或是受吴语影响较深的人”的昵称。有的研究者从《金瓶梅》书中多次运用吴语词汇这一点来证明“改定此书的作者当为一吴侬”，并不一定是山东人。还有人曾将《忠义水浒传》与《金瓶梅词话》两书进行对照，从作者所用的方言中发现了许

多疑问。特别是作者对山东的地理知识，“似乎十分模糊”，说是“山东人”的可能性不大。

民间艺人集体创作说。有的研究者从明人有关《金瓶梅》的记载、词话源流及书中保留的说唱文学特点的例证认为，《金瓶梅》不是哪个大名士、大文学家个人创作出来的，而是“在同一时间或不同时间里”，由许多民间艺人参加的、经过多人加工整理的作品。还有人更进一步指出：在《金瓶梅词话》以前，应该有一部《金瓶梅说唱词话》，后来却把这一部《金瓶梅说唱词话》改写为《金瓶梅词话》，虽保留了词话的名称，实际上是普通小说。

屠隆说。有的研究者认为《金瓶梅》成书的确切时间“当在万历十七年至二十四年间”，这样，作者定非“嘉靖间大名士”。从《金瓶梅》的内容来看，作者应是一个很不得志，看穿世事，不满现实，玩世不恭，而又做过京官，“好叙男女情欲和熟悉小说戏曲游戏文字”的人。明代万历年间文学家屠隆在《开卷一笑》中曾用过“笑笑先生”的代名，“笑笑先生”当为“笑笑生”，而“兰陵”应为江苏武进，是屠隆祖先居住过的地方。他的书斋是“婆罗馆”，正是取名于武进的古巷。从屠隆的籍贯和生活习尚看，符合著《金瓶梅》的作者条件，万历十二年，屠隆在京师正意气风发之时，被讦与西宁侯纵淫而罢官，使他看到世态的艰险，同时更纵情于诗酒声色。这种遭遇和身世以及对社会的认识，都和《金瓶梅》中所揭露、鞭挞的相一致。屠隆对人欲的看法是“既想治欲，又觉得欲根难除”，这与《金瓶梅》既“企图否定过度的淫欲”，又“不自觉地流露出赞赏”的观点也是吻合的。屠隆认为文学作品可以“善恶并采，淫雅杂存”，不必对“淫”的描写躲躲闪闪。这些都是产生《金瓶梅》的特殊思想基础。

《金瓶梅》是我国古代“四大奇书”之一。对其著作权问题的各种研究，都有助于深入探讨此书的思想意义和美学意义。这对中国文学发展史的研究也是大有裨益的。

（张兵）

《繁华梦》是不是李伯元的作品？

李伯元，别署南亭亭长，江苏武进人，系清末著名谴责小说代表作家。其人善诗赋及制艺，精篆刻，能书画。曾考取头名秀才，但屡应省试不第。他办过报刊杂志，1901 年开始文艺创作，“以痛哭流涕之笔，写嘻笑怒骂之文”。李伯元一生多才多艺，在各方面均有建树，尤以小说创作最为突出。诚如鲁迅先生所说：清末的谴责小说以“南亭亭长与我佛山人名最著”。李伯元在小说中广泛运用讽刺手法，从各个不同的角度反映了清末封建社会的黑暗现实，特别是对清末官场的种种罪恶行径进行了有力的揭露与鞭挞，在晚清小说史上占有重要的地位。

关于李伯元所作的小说，据一般文学史的记述，有《官场现形记》、《文明小史》、《中国现在记》、《活地狱》、《海天鸿雪记》、《繁华梦》六部。前五部现在已有定论，确系李伯元所写。只有《繁华梦》一部，目前在文史学界尚存在着分歧，主要有肯定和否定这两种不同的观点。

对《繁华梦》是不是李伯元的作品，鲁迅先生是予以肯定的。他在著名的《中国小说史略·清末之谴责小说》中明确指出：“……李伯元所著有《庚子国变弹词》若干卷，《海天鸿雪记》六本，《李莲英》一本，《繁华梦》、

《活地狱》各若干本。……”我国著名的文史专家阿英先生多年来曾对李伯元的这类作品作过深入的挖掘、考证和分析，他在 1941 年所作的《清末四大小说家》一文第一章《南亭亭长李伯元》篇内，附载了李伯元著作单行本书目，计 16 种，其中小说有《官场现形记》、《文明小史》、《活地狱》、《中国现在记》、《繁华梦》等。他认为，《繁华梦》系李伯元所作。

还有一个有力的证据是，李伯元的堂弟李锡奇 1957 年在《雨花》杂志发表《李伯元生平事迹大略》一文，也说起李伯元曾著《繁华梦》。他写道：“余与伯元谊关同族，且系弟兄，虽年少于伯元二十余岁，然回溯往事，印象尚存。伯无全家赴沪之前，曾住吾家一时期（伯元因嫁妹借住吾家房屋），嗣后虽暂相别，然两家联系未断，其逝世之岁，余亦年已十七，故对其生平及身后情况知之较详。……所著章回小说及弹词等，亦陆续刊载各报刊。有《庚子国变弹词》四十回、《官场现形记》六十回、《文明小史》六十回、《中国现在记》十二回、《活地狱》四十二回、《海天鸿雪记》二十回、《李莲英》一册及《海上繁华梦》……等”。因为李锡奇和李伯元的特殊家庭关系，所以李锡奇的看法是可信的。目前国内的一些通俗读本都持《繁华梦》为李伯元所作的观点。

但是，有一个不容忽视的问题在于：以上各家都没有进一步提供详细材料来证得《繁华梦》确系李伯元所作。像李伯元这样的小说名家，其作品经过阿英等人多年的潜心研究，几乎全部都已有了着落，而唯独《繁华梦》却迟迟未能发现。如果问得仔细一点，《繁华梦》是李伯元在什么时候写的？写些什么题材？写了多少回？原来发表在什么报刊？有没有出过单行本？这些问题，到目前为止还尚不明确。或许正是由于这一不确定性，有的专著如权威的《中国大百科全书·中国文学》就不载李伯元作《繁华梦》事。还有的学者则干脆否定了李伯元曾写过《繁华梦》这部小说。这一派以魏绍昌先生为代表人物。

魏绍昌先生曾专门发表《〈繁华梦〉非李伯元著作考》，提出了几点否定的理由。（1）说李伯元写过《繁华梦》，目前连一点寻找的线索都没有。而在其他晚清小说中，用“繁华梦”这个名称的，有 6 种之多：如孙玉声的《海上繁华梦》、黄小配的《廿载繁华梦》、夏侣兰的《北京繁华梦》、天梦的《苏州繁华梦》、老上海的《新繁华梦》、以及未署名的《最新上海繁华梦》等。以上后五种的刊印在李伯元逝世之后，可置之不论，只有孙玉声的《海上繁华梦》（简称《繁华梦》）刊印最早，据他在《退醒庐著书谈》中提到自己这部小说时说：“余作《海上繁华梦》，当时沪地犹无社会小说，我佛山人吴研人君之《二十年目睹之怪现状》尚未成书，南亭亭长李伯元君之《官场现形记》在《繁华报》发刊。……《繁华梦》成书之后，皆在《笑林报》馆出版。”孙玉声的写作和发表《繁华梦》，和李伯元的《官场现形记》在同地同时，据载《繁华梦》又在报上连载了两年多，出书一续再续，销售了万余部，在当时是很有影响的一部社会小说；并且孙玉声和李伯元既是办报的同行，又是“朝夕过从”的好友。以此情此理分析，不但李伯元不可能写作和孙玉声同一名称的小说，倒是外界误将《繁华梦》的作者“孙冠李戴”，反而是很可能的事。（2）1904 年 6 月 24 日出版的《繁华报》和《笑林报》同时刊登了出售小说图书的广告，如《官场现形记》、《海天鸿雪记》、《繁华梦》、《庚子国变弹词》各书，两家报馆均有代销，广告上各书虽未写明作者姓名，但都标明了册数和定价。其时《官场现形记》在《繁华报》

上还只连载至第三十二回，所以单行本只出到二编；《繁华梦》标明已出初集二集，每集定价一元，按孙玉声的《繁华梦》初集在 1903 年出版，二集在 1904 年出版，三集在 1906 年出版，其时恰巧只出了初集二集，每集“售洋一元”，这也和孙玉声在《退醒庐笔记》中的有关记述相合。显然，这两份登在他们自己主办的报上的广告，更证实了《繁华梦》的确是孙玉声的作品。（3）据查考，吴趼人在李伯元死后七个月，给他写的小传中，举出了李伯元的各种作品，就没有《繁华梦》；周桂笙的《新庵笔记》中，记述李伯元办《繁华报》的情况相当详细，也没有提起《繁华梦》；其他和李伯元同时代人的著作中，也从来没有说他写过这部小说。

经考证，唯一提到李伯元写过《繁华梦》的。是著名的历史学家顾颉刚先生。他在一篇《官场现形记之作者》的读书杂记中提到了这件事，这篇杂记发表在 1924 年出版的《小说月报》第 15 卷第 6 期上。然而，杂记中的材料都是当时在北京的李伯元的内侄婿赵君告诉顾颉刚的，其中说到李写过《海天鸿雪记》六本、《繁华梦》若干本等。但实际上《海天鸿雪记》只有四本，《繁华梦》若干本的说法又很含糊。赵的这些材料都是据传闻或记忆所谈，未和事实及其它资料核对过，可靠性差，不足为凭。有的学者指出，后人之所以认为李伯元写过《繁华梦》，是因为鲁迅在《中国小说史略》中引用了这段材料的原故。

由于缺少线索，看来要揭开李伯元是否写过《繁华梦》这部小说之谜，还待进一步的研究。

（俞爽勋）

生平篇

宋玉有哪些作品？

宋玉是稍后于屈原的辞赋大家，他继承屈原的文学传统，从屈原所创造的骚体诗变化出赋的体裁，并以展开描写和刻画入微的手法，丰富和发展了骚赋的表现艺术，与屈原并称为“屈宋”，在文学史上占有重要的地位。但是，关于这位辞赋家的生平，现在却知道得很少。根据《史记·屈原贾生列传》、《韩诗外传》、《新序·杂事》等所记载的零星材料，仅可窥知他是楚国人，生活年代比屈原稍晚，曾因友人的推荐，人仕于顷襄王朝，官位不高，很不得意。由于有关宋玉的历史资料少，我们不仅对于他的生平了解不多，而且对于他有哪些作品，更是一笔糊涂帐，直到现在，还没有得出一个一致的看法。

关于宋玉的作品，据《汉书·艺文志》记载，有赋 16 篇，散文则未有记载。《汉书·艺文志》虽然记载宋玉有 16 篇赋，但现在所存者只有 14 篇，那就是王逸的《楚辞章句》载两篇：《九辩》、《招魂》；萧统的《文选》载 5 篇：《风赋》、《高唐赋》、《神女赋》、《登徒子好色赋》、《对楚王问》；无名氏的《古文苑》载 6 篇：《笛赋》、《大言赋》、《小言辞》、《讽赋》、《钓赋》、《舞赋》；严可均的《全上古文》则除去《舞赋》；加上《高唐对》。

《文选》和《古文苑》称为宋玉所作的《风赋》、《高唐赋》、《神女赋》、《登徒子好色赋》、《笛赋》、《大言赋》、《小言赋》、《讽赋》、《钓赋》、《舞赋》这 10 篇赋，游国恩，刘大白、陆侃如等著名学者都怀疑是伪托的，其中以陆侃如、刘大白的论证最为有力。陆侃如在《宋玉评传》一书中认为，从赋的发展历史来看，最早的是荀卿的赋，这种赋的句式与《诗经》差不多，是诗经式的赋。晚一些的赋以贾谊为代表，这种赋是从《楚辞》变化而来的，可以称之为楚辞式。司马相如一类赋家所写的散文式的赋是更晚一些的赋。相传为宋玉的这 10 篇赋，从赋的类型来看，既不是与荀卿一样的诗经式，也不是与贾谊一样的楚辞式，却是与司马相如一样的散文式，时代最早的宋玉用最晚的赋的形式写赋，这是不可能的。他还说，这些赋中说及楚襄王时，必加一“楚”字，如《神女赋》：“楚襄王与宋玉游于云梦之浦”。《讽赋》：“楚襄王时宋玉休归。”本国人称本国国君，决不在谥号上加本国国名，如扬雄《甘泉赋·序》：“考成帝时，客有荐雄文似相如者。”班固《两都赋·序》：“至于武宣之世，乃崇礼官，考文章。”都不在皇帝的谥号上加“汉”字，以此可知这 10 篇赋决非楚国宋玉所作。他又认为，这几篇赋大都叙宋玉与楚襄王的谈话，但却是以第三人称记叙的，也说明不是宋玉所作。他认为《舞赋》是东汉中期傅毅的作品，其余 9 篇赋则都作于司马相如之后。刘大白《宋玉赋辨伪》也说《古文苑》所载宋玉《舞赋》，几乎是汉代傅毅《舞赋》的节录。《小言赋》是模仿晋代傅咸《小语赋》而作。他以周秦古韵跟汉代用韵不同为例，说明这 10 篇赋中许多地方不合周秦古韵，认为这 10 篇赋非宋玉作品。

陆侃如还指出《高唐对》就是《高唐赋》的首段，不过多了一段神女自述的话：“我帝之季女，名曰瑶姬。未行而亡，封于巫山之台，闻王来游，

愿荐枕席。”既然《高唐赋》如前述非宋玉作，那么《高唐对》的著作权不属于宋玉，也应是毫无疑义的。他又认为《对楚王问》大约是秦末汉初时人作的，与《卜居》、《渔父》相似，后人因它记着宋玉的谈话，故误认为宋玉的作品。这样一来，著作权属于宋玉的，就只剩下《招魂》、《九辩》两篇《招魂》也有不少人认为是屈原所作，例如司马迁《史记·屈原传赞》说：“余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志。”就明确指出《招魂》是屈原的作品。明末黄文焕的《楚辞听直》、林云铭的《楚辞证》、蒋骥的《山带阁注楚辞》，以及近人郑沅、马其昶、梁启超等都主张《招魂》为屈原而非宋玉所作。

从乐汉王逸以来，虽然认为《九辩》为宋玉所作的人占多数，但也有不同意见。例如，针对王逸《楚辞章句》:“《九辩》者，楚大夫宋玉所作也。……宋玉者，屈原弟子也，闵惜其师忠而放逐，故作《九辩》以述其志”，梁章钜的《文选旁证》说：“《九辩》无哀师意，恐非宋玉所作。”曹植《陈审举表》引《九辩》语：“国有骥而知不乘兮，焉皇皇而更索。”以为是屈原的话。焦竑也说《九辩》为屈原所作，《焦氏笔乘》说：“《离骚经》‘启《九辩》与《九歌》兮’，即后之《九歌》、《九辩》，皆原自作无疑。”此外，吴汝纶、梁启超等，也都主《九辩》为屈原所作。

总之，虽然《汉书·艺文志》说宋玉有 16 篇赋，《楚辞章句》、《文选》、《古文苑》、《全上古文》共载有称为宋玉的作品 14 篇，然而对这 14 篇的著作权是否属于宋玉，几乎都有争论。所以，宋玉究竟有哪些作品，仍然是我国文化史上至今没有解决的一个难题。

（许山河）

贾谊是否怀才不遇？

贾谊是西汉著名的才华横溢的政论家。他的政论文章《过秦论》和《治安策》等，表现出对政治现实深邃的洞察力和处理时弊的卓越见解。但他的生命很短促，只活了 33 岁就不幸早夭。

据《史记·屈贾列传》记载，贾谊一生虽然时间不长，在宦途上却是几经升贬。他少年出仕，很受汉文帝重视，一年之中就做到大中大夫，文帝还准备将他提拔到三公九卿等更高级的职位。但他的某些政治主张触犯了豪族的利益，为当时把持朝政的周勃、灌婴、冯敬之等人所不容，他们攻击贾谊“洛阳之人，年少初学，专欲擅权，纷乱诸事”。文帝乃以贾谊为长沙王太傅，就职长沙。几年后，文帝又召见贾谊，没多久，就拜他为梁怀王太傅。数年后，怀王骑马堕马死，贾谊自以为没有尽到责任，郁郁寡欢，哭泣岁余也死了。

对贾谊的个人身世、仕途遭遇，历来一直有不同的看法。

贾谊自己在赴长沙任上路过湘水，曾作赋凭吊屈原，借以抒发自己遭谗被贬的愤懑心情。司马迁在《史记》中将屈原与贾谊同列一传，用意在于显示两人均有忠君爱国之志、济世经邦之才，但生不逢时、无以施展抱负，颇有共同之处，于是贾谊就成了一个怀才不遇的人物。

在历代许多诗词中，为贾谊抱不平者甚多，这种诗作在唐代尤为盛行。唐人在自己贬官作诗自慰，或朋友被贬作诗相慰时，往往以贾谊之贬长沙为

比。李白《巴陵赠贾舍人》写道：“圣主恩深汉文帝，怜君不遣到长沙。”刘长卿《自夏口至鹦鹉州望岳阳寄元中丞》也写道：“贾谊上书忧汉室，长沙谪去古今怜。”在《长沙过贾谊宅》中又写道：“汉文有道恩犹薄。”都表达了汉文帝薄恩，贾谊不遇的意思。而李商隐的七绝《贾生》则指出：“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”。

更是用辛辣的讽刺笔调，将汉文帝和贾谊分别塑造成昏暗不明刻薄寡恩和虽然才华绝伦却受人玩弄的典型形象。

对贾谊怀才不遇的看法持不同意见的，历史上也大有人在。主要理由是贾谊的许多政治主张，已被汉初统治者接受，并付诸实行。他的早夭虽然带有悲剧性，然而他对汉帝国的贡献却是显著的。后于司马迁 100 多年的班固，作《汉书·贾谊传》时，对于贾谊的政治理论及具体主张在西汉历史上发生的作用和影响，看得更为分明，所以他说：“谊之所陈，略施行矣”，又说：“谊亦天年早终，虽不至公卿，未为不遇也”。北宋王安石对这个问题也有自己的看法，他有一首与李商隐所作同名的七绝《贾生》：“一时谋议略施行，谁道君王薄贾生？爵位自高言尽废，古来何啻万公卿？”与班固观点一样，他以为贾谊虽然没有做到公卿，但他的政治主张已被实施，不能说是不遇。但他进一步指出，自古以来，虽然有些人位居公卿，可是他们的政治主张却被皇帝搁置一边，皇帝对臣子施恩之厚薄，不在于所赐爵位之高低，而在于是否采纳他们有利于国计民生的政治主张。如果采纳了，就是恩深；否则，即使给的爵位再高，也只能算薄恩。这种观点颇为新颖独特。

贾谊为什么得不到重用？历史上无详细记载，但有一种看法认为并非汉文帝昏暗荒唐，不能识人。唐代王勃说：“屈、贾生于长沙，非无明主。”北宋苏轼则说：“贾生才堪王佐而不能自用。”可能贾谊此人才识虽然过人，但心胸不够豁达，《史记》中就有“贾生既以谪居长沙，长沙卑湿，自以为寿不得长，伤悼之，乃为赋以自广”，悲悲戚戚，郁闷不乐。鲁迅也说过贾谊“尤有文采，而沉实则稍逊”，“贾生之言，乃颇疏阔”。文帝贬贾谊于长沙，一方面是顶不住绛、灌之辈的压力，另一方面是不是因为贾谊“不能自用”、“疏阔”、不够“沉实”，人们不敢妄下结论，只是作一猜测而已。

对于李商隐诗中的汉文帝“不问苍生问鬼神”，现代有些学者也作过不同解释，沈祖棻《唐人七绝诗浅释》中说，鬼神之事，在古人的世界观中是占有很重要的位置的，因此问及也很自然。在宣室问及鬼神，绝不排斥在其他的地点时间问过苍生，这是很容易理解的。黎洪在《诗话一百篇》中认为，问鬼神不过是文帝警敏，防诸藩间谍制造的假象，因为当时吴楚等七国的情报人员几乎遍布于京城，否则贾谊离京后文帝为何还遣使问以国事？《史记》、《汉书》对此记载甚明。李商隐讽刺文帝荒唐，把贾谊描绘成怀才不遇的可怜典型，那是由于他读史不精，而且借他人酒杯浇自己块垒，感叹自己潦倒的身世，以后许多诗人又吟咏不已，此乃诗家一大谬误！

贾谊是否怀才不遇？两种观点都有一定道理，因而至今不能作出定论。

（蒋建平）

孔融被杀的原因何在？

作为“建安七子”之一的孔融为什么被曹操所杀，历史上一直众说不一。

范晔《后汉书·孔融传》曾对此作过详细的描述。孔融与曹操交恶是以

曹军攻克邺城，曹丕纳甄氏开始的。具体有如下几件事：一、在给曹操书中嘲曹丕纳甄氏系“武王伐纣，以妲己赐周公”；二、嘲征乌桓。认为乌桓之所为，相当于古之肃慎氏及丁零，是草芥小患，不值得兴师动众远征；三、嘲酒禁。“时年饥兵兴，操表制酒禁，融频书争之”，以一种谐谑性质的玩笑语气说：“天垂酒星之曜，地列酒泉之郡，人著旨酒之德，……由是观之，酒何负于政哉？”文中“多侮慢之辞”。四、最使曹操难以容忍的是，他上奏《宜准古王畿之制》，主张“千里寰内，不以封建诸侯”，意即尊崇天子，扩大汉室实权，明确与曹操实行的“挟天子以令诸侯”的策略相牴牾，引起曹操的极度忌恨，于是杀机顿起。

历代许多学者认为孔融与曹操冲突主要是双方性格矛盾所致。张璠《汉纪》认为“是时天下草创，曹、袁之权未分，融所建明，不识时务。又天性气爽，颇推平生之意，狎侮太祖。……太祖外虽宽容，而内不能平。”这里说的“不识时务”、“天性气爽”、“狎侮”等，表现了孔融的迂腐、疏狂的性格。而“外虽宽容、而内不能平”，则反映了曹操的心理状态。陈寿在《魏志·崔琰传》中也说：“初，太祖性忌，有所不堪者，鲁国孔融、南阳许攸、娄圭，皆以恃旧不虔见诛。”这里也道破了孔融被杀的双方性格上的原因，即孔融的“恃旧不虔”与曹操的“性忌”。此外，袁淑的《吊古文》说其“文举疏诞以殃速”；颜之推《颜氏家训·文章》称孔融“诞傲致殒”，这些都是从性格因素上去寻求原因。当然也有人认为孔融“差不多是因为酒送了命的”。如王瑶《中国文学史论集》讲今孔融集有曹操制酒禁二表，皆措辞激昂，为饮酒辩护，而且明指说“疑但惜谷耳，非以亡王为戒也”。积嫌成忌，最终惹怒曹公，在状弃市。

解放以来，许多论著从政治上加以解释。如50年代末讨论曹操问题时，郭沫若《替曹操翻案》一文认为孔融被杀是由于他与曹操的“法令相抵触”，吕今果在《曹操是什么政治力量的代表》说孔融是“在政治上对曹操不满的人”，吴泽在《关于曹操在历史中的作用问题》中认为曹操杀孔融是为了“清除世族地主反动言论及其代理人”。60年代相继出版的一批文学史，也多持此类观点。中国社会科学院文学研究所编的《中国文学史》认为建安七子中，孔融年辈较长，“政治态度与其他六人不同，他和曹操有矛盾，终于被杀”。游国恩等主编的《中国文学史》也认为“孔融政治上是曹操的反对派，终于被杀”。

也有若干著作从派系上分析孔融被杀的原因。如翦伯赞《中国史纲要》讲：“曹操统一中原后，开始向那些不亲附自己的士人展开了进攻。”他声称要“整齐风俗”，“破浮华交会之徒”，先后杀掉了最狂妄的名士孔融等人。表明曹操企图进一步突破大族名士势力的挟制，以树立专制统治。郭沫若主编的《中国史稿》也写道：“曹操虽然爱才，但对于侍才做世，不肯亲附自己的人却是不能容忍的。”孔融因瞧不起曹操，“多侮慢之辞”，于是被曹操以“招合徒众，欲规不轨”的罪名处死。余冠英在选注《汉魏六朝诗选》时写道：孔融“性刚直，放言无忌惮”。曹操憎恶他屡次违忤，不受笼络，不愿亲附，又怕他名高望重，成为自己的反对势力，终于将他杀害。

这些说法都是从政治上出发来探析孔融被杀的原因的。1983年《学林漫录》第七集刊载了徐公持《孔融为什么被杀》一文，以为仅仅从政治上加以分析是不能令人满意的。因为孔融在许多具体问题上，曾表现出与曹操合作的态度。在《崇国防疏》中指斥刘表，投入曹操阵营，以他在当时士大夫中

的巨大名声，助了曹操一臂之力。招王朗书中，对曹公又大表钦佩。三首《六言诗》中，也从政治上对曹操加以热情颂扬，在《与曹公论盛孝章书》中把曹操誉为齐桓公。徐文认为后期除了孔融在政治上确实对曹操有某种不满外，还应当从他的性格上去寻找原因。其重要性实不下于政治方面的因素。孔融疏狂，因为他系名门出身，为孔子二十世孙。又自少誉满清流，养成了自视甚高，目空一切的脾性。他和一些权贵实力人物，向来都不融洽，早年他曾受司徒杨赐之命，奉谒去贺何进由河南尹升任大将军。因何进没有及时接见，他就夺谒还府，投劾而去。惹得何进大怒，派了剑客要去追杀他。若不是左右劝阻，孔融早已丧命。后来他在北海，又同虎踞河北的袁绍结了怨，终于兵戎相见，使袁绍对他恨之入骨。孔融与曹操的不大不小的磨擦，那种不分场合的冷嘲热讽，尽管主观上不一定都具有政治上的敌意，客观上却肯定地只会破坏曹操政令的严肃性，损害盲操个人的权威，使其终于忍无可忍，因此孔融的被杀，除了政治因素外，还带有相当浓厚的性格悲剧色彩。

（邹振环）

蔡文姬是不是蔡邕的女儿？

郭沫若在话剧《蔡文姬》中，借董祀之口，说出了曹操赎文姬归汉的原因：一是继承父业，参预《续汉书》的撰述；二是伯喈（蔡邕）是天下名儒，可惜受冤屈而死，而文姬“是伯喈先生的孤女”。这与《后汉书·董祀妻传》的记载是一致的：“曹操素与邕善，痛其无嗣，乃遣使者以金璧赎之，而重嫁于祀。”他们都认为，文姬是蔡邕的独生女。

但是事实并不是如此，文姬不仅有兄弟而且有姐妹。《晋书》上记载，文姬有一个妹妹，是魏国上党太守羊道的妻子蔡氏。羊道家在泰山郡南城县，蔡邕因直言取祸，“室家徙放，老幼流离”到五原，在五原又得罪太守王智，被诬为“谤讪朝政”因而亡命江海，远迹吴会。在这“流离藏窜，十有二年”间，他投奔的亲戚就是羊道家。蔡邕几次在羊家避居，两家称得上是患难之交。蔡邕的这个女儿嫁给羊道后，生有一子一女。女儿名羊徽瑜，嫁给了司马懿的长子司马师；儿子是西晋初年著名军事家、征南大将军羊祜。司马师之妻即景献皇后，《晋书·后妃传》记载了羊徽瑜的世系，“母陈留蔡氏，汉中郎将邕之女也”；同书《羊祜传》也记载“祜，蔡邕外孙，景献皇后同产弟”。羊祜比外祖父蔡邕小 80 多岁，可推定他的母亲比姨母文姬年龄小。羊祜在任时“轻裘缓带”，有“儒将”之称，颇有外祖父家的遗风。

文姬是有兄弟的，只是名字不详。《羊祜传》说，羊祜征吴有功，应当加封，他却请求将封赏转赐给舅父的儿子蔡袭。羊祜的舅父当然就是文姬的兄弟了。晋武帝司马炎于是下诏封蔡袭为关内侯，食邑三百户。蔡袭自然就是蔡邕的孙子了。可见范晔的《后汉书》只记载了文姬而没有记文姬的妹妹羊道妻是个极大的疏忽，致使后来徐文长在《路史》中说：“蔡琰（文姬）一嫁卫伯（仲）道，一嫁董祀，一嫁羊道，一嫁单于，凡历四男子。”闹出合二人为一人的笑话来！

关于文姬的历史，现在通常是用《后汉书·董祀妻传》的说法，她起初嫁给了河东的卫仲道，丈夫死了又无儿女，就回到家中。兴平中年，军阀混战，天下大乱，她被胡骑掠去，在南匈奴左贤王处，生活了 12 年，生有二子。后被曹操用金璧赎回，嫁给董祀。可见她的一生是很悲惨的，年幼时忧患重

重，随父亡命，在胡地生活了 12 年，虽然归汉，却与二子生离死别，这是有难言之痛的。

但是从蔡邕一生的行迹来看，有人提出，羊祜的母亲确是蔡邕的女儿，对文姬是否蔡邕的女儿颇有一些疑问。

范晔在《后汉书》中说，文姬是“夫亡无子”，才回到蔡家的。那么，蔡邕在流放时，她一定跟随到五原，以后也浪迹山东。初平元年（190 年）蔡邕在长安，见董卓“性刚直而遂非”，认为他不可靠，想逃到兖州，不回陈留老家，可见他当时在山东，投奔羊道姻亲家中。这样，就产生了两个矛盾：

第一，既然当时文姬随父在山东羊道家避难，那怎么会在陈留“为胡骑所获，在胡中十二年”呢？

第二，文姬在《悲愤诗》中说，她是被董卓的军队所虏掠的，但蔡邕当时为董卓所强迫，被拜为左中郎将，初平元年二月，蔡邕跟随汉献帝迁都长安，封为高阳乡侯，时间与文姬被虏的初平元年还相合。这就又提出一个问题：岂能礼聘其父而劫掠其女，实在令人怀疑。

六朝人好拟古和作伪。他们搞了一个丁廙《蔡伯喈女赋》和曹丕《蔡伯喈女赋序》，好事之徒作《蔡琰别传》，范晔失于考核，将错就错，误收《后汉书》中，以至后人为其所欺。当然像文姬那样的事，在当时的历史条件下是可以产生的，但是说她是蔡邕的女儿，却未必然。

关于蔡琰，还有一件事要提及，就是她的字原来是昭姬。司马炎以晋代魏，追尊其父司马昭为文皇帝，“昭”字即成了引避的“庙讳”，昭姬也改为文姬了。（事见唐章怀太子李贤《后汉书》注文所引的《列女后传》）

由于史书记载受时代的影响，致使后人认为文姬无兄弟姐妹，是个孤女；也由于史书记载语焉不详，因而引起人们对她身世的种种怀疑了。

（何伯雄）

曹植是曹操的第几子？

读过“七步诗传说”的人都知道，曹植是曹丕的同母弟，字子建，沛国谯（今安徽亳县）人。

生于公元 192 年（汉献帝初平三年），卒于公元 232 年（魏明帝太和六年）。古代帝王都有对自己的亲戚、下属封地封王的习惯，遵此，曹植被封为陈王。虽然曹丕、曹睿为帝之后都对他倍加猜忌压迫，但在他郁郁而死之后，也还是假惺惺地赐他谥号曰“思”。我们今天看到史书上都称“陈思王植”，这陈思王就是这样来的。但是这个陈思王到底是曹操的第几个儿子呢？

文学古籍刊行社出版的清代人丁晏所编《曹集铨评》一书的《出版说明》说：“曹植，字子建，是曹操的第二个儿子。”

众所周知，曹丕和曹植都是卞皇后生的，而卞皇后不是曹操的结发妻子，而是曹操在光和元年因他妹夫犯罪被杀免官回到谯后纳的妾，这是光和二年的事。曹操的结发妻子为刘夫人，她生有曹昂、曹烁两个儿子。据《三国志·武帝纪》，建安二年“正月，张绣降，既而悔之，复反。公与战，军败，为流矢所中，长子昂、弟子安民遇害”。又据曹灭《典论·自叙》：“建安初，上南征荆州，至宛。张绣降，旬日而反，亡兄孝廉子修、从兄安民遇害……”这里的亡兄孝廉子修即指曹昂。《三国志·武文世王公传》中说：“丰愍王

昂字子修，弱冠举孝廉。”所以，曹丕称之为亡兄孝廉子修。可见，曹丕之上还有曹昂，并且是曹操的长子，在诸兄弟中他排行最大。而曹植则又小于曹丕，所以，他不是曹操的第二个儿子，至少应当是曹操的第三个儿子。

“第三个儿子”是最普遍的一说，就连《辞海》、《辞源》也持此说。此说好像有根据，因为曹操选立太子时，太子之争主要是在曹丕与曹植之间。据《三国志》卷十九载，曹植“年十岁余”就“诵读诗论及辞赋数十万言”。“邺铜雀台新成，太子悉将诸子登台，使各为赋。植摇笔立成，可观，太祖甚异之。”这篇《铜雀台赋》在阴澹所撰的《魏纪》中还有着详明的记录。再加上他“性简易，不治威仪，舆马服饰，不尚华丽。每进见难问，应声而对”。因为他有如此特别的才情，所以在曹操诸子中“特见宠爱”。曹操确曾想立他做太子。《文士传》记载，曹操曾在丁廙面前亲口说过这样的话：“植，吾爱之，……吾欲立之为嗣，何如？”只由于曹植“任性而行，不自雕励，饮酒不节”，才使“几为太子数矣”的自己失去了太子之位。正因为这样，曹丕就一直把他视为眼中钉，就是在曹丕称帝之后，也只是畏于卞氏，才放了他一条生路。也正是因为这一太子之位的争夺，使得人们不再追问曹植与曹丕之间是否还有曹植的同母兄或异母兄了。

其实，曹操向来是崇尚唯才是举的，他在选立太子时，并没有按照排行来定。他也曾想立曹冲为太子。《三国志·武文世王公传》载，曹冲“少聪察歧嶷，生五六岁，智意所及，有若成人之智”。所以，曹操“数对群臣称述，有欲传后意”。在曹冲早夭后，曹操特别悲哀。曹丕宽喻他时，他还说：“此我之不幸，而汝曹之幸也。”据《魏略》记载，曹丕因此常常说：“若使仓舒在，我亦无天下。”仓舒是曹冲的字。

如果我们翻开《三国志·武文世王公传》，就能够清楚地看到在“陈思王植”之上还有他的同母兄“任城王彰”。只因为曹彰没有什么特别才情，曹操才没有立他为太子之意，可他自己是想做太子的。《魏略》说：“太子嗣立，既葬，遣彰之国。始彰自以先王见任有功，冀因此见受用，而闻当随例，意甚不悦，不待遣而去。”他的这份心思于此可以略见一斑。既然曹植除兄曹昂、曹丕外，还有同母兄曹彰，那么曹植是曹操的第三个儿子之说显然是立不住脚的。

郭沫若在《论曹植》中指出，“曹植……曹操的第四个儿子”。可是目前要找到证据来证明却非常难，既然曹昂是“弱冠举孝廉”，那么他建安二年正月遇害时最少有 21 岁，而此时曹植年仅 6 岁。曹铄是曹昂的同母弟，曹昂比曹植年长 15 岁之多，那也就很难说曹铄不比曹植年长了。如果果真曹铄比曹植大，那曹植就当退居第五了。而且这第五的椅子也不一定坐得稳，因为谁能够肯定曹植的异母所生的男孩中没有比曹植年纪大的呢？说不定只能第六甚至更下也未可知。

总之，曹植究竟在曹操诸子中排行第几，就今天所能见到的材料来说，是无法确定的。如果以后找不到其他材料的话，那它就永远是一个不可解的谜！

（宁直）

陶渊明是奚族人吗？

陶渊明是生活在东晋刘宋时代的伟大诗人，是我国重要的诗歌流派——

—田园诗派的创始人。他的诗歌平淡自然，却于平淡中见真醇。他的蔑视权贵，不愿与其同流合污的气节给后世有进步思想的作家树立了榜样。他的作品至今仍在国内外享有很高的声誉。

陶渊明出身何族？这在本世纪 50 年代以前是一个不成问题的问题，人们都很自然地认为陶渊明是汉人。因为史籍中既没有陶渊明出身于其他民族的明确记载，也没有人著文说陶渊明是少数民族作家。把陶渊明出身何族作为一个问题提出来的是近代学者陈寅恪，他认为陶渊明不是出身汉族，而是奚族。陈寅恪的观点提出来后，陶渊明的身世开始引起了人们的注意。

要考证陶渊明出身何族，首先得弄清他的世系。关于陶渊明的世系，历来史传都说晋代大司马陶侃是他的曾祖，虽然对此说也有人怀疑过，但《宋书·隐逸·陶潜传》说："曾祖侃晋大司马。"萧统《陶渊明传》说："曾祖侃晋大司马。"《晋书·隐逸·陶潜传》说他是"大司马侃之曾孙也。"《南史·隐逸·陶潜传》也说他是"晋大司马侃之曾孙也"。由于史传众口一词，而反对理由不足，陶侃是陶渊明的曾祖，遂为定论。

陈寅恪认为陶侃、陶渊明出身奚族，这一观点见《〈魏书·司马叡传〉江东民族条释证及推论》一书。该书称"江左名人如陶侃及陶渊明亦出于奚族"。其考证方法是从论证陶侃为奚族人入手的。陈寅恪论证陶侃出身奚族，理由有三：其一，陶侃本不是"浔阳柴桑人"，而是鄱阳人，在西晋平吴后才迁家于浔阳，而鄱阳原是奚族居住的地区。他说："《晋书》陆拾陆《陶侃传》略云：'陶侃本鄱阳人也，吴平徙家庐江之浔阳'。"为什么鄱阳境内的奚族人在西晋平吴后要迁到浔阳去呢？他解释说："鄱阳境内奚族以勇悍善战之故，晋平吴后，遂徙之于庐江郡内当日交通较为便利之浔阳，易于控制。"其二，他引《世说新语》温峤骂陶侃"奚狗"为例，以证陶侃为奚人："《世说新语·容止》篇，石头故事，朝廷倾覆条记庾亮畏见陶侃，而温峤劝亮往之，言曰：'奚狗我所悉，卿但见之，必无忧也。'"其三，陈寅恪详细列举分析了史传所载陶侃后人在晋宋时的情况，得出结论说："其诸子凶暴虓武，颇似善战之奚人，似更为可疑。"陈寅恪论证陶侃出身奚族的第三条，持论微弱，"其诸子凶暴虓武，颇似善战之奚人，似更为可疑。"这只是怀疑的理由，不能作为陶侃出身奚族的证据。但陈寅恪却忽略了《晋书》的一条记载，这条记载对于考证陶侃出身何族是有帮助的。《晋书·陶侃传》说陶侃"望非世族，俗异诸华"。其意思是陶侃出身不是名门大族，他的生活习惯也跟华夏地区不一样。它实际上暗寓着陶侃出身低微而且不是汉族。也许由于这两个原因，陶侃在晋代虽做到了大司马的高官，却很受同僚的歧视。陶渊明一生很不得志，大概与此也不无关系。

陈寅恪"陶侃陶渊明出身奚族"说，作为一种新的观点，响应者不是很多，而反对者却大有人在。例如古直《陶侃及陶渊明是汉族还是奚族呢》一文，就针对陈寅恪的说法，为陶侃、陶渊明出身并非奚簇作辨析。其大意为温峤骂陶侃为奚狗，犹如古代北方人骂南方人为蛮子，蛮子固非少数民族，则奚狗也不是奚人。陶侃的后人中也有不凶暴的，因此不能断定陶侃就是奚人。陶侃不是奚人，则陶渊明是汉族作家自属无疑。

（许山河）

骆宾王的下落如何？

初唐诗坛，承六朝余绪，以絺章绘句为工，“绔错婉媚为本”（《旧唐书·上官仪传》）。首先奋起扫荡这股形式主义诗风的当推陈子昂和初唐四杰。他们实在是启有唐三百年风雅之盛的先导，所谓“初唐四杰”是指王勃、杨炯、卢照邻、骆宾王四人，而骆宾王则是“四杰”中年辈最长、阅历最多、遗闻佚事流传最广的最富有传奇色彩的不平凡人物。

骆宾王，浙江义乌人，7 岁能诗，有神童之名。但这位神童的命运并不佳，一生书剑飘零，沉沦下僚，为人作幕，当过主簿一类小官。他“十年不调为贫贱，百日屡迁随倚伏”，曾官游西北西南，自诉“剑动三军气，衣飘万里尘”。唐高宗仪凤四年（679 年），擢迁侍御史，这是他一生中得到的最高官职，但为时不长，终因好向武则天上书言事，而被诬下狱。在狱中，他忧心如焚，愤而作《萤火赋》、《在狱咏蝉》以明志。获释后任临海（今属浙江省）丞，故后人亦称之为骆临海。684 年，骆宾玉在扬州遇“皇唐旧臣”徐敬业。其时唐高宗已死，政权全归武则天。这位女皇帝大肆斥逐李唐旧臣，起用武氏集团中人。两个统治集团之间矛盾尖锐。徐敬业是唐朝开国功臣徐绩（后赐姓李，称李绩）之孙，他联络朝臣，在扬州举兵，以恢复大唐王朝为号召，应者云集。骆宾王一生仕途失意，郁郁不得志，又蒙谗下狱，自然对武氏政权不满，于是毅然参加了徐敬业的幕府。他曾以慷慨淋漓的笔致，为徐敬业草写《讨武氏檄》。檄文历数武则天的秽行劣迹，阴谋祸心，申明大义，备述起兵目的，以“试看今日之域中，竟是谁家之天下”作结，写得气势不凡，极富煽动性。相传武则天看到此处时，赫然变色，连忙打听檄文是谁所作，左右答说是骆宾王。她听了后，十分惋惜地说：“宰相之过，人有如是才，而使之流落不偶乎？”但是纵然骆宾王才高八斗，无奈徐敬业武略不济，起义仅经历了三个月就失败了。嗣后，关于骆宾王的下落就成了一桩疑案，传说纷坛。归纳起来，大致上有三种说法。

第一种说法，骆宾王被杀。《旧唐书》本传载：“敬业败，（宾王）伏诛。”《资治通鉴》卷二〇三载：“乙丑，敬业至海陵界，阻风，其将王那相斩敬业、敬猷及骆宾王首来降。”《新唐书·李绩传》载：“徐敬业与敬猷、宾王率轻骑遁江都……其将王那相斩之，凡二十首，传东都，皆灭其家。”此外，与骆宾王是世交的宋之问写过一篇《祭杜审言学士文》，文中说：“骆（宾王）则不能保族而全躯。”从后两条资料来看，似乎在敬业兵败后，非但骆宾王本人身遭杀戮，而且累及全家和族人。

第二种说法，骆宾王投水自杀。唐人张鷟《朝野佥载》云：“骆宾王《帝京篇》曰：‘倏忽抟风生羽翼，须臾失浪委泥沙。’后与徐敬业兴兵扬州，大败，投江水而死，此其谶也。”

第三种说法，骆宾王逃遁隐居，或云出家为僧。《新唐书》本传载：“敬业败、宾王亡命，不知所之。”这个记载与同书《李绩传》所述互相抵牾。约当徐敬业兵败 20 年之后，唐中宗曾命郗云卿搜辑骆宾王的遗文，郗云卿在《骆宾王文集序》中说：“文明（唐睿宗年号，684 年）中，与嗣业于广陵共谋起义，兵事既不捷，因致逃遁。”这可能是《新唐书》本传所自。说骆宾王兵败后出家为僧的则是唐人孟棨，他在《本事诗》中记载了这样一件事：诗人宋之问一次在杭州灵隐寺玩月赋诗，他先吟了两句：“鹫岭郁岧烧，龙宫锁寂寥。”苦无佳句可续。正沉吟间，来一老僧，问其所以，宋之问以实相告。老僧听后即说：“何不云‘楼观沧海日，门对浙江潮’？”并接连吟

了十句诗，完了篇，句句精警。宋之问大惊，叹服不已，次日拜访，说再也未见此人。别人告诉说，此僧就是骆宾王。当徐敬业兵败之后，徐、骆两人逃遁，官军追捕不及。因惧失落要犯有罪，遂杀了两个与徐敬业：骆宾王面貌相似者的头，用匣盛起，报送京师。以后即使官军知晓了这两人的下落，也因怕犯欺君大罪，而不敢捕杀。后来则骆宾王来此寺中为僧。还有一种说法是，骆宾王一直隐匿于现在江苏南通一带。明人朱国祯的《涌幢小品》载，在明正德年间，江苏南通城东发现了骆宾王的墓，墓中人衣冠如新。这墓后来迁往狼山，遗迹至今犹存。到清代雍正年间有一个叫李于涛的，自称是李绩的 37 世孙，他说他们的家谱中记载，敬业兵败后，骆宾王与敬业之子同匿邗之白水荡，以后骆宾王客死崇川。骆墓即是敬业之子所修（见清人陈熙晋《骆临海集笺注·附录》）。

以上三种说法中，因第二种说法类似谶语，也别无旁证资料，所以不大有人相信。引起争论的是第一第三两种说法，前者主死，后者主生，生死存亡，势不两立，历来争论不休。

主骆宾王兵败被杀的论者认为，从正史看，除了《新唐书》本传说骆宾王兵败后“不知所之”外，其余均说骆宾王兵败被杀。最有力的证据是宋之间《祭杜审言学士文》中的那句话。骆宾王与宋之问的父亲是同僚，再者骆宾王诗集中还有三首赠宋之问的诗：《在江南赠宋五之问》、《在兖州饯宋五之问》、《送宋五之问》，关系密切如此，所以宋之问文中说骆宾王“不能保族而全躯”是完全可信的。同时，持这一观点的论者还指斥孟棨《本事诗》所载宋之问在杭州灵隐寺遇骆宾王月夜联句事为虚妄，荒诞不经，是大有诗意的虚构之说。因为如上所言，既然宋之问与骆宾王如此熟识，则两人相逢时，岂有对面不相识之理？

但是，主骆宾王兵败后仍存活世间的论者认为，孟棨《本事诗》所载，固有阙漏，然而其中关于用假首级报送京师的说法，也未尝不能成立，王那相为了邀功请赏，干出以假乱真的勾当，也属情理中事。因此，宋之问《祭杜审言学士文》中的“不能保族而全躯”那句话，安知不是他在看了假骆宾王的首级之后才写下的呢？退一步说，宋之问即使在当时看出了首级是假的，恐怕他也未必肯说真话。以理揆之，其时骆宾王家族遭害，或则有之；自身伏诛，或则非确。这样，用宋之问《祭杜审言学士文》中的一句话作为骆宾王兵败被杀的力证，同样也是站不住脚的。再说，郗云卿是奉诏搜辑骆宾王遗文的官员，他应当对骆宾王的下落作过一番详细周密的调查，那么，为什么在《骆宾王文集序》中，他要一口否定骆宾王被杀的说法，却说骆宾王“因致逃遁”呢？那是载入史册的大事啊。可见郗云卿对王那相报送到京师的两颗头颅是否真的属于徐敬业与骆宾王的，是持怀疑态度的。还有的论者认为，骆宾王的《夕次旧吴》、《过故宋》、《咏怀》三首诗，全是黍离之感，故国之思，如“西北云逾滞，东南气转微”、“惟当过周客，独愧吴台空”等，恐非一般的抒发怀古之幽情，无病呻吟之作，当是兵败后，骆宾王故地重游时发出的感喟。

看来，在有新的、确凿的材料发现之前，这桩公案还得一直争论下去。

（丁如明）

陈子昂因何死于非命？

陈子昂高举改革大旗，开一代诗风，被尊为唐代诗祖，在中国文学史上有着重要地位。但是，他的一生很短促，只活了 42 岁，便死于非命。对于他的死，历代文人学士和史学家都很关注，然而公说公有理，婆说婆有理。

有人认为陈子昂因其父文林郎去世，悲伤过度而死。大历六年（771 年）赵儋代梓州刺史鲜于所撰建德碑说：“ 及军罢，以父年老，表乞归侍。至数月，文林卒。公至性纯孝，遂庐墓侧，杖而后起，柴毁灭性，天下之人莫不伤叹。年四十有二，葬于射洪独坐山 ”。碑文显然排除了他人加害的因素。杜甫则相反，他到过陈子昂故居，后在《送梓州李使君之任》诗中说：“ 遇害陈公殒，于今蜀道怜。君到射洪县，为我一潸然。 ”（见《杜工部集》卷十三）对陈子昂遇害而死深信不疑。那么，陈子昂究竟是何原因为谁所害呢？

陈子昂的生前好友卢藏用在《陈氏别传》中曾有所披露：“ 子昂性至孝，哀号柴毁，气息不逮。属本县令段简贪暴残忍，闻其家有财，乃附会文法，将欲害之。子昂荒惧，使家人纳钱二十万，而简意未已，数舆曳就吏。子昂素羸疾，又哀毁，杖不能起。外迫苛政，自度气力恐不能全，因命蓍自筮，卦成，仰而号曰：‘ 天命不佑，吾其死矣！ ’于是遂绝。年四十二。 ”（转自《陈子昂传注》第 261 页）从这段话里可以看出；陈子昂过分伤悲是一个因素，更主要的是受县令段简所逼，自绝于“ 舆曳就吏 ”之时。《旧唐书 · 陈子昂传》基本上承袭了《别传》的说法，所不同的是，改“ 数舆曳就吏 ”为“ 简乃因事收系狱中，忧愤而卒。 ”《新唐书 · 陈子昂传》则在此基础上进一步肯定说：“ 果死狱中 ”。这样就得出一个结论：陈子昂为段简所害，死于狱中。

但是，人们只要稍加思索，就会发现这个结论站不住脚。因为陈子昂虽然曾被逆党陷狱，参谋帷幕，又被贬为军曹，但在圣历元年（698 年）五月十四日《上蜀川安危事三条》时，恢复了“ 通直部行右拾遗 ”的身分，此后不出数月，即解官归侍，“ 天子优之，听带官取给而归 ”，说明是得到了武则天的许可，带职带薪归乡。既然如此，段简一县令，怎敢随意加害朝廷命官？因此，南宋哲学家叶适提出了大胆怀疑，他说：“ 子昂名重朝廷，简何人？犹二十万缗为少而杀之，虽梁冀之恶不过。恐所载两未真也。 ”（见《习学记言序目》卷四十一《唐书》四）对这个问题，唐代文学家沈亚之是作过探讨的。他曾指出：“ 乔（知之）死于馋，陈死于枉，皆由武三思嫉怒于一时之情，致力克害。一则夺其妓妾以加憾；一则疑其摈排以为累，阴令桑梓之宰拉辱之，皆死于非命。 ”（见《上九江郑使君书》，《沈下贤文集》卷八）始将陈子昂之死同武三思联系起来，明代文学家胡震亨对此极表赞同，他说：“ 尝怪陈射供以拾遗归里，何至为县令所杀。后读沈亚之《上郑使君书》，始悟有大力人主使在，故至此。 ”（见《唐音癸签》卷二十五）王运熙也推测说：“ 像子昂这样持身正直坚决反对淫刑的人物，恐怕是早被武三思认作眼中钉的（前此子昂坐逆党下狱，可能即出于武三思这类人物的陷害），只是到这时才有机会假手段简致害罢了。 ”（见《陈子昂和他的作品》，附《陈子昂集》）这样看来，上有武三思主谋，下有段简直接加害，“ 果死狱中 ”，顺理成章，所以，近年来国内文学史教材皆沿此说。

其实，陈子昂的死因，并未诠解，武三思这个“ 大力人 ”毕竟在幕后，直接下手的段简，据《新唐书 · 来俊臣传》所记，“ 则简直一无气骨人 ”。岑仲勉曾在《陈子昂及其文集之事迹》一文中提出怀疑：“ 以武后、周、来之淫威，子昂未之惧，何独畏夫县令段简？……余由此推想：谓子昂家居时，

如非有反抗武氏之计划，即必有诛讨武氏之文字，《别传》所谓‘附会文法’，匣剑帷灯，饶有深意。唯如是，斯简之敢于数舆曳就吏，子昂之何以惧，何以贿，均可释然。及不甚其逼，遂一死谢之，”（见《辅仁学志》第一、二合期）近年出版的《陈子昂诗注》一书中，有注者彭庆生所修年谱一篇，对岑仲勉的推想不以为然，他说：“岑氏所疑极是，唯推想子昂有反抗武氏之计划或文字，却未免凿空。依当日情势，倘子昂有此种计划或文字，段简必然上奏，断无权擅自处理，而《别传》亦不得言其‘附会文法’。”然而《学术月刊》1983 年第 2 期却发表葛晓音的文章，为岑仲勉的推想作了论证，认为“陈子昂集中《我府君有周居士文林郎陈公墓志文》可能是他招祸的直接原因”，这篇碑文中的“青龙癸未，唐历云微”，“大运不齐，贤圣罔象”等语的“言外之意显然是说武后不应天命，并非圣君”，“犯了武后的大忌”，“段简抓住了这个把柄，以碑文附会律法，按大唐律法‘十恶’条中第‘六曰大不恭’，其中‘指斥乘舆’、‘无人臣之礼’都是死罪。不要说一个小小的拾遗，就是宰相也在劫难逃。”该文为《别传》所立“附会文法”一语作了铺陈，但亦属推测之言。即是依该文所论，对陈子昂的死因，仍有疑窦，诸如：陈子昂的招祸与武三思有无关系？是“果死狱中”，还是死于“舆曳就吏”之时？是“为县令所杀”，还是“不堪其逼，遂一死谢之”？

（魏峡）

李白的祖先是谁？

李白，这位我国文坛上彪炳千古的大诗人，一千多年来，许许多多学者对他的家世进行考证和研究，可是始终未能得出令人满意的结论。

李白的父亲是一个什么样的人？他的祖先又是谁？让我们循着前人的足迹，作些了解吧！

对于李白的家世，李白本人在自己的著述中有过一些介绍：“白本陇西布衣，流落楚汉。”（《与韩荆州书》）“白本家金陵，世为右姓，遭沮渠蒙逊难，奔流咸秦，因官寓家。少长江汉。”（《与安州裴长史书》）这些自述，语焉不详，很难从中了解他的家世究竟如何。在《赠张相镐》这首诗中，李白又写道：“家本陇西人，先为汉边将，功略盖天地，名飞青云上。苦战竟不侯，当年颇惆怅。”这里也只提远祖，而讳言近代。总之，从李白的自述中，很难了解他的家世究竟如何。

让我们再看看李白同时代的一些人的介绍。他的从叔李阳冰在《草堂集序》中是这样写的：“李白，字太白，陇西成纪人，凉武昭王暠九世孙。蝉联珪组，世为显著。中叶非罪，谪居条支，易姓与名。……神龙之始，逃归于蜀……”李白好友范伦的儿子范传正在《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》中写道：“公名白，字太白，其先陇西成纪人。绝嗣之家，难求谱牒。公之孙女搜于箱箧中，得公之亡子伯禽手疏十数行，纸坏字缺，不能详备，约而计之，凉武昭王九代孙也。隋末多难，一房被窜于碎叶，流离散落，隐姓与名，故自国朝以来，漏于属籍。神龙初，潜还广汉，因侨为郡人。父客，以通其邑，遂以客为名，高卧云林，不求禄仕。”

以上文字，无论是李白的自述，还是旁人的介绍。其材料来源大抵出自李白本人，然而，仔细读来，使人产生不少难解的疑窦。

首先是“凉武昭王李暠九世孙”的问题。既是“凉武昭王李暠的九世孙”，

那就应该是唐玄宗的族祖。唐玄宗在天宝元年下过诏书，准许李暠的子孙“隶人宗正寺，编人属籍”，意思是说，可以登记上皇族的户口，这在当时是十分荣耀的事。然而，据史载，李白的一家却并没有去登记。后来，李白进入翰林院，多次见到皇帝，也没有直接向皇上提起此事。即使到了他的晚年，处境很为困难，求人推荐的心情十分迫切，也没有向人提起过这一段家世。这就令人怀疑，为什么李白生前不敢将此事写成文字，而只在死后让别人公之于世？

近人根据李白的“家本陇西人，先为汉边将”等诗句进行分析，认为李白是“飞将军”李广的第25代孙，属于西汉李陵、北周李贤、隋朝李穆一系的后裔，而李白生前却只承认远祖李广，而否认与李陵等人的关系，不久前，台湾一位学者根据自己的分析，认为李白是李世民的曾侄孙。他从李白是李广、李暠之后，其先人曾因罪遭贬谪的事实，推断认为，李白先人犯的罪可能牵涉一场“宗室恩怨”——“玄武门之变”，他的曾祖父可能是李世民的哥哥或弟弟中的一个。自然，这些推断，都只是一家之言，还有待于进一步的考证。

在李白的家世问题上，对他父亲的情况，人们了解的更为影影绰绰。他父亲李客究竟因何“逃归于蜀”或“潜还广汉”？如是国破家亡，出奔异域，那么早就应该返回原籍；假如是因是触犯刑律，流放远方，时隔百余年，也用不着“潜还广汉”。总而言之，李白的祖先无论是因为国破家亡，还是触了刑律，都不能构成“逃归于蜀”或“潜还广汉”的真正原因。这就使人猜测，或许有什么更直接的原因，促使李白的父亲“逃归”、“潜还”，跑到偏僻的大巴山中来，也正是这一原因，使李白对自己的家世闪烁其辞，以致后人无法真正了解这位伟大诗人的身世。

近人对这个问题也进行了种种分析，有人从清人王琦编著的《李白年谱》中提到的《杜诗补遗》与范传正的《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》相对照，以及“通其邑”一语在《周易讼卦》中的原意等方面进行分析、推论，认为李白父亲李客的“逃归”、“潜还”很可能与“任侠”、“避仇”有关。正因为这样，他只能“事了拂衣去，深藏身和名”。而他的亲友在提到家世籍贯时，也就只有“为尊者讳”，“为亲者讳”，而不得不使用托辞和曲笔了。

如果这种推断得以成立，那么，关于李白家世中一系列疑难问题，也可以有些眉目了。李白在他的诗文中，对妻子、对儿女、对兄弟、对朋友都多次提及，而且专门有诗寄赠他们，多次表现了他的深切情意，而唯独对他父亲却讳莫如深，李白这位“凉武昭王李暠九世孙”，只能私下和朋友谈谈自己的显赫家世，而不敢公开形诸文字，更不敢到朝廷上去登记……都是与他父亲的经历和处境有关的。他父亲李客或许是一位扶危济困或替人伸冤雪恨的侠客，由于触犯了当权者，不得不避居穷乡僻壤，隐姓埋名，以终其一生。而李白的诗文，以及他的所言所行，仿佛也闪烁着他父亲的这种气质。研究者如果从这一点再进一步寻根究底，也许可以找到李白家世的谜底。

（萱草）

李白出生在哪里？

对中国古典文学稍有了解的人，几乎没有一个不知道李白的名字。可是，

这样一位大诗人，他出生于何地？古往今来，众说纷坛。有的说他是蜀中人，有的说他是山东人，有的却干脆说他是“胡人”。那么，李白究竟是哪里人呢？

李白的同时代人，如李白的从叔、唐代有名的书法家李阳冰，李白的诗友、李白诗文集《李翰林集》的编者和序言作者魏万，李白好友范伦的儿子范传正等人，都认为李白是蜀人。李阳冰在《草堂集序》中写道：“李白，字太白，陇西成纪人，……（其父）神龙之始，逃归于蜀”。范传正在《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》中也写道：“公名白，字太白，其先陇西成纪人……（其父）神龙初，潜还广汉，因侨为郡人。”

读一读李白的诗文，也可以看到，这位大诗人自己也认为自己是蜀人。例如，《渡荆门送别》诗中这样写道：“渡远荆门外，来从梦国游。山随平野尽，江入大荒流。月下飞天镜，云生结海楼。遥怜故乡水，万里送行舟。”这是李白离开蜀中，乘船过三峡至荆州时写的一首诗。他把从三峡奔腾而下的长江水，称作为“故乡水”。可见，李白是把长江上游的巴蜀看作是自己的家乡。再如，在《上安州裴长史书》中，李白写道：“见乡人相如大夸云梦之事，云有七泽，遂来观焉。”他把司马相如称为自己的同乡，司马相如是“蜀郡成都人”（《史记·司马相如传》），可见李白也是把自己看作蜀人的。

来到四川省江油县青莲镇（唐代称为昌明县青莲乡），就可实地看到不少可以证明这儿是李白的故里的材料。镇西北有一座匡山，相传是李白少年时代读书的地方。镇西半里许，有清代乾隆年间重建的李白故居“陇两院”。院后有李白胞妹月圆之墓。院门有联云：“弟妹墓犹存，莫谓诗人空浪迹；艺文志可考，由来此地是故居。”和“陇西院”相望，紧靠盘江北岸，有清代嘉庆年间修建的“太白祠”。在江油县西，还有一座长庚寺，寺内有宋人杨遂撰写的《唐李先生彰明县旧宅碑并序》，上面写道：“先生旧宅在青莲乡……”碑文末，题有“大宋太宗淳化五年”字样。另外还有一块相传是宋代大书法家米芾所书李白诗《赠江油尉》的碑石。这些遗迹，在江油县有二三十处之多。清代同治年间江油县令、《江油县志》编撰者瞿揖曾写道：“匡山下临涪江水，中有谪仙之故里。道旁父老为我言，飒爽英姿疑未死。”这些材料都告诉人们，李白的籍贯是在蜀中。

然而，到了本世纪二三十年代，学术界却展开了一场关于李白出生地的争论。这次争论是从 1926 年 5 月开始的。当时《晨报副刊》发表李宜琛的《李白底籍贯与生地》一文，作者沿袭清代学者王琦的说法，通过对李白生卒年月的考证，断定“太白不生于四川，而生于被流放（窜）的地方”。这是最早正式提出的生于西域说。9 年之后，陈寅格也发表文章，认为“太白生于西域，不生于中国”。后来相继有人发表文章，赞同这一观点。不过，对于具体的地点，看法也各异，有的认为是在“碎叶”；有的认为是在“（口旦）逻私城”，具体位置在素叶（即中亚碎叶）之西 850 里。

1971 年，郭沫若在他的《李白与杜甫》一书中，提出李白“出生于中央亚细亚的碎叶城（即《大唐西域记》中的素叶水城），其位置在今苏联哈萨克境内的托克马克。为了证明自己的论点是正确的，他又对自己的立论和唐代文献记载的矛盾作了说明。他认为“碎叶在唐代有两处：其一即中亚碎叶，又其一为焉耆碎叶”。从筑城年代来看，李白出生的碎叶只能是中亚碎叶，而不可能是焉耆碎叶。郭沫若的“中亚碎叶说”提出后，得到了众多人士的

响应，不少人撰文肯定和补充这一论点。

近几年来，有关李白出生地问题的讨论更加深入。除了对以上几种看法进行继续探讨外，还出现了一些新的看法。例如有的认为“李白是生于条支”，他们认为唐代条支的地点是在“今阿富汗中都一带，其治所就是昔之鹤悉那，今之加兹尼”。这些同志从李白的一些作品如《江西送友人之罗浮》、《赠崔谘议》等进行探讨，认为其中描写的一些景象，都说明李白是诞生在条支的。有的则认为李白是生于焉耆碎叶。他们从《新唐书·地理志》等记载，认为李白“出生于焉耆碎叶，即今新疆境内博斯腾湖畔的库尔勒和焉耆回族自治县一带”。

对于李白的出生之地，学者们各抒已见。可以相信，随着研究的深入，一定会得出一个比较确切的结论。

（荻生）

李白为何写《蜀道难》？

《蜀道难》是唐代著名诗人李白的一首脍炙人口的作品，问世后即不胫而走，获得人们的高度评价。例如，贺知章在长安见到《蜀道难》后，大为赞赏，赞叹李白的杰出才华，目其为“谪仙人”。唐人选唐诗的早期代表作《河岳英灵集》也收录此诗，并誉之为“屈骚以还，鲜有其体”、“奇之又奇”的佳作。

然而，有关李白创作《蜀道难》的主旨，历代典籍记载不一。自唐以来，主要有四说：一是为担忧杜甫、房琯的危险；二是为规劝安史乱中避祸入蜀的唐玄宗；三是为讽刺剑南节度使章仇兼琼；四是描叙蜀地奇险的风光，别无寓意。据岑仲勉考证，《河岳英灵集》的成书最迟不会晚于天宝十二载。由此推知，李白写作《蜀道难》的时间，也当在这之前。而上述一、二两种说法，实于史事相悖。对于第三种说法，学人们在经过对史料的仔细检索后，一般也都认为证据不足。唯有第四说，才较为符合实际，但也存在着明显的“疑点”。所以，千余年来，对“李白为何要写《蜀道难》”这个问题，众说纷坛，难定一是。解放后，为了探索我国文学发展史上的这个悬案，研究者们曾展开过较为深入的讨论。归纳起来，大致有以下几种看法。

有人认为，《蜀道难》是李白在长安为送友人王炎入蜀而作。从全诗的内容来看，李白是以从秦地到蜀地的路途中所经历的情景为线索来展开描叙的。开头几句是总写，诗人用非常强烈的咏叹语气，表达了对蜀道艰险的总体验。结尾意在与开头相呼应，劝友人“锦城虽云乐，不如早还家”，流露了对朋友的深切关心和真挚感情。诗的主体部分则集中刻画了蜀道的艰险。李白从山的高峻上干云霄，山路的险阻难行、山林环境的危险及山地气氛的愁苦等方面，通过丰富的想象和夸张的语言，竭力渲染了去蜀地沿途的艰险和环境的危恶，希望王炎不要滞留蜀地，早日返回长安。

也有人认为，此诗主要“表现了李白感叹世途艰险，仕路坎坷”的悲愤心情。作者采用乐府旧题，袒露了自己命运多蹇、怀才不遇的人生厄境，与他的《行路难》属同一主题。李白一生喜游名山大川，其中也不乏艰难险阻，这为此诗的创作提供了一定的条件。更由于诗人在人生的旅途中，饱经沧桑，尝尽了世态的炎凉和人情的冷暖。因此，他借景抒情，“表面上写蜀道的艰险，实际上抒人生的感慨”。全诗先写蜀道之难，其间穿插历史传说，然后

又从各个侧面渲染蜀道之难的悲凉气氛。尤其是结尾则重在写造成蜀道之难的人为因素。如那些“磨牙吮血”、“杀人如麻”的“猛虎”和“长蛇”等，这就把它的主题表露无遗。

还有人认为，李白写作《蜀道难》，旨在讽刺当时的社会现实，是“对时弊的无情揭露和辛辣讽刺”。他们又有两种看法。一是仍力主规谏唐玄宗的旧说，但由于和史实明显不符，并不为人所重视。二是提出了此诗“表现了诗人对唐帝国命运的关心”的新观点。因为诗中除写蜀道山川之险阻外，也写到了蜀地的地方势力可以任意凭险割据一方为非作歹，其中实凝聚着李白对当时社会现实的观察和体验，并为封建王朝的前途而担忧的心情。联系李白在长安的生活遭遇以及后来被迫离开长安的事实看，他惊叹蜀道之难，本是在惊叹当时极为黑暗的封建社会中世道的艰难，而通过极言山川的险恶，意在讽谕朝政的腐败和奸臣专权下做个正直人的艰难。诗中描写的一片愁云惨雾和极其恐怖的景象，“恰恰是危机四伏的唐王朝黑暗社会现实的缩影”。

（张兵）

李白是怎么死的？

唐代宗宝应元年（762 年），李白贫病交困，到安徽南部的当涂，投靠在那儿当县令的族叔李阳冰，就在这一年的十一月，这颗诗坛上的一代巨星陨落了，享年仅六十有二。关于李白之死，后人有多种说法，但归结起来不外乎两种。其一认为是死于“腐胁疾”，即病卒说；其一认为是死于“揽月落水”，即溺水说。

说李白是病卒的，最早见于李阳冰为李白诗结集写的《草堂集序》，以后的碑碣著述多持此说。范传正写的《墓铭》，说“至今尚疑其醉在千日，宁审乎寿终百年”。李白嗜酒成性，特别到了晚年，“狂饮”更是他生活中的一大特征，所以醉而致疾致命的可能极大。晚唐诗人皮日休作《李翰林诗》（《七爱诗》之一）

也说“竟遭腐胁疾，醉魄归八极”。这就明确无误他说李白因醉得疾，他的灵魂是带着醉意升天的。郭沫若以他谙于医道的口吻说，李白 61 岁曾游金陵，往来于宣城、历阳二郡间。李光弼东镇临淮，李白曾决计从军，行至金陵发病，半途而返。此为“腐胁疾”之初期，估计当为脓胸症，又说，他 62 岁在当涂养病。脓胸症慢性化，向胸壁穿孔，成为“腐胁疾”。十一月卒于当涂。

说李白是溺死的，见五代王定保《唐摭言》所述：“李白着宫锦袍，游采石江中，做然自得，旁若无人，因醉入水中捉月而死。”宋代洪迈《容斋五笔》也有类似的记载，不过在前面冠以“世俗言”三字。所谓“世俗言”者，就是说它是民间的一种出于美好的想象而产生的传说。但值得注意的是，这种富有浪漫气息的民间传说的出现，并不是在王定保或洪迈的记述之时；而是在李白去世不久的时候就已广为流传了。到了元代，王伯成编《李太白流夜郎》杂剧，其中有白入水中，为龙王所迎去之说。虽然艺术不等于现实，但对李白的死因，更釉上了一层夺目的神奇色彩。

那么作为正史的《旧唐书》和《新唐书》是怎么说的呢？它们在提到李

白之死时，都只是简单地一笔带过，并没有明确肯定他的死因。既没有说是“腐胁疾”致死，也没有说“因醉入水中捉月而死”。《旧唐书》上说他是饮酒过度醉死于宣城的，这也许正可以用来证明“醉死此江边”（唐代项斯《经李白墓》句）的传说是有几分可靠的。所以清代王琦对此有段评论：“岂古不吊溺，故史氏为白讳耶？抑小说多妄而诗人好奇，姑假以发新意耶？”这就是说“病”和“溺”两者或许都有可能。

李白一生，流离坎坷，经历奇瑰。爱酒、爱月、爱狂、爱做视权贵。他才气横溢，却命运多舛！到了晚年穷极悲苦又不甘寂寞，时时喟叹自己愤懑的一生。虽胸怀大鹏之志，而命运之神为其安排的却是“中天摧兮力不济”的不堪，“白发三千丈”之忧烦；没奈何，竟日呼酒买醉，可惜“举杯消愁愁更愁”。心，越来越恼；酒，越喝越多。大量的酒精已经侵蚀、损害着他的肌体，而他还兀自举杯浇愁，直至病入膏肓而不可救药。从而推论其死因。他族叔李阳冰的话应该是可信的。李白在去世前曾赋《临终歌》一曲，浩叹一生壮志未酬的悲枪。如是悲歌一曲，岂临终遗言乎？

所以，刘大杰以文学史家无可置疑的笔触写道：“（李白）六十二岁，以腐胁疾死于当涂……说他入水捉月而死，那是不可信的。”所谓李白之死的“谜”，似乎并不存在。

然而，有人认为稗官野史之言，也并不是纯属毫无价值的无稽之谈。李白一生浪迹江湖，热爱自然。他的诗，有许多是写月的。诗人把美丽的月亮看成是高尚皎洁的象征。他的诗，又有许多是写酒的。诗人把美酒看成是自己生命中不可或缺的一个组成部分。他举杯望明月，俯首看现实：创痛巨深，贫病交加，一切美好向往都一一幻灭了。一个傲岸不羁，竟欲驰骋于天地之外的人，竟落到如此潦倒的田地，那是不堪忍受的。严酷的现实，逼得他几乎要发狂了。诗人在《笑歌行》和《悲歌行》里，十分清楚地描绘出了自己哭哭笑笑的狂态。一个处于半疯狂状态的人，“醉而落水”反倒更能博得人们的同情。

安旗对李白的死，有一段极为精彩的摹拟式的描绘：“夜，已深了；人，已醉了；歌，已终了；泪，已尽了；李白的生命也到了最后一刻了。此时，夜月中天，水波不兴，月亮映在江中，好像一轮白玉盘，一阵微风过处，又散作万点银光。多么美丽！多么光明！多么诱人！‘我追求了一生光明，原来在这里！’醉倚在船舷上的李白，伸出了他的双手，向着一片银色的光辉扑去……只听得船夫一声惊呼，诗人已没入万顷波涛。船夫恍惚看见，刚才还邀他喝过三杯的李先生，跨在一条鲸鱼背上随逐流去了，去远了，永远地去了。”显然，作为当代学者、富有诗人气质的安旗，他是宁肯相信这位“天上谪仙人”是跨鲸背而仙游羽化的。

（林世均）

杜甫殁于何因？

唐代大诗人杜甫究竟死于何因，研究者们的意见很不一致。自唐中叶以来，关于杜甫死因的说法主要有三种，一是“啖牛肉白酒而死”，一是“溺死”，一是“病死”。

据《旧唐书·杜甫传》载：“永泰二年（当作大历五年，即 770 年）啖牛肉白酒，一夕而卒耒阳，时年五十九。”《新唐书》本传的记载也大体相

同：“大历中，出瞿唐，下江陵，溯沉湘以登衡山，因客耒阳，游岳祠。大水遽至，涉旬不得食，县令具舟迎之，乃得还。令尝馈牛炙白酒，大醉，一夕卒。年五十九。”看来，杜甫啖牛肉白酒，一夕而卒，这种说法是有着传统的权威性的。但是，牛肉白酒究竟是怎样致死的呢？这个问题又引起了人们的不同解释。早在两唐书之前的唐人邓处海在《明皇杂录》中就有过这样的记载：“杜甫客耒阳，游岳祠，大水遽至，涉旬不得食，县令具舟迎之，令尝馈牛炙白酒。后漂寓湘潭间，羁旅憔悴于衡州耒阳县，颇为令长所厌。甫投诗于宰，宰遂致牛炙白酒以遗甫，甫饮过多，一夕而卒。”看得出，两唐书均采此说，只不过没有清楚述明牛肉白酒是怎样致之于死地的罢了。而邓处诲则说得明白：杜甫是吃得过多，胀饫而死的。后来研究杜甫的人，有同意邓说的，有反对邓说的。郭沫若在《李白与杜甫》一书中，对于杜甫的死因作过专门的论述，他认为杜甫的确是死于牛肉白酒，不过不是“饫死”，而是由于中毒。郭老的分析看起来是比较科学的：杜甫阻水耒阳的时候，正值暑天，聂令送来牛肉白酒，杜甫一次没有吃完，剩下的由于冷藏的不好而腐败了。腐肉是有毒的，特别是在腐败后 24 至 28 小时毒性最烈，能使人神经麻痹、心脏恶化而致死。再加上杜甫年老病多，又有白酒加速毒素在血液中循环，因此吃腐肉白酒中毒而亡是很有可能的。

至于溺死一说，最早见于唐人李观的《杜诗补遗》。这部书里有这样一段话：“甫往耒阳，聂令不礼。一日，过江上州中，醉宿酒家。是夕江水暴涨，为惊湍漂没，其尸不知落于何处。洎玄宗还南内，思子美，诏天下求之。聂令乃积空土于江上，曰：‘子美为牛肉白酒胀饫而死，葬于此矣！’“对于这种说法，众多的人认为纯属无稽之谈，后世有王得臣、黄鹤、邓昂、钱谦益、仇兆鳌诸家纷纷为之辨诬。的确，人们的指责是有道理的，因为玄宗死于宝应元年（762 年），他怎能在大历五年（770 年）思念子美呢？虽然如此，也有人想象出杜甫是与屈原一样怀沙自沉了。因为这样正好“三贤（指屈原、李白、杜甫）同归一水”了。不过，这一想象没有丝毫根据，也就不值得深究。

较多的研究者还是坚持杜甫病死湘江舟中的观点，他们对于有关杜甫死因的种种不同记载和传说，都作了一番详细的颇为合乎情理的解释。

大历五年（770 年）四月，湖南兵马使臧玠夜间放火作乱，杀死湖南观察使兼潭州刺史崔瓘。这时，在潭州贫病交加的杜甫仓皇携家眷出逃，准备溯郴水往依在郴州任上的舅氏崔伟。不意行至耒阳县境的方田驿时，突然遇上江水大涨，不能行舟，只得泊于方田。杜甫在这里五六天得不到食物，耒阳县令聂氏闻讯，立即着人送去丰厚食物，并且来书相邀。杜甫作诗感谢，诗题云：“聂耒阳以仆阻水，书致酒肉，疗饥荒江，诗得代怀，兴尽本韵，至县呈聂令。”后因水势不退，诗不能致聂令，只好回头下衡州去了。大水退后，聂令派人在江上寻找杜甫，不见踪迹，即断定杜甫葬身大水，遂建一衣冠墓于耒阳县北，以纪念这位闻名于世的诗人，后来因为有了《明皇杂录》、《杜甫补遗》、新旧《唐书》的记载，所以产生了杜甫啖牛肉白酒而死、溺死等传说。但是，他们的记载毕竟没有杜甫本人诗句和杜氏子孙处理先人丧事经过的事实可信。

杜甫回衡州后，小作停留，然后沿江而下。过洞庭湖时，有《过洞庭湖》诗云：“破浪南风正、回樯畏日斜。湖光与天远，直欲泛仙槎”。诗中“南风正”、“回樯”等字眼，准确证明了杜甫从上游而下的情景。杜甫一秋一

冬居于舱内，风痹病日益加剧，最后卧病舟中。偏偏这时天不怜人，甫幼女夭亡，于是伟大的诗人便溘然长逝了。如果说杜甫在耒阳殁于牛肉白酒，那么杜诗所记述的这些事实又该作何解释呢？杜甫死后，家人无力归葬，遂暂寝岳阳。43 年之后，杜甫孙杜嗣业始从岳阳启其灵榇归到河南偃师，葬于首阳山下。杜嗣业扶榇道出荆州时，拜请元为他的祖父作墓志铭，铭文中有“扁舟下荆楚间，竟以寓卒，旅殡岳阳，享年五十有九”（元《唐故检校工部员外郎杜君墓系铭》）句，这也可以作为杜甫病死湘江舟中的证据。

杜甫是病死舟中，还是殁于牛肉白酒或者葬身郴水，尚不能最后定论，有待研究者作进一步的探讨。（李祖辉）

注：据文汇报 1990 年 6 月 15 日报道：天津市劝业场卫生院主治医生仇化国、杨一工，结合杜甫的作品，从医学角度系统地分析杜甫的生活经历及晚年的健康状况，认为杜甫真正死因是糖尿病。报道说，有关专家认为，仇、杨提出的这个与许多专家、学者不同的结论，是自然科学和社会科学相结合的结果。

（施宣圆）

“退之”是韩愈的字吗？

按照中国古代的习俗，男子 20 岁“弱冠”后取的别名叫字。字是人们相互之间的主要称呼。“退之”是一个人的字，他是谁呢？一般来说，对某个字号本无深究的必要，但自唐代诗人白居易在怀念好友元的《思旧》诗中写下“退之服硫磺，一病讫不痊”后，人们纷纷推测“退之”是不是唐宋八大家之一的韩退之，即韩愈（号昌黎），如果是韩愈，那他真的是死于硫磺吗？

最早提出白居易诗中的“退之”系指韩愈的是五代的陶穀。他在《清异录》中说：“昌黎公愈晚颇亲脂粉，故事服食，用硫黄末搅粥饭啖鸡男，不使交，千日烹疱，名‘火灵库’。公间日进一只焉，始亦见功，终致绝命。”在这里，陶穀对韩愈死于硫磺的前因后果作了说明，其根据何在，不得而知，但此说流传很广。

到了清代，考据学家钱大昕在《十驾斋养新录》卷十六中，针对人们以白居易诗“为昌黎晚年惑金石药之证”，举出了洪庆善《韩子年谱》中方崧卿的一条辩证对此表示了怀疑。方崧卿根据《卫府君墓志》说当时也有一个字退之的人叫卫中立，他“饵奇药求不死，而卒死”，白居易诗中的“退之硫黄”者，“乃中立也”。钱大昕援引李季可的说法进一步提出：韩愈“长庆三年作《李干墓志》，力诋六七公皆以药败。明年则公卒，岂咫尺之间身试其祸哉？”他认为，韩愈决不是那种表面上斥责别人服丹药，而背地里却自己吃丹药企求长生不死的人。

对于这个千年聚讼纷纭的疑案，当代著名学者、隋唐史专家陈寅恪在《元白诗笺证稿·附论·白乐天之思想行为与佛道关系》中，力驳卫退之之说。他的理由是白居易所结交的朋友都是“所谓第一流人物”，像韩愈、元之流，而卫中立并非是进士出身，是小人物，白居易在诗中不可能提到他。并强调陶穀生活在五代时期，距韩愈在世的“元和长庆时代不甚远，其说当有所据”。他认为白居易《思旧》“诗中之退之，固舍昌黎莫属矣”。

但有人认为韩愈死于服丹药之说是不确切的。因为白居易对韩愈死因的记载，“可能得之传闻，也可能他诗中说的‘退之’是另有其人，不是指韩

愈”。那是谁呢？没有指明。并认为所谓韩愈服食丹药的传闻由来是“道教徒捏造出来的诽谤之词”。（见钱冬父所著《韩愈》，中华书局版）

另外，有人针对陈寅恪的韩愈之说，提出了质疑。认为“从一般的情理来推测，‘诗中之退之’断无是昌黎韩愈之理”。那么是卫中立了？也不是！其理由是白居易所结交的朋友并非都是“所谓第一流人物”，白与韩的交情非常平淡，极少往来，并有不满的情绪。通常，白居易对较亲密的朋友死才写有悼念性的文字，而白居易对韩愈的死从未写过什么诗文表示悼念和缅怀之意，怎么会在《思旧》诗中提到他呢？白居易和卫中立则可以说是毫不往来，白居易写《思旧》诗时，是不会“突然想到一个和自己毫不交往的人”的。再者，在唐代，不仅韩愈自己没有说过他有服食丹药之事，韩愈的朋友也不曾说起过韩愈有服食丹药之事，连韩愈在世时的整个元和、长庆时代的人也“都不曾说过”韩愈有服丹药之事，单凭五代时的陶毅之说是不足为据的。那惑人千载的“退之”究竟是谁呢？到目前为止，还没有发现唐代第三个字退之而又是白居易朋友的人。所以有人怀疑“退之”两个字是笔误，传抄、刻印之误。“退之”可能就是“杓直”之误。构直是李建的字，他与白居易的关系非常密切，也死于服食丹药。白居易在其诗文中屡次提到他，从《思旧》诗的情理来看，“退之”此人很可能是李建，但“这只是推测之辞，至今还拿不出可靠的证据”。（见刘国盈《韩愈非死于硫黄辨》，载《北京师院学报》1984 年第 4 期）

白居易《思旧》诗中的“退之”到底是谁？是韩愈、卫中立、还是李建，或是其他人，至今仍是个谜。

（黄显功）

“大历十才子”是指哪 10 人？

据说有一位同志在出智力测验题时，写下了“‘大历十才子’是哪十人”一题后，却又匆匆删掉。这是为什么呢？

大历（766—779 年），是唐代宗李豫的年号。唐代诗歌发展，在开元、天宝年间由李白、杜甫的杰出成就而形成了一个高潮，到了贞元、元和年间，元、白居易倡导新乐府运动，则形成了又一个高潮。在这两个高潮之间，唐代诗歌经历了一个由背离到转趋现实主义的阶段，那就是大历时期。著名的“十才子”便是这一阶段的重要作家。

一般认为，“十才子”“窃占青山、白云、春风、芳草等以为己有”，（皎然《诗式·齐梁诗》）流连山水，称道隐逸。反映社会现实的诗歌较少，多数是唱和应制之作。风调相高，稍趋浮响，以致“开（元），（天）宝浑厚之气，渐远渐漓”。（《四库全书总目提要·钱仲文集》）当然，到了大历后期，“诸公改辙，盖知前非”，诗风有所改变，写了一些反映现实生活的作品。因此，历代来研究唐诗的学者，都很重视这一阶段诗风变迁的研讨，从中探寻诗歌创作兴衰的各种原因。遗憾的是，“大历十才子”究竟指哪 10 人，则众说纷坛，迄无定论。最早记载“十才子”之名的，当是《新唐书·卢纶传》。传云：“纶与吉中孚、韩侃、钱起、司空曙、苗发、崔峒、耿沣、夏侯审、李端，皆能诗，齐名，号大历十才子。”《新唐书》增加了“十才子”一段史料，填补了《旧唐书》的空白，应该说是有功绩的。但是同时期江邻几说的“十才子”成员同它出入很大，多了郎士元、李益、李嘉祐、皇

甫曾，而无夏侯审、崔峒及韩侂。这样，“十才子”其实不止10人了。两种记载，都在北宋初期，离唐代不远，差异竟如此之大，不得不令人生疑。然而，问题的复杂性还不仅如此，在南宋计有功的《唐诗纪事》中，我们又可看到不同于上述的几种说法：一是比江邻几说的少了吉中孚，一是比江邻几说的多了吉颂、夏侯审。另外，严羽《沧浪诗话》说：“冷朝阳在大历十才子中为最下，”冷朝阳并不见上面诸说提及，岂不又多出一说？

通观上述五种说法，只有卢纶、钱起、司空曙、李端四人一致被列为“十才子”成员，其余“六才子”诸说不一，孰是孰非，实难判定。明人胡应麟在《诗薮》中说：号称“大历十才子”，主要是从他们之间“游从习熟，倡和频仍的关系来讲的，而李益等人稍晚于卢纶、钱起，把他们列入“十才子”并“非实录”，值得怀疑。但是，清人管世铭《读雪山房唐诗钞》的记载，不仅有李益，而且把略早于卢纶、钱起的刘长卿也列入“十才子”。这样“十才子”便是卢纶、韩侂、刘长卿、钱起、郎士元、皇甫曾、李嘉祐、李益、李端、司空曙等十人了。显然，胡应麟那条理由又被否定了。因为管世铭所举10人有的年龄差距很大，如刘长卿比李益大近40岁，他们之间哪里谈得上“游从”、“倡和”？

真是旧案未决，新疑又生。这纷杂的异说给今人研究唐诗发展添了不少麻烦。若以《新唐书》为据，那李益、皇甫曾等在当时颇有才名，却被排斥在外了，而苗发、夏侯审的诗名并不甚著，未可与诸子相提并论。如果以江邻几之说为证，那彼时皇甫兄弟齐名，似乎不应有皇甫曾而无皇甫冉，且韩侂同时盛名却又没有提及。若说名望，李益、刘长卿当在所列，但考交游，则又难以牵合。因此，现今流行的文学史，只得毫无理由地选择一说，几句带过。如社科院文研所的《中国文学史》，采用管世铭一说，列出“十才子”，而在论述时却把刘长卿与韦应物并论。游国恩等的《中国文学史》，则承《新唐书》一说，把李益与“十才子”并提。两书对“十才子”都没加以辨析，所举代表也只是没有争论的卢纶、钱起，而对于其他成员的思想经历和创作情况并无介绍和评述。这难道是学者们的疏忽？抑或是不值一提呢？揆其原因，恐怕是诸说纷杂，无以论断，只好无可奈何地一笔带过，以致留下了由待后人揭晓的谜面：“大历十才子”究竟是哪10人？

（正耀）

女诗人薛涛生卒究系何年？

对被称为“万里桥边女校书”的薛涛的诗，历来评价很高。在唐代女诗人中，文学史一般只提到三个人，而三人中就有薛涛（另二人为上官婉儿、鱼玄机）。郑振铎的《插图本中国文学史》认为“其诗很可称道”。郑还专门为薛涛写了一节。可是，由于封建社会轻视女子，关于薛涛，留下的可靠资料不多，又无正式传记，她的生卒年，历来众说多异。今之学者，自然也持议不一。

张篷舟著有《薛涛诗笺》（四川人民出版社1981年9月出版）。书中认为，薛涛生于中唐时大历五年（770年，是年大诗人杜甫卒），贞元元年（785年）韦皋镇蜀，召她侍酒赋诗，遂入乐籍，时年16岁，逾及笄（女子可以盘发插笄的年龄，即成年，十五岁）仅一年。大和六年（832 年）夏卒。享年63岁。

张篷舟之说，主要的论据在于薛涛卒年的确定。卒年之确据，是韦令孔雀之死事。韦皋镇蜀之初，南越馈献孔雀一只，皋依薛涛之意，开池设笼以栖之。至大和五年秋，孔雀死。次年夏，薛涛也卒。此事散见于刘禹锡等人的诗集及白居易复刘禹锡书。张篷舟详尽地引用了有关的诗句，如刘禹锡《和西川李尚书（伤孔雀及薛涛）之什》：“玉儿己逐金环葬，翠羽先随秋草萎。唯见芙蓉含晓露，数行红泪滴清池。”芙蓉夏季盛开，当秋即谢。诗的三四句说芙蓉尚含晓露，如红泪滴池，可知其卒在夏。诗的第二句咏孔雀之死，“先随秋草萎”，当指涛卒上年之秋。

四川文史研究馆彭芸荪晚年曾撰成《薛涛丛考》一稿，认为涛之卒，是在大和六年秋冬间；其生，则当在贞元元年或二年，享年四十七八岁。

彭芸荪的考证主要是：一，《蜀笺谱》：段文昌为作墓志。段文昌曾两次镇蜀，再次镇蜀在大和六年冬；其死，在大和九年。据此，薛涛之死，必在大和九年之前。二，薛涛诗集中，有《筹边楼》诗。筹边楼之筑建，当在大和五年春夏间，至秋落成。薛涛《筹边楼》有“平临云鸟八窗秋”之句，可证。时薛涛尚在。三，薛涛诗集中，有《棠梨花和李太尉》诗。李太尉即李德裕，于大和四年十月到川，大和六年冬离任。李德裕曾有伤薛涛之诗。今李诗虽亡佚，但刘禹锡的《和西川李尚书〈伤孔雀及薛涛〉为什》可证。据此，薛涛之死必在李德裕未离任时，即在大和六年冬前。根据以上的考订，彭芸荪认为薛涛之卒，是在李德裕将离任，而段文昌将到任之时，即大和六年秋间。又，万历洗墨池刻本《薛涛集》：“涛及笄，以诗闻外，客有窃与之燕语。时韦中令皋镇蜀，召令侍酒赋诗。”彭芸荪据此又考：韦皋贞元元年任西川节度使，至十二年加同平章，始称韦相国，或韦相公；至十七年兼中书令，始可称韦中令，或韦令公。薛涛集中有《上韦令公》诗，可见侍酒赋诗，必在贞元十七年后，韦皋兼中书令时。及笄，方 15 岁；至韦公召见，或有一二年时间，则薛涛此时，当十七八岁。由此可推证，薛涛生于贞元元年，或贞元二年。

彭芸荪认为，洗墨池刻本《薛涛集》中，说“大和岁涛卒，年七十五”，有误。如年七十五，据文昌撰墓志之年上推，则涛生肃宗至德、乾元之间。至韦皋初人蜀时，涛已二十七八岁，不能称为“及笄”，何况召见是在贞元十七年后。

陈文华校注的《唐女诗人集三种》中，关于薛卒年的论定，大致同彭先生同（陈认为薛涛卒于大和六年十二月，即段文昌已到任，李德裕尚未去蜀时）。但不同意享年 47 岁的结论。陈据《唐音癸签》称涛“工绝句，无雌声，自寿者相”，认为她至少活到六七十岁；据《直斋书录解题》云其“得年最长，至近八十”，认为她享年不会少于 75 岁。这样，《薛涛集》言其“年 75”是可信的。因此可推定她的生年在肃宗乾元元年（758 年）。陈认为，《薛涛集》既云“韦中令皋镇蜀”时“涛及等”，又云“段文昌再镇成都，大和岁涛卒，年七十五”，自相矛盾，两者必有一错，而卒年既无问题，“年七十五”，又可由明代以前的多种记载参证，因而断定“时韦中令镇蜀”一句与事实不符。陈认为，“母孀，养涛及笄，以诗闻外”，是说涛 16 岁诗名方始外传，并不等于是年即传到韦皋耳中；“客有窃与之燕语”，也需一个过程。韦皋镇蜀时，薛涛当己是一位名满蜀都的才女，韦皋才召令她“侍酒赋诗”。所以，韦皋镇蜀时，薛涛已 27 岁。

众说各有所据。究竟薛涛生于何时？卒于哪年？张篷舟先生也只能说‘仅

存希望于墓志原物之能及早出土而已”。

（吴春荣）

皮日休是被黄巢所杀吗？

皮日休，先字逸少，后字袭美，号醉民、醉吟先生、间气布衣等，襄阳人。根据他《庚寅岁十一月……》诗中“三十麻衣弄渚禽”句推算，约生于唐武宗会昌元年（841年）。咸通八年（867年）进士及第，官太常博士。他是晚唐杰出的现实主义作家，他的《橡媪叹》、《三羞诗》、《贪官怨》、《农父谣》等诗，反映了唐末统治阶级的残酷及民不聊生的现状；他的小品文托古讽今，猛烈地抨击当时政治的黑暗腐败，鲁迅称之为“一塌糊涂泥塘里的光彩和锋芒”。（《小品文的危机》）

皮日休生活于藩镇割据，战乱四起，农民起义风起云涌的时代，他中晚年的行踪，各家记载不一；他的死因，历来各执一端，未臻统一。比较通行的说法是说他参加了黄巢起义军，后被黄巢所杀。

皮日休参加了黄巢义军，并在黄巢攻克唐首都长安称号大齐后，任翰林学士的事，《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》、《南部新书》、《唐诗纪事》等许多五代两宋的官私著作都有记载，本无可疑之处。但是南宋大诗人陆游在《跋松陵倡和集》中曾力辩其非，以为“妄人造谤，以谓袭美隳节于巢贼，为其翰林学士，《新唐书》喜取小说，亦载之”。他攻击《新唐书》取小说之言，而不批驳成书早于《新唐书》一百多年的《旧唐书》，可见他的辩驳是站不住脚的。陆游还在《老学庵笔记》卷十中根据尹洙《皮子良墓志》所说“曾祖日休，避广明之难（即黄巢起义），徙籍会稽（今浙江绍兴），及钱氏王其地，遂依之”，来证实皮日休没有参加黄巢义军。在封建社会，农民起义军被诬为盗贼，参加农民起义被视为大逆不道。陆游正是站在这个立场上为皮日休说话的，因此他称黄巢为“巢贼”；而在这种思想的指导，很难作出客观的结论。同时，尹洙为皮日休后人作墓志，例当“避恶扬善”，不称其祖从“贼”，是完全可以理解的。再从唐人选唐诗如韦庄《又玄集》及韦縠《才调集》均不收皮日休的诗来看，也可以侧面证实皮日休是从“贼”之人。

关于皮日休的最后结局，历来大致有三种说法：

第一种说法即说他被黄巢所杀。此说最早见于五代孙光宪《北梦琐言》卷二“皮日休献书”条，说皮日休“黄寇中遇害”。后来宋代钱易《南部新书》卷丁载皮日休参加黄巢义军后，黄巢令他作谶词，词云：“欲知圣人姓，田八二十一。欲知圣人名，果头三屈律”。“田八”、“果头”二句，实拆“黄巢”二字。但由于黄巢“头丑，掠鬓不尽”，因此怀疑皮日休是讥笑他，一怒之下，就杀了皮日休，但是《北梦琐言》卷六“陆龟蒙追赠”条又说皮日休与陆龟蒙为益友，“皮客死浙中”。同一书互相龃龉，不由人不怀疑其可靠性。而《南部新书》所载谶语又明显从《太平广记》中山阴老人献给董昌的谣言“欲识圣人姓，千里草青青。欲知圣人名，日从日上生”套来；再说皮日休即使作谶语，也应当作在黄巢称帝以前，以表示黄巢是真命天子，应运而立，但黄巢称帝前非但没有杀皮日休，称帝后还任他为翰林学士，这就足证皮日休因作谶被祸的事是子虚乌有。因此，皮日休被黄巢所杀的说法缺少令人信服的证据。

第二种说法是说他被唐王朝所杀。此说仅见陆游《老学庵笔记》卷十引《该闻录》：“皮日休陷黄巢，为翰林学士。巢败被诛。”《该闻录》一书今已佚，我们无法知道书中所说详细情况，其可信程度如何。仅仅根据这一孤证，难以作出结论。

第三种说法是说黄巢义军失败后，皮日休依吴越王钱镠而终。这一说法始见于《太平广记》卷四九九“皮日休”条，注出《北梦琐言》。查《太平广记》所引文字，实录自今本《北梦琐言》卷二“皮日休献书”条，但没有今本中“黄寇中遇害”句，而多“为钱镠判官”句。《太平广记》成书时间离《北梦琐言》作者孙光宪死时不过十多年，《太平广记》所录也许是原文，且“为钱镠判官”说与该书卷六“陆龟蒙追赠”条所云“客死浙中”亦基本合辙。如果说这是《太平广记》编纂者的改文，也一定有所根据。同时，宋初陶岳《五代史补》卷一“杨行密钱塘侵略”条载田頵攻钱塘时，曾遣使至钱镠处，钱厚待之。在饯行宴会上，罗隐、皮日休也在座。皮日休出酒令讥讽田頵使者。《五代史补》素以记事翔实为后人所称道，这里所记，当不至于失实。前面所引的尹洙《皮子良墓志》，对皮日休参加黄巢义军的事含糊其词，但说皮日休“徙籍会稽，及钱氏王其地，遂依之”这一类事实，似乎不会凭空捏造。因此，皮日休晚年依钱镠而终的说法，可信的程度似乎大一些。

（笔华）

苏老泉是苏轼还是其父苏洵？

苏洵号“老泉”，又称老苏，是苏东坡的父亲，这是南宋以来传统的说法，似乎已成定论。其实不然。明清学者对此纷纷提出质疑，认为“老泉”是苏轼之号，苏老泉即苏东坡。但是又有人持不同意见，至今仍众说纷坛。

宋朝末年出现的《三字经》记载：“苏老泉，二十七，始发奋，读书籍。彼既老，忧悔迟，尔小生，宜早思。”此书相传为南宋王应麟编撰，一说是宋末广东人区适子所作，后由另一个广东人黎贞续编加注。注说：“苏洵，字明允，号老泉，苏轼之父。”由于《三字经》为孩重启蒙读物，流传极广，从此“苏老泉即苏洵”之说深入人心。

最早提出质疑的是明代学者郎瑛。他在明嘉靖年间所著《七修类稿》中，明确提出“老泉为子瞻号”。他写道：“老苏号老泉，长公号东坡，人所共称也。而叶少蕴《燕语》云：苏子瞻谪黄州，号东坡居士，其所居之地也。晚又号老泉山人，以眉山先茔有老翁泉，故云。又，梅圣俞有老人泉诗，东坡自注云：家有老人泉，公作此诗。又尝闻有‘东坡居士老泉山人’八字共一印，而吾友詹二有东坡画竹，下用’老泉居士’朱文印章。据此，则老泉又是子瞻号矣，然岂有子犯父号之理？而欧阳公作者苏墓志，但言人号老苏，而不言其所自号，亦可疑者。岂此号涉一老字而后人遂加其父耶？叶、苏同时，当不谬也。”

郎瑛引用北宋文学家叶梦得（少蕴）的笔记材料，说明苏东坡又号老泉山人。古人讲究避讳，父子不能同号，“老泉”绝不是苏洵之号。他又引用欧阳修所作的苏洵墓志铭，说明只是别人称洵为“老苏”，而无“老泉”之号。郎瑛由此推断，是后人误将“老苏”篡改成了“老泉”。叶梦得、欧阳

修两人都是苏家父子同时代人，材料较为可信，所以郎瑛此说甚为确当。明代不少学者赞同此说。明万历年间学者张燧所编《千百年眼》一书中，引述了郎瑛观点，并断定“老泉是子瞻号”。

但是，明末通俗文学家冯梦龙编著的《醒世恒言》第十一卷《苏小妹三难新郎》中，仍然坚持说：苏洵，字明允、别号老泉，当时称为老苏。此书是“三言两拍”中名篇，又编成评话、戏曲，在民间广为流传。所以“老苏即老泉”之说久盛不衰。一些文人笔记，如《瑞桂堂暇录》等，都说“老泉携东坡颍滨谒张文定公……”学者王文诰在《苏诗总案注》中写道：“东坡姊八娘为程正辅妻，正辅名之才，即母夫人侄也。八娘以事舅姑不得志卒。老泉遂与正辅父子绝。东坡与子由共绝之，凡四十二年，至惠州始释憾。”还是把“老泉”之号加在苏洵头上。

不过，赞同郎瑛观点的文士学者越来越多。清代袁枚《随园诗话》、戚牧《牧牛庵笔记》、吴景旭《历代诗话》中，都对“老泉”作了考证，均认为是苏东坡之号。《牧牛庵笔记·东坡别号》中说：苏轼字子瞻，号东坡居士，尽人皆知；又字子平，知者已少。至老泉居士，则皆以为乃父明允先生。其实老泉亦东坡之别字也。原版《晚香堂帖》尾有“东坡、老泉”二印，铃苏拭名下此其明证。《历代诗话》引用“蜀中诗话”说，苏东坡《老翁泉》诗曰：“井中老翁娱年华，白沙翠石公之家。公来无踪去无迹，井石团露水生花。翁今与世两无与，何事纷纷惊牧竖。改颜易服与世同，无使世人知有翁。”如果父亲大号“老泉”，东坡是绝不会如此作诗讽喻的。所以吴景旭说：“如此，则老泉之号，未应属明允也。”他还举述苏询《嘉祐集》中有《老人泉铭》，东坡也作过《老人泉》诗。又东坡《送贾讷倅眉》诗曰：“老翁山下玉渊回，手植青松三万栽。”自注云：“先君葬于蟇颐山之东二十余里，地名翁泉。”可见，“老人泉”或称“老翁泉”，是苏洵之墓茔地，东坡晚年为纪念先人而自号老泉山人。清末民国初年，章太炎在增修《三字经》时，就把其中的“苏老泉，二十七”改为“苏明允，二十七”。似乎已属定论，其实又不然。解放后，一些出版物中仍有将苏洵称之为苏老泉的，有的学者也坚持此说，《历代文选》就载录道：“苏洵，字明允，号老泉，四川眉山县人，二十七岁，始发愤学习。”曾枣庄《苏轼评传》也取此说。而流传的《三字经》浅注等小册子中，更是明白写道：“苏老泉，宋朝人，姓苏，名洵，字明允，号老泉，苏东坡的父亲。”

近年来，有些同志撰文又提出这一悬案。《求索》杂志发表冬子《苏老泉应该是苏轼》一文，文中除了复述叶梦得等的材料，又引用古香斋本施注苏诗卷三十四《六月七日泊金陵阻风，得钟山泉公书寄诗为谢》云：“今日江头天色恶，炮车云起风欲作。独望钟山唤宝公，林间白塔如孤鹤。宝公骨冷唤不闻，却有老泉来唤人……”此诗僧名泉公，古体诗不避字复，改唤“老泉”，纯属戏呼，若果父号“老泉”，能如此呼乎？所以断定“老泉”是苏东坡之号。近人又举述钱大听《十驾斋养心录》中所载，东坡祖父名“序”，所以东坡给人作序，都写“叙”字，而从不写“序”，为避祖父讳。如果他父亲又号老泉，东坡怎会在诗中直书“却有老泉来唤人”呢？可见“老泉”断非苏洵，而确是苏轼自己。

（华庄）

苏轼通词乐吗？

苏拭的诗、词、散文，在北宋作家中都是首屈一指的，而且体现着他独特的个性风貌。他的散文腾挪变化，不拘一格，形成他的“文理自然、姿态横生”的散文风格，在唐宋八大散文作家中，他超越王安石、曾巩和自己的父亲苏洵、弟弟苏辙，而与韩愈、柳宗元、欧阳修并称“韩柳欧苏”。他的诗歌具有无所不包的丰富内容，不仅随意挥写，自由奔放，富有浪漫主义色彩，而且他的“以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗”的创作特色，也影响了有宋一代的诗风。他对词的发展贡献更大，刘辰翁说：“词至东坡，倾荡磊落，如诗，如文，如天地奇观。”苏轼多才多艺，他在绘画、书法上也成就辉煌，在我国绘画、书法史上占有重要的席位。

苏轼在文学艺术领域的诗、词、散文、绘画、书法诸方面都极有造诣，雄踞一代，那么，他的音乐才能怎么样呢？苏轼晓不晓音律，会不会歌唱，却是自北宋以来一直争议的问题。由于北宋的词是和音乐结合在一起的，是一种歌词，所以，关于这一问题的争论，实际上是围绕着苏轼是否通词乐这一问题进行的。早在北宋，“苏门四学士”之一的晁补之，对苏轼词是否谐音律，就说过很有意思的一段话：“苏东坡词，人谓多不谐音律。然居士词横放杰出，自是曲子中缚不住者”。他这些话，既以“人谓多不谐律”道出了北宋人对苏词不合音乐的看法，却又以“横放杰出，自是曲子中缚不住者”为苏词不合乐辩护。晁补之的话载《能改斋漫录》卷十六，此外赵德麟《侯鲭录》卷八也有类似的记载，但认为是黄庭坚说的。

南宋女词人李清照，在她的词论中批评苏轼的词“不协音律”，《苕溪渔隐丛话》后集卷三十三引她的话说：“至晏元献、欧阳永叔、苏子瞻，学际天人，作为小歌词，直如酌蠡水于大海，然皆句读不葺之诗耳，又往往不协音律”。李清照强调词在文学艺术创作中的独立地位，主张词“别是一家”，她对苏轼的批评与晁补之对苏词的评论一样，对后世影响甚大。

《乐府指迷》的作者沈义父也认为苏拭和辛弃疾不晓音律，而且被后世不晓音律、“故为豪放不羁之语”的词人拉虎皮作大旗，虽然他同时又认为苏辛词不豪放处未尝不协律。他说：“近世作词者，不晓音律，乃故为豪放不羁之语，遂借东坡、稼轩诸贤自诿。诸贤之词，故豪放矣，不豪放处未尝不协律也。”而蔡嵩云为《乐府指迷》作《笺释》，则明确指出苏轼词“豪放处多不协律”：“按《指迷》此则，谓东坡、稼轩词未尝无不协律者，但须于不豪放处求之，则二公之作，豪放处多不协律可知矣。”

以上是自北宋起关于苏拭词不谐音律，苏拭不晓音律的几种主要说法。彭乘则进一步认为苏词之所以不协律入腔，是因为词人自己不会唱曲，他在《墨客挥犀》卷四中说：“子瞻常自言平生有三不如人，谓着棋、吃酒、唱曲也。然三者亦何用于人？子瞻之词虽工，而不入腔，正以不能唱曲耳，”他认为苏轼连曲都不会唱，通晓音律自然更谈不上了。他的话最彻底地否定了苏轼通词乐。

但是，一些现代学者如沈祖棻等认为苏轼是通词乐的，因为史籍中有不少苏轼通词乐的记载。例如，苏拭《书彭城观月诗》就说明他自己是会唱的：“余十八年前，中秋与子由观月彭城，作此诗，以《阳关》歌之。今复此夜，宿于赣上，独歌此曲，聊复书之”。

《能改斋漫录》卷十七也记载苏轼能倚着歌声写《戚氏》词，让妓女在歌筵上歌唱，从“坐中随声击节”来看，词是合乐的，说明苏轼通词乐：“东

坡元祐末自礼部尚书帅定州日，官妓因宴，索公为《戚氏》词。公方与坐客论穆天子事，颇讶其虚诞，遂资以应之。随声随写，歌竟篇就，才点定五、六字。坐中随声击节，终席不问它词，亦不容别进一语。”

《侯鲭录》卷三记载苏轼能将不协律的琴曲《瑶池燕》的词，改写成《闺怨》，也说明他是晓音律、通词乐的：“东坡云：琴曲有《瑶池燕》，有词不协，而声亦怨咽。变其词作《闺怨》，寄陈季常云：‘此曲奇妙，勿妄传与人’云。”苏轼的《与朱康叔书》，更亲自记载了他把原不入乐的陶潜《归去来辞》，改写成《般涉调·哨遍》，在保持它的固有风貌的同时，赋予它音乐生命：“旧好诵陶潜《归去来》，尝患其不入音律，近辄微加增损，作《般涉调·哨遍》，虽微改其词，而不改其意。”

还有一种意见认为苏词有合律处，但那是词人“笔兴所至”，有意为之的变化。苏拭能歌、通词乐，只是不喜剪裁以就声律。持这些观点的可以章铤、陆游和王的为代表。章挺《赌棋山庄词话》说：“东坡《念奴娇》（“大江东去”阕）、《水龙吟》（“似花还似非花”阕）、稼轩《摸鱼儿》（“更能消几番风雨”阕）、《永遇乐》（“如此江山”阕）等篇，其句法连续处，按之律谱，率多参差。即谨严雅饬如白石，亦时有，若《齐天乐》（“咏蟋蟀”阕）末句可见。细校之，不止一、二数也。盖词人笔兴所至，不能不变化”。陆游《老学庵笔记》卷五举晁以道亲闻苏轼歌《古阳关》，驳“东坡不能歌，故所作乐府多不协律”之说，而认为“公非不能歌，但豪放，不喜剪裁以就声律耳”。王灼《碧鸡漫志》卷二则说：“东坡先生非醉心于音律者。”

（许山河）

苏轼袍服玉带为何留在金山寺？

“数重楼枕层层石，四壁窗开面面风。忽见鸟飞平地起，始惊身在半空中。”这是北宋著名政治家、文学家王安石在游金山寺后所写的赞美诗。金山寺在金山（江苏镇江市区西北）上，始建于东晋，原名泽心寺，唐代因开山得金，从此即通称金山寺。宋真宗天禧年间，因梦游金山寺，赐名龙游寺，清康熙南巡时赐名江天禅寺。金山寺庙宇依山势而造，使山和寺混为一体，独具风格。寺内慈寿塔、江天一览亭矗立山巅；留玉阁、大小观音阁围绕山顶；七峰亭、妙高台、楞伽台等建筑联缀山腰。天王殿、大雄宝殿旧址、藏经楼、念佛堂、留宿处、方丈室、紫竹林等庞大建筑傍依山根，通过曲廊、回檐、石级有机串连，形成楼上有楼、楼外有阁、阁中有亭的精巧建筑，各组既自成体系，又互相通连，精巧壮丽，颇具特色。或许读者尚不知晓，在这座江南名寺内，还珍藏有一件近千年的珍品，这就是北宋著名文豪苏轼用于袍服装饰的嵌玉板带。

那末，苏轼的这条玉带为什么会留在金山寺呢？民间传说和史书记载说法不一，多有分歧，主要有以下几种看法：

其一，苏东坡死后，他的家人将袍服玉带送到金山寺，赠给苏轼生前的好友、大和尚佛印作为纪念。苏东坡在一首诗中写道：“金山寺观何眈眈，撞钟伐鼓闻淮南”。这里，苏轼以真实、细致的笔触写出了金山寺相当可观的建筑规模，也说明苏拭必定在金山寺久住，对寺留有感情。家人将其遗物赠给生前好友是可信的。

其二，根据《丹徒县志》的记载：一次，苏拭路过镇江，到金山寺访问大和尚佛印，这时，佛印正在佛堂做佛事，照例此时是不接待来客的。可苏轼生就豁达的性格，又是熟人熟地，即推门便入，佛印只得板起面孔说道：“先生何来？此间无坐处！”苏轼笑道：“暂借和尚‘四大’，用作禅床。”这是一句很机智的玩笑话，意思是说，我不是来这里串门随便坐坐的，而是要借你佛门的“四大”观念使精神有所安顺。佛印一听此话，转怒为喜，遂与苏轼约定：你若能随口答出我的问话则罢，若稍有迟疑，便请把你身上的玉带留在寺内，做为镇山之宝。苏轼欣然答应，就将玉带解下。佛印即以僧人术语向苏拭提一问题，但反应灵敏、机智过人的苏轼却略有思考，佛印见状即命人将玉带收走了，苏拭只得笑而答道：“病骨难堪玉带围，钝银仍落箭锋机。”这首诗一方面解嘲他说自己不配用这条玉带，一方面又称赞佛印思想机敏，巧取玉带。这段故事流转至今，成了一段千古佳话。

其三，苏东坡因文案得罪了朝廷，被贬往琼州（即今海南岛），因路途乏资，不得已才卖掉了这条玉带。后来，玉带辗转到了金山寺。据史书记载：苏轼于 1097 年，即 62 岁高龄时，贬官在惠州。2 月 14 日，白鹤观新居建成，长子苏迈授韶州仁化令，来惠州探望苏轼。4 月复授琼州别驾，昌化军安置。时苏辙贬化州别驾，雷州安置，5 月，弟兄两人相遇于藤州，同行至雷州。6 月渡海，7 月 2 日到达贬所。苏轼以高龄之身千里迢迢赴贬所，途中的艰难困苦是不难想像的。特别是到了春夏之交，物品没有不发霉的；而人非金石，其何以堪？一路上缺医少药，他只好托人从外地给他寄一些药来，一则供自己治病，二则也可救济他人。可贵的是，他在感叹个人艰难时，并没有忘记民间疾苦。他在《过汤阴市，得豌豆大麦粥，示三儿子》一诗中写道：“朔野方赤地，河庖但黄尘。秋霖暗豆漆，夏旱臞麦人。”在灾情这样严重的情况下，有豌豆大麦粥吃就不错了，就算山珍海味了。他安慰儿子说：“逆旅唱晨粥，行庖得时珍。”苏轼在途中还曾上书宋哲宗，要求从水路赴贬所。他说他自闻命以来，忧悸成疾，两目昏花，仅辨道路，左手麻木，右手无力，六十之年，发白齿落。加之他平时不会安排生活，所得俸禄，随手用尽。他说他本想走陆路，日夜奔驰，快点到贬所。但由于疾病沉重，经济也困难，自己又无钱雇人买马。他说：“臣若强衰病之余生，犯三伏之毒暑，陆走炎荒四千余里，则僵仆中途，死于逆旅之下，理在不疑。”他希望哲宗“念八年经筵之旧臣”，允许他舟行赴贬所。（《东坡续集》卷九）因此，从分析当时苏轼的处境来看，他是极有可能卖掉袍服玉带的。后来，金山寺和尚就以重金买下了这条玉带。

苏轼留在金山寺的玉带，曾经损缺了一片玉版，乾隆二十七年（1762 年），清帝乾隆三游江南时，命人补足，据说当时这位皇帝在金山寺看见这条玉带极为赞赏，很想带回皇宫，但最后还是觉得不妥，就没有取走。读者诸君，如果你们以后有机会去镇江金山寺一游，切莫错过机会去一睹袍服玉带的风采。或许你还能解开那个千古之谜呢。

（俞爽勋）

关汉卿的生卒年月如何？

我国元代的戏曲剧本（又称“元杂剧”、“元曲”）和唐诗、宋词一样，历来被认为是代表一个时代的艺术，达到相当的高峰。据元人钟嗣成《录鬼

簿》的记录，他所知道的“名誉昭然”的剧作家就有 90 余人，剧本有 450 多个。实际上的作家和作品，当然远远不止他个人所知道的这些数字。在这庞大的剧作家队伍中，被称为“驱梨园领袖，总编修师首，捻杂剧班头”的关汉卿是才华最高、成就最大的一个。他的剧本不但数量多，而且质量高，如《感天动地窦娥冤》“列之于世界大悲剧中，亦无愧色也”（王国维《宋元戏曲考》）。1958 年，关汉卿曾作为世界文化名人，得到过隆重的纪念，国内一百多个剧种上演了关剧，国外许多地方进行了关氏的研究或纪念活动。

可是，由于元杂剧大都反映了人民的愿望，描写了历史的真实，因而受到封建统治者的压抑，剧作家们的情况只能从史书以外的记载中找见一鳞半爪，而又每多相互矛盾，使我们无法准确了解他们的面貌和成就。即以关汉卿而言，通过戏曲史家、文学史家们长期的发掘考订，对其生平和创作也只能在大体上取得近似的见解，一时无法解释或不得统一的悬案尚多。

比如，关汉卿的职业身份是什么？搞清这一点对研究其剧作的思想是有必要的。曹楝亭藏本《录鬼簿》说他是“太医院尹”，可是金元两史《百官志》都不见此职名。元代《世医得效方》卷首列有太医院 24 个官职，其中也无“院尹”。朱经《青楼集序》说他“是金之遗民”，入元不仕；即使有此官职，他也没有做过官。天一阁藏本《录鬼簿》则说他为“太医院户”。郑振铎等研究者据此推测关汉卿可能是个“接近群众的普通下层医人”；田汉的话剧《关汉卿》也取此说，并在剧中从他的医生职业生发出许多情节，和他写剧本挂上钩。按元代户籍制度，百姓中划分为若干“户”，如服兵役者称“军户”，司手工艺劳役者称“匠户”。则“医户”也不一定必为医人，也可以理解为户籍属太医院管辖或为太医院提供杂役和其他服务的。

关氏的生卒年代，是确定他创作活动时代背景的重要依据。通常以朱经所说的“金之遗民”为据，认为关汉卿应该出生于金政权灭亡的公元 1234 年之前。元人杨维祯《元宫词》又有“开国遗音乐府传，白翎飞上十三弦，大金优谏关卿在，《伊尹扶汤》进剧编”等句，王国维认为此关卿即关汉卿。（《宋元戏曲考》）那么，公元 1234 年时，他应该已有相当年龄。张庚等主编的《中国戏曲通史》采取一般说法，认为关氏当生于公元 1210 年左右，人元时 20 余岁。另据元人陶宗仪《南村辍耕录》记载，关的友人王和卿去世时，他曾往吊唁。据查，王和卿死于公元 1320 年。若关氏生于公元 1210 年左右，此时至少也有一百多岁。这么长寿似乎不大可能。又因各种版本《录鬼簿》均无关氏作《伊尹扶汤》剧本的记载，故而孙楷第曰：“余疑进《伊尹扶汤》之关卿，乃教坊之由金入元者”，“非剧作家大医院尹之关汉卿也”。（《关汉卿行年考》）冯沉君则疑心有两个关汉卿，“一个由金入元，一个生在元代，都会写剧本，后人把他们混在一道了。”（《古剧说汇》）然而这种巧合的可能性，目前还未发现有力的旁证。为了解决年龄的矛盾，一种意见是把关氏的卒年提早，认为吊王和卿事不可信，如董每戡《说元杂剧“黄金时代”》。又一种意见是把关氏的生年推迟，孙楷第《关汉卿行年考》推得最迟，主张他生于公元 1241 年到 1250 年间，卒于公元 1320 到 1324 年间。香港大学罗忼烈教授也同意此说。孙氏的一个理由是关汉卿和著名女演员、南都名妓珠帘秀关系非同一般（田汉话剧《关汉卿》即以二人事业上相互支持，

生活上相互关心为主线）。公元 1290 年珠帘秀在扬州还很有影响，若关汉卿由金入元，此时已过 60 岁，与珠帘秀不相配。但也有人反向道：难道 60 岁左右的剧作家就不可以和正当年华的女艺人亲密往来吗？总之，诸家目前只能在“关汉卿大约生活在十三世纪”这个大概念下取得一致。

关汉卿共写了 60 多个剧本，现存署名关氏所作之剧本尚有 10 余个。其中《窦娥冤》、《救风尘》、《单刀会》、《望江亭》等诸家都肯定是关氏作品；而对其余近 1/3 剧本的考订则不能取得相同观点。《五侯宴》、《陈母教子》的曲文宾白风格，有人认为和关氏其他剧本有异。又如《单鞭夺槊》是关氏作还是尚仲贤作，或第三者作，《西厢记》第五本是否关氏续作等，自明清以来一直聚讼纷坛。

（缪依杭）

女词人贺双卿是何许人？

一些报刊相继介绍了一位清代女词人贺双卿（生于康熙、殁于乾隆年间）的事迹。说她的词是“古今逸品”，可称为“清代第一女词人”。又说她写词，皆身边事、周围人，感情真挚，常以民间妇女口吻用笔，朴素生动，细腻悲怆。请读《凤凰台上忆吹萧》：“寸寸微云，丝丝残照，有无明灭难消。正断魂魂断，闪闪摇摇。望望山山水水，人去去隐隐迢迢。从今后，酸酸楚楚，只似今宵。青遥，问天不应，看小小双卿，弱弱无聊。更见谁谁见，谁痛花娇？谁望欢欢喜喜，偷素粉写写描描？谁不管，生生死死，暮暮朝朝？”一首词，全用源于生活的语言，没有什么华丽的词藻，却巧用叠字，咏叹回环，使得词意格外婉约多姿，缠绵悱恻，是长期生活在下层、倍受压迫、欺凌的双卿自述境况的凄绝哀歌。其艺术造诣即使不说可与宋代著名女词家李清照媲美，却也真是“如小儿哝哝絮絮，诉说家常，见见闻闻，思思想想，曲曲写来，头头是道。作者不自以为词，而阅者亦忘其为词。而情真语质，直接三百篇之旨，岂非天籁？岂非奇才？”（黄燮清《国朝词综续编》）

第一个把双卿介绍给人们的是乾隆丁巳进士、江苏金坛的史震林，他在《西青散记》这本书中写了双卿，对她的诗词作了介绍。随后，生活于史震林之后的董潮，道光年间海盐黄燮清，清末南陵徐乃昌都用重笔浓彩描绘了这位颇负才气的民间女词人。徐志摩亦曾向别人推荐过由张寿林编的《贺双卿雪压轩集》。正当词界对双卿诗词掀起一股小小热潮时，半路杀出程咬金，1929 年 11 月 2 日，胡适撰文《贺双卿考》，全盘否定“贺双卿”，说没有这个人，是“这班穷酸才子在白昼做梦时‘悬想’出来的‘绝世之艳，绝世之慧，绝世之幽，绝世之韵’的佳人”。他提出五疑：一疑为各位作者称“双卿”不同；二疑为“籍贯”一说“丹阳”，一说“金坛”；三疑为“性格”有异；四疑为年龄提法不一；五疑为病中苦力女子在“芦叶”上写长词调不可信。这五疑并没有被人们所接受。胡文发表后，上海将《西青散记》数次再版。丹徒陈廷悼在《白雨斋词话》中再度溢美双卿词，臧励龢将双卿编入《中国人名大辞典》，叶恭绰收双卿词入《全清词钞》，肯定双卿之风盛起。

《西青散记》介绍双卿是这样说的“双卿者，绡山女子也”；董潮《东皋杂钞》卷三《艺海珠尘·土集》说她”庆青，姓张氏”“金坛人”；黄燮清《国朝词综续编》收双卿词 11 首，称她“贺双卿”；徐乃昌《闺秀词》有双卿小传，称“贺双卿，丹阳人”；民国 16 年付印的《丹阳县志》载：“贺

双卿，丹阳蒋墅人，适金沙周氏”。而同时付印的《续志·卷二十四》称：“双卿姓贺，丹阳人”并不提蒋墅。这里提出的问题是：一、贺双卿或双卿，或张庆青；二、丹阳人或丹阳蒋墅人，或金坛人；三、绡山女子与适金沙周氏。据丹阳政协文史资料研究委员会9个月的调查材料说：《丹阳县志》与《金坛县志》的各种版本均没有“绡山”字样，《金坛县志》也不载双卿事；丹阳蒋墅乡有贺姓，却无其传说。《西青散记》中说，史震林同时代人、蒋墅乡塾先生贺定敷闻说双卿便要一访。蒋墅贺姓居住相近，两人却互不相知。这材料本身对双卿的存在就提出了一个疑问。金坛县境内的方山附近有个叫小尖山的地方，山上有一庙，二层建筑，曾称为“西乾禅院”，登楼可以看到茅山山顶石级，庙后有巨石，北边断崖，庙旁是竹园，民间传说是一进士隐居读书的书院。这些实景却与《西青散记》中的“绡山”描写近似。丹阳县政协文史资料研究委员会认为：“长期生活在生活底层，官场不得意的史震林，接触了不少受封建压迫的不幸女子，诗人同情她们，为她们发出了不平的哀鸣。贺双卿是史震林借托的人物。”这一观点被一些学者所赞同。

到底有没有贺双卿其人，争执近百年来未有定论，这场争论还需持续多久，尚不得而知。

（张国擎）

王国维何故自沉昆明湖？

王国维是中国近代著名的文学批评家和史学家，不论是词曲的研究，还是古文字、古器物，甚至殷商制度及西北历史地理的考据，他都有独到的造诣，卓越的成就，郭沫若曾称他为“新史学开山祖”。但他却在1927年6月2日，年方五十，正是学术研究的黄金时期之际，不明不白地自沉于北京的颐和园昆明湖，到底是什么原故？这引起了人们极大兴趣，有不少人对此作了猜测。

在他刚弃世之时，认为他是殉清而死者不乏其人。因为他是清朝遗老，所以人们几乎都说他的自杀是为了完节。梁启超甚至比之为“不食周粟”的伯夷、叔齐，为楚国“忧愁忧思”，赋《怀沙》而自没于汨罗江的屈原。其根据有两个：一是王国维死前的遗嘱，内中有“五十之年，只欠一死，经此世变，义无再辱”四句，被认作他殉清的誓言。再是因为伪满为他举行了葬礼，并且伪皇帝溥仪还赐谥“忠悫”于他。但是其后许多人就认为殉清说不可靠。因为虽然王国维做过清朝的官，溥仪被冯玉祥率领的国民军赶出故宫到日本后，王国维确实也去觐见过“皇上”。但是当溥仪逃到天津时，他并未随驾前往，没有像陈宝琛，郑孝胥，罗振玉等清宫重臣一样，效命于复辟阴谋，卖身给日本政客，而是潜心于学术研究中，没有充当清室复辟活动的骨干，溥仪在他生前给他荣誉、官衔也只是想利用他在学术上的名气为清室增添名誉。而且当傅仪决心以天津为复辟基地时，他却赴清华研究院当教授去了，只是表面上拖着一条辫子，而实际上业已“失节”了。他还认真研究过中国王朝的更迭，对历史上的节士、遗老并不怎么膜拜，这说明他与清室的关系并不怎么密切，不可能忠到“殉清”、愚到“完节”的地步。再加上后来傅仪说王国维“遗嘱”为罗振王伪造，溥仪的赐谥也是因受骗而行，所以尽管还有人持殉清一说，但大多数人都持怀疑态度了。

郭沫若在《鲁迅与王国维》一文中，指出王国维的死并非殉清，而是因

为“罗（振玉）在天津开书店，王（国维）氏之子参预其事，大折其本。罗意大不满于王，王之媳乃罗之女，竟因而大归。这很伤了王国维的情谊，所以逼得他竟走上了自杀的路”。郭老是推测王国维认为罗振玉这样做失了他的面子，是存心让他无颜面于人世，因而羞愤而死的，但是人们多以为证据不足。

还有人认为他的死是因为罗振玉的逼债。这源起于两件传闻：一是溥仪在《我的前半生》中所记叙的，即清帝内务府大臣绍英托王国维代售一批字画，事被罗振玉知悉，因以为之代卖为名，从王国维手中把字画取走了。此时，王国维正欠罗振玉一笔债，所以，罗振玉就把字画卖出去，所得的一千余元作为王国维应还他的债款通通扣下，王国维对绍英的催促无法答复，故而自杀。再一件是史达在《王静庵先生致死原因》一文中所述的，说是罗振玉因故把他的女儿（王国维的儿媳）接回家后，不事改嫁，让她在家为夫守节，逼迫王国维每年拿出两千元钱作津贴。这还不算，罗振玉又放出一枝毒箭：王国维先前在日本与他做过一趟生意，赚了些钱，仅王国维名下就分到一万多元，但钱仍在他手中。罗振玉忽发奇想，又兜搭王国维做了一趟生意。王国维因为不谙“治生之术”，听凭罗振玉摆布，因而不仅其本大折，而且还背下了罗振玉不少债，罗振玉催逼很紧，并与之绝交。王国维对此“又惊又愤”，因而萌生短见。传闻虽不同，但都说明王国维是被罗振玉逼死的。后来有人认为罗振玉伪造“遗折”就是为了掩盖他自己曾与王国维绝交，向他逼债这一事实真相的。

祖保泉在《关于王国维三题》一文中认为王国维是慑于北伐革命军而死的。因为他听说湖南豪绅叶德辉被革命军杀了，并且又听说革命军要杀拖辫子的人，而他自己当时正是拖着一条辫子的清朝遗老，在被杀者列。与其被杀，不如自杀，兴许还可博得“忠清”的美名。因此他果真自杀了。但人们以为王国维是不会这么做的，不符合他的为人，不足置信。

刘雨在《王国维死因考辨》一文中又认为王国维因为“致力于学问，晚年遭世变，使他无法继续下去，精神无所寄托”；再加上“晚年家境贫寒，身染重病，又逢爱子之卒”，因而悲观而死。

由于各家之说的根据基本上是道听途说，结论也基本上是主观臆测，并且各执一词，固持己见，因而最终是莫衷一是，以至王国维的死因至今还是一个其底难揭的谜，试问诸君，你们中谁能破此谜面，穷此谜底？

（徐应才）

探索篇

“离骚”二字怎样诠释？

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”这脍炙人口的诗句，出自伟大诗人屈原的诗篇《离骚》。《离骚》是屈原的代表作品，我国古代诗歌中最长的抒情诗。在这首诗中，诗人的崇高理想和炽热的爱国情感，迸发出异常灿烂的光彩，使这首浪漫主义杰作成为传颂千古的爱国主义篇章。

但是，对“离骚”二字的解释，历来却说法很多，这种分歧自汉代以来就有了。首先对“离骚”二字作出解释的是司马迁，他认为“离骚”的意思就是离忧。他在《史记·屈原贾生列传》中说：“离骚者，犹离忧也。”王逸则把“离骚”解释成“别愁”。《离骚》汉代又称之为《离骚经》，王逸在《楚辞章句》中对《离骚经》作出的解释是“离，别也；骚，愁也。经，径也。言己放逐离别，中心愁思，犹依道径以讽谏君也。”王逸把“离骚”释为“别愁”，与司马迁释为“离忧”，其实相去不远，两说是较为接近的。

班固对“离骚”二字作了另外的解释，他在《离骚赞序》中释“离骚”说：“离，犹遭也；骚，忧也；明己遭忧作辞也”。班固认为《离骚》是屈原抒写自己遭受忧患的诗篇。与班固看法相同的还有颜师古，他为《汉书·贾谊传》作注说：“离，遭也；忧动曰骚，遭忧而作此词。”

周圣楷把“离骚”释为“明扰”，他的《楚宝》释“离骚”说：“离，明也；骚，扰也。何取乎明而扰也？离为火，火在天则明，风则扰矣。”周圣楷对“离骚”的解释别出心裁，实在不好懂。

近人陈思苓认为：“离骚”的意思，就是独自遭受祸难。他在《释“离骚”》一文中，对此解释甚详，而要旨则为：“‘离骚’的意义，就是独自遭受祸难，这正是屈原遭遇的一个自白。”他对“离”字的解释，主班固说，认为是“遭”的意思：“班固、应劲等云：‘离，犹遭也’最为正确。”他举《方言》：“骚，蹇也。吴楚偏蹇曰骚。”又举《广雅》：“骚，蹇也。”认为“骚”字是楚言，其意是“蹇”或是“偏蹇”。他又以《方言》：“蹇，展，难也”为证，认为“吴楚蹇、展同训，皆所谓人与人相难。”即认为楚方言“骚”就是“蹇”的意思，“蹇”就是难的意思，因此“骚”就是人与人互相为难之意。在此基础上，他进一步释“离骚”说：“偏有独义，如偏蹇与离字合解，引而申之，犹言独受人之为难，亦即独受祸难之意。”

近人游国恩则认为“离骚”就是“劳商”，是楚国当时的一种歌曲名。他是从古音“双声通转”这一现象来解释的。他的《楚辞概论》说：“‘离骚’到底是什么？……乃是楚国当时一种曲名。按《大招》云：‘楚劳商只’。王逸曰：‘曲名也。’按‘劳商’与‘离骚’为双音字……并以旁纽通转，故‘劳’即‘离’，‘商’即‘骚’，然则‘劳商’与‘离骚’，原来是一物而异其名罢了。”

在论证“离骚”就是楚曲“劳商”的基础上，游国恩进一步认为“离骚”二字其义就是“牢骚”，他说：“《离骚》既然是楚曲，它究竟有什么意义呢？《汉书·扬雄传》自《惜诵》以下至《怀沙》一卷，名曰‘畔牢愁’。‘牢愁’，古叠韵字，韦昭训为‘牢骚’。‘牢愁’‘牢骚’与‘离骚’，古并以双声叠韵通转，然则‘离骚’者，殆有不平的义。屈原楚国忠臣，被谗放逐，大概借此以发他满腹不平的气。”

持“离骚”就是“牢骚”之义的现代学者很多，范文澜、姜亮夫、林庚、冯沅君均主此说。如姜亮夫《屈原赋校注》说：“韦昭以浑骚释牢愁，浑骚亦即离骚声转，今常语也，谓心中不平之意。……倒言之则曰骚离，《楚语》伍举曰：‘德义不行，则迩者骚离，远者距违。’伍举亦楚人，则离骚、骚离皆楚之方言矣。”范文澜《文心雕龙注》说：“离骚即伍举所谓骚离，扬雄所谓牢愁，均即常语所谓牢骚耳。二字相接自成一词，无待分训也。”林庚、冯沅君《中国历代诗歌选》说：“离骚”“等于说‘牢骚’，‘离’‘牢’是双声字。”他们或以古音双声通转释“离骚”，或以楚方言释“离骚”，或兼用此二法释“离骚”，均认为“离骚”就是“牢骚”。

（许山河）

词起源于什么时候？

“古歌旧调君休唱，听取新翻杨柳枝。”曲子词的出现，给中国古代的诗坛注入了一股优美芬芳的气息。词以它美妙的韵律，丰富的色彩，委婉的情调，不仅能作为一种重要文体而与五七言诗抗衡，而且还以比诗更高的艺术魅力吸引着今天的读者。

可是，这条艺术长河的源头何在？从古到今众说纷坛。由于词与五七言诗最显著的外部区别是它那长短不一的句式，因此，大量的探源者们便在这里大做文章，千年来争论不休，通常的讲法有四种：

第一，诗词同源，古已有之。清代著名词论家汪森指出：“自有诗，而长短句即寓焉。《南风》之操，《五子之歌》是已。周之《颂》三十一篇，长短句居十八；……是非词之源乎！”（《词综序》）他认为《诗经》中长短句相杂的诗就是词的雏型，有诗就有词。这种提法的出发点，一方面是注意了长短句这一特征，另一方面也是为了纠正不少人把词视为“小道”的传统偏见，提高词的地位。

第二，词源于汉乐府。因为词与乐府诗歌都具备句式参差不一和能够入乐歌唱两大特点。因此不少学者都认为词的直接源头应该是汉乐府。宋人王灼认为：“古歌变为古乐府，古乐府变为今曲子，其实一也。”（《碧鸡漫志》）王应麟在《困学纪闻》中也说：“词曲者，古乐府之末造也。”这一说法在清代词论家中尤为盛行。

第三，词产生于齐梁时代。持这种观点者为数不少，不但古人作此论，不少现代学者也这么认为，刘大杰《中国文学发展史》和文学研究所编《中国文学史》都持这一观点。他们把梁武帝的《江南弄》和隋炀帝的《纪辽东》作为词的雏型。齐梁时代，诗的平仄声律得到了系统的理论阐述，各种清乐和雅乐的传唱也日益普遍，因此诸如《江南弄》这类入乐合律的长短句的诗与词有更多的相似处，所以不少人便认为这就是最初的词了。

第四种说法最流行，即认为词产生于初盛唐，主要从近体诗发展而来。胡仔《苕溪渔隐丛话》说：“唐初多五七言，唐中后渐变为长短句。”他们认为词中严密的平仄声律不是凭空而来的，只有律诗的高度成熟才会导致词的形成，早期的词都以五七言律诗的句式为主便是一个力证。《全唐诗》卷三十二就是这样解释的：“唐人乐府原用律绝等诗，杂和声歌之，并其和声作实字，长短句以就曲拍者为填词。”词的别称“诗余”也说明了词对诗的继承关系。“诗余”说有两种意义：一是有诗以后才有词；一是作诗之闲余

去作词。不管哪种解释都符合词产生于近体诗这一说法。

除了“诗余”、“长短句”外，词的别称还有很多，如“曲子词”、“乐府”等，这些别称揭示了词与音乐的密切关系，因此，许多现代学者便纷纷从音乐史入手去探究词的来龙去脉。目前比较多的学者认为，词的形成与隋唐时期产生的燕乐有重要联系。燕乐是西域音乐结合中原民间音乐而形成的一种流行音乐，它一出现便迅速地取代了中原旧乐而风靡一时，而“配合燕乐乐曲的歌辞就是词”。（唐圭璋《论词的起源》）同时也有研究者注意到了诗与音乐结合的某些规律：汉以前是按诗谱乐，汉唐之际是采诗入乐，唐以后是倚声填词。因此倚声填词也是词用以区别其他长短句诗的标记之一。

总的来说，注意到词与燕乐关系的学者，在起源时间上一般都倾向于前述第四说，因为这与燕乐流行发展的时代正吻合。

然而，就目前而论，不管从句式、格律、音乐哪方面说，对词的起源问题都还没有一个定论，对词史研究者来说这仍是一个重大课题，对读者来说也还是一个“谜”。但随着新的史料的发现和对文学艺术史的进一步研究，解开这个谜团的希望不是不存在的。

（耿百鸣）

谁开百代词曲之疆？

《菩萨蛮》（平林漠漠烟如织）、《忆秦娥》（萧声咽）二词寓情于景，悲愤弘浑，凄惋雅畅，被宋人黄升誉为“百代词曲之祖”，（《唐宋诸贤绝妙词选》卷一）其意谓开拓了百代词曲之疆，究竟谁作此二词，历来众说纷坛，莫衷一是。但其焦点不外乎是否李白所作。

《菩萨蛮》等二词始见于黄升的《花庵词选》，作者名为李白。黄升最早认为此二词是李白所撰的。而最早维护此说的大概是宋时的和尚文莹。据他的《湘山野录》称，《菩萨蛮》一词不知何人写在鼎州沧水驿楼，更不知何人所撰。后来在内翰曾布家得到古本，才知道是李白所撰。此论一出，附者日众，都认为出于李白手笔。吴梅强调在《菩萨蛮》、《忆秦娥》二词之前，虽有梁武帝之《江南弄》、陶弘景之《寒夜怨》、陆琼之《饮酒乐》、徐孝穆之《长相思》，且皆具词体，但毕竟堂庑不大。《菩萨蛮》之繁情促节，《忆秦娥》之长吟远慕，实冠今古，独有李白才开百代词曲之疆。所以论词不得不首推李白。（《词学通论》）他是鼓吹李白所撰的。陈廷焯颂扬此二词，神在个中，音流弦外，是词中鼻祖，认定李白所作。（《白雨斋词话》）清人刘熙载也持此论。他甚至认为，这二词足以抵得过杜甫的《秋兴八首》。（《艺概》卷四）王国维也认定是李白的作品。他在《人间词话》里称赞李白“纯以气象胜。‘西风残照，汉家陵阙。’寥寥八字，遂关千古登临之口。”

不同意是李白作品的人，据苏鹗《杜阳杂编卷上》认为在大中（唐宣宗年号）初，女蛮国入贡，危髻金冠，璎珞被体，号“菩萨蛮队”。于是倡优（戏子）便创造了《菩萨蛮》曲，文人往往效其词。李白乃大中前的开元、天宝时人，当时还没有这种曲调，因此他不能预料此曲将兴而率先制词。否定最烈的恐怕当推明人胡应麟，他认为李白倜傥飘逸，风雅自任。连七言律诗都鄙夷而不屑为，怎么肯写这种词？况且此二词虽然工丽，然而却气象衰飒，与李白超然风致，有着天壤之别。即使李白真来制词，也决不会写出这

种词句。他怀疑是晚唐人的作品，并进一步推断属温飞卿之流所作，嫁名李白。（《少室山房笔丛》）有人甚至认为唐宣宗爱唱《菩萨蛮》词，令狐丞相趋炎附势，曲意逢迎，遂将温飞卿的作品，伪托李白秘密奉献，于是相信李白所撰的人便越来越多。（孙光宪《北梦琐言》）持此论者，并自诩独具只眼。（《庄岳委谈》）

此外，还有反对伪托之说者。吴衡照赞赏此二词“神理高绝”，断言决非温飞卿辈所能撰写。（《莲子居词话》）据《北梦琐言》卷四所载，温飞卿所撰《菩萨蛮》词五阕，不出绮怨、轻艳的范围，仅供“宫嫔歌之”，与李白所撰不啻霄壤，这就说明伪托之说牵强附会，殊无根蒂，不足为信。而且，据沈括《梦溪笔谈》云，隋“场帝世已有”词，怎能说李白“何得预制”？除《菩萨蛮》、《忆秦娥》二词外，李白还制过《清平乐》。此外，据宋人吴曾《能改斋漫录》记载，李白确曾刻石为词，有人倚声而歌，音极清雅。唐明皇时，新兴乐曲盛行，《菩萨蛮》曲已见于崔令钦之《教坊记》。崔也是开元时人。其实，隋唐间域外乐曲逐渐传入，已经较为广泛。凭李白横溢的天才，偶然兴发制词，也不是不可能的。而且，《菩萨蛮》是古缅甸音乐。李白本是氐人，生长在锦州昌明，幼时就熟习西南音乐。开元间，流落荆楚，徘徊襄汉，很可能于某日黄昏登上湖南鼎州沧水驿楼，望远怀故，触景生情，优思难收，写下千古绝唱《菩萨蛮》一词。有人还推断李白当时约 25 岁左右，风华正茂。而《忆秦娥》以及《清平乐》作于《菩萨蛮》后，约在李白去长安前后。（《零墨新笺》和近人杨宪益《李白研究》）任二北在《敦煌曲初探》第五章中，认为杨宪益的看法和《教坊记》、《奇男子传》以及敦煌写本等资料“无不吻合”，可知“较为接近事实”。认为是李白的作品无疑。此论有根有据，言之凿凿，令人信服。所以暨南大学国文系已故教授龙渝生在选编《唐宋词格律》和《唐宋名家词选》时，仍依此说，对此二词冠以李白之名。

（胡熊飞）

《昭明文选》是在镇江编成的吗？

群山围环，重嶂叠翠的镇江市南郊拥有众多的东晋南朝各代遗迹，被誉为“城市山林”、绝胜佳境，历来为名士“高隐”之地，其中昭明太子萧统的遗迹更为引人注目，也更具有历史文物价值。

镇江地方文献记载：“普通元年岁在甲子”，萧统年二十，游学南朝各地后定居于招隐山（即镇江南郊，东晋在这儿建招隐寺，以寺为山名），筑读书台，把宫女、御乐全部迁回建康。臣属幕僚疏谏反对，萧统答：“何必丝与竹，山水有清音”。他移东宫藏书 3 万卷至读书台，只留 8 名太监伺候，长年攻读于此。紧邻读书台右侧高台建造“增华阁”。萧统不仅自己博通众学，有足够的学力，并能礼贤下士，招讷当时南朝著名学士云集于此，连已出家当和尚的《文心雕龙》著者刘勰也被招致而来，广览、博集了上自周秦下至梁初 1000 余年间的典籍文章，朝夕与才人学士讨论商榷，费时数年，终于编成中国文学史上第一部文学总集《文选》（萧统死后谥号昭明，后世又称《文选》为《昭明文选》）。集 130 位知名作者和少数怯名作者的作品 700 余篇，各种文体的主要代表作大致具备。他亲撰序言，使南朝“文学之盛，晋宋以来，未之有也”。然而，他也因此心力交瘁，不久，双目失明，病逝

建康，享年仅 31 岁。这部当年在招隐山中编成的《文选》，保存了中华民族早期的文学精英，对唐以后乃至今天的文学影响是十分深远的。无怪有人在增华阁悬长联，深致敬意：“好学慕青宫，登阁攻书，当怜心苦分明，想见前贤此行坐；忧时搔白发，凭栏觅句，顿觉目穷苍茫，感怀故国岁沧桑。”

《文选》集前人文学著作之大成，被后人者推崇为学习文学的必读之书。杜甫教育他的儿子要“熟精《文选》理”，（《宗武生日》）宋人有“《文选》烂，秀才半”之谚语。研究《文选》在初唐成为一门专门学问。李善注《文选》更是一部集大成的著作，而五臣注《文选》又成为与李注《文选》同行于世的名著，后人又将李善与五臣的注本合为“六臣注”本。这些注本以及后来的研究专著，对于《文选》在何地编成却几乎未提，因此，后人常常以《南史》有萧统“出宫二十余年”句，说他在招隐山编成《文选》。

游国恩认为，《文选》是萧统居京都东宫时编成的。他在《中国文学史·锺嵘诗及萧统文选》一节中专门指出，萧统不仅在东宫时延集文人们共同编订《文选》，而且在《文选》中倾注了自己对文学的看法。他主张文质并重，认为文章应该“丽而不浮，典而不野”（《答湘东王求文集及诗苑英华书》）。他曾经为陶渊明作传和编集，可见他的观点和萧纲等人的形式主义观点并不一致。他在《文选序》里谈到他选文的标准；认为经史诸子等都以立意纪事为本，不属于词章之作；只有符合”事出于沈思，义归乎翰藻”的标准的文章，才能入选，这也就是说只有善用典故成语，善用形容比喻，辞采精巧华丽的文章，才合乎他的标准。可见他编《文选》正是企图用南朝文笔之辨的理论来划分文学与非文学界限。这是一个很有积极意义的尝试。

近人分析游先生的观点时认为：梁武帝萧衍在中兴元年（501 年）带兵攻入建康，灭齐建梁，这一年萧统出生。萧衍提倡儒学，制礼作乐，恢复太学，建立州郡学，广建佛学，倡导佛教，这给当时的文学带来了一定的作用，尤其是“百家争鸣”，更给文学的繁荣创造了条件。萧统自幼聪慧，喜攻诗书，少时曾从政，深得民间称颂（《南史》有专门记载），后广游南朝各地，与名士才人交往。当时东宫藏书数万卷，足以供他阅读，与名士切磋。《南史》说：“太子孝谨天至，每入朝，未五鼓便守城门开。东宫虽燕居内殿，一坐一起，恒向西南面台。”可见他一直未离京都。萧统自己在《文选序》中说：“余监抚馀闲，居多暇日，历观文囿，泛览辞林。未尝不心游目想，移晷忘倦。”与当时的浮诡、讹滥的文风辩论和斗争亦是需要居于京都的。如果移至都外编纂，序中何不言之？况乎当时移东宫 3 万卷书的大事，史官何以不载入史呢？此疑可谓不无道理。再者，萧统之后百年左右的李善也不能不把这件大事记载下来。

宋朝金华人王象之知江宁县时，著《舆地纪胜》，书中卷八二“京西南路襄阳府古迹”说：“南朝梁昭明太子萧统建文选楼，邀刘孝威、庾肩吾、徐陵、鲍至等十余人，号日高斋学士，在此辑《文选》。”并以唐朝李善上表中有“煽风流于江左”一语为据。但近人认为，襄樊的文选楼系徐陵当时邀名士编成我国现存较早的一部诗歌总集《玉台新咏》之地。如果这个观点是正确的，那么萧统《文选》编纂地便只有镇江南郊增华阁与南京当时的东宫了。

（张国擎）

贾谊《新书》真伪如何？

《新书》是西汉初期杰出的政治家、文学家贾谊的散文集，原收政论、散文 72 篇，据说后来由西汉后期著名的散文家和今文派经学家刘向删定为 58 篇（见北宋王尧臣等编《崇文总目》）其书名在南朝梁以前叫《贾子》、《贾谊》或《贾谊集》，《新书》这个名称，最早见于刘勰《文心雕龙·诸子》篇中。为了区别起见，人们通常将宋代以前史书（以班固所著《汉书》为主要代表）中的《艺文志》或《经籍志》以及一部分目录典籍著录的有关《新书》篇目内容称为古本《新书》，而将宋代开始流行的《新书》版本称为今本《新书》。南宋王应麟的《玉海》详细记载了宋代流行的《新书》目录（共 10 卷 58 篇）。而现在所能常见的《新书》，则是由清代卢文招以明代万历年间新安程氏（程荣）所刻《汉魏丛书》为底本，并据两种南宋刻本校刊的版本，即中华书局上海编辑所刊行的抱经堂校本（分《事势》、《连语》、《杂事》三部分，共 10 卷 56 篇）。

由于今本《新书》与古本《新书》无论在篇目还是内容上都有出入，于是有人就对《新书》的真伪问题提出了怀疑。首先发难者当数南宋人陈振孙，他在《直斋书录解题》里认为，《新书》中“非《汉书》所有者，辄浅驳不足观，决非谊本书也”。继陈振孙之后的怀疑派，一类以姚鼐为代表，视《新书》为伪作，全盘否定；另一类则以纪昀的《四库全书总目》为代表，对《新书》抱疑信参半的态度。

姚鼐在《惜抱轩文集》卷五《辨贾谊〈新书〉》中说：“贾生书久不传矣，世所有云《新书》者，妄人伪为者耳。班氏所载贾生之文，条理通贯，其辞甚伟，及伪为者分析，不复成文，而以陋辞联厕其间，是诚由妄人之谬，非传写之误也。”而且断定作伪者为“魏晋后人”，理由只有两条，一是《新书·等齐》篇曰：“天子妃，号曰后，诸侯妃，号曰后。然则，诸侯何损而天子何加焉？”姚氏认为“易王后曰妃，自魏晋始”。二是《新书·等齐》篇曰：“天子卑号皆称陛下，诸侯卑号皆称陛下，……然则所谓主者安居，臣者安在？”姚氏认为，“若皇帝，臣下称之曰陛下，此是秦制，周末列国诸王所未有，则汉诸侯王必不袭用秦皇帝之制，而使其国臣称曰陛下。而伪为贾生书及之，此必后人臆造，非事实也。”卢文弨在《抱经堂文集·卷十·书校本贾谊〈新书〉后》中批驳了姚氏的推断，他说“《新书》非贾生所自为也，乃习于贾生者革其言以成此书耳”。并认为“萃而为之”者，“其去贾生之世不大相辽绝”，“其规模节目间，要非无所本而能赁空撰造者”，“魏晋后人绝不能为”，基本肯定了《新书》是贾谊的作品。

《四库全书总目》则认为，“其书不全真，亦不全伪”，而“不全真”的主要根据，是“其书多取谊本传所载之文，割裂其章段，颠倒其次序，而加以标题，殊督乱无条理”。对于这种说法，余嘉锡在《四库提要辨证》中具体地进行了驳斥，他说：“班固于谊本传录其《治安策》，先言‘谊数上疏陈政事，多所欲匡建，其大略曰’云云。夫曰‘大略’，则原书固当更详于此矣。传赞又曰：‘……凡所著述五十八篇，掇其切于世事者著于传。’颜师古注亦曰：‘谊上疏言可为长太息者六，今此至三而止，盖史家直取其要切者耳’，然则班固于其所上之疏，凡以为疏而不切者，皆不加采掇。其他凡陈古义，不涉世事者，更无论也。故凡载于《汉书》者，乃从五十八篇之中撷其精华，宜其文如万选青钱。后人于此数篇，童而习之，而《新书》则读者甚寡，其书又传写脱误，语句多不可解，令人厌观，偶一涉猎，见其

皆不如见于《汉书》者之善，亦固其所。”“班固之掇五十八篇之文，剪裁熔铸，煞费苦心，试取《汉书》与《新书》对照，其间斧凿之痕，有显然可见者。”他认为，《新书》中的《事势》部分为贾谊自著，至于《连语》、《杂事》诸篇，则为“与门人讲学之语”，“平日所称述诵习者”，“皆不必贾生手著”。

最近几年，对于贾谊《新书》真伪问题的考辨和论述较为详明的专著，则有 1982 年第 2 期《文学遗产》所载王洲明《〈新书〉非伪书考》一文。王文基本上附和了卢、余两家的观点，认为姚鼐的妄断是一因出于对“妃”字在该篇该处真正含义（王氏认为应作“匹配”、“配偶”解）的误解，二因没有估计到汉承秦制和诸侯王越轨自僭的可能性所致。在对宋代以前史籍和类书中有关《新书》篇目次序和内容方面的著录情况分别作了考察后，王文指出，今本《新书》和古本《新书》当同出于一个系统；贾谊的作品在汉代以来长期流传的过程中虽有散佚，但今本《新书》则保存了其中的绝大部分，可作为研究贾谊思想及文学成就的根据。为了证明《新书》不是一部伪书，不是后人割裂《汉书》拼凑而成，相反倒是《汉书》选用了《新书》的材料，王文特地将《汉书》和《新书》的有关章节列举出来作了具体对比，发现不少地方《汉书》所载不如《新书》更合情理，《汉书》称引的贾谊作品，有明显删削《新书》的斧凿痕迹。该文还就《新书》所引《诗经》文字内容并联系汉代传诗情况进行考察，从而证明《新书》为汉初作品，其成书时代离贾谊不远；同时从贾谊受学渊源显系儒家，《新书》本身遣词造句又多有重出之例两方面说明，《新书》中的《事势》部分出自贾谊之手，其《连语》、《杂事》部分，除《先醒》、《劝学》篇外，也基本肯定出自贾谊之手，而决非为后人所伪造。

综上所述，可见关于贾谊《新书》的真伪之争由来已久，争论的焦点无非是关于《新书》的作者、成书年代和今本、古本在篇目内容方面的差异；而班固对《汉书》中所引贾谊作品的联缀增饰，与《新书》本身在长期流传过程中产生的遗漏和错讹，又无疑在客观上朝着相反的方向加大了这种差异。尽管目前看来怀疑派似乎暂处劣势，但若就此断定争论可结束，则未免为时尚早。不论怀疑派还是肯定派，要真正完全说服对方，都还须进一步提供自己的确凿而充分的证据来，否则只能是“存疑”而已。

（彭年祥）

《枫桥夜泊》竟何解？

唐朝诗人张继用 28 字写了《枫桥夜泊》，给后人留下一首吟诵千古的佳作。但他没想到，他同时也留下一串难解的谜，引来许多辨析和争议。

在一般读者的心目中，此诗是这样的：“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。”解诗的人一般又以为，这是诗人游历苏州时所写的一首题咏诗，诗的前后两句写诗人泊舟枫桥之夜所看到的天空、水面、岸上的远近景物，用落月、啼乌、霜天、江枫、渔火来烘托客思旅愁；后两句借声传影，以声表静，写出一种美的静夜境界，深化了诗意，给读者留以回味余地，生发无穷想象。

与此大相径庭，有人对《枫桥夜泊》作这样的诠释：乌啼、江、枫，是当时的三座桥名：乌啼指乌啼桥，枫即枫桥，江则是指江村桥，现在寒山寺

前还有此桥。愁眠，是山名。于是，两句诗就成了这个意思：月亮西斜到了乌啼桥下，满天霜降；江村桥和枫桥之间渔火点点，与愁眠山遥相对应。这样，诗当然被“考证”得够彻底了，而作为一种对诗的理解，也不妨聊备一说，但很明显，较之前一种理解，此诗可以给人产生的意境和美感，实在是相差太远了。更何况，这些桥名、山名或许是后来因诗而来的呢。

诗的题目究竟如何，各家观点颇不一致。一说是《夜泊枫江》。唐代高仲武所辑《中兴间气集》收入此诗，就题为《夜泊枫江》。夜泊枫江和枫桥夜泊并无大的歧义，因为枫桥在枫江上，地点一致。而意见不一致的，是有人提出枫江古为封江。宋代周遵道《豹隐纪谈》认为，枫桥旧作封桥，是宋仁宗时一位名叫王珪的大官僚，书张继诗碑时将“封”改为“枫”的。与此看法相反，宋人朱长文在《吴郡图经续记》中则认为，是以前把此桥误作封桥，而到王珪，才改正为枫桥。现在有人发挥周遵道的见解，以为“封”是封锁的意思，封江位于京杭大运河的分水处，地势险要，是古代兵家必争之地，隋唐时为了御卫苏州城，经常封江和封桥，于是就有了封桥和封江的名字。王珪书张继诗碑，改“封”为“枫”，人们震慑其煊赫的权势，只得趋附；后代因循相袭，又把唐宋吟咏封桥的诗篇，一律改“封桥”为“枫桥”，遂使“封”为“枫”取而代之。照此说，张继此诗题目应是《夜泊封江》。

诗中第二句“江枫渔火”也是一个疑点。有人认为本是“江村渔火”。清人俞樾说：“唐张继《枫桥夜泊》诗，脍炙人口，惟‘江枫渔火’四字颇有可疑。宋龚明之《中吴纪闻》作‘江村渔火’。宋人旧籍可宝也。”考证结果，“千金一字是‘江村’。”现在，有人又从其他角度对此加以论证。如从植物生态学指出枫不能种在江畔，江边有枫是不可能的。有的提出唐代到过苏州的著名诗人，如李白、韦应物、皎然、白居易、杜牧、李商隐等，在描写苏州景物的众多诗篇中都没有一个“枫”字；苏州的枫树是明朝时候范仲淹的后代范允临从福建移植过来的。又证之现在有江村桥，当是好事者取张继诗中“江村”一词以作桥名。而“江村渔火”，也正符合唐代这一带是水泽渔村的地理环境。

前文说过，一般以为这是一首描写景物的诗，诗中流露了作者的旅愁。然而也有人认为作者的愁，主要是因人民的疾苦所引起的。因为作者看到“水边荒凉渔村的打渔者为了求生，在霜天寒水中彻夜不寐地点燃灯火捉蟹”，愁得难以入梦。“江村渔火对愁眠”，一个“对”字，将作者和渔家联系起来。这就使纪实苏州景物的诗篇有了现实性和思想性。

（闻泽）

《长恨歌》是一首什么样的歌？

帝、妃故事见之于文学作品的，比比皆是。在我国历史上流传甚广，最为著名的无疑要算唐明皇（即唐玄宗李隆基）和杨贵妃了。他们几乎进入了文学创作的各个领域，如诗歌、小说、戏曲等，其中都有脍炙人口的佳作。白居易的《长恨歌》，更属“千古绝唱”，是我国文学史上最为人传颂的长篇叙事诗之一。但是，对于它的主题思想，历来歧见颇多。尤其是解放后，诸家蜂起，各抒己见，至今尚未取得一致看法。我国学术界曾为此开展过两次大讨论。

第一次讨论在50年代末和60年代初期。从当时的各家意见来看，大体

可分为以下三种。

一是“爱情说”。持此观点的人认为，唐玄宗和杨贵妃的爱情遭遇，以及歌颂他们爱情的纯真的思想，在《长恨歌》中是“主导的，基本的”。白居易通过李、杨爱情的描写，歌颂了那种同人民的生活和人民的感情相一致的纯洁无暇的爱情，这在不合理的婚姻制度占绝对统治地位的封建社会里，无疑具有进步性的。它和梁祝等在民间广泛流传的故事一样，“属于人民的精神情绪的表现”。诗中虽也写到李、杨的荒淫误国，但作者对此的讽刺和不满，表现得并不显著。

二是“讽谕说”。不少人认为。《长恨歌》是一首讽喻诗，它“主要是讽刺唐明皇的荒淫误国和昏迷不悟”，展现了中唐时代封建统治阶级的生活面貌和政治道德上的腐败堕落。其主要理由，一是此诗写于元和元年冬，从白居易在这时期所写的对策和创作的《新乐府》，以及提出的文学主张来看，主旨都在联系社会现实，探讨历史教训，谴责李、杨的荒淫导致安史之乱，与“爱情说”存在着明显的矛盾。二是陈鸿的《长恨歌传》曾说白居易“不但感其事，亦欲惩尤物，窒乱阶，垂于将来”的创作动机应是可信的。三是全诗讽谕之意明显，尤其是上半段，着重在揭露和批判，吟咏、赞扬李、杨的爱情并不是主要的。

三是“双重主题说”。有人认为，《长恨歌》写的是一个特殊性质的爱情悲剧，李、杨两人既是悲剧的承担者，又是悲剧的制造者，这就使现实主义的诗人白居易不能不“怒其作孽”，而“哀其可怜”，不能不在这两个形象身上集中了谴责和同情，恨和爱这样两种矛盾的思想情绪，不能不使作品的主题思想具有两重性。“既有讽刺，又有同情”。因为，一、全诗一方面对李、杨两人的荒淫生活招致祸乱，作了明显的讽刺；另一方面对杨贵妃的死和两人诚笃的相思赋与很大的同情。这是“无法否认的事实”。二、就陈鸿的话而言，就有着同情和讽喻这两个方面。所谓“感其事”，就是被李、杨的悲剧所感动，因而赋与同情；“惩尤物，窒乱阶”，就是指玄宗因溺于女色而招致祸乱，必须给以讽刺。三、是诗的前段采用了现实主义手法，反映了当时的社会现实，以讽喻为主，后段则多用浪漫主义手法，借李、杨故事寄托着人民追求美好生活的理想。《长恨歌》是同情和讽喻的结合体，不能将它看成是纯粹的讽刺诗和爱情诗。

第二次讨论从近年来开始，目前还在继续。不少研究者围绕上述诸说，深入发掘，不断提出一些新见解，力图在已有的基础上前进。其中较为引人注目的是“感伤说”。有人说，《长恨歌》是在中唐特定的历史背景下创作的，它与中唐的文学创作潮流密不可分，带有强烈的时代色彩，体现着这个创作潮流中大部分诗作的共同特点，抒写着感慨国运盛极而衰的共同主题，突出地反映了白居易在时代兴衰转变时期的感伤、凄凉之感。所谓“长恨”，不仅仅是作者对李、杨悲剧的“长恨”，更主要的是对统治阶级不能保持唐朝开元、天宝时期的兴盛，反而在盛世中纵情享乐而招致国破国衰局面的“长恨”，是对一个全盛时代衰亡的“长恨”。也有人说，白居易写《长恨歌》，“是通过对历史人物的咏叹，表达他个人的痛苦。”为此，他借历史题材，抒写与情人永别离时的长相思之痛，为自己的不幸爱情遭遇，写了一曲凄婉的哀歌。这是因为：诗人创作此诗时，正是他遭受爱情痛苦的深渊时期；其次，白居易自己编集时，把《长恨歌》列入“感伤”诗类中；另外，诗中塑造了一个美丽动人的女性形象，体现了下层市民的审美趣味。

（张兵）

《无题》诗是政治诗还是爱情诗？

唐代诗人李商隐，字义山，号玉谿生，怀州河内（今河南沁阳）人，是仅次于杜甫的七律名家。他从唐代大诗人李白、杜甫身上吸取了浪漫主义与现实主义精神，时而愤怒地抨击当时政治的腐败，社会的黑暗；时而以委婉的彩笔，曲折倾吐心中隐微无尽的愁思，使他的作品具有鲜明的时代色彩、个性特征和独特的艺术风格。李商隐的诗歌创作可分为政治诗、咏史诗和《无题》诗，其中尤以《无题》诗最具特色，是李商隐的独特创造。这些诗歌情致缠绵，景象迷离，含意深邈，辞藻瑰丽，闪烁着迷人的光彩，自宋以来人们就对它有种种揣测。金代元好问《论诗绝句》说：“望帝春心托杜鹃，佳人锦瑟怨华年。诗家总爱‘西昆’好，独恨无人作郑笺。”元好问的诗道出了对《无题》诗的理解是文学史上聚讼纷坛的难题之一。

李商隐以《无题》为题的诗 15 首，仿效《诗经》，以首句二字为题的近 30 首，这类诗歌统称之为《无题》诗。关于这类诗他曾经解释说：“为芳草以怨王孙，借美人以喻君子”。（《谢河东公和诗启》又说：“巧啭岂能本无意”，（《流莺》）“楚雨含情皆有托”。（《梓州罢吟寄同舍》）加之李商隐这类诗歌，典丽有余，明快不足，读后余味无穷，而认真解释却很困难，因此，对于李商隐的《无题》诗，历来就有爱情诗和政治诗两种解释。

认为李商隐的《无题》诗是爱情诗的看法较为普遍，例如对他《无题》诗的代表作“相见时难别亦难，东风无力百花残。春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。晓镜但愁云鬓改，夜吟更觉月光寒。蓬山此去无多路，青鸟殷勤相探看”。人们就认为它描写了执着的爱情在濒于绝望之中显出了无比强烈的力量。李商隐用“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干”这样富有创造性的形象来表达对爱情的执着不渝，已成为描写爱情的绝唱。《无题》诗中的其他诗句如“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通”，“春心莫共花争发，一寸相思一寸灰”，对于爱情的描写也深刻感人，很典型地表现了封建时代士大夫们那种隐秘难言的爱情生活的特点。

但是，对于“相见时难别亦难”这首《无题》诗，张采田《李义山诗辨正》就认为“此篇为陈情不省，留别令狐所作”。认为是留别当时的宰相令狐绹的诗。纪晓岚《李义山诗集辑评》也说：“此亦感遇之作也”。认为是李商隐对自己宦途多蹇的伤感。何焯也认为是一首感遇诗，他说：“东风无力，上无明主也。百花残，已且老至也。落句其屈子远游之思乎？”总之，他们都是把这首诗看作政治诗的。

又如，对“来自空言去绝踪，月斜楼上五更钟。梦为远别啼难唤，书被催成墨未浓。蜡照半笼金翡翠，麝熏微度绣芙蓉。刘郎已恨蓬山远，更隔蓬山一万重”这首诗，多数人认为它描写了诗人对爱情的要求得不到满足，因而就对爱情产生了种种渴望的幻想。但冯浩却认为它是诗人怨恨令狐绹不了解自己心情的政治诗，他解释这首诗说：“首章二句谓绹来相见，仅有空言，去则更绝踪矣。令狐为内职，故次句点入朝时也。‘梦为远别’紧接次句，犹下云隔万重也。‘书被催成’盖令狐促义山代书而携入朝，文集有《上、绹启》，可类推也，五六言留宿，蓬山，唐人每以比翰林仙署，怨恨之至，故言更隔万重也。若误认艳体，则翡翠被中，芙蓉褥上，既已惠然肯来，岂

尚有托空言而有梦别催书之情事哉？”

冯浩就是这样以“实有寄托者多，直作艳情者少”的观点来解李商隐的《无题》诗。朱鹤龄更是几乎把李商隐所有的爱情诗都说成是“美人香草”的“忠愤”之情的寄托。他曾说，由于当时“阉人暴横”和“党祸蔓延”，诗人“厄蹇当途，沉沦记室。其身危，则显言不可而曲言之，其思苦，则庄语不可而漫语之，计莫若瑶台璚宇，歌筵舞榭之间，言之可以无罪，而闻之足以动。”他认为李商隐的《无题》诗尽管表面写爱情，而实际却都是“寄遥情于婉娈，结深怨于蹇修”。清代的程梦星及近代的张尔田、汪辟疆，对《无题》诗的解释也都持这种观点。

在主张《无题》诗都是政治诗或都是爱情诗的观点之外，清人屈复有一段透辟的见解，值得我们注意：“凡诗有所寄托，有可知者，有不可知者。如‘日月霜里斗婵娟’、‘终遣君王怒偃师’诸篇，寄托明白，且属泛论，此可知者。若《锦瑟》、《无题》、《玉山》诸篇，皆男女慕悦之词，知其有寄托而已，若必求其何事何人以实之则凿矣。今但就诗论诗，不敢附会牵扯。”屈复的这一段话比较符合李商隐《无题》诗的实际。李商隐的《无题》诗并非作于一时一地，它取材广泛，内容多样，既有寄意深远的政治诗，也有哀感婉艳的爱情诗，还有其他抒情诗，难以一概而论。至于其中某首具体的诗章究竟是爱情诗还是政治诗，则随读者的审美思想、情趣的差别而见仁见智，因而对《无题》诗的具体篇章的争论还会随着李商隐诗歌永久的艺术魅力而一直延续下去。

（许山河）

宋词中有没有“豪放派”和“婉约派”之分？

“豪放派”和“婉约派”，原本是对宋词流派的基本划分，后来逐渐成了我们平常使用的一种文学术语，它的意义已经越出了宋词的界域，但追根寻源，人们却可以发现，这种划分并没有成为评价宋代词人的权威定论。“豪放派”和“婉约派”到底是怎么一回事？宋词中到底有没有“派”？这仍是一个百家争鸣、难归一统的问题。

第一种意见完全否认宋词流派的存在。施蛰存曾指出：婉约、豪放仅是作品风格，而风格的形成取决于思想感情，“燕闲之作，不能豪放，民族革命激昂之作，不能婉约。”宋人论词，初无两派之分。所谓流派，“因有许多人向同一风格写作，蔚为风气，故得以为一个流派。东坡稼轩，才情面目不同，岂得谓之同派？”我们无法开出一个豪放词的宗派图，而吴文英徒众甚多，隐然成派，也不能说成是婉约派。何况婉约、豪放也不是对立面，尚有既不豪放、又不婉约者在。清人郭频伽论词有 12 品，杨伯夔又加了 12 品，这 24 种风格能够分别属于婉约和豪放两派吗？这些都只能称作“体”而不算“派”。吴世昌则从北宋词的创作着眼，指出北宋如“塞下秋来风景异”、“大江东去”、“明月几时有”这一类的豪放之作不满十首，根本谈不上派。如果真有这一派，试问有多少人组成？以谁为派主？写出了多少豪放词？收印在什么集子里？他们认为，如果编写词史，不宜再说宋词有婉约、豪放两大派。

第二种意见与此针锋相对，认为不但宋词有豪放、婉约两大派，而且自《诗》、《骚》以下，即已分派。如周楞伽指出：“汉魏风骨，气可凌云，……

皆豪放派之祖。”“江左齐梁，职竟新丽，……皆婉约派之宗。”所不同者，仅

当时无婉约、豪放之名，而以‘华’、‘实’为区别之标准而已”。李白豪放，杜甫婉约，也是无可怀疑的。就宋代词人而论，“若东坡稼轩，就其词作风格主导方面而论，固皆词家豪放派也。”他们认为，宋人即以婉豪分派，俞文豹《吹剑续录》所载东坡词如关西大汉唱“大江东去”，柳永词如十七八女郎歌“晓风残月”，就是豪放和婉约两派的区分。明人张綖所谓“少游多婉约，子瞻多豪放”，也是就此而言的。再则，词写得婉约易，写得豪放难，“故豪放之词更弥足珍贵，即谓为词之正宗，又何不可”。“如果写《词史》必须大书特书词有豪放、婉约两派。豪放同以范希文为首唱，而以东坡、稼轩为教主；婉约词则以晏元献为首唱，而以屯田、清真、白石为教主。”

第三种意见别立一说，认为派有两种含义，即指流派也指风格，宋人虽分婉约、豪放，但都是指艺术风格而论。宋人倒是以“雅”（闲雅、雅正）与“郑”（侧艳、俚俗）来分派的。艳词不等于婉约词，雅词更不是豪放词，应当作实事求是的评价。强以豪放、婉约分派，已非宋人原貌，其目的也无非是为了抬高豪放派。这样做对词学研究很有害：一来对许多大词人（如晏殊、欧阳修、柳永、秦观、周邦彦、李清照、姜夔、吴文英等）评价很不够，二来影响人们了解宋词真面目，三来模糊了许多不同流派和风格的作家在词的发展史上互相影响、互相促进、并驱争流的事实，四来不利于我们今天对作家作品作具体科学的分析。

第四种意见实际上是对第二种意见的补充和发挥。他们认为，流派的众多和风格的多样，是宋词繁荣的重要标志。宋词粗分有婉约、豪放两大派，但还可分得更细，“豪放派中，苏之清旷，辛之豪雄，亦同中有异；婉约派中，周、吴的质实，姜、张的清空，亦区别为二，而周的疏密相间，吴的缜密妍丽，亦可细分。”他们认为，豪放、婉约只是基本划分，它们之间也在互相渗透，互相影响，而且还有游离于两派之外的作家。他们不同意第二种意见把豪放派作为词的正宗的提法，认为应该充分肯定婉约派词人在艺术上所取得的重大成就。

第五种意见是折中型的。他们认为“体”与“派”在我国文学习惯上区别甚微，称体者，每可称派。一般看来，体多指形式与体裁，派多指风格和品流。从发展过程看，往往先有体，而后产生不同的派。他们认为，宋词中的豪放、婉约之间没有不可逾越豹鸿沟，更不是互相对立和排斥的。同一词家之作品，二者兼有者多矣，没有必要也不可作硬性规定。

事实上，这些对流派存在与否的见解，主要是针对“五四”以来词学研究的一些偏激观点而发的。胡适、胡云翼等极力崇扬词中的豪放派，他们把苏辛为代表的豪放派称为宋词的主流，而把以周、姜为代表的婉约派称为逆流。解放以后，这种观点一直作为词学研究的流行观点，而胡云翼《宋词选》作为代表性选本影响也很大。粉碎“四人帮”后，不少学者突破禁区，勇于探索，对豪放派的正宗地位提出质疑，进而探讨了有关宋词流派和风格的种种问题，活跃了学术空气。

宋词中到底有没有流派？对“派”与“体”应该如何理解？怎样评价宋词才算是实事求是？这还有待于学术园地进一步的鸣放和探索。

（耿百鸣）

薛居正《旧五代史》今河在？

现在《二十四史》中的《旧五代史》，已经不是宋代薛居正的原著，而是清代乾隆时从《永乐大典》中辑录出来的。先是，薛居正的《旧五代史》（以下简称“薛史”）问世以后，经过 87 年，到宋神宗熙宁五年（1072 年），欧阳修认为“薛史”繁琐，又私修了一部《新五代史》。欧阳修死后，始由国子监刊行，在社会上与“薛史”并行流传。清乾隆年间纪昀在《四库全书总目提要》中介绍“薛史”时说：“金章宗泰和七年（1207 年），诏学官止（只）用‘欧阳修史’，于是‘薛史’遂微，元明以来罕有援引其书者，传本亦渐就湮没，惟明内府有之，见于《文渊阁书目》。故《永乐大典》多载其文，然割裂淆乱，已非居正等篇第之旧。”似乎“薛史”在南宋时已不很通行，到明代就绝版了。

张元济在《校史随笔》中，有《旧五代史》一则说：“以余所知，明万历连江陈一斋有是书，所记卷数与《玉海》合，见《世善堂书目》。清初黄太冲（宗羲）亦有之，见《南雷文定》附录吴任臣书，全谢山（祖望）谓其毁于水火。连江陈氏所藏，陆存斋（心沅）谓嘉庆时散出，赵谷林（星）以兼金求之不可得，盖亦必为劫灰矣。”可知“薛史”并未绝版，在明清之际尚有存本。

商务印书馆在影印百衲本《二十四史》时，“薛史”忽又一度出现。张元济在《涉园序跋集录》中说：“余微闻有人曾见金承安四年（1199 年）南京路转运司刊本，故辑印之始，虽选用嘉业堂刘氏所刻《大典》有注本，仍刊报搜访，冀有所获。未几果有来告者，谓为歙人汪允宗所藏，民国四年（1915 年）三月售于某书估，且出示《货书记》相视。允宗，余敌人也，方其在时，绝未道及，及辗转追寻，历有年所，迷离惝恍，莫可究诘。”张氏所谓刊报搜访，此项广告，在百衲本《二十四史样本》中也有刊载。第一次在 1930 年，题为“重价征募薛居正《旧五代史》原书”；第二在 1934 年，题为“征求薛居正《旧五代史》”。结果，“薛史”原书仍不见踪迹。

1982 年，商务印书馆纪念建馆 85 周年，印有《张元济书札》一册，内记张氏于 1953 年 3 月 27 日致丁英桂一信说：“近闻《旧五代史》有出世之信，可喜。吾兄想曾见之，敬祈指示，如能代觅，尤感。”为此，我曾去访问过丁英桂老先生，据说“薛史”由汪允宗售与某书估后，不久即为丁乃扬所得。丁乃扬字少兰，浙江吴兴人，曾任两广盐运使、顺天府尹、长芦盐运使、两淮盐运使等职。丁乃扬死后，“薛史”下落不明。

除了英桂提供的材料外，上海书店《古旧书讯》1979 年第 2 期中又另有传闻。据说商务印书馆在影印百衲本《二十四史》时，曾出 1 万元高价征求过“薛史”原书，但一直没有人应征，后悉此书藏丁乃扬处，乃派任心白（丁乃扬女婿的表兄弟）去丁氏藏书楼寻找，也未找到。近人王佩铮《藏书纪事诗三编》有：“丁乃扬少兰曾得歙人汪允宗所藏宋本《旧五代史》，少兰殁后，不知以何因缘归一彭姓者（郑逸梅《书报旧话》作“彭谷声”）。丁丑之变，彭姓负书去屯溪，遄返海上，据述，吴湖帆、公孙翼燕尝为作《千里负书图》，此事此人颇以为奇。”“文化大革命”前，彭姓之子曾去上海古籍书店收购处，证实其父确藏有“薛史”原书，但寄放于其父友人家。后经该店多次去其父友人家访问，其父之友矢口否认，“薛史”的下落终不得要

领。

中华书局出版的罗继祖《枫窗脞语》中，有金承安刊《旧五代史》一则说：“歙县汪允宗德渊曾藏金承安四年（1199 年）南京路转运司刊《旧五代史》一百五十卷，张菊老《校史随笔》中记之，菊老与汪雅故，汪生前绝不道及，故菊老不之信。汪于民国四年三月，以发愤与同志自香港电英政府，揭日狡谋，取所藏珍本六种（内一种即为《旧五代史》）货之粤商，得千三百元作电费。归粤商后遂不复出，亦怪事，意早随海舶西迈矣。”惟就现有资料看，国外印行的“薛史”，也没有用宋版原书作底本的，说明“薛史”没有流出国外。

（杨震方）

谭嗣同诗中的“两昆仑”是指什么人？

1898 年 9 月，光绪皇帝苦心经营的新政，被戊戌政变付之东流。康有为、梁启超东渡日本避难，谭嗣同等 6 人被押上菜市口刑场，不经审讯即被处死；其中最为慷慨自若的，是被梁启超誉为晚清思想界彗星的谭嗣同。

谭嗣同在临死前夕，于囚狱里用炭渣在墙上题过一首七绝诗，这就是脍炙人口、传颂不绝的《狱中题壁》：

望门投止思张俭，忍死须臾待杜根；

我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。

这首诗借讽喻东汉党锢之祸，谴责顽固派罗织成罪的卑鄙行为，在表现自己视死如归的无畏精神时，寄莫大希望于来者。后人称赞“其勇于解放旧思想之束缚，则有清一代，未有其比也”（杨荫深：《中国文学家列传》）。由于这首绝诗最后一句提到的“两昆仑”是比拟还是专称，引起了当时和后来研究者的诸多推测和猜疑，它究竟是指谁呢？

最早解释“两昆仑”的，是谭嗣同的战友梁启超。梁启超说：“所谓两昆仑者，其一指南海（康有为），其一乃侠客大刀王五，浏阳少年尝从之受剑术，以道义相期许。”梁启超是谭的同道，在谭嗣同被捕前夕，两人还慷慨话别。可以说他对这位挚友的思想、行为是十分了解的，所以此说数十年间成为权威之言，凡涉及此绝命诗者几乎皆沿用此说。钱基博亦称，“盖怀有为及北方大侠王正谊，所谓大刀王五者也”（《近百年湖南学风》）。今人郑云山《谭嗣同》和《中国近代爱国者故事》，均称“两昆仑，指康有为和王五”。李志等编《近代爱国人物剪影》还对王五此人作了介绍，说他原名白正谊，字子斌，父母双亡，年轻时为北京前门外顺兴镖局王五夫妇收养，始改姓王，因善使单刀，人称“大刀小王五”，后在反抗八国联军侵略者的战斗中牺牲。近年出版的《大刀王五传》即演其故事。据称王五在谭嗣同被捕前几分钟，还催他逃走，后来还打算劫法场搭救。在梁启超看来，王五在谭嗣同心里，乃是属于师友之类的大侠士。

可是，也有人反对说，“两昆仑”中不包括康有为。参加辛亥革命的蔡寄鸥所写的《鄂州血史》即主此说，书里则将“两昆仑”解释为王五和唐才常；后者和谭嗣同肝胆与共，他们一起在湖南开办时务学堂和南学会。诗里寄予希望的是唐才常。

30 年代，新闻记者陶菊隐的《新语林》在记述谭嗣同轶事时说，当年谭嗣同住在北京半截胡同浏阳会馆时，有两个侠士，即单刀王五和通臂猿胡七

（胡致廷）“同时教授他武艺”，据说，谭嗣同有一身轻功夫，好气功，而且善于耍使各种兵刃，乃得力于他俩的精心传授。因为他俩学的是昆仑派，“浏阳（谭嗣同）绝命诗所说两昆仑是指你（指胡致廷）和王五的，因为你们都是昆仑派。“此处如果循照唐人传奇里的剑侠，似乎有些符合情理；据称梁启超不认识胡七此人，只知道谭嗣同有密友王五。另外为了使自己老师形象更高大，就配上康有为的大名。

而在蔡尚思等编的《谭嗣同全集》里，谭训聪在附注又持另一说法，“胡理臣、罗升，两仆人，《狱中题壁诗》‘去留肝胆两昆仑’盖指两仆，盖昆仑奴之称也。”注释者作此说，似以谭嗣同下狱，与仆人信件有“尔等满怀忠爱，可嘉之至”等语为凭证。

近年，对于“两昆仑”解释，也有称其中之一，即是谭嗣同本人的，这大概是从诗句里有“去留”两字，解释为一去一留，一死一生而已。有如冯友兰在《中国哲学史论文二集》的《论谭嗣同》篇，则将“两昆仑”解释为“康有为和他（谭嗣同）或去或留各有自己的抱负”。皮明麻的《唐才常和自立军》也说“很可能一指谭嗣同自己”，作者坚持另一个“昆仑”乃是唐才常。“因为两人为刎颈交，在此以前，谭又曾电约唐才常赴京；谭的绝命诗视才常如昆仑之杰，对他寄托无限的信赖之情。”

谭嗣同是近代中国的重要人物，他在刑场上是铮铮铁骨的好男儿，他的思想豪迈奔放，写得一手绝妙文章，又兼擅长武技，这样一个文武兼备的全才人物，他笔下的昆仑客，自然亦非等闲之辈。谭嗣同良师益友可谓多矣，在此风云际会的莽莽神州，“横看成岭侧成峰”，因而，他临死前夕所指的“两昆仑”，出自后来者和生存者的猜测，当然自有见仁见智之分了。可是谁能合乎情理、准确地解剖谭嗣同此时此刻的用心呢？

（盛巽昌）

林琴南何时翻译《茶花女》？

法国小仲马《茶花女》这部凄切动人的爱情悲剧于 19 世纪末以《巴黎茶花女遗事》为名在中国译出后，“不胫走万本”，“一时纸贵洛阳，风行海内”。林琴南以古雅的文笔，细腻地刻画了茶花女的心理活动、描绘了亚猛复杂的思想感情。人们赞叹小仲马惊人的构思，知道了西方也有如中国一样优美的文学。多少人赋诗撰文，为茶花女不幸的遭遇流下了同情的眼泪。人们把它比作“外国的《红楼梦》”。

但 80 多年过去了，《巴黎茶花女遗事》究竟译在何时，至今争论不休。寒光在《林琴南》中说是光绪十九年（1893 年），高梦旦说是光绪二十五年（1899 年）（《春觉斋著述记》），张静庐的《出版大事年表》把它排在 1895 年（《中国近代出版史料二编》），杨荫深的《中国文学家列传》说此书“译于林纾新丧偶后，其时当在 1897 年。”黄濬在《花随人圣庵摭忆》中说：“事在光绪丙申（1896 年）、丁酉（1897 年）间”。张俊才的《林纾年谱简编》认为译于 1897 年夏。这已有了六种不同的时间。也许我们应以林琴南本人的说法为准，1900 年《清议报》第六十九期所载林纾写的《译林叙》称此书译在 1898 年夏天。但 1905 年他在《拿破仑本记》序中又讲《茶花女》译书年代是光绪十九年（1893 年），这就给研究者带来了极大的麻烦。

林琴南是一位不懂外文的大翻译家。显然译本的选择权不全掌握在他手

里。黄濬说启发他译《茶花女》的是福建人魏瀚，魏曾留学法国，时正主持马江船政局工程处，与林关系密切。一天他告诉林：“法国小说甚佳，欲使译之。”林讲：“须请我游石鼓山乃可。”石鼓山系闽江滨海的大山，来去极为不便。魏慨然应诺，“买舟导游，载王子仁先生并往，强使口授，而林笔译之。译成，林署冷红生，子仁署王晓斋”。（《花随人圣庵摭忆》）

王子仁毕业于马尾船政学堂，留学法国，在巴黎大学学习法律。归国后，任天津洋务局翻译、湖北交涉使、汉阳兵工厂总办，他工诗能文。钱基博认为林纾当时“丧其妇，牢愁寡欢”，王子仁就对林说：“吾请与子译一书，事可以破岑寂；吾亦得以介绍一名著于中国，不胜于蹙额对坐耶？”遂与同译法国小仲马《茶花女遗事》行世。（《现代中国文学史》）似乎《茶花女》的译述，出于王子仁的提议。以上两说均以译述出于纯粹偶然的原因，林琴南并无任何思想准备。

然根据《译林叙》所述，《茶花女》翻译的动机很明确：“大涧垂枯，而泉眼未涸，吾不敢不导之；燎原垂火，而星火就爝，吾不得不然之。”救国图存的思想跃然纸上。据高梦旦《书〈闽中新乐府〉后》讲，林纾当时“每议论中外事，慨叹不能自己”。在早年的《闽中新乐府》中，他愤念国仇，优悯时俗，倡导新政的思想溢于言表：“国仇国仇在何方？英德法俄偕东洋。”他的友人陈熙绩在《歇洛克奇案开场》叙中讲，林纾“夙以译述泰西小说，寓其改良社会，激励人心之雅志。自《茶花女》出，人知男女用情之宜正。”可以推知林琴南当时有一种想通过某种方式来拯救祖国的愿望，而魏瀚或王子仁的倡议正与他的愿望相吻合，《茶花女》也许就在“买舟作鼓山方广游”“议论中外事”的“亘数日夜”中提出译述的，但魏、王二人究竟谁为倡议者，尚难以确定。

本来可就此搁笔了，手头有一本最近学林出版社出版的郑逸梅的《书报话旧》，讲光绪二十五年（1899 年），林纾在马江客居丧偶，王子仁从法国归来，与林谈及大仲马父子的作品脍炙人口，“《茶花女马克格巴尔遗事》更为小仲马极笔，劝林纾同译。”但同篇文章的下半部又讲《茶花女遗事》是译在 1898 年夏秋之间。同一篇文章也会产生争议，看来要结束这场争议并非一件容易的事情。

（邹振环）

形象篇

周仓其人其事如何？

农耕社会制造了宗教和庙宇。

中国蓁蓁莽莽土地上，星罗棋布万千座大大小小庙宇。打开任何一部地方志，少则数十，多而成百，正是天下无地不庙，无庙难以成为城镇市集聚合处。有趣的是，每个州县还都少不了有三座庙即文庙（孔庙）、城隍庙和武庙。其中尤以武庙即关帝庙（民国三年增祀岳飞，改为关岳庙）特多，不但城里有，而且偏僻乡村也有，而且还有不少城镇，同时并存几座关帝庙。

关帝庙的主神，当然是那位被“儒称圣，释称佛，道称天尊，三教尽皈依”的伏魔大帝关羽。但是凡见有关羽正襟危坐读《左氏春秋》或其他坐像旁，必有一左一右的两尊泥塑木雕的尊神侍立。

一个是白净俊俏，长眉细目，佩剑持印的关平；另一个是勾着黑脸，浓眉环眼，手扶青龙偃月刀的周仓。

周仓大名几乎和关羽一样响亮。他紧紧跟着主子，同时显现在舞台和画图、雕刻上。民间习俗常以关羽画像，请进家中张贴中堂用以辟邪，周仓将军自然也跟着“飞入寻常百姓家”了。他的黑脸皂服和关羽的红脸绿袍、关平的白脸银甲相映成辉，此中色彩反差，给代代人们留下美的和谐和难忘的印象。

人们也为周仓编造了种种传说，把他送上敬畏的神位。清人小说《说唐演义》有一个故事，说是南阳侯伍云召在反隋战争中打了败仗，被身骑怪马呼雷豹的隋将尚师徒追赶，正危急中，“只见前面有一个人，头戴毡笠帽，身着青布短衫，脚穿薄鞋，面如黑漆，两眼如铜铃，一脸胡须，手执青龙偃月刀，照尚师徒劈面砍来，尚师徒大惊，便说‘不好了，周仓来了！’带转马头，往后下跑而去。”（第十九回）当然，这汉子不会是周仓复生，而是朱灿，见伍云召危难，从附近关帝庙中借了周仓手里的刀赶来相救的。

它反映了有清一代民间信仰心理和意向。

由此，19 世纪就有单独为周将军立庙祭祀的。现在台湾就有周仓庙，如彰化北丰镇的白鹤宫、台南盐水镇的镇南宫；后者据称始建于甲午战争前夕，日本侵占时，说是妨碍交通拆毁，神像为居民祭祀于家中，1961 年重建。台湾民间还有称此县万里乡关帝庙的周仓神像“系光绪十七年（1891 年）漂流至野柳河边，经人捞获建庙祀为主神”（《台湾庙神传》）。

此际周仓形象长身独立，“短胡大眼，黑脸虬须”，与大陆关帝庙周仓造像同出一模，也即是罗贯中《三国演义》所描绘的周仓原型。

在民间，通常人们认为周仓在历史上必有其人的。《山西通志》说：“周将军仓，平陆人，初为张宝将，后遇关羽于卧牛山，遂相从，于樊城之役，生擒庞德，后守麦城，死之。”至今湖北当阳城东原麦城附近田地上，还有周仓墓，墓碑“汉武烈侯周将军讳仓之墓”。生当作人杰，死亦为鬼雄。周仓将军大名贯神州，否则他有什么资格、级别能形影不离替关王爷持刀护卫呢？

但是，周仓名字确不见于那部钦定正史的《三国志》。就是后来的元人《三国志平话》也只是为诸葛亮驱动木牛流马的未将，与关羽无关。

因此，诸多学者均认同周仓实无其人。《三国演义》说他是黄巾张宝部

将，后来追随关羽左右，以及在水淹七军时下水活捉庞德等情事。此乃小说家言，不足为信。《三国演义辞典》主编沈伯俊日前与笔者信函也称，“周仓确系虚构人物，乃是民间传说、通俗文艺的产物。”成都武侯词所列的周仓造像，也是从《三国演义》忠于关羽的儒家人才标准而入选的。还说，湖北当阳现存的周仓墓，也是好事者捏造。它是一种文化现象。《山西通志》、《平陆县志》多系循《三国演义》故事。来新夏等学者也认为明清地方志多有将《三国演义》故事和三国传说编写进去的。

也有学者说，明人开始塑造周仓，也是为了突出关羽忠义之气。明清理学很注意“忠义之气”，乾隆帝就公然篡改《三国志》，改关羽“壮缪”谥号为“忠义”。有其主必有其仆。关羽忠义之气必须贯彻群下，它须要树立各种模式。所以周仓的忠义味，更加可以突出关羽了。因而，毛宗冈说，像周仓那样的绿林豪客，能遇到关羽真太幸运了，“今日立庙绘像，仓得捧大刀立于公之侧，竟附公以并垂不朽，可见人贵改图，士贵扞主。虽失足雀苻，未尝不可以更新，而单身作仆，胜似拥喽罗称大王也”（《三国演义》第二十八回批语）。

可见，周仓现象是为社会文化环境所泡制的，实无其人。

但是，也有学者认为，周仓名字虽不见《三国志》，但并不等同于无此人在焉。盖《三国志》立传大都为帝王将相，周仓的身份充其量也仅是关羽麾下一护卫。他无官无爵，当然难以立传，也鲜有行迹传世。即使这样，《三国志》仍见有周仓式人物活动。有如鲁肃在益阳（湖南益阳）请关羽赴会，就在荆州奉还事发生争论时，“坐有一人曰：夫土地者，唯德所在耳，何常之有。肃厉声呵之，辞色甚切。羽操刀起谓曰：此自国家事，是人何知。目知之去。”（《三国志·鲁肃传》）在两军统帅商谈前，竟直言冲撞，无疑是关羽指使，其身份也是够出格的，和周仓造型的性格、气质也相锲合；因此，他的事迹“也不是完全凭空捏造”（邱振声《三国演义纵横谈》广西人民出版社）。正如王械所说，“周将军仓殉节麦城，而墓无可考，稽其遗迹，即长坂坡曹刘交兵处也。可见周仓确有其人，只是在正史中把他遗漏了”《秋灯丛话》卷二，台北，广文书局 1968 年版）。

周仓名不见经传，但他的形象却远远超越历史无名记录，农耕社会中的人们，按照自己的心理机制和价值取向，需要周仓似的图式，所以即使《三国志》等没有记载有周仓者，也会制造出周仓的高大形象。

你说周仓形象的出现难道是未解之谜吗？

（盛巽昌）

刘猛将军（蝗王）庙主神是谁？

60 年代“三年自然灾害”时期，我赴上海崇明围垦农场，在路过西北庙镇后，要经过一个叫猛将庙的地方。当地乡老都说是主把一位姓刘的将军。大凡有姓氏的神祇都是地道的国货，我以为这大概也是本地的土特产，不足为奇了的。10 年后，读方志，见有诸家方志祠庙志篇里，几都无不列有所谓猛将军庙的条目。原来这就是赫赫有名的蝗王庙、八蜡庙（虫王庙），即俗称的刘猛将军庙。

民以食为天。中华民族的祖先以农立国，所以对于与兴农有害的自然灾难尤为关切，因而对于天灾防治，常祀有龙王、火神和其它各式各样的神祇，

对与庄稼为患的蝗虫，也设法找到了一位威力无边的虫王神，也就是能治理百虫的大总管。它就是刘猛将军。

在旧中国，蝗王庙是颇为走红的，谁也得罪不起。封建时代缺乏主体意识的人们，只有一种单向思维定势，即把自己的命运和未来的意向全都交给了虚渺的神明主宰。蝗王神起因当在宋代，但当时祭祀朝拜尚未纳入国定例事。自清朝嘉庆朝始，才由皇帝钦定它为正宗神祇，规定春秋两祭，庄稼成熟季节，还可望有特别大祭。它的祭礼规格不低，“行礼仪常与直省祭关帝庙同”（《大清通礼》卷十六），也就是说各地祭祀蝗王庙，都要由本地最高行政长官主祭的。

但是中华大地辽阔，南北东西气候、物产以至人情世俗各异，而岁月如逝，变化万千，所以祭祀者设置的蝗王主神，也有自己的认知和界定。

蝗王庙祭祀主神刘猛将军是谁呢？

刘猛将军者，望文生义当是一位姓刘的勇猛将军。清人袁枚说：“虫鱼皆八蜡神所管，只须向刘猛将军处烧香求祷，便可无恙”（《新齐谐·鬼多变苍蝇》）。可见刘猛将军已叫出了名。

在宋朝，就供奉了几位刘猛将军，“瓦塔在宋仙洲苍吉祥庵，宋景定间建，即大猛将堂。神姓刘名锐，……亦作刘武穆锜，冯班作刘信叔，又作刘（韦合），又作南唐刘仁瞻，有吉祥上义中天王之封，旁列八蜡神像，……其封神敕命碑在灵岩山前丰盈庄，宋景定四年（1263 年）二月正书”（清顾震涛《吴门表隐》）这里所说的还仅是南宋中期苏州的供奉，可见所谓刘猛将军之神并无定位。它乃是一个载体，是按时空而有变更的。

刘锐说。刘锐者，罕见于史传。“相传神刘锐，即宋将刘锜弟，殁而为神，驱蝗江淮间有功”（《识小录》）。

刘锜说。“南宋景定四年（1263 年），封刘锜为扬威侯、天曹猛将之神，敕书除蝗”（《灵泉笔记》）。“宋淮南淮东浙西制置使刘锜因驱蝗，理宗封为扬威侯、天曹猛将之神”（《怡庵杂录》）。此处或系为“猛将”最初出典。按，刘锜是与岳飞等齐名的南宋抗金名将，世称“张（俊）、韩（世忠）、岳、刘”。他曾大败金兵，歼灭金军王牌“铁浮图”和“拐子马”，因而江南地区的刘猛将军庙，即明确供奉他的塑像，且有庙联为证：“卧虎保岩疆，狂寇不教匹马返；驱蝗成稳岁，将军合号百虫来”（江苏无锡南刊沟刘猛将军庙）；“破拐子马者此刀，史书麻扎；降旁不肯以保稼，功比蓐收”（江苏武进刘猛将军庙）。此处是说他命将士持麻扎短刀只管低头砍拐子马足，则马不战自倒，“旁不肯”是一种吞噬蝗虫的小虫。

刘（韦合）说。刘（韦合）是北宋末年大臣，力主抗金。岳飞曾在他麾下当过小军官。后来在汴京（开封）时出使金国议和，因不屈服，壮烈自杀。保持了民族气节，所以《清嘉录》称他“为神固宜”。

刘仁瞻说。刘仁瞻是南唐末年大将，他在寿州（安徽寿县）多次打败后周军队，而且大义灭亲，当众诛杀叛而未成的亲子，这在封建社会算是铁面无私的一种典型。

刘宰说。刘宰是南宋中期进士，江苏金坛人，宋理宗端平年间，曾起用为藉田令、太常丞。后隐居 30 年。“俗传死而为神，职掌蝗蝻，呼为‘猛将’，江以南多专祠”（清王应奎《柳南随笔》）。

刘承忠说。所谓刘猛将军，自清入关后又开始了刘承忠时期。他是为当朝皇帝钦定为蝗王的。雍正二年（1724 年），直隶总督李维钧为河北水平刘

猛将军庙写碑记，首次出现刘承忠名讳。按碑记刘承忠自称，乃元时吴川人，“吾父为顺帝时镇江西名将，吾后授指挥之职，亦临江右剿除江淮群盗；返舟凯还，值蝗孽为殃，禾苗焦悴，民不聊生。吾目击惨伤，无以拯救，因情极自沉于河。后有司闻于朝，遂授猛将军之职。”《清文献通考》卷一〇五《群祀》）

刘佛寿说。在江南民间，还有把刘猛将军说成是刘佛寿的。据今日苏州地区流传的《猛将宝卷》、《猛将神歌》称，刘佛寿乃是宋朝申江的一个放牛娃。他自幼丧母，为继母虐待，以牧牛为业，曾在田野为积极扑灭蝗虫而献身（姜彬主编《中国民族文化》）。因而奉为神，建庙祭祀。

刘猛将军庙自南宋以来都颇为重视，因为关系到国民经济主体农业的兴衰，朝野为此都有祭祀的，并定于每年正月十三日始举办五至七天的迎神赛会。太平天国失败后，在江浙和安徽等地区旧庙的废墟上重建新庙，所塑刘猛将军，有明朝乌纱帽、大红补服的文官或戴鎏金盔着铁甲的武官等造像，并无统一模式。祭祀活动有增无减，还通过种种舆论深化刘猛将军的特异功能，“光绪三年，飞蝗自江北而南，及祷于神。嗣闻土人相传，蝗之来者有群鸦迹其后，遂驱而之”（民国《川沙县志》）。

刘猛将军有如此驱蝗灭蝗威力，又有这么众多的善男信女，那么他究竟归在谁名下最为合适呢？

（盛巽昌）

施相公庙主神是谁的形象？

江浙和上海郊区从前多建有一类庙宇叫施相公庙。

施相公庙规模不大，通常的只有两进，供奉的也只是几座泥塑木雕的盈尺金身，其中主神俗称为“施相公”。相公者，乃旧时对有功名的读书人尊称，“今凡衣冠中人，俗称相公，或也缀以行次，曰大相公、二相公。”（《通俗编·仕进》）

显然，这个源自民间的俗称“施相公”，年深日久，却把他的名讳也忘了。

施相公庙的主神是谁呢？他是根据何朝何代角色，将其形象嬗变为一方尊神而定位了的？

一种说法是华亭（上海松江）诸生施锷。据传，施锷有一日在路上遇冻僵之蛇，为之饲养；此后与蛇结为挚友，施出门即置小蛇于竹筒，随身携带。一次施赴南京参加乡试，因天气炎热，蛇从竹筒出游，考场兵丁群起欲打死它，不料蛇却化身金甲神人。施赶来时，金甲神人又化为蛇游进竹筒，考官遂以施锷携带妖物，怀有妖术为罪名，将他杀害。蛇怒而复化为金甲神人报仇，打败众多官兵。朝廷知悉后，为施锷平反，追封他为护国镇海侯。另一说法是明代崇明岛的乡绅施挺，因组织本地民众英勇抗倭不幸战死，由此被封为护国镇海侯的。大概从明末清初伊始，“祭祀施相公成为上海地区的岁时风俗活动之一”（何水金《施姓从何而来》，1992 年 7 月 23 日《社会科学报》）。据上海社科院林其锬研究员函告，此两位“施相公”，“江南民间奉祀者恐怕以前者（即施锷）为多，因江南水乡蛇多，此亦民间奉祀社会基础也”。据传，江南人民在春节前祭祀施相公，供品为上盘蛇形的馒头，称为“施相公馒头”，后又演变为盘龙馒头，今民间尚见有此俗。

这两家“施相公”庙因为多在苏南，易混淆，一般前者棋布面广，后者仅囿于崇明。

但江南地区还有一种说法为东晋许真君的徒弟施道人。许真君，即许旌阳许逊。他是道教有名的许真人，斩妖除魔，破邪扶正，颇见流传的故事，就是在长沙郡斩妖龙。说的是妖龙化为白面书生招赘贾府，娶了贾太守千金，生了三条小妖龙，而那位贾千金也因受了妖气嬗化为龙；这样如果再继续下去，整个长沙郡要陷为湖了，幸喜许真君赶到，诛杀了妖龙和两条小妖龙。因为太守求情，饶了她女儿和另条小妖龙不死；施道人在清除妖龙过程中也是出了大力的。据清人钱彩《说岳全传》，他还帮助岳飞次子岳雷，光荣完成了扫北灭金的系列工程中最为艰巨的一项任务，就是彻底攻灭了此时已完全蜕化为妖龙的贾千金（乌灵圣母）在蜃华江畔所摆的乌龙恶阵，还把她擒拿送交许施阳真人，避免了宋军水淹的浩劫。见于岳飞故事在江浙的风行不衰，他也由此为人们立庙祭祀。建立此庙，大概出自克服自然灾情视角而建造的，南方多雨而易成涝，所以迷信于能除妖龙的仙道。由此此位“施相公”庙主神造像，就参照了《说岳全传》的施道人形象了：头戴九梁冠，身穿七星道袍，背负一柄松纹古定剑。显然，这位“施相公”主神，本身就是道家的人物。

此外也有一说的是，此施相公者，乃南宋施全。施全系当时京都临安（杭州）一个小军官。公元 1150 年（绍兴二十年正月），殿前司后军使臣施全，乘秦桧上朝之际，刺杀未成，被捕后慷慨激昂地说，“举国与金为仇，尔独欲事金，我所以欲杀尔也”（《续资治通鉴》卷一二八）。钱彩平活小说，将他移植为岳飞部将，为替岳飞报仇，趁秦桧到天竺烧香，躲在众安桥下伺机刺秦，而不幸被擒杀，后来平反恢复名誉，被宋孝宗封赠为“众安桥土地加封兴明福主”（《说岳全传》第八十回），后人就在众安桥立庙祭祀。在 60 年代“文化大革命”浩劫前夕，当时杭城道路尚未扩建，此庙宇尚存，夹临于商店间，仅一开门面，行人路过皆能见到悬有“施将军祠”横匾的小庙，所供施全坐像，系泥塑的银盔银甲，白面长须，系按明朝武将造型。按，施全刺秦桧壮举，在当时秦桧权势震慑朝野，炙手可热，他却敢冒大不韪，置生命于度外，确是起到轰动效应的，由此为人们敬仰，并有诗赞曰：“烈烈轰轰士，求仁竟不难。春秋让豫让，宋代有施全；怒气江河决，雄风星斗寒，云阳甘就戮，千古史斑斑。”云阳是宋时刑场，据称他引颈受戮时，围观者多有洒泪的。施全虽是武人，但因宋时尊称贵人为相公者，所以施将军庙，也有被呼为施相公庙的。

上海旧城厢（今南市区）旧时有施相公庙多处，今日盐码头街，原名即为施相公弄，因弄里建有施相公庙而得名。19 世纪 70 年代葛元熙《沪游杂记》就记有虹桥地区的施相公庙，为当时香火旺盛之处。今天上海道教庙观，仍有供奉施相公神位的，但此位施相公究竟是何许人，也难以考信了。

（盛巽昌）

“中山狼”所影射的是谁？

“东郭先生和狼”的故事，在我国可以说是老幼皆知。人们把迂腐的好心人称为东郭先生，而“中山狼”则是忘恩反噬者的艺术典型。这个故事现在所能见到的最早的文学形式是传奇小说《中山狼传》。因为它收在明人马

中锡的《东田文集》中，一般认为是马的创作或改编前人之作。

随后，出现了康海和王九思以此故事为题材的戏曲剧本。康、王都是明代“前七子”中的著名文学家，又是同乡，对戏曲也有相同爱好。王九思的剧本题名《中山狼院本》，是个仅有一折的短剧，影响不大。康海是弘治年间状元，很有文才，所作《东郭先生误救中山狼》杂剧又是大戏，有一定社会影响；陈继儒曾评曰：“此剧真乃救世仙丹，使无义男子见之，不觉毛骨颤战。”此剧确实包含着十分深刻的哲理，对今天的人们仍有启发。今日舞台演出往往据此为蓝本。

与康海同时代而稍后30年的何良俊,开始把这个剧本和当时的政治斗争直接联系起来，坐实说康海笔下的中山狼是影射当时的著名文学家、“前七子”中的首领人物李梦阳。从此开始了持续争论至今的“中山狼公案”。

其时政治斗争的背景，是宦官刘瑾从操纵朝政、煊赫炙手到“以谋反下狱”，并牵连进去一大批官吏。据何良俊说，“当时任户部郎中的李梦阳曾代尚书韩某起草奏疏，揭发瑾党罪行；刘瑾深以为恨，把李投入狱中欲致以死；康海到刘瑾那里说情，使李幸免；后刘瑾垮台，有人认为康海是刘瑾一党，李梦阳对康海的评议也很严格苛刻，康被罢官，于是写了这个剧本泄忿。（原文见清代焦循《剧说》卷三）从有关史料来看，康海确实利用自己和刘瑾的关系，营救过李梦阳，后康“坐瑾党”，遭到弹劾，却未见李梦阳站出为他解脱，也是事实。有些记载又说，“瑾慕海，尝欲招致门下，而海不往”。（《康海传》）康海原来清高得很。李梦阳出事后，“崆峒（李梦阳号崆峒子）扯子襟，噬指血密书，告急于君曰：‘非吾友，他弗能救。’”“君慨然：‘果如是，吾何借一官！’”（《对山康修撰传》）“对山（康海号）性孝友。因救李空同，与刘瑾酬酢，遂罹清议”。（《剧说》）把康海描画成一个为了救友人而忍辱屈节，甚至作出人格上牺牲的大义士；也更反衬出李梦阳不救康海，反而在给康海定案时“议论严刻”，自为“中山狼”无疑。

清代，有人对这宗公案开始产生了怀疑。朱彝尊研究了二人的诗文著作，发现“康、李末尝隙末”。（《静志居诗话》）钮锈说“对山之救献吉（李梦阳字），原非望报于献吉也；献吉即有忮忌，何若至中山狼之甚乎！”（《觚剩》）《四库全书总目提要》也认为李梦阳并未对康海“逞凶反噬”，是“好事者”“附会其说也”。不过，他们依旧认为从马中锡的传奇小说开始，“中山狼”的形象是影射李梦阳的，只是遭其反噬的东郭先生不是康海，而是“别有所指”的另一个人。朱彝尊还指出了这个人的姓名，但根据不足，也不能为后人所接受。

时至近代，仍然两种观点泾渭分明。一种是传统的说法。如戏曲史家严敦易认为，“康海的《东郭先生误救中山狼》杂剧，系为讥刺李梦阳，以泄自己的愤懑之作，大概是并不附会的事实”（《元明清戏曲论集》）。傅惜华《明代杂剧全目》也介绍了“论者谓其《中山狼》一剧，即诋李梦阳之作”。另一种意见则是在朱彝尊等前人研究的基础上进一步探求史料，获得新的观点。如蒋星煜据《明实录》、《李梦阳墓志铭》等，认为康海与刘瑾的关系本来就非同一般，并非为救李梦阳而屈节酬酢，他的人格也不是非常的高洁。而且使李梦阳获免者，也不是康海一人之力。（《中国戏曲史钩沉》）辛雨也查明从刘瑾被捕到处分“瑾党”，政局急转直下，前后仅仅四五天时间，待李梦阳起用到京，大局已定，康海早已罢官。李梦阳既不可能参与对康海定案的议论，而且他不久又被排挤，即使想为康海争取宽处，也无能为力。

（《学林漫录》卷二）这些考证都是比较有说服力的。当然，在这一些学者之间，对一些具体材料的认识也不是完全一致的，但共同的观点则是认为戴在李梦阳头上的这顶“中山狼”帽子应该摘掉，给他彻底平反。

这一宗纠缠了将近五个世纪的公案虽然和《中山狼》这个戏本身的客观价值不完全是一回事，但也不完全是两回事；搞清楚剧本中的“中山狼”有无影射？影射的是谁？被誉为“真状元”的康海究竟是怎样一个人？等等，对于加深杂剧剧本的认识，当然是有益的。

（缪依杭）

《水浒》中王伦形象从哪里来？

施耐庵先生《水浒》中，就梁山人物有名姓者写 110 人。其中两人最后不见于石碣，那就是梁山第一任大头领王伦和第二任大头领晁盖。

王伦是个不第秀才，因东京考试落第，没奈何走上梁山的。此人在全书里笔墨不多，仅出过两场，一次是豹子头林冲逼上梁山；一次是晁盖等 7 人劫生辰纲后投奔梁山。两次上山虽不同时，但两次上山都点出了王伦的缺德、少才、无智，而又处处妄大自矜，妒贤嫉能。

从此，王伦形象就成为心地狭隘的形象符号，成为落第秀才、小人得志的写照。

萨孟武认为，“王伦因落第而竟落草，这可视为‘穷则发奋’的证据。然而秀才配做甚么事？所以得到梁山泊之后，就心满意足，只求保守，不求进取，连一个林冲还不敢收留，哪里配收罗天下英才，出来逐鹿中原。这可视为‘舒则苟安’的证据”（《水浒与中国社会》，岳麓书社 1987 年 11 月）。有诗为证：“独据梁山志可羞，嫉贤傲士少宽柔；只将寨主为身有，却把群英作寇仇”（汪远平《水浒拾趣》，北岳文艺出版社 1987 年 12 月）。梁山泊必须摒弃王伦这样的小人，结束王伦独霸梁山时代，它才能兴旺发达、四海归心。

人们都认为施耐庵把王伦这个角色写活了，这是一个极为成功、完臻的形象。这一形象有无借鉴和依据呢？

有人认为，施耐庵把王伦作为梁山的人物是有来由的。华山说：“我认为这可能就是暗射庆历中王伦一伙的起义军首领”（《宋史论集》齐鲁书社 1982 年 11 月）。

《宋史》中是确有王伦其人其事的。

“庆历三年（1043 年）五月，虎翼率王伦叛于沂州（山东临沂）。七月乙酉，获王伦”（《仁宗纪》）。据欧阳修说，这次暴动还是有声势的，“近闻沂州军贼王伦等杀却忠佐朱进，打劫沂、密（山东诸城）、海（江苏海州）、扬（江苏扬州）、泗（安徽盱眙北）、楚（江苏淮安）等州，邀呼官吏，公取器甲，横行淮海，如履无人，比至高邮军，已及二三百人，皆面刺‘天降圣捷指挥’字号，其王伦乃衣黄衫，据其所为，岂是常贼？”（《欧阳文忠公集》卷九八）“昨王伦暴起京东，转攻淮甸，横行千里，旁若无人。既于处处无兵，须自京师发卒。”（同上，卷一百）

这个王伦，起事于山东，人员也不过二三百人，可是他的一大特点就是穿黄衫等犯禁物，而且提出“天降圣捷指挥”，是彻头彻尾反叛宋王朝的好汉。因为施耐庵是极其鄙视小兵王伦其人其事的：他不能“替天行道”，像

宋江那样一心为了“招安”。施耐庵把仁宗年间造反的小兵王伦借用为他小说中的和林冲、晁盖唱对台戏的角色，“或许因为他是个聚众起义的首领，与宋江、晁盖有些相象，所以《水浒传》作者不管年代先后，也把他扯进了梁山泊去了”。（何心《水浒研究》，上海古籍出版社 1985 年 9 月）而他更深沉的用意，是因为小兵出身的王伦“在封建正统观是非伦理的丑角。施耐庵将此名移植于梁山，并冠以唐人传奇所贬的妖精绰号‘白衣秀士’，可见他对触犯甚至反对朝廷的是没有好感的。”（珠马《〈水浒〉否定王伦，其实是否定农民革命》，《社会科学报》1992 年 8 月 6 日）

看来，施耐庵是很讨厌“王伦”这个名字的。有人根据王伦起义的全部史料，认为“王伦起义前于宋江，活动地区大略相同，起义经过两者亦极相似。这便是《水浒》作者所以把王伦送上梁山泊的可能理由”（华山《宋史论集》）。但也有人认为，此王伦起义时间短促，参予者亦仅几百人，把他塑造为梁山泊的王伦，是有可能；但那个“南北宋之间，另有一个王伦，做过宋朝和金邦的议和专使，《宋史》有传，这个与《水浒传》中的白衣秀士王伦似乎更无关系了”（何心《水浒研究》）。但也有人认为，施耐庵“是别有匠心的。在他写作前，见于本本，宋朝就出现过两个王伦，一个是胡铨上奏请斩的王伦；此人乃东京无赖，靠三次使金，成为官场红人。虽非强盗，但却为宋元正人君子视为奸佞者”（珠马《〈水浒〉否定王伦，其实是否定农民革命》）。由此看来，施耐庵鉴于人们厌恶“王伦”这个名字，就采用形象思维中的王伦了。

《水浒》是否以历史上实有其人的王伦，作为书中心肠狭隘的特有符号，还待于进一步认识。

（盛巽昌）

水泊梁山青面兽杨志是何等人物？

青面兽杨志，是水泊梁山重要的一员。

一部《水浒》腰斩本七十回，其中就有整整三回写了杨志故事的。此中的卖宝刀杀泼皮牛二，黄泥冈失落生辰纲，都是全书的传世佳篇。这些故事纵横捭阖，起伏跌宕，令人百读不厌，入木三分地刻划了杨志义勇忠憨的栩栩形象。

大概是施耐庵先生对青面兽英雄的青睐吧，《水浒》中的杨志，自有两处被写得得天独厚。一是他出身非常，乃杨家将正宗角色，而且自己也曾是个现任官，“三代将门之后，五侯杨令公之孙”，“曾应过武举，做到殿前制使官”。所以他满可以与名将世家的呼延灼、大刀义勇之后的关胜等并肩齐驱的。二是他武艺高强，与林冲对打四五十合，刀法不相上下。是斗将之才。所以后来梁山泊英雄排座次第十七位，职掌“马军八骠骑兼先锋使”，与花荣、徐宁等同位，在俊星飞驰的梁山英雄群体中，也堪称为佼佼者了。

因为《水浒》是小说，梁山水泊诸多形象人物，也都被后来者视为是艺术建构的虚渺者。只有个别人员，才在史书上有姓名。即使那部充为《水浒》源头的《大宋宣和遗事》，此中亦只提及“三十六员猛将”。据余嘉锡考证，除了宋江和那个建炎元年（1127 年）在陕西兴州（略阳）造反称帝的“宋江余党”史斌（史进），其余诸人，包括杨志，都是不可信的。

但是，也有人说，杨志此人并非纯艺术塑造人像，在宋朝历史上确有其

人。何心（陆澹安）说，“梁山英雄受招安后有下落的，只有杨志、关胜二人”（《水浒研究》，上海古籍出版社 1985 年 9 月）。“从《宣和遗事》看来，杨志在三十六人中本来是个很重要的人物，其地位仅次于吴加亮（吴用）、李进义（卢俊义），无怪征辽时能独将一军”。（同上）

按，宋江等受招安在宣和三年二月（1121 年）。“后来曾经跟随童贯平定方腊，所以宣和四年童贯征时，以杨志为先锋将，自是可能的事”（同上）。杨志参加征伐辽，见宋徐梦莘《三朝北盟会编》卷六：“宣和四年六月，童贯至河间府，分雄州、广信军为东西路：以种师道总东路之兵，屯白沟，王禀将前军，杨惟忠将左军，种师中将右军，赵明、杨志将先锋军；辛兴宗总西路之众，屯范村，杨可世、王渊将前军，焦安节将左军，刘光世、冀景将右军，曲奇、王育将后军，吴子厚、刘安将先锋军；并听刘延庆节制。”但是由于童贯等指挥不当，前线诸军皆败，其中“杨志败于盂县”。杨志后又随种师中北援太原，“至榆次。金人先屯兵县中，公遣兵击走之，遂人县休士。时军中乏食三日矣，战士人给豆一勺，皆有饥色。翌日，贼遣重兵迎战。招安巨寇杨志为先锋，首不战，由间道径归。前军参谋官黄友战没。胡骑四集。官军溃败。公独与亲兵小校数百搏战，遂力战而死”。（《靖康小雅》）这一仗，连统帅种师中也战死。因此有学者认为，杨志“本不是一个强毅坚定的农民革命领导人物，没有民族思想的。他中途叛变了起义队伍，原是不足为怪的。这个叛徒，后来在和金人作战时，又首先不守纪律，以致种师中遭到溃败，也正是由于他是这种腐化蜕变了的性格所致。后来《水浒传》写了他是将门之后，他的重要事迹只是替大官僚梁中书送生辰纲给蔡京。他忠实地替统治阶级出死力，无可奈何地落草，别无什么出色的描写，也许还是提高了他一些罢”（严敦易《〈水浒传〉的演变》）。有关他此后下落，也仅是推测，“种师中死后，朝廷对于其部下失律将佐，处分甚严，中军统制官王从道因此被处斩，杨志当然亦在应受处分之列，所以后来不见提及”（何心《水浒研究》）。他们都界定此杨志就是“梁山英雄受招安的”，何心并称，“无名氏所撰《宋公明排九宫八卦阵》杂剧，谓宋江征辽时以杨志为先锋，与《三朝北盟会编》所纪符合，大约剧作者也知道有此项史实，所以就写入剧中”（同上）。

但是，也有学者提出质疑，“宋江三十六人中确实可考者仅史斌、杨志二人”，但《靖康小雅》只说他是“招安巨寇”，“没有明确说出是宋江之党，他是否在三十六人之数，尚有问题”（华山《宋史论集》、齐鲁书社 1982 年 11 月）。至于这个征辽的杨志，他却认定并非是“没有民族思想”、“叛徒”。华山引用了李纲《梁谿集》有关杨志行状说明，榆次之战杨志是有功的，“武节郎杨志昨随种师中先次收复榆次县；大兵既溃，志不免退师；请将散逸，志独收集残兵，保据平定，屡次立功，杀退贼马，理须徼赏”（卷五二《奏知尝罚董有林冀景等札子》）李纲当时出任两河宣抚使，这一奏章，是据军报上报的。不久，杨志隶两河宣抚副使刘（韦合）麾下，在山西寿阳作战获胜。“贾琼，杨志于寿阳县界节次攻击贼马及杀获近上首领，赴坠崖谷，死者甚众，”“欲令王渊与刘竑、刘士元等合军由寿阳进，及杨志、贾琼等出奇捣虚，与土豪秦中宝等乘夜会合，直趋太原”（以上均录《梁谿集》卷五十三、五十四）。但从“（韦合）遣别将贾琼自代州出敌背，且许义军以爵禄，得首领数十，既复五台而潜，可求败闻，遂不果进”（《宋史》卷四四六《刘（韦合）传》），杨志是与贾琼并肩上阵的。这里没有提到，是

什么原因。华山认为，杨志和贾琼从代州出敌人之背，联合五台山义军准备从北面反攻包围太原的兵。他“始终积极参加对金抗战的，并且战斗得非常英勇（自河北沦陷以后，我们在史料中就找不到有关杨志的记载，可能他是在战斗中牺牲了）。”（华山《宋史论集》）因此，学者认为，杨志应须新的评价；他是“一个民族斗士”。

有关《水浒》里杨志结局，有作为在征方腊后因伤病死于江苏丹阳的（罗贯中《一百二十回水浒》），也有作为在梁山作战时受假投降的李成杀害于沙场的（俞万春《荡寇志。）。这些都是小说家言，当然不足为信，但是梁山“招安”后的杨志，在历史记载里究竟下落如何，仍是值得注意的一个疑题。

（盛巽昌）

武松是小说中的人物吗？

在我们中国人中，武松的大名知之者可谓多矣。

人们熟悉武松，开始还得靠那位做《水浒》的施耐庵先生。小说里的武松，写得栩栩如生，呼之欲出，是个颇为成功的血性男儿典范。他是南宋以来几百年间很多民间艺人辛勤劳动的结晶。本世纪始，武松又走进了银幕和戏剧，“英雄盖世武二郎”，这样，他的名气便更响亮了。

可是，就是这个人人皆知的行者武松，却名不见经传，有来以来的官书可谓多如牛毛，但从未有这位景阳岗上打虎英雄的名字，当然更谈不上其生活的事迹了。凡属《水浒》那块石碣上刻的好汉名讳，见于《宋史》的，除了宋江实有其人其事，另外还有个可能是九纹龙史进，其余或名不对事迹，更多乃查无实据。当然，关于这位大名鼎鼎的武行者也是没有其名的。长期以来，武松从来没有出现在史学家的笔下，他只是一个根据形象思维所塑造出来的小说人物，戏剧角色，而不是历史人物。

可是，也有人认为武松确有其人，并有其事。最早出现绰号为行者的武松名字的，是南宋末年的那部平话《大宋宣和遗事》，在宋江和他的伙伴们中，坐在第30把交椅的就是武松。元朝画家龚开根据《东都事略·侯蒙传》，写有《宋江三十六人赞》，其中亦有一个是武松。它是沿袭《宣和遗事》而来。元人杂剧多有梁山人物和武松故事，在《义侠记传奇》中还写到，武松自幼订下妻子贾氏，但因逃上梁山失散，后来宋江受了招安，“诸英雄都得了官职，武松与贾氏相见，由宋江等作主而结了婚”，他和鲁智深“皆不以独身终也”（郑振铎：《中国文学研究》）。明朝中叶流行水浒故事，陆容《菽园杂记》记有“斗叶子之戏”，内开捉拿武松的赏钱一千万贯，这个悬赏数目仅低于宋江，而高于梁山其他大小头领，据称此说源自张叔夜招安梁山泺榜文，“拿武松为一千万贯花红”。（王士禛《居易录》）

由于《宣和遗事》等书记述，施耐庵、罗贯中《水浒全传》也称武松自参加讨方腊回来，因自己残废，就在杭州六和塔出家为僧事。明末陈忱《水浒后传》还有混江龙李俊等梁山泊兄弟自暹罗国来临安（杭州）时，赴六和塔寺拜访过武松的故事。对此清人朱梅叔还作了新的补充，他说，在杭州铁岭关附近，“国初时，江浒人掘地得石碣，题曰‘武松之墓’，当日进征青溪，用兵于此。稗乘所传，当不诬也”（《埋忧录》）。陆次云《湖壖杂记》也有相似记述，都以为武松实有其人，对此，清人汪师韩竭力反对，他说，

“此恐是杭人附会为之。不然，南宋人纪录多矣，何无一人言之，阅四百余年，始有此异闻乎？”（《韩谈书录》）可是梁章钜则称汪师韩之说“以为杭人附会为之，恐不足信耳”（《浪迹丛谈》），还是认为是确有武松其人的。

武松由于在小说里与杭州关系密切，有关的传说也颇多。“有个故事说，金兵入侵临安时，包围六和塔寺，武松破戒，率僧人大战金兵，把包围的金兵杀退了，一直追到临安，因众寡不敌而遇难”（双翼《水浒新谈》）。也有人说，北宋末年，武松流落杭州，以卖艺为生，因本领高强被提拔为都头，因为目睹新任知府蔡某之子横行不法，路见不平，把他打死，自己投案死（《杭州西湖》）。武松在杭州传说很多，以致在抗战前夕，杜月笙、虞洽卿等借此还在西湖秋瑾墓附近，搞了个“宋义士武松之墓”。近年来，山东阳谷张秋镇的某处土丘庙前，还矗立“景阳岗”石碑，并称这就是当年武松打虎的地方。

武松有否其人，古来莫衷一是，以至香港作家双翼称：“可能当年真有个打虎的武松，后来经过传说之后，就被写入《水浒》中，作为三十六个猛将之一了。”

武松究竟是怎样个人？他是历史真实人物还是艺术虚构角色？好学深思的读者，只有请你们来准确的分析和判断了。

（盛巽昌）

杨家将故事中的“八贤王”是谁？

以来初杨家将故事为题材的戏曲中，常常有一位被称为“八贤王”的人物，相貌堂堂，而且正气凛然，往往在杨门老小与奸臣矛盾冲突激烈，而昏庸的皇帝又偏袒奸臣一方的危急时刻，他挺身而出，仗义执言，皇帝老子见他也怕三分，于是邪不敌正，奸臣一方败北。在传统剧目《潘杨讼》、《寇准背靴》、《辕门斩子》等戏中他虽然只是一个配角，但起的作用却并不小。

戏曲当然可以虚构人物的故事，但是虚构总得有些依据。一般学者都认为，历史上确有“八贤王”其人，但他究竟是何等样人，又存在着不同的看法。从戏中“八贤王”的名讳赵德芳看来，似乎很简单，查阅《宋史》卷二百四十四有“燕王德昭、秦王德芳列传”，按图索骥，“八贤王”赵德芳必是那个秦王德芳无疑。但是秦王德芳是宋太祖赵匡胤第四子，病死于太平兴国六年（981 年），卒年 23 岁，此时杨家将中的老令公杨业尚活在世上（杨业死于 986 年），杨延昭才 24 岁，还没有担任边关的统帅，因此这个秦王赵德芳不能和《潘杨讼》、《寇准背靴》、《辕门斩子》中发生的故事有关。

也有人认为，这位“八贤王”应当是宋太祖第二子德昭，宋太祖赵匡胤共有四子，长子德秀、三子德林早夭。宋太祖病亡，按照“父位子承，长幼有序”的方式，应该由德昭继位，而且赵德昭聪明英武，很有韬略。但是，赵匡胤病重时，其弟赵光义经过“烛光斧影”，登上皇帝宝座。朝廷上宗室大臣有不少人为他抱不平。《宋史》中记载，有一次德昭随叔父宋太宗从征幽州，“军中尝夜惊，不知上何在，有谋立德昭者，上闻不悦。及归，以北征不利，久不行太原之赏。德昭以为言，上大怒曰：‘待汝自为之，赏未晚也！’，德昭退而自刎，上闻惊悔，往抱其尸，大哭曰：‘痴儿何至此耶！’，赠中书令，追封魏王，赐谥。”从这段史料中可以看出宋太宗夺取皇位后，

对其侄子仍然戒心甚重，赵德昭知道在这位猜忌心甚重的叔皇手下，日子不会好过，于是一死了之。人们同情这位被逼死去的皇子，称他为“贤王”，让他手执打皇金鞭，可以上打昏君，下鞭奸臣，以出愤懑之气。

但是，问题是无论赵德芳还是赵德昭，历史上都没有被封“八贤王”之事。《宋史》中只是记载，赵德芳死后，被宋太宗追封为歧王，后改楚王，徽宗时又改封秦王。赵德昭死后追封魏王，后又改封燕王，不知这“八贤王”之称从何而来？

因而也有人认为“八贤王”之名当指宋太宗第八子，名元俨，宋人笔记《谐史》中称他：“生而颖悟，广颡丰颐，凛不可犯，名闻外夷，小儿夜啼，其家必惊之曰：‘八大王来也。’”元明杂剧中有《八大王开诏救忠臣》的剧目，明熊大木所著小说《北宋志传》称为“八王”。不过，这位“八大王”是宋太宗的亲子，与戏曲中的“八贤王”的故事距离甚远，而且他名元俨与赵德芳之名也风马牛不相及。

另外一种说法认为，“八贤王”赵德芳这个人物完全是后世戏剧作家虚构出来的。不过为什么要虚构出这样一个鲜明突出的正面人物是有道理的。由于杨家将戏剧故事的发展，需要从有权有势的王室中找出一个人物作为与奸佞对抗的力量，使戏剧矛盾尖锐化、复杂化。那么，为什么要给人物定名为“赵德芳”呢？这大概是人们出于对宋太祖儿子们的同情吧。京剧传统剧目《贺后骂殿》中叙述：贺后因夫死情不明，命长子赵德昭（实为次子）上殿质问，反遭赵光义痛斥，德昭撞殿柱而死。贺后再携次子德芳（实为幼子）上殿，历数匡胤功绩，痛骂光义不仁。赵光义向嫂嫂谢罪，赐其上方剑，封入养老宫，加封德芳为“八贤王”，至此贺后母子含悲下殿而去。这大概就是封“八贤王”的由来。宋太宗赵光义夺占侄子皇位，这在《续资治通鉴》、《涑水纪闻》等史料和《湘山野录》等宋人笔记中都有隐隐约约的记载，所以《贺后骂殿》等戏剧，把同情寄于赵德昭、赵德芳一方，不是偶然的事。可以说，小说、戏曲中的“八贤王”赵德芳是虚构的人物，但其所以这样虚构，也有其历史的依据。

（蒋建平）

杨家将中的孟良是否确有其人？

杨家将的故事一直为我国人民律津乐道，有关这些故事的戏曲也久演不绝，杨家将在人们心目中是大忠大孝、为国捐躯的典型象征，但是有关杨家将故事、戏曲的人物，由于历代人们的艺术加工，往往与史实不符，有些人物不见史载经传，很有可能是艺术虚构的产物。

孟良在杨家将戏曲中，是个武将，他性格豪爽，为人憨直侠义，随主帅杨延昭出生入死，立下汗马功劳，可是在《宋史》中并无此人记载，因而人们一般都认为这是一个艺术虚构的人物。

1988 年，河北省赞皇县马村发现一块宋代孟良墓志，一家报纸以《孟良确有其人》的醒目标题，报道了发现墓志的经过。

发表《孟良确有其人》通讯的这家报纸无疑将此作为一个重大发现，用以推翻过去人们普遍认为孟良是个虚构人物的观点，文章说：“赞皇县在文物普查中，发现宋代孟良墓志一方……经反复辨认，证实宋代孟良确有其人，祖籍今河北省赞皇县南邢郭乡北马村。据墓志记载，孟良曾授朝散郎守殿中

丞之职，致仕骑都尉，朝廷赐予绯银鱼袋。他于宋熙宁八年去世，享年 81 岁，妻子韩氏 73 岁，先于治平初年去世，遗有三男五女八孙。孟良墓志由其第六孙孝成撰文并书写。据查，骑都尉是四品之官，实属勋官之一。史册不载孟良其人，可能另有原因，有待进一步考证。”

对于这一“发现”，也有学者提出了不同的看法，有人撰文提出，要把赞皇县的孟良和杨家将中挥舞双斧的红面大将孟良扯在一起，还需要进一步考证。

朱文提出，杨家将中的孟良，是一员武将，镇守边关，那么赞皇县孟良生前授朝散郎守殿中丞致仕骑都尉，赐绯银鱼袋，是何官职呢？朝散郎属于散官，在宋时属一种徒有其名而无固定职事的官阶，散官分文、武散官两种。文散官二十九阶。朝散郎列文官阶内，属第二十阶。殿中丞，是朝廷内的职事官，或称殿内职官，也是文臣京官，正六品上，崇宁以后升为从五品上。宋代的殿中丞，相当于清朝内务府的堂郎中主事，是办理文事庶务的官员。守是古代官制中的专用词。凡官阶低而所掌官职高的称“守”。赞皇县的孟良所授朝散郎为从七品上，而担任的殿中丞为正六品，因此就用“守”某职。至于骑都尉，属于勋官，从五品。这是授给有功者的官号，也是一种荣誉称号，宋代规定，凡京官五品以上赐鱼袋，孟良授勋官阶正好够上赐绯银鱼袋。

朱启新认为，赞皇县的孟良一直在京都朝廷内供职，并且干到退休，是一个地地道道的文官。像这样的京官，人数极多，事迹也不出色，文才又不超群，史册上当然不会为他们记上一笔。

持河北赞皇县孟良与“杨家将”中的孟良为同一人观点的学者也提出了一些理由，例如可用生卒年岁推算被考证对象在“杨家将”世系中所居位置，排出相应辈份，作为判断依据。

墓志记载，赞皇县孟良卒于宋熙宁八年（1075 年），享年 81 岁，推算其生于淳化五年（994 年），历经太宗、真宗、仁宗、英宗和神宗诸朝，与杨家将中祖孙数代，历经的年代相吻。因而赞皇县中的孟良很可能就是杨家将中的孟良。

但是也有人经过仔细考证，认为此说仍然无法令人确信，史载杨业之子杨朗（即杨延昭），生于后周显德四年（957 年）死于宋大中祥符七年（1014 年），享年 57 岁，杨朗比赞皇县孟良大 37 岁，当他挥戈跃马，沙场立功之时，后者还是一个小孩，而杨朗之子杨文广生于太平兴国二年（977 年），则比河北赞皇县孟良大 17 岁、孟良应称文广为兄，甚至称叔，而在有关杨家将的小说或戏曲中，杨六郎（杨延昭）与孟良只是兄弟辈，显然不符合小说或戏曲中的情理。

还有人提出，“杨家将”中的人物，戏曲与史实已相差甚远，戏曲中杨宗保与孟良侄叔相称，杨文广更小一辈，而宋史中不见杨宗保，无法据以推算，加以戏曲中人物的年龄和辈份来推算，则不免发生错讹，因而这也不能作为推翻河北赞皇县的孟良就是杨家将中的孟良的确凿证据。

河北赞皇县的孟良与杨家将中的孟良既同名同姓，又大致同期，这就引起了人们的兴趣，但是要确认这两个孟良就是同一个人物，由于至今还缺乏确凿的史料证据，因而众说纷坛，不能认定。

（蒋建平）

杨家将中有穆桂英这个人吗，

有穆桂英这个人吗？

提起北宋杨门女将穆桂英的名字，在太行山东西，大河南北，几乎是家喻户晓，妇孺尽知的。特别是在所谓万马奔腾的“一天抵二十年”大跃进时日，“妇女都学穆桂英”的口号响彻云霄，它还屡见于城乡的粉墙和横幅。民间都认为穆桂英当然有这个人，而且是一个顶天立地、勇冠三军的女英雄。

穆桂英是好样的。见于民间所熟悉的杨家将故事，穆棱英是巾帼英雄，出手不凡，她具备很多妇女没有的文化心理素质和出类拔萃的英武行为，也蕴含男子汉须眉者所缺乏的将才、帅才。人们敬仰她，奉若神明，这是因为她确有很多过人之处：

（一）年纪轻轻，自作主张，挑选丈夫，不受礼制等框架限制。男人不同意，就像京剧演出那样，把他缚绑，用刀架在脖子上硬意逼婚，这种以女性为主体的快速结婚模式，是穆桂英一大创造。后来的武侠小说如《儿女英雄传》、《七剑十三侠》都有以此为滥觞的；（二）刚过门的媳妇，就敢于挑大梁，挂帅破天门阵，丈夫不服令，铁面无私挨打军棍，可晚上回帐，仍是柔情脉脉，尽到做妻子的义务，正是一个好女人，柔中有刚，刚中见柔；（三）永远保持青春话力，53 岁还跨上桃花马出征，风韵不减当年。在提倡人总是要有点精神的时代，如此作为，是很能激励人心的。正所谓：妇女尚如此，男儿安可蓬；（四）农耕社会大家庭很讲究和谐，在天波府里男人少，寡妇一大群，却能懂得调节、平衡上下左右的人际关系。看来她是很有些豁然大度的；（五）对于朝廷，凡皇帝和大臣背离轨道者，就不买帐，她没有当年老令公和杨六郎那种逆来顺受，负辱忍耻的行为了。最后，杨家归隐山林，她又是积极的支持者。

60 年代初期，我在北京密云水库附近穆家峪参加社教运动，当地老乡就介绍此处乃系当年穆桂英所居的穆柯寨，还讲了不少穆桂英轶事，并以此引为自豪。其实，所谓穆柯寨，在山西繁峙、浑源都分别有遗址。今山西离石西崖底村还有穆桂英墓在焉。她的传说和遗事遍及雁门关南北。

近年发现的山西代县《杨氏宗谱》、山西原平《杨氏宗谱》于六郎延朗名下，都分别记有宗保、宗政、宗勉三子；而在湖北黄梅发现的《杨氏宗谱》更明确记有“宗保妻穆氏，生文广、同信二子”（《浙江日报》1983 年 7 月 30 日）。可见家谱中有她和杨宗保的。因此，有学者认为，穆桂英姓名虽未见史册，但并非无此人。据称“杨文广之妻慕容氏，武艺高强，英勇善战，辽兵将均畏之”（《保德州志》）。又据该志说，慕容氏家乡在保德州的穆塔村，而慕、穆姓音贴近，所以，学者认为，“《保德州志》未载其名，后人可能除改其姓氏外，还给她起了民间通用的‘桂英’这一名字，以取其流传的方便。”“穆桂英助杨家于沙场；可谓不无根据，至于名字如何，乃其余事”（刘子钦《话说“杨家将”》，山西《文史研究》1988 年第 1 期）。

另外还有一种说法是，杨宗保并非是小说人物，现在称杨宗保无此人是以《宋史》为据，但早于元末脱脱的南宋遗民徐大焯《烬余录》就有“延昭子宗保，官同州观察，世称杨家将”记载了的，杨宗保有此人此事。由此推理很难说历史上没有穆桂英式的杨门女将的。

当然，也有学者根据宋人《隆平集》和《宋史·杨业传》，论定杨延昭子无宗保而有杨文广等。杨延昭和杨文广“既是父子关系，他两人中间不会再有杨宗保一辈。小说中所述杨宗保在打天门阵后的活动，‘兵征西夏’、

‘ 平定西夏 ’ 又都是杨文广的事迹 ”。“ 可以看出宋元评话、杂剧所演述的杨宗保，恐怕实际上是指着杨文广 ”（郝树侯《杨业传》，山西人民出版社 1984 年 4 月）。因为穆桂英的丈夫杨宗保“ 不是历史人物，是小说家虚构的 ”，“ 所谓杨穆联姻，所谓破天门阵，都是小说家为了渲染杨家将，渲染杨门女将而塑造的形象和推理的故事 ”。（同上）因为杨宗保不存在，当然也就没有穆桂英的故事了。

究竟是否有穆桂英这个人？她是小说形象人物，还是历史人物呢？这些还须更上一层楼，重作解剖深化认知。看来想凭一些史书一锤定音，还是难有说服力的。

（盛巽昌）

孙悟空生在哪里？

泉州开元寺内有两座南宋时建造的石塔，东边的叫镇国塔，西边的叫仁寿塔。在西塔的第四层上有一方猴头人身的浮雕，它头戴金箍，身穿直裰，足登罗汉鞋，项挂大佛珠，手执鬼头刀，腰悬孔雀王咒和药葫芦，在它的右上方还刻着“ 猴行者 ”三字，这是为《大唐三藏取经诗话》里猴行者所作的一种造像，泉州人习惯地把它叫作孙悟空。由于《西游记》的故事在我国家喻户晓，所以长期来也没有人对这方浮雕给予特别的注意。但是，没想到日本北海道大学教授中野美代子却对它十分重视。中野教授对中国文学深有研究，1980 年她的研究专著《孙悟空的诞生》在日本出版。其中一章选引了 60 年前德国人艾克《刺桐双塔》里猴行者的照片和资料。1983 年 7 月，中野教授应厦门大学邀情，举行学术报告，题为《〈西游记〉和福建——孙悟空生在福建》，引起了大家的浓厚兴趣。中野教授提出孙悟空生在福建的观点，最重要的依据就是泉州西塔上有猴行者的浮雕。同时她又援引了：一、唐人笔记小说《补江总白猿传》里梁欧阳纥平南至福建长乐，他的妻子被白猿精攫去的故事。二、明人洪梗《陈巡检梅岭失妻记》里广东南雄沙角镇巡检陈辛之妻，在福建附近的梅岭，也被一只猢狲精攫去的故事。三、南宋福建莆田人刘克庄《释老六言十首》中有“ 取经烦猴行者 ”诗句。四、南宋鄱阳人张世南《游宦纪闻》记福建永福人张圣者有“ 苦海波中猴行者 ”偈句。此外，中野教授还强调，孙悟空那种一个斤斗能翻出十万八千里的广大神通，是受印度史诗《罗摩衍那》里神猴哈奴曼的影响，因为哈奴曼能从印度一跃而至楞伽（今斯里兰卡）岛。中野教授的根据也是泉州遗存的宋元时期印度教寺庙的建筑构件，其中一块就雕刻着长尾巴的猴子——哈奴曼。

关于孙悟空这个形象受哈奴曼影响之说，早在 1923 年胡适在《西游记考证》里就持这种观点，他从钢和泰博士那里知道在印度最古老的纪事诗《拉摩传》里有一个哈奴曼，就认为“ 这个神通广大的猴子，不是国货，乃是一件从印度进口的 ”外国货。但是查中印文化交流的历史，直到近年季羡林教授翻译《罗摩衍那》的长时期内，还没有《罗摩衍那》的汉文译本，那么明人吴承恩笔下的孙悟空受哈奴曼的影响又从何说起？中野教授推测，宋元时期印度教从海上丝绸之路传来泉州，自然也会传来神猴哈奴曼的故事。但她又说，关于这个问题她还没有确实的证据。

由此我们想起鲁迅就唐人李汤《古岳渎经》中无支祁与孙悟空之间关系的精辟见解。《古岳渎经》是记载大禹锁淮涡水神无支祁于龟山之下的故事。

其中对无支祁作这样的描写：“禹理水，三至桐柏山……乃获淮涡水神，名无支祁，善应对言语，辨江淮之深浅，原隰之远近，形若猿猴，缩鼻高额，青躯白首，金目雪牙，颈伸百尺，力逾九象，搏击腾踔疾奔，轻利倏忽，闻视不可久……”从这个无支祁可以看到孙悟空的原型。恰恰《西游记》的作者吴承恩是淮安人，多少受到这个故事的影响。所以鲁迅指出，“吴承恩演《西游记》，又移其神变奋迅之状于孙悟空，于是禹伏无支祁故事遂以堙没”。

可是从无支祁演变到孙悟空，中间还要有一个猴行者的过渡。至今能够见到最早的猴行者的故事，是南宋临安“中瓦子张家印”的《大唐三藏取经诗话》的话本。据此，孙悟空应该生在浙江，而泉州西塔上猴行者的浮雕和流传在福建的什么猿猴攫人妇女为妻的故事、诗句、偈语等等，就不能成为孙悟空生在福建的佐证了。不过这样说也不妥当。因为当南宋临安出现《大唐三藏取经诗话》的同时，在北方的金国也有《唐三藏》院本。谁先谁后，很难比较。问题还不到此为止，甚至处于北宋中期至南宋中期的西夏国，那里的安西榆林窟的三个石窟有《唐僧取经图》的壁画，至今保存完好。这三幅壁画都只画了唐僧、猴行者和驮经的白马，没有猪八戒和沙和尚，与《大唐三藏取经诗话》里的人物完全一样。现在还弄不清它们是从什么地方传过去的。就南方和北方各有猴行者的浮雕、壁画、诗文、话本、戏剧来看，还可以把问题追溯到宋以前。如北宋欧阳修曾在扬州寿宁寺见到过五代时绘制的《玄奘取经》壁画，是否就此能说孙悟空生在扬州呢？中野美代子教授提出孙悟空生在福建的一家之言，当会促进我们对《西游记》作更深入的研究，揭示“孙悟空到底生在哪里”之谜。

（王寒枫）

孙悟空的“模特儿”是什么？

我国明代问世的著名神话小说《西游记》，前人曾有古今“第一奇书”之论。其中孙悟空这个极富英雄气概的浪漫艺术形象，人们历来在他的“血统”、“国籍”，亦即“模特儿”的问题上议论不止。原来，还在本世纪20年代，就有人研究发现：印度古代叙事诗《罗摩衍那》中那个聪明会飞，不怕困难，智勇双全且乐于助人的“哈奴曼”神猴，很可能就是中国小说中“孙悟空”典型形象的“一个背影”。

据三国时代从印度译人的《六度集经》与南北朝期间输进的《出三藏纪要》、《杂宝藏经》等佛书印证，早在一千多年以前，印度神话传说中“人王与猴王共战邪龙”、“猴猿大闹天宫”

的故事，就已在僧徒和民众间广为流传了。

自唐宋后，更因玄奘只身出走西域，取“丝绸之路”遍访天竺（印度）的真实经历被人们神异宣扬，口碑传闻，于是引来一位曾经“博及群书”而酷爱“野言稗史”的饱学之士加以佐撰，他就是“性敏多慧”的《西游记》作者“射阳山人”吴承恩。不言而喻，这位杰出的文学大师在艰苦的艺术构思并搜集材料的再创造过程中，不仅认真参考研究了《大唐西域记》之类的文献名著，也必然了解过五代宋元以来广泛流行于市井的《大唐三藏取经诗话》等“俗讲”宗教文学。这当中，他或许听及过佛道友人为其转述的那些天竺“神猴法身”的奇闻故事。正如鲁迅先生《中国小说史略》所阐明的：“魏

晋以来，渐开释典，天竺故事亦流传世间，文人喜其颖异，于有意或无意中用之，遂蜕化为国有……”这便是孙悟空何以依据哈奴曼的由来之猜。

然而有人却认为在远古盛传的中国神话篇内，已早有禹的儿子启，是天地间裂石而生之人。又据《国语·鲁语》，也记载着“夔一足，越人谓之㹊，人面猴身能言”的野人轶事。此外又如《吴越春秋》、《搜神记》、唐宋传奇及后来的话本说唱，都不乏关于猴人、淮涡水神无支祁等白猿成精作怪的种种神异典故。

那么，如此众多的记述，是否就能够完全地推却掉“猴子的故事”“引进”哈奴曼之嫌呢？其实也很难肯定。因为在中外古今文化与科技的研究实践业已表明，世界各民族之间的相互影响与往来交流是可能的，也是不断发展和变化着的。这在今天若借鉴比较文学的观点来看，则孙悟空不仅可以“引进”，其实也早就“输出”去了。据最新的消息报告：人们在非洲西部偏远的尼日利亚进行考古挖掘时，竟然在深埋于地下 3.5 米的古代陵墓里，出土了一个威风凛凛的“齐天大圣——孙悟空”雕像。他头戴发光的皇冠，身披金箔制成的战袍，右脚踏着一块象征云雾的翡翠雕刻。碧玉猴王无论从衣饰和神态来看，都酷似我国传说中的美猴王孙悟空形象。

好奇者兴许会抉疑发问：孙悟空怎么会飞到遥远的非洲西部去了呢？有人据此猜想，它可能正是中国古代文化对外巨大影响的反映。也有人提出：这个“猴子的典型”，恐怕是中外文化所共有的“综合”形象。但更有人不置可否。孰是孰非，尚有待于学者、专家们作出进一步的探究与考证。

（华叶）

镇守天门的四大元帅是谁？

中国道教的一大贡献，就是造神。

他们创造了三界神祇，其中最上层的是分布在九天之上的，即是那腾云驾雾、逍遥自在的神仙。

人们羡慕神仙般生活，其实，道教创造的神仙世界，也只能按照自己的认知来制造各路神仙的形象，他们也只能按现有的意识和思维机制，所以天上也有王国，它是人间的折射。在天上仍是按照人间宗法制度，建立了一个以玉皇大帝为万仙主宰的必然王国。

既然有天国和玉皇，那它也必然有宫殿，所谓有三十三座天宫，72 重宝殿，在那金碧辉煌的灵霄宝殿里，乃是万圣朝参玉帝处。大概是天宫的神圣虚渺，它不需要有红尘大千世界的围城；不过为了让神仙进止有轨道，总得有路标指引，因而也仿照人间，在天宫南北东西，以灵霄宝殿为中轴线核心，向四面开了进出口，这就是美其名的“天门”；其实所谓四天门，最为人提及的，也就是“南天门”。玉帝坐灵霄宝殿面南朝北，三界神祇要朝拜，这里是最佳通道。《西游记》的孙悟空首次上天，就得先至南天门，“只见那南天门，碧沉沉，琉璃造就；明晃晃，宝玉妆成。两边摆数十员镇天元帅，一员员顶梁靠柱，持铣拥旄；四下列十数个金甲神人，一个个执戟悬鞭，持刀仗剑”（《西游记》第四回）。要进门，谈何容易，因为这是要紧的一关。

为了把好南天门，玉皇大帝挑选能员负责镇守，高标准、严要求挑选。他至少得具备：（一）好武艺，而且身材要魁梧、貌能吓人、能吓那些乱闯瞎闯的散仙；（二）工作负责认真、细致；明察秋毫是要紧的；另外不能嗜

酒，这样容易误事。由于种种条件，所以南天门的守门官虽职卑而位尊，竟以“元帅”衔的人员充任，鉴于出自各种记载，也许是天门守门官经常换班，四天门守门的四大元帅竟有几种说法。

一是马、赵、温、关四元帅说。明清小说多有“请神”，这是道教法师一大本领。《三福太监西洋记通俗演义》有张天师“请神”描写，说他“取出那个令牌来，拿在手里，连敲三下，喝声道：‘一击天门开，二击地户裂，三击马、赵、温、关赴坛！’敲了三下令牌，急忙里把个飞符烧了两道，猛听得半空划喇喇一声响，响处吊下了四位天神：“同是一样儿的长，长有三十六丈长；同是一样儿的大，大有一十八围。”（第十三回）

这四位元帅，马元帅是灵官马元帅，“眉生三眼照天堂”，也就是《南游记》主角华光天王；赵元帅乃是“竹节钢鞭手内擎，坐下斑斓一猛虎”的赵公明；关元帅是关羽，有诗为证：凤翅绿巾星火裂，三绺髭须脑后散。卧蚕一皱肝胆寒，凤眼圆睁神鬼怯。青龙刀摆半天昏，跨赤兔坛前谩谒”。温元帅是温琼，原系东岳大帝部将，因为英勇，受到玉皇大帝特殊恩遇，封为“亢金大神”，赐与“无拘霄汉”金牌一面，使他能自由出入天门，此神长得“朱砂发梁遍通红，青脸獠牙形太毒”。尔后又被借来作为南天门元帅之一。

二是马、赵、温、周四元帅说。《红楼梦》曾提及大观园冷落时，贾赦请道士作法，就供有四大元帅神像，他们是马、赵、温、周。这里的关羽换了周广泽。它大概是见清王朝特别推崇关羽，把它放进南天门守门，未免是降低了“武圣”特殊身份，因此补上一个无有声誉的周元帅，据称此人原系一怪，后隶为北方真武大帝部将，被玉皇大帝封为风轮周元帅，而调来守南天门的。

三是岳、赵、温、康四元帅说。岳是岳飞。据《说岳全传》，岳飞系如来佛顶大鹏金翅鸟降世，死后当然回归我佛如来处仍当菩萨，何为神，调守南天门，不详。是否因为小说称“岳元帅”由此移植。康元帅名康席，原也是黑松林妖怪，后归真武大帝，被玉皇大帝封为“仁圣康元帅”。《三教搜神大全》称他从来慈悲为怀，不伤蝼蚁，“四方谓之能仁，声闻天下”，故有“仁圣”之誉。现在台湾彰化和嘉义还有康元帅和赵元帅合庙，金碧辉煌，供信徒膜拜。

四是四大天王说。按四大天王应是佛经中所称居须弥四宝山的护世四大天王。但此处所指四大天王，并非由佛地借来，而是姜子牙在《封神》中所封的四大天王，他们是增长天王魔礼青、广目天王魔礼红、多闻天王魔礼海、持国天王魔礼寿。“今将敕封尔为四大天王之职，辅弼西方教典，立地水火风之相，护国安民，掌风调雨顺之权”（第一百回）。他们大概是被玉皇大帝调派守南天门的。孙悟空初上天时，“先至南天门外。正欲收云前进，被增长天王领着庞、刘、苟、毕、邓、辛、张、陶，一路大力天丁，枪刀剑戟，挡住天门，不肯放进”（第四回）。大概因为守门官守门不定位，所以像这位增长天王魔礼青，后来也曾守过东天门。孙悟空在万寿山五庄观，就是用当年任弼马温时“在东天门与增长天王猜枚耍子赢的”瞌睡虫儿弹与看守童子逃跑了的。（第二十五回）。

四天门把守是哪些元帅，各说各的；它不可能有界定，也不需要有界定，因为道教和民间信仰，从来就不排除多说并存同理的。

（盛巽昌）

阎罗王的形象是谁？

长江中游，濒临三峡的酆都小城，背山面江，据说是阎罗王地府所在地。在那里，从唐宋伊始，陆续建起了“玉皇殿”、“阎王殿”、“阴阳界”等大大小小48座庙宇等系列工程，这就是人们谈而色变的“鬼城”了。

酆都城从此俨然成为“阴曹地府”，它像阳间那样也设立了重重迭迭的官僚机构：有司理各曹的判官，也有牛头马面差役人等。民间通常就把它的总头子呼之为阎罗王。

按照道教《玉历宝钞》等说，阎罗王并非是阴曹地府第一把手。说也奇怪，在唐朝宋年兴起的地府十王之说，称整个阴间有十个主宰分居十殿，即通称的十殿阎王。其中第五殿主宰就是阎罗王。这位阎罗王，据说他“本居第一殿，因怜屈死，屡放还阳伸雪，降调此殿”。

也许基于这种说法，人们通常把五殿阎罗王说得尤为正直、刚毅。农耕社会塑造的阎罗王形象，当然是达到“天地无私，鬼神明察”的高标准境界。由此意向中的阎罗天子选择，首先也得是铁面无私的。盖中国传统文化最注重因果现世报。阳世善恶未了，只有到阴间彻底、完全和圆满解决。取得好有好报，恶有恶报的最后结论。因此，阎罗王在小民百姓心灵里的威信是非常高的，人们对他寄以无限的理想和希望。

所以，传说中的阎罗王必定是立场坚定旗帜鲜明站在忠臣义士孝子节妇这一边的。世间多少冤狱奇案，到他那里就都得到洗清，而且取得不同的报应。

清朝平话《说岳全传》就写了一出书生胡迪游地府，亲睹秦桧及其党羽和岳飞父子对案，阎罗王对岳飞奉为上宾，而将秦桧作为阶下囚犯。这是农耕社会封闭的人们对忠奸观的简单、单向思维定势，一个脸谱化的色彩反差。

从当时人的认知，阎罗王必须站在忠臣的衡器上，否则，他不能主宰阴司。胡迪所说“愚生若得阎罗做”，也可证阎罗王并非是一成不变的角色定位。胡迪在和阎罗王答辩中，就曾提出：（一）阎罗王不是定位于某某的，他人是可以顶替的，所谓“新者既临，旧者必生人世，去做王公大人矣”（《说岳全传》第七十三回）；（二）凡能充当阎罗王的，亦须是人世间的王公大人，而且还须是正直刚毅之士，“阎罗王皆是世间正人君子所为”，“人之正直死为冥王”。

胡迪很是有点气魄，在和阎罗王答辩中，还对这个森罗殿主宰的原有身份作了猜测，他提到了韩擒虎、寇准和江丞相。说是此三人在生前都分别讲述自己死后做阎罗王的话。

可见自隋唐到清代，就多流行诸家阎罗王之说。

一是隋将韩擒虎。韩擒虎是隋初大将，据称他在13岁时打过猛虎，所以取名叫擒虎。在隋王朝统一中国的灭南陈战争中，首先渡江进入建业（南京），由此立下了大功。李世民（唐太宗）主持的《隋书》记述他病重临死前夕，“其邻母见擒（擒虎，唐人讳虎字，故省略“虎”字）门下仪卫甚盛，有同王者，母异而问之。其中人曰：‘我来迎王’。忽然不见。又有人疾笃，忽惊走至擒家曰：‘我欲谒王。’左右问曰：‘何王也’？答曰：‘阎罗王’，擒子弟欲挞之，擒止之曰：‘生为上柱国，死做阎罗王，斯亦足矣。’因寝疾，数日竟卒。”《二十四史》多讳鬼神，很少记有阴阳界故事，而韩擒虎

死做阎罗王的传说，竟被记进本传，可见在初唐时，这条传说是颇见风行的。所以在晚唐敦煌变文《韩擒虎话本》，更是维妙维肖描述了韩擒虎在灭陈后，五道将军持天符请他出任阴司之主，韩应允，请假三天。隋文帝杨坚并举行了告别宴会。第三日，有一紫衣人、一绯衣人乘乌云前来迎接，自称“原是天曹地府，来取大王”上任。于是，他辞别朝廷君臣和家小，赴阴间当阎罗王去了。显然，仍是循《隋书》嬗变而来。

二是北宋名相寇准。寇准以秉直见闻于民间。唯刚正者，常能令人长相思，这大概是他得以从诸多文武大臣行列间选拔的一个原因。传说他的爱妾茜桃临死前说：“吾向不言，恐泄阴理；今欲去，言亦无害。公当为世主者阎浮提王也”（《涌幢小品》）。“寇准卒，有王克勤者，见公于曹州境上，向从者，曰：‘阎罗处政。’”（《翰苑名谈》）可见他生前已知己要出任阎罗王，而死后果然当了阎罗王了的。大概在他生前已经流传此说，所以当时就有人在驿舍侧，挂起寇准图像，上面写有“今作阎罗王”字样（《通俗编》）。

三是北宋名相范仲淹。范仲淹也以清廉、正直著名，生前就以官声好誉为民间称道，因而在他死后，就有传说他“在冥间”“见司生杀之权”，“人死五七则见阎罗，岂非文正为此官耶”。（《中吴纪闻》）

四是北宋龙图阁直学士包拯。包拯死后出任阎王，在当时就有传说。“俗传包拯为阴司阎罗王，其说在宋时已盛，《宋史·包拯传》云：童稚妇女，亦知其名，呼曰包侍制。京师为之语曰：关节不到，有阎罗包老”（范烟桥《茶烟歇》）。由此元明杂剧、平话多有包拯下阴司审案故事。石玉昆：《三侠五义》还出现包拯扮阎罗审郭槐“狸猫换太子”情事。我在儿时就常听乡间父老谈包拯死后是阎罗王。包拯的刚正直言、执法严峻，自然是人们理想意境的阎罗王最佳人选。东方传说文化是讲现世报的，阳世之冤，阴司必报，所以必须要有包拯做阎罗王，才能了结冤报也。

五是南宋江丞相。江丞相即江万里。为人刚直，因触犯权奸贾似道，回乡，后来元兵攻陷江西都昌，他投水自杀。一个阎罗王职位，传说却有五家轮回，而是很紧凑，当然还不止这些。此中韩擒虎是武人，其他都是文质彬彬的书生，是被捧为正直、刚毅的好官，可见阎罗王并非通常画图常见的那副狰狞凶相。

中国阎罗王不过是传说“十殿阎罗”的第五殿，它们组成的整个地府建构乃是参照人间官衙，所别致的乃是要十殿按序审判，以防舞弊行私，这种层层审判，很有点集体决狱味。这种文化现象正是农耕社会的思维定势。世道无常，月有阴晴圆缺，人有悲欢离合。人们在现实世界里，是很难按善有善报，恶有恶报的意向如愿的。由此寄希望于阎王的正直、公正，由此就出现了各种文化环境下产生的阎王造像。

（盛巽昌）

哪吒的形象是怎样来的？

历史上没有哪吒这个人。

但他却是中国人颇为熟悉的神话角色。心有灵犀一点通，也许都是儿童吧，中国孩子特别喜闻乐见哪吒的故事。那电影、戏剧和画册中的哪吒图式，一副初生牛犊不畏虎似的英武气概，为古老而丰富的中国文化提供了一个盛

而不衰的文学艺术形象。

通常的一种说法是，哪吒形象不是国产，它是由印度较早送到中华的舶来品。所谓哪吒，它是佛经所载四大天王中毗沙门天王的太子。天王有五个儿子，其中第三子就是哪吒。毗沙门天王随着佛经来到中国西域，正好是隋唐昌盛佛教的最佳时期，因此香火极为兴旺，往来善男信女莫不知有毗沙门者。据说，他在古印度神话中也颇有名气，界定为北方守护大神，又是掌管财宝的超级总管，即相当于中国的财神老爷，因而在四大天王中始终保持着最高的信仰，原因就在于“既能充警察保护良民，又开银行发行贷款”（《佛教造像手印》）。人同此心，毗沙门在中国必然受到拥戴。据称在公元 742 年（唐天宝元年），此位天王还在安西城白日显圣，在城北门楼上出现，大放光明，并有“金鼠”咬断敌军弓弦，五百名神兵穿金甲击鼓声震三百里，地动山崩，使围城的蕃军大溃，因此皇帝下令在诸边城楼置天王像。毗沙门天王出足了风头。

为了使他更易为中国人接受，佛教要汉化。中国毗沙门天王被嬗变为一位身着汉衣冠的中国将军，“右扼吴钩，左持宝塔，其旨将以摧群魔，护佛事”（唐卢弘正《兴唐寺毗沙门天王记》）。他就是托塔李天王。李天王即李靖，他有夫人还有三个儿子，“这样一家汉人，难以被极乐世界再接受。于是李靖只好在玉皇大帝灵霄宝殿之下称臣，当了天兵总司令，哪吒充任前部先锋官”。“特别是哪吒，经过《封神演义》、《西游记》和戏曲的连续塑造，早已脱离本根”（《佛教造像手印》）。

但那时的哪吒形象不够鲜明，“宣律……常夜后行道，临阶坠堕，忽觉有人捧承其足，顾视之，乃少年也。少年曰：‘某非常人，即毗沙门天王之子哪吒也，以护法之故，维护和尚已久矣。’”（唐郑棨《开天传信记》）

大体来说，这种说法是将哪吒作为毗沙门天王三太子的移植，然后归依在中国神仙圈里的。

但也有一种说法是，哪吒在中国已完全改变身份了。他应该是土生土长的国产。

哪吒以骨肉还父母，断绝血缘亲缘关系，最早见自宋人所说，“哪吒太子，剔肉还母，析骨还父，然后现本身巨大神力，为父母说法”（《五灯会元》卷二）。西方佛经有关毗沙门天王和哪吒卷页均无此说，或由此衍生和扩展的《三教搜神大全》更有详记，“哪吒本是玉皇驾下大罗仙，身长六丈，首带金轮，三头九眼八臂，口吐青云，足踏盘石，手持法律，大喊一声，云降雨从，乾坤烁动。因世间多魔王，玉帝命降凡，以故投胎于托塔天王李靖母（妻）素知夫人。生下长子金吒，次木吒，师（帅）三胎。哪吒生五日，化身浴于东海，脚踏水晶殿，飞身直上宝塔宫。龙王以踏殿故，怒而索战。师（帅）时七日，既能战，杀九龙。老龙无奈何而哀帝，帅知之，截于天门之下而龙死焉。不意时上帝坛，手搭如来弓箭，射死石记娘娘之子，而石记兴兵。帅取父坛降魔杵，西战而戮之。父以石记为诸魔之领袖，怒其杀之，惹诸魔之兵也，帅遂割肉刻骨还父，而抢真灵求全于世尊之侧。世尊亦以其能降魔，故遂析荷菱为骨，藕为肉、丝为胫、叶为衣而生之，授以法轮密旨，亲受‘木长子’三字，遂能大能小，透河入海，移星转斗。”“玉帝封三十六员第一总领使天帅之领导，永镇天门也”。道家的这种创造，后来就为明人神魔小说《封神》、《西游记》中建立的哪吒形象所本。此两部小说的有关哪吒形像，如“《封神演义》第十二回至第十四回写哪吒大闹东海、莲花

化身，当即本此敷衍而成。《西游记》第八十三回介绍哪吒出身，或为此神话之节写”（袁轲《中国神话传说词典》）。中国神话学者袁轲在著作中就哪吒出典，就以元无名氏《三教搜神大全》为宗的，而此书“使六七百年民间风俗相沿之故，复显于世”，“此书所搜诸神履贯事迹，大都杂取小说、民间口头传说及释道之书”（同上）。

也有人说，《封神》中的哪吒虽是汉化了，但他的形象仍带有佛教的色素。《封神》在写哪吒于汜水关受伤返山又重回周营时，“只听得左右齐响，长出六只手来，共是八条臂膊，又长出三个头来”。“哪吒大喜，一手执乾坤圈，一手执混天绫，一手执金砖，两只手擎两根火尖枪，还空三手。真人又将九龙神火罩，又取阴阳剑，共成八件兵器”（《封神》第七十六回），不但三头八臂，而且“面如蓝靛，发似朱砂”，连面貌也全非了。

因此白化文认为，这还是佛教的痕迹，“哪吒三头八臂，属佛教的定型，可能因其原型是北方天王和太子‘哪吒’之故”，“因为，佛教天神三头八臂，其中有两只手常是用来合十的。可中国的神祇用不着对佛行外国礼；再则，中国人的习惯是一头配两手，正房配东西两厢，一张方桌配两把太师椅，总认为三头配六臂为宜”（《汉化佛教与寺院生活》，天津人民出版社 1989 年 12 月）。哪吒形象还得彻底汉化，《西游记》的哪吒就比《封神》更上层楼。哪吒大战孙悟空（第四回），“哪吒多余的两只手在这里取消了，汉化的三头六臂战胜了外来移植的三头八臂”（《汉化佛教与寺院生活》），“表现出的想像力比《封神演义》更为丰富、大胆和生动活泼，也更为中国化”（同上）。哪吒始终是一位娃娃级的天神。

因为哪吒汉化形象逼真，因此有人界定，他是国产货。前几年，四川宜宾还传称是哪吒的家乡哩，在那里有哪吒太子神庙和《封神演义》中的陈塘镇、石矾山、哪吒洞，由此还引起台湾派代表团前来观光、寻宗呢？也有说当年所谓李靖镇守的陈塘关就是今天天津的陈塘镇，那里有哪吒洗身的海河。因而在去年（1991 年）天津市征求城标图案时，也有市民建议把哪吒英武的神姿定为城标为天津城市识记的。

哪吒是我们先民几百年里塑造的的光采形象。可是他是外来汉化，或是汉化佛教再创造、皈依于道门子弟，却是令人有兴趣的争议课题。

（盛巽昌）

二郎神是谁？

中国神仙有的是由西方极乐世界的佛、菩萨改造、嬗变的，如托塔李天王、哪吒，但更多的乃是凡间的俗子，死后超擢提拔做神仙的。当然他们必须是贤君良臣孝子烈妇，有了这基本条件，方才可以升华做神仙的。像伍子胥（潮神）、关羽、杨继盛。他们在道教编制的神仙花名册里，是足足可以见有万千的。

他们凭传说走上九天云霄，也凭神仙魅力增添诸种神奇色彩。人们根据现实社会的官职和角色定位，也为他们在天国的彼岸按排了理想的工作岗位。

可是，历史惰性制造的神仙世界，也是封建社会官制人员混乱的一个缩影。一官多人，一人多职。在同个俗称下，却涵盖了多个神。

其中颇为典型的，是二郎神。

在神话传说中的灌江口二郎神庙主神，他姓什么，名什么，竟出现了四种说法。

邓遐说。两宋时称二郎神为晋邓遐。“沔水隈潭极深，先有蛟为害。邓遐为襄阳太守，拔剑入水，蛟绕其足，遐自挥剑，截蛟数段，流血丹水，勇冠当时，于是后遂无蛟患”（《太平御览》卷六十二引《盛弘之荆州记》），可见早在南北朝就有此说。又邓遐故事，并见于浙江杭州，“二郎神庙，在府城忠清里。神姓邓，讳遐……挥剑截蛟，数断而出，自是患息，乡人德之，为立祠祀之，以其尝为二郎将，故尊为二郎神”。（《古今图书集成·职分典》卷九四七）。邓遐事，近似西晋周处在阳羡（江苏宜兴）斩蛟，且晋代并无“二郎将”官职。随之年代日久，他作为“二郎神”影响是较小的。

赵昱说。隋末赵昱也是生时斩蛟、死后称“二郎神”的。“赵昱，隋末拜嘉州太守。时犍为潭中有老蛟为害，昱率甲七千人，及丹男属一万人，夹江岸鼓吹，声震天地。昱乃持刀没水，顷江水尽赤，石岸半崩，吼声如雷。昱左手持蛟首，右手持刀，奋波而出，州人顶戴，事为神明。隋末大乱，潜以隐去，不知所终。时嘉陵涨溢，水势汹然，蜀人思昱。顷之，见昱青雾中，骑白马，从数猎者，见于波面，扬鞭而过，州人争呼之。太祖文皇帝，赐封神勇大将军，庙食灌江口。昱斩蛟时，年二十六。”（宋王铚《龙城录》）。“隋赵昱，弃官去不知所终。会嘉州水涨，蜀人见昱雾中乘白马越流而过，因立庙灌江，呼曰灌江二郎神。”“宋开禧中，石矻跋寇和州，二郎神显灵助守将破敌，诏封为王（《常熟县志》）。

赵昱乃北宋时立庙灌江口，封“大将军”，他何因被称为“二郎神”的，就不清楚了。但终属“二郎神”之一。

按，此赵昱或作杨煜。《河南府志》：“河南有二郎神庙在府城南关，祀隋灌州刺史杨煜。煜尝斩蛟筑堤，遏水患，故民为立庙”。

李冰二郎说。李冰为秦蜀守，治理都江堰，功德绵延千年，这在《史记》等书都有记载。但史书均无记述他治水颇仗儿子相助的。《风俗通》始有李冰斗江神故事。《独醒杂志》称李冰为灌口二郎。似此二郎原系为李冰造型，故蜀中民间多有李冰变体斗水怪的传说。此说最早见自《朱子语类》：“蜀中灌口二郎庙，当是因李冰开凿离堆有功立庙，今来现许多灵怪，乃是他第二儿子”。按，灌江口二王庙，初建于南齐年间，仅祀李冰，当时称崇德庙。南宋时增塑二郎于前殿。公元1727年（清雍正五年），赠封李冰为“敷泽兴济通佑王，其子二郎为承绩广惠显英王，以故呼为二王庙”（《增修灌县志》卷十三）。此后李冰二郎故事渐多。《都江堰功小传》称：“二郎为李冰仲子，喜驰猎，与其友七人斩蛟。又假饰美女，就婚孽鳞，以人祠劝酒”。此间所称“其友七人”，即“梅山七圣”。《灌县文徵·李冰父子治水记》载，“二郎喜驰猎之事，奉父命而斩蛟，其友七人实助之，世传梅山七圣”。现在灌县二王庙小戏台横额留有清初木刻“二郎偕梅山七圣助李冰斗犀图”，此中二郎倒持三尖两刃刀，前后跟随有猎犬，相从七人形状古怪，当系“七圣”。二郎因为有佐父治水大功，在他被奉祀后，顺理成章就嬗化为“二郎神”了。

杨戬说。通常称二郎神为杨戬。这当是明人神魔小说《封神演义》和《西游记》两书塑造有杨戬形象，而戏剧评话中的杨戬亦因之而具有特异功能。许仲琳《封神演义》说他是玉鼎真人的徒弟，有九转玄功之奇术，三只眼，带哮天犬，使一柄三尖两刃刀，辅佐姜子牙兴周灭纣，在革命成功后肉体成

圣。吴承恩的《西游记》与《封神演义》是同一形象，稍异的是它予后者说的“梅山七怪”，换成了“梅山六兄弟”。这个杨戬，不见于他，仅《西游记》称他是“显圣二郎真君，见居灌洲灌江口”。他自称是“玉帝外甥，敕封昭惠灵显王二郎是也”。而孙悟空却点出他的底细，”我记得当年玉帝妹子思凡下界，配合杨君，生一男子，曾使斧劈桃山的”（第六回）。此处的杨戬，是在玉皇大帝神仙贵族的血缘圈里，兼之武艺出众，法术高明，更是与众不

同了，灌江口的二郎神庙竟被说成是杨戬的家庙。大概从元明始，“二郎神”开始移植于杜撰的杨戬名下。明初话本《勘靴儿》（后即嬗变为话本《醒世恒言》卷十三《勘皮靴单证二郎神》）即记有二郎神杨戬的专祠。现在台湾就有两处专祠“杨戬仙师”的二郎神庙，一系云林九天宫，一系新竹救世宫，庙中所供杨戬造像，皆循《封神》、《西游》模式塑建的。

也有人说，此二郎神取名杨戬者，源系北宋权宦杨戬，“或谓神之杨戬系由人之杨戬附会而来，以杨戬宦者，宋徽宗时人，陆游则宋高宗时人，生年与之相去不远，已记其虾蟆变化之异，则明清传说之附会固其宜也。”（袁珂《中国神话传说词典》）此处所谓“虾蟆变”，系陆游《老学庵笔记》说杨戬系虾蟆精故事。权宦杨戬何以嬗化为二郎神杨戬姓氏不清楚，也许是一个谜。但权宦杨戬，系北宋末年列名“六贼”，一则误国殃民，坏事做尽，二则此人系宦官；而无论是神或仙，无有生理缺陷的。生殖机能不全的不是完人，他是不能进仙班的。这个杨戬按传统文化界定，他死后必下阿鼻地狱，当然不可能为后人借用为二郎神姓氏而供奉了的。

但是，杨戬定位为二郎神，经过《封神》、《西游记》的传播功能，己为人们认可，“神魔小说《封神榜》中那个长着三只眼的神通广大的杨戬就是这个‘灌口二郎神’。李冰的儿子为什么又姓了杨呢？这个谁也说不清楚。”（山东大学《杜甫全集》校注组《仿古学诗万里行》，人民文学出版社 1982 年）研究民间文学多年的冯沅君也说，“灌口二郎本有李杨二说，然元（或明）剧中关于二郎神的几本，应该都以杨二郎为注脚”，“《中国的水神》第二章记灌县流行的灌口二郎神故事。这个二郎究竟姓什么，作者未明言，但看最后助二郎擒获孽龙的是观音大士，可知道这个灌口二郎应该是和《西天取经》（按，系元吴昌龄作杂剧）及《西游记》所说的为一而非二，换言之，他应该是杨二郎”（《中国古典戏剧研究》，台湾学艺出版社，1989 年）。

二郎神之说可谓久矣，它是如何最后归宗于姓杨的，看来还得要作深入的考查。

（盛巽昌）

财神爷的形象是谁？

在中国人创造的华夏诸神里，有一位响当当的尊神，那就是财神。财神，俗称财神菩萨，是掌管天下钱财的。

旧俗年初五是迎财神，这天早晨，雄鸡报晓的时候，鞭炮声就响彻云霄，黎明即起的人们相互作躬，说上几句“恭喜发财”、“大吉大利”的话。据说，在旧银钱行业，更为隆重，他们每逢旧历正月初四深夜，就有迎财神仪式，商店全体人员都要向中堂张贴的财神像顶礼膜拜，祝祷新的一年利市。

财神在农耕社会尤为见红，他是各阶层人们最普遍的崇拜偶像。但是，

中华历史悠久，鉴于不同时空对于财神认知的区别，因而，财神却成为多元的组合体，出现了不少财神形象。

赵公明和五路财神说。通常财神是指赵公明。毛泽东《中国社会各阶级的分析》也提到“赵公元帅”。传说赵公明原是瘟神，后来替龙虎山张天师看守丹炉。现在所见他的图像，全是《封神》塑造的，他手持神鞭，身骑黑虎，在封神台前受封为“正一龙虎坛真君”；他和所辖的同时受封的招宝天尊肖升、纳珍天尊曹宝、招财使者姚少司、利市仙官陈九公，民间通称为“五路财神”。所以有的财神庙，并不专祀赵公明。1980 年，台湾北港新建武德宫（财神庙），主神祀赵公明，称中路财神，另有东西南北四路财神为配祀，虽未列名，当系肖升等。

民间五月初五日迎财神就是迎赵公明等五路。“俗传赵公明因畏寒，故又称为寒丹爷，是于上元夜游巡境内，民众燃鞭炮，系为其暖身。”（《台湾庙神传》）

也有称五路财神为元代人何五路，“因御寇死，民间因而祀之。一说取出门五路皆得财之义。后来，他的名号又与五显、五通相淆，因而世间又有所谓‘五路财神’之说。”（金良年《民间诸神》上海三联书店 1991 年 6 月）

关羽说。关羽在传统文化崇拜中是多功能的神。据说旧典当业即供奉“三财”（赵公元帅、关羽、增福财神）。在过去，关羽和赵公明都是被称为武财神的。现在他逐渐替代赵公明的第一号财神种子位置，尤其在香港、台湾，商界多有供奉关羽为主财神的。这里大概是关羽的“忠义气”，况弟义、朋友情，更易于招财进宝吧！

文财神比干和范蠡说。比干是殷纣王庶兄，官居少师，忠耿正直，因为得罪了纣王，被剖心而死。《封神》对此更作有维妙的叙述。比干是什么时候封为人们崇拜的财神的，谁也说不清。但现今春节通常张贴一种财神像，头戴天官双翅纱帽，身着大红锦袍，五绺长髯，满脸慈祥，传说就是比干真相。春秋末期的越臣范蠡，在辅佐勾践灭吴称霸后，离开了他；驾着小船到山东齐地经商。他化名陶朱公，发了大财，成为当时有名的大富翁。范蠡做财神出于何典，不详。如按民间传说，比干摘心后，“来到民间，广散财宝。他虽然没了心，但因吃了姜子牙送给他的灵丹妙药，并不曾死去。因为没了心，也就无偏无向，办事公道，所以深受人们爱戴、称赞”（《华夏诸神》），是合符财神规格的；则“范蠡能发家致富又能散财，在人们心目中是位难得的偶像，故其成为文财神，也就名正言顺，理所当然了”。（同上）

财帛星君说。其全称是“都天致富财帛星君”，即太白金星，俗名李长庚者。好事者以为他带有“金”字，即视为“金神”，由此推演为财神，尊奉为财帛星君，并以阴历七月二十二日为他们诞辰。

此外也有把太上老君当作财神的。据《新年神像》说，金银兑换商店奉老君为祖师，因金银与熔铸、炉火有关，而太上老君拥有八卦炉也。凡此等等，可见在行业崇拜的财神，有共同信仰神（如赵公明、关羽），也有出自行业的特色而独树一帜的。

在多神崇拜的旧中国，财神究竟有多少个形象，他们为什么各有各的信徒，那只有凭人自己理解和认知了。

（盛巽昌）

九天玄女娘娘是谁？

不少明清平话小说都分别提到有一位叫九天玄女娘娘的正宗神仙。九天玄女娘娘，俗称玄女、九天娘娘，为上古颇有名气的女神，也是道教信奉的一位超级女仙。她在民间很有影响。旧时南方一些僻野村镇，常见有玄女娘娘庙。现在，在海峡彼岸的台湾岛，仍保留有十三座玄女娘娘庙，玄女娘娘在那里有被称为“连理妈”的，“有大妈至九妈之九尊神像”（《台湾庙神传》），它分布在基隆、高雄、台中和云林等地。此处玄女娘娘不胫而走万里，甚至跨越海峡。其很大的知名度是依靠平话小说传布的。

明清平话小说有一种模式：作品里的英雄，当他落魄或失利、不得志时，往往有一位女仙托梦或露身赐见，伸出相助之手，给他无限的安慰和鼓励，而且还无报酬地送上一卷天书；这部天书放诸四海而皆准，每有疑难事宜，只要翻翻，就可以迎刃而解。这部天书的编印者，就是这位善于雪中送炭的九天玄女娘娘。

最始见于本本的是金圣叹评定的第一才子书《水浒传》。此中写了几个神通广大的人和仙，如公孙胜的师父罗真人，但他充其量还只能算半仙，真正的神仙只有一个，那就是宋江的影子后台九天玄女娘娘。

这位根据《大宋宣和遗事》“九天玄女授天书”故事移植的九天玄女娘娘，无私地、高度信任宋江，是梁山水泊兴旺的图记。宋江一无卓绝的武艺，二非世代簪缨，却能以郓城县一个小吏坐上梁山第一把交椅（而这在等级社会又是极要紧的）很大程度就是有玄女娘娘面赠的天书。“宋星主，传汝三卷天书，汝可替天行道，为主全忠仗义，为臣辅国安民，去邪归正”（第四十二回）。由此使他人望尘莫及，为他稳坐领袖位置投上最重的一块法码。

玄女娘娘赠天书，把宋江送上了神坛，为梁山领袖作了定位定点。后来，当宋江梁山军征辽，为敌人“太乙混天象阵”所阻，也是全仗她老人家梦授破阵机宜，而化险为夷、大获全胜的。

罗贯中此后或同时写的《三遂平妖传》、无名氏《杨家将传》以及清人吕熊《女仙外史》、无名氏《薛仁贵征东》，都分别有九天玄女娘娘面授梦授天书的插曲。明清诸家平话小说里的这位女仙都因有天书与兵家武韬拉上了关系。

大概是称为“娘娘”吧，这位九天玄女娘娘在庙宇中的主体造像，其打扮是明朝贵族命妇图式的，有《水浒》为证：头绾九龙飞凤髻，身穿金缕绛绡衣。兰田玉带曳长裙，白玉圭璋擎彩袖。脸如莲萼，天然眉目映云环；唇似樱桃，自在规模瑞雪体。犹如王母宴蟠桃，却似嫦娥居月殿。正大仙容描不就，威严形象画难成。

九天玄女娘娘在这里是一位美丽、端正而又庄重，威严的一位女仙。

这是传统文化环境圈里民众的玄女娘娘形象，也是现在已经定型的玄女娘娘造像。

可是，从神话学和历史学视角来看，颇有人对玄女娘娘持不同的看法。

学者认为，在中国古神话里所称的“九天玄女’并非是女仙，当然更难是什么“娘娘”。他只是一头大黑鸟（玄鸟）。这头大黑鸟是奉了天帝的命令，展翅翱翔由九天之上飞临人间红尘的。他产下的鸟蛋，不知怎的却让帝喾次妃贪吃了，由此生下了商的祖先契，“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。……三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契”（《史

记·殷本纪》）。因此《诗经·商颂·玄鸟》也说，“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域被四方”。而这只大黑鸟就被殷商王朝尊奉为开山祖师了。

还有一说是，九天玄女是人首鸟身的怪物。《隋书·经籍志》录有一部《黄帝问玄女兵法》，记录了玄女下凡助黄帝战胜蚩尤事，“黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于太山，三日三夜，天雾冥。有一妇人，人首鸟形。黄帝稽首再拜，伏不敢起。妇人曰：‘吾玄女也，子欲何问？’黄帝曰：‘小子欲万战万胜，万隐万匿，首当从何起？’遂得战法焉。”在这里，玄女已人化了。大概此说仍是由大黑鸟（玄鸟）嬗化而来，因为鸟能下蛋，所以伪托的《黄帝问玄女兵法》把它界定为雌性，而且想当然地把它由帝喾时期提到黄帝征蚩尤时期。

另据《山海经·大荒北经》称，黄帝因蚩尤请风伯、雨师助阵，他就向玄女（天女魃）求助，“黄帝乃下天女魃，雨止，遂杀蚩尤”。《山海经》说这位天女魃身着青衣，鸟身不得衣衫，看来她已完全人化了。古神话蕴含初民原始思维，所以这里的玄女娘娘虽涵盖鸟的图腾痕迹，但它毕竟是人了。

还有一种说法是道教的本本所述，在这里，九天玄女娘娘并非无拘无束、至高无上的女仙。她只是太上李老君门下、王母娘娘属下的一位“高级干部”。

黄帝大战蚩尤，不分胜负，“居数日，大雾冥冥，昼晦。玄女降焉。乘丹凤御景云，服九色彩翠之衣，集于帝前。帝再拜受命。玄女曰：‘吾以太上之教，有疑可问也’……玄女即授帝六甲六壬兵信之符，灵宝五符策使鬼神之书，帝遂率诸侯再战，……遂灭蚩尤于绝辔之野”。（宋张君房《云笈七签》卷一一四）。这大概是玄女娘娘纳入道门之始，这段文字虽仍胎自为黄帝助阵战蚩尤，但她却全是神仙味了，也就是九天玄女娘娘庙的美丽主神。

玄女娘娘因为出处虚渺，至今台湾也“有谓女蜗氏即九天玄女”（《台湾庙神传》）之说。此说当然混淆，但也反映了人们对她认知的多元。看来，九天玄女娘娘也就是神话、传说、文人创作的产物，按时空的变迁各自圆其说罢了。

（盛巽昌）

王母娘娘的形象是怎样嬗变的？

中国民间传说天上有两个主宰：一个是玉皇大帝，一个就是王母娘娘。

有一种说法是，王母娘娘和玉皇大帝是夫妻俩。他们有如人间帝后，还先后生育了七个女儿，其中最小的七仙女，私自下凡嫁给了孝子董永。后来，玉帝和王母知道了，用暴力逼她回天宫。董永故事源出于宝《搜神记》，刘向《孝子传》等，但均泛称“天帝”，这里显然是含有农耕社会那种男耕女织的意蕴。

而见于著名神魔小说《西游记》中蟠桃会上的王母娘娘，似与玉皇大帝非夫妻关系，也不臣属灵霄殿。她在西方瑶池自成体系，浑然是女界领袖。她的最重要工作也就是筹备和主持一年一度的天界蟠桃大会，那可是普天同庆的超级联欢活动哩。因此，这位王母娘娘的来历，也自然引起后人探究了。

半人半兽说。《山海经》神话将王母说成是半人半兽的怪物，“西王母，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残（郭璞注：主知灾厉五刑残杀之气也）”（《西山经》）。“有人戴胜，虎齿有豹尾，穴处，

名曰西王母”（《大荒西经》）。按：“王母，西王母也”（《后汉书·张衡传》注）。《山海经》是战国到西汉初时的作品，此时人们想像中的王母是似人似兽、半人半兽的中介体。他有人相，但也有兽的部分，更重要处是住在地洞里，而不是天上，看来是原始社会的穴居人。至于豹尾虎齿很可能是装饰，由此以显雄威。“西王母半人半兽的怪模样，源于我国古代的动物崇拜和图腾崇拜。古人崇拜虎豹等猛兽，西王母部族大概将虎、豹作为部族图腾神，即部落保护神”（《华夏诸神》）。因为称“西王母”，由此被误识为女性，这也许是人们最初的单向思维定势，但不管怎样，也反映了对王母的一种形象的认可。

部族领袖说。西王母是商周时期西方的一个图腾部落。“西王母在西，皆四方昏荒之国”（《尔雅·释地》）。这个部族住在哪里？一是昆仑山。“昆仑其高二千五百余里，日月相避隐为光明也，其上有醴泉、瑶池。”（《史记·大宛传》）据《台湾庙神传》考证，此瑶池即今新疆阜康也。但也有作甘肃酒泉的，“酒泉南山即昆仑之体，周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山。有石室、王母堂”。（《括地志·肃州酒泉下）二是玉山。“玉山，是西王母所居也。”（《山海经·西次四经》）”此山多玉石，因以名云。《穆天子传》谓之群玉之山”（同书郭注）。按《山海经》所列地名多莫须有，但也不无可查考，此处似在新疆和阗、墨玉一带；三是崦嵫山，《穆天子传》称周穆王访两王母，登弇山，名之为西王母山。弇山，即崦嵫山，在今甘肃天水西境。据称周穆王乘八骏会西王母于瑶池，也就是这个地方。这个西王母部族，也有说是中国最早有女儿国的记载。如果是这样，它还正处在原始社会母系家长制的初级阶段，穆王拜访之后，这个部族也就失踪了，由此留下不少神话传说：“瑶池阿母绮窗开，黄竹歌声动地哀。八骏日行三万里，穆王何事不重来。”（李商隐《瑶池》）

这里的西王母是部族的领袖，似乎已是个体化了，而且是女性。按《穆天子传》纪周穆王西征，相传出自晋咸宁中汲县魏王墓，可能系战国末期作品，书中有穆王拜见西王母，借瑶池举办答谢宴会，双方且对歌，约定三年后再见面。“这里的西王母已经不是‘豹尾虎齿’那样的异相，而颇似‘人王’。”（茅盾《中国神话研究初探》）因为他在歌中有“嘉命不迁，我为帝女”说，似乎开始与“天帝”挂上钩，但上古酋长如尧舜，都与“天帝”拉血亲的，所以西王母还只能是部族女领袖罢了。

一般仙人说。西汉初奉行黄老无为之术，故多有求长生以延年。著名神话《嫦娥奔月》即涉及西王母，“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月”（《淮南子·览冥训》），司马相如为迎合汉武好神仙的心理，写了《大人赋》，此中西王母形象，有似《山海经》，但却增加了“皭然白首”特点，“必长生若死而不死兮，虽济万世不足以喜”，是一个制造不死药使他人和自己长生不老的正宗女仙。

但她形象并不美丽、壮严，仅是与人以多寿多福的慈善相罢了。

仙人班首说。西晋张华《博物志》和伪托东汉班固写的《汉武内传》、《汉武故事》都写了汉武帝会见西王母故事，此处西王母已经升华为神仙中人，“王母上殿东向坐，着黄金褡𥚃，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履元璚凤文之舄；视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也！”（《汉武内传》）跟着她有“群仙数千，光耀庭宇”，“别有五十天仙，侧近鸾舆”，其增饰

之迹，显然是汉晋皇帝的排场。“这是西王母神话的最后演化。西王母神话的修改增饰，至此已告完成，然而也就完全剥落了中国原始神话的气味而成为道教的传说了。”（茅盾《中国神话研究初探》）

因为西王母送汉武帝仙桃以延寿，从而她被定位为赐福、赐寿的女仙道家女仙领袖说。王母有多称，如西王母、金母、金母元君、九灵太妙黾台圣母，《云笈七签》称为“上圣白玉黾台九灵太真西王母”。《列仙全集》说：“西王母，即黾台金母也，以西华至妙之气，化而生于伊川，姓缑（一作杨），讳回，字婉龄，一字太虚，配位四方，与东王公共理二气，调成天地，陶钧万品，凡上天下地女子之登仙得道者，咸所隶焉”。《云笈七签》称她的职能是“下治昆仑，上治北斗”。因此道家将西王母列为“七圣”之一，顶礼膜拜。她那壮丽的容貌就此定型，成为唯一模式的造像了。由此广大，成为女仙之主。至今在台湾，王母娘娘是所有民间信仰中“组织最严密、系统最单一、服饰最统一的一支庞大的信仰系统”（刘还月《台湾岁时小百科》，台湾台原出版社 1989 年）。它有两个系统，拥有百余座大小庙宇，一是慈慧堂，信仰者称金母，烧香祭祀时全着青服；一是胜安堂，信仰者称王母，烧香祭祀时全着黄服。

王母娘娘的形象嬗变在我国流传了两千多年，它有原始神话、传说和后来人不断的加工、创造，此中诸论，看来还可以从多元之角度寻找、深化对它的认知。

（盛巽昌）

李瓶儿是个性格分裂的人物吗？

李瓶儿是明代小说《金瓶梅》中的一个重要人物，她是小说第一人物西门庆的爱妾。张竹坡批评第一奇书《金瓶梅》寓意说中认为，“《金瓶》一部，有名人物不下百数，为之寻端竟委，大半皆属寓言。”小说写李瓶儿这个人“孟云贪欲嗜恶，百骸枯尽，瓶之罄矣，特特撰出瓶儿，直令千古风流人物同声一哭”。

文学史家在谈及《金瓶梅》在人物塑造上的创造性成就时常举出西门庆、潘金莲、应伯爵等人物为例加以论证，而将李瓶儿作为在人物刻划上的缺点和不足的例子提出，认为她的性格前后分裂，从而影响了形象的完整和统一。

对这样的观点，当然也有专家提出异议。

有人提出，李瓶儿原是个性格柔弱的女子，但是她向往爱情，期待能过上和谐美满的夫妻生活，她本是大名府梁中书的小妾，梁中书死后，嫁给了花太监的侄子花子虚，谁知花子虚终日游荡于妓院中，使她深感失望、痛苦。李瓶儿毅然决然地背弃自己的丈夫，倒向西门庆的怀抱。正是因为她所缺乏的只是夫妻感情生活的满足，在她痛苦、失望之际，西门庆闯入了她的生活，关心她、体贴她，从而使她郁郁寡欢的生活变了一个样子，西门庆这个流氓、市侩在她的眼里成了一个慷慨豪爽、仗义疏财、知情达理的“英雄好汉”，相比之下，花子虚则成了个没出息、既窝囊又寡情的货色，这就是李瓶儿决心背弃丈夫，倒向西门庆的主要原因。

花子虚死后，正当西门庆马上要迎娶李瓶儿为妾时，他自己因靠山杨戬的倒台而受牵连，李瓶儿意识到西庆门迎她作妾已是不可能的了，在万不得已的情况下，让一团谦恭的医生蒋竹山倒踏上门。

西门庆从政治案件的牵连中解脱出来后，李瓶儿十分懊悔，因惦念西门庆厌恶蒋竹山，当西门庆买通流氓打手和衙门官吏将蒋竹山整得死去活来之际，李瓶儿为表示对蒋的蔑视，将他赶出门去，还特意教冯妈妈舀了一锅盆水，赶着泼去。

李瓶儿的性格转变，在于她成为西门庆的妾后，对花子虚和蒋竹山，她是那样刻薄无情，对西门庆却是那样的温顺、卑恭，甚至西门庆在她刚进门时，一连三日，不去睬她，并令她裸体跪在床前，取出鞭子向她抽打，她也俯首贴耳，甘心忍受。

在西门庆的众妻妾中，她是最得宠的，但她却没有利用这种优越地位去傲视其他妻妾，称王称霸，相反处处委曲求全，逆来顺受，对潘金莲的挑衅、暗算，忍声吞气，对下人们也宽厚大方。

认为李瓶儿人物性格的前后分裂的学者提出，这样巨大的反差集中于一个人身上似乎是不可能的，也是不符合事物情理的。

持相反观点的学者们则认为，认定李瓶儿是不是一个真切、完整的人物形象，必须明确李瓶儿是怎样一个人物典型？

李瓶儿实际上是一个把追求情爱上的满足视为人生头等重要大事的女性，只要有一个她所中意的男子，能关心她，体贴她，在感情生活上满足她的要求，她就可以死心塌地去爱他，把他看作幸福生活的赐予者。而如果男方不去关心她、体贴她，在感情上冷淡她，那即便是自己的丈夫，也不能长久地厮守在一起。同时她又把她爱的男子的周围的一切也和爱情连在一起，李瓶儿之所以容忍潘金莲对她的陷害，是因为潘金莲也是西门庆的妾，她既然爱西门庆，那就不能和潘金莲撕破脸皮对着干，而破坏了她与西门庆的爱情生活。

过去有人提出，李瓶儿是一个假仁假义的下贱人物。一些学者认为，这样的结论似乎过于简单，确切地说，这是一个一味痴情以致丧失理性的女性典型。她前后性格的不同表现是符合事情发展的情理的，在前后不同性格之中，存在着人物特性上的有机的内在联系，表现出了人物性格在不同环境下的合乎逻辑的发展，小说这样描写李瓶儿，非但没有破坏形象的统一、完整，相反却使形象更加饱满、更具有丰富的内涵，更值得人们回味。

（蒋建平）

四艺海踪影

美术篇

《展子虔游春图》属哪个时代？

北京故宫博物院藏《展子虔游春图》，宋徽宗赵佶题签。此图绢本设色，纵 43 厘米，横 80.5 厘米。《游春图》描绘春光明媚踏青郊游的情景。画面以山川为主，人马点缀其间。图中线条细劲有力，人马虽小如豆粒，但一丝不苟，形态毕现。画山石有勾无皴，行笔有轻重、粗细、顿挫，但不见皴擦。色彩厚重，以青绿为主调，间以红白诸色，和谐中又见变化。此图虽仍带有早期山水画古拙的面貌，其总体艺术效果，亦标志着山水画艺术即将进入成熟。画上无作者款印，从画上题记钤印可知，此画北宋时曾收入内府，入元为鲁国大长公主所藏，有冯子振等人题诗，明代曾入严嵩之手，《钤山堂书画记》中著录，清时经梁清标、安岐手进入宫廷收藏，是一幅屡见著录、流传有绪的名画。

展子虔，一生经历了北齐、北周、隋三个朝代。展子虔在隋朝曾任朝散大夫、帐内都督等官职。擅画道释、人物、鞍马、楼阁和山水。

对于这幅名作是否展子虔亲笔，是否隋代作品，历史上有人提出过疑问。元周密《云烟过眼录》中曾两次提到这幅画，第一次说：“展子虔《游春图》，徽宗题，一片上凡十余人。亦归之张子有”，未加评论。第二次则说：“展子虔《游春图》，今归曹和尚。或以为不真。”他对这幅画的真伪提出了怀疑，但行文简略，没有说明具体疑点，也没有说明是哪些人的看法。周密所说的“或以为不真”按当时的情况去理解，不外下面三种意思，即：一、不是展子虔亲笔，二、不是展子虔作品的传摹品，三、不是隋代作品。

近年来，有学者就画中人物所带“幞头”和建筑物中的“斗拱”、“鸱尾”进行考释，认为从“幞头”形制而论，《游春图》的时代上限恐难超过晚唐；就“斗拱”特点来说，“《游春图》的时代不能早于晚唐，与隋制相差甚远”；就“鸱尾”特点而论，“《游春图》的上限恐难超过北宋。”并认为《游春图》的卷尾部分与题为唐李思训《江帆楼阁图》，其构图和树石位置姿态有着惊人的相似，从而说明它们出于一个共同的底本。既然《江帆楼阁图》可能是晚唐的作品，而它又与《游春图》出于一个共同底本，可证这个底本在晚唐时就已存在了。

根据《游春图》的底本在唐时即已存在的事实，根据画中出现晚唐至北宋的服饰和建筑特点，考虑到唐宋时大规模传摹复制古画的情况和北宋时人对复制品的习惯看法，就认为《游春图》是北宋的复制品，也可能就是徽宗画院的复制品。因其底本历来相传与展子虔及其画风有关，赵佶就沿用传说旧名，题作《展子虔游春图》。它在山水树石画法上，较多地保存了底本画貌，但在服饰和建筑上不够严谨。这可能是因为这些部分尺寸太小，底本稍有损坏即模糊难辨，复制时做了补充和加工，因而掺入晚唐至北宋的特点。周密所说的“或以为不真”，可能即指这些细部不合古制，怀疑它是个伪本；也可能是按元代真伪划分的习惯范围，指它是摹本而非原作而言。

有的学者从山水画发展史的角度考察，认为《游春图》不会与隋代有多

少关系。从东晋至隋，大量的文献资料证明山水画构图是以“咫尺千里”方式表现的，即主要只有以上下表示高度和以左右表示长度的作法，而还没有明显地以不同层次表示深度的作法，或者说至少那时还没有有意识地向纵深方向去开拓画境。山水画构图从“咫尺千里”跨入“咫尺重深”的阶段要到唐代中叶以后。这时画史上出现了“重深”，“咫尺重深”一类词语；从敦煌壁画中保存有关唐代山水画的实物资料看，在武则天时期的画面上已有了明显的深度。而《游春图》远近景物安排得错落有层次，已很注意“重深”的表现。今本虽为后来的复制品，在细节描绘上容或可以与底本有出入，但它总不可能改变原来的基本构图。试将其构图特点与前述两个不同时代的主要构图法作一比较，就可知原底本最早也不能超过武则天时期，而不会同隋代有多少关系。

著名文物鉴藏家张伯驹先生对《游春图》非隋画之说表示存疑。关于幞头形制，在一时代之中，冠中有多种样式，视其人的身份而异，况《游春图》之人物，只是点写，著录中亦云人马如豆，不能专画冠服；关于建筑形制，在一时代之中，南北东西、城市农乡，都有不同。《游春图》之地区，江南还是中原，疑莫能决，且又非山水界画，描绘得那么精确无误。以服饰、建筑形制断《游春图》不是隋画，可以存疑。鉴定年代较远的古书画，只有依凭前人，因为他们年代近，见者多。赵佶比周密早 200 年左右，且他又是画家，他的题签值得认真考虑。我们鉴定明、清书画的真伪较有把握。由初明永乐至今 500 多年，由赵佶至初唐贞观，约 500 年，是否赵佶鉴定隋唐画的真伪就毫无把握？如画为北宋中期所摹，距赵佶不过六七十年，等于我们鉴定清同、光时之画，更易辨识。如为宣和画院所摹，即在当时，金章宗题赵佶画《天水摹虢国夫人游春图》、《天水摹张萱捣练图》，宣和画院摹本，是否应有臣某敬摹进呈款，这里赵佶不书摹字，而径书《展子虔游春图》，亦难解释。张先生还语重心长地说他“多年来过爱文物，除公认为伪迹者外，对传世文物之鉴别，素以慎重为旨”。

由此看来，《展子虔游春图》属于哪个时代，只能作为存疑，有待进一步研究考证。

（罗文中）

《虢国夫人游春图》中哪位是主人公？

张萱《虢国夫人游春图》（宋摹本。金章宗完颜璟在卷前隔水题签，指为宋徽宗赵佶所摹），绢本设色，纵 52 厘米，横 148 厘米，现藏辽宁省博物馆。

张萱是盛唐时期的重要画家之一，据《历代名画记》称他是开元、天宝间的宫廷画师，和吴道子、韩干大致同时。他的作品大多描写封建贵族的生活，并特别精于妇女和儿童。

张萱生活在唐代最繁荣又是开始转向衰落的时代。这一时期产生了许多杰出的诗人和画家，形成我国古代文化史上的一个高峰。同时统治阶级的骄奢腐朽也随着经济的繁荣而加剧，因而在天宝十四年（755 年）爆发了安禄山的变乱。在天宝末年，也就是安禄山变乱前几年，以唐玄宗杨贵妃为首的封建统治集团的荒淫骄纵亦达到了无以复加的地步。

《虢国夫人游春图》是张萱描写天宝年间杨氏姊妹奢华生活的一个片

段。《旧唐书》卷五十一“杨贵妃传”对杨氏姊妹有如下的记载：

杨贵妃……有姊三人，皆有才貌，玄宗并封国夫人之号，长曰大姨，封韩国，三姨封虢国，八姨封秦国，并承恩泽，出入官掖，势倾天下。……三夫人岁给钱千贯，为脂粉之资……

大诗人杜甫的诗篇《丽人行》，对杨氏的奢侈生活也作了忠实的暴露：

三月三日天气新，长安水边多丽人。
态浓意远淑且真，肌理细腻骨肉匀。
绣罗衣裳照暮春，蹙金孔雀银麒麟。
头上何所有？翠为鑰叶垂鬓唇；
背后何所见？珠压腰衱稳称身。
就中云慕椒房亲，赐名大国虢与秦。
紫驼之峰出翠釜，水精之盘行素鳞。
犀箸厌饫久未下，鸾刀缕切空纷纶。
黄门飞鞚不动尘，御厨络绎送八珍。
萧鼓哀吟感鬼神，宾从杂遝实要津。
后来鞍马何逡巡！当轩下马入锦茵。
杨花雪落覆白蘋，青鸟飞去衔红巾。
炙手可热势绝伦，慎莫近前丞相嗔。

杜甫这首诗完全是那时现实生活的暴露。天宝十一年，杨国忠做了右丞相，杨氏姊妹声势更为煊赫，虢国夫人和杨国忠比邻而居，姊妹三人常和国忠并辔骑马入朝，豪华炫耀，街头平民不敢正视。有学者认为，张萱原画早佚，其画题与杜诗同名《丽人行》，现藏台湾故宫博物院宋李公麟摹本其名就是《丽人行》。辽宁博物馆所藏宋摹本，其名改为《虢国夫人游春图》。至于两摹本中，哪一本更接近张萱祖本，学术界意见不一。

《虢国夫人游春图》画面情节单纯，没有任何背景，只画九人（八个成人和一小孩）乘八匹马在行进。前三骑作单行而稍有参差，其中二人着男装。稍后二骑并行，马上是两位艳装妇女。最后三骑并行，当中一位抱小孩，亦有一人着男装。

画中的主题人物为何许人？历来就有种种不同的说法。清宫廷编纂的《石渠宝笈》正编云：“设色画虢国夫人乘马春游，前后护卫者七人”。有人认为此说虽与画名相符，却与画的内容似乎有悖，既然画中除虢国夫人外，余皆侍从，为何画中有三人从云髻高耸到服饰显系贵族妇女样式，而与其他两位侍女打扮迥然不同，这又作何解释？一说韩国、虢国、秦国三国夫人同游；还有一说此画系三国夫人暨杨国忠一起的共同春游图，这与史书记载杨国忠“有时与虢国并辔入朝，挥鞭走马，以为谐谑，衢路观之，无不骇叹”相符。至于画中究竟哪位是虢国夫人，更是众说纷纭。

有学者认为并骑艳装的两位是皇帝的外戚虢国夫人和秦国夫人，后面抱小孩的一位当是保姆。

也有的学者认为并骑艳装中在近处向前看的一位是画卷的主角虢国夫人，上方一人为秦国夫人。后面三骑，中间一人面容苍老抱一小孩者，衣著和虢国夫人一致，是为韩国夫人。虢国与秦国夫人的发髻，高耸而垂于一旁，岑参诗句“侧垂高髻扦花钿”符合于画中的发髻样式。面容用淡赭石合朱赭渲染，细润中带微黄色，画出了“宫样轻轻淡淡黄”的唐代妇女惯用的“额黄”习俗。

还有学者认为虢国夫人当是最后三骑当中的一位。古代画家对画面人物的安排是很认真的；从这一游春的行列看，最主要的角色应当是最后三骑当中的一位。最前单行的三骑是前驱，稍后并骑的两位服装明艳，使人的注意力被吸引得渐渐集中，最后显示出主体。主角两旁的侍从一人红衫，一人白袍，和前二人一起正像众星捧月一样，反衬出主角雍容、沉着的气派。并骑的两位服饰虽漂亮，派头却差得多（发髻也与主角不同），二人之间风度也难分高下，要指定其一为主角是很勉强的。而主角不仅服装色彩与众不同，面部肤色也较深（其他人物面部用粉较多），正符合“却嫌脂粉污颜色，淡扫娥眉朝至尊”的说法。

近年又还有学者认为画幅最前一骑，跨三花马，作男装者是虢国夫人。开元、天宝间贵妇人多喜着男装，三花马是宫廷御厩的特有标志，且这匹马比画中其它几匹都肥硕高大，非虢国夫人谁配骑它？鞍鞯上还绣有虎纹，银色双雁障泥以及红缨辔饰，比其它各骑都华贵。至于其余七人，当为护卫、保姆。

究竟哪一位是虢国夫人？看来仍然是谜。

（罗文中）

《客使图》表现的是什么情节？

本世纪六七十年代以来，在陕西等地出土一批唐代墓室壁画。乾陵陪葬墓中的永泰公主墓中壁画，描绘了后宫的生活场景，塑造了大量的宫女形象。懿德太子墓中壁画，描绘了城阙、仪仗、车马、棨戟、宫人以及伎乐、供奉等宫中生活场面；章怀太子墓中，绘制有 50 多组壁画，表现了出行、仪仗、马球、客使、侍女及宫内生活等大量帝王生活场面。这些壁画不仅大大丰富了唐代绘画的内容，同时也是研究唐代社会生活的珍贵史料。

章怀太子李贤为高宗李治的次子，系武则天所生，并一度立为太子监理国政，后被猜忌诬陷，于永隆元年废为庶人迁于巴州，文明元年（公元 684 年）被迫自杀，葬于巴州之化城县境（今四川巴中）。中宗神龙二年（公元 706 年）棺柩由巴州迁回，以雍王身份陪葬于乾陵，景云二年（公元 711 年）追封为章怀太子。章怀太子墓道东西壁均绘有《客使图》，其中以东壁《客使图》尤为突出，是唐墓壁画中之精品。

东壁《客使图》画有三个外国使者，第一人圆脸无须，戴皮帽，穿圆领灰长袍，外披披风，皮裤，黄皮靴；第二人椭圆脸，须眉清晰，头戴尖顶羽毛帽，穿大红领白色长袍，足登黄靴；第三人圆脸光头，浓眉高鼻，深目大嘴，身穿翻领紫袍，登黑皮靴。在他们前面有三位身穿礼服，雍容文雅的唐朝引导官员，他们服装一致，上身穿着袖子宽肥的红色上衣，上衣的领口、袖口都镶有黑色的宽边。上衣领口里，露出了里边白色纱单衣的领沿。下身穿着白色的长裙下裳，长裙外面，还系有一条白色的裙裳。裙裳下摆加缀有黑色的裙裾，裙裾上被精心地做出了无数细小的折裥。他们的腰间束有宽革带，腹前悬垂一条窄长的蔽膝，腰后拖垂着长及地面的彩色菱纹绶带，足着黑色笏头舄。他们的头上戴着黑色介帻，外罩黑纱制的武弁大冠。

对这幅非常写实的《客使图》，表明的是什么情节，学术界意见纷纭，归纳起来，大致有下面二说。

有的学者认为《客使图》是描绘李贤丧礼中前来谒陵吊唁的蕃邦客使，

和昭陵北司马门内有诸蕃君长 14 人石像、乾陵朱雀门内神道两旁原刻酋长 61 人石像为同一性质。壁画绘于墓内，石像则雕于陵园。

当时，李唐的婚祭丧葬大礼，均有客使参加，他们在这些典礼中所站的位置均有规定，这点在《新唐书》的《礼乐志》中记载得非常清楚。从皇帝谒陵仪式看，客使与百官、行从、宗室均一同前往。至陵园寝宫后，“百官、行从、宗室、客使位于神道左右”，或分方序立于大次（皇帝休息处）前。在皇帝谒陵时，“行事官及宗室亲五等、诸亲三等以上并客使之当陪位者就位”，陪同皇帝谒陵。章怀太子墓内所绘的《客使图》，客使均立于墓道左右，且面向墓室作行进状，与谒陵典礼所规定的仪式相仿。故就其性质而言，当为谒陵吊唁的蕃邦客使。今之美术史论著述多从此说。

近年来，也有的学者认为《客使图》所表现的不是谒陵吊唁，而是反映死者健在时的活动场景。

唐代典章中关于服装有明确的规定，唐代官员有四种官服，即冕服，朝服、公服、常服。《旧唐书·舆服志》：“朝服：冠、帻、缨，簪导，绛纱单衣、白纱中单、皂领、襈补、裙、白裙襦、革带、钩艓、假带，曲领方心、绛纱蔽膝、袜、舄、剑、佩、绶。一品以下，五品以上，陪祭、朝、拜表大事则服之。”画面上导引官员的服饰与文献记载一致。这些接待外宾客使的官员身穿五品以上的朝服，头戴武弁大冠。根据唐代文献对官员职司的记载，可以判定这几位朝服整肃的官员应是门下省的侍中与侍郎，官品在正二品、正三品几级。唐代典章，在丧葬大礼中，帝王和官员们都要穿素服，即白色的衣裙，素袜、戴黑介帻，穿黑履。而画面上的官员穿红上衣，戴绶带蔽膝等饰物，且面容平和，毫无悲痛之感情，不像在丧礼中的情貌。

墓室中的壁画，实际上是对人间生活的写实描绘，反映死者健在时的活动场景。同在墓道中的《出行图》、《马球图》、《仪仗图》都是生前的活动写照，怎么可能在它们中间扦入一幅吊唁死者场景的图画呢？所以《客使图》所表现的，应该是门下省官员劳问朝见的蕃邦使节，引领他们去拜见帝王的场面。藉此表示章怀太子曾经参予处理国家事务的政治生涯，以追慰这位被武则天流放巴州、被迫自杀的监国太子。

上述二说，均不无根据。笔者以为后一说更具说服力。《客使图》到底描绘的是哪一情节？也还需要进一步探求。

（罗文中）

《卓歇图》是哪个时代的画作？

现藏于北京故宫博物院的名画《卓歇图》卷，绢本设色，纵 33 厘米，横 256 厘米，画一列少数民族骑队在出猎后歇息饮宴的情景。该画原无名款和印鉴，最先留下鉴定跋文的是元代文学家王时，始确认为五代契丹画家胡瓌之作：“今观胡瓌此卷人马杂物一一精列，……”清康熙三十七年（1698 年），书画鉴定家高士奇从苏州得此画，著录到他的《江村书画目》里，重裱后又在王时跋文后连书两跋，他对胡瓌画风的评析基本上是出自于宋郭若虚的《图画见闻志》，把史籍中的画风描述与作品相关联。康熙五十年（1713 年），书画家张照从高士奇长孙砺山之手借得是图，于高文后接写一跋，并在卷首题《番部卓歇图》。显然，他的思路是把该画的内容与《宣和画谱》中著录的六十五件胡瓌的画名相联系，找出其中最为贴切的一件。乾隆五十年（1785

年），此卷流入清官，清高宗弘历在引首题《卓歇图》，亦肯定了前人的鉴定，进而借《辽史》考证出“卓歇”即“立而歇息”之意（“卓歇”二字不见经传，《辽史》有“卓帐”、“卓枪”之语，知“卓”为“立”之意，“歇”作“休息”解，则“卓歇”当为立帐歇息的意思，亦可解作立而暂息。画面未见穹庐，但又画有帐篷，应该说两种解释均通）。或说“卓”即卓午，是中午休息的意思。

今日，该画仍被作为胡瓌的《卓歇图卷》，列为五代绘画的重要作品，《中国美术全集·隋唐五代绘画》收录。一些研究文章将它定为契丹“北方草原画派”的代表作品，当今一些研究历代服饰和发式的典籍亦把它当成辽代的例证。

胡瓌的生卒年代不详，约生活于公元 10 世纪。关于胡瓌的籍贯，宋刘道醇《五代名画补遗》说他是“山后契丹人，或云瓌本慎州乌素固部落人”。山后即阴山之北，慎州今地不可考，乌素固部落，根据《旧唐书·室韦传》的记载，在今内蒙古呼伦贝尔盟呼伦湖的西南。可能他后来居住过范阳（即今北京一带），所以《图画见闻志》和《宣和画谱》中都记载他是范阳人。

《卓歇图》是不是胡瓌所画，早些年曾受到著名书画鉴定家徐邦达先生的怀疑，不过徐先生认为“《卓歇图》即使不敢定为胡瓌真笔，也至少是五代北宋高手所作”（《古书画伪讹考辨》）。沈从文先生则从服饰研究的角度考证《卓歇图》画中人物服饰器具与《金史·舆服志》所说的女真服制相同，和契丹服制相似而不尽同，可知《卓歇图卷》产生的时代，比胡瓌或略晚一些，应为辽金之际，和传世陈居中画的《胡笳图》倒相近。

近年，有青年学者从民族学、民俗学、类型学的角度进行论证，举出画中少数民族人物的发式无一同于已发掘的辽墓契丹人的发式，却与金代的史籍记载和宋、金卷轴画中的样式相同。画卷后段席上戴帽儒士其高帽属北宋末“东坡帽”类；周围四位侍女皆左衽，体形趋于修长，面渐瘦削，颇近北宋太原晋祠的侍女造像，这种样式很可能与北宋仕女造型的时代风格有关。

至于《卓歇图卷》相对具体的创作时期，图中的竖式箜篌也许能证实出上限年代，据《金志》云：早期女真“其乐惟鼓笛，其歌惟鹧鸪曲，第高下长短如鹧鸪声而已”。灭辽后，其器乐、曲调始丰，《宣和乙巳奉使引程录》记载了北宋使臣许亢宗出使金国路过咸州时，州守以酒、乐礼之，乐器中已出现了箜篌，故此作的上限年代约在金太祖灭辽前后。图中严格的服饰制度与熙宗朝不符。熙宗时，大量的女真人更换汉人衣冠，呈“雅歌儒服”之状，至海陵王时更甚，因此该画的下限年代至迟约在太宗朝末，前后的时间跨度大致为 1116—1135 年，属金初之作，出自于熟知女真风土人情的画家之手，与契丹画家胡瓌无涉。

论者还认为胡瓌的《番部卓歇图》另有流传之绪，最先著录于《宣和画谱》卷八，北宋亡后流入金章宗明昌府内，金亡后归乔篑成，被元初的周密录于《云烟过眼录》卷上内，最后论及此作的是作于 1616 年的《清河书画舫》卯集：“……《番部卓歇图》，尘垢破裂，神采如生，明昌秘物也，今在韩氏”。而今这件故宫博物院藏本在当时还未题画名。

由于对《卓歇图卷》的创作时代看法各异，自然对该画所描绘的具体内容会有不同的论说。有说画的是契丹贵族夫妇的生活；有说画的是文姬归汉故事“离别”的一段；主张时代为金初说者认为其内容是描绘女真贵族在行猎的间歇邀儒士宴饮、观舞的场景，画中戴“东坡帽”的儒士亦可能是南宋

使臣，因宋朝多遣儒臣使金。

由于种种原因，《卓歇图》卷从定名到其名的涵义，从作者到创作时代，都存在不少疑窦，进一步弄清楚这些疑点，无疑会推动我国北方民族绘画的研究。

（罗文中）

《清明上河图》描绘的是清明时节吗？

宋代张择端所作《清明上河图》是我国古代美术遗产中的伟大作品之一，是我国古代风俗画的杰出代表。自从它问世以来，受到上至当朝皇帝、下至文人学士的赏识和珍藏，辗转至今，历时八九百年，现藏北京故宫博物院。

历史上对张择端创作《清明上河图》的年代，以及“上河”一词曾有过一些争论。对画中描绘的是清明时节，从金代以来，似无异议。“清明”一词，最初见于金人张著的跋文，在他的跋文中曾引《向氏评论图画记》说，张择端有《清明上河图》及《西湖争标图》，这样《清明上河图》的名称才开始定下来。元人杨准在他的长跋中还着重说明这画卷题签的是宋徽宋赵佶，并盖有小印。明人李日华在他的《味水轩日记》中记载，这画卷不但有宋徽宗的瘦金体题签、双龙小印，并且有宋徽宗的题诗，诗中有“如在上河春”一句，这样一来，这画卷描绘的是春天景色就更不用怀疑了。近代及当代美术史家郑振铎、徐邦达、张安治等，更大张“清明节”说。如郑振铎说：“时节是清明的时候，也就是春天三月三日，许多树木还是秃枝光杈，并未长叶，天气还有点凉意，可是严冬已经过去了。”这样，把“三月三日”这个具体日子也肯定下来了。又如张安治在新近出版的《中国古代美术作品介绍丛书·清明上河图》一书中肯定这幅画是描绘“在清明节这一天城郊人民的种种活动”，画面上描绘了“一些清明节的风俗特征，如上坟、探亲、轿上插柳枝、大店铺装饰了‘彩楼欢门’等”。

1981 年《美术》第二期所载孔宪易《清明上河图的“清明”质疑》，似乎是第一个对画中描写清明节提出异议的。孔除对上述跋文及《味水轩日记》提出了自己的看法外，并就画面中所描绘的内容提出了八点质疑，现简介如下：一、画卷的开始，画有一队小驴驮着木炭从小路而来。“这是画家首先告诉读者，这是秋天，冬日不久来临，这些木炭是东京准备过冬御寒用的”。秋季营运冬季货物比较合理，商人早在春天营运冬季货物，在时间上来说太早了，不符合经济规律。二、画面有一农家短篱内长满了像茄子一类的作物，赵太丞家门口垂柳枝叶茂盛，还有画面上出现了光着上身的儿童，这些都不可能是清明时节的事物。三、画面乘轿、骑马者带着仆从的行列，上坟后回向城市一段。孔文分析了拿着扇子、光着膀子等人物形象之后认为，“这群人虽然有上坟扫墓的可能，倒不如说它是秋猎而归更恰当些。因为，上坟四季皆有可能，就插花而言，春秋二季都能解释得通。今从画面种种现象来看，说是秋季更符合实际些”。四、画上有不下于十个持扇子的人物形象，除个别上层人物有可能用扇“便面”外，一般群众持扇应该说是夏秋季节用于驱暑、驱蚊，如果这画卷画的是清明时节，感觉不大对头。五、草帽、竹笠在画面上多处出现。孔文认为“草帽、竹笠是御暑、御雨的东西，图中既不下雨，这肯定是御阳用的，根据当时东京的气候，清明节似无此必要，这是值得我们怀疑的”。六、画面上有“一处招牌上写着‘□暑饮子’（‘暑’字

也可能是‘香’字）这样的小茶水摊。”孔文认为“如果‘□暑饮子’中的‘暑’字不错的话，这足以说明它的季节”。七、在虹桥的南岸、北岸、桥上有几处摊子上放着切好的瓜块。孔文认为可能是西瓜。八、画面上“临河的一家酒店，在条子旗上写着‘新酒’二字，这是画家明确地告诉读者，画的是中秋节前后”（着重号系孔文所加）。孔文查证了资料，两宋间无清明卖“新酒”的记载，而《东京梦华录》却有“中秋节前，诸店皆卖新酒”的记载。至于“彩楼欢门”，根据宋代孟元老的《东京梦华录》记载，东京酒店的“彩楼欢门”系永久性的，并非清明特有的标志。

孔文最后还对画中的“城门楼”作了分析，认为那城楼可能是东京宋门外东郊的蜘蛛楼。为此并提出了下面的设想：据《宋会要辑稿》载，当时东京内、外城及郊区，共划分136坊，外城东郊区共划分3坊，第一坊是清明坊。同时，从《东京梦华录》中得知，在坊巷中有“军巡铺”及“望火楼”的设置，这些“军巡铺”“望火楼”是北宋政府专款修建的，有些是借庵、观、寺、院等处的，正因为这样，认为清明坊可能借蜘蛛楼作望火楼以备警。这样一来，《清明上河图》便可以解作从清明坊到虹桥这一段上河的景色了。

《清明上河图》除以其深刻的题材内容和卓越的艺术技巧举世瞩目外，还以其丰富性和真实性受到专家学者们的赞赏，画中所描绘的情景甚至地理位置都可以从《东京梦华录》中得到印证，对于这幅写实性的风俗画，孔宪易的文章尽管尚无足够的有力的论证推倒“清明节说”，对《清明上河图》的题解其理由尚难令人置信，但他在文中提出的几点质疑也不无道理。

继孔宪易《清明上河图的“清明”质疑》一文后，最近邹身城在中国宋史研究会上提出论文《宋代形象史料〈清明上河图〉的社会意义》，认为“清明”既非节令，亦非地名。画面涉及沿河数里好几处街道，并不局限于郊外一个地点。图中景物有摊贩桌上切开的西瓜，有光着上身在街头嬉戏的儿童，还有十多人挥动扇子，这些都不是清明时节的征候。这里的“清明”一词，本是画家张择端进献此画时所作的颂辞，所以距北宋较近的金代留下跋文说：“当日翰林呈画本，承平风物正堪传”。点明此图主题在于表现承平风物，然而这种歌舞升平，正是北宋末年社会大动乱的前奏。明代董其昌《容台文集》认为张择端新作是“南宋时追慕汴京景物，有西方美人之思”。则是说靖康之变后，画家流亡南宋，回首北望，勾起国恨家仇，此时此地追慕故国风物，寄托着深沉的哀思。果真如此，画题“清明”一词使这幅画的主题带有讽刺性的色彩。尽管孔、邹二文尚无足够的论证推倒“清明节说”，对《清明上河图》的两种新解也还尚有商榷之处，然而，对《清明上河图》这幅写实性的风俗画的研究总算有了新的突破，广大读者期待着专家学者们对它作更深入的研究。

（罗文中）

谁识画僧法常真面目？

宋代僧人画家法常的生平行状，在历代著录文献中有多种说法，尤其是他的俗姓、里籍、禀性、事迹、生卒年岁等，更是众说纷纭。

元庄肃《画继补遗》云：“僧法常，自号牧溪。善作龙虎、人物、芦雁、杂画，枯淡山野，诚非雅玩，仅可供僧房道舍，以助清幽耳”。

元吴大素《松斋梅谱》云：“僧法常，蜀人，号牧溪。喜画龙虎、猿、

鹤、禽鸟、山水、树石、人物，不曾设色，多用蔗查□结，又皆随笔点墨而成，意思简当，不费妆缀。松竹梅兰，不具形似，荷芦写（此处疑有脱漏）俱有高致。一日造语伤贾似道，广捕而避罪于越丘家，所作甚多。惟三□帐为之绝品。后世变事释，圆寂于至元（1270—1294 年）间。江南士大夫处今存遗迹，竹差少，芦雁亦多赝本，今存遗像在武林长相寺中。”

元夏文彦《图绘宝鉴》云：“僧法常，号牧溪，喜画龙虎、猿鹤、芦雁、山水、树石、人物，皆随笔点墨而成，意思简当，不费装饰。但粗恶无古法，诚非雅玩”。

从晚清到近代，包括日本人编写的中国绘画史传中，都在法常名下增添了不少材料。

清彭蕴灿《历代画史汇传》卷六“释氏门”法常名下加入了：“性英爽，酷嗜酒，寒暑风雨常醉，醉即熟，觉即朗吟。”

近人孙鼐公《中国画家人名大辞典》云：“法常僧，开封人，俗姓薛氏，号牧溪。天台山万年寺僧。……”

日本近人金原省吾《支那绘画史》则说法常：“俗姓李氏，长庆寺僧，五十岁后闲居寺门外。理宗嘉熙三年（1269 年）卒，年六十三岁。”金原省吾又以为法常是一个役僧（执役做工的僧人）。他的师父名无准禅师，无准还有一个日本徒弟叫圣一的（日本称之为国师），在理宗淳祐元年（1241 年）还国。现存日本的牧溪画，可能是圣一带去的。

近年来，徐邦达先生、宗典先生都曾对法常生平传记作过考订。如徐先生认为《历代画史汇传》中关于法常的事迹，系据陶谷《清异录》，陶为五代宋初人，哪能为活动于宋末元初的画僧法常作传？即使根据宋陈振孙《直斋书录解题》、清《四库提要》中所说的此书是晚宋人编辑而假托之陶氏之名以传的，似乎也还来不及为法常作传。且《清异录》所载法常为“河阳（今河南开封一带）人”，与画僧法常显然是异代同名人。《中国画家大辞典》称法常为“开封人，俗姓薛氏”，“天台山万年寺僧”，可能系据近人陈垣所辑《释氏疑年录》所载嘉兴报恩（寺）法常，亦与画僧法常无关。徐先生还认为金原省吾《支那绘画史》所载法常据云“卒于理宗嘉熙二年（1238）”，比现在收藏在日本的法常《虎》轴自识“咸淳己巳（五年，1269）牧溪”要早得多。又以上俗家姓薛、姓李的法常，都没有提到牧溪之号。所以《历代画史汇传》、《中国画家人名大辞典》、《支那绘画史》三书中所涉及的僧法常，其中事迹除引自《图绘宝鉴》的文句可用外，其他部分都应排除掉，才不至于把好几个同名的僧人的传记合之为一了。徐建融先生最近在《法常禅画艺术》一书中，根据中国文献记载中的法常和日本研究中的法常资料进行排比、梳理和考订，给法常牧溪立传：

> 僧法常，号牧溪，俗姓李，蜀人。生于南宋宁宗开禧三年（1207 年），年轻时曾中举人。兼擅绘事，受同乡前辈文人画家文同的影响。绍定四年（1231 年）蒙古军由陕西破蜀北，四川震动，他随难民由长江到杭州，并与马臻等世家弟子相交游。后因不满朝廷政治的腐败而出家为僧，从师径山寺住持无准师范佛鉴禅师。在这期间，法常受禅林艺风的薰陶而作《禅机散圣图》，曾得到殷济川的指授。端平二年（1235 年），日僧圣一来华从无准学习佛法，与法常为同门师弟兄。淳祐元年（1241 年）圣一归国时，法常以《观音》、《松猿》、《竹鹤》三轴赠别（此三轴现还完好地保存在日本京都大德寺内），在日本画坛赢得极高评价。由于日本方面的努力，加上国内对法常绘画的贬斥，因此，法常的作品大都流到日本。
>
> 宝祐四年（1256 年）五十岁以后，法常住持西湖边的六通寺，目睹权臣误国、世事日非，

于咸淳五年（1269 年）挺身而出，斥责贾似道。事后遭到追捕，隐姓埋名于“越丘氏家”；而禅林艺坛，从此传遍了他的死讯。直到德祐元年（1275 年）贾似道败绩，法常才重新露面，这时已是将近七十岁的高龄了。至元二十八年（1291 年），法常与世长辞，享寿八十五岁，遗像在杭州长相寺中。

法常死后，日本禅僧还纷纷慕名而来，瞻仰他的法像，传承他的画艺。其中最有名的便是默庵灵渊和可翁。传到日本的法常画迹，有相当一部分赝品可能出于默庵和可翁之手。

看来，唐宋时名为法常的僧人有过多人，历代画史著录常把他们与画僧法常相混淆，今之学者作了大量考订、梳理，企望正本清源，苦于资料匮乏，尚难说对于法常生平之谜就已全部揭开吧！

（罗文中）

米芾是不是画家？

米帝是中国绘画史上一位颇有影响的人物，然而历来对他的绘画方面的评价却分歧很大。有说他是“米点山水”的创造者；有的则认为米芾根本就谈不上是一个画家。由于米芾画迹无一件得以留存，米芾画究竟系何面目，就像谜一般扑朔迷离。

米帝，字元章（初名黻，自元祐六年后改芾）。祖籍太原，后迁襄阳（今湖北襄阳）。生活于公元十世纪下半叶（关于米芾的生卒年有多种说法，因与本文无关，不赘述）。

《宋史·米芾传》：“画山水人物，自名一家。尤工临移，至乱真不可辨”。

南宋邓椿《画继》谓米芾“尝曰：‘伯时病右手后，余始作画。以李常师吴生，终不能去其气，余乃取顾高古，不使一笔入吴生。又李笔神采不高，余为睛目面文骨木，自是天性，非师而能，惟作古忠贤像也。’又尝与伯时论分布次第，作《子敬书练裙图》，复作支、许、王、谢于山水间纵步，自挂斋室。又以山水古今相师，少有出尘格，因信笔为之，多烟云掩映树木，不取工细。”

元夏文彦《图绘宝鉴》谓米芾“天资高迈，书法入神。作画喜写古贤像，山水其源出董源。天真发露，怪怪奇奇，枯木松石，自有奇思。”

明董其昌《容台别集》：“唐人画法，至宋乃畅，至米又一变耳。”“诗至少陵，书至鲁公，画至二米（米芾、米友仁父子），古今之变，天下之能事毕矣。”

上述评论，对米芾画的推崇可谓备至，明清时候，一些论家则开始对米芾画提出了异议。

明李日华《恬致堂集》：“……迨苏玉局、米南宫（米芾）辈，以才豪挥霍，借翰墨为戏具，故于酒边谈次，率意而为之而无不妙。然亦是天机变幻，终非画手。”

明王世贞《艺苑后言论画》：“画家中目无前辈，高自标树，毋如米元章。此君虽有气韵，不过一端之学，半日之功耳。然不免推尊顾（恺之）、陆（探微），恐是好名，未必真合。”

照他们的说法，米芾只能率意为之，图些“模糊山”、“懵懂云”之类的“墨戏”，谈不上是一个真正的画家了。

为什么会出现这种评论？有人认为有两方面的原因。第一，元季以降的

评论家，画家们多着重于研习、阐述“米氏云山”，很少涉及米芾画的其它题材。第二个原因是由米芾自己的话造成的，他在《画史》中自述：“李公麟病右手三年，余始作画。”有的论家据此推算出米于 1103 年（李公麟于元符三年，即 1100 年病痹致仕）开始学画，至其谢世仅五年光景，因此认为他以如此短暂的年月是很难创作出很有功夫的作品来，只能画他那云烟一片的“米氏云山”了。其实，对米芾“李公麟病右手三年，余始作画”这句话，是不能只从字面上算计时间的。米芾是一个善诙谐戏谑的人，此话故弄玄虚的成分居多，故意把开始作画的时间说得迟一些，标榜文人学士画画有别于一般画工，只不过作为他们词翰之余遣兴而已，以示高雅。再说，“作画”不能作“学画”解，毋宁指其画风业已形成，自认为可以拿出来示人的意思也许更为合理可信。

由于今天很难找到米芾画的真迹，莫说传神人物，就是米氏云山亦都是靠不住的赝品。然米芾书法作品传世颇多，今人启功先生在览观米芾《珊瑚帖》真迹后，写下这么一段话：“米老号称能画，世又尝以扁圆点一派山水画之创始人归之米老，自《芥子园画传》以大混点、小混点分属大小米，于是米老又与大混点牢不可分，而米老之冤，遂不可雪！亦此老自诩画法有以自取也。何以言之？《画史》言尝与李伯时言分布次第，又言所画《子敬书练裙图》归于权要，宜若大有可观者，而进呈皇帝御览之作，却为儿子友仁之《楚山清晓图》，已殊可异。世传所谓米画者若干，可信为宋画者无几，可定为米氏者又无几，可辨为大米者，竟无一焉。今此珊瑚笔架之图，应是今存米老画之确切真迹矣。但观其行笔潦草，写笔架及扦坐之形，并不能似，倘非依附帖文，殆不可识为何物。即其笔划起落处，亦缺交代，此虽戏作，而一脔知味，其画法技能，不难推测。《画史》所言‘山水古今相师，少有出尘之格者，因信笔作之’等语，但可作颠语观。再观其‘树石不取细，意似便已’云者，实自预为解嘲之地也。不作当行画家，固无损于米老，而大混点竟得与米老长辞，亦自兹始！讵非米老之幸也哉？”（见《启功丛稿》）

也有人对启功先生“米芾不会作画论”作过辨析。文人画是中国绘画发展的一个特殊问题，作为早期文人画家米芾的画，是纯表性游戏的，它不强调绘画功力，不讲究形似，而是一种率意任性的笔墨挥洒，它采取最简单的表形方式和表现易于表现的物象，是一种不是画家的画，而是彻底的文人画。

至于米芾传世绘画作品的真伪，学术界更多争议。不少论著断言，米芾的“云山”真迹，至今无一遗存。

米芾是不是画家？米芾会不会作画？米芾的画究竟是何种面貌？至今难免令人雾失楼台，月迷津渡。

（罗文中）

刘松年《耕织图》是否传世？

《耕织图》是将我国古代人民的食和衣两大生产系统，即耕和织按照其生产过程而绘制的一种特定形式，其主要目的是让统治者“知稼穑之艰难及蚕桑之始末”。这一形式首创于南宋绍兴年间于潜县令楼（王寿），据楼（王寿）的侄子楼钥在《攻媿集》中记载：耕、织二图“耕自浸种以至入仓凡二十一事，织自浴蚕以至剪帛凡二十四事，事为之图，系以五言诗一章，章八句，农桑之务，曲尽情状”，后呈于宋高宗，“即蒙玉音嘉奖，宣示后宫，

书姓名屏间”。由于统治者的倡导，《耕织图》便成为一种比较固定的绘画形式传了下来，且历代摹本、刻本不下几十种，其中令人注目的是南宋刘松年的本子。

刘松年是南宋画坛四大家之一（另三位为李唐、马远、夏圭），据《画史会要》载：“刘松年，钱塘人，居清波门外，俗呼暗门刘，淳熙画院学生，绍熙年间待诏。山水、人物师张敦礼而神气过之。宁宗朝进《耕织图》，称旨赐金带”。刘松年的同类作品还有《丝纶图》、《宫蚕图》、《春社图卷》等，都以农村生活为题材。因此，他画《耕织图》是完全可能的。

但是，自刘松年将此图献于宁宗之后，在公开场合就未能再见到刘本《耕织图》了，历宋、元、明数代，一直鲜有人知其下落，直到清乾隆年间，这个问题才被画家蒋廷锡之子蒋溥提了出来。当时，蒋溥向清高宗献上一卷《蚕织图》，图上共绘 24 事，每事之空处又用小篆题 24 首楼（王寿）之诗，图尾落款为“松年笔”三字。后有元明诸家题跋，最重要的恐怕是元代赵子俊的跋语：“《耕织图》二卷乃程氏旧藏，每节小篆皆随斋手题”，这明确地指出了程氏家中原来藏有《耕织图》，后由随斋（即程棨）用小篆题诗于上。蒋溥据此及落款推测这就是刘松年的真迹：“伏考松年绍熙时在画苑进《耕织图》，或者此其一欤？”蒋溥将《蚕织图》呈于清高宗后，高宗深信不疑，将其收藏于御书房，并著入《石渠宝笈》。但到乾隆三十四年（1769 年），清高宗新得一图，是与前述《蚕织图》“纸幅长短画篆体格悉无弗合”的《耕图》，图后有元代姚式题跋：“《耕织图》二卷，文简程公曾孙棨仪甫绘而篆之”。文简程公即南宋著名学者程大昌，由此跋来看，则此图应由程棨所绘。清高宗据此又重新考证，认为这《耕织图》是元代程棨按楼（王寿）本的临摹，“松年笔”三字“腕力既弱，腹无记印”，是后人伪题，而刘本已佚。于是，刘松年《耕织图》传世与否被清高宗一锤定音，海内外学者一直沿用这一观点。清高宗后在《耕图》上题诗，并将此图二卷藏于贵织山堂，又摹刻于石上，陈列于多稼轩。1860 年，《耕图》原作被英法联军劫走，现存美国华盛顿的 Freer 美术馆。

然而，今天的人们毕竟不会被 200 年前清高宗的一句话挡了路。由宋人《蚕织图》在黑龙江的重新发现为楔子，有人开始重新怀疑清高宗的论断，并考虑刘松年《耕织图》存在的可能性。人们发现，历代主张刘本传世的不乏其人，在画史著作中也记载了不少刘本的线索，特别是在清初徽州吴其贞《书画记》中记载了他曾看到三种传为刘松年所画的《耕织图》版本。第一次是在屯溪（当时属休宁县）程隐之肆中，此本“气色尚佳，多残缺处，画法精工，然非刘笔，乃画院中临本”；第二次是在其堂兄仲坚处，也被吴其贞认作是临本；第三次是在休宁县榆村程怡之家中，此次唯见《耕图》一卷：“色新法健，不工不简，草草而成，多有笔趣，……识四字曰刘松年笔”。由此看来，吴其贞曾看到三个与刘松年有关的《耕织图》版本，其中一个被认为是真迹。另外，《东图玄览》一书也载余杭方相卿家藏有刘本《耕织图》。鉴于吴其贞是在休宁县东南境与歙县间看到上述三个版本，而程棨亦为休宁县会里人，与上述屯溪、榆村相去甚近，又同姓程，因此，在这三个版本与所谓的程棨本之后，我们隐约看到了这样一条暗线，刘松年的《耕织图》似乎一直在影响着这一带所有的《耕织图》版本。进一步考虑，我们会提出这样一些问题：为何有如此多的传为刘松年本或摹本《耕织图》流传在皖浙一带？它们与刘本的关系究竟是伪本还是一般摹本？如纯系伪本，为何不伪制

更有影响、更有价值的楼（王寿）原本？若为摹本，那它们的原本又在哪里？南宋期间显赫一时的程氏家族是否可能得到刘本？现藏美国的究竟是刘本还是程本？归根结蒂，就是刘松年《耕织图》究竟是否传世？传在何处？是哪一本？能否重见天日？

这一个谜，或许要等熟悉皖浙藏画的人、或是了解程氏家族的人、或是能见到美国藏本的人来研究解答了。

（赵丰）

谁识《富春山居图》真迹？

《富春山居图》是画史上称誉一代的作品。作者黄公望（字子久）生于宋咸淳五年（1269 年），死于至正十八年（1358 年），是元代四大画家之一。

《富春山居图》完成于至正七年（见原图题跋），系黄子久 78 岁时所作。描绘的是富春江两岸景色。画高 1 尺余，长 3 丈左右。所写富春两岸，峰峦坡石，似初秋景色，树木苍苍，疏密有致，其间有村落，有平坡，有亭台，有渔舟、小桥，并写平沙及溪山远处的飞泉茂林，有咫只千里之势。

《富春山居图》画卷有“弘治新元立夏长洲后学”沈周题跋，谓其画“墨法笔法深得其董、巨之妙”。可见于明成化以前曾为大画家沈石田所藏。后经辗转收藏，到明万历二十四年（1596 年）为董其昌所得，图卷上有“丙申十月七日书于龙华浦舟中董其昌”题款。董其昌尝语王奉常（时敏）云“子久画冠元四家，如富春山卷，其神韵超逸，体备众法，脱化浑融，不落畦径”。并誉为“艺林飞仙，出尘埃之外者也”。当时见过此画卷的人很多，如恽南田看了此画卷后说：“所作平沙，秃峰为之，极苍莽之致。”王时敏则赞其“不拘其师法，每见其布景用笔，于浑厚中仍饶逋峭，苍莽中转见娟妍，纤细而气益闳，填塞而境愈廓，意味无穷”。

后来此画卷为吴之矩所得，传至其子洪裕。据恽南田《瓯香馆画跋》中记述，吴洪裕生平最珍藏的有二卷书画，一为《智永法师千字文真迹》，另一便是《富春山居图》。

清兵入关，兵荒马乱，画卷流散民间，不知下落。

康熙年间，皇宫内府得黄子久《山居图》一幅，深藏内府。乾隆时，乾隆检赏内府藏画，鉴认《山居图》即《富春山居图》，确认为子久真迹，不过少“富春”二字而已，并加盖“御览”宝印。

不久，有人进献《富春山居图》，乾隆甚异，将此二画并验，意谓进献之《富春山居图》系伪品，即命东阁大学士吏部尚书梁诗正书贬语于此卷上，其书云：“世传《富春山居图》为黄子久画卷之冠，昨年得其图者，有董香光鉴跋，……于沈德潜文中，知其流落人间，蔗几一遇为快。丙寅冬或以此书画求售者多名贤真迹，则此卷在焉，上有沈、文、王、邹、董五跋，德潜所睹者是也，因此二卷并观，始悟旧藏印富春山居真迹，其题签偶遗‘富春’二字，局之似为二图者实误甚矣。鉴别之难也，至董跋二卷、一字不易，而此图笔尤苏弱，其为伪鼎无疑，唯画格秀润可喜，……不妨并存，入石渠宝笈”。

据黄宾虹对潘天寿说：“后进献之《富春山居图》确系子久真迹，乾隆为顾全面子，故意搬弄是非而已”。（见潘天寿、王伯敏著《元代四大画家》）现传世之《富春山居图》二卷，其中必有一幅为复制者，以待今后鉴赏家研

究、鉴定。

（陈政周）

《金山胜迹图》真品在哪里？

1941 年 1 月 11 日，汪精卫伪政权的“首都”南京城，发生了一起奇怪的火灾。那天下午 3 时，在第三号汉奸头目周佛海的私寓突然浓烟滚滚，火光冲天。由于那天风大火烈，不到半小时，两座建有地下室的高级别墅就烧得净光。

这时，汪精卫的老婆陈璧君闻讯赶到。她一到现场，便问地下室是否着火。周佛海哭丧着脸说道：“夫人，完了！我，我辜负了你的重托。”

那么地下室为什么会白日起火？陈璧君重托周佛海的究竟是什么？事情还得从清朝宫廷说起。

1911 年（辛亥年）10 月 10 日，武昌起义爆发。袁世凯利用清廷无力与革命军抗衡的时机，东山再起，做了总理大臣，兼领北洋全军。当时光绪、慈禧已先后逝世，隆裕升为太后。

为了拉拢革命党人，一日，隆裕太后在肃亲王的安排下，在御花园接见了汪精卫，并向汪精卫赠送了一轴古画。汪精卫待四周人静之时，悄悄地将画展开一看，见是唐伯虎画的《金山胜迹图》，不禁失声叫道：“千古真迹，我今成百万富翁矣！”

说起这幅古画，内中还有一段奇闻。此画原是乾隆皇帝当年巡游江南时，从苏州收买来的。据说，要不是买皇帝的面子，这幅古画的要价，可高达黄金万两。就是说，能用它照式照样铸一口金山寺的“金钟”。乾隆据为己有之后，便亲自挂在书房之内，早晚相伴，十分珍惜。

日本自昭和元年（1926 年）成立“东方史馆”之后，便着手收罗中国、朝鲜、菲律宾及东南亚一带最珍贵的图书文物资料，唐伯虎《金山胜迹图》代号为“真亦 008”，正是他们亟需猎获的对象。于是，披着考古专家外衣的日本情报部二处特务头子山本四太郎从日本潜入天津，化名姜尚礼，密访于北京、天津、南京、上海几个大城市间，苦于搜索，终于得知《金山胜迹图》在汪精卫手中。

汪精卫老婆陈璧君是个“人精”，她知道天下无有不漏风的墙，隆裕所赠古画，肯定会引起中外盗宝集团的注意，因此得画之后，偷偷将《金山胜迹图》转移到天津郊区独乐寺一位叫愚山和尚的密室里。

1940 年 1 月，当陈璧君把自己打扮成一个进香的贵妇人，在独乐寺的僧房里秘密会见愚山和尚时，也没有逃过日本特务的眼睛，使山本四太郎感兴趣的是，陈璧君那只从愚山和尚私房里抬出来的经卷箱。据山本判断：“真迹 008”就在箱内，他打听到陈璧君搭乘的是“海鸥号”游艇。

1940 年 1 月 26 日黎明前二时许，两艘伪装成渔船的小型快速艇，突然出现在渤海海峡，包围了“海鸥号”游艇，几十名穿着杂色服装的日本海盗，将游艇上的所有人员——其中有 5 名中国雇员和 19 名客商，全部从睡铺上抓起来，一个个抛入海中。但当他们将那只经卷箱打开时，一个个都傻了眼：里面除几册《金刚经原文释本》、《严华经入国缘由说》之外，什么也没有，就是将木箱敲得粉碎，也没有发现“真迹 008”；更为奇怪的是，搜遍游艇的各个角落，连陈璧君的影子也没有找到。

原来，陈璧君事先也得到情报，临时改乘“富士号”，从塘沽回到南京；那幅《金山胜迹图》，也临时从经卷箱里抽出，夹在她的大皮箱里，安全运到南京。

富家小姐出身的陈璧君因受了一场虚惊，有些丧魂落魄，回到南京后，整整躺了三天三夜。她猛然想到周佛海家里，有一间钢骨水门汀结构的地下室，且室中有洞，防潮防火，十分安全。她便要汪精卫请来周佛海。周佛海当时急于想当汪伪政权的第二号人物，对主子十分巴结。他听陈璧君这么一说，哪有不同意之理，便连连点头道：“可以可以。这是汪兄和夫人看得起我嘛！”他一面接过陈璧君递给他的画轴，一面告辞离开了汪公馆。

然而，汪公馆所有的车辆和人员，都已被日本特务监视了。山本四太郎马上判断出“真迹 008”已转移到周佛海寓所的地下室。他决定孤注一掷，单独从天津召来十多名特工人员，趁汪精卫、陈璧君、陈公博、周佛海四大巨头各自离家接见日本文部省、大藏省的官员时，指挥武装匪徒突然潜入周佛海私寓的地下室和 3 楼储藏室，用特制切割器割开保险室的铁门，盗走“真迹 008”，并洒汽油烧毁了整座主楼和地下室。

一星期后，“真迹 008”混装在一只中国名产——宣纸的包装箱内，由邮轮运到东京。

“东方史馆”的文化特务头目得知“真迹”得手，欣喜若狂，一个个前去史馆“密展室”拜会多年不见的山本四太郎。在观赏这幅中国明代名画的小型会议上，史馆长加藤佐木对墨色和纸质提出了疑问，要求鉴别真伪。经御前鉴古家会鉴，断定展出的是一幅高手伪托的膺品。这消息惊动了整个“东方史馆”，山本四太郎被指责为“日本鉴古史上最愚蠢的莽动者”。情报部为了维护自己的威严，也撤销他在二处的职务。山本四太郎恼羞成怒，一举砸碎了他平生搜罗、盗窃、强抢来的东南亚各国的古玩金石，并离家出走，悄悄地在东京湾沙麂角蹈海自杀了。

那么，《金山胜迹图》的真品究竟在哪里呢？这个历史之谜何人清楚呢？

（佚名）

“八大山人”的名号由何而来？

八大山人（1626—1705 年），明太祖朱元璋第十七子宁献王朱权的后裔，籍贯江西南昌。他 19 岁那年，甲申之变，国亡家破，使他痛感世事茫茫，于是绝望于愤闷之中，冷峻待世。后出家当和尚，做道士，为了隐姓埋名，先后用了几十个名号，晚年自号“八大山人”。他的家世、生平，扑朔迷离，存在不少疑窦，就连“八大山人”这个名号的由来都还是一哑谜。

清陈鼎《留溪外传·八大山人传》：“八大者，四方四隅，皆我为大，而无大于我也。”

清龙科宝《八大山人画记》：“山人为高僧，尝持八大人觉经，遂自号八大山人。”

清张庚《国朝画征录》：“……或曰：‘山人固高僧，尝持八大人觉经，因以为号。’余每见山人书画，款题‘八大’二字，必联缀其画，‘山人’二字亦然，类哭之笑之字意，盖有在八大山八题《八大人觉经》跋也。”

雍正《江西通志》称山人因“有故家子示以赵子昂所书八大人觉经，山

人喜而跋之，因以自号。世乃谓山人隐哭笑二字，非也。”综观以上说法，除陈鼎以外，其余的都是一种意见，即：因为有了《八大人觉经》，才有“八大山人”这个名号。

今之学者持论亦多从上述诸说生发，如有学者从陈鼎之说深入阐发，认为“八”不是抽象的数，而是四方四隅，或谓四正四维，又称八维，即八个方位。“大”者过也、失也、祸也。山人自称“以我为大，而无大于我也者”，即举凡世人遭受灾祸之深重，没有超过我的了。“山人”不作通常的山野之人解，山是倒写的个字，山人者，倒人之谓，有不祥之人的意思。有的学者则认为龙科宝所记比较可信。一、龙科宝与八大山人的好友熊国定相知。他因倾慕山人画艺，而专门请熊氏置酒招八大山人饮而求画。他在《八大山人画记》中所记的一切，大半是熊国定告诉他的。二、他说八大山人“尝持《八大人觉经》，遂自号八大”有实物证据和旁证在。实物证据就是八大山人在《八大人觉经》后的题跋，旁证就是《江西通志》所载：“有故家子示以赵子昂所书八大人觉经，山人喜而跋之，因以自号。”三、八大山人信奉《八大人觉经》因以自号，符合八大山人的思想发展的历程。

也有的学者认为，八大山人的名号与《八大人觉经》是有关系的，但不是如龙科宝等所言的因果关系，仅是名号的含义与佛经所说的八觉有互通的关系而已。

八大山人题《八大人觉经》墨迹，全文如下：“经者径也何处现此八大人觉经山人陶八八迂之已壬申五月之廿七日八大山人题”。其句读当为：“经者径也，何处现此，八〔〕〔〕大人觉经。山人陶八，八〔〕〔〕迂之已。壬申五月之廿七日八〔〕〔〕大山人题。”细审墨迹，跋文中四个“八”字，除“陶八”外，其它三个“八”字均写成“〕〔”。这种“〕〔”字的写法，为八大山人六十到七十岁时署款的特定写法，且“〕〔大”二字上下比较靠近，合起来有一点像一个“笑”字。八大山人的艺术语言是极其精炼的，他的艺术构思也是非常填密的，从他对“八”与“〕〔”字写法的精心区分，可窥到《八大人觉经》与“〕〔大山人”名号之间的关系：这三个“〕〔”字，显然是八大山人有意要强调自己名号与八大人觉经的关系，这里的“〕〔”，既是《八大人觉经》的“八”，也是“八大山人”的“〕〔”。“山人陶八”：“山人”二字小而偏右，是八大山人用以表示己称谦让的格式；“八”字写成一般的“八”，当指八大人觉经所讲的修身觉悟的八件大事（八觉），从语法上讲是宾语，而谓语动词就是这个“陶”字，意谓“陶养”。“八〔〕〔〕迂之己”的“八”，毫无疑问是指“〕〔大山人”款号的“〕〔”和《八大人觉经》的“八”相遇之意。

因此跋文当作如下解释：所谓“经”就是路。它体现在哪里呢？就是这部八〔〕〔〕大人觉经。八大山人陶养八觉，我名号中的“〕〔”字就在这里（指《八大人觉经》）遇到了。八大山人非常偶然发现两个“八”字的相通之“路”，终于为自己“八大山人”的名号找到了佛经上的根据，乃“喜而跋之”。顿悟、欣喜、快慰之情溢于言表，似有击节惊叹之态。

从时间上来说，“壬申”为康熙三十一年（1692 年），八大山人时年 67 岁。故宫所藏八大山人《花竹鸡猫图六页册》，末页猫图署款“八大山人甲子一阳日画”。甲子为康熙廿三年（1684 年），八大山人时年 59 岁。由此，可以肯定：“八大山人”名号至迟在他 59 岁的时候已经产生了，而八大山人为《八大人觉经》题跋时己 67 岁，可见若断定八大山人的名号由此跋文而产

生，显然是站不住脚的。

还有学者说：八大从僧转到道，以陶八（八大山人自称“陶八”，应是借用颜鲁公遇到道士陶八的典故，以说明自己是道士）自居，又信奉《八大人觉经》的“八觉”。陶八是“八”，八觉是“八”，因此他说：“山人陶八，八遇之已。”身为“陶八”，服膺“八觉”，合释、道于一炉，以“八”为大，他之所以改名“八大山人”其含义当在于此。

列了这么多学者意见，“八大山人”的名号由何而来？仍然迷茫，有心的读者不妨参与求索来解解这位画家的名号之谜。

（罗文中）

金农画作哪是真笔？哪是代笔？

与金农同时代的张庚在《国朝画征续录》中称金工诗文、精鉴赏，“年五十余，始从事于画，涉笔即古，脱尽画家之习，良由所见古迹多也”。初写竹，继画梅、画马、写佛像。“其布置花木，奇柯异叶，设色尤异，非复尘世间所睹，盖皆意为之，问之，则曰：‘贝多龙案之类也。’”金农本人60岁后也曾写出一批《题画记》，文笔清奇，出语不凡，故广为流传。观其记，使人们看到他不仅能画梅、竹，画马、画佛，且善写真。可谓从人物山水至花果园蔬，无一不能，无一不精。遂使世人对他大器晚成的绘画天才深信不疑，金农亦就一直以扬州八怪之首领，清代画坛的巨擘名垂画史。

与此同时，对金农画艺持相反看法者亦不乏其人。乾隆时期的俞蚊在他的《读画闲评》中云：“钱扩金寿门树帜骚坛，声称藉甚。客居维扬，两峰师之。惟谦每作画乞其题咏，署名其上。时人遂争购之。其实寿门固未尝有片褚寸缣之作。而张浦山《画征录》得诸传闻之误也。”俞在这里把话说得很绝，金农根本不曾作画，所传金画都系弟子罗聘代笔，而张庚在《画征录》中对金的评述纯系讹传。

另一乾嘉时期的人文人谢堃在《书画所见录》中亦云：“寿门之书，行楷实佳，直人唐人之室。至于梅竹，直不堪问。”以谢之见，金似曾动笔画过梅竹，但水平是“不堪问”的。

金农的挚友杭世骏（按杭与金是同乡又是南屏诗社的同人，并于乾隆元年与金同赴北京应举鸿博，晚年亦客居扬州）在他的《道古堂诗集》中有一首《咏项均画梅歌》，先赞项均画梅不凡，可与华光比肩，接着说项“偶然耽究作诗旨，屈首金髯称弟子。髯兮爱钱不动笔，均也甘心画不止。图成幅幅署髯名，浓墨刷字世便惊。”诗中明确指出项因学诗拜金农为师。金爱钱不动笔，项心甘情愿为金代笔，在金以其风格独特的书法署款后，世人便趋之若鹜。

金农另一老友让山和尚对金作画之事有更为直率的评说。金农与其弟子罗聘合作卖画之事，让山早有所闻，金亡后，罗去杭州看他，罗于酒后认证了这些事。于是让山在为别人题跋金农的作品时，把这一段始末写上，并题诗一首：“师借门生得画钱，门生画亦赖师传。两家互换称知己，被尔瞒人有十年。”

根据上述材料，有学者认为：俞蛟与谢堃都与金农无直接交往，其说恐有轻薄之嫌。杭世骏和让山异口同声地指出金不会画，所传画作为弟子项均、罗聘代笔。杭、让与金是挚友，绝不会在金死后于诗中刻薄故友，其实说到

底金农这种设局瞒人的作法是玩世不恭的大游戏。在杭、让看来，死去的已成过去，活着的还年轻，要生存，故正本清源，为老友的弟子张目亦是顺理成章的。其实金本人在其题画记中亦多处提到为他代笔的学生，惟言多闪烁，如《自写真题记》中有这样一段话：“ 聘学诗于余，称人室弟子。又爱画，初仿余江路野梅，继而又学余人物蕃马，奇树窠石。笔端聪明，无毫末之舛焉。 ”在这同一本《自写真题记》中，金对项均亦有一段长跋：“ 项生均初以为友，尝相见于花前酒边也。一日将诗代贽，执弟子之礼游吾门。乃拜请曰：愿先生导且教之。其为诗简秀清妙，状其长身，如鹤之癯而高出一头也。近学予画梅，梅格戍削，中有古意。有时为予作暗香疏影之态，以应四方求索者。虽鉴别若勾处士，亦不复辨识非予之残煤秃管也。嗟乎！前年得罗生聘，今年又得项生，共结诗画之缘也。 ”前段题记我们或者可理解为：罗是金的诗弟子，又为金代笔作画，除梅花外，还代画人物、蕃马及树石。后段题记则明确地点出项为他代笔画梅花，且连勾处士之流的鉴赏家亦莫分辨。如此看来，金农的画室实乃一书画作坊，即在金的督导下，由罗、项作画，金作诗题署，这类作品或可称师生的诗书画合璧。金何以在题记中唯独点出项为其代笔，自有其良苦用心。这与他的《自写真题记》的背景有关。在 1759 年，也就是金 73 岁时，大概受到老友汪士慎之死的震撼，感到来日无多，遂制作并题署了一批目写真分赠友人、弟子，语多怀旧、伤感。作为老师，金不为罗聘担心，倒是为项均这个性格与画风内向，又是他最偏爱的学生的前途有所忧虑，故留此伏笔，或可对其日后独立谋生之时不无补益。

金农传世画作代笔问题，张大千、徐邦达诸先生亦曾予以指出过，如此说来，金农有无亲笔画作传世？有论者指出，检视所有能够看到的金农题署、款印皆真的作品中，有一些显然不是弟子代笔而是他晚年的真笔，如题为 73 岁所作的《月华图》、74 岁所作的《蕃马图》，画中造型生涩勉强，处处流露出一种力不从心的迹象。可惜这类画作流传甚寡，其因有二，一是金农本来画得就少；二是金的亲笔画与代笔画在质量上有天壤之别，当时的买家与后来的藏家被其代笔画所障眼，而未能充分注意甚而误会了这类亲笔画。

金农作为一个文人画家，尽管他的亲笔画技法生涩稚拙，但却是纯粹的文人画。中国传统美学一向给予文人画以特殊的标准和地位，因此对金画不可仅以技法论。应该看到，在这类稚拙的金画中充满了一种古朴天真的趣味，这也正是近代美学家所最推崇的真挚。

传世的金农画作，哪是代笔？哪是真笔？其庐山真面目不容易识别

（罗文中）

书法篇

《三体石经》何人所书？

《三体石经》又称《正始石经》，建于三国魏齐王曹芳正始二年，刻有《尚书》、《春秋》和部分《左传》，共约二十八碑立于河南洛阳，是我国继东汉《熹平石经》后建立的第二部石经。此经用古文、篆、隶三种不同的字体刻写，因此在我国书法史和汉字的演进发展史上具有非常重要的意义。《三体石经》也由此而得名。石曾佚，传世的拓本皆为宋人摹本。后在清代光绪二十一年（1895 年）洛阳东龙虎滩村发掘出残石出土。1922 年洛阳东大郊朱家古墩（距龙虎滩隔岸约二、三里）也发掘出三体石经巨石一方，表里刻《尚书·无逸·君奭》及《春秋·僖公·文公》经文，正面存字 34 行，反面存字 32 行，为洛阳商人所购，后凿裂为二，损二十五字。在三种字体中，古文一体历来为人们所推崇，北宋郭忠恕著《汗简》，引用《三体石经》古文有 122 字，夏竦著《古文四声韵》，引用石经古文亦达 114 字。但这些碑文出自谁人之手呢？历代学者众说不一。

一认为是出于汉魏间的著名书法家邯郸淳之手。萧梁袁昂《古今书评》评其书“应规人矩，方圆乃成”。北齐魏收《魏书》载江式延昌三年（514 年）上表云：“陈留邯郸淳亦与（张）揖同时，博古开艺，特善《仓》、《雅》，许氏字指，八体六书精究闲理，有名于揖，以书教诸皇子。又建《三字石经》于汉碑之西，其文蔚炳，三体复宣。校之《说文》，篆、隶大同，而古字少异。”唐人李延寿《北史》所记载的也略同上说。赞同这种观点的还有宋人王应麟《困学纪闻》、清人阎若璩《尚书吉文疏证》、清人杭世骏《石经考异》、清人孙星衍《魏三体石经遗字考》等。

二则认为是出于邯郸淳而由嵇康书写。此说流传甚广，影响至今。全祖望于《石经考异序》中首先提出此观点。近年来的数部大的著作如台湾省林尹、高明主编的 1968 年版《中文大辞典》“石经”条；北京商务印书馆 1979 年的修订版《辞源》“三体石经”条；俞剑华主编、上海人民美术出版社 1986 年出版的《中国美术家人名辞典》“邯郸淳”条；人民美术出版社 1986 年出版的《中国美术全集·魏晋南北朝书法》“正始石经”释文等皆取此说。

三是为魏国书法名家卫瓘所写。卫瓘系河东安邑（今山西夏县）人，汉末为司空掾属，魏国既建，先后任侍中、尚书、閿乡侯。清代康有为《广艺舟双楫》中称其“鸱视虎顾，雄传冠时”。刘宋羊欣《采古来能书人名》也称其“善草及古文，略尽其妙。草体微瘦，而笔迹精熟。”魏文帝曹丕黄初元年（220 年）正式称帝以魏代汉的《魏受禅碑》，即是卫瓘以金针八分书，在魏初可谓名盛一时，深得曹氏亲信。谓卫瓘为《三体石经》书人源于晋人卫恒《四体书势》。唐房玄龄等撰《晋书》引《四体书势》云：“魏初传古文音，出于邯郸淳。恒祖敬侯（卫瓘）写淳《尚书》，后以示淳，而淳不别。至正始中，立《三字石经》转失淳法，因科斗之名，遂效其形。”清代顾炎武《金石文字记》、冯登府《魏石经考异》及近人杨守敬《魏三体石经残字跋》都主卫瓘书，云：“此石经即卫敬侯书，不然，石经失淳法与敬侯何涉而载之于《恒传》耶？此亦从未经人道破者。”

四则认为是魏国文学家嵇康所书之，嵇康是一代名士，与阮籍齐名，为“竹林七贤”之一，他的书法很有名，尤精草书。唐人张怀瓘《书断》谓“叔度（嵇康字）善书，妙于草制。观其体势，得之自然，意不在乎笔墨。”说

嵇康为《三体石经》书人是依据同时代人赵至亲眼目睹。《晋书·赵至传》云："赵至字景真，代郡人也，寓居洛阳……年十四，诣洛阳，游太学，遇嵇康于学写石经，徘徊视之不能去。"嵇康子嵇绍《赵至叙》亦云："（赵至）年十四，人太学观，时先君在学写石经古文，事讫，去。"清人朱彝真《经义考》，刘传莹《汉魏石经考》及周贞亮《魏三体石经残石拓本跋》等皆据此主嵇康书。

第五种观点认为是张揖所书。王献唐《汉魏石经残字叙》据北宋郭忠恕《汗简叙略》并改动《魏书·江式传》文字，主张揖书。

第六种认为是三国魏书家韦诞写的。吴维孝《汉魏石经考》卷三亦据《魏书·江式传》，主韦诞书，云"则正始之经其或出诞属之手欤？"韦诞之书，诸体并善，尤精署书，魏之宝器铭题，皆出诞手。又传诞作剪刀篆，并善飞白。

此外，除上叙六说外，近来也有人认为《三体石经》是多人合作之作，而非一人力所能及。范邦瑾在《书法研究》上撰文《魏〈三体石经〉书人略论》提出了这种看法。从《三体石经》所刻碑文名字的字体大小、笔画写法和书法风格来看，极不相似。王国维《魏石经残石考》云："品字式者古文、篆、隶三体似出一手，直下式者则三体似由三人分别书之，而书品字式古文与书直下式古文者亦非一手。不独书人不同，即文字亦不画一。"所以，《三体石经》非一人所书，而是由集体合作书写的，但书写人的具体名单，因原碑损毁严重，自宋以出土残石均未见有书人姓名，加上《三国志》等文献的阙载，在新的考占资料发现以前，目前也不能妄加推断。

（傅丰渭）

隶书起源于何时？

隶书是我国书法艺术宝库中瑰丽的珍宝之一，它源远流长，贯穿古今，是我国自有文书以来的第二大书体，直贯秦、汉、魏、晋六朝，代篆书而盛行于世。唐以后虽然楷书占据统治地位，但隶书仍然流行，以至今日。由于隶书体结构整齐，笔法富有变化，庄重大方，艺术性强仍为人们所乐于应用。它是篆书的变体，楷书的前身，上继周秦，下开魏晋，是我国文字形体和书法演变的重要标志。隶书字体笔法方圆并用，逆锋、藏锋、回锋兼施，行笔是中锋、偏锋同在，其典型笔法，是有波势，用挑法，故又有"蚕头凤尾"之称。

隶书究竟起源于何时，所云众多，说法不一。

据东汉许慎《说文解字·叙》云："秦烧灭经书，涤除旧典，大发隶卒兴役戍，官狱职务繁，初有隶书，以趣约易，而古文由此绝矣。"

据西晋卫恒《四体书势》云："秦既用篆，奏事繁多，篆事难成，即令隶人（指胥吏）佐书，曰隶字。"又云："隶书者，篆之捷也。"

《唐六典》云："五曰隶书，典籍、表奏、公私文疏所用。"

隶书相传是秦代书家程邈所作。程邈，字元岑，秦代下杜人，初为县之狱吏，他对文字很有研究，后困得罪了秦始皇，被囚在云阳（今陕西省淳化西北）狱中，覃思10年。他感到当时官狱公牍繁多，篆书结构复杂，书写不便，因此就动脑筋把它改革，在原来大小篆的基础上加以整理，削繁就简，变圆为方，拟定了一批日常应用的标准隶书，成隶书3000字奏之。秦始皇看

后很欣赏，不但赦免了他的罪，而且起用为御史，并以其所造的隶书发交官狱应用佐书，故曰“隶书”。唐代虞世南《书旨述》谓其书朴略微奥。所以世称程邈为“隶书之祖”。

但据《水经·谷水注》所记，隶书早在始皇前400年齐太公六世孙胡公棺上已经发现了。虽然此说在时间上亦有可疑之处，但至少可以证明隶书是古代广大劳动人民在日常应用中日积月累创造出来的。

从近十多年来不断出土的简、牍来看，上述的论断并不完全正确。

1980 年四川省青川县发掘了一处战国时期的土坑墓葬群，在出土文物中，发现了两件木牍。其中一件木牍，有三行墨书文字，字迹尚清晰可辨。书体是属于初起的隶书。据考证，书写时间为战国时秦武王二年（公元前309年），比秦始皇统一中国（公元前221年）早88年。这件木牍上的书体，与以前及当时钟鼎上所铸金文相比较，有许多差别。其特点是：减少盘屈，化繁为简，圆者渐方。字形从狭长渐变而为正方或扁形，有的字并有“蚕头燕尾”和波势的雏型。如九、四、鲜、津、则、月、目、尺、可等字，就体现了上述特点。这种书体，虽然基本上仍是篆书结构，但含有较多的隶书笔意，且笔画带草。

1975年湖北省云梦县出土的秦始皇时期竹简上的“秦隶”(又叫“古隶”)字体与四川青川木牍上的字迹大体近似。因此有人推测为：隶书，源于先秦战国时期，由大篆发展演变而成。至秦代，在变大篆为小篆的同时，对战国时初创的隶书进一步整理后才发展成为“秦隶”。

潘良桢先生在《书法研究》上曾撰写了《隶书艺术及在书法演变中之作用》一文，认为隶书的起源不能归于某一人所创制，程邈造隶书的说法是不正确的，隶书的出现，无疑是经历了一个历史过程的、是古代先民长期的群众性书写实践的结果，文字是社会实践的工具，更是社会实践的产物。隶书的出现，决不是某一个人闭门造车的结果，也决不是在一朝一夕之间突然发生的。若把殷墟甲骨文直至小篆都归于篆书系统，则可以说殷、周直至秦代，都是篆书的时代，而隶书则是汉代流行的标准字体，而隶书的开始出现，却可以追溯到很远，早在篆书时代出现的草篆，作为篆书的一种便于书写的简化字体，已经孕育了隶书的萌芽。杨宽教授在所著《战国史》一书中，根据江陵凤凰山秦墓出土的秦昭王时期的刻有“冷贤”两字的玉印和战国后期秦国的”高奴禾石铜权”铭文的字样，作出论断说，“在秦始皇没有完成统一以前，实际上小篆和隶书两种字体都早已存在”，并指出“草篆”也可称为“古隶”。所以可以认为隶书是在篆书的母体中逐渐发育成长起来的。近年来出土干湖北云梦睡虎地、湖南长沙马王堆等地的秦汉简帛书和出土于山东临沂银雀山的西汉简书也有篆书（草篆）到隶书这一过程的痕迹。而隶书的真正完成和确立为标准字体是在汉代，与篆书相比，在字体结构上，隶书主要是把回文曲折的弧线变为直线，偏旁部首也大大简化。

隶书艺术，在雄厚的基础之上，经历了前后无数学书者的苦心钻研，在我国书法艺术史上有着继往开来的重要地位和作用，正是由于这个原因，对于隶书起源的争议更引起了众多人的兴趣和关注，揭开隶书起源之谜对繁荣和发展中国书法艺术将起到有益的作用。

（傅丰渭）

楷书产生于何时？

楷书，又称真书、正书，因字体端正规范，堪称楷模，故得此名。提起它，人门很自然地会想到唐代欧阳询书写的《九成宫醴泉铭》、柳公权的《玄秘塔》和颜真卿的《颜勤礼碑》，以为这些就是中国最古老的楷书。其实不然。那么，楷书最初产生于何时呢？

一些人认为可以上推至汉初，甚至有人提出秦始皇时代。例如宋代著名的书法理论著作《宣和书谱》在《正书叙论》篇中叙：“字法之变至隶，极矣，然犹有古焉，至楷法则无古矣。汉初建初（汉章帝年号，公元 76—83 年）有王次仲者，始以隶字作楷法。所谓楷法者，今之正书是也。人既便之，世遂行焉。而或者乃谓秦羽人（羽人一说为职官名，掌征集羽翮作旌旗车饰之用；又一说是道士的别称——笔者注）。王次仲作此书献始皇以赴急疾之用。”

不过也有不少学者认为楷书始于东汉，也有的说是三国时代的魏时。清人刘熙载在《艺概·书概》中说：“正、行二体始见于钟书。”钟，指三国时魏人钟繇。而今人钟明善在《中国书法简史》中提出自己的见解说：“从汉字书法发展上来看，魏晋是完成书体演变的承上启下的重要历史阶段。”书法从小篆转向隶书，这是第一次重大的决定性变革，从此汉字由圆变方，一直至今都沿袭了这种方块的基本形态。“隶书产生、发展、成熟的过程就孕育着真书。真书、行书、草书这三种汉字书法的重要书体的定型是在魏晋二百年间。魏甘露元年《譬喻经》墨迹、西晋元康六年写的《诸佛要集经》墨迹等，左弯的笔画为楷书的撇代替，斜钩代替了（隶书的）磔。此时真行草三体具备”。当时“造就了两个承前启后，巍然卓立的大书法革新家——钟繇、王羲之。他们揭开了中国书法发展史的新一页，树立了真书、行书、草书美的典范。钟繇在这种崭新书体（楷体）的完善、推广上起了很大的作用”。按照这种说法，楷书经钟繇的完善并推广得到了大发展，那么其先声当然还得在此以前了。

近代康有为在《广艺舟双楫》一书中提出自己的看法：“汉末波、磔（左撇为波，右捺曰磔）纵肆极矣。久而厌之，又稍参篆分之圆，变为真书。”康氏又说：“汉隶中有极近今真楷者，如《高君阙》‘故益州举廉丞贯’等字，‘阴’‘都’字之‘邑’旁，直是今真书，尤似颜真卿。考《高颐碑》为建安十四年（公元 209 年），此阙虽无年月，当同时也。《张迁表颂）其笔画直可置今真楷中。《杨震碑》似褚遂良笔，盖中平三年（公元 186 年）。《子游残石》、《正直残石》、《孔彪碑》亦与真书近者。至吴《葛府君碑》则纯为真书矣。”

赞成三国时期说法的还不乏名家，例如《中国书法简史》的撰者包备五说过，“汉隶的形体美再进一步发展，到了汉末三国时期，字画上又有了‘侧（点）’‘掠（长撇）’‘趯（直钩）’‘啄（短撇）’结体上更趋于遒丽、严整，这就形成了真书。”有关真书，清代书学家钱泳曾有一个颇给人启迪的说明，按其《书学·隶学》上讲：“篆用圆笔，隶用方笔，破圆为方而为隶书，故两汉金石器物俱用秦隶，至东汉建安以后，渐有戈法波磔，各立面目，陈遵、蔡邕，自成一体，又谓之汉隶。其中有减篆者，有添篆者，有篆隶同之者，有全违篆体者，鲁鱼之惑，泾渭难分，真书祖源实基于此。”

循着今存的一些历代碑碣墓志上的书法窥察，我们可以在隋朝《龙藏寺碑》中看见唐代《九成宫》的先声。而隋则是融合北（朝）碑南（朝）帖的

时代。北碑中的《张玄墓志》、《张猛龙碑》、《龙门二十品》等，都是采用规范的楷体书写的。而北朝的书法，又可以在汉碑中发现其痕迹。如《经石峪大字》、《郑文公碑》、《刁惠公志》，则出于汉《乙瑛碑》；《贾使君碑》、《魏灵藏》、《杨大眼造像》各碑，则出于汉《孔羡碑》。

那么，楷书之根究竟在何处呢？

（余增德）

《兰亭序》出自王羲之之手吗？

在中国书法发展史上，东晋书法家王羲之可以称得上是一个承前启后的人物了，他博采众长，精研体势，推陈出新，一变汉、魏以来质朴的书风，创造出妍美流变的新体，为历代学书者所崇尚，被尊为“书圣”。相传，被誉为中国书法史上的丰碑的《兰亭序》就是王羲之的代表作。

那是东晋永利九年（公元 353 年）三月三日的事，王羲之与谢安、孙绰等当时名流四十一人，在山阴（浙江绍兴）兰亭修禊，作诗行乐，王羲之挥毫作序，用的是蚕茧纸、鼠须笔，其帖为草稿，用行韦写成，书法遒逸劲健，是土书中最得意之作。后来，这一珍品为唐太宗所得，并断定为王羲之的“真迹”，曾命赵模、韩道政、冯承素、诸葛贞等人摹写副本，赐给太子、诸王、近臣。以后临摹者面目各别，又再三临摹，所以种类很多。流行于世的有开皇本、定武本、张金界奴本、神龙半印本、褚摹本等不下数百种，形体各异，真伪莫辨。而据史载，原件则被殉葬于昭陵唐太宗墓，这就更加造成了《兰亭序》的神秘气氛，加上历代帝王重臣的竭力推崇与封建士大夫的大肆宣扬，它更成了不可侵犯的“神物”。

然而，唐代何延之、刘餗二人对《兰亭序》流传途径记载的不同，引起了南宋姜夔的注意，提出了“然考梁武收右军帖二百七十余轴，当时惟言《黄庭》、《乐毅》、《告誓》，何为不及《兰亭》”？姜夔是对《兰亭》提出疑问较早的人，但他只是从梁武帝收藏的王书这一角度进行考证而产生了疑惑，对于《兰亭序》是否出于王羲之之手的问题，还持肯定态度。后来，又有人从昭明太子萧统的《文选》中不见《兰亭序》，以及从文字学角度对流传的摹本和刻本提出了怀疑，也只是“蜻蜓点水”而已。到清末时，李文田在跋《汪中本定武兰亭》的同时干脆否定了《兰亭序》是王羲之所作。首先他认为《兰亭序》的文章就是伪作的，理由是《世说新语》中刘孝标注引王羲之此文不叫《兰亭序》而称作《临河序》，且定武本《兰亭序》比《临河序》在“夫人之相与”以下“多无数字，是隋唐间人知晋人喜述老庄而妄增之”。李还从文字字体上论述《兰亭序帖》是后人伪造：“……故世无右军之书则己，苟或有之，必其与《爨宝子》、《爨龙颜》相近而后可。以东晋前书，与汉魏隶书相似。时代为之，不得作梁陈以后体也。然则《定武》虽佳，盖足以与昭陵诸碑伯仲而已，隋唐间之佳书，不必右军笔也。”李文田便成为公开否定《兰亭序》出自王羲之之手的“第一人”。

从此，关于《兰亭序》的争论就正式作为一个学术问题延续了下来。

1965 年，郭沫若根据在南京附近出土的东晋《王兴之夫妇墓志》、《谢鲲墓志》等文物，重提《兰亭序》为伪作，在这年的《文物》杂志上发表了《由王谢墓志的出土论到〈兰亭序〉的真伪》的文章。他论定了“《兰亭序》

不仅从书法上来讲有问题，就是从文章上来讲也有问题。”斩钉截铁地断定这篇文章“根本就是伪托的，墨迹就不用说也是假的了。”并进而推断它是陈僧智永所书。这样，《兰亭序》不仅字不是王羲之写的，连文章也不是他作的了。

郭文发表以后得到了不少人的赞同，他们的主要论据一是序文前后格调不一致，“夫人之相与俯仰一世”以后一段文字与羲之惯常思想不符，“悲得太没有道理”，“更不符合王羲之的性格”，认为“《兰亭序》是在《临河序》的基础上加以删改、移易、扩大而成的。”1972 年第 8 期的《文物》杂志上，又发表了郭沫若《新疆出土的写本〈三国志〉残卷》一文，认为晋代没有楷书与行书，肯定“天下的晋代书都必然是隶书体”，从而成为否定《兰亭序》为王作的又一论据。

郭的观点也遭到了高二适、商承祚、章士钊等人的反驳，他们从东晋书法风格等角度出发，进行了一次外围考证，认为“东晋时代的章草、今草、行书、楷书确己大备，比较而言，后两者是年轻的书体，到了羲之，把它向前推进变化，因而在书法史上起着承先启后的作用。”至于题目的差异，是因为“羲之写此文时并无标目，其标目乃是同时人及历代录此文者以己意加上去的”，所以有《临河序》、《兰亭诗序》、《修禊序》、《曲水序》等名。而文中的“前后矛盾”之处是因为“羲之的思想有许多矛盾的地方，”是“这些矛盾反映在《兰亭序》以及诗句的情感变化上”罢了。至于《世说注》中的《临河序》比《兰亭序》少了一段感伤文字，只是刘孝标删节了而已。

1972 年 8 月郭沫若在《新疆出上的晋人写本〈三国志〉残卷》一文中断定：“这个问题，七八年前曾经热烈地辩论过，在我看来，是已经解决了。不仅帖是伪造，连序文也是掺了假的。”其实这一问题，并未得到解决。时至今日，争论仍在进行中。

关于《兰亭序帖》的真伪争论，在我国书学史上将近千年，从来就没有解决过，它已经涉及到了晋朝书体问题，涉及到文字史、书法史、考古学等方面，其重要意义已远远超过了《兰亭序》是否出自王羲之之手本身，有志于祖国文化研究的朋友，不妨去试一试吧！

（陆彩荣）

王羲之曾经游历过许洛吗？

王羲之是晋代著名的书法家。字逸少，琅琊临沂人。早年从卫夫人学书，后博览前代名家法书，遂改变初学，采择众长，备精诸体。他的草书浓纤折衷，正楷势巧形密，行书遒媚劲健，千变万化，纯出自然，对我国书法

史上有继往开来之功，因有“书圣”之称，其书为世所重，著有《兰亭序》、《乐毅论》、《十七帖》、《丧乱》、《奉桔》、《孔侍中》、《行穰》、《快雪时晴》等脍炙人口的书帖。

王羲之是为书圣，世人无疑。但有关王羲之是否有过北游许洛却引起了后人的争议。

唐代张彦远曾在《法书要录》中收录了如下这段文字：

羲之少学卫夫人，将谓大能。及渡江北游名山，比见李斯、曹喜等书；又之许下，见钟繇、梁鹄书；又之洛下，见蔡邕《石经》二体书；

又于从兄洽处，见张昶《华岳碑》，始知学卫夫人书，徒费年月耳，遂改本师，仍于众碑学习焉，遂成书尔。（王羲之《题卫夫人〈笔阵图〉后》）

这段以第一人称口吻写下的文字，历来为后人所珍视，被看作是王羲之学书经历的自叙。此后大凡论到王羲之，多引用这段自叙，近些年来的书法论著亦然。例如《中国书法简论》在“二王”一节中全文引用，以说明王羲之拓展艺术视野、转益多师的学书经历；《中国书法简史》“魏晋书法”一节中，作者将这段自叙作为无可置疑的史料予以引据；新近出版的《中国书法大辞典》“王羲之”条将这段自叙所记诸事化作王羲之的生平写人辞条。此外，时常见到许多有关论文引用这段自叙。众口铄金，似乎王羲之一生中的确有过“渡江北游名山”、“之许下”、“之洛下”的经历。沈尹默先生于1963年9月写的《二王书法管窥》一文中引用这段自叙时曾写道：“这一段文字，不能肯定是右军亲笔写出来的，但流传已久，亦不能说它无所根据。”

虽有上述说法，但持反对意见者也为之不少。1963年9月启功先生在《古代字体论稿》一书中指出：“所谓卫夫人《笔阵图》及王羲之《题笔阵图后》……俱出伪托，亦不足据。”

刘涛先生在《中国书法》杂志1987年第4期中发表了《王羲之北游许洛质疑》一文，认为王羲之这段自叙，结合有关史籍来考察，疑点甚多。此说仅见于这段自叙，北游的具体年代，自叙中不知何故未予具明，只能从行文中了解到，王羲之北游许洛是其从卫夫人学书以后的事情，而其何时开始从卫夫人学书已无由稽考。但是既自称“渡江北游”，那王羲之何时渡江南来，诸史皆无明文记载，而从其伯王导至江东的时间却有确凿的证据。《晋书·元帝纪》载：“永嘉初，用王导计，始镇建邺，以顾荣为军司马，贺循为参佐，王敦、王导、周顗、刁协并为腹心股肱，宾礼名贤，存问风俗，江东归心焉。”结合《晋书·王羲之传》所记“父旷，淮南太守。元帝之过江也，旷首创其议。”其播迁江左，当在“中国士民避乱者多南渡江”的永嘉五年或稍前，约公元311年左右。北游的地点，自叙道及“名山”、“许下”、“洛下”，所谓“名山”，似难稽考，而“许下”、“洛下”两地，乃许昌和洛阳。许昌是当时江南进入洛阳的要津，洛阳是东汉、曹魏、西晋诸王朝的都城，著名书法家如曹喜、杜操、蔡邕、张芝、梁鹄、师宜官、钟繇、胡昭等皆荟萃于斯，留下的碑渴、官观榜题、尺牍之多，自不待言，许洛两地可谓“文士云蒸、书家鳞萃，”按自叙书称，王羲之此游的目的，意在探访前贤留下的书法胜迹，而且对于其书法生涯有着关键性的意义，悟得卫夫人不足学，“遂改本师”。然而众所周知，西晋末年正值“八王之乱”和继起的匈奴贵族刘渊父子在中原攻城略地，使中原萧条，河洛丘墟，人口锐减。西京都城洛阳，破坏尤为严重，许昌则为石勒所据。而王羲之能否于这段动乱的岁月中北游许洛呢？却似不可能。

王羲之北游许洛的目的既在探访前贤书法胜迹，而当时洛阳常常出现数军对垒，毁于一旦且为前赵军队驻屯之所又征战不已的洛阳，前贤书迹何处觅得？而且南北交通阻隔，正常的农业生产或商业活动无法进行，王羲之北游又何处就食，住宿？就客观历史背景而论，当时根本不具备渡江北游的基本条件。再从王羲之方面来考察，值此渡江北游许洛也有悖常理。东晋时，过江南来的世家大族弟子仍未改西晋时“先白望而后实事”的积习，以“养望者为弘雅，政事者为俗人。”王羲之受“行事遵周孔之名教，言论演老庄之自然”家风的影响非浅，而举家渡江南来，正是为了避祸趋安，又何为旋

而劳形伤神，甘冒杀身之险去作颠沛的许洛之游，负有鞠育之责的母兄岂会轻许羲之值此丧乱之际去作蹈险之游。

综上所述，典籍史书中曾提及王羲之北游许洛探访前贤书法胜迹之事，而后者却认为王羲之一生中并不存在游历许洛的经历，为后世好事者伪托，以至今仍成为颇有争议的历史之谜，而揭谜之日还有待时日。

（傅丰渭）

“大字之祖”《瘗鹤铭》呈谁的杰作？

镇江焦山景色秀丽，自古为文人墨客流连之胜地。山岩现存历代名人题记刻石，以《瘗（yì）鹤铭》名震中外，被誉为“大字之祖”、“书家之雄”。

此铭原刻在焦山之足，不知何时崩裂。因常年淹没波涛之中，人们只能伺冬春之交水落时，于石隙间摹拓而传之。金石学者以所得字，补全原文。铭文称：“华阳真逸撰、上皇山樵书”。言壬辰岁于华亭（今上海松江县）得一鹤，甲午岁天折於朱方（今江苏镇江市），养鹤人把它埋葬并撰铭勒石。由于撰书者没有披露姓氏而托名仙侣，没有披露年代而只记有干支，因此给后人留下一个难解之谜。考据者众说纷坛，几成讼事，而争议至今仍无定论。

一说书者为王羲之。《瘗鹤铭》著录入书最早为唐孙处玄所撰《润州图经》，此书南宋时失传。据欧阳修《集古录》引：“按《润州图经》，昔传为王羲之书。”但欧阳修并不信此说，他紧接上文道：“然不类羲之笔法，而类颜鲁公，不知何人书也。”黄庭坚则特别赞赏此铭：“右军尝戏为龙爪书，今不复见，余观《瘗鹤铭》，势若飞动，岂其遗法耶？欧阳公以鲁公宋文贞碑得《瘗鹤铭》法，详观其用笔意，审如公说。”（《题〈瘗鹤铭〉后》）北宋苏子美、南宋赵湑、元郝经伯、明袁中道，清圣祖、清高宗、吴云、钱升诸人都持此说，其原因大抵如袁中道所称：“鲁直於书学极深，似有可凭，近世名士以为据。”

对王羲之书持异议者有三，一是蔡襄：“瘗鹤文非逸少字，……自隋平陈中，国多以楷隶相参，瘗鹤文有楷隶笔，当是隋代书”（《忠惠集》）；是黄伯思，以王羲之经历与铭文中干支相对照，晋成帝咸和九年甲午岁，羲之年方 32 岁，不应自称真逸。三是鹤铭中“雷门去鼓”的典故出自《临海记》：“昔有鹤晨飞人会稽雷门鼓中，于鼓声闻洛阳，孙恩砍鼓，鹤乃飞去”。刘昌诗引此典故，以为“恩起兵攻会稽，杀逸少之子凝之，盖在隆安三年，砍鼓必在此时，岂复有羲之，谁肯遽取以为引证哉？”（《芦浦笔记》）

二说书者为梁代陶宏景（456—536 年）。此说先由黄伯思提出，其《东观余论》中论辨甚详。此说未有马子严、曹士冕、蔡修、胡仔、刘昌诗，元有陆友、陶宗仪、柳贯，明有都穆、顾元庆、王世贞，清有顾炎武、孙克宏、程康庄、林侗，王士禛、王昶、孙星衍等人赞附，如翁方纲所言，“以为陶隐居者，……凡数十家”，（《铭出陶贞白辨》）主要依据如下几点：

一、就书法而言，黄伯思称：“仆今审定，文格字法，殊类陶宏景”。马子严云：“近观陶隐居诸刻，反复详辨，乃知此铭真陶所书，前辈所称者众矣，惟长睿之说得之。”（《焦山志·马子严题》）曹士冕云：“焦山《瘗鹤铭》笔法之妙，为书家冠冕，前辈慕其字而不知其人，最后云林子以华阳真逸为陶宏景，及以句曲所刻宏景朱阳馆帖参校，然众疑释然，其鉴赏可谓精矣。”（《法帖谱系》）清人顾炎武、王昶都以陶书与鹤铭相似而认为铭

为陶书无疑。

二、就别号而言，黄伯思以陶“自称华阳隐居；今曰‘真逸’音，岂其别号与？”蔡修云：”予读《道藏》，陶隐居号华阳真人，晚号华阳真逸。”（《西清诗话》）胡仔引《西清诗话》并加考证。刘昌诗称：“渔隐考订华阳真逸为陶隐居，推原本末，或庶几焉。”王世贞也认为胡仔论辨“似更有据”，又明人周晖《金陵琐事》引称：“唐·李石《续博物志》云：‘陶隐居书《瘗鹤铭》’。”王士禛《香祖笔记》中称：“顾元庆作铭考，历引诸说，而未及引此证之。”并直言鹤铭为陶所书。

三、就干支推论，黄伯思云：“又其著《真诰》，但云己卯岁而不著年名，其他书亦尔。今此铭壬辰岁，甲午岁亦不书年名，此又可证，”黄又以铭文中干支与陶宏景经历相对照，千辰岁为大监十一年、甲午为天监十三年，其时陶宏景正在华阳。董逌、柳贯均引此说。程康庄则进一步指出：“华阳在润州境内，焦山相去颇近，自属其杖履间物，当其往来幽境，欲借名山以传，姑秘其名字，令后人摸索得之……考贞白昔欲上升，颇以名心为累。”（《跋瘗鹤铭》）

对陶宏景一说，亦有异议者，如董逌虽全文引黄伯思的见解，但认为“茅山碑前一行贞白自书与今铭甚异，则不得为陶隐居所书”。（《广川书跋》）董文敏则认为：“昔人以《瘗鹤铭》为陶隐居书，谓与华阳帖相类，然华阳是率更笔，文氏停云帖误标之耳。”（瓮方纲引《容台集》）

三说为唐代王琐（贞观间人）、顾况（727—815 年）、皮日休（834—883 年）书。

王瓒说由章惇提出，蔡佑赞成此说：“……世因谓羲之书，虽前辈名贤皆无异论，独章子厚丞相不以为然。……其侧复有司兵参军王瓒题名小字数十，与《瘗鹤铭》字画一同，虽无岁月可考，官称乃唐人，则章丞相可谓明鉴也。”（《焦山志》引《蔡佑杂记》）刘无言亦疑为王瓒书。但黄伯思认为王瓒字画“虽颇似《瘗鹤铭》，但笔势差弱，当是效陶书，故题于石侧也，或以铭即瓒书误矣。”

顾况说。沈括直指为顾况书。欧阳修《集古录·跋尾真迹》中称：“或云华阳真逸是顾况代号，铭其所作也。”但又在《集古录·跋尾集本》中改变说法：“华阳真逸是顾况代号，今不敢遽以为况者，碑无年月，疑前后有人同斯号也”。赵明诚则提出异议：“欧阳公《集古录》云：华阳真逸是顾况代号。余遍检唐史及况文集，皆无此号，惟况撰《湖州刺史厅记》自称华阳山人尔，不知欧公何所据也。”（《金石录》）没有人正面回答赵明诚的质疑，却有人重复顾况道号为华阳真逸，或认为铭为顾况书，如袁中道、焦竑、朱彝尊诸人。

对于顾况书之说，董逌称：“余于崖上又得唐人诗。诗在贞观中已列铭后，则铭之刻非顾况时可知。”（《广川书跋》）又谈，此诗即王瓒所书者。

皮日休说。至清代始由程南耕提出，袁枚深信不疑，为之作跋，何焯、丁敬更引皮诗作证。其主要依据有三：一是以皮日休经历与铭文干支相对照，“咸通十三年壬辰，僖宗乾符元年甲午，袭美正在吴中，其年相合”。二是皮日休“有悼鹤诗云：‘却向人间葬令威’，此瘗鹤之证也；又自序其诗：‘华亭鹤闻之旧矣，今来吴以钱半千，得鹤一只，养经岁而卒，悼以诗。”陆龟蒙和诗云：‘更向芝田为刻铭，’此撰铭之据也，”（袁枚《随园随笔补》）三是“集内与茅山广文南阳博士诗皆不书姓氏……集内他处，称丙戌

岁，庚寅岁，皆不书年号”。（汪大成《跋汪退谷瘗鹤铭初稿》）对于此说，翁方纲认为：“袭美在吴壬辰、甲午之年，去欧、黄时才二百年，不应以二公博古者，致多考据之异。”“夫《润州图经》已相传为王右军书，此书已是唐人所作，则岂有皮袭美之理乎？”对皮诗中悼鹤诗及序，翁方纲解释为“盖皮、陆作诗时，同在吴中，必熟知是铭之梗概，故两人屡用于篇中，并非实有勒铭之事”。（《瘗鹤铭非出晚唐辨》）

近几年《瘗鹤铭》的研究复又引起各界的兴趣，倾向陶宏景说居多，也有王羲之、皮日休以至中唐无名氏之说。目前尚处在各抒己见阶段。如能在前人研究成果的基础上，在辨异证同和补遗、纠缪方面下一番功夫，《瘗鹤铭》所包藏的奥秘是可以揭晓的。

（殷光中）

郑板桥“难得糊涂”是什么意思？

作为清朝扬州“八怪”之首，郑板桥在书画界是颇有名气的。他为人刚直不阿，见义勇为，自己宁愿受贫困折磨，也决不肯向权贵折腰；他的行为可以说是达到了孟子说的做人标准：富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移。

封建社会这样的读书人，真是难能可贵，今天，在发扬民族正气的中华泱泱大国，他也必然为全民族所共识。

因为品格高尚，为世钦仰，因而人们也很青睐他那别具一格的字和画。

郑板桥一生绘了很多画，也写了不少字，他的那些绘画和书法，在他生前已是洛阳纸贵，有很高的欣赏价值。

近年，还出现一种现象，郑板桥所写的“难得糊涂”四个字，竟像传单那样被制成各种礼品式的拓片或作为像章推销，由此也引起人们对这位玩世不恭的郑板桥先生更增添一层兴味；对“难得糊涂”也就出自自己心理需求作出了解释，由此又顺延到对郑板桥书写这四个字的思维定势和价值取向，可是鉴于作者当时没有明确表明自己意向，因而产生了诸多相异的认识。

“难得糊涂”是什么意思？

自我嘲解说。这是在公元 1751 年（乾隆十六年），郑板桥 59 岁时写的。这年九月十九日，郑板桥在潍县“衙斋无事，四壁空空，周围寂寂，仿佛方外，心中不觉怅然。他想，一生碌碌，半世萧萧，人生难道就是如此吗？争名夺利，做胜好强，到头来又如何呢？看来人还是糊涂一些好，万事都作糊涂观，无所谓失，无所谓得，心灵大约也就宁静了。于是他挥毫写了四个大字‘难得糊涂’，因此它被称为‘真乃绝顶聪明人吐露的无可奈何语，是面对喧嚣人生、炎凉世态内心迸出的愤激词’”（杨士林《广陵奇才——郑板桥传》，安徽文艺出版社）。

抗议之声说。说是在公元 1754 年（乾隆十九年）秋，郑板桥由山东范县调任潍县知县，上任之日，正好遇百年未有的旱灾，田地裂缝，河水断流，庄稼枯黄。而皇帝派的钦差姚耀宗不问放赈，反而向知县索取书画，还送来 100 两纹银，郑板桥就以一幅鬼图讽刺。姚大怒撕了画泄愤，并指使财主屯粮，使百姓饿死，以此增加郑板桥罪过。郑板桥眼见百姓惨状，而心力不支，非常纳闷。妻子相劝：既然皇上不问，钦差不理，你就装糊涂嘛！郑板桥发怒说：装糊涂，我郑板桥装不起来。你可晓得，聪明难，糊涂难，由聪明变糊涂更难，难得糊涂。由此反而有所启发，就以“拯救万民，在所不惜”激

励自己，宣布立即开官仓赈济饥民。郑板桥所说的这句话，后来即成为“难得糊涂”的自注：“聪明难，糊涂难，由聪明而转入糊涂更难，放一著，退一步，当下心安，非图后来福报也”。因此台湾徐兰川说，“这句话文义，似乎喻人凡事不要太认真，得过且过，所谓‘不痴不聋，不作阿家翁’的另一注解。加以句读，聪明者有俗谓之智慧，有赖于人的先天遗传和后天的环境教育，才能培养成就完美的性格，是以人欲聪明并不易。苏东坡诗：人皆养子望聪明，我被聪明误一生。所以聪明人难做。什么是糊涂，糊涂就是不精明，糊涂有两种：一种真糊涂，朦朦处世，似是与生俱来，装不来，求不到；一种是装的假糊涂，明明是非黑白了然于胸，偏偏假装养麦不分，即是‘由聪明转入糊涂了’。根据郑板桥这种性格和心理结构，出污泥而不染的高雅品格，要他违背自己的理念和道德行为，显然是痛苦和折磨，“聪明人如基于良知道德应有所为，而要他装糊涂而无为，的确很难。”所以徐兰川认为，郑板桥有这段感慨“难得糊涂”的题书，“其中有段非常感性的心路历程，也是知识分子从政，在专制腐败政海中无法展现职志的一种抗议之声。它具有为所当为的失败涵意，不可为而为的胆识。”因此这种“心理调节”，乃是“试图把自己的心理反差平衡一下，以求得方寸的暂时安宁”（徐兰川《难得糊涂是郑板桥的抗议之声》，台湾《中央日报》1992 年 6 月 19 日）。

心安理平说。是说郑板桥在署潍县知县期间，接到堂弟郑墨函，为了祖传房屋一段墙基，与邻居诉讼，要他函告兴化知县相托，以便赢得这场官司。郑看完信后，立即赋诗回书：“千里捎书为一墙，让他几尺又何妨？万里长城今犹在，怎么不见秦始皇！”稍后，他又写下“难得糊涂”、“吃亏是福”两幅大字。并在“难得糊涂”大字下加注“聪明难，糊涂难，由聪明转入糊涂更难，放一着，退一步，当下心安，非图后来福报也”。在“吃亏是福”大字下加注：“满者损之机，亏者盈之渐，损于己则盈于彼，各得心情之半。而得我心安即平，且安福即在是矣”（《读者参考》1991 年 4 月）。

这里引用的一首七绝，其实是他同时期的大学士桐城张英所作，搬在这里，恐非事实。而此处将“难得糊涂”比喻为就是聪明，难得做一次糊涂，心安理得，也可取得心态均衡。因为“吃亏是福”，即是“难得糊涂”最恰切的诠释。

自我清醒说。郑板桥从不糊涂，他所以兴叹“难得糊涂”，自有其苦衷在焉。朱铁志认为：“郑板桥是个极清醒的人。唯其清醒、正派、刚直不阿，面对谗言无能为力时，才会有‘难得糊涂’的感叹。‘难’在何处？‘难’在他毕竟清醒明白，心如明镜，无法对恶势力充耳不闻、视而不见；‘难’在他‘一枝一叶总关情’，对百姓的疾苦不能无动于衷。”“只有假装糊涂，然则终究不能无观现实，遂有痛苦于内，‘淡然’于外，而生‘难得糊涂’之叹了。”（《从‘难得糊涂’说到质量万里行》，《人民日报》1992 年 8 月 4 日）

郑板桥以“难得糊涂”出名，他所说的“难得糊涂”，却有不同解释，有望文生义的，有作词语解译的，也有就其深醇的内涵进行探讨的，诸说不一。那么它该作何种解释更为恰切、可以共识呢？看来，“不知古人之世，不可妄论古人之辞也；知其世矣，不知古人之身世，亦不可以遽论其文也”（章学诚《文史通义·文德》）。后人难知前人心态和处世的复杂文化环境，要有正确适当解释，还是难以圆其说的吧！

（盛巽昌）戏曲篇

戏曲形成于何时？

在中国古代光辉灿烂的历史文化中，有一颗璀璨的明珠，那就是中国古代的戏曲艺术。但是中国戏曲艺术究竟形成于何时？历来却众说纷纭，莫衷一是，难以得出一个确切的定论。

大约在十二三世纪，中国的南北方分别涌现出南戏和北杂剧这两种戏曲形式。它们无论在思想内容和艺术表演形式上都脱离了中国早期戏剧那种稚嫩的痕迹，而趋于高度成熟。一般认为，它们是中国戏曲最早的成熟形式。

产生于中国南方一带的南戏，又被称为“温州杂剧”或“永嘉杂剧”，它的具体产生年代是明人祝允明和徐渭首先提出来的。祝允明在《猥谈》中认为：“南戏出于宣和之后，南渡之际”。当时他曾经见到旧牒中有赵闳夫榜禁，“颇述名目”，有《赵贞女蔡二郎》等南戏。徐渭的观点和祝允明略有差异。他的《南词叙录》是研究中国古代戏曲南戏的重要专著。他提出：“南戏始于宋光宗朝，永嘉人所作《赵贞女》、《王魁》二种实首之。”这就比祝说“南戏出于宣和之后”的年代要晚 80 年左右。那么，祝说和徐说究竟谁是谁非呢？

目前一般多主南戏出于南渡之际一说。周贻白的《中国戏曲发展史纲要》虽分别列举了以上两种观点，不过从他首先肯定“宋光宗赵惇时期便产生了温州杂剧”这一说法来看，他比较倾向徐说。张庚、郭汉城主编的《中国戏曲通史》则将祝说和徐说的意见统一起来，形成一种折中的观点，这就是，宣和之后南渡之际，出现了南戏的前身，宋光宗朝使南戏趋于成熟。理由是，祝说虽然不见得没有根据，但是他所亲见的榜禁中的赵闳夫，据考察是宋室的宗族，实际上是宋光宗赵惇时代的人，那么赵闳夫榜禁的名目可能就是宋光宗朝的东西。这样，所谓南戏出于南渡之际的说法就有些靠不住。而徐渭所说“始于宋光宗”就显然有些道理。但是，从温州一带“尚歌舞”、“多敬鬼乐祠”、社火、说书等民间艺术盛行的情况来看，南戏出于南渡之际也属可能。徐渭是明代嘉靖时人，出生年代比祝允明晚，他的观点本来就有些含混，在他提出“南戏出于宋光宗朝”后，又在同书中补充了另一种说法：“或云宣和间已滥觞，其盛行则自南渡。”可见他也不否认南戏出于南渡的可能。

与此同时，钱南扬在他的《戏文概论》一书中又提出了另一种观点。他认为，南戏在宋光宗朝已有《王魁》这样成熟的戏文出现，并已从村坊小戏进入城市，流传到赵闳夫当时可能做官榜禁的杭州，那么南戏的真正产生，当还在宣和之前。

有关早期南戏的资料，由于历史上的记载非常少，以致我们目前基本上只能根据祝说和徐说来推断南戏的大致产生年代。而祝允明和徐渭毕竟都是明中叶人，离开他们推断的南戏产生年代已有数百年之久，他们对南戏产生年代的论说又如此简略、含糊，这就使人对二者之说产生种种疑问。因此，有人根据南宋初期缺乏南戏的任何有关记载和当时南方一带宋杂剧盛行的情况，提出南戏产生年代可能在南宋末的观点。

另外，日本著名戏剧家青木正儿对南戏的概念也提出了截然不同的看法。他在《中国近世戏曲史》一书中提出，南戏即南宋杂剧的别称，因欲与北方杂剧相区别，乃更新以戏文之名，非仅对温州戏给以狭义称呼，元以后之南戏，才是真正的南戏。这就将南戏和南宋杂剧混为一谈，从而将南戏的

产生年代推后到元代去了。

有关南戏形成年代的问题相当复杂，各家之说，难以统一。而对于北杂剧产生年代的看法，同样也很不一致，一般说来，有这么两类：

一些人认为，北杂剧形成于金末元初。就是说，金代是北杂剧的孕育演变时期。不过，至迟在金代末年已出现了杂剧这种形式，只不过当时还掺杂在金院本中没有独立出来，到了元代则脱颖而出，形成了成熟完整的戏剧样式。所以，他们不同意明人朱权在《太和正音谱》中将关汉卿列为“杂剧之始”的说法。因为元代初期关汉卿剧作已相当成熟，元杂剧已很兴盛，这中间应有个发展成长时期。但是北杂剧在金院本中怎样脱胎演变，现在仍缺乏有力的论证。

另有一些人则认为，北杂剧的产生年代应在元初。顾肇仓在他的《元代杂剧》一书中就提出，宋金两代虽然有杂剧，但所包括的内容都不是纯粹的戏剧，只有到了元初，各种条件才具备和成熟，由此才得以正式形成北杂剧。

还有很多学者对于中国戏剧的起源与形成发表了各种见解。其中任二北在专著《唐戏弄》中提出“中国戏剧起于春秋、完成于唐代”的观点；许地山在《梵剧体例及其在汉剧上底点点滴滴》一文中提出“中国戏曲受印度梵剧影响而形成”的观点；王国维在《宋元戏曲考》中提出“中国戏曲起源于古巫、宋元时期形成真正的戏剧”的观点。

中国戏曲究竟形成于何时？应该说至今仍是一个谜。

（张跃）

昆腔创始于什么年代？

昆腔即昆山腔、昆曲，近年通称昆剧，是我国民族戏曲中一个艺术水平较高的声腔剧种。它的曲调优美细腻，有“水磨腔”之称；明代以来，又有许多剧作家以昆腔写作了不少优秀剧本。清中叶以后，昆腔一度衰落。解放后，《十五贯》“一出戏救活了一个剧种”，昆剧重放异彩，备受国内外重视，被誉为剧苑的“兰花”。

从明、清笔记资料到近世的某些戏剧史、文学史，大都认为明代嘉靖年间居住于太仓的魏良辅（字尚泉）在昆山民间小唱的基础上，加工提高，“创始”了昆腔。如明代沈德符《顾曲杂言》：“自吴人重南曲，皆祖昆山魏良辅。”清代朱彝尊《静志居诗话》：“魏良辅始变弋阳海盐故调为昆腔。”日本青木正儿《中国近世戏曲史》：“昆腔为嘉靖初昆山魏良辅首唱之腔调。”郑振铎《插图本中国文学史》也说：“这位伟大的音乐家，一手创作了昆山腔。”可是，在 50 年代后期，人们在明代周元暐《泾林续记》等书中发现了这样的记载：明初，朱元璋为示国之祥瑞，把一些高寿老人召到南京赐宴；其中有位叫周寿谊的，朱元璋知道他是昆山人后就问他会不会唱昆山腔，还说人家告诉他昆山腔是很好听的；周寿谊说我不会唱昆山腔，只会唱小调月儿弯弯照九州。如此说来，早于魏良辅二百多年的明初就已经存在“很好听的”昆山腔了。传统的魏氏“创始”说开始产生了疑问。不过当时由于旁证不足，没有引起学术界的太大波动。

1961 年，路工在《戏剧报》第七、八期合刊上披露了他在明代张丑《真迹日录》中发现的，吴昆麓“校正”、大书画家文征明手写的《娄江尚泉魏良辅南词引正》，引起了昆腔史研究领域的一场热烈讨论。原来，《南词引

正》中有这么一段话：“……惟昆山为正声，乃唐玄宗时黄幡绰所传。元朝有顾坚者，虽离昆山三十里居千墩，精于南辞……善发南曲之奥，故国初有昆山腔之称。”

从这段文字看：一，“国初有昆山腔之称”，可以和周寿谊事互为印证。二，不但证明魏良辅并非昆腔“创始”人，而且魏氏还说出了“创始”人是顾坚，远祖则是黄幡绰。三，过去还有个疑问：魏良辅实为江西人，流寓太仓，为何他“创始”的声腔叫昆山腔？现在这个问题似乎也解决了：顾坚、黄幡绰都是昆山人。于是，有些戏曲史家如傅惜华，据此认定昆腔是：“元末明初时顾坚所创始的”。（《文汇报》1961 年 4 月 8 日《曲海新知》）

然而，大多数研究者认为此案疑点尚多：

首先，如果不能以确凿的史料证实元代昆山确有精干戏曲音乐的顾坚其人存在，那么他“发南曲之奥”一说的基础就不够坚实。《南词引正》说他与杨维桢、顾仲瑛等为友，可是在杨、顾等人的诗文中还没有发现过顾坚的名字。周贻白查出顾坚乃嘉靖进士，并非元人。（《戏曲演唱论著辑释》）董每戡因为找不到任何文字记载而又要肯定其人存在，干脆论断顾坚只是个名不见经传的民间艺人（《“昆腔”“昆山曲派”》，见《说剧》1983 年版）。其他研究者也做过不少有益的工作，但材料都不太过硬；顾坚其人，目前仍是戏曲史上一个似有似无的幻影。

再一个疑点是《南词引正》的真实性。坚决怀疑者如周贻白，认为它是吴昆麓“托名于魏良辅”。（《戏曲演唱论著辑释》）多数研究者虽然感到“问题都还有待于研究”，但“目前只好暂且承认”它的叙述内容。1980 年，陆萼庭出版了《昆剧演出史稿》一书，打破休战状态，提出新的论点：这段文字既非别人假托，也非直陈史实，而是魏良辅自己在故弄玄虚；抬出黄幡绰和顾坚，以提高昆腔地位，有利于自己的改革工作。是非真假，依然各执一说。

第三，不论魏良辅“创始”，或顾坚“创始”、魏氏改革提高，魏良辅终究还是昆腔发展中的大功臣，可是在明代己对其人感到茫然，甚至籍贯也众说不一。近年对其生平探索也颇有分歧。多数意见认为他是普通曲师，因为他多与下层交往，还把爱女嫁给一个深通戏曲音乐的流放犯。如陆萼庭据李开先《词谑》说他是“游食四方的歌唱家”，又以医生为“副业”（《昆剧演出史稿》）。而蒋星煜通过江西的实地调查和检阅有关志书，认为魏良辅系进士，因招降广西瑶民起义有功而做过相当高位的布政使（《关于魏良辅与〈骷髅格〉〈浣纱记〉的几个问题》）。可是如此大官又怎么流落到太仓，落魄得这等地步？

还有一个疑问，如明初已确有昆腔，那时的昆腔又是什么样子的呢？徐渭说过“如宋之嘌唱”。（《南词叙录》）钱南扬、路工、黄紫冈等诸家多以为魏氏改革前的昆腔为清曲小唱。独有蒋星煜着眼于“黄幡绰所传”这句话。据传，黄幡绰之故村绰墩“村人皆善滑稽及能作三反语”（《中吴纪闻》）；故而蒋氏觉得昆腔把歌、舞、剧较早就结合在一起的可能性也是不能绝对排除的（《昆山腔的发展史再探索》）。当然，目前也还没有找到实例。

朋友，当你欣赏优美的昆剧艺术时，没有想到它的发展史上还有这些疑问吧？戏剧史研究的大门敞开着，希望你也来解开其中的几个“？”。

（缪依杭）

喜剧始于何时？

中国戏曲历史悠久，留下来的剧目，非常丰富。虽然没有根据悲剧、喜剧的美学理论对它们进行分类、研究，但喜剧的存在却是客观的，而且有大量的喜剧剧目和论述遗留下来。这是因为戏曲是人们生活的反映，生活中本来就充满着喜剧性的现象。它反映到戏曲中，就成了喜剧。正如元末著名戏曲家高则诚在他的名著《琵琶记》开场时说的“论传奇，乐人易，动人难”。明末戏曲评论家陈继儒在《琵琶记》总评中说的“西厢、琵琶俱是传神文字，然而西厢令人解颐，……”。这里的“乐人”和“解颐”，指的就是喜剧的艺术效果。那么，中国的喜剧始于何时？

一种观点认为，中国喜剧成熟于 12 世纪到 14 世纪的宋元时期。认为这一时期的喜剧，无论是作者在选择题材、塑造人物、安排关目等方面都同悲剧有明显区别。剧本的取材，往往只取生活中的某个有代表性的局部或侧面，而反映出来的思想，却具有全局性和普遍意义，使戏曲与人们的生活息息相联。如《幽闺记》和《玉簪记》等大型传奇剧便属于这一类。作者在塑造人物形象时，一方面对反面人物（通常指上层或高贵者）进行无情的讽刺、鞭挞，揭露他们的愚蠢、卑劣；而另一方面则以更多的篇幅对正面人物（通常是指下层人民）的正义、机智行为进行赞美、歌颂。如爱情戏中的贵公子总是愚而卑劣，穷书生总是多才多艺；贵小姐正直而带幼稚，小丫环往往比小姐聪明、伶俐。典型的剧目有《救风尘》、《西厢记》等。表现手法或采取旁敲侧击，以弱胜强；或避实击虚，以智取胜；或反言显正，寓庄于谐。使气焰嚣张的反面人物，在经过几场较量后，不得不败下阵来；而开始处于弱小的正面人物，由弱转强，终于取得胜利。如《救风尘》，《望江亭》等。

另一种观点认为，喜剧是从公元前 8 世纪的俳优发展而来的。俳优，可看作是中国最早的喜剧演员。据历史记载，在公元前 774 年，西周幽王的官廷里就养着俳优。

俳优，是国王贵族的弄臣，他们专以滑稽、诙谐的人物扮演供国王贵族玩弄或进行讽刺调笑。为了使这些会说话的玩偶在宫廷里出尽洋相，挑选俳优时，专门从民间选取那些身不满三尺的侏儒。据《史记·滑稽列传》的记载，“优孟衣冠”就是中国喜剧的初始阶段。记载说，春秋楚庄王的时候，楚相孙叔敖临终时，他对儿子说，我死后，你们一定会很贫困，你可去找优孟帮助。于是，优孟穿戴了孙叔敖的衣服帽子，模仿孙叔敖的言谈笑容。练熟后，去见楚庄王。庄王怀念孙叔敖，见了优孟，当孙叔敖复活了，要他作楚相，优孟遂以唱来讽喻庄王。他唱道，住在山里耕田、打柴很辛苦；出来做贪官，接受贿赂，自身要被杀，家族也要被灭绝；而做清官，像孙叔敖一样，一生忠贞廉洁，又怎样呢？他的妻儿穷得只好靠打柴维持生活。庄王听后向优孟谢过，并厚封孙叔敖的儿子。优孟的演唱，就是初始的喜剧。

以后，至五胡十六国时代，俳优发展为“参军戏”。后赵石勒，因一个担任参军的官员贪污，于是就令一个优人，穿上官服，装扮成参军，让别的优伶装扮成其他的角色，在旁边戏弄他。从此，由一个优人扮的角色发展成两个或两个以上的角色，称谓“参军戏”。这就是喜剧的发展。

再有一种观点是把喜剧追溯到上古时代的傩祭，认为这种形式就是早期的喜剧。上古时代，源渊于图腾崇拜的先民们，当他们在欢庆丰收、胜利或驱鬼逐疫的时候，都要进行一种固定的祭祀仪式——傩祭。傩祭时，有一个

核心人物，身上蒙着熊皮，头上戴着有四只眼睛的面具，右手执戈，左手舞盾，率领着戴面具、披毛顶角的十二兽（或尊称十二神），以及大队由少年儿童扮演的“侲子”，号呼跳跃，并合唱祭歌。这种形式犹如今天的载歌载舞。他们把这种傩祭，作为是中国喜剧的开端。

综上所述，无论是“成熟的喜剧”，还是“优”或“傩祭”，它们究竟始于何时？还是一个颇难回答的“谜”。

（庞成保）

弋阳腔的发源地在哪里？

稍知中国戏曲史或者喜欢地方戏的人没有不知道弋阳腔的。它形成于元末明初之际，据《南词叙录》说，它当时盛行于北京、南京、湖南、福建、广东等地的舞台上。弋阳腔的特点是台上演员独唱，后台众人帮腔，只用打击乐伴奏，并且创造了滚调。弋阳腔由于传播广，并同各地语言、曲调或剧种相结合，因而对中国戏曲的发展产生了重大影响，正如周贻白在《中国戏曲发展史纲要》中所指出的那样：”直到现在，还可在赣、皖、湘、鄂、闽、粤、京、宁等地寻出曾经流行过弋阳腔的线索，甚至山西、陕西以及东北数省，直接或间接地都曾有过弋阳腔的足迹。”然而，弋阳腔最初究竟产生于哪个地方呢？

弋阳，作为今天的地名，在江西省东北部、信江中游，其名形成于隋代，而在古代，作为郡县名的另一个弋阳，治所在今河南省潢川西，辖境相当于今河南淮河以南、竹竿河以东、灌河以西及湖北东北角。弋阳腔作为一个地方声腔系统，不可能同时形成于语言、文化差异甚大的南北两地。那么，哪个弋阳才是弋阳腔的发源地呢？

如果根据明代魏良辅《南词引正》的说法，弋阳腔于明初永乐年间已流传到云贵一带，结论可能是弋阳腔起源于江西弋阳。

确实，从《猥谈》有关弋阳腔形成的材料分析，弋阳腔可能来自南曲声腔的演变，是从南戏基础上发展、形成的剧种。随着南戏在民间不同地区的流传，各地民间艺术的影响日益深入，在艺术风格上的变化越来越大，差异逐渐明显起来。这种变化使得南戏原有的曲调流传各地以后，被戏曲演员以当地语言传唱着，由于语音、语调的差别，使之不断改变，在风格上逐渐地方化。

从弋阳腔演出的《琵琶记》、《拜月亭》、《荆钗记》、《白兔记》等元末戏文，可以明显地看到它与早期南戏的继承关系。当然，从明人汤显祖和清人李调元有关弋阳腔的记载中，又可以看出弋阳腔一贯所具有的风格、特色。汤显祖《宜黄县戏神清源师庙记》说：“此道有南北，南则昆山，之次为海盐，吴浙音也，其体局静好，以拍为之节；江以西则弋阳，其节以鼓，其调谊。”李调元《剧话》也指出：“弋阳始弋阳，即今高腔，所唱皆南曲。……向无曲谱，只沿土俗，以一人唱而众和之，亦有紧板、慢板。”

据此，张庚、郭汉城主编的《中国戏曲通史》就主张弋阳腔形成于江西东部一带。并且补充说，这一地区在语言系统上属中州语系，与吴浙音有很大差别，这就形成了弋阳腔在音调风格上的独特性，在南戏系统上自成一家；同时，又由于这一地区有着一些特殊的民间风俗，流行着一些与这些民间风俗习尚有关的民间艺术，比如傩舞、目连戏等与宗教形式联系着的艺术形式，

对弋阳腔的发展也不能不产生一定的影响。弋阳腔的音调特征，表现形式一唱众和的特点，以及锣鼓打击乐的运用，都和当地民间艺术有着一定联系。

但是，翻检清人严长明《秦云撷英小谱·小惠传》，又可以看到关于弋阳腔来源的另一种见解，他说："演剧防于唐教坊梨园弟子，金元间始有院本。……院本之后，演而为'曼绰'（俗称'高腔'，在京师者称'京腔'），为'弦索'。曼绰流于南部，一变为弋阳腔，再变为海盐腔。"这就是说，弋阳腔只不过是北方高腔在南方的流传演变而已。

事实究竟怎样呢？

我们知道，在元末明初，北方杂剧已广泛流行于包括江西在内的南方广大地区，据《录鬼簿》说，元代始创南北合套的作家沈和，就居于江州。明永乐时改封于南昌的宁献王朱权，也曾大力提倡北曲，编撰杂剧，组织王府戏班。这些活动自然会对民间戏剧产生影响。弋阳腔的一些演出剧目，有些是由北杂剧改编而成，甚至按杂剧模式演出。因而，清代李渔《闲情偶寄·音律》指出，弋阳腔照搬《西厢》，"以其调虽恶，而曲文未改，仍是完全不破之《西厢》，非改头换面折手跛足之《西厢》也。"这不正说明弋阳腔是受北曲杂剧的深刻影响吗？

那么，弋阳腔究竟是南戏的支流还是源于北方？看来尚需人们努力探讨。

（勇木）

苏剧起源于何时？

苏剧原名苏州滩簧，是流传在江浙民间的说唱音乐，是一切滩簧（包括浦东滩簧、无锡滩簧、宁波滩簧、杭州滩簧等）中最早和最值得注意的一种。苏滩后又分为"前滩"和"后滩"。前滩又叫"钱滩"。据传清帝嘉庆死后，不许民间演戏。当时有个艺人汪紫香，因双目失明不能演戏，便集子侄三四人为一班，改唱滩簧，其脚本半出于昆伶钱坤元之手。钱坤元曾对改昆曲为滩簧花过不少力气，在苏滩艺人中影响较大，"钱滩"由此得名；后来误传为"前滩"。从前滩发展为后滩，经历了几个阶段。滩簧时期的演出形式有些近似现在的说书。滩簧这个名称也是因为有些老艺人把说书叫做"滩册"，把临时编成的唱篇叫做"簧篇"而得名。当滩簧发展为前滩这个阶段时，叙事体的讲唱已经初步发展成为代言体的戏曲了。当时许多昆曲艺人由于昆曲的衰落而改行唱滩簧，因此苏滩在音乐、声韵、行腔、脚本和表演等方面都受到昆曲的重大影响。

苏剧的曲调丰富，唱同讲究声韵，唱腔柔绵含情、婉转动听，有鲜明的地方色彩，很能反映苏南人民的心理、性格和感情。它的主要曲调是"太平调"，简称为"平调"。特点是容量大、音域宽、节奏稳，能够随着角色和情感而变化，生、旦、净、丑各有不同的唱法。除了太平调以外，还有凄凉的弦索调、迷魂调和柴调；轻松的费家调；以及大小九连环调、五更调、四季相思、湘江浪等民间小调，唱腔共有一百多种，其中的阴阳血、山歌调、紫竹调、费家调、银绞丝等，正被沪剧、评弹、滑稽等兄弟剧种普遍采用着。

苏剧既然是一种说唱曲艺，所以起初演员并不化妆，也没有舞台动作，演员穿着便服，坐着演唱，如同评弹一样，当时被称作"素衣坐唱"。后又发展成为化妆坐唱。最早的化妆苏滩，大约是 1912 年汪优游、陈大悲等领导

的文明戏剧团“进化团”到宁波演出，苏滩艺人郑少赓、朱筱峰等随团同往。由于文明戏是化妆演出的，他们也跟着化妆了。1935 年，上海举行了一次救灾义演，第一次在中央大戏院演出了苏剧《昭君和番》、《描金凤》、《三笑》等戏。

关于苏剧的起源，有三种说法：

第一种是陈蝶仙的说法。他作有《安康雅集小序》，认为杭州的滩簧产生于宋朝末代文天祥时代，甚至远溯到晋代竹林七贤。

第二种是徐傅霖的说法。徐傅霖在《中国民众文艺一斑——滩簧》上说：“清朝的全盛时代，盛行昆戏，不知哪个皇帝死了，必须在三年国丧期年，戏园一律停锣。于是昆戏的故乡苏州有一位姓钱的就想出一个办法来，将昆曲减去锣鼓与笛，全用丝弦乐器来和唱，把昆曲改成简单唱法，便叫做滩簧。”但在 1951 年民锋苏剧团演出《桃花扇》时，编者徐傅霖登台演说，却指出这一年是清咸丰元年（1851 年），道光刚死，所以这次的苏剧演出恰好是百年纪念。有人又说这姓钱的就是苏州吴县的钱明树贡士。又有人以为钱滩指的是嘉庆道光年间的艺人钱坤元。（《新民报》报道说是咸丰皇帝晏驾，同治皇帝登基，宣布国丧三年，那该是 1862—1864 年，就更迟了。）

第三种是李家瑞的说法。他认为：“乾隆寿曲桑农献瑞一种里面己用滩簧调，霓裳续谱里也选有滩簧调三种。”因此苏剧起源于乾隆年间。

此外赵景深也找到了两个例证：其一是，乾隆间沈起凤的《文星榜传奇》第四出科诨道士云：“唱滩王是我起首。”又云：“卖橄榄粗话直喷，打斋饭嚼蛆一泡。”按，“卖橄榄”和“打斋饭”都是“后滩”出名的戏，想不到在乾隆年间就已经有这些戏了。其二是，乾隆三十九年《缀白裘》同集（即今本《缀白裘》十一集卷三）“算命”出中有云；“慢点、还要饶一只滩头来。”连道士和算命人也要唱滩簧，可见当时滩簧的普遍。滩头约等于弹词的开篇。据此赵景深先生认为，陈蝶仙的说法太远，而徐傅霖的说法太迟，而较为同意这第三种说法即起源于乾隆年间。

苏剧在江南地区有较大影响，但其起源的确切时间至今仍为一个费解的谜。

（傅丰渭）

何为“戏曲”、“戏弄”和“戏象”？

在中国古代戏剧史上，一般认为，宋元以南曲形式演唱的戏曲，是我国最早的戏剧，它由宋杂剧、唱赚、宋词以及俚巷歌谣等综合发展而成。据徐渭《南词叙录》：“南戏始于宋光宗朝，永嘉人所作《赵贞女》、《王魁》二种实首之”，号曰“永嘉杂剧”。然而在研究我国古剧的发展史上，至今仍有一个较大问题存在争议，这就是所谓“戏曲、戏弄和戏象”问题。

《戏剧论丛》曾发表过任二北先生的一种观点：“戏象”是汉代对于戏剧的用语；“戏弄”是唐代对于戏剧的用语；“戏曲”是明代起对于戏剧的用语，至今仍在沿用。在戏剧的整体中，不提戏的其他，而专门突出去提戏中的曲，这种情形并非一朝一夕。如明明是一部“元剧选”，臧懋循叫它是“元曲选”；明明是一部“六十种戏”，毛晋叫它是“六十种曲”；明明是一部叙录南戏的书，徐渭叫它是“南词叙录”，而王国维研究我国古剧的两部著作《宋元戏曲史》和《戏曲考源》中都认定“戏曲”一词，而不称“戏

剧”。由此可推见出，单独把曲提出来赋予这样突出地位的，就是如臧懋循、毛晋、徐渭、王国维等这样一派文人学士，他们深好词章，擅长考据，或操选政，或展史才，把剧本搬进书斋，才开始凭着主观，以“戏曲”代替“戏剧”。戏曲本身，是社会上自然产生的东西，在春秋时已有，而用“戏曲”二字代表戏剧，是明代之后的人为之事。“戏弄”一词，在春秋时也已有，至唐代乃为普遍。如李庚“两都赋”称：“戏族咸在，百弄迭作”。“弄”是动词，它的实质非常广义，如故事、情节、化妆、表情、服饰、道具、说白、音乐等，都可以概括。“戏象”一词，则是汉代的产物了。“象”是现象，靠化妆、服饰、道具、姿态、动作等来表达现象。《盐铁论》二十九“散不足”篇中就有“戏倡舞象”一词，而“戏象”则是其简称罢了。中唐元有“象人”一诗云：“被色空成象，观空色异真。自悲人是假，那复假为人。”戏剧就是假为人。

对上述观点的综述，文众先生提出了不同意见，认为“戏曲”一词起于明代之后的观点是错误的。陶宗仪在《辍耕录》中曾提道：“唐有传奇，宋有戏曲”（卷二十五院本名目条）；“传奇作而戏曲继……传奇犹宋戏曲之变”（卷二十七“杂剧曲名”条）。陶宗仪是由元人明的作者，然其书则成于元代。那么关于“戏曲”一词的来历，不辩自明。认为它是明代以来“少数人主观拟定的”，这不符合事实。明清以来，确实有许多文人把戏曲艺术片面地看作是“曲”的艺术，但在今天，它在人们的一般概念中，却是载歌载舞的综合艺术。而任先生提出的“戏弄”和“戏象”则是从概念定义出发而对“戏曲”二字加以任意剖解，不能为人们所接受（“戏弄”一词，今天人们仅能理解为开玩笑的意思）。

黄芝冈先生也在《戏剧论丛》上撰文谈了自己的观点。认为“对构成‘戏曲’的全部因素，如故事、乐、歌、舞、白、科等都要面面顾到”，这话虽有一定道理，但现在使用戏曲这个名称的人谁也不会想把“戏中的乐、舞、白、表情”等因素撇开，而用现在这个名称“单指戏中的曲”；谁也不会“狭隘地专门欣赏曲辞”。现在使用戏曲这个名称，无论从实质上还是从含义上看问题，并没有不妥或流弊，戏曲和广义的戏剧一样，是拥有“综合艺术”的称号的。“戏象”这个名称是不见于中国古代任何戏曲成份里的，但“象人”这个名称却和百戏不可分割。《南齐书·音乐志》说：“角抵象形杂技，历代相承有也。”百戏有“象形杂技”这个称号，便可知“象人”在百戏里面是一个重点。而离开百戏谈“戏弄”，理由也并不充足。因为“弄”的本身并不曾具有主观设想的那种条件，“弄”一直和舞台的关联很少，那么，“弄”不能“搬上舞台”就只好说它们不是“弄”了。但如李庚《西都赋》里举出了“戏族咸在，百弄迭作”（据《四部丛刊》元翻宋小字本《唐文粹》，“百弄迭作”当正作“百弄迭改”）的话，“戏族”是指的假形、假头，“百弄”是指的寻橦、走索之类，又何能说百戏里有戏曲是“肯定”的呢？

上述三种论述，均对戏曲一词的最早来源及戏弄、戏象等提出了三种观点，引起了争议。虽然目前最后结论仍成谜局，但通过各种观点的阐发，通过对历史现象的论证及以后对考古学的进一步研究与发掘，此疑问终将大白于天下。

（傅丰渭）

中国有没有古典悲剧？它起源于何时？

中国古代到底有无古典悲剧？如果有，它又源于何时呢？这两个问题，在我国学术界一直争论不休，迄今还未统一，分歧颇大。

悲剧是戏剧的一种类型，它往往反映社会生活中的重大矛盾冲突，展示善恶两种社会力量的激烈斗争，主要是表现主人公所追求的理想、所从事的事业由于邪恶势力的迫害及本身的过错而不能实现，并以其悲惨遭遇或自身毁灭引起人们的怜悯、同情、悲愤、崇敬。悲剧的基调庄重，气氛严肃。恩格斯在《致斐迪南·拉萨尔》中曾说，悲剧性的冲突的实质在于“历史的必然要求和这个要求的实际上不可能实现”。悲剧是社会生活中悲剧性冲突在艺术上的反映。据此，有的学者认为：如果按此标准来衡量，则中国没有严格意义上的古典悲剧。形成戏剧尤其是悲剧的重要条件是故事，没有故事，就只能停留在歌舞、杂技阶段。在希腊，戏剧包括悲剧的基础和土壤都是神话传统，而中国的专制奴隶制和封建制都不利于神话传说的产生和发育，仅有的一点零碎的神话传说，还受到儒家正统思想的排斥。比较发达的史传故事则因以深奥的书面语言记载于书中，而为上等人私有。这样，在下等人手中的歌舞与在上等人手中的故事，就不能互相结合，产生出真正的古典悲剧来。在中国古典戏曲中虽有不少悲剧的因素，但却缺乏完整独立的结构、故事情节，且绝大部分都有理想化的结局。可以说，中国无古典悲剧，甚至连元明清的所谓悲剧作品也算不得真正的悲剧。

但不少学者对此持有异议，认为悲剧的起源与作为整体概念的戏剧的起源是不可分割地联系在一起的。中国的戏剧虽然晚出，却有其独特的发展规律。中国的原始歌舞剧原无悲喜剧之界限，但它所表现的矛盾冲突的性质和在人们心灵上所唤起的思想感情，又确是沿着悲喜两个方向发展、演变的。所谓“优孟衣冠”就是原始歌舞剧“葛天氏之系”向滑稽方向发展；而《九歌》一类的歌舞剧则是向严肃、悲壮的方向发展，中国悲剧形式虽稍晚于希腊，但它是中国文艺发展史的必然产物，也符合人类文明史的共同规律。认为中国无古典悲剧，就连元明清的悲剧也不能算悲剧的说法，是不确切的。

即使在承认我国有古典悲剧的学者们中间，对本国古典悲剧始于何时的问题，同样有争论。

有学者认为，原始歌舞剧《九歌》可以说是我国见之于文字记载的第一出悲剧。因为：（1）从《九歌》的主题来看，它是借助于神话传说来表现人们的美好愿望与不可思议的自然力之间的悲剧性冲突，人们的高尚情感与社会必然之间的悲剧性冲突。（2）从《九歌》的艺术形式来看，它是有舞、有歌、有众多人物、有动人的故事情节、有种种道具、有光彩夺目的服饰、有舞台布景、有乐队伴奏的大型歌舞剧，尤其是其中的《湘君》、《湘夫人》更为典型。因此，可将《九歌》看作是我国古典悲剧的起源。

研究古典悲剧起源的时间，应该结合中国戏剧的形成时间来共同探讨。应该说，古典悲剧是随着戏剧的产生而出现的。王国维在《宋元戏曲考》中认为：“必合言语、动作、歌唱以演故事，而后戏剧之意义始全。合歌舞以演一事，实始于北齐”；《代面》、《踏谣娘》“此二者皆有歌有舞，以演一事，而前此虽有歌舞，未用之以演故事，虽演故事，未尝合以歌舞，不可谓非优戏之创例也。戏剧之源，实自此始”。据此，有的学者以为：我国古典悲剧应该起源于 6 世纪末、7 世纪初。其理由是：（1）那时在今河北地区，发生了我国戏剧史上具有划时代意义的大事：第一出略具规模的歌舞剧《踏

谣娘》诞生了，它“有歌有舞，以演一事”，符合悲剧的要素。而《九歌》则缺乏完整的故事情节。（2）据《教坊记》等书记载，《踏谣娘》的演出情形是这样的：演员扮苏氏妻徐行入场，且步且歌，诉其悲苦，伴唱者倚声和之；随后另一演员扮其夫苏郎中登场，于是作殴斗状。从内容来看，是以悲剧为中心的。

有人指出，中国古典悲剧实始于汉代“百戏”节目之一的《东海黄公》。这个节目在民间演出时，就是一个悲剧，看后使人对黄公因年老体衰，又因饮酒过度、气力疲惫，不能行其法术而被虎所伤，表示了无限同情；《东海黄公》虽是汉时典型的角抵奇戏，本不需要有故事穿插，但它对此有进一步发展，它以表演故事的姿态出现。在表演上既有吞刀、吐火等幻术，又有人与虎斗的角力，使各种艺术熔于一炉，塑造了黄公这个有戏剧性的人物，并赋予他一个小小的主题，即所谓“挟邪作蛊，于是不售”。意即，凡是挟邪不正派的人，总是没有好结果的，其悲剧意义是鲜明的。可见当时“百戏”已借故事情节，由单纯趋向复杂，使形式服从于内容，故有人认为：“后世戏剧，是于此发端，确有直接渊源”。（周贻白《中国戏剧史长编》）所以，将《东海黄公》作为中国古典悲剧的起源，比《九歌》或《踏谣娘》更合理些。

有的研究家认为，南戏是我国最早的正式戏剧，中国古典悲剧应该是从这时开始。例如《张协状元》，叙述贫女受到张协的遗弃，唱的《泣梧桐》、《五更转》都是极哀伤的曲子。不仅如此，南戏的题材很注意反映现实，出现了一批悲剧作品。如《赵贞女》批判了负义的文人；《白兔记》中的李三娘，被狠毒的兄嫂逼迫用两头尖的水桶打水；《王魁》戏文中桂英的冤魂，终于找到了背叛誓言的负心贼王魁，让他抵偿了自己的生命等。所以，中国古典悲剧实自南戏始。

还有的学者指出：中国的戏剧直到元朝才进入了成熟期，其中的一个典型标志，就是出现了真正意义上的传统悲剧——《窦娥冤》。剧本通过窦娥蒙冤而死的怨愤使自然界发生巨大变化的情节，有力地抨击了封建社会的黑暗腐败的政治，强烈地表现了遭受压迫的人民群众的反抗情绪。窦娥的悲剧是元代社会现实生活的反映，也正是时代的悲剧。七百多年以来，它一直演出不衰，若列于世界大悲剧中也无愧色。可以说，《窦娥冤》比先前一切包含悲剧因素的戏剧都来得出色，它是我国戏剧史上第一出真正的悲剧作品，因而也就可以说，中国的古典悲剧从此始。

看来，中国古典悲剧起源的时间，由于所凭论据不同，争论还将继续进行下去。

（俞爽勋）

《汉宫秋》的主题思想是什么？

《汉宫秋》被公认是元杂剧中的优秀作品之一，作者马致远是王实甫、白朴之外又一以文采见长的作家。

《汉宫秋》以汉元帝竟宁年间，匈奴呼韩单于来朝，请求和亲，昭君自愿出塞，以增强汉、匈民族团结的故事为题材。对于这部杂剧，它的主题思想是要表现什么，历来众说纷纭。

一种观点认为，由于马致远幼年时正值金国覆亡，饱经兵乱，因而在他

的思想中国破家亡的感慨十分深刻，他把故事改为汉元帝时国势衰弱、奸臣毛延寿因求贿不遂，丑化王昭君的画像，事发叛国，勾引匈奴兵犯境，满朝文武束手无策，昭君被迫出塞和番，行至汉匈交界的黑江，投江自杀。作品暗示读者，一个招权纳贿的权奸，一旦罪恶败露，就有可能投敌叛国；而一个真正热爱祖国的志士，在面临国家民族的危难时，应挺身而出，不惜牺牲自己的生命。从这个思想内容来看，《汉宫秋》杂剧的产生和流传，是元灭金、灭宋的历史转折时期统治集团内部矛盾与民族矛盾在戏曲舞台上的集中反映。

一种观点认为，《汉宫秋》主要是写汉元帝与王昭君的爱情故事，作者对汉元帝因沉湎于儿女私情而失政误国，以致酿成国家和个人的悲剧，是有所批判的，然而更多的是对其深挚的爱情寄予同情，悲其所悲，痛其所痛，写得极为细腻真切生动传神，有对昭君容貌、体态和性情等的由衷赞美，有他们和谐美满的爱情生活的深深陶醉，有对爱人深情眷恋，对爱情忠贞不渝的真诚表白。在描写汉元帝与王昭君生离死别之际的行状及其心理，也极富艺术感染力。灞陵桥边，旌旗悠扬，鼓角悲壮，昭君随着匈奴人马渐走渐远，终于消失于风雪弥漫的旷野深处。此时，汉元帝仍仁立凝望，心己随之而去，身后的仪仗在等待，大臣在催促，他全然不顾。他惨然唱道：“呀，不思量除是铁心肠、铁心肠也愁泪滴千行，美人图今夜挂昭阳，我那里供养，便是我高烧银烛照红妆。”写出了汉元帝如丝如缕缭绕深长的情怀。有学者指出，王昭君出塞后几个月的那年夏天，也就是竟宁元年五月，汉元帝驾崩，可惜这点线索尚没有引起马致远的重视，倘若写出汉元帝思念成疾，遽尔升遐，昭君又在黑江自尽，有情人终在天上结为神仙美眷，岂不为中国古典爱情更添浪漫？

另有一种观点认为，《汉宫秋》着力写的是一个奇女子的故事。王昭君受奸人陷害，加上匈奴犯境的强大压力，不得不以一弱女子纤手擎天，牺牲个人以保国家，这是一个以一己之力独蹈家国之痛的奇女子形象！在汉元帝与王昭君的欢情上，《汉宫秋》的笔墨是简略的，一共只有元帝夜巡初遇昭君和退朝看望昭君两个场面，而且都是静态的，着力于描写皇帝欣赏王昭君的文静端庄。而对王昭君敢于挺身而出，为家国之痛而毅然出行，则大抒笔墨，在这一点上，《汉宫秋》的主题思想是积极的。

还有一种观点认为，元杂剧《汉宫秋》同样也反映出了作者思想认识上的局限性和消极性。例如，王昭君出关后，《汉书》、《后汉书》记载她，嫁于呼韩邪单于，号宁胡阏氏，生一男伊屠智牙师，呼韩邪死后，其子复株累单于复妻王昭君，生二女，其长女须卜居次在王莽当政时曾入侍太后，后来王莽失败，受株连死，昭君本人，则不见记载。可是《汉宫秋》说王昭君来到番汉交界处的黑江投河自尽，这可能与古人“烈女不事二夫”的观点有关，由于民间传说她与汉元帝有一段深挚的爱情，所以出塞和亲，再嫁单于，自然不够贞烈，所以传说中她或是强忍悲欢，在胡地默默苟且偷生，或哀怨愁闷，抑郁而终。到了宋代，由于理学家持重贞节，王昭君的自杀全节几乎成了必然的结局。马致远在写作《汉宫秋》时显然也受到这种观点的影响，另外由于马致远在写作《汉官秋》时掺入了自己对民族矛盾的许多感慨，他不可能理解历史上王昭君出塞和亲的积极意义，对汉元帝也过于同情和美化，全剧感伤情调较浓，这都决定于作者的历史、阶级和思想上的局限。

（蒋建平）

元曲《上高监司》的作者是谁？

在元代的散曲作品中，若以现实性和思想性而论，作于元朝后期的套曲《上高监司》可以说是代表作。

这套散曲以沉郁的笔调描写了当时灾民的悲惨遭遇，而且愤怒地斥责了富豪大商趁火打劫的罪行，展现了元代社会严重的阶级压榨，其中的［滚绣球］这样写道：“偷宰了阔角牛，盗斫了些大叶桑，遭时疫无棺活葬，贱卖了些家业田庄。嫡亲儿共女，等闲参与商、痛分离是何情况！乳哺儿没人要撇入长江。那里取厨中剩饭杯中酒，看了些河里孩儿岸上娘，不由我不哽咽悲伤。”

对于这部散曲的成就，似乎已得到了学术界的公认，而且这部散曲是写给当时的江西道廉访使高纳麟，也是确切无疑的。但是这部作品究竟谁是作者，长期以来却始终没有定论。

最早辑入这首套曲的散曲总集《乐府新编阳春白雪》著录下两个刘时中：前集卷三所收《上高监司》曲下，署为“古洪刘时中”作。古洪指今天的江西省南昌附近地区，一般认为刘时中为南昌人。可是，在前集卷三［殿前欢］、后集卷一［四块玉］诸曲，亦署名刘逋斋。又注云：“时中号逋斋，翰林学士。”这个做过翰林学士的人，据考订则是山西省石州宁乡人，又名刘致。

到底“古洪刘时中”是土生土长的南昌人，还是人们把曾在江西任官的刘致误说成“古洪刘时中”，这就产生了一个疑团。

进入现代以后，《上高监司》套曲的思想价值逐渐被人们所认识，随之而来，它的作者问题也就被提了出来。

最初阶段，刘致创作说占统治地位，郑振铎编写的《插图本中国文学史》和刘大杰的《中国文学发展史》，均只介绍刘致，把《阳春白雪》中属于刘致的60余首小令和“古洪刘时中”的两首套曲统统置于刘致名下，而对“古洪刘时中”，只字不提。

60年代后，出现了一些新的情况，有人开始把两个刘时中混为一谈，如隋树森编《金元散曲》说“时中号逋斋，古洪人……”朱东润主编《中国历代文学作品选》也持这说。后来又有人趋于承认两个刘时中，以现有小令归刘致，现存套曲归“古洪刘时中”。由游国恩、王起、萧涤非等人主编的《中国文学史》在注释中说：“元曲家有两个刘时中，现存小令作者为石州宁乡（山西平阳县）人，因父任广州怀集令，流寓长沙。大德二年为翰林学士姚燧所知赏，被荐为湖南宪府吏，后任永新州判、翰林待制、浙江行省都事等职。现存套数（曲）作者为南昌人，以其《代马诉冤》套曲来看，可推知为落魄文人。”

近年来，《上高监司》套曲的作者是谁的争论再度兴起。分歧双方相互间论辩驳难的激烈程度远胜于前，而且在论据上也比过去要充分得多。其中孟繁仁力主刘致创作说，并从作品的内容出发，提出了四条判断标准：一、散曲作于上距发行楮币60年左右；二、当时江西正发生一场旱灾；三、有一位出自相门之后又做了宰相的高姓监司主持了赈灾工作；四、当时曾爆发过一次“红巾起义”。根据这些标准，孟繁仁推断套曲作于元仁宗延祐三年（1316年），理由是正值中统元年始行钞法后57年，与60年之数相近；又据《元史》记载，延祐二年五月，南昌附近曾遭旱灾侵袭，符合曲中“去年时正插

秧……旱魅生四野灾伤”的说法；高监司指当时正在江南诸道行御台做侍御史的高昉，他的祖上曾仕金为太师，他本人也于延祐三年冬十月被召为“中书参知政事”，四年升中书左丞，五年升中书右丞，与套曲所说完全吻合；至于“红巾”起义事，系指延祐二年七月至九月发生的蔡九五起义。孟繁仁的这个解释虽说很全面，但也有不妥之处，如一、蔡九五起义史书上并无与“红巾”有关的记载；二、刘致虽然当时健在，但据有的学者考证，他并不在江西。

因而也有人坚持南昌刘时中创作说，孔繁信认为套曲作于至正十四年，因为此时红巾军已经起义，而且曾经在黄河流域被元军击败，首领韩山童被捕遇害，切合套曲“这红巾合命殂”的曲辞；至正十年（1350 年）江西诸地也发生过严重旱灾；若以至元年间实行钞法算起，当时恰好 60 年多一点；那位在江西赈灾的高监司，他认为是至正十二年“复拜南台御史兼太尉，总制江浙、湖广、江西三省军马”的高纳麟，而刘致在这时早已死去。孔繁信说法较为严密，但是也有漏洞之处，套曲中云：“相门出相前人奖，官上加官后代昌。”查高纳麟祖系和本人仕历，都未高居相位。

看来，以上两家说法均有道理，也都有难以自圆的地方，《上高监司》的作者究竟是谁？以及高监司是何人？这篇作品作于何时？这一系列谜仍有待于人们用更新的、更为确凿的材料来作出圆满结论。

（蒋建平）

元杂剧衰亡的原因是什么？

历史上，元杂剧和唐诗、宋词、明清小说并称，这说明它在我国文学艺术发展史上具有独特的地位。

元代杂剧是在前代戏曲艺术宋杂剧和金院本的基础上发展起来的一种戏剧样式。它的最初出现大致是在金末元初，其间经历了从不完备到完备的发展过程。到了成宗元贞、大德年间，杂剧的创作和演出进入了鼎盛时期。在中国历史上，元代是封建社会中最黑暗的年代。知识分子地位低下，“十等人”中名列第九，在娼妓之下、乞丐之上。一些进步的艺人和知识分子激于义愤，纷纷通过杂剧的创作揭露官吏的横暴，反映人民的苦难与斗争，使杂剧在统治者的高压下开出了绚烂的花朵，成为与唐诗、宋词、明清小说等并列的代表艺术。然而，元杂剧并没有像同时代的南戏那样，到明代演变为可以用海盐、余姚、弋阳、昆山等多种声腔演唱的传奇，从而成为全国最主要的剧种，而是大致从英宗正统年间以后，就明显地呈现衰微状况，最终在舞台上消失了。那么，导致元代杂剧衰亡的原因究竟是什么呢？为此，后人曾有一番激烈的争论，大致有以下几种观点：

一、许多文章认为，造成元代杂剧衰亡的原因是其创作的倾向和所反映的内容发生了逆转。这可以从元杂剧的兴盛原因中得到启发。在元代的各类文学作品中，杂剧作品反映当时的社会生活最为广泛。元人胡祗遹在《送宋氏序》中这样来说明当时杂剧内容的广泛和题材的多样：“上则朝廷君臣政治之得失，下则闾里市井父子兄弟夫妇朋友之厚薄，以至医药卜筑释道商贾之人情物性。殊方异域风俗语言之不同，无一物不得其情，不穷其态。”元代杂剧所反映的社会生活比以前的文学较广泛而深入，尤其突出的是一些社会地位低下的普通人民普遍地被写入作品，乃至成为主要的正面人物形象，

扩充了宋代话本在这方面的新领域。元杂剧的很多作品抨击了封建统治阶级的官僚、豪绅以及他们的帮凶、爪牙对普通人民的迫害和剥削，同时歌颂了普通人民对封建统治集团所进行的各种形式的反抗。可以说，这正是元代杂剧之所以会繁荣和有生命力的根本原因。然而，元杂剧发展到了后期是怎样一种情形呢？事实表明：这时的杂剧创作中存在着严重脱离生活、逃避斗争的倾向。以隐士、妓女生活为题材的神仙道化剧、偷花翠期剧，以及为封建帝王歌功颂德的供奉庆贺剧充斥着舞台，成了杂剧反映的主要内容，那种宣扬因果报应、逃避现实的思想成了杂剧作家进行创作的宗旨。这样的杂剧必然会失去越来越多的舞台观众，是缺乏继续发展的生命力的，也就很自然地会衰亡下去。事实上，任何一种文学艺术样式，当它们一旦完全脱离了现实生活之后，就必定会走向死亡，这早已为中外文艺发展史所证实。

二、有学者指出，元代末期社会经济的衰退最终导致了元杂剧的衰落，这就像元代城镇经济的相对繁荣是元杂剧兴盛的基础一样。戏曲是一种群众性的文学艺术活动，必须具备相对繁荣的社会经济基础，元杂剧是都市畸形发展的产物。元杂剧产生的主要原因是适应新兴的市民阶层对文化生活的要求，是当时都市经济发展下必然的产物。元朝的商业和手工业出现了繁荣景象，商旅畅通，外贸发达，保证了元杂剧的发展；在都市中，商业的市民阶层，一般市民和贵族对娱乐生活的要求，刺激了元杂剧的兴盛。到了元朝末期，社会经济则出现了另一番景象：极度的衰败，而这种衰落则必然会造成元杂剧的衰亡。在中国历史上，元朝的赋敛和民族压迫是极为苛求和残酷的，百姓就是在官府、地主、高利贷的重重盘剥下，痛苦地呻吟着。一遇荒年饥岁，则背井离乡，枯骨遗路，村舍为墟。元朝末期，因饥馑与灾荒，阶级矛盾更白热化，最终以民族斗争的形式爆发了。这无疑给元朝的都市经济，对商业和手工业经济带来了致命打击，因此，随着社会经济的衰退，元杂剧也就随之衰落了。

三、“元杂剧的衰落主要和它的演唱体制有关”，这也是不少研究者的一个观点。一般说，元杂剧每本四折，表演一个故事。碰到比较复杂的人物故事，有些加一个短小的“楔子”，或者分成多本多折演唱。唱词和对白，或者用来描摹场景、抒发剧中人的感情，或是用来交代事件、展示剧情，同今天的戏曲表演方式差不多。但是在当时，四折戏规定用不同的宫调，每折戏的唱词都是一韵到底，而且整本戏由一人主唱，只能由主角一个人担任，很不合理，既造成主角负担沉重，也使得演出的形式单调，远不及南戏各种角色都可以唱活泼。这种一人生唱的演唱体制远远满足不了观众的欣赏需要。就这样，随着时间的推移，杂剧当然地在舞台上消失了。据明代何良俊《四友斋丛说》载，在万历以前杂剧演唱已经罕见，他于嘉靖末年聘请当时唯一精通北曲的老艺人顿仁教授女伶唱元杂剧；顿仁说，“此等词（指杂剧）并无人问及”。

四、近来，有学者认为：元杂剧本身的音乐体制与剧本结构的种种弊端，才是导致其衰亡的最主要的原因，这比第三种观点进了一步。在古代戏曲中，最早使用宫调的是宋南戏，但集大成者却是元杂剧。宫调体制历来有宫廷雅乐和民间俗乐的区别。它们之间虽互有影响，但泾渭分明，各自走着自己的发展道路，形成截然不同的艺术风格。元杂剧的宫调体制是在唐宋宫廷雅乐基础上形成的。就其本质说，受到宫廷雅乐的影响和制约，存在着严重形式主义倾向，限制了作品内容的表达。首先是无论描写什么题材、表达什么内

容，反映什么感情，所用的宫调都有一定的标准，不能自由选调。其次是一人主唱，一唱到底，在一本戏中要唱四组套曲，每组套曲一般在十几支左右，而且剧中人物感情不管发生什么变化，宫调却不能转用，曲词前后内容不管有什么不同，宫调仍始终如一；由于用弦乐伴奏，弦音既定，就不能任意转音，宫调自然不能变化。与杂剧不同，宋元南戏在宫调使用上就较灵活，它可以在一个剧本中将各种宫调套曲集合在一起，使用多少则完全根据剧本内容而定，不受限制。南宋宫调体制也完全民间化，虽有不完整的地方，却反映了群众戏曲音乐的审美需要。宫调的多样性，曲调的丰富性，演唱的灵活性，是符合戏曲音乐美的要求的。所以南戏发展到明代一变为传奇，再变为昆腔、弋阳腔，一直流传至今，而元杂剧自元末明初衰落以来，一蹶不振，最终灭绝于舞台，成为绝响。

五、还有的学者认为，造成元杂剧衰亡的原因是多方面的，既有反映内容、创作倾向变化，经济衰退的因素，也有演唱体制不合理、剧本结构弊端等的因素。我们在分析和研究元杂剧衰亡的原因时，不能任意扩大其中的一个因素，而应该综合各种因素来考察。只有这样，才能得出较为科学的结论。

（俞爽勋）

《玉堂春》中的苏三真有其人其事吗？

京剧《玉堂春》是颇出名的，其唱工做工扮工均可称绝，所以凡扮演青衣的角色，其入门戏之一，必须是先学其中一出的折子戏《女起解》。它是京剧的基本功。

这样，戏剧中的主体人物苏三（玉堂春）也就更见红了。

中国传统戏剧涉及到男女情事，通常有两种特殊图式：一是公子和小姐。所谓公子好逑。小姐怀春，通过贴身丫头拉线私订终身，风行的“落难公子中状元，后花园私订终身”即是百说不厌的；另一就是公子和青楼妓女。大概仍是公子好色，妓女多情义，经历磨难，终于完成大团圆的理想模式。此中旖旎，似源于唐人《李娃传》传奇。我很怀疑《玉堂春》故事由此嬗变而来。但它似比公子和小姐那类图式要多些传奇味。就其主旋律的悲惨交响乐涵盖的苦中作乐、乐中有苦，这正也调谐农耕社会的士民心理机制和致思途径的，因而为人归依和认同，盛行了几百年。

据说《玉堂春》的苏三起解所以出名，走红大千世界，还有一个原因是实有其事的。唯真，才能尽善尽美，引起人们加倍的共鸣。

最早得悉与《玉堂春》有关的实证的，是十年浩劫后见到的一则报道，说是山西洪洞县修复了县衙里的虎头监狱。它是三晋大地罕有见存的一座明朝牢狱，有人还明确指出此中女监某处就是囚禁苏三的牢房。江山也要名人捧。据说当时新修复的洪洞监狱，门上还曾写有“苏三监狱”字样，地以人贵，它当然是真人真事了。因此游洪洞县，除了到城北二里地那棵大槐树下转转，寄托回归之乡情，其次就是看那因苏三得名的虎头牢狱了。

据说苏三案件还为洪洞留下不少古迹，像皮氏要砒霜的那家药铺；有人还在路旁公园内竖立一块标志：苏三于押解中曾在此休息过。总之，它要留给人们的印象是，苏三确有其人其事，也确实在洪洞县落难过。为此那个王三公子王金龙也被说成确有其人的。还说他本名叫王三善，原籍河南永城。由于父亲在南京当吏部尚书，就结识了苏三。他后来努力为苏三平反，以后

双双回归永城。不久，苏三病死，葬在王氏祖茔边，据称三十年代还有人在那里见到她的墓碑，上书“亡姬苏氏之墓”。

当然，在山西，像晋中太原和洪洞一带，苏三故事是更为走俏的。“特别是太原，人们长期传说‘苏三为沈洪妻皮氏诬陷的档案’确有其事。并说苏三档案在辛亥革命前，由当过洪洞县知事的河北玉田县孙奂仑窃走。还有人说，苏三档案被孙奂仑卖给法国巴黎古董商人，”（王定南《从苏三故事谈起》，《文史研究》1988 年 1 期）据说“有人考证王三公子和玉堂春确有其人。甚至有人在山西洪洞县看到过玉堂春的档案”(王延龄《历史大舞台》，江苏文艺出版社，1987 年 10 月），所以胡士莹界定冯梦龙创作的《玉堂春落难逢夫》，（《警世通言》第二十四卷）“所叙为明代实事”（《话本小说概论》）。

苏三故事也许真有其人的。据王延龄说，他听人讲及明代中叶就有古本广东潮剧《玉堂春》，演苏三全部，剧情有一段故事是说苏三在三堂会审后，等候在五里亭，因天寒兼体弱受刑有病，竟冻死在郊外。不久苏三父亲来寻女，惊悉苏三已死，于是痛哭一场。在哭词里介绍了身世。原来他叫周彦字玉柯，河北曲周人，赴山西做官前，将爱女留在家中，竟为继母卖给保定府的苏家妓院，按年龄排为第三，故叫苏三。“潮剧的老艺人却说这是真事，而且祖辈相传，材料来自洪洞县苏三的供词案卷。这供词还讲到玉景隆（一般戏中称为王金龙）和苏三同乡，也是曲周县王家集村人，和苏三的故乡相距仅十余里，他到苏家妓院见了苏三就十分倾倒，两人相爱。”（《历史大舞台》）

看来，苏三故事乃是以明朝中期为大背景的，有其人也有其事。

但是，现今所见最早记述的《全像海刚峰先生居官公案传》（明万历三十四年万卷楼刊本，李春芬撰），与现今流传的《玉堂春》苏三故事构架大体相同，唯出场之主角王金龙作王舜卿，沈洪作彭应科，且是浙江兰溪人，与山西洪洞无关，此案后由时任江浙运使的海瑞审判。此处玉堂春亦姓周而不姓苏。也无“苏三”字样，最后还是海瑞成全他俩姻缘了的。“公令人伪为妓兄，领回籍，后与舜卿为侧室。”（卷一第二十九《妒奸成狱》）此处人地各异，看来是与今本苏三故事，风马牛而不相及，或循此建构再加工的。所谓玉堂春姓苏，始见于冯梦龙《情史》，“河南王舜卿，父为显宦，致政归。生留都下，支领给赐，因与妓玉堂春姓苏者狎”，（卷二《玉堂春》）尔后才有王离去。“山西商闻名求见”“携归为妾”故事。而《警世通言》以此为据，作了维妙维肖的形象思维，以致不胫而走，使苏三故事成为家喻户晓。

因为源流自小说平话，尤其是其源始见于海瑞判审，当不可信。据王定南说，在“文化大革命前，山西省委书记郑林对他说，华北局某领导曾请郑组织人员研究苏三故事。为此他作了大量搜集工作。特别是山西省文史馆馆员尚德赴洪洞查看苏三档案情节。尚德参加过太原辛亥革命，曾任副都督府秘书长。“辛亥革命前在太原就传说：洪洞县县衙门档案库有苏三档案。尚年轻好奇，又与孙奂仑友好，为此专到洪洞县向孙奂仑询问，要看‘苏三档案’，孙和尚一起去问管档案的人，该人说：‘档案库没有苏三档案。’”

洪洞县衙有否见存苏三档案，当然不能判断有否其人，明末和清季的多次农民起义，洪洞县衙多次受毁，要能保存它，当时也不会有这强烈的意识，但《洪洞县志》均无此案记述，也没有传闻和发现“苏三档案”。因此王定

南界定，“苏三的故事流传很广是小说家冯梦龙的功劳”，“写小说的人可以凭空虚构任意编造，但不能作为历史事实”（《从苏三故事说起》）。王延龄也认为，所谓王金龙即王三善说，却在《明史》本传中“不见一个苏三字样，他也并未做八府巡按到山西去三堂会审过”，“看来这些考证都是文人的臆测，真正看戏的人欣赏的是表演艺术，受感动的是故事情节，为他们两位大翻家谱，不免有画蛇添足之嫌。”（《历史大舞台》）

看来还是这句话，“假作真时真亦假”。苏三故事并非扑朔迷离，其真伪如何，也许这可以作为答案了。

（盛巽昌）

说书家柳敬亭怎样说书？

游侠髯麻柳敬亭，诙谐笑骂不曾停；
重逢快说隋家事，又费河亭一日听。

——冒襄《赠柳敬亭》

明末清初的说书家柳敬亭，书艺高超，他“继来人之余绪，开后代之先河”，”至今说书人都尊他为祖师”（陈灵犀《弦边双楫》）。而且他为人侠义，在当时的政治斗争中同情复社士子，还想利用宁南侯左良玉对他的信任在南明王朝内部做些团结工作，因而得到不少文人的嘉许。黄宗羲、吴伟业、钱谦益都为柳敬亭作过传，更多的人或以诗文相赠，或在诗文中记载了柳敬亭的其人其事，冒襄《赠柳敬亭》诗即为其中的一首。虽然柳敬亭晚年依旧和大多数艺人同样潦倒江湖，不知所终；但有关他的文字资料却比任何一个曲艺艺人都要多。尤其是清代剧作家孔尚任把他作为颂扬的形象写人《桃花扇》后，柳敬亭更将以一个正直艺人的艺术典型而长存于世。

说书是语言的艺术，研究说书当然要研究说书语言；然而柳敬亭到底是用什么语言说书的？却是一个难以定论的有趣问题。柳敬亭生于苏北泰州，在泰州长到十五岁，本人无疑操泰州方言；流落在安徽盱眙开始说书，盱眙方言和泰州方言近似。在南京演出时听众很普遍，“十日前先送书帕下定，常不得空”（张岱《陶庵梦忆》）。左良玉在武昌卧病时命柳敬亭每夕于病榻前“张灯高坐，谈说隋唐间遗事”（钱曾《注钱谦益诗》）；左良玉是山东临清人。柳敬亭又曾为苏松提督马进宝招致署中说了一段时间的书（褚人获《坚瓠秘集》）；马进宝是山西愿州人。公元 1662 年后，柳敬亭曾在北京、天津一带活动，座上听客自不乏北方人，都对其书艺表示欣赏。安徽、山东、山西、河北等省的语言和南京话、苏北话同属官话语系。据此推断，柳敬亭以苏北方言为主，兼以苏北官话说书的可能性比较大，当归今日之扬州说书系统。但从另外一些材料看，却又似乎是属于吴语语系的苏州说书系统。柳的老师是松江人莫后光，柳学艺结束后“之扬州，之杭，之吴，吴最久”，长期在苏州一带演出；左良玉死，他又“复来吴中”（吴伟业《柳敬亭传》），“上街头理其故业“（黄宗羲《柳敬亭传》）。又曾到常熟献艺（周容《春酒堂文集》），去绍兴表演（朱一是《梅里诗辑》）；这两处地方扬州说书是根本不通行的。清人袁学澜《续姑苏竹枝词》更把柳敬亭说书和《纳书楹曲谱》、十番锣鼓同列为苏州特色文化。近人刘禹生《世载堂杂忆》中说到辛亥革命时在他家杂书中发现“柳下说书八本”，阅读之后“乃笑曰：苏州说书者，如得柳麻子秘传，必居为奇货也”。不言“扬州说书者”，似乎他

是从脚本中看到了和苏州说书的明显关系。

柳敬亭说书是只说不唱，且是有说有唱？又是一个有趣味的问题。褚人获《坚瓠秘集》说“柳敬亭以说平话擅名”，王士祯《分甘余话》也写他“踞右席说评话”。阎尔梅等人听柳敬亭说书后称其为“说史”、“小说”、“稗官家言”、“谐谈”等，也多为评话的意思。钱谦益、张岱都描写过柳敬亭说书时的宏大气派，书目又是《隋唐》、《水浒》、《三国》、《岳传》等，亦似为评话，以评话之概念度之，自为只说不唱。但黄宗羲《柳敬亭传》说他在南明灭亡后，“亡国之恨顿生，檀板之声无色”；则又是以“檀板”为乐器，似应有唱。朱一是记柳敬亭表演的诗曰：“突兀一声裂云霄，明珠万斛错落摇，似断忽续势缥缈，才歌转泣气萧条”，亦似对歌唱的描写。余怀则干脆称“柳敬亭以谭词”（《板桥杂记》）。王汝玉《读板桥杂记咏其事》更曰“尽识弹词柳敬亭”。曲艺史家周良认为余怀“可能是据《桃花扇》的说法”，而“《桃花扇》本身是戏曲”，“不能据此为准”。（《苏州评弹旧闻钞》按语）这里牵涉到《桃花扇》中对柳敬亭说书的描写是否具有一定史料价值的问题。说书史家陈汝衡认为“那只不过是剧作家的想象之谈”，“是孔尚任杜撰的”。（《大说书家柳敬亭》）诚然，孔尚任要将柳敬亭人戏，自要将他戏曲化一番，如《余韵》一出中柳敬亭以盲女弹词调唱一曲《秣陵秋》，就不会确有其事。可是孔尚任曾在和柳敬亭相熟的冒襄等人处收集过创作材料，不可能对其说书之状一无所知而全靠“想象”。如剧中持鼓板说书一节，于戏实无杜撰之必要；因为不持鼓板、不唱，戏也照样发展。且剧中“寸板儿软手频摇”句，和黄宗羲“檀板之声无色”句也可队互为印证。故而陈灵犀认为“前人记载，决非虚传”，柳敬亭“的确经常在书坛上唱”，“不过他的唱并不就如现在的弹词，抱着琵琶、弦子弹唱”。（《弦边双楫》）他和周良、陈汝衡等的观点是不同的。

（缪依杭）

相声是怎么来的？

相声，大概是人们在日常生活中最喜闻乐见的一种表演艺术了。它风行全国，从城市到农村，几乎是“妇孺皆知，雅俗共赏”。这是一门“说”的艺术，这种表演方式密切了演员和观众之间的关系，演员直接跟观众交流感情，在观众的配合默契之下进行演出的。可以说，相声表演是演员和观众一起进行的集体抒情，所以深受广大人民群众喜爱。这又是一门“笑”的艺术，它以笑为武器来揭露矛盾、塑造人物、评价生活，人们以笑声来鞭挞嘲弄反动的、落后的东西，否定蔑视一切丑类，同时又以笑来匡正自身的缺点错误；此外，还通过畅快的大笑或会心的微笑来表现他们的聪明才智和生活信念。

当你被精彩的相声艺术所吸引，或大笑，或沉思的时候，你可曾想到，相声是怎么来的？

相声艺术在我国有着悠久的历史传统，它的可溯之源虽然很长，而可证之史却甚短，而且记载贫乏。这就成了众说纷纭的问题。

在以往的研究和探讨中，不少人注目于唐代的“参军戏”，认为相声艺术是由“参军戏”发展而来的。罗常培、吴晓铃、林庚、杨荫深、顾也文等人都有类似的看法。“参军戏”有两个主要演员，一个叫“参军”，性格比

较痴愚；一个叫“苍鹘”，性格比较机灵。两人的表演就和相声一样，一是逗哏的，一个捧哏的。这种诙谐笑谑的形式，是相声的老祖宗。

第二种观点则认为，相声是相貌之“相”，声音之“声”，是摹拟形态和摹拟声音这两方面的结合物。这种看法在1908年出版的《也是集续篇》里就已提到。此书称相声演员为“滑稽传中特别人才”，是继续发展了古代徘优幽默讽刺传统的优秀代表，“其登场献技持弄无长篇大论之正文，不过随意将社会中之情态摭拾一二，或形相或音声，摹拟仿效，加以讥评”。书中转述了当时十分流行的《大人来了》的一段相声，说的是清朝末年，北京九门提督出门，耀武扬威，有囚首丧面、破帽碎衣的卫兵在前边给他开路。卫兵手拿皮鞭吆喝着：“大人来了，骆驼抱起来！”“大人来了，驴车赶到沟里去！”“大人来了，老太太把孩子摔死！”以夸张的手法，把贵族出门，弄得百姓人心惶惶、鸡犬不宁的情景表现出来了。

第三种看法是：相声来源于“象声”或“像声”。象声，其实就是一种口技。《清稗类钞》的戏剧类里说到“口技”：“口技为百戏之一种，或谓之曰口戏，能同为各种音响或数人声口，及鸟鲁叫唤，以悦座客。俗谓之隔壁戏，又曰肖声，曰相声，曰象声，曰像声。”历史上口技多在布幔中演出，所以叫“隔壁戏”，叫“象声之戏”。“隔壁戏”是在声音摹拟中穿插人物故事，制造笑料，跟今天的“相声”不但声音相同，而且意思也很接近。康熙年间李声振《百戏竹枝词》里有《口技》一首，作者自注道：“（口技）俗名‘象声’，以青绫围，隐身其中，以口作多人嘈杂，或象百物声，无不逼真，亦一绝也。”乾隆年间翟灏辑的《通俗篇》“相声”条下按语说：“今有相声技，以一人做十余人捷辨，而音不少杂，亦其类也。”这里，“口技”、“象声”又写成了“相声”，相声之来源于“象声”、“像声”，又多了一条证据。

此后，乾隆年间蒋士铨的《京师乐府十六首》、嘉庆年间佚名者的《燕台口号一百首》和捧花生的《画舫余谈》，都有类似的记载，直到光绪年间，富蔡敦崇《燕京岁时记》里还记载着这样的说法，“像声，即口技也，能学百鸟音，并能作南腔北调，嬉笑怒骂，以一人而兼之，听之历历也。”可见，相声来源于清代以来以摹拟声情之态为特长的象声或像声。今天的相声艺术不仅受到以口技为内容的“象声”的影响，而且它的名称就是由“象声”转化而来。

有的学者认为，尽管摹拟人言鸟语、市声叫声之类的因素在相声里占有重要地位，但还不是主要地位。因此，提出了第四种观点：相声来源于“像生”。

董每戡在《说“丑”、相声》里说：“我疑今之‘相声’或系‘像生’二字转讹而成，可能在吴自牧之前的唐代便有此称呼。”唐代是否已有“像生”尚缺论据，但至少在吴自牧之前的北宋就有了“像生”，到南宋还出现了“像生叫声社”这样的艺术团体。赵景深在《中国古典喜剧传统概述》里说：所谓相声，实在是宋代“像生”之遗。宋代，“像生”一词作伎艺解释，经常跟“学”、“乔”连用，即“学像生”、“乔像生”。是当时很盛行的瓦肆伎艺，吴自牧《梦粱录》里说：“旧有百业皆通者，如纽元子，学像生、叫声、教虫蚁、动音乐……”这里的“学像生”是一种摹拟声音的口技，跟“叫声”等伎艺是很接近的。高承《事物纪原》说：“京师凡卖一物，必有声韵，其吟哦俱不同，故市人采声调，间于词章，以为戏乐也。”就是说采

集市场上那抑扬顿挫的叫卖声，进行艺术加工，加以美化，成为“ 像生 ”技艺，元代以来的杂剧中也出现过“ 像生 ”一词，如杂剧《风雨像生货郎旦》等。在《风雨像生货郎旦》里，已经穿插了说唱艺术的成分，并有较浓郁的喜剧色彩。而这些特点，包括“ 像生 ”这个词儿，都是“ 相声 ”所继承、发展了的。

相声到底是怎么来的，有心的相声爱好者不妨去探索一番。

（来生）音乐篇

古代音乐是怎样发展的？

在我国古代典籍中，有着许多有关音乐的资料，把这些资料缀合起来，可以看到古代音乐的发展过程。虽然其中有不少属于神话传说，而且由于传闻渠道和著述者观点的不同而有所差异，后人也因理解角度的分歧而发生争议，这种差异和争议，在今天来说，已因年代久远而无从辨别，只能以见仁见智而存疑千古了。

最早的乐器是什么？是谁发明创造的？《世本作篇》是这样记述的：“ 女娲作笙簧。 ”这笙簧是什么样的呢？《博雅 · 释乐》又进一步阐释说：“ 笙以瓠为之，十三管，管在左方 ”，我们从而知道笙簧的制作方法是在老熟的瓢瓜的一端开一吹奏的孔，再在瓠瓜的左方钻十三个洞，插上相应数量的竹管，这样，一只原始的笙簧就制造出来用以吹奏了。此外，传说中与女娲既为兄妹又是夫妇的伏羲，又“ 斫桐为琴，绳丝为弦，织桑为瑟 ”（《礼记》），世界上最早的三种管弦类乐器——笙、琴与瑟就产生问世了，因为女娲与伏羲是继开天辟地的盘古氏之后出现的最早的大神，因此人们奉他俩是音乐事业的祖师。

但是，王嘉《拾遗记》中又有这样一段记载：“ 帝子与皇娥并坐抚桐峰梓瑟，皇娥倚瑟而清歌，白帝子答歌。 ”这对钟情于音乐的夫妇相依相抚、边奏边歌的同乐图是极为动人的，然而他俩所用的瑟是否伏羲创制的那种？有人认为，确是伏羲所制，因为乐器的原料同是桐木之类，而古文字学家严重光先生否定说：古代交通不便，身居东天的伏羲是很难远涉到僻居西方的皇娥住所的，所以这瑟是另有人创造的，或许就是皇娥。遗憾的是，皇娥所抚奏的那张瑟，后来竟被其儿子少吴氏“ 弃其琴瑟于东海之外大壑 ”（《山海经 · 大荒东经》）而不能传世。

在伏羲同时，中原地区有个小天帝葛天氏，也是一个音乐爱好者，他创制了一首《葛天氏之乐》，在祭祀天地时边歌边舞，可能这是世界上最早的乐曲之一，可惜已经失传。此后炎帝曾孙鼓、延两兄弟“ 始为钟，为乐风 ”（《山海经 · 内经》），合作创制出世界上最早的打击乐器钟，还为之谱写了乐曲。看来，这要比葛天氏的那首乐曲迟若干年。而那著名的黄帝与蚩尤的涿鹿大会战，“ 帝命吹角作龙吟以御之 ”（《路史后记》），又在东海的流波山发现夔牛，“ 黄帝得之，以其皮为鼓，橛之以雷兽之骨，声闻五百里 ”（《山海经 · 大荒东经》），剥夔牛之皮为鼓，用雷兽的骨作槌，鼓声隆隆而大败蚩尤，这大概就是后世军鼓的滥觞。

已故民俗学家张励成先生认为：上述的所谓几种乐器，制作简陋，又无乐律可循，只是一种发声工具而已，真正的乐器，是在黄帝令伶伦制定五音十二乐律以后产生的。

伶伦，是黄帝的乐官，奉帝命，在昆仑山的嶰谷，制作出 12 根长短不一的符合黄钟乐律的竹管，将其吹出的 12 种不同声音与雌雄凤凰的 12 种鸣叫声逐一校对相符，然后把其奇数各音称“律”，偶数诸音称“吕”，合称“律吕”，这 12 乐津正好是一个 8 度音程。接着，他又与荣将一起铸造了 12 口编钟，使它们的宫、商、角、徵、羽五音相配合。帝喾在位时，“有倕作为鼙鼓、钟、磬、苓、管、埙、篪、鞀、椎钟，帝喾乃令人抃，或鼓鼙、吹苓、展管篪，因令凤鸟天翟舞之。”（《吕氏春秋·古乐篇》）。张励成先生认为：至此，正规的乐器正式系列地产生。

《吕氏春秋》又说：“帝颛顼生自若水，实处空桑，惟天之合，正风乃行，其音若熙熙凄凄锵锵，帝颛顼好其音，乃令飞龙作效八风之音，命之曰承云，以祭上帝。乃令鲮为乐倡，鲮乃偃寝，以其尾鼓其腹，其音英英。”这鲮是什么东西？有人认为是黄鳝，因为古代鲮鳝同音，神话学家袁珂教授则认作猪婆龙，但究竟是什么，却无实物可证。颛顼的曾孙长琴，“是处摇山，始作‘乐风’”（《山海经·大荒西经》）。黄帝不但令人作乐律，还亲自创作过不少乐曲，著名的有《咸池之歌》、《清角之歌》与《枫鼓之曲》等，可惜均已失传。这《清角之歌》是在胜利的气氛下即兴创作的巨著，《韩非子·十过》说：“昔者黄帝合鬼神于西泰山上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为清角。”据同书记载，这清角，在春秋时，晋平公曾强令师旷演奏，“师旷不得已而鼓之，裂帷幕，破俎豆，堕廓瓦，坐者散走，公恐惧，伏于廊室之间，晋国大旱，赤地三年，平公之身遂癃病”，一曲之威，竟至于此。而《枫鼓之曲》是在黄帝大败并诛杀枫尤于青丘后所作，共十章，“一曰雷震惊，二曰猛虎骇，……五曰灵夔吼，六曰雕鹗争……”（《绎史》），张励成先生认为，音乐到这个时期，方才真正闯入神圣殿堂。

旅美音乐家朱尚音先生提出她的论点并举例说：“《吕氏春秋》载，‘帝喾命咸黑作为声歌，九招、六英、六列’，尧的乐官‘夔仿山川溪谷之音，作乐大章，天下大和’（《帝王世纪集校》）。以后，‘舜立，命延乃拌瞽叟之所为瑟，益之八弦，以为二十三弦之瑟，帝舜乃令质修九招、六列、六英，以明帝德’（《吕氏春秋》），这九招，又名箫韶，据《书·益稷》上说：‘萧韶九成，凤凰来仪’。故孔子听后连连赞叹：‘尽美矣，又尽善也。’帝舜又弹五弦之琴，以歌南风曰：‘南风之薰兮，可以解吾民之愠兮，南风之时兮，可以阜吾民之财兮’（《尸子》），又作《卿云歌》唱道：‘卿云烂兮，糺缦缦兮，日月光华，旦复旦兮’”。朱先生断言，我国古代的音乐事业，只有到了这时，方才发展到臻善的境地，至于以前所说的那些，只是音乐的萌芽时期而已。

让我们来共同努力，从古籍和出土文物中，发掘出更丰富的史料，进一步解开音乐发展之谜吧！

（董健身）

歌唱是何时开始有的？

卡拉 OK，是当今青年人、中年人甚至老年人都比较喜欢的一项娱乐。演唱的人，手拿麦克风，跟着屏幕上的画面，边舞边唱，尽情地抒发胸中的情

感。可是您可知道，中国何时开始有歌唱的，却还是一个需要进一步探索的悬案。

古书《毛诗》上说，当人们内心的情意被外界感应的时候，心里就会激起动荡，于是就会在唇吻之间发出声音来表示。而这种声音在经过调和美化之后，便成为歌唱。甚至还会引起手舞足蹈。即所谓：情动于中，而形于言。言之不足，故嗟叹之。嗟叹之不足，故歌咏之。歌咏之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。这里所说的“嗟叹”、“歌咏”，就是歌唱的形成过程。至于是谁首先开始？说法就多了。

一种说法是始于帝舜。据《史记·乐书》记载说：舜是一个孝子，为了表达他的思亲之情，先制作了一张五弦琴，然后用这琴声来伴唱孝子思亲的歌曲——《南风》。于是，乐官夔根据他唱的歌，谱成乐曲，赏赐给各地的诸侯，希望天下都能受到舜的影响，起到普遍的教化作用。“昔者舜作五弦之琴，以歌南风。夔始作乐，以赏诸侯”。而《尚书·尧典》的记载，更生动具体。但没有说舜曾作琴、唱歌，而是说他下了一道命令，任命夔为乐官。要他作曲谱歌，用歌唱去教育年青人。让他们变得正直而温和，宽大而谨慎；并做到情性刚直而不凌人，态度简约而不傲慢。为了要夔做好这一工作，舜还谆谆教导说，诗是用来表达思想感情的，歌唱则是借助语言把这种感情咏唱出来。唱的声音既要抒发胸中的思想感情，又要符合音律，使之优美动听。伴奏的乐器，还要注意和谐、协调，让神听了也感到快乐和谐。“夔，命汝典乐。教胄子，直而温，宽而栗；刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言。声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”

另一种说法是始于长琴。《山海经·大荒西经》的记载说，颛顼的孙子祝融，祝融生了一个儿子叫长琴，他住在榣山上，开始为人们创制各种乐曲。“在榣上，其中有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴。是处榣上，始作乐风”。而《山海经·海内经》还记载说，帝俊的儿子也创造了歌舞。记述中还强调帝俊有个儿子叫晏龙的，首先创造了琴瑟，于是他的 7 个兄弟开始歌唱跳舞。“帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。帝俊有儿 8 人，是始为歌舞。”《山海经》中说的长琴和帝俊的 8 个儿子，它是放在不同地区说的，显然是指的不同部落的人。

再有一种说法还要早，说是始于三皇之一的葛天氏。据说他那时不仅有了歌唱，而且还是多人的载歌载舞。他们唱的歌，就是著名的“八阕”。《吕氏春秋·古乐篇》记载，“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。一曰载民。二曰玄鸟。三曰遂草木。四曰奋五谷。五曰敬天常。六曰建帝功。七曰依地德。八曰总禽兽之极。”“八阕”在《古乐志》中也有记载，把它与“南风”、“阳陵”、“白露”、“朝日”、“鱼丽”、“白水”等列为古歌曲。

从以上记述，我们可以看出歌唱这一娱乐形式，具有极为悠久的历史，可以追溯到很早很早以前的史前时期。而且名称、形式也很多，如：齐歌曰讴。吴歌曰歈。楚歌曰艳。振旅而唱的称凯歌；在堂上由乐队伴奏而唱的称登歌或升歌。此外，根据抒发不同感情而唱的还分为：清歌、高歌、安歌、缓歌、长歌、浩歌、雅歌、酣歌、怨歌、劳歌等。真可谓洋洋大观，流派纷呈。

然而这种丰富多彩的歌唱，显然是经历了一个漫长的发展过程，它集中了人类的集体智慧，而不可能是哪一代、哪一个人的独创。看来歌唱始于何

时，可能是一个永远难解之谜。

（庞成保）

古琴是何时产生的？

琴是我国一种古老而富有民族特色的弹弦乐器，也是我国乐器的主要代表，影响极大，因而在音乐的发展史上具有重要的地位，常常成为士大夫抒发感情的高雅乐具。凡是名贵的琴几乎都有其专名。如齐桓公的“号钟”、楚庄公的“绕钟”、司马相如的“绿绮”、蔡邕的“焦尾”等，这四琴曾被称誉为中国古代的“四大名琴”。现存故宫博物院的唐朝名琴“九霄环佩”，另一张唐琴保存在日本正仓院，名为“金银平纹琴”，它们当然已是稀世之宝了。

说起我国的古琴，人们自然就会联想起《高山流水》这首古乐曲，它是我国现存最早的琴曲。《高山流水》本只一段，至唐分为二曲，不分段数；宋代分“高山”四段，“流水”八段。传说先秦的琴师伯牙，一次在荒山野地弹琴，樵夫钟子期竟能领会这是描绘“巍巍乎志在高山”和“洋洋乎志在流水”。伯牙惊曰：“善者，子之心而与吾心同。”子期死后，伯牙痛失知音，摔琴绝弦，终身不操，故有高山流水之曲。据学者统计，古琴已具有3000年左右的历史，保存琴曲 3000 余首，这是世界上任何一个国家都望尘莫及的。那么，中国的古琴究竟是什么时候才出现的呢？这自然是人们很关心的一个问题。

从古代的记载来看，琴的发明很早，相传是神农伏羲创造的。也有的史书传说，在原始时代有个发明农耕的叫“神农氏”的氏族，曾经“削桐为琴，绳丝为弦”，从而创造了最初的琴。但是，在相当于新石器之时的伏羲神农的年代里，即使有人造琴，也不会像传说的那样；在那时，不仅没有二十几弦的琴，恐怕连五弦琴也还未产生。神农、伏羲是我国古代神话传说中的人物，当时社会生产力低下，人类的认识水平亦有限，因而将许多事物的起源推诿到他们身上。可以说，将琴的发明归结为是神农伏羲的功劳，这是不确切的，这只是人们的一种寄托而已。

那末，古琴是何时产生的呢？于民在《春秋前审美观念的发展》一书中为我们提供了一个认识思路：“在独立的琴瑟产生之前，它同样存在一个从工具向琴乐器的演化阶段。这种工具是武器的弓，还是生产工具，人们的估计不甚一致。和钟、鼓等乐器一样，琴瑟的发明也是与生产实践直接相关的。原始社会的人们在一定的工具（丝弦一类）的制作和使用中，对丝弦的质地、长短、粗细、松紧、间距等不同的变化，与声音的高低、尖圆、刚柔、清浊等的不同变化之间的关系，逐渐有所体验和认识。在长期的生产实践的音声感受中，不断地滋长起对其音声的审美感受。琴瑟的出现也和鼓、钟一样，经历了一个既为工具又为乐器的一体两用的过渡阶段，直到最后，才产生了独立的琴瑟乐器。这种最初的琴瑟很可能只有一根或很少的几根弦，只能表现一两个或两三个音的高低变化，以后随着审美实践的发展，它才由两三弦到五、七弦直至二十五弦，成为具有丰富表现力的乐器。”有的学者认为，这个从生产工具向琴乐器转化，直至形成的时间，当在奴隶社会时期。如《中国文化史三百题》一书即认为：“奴隶制时期……首次出现了弹弦乐琴瑟，它给乐坛注入了新的声源。”

然而，问题在于：我国的奴隶制社会共包括夏、商、周三朝，琴的产生究竟是哪一个朝代呢？夏朝，虽然有古书的文字记录其存在，但至今没有在考古实物上得到印证；而商朝也没有时人抚琴吟唱流行的文字记载。据此，不少学者指出：中国古琴出现的时间，应定在西周一春秋这一段时间内。其理由在于：（1）据史书记载，琴在西周时期，曾在社会上广泛流传，当时它经常与瑟一起演奏，《诗经》中所谓“家弦户诵”、“琴瑟友之”的话，就是指此而言的，《书经》中也有“搏拊琴瑟以咏”之说。这时候的琴，据说有五根弦，按五声音阶的宫、商、角、徵、羽定弦。（2）周代，由于孔子的提倡，吉琴是“礼乐”之首，“六艺”（礼乐射御书数）和“琴剑（棋）书画”是人们修身养性的重要礼仪。孔子的学生竟把古琴普及到城镇每家每户，即家家户户都背诵古琴伴唱的“弦歌”。（3）目前我国出土的最早的琴瑟是春秋时的制品。尽管有人认为，我国古琴出现的时间要比春秋时期早，只是由于早期的琴多用丝、竹、匏制作，极易腐烂，所以没有实物发现。但我们在论述琴的出现时间时，考古实物应该是一个很有力的证据。

还有的学者指出，西周一春秋时期虽已有古琴出现，但其形制并不固定，尚处在较原始的阶段。从湖南长沙马王堆三号汉墓出土的古琴来看，其音箱很小，面板与底板组成匣式结构，尾部为一实木，音量较小，共鸣效果也不是很好。实木与音箱交接处的侧面，有一小圆孔，估计演奏时除弹散、泛音外，左手小指可插在这个小圆孔内，再用大、食、中、名四指按弦。按弦时，由于左手不能自由移动，演奏技巧的发挥侧重在右手，因此其表现性能有相当的局限性。到了秦汉时，情况就发生了转变。随着相和歌的兴起，特别是艺术性较高的相和大曲的盛行，琴开始与笛、笙、筝、琵琶等乐器在一起演奏，原来音域窄、音量小的琴不能适应在这种合奏场合中使用，这迫使琴的形制有了重要的改进，音量也扩大了，与此同时，琴的演奏技巧也有了相当大的进步。它有散音、泛音、按音、撮指、拨刺、双弦等技巧与手法，表现力十分丰富，开始成为中国乐器的主要代表。至秦汉时，琴正式定型为七弦，所以古琴又称七弦琴。因此，有人认为：真正意义上的古琴只是在秦汉时期才最终出现的。

（俞爽勋）

竹笛是外传而来还是我国自古就有？

笛子是我国最古老的乐器，多用于独奏、合奏和歌唱的伴奏，在民间乐队中，常处于领奏地位。

任何事物都是从简单开始，然后向复杂发展。乐器的形成必然与社会生活有关，它们是社会生活的反映。在原始社会，我们的祖先靠野兽的肉为主要生活资料，在吃肉吸髓的日常生活中，发现了骨头管子能发出好听的声音，于是就发明了骨制的笛子。但是笛子究竟源于何时何地，却至今仍颇有争议。

日本林木谦三在《东亚乐器考》一书中说：“中国笛子是从印度或西域传人的。”我国古代也有许多人持这种观点，如明代的朱载堉，也认为横吹的笛子是张骞出使西域后传入中原的。这是第一种见解。

“近世长笛从羌起”（见马融《长笛赋》），羌是四川省的少数民族，汉朝时，四川省属于西域。匈奴、羯、氐羌、鲜卑都属于西域，张骞都到过这些地方，也有可能将羌笛带到中原，那么又何以证明在这以前，中原就没

有竹笛呢？由此看来，这第二种见解本身非常含糊。

第三种观点认为，汉武帝时，丘仲作笛。这种说法也很含糊，是丘仲将羌笛改革成长笛呢？还是将雅笛改成适合汉代的雅乐器？或是他将笛子创制出来的？

第四种观点则认为上述三种说法不能令人信服，以为竹笛最迟在黄帝时代就有，而决非外来。前几年，湖北随县曾侯墓出土了两根竹制的横吹的笛子，有五个音孔，七声音阶完整，制作考究，小巧玲珑，说明在汉朝以前三四百年的战国时代，我国就有了横吹的笛子。在浙江余姚河姆渡，也曾出土了一批文物，其中有四五十根骨制的笛子，形制多为手指般的长短粗细，横开二个音孔，或三个音孔，和今天流行的口笛基本一样。

汉晋时代，有过长达三尺二寸的长笛。晋书中有列和（笛子演奏家）的一段话，“每合乐时，随声之清浊，用笛有长有短，假令声浊者用三尺二笛，因名曰此三尺二调也。声浊者，用二尺九笛，因名曰此二尺九调。汉魏相传，施行皆然。”说明这时已有长短不同的笛子。中国的律学理论是较完善的，但也有理论与实际相脱节的缺陷。所谓黄钟长九寸，三分损——得六寸，为林钟，三分益——得八寸，为太簇……这种求律的理论，应用到笛子中来，就产生了十二律笛。汉晋时期的蔡邕、荀勖、梁武帝等人，都曾制作了十二律笛。一根笛子一个律，这比起列和的以声的清浊定调，当然要完善得多，不过这种以律制笛的方法，有脱离实际、走向繁琐的倾向。因此列和曾讥讽为“知昔日之作不可吹也”。后来唐朝的吕才制成了“尺八”竖吹，在当时颇为流行，曾随着唐朝的雅乐，流传到了日本。前几年日本还到中国来定制“尺八”3 万支，说明他们至今还非常喜爱。同时唐代的刘系，制作了七星管、蒙膜助声，这大概是最早记载笛子贴膜的文献了；许多古书中说：有些人能将笛子吹破，如晋朝桓伊的一个部下，由于心情激动，一连吹破了三根笛子，最后只好用猪脚笛给他吹，始将曲子吹完。这种描写很有可能是演奏者把笛膜吹破而非将笛子吹破。据宋史载当时有一种叉手笛：“……此笛足以协十二旋相为官，亦可通八十四调，其制如雅笛而小，长九寸与黄钟管等。其窍有六，左四右二，乐人执持，两手相交有拱揖之状，请名曰拱辰管。”到了元朝以后，竹笛的形制，就和现在的六孔竹笛完全一样了。由于戏曲的盛行，竹笛的名称，随着它伴随的剧种分为两大类：一类是梆笛，用于伴奏北方梆子戏曲，音色高亢而清脆；另一类名曲笛，专为伴奏昆曲、乱弹，音色圆润。

根据这第四种说法，认为我国竹笛的源流是早在七千年前已经有了骨制的笛子，随县出土的竹制的横吹笛子，则证明竹笛并非外来，而是我国古代就有。照此推理，我国最迟在黄帝时代（公元前 2400 年）已有了竹制的笛子，这种推理的根据有三：

其一，古代的传说，如《吕氏春秋》、《玉海》等文献，都载有黄帝命伶伦，伐昆仑之竹为笛的传说。

其二，在黄帝时代，黄河流域，生长有大量的竹子，竹子是当时人民的重要生活资料。

其三，我国古代的管乐器，笙、箫、管、竽、埙等等，几乎全部都是用竹子制成的。

综上所叙，竹笛是由国外传入我国的，还是我国自古就有的，几种意见各有己见，孰是孰非，尚未有定论，有待于进一步的研究与探索。

（傅丰渭）

古曲《广陵散》内容是什么？

《广陵散》是我国著名古曲之一，在古琴曲中占有极为重要的地位。我国第一部音乐百科全书的作者——宋代的陈旸曾将《广陵散》与《诗经》相比拟，称其为“曲之师长”。历史文献中关于《广陵散》的记载特别多，远远超过了一般的琴曲。《广陵散》又名《广陵止息》，长达十五段，曲体结构庞大，旋律很丰富，曲调激昂慷慨，有它独具的风格，现存琴谱最早见于《神奇秘谱》。相传古代杰出的演奏家嵇康因反对司马氏专政而遭杀害，临刑前曾从容弹奏此曲以为寄托。嵇康是历史上最出名的一位《广陵散》演奏家，他虽不是此曲的作者，但由于其杰出的音乐天才，通过他的演奏使这个乐曲更加丰富，因此，嵇康的名字与《广陵散》千百年来一直紧紧联系在一起。可是《广陵散》究竟是根据什么内容写成的，至今却说法不一。

王世襄先生在题为《古琴名曲〈广陵散〉》（见《人民音乐》1956 年 4 月号）一文中，认为《广陵散》的每段标目中可以看出，主要是描写战国时（公元前四世纪）聂政为父报仇刺死韩王的故事。主要情节为：聂政的父亲为韩王炼剑，误了期限，惨遭韩王杀害。聂政为了报父仇，历尽艰苦，入山学琴，十年功夫，学成绝技。韩王听说国内出现了卓越的琴家，召他入宫演奏，殊不知他就是要为父亲报仇的聂政。正在听琴之际，聂政从琴中抽出刀来，刺杀了韩王。聂政怕连累他的母亲，自毁容貌而死。韩国不知谁刺死了国王，千金悬赏，求刺客姓名。聂政的母亲，为使儿子扬名，前去认尸，并死在聂政的身旁。这个故事见于汉蔡邕（公元 133—192 年）著的《琴操》，即所谓《聂政刺韩王曲》。修建时代约与蔡邕同时的武梁祠石室，也曾取这个故事作为石刻画像的题材。从上面的故事中可以看出聂政为父报仇，以他富有反抗精神的自我牺牲来达到刺死暴君的目的。不过在封建时代，统治阶级企图贬低他这种反抗精神，将他描写成为一个被权贵收买而去效死的愚蠢人物，《战国策》、《史记·刺客列传》等书就是这样记载的。自汉代以后，《聂政刺韩王曲》已很少有人说起了，据推测可能是这个名称大大地触犯了统治者的尊严的缘故，才依照它所流行的地区来命名，而改称《广陵散》。

王文发表后，孟宪福先生随即在《人民音乐》1956 年 10 月号上撰写了《对“古琴名曲〈广陵散〉”一文的几点商榷》的文章，以为从今天所看到的《广陵散》谱和历史上有关它的记载来看，《广陵散》所描写的故事内容并不同于《琴操》所说的《聂政刺韩王曲》，前者是后者改称的说法还缺乏可靠的历史记载材料。首先从我们今天所看到的《广陵散》谱来看，《神奇秘谱》本的标目中“取韩”、“烈妇”等，固然不能由此肯定它所描写的是聂政刺杀了韩王还是侠累。但稍晚于《神奇秘谱》中所刊载的两谱之一标目中“取韩”作“取韩相”、“烈妇”作“别姊”则符合《史记》、《战国策》中所载聂政为严仲子刺杀侠累的故事。元代琴家耶律楚材描写《广陵散》的长诗中“别姊情凄惨”等句及诗前小序中所提到的“……验于琴谱中有‘井里’、‘别姊’、‘辞乡’、‘取韩相’、‘投剑’之类，皆刺客聂政为严仲子刺杀韩相侠累之事”一段，则说明在元代，《广陵散》也是被人认为是描写聂政刺韩相侠累的故事。明代人刊行的谱所表现的故事内容还是保存了至少是元代流传的说法。另一方面从聂政的故事的历史记载和故事本身来

看，聂政刺韩王一说只见于《琴操》一书。《史记》、《战国策》早于《琴操》，聂政故事的发生（公元前四世纪），离《史记》作者司马迁仅两世纪左右，传闻自然更可靠些。《史记》是大家公认为“信而有征”的历史材料，作者司马迁的博闻和严肃认真的写作态度是人所共知的。而《琴操》一书是否为汉蔡邕所撰也还值得怀疑，连《四库全书未收书目》中都是说法含糊不清的。另从其内容来说，也是极尽牵强附会的。即如它关于《聂政刺韩王曲》的题解中，第一句便说：“聂政刺韩王者，聂政之所作也。”这句话明明不合逻辑，试问此曲是聂政刺韩王以前，还是以后？以前，聂政怎知道能刺杀了韩王；以后，正如题解中所说“即自断其形体”又有什么时间去作此曲呢？

《广陵散》一曲早于嵇康之前已经在民间流传，后来到嵇康死后也仍一直在民间流传，并且乐曲本身在不断丰富着。从现存材料来看，至少在唐代李良辅的广陵止息谱己为 23 拍，到吕谓时增为 33 拍，到朱景祐时的《琴书》已成为 41 拍，到元耶律楚材时又增为 44 拍。关于聂政的故事内容的两种不同传说，至今尚无定论。当然并不是说，一个历史题材的艺术作品，它所描写的一定要符合历史事实的细节。事实上，一些流传在民间的故事，也常常由于人民的愿望而改变了故事的面貌。同样，研究《广陵散》的内容，如同当时的历史和社会相结合来研究，最终定会揭开谜底的。

（傅丰渭）

“南音”应作何种解释？

南音是一个乐语，含义甚多，解释亦不同，通常有如下释见：

其一，指周代的南方音乐，简称“南”。南音始见于《左传·成公九年》，《吕氏春秋·音律篇》、《诗·鼓钟》及《后汉书》等都有记载。

《左传·成公九年》载晋侯（晋景公）在军府命楚囚钟仪抚琴操南音：“晋侯观于军府，见钟仪，问之曰：‘南冠而絷者谁也？’有司对曰：‘郑人所献楚囚也。’问其族，曰：‘泠人。’公曰：‘能乐乎？’对曰：‘先父之职官也，敢有二事。’使与之琴，操南音。”《注》：“南音，楚声。”

《音律篇》云：“禹行功，见涂山之女，禹未之遇，而巡省南土。涂山氏之女，乃令其妾候禹涂山之阳，女乃作歌，歌曰：‘候人兮猗’，实始作为南音。

《诗·鼓钟》云：“以雅以南，以籥不僭。”

《后汉书》注，薛君章句：“南夷之乐曰南，四夷之乐唯南可以和于雅者，以其人声及籥，不僭差也。”

其二，南音单指《诗经·国风》中的二《南》。

《诗·国风》中的《周南》、《召南》，地处江、汉之间，崔述《读风偶识》说：“南者，其体本起于南方，北人效之，故名以南。”《周南》就其地理位置而言，在今洛阳以南直到武汉这一带，而《召南》在今西安以南直至长江上游。西周初期，周公长住在东都洛邑，召公长住在西京镐京，东西两地由今河南陕县分界，后来都各自向南开拓了领地。所以按政治管辖而言，周南是周公统治下的南方，召南是召公统治下的南方。但二《南》最本质的意义应是从音乐上来看的。《周南》是豫南、江汉平原一带的民间歌谣，《召南》是陕西、关中平原一带的民间歌谣。这一带都处于黄河秦岭以南，故它的音调，自然也是南音。不过，二《南》的南音近临周室，多受中原音

韵的影响，周代指长江及汉水一带之国，即南方诸侯之国，称“南国”或“南邦”。如《诗·周南·汉广序》：“文王之道，彼于南国，美化行乎江汉之域。”《诗·小雅·四月》：“滔滔江汉，南国之纪。”《诗·周南·南有樛木传》：“南，南土，谓荆杨之域。”屈原在他的作品中也称自家的乡土为“南土”，如《怀沙》：“汨徂南土。”据如上所载，不妨说二《南》是南国的南音，楚声是南土的南音。也许正是由于中原文化南播的原因，故《韵会》释：“以雅以南”的“南”为：“亦雅乐名，犹《九夏》也。”《九夏》是周代的钟鼓乐，主要用于祭祀及宴会。《韵会》一说如可信的话，则二《南》的“南”，已由民间南音变作周代宫廷钟鼓乐的一种了。

其三，南音是南方的音乐。

《白虎通·礼乐》：“南夷之乐曰南。”

《诗·小雅·鼓钟》：“以雅以南”毛《传》：“南方之乐曰南。”

新旧版《辞源》释南音，均指南方音乐。是故南音，先专指楚国音乐，后泛指南方音乐。南方音乐（南音，简称南）是与中原音乐（雅声，简称雅）相对而言的。旧版《辞源》释：“以雅以南”：“雅为中原之乐，南谓南方之乐。”汉以后，南音常用泛指的意思。如左思《吴都赋》：“登东歌操南音”《注》：“南音，南国之音也。”但在唐代诗人刘禹锡的诗中，仍有南音指楚声之意，如“北渚不堪愁，南音谁复听？”即是一例。

其四，南音指的是《南风》歌。

南风歌是古代的琴歌。传说舜弹五弦之琴以歌南风，而天下治。其歌诗始见于《尸子》，其音调出自南方。歌词为：“南风之薰兮，可以解吾民之愠兮；南风之时兮，可以阜吾民之财兮。”

《史记·乐书》：“舜歌《南风》而天下治。《南风》者，生长之音也。舜乐好之乐，与大地同意，得万国之欢心，故天下治也。”

其五，南音也就是南方的曲调——南风。

《左传·襄公十八年》：“吾骤歌北风，又歌南风。”高亨《诗经今注》云：“北风就是北方曲调，南风就是南方曲调。”又云：“风本是乐曲的通名。乐曲为什么叫风呢？主要原因是风的声音有高低、大小、清浊、曲直种种的不同；乐曲的音调也有高低、大小、清浊、曲直种种的不同；乐曲有似于风，所以古人称乐为风。同时乐曲的内容和形式，一般是风俗的反映，所以乐曲称风与风俗的风是有联系的。

其六，南音是泉州南音的简称。

提起南音，很多人就认为是福建泉州南音。据说源出隋唐雅乐，琵琶横抱，箫管八尺。流行于福建省闽南方言地区、台湾省及东南亚华侨聚居地区。泉州南音和古代的歌舞音乐、词曲音乐、戏曲音乐都有密切关系，在长期的发展过程中，逐步融合了当地的民间音乐。至清代，南音蓬勃发展，遍及了闽南各城乡，以其曲调优美，节奏徐缓，艺术风格古朴幽雅，委婉深情而深受欢迎。

综上所说，“南音”二字有诸多解释，南音的确切解释，如是指南方音乐还是楚国之乐，是南风还是《南风歌》，还是专指泉州南曲，尚无一统一说法，这些虽为我们提供了一些资料，但仍需深入研究方能揭开南音之谜。

（傅丰渭）

川剧高腔音乐来源于何处？

川剧是我国西南地区人民所酷爱的戏曲，流行于四川全省及云南贵州部分地区。包括外省传人的昆腔、高腔、胡琴、弹戏和四川的灯戏 5 种声腔艺术。原先各种声腔均单独在四川各地演出，清乾隆以来，由于经常同台表演，逐渐形成了共同的风格，清末时统称“川戏”，后称为“川剧”。其中高腔部分唱腔高亢，用打击乐和帮腔，而帮腔方式多种多样，其中常用曲牌有［新水令］、［端正好］等 300 多个，艺术特色亦最显著。主要传统剧目有“五袍”（《青袍记》、《黄袍记》、《白袍记》、《红袍记》、《绿袍记》）和“四柱”（《碰天柱》、《水晶柱》、《炮烙柱》、《五行柱》）以及“江湖十八本”等，文学遗产极为丰富。

但是，对于川剧高腔音乐的来源，至今在学术上颇有争议。

（一）由湖南传入四川的。沙梅同志在《音乐研究》上撰文，认为从长江下游湖南传入四川比较可靠，因为昆曲未产生以前，高腔就在湖南地区流行了。湖南与四川既然连界，加上明末清初湖南有不少人移民四川，高腔随着带去是很可能的事情。徐文长在《南词叙录》（见明嘉靖二十八年之自序）中曾这样写道：“今唱家称弋阳，则出于江西，两京（即北京、南京），湖南，闽广用之。”当时的弋阳腔即后来所称的高腔，极有可能先传到两京、湖南、闽广等地，而且传到那里便吸收了地方性曲调而变为当地的东西，所以各地高腔在曲调上各不相同，彼此间的发展也不平衡，但是四川高腔比较接近于湖南高腔。而四川高腔出现是很晚的事了。据徐文长的记载，当时高腔还未传入四川，证明了四川在明朝尚无高腔，但在湖南已经有了。另一方面清代乾隆年间魏长生去北京演戏演的不是高腔而是西秦腔。《啸亭杂记》曰：“此时京中弋腔盛行，士大夫均厌其渲杂，长生因之演秦腔，故名动京师，一时不识魏三者，无以为人焉。”这一记载也未提到川剧高腔。此外，明末湖南湖北移民四川的人最多，因之四川流行一句话叫“湖广填四川”。从湘西直进四川，沿途都有高腔，如川湘边境的辰河高腔。

（二）由京剧高腔传来，也许可能由李调元或魏长生带回四川的，因清乾隆年间，四川戏曲家李调元对川剧的形成有较大影响。从京剧高腔与高阳传来或者从湖南传来都可能，尤其更可能两边都传来。沙梅同志在《论川剧高腔音乐》一文中曾用京剧音乐与川剧高腔音乐作对比，认为京剧音乐不如高腔音乐，因为京剧的音乐（包括曲调的格式、性格、面貌节奏、过门及锣鼓的节奏等）在规格与节奏上……受了限制，因此，才产生了表演上的机械程式；而川剧高腔音乐的音型多样化，较富有弹性，音值很复杂，是超越于京剧音乐之上的，而又有与其有不可分割的影响。

（三）由江西弋阳县的“弋腔”转化而来。清乾隆时川人李调元《论王正祥十二律京腔谱》中说：“弋腔向无曲谱，只沿土俗，以一人唱而众人和之。”另外在《雨村话剧》中还说：“弋腔始于弋阳，即今高腔，所唱皆南曲，又谓之‘秧腔’、‘秧’即‘弋’之转声；京谓‘京腔’，粤谓之‘高腔’，楚蜀之间谓之‘清戏’。”《王正祥十二律京腔谱》例言里说：“弋腔之名何本乎？盖因起自江左弋阳县，故存此名，犹昆腔之起于江左昆山县也。”

根据李调元、王正祥两家所论，高腔产生于江西弋阳无疑了。虽然李、王二人之见解未完全统一，并有混淆之处，然则二人所说与现今川剧颇相吻合，特别是李调元的“一唱众合”更与川剧帮腔形式接近。

从上述几家的言论分析，也有不少人提出了不同看法。如王川在《音乐研究》杂志上《对〈论川剧高腔音乐〉的几点意见》文中以为，说明川剧是由湖南传入的，无甚可据；至于来自河北高阳一说，不但无书作证，况且高阳的高腔亦无四川高腔的共同点，高阳高腔伴奏多用海笛，更说明这推测之不可靠。是否它们之间就无关系呢，不能这样说，因为中国几种较早较大的剧种都是互相影响的。

“弋腔”直接传入京城也有书为证，很可能川人魏长生是从北京带回进京后的“弋腔”；但更有可能直接由江西传入四川，因为两省有水路可通，商贾又经常来往，明末清初从江西移民入川的人亦不少，“弋腔”传入也是很自然的事。因此说高阳的高腔传入四川太无根据，而湖南传入四川的说法亦无记载，可能性很小，故不能以此作结论。

以上几种说法都是不肯定的推测，相信通过科学的分析与争鸣，川剧高腔音乐起源问题之谜终将大白于天下。

（傅丰渭）

《敦煌曲谱》的奥秘何时能揭开？

1035 年，党项族西夏国王赵元昊进袭敦煌，莫高窟的僧众在逃难前，将不便带走的东西封存在一个大洞的复室里。战乱平息后，逃难的僧人却无一生还。直到 865 年后的 1900 年 5 月 26 日才被偶然发现。在高约 1.6 米、大约 7.3 平方米的藏经洞中藏有五万多件文物。在其中一卷经卷的背面，用古代谱字抄录了 25 首（段）乐曲。1908 年，这一卷子被法国汉学家伯希和劫往法国，现藏法国国家图书馆东方部，编号为 P.3808。这就是闻名中外的《敦煌曲谱》。在另外两卷敦煌卷子中，还分别抄录了 20 谱字及指法（P.3539）和《浣溪沙》乐曲片段谱字（P.3719）。这两卷卷子，特别是（P.3539），对《敦煌曲谱》的研究具有重要的参考价值。数十年来，中外学者林谦三、任二北、饶宗颐、叶栋、何昌林、陈应时、关也维等对《敦煌曲谱》进行了多侧面的深入研究，发表了多种不同的观点和译谱，取得了许多可喜的成果。但是，由于历史久远，《敦煌曲谱》的一些谜团至今还未完全解开。

一、应如何称谓《敦煌曲谱》？

由于《敦煌曲谱》原谱没有总标题，所以后人从不同的角度给它起了许多名称。到目前为止至少有 14 种不同的称谓：

1.《曲子工尺谱》（法国国家图书馆编目）；

2.《敦煌琵琶谱》（简称《敦煌谱》，日本学者林谦三和平出久雄 1938 年命名）；

3.《敦煌唐人大曲谱》（向达 1940 年命名）；

4.《工尺谱》（王重民 1950 年命名）；

5.《中国敦煌古代琵琶谱》（林谦三 1955 年命名）；

6.《敦煌唐代大曲琵琶谱》（沈知白 1958 年命名）；

7.《敦煌唐人乐谱》（杨荫浏 1964 年命名）；

8.《敦煌曲谱》（叶栋 1982 年命名）；

9.《敦煌唐人琵琶曲谱》（同上）；

10.《敦煌卷古谱》（见于日本《音乐艺术》1983 年 3 月号的一篇报道）；

11.《五代敦煌曲谱》（席臻贯 1983 年命名）；

12.《敦煌卷（伯字 3808）》（李健正 1985 年命名）；

13.《敦煌卷子谱》（朱舟 1989 年命名）；

14.《敦煌古谱》（关也维 1989 年命名）。

综上所述，14 种称谓中从朝代看有古代、唐代、五代 3 种不同的概念；从谱式看有工尺谱、琵琶谱、大曲谱、大曲琵琶谱四种不同的概念。尽管《敦煌曲谱》这一称谓已为大部分人所接受并熟悉，但是，这一曲谱原来是什么称谓，现在命名什么才更准确和科学，还是一个值得探究的谜。

二、《敦煌曲谱》抄写于何年？

《敦煌曲谱》没有署明抄写年代，但在其背面抄有《长兴四年中兴殿应圣节讲经文》。长兴四年即公元 933 年，故中外学者均以经文的抄写年代为据加以判断，但却又有不同的说法。

1954 年，任二北《敦煌曲初探》认为此谱抄写于 933 年。林谦三在 1955 年认为此谱抄写于 933 年之前；1957 年改口为“大约是五代长兴四年（933 年）光景”；而在 1969 年又恢复原说。

1984 年，何昌林根据经文后用另一种笔迹抄写的 19 首七言四句唱词和（P.3718）《敦煌名人名僧逸真赞》诗，考出《敦煌曲谱》当是入贡洛阳的敦煌僧侣梁幸德的三位助手于 934 年闰正月在洛阳所抄。1987 年，饶宗颐撰文认为何昌林的考证不符合史实。同年，何又撰文与饶商榷，坚持己说，并补充道：《敦煌曲谱》的抄写时间下限是 934 年闰正月，上限时间是 934 年 1 月 7 日。

1990 年，饶宗颐对《敦煌曲谱》写卷原本作了仔细考查，发现“这一长卷是用大小不等 11 张纸贴成的。讲经文时时写在两纸接口上的地方，可以证明各纸的贴连成卷在前，抄写经文在后”。“该原卷是先有乐谱，而乐谱原又是出于不同的时期和不同的人所书写，再由该各谱粘连成长卷。长兴四年，才在该卷之上抄写讲经文，由此可以肯定乐谱的书写年代，该是长兴四年以前的文书，虽无法知其先后确实时期，但长兴四年即乐谱的下限却可以论定。”

综上所述，《敦煌曲谱》的抄写年代应是在 933 年前，但是究竟前到哪一年，却还是个谜。

三、《敦煌曲谱》是什么曲谱？

《敦煌曲谱》是一种器乐谱，这无异议。而在是什么乐器谱的问题上，曾有琵琶谱和筚篥（管色）谱两种不同的观点。前者已为大部分学者所认同，至今已发表的多种译谱均是按琵琶解释的：后者至今还未见译谱问世。

关于《敦煌曲谱》是一种什么形式的曲谱，却是众说纷纭，莫衷一是。

1940 年，向达在法国将《敦煌曲谱》拍摄成照片带回中国，并称其为《敦煌唐人大曲谱》，虽然未见其撰文论述，但对后人影响不小。

任二北在《敦煌曲初探》中论述《伊州》时认为：《敦煌曲谱》中的《伊州》有三段，即第 16 曲《又慢曲子伊州》、第 17 曲《又急曲子》和第 24 曲《伊州》，“疑此谱三段，应相连续，乃大曲之谱；原有之段数、或尚不止此耳”。

叶栋认为：《敦煌曲谱》“是由一系列不同分曲组成的唐大曲，故这一卷子也可称为《敦煌唐人大曲·琵琶谱》”。并且，叶栋首次详细分析和比较了《敦煌曲谱》和唐大曲在板式、速度、均拍、曲式结构等方面的共同规律，以证实他的论点，后在 1986 年 1 月出版的《敦煌琵琶曲谱》一书中又补

充道：“这套曲谱可能为唐歌舞大曲后来发展中由小曲联缀而成的又一种类型。作为琵琶谱来看，也可说是歌舞大曲乐队中的琵琶分谱，声乐伴奏谱，但也是骨干谱。”

陈应时则认为：叶栋的观点是“一种主观设想。因为很难想象，一首琵琶大曲在演奏中间要停两次来调弦，同一首大曲中又有同名不同调、旋律又不相同的‘分曲’。”

针对陈应时的质疑，金建民撰文认为：（1）一首琵琶大曲在演奏中间完全可以停顿两次（或通过其他途径）来调弦，西安鼓乐和敦煌壁画中的一些乐舞图就有这种方法；（2）唐大曲中不仅有分曲，而且有不同宫调的分曲组合成一曲的，如《剑器浑脱》；（3）《敦煌曲谱》25 首分曲中，同名分曲有 6 种 15 首，这些同名分曲大多是同名同曲，后一曲（或几曲）是前一曲的变奏或变体。只有 2 种 4 首属“同名不同调，旋律又不相同的分曲”。而且，这些同名分曲都是有意识、有规律地被安排在这套大曲中的。

席臻贯则断言：“《敦煌曲谱》肯定不是一部大曲”，其证有三：一、一部大曲都只有一个题名和若干个曲体名称，而《敦煌曲谱》却有二十几个标题；二、《敦煌曲谱》中多首《急曲子》、《慢曲子》中的“子”本隐喻着“小”，与大曲之“大”相对；三、宋时已无完整的盛唐大曲，只有“摘遍”，可想五代、晚唐也大多如此。他认为张世彬在《中国音乐史论述稿》中所说的《敦煌曲谱》“最可能是歌曲伴奏谱”的观点“有一定道理”。他的结论是：“从《敦煌曲谱》二十五首看，不可能属于互不关联的小唱伴奏累集谱，因其虽调名不同却又有内涵联系。故必是一种完整乐舞形式的伴奏谱。”

何昌林也断言：《敦煌曲谱》“决不可能是一部唐代大曲，而是三套曲牌系统，其性质相当于福建南音的三套滚门”。

赵晓生从唐大曲结构与《敦煌曲谱》的比较，词牌调名与词曲之关系和《敦煌曲谱》的音乐逻辑等方面进行论述后认为：“《敦煌曲谱》不是唐大曲结构，亦不能称之为套曲或词曲音乐联套。它不成套，而是敦煌地区唐五代民间曲子音乐之杂曲子集”，“是现今存世最早的词调乐谱。”

唐朴林认为：《敦煌曲谱》是宫廷音乐和宴乐中的多种器乐合奏中的“琵琶分谱。”

关也维则认为：《敦煌曲谱》所反映的音乐，并非一般唐代大曲，而是一种应用于晚唐至五代期间的地区性乐舞套曲，可称之为‘沙州之曲’”。

饶宗颐认为：《敦煌曲谱》“由三个不同的人所书写，有两处的曲子，前半部被剪去贴连于他纸，这两个不完全的曲子属于何曲调都无从知道，应在阙疑之列，故无法把这 25 曲视作一整体，而把它全面看成一组大曲。叶栋把它作为一套大曲，这是说不过去的。”

综上所述，关于《敦煌曲谱》是什么形式的曲谱，有以下 8 种观点：1.唐大曲曲谱；2.歌曲伴奏谱；3.乐舞伴奏谱；4.三套曲牌系统；5.唐五代民间曲子音乐之杂曲子集；6.词调乐谱；7.器乐合奏中的琵琶分谱；8.晚唐五代时的乐舞套曲——沙州大曲。那么，《敦煌曲谱》究竟是什么形式的曲谱呢？这又是一个谜。

（金建民）

唐代新音乐是不是以西域音乐为主体？

唐代，是我国音乐发展史上的又一个高峰期，有着其特定的历史地位。

西汉王朝曾设置乐府，搜集各地的民歌加以整理。汉乐府曲大致分为两类，即“鼓吹曲”（武乐）与“相和歌”（普通音乐）。魏、晋时代，在继承了相和歌的基础上发展了新音乐，即“清商三调”。南北朝时代的南朝，又在相和歌与清商三调的基础上形成了“吴歌”和“西曲”。北魏将吴歌、西曲、清商三调以及相和歌等统称为“清商乐”。到隋唐时代，清商乐便成为汉代以来中原和南方各地传统音乐的总名称。唐代继承了“清商乐”，在中原并在西部和其他民族地区搜集民间音乐，同时也吸收了中亚和印度等地的音乐因素，经过广大人民的选择和音乐家的实践，中原音乐和西域等地的音乐结合起来，因此产生了唐代的新音乐。唐代音乐是我国音乐史上继“清商乐”而起的又一个高峰，形成了当时音乐新的风格。关于这一点，音乐史家们现在已无异议，但对于唐代的新音乐是不是以西域音乐为主体这一问题，却颇有争议，有肯定和否定两说。

所谓西域音乐，即指我国西部兄弟民族的音乐以及中亚和印度等地的音乐。古代关于西域音乐的历史文献，较早的如杜佑《通典·乐典》，其中说：“周、隋以来，管弦杂曲将数百曲，多用西凉乐；鼓舞曲多用龟兹乐。”西凉即今甘肃武威；龟兹，即今新疆库车。《旧唐书·音乐志》写道：“周、隋管弦杂曲数百，皆西凉乐也；鼓舞曲皆用龟兹乐也。”从这两条推想，当时的西域音乐似乎已占统治地位。但问题在于，杜佑根据的是周、隋宫廷的音乐材料，其中大部分是从北魏继承下来的。北魏、北周都是鲜卑族建立的政权，宫廷中采用的西域音乐自然就较多，这种情况不能代表北朝的民间音乐活动，更何况西凉乐已经是西域音乐和中原音乐融合而成的。又如白居易《法曲》诗自注说：“天宝十三载，始诏诸道调法典与胡部新声合作，识者深异之。”而沈括则又增益一句：“自此乐奏全失古法。”皇帝下一道命令，何至于从此“乐奏全失古法”？

解放以前，我国不少文学史和音乐史研究者，在引用古代有关西域音乐文献时，肯定很多。解放以后，尤其是六七十年代，对西域音乐仍肯定得很，虽未明言“西域音乐是唐代新音乐的主体”，但其倾向十分明显。近年来，很多研究者认为唐代的新音乐是以西域音乐为主体的，综述其理由在（1）词兴起于唐的事实可证明。有两种《中国文学史》都在第十三章说道：“词所以兴起于唐代，是和当时随着城市经济的繁荣而繁荣起来的音乐有关。在当时，西域音乐（胡乐）大量传入中国，曲调繁多，从宫廷到民间都很流行；同时，唐代民间乐曲也很发达，故自开元以来，歌者杂用胡夷里巷之曲’。这种中外音乐都很盛行的情况，有力地促进了词的发展”；“配合词调的音乐主要是周、隋以来从西北各民族传入的燕乐”。在这些学者看来，产生词的音乐是以西域传来的为主。

（2）隋代的“九部乐”和唐代的“十部乐”证明西域音乐在唐代新音乐中占了主要地位。唐代统治者历来都重视大曲。所谓大曲，就是在唐代民歌、曲子的基础上，继承了汉魏以来清乐大曲的传统而发展起来的一种大型歌舞曲。唐在建国初期，即依隋制在宫廷里设置了燕乐、清商、西凉、龟兹、疏勒、康国（今中亚撒马尔罕）、安国（今中亚布哈拉）、扶南（束埔寨）、高丽等“九部乐”；贞观十六年（642 年）又增入高昌一部，改为“十部乐”，在宫廷举办的重要庆典或宴会上进行演出。可见，九、十部乐演奏的乐曲，

绝大部分是少数民族音乐创作的大曲和各民族或各国的传统乐曲。另外，从某些古书的有关记载中也可相互印证。如《新唐书·舆服志》说：“开元来，太常乐尚胡曲。”元《法曲》诗说：“女为胡服学胡装，伎进胡音务胡乐，”可见西域音乐多么盛行。

（3）史载，唐时西域乐器和乐律盛行于中原，也可说明西域音乐占了统治地位。比如现存敦煌佛教壁画北壁初唐“东方药师净土变”的歌舞，即其典型一例。该图中两边是伴奏乐队，中间有四个女性舞者，分为两组，各在一个小圆毯子上翩然起舞。伴奏乐队共 28 人。右侧上席有筝、排箫、尺八、方响（十六板）、筚篥、琵琶；下席有笛、杖鼓、拍板、钹，一人似在歌唱。左侧下席有拍板、贝、鼓三种、笛，一人似在歌唱，一人情况不明；上席有拍板、筚篥、尺八、笙、竖箜篌、铜钹，一人情况不明。这个乐队，从其乐器来看，当为清乐、西凉、龟兹的混合乐队。从乐人的服饰、形貌来看，除部分汉族乐人外，不少是西域的乐人。中间的舞者，有两人上身赤裸，头戴宝石冠，头发散开，下身穿宽大的长裙，双臂挽着飘带，在作大幅度的旋转动作。此图在佛前表演的就是《柘枝》这类来自西域的大曲，音乐自然就成为主体了。

和这种观点针锋相对，不少学者始终认为：在唐代音乐的成分中，主要是中原音乐，此外也包含西域音乐等。他们首先对肯定西域音乐主体说的观点和理由提出了异议：词最初是唐代音乐发展的产物，但它主要是配合中原乐曲的。一个不容忽视的事实是：教坊是政府的俗乐机构，是为封建统治阶级享乐而设置的，但也是搜集民间音乐并安置、训练乐工以及传播音乐的地方，而教坊曲可以说是当时最流行的代表最高水平的乐曲。近人根据曲名和有关文献进行考证，估计在教坊曲中，西域乐曲或具有西域情调的乐曲约占 1/10 强；唐宋词调中大约有 80 个出于唐代的教坊曲，其中可以称为西域乐曲或具有西域情调者，充其量也不过占 2/10。在宋代音乐中，西域音乐因素占的比重更小。因此不能说，词所配合的音乐主要是西域音乐。隋唐的九、十部乐实际上是宫廷宴会时乐舞表演的节目次序单，目的在炫耀皇帝的“威德”，不能反映当时整个新音乐的内容；而《舆服志》、《法曲》是描写一部分贵族阶层的风尚，不能认为从都市到乡村全是这样。至于西域乐器和乐律的传入，受到了中原人民的欢迎，丰富了演奏的声音，提高了技巧，促进了音乐艺术的发展，但不能使中原音乐离开自己的传统和基础，而进入另一种发展轨道，形成另一种体系的风格。

这些学者还进一步论述道：中国古代音乐发展史表明：（1）音乐来自民间，是人民生活的反映和升华。社会不断地发展，新的音乐就不断地涌现出来；（2）历代的新音乐都是继承了旧音乐的成就和传统，在新的社会条件下发展起来的；（3）中国一向是个多民族的国家，各民族的音乐有不同的形式，各地区的音乐有不同的地方特点。但就全国规模的发展总趋势看，这些音乐因素互相接触融合，就产生了以中原音乐为主，概括国内民族特点和地方特点，或者还吸收外来音乐而成的中国风格。在各个历史阶段，中国风格是有发展的。从理论上来说，音乐与地理密切相关，不同的地域往往形成音乐上的不同风格特点，这种情况在古代社会不发展和交通不发达的情况下，表现得尤为明显。中原地区有着丰富的民间音乐和音乐遗产，在这种情况下，如果说隋、唐时代中原地区的广大人民在音乐活动中，把土生土长的反映自己生活的民间音乐和世代继承的传统音乐都放在一边，而是以西域音乐为主，

那是不可想象的。就乐曲而论，它是不易消失的，虽然因时因地有所改变，但其主要部分会长期流传，有的乐曲虽然消失了，但其中某些旋律却被保存下来，成为新乐曲的一种因素。进一步来说，在中原地区，在某些时期特殊的局部环境中，有以西域音乐为主的情况；但就唐代形成的整个新音乐来说，不是以西域音乐为主，而是以中原地区的民间音乐为主，大量吸收了西域音乐。

由于对历史文献的理解、观察问题的角度不同，唐代新音乐究竟以何种音乐为主体的问题，目前在学术界尚未取得一致意见，争论仍在进行。

（俞爽勋）

乐律学家朱载堉从学于何人？

朱载堉是我国古代杰出的乐律学家和科学家，生于明嘉靖十五年（1536年），死于万历三十八年（1610年）左右。他是明朝宗室郑恭王朱厚烷的儿子。约于公元16世纪80年代初期，他以公比 $12\sqrt{2}$ 的等级比数的方式，完成了对十二等程律，即十二平均律的科学计算，为迄今四个世纪以来十二平均律乐器的制造和音乐创作上的自由转调，从而完全解决了两千年来乐律学上存在的黄钟不能回归本律的问题。奠定了坚实的理论基础，拓宽了音乐表现的新天地。朱载堉在乐律学上的这一重大科学发现和创造，启开了人类通往音乐自由王国的大门，为人类的文明事业作出了巨大贡献，因而被载入世界音乐发展的史册。他毕生写下了大量的关于乐律学、音乐史及数学、历学等方面的著作，并编订了供实际应用的《乐舞全谱》，改编创作了《豆叶黄》、《金字经》等歌舞音乐作品，著有《乐律全书》、《嘉量算经》、《律吕正论》、《律吕质疑辨惑》等书，是一位知识极其广博的音乐学家。但是关于朱载堉的生平事迹，却因史书记载不详，后人仅知其大略梗概而已。尤其是谈及朱载堉从学于何人时，一直不明朗。

近年来，一些学者专家每每著书立说，论及朱载堉时，总是以朱载堉从舅父何瑭学习天文、数学的事迹入笔，为其作传。

杨荫浏先生著《中国古代音乐史稿》一书中提到：朱载堉“早岁从舅父何瑭学习天文和数学”。

《辞海》“朱载堉”条目中载：“早年从舅父何瑭习天文、算术。”黎松寿在《艺苑》1982年第4期上发表的《十二平均律和它的创造者——朱载堉》一文中写道：“（朱）自幼从学于父亲和舅父何瑭，在数学、天文等科学知识方面打好了坚实的基础。”

其他一些介绍朱载堉的文章等也均取上说，并借以说明朱载堉日后的科学成果，是与他舅父何瑭在早年为他传授科学知识所打下的基础分不开的。《人民音乐》杂志后来发表了赵后起的有关中国音乐史的论文《朱载堉从学于何瑭吗？》，却对上述诸多人的观点持相反的态度。该文以为，“从”者，即是“跟从”、“随从”之意，当指面授而言。朱载堉是否曾从其舅父何瑭学过天文、数学，不能凭其想当然，应以历史事实为准。

史书不见朱载堉生卒年月，但据朱载堉本人在“万历庚戌”年（即1610年），曾为邢云路《古今律历考》一书所撰写的序文中，自称为“七十五岁翁”可以推知，他当生于明嘉靖十五年（即1536年），卒于明万历三十八年（即1610年）以后。

何瑭，字粹夫，号柏斋，怀庆武陟（今属河南）人，生于 1474 年，卒于 1543 年。据《明史》卷二八二云：“弘治十五年（1502 年）成进士”，“嘉靖初，起山西提学副使，以父忧不赴，服阕，起提学浙江，未几，晋南京太常少卿。与湛若水等修明古太学之法，学者翕然宗之。历工、户、礼三部侍郎，晋南京右都御史，未几致仕。”其著述有《阴阳管见》、《柏斋集》等。他不仅长于象数之学，精通音乐，而且是明代著名的思想家。

1543 年何瑭卒，此时朱载堉年方 7 岁。以 7 岁之童，去学习天文、数学，为时未免过早。当然，若把儿时的识星星、知数之类称之为天文、数学，那毕竟有些勉强。

万历二十三年（1595 年）六月九日，朱载堉在给万历皇帝的疏奏中云：“南京都察院右都御史何瑭乃臣外舅，江西抚州府通判何谘祖也。臣父恭王壮年尝师友于瑭，臣虽未获面觌，嗜好颇同，忝居桑梓，复与瓜葛，静居多暇。读其书而悦之。”照此文意思，朱载请与何瑭的关系，仅仅是怀有敬仰之情而未受到直接传授的“私淑”，他们之间却“未获面觌”。朱载堉仰慕何瑭的“象数之学”，并不等于从学其“象数之学”，所谓“复与瓜葛”，也并非是指相互接触与往来，而是由于志趣嗜好相同，“读其书而悦之”罢了。既然朱载堉与何瑭未曾有过“面觌”之事，又焉能有从学天文、数学之说？至于说朱载堉曾读过何瑭的著述，根据上述引文来看，这是千真万确的。

据《明史》卷一一九《仁宗诸子》的记载，朱载堉 14 岁时，其父因皇室内部矛盾蒙冤遭贬，削爵入狱；朱载堉因“痛父非罪见系，筑土室于宫门外，独处 19 年，发奋学习，致力于乐律学、数学、历学的研究”。朱载堉在“土室”中度过了他的青年时代，31 岁以后才有机会阅读何瑭的著述，《乐律全书·律学新说》中有过这样一段话：“臣自壮年以来，始见韩邦奇、王廷相及何瑭等所著乐书，略有省焉。乃曰：古乐今乐，盖不甚相远也，慨生之既晚，不获与前辈同游，虽有一得之愚，无凭质问。《楚辞》有云：往者，余弗及；来者，吾不闻，亦可悲壮！”这段话一是说明朱载堉“壮年”以来方接触到何瑭的著述，二是说明朱载堉未能以何瑭等人为师而引为终身的憾事。由此可知，所谓朱载堉从学于舅父何瑭之说是属虚无之词。

也许是由于学者之间不加考究，以讹传讹，人云亦云；也许是朱载堉从学于其舅父之说确实有过，但由于朱载堉的生平事迹较含混不清，致使至今仍成为一个谜。

（傅丰渭）

《二泉映月》是描绘二泉映月的吗？

我国民间音乐家华彦均（瞎子阿炳，1893～1950 年）创作的二胡曲《二泉映月》，以其优美而深沉的旋律，拨动了无数中外听众的心弦。《二泉映月》不仅是一首优秀的中国名曲，而且可谓享誉全球的世界名曲。但是，这首乐曲的标题是怎么来的，是否是描绘二泉映月的自然景色的，至今仍是众说不一。

1950 年夏天，音乐学家杨荫浏等人到无锡为阿炳录音，阿炳于 9 月 2 日抱病演奏了《二泉映月》等六首乐曲。尔后，杨荫浏等人整理汇编了《阿炳曲集》。在 1954 年 7 月出版的《阿炳曲集》中，杨荫浏写道：《二泉映月》“是描写在清澈见底的二泉中间所反映出来的天上光明的月亮。……（阿炳）

略带伤感地写出了自己对大自然热爱的心情”。

二泉是天下第二泉的简称，开凿于唐代宗大历末年（779 年），原名惠山泉，泉水甘润可口，经唐代茶神陆羽品尝后，评为天下第二，故名。泉分上、中、下三池，上池似一口井，呈八角形，水质最好。中池比上池大一些，呈方形。中池和下池之间建有漪澜堂。下池最大，似一小池塘，池内养有各色鲤鱼。下池边的墙上刻有清代书法家王澍书写的“天下第二泉”五字，是游人摄影留念的佳处。所以，二泉一般指的是下池。

有人去实地作过考察，由于二泉下池南边盖有漪澜亭，外伸的亭檐挡住了月亮，所以下池在任何时候都映不出月亮。为此，杨荫浏在 1977 年第 6 期《人民音乐》上发表的《〈二泉映月〉的作者阿炳》一文中对《二泉映月》的解题作了修正：“乐曲描写了在清澈见底的二泉亭南边池子中间所反映出来的天上光明的月亮，表现了他想象中的旧时目睹的美丽风光；然而，他当时感到的却是周围漆黑一片。因此，在这首婉转优美的抒情曲调中，既表现了阿炳热爱祖国一草一木、一山一水的高尚情操；又不时流露出作者发自内心的怆凉情调。”

在 1979 年 8 月第二版的《阿炳曲集》中，杨荫浏又修正了自己的观点：“本曲是以无锡惠泉山二泉亭附近的风景为题材。”并第一次强调说：“标题《二泉映月》是阿炳自己所说，可以设想，这标题正代表着阿炳的创作意图和表演倾向。”

综上所述，虽然杨荫浏多次修正自己对《二泉映月》的题解，但其基本观点没有变，即 1.《二泉映月》是一首主要描绘自然景色的乐曲，标题与乐曲内容是吻合的；2.《二泉映月》的标题是阿炳自己说的。

对于杨荫浏的观点，不少人提出了异议。

我国著名音乐家贺绿汀在 1979 年 9 月 6 日的《解放日报》上发表的《中国现代音乐文化发展的回顾》中写道：“（阿炳）的音乐之所以能感人，是由于他在旧社会过着长期的痛苦流浪生活。他的音乐正抒写了他在长期痛苦流浪生活中的思想感情。《二泉映月》这个风雅的名字，其实与他的音乐是矛盾的，与其说音乐描写了二泉映月的风景，不如说是深刻地抒发了瞎子阿炳自己的痛苦身世。”

1950 年 9 月 2 日为阿炳录音时，在场的共有八人，八人之一的祝世匡在 1979 年 8 月 14 日的《无锡报》上发表的《〈二泉映月〉定名的经过》一文中写道：“录音后，杨（荫浏）先生问阿炳这支曲子的曲名时，阿炳说：‘这支曲子是没有名字的，信手拉来，久而久之，就成了现在这个样子。’杨先生又问：‘你常在什么地方拉？’阿炳回答：‘我经常在街头拉，也在惠山泉亭上拉。’杨先生脱口而出：‘那就叫《二泉》吧。’我说：‘光名《二泉》不像个完整的曲名，粤曲里有《三潭印月》，是不是可以称它为《二泉印月》呢？’杨先生说：‘印字抄袭得不够好，我们无锡有个映山河，就叫它《二泉映月》吧！’阿炳当即点头同意，《二泉映月》曲名就这样定了下来。”

祝世匡和杨荫浏的相互矛盾的说法使人产生了三个疑问：

1.《二泉映月》的标题究竟是原来就有的,还是 1950 年录音时才出现的？

2.《二泉映月》的标题究竟是阿炳“自己所说”，还有他人所题？

3.《二泉映月》的标题与内容是否吻合？

沈洽等人带着这些疑问采访了阿炳的堂嫂、侄女、邻居和朋友，他们一

致证实：现在被称为《二泉映月》的乐曲，原来一直是没有标题的，也没有听见阿炳本人提起过这个曲名或其他曲名。它被叫作《二泉映月》是解放以后的事。以前曾有人称此曲为“依心曲”，即随心而奏、心之流露的乐曲。另外，被采访者还说，阿炳不是随便何时都演奏此曲的，只有“在一天卖艺下来，温饱仍无着落的归途中”，“在孤寂一人，兀自忧愁”的时候，在“大雪像鹅毛似地飘下来，对门口公园被碎琼乱玉堆得面目全非”的时候，才能听到这“凄厉欲绝的袅袅之音，”并且特别动人。

沈洽认为，在《二泉映月》的“具体的音响运动中，我们既感受不到任何外部世界的声态或动态的描绘，更谈不上有任何所谓‘泉’和‘月’的造型。”“不管《二泉映月》的标题是怎么来的，这首乐曲从本质上看是一首真正的无标题音乐。如果说，《二泉映月》的标题系阿炳‘自己所说’，那么从标题音乐的角度看，它只能算是一首失败了的标题音乐，失败也就失败在标题上，只要一旦把这个标题抛弃，它就是一首无标题音乐的杰作。如果说，《二泉映月》的标题出于他人之口，那么更应及早还乐曲以原无标题的光辉。”（《阿炳事一二及其他》，载《民族音乐学论文集》，1981 年版）这一观点发表于 1980 年。十几年过去了，《二泉映月》还是叫《二泉映月》，并且为越来越多的人所接受和赞赏。

著名二胡演奏家闵惠芬认为，欣赏《二泉映月》“只有听者怀着极大的同情感，才能听出字里行间的内心独白，这种心酸是无法用语言讲的，好象苦得太深了，太长远了，都发木了，而发木正好又是体现了深刻。难得受苦的人会去大惊小怪。”“联想到小时候在家乡看到的盲艺人（有的是算命瞎子），在街头上边拉边走的形象，顿时，使我感觉到了《二泉映月》的律动，浪弓的运用是有生活基础的，这种律动引伸去理解，可以说是人生的脚步，是那样的沉重，带有一种木然的感觉，这是解放前社会底层的人才能有的律动，具有深刻的典型意义。”“总之，这是首要体会一辈子的乐曲。”（《孤独的夜行者》，载《人民音乐》1983 年第 5 期）

音乐学家李民雄在分析《二泉映月》时写道：“当我们听了那深刻动人的音乐之后，不仅联想起夜阑人静、泉清月冷的艺术境界，而更多的是犹见其人——一个刚直、顽强的盲艺人在向人们倾吐他坎坷的一生，阿炳在乐曲中抒发了他对生活的无限感慨和悱愤之情。”现在不少演奏家是按照这种借景抒情说去理解《二泉映月》的。但是，当你听了现在的二胡演奏家演奏的经过删节的演绎的《二泉映月》，或者听了弦乐合奏、钢琴独奏的《二泉映月》后，再去听阿炳用一把简陋的二胡在 1950 年演奏的《二泉映月》的录音，你肯定会感觉到两者之间有着较大的差距，这种差距不仅表现在乐器的音色上，而且更多地反映在对乐曲的理解和对人生的体验上。

读了这篇短文后，你能回答标题所提的问题吗？

（金建民）

现代新疆还有“胡笳”乐器吗？

汉末女诗人蔡文姬有一篇声名卓著的作品《胡笳十八拍》。看来胡笳是一种乐器，其名不仅见于有关蔡文姬的故事，在其它不少古诗词中也时有记载。但是胡笳到底是一种什么样的乐器？今天这种乐器是否仍然存在？很少有人知道其详。

胡笳既然名为“胡”，这是我国古代少数民族的乐器，已无疑义。有专家考证，世人认为蔡文姬被匈奴掳去后才写出《胡笳十八拍》，这大概是匈奴族的乐器。

但是也有专家对此提出异议。认为笳是古代人对吹管乐器的总称。秦汉以来盛行于我国西北部，匈奴鼓吹乐从西域传来。西域约指今天新疆、甘肃和前苏联中亚细亚部分。汉代张骞通西域以后，西域音乐也因此传入。古代对西北的少数民族统称为胡，笳因而也称为胡笳。

持胡笳是匈奴族乐器观点的专家认为，由于古代匈奴族被其他民族消化、融亡，胡笳这种乐器也已渐渐失传，因而当代人已无法知道这种乐器的具体形状，以及它的发声方法。

据一位戏曲史家考证，《唐宋白孔六帖》中说：“笳者，胡人卷芦叶吹之以作乐。”这种说法过于简略，仅说明笳是用芦苇叶卷成，吹芦叶能使颤动发音，有点像今天小孩用芦叶卷起来吹出声音的玩具。如果是这样，这还不能算成是乐器。

也有一些学者不同意这种看法，认为胡笳早已是古代少数民族的管乐器。宋代陈旸所著《乐书》中还绘有大小胡笳图，那是类似瓶状的竹管，有芦叶作的双簧吹口，可用作直吹。吹奏者运气可使它产生不同音阶的声音。《辞海》中有关“胡笳”的条目中也说胡笳“汉时流行于塞北和西域一带，汉魏鼓吹乐中常用之。清代形制有三孔，木制，两端歪曲。”

蔡文姬笔下的胡笳是不是这种样式呢？有学者认为，这应该从她的作品中去寻答案。《胡笳十八拍》中记载：“胡笳本出自胡中，绿琴翻出音律同。”这对考证古代弦拨乐器与吹奏乐器在音律合奏上是个重要关键。蔡文姬和她父亲蔡邕都善鼓琴，他们用过的琴有焦尾、绿绮等，后者即《胡笳十八拍》中所指的“绿琴”。

古琴都是五弦五音，就是宫、商、角、徵、羽，依次排列定弦，宫即黄钟宫，相当于今天的 C 音（钢琴中的中央 C），蔡文姬听到胡笳吹奏的音律与古琴相同，可见它也用五音吹奏，因此可以“翻过来”，笳和琴的曲调可以同奏，这大概是我国古代的管弦合奏。

胡笳发声法，有学者考证说是“喉啭引声，与笳回音”。意思是胡笳可以吹奏出两种声音，一是用喉音轻而流转发低音，而用吹奏的回声发高音，但两者音色都是所谓”哀音”。音量“大不抗越，细不幽散”，就是音域跨度不大，旋律多，曲折沉厚。因而胡笳之声多“哀感顽艳”，蔡文姬从胡笳吹奏引起身世凄凉之情，就不难理解了。同样的道理，胡笳可以吹奏出相对复杂的曲调，那它的形状就不会仅仅只是“卷芦叶吹之以作乐”、类似小孩玩具般的简单乐器。

对胡笳这种乐器究竟是否失传？至今仍然存在着两种观点。不少学者坚持认为，由于年代久远，已经失传。但是也有一些学者认为，胡笳并没有消亡，在我国古代少数民族消化、兼容的过程中，胡笳这种乐器很可能以新的形式继续在人们中流传、使用。新疆一些音乐工作者近来研究发现，作为用气流振动管体而发声的乐器——目前新疆哈萨克族使用的吹管乐器斯布顿额在制作方法、形状、音律和音量上与古代胡笳十分相象。而且吹奏方法也是由喉音和管音相继发声，与胡笳的发声方法也相合。这种至今还在我国新疆哈萨克族使用的管乐器斯布斯额引起了人们的浓厚兴趣，它至少说明了古代胡笳至今还没有彻底失传。但是随着这一研究成果的发表公开，人们又发现

了一个新问题，那就是它为什么只存在于以游牧为主的哈萨克族中，而在中原地区及其他少数民族地区却不见踪迹，这恐怕又是一个难解之谜，有待人们去考证、去发现了。

（蒋建平）

五山川名胜

自然风光篇

“桃花源”究竟在哪里？

东晋诗人陶渊明在他那篇清新、飘逸、光彩而恬淡的《桃花源诗并记》。中，憧憬了一个自由、安乐的理想社会，那“芳草鲜美，落英缤纷”的桃源风光尤其令人神往和称羡。

1000 多年来，有人指责这桃花源是不存在的“乌托邦”，有人却能数说出桃花源的许多模特儿……

“桃花源”究竟是纯属虚构，还是有它真实的原型？湖南桃源县西南十五公里的水溪，俯临沅水，背倚青山，景色绮丽，松竹垂阴，被人称作陶渊明笔下的桃花源。

唐代人开始在此建有寺观。宋代更加兴盛，并建造了渔人遇仙的“延请楼”。元末毁于火。明代景泰六年（1455 年），又在此建造了殿宇，明代末年又毁于大火。直到清代光绪十八年（1892 年），又重修了“渊明祠”，并顺着山势以陶渊明的诗文命名建造了观、祠、亭、洲，诸如“桃花观”、“集贤祠”、“蹑风亭”、“探月亭”、“水源亭”、“缆船洲”等。

《学术月刊》1984 年第 7 期载刘自齐所写《〈桃花源记〉与湘西苗族》的文章，认为“《桃花源记》所描绘的那幅没有压迫、没有剥削、人人劳动，平等自由的美好的社会生活图景，并非作者的凭空虚构，也不是幻想的再创造，而是切切实实的当时居住在武陵地区的苗族社会的写真”。

据《苗族简史》：武陵地区的苗族人民开始了“铁犁牛耕的农业生产方式，出现了自耕农的私有制，创造了父系氏族初期的物质条件。但由于生产力还比较低，所能提供的剩余生产品极少，因此，还产生不了突出的富户和显贵人物”，呈现出了没有阶级压迫、阶级剥削的社会现象：“相命肆农耕，日入从所憩……”如此世外仙境一般的苗家社会，初当作“异闻”传播。除了陶渊明有所闻，并见之于他的诗篇外，还有一个东晋文人刘敬叔也在他的《异苑》中记述道：“元嘉初，武陵蛮人射鹿，逐入石穴，才容人。其人入穴，见其旁有梯，因上梯，豁然开朗，桑果蔚然。”这简直是又一个“桃花源”，所不同的是一位是渔家，一位是猎户罢了。

其他如武陵地区苗族人民素有对桃树的崇拜以及见客人“便邀还家，设酒杀鸡作食”的习俗等等，都能说明陶渊明笔下的桃花源是指武陵地区的苗家社会。

然而，“杂取种种，合成一个”，这是文学作品塑造典型的成功的手法。

除了桃源县或苗家寨，被大诗人陶渊明选作《桃花源诗并记》原型的现实境界外，还有没有其他地方呢？

古代海州即今连云港市地区有两个武陵的地名：一个是载入《魏书》的“武陵郡”，故城遗迹犹存，在今赣榆县沙河城子村；一个是云台山脉的宿城山西麓，至今保留有武陵古邑的地名。清咸丰元年以前，这里一直地处五羊湖的东岸，由水路顺山麓向南，直至海边山尽处，有一小径通入宿城山凹。

江苏连云港市的宿城山凹，三面环山，一面向海，除了翻越虎口岭，与外界无路可通。这样一个僻在“东海隅”天然巧成的“坞壁”堡垒，中间却是一片坦荡美丽的川原，山畔竺篁摇曳，地名大竹园。东面临海处，有一座半身浮浸于海中的峻峭的山峦，状如大船，故称船山。山脚转弯处，也有一条经过拓宽的石峡，逶迤通向高公岛。这样的世外乐土，陶渊明在来到郁洲以前，早就闻名。陶渊明在写入桃花源的情景时说道：“复前行，欲穷其林，林尽水源，便得一山，山有小口，仿佛若有光，便舍船从口入，初极狭，方通人。复行数十步，豁然开朗，土地平旷，屋舍严然，有良田美池，桑竹之属”，这足以使我们产生有趣的联想了。而更重要的是：诗人陶渊明曾实实在在地亲身到过这个地方。他在著名的《饮酒诗》里唱道：“在昔曾远游，直至东海隅。”根据《晋书·地理志》的记载，郁洲山于晋世应称东海，当时的海州称临朐，隶属于东海郡。所以，陶渊明所说的“直至东海隅”的“远游”，正是处于东海一角的宿城高公岛之行。

隆安三年（399 年），农民孙恩起义于海上。隆安五年，第三次登陆，从水路攻京口（镇江），直指建康（南京），攻克广陵（扬州）。后浮海至郁洲，打败了镇守在高公岛的东晋将领高雅之。高公岛即因高雅之而名。最后，起义军又为东晋镇军刘牢之所败。由陶渊明的诗《始作镇军参军经曲阿（丹阳）作》得知，陶渊明从隆安四年开始任镇军刘牢之的参军，他“往来海上”，高公岛战争期间，必亲赴战场，“登降千里余”。然而，他“目倦川途异，必念山泽居”，身在宦途，也只是“暂与园田疏”，依然时刻怀念他的田园生涯。最后还是要“终返班生庐”——返回他退隐的居处。

在这种心境里做刘牢之的镇军参军，当然有觅求桃花源的心愿，看到高公岛云山武陵郡中这秀丽的渔村，夹岸的桃林，鲜美的芳草，一径通幽的石峡“小口”，他也必然会像作品中的渔人一样“舍船从口入”，去游历那“良田美池”、“桑竹垂阴”的宿城山凹。

南唐诗人李中早就意识到陶渊明到过宿城山。他在郁洲山之游以后，写了《春日书怀寄朐山孙明府》诗，发出过“犹怜陶靖节，诗酒每相亲”的感叹。苏东坡也是知道陶渊明吟咏过郁洲山的。他在回忆海州朐山之行的诗中摹仿陶渊明“在昔曾远游，直至东海隅”的诗意写出过这样的诗章：“我昔登朐山（今连云港市海州锦屏山），出日观沧凉，欲济东海县，恨无石桥梁。”

清末两江总督陶澍自称陶渊明的后裔，也是研究陶渊明的专家，他曾著有《陶靖节先生年谱考异》一书。并于道光十六年亲自向道光帝旻宁讲述了高公岛、宿城一带“鸡犬桑麻”的“太平景象”。旻宁也认为：“此境与桃花源何异？这位封建皇上的“金口玉言”引起“海州人士逖听腾欢，咸以郁洲”为“乐郊”。

陶澍在宿城法起寺旁建起了“晋镇军参军陶靖节先生祠堂”，绕以长 28 尺、广 20 尺的西回廊，长 32 尺、宽 25 尺的东回廊，合《五柳先生传》的文章，仿陶渊明故居的特点，在门前植五株柳树，并栽植桃花，使陶祠“倚天照海，朱霞霭霄，云台倍觉鲜明”。陶澍还为陶祠书额：“羲皇丘人”，对联是：“此间亦有南山，看云归欲夕，鸟倦知还，风景何殊栗里；在昔曾游东海，忆芳草缘溪，林花夹岸，烟村别出桃源。”“晋镇军参军陶靖节先生祠堂”隶书刻石的匾额至今尚存。饮誉中外的宿城山水，丰富了诗人桃花源的叹咏，沧桑十五世，昔年的“山有小口，仿佛若有光”，今已出入通达。

“桃花源”原型的取材，还可能不只是笔者陈述在上面的几处。严格地

说，它还是一个仅仅被猜出了一部分的谜。

（李洪甫）

“天涯海角”究竟在何处？

“天涯海角”原泛指僻远的地方，历代封建王朝往往把被贬谪的官吏流徙到“天涯海角”之地。古代诗人也喜用“天涯海角”抒发情感，唐代王勃在《杜少府之任蜀州》诗中有“海内存知己，天涯若比邻”。白居易《春生》诗中有“春生何处暗周游，海角天涯遍始休”的著名诗句。究竟“天涯海角”在什么地方，人们都怀有特别兴趣，而今天却仍存在着不同的看法。

一种看法认为“天涯海角”就是在海南崖县（今三亚市）。《人民画报》1980 年第 3 期在介绍海南岛风光时说：“相传海边石上‘天涯’两字为北宋文学家苏东坡贬谪海南时所题，现已被辟为‘天涯海角’游览区。”主同此说的还认为‘由于崖县在古代交通十分闭塞……宋代著名的文学家苏东坡（即苏轼）曾被流放到这里，现在这里还保留有苏公祠，祠内有苏东坡的石刻像和数块墨迹碑等。”（宁山《地理知识》1980 年第 1 期）。张子桢主编《中国地理知识》在《“天涯海角”在什么地方》命题中说：“我国确有‘天涯海角’这个地方，就在海南岛南端，马岭附近的一个美丽的海湾处，现已辟为‘天涯海角’游览区。这里东距崖县所在地三亚二十六公里，西距崖城（原崖县旧址）二十二公里。在一片怪石中，有两块嶙峋的巨石，一个凿上‘天涯’，另一个上刻‘海角’，两相对峙，蔚为壮观。”（中国青年出版社，1982 年出版）

另一种看法认为“天涯海角”不只一处，并非专指崖县。据周去非《岭外代答》卷一记载：钦州（今广西灵山）有天涯亭，廉州（今广西合浦）有海角亭。“钦远于廉，则天涯之名甚于海角之可悲矣。”可见早在宋代钦、廉二州已有“天涯亭”、“海角亭”，一直保存至明清时期。据史载，“天涯亭”在北宋中期即已得名，而海南崖县的“天涯”、“海角”刻石时代要比钦、廉二州的“天涯亭”、“海角亭”晚得多。据清光绪崖州知州钟元棣《崖州志》卷二二金石志记载：“天涯”石刻“下马岭海边石上，与海判南天（刻石）相去咫尺。字大三尺许。旁镌雍正十一□□□程哲，字四寸。”“海角”刻石距“天涯”刻石不远，大小相近，但字体不同，“天涯”二字为楷书，“海角”二字为行书，《崖州志》没有记载，时代显然要比“天涯”刻石迟。据《崖州志》“天涯”二字是在清雍正十一年（1733 年）程哲任崖州知州时所书刻，“天涯”“海角”即因这两处摩崖石刻而得名，较之钦、廉二州“天涯”“海角”因亭而得名迟近七百年之久。关于崖县苏公祠问题，据《宋史·苏轼传》和《苏东坡全集》，苏东坡于绍圣四年旧历七月三十日从惠州抵达儋州，经居三年，于元符三年（1100 年）

旧历六月离开海南北上，次年卒于常州。但没有任何资料证明他曾被流放到崖县，并曾在崖县刻石书写过“天涯”二字。因此，宁山所说苏公祠系张冠李戴。崖县绝无苏公祠，只有唐李德裕祠，“在多港峒”。据《琼州志》记载，苏东坡在海南岛的遗迹和祠堂有儋县桄榔庵、载酒亭、东坡坐石、海口府城苏公祠等。故苏公祠不在崖县而在海口（徐恒彬《“天涯海角”辨析（一）》，《地名知识》1980 年第 3 期）。张云石在《崖县“天涯”石刻非东坡手迹》一文，认为苏东坡于绍圣四年（1097 年）到儋州，居三年，所到

之处均有诗作可查，现存四千多首诗中没有一首是写崖州的，因而“天涯”非为苏东坡手迹（《羊城晚报》1961 年 7 月 24 日）。田青也据《宋史》和《东坡先生年谱》，认为苏在儋耳（即儋州，今海南儋县）三年内，甚至连一般的出游都有详细记载，却找不到他到六百里外“天涯海角”所在地的崖州去的任何记录。“天涯”当然不可能是他的手笔（《旅游天地》1980 年第 1 期）。郭沫若曾去“天涯”刻石实地查考，指出“相传为苏东坡所书，但字体殊不类”，其后得见《崖州志》，“既得此资料，因三往天涯海角目验”，“天涯”二字之旁“确有小字依稀可辨”，证明的确为清雍正十一年程哲书刻，与苏东坡无关（《天涯海角》载《羊城晚报》1962 年 2 月 20 日）。

“天涯海角”在今海南崖县，几成定论。因有刻石“天涯”“海角”为证，而“天涯”二字又传为北宋文学家苏东坡所书写，故广为人们所传颂而闻名。现有人提出“天涯海角”不该专指今海南的崖县一处，还有今广西的灵山、合浦等处，其得名较崖县还早近 700 年，也就是说在海南崖县“天涯海角”刻石之前早已有“天涯海角”这个地方了。

（王天良）

罗布泊究竟是不是游移湖？

罗布泊位于新疆维吾尔自治区塔里木盆地东部，面积约 3000 平方公里，湖面海拔 768 米，是我国仅次于青海湖的第二咸水湖。由于河流改道和入湖水量变化，湖面逐渐缩小，沿岸盐滩广布。罗布泊，《山海经·西山经》称泑泽，《史记·大宛传》称盐泽，《汉书·地理志》称蒲昌海。魏晋以后称牢兰海、辅日海、缚纳陂、洛普池、罗布池等，至清代称罗布淖尔，蒙语意为“汇入多水之湖”，近代以来始称罗布泊。该湖周围虽是荒漠地带，但却是古代通往西方著名“丝绸之路”的通道。由于河水改道和水量变化，故不少学者对罗布泊是否游移不定、经常“搬家”有其不同的看法。

早在 19 世纪 70 年代，俄国人普热瓦尔斯基曾到塔里木河下游进行考察后，说在罗布泊西南有一个湖泊，就认为是罗布泊游移到喀喇苦顺。从此罗布泊就被冠上游移湖的称号，瑞典人斯文赫定也多次到该地区考察，1928 年再度来时，看到原来干涸的罗布泊一片汪洋，便认为是湖水北迁，得出罗布泊是游移湖的结论（《漂泊的湖——新疆罗布淖尔考察记》，载《现代月刊》，1948 年 12 月）。1930—1931 年间，陈宗器、黄文弼也到罗布泊考察，同意罗布泊是游移湖的说法（《罗布淖尔与罗布荒原》，载《地理学报》三卷一期，1936 年；《罗布淖尔考察记》，1948 年，国立北平研究院史学研究所中国西北科学考察团理事会印行）。解放后，苏联学者 B·M 西尼村发表了《罗布诺尔洼地及罗布泊的地质史》一文，说“罗布泊是一个游移湖的水泊，并受盆地基地地块状变位的影响。”3 莫尔也夫也于 1953 年在《环球杂志》上发表了《罗布泊——一个游移的湖》，《地理知识》1955 年第 11 期转译，并在《编辑的话》中说：“该文对罗布泊的发现经过和最后情况，都有阐述，对该湖不时游移的原因有比较全面而公允的说明。”此后在我国地理学界袭用此说也为数不少。例如《简明中国地理》、《中国地理知识》（商务印书馆版）、《中国地图册》等均主同此说，认为“两千年来，罗布泊随着塔里木河下游三次改道而三度游移在北纬 39°—40°与 40°—41°间”，等等。以天津师范学院地理系署名文章说：“罗布泊自古以来是个有名的游移湖，

从罗布泊的形成时期起，其位置和形态随着水量的变化而南北变动着，有时偏北，有时偏南，有时水量盈盈，有时水量则很少，乃至干涸。”（见《新疆历史论文集》）。史沙岩在《漫谈罗布泊的名称》中也认为“罗布泊是我国著名的内陆咸水迁移湖泊。千百年来，罗布泊对人们来说一直是个谜，它的名称和它的位置一样多变。”（《地名知识》，1981 年第 3 期）

与上述持相反看法的认为罗布泊从来就不是个游移湖。卢云亭在《罗布泊是游移湖吗？》一文中认为：罗布泊由于受湖盆内部新构造运动和入湖水量变化的影响，在历史上常出现积水轮廓的大小变动，此种变动本来是一种自然的历史演变过程，而却被认为是时而向东，时而向西，时而迁走的游移湖或交替湖。根据中国科学院新疆综合考察队地貌组对罗布泊进行实地调查资料和卫星照片分析，证明罗布泊不是什么游移湖或交替湖。从第四纪以来就始终没有离开过罗布泊洼地，只有在自己的“故乡”内进行涨缩变化。文章认为罗布泊至隋唐时期，由于高山冰雪补给的河水径流增大，进入罗布泊的水量也相应增多。到了元代，随着我国西北气候变干，塔里木河的水量变得更少，这时罗布泊的面积缩小到最小的程度。据有关资料，在最干旱时期，罗布泊的水面很小，形如一颗鸡心，但罗布泊在漫长的历史演变中，始终是在湖盆内变动，湖水从未超出湖盆范围以外湖面。其涨缩变化的原因，除了和古代水文条件的改变有关外，还有一个重要原因，就是最新断块运动。罗布泊在水面涨缩变化过程中，除了最重要的结构因素、古水文因素，还有人为因素（《地理知识》1980 年第 10 期）。苏北海也持同此说，认为几千年来史籍对罗布泊的情况和位置变迁都有记载，从未称它为游移湖。直至近代始有“漂泊湖”等名称出现，不少地理书不仅冠以“游移湖”名称，还说是世界上“典型的游移湖”，他虽赞同卢云亭关于罗布泊不是游移湖的说法，但不同意卢文把罗布泊水面涨缩变化的主要原因归之于构造因素、古水文因素，而把社会因素说成是次要的。他认为塔里木河、孔雀河下游的改道，是反动统治者制造的惨剧，而不是纯自然因素。除地质时代的地质变动外，进入阶级社会，一些河道的改道总是以人的因素为主的，特别是干旱少雨的塔里木河、孔雀河下游的改道，如果不与社会联结起来寻找原因，是难以找到正确的答案的。我国地理科学界近几十年来对罗布泊袭用“游移湖”之名，就是只注重自然现象的描述，而忽视与当地人民活动联结起来，因而始终未能揭破谜底。史实已证明历史上的罗布泊不是游移湖，而罗布泊水量主要来源塔里木河、孔雀河水道的变迁，主要是统治阶级的破坏造成的，决不是纯自然因素。罗布泊位置本身不会变动，完全取决于塔里木河、孔雀河下游河道的流向，因此，古代和解放几十年来的事实也充分证明历史上和现在的罗布泊都不是一个神秘的游移湖。（《谁说罗布泊是游移湖？》，载《新疆大学学报》，1982 年第 1 期）王育民赞同此说，认为据中科院实地调查分析，罗布泊洼地是受西北和北东向等数组断袭构造的控制，湖泊两岸线较稳定，而湖泊东岸则遗留有一圈圈古湖岸痕迹。可以断定在这片洼地里，历史上曾散布着许多湖泊和沼泽，当径流丰富时，它们可以造成较大的湖，干旱时又重新分散或消失。文章认为罗布泊在漫长的历史演变中，始终只在湖盆内进行着涨缩的变化，湖水从未越出湖盆范围以外，从而证实了罗布泊是游移湖说法的谬误（《中国历史地理概论》上册，人民教育出版社）。

从目前已出版的书籍和发表的文章看，以上两种说法似乎各占其半，势均力敌，但从说理上看，“游移湖说”显得力据不足，而“非游移湖说”则

论证详尽，并说明罗布泊水量变化的原因，或许在不久将能真正揭开这个谜底。

（王天良）

杭州西湖是怎样形成的？

“杭州之有西湖，如人之有眉目也”（田汝成《西湖游览志》），然足与“秀色掩古今”的美女西施相媲美的西湖，究竟是怎样形成的，至今学术界仍聚讼纷坛。

筑塘成湖为第一说。

西湖本与海通，这是古今比较一致的看法，自刘宋文帝时钱唐县令刘道真在《钱唐记》所记东汉时钱唐郡议曹华信为防止海水侵入，即招募城中士民兴筑了“防海大塘”，及成，“县境蒙利”，因之便连钱唐县治也迁来了，这就是今日杭州市的前身，西湖从此与海隔绝而成为湖泊，此说为历代学者所承袭，流传至今。

火山爆发，岩浆阻塞海湾而成为第二说。

此说为 1909 年日本石井八万次郎先生以地质学者的眼光提出西湖的形成原因（见《浙江杭州附近地质调查概报》）。1921 年我国著名科学家竺可桢先生通过详细实地调查研究，主张西湖原是一个泻湖，此为第三说。竺先生以科学原理来解释西湖的成因，否认了石井八万次郎先生的推断（《科学》第 6 卷第 4 期，1921 年）。1924 年章鸿钊先生撰文基本同意竺可桢先生的观点，但又作了补充修正（《科学》第 9 卷第 6 期，1924 年）。其后诸如高平，（《地质汇报》第 25 号，1935 年）、朱庭祜（《建设》第 2 卷第 1 期，1948 年）等先生也都认为西湖本为海湾，后由于江潮挟带泥沙在海湾南北两个岬角处（即今吴山和宝石山）逐渐沉淀堆积发育，最后相互连接使海湾隔绝了大海而形成为泻湖。陈吉余先生从 1947 至 1964 年先后发表的四篇文章中，也都相继以 D·W·约翰逊的海岸发育理论来支持泻湖说（《浙江学报》第 1 卷第 2 期，1947 年；《地理学报》1964 年第 2 期）。浙江省水文地质队 1977 年在今断桥一带钻孔取样分析后，也主张西湖原先确是一个泻湖。汪品先等推断西湖进入晚泻湖阶段，则“始于 2500 年前”（《海洋与湖沼》1979 年第 4 期）。

魏嵩山先生根据《史记·秦始皇本纪》载，公元前 210 年秦始皇东巡会稽，“至钱唐，临浙江，水波恶，西百二十里从狭中渡”，可见当时（杭州附近）的钱塘江水面仍相当辽阔。而《汉书·地理志》所载“武林山，武林水所出，东入海”，则更清楚地表明直到西汉时期西湖仍为海湾，杭州市区尚未成陆。魏氏确信刘道真《钱唐记》所载华信筑大塘之事，认定西湖与海隔绝成为内湖，“其时当始于东汉”。（《历史地理》创刊号，1981 年）林华东先生对众多研究者主张的西湖是因为东汉华信筑塘成功后才形成的说法提出商榷，认为倘确有华信筑“防海大唐”，其功能应是防御海潮冲击吞没陆地的捍海塘,如同 1983 年 7 月在杭州江城路立交桥所发掘的五代钱氏捍海塘的功能一样，说明东汉华信筑防海大塘时，内侧地带早已成陆，然因常受潮患，故在海潮冲击要害处“立塘”，保护陆地不被海水吞没。并不能理解为华信在吴山与宝石山之间，筑起一条如同建造水库时的拦洪蓄水大坝后，从而促成西湖的形成。林氏主张至迟在东汉之前，西湖早已形成。（《浙江

学刊》1987 年 3 期；《东南文化》1990 年第 4 期）

吴维棠先生从西湖东岸望湖饭店地下 4 米深的钻孔采样中，发现有一黑色富有机质和植物残体的粘土层，碳—14 年代距今 2600 年左右。白堤锦带桥两侧的 5.5～6 米深处的钻孔中，有一炭化程度较高的泥炭层，厚 10～50 厘米，用其上部的标本作碳—14 年代测定，为距今 1805±136 年。泥炭层之下是青灰色粉砂质粘土，富有机质和炭化的植物干枝，孢粉分析结果，有黑三棱、眼子菜等陆上浅水生的植物，表明当时西湖已是沼泽。据此估计，西湖在春秋时代已经沼泽化。在疏浚西湖时曾发现一些石器和战国至汉代的铁斧，很可能是人们从事渔猎生产活动失落的，故吴氏推断：在西汉前，杭州非但不是海湾，连海湾成陆后遗留下的残迹湖（西湖）都已沼泽化。这就无怪乎《史记》、《汉书》、《越绝书》等古籍中，只记及钱塘县和别的湖泊，而没有古西湖的记载（《历史地理》第 5 辑）。

徐建春认为西湖早在春秋时代就已不是什么海湾，而已成为陆地上的湖泊，说西湖是由湾口沙洲将海湾与大海隔绝而形成的看法是不恰当的。西湖根本不是形成于汉代或稍后的年代，它早在春秋时代就已大面积沼泽化了，后来的西湖乃是人工修筑而成。徐氏推测在距今 7000～6500 年以前海面较高的时期，杭嘉湖平原的西侧与山地丘陵交接处，有一从太湖往南经湖州、德清、余杭，在杭州一带汇入杭州湾的河口湾，当时这一河口湾的宽度足以和现在的杭州湾相比拟。后来随着苕溪、钱塘江所挟泥沙的沉积作用，特别是钱塘江喇叭口在距今 6000 年以前的形成，涌潮出现，从而使沿江比内陆高亢，使得从太湖往南到杭州附近汇入杭州湾的河口湾变窄淤浅，因而逐段湮废，杭州的大多数湖泊，如西湖、下湖、古荡、临平湖、泛洋湖、白洋湖等等，都是河口湾湮废之后留下来的水体（《杭州师范学院学报》1990 年第 5 期）。其实，杭州地处莫干山余脉，地势本身就不平坦，距今 2000 年之前上述众多湖泊是不是均与西湖连接在一起，构成了所谓足与现在的杭州湾相比拟的另一个河口湾（杭州一余杭一临平），纯属臆测，无法得到考古发现的证实。因之，西湖究竟是如何形成的，虽有以上多种说法，但仍值得深入研究。

（李金玉）

石钟山何以因“钟”得名？

到江西湖口县的，差不多都要去登临一下胜迹石钟山。其实岂仅今人，历史上的文人学士，乃至帝王将相来此游历的也颇不乏其人，诸如陶渊明、郦道元、李白、颜真卿、李渤、白居易、苏轼、黄庭坚、陆游、文天祥、朱元璋、蒋士铨乃至今人郭沫若等都在这里留下足迹，他们兴会无穷，在此或赋诗题词，或实地考察，留下不少艺林佳话。最有意思的是他们中的一些人都对石钟山何以用石钟命名，作了许多猜详，至今尚未有定论。

石钟山之称，最早见于汉代桑钦的《水经》：“彭蠡之口，有石钟山焉。”但人所共知，《水经》记述过于简略，没有说明何以用石钟命名的原因。北魏时著名地理学家郦道元广泛地收集了前人有关全国水道的著作，再加上自己游历各地山川的见闻，在《水经》原有的基础上大量地补充修订，写成《水经注》四十卷，资料超过原书二十倍，他第一次为石钟山的命名作了诠释，认为石钟山下临深潭，每当风起浪涌，水石相击，发出如击钟的声音，故而

前人以石钟为山取名，但到中唐时，李渤又提出异说。李渤曾在唐宪宗元和年间担任过江州（今九江一带）刺史，多次游历石钟山，并经实地考察，写过一篇《辨石钟山记》，他在深潭之上发现有两块石头，用物扣击两石，南边的石头所发出的声音有似巨钟的厚重而模糊之音，北边的石头则发出有如巨钟的清亮的高亢之音。停止敲击，余音袅袅，不绝如缕，他以为这才是石钟山命名之由来。

宋代的苏轼曾于神宗元丰七年（公元 1084 年）六月乘小船夜游石钟山，作著名的《石钟山记》。他所亲见之状是，原来石钟山下多穴罅，每当水波进入这些孔穴，则“大声发于水上，噌吰如钟鼓不绝”，进而在石钟山之间发现有一块可容百人的大石“空中而多窍，与风水相吞吐，有窾坎镗鞳之声，与向之噌吰者相应，如乐作焉”。故而断定“噌吰者，周景王之无射也，窾坎镗鞳者，魏庄子之歌钟也”。他解释了石钟山之得名乃是水波入穴罅“大声发于水上，噌吰如钟鼓不断”，又以周景王的无射钟来比“噌吰”之声，以“窾坎镗鞳”之声来比魏绛（庄子）的歌钟，加之他的这种结论又产生于实地考察之后，因此一直影响着后代几成定论，即使在今日有许多有关调查研究的文章和介绍石钟山胜迹的文字，也往往都持此说。但不为人所注意的，清代的彭雪琴对苏轼此说提出了异议，见之于近人俞樾的《春在堂随笔》。

俞樾的姻亲彭雪琴曾在江西为官相当长时间，多次实地探访石钟山，据他所见，对“至今游石钟山者，皆以坡语为然”提出异议。彭雪琴曾详告俞樾：湖口县钟山有二，一在城西，滨临鄱阳湖，称上钟山；一在城东，面临长江，称下钟山。下钟山即是苏东坡作《石钟山记》处。彭雪琴以为“东坡谓山石与风水相吞吐，有声如乐作，此恐不然，天下水中之山多矣，凡有罅隙，风水相遭皆有噌吰镗窾之声，何独此山为然乎？”他又见到每当冬天“水落石出”之日，山中另有一番奇景：原来水淹处露出一座洞门，“入之，其中透漏玲珑，乳石如天花散漫，垂垂欲落。途径蜿蜒如龙，峭壁上皆枯蛤黏著，俨然鳞甲。洞中宽敞，左右旁通，可容千人。最上层则昏黑不可辨，烛而登，其地平坦，气亦温和，蝙蝠大如扇，夜明砂积尺许。旁又有小洞，蛇行而入，复宽广，可容三人坐，壁上镌‘丹房’二字，且多小诗，语皆可喜，如云‘我来醉卧三千年，且喜人世无人识’；又云‘小憩千年人不识，桃花春涨洞门关’”。据彭之口头描述，石钟山竟是中间全空，且分数层。因此，彭雪琴据实地所见，以为石钟山之得名，乃是“盖全山皆空，如钟覆地，故得钟名，上钟山亦中空。……东坡当日，犹过其门，而未入其室也”。俞樾对彭说虽未加评议，但从行文中看是赞赏的。

由此看来，石钟山之得名，一以为得名自声音如钟，尽管苏东坡“叹郦元之简，而笑李渤之陋”，看似不同，但基本出发点却是一致的。而以彭雪琴为代表的观点，则离开“石钟”的音乐角度，废“声”而取“形”，以为两石钟山内中空，恰像两只巨钟覆地，故名石钟山，言之凿凿，确实也有说服力。

石钟山究竟何以用钟命名？不知除上两说外，前人可有卓见？今人可有新的发现和见解？这个千古之谜，不知今日能索解否？

（顾志兴）

五岳是相哪几座大山？

提起五岳，大家马上就会想起这样的说法：东岳泰山、西岳华山、北岳恒山、南岳衡山、中岳嵩山。其实，这只是一种传统的说法而已，五岳究竟是哪几座大山，历来有许多争论。

《尚书》中只有东南西北四岳而无五岳之称。《史记·五帝本纪》引《尚书·尧典》，记述尧以治水和禅位询问四岳之官，将舜摄行天子事时，则巡狩四岳之地。里边只提到了东岳岱宗，其余三岳则没有记载。裴骃《史记集解》引郑玄曰："'四岳'，四时官，主方岳之事"；张守节《史记正义》引《伪孔传》曰："'四岳'即上羲、和四子也，分掌四岳之诸位，故称焉。"全国既分为四个区域，就在东西南北四个区域中各选一个名山作为代表，称之为岳。《史记·封禅书》亦录《尧典》之文，并补出了其他三岳的名称和所在："岁二月，东巡狩，至于岱宗；五月巡狩至南岳，南岳，衡山也；八月巡狩至西岳，西岳，华山也；十一月巡狩至北岳，北岳，恒山也，皆如岱宗之礼。"在记述完这四岳以后，又在里边加上这么一句："中岳，嵩高也"，"昔三代之君皆在河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方"。五岳的概念，这时才较为明确地出现。

五岳的名称，始见于《周礼·大宗伯》和《大司乐》，但它并没有说明五岳是哪几座大山。《史记》才定为岱宗（泰山）、华山、衡山、恒山、嵩山这五个确定的大山，但五岳到底是指哪几座山，却是众说纷纭。《尔雅》说：河南华，河西岳，河东岱，河北恒，江南衡。把黄河南面的华山，西面的吴山（即岳山，在今陕西陇县西南），东面的泰山（即岱宗），北面的恒山，长江南面的衡山，视为五岳。同是《尔雅》，又有第二种说法：泰山为东岳，华山为西岳，霍山为南岳，恒山为北岳，嵩高为中岳。霍山在今安徽霍山县西北五里，又叫天柱山。郑玄注《周礼·大司乐》中的四镇五岳，把岱、衡、华、岳、恒作为五岳，同《尔雅》前一说；注《大宗伯》则据《尔雅》的第二说，以泰、华、霍、恒、嵩为五岳。唐代的贾公彦为此作疏时则说：《大宗伯》之注中的五岳是据东都而言的，《大司乐》之注中的五岳是据西都而言的。但到底怎么回事，谁也说不清楚。

由于历代对五岳的看法和说法纷纭不一，就有人试图对此作出"历史的解释"。邵晋涵《尔雅正义》说：冀州之霍山，与泰、衡、华、恒，唐虞之五岳也；华、岳、泰、恒、衡，周之五岳也；泰、衡、华、恒、嵩高，汉初相承之五岳也，泰、华、霍、恒、嵩高，武帝所定之五岳也。金鹗《求古录札记》则认为：岱、衡、华、恒、霍太，唐虞夏之五岳也；岱、衡、华、恒、嵩高，殷之五岳也；岱、衡、华、恒、吴岳，周之五岳也。霍太山在今山西霍县东南三十里。

据顾颉刚《汉代学术史略》考证，则又有与上述不同的观点。他认为，秦始皇时尚无现在的所谓"五岳"观念。秦始皇统一中国后，把天下名山大川整理一遍，以旧时秦国的门户崤山为界，定其东边名山为五：太室、恒山、泰山、会稽、湘山；其西边名山七：华山、薄山、岳山、岐山、吴山、鸿冢、渎山。今天的所谓"五岳"，还分散在东西两边。汉代，讲黄帝故事的申公说："天下名山八而三在蛮夷，五在中国。中国：华山、首山、太室、太山、东莱。"（见《史记·封禅书》）这都是黄帝常游的地方，华山在今陕西，首山在今山西，太室在今河南，泰山和东莱在今山东，都在黄河流域。由于这样的分配法没有按汉代疆域的实际情况来划分，所以汉武帝另行分配，以太室为中岳，泰山为东岳，安徽的天柱山为南岳，华山为西岳，恒山为北岳，

用来显示国土的强大。后来因为安徽位置还不太“南”，所以又改以湖南的衡山为南岳。

统治阶级的划分名山大川，往往是出于加强统治、显示国力的目的，所以任意改动，造成了历史上纠缠不清的“五岳之谜”。五岳是东西南北中五座大山的结合体。下边，举中岳的例子，就能看出历来对“五岳”的争论到底是怎么一回事了。

历来都将河南的嵩山作为中岳，如《尔雅·释山》就说：“嵩高为中岳。”但胡渭的《禹贡锥指》认为：“隋朝以霍山为冀州镇，历代因之，号曰中镇，即古之中岳，周仍以唐虞时太岳为中岳。”此谓因袭隋时唐虞以山西霍山为中岳。邵晋涵《尔雅正义》说：“唐虞时霍太山为岳，是为中岳，名谓《禹贡》而不见《帝典》者，霍太山在冀州帝都之内，非巡狩所至，故略而不言。周营成周，华山在王畿之内，故为中岳。……嵩高在虞夏时，谓之外方，不以为中岳。”就是说，唐虞时的中岳是山西霍县的霍太山，华山是西周时的中岳，而嵩山最初并不是中岳。金鹗《求古录礼记》：“中岳之名，历代随帝都而移，尧都平阳，舜都蒲阪，禹都晋阳，皆在冀州之域，故并以霍太山为中岳。殷汤都西亳，在豫州之域，故以嵩高为中岳。周武王都镐，在雍州之域，故以虞山为中岳。”中岳的争论尚且如此，更不要说那统括五山的“五岳”了。

（良安）

“七塔八幢”何处寻？

自古以来，苏州为我国东南名城。从六朝开始，在古城内外，先后建造了大批佛寺。据清同治《苏州府志》记载，所属长（洲）元（和）吴三县，共有佛寺 260 余所。且有的寺庙规模宏大，庙内还建有佛塔，不仅数量众多，且风格形式各异，岩峣凌空，壮观非凡。装点苏州，成为一座“宝塔之城”。

旧时苏州传有“七塔八幢”之称，但种种说法不一，仔细考查，十分耐人寻味。现将诸说分述如下：

一、关于“七塔”：

最早的七塔是建在一起的，拔地而起，罗列城东。据明王鏊《姑苏志》记载：妙湛寺在长洲县东（今十梓街东段），宋初开宝年间建造七塔，至建炎年间，毁于兵火……今呼为“七塔寺”，地名七塔寺前巷。但南宋《平江图》中所画出的，妙湛寺内仅有一塔，可能是战后重建的。

以后，苏州城中又有历代所建的七塔。根据清顾震涛所著《吴门表隐》所载：一在临顿路白塔子桥东堍，名白塔；二在孟子堂东（可能在今宫巷附近）；三在朱长巷东口塔弄，名虹塔，清乾隆二年倾圮；四在司狱司衙署内（地点待考），塔内原有宋熙宁年间葛蕃记碑；五在宫巷南口，名雄塔，宋嘉祐五年建，旧有石刻建塔纪年，人于其下摇动，塔上铃铎齐鸣，乾隆五十七年倾圮；六在濂溪坊（今干将路中段），名雌塔，宋靖康初建；第七，即妙湛寺塔。经过历史风雨的洗礼，上述七塔，现已荡然无存。

另说，即通常所称的城中七塔为：北寺、瑞光、双塔、白塔和北寺塔后的大同塔、专诸巷口王祖师殿后的石塔。后面的三座，亦已不存。如果你有兴趣，可去苏州郊外天平山附近的寒山岭北，地名七塔湾，在此登高眺望，尚可看到远近七塔，林立于前。南见上方、灵岩、瑞光和双塔；北见虎丘和

北寺塔。这七座宝塔，经过整修，大都风采一新，即为今日所称的“苏州七塔”。

二、关于“八幢”：

与塔比较，幢的规制较小，亦为砖砌石筑，层层供佛，实为古代所建的藏经楼。城中八幢，据《吴门表隐》所载：一在孔忖使巷内，名方塔；二在装驾桥南堍宝幢寺内，久废；三在洙泗巷南口；四在石塘桥北小桥头（今北寺附近）；五在桃花坞石幢弄底；六在因果巷内。尚有二处不详。

又一说，除石幢弄一座相同外，其余为：西美巷况公祠大殿天井内一座；松鹤板场一座（今干将路西段）；濂溪坊甫桥东一座（今干将路中段）；思婆巷口一座（可能在今大郎桥巷）；恤孤局前一座（今金门内）。上述六幢，都已陆续坍塌。现仅存相门内甲辰巷中的一座，幢为八角形，砖砌实心，径约一米，顶已毁，仅存四层，高三米余，每层有壶门，直棂窗，通体未施粉刷，显得苍老古朴，富有宋代建筑的特色。现已被列为市级文物保护单位。

“七塔八幢”何处寻踪？实乃姑苏一谜！

（孙鹄）

何处“西塞山”？

“西塞山前白鹭飞，桃花流水鳜鱼肥。青箬笠，绿蓑衣，斜风细雨不须归”。唐代诗人张志和在很大程度上，是由于这首《渔歌子》词，才为人们所熟知的。可是，词中所说的西塞山，究竟在什么地方，一直为人们所争议。

我国有两处西塞山，一处在湖北黄石，另一处在浙江湖州。黄石西塞山位于市东郊道士袱，长江南岸，一名道士矶。它嵯峨横江，危峰突兀，形势险要，有“鼎足纷争地，雄分虎豹关”之称，是古代战略要塞。据史书记载，西塞山为古战场，汉末，孙策攻黄祖，三国，周瑜破曹操；晋，刘裕攻桓元；唐，曹王皋复淮西都曾在这里扎过营寨，或筑垒自守，或锁江阻击。最出名的是“铁索横江”之战。那是公元 280 年，晋武帝司马炎任命王浚为龙骧将军，建造大型战船，率水师沿江东下，大举伐吴。吴军凭此西塞天险，将铁索链、铁锥暗置江中，以图阻遏晋军东进。岂料，王浚先作大筏数十，令善水者推筏先行，筏遇铁锥，锥即着筏而去；又作大数十围的火炬，灌以麻油，烧断了铁索链。于是，王浚的战船长驱东进，旋抵石头城（南京），迫使吴王孙皓“面缚舆榇诣军门降”。关于此次战争，唐代诗人刘禹锡曾以《西塞山怀古》为题着力渲染，诗曰：“王浚楼船下益州，金陵王气黯然收。千寻铁锁沉江底，一片降幡出石头。人世几回伤往事，山形依旧枕寒流。今逢四海为家日，故垒萧萧芦荻秋。”他既描绘了西晋水师势如破竹的浩大声势。又通过总结孙皓以及后来宋、齐、梁、陈相继覆亡的历史事实，说明地形不足恃，“王气”不足凭，国家要统一，人民要团结，是谁也阻挡不住的！

由于这里古风缭绕、硝烟尚存，因而吸引历代许多骚人墨客登临抒怀、吟诗作赋，除刘禹锡外，唐代李白、韦应物、皮日休、罗隐，宋代王周，明代王一翥、吴国伦，清代邓汉仪、胡茂祖等都曾以西塞为题，留下名篇。唐代诗人张志和也是众多文人游客之一，并写下了知名作《渔歌子》。

张志和（约 730—约 810 年）字子同，初名龟龄，婺州（今浙江金华）人，“年十六举明经。肃宗时侍诏翰林，后隐居江湖，自号烟波钓徒。善歌词，能书画、击鼓、吹笛”（《辞海》）。《渔歌子》词与他大多数写闲散

生活的作品一样，系季节景物描写之作。早春江上，清气氤氲；四野空蒙、老翁垂钓……这些恰与黄石道士矶一带高度吻合。

关于张志和是在黄石西塞山写下《渔歌子》词的问题，南宋诗人陆游所著《入蜀记》中有一段记载。陆游自家乡山阴乘船经大运河入长江，到达蜀地夔州。在途经湖北大冶（今黄石市）的时候，其中说：“晚过道士矶，石壁数百尺，色正肯，了无窍穴。而竹树迸根，交络其上，苍翠可爱。自过小孤，临江峰嶂无出其石。矶一名西塞山，即玄真子《渔父辞》所谓‘西塞山前白鹭飞’者。”玄真子是张志和所著书名，后来他自己就以此为号。《渔父辞》是《渔歌子》的别名。北魏郦道元《水经注·江水》在解释西塞山名称由来时说：“（黄石）山连径江侧，东山偏高，谓之西塞山。”陆游认为，自过江西彭泽小孤山以来，沿江的山峰没有比道士矶更壮观的了。唐宋诗中，也多有描写此矶的名子，如李白《送二季之江东》：“西塞当中路”，韦应物有《西塞山》诗：“势从千里奔，直入江中断，岚横秋塞雄，地束江流满”；张耒也有“不泊艰危道士矶”与“危矶插江生”之句。事实上，这里的道士矶还建有纪念张志和的祠堂，临江山腰断崖绝壁中的桃花古洞，风景怡人，古风犹存。

然而，在浙江湖州西南方磁湖镇的那座西塞山，也叫道士矶。山形虽不大，但风光旖旎，州城虎踞，云雾缭绕。走近道士矶，一峰高耸，形似五指并举、掌心向外的巨掌，直指云端。夕阳余辉，映照矶顶，别是一种丽景。满山的奇岩怪石，如禽似兽，如虎似豹，相映成趣，维妙维肖，素有“乘兴时来一登眺，恍疑身世出尘寰”的诗句传诵。自古以来，不少的人宣称，这里的西塞山才是真正的张志和《渔歌子》中的西塞山。有一部书叫《西吴记》，里面就表明了这一观点。明代的王世贞也认为，湖北大冶（黄石）的西塞山，峭壁洪涛，不像张志和词中的景色；然而他又认为江北岸远山有人家的地方，也许是张志和垂钓之处（见胡震亨《唐音癸签》卷十六）。不过，清人徐釚《词苑丛谈》还是认为，湖北与浙江两处西塞山，“未知孰是”。

另据《新唐书·张志和传》载，颜真卿担任湖州太守的时候，张志和曾去拜谒他，并说：“愿为浮家泛宅，往来苕霅间。”“苕”、“霅”是两条溪的名字，都在湖州。清人张宗橚《词林纪事》就据此认为，张志和“踪迹未尝入楚（湖北）”，陆游《入蜀记》所说，是没有详细考察的结果云云。甚至某些选有此词的文学注本，也以浙江湖州西南的道士矶，作为张志和《渔歌子》词中的西塞山。

看来，两者说法均有道理，又皆无确证。孰是孰非，只好任其评说。

（陈远发）

泰山回马岭孰以回马？

昔人回马地，进马跋岩扃。
夫子有明训，功毋一篑停。

——清乾隆帝《回马岭》诗

回马岭位于泰山登山中路的中段，壶天阁之上，中天门之下，海拔八百米，古名石关、瑞仙岩，这里山重水复，峰回路转，景色十分优美。现有石坊一座，额刻“回马岭”三字，东西崖勒刻清乾隆帝爱新觉罗·弘历《回马岭》诗三首，是泰山风景区著名景点。关于这“回马岭”之名的来历，历来

众说纷纭，莫衷一是，至今仍是一个难解之谜。最主要的有三种说法。

宋真宗赵恒回马说。此说流传最广，与清乾隆帝爱新觉罗·弘历在乾隆十三年（1748 年）登泰山时在此赋诗题刻有关，“ 瞳昽日照紫芙蕖，石登盘行路转徐，传是真宗回马处，当年来为奠天书。 ”现在摩崖石刻保存完好。清宋思仁编写的《泰山述记》中记载：“ 回马岭，重岩叠嶂，一名石关，应劭谓之天关，至此马不能行矣……相传宋真宗回马处。 ”民国十一年版赵连儒著《泰山游览志》也记载：“ 回马岭，一曰瑞仙岩，在壶天阁北，……过此马不能登矣，盖山腹脉络盘行，至此又一大折，相传为宋真宗回马处。 ”

但考稽史料，宋真宗赵恒来泰山封禅并不是骑马上山的。宋大中祥符二年（1009 年）立于泰山下岱庙的《宋真宗封祀坛颂碑》中记述：“ 上乃乘轻舆，陟绝（山献），跻日观，出天门。 ”登山是攀盘道石阶，“ 轻舆 ”应是指山轿而不是马车，也就谈不上回马。另据《宋史记事本末》记载，宋真宗赵恒来泰山行封禅时“ 道径险峻，降辇步进 ”。清唐仲冕编写的《岱览》说得更清楚：“ 上必降替徒步，至回马岭。 ”而且早在唐朝由道士郭行真立于岱庙的《唐岱岳观造像记碑》中就有“ 回马岭 ”之名：“ 山人王昌宇大历十四年二月二十七日登泰山时，真君道士卜皓然、万岁道士郭紫微各携茶果徂候于回马岭。 ”可见，“ 回马岭 ”之名并非始于宋真宗赵恒封禅泰山之时。

唐玄宗李隆基回马说。明萧协中著《泰山小史》（1932 年版）和 1986 年山东人民出版社出版的《泰山导游》认为，“ 回马岭 ”之名是唐玄宗于开元十三年（725 年）骑马登封泰山时，至此山势高峻陡拔，马不能上而得名。据唐郑棨著《开天传信记》载，唐玄宗登封泰山，“ 从益州进白骡至，洁郎丰润，权奇伟异，上遂亲乘之，柔习安便，不知登降之劳也 ”。随唐玄宗李隆基一起封禅泰山的中书令张说在记述这次封禅大典的《封祀坛颂碑》中记载：“ 皇帝御六龙，陟万仞，独与一二元老执事之人，出天门，临日观…… ”。《旧唐书·礼仪三》中也有“ 玄宗御马而登 ”的记载。李白和唐玄宗李隆基是同时代的人，他的《泰山吟》六首流传很广，其中一首描绘唐玄宗李隆基骑马封禅泰山的情景：“ 四月上泰山，石平御道开，六龙过万壑，涧谷随萦回，马迹绕碧峰，于今满青苔。 ”由此可见，唐玄宗李隆基骑马登封泰山是确信无疑的。但认为“ 回马岭 ”之名源出唐玄宗登泰山又有牵强之嫌。

汉光武帝刘秀回马说。1984 年山东美术出版社出版的《泰山游览》和 1983 年中华书局出版的《东岳泰山》认为，东汉光武帝刘秀于建武三十二年（公元 56 年）登封泰山时，在此回马，遗名“ 回马岭 ”。清末著名学者，杨度先生的老师王闿运先生也倾向这种看法，他在登泰山时赋诗《回马岭柏树歌》中云：“ 霍家都尉死山头，汉武匆匆旋玉轮，自此群臣陪法驾，行至松前尽回马。 ”这种说法的主要依据是《泰山封禅仪记》的记载：刘秀“ 上山骑行，往往道峻峭，不骑，步牵马，乍步乍骑，且相半，至中观留马 ”。此文的作者是随汉光武帝刘秀一起登山的泰山郡守应劭，可信性较大，“ 且相半 ”一句，正与回马岭石坊下的壶天阁门联：“ 登此山一半已是壶天，造极顶千重尚多福地 ”中的“ 一半 ”相吻合。以此推断汉光武帝刘秀在此回马有一定的道理，但还需解决如下疑点：一是“ 至中观留马 ”，“ 中观 ”即中庙，泰山历来分上、中、下三庙，《水经注》转引《从征记》：“ 泰山有下、中、上三庙，城阙严整。 ”《泰山道里记》转引《从征记》：“ 中庙去下庙五里，屋宇又崇丽于下庙，庙东西夹涧。 ”明《岱史》载：“ 是岱岳观在元以前为东岳中庙矣。 ”即泰安城中岱庙为下庙，山麓岱岳观为中庙，山顶东岳庙为

上庙（中庙、上庙均已圮）。中庙岱岳观正置盘道始处，在此“中观留马”上行，合于事理，但此处又与回马岭相距 4 公里之遥。二是“回马岭”之名的缘起与汉光武帝刘秀登封泰山之间的联系尚不见任何记载。

因此，三种流行的说法除宋真宗赵恒回马一说可明确否定外，唐玄宗李隆基或汉光武帝刘秀登封泰山时，孰以回马？

（吕大明）

巧夺天工篇

胥溪运河是伍子胥开凿的吗？

胥溪运河，一名伍堰河，又名中河，位于江苏高淳、溧阳之间，西边中固城、石臼、丹阳诸湖在安徽芜湖市通于长江，东接荆溪至江苏宜兴入于太湖。胥溪运河对于苏皖二省之间的航运和该地区的农田水利有着重大作用，在我国水利史上也占有重要的地位。

关于胥溪运河是怎样形成的，历来就有不同的说法：一种认为胥溪运河即《禹贡》三江之一的中江。首先提出这种说法的是《汉书·地理志》丹阳郡芜湖下所谓“中江出西南，东至阳羡入海”。《水经·禹贡山川泽地所在》亦云：“中江在丹阳芜湖县西南，东至会稽阳羡县入于海。”汉魏芜湖县在今芜湖市东，阳羡县在今宜兴县南，恰与今胥溪运河的流经形势大致相符。另一种说法，胥溪运河是春秋时伍子胥所开凿。最早提出这种看法的为北宋钱公辅，北宋单锷所撰的《关中水利书》中云：“公辅以为伍堰者，自春秋时吴王阖闾用伍子胥之谋伐楚，始创此河以为漕运，春冬载二百石丹，而东则通太湖，西则入长江。”自宋以来，史地学家大都持此说，而否定《汉书·地理志》和《水经》的说法。北宋苏轼就提出了三江不可能流经丹阳和会稽等地，认为《禹贡》中所谓中江乃指岷江以下长江干流，北会汉水为北江，南合豫章水为南江，自北而下同为一道“以入于海”，而会稽、丹阳诸河“皆是东南枝流小水，自相派别而入海者”，不应在“三江之数”。（见南宋毛晃《禹贡指南》卷一引）沈括在他所著《梦溪笔谈》卷四《辩证》中也指出西汉孔安国所谓的“自彭蠡，江分为三，入于震泽（按：即今太湖），后为北江而入于海”是“未尝详考地理”。他们都否定中江流经胥溪运河。因此，这一说法不为后人所沿用，而胥溪运河为伍子胥所开凿说则为以后大多数学者所袭用，尤其是明代韩邦宪对此说作了较为详尽阐明。在他所著的《广通文考》中谓：“春秋时吴王阖闾伐楚，用伍员（即伍子胥）计，开河以运粮，今尚名伍胥河，及旁有伍牙山云。左氏襄三年（公元前 570 年），楚伐吴，走鸠兹（今安徽芜湖市东），至于衡山（今江苏吴兴县南）；襄十五年（公元前 480 年），楚子西子期伐吴，至于桐（今安徽广德县西桐水，北流入丹阳湖），盖由此道。滇西有固城邑遗址，则吴所筑以拒楚也。自是河流相通，东则连两浙，而入大江，舟行无阻矣。”清代地理学家胡渭亦主此说，在他所著《禹贡锥指》卷九谓：“通江于淮，即夫差所开之邗沟；通湖于江，则阖庐（即阖闾）所开之胥溪也。”近人丁文江曾到胥溪运河实地考察，著文也认为此河川谷狭隘，河身平直，两岸黄土峭壁高耸，且缺乏冲积土存在，其为古代扬子江（即长江）分流实不可能，必为春秋时伍子胥开凿的运河。（《扬子江下游地质》，载《太湖水利季刊》，1917 年 1 卷 3 期）1933 年地理学家胡思庸等也至该地进行调查考察，对胥溪运河的形成作出三种假定，

但基本上主张该河实为伍子胥所开凿（胡思庸、任美锷、李旭旦：《东坝考察记》，载《方志月刊》，1933 年第 6 卷 2 期）。此后对胥溪运河的形成学术界皆采用此说，几乎成为定论。

1980 年魏嵩山发表了《胥溪运河形成的历史过程》（载《复旦学报》历史地理专辑，1980 年增刊），提出新的看法。文章从历史地理角度加以考证，除对《汉书·地理志》、《水经》的旧说予以否定外，着重对人工开凿这一长期被学术界所公认的传统说法提出质疑。认为伍子胥根本没有开凿过胥溪运河。胥溪运河原是一条自然河流，它不是《禹贡》记载的中江，但在很早即被利用于航行。至五代以后，经过历代大规模整治，终于被改造成为运河。文中主要对明代韩邦宪的观点进行逐条驳斥，认为韩提出的三条论据完全与伍子胥开运河无关：（1）关于胥溪及伍牙山的命名问题，其名称既不见于正史，也不见于宋代以前的地理志，显然出自后人的命名。它的得名虽与伍子胥有关，但未必是伍子胥开凿胥溪运河。史载伍子胥曾到过此水，足证在此前其河水源本通，而非伍子胥伐楚时开凿。伍牙山位于胥溪运河南岸，据南宋王象之《舆地纪胜》卷二四广德军下称："伍员伐楚还吴，经此山，因以为名。"（2）关于襄公三年、哀公十五年二次攻吴，战地实近胥溪运河。哀公十五年之役，楚军只攻至今广德县附近，并未向东越过胥溪运河，抵达太湖地区；襄公三年之役，楚军越过胥溪运河而达到今吴兴县附近，但这时伍子胥尚为楚将，并未投奔吴国。当时吴国统治者是吴王梦寿而非阖闾，如果说胥溪运河系人工所开凿，则其亦应开凿于吴王梦寿时期或其以前，而不应迟至吴王阖闾伐楚时由伍子胥开凿。（3）所谓吴筑固城邑以拒楚，据唐孔颖达疏谓："围固城，城之固者"，则固城不一定是地名，即使固城为地名，即今胥溪运河附近之固城镇，也仍然无法证明为胥溪运河附近之固城镇，也仍然无法证明胥溪运河为伍子胥所开，因为此事不仅发生在伍子胥离楚奔吴以前，而且筑固城与开凿胥溪运河并没有必然的联系。因此，伍子胥开凿胥溪运河说不能成立。魏文还对胥溪运河的形成作了论证，说明在胥溪运河河道没有形成以前，已有流水行经此间，从而促进运河河谷的发育。其地原为荆溪发源之处，由于地势低平，每当雨季，固城湖水泛涨，由此漫入荆溪，日久天长，经过不断冲刷，于是形成了胥溪。

胥溪运河自然形成说与人工开凿说，谁是谁非，尚属难定。

（王天良）

秦淮河是秦始皇开凿的吗？

秦淮河是南京的一条主要河流，全长一百多公里，流域面积 2630 平方公里，主要支流有 16 条。在古代，它是南京文明发祥地，不少原始居民村落和后来发展起来的工商业城邑，大都依傍于它的两岸，是历代王孙公子宴饮游乐的繁华之区，也是兵家必争之地。许多墨客骚人写了赞美它的诗篇。著名的有杜牧的《泊秦淮》："烟笼寒水月笼纱，夜泊秦淮近酒家。商女不知亡国恨，隔江犹唱后庭花。"关于秦淮河的开凿者问题，代有争议：

一说：秦始皇于公元前 211 年东巡时，发现东南有王气，即派人凿方山，断长垄，引淮水与长江沟通，因此称为秦淮河。主要史料依据的是《三国志·吴书》引《江表传》曰："绂谓权日：'秣陵，楚武王所置，名为金陵。地势冈阜连石头，访问故老，云昔秦始皇东巡会稽经此县，望气者云金行形有王

者都邑之气，故掘断连冈，改名秣陵。今处所尚存。地有其气，天之所命，宜为都邑。’权善其议，未能从也。后刘备之东，宿于秣陵，周观地形，亦劝权都之。权曰：‘智者意同。’遂都焉。”又李吉甫在《元和郡县图志》中说：秦始皇东巡会稽，归还时经金陵，“望气者云，五百年后，金陵有都邑之气。故秦始皇东游以厌之，改其名曰秣陵，堑北山以绝其势……方山，在县东南七十里。秦凿金陵，以断其势，方山决流，是所断之处也。”秦淮河为秦始皇所凿的观点，于是广为流传。商务印书馆出版的《中国古今地名大辞典》在“秦淮”条中称：“秦时所凿，故曰秦淮。”1947 年由中华书局出版的《辞海》在“秦淮”条中也称“秦时所开，故名”。商务印书馆编辑出版的《辞源》同样认为：秦淮河为“秦时所凿，故名”。有些学者还进一步指明，至今方山桥头以西秦淮河东，还留有痕迹，其断处还隐约可辨。

二说：秦淮河是一条天然河流，非人工所凿。其理由是：一《史记·秦始皇本纪》在叙述“三十七年十月癸丑，始皇出游”时，只是提“过丹阳，至钱塘”，”还过吴，从江乘渡，并海上，北至琅邪”。没有记述凿秦淮河的片言只语，凿秦淮河是件大事，如有、不会漏记。二、唐朝人许嵩所撰《建康实录》早就对此提出疑议：“其淮本名龙藏浦，其上有二源：一发自华山经句容西南流，一发自东庐山经溧水西北流入江宁界。二源合方自山埭，西注大江。其二源分派屈曲，不类人功，疑非秦始皇所开。古老相传方山西渎江土山三十里是秦始皇开，又凿石方山西而疏决此浦，后人因名秦淮也。”三、有些从事地理地质研究的学者通过实地考察认为，秦淮河流域是一片完整的盆地，地势开阔，南高北低，沿途没有截水的高岗或丘陵，无需人工开凿，便可自然北流。他们还指出，在方山附近，根本找不到任何劈山引水的痕迹。三说：秦始皇虽未凿方山，但可能凿过金陵山（即紫金山）下的长垄，宣泄山水注入秦淮河。持此说者以《南京小志》上的这段话作依据：“淮水一称龙藏浦。唐以前未有呼曰秦淮者。自唐以后，旧传秦始皇凿方山，断长垄为渎入于江，俗呼曰秦淮，而诗人因之以人诗，后遂沿称秦淮至今。其实淮经方山，不缘凿引。而秦所凿者为金陵山，断其长垄，导流下于淮，此一段为之秦淮耳，今不之辩。”

从上列情况看起来，秦淮河的开凿者问题，虽久经争议迄无定论。

（沈嘉荣）

阿房宫为何取名“阿房”？

“六王毕，四海一，蜀山兀，阿房出”。秦始皇在消灭六王、统一全国以后，自以为德过三皇，功高五帝，他为巩固皇权、体现皇帝的尊严以及供自己享用，在首都咸阳大兴土木，建宫筑殿，其中所建宫殿中规模最大的就是阿房宫。据《史记·秦始皇本纪》记载，三十五年（公元前 212 年）秦始皇认为都城咸阳人太多，而先王的皇宫又小，下令在故周都城丰、镐之间渭南的皇家园林上林苑中，仿集天下建筑之精英灵秀，营造一座新朝宫。这座朝宫便是后来被称为阿房宫的著名古代宫殿。

阿房宫集中了当时全国各地宫殿建筑的优点，规模空前，气势宏伟，它“离宫别馆，弥山跨谷，辇道相属”，景色蔚为壮观。《史记》记载：“先作前殿阿房，东西五百步，南北五十丈，上可以坐万人，下可以建五丈旗。周驰为阁道，自殿下直抵南山，表南山之颠以为阙，为复道，自阿房渡渭，

属之咸阳。”对于阿房宫的恢宏之势，《汉书·贾山传》中也有如下记载：“起咸阳而西至雍，离宫三百，钟鼓帷帐，不移而具。又为阿房之殿，殿高数十仞，东西五里，南北千步，从车罗骑，四马骛驰，施旗不挠，为宫室之丽至于此。”

阿房原来只是朝宫前殿的名字，秦始皇本打算在整座朝宫建成之后“更择令名名之”。由于宫殿规模实在太大，虽然每天都有十几万苦役参加营建工作，但一直到秦朝灭亡时，此宫仍然没有竣工。后来，秦末起义军项羽部进入咸阳，项羽的部下“烧秦宫室，火三月不灭”。（《史记·项羽本纪》）朝宫化为一片焦土。这样，人们就以此宫“作宫阿房”，而把它称为阿房宫了。那么，这座宫殿为何取名叫“阿房”？“阿房”这一古怪的名字又究竟是什么意思呢？对此，历代记载纷歧，说法不一，我们查考史书，发现主要有以下几种观点：

第一种观点认为阿房一名是由于宫址靠近咸阳而得名的。《史记·秦始皇本纪》正义引《括地志》云“秦阿房宫亦曰阿城，在雍州长安县西北一十四里。按宫在上林苑中，雍州郭城西南面，即阿房宫城东南面也”。就是说，此宫殿距当时的秦都咸阳甚近，所以，颜师古说：“阿，近也，以其去咸阳近，且号阿房。”

第二种观点认为阿房一名是根据此宫“四阿旁广”的形状来命名的。阿，在古意中亦可解释为曲处、曲隅、庭之曲等。（见《辞海》、《辞源》）阿房宫“盘结旋绕、廊腰缦回、屈曲簇拥”的建筑结构就体现了这种“四阿房广”的风格和特点。杜牧的《阿房宫赋》对此作了详细的描绘，它说：阿房宫“五步一楼，十步一阁，廊腰缦回，檐牙高喙，各种地势，钩心斗角。盘盘焉，缦缦焉，蜂房水涡，矗不知其几千万落，长桥卧波，未云成龙，复道行空，不霁何虹，高低冥迷，不知西东”。正是由于阿房宫建筑的这种风格，在《史记·秦始皇本纪》索隐中解释此宫为何称为阿房及阿房为何意时说：“此以其形命宫也，言其宫四阿旁广也。”

第三种观点则认为此宫所以被称为阿房宫，是因为上宫宫殿高峻，若于阿上为房。这一观点出自《汉书·贾山传》，传中的注释曰：“阿者，大陵也，取名阿房，是言其高若于阿上为房，”这就是说，阿房一名是由于宫殿建筑在大陵上而取名。从考古发掘来看，这种说法也是言之有理的。西安市郊约 15 公里的阿房村一带是古阿房官的遗址所在地，从发掘的遗址可以看出，当年的阿房宫座落在地势高峻的丘陵上，这里至今还残存着宫殿的高大地基。在阿房村村南附近，有一个宫殿遗留的大土台基，周长 31 米，高约 20 米；在村西南还有一个据考证是阿房宫前殿遗址的高大夯土台基，东西长约 1200 米，南北长 500 至 600 米，最高处约有 8 米，阿房宫就建在这些高峻的台基之上，恰如《汉书》所言“高若于阿上为房”。

由此可见，以上几种观点都是论有所据，言之成理，并又都能自圆其说。因此在没有发现更新的确实有说服力的材料以前，很难断定孰是孰非。所以，对于这座千古留名的著名宫殿当时究竟为何取名阿房，阿房的真正含义又是什么，至今只能说仍是个没定论的历史之谜。

（朱立东）

残粒园是苏州最小的园林吗？

残粒园，取唐代诗人李商隐“红豆琢残鹦鹉粒”句意而得名。一向被人公认为苏州最小的一座园林，而被载入刘敦桢所著《苏州古典园林》一书，但近年也有人提出异议。

残粒园，座落在苏州装驾桥巷 34 号。始建于清末光绪间，为扬州某盐商所有，原称东园。后归姚大赉。20 年代名画家吴待秋买得此宅，才取李商隐诗意而改称残粒园，现为其子吴门画家吴敉木的宅园，对外并不开放。

园位于整座住宅的东侧一隅，全园面积很小，仅 140 平方米。但这座小小园林，却能独运匠心，在有限的空间内将亭子、假山、水池、花木组成曲折高下，而有层次的景观，成为颇负盛名的一座小型园林。

从北向的圆洞门“锦窠”入园，迎面设湖石峰作屏障，园内布局以水池为中心，池岸较高，全用湖石迭砌，以石矶挑于池面，东南墙角和池岸边，各立石峰与入门处的石峰相呼应。园内罗植桂花、蜡梅等树木，使全园掩映在一片绿荫之中，四周高墙上部辟有漏窗，蔓以薜荔、爬墙虎等草本植物，使墙面不显得呆板而有变化。池西紧靠界墙，迭湖石假山一座，山中有石洞，入洞后可循石级上达一半亭，名栝苍亭。亭侧有门可达宅内的花厅。此亭居全园最高点，登临凭眺，视野开阔，是园景最好的观赏点。由于园景布置得体，素有“以小见大”之称。

近年，有人（包括宅主人吴敉木本人在内）对残粒园是否是苏州最小的园林，提出了异议。前年，笔者为了编写苏州建筑志曾走访此园。吴敉木老人在接谈时介绍说：“这是一个误会。当年古建专家刘敦桢氏，走访此园，由于时间匆促，仅看了这座宅院的园林部分，并未察看住宅全貌，因此就误认为是苏州最小的园林了。”

这座住宅，确实范围很大。在园林西侧，设花厅一座，有门可通出入。花厅之北的小庭中，植有一棵极为高大的广玉兰，树干有合抱粗，郁郁葱葱，挺拔异常，据说已有一二百年的历史，现被列为市级保护的古树名木。据说这种玉兰出自美洲，后引进中国，现在这种高大的玉兰树在美国亦不多见。花厅之前庭，配置假山一座，假山内叠石而成一个小小石穴，名“小天池”，因有泉眼相通，清澈透明的泉水盈盈冒出，四季不涸。花厅西侧设曲形廊屋，内嵌有书条石五方。再往西，又有一座庭院，筑有栽植牡丹的花台一区，立湖石数峰，点缀其间。其前为玉兰厅（厅内有套室）。厅前植高大的玉兰两株，亭亭对立，此厅亦因此而得名。玉兰厅原系吴待秋生前在此作画之所，经常有文人墨客，到此访晤，据吴敉木老人介绍说：章太炎、施剑翘，陈叔通，范烟桥、周瘦鹃等知名人士，都曾到过这里。

笔者经过实地调查后的看法是：当年此园取名“残粒”，确寓有小巧玲珑之含意，但此园是否可视为苏州最小的园林，关键在于划分园林与住宅界限问题。如果把厅堂及其他庭院都划入园林部分，那末面积就并不算小；如果仅仅指园林一角，当然是苏州最小的园林了。苏州的私家宅园，往往园林与居宅相连，很难作出明确划分的界限。因此对残粒园是否作为苏州最小的园付，必然产生分歧意见，而很难得到统一。

（孙鹄）

江南第一座私家园林园址何在？

据历史记载：江南第一座私家园林是苏州顾家的辟疆园。顾辟疆是东晋

时代人，官做到郡功曹、平北参军等职。相传他性情高洁，家中建有园林一座，其林泉池馆之胜，号称吴中第一。因此，当时的文人雅士都纷纷前往游览。在《晋书·王献之传》和《世说新语》等书中，记有两则有趣的故事：

王子猷尝行过吴中，见一士大夫家极有好竹。主已知子猷当往，乃洒扫施设，在厅事坐相待。王肩舆径造竹下，讽啸良久。主已失望，犹冀还当通。遂直欲出门。主人大不堪，便令左右闭门不听出。王更以此赏主人，乃留坐尽欢而去。

王子敬自会稽经吴，闻顾辟疆有名园。先不识主人，径往其家。值顾方集宾友酣燕，而王游历既毕，指麾好恶，旁若无人。顾勃然不堪曰："傲主人，非礼也！以贵骄人，非道也！失此二者，不足齿人，伧耳！"便驱其左右出门。王独坐舆上，回转顾望，左右移时不至，然后令送著门外，怡然不屑。

王徽之（子猷）和王献之（子敬）同是一家人。这里记载的两件事，情节大同小异，都是为了急于游园，行动有点冒失。只是结果稍有不同，一个尽欢而散，一个被赶出园外，读来令人发笑。但却也证明了当时的辟疆园，确为一座声名远扬的江南名园。

这座名园，直到唐末宋初依然存在。在众多诗人的作品中都提到了她，并对园中景色作了具体描述：

"柳深陶令宅，竹暗辟疆园。"——李白"辟疆旧林园，怪石纷相向。"——陆羽"水竹谁家宅，幽庭向苑门。今知秀伦沼，旧是辟疆园。"——楼颖"吴之辟疆园，在昔胜概敌。前闻富修竹，后说纷怪石。"——陆龟蒙"于公门馆辟疆园，放荡襟怀水石间。"——张伯玉。

据考，此园在唐代曾做陆胜的住宅，有一个秋雨天，诗人张南史（季直）曾接受主人的邀请，在园中宴饮赋诗："同人永日自相将，深竹闲园偶辟疆，已被秋风教忆鲙，更闻寒雨劝飞觞……"又据宋朱长文《吴郡图经续记》称：辟疆园唐时犹在，顾况曾住过这里，郡守曾有赠诗："辟疆东晋日，竹树有名园。年代更多主，池塘复裔孙。"今已莫知其所。

从以上所引诗文中，可见辟疆园在唐代仍为吴中第一名园，园中景物历历在目。有假山高耸，池沼低平，翠竹纷披，茂林点缀，危亭曲宇，庭院幽深，风景十分宜人。但这座园林的具体地点究在何处？自宋初以来，已经湮没难寻，众说纷纭，扑朔迷离，经人们再三探究，至今仍是一谜。

一说，即为今天苏州的拙政园，在晚唐时曾做过诗人陆龟蒙的住宅。（据明文证明《拙政园图咏》）陆的好友皮日休曾有题壁诗一首并序云："临顿（里名）为吴中偏胜之地，陆鲁望（龟蒙的字）居之，不出郛郭，旷若郊墅。"诗句云："趁泉浇竹急，候雨种莲忙，更葺园中景，应为顾辟疆。"因而有人认为此园就是晋代的辟疆园故址了。但有趣的是陆龟蒙本人并不认帐，倒在他所著的《松陵集》中，另有《任晦园亭》一诗："（辟疆园）风烟惨无主，载祀将六百，草色与行人，谁能问遗迹，不知清景在，尽付任君宅。"可见辟疆园建园将近600年，到晚唐时园内清景尚存，已改建为"任晦园亭"

那末，"任晦园亭"究竟在哪里呢？据清顾震涛《吴门表隐》一书载："任晦园，唐泾县尉任晦所建，或云即辟疆园，实在潘儒巷，今任敬子祠东。宋为任氏园，元为潘元绍别宅，明属徐姓、毛姓，后废为民居。"但查阅更早的苏州地方志书如北宋朱长文《吴郡图经续记》、南宋范成大《吴郡志》，两书中都说辟疆园已经不知其所，"任晦园亭"仅是疑即辟疆园，也并未说

明任晦园的具体地点。就是在《吴门表隐》一书中同时也列出了另一种说法——

书中说："辟疆园，晋顾辟疆所筑，为郡中第一，志载失考，实在西美巷中，郡署东偏。曾为五显庙……明况钟有《辟疆馆记》碑，今即其地建况公祠。"因此有人竟据以写道：西美巷内有辟疆馆，和苏州府衙相邻，况钟曾在其南建庐居住等等。其实只要仔细查阅一下《吴县志》，即可发现早有一段记载：清代嘉庆年间，盛传得况太守《辟疆园记》石刻，以为郡治东隅和丰坊（即今西美巷）五显王庙即园之故址。……但后人审定况钟《辟疆园记》的石刻是伪造的赝刻。因此，已从根本上否定了此说。再从比况钟生活时代稍早的明初诗人高启（苏州本地人）所作《顾辟疆园》诗注中说："其地至今不可考。"并在诗中发出了"江左风流远，园中池馆平……市朝亦屡改，高台能不倾"的慨叹，也可从另一侧面说明况公祠不可能就是辟疆园故址所在。

此外，也有人认为建于甫桥南堍东侧的"辟疆小筑"就是晋代的顾氏辟疆园。据查此园在苏州历史上果然存在，但建于清代。在《吴门表隐》和《吴县志》中都有记载说：辟疆小筑在甫桥南，道光二十年明经顾沅建，相国阮元题并书。中有艺海楼，沅藏海内书籍及名流书画于此。并有吉金乐石之斋、传砚堂、金粟斋、吟香阁、白云深处、心妙轩、据梧楼诸胜，为名流文宴之所。可证实此园系建于清代中叶，且具有一定规模。虽与晋代的辟疆园取名相同，但有何必然的联系，一时也尚难找到充分的证据。

综上所述，可见江南第一座私家园林的遗址何在，在宋代苏州的地方志古籍中，已经难以找到确切的地点。时至今天，再来考证求索，看来已成沧海遗珠，渺茫难寻了！

（孙鹄）

方舆溯源篇

"中国"名称是怎么来的？

我们的祖国，有悠久的历史，灿烂的文化；有辽阔的土地、丰富的资源；更有着几万万勤劳智慧的儿女。不论是过去还是现在，她都对人类作出了巨大贡献，巍然屹立于世界民族之林。中国，我们伟大祖国的名字！我们每个人无不为生活在这样一个伟大的国度而感到自豪。但你可曾想过，中国，这个令人骄傲的名字，是怎么来的吗？

有关的说法真是太多了。通常的说法是，中国乃是指华夏族（包括后来的汉族）居住的地区，以及华夏族建立的国家。《史记》中的《天官书》、《匈奴列传》等篇，都把诸夏或汉族建立的国家称作中国。中国这一名称，早在西周初年，已经用以称呼华夏族所居住的地区。《诗经·大雅·荡》篇把商王国称为中国，因为商在各小国中，政治经济文化诸方面都被公认为唯一的中心国，而周国和别的许多国家，只是商国管辖下的附属国。到《诗经·大雅·民劳》篇里，中国则已是指宗周和遵守周礼的诸侯国了，因为这时周已经推翻了商朝，代替了商朝的中心地位。《尚书·周书》中的《梓材》篇有云："皇天既付中国民越厥疆土于先王。"中国民及其疆土就是指周本国及其人民。中国，是西周初年周国人对其本国的一种特殊的称呼。周的国号是周，它原先住过的地方，周文王居丰，周武王居镐，没有称作"中国"的，

这“中国”的称呼是承袭了习惯的叫法的。周人既从习惯上凭其正统地位而称居住之地为中国，并以此区别于逐水草而居的游牧民族，“中国”二字，遂被周王国专用，成为专指处于正统地位的华夏族居住地及华夏族建立的国家。所以，到东周时，北方诸侯自称中国，而称楚、吴、越等南方国家为蛮夷；楚、吴、越等国也称北方诸国为中国或上国。秦国原居西戎之地，被视为蛮族，后来虽然占有了宗周旧地，仍被视为戎狄，可见“中国”这一名称，虽也指地域的处中，但更主要的则是指华夏族传统文化的所在地，强调的是建立在这里的所谓“冠带之国”。汉代伊始，人们常把汉族建立的中原王朝称作中国。

另外一种说法也很流行。它认为，“中国”是指中原之地以及在中原建立的国家。《孟子·梁惠王》篇记齐宣王“欲辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”。同书的《滕文公》篇记载说，“陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国”。《战国策·秦策三》记范雎之言：“今韩魏，中国之处而天下之枢也。”这里的“中国”，都是指的“中原”或“中原之国”。《史记·武帝本纪》中“天下名山八，而三在蛮夷，五在中国”的“中国”，含义也是“中原”。古时，齐、宋、韩、魏等国地处黄河流域中原地带，以为身居万国之中，故自称为中国，与四周的蛮夷之国相对。中原之称中国，主要是指地域的居于中心而言的。所以少数民族一旦入主中原便要自称中国。例如南北朝时，南朝自以为是汉族的正宗王朝，所以虽避居江南仍自称中国，把北朝称为索虏、魏虏；北朝虽是少数民族建立的，但因入居中原，也就自称中国，称南朝为岛夷。自称中国而把别人称作野蛮落后、不屑与语的“夷”，这是由“中原”与“四边”的人为对立而起。再如宋代，北宋与南宋都自称中同，而分别与之对峙的辽国和金国，因占据中原或中原大部也自称中国。

第三种说法则认为，中国乃是指天子直接统治的王国（或地域）。因为天子之国，当然居于诸侯万国之中，其文化礼仪、政治教化也当然居于正中地位。这正如扬雄所说，“五政之所加，七赋之所养，中于天地者为中国”。也如《文中子·述史》所云，“大哉中国，五帝三王之所之也，衣冠礼义所由出也”。《三国志》中诸葛亮有这么一段话：“若能以吴越之众与中国抗衡，不如早与之绝。”这儿的“中国”，指的就是汉帝直接统辖下的地方。唐朝韩愈《论佛骨表》说，佛“自后汉时流入中国，上古未尝有也”。这“中国”仍是指王者所辖之地。“中国”的范围在各个不同时期有所变化。秦以前的王者所辖之地主要指华夏诸国，如《左传·成公七年》季文子说“中国不振旅”。此处的“中同”即是华夏各国的总称。秦以后，中国扩大为当时国境内各族所共称的祖国；汉以后，人们常称汉族建立的中原王朝为中国，这里不仅包括汉族，还包括“普浴王恩”的与汉族生活在一起的兄弟民族。到了清代，清政府管辖下的全部领土便都以“中国”为代名词了。

此外，还有许多说法。例如，有人认为中国是指京城。《孟子·万章》篇说，舜去“中国，践天子位焉”。刘熙注云：“帝王所都在中，故曰中国。”也有人认为中国是指国内、内地。《穀梁传·昭公三十年》记载：“中国不存公。”注曰：“中国，犹国中也。”清朝陆鼎《滇游记》记云南诸生温文懦雅，“敬慕中闰”。这里的“中国”则是指内地了。清朝末年，常把内地十八省（外加东三省）称为中国，与边区相对。

凡此种种，孰是孰非，尚难定论。作为一个中国人，我们理应了解自己祖国的名称的由来，让我们努力探索吧！

（东生）

外国人为什么称中国为“支那”？

古往今来，外国人称呼中国的名称很多，如赛里斯、汉土、桃花石、唐家等等，而最流行、影响也最大的是“支那”这个名称。世界上各文明古国如印度、伊朗、希腊、罗马，许多发达国家如英国、法国、德国、捷克、日本，几乎都用它或与之音近的名词称呼中国：支那、希尼、震旦、至那、脂那等，后四种都是支那的异译。

支那是译音。拉丁文、意大利文、印度梵文写作 Cina，法语写作 IaChine，英、德、捷克等语写作 China。支那即从这些词翻译而来。至于日本称呼中国为支那，大概由于它是佛教国，从佛教经籍中吸收了这个名称。那么，外国人为什么称中国为“支那”呢？

古印度对支那作过如下解释：慧苑《华严经音义》说：“支那，翻为思维。以其国人多所思虑，多所制作，故以为名。”法云《翻译名义集》也说：“支那，此名文物国，”意思是用支那来称呼中国这一思维发达、文物昌盛的国度。

第二种说法认为，支那一名，出于印度，是梵文表示边疆地方的意思。夏曾佑《中国古代史》云：“种必有名，而吾族之名，今人相率称为支那。按支那之称，出于印度，其义犹边地也。”葛方文《中国名称考》（见《华东师范大学学报》1981 年第 6 期）也认为，支那（也有译作“震旦”的）是梵文“东方”的意思，是对边疆地方的称呼，后借用来指代遥远的中国。

国外很多学者认为支那是从秦朝的秦演变过来的。如日本学者高桑驹吉在《中国文化史》里就认为，由于秦始皇统一了六国，且南边开发越南，北边击走匈奴，置郡县、修长城，威名远扬，使中国边境的少数游牧民族和中国北方、西方、南方的一些国家，都强烈感受到秦朝的强大，每每以秦人作为中国人的代称。一直到汉晋时，秦人的称呼还在许多典籍里保存着。《史记·大宛列传》、《汉书·匈奴传》、《佛国记》等古籍中均有所记载。这样，“秦”就成了中国的代称，写作 Cin、Chin，然后加一个表示地名的后缀 a（或 e），就成了 Cina、IaChine、China。清代薛福成在《出使日记》里谈到：“欧洲各国，其称中国之名：英称采依纳，法曰细纳，意曰期纳，德曰赫依纳，拉丁之名则曰西奈。问其何义，则皆秦字之音译……揆厥由来，当由始皇逼逐匈奴，威震殊俗，匈奴之流徙极远者，往往至今欧洲北土。彼等称中国为秦，欧洲诸国亦相沿之而不改也。”

有人以为此说值得商榷。因为印度的两大史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的梵文定本虽然编定于纪元后，但其内容却成于公元前 5 世纪，而其中已有“支那”的称呼。古希伯来人的圣经《旧约·以赛亚书》中有“看哪，这些从远方来，这些从北方、从西方来，这些从希尼（支那的异译）国来”。《旧约》成书约在公元前 12 世纪到公元前 2 世纪。秦始皇统一六国是在公元前 221 年，而声传域外，时当更晚。这似乎与上述材料发生了矛盾。们印度的两大史诗和《旧约》的成书时间问题，本来就争论不清；再加上主张支那源于秦的学者把秦的概念扩充到统一六国以前的秦国，所以各家的笔墨之仗，战犹未酣，难分胜负。

苏仲湘在《论“支那”一词的起源与荆的历史和文化》（见《历史研究》

1979 年第 4 期）一文里，一面反对支那出于秦的论点，一面提出了自己“支那源于荆”的观点。他说，苏曼殊引《摩诃婆罗多》云：“摩诃婆罗多乃印度婆罗多王朝纪事诗。婆罗多王言，尝亲统大军行至北境，人物特盛，民多巧智，殆支那分族云云。”当时印度对中国的印象，是分为两部分的中国大陆。《罗摩衍那·地德》列举北方的 20 国名，其中标出“支那”和”外文那”，这正是荆与中原地区的区分。荆就是楚国。巴蜀与荆早有来往。荆的国力鼎盛，地广人众，经济发达，物产丰富，威名显赫。荆的信息很可能就是由巴蜀传到印度去的。从语音的角度看，荆为颚音，秦为齿音，二音比较下来，“荆”也更接近于“支那”的声音。荆国具有悠久的发展史。《诗经·商颂》有“挞彼殷武，奋伐荆楚”句，说明荆曾与商朝抗衡；周朝时又大力齐发，“汉阳诸姬，楚实尽之”；春秋时，它是五霸之一；战国时，仍名列七雄前茅。它的声威，足以传到印度。而域外诸国关于中国的知识，大多是从印度再传的。于是，荆就传到了别的国家，成为今天的“支那”。

又有从中国特有的土特产“丝”的方面来考虑的。赵永复《丝绸之路——汉唐时期中两陆路交通》（见《地理知识》1973 年第 1 期）一文说，古代西方称我们为赛里斯，它是从希腊文“赛尔”一词而来。赛尔指蚕丝，因蚕丝出于我国，就把我国称为赛里斯。赛尔写作 Ser，加上指地后缀 a，也就成了支那、赛尼。何建民的《隋唐时代西域人华化考》说，汉时，似用来指代中

国北部地名的 Serica，似指华北某地的 sera，都发现于希腊罗马之著作中。

可证支那出于产丝国的观点。

还有一种说法，认为“支那”出于滇、日南等地名。《隋唐时代西域人华化考》说，华南与印度间早有海上交通，公元 1 至 2 世纪，希腊罗马的商船也来到了中国。而表示日南或华南某地的 Sinai 也就闻名于西方了。

但“支那”究竟从何而来，还需深入研究。

（东生）

秦代到底设置多少郡？

郡作为地方行政区划始于春秋末年。因战争需要，各国在边地设郡，面积虽大，但地位低于县。到战国时期，边地逐渐繁荣，故于郡下设县，形成郡、县两级制。郡长官称守，初为武职，防戍边郡，后逐步成为地方长官。这是春秋战国时代地方行政区划制度的萌芽和发展时期。秦始皇统一中国后，建立了中央集权国家，健全郡县制，并全面推行于全国范围，成为政权组织地方行政区划郡县二级制。郡下设若干县，郡县长官均由中央任免，成为中央集权组织的一部分。作为地方政区最高一级的郡，秦代到底设置多少，因史无明载，故历来无定论。

秦始皇二十六年（公元前 221 年）统一全国后，分全境为 36 郡，这是学术界比较一致的看法。由于第一部正史《史记》不立专篇地理志，未载其全名。南朝宋裴骃《史记集解》作“三川、河东、南阳、南郡、九江、鄣郡、会稽、颍川、砀郡、泗水、薛郡、东郡、琅邪、齐郡、上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东、代郡、巨鹿、邯郸、上党、太原、云中、九原、雁门、上郡、陇西、北地、汉中、巴郡、蜀郡、黔中、长沙凡三十五，与内史为三十六郡”。

清代以来多数学者认为裴说不足尽信，但诸家说法又各不相同：一说认为裴注内史（即秦京师）不应在郡数内，补以郯郡（洪亮吉《与钱少詹论地理书一》载《卷施阁文甲集》卷十）；一说应去内史、鄣郡，增以郊郡、广阳（毛岳生《秦三十六郡说》，载《休多居文集》卷一）；一说应去内史、鄣郡、九原，补以陶郡、河间、闽中（王国维《秦郡考》，载《观堂集林》卷十二）；一说应去内史、鄣郡、黔中，补以桂林、南海、象郡（钱大昕《秦三十六郡考》载《潜研堂文集》卷十六）等众多说法。

究竟秦一代共设置多少郡，目前学术界尚未定论。一般都认为 36 郡是秦始皇统一中国时的郡数，其后续有增析。但诸家的说法又各不相同，下列是几种具有代表性的说法：

（1）秦 36 郡说。钱大昕主此说。这是与众不同的一种说法，大多数学者都认为秦始皇二十六年后陆续有所增设和分置，但他根据《汉书·地理志》称：秦置者二十有七；称秦郡者一；称故秦某郡者八，共三十六郡。秦二世改元以后豪杰并起，复称六国，分置列郡，多有出于三十六郡之外者，不久仍复并省，故《班志》略而不言。（《秦三十六郡考》，载《潜研堂文集》卷十六）全祖望《汉书地理志稽》亦同此说。

（2）秦 40 郡说。《晋书·地理志》主此说。云：“始皇初并天下，惩⿺金戈战国，削罢列侯，分天下为三十六郡（按：其郡名与裴注同）。於是兴师逾江，平取百越，又置闽中、南海、桂林、象郡，凡四十郡。”主同此说者甚多，如杨守敬《历代舆地图·秦郡县表序》、金榜《礼笺》附录《地理志分置郡国考》，刘师培《左盦集·秦四十郡考》等等。

（3）秦 48 郡说。王国维主此说。他根据《史记》纪传等史籍逐个考证，得出秦共置郡四十有八的结论。还以“秦以水德王，故数以六为纪”为依据，称“二十六年，始分天下为三十六郡。三十六者，六之自乘数也，次当增燕齐六郡为四十二郡。四十二者，六之七倍也。至三十三年，南置南海、桂林、象郡，北置九原，其于六数不足者二，则又于内地分置陈、东海二郡，共为四十八郡。四十八者，六之八倍也，秦制然也。”（《秦郡考》，载《观堂集林》卷十二）。

（4）秦 46 郡说。谭其骧主此说。认为钱大昕是“执泥于《班志》三十六郡目，置史汉纪传于视若无睹，啁嘐再四，终难自圆其说”；“全祖望所得繁多，惟限于初并天下时之三十六郡”。杨守敬、刘师培等“因仍旧说，略无创获”。王国维“乃推而及于嬴秦一代所有之郡，而不免好奇穿凿”。他依据《史记》纪传、《水经注》、《华阳国志》等史籍逐个考实，得出秦一代建郡于史有征者四十六，同时认为“然非得谓秦郡必止于是数”，他不同意王国维所谓“秦以水德王，故数以六为纪”用“六自乘和六之倍数”计郡的方法，王氏惟其秦置郡必为六之倍数，因谓东海与南海、九原等同置于三十三年之说则殊嫌无据。秦置东海之年，史无明征，《始皇本纪》，三十五年，立石东海上胸界中，以为秦东门，疑即在是年。又如“汉以五数为纪，百三郡国何尝为五之倍数乎？”（《长水集》上，人民出版社）

此外马正林认为秦王朝共设多少郡，“大致说来，以四十一郡的说法比较妥当，若再加上设在国都咸阳的内史，一共为四十二个郡级单位（《中国历史地理简论》，陕西人民出版社）。

秦一代设多少郡，自清代以来，研究它的学者不少，长期争论不休，成绩甚微，尚无实质性的突破。这是因为第一部正史《史记》不立专篇地理志

记叙秦郡设置及沿革，只散记于纪传之中，难免有不全之纰漏，以致秦全部郡数无法见于一代之史，年代久长也就难以搞清楚。后世只能根据现存的材料加以考订，在史无明说的情况下，难怪仅一郡的设置时间就有多种看法相持不下。因此，要真正求得 2000 多年前秦郡实际数目，彻底揭开秦郡数之谜，无疑是相当困难的。

（王天良）

松江等地名是怎样东渡日本的？

在日本列岛本州岛西部，有数处地名与我国长江三角洲东部的地名完全相同，这就是松江、金泽和吴。我国江南的地名，怎会东渡到日本去落户呢？这不能不引起人们的思索。

得名谁先谁后　上海市郊县之一的松江，是因元至元十五年（1278 年）设立的松江府而得名。作为河流的名称，早在公元 3 世纪的三国时就已见诸史籍，当时是叫吴松江的。青浦是上海的另一个郊县，它有个金泽镇，以土壤肥沃，水网密布，“田于是者获泽如金”而得名。古称“白苎里”，是著名的吴歌发源地之一。宋建炎初，成为南渡丞相吕颐浩定居江南的第宅所在，后以其宅为寺而称“颐浩禅寺”，有声丛林。至于今江苏省苏州市的古代地名“吴”，则早在公元前 6 世纪就已出现，上海古代也属于“三吴”之地。日本岛根县的松江、石川县和横滨市的金泽以及广岛县的吴，那里的气候与生态环境，与我国江南三地虽有同有异，但都适宜种植水稻、竹子、水果，他们的得名均晚于我国。因此，决不会出现我国的地名去仿效日本地名的情况。

地名迁移的规律　古今中外，地名迁移的现象屡见不鲜，通常均由母地向子地迁移。汉高祖刘邦定都长安后，其父太上皇不能适应宫廷生活，要求回乡。刘邦就按家乡的式样在郊外建造了一个新镇。迁来了丰、沛的居民定居经商，取名“新丰”。英国约克郡移民来到新大陆后，对东海岸建立的定居点，取名纽约（NewYork）即“新约克”，以寄托他们对故乡眷恋之情。西班牙移民则在美洲加勒比海沿岸及向南北延伸，建立了不少以圣地亚哥（SanTiago）命名的城镇，是出于对故土保护神的崇敬心。明永乐帝派遣“三宝太监”郑和下西洋，宣慰各国，所到之处，出现了三宝颜、三宝垄、三宝井等地名，则是出自各国人民对著名人物的追思。因此，表现于母地、子地问的地名迁移上，是具有一定的因果关系的。

是否纯属巧合　回答是否定的。因为历史证明：松江、吴等地，早在唐、宋时期就已与日本开展了文化交流。在八世纪的平安时期，日本人民已经利用汉字字形，组成了假名字母；而在日语读音方面，也出现了“吴音”系统。唐大中元年（847 年），日本人唐求法僧圆仁一行五人归国时，他们于九月初在登州赤浦搭乘的海船，就是五月十一日从松江口启航、由新罗人为主驾驶的苏州船。长江口与松江口汇合处华亭县的青龙镇（今青浦县白鹤乡），在北宋时就已成为“夷夏杂处，异货盈衢”、海船出入频繁的重要商港，“广南、日本、新罗来，岁或一至”（隆平亏《灵鉴宝塔铭》），应是当时的可靠记录。嘉泰四年（1204 年），日本僧不可弃俊芿来到后来成为松江府府治所在地的华亭县城（今松江镇），师从超果天台教院、高僧北峰宗印学“天台”。八年，俊芿人宋凡 13 年，归国时携回的典籍达 2000 余卷。他在日本

京都创建的泉涌寺至今犹存，曾剃度后鸟羽上皇等皈依佛门，封“大兴正法国师”，是日本真言律宗之祖。事实证明，两国相同地名的出现，应有一定的渊源，不可能纯属巧合。

“弘安之战”战俘的下落　发生于上海建县前 10 年，即至元十八年（1281 年）的“弘安之战”（时为日本弘安四年），是一场由元世祖忽必烈发动的侵略战争，一共派出了 14 万元军东征日本，却以失败而告终。在这场战争中，南路军 10 万人是从庆元（今宁波）、上海、澉浦等“上船口岸”出发的。根据正德《松江府志》载，松江建府前有 23 万户，而至战后至元二十七年（1290 年）时，却只剩下 16 万户。户口减少的原因甚多，而被签括从军当是原因之一。参阅《新元史》哈剌鳿、沙全、朱清、完者拔都诸传，松江、金泽、吴等地被迫从军的青壮年人数当不卜万人，即使有不少人战死、溺死和逃回，被生俘的也应有数千人之多。而当时江南人以心灵手巧著称，江南先进的文化技能对日本有用，幕府执政驱使战俘至本州各地劳役和开发，完全是情理之中的事。也许这就是江南战俘们为怀念故乡而予以命名的。

和平使者赴日　急风骤雨似的战争瞬息而过，随着忽必烈的去世，元朝与日本的紧张关系渐趋缓和。大德三年（1299 年），元成宗派遣普陀寺僧一山一宁持国书使日。延祐元年（1314 年）又开“下蕃市舶之禁”，恢复了海上贸易。泰定三年（1326 年），日本幕府执政北条高时出家，他两次派遣使者来到松江真净院，礼聘高僧清拙正澄赴日弘法。正澄应聘偕弟子东渡，翌年迎至镰仓，后醍醐天皇请他住持建仁、南禅等名刹，并又创建了开善寺。正澄以《百文清规》治寺，剃度了武家小笠原贞宗，弘扬佛法，受到日本朝野的尊敬，旅日 14 年，殁于建仁寺，谥曰“大鉴禅师”。遗有《禅居集》、《清拙和尚语录》等著作，对于日本佛寺管理、“五山文学”和武士礼法，都具有深远的影响。其后 300 多年，在明，清易代之际，寄籍松江的明遗民朱之瑜（舜水）（1600—1682 年）渡海居日，宣扬儒学，受到大将军德川光圀及土民的崇敬，称为舜水先生，旅日 24 年以终。这是中日文化交流史上的又一佳话。

地名谜的试解　初步归纳起来，地名之所以东渡，大致可以有三个谜底：一是日本人民仰慕我国江南的山川风物而命名；二是在“弘安之战”后，确有数千来自松江等地的战俘在此劳役开发，他们为寄托对故园之思而用家乡的地名命名；三是由其他途径从江南三地来的移民，为教育后代不忘桑梓之情而命名。以上是笔者根据有关史料和两国人民文化和价值观念的共同之处而假设并作出判断的，尚有待于更多的史实加以印证。至于彻底地解开此谜，则有待于两国史学研究者的相互切磋与共同探索。

（金石声）

碎叶何时设镇？

碎叶城，或称素叶城、素叶水城，以城临碎叶水（今楚河）而得名。故址在中亚吉尔吉斯北部托克马克西南。地当东西交通要道，“丝绸之路”南北二道干线交汇处，不仅为中西商人汇集之地，也是东西方使者往来必经之路。自然条件优越，水土沃润，宜于农牧，地位十分重要。公元六世纪末后，伊犁河、楚河流域曾为西突厥十姓游牧地，碎叶城正位于该地中心，因而西突厥曾一度以碎叶为牙庭。公元七世纪前期唐高僧玄奘西赴印度途经此城

时，谒见西突厥统叶可汗。据说唐诗人李白出生于此。

唐王朝为加强对边疆少数民族的统治，于沿边要地设置都护府。贞观十四年（公元 640 年）平定汉人割据政权鞠氏高昌，遂于高昌故城（今新疆吐鲁番东南）始置安西都护府，作为管辖西域地区的最高军政机构，下辖都督府、州，并于边境要地设置军、城、守捉、镇等边防戍守机构，防御戍边。由于碎叶地位极为重要，设以重镇，为著名的“安西四镇”之一。也曾一度成为安西都护府的治所。

碎叶何时设镇，是学术界争论悬而未决的问题。主要有两种不同的说法：一种认为碎叶设镇于唐贞观二十二年（公元 648 年 1 月），设镇时即为安西四镇之一，《辞海》主此说（见《辞海》“碎叶”条）。但又在“安西四镇”条中指出：“贞观二十二年，始设龟兹、疏勒、于阗、碎叶，永徽元年（公元 650 年）罢四镇，约显庆三年（公元 659 年）复，时四镇有焉耆而无碎叶（一说贞观始置时即为焉耆）”，日人伊濑仙太郎亦主贞观说。（《西域经营史の研究》）另一种说法认为唐贞观时碎叶为突厥居地，此时唐王朝的势力尚未达到碎叶之地，因而当时（指贞观二十二年）始置的四镇无碎叶而有焉耆，碎叶成为四镇之一（即始置镇时）当在显庆之时。（岑仲勉《西突厥史料补阙及考证》）《中国古代史常识》一书中亦主此说，认为（贞观）“二十二年，平龟兹，乃移安西都护府于其都城（今新疆库车），统龟兹、疏勒、于阗、焉耆四镇，不久又迁回西州。显庆二年（公元 657 年），唐平贺鲁，分西突厥地置昆陵、蒙池二都护府……统碎叶河以东五咄陆部落”。（《唐朝在边疆设置了哪些都护府》，中国青年出版社）

邹逸麟、赵永复发表了《唐代的碎叶城》（载《复旦学报》历史地理专辑，1980 年），持贞观说。文章从公元七世纪前后西域的政治、军事形势，唐王朝的势力以及和西突厥的关系、碎叶城在西域中的地位、碎叶和焉耆的比较等方面，进行较全面的分析，论证碎叶设镇并成为安西四镇之一，当在贞观二十二年，而非在显庆之时。其主要论据：（1）从唐王朝和西突厥的关系看，唐朝立国之初，西突厥就臣属了唐朝。西突厥新立可汗，必须由唐朝予以册封。贞观六年（公元 632 年）遣鸿胪少卿刘善周立咄陆为奚利邲咄陆可汗。十五年（公元 641 年）命左领军将军张大帅立弩失毕部贺咄叶护为乙毗沙钵罗叶护可汗。西突厥内部发生争端时，唐朝有权加以调处。在龟兹之役期间，西突厥乙毗射匮可汗在位，当时咄陆可汗因不为部众所服，己从白水胡城逃至吐火罗。乙毗射匮可汗由唐使节选择册立，此时西突厥与唐朝的关系十分融洽，又值咄陆南逃，故地空虚。在这种形势下，唐朝在位于咄陆部与弩失毕部之间的碎叶城设镇是完全可能的。（2）从龟兹之役的经过情况来看。贞观十一年（公元 647 年）十二月，唐命阿史那社尔为昆丘道行军大总管率军取龟兹，次年三月唐太宗曾对侍臣说：“今昆丘行师，处月、处密二部及龟兹用事者羯列颠、那利，每怀着鼠，必先授首，弩失毕其次也。”说明唐朝此次出征，目标还包括碎叶以西的弩失毕部，同时兵力曾达天山以北的处月、处密部及天山以南的拨换城（今新疆温宿）。下拨换城后，又遣“左卫郎将权祗甫徇诸酋长示祸福，降者七十余城，宣谕威信，莫不欢服”。当时拨换城以东各主要城市已被唐朝所取，所以“降者七十余城”中，有可能也包括拨换城西北的碎叶城在内。因而断定碎叶镇是唐贞观二十二年平定龟兹时设置的，为安西四镇之一。高宗永徽元年（公元 650 年）罢四镇，显庆三年（公元 658 年）平定瑶池都督府阿史那贺鲁的叛乱，并复四镇，以焉

耆取代碎叶，因为据史载在咸亨元年（公元 670 年）再罢四镇时，其名称为“龟兹、于阗、焉耆、疏勒”。至“调露元年（公元 679 年）以碎叶、龟兹、于阗，疏勒为四镇”。碎叶镇置于显庆时的说法，并无确实根据，不足为信。

两《唐书》，《册府元龟》、《唐会要》、《大唐西域记》、《资治通鉴》等史籍多记有碎叶城的资料，但均无载碎叶设镇的确切年代，故有此争议。主贞观说虽比主显庆说的理由充足，但有不少根据是用间接材料加以推论，因而其结论难免还带有推断之嫌，只能作为一种说法，还不能作为定论、揭谜的唯一说法。《辞海》虽主贞观说，但同存显庆异说，即是一例，其他主贞观说亦应如此。

（王天良）

渤海国是一个什么样的国家？

公元 698 年靺鞨酋长大祚荣自立为国王。713 年唐睿宗派郎将崔忻入渤海，“册拜祚荣为渤海郡王”，专称渤海国；同年，大祚荣派子朝唐，后“每岁遣使朝贡”。（《旧唐书》）那么，渤海国是一个什么样的国家呢？

日本津田左右吉的《渤海史考》根据渤海自有年号和曾 34 次出访日本等史实，认为渤海是独立于中国之外的古代国家。苏联渤海史专家沙弗库诺夫在《渤海及其在滨海边区的文化遗存》中则宣称渤海国“是我们伟大的多民族祖国历史的不可分割的一部分”，从存在的第一天起就是一个独立的主权国家，因为：①渤海国王有自己的对内对外政策；②渤海国有自己的年号；③渤海国曾与唐王朝兵戎相见。朝鲜史学家朴时亨则认为渤海“从其居民、领域、主权等各方面看，都是高勾丽后继者”，“是朝鲜历史上的重要王朝之一”。中国学者认为以上这些说法是根据渤海国的民族特点，故意夸大了它的独立性。为此，陈显昌在《唐崔忻题名石刻》（《求是学刊》1980 年第 1 期）一文中着重指出：此刻石虽仅有 29 字、却是渤海国是中国领土的实物见证。

在国内，尽管多数专家认为渤海国是唐时中国的一个组成部分，但具体论述却有不同说法。杨昭全认为渤海国虽自立为邦，却“是我国唐代东北地区靺鞨建立的少数民族地方政权”的国家，“与唐王朝保持严格的臣属关系”（《求是学刊》1982 年第 2 期）。论据有六：①渤海为靺鞨所建，而靺鞨族是我国境内的古老民族；②渤海王国之地域早系我国之领土；③渤海接受唐朝册封，受爵、向唐朝朝贡；④渤海疆土为唐之行政建置；⑤渤海官吏由唐王朝任命；⑥渤海国大量吸收中原文化。姜守鹏根据以下三点提出了“渤海国是唐统辖下的地方民族政权国家”（《学习与探索》1982 年第 4 期）的看法：①渤海人自己承认隶属于唐朝；②唐在渤海设州置府，按自己的下属进行管理；③渤海的邻国新罗和日本也公认渤海隶属于唐朝。公元 897 年新罗孝恭王在给唐朝《谢不许北国居上表》中明确写道大祚荣“先天二年（公元 713 年）方受大朝（唐朝）宠命，封为渤海郡王”。八世纪末，日本留唐僧永忠在给日本天皇的报告中明确指出，渤海在日本“和铜六年（公元 713 年）受唐册立”。（《类聚国史》）

有人认为渤海国是一个一切主权都归唐朝的国家。魏国忠《渤海都督府长史小考》（载《北方论丛》1982 年第 2 期）据《文苑英华》卷四百七十一《与渤海王大彝震书》：“今因王子大冒兴军等回国，赐卿官告及信物，至

宜领之。妃及副王、长史、平章事等，各有赐教，具如别录”的记录，对“长史”进行了考证，认为以上官职唯“长史”不见于《新唐书·北狄传》渤海职官序列，而位又高踞于百官之上，当来自渤海以外势力所派，在当时唯有唐朝能如此。“长史”是古代中国所特有的职衔，唐时设置已很普遍。公元725 年，唐于黑水靺鞨内“置长史”，在唐廷看来，渤海与黑水地位均等，故更需要向地域毗连的渤海地区作同样的派驻。因此，既然长史一官负责渤海地方政务，唐朝在渤海国就拥有一切主权。

然而，研究渤海国究竟是个什么样的国家，不能忽视和回避其特殊性。它曾号称“海东盛国”，实力强大，一度竟与唐朝分庭抗礼，说唐、渤两国各自为政，渤受唐册封和人贡实欲与唐修好，也是不无道理的。

孙进己、庄严认为渤海国“相当于今天的民族自治”。（《1981 年黑龙江省民族史讨论会讨论稿》）因为渤海国自有年号和自己的对内对外政策，其生产和生活方式风俗习惯不同于内地，目前所发现的渤海文字，还有不少尚无定论，等等。朱国忱等在《渤海国政治制度述略》（《求是学刊》1981 年第 3 期）中认为：渤海国官制几乎完全依唐，以王族为首的右姓高门政治是受唐王朝封建集权思想深刻影响而产生的。但渤海国是以王权为核心的专制政体，自有一个完整庞大的统治机器。因此，其王在国内享有无上权威，不受外人控制。而有人却依据时间观念指出，唐亡后，渤海国又存在了近 20 年，并没有随唐而亡。二十年中又同五代十国时期的后梁、后唐、吴越，仍继续建立联系，而这种关系，已不是属国关系，而是盟国关系了。所以，渤海国是怎样的国家，应联系唐及五代十国综合考察。（见《牡丹江师院学报》1982 年第 2 期）

除了上述从政权性质等方面论述渤海国是怎样的国家外，有些学者还试图从社会性质方面来加以探讨。主要有两种意见：

一、渤海国是奴隶制国家。①渤海国在将近灭亡之时仍以奴婢作为贡品；②渤海国国君是主要的土地所有者，并通过各级官僚机构进行管理；由于渤海各部族发展水平有异，使渤海只能向各部族征收以实物为主的贡赋。这种土地国有制和贡纳关系，证明渤海国乃是奴隶制国家。

二、渤海国是封建制国家。①渤海国已使用铁器，能冶铁，而铁器正是封建社会特有的标志。②金代洪皓《松漠纪闻》言渤海国有奴婢部曲的现象，部曲是农奴。③渤海派人到唐习识古今制度，厘定京府州县制度，从此全面完成了封建化变革。

由此看来，渤海国到底是什么样的国家，有必要作进一步的探讨，不宜轻下定论。

（俞爽勋　高琳珍）

南昌是得名于“南昌山”吗？

南昌名称及建置较早，据史载汉高帝六年（公元前 201 年）设县，为豫章郡治所。故治即今江西省南昌市市区东南黄寺城。隋开皇九年（公元 589 年），改名豫章，为洪州治所。唐武德时曾别置南昌县，宝应元年（公元 762 年）六月，因避代宗名豫讳又改豫章为钟陵。贞元间复名南昌。南唐交泰元年（公元 958 年）于此建为南都，升为南昌府。自宋至清，南昌县历为洪州、隆兴府、隆兴路、龙兴路、洪都府、南昌府治所。1914 年撤销南昌府，留县。

1926 年设南昌市，市县分立，南昌县治屡次迁移，至 1949 年始迁驻莲塘镇，沿袭至今。南昌市为江西省省府驻地。

南昌之名自建县始，除隋、唐间曾一度改名外，一直沿用至今已有 2100 多年，这个曾被誉为“八一”起义的英雄城，其名称因何而来，在学术界却未能定论。

南昌市名系后设置，因袭南昌县、府之名当无问题，而“南昌”之称又以何得名，历来则有不同说法。一说南昌设县时因西南有南昌山得名（光绪《江西通志》引郭子章《郡县释名》）；一说汉设县，为秦九江郡南部，故名南昌（斌允甫《今县释名》1931 年版）；另一说则认为南昌设县“因地居中原的南方，用南昌作县名是取南方昌盛的意义”（黄长椿《南昌几个古地名的由来》，载《地名知识》1980 年第 3 期）；还有一种说法以汉立南昌县时“取昌大南疆之义”。（《江西地方志农产资料汇编》，江西人民出版社）后两种说虽略有不同，但含义相近，同样带有以祥瑞命名之义。

古代对每一地名的出现都不是随意命名的，而是有它一定的缘由。南昌之名因年代久远，设县时历代正史地理志及总志等志书均只载其建置年代、沿革等，从未涉及名称由来，后人只能根据名称含义、政区设置和所处地理环境等情况加以推测，因而很难断定上述哪一种说法是绝对正确的，只能是相对而言，自然也就成为一个谜。不可否认，各说中可能存在着其理由充足程度上的差异。例如上述南昌以山得名说，其理据似乎不足。今据清《嘉庆重修一统志》卷三０八南昌府山川条：西山，“在新建县（清新建、南昌两县同治，即今南昌市）西、章江门外三十里。一名南昌山，即古散原山也。或作厌原山。”顾祖禹《读史方舆纪要》卷八四豫章城（豫章郡南昌县所治城）西山：“城西大江之外三十里。一名厌原山，又名南昌山。”可见南昌山，原名西山，又名散原山、厌原山，南昌山系其后所改。显然南昌设县时似不当以山为名，倒有可能以县名山，故此说不足为信。至于南昌以居秦九江郡南部而得名，其说亦有勉强之嫌。秦九江郡治所在寿春（今安徽寿县），辖境除安徽省部分外，还几乎包括今江西全省。以汉南昌县为豫章郡治，而豫章郡北尚有九江、庐江二郡，均在秦九江郡治南，怎能说唯独南昌位于秦九江郡南得名，似乎也不确。以祥瑞名县说可能相对合乎情理。（王天良《江西省县市命名探索》，载《历史地理研究》，1986 年第 1 辑）

尽管如此，一定要说哪一种看法绝对正确未免过于武断，因为目前还没有一种权威性说法可代替其他说法，并使其折服，只能是各持其说，各信其是，百家争鸣。或许这个谜只好在今后让专门研究地名学的学者去揭开，也许作为悬案永留于世。

（王天良）

四川是得名于四条川吗？

四川因何得名，历来众说纷坛，实际上根本的分歧所在只有两说。一说是来源于历史上四川地区的行政区域；另一说是以四川境内的自然区域大川命名。前者以明末清初顾炎武为代表，他在《日知录》卷三十一《四川》条下说：唐时剑南一道，仅分东，西而已，至宋则为益州路、梓州路、利州路、夔州路，谓之川峡四路，后遂以此名为四川。后者则认为四川是因境内有四条大川，故名。持这一说的为数颇多，但哪四条川说法又不尽相同。与顾炎

武同一时代的顾租禹，在其《读史方舆纪要》卷六十六中曾以“于义未安”录引“近说以岷、泸、雒、巴为四大川，故有四川之名”。1936 年版《辞海》亦同其说。1936 年商务印书馆版、臧励和龢等编《中国古今地名大辞典》和 1979 年修订本《辞源》以及 1979 年台湾中华学术院印行、张其昀等编《中文大辞典》三书虽两说并存，但基本上都倾向此说。1946 年正中书局版《四川新地志》所列四条江目为岷江、沱江、嘉陵江、黔江（乌江）。1956 年新知识出版社版汪永泽编《四川省》则以长江、岷江、沱江、嘉陵江为四条大川。四江之说，多年来学术界未曾提出反对意见，但问题并没有就此结束。事隔十余载，吴冷竹于 1974 年第 6 期《地理知识》上发表了《省区释名》一文，对四江说持否定意见。该文从四川历史上行政区域的演变，以及与自然山川的关系，论证了四川得名的真正含义。四川，唐初设剑南道，辖有今四川省嘉陵江以西，大渡河以东地区。至德二年（757 年）分为剑南西川、剑南东川节度使，简称西川、东川。川是平川旷野的意思，岷江流域属西川，沱江流域属东川。宋初分设西川、峡西二路，咸平四年（1001 年）分为益州、梓州、利州、夔州四路，合称“川峡四路”，后又简称四川路。元代始合四路置四川行省。文章最后明确指出：“有些书上说四川得名于境内有长江、岷江、沱江、嘉陵江四条大川，那是错误的。”

随后，张至皋在 1979 年第 5 期《社会科学研究》发表了《四川的名称由来和辖区演变》一文，主同上说，认为四川以“四条大江命名，不免有牵强附会之嫌”。论述了“川”字的含义和演变：唐时置剑南东川、西川和“剑南三川”，“川”字是指自然区域。宋分置“川峡四路”，“川”字含义已经离开自然区域的意义，具有行政区域的意义了。元世祖至元二十三年（1286 年）建置四川行省，这时“川”字的含义已经完全确定为省的地方行政区域了。文章还指出，一般说来，我国历代的地方行政区域，往往是在一定自然区域的基础上，根据过去政区的演变情况，适应当时政治、经济发展的需要而划分的。宋代之所以出现“四川”之名，就是反映了当时的四川，已经有了比较完整的政治、经济的地域性。因此把“四川”名称的由来，归之于为具有四条大江，是既不确切，又不符合历史发展的客观实际的。

沉默多年的问题又开始提出来了。孰是孰非，四川原义究竟是什么，看来还得进一步探讨和研究。

（王天良）

银川的名称是怎样来的？

宁夏回族自治区首府银川市是历史上著名古城，位于银川平原中部，西倚贺兰山，东临黄河，包兰铁路终点。宋为西夏都城，元至清历为宁夏路、卫、府治所。向有“塞上江南”之称。1945 年由贺兰县析置银川市。1958 年为宁夏回族自治区驻地。

银川之名因何而来，说法不一，目前仍无定论。一种说法是“宁夏土质碱性最重，地面常呈白色，故宁夏古名‘银川’。因这一块葫芦形的地带中，常如银地一片也”（长江：《中国的西北角》，民国廿五年天津大公报馆版）。主同此说者为数不少。另一种看法认为银川地名来自对“塞上江南”美好地理景观的描述。由于其涵义丰富，音韵响亮，在人们中广泛流传，不胫而走，由自发形成而最终为官方所承认。“银川”一名至迟在明末清初已开始使用。

起初，官僚文人在诗词中以“银川”形容白浪滚滚的黄河，形容贺兰山与黄河之间那些流水洋洋的灌溉渠道，以后又泛指那渠沟纵横、水漾晴光、

田园密布、江南水乡般的引黄灌溉平原。例如康熙年间宁夏人解震泰在《游贺兰山》诗中，就有“连山似奔浪，黄河一带宽。城廓渺如舫，银川亦寥廓”。后三句就是对银川附近自然风光的鸟瞰写真。至清乾隆年间“银川”已演变成为宁夏府的别名，或宁夏县附近灌区的雅号。而后府城书院亦以“银川”命名，城门牌坊也写有“银川”字样，城中也出现以银川为名的戏院（“银川大舞台”、书店“银川书局”）等等。并不像有些人所猜想的，“银川”是什么反映冰封大河或雪盖平川。至于一些地理著作，甚至现行中学地理教科书上，把银川市郊过去因排水系统混乱，而导致洼地积水、湖沼成串、土壤盐碱化严重、地面一片银白的情况，指为银川命名的由来，那更是一种想当然的误解，亟须加以纠正。银川在元明以后因一直被称为宁夏城，所以人们往往简称“夏城”。清初，民间就以“银川”作为宁夏城的别名，因而又衍生出“银城”、“银郡”等说法，这些都可算是银川城的雅号。解放后，人们说惯了容易上口而又引人遐想的“银川”这一美好地名，其它说法就不太流行了。（汪一鸣《宁夏与银川》，载《地名知识》1980 年第 3 期，参见《银川地名的由来》，载《宁夏大学学报》1980 年第 3 期）还有一种说法，则认为在今银川市 1947 年以前历代都没有叫做银川这个名字。（陈谢《银川城名的来历》，载《宁夏日报》1979 年 12 月 25 日）

和龚在《银川地名考》一文中则主张“银川地名东来说”，认为上述关于银川得名的说法都欠妥，前两种说法难免有望文生义、牵强附会之嫌；而后一种说法则又近乎武断。文章根据史籍有关银川地名的记载，从历史地理的角度论证今银川与隋唐宁夏之银川本为同源。随着西夏国统治中心及党项民族的西迁，银川地名也就被带到了今天的银川，这就是“银川地名东来说”的论点。银州、银川郡是西夏国的发祥地，也是西夏国开国皇帝的出生地，银州还是李继迁初建政权所在地。至于为何历代史书不称今之银川，而称其为怀远、兴州、兴庆、中兴府、宁夏等名？因为兴庆、中兴，均取兴盛宏富之义。如在其国家文献中直称其都为“银川”岂不有失国体？更何况两夏史籍无几。西夏人称“兴州”、“兴庆”、“中兴”为银川，也只限于民间口头。到明清时期，“银川”这一地名，在诗文碑记及史书中屡见不鲜，其后还用它命名。例如，乾隆十九年（1754 年）所建宁夏最高学府，即名“银川书院”；二十年成书的《宁夏府志》，亦名《银川小史》；后来宁夏城里出现以银川命名的“银川舞台”、“银川书局”、“银川饭店”等。因此，依史籍材料“银川地名东来说”是建立在“同源地名的迁徙”这一根基上，是合乎情况、言之成理、可以成立的。所以今天的“银川”，在历史上不仅称过怀远、兴州、兴庆、中兴、宁夏等名，而且西夏建都以来也一直被当地人称为“银川”。（《地名知识》1981 年 2 期）

历史上确曾置过银川、银川郡、银川城。北周保定三年（公元 563 年）置银州，治儒林县（今陕西榆林东南）。隋大业时废。唐初复置，天宝元年（公元 742 年）改为银州郡，乾元初复为银州。北宋崇宁五年（1106 年）废为银川城。银川之名出现虽早，但不在今银川市，而在其西。“银川地名东来说”是一种新说法，也不无道理，但是否真正揭示银川名称的原义，而排斥其它各种说法，恐怕还难以下这个结论。

（王天良）

青岛的名称由何而来？

青岛市位于山东半岛东端，南滨黄海，西临胶州湾。胶济铁路终点。1929年建立青岛特别市，1930年改为青岛市。现为山东省省辖市。市区人口100多万，工业发达，港口优良。风光旖旎，景色秀丽，气候宜人，冬不严寒，夏不酷热，冬夏加春，为驰名中外的疗养、避暑和游览胜地。国内有“花园城市”雅称，外国人则誉为“东方瑞士”。青岛是我国沿海对外开放城市之一，为世界各地游人向往的地方。青岛这个美丽的名字，它的名称是怎样来的，至今学术界仍无一致的说法。

一种说法青岛是由海上一小岛“小青岛”而得名。小青岛位于青岛湾内，与青岛市隔海相对。在德国侵占胶州湾后，在小青岛上建立灯塔，于是便著名起来，就用这个岛的名子来命名整个市区。而在这个岛的原名上加上一个“小”字，称为小青岛。（倪锡英《青岛》，1936年10月，中华书局版）

另一种看法认为青岛是由青岛村发展而来的。青岛在清朝末年已经是一个市镇的名称。1886 年（清光绪十二年）道员刘仓芬在《查勘胶州湾条陈》中说：“……胶州澳澳口东青岛，高四十七八丈，有市有关，地属即墨。”文中所说“高四十七八丈”，实指青岛山，在陆上而不在岛中；“有市有关”，更非在岛。所以清末青岛已是陆上一地区名，再后成为城市名。至于“青岛”这个村庄名称是怎样来的，还需进一步志证。说“青岛”是由海上一小岛“小青岛”而得名，这种说法是缺乏文字记载的。道光《胶州志》、同治《即墨县志》均未明确两者的关系。从字义上说，凡带“岛”字的都是由岛命名也不确切，如青岛附近的薛家岛、顾家岛等村，都是陆地，并非海岛，这就不能说带“岛”的地名全为海岛。（鲁海《“青岛”名称由何来？》，载《地名知识》，1980年1期）鲁海又引证了青岛原是一海口渔村名称，明万历年间开航为海上贸易港口。清同治二年（1863年）建立海关分关。光绪十七年（1891年）开始成为一个市镇，也称青岛口。1898年至1929年间整个地区称“胶澳”，青岛是“胶澳”的一个市区名称。1929年后，青岛是指整个地区的名称。因此，青岛在不同历史时期有着不同含义。关于青岛以何为名时说：自古以来南北航线有深水航线与沿岸线，沿岸航线中胶州湾为必经之途。这里阴岛及麦岛以岩褐色深为著，黄岛以岭赭土黄为标志，而青岛树木葱郁，郁郁青青，可能由此而得名（《青岛考源》，载《齐鲁学刊》，1980年第6期；《山东师范大学学报》社科版1983年第4期）。

还有一种说法认为青岛是来源于前海的一个小岛名，即胶州湾入海口北面的青岛。清同治《即墨县志》：“青岛，县西南百里”，在“山川脉络图”中标有这个岛屿，《海程》一卷中说：“青岛西圈，可容船十余只。”道光《胶州志》“广轮分率开方总图”中也画有青岛。乾隆十六年手抄本《灵山卫志》：“小青岛在淮子口（胶州湾海口名）对岸，入海者必由此道。”《莱州府志》有万历间叫“青岛海口”的记载。明万历六年（1578年）任即墨知县的许铤在《地方事宜议·海防》一文中记有“青岛”，这是有关青岛的最早记载。现青岛市区历来属即墨所辖，清末属仁化乡范围，原有十个村庄，即青岛村、顾家村等，青岛村就位于青岛的对岸。按我国地名命名的特点，应该说青岛村以青岛得名。青岛村东部的小山，又命名为青岛山。据《胶澳志》：“青岛电报局始设于光绪十九年（1893年），初为报房。”又说：“我

国于千八百九十年春设邮局于青岛，兼辖青莱沂胶境内二十二分局。”青岛应是具有一定规模的较大市镇。据日文《胶州湾》所载：1899 年 10 月 12 日，德国皇帝威廉二世命名“胶州保护地的新市区为青岛”，这是青岛作为城市最早出现的名称。他认为一些书（按指上述《青岛》一书等）中说，青岛建为城市后，为了区分海中的青岛和青岛市的名称，便把海中青岛叫小青岛了，这种说法是不对的。青岛，又称小青岛，清乾隆年间就已有此称法。小青岛是青岛的一个别名。总之，青岛市名称的来源是从海中的青岛逐渐发展而来的，至于追溯“青岛”之名的含义，据《胶澳志》：“青岛，在青岛湾内不足一海里”以“山岩耸秀，林木蓊蔼”，故名青岛。（时桂山《青岛名称考》，载《地名知识》1981 年第 4、5 期合刊）张天怀所编《中国港口》一书中，在谈到青岛名称的由来时说：“由于岛上山岩萃秀，草木长青，故得名青岛”。（对外贸易教育出版社出版）

（王天良）

广州“十三行”从何得名？

广州是我国著名的外贸城市，早在唐宋，对外贸易就十分兴旺，至清代就更加繁荣了。现在，在广州文化公园后面，有一条名叫“十三行”的街道。在今天看来，这不过是一条极为平常的街道，普通的商店，普通的住宅，与别的街道没有什么两样。然而你可曾知道，从清代初期到鸦片战争的 100 多年时间里，清代著名的对外贸易机构——十三行商就设立在这里，使之成为当时广州最为热闹的地方。

十三行商（也称洋行），在清代的对外贸易活动中举足轻重。行商由政府指定，属半官半商性质，他们的主要任务是做外商的代理人，同时还负有约束和监视外商的责任，有时也代表政府向外商传达有关官方的文件和政策。十三行商是外国资本主义商人和中国封建统治阶级的中介人，既带有封建性，又带有买办性。从某种意义上说，行商可算是近代中国买办阶级的前身。

由于十三行在清代对外经济中的特殊地位，引起了以后很多经济史，地方志史等方面专家学者的兴趣，发表了不少研究和考据文章。关于具有外贸机构意义的十三行，人们一般认为它诞生于康熙二十四年（1685 年），但也有说建立于 1686 年的。十三行这个名称是怎样来的？除了清代洋行这个意义外，还有没有别的解释？对此，人们众说纷坛，莫衷一是。

有人认为十三行的得名，是因为行商成立时不多不少，刚好是十三家，故名十三行，日本学者根岸佶就持这样的观点；有人认为十三行这个名称在明代已有，清代是“沿明之习”而已；我国学者彭泽益等人则认为不是“沿明之习”，其命名含义也无另有所指，而是随着洋货行的产生而出现的一个因循习俗特有的名称，用以区别其他行口，同时作为一个洋行商人的行帮统称而已。换一句话说，十三行是约定俗成的名称，没有什么特定的含义。

有人认为上述三种说法都依据不足。以根岸佶论点为例，十三行商在全盛时期实不止 13 家。雍正时有四五十家，乾隆时亦多至 26 家。后来也有少至 13 家以下的，最少时只有 4 家。只有嘉庆十八年、道光十七年，洋行数才恰好为 13 家。因此，认为十三行的得名与洋行数有关的论点不能成立。至于“沿明之习”的说法，依据也不充分，因为明代经营商业的行商只有“三十

六行”，并无“十三行”之名。著名学者吴晗在《广东十三行考书评》中认为“广东洋货行也许恰好是前明所留三十六行中之十三行，故即称之为十三行”，这一论点被许多学者认为可作十三行得名的参考。

1984 年 6 月 3 日，《广州日报》发表一篇题为《十三行得名新考》的短文（以下简称《新考》），对十三行的得名和含义，提出了新的看法。研究十三行的人，无不熟知清代广东著名诗人屈大均的《广州竹枝词》：“洋船争出是官商，十字门开向二洋。五丝八丝广缎好，银钱（一作洋钱）堆满十三行。”十三行之名，最早见于此。学术界一般认为屈大均这首《竹枝词》是描写洋行十三行的繁华景色，但《新考》却认为这是误解。《新考》认为，屈大均写这首诗时，粤海关尚未设立，广州也未有洋行。屈诗中的“十三行”，并不是清代外贸机构意义上的“十三行”。据史籍记载：粤海关设立于康熙廿四年，此后才陆续设有洋行。而屈大均的《广州竹枝词》虽没有写作年代，但里面的第一首曾描绘了当年广州降雪的情况。据考证，广州降雪非常罕见，百年不一遇。在屈大均一生中，只有甲子年（公元 1684 年）广州降过雪。据此，《广州竹枝词》当写于 1684 年，比粤海关的设立早一二年，那时广州还未有洋行，因此，屈诗中的“十三行”，当然也就不是几年后才出现的洋行。

那末，屈诗中的“十三行”，指的是什么？十三行的真正得名源于何处？这可在《广东新语》中找到端倪。《广东新语》十五“黩货”条说：“东粤之货，出于九郡者曰广货；出于琼州者曰琼货，亦曰十三行货……”明代广东共十府（郡），九郡指除琼州以外各郡。琼州府共领十三个州县，各州县均设推销琼货的行栈于此。所以琼货亦称十三行货，此地也就被称为十三行。根据上述考证，十三行的得名，是来源于琼州府的十三个州县在广州设立的十三个琼货栈，它的原始意义也在于此。事实上，屈大均《广州竹枝词》所描述的是“官商”们用洋船装载广东特产“五丝八丝广缎”驶向外洋出口，而不是洋行进口洋货的情况。这又从另一个侧面证实了屈诗中的“十三行”不是作为清代外贸机构的十三行。

后来由于粤海关设立，准许洋商进口洋货，由于十三行濒临江边，便于卸货，清政府也就在这里设立洋行，这样，十三行也就变成了清代洋行的名称，到了鸦片战争以后，香港开埠，洋行又陆续迁到香港。此地为钱银业取代、在解放前，十三行又成了银钱业的代名词。

综上所述、《新考》认为十三行得名于明代琼州十三个州县在广州设立的十三个琼货栈。清康熙年间，清政府在这里设立洋行，开展对外贸易，使十三行成了洋行的名称。在十三行存在的几百年间，洋行只不过是其中一个短短的时期。

围绕十三行的由来，上述几家各抒已见，并能自圆其说，目前尚很难说谁家之言更接近事实。谁能最终解开十三行何以得名这个谜呢？

（林华轩）

上海在什么时候设镇？

上海镇设于何时，历来就存在着不同的看法，因而也就成为人们所关心的话题。由于史籍记载不同，诸多学者对史料理解各异，以致目前仍然有较大的分歧，概括起来有以下几种说法：（1）宋时说。顾祖禹《读史方舆纪要》主此说。该书卷二四上海县：“宋时，舶辐辏，乃立市舶提举司及榷货物，

为上海镇”，（2）宋末说。明《嘉靖上海县志》主此说。谓“上海为松江县属……迨宋末……即其地立市舶提举司及榷货场，为上海镇”。《乾隆续修上海县志》等同此说。（3）熙宁七年说。褚华《沪城备考》主此说。谓“宋神宗熙宁七年立镇”。清《嘉庆上海县志》、秦荣光《同治上海县志札记》、《光绪青浦县志》等均持此说。（匈）绍兴中说。清《嘉庆重修一统志》主此说。谓“宋绍兴中于此地置市舶提举司及榷货场，曰上海镇”。（5）南宋末期说，武堉干《唐宋时代上海在中国对外贸易上之地位观》，认为上海设镇于南宋末期或咸淳年间。以上诸说以熙宁、绍兴和宋末咸淳三说为主要争论焦点。

黄苇据《弘治上海县志》卷四《庙貌》：“文昌庙，宋咸淳中邑士唐时措立。”元人屠性《文昌祠记略》：“上海始为镇时，东有文昌庙。”等依据，认为上海设镇在宋咸淳年间或咸淳以后，决不会在咸淳间以前。从而得出上限不会越过咸淳元年（1265 年），下限不能越出咸淳三年（1267 年），可能在元年或二年的结论（《上海得名、设镇、建县年代辨异》，《文汇报》1962 年 2 月 18 日）。

洪铭声主同熙宁七年建镇说，认为此说比较可靠，而屠性的话是否真的可靠，很可能是出于一种传闻而作出的推测，而《嘉庆上海县志》年代明确（《关于上海建县年代问题熙宁七年建镇比较可靠》，《文汇报》1962 年 5 月 8 日）。此外，还有一种与众不同的说法，认为上海在宋代并未正式建镇，因为历来学者从未否定上海宋代建镇，问题是宋一代三百多年何时建镇，可以说这是一种别出心裁的新的说法。其理由是唐承隋制，设置镇将，宋收镇将之权归于县，旧镇多所废罢，以不建镇为原则。咸淳中南宋小朝廷正处于风雨飘摇、朝不保夕状态之中，更不可能违背祖宗的前规，忽而把上海设立为镇（《宋时上海并未正式建镇》载《文汇报》1962 年 5 月 8 日）。

谭其骧在《上海得名和建镇的年代问题》（载《文汇报》1962 年 6 月 21 日，见《长水集》下，人民出版社）一文中，认为熙宁、绍兴二说尽管确指年号甚或某年，却不可信，其证据①成书于熙宁之后元丰间的《元丰九域志》，县下例载属镇，而秀州华亭县下只载青龙一镇，可见其时上海确未设镇。②成书于绍兴之后绍熙年间的《云间志》，卷上专立镇戍一目，所载还只有青龙一镇，可见其时上海仍未设镇。洪铭声主熙宁七年说的有力论据是《宋会要辑稿·酒曲杂录》中一条记载。但这条记载只提到熙宁十年以前秀州十七酒务中有上海一务而已，并没有说其时上海已经建镇。宋制凡设有监当官掌茶盐酒税的所在称所或务，凡人烟繁盛设有监官掌巡逻盗窃及火禁之事的称镇，设酒务跟建镇是两回事。至于《嘉庆上海县志》明确而肯定地说熙宁七年建镇，虽不会无中生有，但误以上海设酒务与上海建镇混为一谈，倒是可能的。文章指出《嘉庆上海县志》的不少谬误，绝不可轻而信之。

谭文又对丘祖铭上海宋代并未正式建镇说予以否定，认为与史实不符。宋代的镇虽渊源于唐与五代，但性质迥不相同。唐与五代的镇长官是武职人员的镇将、镇副，其任务是镇捍防守；宋代的镇长官是文职人员的监管，其任务是巡逻盗窃及火禁之事，或兼征税榷酤。宋初为了把旧时代军政性质的镇改变成为民政、财政性质的镇，因而采取收镇将之权归于县、诸镇多所罢废的措施，这怎么能说宋以不建镇为原则、为祖规呢？事实上有宋一代随着地方经济的发展，各处增置的镇很多，单是见于《宋会要辑稿》的《方域》、《市镇》篇中不完全的记载，即数以百计。

谭文认为宋末说虽嫌笼统，倒应该是可信的。因为《弘治上海县志》卷五《儒学》下，提到咸淳中已有“监镇”董楷，已称作“诸生肄习所”的古修堂为“镇学”，卷七《惠政》下称董楷以咸淳中“分司上海镇”，可见宋末咸淳年间上海确已建镇。黄苇的咸淳说近是，但认为黄说上海设镇于成淳元年或二年的结论，是误解了《文昌祠记略》的文义。《纪略》的原义是说上海在从前作为镇时，镇署的东面有个文昌祠，待镇既升县，就把文昌祠改为县的学宫，并没有明确交代先建镇还是先有文昌祠，就不能以推断建镇不可能在咸淳之前。就目前所掌握的史料而言，只能笼统地说上海建镇于宋末，上限是《云间志》书成之年即绍熙四年（1193 年），下限是董楷任监镇之年即咸淳三年（1267 年）。

上述诸说中，熙宁七年说年代较确切，但力据不足。宋末说虽理据充足，年代不明确，过于笼统，上下限达 74 年，与当时建镇精确时间相距甚远，亦非真正谜底。可是近几年来，有些出版物索性把上海的正式建镇定于咸淳三年（见《上海词典》，复旦大学出版社；《上海全书》，学林出版社），但不具论据，这是很值得商榷的。

（王天良）

古地今寻篇

黄帝的葬地桥山在哪里？

《史记·五帝本纪》载：“黄帝崩，葬桥山。”桥山究竟在什么地方？

陕西省黄陵县城北一华里的桥山之颠有黄帝陵墓。1961 年国务院公布的第一批全国重点文物保护单位，此陵为古墓葬第一号。但是根据《魏土记》的记载：“下洛城东南四十里有桥山，山下有温泉，泉上有祭堂，雕檐华字被于浦上。”与此相同的还有《水经注》的记载：灅水（今桑干河）经过下洛城（今涿鹿）南之后，“温泉水注之，水上承温泉于桥山下”。涿鹿桥山在今河北省涿鹿城东南四十里的温泉屯乡温泉屯村南，小矾山乡好地洼和赵庄村北，它以山顶上天然形成的一座拱形石桥而得名，海拔九百一十八米。晴天时，从桥孔望过去，是一片蓝色的天空。在桥山附近的一道山梁上，还有一个巨大的四方石桌，传说是祭祀黄帝时在此摆设祭品的。石桌右侧有一峭壁，壁面平整，像一块巨大的石碑，上面布满与象形文字一样的图案，传说这是古人刻石记事而留下的遗迹。历史上，不仅桥山上建黄帝庙，桥山下的温泉上建有华丽的祭堂，在今温泉屯村西建有一座宜乡城，（《水经注》卷三《㵎水篇》）城中筑有“温泉行宫”，专供历代帝王到桥山祭祀黄帝庙时居住。我国古代有许多帝王到桥山举行祭祀活动：

北魏道武帝拓跋珪于天兴三年（公元 400 年）五月，“幸涿鹿，遣使者以太牢祠帝尧、帝舜庙”。（《魏书》卷二、《北史》卷一）同一年，远在建康（今南京）的东晋皇帝司马德宗，也为此而到涿鹿。神瑞二年（公元 415 年）六月，拓跋嗣“幸涿鹿，登桥山，观温泉，使使者以太牢祠黄帝庙”。（《魏书》卷三）同一年，同一月司马德宗又一次幸涿鹿登桥山。拓跋嗣又于泰常七年（公元 422 年）九月幸桥山，“遣使者祠黄帝、唐尧庙”。（同上）拓跋嗣死后，其长子拓跋焘即位，于神鹿元年（公元 428 年）八月，又到涿鹿登桥山祭祀黄帝庙。（《魏书》卷四）至于后来的北魏文成帝拓跋珪到涿鹿登桥山的次数就更多了。

涿鹿与桥山有什么联系？现今的涿鹿是否史书所称的涿鹿？据《史记·五帝本纪》载：“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野”；西汉贾谊《新书·制不定》载：“黄帝行道，神农不德，故战于涿鹿之野”；北魏著名地理学家郦道元《水经注·㵎水篇》载“㵎水又东过涿鹿县北”，“涿水出涿鹿山，世谓之张公泉”，“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，留其民于涿鹿之阿，即于是也，泉水东北流，与蚩尤泉会水出蚩尤城”。

这里还要说明一点，有的史书把“涿鹿”写成“浊鹿”。如南宋罗泌《路史·蚩尤传》载：“蚩尤好兵而喜乱，逐帝而居于浊鹿。”此处将“涿”写作“浊”，并非一时笔误，而是涿字演变过程中的一个阶段。先秦典籍《逸周书》及后人对此书的批注中，就有“浊鹿”二字多次出现。如“蚩尤徒居于浊鹿，诸侯叛之，阪泉以亡”。清直隶宣化府保安州知州杨桂森在《矾山考记》中指出：“浊鹿即涿鹿。”当代研究古代神话的著名学者袁珂也肯定地指出：“浊鹿即涿鹿，今河北省涿鹿县。”特别是陈稚常编写、顾颉刚校订的《中国上古史演义》对此也作了有力的回答，该书第二回“千古文明开涿鹿”一篇中记述“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，把蚩尤追杀在阪泉（在今涿鹿县城东）”之后，黄帝“又召集各国，大会于釜山（今涿鹿县城西南）”。1983 年春中国社会科学院以侯仁之教授为组长的一行十名学者赴涿鹿考查，确认涿鹿县的矾山镇一带正是司马迁、郦道元等人记载的“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野”的所在地。1984 年六月黄陵县考古学者高坤安等同志从河南、山东考查以后又专程到涿鹿县，证实史书上说的“涿鹿之野”就是此地。

综上所述，涿鹿是约定俗成的专用地名，正是“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野”的涿鹿。史书所称的“邑于涿鹿之阿”就是今涿鹿县矾山镇西侧古城又名黄帝城，此城遗址尚存。传说是轩辕黄帝所都，正是《山海经》记载的轩辕之丘。由此可见埋葬轩辕黄帝的陵墓，应是今河北省涿鹿县的桥山，而不是在陕西黄陵县城北。因为黄帝战斗在涿鹿，居住在涿鹿，死后，完全没有理由要将尸体运往千里之外的陕西安葬。至于陕西黄陵到底缘何而得名，它是黄帝的衣冠陵，还是其他形式的陵墓，这就需要进一步的考证了。

（李怀全）

姜太公故里今何在？

西周的著名政治家、军事家姜尚，《竹书纪年·帝系名号归一图》又称他：师尚父、太公望、齐太公、吕尚、臧丈人、吕牙、吕望、吕消、子牙。他协助武王伐纣，出色地指挥了中国历史上空前规模的牧野大战，毛泽东同志肯定这场战争为当时的“人民解放战争”（见《别了，司徒雷登》）。他的高超的组织才能和军事指挥艺术连孙武也佩服得五体投地。《孙子兵法·用间》说：“昔周之兴也，吕牙在殷。”意思是说周的兴盛强大，正是吕牙辅佐的结果。

关于姜尚的身世、遭遇、武功，先秦的许多古籍记载很多，但多是扑朔迷离，使人难辨是非。屈原在《天问》里就提出“师望在肆昌何识”的疑问。比如，他究竟是哪里人呢？《史记·齐太公世家》说他是“东海上人”；《吕氏春秋》说他是“东夷之士”；《战国策》说他是“齐之逐夫”，真是越说越糊涂。1983 年 9 月，中国人民对外友协的同志陪同日本东京一个杂志社的外宾，专程到河南汲县访问太公的故里。因为己故日本作家幸田露伴写了一

本书，说“汲县是太公的故乡”。

关于姜太公是“汲县人”的说法，最先提出来的是汉代会稽太守杜宣和河内郡汲县令崔瑗。《水经注》载：“汲城东门北侧有太公庙，庙前有碑云，县民故会稽太守杜宣、白令崔瑗曰太公本生于汲，旧居犹存。”其次，《汲冢书》载有太公为“魏之汲邑人”之说。战国时，汲县属魏国汲邑。根据《晋书·束晰传》记载，西晋太康二年（或言咸宁五年），汲郡人不准（读音否彪）在城西南15里汲城村盗发魏襄王墓（或言魏安釐王墓），得竹书数十车，皆漆书蝌蚪字。所记始黄帝终魏襄王二十年（公元前299年）史事，是襄王未卒之时，魏国史臣纂录古志及其国书，以供襄王检阅而传世的，故而称为魏国的《史记》。这些竹简书，世传为《汲冢书》。司马迁写《史记》在公元前104年，《汲冢书》出土在公元281年。已经埋藏了五六百年的《汲冢书》载有太公为“魏之汲邑人”之说，当较司马迁之“东海上人”之说早近二百年。因此，《汲冢书》出土的第九年，即太康十年（公元289年），汲令卢无忌立碑铭录了“齐太公吕望者，此县人也”一说。详细情况见《金石萃编》卷二十五《齐太公吕望表》。此碑原置于汲县太公庙内，现碑刻已毁，仅存拓片可以佐证。

到了宋代，著名学者罗泌在所著《路史·发挥》中说：“太公望河内汲人也。”（当时汲县属河内郡）清代经学大师武亿在《金石三跋》中，对太公的桑梓故里也断言：“则汲固其邑里，海曲乃流寓耳。”《卫辉府志》卷二十七云：“周太公望吕尚汲人。”其他，《汲县志》和《汲县今志》均有相似的记述。

历史上，可能一些人混淆了太公的故里和游寓，才造成了误差。《战国策·秦策五》里的姚贾说太公是“齐之逐夫，朝歌之废屠，……棘津之雠（售）不庸”。意思是说，太公事文王之前，曾经是被商朝战败的一个部落的首领，是朝歌（今河南淇县）无用的屠夫，棘津人，得不到任用。“棘津”，《读史方舆纪要》载：“在汲县南七里。”太公不被殷商所用，他只好宰牛，给人家当伙计。当他听到西伯的政德以后，便高兴地“辞棘津，西入渭，其亦知文王之所以兴矣”。（《路史·太公舟人说》）太公离开自己的故乡，西至陕西渭水渔钓。在渭水边，与西伯文王一见如故，后为文王所用。《考订竹书纪年·殷商纪》说：“（文王）三十一年西伯治兵于毕得吕尚以为师。”

有鉴于此，所以司马迁在写《史记·齐太公世家》时，以历史的科学态度，不囿于自己的一说，而是博采众闻，指出了几种可能性，在文内特别加了两段“或曰”的话：“或曰：吕尚处士，隐海滨。”“或曰：太公博闻，尝事纣，纣无道去之，游说诸侯无所遇，而卒西归周西伯。”这些话，与《孟子·离娄》、《尚书·大传》二书中所云：太公是为了避纣而“迁居”东海的说法颇为一致。所谓太公是“东海上人”，显然，那是流寓到东海上了，很可能汲县才是他的真正故乡。汲县至今尚有太公庙、太公祠、太公阁和太公故里吕村。另有东汉崔瑗《太公庙碑》、西晋卢无忌《齐太公吕望表》碑、北魏武定年间穆子容《重修太公庙碑》等文物，这些碑刻均有“太公汲邑人”的记述。

可是，历史上一些著名学者并不苟同此说，元好问的弟子、元朝著名的政治家、文学家王恽（号秋涧），在《秋涧先生大全集》中说，太公为汲县之冠冕，“不免流于附会而已”。显然，不同意汲县是太公的故里。清朝著

名考据家阎若璩在所著《四书释地续》中也称：“太公吕望所出今有东吕乡。”而《博物志·注》与阎氏之说吻合：“海曲县有东吕乡东吕里，太公望所出也。”吕，即莒，今为山东沂州之地。《太平寰宇记》二十三卷《沂州》说：“领临沂、沂水、费县、承县、新泰，东西三百里，南北三百七十五里。”所涉史志，均无太公的记述。

然而，王恽和阎若璩的论据从目前国内的有关文献还查不到丝毫的线索。因此，“海曲”之说（即“东吕乡”之说）遭到了清朝著名学者武亿的批驳。武亿在《金石三跋》金石一跋、卷之第三《晋卢无忌建大公表》中进一步阐述：“考之《四书释地》，以后汉琅玡国海曲县刘昭引《博物记》云，太公望所出，今有东吕乡，又钓于棘津，其浦今存。则当日太公避纣居东海之滨即是其家。汉崔瑗、晋卢无忌立齐太公碑以为汲县人者误。余谓不然。《水经注》言县民故会稽太守杜宣、白令崔瑗曰，太公生于汲，旧居犹存。杜宣所征去古未远，当得其实，而太公既居是土，追近朝歌之墟，不堪其困，然后避居于东，则汲固其邑里，海曲乃流寓耳。碑溯其始，而阎氏所著《四书释地续》辄诋为误，不亦甚钦！”所以，《孟子·尽心》说：“伯夷避纣居北海之滨，……太公避纣居东海之滨”，说明东海之地是太公避纣的“游寓”。汲县究竟是不是太公的故乡？有待进一步考证。

（耿玉儒）

春秋时的“朱方”今为何地？

朱方是春秋后期江淮流域的重要城邑。公元前545年，齐国的庆封在政治斗争中失败而奔吴，吴王“予之朱方”（《左传·襄公二十八年》），把朱方这块地方作为庆封的采邑。过了7年，到公元前538年，楚率诸侯联军伐吴，“使屈申围朱方。八月甲申，克之”（《左传·昭公四年》）。可见那里又是楚吴相争的重要战场，一度为楚所攻克而占领。朱方还是吴国较早推行县制的地区。《史记·吴世家》云庆封奔吴后，“吴予庆封朱方之县，以为奉邑”。显然，在庆封奔吴以前，吴国早就在那里设县。朱方这样一个吴国的县城、齐庆封奔吴后所得的采邑和吴楚激烈争战的场所，其地望究竟在何处呢？

西晋杜预作《春秋左氏经传集解》，由于不明该地之所在，仅注曰：“朱方，吴邑。”至南朝刘宋裴骃作《史记·吴世家·集解》时，始引《吴地记》

曰：“朱方，秦改曰丹徒。”唐颜师古注《汉书·地理志》“会稽郡丹徒”又曰：

“即《春秋》云‘朱方’也。”此后，直到清江永的《春秋地理考实》、沈钦韩的《春秋左氏传地名补注》，历来沿用其说。即认为朱方就是秦汉以后的丹徒，其地在今江苏镇江市丹徒镇南。然而，只要稍加辨别就会发现，此说是悖于常理的。

首先，春秋时期各国对于别国来奔的亡臣，一般都安置在边境地区，以作为抵御邻国的屏障。如楚申公巫臣奔晋，“晋人使为邢大夫”（《左传·成公二年》）。“邢”即邢丘，在今河南温县东，为晋国南部边境。又如吴二公子掩余、烛庸奔楚后，楚人“使居养”（今安徽省界首县附近），在楚东北边境，其目的“将以害吴也”（《左传·昭公三十年》）。而丹徒附近是吴国的心腹之地，这里曾出土过许多西周和春秋早期的吴国青铜器。考古发

掘证明，吴国的发祥地和早期都城就在这一带。春秋后期吴都虽然向东南迁至今苏州市，但这里仍是吴国的重要政治、文化中心。近年发现吴王余眛（夷末）之墓葬于此地，就证明了这一点。吴国怎么会把这样一座故都和重要城邑，封给一个在齐国失败逃奔而来的“亡臣”呢？

其次，据《左传·昭公四年》载，楚国这次军事行动的顺序是，先“合诸侯于申”（今河南南阳市北），再率诸侯联军“围朱方”，克朱方后“遂以诸侯灭赖”（今湖北随县东北）。按照这条军事路线，朱方离申和赖的距离当不会很远，且道路便捷。若朱方在今江苏镇江市丹徒镇南，则楚率诸侯联军需东西往返数千里，且要渡江作战，未免过于劳累，楚人怎么会如此蛮干？杨伯峻《春秋左传注》已察觉到此行军路线不合情理，乃曲为之说：“克朱方与灭赖盖以两支军同时进行。”但这样的解释，只会使人更加疑惑：众多的诸侯联军如何把它们分为“两支”？且《左传》明记，克朱方和灭赖两役，楚灵王都在现场指挥，哪里有分为“两支”之事？显然，这次征伐路线之所以会周折过大，令人难以置信，其原因只有一个：朱方的地望有误。

再次，楚率诸侯联军“伐吴”，从“秋七月”开始“围朱方”，到“八月甲申克之”，在这期间吴军竟没有抗击的行动。如果朱方在江南丹徒，是吴国的故都和重镇，离吴都已经甚近，吴国岂能安之若素！只是在过了 3 个月之后，吴国才作出反应。《左传》此年又记曰：“冬，吴伐楚，入棘、栎、麻，以报朱方之役。”棘、栎、麻，都在今淮河以北，河南与安徽的交界处。十分明显，此时吴楚交战大致在今安徽省的淮河流域进行拉锯，楚军“围朱方”并没有到达吴国的心脏地区。

由上述 3 条分析来看，历来注家把春秋时的朱方释为即秦汉以后的丹徒，疑点很多，难于成立。

关于朱方的地望，还有另一种说法。《穀梁传·昭公四年》云：“庆封封乎吴钟离。其不言伐钟离，何也？不与吴封也。”这里明言，庆封在吴国所得的采邑和楚率诸侯联军所伐之地都在钟离。钟离在今安徽凤阳县东北，处于吴国的西北边境。如果钟离就是朱方，则上述三大疑点固然可以涣然冰释，但钟离是春秋后期诸侯国相会的要地。《春秋·成公十五年》记晋、齐、鲁、宋、卫、郑等诸侯大夫“会吴于钟离”。《左传·襄公十年》又载，晋、宋、卫、曹等诸侯国君“会吴”之前，“齐高厚相大子光，以先会诸侯于钟离”。且钟离为一小国，据《世本》载：“钟离，与秦同祖，嬴姓也。”《左传·昭公二十四年》记：吴人乘楚不备，“灭巢及钟离”。然则钟离到公元前 518 年，方被吴所灭。吴国把这样一个诸侯国相会的要地和嬴姓的小国，封给庆封作采邑，也难以使人确信。

那么，朱方究竟是在今江苏镇江市丹徒镇南，还是在今安徽凤阳县东北，或者还在其他什么地方？朱方与丹徒有没有什么特殊的关系，春秋时的朱方是否至秦时改名为丹徒？朱方与钟离又是什么关系，为什么一说朱方，一又说钟离，二名是否指一地？弄清上述问题，对于了解春秋后期诸大国的斗争形势以及许多有关的历史事实、战争路线，都是十分重要的。

（杨善群）

吴王阖闾葬在虎丘山吗？

虎丘，位于苏州城西北七里。素有“吴中第一名胜”之称，旧有“十八

景”（现今可供观赏之景点有三十多处），更有“九宜”（明李流芳：“虎丘有九宜”）、“三绝”（宋朱长文：“虎丘有三绝”）之誉。难怪宋代大文学家苏东坡要说“到苏州而不游虎丘，乃是憾事”了。

虎丘，相传秦始皇曾登山揽胜，西楚霸王起兵于此，晋司徒王珣、司空王珉兄弟在此建造馆舍，白居易为苏州刺史时在此开河筑堤。虎丘还和历史上显赫一时的春秋五霸之一吴国君王阖闾有着不解之缘。据《吴地记》引《史记》云：“阖闾家在吴县阊门外，以十万人治冢，取土临湖，葬经三日，白虎踞其上，故名虎丘山。”《吴越春秋》、《越绝书》等古书也说：阖闾之葬，发五郡人作冢，铜椁三重，水银灌体，金银为坑，以扁诸、鱼肠剑各三千为殉。葬经三日，金精上扬，化为白虎，蹲其上，因号虎丘。虎丘因此得名，迄今已有 2400 多年的历史。

吴王阖闾墓之谜，在吴王阖闾下葬后即已产生。剑池附近的“千人石”，相传就是吴王夫差葬父后，怕墓里的秘密被泄漏出去。诱杀所有筑墓匠人的地方，如今“千人石”断面色泽略带有暗紫色斑驳的痕迹，据说是被害者的血迹，以后“秦皇凿山以求珍异，莫知所在；孙权穿之亦无所得，其凿处遂成深涧”。剑池究竟怎样形成，吴王阖闾墓是否就在剑池下面，千百年来探索者络绎不绝。终未能揭开这一历史之谜，反而使吴王阖闾墓笼罩了一层更加浓厚的传奇色彩。

剑池是虎丘最引人、最神秘的地方。素有“假虎丘，真剑池”之谚。剑池“广六十步，水深一丈五尺”（《越绝书》）。终年不干，清澈见底，唐代李秀卿曾品为“天下第五泉”。公元 988 年和 1512 年，曾两次“水涸池空”，“膜中见石扉，游人竟下探之……，岩壁上有明代幽宫题记：‘闻剑池枯，见吴王墓门，偕往观焉’。”（《山志》）为此，王鏊还写了一篇《吊阖闾赋》，表示感慨之情。但因唐代以来，常有人坠池溺死，民间更盛传阙内有一条蛟龙化为美女诱人入水，近代，甚至有人附会曹操 72 疑冢、冢冢有飞刀的神话，结果竟无人敢进石阙探险。

1955 年整修虎丘，疏浚剑池，当时曾刷洗苔薛，核实剑池东侧岩壁上确有明代长洲、吴县、昆山三县令吾翁等人以及唐寅、王鏊等人的石刻记事两方，载有明正德七年（1512 年）剑池水干，于池底发现吴王阖闾墓门的简单情况。后来出清污泥，又见剑池两壁自上到底切削平整，池底也很平坦，显然由人工开山劈石所凿成。池南有土坝一个，与石壁三面相连，面积约四张八仙桌大小，低于平时水面三尺，是人工筑成用于蓄水的。而于池北最狭处，发现一个“∧”式形洞穴和向北延伸约一丈多长的隧道，可容身材魁梧的人单独出入，举手可摸到顶，从上到下方正笔直，不难推断，也是人工开凿而成。尽头处为一喇叭口，前有一米多隙地，可容四人并立，而无回旋余地。前面有用人工琢成麻砾石的长方形石板四块，石质不同于虎丘本山之火成岩，表面平整，一块平铺作底座，三块横砌叠放，好似一大碑石。由于长期受池水侵蚀，显露出横斜稀疏的石筋。根据形制分析，这是一种洞室墓的墓门。剑池是竖穴。南北向，池底石穴是通路，这和春秋战国时墓制形式完全相符。打开封口的大石板，甬道尽头为一百室，壁间有两扇石门。当时，推测里面就是吴王阖闾之墓，位置恰好在虎丘塔的基岩下，发掘工作只能停止下来。

作为春秋末年五霸之一的吴王阖闾之墓，墓室的设计必然会相当精密和隐蔽。从虎丘后山由泥土堆成和上述种种迹象分析，剑池很可能是为了掩护

吴王阖闾墓而设计开凿的。墓门后面也很可能存在某种秘密。但吴王阖闾墓是否即在其中，在未经考古发掘证实之前，是难以下定论的。

（蔡琼）

何处是韩原古战场？

公元前 645 年，秦伯穆公和晋侯惠公各自统率大军，进行了一场鏖战，大战结果，晋军惨败，连晋侯也为秦军俘获西归。最后，晋国只得奉献“河西”八城给秦，换回惠公。自此，秦国东部边境一直延伸到黄河，秦晋开始交恶。这是春秋前期的一次重要战役。时秦国位于西面，晋国位于东南，秦军自西向东攻晋，晋军逆向迎敌，激战在韩原展开，韩原在西周初年分封的古韩国境内，它具体位于何处呢？古往今来，众多的文人墨客或长途跋涉，考察寻觅韩原古战场的旧址遗迹，或考究诸史、引经据典，纷纷表述见解，形成数说，各说长期共存，难分高下，成为历史上一谜。

西汉司马迁在《史记·正义》引《括地志》中断定：韩原在同州韩城县西南（今陕西省韩城县境内），它位于黄河西岸，古称“河西”的地域内。司马迁以动笔写《史记》前，曾广泛游历名山大川，探访古址陈迹，韩城汉时称夏阳，正是司马迁的故乡，他势必详细作过考察，论断当有依据。因此，此说流行开来。

到了西晋，大学者社预在注《左传》时，对“僖公十五年”条中记载韩原之战的“涉河，侯车败”之语，注解为秦军渡过黄河，进入“河东”，击败晋军战车。因而认定韩原当在“河东”，而不在“河西”，否定司马迁之说，从而引起了争论。后代许多学者，如宋朝朴尧叟、明末清初顾亭林等大体上都同意此结论。清代江永经考证后也认为，“韩城地在河西，本秦、汉夏阳县地，十五年秦、晋战‘韩原’，非此地也，（韩原）当在河东，故《传》云：‘涉河，侯车败’”，韩原“盖在山西河津、万泉之间”，即今山西省河津、万荣两县之间，今人林剑鸣于 1968 年考察了此地，认为“其形势确与书中记载相似”，江永之说“是符合实际的”。（《秦国发展史》）

近年，沈长云在《西周二韩国地望考》中提出了一种见解，认为西周同时并存两个韩国，其一在今河北省固安县附近，后为燕国所灭，与韩原之战无关；其二在“河东”，而不在“河西”，具体位置可能在今山西省芮城县，这就是韩原古战场所在。

今人中持司马迁之说者也不乏其人。如世居“河西”之地的王重九在《古韩原地理位置考辨》一文中指出，“河西”古韩国（今陕西省韩城县，即韩原），正是周初分封的姬姓古国，于公元前 757 年为晋国并灭，公元前 678 年，曲沃武公统一晋国时，封功臣韩万于此，说明韩原之战前，晋国疆城早已跨越黄河，包括了“河西”部分地区，而秦、晋两国在“河西”是以洛河为界的。王重九自 1943 年至今，数度游历韩城，穿越此韩原古道。经考察韩原南北长达 22 里，宽约四五里，东西有高原对峙，东原之东濒临黄河，有涺水流经韩原、东入黄河，韩原即由涺水及其支流长期冲积而成，其地一马平川，正是当年进行车战的适当场所。他综合诸史记载，认为韩原之战的过程是这样的：秦军自西向东杀来，强渡洛河，攻入晋国“河西”境内，接连三次打败晋军，挥师北上，直插韩原，逼临黄河西岸。《左传·僖公十五年》中“三败及韩”即指此事。晋侯惊叹：“寇深矣！”虽三次败北又不甘于坐

以待毙，于是再督率主力“逆秦师”，迎战于韩原。大战开始，“晋君弃其军，与秦争利”（《史记·秦本纪》），轻敌自大，结果受挫溃败，“小驷”力竭，回旋之余不胜驰突，只得涉泥水而逃，不料马陷深泥，“晋戎马还泞而止”，战车无法行动，以致最后为秦军所败。这就是“涉河，侯车败”的情景，“涉河”的河系指泥水、即泥河，而非黄河。因此，韩原古战场在“河西”，而不在“河东”，在今陕西省韩城县南，而不在今山西省河津、万荣两县之间。然而，泥水古称泥水，王文断定“涉河”就是渡泥水，证据不足，难免令人又生疑窦。因此，这个问题还是没有彻底解决。

（杨剑宇）

孙武的故乡在哪里？

孙武，世称“兵圣”或“武圣”，因为他撰著的《孙子兵法》，全面、深刻地揭示了战争的规律，阐述了战略战术的许多道理，为世界各国的军事家所赞赏和运用，奠定了中国和世界军事科学的基础。孙武原是春秋晚年齐国人，因厌恶齐国内部卿大夫之间长期的激烈的倾轧斗争以及国君的贪婪暴虐，寻找他施展才能和实现理想的地方，毅然奔赴南方的吴国。在那里他帮助吴王进行改革，率领吴军打了许多漂亮的胜仗，“西破强楚，北威齐、晋，南服越人”。可是，孙武在奔吴以前，他的老家在何处，长期以来一直是个有争论的问题。

关于孙武老家在何地的材料，叙述得最清楚的当推《新唐书·宰相世系表》。其文云：“齐田完，字敬仲，四世孙桓子无宇。无宇二子：恒、书。书字子占，齐大夫，伐莒有功，景公赐姓孙氏，食采于乐安。生凭，字起宗，齐卿。凭生武，字长卿，以田、鲍四族谋为乱，奔吴，为将军。”宋邓名世撰的《古今姓氏书辨证》所记略同。从这条材料可知，孙武的祖父孙书因战功而被赐姓孙氏，并封有采邑在乐安。这个“乐安”，当就是孙武在奔吴前的老家所在。唐代林宝奉唐宪宗诏命所编的《元和姓纂》，列举“孙武之后”所居的六个地名，第一个就是“乐安”，说明乐安确实与孙武有着密切的关系，然而这个乐安，今为何地呢？学术界存在着三种不同的意见：

（一）广饶说。1991 年 2 月 27 日《人民日报》载“广宣”称：“日前，30 余位专家、学者来到山东省广饶县进行了实地勘察研究，考定先秦乐安地面主体在现在的山东省广饶县境内。因此，一致认为：现在的山东省广饶县系孙武故里。”他们还列出证据说：“今广饶县自古以来多称乐安。南朝宋时置乐安郡于广饶县治；金熙宗元年（1138 年）更名乐安县；自此，历经元、明、清三代，直到民国三年（1914 年）改名广饶，其称乐安的时间长达 776 年之久。”针对这一说法，有些学者指出：古称乐安的地方有多处；自金代以来至民国长达 700 多年的时间称乐安县，与《新唐书》等史籍所指的乐安是不相干的；至于“实地勘察先秦乐安地面主体”采用的是何种方法，实在是令人费解和难以置信的。

（二）博兴说。主张孙武的故里在今山东省博兴县的有：刘蔚华、赵宗正主编的《山东古代思想家》，田地主编的《中国大百科全书·军事·中国历代军事分册》，王辅一、朱清泽主编的《古代将军治军趣闻录》等。这一说的主要根据是：《汉书·地理志》“千乘郡”所辖的 15 个县中有“乐安”。谭其骧主编的《中国历史地图集·西汉地图》明确标示乐安县在今山东博兴

县境内，复旦大学历史地理研究所编的《中国历史地名辞典》亦载：“乐安县，西汉置，治所在今山东博兴县。”按照“汉承秦制”、秦国的郡县制又是在七国原有的基础上建立起来的情况推理，西汉的乐安应就是秦代的乐安，亦即齐国的乐安。再说山东博兴县境内实有乐安故城遗址。《续山东考古录》、《新唐书》及清《博兴县志》均记该地有“乐安故城”。据实地考察，乐安故城遗址在今博兴县城。这一说的问题在于：查遍先秦古籍，春秋时代的齐国无“乐安”这一地名，《元和姓纂》、《新唐书》上所载孙武的故里在“乐安”应该是唐代的称谓，而今山东博兴县在唐代不名乐安，而名“博昌”。至于在唐代该地就有“乐安故城”的记载，正说明博兴县有“乐安”之名是历史的陈迹，至唐代已经废弃。因此，博兴说也难以令人信服。

（三）惠民说。孙武的故里在今山东省惠民县是一种甚为流行的说法，郭化若的《孙子译注》、陶汉章的《孙子兵法概论》，吴如嵩的《孙子兵法浅说》、黄葵的《孙子导读》、吴九龙主编的《孙子校释》以及日人服部千春的《孙子兵法校解》等，都采用此说。这一说的论据是，唐代自天宝以后，版图中称“乐安”的只有乐安郡，而今惠民县是乐安郡的治所和郡内最大的县，因此，《元和姓纂》等书所说的“乐安”，只能是指惠民县而言。唐杜佑编的《通典·州郡十》记：“棣州（原注：今理厌次县），春秋战国属齐。……（唐）或为乐安郡（按：在天宝以后），领县五：厌次……”上述记载中的“厌次”，就是惠民县的旧称。而且，据惠民县史志办公室的调查，惠民县城南原建有孙武庙，城北有个庄名就叫“孙武家”，这一带许多孙姓人家都说是孙武的后代。这样，惠民说更有了民间传说的依据。不过，史书记载孙武的祖父“食采于乐安”，是不是指唐代的乐安郡？乐安郡有五个县，有没有可能指其他的县？惠民县中有关孙武的遗迹和传说是不是可靠？这些还都是令人生疑的问题。

孙武是世界著名的军事家之一，他的故里是哺育他成长的摇篮，也是纪念这位名人的胜地。虽然，孙武的花岗石高大塑像已于 1991 年 5 月在惠民县竖起，但这场争论并没有结束。孙武故里究竟在何处，有待于进一步的研究落实。

（徐小谊）

孙武何处斩美姬？

孙武，字长卿，是我国春秋时代的齐国人。他是一位大军事家，曾以“兵法十三篇”进见吴王阖闾。《史记》上记载说：“阖闾知孙子能用兵，卒以为将。西破强楚，人郢。北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉，”孙武认为“兵者国之大事”，只有“知己知彼”，才能做到“百战不殆”。所著《孙子兵法》一书，为我国最早最杰出的兵书，被世界公认为“兵学圣典”、“世界古代第一兵书”。他本人也被推崇为“东方兵学的鼻祖”。

他平时训练军队，从实战出发，要求非常严格。在《史记·孙武子列传》中记有：“吴王阖闾以妇女试兵，武子以王之爱姬为左右二队长，申令之后，二队长大笑，武子斩之。”他强调只有执行铁的纪律，才能训练出所向披靡的威武之师。关于他“演阵斩姬”的故事，一直广为流传，脍炙人口。

苏州，是吴国的故都，至今尚存孙武遗迹。孙武墓，据《越绝书》记载：“在巫门外大冢，去县十里。”又《后汉书》引《皇览》云：“在吴县东门

外。”唐·陆广微《吴地记》也说：“平门西北二里，有吴偏将军孙武坟。”直到清代嘉庆年间，孙星衍购得一榭园故址，改建为孙武子祠，地点在虎丘东山洪内。并曾作诗一首：“我家吴将高绝伦，功成不作霸国臣，春秋三传佚名姓，大冢却在吴东门……”解放后，又在虎丘东山孙武子祠废基之上，建起了一座孙武子亭，亭内耸立石碑一块，碑上镌有张爱萍将军题词：“孙子兵法，克敌制胜；娇娘习武，佳话流传”。以后，有人误把虎丘讹传为孙武训练女兵之所，考之史实，其实不确。

那末，历史上的孙武教场，究在何处？相传一处在枫桥寒山寺西南约三里的孙家桥。据同治《苏州府志》载：“孙武子宅在枫桥西南孙武子桥侧。”去当地考查：孙家桥现属横塘乡曙光村，方位系南北向。该桥原名孙武子桥，桥旁曾立有3尺黄石一块，上刻“孙武子桥”四字。桥西有旗杆浜，亦为南北向，约长80多米，现已填没。先前，河边立有一排旗杆石，想当年孙武在此演阵习武，军旗飘扬，声威十分显赫。北边有一大片平地，相传就是操练兵马的大教场遗址，据当地老人回忆：以前这里矗立着三座高大的牌坊，气势雄浑，壮观异常。孙武为了便于操练兵马，教场就设在他的居宅附近。此处距离苏城不远，城内就有吴王的深宫内苑。作为拱卫苏州城西的军事屏障，倒也很有可能。

另一处，则在今吴县胥口乡的蒋墩，当地尚有教场山、二妃庙和二妃墓等遗址。

蒋墩，地处香山之西。香山，因春秋时吴王曾在此种香而得名，留下了伍子胥墓、郑旦墓等古迹，附近还有吴国南宫的遗址。其西有舟山村，相传是吴王训练水军、督造舟船之所。这一带，无疑是当年吴国的重要根据地之一。

蒋墩，亦名将墩。相传因当年孙武在此拜将而得名，村边有一座小山，叫做教场山。据吴县《香山小志》（抄本）称：“教场山即吴宫教美人战处，地名蒋墩，或称小娘山，教场之讹音也。”登上山顶，上面十分平坦，总长约数百米，可以陈兵列队，跑马射箭，据说这里就是当年孙武的点将台故址。山的左前方是一大片葱绿的平地，可容兵数千，当地老百姓至今仍称之为大教场。

南面山坡上，过去曾有高大的坟垄一座，叫做“美女坟”，又称“二妃墓”。相传所葬者即是吴王阖闾的二位美姬，在演阵中因违反“军令”而被斩。可惜此坟在“文革”中已被平毁，至今在荒草丛中，仅存遗迹。

教场之东，一带山埂，连绵起伏，名小横山，二妃庙就建在这里（现为小横山小学所在地）。据《姑苏志》记载说：“吴王庙在香山南址，庙貌有二妃侍，相传即孙武所诛二队长也。”《香山小志》上也说；“南麓，土龙横卧，名小横山，首东北有尼庵，古之二妃庙也。”据村上的老年人回忆：二妃庙内原有寝楼三间，楼上塑有二妃像，珠冠霞帔，丰姿秀丽、娇艳动人。在楼下，则塑有孙武的坐像，全副戎装、神态威武异常。庙内昔年的情况，与《香山小志》所记，完全符合。明代的高启曾到此游历，并作诗记慨说：“锦云阵阵落红衣，波冷双莲惨夕晖。故国草侵金辇迹，荒祠尘掩画罗帏。共哀艳质军前没，谁见香魂月下归？惆帐无人来酹酒，绿杨惟有暮鸦飞！”

苏州历史上遗留的二处孙武教场，究竟哪处是真？哪处是假？还是两处都曾设过教场？从以上所引史料看，言之凿凿，都有所据。但笔者查阅了明

代以前的史书，却未见记载。故而娇娘在哪处习武？二姬在何处被斩？仍然是扑朔迷离，至今难以作出定论，

（孙鹄）

“牧野大战”发生在哪里？

“牧野大战”是武王伐纣过程中的一次规模宏伟、影响深远的重要战役。据史籍记载，周武王率领的“戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人”和庸、蜀、羌、髳、微、𬸦、彭、濮等方国部落的盟军（《史记·周本纪》），“朝至于商郊牧野”（《商书·牧誓》），一举战胜了殷纣王的 70 万军队。此战决定了殷商的灭亡，奠定了周武王立国的基础。

这场具有历史意义的“牧野大战”发生在什么地方？古往今来，人们意见纷呈。《尚书·牧誓》孔传云：“牧野，纣近郊三十里地名牧。”许慎在《说文解字》中说：“坶，朝歌南七十里地。《周书》武王与纣战于坶野。”坶即牧。《后汉书·郡国志》云：“朝歌，纣所都居，南有牧野。”《水经·清水注》：“（清水）东南历坶野。自朝歌以南，南暨清水，土地平衍，据皋跨泽，悉坶野矣。《郡国志》曰，朝歌县南有牧野。《竹书纪年》曰，周武王率西夷诸侯伐殷，败之于坶野”。《通典·州郡》：“郊野之地，即纣都近郊三十里即此也”。上列古书的记载，虽各自指出了“牧野”的大致方位，但都没注明其确切的地望。所以在今人的著作中，对此也语焉不详。范文澜的《中国通史简编》认为“牧野”在今河南汲县。郭沫若在《中国史稿》中则认为在河南淇县南。“牧野大战”究竟发生在什么地方呢？

孙作云主张，广义的“牧野”泛指河南地界中的黄河以北，北及辉县一带的地方。这一带在商代末年是牧地，所以叫“牧野”；狭义的“牧野”在今河南新乡至汲县一带，因为在新乡城北 10 里有一“牧野村”，即今河南师范大学所在地。这就是“古牧野地名遗留，商周之际的牧野大战，即在此一带地方作战”。这是由于新乡、汲县处在古黄河的“北曲之地”，是纣王畿的南大门。从地理上说，纣要阻止周人从西方沿黄河东进，必定要在此布兵防守。即所谓纣兵发 70 万在“牧野”拒周。从距离上看，新乡距朝歌恰为 70 里。另外，从汲县城西山彪镇出土的周初铜器《小臣𨑓殷》上的铭字“牧𠙵”来判断，“牧野”就在其附近。（孙作云《商周之际的“牧野大战”的“牧野”在哪里》，载《历史教学》1961 年第 8、9 期）。

也有人认为，牧野不是一个特称的地名，而是一个泛称的方位。“所谓牧野，是商都郊区”。如《尔雅·释地》曾说：“邑外谓之郊，郊外谓之牧，牧外谓之野。”因此，《尚书·牧誓》中的武王“朝至于商郊牧野”，应读作“商郊、牧、野”，指的是商邑外的四周，自郊至牧而野，由近及远的一定范围内。《墨子·明鬼》说过：“与殷人战乎牧之野”。可见，“牧之野”不是一个地名。宋人夏𢡟在其《尚书详解》中曾明白地说过：“牧野乃凡郊外之统名。”（代夫《“商郊牧野”辨》，载《史学月刊》1981 年第 5 期）。

近年来，我国各地广泛进行了地名普查活动，解决了不少历史上遗留下来的问题。阎正通过地名普查，根据《汲县县志》“在县南陵西社，周武王伐纣陈师牧野即此。《诗》云，牧野洋洋是也，《舆地广记》‘故商都牧野之邑’，《寰宇记》‘近郊三十。’”以及《新乡县志》“牧野在县东北八里，即古牧野，武王伐纣陈师之地”的记载，指出“牧野”的确切位置“在

今新乡市郊区牧村公社的所在地西牧村大队”。在牧村公社，有许多古代留下的地名皆与武王伐纣有关。如牧村西南的古龙岗（今扬岗）、古凤岗（今茹岗）、古龟岗（今畅岗）等，相传是武王兵临牧野时驻扎的村落。其东北就是南下御周的商军营寨，后称“御寨”（今御河）。其它有关的地名还有“斩将屯”、“分将池”、“拜将台”、“太公池”等。特别是阎正新发现的濒于湮灭的“牧野兴国寺”和寺前倒卧的石碑，为确定牧野的地望提供了重要的证据。碑文写道：“……旧有兴国寺者，年久未见遗趾，隆庆中有叔庠生者，穿井见石，上注兴国寺字样，造于汉明帝年间。……牧村，即周武王伐商之所。”（阎正《牧野大战究竟在何处？》，载《地名知识》1981 年第 3 期）

上面几种关于“牧野”的考证意见，哪一种最正确呢？

（黄显功）

燕国的京都在哪里？

燕国是周武王灭商后分封的一个诸侯国，是战国七雄之一，在中国文化史上居有重要地位。但古今史学家、地理学家和一些学者，对燕国都城之所在地的看法与认识却很不一致。各种辞书对此说法不一，许多历史文化著作也各执己见。

西汉大史学家司马迁在《史记·燕召公世家》中说：“周武王灭纣，封召公于燕。”在《货殖列传》中说：“夫燕亦勃、碣之间一都会也，南通齐赵，东北边胡……有鱼盐枣栗之饶，北邻乌桓夫余，东绾秽貉朝鲜真番之利”，没有指出燕国建都何处。《战国策·燕策》中有纵横家苏秦一段话：“燕东有朝鲜、辽东，北有林胡、楼烦，西有云中、九原，南有呼沱、易水。地方二千余里，……南有碣石、雁门之饶，北有枣栗之利，……此所谓天府也”，也只叙述了燕国之四邻、疆域和规模。燕国大将乐毅在《报燕王书》中记述了他公元前 284 年率领大军攻齐获胜，把从齐国缴获的大批财物统统运回燕国，“珠玉财宝，车甲珍器，尽收入燕。大吕陈于元英，故鼎反于历室，齐器设于宁台。蓟丘之植，植于汉篁”，但没有说明元英、历室这两个燕国的宫殿和宁台在何处。虽提到蓟丘，但很难肯定这就是燕国的都城，所以仍不知燕都在哪里。《战国策》是我国战国时期的史料汇编，司马迁撰《史记》参考了它。在《刺客列传》中，几乎全部采用了荆轲、豫让、聂政的材料，都没有指出燕国的都城就在蓟丘；北魏时代的大地理学家郦道元在他的名著《水经注》中说：“昔周武王封尧后于蓟，今城内西北有蓟丘，因丘以名邑也，犹鲁之曲阜，齐之营丘矣。”南朝宋人裴骃为《史记》作的“集解”也说：武王封召公于北燕，“在今幽州蓟县故城是也”。但蓟和燕都是否一回事，是否一个国家，后世学者却有不同看法。

现代的一些专家、学者，长期以来对燕国在何处建都的看法与认识，大体有以下三种：

第一，燕都在蓟。

郭沫若的《中国史稿》，翦伯赞的《中国史纲要》，朱绍侯主编的《中国古代史》，上海辞书出版社出版的《中国历史大事年表（古代史卷）》还有其他一些历史文化著作，都认为燕国建都于蓟（今北京或北京西南角）。侯仁之、金涛合编的《北京史话》，除了说蓟是“周朝所分封的燕国的国都”

外，还说：“为了防御邻国的侵扰，便于加强对全境的统治，燕国的统治者约在公元前三百年于蓟城西南易水上的武阳，别建陪都，号称燕下都。”

第二，燕都先在易或他地，后迁于蓟。

范文澜在《中国通史简编》修订本和后来出版的《中国通史》中说：“召公的儿子封于燕（故都在易，河北易县。后迁都蓟，北京）。”姚舜钦、张若玫等合编的《中国古代史及中世纪史讲义》又说：“燕，同姓召公奭所封，初封在今河南郾城的召陵，后来迁到山西省汾水流域，最后迁到蓟丘（今北京）。”

第三，燕都始终在易。

顾颉刚在《中国史学入门》中对以上观点持否定态度。他说：“因为燕灭蓟，燕把蓟灭了。可知燕和蓟，原本不是一个地方。”“北京过去发掘出来的文物，都没有燕国的器物，可以知道燕国京都不在北京。燕国京都在哪里？在易县。所以，说北京为燕京、燕国的京都，是错误的。说易县为燕国的下都，都是错的。易县，今日仍留有不少燕国时代的文物。”还说：燕太子丹，派荆轲去刺杀秦王，人们为荆轲送行，歌曰：‘风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还！’这件事，这首歌，也可以证明，燕国的京都始终在易县。”“乾隆在香山写了‘金台写照’四个字。金台，即黄金台，黄金台原为燕昭王所建造的。在香山写这么四个字，也是无根据的。”

另外，有人因为“近年北京出土一批带有匽（燕）侯字样的周初铜器，在辽南也发现不少商、周铜器，证明召公之子确实分封于蓟”。有人却因为易县发现古代规模宏大的故城建筑遗迹，“发掘出东西长约八公里，南北宽约四公里，城区面积达三十二平方公里的城市建筑遗迹”，“故城内埋有陶管下水道，并有城垣、门阙、宫殿等遗址”，还有“炼铁、制骨、制陶等作坊的遗址十余处”，据此资料推测，燕国京都应在易而不在蓟。

1982 年 2 月 16 日，《人民日报》公布了《全国首批二十四个历史名城》，也许由于以上原因，所以新华社在对这 24 个名城简介时，对北京的简介只说是“燕、蓟重镇”，而没有肯定北京是否曾是燕国的京都。至于《辞海》、《中国古今地名大辞典》等，对燕、蓟、易县、大兴县、北京的说法就更多了。

（任振河）

古籍中的昆仑山在何地？

古籍中的昆仑山就是现在的昆仑山脉吗？昆仑山只有一处还是有几处？昆仑山究竟在何地？

在希腊罗马神话中，奥林匹斯山是众神居住的地方。在中国的神话传说中，也有这样一个类似的所在，那就是昆仑山。据《山海经》、《淮南子》等记载，在中国的西北部有座昆仑山，高一万多里，笼罩在一片灵光之中。它是黄帝在下方的帝都。山上有不死树、醴泉、瑶池和珍禽异兽，还有富丽堂皇的宫阙。屈原在《河伯》诗中想象道：“登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。”昆仑山是一神秘的、令人向往的地方。

然而，昆仑这个区域实在是太神秘了，以至它的确切位置成了一个千古之谜。为此，歧说纷出，聚讼不断。

在《山海经》和《淮南子》中，昆仑山是黄河的源头，盛产玉石。因此

古往今来许多人都联系黄河源头来确定昆仑山的位置，并以出产玉石作为旁证。

最早确定昆仑山位置的是汉武帝。张骞“凿空”西域，了解到一些西北地理知识，回来报告黄河源头就在于阗（即今新疆和田附近），但他以为昆仑山还应在更西边的地方。以后汉武帝不断派使者到西域各国。《史记·大宛列传》说：“汉使穷河源，河源出于阗。其山多玉石，采来”。于是，武帝断然拍板定案：昆仑即于阗的南山。此说一出和者甚众。我们今天地图上的“昆仑山脉”便由此得名。

但是，历代地理学者们对这个说法并不以为然，只是因为有了这一说，必要时姑且沿用而已。与武帝同时代的司马迁就认为于阗南山够不上高峻美丽的条件，不是昆仑山。班固在《汉书·西域传》中对于阗南山也仍叫南山，绝口不提汉武帝说的“昆仑”两字。后来有的学者则认为于阗并不是黄河的源头，从昆仑和黄河的联系上排斥了武帝的昆仑说。

《山海经》曾提到“海内昆仑之虚”。为《山海经》作注的东晋郭璞就此指出：“言海内者，明海外复有昆仑。”清朝的郝懿行在注《山海经》时继承了郭的说法，提出有大昆仑和小昆仑之分。由于古籍记载的问题，又由于对黄河源头看法的不一致，很自然地，在一些人的心目中，就有了几处昆仑山。清人陶保廉在《辛卯侍行记》一书中总计前人诸说，指出昆仑山共有七处：“一在海外，一在西宁，一在肃州，一、在新疆，一在青海西南，一在卫藏之北，一在北印度。”

近几十年来，学者们渐渐趋向昆仑一元说。但是说法仍然不一。岑仲勉针对陶保廉的统计，通过考订，得出结论：“海外、新疆、卫藏及北印之四昆仑，皆即古昆仑。非名称如一，地点亦未有异。西宁、肃州两昆仑者、古昆仑之东支，……唯青海之昆仑、则因真河源发现而层化。由是言之，昆仑之广义，实一元也。”岑认为古代昆仑是泛指现在的帕米尔高原、喜马拉雅山脉、昆仑山脉以及青海地区的一些山脉。

吕思勉综合《禹贡》、《说文解字》、《十六国春秋》等资料，指出汉武帝之前人们以为的黄河源头是在今札陵泊、鄂陵泊处，昆仑山应是酒泉的南山（也就是在个祁连山附近）。至于把于阗当作河源并以此来确定昆仑山，那是汉武帝时君臣们的“自误”。

顾颉刚则以为在《山海经）中昆仑山只有一处。他说：“许多人不了解《山海经》有整体性，受了它分篇的名词的蒙蔽，以为在图和经里，这几个昆仑山不在一处，便说‘海内昆仑’怎样，‘海外昆仑’怎样，这是大误。”并指出昆仑山和黄河源头“可以不发生必然的连带关系”，但他也没确定昆仑山究在何处。他说昆仑山或在甘肃，或在青海，或在新疆，三处都有点像，但又不完全像。值得注意的是顾颉刚从神话传说的传播这个角度试图解释这一现象。

古籍中记载的昆仑山究竟在何地，时至今日未有定论。或许昆仑山和神话传说联系在一起，使我们不能指出它的确切位置。因此，昆仑山位置的千古之谜，看来要结合神话学等学科才能有一个较为完满的解答。

（蒲扬）

陶渊明故里在什么地方？

陶渊明故里究竟在何处？介绍陶渊明生平的资料，说法不一，令人模糊莫辨。

《辞源》（修订本）说他是晋寻阳人。《中国文学家大辞典》（谭正壁编，上海书店 1981 年版）说他是寻阳柴桑人。《辞海》（1979 年版）说他是得阳柴桑（今江西九江）人。《中国历代名人辞典》（南京大学历史系编，江西人民出版社出版）说他是寻阳柴桑（今江西九江市西）人。《古典文学知识丛书·陶渊明》（廖仲安著，上海古籍出版社出版）说他是得阳郡柴桑县（今江西九江西南）人，《庐山历代诗选》（冯兆平等编，江西人民出版社出版）说他是浔阳柴桑（今江西九江西南荆林街）人。

最早写陶渊明故里的是刘宋颜延之的《靖节征士诛》：“有晋征士浔阳陶渊明，南岳之幽居者也。”梁沈约所著《宋书》为他所立的《隐逸传》，说他是浔阳柴桑人。《文选》的编撰者萧统为他写的《陶渊明传》，唐代李延寿所撰《南史·隐逸传》，都与沈约所说相同。

清代王谟所著《江西考古录》“陶公故居”中引通志载：“靖节先生故居凡三处：一在瑞州新昌县东二十五里。《图经》云：‘陶公始家宜丰，后徙柴桑。宜丰，今新昌也’；一在南康府城西七里，为玉京山，亦名上京。《名胜志》云：‘陶家畴昔家上京，即此’；一在九江府西南九十里柴桑山。《名胜志》云：‘晋史陶潜家于柴桑，即今之楚城乡也。去宅北三里许，有靖节墓。’”

彭泽县文化馆 1983 年文物普查时发现《定山陶氏宗谱·本宗迁居（民国十七年重修）》载有：“一世侃公，居饶州鄱阳；三世敏公，由鄱阳迁居柴桑，即今德化县楚城乡是也。四世渊明公，先居柴桑，后迁居栗里，即今之星子县丹桂乡是也。”

关于陶渊明故里在“栗里”之说，始于唐代颜真卿的一首《栗里》诗。宋、元、明许多文人如陈舜俞、朱熹、王祎、桑乔等都沿袭此说，认为陶渊明故里是在“栗里”。但是栗里的具体位置又在何处？仍有许多争论。

南宋朱嘉在南康军（今星子县）做郡守时为颜真卿诗写了一个跋：“栗里在今南康军西北五十里。谷中有巨石，相传是陶公醉眠处。余尝往游而悲之，为作归来馆于其侧。”朱熹根据颜诗说粟里在温泉。

明代王祎《庐山记》曰：“醉石观，即陶靖节故居栗里也。”他也把栗里说是在温泉。

但是对温泉栗里，有许多人提出怀疑和异议。

南宋周必大《后录》中有“访栗里，求醉石，土人直云：‘此去有陶公祠，无栗里也。’”

清人或宗慈《庐山志》卷六有：“今仿醉石者，先访醉石观，若问栗里，土人瞠目莫对。”

唐代白居易有一首《访陶公旧宅》诗。诗曰：“柴桑古村落，栗里旧山川。不见篱下菊，但余墟中烟。子孙虽无闻，族氏犹未迁，每逢姓陶人，使我心依然。”有人认为白诗中所说的栗里，确是陶的故居，在东晋、刘宋时是颜诔中的柴桑里，宋代叫鹿子坂。

明代桑乔《庐山纪事》：“鹿子坂在楚城乡桃花尖山西，去靖节墓三四里，其地有渊明故宅”，“鹿子坂有靖节祠，乃后即先生居以祀先生者。旁有洗墨池。既而兵燹祠废，为他姓田；其浚田为水所冲，有断碑出焉，题曰：‘晋陶靖节先生故里，北郡李梦阳乃始以为据。’”

邓钟伯在《陶渊明故里说》（《江西历史文物》1982 年第 2 期）一文中认为：“ 颜真卿栗里诗（《朱子大全》题作《醉石》）是一首残缺不全的五言古风，没有体现出粟里面貌来。……朱熹根据颜真卿诗定温泉栗里是渊明故里，其实错了。 ”他认为“ 定荆林街鹿子坂为陶渊明故里，是最为妥当的 ”。

九江县和星子县还为陶渊明故里，展开了笔舌战，九江县庄云新在《面阳山陶靖节先生墓、记号初考》（《江西历史文物》1980 年第 4 期）中说：

“ 旧居在墓南约三里的柴桑里，晋属柴桑县；明、清称德化县楚城乡；今皆为九江县马回岭公社马头大队之属境。 ”说陶渊明是九江县人。

星子县徐新杰在《渊明故里辨》（《江西社会科学》1982 年第 5 期）中说：“ 故里一在星子城西五里玉京山畔的陶家照村；44 岁遇火灾后迁居于栗里（今温泉公社醉石馆旁）。 ”陶渊明应该是星子县人。

（袁作）

太史慈死于何地？葬于何地？

三国东吴大将太史慈（165—205 年），是人们熟知的历史人物。《三国志 · 吴志》称赞他“ 长七尺七寸，美须髯，援臂善射，弦不虚发 ”。而在《三国演义》中，罗贯中更是笔下生花，绘形绘声地描述他奉母命为孔融解围的忠义和牛渚山酣战小霸王的勇猛，尤其是他临终前大叫：“ 大丈夫生于乱世，当带三尺剑立不世之功，今所志未遂，奈何死乎！ ”这一壮言，更是感人至深。人们敬仰这位英雄，而希望一睹他的遗迹，但他是否如《三国演义》所说的那样壮烈而死？死于何地？葬于何地？至今并无确切的说法。

关于太史慈之死，早见于西晋陈寿撰《三国志 · 吴志》，言“ 孙权统事，以慈能制磐，遂委以南方之事，年四十一，建安十一年卒 ”。这里只对太史慈的岁数及卒年有明确的记载，为后世史籍征引而无异说。陈寿记事不采传闻杂说，比较真实，但语焉不详，对太史慈死因、死地及葬地均未言及，致使后世说法歧出。

一说受箭伤死于润州（今江苏省镇江市），亦葬于润州。此说及太史慈墓葬，在宋、元的镇江地方志中未见记载，而据《北固山志》的记载，同治九年（1870 年）赵应珪等立太史慈碑于北固山下，居中是“ 东莱太史子义讳慈之墓 ”10 个字。左右各刻序、铭，其序称：“ 子义山左黄县人，曾奉母命为孔文举解围，旋践孙伯符约，招刘正礼散众。后请兵仲谋，报宋谦之仇，至合肥中张辽计，受箭伤回，及北固病笃曰：‘ 大丈夫当立不世功，未遂，奈何死！ ’因葬焉，爰为铭，以志之。 ”其铭曰：“ 弓马豪杰，壮志未伸，酬恩为母，报德致身，千秋忠孝，共仰遗坟。 ”此墓光绪十七年（1891 年）又修过。“ 文革 ”中被挖，其墓圹尚存，现已经修复，并公布为市级文物保护单位。《三国演义》称太史慈受箭伤后，“ 孙权下令收兵下船，回南徐润州 ”。死后，孙权命“ 厚葬于南徐北固山下 ”。故此说当由《三国演义》而来。

一说死于海昏（今江西省永修县）。海昏为建昌郡的治所，太史慈筑城于此。此说见于清初郑元庆所撰《石柱记笺释》：“ 繇亡于豫章，士众未有所附，策命慈往抚安焉。还为建昌都尉，治海昏卒。 ”郑元庆注称此说引自《吴志》。《浙江通志》也称《吴志本传》作此说。但《吴志》仅有“ 以慈为建昌都尉，治海昏。并督诸将拒磐，磐绝迹不复为寇 ”等语。《石柱记笺

释》和《浙江通志》所言太史慈“治海昏卒”，未知何据？

太史慈的葬地，除润州说之外，尚有乌程（今浙江省吴兴县）和新吴（今江西省奉新县）说。

葬于乌程说，见于《石柱记》，石柱在湖州，柱上刻有湖州山川、陵墓、古迹，宋时字迹已漫漶，仅可识读，欧阳修在《集古录》中称：“考其所记，不可详也，唯是笔画奇伟，非颜鲁公不能书耳。”于是这座不见撰书者姓氏的石柱刻文，遂被称为颜真卿所撰。就在这座石柱的刻文中，于乌程县项下刻有“吴丹阳太守芜湖侯太史慈墓”的字样。清康熙四十年（1701 年）郑元庆作《石柱记笺释》，在太史慈墓条目下收录《吴志》、《容斋随笔》、《江西通志》的不同说法，表明了对此说的否定态度。乾隆元年（1736 年）刊刻的《敕修浙江通志》中引《崇祯乌程县志》称：“吴芜湖侯太史慈墓，在法华寺东之石坞，一名石斗山。”而未言墓之存废，其按语称：“谨按颜真卿《石柱记》载有吴丹阳太守芜湖侯太史慈墓，然考《容斋随笔》云：‘太史慈葬于新吴……’则墓不在乌程明矣，但真卿唐人，所记不应无据，依县志存之以俟考。”也是模棱两可，未作定论。

葬于新吴说，最早见于南宋洪迈的《容斋随笔》：“太史慈葬于新吴，今洪府奉新县也，邑人立庙敬事，乾道中，封灵惠候……。”

《石柱记笺释》引康熙廿二年（1683 年）于成龙修《江西通志》称：“太史慈墓在奉新县南乡十都，地名感古。”而光绪四年（1878 年）开刻、刘坤一主修的《江西通志》又有所补充，言“建昌都尉太史慈墓在奉新县南乡，地名感古。其县西盘山有太史城，皆其用武之地也，年四十一卒，葬于此”。说明太史慈墓从南宋以迄于清末都是存在的。至于它现在存废与否，尚不得而知。如果尚存在或打算修复的话，那末太史慈的真墓何在？这倒是需要文物工作者认真探索的。

（殷光中）

云梦泽到底在今何地？

人们在游览江南名胜岳阳楼时，在它的墙壁上会看到这样一首诗：“八月湖水平，涵虚混太清。气蒸云梦泽，波撼岳阳城。欲济无舟楫，端居耻圣明。坐观垂钓者，徒有羡鱼情。”这首诗是唐代诗人孟浩然所作，诗名《望洞庭湖赠张丞相》。作者将这首诗赠送给当朝丞相张九龄，旨在要求做官，希望得到引荐。

诗写得既含蓄又通俗，生动而又形象地表达了作者的思想感情，堪称佳作。可是也有人认为这首诗的前四句和后四句格调不一致，因而说它不是好诗。这正是仁者见仁，智者见智，这里就不多谈了。

值得注意的是，对于云梦泽的解释，历来注家都有不同说法。《唐诗鉴赏辞典》载：“云梦：水泽名。古代云梦二泽，长江之南为梦泽，长江之北为云泽，后淤积为陆地，并称为云梦泽，约为今洞庭湖北岸一带地区。”朱东润主编的《中国历代文学作品选》中编第一册注为：“古云梦泽范围很广，是现在湖北省东南部、湖南省北部一带低洼之地的总称。”如果读者查阅《辞海》或其他有关参考读物，也会发现它们对“云梦”的解释是多种多样的。

云梦泽的名称最早见于《左传》，《左传》有时称它为“云”有时称它为“梦”。《楚辞》有时称它为“梦”，有时称“云梦”。《战国策》、《吕

氏春秋》、《淮南子》都称它为“云梦”。后世对它的说法很多：一说本有两处大泽，一处名“云”，一处叫“梦”，因为它们距离很近，故合称“云梦”；一说原是一处大泽，简称“云”或“梦”，全称则为“云梦”。一说云梦是县名，在湖北省中部偏东，原是汉代安陆县地，在西魏时，曾设置云梦县。据中国社会科学院文学研究所编写的《中国文学史》第一册载：“李白读了《子虚赋》，羡慕云梦的景色，就隐居在安陆（今湖北安陆县北）。”由此可见，唐代诗人李白也认为云梦泽在安陆县。解放前出版的《王云五小字典》，记载得更为详细，但又是另一种说法：“云梦，县名，在湖南省，面积二千四百八十一平方市里，人口二十二万二千七百五十八人。”

此外，根据《汉书·地理志》记载，云梦泽在南郡华容县（今湖北省潜江县西南）的南面，一般认为它的范围并不大，也不包括洞庭湖。可是晋代以后的经学家将古云梦泽的范围越说越大，一般都把洞庭湖包括在内。上海电视台拍摄的电视片《洞庭湖》也沿袭此说，云：洞庭湖在战国时代是云梦泽的一部分，面积约四万平方公里。后来云梦泽逐渐干涸，成为现在这个模样……

为什么云梦泽会发生地名不固定、地点不明确、范围不肯定的情况呢？究其原因可能与汉代司马相如所作的《子虚赋》有关。《子虚赋》云：“臣闻楚有七泽，尝见其一……云梦者，方九百里”，“其东则有蕙圃：蘅兰芷若，芎藭菖蒲”，“其南则有平原广泽……登降陁靡，案衍坛曼，缘以大江，限以巫山”，“其西则有涌泉清池……有神龟蛟鼍、瑇瑁鳖鼋”，“其北则有阴林：其树梗楠豫章，桂椒木兰……”《子虚赋》将云梦泽描绘成范围极其广大、物产异常丰富的巨湖大泽。据《中国文学史》第一册载：此赋深受汉武帝的赞赏，汉武帝读了《子虚赋》后说：“朕独不得与此人同时哉！”后来他召见司马相如，并因此赐给他一个官职。从此，右云梦泽横跨长江南北、囊括江汉平原和洞庭湖平原的说法，就广泛流传了，直至今天还有巨大的影响。例如 1979 年出版的《辞海》“云梦”条，其释义②云：“据今人考证，古籍中的‘云梦’并不专指以‘云梦’为名的泽薮，一般都泛指春秋战国时楚王的游猎区。此区大致包括整个江汉平原……南则春秋时兼有郢都以南的江南地，战国时改为限于江北。在这个区域内，也不全属于‘云梦’，错杂着许多已经开垦了的邑居聚落。”众所周知，郢都在今湖北江陵县，故上述也说明“云梦”曾经横跨长江南北。

云梦泽到底在哪里呢？它的范围究竟有多大呢？有不少人提出过这样的问题。再说，确定云梦泽的范围，对于研究江汉盆地、洞庭盆地的发育历史和水系变迁，开发利用地区的水资源和地下矿产资源，都有重要意义。为 此，中国科学院水生生物研究所蔡述明等人，曾经研究了湖北省近 500 个大小湖泊及其资料，从地质地貌的角度，对云梦泽提出质疑。后来，他们又多次深入湖区实地踏勘,并对江汉-洞庭平原大面积钻孔资料和湖泊成因类型进行研究，探讨了江汉平原河流阶地的分布规律以及鱼类区系组织和地理环境的一致性，结果正式发表论文，认为从第四纪（距今二三百万年）以来就不存在横跨长江南北的古云梦泽。

这个新观点，受到了我国历史地理和地质地貌方面有关专家、教授的重视和支持，以伍献文教授为主任委员的中国科学院水生生物研究所学术委员会对此给予很高的评价。北京、上海、南京、广州、武汉等地的一些科学家认为，这个新观点“依据可信，思维推论合理”，“与历史地理学的研究结

果完全吻合”，“对今后统一对古云梦泽的认识将起决定性的作用”。

综上所述，过去有云梦泽范围和地点之争，近来有云梦泽存在与否之议，众说纷纭，莫衷一是，究竟如何？应该说至今仍是一个悬案，还是请历史地理学家及有关科学家共同来协商解决吧！

（吴其宽）

古代曾国到底在哪里？

关于曾国其名，在春秋、战国的文献里，均没有记载。但是从宋代开始，却有曾国出土的青铜器见于著录。近 10 多年来，在河南、湖北的南阳盆地南部和湖北枣阳、随县一带的随枣地区，相继出土了不少曾国的青铜器。特别是 1978 年随县擂鼓墩曾侯乙墓的出土，说明春秋战国时代存在一曾国，确无疑义。那么，这个曾国究竟在哪里？今天学术界有两种截然相反的说法。

一种说法认为：曾国即是随国。理由是：（一）存在时间相符。《国语·郑语第十六》记述西周末年周人史伯语曰：“……当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐……”。说明随至迟在西周晚期即已立国。而见于现存历史记载中的随国的最后一次活动，是与楚、陈、许等国联兵攻围蔡国。时为春秋末年。可见，随大约建于西周末年，亡于战国初期。对于出土的曾国青铜器考证鉴定发现，这些器物均为西周晚期到春秋早期时物。曾侯乙墓在 1978 年出土，又进一步证明曾国在战国初期尚存。据文献推知，汉淮间小国能维持到战国初年不灭的，只有随国，然曾国尚存，可见曾即是随。（二）所处地域相同。曾国器物出土地点，迄今以随枣走廊东南端，今随县、安陆、京山之间较为密集。根据文献资料记载，在相同时期，这一带为随国的所在地。1978 年发现的曾侯乙墓，又在随县附近。随是随国国都所在地。按国君之墓，应葬在国都，因此曾即是随。（三）姓氏相吻。随是姬姓之国，史有记载。但 1979 年 4 月，距随县县城 1.5 公里处出土的季氏梁青铜器，中有一季怠戈，上有记载物主国别、官职及其与周王室关系的铭文，证实曾国也是姬姓国。（四）据《左传》记载，定公四年，吴、唐、蔡三国大举攻楚，打下楚之郢都，昭王败走奔随，随人庇护昭王，拒三国之兵。而曾侯乙墓发现，楚惠王曾制一套编钟、镈放在曾国宗庙祭祀曾侯。强大的楚国对小国之君如此敬重，很可能是与随人保护昭王事有关，具有报德之意。可见当时曾国之君，是保护过昭王的随人后裔。（五）在古籍中，一国二名的记载很普遍。如河南附近的吕国又称甫，山东附近的州国又称淳于，楚称荆，魏称梁，比比皆是。所以，曾很可能即是随。

另一种说法不同意上述见解，他们认为，考古发现的曾国，显然不同于文献记载的随国，而是史籍上的缯国或鄫国。他们不同意曾即是随的理由是：（一）春秋战国时代各诸侯国的国君墓葬不一定都在国都。许多小的诸侯国由于封地狭小，国君墓葬只能在国都附近。较大的诸侯国则有特定的国君墓地。如鲁国国君墓地不在国都曲阜而在阚（距曲阜 100 多公里）。《史记·秦始皇本纪》列举秦的国君葬地，其中不少不在国都。曾侯乙墓在随，未必就能说是随地是曾的国都。相反，根据楚王熊章钟铭文记载，楚惠王是得到来自西阳的讣告因而为曾侯乙制作宗庙用的编钟等礼器，送到西阳进行祭奠的。可见战国初期曾的国都不在随而在西阳，即今河南光山县西南。（二）从文献记载看，随国是汉东姬姓国中较大的诸侯国，可谓“汉东之国，随为

大”。但它从春秋前期起，逐渐沦为楚的附庸。战国初期史料中随已消失，极可能已灭亡。而曾国直到战国初期，还是个拥有较大经济力量的独立的诸侯国。（三）楚惠王为曾侯乙铸造宗庙礼器，给曾以很高礼遇，决非因随人保护过昭王而报德，而是当时曾处的政治地位和楚王在政治斗争中的需要决定的。（四）把曾与随当作一国二名的解释，不妥。不能因商又称殷，吕又称甫，从而作出简单类比。当时一国二名，都有它的原因。多数是由于迁都，这在文献中都有明确记载。但所有文献在讲到随时一律称“随”，而所有出土的青铜器又一律称“曾”，丝毫看不出其中有一国二名的关系。那么，为什么认为曾国即是文献记载中的缯国或鄫国呢？主要理由是：第一，古书上曾和缯、鄫相通。缯、鄫两国，古籍有记载如“申、缯、西戎方强……”当时申为南方强国，又联合缯、西戎，力量强大。《国语·晋语一》记载史苏说：“申人、鄫人召西戎以伐周，周于是乎亡。”《史记·周本纪》也有类似记载。所以，把曾国看作缯或鄫，是有道理的。第二，古代有两个曾国，一为姒姓，就是春秋时代在今山东苍山西北的鄫国。另一个姬姓，在南阳盆地南部，与申相邻。（三）西周时代姬姓曾国的国都在后来楚国方城附近的缯关、缯丘一带。后为日益强大的楚国的逼迫，曾向东南进入随枣走廊。因此，在今河南新野发现曾国铜器和文物，在随枣走廊及其东南端附近地带出现曾国文物，就都可以理解了。

除此之外，还有第三种观点。认为春秋时期楚随对立，楚武王三次伐随，第三次竟死于军中。而从曾侯乙墓的发现看，年事已高的大国之君楚惠王竟为小国之侯曾侯乙送了一份厚礼，说明楚曾关系很友好。如果曾即是随，则很可能是曾人在楚王怂恿下，钻入随内，通过宫庭政变夺取随国，就像田氏伐齐一样。

三个“谜底”，当以何者为是？看来尚难以定于一说。

（沈敖大）

“东临喝石”的碣石今在何处？

东临碣石，以观沧海。水何澹澹，山岛竦峙。

树木丛生，百草丰茂。秋风萧瑟，洪波涌起。

日月之行，若出其中；星汉灿烂，若出其里。

这是曹孟德在建安十二年（205 年）北征乌桓回军途中，在碣石登临观海时写下的壮丽诗篇。曹诗描绘的这处幽州观海胜地，令人神往，难怪乎史载北魏太武帝、北齐文宣帝、唐太宗等都曾登碣石，临沧海，舞文弄墨，刻石赋诗。沧海桑田，物换星移，当年曹孟德登临的碣石至今在哪里呢？自汉代以来，古碣石的地望问题，聚讼纷坛，悬而未决。各家说法基本可分为四种：一是以《汉书·地理志》、《明一统志》、《永平府志》、《读史方舆纪要》、《昌黎县志》为代表的“昌黎说”；二是以《魏书·地形志》、《隋书·地理志》、《元和郡县补志》、《通志》、《通考》为代表的“卢龙说”；三是以东汉文颖说、《水经注》、郭璞《山海经》注、《新唐书·地理志》、《舆地广记》为代表的“临榆说”；四是以胡渭《禹贡锥指》为代表的“沦海说”。

近几十年来，关于古碣石地望问题的讨论，一直未停息过，但各种意见基本趋向于“临榆说”和“昌黎说”两家。主“临榆说”者可以史学家顾颉

刚为代表。《汉书·武帝纪》载，元封元年（前 110 年），武帝“行自泰山，复东巡海上，至碣石”。注引东汉文颖说：“（碣石）在辽西昼县。昼县今罢，属临榆。此石着海旁。”郭璞《山海经》注、郦道元《水经注》均从之。顾颉刚在《中国古代地理名著选读（第一辑）》（科学出版社 1959 年版）的《禹贡》篇注释中，逐一分析了历来关于古碣石在渤海沿岸的多种解释后，认为“以《禹贡》著作年代在战国时看来，文颖说比较可靠”，“汉初期传的碣石在昼县（故城在今昌黎县南），应该与《禹贡》作者的观念一致”。顾先生对《尚书·禹贡》钻研有年，素以疑古派首领著称，其说在史学界颇有影响。另外，冯君实据历代记事和诗篇的描绘，考察了碣石的自然面貌和它的重要战略地位后指出，传统的四种说法中，“沦海说”根本靠不住；昌黎境内有碣石山是人们公认的，勿庸置辩；“卢龙说”实际很笼统，所说在平州（卢龙）东离海三十里，指的还是昌黎碣石山。他以古籍记载证明，临榆海边确有碣石存在，“如果没有理由证明临榆碣石沉于大海或为积层所掩埋，那它在今天就不但存在，而且可以从榆关镇以南沿海找到它，可能就是今天的北戴河海滨，具体地说就是金山嘴”。（“东临碣石”的碣石在哪里》，《吉林师大学报》哲社版 1978 年第 3 期）此外，黄盛璋、李长傅认为，秦汉碣石在金山嘴附近，（《碣石考辨》、《文史哲》1979 年第 6 期）或即是昼县的小碣石山。（《禹贡释地》，中州书画社 1983 年版）

早在北魏郦道元的《水经注》中，对碣石即有记载，《濡水注》曰：“昼县碣石山……汉武帝亦尝登之，以望巨海，而勒其石于此，今枕海有石如埇道数十里，当山顶有大石如柱形，往往而见，立于巨海之中……世名之天桥柱也，状若人造，要亦非人力所就。”清初的胡渭由于无法解释这段记载，便在《禹贡锥指》中首创郦道元之后碣石沦于海底之说。胡渭的“沦海说”影响极大，以致清末杨守敬、熊会贞等人合撰的《水经注疏》及《水经注图》，又基本因袭了此说，其影响直至今天。解放以来，不少古典文学选本和中国文学史著作对《观沧海》中“碣石”的注释，几乎都认为它早已沉沦于海。而谭其骧 1976 年发表的《碣石考》一文，以充分的论据，否定了碣石“沦海”的观点，指出魏武东临的碣石即今昌黎县境之大碣石山。在他主编的《中国历史地图集》的有关图幅内，亦标明碣石山位于昌黎之北，可谓“昌黎说”之代表。嗣后，不少人从有关古碣石的各个侧面，加以论证，发表了与谭氏相同观点的文章。陈可畏通过西汉后期的一次大地震来考证碣石山的地理位置，（《论西汉后期的一次大地震与渤海西岸地貌的变迁》，《考古》1979 年第 2 期）王育民从考古发现以及《水经注》等古籍有关碣石的记载加以考证，（《碣石新辨》，《中华文史论丛》1981 年第 4 辑）于祥则以正史《地理志》、地理总志及方志等史料和实地考察为据，（《也谈＜碣石考＞问题》。《地名知识》1984 年第 3 期）均确认碣石即今昌黎县北的碣石山。高洪章、董宝瑞基本赞同谭其骧的上述结论，但不同意谭氏认为碣石“不是沦于海，而是没于陆”的解释，并指出《辞海》对碣石的解释，并不符合《水经注》的原意。（《碣石考》，《历史地理》第 3 辑）近年出版的一些工具书，如修订本《辞海》、《辞源》、《中国名胜词典》，几乎都主张碣石“昌黎说”。这个公案至今谁也未能说服谁，孰是孰非，难以定夺。1984 年，考古界传来有关考证碣石位置的重要信息：辽宁省考古工作者提出，距山海关 10 余里紧靠渤海边的绥中县万家乡墙子里村石碑地和贺家村黑头山的秦汉建筑遗址，当是古代举行观海和重大礼仪活动的胜地，为确定“碣石”的位置提供了新

的依据。（《文汇报》1984 年 8 月 18 日）随着考古工作的进一步深入，“ 碣石 ” 之谜很可能最终被揭开。

（王国忠）

诸葛亮故居在哪里？

诸葛亮祖籍为琅玡阳都，即现在的山东省沂水县南，后随父迁徙南阳。他生于公元 181 年，也就是汉灵帝光和四年，死于公元 234 年——蜀汉后主刘禅建兴十二年。他本是一个平民百姓，因其友徐庶在刘备面前竭力引荐，并且当时刘备正亟需招募贤才，颇为礼贤下士，三次亲自请他于南阳的 “ 草庐 ” 之中。后来他就成了刘备的得力助手，为刘备建立蜀汉政权立下了赫赫功劳。刘备称帝以后，他被拜为丞相，“ 草庐 ” 也就随之而成了他的故居。但是，他的故居到底是在河南南阳还是湖北襄阳呢？人们对此一直争论不休。

一说他的故居是在现今的河南南阳。1957 年 3 月 19 日《光明日报》曾发表了一张新华社记者拍摄的《刘备三顾茅庐处》的照片，并作了如下说明：“ 在河南省南阳西郊卧龙岗的诸葛亮古迹，相传刘备三请诸葛亮就在这个地方。 ”

有人曾引用诸葛亮在《出师表》中的自述以及《三国志》的记载加以肯定。因为诸葛亮在《出师表》中说过：“ 臣本布衣，躬耕于南阳……先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顾臣于草庐之中 ”；《三国志 · 诸葛亮传》也说：“ 亮早孤，从父为袁术所署豫章太守……会汉朝更选，朱皓代玄，玄素与荆州牧刘表有旧，往依之。 ” 从《三国志》的记载来看，可能是朱皓代诸葛亮父亲的兄弟诸葛玄之后，诸葛玄就往依荆州牧刘表了，而诸葛亮则留河南‘ 躬耕于南阳 ”，这样，刘备的三顾茅庐，是在河南南阳无疑，也就是说，诸葛亮的故居当在河南南阳。

方舆汇编的《古今图书集成》中有明代诗人叶秉敬的一首诗：“ 山横黛色枕平芜，树影萧疏汉月孤。地据贼臣窥九鼎，天留元老峙三都。出庐整顿千秋事，弹指髡钳两国奴。故自断鳌四撑极，何殊赤帝抚雄图。 ” 不看标题，只要看了“ 出庐 ” 二字，人们都知道它是称颂诸葛亮的，而如果看到了标题，还会明白一件事，那就是叶秉敬认为诸葛亮的草庐是在河南南阳的，因为，这首诗的诗名就是《卧龙岗》。

唐代诗人汪遵曾作《南阳》绝句一首，是赞扬刘备不耻下顾、选用贤德之人的。全诗为：“ 陆困泥蟠未适从，岂妨耕稼隐高踪。若非先主垂三顾，谁识茅庐一卧龙。 ” 虽然作者没有讲明他所说的南阳属于何地，但是从最后一句中的 “ 卧龙 ” 两字，可以推知他所说的当是河南南阳。

有人则反对诸葛亮的故居是在河南南阳说，而认为诸葛亮的故居应在距河南南阳两百多里的湖北襄阳城西 30 华里的隆中山中。其理由如下：

“ 南阳 ” 在汉代是郡名，管辖 20 多个县，而今天的河南南阳在汉代为 “ 宛 ”。南阳郡和南郡、襄阳郡在汉代是由荆州刺史部辖的，东汉末年，由刘表任刺史。这时，东汉政权业已动摇，由于刘表受到江汉一带大地主的支持和拥护，在地主军阀混战时就据有了南郡、襄阳郡，驻在襄阳，但他没有完全占有南阳郡。而此时宛城为袁术占据，袁术东走后，又为张济、张绣占据。到建安二年，张绣向曹操投降，宛城就成了曹操的势力范围。刘备是在

建安六年奔依刘表的，他的三顾茅庐自然应在建安六年之后，可这时刘备和曹操已是面对面的敌人了，宛城对于刘备来说已成了敌境；而他却能够自由出入敌境郊区，从容三顾，是不合情理的。这是一。

再据《三国志·诸葛亮传》，豫章是袁术的势力范围，在袁术生前，东汉朝廷是不能派官员到其势力范围来的。袁术死于建安四年，朱皓代诸葛玄及诸葛玄的往依刘表，当然是在建安四年之后，此时刘表驻在襄阳，他的势力范围又没有达到宛城，往依他的人是不会住到离襄阳 200 多里的宛城的。这是二。

又《汉晋春秋》记载说："（诸葛）亮家于南阳之邓县，在襄阳城西二十里，号曰隆中。"这里的邓县不是今天河南的邓县，因为它在襄阳北面 100 多里的地方，这个邓县的故城遗址在襄阳境汉水北岸 10 余里处。刘表当时虽然没有完全占据南阳郡，但其势力范围已伸展到了南阳郡的博望、新野一带，邓县更在其南，接近襄阳，在刘表的势力范围内。诸葛亮及其从父往依刘表后当是住在这里的。所以，诸葛亮的故居应在襄阳的隆中山中。这是观此二说，可以说是各有理由，但也各有偏差的。第一说的偏差在于没有顾到《汉晋春秋》的记载；而第二说则又丢开了卧龙岗这一与诸葛亮有着紧密联系的地点。还有，《三国志》中并未明确记载诸葛亮是否跟诸葛玄奔依刘表之事。因此真相如何，只能猜测。正因为这样，所以就各持一说，争论不休。究竟诸葛亮的故居，也就是刘备三顾的茅庐在哪里呢？直到如今也还难于断定，它还是一个需要继续寻觅底细的谜。

（宁直）

楼兰古城今何在？

楼兰，是中国古代鄯善国的一个重要城镇，丝绸之路上的一个枢纽，中西方贸易的一个重要中心。在战争年代，这里也是中原与匈奴、吐蕃的必争之地。

楼兰城有它繁华的岁月。那时，城内柽柳依依，有雄壮的佛寺和宝塔，有整齐的街道。居民人数达到 1.4 万多人，中外客商在这里会集，市场热闹非凡。但是，唐代以后，这座著名的古城默默地从中国历史上消失了。它的踪迹成了历史学家深感兴趣的大谜。

中原地区知道楼兰是从西汉开始的。西汉初年，大探险家张蹇出使两域，跋涉万里之遥，开拓丝绸之路。张蹇到过西域重镇楼兰，从此以后，中原人民才知道楼兰的存在。根据张蹇的亲身经历，司马迁在《史记》中正确地记载说："楼兰、姑师邑有城郭，临盐泽。"就是说，楼兰城有城郭护卫，靠近罗布泊。他还记载说，楼兰"出玉，多葭苇、柽柳、胡杨、白草，民随畜牧逐水草，有驴马，多橐驼"。详细地记载了楼兰的风土人情。这是中国历史文献上第一次记载楼兰城。

西汉初年，匈奴势力强大，成为西部边境的一大心腹之患，此时，楼兰为匈奴所控制，成为匈奴屯兵、存粮的重要据点。后来，卫青、霍去病等名将相继击败匈奴，公元前 77 年，汉朝的军队控制了楼兰。在汉代边境和平期间，楼兰一直是丝绸之路上的重镇。那时的楼兰，驼队成群，商旅云集。

东晋后，中原群雄割据，混战不休，无暇西顾，楼兰终于被放弃，与中

原往来断绝。人们渐渐忘记了楼兰古城的存在。但是，到了唐朝，中原地区的势力又复强大，唐朝与吐蕾又在楼兰多次兵戎相见。诗人王昌龄在《从军行》中曾写道：“青海长云暗雪山，孤城遥望玉门关。黄沙百战穿金甲，不破楼兰终不还。”可见，当时楼兰还是唐军的战略目标，它还存在于唐朝西部边陲。

然而，从此以后，楼兰在历史上就失去了记载。直到近千年后，人们才再度发现了它。

那是 1900 年 3 月。著名瑞典探险家斯文赫定带领一支探险队在中国西部沙漠探险。3 月 27 日，他们沿着干涸的库鲁克河南行，28 日，他们发现了沙漠中有几间破屋，从废墟中发现了一些古代的钱币、两把铁斧和几块木刻。29 日，继续赶路，由于羊皮囊里的水快要用光，斯文赫定决定在几棵活着的柽柳树旁掘井取水。然而发现仅有的一把铁铲丢失了。探险队里的一个维吾尔族农民于得克从原路返回寻找铁斧，遇到了沙漠狂风，没有找到。然而大风把沙子刮走了一层，露出了一座古代的城堡的屋领。当他在黑夜中看到尖尖的塔顶时，几乎怀疑自己到了魔鬼宫殿，他拾了几枚古钱和几块雕花木板，赶上了斯文赫定，告诉了他的发现。斯文赫定决定第二年再来寻找这座地底下的古城。

第二年 2 月，斯文赫定终于找到了这座神秘的古城，并进行了挖掘。他们挖掘到了栩栩如生的佛像，找到了古代的钱币、陶器，发现了三十六张写有文字的纸片和一百多块竹简，以及具有美丽图案的丝绸碎片。他们还发现了叙利亚出产的精致的玻璃器具和来自波斯的狮型器皿。显然，这是一个边境重镇，具有中西文化特有的文化用品。斯文赫定回国后把这批文物交给德国学者卡尔·希姆莱，后者经过详细研究后断定，这座古城就是古代有名的楼兰城。

斯文赫定从茫茫沙漠中发现了沙丘底下的楼兰城，但是，还有一个更大的谜他无法回答：楼兰古城为什么会消失？

这个谜部分是由俄国探险家 H M 普尔热瓦尔斯基解开的。他在公元 1876 年考察了罗布泊，发现中国地图中标定的罗布泊的位置是错的，它不是在库鲁克塔格山南麓，而是在阿尔金山山麓。

是中国人的地图错了吗？不是的。原来，罗布泊有一个奇怪的脾气：喜欢移迁。当年普尔热瓦尔斯基洗过澡的罗布泊湖水荡漾，野鸟成群，莆苇茂密，因此罗布泊也叫做蒲昌海。而现在已变成了一片荒漠，听不到嘎嘎的野鸭叫，见不到活蹦蹦的大鲤鱼。放眼望去，只有雪白的盐粉堆积在干涸的湖床上。

楼兰原来临盐泽，罗布泊湖水孕育了楼兰城的文明。水是楼兰文明的奶娘，也是它生存的基础。后来，由于罗布泊北移，楼兰城水源枯竭，树木枯死，当年兴旺的城镇面临着死亡的威胁，居民们弃城别走，寻找新的水源。失去了罗布泊水的滋养，狂风肆虐，沙丘移动，楼兰终于被沙丘掩埋起来，成为一座沉睡的地下城市。

那么，罗布泊又为什么游移不定呢？有一些地质学家认为，这是地壳的变动造成的。另一些地质学家认为是河床中泥沙堆积造成的。每年春天，冰雪融化，塔里木河和孔雀河夹带大量泥沙汇聚到罗布泊，泥沙日积月累，在河口形成了一个三角洲，逐渐淤塞了注入罗布泊的道路。塔里木河和孔雀河无路可走，只得另找出路，淹没低地，形成新湖。而旧湖则不断蒸发，湖水

干涸，成为沙漠。

虽然，楼兰的衰落初步找到了一些自然方面的原因，但是，它何时衰落，与频繁的战争、灌溉系统的破坏及不合理的耕作方式有些什么关系，至今还不甚了了。对于它的谜底，人们寄希望于考古挖掘，埋藏在沙底下的文物将告诉我们这个城镇的过去。

（朱长超）

沃野古城何处寻？

宁夏回族自治区和内蒙古自治区之间，即河套以西，阴山南麓到贺兰山区，黄河蜿蜒穿过，古代这里是一片沃野。据北魏地理学家郦道元《水经注》记载：“河水东北经三封县故城东，汉武帝元狩三年置。……河水又北经临戎县故城西。元朔五年立，旧朔方郡治……河水又北，有枝渠东出，谓之铜口，东经沃野故城南，汉武帝元狩三年立，……河水又北迤西，溢于窳浑县故城东。汉武帝元朔二年，开朔方郡治……其水积而为屠申泽，泽东西一百二十里，”从记载看，这里河渠纵横，湖水泱泱，沃野千里，城阙相望。连县城名字也称沃野，可见是很富庶的地方。

这块水草丰美的地方，曾经是汉朝和匈奴争夺的对象。公元 127 年，汉朝名将卫青夺回了这块地区，“兴十万人筑朔方郡”。朔方郡下设十个县，《水经注》上提到的窳浑、三封、临戎、沃野是十座城中最靠近西边的四个。汉朝实行和亲政策以后，这里农业发达，牧业兴旺。著名史学家班固说过，这里“数世不见烟火之警，人民炽盛，牛马布野”。一派繁荣富庶景象。

然而，这四座当年兴旺一时的古城却已荡然无存，这个地区再也见不到千里沃野，只能见到一片茫茫的沙海。考古学家们根据古代史册的记载，在乌兰布和沙漠中找到了临戎、三封、窳浑县城的遗址。当年雄伟的城廓已变成了沙漠底下的一堆废墟，偶而露出地面的残砖断瓦和一些文物才使人们想起当年的兴旺景象。

临戎、三封、窳浑找到了，但是沃野城却一直没有找到。沃野城究竟在哪里呢？

有的学者认为，沃野城还在乌兰布和沙漠底下，对乌兰布和沙漠的深入考察，将会发现它的踪迹。

有的学者认为，沃野城不是被沙海淹没的，而是被汹涌的黄河吞没的。临戎城的发现加强了历史学家的这种看法。

郦道元在《水经注》中明文记载，“河水（黄河）又北经临戎县故城西”。可见，黄河从临戎城西流过，临戎在黄河以东，但是，在黄河以东的乌兰布和沙漠中寻找古城，却一无所获。后来，历史学家在黄河西侧 5 公里的地方发现了一个古城，经考证，发现这正是人们要寻找的临戎城。

临戎城由河东搬到了河西，是不是郦道元记载有误呢？不是的。考察队在临戎遗址以西的沙漠中发掘考古，发现在离遗址三十公里的距离内有三条黄河故道，沿南北走向，尽管河底已尽是泥沙，没有滴水可流，但河床仍依稀可见。可见，2000 多年来，临戎城故址依旧，而黄河却像巨龙一样蜿蜒晃动，多次改道。

黄河之水天上来，奔流到海不复回。黄河在春夏汛期，水势浩荡，浊流滚滚，它能从平地上冲出一条河床，为什么不能冲垮一座城市，把沃野城葬

入河底呢？因为沃野城离黄河不远，黄河多次改道，与沃野城相遇的机会是不小的。一旦黄河改道时遇到了沃野城，滔滔的黄河水就会把沃野城冲得荡然无存。

当然，沃野城也可能是先变成沙漠底下的古城，然后再被黄河吞没的。乌兰布和沙漠在蒙古语中是红色公牛的意思。公牛性格凶猛，见到红色，尤会横冲直撞。可能，沃野城被这头公牛一口吞没，成为死城。而黄河在多次改道时，有一次与沃野猝然相遇，连沙带城，一冲而过，因此，时至今日，考古学家们按照历史记载，却怎么也找不到这座古城。

沃野城何时消失，现在还难以查考。汉朝以后，边境连年战争，造成“北边虚空，野有暴骨”，土地废弃、田园荒芜，于是沙漠开始入侵。到了宋朝，乌兰布和沙漠已经蔓延。公元 981 年，宋代的王延德出使高昌（吐鲁番），只见“沙深三尺，马不能行，使者皆橐驼，不育五谷”。此时沃野城已经不复存在了。

沃野城，这座 2000 年前的古城是在沙海底下，还是在黄河底下？还等待人们的进一步探索。

（朱长超）

古战场赤壁在哪里？

赤壁是东汉末年曹操和孙权、刘备鏖战之地，赤壁之战孙刘在战略上以少击众，战术上智取强敌，战争结局奠定了三国鼎立的局面，影响深远。后代文人雅士常以赤壁为题，托物咏志，发思古之幽情。从唐代李白始，迄元朝吴师道止，仅唐、宋、金、元 4 代，有文章记载的咏史作者就有 14 人之多，所作诗、词、曲、赋中，颇不乏名篇传世。虽然如此，对于赤壁古战场的地理位置究竟在哪里，作者们似乎也不甚了然。北宋苏东坡在黄州（今黄冈县）所作的脍炙人口的《念奴娇·赤壁怀古》也只是说“故垒西边，人道是，三国周郎赤壁”，对于黄冈城外之赤鼻矶，是否就是赤壁古战场，语甚暧昧。而“人道是”，所指之“人”，实际上就是唐代诗人杜牧，他的“折戟沉沙铁未销，自将磨洗认前朝。东风不予周郎便，铜雀春深锁二乔”的《赤壁》绝句，就是视黄冈城外之赤鼻矶为古战场的。然而，赤鼻矶的地理位置既不在樊口上游，又不在大江之南，与史书所载不合，并非真正的古战场。可见，不是杜牧搞错了地方，定是文人借题发挥，因而以讹传讹，使大文豪苏东坡也坠入五里雾中。

那么，对于古战场赤壁的位置，近代的看法如何呢？同样是扑朔迷离的。且看高中语文第一册《赤壁之战》和第四册《念奴娇·赤壁怀古》的注释：“赤壁，地名，一般认为在现在湖北省嘉鱼县东北，长江南岸。”可是有一种为课本服务的《中学语文教案》却别主一说曰：“赤壁，课本解释为‘在现在湖北省嘉鱼县东北’，其实这种传统的说法不一定正确。它的位置应该在蒲圻县西北的赤壁公社所在地。”两种说法，莫衷一是。有时在同一本书上，关于赤壁古战场的地理位置，也出现了互相矛盾的现象。

古战场赤壁的位置，目前主要有两种见解：“嘉鱼县东北”说和“蒲圻县西北”说。两种说法各有所本。“嘉鱼县东北”说，可能本自王力主编的《古代汉语》，该书下册第二分册对赤壁的注解是：“周瑜破曹军于赤壁，地在今湖北嘉鱼县东北。”朱东润主编的《中国历代文学作品选》，也主是

说。“蒲圻县西北”说，则可能本自阴法鲁主编的《古文观止译注》，该书指出：“那个赤壁，在今湖北省蒲圻县西北，长江南岸。”再向上推溯，那末，“嘉鱼县东北”说，初见于《大清一统志》，该书说：赤壁山“在嘉鱼县东北江滨”，且引据《水经注》曰：“赤壁山在百人山南，应在嘉鱼县东北，与江夏接界处，上去乌林二百里。”此说后为清末著名地理学家杨守敬首肯：“赤壁当在嘉鱼县东北与江夏接界处”，且认为“《大清一统志》所定最确”。（见杨守敬《水经注疏》）此说因而为近代不少学者所接受，《中学语文教案》所谓“传统的说法”或许即是指此。然而，“蒲圻县西北”说论据也不弱。持此说的最早为《元和郡县图志》，该书称：“赤壁山在蒲圻县西一百二十里，北临大江，其北岸即乌林，即周瑜用黄盖策，焚曹公舟船败走处。”（《元和郡县图志·江南道三·蒲圻县条》）持此说的还有《资治通鉴注》（胡三省著），历代一些重要舆志著作，多数也作如是观。两说应以何说为准呢？这个“谜”从古至今，争持不下，悬而未决。

最近几年，这个“谜底”似乎在渐趋明朗，持“蒲圻县西北”说的人日渐多了起来，其主要理由如下：

一、《元和郡县图志》的作者为唐代大臣李吉甫（758—814年），李之生年距赤壁之战发生的年代仅五百余年，相隔较近，似较可靠。二、《元和郡县图志》的说法，有更早的《荆州记》（南朝·宋·盛弘之著）上的一段文字印证：“蒲圻县沿江一百里南岸名赤壁，周瑜、黄盖于此乘大舰上破魏兵于乌林。”

三、蒲圻县西北的赤壁，既在长江南岸，又与乌林隔江相望，与史籍所载和地形均较为吻合。

四、最新印刷的《中华人民共和国地图》，也将赤壁的位置，标于蒲圻县西北的长江南岸。

根据上述理由，那末古战场赤壁的位置，似应在今湖北省蒲圻县西北的长江南岸，在今湖北省嘉鱼县的西南。

（沈敖大）

二十四桥河处寻？

晚唐著名诗人杜牧，在《寄扬州韩绰判官》诗中写道：“青山隐隐水迢迢，秋尽江南草木凋。二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫？”这首诗的问世，使二十四桥成了昔日扬州禁苑繁华、风流盛事的象征。同时二十四桥也成了众说纷坛而迄今尚无定论的一宗疑案。

唐人诗中除杜牧提及二十四桥外，尚有韦庄的《过扬州》，该诗最后两句是：“二十四桥空寂寂，绿杨摧折旧官河。”此外在其他诗文中再也找不到二十四桥的踪迹。五代时，由于战乱，扬州沦为一片废墟，而作为扬州繁华的结晶——二十四桥，也为人们所淡忘。

到了宋代，科学家沈括对二十四桥循名责实一一以求，在《补笔谈》中写道：“最西浊河茶园桥，次东大明桥，入西水门有九典桥，次东正当帅牙南门，有下马桥，又东作坊桥。桥东河转向南，有洗马桥，次南桥，又南阿师桥，周家桥，小市桥，广济桥，新桥，开明桥，顾家桥，通泗桥，太平桥，利国桥。出南水门有万岁桥，青园桥。自驿桥北河流东出，有参佐桥，次东

水门东出有山光桥，又自牙门下马桥直南……”上列桥名凑成二十四桥之数，但是下马桥系明显重复，浊河下无“桥”字，亦难定为桥名，而极负盛名的禅智寺桥未列入其中，这不能不算是沈括的疏忽。南宋的王象之在《舆地记胜》中说：“二十四桥，隋置，并以城门坊市为名。后韩令坤省筑州城，分布阡陌，别立桥梁，所谓二十四桥者，或存或亡，不可得而考。”

姜白石在淳熙三年（1176 年）冬至日来扬州，写下了千古绝唱《扬州慢》，词中有云：“二十四桥仍在，波心荡，冷月无声。念桥边红药，年年知为谁生？”若以姜词的具体语言环境来看，似乎是指一座桥。清顺治十年（1653 年）七月，谈迁游毕蜀岗司徒庙，出问二十四桥，当地人说由此向南一里多路即是。他特地去二十四桥怀古，并作《二十四桥》绝句一首：“斜阳占道接轮蹄，明月扶疏万柳西。桥上行人桥下水，落花尚自怨香泥。”从此诗中可见二十四桥是一座桥。这种观点，在清代吴绮《扬州鼓吹词·序》中也得到附和。序中提到：“出西郭二里许有小桥，朱栏碧甃，题曰‘烟花夜月’，相传为二十四桥旧址，盖本一桥，会集二十四美人于此，故名。”

清代李斗在《扬州画舫录》中写道：“廿四桥即吴家砖桥，一名红药桥，在熙春台后。……桥跨西门街东西两岸，砖墙庋版，围以红栏。直西通新校场，北折入金匮山。桥西吴家瓦屋圩墙上石刻‘烟花夜月’四字，不著书者姓名。”但是李斗在书中未肯定此处即为“古之二十四桥”。清道光二十六年（1846 年），梁章钜访寻二十四桥，在《浪迹丛谈》中记下这样的见闻：“二十四桥只是一桥，即今孟玉生山人毓森所居宅旁。玉生尝导余步行往观，桥榜上有陶文毅公题‘二十四桥’大字，询之左近建隆寺、双树庵僧人，俱未敢以为信。”由此可知，难定此桥即古之二十四桥。所以梁章钜在孟玉生所绘二十四桥画卷上题云：“我居扬州不识路，二十四桥定何处？”

有人认为大名鼎鼎的二十四桥是子虚乌有的东西，实际上从来就不存在。它只是唐代扬州桥梁的总称。沈括只强调算度的精确，把二十四桥逐一落实，而忽略了诗歌毕竟是文艺作品，大可不必这样认真地对号入座。

唐代的扬州是个水乡之城，其桥梁设施，不应由二十四座所局限。北宋时，扬州城区南移至蜀冈南麓的平地上，原在蜀冈上的唐城早成废墟，沈括只看到以宋城区为中心的桥梁，而唐城区及其西北郊一带的桥梁大多已无踪迹。唐人李颀所作《送刘昱》中有一联：“鸬鹚山头宿雨晴，扬州郭里见潮生。”可见城内有漕河横贯其间，与运河相通，江潮且能入郭，而城西北郊有五塘，自西至东为陈公塘、句城塘、小新塘、上下雷塘。此地“车马少于船”，到了夜间是一派“夜桥灯火连星汉”的景象。由此可想象得出唐代的扬州何止二十四座桥！

二十四桥是不是编码为二十四号的一座桥呢？在诗歌中以序号称桥的不乏其例，杜甫诗句“不识南塘路，今知第五桥”，姜白石诗句“曲终过尽松陵路，回首烟波十四桥”即是。就唐代扬州而言，对于桥的编码亦有案可稽。施肩吾《戏赠李主簿》诗有“不知暗数春游处，偏忆扬州第几桥”之句，张乔《寄扬州敌人》诗说：“月明记得相寻处，城锁东风十五桥。”可见二十四桥或乃编码称谓。因该桥可能是最富有艺术特色的桥梁，亦或是在游览中心，名气大，所以深为杜牧思念。

据明代齐东野人所撰《隋炀帝艳史》截：在一个月上中天的夜晚，隋炀帝偕同萧后及十六院夫人等，至新造的一座桥梁上赏月，命朱贵儿吹紫竹箫，箫声飘飘有云外之响。当时桥未定名，萧后请炀帝命名，因同游者二十四人，

故名二十四桥。这种趣谈常为人乐道，其实是作者从杜牧诗中的明月、玉人、吹箫等字面而牵强附会出来的。

对于二十四桥的探讨，如能有一正确的结论，将会为确定扬州唐城的位置及下延范围，提供一个可靠的线索和佐证。

（王章涛）

杜牧诗中的“杏花村”在哪里？

每年二三月间，当那一树树杏花绽蕾欲放或是纷纷盛开之时，一些迁客骚人文士博学者，难免会想到杜牧的《杏花村》一诗：“清明时节雨纷纷，路上行人欲断魂。借问酒家何处有？牧童遥指杏花村。”杜牧诗中的杏花村在何处呢？数百年来，众说纷坛；近数年来，争论尤烈。

一说在山西省汾阳县，近年来报刊杂志上首先提出此说，理由是相传自南北朝以来，汾阳即以产酒著名，汾酒享有“甘泉佳酿”之誉；天下杏花村之多难以胜数，而有这般名酒的杏花村确实独在汾阳。但缪钺编著的《杜牧年谱》（载浙江大学文学院集刊第一、二两集）中，关于杜牧的平生事迹、每年行动，历历可考，却没有他到过并州（唐代并州相当今山西阳曲以南、文水以北的汾水中游地区。开元中改为太原府）和边塞的记载。所以，杜牧“借问”酒家，牧童“遥指”的杏花村，就不可能在山西省的汾阳县了。

二说在安徽贵池县城西。理由是杜牧在会昌四年（844 年）九月由黄州刺史迁池州刺史（唐池州治所秋浦县，今安徽贵池），会昌六年九月又迁睦州刺史，在池州整整两年；并且贵池县城西有杏花村，素产名酒。所以清人郎遂写了《贵池县杏花村志》，将杜诗《杏花村》收入；后来《江南通志》亦将该诗收入，并言杜牧诗中的杏花村在贵池。这个理由较山西汾阳县说法充分。但细细体味杜牧《杏花村》诗，疑窦也便接连而来：一是假如杜牧是在赴池州做官的路上，即会昌四年九月作此诗，离清明时节尚远，何以会提及路上的断魂之人呢？二是假如杜牧是在池州为官时所写，从会昌四年九月至第二年的清明时节，近半年之久，这位嗜酒的大诗人，难道不知城西数里的杏花村有好酒卖吗？焉有向牧童“借问”之理呢？三是社牧在贵池为官，要吃杏花村酒，自有当差的服侍，怎会兀自寻觅酒店？因此，贵池说也有问题。

三说在江苏丰县城东南十五里处。其理由是：（一）根据诗意，该诗为杜牧途中所写，由“路上”、“借问”说明杜牧对周围的情况并不熟悉这一点可知。那么，杜牧在什么时候路过丰县的呢？查杜牧年谱，杜牧一生自外郡迁官赴京共四次；有三次过丰县境：大和九年由扬州节度掌书记迁监察御史，大中二年八月由睦州刺史迁司勋员外郎，大中五年秋由湖州刺史迁考功郎中，皆取道运河，经扬州、宋州（河南商丘）、汴州（河南开封）入京。大中二年杜牧曾作宋州宁陵县记。丰县杏花村即在运河至宋州的道上。远古，丰县曾属宋；并且丰县是刘邦的故乡，所以杜牧过丰县境，写一首《杏花村》的诗，是合乎情理的。（二）宋人苏轼写了一首关于丰县朱陈村嫁娶图的诗，诗中写道：“我是朱陈旧使君，劝农曾入杏花村。而今风物那堪画，县吏催钱夜打门。”言宋时丰县杏花村胜景破坏，猜拳行令豪饮美酒已被县吏打门代替，其诗暗合杜牧《杏花村》诗。苏轼生活的年代离杜牧仅晚一百余年，他对杜牧杏花村的地址比他以后的人更清楚，因而较可信。（三）《丰县志》

最早修于明代，从最早版本的《丰县志》始，版版皆收杜牧《杏花村》一诗入“艺文”；尔后的《徐州府志》亦屡次收入。而安徽贵池郎遂的《杏花村志》是清人的作品，迟于明版《丰县志》，更迟于宋代苏轼的作品。然而如今丰县城东南 15 里一带并无杏花村。只有一村，今名张杏行，至今家家门前院里尚且植杏三五株，可是该村向不产酒，看来丰县说亦难以让人置信。

四说是泛指。理由是中国杏花村很多，诗人不可能指专一的杏花村。不少人认为此说“非矣”，杜牧是一位忧国忧民的大诗人，岂能无病呻吟？假如他不亲眼见到一个杏花村，他的诗兴岂能无感而勃发呢？

看来，杜牧诗中杏花村是确有无疑的，这位才学显赫的杜樊川，写的是哪个杏花村呢？这确是中国文化史上的一谜，何日能解开呢？

（王文升）

关汉卿故里在何处？

关汉卿，是中国戏曲史上彪炳千古的人物。有人尊他为中国的莎士比亚，他是当之无愧的。他不仅先于莎翁 300 年，且艺术造诣丝毫不逊于莎翁。然而，由于封建统治阶级的歧视和传统观念的偏见，有关这位戏剧大师身世的资料传世甚少，至今，关氏的籍贯身世仍是个谜。

据有关资料推断，关汉卿约生于金末，在历尽人间坎坷、著录了 60 余种杂剧和大量的散曲、小令之后，约于元成宗大德年间（1279—1307 年）辞世。

大约 30 年之后，元人钟嗣成编纂的《录鬼簿》于元文宗至顺年间成书。内中载有元代杂剧和散曲作家一百余人的姓名，并附有小传及作品目录。其中，“关汉卿”条目云：“大都人，太医院尹，号已斋叟。”（《录鬼簿》卷上，据曹氏《楝亭藏书十二种》刊本）另一位元人熊自得（字梦祥）所著《析津志·名宦传》中载：“关一斋，字汉卿，燕人。生而倜傥，博学能文，滑稽多智，蕴藉风流，为一时之冠。”据《丰城县志·人物志》介绍，熊自得“元末以茂才异等，授大都路儒学提举、崇文监丞。著有《析津志》。”显然，熊自得对大都的文士名流是相当熟谙的。今人赵万里道：“考元代大都，就是现今首都北京，辽时名叫析津府。宋宣和五年改名燕山府。金天会元年复旧名，仍称析津府。”（《关汉卿史料新得》）所以，熊自得所云关汉卿为燕人，亦即为大都人。《析津志》问世，与《录鬼簿》相隔约十年，二者均在关汉卿谢世后不久，书中所言当去史实不远。所以，今人多尊关汉卿为大都人之说。

但是，《祁州志》（清代王楷等修、张万铨等纂，乾隆二十一年刊本）“关汉卿故里”条目云：“汉卿，元时祁之伍仁村人也。高才博学而艰于遇，因取《会真记》作《西厢》以寄愤，脱稿未完而死。棺中每作哭涕之声。……此言虽云无稽，然伍仁村旁有高基一所，相传为汉卿故宅。……至今竖子庸夫犹能道其遗事。”元祁州伍仁村，今属河北省安国县伍仁桥乡。众所周知，在封建时代，从事戏曲艺术被视作下贱行当，为正统派文人墨客所不齿，所以，尽管关汉卿是位流芳千古的艺术大家，却只能遭到封建统治阶级的鄙夷。在这样一种情势之下，倘不是有一定的史实资料可本，封建正统史志的编纂者们是绝不会拉关汉卿这位 400 余年前的“杂剧班头”来装点乡里的。因此，关汉卿祖籍祁州说，也不能不引起我们的重视。

此外，《元史类编》卷三十六有关汉卿为解州（今山西解县）人之说。

虽述之不详，但亦同样不容忽视。

顾学颉曾撰文认为：关汉卿“原籍是山西解州；……也可能是先由晋南到了祁州，然后定居在大都的”（《元明杂剧》）。顾先生的见解虽将上述三说撮合为一，但只是一种设想，尚无足够有力的佐证。

关于关汉卿的身世，也仍是个谜。较为人们所看重的《录鬼簿》，除上面提到的曹氏《楝亭藏书十二种》本指关氏为“太医院尹”外，其他如天一阁本、《说集》本、孟称舜本等刊本均作“太医院户”。考有元一代，虽有太医院及其藏书十二种》本指关氏为“太医院尹”外，其他如天一阁本、《说集》本、孟称舜本等刊本均作“太医院户”。考有元一代，虽有太医院及其辖下的“医户”，却并无“太医院尹”之官职。所以，许多专家推测，曹本中“尹”当为“户”字之误，关汉卿似是太医院属下的一个医户或一位普通医生。此说不无道理。

然《析津志》却将关汉卿列入《名宦传》，由此看来他又并非寻常百姓。另外，无代夏庭芝所著《青楼集》的《序言》中也以关为金遗民，入元不仕。《尧山堂外纪》亦云：“（关汉卿）金末为太医院尹，金亡不仕。”这就是说，关汉卿确定做过“太医院尹”，只是时间上不在元，而在金。倘以此几说，关汉卿曾经做过官，是无疑的了。

但从关汉卿所创作的作品数量之巨，以及他那种“蒸不烂、煮不熟、捶不匾、炒不爆”的倔强性格而论，似乎他又并未做过官。

孰是孰非，实难断言。

（龚法忠）

造园名家计成故居在哪里？

计成字无否，号否道人。生于明万历十年（1582 年），卒年不详，是我国古代杰出的造园艺术家。

计成早年学画，工山水，也喜欢吟诗。由于他的多才多艺，故而促成了他在造园方面的杰出成就。

计成中年时居住在镇江，偶见有人在竹木间用奇巧的石块叠筑假山，他认为“为什么不模仿真山真水来创造呢”？于是他就帮人造了一座壁山，形态非常逼真。因此他能叠山的名声，一时声誉鹊起，驰名于大江南北。以后，他先后设计修建了三座著名的园林，就是常州吴玄的东第园，仪征汪士衡的寤园和扬州郑元勋的影园。这三座园林虽早已无存，但从当时文人墨客们的题咏和记述中，犹可想见其园容之优美与内涵之丰富。如常州东第园建成后，园主人吴玄高兴地说：“从进园到出园，仅步行四里，那江南的胜景，被我一人占尽了。”扬州影园，建在柳影、山影、水影之间，美景如画，美誉如珠，故有“广陵胜处知何处，不说迷楼说影园”之句。在《影园记》中对计成的造园技术的评价也是很高的：“吴友计无否善解人意，意之所向，指挥石匠，百无一失。”

计成不仅能造园，而且还写有造园的专门著作《园冶》一书。此书脱稿于明崇祯四年（1631 年），共三卷，内容可分相地、立基、屋宇、装折、门窗、墙垣、铺地、掇山、叠石、借景十个部分，系统地叙述了我国古典园林的造园原理与设计手法。此书的精髓，可归纳为“虽由人作，宛自天开”，“巧于因借，精在体宜”两句话。学术界对这部著作的评价很高，一致公认

为是我国，也是世界上的第一部“造园”著作。

但《园冶》成书刊行之后，不久便在我国国内销声绝迹。（仅李笠翁《闲情偶寄》有一语道及，此外未见著录。）直到19世纪二三十年代，据说才从日本重新传入国内。在日本却对此书非常推崇，称之为“夺天工”。这本造园名著，为什么在我国国内几百年间一直默默无闻呢？原因是此书乃明末清初为人所不齿的阮大铖所刊刻，而且他还为此书写了一篇序。计成也被目为阮大铖的门客，连他所作的《园冶》一书，也被牵连，长期遭受厄运。

关于计成的生平，人们知道的也不多。特别是他的故乡和故居，虽经过有关专家的考证和查访，至今仍无定论。

计成的籍贯，仅据阮大铖序言中说是江苏吴江人，但计成其人在《吴江县志》上并无记载。1975年冬，喻维国跟随同济大学陈从周教授，曾冒风雪到吴江访求计成的遗迹、遗闻，虽多方奔走，找到姓计的人家，但均不知有计成其人。

对这个问题，笔者也颇感兴趣，前几年曾专程到吴江访查。据吴江县文管会吴国良同志介绍：辽宁博物馆曾来信专请吴江县文管部门到吴江盛泽镇茅塔村，寻访计成故居或遗迹。原因是明末清初的计东（1625—1676年）是位颇有名望的诗人，曾以《筹南五论》谒史可法，史可法目为奇才。计东就是吴江盛泽镇茅塔村人，且当地有地名计家坝。计成与计东时代相近，很可能是他的族人。吴江县文管会当即前去采访，虽当地尚有计姓三户，但对计成情况，一无所知，因此毫无结果。

吴同志又介绍称：据说陈从周教授曾在吴江同里镇上遇到一户开照相馆的计姓人家，自称为计成后裔，并持有计姓家谱一份。以后，我们曾多次去同里镇查访。镇上虽然明、清故宅甚多，但尚未发现有计成故居的确证。仅在同里镇总体规划中有记载说：同济陈从周教授曾建议在计成后代计氏旧居（并非计成当年的故居）5进、35间、7000平方米的基础上，拟建古典园林式的计成纪念园，以示纪念。

返程中，我们又到吴江图书馆去查阅了《吴江县志》和《续志》，除计东有传记外，仅发现有计瑛和计接两人，都是吴江盛泽人，但与计成的生活时代不同，也未发现与计成有何关系。

经过以上调查，笔者认为：计成在当时的社会地位不高，他在中岁以前，“游燕及楚”而历尽风尘后，仅以一技之长而游士大夫间，为人作幕，远离故乡。而且，明末清初，战乱频仍，社会动荡。计姓在吴江也并非世家大族，因此关于计成的传闻和记载极少。至于他的故居和遗迹，也必然更加迷惘难找，成了一个难解之“谜”了。

（孙鹄）

六民俗传说

风情篇

灶神究竟是谁？

过去，每当农历腊月二十三或二十四，我国绝大多数人家都要祭灶神——“送灶”。民间传说，每家灶头都有一位“灶君”——灶神老爷。旧岁逝去前夕，灶神老爷按例要上天禀报所在人家一年的善恶，以供玉皇太帝决定赐福或降灾时抉择。人们对这位“现管”的灶神老爷不敢等闲视之，唯恐他打小报告，故在送他上天前，总要供些酒菜和饴糖（麦芽糖）封住他的嘴，免得他在玉皇大帝面前说三道四，直至除夕再把他接回来。一年一度的祭灶神活动，成了中华民族独特的带有幽默色彩的民俗文化活动之一。宋代诗人范成大曾写了一首《祭灶词》，对祭灶的习俗作了生动的淋漓尽致的描摹：“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来分。”这种有趣滑稽的场景，事隔1000余年的今天，在我国部分地区仍可看到。令人惊奇的是，习俗模式自有文献记载以来，几乎没多大变化。汉应劭《风俗通·灶神》转录《礼器记》的规定，其“祭礼卑下”，供品也只是“盛食于盒，盛酒于瓶”。是一种级别较低，但流传广泛的具有戏谑性的祭祀活动，古往今来，如同一辙。

祭灶习俗由来已久，但灶神老爷究竟是谁呢？可谁也说不清楚。

一种意见认为，灶神老爷原是一位上古帝王或其后裔，具体指谁，各家说法不同。《淮南子·氾论》说：“炎帝作火死而为灶。”高诱注：“炎帝、神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《太平御览》卷百八十六引《淮南子》佚文云：“黄帝作灶，死为灶神。”俞正燮《癸巳存稿》卷十三“灶神”条引《许慎异义》说：“灶神，古《周礼》说，颛顼有子曰犁，为祝融，祀以为灶神。”

另一种意见认为灶神是美女型的一个普通人，《庄子·达生》记载人世间的鬼物，其中“灶有髻”是一种，《经典释文》引司马彪云：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”《酉阳杂俎·诺皋记上》说：“灶神名隗，状如美女，又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女，皆名察洽。”

还有一种意见认为灶神即是《史记·封禅书》索隐《白泽图》所述：“火之精曰宋无忌。”《三国志·魏志·管辂传》对上述作了解释：“王基家贱妇生一儿，堕地，即走入灶中。辂曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”显然，管辂把宋无忌当作了灶神。

有的学者认为灶神就是灶头边常见的蟑螂。袁珂在《神话论文集·漫话灶神和祭灶》一文中说：“这种常见于灶上的小生物，古以为神物（或鬼物），崇而祀之，将它作了灶神。殷周鼎彝，多以蝉纹为饰，所刻绘的就是这么一种东西。”

至于民间关于灶神来历的传说则更多了。有的说灶神爷原是一名贪官，被人一巴掌贴在灶上，眼睁睁看人吃美食；有的说灶神爷原是一位喜新厌旧

的薄情男子，遗弃前妻后，坐吃山空，沦为乞丐，流落他乡，饥寒中被一妇人收留，温饱后才发现妇人是他的前妻，一时惭愧，无地自容，一头钻进了灶坑，死在其中，嗣后，封为灶神。还有的传说说他原是个赌棍，甚至与土地爷赌起老婆来；范成大《祭灶词》中刻画的灶神形象，似乎是一位贪嘴耳软的好好老头。灶神究竟是谁呢？看来是很难弄清楚的！

（陈勤建）

十二生肖是怎么来的？

十二生肖，也称十二属相，是我国民间计算年龄的方法，即在子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二个地支符号上，各配一个相应的动物名称，形成鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪十二属相。十二生肖在我们日常生活中占有很显要的地位。送礼物时，人们多爱选用绘有当年生肖动物图案的礼品；画家、书法家在作品的落款处也多写上“牛年作”、“虎年作”等字样。有些迷信的人择婿选媳时，也总要看看是不是有“鸡犬不宁”、“龙虎相斗”等不吉样的命相。十二生肖与人们生活结下了不解之缘。

十二生肖是怎么来的？

有人认为，它是古代华夏族的纪年法与少数民族纪年法相互融合的结果。据史籍记载，我国自传说中的尧舜时代就开始使用甲乙丙丁等十个天干符号与子丑寅卯等十二个地支符号配合而成的“干支纪年法”。在相当长的历史时期里，中原的华夏族没有以动物配地支的纪年法。而我国西部、北部等少数民族，因长期过着游牧生活，动物是他们最常见、最基本的生活资源，因此很多事情都用动物来表示或指代。这些游牧民族在和各种动物打交道的过程中创造了一种以动物来纪年的方法。如《宋史·吐蕃传》记宋仁宗派刘涣出使吐蕃国时，厮罗设宴款待使者，谈起往事，“则数十二辰属曰兔年如此，马年如此”，按动物历年来分年讲述，所以清朝的赵翼在《陔余丛考》第三十四卷中说：“盖北俗初无所谓子、丑、寅、卯之十二辰，但以鼠、牛、虎、兔之类分纪岁时，浸寻流传于中国（指中原地区），遂相沿不废耳。”中原地区的地支与少数民族的动物相配合而产生的十二生肖，形成于汉代。怎么形成的呢？赵翼在同书中说，大概汉朝时匈奴单于呼韩邪归附汉家王朝，与中原居民混杂居住时，少数民族以动物纪年的方法遂与汉族的十二地支结合，产生了十二生肖。

第二种说法则认为，十二生肖不是华夏族与少族民族的历法相融合的产物，而是华夏族自己在长期发展过程中形成的“特产”。中国古代有所谓十二辰的概念，就是把黄道（即古人想象中的太阳周年运行的轨道）附近的天空分成十二等分，由东向西配以子丑寅卯等十二支，用它来纪年。由于古时候图腾崇拜的影响，人们总是习惯于把各种自然现象同动物形状或别的神奇的东西联系起来。因此在天文学上，就有巨蛇、孔雀、狐狸、狮子、天猫、蝎虎、飞马等星座名称。在这种心理支配下，人们也完全会用一些动物的名称来配合那抽象的子丑寅卯等十二地支，从而形成子鼠、丑牛、寅虎等十二生肖。东汉王充的《论衡》云：“子之禽鼠，卯之兽兔”，即说子年的动物是鼠，卯年的动物是兔，慢慢地，人们认为生在某年就肖（像）某物，子年生的肖鼠，丑年生的肖牛，所以称为“十二生肖”。这方面较早的记载有《周

书·字文护传》：“生汝兄弟，大者属鼠，次者属兔，汝身属蛇。”人出生于哪一年，属什么生肖，这原是很偶然的事，但迷信的人却常常拿它来算八字，卜前程。这是十分荒谬的。清朝小说家李汝珍在《镜花缘》里说：“人值未年而生，何至比之于羊？寅年而生，又何竟变为虎？……况鼠好偷窃，蛇最阴毒，那属鼠、属蛇的，岂皆偷窃、阴毒之辈？龙为四灵之一，自然莫贵于此，岂辰年所生，都是贵命？”这话是说得很有道理的。

以上两说，都以为十二生肖源于中国。但是，也有人认为十二生肖是从印度传入，而不是中国土生土长的。日本《文艺春秋》一书曾作过一番比较，认为印度的十二生肖一览表与中国的相同，只是其中狮子在中国改成了老虎。该书解释说，印度话中有发音为“懈勒”的一个名词，表示狮子与老虎两个意思，所以在十二生肖中，狮子与老虎实际上没有什么差别。其实，我国早有人提出过这种看法，并且还指出过《文艺春秋》所没有指出的一个不同之处：中国十二生肖中的鸡，在印度十二生肖里是金翅鸟，研究者根据印度古代典籍的有关记载，认为十二生肖的动物形象原是 12 位印度神将所驾驭的禽兽：招杜罗神将驾鼠，毗羯罗神将驾牛，宫毗罗神将驾狮或虎，伐折罗神将驾兔，迷企罗神将驾龙，安底罗神将驾蛇，安弥罗神将驾马，珊底罗神将驾羊，因达罗神将驾猴，波夷罗神将驾金翅鸟，摩虎罗神将驾狗，和真达罗神将驾猪。由于印度的地理环境、物产资源与中国不同，所以金翅鸟到中国后改成了鸡。但即使如此，我们从鸡的身上还依稀看得到金翅鸟的形象。印度十二生肖中竟有十一个与中国的生肖动物完全相同，所以，他们认为中国的十二生肖来之于印度。

关于十二生肖的来历，民间也有许多传说。有的说，轩辕黄帝要选 12 个动物担任宫廷侍卫，动物纷纷报名，猫托老鼠代为报名，但老鼠忘了，所以十二生肖中没有猫；也有的说，某次动物比赛本事，最后剩下武艺高强的象、鼠、牛等 13 位，老鼠钻进象鼻，弄得大象狼狈而逃，于是就有了鼠为第一的十二生肖。

如此种种不一而足，十二生肖的来历到底怎样，尚有待探索。

（东生）

求雨仪式起于何时？

风调雨顺、五谷丰登一直是以农为本的中国人的理想境界。的确雨水的适量与否能决定农业收成的丰歉和整个社会经济的成败。我国古代人们由于科学知识的贫乏以及盲目的对神鬼崇拜心理，误认为旱涝是神鬼意志的产物，因而顶礼膜拜，尤其是大旱之年，人们更是盼雨心切，采用种种手段，祈求天降甘霖，这种祈祷行为，逐渐演化成为固定的求雨仪式。

龙是古人臆想的神秘动物，传说它能呼风播雨，因而古人在求雨时往往将它奉若神灵，每每干旱之年，都要将它抬出，焚香跪拜，祈求它降雨解旱。我国最早记载龙能致雨的书是战国时期的《左传》和《山海经》。《山海经·大荒东经篇》说：“应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”战国时代，并且已经有了塑龙形求雨的方法。当时塑龙的材料是泥土，土龙塑成后，还要“文以青黄，饰以绮绣，缠以朱丝”。汉代以后，在拜龙求雨的时候，还混杂采用阴阳五行、祈祷、巫术等手段。汉代董仲舒著《春秋繁露·求雨篇》介绍了当时求雨的一些仪式。其中有塑

大苍龙一条，长八丈，位居中央，再塑小泥龙七条，各长四丈，位于大龙之东。大小龙皆是头东尾西，龙与龙之间相距八尺。再择儿童八人，皆斋三日，穿青色衣服舞蹈等仪式，这种以龙为中心，再揉和阴阳五行说相生相克的原理，目的在于调和阴阳，以助降雨。这种求雨仪式，由人舞渐渐演变为舞龙。有人认为，我国民俗盛行“舞龙”活动，也许就是从求雨仪式中变化而来的。

比求龙致雨仪式早的求雨方式是“舞”、“雩”。“舞”是一种在商代广为流行的求雨形式，陈梦家先生在《殷墟卜辞综述》中说，“舞”原为“無”字，而巫觋之“巫”，也是“無”字之演变。“巫”舞蹈号以降神求雨，故名其舞者为“巫”，名其动作为“舞”，名其求雨之祭的行为是“雩”。“雩”从周代起就成为求雨的又一主要形式。《礼记·月令》载：“仲夏，命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于人者，以祈谷实。”注疏说：雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，谓为坛南郊之旁，雩王精之帝，配以先帝也。在这种雩祀礼中，主角是帝王官员，而从事乐舞的配角却是巫觋。

如果说舞龙求雨仪式是流行于民间的主要求雨方式，而“雩”则一直是统治者的主要求雨仪式，带有明显的宫廷气息。尽管“雩”的形式在历代有所不同，但从周到清，绵延2000多年，一直是古代礼制的重要组成部分，在历代正史的《礼制》中，均有“雩”礼的各式各样的详细记录。

比“雩”更早的求雨仪式是“烄”。在甲骨文中有很多记载描绘了这种求雨仪式，即把人或牲畜放在柴堆上焚烧，以祭告雨神降雨。据《淮南子·主术训》中记载“商汤之时，大旱七年，汤亲自在桑林求雨，准备自焚，感动了上天，召来四海之云，千里之雨。商汤这种自焚求雨的方式，就是“烄”。从周代起“烄”被改名为“焚”。《左传》僖公二十一年条说：“夏大旱，公欲焚巫尪。”这里的“焚”，即商代的“烄”。在东汉，焚人以致雨的方法依然存在。范晔《后汉书·谅辅传》说，广汉郡王官掾谅辅在有一年大旱时，见太守亲自祈祷山川毫无结果，乃自暴庭中，慷慨咒曰：“今太守改服责己，为民祈福，精诚恳到，未有感彻，辅今敢自祈请，若至日中不雨，乞以身塞无状。”他令人在自己周围堆满柴草，准备自焚。将近中午，天云晦合，须臾降雨，一郡沾润。“焚”是一种相当庄重严肃的求雨仪式，其先应祈祷和“暴”，实在无奈，最后才“焚”。说起“暴”就是将人置烈日下暴晒以求雨的方法。《礼记·檀弓下》说：“岁旱，穆子召其子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴尪而奚若？”这种以人暴晒求雨的方法也相当残酷，尪可以解释为久病之人，因长期卧床，其面孔总是仰上。俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱。暴晒这种人，让他们在烈日下受苦煎熬，老天便会同情而下雨。由于“焚”和“暴”这两种求雨仪式太不人道，后世逐渐衰微。不过其痕迹尚存；清代和民国流行于广东翁源地区的“焚斗笠”以求雨的仪式或许就是古代“焚”求雨仪式的流变。在天旱时，将一顶烂斗笠用一枝细木棒顶住，插在地上，膜拜祈祷后，将烂斗笠焚化即可。这种方式无仪仗，无供品，简单易行。以烂斗笠代，使“青烟”上升以求老天降雨。

我国古代除了以上几种求雨仪式外，还有祈城隍降雨；甚至祈关公降雨，以及道士登坛建醮、焚香设幡求雨等等，当然这些求雨仪式毫无科学可言，但是它们也从一定程度上反映了古代人的文化信仰的表现。

（季平）

缠足始于唐代吗？

缠足，是封建时代摧残妇女的一种恶习，曾使无数妇女蒙受了极大的痛苦，以至于在近代的民主革命中，禁止缠足，放脚，成了妇女解放的一项重要内容。然而妇女缠足究竟始于何时？却至今还没有统一的定论。中国封建礼教、封建道德的一个突出表现就是妇女地位的极其低下，妇女被视为男人的附属品和玩物。为了迎合男人的情趣，满足男人的欲望，妇女无论作出多大的牺牲都是理所当然的，如“楚宫之腰”即为一例。《诗经》中云：“月出皎兮，佼人僚兮，舒窈纠兮。”舒，就是迟跚。窈纠，形容走路好看的样子，张平子《南都赋》亦云：“罗袜蹑蹀而容兴。”总之，古时妇女走路以缓行慢移为美；反之，不但不美，亦不符合封建札仪。缠足的发生，看来主要是基于这一点，但究竟始于何时呢？一种意见认为：妇女缠足开始于五代。持此论者大多引用南宋张邦基《墨庄漫录》中的一段记载：南唐主李煜有一宫女名窅娘，轻盈善舞，以帛缠足，使之纤小如新月一般。她穿着白色的袜子在六尺高的金制莲花上翩翩起舞。以后为人所效仿，从此开缠足之先河。到了宋代，妇女缠足的风气已相当盛行。据《宋史·五行志》载：宋理宗时，宫女们由于缠足，一双脚变得纤直，被称为“快上马”；陆游《老学庵笔记》载：宣和末年，妇女缠足穿的一种尖底鞋，称为“错到底”。徐积《咏蔡家归》中有“但知勒四支，不知裹两足”之句。苏轼的一首《菩萨蛮》，极言当时妇女脚之小：“涂香莫惜莲承步，长愁罗袜临波去；只见舞回风，都无行处踪。偷看宫样稳，并立双趺困，纤妙说应难，须从掌上看。”

对上述说法持异议者认为：“缠足的开始至少不迟于唐代，也就是说，在五代以前就有了。他们引元代伊世珍《琅玡记》所载：“安史之乱”时，杨贵妃在马嵬坡被缢死后，当地有一位老妇人因拾得杨贵妃的袜子而致富。其女名王飞，还拾得雀头履一双；上面嵌有珍珠，履仅三寸长。王飞将此奉为异宝，从不肯轻易给人看。据此，推论出缠足在唐玄宗时就有了。《群谈采余》中有咏杨贵妃罗袜诗一首：“仙事凌波去不远，独留尘袜马嵬山。可怜一掬无三寸，踏尽中原万里翻。”阮阅编的《诗话总龟》中记载了唐玄宗从蜀避难回来，为怀念杨贵妃曾作《罗袜铭》，内有“窄窄弓弓，手中弄初月”之句。在唐代文人的笔下，也有了对女人小脚的描写。如白居易《上阳人》诗中的“小头鞋履窄衣裳，天宝末年时世妆”；《花间集》中的“慢移弓底绣罗鞋”，等等，反映了当时妇女已缠足并成为一种风气。清代内地有人到西藏，发现当地的灯具状如弓鞋，称为“唐公主履”。唐公主，指文成公主。有人即认为这是唐代缠足的实证。

需要指出的是，持缠足不迟于唐代说法者尽管引用了不少资料，但并未确切地指出究竟始于何时，源在哪里？从记载看，唐代以前人们对妇女脚之大小已有讲究，作为美不美的一个标志。像《孔雀东南飞》中就有“纤纤作细步，精妙世无双”之句。但要证明唐以前妇女已缠足，还缺乏有力，充分的根据。至于《南史·齐东昏侯纪》中的东昏侯，以金为莲花贴地，令潘妃走在上面，称之为“步步生莲花”，与后人将小脚喻为“三寸金莲”则是两码事。

缠足不迟于唐代这种说法本身，也有可商榷之处。有人指出，若要缠足，必须以裹脚布层层裹住，这样便不能穿袜。马嵬坡的老妇人拾得杨贵妃的袜子，可见当时还没有缠足。郭若虚的《图画见闻记》中说唐代宗令所有的宫

人穿红锦鞠靴。这是一种袜筒很高的靴子，缠足的宫人，很难设想能穿之行走。所谓“慢移弓底绣罗鞋”，只是形容鞋底为弧形，鞋尖向上弓曲，今天的女鞋尚有此种形状。《宋史》中载：“韩维为颍王记室，侍王坐。有以弓鞋进者，维曰；‘王安用此舞鞋？’”清代的袁枚也认为弓鞋只是舞鞋而已。还有人引用唐代韩偓《屧子》诗中“六寸趺圆光致致”之句，说明当时尚无缠足之恶习。唐有大尺、小尺，大尺相当今天的 0.985 尺左右，小尺相当 0.82 尺左右，由此推断，当时的 6 寸之脚也不能说很小。

妇女缠足作为一种习俗，从开始到成为一种让会风气，必然要经历一个过程。究竟何是“源”，何是“流”，区分清楚确非一件容易的事。尽管它十分符合封建的传统观念，并受到统治者的认可和欣赏，但在历代的正史中，有关缠足的记载却很少见。这也许是“男尊女卑”的封建伦理对史官们的影响，倒是在历代一些文人的诗词、笔记、纪闻等文学作品中，或多或少地对此有所反映，从而成了我们今天所见到的原始资料。这些资料，有的可靠性也值得怀疑。如《丹铅总录》，认为缠足始于唐代，但此书的作者是明代的杨慎，杨慎著此书时正充军云南，疏于考订，讹误不少。凡此种种，给我们揭开缠足起源之谜无疑增加了困难。因此，缠足究竟始于何时，还有待于进一步的考证。

（许若齐）

“捣衣”是怎么一回事？

六朝和隋唐的诗以及五代和宋朝的词，有不少写到捣衣（又称捣练）及与之有关的砧杵。涉及捣衣的诗词又几乎都与游子征夫有关。张若虚“以孤篇盖全唐”的《春江花月夜》里就有涉及捣衣的诗句：“可怜楼上月徘徊，应照离人妆镜台。玉户帘中卷不去，捣衣砧上拂还来。”孟郊的《闻砧》则认为捣衣声比杜鹃啼叫、断猿长啸还哀切，以致“月下谁家砧，一声肠一绝。杵声不为客，客闻发自白。”谢惠连、温子升、庾信、李白、杜甫等著名诗人还有以捣衣为题的诗。

词牌《捣练子》又名《深庭月》、《杵声齐》，别名由李煜及贺铸的词而来：“深院静小庭空，断续寒砧断续风。无奈夜长人不寐，数声和月到帘栊。”“砧面莹，杵声齐，捣就征衣泪墨题，寄到玉关应万里，戍人犹在玉关西。”

此外，古代琴曲中也有《捣衣曲》，同样是抒发妇女为远戍边地的亲人捣寒衣时的怀念之情。

涉及捣衣的诗中流传最广的恐怕要算李白的《子夜吴歌·秋歌》：“长安一片月，万户捣衣声。秋风吹不尽，总是玉关情。何日平胡虏，良人罢远征。”

但是捣衣到底是怎么一回事呢？由于纺织原料及工艺的变迁，现代一般人已不大清楚，诸家注释差别也很大。

1956 年人民教育出版社的高中《文学》课本注捣衣为：“洗衣时把衣服浸湿，放在石上用木棒捶打。”持这种见解的很多。如《湖北日报》1979 年 4 月 1 日的《从“万户捣衣”说起》由诗句引出洗衣机的制造。1979 年第 4 期《人民画报》刊载的《李白诗意画》，画面上是一古代妇女月夜坐在树下，旁边放着一篮洗好的衣服。《唐宋词常用语例释》认为捣衣是“拆洗寒衣”。

1982 年出版的《唐代诗人咏长安》也认为捣衣是洗衣……

但是，既然捣衣诗词与游子、征夫有关，不免使人产生疑问：难道远在千里之外的游子征夫会不顾关山阻隔、路途遥远把脏衣服寄回家中去洗？洗衣为何不在白天进行更便于晾晒？为何不在夏天拆洗棉衣，而要等到秋凉？

吉林《社会科学战线》1982 年第 2 期《捣衣不是洗衣》一文认为捣衣“是裁制衣服的一种劳动”。其根据是唐人作的《捣练图》。然而，裁制衣服不能在月光下的河滨或庭院进行，不会发出使四邻惊动、诗人肠绝的响声，也不需如杜甫《捣衣》诗所写的那样“用尽闺中力”。裁制衣服不需捣的动作，砧、杵之类也无用武之地。

1983 年，《社会科学战线》又刊登《捣衣解》（见第 2 期），提出浆衣之说，然而浆衣也是不必捣的。

一些治学严谨的老前辈则肯定了捣衣是裁制衣服前的一道工序，但怎么捣法却不太弄得清楚。沈祖棻、程千帆的《古诗今选》有关捣寒衣的注中写道：“以练制衣，要先在石砧上用木杵捣后，才便于缝纫。”朱东润的《中国历代文学作品选》中编第一册的“砧”下注：“……唐代妇女每于秋夜捣衣，捣法不可考。从有关诗歌和宋人所绘《捣衣图》来看，知所捣为未经缝制的衣料，所以捣衣又称捣练。”

以练制衣为何要先捣？捣法是否可考？

我们从纺织学中可以了解到蚕丝及麻的韧皮纤维分别含有 20—25%及 30%的胶质，胶质裹束着纤维素，对其起保护作用。但胶质的存在使丝、麻织物手感粗硬，穿着不舒适，既不利于上色和保暖，也不美观。所以布、帛需脱胶处理，而捣练就是脱胶的工序之一。

查阅古籍中的有关纺织史料，可以考证出我国古代的布帛脱胶方法。《周礼·考工记》记载了脱胶的化学处理过程：把丝织品放入灰水中沤数日，使丝胶溶解，让丝素从被丝胶束裹的状态下解脱出来，变得柔软疏松。汉代则由浸泡发展成煮练，增加温度使化学反应加速，以提高工效。《说文解字》对“练”的解释侧重于物理处理过程：“练，湅缯也。”“湅，簡也。”清人段玉裁的注释说得更加明白：“皖氏如法湅之，暴之，而后丝之质精，而后染人可加染。湅之以去其瑕，如湅米之去糠秕。”湅米之去糠秕，稍淘即去，因为米糠是分离的。帛中之“瑕”则是和丝素连成一体混合存在的，必须反复捶捣方能析出。为了充分发挥碱的作用，必须将已煮之帛带灰捶捣，使丝胶成浆状物析出，然后再浣尽，所以捣练可在河滨进行，也可在庭院中进行。段注中的“暴之”，就是将已湅之帛放在浅水中漂晒，利用日光中的紫外线在水面上进行界面化学反应而使织物漂白。现代工厂里捣的工序由罗拉（roller）连续滚压代替，但原理并无变化。至今贵州的偏僻农村仍有木机织布、人工捶捣的遗风。

由于唐代府兵制规定征人需自带衣服和武器（见《新唐书》《志》第五十六），寒衣需由家中做好再由驿使送往驻地，因而写捣衣的诗词琴曲往往表现妇女对征夫的思念，并通过闺情反映征戍之苦以及抒发“平胡虏”、“罢远征”的愿望。由于自给自足的经济特点，游子的寒衣当然也需由家中做好寄去。

从一些唐诗本身也可看出捣衣是制衣之前的工序。如李白的《子夜吴歌》之三写了捣衣之后，之四便写制衣和寄衣：“明朝驿使发，一夜絮征袍……”唐代女子裴羽仙的《寄夫征衣》诗更是把“捣秋砧”、“执刀尺”、“信手

缝”、“托边使”的层次写得十分清楚。那么，为何称捣衣呢？因为寒农材料除布帛外还须用丝绵或乱麻作填充物，用成品代材料的借代修辞法，以衣概之更为全面。

以上说法看来比较合理。但是，唐代著名画家张萱的《捣练图》，画中并不是用杵在砧上捣练，而是两个女子各执拉开的帛的一端，绷平，一个小女孩扶着帛的外边沿，内侧一个小女孩蹲着由下向上看帛的背面，中间站着的妇女右手执一件长柄工具（状类勺）在帛面上操作。从工具和动作看，不是剪裁，不是熨烫，也不是描花或刺绣。她的操作相当于今天织纤中的哪一道工序？那长柄工具是什么？图中的主要人物是贵妇模样，专心工作，神态安详，意境与诗词中的妇女怨夫别离、情思凄楚截然不同。同一题材在同时代的不同艺术领域里差别为何如此之大呢？

（文启宇）

古代妇女为什么穿耳戴瑱珰？

在某些场合，我们能看到一些雍容华贵的妇女或年轻的女郎，其耳垂上附着一粒珠子，或是戴着短短的或长长的一串耳饰，走起路来，发出轻轻的悦耳的音响。

这是古代妇女穿耳戴瑱珰或明珠习惯的遗存。古时候，女孩长到 10 岁左右，母亲就会请人择了黄道吉日替她穿耳。一般的方法是，先用手指和着米粒，把女孩的耳垂摩软，然后用一支小针在耳垂凹部戳一下，塞进一根线，敷上土药，手术就完成了。慢慢地，这地方长成一个小孔，可以戴上瑱珰、明珠等各种耳饰。

古书中描写妇女戴珰情态的地方很多。曹植《洛神赋》有“珥（戴的意思）江南之名珰”语，晋朝傅立《艳歌行》有“耳缀明月珰”之句，北魏高允《罗敷行》亦有“耳穿明月珠”之言。史书记载，汉武帝谴责钧弋夫人，她吓得立刻脱卸珥玉请罪；赵飞燕做皇后时，她妹妹来宫中，皇帝喜欢她，赠给了合浦圆珠珥。晋朝甚至还下令平民百姓不许戴用真珠的珰珥呢！

为什么古代妇女都穿耳戴上珰珥珠子？看来“戴翡翠，珥明珠”，走路时确有婀娜的姿态，人的神情也显得更典雅高贵一点。魏太祖某次弄到几副名珰，卞后选了中等的。她说，取最好的珰，我存心不正；取最差的，也非我本愿；我选中等的，不也很好看吗？说明耳饰确能给人添色。因此有人认为，古代女子的穿耳戴珰，是为了漂亮。

由于瑱玉、耳珰等都是要在耳垂穿孔后才能戴上去的，所以有人提出这样的看法：上古时为了防范买来的女子逃跑，就在她的耳朵上穿了孔，戴一个环或是什么东西以作记号。即使女子把戴上去的东西拿掉了，但人家一看到耳垂上的针眼，就知道这是个逃奴，马上抓起来。谁知耳朵上戴了东西，走起路来很有一番风韵，于是贵妇人的争相效法，渐渐形成了穿耳戴珰、珠的风俗习惯。

也有人说，古代妇女在耳垂上附起一颗珠，最早本是蛮夷女子的妆饰。古书说蛮夷妇女轻淫，喜欢走动，所以在耳垂上挂起一串东西，走起路来，啷　作响，十分美观中听。中原华夏族的贵妇人在她们的影响下，也渐渐如此打扮起来，遂酿成这么一种现象，“楚王好细腰，宫中多饿死”、贵妇人讲究耳饰，民间妇女喜欢穿耳和戴瑱珰，自然是不待说了。

还有一种古老的说法。中国上古社会的宗法制十分盛行，男人是外当家，女人是内当家。主妇是不是贤明，是不是能干，对一个家庭来说十分重要。特别是士大夫家里的贵妇人，其言行对她当官的丈夫从事政治，有不容忽视的影响。而当官的丈夫为了让妻子郑重，不偏听偏信，就在她耳边穿耳戴上瑱珰、明珠一类首饰，让她时时提醒自己，以做一个合格的内当家，据考证，它的使用在周代比如周宣王的姜后就戴瑱玉。它先在宫廷后在民间使用；汉代把瑱珰等定为皇后、妃子和贵妇人的正式首饰。《诗经·鄘风·君子偕老》云："玉之瑱也，象之揥也"，赞"小君"（诸侯夫人）可与卫宣公白头偕老。郑玄注曰："瑱，塞耳也"，就是说，小君能用瑱玉塞住自己的耳朵，不让流言蜚语来影响自己，并通过自己的嘴巴使卫宣公受影响而做出不太有益的事来。《诗经》是周代的，郑玄是汉代的，可见当时这种说法是较为流行的。当时有句俗话叫"不瘖不聋，不成姑公"，正说出了妇人戴珰玉的作用就是防闲，要她装聋作哑，别管"闲事"，这样才能安稳地过日子，生儿子，娶儿媳，做婆婆（姑）。瑱的别名叫"充耳"，《诗经·齐风》中有一首讽刺"不亲迎"的诗，就提到"充耳"："俟我于著乎而，充耳以素乎而"，就有讽刺"充耳不闻"的意思。戴着瑱珰不听闲言，一心顺从妇德——好一副"贤妇人"的样子。我们若是读过班昭的《女诫》，就知道古代对妇女的德行、言语、容止和工作态度的要求，很可能会同意此种观点。

但民俗学家则持完全不同的看法。他们认为，穿耳戴瑱珰或明珠，是原始社会的一种遗习。原始社会的人，其审美观点带有很大的功利性。他们把强健的体魄、熟练的劳动技能看得至为重要。谁能打到野兽，他就必定把野兽的牙齿或角插在自己的鼻孔里或耳朵上，以示自己的威武勇敢。人们把这种牙或角视作美的装饰品，能用它装饰的，就是美丽的人。妇女们的工作主要是采集果实、烧火做饭，所以只能把能代表她们的工作成果的柴棍之类插在耳朵上。后来，到一夫一妻制出现后，做丈夫的便把自己的这些"战利品"转让给妻子，让她打扮得美一点。当玉石、金属品的装饰品出现后，这些小巧、优美的东西便取代了原先粗糙而低劣的"战利品"，成为妇女们不可或缺的美容品。耳朵上便出现了精致的瑱珰和明珠，成为女子行路时婀娜多姿的一种装饰品，并由于它的优美中看而一直流传到现在。

众说纷坛，至今未有定论。亲爱的读者，你认为哪一种说法有道理呢？

（东生）

妻父为何称"泰山"？

我国习俗，丈夫对妻子父母的称谓，一般在口语中称为丈人、丈母。"丈"在古代有"长"的意思。"丈人"原来是对老年人、长辈的尊称。《论语·微子》中说："子路从而后，遇丈人以杖荷蓧。"这里"丈人"就是"老汉"之意。王充《论衡·气寿》中也有"名男子为丈夫，尊公妪为丈人"的说法，也讲"丈"之本意，原是尊敬他人尤其是尊敬老年人的说法。不过，在王充所处的汉代，对老年人不分男女，无论公妪均可称为"丈人"。那么，对妻父尊称"丈人"源于何时何地？有人以为此说从汉代匈奴那儿传来。班固著《汉书·匈奴传》中有匈奴单于谓汉天子为"我丈人"的说法，当时汉朝历代皇帝对匈奴实行"和亲"政策，以公主或宗室女（也有以宫女假冒的）嫁于匈奴单于为妻，故有此称。这大概就是对妻父尊称"丈人"说法的起源。

而对妻母尊称为“丈母”，最早的记载大约要算北齐颜之推所著《颜氏家训·风操》，其中有“丈人之妇，猥俗呼为丈母”的说法，之后对妻子父母尊称为“丈人”“丈母”的记载屡见不鲜。唐代柳宗元祭祀妻杨氏之父母，著有《祭杨詹事丈人独孤氏丈母文》，可见“丈人”、“丈母”之称的来源比较简单，从上面所述之外，至今还没有找到过其他的说法。

书面语中，人们又有称妻父为“泰山”、“岳父”、“岳翁”的。这“泰山”、“岳父”、“岳翁”之称从何而来？却有几种说法。

一种说法，以为这种称呼源自唐朝，唐段成式《西阳杂俎》前集卷十二记载，唐玄宗李隆基于开元十四年（726 年）到泰山封禅，由丞相张说担任封禅使，张说顺便将女婿郑镒充作随从也带去了。按唐代官例，去泰山封禅后，丞相以下的官吏都可以升一级。郑镒本是九品小官，张说却利用职权，一下子提升他四级，成为五品。九品、八品小官着浅青色官服，而五品官就可穿浅绯色官服，唐玄宗在宴会上看到郑镒的官服突然换了颜色，很觉奇怪，便去问他，郑镒心中有鬼，只得支支吾吾，顾左右而言他。这时唐玄宗身边有位长于讽刺滑稽的优伶黄幡绰插了一句话：“此泰山之力也！”借指封禅泰山之事，隐指张说越级提拔女婿，含意深刻，妙语双关。唐玄宗心中明白，因碍于张说面子，不便发作。此言一下子传遍朝野，听者无不掩面失笑。后人有好事者，因此戏称他人妻父为“泰山”。不料沿袭日久，戏称成为尊称。因为泰山又是所谓“五岳之首”的东岳，所以又转而把妻父称作“岳翁”、“岳丈”等。从此说可以看出，“泰山”之称虽然雅致，但出典却并不十分光彩。

也有许多人不同意这种说法，因而有了第二种说法：称妻父为“泰山”，是由于泰山顶上有丈人峰的缘故。《唐六典》讲：“泰山周一百六十里，高四十余里，群峰得名者甚多，而丈人峰在山顶，特出群峰之表。”宋代晁说之在《晁氏客语》中以为“泰山”成为丈人代称，是因为俗称妻父为“丈人”，而泰山中丈人峰兀然特立，人言泰山必然先想起丈人峰，故而日久天长，“泰山”也成为妻父之尊称。对这种说法，有人还作过考证。明代萧协中作《泰山小史》说：丈人峰“在岳顶西南，巨石特立，俨然人状，故名。”清代聂剑光著《泰山道里记》说：“泰山绝巅里许为丈人峰，状如老人佝偻。”由泰山顶上一座状如弯腰曲背老翁的石峰，想到“丈人”，又从“丈人峰”联想到“泰山”，渐渐地将妻父之称与泰山联系起来。但是推其本意，此说的起因却与妻父之称相差甚远。

还有一种说法比较干脆，“泰山”之称乃是从传讹转化而来。清代赵翼著《陔余丛考》一书，其卷三十七中说，晋人乐广为卫瓘父，卫瓘尊其为“乐丈”、“乐”讹为“岳”，“乐丈”讹为“岳丈”，又从“岳丈”变化为“岳翁”、“岳父”。“岳”又使人联想起“五岳之首”的东岳泰山。因而妻父又被称为“泰山”。为了与“岳父”之“父”相应并称，人们将妻子之母尊称为“岳母”，也有一些人，为了与“泰山”相应并称，便将妻子之母尊称为“泰水”。

（蒋建平）

姑苏何处看“串月”？

苏州习俗，农历八月十八日有看串月之举，是一年一度的盛事。但看串

月的地点、时间，有谁真正看到了“串月”，自然景观究竟有多美？仔细考查起来，疑问不少。

何处看串月？

一说是石湖畔的行春桥。清代沈朝初曾作《忆江南》词，有注说：“行春桥，跨石湖之上，八月十八日月光初起，入桥洞中，其影如串。”明·卢熊《苏州府志》也有记载说：“十八日昏时，登楞伽山，遥望湖亭，士女为看串月之游。”清代蔡云《吴歈》诗中写道：“行春桥畔画桡停，十里秋光红蓼汀，夜半潮生看串月，几人醉倚望湖亭。”

二说是澹台湖畔的宝带桥。据《钱牧斋（即钱谦益、明末清初人）轶事》载：石湖东数里宝带桥，十八日夜，月光出土，正对环洞……桥西（澹台湖）波面一环一月，连络横流，荡漾里许。……吴梅村（吴伟业）屡欲观之，而终不果。惟牧斋与徐元叹（即徐波，明遗民）见之。

三说是从上方山顶望湖亭上远眺，可见行春桥与宝带桥下，月光流泻，连成一片，共见 62 个圆月。（行春桥 9 孔加宝带桥 53 孔的合计数）如清代徐崧在《八月十八日楞伽山看串月》的长诗中有过一段描述：“昔人所见更奇绝（并非徐崧亲眼目睹）：宝带桥横作天阙，玉轮初出无纤云，六十二拱各一月。”

何时看串月？

一般说，在八月十八日可看到串月。又说十七日和十九日前后一日，也能看到串月。当地乡人说，二月十八日亦见串月。具体发生的时间，从以上引文、引诗中可以看到有昏时（天黑时）、月光初起时和半夜三种说法，也觉莫衷一是。甚至还有一说是八月中秋夜到宝带桥下看串月的。有首古诗中，说得很清楚：“瑶台失落凤头钗，玉带卧水映碧苔，待到中秋明月夜，五十三孔照影来。”

有谁真正看到过“串月”奇观？

笔者未曾见到过，并为此曾查阅了前人较多的记载和诗文，除钱牧斋说自己看到过这种奇景，但他又说：若月出时云气遮闭或月已上桥，即无此景。其他人的诗文中，都是含糊其词，仅是描写月光、湖面和长桥的景色，对串月奇观并无具体确切的描述。相反有人直率地指出，看串月乃是徒有虚名。如徐士鋐《吴中竹枝词》：“秋风十里绿蒲生，串月看来虚有名。十八桥环半遮没，渔灯一点水边明。”其实这种串月奇观，要月光出土，正对环洞，方见一环一月。乃是在特定的时间、地点和条件下，才能出现的一种自然景观，瞬间即逝，故不易被人们所见。前往看串月的人虽多，而真正能看到的人，却寥寥无几。

最后谈谈在韦光黻所著的《闻见阐幽录》中还有一条标新立异之说：“石湖行春桥观串月，在八月十八夜。桥有九洞，人以月光在洞中往来当之；不知非也。上方塔上，有铁练横亘天半，而十八夜，月适当练中，倒影行春桥下，一串如牟尼（一串佛珠），故曰‘串月’。今塔练已无，此景不可得矣。”然而当代历史学家、苏州人顾颉刚读后即提出疑问：“铁练横亘天半，似当有两塔方可，而不闻有两塔也。”故而有没有这种串月现象，实在难以断定。

踏遍苏州，八月十八日何处看串月，至今仍是一个“谜”！

（孙鹄）

“泰山石敢当”是什么意思？

旧中国营建新屋，每每在对着大路小巷口的墙脚处，多嵌立有一块大小不等的石碑。石碑正面都刻有一样的五个字：泰山石敢当。

这种风俗习惯几乎遍及天南海北，在半个世纪前中小城镇建筑的街巷房屋还能见到。前些日子，我赴苏州洞庭东山，在那个保留明清建筑的小镇上，还见有古老房屋镶嵌有这种刻“泰山石敢当”的石碑。至于在他处，亦多。如在香港新界郊外，见存的古老家祠和宅门口也都保留有这样的石碑。

“泰山石敢当”，可以说是不胫而走了。

中国人为什么那么青睐于“泰山石敢当”呢？

我小时候在农村生活时，就听老辈人说泰山石敢当，乃指此处墙基坚固，就是泰山也能抵御；也有人说，此处有若泰山，什么巨石都能挡得住，更有比喻房主为财大气粗，连巍巍的几千丈高的泰山也能作押典当，诸如此说，尽属望文生义，都不能引以为据的，而随之年代悠远，后代的人们当然更难有认同了。

“泰山石敢当”，原来叫“石敢当”。石敢当之称最初见于西汉史游《急就章》，唐颜师古注曰：石氏敢当，言所向无敌也。因而陶宗仪“据所说，则世之用此，亦欲以为保障之意”（《南村辍耕录》卷十七）。现今多据陶说，如《辞海》（1989 年版），“石敢当三字，以为可以禁压不祥”。“人们都因这种图腾式物件，镇压天灾人祸、山精鬼怪”（香港《东方日报》）。清《太原县志》也称，“盖古人名，后世为禳灾之具”（卷十八）。此处石敢当，俗称石将军，有一将把关、万夫莫挡之意。有一种说法是春秋“已有石碏、石买、石恶，郑有石制，皆为石氏、周有石速，齐有石之纷如，其后以命族”。（颜师古注《急就章》）。他们都是一时豪杰，所向无挡也。由此说，“吴民庐舍，遇街衢直冲，必设石人或植片石，镌‘石敢当’以镇之，本《急就章》也”（《通俗编·居处》引《继古丛编》）。所以“也有人以为‘石’乃姓氏，‘敢当’是虚构称，什么也不是它的对手”。（香港《东方日报》1991 年 6 月 26 日）这大概就是“石敢当”的由来。

那么为什么叫“泰山石敢当”呢？

“石敢当”写上石碑，“以厌禳之”（《南村辍耕录》），唐时已风行，在福建莆田就曾发现唐朝所刻“石敢当”碑，宋人笔记亦谓得唐大历五年（公元 770 年）石敢当刻石（《墨庄漫录》）。但嬗变为“泰山石敢当”，却是五代以后的事了。

据《五代史》，后汉刘知远初为石敬塘之押衙，石与后唐李从厚（愍帝）于卫州（河南卫辉）议事。刘知远派勇士石敢，袖铁槌，侍卫石敬塘；李从厚部卒拟杀石，“敢与左右格斗而死”（《新五代史·汉本纪》）。因为石敢勇猛无挡，故清褚人获称，“今立门首以为保障，似取五代之石敢，其曰当者，或为惟石敢之勇，可当其冲也”（《坚瓠四集》）。但他书却以为石敢即石敢当其人，即刘知远为太原留守时，“将举大事，募膂力之士，得太山勇士石敢当，袖四十斤铁锥，人莫能敌”（清《太原县志》卷十八）。据说这个勇士，原来名并不叫石敢当，“五代石敢当，慕古人之名，而自表见者”（陈眉公：《群碎录》）。他是为邀功受赏，引众注目而改换姓名的。此人长相大概有些像巨无霸模式，“后人借其勇以辟邪也”。（清《太原县志》卷十八）就此在原有“石敢当”碑上增加了“太山”两字，有意无意地把虚称“石敢当”实体化、人格化了，久而久之，“太山”又嬗变为“泰山”，

这是因为“太”、“泰”是通假字，古代是通用的，岂不知泰山却是位在山东平原，“登泰山而小天下”，为五岳之首，更为世人皆知。其实此石敢当之“太山”乃是山西太原境一无名小山，“太山在风峪，内有龙池”，用泰山实误。有趣的是，在中国，唯独“山西人修屋于路巷所冲之壁，多嵌石镌‘太山石敢当’五字”（清《太原县志》卷十八），而在其它各处，却因不察“太山石敢当”由来，或者因“太山”不为人知，而以泰山更能显示伟大、无敌，却将原来冠加的“太山”湮没了。

石敢当究竟是什么含义，它在先民图腾文化中由来和发展的准确答案，看来还须作一番考索。

（盛巽昌）

传说篇

古代神话为什么不发达？

中国现存神话是不够发达的。

中国神话中的神多属兽形、半人半兽形或几种动物的合体。按照规律“神”应该从兽形向人形发展。发达的希腊神话中的神则多具人形，富有人情味。中国神话的概念神少，自然神、氏族神多；大量“远国异人”的描绘，奇形怪状，各具特征；无完整的神系，没有主神，神话故事也多零碎、片断、分散，许多事情没有形成较完整的、系统的神话形象、神话组织。这些正是不发达神话的特征。对照于发达的希腊神话，我们会得出这么一个结论。

但中国神话为什么呈现这么一个不够发达的局面呢？

胡适在《白话文学史》里说：“古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。所以《三百篇》里竟没有神话的遗迹。所有的一点点神话如《生民》、《玄鸟》的‘感生’故事，其中人物不过是祖宗与上帝而已。”把中国神话的不发达归结为民族气质的重实际而不富于幻想。

鲁迅在其力作《中国小说史略·第二篇》里推究中国神话不发达的原因道：“中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。然详案之，其故殆尤在神鬼之不别，天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。”鲁迅的分析有三个要点：一是说由于地理环境的不优越，养成了中国人重实际轻玄想的民族性格，在这种民族精神之下，零碎落后的神话难以发展为完整而发达的神话。二是说由于儒家的崇尚实际，不务玄虚，所以古代流传下来的神话（“荒唐之说”），不但没得到发展，反而日渐散失。三是说由于中国人的观念中，天神、地神和人鬼混淆不分，这样，人死为鬼的传说天天产生，就必然排挤掉神话的地位，使神话日渐沦落，不能发展。

茅盾的《神话研究》认为，中国神话的不够发达，原因有二：一为神话的历史化，二为当时社会上没有激动全民族心灵的大事件以诱引讲述神话故

事的诗人出现。神话的历史化，固然也保存了相当的神话；但神话的历史化太早，便容易使神话僵死。至于诱引“神话诗人”产生的大事件，在武王伐纣以后，便似乎没有。穆王西征，一定是当时激动全民族心灵的大事件，所以后来就有了神话的《穆天子传》。自武王以至平王东迁，中国北方人民过的是“散文”的生活，不是“史诗”的生活，民间流传的原始时代的神话得不到新刺激以向前发展，结果自然是渐就僵死。散文的生活是现实主义的，史诗的生活是浪漫型的，后者对神话的产生是不可缺少的条件，同时也是神话发展的依据。

高亨在《上古神话》里，提出这么几点见解：第一，上古神话原在口头流传，经过后世记录，才有可能完整地保存至今。但我国古代没有记述神话的专书，许多神话根本无人写在书上，以致故事失传。封建社会的人多以历史的尺度来衡量神话，都以为“其言不雅驯，荐绅先生难言之”（《史记·五帝本纪》），这样就使大批神话散失了。第二，封建社会里，尤其是先秦时代，也有人在著书立说时涉及神话。这客观上保存了少数简单的片断的故事，但由于著书时的引用神话，无非是取其一端，作为文章的论据，所以不会全文摘引，这就使原来完整的系统的故事，变得支离破碎了。第三，历史上几经焚书，书中所写到或涉及的神话故事也就随之消亡了。如司马迁《史记·大宛列传》里提到的《禹本纪》、《归藏》，多言怪物神异之事，现在却见不到了。

吕振羽在《殷周社会研究》，杨公骥在《中国文学》第一册里则从经济生活的角度来探讨这个问题。他们认为，希腊神话之所以富有人情味，曲折有致，而且较有体系，与古希腊时代的商业经济有关。商业经济能增进民族文化的交流，扩大人们的眼界，活跃人们的思想，锻炼、提高人们的思维能力，而这些正是神话赖以向前发展并发展为发达神话的重要条件。史前期的低级经济产生了与之相适应的神话，而社会由野蛮进入文明时期的先进的商业经济，则是神话由零碎向完整、由片面向系统、由兽形向人形发展的必要条件。而中国由原始社会向奴隶社会转化的过程中，是保持着原来的农耕经济及建立于其上的一系列宗法思想、专制政体的。因此就缺乏一种民主的空气、活泼的思想、幻想的特点，所以也就没能发展为发达神话。

中国神话为什么不发达，这是一个比较复杂的问题，因为它牵涉到神话产主的地理环境和经济条件，涉及到民族精神、文学艺术等一系列因素。大家不妨去求索一番。

（东生）

“帝”从何来？

打开历史书，首先看到的就是上古传说中的帝王的事迹。我们自称“炎黄子孙”、“龙的传人”，也正是把三皇五帝中的炎帝和黄帝看作我们的老祖宗，把他们所信奉的图腾视为中华民族之源的结果。作为炎黄子孙，我们理应把祖宗的历史好好地理一下，但由于年代久远。很多历史事实与神话传说混杂在一起，很难分辨，因此酿成了众说杂陈、莫衷一是的状况。要弄清三皇五帝的这段历史，首先就要对“帝”字进行研究，因此众家之说的焦点就集中在“帝”是什么这样一个问题上。

“帝”是什么呢？金景芳在《谈谈中国由原始社会向奴隶社会过渡的问

题》一文中认为，我国古籍中，帝、后、王这几个名同概念原来是有区别的。其区别在于，“帝”是部落联盟军事首长的名称，“后”与“伯”是部落首长的名称，“王”则是奴隶制国家最高的专制君主的名称。《左传·僖公二十五年》有“今之王，古之帝也”之言，表明帝与王有相同之点。他认为，“中国尧舜禹时代的所谓“帝”，同希腊英雄时代的巴赛勒斯、罗马王政时期的勒克斯一样，都是军事民主制军事首长的名称”。（见《古史论集》）

刘复在《“帝”与“天”》一文中说：“关于‘帝’字，我也认为是天帝”，此字是世界上最古的字。“帝”字较古的一义是天神而不是人王，古书中的“帝”字几乎都带些神秘性，如“王用享于帝”（《易·益》）、“古帝命武汤”（《诗·玄鸟》）、“梦帝与我九龄”（《礼记·文王世子》）之类，可见古人心目中的“帝”是天帝，后来才用为人王之意。魏建功《读〈“帝”与“天”〉》也持此说：“帝”字较古义为天神。周秦之际的人王都自称天之子，可见是天神。从秦朝起“帝”引申为人王，到汉初还有天神的意思。汉人称皇帝多言“上”，就是一方面沿秦制称“帝”，而另一方面又是“天神为帝”的观念未泯的结果。（见《古史辨》第2册上编）

“帝”的释义基本上分歧不大，至于“帝”字来自何方，说法就多了，“帝”来源于“花蒂”，这是第一种说法。王国维《观堂集林》卷六《释天》认为，帝者蒂也，象花朵之形状。郭沫若继承此说，并进一步加以发挥。他认为“帝”字象征花蒂，花的子房熟了就会长得很大，而且里面孕育出来的种子，一粒可以化育千万子孙。帝之所以用为“天帝”的意思，是因为天帝乃是神人，能化生万物，创造一切东西，而花蒂正有这种化生的作用，所以就借用过来了。郭沫若说，“此亦生殖崇拜之一例也”，农耕社会，人们多赖植物生存，花蒂的作用既大，引申而用为“天帝”，明矣。（见《甲骨文字研究·释祖妣》）

张舜徽则认为“帝”来自“太阳”。在奴隶社会里威权最大、统治一切的，要算是“帝”的称号了。大抵殷商初年用“帝”字作为至上神的称号，到末年才借用到“人王”的意义上来。我国古代用帝字来代表天神和统治者的尊称，自必是根据自然界威力最强、造福人类最大的东西来命名的。他认为，“帝”字受义的根源，是由“日”字来的。就文字形状说，卜辞的帝写作𠦪，象日光四射之状，它最初应写为𠦪，后来刻写的人为了书写方便，就把圆形写成方形了。初民造字，“远取诸物”，每于一物而兼造数字，以象其各种不同的形状，故既有中实无缺的⊙字，又有一个光芒四射的𠦪字。由于日光的威力在自然界中最为强烈，生民使用它来代表天神和统治者，便可想而知了。这正好比“神”的称号本出于闪电之形状，原始人看见了觉得神妙莫测，因而成为神秘的神的称呼。奴隶们平时拿统治者比作太阳，有“天无二日，民无二主”之语；怨恨统治者的严重剥削，便有“时日易丧”（这太阳什么时候灭亡）之咒。可见“帝”来源于光芒四射的太阳。（见《中国史论文集·释帝》）

章炳麟在《吴清卿〈字说〉手批》中提出，帝本从上，谓古文从不，亦可通。不者，鸟飞上去也。古者生曰王，死曰帝，死后则升上天空，飞向远方。把“帝”看作从鸟飞上天空的形状引申而来。

刘复在《“帝”与“天”》一文中认为，“帝”字来源于巴比伦。古巴比伦有一个字“𒀭”。其义为“天帝”或“人王”，同我国甲骨文的帝、金文的帝、《说文解字》的帝实在相象。我国从巴比伦借来𒀭字，从而有了表

示天帝后又代表人王的“帝”字，后多有学者沿袭此说。

又有把“帝”说成来源于“根蒂”的。高鸿缙《中国字例》说，帝乃蒂之初文，为瓜蒂之蒂。后借用为天帝之帝，又借为人王之称。殷人禘、祭之意，虽不可确知，然每行于远祖，当由根蒂之意引申。夏禄在《中华民族的根》一文中指出，原始农牧民在长期生活实践中观察了植物种子发芽生根的全过程，理解到植物的生命在于根蒂，万物之生全由根蒂，因此对根蒂就产生了崇高的信仰。以后又把这个意思扩大，把它视为一切东西的来源，并假借为天帝之称呼，因此天帝“能成命百物”（《国语》展禽语），“生物之主，兴益之宗”（《易·益》注），成为全民膜拜的创世主。不管是历史、文学，还是音乐、绘画、纺织、农功，都归到了“帝”的名下；而三皇五帝，则是“帝”的具体化。

（东生）

三皇五帝究竟是谁？

“自从盘古开天地，三皇五帝到如今。”记得这是小学课本里的名句，然而，多少年之后，当别人问起三皇五帝究竟是谁时，却很茫然。

先说三皇吧。三皇总名最早见于《吕氏春秋》，三皇的分名最早见于《史记·始皇本纪》中的李斯奏议，李斯说：“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。”而《春秋纬·命历序》则以为三皇是天皇，地皇和人皇，用人皇夺泰皇之位。到了宋代，罗苹注《路史》引孔衍《春秋后语》力图调解这个矛盾，认为泰皇即人皇。

这个矛盾暂时解决了，而五帝配三皇的矛盾更为突出，仅汉代学者之间就至少有四种不同说法。一种意见认为三皇为伏蠢、女蜗和神农；另一种意见认为是伏羲、神农和燎人；第三种意见认为是伏轰、神农和祝融；最后一种意见则认为是伏姜、神农和共工。

在这四种意见中，伏羲、神农为各家所共有。将女蜗列入三皇，是因为这位女英雄不仅“补苍天”、“立四极”，而且“传黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人”，创造了人类；恼人钻木取火，使人们能吃到味美的熟食，促进了人类自身的进化，列为三皇，理所当然；祝融即重黎，《山海经》说他“绝地通天”，分人神之界，自然可为三皇之一；至于共工，在与颛顼的战斗中，“怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉”，改变了人类的生存环境，列为二皇，不亦宜乎？

三皇无定说，自古如此。那么五帝的情况又怎样呢？

五帝说盖形成于周秦之际，起源于五方帝、五色帝之词，甲骨文中的“方帝”、“帝方”指的就是五方帝之把。但五帝的组合，自古以来也有着不同的说法。…种意见认为五帝即太晦、炎帝、黄帝、少蜂和颛项；另一种意见则认为是黄帝、颛顼、帝誉和尧、舜。东汉的郑玄还提出“五帝为六人”之说。

哪种说法最有根据呢？看来必须逐一审查他们的历史和功绩。

根据《国语·晋语入黄帝、炎帝同出生于少典，而少典为国名或父名则众说不·一。但习惯上所谓中华民族同为炎、黄子孙，炎、黄列为五帝看来不成问题。

《史记·五帝本纪》说："黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。"《龙鱼河图》说"天遣玄女下援黄帝兵信神符，制伏量尤……以制八方"。在早期部落之间的战争中，黄帝对于中华民族的形成是有功绩的；功绩还不止于此，《史记正义》说："黄帝以前，未有衣裳屋字，及黄帝造屋字，制衣服，营殡葬，万民故免存亡之难"，"教民江湖破泽山林原隅皆收采禁捕以时，用之有节，令得其利也。"

至于炎帝，也为少典之子，与黄帝兄弟相继，但《帝王世纪》认为炎黄之间凡隔 8 帝，500 余年，显然认为非信史。班固说炎帝"教民耕农，故号曰神农氏"。对古老的农业生产作出了贡献。

颛顼号高阳氏，司马迁说他是黄帝次子昌意的儿子，"静渊以有谋，疏通而知事；养材以任地，载时以象天"。命重任南正之官，掌管祭把天神，喻黎任北正（一作火正）之官，掌管民事，更大的贡献是扩大了民族活动的范围，北至幽陵，南至交趾，西至流沙，东至蟋木。

帝嚳高辛氏，黄帝长子玄嚣的孙子，其伯祖父版硕在位时被立为族子。《帝王纪》说他"年十五而佐频硕，三十登位"。《五帝本纪》说他"生而神灵，自言其名，普施利物，不于其身。聪以知远，明以察微，顺天之意，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之财而节用之，抚教万民而利海之"。而且生有一个伟大的儿子帝尧。

帝尧，名放勋，号陶唐。司马迁说他"命羲、和，敬顺昊天，数法日月星辰，敬受民时"。对于以农业立国的中华民族来说，制定历法，授民以时，在古代，比什么都重要。

说到帝舜，人们不禁想到他对盲父和后母的"笃谨"孝道，这对中国的伦理道德起到正反两个方面的影响。他继尧位，南巡狩，崩于苍梧之野，以身殉职，也是令人难以忘怀的。

五帝之中，最复杂的是太皞和少昊。太皞亦作太皓，风姓，以龙为官，一说即伏羲氏。少昊又作少皞，名挚，号金天氏，以鸟为官，传说他们均为东夷族。自崔述以来，一般认为少吴为太晦之后，近人根据《世本》"少昊，黄帝之子，名契"，认为少昊即契，而契亦传为帝喾之子；因此认为太尔皞即帝喾，二人均为殷人祖先。

根据上面的"审查"，他们都有资格列入五帝，然而，由于名额的限制，又不能一一满足他们的要求，这就使得史学家不知何从了！

其实，三皇五帝传说的分歧，是我国多民族发展的产物，它曲折地反映了民族融合的进步趋势。早在进入文明时代之前，在祖国辽阔的土地上，就形成了华夏族、苗族以及当时被华夏族称之为蛮、夷，戎、狄等许多兄弟民族。说华夏族为黄、炎之后，这实际上反映了华夏族是由以黄帝、炎帝为代表的两个有血缘亲属关系的氏族经过长期发展而成的。所谓帝，只不过是中国原始社会部落联盟时期军事首长的称谓，

（勇木）

颛顼是男性还是女性？

颛顼是我国古代神话传说中的北方天帝。据《山海经·海内经》记载：黄帝娶妻雷祖，生子昌意，昌意被贬滴至若水地方居住时，生了韩流，韩流长得"擢首谨耳，人面豕喙，麟身渠股，豚止"。这位模样古怪的人娶了淖

子氏的女儿，生下了颛顼。而根据《史记·五帝本纪》的说法，颛顼则是昌意之子，黄帝之孙。据说，颛顼继承黄帝当了天帝后，政绩显著，远近宾服，成为威名远扬的一代风云人物。

这个威名远扬的人物是男性还是女性呢？自古以来的史书一般都认为颛顼是男性。《大戴礼记·帝系》则讲得更有根有据，说颛顼娶有妻子女禄。因此，现代人所编写的古代神话也就继承了这种说法。

但是，也有人认为颛顼是女性。有人说，颛顼即高阳氏，为楚族的远祖。在古代，受后人典祠的主婚媾之神——高禖，一般都由部族的高祖妣担任。如夏人的高祖妣是女娲，殷族的高祖妣是简狄，周族的高祖妣是姜嫄等。从记载来看，高禖（高祖妣）均无夫生子，可见其均为女性。而颛顼正是楚族的高祖妣。《山海经·大荒西经》说："有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏，风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。"很多人认为，颛顼死后所化成的"鱼妇"，就是传说中的"美人鱼"，其上身为美妇人，下身为鱼，这又是颛顼为女性的一个例证。此外，古本《竹书纪年》、《世本》和《大戴礼记·帝系》均说"颛顼产（伯）鲧"。既能生子，理所当然是女性据此《颛顼为女性考》的作者龚维英认为：在母系氏族社会里，女性的神祇与人王（酋长）应该是很多的，但在中国古代神话中却只有女娲、西王母等寥寥几位，其原因就是因为在父权制度代替了母权制度后，"为了彰明父权的永恒性，女性神祇亦纷纷转化为男性"。因此，史籍中的男性颛顼正是要迎合男性社会的需要而被改造了的女性神祇。（见《华南师院学报》1981年第3期）

关于颛顼的性别问题，争议早亦有之，1935年，闻一多先生在《清华学报》（第十卷第四期）上发表了《高唐神女传说之分析》一文，对楚人先祖为女性问题曾作过一番研究。他说："夏商周三民族都以其先妣为高禖，想来楚民族不会是例外。因此，我认为楚人所祀为高禖的那位高唐神，必定也就是他们那'厥初生民'的始祖高阳，而高阳则本是女性。"但闻先生把颛顼与高阳判为两人，认为楚人的先妣"不是帝颛顼，而是他的妻子女禄"，那为什么会出现视男为女的情况呢？因为在母系社会，是男子出嫁到女家并取用女方的姓氏，转变到父系社会后，人们只认为一切主权都是操纵在男子手中的，因此闹出了"把'生民'的主权也移归给男人"的滑稽来。闻先生是坚持颛顼是男性的。（见《闻一多全集》第1卷）对于《山海经·大荒西经》中所说的颛顼死后化为"鱼妇"之事，著名神话学家袁珂也作了解释，他说，颛顼化为"鱼妇"，"意思大约是说鱼做了他的妻子，救活了他的性命吧"。（《中国神话传说》上册）

辨析一个神话人物的性别，看来似乎是一种毫无必要的无聊考证，其实，搞清这个问题对于我们认识神话中所反映的母系制度和父系制度以及研究中国古代史是有帮助的。虽然人们从社会发展历史的角度分析了颛顼是母系社会和父系社会中社会形象的变化，肯定了楚人的先祖高禖是女性，但在颛顼性别的结论上，仍各执一端。其关键在于：颛顼与高阳是否为一人？女禄为颛顼妻的记载是否可信？"鱼妇"是不是"美人鱼"？判明这些问题，颛顼的性别自会释然。

（黄显功）

黄帝是男还是女？

黄帝，是稍后于炎帝出现的一个大帝。在三皇五帝中，他的名声最响，业绩累累，被推为中华民族的老祖宗。我们称炎黄子孙，就是把黄帝和炎帝作为祖先崇奉的最好证明。

无论是历史典籍还是神话传说，都有许多关于黄帝的记载。在昆仑山上，有一座庄严华美的宫殿，是黄帝在下方的帝都，也是他常来游乐的行宫。他是五方之中央的上帝，辅佐他的神是后土，手里拿了一条绳子，经营四面八方。据说，黄帝长有四张脸，能同时顾及东西南北四个方向，及时处理各方发生的事情。正因为有如此神力，他才能够荣居中央大帝的尊位，时时莅临四方。

《山海经·西山经》说，有个叫轩辕之丘的山。郭璞注释时说："黄帝居此丘，娶西陵氏女，因号轩辕丘。"同书《海内经》也说："黄帝妻雷祖，生昌意。"西陵氏女、雷祖是一个人，即黄帝的妻子嫘祖。嫘祖聪明贤惠，不但给黄帝生了不少儿子，而且还发明了养蚕纺织。这些子孙，有的是神，有的是下方的民族。在《西游记》等古籍中赫赫有名的东海龙王禺䝉，人脸鸟身，耳朵上挂着两条黄蛇，威武异常，却原来是黄帝的儿子。那个从天上把息壤偷下来替人民平治洪水的大神鲧，居然也成了黄帝的嫡孙。伟大的黄帝，威力无穷，传说他曾在西泰山会合天下的鬼神，那时他坐在大家拉的宝车里，六条蛟龙跟随在他的后面，蚩尤带着一群虎狼在前面开路，雨师和风伯在后面清扫路上扬起的灰尘，其余所有的神全都跟随在黄帝的车子后面，亦步亦趋……

他带兵东讨西伐，南征北战，建立了赫赫武功；他尽心竭力，发明了冕旒礼仪，创立了史官，文功盖地。甚至我们今天书写的文字，据说最早也是他的史官仓颉发明出来的。只从这点滴介绍中，就能看到黄帝这位大神的功绩巨大、威力无比了。

对这样一位大神，向来没有人会产生他是男还是女的疑问；但是近来海内外却有专家发表文章，认为黄帝是个女的。这个说法实在出人意料，但却又有根有据的。

他们先从黄帝的"帝"字开刀。《左传·僖公九年》"顺帝之则"的注释说："帝，后也。"后，甲骨文里有时写作毓（即生育的育），形状象生育时的样子。上古时多有"后帝"连称的，说明帝与后之间有某种密切的关系。《易经·益卦》中"王用享于帝"的注是这么解释"帝"的："帝者，生物之主，兴益之宗。"《礼记·郊特牲》"祭帝勿用也"的疏说："因其生育之功谓之帝。"从这些记载里，清清楚楚地流露出"帝"字含有生育的意思。能生育万物的，能象"后"一样生育小孩的，不是女性是什么？

再看"黄帝"二字所带来的疑点。《史记·天官书》记载："黄帝主德，女主象也。"据考证，"德"的本义是"种植"、"生殖"。黄帝既主生育之德，当然就有女主象，这样，也就毫无疑问是个女的了。《淮南子·说林训》有云："黄帝生阴阳"，高诱注道：黄帝，是古时候的天神，最初开始造人的时候，化生了阴阳。这能"生"阴阳的，似乎也是女性的事。黄帝是掌管中央的大帝，《月令》和《吕氏春秋》都说，"中央土，帝黄帝，神后土"，其实，这"后土"即黄帝的神灵。后土是什么？《汉书·郊祀歌》说："后土富媪，昭明三光。"张晏注曰："媪，老母称也，坤为母，古文称媪。"《郊祀歌》还说："惟泰元尊，媪神蕃厘"，李奇注曰："媪神，地也。"

后土即坤，坤为母性，是媪神，后土就是老年妇女。黄帝既然就是后土，那么，黄帝不是女的又是什么呢？

神话传说里也有说黄帝是母性大神的。《国语》里展禽说：“黄帝能成命百物”，即黄帝能生养万物，这是古时神话对春秋时期的人的思想影响。《山海经·大荒北经》说：“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。”黄帝生苗龙，苗龙生融吾，这些都一笔带过去了，惟独对白犬有雌雄，化生为犬戎之族这一点却要点明。这表明，正因为黄帝是个女的，所以生下苗龙的事，无需专笔补叙（苗龙生融吾等类此），而弄明生了白犬，其雌雄自行交接化生犬戎之族的事，与上述过程不同，所以要作补充说明。再看一个事例。由黄帝改造而来的东岳大帝看上去是个男的，其实从很多记载里还是看得出是个女的。黄帝是管生殖的，东岳大帝由她化身而来，当然应该有此作用，但又碍于男人的形象而有所不便，就只能另造一个叫“碧霞元君”的女神来管，但这女神其实就是黄帝的本相。陈文述《泰山碧霞元君祠诗》里说这位女神“其义同富媪”，“其神即后土”，就道出了黄帝与这位女神二位一体的关系。《碧霞元君宝诰》更是一语道破天机，说她“曩时现玉女身，根本即帝真之相”，说明黄帝即这位碧霞元君的原形，黄帝是富媪，是女人！

读者看了，一定会惊讶万分：那么崇高、那么伟大的黄帝，竟然会是个女的？这个说法，虽然很难一下子推翻以前“黄帝是个男的”的定论，但是却也言之有理。谁是谁非，尚待后人公论。

（东生）

伏羲是人还是神？

传说中的“三皇”充满了神奇的色彩，在光怪陆离的迷雾背后，我们来探究历史的真实面目。“三皇”中的伏羲，是怎样一个人物呢？

（一）伏羲的名称

在中国古籍中，最早提到“伏羲”名称的是《庄子》。《易·系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也”；《世经》则曰：“作网罟以田渔取牺牲，故天下号曰炮牺氏。”（见《汉书·律历志》）司马贞称“养牺牲以庖厨，故曰庖牺”。另外还有虙羲、宓羲、羲皇等许多名称。名称的差异实际上反映着人们对伏羲职能看法的不同。

（二）伏羲的职能

把伏羲列为中国历史上第一个人王的《易·系辞传》讲他“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身、远取诸物，于是作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔”。察天地之象，他是最早的天文学家；推八卦六十四复卦，他又是最早的数学家；教人结网捕鱼、耕田种植，他还是最早的渔翁和农夫。《礼记·月令》又称其“制以俪皮嫁娶之礼”，要算是最早的礼仪大师了；还有传说他能“作书契而代结绳之政”的，当是最早的文字学家；“斫桐为琴、绳丝为弦，织桑为瑟”，堪称最早的乐器制作师；《绎史》引《河图挺辅佐》说：“伏羲禅于伯牛，钻木作火。”可以和希腊神话中的普罗米修斯媲美；至于“炮牺”，含义是“取牺牲以充庖厨”（《帝王世纪》），既能“变茹腥之食”（《拾遗记》），又可见其为最早的大厨师。《礼记·月令》把他看作司春季之神，《吕氏春

秋》以他为“苍精之君”、“东方之帝”、“木星”等等。这位神人的能耐与职能多得不可计数了。有人认为这反映着我国原始社会渔猎时代人们对渔猎工具发明者的崇拜和纪念，人们是否把崇仰先祖的独创精神的感情，统统都奉献给了这位理想中的“技术神灵”呢？

（三）伏羲的外貌

甘肃天水市座落着一组明代建筑群，这是被誉为天水十景之一的“伏羲卦台”。庙内先天殿供奉着一座三米多高的伏羲像：粗黑的浓眉，滚圆的双眼，棕黄色的皮肤，披着满身绿色的鳞甲。这正和王延寿《鲁灵光殿赋》中讲的“伏羲鳞身”相符。然而汉代画像砖上的伏羲，却是“人首蛇身”的怪物：腰身以上作人形，穿袍子，戴冠帽，下面是和女娲紧缠在一起的蛇躯。这和《帝王世纪》中的”疱牺氏……蛇身人首”记载相合。在河南南阳汉墓中我们看到的伏羲则又是人身龙躯。据《玄中记》记载，西汉鲁恭王灵光殿内的石刻伏羲形象也是如此。解放前，民间敬奉的伏羲，还有脚踩猛虎，或身边带着猛虎的人像。天水伏羲像与其说象一个威严的帝王，不如说更似一位善良的樵夫。人们在伏羲形象中寻求什么呢？这是否正反映着渔猎时代和农耕时代的图腾崇拜呢？

（四）伏羲与女娲的关系

传说伏羲是天神和人间极乐国土的女儿所生的儿子，他有一位名叫女娲的妹妹。《风俗通》载：“女娲，伏希（羲）之妹。”卢仝《与马异结交诗》说：“女娲本是伏羲妇。”兄妹变成了夫妻。汉代画像砖上两尾相缠的伏羲与女娲，呈现给我们的就是一幅非常美妙的家庭行乐图。闻一多在《伏羲考》中谈到西南地区苗瑶等少数民族的民间传说，以证明他们是由亲兄妹而成为夫妇的。这当然是大悖现代伦理的，但却正是被现代人类学所证明了的确实存在过的历史事实。

伏羲的名称、职能、外貌以及他与女娲的关系，凡此种种，五花八门。久远的年代在事实上笼罩了一层神秘的光采，真相究竟如何，恐怕永远是一个谜吧！

（邹振环）

女娲炼石补天是怎么一回事？

女娲炼石补天的故事，是我国脍炙人口的神话传说。然而关于女娲氏其人，却有不少待解之谜。

首先，女娲是男是女？这个问题或许会令人发笑。因为从古至今，人们一般都认为女娲无疑地是一位女子。古籍中，有不少关于女娲为女性的记载。《太平御览》卷七十八引《帝王世纪》云：“女娲氏亦风姓，承庖牺制度，亦蛇身人首，一号女希，是为女皇。”讲述补天故事的《淮南子·览冥训》有东汉高诱注云：“女娲阴帝，佐虑戏治者也。”《山海经》东晋郭璞注云：“女娲，古神女而帝者。”南宋郑樵《通志·三皇纪》云：“伏羲氏没，女娲氏作，是为女皇。”东汉王充《论衡·顺鼓篇》引董仲舒语“雨不霁，祭女娲”，并指出其意“殆谓女娲古妇人帝王者也”。《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲，故世言女娲伏羲之妹。”唐代卢全又说女娲是伏羲之妻。历代不少人谈及著名女性，也往往以女娲为例。《北史·祖珽传》记祖珽赞陆姬语云：“虽云妇人，实是雄杰，女娲已来无有也。”北宋

程颐《易传》云：“妇居尊位，女娲氏、武氏是也。”从古至今有关书籍中的女娲图像，也都画作女子。

清代赵翼考证，女娲原为男性，后人讹传为女。他的《陔余丛考》引唐代司马贞《三皇本纪》云，女娲本风姓，代宓牺立，号为女希氏，是上古时帝王中之圣贤者。因当时无文字，只以音呼，后人因音成字，写作女娲，并不是指其性别为女。又引《风俗通》记云，女娲辅佐太昊祷于神祇，创立婚姻媒妁之规，而其本身并非女子。《道藏·洞神部》东汉郑玄注，以伏羲、女娲、神农为三皇，也是把女娲作为男子看待的。

第二，女娲补天到底是怎么回事？今天看来，所谓补天，不过是上古时的神话，并无实事，它反映了原始社会时的人类征服自然的幻想。但若把女娲看作是一个上古时的历史人物，其补天的传说该如何解释？王充《论衡·谈天篇》对此提出疑问，他说，天非玉石之类，岂石所能补？女娲虽高，岂能及天，不能及天，又哪有阶梯可上？而且，断鳌足作为四极的支天柱，也甚为荒唐。王充说，鳌足即能支天，其体必更大，天地间如何能容？如此大鳌，其皮肤必如钢铁之坚，女娲如何将它杀死？当然，对于神话传说，王充进行如此认真而机械的驳斥，似无必要。于是，后人便另辟蹊径地对补天作解释。明代陆子渊认为，上古时人茹毛饮血，不知用火，女娲炼五色石取火。使夜得光明，食得烹饪，这实际上是补天之所不及，即后世所谓焚膏继晷之意。清代赵翼对陆说又提出质疑，说发明使用火的是燧人氏，为何归于女娲？赵翼引黄芷的言论说，五金有青黄赤白黑五色，皆生于石中，女娲首先识别它们，并用火锻炼出来，制为器物工具之类，此举可补天力之缺，故传为炼石补天。据此，女娲补天又被解释为原始冶金的发明和应用。

第三，女蜗的陵墓在何处？这个问题，有五种说法。其一为山西永济县风陵渡。因为史载女娲风姓，故女娲陵又称风陵，其地或谓为风陵陂或风陵堆。《山西通志》、《名胜志》记此为风后之陵，而风后即女娲，这由相传女娲为伏羲之妻附会而来。其二为陕西潼关县。《陕西通志》记云：“上古风陵，即女娲氏陵，在潼关卫城北黄河中。”这里所述陵墓的位置实即风陵渡，与前说相同。其三为河南阌乡（今属灵宝县）。《河南通志》记云：“女娲陵，在阌乡县黄河滨。”《新唐书·五行志》云：“天宝十一年六月，虢州阌乡黄河中女娲墓，因大雨晦冥，失其所在，至乾元二年六月乙未夜，……其墓涌出。”这里所记陵墓的位置，也即风陵渡。其四为山西赵城县（今山西洪洞县赵城镇西南）。《文献通考·王礼考》记载：“女娲葬赵城县东南，在晋州。”《平阳府志》云：“娲皇陵，在赵城县侯村里，有二冢，东西相距四十九步，各高二丈，周围各四十八丈。”其五为山东济宁。《兖州府志》云：“女娲陵，在济宁州东南三十九里。”

上述这些问题，使女娲这一人物带有非常神秘的色彩。由于女娲的时代距现在太遥远了，要解开这些谜也真不容易呐！

（王永宽）

湘君是男神还是女神？

《湘君》、《湘夫人》是屈原《九歌》中的姊妹篇。屈原在这两首诗里，以丰富的想象塑造了湘水之神的形象，表现了神的儿女之情，艺术风格清新

凄艳、幽渺情深，被认为是《九歌》里写得最美的诗章，也是我国诗歌园地中罕见的并蒂奇葩。

湘君和湘夫人究竟是谁？湘君是男神还是女神？在历史上，伴随着美好的神话传说，人们对此有不同的说法。一派认为湘君是女神。例如，朱熹、洪兴祖认为湘君、湘夫人就是娥皇和女英，他们是帝尧的两个女儿，后来嫁给舜，为舜的二妃。舜南巡死于苍梧之野，二妃追至江湘，死于江湘之上，遂为湘水之神。舜之二妃娥皇、女英同为湘水之神，那么为什么一称君，一称夫人呢？洪兴祖解释说娥皇是正妃所以称君，女英次之所以只好称夫人。总之，娥皇是尧的长女，湘君是湘水的正神，她是女神。这种说法更早的根据是汉代刘向的《列女传》。《列女传》说湘君、湘夫人就是二妃，湘君从那时起就成了女神。

在认为湘君是女神的这一派说法中，对于湘君究竟是谁，另有两种不同的看法。一种认为湘君、湘夫人是舜的两个女儿宵明与烛光，她们是舜的第三个妃子癸比所生。舜死之后，宵明与烛光随她们的母亲癸比迁徙到潇湘，后死于此，遂为湘水之神。女英则死于商州，故湘君、湘夫人是宵明、烛光，而不是娥皇、女英。也有人认为湘君、湘夫人是天帝的二女，是《列仙传》所称作“江妃”的二女，既不是舜妃，也不是舜女。

还有一派则认为湘君是男神，湘夫人是女神。他们说屈原《湘君》、《湘夫人》两篇诗，明明是男女互念之词。舜死于苍梧，二妃死于江湘之间，地有间隔，宜其相念，故湘君应是指舜，湘夫人指二妃。在主张湘君是男神的一派中，王逸、郭璞认为，湘君是湘水的神，湘夫人就是他的夫人。王逸、郭璞的说法对后世影响最大，近人多主湘君是男神，湘夫人是女神，他们是配偶神，《湘君》《湘夫人》两首诗就是写企待对方不来而产生的深切思慕哀怨的心情的。

（许山河）

“山鬼”是鬼还是人？

战国时代楚国伟大诗人屈原曾写过一首题为《山鬼》的诗。诗人笔下的山鬼，没有狰狞的容貌，没有恶意的动作，它眼含情，脸常笑；想与人亲近，又犹犹豫豫，疑心重重；它生在深山野林，喝泉水，栖树林。二千多年来，人们一直提出疑问：“山鬼”究竟是什么？

对于山鬼，曾有过各种不同的解释，一种是山神说。张泉英在《屈原赋译释》中认为，山鬼即山神。郭沫若在《屈原赋今译》中认为，山鬼是失恋的女神。一种是山鬼说。程嘉哲在《九歌新注》中认为，它是丛葬山中的鬼魂。还有一种是山怪说。东汉王逸认为，山鬼是一种山上的怪物。今天则有人认为是一种人形动物猩猩。

山鬼是鬼吗？不是的。明朝学者王夫之云：“此盖深山所产之物类，亦胎化而生，非鬼也”。他认为，照屈原的诗歌看，山鬼“若有人”是“仿佛似人”；山鬼“然疑作”是“且然且疑，不知其所在也”；山鬼“又宜笑”、“善窈窕”是“多技而媚人”。照此看来，如何是鬼？那么，山鬼是什么呢？王夫之认为，“旧说以为夔，枭阳之类。是也。……盖依木以蔽形，或谓之木客，或谓之𤞷（读如霄），今楚人有所谓魈者”。就是说，山鬼又叫木客、枭阳、𤞷、魈，总之不是鬼。

山鬼是猩猩吗？不是。现代世界上能直立的动物一共只有五种，即人和他们的近亲黑猩猩、大猩狸、长臂猿与猩猩。中国古代也确实有过猩猩，例如《后汉书·西南夷传》记载，“哀牢出猩猩”。但是，没有记载过长江一带有过猩猩。而且，古代人已认识猩猩。《周书》上记载，“猩猩状如黄狗而人面，头如雄鸡”。这是指猩猩头上红色的瘤状隆起组织。还记载猩猩胖而矮，“伏行”。因此，不大可能把猩猩称为山鬼。而且，从诗中描写的性状看，也不像是猩猩。猩猩并不是“含睇”、“宜笑”的动物。

那么，山鬼究竟是什么呢？现代人类学家刘民壮、黄万新等认为，山鬼可能是一种尚未发现的人形动物，俗称野人。

“山鬼”出没的地方，正好是古代的楚地，特别是屈原的故乡秭归附近。楚地就在今湖北一带，秭归离著名的原始森林区——神农架很近。神农架地区山高林深，藤蔓交错，人迹罕至。多少年来，那里就盛传着野人的传说，清朝杨廷烈在《房县志》中说，“房山高险幽远，石洞如房，多毛人，长丈余，遍体生毛，时出啮人鸡犬，拒者必遭攫搏。以枪炮击之不能伤”。“毛人”也许就是山鬼，它的智力较高，加之清代枪炮性能较差，瞄准不太准确，因此不易伤它。又据《房县志》记载，“房陵有猎人善射，矢无虚发，一日遇猴，凡七十余发，皆不能中。猴乃举手长揖而去。因弃弓不复猎”。这里的“猴”似乎也是野人，因为猴没有如此高的智力。

野人之说不仅有史记载，而且有画流传。在房县红塔公社高碑大队的汉墓群中，有一幅石刻毛人画像，画上的毛人像猴又像人，正举目远眺。房山地区以野人命名的东西很多，如野人山、野人洞、野人碑。传说野人曾把人拖入洞内，因此立碑镇慑，碑上刻着捐款者 140 人的名字。“山鬼”出没的地方与“野人”的活动地区是一致的，因此有一些人类学家认为，山鬼就是野人的别名。

在屈原前后，古籍上也屡次有关于类似山鬼的动物的记载。战国时成书的《山海经》记载说：“枭阳国，在北朐之西（今广西郁水流域），其为人人而长唇，黑身有毛，反踵，见人笑亦笑。”又说周成王时南方州靡国曾献过一种“赣巨人”。这种动物“长丈许，脚腿反向，健走、被发、好笑”。南北朝时，湖北也进献过一雌一雄两种人形动物，建武帝让画工画了画。

神农架山区究竟有没有野人，目前尚有较多的争论。肯定野人存在的一些学者如刘民壮等对神农架野人进行了多年考察，调查到野人目击者 300 人，发现了野人脚印 2000 个，发现野人毛发十余种、数千根，发现野人粪便及吃剩的野猪骨头，还发现了野人修筑的睡窝。睡窝用竹子、树枝编成，显示出较高的智慧。野人毛发经武汉医学院研究室鉴定，“发现它与黑猩猩等类人猿有较大差别，而在形态特征上接近于人类”。华东师大生物系电镜室用三万倍电子显微镜鉴定，结论与上述结论一致。如果野人确实存在，它又是什么动物呢？人类学家周国兴认为，很可能是古代巨猿的后代。巨猿中的一支由于神农架优越的气候条件得以生存至今。刘民壮认为，它可能是南方古猿，是早期人科系统上的旁支，正处在人类系统的边缘上。英国女人类学家玛拉·谢克雷博士认为，野人可能是尼安德特人的后代。还有些同志认为，野人也不排除猩猩的可能性。当地群众传说野人红毛，分散活动，很象是猩猩。

还有些学者否定野人存在的可能性。动物学家谭邦杰认为，野人的传说是虚幻的。因为迄今为止，并没有人能出示野人的照片或标本。他认为，既

然野人的目击者时有报道，那么总应有野人的尸体遗骸，但至今却一无发现。野人传续至今，一定要有一定数量，才能生儿育女，传宗接代。而现在多数看到单个活动，种群不可能延续。神农架山区可食的坚果、浆果不多，冬天无果实可食，野人难以生存。在古代，也有一些学者不相信野人存在，如清朝诗人袁枚说过，“余询之土人，云传闻有之，未有见之”，因而认为只不过是传说而已，不足为信。

那多情善笑的山鬼究竟是什么，至今还没有明确的答案。也许，对神农架山区的进一步考察将会提供一个满意的答案。当然也有可能，这个问题将永远是一个谜。

（朱长超）

有没有孟姜女哭长城？

孟姜女哭长城是我国古代著名的民间传说之一。据说，在秦始皇的时候，有一对新婚夫妇，男的叫范喜良，女的叫孟姜女。结婚刚三天，范喜良就被征去修筑长城，不久因饥寒和劳累而死去。孟姜女历尽艰辛，万里寻夫到长城，得知丈夫已死，便放声大哭，哗啦一下就哭倒了长城八百里。从此，山海关被指定为“孟姜女哭长城”之地，在那里盖起了“孟姜女庙”。这个故事流传至今已有 2000 多年了。

有人认为，孟姜女哭长城的故事，纯属虚构。因为山海关所存的长城是秦朝以后才筑起的，而秦始皇所筑长城距山海关北去数百里。历史上有过哭倒城墙的记载，但故事发生的时间比秦统一六国要早得多，因此和秦始皇根本风马牛不相及。

考证史籍，“哭城”一事首见于《左传》：春秋初期齐庄公时（前 794-前 781 年在位），齐国人杞梁在攻莒（今山东莒县）战役中阵亡。杞梁没有儿子，他的妻子无依无靠，扑在杞梁的尸体上，在城下痛哭，哭了七天七夜，城墙也崩塌了。这大概就是“孟姜女哭长城”的原始资料了。其后，西汉刘向在《说苑》、《列女传》中又增加了杞梁的妻子连哭“十日”后，“赴淄水而死”的细节。晋人崔豹的《古今注》一书记载，内容与《左传》大体相似。但上述各书中并没有指明杞梁姓范，更没有出现过“孟姜女”的名字。直至敦煌石窟发现唐朝曲子词，才见到最早记载孟姜女送寒衣赴长城，为“孟姜女哭长城”的故事增添了“送寒衣”的情节。

唐末《杞梁妻》一诗，说杞梁妻为秦国人，她去长城哭吊丈夫，“一号城崩塞色苦，再号杞梁骨出土”。到了宋代，被广为流传的杞梁开始有了姓，不过说法不一，有说姓范，有说姓万，有说叫杞郎的，还有说叫喜良的。南宋郑樵曰：“杞梁之妻，于经传所言者，数十言耳，彼则演成万千言……”（《通志·乐略》）看来孟姜女哭长城是由杞梁妻哭城演变而来的，而故事的最后形成大致是在北宋年间。

宋代以后，孟姜女的故事被编成评词话本，谱成歌曲杂弹，“孟姜女庙”里四时香火不断，前来立碑献匾、拜庙赋诗的上自皇帝，下至仕宦，孟姜女随之成为“贞烈女神”，被列入“二十四孝”的第十一孝，神化成“七仙女下凡”。明代中叶，各地盛行为孟姜女立庙之风。

孟姜女故事经历了 2000 多年的流传和演变，其故事本身内容差异，说法不一，如何看待这一故事，则更众说纷纭，莫衷一是。

有的说，孟姜女哭长城是根据历代时势和风俗的不断变化而变更的。战国时，齐都中盛行哭调，杞梁战死而妻迎柩便是悲剧的材料。西汉时，盛行天人感应之说，杞妻的哭城便成了崩城和坏山的感应。六朝、隋唐间，乐府中有送衣之曲，于是又增加了送寒衣的内容。可见它的故事是顺应了文化演变而迁流，承受各时各地的时势和风俗而改变，凭借了民众的情感和想象而发展的。

但也有人否定孟姜女即《左传》中的“杞梁之妻”。有的认为在封建社会的中国，战事连绵，民不聊生，哭夫的题材十分常见，《左传》·中也不无记载，因此单凭哭夫这一论据，不能令人信服。有的说，好端端的长城，竟然被一位妇女哭塌了城墙，未免流于荒诞。再说，把齐国的孟姜捏造成秦国的孟姜女，把攻打莒城改为修筑长城，是有意往秦始皇身上栽赃。

对于孟姜女哭长城故事的意义及其评价，也有过争论。有的认为，作为民间故事，孟姜女哭长城反映了人民对沉重徭役的反抗精神，是秦始皇“为政不仁”的历史见证。可笑的是，在“四害”横行时，孟姜女也被列入“大批判专栏”，说这个故事是为了欺骗和煽动老百姓来骂秦始皇，名为“孟姜女庙”，实为儒家招魂庙；名为表彰孟姜女“贞德节烈”，实为攻击秦始皇“暴虐无道”，并说孟姜女哭长城故事，完全是孔孟之徒出于尊儒反法的需要。移花接木、张冠李戴的编造，实在令人啼笑皆非。

2000 多年来，孟姜女哭长城的传说以故事、歌谣、戏曲等多种形式流传于我国广大地区，并为外国学术界所注目。顾颉刚先生 20 年代发表的著名学术著作——《孟姜女故事研究》，则是一部搜集了大量文献上的记录、见解成熟、体系完整的论著。

（曹莉芳）

歌仙刘三姐是什么地方人？

中国南方的很多地方，特别是广东、广西一带，到处流传着歌仙刘三姐的故事。广东、广西是歌的海洋。在那里，歌声就象食盐一样点缀着人们的生活。锺敬文在《民间文艺丛话》一书中说，从明清人的记载中可以发现，两广地区自来好歌。在一部分民众的口中，至今还乐声不绝。

刘三姐聪明美丽，而且唱得一口好歌。多少诗人骚客、山歌大师，都不得不拜伏在她敏捷的思维、清纯的歌声之下。在一个歌的世界里，出一个歌仙，原是可以理解的事。但也许她太有名了，谁都想把她拉作者乡，为家乡争光，所以到处流传着她的故事，到处留存着她的遗迹。有些地方把她叫做三姐，有些地方则更为亲热地唤她三妹。

要给刘三姐恢复本来面目，多难啊！

屈大均《广东新语》第八卷“刘三妹”条说，广东新兴有个叫刘三妹的女子，相传她是第一个造歌的人。唐中宗年间，她才 12 岁，就已经贯通经史，善于歌咏。千里方圆的人听说她会唱，都远道而来与她对歌，但是，有的对了两三天，有的只对一天，就因为对不过三妹而回去了。三妹懂得音律，曾往来于两广的溪峒之间。生活在那里的蛮人种类非常多，但她每过一处，都能懂得他们的语言。遇到哪一种人，她就用哪一种声音（作歌和他们唱和，这种人就把她所唱的奉为典范，照之演唱。她曾经同白鹤乡一个少年登山而

歌，相互问答，那些住在大城市和住在山野里的各种人在旁边围观，男女老少有几百层，都把她当成了歌仙。三妹同那少年站在那里对唱，一直唱了七天七夜，歌声未绝，胜负未分，后来两人都化成了石头。当地人敬重她，就在阳春锦石岩祭她。锦石岩上林木丛蔚，岩口有石磴，经过风雨剥蚀，就象鸟书一样。岩上有一块九曲石，可以容纳一人，据说就是三妹的遗迹。这里经常听得到笙鹤之声，当庄稼丰熟的时候，则好象有人登上岩顶而为之歌唱。今人把三妹称作歌仙，作歌必奉她为典范。

从这段记载，我们看到刘三妹（即刘三姐）的籍贯是广东新兴，生活时代是唐中宗年间，对手的姓名和籍贯是“白鹤乡少年”，赛歌地点不详，只是写了“登山而歌”，死后的祭祀地点在阳春锦石岩。但是，这只是一种记载、一种说法而已。我们还能翻检到许多与此说不同的说法。我们只须把刘三姐的籍贯、时代、赛歌对手、赛歌地点、供祀地点的不同点指出来，就足以看到关于三姐的不同说法了。

在一本叫做《刘三姐》的书里，三姐的籍贯仍在广东，但已把“户口”“迁”到了潮梅。她生活于什么时代，书里没有提到。她的赛歌对手是个农夫，赛歌地点则搬到了广西柳州的立鱼峰。在那里化身为石后，就在当地（立鱼峰）接受人们的祭祀和供拜。

在《粤述》、《池北偶谈》等书里，刘三姐却成了广西人，而且是在广西与人对歌。《粤述》中，三姐的籍贯在广西贵县西山，生活时代则在唐代景龙年间。她的对手是广西郎宁白鹤书生张伟望。她仍在白石山对歌，力尽而卒，供祀于白石山。《池北偶谈》则认为刘三姐的籍贯在广西贵县水南村，她生活在唐代神龙年间，赛歌的敌手是广西邕州的白鹤秀才。她在西山高台与秀才对歌，死后在何处供祀，书里没有记录。

还有一本书名叫《峒溪纤志志余》的，既没有记下三姐的籍贯，也没有提到她的生活年代，只是记载了对手的姓名籍贯、赛歌地点和供祀地点。它介绍说，三姐的赛歌对手是白鹤秀才，同她在广西七星岩赛歌。三姐去世后受到了当地苗、瑶等族峒民的供奉。

这个传说在广东客家人中间也很流行。据说，刘三妹是远近闻名的才女。她的才学，谁都比不上，吟诗做对样样能；唱山歌更是她特别的本领，和人对唱个十日半月都唱不尽。她曾骄傲地说：“谁和我猜（即对唱）山歌，猜得赢我的，我便嫁给他……”于是秀才罗隐载了满满九船山歌书去见刘三妹。三妹唱道：“石山刘三妹，路上罗秀才，人人山歌肚中出，哪有山歌船撑来？”唱得罗秀才哑口无言，翻遍船内的山歌书都对不出来。他恼得面红耳赤，把船上的山歌书统统抛到了河里。此说载于愚民的《山歌原始的传说及其他》一文中。

江西也有类似传说。据《文学周报》第306期王礼锡的《江西山歌与倒青山风俗》一文记载，有个饱学之士载了满满几船书去与刘三姐对歌，结果狼狈而回。所不同的只是，罗隐变成了饱学之土，山歌书变成了“书”。

这么一来，刘三姐的足迹真是遍及两广和江西地区了。三姐到底是哪里人，生活于什么时代，与何人在何处对歌，这真是个难以揣测的谜啊！

（东生）

“牛郎织女”传说是怎么一回事？

“牛郎织女”是我国传说中最美丽动人的故事之一。这个故事很早就开始流传，《诗经·小雅·大东》篇就有“跂彼织女……睆彼牵牛”的记载，但只是说织女和牵牛是天河中相近的两颗星宿，彼此没有关系。汉时，这两颗星宿被转化为具体人物，班固著《两都赋》云：“临乎昆明之池，左牵牛而右织女，似云汉之无涯。”讲汉宫昆明池边有牵牛、织女的两座石人像。文学作品最早记载牛郎织女是夫妇的，要算《文选·洛神赋》李善注：“牵牛为夫，织女为妇，织女牵牛之星，各处一旁，七月七日乃得一会。”对于牛郎织女不幸的婚姻生活，历代曾有许多诗人为之咏叹。汉代《古诗十九首》中《迢迢牵牛星》写道：“迢迢牵牛星，皎皎河汉女。纤纤擢素手，札札弄机杼；终日不成章，泣涕零如雨。河汉清且浅，相去复几许？盈盈一水间，脉脉不得语。”写织女隔着银河思念牵牛的愁苦，表现了爱情受折磨时的痛苦心情。不过牛郎织女怎么会成为夫妇的？他们为什么只能在一年一度的七夕相会，这在我国民间传说和文学作品中却有几种说法。

一种说法是因为织女嫁后废织，受到天帝的惩罚。《史记·天官书》云：“织女，天孙也。”民间传说也讲牛郎织女本来都是天上星宿，牛郎放牧，织女织布，十分勤劳。天帝见他们可爱，让他们结为夫妇，谁知婚后两人贪图爱恋荒废了工作。天帝大怒，命乌鹊传旨只准七天相会一次，乌鹊却误传成每年七夕相会一次。《荆楚岁时记》云：“天河之东有织女，天帝之子也，年年织杼劳役，织成云锦天衣。天帝哀其独处，许配河西牵牛郎，嫁后遂废织纴，天帝怒，责令归河东，唯每年七月七日夜渡河一会。”民间又有当七夕过后，乌鹊身上的羽毛要脱落精光的传说，为什么要脱毛呢？就是因为乌鹊传命错误，罚它脱毛为牛郎织女相会时搭桥，脱毛就是对这个错误的惩罚。

还有一说以为牛郎织女分开生活，是由于无钱还债。《太平御览》卷三十一引《纬书》云“牵牛星荆州呼为河鼓，主关梁；织女星，主瓜果。尝见道书云：‘牵牛娶织女，取天帝钱二万，备礼，久而未还，被驱在菅室是也。’”原来他们分居是因天帝逼他们还结婚时欠下的债而造成的。这个传说没有将牛郎织女的不幸生活产生的根源归咎于“荒废劳动”，而是由于生活贫困，由于不合理的封建制度，将责任直接归到了封建社会里无论是人间还是天堂的最高的统治者——天帝身上。

还有一种说法，认为造成织女与牛郎不幸的是因为人神恋爱，犯了天条。民间传说织女思凡，在人间游玩，后在湖中沐浴嬉水。牛郎拣起她的衣服，于是织女就与牛郎结为夫妇，不久生了一男一女。这时织女受天帝之命要离开牛郎，一天趁牛郎外出，偷偷走了。牛郎发觉时，马上挑着担子去追，看看快要追上，忽有一条大河挡赂，那河是王母娘娘划的。这样一来，牛郎、织女在河的两面不能见面。王母娘娘下令只许他们每年七夕相会一次。关于人神恋爱，文人记载与民间传说有些不同，《法苑珠林》引《古孝子传》说，织女与种田郎董永相爱，“董永，千乘人也。……父亡，无以葬乃自卖为奴，以供丧事。主人知其贤，与钱一万，遣之。永行。三年丧毕，欲还主人，供其奴职，道逢一妇曰：‘愿为子妻。’遂与之俱。……主人曰：“‘妇人何能’？永曰：‘能织。’主人曰：‘必尔者，但令君妇为我织缣百疋。’于是永妻为主人家织，七日而毕。女出谓永曰‘我天之织女也，缘君至孝，天帝令我助君偿债耳’。说毕，凌空而去。”《太平御览》卷四百十一引《孝子传》和《搜神记》卷一也有类似记载。文人记载的故事与民间传说不同之

处，明显带有劝人行孝的封建说教。后来根据这个故事丰富发展的戏曲如黄梅戏《天仙配》等又带有明显的反封建意识，不过同本来牛郎、织女的故事又有了一些距离。

另外，还有一种说法，与梁山伯、祝英台有关。说牛郎、织女是梁山伯、祝英台死后的化身。梁、祝婚姻不成，双双殉情，化为蝴蝶飞去。马家闻讯派人掘墓，结果只发现两块石头。他们把两块石头抛在河的两岸，石头不久变成两棵树，枝叶缠绕相连。后来马家烧树，树化为两只翠鸟升上天去，成为牛郎、织女两颗星，列于银河两岸。天帝知道此事后，十分怜悯，准许他们七天相会一次。不料他们听错了，以为七月初七相会一次，这样一来，一年中只有一次相会的机会。有人据此认为唐代白居易的长诗《长恨歌》中最后一段："七月七日长生殿，夜半无人私语时。在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝。天长地久有尽时，此恨绵绵无绝期。"可能就隐含着这个故事。七月七日的深夜，唐明皇和杨贵妃两人指着满天繁星，一边讲着这个故事，一边在发出爱情的誓愿呢！

（季平）

有没有"八仙"其人？

八仙是民间所喜爱的仙人，"八仙过海，各显神通"这个成语，在中国几乎家喻户晓。那么，八仙在历史上是否实有其人，八仙的神话传说又是怎样演变的呢？

据有人研究，"八仙"一词，比铁拐李等八仙的出现要早得多。他们认为汉、六朝时已有"八仙"一词，原是指汉晋以来神仙家所幻想的一组仙人。盛唐时有"饮中八仙"。在汉唐时代，"八仙"只是一个空泛的名同，与铁拐李、钟离权等有名有姓的八仙还没有直接的关系。

现在公认的铁拐李、钟离权、蓝采和、张果老、何仙姑、吕洞宾、韩湘子、曹国舅这八仙，似乎到明中叶才确定下来。据赵景深《八仙传说》指出，在元代，甚至在明代前期，八仙究竟是哪几位，尚无定论。在元代马致远的《吕洞宾三醉岳阳楼》中，八位神仙，何仙姑榜上无名，多了一个徐神翁。在另一些戏剧中，也有类似"重男轻女"的倾向，这回顶替何仙姑的是张四郎。或有了何仙姑，又缺了曹国舅；甚至无张果老、何仙姑，而又冒出了风僧寿、元壶子。但徐神翁在八仙中是经常有位置的，后来才不知不觉为何仙姑所取代。自从明代吴元泰《东游记》和汤显祖《邯郸梦》问世后，八仙就按现在流行的八位固定下来了。

八仙并不是人们凭空杜撰出来的，而是有历史人物为依据的，但到底是哪几位历史人物，说法一直各异。铁拐李，一说姓李，名洪水，隋朝峡人。鲁迅在《中国小说史略》第十六篇《明之神魔小说》中，又说铁拐姓李，名玄；赵翼《陔余丛考》中记载，铁拐本姓刘；也有的书说他姓岳、姓姚等等。张果老，原名张果，有关他的记载，最早见于唐代郑处海的《明皇杂录》等书。张果其人，在《旧唐书》、《新唐书》中都有较详细的记载，说他诡称生于尧时，长生不老，因此不知他的籍贯和生年，武则天、唐玄宗似乎都信以为真，派使者去请他出山，曾出入宫廷，等等。何仙姑的事迹见于宋人著《集仙传》，说她是唐代零陵人；《续通考》则说她是武则天时代的人，生于广州增城，是何泰之女。韩湘子，是大名鼎鼎的文学家韩愈的侄孙，进士

出身，官至大理丞；他成仙的传说，最早见于唐代段成式的《西阳杂俎》。至于曹国舅，据《续文献通考》及明代陈仁锡《潜确类书》所载，是宋丞相曹彬的儿子、曹太后的弟弟；然而《宋史》中记载曹彬之子、曹太后之弟曹佾，未尝有成仙之事，此外又别无曹国舅成仙的记载：因此赵翼在《陔余丛考》中对此提出了质疑。

有人说，“吕洞宾、钟离权、蓝采和纯属民间传说”。其实这三位在历史上也是有案可查的。在八仙的来历中，故事最多、分歧最大的是吕洞宾。历来大多数研究者认为，吕洞宾姓吕名岩，唐末人。《全唐诗》、《词综》中都收有吕洞宾的诗。赵景深在《八仙传说》中，列举宋代有关吕洞宾的记载五条，指出宋代罗大经《鹤林玉露》、洪迈《夷坚志》及《集仙传》等书均有记载。明代有关吕油宾的文章更多，有的说他是唐礼部侍郎吕渭之后，唐末举进士不第；也有的说他咸通中进士及第，做过县令。对他的籍贯，也有二说：一说是唐京兆人，而《宋史·陈传传》又说他是唐关西人，活了一百多岁。关于他的字“洞宾”，还有一段有趣的传说，冯吉曾在《文汇报》载文谈及，据说他因时局混乱，看破红尘，遂弃官携妻出走隐居，老夫妻俩住在山洞中，相敬如宾，故而得名。在八仙中，只有吕洞宾与张果老两位是正史中有记载的。钟离权，《全唐诗》卷三十一传中称他是唐咸阳人，号和谷子，曾遇老人授仙诀，后传道入崆峒山。《集仙传》则说他在“唐末入终南山”。《全唐诗》收有钟离权诗一首。他自称“天下都散汉钟离权”，后人误称他为汉钟离，《历代神仙史》把他列为汉代神仙，汉大将钟离权，后又有人附会其为汉代将军钟离昧，越说越离谱了。关于蓝采和，陆游《南唐书》等书均有记载，是唐末逸士，据说他着夏服絮衫，冬天常卧于冰雪之中，还常在长安市中拥蓝而歌，并自称为蓝采和。元代《蓝采和》杂剧又说他原名许坚，蓝采和只是乐名，《全唐诗》也收有许坚的诗，注明是庐江人。

八仙的来历，在清代已引起了不少学者的注意和考证。乾嘉学派的赵翼在《防余丛考》中指出，韩湘“初不言其有异术”，是一种附会，曹国舅成仙的传说，与《宋史》中曹佾的记载不符，等等。鲁迅在《中国小说史略》中，对八仙的故事作过评价，认为这些故事最初是由流传在人民口头上的一些民间故事结集起来的，但在社会上影响很大。解放后，我国出版部门刊行过《四游记》，其中的《东游记》，就是专门讲八仙过海故事的。回头看看八仙的演变过程，也很有意思。我们可以从中发现，八仙的交椅坐得很不安稳，时常有别的仙翁来凑热闹，企图把当选者拉下马来，取而代之。看来，他们捧的也不是铁饭碗，幸亏他们事迹卓著，又颇得民众喜爱，才得以存名于史册并流传了下来。

（王朝日）

梁山伯、祝英台是否史有其人？

梁山泊、祝英台的故事，在我国可说是家喻户晓，妇孺皆知。梁祝故事的传播除了口耳相传以外，得益于舞台艺术颇多。举例而言，京剧有《英台抗婚》、山东琴书亦有“梁祝”的剧目，影响最大的则首推越剧。旧时流行于浙东农村的草台班就有《梁祝哀史》的演出，后来传到上海，此剧曾一时风靡大上海。解放后经过整理的越剧《梁山伯与祝英台》流行到全国，特别是由袁雪芬、范瑞娟主演的我国第一部彩色舞台艺术片问世后，梁祝因而“走

向世界”，曾有国际友人誉之为中国的罗密欧与朱丽叶。但是，历史上是否实有梁祝其人其事？如果有，他们是哪个时代，什么地方人？抑或根本是“街谈巷议，道听途说”的“小说家”之所造？这是个聚讼纷坛、饶有兴味的“谜”。

否定有梁祝其人其事者认为：梁祝和《白蛇传》、《牛郎织女》、《孟姜女》合称中国四大民间故事，后来编成戏剧。尽管戏剧和故事十分动人，但毕竟是传说，因此事实上不存在其人其事，进而言曰：梁祝死后岂能化蝶？孟姜女焉能哭倒长城？至于织女和白娘子一为天女，一为白蛇所化，属“子虚乌有”，其理自明。此是一家言，听来颇似有理。然而持梁祝实有其人其事的也很不少。不久前读到江苏某报的一篇短文，说祝英台本是明代侠女，梁山伯是前朝书生，两人本来毫不“搭界”。只是祝英台为民造福，死后人们为她安葬，挖掘墓穴时发现下有梁山伯墓，遂为之合葬，才敷演出“梁祝”故事来的。这则“轶闻”曾引起人们的兴趣，可惜语焉不详，未说明来源，所据何书，因此无法进一步探索此说的真伪。又据《杭州日报》1958 年 1 月 20 日报道，杭州市有关部门当年将开发凤凰山旅游风景点，第一期工程则将开辟梁祝故事中的“草桥结拜”、“十八相送”、“梁祝书院”等风景区。报道中虽冠以“民间传说”，但给人的印象是梁祝当在此地活动过。

其实，研究“梁祝”有否其人其事不自今日始。历史上有些严肃的学者亦进行过研究探索，清代乾嘉时著名经学家焦循就是其中一人。他在《剧说》卷二中引宋元之际刘一清的《钱塘遗事》及自己亲身见闻，说全国至少有四座所谓梁祝墓。第一处墓葬地在河北林镇之说，见刘一清的《钱塘遗事》。第二处墓在山东嘉样县是焦循曾亲见祝英台墓的碣石拓片。他在《剧说》中说：“乾隆乙卯（1795 年），余在山左，学使阮公（即阮元）修山左《金石志》，州县各以碑本来。嘉祥县有祝英台墓，碣文为明人刻石。”第三处墓在浙江宁波，此说是嘉庆元年（1796 年）焦循到宁波“闻其地亦有祝英台墓，载于志书者，详其事云：‘梁山伯、祝英台墓，在鄞西十里接待寺后，旧称义妇冢。’”焦循在记载中虽然未说亲见其墓，但据浙江一老新闻工作者告诉笔者，解放前该地除有梁祝墓之说外，还有梁山伯庙，郭县乡间还流传有“若要夫妻同到老，梁山伯庙到一到”的俗语，而且庙中香火还很盛。焦循进而查考地方志，据方志记载：“晋梁山伯，字处仁，家会稽，少游学，道逢祝氏子同往。肄业三年，祝先返，后山伯归访之上虞，始知祝为女子，名曰英台。归告父母，求姻时，己许鄮城西清道原。明年，祝适马氏，舟经墓所，风涛不能前，英台临冢哀痛，地裂，而埋壁焉。事闻于朝，丞相封‘义妇冢’。”第四处扬州祝英台墓，焦循基本持否定态度：“及吾郡城北槐子河旁，有高土，俗亦呼为祝英台坟。余人城必经此。或曰，此隋炀帝墓，谬为英台也。”清代另一著名学者毛先舒在《填词名解》卷二引《宁波府志》，和焦循记鄮城（今鄞县）梁祝墓大同小异，只多了“今吴中花蝴蝶，盖橘蠹所化，童儿亦呼梁山伯、祝英台云”。

根据焦循、毛先舒引方志所记，谢安为东晋名臣，是历史上实有之人，那时女子亦未有缠足陋习，为祝英台女扮男装提供了一定的方便，而且志书上记载竟如此详尽，因此不能排除历史上实有梁祝其人其事。

然而事情还没有完，即使有其人其事，还有东晋、明代两说。持祝英台为明人说者，见于今人之著述，披露于报端。而且焦循曾目击山东嘉祥县明人为祝英台所刻的碣石拓片，（可惜他未引碣文，不知还能发现否？）加之

明人有传奇《同窗记》（演梁祝故事，现存《访友》等出），焉知不正是演的明代当代时事？又杭州市有关部门准备在凤凰山重建“梁祝书院”，这也不是毫无根据的。传说中的“梁祝书院”所在地确为明代杭州一所著名书院，不过不叫“梁祝书院”，而是叫“敷文书院”。蛛丝马迹，费人猜疑，故此不能就断为祝英台不可能是明代人。然而此说也有站不住脚的地方，因为据元代钟嗣成《录鬼簿》所记，元曲大家白仁甫有《祝英台死嫁梁山伯》的剧目，可惜剧本已佚，无法知其概要。由此上溯，北宋苏东坡的词集《东坡乐府》有词牌《祝英台近》，以后辛弃疾、吴文英均有词作。据此又可以推断，至迟在北宋时已有祝英台故事的流传。唐宋词专家龙榆生则认为此调“殆是唐宋以来民间流传歌曲”。故此梁祝究竟是晋人邪？明人乎？由于都有一定的文字依据，难以遽断。再有，梁祝毕竟不是帝王将相，用不着像曹操那样死后造“七十二疑家”，可是何以至少在山东、河北、浙江都有他们的墓？最后当然不能排除梁祝史无其人其事，确系民间传说，对此焦循在详记他耳闻目睹志书记载时，是有一定保留的：“此说不知所本，而详载志书如此。”我大胆地揣想，梁祝故事会不会本是编撰，由于这一悲剧感人至深，代代相传，后人误以为真的而写入志书的呢？总之，这其间还有一些谜，需要我们去探索、破解！

（顾志兴）

“白蛇”传说从何而来？

叙述宋代店员许宣和蛇仙白素贞爱情悲剧的白蛇传说，以它曲折优美的情节，鲜明生动的形象和充满人情味的情致，不胫而走，成了我国家喻户晓的民间四大传统故事之一。白蛇传说影响深广，很早就引起人们的关注。它是如何起源的？它的“原先”是什么？一直是白蛇传说研究中一个热门的话题。

以往我们所能见到的有关白蛇传说最早的成型本，是明代著名的通俗文学家冯梦龙在《警世通言》中选编的《白娘子永镇雷峰塔》。明清以来，关于白蛇传说的戏文如清乾隆三年松江黄图铋的《雷峰塔传奇》，安徽方成培的《雷峰塔》以及《义妖传》、《宝卷》等，内容情节基本以冯梦龙本为蓝本。然而，冯本依据又是什么呢？这则传说究竟是如何形成的？

较多的专家学者认为，我国古代的蛇妖故事及崇拜龙蛇的民俗风尚，蕴藏着白蛇传说的基础或“原先”。由于各人所依据的材料不同，说法略有差别。戴不凡在《试论〈白蛇传〉故事》一文中查考了《净慈寺志》（杭州丁氏八千卷楼刊本）记载：宋时该寺附近山阴曾出现巨蟒，并出现过会变女人的害人妖精。推论道：“雷峰塔正在净慈寺附近，《白蛇传》可能与这传说有些关系。”罗永磷则认为，白蛇传说的“原先”可能是南宋时流传下来的。据《清平山堂话本》所收辑的《西湖三塔记》云：南宋孝宗年间，临安府（今杭州）奚宣赞清明节游西湖，一女孩白卯奴迷途被奚救回家。女孩的母亲白衣妇酬谢他，于宴席间取人心下酒，又委身于他同宿半月。不久，白衣妇讨厌宣赞，欲杀之食其心肝，两次均被女孩救出。奚侥幸回家，其叔父奚真人得知此事，用道法破之。白衣妇为白蛇，女孩为鸡妖，黑衣祖母为獭妖。奚真人化缘，造三石塔，镇三怪于西湖中。罗永麟在《论白蛇传》一文中，认

为白蛇传说就是据此，“为迎合市民阶层心理需要而改编成的”。

胡士莹在《白蛇故事的发展——从话本〈白娘子永镇雷峰塔〉谈起》中主张白蛇传说“原先”的蛇妖故事不在宋而应上溯到唐。唐代传奇小说《白蛇记》、《李黄》均描写了白蛇精，它们为后代白蛇传说奠定了基础。其中一则说：唐宪宗元和二年，陕西李黄在长安市东遇见一个穿白色孝服的美丽少妇，为其勾引，在她家里“一住三日，饮乐无所不至”，第四天回家，觉得“身重头旋”，卧床不起，身子逐渐消蚀，最后只剩下一股血水。后来，家人去寻那白衣美女的家，唯见一座空园和一棵皂荚树。听邻居说，树中常有大白蛇盘踞，才知少妇为“蛇妖”所变。王骧根据镇江金山寺僧龙斗法传说的历史记载，在《〈白蛇传〉神话的镇江一源》一文中断论，白蛇传说的“原先”不仅在唐代已产生，而且镇江一源，“比较杭州一源的产生时期可能更早一些。故事的情节也更为具体”。

也有的研究者从民族传统文化民俗风尚中寻找白蛇传说的渊源。陈勤建《白蛇形象中心结构的民俗渊源及美学意义》认为，白蛇形象可以从远古民族“人首蛇身”的图腾崇拜中窥见影子。《山海经》、《帝王世纪》、《竹书纪年》等古籍记录了大量人蛇合体的形象，如“女蜗，古神女而帝者，人面蛇身”，“燧人之世……生伏羲……亦人首蛇身”。伏羲氏系统的有所谓长龙氏、潜龙氏、居龙氏、降龙氏、上龙氏、水龙氏、青龙氏、赤龙氏、白龙氏等等，都是一大群龙蛇。远古中华民族形成的民俗风尚组成的“活的历史连扣”，蕴育、编织了后来的白蛇形象及其传说。

一些学者根据国内外的蛇怪故事，认为白蛇传说有中国基础，但其源头是外来的。秦女、凌云在 30 年代《中法大学》月刊 2 卷 3、4 期著文《〈白蛇传〉考证》中说道：“白蛇故事，在中国民间，屋然是经常的流行普遍，但决没有悠久的历史”，它的根基源于印度传到西洋和中国的 Lamia 的故事。中国的白蛇传“只不过是借印度流传的故事而把中国旧有的各种片段传说或掌故组织起来，联系起来，使她成为一个有系统的有生命的活跃的故事罢了”，“只不过是中国的旧闻和印度来的神话，结合起来而产生的一种意艳的宁馨儿罢了”。

还有一种意见认为，白蛇传说是由真人真事衍化而成的。1984 年 5 月杭州举行的白蛇传说学术讨论会上，有的同志认为过去收集到的凡人白蛇传故事，一概视其为受戏曲影响后起的，因而不予重视，是不妥的，从白蛇传说的内容看，与现实生活更为密切。据说上海还有许姓人氏，声称是白素贞的后裔，其家谱上曾有记载，可惜家谱已毁于战火，无资料佐证。

（陈勤建）

妈祖为何成为海神象征？

妈祖，原名林默，后人尊她为灵女、龙女、神女，民间习惯上又称她为妈祖，是宋代福建莆田湄洲的一位传奇式人物，也是世界闻名的中国“海神”。

相传妈祖出生在北宋建隆元年（960 年）三月二十三日。父帷悫，讳愿。五代闽时，任都巡检（负责沿海治安巡逻的官员），母王氏，生一男六女，妈祖即为其最小的女儿。自出世至满月，不闻哭声，因此取名为默。妈祖自幼聪颖不凡，8 岁时进私塾读书，过目成诵、进步非凡。十岁时即信佛焚香念经，早晚不懈。13 岁时常有一位老道士玄通往来其家，对林默说：“你具仙骨，应得渡入正果”，于是授以“玄微秘法”。经依法修练，均能领悟要

旨。16 时尽“窥井得符”，通灵变化，能为人治病，并常渡海救助遇险船只，于是闻名遐迩，人们尊她为“通贤灵女”。13 年后，即宋雍熙四年（987 年）丁亥秋九月初九日，妈祖 28 岁，别诸姐上湄峰最高处，白日升天而去。由于神话传说中的妈祖生得神异，聪明过人，虽出身于仕宦之家，然却颇善于驾舟泅水，勇毅超群，以行善为乐。她一生中在大海中奔驰，救急扶危。在惊涛骇浪中拯救过众多渔舟商船；且立志不嫁，慈悲为怀，专以行善济世为己任，因之世世代代受到沿海一带的渔民的爱戴与崇敬。

不过，有人根据史籍方志所记，妈祖“以巫祝为事”，“妃为里中巫”等，来证明妈祖实为民间巫女，并非都巡检之女。也有的认为妈祖的父母，正史中无明确记载，妈祖实际上是普通民女的神化，把神的出身和血统高贵化揉合起来，是后人为提高对神灵尊崇的结果。还有人主张妈祖有如此广大神力，显非普通女子所能，妈祖后来被封为天妃、天后，实即为水神、地祇的代称，不必认为确有其人。按周立方先生的研究，妈祖应是个普通劳动人民的女子，由于她的舍己救人和无私奉献的高贵品质，而受到广泛的尊崇；更因其心地善良、智慧超群，关心乡里疾苦，好行善事，抢救海难，奋不顾身，而赢得了人们的爱戴。封建统治的压迫，社会的动乱不安，是妈祖传说被逐渐美化、神化的社会根源；同时，兴化（莆田）地区文化发达以及宋代的奉道抑佛，也是妈祖传说产生的文化背景。湄洲岛屿，介于福州、泉州之间，为海道要冲，拯救海难、解人危厄的妈祖，正是适应了这种需要而产生的，其死后被尊为”海神”，也就不难理解了。

蔡尔鸿先生认为，宋朝泉州、莆田航海十分发达，湄洲也曾是一个重要港口，然因海上航行具有一定的危险性，于是企求神灵保佑的安全心理，更成为人们的迫切希望，妈祖信仰因之应运而生，成为海上航行的保护神。在宋代，道教曾一度占上风，阴阳学说在民间很流行，而阴阳学说则认为“天属阳，地属阴，水在地上也属阴”；又“男属阳，女属阴，水神应为女性才合适”，正是在这种阴阳学说思想的影响下，人们认为水在地上属阴，故水神自然是属阴的女性，富有传奇色彩，以拯救海难为怀的妈祖正中其选。宋代朝廷，为进一步统治人民，推行封建迷信这一“麻醉剂”，利用顺从民间信仰、加予赐封，从而使原先只在莆田地区沿海建庙信仰的妈祖崇拜，得以公开推广扩大开来。特别是北宋宣和四年（1122 年），路允迪奉使高丽安然返国后，船中有莆人李根向朝廷奏陈系妈祖显灵相助，请求封赐，于是宋廷即赐封妈祖顺济庙额，得到了公开承认与推广，历元至今，逐渐成为全国性的信仰。这其中的推广发展媒介，除来自朝廷的不断加封，达官显贵与富豪的献地立祠创庙外，还有如下传播媒介：

首先是船员、渔民和海商。妈祖既是一位公认的海神，故凡与海有关系的人们，就必然是妈祖信仰的虔诚信徒，在科学不甚发达的当时，海上航行对神灵的寄托祈祷，以满足精神上的需要，是人们的普遍心理。故船员、渔民、海商足迹所至，就会建造更多的妈祖宫庙，出现更多的妈祖信徒。如创建于元泰定三年（1226 年）的天津天妃宫，后来竟成为全国三大天后宫之一。明代以降，妈祖信仰更进一步向我国沿海地区，甚至海外各地传播，如美国西太平洋的檀香山、旧金山也都建有妈祖宫庙。郑和下西洋、郑成功开发台湾，均有大批船员是妈祖信徒，这也就是对外传播的媒介。有清一代，地处海岛的台湾商人，在取得一定经济实力之后，也认为是海神保佑的结果，因之捐资兴建天后宫，遂成风气，越建越多，建筑也越来越壮观。

其次，封建王朝的褒封和上层人物的推崇，更是妈祖作为中国海神得以迅速推广的关键。从妈祖诞生的宋朝起，经元、明、清历代帝王的数十次褒封，如南宋王朝褒封妈祖尊号就达 14 次之多。妈祖从“夫人”、“天妃”、“天后”，直到“天上圣母”，并列入国家祀典，如无封建统治者的这般极力推崇，显然也就难以推广的。正如台湾学者林明峪先生所说，“这种受帝王尊崇、上行下效的结果，使妈祖的信仰圈子更为扩展，造成更广大的香火气象，而无人不知不晓的局面的形成，实有赖于帝王的带动作用”。

再次，华侨也是妈祖信仰向海外传播的媒介。众所周知，福建华侨人数众多，他们远涉重洋到国外经商谋生，均得冒生命危险，才能到达目的地，于是祈求神灵保佑，旅途一帆风顺，乃是大家的共同心理，妈祖自然会成为他们海上航行的保护神，华侨一旦经营发家致富，均认为是妈祖神助的结果，于是建庙祭祀自不待言，华侨无形中也就成为妈祖信仰向海外传播的天然使者。如马来西亚，据不完全的统计，就有天后宫 35 座，时至今日，香火还很旺盛，尤其是 1985 年竣工的吉隆坡天后宫，费时五年，其建筑之壮丽，堪为全马来亚建筑之冠。再加上林氏宗族成局的积极传播，迁居台湾、日本及至东南亚，妈租信仰更达到登峰造极。如台湾的妈祖庙共有 500 多座，大多与林氏宗祠设在一起。日本鹿儿岛片浦的妈祖神像，相传也是明末莆人林北山从湄洲祖庙请去的。特别是近几年来，台湾、港澳同胞、海外侨胞又再次掀起了“妈祖热”，纷纷不远万里上湄洲岛朝圣行香、旅游观光，人数多达十万人次以上。加上明清以来，我国沿海北到京、津、鲁、江、浙、沪，南到广东、海南所建的众多妈祖宫庙，遂使妈祖成为统领四海的最高海神，她的名字又伴随漂洋过海的侨胞传到世界各地，成为颇具世界影响的中国海神的象征。

（林树岭）

田螺姑娘的传说是怎么来的？

在我国的东南沿海一带，流传着一个“田螺姑娘”的美丽动人的故事。

故事大意是：有一个以打柴为生的单身汉，有一天从山上回家，发现有人为他准备好饭菜。第二天，他提前回家观察，发现从水缸中跑出一只大田螺，田螺壳张开后，跳出一个美女，年轻人藏起了田螺壳，原来这田螺是他祖先养育的，为了报恩，所以为他准备饭菜。壳被藏起来了，不能变回去。只好留下与年轻人成婚生子。可是当他们的孩子长到六七岁时，一起念书的同伴讥笑他母亲是田螺精，孩子回到家，告诉了母亲，田螺女十分气愤，向其夫索回田螺壳，然后就不见了。

其实这个故事很早就开始流传了。如南北朝时人所撰的《搜神后记》中卷五记载，那青年单身汉名谢端，而田螺女也自称“我天汉中白水素女也，天帝哀卿少孤，使我权为炊烹”。“端请留，终不肯，时天忽风雨，翕然而去”。这个神话故事在南朝祖冲之著《述异记》、宋洪迈《夷坚志》，以及南宋孝宗时人辑的《锦绣万花谷》前集卷五引《坡诗注》等均有记载。

唐朝皇甫氏所著《原化记》记述的田螺女故事与上述诸书略有差异，青年单身汉由谢端变为吴堪，故事略谓：吴堪得一白螺，白螺变为美女，助其炊食。县宰欲图其妻，先索虾蟆毛及鬼臂两物。后乃索蜗斗，妻牵一兽形如犬者以致之，兽食火而粪火，“宰身及一家，皆为煨烬，乃失吴堪及妻”。

明朝冯梦龙所著《情史类略》卷十八“白螺天女”条中也有类似记载，所不同的是其中吴堪说成是常州义兴人，吴堪也不再是个砍柴为生的樵夫，而是一名性恭谨顺从上司的县吏。

与流传于江浙一带的田螺姑娘的故事大同小异的是我国许多地区都有这种人与异类结缘而生活变得美好幸福的故事流传。

例如广东省东莞县流传着蛤蜊姑娘嫁给单身渔夫的故事，四川省重庆地区以及山西省一带则流传狐狸精与人成亲的故事。而在天津以南的运河地区，则流传着杨柳青年画中的美女从画中走出与人间的男子结成良缘、成家立业的民间故事。

所有的这些传说故事中，主人公都是特别贫苦或者比较贫苦的男人，在做饭菜、生孩子和成家立业等事情上，都是借助于异类变化的女人的力量，使日子富裕起来，又由于上帝的怪罪或某种注定的命运决定，缘分尽了而离去。

民俗学家普遍认为，这类田螺姑娘的故事传说统称为“异类求婚传说”，也就是异类化为美女暂与世人结成奇缘的故事。

那么，为什么在我国广大地区会普遍流传着这类异类化为美女，向人间男子求婚的故事呢？

一种意见认为，这是我国古代劳动人民对幸福生活的向往和追求。长期黑暗的封建统治使贫穷的处于下层的劳苦群众看不到自己的出路，他们明白，依靠自己的努力根本无法摆脱贫困，因而他们编造出诸如田螺精、蛤蜊精、狐狸精变化成美女帮助凡间男子过上幸福生活的故事，以这种色彩瑰丽的神话故事来聊以抚慰自己枯寂的心灵。

还有一种说法认为，这种“异类求婚”传说故事还明显带有反封建的意识。如民间传说中的田螺精有的是天上神仙“白螺天女”，有的是海龙王的公主，而男主人公则为一般平民，这种人神结缘的故事逾越了贫富之间、贵贱之间的鸿沟。而田螺精化成美女与人间男子成婚后，一起同封建统治者的代表——县宰作斗争，则更带有反封建的反抗精神了。

另外还有一种说法认为，田螺精的故事，表达了古代人们对神的一种执着的信仰，宣扬的是一种只有信念坚定的人才能得到神的恩惠的观念。只要你坚定信念，你的身旁，无论是田螺、蛤蜊，还是年画中的人物，这些原本没有灵性的东西，都会给你带来意想不到的幸福，这些异类实际上都是神灵的临时化身。这恐怕是一些传播神鬼故事的人为吸引人们而构造出来的，使人们相信，对神的笃信，神便会通过各种异类赐予他们幸福，或者可以解决难题，或者完成大业，并且获得人间难以想象的美好婚姻。

日本著名的中国民俗研究者直江广治先生曾几次来华采风，收集了大量的这种“异类求婚”传说故事。他认为对这些故事应该进行广泛的比较和考察，不应当仅仅局限于“田螺”、“蛤蜊”、“狐狸”、“画中美人”的传说形态上。而应当广泛地比较每一个要素，才能体会到隐藏在这些故事背后的一个国家的民间信仰。

（蒋建平）

香妃的传说从何而来？

关于香妃，百余年来，民间广泛流传着她的传奇性的故事，野史中也有

许多文笔哀艳的记述。大意是说，清乾隆年间，远处祖国边陲的新疆天山南路，有一位回部王妃，长得非常美丽，身上还散发出一种异香，因此被人称为“香妃”。乾隆中叶，清兵入回疆，定边将军兆惠将香妃俘获后，送往京师。乾隆帝弘历有意将她纳入后宫，但这位艳如桃李的王妃对弘历却冷苦冰霜。她身上藏着一柄匕首，表示宁死不屈。弘历对她无可奈何，经常到她的住所小坐，希望她能回心转意，但她丝毫不动心。年复一年，香妃思乡心切，每逢时令佳节，不禁凄然泪下。她想一死了之，但左右监视她的人寸步不离，无隙可乘。弘历的母亲——皇太后知道这件事后，劝弘历说：“她不肯相从，不如杀了以成全她的名节，或者把她送回乡里。”弘历明知香妃志不可屈，又不忍加害。有一天，弘历为了到天坛圜丘祭天，先住到斋宫斋戒。这时，皇太后急速使人把香妃召来，对她说：“你不肯屈志，究竟作何打算？”香妃回答说：“唯死而已。”太后说：“那么今日就赐你一死。”香妃听了大喜，再拜顿首，说：”太后这样成全我，真是恩情天高地厚，我死之后，在九泉之下也感激您。”说罢泣下数行。太后乃命人引入旁室中将其缢死。弘历在斋宫闻知，急忙赶来，见太后寝宫大门已下键，在门外痛哭失声。俟门启时，香妃已经气绝，然而肤色如生，面犹含笑。弘历乃厚其棺殓，以妃礼送往新疆安葬。

就是这则凄恻动人的故事，长期以来，引起不少文墨之士的雅兴，从野史、小说到诗词、画卷，以及戏曲说唱，绘声绘影，大肆渲染，竟使不少人以为确有此事。只是到了近年，这个关于香妃之谜才解开。

河北省遵化县马兰峪清东陵埋葬弘历的裕陵附近，有一座裕妃寝园，是弘历 30 多位妃嫔的墓葬群。1979 年 10 月，在其中的容妃墓中出土一批残碎物品。考证这批物品，并和传世的史料相对照，可以证实弘历确实有一位回妃，她就是容妃和卓氏，但和“香妃”毫不相干。

和卓氏是新疆秉持回教始祖派噶木巴尔的后裔，生于雍正十二年（1734 年）九月十五日。她世居叶尔羌，属和卓旗，因此称和卓氏。乾隆二十五年（1760 年）二月，定边将军兆惠平定回部振旅凯旋，她的亲属因受封随同到京师定居，屡次受到皇帝赏赐。以后，和卓氏被选入宫。乾隆二十五年六月，福建巡抚吴士功进献的 18 棵荔枝树结了 200 多个荔枝，弘历赏赐给后妃们品尝，和卓氏当时是贵人，年 27 岁，也按例分到一份。乾隆二十七年五月，弘历奉太后谕旨，册封和贵人为容嫔，时年 29 岁。乾隆三十三年六月，太后命升容嫔为妃，这时她已经 35 岁了。

容妃深得皇帝的宠爱。她曾随同皇帝南巡江浙，东巡到泰山、曲阜，也到过盛京（今沈阳）拜谒清太祖的福陵。她在宫中被允许穿着本民族的服装。在封妃前夕，特地给她制作全部妃子冠服，如天鹅绒朝冠、染貂朝冠、吉服袍褂以及项圈、耳坠、数珠等饰物。为尊重她的民族习惯，宫内专为她设有回回厨师。容妃多次把回回厨师的拿手名菜呈献给皇帝品尝，皇帝也深知容妃的喜爱，每逢宫内赏赐哈蜜瓜时，总是把最上等的花皮回子瓜单赏给她，其次妃嫔则赏给二等青皮瓜。容妃 50 岁生日时，赏给古玩、锦缎、银元宝、藏香等物。

乾隆五十三年，容妃病逝，终年 55 岁。死后，以妃礼入葬。她是信仰伊斯兰教的，在棺木上特地刻着《古兰经》的经文。

清朝皇帝的妃嫔本来是满、蒙、汉各族都有。弘历有后妃 36 人，只有这一名回妃。野史上传说“香妃”在宫中身藏匕首，最后遭到太后赐死，与容

妃的真实史料不符，纯属无稽之谈。容妃死后葬在遵化清东陵的妃子寝园，也是确凿无疑的。揆诸情理，当时宫闱各种定制极为苛严，皇帝的妃子也不可能在死后送往万里之外的新疆下葬。

传奇性的故事不能代替真正历史。那么，关于香妃的传说是什么人编造的呢？是怎样流传开来的？编造这一传奇性的故事用意何在？这仍然是未解开的谜。

（芷菁）

鬼究竟指的是什么？

鬼，在古代中国人头脑中，往往指的是人死后肉体腐烂，而灵魂却会变成为鬼。这种观念，不仅在中国，就是在世界上的其他国家都有，正如 18 世纪英国著名作家和评论家萨缪尔·约翰逊所说：“在原始人那里，鬼魂的存在是绝对不成问题的。而我们如果从炎热的南国一直旅行至遥远的北方，就会发现鬼魂又有着莫大的国际性。”

鬼，当然是没有的，然而，鬼观念却在中国古代十分盛行，从历史上的第一个朝代——夏代开始，直到最后的封建王朝——清代，整个中国，上至皇帝，下至乡野，从汉族到各兄弟民族，各个等级、各个区域和各种不同年龄的人，信鬼者比比皆是。早在春秋之时，孔子就说过：“殷人尊神，率民以事鬼。”到了宋代，某些地区甚至还流行着杀人祭鬼的风俗，于此足见我国古代崇鬼信鬼之风是如何的盛行。尤其是在一些少数民族中，名目繁多的鬼，几乎渗透于现实生活和生产活动的各个环节中。景颇族人信奉的鬼有天鬼、风鬼、雷鬼、太阳鬼、月亮鬼、地鬼、山鬼、水鬼、谷鬼、火鬼、家堂鬼、寨神鬼等等，多达 100 多种。碧江怒族崇信的鬼灵有 13 种，基本可分为氏族鬼灵、自然鬼灵、灾疾鬼灵和“民族”鬼灵四大类。除此之外，还有众多形形色色的鬼，如佤族称使人头痛、肋骨痛、脚痛的鬼为“吉轴”，使人皮肤发痒的鬼叫“阿瑞”，夜间变鸡或狗害人的鬼叫“司呢”，使人耳朵痛的鬼叫“阿人各”等等。在傣族一些手工艺人中，还有崇信铁匠鬼、酒鬼等等，举不胜举。但苗族人却认为非正常死亡的灵魂才是鬼，如刀下鬼、溺死鬼、跌死鬼、吊死鬼、难产鬼、饿死鬼、冻死鬼等，而达斡尔族人则以为非正常死亡的，也可以是神。

饶有趣味的是：鬼还有尊与卑、大与小、善与恶之分，大凡善鬼能保佑五谷丰登、六畜兴旺、人人平安；而恶鬼则专与人作祟。尽管鬼的种类和名称繁多，且无所不在，妇孺皆知。然而，鬼的形象如何？却鲜为人知，《淮南子·泰族训》称：“夫鬼神，视之无形，听之无声，然而郊天，望山川，祷祠而求福，零兑而请雨，卜筮而决事。”王充在《论衡·论死篇》也认为“鬼神，荒忽不见之名也”。说鬼是无形无声、不可捉摸，然又神通广大。不过，从南朝梁《殷芸小说》卷二所记，“颜渊、子路共坐于门，有鬼魅求见孔子，其目若日，其形甚伟。子路失魄口噤；颜渊乃纳履拔剑而前，卷握其腰，于是化为蛇，遂斩之”。于此可大略看到鬼的外形和眼睛，确有其形。而记载最为详细的当首推《唐逸史》，书载唐“明皇因痁疾昼卧，梦一小鬼盗太真香囊及上玉笛。上叱问之，奏曰：‘臣乃虚耗也，能耗人家喜事成忧。’上怒，欲呼武士。俄见一大鬼破帽蓝袍，角带朝靴，捉小鬼刳其目，劈而啖之。上问：‘尔何人？’曰：‘臣终南进士钟馗也。武德中应举不第，触阶

而死，得赐绿袍以葬，感恩发誓，为帝除虚耗妖孽之事。’言讫，梦觉，而疾遂瘳，乃诏吴道子画之”。这里鬼的形象不但鲜明，而且有了言行，不再是无形无声了。

其实，诚如徐华龙先生所指出，崇鬼信鬼观念的出现，实导源于人类早期阶段对自然及本身认识的浅薄。在一个部落中，一旦有人死去，其他成员则认为是一种不祥或灾难，以为有一种神奇的力量支配着人的生命，由此而产生恐惧感，从而出现对鬼的崇拜（《民间文艺季刊》1989 年第 2 期）。笔者认为，平时同吃同住的氏族成员，一旦死去，往往受到人们的怀念，某些人还会在睡眠中梦见其人，梦中之人当然是无影无声的，在科学极不发达的时代，这自然也是鬼观念出现的根源之一。不过，最初的鬼指的是什么？迄今仍未定论。

《礼记·祭义》称：“众生必死，死必归土，此之谓鬼”。汉代许慎《说文解字》释鬼，“人所归为鬼。从儿，由像鬼头。从厶，鬼阴气贼害，故从私。”《尔雅》云：“鬼之言归也。”而《列子，天瑞篇》则记：“精神离形各归其真，故谓之鬼。鬼，归也，归其真宅。”上述均是我国古代权威著作对“鬼”字原始意义的解释，即鬼就是“归”或人死后的归宿。其实不然，当代著名学者如章太炎、王国维、沈兼士、罗振玉、郭沫若、于省吾等等，都对这一传统的说法提出了质疑。指出“鬼”字本义是表示一定实体的事物，是原始象形字，并非幽灵虚幻之义。章太炎在《文始》卷二指出鬼“声与彪近。彪，老精物也。……鬼，疑亦是怪兽，……鬼，夔同音，当本一物。”沈兼士先生则依甲骨文中“鬼”字的原形，多数下身如人体，而头部特别夸大（《国学季刊》五卷三号，1935 年），印证了章氏的说法。章太炎先生依《说文》而断定鬼与禺同，是大型母猴，进而判定鬼即是夔。象形字“鬼”字本义为被发、巨首、直立、人形同于夔的怪兽，但是作为原始鬼的夔具体又是什么呢？按照欧阳宗书先生的归结，大致有如下几种：1.山㹠：也即山魈、山鬼。据《神异经》、《元黄经》、《国语·鲁语》韦昭注可知，其形貌为人面猴身，一足。2.山鬼：依《永嘉郡记》和《夷坚乙志》载，山鬼亦即山㹠。3.独足鬼：按《述异记》卷下和《异苑》卷六，可知独足鬼便就是夔。4.魍魉：见于《国语。鲁语下》：“木石之怪，曰夔、蜩蛹。”所指即魍魉。5.魑魅：从《永康郡记》将山鬼说成是魑，以及《左传·文公十八年》所记和古语“魑魅魍魉”连用，可知魑魅也即夔，但其形貌已变为四足。6.神魌：主要依据《山海经·西次四经》郭璞注，知神魌亦为夔类。7.山精：按《玄中记》及葛洪《抱朴子·登涉》所记，山精即山㹠，也即为夔。此外，按古文献记载及前辈学者的考证，还有山都、枭阳国人、赣巨人等等，都同属夔之类。而真正具备夔之形貌特征的，按欧阳宗书先生的主张，所指即狒狒，其特征正与古文献中夔的形貌相符。

《辞海·生物分册》“狒狒”条称：“狒狒，哺乳纲，猴科。雌、雄大小相差悬殊，……头皆大；而吻部雄长雌短；四肢粗壮。毛呈浅灰褐色；面部肉色，光滑无毛；手脚黑色。雄的自头部两侧至肩部分披长毛，状如蓑衣，故又名‘蓑狒’。欧阳氏据此主张中国原始的鬼就是狒狒（《民间文艺季刊》1990 年第 4 朗），确有可取之处，然对于《吕氏春秋》、《国语·鲁语》韦昭注，《神异经》、《述异记》等书所记“夔一足”，却较为勉强，因之我国原始的鬼，指的是什么尚需进一步深入研究。

（华东）

习俗篇

中华民族为什么特别崇尚黄色？

中华民族有崇尚黄色的传统。如黄钟、黄花、黄发、黄海（中央之海），甚至黄泉，因为加了一个“黄”字，便都成了美称。在我国封建社会里被视为正色的黄、青、白、赤、黑五种颜色中，黄色最尊。因此，在历朝史料和小说戏曲中，常可看到黄色被视为君权神授的象征色和御用色的故事。比如，黄钺（用黄金为饰的斧）曾作为君王权力的象征。《尚书·牧誓》里就用“王左仗黄钺，右秉白旄以麾”来描绘武王伐纣的英武形象。黄龙，是只有帝王的服饰上才能出现的；黄袍，是只有帝王才能穿的。宋太祖赵匡胤陈桥兵变，就是搞了一出“黄袍加身”的闹剧；清朝乾隆皇帝得以立为皇太子，据说也就是因为凑巧披上了一条绣有黄龙的袍子。据宋人王懋《野客丛书》记载，至少从隋朝开始，黄袍就成了只有帝王才能穿的服饰。清朝严禁擅用黄色，据清人蒋良祺《东华录》记载，清雍正时平定青海叛乱有功的大将年羹尧，后来被判死罪的原因中，就有出门用黄土填道、用鹅黄色荷包、擅用黄包袱等罪状。皇家的围墙、宫殿，可以涂上明亮的黄色，而一般人则绝对不允许用黄色涂抹建筑物。

黄色是尊贵的。统治者要垄断它，反抗者也要利用它。汉末流行“黄衣当王”的谶语；黄巾起义喊出“苍天已死，黄天当立”的动员口号，并以黄巾缠首，作为标志；唐末黄巢起义，做诗云：“冲天香阵透长安，满城尽带黄金甲”，都有利用黄色、以夺取黄色暗寓夺取政权的含义。

黄色，与中国文化有着血肉相联的关系。那么，中国人为什么特别崇尚黄色呢？

刘师培在《古代以黄色为重》一文中认为，中国“古代人民悉为黄种”，因此崇奉黄色，而“黄帝者犹言黄民所奉之帝王耳”，以中国人的肤色为解。反对此说的学者则以为，在对外交流极其闭塞的上古，人们很难意识到自己是黄色肤种的人，在没有比较、没有鉴别的情况下，人们是不会去给自己下个定义——黄种人，以区别于白种、黑种人的。

萧兵在《中·中庸·中和》一文中提出了这么一种看法：“黄色介于黑白赤橙之间，自然而然地成了中央之色。”正如《白虎通·号篇》所载，“黄色，中和之色，自然之性，万世不易”。这种“中和之色”，对于具有中和性格的

中华民族，自然是极其值得崇尚的了。此说颇有见地。但有人提出这样的问题：人们为什么一定要选用黄色作为黑白赤橙的中间之色，或者说，偏偏选用了黑白赤橙这么四种恰好能放进“中央之色”的四方之色？这是一种巧合呢，还是有意的安排？是上古的人们意识到这一点并照此做了的呢，还是后人理解出来的？美洲玛雅农民崇拜雨神和土地的保护神“恰克”。恰克与一定的颜色和方向联系着，红色恰克居于东方，白色恰克位于北方，黑色恰克在西方，黄色恰克在南方。他们并没把黄色作为一种中间之色或中央之色看待，虽然他们也划分红白黄黑这几种“四方之色”，这四种恰克的划分，与中国的划分黑白赤橙黄五色的动机一样。（参见丁玫编的《拉美奇趣录》）

有人从中华民族的农耕经济及其对土地的特殊眷恋这一点上来找原因。

黄土高原的肥沃保证了庄稼的丰盛和人畜的兴旺。黄字“从田，是田土

沾于人身之色”，（见党晴梵《先秦思想史论略》）“土者，万物之所资生也，是为人用”，（《尚书大传》）“地者，万物之本原，诸生之根苑也”。（《管子·水地》）华夏族世代息居于黄土高原，对供给他们衣食住行的黄土大地，有一种特别崇仰而依恋的感情，并由此而对黄土之色产生一种景仰、崇尚的心理，《说文解字》云：“黄，地之色也”，《淮南子·天文训》：“黄色，土德之色”，《考工记·画绘之事》：“地谓之黄”，这些例子，都说明了由对养育自己的土地敬仰进而崇尚土地之色的心理基因。

又有以古代文化“核心区域”理论来解释的。张光直在《华北农业村落生活的确定与中原文化的黎明》（载台湾省历史语言研究所《集刊》第 41 本）一文里指出，每一强大而有影响的文化，确实存在着客观与主观相对立统一的中心，“客观”是形势的必然和周围的承认，“主观”则是在此基础上所形成的自觉和自尊。我国远古文化核心之一是以炎黄族为代表人的西北黄土高原，他们自以为身居天地的中央，一切都以我为中心，一切以我为最佳，甚至连黄土之神黄帝也成了“中央之帝”或“中央之神”。《礼记·月令》和《吕氏春秋》里所反映出来的五行观念，也异口同声地说中央土，其色黄，其神黄帝。这种文化中心的观念，使得炎黄族把自己居住的土地视为中央之土，把中央之土的颜色视为中央之色。《论衡·符验》曰：“黄为土色，位在中央”，《汉书·律历志》也说：“黄，中之色也”，黄土高原作为炎黄子孙生活的根据地，成为华夏文化的一个不可或缺的组成部分。黄色作为它的主元素，便理所当然地受到了独尊的崇奉，以后愈演愈烈，最后竟成为帝王的垄断色了。

但到底应怎么解释中华民族崇尚黄色的原因，至今尚无定论。

（东生）

中国农民为什么嗜爱红色？

中华民族以黄色为尊贵，但民间最喜爱红色，以红色像征喜庆吉祥、欢乐奋进。这种崇尚渗透到政治和经济生活各领域，在封建社会豪门贵族衣食住行即多以红色修饰，以朱紫粉饰门庭、涂漆官车。但它并非是特权阶级专用的，平民百姓一般不得僭越于门第车舆，因此它比传统像征土地的黄色，更深入民众。

农耕社会是很讲究伦理文化的。红色是正义、忠诚的标志，通常人们还常以丹心、赤心、红心表示忠义，有的纹刺于背脊，如明臣张名振“赤心报国”，文天样也有“留取丹心照汗青”句。古人还有人心各如其面之说，颇见形象的是京剧脸谱，红脸象征忠勇，如关羽、姜维。为适应人们简单的思维定势，一般脸谱上抹点红，就可界定为好人。50 年代毛泽东写了“魏武挥鞭”之句，郭沫若努力为曹操翻案，此后舞台银幕，如《赤壁之战》中的曹孟德，就在通常大白脸的眉心间和两眼下，分别抹上些红色。像《二进宫》的徐延昭谱式，也表示是一个正人君子。

中国人为什么崇尚红色呢？

通常人们从光学七谱的色彩学角度，以为红色鲜目，容易发醒，但就其崇尚的渊源，那就诸说纷纭，各有所本了。

民俗学的一种说法是，在遥远的古代，有一只叫“年”的怪兽，力大无穷，无人可以降伏。它每年专在除夕肆虐，后来人们发现它只害怕红色，家

家户户挂红布贴红纸，驱逐它。这说明我们老祖宗很早就喜欢红色，因为红色可以避邪消灾，从此就子子孙孙传下来了。

也有从社会发展史出发考证，说是源自当年燧人氏钻木取火。从此人类和动物主要是灵长类有了根本的区别，而火又使人在黑暗中获得了光明。火，常闪呈红色。又说是华夏民族宗火德，炎帝是南方部落的共同祖先。炎，闪耀着鲜艳的红色。

中国农民起义军几乎都以红色为旗帜、服饰标志。刘邦兴师于沛郡，自称是“赤帝之子”，全军旗帜服装全系红色。韩信背水破赵的胜利原因，是派3000骑士各持一面大红旗，乘赵军离营，插上汉帜，使赵军误识精神沮丧，造成全线溃败。据称刘邦崇尚红色，乃是遵循传统的五行相克道理，秦起自西方，西方属金，呈白色，故《史记》即有“赤帝之子”斩“白帝之子”说。大汉王朝以红色为贵，久之，随着它的威力和影响，红色也遍及中华，成为人们崇奉的颜色了。

但是，红色能在农民起义军里源远流长，有趣的是，农民领袖从来都是不以他的前辈为模式的，如太平天国还诋骂黄巢、李自成，但他们却不谋而同地都爱上了红色；如南宋黄河南北的抗金、抗元的红袄军、元末散布全国的红巾军，几乎每支农民起义军都用红色；“明正德三年秋七月，妖贼赵宝、陈朝宗入境，以红巾为号，众至数万人”（《菏泽乡土志》）。近代农民对红色尤见嗜爱了，太平天国下层军官和士兵就都用红巾红衫，《天京游记》作者富利赐在南京（天京）目睹“天王的弟兄的王府的街上，府门涂朱色及金色”。红色在太平天国的铺天盖地，似乎成为中国亿万农民向往新天新地的象征。

无独有偶，在西方世界，18世纪解放西西里岛的意大利民族英雄加里波的，他的部队也是用“红袄军”横行亚平宁半岛的。1789年法国大革命，起义者高举红旗攻打巴士底监狱，并制定红蓝白三色旗，其中红色表示自由。东西方文化赋予争取自由和人身解放的农民对红色有不少认同处。为什么世界上有那么多地方喜欢红色？有几种说法：一种是红色如火，将野草焚烧为肥料（火耕），它还带来热量，驱走寒冷和黑暗，使大地充盈温暖和光明，由此几千年来，代代相传，永志不忘。红色，就是火的象征和再现。

考古学者的说法是，上古时期陪葬常以深红色赫石。它含有给死者在地下照明之意，这种习俗延至今日，英国、意大利、捷克斯洛伐克和澳大利亚仍有类似习俗。在中国，与死者图吉利，也有用红色的漆棺。但《人类情爱史》作者蕾伊·唐娜则认为，人类喜欢红色，而且绵延万千年，是源于人体上无处不有的血液。古今中外，鲜红的血液就是生命的象征。史前世界以来的农耕社会，祭天地拜祖宗，都离不开血，且须以杀俘虏、奴隶，或戮牛马，取其活血为祭祀。这种习俗，近代台湾番社和西南民族地区尚颇沿袭，见诸中外古书，大将出师之日必以血祭旗。有如《三国演义》写周瑜鏖兵乌林赤壁前夕，就以伪降的曹将蔡和祭旗，《说岳传》也有金兀术把奸臣张邦昌、王铎权作牛羊以祭旗。因为血是鲜红的，在前工业社会的人们看来，它无疑又是最宝贵的，随之传统文化源远广大，红色就成为崇高的大众颜色了。

古今中外，先民和后代子孙的种种传说和文字记载，都有对嗜爱红色的认同，但追溯其根由，却很难界定有一种准确、信实的来源，善于思索的读者，你能谈谈自己的高见吗？

（盛巽昌）

我们祖国为什么又称“华夏”？

我们的祖国，在古代有过许多称号，如中华、中原等，而较著名、较有意思的，要数“华夏”了。中国保以又称华夏，这不仅是现在而且在几千年前就杂说纷呈、相持不下了。

华夏二字，最早见于《周书·武成》：“华夏蛮貊，罔不率俾”，孔颖达疏曰：“华夏为中国也。”《说文解字》》则这么解释：华，意为荣（华部）；夏，意为中国之人（夊部），古时华夏族居于中央之地，故习称中国。《左传》云：“中国有礼仪之大故称夏，有服饰之美谓之华。”而《尚书》“华夏蛮貊”注则曰：“冕服采章曰华，大国曰夏”，又是一种解释。

怎么看待上述纷歧杂立的说法，又怎么解释华夏二字？有人从《左传》定公十年孔子“裔不谋夏，夷不乱华”的话里，认为“夏”常与“蛮夷”和“裔”相对，“华”与“夷”相对。章太炎在《中华民国解》里认为，我国古代以夏为族名，以华为国名，夏从夏水（即汉水）而得名，华从华山而产生。但是，查《汉书·地理志》，夏水只是江汉的一个小支汉。一条小小支流，怎能得到如此厚爱，竟成为一族的代称？华山，在《尚书·禹贡》里只作为梁州北界出现，在古书中常与别的山岳相提并论，无甚独特之处。《尔雅》有“华山有三”、“华山为西岳”等几条材料，都说明华山的地位并不算高，似很难成为一国全境的名号。

范文澜在《中国通史简编》第一册里提出了完全不同的观点。他认为，中国西部地区称为夏。夏还含有雅、正、大等意思。比如，宗周诗篇称雅诗，《秦风》诗篇称夏声，夏声即雅诗，就是用西方人的声音歌唱的诗篇。东方齐鲁等国，本从西方迁来，所以东方诸国称东夏，西方诸国称西夏，东西合称诸夏。周朝又崇尚赤色，大祭祀时常用骍牛（赤色牛）。晋国大夫羊舌赤字伯华，孔子弟子公西华名赤，都说明华含有赤的意思。凡遵守周礼崇尚赤色的人和族，称为华人和华族，通称为诸华。华夏这个名称，最基本的涵义还是在于文化。文化高的地区即周礼地区称为夏，文化高的人或族称为华，华夏合起来称为中国。而对文化低不遵守周礼的人或族按其方位称为东夷、南蛮、西戎、北狄。秦汉时期，各族文化的交流十分频繁。随着“中国”范围的扩大，华夏文化也随着发展、扩大，凡接受华夏文化的各族，大体上都纳入了华夏族的范畴。华夏，遂成为中华民族的称号。

翦伯赞在《中国史论集·夏族的起源与史前之鄂尔多斯》一文里，提出了如下看法：甘肃、河南、山西之新石器时代的文化遗物，皆为夏族所遗留。在新的旧石器时代遗址发现以前，鄂尔多斯实为夏族人种的孕育、出发之地。后来因为自然环境的变迁，为了求得更好生存，夏族不得不舍弃故乡，去寻找新的根据地。它的迁徙，是多方向的，同时也不是尽族而行。除转移到甘肃及中原的以外，还有一部分夏族始终停留在鄂尔多斯高原上（在黄土高原北部河套附近）。其东徙中原的，后来称为东夏，又称华夏；其西移甘肃的，称为西夏，又称蛮夏；其始终生活在原根据地的，后来称为大夏。东夏者，所以区别于西夏；华夏者，所以区别于蛮夏；而大夏者，又是用来区别于东夏与西夏的称号，是夏族的美称，也是夏族的总称。

顾颉刚则在《古史辨》第5册《五行终始说下的政治和历史》中认为，夏字之所以含有雅、正、大等义，并不是这个字本身具有如此属性，只有把

“夏”与“中国”的意义合起来考虑时，才能发现雅正之义的真正来历。至于周人尚赤，乃是战国时一派阴阳五行家的把戏。他在《夏与中国》一文里又指出，在古史传说中，夏是最早的一个朝代，文化最高，影响也最大，在中国古代史上留下了不可磨灭的一页。今天的山西汾水流域，古称“夏墟”，古代“夏”就休息生养于这个地方。《国语·周语上》记祭公谋父说：“昔我先王世后稷，以服事虞、夏。及夏之衰也，弃稷不务，我先王不窋用失其官，而自窜于戎，狄之间，不敢怠业。”顾颉刚由此认为周代的农业是直接从夏代传授下来的，它保持着夏的文化。周人自称夏，一来因为它生活于夏人所生长的地方，以夏文化继承者的身分自居，二来也是为推翻商朝的统治做有力的宣传：夏人的后代，恢复先人的基业，推翻商人的统治，另辟新朝——多么言之有理、持之有据！夏、周以中央大国自居，所以“夏”就有了“中国”之义，“夏人”也成了“中国之人”。由于夏字的频繁使用，渐渐与华字结合了起来。华字古音敷，夏字古音虎，声音相近，可以通用。古汉语中有一条规律：音同音近字可在一定条件下组合成双音节词。华、夏音近，于是就结合到了一块，共同担当起位居中央、文化发达、冕服采章等等褒扬的称颂和美号来。

作为中华民族的一员，对我们祖国古代的称号，应该有所了解，应该去探寻一下它的来源。可是要做到这一点，又多么不容易啊！

（东生）

人类从乱婚发展到族外婚的原因何在？

几十年来，社会人类学的一个中心问题，就是为什么人类社会禁止手足间婚配，为什么会有乱伦禁忌？或者说，人类是怎样从乱婚发展到族外婚的？不容置疑，这是个难解的历史之谜。因为考古学、古生物学和古文献都不能提供这方面的材料，民族学也不能提供直接的证据。但族外婚在人类的发展史上，却具有重要的意义，没有它，就没有新石器时代，也不会有今日的文明。族外婚之谜强烈地吸引着人们，特别是有关的专家和学者，因为解开此谜，就可以找到人类进步的钥匙。目前关于族外婚产生原因的说法很多，其代表观点有：

1.杀死女婴习俗说。首次试图解开乱婚发展到族外婚之谜的学者是苏格兰法学家麦克伦南。1865 年，他在所著《原始婚姻·关于婚礼中抢劫仪式的起源的研究》一书中认为：当男子在本部落内可以足够地找到妻子时，就没有必要用暴力从别的部落去抢劫妻子。族外婚制来源于蒙昧人中流行的杀死女婴的习俗。这种习俗使部落内男子过剩，其直接后果是一妻多夫制；第二个后果便是用暴力抢劫别的部落的女子。时间一长，族外婚就无形地产生了。但是，麦克伦南没有说明产生杀婴习俗的原因。事实上，在外婚制流行的地方，并没有杀婴习俗。不容否认，麦氏为后人开拓了通过民俗学研究解开族外婚之谜的正确道路。

2.经济、社会联系需要说。这是一种有代表性的传统观点。原始人类生产能力低下，不得不靠群居群力来抵御自然界，两性关系也处于不受任何约束的乱婚状态。以后，由于制造工具的劳动要求有一定的技术和经验，这部分任务往往由老年人担任，成年人则主要担任狩猎，年龄相近的人经常在一起劳动和生活。于是，年龄相近的辈份中，一群女子与一群男子集体地结成

夫妻关系，这种群婚逐渐排除了不同辈份之间的杂乱性交状态，对两性关系开始有了某种制度上的约束。这时，姐妹是兄弟的共同妻子，兄弟是姐妹的共同丈夫，夫妻都有共同的血缘。这种家族形态叫血缘家族。到了智人阶段，为集体劳动所联系，以血缘关系为纽带的新的社会组织，氏族就产生了。当他们的居住也相对地固定下来时，一个血缘家族的族团往往由于人口增加而分裂成几个。但是，分裂出来的几个族团之间，还保持着一定的经济联系，并且还要求建立某种社会方面的联系。在这种情况下，自然而亲密的形式，就是各族团之间的男女通婚。于是，族外婚就产生了。最初，这种族外通婚只是在偶然的场合或时期进行；后来随着时间的推移，被固定了下来，从而引起了家族关系的重大变革。这时，禁止了同胞兄弟姐妹之间通婚，后来又禁止了旁系兄弟姐妹之间通婚，这就是在同一族团内，即使是同辈的男女也不能成为夫妻关系了。这对人类的发展来说，意义是十分巨大的。

3.自然选择效果说。1877 年，美国著名民族学家摩尔根出版了他的杰作《古代社会》，他认为族外婚产生的原因是“自然选择”效果的逐渐显示。他说，“没有血缘亲属关系的氏族之间的婚姻，创造出在体质上和智力上都更强健的人种”，排除血缘亲属结婚的事情就这样确定下来。这一观点被后世不少学者所承袭。有的学者对此提出了异议，认为蒙昧时代的人类是很难用科学方式进行思维的，说蒙昧时代的人己能根据近亲通婚造成后代孱弱的教训来约束自己，令人难以置信。事实上，直至现代，在许多地方还盛行着“亲上加亲”落后的婚姻陋习。或许是注意到了这一点，恩格斯于 1891 年《家庭、私有制和国家的起源》一书再版时，一改同意摩尔根的说法，而加上了“大概”一词。他谨慎地说，族外婚产生于一种“限制血亲婚配的朦胧意向”，“但是人们还不把父母和子女间的性交关系看做怎样特别可怕的事情”，后来才“为习俗所禁止”，阻止血族婚配的意向是“本能地自发地进行的，并没有明确的目的意识”。同年，恩格斯还曾提到北美加利福尼亚一些地区，在一定的节日里，不同氏族男女聚在一起，发生毫无限制的性交，并指出这是群婚制的遗迹。这种习俗在澳大利亚，在印度的一些部落中，在一些非洲民族中都存在着。

4.生存现实选择说。著名学者泰勒于 1889 年提出了族外婚的社会意义：“外婚制借氏族间的不断的结合而促使一个成长扩散的部落可以自我巩固，使它能压倒任何孤立无援的小型内婚群体。在世界史上一再发生这样的故事，即蛮族在其心中一定得面临两个简单而现实的选择：要不实行外婚，就得被杀光。1949 年，学者斯特劳斯写道：原始人是自给自足的，但并没有什么基础让队群间结合成更大的社会，迈向文化以及更广泛的社会整合的一个重要步骤，就是要队群中的男性出让自己族内的女性，并从其他队群获得女性为伴侣。他再一次强调了族外婚在象征和政治上的重要性。

5.族内性禁忌派生说。现代民族学家们则根据民族学的最新成果，认为族外婚乃是族内性禁忌派生出来的现象。资料证明，几乎所有原始民族都有在狩猎时期禁止性关系的习俗或遗迹。在一些民族中，与人类生存相关的许多活动，如渔业、农事、手工业、商业、战争等，都有相应的性关系禁规。这些禁规作为防止威胁群体的可怕危险的手段，在人们的观念中根深蒂固。那末，是什么力量使集体这样同仇敌忾呢？恐怕只有死亡的威胁。这种威胁开始于具体事件，如狩猎期间发生男人或女人的争夺，造成死伤或逃亡，于是产生了狩猎性禁忌等等。随着性禁忌的增多，原始群的生活被分为交替出

现的非性关系时期和乱婚时期，且前者时期越来越长，后者则缩短为屈指可数的节日，性禁忌的发展使原始群几乎成为非性关系群体，而根深蒂固的鬼神观念使人们不可能去缩短非性关系时期。于是，原始群成为一个个自我封闭的、出生率日益下降的近亲交配群体，人类进步陷入了僵局。而摆脱危机的办法只有一个：打破群体的界限，冲破原始宗教造成的心理压力，到群体以外去寻找配偶。当蒙昧时代的女人从族外引进了新的基因，创造了强壮而智慧的后代时，族外婚便逐渐成为一种制度。

可见，人类从乱婚发展到族外婚的原因，相当复杂，可以说，直至现在仍为历史之谜。

（俞爽勋）

周代男女成婚年龄是多少岁？

婚龄是指可以结婚的年龄。由于人类婚姻是一种社会性行为，男女结婚后不仅要履行夫妻义务，而且还要承担对家庭及社会的责任，所以需要达到一定的年龄，才能具备适合的生理条件和心理条件，因此，历代大都对婚龄作了规定。

关于周代的成婚年龄，由于史料记载不一致，故说法也不统一。概括历代诸家所言，主要有以下几种观点：

一、男 30 而娶，女 20 而嫁说。这一观点最为通行，其主要依据出自《周礼·地官·媒氏》的记载。“媒氏，掌万民之判，凡男女自成名以上，皆书年、月、日、名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。”即说男子 30 岁、女子 20 岁是结婚的年龄。除《周礼》外，《礼记·内则》，《穀梁传·文公十二年》也持这一观点。《礼记·内则》说：“男子二十而冠（指男子成年时举行的加冠仪式），……三十而有室，始得理男事。……女十有五年而笄（指女子成年时举行的及等仪式），二十而嫁。”《穀梁传·文公十二年》记载：“男子二十而冠，冠而列丈夫，三十而娶。女子十五而许嫁，二十而嫁。”此外，《尚书·大传》及《白虎通·嫁娶》等篇还从男女的生理及劳动能力等角度对这一观点作了说明。《尚书·大传》：“男三十而娶，女二十而嫁，通于纪织纺绩之事，黼黻文章之美。不若是，则上无以孝于舅姑，而下无以事夫养子。”《白虎通·嫁娶》则说，男 30 而娶，女 20 而嫁，是因为“男三十而筋骨坚强，任人为父；女二十而肌肤充盛，任人为母”。

二、男 20 而娶，女 15 而嫁说。与前说不同，《墨子》及《韩非子》认为，周代的婚龄是男子 20 而娶，女子 15 而嫁。《墨子·节用上》说：“昔者圣王为法曰：丈夫二十毋敢不处家，女子十五毋敢不事人。此圣王之法也。”《韩非子·外储说右下》也有“男二十而室，女十五而嫁”的记载。

三、男自 20 至 30 皆可娶，女自 15 至 20 皆可嫁说。这一观点实际上是调和了以上两种说法。它认为《周礼》所言“男三十而娶，女十五而嫁”只是指结婚的最高年龄，周代的婚龄是：男子自 20 至 30 皆可娶，女子自 15 至 20 皆可嫁。《孔子家语·本命》记载，鲁哀公问孔子“男子十六精通，女子十四而化，是则可以生民矣，而礼三十而有室，女子二十而有夫也，岂不晚哉”？孔子回答：“夫礼言其极，不是过也。男子二十而冠，有为人父之端，女子十五许嫁，有适人之道。于此而往，则自婚矣。”王肃也说：“度其材品之贤愚，知识之早暮，气体之强弱，则男自二十至三十，皆可以娶；

女自十有五至二十，皆可以嫁。”（《周礼·地官·媒氏注疏》）自晋以后，有不少人赞同这一观点。如晋朝的谯周在其《五经然否论》中说：“周礼媒氏曰，令男三十而娶，女二十而嫁。内则云，女子十五而笄，许嫁也。是故男自二十以及三十，女子自十五以及二十，皆得以嫁娶。”司马光也说：古礼男30而娶，女20而嫁，“盖言其极至者，谓男不过三十，女不过二十耳，过此则为失时矣”。（《温公书仪》）

四、贵贱有别说。这一观点根据周文王15生子等事例，认为周代依据贵贱有别的原则，结婚年龄也分为早晚两种，贵者十二三岁以后就可婚娶，贱者则必须捱到二三十岁方可嫁娶。《左传·襄公九年》记载：“国王十五而生子。”对此，《淮南子·氾论训》注曰：“国君十二岁而冠，冠而娶，十五生子。”唐朝的杜佑持这一观点。他在《通典·男女婚嫁年纪议》中说：“三十、二十而嫁娶者，《周官》云，掌万民之判，即众庶之礼也。放下云，于是时也，奔者不禁。服经，为夫姐之长殇，士大夫之礼也。《左传》，十五而生子，国君之礼也。且官有贵贱之异，而婚得无尊卑之殊乎。则卿士大夫之子，十五六之后，皆可嫁娶矣。”清人孙诒让也赞同这一观点，并对此作了解释，他认为国君之所以早娶，是因为重继嗣。而庶人相比之下就没这样重要，所以一定要等到20、30后才能嫁娶。“《春秋》左氏说，国君十五而生子，礼也。二十而嫁，三十而娶，庶人礼也。……文王十五而生武王，尚有兄伯邑考，知人君早有婚娶，不可以年三十，所以重继嗣也。”（孙诒让《周礼·正义·媒氏疏》）

除了以上4种观点外，汉代的王充还有一说，他认为“男三十而娶，女二十而嫁，法制张设，未必奉行，何以效之，以今不奉行也，礼乐之制，存见于今，今人之民肯行之乎？今人不肯行，古人亦不肯举，以今之人民，知古之人民也”。（《论衡·齐世篇》）即说30、20嫁娶之法，周代虽有之，但未必实行过。

那么，以上几种观点中，哪一种最为正确呢？由于缺乏有说服力的材料，很难判断孰是孰非。因此，关于周代男女的婚龄是一个有待于进一步研究的历史之“谜”。

（朱立东）

古时婚礼为何“不举乐”？

婚礼是人生之大礼，向来为中国人所重视。《礼记·昏义》说：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世，故君子重之。”为此，古人创设了一整套繁冗复杂的婚姻礼仪。照理说，象男婚女嫁这样的大喜事，婚礼应进行得热闹喜庆，但是，与新婚之喜形成鲜明对照的是，在我国古代礼制及历朝婚姻的礼仪中，都有婚礼不举乐（即禁止婚礼中鸣锣奏乐）的奇特规定。《礼记·曾子问》：“孔子曰‘嫁女之家，三夜不息烛，思相离也。取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也’。”受礼制“婚礼不举乐”的影响，历朝婚礼中也均无举乐之文，并且还制令引为明禁。如北魏禁止婚娶用乐。据《北史·高允传》记载，高允针对当时婚娶丧葬不依古式的现象，谏曰：“前朝之世，屡发明诏，禁诸婚娶，不得作乐。……虽条旨久颁，而不变革，将由居上者未能悛改，为下者习以成俗。……今诸王纳室，皆乐部给伎，以为嬉戏，而独禁细人不得作乐，此一异也。”北周亦禁婚礼作乐。《后周书·崔

猷传》：“时婚姻礼废，嫁娶之辰，多举音乐，……猷又请禁断，事亦施行。”唐朝也尊古制，唐太极元年左司郎中唐绍请禁士庶亲迎广奏音乐，制从之（《新唐书·舆服志》）。又《唐会要》卷八十三记载：“会昌元年十一月敕，婚娶家音乐，并公私局会花蜡，并宜禁断。”

那么，在古代礼制及婚俗中为何会有“婚礼不举乐”的规定呢？对此，古今人士众说纷纭，有许多种解释。

一种观点认为，婚礼不用乐是出于儒家的阴阳观考虑，因为在儒家看来，婚为阴礼，属阴，“乐由阳来，声为阳气”，乐属阳。而“古之制礼者，不以吉礼干凶礼，不以阳事干阴事”。即说阴阳不相干，阴礼是不能用属阳的“乐”来与之相配的，故作了“婚礼不举乐”的规定。这就是《礼记·郊特牲》在解释婚礼不举乐时所说的：“婚礼不用乐，幽阴之义也，乐阳气也”。

第二种观点认为，婚礼不举乐是在于表示“重传世”及对父母的思念。在古人看来，婚姻乃承“万世之嗣”，因此，婚娶之时，当思嗣亲，而“思嗣亲，则不无感伤，故不举乐”。《白虎通·嫁娶》说：“嫁女之家，不绝火三日，思相离也。娶妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。感亲年衰老，代至也”。吕思勉先生也持这一观点，他在《中国制度史》中说：嫁女之家，三夜不息烛，娶妇之家，三日不举乐，都是“重传世之证”。

第三种观点则从民俗学的角度出发，认为婚礼不举乐是迷信习俗在婚姻礼仪上的一种表现形式，其目的在于蒙骗邪魔。远古初民，由于受当时的科学知识及认识水平的限制，对风电雷雨等自然现象不了解，以为有一种神秘的超人力量在冥冥中支配着整个宇宙及人类的生活。人们对此心存恐惧，但又克服不了，所以在生活上迷信鬼神。而恐惧鬼神，又逐渐产生了以迷信思想为基础的各种奇风异俗。婚礼不举乐，实际上就是这种习俗在婚姻礼仪中的一种表现形式。台湾的马之骕先生在其所著的《中国的婚俗》一书中谈到了这一观点，他说：结婚乃大喜之事，尝因此而招鬼神的忌妒，魔鬼必来侵害新娘。为了确保新娘的安全，所以故意作出相反的行为，不但不动乐，而且还要大举哀，借以蒙骗魔鬼，使邪魔怪祟望而生畏。

第四种观点认为，婚礼不举乐是原始社会掠夺婚的一种遗俗。掠夺婚是男子以强行掠夺的方式掠取女子为妻妾的一种婚姻形式，主要出现于原始社会末期。从《易经》等典籍中可以看出，我国原始社会末期和奴隶社会初期，不仅存在过掠夺婚，恐怕还是个普遍的现象。如对《易经》中屡次记载的“匪寇婚媾”，梁启超解释说：“夫寇与婚媾截然二事，何至相混？得无古代婚媾所取之手段与寇无大异哉！”（《中国文化史·社会组织篇》）可见，寇与婚并提，应该是掠夺婚的表示。而婚礼不举乐，有人认为就是这种掠夺婚所表现的遗迹。女家三夜不息烛，是因为怕家中的女人被人夺走；男家三天没有乐声，是怕女家来犯而保守秘密。陈顾远先生就持这一观点，他说，嫁女之家三夜不息烛，娶妇之家三日不举乐，“其来源或亦不无与掠夺婚有关，盖女家三夜不息烛，则因族内女子被夺而思其相离；男家三夜不举乐，则恐女族来犯而隐密之故”。（《中国婚姻史》）蔡枢衡先生也赞同这种说法，他在《中国刑法史》上讲：娶妇不举乐的古礼“当是掠夺婚时代女族警戒掠夺而男族警戒反掠夺习俗的残余”。

以上诸说，都有其一定的道理，但何说为是，还有待于进一步探究。

（朱立东）

古人为何“同姓不婚”？

“同姓不婚”是我国古代社会的一条婚姻禁忌。它规定，凡同姓者不问远近亲疏，有无血缘关系，一律不得互相婚配。这一禁律创自周代。《魏书·高祖纪》记载：“夏殷不嫌一姓之婚，周制始绝同姓之娶。”自周以降，历代相承，不仅为礼教所倡导，而且从唐朝开始还被规定进了法律条文。唐代法律规定，同姓相婚的处徒刑二年。（《唐律·户婚》）宋代法律规定与唐相同。元代规定：“同姓不得为婚，截自至元八年正月二十五日为始，以前者准已婚为定，以后者依法断罪，听离之。”（《元典章》）《明律例》与《清律例》也均规定同姓为婚的各杖60并勒令离婚。

那么，周代为何要禁止同姓结婚，其原因何在呢？考察诸家所言，有多种说法。

一、遗传原因说。这一观点认为禁止同姓为婚是在于避免亲近繁殖带来的不利因素。周人已十分清楚同姓相婚会造成后代的畸型和不育，不利人口蕃衍和继嗣，所以便作了同姓不婚的规定。《左传·僖公二十年》记载：“男女同姓，其生不蕃。”又《左传·昭公元年》载：“侨闻之，内官不及同姓，其生不殖，美先尽矣，则相生疾，君子是以恶之。故志曰：‘买妾不知其姓，则卜之。’违此二者，古之所慎也，男女辨姓，礼之大司也。”《国语·晋语》也说：“同姓不婚，恶不殖也。”

二、宗法原因说。这一观点认为，禁止同姓为婚是出于宗法原则考虑，其目的在于维护以男权为中心的宗族利益。在周代盛行自上而下、完整有序的宗法制度，当时社会的基本组织是宗族，同一祖先的后辈们根据与其祖先血缘关系的亲疏，形成严格的尊卑贵贱的等级，并由此享有相应的社会政治地位。因此，由血缘关系而产生的尊卑等级成为整个社会统治秩序的基础。为了维护这种秩序，周代采取一系列的措施。表现在婚姻制度上，即作出了同姓不婚的规定，以避免同姓结婚给这种等级秩序带来的混乱。因为同姓为婚，自然不能亲兄弟姐妹结婚，而只能是嫡、长、亲者与庶、幼、疏者之间通婚，但是，通过这一方式结成婚姻之后，“夫与妇齐”，就可能把同姓内部原来的嫡庶、长幼、亲疏、尊卑秩序打乱。相反，实行异姓通婚，则可以把两姓间的嫡庶、长幼、亲疏相对应，而又不损及本姓内的嫡庶、长幼、亲疏秩序。并且异姓通婚结成两姓间的姻缘关系后，两姓间还可以借此友好相处，互相支持、互相依靠。所以《礼记·郊特牲》说：“夫婚礼万世之始也。取于异姓，所以附远厚别也。”“附远”即指异姓间的依托，“厚别”即指同姓内的区别。

三、伦理原因说。这一观点实际上是由宗法制度的原则衍释并附之以伦常观念而产生的。它认为同姓不婚的目的在于定名分、别男女、防淫佚。《礼记·大传》认为同姓不婚是最根本的礼法，它可以起到维系人伦的作用。《白虎通·姓名》说：“人所以有姓者何，所以崇恩爱、厚亲亲、远禽兽、别婚姻也。故礼别异类，使生相爱，死相哀，同姓不得相娶，皆为重人伦也。”又《白虎通·嫁娶》：“不娶同姓者何，重人伦，防淫佚，耻与禽兽同也。”《通典》在谈同姓不婚的原因时也持此议，认为同姓相娶是禽兽行，故当绝。

四、迷信原因说。这一观点从“异类相生”的迷信观点出发，认为“娶妻避其同姓，畏灾乱也”。《国语·晋语》云：异姓通婚，可以使“男女相及，以生民也”，而同姓相婚，则会“男女不相及，畏黩敬也。黩则生怨，

怨乱毓灾，毓灾灭姓，故娶妻避其同姓，畏乱灾也”。

五、政治原因说。这一观点认为，周王朝同姓不婚之制主要是为了加强对异姓部族的统治而制定的。他们认为，周人原来只是一个小国，代商而有天下后，苦于兵力单薄，不足以镇压东方各族人民，于是一方面大封同姓，以作为周王室的“藩屏”。另一方面，对异姓之邦则联以婚姻，以此来维系与异姓之间的政治、军事联盟，加强对异姓的统治。《礼记集说》：“夏商以前，容取同姓，周公佐武王得天下，取神农、黄帝、尧、舜、禹、汤之子孙，列土封之，以为公侯，而使姬姓子孙与之婚姻，欲先代圣王子孙共飨天下之禄也，乃立不取同姓之礼焉。”今人邓伟志在《中国家庭的演变》一书中也讲到，周人规定同姓不婚，“在统治者那里，还有扩大异姓联姻的用意。天子与诸侯，诸侯与大夫，以及士大夫之间盘根错节、密如蛛网的联姻关系，构成了天子的家天下”。即通过联姻达到了统治全国的政治目的。

以上几种说法，除了迷信原因说荒诞不经外，其他几说都有一定道理。但周人在规定同姓不婚之制时究竟出于哪一种考虑呢？形成同姓不婚制度的是一种原因还是有多种原因呢？因没有确切的史料，很难作出肯定的回答，因此，这一创自周代，并为历代遵守的婚姻禁例，其产生的原因究竟是什么，只能说仍是一个没有定论的历史之“谜”。

（朱立东）

契丹人的葬俗是怎么一回事？

公元 10 世纪至 12 世纪初，散居在辽河两岸、长白山下的契丹族各部落，聚集在威振四方的军事酋长耶律阿保机及其后裔的大旗下，东掠西征，北伐南侵，金戈铁马直逼淮水之滨，使北宋王朝的八代君主常常坐不稳金銮殿，契丹人在我国古代政治、经济和军事各个舞台上活跃了 200 余年，便迅速失去了踪迹，完全融合在中华民族这伟大的躯体之中了。

物换星移，人世沧桑。契丹人留给我们许多不解之谜。除了难以捉摸的古怪文字外，更令人疑惑的要数他们特殊的丧葬习俗了。

宋人文惟简著《虏廷事实》，对契丹人的葬俗曾有所记：“其富贵之家人有亡者，以刃破腹，取其肠胃涤之，实以香药盐矾，五彩缝之，又以尖苇筒刺于皮肤，沥其膏血，且尽，用金银为面具，铜丝络其手足。”此记属于轶闻野史之类，在历代史书中均无凭据，似亦为正宗学者所不屑一顾。

然而，解放前后数十年的考古发掘中，契丹贵族的墓葬越来越证实了上述“轶闻”并非虚构。在辽宁的义县、锦西、新民、法库，在内蒙古的昭乌达盟、乌兰察布盟及吉林、河北等地的辽代契丹人墓葬中，都先后发现了“用金银为面具，铜丝络其手足”的古尸，有的还全身穿着铜丝编织的衣、裤等。

人们对此迷惑不解。历史学家们保持缄默。考古学家们在缺乏文字资料的情况下，试图对这种奇怪的葬俗作出各种说明，但一切阐述均属猜测，时至今日，仍没有令人满意的回答。

人们首先想到的自然是埃及的“木乃伊”。但尼罗河流域的原始葬俗何以跨越几千年的漫长历史和广袤的空间，出现在中国东北一个少数民族之中呢？况且出土的契丹人铜丝网衣和鎏金的铜、银面具等，绝大多数并非帝王陵寝所有，如辽宁法库县叶茂台村的一座夫妻合葬墓，土扩狭小，石板棺具粗陋，但女尸却赫然穿着一套铜丝网衣，即用直径约 1 毫米的铜丝编成一般

常见的六边形“网眼”式的网罩，格眼约一指粗细。上身颇似今之圆领长袖的套头线衣，下身则似一般裤子形，衣裤都是分前后两片分织，然后在两侧缀合而成。手套分为五指式，足套如同靴、袜。这具女尸和发现的所有铜丝网络的尸骸一样，骨架上染遍了铜锈蚀入的绿色。

有人以《虏廷事实》为依据，认为契丹人这种葬俗意在防腐。但是，各地出土的墓葬材料表明尸体大都早已腐烂，而唯一尸体比较完好的乌兰察布盟察右前旗豪欠营辽墓中的贵妇人，既未“以刃破腹，取其肠胃涤之”，也没有“实以香药盐矾，五彩缝之”。况且，考古发掘开始证实：这种葬俗对辽代的其他民族毫无影响，即使辽廷的汉族达官显贵墓中也根本不见，（赐姓耶律氏的汉官墓除外）；在辽代的契丹人早期墓葬中也不见，只是中、晚期才有此葬俗；在同一时期的契丹贵族中，也有很多人不用这种葬俗；铜丝网衣和面具常不共存一墓，而网衣更多施于女性，显然，这一切现象是不能单纯用防腐来解释的。

也有人用宗教来解释。日本学者岛田正郎在探讨这一问题时，曾推测铜丝网衣和面具可能用来保护死者灵魂的安宁；有人则把个别有这种葬俗的墓中，还曾见到“肴炬如来必破地狱真言”胸牌联系起来。这种推测，仍不能概括众多毫无“宗教”色彩和遗迹可寻的用此葬俗的墓葬。

还有人认为这种葬俗多见于女性，可能与辽代皇室之女耶律氏普遍下嫁外戚贵族萧氏有关，因而同《辽史》所载耶律氏出嫁时均受赐“送终之具”和“覆尸仪物”联系起来。不过这种说法还不能对有的男尸亦用此葬俗作出恰当的说明。

总之，对契丹人这种奇怪的葬俗，目前一切推测都不过是假想而已。

“二十四史”关于礼仪、舆服制度的记述可称典章宏浩，但契丹人的这种葬俗既无前代可追溯，亦无后代所承袭。看来，这个谜假若终有一天会被揭开，恐怕也需一个颇为漫长的岁月！

（马洪路）

封建士大夫为什么爱竹？

竹，是一种很普通的常绿木质长秆植物，因其用途广泛而深受我国人民尤其是南方人民的喜爱。奇怪的是，这一平常的植物居然也颇得中国封建士大夫的青睐。古往今来，不知有多少文人骚客、丹青妙手喜欢咏竹、画竹，把它与“梅兄松叟”并誉为“岁寒三友”。爱竹，几乎成了中国士大夫的一种传统文化心理表现。从历史上看，爱竹最甚的士大夫大概要数东晋王羲之的儿子王徽之了。《晋书·王徽之传》及《世说新语·简傲》载：“吴中一士大夫家有好竹，欲观之，便出坐舆造竹下，讽啸良久。主人洒扫请坐，徽之不顾。将出，主人乃闭门，徽之便以此赏之，尽欢而去。尝寄居空宅中，便令种竹，或问其故，徽之便啸咏，指竹曰：‘何可一日无此君邪！’”

好奇者要问：士大夫为什么偏爱竹？现成的解释是，“竹之一物，为植物中最高尚之品，虚心、直节，……凌霜傲雪，无朝华夕瘁之态”，（《三希堂画宝·竹谱序》）所谓“未曾出土便有节，纵使凌云仍虚心”。因为竹被目为“清高”的象征，所以士大夫们好以竹自诩。这种普遍为人们所接受的说法之正确性是否可以打个问号呢？回答是肯定的。如在中国文化史研究上有卓越贡献的已故史学家陈寅恪先生，就曾提出过怀疑。陈先生以为魏晋

南北朝士大夫爱竹，“疑不仅高人逸志，或亦与宗教信仰有关”（见《金明馆丛稿初编》）。这里的宗教是指“天师道”，即中国土生土长的传统宗教——道教。

陈先生的质疑并非无根之谈。魏晋南北朝是道教的开创时期，当时不少士大夫都信奉天师道，天师道对竹极为崇拜，认为是一种具有神秘力量的“灵草”。南朝梁代陶弘景的《真诰》中讲：“竹者为北机上精，受气于玄轩之宿也。所以圆虚内鲜，重阴含素。亦皆植根敷实，结繁众多矣”。就天师道信仰者来说，竹的神秘力量在于能送子和延寿。

东晋简文帝司马昱为会稽王时，求子心切，有道士对他说：“公试可种竹于内北宇之外，使美者游其下焉。尔乃天感机神，大致继嗣，孕既保全，诞亦寿考。微著之兴，常守利贞。此玄人之秘规，行之者甚验。”（见《真诰·甄命授》）这里所说的实际是我国原始宗教巫术的一种“交感”迷信，即人们通过对某一自然物的模仿或接触等，就可以获得类似这一自然物属性等的报应。道教本源于巫术，因此，把巫术的某些内容保留下来是不足为怪的。对某种植物的崇拜是巫术的内容之一，如对桃树的迷信：古人认为桃树有压邪的神力，所以元旦要用长约七八寸对剖的桃木写上“神荼”、“郁垒”二神名，悬挂于大门的两侧（即“桃符”）。这一迷信以后成为习俗，演变成今天人人都知道的春联。

魏晋南北朝时期把竹视为“灵物”的记载并不独见于《真诰》。东晋常璩的《华阳国志》中提到：“有竹王者，兴于遁水，有一女浣于水滨，有三节大竹流入女足间，推之不肯去，闻有儿声，取持归，破之得一男儿，有才武，遂雄夷狄，氏竹为姓，所破竹于野成林，今王祠竹林是也。”这是记载当时西南地区少数民族的传说，说明在少数民族中也有这种崇拜竹的现象。又《太平御览·竹部》记南朝齐代皇族萧子罕，因“母常寝疾，子罕昼夜祈祷于时，以竹为灯，缵造夜北，缵宿，其枝叶大茂，咸以为孝感所致”。

如果我们把时间往前推的话，可以找到对竹的神秘力量崇拜现象之滥觞。《诗经·小雅·斯干》中有这样的诗句：“如竹苞矣，如松茂矣。”《斯干》相传是周宣王建造宫室时所唱的诗，这里就把松竹茂盛比作家族兴旺。诗的最后还提到占卜生男还是生女的事，“乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋，其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。”“乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。无非无仪，唯酒食是议，无父母诒罹”。“弄璋”、“弄瓦”以后就成了生男、生女的代名词。

假若我们把时间往后移的话，同样也能发现这种意识的残迹。如清人的画竹图中，画一竹根名以“祝寿图”，画几枝竹笋题曰“子孙荣倮”、“龙孙孝善”等。（三希堂画宝·竹谱》）

总之，封建士大夫爱竹的最初背景，并不见得就是竹的“清高”。但究竟是什么原因远未廓清，其中的许多环节由于年深历久而变得模糊难辨，它的整个演变过程就目前来看尚难把握。这里仅是从陈寅恪先生提供的线索中发掘一下，把它作为中国传统文化中的一个谜提出来，以期博识君子解惑。

（阎歆）

古代读书人为何信奉“魁星爷”？

我国古代崇拜的神祇很多，情况复杂。以汉民族为例，除去原始时期的自然崇拜、图腾崇拜及祖先崇拜中的许多神祇以外，各个时期、各个社会阶层，都有一些不同的主要崇拜对象。这些崇拜对象，有些是原始时期遗留下来的神，有些则是各时代新造的神。一般来说，统治阶级以天神地母为主要崇拜对象，民间则以各种与自己生活有密切关系的神灵为主要崇拜对象。譬如古代读书人就很信奉一种叫“魁星爷”的神，迷信“魁星爷”会主宰考运；读书人在家中供奉“魁星爷”的塑像或画像，便能得到他的庇佑而考运亨通，高中状元。

民间传说，魁星未成为神之前，麻脸、跛脚、相貌甚丑。不少古代章回小说将他描写得更是吓人：赤发蓝面、锯齿獠牙、长满一身的筋疙瘩、跷着条腿、两只圆眼睛……简直是个妖魔鬼怪！一些魁星的塑像，其脸貌都是十分狰狞的，头上还有一对角，右脚踩鳌鱼，左脚跛起踢星斗，右手握笔，摆出一副状元的架势。不过有的魁星像造形比较温和，没有把他刻画成鬼相，而只是个丑男子。那末，古代读书人所百般供奉的“魁星爷”是如何而来、怎样形成的呢？关于这一点，世人观点不一。

有一种说法是：魁星高中进士，在殿试之时，皇帝见他相貌如此丑陋，跛脚加麻子，就问他为什么脸上长了这么多斑点？魁星答道：“麻面满天星。”皇帝又问他的脚为什么跛？魁星又答道：“独脚跳龙门。”魁星的对答如流使皇帝龙颜大悦，高兴之下就点了魁星做了状元。于是，天下的读书人都供奉起“魁星爷”来，以便图个吉利，使自己也高中状元。如果事情确实如此，真有点喜剧色彩了。而另一个说法却正好与此相反，是个悲剧性的故事：魁星考中了进士，但在殿试之时，皇帝突然见他相貌如此难看，也就没有点他做状元。魁星当然无法忍受，于是就悲愤地投河自尽，但却被一条鳌鱼救起，也就升天成了“魁星”。这以后，古代的学子就尊“魁星”为神，助自己求得功名，因为喜从悲中来。

有的学者指出，以上的说法未免传说色彩较浓，不可为信，并进一步认为“魁星爷”或许和钟馗有关，钟馗是中国古代传说中的故事人物，据宋朝著名科学家沈括《梦溪笔谈》载：相传唐明皇于病时梦见一大鬼捉一小鬼啖（食）之。上问之，自称名钟馗，生前曾应武举未中，死后决心消灭天下妖孽。明皇醒后，命画工吴道子绘成图像。从宋沈括《梦溪笔谈》的记载来看，钟馗和魁星的故事极为相同：钟馗也是在金殿面试之时，皇帝不喜欢他貌丑，未中头名，愤而在金阶上撞柱自杀而死，落到阴间被阎罗王封为“平鬼大元帅”。在中国民间，尤其是读书人的眼中，钟馗是被称作“魁星”的，也是主宰古代读书人的考运的，使供奉他的读书人金榜题名。据考证，魁星主宰考运的迷信始自宋朝，而钟馗由唐及宋被称作读书之神也是可信的。

有学者指出，钟馗并不是科举功名的主宰，只是个冒牌的“魁星”。他之所以被称为“魁星”，原来是因为他变成神之后，住的地方是北斗七星的大熊座，才被人称为“魁星”的。那末，“魁星爷”这个神究竟是怎样来的呢？严格地说，这是北斗奎星被误作为魁星。清著名学者顾炎武《日知录》卷三二“魁”条说：“今人所奉魁星，不知始自何年，以奎为文章之府，故立庙祀之。乃不能像奎，而改奎为魁。又不能像魁，而取字之形，为鬼举足而起其斗。”可见，魁星之说本奎星。《玉函山房辑佚书》辑《孝经纬援神契》云：“奎主文章。”宋均注：“奎星屈曲相钩，似文字之画。”清采衡子《虫鸣漫录》也说：“夫奎宿主文章，讹奎为魁已不可解，又象形而为鬼，

旁有斗，益失之诬，而世之见魁星者，往往作是状，可谓缘心生象，信不谬也。”原来，北斗七星的第一颗星、二十八宿中的奎星在古代早有“奎宿司文章优劣”的传说，后来不知怎样被人把“奎”变成“魁”，可能是同音之故，再而又有人把“魁星”形象化，依照这个“魁”字塑造出一只相貌狰狞麻面的鬼，鬼字的脚一长一短，便把这鬼怪塑成跛了一脚，而魁旁有个斗字，也就使这鬼怪踢斗，于是，“魁星爷”的神像便“无中生有”地出现了。很久以来，魁星即被奉为文章之府，皆因奎星屈曲之象，其神像乃一鬼立于鳌头之上，向后举一足，一手捧斗，一手执笔，象征着圈点金榜有名的士子的姓名。民间以“奎星点斗，独占鳌头”来比喻科场考试顺利，榜上有名。更有甚者，竟替“魁星”选了七月七日作为他的生日。于是，古代的读书人每逢七月七日，就要拜魁星，甚至八月中秋、九月重阳，也要向他拜一拜，以求得神的保佑。

还有的学者认为，“魁星爷”并不是操点写状元之权的“神”，“魁星”的被创造，可能与科举放榜的方式有关。高中的前五名叫做“五魁”，当时将考试成绩填榜时，是拆一名、唱一名、填一名的，先从第六名开始，直至填到第十名“孙山”；然后再揭晓前五名，这高中的前五名叫做“五魁”，填“五魁”时是由第五名开始的，一直倒填到第一名“魁首”即状元。这“五魁”、“魁首”的“魁”，也就会使人联想起二十八宿的“奎星”，又把“奎星”误作了“魁星”，就这样荒唐地搞出了一个“魁星爷”来。

不管哪一种说法合理，“魁星爷”无疑是一些热衷于科举功名的读书人搞出来的把戏。古时读书人上京会试，应者无数，而中者毕竟一人而已，因而谁都想求得神灵一助，帮其获得功名利禄。这既反映了科场应试的艰辛，也说明了古时读书人的迂腐和无奈。

（俞爽勋）

对联是怎么来的？

新春佳节，千家万户喜气洋洋，张灯结彩，对联更是人们习以为常的必有之物。当然，对联并不一定只在春节使用。在乡下，甚至婚丧嫁娶也要在门旁贴副对联，以渲染气氛。然而，假如要问：对联产生于何时？它是怎么样产生的？或许许多人会瞠目结舌，不甚了了。

这也难怪，虽然对联是中国的特产，且有着悠久的发达史，许多对联作品至今脍炙人口，但是，有关研究对联的作品却寥寥无几，何况关于对联的发生、形成并非众口一辞！

对联即“楹联”，又称“楹帖”，俗称“对子”，字数多少无定规；要求对偶工整，平仄协调，是诗词形式的演变，加上优美的书法，真可谓是一种特殊的艺术品。春联仅是对联中的一种，春节期间贴在门上，表现人们喜迎新岁、向往幸福生活的美好愿望。

清人陈云澹《簪云楼杂话》记载：“春联之设，自明太祖始。帝都金陵，除夕传旨：公卿士庶家门上须加春联一副。”《列朝诗集》、周晖的《金陵琐事》以及乾隆年间长沙钱德苍的《解人颐》等笔记小说都有类似记载。如是说，春联被正式肯定和推广在明代初年朱元璋时期，到现在不过五六百年之久。

然而，人们都记得王安石那首著名的《元日》诗，诗云：“爆竹声中一

岁除，春风送暖入屠苏。千门万户曈曈日，总把新桃换旧符。”这表明早在北宋时期我国人民就普遍地将春联作为更新除旧、美化环境、渲染气氛、点缀生活的一种艺术形式。

既然如此，那么春联产生于何时呢？北宋人张唐英《蜀祷杌》说：“蜀未归宋之前，昶令学士辛寅逊题桃符版于寝门，以其词非工，自命笔云：新年纳余庆，佳节号长春。”《宋史·五行志》和《宋史·蜀世家》也是这样记载的。因此，人们普遍认为五代时期后蜀主孟昶所题写的这副楹联是中国第一副春联。

这个说法未免太绝对化了。据说，晋代著名书法家王羲之，有一年春节前夕，先后写过几副对联贴在门上，都因字体妍美雅丽、内容新颖而被人悄悄揭走。除夕将至，门上仍空无一字。王羲之又精心构思一副而拦腰斩断，先分别贴出上半截，联云：“福无双至，祸不单行。”这副不吉利的对联自然没有人去揭。初一黎明，王羲之又将截下的下半截分别接上。就成了“福无双至今朝至，祸不单行昨夜行”的妙联。由此看来，春联早在五代前就出现了。

春联仅是对联的一种，而对联早在唐代已风靡全国。《资治通鉴》载：天宝元年，有人送给惯于玩弄权术排斥异己而又无德无才的宰相李林甫一副对联，上联为“口蜜”；下联为“腹剑”。表明此时的对联已变成反映人们政治倾向的一种文学形式了。

其实，要说清楚对联起源于何时，必须辨明对联之所由生。

在我国古代，有一种带有迷信色彩的风俗习惯，即挂“桃符”。据说桃木有压邪驱鬼的本领，古人在辞旧迎新之际，用桃木板分别写上“神荼”、“郁垒”二神的名字，或者用纸画上二神的图像，悬挂、嵌缀或者张贴于门首，意在祈福灭祸。东汉应劭的《风俗通义》说：“《黄帝书》称上古之时，兄弟二人，曰荼，曰郁，住度朔山上桃树下，简百鬼，鬼妄榾人，援以苇索，执以食虎。于是，县官以腊除夕，饰桃人垂苇索虎画于门，效前事也，”桃符最初书写二神的名字或描绘图像，后来演变为书写吉祥语，进而发展成对偶的诗句，这就是造纸术产生之前的对联了。同时，也说明至少在东汉时已盛行春节挂桃符的风俗。还有人主张对联的起源应在距今二千年的春秋战国时代，理由是保存此时资料的《山海经》也有此类记载。

看来，对联究竟起源于何时，目前仍是中国文化史上的一个谜。

（勇木）

端午节来历如何？

端午是我国民间传统节日之一。《辞海》注为：“阴历五月初五日，民间节日。本名‘端五’”。到了唐代，因唐玄宗八月五日生，宰相宋璟为讨好皇帝，避“五”字之讳，而“午”与“五”同音，所以将“端五”正式改为“端午”。到了宋朝，朝廷追封屈原为忠烈公，并定五月五日为端午节，传谕全国纪念屈原，还让人们佩带香袋，以示屈原的品德节操如馨香溢世，流芳千古。端午又名端阳、重午、中天等。端午节是迷人的，而关于它的得名和始源，一直是个引人注目的问题，历来有所争议。大致有以下四种说法：

一、屈原说。这种说法较为古老和通行。其所依据的最早资料有二：(一)萧梁时吴均《续齐谐记》所记粽子起源的故事——“世人作粽，并带五彩丝

及楝叶，皆汨罗之遗风也”；（二）北周时宗懔《荆楚岁时记》所提竞渡起源之一说——“屈原投汨罗日”为竞渡三个来源之一。因此，每到端午这天，民间有吃粽子、划龙船的习俗，传说这与纪念屈原有关。相传战国时，楚顷襄王宠信奸佞，将屈原革职放逐。秦国趁机出兵，使楚国失地千里，郢都也被秦将白起所破。屈原不忍再看到国破家亡、百姓流离颠沛的苦难，而自己又救国无门，但始终不忍舍弃自己的祖国，便于公元前278年抱巨石投汨罗江身死，以自己的生命谱写了一曲爱国主义颂歌。当地百姓知道后，马上设法捞救，一直追到了洞庭湖，都没找到屈原的尸体。这时恰逢天下雨，湖上的渔舟遇雨，一齐汇集在岸边的亭子旁。当他们听说是打捞贤臣屈原时，又再度冒雨，争相划进了茫茫的洞庭湖中。以后，人们就荡舟江河之上，以寄哀思，后来才逐渐发展成为龙舟竞赛。又传屈原殉难后，楚国百姓为纪念他，每到五月初五日，便往江里扔粽子，说是让鱼龙虾蟹吃饱了不再吃屈大夫的尸身，此说相沿至今。相传屈原投汨罗江殉难的日子是五月初五日，因而人们大多把端午节看作是纪念屈原的节日。唐代文秀有《端午》诗：“节分端午自谁言，万古传闻为屈原。堪笑楚江空渺渺，不能洗得直臣冤。”它反映了端午的由来与悼念屈原有关。

二、龙节说。闻一多先生不同意上述说法，而认为端午是龙的节日。自他作出论证后，学术界大多沿用此说。在《端午考》一文中，他列出了有关典籍一百零一条记载；在《端午的历史教育》一文中，他从节日的竞渡和吃粽子都与龙有关，进而推论端午是龙的节日。他推论的根据大致可归纳为三点：（一）端午节的两个最主要的节日活动——竞渡和吃粽子都跟龙有关，竞渡用的是龙舟，而粽子投到水里又常被蛟龙所窃。（二）关于竞渡的来源，有关风土的书籍至少介绍了四种，就其中两种看，竞渡的风俗跟古代吴越地方的关系特别深；而据《说苑·奉使》和《战国·赵策》，吴越百姓又有“断发文身”“以像龙子”的习俗。（三）古代五月初五日还有用“五彩丝系臂”的习俗，这正是那以“像龙子”的“文身”习俗的遗迹。

三、恶日说。张心勤在《端午节非因屈原考》（载《齐鲁学刊》1982年第1期）中指出：把端午节的主要内容说成是纪念屈原，是后世好心人附会而成，端午应起源于恶日。（一）《风俗通义》、《论衡》、《后汉书》等古书都有“不举五月子”，即不将五月所生的孩子抚养成人的内容。五月初五日，古俗忌为“恶日”。战国时齐国显贵孟尝君田文五月初五日生，其父不让家人养之，说明那时五月初五日已为俗忌。孟尝君死时屈原还活着。东晋大将王镇恶、宋徽宗等人亦有同样经历。（二）民间流传，吃粽子是祭屈原之尸，竞龙舟是拯屈原之体，挂艾蒲是招屈原之魂，其实皆不然。艾草、菖蒲都是草药，都与夏季各类疾病瘟疫孳生为灾有关，都因五月初五日这个“恶月”、“恶日”而来。粽子只是民间普通食品，龙舟竞渡是一种节日活动，最初并不固定在端午。（三）六朝以前五月初五日纪念的内容并不限屈原一人：山西一带纪念介之推，吴楚两地纪念伍子胥和屈原，浙江绍兴、会稽一带纪念曹娥。只是后来由于屈原的冤死深为后人怀念，屈原的爱国主义为人敬仰，屈原的诗作对后世的影响，端午节的纪念内容才为屈原所独有。

四、夏至说。刘德谦在《“端午”始源又一说》（载《文史知识》1983年第5期）和《中国传统节日趣谈》中，则主张“有文字可考的端午始源应该是夏至”。理由：（一）从端午的两个主要风俗看，在权威的岁时专著《荆楚岁时记》中，五月初五日的节日风俗并没有吃粽子。而吃粽子却明明白白

写在夏至节中——“夏至节日食粽。周处谓为角黍，人并以新竹为筒粽”。关于竞渡，隋朝杜台卿曾在岁时专著《玉烛宝典》中提出竞渡是夏至节的娱乐活动，不一定是打捞投江的屈原。再者，杜还毫不犹豫地把竞渡放到了夏至这天去分析。（二）端午风俗的另一些内容，如“踏百草”、“斗百草”、“采杂药”、“以五彩丝系臂”等，均和屈原无关。若再查阅别的史籍，不仅在夏至的风俗中可找到后来五月初五日风俗的端倪，而且还能找到记录夏至是五月初五风俗起源的内容。司马彪在《后汉书·礼仪志》中的见解更明确：汉代五月初五日的风俗是来自夏、商、周时期的夏至节。（三）著名的岁时风物的著作《岁华纪丽》对端午的第一个解释是：“日叶正阳，时当中夏”。意即端午节正是夏季之中，太阳正合于正阳的位置。因此，从端午节又名天中节来看，端午的最早起源的确就是夏至。

其他有关端午节的种种传说，虽有事实的影子，但往往把人们的愿望和感情加在客观事物之上。尽管端午的来历说法不一，但由于人们常在屈原身上寄托了自己的理想、愿望和情感，并从中吸取有益的营养，还是把端午看成是因为纪念屈原而产生的。如今每当端午节到来，人们悼念屈原，“羡其清高，嘉其文采，哀其不遇而怒其志”，（《离骚章句》）从而更加热爱伟大的祖国，更加激发我们振兴中华的热情。

（俞爽勋　高琳珍）

元宵灯节源于何时？

农历正月十五夜，是我国民间传统的庆典——元宵节，俗称又叫“灯节”，旧习元宵之夜，城里乡间，到处张灯结彩，观花灯，猜灯谜，盛况空前。届时，不论皇室贵戚，平民百姓，深闺淑女，均可破常规，顺习俗，制灯玩赏，出游嬉闹。唐诗人崔液作诗道：“玉漏银壶且莫催，铁关金锁彻明开，谁家见月能闲坐，何处闻灯不看来？”平时足不涉户的闺阁女子，往往乘此机会与意中人谈情相会。宋辛弃疾《元夕》词云：“东风夜放花千树，更吹落，星如雨。宝马雕车香满路。凤箫声动，玉壶光转，一夜鱼龙舞。蛾儿雪柳黄金缕，笑语盈盈暗香去。众里寻他千百度。蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。”形象生动地展现了元宵灯会狂欢之夜，情人急于幽会，望眼欲穿，“踏破铁鞋无觅处”，见时就在眼前的有趣场景。

唐宋明清，元宵灯节成了年节中重要的民众娱乐活动。墨客骚人，常常吟诗作画，为节俗增添雅兴。今天，元宵放灯、观灯，仍是中国广大地区人民喜间乐见的民俗娱乐活动。特别是近几年，出现了空前繁荣的景象。人们喜欢元宵灯节，可它究竟是什么时候起源的呢？

一种意见认为元宵灯节形成于唐代。《七修类稿》云：“元宵放灯，起唐开元之间，……从十四至十六夜，后增至五夜。”林达祖的看法与《七修类稿》稍有不同。他在《唐宋时代元宵看灯的盛况》一文中根据《旧唐书》有关睿宗的记载：“景龙四年，上元夜帝与皇后微行看灯，因幸中书令萧至忠之第。至丁卯夜又微行看灯。”认为“元宵灯节在明皇的父亲睿宗时代已盛行了”。

另一种意见认为元宵灯节是汉代传下来的。唐代徐坚《初学记》云：“《史记·乐书》曰汉家祀太一，以昏时祠到明，今人正月望日夜游观灯是其遗事。”《初学记》是受命于唐玄宗，为太子们学习文化而编纂的书籍。书中“今人

正月望日夜游观灯”显然是指玄宗时代。《灯节小史》作者观今从《御览》引《史记·乐书》的说法，又据《曲洧旧闻》所载“唐沿汉武帝祠太乙自昏至明故事”，认为元宵灯节“看来是成于汉初的一种特殊事体，并不认为是一种娱乐”。罗启荣、欧仁煊在 1983 年 9 月出版的《中国年节》中认为：“汉文帝是周勃勘平‘诸吕之乱’以后上台的。勘平之日是正月十五。每逢这天夜晚，汉文帝都要出宫游玩，‘与民同乐’。‘夜’在古语中又叫‘宵’，于是，汉文帝就把正月十五这一天定为元宵节。不过，当时还没有放灯的习俗。到了汉明帝水平十年（公元 67 年），蔡愔从印度求得了佛法，汉明帝为了提倡佛教，敕令在元宵节点灯，以表示对佛教的尊敬。这是元宵节放灯的起源。”

还有一种意见认为元宵节源于释道的宗教活动。《涅槃经》曰：“如来阇维讫，收舍利罂置金床上，天人散花奏乐，绕城步步燃灯十二里。”又《西域记》曰：摩喝陁国，正月十五日，僧徒俗众云集，观佛舍利放光雨花。而《岁时杂记》记载说，这是沿道教的陈规。道教把正月十五灯节称为“上元节”。最近又出现一种新说法，据 1985 年第 1 期《民间文学论坛》所载的《灯节的起源与发展》一文认为，元宵灯节“最早起源于对火的崇拜”，“原始人发明了火之后”，“认为神秘的火能驱赶走一切妖魔鬼怪”。相沿成习，最先形成仪式活动的，便是“傩”，“傩”是一种持火驱鬼的习俗活动，其“原始形态，可追溯至久远的上古时代”。

关于灯节的起源，民间传说更是纷坛不一。有的传说，隋炀帝色迷心窍，欲娶自己的妹妹。妹妹硬扭不过，借托除非正月十五出现繁星满地的奇迹，才可成婚。隋炀帝下令京城四周百姓到十五日晚每户燃灯火，违令者斩。至十五日晚，妹妹登楼见满地都是灯火，误以为真是繁星落地，纵身投河自戕。为了纪念这位不甘凌辱的女子，民间百姓每逢正月十五都燃起了灯火。有的传说，灯节源于汉武帝。当时宫女元宵正月过后思念家中父母，宫深禁严，怎么外出相见呢？足智多谋的东方朔得知后很同情，便设计成全她们。他先散布谣言，说火神君将派员火烧定安城，城里宫内一片恐慌。后又向武帝献计，十五晚上宫廷内人员一律外出避灾，满城大街小巷，庭院屋门，都挂上红灯，好像满城大火，以骗过天上观望监视的火神。武帝允诺，宫女们元宵遂趁机与家人相会。从此，每逢正月十五都要放灯。还有的传说，元宵灯会源于民间的“放哨火”等农事习惯。每年正月十五左右，春耕即将来临，各地农民忙于备耕等工作。一些地区的农民就在这天晚上到地里把枯枝杂草拢在一起，放火烧掉，以除虫害。

（陈勤建）

中国人最早吸烟始于何时？

据 1991 年第 10 期《百科知识》介绍：现在，我国每天的卷烟消费已达到 2.2 亿盒，把这些烟三盒一叠排成直线，长约 6266.6 公里，比我国东西之间的国土宽度还要长 1200 多公里。可见，我国已成了世界上的卷烟消费大国。同年 11 月，我国新华社发表消息，再次重申：敬烟是落后的社交行为。消息说，在烟民占 60%以上的我国农村地区，如何引导富起来的农民不再去“腾云吐雾”，卫生部长陈敏章指出，现阶段要对旧习俗进行干预，树立起“互不敬烟”、红白事不备烟酒的新风尚。如果从历史的角度来看，中国人

的吸烟，年代很长，是古已有之的。那末，具体的时间又是从什么时候开始的呢？最早始于何地？

烟草属于茄科，原产美洲，由早期到达美洲的欧洲人传回欧洲，以后又传到东方。传入中国的时间，据各种史籍记载，约在 16 世纪下半叶至 17 世纪初。传入中国的路线，据吴晗先生考证，共有三条：一条是从菲律宾传至福建、广东地区，然后向北传播；另一条是从日本传到朝鲜，再从朝鲜传到我国东北地区；再一条是由南洋群岛传入广东沿海。

有的学者认为，最早从国外传入烟草的是明朝万历初年的福建水手。他们从菲律宾带回烟草的种子，再南传至广东，北传至江、浙一带。明末名医张介宾在 1624 年写成的医学著作《景岳全书》中，最先记载了烟草传入的情况：“ 烟草自古未闻也，近自我明万历时始出于闽、广之间，自后吴、楚皆种植之矣。 ”15 世纪末至 16 世纪初新航路的发现，对于世界经济生活发生了巨大影响，首先是引起“ 商业上的革命 ”，表现为世界市场的扩大，流通商品种类的增多，商路及贸易中心的转移和商业经营方式的改变。新的商品如美洲的烟草、可可、甘薯等等，成了国际贸易中的重要商品，而这些东西最先到达菲律宾，再由此传入我国。其中烟草从菲律宾传到福建，成为主要的渠道，影响很大，提及的人也较多。如清代张向安《亥白集 · 竹枝词》中说道：“ 淡芭菰（烟草）好解愁能，幽怨传来吕宋（菲律宾）曾。 ”再如清代董含的《三冈识略》也强调福建是最先流行吸烟的地方，而“ 他处百无一二也 ”。因此，国内不少专家认为中国人最早的吸烟时间当在 16 世纪下半叶至 17 世纪初期，其地在福建一带。

有的学者虽然同意福建是我国最早的吸烟地方，但对具体的吸烟时间提出了异议。因为成书于万历六年（1578 年）李时珍的《本草纲目》，在中国药学史上占有最重要的地位，尽管它收载了 1892 种药用植物，却未收录烟草，由此可见，烟草的传播或者说中国人最早的吸烟时间应当在明万历六年以后。如果说得再具体一点，就是在万历末年的几年间。（1）对烟草的来历和流传经过介绍得较为详细的是明清之际的思想家、科学家方以智，他在《物理小识》一书中，称烟草为“ 淡把姑 ”，认为是万历末年传入福建漳州和泉州的，并逐渐向北一直传到长城地区。人们口衔长管点上火来吸，有的竟被烟呛晕了过去。史书记载：到崇祯年间时，民间种植烟草和吸烟的已很普遍，据说已到了“ 三尺童子莫不吃烟 ”，“ 男女老少，无不手一管、腰一囊 ”的地步；甚至在首都北京，也是“ 鬻者盈衢 ”。以致于崇祯皇帝要严禁众人吸烟，却无奈有名无实，收效甚微。（2）和方以智同时的姚旅，在其《露书》中称烟草为“ 淡芭菰 ”，并且明确说是出产于菲律宾。淡把姑或淡芭菰是外文名称的译音。这个词，原是美洲阿拉瓦克族印第安人用以称呼他们通过鼻孔来吸的那种卷烟的，以后为各种欧洲语言所借用。从烟名来看，明万历末年中国人的确吸起烟来了。

有学者指出：中国人最早吸烟的不是平民和官人，而是军人。烟草传入之初，有人认为它有毒，吸多能置人于死地。如明末清初的史学家谈迁在《枣林杂俎》中就说烟草“ 性燥有毒，能杀人 ”。但更多的是说烟草可以去湿，“ 避瘴气 ”、“ 避寒湿 ”等等。这种说法大概是与烟草最初传入是在沿海潮湿地区及东北寒冷地带有关。也许是传说吸烟有这些效用，以及军旅生活的特殊情况，故最先广泛吸烟的是边防地区的军队。明末有人说，最早普遍吸烟的是云南的明军。据说明朝派往云南执行任务的军队因为“ 深入瘴地，无

不染病”，但其中有一营人因为吸烟而安然无恙，故而“众皆服烟”。以后随着军队的调动而使吸烟的习惯广为传播。南方的驻军调至北方，就把这种习惯带到北方，又逐步传至百姓中。如明末人杨士聪说北方本来是没有烟草的，但万历以后明与后金交恶，“调用广兵，乃渐有之”。

不过，据清代文人的记载，烟草本出产于高丽（朝鲜）。而现在学者一般认为朝鲜本不产烟草，而是大约在我国明朝万历年间由日本输入的，其称烟草为“南草”或“南灵草”。17 世纪 30 年代以后，朝鲜与中国、日本的贸易十分频繁，于是，烟草等物就传到中国来了。据载，当朝鲜商人将烟草输入沈阳时，清太祖皇太极因为这不是本地土产，下令禁止。由于禁下不禁上，禁令没有什么效果。到了崇德六年（公元 1641 年），清统治区烟草开禁，但只限于自种自用。这样，东北一些地方就开始种植烟草，这就是后来所谓“关东烟”的起源。清人入关以后，吸烟的习惯在华北一带传播开来。由于八旗官兵大多抽烟，随着驻防八旗分散在全国各地，抽烟的习惯就传得更广泛。在清初，上至王公大臣，下至黎民百姓，男女老幼，嗜烟者极多。董潮的《东皋杂钞》说当时吸烟已习以为常，“大庭广众中以此为待客之具”；由于需要量增加，我国烟草的产量也逐步上升。

据史书记载，当时人们的吸烟方式，也已是多种多样的了，最常见的有两种：一是吸旱烟，这是日常各阶层最为普遍的用法，即用竹管装上烟锅烟嘴，“以火烧一头，以一头向口，烟气从烟中入喉”。另一种是吸鼻烟，这种吸用方法主要在上层社会中流行。根据以上各种情况，有人认为探讨中国人最早吸烟的时间应以普遍性为根据，时间应该定在 17 世纪 30 年代以后的清统治区内。

关于中国人吸烟的最早时间，目前在学术界还在进一步的探讨之中。

（俞爽勋）

七文物探胜

遗迹篇

我国有没有“中石器时代”遗址？

严格地说，“中石器时代”的概念是不能成立的。因为“旧石器时代”以打制石器为标志，“新石器时代”以磨制石器为标志，就石器制作工艺而言，并没有介于打制和磨制两者之间或两者之外的其他方法，所以“中石器”的概念并没有其所可依附的基础。就理论言，磨制石器产生之时，即是新石器时代之始。但实际上“中石器时代”这一概念现在却得到了比较普遍的应用，人们将它指为旧石器时代向新石器时代的过渡阶段。

中国的旧石器时代遗址，除新疆、福建两地外，各地都有发现。其中年代较晚的是河南安阳小南海洞穴遗址和北京周口店山顶洞遗址。碳 14 测定的年代数据下限，小南海为：公元前 8740 年±500 年（半衰期为 5570 年，未经树轮校正，下同），公元前 10760 年±215 年；山顶洞为：公元前 8520 年±360 年，公元前 16390 年±410 年。两个遗址的前一个数据一般认为偏晚，而且小南海那个数据是骨、木炭混合标本，精确度受到怀疑，经常被引用的是后面那一对数据，即公元前 10760 年和公元前 16390 年。中国的新石器时代遗址遍及全国各个角落，其中年代最早的是河南新郑裴李冈遗址，碳 14 测定的最早年代为公元前 7090 年±100 年（广西甑皮岩遗址有与陶器共出标本，年代为公元前 9000 年）。这两者之间，起码在中原地区，有将近 3000 年的文化缺环，即使按小南海偏晚的碳 14 数据，其间也有近 1700 年的缺断。而这种年代缺断，表现在物质文化方面，正是中石器时代遗迹和遗物的至今难以发现。

为什么会有这种中石器时代的缺断？解释有两种：一是中石器时代遗址是客观存在的，只是还没有被发现而已。为支持这种说法，人们认为，旧石器时代动辄以万年甚至十万年为计算单位，现在所缺的不过是数千年，这不必感到奇怪。而且由渔猎或游牧向定居农业的过渡是一个渐进的过程，遗留给后人的物质文化遗存有可能随着定居及定居时间的延长而逐渐增多，被现代人发现的频率也逐渐增大，反之则是减少。何况中原地区也已经有一些零星的发现或许有可能被认为是中石器时代的，如北京东胡林骨骼已部分石化了的墓葬（可惜没有碳 14 测定的年代数据）。另一种解释是中原地区确实没有中石器时代遗存。由于第四纪冰期，全新世以前，黄河流域气候比较寒冷，人类的生产活动只能是渔猎和游牧（相应的生产工具为旧石器、细石器），而农业的发展（定居、新石器及陶器）要到全新世气候开始转暖以后。而且气候转暖先自低纬度地区开始，农业的发生可能首先在低纬度的华南地区，然后农业活动逐渐由南向北发展，直到遍布于整个华北以至全部中国大陆（台湾等岛屿上也有新石器时代遗存）。这就是中原地区中石器时代文化缺断的解释。广西甑皮岩公元前 9000 年的碳 14 数据可以作为这种说法的一个佐证。

上面两种解释孰是孰非，一时还难下定论。前面一种说法似乎只能解释年代上的缺环，而我们现在看到的却是整个中石器时代文化遗存的缺断；后面的解释也有不足之处，即华南地区至今也没有有说服力的中石器时代遗存的发现。

中国中石器时代文化遗存到底有没有？如果说没有，那么现知的早期新石器遗存的出现就显得相当突然，只有用新的“外来说”（西来说或南来说）来解释了。而这种解释是很软弱的，因为我们同样没有发现可以说明这种迁徙或“传播”过程的痕迹。如果说有，那么在哪里？田野考古工作和研究已经达到了相当的广度和深度，为什么至今还没有被发现？我们期待着田野考古工作者经过他们的辛勤劳动去逐渐揭开这个谜。

（王妙发）

传世哥窑窑址在何处？

哥窑，是我国古代著名的瓷窑。它的名字为古陶瓷爱好者所熟知，而研究者则更是对它备加关注。在我国数千年陶瓷发展历史上，哥窑曾在其中占有光辉灿烂的一页，被列为制瓷业兴盛时期的宋代五大名窑之一。但是它的烧瓷遗址迄今尚未发现，人们对于这一问题有着不同的看法，它成了中国陶瓷史上引人注目的悬案。

哥窑瓷器是古代中国瓷器中的一种很有特色的品种，它以器身满布大小开片为主要特征。哥窑瓷器胎厚釉润，制作规整，釉色主要有灰青、浅青、米黄等。大小开片，大呈深褐色，小呈米黄色，两种纹片纵横交织，颇有奇趣，被人冠之以“金丝铁线”和“文武片”等美称。哥窑瓷器素雅古朴，庄重不俗，甚合宋代崇尚典雅的风气，因而深受上层社会的欢迎，是专供宫禁内苑、帝王之家欣赏的高级艺术品。由于哥窑瓷器具有高度的艺术魅力和美好的声誉，后世竭力加以仿制，所仿者几使人难辨真赝。近世的古董商也不惜出高价收购这种格调高雅的精美瓷器。

哥窑瓷器留传于世并不多，按照粗略的估计，大约有数十件，分藏于北京故宫博物院、上海博物馆、台湾省故宫博物院，一部分已流落至国外。

这些传世哥窑瓷器的产地在什么地方？下面有一段传说。

相传在南宋时期，处州（今浙江省龙泉县）地方有章姓兄弟二人，兄名生一，弟名生二，各自在当地经营一瓷窑。章生一所烧的瓷器以开片纹为主要特征，章生二则烧青釉瓷器（烧窑处即宋代著名的青瓷产地——龙泉窑）。以后人们习惯上把章生一所烧之窑称为“哥窑”，而把章生二所烧之窑称为“弟窑”或“生二窑”。久而久之哥窑之名广传，远近皆知，蜚声海内。

从这段传说看，哥窑窑址在龙泉几乎是无庸置疑的了。因此，多少年来人们一直把传世的那些哥窑瓷器当作章生一在龙泉烧造的产品。直到解放以后，特别是近一二十年，对哥窑的研究才有了突破。近年来，一些专家的新见解更引起了国内外陶瓷研究者的瞩目。

从文献上看，关于哥窑的记载最早是明初宣德年间，据《宣德鼎彝谱》云：“内库所藏：柴、汝、官、哥、钧、定。”这是哥窑之名的缘起。嗣后，明代人曹昭在《格古要论》里考证古器时说：“旧哥窑出（原意为出产于某地，但产地待考，作者未及补），色青浓淡不一。……成群队者，是元末新烧，土脉粗躁，色亦不好。”此段文字说明哥窑有新旧之分，作者认为新哥窑是元末新烧的，可见哥窑的烧瓷下限可到元末甚至明初，比《格古要论》晚约一个世纪的《浙江通志》记载：“处州……县南七十里曰琉华山”，“山下即琉田……相传旧有章生一、二兄弟，二人未详何时人，至琉田窑烧青器，粹美冠绝当世，兄曰哥窑，弟曰生二窑。”这就是前面那段传说的雏形，这

里作者搞不清章姓兄弟是什么时代人。但到了明后期嘉靖四十五年，《七修类稿续编》的作者指出：“哥窑与龙泉窑皆出处州龙泉县，南宋时有章生一、章生二各主一窑。”这样逐渐形成了前面那段比较完整的传说，而以后的史料，大都引自此处。由此可见，关于哥窑的文献和传说是不完整的，因而也不能以此为据，但有一点是一致的，即哥窑窑址在龙泉。

既然有窑址，那么一切都解决了？事实并非如此简单。1960 年，浙江省文物管理委员会对龙泉县的大窑、金村遗址进行了发掘。在大窑和溪口等五处窑址发现了一种黑胎青瓷，器身带开片，其特征与文献中的哥窑特征酷似，但同各大博物馆收藏的那种传世的哥窑瓷器截然不同，这说明传世哥窑瓷器不是在龙泉烧造的。据此，中国科学院上海硅酸盐研究所对龙泉黑胎青瓷、景德镇仿哥窑等瓷片进行了化验、分析，结论是：“传世宋哥窑（器）不在龙泉烧造之说是可以接受的，龙泉黑胎青瓷可能就是正统的哥窑这种说法也是有相当根据的”。这就清楚地表明了文献里所谓的哥窑是龙泉窑的哥窑，而不是烧造传世瓷器的哥窑。

这样，烧造传世瓷器的哥窑在哪里就成了一个新的、有争议的问题。有人认为可能在江西景德镇，因为明清两代景德镇仿哥瓷烧得很成功，但没有迹象表明宋元时的传世哥窑在那里。也有人判断也许在江西吉安即宋代吉州窑的产地，因为明人曹昭《格古要论》里提到该地有一个“碎器窑”，但迄今未发现。在另一个明代人高濂的《遵生八笺》里谈到哥窑取瓷土于杭州凤凰山下，似是指窑在该地，有人以此为据，怀疑窑在杭州。说法颇多，但没有人能证实，也没有新的发现，因而确实是一个谜。这个谜，看来只有指望以后的考古新发现了。

（陆明华）

栎阳是否作过秦都？

公元前 221 年，秦王政以武力战胜六国，统一了全中国。这个封建大帝国，幅员辽阔，东起海边，南至岭南，西迄青藏高原，北达河套、阴山及辽东。秦王政创建了专制主义的中央集权的政治制度，以维护自己的统治地位和封建国家的统一。秦大一统，是我国古代社会史中的重大转折，具有深远的历史意义。但是秦是否以栎阳为都却成为历史上的一个争议之说。

1982 年《考古与文物》第 5 期发表了王子今的《秦献公都栎阳说质疑》一文，认为“就现在的资料看，秦献公未曾迁都栎阳，栎阳始终未曾作为秦都”，“献公居栎阳的确切年代，古城遗存的具体内涵，栎阳在秦史中的准确地位，都需要通过进一步的调查、发掘和研究加以明确。”中国社会科学院考古研究所栎阳发掘队 1980 年至 1981 年对栎阳城址进行了一年的勘探和试掘，发表了《秦汉栎阳城遗址的勘探和发掘》，文中虽说及，“献公二年，从雍都迁都栎阳。公元前 383 年—前 350 年，献公和孝公曾对栎阳经营三十四年”，但是就所发表的考古资料看，似未提供可证明秦献公曾迁都栎阳的确凿证据。城址遗迹年代均判定为秦代和汉代。发掘者说：“从南墙基夯土包含的遗物看，城墙营筑时代约于秦代”，发掘的南门址出土均为汉代遗物。勘探出的 13 条道路中，6 条路“时代应为秦汉时期”，其余 7 条路“时代应为汉代”。城址东北为秦汉大型墓葬区，东南墓区 8 座墓中 3 座已明确断定为汉墓，另“五座墓的时代应为战国晚期至秦代”。而献孝时期当战国前期

或中期。即使这五座墓都是献孝时期的墓葬，也不足以判定一个城址是当时的都城。《史记·六国年表》：秦献公十一年，“县栎阳”。《魏世家》魏武侯：“十三年，秦献公县栎阳”。只表明秦县是地方政权，“县栎阳，至少表明栎阳与蒲、蓝田、善明氏地位等同”。“在国都中是没有县的，为什么叫做县？只为它是悬在国都的地方；国都是主体，县是附属品。若国都中而立县，则要叫它悬挂在什么地方呢？再有什么作主体呢？”战国初期，秦国不断在东部边境设县，公元前398年在陕设县，公元前379年在蒲、蓝田、善明氏设县，公元前374年又在栎阳设县，显然有着加强边防的意义。若强指栎阳为献公所定秦都，则难以回答何以同时又在栎阳设县这一疑问。

对上述看法，刘荣庆同志在《考古与文物》1986年第5期上发表了不同意见，题为《秦都栎阳本属史实》，认为秦献、孝两代建都栎阳乃是历史事实，应当肯定。其一，司马迁在《货殖列传》中将周、秦、汉诸都均放在关中地理整体上考察，邠岐、丰、镐为周都，雍、栎邑、咸阳为秦都，长安为汉都。在思维逻辑上也没有把栎阳列在三代都城之外。《货殖列传》论证“献（孝）公徙栎邑”的地位，不仅仅在于经济上的地位。既标明为秦献公所“徙”，属政治地理条件。国君之所居之邑，国君徙治之城，乃古代都城的政治规定性；“北却戎翟”，则着眼于军事和都城的安全。如果把栎阳同关中“四塞以为固”的形胜联结在一起，当现为险要之地，即军事上具备建都条件，“东通三晋”，指春秋战国时代关中渭河以北经栎阳往晋及其后魏、韩、赵三国的通衢大道。这条东西大道，对秦在政治、经济、军事上至关重要。雍城、泾阳、栎阳、咸阳均建筑在该通行之上，决非偶然；“亦多大贾”，指商品经济繁荣发达。栎阳为秦国第一个有市之邑。栎阳高平宫鼎的发现，先秦铜釜金饼和陶器、兵器在栎阳的出土，栎阳秦仓的存在，商鞅南门立木发布变法令的事实，都说明栎阳经济繁荣之程度，亦栎阳为秦都的必然结果。秦德、宣、成三代利用雍城处于汧渭之会的地理优势，奠定了秦兴起的基础。穆公“开地千里，遂霸西戎”，其时，都雍城的利弊均显示了出来。春秋晚期，秦国势力衰落。秦献公充分认识到囿于关中西部国危而地失的危机，即位第二年“城栎阳”，实行秦国力量的战略东移。秦孝公在招贤文告里说：“献公即位，镇抚边境，迁治栎阳，因欲东伐，复缪公之政令”，准确地反映了献、孝两代上层领导集团迁都栎阳的战略主张，“镇抚边境”，以保卫秦国固有领土；部署东伐，收复失地，重新与三晋以黄河为界；“任用出奇计强秦者”，推进改革。秦孝公是有远见卓识的言者，也是脚踏实地的行者。将“城栎阳”与秦要实现的上述战略目标联结在一起，足以证明栎阳的地位与一般军事城塞绝然不同。“都者，国君所居，人所都会也。邑犹倍，聚会之称也。”（《释名》）司马迁“献（孝）公徙栎邑”、献公“徙治栎阳”，证明栎阳为秦都是确定无疑的事实；秦自雍迁都咸阳亦然。这似说明，秦国采用两都之制。秦文公始实行两都制。秦灵公“居泾阳，亦以雍城、泾阳为两都”。秦献、孝都栎阳，迁治咸阳时不说自栎阳而说自雍城迁都之，原因也在于采栎阳、雍城两都之制。古人另一判断都城的标准：“凡邑有宗庙先君之主者，曰都；无，曰邑。”雍有“秦宗庙先君之主”，故亦称都；栎阳无素宗庙先君之主虽“国君所居”，仍称“栎邑”，但称“邑”并不排斥其作为都城的地位和属性，早在周平王东迁前，镐京为宗周，洛邑为成周，开两都之制之先河。况且周行两都制在秦之先，秦仿宗主国实行两都制也是可能的。

上述两种结论，针锋相对，孰是孰非，还有待公论。

（傅丰渭）

巴颜喀拉山洞窟坟墓遗物与外星人相关联吗？

除地球外，其他星球上有没有生命存在？这是当代科学的第一大悬案。为解开“外星人”之谜，1987 年 10 月，世界 69 位科学家联合发出呼吁，要求对外星智慧生物进行世界性的探索。据悉，美国威斯康辛州的一位承包商，还计划兴建一个 5 平方公里的机场，专门用来接待“不明飞行物体”，这个高度现代化的机场将耗资数百万美元。他说之所以筹建这样一个机场，是因为近几年来确实有人看到了“不明飞行物体”，各国近几年来的发现报告有许多起，建起这一机场后，将可以“邀请”外星人在这里降落。

1939 年，美国斯特莱伯写了《灵交》一书，叙述了他曾经见过的一些奇怪的生物。包括一个“小机器人般的生物”，几个矮而粗壮的生物……“有深陷而闪闪发光的眼睛、扁鼻子、形状有点像人嘴的大嘴巴”，以及一些看来完全不像人的东西。不久，不明飞行物体学家霍金斯在《入侵者》一书中，认为不明飞行物体和在它们上面的生物正在侵袭人类受害者的心灵和肉体。他说：“不明飞行物体进入人类领域和进行诱拐的一个主要目的……显然是外星异类要和人类杂交。”在第三本有关不明飞行物体的书《光年》中，学者梅耶说，他曾与来自昴星团的太空船接触过几百次。他出示了一批这些太空船的照片，这些照片使欧洲各地和远至日本的人都深感兴趣。他又宣称，昴星团人送了他一小块三角形的金属板，这种金属板是用来制造不明飞行物体的外壳的。经过冶金分析，这种金属似乎是由多种不同的金属巧妙地融合而成的，但在进行决定性的化验之前，这块金属板却失踪了，于是，从不明飞行物体取得过一件实物的说法也就无从证明了。因此，在相信有不明飞行物体的人的世界中，实物证据似乎永远是可望而不可及的。怀疑者似乎有一个无可争辩的论点：没有具体证明，不明飞行物体仍然在科学上无法证明。然而，中国考古学界早在 60 年代就提供了据称是外星人的确凿的遗物。1938 年，中国考古学家纪蒲泰在西藏边境的巴颜喀拉山考察时，在一个穴洞窟中发现了一些排列整齐的坟墓。他和助手们一起发掘了一些坟墓，找到一些完整的人的骨骼。这些骨骼都非常奇特，小小的骨头架上，却顶着颗很大的头颅。同时，在穴壁上还发现戴有圆盔的雕像。星星、太阳和月亮都刻划在岩石上，并且彼此用菱豆般大小的点子串连在一起，令人称奇。纪蒲泰和他的助手最大的收获是：发现并收集了 716 块花岗岩圆石片。岩片有两厘米厚薄，形状很像今天用的唱片。在这些岩片正中，有一个圆孔，并以这个圆孔为圆心，有一条双槽刻痕，成螺旋状向外旋出，直到岩片的外缘。据考古学家研究分析，古时候，朱洛巴族和康巴族两个部落曾一度住在这一荒凉的区域。由此人们推测说，这些坟墓都是这些山居部落的。可是，这些部落的人怎么会有这么大的头颅呢？无论如何，他们不像是地球上的人类，考古学家最关心的还是那些石片。在将近 20 年中，许多科学家都全力以赴想解开这些圆石片的谜底，但是直到 60 年代，中国科学院的储鸿儒教授才译出了这些条纹的部分意思。

在地质学家的协助下，储鸿儒教授证明了这些圆石片中含有高量的钴及其他金属。物理学家们发现在这 716 块圆片上有高度的振幅。结论认为，这

些圆石片曾在强电流中被处理过。这一结论，就为破译圆石片的条纹提供了线索。经储鸿儒等人用科学手段对这些条纹破译的结果，无疑震惊了中外各个领域里的科学家，因为那上面记述着这样一个骇人听闻的故事：“距今一万二千年以前，一群外星球上的人来到了我们的地球。他们的‘飞机’——这是这些密码的正确翻译——已经没有足够的能量飞离这个世界。他们罹祸的地点是荒凉不毛而人迹罕到的山区，那里没有工具和材料供他们制造一架新的‘飞机’。”

难道巴颜喀拉山洞窟坟墓遗物真的是外星人所留下的吗？无疑，这是一个很复杂的问题，引用一句俗语：亲爱的读者，信不信由你了！

（俞爽勋）

留侯张良墓在何处？

在中国历史的舞台上，西汉时期的张良字子房，是个富于神话色彩的传奇人物。据史籍记载，其先为韩人，其祖、父五世相韩。秦破韩，张良矢志复仇，结交刺客，狙击秦始皇于博浪沙，未中，逃匿于下邳（今江苏睢宁西北），幸遇黄石公，得《太公兵法》三卷。后归附刘邦，为之谋划天下，以下立六国之后、联结英布、彭越、重用韩信、穷追项羽等策而深得刘邦信赖。刘邦曾褒扬他道：“夫运筹于帷幄之中，决胜于千里之外，吾不如子房。”天下既定，张良被封留侯。然而，这位以三寸舌为帝者师，封万户、位列侯的开国勋臣却功成名遂，急流勇退，托疾不朝，闭门谢客，过起隐士生活，直至汉高后（吕雉）六年（前 182 年）谢世。据《汉书》记载，张良死后葬济北（今山东济水之北）谷城山下黄石。但他的晚年活动，因而鲜为人知。他归葬于何处，也众说不一。

在河南省兰考县县城西南 6 公里的曹辛庄车站南侧，有一座张良墓，高达 10 米，古柏环绕，郁郁葱葱。据传，汉高祖刘邦死后吕后弄权。从此，张良托病隐居于东昏县（今河南省兰考县）西南的白云山，卒后便葬于此地。

据唐代《括地志》记载：“汉张良墓在徐州沛县东六十五里，与留城相近也。”“故留城在徐州沛县东南五十五里，今城内有张良庙也。”当初，刘邦封侯之时，曾许张良“自择齐三万户”。然张良以始见刘邦于留城，而求封留。（以张良之老谋深算，择留而弃齐三万户，似有避嫌之意。）所以，此说当不谬。因而，张良墓或当在沛。

湖南湘西土家族苗族自治州大庸市有风景区名张家界，一称青岩山。此地，山奇云奇，木奇水奇，清幽之至，景色绝佳。《仙释志》载：“张良，相传从赤松子游。有墓在青岩山，对隐时现。”（似为青岩山多雾之故也。）《陵墓志》卷之六亦云：“汉留侯张良墓，在青岩山。良得黄石公书后，从赤松子游。邑中天门、青岩各山，多存遗迹。”张良早于封侯之初，即向刘邦表诉“愿弃人间事，欲从赤松子游”的心迹。所以，他遁迹从道，徜徉于青岩山那样的深山野林，亦不无道理。湖南省有关部门专家对此相当重视，并赴张家界实地考察。只可惜时光如水，遗迹荡然无存，张良墓已难以指实。

以上三说，似乎更增添了这位巧于心计、城府颇深的封建士大夫的神奇色彩。其实，早在元代，便有了张良从赤松子游、得道成仙等内容的杂剧剧目。但张良终归是人不是神，也并无从赤松子游之举。那么，张良墓究竟位于何处呢？相信时间会解开这个谜。

（龚法忠）

江陵蚂蟥山战国墓是否越人墓？

1982 年 10 月下旬，湖北省博物馆驻江陵纪南城工作站，在江陵县九店乡雨台村境内，南距秦家嘴楚墓地 1.5 公里，东北距九店砖瓦厂楚墓地一公里，西距纪南城东城垣 700 米的蚂蟥山中部，配合荆州地区畜牧科学研究所附属砂场取土挖沙工程，清理了一座战国墓，出土了越式铜鼎等 5 件文物。但是，此墓是否越人之墓，却引起了一场争议，至今尚无定论。该墓为竖穴土坑小型墓，没有斜坡墓道，清理时，墓坑上部已被破坏，现存墓口呈长方形，残长 3.06 米、宽 1.74 米，深 2 米。葬具为单椁单棺，均已腐朽，但其痕迹尚可见。随葬器物共 5 件，其中铜器 3 件，铁陶器各 1 件（铜鼎、铜环、铜带勾及铁削刀、陶高领罐）。

有关此墓的年代，胡文春同志在《考古与文物》1987 年第 5 期上撰文认为是越人墓，因无纪年可考，主要从出土器物进行分析，以确定其入葬的大致年代。铜鼎的形制特点，与江西上高、湖南资兴旧市发现的铜鼎形制特点基本相同，这两地的铜鼎随葬墓年代为战国中期，因而蚂蟥山此墓也相当于战国中期。在距这座墓不远的江陵雨台山，也出土过一件类似的铜鼎，但其形制有一定的差别，如口小底大，三扁平足外撇较甚，两附耳为方形等，为战国晚期墓葬。而蚂蟥山铜鼎则敛口，腹微鼓，平底，有棱的三扁足略向外撇。可见两墓年代不可能相同，故定为战国中期较为适宜。

这座墓随葬的铜鼎，与江陵地区楚墓发现的楚式铜鼎形制差异较大，而与湖南资兴旧市出土的越式铜鼎的特征相同，因此它应是越式铜鼎。春秋晚期至公元前 278 年秦拔郢之前，纪南城是楚国的郢都，城内外住有巴、吴、越及中原地区等地方的人。这座墓在当时楚都纪南城的东西近郊，又随葬越式铜鼎，因而它应是座越人墓。

此文发表后，《考古与文物》1990 年第四期发表了王家德同志的《江陵蚂蟥山越人墓质疑》。认为此墓不是越人墓，而是一座战国初期的楚墓。

1.从地望上看，江陵乃东周时楚之郢都故地。该墓邻近楚都纪南城东城垣仅 700 米，且周围分布有密集的楚墓群，这表明这一带无疑是楚人墓地。

2.从墓的形制、棺椁痕迹和随葬品的放置方向来看，与其周围楚墓无别。虽然越人也用棺椁埋葬死者，但结构不尽相同。史书记载越人，“断发文身”，与楚人的习俗有别。

3.从随葬品看，此墓出土的铜鼎、铜环、带钩和铁削刀等物，其中陶罐、铜带钩、铜环和铁削刀在楚墓中常见。绳纹高颈陶罐不仅在江陵发现，而且在距郢都不远的当阳赵家湖、宜都红花套和枝江等地的楚墓中所见的陶罐相似。因此，它们是楚器而非越器。

4.根据铜鼎的造型风格，原作者认为是一件“越式鼎”，此是该墓确定为越人墓的重要依据。诚然，该鼎与目前在郢都所见的楚式铜鼎有较大的差别。另外，在雨台山 558 座楚墓中，仅出土一件与楚式鼎不同的所谓“越式（铜）鼎”。应视作这可能是楚民族吸收外民族（越民族）文化因素的结晶，刘彬徽先生在分析楚国青铜礼器时曾经说过如下一番话：“第四种（即该类型）可名之为非楚式，即楚人使用或仿制其他文化的器型。”（见《楚国青铜礼器初步研究》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社 1983

年）从陶罐上也可以找到模仿的印记，即一种敛口、平底、三足瘦长外撇的陶鼎，在战国中期以后的楚墓中经常可以见到。因此，我们在研究器物型态学的时候，既要看到楚文化对外民族的影响，又不能忽视外民族（如越民族）的文化对楚文化的影响。总而言之，目前郢都所见的两件“越式鼎”皆属楚人所用的器皿。这两件铜鼎与湖南资兴旧市出土的越式铜鼎“相差较大”，（参见熊传新、吴铭生《湖南古越族青铜器概论》，《中国考古学会第四次年会论文集》）相比之下，湖南资兴旧市越式鼎带有浓郁的越文化特征。

5.春秋末期及战国初期，以秦、楚、齐、燕、韩、赵、魏七国为主的诸侯之间经常发生争霸战争。楚、越常发生战争。据《史记·楚世家》：“熊渠甚得民间和，乃兴兵伐庸，杨粤（越）至于郢。”又曰：“镇尔南方夷越，无侵中国，于是楚地千里。”最后一次战争，越国终被楚灭。秦汉时越族与汉人（楚）杂居。先奏时，古人在他乡死后，一般归葬故土。据目前郢都附近的江陵、当阳发掘的上千座楚墓来看，“仅见两件与越式鼎”。由此推测此墓是楚墓。

然而，在江陵地区楚墓中有随葬越人兵器的现象。如望山一号墓出土一把“越王勾践”铜剑，便是一例。我们不能因此否定望山一号墓是楚墓。此墓虽无纪年，但经过上述分析，联想到江陵是楚郢都的腹地，所以判断蚂蟥山发掘的一座不是越人墓。

至今，江陵蚂蟥山战国墓中出土的“越式鼎”引起了如上的争议，究竟此墓是越人之墓，还是楚墓中随葬的越式文物，结论尚不清楚。

（傅丰渭）

北京古城墙为何独缺西北角？

我国的首都北京，是一个世界闻名的古城，已有 3000 多年的历史。据北魏郦道元《水经注·滆水篇》记载，昔日周武王封尧的后代于蓟，现在城内有个蓟丘，因丘名邑。西周时期的燕侯封于此，春秋战国时代的燕国，也以蓟城为国都。根据《水经注》记载和近年来的考古发掘材料，蓟城的旧址，约在今北京广安门以北和白云观以南一带。秦始皇统一中国后，蓟城为广阳郡的治所。从秦汉到唐代，北京是北方的重镇，地名更改多次，但城址位置基本上无大的变化。辽代称北京为南京，又称燕京，作为辽朝的陪都。金灭辽之后约 30 年，公元 1153 年从会宁府（今黑龙江阿城）迁都到北京，改名为中都。这是北京城从历史上的军事重镇走向全国政治中心的转折点。此后，元、明，清三朝均以北京为首都。金朝在辽的旧都基础上进行了大规模的扩建。中都城在今北京城的西南部，略呈正方形，城周围长十五余公里，四面各有城门三座；还在东北郊建了大宁宫。

据考证，现存的北京旧城墙始建于元代，定型于明代。公元 1215 年，蒙古军占领中都城，烧毁了宫城，郊外的大宁宫则保存了下来。忽必烈至元 4 年（公元 1267 年）以大宁宫为中心，用了 4 年时间，建成了一座规模宏大的新城，名为大都。元大都的兴建，是中国城市建筑史上非常壮观的一页。在全城设计上体现了我国传统的“前朝后市，左祖右社”的建都原则。大都的宫城位于太液池（今北海、中海）东岸。宫城的中心恰好布置在全城的中轴线上。在太液池西岸，分别建立了隆福宫、兴圣宫。在三组宫殿的周围加筑了一道城墙，即后来的皇城。整个皇城构成“前朝”。皇城后面（今钟楼、

鼓楼一带）是商业中心。积水潭是当时商人云集的地方，就是“后市”。元大都规模宏大、宫殿壮丽，人口繁多，商业发达，是当时世界著名的大城市之一，它的建成为明清北京城奠定了基础。明时，成祖朱棣为迁都北京，从永乐二年（公元 1404 年）到十八年（公元 1420 年）对元大都进行了改建。最重要的变动是把全城的中心线向东移约 150 米，新建的宫城紫禁城稍向南移。改建的北京城，城墙全部用砖砌，周围长 20 公里。清代的北京城，基本上保持了明代的原状，大部分建筑活动是在明代的基础上进行重建或改建，主要是增建了许多祭祀性建筑物和更改一些城门名称。清代北京城在建筑上的突出成就，是在造园方面，如城内的三海（北海、中海、南海）和城外的二园（颐和园、圆明园），新中国成立后，政府又对旧北京城进行了扩建和改建，面貌焕然一新。

1972 年和 1975 年，美国发射了两颗地球资源卫星，对北京上空 900 多公里的高空进行了拍摄。从高空拍摄的照片来看，最为清晰的是明朝修建的内城城墙的影象，它的位置在现今的德胜门、安定门、朝阳门、崇文门、宣武门、阜成门、西直门一带。尽管绝大多数的城墙、城楼已荡然无存、或被公路所取代，但由于旧城墙原址具有非常坚实的地基和卫星携有多波段扫描器，因而使照片上的影象十分清晰。但引人注目的是，四面城墙并没有组成矩形，它的东北、东南、西南角都为整齐的直角，却唯有西北角成了抹角，四角缺了一角。这是什么原因造成的呢？不少专家、学者对此展开了讨论，并各自提出了一些观点，但意见却很有分歧，主要有：

有的认为这和明朝的创建者朱元璋有关。朱元璋自从接受“高筑墙，广积粮，缓称王”的建议统一中国后，深感“非深沟高垒、内储外备不能为安”。于是即令谋臣刘基、姚广孝主持设计城池图样，以颁示天下如式修造。刘、姚二人反复商讨、多次修改，最后按照传统规矩画成了矩形图案上交朝廷。朱元璋看后觉得不妥，他说：“自古筑城虽有一定规矩，但根据我的经验，凡事切莫墨守成规，《礼记》云：‘规矩城设，不可欺以方圆。’我看还是改动一下为好。”说罢，就提笔将矩形图案的一角抹去。随后，由皇帝改动的城池图式召示天下，使明代所建之城大都遵照此式：四角缺一角。因此，北京城四面城墙也未能组成矩形，它的东北、东南、西南角是整齐的直角，而西北角从德胜门至西直门一线却成了抹角。

有一种传说，说的是在明朝初年，燕王修建北京城时，命令手下的两个军师刘伯温和姚广孝设计北京城的图样。他们俩在设计的时候，不知何故眼前都出现了八臂哪吒的模样，于是两个人就都各自照着画了。姚广孝画到最后，正好吹来了一阵风，把哪吒的衣襟掀起了一块，他也就随手画了下来。到后来建城的时候，燕王下令说：东城按照刘伯温画的图建，西城则照姚广孝画的图建。而姚广孝画的被风吹起的衣襟，正好是城西北角从德胜门到西直门往里斜的那一块，因而至今那里还缺着一角。当然，不少学者指出，这毕竟只是传说而已，不足信。

有的历史学家、考古工作者研究后认为：元时大都的北城墙，在现今德胜门和安定门以北五里处，至今遗迹还在。令人注目的是，它的西北角并无异常，是呈直角的。明代重修北京城时，为了便于防守，遂放弃了北部城区，在原城墙南五里处另筑新墙。新筑的北城墙西段穿过旧日积水潭最狭窄的地方，然后转向西南，把积水潭的西端隔在城外，于是西北角就成了一个斜角。明初时，积水潭的水远比现在要深得多，面积也大得多。为了城墙的坚固和

建筑的需要，城墙依地形而呈抹角是合乎情理的。所以，这种观点被大多数人所接受。

近年，一些地质工作者提出了不同的看法。他们在研究卫星照片时发现，紧贴着城墙西北角的外侧，正巧有一条断裂平行于城墙通过，他们称这条断裂为车公庄，即德胜门断裂。另外，在抹角的外侧，卫星照片上隐约可见到直角的影象，这可能就是古老墙基的影象。据此，一些地质工作者提出了这样一种设想：城墙西北角最初修筑时很可能也是建成直角的，但这样一来，城墙西北角正好斜跨断裂。由于地基建在断裂破碎带上，而断裂很可能还有一些微弱的活动性，城墙的坚固性就大大减弱了。也许是因为多次倒塌，后来才改建成现在这种抹角式的城墙。这样，城墙也就巧妙地避开了断裂而能峙立长久了。

由于古籍、史书上没有这方面的确切记载，有的说法难免传说色彩太浓，因此，我们还不能肯定那一种是符合事实的，无疑还须我们作进一步的探索和分析、研究，以找到问题的全部答案。

（俞爽勋）

曹操的陵墓在何方？

曹操是三国时期杰出的政治家和军事家，也是我国历史上的一个颇有争议的人物。建安二十五年正月（公元 220 年），他病逝于洛阳，终年 66 岁。同年二月，魏文帝曹丕遵照曹操生前遗嘱，将其遗体运回邺（今河北临漳一带）地安葬。

关于曹操陵墓的确切地点，这在历史上是一个难解之谜。据《魏书·武帝纪·终令》记载：“初平二十三年六月，令曰：‘古之葬者，必居瘠薄之地，其规西门豹祠西原上为寿陵，因高为基，不封不树。《周礼》冢人掌公墓之地。凡诸侯居左右以前，卿大夫居后，汉制亦谓之陪陵。其公卿大臣列将有功者，宜陪寿陵，其广为兆域，使足相容。’”由此可知，曹操在他生前就已筹建陵墓，其位置当在西门豹祠以西，周围有诸侯公卿的陪葬墓。

东边西门豹祠，是邺地百姓为纪念战国时投巫入河、除暴安良的西门豹而建造的。在临漳一带，西门豹祠有多处。不仅如此，就连安阳、磁州境内，亦有西门豹祠。因此，要考证曹操陵墓，必先找到曹魏时的邺都三台村一带西门豹祠的确切之处。后世仅依据晋朝陆机《吊魏武帝文·遗令》中“葬于邺之西岗上，与西门豹祠相近”一语，多认为曹操墓就在今临漳县西面的丰乐镇西门豹祠一带。但丰乐镇西门豹祠建于天保五年（公元 554 年），有没有比它更早的呢？“其规西门豹祠西原上为寿陵”与“葬于邺之西岗上”，虽同用一个“西”字，但实际地点则大相径庭！如果将《终令》与《遗令》细细对照分析，就可看出后者有多处纰缪。为此，历史上曾有学者认为，引自陆机《吊魏武帝文》中的曹操遗令，可能有诈。（见梁章钜《三国志旁证》）又，据《舆图备考》、《方舆纪要》、杨奂《山陵杂记》所载，曹操死后，恐后人发掘其陵墓，乃设 72 疑冢，使人真伪难辨，疑冢从临漳县三台村以西八里的讲武城起始，直至磁州而止，一座座如小山布列。历史上曾有无数的文人墨客到实地对疑冢作过考证，结果都一无所获。宋朝范成大《七十二冢》云：

疑冢在讲武城外，森然弥望，北人比常增封之。

一棺何用冢如林，谁复如公负此心。

闻说群胡为封土，世间随事有知音。

明朝俞应符《七十二疑冢》及清朝陈大玠《疑冢记》均认为，72 冢，其中必定有一座葬有曹操的尸体。这种说法对不对呢？

1984 年 8 月，笔者专程到临漳县古邺地，对疑冢作了实地踏勘。据临漳文物管理所的同志介绍，晚清年间，因闹饥荒，民盗发疑冢，冢内皆有尸骨，一为齐王陵，一为齐献武帝第十一子高阳王湜墓。一碑额题曰“公主为齐王四妹”。民国初，经人盗掘的疑冢内多有墓志，均系北魏、北齐时代王公要人墓。其中有魏故使持节侍中、太保特进都督、雍州刺史安丰王妃冯氏墓，魏兰陵郡开国吴郡王墓，齐太祖献武皇帝第八子高湜，齐故开府仪同三司尚书、左仆射、云州刺史景公等墓。史家认为，72 疑冢可能是曹操生前所设，以惑后人；而北朝王公命妇则是“坐享其成”了。然而，曹操的真墓也始终莫得其所，使诗人、学者纷纷堕其云雾，发出“奸雄生前欺人，死后亦欺人”的慨叹。

另外，还有一种说法，认为曹操陵墓不是建造在地面上，而是建在漳河河底。其论据为，魏文帝《止临淄侯植求祭先王诏》中，有“欲祭先王于河上，览省上下，悲伤感切”之句。清代沈松《全健笔录》引《坚瓠续集》，佐证此说。其文云：“顺治初，漳河水涸。有捕鱼者见河中有大石板，旁有一隙，窥之黧然，疑其中多鱼，乃由隙入。数十步得一石门，心怪之，出招诸捕鱼者入。初启门，见其中尽美女，或坐或倚或卧，分列两行，有顷俱化为灰委地。内有石床，床上卧一人，冠服，俨如王者，中立一碑，渔人中有识字者就之，则曹操也。众人因跪而斩之，磔裂其尸。诸美人盖生而殉葬者，地气凝结，故如生人，既而漏泄其气，故遽成灰，独操以水银殓，其肌肤尚未朽腐也。”

此事近乎传奇，故不足信。又，笔者在临漳期间，曾听濮阳文管会同志介绍，1983 年 9 月，当地社员在漳河大桥河床挖沙时，挖到过银元宝及银锹。近承临漳文物管理所的同志函示，漳河桥下出土的元宝、银锹，是明代皇家在此翻船遗落的，与曹魏墓葬无关。再说，曹操生前多次明言，不主张厚葬，曹丕、曹植的诗文中也都有“主薄葬”之说。

总之，集诸家言论观之，千百年来，人们对曹操陵墓的考证仅能因袭旧说，作大面积概论，谁也无法指出其具体的地点。

（徐作生）

谁是苏州孙王墓墓主？

孙王墓为苏州著名胜迹，位于盘门外（今南门路东段马路南侧），正对子城（苏州的城中城，为古代府治所在）中轴线稍偏东，是一座高大的长方形上丘。解放后，苏州市长王东年曾在墓前立碑题字，并加以保护。笔者早年曾亲临其境，至今记忆犹新。

在过去漫长的岁月中，此墓一直存在。“文化大革命”之后，因这座土丘，已被围人苏州染丝 j 一内。该厂造房，波及古墓。故于 1981 年 4 月，经市政府批准，由博物馆派人发掘清理，其墓门尚在，门媚上所刻古朴的青龙、白虎和羽人，还清晰可辨。经考证，可以确定为…座东汉时代的砖室墓。

孙王墓内所葬何人？据史料记载，说法不一：

一种说法，认为是孙坚和孙策的合葬墓。

孙坚是东汉末年吴郡富春（今浙江富阳）人，字文台。少为县吏，后任长沙太守，封乌程侯。他在征战中，于初平三年（192 年）被刘表部将黄祖射死。孙策是孙坚的长子，字伯符。·少时居寿春，孙坚死后，收领其父残部千余人，归附袁术。至兴平二年（195 年）率军渡江，据有吴、会稽等五郡。依靠江南士族，扩充势力，为建立孙吴政权奠定了基础。曹操任命他为讨逆将军，封吴侯。建安五年（200 年）遇刺身死。据《吴书》记载：孙坚死时年 37，孙策死时年 26，其后，坚妻吴夫人死于建安七年（202 年），合葬坚墓。孙权称帝后，追尊坚为武烈皇帝，吴氏为武烈皇后，策为长沙桓王，墓曰“高陵”。又据《晋阳秋》一书说：晋惠帝时，吴令谢询上表（表文载《文选》），求置守冢者五人，使四时修护扫除，诏从之，即盘门外大冢是也。查阅苏州较早的志书唐·陆广微所著《吴地记》，书中说：盘门东南二里，有孙坚、孙策墓。又宋·朱长文《吴郡图经续记》也说：孙坚及其妻吴夫人、孙策三坟，并在盘门外三里，乡俗称为孙王墓。宋人杨友夔曾做《孙豫州（指孙坚）墓》一诗云：“阖闾城南荒之丘，昔谁葬者孙豫州。久无过客为下马，时有牧童来放牛……”

另一说，认为是长沙桓王孙策之墓。

据南宋范成大《吴郡志》称：吴孙王墓在盘门外三里。政和年间（1111—1118 年）村民掘得墓砖，上有“万岁永藏”之文。又得金搔头、金握臂、银杯、瓦薰炉等物。父老相传，此处为长沙王墓，长沙王即孙策。他又引证当时人腾宬的《孙王墓记》，复以史考之，认定为孙策所葬，与世俗相传长沙王之说，也稍相符合。范成大并作有《长沙王墓》诗一首：“英雄转眼逐东流，百战功夫土一杯；荞麦茫茫花似雪，牧童吹笛上高丘。”又据明代卢熊《孙王墓辨》引洪氏《三庚志》云：盘门外大冢，南宋绍熙二年，秋雨坟圮，乡人往视，圮处盖其隧道，见石刻隶书：“大吴长沙桓王之墓。赤乌三年。”凡 12 字。

考查历史：苏州曾作为三国东吴的都城达 12 年之久，直到孙权称帝后，于东汉建安十六年（211 年），自吴迁都到建业（今南京）。孙策壮年时被刺身死，周瑜等人曾奔丧来吴。其时都城还在苏州，故孙策葬于苏州的可能性很大。

但以上两说，还都存在一些疑点：

其一，陈寿的《三国志》是一部信史，据《三国志》记载：孙坚死后，葬在曲阿（今江苏丹阳）。又按《丹阳图经》载：“高陵，在县西练塘乡吴陵港”，地点记载得很确凿。

其二，笔者查阅了上文所述宋代滕宬所作的《孙王墓记》，文中说：有人盗掘此墓时，得一断碑，上有“中平年”字样。按中平年（184—189 年）系东汉献帝年号，此时孙坚与孙策都还健在，不可能是他们的墓地。经过近年发掘鉴定，也只能证实是一座东汉的墓穴，并不能确证为孙坚或孙策的墓地。

从以上历史资料看，众说纷坛，自相抵牾。这个千古疑案，至今仍被迷雾烟云所笼罩着，一时难以破解，还有待于后人去进一步考证与探究。

（孙鹄）

小乔的真墓在哪里？

汉末建安三年（公元 189 年），东吴孙策欲取荆州，命周瑜为江夏太守，发兵攻占安徽皖县，得避乱隐居在那里的乔玄的两个女儿，就是大乔和小乔。姐妹一双生得貌若天仙，堪称绝代佳人。大乔嫁孙策，小乔嫁周瑜。小乔和周瑜情深恩爱，生活在一起，随军东征西战，并参加过历史上著名的赤壁之战。战后二年，按《三国志·周瑜传》所载：周瑜“诣京见权”。不久“瑜还江陵，为行装，而道于巴丘，病卒，时年三十六岁”。推算起来，小乔和周瑜做了 12 年夫妻。

三国时期有两个巴丘，一在今江西，一在今湖南。周瑜所卒的巴丘，应为巴陵。赤壁之战后，周瑜领南郡太守，以下隽、汉昌（长沙）、浏阳、州陵及巴陵为奉邑，这几个地方，都在岳阳附近。周瑜病死在巴陵，小乔始终在他身边护理照顾及至送终，周瑜的灵柩“还吴”，小乔为晚年的生活计，留居于有奉邑享受的巴陵，作为理想的归宿之地。小乔死后，也就安葬在那里，她的墓今在岳阳市第一中学后花园内。据说这里是当初周瑜的都督府。到 1914 年，小乔墓上还有一栋墓庐。现在尚留有一块横刻隶书“小桥（乔）墓庐”的石碑，保存于岳阳市文物管理所。

历史上还流传下来许多小乔墓的对联。

其一：铜雀有遗悲，豪杰功随三国没；紫鹃恨无限，潇湘冷月二乔魂。其二：阿姨渺何存，想当环佩归来，应共话洞庭夜月；老瞒空欲锁，对此松楸凭吊，最难忘赤壁东风。

其三：姊妹花残，青草湖畔双雁断；佩环月冷，紫藤墙外有啼鹃。（吴树楷作）

其四：战士久无家，赤壁清风苏子赋；佳人犹有冢，黄陵芳草杜鹃啼。（刘士清作）

在一些有关的地方志中，对小乔的墓地在岳阳，记载得很具体。明代《岳州府志》，记小乔“死葬岳州今广丰仓内”，说是根据“故志所载”。《巴陵县志》也记“小乔从周瑜镇巴丘，死葬焉”。《明一统志》也有记载，小乔墓在“（岳阳）府治北”。这些记载证明小乔在岳阳的墓是真的。可是，在安徽庐江县城西 1 公里处，也有一个小乔墓，与城东 1 公里处的周瑜墓遥遥相对。墓有封无表，平地起坟，汉砖结构，面东背西。有人说是周瑜病死后，小乔扶柩东归，将丈夫葬于庐江家乡土地，守墓抚养遗孤——二子一女，她死后也埋葬于庐江。小乔墓保留完好，直到明末的动乱中，被兵火毁坏。时人王有年曾写诗记下遭劫惨状：“墓木如经劫火烧，今时潜水旧吴朝。凄凄两冢依城廓，一是周郎一小乔。”清顺治年间，庐江知县孙宏哲，不仅修复墓庐，并且还作了一篇《小乔赋》，加以悼念。甚至抗日时期，国民党的皖西行政督察专员，也对小乔墓作过维修。按照这些情况来看，庐江的小乔墓似乎也是真的。

在皖南青弋江上游西首的南陵县城内，中山公园边上，也有一座小乔墓。据《南陵县志》记载，此墓建于乾隆四十四年（公元 1779 年），起因是当时的知县高怡梦见小乔，诉说她的墓在香油寺侧，遂令典史江鲲在香油寺西苑，重建小乔墓。周瑜曾做过春谷（南陵）长，小乔死后葬到南陵，也就有了依据，为世人所公认。南陵小乔墓前竖有一块巨碑，阳刻“东吴大都督周公德配乔夫人之墓”。两侧阴刻着一副对联。上联是安徽宿松文人许文权撰：

千年来本贵贱同归，玉容花貌，飘零几处？昭君冢、杨妃茔、贞娘墓、

苏小坟，更遗此江左名姝，并向天涯留胜迹。

下联是芜湖儒士陶宝森作：

三国时何夫妻异葬，纸钱酒杯，浇典谁人？笋篁露、芭蕉雨、菡萏风、梧桐月，只借他寺前野景，常为地主作清供。

石碑已破裂成几段，现移存于南陵县文化馆内保存。

小乔可称得上是三国时代的天香国色，死了以后，千百年来相继出现了三个墓冢，每处都是有根有据地认为是真墓，给后代留下了一个很大的谜。三者之间，究竟哪一个是小乔的真墓呢？人们有兴趣不妨进行一番探索！

（邱维俊）

刘备的陵墓在何处？

三国创始人，基业最大的是曹操，寿命最长的是孙权，可是他们的最终归宿处：漳河畔西门豹祠的曹操墓地，随之日月春秋逝去而已不可寻；孙权南京蒋陵在明初犹在，但自朱元璋毁鸡鸣寺建孝陵，它被留下来看陵门，此后虽然号称梅花山的孙陵冈尚存，但当年蒋陵的宏伟规模，亦仅是紫金山下一土丘了。

和魏、吴两个创业者相比，基业最小，称帝也短的蜀汉昭烈帝刘备，死后所葬的惠陵，已经历长达 1700 多年，风风雨雨，夕阳渔鼓，至今仍依傍着武侯祠巍然屹立。比起曹操、孙权的最后归宿，那是幸运得多了，就是从纵向比，也比他前后那两个曾割据四川称王立国的公孙述和李雄死无葬身之地要好些，总算有一块方寸的埋身之处，有诗为证：“君不见公孙跃马归乌有，悍骨知他何处朽。又不见李雄建多珠玉，麒麟古冢无踪迹。谁似君王百代思，鬼神呵护无尽时。”（明刘道开，见《古今图书集成》第五百九十六卷成都府部）

从现有材料，未见有惠陵被发掘、盗挖的文字记录。清褚人蠖《坚瓠集》说：“嘉靖中，盗发蜀先主墓，数盗穴墓而入。见两人张灯对棋，侍卫十余。盗惊拜谢，一人顾谓曰：‘尔欲饮乎？’乃各饮以一杯，兼乞与玉带数条，命速出。盗出外，口已漆矣，带乃巨蛇也。视其穴已如旧矣。”此说借盗墓者进入惠陵受到惩罚事，比喻刘备墓不可盗挖，也说明了刘备墓从未被盗挖。

可是中国历史几千年，帝皇几百个，很少没有皇帝陵墓被盗挖的，那么刘备惠陵为什么没有被盗挖？因此，两宋时候就有人怀疑，惠陵不是刘备真墓，它只是纪念刘备的衣冠冢。刘备的真墓只能是在他病死的白帝城（四川奉节）处。此说几百年来多有流传。据说，60 年代郭沫若路过奉节城时，也说过刘备真墓不在成都，而是在奉节。

1985 年，陈剑提出刘备尸体葬在奉节说。他有三条理由：第一，奉节四月份后天气炎热，尸体最易腐烂发臭，要将它送到千里之遥的成都，实在不易；第二，据宋元以来典籍和地方志记载，甘皇后葬于奉节。而据《三国志》，甘皇后是与刘备合葬的，但她却没有葬在惠陵，可见刘备也是葬在奉节的；第三，刘备墓在奉节，在历史上多有传说，近年奉节城里多处出现人工隧道口，很像墓道，而且其走向均指向原府署（现县人民政府大院）。（《天府新论》1985 年第 3 期）

陈剑还说，近年，文物探测队曾使用超声波开展物探，发现在大院所在

地底深处，埋藏有两个建筑结构，分别为 18 米到 15 米长，高 5 米。有专家认为它很可能就是刘备和甘夫人的真正墓葬。

但谭良啸、吕一飞不同意此说，他们针对陈剑说作了批驳，认为刘备葬于惠陵，史志言之确凿。我国早发明尸体防腐术；至于甘皇后葬处，《三国志·先主甘皇后传》有详记，“后卒，葬于南郡（湖北江陵），章武二年，追谥皇思夫人，迁葬于蜀，未至而先主殂陨。丞相亮上言：……会大行皇帝崩，今皇思夫人（甘皇后）神柩以到，又梓宫在道，园陵将成，安厝有期。……故昭烈皇后（甘皇后）宜与大行皇帝合葬，臣请太尉告宗庙，布露天下，具礼仪别奏。制曰可。”按刘备是公元 223 年（蜀汉章武三年）四月，死于白帝城永安宫的。翌月，他的梓宫自永安宫护运到成都，八月安葬于惠陵，此处称“梓宫在道，园陵将成”，是指刘备之柩正在由永安运往成都的途中，成都的惠陵正在加速修建中，这份奏章是在白帝城（或正在途中）的丞相诸葛亮给成都的后主刘禅的，可见刘备和甘皇后确是合葬于惠陵的。谭良啸等认为，“刘备虽死于奉节白帝城，但确系运回成都安葬。此事陈寿的《三国志》记载甚明，陈寿生长在蜀地，曾在蜀国为官，岂能将国君的墓地错记？”（《巴蜀之谜》）

四川社科院学者沈伯俊近日也就笔者询问，持“刘备惠陵系真墓”说，他提出“最简单的理由有二：（一）史书明言刘备还葬成都；（二）所谓天热尸体难运之说，亦站不住脚。秦始皇比刘备早死 400 多年，仍不顾路遥，还葬咸阳，到刘备时，防腐技术大有发展，何不可运尸回成都？”而“所谓奉节地下发掘古墓，实不可信”。

《三国志》记载应属可信，陈寿写《蜀志》且还引用了大批蜀汉档案材料，但他毕竟不是与刘备、诸葛亮所处同时代的人；而有关帝王陵墓因防百年后盗挖之灾，从来就是虚虚实实、假假真真，即使当时人员也未必能梳理清楚，所谓刘备的真墓假墓，那都是本本或传之于口碑之说。所谓奉节说，其所以能够不胫而走，扑朔迷离，也不能不说是一种文化心理现象。这里有人们对于古墓葬的新奇，更有对于刘备这个三国风云人物、一代枭雄的理念，而奉节确实和刘备有别致的地域姻缘，人杰地灵，由此推测和附会，以帝王传统的神秘行为而滋生自己的神秘感念，也是可以理解的。但是，既然有关人士已提出这个疑窦，有系铃还得解铃，因此要解开它，看来仍得要作一番实地勘察才是哩！

（盛巽昌）

周瑜的真墓在哪里？

说起三国时期的吴国名将周瑜，人们很自然地会想起当年那场赫赫有名的赤壁大战。建安十三年（公元 208 年），曹操率军南下，周瑜和鲁肃坚决主战，并亲率吴军大破曹兵于蒲圻的乌林赤壁，创造了我国军事史上以少胜多、以弱胜强的又一范例。此役一举奠定了三足鼎立的历史局面，使吴国的政治、经济和军事力量得以迅速发展。从此，周瑜的威名远扬，成为中国古代著名的军事家之一，也受到历代文人墨客的颂扬。比如唐代大诗人李白《赤壁送别歌》云：“二龙争胜决雌雄，赤壁楼船扫地空，烈火张天照云海，周瑜于此破曹公”；至于说到宋朝著名文学家苏东坡的《大江东去》词和前、后《赤壁赋》，更是名闻遐迩了。

可是，如果有人问起周瑜的墓地在何处？恐怕就鲜有人知了。据载，周瑜死后，巴丘、宿松、舒城、庐江等地都有周瑜的墓，可到底哪一座是其真墓呢？后人很难断定，因此也就出现了几种不同的说法，主要有：

1.巴丘说。据《三国志·吴书·周瑜鲁肃吕蒙传》说："策自纳大乔，瑜纳小乔。复进寻阳，破刘勋，讨江夏，还定豫章、庐陵，留镇巴丘。"周瑜36岁时，于巴丘任上病死，以死地而葬身，是极有可能的。有人则对此提出异议。《三国志·吴书》也载："瑜还江陵，为行装而道于巴丘病卒，时年36岁。权素衣举哀，感动左右，丧当还芜，又迎之羌湖，众事费度，一为供给。"由此可见，既然灵柩从巴丘（今丘阳）迎到芜湖，就决不会再重新回到巴丘归葬，所以巴丘的周瑜墓是假的，只不过是一座纪念性的墓地而已。另外，周瑜"留镇"的巴丘，应在今巴丘县，与周瑜死地的巴丘是两个地方。

2.舒城说。《三国志·吴书·周瑜传》载："周瑜字公瑾，庐江舒人也"；《三国演义》说周瑜是舒城人；权威的《辞海》也说周瑜是庐江舒县（即今安徽舒城人）。《三国演义》又说周瑜死后，孙权极度哀伤，并命人厚葬本乡；又据《舒城县志》云："周瑜墓在县西七十里净梵寺。"当地人叫作瑜城，据传周瑜曾在此筑城驻守。这样看来，舒城的周瑜墓无疑就是真墓了。然而，持不同观点的学者提出了两点反驳的理由：（1）《三国志·吴书》只说周瑜的灵柩只运至芜湖，并没有说厚葬本乡，《三国演义》的说法不可信。（2）夫于周瑜是舒人，明代有人考证说："古之舒自皖以下皆是"；近人考证云：汉代的舒县，即今庐江县，而舒城县在唐开元二十三年才设置，这就证明书中所言"舒"并非"舒城"，可见舒城的周瑜墓，也不能肯定就是真墓。

3.宿松说。据《宿松县志》记载，宿松的周瑜墓在县南30里，是周瑜的后代周本所立，过去有不少学者认为，周瑜既为后世景仰，故立墓者颇多，今宿松周瑜墓为其后人所修，便极有可能是真墓。也有学者指出，这个结论是很难成立的，证据不足，宿松的周瑜墓，不过是一座纪念性的坟墓而已。

4.庐江说。庐江的周瑜墓，在离县城东门外2里许，其墓现已较破落：只是一堆黄土，原墓高两米，墓门向东，墓碑题有"吴名将周公瑾之墓"。据史载，1942年国民党驻庐江部队一七六师五二七团团长覃振元以修墓之名盗掘了周瑜墓，墓碑、华表、石狮都被挖走，连墓砖也被挖走。覃振元掘墓后，还筑墓成台，并请人撰写了一副对联刻在石墓上，曰："赤壁展宏图，三十功名，公已勋垂宇宙；佳城封马鬣，二千年后，我来树此风声。"真是脸皮厚得可以。据有关同志考证，在庐江周瑜墓附近的村子里，数户人家短墙上有不少墓砖，砖上的花纹图案清晰可辨，经有关专家鉴定，被确认为是东汉烧制的无疑。再结合《三国志·周瑜传》中"庐江舒人"的记载，可以证得庐江的周瑜墓可能就是真的。

不容置疑，由于年代久远，史料记之不详，不少墓地又遭受到了严重破坏，使人难窥真相，究竟何地周瑜墓为其真，还须对墓地进行深入考究，方能揭开历史之谜。

（俞爽勋）

鲁肃的墓在何处？

鲁肃（172—217年），字子敬。临淮东城（今安徽定远东南）人。三国

时吴国名将，出身士族。初率部属百余人从周瑜到江南，后得周瑜推荐，为孙权所器重。建安十三年（208 年）曹操率军南下，严重威胁孙氏政权，他与周瑜坚决主战，并建议联合刘备共拒曹操。孙权采纳了这个建议，任其为赞军校尉，助周瑜大破曹军于赤壁。周瑜死后，任奋武校尉，代领其军。鲁肃为人方严，虽在军阵中，常手不释卷，思度弘远，有过人之明。周瑜之后，东吴的人才，鲁肃为冠，为东吴出力不少。然而，他逝世后葬在何处？一说葬湖北汉阳龟山，一说葬湖南岳阳市。翻翻有关通志、古籍，均言之不详。于是，一般性文章，如盲人摸象，各谈自己摸到的部位。

1984 年 4 月 3 日，《北京晚报·五色土》栏内，发表彭华的文章，认为鲁肃墓在龟山。

文章说：“龟山所在的汉阳，较为偏僻，当地人也少来此，对鲁肃墓不甚了了。作者 1974 年路过武汉特意去寻访，至山顶，见得鲁肃墓，仅余一座巨大的‘门’字青石牌坊，依稀可见到立柱和横杠上面刻有各种水船、战舰浮雕花纹。鲁肃作为一代人杰，作者建议整修墓地。”

这种说法是有根据的，《湖北通志》上就讲到鲁肃死后葬于汉阳龟山。

这一说法是真是假？如果龟山鲁肃墓是真的，那么，岳阳市的鲁肃墓难道是假的吗？是衣冠冢吗？

鲁肃曾在岳阳生活过一段时间是肯定的，岳阳楼的前身就是鲁肃训练水军的阅兵台，岳阳市还有小乔墓，他们都是同时代的人。我偏重于鲁肃墓在岳阳的说法。南朝裴松之在《三国志·周瑜传注》中明确指出：“臣松之案，瑜欲取蜀，还江陵治严，所卒之处，应在今之巴陵。”又据《三国志·鲁肃传》记载，周瑜“陨踣之日”，曾给孙权上疏，乞以鲁肃代己。接着鲁肃“代领瑜兵，士众四千余人，奉邑四县（下隽——包括后来的巴陵县、汉昌——氏沙，浏阳、州陵）皆属也”。鲁肃代周瑜职驻巴陵，故巴陵一墓（岳阳市）与鲁肃关系应更为相关。

1983 年 5 月，我特意到岳阳市寻访鲁肃墓，只找到了墓址，在洞庭橡胶厂家属宿舍区范围内，距岳阳楼三四百米。当时已沦为一个大土包，上面已开荒种上番茄、蕹菜、丝瓜之类。访问了附近的一些知情人，据他们回忆昔时墓地，另参阅有关材料，情况是：鲁肃墓原墓葬高约 6 米，墓基部直径约 25 米。正面竖立一副大石枋门，高约 3.5 米，宽约 1.2 米，有数步石阶直达碑前。墓碑高 1.7 米，宽 1.1 米，上刻“东吴太傅墓”5 个大字（1915 年立，今失），墓碑两侧镶有石柱和辅碑，石柱上勒有对联——

扶帝烛曹奸，所见在荀彧

侍吴亲汉胄，此心与武侯同

墓身四周，全用青砖围砌，边沿竖立石栏，高约 1 米。

有关此墓的情况是：清代光绪十五年（1889 年），巴陵知县周至德对墓身进行了一次维修，在墓顶增筑一小庙，新勒墓碑于坟前。民国四年（1915 年），北洋军阀曹锟镇守岳阳，将小庙拆去，改建成一座直径约 3.5 米纯木质结构的六角小亭，亭中立碑刻文，并换立了墓碑。这说明岳阳鲁肃墓也有相当的规模和确切的近代史实。

但是，我不敢否定彭华提出的鲁肃墓在龟山的说法。谁是谁非？有待潜心研究者加以考证，这关系到一位名人的归宿，更关系到现今旅游点的设置、解说。

（范良智）

杜甫的墓在何处？

唐代伟大的现实主义诗人杜甫，以他的诗歌创作，丰富了我国绚丽多采的文化宝库。但是，杜甫生前并不得志，晚年更是流离漂泊，在贫病交加之中停止了他的歌唱，死于湘江水上一条小船里。他死后，儿子宗武无力葬父，只好把父亲的棺材权厝着，直到40多年后，孙子嗣业才借助于乞讨，安葬这位生前穷愁潦倒、死后名垂千秋的祖父。由于诗人这段催人泪下的曲折历史，遂产生了杜甫逝世之后葬于何处这样一个聚讼千载的问题。

杜甫的墓地究竟在何处？历史上有四种不同的说法，即湖南的耒阳县、岳阳县、平江县、河南的偃师县。

据《耒阳县志》，杜甫“初避乱入蜀，往依严武。武卒，蜀乱，复移夔州。大历三年下峡，至荆南，游衡山，将适郴州，依舅氏摄十二郎，侨居耒阳。值江水暴涨，涉旬不得食，聂令具舟迎之，馈以牛炙白酒。一夕大醉，宿江上酒家，为水漂溺。遗靴洲上，聂令徙置，为坟墓焉。”《耒阳县志》这段杜甫卒于耒阳之说，本于新、旧《唐书》，新、旧《唐书》都说杜甫卒于耒阳。从“一夕大醉，宿江上酒家，为水漂溺，遗靴洲上，聂令徙置，为坟墓焉”等句看，杜甫溺死江中，为水漂走，连尸体都找不到，只好拾起他被水漂在洲上的靴子作坟，实在是一件很悲哀的事。如此则耒阳的杜甫墓，其实只是一个衣冠冢。又据史载，耒阳的杜甫墓在耒阳县城北郊二里，于景定年间修建，明嘉靖中知县马宣重修。

唐代诗人元应杜甫之孙嗣业的请求，写了一篇《唐故检校工部员外郎杜君墓系铭》。元为杜甫写的墓志甚为重要，是杜甫墓在河南偃师、湖南岳阳、平江三种说法的重要依据，所以先将墓志摘录如下：“适遇子美之孙嗣业，启子美之柩之襄，祔于偃师。途次于荆，雅知余爱其大父之为文，拜余为志。辞不能绝，今因系其官阀而铭其卒葬云……甫字子美，……舟下荆楚间，竟以寓卒，旅殡岳阳，享年五十有九。……嗣子曰宗武，病不克葬，殁，命其子嗣业。嗣业贫无以给丧，收拾乞匄，焦劳昼夜，去子美殁后馀四十年，然后卒先人之志，亦足为难矣。”

河南《偃师县志》（孙星衍、汤毓倬同撰）卷四《陵墓志》据《旧唐书》和元撰的杜甫墓志，称杜甫墓在偃师：“杜甫墓在县西土娄村。明《一统志》：杜甫墓在首阳山，《通志》：杜甫墓在土娄村，元和八年元微之志其墓。毓倬按：《旧唐书》甫本传载，宗武子嗣业，迁甫之柩归葬于偃师县西首阳山之前。唐元墓志亦云，启子美之柩之襄，祔事于偃师。祔着，祔当阳侯之墓也。是杜甫墓在偃师土娄，毫无疑义，……杜公墓乾隆初年村民侵为麦地，邑令朱续志访出，造茔树碑，载《艺文志》。”

清代同治《巴陵县志》卷二十《冢墓》则据元撰的杜甫墓志说杜甫墓在岳阳：“杜甫墓在岳州，今不知其处。按元微之墓志，扁舟下湘江，竟以寓卒，旅殡岳阳，是杜墓在岳阳也。元和中，孙嗣业迁墓偃师，后人遂失其殡处。”从“元和中，孙嗣业迁墓偃师，后人遂失其殡处”等句看，《巴陵县志》实际上是说岳阳曾有过杜甫的权厝冢，后来由于嗣业把杜甫墓迁去偃师，连权厝冢也没有了。

清代同时有杜甫墓在平江之说，此说较杜甫墓在岳阳之说更早。嘉庆《平江县志》卷二十一《冢墓》：“左拾遗杜甫墓在小田。按元微之墓志，旅殡

岳阳四十余年。平为岳属，岳阳之殡，直言平耳。归祔固宗武意中事，而大历干戈扰攘，殡不果归，流寓而遂家焉，无足怪者。”《平江县志》认为杜甫墓在平江小田，这是由于杜甫灵柩在大历年间因战乱归丧未成，而杜甫的子孙也就在平江生活下来。清同治《平江县志》沿袭《嘉庆志》的记载说：“唐左拾遗工部员外郎杜甫墓在县南三十里小田。”李元度《杜工部墓考》也认为杜甫墓在平江小田：“元志称扁舟下荆楚间，卒以旅卒，旅殡岳阳，岳属别无杜墓，遗迹在小田无疑。……同治癸酉九月，余与麻邑侯维绪、陈学博之纪，张提刑岳龄，同访公墓于小田马鬣，固无恙也。”

综上述，杜甫墓在何处虽有四种说法，但实际上耒阳只是衣冠冢，岳阳只是权厝家，只有是在河南偃师还是在湖南平江，这一问题学术界虽曾有过争鸣，但尚未得出一致的看法，有待于进一步考证。

（许山河）

谁盗掘了“关中十八陵”？

杜甫《秋兴八首》之六云：“回首可怜歌舞地，秦中自古帝王州。”唐太宗李世民《帝京篇》吟：“秦川雄帝宅，函谷壮皇居。”他的孙子唐中宗李显也称秦川是“四郊秦汉国，八水帝王都”。人们习惯地称呼陕西省境内渭河两岸富饶土地为“八百里秦川”，实际上指的就是关中平原，或关中盆地，简称“关中”。此名早在战国时已见诸史籍，司马迁在《史记》中则大量地使用了这个名词。“关中”西起宝鸡，东到潼关，约 800 余里，两岸土质肥沃，田畴如画，交通四通八达，故为历代唐帝所重，成了唐王朝的政治中心，也成了唐代帝王的陵寝要地。著名的“唐十八陵”或“关中十八陵”就座落于此，乃为唐 18 个皇帝的陵墓。

全陵分布在陕西省关中的 6 个县内，自西而东为：乾县的高宗和武则天的乾陵、唐僖宗的靖陵，礼泉的唐太宗昭陵、唐肃宗的建陵，泾阳的唐德宗崇陵、唐宣宗贞陵，三原的唐高祖献陵、唐敬宗庄陵、唐武宗端陵，富平的唐中宗定陵、唐代宗元陵、唐顺宗丰陵、唐文宗章陵、唐懿宗简陵，蒲城的唐睿宗桥陵、唐玄宗泰陵、唐宪宗景陵、唐穆宗光陵。陵园平面布局自乾陵开始形成定制，有内外两重城，四面设门。门外有华表、石兽、石人等石刻，为我国古代雕刻艺术之珍品。陵墓原来巍峨的阙楼已不复存在；更令人遗憾的是，“关中十八陵”除乾陵幸免于难外，据史学界和考古学界专家的考证，都遭受过不同程度的盗掘。而乾陵未遭盗掘的理由有两条：（1）古书证明乾陵没有遇盗。如《新五代史》载：“……唯乾陵风雨不可发”等。（2）1960 年，中国考古界在组织文物工作者重点勘察乾陵时，未曾发现盗洞。那末，在中国历史上，谁盗掘了“关中十八陵”呢？据历史记载，这主要有以下三种代表性的观点：

1.朱泚盗陵说。其论据主要有两条：（1）唐德宗曾在一份诏书中说过：“朱泚反易天常，盗窃名器，暴犯陵寝。”若朱泚不曾盗陵，德宗断不会如此愤然。（2）新旧《唐书》、《资治通鉴》和专门记录朱泚之乱的《奉天录》在叙述朱泚进攻奉天城时，也说：“斩乾陵松柏，以夜继昼”，“据乾陵作乐，下瞰城中，词多侮慢。”朱泚本为唐臣，泾原兵变、德宗出走奉天后，即自称为帝，走上了反唐的道路。据此，有的学者提出了异议：如果说朱泚曾盗过唐陵，只能在他称帝以后才有可能。但分析朱泚称帝以后的情况，他

不可能盗掘唐陵。因为：①朱泚缺乏盗陵的动机。有人向他建议说，“陛下既受命，唐之陵庙不宜复存。”可朱泚的回答是：“朕尝北面事唐，岂忍为此！”②没有盗掘陵墓的必要。大多数盗陵者皆为财宝而来，而朱泚既据京师，不胜其富，府库之宝亦可取之不尽，何必有求于皇陵呢？！③没有盗陵的机会。朱泚称帝不久，即督师西进，与唐军交战于奉天，不久兵败而逃归长安，根本无盗陵的时机。所以，德宗“盗窃名器”之言是朱泚自称皇帝而言的；至于“暴犯陵寝”仅仅是指朱泚砍伐乾陵树木、移帐陵寝的不敬行为而已。所以，朱泚盗陵不可信。

2.黄巢盗陵说。理由是：义军领袖黄巢在退出长安城后，高骈在写给唐僖宗的奏章中，曾说到“今则园陵开毁”。这一观点被不少描述农民起义的著作所引用，并说，这是以黄巢为代表的农民阶级对地主阶级的仇恨。自然，有的学者不同意这种观点，他们提出了反驳的证据。①高骈的奏章是他在丢失兵权的情况下命门客顾云代笔所写的，其实他们都在淮南，对关中之事并不十分了解。又据《旧唐书·高骈传》载，僖宗后令郑败复诏高骈，指责他“指陈过当”。故高骈之言，恐有失言之处。②新旧《唐书》僖宗纪、黄巢传和《资治通鉴》中都没有黄巢盗陵之说。黄巢退出关中后，天下行营兵马都监杨复光在写给唐僖宗的告捷书中，列数黄巢“罪恶”，也未提及盗陵事。③当时农民起义军缺少的是食物，而唐陵中不会有这些东西，说义军盗掘唐陵，于理不通。④如果黄巢当时真的盗了唐陵，那唐僖宗在镇压了起义军后，必定要下令予以修复。可事实上僖宗只下了一道《修奉太庙制》，并没有颁发修复陵寝的诏书。可见，说黄巢盗了唐陵，亦无真凭实据。

3.温韬盗陵说。此说的根据在于：①《旧五代史·温韬传》载：“唐诸陵在境者悉发之。”②《资治通鉴》卷二六七载：“华原贼帅温韬聚众嵯峨山，暴掠雍州诸县，唐帝诸陵发之殆遍。”③《新五代史·温韬传》载：“韬在镇七年，唐诸陵在其境内者悉发掘之。……惟乾陵风雨不可发。”史载，温韬年轻时聚众为盗，占据华原。乾化元年（911 年），被岐王李茂贞募为“假子”，改名李彦韬，被任命为义胜军节度使，统耀、鼎二州。均王贞明元年（915 年）降于后梁。后唐庄宗同光元年（923 年），温又降于后唐；后唐大臣郭崇韬说他是劫陵贼，要求庄宗将他处死，但温贿赂了刘皇后和权贵伶官，非但未被处死，反而得留旧镇。直到明宗即位之后，始被流放德州，继而赐死。有的学者从分析温韬的辖地入手，认为如果说温韬盗了唐陵，只是部分而已，并不是全部。据分析，温韬的直辖区域始终未超出义胜军的范围，而义胜军只辖耀、鼎二州。此外，乾州的礼泉、奉天是李茂贞的地盘，因温韬是李之假子。故也可算在其势力范围之内。从唐陵的分布情况来看，只有蒲城的 4 座唐陵似乎不在温韬的范围内。如果说除此之外的另 14 座唐陵被温韬盗掘了的话，也不足 17 座。所以说，认为 17 座唐陵被盗而乾陵幸免的看法是缺乏说服力的。再说，乾县的乾陵严格来说，似应不统计在内，更何况温韬只是“发之殆遍”，并没有发完。据《宋会要》记载，北宋建立后，太祖赵匡胤决定修复前代帝王陵寝。为此，诏令州县检查历代帝王陵寝的存废情况，结果得知有 28 座帝王陵墓在动乱中被盗，其中有“关中十八陵”中的 12 座，即献陵、端陵、昭陵、定陵、建陵、元陵、崇陵、丰陵、章陵、贞陵、简陵、靖陵。这个结果应该说是较可靠的。又据考证，自从太祖大规模修复诸帝陵寝后，保护帝王陵墓的诏书屡著于令典，而盗掘唐陵的文字却不见于史书记载。所以说，到目前为止，“关中十八陵”中献、端、昭、定、

建、元、崇、丰、章、贞、简、靖 12 座皇陵已被盗，而乾、庄、桥、泰、景、光 6 座唐陵未曾被盗。

诚然，由于历代古书对“关中十八陵”的被盗记载叙之不详，有的虽有记载却难免有疏漏之处。所以，一些具体问题至今尚未明了，还须我们作进一步的研究和探索。

（俞爽勋）

岳飞葬在什么地方？

南宋绍兴十一年十二月二十九日（公元 1142 年 1 月 27 日），是个阴暗的岁末，抗金民族英雄岳飞，以及岳云、张宪等，以“莫须有”的罪名被以秦桧为首的投降派杀害于狱中。国都临安的老百姓无不涕泣，“市人闻之，凄怆有堕泪者”（《三朝北盟会编》）卷二〇七），今天游人来到杭州栖霞岭的岳飞墓前，凭吊这位 12 世纪的爱国将领、也不免悲感交集，向这位赫赫有名的民族英雄深深鞠躬。但是，这个墓里是否真有岳飞的遗骨，却始终是历史上一个争论不休的问题。

在民间传说中，杭州众安桥下十七号被认为是岳飞葬处。此地是南宋临安城中比较繁华的地方，紧靠御街。清朝道光十三年（公元 1833 年），杭州府司狱吴廷康，正式确定此地为岳飞葬地。且筹集大量银两，营建岳飞墓、岳飞庙，又刊印了《岳忠武王初瘗志》，在当时影响颇大。

一些文字资料则载，岳飞葬于杭州九曲丛祠旁的北山之漘，即今杭州昭庆寺以北一带。当时“飞死于狱中，枭其首”（《三朝北盟会编》卷二〇七），“狱卒隗顺负其尸出，逾城，至九曲丛祠中。故至今九曲王显庙尚灵。顺葬之北山之漘”（《朝野遗纪》）。据说隗顺死时“谓其子曰：异时朝廷求而不获，必悬官赏，汝告言曰，棺上一铅筩，有棘寺（大理寺）勒字，吾埋殡之符也。后果购其瘗……其子殆上台，官悉如所言，而尸色如生，尚可更敛礼服也。”其他如明万历十年刊本《汤阴精忠庙志》、嘉靖时刻的《西湖游览志》、清康熙时编的《钱塘县志》等，均采用此说。从当时情况看，大理寺在钱塘门内，而“钱塘门沿城而北，旧有九曲城”（《西湖游览志》），王显庙则在钱塘门外九曲城下，宋绍兴时建（据《咸淳临安志》卷七十三）。狱卒隗顺背负岳飞尸体逾城，就近出钱塘门来王显庙当属可能。

至于今天所见的栖霞岭岳飞墓，是否是假坟，也难以说清。我们知道，岳飞遇害后人们一直要求为他平反昭雪，但宋高宗始终置之不理。到了宋孝宗即位，为了给太上皇保留体面，假称“仰承”高宗“圣意”，给岳飞恢复官爵与名誉，此时距岳飞遇害已 21 年了。《金陀续编》卷十四载有淳熙六年（公元 1179 年）岳飞之子岳霖等《赐谥谢表》，其中讲到朝廷昭雪岳飞冤案，说“葬以孤仪，起枯骨于九泉之下”。中国古代称少师、少傅、少保为“三孤”，南宋绍兴十年，朝廷曾特授岳飞为少保，故岳霖称“葬以孤仪”。其上曰“起桔骨于九泉之下”。若记载无误，当指将岳飞之遗骨改葬于栖霞岭（当时称“西湖覆泰山剑门岭”）无疑。

（江波）

武夷山船棺怎样置于绝壁山洞之中？

在福建崇安的武夷山风景区，有一条九曲溪穿越 36 峰之间。泛舟九曲，只见沿溪两旁壁立千仞的峰腰洞穴之内，零散放置着几十具形状似船的棺木，或深藏洞内，如快艇遨游归来，安然栖息；或微露穴外，似拨动云浪，凌空欲航，令人可望而不可即，只能望山兴叹。这些船棺何时放置上去的？原是千古一谜。南宋朱熹就曾发出浩叹：“ 三曲君看架壑船、不知停櫂几何年？ ”（《九曲櫂歌》，见清 · 董天工《武夷山志》）随着近代科学的发展，这个谜已经解开。近年来陆续取下了两具船棺，经碳 14 测定，距今一为 3840 ±90 年，一为 3445±150 年，但紧接着又有一个难解之谜，颇引起人们的兴趣。人们注意到，所有放置船棺的洞穴，上至峰顶，下距崖谷，都有数十米到一二百米，而且到处都是异常陡峭的石壁，无路可通。那么，古人是用什么方法将船棺放进岩洞之中的呢？

人们对此猜测纷坛，有的甚至蒙上了神秘色彩。加《稽神记》云：“ 建州武夷山，或风雨之夕，闻人马箫管之声。及明，则有棺椁在悬崖之上。 ”剥开神秘外衣，这一说或可称为“ 栈道说 ”。因为根据武夷古越族船棺葬仪习俗，部落主才配安寝这种至今不烂的楠木制造之船棺，且陪葬品多，不愿为外人所知，所以选择在风雨之夕，兼用人力、畜力，顺着事先铺设的栈道，把船棺运入岩洞，故有“ 闻人马箫管之声 ”云云。持此说者认定，现在只要乘竹筏沿九曲而游，还可以在两岸的岩壁缝隙处看到一些残存的木料。这就是安置船棺之后为了确保它的安全而将栈道拆除的遗物。但此说似乎偏重想象，因为存放船棺的悬崖多是单独成峰的，突兀峭拔，既没有缓坡之处可以架设栈道，且岩壁坚硬，欲架设长栈道，谈何容易！笔者曾询及建设武夷的著名专家，都以为这在三四千年前是难以实现的。

持第二说者援引《武夷山志》中曾记载的盗棺人的行径，试图用“ 吊装论 ”揭开放置船棺之秘密。《武夷山志》载：“ 成化间有乡人削竹签插仙船岩壁攀引而上 ”，“ 村民能猨猱者尝登之，棺不施钉，可开视。 ”持此论者因而推证船棺是由下而上吊装进洞，并说，“ 其中很可能使用了某种最原始的机械 ”。（见《福建日报》1980 年 6 月 4 日，林宗涂《武夷船棺的来历》）此论颇能吸引人。考察已经取出的一号船棺，棺盖头部有一道明显的绳勒痕迹，宽约三厘米，似可佐证。但此推想略嫌理由不足，特别所引用《山志》的两段话只能说明徒手进洞的本领。且山顶到涧谷一般均有一二百米，鞭长力微，即使百人在峰顶一起用力绞拉辘轳之类的简单机械来吊升岩底的船棺，吊到洞口时也不能放进穴内，因为武夷诸峰的特点是上丰下敛，峰腰洞穴多是朝内斜嵌，吊棺垂直上升如何解决进洞问题？“ 使用了某种最原始的机械 ”云云，也就不能使人完全信服了。

1973 年 9 月，有两个人在武夷山观音岩用奇特方法“ 出洞 ”了号称“ 一号 ”的船棺。有人据此试图揭开这千古之谜。此二人，乃盗棺人也。他们买了数百斤粗铁丝制成软梯，上端紧绑在岩顶的大树根部，一人把风，一人顺梯下到岩洞，因岩洞深凹，他运足气功，荡起秋千，把身体晃进“ 仙洞 ”，撬开“ 金棺 ”取宝，结果大失所望，原来早年已被人盗过棺，只余零星残骸，于是复攀梯告诉同伙。两人不甘空手而归，乃相信金棺木能“ 除百病，祛邪祟 ”的讹言，持锯下梯复到洞穴，锯棺三截，推下山涧，结果身陷囹圄。福建考古工作队得此启发，于 1978 年 9 月在林业工程吊装队协助下，利用绞盘机牵引小操作台，升降自如，左右随意，载人吊运到太庙村莲花峰白岩洞口悬空作业，从容地从洞内取出第二号船棺。据此，第三说者想象出当时安放

船棺的秘密。即在没有绞盘机牵引的远古年代，武夷古越族人也象两个盗棺人的做法一样，从上缒下几个“葬礼先行官”，在洞口预先架设只要数米的栈道（所需之木料由上陆续缒下），其功用等于用绞盘机牵引到洞口的小操作台。这样一来，延伸了岩壁凹陷的部分，使延长了的棺穴与峰顶大体能成垂直线。部落人在峰顶就地伐楠制棺，装殓死者后齐力把它吊坠而下，先搁洞口栈道处，再由“先行官”推进洞去。因为有的洞穴深度不够，所以有些船棺的小部分还露在外头，搁在由洞内伸出的数块架木上面，栈道木料拆除后散落在崖罅之间，即现在所见之千年不烂的虹桥板，增添了神话的色彩。此说虽较可信，但也引起人们的质疑，说是某些峰顶无法攀登，也不一定都有楠木。持此说者则坚信民间传说“武夷卅六峰，峰峰可攀登”，并引崇安古县志所述：“武夷山古木参天，终日猿啼不绝”，论证古木当中有楠木。争论仍在继续，无懈可击的谜底仍在探索之中。1962 年，郭沫若畅游武夷山时曾写诗吟叹：“船棺真个在，遗蜕见崖阠”。（《咏武夷》，见《东风集》）询之以谜底真个如何，他也只幽默、谦虚地笑而不答。

（方留章　赵勇）

吉州窑为何停烧？

吉州窑，又称永和窑，坐落于江西省吉安县永和镇西侧，是一座举世闻名的综合性瓷窑。产品有青釉、乳白、黑釉、彩绘、绿釉和黄釉等釉瓷。器型已发现 120 余种。从造型、纹样、釉色到烧造工艺，兼具江西景德镇、福建建窑、浙江龙泉、河北磁州和定窑等窑系风格。彩绘笔法娴熟，生动活泼，富于民间生活气息。黑釉瓷运用复杂的窑变技巧，纹饰绚丽多彩，清新雅致，剪纸贴花更别开生面，在中国陶瓷史上诚可谓独树一帜。产品极负盛誉，行销国内外。

据文献资料记载，吉州窑始烧于晚唐五代，兴盛于宋元之际，元末终烧。瓷业的兴旺带来了市镇的繁荣，商客络绎不绝，当年曾出现了“辟坊巷六街三市”的繁荣景色。“百尺层楼万余家”，“金凤桥地杰人稠，鸳鸯街弦歌宴舞”，便是当时永和镇的真实写照。

吉州窑到后来停烧衰败。《景德镇陶录》云：“永和昔有五窑。”后来这五个有名望的瓷窑全都倒塌，余留下了 24 处堆积物，当地人称之为“窑岭”。对“窑岭”，后人有过真切的记述：“吾乡永和，有宋之名镇也。地脉自娑山扶舆磅礴而来，至此为一大停蓄，宋时曾置陶场于此，所出陶器皆极古雅，今虽久废，人亦时有掘得者，而废窑则累累然罗列其地，如山，如阜，如冈，如陵，不知者多误为邱阜焉。”（见永和窑岭《曾氏族谱》）六街三市（即莲池街、锡器街、瓷器街、茅草街、米市街、鸳鸯街，上市、中市、下市），72 条花街，现在仅仅还有两条街残存。至于吉州窑为什么会衰败停烧，这个问题至今没有谁讲得清，大致有以下几种说法：

一、民间传说。在永和，凡 35 岁以上的人，有口皆碑，流传着神话般的传说故事。民谣：“先有永和镇，后有景德镇。”传说：南宋时，民族英雄文天祥的母亲，身怀文天祥时，临到分娩前一天，还坚持到永和窑上点火为炊，引起了窑工的不悦。一天早晨，她大腹挺挺，姗姗而来，正跨入窑门准备点火，一个窑工立刻奔过来，带有挖苦似的说道：“你就天天上我们窑上点火！”文天祥的母亲是个精明的女人，听到窑工话中带刺，感到人格受到

侮辱，激起心中的怒火燃烧，连忙将手缩回，以牙还牙地回答道：“好！你们烧龙烧凤，我也不再来点火了！”说完立即离去。话音刚落，只见山摇地动，窑中龙飞凤舞，“轰”的一声巨响，顷刻间，永和所有的瓷窑全都倒塌，金凤岭由永和这一边，倾倒到赣江东岸去了，窑工们惊恐万状，纷纷拔腿北逃。文天祥的母亲回到文家庄——永和砂窟村，一跨进大门，就生下了文天祥。人们纷纷议论着，说文天祥出世是“仙人”下凡。这当然是神话传说。从此，永和瓷窑再也烧不成了。

二、百姓推断。当地老百姓根据自己的观察，认为吉州窑停烧，一则是窑场附近没有瓷土可取；二则是尹家、窑门村旁那口老的画水塘水质变坏，画不上釉彩。

三、历史推理。从中国历史角度来分析，吉州窑停烧期间，正值金兵南下进犯，金军渡江南侵，沿途掠夺烧杀，几次经过吉州。永和在吉州上游赣江之畔，亦未能幸免，百姓不能安居乐业，窑工要躲避拉丁抓夫之害，有的只好弃窑北逃。“郁孤台下清江水，中间多少行人泪”，是此情的写照。

四、文天祥带兵抗金，窑工投戎从军。

五、资料查阅。除了明代手抄本《东昌志》外，那就要算《景德镇陶录》（简称《陶录》）。《陶录》记云：“相传陶工作器，入窑后变成玉，工惧事闻于上，封穴逃之饶，今景德镇窑工，故多永和人。”用科学的尺度来衡量，这个记载可靠性也不一定准确。瓷土人窑后能否烧制成为玉？未必。即使烧成了玉，为何要害怕，甚至害怕到封窑逃走的地步呢？何况，这事也还属于传说。以上几点，仅仅只能作一个方面的参考旁证。因此，吉州窑停烧衰败，究竟是什么原因？尚有待查考。

（曾广禄）

二十八宿是外来的吗？

二十八宿是古人观测天象的基础，按方位划分为东、南、西、北各七宿。东方七宿的名称是：角、亢、氐、房、心、尾、箕；南方七宿是：井、鬼、柳、星、张、翼、轸；西方七宿是：奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；北方七宿即：斗、牛、女、虚、危、室、壁。

这二十八宿，在古代中国、印度、巴比伦和阿拉伯等国所表现的意义虽不同，但都确实是存在的。如果说它们同出一源，似乎没有什么疑问。然而，它究竟起源于哪一国？近一百多年来，各国学者各执一端而争论不休。

德国历史学家伊德那最先认为中国的二十八宿是为了追踪月球在恒星间的运行，以显著星象为目标而设立的二十八个标准点。1840 年俾俄在其著作中明确主张二十八宿起源于中国。他提出二十八宿是赤道上的星座，形成于公元前 2400 年左右，而印度的二十八宿是从中国传过去的。俾俄的主张得到了天文学家玛得那（J·H·Madler）的赞同。

然而，到了 1860 年，韦柏在《中印两国历学的比较》一文中，提出二十八宿起源于印度的说法。韦柏的主要理由是：印度二十八宿起源于昴，中国二十八宿起于角，而昴为春分点的时代比角为秋分点的时代早一千多年。

谌约翰根据对中国岁名、岁阳以及五帝等名称的研究也主张印度起源说。

二十八宿的起源问题，到这时已经引起各国学者的广泛重视和争议。1891

年，荷姆美尔在其著作中主张二十八宿应当起源于巴比伦。这种说法得到历学家金最尔、金史密、爱特金甚至最早主张印度起源说的韦柏的赞同，于是盛行一时。他们主要认为巴比伦自古就有十二宫，还有它的二倍、三倍数字的二十四、三十六个星名的表，所以二十八宿或许是由此而产生的。

主张二十八宿不是起源于中国的主要理由有两个；一是岁星周的制度和岁阳、岁名的称呼不是中国所固有的，而是由西域诸国传人；二是中国二十八宿起于角，而印度起于昴，因而后者应比前者为早。

不过，反对二十八宿起源于中国的学者也有一系列问题不能自圆其说。所以，到了什雷该尔的《星辰考源》问世以后，学术界又倾向于主张中国起源说。什雷该尔的研究表明：一、西方从埃及、希腊传去的星座，除少数外，大多不是西方所创造的。二、中国星宿完全是自己创造的。三、西方星座和中国星宿相同的很多，都是从中国传过去的。四、中国星宿的悠久历史，可以得到天文地理各方面的证明，二十八宿的分布、起讫命名意义，都和中国天气、原始社会生活习惯以及生活状态相配合。

20 世纪初叶，得索诸尔的《中国天文学》和新城新藏的巨著《东洋天文学史研究》都坚决主张二十八宿起源于中国。新城新藏认为："二十八宿是在中国周初时代或更早时代所设定，而在春秋中期以后从中国传出，经由中亚细亚传入印度，更传入波斯、阿拉伯等地方，"新城新藏的理由概括起来有这样几点：（一）中国二十八宿可追溯到周初；（二）印度二十八宿相当于中国二十八宿初始状态；（三）二十八宿发源地当以北斗为观测的标准星象；（四）二十八宿发源地当有牛郎织女故事的传说；（五）二十八宿传入印度以前，有停顿在北纬四十三度附近地方的形迹，这个地方正是渭水流域周族所居住的地方。

中国学者竺可桢在《二十八宿起源之时代和地点》及其以后的一系列著作中对二十八宿作了深入全面的研究，主张二十八宿起源于中国。复鼐《从宣化辽墓的星图论二十八宿和黄道十二宫》一文，根据考古发现，为二十八宿起源于中国说提供了证据。特别 1978 年在湖北随县曾侯乙墓中，发现了一个书写着中国二十八宿的漆箱盖，更为二十八宿起源于中国说提供了有力的佐证。曾国在战国初期是个小国，但把二十八宿作为装饰性图案绘在箱盖上，可见在当时二十八宿已经成了相当普及的天文知识。所以，学者们主张，二十八宿体系在中国的形成，肯定比曾侯乙墓入葬的年代——战国早期——早得多。

现象似乎表明：二十八宿的中国起源说已成定论。但事实并非如此。饭岛忠夫在他的研究中，根据冬至点在二十八宿中的牵牛初度，认为二十八宿制定于公元前 396 年到公元前 382 之间，遂断定二十八宿是从西方传入的。这不仅对二十八宿的起源地点，甚至对二十八宿的形成时间也提出了新的疑问。

看来，关于二十八宿的起源问题，仍是文化史上一个尚未解决的悬案。

（勇木）

八阵图如何行兵布阵？

八阵图是诸葛亮在军事上的一个了不起的创造。传说它奇幻莫测，威力无穷。但是，八阵图怎样行兵布阵，如何变幻阵势，则成了千古之谜。

历代诗人墨客对八阵图的赞美给这个谜增加了分量。唐代大历元年（766年），杜甫初到夔州，凭吊了当年诸葛亮构造的八阵图遗址，写下了这样一首诗：“功盖三分国，名成八阵图。江流石不转，遗恨失吞吴。”诗人把诸葛亮的三分天下之功与构造八阵之名相提并论，也足见八阵图的历史价值了，成都武侯祠上的碑刻也写道：“一统经纶志未酬，布阵有图诚妙略”，“江上阵图犹布列，蜀中相业有辉光”。诸葛亮的一生戎马倥偬，确实离不开八阵图。

八阵图也被小说家们加以神化了。罗贯中在《三国演义》中写八阵图“常有气如云，从内而起”，阵内怪石峥嵘，江涛怒吼。东吴名将陆逊不识八阵，冲入阵中，阵内突然狂风大作，“一霎时，飞沙走石，遮天盖地”。虽左冲右突，却不能出阵，后来幸遇一老者，才逃出八阵。回首望那八阵，依然云雾茫茫，神秘莫测。

八阵图的威力来自它的布局有方，可分可合，可定可变。据军事史家们研究，八阵是按八卦的原理布置兵力。八阵有 8 个门：休门、生门、伤门、杜门、景门、死门、惊门、开门。其中生门、景门、开门是吉门，休门、伤门、杜门、死门、惊门 5 门是凶门。全阵用 1.4 万马军，50 人为一队，共 280 队；步军 1 万人，列为 200 队，每个步兵占地 2 步，一马军占地 4 步，10 人为一列，面对面，背对背。马军步军互相配合，又可轮换，以便进行战时休息，保存实力。八阵图也能改变阵容，以迷惑敌人。

宋朝的阮逸在《李靖问对》一书中，曾详细阐述了八阵图布阵法。书中指出，八阵图最初由 5 队人马组成，其排列方法是将正方形平均分为 9 个方格，中间 1 格驻一队，边角上的 4 个方格各驻一队。中间一队稳居中央，其余四队可在周围 8 个方格内变换位置，队形随机而变，兵力机动灵活，前后左右紧相呼应，因而有一定的威力。

八阵图的威力也来自它便于用“倚伏之法”杀伤敌人的有生力量。八阵图用石块或辎重等车体构造掩蔽和障碍。车体上蒙上皮革，因此人们称之为“车蒙阵”。这些阵内工事迂回曲折，能有效地阻挡敌人骑兵的进攻，挫其锐势，掩蔽和保护自己。敌人进阵后，守阵将士可用弓矢矛戟加以杀伤，用机动部队加以切割肢解，敌人轻骑在阵内不能发挥优势，往往被各个击破。

诸葛亮作八阵图是对历史上阵法理论的继承和发展。东汉学者郑玄注《周礼》时指出，春秋时代杰出的军事家孙武曾在兵法书中讲述八阵之法。《隋书·经籍志》一书著有《孙子八阵图》一节，可惜内容散佚。不过，这也说明八阵图古已有之。1972 年，山东临沂县银雀山出土的《孙子兵法》残简中，有一节是《八阵》篇。汉朝及三国时代的军队也演习八阵法，例如《三国志·武帝纪》中说，“十月都试车马，幸长水南门，会五营士兵为八阵进退”。不过，诸葛亮吸收和继承了历代军事家在八阵法中的精华，又创造性地加以发展，因此后人说他的八阵法源于孙武，又不像孙武。

八阵法是诸葛亮行兵作战的常用之法。从古籍上看，至少在三处地方用过这种方法。一处在陕西勉县定军山附近。干宝《晋纪》中说：“诸葛孔明于汉中积石作垒，方可数百步，四郭，又聚为八行，相去三丈许，谓之八阵图。”《水经·沔水注》中也记载：“（定军）山东名高平，是亮宿营处，营东即八阵图也。”

第二处在川东奉节县长江边上，就是陆逊被困的地方。据《水经·江水注》记载：“江水又东经诸葛图垒南。石碛平旷，望兼川陆，有亮所造八阵

图，东跨古垒，皆垒细石为之。自垒南去，聚石成八行，行间相距二丈。”

第三处在四川新都县北 30 里的牟弥镇。据《大明一统志》记载：“武侯八阵图，土城四门，中起六十四魁，八八为行。”可见，八阵之法是诸葛亮的常用之法。陈寿在《三国志》中也指出，诸葛“推演兵法，作八阵图”。

不过，奉节县长江边上的八阵图可能不是实战的遗迹，而是演习八阵法的地方。据《荆州图副》和刘禹锡《嘉话录》记载，这里的八阵图聚石成堆，石堆高 5 尺，60 围，纵横棋布，排列为 64 堆。石堆建造得很牢固，夏天大水冲击淹没，冬季水落平川，万物都失故态，唯八阵石垒岿然不动，到了唐朝，石垒依旧。这些石垒，可能是练兵时军队队形变化的一种参照物。

八阵图在战争中的应用、变化究竟如何，现在还只是略知一二。随着考古挖掘的发现，也许能提供古代八阵法的更多的资料，这是一份珍贵的遗产，值得我们深入研究。

（朱长超）

北京“景山坐像”是怎么一回事？

1987 年 1 月，在“北京地区航空遥感成果展览会”上，国家测绘局测绘科学研究所向外界郑重宣布：用遥感拍摄的北京景山公园园林平面图像，酷似一尊闭目盘腿打坐的人像，被人们称为“景山坐像”，从国家测绘局 1983 年拍摄的景山公园平面图来看，园林北部寿皇殿建筑群（今北京市少年宫）是“坐像”的头部，大殿和宫门组成眼、鼻、口，眼眯着，带笑容，胡须是松柏，肩、胸、手、腿是南部那座山。这个发现一经公布，立即轰动了国内甚至是国外舆论界，不少报刊报道了这一消息。“景山坐像”究竟是怎么回事？它是如何形成的呢？如果是人为的安排，它表达了一种什么意念呢？它是不是象有些人说的纯粹是一种偶然的巧合？对这些问题；学者们展开了热烈的讨论，其说法大相径庭，分歧颇多。

有的学者指出：“景山坐像”是人为的，它代表了古人的一种永恒的意愿。景山公园在北京西城区，故宫神武门对面。元代本为大都城内的一座土丘，名曰青山，明永乐十四年（1416 年）为营建宫殿，将拆除的元代旧城和挖掘紫禁城护城河的渣土加堆其上，取名万岁山。清顺治十二年（1655 年）改名景山。景山公园有五峰，东西排列，古柏参天，风景宜人，身临中峰，可俯瞰北京城秀丽景色。从种种迹象来看，明人之所以别出心裁地塑造出“景山坐像”，以象征明朝的江山永固长存。

有的学者则持相反意见，认为“景山坐像”并非人为所致，只不过是一种偶然的历史巧合而已。从哲学的角度来看，在自然界、人类社会，这种偶然性是经常在发生着的，我们不能把它和必然性联系在一起。

“‘景山坐像’或许和明成祖朱棣崇尚道教有关”，有的学者则如是说。在他们看来，“景山坐像”肯定是道教之神，因为坐像颈上戴冠，有胡须，手合于腹前，是道教之神的貌态，与道教的真武大帝像相似，是道家养生图示。

“景山坐像”建于明朝永乐年间，成祖朱棣夺取了皇位，解释是得到了真武帝神的显助，于是在即位初期就想建宫观来报答真武神，并让建筑设计者巧妙安排。据史书记载，朱棣特别推崇道教，进行道教建筑设计，但这必须尊重道家意见，得有道士参与。如唐以来，宫廷乐府为道教编撰《玄教乐

章》，就是这种情况。道教秉承朱棣旨意，别具匠心地设计建造出了“景山坐像”这一建筑奇迹。

还有的学者认为，“景山坐像”和朱棣信奉道教有关，但朱棣未必知道真相，即不知道道教设计建造了“景山坐像”。道教在某种程度上不受政治的限制，具有理论意义上的相对独立性，有时还受到统治者的仰慕。这使他们拥有在设计中的主动决策权及特殊寓意的保密权。“景山坐像”不排除个中奥妙，连朱棣也未必知晓。那末，道教、道家为什么要设计为养生图示却又让人不易发觉呢？这就涉及到了道教的精华，精髓。道教的经典道藏，所包含的内容十分复杂，但始终贯彻一个意欲——“长生不老”。按“天人合一”的哲学观念，道教的最高境界就在于修性炼真，以得道成仙。他们在长时期的修炼中领悟了这种真谛，并力图把这种奥妙告知世人。然而，在“神”的限制中，在清高脱尘的心理和观念的支配下，道家们认为要得到这种境界是极为不易的，所以他们不愿将这些“天机”廉价地送给“俗人”，便绞尽脑汁地设计、建造了这一独一无二的“景山坐像”。这也就是“景山坐像”五百多年后的今天才会引起人们的惊奇的原因。

对于这种观点，有人持有异议，认为证据不足：（1）明朝营建景山宫殿，在当时无疑是一件大事，更何况此事是明成祖朱棣亲自命令所建，如果确系为道家设计、建造，则必定会在史书中留有相关的记载，可我们在史书中却始终找不到道家的建造活动。我们不能因为朱棣信奉道教，就把“景山坐佛”说成是道家的人为所致。（2）建造这一构思独特的“坐佛”，是极有难度的，似不可能。说是道家所建，那他们又是通过什么方法加以修造的呢？如果说道家不想将其真谛、“天机”廉价地告诉给“俗人”，本可以采取别的办法召示“凡界”，何必如此难为自己和“俗人”呢？因此，所谓的“景山坐像”是不存在的。

到目前为止，有关“景山坐像”的一系列问题还在进一步的探讨、研究之中，我们坚信：在不远的将来。这个“历史之谜”将彻底大白于天下。

（俞爽勋）

泰山无字碑是何人所立？

泰山极顶玉皇殿门外，有一方高 6 米、宽 1.2 米、厚 0.9 米的长方形石表，白中透黄，形制古朴，石上无字，因此人们称之为泰山“无字碑”。对这方巨碑古人曾有吟咏，“东海长流石未枯，山灵爱宝隐元符。纵教烈焰焚经史，致使秦碑字也无”（明王在晋）。“荒碑无篆迹，山亦解亡秦”（清王乘笑）。“本意欲焚书，立碑故无字。虽云以身先，大是不经事”（清乾隆皇帝）。从这些诗句看来，泰山无字碑是秦始皇所立，且立碑意在焚书。泰山无字碑果真是秦始皇所立吗？

据《史记·秦始皇本纪》记载，始皇二十八年（公元前 219 年），秦始皇开始第二次出巡，当他进入今山东省邹县后，“上邹峄山，立石，与鲁诸儒生议，刻石颂秦德。议封禅望祭山川之事。乃遂上泰山，立石封祠祀。……刻所立石，其辞曰：皇帝临位，作制明法，臣下修饬。二十有六年，初并天下，罔不宾服。亲巡远方黎民，登兹泰山，周览东极……”这段记载提供的证据确凿，说明秦始皇在泰山上立碑是刻有文字的，绝不是无字之碑。焚书事发生在三十四年（公元前 213 年）。秦始皇不可能在 6 年前就有焚书的计

划，可见，无字碑与焚书之举风马牛不相及。

秦始皇的泰山碑早已不存。现存岱庙的秦碑，是二世元年（公元前 209 年）胡亥诏书，丞相李斯篆书镌刻的。该碑原立于玉女池旁，高不过四五尺，有 222 字。宋代刘跂曾摹其文，当时尚可辨认 146 字。明嘉靖年间将碑移至碧霞祠时，仅剩 29 字。这方石碑是我国现存最早的文字石刻之一，也是保存李斯手迹的珍品。元代郝经在《太平顶读秦碑》诗中盛赞李斯的书法“拳如钗股直如箸，屈铁碾玉秀且奇。千年瘦劲益飞动，回视诸家肥更痴。”可见其艺术价值之高。顾炎武在《山东考古志补录·辨无字碑为汉碑》文中，将秦始皇碑与秦二世碑混为一谈，显然属考证中的失误。

泰山无字碑不是秦始皇所立，这是毫无疑义的。那么，这方石碑究竟为何人所立呢？看来立于汉武帝时是有可能的。

汉武帝即位不久，就有封禅泰山的念头。据《西汉会要·封禅》记载，“武帝初即位，尤敬鬼神之祀。汉兴已六十余岁矣，天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅改正度也，而上乡儒术，招贤良。赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯，草巡狩封禅改历服色事未就。窦太后不好儒术，使人微词赵绾等奸利事，按绾、臧，绾、臧自杀，诸所立皆为废。”这段记载说明汉武帝即位之初其所以未能如愿封禅，一是巡狩、封禅的仪式未制定好，二是窦太后暗中所阻，迫使鼓吹封禅的儒生赵绾、王臧自杀，以惩一儆百。这样，封禅之事便暂时搁下了。

司马相如的死，使汉武帝有了旧话重提的机会。司马相如死后留有一封遗书，力劝武帝上泰山封禅。于是，汉武帝召集五十余名儒生，讨论、起草封禅仪式。竟然数年拿不出方案来，因此，封禅之事又暂搁下。

武帝自公元前 141 年即位，30 余年后，即元封元年（公元前 110 年），终于走出皇宫，踏上登泰山封禅的旅程。武帝到泰山是在公元前 109 年初，当时“泰山之草木叶未生，乃令人上石立之泰山颠。上遂东巡海上，四月还至奉高，上泰山封”（《封禅书》）。这说明武帝确是在泰山顶竖过碑的，但史籍上只载“立石之泰山颠”，却没有“刻所立石”的记载，这又证明武帝所立的是一方无字碑，这方无字碑与现存的无字碑位置相似，是在泰山极顶，极有可能泰山无字碑就是汉武帝所立。

顾炎武力主泰山无字碑是汉武帝所立。他说：“始皇刻石之处凡六，《史记》书之甚明……无不先言立，后言刻者。惟于碣石则云刻石碣门。门自是石，不须立也。古人作史，立字之密如此。使秦皇别立此石（指无字碑），秦碑焉得不记？使汉武有文刻石，汉史又安敢不录乎？”

顾炎武的设问是很有力的，但仍有令人疑惑之处。《泰山志》载《阮氏封泰山论》称“秦始皇、晋武帝、隋文帝、唐太宗议封禅或行或不行，非也。此皆易姓一天下之君，当刻石纪号也。汉武帝、魏明帝、北齐文宣王、唐高宗、玄宗、宋真宗、明成祖封禅或行或不行，亦非也。此非易姓一天下之君，不当刻石纪号也。”意即不是开国皇帝，是没有资格在泰山刻石纪号的。因此，汉武帝只能立石而不能刻字。但是，汉武帝可以援引秦二世的方式大颂他的文治武功，不致于仅是为封禅而封禅，而放弃在泰山碑上留下文字的机会的。

封禅是封建帝王祭天地的大典，“自古受命帝王局尝不封禅”（《封禅书》），传说从上古至周成王时，有 72 王到泰山封禅，《封禅书》只记下无怀氏、尧、舜、周成王等十二君王。可以断言，泰山无字碑绝不是 72 王中的

某王所立。也有人认为，泰山无字碑原是有字碑，只是饱经风雨，字被风化剥蚀殆尽，以致无迹可寻。风化说未必可信。现存无字碑石的风化并不严重，且在宋朝时才被称之为无字碑。假设是秦碑，二世碑在宋代时尚可辨认出 146 字，这方石碑不可能剥蚀得一字无存。若是汉碑，更不会剥蚀得那么严重。

笔者虽倾向泰山无字碑为汉武帝所立，但还没有更充分的证据，所以提出来让更多的专家学者去进一步探索！

（周启志）

武则天为何要立“无字碑”？

树碑立传，自古以来已成惯例。然而唐代的武则天却为自己立了一块“无字碑”，1000 多年来人们对此猜测种种，成了一大疑案。1984 年夏，笔者专程去陕西乾县参观了武则天的陵墓。

武则天陵墓坐落在西安市西北 80 公里的乾县梁山上。乾陵是唐朝第三个皇帝高宗李治和武则天同葬的陵墓，高约 30 余米，做踞平原之上。墓道沿梁山逐级下降，距梁山南百余米处，左右有两座小土山，俗称“奶头山”。由墓道往下走，两旁排列有真人大小的石雕群像。武则天碑和唐高宗碑并列一处，竖立在近朱雀门的地势宽广之处，两碑各高六米左右。两面为“述圣碑”，由武则天撰文、唐中宗书写，碑文歌颂唐高宗的文治武功；东面就是武则天的“无字碑”。“无字碑”看上去并非无字，上面密密麻麻刻有好多文字，但仔细观察，则是宋、金以来人们的题识，估计是他们不耐“无字”之憾而添补的。由于日晒风化，字迹大多模糊不清。但不管怎样，它并没有说清武则天为何要立“无字碑”的用意。看来要真正搞清这个问题，还得追溯到武则天执政年代，以及人们对她一生的评价。

武则天从 655 年做皇后开始参决政事，到 705 年被迫退位，前后参与和掌握最高权力达 50 年之久。如果从唐高宗死时算起，也有 21 年。武则天是我国历史上唯一的女皇帝，对她的评价素有分歧：有人因她“知人善任”，赞赏她的智慧；有人以她做事果敢，钦佩她的勇气；也有人根据她“阴鸷好杀”，咒骂她的残暴；还有人因她内多男宠，痛斥她的荒淫。后人对她立“无字碑”的用意，也是根据评价其功过的倾向而推测的，大致有以下几种看法：

有人认为，武则天立“无字碑”是“用以夸耀自己，表示其功高德大非文字所能表达”。其表现在：第一，扶植新兴地主阶级，打击豪门世族。她通过发展科举制度，大量吸收新兴地主进入政治舞台，抑制和削弱豪门对政坛的垄断。第二，奖励农桑、兴修水利、减轻徭役和整顿均田制，使社会经济不断上升，民户数不断增长。第三，破格用人，鼓励各级官吏举荐人才，并虚心纳谏，故“累朝得多士之用”。第四，加强封建国家的边防，改善与边境各族的关系。总之，武则天是一个富有政治理想和才干的人，在统治期间做过许多符合人民利益的事，发展了“贞观之治”，把历史推进一大步，并对后来“开元之治”的全盛起了承前启后的作用，其功绩难以用文字表达。

有人则认为，武则天立“无字碑”是因为自知罪孽太大，感到还是不写碑文为好。第一，武则天以阿谀奉承的手段骗取高宗信任，从地位较低的“才人”，爬到掌握大权的皇后，最后窃据皇位。第二，培养党羽、建立宫廷奸党集团，并打着李唐“朝廷”的旗号，消灭异己。第三，任用酷吏，实行告

密和滥刑的恐怖政策。第四，唐初社会经济发展呈马鞍形，而武则天当政时期处于最低处。第五，在她当政期间曾失掉了安西四镇，危害了国家的统一。因此，武则天上台是“历史的一次逆转”，她是无颜为自己立传的，只能用“无字碑”来敷衍搪塞。

还有人认为，“武则天是一个聪明的人，立‘无字碑”立得真聪明，功过是非让后人去评论，这是最好的办法”。因为武则天有可以肯定的地方，同时也有应该否定的地方。武则天当政时期，贞观以来经济发展的趋势，仍在继续；在处理唐高宗去世前后复杂的局势中，她表现了不平凡的个人才干，就“纳谏”和“用人”这两点，连许多具有封建正统思想的人，也赞叹不己。但是，武则天的消极面也十分突出，她为了巩固个人的地位，任用“酷吏”，滥杀无辜，崇信佛教，奢侈浪费；特别是统治后期，朝廷政治日趋腐败，形成一批为武则天所纵容支持的新的特权贵族。武则天逝世当年已被迫交出权力，还政于唐中宗，她知道自己的一生人们会有各种各样的评价，碑文写好写坏都是难事，因此决定立“无字碑”，功过是非由后世评说。

武则天立“无字碑”为后世人出了难题，至今人们仍争论不休，难断其故。

（谢宝耿）

武当山金殿“雷火炼殿”能否重现？

风景奇幽的武当山，古时叫“太和山”。它北通秦岭，南接巴山，绵亘起伏，方圆 400 多公里，有奇峰 72，拔地刺天，十分雄伟。山间林木葱茂，泉冽洞幽。主峰天柱峰，更是一峰独秀，高 1600 余米，好似“一柱擎天”。而其它各峰略有倾斜，象是俯首朝拜天柱峰。明代著名地理学家、旅行家徐霞客领略武当风光后，赞美它是“气吞秦华银河近，势压岷峨玉垒高”。宋代书法家米帝曾为武当山写下了“第一山”三个大字，此碑如今仍耸立在“元和观”旁。

武当山又是道教名山。据《大岳太和山志》记载，早在 1300 多年前的唐代贞观年间，就开始在武当山兴建五龙祠，宣扬道教。道教，形成于东汉晚期，尊东汉末年张道陵为创始人，奉老聃为教祖和天神。武当山的道教，敬奉“玄天真武上帝”，据说武当山就是由“非真武不足以当之”而得名。

相传，明代朱元璋打天下时，在武当山被元朝兵马围困，只得退守山顶。当时山顶有个小石庙，庙里供着真武祖师。朱元璋磕头祷告：“北海玄天真武祖师，保佑我冲下山去，得帝以后，我住什么房子，你住什么房子；天下百姓朝拜我，一样朝拜你。”说罢，武当山刮起一阵怪风，成群的虎豹满山奔跑。山下元兵围困了几天，不见朱元璋影子，以为其早被野兽吃了，就退守撤围。朱元璋以为真武大帝显灵救了自己，他临死时，把四太子朱棣和太孙允炆喊到面前嘱咐：“武当山真武祖师保佑我打了天下，你们要把武当山庙字和京城宫殿修得一样好。”

公元 1398 年明太祖朱元璋驾崩后，建文帝即位推行“削藩”策。此时，朱元璋第四子、燕王朱棣起兵“靖难”，经过四年战争攻入京师，称号永乐。公元 1413 年（永乐十一年），为了报答真武帝君相助之恩及表示对名教圣地的敬意，朱棣命工部侍郎郭琎、隆平侯张信、驸马都尉沐听，役使 30 多万军工民匠，大兴土木，用了近 10 年时间，建成了武当山宫观，并赐名“大岳太

和山”。永乐皇帝命令在天柱峰顶安置一座铜铸鎏金大殿。天柱峰高，金殿耀日，晖映百里。金殿，全是铜铸部件铆榫拼合焊接成功的，从房脊到墙角，都焊成囫囵个儿，没有一点缝隙。殿高 5.5 米，宽 5.8 米，进深 4.2 米。金殿内供祀着“真武大帝”鎏金铜像，面貌丰润，衣纹飘动重达 10 吨。两旁金童拿着文簿，玉女托着宝印，水火二将执旗捧剑，神情各异。

自明永乐年间这座金殿建成，天柱峰又称金顶，并且给这里带来了三大奇观。

其一是“祖帅出汗”：每当大雨来临前，殿内神像上水珠淋漓，如人汗流浃背；

其二是“海马吐雾”：天柱峰金殿屋脊上立着许多栩栩如生的金兽金禽，其中只有一头金马，却全身发黑，每当夏季，金殿上的脊饰物海马口中“吐出”串串白雾，并“喂喂”有声时，随后必有暴风雨荡涤金殿；

其三是“雷火炼殿”：当大雷雨来临时，金殿四周便出现一个个盆大的火球在其旁来回滚动，任凭电闪雷鸣、震天裂地，但金殿却丝毫未损。雨过天晴，金殿经过雷震雨洗，倍加辉煌。

这些千古奇观，在民国初年后逐渐发生了变化，甚至有的消失了。原因是在金顶添置了新的设施。民国初年，在金殿后立父母殿，左右立签房和印房。三幢建筑物粗俗简陋，三面包围，使金殿黯然失色。此后，金顶上屡遭雷击，说来也稀奇，雷击的是这三座建筑物，而金顶却岿然不动，于是人们说这是真武君打扫门前，不要它们存在碍手碍脚。其说虽是游人打趣，可是那客观的自然现象却令人惊讶不已。

解放后，政府为了金顶避免雷击，保护文物，于 1958 年在金顶上安装了避雷针。想不到，这样一来更糟糕，不仅雷击次数增多，损坏了父母殿，而且连金殿本身的“须弥座”也多次被损坏，并且“雷火炼殿”的奇观也因之而完全消失。科学避雷却遭雷击，这也是一个令人费解的谜。

为了揭开永乐后 500 年间的金顶奇观和近 70 年屡遭雷击之谜，有关科学工作者进行了反复的调查研究。这座金殿的各构件结合十分严密，殿内密不透风，在铸造时已为各种铸件留有热胀冷缩的系数，使之严丝合缝，又留有余地。当空气中水分增多，气压突变时，神像上便出现了一层水珠，犹如出汗；而殿脊上的海马内部是空的，与金殿相通，严密的殿内的温热空气上升从“海马”口中“吐出”并发出声响，水气遇冷而成雾状。原来金顶上只有一座金殿，金殿与天柱峰合为一体，是一个良好的放电通道，它却又以巧妙地运用曲率不大的殿脊与脊饰物（龙、凤、马、鱼、狮），保证了出现炼殿奇观而又不被雷击。而后增添的建筑物破坏了金殿放电系统，而这些建筑物和设施又建立在易导电的地质裂隙上，并非真武帝神意而招来的灾祸。

为了恢复金顶奇观和防雷，丹江口市于 1980 年在有关部门的配合下，再一次对金顶实施新的科学方案，安装了避雷网、避雷针。这一次，防雷问题解决了，但金殿的辉煌和“雷火炼殿”再也没有重现过。

这座供奉着永乐皇帝化身的金殿，是我国古代流传至今最大的铜铸鎏金大殿，稀世国宝，它所显现的种种奇观，是明代营建科学家和工匠们的高深学问和精湛技艺带来的异彩。而如何做到既要防雷保护文物，又要使金殿重新能显现“雷火炼殿”的奇观，则又成为一则科学工作者和旅行家们所要解开的谜。

（傅丰渭）

航海家郑和遗骨安在？

郑和是我国历史上一位伟大的航海家。由于历史上对太监的传统偏见与下西洋档案资料的被焚毁，这位称雄海上的杰出人物，竟至今还说不准殁于何时、何地，葬于何处。

第一种看法认为郑和卒于南京，葬在牛首山。据《明史·郑和传》载：“和经事三朝，先后七奉使，……自宣德以还，远方时有至者，要不如永乐时，而和亦老且死。”据此推测郑和老死的地点，大概是在南京。至于葬地，据清代陈作霖《金陵物产风土志》载：“牛首山郑太监坟，即郑和埋骨处也。”可知郑和是葬在南京南郊牛首山风景区。对于郑和的卒年，朱泚在《郑和》一书中提出是宣德九年（1434 年）。理由是，这一年跟随郑和出洋的王景弘单独奉使苏门答剌国，郑和可能已死。对此看法，30 年代法国人伯希和在《郑和下西洋考》一书中也提及，并认为当时国外流行郑和死于 1431 年的看法是一种误会。郑鹤声在《郑和下西洋资料汇编》一书中认为，郑和是卒于宣德十年。根据是宣德九年十二月，命罢采买营造诸使只敕南京守备李降、太监王景弘而无郑和。宣德十年正月，南京守备乏人，以黄福参赞南京机务；九月司礼监出缺，以王振为司礼监太监。这时因郑和已卒，才由王景弘等人继任。对此卒年，郑鹤声是以情势推测，根据并不充足，近来学者已提出新的看法。

第二种看法认为郑和卒于古里国，赐葬牛首山。据清代同治《上江两县志》载：“（牛首山）有太监郑和墓，永乐中命下西洋，宣德初复命，卒于古里，赐葬山麓。”1983 年，北京民族文化宫发现了南京《郑和家谱首序》载：”（郑和）又□□三十余国，亡于王事，归葬牛首山，赐祭田万顷，”据此可知，郑和是在第七次下西洋时卒于古里，葬在牛首山。但卒于去途还是归途，没有明确记载。

第三种看法认为郑和卒于古里国，葬在南洋三宝垅。1983 年，郑一钧在《郑和死于一四三三年》一文中考证：明代天顺元年《非幻庵香火圣像记》载，郑和于“宣德庚戌（五年），钦奉上命，前往西洋，至癸丑（八年），卒于古里国。”又祝允明《前闻记》载，这次航行，船队是于宣德七年十一月十八日到达古里，宣德八年二月十八日，由忽鲁谟斯回国，三月十一日又到达古里，三月二十日由古里大舶船回航，六月二十一日进太仓，七月六日回到南京。所以明确郑和是在第七次下西洋的归国途中死在古里的。应是葬在爪哇之三宝垅。1984 年《新民晚报》连载在田邀撰《宝船与神灯》中谈到，郑和是宣德七年（1432 年）返航途中，卒于海上，葬于三宝垅的。今印尼爪哇三宝垅，有三宝洞，供有郑和像，三宝洞旁有三宝墩，相传为郑和墓。三宝垅因纪念郑和而名。但南洋学者对郑和葬三宝垅之说，认为是传说附会，不足为信。如郑健庐《南洋三月记》载：“今三宝洞旁之土墩，即为景弘之墓，相传为三宝大人埋骨之地。”故此三宝当为王景弘，但王景弘是否死在爪哇也是个谜。

第四种看法认为郑和卒于海上，葬在海洋。据康熙《江宁县志》载：“三保太监郑和墓，在牛首山之西麓。……卒于古里国，此则赐葬衣冠处也。”对此，南京郑和后裔曾谈及，回民之风俗，人死后三日内要速葬，以白布裹身，深埋不附棺，如死海上，即行水葬。并听祖辈人讲：“三保下西洋，自

身难保。”郑和死在海外，遗体是不可能运回安葬的。故极有可能是在海上水葬了。当时有其随从称“黑大人”者，携回郑和发辫和靴子，赐葬牛首山，故牛首山墓是衣冠冢。

关于牛首山郑和墓的具体地点，由于史载也不明确，长期以来不为人们确知，30 年代曾有学者专为寻访。罗香林在《牛首山之行》中说“郑和墓在牛首山西南三里狮子山乌石村”。朱泚著《金陵古迹图考》，谈他曾在南京南郊遍访郑和墓不得。解放后，南京市文物工作者经多年文物普查，于 1964 年第一次正式报道了牛首山郑和墓地的确切地点。现已进行了修理、植树，列为文物保护单位，并决定重立墓碑以作永久纪念。

郑和墓地在牛首山南麓，谷里乡周昉村，西邻郑家村，原住守坟户，至解放前仍有守坟田三四十亩。当地群众称此为“马回回坟”。墓坐北朝南，北对牛首山顶古塔，南望开阔坡地和长江，并有马鞍形山冈为屏障，是一处背有靠、前有照、周有抱的“风水宝地”。这种依山建坟的葬地，只有封建王族贵戚才能享有。据传当年墓区原有神道石刻、巨石碑座、单拱小桥，惜今皆不见任何可证的标志。因此，这是否郑和墓？如果是，那是真墓，还是衣冠冢？仍是个耐人寻味的谜。

（薛金度）

故宫为什么称作紫禁城？

故宫是明、清两代的皇宫，今称故宫，旧称紫禁城。紫禁城始建于明永乐四年至十八年（1406—1420 年），明、清两代有 24 个皇帝在此执政。

1912 年，末代皇帝溥仪退位，但仍居宫中。1914 年，太和、中和、保和三大殿辟为古物陈列所。1924 年，冯玉样发动北京政变，驱赶溥仪出宫。1925 年，成立故宫博物院，人们才渐渐称故宫而不名紫禁城。

紫禁城红墙黄瓦，金碧辉煌，一片皇家气派。皇家宫殿为什么称为紫禁城呢？大致有如下三种说法：

一种说法认为从中国古代“紫气东来”典故而来。传说老子出函谷关，关令尹见有紫气从东而来，知道将有圣人过关。未久，老子果然骑青牛冉冉而来。关令尹请老子写下了著名的《道德经》。后人便以为紫气是祥瑞之气，是帝王、圣贤和宝物出现的先兆。杜甫作《秋兴》诗日：“西望瑶池降王母，东来紫气满函关。”

中国古代以紫为贵，为君者方可着紫衣。南北朝以后，紫衣成为贵官公服。至唐代，着紫衣有具体规定，只有亲王及三品以上官员方可着紫衣，五品以上则着朱衣。白居易在《秦中吟歌舞》一诗中形容当时的朝廷说：“雪中退朝者，朱紫尽公侯。”明代无名氏所作《万国来朝》记：“户列簪缨姓字香，紫袍玉带气昂昂。”古代高级官员还于朝服外左肩负一紫色香囊，名紫荷。

此外，古代将祥瑞之气称为紫云，将神仙居住之海称为紫海，将传说中的仙人称为紫皇，将帝都郊野的道路称为紫陌。紫气东来，吉祥如意，紫禁城中“紫”字正是由此典故而来。皇帝居住的地方，自古戒备森严，是寻常百姓不可接近的禁地，所以称为紫禁城。

一种说法认为系据迷信和神话传说而来。皇帝自命为是天帝之子，郎天子。传说天帝居住在天宫，天子自然也应居住在天宫。《广雅·释天》曰：

“天宫谓之紫宫”，皇帝遂将他住的宫殿称为紫宫。紫宫也称紫微宫，《后汉书》记：“天有紫微宫，是上帝之所居也，王者立宫，象而为之。”《艺文类聚》记：“皇穹垂象，以示帝王，紫微之则，弘诞弥光。”

我国古代道家称仙人之居所为紫府、紫清、紫台、紫阁，所以帝王将自己的居住之所也称为紫台、紫阁。《文选》记：“若夫明妃去时，仰天太息，紫台稍远，关山无极。”《艺文类聚》记皇家宫室“紫阁青台，绔错相连”。

古代天子之车以紫为盖，御辇又称紫轨。皇宫除称紫台、紫阁外，也称紫庭、紫霄、紫阙、紫闼。皇太后所居宫室则称为紫房。车冠紫，宫冠紫，城亦冠紫，紫禁城系由天宫——紫宫而来。

还有一种说法认为从古代“星垣”学说而来。古代天文学家将天上星垣分为三垣、二十八宿及其它星座。三垣指太微垣、紫微垣、天市垣，而紫微星垣处于三垣的中央，是代称天子的。紫微星即北斗星，群星环绕拱卫于四周。古时有“紫微正中”之说和“太平天子当中坐，清慎官员四海分”之说。

古人既将紫微星垣比喻为天子，紫微垣即为皇极之地，因称帝王宫殿为紫极、紫禁、紫垣，王维《敕赐百官樱桃》诗曰：“芙蓉阙下会千官，紫禁朱樱出上兰。”白居易诗曰：“紫垣曹署荣华地，白鬓郎官老丑时。”（《长庆集》十九）由此可见，“紫禁”的说法早在唐代即已有之。北京故宫南北长 961 米，东西宽 753 米，周长约 7 华里，占地 1087 亩，全部殿堂屋宇达 9000 多间，四周城墙高 10 余米，俨然是一座帝王之城，称紫禁城不仅名副其实，且含天子之城的意思。从故宫的建筑看，太和殿居于故宫中极，最为高大突出，象征着“天”的崇高和伟大。乾清、坤宁二宫，象征天和地；其两侧的日精、月华二门，象征日和月；东、西六宫，象征十二星辰；而东、西六宫以外的数组建筑，则象征天上的群星。这些象征性的建筑群，拱卫着象征天地合壁的乾清、坤宁二宫，以显示天子“受命于天”和“君权神授”的威严。

从“星垣”学来看，故宫的旧称——紫禁城，其命名与建筑设计可以说是珠联璧合、高度统一的。

（华强）

文物篇

玉琮的用途是什么？

玉琮是良渚文化重器，因其造型奇特精巧、构图优美对称、寓意深奥神秘而著称于世。1986 年浙江省余杭县反山、瑶山良渚文化大墓中玉琮上发现雕琢精细、令人叹为观止的“徽像”（或称“神徽”）（见附图），更为中外学者所瞩目，激起人们去揭示其蕴含奥秘的热情，玉琮遂成为一项世界性的研究题目。

良渚文化玉琮一般可分为扁圆筒形和方柱形两大类：前者外壁以减地法突出四块对称的长方形凸面，每一凸面上都以阴线琢刻有兽面纹，其琮身低矮如镯状，故又称镯式琮。后者数量最多，其琮身外表呈正方形柱体，上比下稍大，四面正中各琢刻有竖向的凹槽一道，同时又多在竖槽两侧凸面上刻出等距的横向凹槽，把琮身分成若干节；每节以四角为中轴，在相邻的两个凸面上对称琢刻出或繁或简的“兽面纹”。琮身上下端（射面）作圆形，中

心对钻有圆孔。这便是人们所称的“内圆外方”而中穿孔的方柱式琮，是规范化后的典型玉琮。玉琮最早起源于良渚文化，分布范围以太湖流域江、浙、沪为中心，然后向四周传播，在山东、安徽、江西、广东等地新石器时代晚期遗址中也有零星出土。大致在商周之时传入黄河流域，其后历代各地均偶有发现，甚至到明代还有仿自玉琮的青瓷器流行于世，可见玉琮前后延续了数千年之久，是我国珍贵的文化遗产之一。

然而，王琮的用途是什么？古今学者歧议不一，莫衷一是。《周札·大宗伯》载：“以玉作六器，以礼天地四方。……黄琮札地。”《考工记·玉人》记：“璧琮九寸，诸侯以享天子；壁琮八寸，以頫聘；驵琮五寸，宗后以为权；大琮，十有二寸，射四寸，厚寸，是谓内镇，宗后守之；驵琮七寸，鼻寸，有半孔，天子为权；豫琮八寸，诸侯以享夫人。”《公羊·定八年》称：“琮，以发兵。“《周礼·典瑞》则说：“疏璧琮，以敛尸。”东汉许慎《说文》释琮为“瑞玉”。清高宗弘历谓：“盖古时舁辂辇或以此饰竿头。其无底而通，亦一证也。今定为扛头，旧讹为辋者，亦不必更易。”现代考古学家郭宝钧在《古玉新诠》中认为琮的前身，“当为木制织机上后持综翻交者耳。”“综何以能开合，实别有物高系之，此提系之物，即琮也。”“玉制之琮，木制者之演变也。外方所以交错，内圆所以半转，牙身所以提综。”那志良说：“玉字的篆书是‘王’，这三横画，是表示三块玉，当中的一竖画，是表示绳子，是穿连这三块玉的绳子。”“后来，有人觉得先把玉琢成几块，再用绳子穿联起来，何必琢成一块玉，用纹饰表示它是由几块玉串成的，岂不省事？这种形状的器物，大的便是琮，小的便是瑑”（《故宫文物月刊》第1卷10期）。

1915年法国学者吉斯拉据《礼记》所载“家主中雷国主社”文，主张玉琮是古代中霤崇拜的礼仪之物。“中霤”即是古代穴居时，屋子中央的烟筒，也是家族祭礼的对象。日本滨田耕作先生认为“琮在初始，或是一种有圆孔方柱形的实用品，以后偶然生出以内圆象天外方象地的解释，终则确定它作为地的表号，乃在外方柱上雕刻易的四象、八卦，以加深其替象的意义”（《有竹斋藏古玉谱》，1925 年）。安克斯（EduardErkes）更是颇具开拓性主张琮是象征地母的女阴。而瑞典学者高本汉则认为琮是盛男子性器之函，是祖（或祖主）的宗器。凌纯声先生据此认定琮“象征女阴与男根，代表最原始的祖先崇拜的性器对象”（台湾《中央研究院民族学研究所集刊》第八册）。1947年，比利时学者密舍尔先生更认为是《尚书》、《舜典》所记的“玉衡”，用以观测天象的一种玉视管。

冯汉骥、童恩正先生主张“琮是一种阴性和土地的象征”（《文物》1979年2期）；诸汉文则认为那种单节的外方内圆而中空的方柱式玉琮的外壳是代表人们耕种的田地经界和范围，中心筒体结构是谷仓或社坛实物的缩影（《文博通讯》1983年5期）。石志廉先生指出琮最初起源于母系社会对女性生殖的崇拜，认为其形体越高大，器身节数越多，象征者持有者的权势越大，财富越多，身份地位也越高（《中国文物报》1987年10月1日）。李文明则认为琮是束髻之具（《东南文化》1989年6期）。

日本著名考古学家林已奈夫教授主张玉琮便是“主”，又称为“宗”，是宗庙祭祀时神明祖先的灵魂降临时的凭依之物。中心圆孔是用作神明祖先灵魂驻留的小屋。祖灵既可从天而降，亦可从地而出，所以中孔自上而下贯穿。玉琮上不规则的带蛋形眼的脸为太阳神的原形。器表所刻的“神面”，

可以保护死者灵魂，若主人佩戴它，还可以加福于人（《东方学报》第 60 册，1988 年）。美国著名学者张光直教授则根据琮呈“内圆外方”的特点，认定是原始先民“天圆地方”宇宙观的体现。张氏指出：“方器象地，圆器象天；琮兼方圆，正象征天地的贯串”；“琮的方、圆表示地和天，中间的穿孔表示天地之间的沟通，从孔中穿过的棍子就是天地柱。在许多琮上有动物图象，表示巫师通过天地柱在动物的协助下沟通天地。因此，可以说琮是中国古代宇宙观与通天行为的很好的象征物”(《文物与考古论集》1986 年)。

我国台湾著名古玉器研究专家邓淑苹曾为文称玉琮是“良渚文化中的图腾柱”，是“套于圆形木柱的上端，用作神祗或祖先的象征”（《故宫文物》1986 年 34 集；《中华五千年文物集刊·王器篇一》）。众多的研究者则把琮与壁联系起来，并引《周礼》中的“以苍璧礼天，以黄琮礼地”为证，主张琮是祭祀天地的礼器，或是巫师的通神工具。汪遵国先生则根据江苏常州武进寺墩 3 号墓中出土多达 32 件的玉琮排列现状，结合《周礼》“驵璧琮以敛尸”的记载，主张玉琮具有“敛尸”功能，寺墩 3 号墓是我国王敛葬的最早实物例证（《文物》1984 年第 2 期）。

林华东先生广征博引，认为玉琮并非全为“内圆外方”，有不少玉琮“射”面（即“内圆”部位）均作委角的方形，而且，也有的玉琮中心圆孔并无钻通，甚至有的出土时还带盖，显然不能“沟通天地”，说琮是中国古代先民“天圆地方”的象征物也不能成立，林氏经过深入研究，结合玉琮的出土现状分析，主张玉琮是一种复杂的实体，其高矮方圆，大小各异，用途当不可一概而论。琮是寓宗教、装饰、仪礼、权力于一体的复杂而特殊的玉器。小型玉琮可能是玉钺的挂饰或附件，多具装饰之功；规范典型的玉琮为原始宗教巫术活动有关的工具；而随葬入墓中的玉琮，应是良诸人用以敛尸、保护死者、镇墓压胜、避凶祛邪的法器，由于拥有玉琮的主人均属氏族显贵，故玉琮也就成为死者生前权力、地位、财富的标志。同时，玉琮还可能是良渚方国同其他氏族部落间交聘或馈赠的札器（《东南文化》）1991 年 6 期）。

周南泉先生认为良渚文化方形祭坛与仿地之形制作的方柱形玉琮同时发现于一处，它与古人所谓大地是方形说相符。这就是说，玉琮仿自“地”形，应为礼地，即祭地之用，或可能象征地祖。再者中国古代有所谓“阴阳说”，认为地属阴，故凡与阴有关的内容，如月、星、地等等，以及由阴性派生的后、夫人等，都可能使用、享有，代表琮，进而用琮去聘请、享赠和祭祀。同时，玉琮象征女性生殖器官也是有可能的（《故宫博物院院刊》1990 年第 1 期）。

如此看来，要揭开玉琮用途的真正奥秘，尚需今后的考古新资料（尤其是出土现状）来加以剖析。

（钱柱庭）

九鼎能否重见天日？

九鼎，作为我国文明时代入口处的一块里程碑，已经遗失了 2000 多年。它们能否突然破土而出呢？这是人们经常关心的一个问题。我国古代青铜工艺高度发达，传下了许多稀世之宝。然而就历史价值而言，却没有一件比得上夏朝的九鼎。后人将争夺政权称为“问鼎”，建立政权称为“定鼎”，就是因为三代以来，九鼎一直被视为王权象征的缘故。

根据《左传》宣公三年（公元前 606 年）的记载，夏朝初年，令九州州牧贡铜，铸造九鼎，事先将全国各地山川奇异之物画成图形，然后分别刻于鼎身。九鼎铸成后，陈列于宫门之外，使人们一看便知道所去之处有哪些鬼神精怪，以避凶就吉。

据说此举深得上天的赞美，因而夏朝获得了天帝的保佑。九鼎一出世，就蒙上了一层神秘色彩。

其实，透过神话因素，就不难看出它的政治价值。夏以九州之铜铸成九鼎，再以九鼎象征九州，无非是要表明自己乃九州之主，实现了天下一统。此后，九鼎便成了三代传国之宝。夏亡之后，鼎迁于商，商亡之后，鼎迁于周。周成王正式定鼎于郏鄏辱（今河南洛阳境内），表明天命之所归。

春秋时期，随着王室力量的衰落，强大的诸侯对九鼎便产生了觊觎之心，而由楚国首先发难。公元前 606 年，楚庄王带兵攻打陆浑之戎。路经洛邑，特意摆开阵势，显示武力。周定王连忙派大夫王孙满前去慰劳。楚庄王咄咄逼人，劈头就问九鼎大小轻重如何。王孙满冷冷地说：“在德不在鼎！”

接着又不紧不慢地回顾了九鼎转手的历史，进而指出：“周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”（《左传》宣公三年）楚庄王碰了一鼻子灰，只好作罢。

到了战国后期，周王室己是奄奄一息。据《战国策·东周策》所载，周显王时期，秦国兴兵临周，企图夺取九鼎。周求救于齐，迫使秦国退兵。但强秦岂肯善罢甘休，后来秦昭王终于灭掉了东周。至于九鼎的下落，由于史籍记载不一，因而成了一个不解之谜。

首先，《史记》中的说法就不统一。周秦二本纪都说秦昭王五十二年（前 255 年），在周赧王死后，终于“取九鼎入秦”。据此，九鼎当失于秦亡之后。但《封禅书》又说：“周德衰，宋之社亡，鼎乃沦没，伏而不见。”那么九鼎早在东周末年便已遗失，与秦无关。后来，《汉书·郊祀志》也是兼收两说，但又说“周显王之四十二年（前 327 年），……鼎沦没于泗水彭城下”。以后秦始皇出巡路过彭城（今江苏徐州）时，派了上千人下泗水打捞，结果如同竹篮打水，未能如愿。这说明九鼎并未入秦，至少没有全部入秦。

对于《史记》中的矛盾，唐人张守节曾设法弥补，他说：“周赧王十九年，秦昭王取九鼎，其一飞人泗水，余八入于秦中。”（《史记·秦本纪》正义）这样一来，《史记》自相乖谬之处就不复存在了。但张说没有提供资料来源，而且将秦昭王取九鼎时间较《史记》本文提前 41 年。至于说一鼎飞入泗水，更是荒诞不经。

到了清朝，全祖望、沈钦韩等学者对上述传统说法公开表示怀疑，并作了新的探索。王先谦在《汉书补注·郊祀志》中除引用全、沈二家之说外，又作了进一步的发挥，其主要内容大体可以归结为以下三点：

一、周人为防止大国觊觎，加上经济困难，采取了毁鼎铸钱的下策；对外则诡称丢失，不知去向。

二、史载秦灭周取鼎，为时人揣度之辞，并非事实。

三、秦人谬传九鼎沉人泗水，秦始皇也受到愚弄。

这些说法足以发人深思，但未必即为至论。

九鼎既然被周人视为天命之所在，也就只能与社稷共存亡，岂有因大国觊觎而自行销毁之理？况且九鼎铸于夏初，器形不会太大，楚庄王就曾以鄙

夷的口吻说：“楚国折钩之喙，足以为九鼎。”（《史记·楚世家》）可见九鼎之“重”，只存在于传统的神秘观念之中，而不是实物本身的价值。东周统治者能为少量之铜而毁鼎铸钱、甘心自隳天命吗？

纵观古籍中有关记载，对九鼎遗失的时间和地点虽然说法不一，但并无已被销毁的材料。因此，我们有理由寄希望于考古工作的进展，九鼎如失于东周灭亡之前，那么埋没于关东的可能性就比较大；如失于秦末，那么埋没于关中的可能性就比较大；要是项羽破秦后载归彭城，那倒极有可能“沦没于泗水彭城下”，但与《汉书》记载的年代又相距甚远。如能将这些问题考辨清楚，对于寻找九鼎的下落，也许不无裨益。

九鼎被作为王权象征的时代是一去不复返了。但它作为我国进入文明时代的标志，却有其不可磨火的意义。我们相信九鼎一旦重见天日，必然会发出更加灿烂的光辉！

（陈生民）

秦朝十二铜人铸造原因、下落如何？

公元前 221 年，秦将王贲率兵向南攻齐。齐王建昏庸无能，一味听信佞臣，毫无抵抗准备，而佞臣后胜早就接受了秦国的贿赂。所以，秦军一到，齐国立即土崩瓦解，齐土建被俘，齐亡。这样，中国历史结束了长期的分裂、割据局面，出现了统一的、专制主义中央集权的秦王朝。战国的历史至此告终，中国历史又翻开了新的一页。消灭六国以后，虽然全国范围内的、大规模的军事行动已经结束，但在边境上，秦国军队仍在继续进行着战斗；另外，国内也有一些不稳定因素存在。因此，秦始皇为了巩固第一个封建王朝的政权，在平定天下不久，除了在原来政权机构的基础上调整和完善统一的、中央集权的封建国家机器，建立一套从中央到地方的、严密的统治机构和封建官僚制度外，还采取了一系列其它措施，其中有一条就是下令收缴天下兵器，铸成十二铜人，立于咸阳。

据《三辅黄图》载：“营朝宫于渭南上林苑中”；“可受十万人。车行酒，骑行炙，千人唱，万人和，销锋镝以为金人十二，立于宫门”。又据史书记载，铜人背后铭刻着李斯篆、蒙恬书：“皇帝二十六年初兼天下，改诸侯为郡县，一法律，同度量”等字样。铜人造形之大，制作之精巧考究，为历史上所罕见。

令人感兴趣的是,中国第一位封建皇帝秦始皇为什么要铸造这 12 个铜人呢？这主要有以下两种说法：一种说法是：有一天，秦始皇梦中遇到天象大变、昏暗无光，且鬼神作怪，遂惊恐不已，在万般无奈之际，有一道人前来指点迷津：制十二金人，方可稳坐天下。秦始皇梦醒后，即下令将全国的兵器收缴集中于咸阳，铸成十二铜人。有的学者指出，秦始皇一生极信方士道人之言，再联系开国不久的担忧心情，此说是可信的。另一种说法是：秦始皇在统一全国后，始终在忧虑和思考着如何长治久安、使江山传之万世的问题。而要坐稳天下、江山永固，首先要解决的一个问题就是应该收缴和销毁流散在民间的各种兵器。关于这一点，还流传着这么一个故事：一天，秦始皇在群臣陪同下，观看舞水火流星和各种杂耍，正在兴高彩烈之时，忽见一队杀气腾腾、手执刀剑干戈的武士上场表演。秦始皇见了，无疑触动了心病，于是日思夜想，寝食难安。这时候，正逢临桃农民送来一条消息，说是见到

了 12 个巨人，当地还盛传着一首童谣说：“ 渠去一，显于金，百邪辟，百瑞生。 ”秦始皇听后，正中下怀，情绪为之一振。于是便假托征兆，借助天意，下令收缴民间所有的兵器，集中于咸阳，铸成了 12 个铜人。应该说，秦始皇收兵器造铜人，完全是出于政治上安定的考虑。至于说假传天意，只是使之合法化的一种策略，这是不少统治者所惯用的伎俩。

可惜的是，今人已见不到这 12 个铜人的踪影了。它们究竟到哪里去了呢？目前，人们主要有以下几种不同的说法：

1.有人认为，楚霸王项羽在攻克秦都咸阳、火烧阿房宫时，连同这 12 个铜人也一起烧毁了。由于此说史无明载，故赞同者甚少。

2、有的学者指出，这 12 个铜人毁于董卓、苻坚之手。东汉末年，董卓率兵攻入长安，便将其中的 10 个铜人销毁、铸成铜钱，剩下的两个被他迁到长安城清门里。至三国时，魏明帝曹叡下令把这两个铜人运往洛阳。当工匠运到灞城时，由于铜人太重难以搬动而终止了运行。到了东晋十六国时，后赵的石季龙又把这两个铜人运到邺城。到了前秦的秦王苻坚统一北方后，再从邺城将这两个铜人运回长安销毁。至此，前后经历了约 600 年的铜人全部都销毁了。

3．另有一种说法是，这 12 个铜人并未被毁掉。由于这 12 个铜人是秦始皇生前的喜爱之物，所以在秦始皇陵墓营造好后，这 12 个铜人和其它精美的物品一起被当作随葬品而葬于陵墓之中。

由于一些技术等方面的原因，秦始皇陵墓的发掘工作还不能展开，因而十二铜人的下落问题至今仍是未解之谜。或许只能到了秦始皇陵墓开掘的那一天，这个谜才能解开，

（俞爽勋）

传国之玺何处寻？

玺是封建时代皇帝的宝印。在无数宝玺中，秦制“ 传国玺 ”被称为天下共传的“ 至宝 ”。几千年来有关它的种种传说无不充满了神秘的色彩，甚至在两千多年后的 1924 年 11 月，末代皇帝溥仪被逐出宫时，警察总监张壁和鹿钟麟等还在追索这块“ 历朝相传的金镶玉玺 ”。

传说春秋时，楚人卞和在荆山（今湖北南漳县）见凤凰栖落青石上。古人曾有“ 凤凰不落无宝地 ”之说，他将此璞献给楚厉王，经玉工辨识认为是石块。卞和以欺君罪被刖左足。楚武王即位，卞和又去献宝，仍以前罪断去右足。至楚文王时，卞和抱玉痛哭于荆山下，文王命人剖璞，果得宝玉，经良工雕琢成壁，人称“ 和氏壁 ”。

400 年后，楚相国昭阳，灭赵败魏，威王将和氏壁赏赐昭阳。一日，昭阳率百余宾客浏览赤山，席中应众人之请，出壁传视。其时山下深潭有丈余长大鱼及无数小鱼跃出水面，众人争睹奇迹，以至散席，和氏壁不翼而飞。当时未发迹的纵横家张仪，正在昭阳门下，众疑“ 仪贫无行，必此盗相君之壁，共执张仪，掠笞数百 ”，但和氏壁终无下落。“ 盗窃犯 ”是谁？至今尚未“ 破案 ”。

50 余年后，赵国太监缪贤偶以 500 金购得和氏璧，赵惠文王闻讯，将璧占为己有。

秦昭襄王获悉和氏壁在赵，假以 15 城换壁。赵王无奈，遂派蔺相如怀壁

使秦。蔺不辱使命，设计“完璧归赵”。61 年后，秦灭赵，和氏璧落入秦国。

秦嬴政统一中国，“称始皇帝”。皇帝宝玺自然要选用天下绝无仅有的宝贝。于是始皇命宰相李斯磨和氏璧作皇帝玺，并想代代相传，因此称为“传国玺”。

公元前 219 年，秦始皇乘龙舟行至洞庭湘山，风浪骤起，龙舟将倾，秦始皇忙抛传国玺于湖中，祀神镇浪。8 年后，使者过华阴平舒道，有人持璧曰：“为吾遗滈池君”，传国玺，复归来。其事真假难辨，成为千古疑团。

刘邦率兵入咸阳，秦王“子婴上始皇玺”。刘邦称帝“服之，代代相受”，号曰“汉传国玺”。

西汉末年，王莽篡政。小皇帝刘婴仅两岁，玺由王莽姑母汉孝元太后代管。莽命弟王舜进长乐宫索玺。后见舜怒斥：“而属父子宗族蒙汉家力，富贵累世……乘便利时，夺取国玺，不复顾恩义，如此者，狗猪不食其余！”（《汉书·元后传》）随即将玺“投之地”。传国玺被摔缺一角，经黄金镶补，但终难天衣无缝，天下至宝，从此留下瑕痕。光武中兴，“莽败，李松持玺诣宛上更始”，后归刘秀。东汉末期，十常侍作乱，汉少帝夜出北宫避难，仓促间未带传国玺，返宫后传国玺查无下落。

不久，“十八路诸侯讨董卓”，长沙太守孙坚攻入洛阳，从城南甄官井捞出宫女的尸体，在项下锦囊中金锁关闭的朱红小匣内取出玉玺。玉玺方圆四寸，上镌五龙交纽，旁缺一角，以黄金镶补，下有篆文：“受命于天，并既寿永昌。”此文传为李斯所书。孙坚获传国玺，心生异念，但不久阵亡岘山。袁术乘孙坚妻吴氏扶棕归里，“乃拘坚夫人而夺之”。袁术死后，其妻扶棺奔庐江，广陵太守徐璆，依袁术先例抢传国玺献曹操。三国鼎峙，玺属魏。三国归晋，玺传晋。

西晋末年，五胡十六国更迭频繁。传国玺像是被猎犬追逐的猎物，被不停地争来夺去。每一次的交替易手，就伴随着一场血腥的残杀。晋怀帝永嘉五年，“玺落前赵刘聪”之手。东晋咸和四年，石勒灭前赵，玺属后赵。冉闵杀后赵石鉴，夺得传国玺。公元 352 年，慕容俊克冉魏邺城，宣称闵妻已献传国玺，封其为“奉玺君”，改年号为“元玺”，建大燕国（即前燕）。其实当时传国玺已被濮阳太守戴施偷献于晋穆帝，慕容俊只是导演了一场自欺欺人的骗局，妄想以所谓“天命”来维持其统治而已。传国玺归东晋后，经刘宋、齐、梁、陈、隋，最后落入唐高祖李渊之手。从此，玺改称为“宝”。

传国玺从发现和氏璧始，传至唐末，计 1620 余年，像这样被历朝传递 1000 多年的历史文物，在世界史上亦属罕见。令人可惜的是，传国玺于五代时突然失踪。宋太祖“陈桥兵变”受禅后周，仅获后周两方宝印，未获传国玺。

由于历代封建统治者极力宣扬获得传国玺是“天命所归”、“祥瑞之兆”，因此，在宋、元、明、清，均有真真假假的“传国玺”不断问世，屡经发现。如：宋绍圣三年，咸阳段义于河南乡掘地修舍，获一方“色绿如兰，温润而泽”、“背螭纽五盘”的玉印。经翰林学士蔡京等十三名官员“考证”，奏称哲宗为“真秦制传国玺”。

明弘治十三年，鄠县毛志学在泥河滨得传国玺，由陕西巡抚熊羽中呈献明孝宗皇帝。但孝宗疑其伪“却而不用”。

明末，相传由元末元顺帝带人沙漠的传国玺竟被金太宗于“上年八月得元代传国玺于元裔林丹汗之苏泰太后”，太宗由此“乃定立国之计”，改“金”

为“清”国号。

清初，故宫交泰殿藏御玺 39 方，其中一方“受命于天既寿永昌”的玉玺被人称为传国玺。公元 1746 年，乾隆皇帝从中钦定 25 方宝玺时，将此方宝玺剔除在外。由此可见，这是一块伪造的赝品。

真正的传国玺到底在哪里？千百年来，众说纷纭，莫衷一是。也许随着历史的发展，终有一天人们能解开传国玺失踪的千古疑案！

（张红华）

铜奔马象征什么？

1969 年 10 月，在甘肃武威县城北，发掘一座东汉灵帝时期的张姓将军墓。在出土的殉葬物品中，有一具高 34.5 厘米的铜马俑，为青铜制成，作疾速奔驰状，其右后蹄附一飞鸟，既表现其高度的浪漫主义意境，又稳定了铜马俑本身的重心，堪称我国古代青铜艺术中无以伦比的珍品。因此，近年在英、法、日、美各国展出之后，赢得普遍的赞赏，被誉为“中国古代艺术作品的高峰”。国家旅游局己决定将其作为中国旅游的图形标志。但这具铜马俑究竟是什么，却是一个急待解开的谜。

铜马俑的造型雄骏非凡，它昂首嘶鸣，马蹄腾空，作风驰电掣般的奔驰，因而，经郭沫若鉴定，命名“铜奔马”。因由青铜制成，也称“青铜奔马”。但是，这具铜马俑的精妙之处，在其后蹄下踏一飞鸟，仅以“奔马”名之，显然不足以表现其浪漫主义意境。因此有人将其称为“马踏飞燕”，以表明奔马正在作凌空掠过燕背的飞驰。相传周穆王有八骏，其一名为“翻羽”，意为马驰之快，超过了飞鸟的速度。这具铜马俑的造型，说明它是“翻羽”之类的骏马。

然而有人认为，铜马俑所附飞鸟，从造型看不象是燕子，而是龙雀，因此认为应该是“马踏龙雀”。但是，问题在于龙雀是风神，即飞廉。这种神鸟，岂能是奔马所踏之物？虽然东汉张衡的《东京赋》中有“铜雀蟠婉，天马半汉”之句，但这是称宫内龙雀、天马两件对应的铜制陈列品。因此，常书鸿等认为这具铜马俑就是“天马”。《汉书·礼乐志》中《西极天马之歌》曾记载，“天马”“[illegible]浮云，[illegible]上驰”，意即足踩浮云，身可腾空飞驰。唐代大诗人李白在《天马歌》中，曾用“回头笑紫燕”来形容“天马奔”之疾速。奔马踏着飞燕，不正是遨游空中的“天马”形象吗？再说汉代称产自大宛的良种汗血马为“天马”，铜马俑出士于武威，可见铜马俑与产于西北的良马有关。但是，最近有人提出，“天马”在汉代专指大宛杆血马及与此有关的官内陈列品。东汉明帝为置飞廉（即铜制龙雀）、铜马（即铜制“天马”）于洛阳，曾亲自出行到西安迎取（原二物存于西汉都城长安）。《汉书·张骞李广利传》载：“天子好宛马，使者相望于道。”甚至不惜下嫁宗室女子，或令大军征战，才求得汗血马，是谓“天马”，为此作《西极天马之歌》，为帝王祭天礼乐之一，以歌颂汉家天子的功德。因此，无论“天马”是指真马还是铜马，都只是皇家威仪的象征，臣民不可能享用，武威东汉墓主张姓将军怎能例外？因·此，有人又提出这具铜马俑是“马神——天驷”。《尔雅·释天》云：“天驷，房也”。指的是天上二十八星宿之东方苍龙七宿中的第四位星，名“房”，即“天驷”亦“马祖神”。秦汉以前人们都崇“天驷”为“马神”（即后人俗称的“马王爷”）。自商周以来，征战之中

都少不了骏马，因而就产生了对马祖神的崇拜和祭祀。武威汉墓主人张姓将军生前率骑戍边，供奉马神，死后殉葬其将军银印和铜制马神，以期庇佑他在幽冥世界的尊荣，当是很自然的事情。这样解释，就墓主人的官秩身份和率领骑兵、供奉马神的职业特征来说，都是合理的。“天驷”者犹言驷马行空，以足踏飞鸟来说明“天驷”和象征其所处的空间位置。

然而，综述至此，这具汉代青铜的艺术珍品之历史真相仍未能完全揭示。连提出最后一种意见的研究者也说：“故提出‘马神——天驷’之说，供大家讨论。”（见《西北师院学报》1984 年第 3 期有关文章）

（张劲）

马援所立的铜柱在哪里？

东汉时，交趾女子征侧、征贰姐妹起兵反汉，汉光武帝刘秀派伏波将军马援率军平定了交趾，并在其地立铜柱，作为汉朝最南方的边界。历代文人的诗赋中常提到这一历史古迹。庾信《哀江南赋》云：“东门则鞭石成桥，南极则铸铜为柱。”宋之问《韶州诗》：“珠崖天外郡，铜柱海南标。”张籍《送南客》：“夜市连铜柱，巢居独象州。”等等，都是指此事。然而铜柱到底立在哪里，值得考察。

查《中国地名大辞典》，有“铜柱滩”条，其位置在四川省涪陵县东，并引《太平寰宇记》云：“昔人于此维舟，见水底有铜柱，故名。相传马援欲铸铜柱于此。”这里所记令人生疑，马援征交趾立铜柱，为何却在四川境内？

《湘西土司纪略》第三章有《溪州铜柱记》一篇，记湖南溪州有铜柱，位置在今湖南省湘西土家族自治州古丈县附近。这是五代十国时楚国马希范平定溪州少数民族首领彭士愁的叛乱之后设盟时立的铜柱。（见《新五代史 楚世家》）。马希范自谓是汉马援的后代，于是有人认为马援立的铜柱在溪州。

《新唐书·南诏传》记载，唐天宝七年（公元 748 年），唐玄宗命何履光带兵平定南诏境，取安宁城，复立马援铜柱，其位置在今云南省广南县东北与广西壮族自治区邻界处。后来也有人认为马援立的铜柱亦在此地。

《中国地名大辞典》“镇南关”条云：“关外三十里有坡垒驿，为汉马援立铜柱处。”镇南关即今与越南交界处的友谊关。据此，铜柱当在越南境内谅山附近。

《明史·广西土司列传》记载，明初洪武二十九年（1396 年），思明州土官黄广成遣使人贡，言其辖地南有马援所立铜柱，元末动乱时，越南人兴兵北犯，越过铜柱向北推进 200 余里。洪武三十年，明太祖朱元璋派使者陈诚、吕让到安南，让他们遵守铜柱所标之边界，归还侵占中国思明州的领土，安南态度执顽，久议不决。考思明州，其治所在今广西宁明县境。铜柱的位置大概在今友谊关以东、宁明以南地区，或者即是坡垒驿。

《太平寰宇记》卷一百七十一引《岭表录》云，爱州军宁县境内有马援所立的铜柱。唐代韦公干任爱州刺史，欲将铜柱锥碎熔炼，卖与商人。当地居民认为铜柱是神物，不得毁坏，于是群起反对，并上诉于唐安南都护韩约。韩约致书与韦公干加以制止。考唐代爱州即今越南清化，军宁在清化稍北，铜柱的位置大抵在清化以北约北纬二十度处。

又据《新唐书·环王传》云，环王本为林邑国，“其南大浦有五铜柱，山形若绮盖，西重岩，东涯海，汉马援所置也”。环王之南还有西屠夷国，其地有一种马留人，相传马援征交趾时有愿意留下居住的10户人，到隋朝末年繁衍至300余人，皆姓马。《太平寰宇记》卷一七六引屈璆《道理记》亦云林邑大浦口有马援所立的五铜柱。唐时，安南部护府的最南边界在罗伏州之南，相当于今越南横山、班杜一线，即北纬18°处。《旧唐书·马总传》还记载说，马总，唐元和年间为安南都护，“于汉所立铜柱之处，以铜一千五百斤特铸二柱，刻书唐德，以继伏波之迹”。马总立的铜柱和马援立的铜柱位置相同，如果它们都在环王国境内，那末其位置必在北纬18°以南地区。

查《汉书·马援传》，马援“进击九真贼征侧余党部都羊等，自无功至居风，斩获五千余人，娇南悉平。”此处李贤注引《广州记》云：“援到交趾，立铜柱，为汉之极界。”而汉时最南极界在日南郡的最南边界，相当于今越南的绥和弓山一线还要往南一些，即北纬12°至13°之间地区。《太平寰宇记》卷一七一还详记了铜柱在日南郡以南的具体里程，云“日南郡又南行四百余里至林邑国，又南行两千余里有西屠夷国，援至其国立二铜柱于象林南界，与西屠夷分境，以纪汉德之盛”。这里所述里程是不准确的。因汉日南郡治所在今越南广治，若按从日南郡南行两千余里计算、铜柱的位置恐怕要在越南的最南端金瓯半岛上了。

总之，马援立的铜柱到底在哪里？是2铜柱还是5铜柱？都需进一步考察。

（永宽）

石鼓制作于什么年代？

今存北京故宫博物院的10个石鼓，是我国传世的珍贵文物，有“刻石之祖”之称。刻在石鼓上的文字，是我国现存最早的刻石文字。

唐朝初年，石鼓在天兴（今陕西宝鸡市）三畴原出土，共10个，其形制四围圆而见方，中间微侈，顶圆底稍尖削，上狭下大，直径1尺余，高2尺。在鼓周分刻着10首为一组的四言诗，内容是记述国君游猎的情况。因此，前人也称其为“猎碣”。猎碣之名，始见于唐代窦臮《述书赋》窦蒙注。又因石形似鼓，前人称刻在鼓石上的文字为“石鼓文”。石鼓文之名，始见于唐代张怀瓘《书断》。

石鼓出土后，即散弃于野。五代战乱后散失，宋初又复聚。宋司马池移到凤翔府学，亡其一鼓，后经宋向传师访求，才又配齐。宋徽宗时移置开封，用金粉涂其文，以示贵重。金人破宋而北掠至燕京。抗战时期，在马衡的主持下南迁，抗战胜利后始运回。石鼓因经历年久，又经若干次的搬移，数百次的捶拓，今一鼓字已磨灭，其余九鼓之文亦多残缺。

10个石鼓的字数，有人估计原约为600余字，有人估计为700余字唐韦应物《石鼓歌》说：“今人濡纸脱其文，既击既扫黑白分。”证明唐代已有拓本行世，但今已不传。现存世最早的北宋拓本不满500字。今石鼓仅存200余字。石鼓传世的拓本很多，但真赝间杂，以明代安桂坡十鼓斋所藏的先锋本、中权本、后劲本为最佳。

石鼓从唐初起，无论其文字、诗歌、书法都受到历代学者的推崇和珍视。

唐代张怀瓘的《书断》说：“体象卓然，殊今异古。落落珠玉，飘飘缨组。仓颉之嗣。小篆之祖。以名称书，遗迹石鼓。”韩愈的《石鼓歌》说：“鸾翔凤翥众仙下，珊瑚碧树交枝柯。金绳铁索锁纽壮，古鼎跃水龙腾梭。”苏轼的《石鼓歌》说：“上迫轩颉相唯诺，下揖冰斯同鼎勃。”康有为的《广艺舟双揖》说：“如金钿落地，芝草团云，不烦整截，自有奇采。”历代学者对石鼓的称颂，当不为过誉之辞。自唐迄今研究石鼓的论著浩繁，不下数百十种，石鼓可谓是我国历史上最为煊赫的刻石。

石鼓制作年代的考证，对我国考古、历史、文学、文字、书法等方面的研究，关系颇为重要，自唐宋以来，考证学者众多，但聚讼不决。举要而言：有周宣王说——唐张怀瓘（《书断》）、韩愈（《韩文公集》）、窦臮（《述书赋》）；周成王说——宋董逌（《广川书跋》）、程大昌（《雍录》）；东周时秦人说——宋郑樵（《石鼓音序》）、巩丰（《丹铅录》引）；汉代说——清武亿（《授堂文集》）；西魏说——金马定国（《石鼓辨》）；北魏说——清俞正燮（《癸巳类稿》）。

以上各家所定年代，上至公元前 11 世纪，下至公元 6 世纪，上下差 1700 年。为什么会产生如此巨大的差异呢？其原因有二：一为石鼓颂辞中，既无署名，又无官职、年号可考，而且所存相同的实物仅此而已，缺乏旁证，考证极为困难；二为考证学者都只从一个角度来推测，大多拘于文字字句之间以求之，没有全面的仔细分析。值得一提的是郑樵，他根据石鼓所用“殴”、“蒸”二字屡见于秦斤、秦权，始定为秦鼓。虽然根据不充分，但奠定了石鼓为秦刻石的基石。

经过历代学者的大量考证，现我国学术界基本上肯定石鼓为秦刻石，但具体年代仍诸说纷纭。清末震钧（《石鼓文集注》）、罗振玉（《石鼓文考释》）、马叙伦（《跋石鼓文研究》）有秦文公说（前 765～前 716 年）；马衡（《石鼓文为秦刻石考》）有秦穆公说（前 659～前 621 年）；郭沫若（《石鼓文研究》）有秦襄公说（前 770 年）；唐兰（《石鼓年代考》）有秦献公说（前 374 年）。

我国近现代学者对石鼓年代的考证，由于治学方法科学，因而在其深度和广度方面均超越了前人。现并立的 4 说中，以秦献公说在学术界影响较大。下面摘录唐兰《石鼓年代考》中的 8 个结论中的前 5 个。一则说明唐先生考证的全面有力；再则以见我国现代学者考证方法的一斑：“一、从铭刻的发展说，它应该在战国中叶，和《诅楚文》、秦始皇刻石相近。二、从文学史的发展说，它跟三百篇，尤其是《秦风》不是同时作品。它的新创风格应在战国时期，善于模仿，和《诅楚文》接近。三、从新语汇的应用来说，‘吾’字的出现，‘朕’字的消失，晚于《秦公簋》。‘吾’字作‘遻’略早于《诅楚文》。‘迋’字的使用，应该在战国，‘殴’字的使用和《诅楚文》等接近。四、从字形的发展说，尤其可以证明它属于战国时期，‘四’字已经不作‘三’，在《秦公簋》和《史籀》篇之后，属于籀文到小篆的过渡时期。五、从书法的发展说，石鼓的写法晚于《秦公簋》而早于始皇刻石，也只能是战国时代。”

石鼓的制作年代，其今后的定论，是否从现存并立的四说中择善而从，或者产生四说之外的可以作定论的新说，将有待我国学术界的进一步研究、考定。

（马贤伟）

注：据新华社西安 1991 年 12 月 9 日电：我国现存最早的石刻文字——石鼓文，已被陕西汉中市政协干部尹博灵译成白话。尹博灵认为，石鼓文刻制年代为公元前 747 年左右，它是以诗歌形式纪赞了秦初创时期秦文公 20 余年间重大活动的吏实。是中国当今人们还能见到的最古老的纪事体文学系列史诗。

（施宣圆）

《岳阳楼记》三块雕屏孰为真？

江南三大名楼之一的岳阳楼，1983 年落架大修后，“整旧如旧”保持了原有的独特风貌，游人如云。每逢节假日，登楼者络绎不绝，人们争睹“洞庭天下水，岳阳天下楼”胜观。

岳阳楼座落在岳阳市西门城楼上，面临烟波浩渺的洞庭湖。它是一座三层木楼，全楼闩缝对榫，没用一颗铆钉、一块砖石。楼顶外貌酷似古代将军头盔，俗称盔顶，为我国古代建筑中少见的形式。大修前所见到的岳阳楼为清代同治六年（1867 年）所建。

岳阳楼的前身，相传是三国时代吴国大将鲁肃训练水军的阅兵台。唐开元四年（716 年）中书令张说谪守岳阳时改建，取名岳阳楼，到了宋庆历四年（1044 年），腾子京到巴陵（岳阳）当地方官，第二年扩建了岳阳楼，“增其旧制，刻唐贤今人诗赋于其上”，并请他的好友、宋代著名的政治家、文学家范仲淹写纪念文章。范仲淹并未到过岳阳楼，根据来信中介绍的情况及附来的《洞庭秋色图》，写出《岳阳楼记》，回寄滕子京。《岳阳楼记》，全文 364 字，字字珠玑，文情并茂，特别是其中“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的警句，后人引为座右铭。正是这篇千古雄文，使得岳阳楼扬名天下。

清乾隆八年（1743 年），岳州知府黄凝道特请大臣、大书法家张照（1691～1745 年，字得天，号泾南，华亭人，康熙进士，雍正间官至刑部尚书）书写《岳阳楼记》全文，又请善雕者刻于木屏之上。

现今，当你走进岳阳楼一楼大厅，即可看到由 12 块紫檀木板组成的木屏，高 9.5 尺，宽 12.5 尺，黑底绿字。字迹苍劲古朴，颇有气势。但当你登上二楼，大厅中又有一幅相类似的木屏，字迹龙飞凤舞，出神入化。同一座楼，何必嵌立两幅同文雕屏？事出有因：

清道光四年（1824 年），巴陵有个姓吴的知县，他想把《岳阳楼记》雕屏原件偷回到自己的家乡，占为己有，于是叫人按照原件笔迹，仿制一屏。对外则佯称爱屏入迷，临摹以存。岂知暗地把仿制品装到楼上，摘下原件搬到船上，从水路出发。然而天理不容，茫茫湖中，半路风浪骤起，行至鹿角一处，船翻人亡，雕屏失散。后终为渔人打捞收藏。时过百余年，1933 年当地整修岳阳楼，政府闻讯从民间赎回此屏，并油漆一新，归位故楼，装在二楼大厅正面。即眼下的二楼雕屏为张照原迹，一楼的为赝品。

话到此处，本应谜已不成其谜了。没想到旧节发新技：1987 年 10 月 5 日《长沙晚报》发表金中、钟山联名文章：《岳阳楼雕屏之谜》。文中说，“笔者近日从岳阳市社会福利院一间杂屋里，发现一幅新的‘岳阳楼记’雕屏残匾。残匾共五块，材质为樟木，除一块刻有‘岳州守黄公属予书文政文张照’的匾面油漆全部驳落外，其余四块匾面都有近似板栗色的国漆。”文

中还说：“ 残匾上的字比二楼雕屏上的字稍小一些，然书法治印都有过之而无不及。 ”并附有残匾拓片影印件。作者按残匾的长宽和文字的排列，估计这幅雕屏长约 6 尺，宽约 14 尺，约为 34 块木匾拼镶而成。

该文称：经调查残匾原有 7 块，原为吕仙亭一段姓老道珍藏，十年动乱期间，亭破人亡。恰逢原岳阳县民政局在此处兴建社会福利院，老道房中的残匾被福利院一疯女人搬走，不久疯女死，其亲属弄走二块残匾，至今下落不明。剩下这五块，一直被一位保育员当作堆放鞋物的搁板。

见到此文之后，我想到的起码有三个问题值得解谜：1.残匾若为正宗原件，那么岳阳楼二楼雕屏的真品地位则会动摇——它就不是张照手迹了。2.残匾若为赝品，赝品何其多！是吴知县手中的赝品？还是其他什么人手中的赝品？3.残匾是张照手迹雕屏的备用品？试雕品？还是吴知县仿制时的试雕品？

事过三天，10 月 9 日笔者前往岳阳采访，后又特地到岳阳楼，询问管理所的同志，想问个究竟。回答是：听说有这么回事，但无法解谜。

张照有真迹字幅在北京故宫博物院，这是笔者亲见的。以岳阳楼现有两幅雕屏及新发现的残匾，拓其各匾字迹与张照手迹相对照，我想工书之人和笔迹行家是容易鉴别出真伪的，加之验证匾屏木材年代作参考，三屏孰为真孰为赝，是会弄个水落石出的。

（范良智）

寒山寺古钟今何在？

月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。

姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。

这首七绝是唐代诗人张继吟咏苏州寒山寺的绝唱。而寒山寺也由于张继的吟咏成为名扬千古的游览圣地，就是在日本也是家喻户晓、妇孺皆知。不但我国历代各种唐诗选本和别集将张继的《枫桥夜泊》选人，连日本的小学课本也载有此诗。可见诗名之盛。特别是使张继写出声情并茂诗句的那口钟，使中外游客无不为之向往。日本游客每年在岁末之夜都要专程到寒山寺聆听“ 夜半钟声 ”，并以此为荣。有趣的是：因为张继诗中提到了“ 夜半钟声 ”，竟引起了一场持续到清代的笔墨官司。

宋代著名文学家和诗人欧阳修在《六一诗话》一书中指责张继“ 贪求好句而理有不通，亦语病也 ”，因为“ 句则佳矣，其如三更不是打钟时？ ”但他的指责却受到后人的普遍反对。南宋叶梦得在《石林诗话》中说：“ 盖公未尝至吴中，今吴中山寺实以夜半打钟。《唐诗纪事》曰：此地有夜半钟，谓之无常钟。继志其异耳，欧阳以为语病，非也。 ”《学林》、《诗眼》、《遁斋闲览》等书也都证明苏州寺庙有夜半敲钟的习惯。《苕溪渔隐丛话》、《野客丛书》等还引了不少唐代诗人如白居易、温庭筠、王健等人咏苏州夜半钟的诗句。直到清代，《渔洋诗话》、《全唐诗话续编》等书还在批评欧阳修的主观臆断。其实，历代诗人墨客到寒山寺游览后留下的诗句中，仍然可以发现寒山寺一直是夜半敲钟的，像宋人陆游“ 客枕依然半夜钟 ”、明人唐寅“ 客船夜半钟声渡 ”、清人王士禛“ 疏钟夜火寒山寺 ”等。由此看来，欧阳修的批评指责实在是想当然的主观臆断。

由于这场笔墨官司的渲染，寒山寺真成了“寺以诗显，钟以诗名”的游览胜地了。然而，使张继诗兴大发和使历代游人慕名而来的这口古钟如今何在呢？为什么现在寒山寺只有一口清代所铸的钟和一口日本钟呢？说来有趣，历经沧桑的寒山寺已经数易其钟了。寒山寺原名妙利普明塔院，初建于南朝梁天监年间（502～519 年）。这口钟也是当时所铸。到唐代，据《清一统志》载：“相传寒山、拾得尝至此”，才改名为寒山寺。寒山、拾得都是唐时高僧，皆有诗集传世。至元朝末年寒山寺毁于战祸，以后虽经多次修建，却屡遭火灾，日趋败落。那口有名的古钟也不知去向。这口钟据说声音异常宏亮，夜深人静时敲起来，连十几里外的苏州城内也能隐约听见。寺庙里是不可无钟的，所以到了明代嘉靖年间，本寂禅师又主持建楼铸钟。大画家唐伯虎曾写了一篇《姑苏寒山寺化钟疏》，记载了化缘募钟的始末。他的好友文征明还手书张继《枫桥夜泊》刻碑立于寺内。但没有多久，据《寒山寺志》记载：“钟遇倭变销为炮”，文征明的手书诗碑也毁于火。直到清光绪三十二年（1906 年），江苏巡抚陈夔龙才重修寺庙，并又铸了一口大钟。著名文人俞曲园在《重修寒山寺记》中说：“堂之西尚有隙地，乃构重屋，是曰钟楼，铸铜为钟悬其上，以存古迹。”这口钟今天仍然悬于寺内西侧的八角钟楼上。俞曲园还补书了张继的诗，这块碑刻也陈列在寒山寺的碑廊里。值得一提的是，就在这口清钟铸成的同时，日本各界人士募捐集款，由小林诚义等一批日本优秀工匠精心制作，铸成一对青铜奶头姐妹钟，一口悬于日本馆山寺，一口送到苏州寒山寺悬于大雄宝殿内，同时还移来一批樱花。日本首相伊藤博文侯爵还亲自撰写了铭文和铭诗刻于钟上。其铭诗云：“姑苏非异域，有路传钟声。勿说盛衰迹，法灯灭又明。”反映了日本人民对中国人民及寒山寺的友情。寒山寺建成至今已历 1400 余年，古钟佚、明钟毁，现在只有清钟与日钟互为辉映、声韵长存了。

那口珍贵的古钟究竟哪里去了呢？这个谜已经有人揭示过了。康有为在庚辰年（1880 年）二月二十五日到苏州寒山寺游览，看到古钟早佚，明钟又毁，大为感慨，写下了一首七绝：“钟声已渡海云东，冷尽寒山古寺枫。勿使丰干又饶舌，他人再到不空空，”在题款中又云：“唐人钟已为日人取去。”康有为博学多览，所云必有所据，可惜未点明出处。无独有偶，日本人也认为古钟流人日本。伊藤博文在赠钟铭文中说：“姑苏寒山寺，历劫年久，唐时钟声，空于张继诗中传耳，尝闻寺钟转入我邦，今失所在，于山田寒山搜索甚力，而遂不能得焉。”他究竟据何“所闻”，于今也无从查考，真是令人十分惋惜。或许有一天，谜底终被揭示，古钟重见天日，不但与张继之诗珠联璧合，也可为中日友谊的一段佳话。

（朱小平）

南京琉璃宝塔构件能否重见天日？

南京中华门外，过秦淮河上的长干桥，向南，在雨花路的东侧，有一处名宝塔根的地方，这里原来是明代永乐皇帝朱棣，为纪念其父母朱元璋和马皇后而修建的大报恩寺和琉璃塔的所在地。

根据张惠衣《金陵大报恩寺塔志》记载：报恩寺“在聚宝门（今中华门）外一里，即古长于”，“明永乐十年（1412 年）敕工部重建，准宫阙规制”，征集军匠夫役十万人，到宣德三年（1428 年）始告完成。宫殿周围九里十三

步。可见当时规模极为宏伟。

根据《塔图附志》记载：“永乐十年，北迁，因欲报高皇帝深恩，于六月十五日午时起工，至宣德六年八月初一日完工，共 19 年。敕工部侍郎黄立恭依大内图式，造九级五色琉璃宝塔一座，曰第一塔，以扬先皇太后之德。其塔高三十二丈九尺四寸九分。”琉璃塔造了 19 年，费白银 348.5 万多两。九层八面，覆瓦和拱门都用五色琉璃构件，塔顶用 2000 两黄金做成。飞马、飞羊、狮子、白象等图案，生动美观。全塔共悬挂风铃 152 个，塔内置油灯 146 盏，日夜通明，名为长明灯，每昼夜耗油达 64 斤。

根据张岱《陶庵梦忆》记载：闻烧制琉璃瓦时，具有三份，建塔用一份，余二份埋人地下，编号识之，以后凡琉璃塔损砖一块，以字号报工部，发一砖补之，如原来的一样，真可谓“斗笋合缝，信属鬼工”。当时海外商人、学者、翻译来中国的络绎不绝，见报恩塔，必顶礼赞叹而去，认为这样雄伟的宝塔，在世界各地是没有的。

根据 S.W.Bushell 著的《中国美术》记载：“圆明园中之塔，其体制仿南京著名的琉璃塔而造，乃琉璃建筑物之标本。”南京琉璃塔毁于太平天国之役，“然其覆瓦之式，雕绘之纹，今犹保存于英国博物院中”。

现在南京博物院、南京市博物馆均有大报恩寺琉璃塔的琉璃构件的陈列。南京市博物馆还陈列着一块清代《江南大报恩寺琉璃宝塔图》的黑色石碑，石刻线条清晰，图形完整，使我们能见到明代琉璃塔的全貌。

根据南京市博物馆陈列说明：“这座雄伟的宝塔是中古时期世界建筑奇迹之一，太平天国时期毁于大火。为建塔烧制的琉璃瓦及构件一式三份，建塔时用一份，余两份编号埋人地下备用。1958 年南京市文管会发现这批构件时，上面多带有墨书的字号标记。”

我们到宝塔根地方调查，大报恩寺及琉璃塔早已荡然无存。在拥挤的民房中间，尚有两个巨大的碑座赑屃（俗称石乌龟），这是仅存的报恩寺遗物。一个永乐年间的龟趺，龟高 2.35 米，残长 4.7 米，碑身已无。一个宣德年间的龟趺，高 2.05 米，残长 5.8 米，连石碑共高 13.32 米。这两个石龟趺，是南京地区现存最大的石龟趺之一。两个龟趺相距不远，步行 5 分钟即到。

据南京市博物馆负责文物普查工作的老同志说：解放初期，有一位农民在挖水沟时，曾发现地下有一条长达数丈的琉璃瓦的巨龙，金光闪闪。由于当时农民的封建迷信思想，认为不能动，于是就重新把它掩埋起来，不为人知。

我们访问了南京博物院的有关同志，是否发现埋藏地下的整套报恩寺琉璃塔的构件？他们讲述了一个故事：从前有一个和尚，他根据史籍的记载，花了一生的精力，想找到备用的那套玻璃瓦构件，欲把宝培复原，结果终其一生，也未找到。

那么，那套完整备用、埋人地下，并有编号的琉璃塔的构件是否保存下来？埋在何处？文物专家们对这一系列问题深感兴趣。经过南京市文管会的文物普查，找到了当年烧制琉璃瓦的古窑址，并且出土了一些琉璃瓦构件。窑址在今南京城的城外南郊，按常情推测，埋藏备用构件之处不会离窑址很远，也不会离宝培很远。

根据林泓《深藏地下的宝塔》（见《光明日报》1983 年 11 月 23 日）记载：多年的艰苦寻觅，“五色琉璃釉的熠熠光华在地底下重新显现。人们在这座硕大而整齐的地下宝库前瞠目结舌”，“据当时在场的目击者说，不计

其数的琉璃构件堆放得极为整齐，每个构件上都有墨写的编号”。而且“编号还是那样的清晰。当然，能看到的只是离地表最近的一层，下面还有多少层，是不是所有的构件都集中在这里，人们还不清楚，这一惊人的窖藏的规模和结构，人们也没有来得及弄清楚。从种种考虑出发，人们只能无限惋惜地将这个宝库重新妥善掩埋起来”。根据这篇文章看来，深藏地下的宝塔，很快会重现人世。但我们走访了南京博物院和南京市博物馆的有关同志，他们说不知道有这么回事。

明代南京大报恩寺琉璃塔，太平天国时期被毁以后，100 多年来，虽有不少宝塔的琉璃瓦构件发现，而且公开陈列，抑或见之于报刊。但埋藏地下备用的那一套，至今扑朔迷离，若隐若现。仁者见仁，智者见智。世界最大的琉璃塔能否重见天日，至今仍是一个谜。

（蔡继福）

考古篇

中国文明的起源是一元还是多元？

“文明”一词有广义和狭义之分，广义的文明往往泛指文化而言，这里所称的是狭义的文明，指人类社会发展的高级阶段，即某个社会已由氏族解体而进入具有国家组织的阶级社会。摩尔根、恩格斯的社会发展学说，曾将人类社会划分为蒙昧、野蛮和文明三个时代，主张人类社会从野蛮时代的高级阶段，经过文字的发明和应用，铁器的使用，伴随着国家和城市的出现，进入了文明时代。我国已故的著名考古学家夏鼐先生也曾指出，文明的标志“除了政治组织上的国家以外，已有城市作为政治（宫殿和官署）、经济、（手工业以外，又有商业）、文化（包括宗教）各方面的中心。它们一般都已经发明文字和能够利用文字作记载（秘鲁似为例外，仅为结绳纪事）。并且都已知道冶炼金属。文明的这些标志中以文字最为重要”（《中国文明的起源》，文物出版社，1985 年）。这是学术界基本可以接受的关于“文明”的界定。

中国是世界四大文明古国之一，然由于上古史文献记载的贫乏（尤其是中原地区以外更甚），加上商代以前的社会状况往往被蒙上一层神话传说色彩，以致学术界对中国文明的起源中心在哪里，究竟是一元还是多元，是独立诞生还是相互影响而出现的，至今仍有不同的见解。

传统的观点认为中国文明的起源中心是在黄河流域中段的中原地区，也就是说中国文明的起源是一元而非多元。尤其是以河南偃师二里头遗址命名的“二里头文化”的发现，更使人们普遍认为中国文明的起源，始于二里头文化阶段，也即我国第一个出现的阶级社会——夏。然因近几年来发现的大量新石器时代文化新资料，如辽宁凌源牛河梁的红山文化祭坛和“女神庙”遗址，甘肃秦安大地湾遗址，以及分布在长江下游地区的良渚文化大墓、祭坛等众多新发现，大大地冲击着一元论，出现了中国文明起源多元论的崭新观点。俺柱臣先生在《中国新石器时代文化的多中心发展论和发展不平衡论——一论中国新石器时代文化发展的规律和中国文明的起源》一文中，通过对我国新石器时代文化全面剖析论证，提出了“七个新石器文化系统”的新观点，主张“我国新石器时代的若干文化系统中心，是我国新石器时代文化发展的规律，也是若干部族文化形成的基础，在不平衡规律的支配下，其中

夏人建立的夏王朝，在我国三代历史。匕是最早出现的国家，也是最先进入文明的社会”。严文明先生的《中国史前文化的统一性和多样性》一文，认为我国从旧石器到新石器时代文化的特征，既有统一性，又具多样性，严文曾把中国划分为形同梅花状的“五个文化区”，继而指出/中国早期文明不是在一个地区一次发生，而是在许多地区先后发生的，是这一广大地区中的许多文化中心相互作用和激发的结果。早期文明的起源地区应包括整个华北和整个K江中下游。而在文化的发生和形成的整个过程中，中原都起着领先和突出的作用，”伶氏和严氏均主张中国文明起源并不是一“元而是多元的。李绍连先生也在《中国文明起源的考古线索及其启示》文中，则把中国新石器时代划分为黄河、长江、珠江和北方四大区域及九个原始文化区，认定：“中国文明虽是土生土长的，但说它起源于一时一地是不符合历史实际的，它应该是在中国各地文化发展的结果，或者说是上面提及的四大区域的原始文化区都是中国文明的发祥地。这种看法可称为‘中国文明起源境内多元论’。”（参见《中国文物报》1988年12月2日）。

苏秉畸先生多次在学术报告或记者采访中，谈及“喀左东山嘴相当红山文化后期的祭坛遗址、牛河梁的‘女神庙’遗址以及附近多处积石家等，说明了我国早在5000年前，已经产生了植基于公社，又凌驾于公社之上的高一级的社会组织形式”（《文物》1986年第8期）。后来又明确指出：“中国之大，并不只有中原和北方两个古文明中心。中国文明起源很难说什么地方有，什么地方没有，恰似满天星斗一样分布在我国九百六十万平方公里的土地上。”（$光明日报》1986年9月23日）苏先生的中国文明起源多无论，在学术界曾产生过重大影响。

但安志敏先生仍主张黄河流域是中国文明唯一的发祥地（《考古》198/年第5期）。邹衡先生在《中国文明的诞生》文中，通过对文字、金属器和城市等文明“三要素”的考察，主张“中国文明的源头，就是二里头文化即夏文明,从二里头文化开始,中国古代进到了一个新的时代———文明时代…（《文物》1987年第2期）。1990年11月安志敏先生在河南师范大学讲演时，又再次坚持中国文明起源一元论，并针对苏秉畸先生所持的中国文明起源恰似“满天星斗”说进行强烈的驳议，认为这一说法如果能够成立的话，“一部中国古代史就需要从头改写，甚至会影响到世界古代史的重新认识，不幸的是，这不过是在中国新石器文化多元说的基础上所假设出来的文明起源多无论。上述提法是不符合历史事实的”（《河南师范大学学报》1991年第3期）。

看来，中国文明是一元还是多元起源的，这一学术上的官司还将会继续打下去。

（华东）

原始社会有没有木器时代？

对于人类初期社会的状况，考古学家们一般是以发掘到的生产工具为依据，把它分为石器、铜器和铁器等几个演进时代。为了更细致地考察其中的差别，考古学上又把石器时代分为旧石器、中石器和新石器这样三个发展阶段。然而，在旧石器时代之前还有没有一个以使用木器工具为主的时代呢？这是原始社会史研究中尚待解决的问题。

按生物进化的规律推断，人类最初从动物界分离出来的时候，他们必然居住在森林中，过着以采集天然现成产品为主、偶而从事狩猎的生活。这时，树枝随手可得，并易于加工，折断和磨尖成木棒、木枪、木矛等工具，以作采集野果或击毙野生动物之用。因此，人类社会在最初很可能先经历一段以木器工具为主的时代。这个时代，有学者作过推算，大约在公元前三百六十万年至公元前六十万年间。

理论需要实物的证明。在考古发掘中，是否发现过人类初期所使用的木制工具呢？当然，由于木质的容易腐烂，木制工具或工具的木质部分不可能象石制工具那样完好地保存下来，但是零星的实物还是有的。一些论述原始文化的著作证明：“欧洲已发现过两件旧石器时代早期的木器，其中一件是一个紫杉木的木矛的木梢，……另一件也是一个紫杉木做的矛头，尖端是用火烧法硬化过的”；“在非洲早更新世（约前 100 万～300 万年）的静水堆积中也曾发现过木质的工具。”（见《石器时代文化》，科学出版社 1965 年版）我国著名考古学家贾兰坡先生在论述周口店北京猿人的生产工具时也认为：“在当时的条件下，最得力的狩猎武器还应该是木棒和火把。”（《周口店——“北京人”之家》）

特别值得指出的是，一些学者对不久前尚存在的现代原始人的生活作了考察。他们在论述现代原始人所使用的生产工具时写道：“达斯马尼亚人投掷用的棍棒和投枪，几乎能给予大动物以致命的打击”；“秘鲁的原始民的农具，这是由尖锐的棒和踏脚的横木，以及扫帚形的头而成”（《氏族社会的生产力》，上海辛垦书店 1935 年版）；“澳洲土人常使用投枪，其形状亦有种种，长约三英尺之棒，其一端附之以柄，他端则附以木钩，此为主要形式”；“印第安人之武器仅有极长之竹、木枪，以鸵鸟之毛羽装饰之，其尖端则附以尖锐之木枪刃”（《化石人类学》，商务印书馆 1951 年版）。可见原始人主要是使用木制工具。

与上述证明有木器时代的意见相反，有些学者认为，人类对木制工具的使用，不会比石头早；同时，木棒的加工和修理，也只有在使用石器的基础上才能进行。因此，早期猿人的主要工具应是石器，不能说在人类初期有一个单独的木器时代。国外考古发现的零星木质工具，都不过是说明了石器时代的人类使用过木器而已。况且，在中国的许多古文化遗址中，极少有木器发现。这样，关于有没有木器时代的讨论，到目前为止双方都拿不出真凭实据。

在这个问题上，马克思主义经典作家们的意见如何呢？马克思曾经指出人类使用工具的进化顺序是：“由粗木棍和打制得很粗笨的石器过渡到弓箭，过渡到制造石斧，过渡到骨器，最后过渡到应用金属。”（《资本论》第 1 卷）恩格斯也认为，人类“最初的武器即棍棒和戈矛”（《家庭、私有制和国家的起源》）；“在人用第一块石头做成刀子以前，可能已经经过很长很长的一段时间”（《劳动在从猿到人转变过程中的作用》）。列宁也论述过人类的最初阶段是“使用棍棒的猿猴群或原始人”（《国家与革命》）。他们都认为，人类最初的工具（或武器）是木制棍棒。但是否可以说，人类最初经历的“很长很长的一段时间”就是木器时代呢？显然，马克思主义经典作家们并没有作过明确的结论。

在我国许多古籍记载中，也有不少关于上古时代使用木器工具的传说。据称，传说中的“昊英之世”，人们“以伐木杀兽”（《商君书》）；传说

中的“蚩尤之时”，人民“剥木以战”（《吕氏春秋》）；传说中的“神农氏”时期，曾“斫木为耜，揉木为耒”；到“黄帝、尧、舜”时期，又“断木为杵，掘地为臼”（《易系辞》）。上述这些记载，能否证明人类初期社会经历过一个木器时代呢？有人指出，“代木”、“剥木”、“斫木”、“断木”，必然要借助于其他工具，特别是石器工具去完成的。因此，当时的工具仍应是以石器为主。

由于原始社会没有可靠的文字记载，木器易于腐朽而保存下来的极少，人类社会最初究竟是使用木器工具为主，还是使用石器工具为主，有没有一个大量使用木器而很少使用石器的时代，这还需要通过考古发掘、对原始部落的考察、对古人类进化规律的探求和远古传说资料的分析之后才能有一个定论。

（郑嘉融）

中国猿人化石下落如何？

1980 年，中国在日本东京举办中国猿人化石展览。当化石运到东京时，日本警卫厅的船只在周围巡弋，专家和保卫人员小心翼翼地前来接运。展览的时候，日本举国为之轰动。这些中国猿人的化石，确是无价之宝啊！然而，这些化石全都是解放后挖掘到的，1937 年以前挖掘到的更加珍贵的中国猿人化石，包括北京周口店猿人洞中挖掘到的猿人完整的头骨，在第二次世界大战中下落不明。这些珍贵的化石究竟在何处呢？

中国猿人是古老的人类祖先之一。他们生活在五六十万年前的周口店一带，猿人洞是他们的家。

中国猿人化石的发掘经历了曲折的过程，凝结着中外人类学家的心血。本世纪 20 年代，人们在周口店开采石灰石，不时挖掘出“龙骨”。有一次挖掘到了一颗似人的牙齿化石，经北京协和医院解剖系主任步达生研究后，认为是古代人类的化石，它代表着一个新的种属，定名为“中国猿人北京种”。他预言，周口店的山洞，是中国猿人的故乡，蕴藏着他们的化石。

1928 年，北京大学年轻的毕业生裴文中来到周口店参加挖掘工作。次年 12 月 2 日下午 4 时，太阳已经下山，山洞中一片昏暗，他在昏黄的灯光中发现了一颗猿人的头骨，兴奋极了，连夜小心挖出。第二天天未亮，用棉被包裹小心翼翼地送到北京地质所。

中国人发现了中国猿人化石的消息很快地传遍北京，传遍中国，传遍世界。它的发现终于使人们认识到了自己的童年，为早已发现但不被承认的“南方古猿”、“爪哇猿人”争得了人的地位。1936 年 10 月至 11 月，贾兰坡又从周口店挖掘到了不少中国猿人的化石。这些化石一直保存在北京协和医院的保险箱里，由著名的瑞典人类学家魏敦瑞加以研究。

珍珠港事件发生前不久，日美关系已相当紧张。协和医院也已缺乏安全感。魏敦瑞建议把这批举世瞩目的化石运到美国保存。由于种种原因，化石没有启运。在珍珠港事件爆发前两三个星期的一天，协和医院总务长博文突然通知将化石秘密装箱，北京猿人的 5 个头盖骨以及头骨碎片 15 块，下颌骨 14 块，锁骨、大腿骨、上臂骨牙齿等 147 块化石，全部用擦镜细棉纸包好，裹上药棉，再包上纸、细布、棉花，装入两只大木箱，运到美国大使馆，准

备随美国海军陆战队运到美国。但是，从此以后，这批极其珍贵的化石就从世界上消失了。

第二次世界大战后，美军在日本对中国猿人化石进行了广泛的搜寻，但一无所获。1972 年，美国巨商詹纽斯悬赏重金寻找中国猿人化石，不少人前来报告线索，但查对后都不是中国猿人化石。纽约有一位老太太声称她丈夫从中国带去的一箱化石中有中国猿人化石。开价 50 万美元，但从她提供的照片看，却不是失踪的化石。人们寻找的希望又一次落空了。

那么，中国猿人化石是怎么失踪的呢？由于当时的战争环境和启运时绝对保密，几乎无法确切查考。有人说，它在秦皇岛被运上哈里森总统号邮船，在赴美途中与邮船一起沉没海底；也有人说，邮船被日军俘虏，化石被日军截留，后来几经易手，终于下落不明。如果是前者，那么中国猿人化石从地底下重见天日后又埋入了海底；如果是后者，它很可能秘藏在日本民间。

不久前，中国人类学家周国兴根据多年调查，发现了一条新的线索。珍珠港事件爆发前夕，一个卫兵守卫在美国海军陆战队总部和美国使馆相通的便门口，看到两个人抬了一箱东西，埋在大使馆后院里。他推测，这一箱东西很可能是中国猿人化石。周国兴已找到这个地方，上面盖有房屋，未能试掘。如果埋藏的这一箱东西正是化石，那么失踪了 40 多年的中国猿人化石将会安然无恙地重新出现在世界上。

（朱长超）

甲骨文中的“众”属于哪一阶级？

研究商代甲骨文，历来有一个十分复杂、难以索解的问题，这就是甲骨文中的“众”（或作“众人”），在当时社会中的地位如何？属于哪一阶级？

有的学者主张“众”是奴隶。他们认为，“众”在甲骨文中的字形作“日下三人”，即多数人在太阳底下辛苦劳动。这是奴隶从事集体农耕的形象。再从甲骨文的内容来看，众和众人是王及其官吏任意驱使的工具。如“（王）大令众人曰协田”，“王往以众黍”，“小臣令众黍”（《殷墟书契前编》、《殷墟书契续编》），这些都是大规模的奴隶集体劳动。甲骨卜辞中常有“丧众”、“不丧众”的句子。《说文解字》上讲：“丧，亡也”；“亡，逃也”，丧的最初意义就是逃亡，亡失。因为“众”是奴隶，才会经常发生逃亡的事。《甲骨文合集》第 8 片载：“贞众作籍，不丧？”甲骨文中的“籍”字，像人双手持耒，脚踩耒上之板刺土的情形，分明是农业劳动。这片甲骨文是奴隶主在贞问：奴隶到田间耕作，会不会逃亡？甲骨文中还有“逐众”、“途众人”的记载。“逐”就是追捕逃亡者；“途”借为屠，意思就是屠杀。这说明，由于众奴隶的不断逃亡，统治者就用追捕和屠杀的方式进行镇压。《尚书·商书》中的《盘庚篇》记述盘庚对众的训话：“奉畜汝众”，“汝共作我畜民”，把这些“众”当作牲畜：如果“众”不听话，就要“劓殄灭之，无遗育”，像处置牲畜一样斩尽杀绝。西周铜器曶鼎铭文，仍把“众”和“臣”放在一起，他们都是没有人身自由的、可以被所有者随意交给别人的物品。可知“众”到西周时仍是奴隶。

认为“众”不是奴隶的学者，提出了如下一些论据来进行反驳：第一，“众”是军队的主要组成部分。甲骨文中有大量的“众”从事征伐的记载，如“以众伐龙”（《库方二氏所藏甲骨卜辞》），“令众人伐羌”（《殷墟

文字甲编》）等。很明显，“众”和“众人”是殷王作战部队的成员。而根据一般奴隶制国家的惯例，奴隶是没有资格当兵的。第二，“众”可以参加祭祀等宗教活动。如《龟甲兽骨文字》中载：“众人立大事于西奠。”古人所谓“大事”，就是祭祀活动和军事行动，《安阳新出土的牛胛骨及其刻辞》有云：“御众于祖丁，牛。”（见郭沫若《出土文物二三事》人民出版社 1972 年版）御是祭名，御祭为的是消除灾害，全句是说，御祭为众消除灾害在祖丁之庙，用了一头牛。“众”如果是奴隶，不会有这样的事。第三，甲骨文中有“米众”的占卜。如“其米众”，“令兹米众”（《铁云藏龟》），“不米众”（《铁云藏龟拾遗》）等。这里的“米”借为敉。《说文解字》上讲：“敉，抚也”；有的注解说：“敉，安也”；《方言》上还提到不少地方“谓爱曰抚”。可知“米众”是商王对众关怀和爱护的表示。这样的待遇，奴隶是不可能有的。再说《商书·盘庚篇》中的“众”，商王与他们讨论迁都之事，反复进行劝说，可知他们必是有相当地位的。若是奴隶，便不必多费口舌，只需一根绳子，像对待牲畜那样牵着走就是了。至于“众”字上面的“日”，是神圣的标志。甲骨文中有“宾日”（《殷契佚存》）、“出入日，岁三牛”（《殷契粹编》）等把日当作神来祭祀的记载。显然，“众”的字形象征着在太阳之神的光辉照耀下的顶天立地的人们。

通过上述分析，有的学者认为，“众”应该是当时的族众，属于平民阶级。他们并用考古资料加以验证。1969—1977 年在殷墟西区发掘了 339 座殷代墓葬。除 6 座较大型的墓外，其余都为小长方型的穴墓，分为 8 个墓区，可知属于 8 个不同的族，这些墓中，大都有一定数量的随葬品，说明墓主生前都具有一定的生活资料和社会地位；多数墓随葬有礼器，说明墓主生前有权参加礼仪活动；166 座随葬有青铜兵器，说明墓主生前有不少人是充当过战士的；少数墓随葬有生产工具，说明墓主生前是从事生产劳动的。这些小型墓的陆续发掘，说明殷代存在着大量的具有上述权利和生活特点的平民族众。这正与甲骨文中“众”（“众人”）的情况相合。

既然“众”是军队的主力，能参加祭祀等宗教活动，受到殷王的“爱抚”，因而有的学者又认为，“众”是殷王统治的支柱，他们都应该是奴隶主。其中众和众人还有所区别：众人是奴隶主阶级的基层全体成员，而众则是奴隶主阶级的中上层。至于甲骨文中的“众”须参加一定的生产活动，这正是和当时低水平的生产力相适应的。《诗经·周颂·载芟篇》上有“侯主侯伯、侯亚侯旅”都来参加农业生产的记述，可知到西周时，还是奴隶主贵族上下一齐到田间进行活动的。

甲骨文中的“众”，由此有了或是奴隶，或是平民族众，或是奴隶主三种看法，各有各的理由。究竟以哪一说为正确呢？

（郑嘉融）

二里头文化遗址应如何归属？

商朝之前是夏朝，迄已定论；但目前还无法用夏代文字来加以核实，在考古发掘上也未得到确认。由于商代世系已被安阳出土的甲骨文所证实，有理由认为《史记·夏本纪》所记夏代世系也非虚指。所以，夏代的存在还是被人们公认，并都希望用考古手段去证实和补充。1953 至 1959 年，我国发现了一种以河南偃师县二里头为代表的文化——二里头文化遗址，从而揭开

了新中国探索夏代文化的序幕。该遗址堆积着厚厚的文化层，出土了丰富的遗物，发现了我国迄今最早的青铜器和宫殿建筑遗址，还有灰坑、墓葬遗址等。根据它们的文化内涵，考古学者把它们分为四个早晚不同的时期。经碳十四测定，它介于龙山文化和郑州二里岗文化之间。由于遗址内地层堆积可分四个不同时期，四期之间出土的文物又有所差别，因此在它的归属问题上，学术界产生了分歧。现将目前讨论中几种不同意见和较有代表性的论点简述如下：

一、河南龙山文化晚期与二里头文化四期遗存都是夏代文化遗存。吴汝祚的《关于夏文化及其来源的初步探索》（见《文物》1978 年第 9 期）认为，不论从河南龙山文化晚期分布的地域或绝对年代来看，它和夏朝的早期年代均相符合；二里头文化四期都在夏人活动的地域之内，时间与夏代纪年相当，且与龙山文化晚期有承继关系，因而两者都是夏代文化。黄石林的《关于探索夏文化问题》（见《河南文博通讯》1978 年第 1 期）从地域、时间、文化系统、社会发展阶段方面进行了论述，并认为它们是探索夏文化的四要素，而从中原文化系统中去寻找，则是探索的基本前提。

二、二里头文化四期是夏代文化，但河南龙山文化不可能是夏代文化。邹衡的《郑州商城即汤都亳说》（见《文物》1978 年第 2 期）根据文献推定郑州商城为商汤所都之亳，进而推论二里头文化四期为夏代文化，认为这给论证二里头文化是夏文化打下了坚实基础，也是目前讨论夏文化问题意见分歧的关键所在。在《关于探讨夏文化的几个问题》（见《文物》1979 年第 3 期）中，邹衡又指出河南龙山文化并不是夏文化：（一）其晚期的绝对年代已超出夏纪年范围；（二）它并未过渡为二里头文化，两者的文化特征还有较大差别。黎虎的《夏商周史话》、田昌五的《古代社会断代新论》等也主张二里头文化四期为夏代文化：（一）从时代看，二里头文化与夏朝年代相合。（二）从地域看，二里头文化分布的中心地区——豫西和晋南，正是古史传说中夏人活动的中心地区。（三）从文化发展系列看，二里头文化上承河南龙山文化，下启早商文化，迄至今日，在它们之间还没有发现第三类型的文化。（四）从文化面貌看，二里头文化中包含的反映阶级压迫、国家机器以及青铜器出现等情况，都与文献中所记夏代史实相符。因此，它是夏代文化无疑。

三、河南龙山文化晚期与二里头文化一、二期属夏代文化，二里头文化三、四期属商代文化。这是目前学术界比较流行的一种看法。安金槐的《豫西夏代文化初深》（见《河南文博通讯》1978 年第 2 期）对此进行了论证：（一）从二里头文化一、二期出土的陶器形制和纹饰特征看，与河南龙山文化晚期有承袭关系，它们的年代又在夏代纪年之内，故为夏代文化。（二）二里头文化三、四期出土的陶器，在形制和纹饰上与商代二里岗文化期陶器的情况基本类同。再者其夯土台基亦与之有着紧密相接的先后关系；另外，《汉书·地理志》中有“汤居亳”在偃师之说。因此，二里头文化三、四期属早商文化。

四、二里头文化四期遗存是商代文化。1959 年夏，徐旭生在《豫西调查“夏墟”的初步报告》（见《考古》1959 年第 11 期）中就定二里头文化为“商代早期”。北京大学历史系的《商周考古》认为，二里头文化与早商文化有着渊源关系，特别是晚期的陶器与商文化非常接近，如圜底器盛行等。大口尊、盆等器物与早商文化的同类器物已很难区分。从青铜器的使用、墓

葬材料反映阶级对立和宫殿建筑的出现，都可见两者有着承继关系。因此，二里头文化是商代文化。

五、二里头文化一至三期是夏代文化，第四期是早商文化。孙华的《关于二里头文化》（见《考古》1980 年第 6 期）就持此说。其理由是：（一）在二里头遗址发掘出的一万平方米的宫殿遗址是夏代后期遗存，它的废弃应与商灭夏事件有关，压在宫殿台基上的第四期遗存，可能是商人灭夏后的遗存。（二）在二里头第四期遗存中，出现了一种新的文化因素，并成为该期的主流，有许多特点已表现在二里岗商文化中，这种文化面貌的相似，反映了两者文化性质的一致。（三）二里头一至四期的绝对年代说明一至三期均在夏纪年内，应是夏文化；第四期与二里岗下层商文化年代相近，应是早商文化。根据二里头遗址中出现的宫殿基址，结合古文献中关于夏都的记载，二里头遗址很可能是夏都平阳，而非汤都西亳。

以上意见有其一致之处，但分歧也是明显的。这些分歧涉及到二里头文化和河南龙山文化以及商代文化的关系，同时这几种意见立论的着眼点和论证的方法也有差异。由此可见，强调运用考古手段去探索夏代文化是完全必要的。这不仅有助于夏代历史的研究，而且对于研究我国原始社会的解体、奴隶社会的形成等问题，对于理解马列主义国家学说，都具有十分重要的意义。这一问题的解决，将直接关系到我国进入文明时代的具体时间。探索夏文化问题无疑地是中国历史上的关键性问题。尽管目前确切地判明二里头文化遗址的时代还缺乏更多的证据，它只是一座刚刚打开的迷宫。但是，随着新资料的不断出现和讨论上的进一步深入，我们深信这个课题必将获得圆满的答案。

（俞爽勋）

屈肢葬是一种什么葬仪？

屈肢葬相对直肢葬而言，指的是人死之后尸体所摆放的形式。它是中国文化史特别是中国墓葬制度史上一个奇特现象。但是，关于它的渊源、流行时间和地区、表现意义等等的解释又是一个长期悬而未决的问题。

根据已发表的资料，解放以来在陕西和甘肃特别是陕甘交界地区发掘的春秋战国时代的秦墓中，蜷曲特甚的屈肢葬占 70%，直肢葬占 12%，葬式不清者有 18%。据此，或以为这种直肢葬与屈肢葬并行的葬仪是秦国特有的文化现象，直肢葬者为秦宗室贵族，屈肢葬者为殉葬的奴隶。确实，秦国殉葬的风气特别盛行，《史记·秦本纪》：“三十九年，缪公卒，葬雍，从死者百七十七人，秦之良臣子舆氏三人名曰奄息、仲行、鍼虎，亦在从死之中。”但根据文献尚不能直接证明秦国的殉葬一律采用屈肢葬仪。

而且，屈肢葬并非仅流行于秦国，二里头文化遗址中也有蹲坐、仰屈、侧屈等葬式。特别值得注意的是辛店文化的屈肢葬与春秋时代秦国的屈肢葬表现出惊人的相似。如辛店文化姬家川遗址 M2，有一屈肢葬者，其足根已靠近臀部，屈度特甚。在齐家文化永靖大何庄遗址中的屈肢葬也与辛店文化和春秋秦文化的表现相同，下肢向上弯曲紧贴胸前。在洛阳中州路和郑州二里岗的东周墓中，屈肢葬也占有绝对的多数。更有趣的是，在甘肃永靖秦魏齐家文化男女合葬墓中，还发现女性依偎男性身旁，采用屈肢葬仪。

不仅如此，在台湾土著诸族，甚至在苏联南部的伏尔加河、顿河和第聂

伯河下游的草原上，也流行一种屈肢葬，而且年代相当于公元前 3000 年或前 3000 年的后半期。看来，屈肢葬并非中国特产，而是流行于世界部分地区的文化现象。

这样，就出现一个问题，即中国的屈肢葬是自发产生的，还是受外来文化的影响？有人认为，中国的屈肢葬包括仰韶期的与战国时代的，当是受外来风俗的影响，它的出现与发达很有受南俄方面影响的可能。这个解释或许有道理，因为对文化发展来说，传播的作用确实要比独立发明大得多。可是在严重缺乏物证时，我们宁可取各自独立发明的说法，或者用“趋同作用”来解释。

另一种解释直率地主张，屈肢葬俗无疑应属于秦国自身的文化传统。理由是：春秋战国秦墓与西周墓或中原地区东周墓在葬俗上差异很大。秦墓中流行蜷曲特甚的西首葬俗，西周墓中流行直肢北首葬俗，中原地区东周墓中葬俗比较复杂，春秋时代直肢葬较多，屈肢葬较少，战国时则屈肢葬数量上有所增加，但像关中秦墓中蜷曲特甚的则很少。这种意见对于理解秦文化是有帮助的，然而，遗憾的是仍不足以说明中国广大地区乃至世界部分地区屈肢葬之间的相互关系。

除上述之外，关于屈肢葬意义的猜测向来也为这方面的学者所感兴趣，且分歧也最大。一种意见认为屈肢葬是希图在墓地内节省地方或节省人力，使尸体屈肢则所占的墓圹便可缩小。另一种猜测以为屈肢合乎休息或睡眠的自然姿态。现代民族学的资料也有这种记载：木里藏族自治县的普米族的葬俗就是将尸体捆缚成蹲坐状放置屋门侧边，围绕尸体垒成圆拱状并用泥巴涂抹起来以防臭气四溢，在墓顶插入一根圆竹，顶端通往屋顶以外，使臭气顺着竹筒向屋外消散，侍尸体腐烂后，始将遗骨埋葬。这表明生者希望死者能像生前一样，采取屈肢这种合乎休息或睡眠的自然姿态。第三种猜测是从宗教学观点出发，认为生者将死者用绳索捆绑起来，是为了阻止死者灵魂出走，向生人作祟。第四种意见认为古人可能根据对暴死、难产而死或其他死于非命现象的观察，觉得屈肢的姿态像胎儿在胎胞内的样子，象征着人死后又回到他们所生的胎胞里面去。

对于上述 4 种解释，或以为纯属臆断，特别是第四种说法完全是把现代解剖学对胎儿姿态的观察与古代的屈肢葬硬扯在一起，古代的医学水平显然不能达到这样的高度。有的虽然主张屈肢葬特别是秦国的屈肢葬只能是殉葬奴隶的葬仪，但又感到这种解释并不能对中原地区和其他地区的屈肢葬“都给以合理的说明”。

古人已逝，不能起而复生。屈肢葬的真相只能任凭后来诸君施展想像的翅膀来揭开了。

（勇木）

悬棺葬是怎么一回事？

人总有一死，尸体总要处理。你知道我国古往今来有几种葬法？也许你知道有土葬、火葬、还可能知道有水葬、鸟葬、兽葬，然而，你可曾知道还有一种十分奇特的葬法——悬棺葬吗？

“悬棺葬”就是利用木桩或天然岩缝把棺木悬置在悬崖峭壁之上，或者把棺木放在天然或人工凿成的岩洞之中的一种葬法。悬棺的形制主要有船形

的和长方形的两种。

据统计，我国南方广大地区都有悬棺葬的习俗，时间包括从商周到明清两千多年。悬棺葬作为一种古代文化遗存，无疑对民族学、考古学和历史学的研究有很大的价值，它提供了有关各民族所处历史阶段、社会物质生活、社会结构和观念形态等各种珍贵材料。

但是，千仞绝壁上的悬棺真是使人难以想像啊！古人是怎么把它们放置上去的？试想这一定需要难度很大的高空运送和营造技术，这个问题直到今天我们仍然无法弄清楚。传统的说法认为，南中国广大的少数民族大多数长期处于氏族部落阶段。从悬棺葬技术和悬棺的随葬品来看，其物质生产力水平超过了中原地区民族在氏族部落时期的水平。这些民族是否已经跨出了氏族部落阶段的大门，从物质生产力水平上看似乎可以肯定了，但是，这些民族的社会结构仍没有明显迹象表明它们跨入了国家的大门。这或许是一种不平衡，更重要的可能还在于：直到今天，我们对这些民族的社会结构还缺乏深入的了解。

置棺于绝崖，悬棺葬要耗费很大的人力、物力，是什么观念支配了人们的意志呢？比较基本的看法是：南中国的少数民族长期山行水处，自然环境决定了他们的生活环境和生活习性，也在他们的观念意识中得到折射的反映。悬棺一般放在靠山临水的位置，棺形也有作舟形的。这表明亡灵对山水的依恋和寄托之情。至于把棺木放得很高，固然有有利的因素：高处可以防潮保尸，可以防止人或兽的侵扰等。但是，其中观念的成份还是主要的。唐代张鷟《朝野佥载》说五溪蛮父母死后，置棺木“弥高者以为至孝”，以至形成争相高挂棺木的习俗。元代李京《云南志略》载土僚人死后，悬棺以“先坠为吉”，上述记载可以给我们很大的启示。

有关采用悬棺葬民族的族别、族源问题是悬棺葬研究的重心所在。悬棺葬在南方广大少数民族活动地区都有发现。这些民族有被称为越人、百越、诸僚、五溪、侵人、濮人、鹪人等。悬棺葬葬法会不会和如此众多的民族都有关系呢？是不是出于不同民族的同一葬法呢？或者是亲缘关系相近的民族间共同的葬法呢？抑或是某一民族首先采用而后被其他民族所吸收的一种葬法呢？

有一种意见认为采用这种葬法的各少数民族之间有着亲缘的关系，葬式相近本身就可以表明这一点。如无特殊情况，只有这些民族的亲缘关系，才能使这些民族采用这种同一葬法。然而，另一种意见则认为这些少数民族自古就不是相同或相近的，把众多的悬棺主人笼统定为“越人”或“百越”、“濮人”或“百濮”、“僚”或“诸僚”都是缺乏历史根据的。这些名称都是众多民族的泛称，对这些泛称包容的单个民族还缺乏了解的时候，很难确定悬棺所属的民族。

悬棺隐身在云雾缭绕的峭壁之上，充满了神奇的色彩，它沉积了往日失去的回忆。尽早解开悬棺葬之谜，对于填补中国古代乃至现代南方各少数民族研究的空白有着重大的意义。

（方令）

长沙楚墓帛画中的妇人形象是谁？

1949 年春天，湖南长沙市东南郊陈家大山楚墓出土一幅帛画，习称为晚

周帛画或长沙楚墓帛画，距今有二千二三百年，是目前世界上发现的年代最早的绢画之一。它那神魅般的构思和绘画技巧，在灿烂的楚文化艺术中闪耀着夺目的光彩，引起了我国许多专家、学者的关注，并对它进行了多方面的研究和探讨。

这幅帛画不大，高约 28 厘米，宽约 20 厘米。由于长期埋葬地下，帛画出土时已经变得很暗，几乎难于辨认。帛画最初的临摹本就是在原画出土后这种难于辨认的情况下进行的，因而有多处错误。后来，湖南省博物馆将帛画重新进行了科学处理，才使帛画的原貌清晰地显现出来。

对照新旧摹本，旧摹本在内容上错误甚多。首先，在画的整体构图上，将妇人右下方一弯月状物遗漏，致使整幅画构图不全；其次，在细节上也有多处错误，例如左上方的兽，旧摹本上，头部两侧各绘有一角，躯体仅右侧绘有一足，身躯弯曲，尾端下垂；而原画中的兽，头部两侧并未长角，躯体两侧各有一足，身躯不仅弯曲，且尾端呈卷曲状。又如旧摹本中的妇人，头部后脑上有用丝增挽的高髻，双手五指仅呈五道稍斜弯曲线，双手活动不明。而原画中的妇人头部后脑上仅挽有一垂髻，双手合掌，五指皆具，作祈祷状。

在这幅不大的原画上，图以墨线勾描，用笔流畅，在人物的唇上与衣袖上，还可以看出施点朱色。图中一妇人，侧面，细腰，左向而立，头后挽着一个垂髻，并系有装饰物。衣长曳地、鞋履未露，立在一弯月状物体上。大袖身，小袖口，妇人的两手向前伸出，弯曲向上，作合掌状。妇人头上部左面，画有一兽一禽。

早在 50 年代初期,郭沫若先生根据当时的旧摹本进行过研究,先后在《人民文学》上发表过两篇文章，论述帛画在我国文化艺术史上的地位。郭老认为妇人左上方的一兽一禽为夔（古代传说的一种独脚兽）和凤，并把帛画定名为“ 人物整风帛画 ”。郭老继而考证分析；画上一凤一夔，作斗争状，凤为神鸟，象征善与和平，在斗争中居高临下，占优胜地位，夔为怪类，象征邪恶与死亡，在侧面抵御相形败退。画的下面是一个善良的现实的女子合掌胸前，似乎在祈福。她立在凤鸟的一边，在幻想祈求经过斗争的生命的胜利，和平的胜利。画中妇人的身份，郭老未作明确的考证。60 年代初，郭老仍持此说，郭老给王伯敏先生信函，附诗云：“ 长沙帛画图，灵凤半恶奴。善者何矫健，至今德不孤。 ”

80 年代以来，通过对原画的重新鉴定，加上另外一些年代相近的帛画相继出土，不少专家、学者多次撰文对帛画的主题思想以及它的用途作出了迥异的研究结论。如《江汉论坛》1981 年第 1 期发表的熊传新同志《对照新旧摹本谈楚国人物龙凤帛画》一文，认为帛画的结构和布局有上、中、下三层。上层为天空，左上方之兽，是我国古代神化了的龙，不应当是夔。右上方的鸟，应为凤鸟。龙和凤在我国古代神话传说中是人和神助魂升天的神兽神禽。妇人右下角有一弯月状物是画的下层，应为大地，意味着妇人站在大地上，表情肃穆，向着升天驾御的龙凤合掌祈求，希望飞腾的神龙神凤引导她的灵魂登天升仙（这种“ 灵魂升天 ”的思想，在俗信鬼神的楚地非常盛行，可以从楚国伟大爱国诗人屈原的诗篇中找到印证）。帛画的主题思想应该是楚巫神迷信思想的反映。作者最近又撰文认为妇人右下角弯月状物为魂舟，表示她的升天，除有龙凤引导之外，还有魂舟供她遨游升天。根据这些论证，作者认为画中妇人即墓主人的画像。美术史家金维诺先生也持此说，他在《从楚墓帛画看早期肖像画的发展》中，认为这些用途同于明旌的帛画，画上的

中心人物均为死者本人的画像是可以肯定的，并认为此类帛画是我国肖像画的滥觞。由此推知，画中妇人长裙曳地，鞋履不露，使人一看就明确死者虽不是一个所谓“雍容华贵”的贵夫人，却也是养尊处优的统治阶层的主妇。

王伯敏先生在他近年出版的《中国绘画史》中认为：这是一幅带有迷信色彩的风俗画，描写一个巫女为墓中死者祝福。关于“巫祝”的事，由来已久。王符在《潜夫论》的《浮侈》篇中有较详细的叙述。这幅帛画所描绘的妇女，有可能是当时“巫祝”的形象。除此以外，还有人认为画中妇人是女神宓妃，王仁湘同志就认为这是一幅“丰隆鸾鸟迎宓妃”图。（见《江汉论坛》1980 年第 3 期《研究长沙战国楚墓的一幅帛画》）

从墓葬出土的形式来看，帛画当时不是作为观赏的美术品，而是被统治者作为寄托其不可达到的欲念的迷信工具，这种形式是当时楚人的一种迷信习俗，这是比较确定的。至于画中妇人的形象到底是谁？各家论说很不一致，这倒是一个尚未完全解开的谜，有待于专家、学者作进一步研究。

（罗文中）

“秦”人起源于东方还是西方？

众所周知，我国历史上第一个统一的、中央集权制的封建国家是由嬴姓的秦国人建立起来的。那么，对祖国历史作出重大贡献的秦人早期情况是怎样的呢，他们的祖先属于哪一个古代民族，起源于何方？

《史记·秦本纪》说：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩修。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业……”秦人祖先的情况究竟如何？自古以来，史家对此颇费脑筋。或曰是起源于我国西北地区的土著戎族，或曰是来自东部齐鲁地区与殷人密切相关的东夷部族。这是由于秦是一个经济文化十分落后的后起之国，直到秦文公十三年（前 753 年）才“初有史纪事”（《史记·秦本纪》），其早期历史的材料十分缺乏，给人们的研究造成了很多困难，于是人们只好靠《史记》中的有关篇章来推测。

在过去，人们普遍主张秦人是西北地区的古代部族成员。王国维在《秦都邑考》中指出：“秦之祖先，起于戎狄”（《观堂集林》卷十二），人们一般认为戎狄集居在西北地区。解放前出版的《禹贡》第 6 卷第 7 期上，蒙文通著有专文《秦为戎族考》，后来在其《周秦少数民族研究》中，重申了秦为西方戎族的看法。蒙先生的主要根据是《史记·秦本纪》中申侯所说的：“昔我先郦山之女，为戎胥轩妻，生中潏，保西垂。”与《汉书·律历志》张寿王所言“化益为天子，代禹。骊山女，亦为天子，在殷周间。”他推测道：“殷周之间，中国安得有天子曰骊山女，斯其为西戎种落之豪欤？”“胥轩曰戎，自非夏族，此秦之父系为戎也”，进而指出：“则申侯之先，骊山之女，亦当为戎，此秦之母系亦为戎也”（《周秦少数民族研究》）。此外，一些先秦古籍也称秦人为“狄”或“戎狄”。吕振羽虽然也认为秦人源于西方，但他主张秦与周原属同一氏族，是由夏族发展而来的。（《史前期中国社会研究》）

近年来，秦人起源问题又引起了人们的重视，并展开了讨论，一些同志提出了秦人与殷人同来自东方的看法。有人认为，秦人与殷人在观念信仰上，共奉“玄鸟”为祖先，即都是以“燕”为图腾的氏族，他们生活在山东半岛的齐鲁一带，在经济生活上，有着狩猎，游牧的共同性；在墓葬形式上，秦

人继承着殷制。此说主要是通过秦人与殷人祖先的类比，指出在殷商时期，秦人是从属于殷人的一个氏族部落，殷亡后，他们集体沦为周人的奴隶。周成王时，秦人参加了反周的大叛乱，被周人镇压后，秦人被迫西迁，成为后来秦国人的直接祖先。（林剑鸣《秦史稿》；黄的耀《秦人早期史迹初探》，载《学术研究》1980 年第 6 期；黄灼耀《论秦文化的渊源及其发展途径》，载《华南师院学报》1981 年第 3 期）

何汉文在《嬴秦人起源于东方和西迁情况初探》（《求索》1981 年第 4 期）中则认为，秦人是上古时代住在齐鲁淮海一带的氏族部落，他们的发祥地在今山东境内的莱芜泰山附近一带。这个嬴姓部落以女性为中心，以“嬴”（马的前身）为图腾，是一个善于牧马、用马的游牧部落氏族。柏翳（即伯益）是该部族受领封地后的第一个祖先，他是“少昊（东夷）之后”，而不是“颛顼（华夏）之苗裔”。在夏商时期，嬴秦人的氏族部落分布在今山东、苏北、皖北、豫东乃至鄂东、河北、山西、陕西的广大地区内，并建立了不少部落国家。后因抗周失败，迁徙西方与当地土人长期杂处，变成了一种和西戎人没有区别的部族。

熊铁基在《秦人早期历史的两个问题》（《社会科学战线》1980 年第 2 期）中仍坚持秦人为西戎说。他认为从史书记载来看，秦人的早期历史，神话多于史实，由于伪造，致使记载中矛盾百出。但现有的考古材料还不足以说明秦人起源于东方还是西方的问题，目前仍然只能靠现存的文献资料来考证。他从否定秦人源于东方而西迁于陕甘的角度指出，从史书中“还找不出什么证据来说明有一次由东向西的部族大迁徙”。而秦人所讲的自己祖先的活动，可靠的都是讲西方的活动；况且，从春秋到战国，华夏族的诸侯国也是一直把秦国当戎狄看待的。

总之，秦人起源于何方的争论焦点，还在于如何正确认识古史传说与记载。就是说，要揭开秦人祖先之谜，还必须同时解决上古史上诸部族的起源等问题。这样将有助于我们科学地认识祖国文明究竟是从东向西，还是由西向东发展。

（黄显功）

新石器时代陶器几何纹的含义是什么？

我国的雕塑艺术源远流长，至少可上溯到距今 7000 年左右的新石器时代。新石器时代是陶器纹饰的转变时期，陶器上的纹饰逐渐由生动形象的动物图案转化为抽象的几何印纹。陶器的纹饰多数是优美而流畅的直线、曲线、水波纹、云雷纹、漩涡纹、圆圈纹等等。关于这些几何纹的含义、起因和来源，考古界、美术界颇有争论，至今乃是中国艺术史之谜。

一种说法是，几何印纹陶的纹样体现了原始人们由实用向审美观念的转化。几何印纹首先是由制陶工艺决定的。最初，由于手制陶器。尤其是用泥条盘筑法所制的陶器需要经过拍打陶胎，以使陶器致密、耐用，陶拍上捆扎的绳索等就在陶器表面上留下了印纹，这是几何印纹陶的萌芽。早期几何印纹陶的纹样与生活密切相关，如我国江南地区常见的方格纹、网结纹、席纹等编织纹，就与南方地区盛产竹、苇、藤、麻之类的编织物有关。叶脉纹是树叶脉纹的模拟，水波纹是水波的形象化，云雷纹导源于流水的漩涡。在实用的基础上，随着社会经济的发展，人们对于陶器，在实用之外还要求美观，

于是陶器纹饰逐渐规整化、图案化，装饰的需要便逐渐成为第一位的了。抽象的几何纹实质上反映了原始人的审美观念已经从实用中分离、凝炼出来。（参阅《江南地区印纹陶学术讨论会纪要》，《文物》1979 年第 1 期）另一种看法是，几何印纹陶纹饰虽然有的来源于生活，但更多的几何印纹同部族图腾的崇拜有关。南方的许多几何形图案就与古越族蛇图腾的崇拜有关，如漩涡纹似蛇的盘曲状，水波纹似蛇的爬行状。在古代社会，陶器纹饰还谈不上是一种装饰艺术，彩陶纹饰是一定的人们共同体的标志，是氏族的共同体在物质文化上的一种表现，它在绝大多数场合下是作为氏族图腾或其他崇拜的标志而存在的。新石器时代主要的几何形图案花纹可能是由动物图案演化而来：半坡类型彩陶直线形纹饰是由鱼纹变化而来的，庙底沟类型彩陶螺旋形纹饰是由鸟纹变化而来的，北方波浪形的曲线纹和垂幛纹是由蛙纹演变而来的。如果彩陶几何纹确实是氏族部落的图腾标志，那么，属于新石器时代的半坡与庙底沟类型的彩陶纹饰，则分别代表着属于以鱼和鸟为图腾的不同部落氏族。当时彩陶纹饰的演化规律是由写实的、生动的、多样化的动物形象演化而成抽象的、符号的、规范化的几何纹饰，所以，这些从动物形象到几何图案的彩陶纹饰，我们现在看来似乎只是纯形式的“装饰”、“美观”的几何印纹，其实在当年却是具有非常重要的氏族图腾含义的。（参阅李泽厚《美的历程》，文物出版社 1981 年版）

倾向性比较大的看法是，彩陶几何纹来源于生产和生活，这些图案较为全面地反映了当时社会生活的各个方面（自然界、生产、图腾崇拜等等）。我国甘肃出土的属于新石器时代的人头形器口彩陶器，人面上画有类似山猫或虎豹之类的兽皮花纹，人头形器口彩陶瓶瓶身上画有鸟纹。现已证明，这是当时部族人们的文面和文身习俗的反映。而人们的文面和文身，主要是为了通过部族的共同装饰来加强部族联系的观念，并且对异部族或猛兽具有某种威慑感。在生产力极为落后的原始社会中，面对险恶的生存环境，原始人的生存主要依靠部族内部的相互团结，所以，当时的人们还没有把“美观”、“装饰”作为第一位的需要，彩陶的制作尚没有上升到审美第一的高度。更何况人头形器口彩陶瓶的体积较小，器口人头的眼和嘴乃至鼻孔都雕空成孔洞，作为瓶却是不可能作水器用的。但人头的顶部有圆孔，孔径较小，而且器形长，因此也不可能是贮放谷物之类的贮藏器，倒有可能用来装不经常更换的液体，这或许和原始宗教的某种信仰有关。（参阅张朋川《甘肃出土的几件仰韶文化人像陶塑》，《文物》1979 年第 11 期）由此不难看出，人头形器口彩陶瓶上的花纹及陶瓶本身就具有巫术图腾的含义。彩陶的几何纹虽与图腾崇拜有关，但我们也并不能主要归结为图腾崇拜。我国西藏一处新石器时代的遗址中，发现了许多动物骨骼，有鼠、兔、大鼠、狐、猪、马鹿、麋、牛、黄羊、青羊等种属。（参阅《西藏昌都卡若遗址试掘简报》，《文物》1979 年第 9 期）据此可知这些动物与人们具有密切的关系，人们极有可能食这些动物。同属新石器时代的西安半坡遗址中，“一陶罐粟在居室内发见，一陶钵粟是作为殉葬物放在墓葬里，足见当时人生活已经离不开农业，粟尤其是重要的食物。”（范文澜：《中国通史》第 1 册，人民出版社 1978 年版）以上这些作为人们重要食物的动物、植物，当然不可能都是该部族的图腾崇拜对象，由此不难想到，如此丰富的食物、较为复杂的社会生活与多姿多彩的几何纹之间，倒有可能存在着一种内在的必然联系，并且几何纹本身也许就是一纹多义的，一个纹样同时代表着几种事物，或包含着几种含义。

从作为几何纹源于生活、受现实生活制约的旁证中，我们可以明显地看到，新石器时代陶器的主要花纹带集中在器高的 1/2 处,而在器高的 1/5 处以下，一般是平素无纹的。这是因为当时的人们，无论在室内或户外，都是席地起居，作为主要日用生活器皿的各类陶器，当然也是放在地上使用的，所以，陶器纹饰的布置，必须选取在蹲、坐时人们视线最集中的部位，即在器高 1/2 处以上。（参阅谷闻《漫谈新石器时代彩陶图案花纹带装饰部位》，《文物》1977 年第 6 期）

（施培新）

饕餮和饕餮纹究竟是什么？

人们常将凶恶贪婪的人喻为饕餮，朋友之间有时也把那些贪吃的人戏称之“饕餮”。饕餮是什么呢？

青铜器上有一种常见的纹饰——饕餮纹。在商至西周的器物上它常作为主题纹饰，并衬以云雷纹；西周后期逐渐失去突出地位，常用作器耳和器足上的装饰。饕餮纹神秘怪异，狞厉可怖。它的含义又是什么呢？

郭沫若在《彝器形象学试探》中说：“古盖有此神话，而今失传。”根据现存资料，我们可以看到古人对饕餮有这样几种说法：

一、《左传·文公十八年》载：“缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮。天下之民谓之饕餮。”这里，饕餮是缙云氏“不才子”的外号。今人袁珂在这一说法的基础上，认为缙云氏“不才子”即是蚩尤，殷周鼎彝所著饕餮图形是蚩尤的形象。

二、《吕氏春秋·恃君》云：“雁门之北，鹰隼所鸷，须窥之国，饕餮、穷奇之地，……其民麋鹿禽兽，少者使长，长者畏壮，有力者贤，暴傲者尊，日夜相残，无时休息，以尽其类。”据此，饕餮和穷奇当是北方两个落后民族的族名。

三、认为是一种动物。然而，究竟是哪一种，又众说纷纭。《山海经》曾提到狍鸮。《北次二经》曰：“钩吾之山，……有兽焉，其状如羊身人面，其目在腋下，虎齿人爪，其音如婴儿，名曰狍鸮，是食人。”郭璞注《山海经》以为狍鸮就是饕餮。《神异经》则提出一个牛身人面的东西，说：“饕餮，兽名，身如牛，人面，目在腋下，食人。”以后，被看作是饕餮的动物还有：牛、羊、虎、鹿、山魈，等等。

在第三种说法中，人们较多地倾向于这是一种凶恶的野兽，是和“吃人”联系在一起的。还有的认为前两说可能是第三说在意义上的引申——如果是这样的话，我们可以肯定，饕餮是一种动物，虽然究竟是哪一种尚无定论；也正由于此，饕餮纹一般就称之为兽面纹。

传说夏铸九鼎，《左传·宣公三年》谈到夏朝在鼎上刻有图像：“昔夏之方有德也（杜预注云：禹之世），远方图物，贡金九牧，铸鼎像物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。魑魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”但《左传》及当时其他诸子都没讲出鼎上是什么样的图像，惟有《吕氏春秋》记录了五种：周鼎著饕餮，著象，著倕，著鼠，著穷。象、倕、鼠、穷，它们各是什么，含义如何，本文不论。至于“周鼎著饕餮”，一般都认为就是我们今天所见到的饕餮纹。

对于饕餮纹含义的理解，一是直接依据《吕氏春秋》。《吕氏春秋·先识》：“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言报更也。”大意是：鼎上刻绘饕餮这样一个有首无身的形象，是为了说明报应的道理，因为你看，饕餮残害人，但吃人还来不及咽下去，就自身残亡了。因此饕餮纹就具有告诫之意，它要人们戒贪，因为贪得无厌会招致毁灭自己的报应。另一种理解是根据《左传》。《左传》提到饕餮为舜所放逐，“投诸四裔，以御魑魅”。也就是说，饕餮纹有抵御魑魅魍魉的辟邪功用。

近来，李泽厚从青铜器时代的文化背景出发，对饕餮和饕餮纹作了新的阐释。李泽厚基本同意饕餮纹是牛头纹。但此牛非凡牛，而是当时巫术宗教仪典中的圣牛。解放后对西南少数民族的调查中，发现牛头常被高挂在树梢，作为巫术宗教仪典的主要标志，对该民族部落具有极为重要的神圣意义和保护功能。饕餮纹就是与此类似的原始祭祀礼仪的符号标记，它具有双重性的宗教观念、情感和想像，对异氏族、部落起威惧恐吓作用，对本氏族、部落又具有保护的神力。这符号在幻想中会有巨大的原始力量，从而是神秘恐怖、威吓的象征。总之，“以饕餮为代表的青铜器纹饰具有肯定自身、保护社会、‘协上下’、‘承天休’的祯祥意义。”（《美的历程》）

饕餮纹又叫兽面纹，顾名思义，这种图案纹饰是“有首无身”，比如，李泽厚认为是牛头。但有人反对这种意见，认为饕餮图形并非“无身”，只是它的全部身体都已图案化了而以首为主，如果仔细观察，可以看到尾和足，甚至可以找到背上的肉翅。究竟如何，有待于专家、学者进一步探索。

（潇扬）

秦兵马俑的主人究竟是谁？

秦始皇陵坐落在距西安 30 公里的临潼县城东，南倚骊山，北临渭水，气势宏伟。1974 年 3 月，在秦始皇陵东侧发现大型兵马俑从葬坑，引起了国内外学者、专家和旅游者的高度重视，甚至被誉为“世界八大奇迹”之一。秦兵马俑从葬坑，可以说是世界最大的地下军事博物馆。俑坑布局严整，结构奇特。如现开放的一号俑坑，从葬的陶人陶马约 6000 余件，同真人真马一般高大。这些陶俑，依坑排列，面向东方，形成一个长方形军阵。俑坑东端有 210 个武士俑，手执弓弩远射兵器，三列横徘，似为前锋部队。其后，是 6000 个铠甲俑组成的主体部队，一个个手执矛、戈、戟等长兵器，同 35 乘驷马战车间隔在 11 个过洞里，排列成 38 路纵队。南北两侧和西端，各有一排手执弓弩的武士俑，似侧翼卫队。“强弓劲弩”的战袍俑是秦陵部队的外围，蹲姿射俑系后备军。数以千计的陶人，每个身高 1.86 米左右，容貌不一，神态各异，具有强烈的艺术感染力。陶人的职务、兵种和性格，从其装束、体态、脸型、神情、手势以至细微的发须变化，可略辨一二。

秦兵马俑的主人是谁？自 1974 年发掘以来，国内外学者一般都认为当是秦始皇，这一队伍整肃、装备齐全、威风凛凛、气壮山河的阵容，是秦始皇当年浩荡大军的艺术再现。

但是，近几年来，学术界有人对这一流行观点提出了质疑。陈景元在《大自然探索》1984 年第 4 期发表题为《秦俑新探》的文章，对举世瞩目的秦兵马俑的主属问题，提出了大胆而全新的见解。作者指出，有关秦俑主属这一

重大结论性命题，并未有人依据可靠的材料用科学的语言进行过准确、系统而周密的论证。文章列举和分析了一系列无法解释的疑问和矛盾现象，明确地否定了秦始皇是兵马俑主人这一当今流行的说法。如过时的军阵：在一号坑、二号坑里，大量的卒兵围绕战车排列成一个个整齐的大小方阵，战车兵又是这支部队的主力，而车战则是这支部队最基本的作战方式。但在《文献通考》、《菽园杂记》、《淮南子》、《史记》等古籍中，秦始皇时期只有大量使用步兵和骑兵的记载，几无进行车战的痕迹。可见它与兵马俑这个军阵队伍毫无共同之处，却有天渊之别。又如奇特的武士：俑坑里所有要冲锋陷阵的武士，有的精梳各种发髻，有的头戴一顶软帽，而攻坚作战中自身防卫所必需的头盔，一个都未准备，大量武士没有护身铠甲。这样的武士是没有战斗力的，说这是秦皇横扫六国的精锐之师，令人费解。又如违禁的兵器：秦军以精良的钢铁兵器更新了装备以后，秦始皇于公元前 221 年，下令收缴全国铜制兵器，运人咸阳，悉数销毁，铸成 12 个重各 24 万斤的大铜人。之后，任何人继续收藏铜戈、铜剑，就是一种罪死不赦的犯上行为。二号坑内有铜剑剑头，谁敢用这种陈旧、劣等的兵器去给秦始皇作陪葬之物？又如犯上的服色：统一六国后，秦始皇立即“改正朔，易服色”，规定了“衣服、旄旌、节旗，皆尚黑”的制度。而俑坑里几乎所有的武士俑，从上到下身穿大红、大绿的战袍，紫色、蓝色、白色的长裤，真是五颜六色，异常鲜艳，哪里有一丝一毫“尚黑”的意味。

作者进一步比较了殉俑制度的异同，考证了铜钺年代的顺序，追溯了大多数武士俑独特的头冠和发髻的本源，并根据武士俑身上发现的铭文的判读、⿱艹廿氏墓地的探究以及旧楚军队的分析，指出这个大型兵马俑坑的真正主人是秦始皇祖上秦昭王的生母、曾在秦昭王时期专权达 41 年之久的秦宣太后。从而把秦兵马俑坑的实际营建年代前推了半个世纪左右。

在 1984 年召开的秦俑发现十周年学术讨论会上，专家、学者专门讨论了秦兵马俑的主属问题。绝大多数人仍然认为秦始皇是秦俑的主人。

秦俑考古工作者秦鸣在《文博》杂志 1985 年第 1 期以《秦俑坑是始皇陵的陪葬坑》为题，坚持原有的看法。秦鸣认为，从坑内文字资料、坑内遗物、遗迹、秦陵的整个布局、俑坑威武雄壮的军阵分析，俑坑西北角一座级别较低的墓葬至今尚难断定是男是女，根本与宣太后无关，但可以肯定俑坑的主人不是宣太后，而是统一六国的秦始皇。

秦汉史专家林剑鸣对俑坑修建于秦始皇时代同秦鸣并无异议，但对俑坑的性质提出不同看法。他在同一期《文博》上以《秦俑之谜》为题撰文说，近年秦俑坑虽然出土文物甚富，“但至今尚未发现有能够证明秦俑坑为秦始皇陵园一部分的文字资料”，秦国时仍有以活人殉葬的旧习，制造如此大型俑坑似无必要。此外，在坑内第一次出土的几千件兵器中铁器极为罕见，这与当时已很发达的冶铁水平是不相称的。因此，秦俑坑并不是秦始皇陵园建筑中的一部分，而是属于具有纪念碑性质的建筑物，可能称之为“封”。

上海《社会科学》杂志 1985 年第 2 期发表刘修明的文章，对陈景元的观点提出商榷。他说，在兵马俑坑中出土了属于秦始皇时代的三年、四年、五年、七年的“相邦吕不韦戈”，还有十四年、十五年、十七年、十九年的“寺工”长铍（“寺工”为秦朝官署名，专铸陵园陪葬用的兵器）。许多带铭文的兵器出土时土层未乱。有考古常识的人都知道，比宣太后晚五十年的兵器是不可能跑到宣太后的陪葬坑里来的。他认为兵马俑坑的主人是秦始皇。那

么，宣太后芈氏的葬地在哪里呢？《史记》里明文记载：“宣太后死，葬芷阳骊山。”据考证，芷阳在今临潼韩山谷洪庆一带（在骊山北麓）。这里有几座高大的封土冢，还出土有“芷”字的陶文。这同在骊山北麓的始皇陵及其陪葬坑，方向相反，相距甚远。陈景元指出的兵马俑坑西侧的凸字型小墓，决不是宣太后墓，很可能是始皇陵的一座从葬墓，或是兵马俑坑的一个组成部分。

（史煦光）

华表有什么用途？

去过我国首都北京的人，几乎都欣赏过天安门前那对高大的华表。这对用汉白玉雕刻而成的华表，挺拔笔直的柱身上雕有蟠龙流云纹饰，上部横插一块石片，石片上有浮雕的祥云，仿佛高大的柱身直插云间。柱顶承露盘中，蹲坐着一头别致的怪兽。古朴精美的华表，与巍巍壮丽、金碧辉煌的故宫建筑群浑然一体，使人既感到一种艺术上的和谐，又感到历史的庄重和威严。华表实际上已经与中华民族，和中国古老的文化紧密相连，从某种程度上也可以说是我们民族的一种标志。

除了在天安门，在明十三陵、清东陵、清西陵以及卢沟桥等处我们也可以见到华表。那么为什么华表要矗立于宫殿、陵墓、桥梁等处？华表究竟在这些建筑物中起着什么作用？至今尚有不同看法。

一般认为，华表又名恒表、表术，是一种在古代建筑物中用于纪念、标识的立柱。华表起源于古代的一种立术，相传在我国尧舜时代，人们就在交通要道竖立木柱，作为行路时识别方向的标志，这就是华表的雏形。

另一种意见认为，华表起源于远古时代部落的图腾标志。现在天安门前的华表上蹲着的一头怪兽，非狮非狗，头望宫外，名为“望天犼”，民间传说这种怪兽性好望，让它望着宫外，是让它眺望远游的皇帝不要迷山恋水，早作归计，以理朝纲。这种说法本身包含了先人的建造华表时对王权的一种虚幻的期望。而远古时的人们都将本民族崇拜的图腾标志雕刻其上，对它视如神明，顶礼膜拜，华表柱顶的雕饰也因各部落图腾的标志不同而各异。历史进入到封建社会，图腾的标志渐渐在人们心中印象淡薄，华表上雕饰的动物也变成了人们喜爱的吉祥物。如唐朝诗人杜甫有“天寒白鹤归华表，日落青龙见水中”的诗句，其意就是说华表的柱顶上雕饰的是白鹤。观宋代名画《清明上河图》，华表上确实雕饰有白鹤。据传这是因为一个名叫丁令威的人，学道成仙，化鹤归来，立于华表上作歌，故人们以后将白鹤雕刻于华表柱子上，以示吉祥。

还有一种说法认为，华表上古名“谤木”，相传尧、舜为了纳谏，在交通要道和朝堂上树立木柱，让人在上面书写谏言。也就是鼓励人们提意见。晋代崔豹在《古今注·问答释义》中说：“程雅问曰：‘尧设诽谤之木，何也？’答曰：‘今华表木也，以横木交柱头，状若花也，形似桔槔，大路交衡悉施焉。

或谓之表木，以表王者纳谏也，亦以表识衢路也。’”崔豹所言华表木的形状与现存的天安门前的华表大致相同。只是华表的‘谤木’作用早已消失，上面不再刻以谏言，而为象征皇权的云龙纹所代替，成为皇家建筑的一种特殊标志。

也有人认为，华表是由一种古代的乐器演变而来。这种乐器名为“木铎”，是一种中间细腰，腰上插有手柄的体鸣乐器，先秦时，代天子征求百姓意见的官员们，奔走于全国各地，敲击木铎以引起人们注意。后来，天子不再派人出去征求意见，而是等人找上门来，将这种大型的木铎矗立于王宫之前，经过演变，就成了华表。

还有人认为，华表原是古代观天测地的一种仪器，春秋战国时期有一种观察天文的仪器为表，人们立木为竿，以日影长度测定方位、节气，并以此来测恒星，可观测恒星年的周期。古代在建筑施工前，还以此法定位取正。一些大型建筑因施工期较长，立表必须长期留存。为了坚固起见，常改立木为石柱。一旦工程完成，石柱也就成了这些建筑物的附属部分，作为一种型制而保留下来，每每成为宫殿、坛庙寝陵等重要建筑物的标志。后世华表多经雕饰美化，表柱有圆形、八角形，雕有蟠龙云纹，柱头有云板，柱顶置承露盘。华表的实用价值逐渐丧失而成为一项艺术性很强的装饰品。

以上这些各种各样的说法，观点虽然不尽相同，但是对华表产生的历史看法却是比较一致的，华表在我国由来已久，不论它的原型究竟是什么，但是它发展到今天的形状，是随着历史的变迁，经过了一个漫长的演变过程，我们今天看到的精致壮观的华表，是我们祖先一代代心血和才智凝成的结晶。（蒋建平）

昆明有没有南明末代皇帝陵寝？

当今云南的昆明，曾是明末南明永历小朝廷的最后据点。清军二次平滇后，不遗余力地销毁它的各种遗迹。然而，南明末代皇帝朱由榔的陵寝，却因为和名妓陈圆圆的名字挂上了钩，才得以保存下来，但同时也笼罩上了重重疑云。

永历帝名由榔，神宗之孙，桂恭王常瀛的少子，开藩于衡州（湖南衡阳）。明崇祯年间被封为永明王，不久农民军领袖张献忠进入衡州，桂王常瀛流落到广西梧州，常瀛死后，由榔又由梧州迁居肇庆。1645 年 5 月，南京失守，隆武帝监国于福建，明代的宗室藩王都假借着恢复名义起兵抗清，想趁此机会获得政权。清兵进军福建时，隆武帝正在延平（今南平市），急忙出奔汀州（今长汀县）。8 月，在汀州被清军追上杀死。隆武帝汀州败亡消息传到梧州后，两广的主要官吏丁魁楚、瞿式耜认为国不可以无君，经过商讨之后，认为由榔是神宗的亲孙，应该继承帝位，就监国位于梧州，旋还肇庆，于 1646 年 11 月 18 日拥桂王即皇帝位，仍称隆武二年，以次年为永历元年。改元永历，即取永明王的“永”字和万历的“历”字组合而成。永历帝刚在梧州监国，而广州苏观生等又拥立了绍武帝，双方同室操戈，兵戈相见，以至永历帝在三水大吃败仗，朝不保夕。

朱由榔是个懦弱无能、贪生怕死的庸材，他既没有知人之明和图谋恢复的远见，又不能信赖勇于谋国的瞿式耜、何腾蛟等人来组织强有力的政府。而只依靠各地军阀的势力，图一时的苟安。永历十二年（顺治十五年）九月，清兵分三路进攻云南，永历帝踉跄逃入缅甸，被缅王接到缅京阿瓦附近的者梗，过着以竹棚草房为殿的流亡生活。顺治十八年（1661 年）十一月，清王朝的平西王吴三桂和定西将军爱星阿，为了捕杀永历帝向清廷请功，率十万兵马入缅。同年，缅甸发生政变，新缅王为了讨好清朝，把大部分南明官员

都杀死。而朱由榔此时已明白性命攸关，曾不失身份地给吴三桂写信，希望这位“旧朝重镇，新朝勋臣”，念及“先帝大德”，不要逼人太甚。十二月，清军迅速攻入缅境。迫于形势。新缅王执缚永历帝及其家眷，献于吴三桂。在如何对待朱由榔的问题上，爱星阿主张送往北京，由朝廷发落。但吴三桂以“道远不便”，奏请清廷同意，就地处置。他原拟把朱由榔和太子处以斩首，后由于留镇云南的满族将军卓罗的反对，才吩咐部属杨珅等，用帛绞死朱氏父子于昆明城内金蝉寺前的逼死坡。遗骸运往昆明北郊，草草掩埋。

朱由榔遇害后，吴三桂得到晋封亲王的赏赐，留镇云南，兼管贵州。稍后，就在北郊营建了别宫野园。康熙十二年，清廷要撤回驻边的平西、平南、靖南三王，吴三桂大为恼恨，挑起了“三藩之乱”。造反得有借口，因而厚颜无耻地抬出了“复明”的招牌，重修了永历墓，称为“故君陵寝”，并加建享殿，扮演了一出“祭陵”的丑剧。次年即领兵攻向省外。

康熙二十年十月，清军第二次平滇，野园被毁于战火，只剩废墟右侧的一个土堆，传为陈圆圆梳妆台的旧址。不少文人韵士常来此地怀旧追往，吟诗填词，缅怀当年的“一代红妆”。

野园除了一个池塘外，早已变成一片瓦砾场，周围与荒坟相连。但民间另有一说，坟堆状的梳妆台遗址，并非平西王的宠姬临镜梳妆的废墟，实际上它乃南明末代皇帝的陵寝。清兵三次平滇后，当地人们惧怕他们平墓灭迹，所以伪托为圆圆妆台。此后 200 年间，人们也就信以为真，将它作为追怀美人、吟诗赋词的去处了。

1911 年 10 月，云南辛亥起义，推翻了清王朝的地方政权。在当时具体历史条件的影响下，两百年来默默无闻的南明末代皇帝及其陵寝重新被提了出来。曾有人给云南都督蔡锷写信，指出“永历故茔，正在城北咫尺，而百年荒翳。……清军入滇，遗老笃念故主，撤殿掊碑，诡为吴逆宠陈圆圆梳妆台以掩其迹，故清吏不疑。而一抔之土，遂获存于腥风血雨之中”。要求崇议追赠，培护坟墓，“并置祭田，长给洒扫”。

都督府顺从舆情，把西郊文昌宫改为永历帝庙。同年 12 月 29 日，在永历墓前进行祭祀活动，把朱由榔和在缅死难的大臣们的神主，送进庙内。次年，又将逼死坡改名升平坡，并树立了“明永历帝殉国处”的石碑。

然而，两个多世纪以来，朱由榔埋骨昆明北郊何处？由于提及前朝帝王，会引来杀身横祸，故从未有人明确记载。永历陵寝究竟是背时皇帝的埋骨处？抑或迟暮美人梳妆打扮所在的废墟？谁也无法说得清楚。

近代史学家方国瑜，年轻时就具有穷根究底、实事求是的精神。1941 年，他和友人亲登梳妆台，“斩荆考察土堆”。堆上并无任何建筑遗迹，但是在堆脚南面，却发现“较大规模”的建筑遗址。尽管方先生在《庭闻录·跋》

中记下了这件事，认为坟墓被诡称为陈圆圆梳妆台的旧说不可信，可也没有肯定遗址即吴三桂当年为“故君陵寝”建造的享殿，也没有确认此处乃朱由榔的最后归宿地。仅言：“此土堆乃人工造成，当是古墓！”

至今，南明末代皇帝朱由榔的陵寝，仍成为一个无法索解的谜。

（傅丰渭）

八民族宗教

民族篇

商族起源于何方？

商族，历史教科书上都说是活动于黄河中下游的一个古老部落，似乎已成定论。但是，商族到底起源于何地，则是史学界一个长期聚讼未决的问题。

解放后研治商史的专家学者，用文献资料与地下考古发掘相印证，已弄清商族在灭夏后，即商王成汤建国以后最初阶段的活动地域，主要是在今河南的洛阳、郑州和安阳一带，也就是今日之黄河中游。但对先商时期的商族在灭夏之前是从何方进入河南中部而统治中原的，历代学者均有考证与猜测，形成了商族起源西方、东方、北方与山西诸家说，众说纷起，悬而未决。

诸说之中，以“西方说”为先。以汉、晋为例就有司马迁、许慎、郑玄、皇甫谧、徐广等人，无一不说商族的发祥地在我国之西土。司马迁在《史记·六国表序》中说：“东方物所始生，西方物之成熟，夫作事者必先于东南，收攻实者常于两北。故禹兴于西羌，汤起于亳，周之王也，以丰镐伐殷。”论定夏、商、周都是以西北为其发祥地。《史记·殷本纪》中说商汤“始居亳，从先王居”。此后，有人对“亳”的地点给予定位：许慎《说文》曰：

“亳，京兆杜陵亭也。”《史记·六国表》“集解”引徐广说：“京兆杜县有亳亭”，将“亳”定在西方。《史记·殷本记》又有商族始祖契被封于“商”一说。郑玄说：“商，在太华之阳”；晋代皇甫谧谓即“上洛，商是也”。无论是“商”，还是“亳”，他们所定的位，今日的地点，就是陕西省，亦即关中平原。这就是商族起源“西方说”。

近代以来，又有众多学者一反旧说，提出商族起源于东方。王国维论证商族早期居留地“商”与“亳”决非古时关中，而是河南的商丘和山东的曹县（见《观堂集林》卷十二）；丁山认为商人发祥地在今日的永定河与滱河之间，也就是今河北省东部至渤海湾一带（见《商周史料考证》）。丁山说与王国维说略有出入，但都是“东方说”的坚持者。此后，徐中舒、傅斯年在30年代都对商族起源于东方撰文论证，提出自己的看法。最近王玉哲在《历史研究》上发表了《商族的来源地望试探》，从图腾信仰上，“商”、“亳”地望上等五个方面，并结合大汶口文化、龙山文化等考古资料详尽地论证了商族起源于东方：最远的祖居地可能是山东，后来才向西北转移，达到河北省的中部，到夏的末叶才把主力定居于河北省南部和山东省西部，卒能西向灭夏，建立商王朝。

金景芳在前几年就撰文，摈弃他说，提出商人起源于北方。他主要征引《荀子·成相》与《世本》的说法，并详加考证发挥。《荀子·成相》曰“契玄王，生昭明，后居于砥石迁于商。十有四世，乃有天乙是成汤”；《世本》载“契居番”、“昭明居砥石”。这里出现了“番”、“砥石”两个与东西说所不同的地名。经金景芳考证，“番”为史书中屡见之“亳”，虽无法确定今地，但属北方之域，即古之燕地；而契之子昭明所居之砥石则在辽水发源地，即今内蒙古昭乌达盟克什克腾旗的白岔山。据此，他提出成汤灭夏以前，商人的势力并没有到达今河南中部，因此，在今河南中部不可能有“商

代先公时代的文化”或“商代早期以前的商文化”。另外尚有邹衡的“商族源于山西”一说。此说虽与金景芳之“北方说”略有不同，但从地域上看，仍属“北方说”。

综观上述种种起源说，难以定论。这个问题的症结在于文献上可以征信的史实确实贫乏，又加上商族常徙，有“前八后五”之说，即其建国前曾徙八次，立国后又迁五都。关于前八徙，皇甫谧就说过“史失其传，故不得详”。所以，关于商族的来源问题，我们只能根据有限的历史传说和近年来的田野考古收获综合分析研究，各家可以凭借这些仅有的史料，加以论述、印证。由此看来，产生商族起源诸家说是自然的事，无怪乎商族起源问题长期聚讼不决。

（洪偶）

“商人”名称是怎样产生的？

因为社会分工，人们从事着各种各样的活动，形成了名目繁多的职业。而每一种职业名称的形成都有其特定的社会历史因素。我们通常把专门从事商品买卖、交换活动的人叫作“商人”，把这种活动称为“商业”。“商”字缘何而来？含义何在？对此，人们进行了种种推测。

从现有资料来看，人们多把“商人”名称的由来与商代的历史联系起来。早在 1927 年，徐中舒在《国学论丛》第 1 卷第 1 号上著文指出：由于商人重视商业和善于经商，所以”商贾之名，疑即由殷人而起”。其依据是《左传·昭公十六年》中的以下一段材料：韩起有一副玉环，其中的一个在郑国的商人手里。韩起向郑伯请求，子产不给，说：“这不是公家府库中保管的器物，寡君不知道。”……韩起向商人购买玉环，已经成交了。商人说：“一定要告诉君大夫！”韩起向子产请求说：“前些时候我请求得到这只玉环，执政认为不合于道义，所以不敢再次请求。现在商人那里购买，商人说‘一定要把这事报告’，谨敢以此作为请求。”子产回答说：“从前我们先君桓公和商人们都是从周朝迁居出来的，并肩协作来到这块土地，砍去野草杂木，一起居住在这里；世世代代都有盟誓，用以互相信赖。誓辞说：‘你不要背叛我，我不要强买你的东西，不要乞求，不要掠夺。你有赚钱的买卖和宝贵的货物，我也不加过问。’仗着这个有信守的盟誓，所以能互相支持到今天。现在您带着友好的情谊光临敝邑，而告诉我们去强夺商人的东西，这是教导敝邑背弃盟誓，未免不可以吧！如果得到玉环而失去诸侯，那您一定是不干的。”从这里可以知道，武王灭殷后，把殷商遗民分给了各诸侯国。鲁、卫等国分到的是手工业者或种田人，而郑国分到的则是做买卖的生意人。郑桓公对待这些殷商遗民，一方面要求他们务农，另一方面又仍允许他们在农事之暇从事商业活动。李亚农据此明确地指出：“由于殷人善贾，周人重农，后来周人以贱视殷人鄙视贾人，竟通称贾人为商人了。这就是中国人称生意人为‘商人’的缘由”。（《李亚农史论集》，第 471 页）同时，李亚农在其《殷代社会生活》书中，多侧面地考证和叙述了殷商时期的商业发展概况，以证明商人的重商善贾。

郭沫若在《古代研究的自我批判》一文中，则根据《尚书·酒诰》的“肇牵车牛远服贾”一语推测说：“肇者始也，可见在周初人的眼目中认商行为是始于殷。大约就因为这样，所以后世称经营这种行为的人便为‘商人’的

吧”（《十批判书》第 15 页）。他又在《中国史稿》中说，由于农业、手工业和畜牧业之间的分工与各产业部门内部分工的日趋巩固和加强，商品生产和交换在商代取得显著发展，‘商人’的名称可能即由此而来。可见，郭沫若对“商人”名称的起源问题虽没有下肯定的结论，但不认为“商人”之名是周人贱视殷人、鄙视贾人而形成的专有名词。

近年来，对“商人”名称的起源问题又有人进行了新研究。其论证全面、影响较大的是吴慧所著的《中国古代商业史》。他认为商王朝覆亡后，商族人成了周朝的种族奴隶，被迫迁居到各地，由周朝严密监视和统治。一些原先的商朝贵族和平民虽然仍能“各居其宅，田其田”，保有一部分田宅和享有自由民的身份，但经济状态已不如昔日，甚至不能很好地赡养家属。为了增加收入，他们听从了周公的告诫，把经营商业作为自己的副业，商贵族一向脱离生产，身无长技，不能像其他奴隶一样可以从事农业或手工业生产，在“殷人重贾”风气的影响下，只好做他们熟悉的买卖行当。而那些曾因反抗而被剥夺土地和政治权利的商代遗民，除了受官府的驱使去做买卖外，没有其它出路。因此，“做买卖几乎就成了商遗民以及原先商族的奴隶的主要职业，从事这一行业的也以这些人为多数”。在周人的心目里，做买卖的人就是商人，商亡后，这个印象就更深刻了。以后，虽然商、周两族的民族界限逐渐泯灭了，买卖人不再以商族人为主体，但人们仍把“商人”作为买卖人的通称，并把“行商坐贾”也统称为“商人”。这里清楚地指明了周初“商人”的形成原因和构成人员的身份与“商人”概念的内容，并指出，“商业”、“商品”、“商旅”诸词的形成，都与商朝的历史有关。

上述几种看法虽然观察角度不同，征引的史料亦有差异，在一些具体的细节问题上也还存在着差别，认识不尽一致，但就其总体来说，彼此间的共同点是将“商人”名称的起源与殷商遗民联系起来考察。

王志昌发表了与此完全不同的看法。他一反常规，不谈殷商遗民，而是从“商丘”、“商国”这两个地名与国名入手。他指出，在夏代，契的孙子相土被封于“商丘”，因此称为商国，而商国的人则称为商人。被封在“商丘”的相土，“他看到商丘地点适中，广阔平坦，交通方便，便发明了马车，用马驾车的方法运输货物，往来买卖……当时商国的人们纷纷仿效，东奔西走，南来北往，到周围的一些小国、部落做买卖，从事商业活动”。由于从事商业活动时间最早、人数最多的是商国人，所以“周围一些小国的人们慢慢地形成了一个习惯的认识，一见做买卖的人便认为是商国人，称他们为商（国）人。于是‘商人’便成了做买卖的代名词。这就是‘商人’这个名称的来历”。商国源于“商丘”，“商人”出自商国，此所谓“商丘说”。此说的一个独到之处就是认为最初出现“商人”名称不是通常人们所主张的周初，而要更早；自然，它也不是周人对他们的蔑称，而是“商周围一些小国的人们”对买卖人的称呼。（《商丘·商国·商人——“商人”名称的来历》载《北京商学院学报》1982 年第 3 期）在王文刊出之后，又有同志对这个观点持全盘否定态度（见《“商人”名称源于商丘说质疑》，载《北京商学院学报》1983 年 3 期）。可见，“商人”名称的起源问题仍在探讨之中。

（黄显功）

商人的图腾是什么？

人类学的研究告诉我们，在氏族社会里，每个氏族都有自己的图腾崇拜。图腾大多数是动、植物，有实际存在的，也有幻想的，它们被认为与该氏族有亲属关系或其他密切的关系。但是，由于年代久远，史料零星、残缺，使上古图腾崇拜难以构成一幅清晰而全面的图景。例如，商人在其氏族社会阶段的图腾是什么，就是一个疑云未消的问题。

从前一般认为，商人是以玄鸟为图腾的。根据《史记》、《诗经》等书的记载，有娀氏的女儿简狄吞了玄鸟之卵而生下商人的始祖契。但玄鸟是哪种鸟就有不同的说法了。旧说之一以为是燕子。按照《吕氏春秋》上的记载，简狄和她的妹妹还因为没有捉到那只下蛋的燕子而遗憾地唱出“燕燕往飞(燕子飞去了！）”的歌呢！旧说之二认为玄鸟是凤凰。一个突出的例证是，屈原在他的作品《天问》和《离骚》中都提到了简狄吞鸟卵而生契的故事，但在《天问》中称鸟为玄鸟，《离骚》中则称为凤凰，可见玄鸟即凤凰。郭沫若就赞同此说，他认为“玄”是神玄的意思，不当理解为黑色。他还进而认为凤凰鸟是生殖器的象征。

以上是由简狄吞鸟卵生契的故事引出的两种说法，而由商人奉祀的上帝俊又引出几种不同的说法。郭沫若认为，“俊”与甲骨文中提到的商先祖夔在甲骨文中字形相近，而夔与嚳音又相近，《山海经》中帝嚳和帝舜的传说又明显地相似，因此帝俊、帝嚳、帝舜实即一人，都是商人的祖先。现在不少学者都同意这一看法。从甲骨文字形看，俊字呈动物状而明显非人形，因此帝俊原先可能是商人的兽形祖先，是个图腾。那么这个帝俊究竟是什么动物呢？从甲骨文字形看，它有长着尖嘴的头，有些写法头上似乎还有两角，有一条腿（也许是因为表现侧面的角度才只有一腿），一条短尾，有时还拄着一根类似拐杖的东西。这奇形怪状的帝俊引起人们对它的身份的多种猜测：有人认为它是猩猩，这与《说文解字》中“夔贪兽也，一曰母猴，似人”的说法相近；有人认为它是个鸟头人身的怪物；神话学家袁珂提出了较为折衷的看法，认为帝俊是一个长着鸟的头，头上有两角，弥猴的身子，只有一只脚，手里常常拿了一根拐杖，弓着背，一拐一拐地走路的奇怪生物。

有的学者则通过对商周青铜器纹饰的研究，提出了与上述诸说不同但又稍有联系的新观点。于民在《对我国奴隶社会青铜器艺术审美观念的一些探索》一文中认为，在青铜器纹饰中，凤纹出现于殷末周初，商先人以凤凰为图腾的说法与这一客观存在的事实未免难以吻合。他认为商人的图腾是“夔”（即夔），但其形状并非如同上引关于帝俊形象的诸说所描述的。他认为青铜器上被称为夔纹的似龙而一足的纹饰所表现的就是商人的图腾夔的形象，并且进一步认为盛行于整个商代的饕餮纹也是由两个夔形所组成的。至于凤鸟，于氏认为是一个在商末开始壮大起来的氏族集团的图腾。这个氏族在周人灭商以前是商的重要组成部分，后来成为周人积极拉拢的主要对象。《诗经》上所说的“天命玄鸟，降而生商”的神话可能就是成熟于商末周初。周人既要拉拢联合这一氏族，对于他们抬高自己身份的神话当然采取了宽容、承认的态度，因此玄鸟的传说得以广泛流行，而俊、夔等传说以及夔纹入周后却受到冷遇、曲解，饕餮纹的地位自然也被凤纹取代了。但另有学者指出所谓的夔纹表现的是龙的正侧面，并非有别于龙的另一类动物，将因侧身而只现一足的龙纹与文献中所说的一足的夔混为一谈纯属附会。

以上诸说都有一定的道理但又未成定论，问题的彻底解决，还有待于对

古文献和考古材料的进一步发掘以及研究的进一步深入。

（许若允）

周族祖先源自何处？

周族在商代末年，曾率领各族推翻纣王的统治，建立起周朝政权。在东周即春秋、战国时期，周室名义上还是天下的共主。周族在中国的统治长达800 多年。可是关于周族的祖先原居何处，学术界说法歧异，难于取得一致的意见。现将各种观点陈述如下，请读者鉴别。

（一）山西说。本世纪30年代，钱穆在《燕京学报》第 10期上发表《周初地理考》一文，提出“周人盖起于冀州，在大河之东”。其后，吕思勉、陈梦家、王玉哲、田昌五、李民等许多学者都表示赞同，并证成其说。他们认为，文献上说的周始祖弃任后稷之官，被封于邰，其地即在今山西的闻喜、稷山一带。据《左传·昭公元年》记，邰原作“台骀”，是“汾神”。后人把神名变为地名，将两个同音字缩并成一字而加了邑旁。《水经·汾水注》云：“汾水又径稷山北，（稷山）在水南四十里许。山上有稷祠，山下有稷亭。”《太平御览》卷四十五引《隋图经》曰：“稷山在绛郡（今山西稷山县），后稷播百谷于此山。”据说在稷山县，村村有稷王庙，亦多有稷王娘娘庙。县南有稷王山，相传稷王弃随其母姜原常往来此山，教人播种。闻喜县西北稷山下有姜原墓，墓旁有冰池，传为姜原弃后稷处。周的始祖还和尧、舜、禹有着密切的关系。《墨子·尚贤中》引“先王之书”曰：“（尧）乃名三后，恤功于民：伯夷降典，禹平水土；稷隆播种。”《书·尧典》载帝舜曰：“弃，汝后稷，播时百谷。”《逸周书·商誓解》并载周武王之言：“在昔后稷，克播百谷，登禹之绩。”据史载，尧、舜、禹的活动中心都在今山西南部、河南北部一带。因此，周的先祖很可能是活动于该地区的部落联盟中的一支。

（二）陕西土著说。历来的许多地理著作，都认为周始祖后稷所封的邰在今陕西武功县。《史记·周本纪·正义》引《括地志》云：“故邰城一名武功城，在雍州武功县西南二十二里，古邰国，后稷所封也，有后稷及姜原祠。”《水经·渭水注》及《武功县志》所记略同。目前一般的通史著作，如朱绍侯主编和刘泽华等编著的《中国古代史》都采用这种说法，认为周族祖先的最早活动地区就在今陕西西部渭河北岸的膏壤沃野之中。近年来，考古工作者在武功郑家坡遗址发掘得许多先周文化的遗物。据分析，这里出土的各种陶器分别是西周同型陶器的祖型，出土的铜鼎和生产工具也与西周初期的有着明显的承袭关系。因此，一些学者著文指出，先周文化是在关中西部漆水流域发展起来的一种土著文化，传说周始祖后稷教民播种百谷之地在山西的稷山、闻喜一带，是出于后人的附会。

（三）甘肃说。有一种意见认为，周始祖后稷是一个传说中虚构的人物。《国语·周语上》记：“及夏之衰也，弃稷不务，我先王不窋用失其官，而自窜于戎狄之间。”这里的“不窋”才是周族真正可靠的祖先。《史记·周本纪·正义》引《括地志》云：“不窋故城在庆州弘化县南三里”；《元和郡县志·关内道·庆州》记：“不窋奔戎狄之间，今州理东南三里有不窋故城”；《庆阳府志》亦载：“不窋值夏德衰乱，窜居北豳，即今之庆阳也。”三志所述，都说不窋在今甘肃庆阳建城而居。历年来，在甘肃东部的渭河、

泾河流域，镇原、灵台、平凉、泾川等县，发现许多先周文化遗址。因此，一些学者认为，周族原居于甘肃东部地区，后移至陕西长武、彬县一带。至太王时，被西北的猃狁所侵，乃南下至岐山之阳。

（四）两源说。有的学者根据考古学资料，提出周族有两个来源的论点。邹衡在《夏商周考古学论文集》中说：“先周文化同时存在两种不同类型的陶鬲，这两种陶鬲有不同的来源。联裆鬲来自东方的山西地区，而分裆鬲来自西方的甘肃地区。”徐中舒在《周原甲骨初论》（载《古文字研究论文集》）一文中称：周文化“有东西两个来源”的观点，是“考古工作者经过长时期的研究而得出的结论，是科学的概括”。显然，周族的祖先应活动于山西和甘肃两个方面的广阔范围内。

（五）新疆说。从一些传说的材料来看，周族祖先最早的活动地区远在西北的新疆。《山海经·西次三经》云：“南望昆仑，其光熊熊；西望大泽，后稷所潜（按潜即葬）。”同书《大荒西经》载：“有西周之国，姬姓。帝俊生后稷，稷隆以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均，叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。有赤国妻氏。”《穆天子传》卷二记周穆王西游“春山”（又称葱岭，即今之帕米尔），至赤乌氏之邦。赤乌人献酒等食物，穆王受之曰：“赤乌氏先出自周宗，”综合上述记载来看，周始祖后稷叔侄播种百谷的地方，在今新疆西南隅。“赤国妻氏”当即“赤乌氏”，是周人的胞族。周人东迁入陕，而有一支胞族仍留在新疆。

关于周族祖先的活动地域，大约有如上 5 种说法。究竟哪一说比较符合历史事实，当根据文献记载和考古资料，进一步加以探讨。

（杨善群）

匈奴来自何方？

匈奴是我国古代北方的少数民族之一。它从公元 3 世纪起崛起于北方，在大漠南北活跃了数百年。在这几百年中，它和中原王朝连年争战，演出了一幕幕威武雄壮的历史剧。公元 1 世纪后，匈奴分为南、北两支。南匈奴人居内地，后来成了南北朝时逐鹿中原的五胡之一。北匈奴被迫西走，又引起了欧洲的民族大迁徙，导致了罗马帝国的崩溃。无论是对于中国历史，还是对于世界历史，匈奴都产生过巨大的影响。

但是，这样一个轰轰烈烈的民族是从哪里来的？它的前身叫什么？时至今日，学术界还没找到一个令人满意的答案。

关于匈奴的最早记载，见于《史记》。《史记·匈奴列传》道：“匈奴，其先夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐、虞以上，有山戎、猃狁、荤粥，居于北蛮，随畜牧而转移。”这段记载有两个意思：一是匈奴的祖先是夏后氏，一是山戎、猃狁、荤粥即匈奴。这两个意思，后来竟演变成学术界关于匈奴来源的两种见解。

最早强调匈奴为夏之后代的是张晏。《史记索隐》引他的话道：“淳维以殷时奔北边。”意思是夏的后裔淳维，商代时逃至北边，成了匈奴。乐产《括地谱》讲得更具体：“夏桀无道，汤放之鸣条，3 年而死。其子獯粥妻桀之众妾，避居北野，随畜移徙，中国谓之匈奴。”他把夏的后裔直接说成了夏桀的儿子，近代学者也有持类似看法的，如吕思勉的《匈奴文化索隐》、金元宪的《北匈奴西迁考》、何震亚的《匈奴与匈牙利》等。其中何震亚的

说法尤为新奇，他认为“匈奴即夏之民族，于公元前6世纪时在今河北正定附近建立鲜虞国，后改为中山国，至公元前295年中山国灭于赵，其族乃退居热河、察哈尔、绥远、宁夏一带。至公元前209年，其酋冒顿立”。他以鲜虞、中山国为中点，把夏和匈奴连接了起来。

说匈奴原来是荤粥、猃狁的学者，历代都有，如《孟子·梁惠王》赵岐注、《诗·采薇》《毛传》郑玄笺、《吕氏春秋·审为》高诱注等等。至近代，王国维作《鬼方昆夷猃狁考》，此说遂益臻精密，王国维认为，“见于商周间者曰鬼方，曰混夷，曰獯鬻。在宗周之季则曰猃狁。入春秋后则始谓之戎，继号曰狄。战国以降又称之曰胡，曰匈奴。”他把从商代到秦的匈奴名称的演变作了一个系统的概括。其后，梁启超的《史记匈奴传戎狄名义考》、孟世杰的《戎狄蛮夷考》、方壮猷的《匈奴语言考》、胡君泊的《匈奴源流考》、郑瑞仁的《匈奴名号考略》、冯家升的《匈奴民族及其文化》、郑师许的《匈奴先世鬼方猃狁与殷周之交涉》等，意见都和王国维一致。其中，郑师许持论尤为激烈。他不仅认为鬼方、混夷、薰粥、猃狁、戎狄、胡等为匈奴之别名，而且连鬼戎、义渠、燕京、余无、林胡、楼烦、绵诸、大荔、乌氏等，举凡载籍中所见之异民族，统统认为是匈奴。

蒙文通不同意王国维的看法，他在《周秦少数民族研究》等文中，认为鬼方、畎夷、荤粥、猃狁并非匈奴，真正和匈奴同族的，应该是义渠。黄文弼也持有类似的见解，他在《论匈奴族之起源》一文中说：“余按鬼方、荤粥、混夷、猃狁皆古之羌族，与匈奴异。自太史公混为一族，遂今后世羌、胡不分也。”他认为，“被（披）发左衽”的羌，和“胡服椎结”的匈奴，是绝然不同的两种民族，匈奴的前身，不是形成羌人的鬼方、猃狁等，而是林胡、楼烦、义渠，因为他们往往都被称为胡。春秋时，他们又被称为狄。要之，黄文弼认为，春秋的白狄（白翟、北狄）、战国的林胡、楼烦、义渠，就是后来的匈奴。

也有学者，对于把典籍中诸种民族混而为一，统称之为匈奴的说法，持有异议。曹永年在《战国历史上的匈奴》一文中，认为先秦时代，匈奴只是当时北方许多不同族源的部落或种族中的一个。后来匈奴强大起来，把许多部落和种族吞并，使他们成为匈奴的一部分，这种变化反映在汉人的眼里，自然形成了这样的印象，以为古代北方各族都和匈奴一脉相承。孙次舟在《匈奴出现中国边塞的时代》中，更把匈奴与先秦的诸少数民族截然分开。他认为匈奴本来是西方草原的一种游牧民族，秦始皇以前，它根本还没有游荡到中国北部来。他在文末附记中说，陈寅烙先生也支持他的看法。此外，岑仲勉的《伊兰之胡与匈奴之胡》，也说匈奴来自西方。

由于对匈奴来源的看法不同，因而又导致了对匈奴族属的意见分歧。有人说匈奴属蒙古族，如方壮猷、黄文弼以及日本的白鸟库吉；有人说匈奴属突厥族，如岑仲勉、冯家升以及苏联的伯恩施坦；也有人说匈奴属斯拉夫族，如郑师许。总而言之，匈奴属什么人种，它的前身叫什么，诸如此类的问题，经过长年的研究和争论，依旧是一个没有解开的疑团。

（令弟）

北匈奴西迁去向如何？

匈奴是我国北方一个古老的游牧民族，长期以来与中原人民有着经济、

文化的联系。自汉武帝大规模抗击匈奴后，势力日衰。公元 48 年，匈奴分裂，南匈奴逐渐归汉，北匈奴仍据漠北。公元 89 年东汉派窦宪、耿秉与南匈奴一起夹击北匈奴，取得大胜。公元 91 年耿夔的部队又大败北匈奴于金微山（今阿尔泰山），从此他们西遁，“逃亡不知所在”。虽然后来我国史书上还零星地记载他们西去的一些踪迹，但他们究竟走的什么路线，到了什么地方，长期不得而知。北匈奴从此在中国历史上“消失”了。

事隔 280 多年，公元 374 年，一支号称匈人的强大骑兵队伍突然出现在欧洲的东部。他们勇猛善战，所向无敌，很快征服东哥特国，接着挥戈西上，击败西哥特人，并迫使他们逃到罗马帝国境内。于是匈人在东西哥特人居住的里海之北建立昏国。日后匈人的骑兵又向罗马帝国进军，罗马皇帝兵败阵亡，全欧震惊。5 世纪中，匈人阿提拉酋长又建立起一个东起咸海，西至大西洋岸，北至波罗的海，南至多瑙河流域的强大匈奴帝国。6 世纪阿提拉的后裔阿巴鞮在匈牙利平原上建立了匈牙利国。同样，欧洲人对这突如其来的骑兵、从未见过的异族，也是茫无所知。他们来自何方，是属于哪个种族，也成为欧洲人长期以来一直未解之谜。

区域上的距离、语言上的隔阂、彼此历史的无知，使这个谜存在了 1200 多年而未有人去触及。

18 世纪法国学者德揆尼根据《通鉴纲目》、《魏书·西域传》，并参以其他资料，著成《匈奴、突厥、蒙古及其他西部鞑靼各族通史》一书，于 1770 年在巴黎出版，详细叙述匈奴人早期的历史，并首次论证了欧洲的匈人即中国历史上的匈奴。6 年后，英国历史学家吉本的《罗马帝国衰亡史》在伦敦出版。书中采用了德揆尼关于匈人来源的说法。此后，英国伯克的《鞑靼千年史》、德国夏德的《伏尔加河流域的匈人和匈奴》等著作中都提出了匈人即匈奴之说的观点。

19 世纪末，中国学者洪钧在出使俄国时，开始接触到西方史籍，后著《元史译文证补》一书，记叙了匈奴进入欧洲的过程。后来王先谦在注《后汉书集解》时，将洪钧的材料辑录入《后汉书·西域传》注解中。于是广大的中国学者开始知道匈奴进入欧洲的历史。1919 年章太炎写了《匈奴始迁欧洲考》，梁启超也在《中国历史研究法》一书中注意到了北匈奴西迁的历史。中外学者在匈奴西迁史研究上的上述观点，引起了国内外学术界极大的兴趣和争议。

持欧洲匈人即匈奴观点的中外学者，主要从匈奴种族名称、两个民族风俗及文化上的联系以及北匈奴西迁的具体过程等方面论述他们的观点。关于匈奴族名称，德揆尼和吉本在他们的著作中都认为“匈奴与 Huns（匈人）实为一体”。章太炎也认为“今之匈牙利即匈奴音转”。后何震亚发表《匈奴与匈牙利》一文，认为匈牙利（Hungary）的“匈”（Hun）为种族名，“牙利”（gary）为地名，匈牙利即匈人之地，其与“匈奴”实为一意，只是“奴”为当时中原对边区少数民族之鄙称。此外，匈奴在战国前称猃狁、熏育等名称都是一个原音的对音，都拼音为“匈”。而“混夷”、“荤粥”之“混”、“荤”与匈人所建之昏国之“昏”音同。中外学者还惊人地发现，匈人与匈奴在对祭祀天地鬼神、崇拜日月，对孝的观念、习俗尚左、歃血盟誓、脱帽致谢等风俗习惯和文化方面有许多相似之处。如对孝的观念，这是中国很早就有的一种道德概念。《后汉书·匈奴传》载：“匈奴谓孝曰若鞮，自呼韩邪单于降汉，与汉亲密，见汉帝谥常为孝，慕之。至其子复珠累单于以下皆

称若鞮。南单于以下直称鞮也。”至欧洲的匈人首领阿提拉（Attila），其中“tti”，当译成中文为“鞮”；建立匈牙利国的阿巴鞮（Apad），为阿提拉后裔，“d”，当为“鞮”。在中国境内匈奴单于都冠以若鞮或鞮，是为孝意，至欧洲的匈人首领也保留有“鞮”的音，这难道是偶然的巧合吗？再有，歃血为盟，这是起源于匈奴族的一种风俗。《淮南子·齐俗训》引高诱注：“胡人之盟约，置酒于人头中，领主互相发誓。”《汉书》中多次记载汉人与匈奴单于杀白马饮血盟誓的记载。而在西方，希腊史家希罗多德也谓里海民族中有杀白马盟誓的风俗。此外，匈奴人还有脱帽致谢的风俗。《后汉书·南匈奴传》云：“单于脱帽徒跣，对庞雄等拜陈，道死罪，于是赦之。”脱帽致谢的风俗在匈牙利和欧洲是极普通的礼节。这些有趣的风俗和文化上的联系，也为中外学者找寻这两个民族的相通之处，提供了论据。

在研究匈人与匈奴关系问题上，主要在于找到我国境内的北匈奴是如何到达欧洲的。这也是匈人是否是匈奴人的观点能否成立的关键。德揆尼和吉本虽然都认为欧洲匈人即匈奴说，但他们都未能解释北匈奴西迁的具体过程。吉本还认为要作出这样的考证“是不可能的”。而中国史书上除《魏书·西域传》、《隋书·四夷传》等书籍中零星地记载北匈奴西迁的一些材料外，大多语焉不详。这就给这问题的解决带来了困难，因此一些持不同意见的学者认为，说匈人即匈奴“是凭借幻想，而不是根据历史事实”。故长期以来有不少学者潜心于北匈奴西迁路线的考证。章太炎指出匈奴西迁的情形是“一出乌孙，一趣大秦。趣大秦者，所谓匈牙利矣”。后来丁谦又著《汉以后匈奴事迹考》一文，指出北匈奴被窦宪击败后，逾金微山，西走康居，建立悦般国，后又进入欧洲。后来虽还有些学者考证北匈奴的西迁，但大多没有具体勾画出北匈奴西迁的路线。近年来齐思和教授又发表《匈奴西迁及其在欧洲的活动》一文，将中西文献比较研究，考证出北匈奴西迁欧洲的具体过程分四个阶段：（一）悦般时期，（二）康居时期，（三）粟特时期，（四）珂兰时期。虽然对此文观点国内仍有争议，但齐教授研究的成果，基本上勾画出了一幅匈奴西迁的路线图。

但是直到目前为止，对这个问题的看法中外学者还不是一致的。西方有些学者仍坚持“匈人不是匈奴人”的说法。可是，中外文化上的联系却越来越被人们所认识。近来中国音乐学院教师杜维雄等人，经十多年的研究考证，得出我国西北裕固族民歌与匈牙利民歌同出一源。他们在河西走廊采集民歌时惊奇地发现：匈牙利民歌中有不少曲调和裕固族民歌极为相似，象是一首歌曲的不同变奏。其中裕固族的《催眠歌》和匈牙利的《摇篮曲》不仅曲调一致，而且专用衬词“呗哩”的发音也一模一样。裕固族的祖先是丁零人，和匈奴同属阿尔泰语系突厥语。西汉时匈奴征服丁零，并派卫律任丁零王。匈奴族和裕固族在文化上的联系是不言而喻的。因此裕固族仍保留了匈奴族民歌的一些风格，北匈奴西迁后则把他们的音乐带到了遥远的匈牙利。我国音乐工作者的这一发现，在国际上引起较大反响，无疑也为我们了解匈奴西迁的历史及中西文化的交流，打开了新的窗口。

（阮国英）

松赞干布究竟生、卒于何年？

松赞干布是我国著名的历史人物。他是藏族古代杰出的军事家、政治家。

他具有雄才大略，一生中军功显赫、政绩辉煌。他 13 岁时，其父朗日伦赞因部落联盟内部的叛乱而被害，他继承父业登上赞普的宝座。即位之后，首先平息了由贵族勾结地方势力所进行的叛乱，继而以拉萨为都城，建立了称雄西藏的吐蕃王朝。又制定了先西北后东方的战略方针，不断地扩展吐蕃的领域，他注意吸收中原汉民族和周围其他民族的文化，促使吐蕃在政治、经济、文化等方面，都达到空前的发展。他借鉴唐王朝的府兵制和官制，建立了吐蕃王朝一整套的政治、军事组织和制度，并且颁布了法律，还先后从中原及尼泊尔等引进了佛教。他派人到克什米尔一带学习梵文，这些人学成之后将梵文、西域文字同西藏原有文字进行比较，创制了一种有 30 个字母的拼音文字以及相应的文法，他同唐王室的文成公主联姻，更是藏汉两大民族千古传颂的佳话。

但是这位藏族史上杰出的政治家，关于他的生年、卒年以至享年，历来为史学家们所瞩目，分歧很大，至今尚未有定论。

在《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》等汉文史书中，对于松赞干布的生年和享年都没有明确的记载，只是说他弱冠嗣位，卒于唐高宗永徽元年（公元 650 年）。

在藏文史书中，均认为松赞干布生于牛年，卒于狗年，而具体年代又颇不一致。关于他的生年，有丁丑（公元 617 年）、己丑（公元 569 年）、己丑（公元 629 年）几种说法，与上述生年相对应，则有卒于戊戌（公元 698 年）、庚戌（公元 650 年）、庚戌（公元 710 年）的说法。近代藏族学者根敦群培则认为他生于丁丑（公元 617 年）而卒于庚戌（公元 650 年）。

关于松赞于布的享年，在佛教史学著作中，多数认为他是千手观音的化身，享年 82 岁，与释迦牟尼佛的享年一样；在西藏本教的经书里则说他因兴佛教而迫害本教，故而短寿，只活了 36 岁。根敦群培先生虽然信仰佛教，但不赞成以神学史观来写历史，因而不赞成“八十二岁说”，主张“三十四岁说”。

近 30 多年来，藏族史的研究工作有了很大进展。有不少学者著书撰文，明确写明松赞干布享年 34 岁。但仍有一部分学者（其中有汉族学者，也有藏族学者）坚持“八十二岁说”。不久以前，有位教授在其学院的学报上撰文，根据唐杜佑《通典》中关于：松赞干布的父亲于隋开皇年间，在西藏山南琼结建都已 50 年的记载，提出松赞干布生于癸丑（公元 593 年），卒于庚戌（公元 650 年），享年 58 岁的观点。还有青年学者对松赞干布卒于庚戌（公元 650 年）表示怀疑，根据《敦煌本吐蕃历史文书》的记载和通过吐蕃“地直京师西八千里”之地差与松赞干布升遇和大唐得到讣告的时差来推断，提出松赞干布卒于己酉（公元 649 年）的观点。

总之，松赞干布究竟生、卒于何年这千古之谜，至今仍未解开。此谜不解，则直接影响到藏族古代历史的撰写工作。以“八十二岁说”和“三十四岁说”而论，其年差相距近半个世纪之久。两说之不统一，势必出现，在藏族古代社会具有很大影响的吐蕃王朝是建于公元 6 世纪中、末叶，还是建于公元 7 世纪初、中叶？松赞干布之生、卒年不能确定，则直接影响其父之卒年以及其后的赞普生、卒年、在位时间的确定。一旦松赞干布的生、卒年推算有误，势必造成整个吐蕃王朝年代的混乱。此外，年不满 20 岁的大唐王室的文成公主到底是和吐蕃青年赞普成婚，还是和一位吐蕃老翁联姻？这又涉

及到古代唐蕃关系史的研究工作。因吐蕃同大唐开始密切往来的年代是唐太宗贞观八年（公元 634 年），有信史可考。松赞干布十三岁即位。各家均无异说。由于其生年不能肯定，就会出现是松赞于布即位后不久还是即位后半个多世纪，才同大唐开始密切往来的疑问。

随着史料的更多发掘和深入研究，这个谜底是会揭开的。热切希望西藏学研究工作者和爱好者继续努力！

（顾效荣）

西夏拓跋氏的先祖是哪一民族？

西夏是 11 世纪至 13 世纪在我国境内由少数民族创建的国家。其地域‘东尽黄河，西界玉门，南接萧关，北控大漠”（吴广成《西夏书事》卷十二）。它抗衡于宋、辽、金、元之间，其历史地位是不言而喻的。但由于元人未给西夏编修专史，且“元昊自造蕃书以纪国事。国亡之后，文义莫辨，遂至掌故失传，宋、辽、金三史中有附传而弗详”，给人们研究西夏史带来了很大的困难，尤其是西夏建国前的史料更少，致使疑谜纷起，令人费解。如西夏民族的先祖究竟是什么民族这个重要的历史问题，至今还歧说并存，未能辨明。

西夏国在今天的宁夏、陕西、甘肃、青海和内蒙古一带，是一个多民族居住的地区。据史书记载，那里集居着汉、党项、鲜卑、吐蕃、回鹘、突厥、鞑靼、女真等民族。在宋元时期，人们对西夏人，有时称虏或夏人，有时称胡或番，有时也称羌或戎。当然，这些称呼是不能代表西夏人确切族属的。西夏国是以李元昊为首的拓跋氏建立的，在中国史书上，出现过鲜卑拓跋氏、党项拓跋氏、吐蕃拓跋（秃发）氏、吐谷浑拓跋氏、匈奴拓跋氏等，但西夏拓跋氏究属何族呢？《辽史》说：“西夏本魏拓跋氏后，其地则赫连国也。”（卷一一五西夏条）《宋史·夏国传》记载的李元吴给北宋的上表中云：“臣祖宗本出帝胄，当东晋之末运，创后魏之初基。”西夏臣僚罗世昌也说：“先魏衰微，居松州者，因以旧姓为拓跋氏。”这里所说的“后魏”、“元魏”，是指鲜卑族拓跋珪建立的北魏。这就是说西夏拓跋氏源于鲜卑族。后来的《嘉靖宁夏新志》、《西夏纪事本末》、《西夏纪》等，都主此说。但更多的史书认为西夏拓跋氏属党项族。《资治通鉴》卷一百九十三胡三省注说：“党项，西汉羌别种……魏晋后微甚，周灭岩昌、邓至，而党项始强……拓跋之后，为西夏李继迁。”“拓跋起于鲜卑之裔，自谓托天而生，拔地而长，故以为姓。此后魏所本者也。昔唐时党项诸部，亦自有拓跋一姓，我朝西夏，其后也。”《续资治通鉴长编》卷一百二十二亦云：“继迁一族本党项遗种。”胡三省曾对西夏拓跋源自北魏说评论道，西夏在“宝元、康定之间，凭陵中国，慢书狎至，使其出于元魏，亦必张大而言之”，是不可信的。另外有些史书则存其二说，如《金史》和《册府元龟》。《宋史》和《西夏姓氏录》则避开族属问题，直接说西夏是拓跋氏所建立的国家。

对于这个含糊不清的问题，中外史家从多方面进行了探讨，比较流行的看法是西夏拓跋氏属党项族。对此，唐嘉弘同志从历史源流、经济生活和文化风习等方面断定“正式建立西夏的元吴，是拓跋赤辞的后裔……赤辞的拓跋氏属于鲜卑族系，而不是羌系的党项羌”。他指出：以新、旧《唐书·党项传》中有拓跋部作为西夏拓跋氏是党项族的根据“是大有困难的”。并认

为：把西夏语言划归藏缅语系的罗么语群，因其和羌语极相类同并以此来论证西夏拓跋氏属于党项族的说法“是一个毫无科学根据的忽视语言及其发展规律的结论”。他认为“党项羌中的拓跋部，即吐谷浑的拓跋氏”，而“吐谷浑里的拓跋氏由后魏拓跋氏一系而来”，所以“只有一个鲜卑拓跋氏”。他同时指出：“西夏居民绝大部分是党项族”（《关于西夏拓跋氏的族属问题》，载《四川大学学报》1955 年第 2 期）。

研究西夏史的学者李范文针对唐嘉弘的论证和“虽然有的著作也认为是党项拓跋氏，却没有去作进一步研究”的现状，反驳了鲜卑拓跋氏说的主要论据。他根据新旧唐书《党项传》指出，党项族原居住在我国西南四川一带，后因“吐蕃浸盛，拓跋畏逼”才迁徙到了西北地区。他指出在两幅宋代历史地图上今宁夏地区就标有“党项西复”和“党项夏国”的位置，“说明西夏是党项拓跋氏”（《试论西夏党项族的来源与变迁》，载《西夏研究论集》）。其它持党项拓跋说的国内外论著还有很多，兹不枚举。

魏英邦在《西夏民族的先祖是党项抑是拓跋》一文中，对西夏拓跋氏即党项族提出了新的批评。他指出，人们坚持把党项与西夏建国联系在一起，主要是依据拓跋氏是党项族的首领部落。实际上，“拓跋氏是东北鲜卑族人而非西南党项族”，因为，现在无从证实拓跋氏曾经统治过党项族。他认为，西南党项族的所在地，曾与魏国管辖的领地接壤，党项族或一度受过魏国的统治。在西魏被北周篡位时（公元 557 年），鲜卑拓跋氏遗族仍留在原居地而生存下来，一直未被周围的党项族和汉族同化。即如《金史·夏国传》中罗世昌所说：“元魏衰微，其居松州者复姓为拓跋氏。”党项与吐蕃是同一民族，属羌族，因拓跋氏与羌族语言不同，又受到“吐蕃畏逼”，故迁移西北与和它有血缘关系的北方其他部族居住在一起，并逐步建立了西夏。因此，所谓党项族举族迁移西北是不可靠的，不过，只有极少数党项人曾追随拓跋氏来到西北。他指出：西夏境内大多数是北方部族、阿尔泰语系的鲜卑族、匈奴族和突厥族以及广大的汉族。值得一提的是，文章中断定“西夏国语是阿尔泰语系，而非藏缅语系，西夏国书是音符文字，而非如一般专家学者们所认为的出自‘六书’或汉字构造方式”（载《甘肃民族研究》1984 年第 1、2 期）。

西夏拓跋氏的族属是一个较复杂的历史问题。除了要正确认识与考订史料外，还涉及到怎样正确鉴别判定民族特征之一的西夏语言文字的语系问题。还有，与之有关的西夏遗民的下落问题也值得认真研究。

（黄显功）

古代有没有“滇人”民族？

在祖国西南边境四季如春繁花似锦的昆明城边，有一烟波浩浩、满目云霭的湖泊、名曰“滇池”。有一首古诗这样形容滇池风光：“海势依城尽，波光带日长。鱼盐帆百里，村落水中央。”

传说，我国古代有一个滇王国在今日滇池的位置存在着，而经沧桑变迁，被洪水淹没。1955 年—1961 年，考古人员在滇池边，进行过几次重大的发掘工作，挖出了数以万计的古代文物，其中有一枚用纯金制作的刻有“滇王之印”的印章。查《史记》记载，有“元封二年，天子……赐滇王王印”的记载，这表明，古代“滇”王国在昆明的存在是个事实，而且存在的年代大致

在西汉时期。

但是在对另外一些文物的考证上，却产生了许多令人不可思议的现象。如在一些青铜器中，表面都有着一层薄薄的发亮的银白色金属层，这使铜器不致被氧化。这种现象很像现代的镀铬工艺，两千年前的西汉时代是绝对没有镀铬技术工艺的，那么这些银白色的金属层是怎样被镀上去的呢？

又如在文物中有许多绿松石小珠，珠中间有一穿通了的小孔，孔的直径只有一枚绣花针大小，还有的孔被凿成“U”字形。若把铜作成抽丝作工具去凿孔，根本不可能在硬石上凿开孔眼，那么这些古人使用的是什么工具呢？

有一件定名为“盘舞”的鎏金青铜器，其服装、人形和舞蹈动作等等，完全不同于今天云南的各个民族人的形态，他具有“高鼻、深目”特征，完全如白种欧洲人，日本学者说这是“大秦（古罗马帝国）杂技”。据历史记载，云南虽然有“丝绸南道”之称，但是来云南经商的只有东南亚和南亚的一些近邻国家，欧洲大陆还没有商人直接来过云南，也就是说，“大秦人”不可能进入云南，那么这种“盘舞”上的人形究竟是什么人呢？

史载，楚顷襄王二十年（公元前 279 年），楚国派庄蹻入滇，与土著部落结成联盟，建立“滇国”，自称“滇王”；汉元封二年（公元前 109 年），汉武帝加封滇王常羌，从这些历史上的零星记载来看，古代确实有过一个以“滇”为名的王国。

问题是，从大量出土的文物来看，古代滇王国的百姓却与现在生活在滇池一带的人民在风俗、习性上大相径庭。除了上述一些不可思议的内容外，考古工作者还发现，“滇人”这一称谓自汉以后就不再见于史书。古滇人还非常崇拜孔雀，把它当作神灵，滇王墓群中就有许多孔雀图像，这说明当时昆明一带有许多孔雀，《后汉书·地理志》也说“滇池多出鹦鹉”，孔雀和鹦鹉是热带、亚热带的鸟类，就是说，古代“滇王国”的气候是热带、亚热带气候，而不是象今天的昆明那样“四季如春”。

有学者认为，查今天云南境内最崇拜孔雀的民族要数傣族，他们视孔雀为神灵，傣族与古滇人之间还有一些相似之处，如发掘出的“滇人”文物青铜器中，反映出“龙舟竞渡”的习俗，竞渡的均为妇女，今天傣族妇女也有“龙舟竞渡”的习俗。

在青铜器上的图案中还发现，古滇人妇女都在脑后留一卷髻，形状似银锭，今日傣族妇女的卷髻，形状虽然有些不同，但位置是相同的。

古滇人男子的脚上有蛇形图案，这是纹身的标志，今日傣族的男子仍然还保留着纹身的习俗。

古滇人舞蹈的造型是一种被称为“三道弯”的造型艺术，今天傣族妇女舞蹈造型，与这种“三道弯”艺术十分相似。

古滇人近水而居住的建筑是一种被称为“杆栏式”的房屋，而傣族的建筑也依水而建，建筑的样式与“杆栏式”大同小异。

总上所述，在两千多年前，滇池边曾有过一个“滇”王国，也有一个与今日云南边境的傣族在观念、风俗、习性上比较接近的民族，但是这个被称为“滇人”的民族自汉以后就不再见于史书。那么，这个民族是怎样形成的？又是怎样消亡的？它与如今生活在云南南部、西部的傣族有着什么关系？这也是历史上的一个难解之谜。

（蒋建平）

满族的族称是怎么来的？

人们都知道，从族源来看，满族是我国一个历史悠久的民族。先秦古籍中所记的肃慎人，就是满族最早的先人。在此之后，挹娄（汉、三国）、勿吉（北朝）、靺鞨（隋、唐）、女真（辽，宋、元、明）以至于满族，源远流长，一脉相承。如果单就满族自身的历史而言，满族又是一个年轻的民族。明代后期，清王朝奠基人努尔哈赤以建州女真为基础，统一了散布于白山黑水间的大部分女真族人，形成了一个新的民族共同体。至于这个新民族共同体的名称，直到努尔哈赤的儿子皇太极即汗位以后，才用行政命令的办法确定为“满洲”。今天所谓的满族，实际是满洲族的简称。但究竟为什么以“满洲”为族称？近世以来，众说纷坛，凡清史大家，多有论列，直到如今，学者们仍对满族族称之谜兴趣盎然。

清太宗皇太极在位时修撰的《清太祖武皇帝实录》说，努尔哈赤的始祖爱新觉罗·布库里雍舜定国家之名为“满洲”。布库里雍舜系天女佛库伦食神鹊所衔朱果感孕而生。这是对满洲一词来源的最早的官方解释。不难看出，布库里雍舜只是一个虚无缥缈的史前人物，不仅我们以为荒诞虚妄，就是努尔哈赤的后人乾隆帝也不相信。1777 年（乾隆四十二年）乾隆帝钦定的《满洲源流考》认为，满洲源于佛号“曼殊师利”。据说，当太祖努尔哈赤龙兴东土之际，每年西藏献丹书开首便称“曼殊师利大皇帝”，满洲一词的满文读为“满珠”，即本于“曼殊”，乾隆帝此说一出，在有清一代也就成了不刊之论。

民国以后，学者们当然不理会前朝皇帝什么钦定的解释了，在满族族称这个禁区里开始了真正的百家争鸣。

有的学者指出，当努尔哈赤在世时，还没有正式与西藏政教领袖沟通联系，可见“满洲”并非由于达赖喇嘛来献丹书而得名。这样一来，乾隆帝的“佛号说”便很难令人信服了。

于是又有“满洲”源于努尔哈赤尊号的说法。据到过努尔哈赤驻地费阿拉的朝鲜人记载，女真人尊称努尔哈赤为“满住”。“满住”与“满洲”、“满珠”同音，这就是满族族称的由来。这种解释有汉文史籍为根据，具有相当的说服力。

除上述“尊号说”外，主张“满洲”源于地名的说法也有一定影响。鸭绿江支流佟家江又称婆猪江、蒲州江，是明代建州卫治所住地，或以为“蒲”与“满”字形相近，或以为“满洲”系“婆猪”的音变，由此而判定“满洲”源于蒲州江、婆猪江。

在解释满族得名缘由诸说当中，以为“满洲”乃女真人对建州之称恐怕是最简单明快了。这一说法有朝鲜史料为依据，推理也很严谨。按照上述观点来看清人纂修的官书、档案，可以找到不少佐证。建州本是明代主要的一支女真人，到皇太极时，建州已将女真各部征服，遂以他们对建州的称呼“满洲”代替女真旧族称。上述说法在对“满洲”的各项解说中独树一帜，越来越引起人们的重视。不过，在没有看到未经篡改的真正原始的《满文老档》时，还很难对这种说法作出最后的评价。

如果说在乾隆朝对“满洲”一称的确切来源已经不得其详，那么，至今也还没有一个尽善尽美的答案。人们不禁要问，究竟是什么原因使满族族称充满了如此扑朔迷离的神秘色彩？

一个原因恐怕是政治方面的，在中国历史上，女真贵族征服了汉族，金灭亡了宋，抚今追昔，明朝人对女真、金国有一种难以忘怀的民族宿怨。皇太极要入主中原、君临天下，就没有必要用“女真”、“金”之类的旧称刺激广大汉人。另外，努尔哈赤先人从明初以来，世代为明廷任命的建州左卫长官，到17世纪30年代中期，皇太极代明帝为华夏之主已成必然之势，过去一段为明臣属、世奉朝贡的历史是他的自尊心所不能容忍的。鉴于以上考虑，皇太极武断地将族名改为满洲，紧接着又将大金国号改为大清，在纂修太祖努尔哈赤实录时把“建州”、“女真”、“金”之类的名称一概抹煞。既然要掩盖真相，那么，新编撰的满洲发祥史就难免真真假假、虚虚实实，不可能把事情的来龙去脉说得一清二楚。近世以来对满族族称的研究虽说已有了进展，但从根本讲，还没有从皇太极布下的疑阵中走出来。

另一个原因恐怕是满文原始史料不够充分。努尔哈赤时代形成的老满文原始档案到皇太极时已屡加改动，今天行世的《满文老档》更是乾隆朝大臣们奉旨整理而成的，凡认为有罣碍之处，早已删削殆尽。因此，在确定“满洲”族名以前，满文原始档案中究竟有没有 Maniu（“满洲”）这个词就成了问题。如果有的话，它的涵义是什么，现在还不得而知。《满文老档》的原本现保存在台湾台北市的故宫博物院，现在刊行的两册《清太祖朝老满文档册》（荒字档》、《昃字档》）也经过篡改，并非原档。为了彻底搞清“满洲”一词的来源，我们只能期待着台湾继续出版未经篡改曲饰的老满文原档。这个愿望若能实现的话，将可能最终判断“满洲”的确切涵义，到那时这件数百年未了的公案也就可能真相大白了。

（郭成康）

清皇族为什么姓爱新觉罗？

现在，单从姓名来看，满族人一般并没有什么特殊的地方。但在清朝的时候，满人和汉人的姓氏习惯却迥然不同。无论彼此称呼，还是公私文牍，满人照例称名而不举姓。如晚清的肃顺（爱新觉罗氏）、荣禄（瓜尔佳氏）都是指名字，除非为他们正式立传，谁也无意追究他们是何姓氏。称名而不举姓，是满族的一个古老习俗，汉人不明底细，便产生了误解，以为满人祖、父、子、孙不同姓，其实，满人各有姓氏，只是没有既称名又道姓的习惯而已。辛亥革命以后，满族人一般都冠以汉字姓了。有的取原来多音节姓氏中第一字为姓，或数音节相切取一近音的汉字为姓，如舒穆禄氏改姓舒或徐，瓜尔佳氏改姓关。也有将原有姓氏译意为汉字取为姓的，如巴颜氏改姓富（巴颜，满语为富有之义），清皇族爱新觉罗氏改姓金，也属此类，因为“爱新”在满语中即是“黄金”。这样一来，满族的姓氏特征就基本消失了。不过满人改汉字姓并非如此简单，就拿清皇族来说吧，末代皇帝溥仪的七妹爱新觉罗·韫欢改成了金志坚，而溥仪的名字之上，却赫然冠以昔日辉煌的“国姓”爱新觉罗，仍然保留着满族人的古风。

说起爱新觉罗氏的由来，清人的解释是“受姓自天”。我国东北的长白山，是清王朝的发祥地。据说，有一次天女佛库伦在长白山附近布尔湖里池洗浴时，吞食神鹊所衔的朱果，遂觉身重不能升天，不久，生下一男孩，长得体貌奇伟，落地便会讲话。他的母亲佛库伦对他说：“汝以爱新觉罗为姓，名布库里雍舜。”（《清太祖高皇帝实录》）这个布库里雍舜就是清王朝奠

基人努尔哈赤的始祖，清代那些被称为金枝玉叶、天潢贵胄的“黄带子”们都是他的后裔。然而，如果翻开明朝或朝鲜官私史书一看，却发现从努尔哈赤起，一直上溯到他的六世祖，即建州左卫的开山祖猛哥帖木儿，都不姓爱新觉罗，而是姓佟或童，甚至努尔哈赤本人遇到和明王朝、朝鲜有正式公文来往时，也自称姓佟。1596 年（万历二十四年）正月初五日努尔哈赤写给朝鲜方面一件禀帖，开头便道：“女直国建州卫管束夷人之主佟奴儿哈赤禀，为夷情事。”（申忠一《建州纪程图记》）这时距努尔哈赤起兵已经过了十几年了，他仍然不说自己姓爱新觉罗，这究竟是怎么一回事呢？

在明朝时候，女真人中间素来就有冒姓汉人姓氏的风气。佟姓是辽东望族著姓，努尔哈赤的先人借来用作本支姓氏，揆其本意，大概是想借此抬高自己在同族人中的地位。另外，这样做也便于和明朝中央政府以及朝鲜国打交道。当时在女真人中间，除豪酋之类的头面人物借佟、李、王、杨等汉姓外，一般部民通常也冠以汉姓。由此来看，努尔哈赤曾以佟为姓在当时并不是不可思议的怪事，问题在于既然是借汉姓，那么，他本来姓什么呢？

有些学者认为，努尔哈赤的先世本姓“觉罗”，觉罗是地名，在乌苏里江上游一带，那里曾是努尔哈赤先世聚居之处。女真人通常以居地为姓氏，于是乃以“觉罗”为姓。努尔哈赤对明朝宣战后，不便再冒姓佟，也没有与明朝文书来往的必要了，而“金”是前朝女真的国号，以金为姓不仅可以自显是帝王种族的后裔，也能借此号召女真族人继承发扬完颜金的遗业，于是在自己旧有的姓氏觉罗上，加上了一个金字，满语就读为“爱新觉罗”。照这一说法，清皇族姓金是后来出于政治需要而加上的，觉罗二字的涵义，就如张、王、李、赵一样，不过是姓氏的专称。在满族姓氏中，除国姓爱新觉罗外，还有伊尔根觉罗、舒舒觉罗、西林觉罗、通颜觉罗、呼伦觉罗、阿哈察喇觉罗等，他们与清皇族同姓而不同宗，由于支派疏远，所以统统归入了“民觉罗”，从这一点也足以证实上述看法。

有些学者则认为，努尔哈赤姓“爱新”（“金”）渊源有自，据明初朝鲜官方修撰的《龙飞御天歌》的记载，努尔哈赤六世祖猛哥帖木儿姓“夹温”，“爱新”二字有可能是“夹温”双声互转，“夹温”的合音则为“金”，照这样的解释，清皇族本姓“爱新”（“金”），“觉罗”不是姓的专称而是统称，当“姓氏”（满语“哈拉”）讲，爱新觉罗即“金姓”“金族”之义。

时至今日，恐怕已经没有人还会相信清皇族“受姓自天”的神话了，但他们为什么以爱新觉罗为姓，以及与此相关的爱新觉罗究竟作何解释，却仍然是个悬案，不断引起人们深入探索的兴趣。

（郭成康）

台湾高山族是从哪里来的？

台湾高山族约有 40 万人左右，占台湾省 1900 万总人口的 2%强。主要分布在台湾本岛山地和东部沿海纵谷平原以及兰屿岛上，分布面积约 1.6 万多平方公里，占台湾全省面积的 45%左右。高山族随着分布地区的不同，也有着不同的称谓。主要有泰雅、阿美、排湾、布农、鲁凯、卑南、曹、赛夏、雅美和平埔人等等。不过，在明清以前高山族并无专有名称，在汉文记载中常以台湾地名冠以“土人”称之。1590 年，葡萄牙人航海经过台湾海峡时，称台湾为“伊拉福摩萨”，意为美丽之岛，高山族人也被称作“福摩萨人”

或“福摩萨土著”。1662 年著名民族英雄郑成功收复台湾后，即称高山族为“土番”。有清一代，才普遍称为“番族”或“番人”，1945 年日本无条件投降后，被日本侵略统治达 50 年之久的台湾才重新回到祖国的怀抱，自此之后才把居住在台湾的这一少数民族统称为高山族，一直沿用至今。

然而，关于高山族的来源，历来说法不一，主要有，1.土著说：连横在其所著《台湾通史》中说：“高山之番，实为原始”，主张高山族是台湾最早的原始居民。2.从南洋来的马来人：主张这一说法的主要根据高山族（平埔人）的体质、语言，文化等方面具有许多与马来人相似的特征，认为他们是来自菲律宾、婆罗洲诸群岛的马来人。3.大陆说：持此说者主要是张光直、凌纯声等，主要根据台湾考古发现的有段石锛、有肩石斧、绳纹陶、网纹陶、黑陶、彩陶等等，均与大陆东南沿海一带的原始文化同属一个类型，因而认定台湾高山族来自大陆古越人的一支。张光直以出土文物论证了台湾土著民族的文化属于我国新石器时代在东海岸形成的“龙山文化”。凌纯声则进一步指出台湾土著民族是祖国大陆南方古越、濮族（越僚族）的苗裔，其先民自大陆直接迁徙到台湾。

应该说上述张光直、凌纯声所主张的大陆说是基本正确的，林惠祥、陈国强先生更从台湾发现的新石器及至其后的陶器与风俗习惯等等，来全面论证说明高山族的来源主要是来自大陆东南沿海一带（《台湾高山族研究》）。《中国历史大辞典》民族史辞条也说：“高山族是百越的一支”，应是从祖国大陆迁移过去的（《历史教学》1980 年第 12 期）。不过，施联朱先生在其《高山族族源初探》一文中，认为上述诸家之说，都失之于片面，根据几年来考古学的发现和文献记载，以及高山族的民间传说研究，主张高山族的来源应是多源的，主要来自祖国大陆东南沿海一带古越人的一支。但台湾地处东南沿海，在漫长的岁月里，有少数来自东北琉球群岛和南方菲律宾、婆罗洲以及密克罗尼西亚诸群岛的居民，与早先迁来的古越人相互融合，逐渐发展成为今天的高山族。施氏首先从台南左镇发现的人类化石和台东长滨乡八仙洞出土的旧石器，来说明早在 1.5 万年前的旧石器时代，台湾与祖国大陆旧石器时代文化的渊源关系。继从台湾新石器时代出土文物与福建沿海原始文化所表现的共同性来论证，特别是战国之时，公元前 334 年，楚威王灭越后，“越以此散，诸族子争立，或为王，或为君，滨于江南海上，服朝于楚”等史料，可知此时的越人流落江南各地，有的甚至渡海避居台湾、澎湖。其次是公元前 135 年闽越击南越时，汉武帝发兵往救，闽越王郢的弟弟余善与宗族谋曰：“王以擅发兵击南越，不请，故天子兵来诛。今汉兵众疆，今即幸胜之，后来益多，终灭国而止。今杀王以谢天子，天子听，罢兵，固一国完；不听乃力战，不胜，即亡入海。”这里的“不胜，即亡入海”，显然是指东渡避居台湾、澎湖诸岛屿而言。从三国沈莹《临海水土志》中的夷州（台湾）篇中指出：“众山夷所居，山顶有越王射的，正白，乃是石也”和“顶有越王钓石在焉”等记载，可印证高山族与古越人有着密切的渊源关系。

徐松石先生曾把《台湾府志》中所列高山族的特殊风俗习惯 100 条，与印度尼西亚和马来半岛马来人的特殊风俗习惯相比较，其中相同的占 18%；与大陆南方少数民族特别是与古越人有密切渊源关系的壮侗语族的各族比较相同或接近的占 82%，说明台湾高山族的祖先大部分确是来自祖国大陆上的古越人。但施联朱除认为高山族主要来源于古越外，还认为有部分源自琉球群岛、菲律宾群岛等地的居民。甚至还有一部分是融合了从大陆迁去的金人

和汉人。从高山族的婚姻、丧葬、墨齿、喜嚼槟榔、穿桶裙、贯头衣、大木作臼等等文化习俗来看，还可能一部分来自于广东、广西、海南等地的壮侗语族，主张台湾高山族的来源应是多源的（《台湾民族历史与文化》）。

（盈盈）

宗教篇

佛教何时传入中国？

佛教，产生于古印度，发达于中国。曾几何时，国内名山大刹林立，僧徒众多，善男信女，络绎往返，佛殿门前，香火不绝。但是，你可曾知道：佛教何时传入中国？

最早记载佛教初入中土的可靠文献是曹魏时鱼豢的《魏略·西戎传》，内载西汉哀帝元寿元年（公元前 2 年），博士弟子景卢出使大月氏，月氏王使人口授《浮屠经》。

到了东晋，有人对此提出了不同看法。刘宋时和尚宗炳认为："刘向《列仙叙》，七十四人在佛经"，"如此即汉成、哀之间，已有经矣。"宗炳虽仍泛指西汉末年佛教已经传入，但比元寿元年却提前了许多年。这还不算，宗炳还暗示人们"东方朔对汉武劫烧之说"，好象汉武帝已知道佛教的劫烧说。

以后，《魏书·释老志》根据伪作《汉武故事》也说汉武帝元狩中（前 122 年至前 117 年）遣霍去病讨匈奴，获其神人，帝以为大神，列于甘泉宫，烧香礼拜。而且，《释老志》还根据《史记·大宛传》说，张骞出使大夏，始闻浮屠之教，证明汉武帝时佛教已入中国。

更有甚者，隋代费长房《历代三宝记》提出公元前 218 年即秦始皇时就有利防等 18 个和尚带着佛经教化始皇。而唐代和尚法琳认为此说出自三国时僧人道安、朱士行等《经录》，因而最有道理。

其实，晋代王嘉《拾遗记》将佛教传入中国的时间提得更早，他认为战国燕昭王七年（公元前 305 年），就有身毒国道人尸罗入朝，荷锡持瓶，"于其指端出浮屠十层，高三尺"。但《晋书》已责其事多诡怪，不足为凭，考诸史实，昭王虽卑身厚币以招贤者，然而并没有关于外来僧人的记载。前面提到过的宗炳也曾谈及佛教先秦传入说，他在《明佛论》中转引西域名僧佛图澄对石虎的一段话："临淄城中有古阿育王寺，犹有形像承露盘处，在深林巨树之下，入地二十丈。"石虎依言求之，一一应验。

宗炳的话不可信。例如他还说过，伯益述《山海经》有"天毒国（即天竺）之国，偎人而爱人"一语，当为如来佛的大慈之训，似乎佛教已间于三皇五帝之时，显然为荒诞无稽之言。

此类情况并非一例。古来一些佛教徒为了争得佛教的统治地位，一直在编造佛教始祖释迦牟尼比道教始祖老子资格更老，佛教早已传入中国的假话。最典型的是唐代和尚法琳，他在《对傅奕废佛僧事》中，根据伪书《周书异记》，认为周昭王二十四年（公元前 977 年）甲寅，发生水泛、地动、天色变异等象，太史苏由说有圣人生于西方，故现此瑞，以此断言为释迦牟尼诞生之年。唐代另一个和尚道宣在《感应记》中更明说周穆王时有化人入华，云是佛神，佛教在西周时已传入中国。道宣还认为，假如上说不能成立，那么根据《列子·仲尼篇》"丘闻西方有圣人焉"，说明孔子知道佛教不容

置疑。其实，《列子》为魏晋人伪造，自不待言，即使保存先秦时代某些内容，也毕竟是一种寓言。

佛教的输入，是中国文化史上的一件大事，上述诸种说法歧义叠现，那么，哪种说法更接近历史真相呢？

从目前学术界研究状况来看，一般同意佛教于汉明帝永平年间传入的说法。此说最早见于东汉时出现的《四十二章经序》：东汉明帝夜梦金人飞行殿庭，明日问于群臣。太史傅毅说：西方有得道者，其名号佛，陛下所梦恐怕就是他。于是，明帝派人去西域，访求佛道，在大月氏国遇见沙门迦叶摩腾、竺法兰两人，并得佛像经卷，用白马驮回洛阳，明帝遂为他们建立精舍白马寺。

不过，一些学者虽然倾向于这种说法。但也不能不承认这种说法仍有疑问。第一，所谓感梦遣使，显然是一种带有神奇色彩的传闻。第二，关于汉明帝求法年代，西晋道士王浮《老子化胡经》作永平七年感梦遣使，十八年乃还。”南北朝时出现的伪书《汉法本内传》作永平三年感梦遣使。其余各家大都不记年代。第三，关于汉明帝所遣使者，《化胡经》作“张骞等”，《四十二章经序》及东汉末牟融《理惑论》作“张骞、秦景、王遵等”，南齐王琰《冥祥记》作“蔡愔”，另外几家干脆不载使者名字。张骞西汉人，如何会被东汉明帝派去西域取经？第四，关于佛典的传译，王浮说：“写经六十万五千言”；《四十二章经序》及《理惑论》只说写取佛教四十二章，译事及译人都没有说；《冥祥记》只说画释迦像；《出三藏记集·新集经记录》只说“于月支国遇沙门竺摩腾，译写此经还洛阳”，未提竺法兰；《高僧传》、《释老志》等说法也很模糊，直到隋《历代三宝记》才具体说腾、兰共译《四十二章经》，并成为后来传说的张本。

有鉴于上述疑点，现代佛教史家怀疑，汉明帝是否有求法事？摩腾、竺法兰是否实有其人？《四十二章经》是否汉代所译，是译本抑或抄本？《理惑论》是否汉代所撰，撰者是否牟融？这些疑问都有待于进一步澄清。

（勇木）

道教究竟始于何时？

道教，是中华民族的传统宗教，其历史悠久，早在汉代已经流传。然而，这一中国土生土长的宗教究竟始于何时？学术界迄今尚无定论。

不少论著都说道教产生于东汉。如郭沫若的《中国史稿》、翦伯赞的《中国史纲要》、刘泽华的《中国古代史》以及不少有关论文都持此说。他们或称“道教形成于东汉”，或称“东汉一代，道教各个派别正式成立”等等。但是，这种回答亦不令人满足，因为毕竟太笼统。东汉有近二百年，人们还希望确定道教究竟创立于东汉何时。

有人认为道教产生于东汉末年。其主要理由是东汉末年的农民起义大都利用道教作为组织发动的形式。持此说者常常援引《三国志·张鲁传》注所引《典略》中的一项记载：“熹平（172 年至 178 年）中，妖贼大起。三辅有骆曜。光和（178 至 184 年）中，东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。”而五斗米道、太平道即为最早的道教组织形式。这种说法有它的不足之处。因为它忽略了下述基本史实：第一，五斗米道的创始人为张陵，于顺帝年间始创五斗米道。《后汉书·刘焉传》云：“（张）

鲁，字公旗，初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓，受其道者，辄出米五斗，故谓之米贼。”这与《三国志·张鲁传》的记载相同。第二，原始道教的经典为《太平清领书》，也就是后世所谓《太平经》。而顺帝时，已有琅玡人宫崇把它献于朝廷。“顺帝时，琅玡宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，……号《太平清领书》”。（《后汉书·襄楷传》）而且，《太平经》的有些文字，也屡见于顺帝时君臣对答的文书之中。可见，道教产生的年代还应当从东汉末年往前推，至少应推前至东汉顺帝期间。

新近出版的《宗教词典》和任继愈主编的《中国佛教史》都认为道教产生于东汉顺帝年间。日本学者常盘大定的《道教发展史概说》和洼德忠的《道教史》也持这一观点，确实，现有的材料能够充分证明，东汉顺帝时已有原始道教的活动了。但能不能肯定顺帝之前就不存在这类活动呢？看来也很难这样断定。就拿张陵“学道鹤鸣山中”这则记载来说，说张陵首创五斗米道是对的，说张陵之前没有其他民间道教流传，就嫌论据不足了。不然张陵“学道”又如何理解呢？《后汉书·马援传》还记载了东汉光武帝期间的一次起义：“初，卷人维汜，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等，宣言‘汜神化不死’，以诳惑百姓。十七年（指建武十七年）遂共聚会徒党，攻没皖城，杀皖侯刘闵，自称：‘南岳大师’。”维汜及其弟子李广的活动，都被封建统治者斥为“妖巫”，与他们对张角、张修的道教活动的诬称相同，看来维汜、李广的活动与后来道教活动颇有相似之处。卿希泰在《中国道教思想史纲》中即注意到这一点，他写道：“当时民间不仅有个别道士活动，而且开始有近于组织的活动，如卷人维汜的起事便是。”既然道教活动的有无亦不以顺帝前后为界，道教产生于顺帝时说就不象产生于“东汉一代”说更有科学性。

然而，使问题更加复杂化的是，人们从现有的史料中发现，西汉末年已有道士的名称出现了，并且有类似于道教传布活动的记载。据《汉书·李寻传》所载：“初，成帝时齐人甘忠可诈造天官历《包元太平经》，十二卷。”有人论证道教经典《太平经》并非一人所作，《包元太平经》正是《太平经》的雏型。尽管学者所论不一，《包元太平经》与《太平经》的渊源关系是大家都看到的。而且据《李寻传》所记，甘忠可曾以《包元太平经》“教重平夏贺良、容邱丁广世、东郡郭昌等”，甘忠可因“假鬼神罔上惑众”的罪名，被捕入狱而死，他死后弟子夏贺良等“复私以相教”，这种“教”，不正是一种传教活动吗？可见早在西汉的成帝、哀帝年间，已经有类似道教的传布活动了。值得注意的是，道教经书也都自称《太平经》出现于西汉成帝之时。《混元圣记》曾引佚《后汉书》云，汉成帝河平二年甲午，“老君降于琅玡郡曲阳渊，授于吉《太平经》”。宋人贾善翔《犹龙传》序讲：“孝成时，授于吉《太平经》。”元人赵道一《历吉真仙体道通鉴》亦云：“吉于曲阳流水上得神书，……时汉成帝河平二年甲午也。”“授神书”之说，均属道士自造经书的托词，当然不足为据，但众多的道教经书均把所谓“授书”时间说成是汉成帝年间，此时是否已有《太平经》出现？目前尚无材料证实与否定。

总之，由于道教组织起于民间，而且带有秘密活动的特点，使官方的史书不可能对它有较多的反映，更谈不上及时的反映，这就为研究道教起源于何时带来复杂性，它至今仍是个历史之谜，我们期待着这个谜底的揭开。

（希声）

萨满教是不是一种宗教？

了解宗教史的人一般都知道有个萨满教，但有关萨满教的一些很重要的问题迄今还没有搞清楚。比如，它是不是宗教？如是，又是什么性质的？它的分布和发展的情况又如何？

“萨满”是满一通古斯语的音译，即“巫”的意思。我国史籍最早记载“萨满”的是南宋徐梦莘的《三朝北盟会编》。此书记载完颜金时“兀室（完颜希尹）奸猾而有才，自制女真法律文字成，其国国人号珊蛮（萨满）者，女真语巫妪也。以其通变如神，粘罕以下皆莫之能友。”《金史》称萨满为“撒卯”，或者“撒牟”。《清史稿》也有记载，如“乾隆三十六年，定春、秋骟马致祭，萨满叩头。萨满者，赞祀也”。又有：“跳神之举，清初盛行，其诵咒词者曰萨吗（满）。”《清稗类钞》认为：“萨满教不知所自始，西伯利亚及满洲嫩江之土人多奉之。”直到解放前，东北地区的赫哲、鄂伦春、鄂温克、达斡尔等族仍然信奉萨满教，把萨满教跳神的人称之为“萨满”。“萨满”二字，满语又意为“激动的人”、“壮烈的人”，这非常符合萨满跳神的形象。

对于萨满教认识不一也早已有之，《清稗类钞》就反映了几种看法：“其教旨与佛氏之默宗相似，疑所谓萨满者，特沙门之音转耳。……或曰，萨满教为满洲旧教，其仪式以跳神为重，所供神碑，书‘法祖敬天’等字，盖满洲夙重祭天之礼，尤重敬祖，以不忘本教也。或曰，萨满为女巫，非教名也。亦称珊蛮，则音转耳。然萨满术师，不如佛之禅师，耶之神父得人崇敬，但以巫医卜筮诸小术敛取财物而已。”

今天对于萨满教的认识当然已远远超过《清稗类钞》，人们再也不会把萨满和佛教扯在一起。但是，许多问题还未解决，还存在着争议。关于萨满教是不是宗教，就大致有三种意见。一是认为萨满教不是宗教，理由是“叉玛（萨满）教，俗呼为大神，亦信仰之一种，不得谓宗教也”。二是认为萨满教虽不是宗教，但它的功用像宗教，因为它的“思想系统是哲学且是一种医术”。三是认为萨满教是“宗教类型之一”。持这一看法的学者指出萨满教具有宗教的内容和特点：它把世界分作三界，“天堂”为上界，诸神所居；地面为中界，人类所居；“地狱”为下界，鬼魔和祖先神所居。又认为宇宙万物、人世祸福皆由鬼神主宰，神灵赐福，鬼魔布祸。它有神职人员萨满及其助手甲立；有“跳神”的仪式；有全部落、全村、全屯的居民信奉；有跳鹿神等的集体活动。——总之，它具备了有教义、有仪式、有组织的雏型。

即使肯定萨满教是宗教，对于它究竟是何种性质的宗教，还有不同意见。或说它是“原始多神教的一种”，或说是“巫教”，或说是“以天神为主的一神教”。最近，有学者撰文提出，它是“原始的自发的多神教向人为的一神教过渡的宗教”。首先，萨满教与其他的自发宗教一样，没有什么完备的组织，但却有相当于人为宗教一样的神职人员，他们主要通过跳神等活动为人们求福、求子、治病、驱鬼。其次，萨满教的信仰对象基本是多神，但也有向信仰以天神为主的一神教过渡的倾向。从赫哲族的萨满教可以看到他们信仰的神起码有三类：第一类是与他们的牧猎生产和生活有联系的鹿神、虎神等；第二类是神杆下的朱林神，神杆上的鸠神、大鹰神，神具上的四足蛇

神、龟神，等等；第三类则是供在树上的天神、老爷神、龙王神、土地神、菩萨、药王等。这些信仰，既有来自灵魂崇拜、祖先崇拜和图腾崇拜的观念，也有受人为宗教特别是佛、道教影响的。第三，萨满教的跳神活动，有的出自自然信仰，也有类似人为宗教的因素。第四，萨满教的神具和咒语具有很突出的自发宗教的特点，同时也有人为宗教的成分。

萨满教包括哪些范围，在这问题上也有很大分歧。以前人类学家把萨满教称为 Shamanism，认为是一种世界性的宗教。于是有人说："萨满教是宗教类型之一，这一术语是各种各样宗教活动总体的名称。"他们主张："从前有人以为萨满教只盛行于亚、欧两洲北部的寒带，住在北太平洋斯堪的纳维亚半岛的诸民族之间。近代发现美洲的印第安人，亦有同样的萨满。在中国，原始宗教的巫，也是萨满教，而且不仅限于汉族。蒙古的黑教，回民的毛拉，彝族的必磨，苗人的鬼师，瑶族、畲族的鬼师，都是萨满的遗迹。在佛教、伊斯兰教进入中国以前，巫为中国唯一的宗教，道教不过是由巫转来。至于亚洲的南部马来群岛亦有类似萨满的存在。"这种观点基本上是用萨满教来概括所有的自发宗教或原始宗教。反对这观点的认为这样夸大了萨满教的范围，是不科学的。萨满教只是自发宗教的一种。有人认为它仅仅流传在满洲的通古斯族和西伯利亚的东北及西北部、土耳其和沃斯替亚克诸民族之间。我国东北的女真、蒙古、赫哲、鄂伦春等族都曾崇奉萨满教。

上述有关萨满教悬而未解的一些问题，还有待专家学者作进一步研究。

（闻泽）

梁武帝有没有会晤过菩提达摩？

梁武帝，名萧衍，南朝梁的开国皇帝，在位 48 年间大兴佛教，广建寺院，写经铸像，并三次舍身同泰寺，"几可谓为以佛化治国"，是中国历史上著名好佛的帝王。菩提达摩，又译为达摩或达磨。是中国佛教禅宗的始祖，生于南印度，出身于婆罗门种姓，出家后倾心研究大乘佛教，创立了一套参悟的禅法——"达摩禅学"，亦称"南天竺一乘宗"。南朝期间，他泛海来华，经广州北上至南朝，再入北魏，长期定居于嵩山少林寺，收纳门徒，传授禅道，经嫡传弟子慧可继承、传衍，逐渐形成了东土禅宗的祖系，禅宗及其学说思想后来被儒学所吸收，成为宋明理学的有机构成部分，在中国古代思想史上产生了深远的影响。菩提达摩因而被尊奉为中国佛教史上"功业最高"者之一。

据一些古籍所载，梁武帝曾在都城建康（今江苏南京）会见过菩提达摩，请教"造寺度人，写经铸像，有何功德"？达摩答道："并无功德"，"此有为之善，非真功德"。双方"理不契机"，不快而别（见《历代法宝记》）。由于达摩祥法以"教外别传，不立文字"为特征，故对达摩生平缺乏记载，又因后来禅宗内部派系纷争，各自渲染、夸张始祖事迹，流行的北宋道原所著的《景德传灯录》对达摩生前活动又掺入了许多附会、杜撰之章，所以，梁武帝究竟有否与菩提达摩晤谈过，引起了后世学者的争议，此事被列为禅宗"颂古百则"中的第一则公案，也成为中国佛教史上的一大疑案：

一种观点认为，历史上并无此事。该派学者有胡适、汤用彤，台湾的刘汝霖、印顺，日本的佐佐木宪德、字井、镰田茂雄等人。胡适在《菩提达摩考》和《书菩提达摩考后》两篇文章中说：据唐朝初年道宣所撰的《续高僧

传》云，达摩“初达宋境南越”，此“宋境南越”系指南朝宋、齐、梁、陈四朝中的刘宋王朝，故达摩来华最迟在刘宋灭亡（公元 479 年）以前；据《续高僧传》卷十五《僧副传》所载达摩弟子僧副从师、南游和终卒年代推算，达摩约于公元 470 年左右来华，在华生活约 50 年之久，萧齐初期（公元 485 年至 490 年间）已在北方传道，此时梁朝还未建立，从时间上来看，菩提达摩不可能与梁武帝有过会晤；又据《洛阳伽蓝记校注》卷一所载，达摩曾在洛阳瞻仰了华丽壮观的永宁寺，时间当是该寺的全盛期间。《洛阳伽蓝记》记有公元 526 年，该寺刹上宝瓶被大风刮落之事，此后又历遭兵灾，至公元 534 年毁于大火，故全盛期在公元 516 年至 526 年间，达摩谒寺约在公元 520 年左右，以此否定达摩于公元 526 年左右来华的另一种观点；《续高僧传》和唐朝净党的《楞伽师资记》为叙述南北朝佛教大事的信史，其中均未见有梁武帝与菩提达摩晤见的记载；从日本最澄《内证佛法相承血脉谱》所引的《传灯记》、敦煌写本《历代法宝记》到宋悟明的《联灯会要》中，明显看出对这次会见的记载上有“演变的痕迹”，《传灯录》中更杂以许多虚妄之处，因此，认为这次晤谈的文字“全是后人伪造出来的”“谬说”，是“无稽的神话”。

另一种观点认为，历史上有过此事，该派学者有冯友兰、张岱年、孙述析等人。孙述圻针对胡适的论据阐述了自己的观点：“初达宋境南越”中的“宋境南越”是泛指中国南方地区，是地域概念而非时间概念，该句意为“达摩起初抵达中国南方境内”，并非指刘宋期间抵华；梁慧皎的《高僧传》收录了至公元 519 年止的名僧，其中却未见达摩之名；《洛阳伽蓝记》中有关达摩惊叹永宁寺建筑精丽的言论说明他是初抵中华、为时未久的游僧，不可能已在华生活了几十年，永宁寺于公元 526 年被大风刮落宝瓶后，马上被修复，兴盛期延续至公元 534 年才真正结束，达摩于公元 526 年前后参观该寺是可能的；据《续高僧传释慧可传》和《楞伽师资记》载，慧可在“年登四十，遇菩提达摩游化嵩洛，可一见悦之，奉以为师”。这一年是公元 526 年，因此，达摩不可能于公元 470 年或 479 年的刘宋期间来华，而是在公元 526 年前后取道广州，经建康渡江入魏的，从时间、路线上看，会见梁武帝是完全可能的；《历代法宝记》、《内证佛法相承血脉谱》、柳宗元的《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》中均有这次晤谈的记载，这些文献均出自晚唐前的人之手，它的可靠程度大于《传灯录》等书，有可信成分；从对话内容上分析，梁武帝笃信佛教，一向注重延揽名僧，不少外国高僧慕名而来，受到他热情接待，达摩来华，他会不躬自迎接？他以广建佛寺等“有为之事”以期积下大功德，见了达摩，自然要问于这类事“有何功德”？达摩禅学的主旨是“罪福并舍，空有兼忘”，反对“有为之善”，认为它“并无功德”，故“理不契机”，就此分手也是合情合理的；唐朝成书的《圆觉经大疏钞》和《师资众脉传》都载明，梁武帝曾制《菩提达摩大师碑》、《内证佛法相承血脉谱》、《宝林传》、《传法正宗记》、《全六朝文·梁武帝文》等古籍中均收录有此碑文，文中“见之不见，逢之不逢，今之古之”等语表达出梁武帝与达摩语不投机而失之交臂的悔恨心情。《神会录·达摩传》还载明，此碑经七百年风雨侵蚀而逐渐磨灭，元朝时由翰林侍讲学士欧阳玄撰叙，于公元 1347 年重建，立于嵩山少林寺。清景日珍的《说嵩》中也有《梁武帝达摩大师碑颂》。这些证据都说明历史上有过这次晤谈。

还有一派学者，如任继愈、黄心川、林子青等人则认为上述两说均有可

能。看来，为佛教史上的这件疑案，学者们的笔墨官司还将是一场难以预测胜负的持久战。

（杨剑宇）

达摩面壁石是块什么石头？

驰名中外的我国佛教胜地河南嵩山少林寺里，有块神秘的“达摩面壁石”，它吸引了古今中外无数游客，游人见此无不崇敬，赞叹不已。

达摩是佛教禅宗祖师的法号，全称为菩提达摩，意译“道法”。据《续高僧传》卷二十八和《景德传灯录》卷三载，达摩原为南天竺僧人，属婆罗门种姓，一说属刹帝利种姓。公元 520 年（南朝梁武帝普通元年）航海至广州，又往北魏，在洛阳、嵩山等地游历并传禅学。后遇慧可，授《楞伽经》四卷。在嵩山少林寺“面壁而坐，终日默然”，达 9 年，世称“壁观”。以至他的精灵入石，在石壁上留下了他的整个人影像，成为佛门佳话。

嵩山少林寺有一块石碑，镌刻着清道光戊申年间萧元吉撰写的碑文“少林一块石，都道是个人。分别是个人，分明是块石，何石面壁石，何人面壁佛，王孙面壁九年轻，九年面壁祖佛成，祖佛成，空全身，全身精入石，灵石肖全形，少林万古统宗门”。

少林寺位于河南登封县城西北 15 公里的少室山北麓五乳峰下，建于北魏太和十九年（公元 495 年）。菩提达摩在此倡导禅宗。传说他面壁九年后，提出“理入”和“行入”的修行方法，“理入”要求“舍伪”“归真”，解决认识问题；“行入”教人去掉一切爱憎情欲，按照佛教教义践行。历史上称他为“西天”（天竺）禅宗第二十八祖和“东土”（中国）禅宗初祖，称少林寺为祖庭。寺中还为纪念他，建立初祖庵。

那么达摩面壁 9 年后，他的精灵是不是真的达到了“精魂入石形影在”的境界，这块被视为少林寺的传世珍宝面壁石究竟是怎样形成的？这是耐人寻思的。

据《登封县志》记载：“石长三尺有余白质墨纹，如淡墨画，隐隐一僧背座石上”。明代文学家袁宏道也写过：“石白地墨纹酷似应真。”清代姚元之所著《竹叶亭杂记》中说：看面壁石上的影像“远近高低各不同”，“向之后退至五六尺处渐显人形；至丈余则俨然一活达摩坐镜中矣”。

面壁石曾经引起许多文人的猜测，遗憾的是，那块“照石瞻遗像”的达摩面壁石，却在 1928 年被军阀石友三纵部焚烧少林寺，被大火烧毁，毁石也已遗失。面壁石上的达摩影像究竟是如何模样，这对于今人来说，就成了千古之谜了。

如今我们在少林寺所见到的“面壁石”，是 1980 年由人工复制的石壁，这已和原石不是一回事，而是用现代大理石彩绘工艺绘制的“石画”。

但是也有人认为，嵩山少林寺中的那块“达摩面壁石”中的影像，不是达摩面壁九年后“精魂入石形影在”的产物，也是人工制作而成的，有人因此推测，这面壁石中的影像是用“螺烟渗石”的工艺制成的“石画”。千百年来，由于历代文人称颂介绍，使“精灵入石”成为人们津津乐道的佛门趣事，也为庄严肃穆的嵩山少林寺抹上了一圈神圣的光环。

但是也有人怀疑，石块的改色，大理石的彩绘是近代发展起来的新工艺。1000 多年前的人们是否已掌握了岩石绘画工艺，让彩墨渗入石内而混为一体

成为影像的技巧，就很难说了。

有人因此查阅了大量有关嵩山的地质资料，又到达嵩山少林寺达摩洞实地考察。发现该洞石质属寒武系石灰岩，白灰色的石灰岩被碳质浸染，形成各种墨色花纹。在这样的石洞中出现一块像似人形花纹的天然图案石块是有可能的，达摩面壁处出现一大块影影绰绰的像人形图案纯属巧合，也是由于后人的撰文称赞，才变得神秘难测。

按照科学的道理来讲，不论是火成岩、变质岩和沉积岩，它们上面的花纹图案，均是由多种元素、矿物、生物遗体浸染而成。“精灵入石”的佛门佳话，只可当作传说，而不能当作信史来看待。

（蒋建平）

无际大师肉身为何千年不腐？

今南岳南台寺禅堂内，悬挂着一张唐代高僧无际大师生前所开的“心药方”。该方以医理喻佛理，融劝善与医心为一体，发人深省，堪称一绝。其方曰：

“大师谕世人曰：凡欲齐家、治国、学道、修身，须服我十味妙方，方可成就。何名十味？

“好肚肠一条，慈悲心一片，温柔半两，道理三分，信行要紧，中直一块，孝顺十分，老实一个，阴骘全用，方便不拘多少。

“此药用宽心锅内炒，不要焦，不要躁，去火性三分，于平等盆内研碎，三思为末，六波罗蜜为丸，如菩提子大，每日进三服，用和气汤送下。果能依次服之，无病不瘥。

“切忌言清行浊，利己损人，暗中箭，肚中毒，笑里刀，两头蛇，平地起风波。以上七件须速戒之。

“此十味，若能全用，可以上福上寿，成佛作祖；若用其四五味者，亦可减罪延年，消灾免患。各药俱不用，后悔无所补，虽有扁鹊卢医，亦难疗矣！似祷天地，祝神明，悉徒然哉！况此方不误主顾，不费药金，不劳煎煮，何不服之。偈曰：

此方绝妙合天机，不用卢师扁鹊医。

普劝善男并信女，急须对治莫狐疑。”

无际大师是唐代著名高僧，法名希迁（公元700—790年），广东端州人。受法于青原行思，与马祖同时说法，一生云游天下，阅历深广，精通佛学，著有《参同契》一篇行世。在他43岁时（唐天宝初年）到了南岳，在前山的一块巨石上，以石为台，结庐而居，遂称“石头和尚”。死后唐德宗赐谥无际大师。

佛教徒死后，一般按天竺法火葬，并取其碎骨为舍利。由于南宗反对天竺教徒所传的佛教相当彻底，从千百万字的经论到一字轮王咒，从净土到地狱，从佛到饿鬼，从生前修行到死后舍利等等戒律都被抛弃，其宗旨不外“净心自悟”四字。净心即心绝妄念，不染尘劳，自悟即一切皆空，无有烦恼，能净能悟，顿时成佛。南宗禅师六祖慧能的弟子记录师说，成《坛经》一卷。《坛经》是南宗传法的经典，它教人“一时端坐，但无动无静，无生无灭，无来无去，无是无非，无住无往，坦然寂静，即是大道”。人练成这样有呼吸的死尸，就算得了大道。故从六祖慧能起，死后多用全身葬法，漆纻涂尸

体，安放龛中。石头和尚死后，也就保存了肉身。

公元 790 年，年高 91 岁的石头和尚，自知不久于人世间，便开始停止进食，还吩咐僧徒将平时搜集的草药数百种，炮制成大汤剂。据称，制好的大汤剂奇香无比。他每日痛饮数十次，饮后便溺频繁，大汗淋漓。僧徒们大惑不解，纷纷前来劝阻，希迁笑而不答，照旧每日大饮不止。转眼一月有余，渐减饮量。令人惊奇的是，此时的石头和尚脸面变得润如枣色。两眼炯炯有神，镇坐如钟。一日，口念佛经，无病而终。

石头和尚的肉身停放月余不腐，且浑室溢满香气。门下弟子与地方绅耆念其功德无量，奇人奇事，特地筹款建造了一座寺庙，安置大师肉身于其中，让善男信女烧香供奉。千余年来，香火不断。

本世纪 30 年代,无际大师的不朽肉身被在附近行医的日本牙医渡边四郎探知。他居心叵测，想方设法毒死了寺庙内的小和尚，偷偷将无际大师肉身窃移至庙外隐藏。不久，此寺庙被乱兵纵火焚烧，故世人均以为无际大师肉身与寺庙俱毁于大火，无不为之惋惜。

1944 年，抗日战争末期，日本侵略军加紧掠夺我国的奇珍异宝。渡边四郎将无际大师肉身用其掩人耳目的手法装船偷偷运回了日本本土，又辗转存放于乡下，尔后移置于东京郊外的一座小山里的地下仓库内，秘而不宣。直到 1947 年，渡边四郎死后，在清理其遗物时，查阅他的日记，才为世人所知。当揭去罩在大师身上的黄绸时，只见石头和尚躯体仍是生前盘腿打坐的姿势，保存完好，余香犹存。

1975 年 6 月 20 日，香港《快报》披露了《无际大师肉身供奉东瀛》的消息，该文称石头和尚迄今 1100 余年，躯体现供奉在日本横滨市鹤见区曹洞宗总部，仍栩栩如生。

古今中外，木乃伊时有发现，而木乃伊虽然人形尚存，但因剧烈的干缩，使肌肤颜色枯黑，弹性完全消失，关节僵直，面貌躯体严重变形。但暴露于外界空气中的无际大师肉身千年不腐，仍保持完整端坐的外形，肌肤有润泽富有弹性，宛如生人，这充分体现了我国古代在尸体防腐技术上有着自己独特的传统方法和技术，在世界上实属罕见，堪称奇迹。

但是，无际大师肉身千年不腐，其中奥秘何在，他服饮的奇香无比的大汤剂是些什么草药，以及和他所拟的千古奇方——“心药方”是否有何联系，因年代久远，无从探究，则成了又一千古之谜。

（傅丰渭）

茫茫宇宙佛几尊？

佛，是佛陀的简称，是 Buddha 的音译，如果用今天的汉语音译，应该是“布达”。佛陀的含义是觉者，即自觉觉他、觉行圆满，故佛陀是三觉圆满、万德具足的大圣人。佛有 10 个称号，如人有 10 个名字一样，分别为如来、应供、正偏知、明行足、善逝世间解、无上士、谓御丈夫、天人师、佛、世尊，各有各的意义，这里不再赘述，《西游记》中所说的“如来佛”是错误的，正像人的名与字不能连在一起称呼相同。民间说：“妖法不如仙法，仙法不如佛法”，所以神通广大，变化无穷的孙悟空，能力败玉帝诸神仙，但在佛面前，也只能被压在五指山下而徒唤奈何。那末，佛是否万能？根据佛经所说，佛与其他宗教的万能的上帝不同，佛虽然全知，却并非万能，佛不

能改变众生的业力，只能够教化众生用自己的力量来改善自己的命运，但也需要众生本身的条件。所以当释迦牟尼在世之时，在其游行教化的地区，还有许多人不知佛为何许人而不肯信仰。而且，佛不能度化没有因缘的人，无法用神通来改变众生的命运，佛只能用佛法来开导众生，使众生自己行善积德而消灾免难，否则就违背自然的律则和因果的秩序。因此，佛教反对求签问卜、算命鸾坛等行为，也不赞成死亡后焚化锡箔和衣服物具，认为这是真正的浪费和迷信。

佛教是释迦牟尼创始的，他被称名为佛。但在佛寺中，我们还可看到西方极乐世界的阿弥陀佛和东方琉璃世界的药师佛等其他佛像。看来，佛不止一尊，那末，茫茫宇宙，究竟有多少尊佛呢？在佛经中，有种种不同的说法。

在广为流传的《佛说阿弥陀经》中，一一叙述了东方的阿閦鞞佛、须弥相佛、大须弥佛、须弥光佛、妙音佛；南方的日月灯佛、名闻光佛、大焰肩佛、须弥灯佛、无量精进佛；西方的无量寿佛、无量相佛、无量幢佛、大光佛、大明佛、宝相佛、净光佛；北方的焰肩佛、最胜音佛、难沮佛、日生佛、网明佛；下方的师子佛、名闻佛、名光佛、达摩佛、法幢佛、持法佛；上方的梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大焰肩佛、杂色宝华严身佛、娑罗树王佛、宝华德佛、见一切义佛、如须弥山佛等。以上东南西北上下六方世界共计 38 尊佛。

在《观药王药上二菩萨经》中，记述着多摩罗跋楠檀香佛、欢喜藏摩尼宝积佛、一切世间乐见上大精进佛、海德光明佛等 53 尊佛。

在《决定毗尼经》中，又有龙尊王佛、精进喜佛、喜游步功德佛、周币庄严功德佛等 35 尊佛。与前述两经所说又有不同。

在其他佛经中，记载的佛的名号尚有无量无数，这是释迦牟尼在不同的时机介绍给其弟子的。

佛教的宇宙观认为，宇宙有无数三千大千世界，集一千个世界为一小千世界，集一千个小千世界为一中千世界，再集一千个中千世界为一大千世界，因其中含有三个千的倍数，故称三千大千世界。而三千大千世界只是一尊佛教化的一个整体，所以佛经常说：“虚空无尽、世界无尽、国土众生无尽。”又说：“十方微尘世界、十方恒沙世界。”根据这种理论，宇宙间的佛当然是无量无数的了。

佛教的另一对宇宙的认识是“劫”。这是梵语，或译为“长时”，具体地说：世界的形成和衰败过程称之为成住坏空四劫。成是世界的组成时期，住是有情众生安住的时期。坏是世界渐趋破坏的时期。空是完全崩溃的时期，崩溃之后再周而复始地进入成住坏空而延续无穷。每一小劫的年数的计算为：人寿自十岁，百年增一而至八万四千岁，又自八万四千岁，百年减一而至人寿十岁。累计二十小劫为一中劫，四中劫为一大劫，其实际年数是无从想像计算的。

佛经告知我们：现在正处在“贤劫”时期。在这个时期内，已出现拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛共 4 尊佛。其后将有现住兜率天的弥勒佛降世，再后有师子佛、楼子佛等合计 1000 尊佛先后出现于世。而在贤劫之前为庄严劫，已出现华光佛、毗舍浮佛等 1000 尊佛。贤劫之后为星宿劫，也将先后出现日光佛、须弥相佛等 1000 尊佛。前后三劫，共应世 3000 尊佛，故合称三千佛。在江苏苏州市虎丘塔内，曾发现迦叶佛的佛舍利一颗。古佛舍利如何能保存到今天，实在奇怪。

此外，根据《无量寿经》所说：阿弥陀佛尚有无量寿佛、无量光佛、无碍光佛、无对光佛、焰王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称王光佛、超日月光佛等 12 个名号，实际上就是一尊阿弥陀佛。

在佛教理论中，还认为“一切众生，皆有佛性，有佛性者，皆得成佛”，因此，过去有人成佛，未来也会有人成佛，世界无穷无尽，佛也无量无数。又据《悲华经》记载，人所共知的大慈大悲观世音菩萨，在过去世中早已成佛，名“遍出一切光明功德山佛”，因慈悲度众生心切，故“倒驾慈航”现菩萨身为观世音，今后仍将成佛，名普光功德山王佛。

茫茫宇宙，空灵玄奥，留给后人无数神秘的谜题，亟待人们去研究探查。本文所说，纯从佛教理论阐述，虽为宗教家言，但如能从其神秘的画纱中，揭掘出若干合理的因素，以期有利于吾人去认识世界，则功德无量矣！

（董健身）

古今罗汉知多少？

罗汉，是梵文 Arhat（阿罗汉）的简称，是小乘佛教修行所能达到的最高果位，一译杀贼，杀烦恼贼之意；二译应供，受人天供养之意；三译不生，永人涅槃不再受生死果报之意。关于罗汉的数量，有说是 16 尊，也有说 18 尊，最多的说是 500 尊，人言人殊，莫衷一是。罗汉的部分名字，也有不同说法。

据大乘佛经记载，有 16 罗汉，他们是佛祖释迦牟尼的弟子，受佛陀嘱咐，不入涅槃，常住世间传教弘法，受世人的供养而为众生作福田。北凉道泰译的《人大乘论》说：“尊者宾头卢、尊者罗睺罗，如是等十六人诸大声闻散在诸渚……守护佛法。”声闻即罗汉的异名，但没有全部列出 16 罗汉的名称。而西晋竺法护译《弥勒下生经》说：所谓大迦叶比丘、军屠钵叹比丘、宾头卢比丘、罗云比丘，汝等四大声闻要不般涅槃，须吾法设尽，然后乃当般涅槃。东晋佚名译《舍利弗问经》也说：吾去世后摩诃迦叶、宾头卢、君徒般叹、罗睺罗四大比丘住不泥洹，流通我法。以上三经所说罗汉名号，不尽相同，是何原因，无从考证。隋智顗《法华经文句》卷二即根据上说曰：“佛敕四大罗汉不得灭度，待我法灭尽，由是住持于今，未深入无余涅槃。”而唐湛然《法华文句记》解释此文时却说：“准《宝云经》第七，佛记十六罗汉令持佛法，至后佛出世方得人灭，彼经一一皆列住处、人名、众数等。故诸圣者皆于佛前各各誓言，我等以神力故弘护是经，不般涅槃。宾头卢、罗云在十六数，却不云迦叶。”但遍查《宝云经》的现存二个译本，均未见该段记载，真乃谜中有谜。

唐玄奘译《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》透露罗汉消息说道：十六罗汉的名号分别为：宾度罗跋罗惰阇、迦诺伽伐磋、迦诺迦跋厘惰阇、苏频陀、诺距罗、跋陀罗、迦理迦、伐阇罗弗多罗、戍博迦、半托迦、罗估罗、那伽犀那、因揭陀、伐那婆斯、阿氏多、注荼半托伽。其中的罗汉名号又与前述所引完全相异，真乃扑朔迷离，难明所以。

那末，在不少寺庙中为什么又有 18 罗汉呢？有人解释说：佛陀弟子甚众，修证成罗汉的不少，自然不止 16 尊，但又为什么仅有 18 尊，却又说不出所以然。根据现存史料，最早的十八罗汉是从宋代张玄所绘十八罗汉像而来。苏轼曾为之题赞，并记其神通变化，可惜未标出名号。其后贯休又画十

八罗汉像，苏轼再为作赞，并一一标出名称，第十七尊为庆友，第十八尊为宾头卢。以后宋志磐在《佛祖统记》中认为：庆友是《法住记》的著者，不应在住世之列，而宾头卢即宾度罗跋罗隋阇，故应更之以迦叶和军屠钵叹。这两位是《弥勒下生经》中所说的四大声闻之二而不在十六罗汉之列的。此外也有人认为是《法住记》译者玄奘法师，但附同者不多。总之，诸书所说，各不相同。

西藏也有十八罗汉之说，是在原十六罗汉之外加上法增居士和布袋和尚，这是从汉地传入的。法增是甘肃贺兰山（今阿拉善旗）人，因供奉十六罗汉而得到感应，每日都见到无量光佛出现于云中。而布袋和尚即寺院大门口笑口常开的弥勒菩萨的化身，五世达赖喇嘛为之特造了《供养十六罗汉仪轨》，可是不知为什么仅叙述名号而仍未列入，故至今在供养仪轨中还只是十六罗汉。清梁章钜在《浪迹续谈》中说：乾隆在杭州西湖圣因寺中观看贯休十八罗汉像时，肯定了十七罗汉为降龙（迦叶）、十八罗汉为伏虎（弥勒）。但降龙伏虎只是后世传说，佛典并无记载。在封建社会中，一经皇帝御定，便是金口玉言，即使不符史实也即成了定论，十八罗汉之说从此不胫而走，逐渐取代了十六罗汉，不过苏轼在《应梦罗汉记》说：元丰四年岐亭庙中有一阿罗汉像，左龙右虎，可见在宋代，降龙伏虎尚是同一罗汉。如此人言人殊，实在难以断定。

至于五百罗汉，在佛经中本来是经常可以看到记载的，如西晋竺法护译《佛五百弟子自说本记经》中即有：“佛灭度后迦叶尊者与五百罗汉最初结集三藏佛经。”又《舍利弗问经》也说：弗沙秘多罗王毁灭佛法后，有五百阿罗汉重兴圣教。宋绍兴年间，《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》碑中，五百罗汉排列俱全。从此以后，各地寺庙一般都沿用此碑列序排座 500 罗汉，并纷纷建立罗汉堂，其中著名的有北京碧云寺、成都宝光寺、苏州西园寺、汉阳归元寺和昆明筇竹寺等。但是否就是结集三藏的 500 人，却又成疑案。

奇怪的是在五百罗汉中，除了印度人以外，竟然有碧眼黄发的西洋人和中国帝王前来“落户插队”。从前广州市西关华林寺罗汉堂内有一尊身穿西服、足登革履、头戴泥帽的罗汉，相传是元代的马可·波罗。昆明筇竹寺里有尊基督教的耶酥罗汉。而成都宝光寺罗汉殿中第 295 尊暗夜多罗汉和第 360 尊直福德罗汉与其他剃发披袈现出家僧相的迥异，他俩风帽遮顶、龙袍加身、颌下长须，脚踏粉底乌靴呈帝王相，据传说是清康熙与乾隆皇帝。他们为什么也列座于罗汉行列？对前两位洋罗汉，有人说是在元代，凡是西方来者，一律认作佛徒之故。也有说是这两位对中外文化交流起过卓越贡献而为之纪念。后两位帝王笃信佛教，他们希冀在身后也能成佛，便利用天子权威，硬是挤进罗汉群中。不过雕塑艺术家大胆地开了一个小小的玩笑，在康熙脸部添加几点隐约的麻点，极尽讽刺嘲笑的能事，显示出民间艺人的聪明智慧与斗争精神。

罗汉究竟有多少尊？十六、十八还是五百？或许还有更多，佛经中虽有述及，但没有明确的数字，这是一个玄奥的谜题，可能永远无法解开，只能让人们在奥秘的臆想中驰骋吧！

（董健身）

密宗是佛教的一宗吗？

密宗，也称密教，国际上一般通称怛特罗佛教，也有名之为真言宗、持明乘、密乘、果乘、金刚乘的，是印度大乘佛教发展的后期阶段，也是最高阶段。佛教有显宗、密宗之分。显宗是释迦牟尼佛（应身佛）所说的种种经典，密宗是毗卢遮那（大日）佛（法身佛）直接所传的秘奥大法，是“真实”言教，故名。其主要特征，是有高度组织化的各种咒术、坛场、仪规等。此宗依《大日经》、《金刚顶经》建立三密瑜伽，事理观行，修本尊法，以密法奥秘，不经灌顶，不经传授，不得任意传习及显示别人。修行者，要作本尊的姿态，手结印契（身密）、口诵真言咒语（语密），意作本尊或种子字（意密），务使自己的三业与本尊的三密相应，名为瑜伽修法，就能即身成佛。中国的密宗已在明代失传，现在流传的是西藏的藏密和从东邻日本重新引进的东密。自 19 世纪以来，密宗在比利时、希腊、法国、美国、英国、意大利等欧美国家风行，建庙设坛、弘法传教，颇受西人欢迎。

密宗是否属于佛教的一宗，颇有争论。佛教界人士是持肯定态度的，他们承认密宗是大乘佛教的一个支派，承认西藏的喇嘛教是佛教在该地的异名，佛教徒不论信仰何宗何派，对密宗都虔诚崇敬，而教外人士，却颇有异议，从各个不同角度，提出相异见解，有人认为密宗已从佛教的大家庭中演化派生出来，与印度教结合为一个新的宗教，这是否定论者。也有人认为密宗已部分丧失佛教的固有色彩与理论，是一个界于佛教与印度教之间的骑墙教派，这是异化论者，争论颇为激烈，尚未得到完全一致的结论而为悬案。

根据佛教经典，密宗是由初祖大日如来（毗卢遮那佛）传授给金刚萨埵（又名金刚手、执金刚、持金刚、金刚持等），金刚萨埵是大日如来的内眷属，是诸执金刚的上首，居住于金刚法界宫，亲蒙大日如来教敕而结诵传持密乘，成为传授密法的第二祖。释迦牟尼逝世后 800 年，印度有龙树菩萨（又译龙猛）出世，据《龙树入龙宫[illegible]华严经》说：龙树入灵山，山中有塔，得大乘经典。后有大龙菩萨接至入海，龙宫中发七宝华函，以诸方等深奥之经典，无量之妙法授之。龙树受读 90 日，通解甚多，于是出南天竺，大弘佛法，摧伏外道。以后，龙树开南天铁塔而亲向金刚萨埵面受密乘，为第三祖。龙树传弟子龙智，为第四祖。再过数百年，龙智 700 岁，传付第五祖金刚智。唐玄宗开元年间金刚智和善无畏、不空先后来中国，为著名开元三大士，从此密宗在中国流传。唐贞元间日本僧人最澄和空海将密法传入日本，称为东密，而藏密是由印度僧人直接传入西藏，经数代苦心经营而成喇嘛教。据此，佛教界人士认为密宗传承有坚实的历史因缘和文献记载，名正言顺地归属于佛教。中国佛教协会会长赵朴初居士在其名著《佛教常识答问》中肯定密宗是中国传统佛教十宗中的一宗。而现代高僧圣严法师更进一步阐述说：我们不能说西藏的密宗不是佛教。除了无上瑜伽这部分，他们的教理和行法，组织严密、层次分明。特别是在教理方面，以中观为根本，以瑜伽为辅佐，这是汉传佛教所未见的。他们对于僧伽的训练和教育，也极其严格而有系统化、层次化，所以有坚定的信心和一定的法门。圣严法师这种对密宗的崇高评价得到佛教界的公认，这是肯定派的代表论。

但是，即使在肯定论中，也产生一点小小的分歧。关于龙树南天铁塔之说，有人认为这是密宗学者附会龙树入龙宫得方等等经典的传说而托古以自重。所谓龙宫，实际上并非大海中神龙王宫，而是北印度龙族土邦君主的宫阙，该族秘藏着大日如来传承给金刚萨埵的密典，龙树历尽艰险感动该邦首领大龙而得之。这在神秘的迷雾中透露出一丝曙光。

某些教外学者从佛教的创始与密宗的形成与教义内涵作了详尽的分析。他们引述《长阿含经》所载“如余沙门婆罗门，食他信施，行遮道法，邪命自话，召唤鬼神，或复驱遣，种种祈祷……或为人咒病，或诵恶咒，或诵善咒，或咒水火，或为鬼咒，或多宅符咒，或火烧，鼠咬……或诵梦书，或相手面……沙门瞿昙无如此事”，从而说明佛陀在世时，反对神秘，否定神权，破斥方技之术，一切咒语术数之学均被排斥。后来由于外道加入佛教出家者渐多，带入了某些密咒，继而迫于新兴的印度教因教义简明而吸引大量信众，佛教不得不吸收民间信仰诸神的特点而形成曼陀罗组织，从而走上大乘佛教密教化的道路。最后又结合印度教的性力派而形成无上瑜伽，密宗逐步完成了它的全部形态而自成一派。对此，业露华、李冀诚、丁明夷等学者主张：密宗是印度佛教和婆罗门教以及印度教相结合的一种宗教形态，它已不是正宗的纯正的佛教，但还保留大量的佛教教义和仪式。

方立天教授更进一步认为：自 10 世纪末起至 11 世纪前期，以掠夺破坏、排斥异端的伊斯兰教国家对印度的周期性侵略，密教需要和印度教加强联合，共同对敌，这样也就愈来愈同化于印度教。这是一种同化论说法。

圣严法师则认为：密宗中的男女双修法不是根本佛教的修行方法，所以，后来西藏的宗喀巴加以改革，予以废除并禁止僧侣结婚。至于密教的气、脉、明点，佛教不否定其作用，但也不肯定其必要。这是一种公允的持批判性的论点，没有把密宗排斥出佛教的范畴。

随着党的宗教政策的日益落实，佛教和佛学研究正出现前所未有的繁荣，关于这个问题的研究结论必将指日可待。同时，佛教以其东方宗教的独特色彩和精深博大的教理而吸引西方社会，密宗的神秘仪规仪式和特殊效应更像一种新鲜药剂，吸引着沉溺于堕落、暴力、混乱、污染的苦恼的西方人士，许多科学家也纷纷投身于此中的修持和研讨，这对破解佛教和密宗之谜将起到一种有利的促进作用，让人们拭目以待而欢迎这种非常可喜的景象。

（董健身）

《大乘止观法门》是伪书吗？

《大乘止观法门》的作者慧思（515—577 年），元魏南豫州汝阳郡武津县人。15 岁披剃出家，20 岁受具足戒，勤奋好学，通达三藏。他一生主要时间是花在研究和讲说《大品般若》、《法华经》等大乘经典上，数年间竟诵满《法华经》1000 遍，受到人们极度钦敬。据《高僧传》卷廿一说：“因读《妙胜定经》，叹禅功德，便尔发心，修寻定支。”从而使他由教入禅，走上了禅教并学、止观双修的道路。他给后人留下了《四十二字门》、《随自意三昧》、《立誓愿文》、《三智观门》等著作 9 种，影响颇著。但其中的《大乘止观法门》却颇有争议，有肯定慧思所著，也有疑为伪作，聚讼争议，迄今尚无定论。

《大乘止观法门》共两卷，深入解释止观二门的精义。在宋以前的僧传及经录都无此书的记载，国人无从得见。据遵式在该书序言中说：“我太师惜之无闻后代，从大悲心，出此数万言，目为《大乘止观》，亦名《一乘》，亦曰《曲示心要》……噫斯文也，岁月遥远，因韬晦于海外，道将复行也。果咸平三祀，日本圆通大师寂照，锡背扶桑，杯泛诸夏，即登鄮岭，解箧出卷，天竺沙门遵式，首而得之。度支外郎朱公幀冠首序，出俸钱模板，广而

行之。”据此可知，本书曾流失海外，于宋真宗咸平三年（1000 年），才由日僧寂照将书授予遵式，又 20 年后，才在天禧四年（1020 年），由朱泚出资刊印此书，从此流传国内。

著名佛教史学家汤用彤在《隋唐佛教史稿》中说：《大乘止观法门》“引《起信论》频多。按《起信论》出书约在慧思晚年，《止观法门》一书，恐非思所作，此日本僧人早有言之者”，因而否定慧思所著。但据方兴先生考证：《起信论》译出年代，约在公元 550 至 554 年之间，此时慧思正当盛年，约为 36 岁到 40 岁左右，活动频繁，在光州大苏山一带讲说摩诃衍义，可证汤的所谓《起信论》译于慧思晚年之说不能成立。至于所谓日本僧人早有言之者一事更不足取，因为日僧宝地房证真在其《三大部私记》中早已逐条批驳，论证确凿。

佛学家吕澂在其遗著《中国佛学源流略讲》中说：现在的慧思著作里有《大乘止观法门》，完全依照《起信论》的说法结构而成。从它的文义上看，当然是后人托名伪作，但是将慧思的议论和《起信论》联成一起，就思想脉络说，也并不是没有由来的。吕澂主张《起信论》是梁隋之间人依据魏译《楞伽》而伪作的，并依前述汤先生所说出书约在慧思晚年，当然从而否定。

学者郭朋的态度颇不明朗，他在《隋唐佛教》中认为：因为在这部书里，也谈了“真如受熏”、“阿黎耶识”等属于《起信论》的思想内容，所以在佛教史上，曾有人认为它不是慧思的作品。虽然从有关史实推之，也有这种可能，但是这里姑且还是把它当作慧思的著作来对待。这是一种模棱两可的怀疑论调。

在《中国佛教思想资料选编》所收的石峻等先生的文章对该书举出如下三点理由说：（一）《高僧传》、《大唐内典录》和《开元释教录》等书均未收录，而在国内又早已失佚，直到宋咸平年间才从日本传入，其真伪的疑点颇多；（二）慧思主禅定，认为一切智慧皆从禅定生，而《大乘止观法门》却主张定慧互生，理论体系自相矛盾；（三）慧思的主要著作如《诸法互诤三昧法门》、《法华经安乐行义》等书中，都未涉及到《大乘起信论》的思想，而《大乘止观法门》却揉合了天台教观与《大乘起信论》中的阿黎耶识与染净二法等思想，显系思想观点不同的他人所撰。因而断定：“此书伪造的可能性很大，不能当作慧思的著作来对待。”

在一片否定和伪造声中，史学家任继愈却中流砥柱，在《汉唐佛教思想论集》中明确地表示：“或疑此书为伪作，作者认为此书可信”，憾其未作进一步说明。

学者方兴的态度最为坚定明朗，他从理论和史实全面地列举理由批驳石峻论点说：（1）慧思著述该书时的思想已由龙树的实相论转变为马鸣的缘起论，故不为当时盛行的智顗天台宗学者所接受，因而不合时宜不能广为流传，《续高僧传》等诸书也就不予著录，这是不足为奇的；（2）慧思所说一切智慧皆由禅定生的理论是针对江东的论师轻视修持、诋毁禅定的行为所作出的批判，故把禅定的作用提到绝对高度。实际上，他在修禅过程中，处处突出“观身本”、“观心身”等“观”字，而观即慧的异名，也即是在观上狠下功夫，才能由定生慧，他的思想并无矛盾；（3）慧思后期，与《大乘起信论》译者真谛三藏互相参访，因而思想逐步接受《起信论》的观点而反映在《大乘止观法门》中。方兴认为：印度人的作品，也有不少是托名伪造，即使译过来，也难以保证其正确，而中国高僧如智顗、法藏等人的著作的质量不一

定比印度人差。在中国佛教发展史上，《大乘止观法门》对天台宗性具、性恶的思想，禅宗无相、无住、无念思想的形成，都有着直接的影响，这是一部重要的著作。

总之，有关《大乘止观法门》的真伪问题，目前学术界还存在很大的分歧，有待于研究工作者进一步探索。

（董健身）

佛门舍利子是怎样形成的？

佛陀释迦牟尼逝世后，遗体经弟子阿难等人火化后，获得舍利子无数，据说分成三份，一份升天，一份入龙宫，一份留存人间。其人间一份，由摩揭陀等 8 国均分，各建佛塔以志永久纪念。目前在我国陕西扶风和北京尚珍藏佛指舍利和佛牙舍利。在苏州的虎丘塔内，还发现迦叶古佛舍利，这在全世界还是第一次，弥足珍贵。历代高僧火化后也时有舍利出现，如后秦鸠摩罗什的舌舍利、唐玄奘的头骨舍利、民国太虚的心脏舍利和印光的五色舍利等。解放以来，舍利也屡有出现，文汇报 1991 年 1 月 22 日及台州佛教通讯分别刊载新加坡宏船和五台山净如两法师火化出现舍利的消息，前者 480 粒，后者多达 5000 余颗，色彩缤纷瑰丽。

舍利子是怎样形成的？千余年来，一直是佛学者和医学、生物界研究者的重要课题，迄今为止，有如下三种说法：

一种说法认为：舍利子是长期修练气功的结果。其理论基础是气功家在修练气功过程中，在调神、调息和调身的气功三要素要求下，人的思维活动长期处在守窍运气、松静自如、恬淡虚无的绝对入静境界，最大限度地获取自然界的真如能量，达到天人合一，内外身心充分和洽，精气神相依转化，从而生发出大无外、小无内的混元（阴阳环抱的太极）现象，这样全身的精神和物质力量逐渐凝结聚集而出现舍利子。

这种纯从气功学的理论解释看似颇有见地，然而从历史文献和气功实践来检验，不论是中国的儒释道各家气功还是印度的瑜珈术，都从未发现有人在气功修练逝死火化发现舍利的现象，即使在道家的经典或史籍中也无此事实。也许神仙早已羽化而不必火化之故。总之，上述理论是站不住脚的。

香港某报曾发表《佛门舍利子本是钙化结石》一文。该文认为，“所谓舍利子，其实是人体内的结石，尤以肾结石和胆结石为多”，其原因是：“因为僧人起居以坐为主要姿态，而吃进体内的又多是植物纤维，不易消化，加之长期取坐姿，体内纤维堆积过多，久而钙化成结石。”文中还举例说：最近在香港圆寂的保贤法师，火化后发现为数达八九十粒舍利子。但是没有说明保贤的死因和有否结石症。

著名老中医董竟成在《法音》撰文，以其渊博的医学理论和丰富的临床经验说道：从现代医学角度来分析，凡人体内患有此二种结石之一者，必然发生剧烈疼痛。肾结石有肾绞痛和血尿出现，胆结石也要发生胆绞痛或黄疸，都无法忍受其痛苦而求医诊治，绝不可能贻留到死而不去治疗的。而且，如果舍利子即是结石，无论是生在肾脏或胆囊，都不会没有反应，也不可能长期忍受痛苦而不延医求治的。据文献记载，有些高僧死后火化所得舍利，为数竟达数百甚至数千颗。如此众多的舍利子，若说都是结石形成，试问体积有限的肾脏或胆囊如何容存？而且这些僧人，生前健康，都未闻发现结石症

状，这又如何解释？医学理论告诉人们，泌尿系统结石系人体代谢失常，尿路梗阻或感染等原因，使尿中盐类沉积而成。至于胆结石，是胆汁郁积，胆道感染及胆固醇代谢失调，胆汁含量相对或绝对地增多，呈现饱和状态，就容易析出结晶，从而形成了结石。由此可证，所谓植物纤维堆积过多，久而钙化成结石的结论，也是不正确的。董医师断言：有些以坐禅甚至通宵坐禅而不卧为修持的僧人，他们吃的也是素食，多是植物纤维，然而死后火化，却不一定发现舍利子，而出现舍利子的人，也不一定是以坐禅为主，甚至也不一定长期素食。据资料记载，有些整天卧床吃花素念佛的老妪死后火化也有出现黑色舍利的，可见舍利子的形成，与长期取坐姿与素食没有必然的联系。

佛教典籍对舍利子的产生另有解释。据《元镏绩霏雪录》曰："舍利，按佛书室利罗，或设利罗，此云骨身，又曰灵骨。有三种色，白色骨舍利，黑色发舍利，赤色肉舍利。"又《金光明经舍身品》说："此之舍利，乃是无量戒定慧香之所熏馥。"台湾圣严法师认为："肉食者死后火化也有舍利子，此与肉食与否无关，也与解脱与否无关，凡是修定，或是凝心、慑心而达到修身目的的人，烧了会有舍利子。通常说：要修持戒、定、慧三学的人，才有舍利子。但是舍利子本身是人体分泌物结晶和凝结，它有若干程度的神圣和神秘，为佛教徒所重视，但未必是佛教徒的大事，解脱生死才是根本大事，因为这还是属于界内色身的变现，终究不出无常的范围，这才是圣者所重视的。"学者张励成分析说：整日卧床吃花素吟佛的老妪虽不一定明了佛理，但由于其思想已达到一心不乱的地步，所以死后火化也能出现黑色舍利，但由于她不明佛理，因此其修行根基较差，出现的舍利子细小而色差，不过比较那些只谈高深理论而无实际修持者自然高出一筹了。

看来，人死后火化出现舍利子的科学原理，目前还没有找到真正的根源，还需要医学、生物学尤其是佛教界的相互配合而研究发掘。这正如钱学森同志在论气功时所说的"这将是一场改造人类的革命，当然是不得了的事。"同样，研究出舍利子形成的原因将对整个人类的生命的进展起着有益的作用。

（董健身）

六世达赖喇嘛的归宿如何？

六世达赖喇嘛，法名仓央嘉措，藏南门隅夏日错那人，生于 1683 年，以后，被选定为五世达赖的转世灵童，1697 年 10 月，被迎至布达拉宫举行坐床典礼。但是，他虽尊为"大宝法王"，执掌西藏宗教和政治的最高权力，却又风流浪漫，不守戒律。在他短暂的一生中，写下了大量热情香艳的情歌，被翻译成多种文字传世，是祖国文学宝库中的一颗瑰璀明珠。然而，他的死亡之谜，却吸引着学者的注意。

六世达赖生活时间，正处于西藏阶级和民族矛盾的激化阶段。1705 年，藏王第巴·桑结嘉措发兵与蒙族的拉藏汗交战，兵败被杀。六世达赖因系第巴所立，因此被拉藏汗以行为不轨、耽于酒色等罪名奏请清廷废黜，诏送京师。据《清史稿》记载："行至青海道死，依其俗，行事悖乱者抛弃尸骸，卒年二十五。"这是首见于史书的六世达赖之死的第一种说法。以后，释妙丹法师出于佛教徒的尊崇，对其死因作了圆融体面的记载，在其所著的《蒙

藏佛教史》中写道：“年至二十有五，敕人觐，于康熙四十六年行至青海工噶洛地方圆寂。”在国外学者中，则有 H·霍夫曼说他是“在青海湖附近去世，很可能是凶死”。而伯戴煦则认为：所谓谋害之说，是出于意大利教士的传闻。他确认：“按照汉藏的官方记载，没有什么充分的理由怀疑死于疾病的真实性。”于道泉教授在其《第六代达赖喇嘛仓央嘉措情歌》中作了惊险曲折的叙述，他说：“拉藏汗即以皇帝诏，使仓央嘉措往北京，而以蒙古卫兵及一心腹大臣伴行。路过哲蚌寺前，寺中喇嘛出卫兵之不意，将仓央嘉措劫去。卫兵遂与寺中喇嘛开战，复将仓央嘉措夺回。康熙四十五年，仓央嘉措二十五岁，在纳革刍喀被杀。而依照汉文的记载，则说他到纳革刍喀与青海之间患水肿病而死。”以上诸家所述，虽有病死与凶杀的差别，但都认为六世达赖是死于解送北京途中，这一点是相同的。

曾在西藏长期工作而又致力于历代达赖史迹研究的牙含章同志，在其《达赖喇嘛传》中提出了六世达赖之死的第二种说法。

他认为：达赖在解送途中并未死亡，而是安抵内地后被清帝软禁于山西五台山一直到死。其根据是：“另据藏文十三世达赖传所载，他到五台山朝佛时，曾亲去参谒六世达赖关闭坐静的寺庙。”因此，牙含章同志断定：“这种说法，较为确实。”但迄今为止，此说仅为孤证，未见有人赞同。

著名佛教学者法尊法师在其所著《西藏民族政教史》中提出了令人嘱目的第三种说法，他说：“拉藏汗复以种种杂言谤毁，钦使无可如何，乃迎大师进京请旨。行至青海地界时，皇上降旨责钦使办理不善。钦使进退维艰，大师乃舍弃名位，决然遁去，周游印度、尼泊尔和康、藏、甘、青、蒙古等处，宏法利生，事业无边。尔时钦差只好呈报圆寂，一场公案，乃告结束。”而蒙族喇嘛阿旺多尔济在《仓央嘉措秘传》中作了更为丰富充分的叙述。他说：尊者 25 岁，被迎往内地，走到冬给错纳湖畔，皇帝诏谕两使臣道：“尔等将此教主大驾迎来，将于何处驻锡？又如何供养？实乃无用之辈。”申饬极严，众人惶恐，但有性命之虑，更无万全之策，乃恳求道：“为今之计，唯望足下示状仙逝，或者伪作出奔。若非如此，我等性命休矣！”六世遂允其请，于初更时分，在更尕瑙尔登程上路。从此一反常态，以戒律精严的苦行僧出现。他以精深渊博的佛学修养与神通秘法赢得了信众的崇敬，行脚遍历甘、青、藏、川和尼泊尔、印度等地，最后在内蒙阿拉善旗驻锡直至示寂逝世。以上两人所说基本吻合，可能法尊的见解来源即从于此。

1957 年，《内蒙古自治区巴彦淖尔盟阿拉善旗情况》报告中进一步充实了上述的说法：在该地流行着有关六世达赖身世的传说。说他在行抵兖噶瑙后，于风雪夜中倏然遁去，先往青海，复返西藏，于 1716 年来到阿拉善旗。34 岁时收阿旺多尔济为徒，1746 年坐化逝世，时年 64 岁。阿旺多尔济遵师遗愿，建造了该旗著名八大寺之一的广宗寺，将其遗体供奉于庙中七宝装成的塔式金龛内；另有甘肃中卫的某汉民，因敬奉六世达赖而得子，为他专建了昭化寺，六世遗体曾在此庙浮厝。而阿旺多尔济则在去西藏学习回归后，企图在内蒙效仿西藏之法，炮制政教合一的局面，因而不容于当地贵族，惨遭杀害，其头颅被埋葬在定远营南门的石坎下。从此以后，广宗寺喇嘛出入该门不敢跨越门坎，而从两边绕行。另据曾在阿拉善旗进行过实地考察的贾敬颜同志所说：直到十年浩劫前，广宗寺一直保存着六世达赖的肉身塔。50 年代，寺内主持僧尚出示六世达赖的珍贵遗物，内有妇女青丝等，言之凿凿，

颇为动人。

以上三种有关六世达赖喇嘛死亡之谜的说法，各有理由，但以最后的途中出亡说的可能性最大，证据也较为充实。可惜以后由于种种原因，调查中止。因此，此说是否真实可靠，尚待有关方面作更深入充分的调查研究，才能作出最后结论。目前只能存疑而已。

（董健身）

观世音是男性还是女性？

一般说，菩萨都是男性，但为什么观音菩萨又称为“观音娘娘”呢？这个“娘娘”究竟是男是女？……

观世音（梵语 Avalokiteasvara）音译“阿那婆娄吉低输”或“阿波卢吉低舍伐罗”，是我国汉族寺庙中常供的四大菩萨（文殊师利、普贤、地藏、观世音）之一。

佛经称其为大慈大悲的菩萨，百千万亿众生受苦受难，只要虔诚念诵其名，“观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱”，故名。唐人因避太宗“世”字讳而略称“观音”。据说观音诞生在夏历二月十九、涅槃日是九月十九，成道日是六月十九。我国著名的佛教圣地普陀山，相传是观音显灵说法的道场，几百年来一直“香火不断”。

在我国，观世音这尊佛名也许是家喻户晓妇孺皆知的，人们习惯称其为“观音娘娘”。按理说，既称“娘娘”，那必定是个女人了。但是，据一些佛家经典介绍，观音除了作为六观音、七观音、三十三观音等总体名称外，佛教中显教一派认为观音是阿弥陀佛的弟子，而密教一派则说观音是阿弥陀佛左右的二胁士。显然，不管是“弟子”还是“胁士”，都未肯定观音是个女性。目前流行的《宗教词典》认为：“女相观音造像约始于南北朝，盛于唐代以后。”这恐怕是根据一般的佛像塑造演变而言的。在尚存的敦煌壁画中，北魏时期的观音佛像，秀骨清貌，体格刚健，并非女相。而把初唐与盛唐的壁画对照，则可看到，佛像渐趋“汉化”，穿上了微薄而略呈透明的裙衫，脸庞也逐渐丰腴圆润，呈富态状。时人以女子美的特点来刻画佛像，但还不是女相。《太平广记》记载：“有一宦官，他的妻子无端为神所慑，昏迷不省人事。宦官便请了一尊观音菩萨，祈祷保佑。其妻夜梦一个和尚前来搭救，即观音菩萨。可见唐人倒认为观音是个男性。宋代僧人法常画的《观音》绢图，画面上，白衣观音坐崖石间，大耳、面丰，略有胡须，肃穆宁静，分明是个男子。

那么，认为观音是女身有无记载呢？也有。据《编年通信》载，南山道宣律师曾经问天神关于观音的缘起问题，天神告诉他：“往昔过去劫有主曰庄严，夫人曰宝应，生三女，长曰妙颜，仲曰妙音，季曰妙善”，观音菩萨就是妙善公主。宋僧寿涯禅师《咏鱼篮观音》中，也用“金蔺茜裙”等语来描写观音的服饰。这样看来，观音又是一个女的。因此，宋以后的观音像大都是女相。不过，有人则对此十分不满，竭力否定“女人说”。明代文学批评家胡应麟在他的《庄岳委谈》中斥道：“今塑画观音者，无不作妇人相。考《宣和画谱》，唐宋名手写观音甚多，俱不饰妇人冠服”，“唐以前塑像亦不作妇人也。元僧谫陋无识，以为妙庄玉女，可一笑也。”但胡应麟并未

追根溯源，考析佛家经典，仅是通过画像辩解而已。这样，观音的性别仍是悬而未解的“疑案”。

正因为如此，当时有些文学、雕塑、绘画作品中的观音，便成了不男不女、亦男亦女的形象。如神话小说《西游记》中的观音菩萨，开口“贫僧”，闭口“弟子”，伊然男子口吻。然而，吴承恩描绘的却是这样一幅绝妙的肖像：“玉面天生喜，朱唇一点红。”“缨络垂珠翠，香环结宝明，乌云巧叠盘龙髻，绣带轻飘彩凤翎。”象煞是个闺媛。并在十二回描写观音显圣时，居然直言赞叹：“九霄华汉里，现出女真人。”吴承恩这种“含糊”的手法，后继者颇有人在。近人马骀在其《画宝》书中，强调画观音法类同如来，似乎肯定了观音性别特征与如来无异。但在他的《仙佛图像画谱》中，《救苦救难菩萨》一画上的观音却是：鹅蛋脸形，双眉细长，下颌略厚，黑发披拂在两边耳旁。颈带项圈，胸襟半袒，微露内衬。腕套对镯，双手交叉倚靠溪畔岩石，十指纤细……，宛似一个正在沉思的女真人。

观音女相化的特点，在今保存下来的观音菩萨塑像上依然如此。因此，人们在兴致勃勃地游览普陀山后，或在香烟萦绕的观音菩萨像前瞻仰时，常常会发出这样有趣的疑问：观世音菩萨究竟是男人还是女人？

（正耀）

泰山女神何所神？

泰山女神全称天仙玉女碧霞元君，俗称泰山娘娘，泰山老奶奶等。主祀于碧霞祠。碧霞祠旧称昭真祠、昭真观、碧霞灵佑宫等，位于泰山极顶稍南，创建于宋大中祥符二年（1009 年），祠内悬挂清朝三位皇帝的题额，康熙帝题“坤元叶应”，雍正帝题“福绥海宇”，乾隆帝题“震维灵岳”、“赞化东皇”。整个建筑红墙金瓦，恢宏严整，气势非凡，是中国道教十大庙观之《东岳碧霞宫碑》载：“自碧霞宫兴，而世之香火东岳者，咸奔走元君，近数百里，远即数千里，每岁瓣香岳顶数十万众，施舍金钱币亦数十万，而碧霞视他岳盛矣。”明清，泰山女神崇拜达到极盛，祠观修建几乎遍及大半个中国，明刘侗、于奕正合撰《帝京景物略》载：“……后祠日加广，香火自邹、鲁、齐、秦以至晋、冀，而祠在北京者称泰山顶上天仙圣母，……京北妙峰山，香火之盛闻天下，山有碧霞元君祠，俗称娘娘顶，岁以四月朔开山，至二十八日封山，环畿三百里间，奔走络绎，方轨叠迹，日夜不止。”清韩锡胙《元君记》描绘的场景更加宏阔：“统古今天下神抵，首东岳，而东岳祀事之盛，首碧霞元君。元君者，泰山玉女，元君，其封号也。庙在泰山顶，自京师以南，河淮以北，男妇日千万人，奉牲牢香币，喃喃泥首阶下。”

泰山女神竟能赢得如此众多善男信女的崇拜，到底是何所神耶？

明万历宰相王锡爵本是一位学识渊博的大学问家，可在撰写《东岳碧霞宫碑》中答曰：“元君者，莫详所自出。”明王世贞在《游泰山记》中也说：“元君者，不知其所由始。”一石激起千层浪，随后，学者文人纷纷探究泰山女神的来龙去脉，各依所据，莫衷一说，遂成为中国历史文化疑案。清末学者顾言武在考稽了大量古籍资料后，也觉此案棘手，在《山东考古录》中，观点含糊，语焉不详：“泰山碧霞元君，宋真宗所封，世人多以为泰山之女，后之文人知其说之不经，而撰为黄帝遣玉女之事附会之，不知当日褒封，固真以为泰山之女也，而泰山女之说则晋时亦有之。”现存主要的说法有以下

几种。

第一种说法：东岳泰山之女。

清《山东通志·玉女祠》：“碧霞元君为东岳大帝之女，与东岳大帝同居泰山。”

1942年北京中法汉学研究所出版《民间新年神像图画展览会》：“传说以泰山娘娘为东岳大帝之女，此神乃司使妇女多子，并为保护儿童之神。泰山娘娘之供奉极为普遍，山东尤甚。”

1929年美以美会中国书报部出版李于忱《破除迷信全书》第10卷：“我国所敬拜的诸神，似乎多发源于泰山，即如东岳大帝、石敢当等等，而三国时的管辂，且有到泰山治鬼的话，至于世俗所供奉的碧霞元君，则又说是东岳大帝的闺女。”

第二种说法：天仙神女。

明王之纲《玉女传》：“泰山玉女者，天仙神女也，黄帝时始见，汉明帝时再见焉。按：《玉女考》，李谔《瑶池记》云：黄帝尝建岱岳观，遣女七，云冠羽衣，焚修以迓西昆真人。玉女盖七女中之一，其修而得道者。”

明王思仁《登泰山记》：“考元君之始，黄帝封岱，遣七女，云冠羽衣，迎昆仑真人，元君其一也。”

第三种说法：凡女修仙得道。

《道藏·玉女卷》：汉明帝时西牛国孙宁府奉符县善士石守道妻金氏，中元七年甲子四月十八日子时生女，名玉叶，貌端而性颖，三岁解人伦，七岁辄闻法，尝礼西王母，十四岁忽感母教，欲入山，得曹仙长指，入天空山黄花洞修焉，天空盖泰山。”

笔者认为，以上几说均荒诞不经，多为臆造的神话、仙话，宣传宿命论，轮回报应，欺骗和愚弄人民。东汉时，原始的自然神崇拜与神仙家、方术家、道家的思想互相融合影响，出现了天、地、山、川等自然神有子有女的观念，以后的道教吸收了这种信仰，认为名山必有天仙玉女。据宋末元初马端临《文献通考·郊社考》记载，宋时，宋真宗和王钦若喜欢装神弄鬼，在泰山导演了“降天书，行封禅”的闹剧，封禅之余，借泰山有女的怪异传说，大搞造神活动，请出女神，以适应皇权专制的需要，同时也迎合了广大劳动人民祈求温饱安定、延续宗嗣、消灾免难等最低微的生活愿望。正如《东岳碧霞宫碑》中说：“齐鲁道中，顶斋戒弥陀者闻数千里，策敝足茧而犹不休，问之，曰：‘有事于碧霞。’问故，曰：‘元君能为众生造福如其愿。’贫者愿富，疾者愿安，耕者愿岁，贾者愿息，祈生者愿年，未子者愿嗣。子为亲愿，弟为兄愿，亲戚交厚，靡不交相愿，而神亦靡诚弗愿。”泰山女神正是在这样的封建社会中借助于传说发展起来的。

还有一种观点认为，泰山女神肇始于原始社会母系氏族公社时期的女神崇拜，进入父系社会以后，特别是封建社会中，泰山已成为封建帝王封天禅地的圣地，当然不允许这样一位女性来当山神爷，东岳大帝地位上升，但泰山女神的神话仍在流传，沉重的封建压迫和自然灾害使广大人民苦不聊生，于是，泰山女神便成了慰贴他们痛苦心灵的“慈母”，得到成千上万人的顶礼膜拜。

泰山女神到底是何所神耶？揭开这个历史文化之谜，不仅有助于了解民族文化的历史，戳穿宗教家编造的鬼话和封建统治阶级以神道设教的骗局，而且对挖掘净化这位女神身上积淀的宝贵民间文化遗产，都具有重大的现实

意义。从以上介绍的泰山女神的诸种说法中，君以为哪一种答案比较接近真实？

（吕大明）

帮会篇

天地会起源于何时？

天地会，是清代民间秘密结社之一，因它崇尚“拜天为父，拜地为母”，故名天地会；又因它以“反清复明”为宗旨，而明太祖年号为“洪武”，故对内又称为“洪门”。可是，天地会究竟起源于何时？长期以来，由于史料的零乱和抵牾，国内外学者们提出了许多不同的说法，至今尚未统一。主要有以下几种看法：

一、天地会起源于康熙年间。这一说法是英人威廉·斯丹顿在所著《三合会》一书中明确提出的。其主要根据是天地会秘密文件中有关于康熙年间少林寺僧征西鲁的传说。传说的大意是：康熙年间，西鲁番入侵中原，清廷文臣武将皆无退兵之策，只好发布榜文，征集勇士前往御敌。福建少林寺僧闻讯后，连夜赶至京城，奏请出征西鲁。他们在“六丁六甲”帮助下，一举打败西鲁。回京后既不愿为官，亦不肯受赏，仍归少林寺清修。后遭奸人诬陷，少林寺被清廷焚毁，寺僧大多惨死。幸存的蔡德忠等五位僧人逃至广东惠州长林寺，巧遇好汉万云龙、朱洪竹、陈近南等，一同敌血为盟，结拜为兄弟，矢志“反清复明”，于是出现了“天地会”。后来，日人平山周的《中国秘密社会史》、陶成章的《教会源流考》等著作中，也都沿用了此说；民国以后出现的《汉留全史》、《海底》、《洪门志》、《洪门史》诸书中，进一步丰富了这一说法的内容。罗尔纲在 1934 年写的《水浒与天地会》一文中，更明确提出：“天地会创始的年代，洪门相传，始自清康熙十三年（1674 年）甲寅。”他的一个重要依据是：孙中山在《建国方略》中对天地会的创立背景作了如下论述：“洪门者，创设于明朝遗老，起于康熙时代。盖康熙以前，明朝之忠臣烈士，多力图恢复，誓不臣清，舍生赴义，屡赴屡蹶，与虏拼命；然卒不救明朝之亡。迨至康熙之世，清势已盛，而明朝之忠烈亦死亡殆尽，二三遗老，见大势已去，无可挽回，乃欲以民族主义之根苗流传后代，故以反清复明之宗旨，结为团体，以待后起者可藉为资助也。此殆洪门创立之本意也。”罗尔纲认为，孙中山这段极扼要、极透彻的提示，是研究天地会所不可不知的。

二、天地会创始于雍正年间。萧一山在《天地会起源考》一文中，依据伦敦所藏较早的原抄本《西鲁叙事》及《西鲁事》叙述的传说，认为大地会的创始年代应为雍正十二年，从而否定了前一种说法。但他又从康熙时代的历史背景推断，天地会是郑氏谋主陈永华和郑氏旧部组织的，因此进而提出：天地会大约在康熙时已经有了，到雍正末年经过改组才有较严密的组织（故又称“复兴天地会”）。谓天地会起于雍正末年，固然不错，谓天地会起于康熙时代亦无不可，只是说起于康熙十三年则系显然错误，因为那时郑氏尚据有台湾。

三、天地会起源于乾隆年间。建国以来，有些学者根据新发现的史料，推断天地会创始于清代乾隆年间，但创始的具体年代又有歧异：蔡少卿在《关于天地会的起源问题》一文中，介绍了清政府在台湾天地会林爽文起义时追

查天地会根源的过程，并根据其中的材料得出结论说：天地会起源于福建漳州地区，乾隆二十六年（1761 年）由漳浦县洪二和尚首倡：至于在此之前有无天地会名目，因无确据，尚待证实。天地会产生的社会根源是清朝康、乾年间，漳州地区己存在着大量破产的农民和盐民，他们迫切感到必须互相扶持，甘苦与共，于是天地会组织就应运而生。

秦宝琦、刘美珍在《试论天地会》一文中，根据中国第一历史档案馆所藏有关天地会的档案，认定天地会创于各种秘密结社大量涌现的乾隆中期。其创始人或创始人之一是漳浦县僧人提喜即洪二和尚，此人在乾隆年间已被清政府找到了下落。他们还指出：《西鲁序》直到嘉庆十六年还未定型，它和后来人们常见的抄本有很大的差别，故用嘉庆以后逐渐形成的《西鲁序》为据来证明天地会创于康熙或雍正年间是靠不住的。

此外，台湾学者戴玄之 1963 年在《天地会的源流》一文中提出，应按正史来研究天地会的起源，他认为，天地会为洪二和尚提喜所创，正式创立于乾隆三十二年；至于其他有关传说，皆系“神话”或“幻想”，不足为据，其主要根据是：乾隆年间，两广总督孙士毅根据天地会会员许阿苏供词，认为天地会起自乾隆三十二年，乾隆皇帝亦深信之，在上谕里说：“天地会名色，起自三十二年。”

四、无地会起源于明末清初。何正清、吴雁南在《略论天地会的起源》一文中认为，从天地会的思想渊源看，似起源于明末清初，因为天地会受道教影响极大，而此时正是道教势力较大之时；从社会条件看，明朝早已具有产生天地会一类社会组织的条件；至于天地会创立的具体时间，他们认为应以起于明清之际为是。理由是：天地会的形成有一个很久远的过程，早在明代就出现了天地会的雏形，从明代万历年间到清朝初年已有很长一段时间了。而且在清初的刑律中也有所反映，如顺治初年，刑律对“异姓结拜兄弟者”只“处以鞭一百”，到顺治十八年即改为“凡歃血结盟、焚表结拜弟兄者着即正法”；康熙年间的《大清律例》中对此又作了更为严酷的规定。所以，天地会具体起源于顺治、康熙年间；其起源的地点不限于四川，亦不限于东南，而是在同一时期内先后出现于我国南北东西多处。

（丛越）

哥老会起源于何地？

哥老会的起源，同会党史研究中的许多纷繁迷离的问题一样，至今仍是悬而未解。

哥老会究竟起源于何地？关于这个问题，解放前的研究者没有提供明确的答案。平山周在《中国秘密社会史》中说：“哥老会或称哥弟会，其成立在乾隆年间。同治时，平定粤匪以后，湘勇撤营，穷于衣食之途从而组织各团体，于是哥老会始盛。”文中对地点问题避而不论。陶成章《教会源流考》中说，太平天国后期，“天国之命运日促。李秀成、李世贤等知大仇未报，而大势已去，甚为痛心疾首，并知湘勇嗣后必见重于满政府，日后能有左右中国之势力者，必为湘军无疑；于是乃隐遣福建、江西之洪门兄弟，投降于湘军，以引导之。复又避去三点、三合之名称，因会党首领有老大哥之别号，故遂易其名曰哥老会”。这里含糊其辞，似乎可以理解为哥老会发源于福建、江西的洪门组织。也有人根据传说，认为哥老会、三合会、天地会均发源于

金台山盟会（台湾）。另有人认为哥老会是粤中某姓为反清复明而创建的。

解放后，不少学者对哥老会起源问题作了认真细致的探讨，但意见不一致。1951 年黄芝冈撰文提出哥老会是明代万历年间河南矿徒的组织。哥老，当正名为“角脑”，角脑即“龙头”（也即“铜头”），后转音为“国噜”、“哥老”。万历年间，人民不堪开矿之扰，激变亡命，成群入山，形成“私采”组织。他们把同群相爱的固有精神确定为异姓兄弟的会党纪律。清初，这些山内流民入川觅地开垦，移徙生活渐变为农耕生活，仍保留着原先同群相爱的风气。陈湛若、胡珠生在 1952 年发表《哥老会起源初探》一文，认为哥老会起源于康熙末年至雍正初年的四川。“哥老”系四川方言，其意为“哥弟”。哥老会的名称出现于同治以后，此前称为“咽噜”。四川经历清初和三藩之乱，土地荒芜，人口锐减，地主阶级广为招垦，大量农民流入四川。失去土地的农民便自发地组成哥老（咽噜）会进行反抗。

朱金甫利用清代档案材料考证哥老会源流，认为哥老会在清代咸丰年间以前，以江湖会的名号在民间活动，嘉庆时又叫仁义会。太平天国时，仁义会或江湖会的一些组织，变名为哥老会，并把重点放在清军营中，以清方勇丁及一些下级军官为重点发展对象。而江湖会是起自川、黔的。哥老会这一名称最早出现于清代官方文书上是在同治四年，在哥老活动期间，原有的一些江湖会、仁义会等组织也继续存在并进行活动，但它们有时也使用哥老会这一名号，哥老会有时也用江湖会或仁义会的名称进行活动。随着清政府对哥老会的残酷镇压，哥老会后来又有许多化名，其中主要有园会、洪门、洪江会、老教会、英雄会。蔡少卿不同意这一观点，他认为哥老会发源于乾隆初年四川的咽噜会。它不是明末清初满汉民族矛盾的产物，而是康、雍、乾以来社会阶级矛盾的产物；不是郑成功派陈近南往四川“开精忠山”的结果，而是四川民间自发组成的秘密结社；不是“反清复明”的组织，而是破产劳动者的互助团体。嘉庆、道光年间，南方天地会势力北移，与川、楚一带白莲教、咽噜党势力相结合，经过互相渗透、互相融合形成了哥老会的组织名称。哥老会的前身是江湖会，而江湖会又是从咽噜（即钱会）变化而来的。由咽噜（钱会、佥会）变为江湖会和哥老会，以至长江会、洪江会、昌江会、英雄会等，才是哥老会的源流。

哥老会起源于何地的问题，经过几十年的讨论，依然莫衷一是，“书被催成墨未浓”。但关于起源地点的探索，对进一步弄清哥老会的源流、性质是很有价值的。相信随着资料的发掘、研究的深入，终有一天，“蓬莱有路教人到”。那么，本题将来一定会排除在“中国文化史疑案”的选题之外。

（霜明）

哥老会的别名寓意何在？

哥老会是中国近代史上一个有影响的秘密会社，它发动过 19 世纪 90 年代长江流域的反洋教斗争，积极参加了辛亥革命和抗日战争，在一定程度上代表了民族利益、群众利益，在历史上起过进步的作用。哥老会在一些地区有独特的别名，有的地方称“汉留”、有的地方叫“袍哥”，对于这些别名的寓意，各种帮会手册的解释不尽相同，互有出入。

对于“汉留”这一别称，耘夫认为“汉留虽别同音之文字体有三”：汉留、汉流、汉刘，“均富有民族精神，革命思想，其宗旨纯洁则一。”“夫

汉留者，汉族之遗留也。先进悯明室之亡，异族主国，留下革命种子，作灭清复明之计也，故名汉留。又名汉流者，汉人之流亚也。满清以儒术牢人，恐汉族子孙被其收买，故创汉流以别之，以明我是汉人之流，非满人之流也。故名汉流，复名汉刘者，桃园结义，誓共死生，取汉室刘关张之义也。凡人结义，必祀桃园，亦必效法桃园，故名汉刘也”。耘夫认为“独重汉留”的原因在于“以我民族精神，当留诸万世而不磨也”（《汉留全史》星星书报社 1938 年版第 2 至 3 页）。刘膺遐对汉留及其同音字作的解释基本上与耘夫相同，只是在对“汉流”的阐发上略有不同。刘膺遐提出，“汉乃我大汉之意，涵有传统之优良气质；流者乃潮流也，涵有焕新之意。所谓汉流者，即大汉精神之轮换日新也”。他进而认为汉留、汉流、汉刘三词同音“均有取义，而独重于汉流者，以我大汉之优良气质当轮换日新，源远流长而不可灭也。”（《汉留组织研究》1947 年版第 8 页）。由此可见上述二作者在阐述汉流的寓意以及三个同音词的着重点方面存在着一些分歧。

另外，哥老会在四川（包括后来的西康）又称袍哥。袍哥出身的四川军阀范绍增说，“袍哥是四川的土话，俗名嗨皮，一般都称为哥老会，名称虽有不同，实质就是一个东西。”（《文史资料选辑》第 84 辑第 235 页）至于皮”是何意，范绍增并未说明。耘夫认为“皮者革者，即改革之义；政治腐败宜革，社会不景气宜革，教育不良宜革，思想落后宜革，人心险恶宜革，汉留所负使命称‘皮’者本此”。至于袍哥，耘夫解释说，“诗经云：‘岂曰无衣，与子同袍。’言其同一袍色之哥弟也。在汉留言袍哥，在军校言袍泽，均系同袍，本无二义。大凡军官同学，多称共同袍泽，言其受同等教泽，着同等袍色也。故世俗有云：‘你穿红来我穿红，大家服色一般同，你穿黑来我穿黑，咱们都是一个色。’即此义也”（《汉留全史》第 36 页）。刘遐膺则鲜明地提出，“皮：革也。革满清之命也。革除世上一切不良之事也。汉流负有如此使命，故谓之‘皮’本此”。他在解释袍哥一词时也引用了《诗经》中的上述诗句，但明确认为袍哥是“谋同一袍色之哥弟也”（《汉流组织研究》第 70 页）。两相比较，似乎刘膺遐对“皮”的释义更接近于哥老会的本来面目，但他和耘夫对袍哥一词的解释各有所侧重，刘是突出人物，耘是强调色泽。

由于哥老会长期处于秘密状态、会中通行暗语、隐语，会外之人很难理解，“汉流”、“袍哥”这两个别称究竟最初含有何意还很值得进一步探讨。

（邵雍）

洪门何时传入澳大利亚？

在历史上澳大利亚是中国移民的去向之一，洪门组织也随着移民传入了当地。澳大利亚的华人洪门组织在辛亥革命前夜和辛亥革命以后对中国政治起了一定的积极作用，激发了华人的民族主义并加强了海外移民与祖国的密切联系。但洪门组织何时传入澳大利亚一直是华侨史上的一大悬案。

美洲洪门致公堂元老司徒美堂认为：“1850 年，美洲、檀香山、澳洲等地已有洪门”（《祖国与华侨》下册第 132 至 133 页），当不会是信口开河，可惜没有说明史料出处。上海致公堂骨干赵昱在《辛亥革命与海外洪门》一文中则认为，“洪秀全、扬秀清起义师于金田，曾有许多洪门义士参加。太平天国失败后，太平军余部为避免清军迫害，纷纷走海外，此为洪门在海外

发展之嚆矢。相传平南王黄德滋赴澳洲（澳洲大金山 Bendigo 现尚存平南王手创之义兴公司会所），辅王杨输清（杨秀清之弟）赴美（《辛亥革命回忆录》第六集第 75 页）。太平天国一共封了多少王，没有留下精确的记载，有人估计约有 190 余人，也有人认为有 2700 多人，但在所有的王中并无平南王黄德滋其人，澳洲大金山的义兴公司很可能是托名平南王创建而增强其号召力的。澳大利亚学者杨进发在《新金山澳大利亚华人，1901—1921 年》一书中提出，澳大利亚的义兴“秘密会社是在太平天国起义期间和起义以后从中国迁移过来的，太平天国起义迫使许多人为了政治原因从广东移居海外”。杨进发在同一书中披露了证明澳大利亚新南威尔士义兴存在的两份书面材料。

一份是约翰·斯利曼写的《白色中国——澳洲和亚洲的轰动事件》，书中记述了 19 世纪 50 年代龙洪邦鼓励新南威尔士格拉夫顿的斯蒂芬·金（钟绍）和悉尼的薛益忠在澳大利亚扩大反清宣传，后来“斯蒂芬·金继龙氏为义兴的头领”。不过正如转引这份材料的杨进发所说，“由于没有进一步可供利用的资料，斯利曼所说的这段历史是否可靠，也许有问题”（上海译文出版社 1988 年版第 213 至 214 页）。

另一份是 1913 年 4 月 26 日《广益华报》，根据该报报道，1852 年移居新南威尔士年方 21 岁的四邑人梅东星是当地义兴的大头领，自 1856 年起他在那个地区担任义兴领导人，“在他领导新南威尔士义兴的五十五年中，他本人就吸收了大约三千名会员”，他的忠实追随者有李元信、沙信和黄柱隐，其中黄柱隐在辛亥革命前后给了孙中山的革命事业以很大的支持。

此外香港“辅仁文社”的创办者之一，兴中会早期会员谢缵泰的父亲、澳大利亚泰益进出口商店老板谢日昌，“少属洪门党籍，夙以反清复明为宗旨”（《革命逸史》第二集中华书局 1981 年版第 22 页）。查谢缵泰于 1872 年生于澳大利亚的悉尼，其父从原籍广东开平移居澳洲当在此之前。

综上所述梅东星、谢日昌是澳大利亚早期洪门的首领，但是在他们之前洪门已经传入澳大利亚的可能性仍然不能排除。对于处在秘密状态的洪门组织来说，留下可靠历史记载的仅仅是其中的一小部分。因此至今还不能说洪门传入澳大利亚这一问题已经获得解决。

（邵雍）

洪门何时传入南洋？

南洋在历史上是我国南方诸省向海外移民的主要地区之一。南洋华人社会中的洪门组织在支援祖国的辛亥革命和抗日战争中均作出了较大的贡献，在华侨史上写下了光辉的一页。但是洪门究竟何时传入南洋，史学界一直是众说纷坛，争议较大。主要有三种看法。

第一种看法认为，台湾郑氏政权衰微后就开始传入南洋。许地山提出，“自 1681 年后百余年间，实为天地会在南洋最光荣的时代”，“自朱一贵、林爽文在台湾举义失败后，天地会势力反渐南行，蔓延于安南、暹罗、缅甸、婆罗洲、苏门答腊、爪哇一带”（《天地会研究》序，商务印书馆 1940 年版第 6 页）。戴魏光则提出，“洪门自根据地台湾失陷以后，会中人相继南迁，南洋群岛，遂时有秘密会党发现矣”（《洪门史》和平出版社 1947 年版第 150 页）。查 1681 年，郑成功之子郑经去世，部将冯锡范等缢杀继立的郑克

臧，拥郑克塽嗣延平王位。自此之后台湾郑氏政权实际落入冯锡范的手中，内部互相倾轧，开始走向衰败，1683 年清军攻克台湾，郑克塽出降。台湾郑氏政权衰微后洪门开始传入南洋说的依据是郑成功创立天地会说，然而遍查档案史料和天地会秘密文件均不见郑成功创立天地会的记载，前提既不存在，立论自难站得住脚。

第二种见解是，1770 年广东梅县石堡人天地会成员罗芳伯率天地会会众出国到现在印度尼西亚的加里曼西部山口洋地方，以洪门名义自称大哥，建立起兰芳公司（1777 年至 1884 年），最后被荷兰殖民主义者消灭（参见陈达《浪迹十年》商务印书馆版第 46 至 51 页）。戴魏光也认为“有史可稽”的“天地会在南洋之活动”始于罗芳伯（《洪门史》第 151 页）。上述天地会成员罗芳伯赴南洋的时间和美洲洪门元老司徒美堂的估计十分接近，司徒美堂认为，“1850 年后，美洲、擅香山、澳州等地已有洪门。南洋一带的洪门活动，当比美洲早一百年以上”（《祖国与华侨》下册第 132 至 133 页）。照此推算洪门传入南洋在 1750 年或者更早一些，距罗芳伯抵达南洋仅仅相差 20 年或 20 多年。问题是罗芳伯的兰芳公司并不具备歃血结盟、异姓结拜兄弟、以反清复明为宗旨等天地会最基本的特性，能否算天地会在南洋的分支尚有争议。

第三种看法是温雄飞提出来的。他在《南洋华侨通史》第 111 页中说：“18 世纪之末一年，即 1799 年，清嘉庆四年，英属槟榔屿政府，已有天地会中人举事的报告。此为南洋群岛最早发现天地会之纪录也。”吴玉成在《四邑人出国初探》一文中也谈到他“曾在下缅甸苒基埠（与榕城隔邻）见四邑人所建义兴馆（三点会）有嘉庆四年（1799 年）的匾额”（香港《地平线》总 21 期第 23 页）。然而无论是官方记录也好，义兴馆匾额也好，都只能形成在洪门组织传入当地并且活动已达到一定程度之后，并不能表示洪门传入南洋的确切年代。

综上所述，天地会传入南洋最初有二种途径，一是随华籍移民入南洋，另一种是天地会遭到清政府镇压后许多成员被迫逃亡南洋，如 1788 年台湾林爽文起义失败后就有不少天地会会员潜逃至南洋。但由于天地会传入南洋之初仍处于秘密状态，又没有留下多少确切的活动记载，所以它何时传入南洋仍是一个有待探讨的历史难题。

（邵雍）

洪门何时传入北美？

北美华人的洪门组织在辛亥革命和抗日战争中发扬爱国爱乡的精神，有钱出钱，有力出力，和国内人民一道齐心协力为革命和战争的胜利作出了可贵的贡献，在海外华人历史上谱写了光辉的篇章。但是洪门究竟何时传入美国、加拿大，长期以来一直是个争论不休的问题。

戴魏光在《洪门史》中记及美洲至公堂的渊源时提出，“美洲发现秘密会党，约在 19 世纪中叶。其初潜伏于檀香山，厥后蔓延于美洲及坎拿大中美诸邦，而尤以美国为盛”。梁启超在《新大陆游记及其他》中说：“迨洪氏金陵溃后，其余党复以海外为尾闾。三合会之独盛，盖以此故，其后统名为致公堂。致公堂者，三合会之总名也，各埠皆有。”赵星则进一步发挥说，“太平天国失败后，太平军余部为避免清军迫害，纷纷走海外，此为洪门在

海外发展之嚆矢。相传平南王黄德滋赴澳洲，辅王杨辅清赴美。……美洲方面洪门会社多称致公堂”（《辛亥革命回忆录》第 6 集第 75 页）。是否有黄德滋赴澳洲传播洪门这里暂且不论，但杨辅清赴美一事纯属捏造是可以肯定的。查杨辅清在 1864 年 7 月天京失陷后一直在我国南方地区继续从事反清斗争，直到 1874 年在福建被捕牺牲为止从未出过国境，因此他在海外活动完全是子虚乌有的事。有材料表明太平天国失败后被迫逃亡国外的并不是传说中的太平军将领而是曾经奋起响应太平天国的广东天地会起义军成员。辛亥革命时期与海外洪门有过接触的冯自由就认为，“清季咸丰、同治间（1851 至 1874 年），广东三合会人物以不堪清吏压迫，适逢海禁大开，美国招募华工之便，遂多乘帆船至旧金山，另创基业。初在旧金山设立洪门机关，命名致公堂”，及太平天国失败广东天地会首领陈金刚的部将和太平军的部将也“多亡命美洲，参加致公团体，为之提挈指导”（《革命逸史》初集第 137 页）。广东天地会甘先起义军战士的后裔也提及，起义失败后番禺北部“幸存的会党和害怕无辜株连受害的年青亲属，纷纷逃到香港，以契约华工（即卖猪仔）的身份，辗转前往南洋群岛、美洲及大洋洲等地寻求生路”（《华侨沧桑录》广东人民出版社 1984 年版第 55 页）。但上述种种关于洪门传入美洲的说法年代跨度很大，大都处于模糊状态。

美国学者陈依范在《美国华人发展史》中主张，美国的第一个天地会组织是 1853 年在旧金山成立的（参见该书香港三联书店 1984 年版第 37 至 38 页）。曾经在美留学攻读博士的吴景超在博士论文中却引用了当时美国的一些著述材料提出，美国华人“第一个民族主义组织是迪隆（音）堂，或名致公堂。这个组织最初传到美国的时间是在 1865 年或 1868 年”。他还强调说，“迪隆堂是最先创建的帮会”（《唐人街：共生与同化》天津人民出版社 1991 年版第 171 至 172 页、第 186 页）。蔡少卿则认为“早在 1852 年，北加州淘金地区，三点会已开山立堂，其势较盛”，是“一种比较确切的说法”（《中国秘密社会》浙江人民出版社 1989 年版第 364 页）。据此可知，史学界对洪门何时传入美国仍有较大的分歧，而且一时也不易解决。

至于洪门何时传入加拿大这一问题，加拿大学者魏安国等人发表意见说，加拿大华人“第一个秘密会社于 1863 年在巴克维尔成立，即洪顺堂，是那个已在加利福尼亚州积极活动的同一秘密会社的分支”。据台湾学者李东海介绍说，“巴克维尔的会社是由黄深贵建立的，此人来自加利福尼亚，在离开中国之前就已参加洪门会（均见《从中国到加拿大》上海社会科学院出版社 1988 年版第 39 页）。但蔡少卿认为，黄深贵自美国加州“辗转来加，流寓于百加委路继续以淘金为业。于同治三年（1864 年——引者注）三月二十一日联合同志创立洪门机构于此，起初名为洪顺堂”（《中国秘密社会》第 367 页）。由于中外学者在阐述这一重要问题时均未注明材料来源，故洪门何时传入加拿大一时也无从判断，难以定论。

（邵雍）

五圣山建立于何时？

五圣山是民国时期最大的洪门帮会组织之一，在全国许多地方设有分支机构，在民国帮会史上占有重要的地位，但是这一洪门组织建立于何时现已成了一个历史之谜。

据当年与五圣山山主向海潜私交很深的五圣山杭州码头内八堂礼堂大爷蒋成言说，“1922年前后，洪门中几个上层人物集于上海，想以上海为基地，为洪门打开一个局面，于是在1923年4月于上海建立五圣山。以朱卓文、梅光培、明德、向海潜、张子廉五人为五圣山五堂的堂主”。五圣山当时提出的目标是“反对北洋军阀”（《浙江文史资料选辑》第10辑第101页）。五圣山礼德堂第三任堂主樊崧甫也说，“1923年，有一部分国民党人因不满北洋军阀统治和清帮对上海的控制，由朱卓文，梅光培、明德、向海潜、张子廉五人结拜，创立五圣山，推朱卓文为仁义堂主，梅光培为义衡堂主，明德为礼德堂主，向海潜为智松堂主，张子廉为信廉堂主，并划分活动地区”，其中朱卓文“在与陈炯明作战中阵亡”（上海《文史资料选辑》1980年第3辑第157至158页）。洪门太华山骨干刘联珂在《中国帮会三百年革命史》则介绍说，“海内外五圣山，中坚分子计有向松坡、明德、张子廉、朱卓文、梅光培诸位大哥，他们于民十八（1929年）在上海开‘五圣山’，领导一般兄弟从事革命”，其中朱卓文在抗战中“病死于海外”。当代学者蔡少卿在《中国秘密社会》（浙江人民出版社1989年版）中笼统地提出，“五圣山是二三十年代最有影响的红帮山头”，也就是说五圣山的产生不迟于20年代。

五圣山建立于20年代说最大的缺陷是朱卓文的死期不一,而且均与史实不符。据《国闻周报》12卷21期（1935年6月出版）记载，是年朱卓文因组织秘密会社，自称洪门，被当局处决。刘联珂说朱卓文死于抗战时期即不早于1937年7月，有误。樊崧甫说朱卓文是在与陈炯明作战中阵亡，而陈炯明部至1925年已被广东革命军消灭，也就是说朱卓文“阵亡”不迟于1925年，亦有误。由此推论，樊崧甫和刘联珂的关于五圣山建立年代的说法也很难令人信服。

另一些人主张五圣山创建于30年代，旧上海青洪帮知名人士姜豪回忆说，五圣山“1934年左右在沪成立，分为仁、义、礼、智、信五个堂口，每一堂口都有堂主、副堂主，……还有个总堂，名为‘五伦堂’，在上海办过一所五伦职业学校，校长朱卓文”（《旧上海的烟赌娼》百家出版社1988年第216至217页）。台湾学者池宗宪则提出五圣山“1932年创于上海，当时向松坡（即向海潜——引者注）联合长江、珠江流域的洪门山主成立‘五圣山五伦总堂’，……智松堂堂主向松坡被推为总坛山主’。但紧接着池宗宪又介绍说，在台湾复山由向海潜遗孀李志芬接掌的五圣山于1983年“在空军官兵活动中心举办创立五十周年纪念会，全省各山堂昆仲都到场致贺，并有海外洪门团体与会”（《夜壶——台湾黑社会真相》华艺出版社1987年版第19至20页），照此推算，1933年才是五圣山创建的确切年代。

由于五圣山开山之初并未向当局提出立案申请，也没留下原始记录，其总首领向海潜又于1974年因病去世,因此五圣山确切的创立年代就自然成了难以解决的悬案了。

（邵雍）

恒社成立于何时？

恒社是20世纪30年代在上海崛起的一个新型帮会社团，其名源自《易经》：“天行健，君子当自强不息，如日月之有恒。”成员有资本家、国民党党政军警人士和知识分子。抗日战争爆发后恒社总社西迁重庆，在西部地

区的大中城市设立了分社，抗战胜利后恒社成员已分布全国以及香港、缅甸、菲律宾等地。1949 年恒社随国民党逃到台湾后仍在继续活动。然而人们对于恒社成立于何年存在着多种讲法。

据恒社早期社员、该社第五届理事会常务理事郭兰馨回忆，“恒社创立于 1932 年。……恒社是杜月笙御用的组织工具。当时的帮会组织披上社团外衣公开活动的，它是较早的一个。由于它树立了以收徒弟、学生，组织社团的榜样，其他帮会首要人物先后跟进”（《旧上海的帮会》第 300 至 301 页）。曾与杜月笙有过密切交往的四川袍哥首领范绍增也认为，1932 年杜月笙创办了恒社，“这是以社会团体为名，实际上是个帮会集团，该社成员都是他的门徒”（《旧上海的帮会》第 221 页）。

经恒社发起人，第一届理事会常务理事陆京士校订的章君谷所著的《杜月笙传》第三册（台湾传记文学出版社 1980 年版）认为，“恒社成立于民国二十二年（即 1933 年——引者注）五月，一应规章制度，精神立意，全由陆京士等三五人负责筹划，并由杜月笙指定了 19 位发起人，……杜月笙是名誉理事长”。“加入恒社，先决条件必须是杜月笙的学生，……参加恒社的人，可获师门的庇荫，同门弟兄的合作协助，同时还有应付缓急之需的便利”。

另外，恒社另一发起人，该杜第一届理事会候补常务理事唐世昌则回忆说，“恒社正式成立于 1934 年”（《旧上海的帮会》第 400 页）。

综上所述，恒杜成立的年代有 1932 年、1933 年、1934 年三种说法，而且发表意见的都是恒社最早的成员。除了唐世昌 1934 年说没有找到史实根据外，其余二说均有一定的依据。史料表明，1932 年 11 月在陆京士等人的精心策划下恒社事实上已经成立，并推定了陆京士等 9 人为常务理事、唐世昌等人为候补常务理事，设社址在法租界爱多亚路“息庐”。（也有学者认为那是一次筹备会）但恒社不同于旧式帮会，它是要以合法的社团形式在社会上公开活动，因此要等到国民党政府社会部核准和上海法租界注册登记后才能公开登场。而该社隆重的开幕典礼确实是在 1933 年 2 月 25 日才举行的。如果以开幕典礼作为该社成立的标志也是有一定道理的，尽管这样做不太科学。问题在于杜月笙、陆京士等人当时就承认以开幕日期作为成立的标志。1936 年出版的《恒社月刊》第 10、11 期合编又名《三周（年）纪念号》，杜月笙在该号上发表《希望于恒社社员者》一文，提及“恒社成立，瞬已三载”。郭兰馨也发表了《恒社三周纪念我言》，而这时的恒社杜址已经第二届理事会第三次会议议决从爱多亚路“息庐”迁至马浪路 39 号了。

据此我们可以说恒社创建于 1932 年 11 月，1933 年 2 月 25 日是该社正式成立的纪念日，这样表述不知读者以为如何？

（邵雍）

陈其美是青帮人物吗？

陈其美是中国同盟会的重要干部，在辛亥革命时期曾任沪军都督，在上海影响很大。几十年来人们对他毁誉不一，褒贬各异，陈其美是否加入过青帮组织也成了评价他的重要问题之一。

樊崧甫在《上海帮会内幕》（载上海《文史资料选辑》1980 年第 3 期）中称，“陈其美是青帮中的大字辈，拉拢了一些青帮中人参加革命”，但他没有说出陈其美入帮的确切年代。郭绪印在《蒋介石早年与帮会的关系》（载

《历史教学问题》1989 年第 2 期）一文中提出，陈其美“ 为了反抗清政府早于 1903 年在上海参加了青帮 ”，又于 1908 年介绍蒋介石“ 加入了青帮 ”。莫永明在其著作《陈其美传》（上海社会科学出版社 1985 年版）中介绍说，陈其美是在 1909 年浙江起义受阻后‘ 开始在上海著名的帮会组织——青红帮中进行活动。他亲自参加青帮，并成为帮会头目。上海各酒楼、茶室、戏园、澡堂等场所都有他联络的帮会成员 ”。据此陈其美加入青帮似在 1909 年或稍后。郭绪印、莫永明均认定陈其美在辛亥革命前夜加入了青帮，只是在具体人帮时间上尚存分歧意见。

赵宗颇在 1986 年第四期《学术月刊》上发表《关于评价陈其美的几个问题》一文，对陈其美加入青帮的说法提出质疑，认为断言陈其美是青帮大头目“ 显然是缺乏可靠根据的 ”。赵宗颇说，上海自治公所总董、商团公会会长李平书是在武昌起义前经南市信诚银行经理、同盟会会员沈缦云介绍结识陈其美的。李平书消除顾虑，与陈其美合作搞武装起义更是在族侄李英石和同盟会会员钮永建介绍了陈的革命经历之后。“ 如果陈其美是青帮大头目、称霸一方的青皮流氓头子，那么地方实力派李平书和号称维护地方利益的自治公所的议员们，怎么会对陈一无所知呢？ ” 其次 1927 年南京国民政府成立后每逢陈其美的忌辰都要举行纪念会，但是作报告的党政要员们从未提及陈加入青帮之事，“ 陈其美若是青帮的大头目，为什么在追述其生前业绩时，却避而不谈呢？而那时正是青帮最红的时期，也没有忌讳之必要 ”。第三，上海光复时攻打江南制造局的青帮敢死队头目刘福彪是经中国公学学生张承槱见与陈其美相识的，“ 假如陈是青帮大头目，刘福彪何必由张承槱引见？ ” 最后，在 1933 年出版的陈国屏所著的《清门考源》中列有《近代家里知闻录》一章，收录了应夔丞等青帮大字辈的姓名，独不见陈其美在内，“ 假若陈其美是个大字辈，怎能把他遗漏呢？ ” 值得补充的是，自此之后出版的各种青帮手册收录大字辈人物姓名有所调整，或增或删，但均未提及陈其美其人。例如 1934 年出版的刘柏年编的《三庵全集》中列有“ 午集安青帮之题名录 ”，内有曹幼珊、樊瑾成等上海青帮大字辈，没有陈其美。1935 年出版的常圣照编著的《安亲系统录》中列有上海青帮大字辈高士奎之名，没有陈其美之名，1947 年出版的孙悦民著的《家理宝鉴》第二篇“ 理教历代领导者及其事迹 ” 中收有不少青帮第二十一代大字辈的人名，仍无陈其美。

陈其美在辛亥革命中曾联络、利用过青帮这支社会力量，并在光复上海的斗争中起过一定的积极作用。但这并不等于陈其美加入了青帮，并成为青帮的大头目。读者同志，您认为如何呢？

（邵雍）

蒋介石何时拜黄金荣为师？

蒋介石是国民党总裁，黄金荣是上海流氓帮会头目，蒋介石曾经拜黄金荣为师，种下了国民党政权与上海流氓帮会势力勾结的根苗，1927 年“ 四 ·一二 ” 政变时蒋介石利用黄金荣、杜月笙、张啸林三大亨充当反共的急先锋与此事有密切的关系。但是蒋介石究竟何时拜黄金荣为师，一直是众说纷坛，莫衷一是，至今仍是一个谜。

荣孟源在《蒋家王朝》（中国青年出版社 1980 年版第 8 页）中说，‘ 蒋介石何时拜黄金荣为师，不得其详。据他在 1913 年给黄金荣立碑，歌功颂德，

可知不能晚于其时”，可惜在这条宝贵的线索下没有注明史料出处，立碑之事又不见其他的记载。经查，1913 年夏，蒋介石先后在上海、宁波组织反对袁世凯的武装起义，均遭失败。同年 10 月蒋介石在上海参加中华革命党。11 月陈其美去日本，将上海方面的工作交给蒋介石负责，直至次年 6 月陈其美才邀蒋赴日共同筹商讨袁事宜。蒋介石在奉命主持上海方面工作期间，知事难急进，拜黄金荣为师，借用帮会势力打开局面是完全可能的。

早岁经商沪渎、熟谙上海帮会内情的傅湘源在《青帮大亨——黄金荣、杜月笙、张啸林外传》（中国文史出版社 1987 年版第 94 页）中绘声绘色地描写了 1914 年秋末的一天晚上，徐青甫陪蒋介石在上海聚宝茶楼的香堂室里拜黄金荣为“先生”的情节。据作者在前言中称，该书“每回所记之轶事，均以笔者的见闻和当时主事者的回忆口述为依据，并考证有关文字史料……力求做到持之有据，真实可靠”，因此上述情节自当有所依据。经查，蒋介石于 1914 年 9 月 3 日自日本回国到上海。直到 11 月下旬才复东渡日本。在这段时间内，中华革命党在上海的处境十分困难，9 月 20 日该党党员范鸿仙被刺身亡，11 月 23 日杭州革命党人夏之麟所设之秘密机关被破获，30 人被捕杀，蒋介石在这种情况下拜黄金荣为师，争取帮会势力的掩护展开革命工作也是完全可能的。

然而较多的人认为蒋介石拜黄金荣为师的时间是在 20 年代初期。据黄金荣管家程锡文回忆，“蒋介石当初原在上海物品交易所当‘划线’小职员，收入不多，很不得意。耳闻黄金荣的势力，就托虞洽卿介绍拜黄金荣为先生。黄金荣同意之后，由徐福生当传道师，正式举行拜师仪式，投了门生帖子”（《旧上海的帮会》上海人民出版社 1986 年版第 157 页）。作为黄金荣的管家，程锡文对黄家的内幕肯定要比外人了解得多，因此程的回忆是有一定根据的。黄金荣自己在 1951 年 5 月 20 日《文汇报》上发表《自白书》时也说，“蒋介石是虞洽卿介绍我认识的”。但是程锡文没有交代蒋介石拜黄金荣为师的具体时间。苏智良、陈丽菲在《近代上海黑社会研究》（浙江人民出版社 1991 年版）第 78 页中提出，“陈其美去世后，蒋介石在上海随戴季陶于物品交易所集资开了恒泰号经纪行当经纪人。1920 年底因交易所不景气，恒泰号亏空甚巨，蒋亦负债数千元。蒋介石请虞洽卿出面，拜黄金荣为师，黄金荣与虞洽卿各出一笔旅费，助蒋介石去广州找孙中山”。老新闻工作者恽逸群在《30 年见闻杂记》中提出“蒋介石在 1921 年前后曾投帖于上海租界捕房包探头子黄金荣门下为门生”。

程锡文以及苏智良所说的共同点在于认定蒋介石是在上海从事物品交易经纪不得手时才拜黄金荣为师的。而苏智良提出的蒋介石拜师的时间又和恽逸群所说的相接近。但毕竟都缺乏严密的论证，难以成为定论。由于国民党的官方著作如毛思诚的《民国十五年以前之蒋介石先生》对此问题讳莫如深，只字不提，更增加了解决这一悬案的难度。

（邵雍）

九典籍考证

撰著篇

《春秋》是孔子所作吗？

《春秋》是迄今流传下来的我国最早的一部编年体史书，也是儒家的主要经典。它总共有 1.8 万余字，记载了以鲁国为主的春秋时期的历史，几千年来一直受到学者的重视，为后代编年史的滥觞，在中国史学史、经学史、文化史上均占有突出的重要地位。

人们谈论《春秋》，往往提到孔子。《春秋》是不是孔子所作？孔子和《春秋》是什么关系？历来学者争论不休。

一种观点是，《春秋》为孔子所作。这是自古至今的一种传统说法，最早由孟子提出来。孟子认为，春秋时期社会动乱，邪说暴行屡屡出现，有臣下杀君主的，有儿子杀父亲的，“孔子惧，作《春秋》。……孔子成《春秋》而乱臣贼子惧！”（《孟子·滕文公下》）司马迁同意这种说法，并说孔子为作《春秋》曾去过东周，参阅王室所藏的图书，然后“因史记，作《春秋》”，“笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞”。（《史记》：《孔子世家》、《十二诸侯年表》、《太史公自序》）以后历代学者多循此说。现代也有学者指出，孔子从大量历史资料中，精密提炼，将春秋错综复杂的史事，写成一部句句严谨，一字之间都成褒贬的十分简练的《春秋》。还指出，孔子之所以著《春秋》，原因之一是内乱。由于当时社会处于动荡变革之中，旧的尊卑上下统治秩序被打乱，孔子就著《春秋》以正名分，给诸侯、大夫以严正的褒贬，从心理上来箝制他们，以安定天下的秩序，恢复周的政治权力。原因之二是外患。当时不同种族纷纷进入周王朝统治区域，种族矛盾也就特别尖锐，因而孔子著《春秋》是在“尊周攘夷”，“内诸夏而外夷狄”。还有学者提出，孔子说过“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”（《孟子·滕文公下》）如果孔子没有作《春秋》，显然不会为《春秋》承担责任。

另有一种观点，《春秋》非孔子所作，但经过孔子整理。有的学者指出，孔子是我国历史上第一个创办私立学校的教育家。他为了讲授的需要，搜集鲁、周、宋、杞等故国文献，重加整理编次，形成《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六种教本。孔子对它们，尽管有删节，但态度是“信而好古”，也就是保持原有的文字，包括原来的史事内容和表达风格。也有的学者指出，孔子是根据鲁国和周王室以及其他诸侯国的史官的记载，加以修改，编写成一部简要的史书。《春秋》中的一些字句不过是沿用以前史官的写法，并非孔子的创造。

还有一种观点，认为孔子根本没有著作或删订《春秋》。“五四”以后，钱玄同力倡此说。他认为，孔子和“六经”（《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》）无关，前人说《春秋》是“断烂朝报”或者“流水帐簿”是确切评价。还有学者指出，《春秋》原是朝报邸抄一类的原始记录。《礼记·坊记》及《韩非子》引述鲁《春秋》共有四条，皆与今《春秋》同，可见今《春秋》即鲁《春秋》，其间并无孔子笔削的痕迹。《春秋》应是鲁史

旧文，其中如“郭公”、“夏五”之类，都保存了原来的缺简，但在长期转写流传中，也难免没有一点改动。《论语》载孔子生平言行甚详，其中论《诗经》的最多，对于《春秋》却一字未提。孔子时代《春秋》还是鲁国秘藏的国史，孔子不可能也不必要对这本秘藏的国史进行笔削。有的学者则根据《春秋》记载孔子生年和卒年，认为孔子修《春秋》的说法是难以成立的。因为他不会自称“孔子”，又不能预知自己该什么时候死。孔子和《春秋》的关系，只是孔子曾经把《春秋》作为教材。而且，经孔子一用，《春秋》便逐渐流传到了民间，以后再由孔门弟子一代一代地传述下去。《春秋》并非成于一时或出于一人，而是鲁国史官们在两百多年时间里接续编纂，从而出现了一些前后笔调不尽一致的地方。

鉴于孔子和《春秋》在历史上的重要地位和深远影响，搞清楚孔子与《春秋》究竟有什么关系，将有助于学术史上一系列问题的解决。

（刘丽）

孔子是否删过《诗》？

《诗经》（也称《诗》、《诗三百》）是我国第一部诗歌总集，在我国文学发展史上有其突出的地位。但是，这样一部伟大的著作，由于年代久远，缺乏可靠材料，至今在许多方面众说纷纭，无法作出定论。孔子是否删过《诗》就是一个悬案。

春秋战国时代，虽然引《诗》十分普遍，但当时主要是从政治、哲学的角度来看待的，还没有认识到它真正的文学价值，所以对它的作者、编定者、编著年代等问题，不大可能进行探讨。直到汉代，司马迁为了写《史记》才对春秋、战国以及上古时代的文化作了一番理论上的总结。他通过对《诗经》及孔子的研究，提出了孔子删《诗》的观点。他认为“古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契，中述殷，……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求台《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。”（《史记·孔子世家》）自此，这种观点就一直延续到今天，并不断补充、发展。主张这种说法的理由主要有下面三点：

第一，汉代距离春秋、战国不远，司马迁所依据的材料自然比后人要多，也更加可靠，我们怎么能不相信汉代的司马迁，而相信唐宋以后的说法呢？

第二，古代大小国家有 1800 多，一国献一诗，也有 1800 多篇，而现存的《国风》，有的经历 10 个、20 个国君才采录一首，可见古诗本来是很多的，根本不止 3000。孔子从前人已收录的 3000 多篇诗中选取三百零五篇编为集子，作为教科书，是可能的。

第三，所谓删诗并不一定全篇都删掉，或者是删掉篇中的某些章节，或者是删掉章节中的某些句子，或者是删掉句中的某些字。我们对照书传中所引的，《诗经》中有全篇未录的，也有录而章句不用的，可见这种情况是与删《诗》相吻合的。

持不同意见的人则针锋相对地提出孔子没有删过《诗》的理由。最早对“删诗说”提出异议的是唐代的孔颖达。他在为“五经”作疏时，发现司马迁《史记》中的叙述与先秦典籍对《诗》运用情况不相符合。他认为“《书经》所引之诗，见在者多，亡逸者少，则孔子所录，不容十去九，司马迁言古《诗》三千余篇，未可信也。”（《毛诗正义·诗谱序疏》）于是，到宋

代就形成了反对“删诗说”之风。近代的顾颉刚、钱玄同、范文澜等都基本上持这种观点。其主要理由有：

第一，《左传·襄公二十九年》记载吴公子季札到鲁国观周乐，演奏15国风和雅颂各部分，其中的编排顺序与今天的《诗经》大体相同。而据现存的资料看，孔子当时只有8岁，根本不可能删《诗》，可见孔子之前就有和今天《诗经》的编次、篇目基本相同的集子。

第二，孔子自己只是说“正乐”，并没有说删《诗》。虽然当时的诗是配乐的，但诗、乐毕竟还是有区别的，诗主要指文字（内容），而乐主要指乐曲（形式）。再说孔子返鲁“正乐”时已经69岁，如果删《诗》该在这个时候，为什么在这之前他一直是说“《诗》三百”呢？

第三，《诗经》中有不少“淫诗”，这些不符合孔子礼乐仁政思想的诗，为什么没有删掉？

第四，先秦各种史籍所引的诗，大多数见于今天的《诗经》，据王士禛古诗选》、沈德潜《古诗源》所辑逸诗，不过50首，这说明《诗》在当时只有300篇。即使孔子删过诗，由于他在当时只是诸子中的一家，影响不是很大，也不大可能影响到同时期的其他著作，更不可能影响到他以前的著作。

上述两种观点，唇枪舌剑，论战了1000多年，至今还争论不休。从表面上看，似乎后者证据更有力一些，但我们研究古代文学不能硬抠一二条死材料，而应该在尊重史料的基础上，结合当时的历史背景作一些合理的推测。当然问题并不会如此简单，还需要作进一步的研究，搞清楚这个问题对研究《诗经》，尤其是研究孔子的思想都会有很大帮助的。

（郑土有）

《学记》作者是否孔门弟子？

《学记》是我国古代第一本教育专著，它总结和概括了先秦儒家的教育经验和理论，比较系统地阐述了一些重要的教育理论问题，如教育的作用、目的、教育制度、教育和教学原则、教学方法以及教师等。2000多年前《学记》第一次明确提出的“教学相长”等名言，至今仍脍炙人口。

《学记》是《礼记》中的一篇。《礼记》一书究为何人所著，历来说法不一。因此，《学记》的作者自然也众说纷坛。但在历史上主要是两说。一说认为是孔门弟子所作；另一说则以为是汉儒所记。持前说者如唐代的孔颖达，他在《礼记正义序》中说“《礼记》之作，出自孔氏，但正礼残阙，无复能明。……至孔子殁后，七十二之徒共撰所闻，以为此《记》”。北宋程颢虽认为《礼记》杂出于汉儒，但仍说其中如《乐记》、《学记》、《大学》等，出于孔门弟子“无可议者”。（转引自朱彝尊《经义考》卷一百三十九）持后说者如清代陆奎勋，认为《学记》继《王制》而作，为汉儒所记。理由呢？他说《学记》记述“家塾、党庠、术序、国学，与《周礼》闾胥、党正、州长、乡大夫之职略同，而云‘古之教者’，明其为汉记也”。（转引自杭世骏《续礼记集说》卷六十七）后来的俞正燮也说《王制》、《学记》是“汉人所造”。（《癸巳存稿》卷二）

上述历史上关于《学记》作者的两种主要分歧，影响了后来学者对这一问题的进一步探讨。《学记》为孔门弟子所作，然而孔门弟子甚多，依《韩非子·显学》篇说，孔子死后，儒家分为八派，“有子张之儒，有子思之儒，

有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒”。《学记》究竟为哪一派的作品呢？

冯友兰认为《学记》为荀学。他在1930年撰文《“大学”为荀学说》，指出荀子为战国末年儒家大师，后来儒者，多出其门。“《大戴记》中直抄《荀子·劝学》篇，《小戴记》中之《学记》，亦自荀子之观点以言学。”他还说《学记》中“强立而不反”，就是《荀子·不苟》篇中“长迁而不反其初则化矣”的意思，是“主张性恶之说”。以此为依据，论证《学记》为荀学。（《原载《燕京学报》第7期。后收入《古史辨》第4册。见上海古籍出版社1982年版）

郭沫若不赞同这种意见。他在《儒家八派的批判》一文中指出，“强立而不反”即《洪范》所谓“无反无侧，王道正直”，《中庸》所谓“中立而不倚，强哉矫”，也即《孟子》所谓“强恕而行”或“中道而立，能者从之”。行是前进，也就是“不反”。所以“强立而不反”一语不一定要性恶说才能适用。冯友兰依此而“把《学记》认为荀学，依然是大有距离的”。（《沫若文集》第15卷，人民文学出版社1961年版）

《学记》不属荀学，郭沫若认为应是孟学。他说《学记》对于教育与学习是主张自发的，言“道（导）而弗牵，强而弗抑，开而弗达”。这和孟子的“君子深造之以道，欲其自得之也，自得之则居之安，居之安则资之深，资之深则取之左右逢其原”，在精神上是完全合拍的。他还说《学记》言“大学之道”，与《大学》互为表里。《大学》是孟学，而且是乐正氏之儒的典籍。因此，他认为《学记》“是乐正氏所作”。（同上书）郭沫若这个见解，在学术界较有影响，不少学者在他们的论著中，或者作了介绍，或者直接引用。高时良在人民教育出版社1982年出版的《学记评注》中，还进一步作了具体阐发。他说《学记》的作者是思孟学派的乐正克，这是因为，第一，乐正克是孟轲的得意门生，受孟轲思想熏陶较深。第二，乐正氏亦师承曾参。第三，乐正本是学官，学官后裔论教育，有其家学渊源。

和上述学者认为《学记》是孔门弟子作品的见解不同，杜通明或许受清代陆奎勋等的影响，认为《学记》作者是汉儒董仲舒。他在《学记考释》中指出，《学记》中的文字，与董仲舒《春秋繁露》及《对贤良策》中的文体、语句颇多类似之处。如《学记》中常引用古书而加以结论说，“此之谓也”，“其此之谓乎”，而《春秋繁露》中亦多采用同样的语句。他还认为董仲舒的思想和主张，亦往往与《学记》中所载有相互发明之处。如《学记》主张“化民成俗”，董仲舒对策中也有“古者修教训之官，务以德化民”；《学记》有“玉不琢不成器，人不学不知道”，董仲舒则说“常玉不琢，不成文章，君子不学，不成其德”；《学记》中特别强调“继志”、“务本”，董仲舒也主张“重志”、“重本”。（转引自顾树森《学记今译》）

由上所述，我们清楚地看到，长期以来，学者们对于我国古代第一本教育专著《学记》的作者究竟是谁，作了许多有益的探讨和研究。然而，由于各种原因，至今仍没有获得一个为学术界所满意的定论。因而，正如有的学者所说，《学记》“作者的确切姓名和创作年代，尚待进一步考证”。（《中国古今教育家》，上海教育出版社1982年版）

（金林祥）

《周礼》是何人的著作？

《周礼》这本古书共有 4.5 万余字。它以记述各种官职的形式来阐明制度，所以历来又称作《周官》。这本书中的官职，用天、地和四时划分为 6 个部门。在天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官 6 个部门中，各有首长和下属官吏数十人，构成一个严密的官僚体制。据说这本古书在汉代发现时，就缺掉“冬官”这一部分，于是就用一本类似的书《考工记》补上，成为现在这个样子。那末，这本书究竟成于什么时代？出于何人之手？历来说法非常分歧。这里我们简略介绍并分析于下：

（一）西周周公所作。汉代刘歆宣传《周礼》是“周公致太平之迹”，后来学者如郑玄等多信之。《隋书·经籍志》称：《周礼》是“周公所制官政之法”。但是这种说法可疑的地方很多。洗从文体上来看，春秋以前不会出现如此洋洋洒洒，详密而有组织的巨制；再从官职名称来看，郭沫若曾作《周官质疑》，把西周铜器铭文中的官职和《周礼》比较，发现很多矛盾；三从田制来看，《诗经》、《孟子》、《礼记·王制》中都说西周有“公田”，而《周礼》中根本没有；四从封国面积来看，《周礼》说“诸公之地封疆方五百里”，显然太大，与周初情况不合；此外，《周礼》中常见“把五帝”、“掌五刑之法”，这都应是战国中期五行学说兴起后的说法。

（二）西汉末刘歆伪造。从汉代出现此书开始，到清代的康有为等，许多学者认为，《周礼》是刘歆在王莽篡位当国师时，为了配合王莽的政变而处心积虑地伪造出来的。《汉书·王莽传》云：“摄皇帝（指王莽）遂开秘府，……发得《周礼》。”可见这是王莽当政时代的产物。但也有人不同意这种看法。如宋代陈振孙认为：“此书多古文奇字”（《直斋书录解题》），其他名物度数，也可与周制相参证，应该是先秦古籍。

（三）战国策士的建国方略，或说是战国法家谋求统一、富国强兵之书。《周礼》每一部分的开头都这样写道：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职。”可见这是一部建国方略。战国时的游说之士，一定要有伟大的治国计划，方能打动诸侯国君，获取高位。《周礼》要建立起一个强大的封建帝国，国内分布着许多大小不等的诸侯，实行中央集权。《周礼·天官·大宰》云：“以八柄诏王驭群臣。”这就是说，国王可以用爵、禄、诛、夺等八种手段来操纵群臣的行动。《周礼》中又详细讲述了军队的编制、赋税的征收，特别讲到要用刑法来控制人民。《周礼·地官·族师》中说：“五家为比，十家为联，……使之相保相受”；《秋官》中又说：每年正月，“布刑于邦国都鄙”，“禁庶民之乱暴力正者”。这和商鞅的变法措施甚为接近。

（四）战国时齐国人所作的记述现实的书。《周礼》和齐国的文献《管子》有密切的关系。《周礼》云：“五家为比，十家为联”；《管子·立政》也说：“十家为什，五家为伍”；《管子·禁藏》又说：“辅之以什，司之以伍。”《管子》有“相壤定籍”之法，《周礼》也有“乡遂分上、中、下授田”之制。《周礼·大司寇》说：“禁民讼，入束矢于朝，然后听之。”这又是齐国规定的“足甲兵”的法令，见于《国语·齐语》。齐国是在东夷少数民族的基础上建立起来的封建国家，一直保存着氏族公社组织和奴隶制的残余。这些在《周礼》一书中都有充分的反映。

（五）战国时儒家所编的经典。它是以西周、春秋的制度为基础，经过整齐划一，加以系统化和理想化而编成的。《周礼》中记述农民有自己的份地，有比较完备的水利系统，但他们一无耕牛，二无铁器，生产工具是很原

始的。《周礼》中记述的军队编制：“王六军，大国三军”，也与《左传·襄公十四年》所记的西周、春秋时的军制：“周为六军，诸侯之大者三军”相当。从思想倾向来看，《周礼》中有浓重的儒家思想。《天官》中明言：“儒以道得民”；《地官》中又讲要以“六德”、“六艺”教万民。当然，法家思想也有相当多的影响。所以有人认为，它的作者是接近法家的儒家，或许是荀卿弟子所编。

（六）非出于一时一人之手，西汉末公布时又经过窜改。因此，其中有不少互相抵牾的地方，彼此缺乏照顾，没有精密计算。如《遂人》中说“十夫有沟”，“百夫有洫”，是十进位制；而《小司徒》却说“九夫为井，四井为邑”。这如何能配合起来？书中还有上帝高于五帝的说法，南北郊祀之制，三皇五帝的史统，这些都是西汉时代热烈讨论的问题。

《周礼》成书于什么时代，作者是谁，它是一部什么性质的书，约可举出上述六种说法。究竟哪一种说法为近似，读者宜细心鉴别，反复思考而慎择之。

（郑嘉融）

《神农本草经》作者为何人？

在卷帙浩繁的中国古代医药学文献中，《神农本草经》是我国现存最早的药物学专著。此书又简称为《本经》或《本草经》，全书分为三卷（亦有分为四卷的），共收集各类药物 365 种，其中植物药 252 种，动物药 67 种，矿物药 46 种。书中根据药物性能的异同，分为上、中、下三品，“上药一百二十种为君，主养命以应天”，一般说来，都是补养类药物，大多毒性小或无毒；“中药一百二十种为臣，主养性以应人”，都是些补养而兼有攻治疾病作用的药物，其中有的有毒，有的无毒；“下药一百二十五种为佐使，主治病以应地”，大多是除寒热、破积聚的药物，其中有毒的居多。

这部在中国医药学发展史上划时代的专著，关于它的成书年代以及作者问题，自古以来有着种种不同的说法。

查一下有关史料，我们可以知道此书在《汉书·艺文志》中没有著录，只是在梁代阮孝绪的《七录》和《隋书·经籍志》中才开始记载，但均没有写作年代和作者姓名，因此历代学者对此作了许多研究和推断：

一、神农氏说。东汉郑玄在《〈周礼〉郑注》中认为此书是神农氏时代的作品，由神农氏所作。二、黄帝说。晋代皇甫谧在《帝王世纪》中曰：“黄帝使岐伯尝味本草，定《本草经》，造医方以疗众疾”。认为成于黄帝时代，由黄帝所作。但据考古研究认为：神农、黄帝时代尚无文字。因此以上两说不能凭信。三、汉代说。梁代陶弘景根据书中所载药物产地，首先提出了此书为汉人所撰的观点。他在《本草经集注·序》中说：“今之所存，有此四卷，是其本经，所出郡县，乃后汉时制，疑仲景、元化（即华佗）等所记。”又说：“本草时月，皆在建寅岁首，则从汉太初后所记也。”陶氏认为书中所记药物产地，多为东汉时所设，据此推断此书成于东汉，而作者可能是当时名医张仲景或华佗。他还依据采药时月以建寅为岁首的特点，认为此书不早于西汉武帝太初元年（前 104 年）。四、东汉至宋齐之间说。近人梁启超在《古书真伪及其年代》中说：“此书在东汉三国间，盖已有之；至宋齐间则已成立规模矣……著者之年代则不出东汉末讫宋齐之间。”又说：“……

是今本《本草》与华佗、吴普有密切的关系，或即以《吴普本草》为基础，亦有其可能性也。”认为《神农本草经》成于东汉至宋齐之间，作者可能是华佗及其弟子吴普。

当今学术界对于上述问题的争论也未超出前面四说的范围。有的学者认为：《神农本草经》一书，并非出于一时一人之手笔，大约是秦汉以来许多医药学家不断加以搜集，直到东汉时期才最后加工整理成书的。持这一观点的有甄志亚主编的《中国医学史》（全国中医学院教材）。也有学者认为：《神农本草经》不是成书于汉代，更非成书于汉代之前，而是梁代陶弘景才使之最后成书的。陈景河在《〈神农本草经〉成书时间新议》（载《黑龙江中医药》1984 年第 4 期）一文中就这样认为。其根据是：一、此书书名首由陶氏确立。《神农本草经》不见于《汉书》，而始见于《七录》，这是因为直到陶氏手中，书名才最后确立，“以朱书神农，墨书别录，进上梁武帝”。（李时珍语）所以《七录》中乃得而见之。二、此书内容亦由陶氏而得以固定。在陶氏之前，此书的内容，屡遭前代医家“更复损益”，而增减不定（即未定型）。陶氏为了避免类似之事的再度发生，选定了别有含义的“三百六十五”这个数字，来固定此书的内容。还有学者认为，《神农本草经》成书于东汉时期，而作者是华佗及其弟子。如何爱华在《华佗与〈神农本草经〉》（载《福建中医药》1984 年第 1 期）一文中就持这一观点。其理由有四：其一，离此书著作年代不远的陶弘景，除了提供“疑仲景、元化等所记”的线索之外，还曾指出：《本草经》的发展和编辑，“魏晋以来，吴普、李当之等，更复损益……，且所主治，互有多少，医家不能备见”。这说明在华佗之后，陶氏之前，对药物学有所研究、有所发展的人，恰恰是华佗的弟子。陶氏之语，是针对《神农本草经》问世之后的状况而发的，对探讨此书的著者，不失为一个有力的佐证；其二，从清代孙星衍、孙冯翼二人在《名医别录》、《大观本草》、《太平御览》等书中辑佚整理的今本《神农本草经》来看，其中有吴普注文 189 条，《吴普本草》内容 12 条，李当之辨药性寒温 44 条；其三，针对此书中存在着不少吴普、李当之论药的资料这一状况，前人（如梁启超等）就曾认为此书的作者可能是华佗及其弟子；其四，华佗、吴普等人洞晓养生之术，具有方士色彩，而《神农本草经》一书的特点，又恰恰带有浓厚的方士气息，这也可以说明华佗与此书的密切关系。

由此可见，学术界对《神农本草经》的成书年代和作者问题的见解颇不一致。解决这一历史悬案确实需要进一步的探讨和研究。

（冯兆平）

《诗序》作者是子夏吗？

凡是读过《诗经》的人都知道有《诗序》，《诗序》原来分置各篇之首，说明各篇作者、本事及作诗的意图，首篇《关雎》之序特别长，故《诗序》又有“大序”、“小序”之分。“大序”总论全部《诗经》，“小序”则分述各诗具体情况。这是大家都知道的，可是人们未必尽知《诗序》的作者是谁？

其实也难怪。因为关于《诗序》作者，异说甚多，向来没有明确结论。

以时代先后而言，东汉郑玄《诗谱》猜测“大序”由子夏作，“小序”由子夏与毛公合作。子夏者，春秋末年晋国人，卜氏，名商，孔门“文学”

科的优等生，晚年居西河教授，传授《春秋》、《仪礼》、《论语》、《易》等儒家经典，说他序过《诗》，虽为疑似之辞，亦实为汉儒通说。毛公史有二人，且都与《诗经》有缘，大毛公名亨，西汉鲁人，一说河间（今河北献县）人，据称其诗学传自子夏，作《毛诗故训传》，为“毛诗”的开山祖，已收入现在通行的《十三经注疏》本。郑玄说大毛公将诗学传给小毛公，小毛公名苌，一作长，西汉赵人，曾任河间献王博士。由于《汉书》只说毛公而不载名字，后人就难以断定《汉书》所载之毛公究竟是谁。

尽管如此，郑玄的猜测仍然得到《昭明文选》和梁代五经博士沈重以及魏晋以来许多学者的赞同。当然，反对者也多。三国人王肃《孔子家语注》最早提出怀疑，他认为子夏所序诗，即今毛公诗序；成伯玙说子夏惟裁初句，以下皆出毛公；韩愈更明确地指出，子夏不曾序诗。

范晔《后汉书·儒林传》撇开郑、王诸说，另外提出卫宏受学谢曼卿作《诗序》的新颖主张，范晔说：“九江谢曼卿善《毛诗》，乃为其训。宏从曼卿受学，因作《毛诗序》。”卫宏字敬仲，东汉东海人，光武时大学者，任议郎，说他作《诗序》，并非不够资格。蒋伯潜《十三经概论》就坚信“《诗序》为卫宏所作，信而有征”。

范晔的说法，新则新矣，但毕竟缺少更多的依据，而且前人早有怀疑。《隋书·经籍志》感到这个说法不甚可靠，就采取折衷的办法，认为《诗序》为子夏所创，毛公、卫宏加以润色。

唐中期以后，经学的发展出现新的动向，到两宋，完成了由经学到理学的过渡，实际上这是一次“经学更新运动”。这个运动发生的原因，除佛老的冲击，使儒学的信仰发生危机之外，另一个重要的原因正如宋神宗向王安石所指出的那样：“经术，今人人乖异，何以一道德？”（《续资治通鉴长编》卷二二九）经术的歧义，引起人们的怀疑，因此，几乎对每一部儒家经典都重新检讨，疑窦颇多的《诗序》自然归为被怀疑之列。

自韩愈否定了子夏的《诗序》著作权之后，王安石主张《诗序》为诗人所自创，与圣人贤者无涉。程颐虽在许多方面对儒家经典大胆怀疑，但在《诗序》作者问题上却颇为保守，他认为“小序”为国史之旧文，“大序”为孔子所作。虽说他的观点保守，但也有一些人赞同，如同时代的王得臣就说《诗序》首句为孔子所题。

将《诗序》攀附孔子，显然有悖于史实。北宋曹粹中指出，《毛传》初行，尚未有序，其后门人相互传授，各记其师说始成序。

曹的说法，在南宋更有发展。郑樵、王质倡之，朱熹和之，皆以为《诗序》为“村野妄人所作”。郑樵著有《诗辨妄》，力诋《诗序》，明谓《诗序》实不足信。朱熹《朱子语类》卷八十说自己对郑樵的说法，“始亦疑之，后来仔细看一两篇，因质之《史记》、《国语》，然后知《诗序》之果不足信”。“盖所谓序者，颇多儒之误，不解诗人本意处极多”。

郑、朱的意见，虽不能全部相信，但它确实为后人研究《诗》三百篇，扫除了障碍，解脱了束缚。崔述《读风偶识》发挥郑、朱之说，考辨真伪，认为序无大小之分，皆出一人之手，但此人是谁，崔氏也很茫然。无怪于这位老先生叹息道：“嗟夫！古人已往，不能起九京以自明，一任后人欲属之谁即属之谁耳！”（《崔东壁遗书》）

（勇木）

《庄子》是庄周著的吗？

庄周，字子休，是先秦时期道家的重要代表人物。庄周对传统和现实进行了激烈的批判，追求个人自由的精神境界，对一些哲学问题发表了独特的见解，是中国哲学史上最有特色的哲人。庄周的思想材料保存在《庄子》一书中，《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇。传世的《庄子》有三十三篇，其中《内篇》七篇、《外篇》十五篇，《杂篇》十一篇。关于《庄子》书中内、外、杂篇的异同、各篇的真伪，前人论述甚多，举要如下：

苏轼开始怀疑《盗跖》、《渔父》、《说剑》、《让王》四篇为伪作。（《庄子祠堂记》）黄震说：“庄子生于战国，六经之名始于汉，而《庄子》之书称‘六经’，意《庄子》之书亦未必尽出于庄子。”（《黄氏日抄》）明代焦竑说：“《内篇》断非庄生不能作，《外篇》、《杂篇》则后人窜入者多。”（《焦氏笔乘》）王夫之说：“《外篇》非庄子之书，盖为庄子之学者，欲引而申之，而见之弗逮，求肖不能也。以《内篇》参观之，则灼然辨矣。……《内篇》虽与老子相近，而别为一宗，……《外篇》则但为老子作训诂，而不能操化理于玄微。……《杂篇》言虽不纯，而微至之语，较能发明《内篇》未发之旨。”（《庄子解》）王夫之指出了内、外、杂篇思想内容的异同，以《内篇》意义连属，指归简约，无所沾滞为理由，证明《内篇》为庄子所著。

总的来看，传统的说法认为《内篇》为庄子自著，或代表了庄子的思想。

60 年代初，围绕庄周与《庄子》一书的关系问题展开了讨论。任继愈认为《内篇》不代表庄周思想，而是汉初后期庄学的作品。因此，分析庄子的哲学，应以《盗跖》、《马蹄》、《胠箧》、《庚桑楚》、《渔父》等篇为主，任继愈的根据主要是司马迁见到的《庄子》。司马迁说庄周“作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》以诋訾孔子之徒”。（《史记·老庄申韩列传》任继愈认为司马迁肯定了这些篇是庄周所著，这些篇都不在《内篇》，那么，和这些篇在思想上有极大差异的《内篇》就不应记在庄子的名下。战国时期唯物主义哲学家荀子评论庄子是“蔽于天而不知人”。（《荀子·解蔽》）任继愈认为荀子肯定了庄周的自然观,荀子所指出的庄周具有自然观的篇章是《天道》、《天地》、《天运》等篇，这些篇也不在《内篇》。另外，任继愈还分析了《庄子》一书的文体、《内篇》的思想特征等，认为《内篇》是汉初的作品。（《庄子探源》，载《哲学研究》1962 年第 2 期）

张德钧反对任继愈的观点，认为《内篇》不是汉人的著作，确实代表了庄子的思想。他对任继愈的论据逐条进行反驳。例如，上面提到的《史记》中有关庄子的材料，张德钧认为，司马迁说庄子“著书十余万言”，是认为全部《庄子》都是庄周的作品，所谓作《渔父》等，不过是举例而已，不能由此推出司马迁只肯定这几篇是庄周的著作。（《〈庄子·内篇〉是西汉人的著作吗？》载《哲学研究》1961 年第 5 期）

冯友兰认为研究庄子哲学应该打破内、外、杂篇的成见，以《逍遥游》、《齐物论》为主，其他篇中有跟这两篇精神相合的也可以引用。（《论庄子》，1961 年 2 月 26 日《人民日报》）

近来，张恒寿更细致地研究了这个问题。他认为《逍遥游》、《齐物论》、《大宗师》、《达生》四篇中的大部分章节是庄子的典型作品。（《庄子新探》）

在讨论中，大多数学者把《庄子·天下》篇所述庄子思想、文风作为确定庄子著作的根据。（任继愈反对这一观点，但没有提出令人信服的证据）。《天下》篇虽不是庄周自著，但还是道家者流的著作，它评述庄周的思想特点是“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”，“独与天地精神往来”，“不谴是非，以与世俗处”；庄周文风的特点是“谬悠”、“恣纵”、“瑰纬”、“俶诡”，这些特点，正是《庄子·内篇》所表现的特点。所以，以《内篇》为庄周自著的观点，还是有一定根据的。当然肯定《内篇》是庄子的著作，并不是说《内篇》没有羼杂的部分，也不能说《外篇》、《杂篇》没有庄子著作的片断，先秦哲学家的著作多经过后人的整理，弟子在整理老师著作时附加几段，是常有的事情。

（张利民）

《孙子兵法》作者是否孙武？

《孙子兵法》通称《孙子》，又称《吴孙子兵法》，曾为中外人士举为兵书之鼻祖，相传为春秋吴将孙武所撰。在中国古代，它是军事家必读的经典兵法著作。在宋代官定的军事教科书《武经七书》中被列首位。凡从军行武者，必熟读《孙子》，考试合格，才得被授武职。《孙子》传入西方，也有数百年历史。据说拿破仑滑铁卢失败后，得见此书，击节而叹，悔未早读，否则或能免遭失败。今日日本，西方企业家，至有用《孙子》经营工商企业者，亦每每获奏奇功。

然而《孙子》的作者是谁，到底是不是吴国将军孙武，却有一番争论。

战国子书《商君书》、《韩非子》等都提到过“孙吴之书”，指的是《孙子兵法》和《吴子兵法》，但并未说明作者即是孙武。汉代司马迁《史记·孙武列传》才正式记录了孙武的事迹，肯定地说《孙子》“十三篇”为孙武所著，说孙武以此十三篇兵法进谒吴王，协助其整军经武，富国强兵，西伐强楚，北威齐晋，争霸中原。《史记》之说一出，千年之间，无人怀疑。然而宋代开始，疑问出现了：《孙子》真是孙武撰著的吗？历史上是否真有孙武其人呢？首创此说的有宋人陈振孙（《直斋书录解题》）、叶适（《习学纪言》），清人姚际恒（《古今伪书考》）亦赞同其说，定《孙子》为伪书。他们认为：一，《史记》记孙武协助吴王阖闾伐楚事，虽言之凿凿，但《左传》记阖闾事时，并无一句提及孙武之名，因此春秋时并无孙武其人，他的名字和事迹出于太史公的误闻甚至是杜撰，二，《孙子》中记了一些不应当是孙武所处时代可能出现的名词、事件、状况，例如：（一）春秋时代仅称大夫为“主”，臣僚以“主”称国君是三家分晋后的事，而《孙子》中屡称国君为“主”；（二）春秋时，将相尚无明确分工，凡卿大夫在朝治政，出征带兵，并无国君授命、将帅出征的事。伐楚时，吴王阖闾与伍子胥都在前线直接指挥。不存在《孙子》书中所提到的“将在外，君命有所不受”的情况；（三）春秋时，战争虽频繁，但各国国土小，经济力量差，战争规模不大，齐晋、晋秦、晋楚等国之间的几次著名战役，战车不过几百辆，《孙子》中屡屡提到的“驰车千驷，……带甲十万”，这样规模的战争，要到战国时才出现；（四）吴越相恶攻战，是阖闾伐越以后的事，孙武初见阖闾，即提到吴越相斗，说“越人之兵虽多，亦奚以为！”恐怕是不大可能的；（五）《孙子》中有“矢弩”之称，而弩却是战国时才发明的兵器；（六）“谒者”、

“门者”、“舍人”等等都是战国时的职官名，春秋中并未产生，而《孙子》中却出现其名，等等。三，《史记》同时记载了齐将孙膑的事迹并有兵法理论，但并未专门说明有《孙膑兵法》，是否太史公将一书误作二书，一人误作两人？因此，他们之中，有的说《孙子》是春秋、战国之世山村处士所为，有的说是孙膑所撰，有的说是秦汉间人伪托。

但是，也有很多学者不同意陈振孙、叶适的怀疑论，如明代宋濂的《诸子辨》，清代的《四库全书总目提要》的撰者等。这些意见认为：太史公是严肃认真的史家，其记事立言，翔实可靠，本传中所叙孙武、孙膑事明明白白，《汉书·艺文志》载古兵法有《齐孙子》（孙膑）和《吴孙子》（孙武），区别清楚，本为两人，实无可疑。至于《左传》，本身也非完整之历史记录，偶有遗漏，也是可能之事，不能仅凭其中偶遗之记载即断定《史记》之文字为误为谬。《孙子》原文，古色古香，定出春秋之世，至于其中若干涉及后世名物之文字，乃是后代的窜入。先秦古籍常有此种现象，即《左传》本身，也不例外，不足以影响其核心内容的真实性、历史性和孙武的著作权。

还有一种意见，主张《孙子》是由孙武与其门徒们共同撰著的。这种意见认为《孙子》的主要思想体系肯定是属于孙武的，其成书过程大体是这样：当孙武、伍子胥佐助阖闾成就事业后，伍被伯吉挤，孙遂见机引退，总结战争经验，整理成系统的军事理论，然后讲学授徒，传授军事学术。其门徒耳受笔录，世代相传，最后在春秋战国间逐渐地形成了这部丰富的、有比较完整的体系的兵法著作。其间文字虽会有所增删，但未改变孙武核心思想。因此视为孙武所撰，也未为不可。

1972 年山东临沂银雀山汉墓竹简本《孙子兵法》和《孙膑兵法》的出土，为解决这番争论，提供了一些重要的资料，为拨开历史所蒙上的迷雾，带来了一线光明。因为已考订出墓葬年代是西汉初年，而且竹简《孙子兵法》恰好 13 篇，所以可以证明：一，《孙子》至少在西汉初年已经存在，其篇目内容与今本基本一致，曹操整理《孙子》，并无大的改动。二，《孙膑兵法》确实有其书。三，孙武、孙膑确是两人。四，《孙子》并非孙膑著。五，《史记》确是信史，其所记载，基本可信。有一种意见认为，《孙子》的作者之争，到此应告一段落，作者肯定无疑就是孙武。但也有不同的意见，他们认为竹简本的出土，确实解决了许多疑问，但不是解决一切疑问，对其意义，不宜过于夸张，因为竹简本还不能直接证明《孙子》就是孙武所作，还不能证明《孙子》成书的具体时间，也无法证明《孙子》从成书到竹简抄录时，其间有无重大修改。这意见未始没有一点道理。总之，要彻底解开《孙子》的作者之谜，还有待于今后进一步的考古和研究。

（予微）

《左传》是左丘明写的吗？

《左传》，又名《春秋左氏传》和《左氏春秋》。它以十八余万字的篇幅生动地记载了公元前 722 年（鲁隐公元年）至前 454 年（鲁悼公十四年）间 269 年的历史，是我国春秋时期一部著名的编年史。

《左传》对历史的记载与《春秋》大事记式的片言只语记录迥然不同，它以叙事之工、文采之富而著称。唐代刘知几认为，“其文典而美，其语博

而奥”，盛赞它“工侔造化，思涉鬼神，著述罕闻，古今卓绝”。宋代司马光把自己编写《资治通鉴》作为上承《左传》的事业。近代人们又把《左传》看作是用文学的方法来叙写的历史著作。所以《左传》在史学史、文学史上都占有重要的地位，千百年来，传诵不衰。

对《左传》这样一部名著的研究，代有人出，然而由于上古史籍记载的阙略，人们竟然难以确定《左传》的作者究竟是谁。通常的说法认为《左传》是春秋末鲁国左丘明所作，但是左丘明到底是怎样一个人，他的《左传》与孔子的《春秋》关系如何，却又聚讼不已。于是由《左传》而涉及《春秋》，连孔子是否撰《春秋》也被人们大加怀疑。

《春秋》是鲁国的编年史，相传为孔子所编定。孔子生当奴隶制崩溃的社会大变革时期，哀叹于当时的“礼崩乐坏”，遂根据鲁国史官的记录“笔则笔，削则削”，使《春秋》字里行间充满了“微言大义”，从而使“乱臣贼子惧”。但是孔子修《春秋》的说法早就开始有人怀疑，他们从《春秋》经文前后观点、体例、文风的不一，《春秋》经文与其他与之同时的传世古籍（如《竹书纪年》、《札记·坊记》）有关记载的异同，《春秋》经文与同时期传世器皿铭文的对比中发现问题，进而考证出《春秋》就是鲁国史官所修《鲁春秋》；指出《春秋》非孔子所作。此说自唐代刘知几提出疑问，历经宋代郑樵、朱熹，清代崔述等人或婉转或直接的揭示，至近代疑古学者的大力宣扬，逐步为人们所闻知。他们认为《鲁春秋》是因为被孔子作为教材向其弟子传授，所以才被说成是孔子所编定。

解释《春秋》经文而为《春秋》作传的共有五家，即左氏、公羊氏、谷梁氏、邹氏和夹氏，邹、夹氏之传至汉代已泯灭，只剩下左、公、谷三家。这三家中《公羊传》、《穀梁传》是解释孔子“微言大义”的，也就是为《春秋》作训诂、义理、体例、书法上的注解。《左传》则是记述春秋时期历史事实的，往往《春秋》中简单的一句话，在《左传》中便有周详生动的描述。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，就《春秋》三传来说，尊的是公、谷二家，为之立学，使其成为“官学”，而左氏却依然是所谓的“私学”。究其原因是西汉人认为公、谷传的是孔子的《春秋》，而左氏传的是鲁国史官的《鲁春秋》。

《左传》纪事于鲁国十二公，它简于隐、桓、庄、闵，稍详于僖、文、宣、成，而详于襄、昭、定、哀，所以清代学者崔述推论其成书年代为“上距定、哀未远，亦不得以为战国后”。杨伯峻复考定为成书于前 403 年至前 386 年（或前 389 年）之际，即在战国初期。《左传》在战国时期便开始流传，班固在《汉书·经籍志》和《儒林传》里记载了其传授师承情况。大约在秦统一以前，《左传》便以当时的文字（古文）写定，所以属于“古文经”，而《公羊传》和《穀梁传》却是在秦亡后用汉代文字（今文）写定，所以属于“今文经”。《左传》原名《左氏春秋》，其命名如同《吕氏春秋》、《晏子春秋》等一样，是一部独立的著作。西汉末刘歆在秘阁（皇室藏书之处）整理古籍时看到了《春秋古经》，便断定《左氏春秋》为《春秋古经》之传，把《左氏春秋》更名为《春秋左氏传》。但这时《左传》还是单独成书，并未与《春秋》合在一起。晋代杜预作《春秋经传集解》开始，才分《春秋》经文，把它分别放在《左传》每段叙事之前。从此《春秋》才与《左传》一起流传。这也就是我们现在见到的《左传》的面貌。后人读《左传》往往发现其中有“无经之传”或“无传之经”，其原因就是原来的两部书后来合成

了一部书。

通常认为的《左传》作者左丘明其人，司马迁《史记·十二诸侯年表序》说："鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记（按指《春秋》）具论其语，成《左氏春秋》。"从《左传》鲁哀公十六年记载"孔子卒"及《左传》纪事比《春秋》多出二十七年（或二十五年）来看，左丘明在世应比孔子略晚。西汉严彭祖引西汉本《孔子家语·观周篇》云："孔子将修《春秋》，与左丘明乘，如周，观书与周史，归而修《春秋》之经，左丘明为之传，共为表里。"认为孔子与左丘明是同时代人。而《论语·公冶长》却说："子曰：'巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。'"后人据此推论左丘明是孔子所尊崇的前贤。以上三说，以左丘明晚于孔子为通行。关于左丘明的身份，各家说法大同小异，说他是"鲁君子"或"鲁太史"、"瞽史"等，总之是鲁国史官之类。从《左传》记载的内容来看，左丘明无疑是一个具有丰富学识和高度文化修养的人。他的思想倾向与儒家思想比较接近，所以《左传》的褒贬美刺多同于《春秋》。司马迁曾有"左丘失明，厥有《国语》"之言，因此有人把《左传》称为《春秋内传》，而把《国语》称为《春秋外传》。现已经学者论定《左传》和《国语》实非出自一人之手，《国语》无论从史学或文学的角度来看，其价值都不及《左传》，它对后世的影响也远较《左传》为小。

此外，有的认为《左传》乃吴起或史起所作，有的认为是楚国左史倚相所作，有的虽未指出作者是谁，但却断言非左丘明所作。这些说法都各有所据，各自成说，但其中有几点是共同的，即《左传》的作者生当春秋末、战国初，他曾受孔子或孔门子弟的影响。但不属于儒家，还接受了其他学派（如兵家等）的影响。《左传》在以后流传过程中曾有多人加以增益和补充，所以并非出自一人一时之手。至于说《左传》出自刘歆伪造，近代学者都不尚此说。

（稼禾）

《难经》成书于何时？作者为何人？

《难经》一书，又名《黄帝八十一难经》、《八十一问》、《八十一难》等等。关于这本书的性质，清代名医徐大椿在《医学源流论》卷下《难经论》中说："《难经》非经也，以经文之难解者，设为问难以明之，故曰《难经》。"可见，此书是一部解释《黄帝内经》的著作。《难经》全书共有八十一章，以问答解疑的形式，讨论了《黄帝内经》中关于脉法、经络、脏腑、疾病、腧穴、针法等方面的 81 个带有疑义的问题，其中一至二十二难为脉学，二十三至二十九难为经络，三十至四十七难为脏腑，四十八至六十一难为疾病，六十二至六十八难为腧穴，六十九至八十一难为针法。

《难经》在中医理论的各方面，都对《黄帝内经》有所补充，有所发展。书中内容简要、辨析透彻，尤其对中医脉学有非常精当的论述，特别是第一难中论述了脉诊"独取寸口"的方法，一千多年来，一直为后代医家所沿用。宋代苏轼在《楞伽经跋》中曰："医之有《难经》，句句皆理，字字皆法，后世达者，神而明之，如盘走珠，如珠走盘，无不可者"，对此书评价甚高。由此可见，《难经》不失为我国古代医学的一部重要经典著作。查考《难经》

一书，在《史记·扁鹊仓公列传》和《汉书·艺文志》中均无著录。东汉时期的名医张仲景在《伤寒杂病论·序》中，以及后来的《隋书·经籍志》中，虽然提到了此书，但都没有说明作者和成书时间。因此，历代学者对此书的成书时间和作者，各持一说，自成一言，而终无定论。

晋代医学家皇甫谧《帝王世纪》曰："黄帝命雷公岐伯，论经脉，旁通问难八十一，为《难经》"。认为是黄帝时代的著作。

唐代的杨玄操，在所著《难经集注·序》中，首次提出《难经》一书为秦越人所著，其曰："按黄帝有《内经》二帙，帙各九卷，而其义幽赜，殆难穷览，越人乃采摘英华，抄撮精要，二部经内凡八十一章，勒成卷轴，伸演其道，探微索隐，传示后昆，名为《八十一难经》"。随后，《旧唐书·经籍志》等书也记载有"《黄帝八十一难经》十卷，秦越人撰"云云。但是，也有其他的不同见解，如《四库全书总目》卷一〇三，《难经本义》条曰："《难经》八十一篇，《汉书·艺文志》不载，隋唐志始载……吴太医令吕广尝注之，则其文当出三国前。"日本学者丹波元胤在《医籍考》卷七中亦云：《难经》一书"较之于《素问》、《灵枢》，其语气稍弱，似出于东都（东汉定都洛阳）以后之人，而其所记，又有与当时之语相类者，若元气之称，始见于董仲舒《春秋繁露》、扬雄《解嘲》"。他们都认为是东汉时期的著作。

清代学者姚际恒在《古今伪书考》一书中，近代学者廖平在《难经释补证》中，又都断定《难经》一书为六朝时期人所伪托。

《难经》的作者和该书的成书时间一样，也是当代学术界长期争论，众说纷坛的一个问题。

甄志亚主编的《中国医学史》（教材）认为：从此书的内容来看，《难经》的成书年代似可以确定在东汉以前，大约编撰于西汉时期。至于该书的作者，尚待进一步研究考证，而秦越人所著之说殆不可信。

李今庸在《读古医书随笔》中提出：《难经》一书，旧题为秦越人所撰，此乃系唐、宋间人所为，实非战国时代的秦越人所著。他认为，此书的成书时间不可能早于战国后期，甚至不可能早于秦汉时代，而应当在东汉时期，确切他说，上限只能在公元 79 年（即章帝建初四年）以后，下限很可能在公元 106 年（即殇帝延平）前后。

程鸿儒在《漫谈秦越人与"难经"》（载《中华医史杂志》1982 年第 3 期）一文中认为：《难经》一书是秦越人所著。杨文儒、李宝华在《中国历代名医评介》一书中，也持同一观点。其主要理由是：首先，东汉名医张仲景在写《伤寒杂病论·序》时已经谈到有关秦越人的事迹，"余每览越人入虢，望齐侯之色"，同时也提到了他的《伤寒杂病论》一书"乃勤求古训，博采众方，撰用《素问》、《九卷》、《八十一难》"而成。其次，今本《金匮要略·脏腑经络先后病脉证》中曰："上工治未病，何也？师曰：夫治未病者，见肝之病，知肝传脾，当先实脾……中工不晓相传，见肝之病，不解实脾，惟治肝也。"这段回答正是引用了《八十一难》中第七十七难的经文，虽然字句略异，而意义相同。这说明早在东汉之前，《难经》已经存在并且流传了。最后，宋代李昭所编《文苑英华》中载有王勃所写《黄帝八十一难经·序》，其中曰："《黄帝八十一难经》，是医经之秘录也，……医和历六师以授秦越人，越人始定立章句。"王勃为初唐文学大家，被尊称"四杰"之一，其所言决非无稽之谈。

《难经》的作者究竟是谁？其成书年代到底在何时？看来这千古之谜，还有待我们后人去揭开。

（冯兆平）

《九章律》是萧何制定的吗？

西汉的法典《九章律》，在中国古代法制史上占有重要的地位，它上承战国时期魏国李悝所制的《法经》，下启魏晋各朝诸律，为后世王朝所参照，成为中国封建法制制度的一块奠基石。

那么，《九章律》是谁制定的呢？

传统的说法是西汉开国功臣萧何所制定。此说最早见于西汉末年扬雄的《解嘲篇》：“甫刑靡敝，秦法酷烈，圣汉权制而萧何造律，宜也。”并认为萧何所以受封立侯，是因为制律有功。东汉史学家班固在《汉书·刑法志》中肯定了扬雄之言，曰：“三章之法不足以御奸，于是相国萧何捃摭秦法，取其宜于时者，作律九章。”班氏之语几乎起了一锤定音的作用，继起的魏晋各朝均承袭其说，以为萧何所作，如西晋武帝曾下诏书说：“昔萧何以定律受封，叔孙通制仪为奉常。”唐朝初年，由太宗李世民亲自过问，由房玄龄、褚遂良、许敬宗等人主持编修的《晋书·刑法志》对班固之说作了进一步阐发，认为《九章律》是萧何以李悝的《法经》六篇（盗法、贼法、囚法、捕法、杂法、具法）为基础，增加了户律、兴律、厩律三篇，合为九篇而成。《唐六典》和《唐律疏议》除了支持此说外，还对户、兴、厩三篇的内容作了阐述，从此，萧何作《九章律》的说法，一直流传下来。

另一种说法是，《九章律》并非萧何所制。最早提出此说者是与班固同时期的王充，他在《论衡·谢短篇》中说：“九章谁所作也？彼闻皋陶作狱，必将曰皋陶也……或曰萧何也。”王充认为，皋陶是唐尧虞舜时期臣子，尧舜时的刑法为五刑，而《九章律》中并无五刑之文，因此，皋陶不可能作《九章律》；《九章律》中的象刑不是肉刑，萧何是汉高祖刘邦的臣下，当时并未废除肉刑，直到半个世纪后的汉文帝时，齐太仓令淳于德获罪被押解长安，其女缇萦上书，愿代父受刑，文帝感其孝心，才明令废除肉刑，并写入律典。因此，萧何也不可能作《九章律》。至于《九章律》的制定者究竟是谁，王充也无法判明，但是，从王充的文章中可以看出，当时人们对《九章律》的作者有几种说法，班固在《汉书·刑法志》中可能采用了“萧何定律”一说。那么，班固之说是否属实呢？近年来，就有人认为，这是站不住脚的。（见胡银康《萧何作九章律的质疑》）

首先，如果萧何曾在汉初作《九章律》，这无疑是当时政治生活中的一件大事，必然会在史料上有所反映。司马迁所处年代离萧何不远，他写《史记》历时 20 多年，遍览了汉宫秘府的图籍档案，访问过当时各色人物，是公认的博学强识、实事求是的史学大家。然而，他在《史记》中只有“叔孙通定礼仪”之文字，而不见萧何定律的记载，并言明萧何封侯并非因制律有功，乃是因“镇国家，抚百姓，给馈饷，不绝粮道”有功。是否司马迁一时疏忽遗漏此事、后为班固的《汉书》所补遗呢？这也不可能，因为《汉书》对汉朝前期的史实，基本上抄用《史记》，连文字也少有改动，《汉书·萧何列传》和《史记·萧相国世家》的内容基本一致，都没有萧何定律的记载。同时，在《全汉文》西汉部分的史料中，也找不到萧何曾制定《九章律》的文

字。因此，《汉书·刑法志》中的“萧何定律”之说，当是班氏采用了当时众多说法中的一种而已，并不一定属实。

其次，从《九章律》内容上来看，“汉承秦制，肃何定律，除参夷连坐之罪，增部主见知之条，益事律、兴、厩三篇，合为九篇”（《晋书·刑法志》）。其中的“除参夷”即吕后时的“除三族罪”；“连坐”指汉文帝时的“除收律、相坐法”；“部主见知之条”指汉武帝时张汤、赵禹所作的知情不报应连坐的条规。这些法令均颁布于萧何之后，说《九章律》为萧何所作，显然难圆其说。《九章律》中的户、兴、厩三篇为正律，大致是有关赋税、擅兴徭役、畜牧马牛之事的法规，是封建国家政权强迫农民提供无偿劳役，受其超经济剥削的法律手段。从汉初形势分析，当时经济调敝、社会破败，而后又有诸侯王割据，中央政权实际控制的地方甚小，且统治者慑于秦二世而亡的前车之鉴，奉行无为而治的政策，让百姓休养生息。汉代的各种法律形式中（如令、科、比），律具有最高的效力。因此，萧何所在的汉初将户、兴、厩三篇作为国家正律，以便大肆动用民力是不可能的。只有到了汉武帝时，经济复苏、中央集权加强，武帝本人又好大喜功、穷兵黩武、滥用民力，户、兴、厩三篇才有可能上升为正律。这是萧何不可能作《九章律》的又一佐证。

按照汉朝“前主所是著为律，今主所是疏为令”的习惯推论，《九章律》的制定应在汉武帝之后。汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家、独尊儒术”的建议后，儒学成为封建正统思想，《九章律》中象刑非肉刑的解释（王充：《论衡·谢短篇》）正是儒家思想的反映，由此推论，《九章律》似出于汉武帝之后的儒者之手。此说能否站住脚呢？还有待学者进一步研究。

（杨剑宇）

班昭有没有续过《汉书》？

远在 1700 多年以前，我国就出现了一位女历史学家——班昭，她是我国东汉著名的史学家。班昭又名姬，字惠班，扶风安陵（今陕西咸阳）人，大约生于光武帝建武年间至安帝永宁年间（公元 25～120 年间）。因为她嫁给一位姓曹的人做妻子，故又名曹大家。

作为著名的女史学家，她是以续她父、兄的《汉书》而著称于世的。班昭的父亲班彪，是当时很有名的学者。大哥班固，是杰出的历史学家。另一位哥哥就是“投笔从戎”、立功西域的著名外交家、名将班超。班昭处在这样的家庭环境中，从小聪明好学，勤奋刻苦。在父、兄的严格教导下，她熟读了儒家经典和各种史籍，掌握了丰富的历史和天文地理等方面的知识，为她在文史方面的写作打下了扎实的基础。

班昭在史学方面究竟有哪些贡献呢？比较流行的说法是，她整理并最后撰成《汉书》。《汉书》是我国古代继《史记》之后的第二部伟大史籍。西汉司马迁写的《史记》，只记述到汉武帝太初年间为止，而此后到写《汉书》的中间 100 多年是西汉帝国从鼎盛到衰落的历史，有待续写。当时虽也有过一些历史著作，但作为一部完整的、系统的、全面的断代史却还没有。班彪立下宏愿，要继续司马迁的《史记》，写完西汉一代的历史。于是他广泛搜集前史遗事，参阅了大量的档案资料，写成《史记后传》，这就是《汉书》

的前身。但他的愿望未及实现便死去了。班固继承了父亲的未竟事业，在《史记后传》的基础上，花了 20 余年的时间，著成了《汉书》的大部分，使《汉书》初具规模。可是还有一些散乱的篇章，其中《八表》和《天文志》还没有终篇，班固也不幸死去了。于是，和帝命班昭到“东观藏书阁”，继续完成《汉书》的编撰工作。班昭来到具有丰富的历史文献资料的皇家图书馆，参阅了大量的古代典籍和当代的历史记录，将《汉书》的初稿进行了仔细的整理、校对和审核，续写了《汉书》的《八表》和《天文志》，后来马续又协助班昭撰述了《天文志》。

然而，有人对班昭的史学成就提出了异议，他们认为班昭、马续既没有续补《汉书·八表》，也没有续补《汉书·天文志》，持有这种观点的人说，《汉书·天文志》基本上是沿用了《史记·天官书》的内容，除此以外，只不过增补了武帝以后的天象变化而已，工程并不大，班固“潜精积思二十余年”之功，根本不必由其他人来续写。马续述《天文志》未见于《后汉书》本传。因此，班昭、马续补作《天文志》一说很难成立。

所谓《汉书·八表》，其中《古今人表》与《百官公卿表》两表前人已指明为班固原著。沈约在《宋书·百官志》中引用《表》文亦定为班固所作。据《后汉书·班固传》曰：“固自永平中始受诏，潜精积思二十余年，至建初中乃成。”这里范晔所谓“乃成”，当指全部《汉书》写成而言。此外，班固在《叙传》里对《汉书》写成后，概括全书内容的总结中，曾自述为春秋考纪、表、志、传凡百篇。东汉荀悦亦指明班固著帝纪、表、志、传为《汉书》，凡百篇。由此可见，百篇《汉书》是一部完整的作品。

《汉书》通篇连贯，就《八表》及《天文志》序文与《汉书》的序赞相比来看，文体、语法均出于一人之笔。对于马续的著作，今无从详考，但就班昭的《女戒》而论，与其兄班固的文赡事详、“兼丽卿云”之笔相比，也颇有区别，据此而言，补作《八表》、《天文志》之说亦难成立。历代注家对《汉书·八表》、《天文志》为班固原著，皆无异说，亦可为证。再从时间上推算，班固是在《汉书》写成后十年死于狱中的，即使部分表、志未及完成，此后 10 年之间，班固自可以从容补作，又何待后人为之续成呢？

虽然人们对班昭是否续过《汉书》有争论，但对于班昭为《汉书》的撰写曾出过力，则看法比较一致。在整理《汉书》中，班昭在修改润色方面下了苦功，使此巨著更加完美。《汉书》完稿后，人们多不能全部理解，班昭便成了唯一通晓《汉书》的权威。当时的封建贵人，都拜班昭做老师，伏于阁下，听她讲解。人们尊敬地称呼她为“大家”，意思就是有学识、品性好的妇女。不管她是否续写《汉书》，但她在整理《汉书》过程中所花费的巨大劳动，使她不愧为我国历史上的著名女史家。

（曹莉芳）

《刘子》的作者到底是谁？

《刘子》又题《新论》、《刘子新论》，最早著录见之于《隋书·经籍志》。《隋书·经籍志》子部杂家类在杨伟《时务论》条下有：“梁有《刘子》十卷，亡。”未署作者姓氏，新旧《唐书》均署“刘勰撰”。宋人刘克庄《后村大全集》引唐代张鷟《朝野佥载》云：“《刘子》书，咸以为刘勰所撰，乃渤海刘昼所制。昼无位，博学有才，窃取其名，人莫知也。”（按：

今传《朝野佥载》并无此段文字。）陈振孙《直斋书录解题》引唐代袁孝政《刘子注·序》云：“昼伤己不遇，天下陵迟，播迁江表，故作此书。时人莫知，谓为刘勰、刘歆、刘孝标作。”（按：袁《序》早佚，仅存此引文。）但陈振孙又云：“孝政之言云尔，终不知昼为何代人。”晁公武《郡斋读书志》在转引袁孝政《序》残文之后，也说：“或以为刘勰，或以为刘孝标，未知孰是。”赵希弁的《读书附志》更进一步说：《刘子》作者在“袁孝政为《序》之际已不能辨矣”。在宋人之后，有的从《唐书》持刘勰说；有的从袁《序》持刘昼说。此外，尚有东晋时人、唐贞观以后人著，以及袁孝政“自为此书而自注之，又恍惚其著书之人，使后世莫可究诘”（见《四库全书提要》）诸说。余嘉锡据刘克庄引《朝野佥载》主张《刘子》是刘昼著的；而王重民则根据敦煌遗书中有“《刘子》刘协注”的记载和有关材料力主“《刘子》必系刘勰著矣”。而还有许多人把《刘子》看成“伪书”。真是：茫茫往代，名沉瀚海；绵绵传书，众说纷坛。

归纳历代著录，关于《刘子》的作者有7说：汉刘歆、东晋时人、梁刘勰、梁刘孝标、北齐刘昼、贞观以后人、唐袁孝政等。可是，真正见之于《刘子》版本的题署仅梁刘勰和北齐刘昼二人。关于汉刘歆之说，前人辨之已因“《刘子·激通》篇称‘班超愤而习武，卒建西域之绩’，其说不攻自破”。刘孝标之说也因“《南史》、《梁书》具无明文，未足为据”。至于贞观以后人（包括袁孝政在内），则由于敦煌莫高窟已发现了五种《刘子》残卷（其中一种由刘幼云所藏傅增湘过录者尚未被《敦煌遗书总目》等著录），特别其中被法人伯希和所盗劫现藏之于法国巴黎国立图书馆，编号为伯三五六二的《刘子》残卷，已被考定“当出于六朝之末”或“当为隋时写本”，并且《隋书》已有“梁有《刘子》十卷”的著录，因而也可以完全否定了。现在比较集中的便是刘勰和刘昼二人谁属的问题了。

综合怀疑或否定刘勰著《刘子》的主要理由有四：（1）史传不载；（2）刘勰长于佛理，《刘子》归心道教，志趣迥殊；（3）《刘子》关于“北音”起源的说法同《文心雕龙》不一致；（4）《刘子》的卷数和文章风格与《文心雕龙》不相同。他们肯定《刘子》是刘昼所撰提出了如下理由：（1）唐人早有此说；（2）《刘子》某些篇章一些言论同刘昼不遇的身世吻合，和刘昼撰的《高才不遇传》本意相同；（3）刘昼诋佛而不非老庄，正同《刘子》归心道教相同。

综合肯定刘勰著《刘子》者所提出的理由是：（1）敦煌遗书《随身宝》已有“《刘子》刘协注”，《杂抄》卷中有《九流》篇，下并注云“事在《刘子》第五十五章”正与《刘子·九流》篇同，足证《唐书》“刘勰撰”之说；（2）以“其言类《文心雕龙》，定为勰撰”；（3）文体与《文心雕龙》正类，“其可征不疑”。他们否定刘昼撰《刘子》的理由是：（1）史传不载；（2）刘昼“未尝播迁江表，与袁孝政之《序》不符”；（3）史载刘昼文风“言甚古拙，与此书之缛丽轻蒨亦不合”；（4）《隋书》“凡注中梁有今亡者，皆阮氏旧有（按：指梁阮孝绪《七录》）”。据此《刘子》见载《七录》，刘昼年方10岁或11岁，因而“此《刘子》似非刘昼”所著。《刘子》一书虽非巨帙，但它“泛论治国修身之要，杂以九流之说”，“明阴阳、通道德、兼儒墨、合名法、包纵横、纳农植，触类取与，不拘一绪”，内容遍涉哲学、政治、经济、军事、文艺等各个领域，甚至对人才学方面也有论述；并且“篇中引物连类”，“事多见传记”，所以它保存的材料和反映的思想是颇为丰

富的。这本书对于研究中古时期的思想史颇有意义，特别是它的作者谁属涉及《文心雕龙》的作者刘勰，因而，弄清《刘子》的作者到底是谁，对于“龙学”的研究更具有特殊意义。

（林晨）

《水经注》究竟记载多少条水？

《水经注》是北魏郦道元所撰，以记载水道为主的，六世纪前我国最全面而系统的综合性地理著作。它对我国地理学的发展产生了深远的影响。全书共四十卷，原书宋代已佚五卷，今本仍作四十卷。明清以来，研究《水经注》者不乏其人，在我国学术界已形成一门专门学问——“郦学”。《水经注》一书中共记多少水道？这个原来不成问题的问题如今却有不同的看法。

侯仁之在《水经注》选释前言中，据《唐六典》谓《水经》一书，记述中国河流水道，共计 137 条。到了北魏郦道元为《水经》作注，补充记述的河流水道增加到 1252 条，注文 20 倍于原书（《中国古代地理名著选读》，科学出版社）。这一说法为以后各种出版物和辞书所沿用。如 1963 年修订本《辞海》；翟忠义《中国古代地理学家及旅行家》；《辞海》中国地理分册；陆心贤、罗祖龙、罗家梁合编《地学史话》；斯维玉《史学常谈》等均采用此说，说《水经注》共载大小水道 1252 条。

辛志贤认为侯仁之的说法是错误的。《唐六典》卷七《工部》：“水部郎中员外郎掌天下川渎陂池之政令……凡天下水泉三亿三万三千五百五十九，其先避荒绝域，殆不可复而知矣。其江河自西极达于东溟，中国之大川者也；其余百三十有五水，是谓中川者也[注：桑钦《水经》引天下之水百三十七，江河在焉]。其千二百五十有二水，斯为水川者也[注：郦善长注《水经》，引其枝流一千二百五十二]。”据上正文与注，简要明白，《水经》记写“大川”2 条，“中川”135 条，计干流 137 条，郦道元补写“小川”即枝流 1252 条。《水经注》记写的大小河流水道总计为 1389 条，比侯仁之说的多出 137 条，与《水经》水数正同。侯漏计《水经》所记水数（137 条干流）误以郦道元补写的水数，作为《水经注》全书的水数。据王应麟《困学纪闻》卷十《地理》“天下水数”条云：“《水经》引天下之水百三十七，江、河在焉；郦氏注引枝流一千二百五十二。”但清翁元圻注《困学纪闻》，在《水经》水数后面加了按语云：“按今本《水经》所列，仅一百一十六水。”则今本《水经》较原本少 21 水。王尧臣《崇文总目》指出《水经注》在宋代仅存三十五卷，佚五卷。今本《水经注》仍作四十卷，乃是后人割裂篇帙，以凑足四十卷之数，所缺 21 水，盖即在这所佚五卷之中。翁所谓“今本”，无疑是当时流行的诸种明刻本，如黄省曾刻本、吴玉官刻本、钟惺刻本、朱谋玮《水经注笺》等。全祖望、戴震、王先谦、杨守敬、熊会贞等对《水经注》都有深入的研究，从《水经注》本书并博采唐宋诸书，旁引博征，考证订补“遗漏者补其补，纰缪者订其讹”（赵一清《水经注笺刊误》卷一小序），补足了《水经》佚去的 21 水，恢复唐以前《水经注》原本。由此可知唐以前郦道元之《水经注》原本，《水经》水数为 137。郦注水数为 1252，《水经注》总数为 1389。宋明诸刻本佚五卷。《水经》水数缺 21，为 116。郦注水数自亦相应残缺。乾隆以后诸校注本补足了《水经注》已缺的 21 水，水数为 137，但郦注水数仍有残缺。今有的有关著作说《水经注》在宋代已佚五卷，

又说所记水数为 1252，则属于又一种错误（《〈水经注〉所记水数考》，载《北京师范大学学报》1981 年第 3 期）。

赵永复在《〈水经注〉究竟记述多少条水》一文中说，《水经注》记述水道数目，《唐六典》卷七水部郎中员外郎条注云：“桑钦《水经》所引天下之水百三十七，江河在焉。……郦善长注《水经》，引其枝流一千二百五十二。”此说一出，1000 多年来遂成定论，近人著述均引此为证。经对《水经注》进行通检梳理，所记水道按其重复者不计，一水多名或数水同叙者计其一，而不属某水枝流，但在有关水道下述及者，以及无专名之水均予计入。全书水体包括湖、淀、陂、泽、泉、渠、池、故渎，实得 2596，倍于《唐六典》之数。郦氏《水经注》全书四十卷，北宋时已佚五卷，今本仍作四十卷，乃后人分析，则原书叙述水道总数当超过 3000。（《历史地理》，1982 年第 2 辑）

侯仁之说据《唐六典》中郦注《水经》，引其枝流 1252，得出《水经注》全书（包括《水经》）共记水道 1252 条。辛说认为《唐六典》中所记 1252 条系郦道元所补写，应加上《水经》137 条，全书共 1389 条。赵说认为《唐六典》所记 1252 条，但经实检共得所记水道 2596 条，倍于《唐六典》之数。还有的说宋代佚五卷，全书所记水道 1252 条。辛说宋明诸刻本佚五卷，《水经》缺水 21 条，清乾隆后诸校注本补足《水经》21 条，恢复为 137 条。但郦注尚残缺。因此，以上诸说，除对《唐六典》和佚卷等理解不同，存有分歧外，《水经注》因郦注佚卷所残缺水道已无法补齐，故目前对全书水数已难以搞清楚了。

（王天良）

诸葛亮有没有写过《后出师表》？

人们头脑中似乎有这样一个“常识”：蜀汉政权在刘备亡故后，由诸葛亮主持发动了对曹魏的六次北伐，公 0 元 227 年“一出祁山”之前，诸葛亮向后主刘禅上疏《前出师表》，次年“二出祁山”前又写上《后出师表》。《后出师表》提到“鞠躬尽力，死而后己”，它是诸葛亮心迹的表白，以后又演变为一个成语，专门用来赞美那些献身国家和民族的伟大“仆人”。但是，诸葛亮真的写过《后出师表》吗？

在陈寿《三国志·蜀志，诸葛亮传》中，只载有《（前）出师表》，而没有《后出师表》。《后出师表》是刘宋裴松之注《三国志》时引录东晋习凿齿《汉晋春秋》的，而《汉晋春秋》中的这篇《后出师表》又是出于三国孙吴大鸿胪张俨的《默记》。著名的《昭明文选》，也只选录《（前）出师表》，而不收《后出师表》。由此，有悖于“常识”的见解便出现了：《后出师表》并非诸葛亮所作。

否认诸葛亮写《后出师表》的理由大致可归纳为如下几点：

一、《后出师表》与《前出师表》的立意完全不同。《前出师表》表示了诸葛亮对北伐必胜的信心：“当奖率三军，北定中原，庶竭驽钝，攘除奸凶，兴复汉室，还于旧都。”又说：“愿陛下托臣以讨贼兴复之效；不效，则治臣之罪，以告先帝之灵。”《后出师表》却语气沮丧：“然不伐贼，王业亦亡；惟坐待亡，孰与伐之？”虽然此时已有街亭一败，但“受任于败军

之际，奉命于危难之间”的诸葛亮怎会雄心全挫呢？而且，如果是诸葛亮自己所写，此文应该畅所欲言，没有必要故意贬低自己。

二、《后出师表》写作的目的不明确。根据历史记载，当时蜀汉并没有人反对北伐，《后出师表》谈到“议者谓为非计”，不符合当时的情况。因此诸葛亮根本无需上此表以说服别人。表中又有许多可能起涣散人心作用的话，以诸葛亮的明智，岂能为此！

三、《后出师表》提及的一些事情与史实明显不符，人名也有错误。《蜀志·赵云传》说赵云“建兴七年卒”，《后出师表》上于建兴六年十一月，却说：“自臣到汉中，中间期年耳，然丧赵云、阳群、马玉、阎芝、丁立、白寿、刘命、邓铜等及曲长屯将七十余人”，而且阳群、马玉、阎芝、丁立、白寿、刘合、邓铜等人，均不见史书记载，显系作伪者故意捏造，以混淆视听。

四、《后出师表》和《前出师表》文辞风格迥然不同。《前出师表》是忠臣志士无意为文，故风格至为高迈。《后出师表》是作伪者有意为文，因而辞意不免庸陋，如“群疑满腹，众难塞胸，今岁不战，明年不征”四句，均一句四字，两句对偶，意思完全雷同，《前出师表》就没有这样的句子。清代学者黄式之就说：“《前表》悲壮，《后表》衰飒；《前表》意周而辞简，《后表》意窘而辞繁。”

既然认为《后出师表》非诸葛亮自作，那么，伪造者又是谁呢？由于《后出师表》出于张俨的《默记》，因此，一些学者就肯定它是张俨所作。但有人指出张俨对于诸葛亮的将才是估价很高的，对北伐也抱有乐观态度，以为假使诸葛亮寿命长一些，北伐是可以取得胜利的——这与《后出师表》悲观失望的态度全然不同，因此，伪作者不可能是张俨。也有的认为伪作者应是诸葛亮的胞侄诸葛恪。诸葛恪在 252 年孙权临死时，受命为吴大将军，全权辅佐幼主孙亮。当时孙氏皇族与江南大族的势力非常强大，诸葛恪为了树立自己的威望和掌握兵权，就发动对魏的战争。然而这却引起举国反对，正如《后出师表》中所说的“议者谓为非计”。于是，诸葛恪一方面“著论以谕众”，另一方面伪制《后出师表》，以便使自己的伐魏主张得到一个有力的旁证。张俨死于 266 年，这个伪制品后来被收录进他所撰的《默记》。

但是，坚持《后出师表》是诸葛亮所作的学者，针对诸葛格伪造一说提出异议。他们认为，由于亲属关系，诸葛恪可以得到诸葛亮的文字，因此《后出师表》还是出于诸葛亮的手笔。诸葛亮究竟有没有写过《后出师表》，这还是一个谜。

（闻泽）

《廿二史札记》作者是赵翼吗？

《廿二史札记》为清代赵翼所撰，自成书以后，从无异议，何以提出其作者之疑？这是因为清末李慈铭在《越缦堂日记》中两次提出此书非赵翼自作，而是赵氏购之他手，这样就形成了《札记》作者真伪之辨了。

清世，考据之学盛行。三大考史名著：钱大昕的《廿二史考异》、王鸣盛的《十七史商榷》、赵翼的《廿二史札记》相继刊行，钱、王、赵三书均以历代正史为主而各具特点：《考异》详于校勘文字，解释训诂名物，对原书事实谬误加以纠正；《商榷》着重在典章故实的论述；《札记》对各史均

加注意，述其著述沿革，评论得失，时亦校勘其抵牾，对有关一代兴衰变革的重大问题，论述尤详。且史法与史实并重，此书刊行流传以后，倍受学术界推崇。嘉庆五年（1800 年），《札记》再刊行世，当时著名史学家钱大昕为其作序，赞誉此书不蹈袭前人，亦不有心立异。赵翼的助手李保泰也在序中说，赵瓯北（赵翼的号）先生有经世才华，学问深博，平日均以读书、著述为事，撰有《廿二史札记》三十六卷。钱、李两序均言赵翼学问鸿博，精通经史，有《札记》传世。李保泰还在序中述及赵氏编辑是书时，他也参加，实为亲眼目睹。其后，近人梁启超读过《札记》，也推崇备至。已故现代著名史学家陈垣自青年时代就开始阅读是书，并在此后几十年的研究中，一直使用这部书，在上面作了大量批注，有校订手稿，但未闻梁、陈二学者有对《札记》作者不信之语。

然而，在《札记》成书 70 余年后，李慈铭于同治九年（1870 年）七月初五日日记中写下了如下一段话：“ 阅赵翼《廿二史札记》。常州老生皆言此书及《陔余丛考》，赵以千金买之一宿儒之子，非赵自作。 ”赵翼一生著作繁多，长于史学，考据精赅。《廿二史札记》与《陔余丛考》为其史学代表作，本为学界共认。但李慈铭日记中明确指出“ 非赵自作 ”，又在日记中论及赵翼学问是“ 精干诗文 ”，而这两部史学著作，“ 浑然一体，非赵力所及也 ”。事隔三年，至同治十二年十月二十七日日记中又说：“ 近代窃人之书效郭象故智者……，赵翼之《廿二史札记》出于常州一老诸生，武进、阳湖人多能言其姓字。 ”《札记》非赵自作李慈铭说得如此明确，这就使人不得不对作者有所怀疑。近人陈登原的《国史旧闻》第 3 册，在“ 甘二史礼记 ”条全录李慈铭同治十二年的日记，虽未加判断，但引录本身就说明他对《札记》的作者是持“ 存疑 ”态度的。中华书局 1963 年、1984 年两刊《札记》，前言中均有钟尚、王树民先生提出关于该书作者的争议之事，尽管钟、王两人认为《札记》确为赵翼亲撰，但仍没有足够的证据否定李氏之说。

问题在于李慈铭原亦十分推重赵翼，他在咸丰辛酉年（1861 年）《越缦堂批注廿二史札记手稿题记》中说《札记》贯串全史，考订翔实，是书与《陔余丛考》为赵氏生平杰作。简直是称誉不已。为何在 10 年以后，竟一反前态，对赵翼大加贬词了呢？是李氏在日记中出尔反尔吗？应该指出李慈铭并未否定《礼记》与《丛考》两书的价值，只是当他得知赵氏之书出自他人之手时，便对赵翼史学识见产生怀疑。无论清代周中孚称李慈铭是“ 专以诟骂炫世 ”为能事也好，还是鲁迅论及李氏日记有“ 做作 ”之意，应提防欺骗也罢，李慈铭论及《札记》作者，两次提到“ 非赵自作 ”，确是值得深思的一个问题。或许确有其事，或在同治年间实有传闻。此类事在著述界并非罕见，历史上常有请人代撰或对他人之书改头换面而作为自著的事例。因此在有确凿的资料证明李氏之语是虚构之前，在弄清常州“ 老诸生 ”为何人之前，李氏之语是不能不引起人们深思的！

（洪偶）

康有为《新学伪经考》是否抄袭之作？

风云变幻的中国近代社会，涌现出许多闪烁着思想火花的哲人，康有为就是其中的佼佼者。他那“ 公车上书 ”的义举，那愤世疾俗的力作，那改良维新、救亡图存的思想，在中国近代历史上都产生了巨大影响。《新学伪经

考》便是他浩繁卷帙中的第一部理论著作。

《新学伪经考》一书的写作，有其特定的时代背景。19 世纪中叶，帝国主义列强的坚船利炮，轰开了“天朝大国”的“金锁铜关”。随着政治、经济侵略的一步步加深，中国日益陷入殖民地、半殖民地的深渊。然而，伴随着中国民族资产阶级力量的逐步增强，部分先进的中国人，迫切要求改变那种积贫积弱的腐朽局面，以求国家强盛，康有为则是其中的一员主将。欲进行改革，必然要先作舆论上的准备。康有为要实行变法以图自强，也要用舆论为自己鸣锣开道。他选择了中国古老的封建学说——经学，作为自己的突破口。康有为年轻时，跟随粤中大儒朱九江学习宋明理学，以后又“潜心佛典”；在近代西方科技文化传入中国后，又受西学影响。这一切使他的思想变化呈现出复杂的态势。而为了实行变法改革的政治目的，他又祭起今文经学的大旗，对古文经学大加挞伐，其实施攻击的代表作便是《新学伪经考》。

《新学伪经考》初刊于 1891 年，共十四章，书前并有康有为自序。据康自己说，他一向接受古文经说，但自清代今文经学家刘逢禄、龚自珍等人以来，疑攻古文经学家刘歆作伪的人日益增多，使他也渐渐产生一些怀疑。而偶然之间，读《史记》的《河间献王传》以及《鲁共王传》，发现其间并未载得古文经一事，这使他大吃一惊，又取《汉书》与《史记》相对照而读，发现《汉书》所言古文书，与《史记》相反，更使他大惊大疑，进而断定古文之伪，故撰《新学伪经考》一书，使天下学者能识其真相，从而“舍古文而从今文，辨伪经而得真经”。

在此书中，康有为提出的中心论点是：秦始皇焚书未烧尽儒家经典，因而汉初儒生口耳相传的便是孔子所作的“真经”，”而古文经学纯粹是刘歆为帮助王莽篡汉而伪造出来的，只能名之为“新莽之学”，古文经书则是“伪经”。

《新学伪经考》一书的出版，在当时思想界引起了巨大震动。康有为的弟子、以后和他齐名的梁启超，在《清代学术概论》一书中对此有一精辟的论述，认为其意义在于“使清学正统派之立脚点，根本摇动，一切古书，皆须重新检查估价，此实思想界一大飓风也”。事实正是如此，《新学伪经考》一书，在破除当时的士大夫知识分子对于传统经学教条的迷信，唤醒他们对于传统信仰作一番新的思考方面，具有积极的意义。

围绕着《新学伪经考》一书的产生，学术界长期以来存在着一桩公案，这就是，康有为的这部书是否抄袭廖平（字季平，四川井研人）的《今古学考》？对此，长期以来存在着不同意见。如钱穆便直截了当地宣称：康有为此书“亦非自创，而特剽窃之于川人廖平”。（钱穆《中国近三百年学术史》下）廖平本人更是愤愤不平，言语之间多次流露出不满情绪：“丁亥（1887 年）作《今古学考》，戊子分为两篇，述今学为知圣篇，述古学为辟刘篇，庚寅晤康长素于广州，议论相克，逾年，伪经考出，倚马成书，真绝伦也。”（廖平《经语甲编》卷二）这分明是说康有为剽窃他的书。廖平并为此事致函康有为加以指责：“……弹指之间，遂成数万宝塔，何其盛哉！……每大庭广众中，一闻鄙名，足下进退未能自安……”（《致某人书》）这简直是指着鼻子，直言不讳地指责康有为抄袭他的著作。但是，也有人反对这种说法。近代著名学者、与康有为同宗今文的钱玄同，在他的《重论经今古学问题》一文中就认为，“就《新学伪经考》这书而论，断不能与廖平的《今古学考》等书相提并论”。这就否定了康有为抄廖平之书的说法。上述二说针

锋相对，双方各执己见，互不相让，长期以来争论不休。廖平《今古学考》一书，作于 1887 年，而康、廖会晤是在 1889 年、

《新学伪经考》完成于 1891 年。如果说康有为写作此书，曾受过廖平观点的启发，这恐怕不会错。然而，康有为谈到有关这个问题时，却矢口不提廖平和他的《今古学考》一书，他在《新学伪经考·序》中说："阅二千年岁月日时之绵暖……咸奉伪经为圣法，……亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。"似乎他根本不知道廖平和他的《今古学考》，这是不够磊落的。对于这桩公案，梁启超有两段话颇可玩味，他说："康先生（有为）之治公羊，治今文也，其渊源出自井研（廖季平），不可诬也。"（《论中国学术思想变迁之大势》）又说："有为早年，酷好《周礼》，……后见廖平所著书，乃尽弃其旧说。"（《清代学术概论》）。

康有为《新学伪经考》究竟是否抄袭之作？这个问题至今未获得较佳的答案。上述诸说，孰是孰非，有待于对此有兴趣的同志继续探索。弄清楚这个问题，对于中国近代思想史、学术史的研究，对于康有为本人思想的研究，都将是不无裨益的。

（苏勇）

《马氏文通》作者是马建忠吗？

近年，清末马建忠的《马氏文通》又重印了。《马氏文通》在中国语法学领域自有它很高的历史地位，早年胡适《国语文法概论》、刘复《中国文法近论》都曾分别提及，此后凡涉及语法学史，也无不以此为圭臬。筚路蓝缕，以启山林。它被学者称为近代中国第一部正式语法书，一部较为全面、有系统的语法专著。

《马氏文通》初版是 1898 年（清光绪二十四年）推出的，署名马建忠；此后多次再版，署名也是马建忠，因此《辞海》（1989 年新版）、《中国近代史辞典》等权威工具书，也都认同马建忠是《马氏文通》的作者，这当是无可置疑的了。

可是，在本世纪，即在 1900 年马建忠病死后。对于这部书的作者，就有另两种说法：一说是马建忠的大哥马相伯（马良）所著。马相伯学识高深，他十一岁就在法国人创办的依纳爵公学（后即上海徐家汇公学）进修拉丁文；年轻时就当公学教师，并获得神学博士。这部书据他自称，乃是在 1872 年（清同治十一年）任徐汇公学校长后，切磋而成的。若干年后，他曾对常有往来的刘成禹不止一次地提及，"先生常言，予作《文通》，人目为中国文法书。予弟建忠有言曰：中国文法尽在五七言律诗，几种字类，丝毫不乱，如鸿雁不堪愁里听；云山况是客中过。'鸿雁'、'云山'为名物字，'不堪'、'况是'为称谓字；'愁''客'为名物字，'里''中'为定位字，'听''过'为活动字之类，更为简要，成禹请言曰：中国骈体文对映，皆文法井然。先生曰是"（《相老人九十八年闻见口授录》，《逸经》1937 年 6 月）。

刘成禹的记录，以图实证马相伯是《马氏文通》作者，马建忠虽谈文法，不过是兄弟相磋切。

马相伯也和他人谈及本人系《马氏文通》作者。30 年代上海某报记者曾多次见访马相伯。马相伯很健谈，特别是喜欢介绍自己近百年的颠沛离合、喜乐幸事。有一次在谈及《马氏文通》时，马相伯还详细介绍该书定稿推出

的细节，“《文通》存稿经我删去了三分之二有奇，因为举例太多，有碍青年读者的时间与脑力。但是梁任公对于我所删节的本子，还嫌举例太多；殊不知此种研究中国文学的文法书，在《马氏文通》出版时代，实在是破天荒，学者将要由微信而狐疑”（王瑞霖《一日一谈》）。由此看来，他从著作到最后删节定稿，都是一人经办，作为《马氏文通》的作者当是无疑了。

70 年代，朱星教授在《〈马氏文通〉的作者究竟是谁》开门见山地提出：“一般人只知《马氏文通》是马建忠所作。马建忠是李鸿章的外文秘书。不知实际作者原来是马建忠的大哥马相伯”（吉林《社会科学战线》1980 年第 3 期）。朱星教授于 1932 年在上海的一所美国神父办的中学中国学生班讲授国文，经常到徐家汇拜谒马相伯，据朱星追忆，“马相伯老人每次给我谈《马氏文通》，要说我三弟的《文通》如何如何，不直说是他写的。但言语间露出是他写的，他说，我是采用拉丁文法，尽量就中文特点，避免摹仿之迹”。在言谈中，马相伯还特别强调，“不学拉丁文法，就编不出这部《文通》来，恐怕至今还在虚字研究中摸索”，这是因为此书是摹仿、参照拉丁文法所著作的，而马相伯对拉丁文法的娴熟、精通，是名闻于中国学界的。因此朱教授认为，此种明显而又含蓄的表示，不言自明，他就是《马氏文通》的唯一作者，只是因为“他是神父出家人，不愿出名；且兄弟友爱，所以写马建忠之名”（同上）。

迎风户半开。马相伯的权威身份，言词凿凿点明自己是《马氏文通》作者；是他讲友爱送与乃弟获名的。可是，问题又来了，马建忠当时已颇具盛名，他精通并非仅是拉丁文，更精通于英、法语文和希腊文；还曾助李鸿章办洋务，赴印度、朝鲜处理外交事务，并先后出任轮船招商局会办、上海机器织布局总办。他的代表作《适可斋纪言纪行》的影响，也是很广泛的。因此可以说，《马氏文通》说是马相伯让与兄弟署名，似乎难以成立，何况从传统文化而言，中国正宗的知识层又是颇忌盗名窃誉行为的。

因此，学界对此书作者提出了另一说，即马相伯、马建忠合著说。

所谓“合著说”，就是共同著作，一人署名。此说最初见于上海《申报》1932 年 5 月 27 日所载访问马相伯的一篇谈话，“讲到《马氏文通》，是吾弟眉叔经二十年长期的记录，与我切磋而成的，但所发表的只是十分之二。《马氏文通》虽是一部古今特别之书，但还够不上称是文规，只称是造句法而已”（《九三老人马相伯记录》）。此后，张若谷等走访马相伯，在谈及《马氏文通》也大致宗此说，由此在三十年代先后诞生的“马相伯事迹”，多有称该书为两人合著：

1898 年，“先生与眉叔（按，马建忠字）合著《马氏文通》十卷脱稿”。（张若谷编著《马相伯先生年谱》）

“是年冬，先生与弟积二十年而成之《马氏文通》前六卷初版行世；先生爱弟才华，令独署其名”，“翌年冬，后四卷亦付梓。”（方宗垣《马相伯先生事略》转引方豪编《马相伯先生文集》）

“《马氏文通》一书，以西洋文化释中国古籍发凡起例，理顺冰释，所诣在王氏《经传释词》、刘氏《助词辨略》以上，实先生与眉叔共成之，而卷端未尝署名，盖先生欲奖成眉叔先生，不愿分其盛誉也”。（钱智修《马相伯先生九八岁年谱》，《中央日报》1938 年 5 月 16 日）

值得注意的是该书无论是称马相伯一人实作或他与马建忠合作，但都署名是马建忠，此处，出自诸家所述的马相伯让誉与乃弟动机却是大相径庭，有称

是“神父出家人，不愿出名”，有称是“爱弟才华”或“不愿分其盛誉”，孰是孰非，尚待考信，而更有意思的是，无论是一人著或两人合著，都是出自马相伯之口，旁人都是以此为自己著作作依据的，须知当时之马相伯，虽然年过九十，但思维清晰，记忆颇强，且他的道德风貌，堪属上品，那末他却因何说法不一呢？

（盛巽昌）

《中国共产党宣言》最早中文稿原件下落河在？

1920 年 11 月 7 日，一份既秘密又公开的新杂志在上海创刊。这家杂志的刊名，是中国有史以来未曾有过的，叫《共产党》。它是由上海共产主义小组主办的，李达主编。

11 月 7 日，正是十月革命三周年纪念日。陈独秀为《共产党》创刊号写了《短言》，相当于发刊词，非常明确地提出“跟着俄国的共产党”。李达、沈雁冰、李汉俊、施存统等分别化名在《共产党》创刊号上发表《俄国共产政府成立三周年纪念》、《俄国共产党的历史》、《俄罗斯的新问题》以及专门介绍列宁的文章。

就在创办《共产党》月刊的日子里，由陈独秀执笔、上海共产主义小组的笔杆子们参加讨论，起草了一个纲领性文件——《中国共产党宣言》——这是中国共产党最早的宣言！是筹建中国共产党的纲领，是中国共产党第一篇重要的历史文献。

《中国共产党宣言》第一部分是“共产主义者的理想”，指出“共产主义者主张将生产工具——机器工厂，原料，土地，交通机关等一一收归社会共有，社会共用”，“共产主义者要使社会上只有一个阶级（就是没有阶级）——就是劳动群众的阶级”。

第二部分是“共产主义的目的”，指出“共产主义者的目的是要按照共产主义者的理想，创造一个新的社会，但是要使我们的理想社会有实现之可能，第一步就得铲除现在的资本制度。要铲除资本制度，只有用强力打倒资本家的国家”。“资本家政府的被推翻，和政权之转移于革命的无产阶级之手，这不过是共产党的目的之一部分，己告成功；但是共产党的任务还是没有完成，因为阶级斗争还是继续的，不过换了一个方式罢了——这方式就是无产阶级专政”。

第三部分是“阶级斗争的最近状态”，指出“无产阶级专政的任务是一面继续用强力与资本主义的剩余势力作战，一面要用革命的办法造出许多共产主义的建设法，这种建设法是由无产阶级选出来的代表——最有觉悟和革命精神的无产阶级中之一部分——所制定的”。“一直等到全世界的资本家的势力都消灭了，生产事业也根据共产主义的原则开始活动了，那时候的无产阶级专政还要造出一条到共产主义的道路”。

著名作家叶永烈在《红色的起点——中国共产党诞生纪实》（上海人民出版社出版）一书中介绍了这篇中国共产党最早的宣言部分内容后，继续写道：“这篇《中国共产党宣言》虽然没有马克思、恩格斯写的《共产党宣言》那么气势宏伟、文采飞扬，但写得简明扼要、通俗明白。这篇在中国共产党正式诞生之前写下的宣言，其中的原则迄今仍为中国共产党所遵奉。”

不过，这篇最早的《中国共产党宣言》，没有公开发表过，它的中文稿

原件，迄今不知下落。现存于世的只有英译稿。

叶永烈说，1956 年，当苏共中央向中共中央移交驻共产国际代表团的档案，内中存有这篇宣言的中文稿。但这一中文稿不是原件，是根据英译稿还原译成的。译者为“ Chang ”，亦即“ 张 ”（也可译成“ 章 ”、“ 常 ”、“ 昌 ”、“ 长 ”等）。这位不知其名的姓“ 张 ”的译者在《中国共产党宣言》前面加了一段说明：

译者的说明：

亲爱的同志们！这个宣言是中国共产党在去年十一月间决定的。这宣言的内容不过是关于共产主义原则的一部分，因此没有向外发表，不过以此为收纳党员之标准，这宣言之中文原文原稿不能在此地找到，所以兄弟把它从英文稿翻译出来。决定这宣言之时期既然有一年多了，当然到现在须要有修改和添补的地方，我很希望诸位同志把这个宣言仔细研究一番，因为每一个共产主义者都要注意这种重要的文件——共产党宣言。并且会提出远东人民会议中国代表团中之共产主义者组讨论。讨论的结果，将要供中国共产党的参考和采纳。

Chang 一九二一年十二月十日这位姓“ Chang ”的同志究竟何许人？叶永烈认为，要么是张太雷，要么是张国焘。因为在出席远东人民会议的中国代表团成员之中，只有两“ 张 ”。这两人的英语都不错。不过，据中共党史专家分析，由于张太雷“ 不仅负责大会的组织工作，而且负责英文翻译 ”，因此，由张太雷译出的可能性更大些。至于原先的中文稿，是由谁译成英文，已很难查考。很可能是陈独秀写出《中国共产党宣言》之后，由李汉俊译成英文，交给魏金斯基，而魏金斯基把英文稿带到苏俄。当然，这只是“ 可能 ”罢了。

总之，《中国共产党宣言》中文稿原件是否还存在人世间？原存于苏俄档案的那件英译稿，译者究竟是谁？原存的中文稿，究竟是由谁译成英文并带至苏俄的？这都是党史研究中的课题。

（大海）

就时篇

《禹贡》何时成书？

《禹贡》是我国古代最早一部具有很高科学价值的地理著作，它开了征实的一派，为后来的《汉书 · 地理志》、《水经注》以及唐宋以来的许多地理专著都遵循这一地理记实并以此引伸和发展。因此，《禹贡》在我国古地理学中享有崇高的地位。

《禹贡》是《尚书》中的一篇，《禹贡》谓“ 禹别九州，随山刊木，任土作贡 ”。因而孔颖达等旧注疏家把它作大禹治水之后，分别九州，制定贡赋，由史官记录而成的经典。故称《禹贡》。宋代学者则认为只有首、尾数句是史官所加之辞，其全文乃大禹治水亲笔所记奏文，是大禹原作于虞，夏史官加上头尾而编定于夏时，距今已 4000 多年了。其实《禹贡》与大禹无关，更不是虞代或夏代的作品，而是假托大禹治水而记述古代的地理情况罢《禹贡》到底著于何时？近代以来对它的成书年代进行探讨的不乏其人，但迄今学术界尚未取得一致的看法，主要有以下几种：

（1）大禹治水时所作。主要论据是从农业生产与土壤的关系角度，推断

其著作年代（邓植仪《有关中国上古时代农业生产的土壤鉴别和土地利用法则的探讨》，载《土壤学报》5 卷 4 期）。这一说法虽早被大多数学者所否定，这里作为一种看法而列入。

（2）成书于西周时期。王国维在《古史新证》中，认为周人所作。辛树帜亦主张成书于西周的文、武、周公、成、康全盛时代，下至穆王为止。它是太史所录。时间起于公元前 1185 年，终于公元前 952 年。上下限超过两个世纪（《禹贡新解》，农业出版社）。徐旭生也认为有可能成于春秋，更有可能成于西周（《中国古史的传说时代》一书附录《读山海经札记》，科学出版社）。

（3）成书于春秋时期。康有为在《孔子改制考》一书中，认为春秋时孔子所作。王成祖亦主此说，认为《禹贡》的编写，基本上是孔子依据春秋时代他所了解的地理范围和生产条件所写成的古文献。时间大约在公元前 500 年前后。并从《禹贡》内容分析，成书不得早至西周，晚至战国。它是孔子借以体现他自己在政治上的抱负所写成的（《从比较研究重新估定禹贡形成的年代》载《西北大学学报》1957 年第 4 期；《中国地理学史》，商务印书馆）。

（4）成书于战国时期。这一说以顾颉刚为代表，始见他所撰《论今文尚书制作时代书》（《古史辨》第 1 册，上海古籍出版社）。其后又在《禹贡》全文注释中，认为它是公元前第 3 世纪前期的作品，较秦始皇统一的时代约早 60 年，并提出以下论据：①春秋以前对于禹的神话只有治水而无分州，至战国时，七国扩拓疆域，当时人就把此疆域作为天下，《孟子·梁惠王上》说：“今海内之地，方千里者九。”因而也就产生了九州说。②《禹贡》文中既有内方，又有外方。这是楚国自丹、淅二水间迁都郢（今湖北江陵北）后，就今河南叶县南的方城山作为北面设防屏障。则称方城以内的今湖北钟祥县的章山为内方山；方城以外的今河南登封县的嵩山为外方山。这是楚国人因设防而定出的名词，而在春秋以前是不可能出现的。③《禹贡》中有菏水，此水是公元前 483 年吴王夫差北上与晋国争霸，在宋、鲁两国间所开一条连泗、济的人工运河，但《禹贡》今本已改“菏”为“河”，改字的人不知道“浮于淮、泗”是不能直接通河的，则可知《禹贡》的著作当后于夫差开河的时代很久，那时（含改字的人）人们早忘记了它是人工河而不是天然河了。④扬、越二字为双声同义，扬州即越州。公元前 512 年吴灭徐，吴北境才达到淮水。公元前 473 年越灭吴，越拥有淮水以南之地，此区域才可称越州，亦即扬州。⑤直至战国初年，蜀国才和秦国交通，到公元前 316 年秦惠文王灭蜀，始置郡县。《禹贡》中的梁州正是蜀境，显然是秦灭蜀后所得的地理知识。⑥中国使用铁器时代，始于春秋而盛于战国，而《禹贡》梁州贡物有铁和镂（刚金，即钢），可证明反映战国时的情况（《中国古代地理名著选读》第一辑，科学出版社）。史念海也主战国说。认为当成书于公元前 370 年（即梁惠王元年，即位于安邑）至公元前 362 年（即梁惠王九年，迁都大梁）之间。梁惠王上承晋国旧风，积极称霸，《禹贡》就是魏国人士在这期间于安邑撰成的。是在魏国霸业基础上设想出来的大一统事业的宏图。迁都大梁后，或许有所增删修订，不过其著作年代至迟不得晚于公元前 334 年，即梁惠王后元年，因为这一年魏、齐两个在徐州相王，已是两国相互承认，地位对等。标志着魏国霸业已衰，大一统事业无从谈起，《禹贡》也就成为陈迹（《论禹贡的著作年代》，《河山集》二集，三联书店）。持

战国说还有郭沫若、李长傅、童书业等等。

（5）成书于战国后期至西汉初期，即荀子以后，《史记》以前间（《中国农业史》初稿第七节《山海经、禹贡、周礼等有关农学的调查研究》）。

（6）成书最早不超过战国，可能出自汉儒手笔，即在班固以前（陈恩凤：《中国土壤地理》）。

（7）秦始皇统一后的作品（《中国古代名著选读》所引语，未说明何刊物何人所主张）。

（8）非成于一时一人之手，初稿春秋时期，流传至战国之世。刘起釪认为顾颉刚战国说论据较有说服力，但古代史籍总不是成于一时一人之手，而往往是经过一个较长流传时期，由前后不同的人递增而成。所以先秦文献往往反映不同时代的痕迹。《禹贡》主要方面反映战国地理情况，但其中亦有不少内容不能晚于春秋之时。最后得出《禹贡》初稿反映的是春秋之世地理情况，流传至战国之世，又有了许多战国时期才有的地理情况，它的全文经过了不断修订增补的过程。像最前三句和最后两句，如宋儒所说，是最后才加上去的（《中国历代地理学家评传》第一卷《禹贡作者》，山东教育出版社）。

在《禹贡》著作年代的讨论中，持战国说的学者最多，在当今学术界占优势。甚至在授课或写文章中带有倾向性，但毕竟还是各派林立，各持其说，互不折服。当然不可能也不应该一概排除其它说法，特别是在先秦古籍中往往不是成于一时一人之手，而是先后经过修订增补而成的这一看法更具有很大的可能性，因此战国说虽论据较充足，但也非天衣无缝。可见这个问题还需要深入的探索。

（王天良）

《黄帝内经》成书于何时？

《黄帝内经》是祖国医学中现存最早的一部医学基础理论著作，洋洋20万言，集中国古代医学经验之大成，开中医理论体系之先河，历来为医家所推崇，至今仍被列为学习研究中国古代医学必读的经典性著作。但是，就是这样一部著名的古代医经，它的成书年代，却从古到今，众说不一。

考《黄帝内经》的书名，在现存的所有史书中，最早出现于《汉书·艺文志》：“《黄帝内经》十八卷，《外经》三十七卷。”今天我们看到的《黄帝内经》，包括《素问》和《灵枢》两大部分，而《黄帝外经》则早已亡佚。《汉书》是东汉班固所撰，但是班固在撰写《汉书·艺文志》时，是以西汉末年刘散（？—公元23年）的《七略》为底本的。西晋时的医家皇甫谧（公元215—282年）在所著《针灸甲乙经·自序》中写道：“按《七略》、《艺文志》：《黄帝内经》十八卷。”可见，在刘歆的《七略》中，肯定已经提到了《黄帝内经》。由此推断，《黄帝内经》最迟在西汉末期，即公元前一世纪末已经成书问世。这是《黄帝内经》成书的最后年限。

那么《黄帝内经》究竟成书于何时呢？会不会更早一些呢？历代学者对此一直有分歧。有些学者认为：《黄帝内经》是黄帝时代（公元前26～前22世纪）的作品，如晋皇甫谧在《针灸甲乙经·自序》中说：“黄帝咨访岐伯、伯高、少俞之徒，内考五藏之腑，外综经络血气色候，参之天地，验之人物，本性命，穷神极度，而针道生焉。其论至妙，雷公受业传之。”北宋时的高

保衡、林亿在《重广补注黄帝内经素问序》中说：“昔黄帝……坐于明堂之上，……乃与岐伯上穷天纪，下极地理，远取诸物，近取诸身，更相问难，垂法以福万世；于是雷公之伦，授业传之，而《内经》作矣。”

但是，黄帝、雷公都是传说中原始公社制末期的人物，当时的生产力水平，不可能产生出像《黄帝内经》这样的科学著作。因此，另一些学者主张：《黄帝经内》成书于周秦之际（公元前 11 世纪—前 3 世纪）。明代胡应麟在所著《少室山房笔丛》中说：“医方等录，虽亦称述黄岐，然文字古奥，语致玄眇，盖周秦之际，上士哲人之作。其徒欲以惊世，窃附黄岐耳”，“《素问》精深，《阴符》奇奥，虽非轩后，非秦后书”。清代《四库全书简明目录》说：黄帝《素问》二十四卷“原本残阙，冰采《阴阳大论》以补之。其书云，出上古，固未必然；然亦必周秦间人，传述旧闻，著之竹帛”。

现代的医史专著或教材中，也有持类似观点的，甄志亚先生主编的《中国医学史》（全国中医学院教材）就认为：《四库全书简明目录》的说法“基本上是正确的”。然而，还有更多的学者认为：《黄帝内经》成书于战国时期（公元前 475—前 221 年）。宋代的邵雍在《皇极经世书》卷之八下《心学》第十二说：“《素问》、《密语》之类，于术之理可谓至也。《素问》、《阴符》，七国时书也。”宋代理学家程颢在《二程全书·伊川先生语》中说：“《素问》书，出战国之末，气象可见。若是三皇五帝典坟，文章自别，其气运处，绝浅近。”明代方以智在《通雅》中也认为：“守其业而浸广之，《灵枢》、《素问》也，皆周末笔。”现代学者龙伯坚在《黄帝内经概论》一书中，任应秋先生在《内经研究论丛》一书中，也持同一观点，其主要理由是：首先，将《黄帝内经·素问》与同样是战国时代的《周礼》相比较，有许多相同之处，足以充分证明两书是同一时代、同一思想体系的作品；其次，《史记·扁鹊传》中有关医理的内容，与《黄帝内经·素问》的内容相类似，但却朴素、原始得多，而《史记·仓公列传》中有关医理的内容却比《黄帝内经·素问》有所进步，由此推断：《黄帝内经·素问》应当是扁鹊时代以后、仓公时代之前的作品，也就是战国时代的作品。最后，以《黄帝内经》的文体为例，也可以说明这一点：先秦之文，多作韵语，而《素问》中韵语的文字特别多。

但是，也有一些学者不同意以上几种说法，他们认为《黄帝内经》只能成书于西汉时期。刘长林在《内经的哲学和中医学的方法》一书中，吴文鼎在《上海中医药杂志》1982 年第 9 期上发表的《〈黄帝内经〉与黄老学派》一文都作如是观。其主要理由是：《黄帝内经》全书约计 20 万字，这在 2000 多年前可以说是一部巨著。编著这样的医籍需要有一个安定的社会环境，需要花费巨大的人力、物力，这在战事连年、七雄割据的战国时代是不可能办到的。只有在西汉时期，随着政治的稳定，经济的发展，才为医学家编著医籍提供了现实的条件，此其一；西汉初淮南王刘安的《淮南子·修务训》曰：“世俗人多尊古而贱今，故为道者必记之神农、黄帝而后能入说。”《黄帝内经》在书名和思想内容上与“黄老学派”的密切联系，也为只有在西汉“黄老学派”鼎盛时期才能成书提供了佐证，此其二；西汉司马迁在《史记·仓公列传》中，记述了西汉初年名医淳于意在接受老师公乘阳庆传授给他的十种医书中，竟没有《黄帝内经》，这也足以说明《黄帝内经》不可能成书于西汉之前，此其三。

综上所述，有关《黄帝内经》的成书时代，确实是一个值得进一步研究

的历史问题。

（冯兆平）

《夏小正》是什么时代的文献？

《夏小正》这本古代文献由“经”和“传”两个部分组成。“经”是正文，“传”是注解。《夏小正》经文全篇共400余字，按12个月份排列，记载着每个月份的物候、气象、天文，以及各个月份应该进行的生产事项，如渔猎、农耕、蚕桑、制衣、养马等。看来，它是一个统治集团关于生产活动的安排日程表和经验总结。弄清它产生的时代，对于我国古代历史的研究应该是很有用的。那末，它究竟是哪个时代的文献呢？

有人认为它是西汉时代所编写的，因为《夏小正》最初出现在西汉戴德编纂的《大戴礼记》中。《隋书·经籍志》就把《夏小正》定为“戴德撰”。这当然是不足信的。《大戴礼记》一书固然收入了西汉时人的一些著作，如《礼察》篇说：“秦王……怨毒盈世，……子孙诛绝。”这样大骂秦朝的话，只有西汉人才能写得出来。但在西汉，经过秦“焚书”之后，一些埋藏的古籍正在陆续发现，《大戴礼记》也必然搜集了一些较古的文献。

《夏小正》采用夏代的历法记事，《今本竹书纪年》中又有夏禹元年“颁夏时于邦国”一语，历来不少人就认为，它是夏王朝的职官所纪，是夏代的文献。但是根据考古学的材料，夏代从时间上推算相当于龙山文化和二里头文化，这些文化遗址所出土的陶器上仅有很简单的符号字。说夏代已能用文字对天文、气象、物候作如此系统的记录，实难令人相信。

《古本竹书纪年》称夏禹“居阳城”，阳城在今河南西部的登封县内。近年来考古学家也认为，夏王朝的活动地区在河南的西部和山西的西南部。有人据此主张，《夏小正》是西周、春秋时代居于原来夏代领域、沿用夏代历法者所作，它很可能是晋国的文献。《左传》记晋国史实多用夏历，便是明证。但《夏小正》中所记的事物都在淮海地区，如说“雀入于海为蛤”，“玄雉入于淮为蜃”。他们如果看不见淮河和海，是不会如此记载的。再如，正月经文中记有梅、杏、桃等开花，这在黄河流域的晋国也是不可能的。二月的经文里还有“剥鲜”一条，这个“鲜”就是如今的扬子鳄，它居住在长江中下游，晋国也不会有这种东西。

夏朝灭亡后，夏王的子孙被封在杞国（今河南省杞县）。《礼记·礼运篇》载，孔子曾经想考察夏代的政治情况，因而到杞国去，但夏代的文献已大多散失，他只是“得夏时”罢了。这里所谓的“夏时”，大概就是《夏小正》一书。司马迁在写《史记·夏本纪》时又说：“孔子正夏时，学者多传《夏小正》。”根据以上资料，有人认为《夏小正》是杞国职官所记，而经过孔子审定的。

杞国的历史很长，它曾经是殷王朝的诸侯国，后来又成为周王朝的诸侯国。它的国土原在淮海地区，到春秋鲁僖公时期，杞国受到淮夷的侵犯而内迁了。如果《夏小正》是杞国的文献，那末它一定是在内迁之前早就写成。而且，《夏小正》文句简奥，大多数是二字、三字或四字就成一完整句子；还有《夏小正》经文中用的一些假借字，春秋以后很少用了。由此推定，它的成书年代必在春秋早期以前。

有的天文学家根据星象移动的规律，测出《夏小正》所言的天体现象，

恰和周初即公元前一千年的观象相合。于是认为，这本书的编纂当在西周初年。有人推测，商代后期才有大量的甲骨文出现；《尚书·多士》篇说：“唯殷先人有册有典。”那末这本书的撰写可能在商代后期或商末周初，是当时居住在淮海地区、沿用夏代历法的杞国人整理记录而成。《夏小正》经文中有两处出现“王”字，一说“王始裘”，二说“王狩”。有人指出，在西周铜器散氏盘铭文中，“矢”作为宗周王畿附近的一个小国，它已公然称“王”，远在淮海地区的杞国，当然更能称王了。

不过，《夏小正》的历法十分简单，它只是把一年分成 12 个月，没有置闰月的方法，更没有春夏秋冬四季的概念；它所记载的自然界现象，以动植物的变化最多，可见这是一种较原始的观象授时的历书；它所记的生产活动，也只有农业、畜牧、渔猎、采集，而没有提到“百工”之事，手工业生产在当时还很不发达；许多迹象表明，它很可能是夏朝流传下来的关于生产活动的世代经验的积累。况且，据《古本竹书纪年》记载，夏桀后来“出奔南巢氏”，有人认为就在今安徽巢县一带。夏朝末年的统治中心，应该也在淮海地区。

究竟《夏小正》是什么时代的作品，这需从历史学、文字学、地理学、考古学、天文学等各个方面作综合考察，方能得出较可靠的结论。

（郑嘉融）

《史记》一书讫于何年？

被誉为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”的“中国历史学出发点一座不朽里程碑”的伟大巨著——《史记》记事的断限，是学术界两千年来一直争论不休的一个问题。《史记·太史公自序》上明言：“于是卒述陶唐以来，至于麟止，自黄帝始。”又云：“余述历黄帝以来至太初而讫，百三十篇。”从这两段话看，上限和下限都各有两个断限，是自相矛盾的。于是引起了后世者的争论，而焦点又集中在下限上。关于《史记》的下限，自古至今，大致有 7 种观点。

一、讫于麟止说。

西汉扬雄说：“太史公记六国，历楚汉，讫麟止。”（《汉书·扬雄传》）东汉班彪说：“太史令司马迁……上自黄帝，下讫麟止，作本纪、世家、列传、书、表，凡百三十篇。”（《后汉书·班彪传》）三国张晏说：“武帝获麟，迁以为述事之端。上记黄帝，下讫麟止，犹《春秋》止于获麟也。”（《史记·太史公自序集解》）近人崔适、梁启超也力主此说。崔适《史记探源》罗列八条证据以成其说，他把凡是麟止以后记事一概斥之为“妄人所续”。《史记》断限讫于麟止的说法较为流行。鲁迅在《汉文学史纲》中也说道：司马迁“终成《史记》一百三十篇，始于黄帝，中述陶唐，而至武帝获白麟止，盖自谓其书所以继《春秋》也”。

关于“麟止”，究竟指的是何事、何时？就是在持讫于麟止说的学者中，解说也不尽相同。一说指汉武帝元狩元年（前 122 年）“冬十月，行幸雍，祠五畤，获白麟”。一说指汉武帝太始二年（前 95 年）“改名黄金为麟趾褭蹄。”（均见《汉书·武帝纪》）两事相距，乃有 28 年之遥。

二、讫于太初说。

东汉荀悦、唐刘知几、清梁玉绳、日本泷川资言等人从《太史公自序赞》

着眼，笼统地说：“ 讫于太初。 ”太初系汉武帝第七个年号，由公元前 104 年到前 101 年，共计 4 年。《史记》为何讫于太初？梁玉绳等认为，司马迁太初元年始作史，故讫于太初。又为何说讫于麟止？梁玉绳认为这是假设之辞，表示效法《春秋》。泷川氏还认为是“ 表作史之时 ”。主讫太初说者，以朱东润持论最为有力。他不仅对崔适的论据，逐条驳斥，并且列出 9 例以证其说：“ 讫于太初前一年，即元封六年。 ”

三、讫于天汉说。

东汉史学家班固撰《汉书 · 司马迁传》。书中曰：“ 司马迁据《左氏》、《国语》采《世本》、《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，讫于天汉。 ”赞同这种说法的有司马贞和张守节。司马贞《史记索隐后序》曰：“ 夫太史公纪事，上始轩辕，下讫天汉。 ”张守节《史记正义序》曰：“ 《史记》者，汉太史公司马迁作。……上起轩辕，下既天汉。 ”天汉为汉武帝第八个年号，由公元前 100 年到前 97 年，上与“ 太初 ”紧紧相连，共计 4 年。

四、讫于武帝之末说。

褚少孙说：“ 太史公纪事尽于孝武之事。 ”著名史学家范文澜在《正史考略》史记条中阐明：“ 太初以后事，则犹《左氏》之有续传也。 ”

五、讫于太初、天汉折中说。

郭沫若在他主编的《中国史稿》中云：“ 《史记》止于太初、天汉。 ”一家独唱，引起百家争鸣。史学界有人撰文说，郭老独说《史记》止于太初、天汉，意在折中。把原来尚未分辨清楚的《史记》断限弄得更加复杂、扑朔迷离了。

六、讫于征和三年说。

征和为汉武帝第十个年号，即由公元前 92 年到前 89 年，也只 4 年。此说仅见于王国维《太史公行年考》。他说：《史记》纪事，“ 讫于太初四年 ”，而最后记事则讫于征和三年。他又说：“ 最晚之记事，得信为自公手者，唯《匈奴列传》之李广利降匈奴事（原注：征和三年）；余皆出后人续补也。 ”有时、有事，确也引起史学界一些学者的共鸣。

七、断于太初四年而大事尽武帝之末说。

今人张大可在《西北大学学报》1983 年第 2 期上发表文章，力排众难，据《史论》五体材料，排表列具，指出：汉武帝即位，至元狩元年历十九年，文治武功，方兴未艾。元狩元年至太初四年历 22 年。这一时期，汉武帝外伐四夷，内兴功作，获得了巨大成功，故封禅改历，象征西汉极盛。太初四年，贰师将军李广征大宛还，西域归附，汉武帝的事业达到了光辉的顶点，此后从顶峰上跌落下来。司马迁躬逢盛时，又亲自参与改历，激动非凡，决定将《史记》下限从“ 至于麟止 ”，延伸到“ 太初而讫 ”。张大可在对其他诸方面问题作了一番考订以后，得出如下结论：《史记》断限，“ 述陶唐以来，至于麟止 ”，是司马谈效法《春秋》而发凡起例的计划；“ 述历黄帝以来，至太初而讫 ”是司马迁修改其父计划以成“ 一家之言 ”的实际断限。司马迁的这一修正，充满了创新和进步思想。“ 上起黄帝 ”是大一统历史观的反映；“ 至太初而讫 ”则是实录精神的生动体现，它以历史发展的自然断限，“ 咸表始终 ”，“ 综其始终 ”。所以“ 至太初而讫 ”乃是一个时代的断限，并非绝对年代，初为太初元年，而后发展为太初四年，附载大事则尽武帝之末。若取绝对年代，当从年表，以太初四年为准。

关于《史记》的断限，王充有言：“ 不能二全，必非其一。 ”据上不完

全所述，竟有 7 种见解。是麟止、太初、天汉、征和三年，还是尽武帝之末？或者真如郭沫若所说的太初、天汉之间呢？此外，是否还有其他更能说服人的高论呢？

（周朝民）

《报任安书》是司马迁何时的作品？

司马迁作《史记》世人皆知。但是，司马迁著《报任安书》（下简称《报书》）人们知之较少。其实，《报书》是司马迁在《史记》之外的一篇力作。在研究《史记》以及司马迁晚期思想方面，它有着极为重要的作用。可 2000 余年来，还一直未能就其写作年代作出确论！

早年，《汉书》的作者班固和《昭明文选》的编者萧统等，都主张司马迁作《报书》是在任安从益州刺史任上因罪下狱之后。隋、唐、宋、元各代学者均未对此说提出异议。

到了清代，学者赵翼一反前人之论，他在《廿二史札记》中说：“安抱不测之罪，缘戾太子以巫蛊事斩江充，使安发兵助战，安受其节不发兵。武帝闻之，以为安怀二心，故诏弃市。此书正安坐罪将死之时，则征和二年间事也。”他把《报书》的写作年代定于汉武帝征和二年（公元前 91 年）。当代一些学者又以赵翼之说为根据，认为《报书》作于征和二年十一月。

近代著名学者王国维、郑鹤声等人在班固、萧统观点的基础上明确指出：《报书》作于汉武帝太始四年（公元前 93 年）十一月。王国维说：“案公报益州刺史任安书在是岁（指太始四年）十一月。《汉书·武帝纪》是岁春三月，行幸太山；夏四月，幸不其，五月还，幸建章宫。书所云‘会东从上来’者也。又冬十二月，行幸雍，祠五畤。书所云‘今少卿抱不测之罪，涉旬月，迫季冬，仆又薄从上上雍’者也。是报任安书作于是冬十一月无疑。”自王国维说法提出之后，几乎各种司马迁的《年谱》都信从这种说法。近年来编写的许多高校文科教材，如朱东润主编的《中国历代文学作品文选》、刘盼遂等主编的《中国历代散文选》、山西大学等 21 所院校合编的《中国古代文学作品选》等，也都采用王国维的《报书》作于太始四年说法。

此外，还有一位张惟骧先生，他自立一说，断言《报书》作于征和三年（公元前 90 年）二月。他在《太史公疑年考》中称：“帝去年（征和二年）七月，太子据兵与丞相刘屈氂战，败走自杀。史公《报书》云：‘今少卿抱不测之罪，涉旬月，迫季冬。’涉旬月者，阅十月也，此书作在征和三年二月可知，任安非当年死者亦可知，”

最近，随着司马迁研究的深入，关于《报书》作于何年的问题又旧案重提，但观点集中在太始四年说与征和二年说。比较对立而又考证较为详尽的文章是黄振民的《〈报书〉写作年代辨》（载《北京师院学报》1981 年第 4 期）和何世华的《〈报书〉并非作于太始四年考》。（载《人文杂志》1982 年第 6 期）一辨一考都从解释“会东从上来”，“涉旬月，迫季冬，仆又薄从上上雍”这一段话着手研究，且得出《报书》写作年代相差二年截然不同的结论。为解疑窦，使读者能全面了解详情，现摘录他俩各自引究的史料，供对比，分析。

黄文对征和二年说提出质疑。他认为，《报书》作于太始四年理由是：一、《报书》最早见于《汉书·司马迁传》。《汉书》说：“迁被刑之后，

为中书令，尊宠任职。故人益州刺史任安予迁书，责以古贤臣之义，迁报之曰：‘少卿足下’……”这里说得很清楚，任安给司马迁致书时尚在益州刺史任上。从《报书》内容得知，《报书》作于任安自益州刺史任上因事下狱之后。二、《史记·田叔列传》、《资治通鉴》、《史记》有关材料相互印证，任安在征和二年七月已为武帝以“有不忠之心”罪名与好友田仁一同被“腰斩”。而司马迁当时任中书令，亲随皇帝左右，任安在七月被杀，他肯定知道，决不会在任安死后4个月才“略陈固陋”——写回信。三、《报书》中说：“曩者辱赐书，教以慎于接物，推贤进士为务，意气勤勤恳恳。若望仆不相师用，而用流俗人之言。”看来任安致书主旨纯属友人规劝之意，绝非死囚乞援之辞。文中一个“望”字极能说明问题，任安决不至于在求援时先对司马迁“怨望”一通吧？纵观司马迁一生，再反复琢磨《报书》本意，看得出，司马迁决不是那种怕事惧祸弃友、见死不救的人。四、关于戾太子一案，《报书》中未吐一字。戾太子一案是武帝时独一无二的大事变。戾太子自征和二年秋七月假节杀江充，从壬午日至庚寅日，假节驱四市人与丞相在长安城中大战。历时9天，死者数万人。事后武帝又逼迫皇后、太子自杀，诛杀大批附和太子的大臣，流放了几十万市民到敦煌等郡。晚年的司马迁更倔强，他敢于在《史记》中颂扬钦犯朱家、郭解的侠义行为；敢于直刺汉高祖、吕后及武帝的短处；敢于在《报书》中颂扬李陵的国士之风。用激烈的言辞抨击武帝，为已投降匈奴好几年的李陵进行辩护。同时他又在《报书》中说：“仆诚已著此书，藏之名山，传之其人，通邑大都，则仆偿前辱之责，虽被万戮，岂有悔哉？”看来是无所畏惧的了。那么他在《报书》中对戾太子事为什么未吐一字呢？答案就在于当时他写《报书》之时，戾太子事尚未发生。

与此相反，何文对太始四年说提出质疑。他认为《报书》作于征和二年的理由是：一、怎么解释“会东从上来”？“会”，正遇上。“东”，往东，“从上”，跟随皇上。这句是指征和二年七月戾太子举兵后，司马迁跟随汉武帝自甘泉宫还长安的事。甘泉宫在今陕西淳化县西北的甘泉山上，武帝从甘泉宫还长安，是由西向东走。司马迁当时任中书令，是皇帝当然的随行人员，所以说是“会东从上来”。二、如何解释“涉旬月，迫季冬，仆又薄从上上雍”？“旬月”，满一个月。“季冬”，十二月，汉律，十二月处决囚犯。“薄”，同“迫”。“从上”，跟随皇上。“上雍”，上雍地去。雍在今陕西省凤翔县南，其地有五畤，汉武帝常到那里祠神。这句话是说，再过一个月，就进入处决囚犯的十二月了，那时我又迫于要跟随皇上去雍地。《汉书·武帝纪》“征和三年春正月，行幸雍”说的是具体到达雍地的时间，而《报书》说的是迫于要跟武帝去雍地的出发时间，所以二者是完全相合的。三、《报书》说的“今少卿抱不测之罪”，的确是指征和二年七月任安受戾太子节一事而言的。因为这件事是不久前发生的，所以作者说任安受到“不测之罪”。四、《报书》说“相见日浅，卒卒无须臾之闲”。又说“仆赖先人绪业，得待罪辇毂下，二十余年矣”。这些话也可证明此书作于征和二年十一月。司马迁在戾太子举兵（征和二年七月）后，跟随武帝还长安，当在征和二年左右。不久任安就被投入狱中。这与“相见日浅，卒卒无须臾之闲”的话完全相应。这句话是说，我们见面的日子很少，我又始终匆忙急促，没有一点空闲。司马迁在元鼎元年，即公元前111年“任为郎中”，到写《报书》的征和二年恰好度过21年的仕宦生活，所以这和《报书》中说的“仆赖

先人绪业，得待罪辇毂下，二十余年矣”完全符合。五、司马迁这封《报书》是和自己的生死有关系的。这封书满腔愤怒，大发牢骚。对于汉王朝屠杀功臣的行为更予以大胆的揭露。这些无情揭露，活画出封建制度的黑暗腐朽，帝王的专制残暴，使人感到触目惊心。

看完前说，读者便知《报书》究竟作于何时，目前仍是一个悬案。

（周朝民）

《共产党宣言》最早中文全译本于何时初版？

1847 年 12 月至 1848 年 1 月，马克思、恩格斯为共产主义者同盟起草的纲领《共产党宣言》，对马克思主义作了一次完整、系统而严密的阐述，是马克思主义形成的标志。恩格斯曾精辟地指出：“它无疑是全部社会主义文献中传播最广和最带国际性的著作。”确实，它可以说是马克思主义文献译本最多的著作之一，1848 年德文版初版不久就有了波兰文与丹麦文的译本，1848 年 6 月译成法文，1850 年译成英文；1882 年出版俄文本，1886 年推出西班牙文版，1893 年有了意大利文版。

把《共产党宣言》完整地译成中文的第一人是陈望道。邓明以《五四时期的陈望道同志》一文称：“陈望道同志早在五四之前就接受了进步文化的薰陶，接触了马克思主义。……在经历了一师那场风潮以后，他受到深刻的教育和锻炼，……也认识到要打败帝国主义和封建主义的反动文化思想，必须依靠新的思想武器，这就是马克思列宁主义。于是他就在事件结束之后，回到了故乡浙江义乌分水塘村去自行进修，翻译了《共产党宣言》。”在《民国人物传（四）》中，邓明以把他翻译此书的时间定为 1919 年底。1920 年 5 月至 8 月，他与陈独秀、李汉俊、李达等酝酿组织上海共产主义小组，在此之前先组织了马克思主义研究会。上海马克思主义研究会成立以后，随即开展了宣传活动，首先出版了由陈望道翻译的《共产党宣言》。两文中都把陈译此书的初版时间定在 1920 年 4 月，作为社会主义研究小丛书第一种，由上海社会主义研究社正式出版。

比邓明以叙述更详细的是刊于《上海滩》1991 年第 1 期叶永烈《秘密党员陈望道》一文，记述当时在北京的李大钊、陈独秀读了《宣言》英文版，深为赞叹，都认为有尽快译成中文的必要。当时思想颇为激进的戴季陶在日本读到此书时还曾尝试翻译，但结果力不从心而放下了。回到上海后他到处物色合适的译者，经《民国日报》主笔邵力子的举荐找到了陈望道。陈望道与邵力子书信往返甚勤，常为《民国日报》的《觉悟》副刊撰稿，邵力子深知陈的功底不凡。于是，戴季陶提供了《宣言》日译本，陈独秀通过李大钊从北京大学图书馆为陈望道借来了英译本。1920 年 2 月下旬，陈望道开始翻译，4 月下旬译完。陈望道请留日归来的李汉俊校，李校毕又请陈独秀校，正准备交《星期评论》连载，发行量达十几方份的《星期评论》遭当局注意，被迫于 1920 年 6 月 6 日停刊。正筹备组建中国共产党的陈独秀跟魏金斯基商议，当即筹款在辣斐德路（今复兴中路）成裕里 12 号，建立了一家小型印刷厂——“又新印刷厂”，印出了 1000 册《共产党宣言》，初版的印行时间，版权页上标明“1920 年 8 月”。

细心的读者不难发现，这是两种完全不同的翻译出版的时间，这就引出了《宣言》最早全译本究竟初版在何时的问题。50 年代张静庐在辑注《中国

现代出版史料（甲编）》一书中认为该书中文全译本 1920 年 4 月由上海社会主义研究社出版。这一结论被学术界转相引用，据笔者所见，直至 70 年代末似乎未曾有专文提出过异议。三联书店 1979 年新版的丁守和、殷叙彝《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》仍采用此说。即使陈望道本人在接受记者采访时也未对此说表示过异议。此书写入了权威辞书《辞海》的陈望道条。

80 年代有若干学者提出了疑问。贺世友《〈共产党宣言〉在我党创建时期的传播和影响》一文中认为该译本于 1920 年 5 月由陈望道译成，交上海共产党发起组，8 月由上海社会主义研究社公开出版。8 月初版本印数不多，很快售完，所以 9 月再次印刷。80 年代后半期，山东省广饶县博物馆征集到的一本 1920 年 8 月的版本，经一些专家鉴定认为是最早的版本之一。该书系 32 开白报纸本，58 页，浅赭色封面，正中印着马克思半身像。叶永烈称北京图书馆也珍藏有这一初版本，今是该馆镇馆珍本之一。至此似乎已成了定论，1990 年 12 月由上海人民出版社推出的、包括邓明以等参加的《陈望道文集》第 4 卷的附录《陈望道译文目录》，也把该书初版时间修正为 1920 年 8 月。

但令人困惑的是《鲁迅研究资料》第 1 辑所载余延石《鲁迅和〈共产党宣言〉》一文，指出 1920 年 6 月 26 日，鲁迅与周作人一同到大学出版部（有《鲁迅日记》为证），收到陈望道 22 日的来信，信的大意是说：他（陈望道）自经杭州一师的那场风潮以后，经子渊校长离职，望道为了表示跟经校长同进退，也自动离职，回到浙江省义乌县分水塘村去潜心研究新思潮，试译了一本《共产党宣言》。因为看到《新潮》上鲁迅的意见，对于鲁迅主张“现在偏要发议论，而且讲科学，讲科学而仍发议论，庶几乎依然不得安稳，我们也可告无罪于天下了”的意见表示赞同，所以特把这本翻译的《共产党宣言》寄赠请求指正。”（有《周作人日记》的手稿本原件为证）据周作人回忆，鲁迅在接到书后当天就翻阅了一遍，并称赞“这个工作做得很好，现在大家都在议论什么‘过激主义’来了，但就没有人切切实实地把这个‘主义’真正介绍到国内来，其实这倒是当前最紧要的工作”，望道“把这本书翻译出来，对中国做了一件好事”。后来鲁迅写了复信，还把《域外小说集》寄赠答谢。笔者所见到的所有鲁迅年谱都对这一材料加以引用，并把该书初版时间列在 1920 年 4 月。即使自以为把陈望道如何翻译《共产党宣言》的经过叙述得头头是道的叶永烈在《上海滩》所刊的文章中也对此表示“令人费解”。以至于不少辞书，如河南人民出版社 1988 年推出的高放主编的《社会主义大辞典》的“陈望道”一条与“共产党宣言”一条分别采用了两个不同的初版时间。解开《宣言》中文全译本的初版之谜，不仅仅对于正确的编写辞书，即使在中国翻译史、出版史，特别在马克思主义在中国的传播史上，都具有重大的意义。

（邹振环）

归属篇

《尚书》真伪之争何时休？

《尚书》是我国最古老的一部历史文献，它保存了许多殷周时代的原始材料，具有根高的史料价值。但是，由于《尚书》的版本和内容经历过曲折离奇的变化，所以围绕着《尚书》，产生了种种的疑问和争端。两千年来，数以百计的学者，参加了《尚书》问题的辩论。

引起争论的第一个问题，是汉代《尚书》的今古文版本问题。

《尚书》的成书是在先秦，最早的本子应该是用古文字写的。然而，这种古文字本《尚书》，由于秦代的统一文字、焚烧诗书以及秦末的战火而亡佚了。西汉初年，曾在秦始皇时担任过博士的伏生传出一个《尚书》残本，先是流传于齐鲁民间，文帝时由晁错笔录，带回朝廷。这个本子是用当时通行的隶书写的，故而被称为今文《尚书》。不久，鲁恭王刘余在孔子故宅中又发现了另一个《尚书》残本，由孔安国加以整理，献给了朝廷。这个本子，据说是用古文字写的，所以被称为古文《尚书》。今文《尚书》，古文《尚书》，究竟哪一个本子是先秦的真本呢？复杂的争端就此开始了。

西汉时，相信今文《尚书》的人在学术界占绝对优势，官方的博士都是今文派，古文《尚书》只在民间流传，没有立于学官。到西汉末，刘向、刘歆父子因为看到了中秘书里的古文本子，遂竭力提倡，要求把古文《尚书》也立于学官。刘歆的《移让太常博士书》，就是和当时的今文博士进行辩论的名文。这场辩论，以刘歆的失败而告终。整个西汉一代，相信古文《尚书》的人始终是少数。

东汉时，形势逐渐发生了逆转，虽然官方仍然只承认今文《尚书》，但是在学术界，经过杜林、贾逵、马融、郑玄等经学大师的倡导，古文《尚书》日趋风行，今文《尚书》却显得暗淡无光了，到汉末魏初，古文派郑玄的《尚书注》，不仅立于学官，而且风靡一时，伏生所传的今文《尚书》，则由于失势而流传日少，到西晋永嘉之乱以后，就彻底失传了。

不久，社会上又出现了一部标榜为孔安国真本的伪古文《尚书》。这部伪书，不仅在短期内取得了和郑注《尚书》并行的地位，而且越来越得势，排挤了郑注《尚书》。渐渐地东汉以来的古文《尚书》也失传了。

尽管今、古文《尚书》本子相继失传，但争论却并未结束。宋、元、明、清的学者，如吴棫、朱熹、吴澄、梅赜、阎若璩、孙星衍等，在辨析伪古文《尚书》的时候，都力求把《尚书》的版本还原成马融、郑玄等人所注的本子，即东汉流传的古文《尚书》，他们相信那就是孔安国所传的《尚书》真本。但是从清中叶起，又出现了另一种意见，不少学者对汉代的古文《尚书》表示了怀疑。例如，龚自珍在《总论汉代古文今文名实》一文中提出，无论是孔安国的《尚书》，还是伏生的《尚书》，未读之前都是古文，已读之后都是今文，这就好像翻译外国书，原本是一个，只是译主不同。因此，他认为汉代不存在什么古文《尚书》的问题。魏源在《书古微》一书中，则否认东汉古文《尚书》的可靠性，认为这个本子并非西汉孔安国所献的那一种。康有为的《新学伪经考》干脆连孔安国献古文《尚书》的事也加以否定，认为这是刘歆编造的谎言，而所谓古文《尚书》，乃是刘歆一手伪造出来的，只有伏生所传的今文《尚书》，才是唯一可靠的《尚书》真本。

西汉究竟有没有孔安国献古文《尚书》的事？如果有，那么孔安国所献的古文《尚书》和伏生所传的今文《尚书》，哪一种是先秦的真本？东汉流传的古文《尚书》，是否就是孔安国献的那个本子？这一系列的问题，由于汉代今古文《尚书》的失传，都成了千古不解之谜。

引起争议的另一个问题，是对传世的《尚书》本子的看法。

我们今天看到的《尚书》，是南朝梁代以后流行的一部伪书，据说，它是东晋元帝时豫章内史梅赜献出来的。它出现之后，很快就获得了学术界的信任，当时的学者如蔡大宝、巢猗、费猗等，都曾替它作过疏。陈朝陆德明

的《经典释文》，以它为注音对象，唐代孔颖达的《五经正义》，也以它为标准注本。因此，从唐初到北宋末 500 多年间，它一直被公认为先秦的《尚书》真本，无人怀疑。

然而，从南宋起，它的马脚暴露了。最先发难的是吴棫和朱熹。此后数百年间，几十位学者对它进行辨伪、考订和质疑，日益深入地把书中的伪作一一抉剔出来。尽管有些卫道者曾大呼小叫，毛奇龄的《古文尚书冤词》也曾为其鸣冤叫屈，但它是一部伪书，在学术界算是铁案如山了。

但接踵而来的问题是，这部伪书的制造者是谁呢？开始人们相信是献书的梅赜，后来梅赜在《尚书考异序》中，认为是皇甫谧，丁晏在《尚书余论》中，认为是王肃、程廷祚的《晚书订疑》，则彻底否定了梅赜献书之说，他认为即使真有梅赜献书之事，所献也并非此书，此书的出现不在东晋初，而在刘宋元嘉年间。这个问题，一直到今天也没能够解决。

总之，今天所见的《尚书》是一部伪书，学术界虽然取得了一致的意见，但其中哪些是先秦的原始文献，哪些是后人伪作，见解仍有分歧，而该书的作伪者是谁，更是众说纷坛。此外，围绕着《尚书》还有许多疑团，例如书序问题、孔传问题、泰誓问题等等。尚书可以说是一部充满疑窦、长年聚讼的奇书。

（长弘）

《山海经》是怎样一部书？

在中国浩如烟海的古籍中，《山海经》以“怪”出名。其中的怪事、怪物吸引和激发了无数学者的兴趣和想象。然而，这部怪书是怎样一部书，各家的观点却很不一致。

《山海经》的书名最早见于《史记·大宛列传》，但司马迁认为它荒诞不经、不登大雅之堂，“其文不雅驯，缙绅先生难言之”，因此对它没有什么说明。刘向、刘歆父子整理《山海经》，将它公之于世，以为是大禹、伯益治理洪水时所记。班固依刘歆《七略》作《汉书·艺文志》，把《山海经》列在“数术略”中探究地域、人、物等形状以判其吉凶贵贱的“形法类”之首，这是对《山海经》性质的最早说明。东汉王景治水，明帝赐以《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》，《山海经》被视为实用的地理书。到《隋书·经籍志》，《山海经》被冠于“地理类”之首，以后《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》等都把它归属地理书。很长一段时间，《山海经》是地理书似乎成了定论。

但到了明代，胡应麟提出了异议。他在《少室山房笔丛》中说：“《山海经》，古今语怪之祖。”他的见解自有高明处，然而还没说出此书的确切性质。清代编修《四库全书》，将《山海经》定为“小说”，认为它是“小说之最古者”。这里所指的“小说”，是中国古代广义的小说，非今日所讲的小说。

除了把《山海经》归入形法、地理、语怪、小说之类，道教徒又把《山海经》看作黄老之言，收入《道藏》。

本世纪初以来，学者们开始用新眼光考察《山海经》。鲁迅在《中国小说史略》的《神话与传说》篇中提出：“《山海经》……盖古之巫书也。”茅盾则从神话学角度指出《山海经》是“一部杂乱无章的神话总集”。鲁迅

的观点产生了很大影响，被许多学者所接受。目前，学术界对《山海经》性质的看法主要有二：其一认为它是一部巫觋、方士之书，是古人行施巫术的参考书。持这一见解的人认为，虽然它记述了山川、异域，但多系传闻之辞，很难考实，而且它并非以讲述地理为目的，不可视为实用的地理书。它虽对后世志怪小说影响很大，但本身毕竟不能算是小说作品。其二是坚持《山海经》是地理书这一传统观点。有的人还断言，《山海经》是“第一部有科学价值的地理书”。持这派看法的大多是历史地理学家。而既是历史地理学家又精通古代宗教和神话的顾颉刚，则指出“这是一部巫术性的地理书”，试图在巫书和地理书之间得到一种兼顾。

《山海经》的作者虽然西汉刘秀（歆）题为尧、舜之际禹、益所记，东汉王充也这样认为，但实在离事实太远。书中分明记载了禹、益以后的很多事，又称“禹父”，引“禹言”，提及秦汉郡县的地名，谈到铁。对此，隋朝颜之推用“皆由后人所羼，非本文也”来解释，但羼入如此多的段落，也讲不通。现在一般以为《山海经》虽不是禹、益所作，但其材料来源必定很早，开始是口耳相传，在流传中不断增益演变，最后才写成文字。而且此书不是成于一手，不是作于一时，也不是出于一地。有的学者分篇目来判断成书的时间、地点和作者，并基本确定成书年代当在战国初至汉初这一段时间，但离问题的解决还有很大距离。

还有人认为《山海经》是根据图画记述的。早在南宋，朱熹就指出：“《山海经》记诸异物飞走之类，多云‘东向’，或云‘东首’，疑本依图画而述之。”后来明代的胡应麟、杨慎，清代的毕沅也都认为《山海经》是《山海图》的文字说明。根据我国古代很早就有绘制山川地图的记载，证以 1973 年马王堆墓出土的地形图，推测《山海经》成书时有一种图画绘载山川道里、神人异物，是可能的。《山海经》里的一些文字也确实象是图画的说明。但是，整部《山海经》都是图画的文字说明，还是只有一部分，意见也不一致。我们今天所见的山海经图都是《山海经》成书以后绘制的插图。陶渊明有“流观山海图”的诗句，但陶所说的山海图早已亡佚，不可考其绘自何时。又根据《史记·大宛列传》，汉武帝按古图书而定昆仑山，这古图书就包括《山海经》，那么其时应有一部《山海经图》。但这套图是否就是最初的山海图呢？或者汉时有一套山海图，而《山海经》成书时还有一套？这又是存疑的。

（潇扬）

《易经》是一部什么书？

据说在 60 多年前的广州，讲《易》之风，盛极一时。当时上海也曾有一个“周易学社”，其所编讲义，将凡当时发明的新式武器，诸如潜水艇、轰炸机之类，无一不归纳于《周易》中，又有人将“民主立宪”、“声、光、化、电”也纳入于《周易》之中，以《周易》为包罗万象预卜未来之书。此种研究方法固然值得商榷，然而也真可使我们想一想，这本 2000 年来居儒家经典之首位的《易经》究竟属于什么性质的书呢？该书成书于何时，作者为谁，究竟该如何研究它呢？

《周易》是讲八卦的书，八卦相传由伏羲氏创造出来，后又相传周文王重易之八卦为六十四卦，司马迁在《史记·日者列传》中说：“伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻。”《周易》除了卦、爻辞，还包括过去称为“十翼”

的彖、象、系辞、文言、说卦、序卦、杂卦这 10 种“传”，《易传》主要解释卦义阐发易理。以上除了伏羲画卦说可说已成定论，其余均未能肯定其作者。对于重卦的人，有说是文王，有说是伏羲，有说是神农，有说是夏禹。卦爻辞有说全是文王所作，有说是周公，有说是孔子所作。对于易传，虽则历来认为是孔子所作，但宋人就提出过疑义。众说纷坛，未能确定。此是谜一。

至于《周易》成书时间，有人将《周易》断为周初成王时期之著作，有人断为西周末年之著作，也有人将《周易》断为战国时期之著作，也未能确定。此是谜二。

从《周易》采取占筮参考书的形式并依据旧筮辞编造而成这一特点来看，历来都把它看成是占筮书。但从《周易》以八卦为解释内容，从其中表现的朴素唯物主义观点和朴素辩证观点来看，又可把它看成是哲学书。若再从《周易》所涉及的内容，其中有关古代战争、祭祀、婚姻、农事这些情况来看，又可把它看成历史书。究属何性质，甚难断定。此是谜三。

自从《周易》成为儒家经典之后，就不断有人研究并为之作注解疑。历代说《易》著作不少，卷帙繁多。清代《四库全书总目提要》云：“《易》类一百五十八部，一千七百五十七卷，附录八部，十二卷。《易》类存目三百十七部，二千三百七十一卷。”据近人统计，古今中外说《易》之著作，约有 2000 余种，可见《周易》一书在中国文化史上所占的地位是何等重要。

历代说《易》者各有家法，派别甚多。汉代儒者治《易》有今古文之分，家法严密。今文《易》偏重象数，西汉时被立为《易》博士的有施、孟、梁、京四家。古文《易》始于汉初东莱之费直，数传而至郑玄，郑玄兼古今文《易》。魏王弼《易注》源出于费直，然以老庄注《易》，带有玄学色彩。宋代说《易》者，主要有图书与义理二大派，宋道士陈传作先天后天之图，影响甚大。陈抟《易》说三传之于邵雍，邵雍精于易数，著《皇极经世书》，大理学家朱熹作《易本传》，即采邵说，而程颐作《易传》却不取邵说，一本于理，可见不同。总之，宋儒说《易》，是将《周易》与理学或象数相结合的，这与汉儒有很大不同，然清儒以“《易》宋学非《易》之正传”，斥之颇力。清儒说《易》影响较大的有王夫之所著《易学象数论》，焦循所著易学三书以及胡渭所撰《易图明辨》等。然而，总的看来，2000 年来，无论是以象数说《易》，还是以义理说《易》；无论是汉《易》还是宋《易》，都未能超脱《易传》而立新说，都没有揭开《周易》的本来面目，都未能打破这千古之谜。

直至本世纪三十年代，章太炎、沈竹礽提出《周易》为古史之观念。胡朴安著《〈周易〉古史观》，以古史证《周易》。郭沫若著《〈周易〉之制作时代》《〈周易〉时代的社会生活》，对《易经》作了历史唯物主义的分析与探讨。解放后，任继愈、高亨、李景春、繁星、李镜池等学者撰写文章，分别从《易经》的哲学性质、辞语训诂、编纂思想等方面进行深入探讨。现代诸学者虽在《周易》研究上取得很大进展，但存在歧见，主要有以下三方面：

《周易》之性质。郭沫若认为“《周易》是古代卜筮书”，（《〈周易〉时代的社会生活》）胡朴安在《周易古史观》一书中，将《易上经》断为原始蒙昧时代至殷末之史，将《易下经》断为周初文、武、成时代之史。李镜池则认为“《周易》分经和传两部分”，“经是占筮书”而“易传是哲学书”。

（《关于〈周易〉的性质和哲学思想》）

《周易》之作者。郭沫若在《〈周易〉之制作时代》中提出《易》为楚人馯臂子弓所著，对此，陈梦家曾提出《周易》为殷亡后遗民所作，对郭说表示异议。另李景春则强调文王是《周易》之作者。（《〈周易〉哲学时代及其性质》）日本人本田成之提出“《周易》与《左传》同为楚人所作”之新见。顾颉刚则提出“著作人无考，当出于那时掌卜筮的官”的看法，李镜池主要观点是“《易经》卦、爻辞是编纂而成的”“可能是周王室的一位太卜与筮人”。《易传》的作者“不是一个人，姓名不可考”。（《周易探源》）

《周易》之成书时间。大致上有6派。一为西周初叶说。以余永梁、顾颉刚二学者为代表。余永梁在《易卦爻辞的时代及其作者》一文中认为：“《易》是出自龟卜，周初卜筮者流所作的一部书。”顾颉刚也认为：“我们可以说它的著作时间当在西周的初叶。”（《古史辨》第三册）二是战国初期说。郭沫若据汲冢发现的古书，推断《周易》乃战国初年之作。三是战国晚期说。日本人本田成之考证云：“且孔子孟子生前，尚未见今之《周易》，而此《周易》之编辑成书，实自孟子以后，战国晚年云。”（《〈易〉年代考》）四是西周说。陈梦家用金文证《周易》为西周作品，他认为：“《易》的作成时代，若定为‘西周初叶’，不如说是西周。”五是东周写定说。陆侃如的看法是：“我们对于卦爻辞的时代的假定是托始于周初，而写定在东周。”六是西周中后期说。李镜池的观点是：“《易经》编纂时间约在西周中后期。而《易传》的写作时间，约在战国后期到汉初。”（《易传探源》）

从上面三方面来看，对于《周易》的性质、作者及成书时间问题，至今我国学术界尚无定论。可见，《易经》一书确是中国文化史上一个难解的谜。

（汪尚棣）

老子是怎样一个人？《老子》是怎样一部书？

我国古代著作，常常把道家的老子和儒家的孔子相提并论，而他们的生平事迹材料，流传下来有关孔子的，虽有一些后人附会的传说，还能看出一个大概。至于老子的，却大多是道家之徒的夸张之词，难以凭信。司马迁作《史记》，汇集见到的材料为老子作传，全文不过500字，却说得惝恍迷离，致使2000年来聚讼纷坛。

老子是哪里人氏？《史记》说是“楚（国）苦县厉乡曲仁里人”。对他的籍贯，历来有一些争论，不过分歧不大。《史记》接着说，老子“姓李氏，名耳，字聃”，这就引起了不少争议。既然老子姓李名耳，为什么要称他为“老子”？汉代郑玄在《礼记·曾子问》的注中说：“老聃，古寿考者之号也。”三国吴人葛玄则说他“坐而皓首，故称老子”。还有的人说“老子老而隐，故自称老子”。再有一种说法，“老”是姓，古代有老姓，如《左传》中载，宋有司马老佐，鲁有司徒老祁。那为什么《史记》说他姓李呢？太史公没有解释。为《史记》作索隐的司马贞据葛玄所说是因为老子的母亲姓李，又说“生而指李树，因以为姓”。据考查，整个春秋一代240年中没有李姓，要到战国时才有。这样说来，老子的母亲又如何姓李呢？

所以这一说也不可靠。另外有些人认为老子本姓老，后来因为一声之转，音变而为李，可也没有提出令人信服的证据。更有一种说法，老子姓李只是承袭《史记》所说，先秦古籍没有记载，而《史记》的文字有后人羼入、改

动的部分，因此，老子性不姓李尚有待于确凿的证据。“ 聃 ”，据《说文》和《广韵》的解释是耳漫无轮。有的书上说老子生得“ 长耳大目 ”，这倒是符合古人取名适字相因之义的。《老子音义》、《列仙传》因此说他名“ 重耳，字伯阳 ”。字称“ 伯阳 ”，其他古籍不载，《史记索隐》也认为“ 非正也 ”。很可能是道家之徒的故弄玄虚，借以把老子附于西周的太史伯阳，甚至是唐、虞时传说人物伯阳，以夸耀老子的长寿，是神仙一流人物。

老子的事迹，《史记》本传中提到的只有两件：一是“ 孔子适周，将问礼于老子 ”；二是老子出关，遇关令尹喜，“ 乃著书上下篇，言道德之言五千余言而去 ”。这就是《老子》一书，也称《道德经》。

孔子向老子问礼，以老子为师这件事，历代不少人认为是为了抬高道家、压低儒家而捏造出来的，正如晋代人伪造《老子化胡经》以贬低佛家一样。主张此说的人，提出很多论据证明老子晚于孔子，和孔子不是同时代的人，要从根本上否定孔子问礼这件事；有人以《史记》中老子对孔子的一段话来看：“ ……去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。 ”认为孔子是圣人，不会像老子所说那样会有这些缺点。当然，这样的立论是站不住脚的。另外一些人则认为确有其事，先秦古籍如《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等都载有此事。即使是儒家的著作《礼记 · 曾子问》中也载有孔子自述问礼于老子的事四则。不过，他们之中对孔子问礼的地方、年代等各有不同的说法。

关于《老子》一书，争论的问题就更多。最主要的是成书年代。主张老子早于孔子的人，认为作于春秋末，但书中有后人附加的部分。而主张后于孔子的人，认为从书中思想内容、文体风格以及用词等，论证为成于战国中期，或者末期，甚至有人认为出于汉初。这就连带而及老子到底是什么时代的人。关于这个问题，司马迁《史记》的说法，有点含糊其词，先说老子“ 居周久之，见周之衰，乃遂去 ”；又说见战国时秦献公的周太史儋即老子，可是接着又说：“ 或曰非也，世莫知其然否。 ”于是，有些人把太史儋也看作是老子，“ 聃 ”“ 儋 ”音同通用，就是论据之一。如果这样，那末，前后跨越 200 年左右，谁会相信老子有这么大岁数？虽然司马迁说：“ 盖老子百有六十余岁，或言二百余岁。 ”可是，只要看到书中的“ 或言 ”，就可明白太史公不过是录而存疑而已。1973 年，长沙马王堆出土甲乙两种帛书《老子》，根据和今本文字、内容不同之处，证明《老子》成于战国，而太史儋正是战国时人说，他是《老子》的作者，多了一个力证。历史上早就有过一种调和的说法，说春秋时代确有老子其人，他的学说思想传到战国时，为太史儋采纳写成《老子》。把老子和太史儋说成是两个人。是耶，非耶？也无从论断。

我们今天见到的通行本，是从宋刻本流传下来的。帛书《老子》比宋刻本要早 1500 年左右，它的篇次、章节次序和文字同宋刻本已有很多出入。

由此推想，先秦时的《老子》，经过长期流传、辗转抄写而成的汉代帛书《老子》，其中文字的讹脱衍误，以及改动，都在所难免，只要看帛书《老子》已有甲乙两种文字有异的传本，就可了解帛书《老子》的文字肯定会有很多不同于先秦的《老子》，而先秦的《老子》已无从得见。这样，后人如果凭《老子》的后世传本，去推断它的成书年代，是不是有点像刻舟求剑？

何况再据此去论断作者其人。

老子的哲学思想在我国的哲学史上有着极为深远的影响，不把它研究清

楚，就很难弄清我国哲学史的演变与发展。然而 2000 年来，老子问题是一大悬案。本世纪 20 年代到 30 年代，学术界曾有过激烈论争，建国以后的 50 年代末、60 年代初，也开展过讨论，但是，仍然没有破掉这个疑案。因此，老子究竟姓甚名谁，他的生平事迹又究竟怎样，以及《老子》成书的年代等等，到今天依旧是我国文化史上没有解齐的一个谜。

（魏行）

《诗经》应分“三体”还是“四体”？

《诗经》是我国第一部诗歌总集。千百年来，人们对它所作的诠释不计其数，浩如烟海，问世的专著汗牛充栋，不胜枚举。然而，对其究竟应该分为“风”、“雅”、“颂”三体，还是“南”、“风”、“雅”、“颂”四体的问题，却依然众说纷坛，莫衷一是。

分《诗经》为“风”、“雅”、“颂”三体，最初根据《诗》有“六义”之说而来。所谓《诗》之“六义”，即“风、赋、比、兴、雅、颂”。这是《毛诗序》根据《周礼·大师》“大师……教六《诗》：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂”的旧说而提出的。后代儒生对此多有诠释阐发。如唐代孔颖达《毛诗正义》卷一指出：“风、雅、颂者，《诗》篇之异体；赋、比、兴者，《诗》文之异辞耳。”宋人朱熹亦在其《朱子语类》一书中说，风、雅、颂是“三经”，赋，比、兴是“三纬”，等等。尽管他们的说法有所不同，但实质上都认为风、雅、颂是《诗经》的种类，赋、比、兴是《诗经》的表现形式。这个观点在孔颖达《毛诗正义》朱熹《诗集传》以及清代人陈奂《毛诗传疏》等专著的一再肯定张扬下，影响日大，至今仍为大多数人所认可。当代著名学者，如余冠英、高亨、朱东润等，亦多从而不疑。持此观点者不管有否明论，有两点是比较一致的：第一，实际上都把《周南》和《召南》当作地名来理解。如朱熹《诗集传》云：“周，国名；南，南方诸侯之国也。”又云：“召，地名，召公奭之采邑也。”第二，对“风诗”中《周南》和《召南》为何与众不同地未着“风”字的问题均未能阐述清楚。如朱东润《诗三百篇探故》认为：“不知二南本为地点，二南之乐则又以地名而名之也。”然而，如果说《周南》和《召南》是地名，并为该地之乐名，那么同属“风诗”的其他 13 国（或曰 11 国）之乐，为何不同样以其地名而名之，却一定都要在国名后缀之以“风”呢？可见二南与十三国风似有所别。

正是因为《诗经》分“三体”之说有难以自圆之处，所以就不免有《诗经》分“四体”之说脱颖而出。宋人王质在其《诗总闻》里首先指出：“《南》，乐歌名也。”并因此把《诗经》分成“南”、“风”、“雅”、“颂”四个种类。与其同时代的程大昌亦力倡此说，他在《诗论一》里说：“盖《南》、《雅》、《颂》，乐名也，……《南》有周召，《颂》有周、鲁、商……”生活在明清两代交替之时的大学者顾炎武在他的《日知录》中说得更是明白：“《周南》、《召南》，《南》也，非《风》也。”此后，治《诗》者多有从而不疑并进而论证者。如梁启超在《释四诗名义》，陆侃如、冯沅君在《中国诗史》中，都有较为详细的论述。可以说，这种观点倡导亦久，且似非言之乏据。概括一下，持此观点者，也有两个方面比较相同：第一，都把《周南》、《召南》和《邶风》、《邶风》、《周颂》、《鲁颂》作一样的理解，即前一字为“系其国土”，后一字为“诗之体也”。如程大

昌《诗论一》云：“盖《南》、《雅》、《颂》，乐名也，若今乐曲之在某宫者也。《南》有周召，《颂》有周、鲁、商。本其所从得而还以系其国土也。”陆侃如、冯沅君的《中国诗史》更肯定地说：“若拿《周南》、《召南》的标题来与《邶风》《邶风》、《大雅》、《小雅》、《周颂》、《鲁颂》对看，岂不显然下一字为诗体，上一字为区别字？”第二，几乎都主要运用《小雅·鼓钟》“以雅以南，以不僭”，《左传·襄公十八年》“骤歌北风，又歌南风。南风不竞，多死声，楚必无功”，《左传·成公九年》“使与之琴，操南音”，《礼记·文王世子》“胥鼓南”，这几条材料来证实“南”是一种乐歌名。但是，这些论证首先因缺乏能证实“以雅以南”及“胥鼓南”两句中“南”就是“南风”或“南音”的根据而显得未能充分。其次，即便运用这几条材料证实“南”是上古的一种乐体可备一说，然而问题也就同时出现了：《南》作为一种乐体，它具有鲜明的地方色彩和含有特指的地理概念，并因此足以使它不需要任何“区别字”就能与当时其他乐体绝然区别开来。由此可知，今人袁梅《诗经译注·序》关于这种观点“只是大体上指出了南是《诗》中独立的一种乐歌，但是尚不确知其所以然”的说法是比较中肯的；《诗经》分“三体”或“四体”的孰是孰非，还有待于进一步的考释辨正。

（倪祥保）

文渊篇

中国什么时候开始有文字？

文字是记录语言的符号，也是人们交流思想的一种重要工具。它还是人类社会从野蛮时代进入文明时代的一种极重要的标志，一个国家的文明史，往往是以其有文字开始来计算的。

世界上最古老的文字大体有三种：苏马利亚人和巴比伦人的楔形文字；埃及的图画文字；中国的汉字。它们均由图画演进成为文字。那么中国文字究竟源始于何时呢？

中国人对自己文字的起源，大概在战国时期就注意到了。《易·系辞》说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”郑樵在《六书略》的《赴一成文图》一文中，认为结绳是汉文字的起源。按其说即一切文字由“—”起，变而成丨、丿、乀、⌐、⌊、∧、冂、匚、□、○等，由此繁衍成一切象。清末王闿运也说：“结绳为绳形字母书。”但有不少人表示异议，结绳是上古用以记事的方法，差不多一切原始民族都曾用过。它即便是记事，也毕竟不能算是文字。这正如图腾和族徽都不能算作文字一样。

也有些人认为中国文字源始于八卦。郑樵在《六书略·论便从》中云：“文字便从（通“纵”）不便横，坎、离、坤衡卦也，以之为字则必从，故三必从而后成水，三必从而后成火，三必从而后成巛。”此外，尚有“河图，洛书演进为文字说”。

中国古代最通行之说是仓（又写成苍）颉造字，这至少到战国末年已经在广大学者中流传。《吕氏春秋·君守篇》中言：“仓颉作书”；《韩非子·五蠹篇》亦言：“古者仓颉之作书，自环者谓之‘厶’（即‘私’字），背‘厶’谓之‘公’。公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。”《荀子解蔽》则云：“好书者众矣，而仓颉独传者一也。”这里的“—”是“统一”的意思。那么仓

颉是什么时代的人呢？司马迁、班固、韦诞、宋忠、傅玄都说是黄帝的史官；崔瑗、曹植、蔡邕、索靖讲是古代帝王；徐整说是在神农、黄帝之间，谯周认为在炎帝之世；卫氏云当在庖牺苍帝时代。仓颉造字说以后越讲越神，据《淮南子》载，仓颉造字以后，天上落下小米，鬼在夜里啼哭。当时一起造字的还有史皇、沮诵等人。东汉著名的文字学家许慎在《说文解字序》中讲："仓颉之初书，盖依类象形，故谓之文，其后形声相益，即谓之字。文者物象之本，字者言孳乳而寝多也。"据他的看法，书写便是文字，仓颉系最初造字者。到了唐代，释道世撰的《法苑珠林》更将其讲得神乎其神。《法苑珠林》卷十五上曰："昔造书之主，凡有三人，长名曰梵，其书右行。次曰佉卢，其书左行。少者仓颉，其书下行。梵、佉卢属于天竺，黄史仓颉在于中夏。梵、佉卢取法于净天，仓颉因华于鸟迹，文画诚异，传理则同矣。"不过还有人说"仓颉"一名，即契、刻等字一声之转。古人音书契，盖古文字是用刀刻非用笔写，因名契刻之人曰仓颉云云。还有些人则认为中国最早的文字当是今立于浙江绍兴禹王庙内的一块《岣嵝碑》刻文。此碑上约有 70 余字。相传夏禹治水成功，在会稽（今绍兴）山下会师稽功，刻石以纪其事，此就是《岣嵝碑》。碑上文字有人讲大约有几个可猜识；但也有人说此石系明代翻刻而立，是伪作。既是伪作，文字年代自然当疑了。

一般说来，文字的发展有一个从多头到单头，从简单到复杂再到简单，从表形至表音的过程。因此有不少人提出，中国的文字是由劳动人民集体创造，经"巫"和"史"整理并发展而成的。至于"巫"和"史"又是什么人呢？这又有各种不同的猜测。

目前，史学界较普遍的一种说法是：中国文字源始于殷商。尚钺在《中国史纲要》中说："到了殷商，才开始有了文字——青铜器铭文和甲骨文。"范文澜在《中国通史》中提出："照现有《尚书》中的《商书》和地下史料来说，商是中国用文字传下来的历史的开始。"至于"夏朝文化的遗址，迄今还没有找到确实的证明。"启功在《古代字体论丛》中认为："中国汉字的发展，自商代到今天，足有四千多年的历史。"不过，稍有异议的人也不乏一例，《中国的文字》作者丁易的观点是："中国的文字远在公元前一千四五百年代的殷商期，已有很多完备的文字。原始文字还得早。"唐兰的意见则更进一步，他在《中国文字学》中说："文字的发生，总远在夏以前。至少在四五千年前，我们的文字已很发展了。"根据一些人的看法，殷商时代的甲骨文已很成熟。而任何事物总有一个从发生到发展才渐趋成熟的过程。因此中国文字的发生始年当还可前推。至于推多少年呢？有的主张至少上推 1000 年；有的主张推至夏末；也有的主张推至夏以前，各执己见。

在考古学家那儿，中国文字之源始又有分歧。安特生在《甘肃考古记》中讲他在"甘肃西宁县的仰韶期遗址中，曾发现很多长方形的骨板，也有刻划过的。"他怀疑这是原始文字。唐兰认为这是古代骨契，并非文字。然而安氏在上文中还述及，"辛店期陶器所有的所谓图案，实际上应该是一种文字"。著者还举例说，"马"形与商代的金文最相似。辛店期时代，约相当于传说中的夏朝或许还早。从刻划的技术上着，似乎还只是中国古代文字中的一个支系，而中国文字之源始还应远往上溯。

其中提出最不同凡响之见的当推郭沫若。郭老在《奴隶制时代》的《古代文字之辩证的发展》一文中指出："汉字究竟起源于何时呢？我认为，这可以从西安半坡村遗址距今的年代为指标，""关于半坡遗址的年代，据中

国科学院考古研究所实验室用 C14 同位素测得四个数据为（1）距今 6080 年±110 年；（2）距今 5920 年±105 年；（3）距今 5855 年±105 年；（4）距今 5600 年±105 年，即不管哪一个数据，半坡遗址年代距今有六千年左右。”“半坡遗址是新石器则代仰韶文化的典型”，“半坡彩陶上每每有一些类似文字的简单刻划，和器上的花纹判然不同。”虽然刻划的意义至今尚未阐明，但无疑是具有文字性质的符号。”它们与殷周青铜器上有一些表示族徽的刻划文字等等极相类似。因此“可以肯定地说就是中国文字的起源，或者中国原始文字的孑遗。”如按此说，中国文明则应算成近 6000 年。

中国文字之源始，究竟在何时？最古老的文字产生于什么时代？分别代表什么含义？至今还尚在百家争鸣中，看来还有待于大量的材料来佐证说明呢！

（余增德）

私学是不是孔子首创的？

在我国西周以前，“学在官府”，奴隶主贵族垄断文化教育。后来随着社会经济、政治的变动，文化教育上也出现了“学术下移”的现象，一些有识之士以个人身份授徒讲学，这就是中国历史上最初出现的私学。私学的产生，对于打破贵族垄断文化教育的局面，把知识带到民间，起到了积极的推动作用。那么，这种私人授徒讲学的风气，究竟起于何时，始于何人呢？

对于这个问题学术界有不同看法。一种意见认为，孔子首先开创私人讲学的风气，是私人讲学的创始人。从目前接触到的材料来看，持这一见解比较早的恐怕要算章太炎。他在 1906 年撰写的《论诸子学》中说：“孔子干七十二君，已开游说之端。”又说，孔子“变祥神怪之说而务人事，变畴人世官之学而及平民，此其功亦绝千古”。解放后我国出版的一些中国通史著作，如范文澜著《中国通史简编》、郭沫若主编《中国史稿》、尚钺主编《中国历史纲要》等都认为孔子开创私人讲学之风。与此相同，一些研究中国教育史的学者也持这一看法。毛礼锐等在 1979 年人民教育出版社版《中国古代教育史》中说，孔子“开创‘私学’，建立了儒家学派，为春秋战国时期的学术勃兴，开创了道路”。陈景磐在 1981 年湖北人民出版社版《孔子的教育思想》（第二版）中也认为，孔子“首先开私人讲学的风气，是我们私人讲学的创始人”。许梦瀛在 1982 年河南人民出版社版《孔子教育思想初探》中则进一步认为，孔子创办的私学，“这样较大规模的有组织的教育活动，无论在中国或世界历史上，都是具有首创性的”。

如果说上述学者主要是正面阐明观点，那么于盛庭在 1979 年第 4 期《徐州师范学院学报》上撰文《关于孔子首创私学的问题》，则针对不同观点作了具体论证。该文指出，有人认为略早于孔子兴办私学的有周室的老聃，楚国的老莱子、伯昏无人，郑国的列御寇、邓析；与孔子同时在鲁国讲学的有少正卯、王骀、柳下惠等，但所依据的材料，除了邓析、少正卯之外，几乎全出于《庄子》、《列子》等书，而“凡引自《庄子》、《列子》的材料，如果没有其它确凿的佐证，是不足信为史实的”。关于邓析，该文认为只是帮人打官司的著名律师，“恐怕还算不上办私学的教育家”；即使说邓析办起了私学，“也很可能是在孔子之后”。该文还认为，少正卯办私学虽有古书记载，但也恐有误，不可轻率“认作史实”。文章最后明确指出：“因此，

迄今为止还没有充分的理由可以说孔子不是第一个打破学在官府局面的私立学校的创办者。”

与上述看法不同，学术界还有另外一种意见，认为孔子不是私学的首创者。持这种意见的学者从下面两个方面展开了论述。

首先，从私学产生的社会历史条件来看，他们认为春秋时期私人讲学风气，是在一定的历史条件之下，适应一定的时代要求而出现的。王越在 1957 年第 1 期《中山大学学报》上发表《论先秦私人讲学之风不始自孔子》一文说：“这个时代世卿世禄制度的动摇和士阶层的抬头，是私人讲学的社会条件，‘学在官府’这一文化传统的动摇，是私人讲学的学术条件，而私人讲学又促进了‘学在官府’这一传统的打破，并促进了各学派之形成。”因此他问道：是否一定要等到孔子出来，才能开始私人讲学？在孔子以前，或孔子同时，是否就没有人能够聚徒讲学？林乃燊在 1979 年第 1 期《北京师院学报》上著文《关于孔丘的几个问题》，更明确地说，春秋中后期，官府之学的解体是一个历史趋势。“这种解体，是通过阶级斗争体现出来，不是一个人就能打破它，也决不是孔丘带头去打破它。”

其次，从具体史料来看，学者们指出，在孔子以前或者孔子同时，已经有私人讲学。沈灌群在 1956 年湖北人民出版社出版我国解放后第一本中国教育史著作《中国古代教育和教育思想》中说：“与孔子同时在鲁国办理私学，并在私学发展中互相竞争的，还有少正卯和王骀等。”王越在 1957 年的那篇论文中也指出，除上述两人外，在孔子以前以及与孔子同时从事私人讲学的还有壶丘子林、邓析以及常挫、詹何等。林乃燊在前述 1979 年论文中更增列了老聃、老莱子、列御寇、伯昏无人、柳下惠等人，蔡尚思在 1982 年上海人民出版社版《孔子思想体系》一书中作了概括性的论述。他写道：“可以列入首开风气者名单的，如果把略晚于孔子的墨翟等算在里面，那末已知的便不下 10 人。而在历史记载中被埋没的必然更多。”结论显而易见，学者们认为，说孔子首创私学“是不符合历史实际的”。

需要说明的是，他们虽然不同意说孔子首创私学，但大多数人都认为孔子是春秋时代招收学生最多、影响最大的一位私学大师。诚如蔡尚思所说：“如果说孔子办私学的影响，超过了他的前人和同时代人，则是应该承认的，因为它是事实。”（见《孔子思想体系》）

由上所述可以看到，说孔子首创私学，早就有之；不赞同孔子首创私学的，又言之成理，持之有故。孰是孰非，确是一个有待进一步探讨的谜。

（金林祥）

诸子起源真相是什么？

先秦诸子的起源是中国学术发展史上争论最大且最久的问题之一。从战国的庄周、东汉的班固，到近代章炳麟、胡适、侯外庐等，前后两千年，学者众说纷坛，各执一端。

揭开中国学术史序幕的开山祖师庄周在《天下》篇首创“六经说”。主张儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》是先秦学术思想之源，诸子百家是流，诸子是在继承六经的基础上发展而成一家之言的。他说：六经之“数散于天下而设于中国者，百家之学，时或称而道之”。

庄周的“六经说”对后来学术界影响很大，学者多宗之。刘勰在《文心

雕龙·诸子》中认为诸子“繁辞虽积，而本体易总，述道言治，枝条五经”。尽管诸子之中反对儒家者大有人在，把他们一概视为儒家经典的“枝条”并不确切，但他从文学发展的角度点出六经与诸子确有某些继承关系，不能不说有可取之处。

但也有人不以为然，首先出来反对庄周之说并提出新解的是西汉淮南王刘安。他和他的宾客们编著的《淮南子·要略》主张“政治说”，以为诸子之学皆起于救世之弊，应时而兴，将诸子学术思想的产生与特定的社会生活条件、特定的政治需要以及诸子们的动机联系起来。当然，这种意见早在刘安之前已露端倪。《孟子·腾文公下》：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟三言盈天下。”讲的也是社会环境对学术思想所发生的制约作用，只是表述而不如刘安系统罢了。

刘安的“政治说”虽然独具特色，但长期以来学者绝少赞同，到了“五四”前夕，只有胡适才真正服膺刘安之说为真知灼见，“已足摧破九流出于王官之陋说矣。”

所谓“王官说”是东汉班固提出来的。《汉书·艺文志》详述诸子渊源皆出于王官。举例说，“儒家者流，盖出于司徒之官”。班固的意见引起后人激烈反对，胡适《诸子不出于王官论》主要为此而作，他批评班固“皆附汉儒附会揣测之辞，其言全无凭据”。梁启超《汉书艺文志诸子略考释》批评班固“强作解事”，“尤属穿凿附会”。然而，批评归批评，赞成者也不乏其人，最早宣布同意班固观点的是《隋书·经籍志》。

到了唐代，从经学史的角度观察，出现了对儒家经典全面怀疑的“经学变革”时代，但在文学史上，则出现了号召向儒家经典学习的“古文运动”。这两个运动表面上好像很矛盾，其实不然，因为主张向儒家经典学习，实质上是将“诸经”降格到“诸子”地位，视经典“其要在于高广壮厚，词正而理顺”（柳宗元语），仅为散文的范本而已。所以，古文运动的主将韩愈、柳宗元都从散文发展的角度主张诸子散文是渊源于六经的。显然这是对庄周、刘勰观点的发挥。

清代以来，研究诸子起源的学者颇多，然而分歧仍然很大。章学诚毕生致力于学术原委的探讨，得出“战国之文，其源皆出于六艺”，“后世文学，必溯源于六艺”的结论，在根本点上仍属于庄周一派。汪中、龚自珍、章炳麟、刘师培则拥护班固，主张诸子“大抵出于王官”（章炳麟《诸子略说》）。对此，胡适等人极力反对，祖述刘安，强调政治生活对学术的深刻影响。显然，胡适派的弱点在于只明诸子思想之所以生，而不明诸子思想之所由生。正如梁启超所指出的那样：“政治诚足以影响学术，然不过动机之一而已。”

其他的“动机”有哪些？决不是这班学者所能理解的。随着马克思主义在中国历史科学研究中的应用，侯外庐等人依据历史唯物主义的观点，阐明了社会经济的变革是诸子兴起的“主要的物质基础”（《中国思想通史》第1卷），一反前人旧说，提出令人耳目一新的“经济说”，使诸子起源的研究迈出关键的一步，注意了以往学者所不能理解的经济对意识形态的最终支配作用。

但是，正如恩格斯提示的那样，“经济在这里并不重新创造出任何东西”。诸子学术的发生除经济、政治的影响之外，必定是基于先前的思想资料。

这些资料是什么？当代学者对此进行了重新考察。姜亮夫《屈原赋校注》说：“殷商遗墨，两周典质，质直为文，此诸子散文之所由兴。”无疑是说

诸子思想是对先前一切文化遗产的继承。

可惜的是这种说法失之过泛。救弊者矫在过正，又分别提出诸子出于道家、礼教、黄帝、《尚书》诸说。当然也都没有得到学术界的公认。

那么，诸子起源的真相究竟是什么呢？看来尚需学者们共同努力，“上下而求索”。

（勇木）

最早的“类书”是哪一部？

类书，严密地说，就是广泛摘抄群籍，分门别类地编辑而成的工具书。如《北堂书钞》、《艺文类聚》、《太平御览》、《册府元龟》等等，直到明代的《永乐大典》、清代的《古今图书集成》。这些书不仅可供旧时学人查阅各种资料，能起今天“百科全书”的作用，而且所摘录的古书多半已经亡佚，所以在现代更有极高的文献价值。

可是，类书的起源在什么时候，是哪一部书，却还是文献学家争论未定的问题。一般认为，类书起源于三国时代魏文帝曹丕所敕编的《皇览》。《三国志·魏志·文帝纪》：“初，帝好文学，以著述为务，自所勒成垂百篇。又使诸儒撰集经传，随类相从，凡千余篇，号曰《皇览》。”皇览，就是“皇王省览”的意思。后来唐太宗因为书籍太多，难于遍读，遂命萧德言等撰集《群书治安》，也是这种办法，只是体例有所不同。所以宋代王应麟《玉海》卷五十四说：“类事之书，始于《皇览》。”可惜这部书早已亡佚，到了唐代，只存何承天、徐爱两家的抄本；宋代则连这两种抄本也都散失。后来虽有辑本，更是少得可怜。

正因为这部书早已亡佚，后人未能见到，所以宋代晁公武《郡斋读书志》（衢本）卷十四说：“齐、梁间士大夫之俗，喜征事以为其学浅深之候，梁武帝与沈约征票事是也。类书之起，当在是时。”将类书的起源推迟到六朝，这是第二种说法。

但在后来，又有将它推前到战国末期的，并且认为《吕氏春秋》才是类书所托始，其说起于清代汪中的《述学·补遗》。接着，辑佚名家马国翰又推广此意，以为“类书之源，开于秦，衍于汉”，从《吕氏春秋》直到《淮南子》和刘向的《洪范五行传记》、《新序》、《说苑》都是类书。（见《玉函山房文集》卷三）这是第三种说法。

这两种说法尤其是第三种说法自然要引起争议，并且得出另一种结论，最有代表性的是当代著名的文献学家张舜徽。他在《清人文集别录》卷十五中既以“国翰学殖浮浅，文尤庸劣”，更以“国翰此言，乃由乎不明古书体例而致谬戾耳”。最后的结论是：“类书之起，昉于明分部类，据物标目，盖必推《尔雅》为最先。”又在《中国文献学》中说：“谈到中国的类书，应该从《尔雅》算起。至于由最高统治者组织人力，编纂类书，以供自己阅览，那才是从魏文帝时的《皇览》开始的。”这是第四种说法。

不过，对张舜徽的这个意见也有不同看法的。例如胡道静的《中国古代的类书》虽承认“此说有其‘类书起源论’的一部分道理”，但“不能视《尔雅》、《吕览》即为类书”。只有刘叶秋的《类书简说》即上溯《尔雅》，并谓“它的分门别类的体例，实开后代类书之先河”。而吴枫的《中国古典文献学》则只主张应从《皇览》开始，不杂他说。因此，类书到底应断自何

时何书，像古代辞书一类的《尔雅》和古代子书一类的《吕氏春秋》，是否也能够视为“类书”，或者说“实开后代类书之先河”，还是一个值得进一步探索的课题。

（钱剑夫）

古代第一部兵书是何书？

“兵”字在我国古代有兵器、军事、战斗等含义，人们往往习惯于把古代军事著作统称为兵书。

中国古代有许多人对军事研究作出了不朽贡献，因而兵书的种类繁多，内容也十分丰富，大致包括：用兵谋略、兵制、阵法阵图、水攻、水战、车战、兵器、器械、用间（侦察和瓦解敌军）、委积（储备），以及马攻、军医、占卜等。

历史上凡是有作为的军事家，大都自幼就熟读兵书。其中曹操还编写了《兵书接要》、《兵书要论》、《兵书略要》等研究古代兵书心得体会的论著。唐朝名将李靖，从青年时期就重视研究兵法。公元625年，李靖率轻骑3000，西行数千里，斩首万余，俘兵10万，生擒敌酋颉利可汗，一举讨平突厥。他曾经将一生研究兵书，以及将兵书理论用于戎马生涯的经验编著成《唐太宗李卫公问对》。我国近代军事家蔡锷于1911年春赴云南任职，奉命为部队编写训练教材，他辑录了曾国藩、胡林翼有关治兵的言论，名为《曾胡治兵语录》印发部队，并用于操练，这使滇军战斗力大大提高，在反袁护国战争中起了重要作用。

我国古代兵书不但在中国学术思想上占有重要地位，而且在世界上也颇负盛名。几部重要的兵书很早以前就传到了国外，先后被译成日、法、德、英、俄等文字出版。日本德川幕府时代，很多人多习我国明代赵本学的《孙子注》。拿破仑在戎马倥偬的战阵中手不释卷地披阅《孙子兵法》。德皇威廉二世发动第一次世界大战失败以后，看到《孙子兵法》曾感叹说，如果在20年前读到这本书，就不会落到这样的地步。

的确，我国春秋末期齐人孙武所著的《孙子》，可以说是我国兵书的代表作，《孙子》以其博大精深的思想赢得了举世推崇，在我国封建社会，确立了“兵经”的地位。孙武曾经以自己的兵书指导军事训练。孙武担当过吴王的军师。吴王首先考察他训练军队的实际才能，特意调集宫中180名柔弱娇艳的美女，让孙武现场操练。孙武指挥笃定、调度有方，而且立斩了两名深受吴王宠爱的不听号令的宫女，这群嬉嬉嚷嚷的美女，很快被训练成部伍整齐、进退有序的队伍，孙武助吴王“西破强楚、北威齐晋”，成为显赫一时的霸主。

一般认为《孙子》是我国最早也是世界上最古老的一部兵书，被奉为“百世兵家之师”。其实，在孙子以前，我国就有大量兵书出现。明代人叶子奇著《草木子》一书中说“黄帝为兵法始祖”，但是这一说至今尚无佐证。以实物和文献记载为据，殷商时代，每当遇有征伐、祭祀、巡狩等大事，巫、史都要替天子向上天和鬼神卜问凶吉，并把卜辞和占卜结果刻写在甲骨上。商周时代，出现了刻在青铜器上的文字称“金文”，其中也有许多关于军事与战争的内容。古书《尚书》中有许多篇章都有这方面的记载。

由于战争的频繁，周朝已形成礼、乐、射、御的教育，为提高作战指挥

艺术的兵书便应运而生，当时的《军志》、《军政》就是我国历史上最早的兵书之一。

相传周代姜尚所撰的兵书《太公六韬》，就是姜子牙总结商、周之际改朝换代几场大战役后的军事经验而编纂的。共十卷，现尚存六卷。即文韬、武韬、龙韬、虎韬、豹韬、犬韬。相传周公旦所作《周礼》也有不少篇幅记述战争与军事的内容。

本世纪 30 年代，一位名叫陆达节的学者，广泛搜集、辑录编著了《历代兵书目录》一书，共收录兵书 1304 部 6831 卷。书中所开列的 1000 多部兵书，绝大部分已经失传。

勿庸讳言，我国春秋、战国时代，由于战争频仍，也由于学术界百家争鸣，因而也是兵书成熟的时期，《孙子》无论从内容、从篇幅、从涉及到的军事实践等等各个方面，都超出前人和同时代者。

自从《孙子》问世并在指导军事实践取得重大成果后，出现了专门讲授兵法和学子外出学习兵法的风气。如战国时代卫国吴起弃文学武，专攻兵法，成为继孙武之后又一著名的军事家。他著的《吴子》一书是继《孙子》兵法后的又一部重要军事著作。

孙武的后代孙膑所著《孙膑兵法》不仅继承了《孙子》的传统理论，而且还有创新和发展，是当时的一部很重要的兵书。《孙膑兵法》因早已失传，有人曾否认它的存在。1972 年 2 月，考古工作者在山东银雀山一号汉墓发掘出了一批竹简，发现了包括迄今所见到的最早的《孙子兵法》和第一次问世的《孙膑兵法》竹简。

宋代名士曾公亮奉旨搜集整理古代兵法及本朝计谋方略，用了五年时间编写成一部百科性兵书《武经略要》，后又将武经中的《孙子》、《吴子》等 7 部兵书集中刻印，名为《武经七书》。这本书集古代军事理论精华之大成，可以说是一部我国内容最丰富的兵书了。但是，在《孙子》、《吴子》之前，中国已有兵书，究竟哪一部是“第一部”？目前学术界很难说清楚。

（蒋建平）

邸报是最早的报纸吗？

报纸的出现是人类漫长传播史上的重大事件。由于我国是世界上历史最悠久的文明古国之一，所以我国报纸的历史引起了中外新闻史家的极大兴趣，其中我国报纸究竟始于何时成为他们长期争论不休的一个题目。

一般公认中国最早的报纸是“邸报”。据南宋徐天麟所撰《西汉会要》载，邸的制度始于汉朝。汉高祖刘邦建立汉王朝时，实行分封制。先是分封异姓王，后来采用各种方式消灭了异姓王，又分封同姓王。被封为王所管辖的地区，称为“郡国”。各郡国均在首都长安设邸。邸的主要任务是“通奏报，待朝宿”，也就是负责把地方官吏的奏章呈递给中央，起着下情上达的中转站作用，同时还作为郡国官员到首都朝见皇帝或办公事时歇脚的地方。

许多中外学者主要根据《西汉会要》的记载，认为邸报在汉代已存在。这种报纸由邸官手抄发出，故名“邸报”。例如影响深远的中国第一部报刊史著作《中国报学史》（1927 年）就倾向这种说法。该书作者戈公振后来在题为《中国新闻事业之进化》（1929 年）的讲演中明确地说：“汉时发明了纸笔墨等文具以后，于文化的进展上帮助不少；而报纸的滥觞亦复发轫于这

个时候。”英国史学家安东尼·史密斯在《报纸：国际历史》一书中也持这种观点：中国汉朝的统治者曾安排通过一个有条不紊的收集网，得到他们辽阔国土上的新闻报道。报道经核正后在称之为“邸报”或朝报的手抄报纸上发表。有的文章还断定“创始于西汉初期的邸报是世界上最早的报纸”。

关于汉有邸报的说法，主要根据是从汉代史书中多次发现有关“邸”的记载而来。邸报虽然与邸联系密切，但毕竟不是一回事。至今尚未找出直接的记载与证据，证明汉有邸报。这种说法尚待进一步考证。

还有一种说法认为邸报产生于唐代。《全唐诗话》生动地记叙了这样一件事：有个叫韩佗的人闲居在家，一天半夜，他的一个朋友兴冲冲前来敲门报喜，告诉他已被委任为部郎中。韩佗听后陡然一惊，说道：“你弄错了，没有这回事。”他的朋友坚持说，没有错，邸报上已经报道了。这段记载讲的是唐德宗建中元年（780 年）的事，与韩佗经历相吻合，这也是目前能找到的最早出现邸报名称的一段记载。有的报刊史研究者据此认为邸报产生于唐德宗年代（780—784 年）。有的学者对此提出疑义，一则认为“邸报”一词仅见于《全唐诗话》这条记载，是为孤证。二则《全唐诗话》为宋人尤袤所撰，“邸报”一词在宋代方广为流行，宋人写唐代的轶事，可能沿用了宋人的语汇，不足为据。

还有关于“开元杂报”的记载，这是证明唐朝有报纸的一个比较直接的证据，这就是唐代散文家孙樵于唐宣宗大中五年（851 年）写的《读开元杂报》一文。（见孙焦《经纬集》卷三）文中说，他曾在襄汉一带收集到几十幅抄件，上边记载的都是按日罗列的朝廷动态新闻，没有标题和结语，共有数百条，以为都是朝廷近事。后来有人告诉他，这是开元（713—741 年）年间的政事。孙樵找来根据《时政记》和《起居注》编写的《开元录》逐条对照，果然完全相符。于是，他就把这几十幅抄件命名为“开元杂报”。因此，不少研究者断定，唐玄宗时代即有邸报存在。我国史学界对此也有不同看法，认为所谓“开元杂报”不过是《开元录》的传抄本而已，顶多是报纸的雏型，还不是传播新闻的报纸。

要确凿证明唐朝有报纸，最好的办法是拿到唐朝报纸的物证。

1982 年，中国人民大学新闻系教授方汉奇，根据已故向达教授提供的线索，在新华社伦敦分社记者孙文芳的协助下，在伦敦不列颠博物馆找到了发行于唐僖宗光启三年（887 年）的一份《进奏院状》。为唐朝的邸报提供了罕见的物证。这是现存中国最古老的报纸，也是世界上现存最古老的报纸，距今已有 1100 年了。

这份《进奏院状》是马克·奥里尔·斯坦因从我国窃走的一件珍贵文物。斯坦因是英国人，原籍匈牙利。他从 1900 年到 1916 年间曾三次深入我国新疆、甘肃一带进行勘察地理和盗窃文物的活动。这份晚唐邸报就是斯坦因从敦煌千佛洞盗走的 7000 件敦煌卷子中的一件。

原件为一张长 97 厘米，宽 28.5 厘米的白色宣纸。正面是行文的具体内容，从右至左上下书写，共 60 行，原件后一部分已散失。背面是一位词曲爱好者誊录的民间文学作品《大汉三年季布骂阵词》文。从报道的内容看，这是 887 年，由当时归义军节度使派驻朝廷的一个进奏官从僖宗所在地凤翔发往沙州（现敦煌）的一份邸报。

归义军的节度使原为张义潮，他于宣宗大中五年（851 年）凭借地方武装，收复了被吐番占领的土地，因此被升为节度使。张义潮于懿宗咸通八年

（867 年）到长安做官，一直到 5 年后死去，其职实际上由他的族子张淮深担任。按唐惯例，节度使应由朝廷授予旌节，表示正式委任。可是，张淮深一直没有得到这个政治待遇，为此，他于僖宗光启三年派出 60 余人的专使团赴朝廷要求赐旌节。当时，唐僖宗正在亡命途中。这份《进奏院状》对专使团紧随皇帝在兴元、凤翔两地的活动情况，作了详细报道，其中讲到专使团抵达兴元后，即由使团发言人向随驾官员直陈应赐旌节的理由；使团随皇帝到达凤翔后，以连续 7 次打书面报告屡陈求赐旌节，真可谓使出了浑身解数。这份《进奏院状》后一部分已失去，史书上也没有这次求旌节活动的记载，究竟结果如何，不得而知。

这份敦煌邸报实物的发现，可以证明，我国报纸最晚在晚唐就已经出现了，这是相当谨慎的说法，可能有许多报刊史家不同意。那么，我国报纸最早产生于何时，还有待中外学者进一步发掘文献资料，进行考证。

（王凤超）

《永乐大典》正本到底哪儿去了？

中国历代新朝都有一个传统：皆重视对书籍的收藏、整理、校正、编目。当然，这是为了维护文化正统的垄断地位。新起的皇朝、帝王努力收集各种典籍，加以编纂，即是为了证明自己的正统，以此来号召天下儒士。如明成祖组织编纂《永乐大典》，就是为了给自己树立偃武修文、一统天子的形象。正如他在《〈永乐大典〉御制序》中所言，“大一统之时，必有大一统之著作”。明代永乐年间，明成祖朱棣命解缙、姚广孝主持编辑《永乐大典》，参加编写、撰稿、圈点的文人多达 3000 多人，前后用了 5 年时间。《永乐大典》在编纂时，文人根据明成祖“毋厌浩繁”的指示，“旁搜博采”。一方面，以皇家图书馆文渊阁中五代十国、宋、辽、金、元及明初五百年来累积的“中秘藏书”为基本；另一方面，又派遣一些官员如苏叔敬等分赴各地，“购募天下书籍”。所以《永乐大典》汇集了上自先秦、下迄明初的各类著作七八千种，经、史、子、集、释藏、道经、北剧、南戏、平话以及医学、工技、农艺等，“无不类而列之”，内容极为丰富。尤为可贵的是，《永乐大典》在辑录各类材料时，完全据原书整部、整篇、整段地收入，一字不改，即所谓“直取原文，未尝擅改片语”，因而保存了大量珍贵的文化典籍。《永乐大典》全书共二万二千八百七十七卷，凡例、目录六十卷，装订成 11095 册，3 亿 7 千万字。它不仅是我国文化史上最早最大的一部百科全书，而且是迄今为止世界上最大的古代百科全书。然而，这么一部重要的百科全书，在嘉靖年间重录之后，其正本却不知去向，下落不明；后人的有关记载又众说纷纭，甚至越传越讹，成了中国文化史上一件重大的迷案，至今未有定论。总结起来，后人对《永乐大典》正本下落的看法，主要有四种不同的看法和观点：

其一，随明世宗殉葬于永陵说。理由有三条，（1）从明世宗厚爱《永乐大典》来看，在明代帝王中，曾阅读过《永乐大典》的，仅明孝宗、明世宗两人。明孝宗曾命录《大典》药物禁方赐御医房诸臣。和孝宗比，世宗则更爱《大典》。据《明世宗实录》载：他“几案间每有一二帙在焉”，“按韵索览”；嘉靖三十六年（1557）宫中失火，世宗一夜下三、四道命令抢救《大典》，之后又决定“重录一部，贮之他所，以备不虞”。由于明世宗对《永

乐大典》“ 珠宝爱之 ”，所以正本极有可能为其殉葬于永陵。（2）在明代，以生者平时喜爱的书籍殉葬的例子很多，如 60 年代山东发掘朱元璋子鲁王朱檀墓，发现殉葬的有《黄氏补千家集注杜工部诗史》等典籍；70 年代上海郊区发掘的明墓中有成化本的《白兔记》等。明世宗在位时间很长，又极爱《大典》，故遗命以《大典》正本殉葬是极有可能的。（3）从永陵的建筑特点来看，甚为宏伟，超过明代诸陵；又据《旧都文物略》说：“ 永陵规制壮丽精致，长陵不及也。 ”以其建筑规模，也存在殉葬《大典》正本的可能。

其二，藏于皇史宬夹墙说。此说以著名历史学家、山东大学历史系教授王仲荦先生为代表。王先生对《永乐大典》素有研究，他始终认为“ 正本没有亡毁，我怀疑藏在皇史宬夹墙里 ”。皇史宬修成于明世宗嘉靖十三年（1534 年），为皇家档案库，专门存放《实录》、《圣训》和《玉牒》等。而皇史宬的建筑，包括门、窗、大梁全用砖石修葺，殿基耸出地平，具有防火防水的功能；大殿墙壁则更为奇特，东西墙厚 3.5 米，南北墙厚 6.1 米，实为建筑物中所罕见。因此，《永乐大典》正本有可能藏于皇史宬夹墙内。

其三，毁于明亡之际说。坚持这一看法的人很多，以郭沫若署名的《影印〈永乐大典〉前言》为代表。郭沫若说：“ 明亡之际，文渊阁被焚，正本可能即毁于此时。 ”国内出版的不少通俗读本，如《祖国》等书在介绍《永乐大典》时，一般都认为“ 1557 年，皇宫奉天门、三殿等处着火，《永乐大典》经抢救免于焚毁，后来，明世宗恐孤本再遭意外，便命徐阶等 109 人，用了 5 年时间，摹写了一部副本，从此正本和副本分别藏于文渊阁和皇史宬。明末，文渊阁被焚，正本被付之一炬 ”。说得再具体一点，即指正本被李自成率领农民起义军焚毁了。起义军占领北京 42 天时，在皇太极和吴三桂联军的攻击下，被迫撤离北京。据史籍记载，起义军撤走时，曾放火焚烧宫楼。但是，有的学者指出，以上各种史书都没有明确记录说《永乐大典》正本焚毁一事。既然文渊阁狭小，就安置不下 1 万多册的《永乐大典》及其他宋人诸集，文渊阁被焚，《大典》正本随之不存在的结论是不能成立的。其实，早在明末，就有人对这种观点持怀疑态度。如明史专家谈迁在《国榷》中说“ 万历末，《永乐大典》不存，抑火失之耶？ ”太监刘若愚的《酌中志》也说“ 不知新旧《永乐大典》二部，今又见贮于何处也？ ”刘为内臣，熟悉明宫秘闻，连他也不知正本下落，只能说明“ 毁于明亡之际 ”的看法是一种推测而其四，毁于清朝乾清宫大火说。据《鲒埼亭集外编》载：雍正年间，《永乐大典》副本由皇史宬移藏翰林院，学者全祖望在翰林院看到了副本，并发现有缺，于是猜测正本下落说：“ 乃知其正本尚在乾清宫中，顾莫能得见者。……予尝欲奏之今上，发宫中正本以补足之，而未遂也。 ”到了清朝末年，缪荃孙不但承袭了正本藏在皇宫内的乾清宫之说，而且还进一步发挥说道：“ 嘉庆二年（1797 年），乾清宫一场大火，正本被烧毁了。 ”这在《艺风堂文续集》中有明确记载。从此，《永乐大典》正本被毁于乾清宫大火说便正式流传开来。不过，有的学者指出这种说法是没有根据的，不足信。因为乾隆九年至 40 年间（1744—1775 年），清政府曾对宫中藏书作过一次清理，所有善本典籍全部集中在乾清宫旁边的昭仁殿，编成了《天禄琳琅书目》。《永乐大典》是书籍中的“ 庞然大物 ”，有 1 万多册，如果正本在乾清宫中，是极易被发现的，现在《天禄琳琅书目》中未将《大典》编入，就证明正本当时并没有藏在乾清宫中，又据《办理四库全书档案》记录，乾隆年间编辑《四库全书》时，因为要从《永乐大典》中辑录佚书，由于副本有缺，为此

宫里宫外都寻找过《永乐大典》正本，但没有结果。有人怀疑在康熙年间修书时，徐乾学、王鸿绪、高士奇等人在书局呆了很久，可能取走查阅而未能交回，于是帝令两江总督高晋、浙江巡抚三宝到徐、高两家查访、问询，结果毫无收获。从这两件事来看，正本藏在乾清宫是极不可能的，至于被毁于大火之说，更是站不住脚的。

可见，由于史籍没有明载《永乐大典》正本的下落，后人在此问题上又多加推测、臆断，所以正本究竟哪儿去了，始终未明。要揭开谜底，看来只能依赖于考古发现了。

（俞爽勋）

《康熙字典》字数有多少？

成书于康熙五十五年（1716 年）的《康熙字典》，是我国当时收字最多的一部字典。在两百多年后的今天，这部字典对于我们学习古汉语仍有很大的作用。但是，对于这一部字典所收的字数，据有关资料记载，说法不一，有的资料之间，字数相差甚大。《康熙字典》到底收字多少？现将各种资料的不同说法综述如下。

一、收字 49030 个。

这种说法居多。刘叶秋著的《中国字典史略》（中华书局 1983 年版）说：“《康熙字典》共收字四万七千零三十五字……”该段文字的注释说：“清汪汲撰《字典纪字》一卷，对于《康熙字典》的字数曾作详细的统讨。见《古愚老人消夏录》。又陆以湉《冷庐杂识》卷二“字典”云：“字典十二集，二百十四部，旁及备考，补遗，合四万七千三十五字（古文字一千九百九十五，不在此数）。”陆所说“字典”即指《康熙字典》，括号内文字，乃原书以双行小字夹注者，也就是说加上古文字共 49030 字。持这种说法的还有：华中师范学院京山分院中文系资料室编的《中国古代文化常识》（1977 年），中国青年出版社出版、朱天俊和陈宏天著的《文史工具书》（1982 年），1984 年第 10 期《文史知识》，广西人民出版社出版、梁仁居和陈桂芬编著的图书馆专业进修教材《中文工具书知识》，何多源的《中文参考书指南》（1938 年）和王熙元、黄庆萱、许琰辉、张建葆合编的《读书指导》（1977 年），等等。

二、收字 49174 个。

华北师范大学图书馆系符孝佐编著的《文史工具书概说》（1980 年 9 月）说《康熙字典》“增《字汇》之阙遗，删《正字通》之繁冗，增广订正而成，实际上就是这两书的增订本。全书四十二卷，收字四万七千零三十五个，加上重复的古文一千九百九十五字，合计四万九千零三十字”。但是在该文的注释四中又说：“据《汉语大字典》收字组统计，《康熙字典》实际字头为四万六千一百二十八个，加上不作字头的字，共四万九千一百七十四字。”这种说法是《康熙字典》收字最多的一种说法。

三、收字 47043 个。

这种说法见“高等院校文字改革研究会”筹备组编的《语文现代化》第二辑（1980 年）。

四、收字 47035 个。

持这种说法的也较多。中华书局编辑部影印组 1962 年 12 月在《康熙字

典》的“出版说明”中，谈到《康熙字典》的三大优点时说：“收字相当丰富，其有四万七千零三十五个。”还有王力主编的《古代汉语》（1983 年中华书局版）；《辞海》（1979 年版）；王明根、吴浩坤、柏明著的《文史工具书源流和使用》（1981 年上海人民出版社版）；吴小如、吴同宾编著、中华书局出版的《中国文史工具资料书举要》，周秉钧著《古汉语纲要》（1983 年版）。中央电视台“为您服务”节目在介绍《康熙字典》时，也是这种说法。持这种说法的还有台湾华同出版有限公司 1979 年出版的《中文大字典》。

五、收字 47022 个。

这种说法是陈嘉媛在台湾华文世界教育协进会出版的 1980 年第 27 期《华文世界》的一篇文章中提出来的。

六、收字 42174 个。

这种说法在近人徐珂编著的笔记集《清稗类钞》中有记载。书目文献出版社出版的《清稗类钞选·中外文字比较》一文中说：“我国文字，自苍颉造字至许氏《说文》，其数为九千五百五十三字。此后则历代皆有增加，至《康熙字典》仅得四万二千一百七十四字。”还有艾伟著的《汉字问题》（中华书局 1947 年版）和高树藩编的《正中形音义综合大字典·历代中国文字数递增一览表》（1971 年）都是持这种看法。

这就是笔者所见到的关于《康熙字典》字数不同说法的几种资料记载。按理说，象《康熙字典》这样一部有影响的字典，其收字数应该有一个肯定的具体数字，但是，从资料记载看，竟出现了以上几种不同的说法。我们不能不产生疑问，为什么会出现上述几种不同的说法呢？而且最多之说和最少之说又相差 7000 多字？

（李敏）

十科技博物科技篇

指南针的“始祖”是什么？

“预兆资产阶级社会到来的三项伟大发明”之一的指南针，原理简单，结构也不复杂，但如果你对它的“身世”稍感兴趣的话，就会发现许许多多的谜团。

长期以来，指南针“族史”上最成问题的是：它的“始祖”究竟是谁？产生于何时？最初样式如何？

我们知道，指南针是根据物理学上的磁学原理发明的，它的出现与人们对磁力的发现及磁的指极性的发现是分不开的。明确提出磁石能吸铁的最早记载是公元前三世纪时的《吕氏春秋》：“慈（磁）石召铁，或引之也。”时代相隔不远的《鬼谷子·谋篇》上也有“若磁石之取针”的话。现代磁学告诉我们，地球本身就是一个大的磁体，它的两个极分别接近于地球的南极和北极，所以当我们把磁体支挂起来，无论如何拨动，当它静止时，必然是一端指向北方，一端指向南方的。对于磁体这种指极物性的记录，在公元前3 世纪时的《韩非子》中已有披露：“夫人臣侵其主也，如地形焉，即渐以往，使人主失其端，东西易向，而不自知。故先王立司南，以端朝夕。”所谓“端朝夕”就是正四方的意思。显而易见，我们的祖先至迟在公元前3 世纪已普遍地认识到磁的指南性和吸铁性了。那么磁的吸铁性和指极性最早究竟发现于何时呢？虽然不少学者辛勤探究，但终因文献记载的缺乏和局限，而使它们成为数千年来争论不休的一个谜。

由于磁体的吸铁性及指南性最早发现于何时还不能确切地断定。故如指南针这样的磁指南器最早产生于何时也就自然而然不甚了了。就目前而论，“司南”说占上风。它根据《韩非子·有度篇》：“故先王立司南，以端朝夕”，认为战国时期就有了我国最早的磁指南器——司南。它并且依据《论衡·是应篇》：“司南之杓，投之于地，其柢指南。”考证说：司南是用天然磁石琢成勺形，它的勺底呈球状，将其南极磨成勺子的长柄，然后放在地盘上，盘的四周刻着“八干”（甲、乙、丙、丁、庚、辛、壬、癸）、“十二支”（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）、“四维”（乾、坤、巽、艮）二十四方位，盘子中央有直径5 厘米至10 厘米磨得很光滑的地方用来放勺。使用时，将勺轻拨，使之转动，等勺停下来，它的长柄便指向南方。

但有些细心的学者根据上述史料反问道：不是说“先王立司南”吗？那么这“先王”到底是指何代的先王呢？这不可不谓是对“司南”说的挑战。天然磁石磁性不强，很难想象经琢磨震动后还能指南。同时当时的人很难定出磁石的南北极。如不按南北极方向制勺，则勺纵有磁性也不会指南。为什么要制成勺形，而不能制得更简单些呢？这就是“指南鱼”说的主要观点。此外，他们认为，除《韩非子》、《论衡》二书有“司南”的资料外，六朝以前的其他文献均无司南的记载，甚至还把司南与指南车混淆。他们认为目前发现的关于磁性指南仪器的最早明确记载是北宋曾公亮著的《武经总要》中的“指南鱼”。这是一种用薄铁叶剪成的二寸长的鱼形物，通过粹火、磁化等手段而赋予磁性，“用时置水碗于无风处，平放鱼在水面令浮，其首常

南向午也”。

无论是“司南”说，还是“指南鱼”说，都各言之有理。但如果说最早明确记载磁性指南仪器的是《武经总要》，似乎是过于保守了。究竟孰是孰非呢？或者说还有没有第三种可能呢？这尚有待于矢志于此的学者和读者，从浩瀚的文献中去发掘，另外，也有待于考古的新发现。

从指南针发展史来看，它的大发展是与人造磁体的出现分不开的。那么，人造磁体又是何时“诞生”的呢？西汉时的《淮南子·万毕术记》中记载：“取鸡血与针磨捣之，以和磁石，用涂棋头，曝干之，置局上，即相拒不休。”但这是否是最早出现的人造磁体呢？那还是一个问号。

此外，通常都认为北宋沈括的《梦溪笔谈》是最早记载指南针的，“方家以磁石磨针锋，则能指南”。《梦溪笔谈》还详细地介绍了指南针的4种装制方法：水浮法、指甲旋定法、碗唇旋定法、缕悬法。然而新近出版的《中国史稿》第五册写道：北宋仁宗庆历元年（1041年）《茔原总录》提到，要定四正的方向，必须取丙午方向的针，等到针摆动停止时，中而格之，才能得到正确的方向。这样，便将指南针的记载推前了几十年。

最初的指南针没有方向盘，但不久后人们便给浮式指南针加上固定有二十四向的圆形方位盘，这就是水罗经盘。只要看一下磁针在方位盘上的位置，便能定出方向来，这无疑是指南针发展史上的一大进步。有关罗盘的记载，目前所知，最早见诸南宋曾三异的《因话录》，但罗盘最古记载这顶桂冠是否非《因话录》莫属呢？下结论似乎还为时过早。亲爱的读者，你有兴趣探一探指南针“身世”的迷宫吗？

（后志刚）

造纸术始于何时？

造纸术是我国古代四大发明之一。但究竟谁是纸的发明者呢？人们通常回答是：东汉的蔡伦。其依据是范晔的《后汉书·蔡伦传》：“（蔡）伦乃造意用树肤（皮）、麻头及蔽布、鱼网以为纸，元兴元年奏上之。帝善其能，自是莫不从用焉，故天下咸称‘蔡侯纸’。”这里范晔使用的“造意”一词，包含有发明创造的意思。因此人们往往把蔡伦向汉和帝献纸的公元105年作为纸的诞生时间。

《后汉书》关于蔡伦造纸的说法与其他古文献记载有很大出入，关于蔡伦事迹的最早历史记载，当推东汉时官修的国史《东观汉记·蔡伦传》。它是曹寿、延笃等人于东汉桓帝元嘉元年所撰。这距蔡伦之死不到30年。《东观汉记》一书在隋唐时代尚存，宋元以后方失佚。今传本是后人所辑录，已失原书之真。查隋代虞世南《北堂书钞》（卷一〇四）、唐代欧阳询《艺文类聚》（卷五十八）、徐坚《初学记》（卷二十一），引原书《东观汉记·蔡伦传》，均作：“黄门蔡伦，典作尚方作纸，所谓‘蔡侯纸’也。”原书只说蔡伦主管（即“典”）少府所属尚方造纸，根本没有蔡伦发明纸的意思。

蔡伦于公元75年入宫为宦官，历任小黄门、中常侍、尚方令、龙亭侯、长乐太仆，最后于公元121年因卷入宫廷内讧而服毒自杀。故所谓蔡侯纸实出于尚方内众工匠之手，而决非身为尚方令的蔡伦所亲制。封建时代将蔡伦奉为“纸神”，建祠修庙，焚香祭祀，自然是神化了蔡伦。但贬低蔡伦在造纸史上的历史作用也是不对的。尚方令蔡伦组织尚方扩大造纸原料来源，制

作价廉物美的良纸，以代替旧书写材料竹简和嫌帛。他不愧为历史上杰出的科学家。

然而，近代西汉麻纸的发现，给东汉蔡伦造纸说以巨大的冲击。已故的考古学家黄文弼于 1933 年在新疆罗布绰尔古烽燧遗址掘得一片西汉中叶的古纸。从外观看为粗糙的麻纸，大小为 4×10 厘米（报道误为 40×100 厘米）。可惜此片古纸当时未作分析化验，后又毁于 30 年代战火，现仅存此照片。

1957 年 5 月西安市东郊灞桥又出土一叠西汉前期古纸，呈米黄色，质地粗糙，已成碎片，最大的一块长宽为 10 厘米。纸上有明显的布纹，并附着绿色铜锈老斑。经反复检验，其主要原料为大麻，夹杂少量苎麻。它是世界上现存最早的植物纤维纸，现陈列在陕西省博物馆和中国历史博物馆。但也有少数学者认为它不是考古工作者按科学方法发掘的，对它是否为汉纸表示怀疑。

1973 至 1974 年，甘肃汉居延遗址又发掘出两张西汉后期的麻纸。它再次证明了造纸法是西汉劳动人民的创造。迄今为止出土的西汉古纸数量不多，并且纸都作为杂用。目前尚未发现西汉用于书写的纸张。因此发掘更多的西汉古纸，成为解开造纸术起源之谜的关键。除以科学方法考古发掘外，尚应重视对古纸的分析化验工作。

学术界关于造纸术起源的分歧，还在于对古籍中关于造纸的主要记载看法不同。先秦文献中并没有出现“纸”字。最早解释纸字含义的是东汉许慎的《说文解字》。它倡导最初的纸是以丝絮为原料，按漂絮原理而制成的说法。而也有学者认为絮纸没有强度，从技术上否定用丝絮造纸的可行性，因此关于造纸文献资料的搜集、考证，并与考古发掘相印证，仍然是很重要的。

（王庆余）

注：据《新民晚报》1991 年 12 月 21 日转摘《人民日报》报道：从 1990 年秋季开始，甘肃省文物考古研究所对汉代敦煌郡悬泉置遗址连续进行了两个年度的考古发掘，获得了大量珍贵的文物。悬泉置遗址出土的各类遗物达 17650 件，其中弥足珍贵的简牍即达 1500 余枚。特别与简牍共存的西汉宣帝至哀帝时期（公元前 713——1 年）的 20 余张书写墨迹的麻纸的出土，可能突破传统的东汉蔡伦造纸说。并从一个侧面反映了甘肃是最早发明并使用纸的地区之一。

（施宣圆）

何为世上最早的雕版印刷品？

雕版印刷术是我国古代四大发明之一，它的出现，摆脱了人工誊抄书籍的局面。然而，雕版印刷术究竟产生于何时？学术界众说纷纭，莫衷一是。

概括地说，有汉、东晋、六朝、隋、唐、五代、北宋 7 种说法。雕版印刷的出现是我国历史上印章与拓石结合的结果。所谓拓石就是用纸在刻有文字的石碑上拓印。人们用坚韧柔软的白纸，先用水浸湿，贴在石碑的文字上，然后用碎布、帛絮扎成的小槌子，在纸上轻轻地均匀捶拍，再刷上一层墨汁，略干后揭下纸张，就成了黑底白字的读物。印章则是人们所熟悉的。值得一提的是，东晋时有一块四寸见方的印章，上面刻有 120 多字的道教符咒，简直象一篇短文。印章多用阳文，结果是白底黑字，既清楚又好看，但印章的面积小，刻印的字数有限。拓石则一次可拓印很多字，面积比印章大，不过因碑文多用阴文，产品多为黑底白字，不够清晰，不利于阅读。倘若印章与拓石二者能相互取长补短，岂不完美？雕版印刷术的发明者正好完成了这一

使命。汉代纸的发明，四、五世纪间烟杲墨的出现，则为雕版印刷提供了物质条件。因此，汉、东晋两种看法可以排除。另外，根据现有的史料与已发现的实物，五代与北宋两种说法基本可以否定。

历史上曾经有人把五代的冯道尊为雕版印刷的创始人。《旧五代史》记载：“时以诸经舛缪，（冯道）与同列李愚委学官田敏等，取西京郑覃所刻石经雕为印板，流布天下，后进赖之。”明朝陆深的《金台纪闻》云：“后唐明宗长兴三年，令国子监校定九经，雕印卖之，其议出于冯道。此刻书之始也。”五代年间，后唐宰相冯道，发现以往的刻印多为佛、道等家的著作，认为儒家经典对于封建统治阶级来说更为需要。于是建议后唐明宗下令刻印，并由当时最高学府国子监校定。从后唐长兴三年（932 年）至后周广顺三年（953 年）止，共花费了 22 年，方才完成儒家九经的刻印任务。通常所指的监本就始于此。这是我国历史上第一次大规模用雕版印刷术刻印书籍。冯道确实对印刷术起了很大的推动作用，但不应当把他误认为印刷术的发明人。

由此可见，雕版印刷术出现在六朝、隋、唐三代的可能性较大。从已有研究成果来看，关于唐代尤其是唐初之说的根据较多。唐朝元为白居易诗集作说：“而乐天（即白居易）《秦中吟》、《贺雨》、《讽谕》等篇，时人罕能知者。然而二十年间，禁省观寺、邮候墙壁之上无不书，王公妾妇、牛童马走之口无不道。至于缮写模勒，炫卖于市井，或持之以交茗酒者，处处皆是，……长庆四年（825 年）冬十二月十日。”模勒便是模刻，炫卖就是在街上叫卖，还可以拿刻印的白居易诗来换茶换酒。当时外国如朝鲜、日本都抢着购买白居易诗，元所描写的流行盛况绝非言过其实，可见 9 世纪初印刷术的应用已扩大到人民所爱好讽咏的诗歌了，渐渐地又从刻印诗歌推广到刻印日历。唐文宗太和九年（835 年），官拜东川节度使的冯宿上奏云：“剑南、两川及淮南道，皆以版印历日鬻于市。每岁司天台未奏颁下新历，其印历又满天下，有乖敬授之道。”（见《全唐文》卷六百二十四）冯宿的奏章说明，在当时四川、淮南每年印制的私历满天下。从以上二则史料可知：唐中后期的雕版印刷术己在全国普遍推广使用，当然它的初创时间尚需向前追溯。

1900 年在甘肃敦煌千佛洞，发现了一册印刷的《金刚经》。其末尾写道：“咸通九年（868 年）四月十五日王玠为二亲敬造普施。”这是目前世界上最早有明确日期的印刷物。《金刚经》成卷子形，长约 16 尺，由 7 个印张粘接而成。卷首为一幅反映释迦牟尼对弟子说法的故事的画。其余部分为《金刚经》的全文。有位学者在对实物分析后指出：“这书雕刻非常精美，图文都浑朴凝重，刀法纯熟，足以证明这是刊刻技术已达高度熟练程度时的产物。”与《金刚经》先后或同时发现的还有唐僖宗乾符四年（877 年）历书的残片和民间私历中和二年（882 年）历书的残片。这就说明：《金刚经》并非印刷术刚发明时的传世物。

日本现存有四种印本《陀罗尼经》，当时藏在小木塔里，分配给各寺院，每卷长约 18 寸，高约 1 寸，有 35 行，每行 5 字，相传为 770 年（日本宝龟元年）所印造。印刷术不是日本人所发明，这已成定论。许多学者认为，宝龟本《陀罗尼经》是中国印刷术传播到日本的结果，或者认为这是中国人前往刊刻而成的。无论哪一种说法，都说明宝龟本《陀罗尼经》的刊刻同中国有关，反映了中国的印刷术在 8 世纪时已很普遍了。

1966 年，在南朝鲜东南部庆州佛国寺释迦塔内，发现了我国汉字译本《无垢净光大陀罗尼经咒》。据外国专家研究，它是在 704—751 年间刻印的，相当于唐朝武后长安四年至玄宗天宝十年。它比咸通本《金刚经》又提前了 100 多年。这是迄今为止世界上现存的最早刻本。

根据明邵经邦著的《弘简录》记载：唐长孙皇后生前曾编写《女则》一书，宣扬封建伦理道德。贞观十年（636 年）长孙皇后离世，唐太宗曾下命令刊行《女则》。有些研究者据此认为，印刷术的发明应早于贞观十年，否则唐太宗不会下令刻印发行此书。遗憾的是《女则》没有传世，因此尚未得到实物的印证。

学者的辛勤研究，使印刷术发明的时间不断往前推，当然欲知雕版印刷术最早出现的确切时间，还需要对历史文献作进一步发掘，尤其需要有更新的文物发现。

（应岳林）

马钧如何改革“旧绫机”？

马钧是曹魏时期陕西扶风（今兴平）人。根据《三国志·方技传》裴松之注记载：“时有扶风马钧，巧思绝世。傅玄序之曰：‘马先生，天下之名巧也。……旧绫机五十综者五十蹑，六十综者六十蹑，先生患其丧功费日，乃皆易以十二蹑。其奇文异变，困惑而作者，犹自然之成形，阴阳之无穷’。”这位古代的技术革新能手，究竟是怎样把旧绫机化繁复为简便，并使之仍能织出各种多变的花纹图案？这是科技史界的学者感到关注而又困惑不解的问题。人们提出不同的解释和推测，但无法取得一致的意见。

首先，对文献上“综”和“蹑”的解释以及旧绫机的形制，有着两种不同的看法。中国古代的提花织机，主要有多综多蹑机和束综提花机两种类型。多综多蹑机是用踏脚板控制综框，从而使经线提升；束综提花机用手提线束来使显花部分的经线提升。夏鼎认为旧绫机属于束综提花机。他撰文指出：“这里的‘综’，当是‘提花线束’的形式，不是长方架子的‘综框’形式”，而蹑“为一般用以举起花综的设备”，“因为脚踏板决不可能多到如此地步，五六十片脚踏板非但无法工作，并且脚踏的添置原是为了使坐织的织工腾出双手做投梭打筘的工作，如果添设了这样多的脚踏板，便失掉它的使用意义了”。（《我国蚕桑丝绸的历史》，《考古》1972 年第 2 期）1979 年，正在从事蜀锦研究的胡玉瑞等在四川双流县农村发现一种传统提花织机——当地叫做绫织机、辫织机或丁桥织机——用 30 根踏脚 30 片综可以织花边等织物，而且解放前还曾用 70 片综 70 根踏脚织造绫锦。他们认为，旧绫机完全可能与丁桥织机一样，是一种多综多蹑机；文献上的“综”指综框，“蹑”即踏脚。这种看法，得到比较广泛的支持。

其次，关于马钧改革旧绫机的方法，也有两种设想。一种是孙毓棠在《战国秦汉时代纺织技术的进步》一文中提出的。他认为，旧绫机是多综多蹑机，马钧改革后成了束综提花机，即把提花的任务由综框转给了束综。胡玉瑞等同意孙的观点，并提出马钧新绫机的 12 综 12 蹑，大概是指专管素综运动的综框及其踏脚。另一种设想是 1980 年周启澄提出的“组合提综法”。文献记载马钧将 60 蹑变为 12 蹑，但并没有说把综框数也减少到 12 片。因此，他认

为马钩改革的诀窍是设法用 12 条踏脚来控制 60 片综框。周的复原方案是用两条踏脚循序控制一片综的运动，那么由 12 中任选 2 可得组合数 66，“即用十二条踏脚可以控制六十多片综”。（《对三国马钧改革提花机的猜测》，《中国纺织科技史资料》第 3 集）这有点像十个天干和十二个地支配合起来能形成六十花甲一样，真可谓“自然之成形，阴阳之无穷”了。他绘图表明了这种方案的吊综和挽线联结法，并且分析了大量属于汉魏时期的出土提花丝织物，认为其中大多数都可以用这种方法生产。周的设想，为《中国纺织科学技术史（古代部分）》和《中国大百科全书·纺织》所采用。

以上两种观点，究竟孰是孰非，目前尚无定论。第一种观点的主要缺陷在于：一般认为束综提花并非马钧所发明，而且，束综提花机前另置十几片综框也被认为是比较晚近的事。周的设想虽然巧妙，但还没有发现可以与之相印证的文字记载或图象实物。既然如此，则不能忽视第三种假设出现的可能。

（包铭新）

机器人是中国首创的吗？

世界上最早的机器人是哪个国家发明的？海内外学者各执己见，有力主印度说的，也有坚持中国论者，学者们旁征博引，相互诘难，争论颇为热烈，迄今尚无定论。

力主印度说的大都为海外学者。他们的论证依据是佛典《生经》卷三《佛说国王五人经》中佛陀在说法时讲过这样一则故事：“时第二工巧者，即以材木，作机关木人，形貌端正，生人无异，衣服颜色，黠慧无比，能工歌舞，举动如人……国王闻之，命使作技。王及夫人，升阁而观，作技歌舞，若干方便，跪拜进止，胜于生人，欢喜无量。便角盻眼色视夫人。王遥见之，心怀愤怒，促敕侍者，斩其头来，何以盻眼视吾夫人”。工匠“白王言，愿自手杀，勿使余人，王便可，则拨一肩榻，机关解落，碎散在地。王乃惊愕，吾身云何盻于材木，此人工巧天下无双，作此机关，三百六十节，胜于生人，即以赏赐亿万两金”。佛陀生活在公元前 600 余年的印度，这个机关木人当然是最早的机器人。

国内学者则坚持中国说。他们引述《列子·汤问》中的下述故事：周穆王西游归国途中，有僵师献“所造能倡者，穆王惊视之，趣步俯仰，信人也。巧夫颔其首，则歌合律，捧其手，则舞应节，千变万化，惟意所适。王以为实人也，与盛姬内御并视之。技将终，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲诛偃师。僵师大慑，立剖散倡者以示王，皆傅会革，木、胶、漆、白、黑、丹、青之所为。王谛视之，内则肝、胆、心、肺、脾、肾、肠、胃，外则筋骨、支、节、皮、毛、齿、发，皆假物也，而无不毕具者。全合复如初见，王试废其心，则口不能言；废其肝，则目不能视；废其肾，则足不能步，穆王始悦而叹曰：‘人之巧乃可与造化者同功乎？’”学者们认为：周穆王即位于公元前 1001 年，逝世在公元前 947 年，早于佛陀 300 多年，中国理所当然地摘取了机器人首创的桂冠。

有人提出疑问说：两千多年前的印度和中国，尚处在文化落后时代，怎有可能出现先后两个机器人，是否系作者虚构捏造。论者解释说：中印两国祖先的聪明才智是无比惊人的，自古就有许多促进人类文明的划时代创举。

佛陀发现“一滴水中八万四千虫”的细菌学说，黄帝发明指南针，张衡创造候风地动仪，其精密灵敏为当今世界科学工作者所普遍赞颂，所以，中印两国的古代思想宝库中出现这样两个机器人的天才创造，在情理上是完全可能的。

但是，也有人质疑问道：《佛说国王五人经》与《列子》中的两个机器人的故事，除了文字相异以外，其奇特的构思与诡橘有趣的内容如出一人之手，这种惊人的相同之处是偶然的巧台，还是有意的承袭？如是承袭，又是谁受之于谁？这样又形成了扑朔迷离的新的谜题，促使学者们进行进一步的深入讨论，引出了两种绝然不同的意见。

一种意见认为：《佛说国王五人经》中的机关人故事，是译者竺法护来华之后，为了弘法的方便，汲取了《列子》中僵师故事渲染而成的。此说受到批驳说：佛经中出现伪品，确属事实，著名佛学家吕微先生在其编注的《新编汉文大藏经目录》中的附疑伪目中，仅经、密二藏即有伪经二十四部七十卷之多，但伪造的目的，或由于封建帝王为护维并巩固其统治（如武则天的《大云经》），或农民起义领袖为号召群众扩大队伍（如《弥勒现生经》），也有外道为迷蒙信众（如《高王经》）等等，但这些伪造目的对竺法护来说，都不能对号入座。稽诸历史，竺法护法师，音译昙摩罗刹，原籍月氏，世居敦煌郡（今甘肃敦煌），幼年即从师游历西域各国，精通各地语言，在当地声望极隆。晋武帝泰始二年（公元 266 年）至愍帝建始元年（公元 313 年）先后在长安、洛阳等地悉心翻译佛经，备受朝野钦敬，是历史上著名的高僧和翻译家。他戒行精严，于戒律丝毫无犯，决不敢违犯妄语根本大戒而伪造经文的。专家们曾考证过他生平翻译的 175 部佛经，译笔谨严，完全忠实原经，绝无杜撰虚构的痕迹，因之工匠故事伪造之说，不攻而自破。

另一种意见则认为《列子》是承袭佛经而敷演成僵师故事的。据考证，《列子》是战国人列御寇所作，早已佚亡。传世的《列子》是与竺法护同时的西晋人张湛编纂的。张把已作托名列御寇所著，出发点已不纯正，其内容大都是抄录先秦的某些材料而成，有的还显然受到佛家思想的影响，因之可以断定偃师故事是承袭佛经而来。由于今本《列子》辞藻华丽，其大部分内容反映了魏晋时期门阀士族地主阶级的腐化颓废世界观，因此在今天仍有一定的史料和文学价值。

也有学者以审慎的态度说，以上两说，仅是主观的分析猜测之说，缺乏客观的事实根据。由于印度政治形势的变化，佛教在印度早已衰败，梵文佛经丧失殆尽，今天已无从看到《佛说国王五人经》的梵文版本，而古本《列子》也因失佚而难窥其貌，所以究竟是谁承袭于谁，不必早作结论。随着中外文化交流的不断扩展和藏学研究的深入进展，可能在东南亚各国和藏文佛经中发现《佛说国王五人经》，到那时谁承袭谁以及谁是机器人的首创者即可不辩而自明，这是要仰仗佛教和历史考古界的共同努力的。

（董健身）

何时开始使用铜镜？

镜子是人们日常整容的必需品，几乎家家都有，人人都用，可是在几千年前，人们要梳洗整容，却非易事。只能在河流旁边，水井之上，临水倒映，才能看见自己的影子。后来人们用铜盆盛水照影，这铜盆便称为鉴。再后，

觉得铜鉴盛水照影还不方便，于是就把青铜铸成平面，代替原来盛水的水平面，然后磨光，而鉴外的花纹，就演变成镜背的花纹了，这就是最早的镜子。所以后来的镜，也有叫鉴的。如清代冯云鹏、冯云鹓编的《金石索》卷六，有“镜鉴之属”。唐太宗李世民曾说：“以铜为鉴，可正衣冠；以古为鉴，可知兴替；以人为鉴，可明得失。”可见古代镜鉴二字是通用的。

中国铜镜始于何时呢？至今尚无定论，不过，学术界普遍认为在战国时期就开始有铜镜。

考古学界老前辈梁思永，30 年代曾主持河南安阳侯家庄商墓的发掘，发现“圆形片”，背有钮。梁思永推测它是铜镜，但因孤证而被否定。1957 年在河南陕县上村岭虢国墓中，发现我国较早的属于西周晚期到春秋早期的 3 面铜镜。70 年代，在安阳小屯妇好墓内又发现 4 面铜镜，形制与安阳侯家庄出土的相仿，于是证实了梁思永的论断。这样，铜镜的年代，就由战国上推到 3000 年前的商代。随着祖国社会主义建设的蓬勃发展，地下宝藏不断被人们所发现。70 年代，在甘肃省广通县齐家坪和青海省贵南县尕马台发现了新石器时代晚期齐家文化的铜镜，这样中国铜镜的历史就提前到 4000 年前了。

我国铜镜的铸造，早期一般是素面无纹的。到战国以后，多数镜子的背面都有精美的装饰图案。每个时代有其特征。如战国镜可分两类：一种镜身较厚实，边沿平齐，用蟠虺纹为主题；另一种镜身材料极薄，边沿上卷，图案花纹分两层处理，一般是在精细地纹上再加各种主题浮雕，如山字形规矩纹等。有的战国铜镜埋藏地下已有二千三四百年，但保存完好，出土时一点没有生锈，镜面黑光如漆，可以照人。根据西汉《淮南子》一书所述，是用“玄锡”作为反光涂料，再用细毛呢摩擦而成。后来的磨镜药是用水银作成的，玄锡就是水银。可见战国时人们已掌握了烧炼水银的新技术。当时铜镜的制作，还有鎏金、金银错、镶嵌等。

到汉代。铜镜的应用范围日益广泛，图案花纹也更加丰富。铜镜开始普遍铸有铭文，如“长宜子孙”、“长宜高官”等吉祥语。常见的花纹是蟠螭纹、星云纹、四种规矩纹等。四种指苍龙、白虎、朱雀、玄武的方位神。汉镜铭文多为七言韵语，表示对人们平安幸福的祝愿。如“尚方御镜大毋伤，巧工刻之成文章。左龙右虎辟不祥，朱雀玄武顺阴阳，……长保二亲乐富昌，寿敞金石如侯王”。西汉还有一种小型平边镜子，镜身稍微厚实，用“见日之光，长毋相忘”八字作铭，每字之间用云纹作图案，反映了西汉时期，社会上已开始用镜子作为男女间爱情的表记，生前相互赠送，作为长久纪念；死后埋入坟墓，还是生死不忘。汉镜中还有东王公、西王母、伍子胥等车马人物镜，采用浮雕手法，立体感很强。

西汉中期还创造出一种透光镜，光线照在镜面，却能把镜背的花纹，清晰地反映在墙上。这种透光镜的现象，在 1000 年前的北宋科学家沈括著的《梦溪笔谈》里已有具体记述，但是为什么能透光的原理，近代科学素称发达的英国、日本等国，研究了一二百年，始终未能成功。日本还称这种铜镜为魔镜。上海博物馆藏有汉代透光镜，根据周恩来总理的指示，在有关科研单位的通力合作下，经过 10 多年的努力，终于揭开了透光镜的千古之谜。

唐镜和其他工艺一样，反映了唐代经济文化的繁荣昌盛，尤其是在唐玄宗开元、天宝全盛时期，铜镜定为贡品。唐镜中特别加工精美的金银平脱花鸟镜、嵌螺甸镜等多为此时产生。还有镀金、贴银、嵌玉等工艺。唐镜除圆形方形外，大量出现葵花形、菱花形。唐镜镜身厚实，合金比例，银锡成分

增多，颜色净白如银。大的直径超过 1.2 尺，小的仅如一般银元大小。并且创造出有柄镜。题材纹饰反映了唐代文化昌盛与对外经济交流的结果，图案有宝相花、串枝葡萄、鸟兽蜂蝶等，融合了外来文化。由于统治者宣扬道教思想，神仙因之流行，在唐镜图案中也得到了反映，如嫦娥奔月、真子飞霜、八卦镜等。唐翰铜镜的华丽图案，在中国铜镜工艺发展史上，达到了一个新的高峰。

安史之乱以后，唐朝趋于衰落，铜镜铸造也受到影响，从此一蹶不振。到南宋时，一般家常用镜，多注重实用，而不尚花纹，通常多素背无纹。到清代乾隆以后，铜镜逐渐被玻璃镜所取代，从此铜镜退出了历史舞台。

流传至今较早的一幅晋朝大画家顾恺之《女史箴图》，绘有一女子在给一男子梳弄发髻，前面镜架上挂着一面铜镜，镜背布满花纹，中有钮、钮下有孔，可以绶带悬挂。其旁是盛装梳洗工具的漆奁，这是至今流传下来的我国最早使用铜镜的绘画，从中可以看出古代人们的社会风俗、服装用具等等，给人以直观的示范。

我国铜镜的开始使用，解放前认为是在二千三四百年前的故国时期。随着我国考古事业的不断发展，上推到 3000 多年前的商代。但也有人认为可以推到 4000 年前的新石器时代的齐家文化时期。而后一种说法不易被人接受。认为证据还不够充分。总之。铜境究竟何时使用，还有待于地下文物的不断发现

（蔡继福）

勾股定理是谁发现的？

描述直角三角形三条边关系的定理由古代人们在测量实践中总结而得，在中国、埃及、巴比伦的文化遗迹中均有所记载。我国古称直角边为“勾”与“股”，斜边为“弦”或“径”，因而将这条定理称为“勾股定理。这条定理是谁首次在理论上阐明的？

西方数学史家通常归功于古希腊哲学家毕达哥拉期，并称之为“毕达哥拉斯定理”。不过。即使在西方，历来也有不少学者对此存疑。因为毕氏及其门徒搞秘密结社，“作而不述”，秘而不宣，后来分裂为科学派和宗教派，人们才通过柏拉图、希罗多特斯等人的著作间接知悉毕派的活动。英国学者贝尔纳在其名著《历史上的科学》一书中指出：“但可怀疑的是，毕达哥拉斯数学里究竟有多少属于他自己的。肯定地，他的著名的直角三角形定理曾是埃及人所十分熟悉的实用法则，而巴比伦人还制成长篇的毕达哥拉斯三角形表。”

相传毕达哥拉斯生于公元前 585 年。然而。按我国现存最古老的算书《周髀算经》《以下简称《周髀》）的记载，早在公元前 11 世纪西周开国时代，有个名叫商高的“大夫”已经明确指出了“勾三股四径五”的关系。比毕达哥拉斯要早 500 年！

“髀”原义为股骨，这里指的是古代测量日影的表尺；“周髀”则意为记载从周代传下来的一些天文测量算法。汉唐时代，《周髀》一直被列入《算书十经》之首。该书分上下两卷，是“盖天论”的代表作。全书以西周开国功臣周公与商高的一段对话开始。这段对话生动地描绘出一位贤明谦恭的政治家和一位渊博睿智的学者的鲜明形象，至今读来饶有兴味。

周公先问商高，听说他精通数学，古时候伏羲氏测天制历，而天无台阶可攀，地难尺寸度量，请问数从何而来？商高回答说是通过测量计算而得出的。而测量工具“矩”是将一条木头按三、四、五比例分为三段做成的直角三角形。“折矩以为勾。广三，股修四，径隅五”。“故禹之所以治天下者，此数之所生也”。周公又“请问用矩之道”，商高详细讲解了各种用矩测量的方法。最后周公叹服地说：“善哉！”

这段对话不仅揭示了勾股径的关系，而且充分体现了中国古代数学的特点：形与数结合，理论与应用结合。

如果说，商高仅得到“三四五”这一勾股定理的特例，那么在《周髀》卷上之二中，通过另外两个人陈子与荣方对如何测量太阳到地球距离的讨论，进一步得到“若求斜至日者，以日下为勾，日高为股，勾股各自乘，并而开方除之，得斜至日”，这已经是勾股定理的一般形式了。

《周髀》的上述记载是否可靠？历来无定论。

首先，对《周髀》本身的成书时代存在不同看法。该书卷上之三提到过“吕氏”，据认为是吕不韦，可见成书不早于秦始皇时代。而为《周髀》首次作注的是后汉人赵爽。另外，蔡邕在其著作《表志》（已失传）中也引用过《周髀》，故此书成书不迟于汉末。目前多数专家认为“它成书的年代当不晚于公元前一世纪。”（杜石然《中国古代数学名著简介》）不过，历来也有不少人认为，尽管最终成书在汉末，主要内容却取自周代的数学天文书籍。南宋鲍瀚之在《周髀算经跋》中甚至说“其书出于商周之间”。西方数学史家持此论者也不乏其人，如史密斯的《数学史》和伊夫思的《数学史导论》即从此说。

人们注意到，在《汉书·艺文志》中并未列入《周髀》，究竟当时此书还未诞生，还是经过秦始皇焚书流落民间而失传，还是班固认为此书不重要而忽略？人们还注意到，《汉书·艺文志》中载有 18 种历法，22 种天文学书籍，可惜均已失传。它们是否与《周髀》名异而实同？或者包含了《周髀》的主要内容？

更有价值的问题是，商高和陈子、荣方其人其语是否子虚乌有？因为在先秦史籍中未见记载。如果说商高是周公同时代人，那么陈子和荣方更难考证。赵爽认为陈子“是周公之后人”，并推断他生活在周成王之后；近人章鸿钊则认为他是公元前六七世纪的人，比毕达哥拉斯也要早些。

根据考古发现及其他史籍记载，周代的天文测量历算达到《周髀》所描述的水平完全可能。《周札》卷十《地官·大司徒》有如下记载：“正日景（同“影”）以求地中，日南则景短，多暑；日北则景长，多寒”，“日至之景尺有五寸，谓之地中”。而《周髀》说：“立竿测影……法曰：周髀长八尺，勾之损益，寸千里。”两者何其相似。曹魏著名数学家刘徽在《九章算术注》的序中指出，周代设有“大司徒”职，任务之一就是在夏至日立表观测日地距。至今河南登封县还有周代观景台遗址。《周髀》中周公称商高为“善数”的“大夫”，说明商高完全可能是主管天文测量和历算的官员。《周髀》中荣方对陈子说：“今者窃闻夫子之道，知日之高大。光之所照，一日所行，远近之数，人所望见，四极之穷，列星之宿，天地之广袤。夫子之道，皆能知之。”可见陈子也是精通天文历算的学者。顺便指出，大约也在公元前 6 世纪，被西方誉为“测量之租”的塔利斯曾利用日影测量金字塔高，埃及王惊叹不已。其实金字塔在地面，既可走近，又能攀登，与陈子测

日高相比，真是小巫见大巫了！

（向隆万）

风筝的发明权应该归谁？

不少外国专家、学者评论说：凤筝是中国传统文化不可分割的一部分。英国著名学者李约瑟在《世界科技》一书中把风筝列为中华民族向欧洲传播的重大科学发明之一；美国华盛顿国家航空和空间博物馆中明确记载：“最早的飞行器是中国的风筝和火箭。”这充分说明，中国是世界上最早制作风筝的国家。国外多以“飞唐”、“飞龙”誉之。

风筝，是一种以线牵拉，借助风力升空的玩具，我国北方称为“纸鸢”，南方称为“鹞子”。后来不断改进，在纸鸢头上装有竹笛或琴弦，微风一吹，便发出古筝奏鸣之音，悦耳动听，由此得名为“风筝”。每到阳春三月，风筝高放，五彩缤纷，袅袅飘摇，犹如只只轻盈的蝴蝶、振翅的小鸟在空中争奇斗艳，情景十分有趣。鲁迅先生在《风筝》一文中曾对乡村放风筝时的情景作了一番具体描写：“故乡的风筝时节，是春二月，倘听到沙沙的风轮声，仰头便能看见一个淡墨色的蟹风筝或嫩蓝色的蜈蚣风筝。……但此时地上的杨柳已经发芽，早的山桃也都吐蕾，和孩子们天上的点缀相照应，打成一片春日的温和。”不久前，在上海中山公园举行的首届民俗风情游艺会的中央广场上空，几十只凌云高越、各带巧思的潍坊风筝，组成了一幅绚丽多姿、光彩夺目的美丽图景。的确，在气候宜人的春秋佳日，云淡风轻，人们到郊外旷野去放自己制作的各种各样的风筝，眼看它随风扶摇，高入云霄，不仅是一种赏心乐事，也是一项有益于身心健康的体育活动。

如同许多古老的文化成果一样，风筝首先出现在中国大地的天空上，且问世年代久远。那么，风筝究竟是什么时候出现的？其发明权应该归谁呢？这是一个众说纷坛的问题。

据考证，纸鸢的前身是木鸢，其实是古人所制造的早期飞行器。可惜这种技艺久已失传，古籍上只有片断的记载。有人认为，最早发明风筝的是春秋战国时的鲁班。《墨子·鲁问》篇说：“今输子（即鲁班）削竹木以为鹊（象鹰一样的风筝）。成而飞之，三日不下。”《淮南子·齐俗》称：“鲁般（班）墨子，以木为鸢而飞之，三日不集”，再次肯定了这种说法。《鸿书》则更明确地记载道：春秋时期，鲁国欲攻打宋国，于是“公输般为木鸢以窥宋城”。《意林》卷三也说：“鲁班刻木鸢，飞三日不下”。《抱朴子·释滞》也道：“公输飞木之翩翱。”所谓“木”就是“木鸢”的同义词。可见，如果把木鸢作为中国最早的风筝来看的话，那么，鲁班不仅是中国木工的创始人，而且还是最早制作中国风筝的先驱者。从风筝的产生过程来看，远在古代，人类就向往着飞上天空，向往着挣脱一切羁绊的自由，因而也产生了许多充满幻想的美丽的故事，木鸢的出现正是这种幻想的产儿。从鲁班当时的特殊地位看，以他的手艺是极有可能制作出木鸢这类原始的飞行器的。

也有学者指出，“鹊”与“鸢”有别，说鲁班作“木鸢”不可信。据古文献考证，世界上第一只风筝是墨子制作的。《墨子》说：“斫本为鹞，三年而成，蜚（飞）一日而败”；《韩非子·外储说左上》记载：“墨子为木鸢，三年而成，飞一日而败。”这“鹞”、“鸢”方是中国风筝之雏型。

不少专家对此指出，把“木鸢”说成是最早的风筝。实乃千古错案。“木

鸢”是用木头制作的靠滑翔前进的鸟形飞行器，而风筝则是用纸糊以牵引为动力的飞行器。据此，他们认为风筝实由汉初名将韩信所发明。根据是：(1)宋高承《事物纪原》记载说：“纸鸢俗渭之风筝，古今相传云是韩信所作。高祖之征陈豨也（公元前196年），信谋从中起，故作纸鸢，放之以量未央官远近，欲以穿地隧入官中也。”(2)王三聘《古今事物考》亦有同样记载。又传刘邦与项羽决战时，韩信率大军围楚军于垓下，日夜赶制了一只风筝，派一个身轻的人坐在上面。乘着夜风悄然来到楚官上空，唱起了凄凉哀婉的楚歌，致使楚兵思乡心切，军无斗志，最后一败涂地。这些传说虽不可尽信。但以纸作风筝在汉朝就已出现，却是可能的。若此，则风筝的发明权就该归韩信所有了。

有人指出，古籍所记韩信制作“纸鸢”的文字中都未提到用绳子牵引这个关键问题，因而很难说韩信是风筝的发明者。五代的李邺剖篾扎架，糊纸引线，方最早发明了风筝。《询刍录》说：“纸鸢又名风鸢。初五代汉李邺于宫中作纸鸢，引线乘风为戏，后于鸢者以竹为笛，使风人作声，如筝鸣，俗呼风筝。”朗瑛的《七修类稿》也载：“纸鸢本五代汉隐帝与李邺所造，为宫中之戏者。”这都证明，风筝的真正发明者为五代的李邺。

其实，这种风筝的首创下延到五代十国的观点，恐怕是不确切的，因为远在南北朝时期的萧梁时代，风筝就已经使用于军事方面了。据《独异志》记载：“梁武太清三年，侯景围台城，简文缚纸鸢，飞空告急于外。”这就是说：南北朝时的候景带兵围困梁武帝于台城，军事谋土羊侃给梁武帝想出了一个妙法：在城里放风筝，把讨救兵的告急文书通过空中的风筝送了出来。不久，援兵赶到，梁武帝才被救出重围。而梁武帝太清三年，即公元549年，这比五代十国时的李邺要早整整四个世纪。其实，至少在唐代，风筝不仅用于军事，也成了人们娱乐的高级玩具。风筝上不仅装有弦或笛，有的还把明亮豪华的灯笼带上夜空，那景致无疑是很动人的。从上面的证据来看，说五代的李邺发明了风筝是不确切的，它的真正发明者是谁，至今还是个未解之谜。

大约在18世纪中叶，风筝传到了国外，并和不少国外著名科学家结下了缘分。1752年，美国的富兰克林，在雷雨到来时，利用风筝证实了雷电原是云层中的放电现象，从而揭守了雷电的奥秘，使风筝为科技史上增添了光辉的一页。1915年，在巴拿马国际博览会上，天津风筝艺人魏无素制作的彩绘风筝，荣获了金质奖章。第二年，北京巧手哈长英制作的花式风筝，也获得了银质奖章。北京风筝艺术公司的费宝龄所研制的蝴蝶、燕子、齐天大圣等风筝，曾先后在20多个国家展出，受到了国际行家的赞美和好评。天津著名的杨柳青风筝厂生产的200多种产品，已远销英、美、法以及香港等20多个国家和地区。近年来，我国最大的风筝产地——潍坊所生产的各类特色风筝，更是在国内外市场上走俏。我国古老的风筝，现已风靡全球，当今不少国家兴起了“风筝热”。法国与我国电影工作者还曾合作拍摄过一部电影，片名就叫《风筝》，风筝已经成为各国人民友谊的纽带了。另外。国外现在还盛行“乘风筝飞行”的体育项目：运动员手攀风筝，脚踏滑板，伫立水面，向前快速滑行。

目前，包括风筝的发明权是谁等问题在内的有关风筝艺术的探讨，正吸引着众多的中外学者和一般市民，相信风筝的发明时间、创始人等问题，不久将被彻底弄清。

（俞爽勋）

“本牛流马”究竟为何物？

向为史家乐道的木牛流马究竟是何模样？如果有谁想按图索骥，只照《三国演义》所列制造木牛流马法去复制，这同想制作永动机一样是徒劳的。

《三国演义》第一百零二回描写孔明制作的木牛流马，“宛然如活者一般；上山下岭，各尽其便”。而且将舌头扭转，牛马就不能行动，再扭过来，便又长驱大行，真是奇妙得很。

木牛流马是存在的实物，并非小说家杜撰，最早记载见于《三国志·诸葛亮传》及《后主传》等书：“（建兴）九年春二月，亮复出军围祁山，如以木牛运。”“十年，亮休士劝农于黄沙，作流马木牛毕，教兵讲武。”“十二年春，亮由斜谷出，始以流马运。”但是，由于古代没有留下任何实物与图形，后人无法复制，不知其中机窍到底如何，加上《三国演义》的润色，更使它添上了神秘的色彩。多少年来，人们对木牛流马的解释一直众说纷纭，莫衷一是，概括起来，有以下5种说法：

一、木牛流马是普通独轮推车。

《宋史》、《后山丛谭》和《稗史类编》都说：木制独轮小车，汉代称为鹿车，经诸葛亮改进后称为木牛流马。到了北宋，在沈括《梦溪笔谈》中开始出现了“独轮车”的名称。近人机械工程家刘仙洲也持此见。四川渠县蒲家湾东汉无名阙背面的独轮小车浮雕及同县燕家村东汉沈府君阙背面的独轮小车都再现“木牛流马”的模样。这种小车的形态和构造，因地制宜，略有不同，故各地所称“手推车”、“二把手”，“鸡公车”等，都是指这种独轮小车。

二、木牛流马是四轮车、独轮车。

高承《事物纪原》卷八说：“（诸葛亮始造）木午，即今小车之有前辕者；流马即今独推者是，民间谓之江州车子。”这在《诸葛亮集》、《资治通鉴》里也有些根据，范文澜明确提出这个观点。其确凿佐证是成都羊子山二号汉墓出土的“骈车”画像砖，其右下角有人推独轮小车的形象。“木牛流马”的称呼来历，因为独轮车不用牛马，一个人能推走，为不吃草的牛（木牛）、能流转的马（流马），这正如今人把拖拉机叫做“铁牛”、摩托车叫“电驴子”一样。

但这两种解释也有欠妥之处：独轮车、四轮车机械原理十分简单，何劳“长于巧思”的诸葛亮亲自制作？而且独轮车早在2000多年前就有了，诸葛亮沿用了这种独轮车，还值得史书上大书一笔吗？

三、木牛流马是奇异的自动机械。

此说以《南齐书·祖冲之传》、《太平御览》、《辞源》等为代表，其主要内容是：三国时代，运用齿轮原理制作机械，已屡见不鲜。东汉时毕岚作翻车是利用齿轮转动来汲水的一种装备。三国时韩暨又制造水排，利用水力驱动水轮来灌水。魏国有个马钧，他重造出指南车，又能用水力发动，使木人击鼓吹萧，跳丸掷剑，舂磨斗鸡，变巧百端。而诸葛亮只能制造独轮车，不是相形见绌吗？《南史·祖冲之传》：“以诸葛亮有木牛流马，乃造一器，不因风水，施机自运，不劳人力。”可知祖冲之是亲眼见过木牛流马的，又因木牛流马的启发，他便创造一种机械运行的工具，比木牛流马更胜一筹。

由此可知，木牛流马一定是利用齿轮原理来制作，否则祖冲之不会有兴趣拿它来作参考和对比。可惜的是此论缺乏确凿的论据和实形。

四、不明确指什么东西。

《三国志》、郭沫若主编的《中国史稿》和《辞海》只笼统地说“三国时诸葛亮所创制的运输器具”。

五、是一种具有特殊外形及特殊性能的独轮车。

近人陈从周、陆敬严查检文献根据，勘察川北广元一带现存古栈道的遗迹、宽度、坡度及承重等数据，提出新观点：木牛有前辕，引进时人或畜在前面拉，还有人在后面推。有车轮架，车身长 4 尺，宽近 3 尺。流马不是四轮车，与木牛大致相同，但没有前辕，进行时不用人拉，仅靠推，车身狭长，车形似马。

陈、陆的观点较为接近事实，但总觉有点欠缺。看来木牛流马究竟为何物结论为时尚早。有兴趣的人们，特别是研究中国文化史的专家、学者和四川的同志，不妨试一试，再提出一些新的见解来。

（高建中）

唐代是否已发现氧气？

氧气是人类生存所必需的。它是由谁首先发现的呢？化学史上传统的观点认为：在 18 世纪后半叶，英国化学家普利斯特列于 1774 年，瑞典化学家舍勒于 1773 年，各自独立地发现了氧气。但是，早在 170 多年以前，德国汉学家朱利斯·克拉普罗特（1783—1835 年）就提出了与此不同的看法，他认为：氧气是中国唐代学者“Mao—hhoa”（法语拼音，可音译为“马和”、“毛华”等）发现的。

1807 年，在俄国彼得堡科学院的一次学术讨论会上，年轻的德国汉学家朱利斯·克拉普罗特宣读了一篇用法文写的有关化学史的论文。论文的题目是《论第八世纪时中国人的化学知识》。克氏在自己的论文中提出了“中国唐代学者马和最先发现氧气”的观点。克氏说：他于 1802 年在朋友波尔南的家中，曾经看到过一本只有 68 页，题名为《平龙认》的中文手抄本。手抄本的著者是马和，著作的时间是至德元年岁次丙申三月初九。至德是唐肃宗的年号，至德元年就是公元 756 年，因此克氏把《平龙认》看作唐代的著作。

克氏在论文中引述了《平龙认》中有关氧气的主要内容：“有许多方法可以分开气的组成成分，并可取出其中阴的一部分。我们最先可用阳的变化物提取之，如金属、硫黄及炭等。当燃烧时，这些原质乃与空气中的阳体混合，而首生此二种元素的混合物”。“阴气是永不纯净的，但以火热之，我们可从青石、火硝、黑炭石中提取出来。水中亦有阴气，它和阳气紧密地混合在一起，很难分解”。根据克氏的引述，《平龙认》所说的“阴气”，从性质描绘和制取方法上来看，指的是氧气。因为将硝石加热后是可以制取氧气的，这已经为近代化学所证明。克氏的论文，于 1810 年（清朝嘉庆十五年）在俄国《彼得堡科学院院刊》上发表。

克氏的文章发表以后，引起了国内外的各种反响，臧否之论纷起。1886 年英国化学家德克瓦茨在《化学新闻》杂志上发表了一封公开信，特别提到了克氏的这一论文，希望化学界能够予以足够的重视，并且进一步征求补充的证明材料。1904 年法国著名的无机化学家摩瓦桑在《无机化学大全》一书

中，以肯定的语气述及中国学者最早知道氧气的存在。1919 年德国化学史研究专家李普曼在《炼丹术的起源与发展》一书中，参考了克氏的论文，并扼要摘录了原文，1926 年，在意大利出版的一种科学期刊里，刊登了意大利青年莫齐阿利撰写的文章。他认为：克氏论文中所根据的材料和得出的结论，都是不可靠的。莫齐阿利否定克氏的理由有四点：一，中国古代的“气”是指精神而言，不是后来西方所认识的气体，故“阴气”不能算作“氧气”；二，阴阳两字是雌雄的意思，用意很泛；三，当时不可能有制备氧气所必需的玻璃器具和橡皮塞；四，水需要高温或遁电才能分解，这在当时也是办不到的。由于莫齐阿利也没有看到过《平龙认》一书，因此他的意见也仅仅是一种推测而已。1953 年，北京大学化学系翻译出版了由苏联学者涅克拉索夫编写的《普通化学教程》，书中认为，中国唐代制备氧气（“阴”）的方法，“实质上和近代的非常相似”。1960 年，苏联学者第奥根诺夫在《化学元素发现史》中，也提出了相同的观点，1976 年英国著名学者李约瑟在《中国科学技术史》第五卷第三分册中，以《一个中国人之谜：第八还是第十八？》为题，详细引证和讨论了这一问题。他推测《平龙认》可能是 18 世纪的托名著作。

在国内，也有几种不同意见。袁翰青在《中国化学史论文集》中认为，《平龙认》是唐代人的著作。唐代某个炼丹术士通过观察发现有些物质燃烧后能使空气发生变化，还可能观察到硝石加热后会放出气体，于是就用古代的阴阳学说作解释。因此，《平龙认》所用“阴阳”两字，是一般的哲学上的概念，还不能清楚地意识到空气的成分和氧气这一物质。总之，所有一切可以看作在近代发现氧气之前所进行的“先驱工作”。要使唐代发现氧气之谜得以解决，关键是找到《平龙认》原书。孟乃昌在《太原工学院学报》1980 年第 1 期上的《（平龙认）质疑》认为，《平龙认》一书，自克氏的论文发表以来，至今国内外尚无人见到。而且克氏在论文中把成书时间说成是“至德元年岁次丙申三月初九”，即公元 756 年，但是，中国历史上并没有这个日子，因为 756 年被分成两半，就是一至六月的天宝十五年和只有七至十二月的至德元年。另外，加上其他一系列疑点，孟乃昌认为《平龙认》一书是克氏为了达到某一目的而编造的伪书。1980 年《科学画报》4 月号发表了叶永烈的文章《对一件化学史悬案的新见解》，认为明代三宝太监郑和本姓”马”，因此《平龙认》是郑和所著。在同一刊物 7 月号上，又发表了吴德铎的三点不同意见，认为《平龙认》的年代、书名字体以及作者都值得进一步深入探讨，至今尚不能作出最后定论。

可见，中国古代发现氧气的问题，确实还是一个尚待解开的历史之谜。《平龙认》是否真有其书？如果真有其书，是唐代著作，还是后人伪托？倘如原书不在了，是否可以通过其他方面的研究考证来解决这一悬案？等等。这一切都是尚待我们去探讨的问题。

（冯兆平）

黄道婆是上海人，还是海南人？

黄道婆，是妇孺皆知的一位纺织能手，她一手掣三绽，错纱提花，日产匹布的纺织技术，传遍江南。”黄婆婆，黄婆婆，教我纱，教我布，两只筒子两匹布”的民谣，不胫而走，“松江布”也因此而名闻遐迩。

然而对这位首创纺织技术革新的黄道婆，其人其事的传说却各有不同。一种传说，认为黄道婆是上海乌泥泾（现上海县龙华乡华泾镇）顾姓家的童养媳，生年约为公元 1270 年。16 岁那年，她同村里的另一位叫阿明的姑娘，两人瞒着婆妈，偷偷去龙华镇赶赴庙会游玩。庙会上万商云集，热闹非凡，当她俩看到五光十色的棉布摊时，顿觉眼花缭乱，手摸棉布，细密柔软，爱不释手。经过打听，才知道这些棉布，是从海南岛崖州地方贩运来的，叫“黎锦”。黄道婆想到自己曾受婆妈的虐待，沉寂的心灵深处，萌生了到海南学习“黎锦”工艺的嫩芽。

一次偶然的机会，乌泥泾停泊着一艘来自远方的货船。黄道婆知道了，便约好阿明姑娘，两人摸黑远离了婆妈的虎口，溜进了这艘货船。途中受尽了种种非人的折磨，阿明不幸死去，幸存的黄道婆，辗转来到海南岛，经过几翻周折，总算找到了崖州，拜黎族姐妹为师，经过 30 多年的苦心学习，练得一身好手艺。学成之后，她辞别亲爱的黎族媪娣，重回乌泥泾，传播她的纺织技术，有诗为证：

崖州布被五色缫，粗雾紃云灿花草。

片帆鲸海得风归，千轴乌泾夺天造。

（诗见清同治《上海县志》）

里人张之象得悉黄道婆归来的消息，感泣悲恸，为她立祠于张家湾，不幸被毁；后又有张所望（明山东布政使）重建于宁国寺两，称“先棉祠”。

另一种说法是，黄道婆既受婆妈虐待，又遭官府逼迫，夤夜偷渡黄浦江，羁留于浦东一所道院里，后随海南岛云游来道院的师姨去崖州。郭伯南、刘福元的《新编中国史话》和徐立亭等人的《中华五千年》都采用了这种说法。广东人民出版社出版的《黎族简史》说：她在崖州 40 年，在学习过程中创造出一套先进的棉纺工具与技术，对我国棉纺技术的发展作出了贡献。

两种说法略有不同，但黄道婆是上海乌泥泾人，这一点，是有根有据、无可非议的。但近来有人提出另一种说法，说黄道婆是海南岛人，大概故事是这样的：

十七八岁的娜邬（姑娘）黄道婆。私下结识了一个名叫得曼的男青年，两人朝夕相处，海誓山盟。这事给峒公（族首领）知道了，被认为是血缘结亲，破坏规训，逼迫黄道婆离家，幽禁在深山洞穴内，得曼知道后，屡次设法相救，然峒公禁守严密，未达到目的，只能偷偷以食物佐助，达 20 年之久，峒公去世后，黄道婆才被放出山洞，然已双鬓斑白。从此，她出家为道，远涉印度、南洋等地考察，学到不少播种木棉、纺织、染色等技术，后来又随海舶来到上海，时正值元朝江南木棉提举司催征“贡布”紧逼，民怨载道之时，她就落脚于乌泥泾，后终天年，墓筑于钱粮庙（现华泾镇北一里许）西侧，据清同治《上海县志》记载有元朝惠州（今广东惠阳以东沿海一带）知府王逢的诗句，两首诗是这样写的：

前闻黄四娘，后称宋五嫂。

道婆异流辈，不肯崖州老。

道婆遗爱在桑梓，道婆有志复赤子。

荒哉唐元万乘君，终腼长衾共昆弟。

从两诗含义来看，称道婆为“异流”，遗忘了自己可爱的家乡，又不肯“老”在崖州。而有志于造福炎黄子孙。而又始终称她为“道婆”而不冠以

黄姓，似有来自海南岛的可能，但证据也不足。更重要的是向我们提出了一个值得探讨的问题。“前闻黄四娘”，说明在黄道婆以前，就有人在这方面下过功夫。“后称宋五嫂”在黄道婆以后，又有人加以发展。可惜有关“黄四娘”与“宋五嫂”两人的史迹记载，比黄道婆还要少，且到目前为止，还没有发现她俩的民间传说。

无可置疑的，处于兵燹连年、民不聊生的南宋末年，一个农村弱女子，有心于纺织技术的创新，含辛茹苦，飘洋过海，成名流芳于后世，实属难能可贵。然这位惠州知府的留言，不无一定的参考价值。

由于年代久远，史料缺乏，所以关于黄道婆的籍贯、身世、业绩，都没有一个完整、可信的说法。但她在中外历史上作为一个杰出的革新者的地位，却是世所公认的。

（胡志新）

《几何原本》何时传入中国？

也许这算不上是个谜。稍具文化修养的人都会告诉你，欧几里德《几何原本》是明末传入的，它的译者是徐光启与利玛窦。但究竟何时传入，在中外科技史界却一直是一个悬案。

著名的科技史家李约瑟在《中国科学技术史》中指出：“有理由认为，欧几里德几何学大约在公元 1275 年通过阿拉伯人第一次传到中国,但没有多少学者对它感兴趣，即使有过一个译本，不久也就失传了。”这并非离奇之谈，元代一位老穆斯林技术人员曾为蒙古人服务，一位受过高等教育的叙利亚景教徒爱萨曾是翰林院学士和大臣。波斯天文学家札马鲁丁曾为忽必烈设计过《万年历》。欧几里德的几何学就是通过这方面的交往带到中国的。14 世纪中期成书的《元秘书监志》卷七曾有记载：当时官方天文学家曾研究某些西方著作，其中包括兀忽烈的的《四季算法段数》15 册，这部书于 1273 年收入皇家书库。“兀忽烈的”可能是“欧几里德”的另一种音译，“四擘”是阿拉伯语“原本”的音译。著名的数学史家严敦杰认为传播者是纳西尔·丁·土西，一位波斯著名的天文学家。

有的外国学者认为欧几里德《几何原本》的任何一种阿拉伯译本都没有多于 13 册，因为一直到文艺复兴时才增辑了最后两册，因此对元代时就有 15 册的欧几里德的几何学之说似难首肯。

有的史家提出原文可能仍是阿拉伯文，而中国人只译出了书名。也有的认为演绎几何学知识在中国传播得这样迟缓，以后若干世纪都看不到这种影响，说明元代显然不存在有《几何原本》中译本的可能性。也有的学者提出假设：皇家天文台搞了一个译本，可能由于它与 2000 年的中国数学传统背道而驰而引不起广泛的兴趣。

真正在中国发生影响的译本是徐光启和利玛窦合译的克拉维斯的注解本。但有的同志认为这算不上是完整意义上的欧几里德的几何学。因为利玛窦老师的这个底本共十五卷，利玛窦只译出了前六卷，认为已达到他们用数学来笼络人心的目的，于是没有答应徐光启希望全部译完的要求。200 多年后，后九卷才由著名数学家李善兰与美国传教士伟烈亚力合译完成，也就是说，直到 1857 年这部古希腊的数学名著才有了完整意义上的中译本。那么，这能否说：《几何原本》的完整意义上的传入中国是在近代呢？

（邹振环）

火车自动挂钩是詹天佑发明的吗？

火车上联结车厢之间的自动挂钩究竟是何人发明？我国的有关论著中有过不同意见。

一、自动挂钩的发明者是詹天佑。这一说法，早在詹天佑在世时就流传于民间。由于这位杰出的铁道工程师在主持建造我国第一条京张铁路时，采用了自动挂钩，因此在很长时期内，我国的有关论著将此钩称之为“詹天佑挂钩”。解放以后，徐盈等编著的《詹天佑》一书（中国青年出版社 1956 年版）和徐启恒、李希泌著的《詹天佑和中国铁路》（上海人民出版社，1957 年初版，1978 年第二次印刷）中，都有如下记载：詹天佑在建筑京张铁路时，1905 年在丰台车站辅轨的第一天，京张铁路工程队的工程列车中有一节车钩链子折断，造成脱轨事故，费了很大力气才恢复原状，影响到部分列车的行驶。那些不相信中国人自己能修好京张铁路的人抓住此事，乘机造谣，说什么詹天佑在钉道的头一天就翻了车，这条铁路不用外国工程师就是靠不住的。但这次列车钩链折断的事故却提醒了詹天佑：不仅要有坚固的路基和标准的轨距，还要使列车的车厢之间能够紧紧地联结在一起，特别是爬向高地或自高地下降，都必须十分安全。这一系列的安全措施，都要在中国人自造的第一条铁路上全部予以实现。后来，他终于发明了自动挂钩，使十几节车厢牢固地结合成一个整体。这种挂钩现在通用于全世界，人们称为“詹天佑钩”。

詹天佑发明自动拴钩的说法，曾得到今天尚健在的詹天佑幼子詹文耀的印证。年逾八旬的詹文耀几年前曾对来访者说：“先父弃世时，我已二十岁；嗣后听先母说过，先父为解决车厢连结的问题费透脑筋，后来偶然从人们的握手动作中得到了启发，终于摸索出了自动挂钩。”

二、火车自动挂钩是中国工人的发明。

这一观点是《纵横》杂志 1983 年第二期刊登的郭民原《詹天佑说，火车自动挂钩是中国工人的发明》一文中首次提出的。郭民原在文章中说，他曾于 1917 年在汉口当面询问过詹天佑本人关于发明自动挂钩的经过。可詹天佑听了呵呵大笑说：“哪有此事！哪有此事！我自己本分的事都忙不过来，哪里还有工夫去管挂车这种事呢？这自动挂钩倒是一个中国人发明的，但决不是我。”郭问发明者是何人，他说：“可惜此人的姓名己被埋没了，他是某车站一个挂钩工人。”

三、火车自动挂钩是美国人伊利·汉弥尔顿·詹内（EliHamiltonJanney）发明的。

北方交通大学吕昌在《火车自动挂钩究竟是何人发明》一文（载《纵横》杂志 1984 年第 4 期）中对郭民原的意见提出商榷。他提出，据国外有关资料记载，詹内对 1860 年美国人依士洛·米勒（FzraMiller）发明的垂直式平面车钩加以改进，制成了一种新的自动挂钩，于 1868 年 4 月 21 日获得专利权。以后，他又继续改进，在 1873 年 4 月 29 日得到第二次专利权。而在当时，我国还没有开始建造铁路。由于詹内发明的自动挂钩有很好的性能，所以 1887 年美国车辆制造技师协会就正式建议采用詹氏（内）挂钩。1893 年，美

国国会开会通过了要求各铁路公司限期采用詹氏（内）自动挂钩的决议条款。到 1902 年为止，美国铁路约有 90%的货车已安装了自动挂钩。这种自动挂钩的图样，与我国现在使用的自动车钩基本上是一样的。

吕昌还指出，詹天佑是 1888 年，即詹内取得专利权 20 年后，才由广东水师学堂北上，正式到铁路任职。由于詹内发明的自动挂钩在英语中写作 JanneyCoupler，在我国的铁路材料目录中就把它简译为詹氏车钩。再加上詹天佑在我国铁路建筑史上的卓越成就和贡献，所以造成“众善归尧”的误传，把詹氏车钩误解为詹大佑发明的挂钩。

况且，我国首次装上自动车钩是在 19 世纪 80 年代建筑的唐山一胥各庄铁路。1888 年秋天，这条铁路又从芦台修到天津，而当时在我国向北英机车公司购进的 2—2—0 机车上，就已经装有自动挂钩了。

另外，据同詹天佑一起工作过的京绥工务处长柴俊畴工程师生前回忆，詹天佑曾亲自对周围的人讲：“请同事们帮助我解释解释，没有这件事。”请大家澄清一下关于他发明自动挂钩的误传。在詹天佑亲自编著的《新编华英工学字汇》的《车钩》词条内，对于 JanneyCoupler 一词，音译时他有意避开了“詹”字的音译，译作“郑”氏车钩，即回避了对自己的误传，更未提到是“中国工人的发明”之类。

（丁越父）

博物篇

“太一”究竟作何解释？

读中国古代典籍，每每遇到“太一”二字而不知作何解释。这也难怪，因为自古以来的注家都没有给“太一”下过确切的定义。而且，“太一”的字形有时还写作“大一”、“太乙”、“泰一”或“泰壹”。当然，它们的意义仍旧是相同的。

“太一”最先见于《庄子》和《吕氏春秋》。《庄子·天下》篇称老子之学“主之以太一”，将“太一”等同于老子哲学中的最高范畴——“道”。《吕氏春秋·大乐》同意这种说法，认为“道也者至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。”并提出“太一生两仪，两仪生四象”的说法。这样，“太一”又和《周易·系辞传》中的“太极”意义相同。

《淮南子》原则上同意上述解释，如《诠言训》说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”。将“太一”解为阴阳的合体。但是，在《淮南子》中有时也将“太一”解释为天神和星名。可惜的是到了东汉，高诱注《淮南子》没有将“太一”作清楚的解释。他注《本经训》说：“太一，天之刑神”，注《诠言训》说：“太一，天神总万物者。”

那么，刑神、天神又是什么呢？《楚辞·九歌》第一首叫做《东皇太一》。《〈文选〉五臣注》说：“太一，星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”这就将“太一”解释为执掌东方的天神。

天神只是“太一”众多解释之一，而且，它的出现不会太早，盖为后人附会耳。因为只是在汉武帝时才开始立太一坛于长安城东南郊，而且，这里的“太一神”决不是执掌东方的天神，因为太一坛的周围环绕着五帝坛，可见太一神是众神之主。

“太一”是怎样演变为天神的？封建时代的学者当然不能解释这个过

程。其实，太一成为天神，中间很可能经历一个星名的过渡阶段。《史记·天官书》曰：“中宫：天极星，其一明者，太一常居也。”《汉书·天文志》的说法基本相同，这表明，司马迁只是说太一仅仅是北极附近的一颗星名。

这颗星是北极附近比较显明的大星，位于现在赤经 14h50m53s 和赤纬 74°24′54″的交点上，唐以后称之为帝星，国际上通称 Bursaminor，秦以前的文献如《公羊传·昭公十七年》称之为大辰或大火。这个星在天空最高处，地位比较优越，有率领众星的资格，故而太一作为星名是太一由一般名词过渡到天神的中间环节。

由于“太一”和神和星有关，因而秦汉的占星家也写了不少以“太一”命名的书，所以“太一”在古文献中，也时常用作书名。不过，在古书中，“太一”有时又和帝王的名字连在一起，这又是怎么回事呢？《淮南子·览冥训》：“白雪，太乙五十弦瑟乐名也。”《礼纬含文嘉》也说：“礼理起于太一，礼事起于遂皇，礼名起于黄帝。”太一在遂皇、黄帝之前，就只能是泰皇了。《汉书·王莽传》说：“太一、黄帝皆仙而上天。”这个“太一”不过是传说中的一个上古得道的帝王而已。

现在，“太一”的内涵或许仍未弄清。事实上，“太一”在中国古代文化史上随着时代的变化起过不同的功能，但是，“太一”的众多解释中究竟哪一种最接近历史的真相，看来仍是一个不解之谜。

（勇木）

干支纪法是谁创造的？

在中国古代的历法中，甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸被称为“十天干”；子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥叫做“十二地支”。两者按固定的顺序互相配合，组成了众所周知的“干支纪法”。据现有文献资料可知，我国从鲁隐公元年（前 722 年）二月己巳起，连续用干支纪日，一直到清末宣统三年（1911 年）止，已有 2600 多年的历史，是迄今世界上最长的纪日资料。从殷墟出土的甲骨文来看，干支纪日法在殷商时代已普遍流行，并已有类似日历的《干支表》出现。（见《殷虚书契前编》三卷二叶四片）在东汉建武三十年（公元 54 年），按六十甲子的次序来纪年开始成为定制而施行，这种干支纪年法一直沿用到今天。此外，“干支”在我国古代还曾被用来纪月、纪时等。

干支和干支纪法是谁创造的呢？《世本》说：“容成作历，大桡作甲子。”《尚书正义》解释说：“二人皆黄帝之臣，盖自黄帝以来，始用甲子纪日，每六十日而甲子一周。”对这大桡创造干支的传说，人们多不以为信。因此，干支起源问题便成了一个谜，于是有人认为：“干支和干支纪法究竟最先出于何处？看来是很雄得出结论的。”（唐汉良《谈天干地支》）

早年，梁启超在《国文语原解》中认为“天干”“地支”这 22 字颇为“奇异复杂而不可思议”，所以，许慎《说文解字》对这些字义的训释最为牵强附会，不达本义。他在文中引用了丹徒马氏良对“干支”的意见。马氏良认为：“干支”22 字“与欧洲通用之罗马字母同物，腓尼西亚及希腊文，皆 22 母，其数与此正同”。他把“干支”与罗马、腓尼西亚（腓尼基）和希腊文的字母等同起来看待，并从字形和读音上指出了彼此间的联系。如“甲”篆文字φ，与罗马文的 A 和希腊文的Φ在字形上都相近，在读音上，粤语的“甲”

音也与 A 相似。其他如乙、丙、丁、申等字的古篆体写法与罗马的 I、B、T、S 在字形和读音两方面皆相类似。对于马氏良的解释，梁启超表示不赞同。他认为中西自古以来的字形与读音、方言屡经变迁，“若从两方面尽搜罗其异形异音而校合之，安此二十二文，非即腓尼西亚之二十二母乎？”并讥马说为“空前之新发明”。（《饮冰室合集》文集之二十）

郭沫若在 1929 年所著《甲骨文字研究·释支干》一书中，对“天干”和“地支”等有关问题，旁征博引，详加考释。郭沫若认为，自汉以来，人们对干支的种种解释，都是望文生义的臆测，从古文字和神话传说的角度来看，“十天干”纯属于十进位记数法的自然发生，其中多半是由殷人所创制的。这些字既无神秘的意味，也没外来的痕迹。（见《沫若文集》第 14 卷）对于“十二地支”，郭老则认为起源于古巴比伦。因为巴比伦天文学把太阳周年视运动的路径——黄道分为十二宫，而我国古代则把周天分为十二辰，并用十二地支来命名。郭老把十二辰与十二宫互相比较后，主张中国的十二辰和十二地支都是从巴比伦的黄道十二官演变而来的，其传人中国的途径，郭老推测也许商民族“本自西北远来，来时即挟有由巴比伦所传授之星历知识，入中土后而沿用之”，或许“商室本发源于东方，其星历知识乃由西来之商贾或牧民所输入”。（《沫若文集》第 14 卷）

从我国上古的夏代帝王世系中可以看到，“十干”中的字已被人用以名号，商代汤王以下的所有帝王的名字中都用到了“十干”，因此，有人认为“在四千多年前的夏代，可能已有干支”产生了。此为干支源于中国说，但较含糊。（陈遵妫《中国天文学史》第 1 卷）

力驳干支外来说的是郑文光所著的《中国天文学源流》一书。郑文光认为，各个古老民族相互独立产生的古代天文学体系，虽有相异之处，但在研究共同的对象中也必然会有相似的地方，所以，“猜测我国的干支法来自巴比伦”是不科学的。他进一步考证认为“十天干”起源于我国古代羲和“生十日”的神话传说，是十进位法概念在记时中的反映。他根据郭沫若的甲、乙、丙、丁为“鱼身之物”；戊、己、庚、辛、壬、癸是武器的考释意见，认为“天干”产生于渔猎时代的原始社会。至于“十二地支”，郑文光认为它是由常羲“生月十有二”的神话传说演变而来的，产生于殷商之前，并又演变为十二辰。十个太阳和十二个月亮的传说，反映了人们对日月出没的时间认识。他强调指出，十二支主要是描绘了“十二个朔望月中的新月始见时（古代称为“朏”，即初三）其附近的星座”。按顺序把十二支的甲骨文字形与新月所在天区的星象比较后，郑文光认为，子与猎户座等相应的两者在形态图案上，都有相似之处。可见十二支的产生与观察天象有重要的联系。他还指出，“十二支宜乎是夏人的创作”，因为亥是商族先祖的名字，他是个“二首六身”的怪物，当时，日益强大起来的商族已对夏族构成了威胁，所以，夏人故意把商族的先祖——亥贬之为十二支之末。

天干和地支究竟产生于何地，源于何事、何物，真是个谜！

（黄显功）

八卦象征什么？

郭沫若说《周易》是一座神秘的殿堂。除了“神秘作为神秘而盲目地赞仰或规避都是所以神秘其神秘”的原因外，还因为它是由一些神秘的砖块—

—八卦——所砌成,于是这座殿堂一直到 20 世纪的现代都还散发着神秘的幽光。它是唯心主义、神秘主义的渊薮，却和现代科学也有着息息相通的地方。据李约瑟说，计算机的鼻祖莱布尼茨正是由于康熙手下做过官的邵稣会传教士 Bouvet 带去的两张《易》

图，给了他以关键性的启发，才使二进位制由可能变为现实。

古老的旧物启示了现代科学，然而，现代科学却不能解释这古老的旧物——八卦——是怎样产生的。

八卦是《周易》中的八种基本图形，用“ 一 ”和“ 一 ”符号组成，以“ 一为阳，以“ 一 ”为阴。

名称是：乾（三）坤（三）震（三）巽（三）坎（三）离（三）艮（三）兑（三），它们分别象征天地雷风水火山泽八种自然现象。在八卦之中，乾坤两卦占有特别重要的地位，而阳“ —— ”和阴“ —— ”两个符号更是最基本的元素。那么，这“ —— J 和“ 一 ”象征着什么呢？换句话说，是什么启发人们发现了这两个古怪的东西？

对此，古往今来的解释可多啦！

《易 · 系辞下》：“ 古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟鲁之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。 ”这是追溯八卦起源的最早的一种尝试，它羞羞答答地道出一个事实，即神秘的八卦起源于最简单的事实。

然而，这个最简单的事实是什么？说法就不一了。

范文澜认为八卦是由数字或图画文字或结绳引导出来的，也就是说八卦可能是我国文字的初型。也有人认为八卦是由巴比伦的楔形文字转化而来，郭沫若批评说这种见解只是皮相。他进而对八卦卦形与既成文字进行对比研究，认为八卦大部分是由既成文字诱导出来的。举例说，坎所象征的是水，其卦象三正与古文水字同，分明是由水字拉直而横置起来所成。

郭沫若还认为八卦中的阳爻“ 一 ”和阴爻“ 一 ”分别是男女性器官的象征。他说，八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二以象女阴，由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。其实，最早提出这种说法的是钱玄同，他说乾坤两卦就是两性生殖器的记号，初演为八，再演为六十四，大家拿它来做卜筮之用。不错，中外考古都证明人类祖先是有过生殖器崇拜的文化现象，但这种现象怎样演化为八卦的，到现在并没有给予合理的说明。

另一种意见以屈万里、冯友兰和日本学者本田成之为代表。他们认为卦是由龟卜兆纹所演化。商代人遇事必用龟卜问吉凶，他们拿一个龟壳作占卜的工具，先把要卜的问题提出来，然后在龟壳上用刀钻一下，把钻的地方在火上烤，这时就有许多裂纹围绕在钻的地方出现，这些裂纹叫做“ 兆 ”。卜官根据这些兆断定所问的事是吉是凶。八卦就是对兆的摹仿。它和六十四卦都是标准化的“ 兆 ”。

同这种观点相近的另一种说法是，八卦中的“ 一 ”和“ 一 ”是龟甲刻文的标志，从这种标志演进而有数的参伍排比，遂成为八卦，进而成为六十四卦。（见余永梁《易卦爻辞的时代及其作者问题》，《史语所集刊》第 1 本，第 1 分册。）

张政烺则认为卜和筮是古代占卜的两种方法。卜就是上面说到的用乌龟

壳或牛肩胛骨，先钻后灼，以求卜兆，据以判断吉凶，这一类如甲骨文便是。筮则不然，而是利用蓍策，按照一定的方法左数右数，求得几个数目字借以判断吉凶，这才是《周易》的八卦。这种方法是人们在对于数已经有了奇偶分类观念的基础上建立起来的，它是中国古代文明史上数理方面的一种抽象概念的产生和应用的实录。

但是，正如金景芳提出的，用“ ⚊ ”“ ⚋ ”这两个符号来代表阴阳，同用“ ＋ ”“ － ”来代表数学中的正负、物理学中的阳电和阴电一样，它的意义不在于符号本身，而在于符号所代表的东西。问题就在于这些东西是什么？

有人根据民族学的研究提出，八卦的阳爻与阴爻只是古代巫师举行筮法时用来表示奇数和偶数的符号，卦则是三个奇偶数的排列和组合。凉山彝族有一种叫做“ 雷夫孜 ”的占卜方法，由巫师“ 毕摩 ”取细竹或草杆一束，握于左手，右手随便分去一部分，看左手所余是奇数还是偶数。如此进行三次，即可得三个数字。然后“ 毕摩 ”根据这三个数字是奇是偶及其先后排列判断将行之事的吉凶。 ”雷夫孜 ”占卜法，必卜三次，其排列和组合当然有 8 种可能，亦即可得 8 个答案。这同八卦中的偶为阴、奇为阳相对照，依次便可得出正是八卦的卦画。

显然，民族学的研究有助于我们理解八卦的起源。但它并未得到学术界的公认，因而也和其他种种说法一样，都是无从确证的揣测。

看来，打开八卦起源这座神秘殿堂的大门或许不是近期所能解决的。

（勇木）

杆秤源于春秋战国吗？

自古以来，杆秤就是我国度量衡“ 三大件（尺斗秤） ”的重要组成部分，是中华民族衡重的基本量具。虽然它即将退出历史舞台，但其诞生，凝聚了炎黄子孙的智慧和血汗，反映了文明古国商贸及科学技术的发展。千百年来，杆秤在繁荣祖国经济和科技方面，功效卓著，作用独特，使用价值极高，群众基础广泛。然而，对这个伴随中华民族世代相处的量具的“ 身世 ”，我国学术界长期聚讼未绝，众说纷纭。

归纳起来，主要有两方面的意见。一种认为我国商品经济历史悠久，古代文明发达，杠杆原理问世早于欧洲，名列世界之首，有较早衡权器实物出土，又有丰富的文献记载，杆秤创始应在春秋战国，距今已有两三千年历史。另一种看法认为：我国杆秤的产生，是在春秋战国不等臂秤的基础上，经过逐步演变，直到秦汉乃至魏晋南北朝才出现的，距今约 1000 多年。

从目前情况看，持后一种观点的人为多，但说法也不同，主要是：

一曰“ 秦初说 ”。范文澜在《中国通史简编》第二编中认为：“ 秦始皇按秦国制度统一全国度量衡。公元前 221 年，颁布统一度量衡诏书，凡制造度量衡器，都得刻上这个四十字的诏书。 ”并说：“ 隋时掘得秦始皇时秤权，有丞相隗状、王绾二人列名，想见度量衡器由官府遵照诏书负责监制，不许民间私造。 ”上面提到的“ 四十字诏书 ”，即人们熟悉的“ 廿六年，皇帝尽并兼天下诸侯，黔首大安，文号为皇帝，乃诏丞相状、绾，法度量则不一歉疑者，皆明一之 ”，所谓“ 秦始皇时秤权 ”，实指始皇初年的秤锤，说明秦初即有杆秤。

二曰“ 西汉说 ”。吴承洛在《中国度量衡史》中说：“ 汉代之衡器，即

今之杆秤。”并说：“汉代之衡器已设有准，称俗作秤。”他还说：“《史记》有‘大禹身为度，称以出’，不过古者以‘秤’为衡法之名，而称、秤相通，通以称或秤为衡器之名，汉以后始著。始诸葛亮曰：‘我心如秤，不能为人低昂。’”吴氏在《度量衡器名历史表解》中，明确提出衡器被叫作“秤”起源于汉。再就是1934年（民国廿三年）商务印书馆发行的《中国度量衡》（林光澂等编著）一书也多次出现“汉秤”说法，认为杆秤源于西汉。

三日“东汉说”，其说有二：一是邱隆在《中国古代衡重计量》中认为：“史书上关于杆秤的记载有：‘东汉孟业，身重千斤，帝疑其重，乃以大秤悬栋间。’”又说：“三国时吴人韦昭《国语》注曰：‘衡，秤上衡。衡有斤两之数。’”《隋书·律历志》载：‘后魏景明（500—503年）中，大乐令公孙崇依《汉书·律历志》先修秤尺，及见此权（指新莽石权），以新秤称之，重一百二十斤，新秤与权，合若符契。’”并得出“东汉已有杆秤”的结论。二是丘光明虽也认为杆秤是东汉产物，但结论源于对92枚秦汉及新莽权的分析研究，根据秦（西汉）权和东汉权不同的特点，认为秦和西汉权“多作天平上的砝码用”，而东汉权“明显是秤砣”。并提出“东汉时己普遍使用杆秤的结论应该是可信”（《我国古代权衡器简论》，见《文物》1984年第10期）的看法。

四曰“魏晋说”。刘东瑞同志认为：战国的“不等臂秤经过逐步革新，大约在南北朝时期（五六世纪）出现了今天所见的提系杆秤”。刘还说“现在发现的有北魏和北齐时的铁秤砣和铜秤砣。说明杆秤至晚在公元6世纪已在我国广泛使用”。（《谈战国时期的不等臂秤“王”铜衡》，见《文物》1979年第4期）王云与上述看法基本相同，他说：“从春秋战国开始，天平逐步向杆秤过渡，到三国时，天平中间的提纽从衡杆中间移到一端，并刻有斤两之数于衡杆上，出现了提系杆秤。”并认为“魏晋南北朝时期杆秤已经通行，并且广为应用”。（《魏晋南北朝时期的度量衡》。见《计量工作通讯》1980年第2期）

与上述看法相反，有人提出我国杆秤创始年代更早，应在春秋战国。持此看法的材料极少见著报端，但可知观点有如下根据：其一，认为“鼻纽权便于悬挂使用，形似今天的秤砣”，因此主张已出土的春秋战国铜鼻纽权（亦应包括秦汉出土的）是“杆秤上的秤砣（锤）”，不是“天平上的砝码”。其二，“考古发掘中鼻纽权多单独出土，不像铜环权那样成组成套。”其三，“《墨子·经说下》有‘权重相若也，相衡则本短标长’之句，认为讲的就是杆秤，权就是秤砣”。其四，春秋战国桔槔、杆秤的广泛使用，恰好是《墨经》上述重要论断在实践中的具体运用。正因为此，钱临照远在40年代初就明确指出：“本条述及天平与秤可无疑义。”其五，有人提出生于春秋末、战国初的庄子，面对当时度量衡严重紊乱的现状，发出“剖斗折衡，而民不争”的激言，证明春秋战国杆秤使用已相当普遍。否则，庄子所言“折衡”的话就无法解说。

由此看来，人们早就围绕我国杆秤创始年代问题进行研究和探索，且愈来愈深入。就时空范围讲，产生杆秤时间从公元前五六世纪的春秋战国，一直延伸到公元五六世纪的魏晋南北朝，历时千年之差。毋庸置疑，在党的“百花齐放，百家争鸣”的方针指引下，随着研究工作的不断深入，我国杆秤创始年代之谜终将被彻底揭开。

（赵瑞云）

古代有没有出现过飞碟？

飞碟是现代世界的一个大谜。虽然美国前总统卡特、阿波罗号上的飞行员以及一些著名科学家都说看到过飞碟，但是飞碟究竟是什么东西，却至今还弄不清楚。

飞碟并不是今天的新事物，2000 多年前，它可能不止一次地访问过中国。在浩瀚的中国古代文献中，曾有过许多不明飞行物的记载，这种飞行物光芒四射，来去神速，从记载看，很象现在所说的飞碟。

最早记载飞碟的是《晋阳秋》这本古书。其中写道：“有星赤而芒角，自东北西南投于亮（诸葛亮）营。三投，再还，往大，还小。俄而亮卒。”这段话在《三国志》的裴松之的注、郑樵的《通志略》、马端临的《文献通考》中都有类似的记载。这是公元 234 年秋天的事，一天晚上，西北五丈原地区的天空中出现一颗发射红光、来去自由的“星”，它三来三往，从东北向西南，以后便消失了。如果是星，它不可能“三投，再还”，也不可能“往大，还小”。从记载看，它能自由飞行，很象是飞碟。

到了宋朝，著名科学沈括在《梦溪笔谈》中曾记载了这样一件事：“嘉祐中扬州有一蚌甚大，天晦多见。初见于天长县陂泽中，后转入甓社湖，又后在新开湖中，凡十余年，居民行人常常见之。余友人书斋在湖上，一夜忽见其蚌甚近，初微开其房，光自吻中出，如横一金线。俄顷忽张壳，其大如半席，壳中白光如银，珠大如拳，灿然不可正视，十余里间林木皆有影，如初日所照，远处但见天赤如野火，倏然远去，其行如飞，浮于波中，杳杳如日。古有明月之珠，此珠色不类月，荧荧有芒焰，殆类日光。崔伯勖曾为明珠赋，伯勖高邮人，盖常见之，近岁不复出，不知所往。樊良镇正当珠往来处，行人至此往往维船数屑以待观，名其亭为玩珠。”记载此事的是一位科学家，给他提供情况的是他好友，好友就在蚌所在的湖边，当不是杜撰。从记载看、这颗能发光、能飞行的珠不就象是一轮飞碟么？

宋朝大诗人苏轼在镇江金山也曾见到过来历不明的飞行物。有一天他游金山，寺僧仰慕他的诗名，留宿寺中。这一夜二更天，苏轼尚未入睡，只见一个光亮的物体在江心降落，并发出光焰。他用一首《游金山寺》诗记录了这个奇观：“是时江月初生魄，二更月落天深黑。江心似有炬火明，飞焰照天栖鸟惊。怅然归卧心莫识，非鬼非人竟何物？”诗写到这里，作者又加了个注：“是夜所见如此”，说明不是虚构，而是实见。

《竹溪县志》中曾记载一次飞行物坠地的事。那是同治元年（1862 年）农历八月十九日夜，这一夜“东北有星火如月，色似炉铁，人不能仰视，初出声则凄凄然，光芒闪烁。顷之，向北一泻数丈，欲坠复止，止辄动摇，直至半空，忽然银饼乍破，顷出万斛明珠，缤纷满天，五色俱备，离地丈余没，没后犹觉余霞散彩，屋瓦皆明。”这个飞行物温度极高，极为光亮，使人不能仰视，后来“银饼乍破，倾出万斛明珠”，似乎是爆炸了。

湖北《松滋县志》记载了清代光绪六年（1880 年）覃某的奇遇：“西岩咀覃某，田家子也。光绪六年五月初八日，晨起，信步往屋后山林、见丛薄间有一物，光彩异常，五色鲜艳，即往扑之，忽觉身自飘举，若在云端，耳边飒飒有声，精神懵昧，身体不能自由，忽然自高坠下，乃一峻岭也。覃某

如梦方醒，惊骇非常，移时来一樵者，询之，答曰：‘余湖北松滋人也。樵者咤曰：“子胡为乎来哉，此贵州境也，去尔处千余里矣。”指其途径下山。覃丐而归，抵家已逾十八日矣。究不知所为何物吁，异矣”。这个物体有光彩，能使覃某飞入云端，它的速度极快，使人感到“飒飒有声”。覃某因扑这个物体，遭到了报复。覃某不识此为何物，从记载看，似乎是对覃某有意识的报复。

1892 年前后，南京的市民们蜂拥在朱雀桥边，万众仰头观看空中的飞行物。画家吴友如目睹这个动人情景，画了一幅画，画上是朱雀桥一角，万众挤挤，有的仰望空中，有的互相谈论，有的则发着惊叹。天上一角有一个圆球，闪闪发光。画家在图上还题记说：“九月二十八日晚间八点钟，时金陵地南隅忽见火球一团，自两向东，形如巨卵，色红而无光，飘荡半空，其行甚缓”，“约一炊许，渐远渐灭”。从记载看，这个飞行物速度不快，温度也不高，因此人们举头仰视，甚觉分明，看得很清楚，它停留的时间也比较长，约有一顿饭时间。有文有画，描述生动逼真，是可信的。

从上述记载看，中国古代确实有一种来历不明的飞行物多次光临过。这种飞行物有的发白光，有的发红光，有的快如星火，有的则缓缓而行，它们各有不同的特点。但是，这些飞行物有一个共同的特点，就是发出光亮，来去自由。

有些研究者认为，这些记载中的飞行物就是飞碟。《竹溪县志》中记载的是一次飞碟坠毁事件，因为从记载看飞行物能倏忽而过，而“欲坠则止”，说明这个高速物体有很高的灵敏度，后来出了故障，变得摇摇晃晃，终于摧毁。

有些研究者认为，《松滋县志》记载的覃某被不明飞行物带到贵州的事件是飞碟被人发现以后的报复行为或保密行为，与近代一些接触飞碟的人们遭劫持的情况极为相似。

还有些学者认为，中国古籍中的这些记载是辗转传闻的故事，记载又十分简单，不足为信。可能是一些道听途说的奇事逸闻，经过夸张而编造的。有些研究者则认为，这可能是古代的一些连现代人也不清楚的自然现象，它们能发光，会飞行，被现代人误认为是飞碟。

这些古籍记载的飞行物究竟是什么？这个谜只有在现代的飞碟之谜揭开以后才能得出可信的答案。

（朱长超）

盘山真的是飞碟的基地吗？

在当前的世界科学谜题研究上，有关飞碟的研究，是很引人注目的。它和野人之谜、外星人之谜一样，引起了各国科学家的极大兴趣。有关的目击报告、研究成果接二连三地呈现在人们面前。前些时候，上海地区也发生了类似的现象。有一个圆形的飞行物穿空而过，速度比飞机快，不少现场目击者都作了详细的报告。据称，这绝对不是飞机，因为向机场调查证明，此地此时机场未有任何飞机起飞。

岂止是现代，在古籍的有关记载中，也有类似飞碟物的发现情况。有的甚至宣称：我国的盘山有可能就是古代飞碟的基地。盘山在辽宁省营口市北部、辽河平原上。在清朝康熙年间高僧智朴所著的《盘山志》一书中就有多

处关于飞碟的记载，而且大多为亲眼目睹，非常具体生动。卷六《文部》收录的清人王煐所著《游盘山记》中，曾讲述了这样一个故事：康熙二十七年（1688 年）四月十九日，王煐和朋友们一同游览盘山，后来他的朋友皆回家去了，王煐因染上疾病并和朋友葛简之在盘山有约会，便又回到青沟。至半夜，他们突然发现有一个圆形物“红光闪闪”、“大如车轮”、“横空而过”，山中的僧人告诉他们说，那是“佛灯”。这所谓的“佛灯”，看来就是我们现在所说的飞碟。

《盘山志》卷一《名胜·塔》中记载，康熙十五年（1667 年）二月，张湾居士洪应广，晚上和两个僧人在一起交谈。他们突然看见一个“状如莲花”的“佛灯”出现在盘山西南的树梢上，也是“大如车轮”，整个物体像火球一样发着红色的焰光，而且“下有练光数丈”，摇动着向西飞去。高僧智朴同样亲眼看见过好几次。他在同一卷中记录说：康熙十八年（1679 年）八月的夜半，他刚要出屋，突然看见一个庞然大物，从山涧中升起，体积跟屋子一样大，闪耀着火焰一样的红光，把衣服都照成了赭石色。他连忙叫出其他和尚一起前来观望。康熙二十一年（1682 年）二月份，智朴在屋子的东南方，又看见两个大小不同的发光物体，离人只有一丈多远，几乎伸手可及，经过很长时间，才慢慢地消失。康熙二十四年（1685 年）六月二十九日这天晚上，他刚刚做完佛事，又看见在正南方出现了一个发光物体，开始时像斗一样大，突然间大得跟山一样，忽起忽落，看上去轻柔飘荡，“如烟”、“如云”，飘浮不定，只见盘山南面的山坡被它照得像雨后晚霞一样的颜色，整个物体发出一圈圈红色光环，“光外重光，东射莫可名状”，僧人们看了，都惊叹说这是从前没有看见过的景象。这样的描述，很使人想起今人所说的飞碟来。另外，在《盘山志》一书中还有一些类似的零星记载。而这样多的集中描述，在古书中是很少见的。

“盘山飞碟”的频繁记载，使人想起了美国密歇根州相类似的情况。1897 年 3 月 31 日，该州盖勒斯堡上空，出现了一道耀眼的白光，接着发出一声怪异的砰响。1901 年 2 月 6 日，在密歇根湖附近的帕帕市，天空明净爽朗，突然，无数尘埃般的物质从天而降，遮天蔽日。1954 年 5 月，一名驾车人士在拉堡第附近发现 3 个椭圆形的不明飞行物体，这些飞行物体发出一道道光芒，在飞到汽车上空时，汽车的引擎和收音机都突然失灵了。1976 年 8 月，在新布法罗市，不少人看到一个白色物体在草场上飘浮，一名目击者说那是一个鬼魂，另一个则说那是天使。以上这些神秘事件，都发生在密歇根湖及其附近地区。所以，该州成立了异象调查小组。调查小组在调查后认为，密歇根湖是个“问题地点”，很可能就是外星人进入这个世界的“窗口”，“神秘光球”是“窗口”地区最常见的异象。这种光球与球状闪电十分类似，但球状闪电必须在某种天气下才能形成，而神秘光球似乎不受天气的限制，随时都可能出现在人们面前。

从《盘山志》一书的有关记载分析来看，书中所述情景不少和密歇根湖的飞碟现象相似。由此，有的科学家提出了一个大胆的设想：盘山这个地方，在古代或许是飞碟的基地之一。当然，这个问题尚须科学家们去作深入细致的研究和分析，以便得出科学的结论，现在下定论，为时还早。

（俞爽勋）

珠算盘起源于何时？

珠算是以算盘为工具进行数学计算的一种技术，算盘在我国历史悠久，是我们中华民族宝贵的文化遗产，被誉为中国的“第五大发明”。

在远古，人类刻木记事，结绳记数。人类在劳动中创造了工具，生产有了发展，特别是商品交换出现以后，用结绳记数、手指计数已不能适应需要。于是“古人布算为筹”，发明了算筹（即小竹棍），用算筹表示数进行计算叫作筹算。珠算和算盘就是在古代筹算和算筹的基础上发展演变而来的。珠算和算盘究竟起源于何时？多年来，中外算史家一直为此探讨研究。但众说纷纭，莫衷一是。

一、汉代说。此说的代表有日本的武田真元、泽田吾一，我国清代数学家梅启照。当代我国珠算界的不少学者和英、美等国一些专家也持有这种观点。

此说依据之一：我国东汉灵帝时（168～189 年）徐岳所著《数术记遗》中记载：“珠算，控带四时，经纬三才。”这部书著录 14 种算法，其中第 13 种叫“珠算”。到了 6 世纪由北周甄鸾注解，曰“刻板为三分，其上下二分，以停游珠，中间一分，以定算位。位各五珠，上一珠与下四珠色别，其上别色之珠当五，其下四珠，珠各当一”。但据一些学者考证，《数术记遗》此书既无珠算的图样，而且叙述不明，语句不详。对《数术记遗》，有人认为此书虽卷首标明汉徐岳著，实际上是北周的甄鸾伪托徐岳之名而作注解的。

依据之二：1954 年山东出土的“沂南古汉墓”第六幅、第七幅拓片中有“长方形盘，盘中有三格，每格排列八颗珠”类似算盘的东西。认为这是《数术记遗》书中提到“珠算”的一个形象佐证。但也有人提出截然相反意见：那根本不是算盘，而是卜卦一类迷信的东西而已。

二、唐代说。此说的代表有日本的铃木久男和当代我国一些珠算专家。这一说法主要是根据北宋名画《清明上河图》中的算盘图，推论应在唐代产生算盘。

此说依据之一：一种新生事物的出现和确立，决非一朝一夕或短时间之事。特别算盘已成为宋代画家笔下之事，可推想算盘于唐代已逐步推广至市井，普及在民间了。

此说依据之二：唐代是我国的政治安定、经济繁荣、文化鼎盛时期。尤其是唐代中、后期，商业日盛，计算日繁。为适应商业计算的发展，算盘因此“应运而生”。另外在唐朝中、后期兴起了“一位算法”热浪，尤其是“求一法”算法的产生，更是珠算产生的重要标志。

有人对此说法也提出了异议，认为仅仅凭借宋代《清明上河图》赵太丞医寓中算盘之物，而推想唐代已出现算盘，这是一种蚜心肠的推测，不可靠。

三、宋代说。此说的代表有日本的那河通高、星野恒和我国清代的数学家许桂林，以及一部分当代我国珠算专家。

此说依据之一：1921 年在河北巨鹿宋代故城出土一颗算盘珠。考古鉴定，年（宋徽宗大观二年）因黄河改道，这颗算珠被水土淹没 800 年之久。其质为木，形与现代算珠一样为鼓形，中间有孔。这是宋代说的重要实物佐证。但有人认为，算珠权一颗，而且出土地方与算板之类东西不在一处，又没有其他旁证。因此，尚待进一步考证。

此说依据之二：北宋元丰年间和南宋绍兴、淳熙年间有算书《盘珠集》、

《走盘集》，二书虽已失传，但从书名推断都是有关“算盘”的书籍。还有宋代的《谢察微算经》中也记有：“中：算盘之中；上：脊梁之上，又位之左。下：脊梁之下，又位之右。脊：盘中横梁隔木。”此书虽也失传，但在明代数学家程大位的《算法统宗》中有提及。北宋钱易在《南部新书》也有“鼓珠”、“鼓珠之术”等词句，所谓“鼓珠”或为算珠，或言拨珠动作。但也有人认为以上书籍不可为据。因宋代算书《盘珠集》、《走盘集》书中未有算盘图，也没有珠算的算法。至于“鼓珠”只能理解为“盘内置珠，移动算珠，进行计算”，与现代算盘不同，不能混为一谈。

此说依据之三：《清明上河图》最左端有一家“赵太丞”药铺，药铺的正面桌上放一用品，形状大小如算盘，档次十五，历历可数。1981 年中日两国珠算专家将赵太丞药铺桌上的长方形东西，摄影放大，大多数人认为此物是“算盘”。但由于画面老化，色彩模糊，尤其画上算盘甚小，梁、珠若有若无。故有人认为是钱盘，也有人认为是水牌，双方争论不休。

有些学者对宋代说也提出疑问：北宋科学家沈括的《梦溪笔谈》，对宋代文物无所不谈，为什么不提己流行于世的算盘呢？南宋数学家杨辉在他的算书中，为什么也没有一言论及到珠算？这又如何解释宋代已有算盘了呢？

此说依据之四：元代陶宗仪《南村辍耕录》第二十九卷的《井珠》曾引谚语：“凡纳婢仆，初来对曰擂盘珠，言不拨自动；稍久，曰算盘珠，言拨之则动；既久，曰佛顶珠，言终日凝然，虽拨亦不动。”故为后人称作“三珠戏语”。清代《四库全书总目提要》载有：“宋人三珠戏语，已有算盘珠之说，则是法盛行于宋矣。”宋末元初人刘因曾以《算盘》为题作五言绝句：“不作翁商舞，休停饼氏歌。执筹仍敝彷，辛苦欲如何。”宋代张孝祥曾写过一首《咏珠算》诗，其中有句云：“仙去山藏乳，商归斗算珠。”有人认为：刘因的《算盘》诗写于元初而不作于宋代，故不足为凭。而张孝祥诗中的“斗”字，有人作“动词”，把“算珠”作“名词”。许多人不同意这种解释。认为“斗”字应为名词，属于量器，“珠”是“珠宝”，“算”属动同。双方各执己见，互不相服。

四、元代说。此说代表有日本小山田与近藤远里和我国请代钱大听等。

此说依据之一：清代数学家钱大听在他的《十驾斋养新录》中云：“今用算盘，以木为珠，不知何人所造，未亦审起于何时。按陶南村《辍耕录》有擂盘珠、算盘珠之喻，则元代已有之矣。”

此说依据之二：在明初洪武年间刊印的《魁本对相四言》已经出现算盘的图形。《魁本对相四言》类似今日儿童读物。另外在元曲《庞居士误放来生债》中也有算盘的唱词，可见在元朝民间已经比较普遍使用算盘了。因此，元代说也可置信无疑，但有人认为：这是一种推论，而不能正式定论。

五、明代说。此说代表为清代一些数学家。

此说依据之一：清代数学家梅文鼎曾在《古算器考》中说：“今用珠盘，起于何时，曰古书散亡，苦无明据，然以愚度之，亦起明初耳。”

此说依据之二：明初《魁本相对四言》书中绘有梁上二珠下五珠的十档算盘图。永乐年间编印的《鲁班木经》介绍了制作算盘的规格、尺寸。明朝大数学家程大位的《直指算法统宗》对珠算各种计算方法作了完整、系统的介绍，可称集珠算之大成，曾在国内外广为流传，影响很大。但有人认为：这种观点未免过于谨慎，既然明代算盘已普及，那肯定早已有几百年历史了。故明代说毋庸再议了。

六、西周说。这是近一年出现的新说法。此说代表为我国陕西文管所的刘亮等。

1978 年，在陕西岐山古周原区（西周官室遗址）发掘出 90 粒陶丸。根据陶丸出土的位置、形制不同颜色，数量组合认为：这是西周早期宫廷内所用的一种计算工具，即我国最早的珠算。以此加以推论：珠算起源应在西周时期，距今有 3000 多年历史。据考证，有人认为：这可能是计算工具，但不能断定。大多数人认为：这陶丸不是算珠，可能是周人打鸟用的弹丸或玩具之类的东西。

近百年来，珠算盘之起源，引起中外专家的热烈争论，孰是孰非，尚待算史界学者专家进一步探索、研究。

（陈沅沅）

毛笔是否蒙恬发明的？

笔墨纸砚合称“文房四宝”，是我国具有民族特色的书写工具。千百年来，流传着毛笔是秦朝时蒙恬发明的。我国手工业的各行各业，在旧社会都有自己行业所崇拜的祖师爷。制笔工人像供奉神明似的供奉着蒙恬的神主牌位，把蒙恬当作制笔业的祖师爷。根据《辞源》记载：“恬始作笔，以枯木为管，鹿毛为柱，羊毛为被。”明确记载着蒙恬发明毛笔的事。

毛笔真的是蒙恬发明的吗？

蒙恬是何许人也？原来蒙恬是 2200 年前的秦朝大将。秦始皇统一六国后，命蒙恬率领 30 万大军，北击匈奴，收复河套，修筑万里长城，抵御匈奴贵族对汉族的掠夺，保卫了北方人民的生命财产，保卫了中原地区经济文化的发展。秦始皇死后，赵高立胡亥为二世皇帝，蒙恬被逼自杀。但人们却怀念着蒙恬的功绩。毛笔发明之前，中国的文字是用刀契刻的，传说蒙恬率军边疆，经常要向秦始皇奏报军情。

由于边情瞬息多变，文书往来频繁，用刀契刻速度极为缓慢。蒙恬手下的人，几乎天天熬夜赶刻，还是来不及。情急智生，蒙恬随手从士兵手中的武器上，撕下一撮红缨，绑在竹杆上，蘸着点颜色在白色的丝绫上书写起来。写着写着，觉得速度较快，于是蒙恬命手下的人，如法炮制，做了许多能写字的工具。北方野狼较多，士兵经常打狼，剥制狼皮，做衣取暖。废物利用，就把狼毛做成笔头。塞外草原，人民多放牧羊群，作为食粮，因而也用羊毛作成笔头。这就是流传下来的狼毫笔和羊毫笔了。

1954 年 6 月，长沙左家公山发掘了一座完整的战国木椁墓，随葬品保存良好。其中竹筐内发现毛笔，据记载，毛笔“全身套在一支小竹管里，杆长 18.5 厘米，径 0.4 厘米，毛长 2.5 厘米。据制笔的老技工观察，认为毛笔是用上好的兔箭毛做成的。做法与现在的笔有些不同，不是将毛笔插在笔杆内，而是将笔毛围在杆的一端，然后用细小的丝线缠住，外面涂漆。与笔放在一起的还有竹片、铜削、小竹筒三件，据推测可能是当时写字的整套工具，竹片的作用相当于后世的纸，铜削是刮削竹片用的，小竹筒可能是贮墨一类物质的。这支毛笔的发现，对中国毛笔的发明史是一个最重要证据，在研究中国文化史上是具有重大价值的”。这是迄今发现的时代较早最完整的一支毛笔。它比蒙恬发明的毛笔时间要早。

在清朝光绪年间，发现了甲骨文字。它的功绩在于确证了商朝的历史，证明了司马迁著的《史记》中关于商朝的历史是可信的。在河南安阳殷墟的考古发掘中，发现了大量商代的甲骨文，这是我国古代流传下来最成熟的文字，是现在使用的汉字的前身。甲骨文是契刻在龟甲和兽骨上的文字，规划整齐，刚劲挺拔，有的字纤如毫发。龟甲与兽骨，质地非常坚硬，究竟用什么工具契刻，至今还是一个谜。甲骨文究竟是先写后刻，还是直接契刻，至今也是一个谜。从清朝末年至今，在各地发现的甲骨文字，有数十万片之多，其中也发现了一些写而未刻的，因而就产生了一个问题，3000 年前，在毛笔发明之前，究竟是用什么东西作为书写工具的？

五六千年前，分布在我国黄河流域的新石器时代的仰韶文化，它的文化特点是彩陶，是我国古老的艺术珍品。彩陶器形较多，有陶质的盆、钵、碗、壶、罐等。在外部或口沿，或里面，绘有各种各样生动美丽的图案，如人面纹、鱼纹、鸟纹、鹿纹、蛙纹、三角纹、圆点纹、网格纹、波折纹等等，有的图案还带有原始社会的神秘感，线条流畅，技法多变。彩陶的制作过程，是先在软的陶坯上描绘图案，然后放在窑内烘烧。推测当时的描绘工具，应属毛笔一类较软而富有弹性的，这样才能使图案流畅自然，但究竟是一种什么样的绘画工具，至今没有发现实物，所以不得其解。如果确实是毛笔一类的工具，那时间就要往上推到六七千年之前了。

总之，千百年来相传毛笔是蒙恬发明的，且有史籍记载。而从现有的考古发掘的资料来看，在蒙恬以前已有毛笔了。但究竟是什么人发明毛笔的？为什么会把毛笔的发明权加在蒙恬的头上，至今还是一个谜。

（蔡继福）

何稠所制的“绿瓷”是玻璃吗？

在中国古代玻璃发展史上，有以下记载：“何稠，字桂林……父通，善斲玉。稠性绝巧，有智思，用意精微。”“开皇初，授都督，累迁御府监，历太府丞。稠博览古图，多识旧物。波斯尝献金锦袍，组织殊丽，上命稠为之。稠锦既成，逾所献者，上甚悦。时中国久绝琉璃之作，匠人无敢厝意。稠以绿瓷为之，与真不异。寻加员外散骑侍郎。”（见《隋书·何稠传》）大凡研究我国古代玻璃发展史者，一般都很熟悉这段记载。

近年来，玻璃、陶瓷史学者对《隋书·何稠传》前段引文均有新论，都肯定何稠在这方面所作出的杰出贡献。不过，人们对隋初何稠“以绿瓷为之”的含义却有不同的理解和看法。

一种看法认为，这是“何稠制玻璃的记载”。（安家瑶《中国的早期玻璃器皿》）

另一种看法是，“何稠是以瓷仿玻璃，而且仿得非常逼真”。（周庆基《关于中国古代玻璃的几个问题》）

隋朝南北统一政局的实现和日益巩固，使刚刚结束了戎马生涯的隋代最高统治者，追求奢侈生活的欲望日益膨胀起来，于是，身居“御府监”、“太府丞”的何稠，在奉命仿造波斯锦获得成功之后，又奉旨进行组织玻璃生产。何稠是中亚何国人，出身于一个精通西亚技术的粟特人家庭中，这对其后来的研制国产玻璃生产技术产生了极大影响，促使其以西亚技术和我国传统技术相结合。文献记载，何稠“性绝巧，有智思，用意精微”，又“博览古图，

多识旧物”，正因为他具有这些优越的主客观条件，使他能够审时度势，从国情出发，作出符合实情的抉择，并能有效地组织力量予以实施，这就是他仿造波斯锦和绿瓷取得成功的关键所在。

在我国古代，无论是“瓷”还是“琉璃”（玻璃），都有悠久的发展史，隋唐时期，古人对这两种物质的特征已经有了明确的认识和分辨。“瓷”是在高温条件下于胎面施釉烧成的器物；“琉璃”则为无胎透明体。这两者的性质和特征都有很明显的差别。这些从两者的命名亦可看出。“瓷”字最早见于文献是魏晋时代潘岳的《笙赋》：“披黄苞以授甘，似缥瓷以酌霊。”这里的“缥瓷”即指器表施有青白釉或黄釉的早期青瓷。而“琉璃”、“壁琉璃”、“绿琉璃”等名称，在《汉书·西域传》中即有出现，直到唐代以后才开始多称为玻璃。

由此，而形成了第三种观点。即认为将“稠以绿瓷为之”解释为何稠“能制作琉璃器”缺乏说服力，因为到隋唐时期，古人绝不会将“瓷”与“琉璃”混为一谈。如《北史》，《隋书》有关载文中将“琉璃”和“绿瓷”相提并论，便是一个证明。所以将“稠以绿瓷为之，与真不异”理解为“绿瓷”是何稠“将西亚玻璃技术与我国传统玻璃技术相结合”的“结晶”，在公元 5 世纪前后，我国古代玻璃工艺的发展已进入兴旺发达阶段。可是到隋“开皇初”又落入“久绝”之境，究其根本，出现上述现象，除当时北方制瓷业的发展，瓷器部分地取代了若干玻璃用具的总趋势的影响之外，还与北朝晚期社会政治状况给当时玻璃工艺发展带来的冲击有关。

考古材料证明，北朝早期出土的玻璃器皿较多，如辽宁北票县西官营子冯素弗墓出土的北燕罗马玻璃制品碗、杯、钵残器座等，河北定县塔墓出土的北魏钵、瓶、葫芦瓶等玻璃器皿，宁夏固原县李贤墓出土的萨珊玻璃碗等，地域分布深入到河北、辽宁等地，既有国产的，也有进口的，形状多种多样，有碗、杯、鸭形注、瓶、钵及残器座等，可见当时玻璃工艺发展的兴旺。北魏以后，我国北方先后形成了以西魏（北周）和东魏（北齐）对峙的政治格局，致使北方的经济和对外交流遭到削弱和阻隔，这时玻璃工艺也深受其害，这个时期，出土的地下玻璃器皿数锐减，由此可推测，北方政治上的分裂是导致玻璃工艺逐渐走向“久绝”之境的主要原因之一。

此外，北周、北齐还发生过两次灭佛事件。佛教自东汉传入中国后，多被历代统治者所崇奉和利用。寺庙的兴建，石窟的开凿，多和统治集团的支持相关。有的寺院还与皇室联系密切，如皇室向一些寺院施舍贡品，其中往往有些珍贵的器皿，寺院因而成为使用和珍藏部分玻璃器皿的重要场所。北朝晚期，周武帝先后两次发动灭佛事件，致数万寺院被毁，数百万僧人还俗，寺院中财物、器皿被没收，这在客观上遏制了寺院对玻璃器皿的需求，也是影响玻璃工艺发展的一个因素。随着隋王朝统一天下，出现了西域各国“相率而来朝者四十余国，帝因置西戎校尉以应接之”的盛况，对隋代玻璃工艺的恢复和发展创造了良好的国内外条件，相继出现西亚玻璃器输入增多，西方钠钙玻璃技术的吸取，并制成了一批国产的成熟玻璃器皿。解放后，我国西安郊区出土的隋代 13 件玻璃器件，形制绝大部分模仿中国瓷器的传统形式，如管形器、蛋形器、扁瓶等，但在成分上有的已属类似西方的钠钙玻璃，标志着隋代中后期玻璃工艺的水平。但何稠制“绿瓷”，到底是“瓷”，或是“玻璃”，或是“瓷”与“玻璃”的“结晶”物，至今尚无定论。

（傅丰渭）

开腹手术是华佗首创的吗？

华佗（约公元 141～208 年）是我国历史上著名的医学家。一名琢，字元化，沛国谯郡（今安徽省亳县）人，关于华佗的精湛医术，历史上流传着种种动人的传说，如他为三国蜀汉大将关云长刮骨疗毒的故事，老幼咸知；他编制了我国历史上最早的一套医疗保健体操——五禽戏，一直流传至今；而他发明、运用中药麻醉剂——麻沸散，进行开腹手术的事迹，更成为一则千古流传，脍炙人口的美谈。在西晋陈寿撰著的《三国志 ·华佗传》和南朝宋 ·范晔所撰的《后汉书 · 华佗传》中，都有关于华佗用麻沸散进行开腹手术情况的详细描绘。《后汉书 · 华佗传》记载：华佗遇到病人“ 若疾发结于内，针药所不能及者，乃令先以酒服麻沸散，即醉无所觉，因剖剖腹背，抽割积聚；若在肠胃，则断截湔洗，除去疾秽；既而缝合，敷以神膏，四五日创愈，一月之间皆平复。 ”从上述这段记载来看，华佗进行手术的过程大致与现代的外科手术过程相符合，即先用“ 麻沸散 ”对患者进行麻醉，然后才开腹进行手术，割掉病变的部分，再行缝合，最后敷以“ 神膏 ”并进行伤口包扎。华佗因此被后人誉为“ 中国医学史上外科的开山鼻祖 ”、“ 世界上最早发明麻醉术和首创开腹手术的医学家 ”，等等。

由于华佗是我国历史上的著名医学家，他运用“ 麻沸散 ”进行开腹手术的事迹，不但在中国医学史上有重大影响，而且在世界医学史上也有一定影响。但是，长期以来，学术界对于华佗究竟是不是首创开腹手术的医学家，却存在颇多的争议，归纳起来，大致可以分为“ 疑古派 ”与“ 信古派 ”这两大家。

“ 疑古派 ”认为：史书上有关华佗进行开腹手术的记载，不足为信，华佗并不是运用麻醉术进行开腹手术的首创者。这种观点由来已久。宋代学者叶梦得在《玉涧丛书》中就说过：“ 此（指剖腹手术）决无之理！人之所以为人者以形，而形之所生者以气也。……腹背肠胃既已破裂断坏，则气何由舍？安有如是而复生者乎？审佗能此，则凡受支解之刑者，皆可使生！ ”现代著名学者陈寅恪在《寒柳堂集》中也说：“ 断肠破腹，数日即差（痊愈），揆以学术进化之史迹，当时恐难臻此。 ”他还认为：所传华佗行剖腹术之事，很可能是古时民间比附印度的一个神话。因为据印度一部古代经书记载：印度古代有一名叫耆域的“ 神医 ”，会劈开脑袋“ 除诸虫 ”和剖开肚皮“ 扭转肝脏 ”。印度的佛教在华佗时代已经传入中国，因此这个神话也可能就随之而来，进而被民间加到当时称为“ 神医 ”的华佗身上了。万方在《医史研究三议》（载《山东中医学院学报》1980 年第 1 期）一文中认为：华佗是世界上第一个发明和使用麻醉药进行剖腹手术的说法与历史事实不符。据苏联彼得罗夫主编的《医学史》一书记载：早在奴隶制时期的古印度、古巴比伦、古希腊医学中，就可以看到当时的医生应用植物作麻醉药，其中用曼陀罗花作为外科手术的主要麻醉药，达一个世纪之久。关于剖腹术，在古代印度的佛经中也有许多记载，如《耆女耆域因缘经》中就记有：耆域从阿提梨宾迦罗学医，认识了很多药物。他精研解剖学，并能治疗人体脏腑中的各种疾患，如他剖开耆弥长者的腹腔治愈了他的肠胃疾病；还剖开因骑马堕地而将死的男子腹腔，为其行肝脏复位术，等等。可见，在华佗的麻醉术和剖腹术之前，古代印度就己有之。

“信古派”认为：华佗首创开腹手术的史料记载是可信的。持这一观点的学者比较多，如俞慎初在《中国医学简史》一书中，曾时新在《杏林拾翠》一书中，杜石然等主编的《中国科学技术史稿》和黄桦的《关于华佗首创剖腹手术的异议质疑》（载《中华医史杂志》1983 年第 4 期）都作如是观。

黄桦在文章中认为：华佗首创麻醉术和剖腹手术是符合历史事实的，这既是可能的，也是现实的。其主要理由是：一、所谓印度古代“神医”，只是神话中人物，其高超的医术，纯属附会。印度古代真正的医学科学著作——第一部外科学专著《苏色卢多》里面，确实有不少外科方面的知识，其中包括 120 多种外科用具和具体的手术方法，但是此书的成书时间却晚于华佗 300 多年，因此，根本谈不上对华佗的影响；二、麻醉是行使剖腹手术的一个重要前提，甚至可以这样说：没有麻醉剂，只能有一般外科小手术，而不可能有剖腹手术。华佗是世界上中药麻醉剂——麻沸散的第一个发明者，而麻沸散的配方，据中外有关专家的考证，其主药是曼陀罗花、草乌、当归、川芎、南星等等，这些药物，大都主产于我国或仅产于我国；三、不论华佗自己，还是他同时代的人，都从来没有提到过什么“印度神医”的事；四、从《周礼》一书开始，我国历史上已经有了关于外科手术的记载，因此，医学发展到华伦时代是完全可以积累起丰富的外科手术经验的。再加上麻沸散的发明，更为当时的开腹手术提供了前提条件，因此，华佗首创剖腹手术，应该说是水到渠成的事，并非非要从印度“进口”不可；五、据《世界药学史》一书的作者拉瓦尔的研究认为：“阿拉伯医学家知道用麻醉剂（进行手术），可能是从中国传出去的，因为，中国名医华伦擅长此术。”如果当时印度已有先进的医术传入中国，为何不同时或更早地传给邻近的阿拉伯医学家呢？

这两派至今还争论不已，谁是谁非看来尚难定论。

（冯兆平）

麻沸散是一种什么药？

我国古代名医华佗曾创制麻沸散，并成功地用之于外科大手术中。《三国志》载：“若病结积在内，针药所不能及，当须刳割者，便饮其麻沸散，须臾便如醉死无所知，因破取。病若在肠中，便断肠湔洗，缝腹膏摩，四五日差，不痛，人亦不自寤，一月之间，即平复矣。”这是人类文化史上最早的腹部手术记录，实在足以引起我们自豪。试想，不必做脊椎穿刺，只要口服一些药便能达到全身麻醉，施行手术，多么舒适和方便。即使用现代医学的眼光看，这也是一种令人神往的麻醉方法。而中国在 1800 年前已经做到了。其关键就是有了麻沸散这种功效神奇的麻醉药！

那么麻沸散究竟是什么药呢？因为史料缺乏，详情不可确知，成了千古之谜。后世医家、史家对此多所议论，疑问很多。归结起来无非是：到底有无此药？如果有，那它的处方是怎样组成的？

后世有些人认为麻沸散可能属于子虚乌有一类。因为《三国志》不是医书，而当时的医家，尤其是与华佗同时的另一位名医张仲景的著作中也没有关于麻沸散的记载。

但是更多的人认为：麻沸散确有其药。我国是世界上最早使用麻醉药的

国家。《列子·汤问》已载早在战国时代扁鹊就使用过麻醉药。马王堆出土的《五十二病方》，公认是远较《内经》为早的作品。里面已提到用刀割治内痔、外敷以药的手术。由此发展到数百年后的三国时代。华佗能达到那样的水平是完全可能的。陈寿著《三国志》素称取材严谨，且时距华佗去世不过六七十年，所述华佗事迹应该是比较可信的。

说到麻沸散的组成，情况就比较复杂了。

先看与华佗同时医家的记载：张仲景的著作中不载麻沸散，只提到“麻沸汤”。这里“麻沸”二字，是“如乱麻而沸涌”的意思，所谓麻沸汤在当时是一种热汤的名称，和麻沸散似无关系。华佗的学生吴普，长于药物学，有书《吴普本草》，已失传。从后人引用该书的内容中，未见提到麻沸散。但在《吴普本草》中提到植物麻蕡的麻醉作用，值得注意。吴普说：“麻蓝一名麻簧，一名青葛，味辛甘有毒。”查《中药大辞典》这个麻蕡的“蕡”有多种读法，其一是读作“费”和“沸”字音近。我们知道，中药的方剂常以方内的主药命名。例如麻黄汤以麻黄为主药，当归芍药散以当归、芍药为主药。如麻沸散也属这种情况，则虽无“麻沸”这种药，但是“麻沸”是否即“麻蕡”之误呢？因陈寿毕竟不是医生，当时医生们又常用“麻沸汤”，他辨不清“麻沸”与“麻蕡”的区别，发生误记是可能的。

假如此说不诬，那只要弄清麻蕡是什么就行了。可是千百年来，对麻蕡的认识非常混乱，可能这也是导致麻沸散失传的原因之一。直到近代，才有学者杨亭华在所著《药物图考》中对它作了澄清和说明，他指出，麻蕡是大麻的雌花。“新采之时，嗅之久致脑眩晕而痛，因内含元素甚富，为刺激性之麻醉剂。”又说：“若服过大之分剂，则呼吸必缓，然卒无殒命者；此药常服致瘾。”现代植物学也已探明：麻蕡分泌的树脂含四氢大麻酚等麻醉物质。大麻的果实、小叶及细茎也有一定的麻醉作用（见《中药大辞典》）。现代西方社会的吸毒品大麻，即由上述东西制成。所以也许“麻沸散”应改称“麻蕡散”？这是一种推测。

此外还有两种说法。

一、宋时有人认为麻沸散可能由曼陀罗等组成。周密《癸辛杂识》说：“汉北回回地方有草名押不芦，以少许磨酒饮，即通身麻醉而死，加以刀斧亦不知……昔华佗能剖肠涤胃，岂不有此药耶！”这里的“押不芦”即曼陀罗。李攸《宋朝史实》载：“置曼陀罗花酒中，既昏醉……，尽擒杀之。”大约宋人用曼陀罗或其花置酒中充麻醉剂，是较普遍的。以后元代名医危亦林也常用曼陀罗花作麻醉药。

另一说，据近人著作《后汉书华佗传补注》记载：“麻沸散方：羊踯躅，当归，茉莉花根，石菖蒲。”书中未指明此方的出处。但一般认为此方来自清代赵学敏的《串雅内编》中间的“换皮麻药”。至于此方究竟是否符合麻沸散原方，就不得而知了。

70 年代以来我国中药麻醉科研有所进展，主要是以曼陀罗花（即洋金花）为主药作手术前麻醉。已能应用于 100 多种临床手术。当然也存在着一些问题，如麻醉不够深等，有待解决。另外还有设想用曼陀罗和川贝等研末，制成“卷烟”，吸入气管，可缓解支气管痉挛，治疗哮喘。总之中药麻醉类药物应用的前景很广。

如果能彻底解开麻沸散之谜，吸取其精华，使这失传千百载的药物重新为人民造福，该多好啊！

（萧雪）

纸析扇是“舶来品”还是国货？

当年梅兰芳先生演《贵妃醉酒》时，雍容华贵的杨贵妃醉酒时手拿一把描金纸折扇，在花丛间载歌载舞，道不尽深居宫禁的苦闷和无聊。小小的一把纸折扇，真是一件重要的道具，对刻画人物性格起了重要作用。纸折扇今日十分流行，但盛唐时究竟可有此物？梅先生为杨贵妃设计的这把纸扇究竟是史有所据，还是艺术的想象？

一般以为纸折扇是“舶来品”，出现远在唐后，而且是道地的洋货。此说见于明代陈霆《两山墨谈》（卷十八），他说：“宋元以前，中国未有折扇之制。元初，东南夷使者持聚头扇，当时讥笑之。我朝永乐初，始有持者，然特仆隶下人用以便事人焉耳。至倭国以充贡，朝廷以遍赐群臣，内府又仿其制以供赐予，于是天下遂遍用之。而古团扇则惟江南妇人犹存其旧，今持者亦鲜矣。”明代陆容《菽园杂记》（卷五）基本亦持此说，但他提供了一个新的刺料：“折叠扇，一名撒扇，盖收则折叠，用则撒开，……闻撒扇自宋己有之，”陆容所记虽属传闻，但将纸扇的出现提前到宋代，这是正确的。苏东坡云：“高丽白松扇。展之广尺余，合之止两指许”，就十分形象地描绘了纸折扇的形状和说明了他的原产地是在朝鲜。宋人江少虞《宋朝事实类苑》卷第六十《风俗杂志·日本扇》条引王辟之《渑水燕谈录》称：“熙宁末，余游相国寺，见卖日本国扇者，琴漆柄，以鸦青纸厚如饼，揲为旋风扇，淡粉画平远山水，薄傅以五彩，近岸为寒芦衰蓼，鸥鹭伫立，景物如八九月间，舣小舟，渔人披蓑钓其上。天末隐隐有微云飞鸟之状，意思深远，笔势精妙，中国之善画者，或不能也。索价绝高，余时苦贫，无以置之，每以为恨。其后再访都市，不复有矣。”值得注意的是王辟之所记折扇，着眼点是其书画之妙，并非记扇之奇，据此可以推断折扇在宋时即非司空见惯当亦非罕见之物。王辟之这段话还告诉我们纸扇的形制在当时已十分考究，而且已是配有精妙的书画的精美艺术品。至此我们可以断定在北宋时中国已有纸扇出现，只是据苏东坡说折扇是朝鲜所出，王辟之所记则为日本货，那末看来折扇据宋、明人所说该是“舶来品”了。现时有人在报刊著文亦直言“宋、元两代，折扇是珍贵的舶来品”。（《扇子的历史》，见《人民日报》1982年6月13日）

然而清代钱咏《履园丛话》卷三《考索·扇》条称：“或谓古人皆用团扇，今之折扇是日本、朝鲜之制，有明中叶始行于中国也。案《通鉴》：‘褚渊入朝，以腰扇障日’，胡三省注云：‘腰扇，佩之于腰，今谓之折叠扇。’则隋唐时先有之矣。”查褚渊，字彦回，本是南朝宋文帝之婿，为宋明帝所信任，后参与萧道成代宋的活动。南齐建立后被封为南康郡公，任尚书令之职。钱咏的这条“考索”，值得我们特别注意的是胡三省为《资治通鉴》所作的这条注，胡三省是宋元之际的著名史学家，治“通鉴学”甚深，所作《资治通鉴音注》历来为史学家所重视。胡三省为褚渊“腰扇”作注明确称“今谓之折叠扇”，这除了告诉我们古之“腰扇”即宋之“折叠扇”，再次证实宋对确有折叠扇外，又证明了在南北朝时中国即有折扇，这有力地证明了折扇不是“舶来品”，而是道地的国货，又将中国折扇出现的时间大大地提前了几百年，反映了中国古代手工艺技人的聪明和才智。

现在问题可以回到本文开头提出的盛唐时究竟有没有这种折叠扇了。据胡三省的注文应该是肯定的。对此我惊叹于梅兰芳先生在艺术上的认真严肃精神。折扇这样一件生活中的日用品。并未见有正史记载，前代文人记载又多异说，就是认真读过《资治通鉴》的恐怕也很少注意到胡三省的这段注文。故此梅先生要给杨贵妃拿上这把扇子，分量是够重的，很不容易的。

折扇始见于南北朝，原产地为中国，不是“舶来品”而是国货，这个问题似乎解决了。但心中还不踏实，这是因为胡三省的注毕竟只是一个“孤证”。加之唐离南北朝不远，初唐欧阳询编的类书《艺文类聚》第六十九卷《服饰部上》专有一条“扇”，盛唐时徐坚编的类书《初学记》第二十五卷《器物部》亦有一条“扇”，这两本大型类书，搜罗材料颇广颇全，对扇的源流均道之甚详，可单单都没有提到“腰扇”（折扇），这是什么原故？是失传了还是因为别的原因？如果折扇确是中国发明的，又是何时传到日本和朝鲜的？总之，此中之“谜”，还是值得进行探索的。

（顾志兴）

种痘术发明于哪个朝代？

1979 年 10 月 26 日，联合国世界卫生组织在日内瓦郑重宣布：地球上最后一名天花患者在非洲国家索马里南部被完全治愈。与此同时，世界卫生组织还设立了 1000 美元的悬赏：凡是首先辨别出一例天花者，发给 1000 美元奖金。该组织隶属的天花证书全球委员会建议：各国边境可以取消检查种痘证书。从此，天花这一危害人类健康达数千年之久的瘟神，在地球上被消灭了。

说到天花，人们很自然地会联想到幼年时在自己胳臂上留下的牛痘痘痕，和发明种牛痘术的英国民间医生琴纳（1749—1823 年）。但是，人们对中国古代发明的种人痘术却知之甚少。实际上，当 18 世纪初，中国的种人痘术传到英国时，琴纳还是一个种人痘的医生。他正是在种人痘术的启发下，才发明了种牛痘的方法的。由此可见，中国古代人民发明人痘术，也在消灭天花的历史中写下了光辉的一页。

那么，种人痘术发明于中国历史上哪一个朝代呢？我国古代学者对此有着三种不同的看法。

一、唐代说。清朝光绪十年（1884 年）董玉山在《牛痘新书》中说：“考上世无种痘诸经，自唐开元间（713—741 年），江南赵氏始传鼻苗种痘之法。”

二、宋代说。清朝康熙五十二年（1713 年），朱纯嘏在《痘疹定论》中说：“宋真宗时（998—1022 年）丞相王旦，生子俱苦于痘，后生子素，招集”诸医，探问方药。时有四川人请见陈说：‘峨嵋山有神医能种痘，百不失一。……凡峨嵋山之东西南北，无不求其种痘，若神明保护，人皆称为神医，所种之痘称为神痘。若丞相必欲与公郎种痘，某当往峨嵋山敦请，亦不难矣。’不逾月，神医到京，见王素摩其顶曰：‘此子可种。’即于次日种痘，至七日发热，后十二日，正痘已结痴矣。由是王旦喜极而厚谢焉。”此说以后广为《医宗金鉴》（成书于乾隆七年，即 1742 年）以及各种医书所引用。

三、明代说，清朝雍正五年（1727 年），俞茂鲲在《痘科金镜赋集解》中说：“又闻种痘法起于明朝隆庆年间（1567—1572 年），宁国府太平县，

姓氏失考，得之异人。丹传之家，由此蔓延天下，至今种花者，宁国人居多。”

现代学者在中国古代种人痘术起源于何时这一问题上的争论，基本上也不超出以上三说的范围。曾时新在《杏林拾翠》一书中认为：据历史文献记载，天花早在东汉建武年间（25—56 年）从西域传入中国，因此，我国古代人民对天花的防治工作很早就开始了。晋代著名医学家葛洪在《肘后方》中，对此就已经有所记载。到了唐代，江南赵氏始传鼻苗种痘之法。北宋时期峨嵋山神医为王旦之子王素种人痘获得成功，则是我国最早见于文字的第一例人痘接种人工免疫法病例。到了明代，人痘接种法己广泛应用，并日臻完善。蔡景峰在《中国医学史上的世界记录》一书中认为：最早的种痘术是在宋代应用的人痘接种术。同意蔡景峰观点的还有我国台湾学者刘伯骥和英国学者李约瑟。刘伯骥在《中国医学史》中写道：“古之医痘者，惟待其毒之既发而治之，种痘甩痘苗絮于鼻孔一法，原始于真宗时代。峨嵋山有神人，为宰相王旦之子种痘而愈，其法遂传于世，此为世界种痘之最早者。”李约瑟在《中国和免疫学的起源》一文（载《中医药学报》1983 年第 4、5 期）中认为：传说第一次天花接种是在公元 10 世纪末（即宋真宗时代），由一个从四川云游而来的道家医生实施的。李约瑟经过调查研究，认为这个传说是可信的。

但是也有些学者对以上两种看法表示不敢苟同。由甄志亚主编的《中国医学史》（全国中医学院教材）和贾得道所著《中国医学史略》认为：唐代说、宋代说，都缺乏其他有力的旁证，本身只是孤证而已，尚不足以确证我国在 8 世纪或 11 世纪就已经发明了种人痘术。他们比较倾向于清代俞茂鲲的明代说，因为有许多同一时代的文献所谈到的种人痘的时间，与俞茂鲲所说大致相近，所以种人痘术起于明代是比较可信的。金树文在《我国人痘接种非始于宋的补证》一文（《中华医史杂志》1983 年第 4 期）中也持同一观点，并对宋代说予以全面否定。其理由有三：首先，《宋史·王旦传》载，王旦死时三子俱健在，并不像朱纯嘏所说“生子俱苦于痘”。《宋史·王素传》中亦无种痘的记载。其次，清朝康熙十一年修编的《峨嵋山志》记载了上至周烈王、下至清初的历代高僧、真人、仙隐的事迹和传说，独无神医种痘之事。另外，在峨嵋山历代保存的资料中也未查到此事。最后，《宋史·王素传》说：王素的长子王巩是苏东坡的好友。苏东坡与王素生活于同一年代，而且苏氏通晓医药，又是峨嵋山附近的人。苏氏对家乡的这件大事和朋友家的传奇，是不会漏记的，可见神医种痘之事是无事实根据的。

总之。中国古代种人痘术究竟起于什么朝代，还是一个尚待我们去揭开的谜。

（冯兆平）

北宋钞版是何种纸币？

现存最早的北宋纸币印版（俗称钞版），被誉为中国货币文化宝库中的一颗明珠。800 年前的北宋纸币，不仅是我国而且是世界上的第一代纸币，体现了当时高度的科学文化水平，在文化史上占有重要地位。因此在钞版发现以后，中外历史学家、钱币学家和货币史学家无不对之瞩目。北宋钞版呈长方形、上半部顶端是 10 枚钱币图形，其下有“除四川外，许于诸路州县公私从便主管，并同见钱七百七十陌流转行使”的文字，下半部为屋木人物图

案。钞版既无纸币名称，又无面值，它究竟是何种纸币的印版？长期以来人们一直在试图寻求答案。

本世纪初叶，中外学者就以钞版为研究课题。30 年代，日本《东亚钱志》的著者奥平昌洪说，钞版是南宋“会子”。1942 年，我国钱币学家王荫嘉始认为，钞版是北宋“交子”，（《泉币》第九期）从此钞版是北宋纸币的印版，逐渐得到人们的公认，然而它是北宋何种纸币呢？解放后，国内学术界多称钞版是北宋“官交子”或“钱引”，如彭信威的《中国货币史》、千家驹、郭彦岗的《中国货币发展简史和表解》以及其他有关著作，大都持这种观点。此外，在《中国历代货币》图册中，还有一种“盐引”的说法。但以上关于钞版的论述，都语焉不详，缺乏令人信服的证据。

近几年来，货币史研究者加强了对北宋纸币的研究。李埏在 1983 年第 3 期《思想战线》上发表的《北宋楮币史述论》一文，肯定了北宋还有一种名为“小钞”的纸币。叶世昌在同年第 4 期《中国经济问题》上，发表了《钱引乎？小钞乎？》，指出小钞是北宋末年的全国性纸币，并且首先提出钞版是崇宁五年“小钞”的印版。他在文中引举宋人《浮沚集》、《续资冶通鉴长编拾补》等史书后说：钞版上的文字完全符合小钞的情况。其理由如下：一、小钞是四川以外地区流通的纸币；二、按照宋代以七十七文为百的省陌制度，印有“同见钱七十七陌流转行使”字样的正是一张一贯（面值）小钞；三、发行小钞是临时性的措施，没有正式的纸币名称，所以这种纸币上没有印上纸币名称。这一见解的提出，突破了对钞版讨论的原有范围，引起学术界的注意。

亦有人主张钞版是“私交子”。乔晓金、卫月望在 1984 年第 3 期《中国钱币》刊载的《宋代钞币“官交子”“会子”质疑》中认为：“北宋钞版与私交子或私钱引接近，但绝不是官家发行的官交子或官钱引。因为它缺少封建官府典章文物的严肃性，丝毫没有官造文书的气息，更不是小钞。”《质疑》还以记载官交子格式的历史资料来反证钞版是私交子。

不过无论是小钞还是私交子。这两种观点尚有各自不完善之处。钞版是小钞的见解并非无懈可击，据南宋谢采伯《密斋笔记》载：“崇宁五年敕节文：小钞，知通监造，……大观二年第一料，其样与今会子同，上段印‘准伪造钞已成流三千里，己行用者处斩，至庚寅九月更不用。’中段印画泉山。下段平写‘一贯文省’，守倅姓押子（字）。”这段史料记载的小钞与钞版的文字图案绝然不同。但还不足以推翻钞版是小钞的结论。因为《密斋笔记》指的是大观二年的小钞，而崇宁小钞与大观小钞的式样很有可能是不一样的。所以钞版是否小钞或者是何种小钞，有待进一步证实。至于钞版是私交子的看法，有其难以说通的地方，钞版上的“除四川外”等文字，表明这种纸币在四川以外地区流通，而私交子则行于四川，显然是个矛盾。另外，钞版文字似用的是命令口吻，在封建社会发行的纸币中，命令语气只应来自官府，而不可能出自私商，这与钞版是私交子的结论也有抵牾，值得商榷。

目前，北宋钞版是何种纸币？存在官交子、钱引、盐引、小钞和私交子等五种不同意见，这种山重水复的情况在我国纸币研究中还属仅见，一方面固然增加了钞版研究的复杂性，一方面却引起了更多研究者的重视和浓厚兴趣。

迄今为止，钞版的研究还未能得出确凿的结论，但是学者们通过争论仍在锲而不舍地进行探索，以解决我国货币文化史上这一重大悬案。试看谁能

最先解开北宋钞版是何种纸币印版之谜呢？

（潘连贵）

古代货币有多少种？

我国古代的货币极其复杂，形制五花八门，质料多种多样，币值高低不一，大小甚为悬殊。几百年来，许多学者撰写了不少专门研究我国货币的专著，如彭信威的《中国货币史》、王献唐的《中国古代货币通考》等等。他们对我国货币的起源、演变、形状、文字、书体、币值等都有详尽的论述，但究竟我国古代有多少种货币，至今无人统计过。今将历史上几种主要货币加以介绍，以一斑而窥全豹，使读者略见端倪。

人们常常把珍贵的东西，称为宝贝。宝字简化前的繁体字写成交。从汉字结构来看，不管珍贵或宝贝，都离不开贝，可见人们对贝的看重。翻开字典，我们看到很多与价值有关的汉字，都和贝相联系，如财、货、资、贫、贱等字。人类最先使用贝作为装饰品，后来发展成货币。3000 年前的商周时代，人们把贝串起来使用，一串成为一个单位，称为朋。后因真贝不多，就用仿制品，这样就出现了蚌壳、软石、兽骨、青铜制作的货贝，这是我国最早的货币。

春秋战国时期，诸侯割据称雄，各霸一方。文化上百家争鸣，经济上繁荣发展，反映在作为价值尺度的流通手段的货币上，它的形状也就各种各样。当时主要有四大形式。第一种是布币，它是由农具铲子演变来的。最早的布币，首空可以纳柄，称为空首布。有些制作特别粗大的空首布，长 15 厘米，宽 9 厘米以上，同农具铲子最为接近，它是早期的布币。到战国时，发展成为携带方便的平首布，布首不空，变成平实，形体缩小，种类繁多。单是布的足部和肩部就可分为尖的、平的、圆的。我们现在看到的中国人民银行储蓄图徽的周围，就是由平首布连缀构成齿轮而组成的。第二种是刀市。它是由实用刀演化而来的，原形未变，但是各地使用的刀市不同。如燕国的明刀，尖首、圆环，数量最多，出土范围也最广，以河北为中心，直到东北，甚至朝鲜、日本也有发现。齐国的刀币最大，长 19 厘米，每枚重达 45 至 48 克，甚至有重达 56 克的，制作精整。第三种是环钱。圆形圆孔，可能是从纺轮演变来的，现在发现最早的环钱是垣字钱和共字钱。第四种是蚁鼻钱，可能是铜贝的高级形态，钱的形状仿海贝椭圆形，正面凸起，上面有的阴文，看来像人面，俗称鬼脸钱。它是楚国的货币。在楚国还流行一种豆腐干形的金币。呈块状，上铸数方或数十方图章形文字“郢爰”等，俗称印子金。使用时往往将其凿成小块，含金量达 98%，是中国最早的金币。以上是举其荦荦大者，各种货币细辨之，几乎没有一个雷同。

秦始皇统一六国后，也统一货币，标准的铜币是半两钱，外圆内方，象征着当时中国人的宇宙观天圆地方说。从此以后，一直到清朝，2000 多年的封建社会都沿用这种外圆内方形式的铜钱。汉初铜钱由民间自由铸造，轻重大小不一。到汉武帝时，货币的铸造权统一在国家手里，元鼎四年（前 113 年）开始铸造五铢钱。五铢钱轻重大小适宜，使用时间长达 700 多年，是中国历史上最成功的货币。

王莽的币制改革，采用宝货制，在中国货币史上是一个例外，它有金、银、龟、贝、铜等五物六名二十八品。至今留传下来的“契刀五百”，“一

刀平五千”，造型别致，上部为圆形方孔，下部为长条刀形。其中“一刀”两字用黄金镶嵌而成，至今金光闪闪。为历代所珍视。东汉大科学家张衡作诗咏之：“美人赠我金错刀，何以报之英琼瑶。”

东汉末年，公孙述在四川铸铁钱，这是中国最早的铁钱。中国铜钱有纪元年号的，始于南朝刘宋孝武帝孝建元年（454 年）所铸的“孝建四铢钱”。

唐高祖武德四年（621 年）废五铢钱，铸开元通宝钱。大小仍以王铢钱为标准。“开元”含义是开辟一个新纪元。钱币从唐朝起，就不再以重量为名称，而改称宝，或通宝，或元宝，或重宝，并冠以当时年号，这一体例一直继续到清末。到清朝光绪年间，开始用机器铸币，这时出现中无方孔，正面为“光绪元宝”，背有蟠龙花纹的铜元。使用了 2000 多年的外圆内方的铜钱，到这时结束了。

世界上最早的纸币是宋代的“交子”。中国历史上最大的纸币，要算明朝洪武八年发行的“大明通行宝钞”，其“壹贯”面值的宝钞，长约 36 厘米，宽约 22 厘米，而最小的纸币是近代发行的，其大小如现在火柴盒的贴花纸。

中国的货币，种类繁多，千姿百态，五花八门，形式各异，其特点之一是货币铸造和流通的地方性，遍地开花，更使货币趋于复杂。就目前所看到的形状，有海贝形、铲形、刀形、豆腐干形、圆形、长方形、上圆下长条刀形、有孔的、无孔的等。质料有海贝、蚌壳、软石、兽骨、龟甲、金、银、铜、铁、铅、铝、镍、锑、纸、皮、帛等。币值有毫、钱、分、角、元，甚至达陆拾亿元一张的钞票。在近代钞票的发行者中有官银局、票号、银行、钱庄，甚至有些村镇厂矿发行的有价值证券，也作为地区钞票流通，中国古代货币的极端复杂性，是世界各国所罕见的。因而至今无人对中国古代货币做过系统的统计工作，而且也是难以统计的。所以中国古代货币究竟有多少种，包括多少种形状、多少种质料等等，始终是一个难以说清的问题。

（蔡继福）

十八般武艺是哪十八般？

十八般武艺又叫十八般武器。根据旧版《辞海》的解释，是“我国武艺之总称也，相传为战国时孙膑、吴起所遗传，分九长九短。九长为枪、戟、棍、钺、叉、镗、钩、槊、环；九短为刀、剑、拐、斧、鞭、锏、锤、棒、杵”。所谓九长九短，是指九种长的兵器和九种短的兵器。古语“短兵相接”的“短兵”，就是指的这类“九短”。兵的本义为“兵器’，所以《说文》说：“兵，械也。”后来即以执掌兵械的人为“兵”，是引申义。这是历代相传的第一种说法。

可是，《水浒》第二回描写史进每天请求王教头点拨十八般武艺，经过半年，史进的十八般武艺矛、锤、弓、弩、铳、鞭、锏、剑、链、挝，斧、钺、戈、戟、牌、棒、枪、扒都学得精熟。这和历代相传的十八般武艺有些不同。特别是它换上了弓、弩、矛、锤都是常用的不可缺少的，这是第二种说法，而且也比较全面，但是，明代马愈的《马氏日抄》却说：“己巳岁，兆寇作难，官司招募勇敢。山西李通，行教京师，无人可与为敌，遂应募为第一。试其技艺，十八般皆能：一弓、二弩、三枪、四刀、五剑、六矛、七盾、八斧、九钺、十戟、十一鞭、十二锏、十三锤、十四殳、十五叉、十六杷头、十七锦绳套索、十八白打。

和《水浒》里描述的又有不同，这是第三种说法。明代谢肇淛的《五杂俎》卷五，朱国桢的《涌幢小品》卷十二都从此说，清代褚人获的《坚瓠集》更是完全本于《马氏日抄》。

哪一种说法正确和全面，还没有人作出判断。只是三种说法虽有不同，其中绝大部分的武器都可以理解，“白打”是什么却要费点考证。据清代周亮工的《闽小记》卷上说：“武艺十八，终以‘白打’。以白打为终，明乎其不持寸铁也。”那么，白打就是赤手空拳地相打，也就是拳术。十八般武艺添上“白打”，自然是很重要的，也是常见的，只有这样，所谓武艺也才能够更加全备，甚至还是一切武艺的基础。不过，它并不属于兵器，只能说“武艺”不能说“武器”。《涌幢小品》将它列入“兵器门”，就很不合适。至于白打又为古代的球戏，属于“蹴鞠”的一种，那就更不属于”十八般武艺”的范围了。

其实，古代武器中还有弹、矟、匕首、飞镖等等。《通俗文》说：“匕首，剑属。其头类匕，故曰匕首，短而便用。”又说：“矛长丈八者谓之矟。”均见《艺文类聚》卷六十引。那么，张飞的丈八长矛应名为矟。弹则早见于《左传》。至于飞镖，也是属于短兵，而专用于投掷；还有一种毒药镖，更是很厉害的武器。《三侠五义》中的那些侠士，几乎每个人都善于使用。这样，所谓武艺就实在不止十八般，因而这个名称也有问题。怎么会成为“十八般”的，更是一个待破的“谜”。

（钱剑夫）

近代最早的机器钢铁厂是哪一家？

19 世纪后半期，随着外国资本主义侵略的加深和自然经济的逐渐解体，中国近代机器工业产生了。钢铁工业是中国近代工业中产生最早、影响最大的部门之一。那么，中国近代最早的钢铁厂是哪一家呢？

对这个问题，我国经济史界和科技史界有几种不同的意见。一种意见认为我国第一个现代化钢铁企业是 1889 年张之洞在湖北汉阳大别山下创建的汉阳铁厂。该厂建有百吨炼铁炉 2 座，8 吨贝色麻炼钢炉 2 座，小马丁炉 1 座，附设机器厂、铸铁厂等，汉阳铁厂于 1894 年 6 月 1 日正式开工冶炼。（黄逸平《旧中国的钢铁工业》，载《学术月刊》1981 年第 4 期）另一种意见认为上海江南机器制造总局于 1890 年增设的炼钢厂是我国最早的新式钢铁厂。该厂所拥有的一座 15 吨酸性平炉是我国第一座炼钢平炉，其生产能力为每天出钢 3 吨，可以造枪管 100 支。（北京钢铁学院《中国冶金简史》）

从地理位置来看，这两家钢铁厂分别处于长江中游和东海之滨。持这两种意见的同志认为，钢铁厂的产生，往往是某一地区工业发展进程的标志，近代以后长江中游和上海地区经济比较发达，钢铁厂在这里首先出现，是符合经济发展趋势的。和上述两种意见相反，有人认为，“我国第一家机器钢铁厂未出现在工商业发达的东南沿海城市，而产生在偏远的贵州农村。”即贵州巡抚潘霨在光绪十一年（1885 年）奏请开设的青溪铁厂。该厂形式是官督商办，机器由英国进口，原定规模是“每日夜应出铁二十五吨，炼钢现有别色麻炉两座，每两刻能炼钢一吨，炼熟铁炉设有八座，轧条机现备十三付，轧板机一付，能轧四尺，宽长则随便”。（孙毓棠《中国近代工业史资料》第 1 辑下册）5 年后铁厂建成，但除炼铁高炉只开工两个多月外，其余皆未

正式投产，并在光绪十九年（1893 年）就停办了。

持此种意见的同志认为，应该从工厂的创设时间（指奏请开办企业的时间和投产时间）早晚来判断。从创设时间来看，青溪铁厂是光绪十一年，汉阳铁厂是光绪十五年，而江南机器制造总局炼钢厂是光绪十六年。从企业投产时间来看，青溪铁厂开炉时间是，光绪十六年六月初一。汉阳铁厂炼铁高炉开炉时间是光绪二十年五月二十五日；江南机器制造总局炼钢厂的开炉时间则在光绪十九年五月之后。青溪铁厂在这两方面都是居先的，（尹承国《我国第一家机器钢铁厂辨》，载《江西财经学院学术年会论文选》［1983—1984 年］）

在我国学术界，对开工仅仅两个月的青溪铁厂一直未加注意，大多数近代经济史论著中很少提到。“短命”的青溪铁厂在中国近代工业史上究竟应当处于什么地位，对于深究近代机器钢铁厂究竟是哪一家最早，看来是个关键问题。

（黄显功）

“猴娃”涂运宝骨骼呈原始特征应如何解释？

在最近几十年间的国际人类学研究中，不断有返祖现象的报告，著名的如在印度原始森林中发现的“狼孩”，在中国辽宁等省发现的“毛孩”等等。不过，以奇特和神秘而论，则要数于 1962 年去世的中国的“猴娃”了。

“猴娃”名叫涂运宝，男，生于 1939 年 3 月，死于 1962 年 8 月。因为他生下来长有细毛，面部酷似猴类，习性与猴相似，喜欢吃生食，不穿衣服，仅能发出一些单音节的词，当地群众便称他为“猴娃”。1982 年 7 月，在首届中国“野人”考察研究学术会议上，有关专家对“猴娃”产生了特殊的兴趣。专家们特别对“猴娃”的遗骨进行了骨骼人类学研究，采用国际标准的测量仪器进行测量，发现“猴娃”的颅骨和盆骨具有各种原始特征：如额部和枕部低平，比北京猿人还古老，面部凸度接近古猿；脑容量为 655 毫升，与大猩猩接近；其余许多数据与类人猿和各种不同时期的猿人接近。而在现代人类中发现这样的情况，在世界范围内都是罕见的。难怪一位多年从事人类体质研究的专家，看了“猴娃”的颅骨后，也认为它和古猿头骨真伪难辨，的确令人称奇。

问题的难度在于：我们究竟如何来解释“猴娃”骨骼的这些原始特征呢？其原因何在？有不少学者认为，这只能从人类的返祖现象来解释。从遗传学的理论和现代分子遗传学来分析，在受精卵演化为胎儿时，只要父方和母方的遗传基因凑巧在某些方面恢复到远祖的基因组合，就会出现人类的返祖现象。尽管这种可能性很小很小，但它客观上是存在的。而“猴娃”即是实例之一。不过，有的学者对此提出了不同看法：这种人类的祖先性状只单一地出现在某一个系统上，如已经发现的毛人、有尾人等。但“猴娃”却有毛和猿人骨骼等多种原始特征，这用返祖现象来解释，显然是行不通的，缺乏有说服力的证据。

有的专家大胆地提出了另外一种说法：“猴娃”涂运宝的原始特征可能和“野人”有关，关于“野人”，这是目前国际人类学研究的一大热门课题，世界各国不断传来发现“野人”的消息，如美国的“蜥蜴人”、苏联的“雪人”、中国的“野人”等等。前年，苏联官方还曾宣布：已在阿富汗丛林中

活捉到“雪人”的标本，目前正在对其进行全面的研究。当然，“世界上到底有没有‘野人’？”“‘野人’到底是何种动物？”等问题，至今没有得到科学的统一。据了解，“‘猴娃”涂运宝的家乡曾传闻发现过“野人”的踪迹；一些地方志和历史文献中也曾记载过人与“野人”交配产生过后代，例如晋代的《搜神记》、宋代的《江南木客》、清代的《新齐谐》等都有人和“野人”交配产生后代的传说。因此，“猴娃”有可能就是现代人和“野人”交配后所产生的后代。应该说，在“野人”问题本身还长期悬而未决的情况下，作上述推测还缺少科学上的印证，还须对“猴娃”作进一步的探索、研究。

（俞爽勋）

农桑篇

何时出现牛耕？

我国什么时候开始用牛耕地？有的说西汉中叶，有的说春秋战国，还有的说早在商朝就开始了。这些说法究竟孰是孰非？

在人类历史上，牛被驯养为家畜是很早的事，最初是为了食用，后来为了敬祖媚神，也作祭祀的牺牲，再后用来驾车。用于耕地在世界耕作史上是较晚的事，而中国牛耕较之外国则更晚些。

主张牛耕始于西汉中叶的人主要根据我国古代著名农学家贾思勰《齐民要术》中的“赵过始为牛耕”说。《汉书·食货志》载：西汉武帝时，搜粟都尉赵过在陕、甘一带推广牛耕和“以人挽犁”，提倡“代田法”，进而各·郡“遣令长、三老、力田及父老善田者受田器，学耕种养苗状”。这确实是我国史籍明载的第一次大规模推广牛耕技术，东汉的王景、任延继续在庐江郡、九真郡推广，因而《后汉书·五行志》开始有“牛疫”的记载。这表明西汉中叶以后的一段时间，由北到南，已广泛地推广牛耕。江苏徐州、山东滕县、陕西绥德出土的汉代牛耕画像石，更是生动而真实的记录。因此，林端诏在《光明日报》《史学》专刊第 97 号上著文主张：“西汉牛耕己与农民结成不解之缘并普遍使用是没有疑问的。”

但是，王思治根据自己的研究对此提出了疑问。他在《再论汉代是奴隶社会》一文中，承认牛耕在西汉已进一步推广，然而并没有在各个地区普遍使用。

戎笙在一篇与王文商榷的文章中却不以为然。他解释道：所谓普遍使用应该作这样的区别，第一是说在各个地区普遍使用牛耕。第二是说每家每户普遍使用牛耕。汉代普遍使用牛耕显然是指各地区而不是指每家每户普遍使用牛耕，因为，即使在牛耕很普遍的明代，也仍有“无犁者以刀耕”的现象。

上述几种意见虽异，但共同点都是不相信贾思勰的“赵过始为牛耕说”。那么，牛耕究竟始于何时呢？

学术界流行看法是：战国时代牛耕已很普遍。《国语·晋语》：“夫范氏中行已不恤庶难，欲擅晋国。令其子孙，将耕于齐，宗庙之牺，为欧亩之勤。”用祭祀的牺牲去耕地，有人断为牛耕，时在春秋末年。《战国策·赵策》和《史记·赵世家》也说：“且秦以牛田，水通粮，其死士列于上地，令严政行，不可与战。”时在长平之战前夕，当公元前 262 年左右。“以牛

田”显然是说战国末秦国已有牛耕。而且《礼记·月令》说：“（季冬三月），命有司大难旁磔，出土牛以送寒气。”高诱注：“出土牛，今乡出劝耕之牛于外也。”许多学者据此认为“土牛”是牛耕在战国时代普遍现象在风俗上的反映。

对这种流行意见，达人在《有关战国时代牛耕的几个问题》中提出不同看法。他认为，以秦国农业生产为依据的《吕氏春秋》并没有记载牛耕，战国时代的牛，主要是用来食用和驾车而不是耕地。反映当时状况的《周礼》“牛人”记载：“牛人掌养国之公牛。以待国之政令，凡祭祀供其享牛、求牛，以授职人而刍之。凡宾客之事。共其牢礼积膳之牛，享其宾射，共其膳羞之牛。军事共其犒牛，丧事共其奠牛。几会同军旅行役，共其兵车之牛，与其来耗傍，以载公任器。”唯不提耕牛。言下之意，达人反对战国时牛耕很普遍的流行说法。但在承认牛耕在秦国只是刚刚产生不久的新技术的前提下，主张“大概在西汉中叶以后，牛耕已经普遍”，“战国时代主要耕具仍是耒耜”。然而，金景芳在其近著《中国奴隶社会史》中指出：“孔子弟子冉伯牛名耕，司马耕字子牛，晋国的力士名牛子耕等等。这种在名字上把‘牛’与‘耕’连在一起，有力地证明当时已存在牛耕。”

其实，也有人考证，我国早在商代就有牛耕了。《中国科学技术史稿》说：商代已发明牛耕，卜辞中常见 或 字。 像犁头，一些小点像犁头起土，辔在牛上，就是后来的“犁”字。商人传说其祖先王亥能服牛驾车，想必也会用牛拉犁。但是，最近出版的《殷墟卜辞研究——科学技术篇》指出：在卜辞中，关于牛的记载最大量的是用于祭祀的牺牲和运载的力畜。当然，殷代既然有了人耕，也就可能有牛耕，只是目前尚无确证，还有待进一步的考察。

（勇木）

稻作农业起源于何地？

我国稻作农业的历史非常悠久，然栽培稻起源于何地，学术界先后有华南说、云贵高原说、黄河下游说、长江下游说、长江中游说和多元说等等，迄今尚未定论。

1.华南说：此说是著名农学家丁颖教授率先提出来的。丁氏通过对我国浩瀚的古文献进行爬梳，“因而认定我国稻作可能发轫于距今5000年前的神农时代，扩展于4000年前的禹稷时代”，“我国的栽培稻是起源于华南”，“为世界稻作最占的国家（《农业学报》第8卷第3期，1957年）。丁先生的观点得到了童恩正教授的支持，也认为中国栽培稻“可能是在纬度较南的云南、广东、广西地区。”（《农业考古》1984年第2期）。日本学者安藤广太郎先生和我国的李润权先生也主张华南是稻作农业起源地之一。李氏指出：“在我国范围内追溯稻作栽培的起源中心应该在江西、广东和广西三省的的旧石器晚期遗址多作努力，其中西江流域是最值得重视的。”（《农史研究》）第5辑，1985年）

2.云贵高原说：此说以我国柳子明教授和日本渡部忠世教授为代表。渡部氏提出亚洲稻起源于“阿萨姆·云南”；柳氏则主张源自云贵高原，然后“沿着西江、长江及其发源于云贵高原的河流顺流而下，分布于其流域或平原地区各处”。（《遗传学报》第2卷第1期，1975年；渡部忠世：《稻米

之路》）汪宁生、李昆声认为云南拥有热带、亚热带和温带植物种类多达 15000 余种，素有“植物王国”之称，现有稻种资料达 3000 多个品种，从海拔 40 米直到 2600 米都有分布，更因其地理环境、气候特点，云南成为作物变异的中心，因之稻作起源于云南的可能性最大（《思想战线》1977 年第 1 期；《云南社会科学》，1981 年）。日本的鸟越宪三郎更直接了当地主张稻作是起源于滇池一带。游修龄教授根据酶谱变异分析，也倾向西南起源中心说，并认为从此中心“分为西路沿金沙江进入四川长江上游，一直至陕西；中路从粤北、桂北经湘赣至华中，然后至黄河中游；东路沿海则在太湖地区形成独特的内容丰富的中心”。（在《中国农史》1986 年第 1 期）

3.黄河下游说：这是李江浙在《大费育稻考》（《农业考古》1986 年第 2 期）文中提出的，李氏主张“中国稻作的创始人是秦之先人大费，发源地是其族居地在今日鲁南、苏北和山东、河南、河北三省交界地区，时间大约是至少在距今 7800 年”。

4.长江下游说：此说为闵宗殿先生率先提出（《江苏农业科学》1979 年第 1 期）。然对此全面论证的要数严文明教授，严氏以历史文献中的野生稻记录，栽培稻的直接祖本，即普通野生稻的分布，考古发现中的早期稻谷遗存，从考古学角度结合作物学、生态学、历史地理学和文化人类学进行研究后，认为中国史前栽培稻的分布图，“是以长江下游为中心逐级扩大的；大约在 5000BC（公元前）一 4000BC，史前栽培稻已分布于长江下游到杭州湾一带，长江中游也可能有个别分布地点；大约在 4000BC 一 3000BC 整个长江中下游平原和江苏北部已有较广泛的分布；大约在 3000BC 一 200BC，湖南、江西中部和浙江的中南部均有分布，有的已达到广东北部，北面则扩展到淮河流域以北；大约在 2000BC 一 1000BC，水稻已进一步传播到福建、台湾、广东，向西到四川、云南，向北已达山东、河南和陕西，大致已接近于现代水稻分布的格局”（《农业考古》1982 年和 1989 年第 2 期）。杨式挺先生也认为长江流域，“特别是下游的东南沿海地区是我国栽培稻的一个起源区”（《农史研究》第 2 辑，1982 年）。

5.长江中、下游说：此说以安志敏和林华东先生为代表。安氏认为“秦岭、淮河以南的广大地区；由于气候温暖湿润，沼泽众多，较早地产生了稻作农耕，在新石器时代遗址也普遍有所发现。……这些发现不仅证明从新石器时代起这里广泛发展着稻作农耕。并且长江中、下游可能是它的起源中心”（《考古》1984 年第 5 期）。对此全面论证而又较令人信服的应首推林华东先生的《中国稻作农业的起源与东传日本》一文，林氏指出华南说、云贵高原说和黄河下游说，大多缺乏考古学证据，尤其黄河下游说和云贵高原说证据更是十分薄弱，李江浙主张的黄河下游说，单靠文字训诂与强解典籍。缺乏作物学、生态学支持，难为学术界接受。云贵高原说虽占有“天时”、“地利”，然其致命之处是缺乏“人为”因素。须知道原始人从普通野生稻驯化成栽培稻，是一种文化现象，它不但要有萌发栽培植物的心理欲望，而且还须具备较先进发达的文化土壤：《吕氏春秋·审时篇》所云：“夫稼，为之者人也）生之者地也；养之者天也，”便是这个道理。云南、贵州地处崇山峻岭的高原地带，人烟稀少，原始文化发展迟缓，因之，作为稻作农业起源地可以排除；华南地区“天时”、“地利”优势显著，然史前稻谷遗存发现很少，年代也不早。究其因，或许同两广地区采集食物来源充裕，因而缺乏萌生栽培作物的欲望有关。

相比之下，长江中、下游地区不但具有“天时”、“地利”，同时还拥有“人为”条件，而考古出上的众多早期稻谷遗存及定居聚落遗址，更可为长江中、下游是中国栽培稻起源地找到合理的答案。（见林华东著《河姆渡文化初探》，浙江人民出版社 1991 年出版）

不过，学术界也有主张栽培稻的起源应是多元的，如日本的冈彦一博上明确指出，“栽培稻是多元起源或分散起源的”（《中国水稻研究所丛刊之四》1985 年）。裴安平先生也认为“在中国，与其将长江流域当作稻作农业的起源地，不如将其看作是稻作农业的早期发达区域。即使认为这些区域就是某种意义的中心，那么在中国也不止一个或二个，而是更多。而且，所有的中心，可能都有自己独特的发展经历”（《农业考古》1989 年第 2 期）

（朱月　琴东文）

养蚕起源于何时？

中国是世界上最早开始养蚕、缫丝和织绸的国家，这点已成定论，但是，关于养蚕的起源，却存在许多一时难以解决的争论。

流行最广和影响最大的一种论点是“嫘祖始蚕”。螺祖是传说中的北方部落首领黄帝轩辕氏（公元前 2550 年）的元妃。据《隋书·礼仪志》记载，北周（557--581 年）尊螺祖为“先蚕”（即始蚕之神）。《通鉴外纪》记载：“西陵氏之女螺祖为帝之妃，始教民育蚕、治丝茧以供衣服。”《路史》则称：“伏羲化蚕，西陵氏始养蚕，故《淮南蚕经》云‘西陵氏劝蚕稼，亲蚕始此’。”这种说法在宋元以后开始盛行。直至本世纪五十年代，中外有关文献在涉及我国养蚕起源问题时，几乎都以基本赞同的态度加以引述。1926 年，我国考古工作者在山西夏县西阴村新石器时代遗址发掘到割得很平整的半只蚕茧。这件事引起了国内外学术界的极大兴趣。有人把这半只蚕茧与“螺祖始蚕”说互相印证，由此推定仰韶文化时期黄河流域养蚕业的存在。

但是，从 50 年代起，史学界有不少人对“螺祖始蚕”说提出异议。他们的主要理由是这一说法出现较迟。《史记》中虽然提到黄帝娶西陵氏之女螺祖为妻，但没有说起“始蚕”，可见汉初这一说法尚未出现，《通鉴外纪》为北宋末年的著作；《路史》是南宋人撰写的。《路史》中提到的《淮南（王）经》一般被认为是伪书。虽然北周把螺祖尊为先蚕，但在此以前北齐（550—577 年）也曾把黄帝作为始蚕之神进行祭祀。同时，一些著名考古学家对西阴村的半只蚕茧提出质疑，认为这个发现是靠不住的孤证，大概是后世混人的东西，例如，夏鼐提出：“在华北黄土地带新石器时代遗址的文化层中，蚕丝这种质料的东西是不可能保存得那么完好的；而新石器时代又有什么锋利的刃器可以剪割或切割蚕茧，并且使之有‘极平直’的边缘呢？”（《我国古代蚕桑丝绸的历史入见《文物》1972 年第 2 期）这些异议和质疑虽然拥有很多支持者，但远没有得到所有有关研究者的赞同。有人认为，“螺祖始蚕”说虽然出自后人的推想、但作为时代化身而言，早在黄帝时代我国已有养蚕业是基本可信的。颇具权威性的《中国纺织科学技术史（古代部分）》（陈维稷主编，科学出版社 1984 年版）就持这种观点。对于夏鼐的意见，也有人发表反驳文章。例如，日本学者布目顺郎认为，在雨量极小的黄土高原，蚕茧完全可以保存四五千年以上；他宣称自己用薄的石片和骨片（模拟当时

人的生产工具）进行试验，结果切割的蚕茧确实边缘平直。

另一方面，50 年代末以来，长江下游地区一系列新石器时代遗址的考古发现，使有关养蚕起源的争论更趋复杂。1958 年，浙江吴兴钱山漾出土了一批丝织品，经鉴定其绝对年代距今已有四五千年；1963 年，江苏吴江梅堰出上了饰有蚕纹的黑陶；1977 年；浙江余姚河姆渡出土了纺织工具组件和饰有蚕纹和编织纹的牙雕小盅（距今 6000 多年）。许多学者认为，蚕纹在陶器和牙雕上的出现，表明了当时人类对蚕的认识程度以及蚕与人类的密切关系，蚕纹和编织纹以及纺织工具的一起出土，说明了蚕丝在纺织中的应用；综合这一系列发现，则证明了东南地区也是养蚕业的一个发祥地，这里开始养蚕的时代甚至早于传说中黄帝螺祖所代表的时代。但是，也有人认为，浙江地区的古代文化落后于中原，钱山漾下层可能包括不同时代的遗存，甚至可能经过部分的扰乱。为此，当时参加钱山漾考古发掘的同志对发掘过程进行了认真的回忆，基本上排除了扰乱的可能性，但是，由于回忆时距发掘时间较长，确定某些细节有困难。又有人认为，钱山漾地区出土的丝织物，使用的不一定是家蚕纤维，也可能是柞蚕丝等野生蚕丝。纺织界的有关人员，使用石腊切片和显微投影等方法，对钱山漾出上绢片重新做了鉴定，证实它们确实属于人工养育的家蚕丝。但是，他们又承认，由于出土绢片数量大少，碳化程度严重，分析工作受到一定局限。此外，对于河姆渡等地出土器物上的纹饰究竟是蚕还是其他昆虫的形象，目前还存在不同的意见。

（包铭新）

酒在中国何时有？

不论是喜庆筵席，还是亲朋往来，甚至在日常家宴中，酒已成为人们的必备之物。然而，酒在中国是什么时间产生的？它是怎样产生的？未必人人知晓。这也难怪，因为关于酒的起源问题在学术史上一直存在很大分歧。

最普遍的一种说法认为酒是夏禹时一个叫做仪狄的人制造的。这个意见最早似乎见于成书于公元前 2 世纪的《吕氏春秋入后来刘向辑录的《战国策》也说：“ 昔者，帝女令仪狄作酒而美，进之禹。禹饮而甘之，曰：‘ 后世必有以酒亡其国者。 ’遂疏仪狄而绝旨酒。 ”《孟子》里也有“ 禹恶旨酒 ”的话。战国时史官所撰《世本》更明确他说“ 仪狄始作酒 ”。

这个说法在学术界一直有很大影响，范文澜甚至根据夏禹时酿酒的出现而推断夏代已经形成阶级社会。范文澜的结论受到一些学者的批评。因为在讨论古代社会的许多文章中，似乎都没有以酒作为阶级社会形成的标志。而且，大量的民族学资料表明：现在还有一些落后的部族，阶级尚未明显分化，而酿酒和饮酒的习惯却很普遍。

那么，中国的酿酒究竟始于何时呢？

战国时期成书的《黄帝内经 · 素问》认为酒在传说中的黄帝时代就有了。汉代人写的《孔丛子》也认为酒的产生在尧舜之时。这两种说法虽有不同，但值得注意的是将酒的产生都提到夏禹之前。

唐朝人陆龟蒙在《笠泽丛书》中曾提到舜的盲父瞽叟曾用酒去害舜的传说。宋朝人寇宗爽在《本草衍义》中也说：“ 《本草》中已著酒名，信非仪狄明矣。又读《索问》，首先以妄为常，以酒为浆。如此则酒自黄帝始，非仪狄也。 ”

在古代，人们由于不能正确理解人与自然界的关系，往往将许多发明创造归功于某个帝王或英雄，这显然是不符合历史事实的。在这些传说中，影响最大的莫过于所谓杜康或少康造酒之说。宋朝人高承在其所著《事物纪原》中，引了《博物志》、魏武帝诗、《玉篇》和陶潜《述酒·题注入而最后认为“不知杜康何世人，而古今多言其始造酒也。一曰少康作林酒”。《世本》里也提到杜康和少康，但《说文解字·中部》却说：“古者少康初作箕帚、秫酒。少康，杜康也。”

晋朝人江统在《酒诰》中就怀疑过仪狄、杜康造酒的说法。他说：“酒之所兴，肇自上皇；或云仪狄，一曰杜康。有饭不尽，委余空桑，郁积成味，久蓄气芳。本出于此，不由奇方。”江统的意思是说，酒的产生并不是黄帝、仪狄、杜康等人的发明创造，而是人们将煮熟了的剩饭无意中丢在野外树林里，“郁积成味，久蓄气芳”，是通过自然发酵而成的。

当然，原始社会烧炒或蒸煮谷物的技术和设备不可能和江统时代相比，而是十分简陋的。但是，江统“委饭空桑”的说法是符合制曲原理的。它比起所谓仪狄、杜康作酒的传说更合乎科学道理。在人们开始有了农业之后，经过烧炒或蒸煮过的谷粒，如果没有立即吃掉，残留搁置就会发霉、长毛。而在我国黄河流域的空气中，飘动着许多糖化毛霉的孢子和酵母的细胞，熟食遇到它们就会变成酒曲。这种长了毛的谷粒泡上水，就会生出酒来。

另外，西汉刘安在《淮南子》里就认为“清酗之美，始于来耜”，就是说，酿酒的起源几乎是和农业同时开始的。据此，袁翰青在《中国化学史论文集》中就主张，酿酒的起源在人类历史上应当是很早很早的，在旧石器时代就可能发现野果自行发醇；到了新石器时代，农业开始后不久就可能有谷物造的酒了。在我们中国，麦曲酿酒乃是超越了其他民族的一项很早的重大发明。这项发明的时代，应当早于传说中的夏朝。

然而，应当是一回事，事实又是另一回事。袁先生的推测到目前还没有得到其他方面的证据。因而，关于酿酒的起源仍是一个值得探索的谜。

（勇木）

棉花栽培始于何时？

在化纤产品广泛推广之前的很长时期内，大部分中国人的服装主要以棉花为原料，甚至在今天，棉花在我们的日常生活中仍占据着极为重要的位置。但是，你知道我国何时才有棉花吗？

要准确回答这个问题是不可能的，因为棉花只是一种泛称。仅我国栽培的棉花就多达四个品种：陆地棉、中棉、草棉、海岛棉。

我国陆地棉主要是从美国引进的。它和中国的机器纺织业的发展直接相关。张之洞于1892年在湖北武昌办机器织布厂及纺纱厂时才引进陆地棉，首先引种在两湖。二十世纪初，陆地棉开始在全国推广，现在成了我国的主要棉种。

在陆地棉引进之前，中棉即木棉是我国种植面积最大的一种棉花。在古代，中棉被称为“吉贝”，这是从梵文转译而来，表明它是由印度方面传来的。

有关中棉的记载是很早的。三国时魏人孟康引《汉书》注：“闽人以棉花为吉贝。”可见汉时福建已开始种中棉了。南宋末中棉开始广植江南。胡

三省《资治通鉴注入“木棉，江南多有之。”而陶宗仪《南村辍耕录》更明确指出江南种植中棉最早处是松江，以后逐渐向北推移。

宋末元初是棉花种植大发展时期，元世祖至元二十六年（1289 年）“诏置浙东、江东、江西、湖广、福建木棉提举司，责民岁输木棉十万匹”。（《元史·世祖纪》）这是政府设置棉花专管机构的开始。从此以后，棉花与丝、麻并驾齐驱，逐渐成为我国人民穿着的主要原料，而元代王侦《农书》卷二一，更指出棉花使“江淮川蜀，既获其利”，中棉广泛栽种于长江流域。

明代统治者十分重视植棉。《明史·食货志》宣称“棉花种遍天下”。这时山东、河南等地因“土宜木棉”大量种植，明代中棉已扩种到黄河流域。

与中棉差不多同时引进的是草棉。草棉古书中称为“白叠”。《梁书·西北诸戎传》载：“高昌国多草木，草实如茧，茧中丝如细絁，名曰白叠子，国人多取织以为布，布甚软白，交市用焉。”“白叠”是由波斯语转译而来，这说明草棉是通过西亚方面传进来的。

考古资料表明，草棉传入我国新疆的历史大约不会晚于西汉末年。在新疆罗布淖尔西汉末至东汉的楼兰遗址中发现过棉布残片；新疆民丰县尼雅遗址一座东汉夫妻合葬墓中还发现了一条棉布裤和两块图案精美的蓝色腊染棉布残片。这种高超的织染技术是不可能在棉花引进后不久就能形成的。

草棉因适合新疆的气候环境，在新疆的种植范围不断扩大。考古工作者在吐鲁番高昌时期墓葬中发现了高昌和平元年（551 年）的契约，提到一次借棉（叠）布 60 匹。阿斯塔那料号唐墓出土的一只纸鞋上拆出了一件记载发付叠布口袋的记帐文书残片，从其内容可知当时当地要征调棉布制品到内地以充军用的历史事实。

草棉种植由新疆缓慢地向东扩种。元代至元十年（1273 年）颁布的官修《农桑辑要》一书卷二有在陕西种植草棉的记录。草棉从西路传到渭水流域后，因为它本身的局限性所致，就再也不能东进了。

中国有着悠久的棉花栽培史，但以前一般认为中国还不是棉花的故乡，对此考古发现提出了疑议。

福建武夷山白岩崖洞所发现的商代以前的船棺的清理工作中，工作人员发现了“一小块青灰色棉布”，从有关单位研究的结果看来，这无疑是一块海岛棉织物。这块珍贵的棉布只要排除后世混人的嫌疑，我们就有理由说：中国是海岛棉的故乡。

总而言之，棉花什么时候开始在中国栽培，到目前为止仍是难以准确回答的。

（方令）

甘薯是海外传来的吗？

甘薯，古作“甘藷”，最早记载于我国东汉杨孚《异物志》及稍晚的晋代秘含《南方草木状》，其后在《齐民要术》、《群芳谱》、《本草纲目》等古籍中均有所记载。清代陈世元《金薯传习录》载，明万历二十一年（1593 年）五月，福建商人陈振龙在菲律宾群岛的吕宋岛，购得薯“藤数尺，并得刈植、藏种法归，私治畦于纱帽池舍傍隙地。依法栽植，滋息善衍，其传遂广”。长期以来，农史界均认为中国甘薯原产美洲，传人福建，以此为最明确最具体的记载。

古籍中的“甘薯”是“薯蓣之类”，还是今日之旋花科的甘薯，农史界乃至学术界意见不一，聚讼未决。据说，植物地理学家德堪多，为此还同一个在帝俄驻华使馆工作的医师打过一场笔墨官司。近代的一位泉州人吴增，在他近200首以七绝形式写成的《番薯杂咏》中，也曾对番薯的原产地进行过考证。他认为。番薯原产我国，是由我国的薯蓣传到海外变种，再传回国内的，“头衔仍署大中华”。吴增的这种大胆怀疑精神和反对盲目崇洋的爱国思想难能可贵，但其考证不乏自相矛盾之处，未可为据。

50年代末至60年代初，农史界曾对甘薯的起源问题有过一场论争。1958年第1期《植物学报》发表吴德邻的《诠释我国最早的植物志——＜南方草木状＞》。吴氏认为，旧大陆不可能有甘薯，《南方草木状》中的甘藷显然是薯蓣属，并将本种定为薯蓣科植物，这是把古籍中甘藷定为薯蓣的代表性文献，并为不少论著引以为据。石声汉也把《齐民要术》所载之甘薯解释为薯蓣，他在《齐民要术今释》（农业出版社1958年版）中指出：“旋花科的甘薯（Pomoea）原产美洲……在南北朝时，中国不会有人知道有番薯。”胡锡文在博引古籍的基础上，对此作了比较研究，他认为，《异物志》、《南方草木状》所记载的“甘薯”，实为“山药”；《闽书》、《甘薯传习录》所记载的是番薯；二者的来源和植物性状也大有差异，乃系相隔最少在1300年以上的不同物种。后人把甘薯混同番薯是“张冠李戴”的错误，（《甘薯来源和我们劳动祖先的栽培技术入载《农业遗产研究集刊》第2册，农业出版社1958年版）

但王家琦的《略谈甘薯和＜甘薯录＞》（《文物》1961年第3期）对古籍所载甘薯提出了与传统观点相左的意见，他引用了海南岛和云南等地在三国、西晋时就有的甘薯史料，论断它和山药及芋都不是同类，古时“甘薯”即今日的甘薯。王氏的观点一经提出，夏鼐、吴德锋在1961年第8期《文物》上撰文表示异议。夏鼐认为，《南方草木状》中的甘薯只能解释薯蓣中的“甜薯”，而不能理解为番薯中的一个品种，因为“整个旧大陆在发现美洲以前还没有番薯这一种植物，所以可以肯定我国古代没有番薯”。（《略谈番薯和薯蓣》）吴德锋则论断，“稽含所说的甘薯是薯蓣之类或曰芋之类，根叶如亦芋。他所说的甘薯很可能都不是今天我们所说的甘薯而是薯蓣”。（《关于甘薯和＜金薯传习录＞》）其后，经现代农学家丁颖等人考订，我国古籍中的甘薯应为薯蓣科的甜薯（DioscoreaEsculenta），《辞海》（修订本）在“甘薯”、“番薯”条中也以此为据。

随着生物史研究的深入和学科渗透，及至80年代，甘薯的起源问题重又引起学术界注意。1980年，戚经文的《甘薯名实考》（《农史研究》第1期）对历代古籍所载之甘薯又重作详细考订，他认为《异物志》等书所载皆属薯蓣科的甘薯，非传自外国旋花科的番薯的别名。杨宝霖的《我国引进番薯的最早之人和最早之地川（《农业考古》1982年第二期）发表了与此相同的看法，近年来，历史地理学家在研究清代人口时发现，明清时代的人口激增是甘薯普及、传播的社会条件，并推动完成甘薯广布的技术准备。周源和撰写的《甘薯的历史地理——甘薯的土生、传人、传播与人口》（《中国农史》1983年第3期），对50年代以来展开的甘薯起源问题讨论作了一番考察。他在详细考证了占籍史料后论定，《南方草木状》所载的甘薯即今日的甘薯（番薯）而不是薯蓣（山药），指出，历代《本草》、农书和志乘不论在番薯传人之前、之后都有甘薯记载，吴德邻否定甘薯在我国古已有之的说法是

站不住脚的，并从甘薯野生到驯化过程的自然条件、社会历史因素和在北方落户的技术准备等方面观察，得出了甘薯土生、传人、传播与人口的关系这一命题，否定了农史界的固有观点。

就番薯传人观点而言，对番薯传入我国的时间，学术界比较一致的意见认为是 16 世纪或明万历年间，然在具体年限上，也有人认为在明万历二十一年（1593 年）福建商人陈振龙从吕宋岛运回薯藤之前，甘薯已传入我国，陈文华《从番薯引进中得到的启示》（《光明日报》1979 年 2 月 27 日）指出：“早在万历二十一年以前，红薯已传入东莞、电白、泉州、漳州等地。”陈树平在《玉米和番薯在中国传播情况研究》（《中国社会科学》1980 年第 3 期）中则进而指出，万历八年（1580 年）广东东莞人陈益从安南已引进番薯，他又根据《云南通志》推断，云南引进番薯，比福建早一二十年，比广东也早七八年，并认为云南番薯由缅甸传入。陈氏的观点颇有影响，以致不少论著皆从此说，如 1983 年出版的《古代经济专题史话》（中华书局版），即是其例。但对陈氏的观点也有持异议者，如杨宝霖在《我国引进番薯的最早之人和引种番薯的最早之地》一文中对其结论作了勘正，他指出，陈氏所据的《凤冈陈氏族谱》实为《东莞县志》删节所误，据同治八年（1869 年）刻本《凤冈陈氏族谱》可知，陈益从安南引进番薯是在万历十年（1582 年），并否定了陈树平所云，万历四年《云南通志》所载临安等四府种植的红薯为番薯说，强调有准确年代可考的，我国引进番薯，当推陈益为第一人。

此外，蒋星煜根据苏东坡的《酬刘柴桑》中的“红薯与紫芋”诗句，认为其所指者，即是番薯，也就是山芋。因此得出结论认为：原产地在美洲的番薯之传人中国，不是在 16 世纪，而是在 11 世纪以前，也就是在哥伦布到达美洲之前的几百年（《苏东坡吃山芋》，《散文》1980 年第 2 期）。此论一出，引起众多学者关注，贾祖璋引用了大量的史料，说明番薯传人中国是在十六世纪末，指出蒋文将“红薯与紫芋”，曲解为番薯，望文生义，指鹿为马。他认为苏东坡吃的不是“番薯的山芋”，而是“山药的山芋”。（《苏东坡吃的“山芋”》，《农业考古》1982 年第 2 期）也有人认为苏东坡吃的是芋头，因而也就否定了番薯在苏东坡以前传入我国的观点。

目前，甘薯己成为我国仅次于稻米、麦子、玉米而居于第四位的粮食作物，其产量占全世界甘薯的 83%。不少中外学者均指出，甘薯对于中国历史上明清时代的人口激增有着十分重要的关系，因此，考证甘薯在我国出现的历史，有着特别重要的意义，这也是为什么迄今学术界对此仍在探索研究的原因所在。

（王国忠）

联结中日的“稻米之路”在哪里？

日本学术界普遍认为：日本的稻作农业系由中国传入，这也是中国史学界公认的事实。但在探索什么时候传入到日本的“稻米之路”时，却存在着很大的分歧，归纳起来，主要有华北传入说、华中传入说和华南传入说等路线。

先谈华南路线：这一“传播路线又称“南路”，主要是指从中国的华南地区，经由台湾传至琉球群岛，然后进入日本南九州，再扩展到内地。系日本柳田国勇教授在其《海上之路》中率先提出，后来的金关丈夫，国分直一、

佐佐木高明、渡部忠世等先生也提出南岛式褥耕文化由此北上传入日本的假说（《农业考古》）1989 年第之期）。但此说直到 1989 年我国农业考古专家陈文华教授进一步肯定强调后，才引起人们的关注。陈氏认为“只要翻开地图一看，琉球群岛的大小岛屿一列摆开，成了台湾和日本九州岛之间的天然跳板。……福建和台湾都已发现 3000 多年前到 4000 年前左右的稻谷遗存，既然早在 3000—4000 年前稻谷已经越海传到台湾，那么就完全有可能在 3000 年前从这条路线传入日本”。陈教授继从语言学、民俗学、宗教信仰及照叶树叶文化等角度进行了全面的论证，说明这一条传播路线对日本古文化的影响（《农业考古》1989 年第 2 期）。

再谈华中路线：又称“中路”，主要是指由长江下游直接渡海东传日本的九州（同时也传入南朝鲜）；也有“的说从长江口先到南朝鲜，再到九州。这条稻米之路由于以浙江河姆渡为主的长江下游众多史前稻谷遗存和日本佐贺吉野个里大型聚落遗址的发现，而引起了中日学者的高度重视。此说为我国安志敏先生最先提出，安氏 1983 年出席在日本举办的国际学术会议上，主张“以河姆渡及其后续者为代表的长江下游的新石器文化的若干因素，也可能影响到史前日本。如绳文时代的玉块、漆器，以及稻作的萌芽，弥生时代及其以后的干栏式建筑，都可从长江下游找到渊源关系。河姆渡遗址发现木桨和陶船模型，同时沿海的舟山群岛也有同类遗址分布，至少证实当时具有一定的航海能力”（《考古》1984 年第 5 期）。安说引起了日本考古学界对稻作农耕等可能是直接由海路输入日本的浓厚兴趣，许多报纸纷纷以日中交流可提早到公元前 5000 年为题进行报导。后来，周南泉先生也从中日发现的玉玦块比研究，认为从河姆渡到良渚文化之间，有一支“江南人”曾从海路迁到了日本（《考古与文物》1985 年第 5 期）。游修龄教授支持了安志敏的观点，并引用日本学者收集的亚洲不同地区的 766 个水稻品种，分析其酯酶同功酶的酶谱变异范围和“地理渐变”的特点，认为日本的水稻品种可能由中国的长江口传至日本（《中国农史》1986 年第 1 期）。

1989—1990 年，安志敏先生又先后发表文章，分别从中日两地的稻作农耕、木农具、千栏式建筑、块状耳饰、漆器、木屐、鬲形土器、印纹土器，海流，交通、环壕聚落，坟丘墓，瓮棺葬等方面来加以论述，阐明日本弥生文化与江南文化的渊源关系（《考古》1990 年第 4 期；《东南文化》1990 年第 5 期）。王心喜则断言，“水稻只能从江南地区由海路输入日本，除此别无他路”，“古代中日之间的海路交通，从河姆渡文化和绳文文化时代起就已经开始了”（《海交史研究》1987 年第 2 期）。日本为此成立了东亚文化交流史研究会，先后派出以樋口隆康、渡部忠世、福永光司、营谷文则、金关恕、内藤大典等学者为主的江南学术考察团，奔赴河姆渡等江南地区实地调查，有学者纷纷肯定华中路线确是传人日本的“稻米之路”。

最后谈华北路线：此路线又称“北路”，所指即由陆路（河北、辽宁）或海路（山东）经朝鲜半岛传入日本。1989 年，严文明教授曾从山东半岛、辽东半岛。朝鲜半岛和日本九州的生态环境、稻谷的地域分布和年代序列，尤其是山东栖霞杨家圈和朝鲜、日本出土的稻谷品种均属粳稻分析，提出传入日本的稻米之路，“最大的可能是从长江下游→山东半岛→辽东半岛→朝鲜半岛→本九州再到本州这样一条以陆路为主，兼有短程海路的弧形路线，以接力棒的方式传播过去的”。陈文华教授也认为，“如果从地理位置来看。在造船和航海技术极不发达的远古时代的先民们，最早知道浩瀚的大海对岸

有一个日本岛，并且能与之交往的恐怕还是活跃在华北和华南沿海一带的人们。尤其是从华北经陆路到朝鲜南端过对马海峡到达日本北九州，在当时是一条最方便也最安全，因而也是来往最频繁的路线“（以上均见《农业考古》1989 年第 2 期）。

林华东先生认为华南路线的开辟较迟，琉球群岛早先传承的是渔捞经济方式，稻作农业出现很晚，因之，作为传人日本的稻米之路不能成立。安志敏等先生主张的华中路线也缺乏令人信服的实据。诸如玉块，在辽宁省阜新查海属红山文化的遗址中，曾有距今 7000—8000 年前的玉块出土，可见玉块并非江南地区专有，也非江南地区出现最早。尽管河姆渡有 6000—7000 年前的古老漆器发现，但日本的漆器最早仅见于绳文文化晚期（公元前 870 一前 300 年），两地相差 3000 多年的空档如何解释？何况至迟在夏商之时，黄河中下游地区的漆器就已盛行，故漆器也不能作为华中路线的证据。就航海能力而言，河姆渡及至良渚文化均属独木舟型式，难以远航日本。日本的干栏式建筑，同河姆渡之间也有数千年的年代距离，表现的只有文化的类似性。至如日本的环壕聚落、木农具、木屐、坟丘墓等同我国的江南文化。所见均形似而实异。

林氏通过考古新发现并结合文献典籍广征博引，认为史前之时山东半岛与长江下游的先民早已有了文化交往。同时，又从朝鲜半岛和日本九州发现的稻谷，以及凹槽型有段石锛与人工头部变形、拔牙、文身、性嗜酒等习俗剖析，主张联结中、日的“ 稻米之路 ”，应是：长江下游→山东半岛→朝鲜半岛→日本九州（《中国稻作农业的起源与东传日本》，日本第 30 回埋藏文化财研究集会论文，1991 年 8 月于福冈）。

（林华东）

“ 松江鲈鱼 ”的产地在松江吗？

松江鲈鱼自古以来被誉为中国四大名鱼之首，与黄河鲤鱼、松花江鲑鱼、兴凯湖白鱼齐名。松江鲈鱼味道特别鲜美，加上历代文人们的着意赞美，因此驰誉遐迩，妙传海内。

鲙鱼的产区在我国北起渤海、黄海沿岸的河口区，南到福建的厦门湾都有分布。但一般的鲈鱼皆为二鳃，唯松江鲈鱼为四鳃。四鳃妒鱼大头，巨口，体呈纺锤形，长约五六寸，全身裸露无鳞，腹灰白，背呈灰诸色或带黄色，有黑纹四五条，肉细白鲜嫩而无腥味，以鱼骨熬羹，淡而有真味。

鲈鱼风味佳美，在古代史籍中记载很多，如魏武帝曹操就是一个鲈鱼爱好者，他在举办宴会时，就要想到置办“ 松江鲈鱼 ”。《隋大业拾遗记》载：吴人献松江鲈鱼供隋炀帝品尝，帝赞之曰：“ 金縢玉脍东南之佳味也。苏东坡醉饮于青龙江的醉眠亭，以蔬菜鲈鱼下酒，留下了“ 京洛归来真梦里，秋风无复忆鲈鱼 ”的佳句。明代大画家唐伯虎，特地跑到松陵镇上品尝鲈鱼的美味，赋诗道：“ 鲈鱼味美村醒贱，放著金盘不觉空 ”，可见其兴致极高。历代文人留下赞美鲈鱼的诗文不下数百篇，现略举最为著名的如：晋代的张翰，字季鹰、吴人，齐王同辟为大司马，东曹掾，翰因见秋凤起，乃思吴中苑菜莼羹、鲈鱼脍曰：“ 人生贵得适志，何能羁官数千里，以要名爵乎？ ”遂命驾归。俄而同败，人皆谓之见机。《世说新语笺疏》曾载张翰之《鲈鱼歌》曰：“ 秋风起兮木叶飞，吴江水兮鲈正肥，三千里兮家未归，恨难禁兮

仰天悲。”宋代陈尧佐有《秋日泊吴江》诗：“平波渺渺烟苍苍，菰蒲才熟杨柳黄；扁舟系岸不忍去，秋风斜日鲈鱼乡。”又宋代张先诗：“春后银鱼霜下鲈，远人曾到合思吴。欲图江色不到笔，静觅鸟声深在芦。落日未昏闻市散，青天都静见山孤。桥南水涨虹垂影，清夜澄光合太湖。”

松江鲈鱼虽然四远驰名，而它的地产，却历来争议纷纭：

顾名思义，松江鲈鱼应该产在今上海市的松江县。华亭，古名云间，即今松江县境。三国时代的陆逊是华亭人。（因他所造的宅第“池亭华丽”，后因此而作地名）陆逊的孙子陆机是晋代的文学家，后来被人在杀之后，陆机的朋友葛洪前往吊唁，得食鲈鱼，回去后曾撰文赞道：“松江出好鲈鱼，味异他处。”以后，清代乾隆帝下江南时，专程到松江品尝四鳃鲈鱼，觉得味道特别鲜美，即下令松江知府，年年要向朝廷进贡。故在习惯上一直沿称鲈鱼是出产于松江县境内的。如近年《解放日报》上载有《云间风物无限美》一文中说：“作为历史文化之区，总有些脍炙人口的乡土特产与美味佳肴……松江莼菜称‘雉尾莼’，鲈鱼有四鳃，松江‘莼鲈’，食之滑嫩，鲜美无比，而被冠以‘莼之首’与‘鱼之首’的美称。”

另一说，认为松江鲈鱼产地，应在今江苏省吴江县境内，且在古人的诗文中记载特多，如果一一列举，绰绰有据。而其具体的集散地，即在吴江县东门外的垂虹桥（此桥尚有残迹）畔，古代曾在桥南建有鲈乡亭。至今，吴江县犹以“鲈乡”自称，最近在吴江县府所在地松陵镇的市中心，矗立起一座高大的假山，上面赫然刻着“鲈乡”两字，便是明证。

笔者对此颇感兴趣，曾细加考证，发现四鳃鲈鱼出在松江、吴江两地，都是存在疑问的。

经查考：华亭县设置于唐代天宝五年（据《吴地记》），五代时，分嘉兴、海盐、华亭别为秀州，隶苏州者仅吴县、长洲、昆山、常熟等县。至五代后梁开平三年，又划出吴县的松陵镇，并割嘉兴的一部分地方，设置了吴江县（见《吴郡图经续记》、《百城烟水》等书）。而松江县的建置更迟，至元代至元十五年，才改华亭为松江府，民国初年，又改松江县。（见《辞源》）而值得指出的是松江四鳃鲈鱼的名称，早在东汉末年已经出现于历史记载。。当时并无吴江、松江等行政县名，而太湖干流之一的吴淞江（古称松江）倒是早已存在的。那末我认为松江鲈鱼，只能是泛指吴淞江流域出产的鱼。而吴淞江通太湖的水口，就在今吴江县境内，其流域也经过今松江县境内。这样的说法，两全其美，似乎可以解开这个长期争论不休的谜底。不过，问题并未彻底解决，对于四鳃鲈鱼的具体产地，还存在着明显的分歧，出现了一个颇为有趣的谜中之谜：

《太湖备考·物产门》引《吴郡志》：（吴淞）江与太湖相接，故湖中亦有。江鱼四鳃，湖鱼止三鳃，味辄不及。又引明卢熊《苏州府志》：出吴江长桥（即垂虹桥）南者四鳃，味美而肉紧；出长桥北者，因人三江近海，止三鳃，味咸而肉慢，与四鳃者不同。按长桥之南，即是太湖，四鳃、三鳃，范（指《吴郡志》作者范成大）卢二说截然相反，不知是谁说得对？

据说，松江县的鲈鱼也有四鳃、两鳃之分。松江县原有桥名秀野，此桥之南盛产四鳃鲈鱼，该鱼肉质肥嫩，味道鲜美；而桥北只产两鳃鲈鱼，其肉见老，稍逊风味，当地历来相传如此。

从上面记述来看，真是众说纷纭是非难辨，使人如堕五里雾中。故而笔者认为四鳃鲈鱼确为我国古代著名特产之一，但时至今日，产量锐减，已经

濒临绝迹，实在很少有人品尝到鲈鱼的美味。至于它的真正产地，也根本无法再去实地考察，得出正确的结论了。

（孙鹄）

后　记

《千古之谜——中国文化史500疑案》“续编”即将付梓印刷了。提到“续编”，不能不说一说“前编”。“前编”于1989年9月问世，近年来，多次重印，印数从初版的7000册，增加到4万多册。同时，又荣获1989—1990年豫版图书二等奖和第五届全国图书“金钥匙”奖一等奖。可见，它是很受广大读者欢迎的。我作为该书主编，同中州古籍出版社的同志一样，感到十分的荣幸和欣慰。

《千古之谜》“续编”是“前编”的延续和发展。“前编”出版之前，我们曾经在上海出版《中国文化之谜》l至4辑，当时是以20来篇文章为一辑，一辑一辑出版的，没有分类，也没有着意编排，数量够一辑就出一辑。因此，读者读来不免觉得有点杂乱无章，也难以有序地、全面地反映如浩瀚大海的中国文化的全貌。我们也很想找个机会补救。前年冬，河南的同志来沪，建议我在这4辑的基础上，作些精选、补充，同“前编”一样，分门别类，循章依矩，使该书除知识性和趣味性外，进一步具有辞书和工具书的功能，给广大读者提供更大的方便。中州古籍出版社的同志又来沪，同我商谈出版《千古之谜》“续编”事宜，我考虑再三，同意了他们的意见。

所谓“谜”，是指中国文化史上那些五花八门的“疑团”、“公案”。我国是世界上历史悠久的国家之一。我们的祖先世代辛勤耕耘，创造了举世瞩目的光辉灿烂的文化财富。然而，天长日久，岁月的流逝，历史的动乱，朝代的更迭，以及自然的灾害，都给文化典籍带来很大的破坏和损失。有的文化典籍被统治阶级蒙上了政治色彩，或按照他们的需要，或出于他们的偏见，篡改或歪曲，“人为”地给后人留下了一个个弄不清的“疑案”。

中国的知识分子历来有一种穷根究底、弄清历史真相的“癖好”，这是一种献身的精神，是一种历史的责任感。多少年来，一代又一代，他们或爬山涉水、披荆斩棘，去寻找那些“谜团”、“疑案”的踪迹；或穷年累月，埋首古籍，去揭开那些“谜团”、“疑案”的奥秘；前人没有弄清的，后人承继他们的事业，犹如赛跑中的“接力赛”，非把那些扑朔迷离的东西弄清楚不可。功夫不负苦心人，许许多多的“谜团”、“疑案”在他们的笔下化解了。但是，还有许许多多的“谜团”、“疑案”依然是众说纷坛，莫衷一是；也还有许许多多的“谜团”和“疑案”恐怕是永远也难以破解的。而且，旧的“谜案”解开了，新的“谜案”又出现了，在漫长的封建社会里，任何统治者都要制造一些“秘闻”，永远不让平民百姓知道，所以，解“谜”破“案”的工作是十分艰苦的。

随着历史的发展，社会的进步，科学的发达，人们的视野越来越开阔，思想越来越开通。尤其在当代的社会，无数封闭千年的古墓打开了，遗址发掘了，诸如河南郑州商代都城、陕西丰镐遗址、兵马俑坑、山东银雀山汉墓、湖南马王堆汉墓……其出土的丰富多彩的文物，弥补了史书上的空白，为解开一些“千古之谜”提供了可靠的实物证据。然而，中国的幅员之辽阔，历史之悠久，文化积累之深厚，所遗留下来的“谜团”、“疑案”也实在是太多了。“前编”和“续编”共收集的1000余题，只能说是其中很少的一部分，将来适当的时候还可以继续编几册”遗补”。

无论是“前编”，还是“续编”，所有的“谜文”，都力求注意熔学术性、知识性、趣味性于一炉。而且，每篇“谜文”围绕一个“谜”，突出一个“疑”字。近代思想家魏源曾说过：“疑乃悟之父。”要研究问题，求得

正确的答案，首先要从“疑”入手。马克思在《自白》中回答“你所喜爱的座右铭”问题时，写的就是“怀疑一切”。没有这个“怀疑一切”，恐怕就没有《资本论》！《千古之谜》每篇“谜文”综合诸家之见，叙述各派之说，介绍“谜团”、“疑案”的来龙去脉，以及解决的症结和线索。对于专业工作者来说，启迪他们的思路，推动他们去探索、破译“千古之谜”；对于广大读者来说，“谜文”新鲜活泼，妙趣横生，开拓了他们的眼界，激发他们学习和研究中国文化的兴趣，也许他们中间有些谜友读了这两部书，由“疑”而突发奇想，毅然投入到解“谜”破“案”的行列中，取得人们意料不到的奇迹。这是一个很有意思、很有价值的工作。我相信，会有越来越多的谜友为之而作出奉献。我很愿意同他们交朋友，欢迎他们把解“谜”破“案”的工作计划、成果告诉我。

我从事搜集、编辑“谜文”和“谜书”的工作已有七八年时间。著名学者周谷城、王元化、罗竹风、唐振常，本报总编辑张启承和已故的陈旭麓教授，以及香港著名作家金庸教授等曾对“谜书”作出很高的评价，全国各地文化学术界的许多同行，河南出版界的同志，给予我很大的支持和关心。对此，我代表林耀琛、许立言同志表示衷心感谢！

我们还要感谢为这部“续编”作序的国际科学史研究院通讯院士、上海人民出版社编审、著名的学者胡道静教授。道静先生是我的长辈，我的良师益友。他年逾八旬，体弱多病，不久前从医院“逃”回家中，藏身于他的“海隅文库”。刚扶病赴京参加全国古籍整理小组工作会议回沪。当我向他提出为《千古之谜》“续编”撰写序言时，他欣然许诺，并如期交稿，这使我非常感动。

最后，我们向为《千古之谜》“续编”插图的上海青年画家潘之和所有关心、支持“谜书”的朋友表示衷心感谢。但愿我们的友谊长存，事业兴旺！

文汇报《学林》专刊主编施宣圆

1992 年 7 月于上海“圆明园”书斋