

古代圣王大舜

一、传说中的大舜为凤凰转世

距今四千多年前，泰山周围是东夷族群的聚居地。它东北是汪洋的大海，西南是古代的大湖区雷泽（今菏泽及其四周一带）。发源于王屋山（今河南济源）的一条大河，名叫济水，它东向而流，经过泰山西侧，在其北麓（今济南市）折而向东，流注于大海。

那时是由牧猎转向农耕经济的初期，夷人身材高大，善于射猎。古文字的夷是一个正面的“人”（大），身挎长弓（夷）的形象。捕食与饲养禽鸟是古夷民的食物来源之一，因而其图腾神就是神鸟（后来衍化为凤凰）。那时出了一位伟大的领袖大舜，在民间是把他当做神圣崇拜的，直到殷商时代，在其甲骨文字中有个鸟头人身的象形字，人们解释它为“夔”（即《山海经》中的神话人物帝俊），亦为“舜”的雏形（传说其双瞳叠起，即“重瞳”，故又名“重华”）。看来大舜在传说中是凤凰转世，也不足为奇了。大舜的氏族为有虞氏。虞，古时是指看管山林鸟兽的专职人员。大舜的宗姓为“姁”，去掉专标宗姓的“女”旁，余下的“为”字，其古文字形状，据罗振玉考证，是一只手抚拍大象的样子。这说明大舜的宗族与管理鸟兽有密切的关系，特别是表现了与大象有关的姓氏——姁，更非偶然，体现了他作为东夷族群的特征。

二、大舜自东到西的发迹史

古籍关于大舜有许多不同的说法，夹杂着神话和传奇成分。战国以前的文献尚合乎现实生活状况；战国以后，对于大舜的记载愈传愈神奇。记载于战国后期，完成于汉代初年的《山海经》就说大舜（有时写作帝俊）是生育太阳和月亮的天帝，也是四方各国的祖先。儒、墨诸学派共同传习的《尚书·虞书》的《尧典》（后来的版本把它中分为《尧典》、《舜典》两篇）则把大舜记述为实实在在的人物。司马迁《史记》中的《五帝本纪》就依据《尧典》为主参考了先秦诸子的有关资料写出了较完整的大舜传记，其中虽不无夸张的成分，但大体上是可靠的。

《孟子》说大舜“生于诸冯，东夷人也”。诸冯在今山东诸城。《墨子》等书又说他耕于历山（今山东济南市）渔于雷泽（今山东菏泽市），陶于河滨（在古黄河于豫鲁边境北流至竭石入海之前的河畔）作什器于寿丘（今山东曲阜）就时（按季节贸易迁徙）于负夏（今河南省开封市北）。可见舜在早期干过多种行业，迁徙过许多地方。据说他每到一处都团结了许多民众，因他既是技术能手，又是位谦恕仁让的君子，感化了大家，使邻里们过起和睦团结的日子。他长大后开荒种植，吸引了许多人向他学农业。他在雷泽捕鱼为业时，很多人也跟他劳动，大家互相推让鱼多的地段。他烧的黑陶器非常饱满而坚固，也招引许多人前来学习。据说他只要迁到一地居留，都吸引许多人前来，一年之后就成为村落，二年后就扩大为集镇，三年之后就形成一座繁荣的邑城了。他早年到过许多地方，在诸冯之后，就迁到历山之下耕田为生。农业的生产周期长，与捕鱼、烧窑、贩运不同，他在历山长大成人而后又逐步自东向西迁徙的。

大舜的父亲是个盲人，是为“瞽叟”。大约迁居历山不久，大舜

的母亲就死了。据汉代蔡邕著录的《琴操》的一首《思亲操》传说是大舜在历山耕田见到一对老少鹊鸟捕食时，思念母亲而吟唱的。历山应是其母亲的葬埋之处。瞽叟续娶后妻，又生下了一子名象，一女名 敫手。瞽叟是固执而主观的人，后妻又是善于拨弄是非的人，偏向自生的儿女，视前妻之子为眼中钉，处处刁难大舜，并常在瞽叟耳边进谗言，挑拨其父子关系，致使瞽叟也很厌恶舜。舜的弟弟象也随着母亲处处与哥哥为难，幸亏妹妹敫手生性公正，同情大舜的境遇，经常予以调停缓解。大舜并不因此怨恨后母和弟弟，平时很孝顺友爱，希望能得到家人的谅解。

关于大舜的广为人知的传说：当舜奉命在历山之下开荒垦田时，后母怂恿瞽叟限定很短的时间完成。舜被逼迫不过，跑到历山，在亲娘的坟前号啕大哭，感动了神灵。为了帮助这位不幸的孝子，神灵便派遣了大象帮他耕田，鸟鹊帮他播种，任务果然如期完成，使其后母和弟弟象都很惊诧。历山即今之济南市南郊的千佛山（南北朝以后，山上修筑了许多佛像，金元之后被居民俗呼为千佛山了）。大象在济南地区出现，今天看来很神奇。但据甲骨文记载，距今三千年前河南等地就有大象出没，济南市近年也次出土过古代大象的骨骼。著名气象学家竺可桢考证，当时山东的气候比现在温暖，在泰山南北的广大林区，草木茂盛，是适宜大象生存繁殖的。我们已提及大舜的宗姓为“妫”，标志是驯象为业的，我们可以想象，那时的山东居民，犹如现今的泰国农夫一样，也是驱使驯象劳作的。大舜的这一传说，证明其来源很古老，而且是历史真相的有力证据。

历山北麓，是草木丛生、土石混杂的贫瘠之地，易垦的地方不多。那时农业水平是不能专靠耕田就可养家糊口的，还处于渔猎与农耕混合时代。所幸历山之北的平地则是百泉竞发，以 泺源（即趵突泉）为首的泉群喷涌，汇成了数十里方圆的湖泊沼泽，在现今之五龙潭和大明湖以北更是一片汪洋，一直浸漾于华不注山和鹊

山之下，然后才流向济水（后名为大清河，1855年为黄河夺占，今黄河即其故道）。因为大舜善于团结群众，许多人都依靠他来山坡垦种，此地已然成了一座邑落即历下邑。在人多地少的情况下，大舜等不得不多开生源。耕田之外， he 与众邻里采菱捕鱼。为寻求更多的鱼源，他和众人乘舟沿济水追踪捕捞。沿济水上溯西南方向，就来到了地处中原的大沼泽地带的雷泽（今菏泽地区）。

当时黄河从西部高原东流，并未经今山东地区，而是在包括雷泽在内之大野泽西岸（今河南东部）北上流到碣石入海的。到了尧王当政之前，在黄河北上转折之处的河床积淤了大量泥沙，河床抬高，水流不畅，使大量的水滞留于豫东平原，形成了大野泽，大野泽又逐渐扩至雷泽之西岸。但是对于中原人民的水害，反而为雷泽一带的渔民提供了丰富的捕捞水域。大舜就是在此时到雷泽捕鱼的。他不仅心灵手巧，善于捕捞，更善于团结群众，进行协作而增加了产量。很快，他在雷泽设立了以渔业为主的村社，不久又发展为邑落。大舜又率领群众来到大野泽西北的黄河岸边，利用这里的陶土、细沙为原料，烧制陶器。当大舜在历山下耕种时，就从附近的武原河岸上的龙山学到了烧制黑陶的技术。龙山的黑陶，薄如蛋皮，坚如蚌壳，声如玉磬，是东夷地区众多窑场所不及的。大舜把这种先进技术带到了中原的黄河流域，又吸引了许多民户迁来，不久又形成了新的邑落。他又曾在寿丘（今曲阜一带）利用这里丰饶的竹木制造日用家具，照样吸引群众前来参加生产，形成以木器生产为主的邑落。大舜所开创木工的传统，沿袭到战国时代，诞生了鲁国的公输般这样杰出的匠师。而鲁班则又成了后世工匠的祖师爷。

可以想象，济水对于大舜所领导的各种生产有非常的重要性。他利用济水航行到雷泽捕鱼，到寿丘一带打造器具，到大野泽之西的黄河之滨烧制陶器，然后沿济水东下，把产品运到历山和海滨；又将海滨的食盐、半岛的丝织品和历山一带的粮食运往以渔业、陶

业、制作业为主的雷泽一带邑落，开展贸易活动以互通有无。他又自雷泽进入大野泽之西，利用水运达到逢泽（今开封一带），在逢泽之阳建立了贸易集散地，使其产品深入到中原大地而直达嵩山和华山等地区。他因发展生产，团结群众，赢得了各地宗族长老、邑落领袖的钦佩。当时华夏大地分为四大区域，区域领袖被尊称为“四岳”，由四岳共同拥护一位共主——帝尧而形成了最初的国家。大舜的业绩尤其受到泰岳（泰山为中心，泰山最初被推崇为中岳，其后各地交流开通，人们视野扩大后，则称嵩山为中岳，泰山改称为东岳，尔后四岳又扩大为五岳，泰山又被称为“五岳之尊”）的首长的重视。而舜所居的逢泽之阳又靠近帝尧的都城陶邑，他的影响自然达到了帝尧的左右了。

三、孝子大舜的美德传说

其时黄河河道不畅，使陶都以东的大野泽不断扩大，水常常溢出成灾，而黄河北流的一段，在枯水季节也往往造成断流现象。帝尧任命嵩山方域的领袖伯鲧治理洪水。伯鲧是以擅长筑城而闻名的，他治水便强调建筑堤坝以防御为主。当洪水越聚越大，决堤冲出时，反而加重了灾害。伯鲧治水多年，未见成效。此时帝尧年事已高，又逢此洪水灾害，且又庶政繁冗，渐觉体力不支，所以向朝臣和四岳提出访求贤才的要求，准备将帝位禅让，以利国政。在商讨此事时，四岳推荐了大舜。

帝尧闻知大舜领导群众发展生产贸易的才能，但是得知他因与继母相处不好，又长期远离父母和家乡，觉得是个缺陷。当时的社会和初步形成的国家，主要是用血统为主干的伦理道德来维系社会秩序的。作为一国之主，如果在孝养父母、友于兄弟方面不能做表率，在法治未成形、德治为主导的时代是有损于威望的。帝尧更得知大舜是个鳏夫，未有妻室，更无子女，缺少“齐家”的经验，是

个“五伦不全”的人。当时群众所以拥戴帝尧，正如《尧典》称颂他的“克明峻德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦”。也即是后世儒家对于天子的要求：“修身、齐家、治国、平天下”的以德治国的步骤。为此，帝尧召见大舜时，见到他的聪明才智和团结大众的品德，但是却又想在孝友齐家这四方面考验他。便将两个女儿娥皇、女英嫁与其为妻，并使几个儿子跟随他学习生产技能，同时劝他先回乡居住，在孝顺父母、友于兄弟、型于妻子方面做出榜样，使家庭和乐，从而亲睦九族，并进而发挥百姓的道德潜能，达到治理天下的目的。于是大舜携新婚的两位妻子返乡，尧并命几个儿子相伴同行。大舜已经是农、渔、陶、工和贸易的能手，生产经验丰富。他返家后，致力农耕，孝养父母，很快地克服了家庭矛盾，而且使粮谷满仓，牛羊成群，使自己的家成了孝友和谐的模范家庭。

大舜孝友的模范事迹，在民间广为流传。这些故事在口头传播中被予以夸大而形成饶有兴味的传奇。大舜孝友事迹，不仅经史和诸子等古籍中有，而且在通俗文学如敦煌变文中的《舜子变》，明清以来流传于广西的采茶戏《舜儿记》，在广西壮族举行葬礼时由巫师演唱的《唱舜儿》等，至今仍在流行（据陈泳超《尧舜传说研究》）。此外，如山西临汾一带关于尧舜的常年祭典活动和大舜家庭变故的传说（据甄作武等编《尧舜禹的传说》）等各地的口头文学至今仍在流传。但流传最广的是坊间小店一再翻印至今的《二十四孝图说》，其首章就是大舜借象、鹄耕田的事迹。这类民间传说越传越复杂，最早记录于汉代刘向的《列女传》的情节和叙述较简练。如说：后母和象弟看到大舜挣了这么多家业就想独吞，尤其是象更想把二位美丽的嫂嫂据为己有。母子二人商议谋杀舜，并取得了瞽叟的支持。他们命舜掏井，以便落井下石。这计划被妹妹玃手发现，暗暗通报。娥皇、女英连夜做了“蛟龙衣”使舜穿上。当舜降到井底后，果然遭到土石填埋，大舜凭借蛟龙衣的坚固滑溜，

在井壁上钻出通洞，斜穿而出。据《孟子》说，象以为舜已死，便说：“牛羊和仓库归父母，二位嫂嫂归我了！”高高兴兴跑到大舜房中去接收二嫂，不料却看见舜在家中弹琴，好不尴尬。舜虽不介意，后母等却不死心，又计议命舜修缮仓顶，当他登高上顶后，再抽梯放火烧死他。此计又亏好心的 叟手报信。娥皇、女英赶制了一身飞鸟衣，并让舜重叠戴上两个大斗笠。果然在象等抽梯放火时，舜双手掣两只大斗笠，又借飞鸟衣的大袖宽摆，轻轻跳出火海，安然着陆。第三次阴谋是邀舜饮酒，下毒害舜。娥皇、女英得到 叟手的报信后，采集草药，使舜在药汤中沐浴后前往，化解了酒中毒性。瞽叟夫妻和象再三害舜均未得逞，大舜夫妇三人并不怨恨，照常孝敬父母，友爱弟妹，终于感化了他们，渐渐转化为父母慈、子妇孝、夫妻和、兄友弟恭的亲爱祥和之家。舜家的榜样也熏陶了邻里百姓，历下之邑落也成为安居乐业的和平之乡。

大舜的行为，通过了帝尧的考验。帝尧为了进一步验证他的机智、勇敢与克服困难的能力，命令他到大麓去考察地形和物产。当时的大麓，即泰山周围的直径三百里的原始森林区，草深林密，蛇兽出没，无路可行，难辨方向。大舜奋勇前往，深入大麓，数日后逢上暴风雷雨恶劣天气，但凭他的高超的智慧和勇力，既未受到野兽的伤害，也未迷失方向，胜利地走出森林，完成了考察任务。

帝尧对舜的行为深感欣慰，便任他为大臣，管理政务，终于命令他摄行天子之大任。大舜摄政八年之后，帝尧正式禅位于舜，不久即崩逝。

四、大舜的伟大政绩

大舜既受禅登天子之位，次第屏除了强梁凶暴的混沌、穷奇、桀杻、饕餮等“四凶”族。同时推举高阳氏的号称“八恺”的八位贤人，高辛氏号称“八元”的八位良才，派他们到各地管理农事和教化

人民 使四方和睦“ 内平外成 ”。

大舜即位后即筹划朝廷官职的分工，并征求四岳和各地的意见。然后任命大禹为司空(管水利工程)弃任后稷(管农业)契任司徒(管文教)皋陶任士(大理 管刑律)垂任共工(工师 管工艺制造)伯益任虞(管山林畜牧)伯夷任秩宗(管礼制)夔任典乐(管文艺)龙任纳言(管接待访问)另外又按四岳的方位 每方分为三区(如南方分为南、东南、西南等)并各委派了演讲政教的牧官，相当于后世的十二个巡视区的巡按官员。还有尧时老臣彭祖没有分配具体职务，盖是备朝廷咨询的参议官员。这应当是我国历史上国家形成后，中央朝廷的行政机构的正式建立，从此，大舜使中国的统一程度得以加强。四岳是地方的大区领袖，而新置的十二牧则是中央的派出官员，更加强了中央与地方的联系。大舜进行分工委任后又予以勉励道：“咨！汝二十有二人，敬哉！惟时相天事。”

大舜又订出了巡狩制度，按季节由天子巡察四方，召见四岳及地方官员群众，共同校对历法，校正度量衡，并进行祭祀山川和宗亲的典礼，每五年天子出巡一次，四岳分别朝见四次；对于百官则每三年考绩，予以任免或升降。《尧典》具体记载了某年二月大舜出巡到东岳，举行祭祀岱宗(泰山)的大典，典礼进行得隆重盛大。这一行动，显然开后代皇帝到泰山举行封禅大典的先河。

伯鲧治理洪水不善，大舜谪放他到羽山(今山东临沂一带)，举用他的儿子大禹继续治水。大禹改正了伯鲧过分强调堵防的办法，改以疏通为主。大禹坚忍不拔，吃住在工地上，多年不回家，甚至曾过家门而来不及看望。他带领群众疏通了自豫东而北上的黄河河道，使之畅流到碣石入海，从而阻止溢水，使大野泽面积缩小，终于平水土，消除水患。其后大禹又被派率军平定了三苗的叛乱。约在公元前 2070 年(据近年国家科研项目“夏商周断代研究”发布的《夏商周年表》)，大舜已迈入衰老时期，因大禹功高望重，在咨询

四岳群牧及朝臣之后，将帝位禅让于禹。从此开始了历史上第一个王朝夏朝的四百多年的传子不传贤的“家天下”的帝系传统。

对于大舜的功业，墨家特别强调了他的退位让贤的禅让制度，儒家则更注重他对中华礼乐文教的贡献。《尧典》记载，他任夔为典乐一职时，曾指出：“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，勿相夺伦。”他的“诗言志”的意见，被后世的学者一再阐发，成了文艺理论的重要出发点，影响甚大。在《皋陶谟》中记载了他和大臣们做诗唱和、互相勉励的“虞廷赓歌”的佳话。战国作品《尸子》记载了相传为大舜作的《南风歌》：“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。”另外，还有本篇已举过的相传大舜作的《思亲操》：“陟彼历山兮，崔嵬……父母远兮，吾将安归。”这两首诗歌自古相传，也体现了大舜的心情，但著录的时间较晚，也可能失真。然而大舜制定的《韶乐》却直到春秋时代还在齐鲁等国演奏。孔子曾“在齐闻《韶》，三月不知肉味”的程度，感叹：“不图为乐之至于斯也。”（见《论语·述而》）总之，强调礼乐教化作用，以及大舜的孝友亲民，举贤禅让的德行，成为孔孟为代表的人生典范，成为儒家精神的先驱者。

大舜禅位后，在他的儿子商均（一位音乐家）的陪同下，到南方巡游，后世盛传他到过今湖南一带，崩逝于苍梧。按当时他施政的版图，这是不可能的。战国以前的记载则是“卒于鸣条”（《孟子》）、葬于南己（《墨子》）。据顾颉刚考证，他当死葬于今河南安阳一带，即距尧舜禹所居的都城不远的地方。那么关于娥皇、女英追寻到南方，成为湘江女神一事，也不过是一个美丽的神话罢了。

五、大舜与济南

古籍载记大舜受禅登位之前曾到过许多地方，他是从东部海边沿济水西行，逐渐到达中原的尧都的。他在各地或陶或渔，但当

以务农的时间为最长，因此历山北麓（今济南市历下区）应是他长大成人的地方。后世由于对大舜的敬爱，因“历山”之名，亦犹如“马鞍”、“卧牛”等山名，各地常见，所以许多地方都指其附近的历山为大舜所耕者。据不完全统计，全国有历山二十多处，从河北到浙江，从山西到山东各地都有所谓大舜所耕的遗迹。如果据最早的文献——战国以前的记载：大舜是东夷人（《孟子》和《韩非子》），那么东夷地区之外的山西等地区就要排除，只有山东的历山为有据。然而山东的历山也有五处，其中，菏泽和济南的历山都有较早的舜庙和载记。但是菏泽的历山并非石山，只是平原中的高阜而已。特别是古籍载大舜的历程是每迁一地都发展一种产业为主，菏泽是古雷泽，据载是大舜发展渔业之地方，而历山则是他耕种之地，既然如此，作为雷泽的菏泽必然不是历山所在地。何况历代所称为正史的《后汉书》、《魏书》、《隋书》等都明确指认历山是在济南的。

济南的历山（又名舜山、舜耕山、迁祿山、千佛山）据《水经注》载，上有舜祠，下有舜泉。泺源（今趵突泉）之畔有娥皇女英庙，泉溪则名为娥英水。又据唐人《封氏闻见记》载，舜井在今济南市舜井街内。另外，在旧城西也有纪念娥英的双女泉。济南地处齐鲁交界之处，大舜应是孕育齐鲁文化的启明之星。

大舜行迹考

一、大舜是否有其人

古代圣王大舜，旧籍中众说纷纭，或是有种种神异的神话人物，或是具有生活情节的传说人物，或是列入官定史籍的真实人物。近代以来，有的学者因其神话传说成分很多而怀疑，否认其真实性，以为纯属虚构。如今，随着人类社会学的探讨，考古发掘的旁证，古文字的诠释，肯定其存在的史学家渐渐多起来了。

民间对于英雄、名人往往夸张附会，使之传奇化，神话化。即以当代而言，这种造神活动仍未停止。例如美国《国际先驱论坛报》1998年11月20日载记者凯瑟琳·坦科《从金橘之乡到旅游胜地》，她记叙在阳朔的采访，云：“厨房门口挂着巨幅的毛泽东像。一个当地人说：‘他是龙王，门口挂他的像能带来好运。我自己并不相信，但我奶奶信。’”引自1998年12月4日《参考消息》。“文化大革命”期间，山东淄博一带传说有一白衣白帽白须的洋人，夤夜乘白汽车驾临某废庙，乃白求恩大夫显灵。人们以纸烟代线香，叩首祭拜，即可治病消灾。这显然是当时人们熟读“老三篇”后而演化出来的。历史人物的变异就更多了。近代的曾国藩就被神化为“巨蟒转生”（见清人陈其元《庸闲斋笔记》）。更早的如朱元璋、赵匡胤、关羽、刘邦等都是一些妖异的传说。汉代王充《论衡》就对先秦史传的许多说法予以批判，如《奇怪篇》对夏母吞薏苡而生禹，殷母吞燕卵而生契，姜嫄生下的肉球内含后稷等。如《书虚》等评

诸‘虚’现象的各篇，《语增》等评诸‘增饰’现象的各篇都举出把历史名人神话的种种例证。先秦儒家荀子在《非相》中列举人们传说的名人貌相的种种怪异：孔子面如蒙俱（神怪面具），皋陶色如削皮的瓜，伊尹面无须眉，尧和舜都生有三个瞳仁等。由此可见，增饰、虚构甚至歪曲名人的形象和事迹既是一种普遍的现象，故而不能妨碍我们相信他们的存在，而是促使我们经过考据和论证来恢复其真相。

我国相传的古代历史，顾颉刚曾说是层累造成的。在孔子、墨子、孟子之时，他们还不知道上古有个黄帝、炎帝，更不知道有个盘古。战国后期才有黄帝一名出现，盘古的出现更在三国以后。儒、墨两家号为“世之显学”，他们也是我国最早出现的两个学派，他们所知道的最古的帝王不过是尧舜。所谓“仲尼祖述尧舜，宪章文武”（《中庸》）“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）。特别是儒家极重历史，我国古代的史籍（《书经》、《春秋》）就是儒家留传下来的，所谓孔子“好古敏以求之”。后来所建构的道统即“尧舜禹汤文武周公孔孟”的九人系列。最早的学派所知所传的最早的帝王即是尧、舜和禹。所谓“三皇”以及“五帝”系列是层累虚构的。我们只能相信孔墨所相信的尧舜是真正的历史人物。

尧、舜、禹三人，禹的存在是不成问题的，因为他是夏王朝的开国之君，既承认夏朝的存在，势必也要肯定禹的存在。不管传说他是一条龙也好，或是一条虫（蛇）也好，仍然否定不了其“夏高祖”的地位。既是人祖，凡稍有生物学常识者，当然知其是人。编撰于战国时期的《尧典—舜典》主要内容与《墨子》、《孟子》所引据者相同。二典的最后定稿当在秦皇统一全国的前期，虽时间较后，然而所表述的尧舜事迹毫无神怪色彩，应是依据儒门传授的古代经籍而写作的。《书经·多士》云：“惟殷先人有册有典。”儒、墨所传史册，当是从殷朝史官承传而来，他们自然不信从民间传说、神话中的离奇成分。尤其舜既是殷人的始祖，其典册所传亦必翔实。《今

文尚书》中的典、谟记载，虽有颂祖扬善之偏见，但非脱离现实生活之虚构，可信性较高。

《尧典》和《舜典》原为一篇 经后人改为两篇 并于《舜典》前伪加了“ 曰若稽古帝舜 ”等二十八个字。据《大学》所称 原名应为《帝典》。《帝典》虽记载尧、舜二君 但从全篇考察 不难发现 其主要人物是舜，不仅因为舜的政绩最多，而且尧的出现也是为了铺垫舜的登场亮相，他的功绩主要是发现提拔舜这个人才。儒墨两派学者传述的尧较为空泛，所以孔子说：“ 唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。”（《论语·泰伯》）看来，上古最早的圣王真正的主题人物是大舜。

二、古籍所载大舜之经历

既然要为大舜作传记 正像《帝典》那样 就得“ 曰若稽古帝尧 ”了。因为传主既是大舜，就要谈他的履历，登位的来由，才需要有个帝尧来铺垫。在春秋与战国之交，学者知道这些来历也就满足了，然而求知的欲望使后来的人们往上推考，尧又是接谁的班？何况在百家争鸣之前夕，孔子标榜的典型是周文王和周公，后来为了争鸣的需要，墨子就标榜大禹，从时代久远上压过了儒家。例如墨子谓（儒家）公孟曰：“ 子法周而未法夏也。子之古非古也。”（《墨子·公孟》）然后孟子就特别强调大舜，故“ 道性善，言必称尧舜 ”，以舜压禹，也即以儒压墨。但与孟子同时的学派又打出了所谓比尧舜更古的典型，例如“ 有为神农之言者许行 ”（《孟子·滕文公上》）。那么，后起的五行家和道家打出黄帝来，也就不足怪了。战国后期的儒家也不甘退让，从卜筮中搞出了部《周易》来，在其伪托孔子所作的《系辞传》中吹嘘他们的经典 是“ 古者包 伏 牺氏 ”法天地而“ 作八卦 ”；“ 包牺氏没 神农氏作 ”；“ 神农氏没 黄帝、尧、舜氏作 ”。伏牺既然早于神农、黄帝，那么许行、五行家和道家就不在话下了。

故而到了汉初司马迁撰著《史记》时，学术界标榜的古帝王已经是“古者封泰山禅梁父者七十二家”。据说管仲也只能记住最后的十二家，说是伏牺之前有无怀氏，而无怀氏之前尚有六十位古帝王（《管子·封禅》）。真是众说纷纭，莫衷一是。司马迁面对上百个所谓古帝王，不愧是良史之才，并未轻信。他的家学虽然推崇道家，但还是信从了以研习历史见长的儒家，而且对儒家也不是一概信从，却是分别观之。他写了《五帝本纪》，叙述了黄帝、颛顼、帝喾、尧和舜五位，并在篇后声明，“学者多称五帝，尚矣！然《尚书》独载尧以来”，指出儒籍最早只言帝尧。“而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之”。指出诸子百家所说的黄帝的事迹违背物理人情，难以为训。但对秦汉以后的某些儒书，如《宰予问五帝德》及《帝系姓》（按文在《大戴礼记》中）却误信了，因而“并论次，择其言尤雅者，故著为《本纪》书首”。可惜他虽明智地以儒家经书为据，但还是免不了为后起的儒家所欺，盲从了《五帝德》的说法。

我们研究古史，在古文献资料方面理应分辨其源流，只肯定早期儒、墨之说，即只承认尧舜为最古，而且尧在其中也只是为舜的陪衬而存在的。司马迁虽轻信了后出的《大戴礼记》中的篇章，但叙述大舜的出身经历部分，则大体依据儒墨早期的说法：

舜，冀州之人也。舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏……

舜耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽上人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都（《史记·五帝本纪》）

这一段确定舜登王位以前的经历，其材料来源是：

（1）《墨子·尚贤中》：“古者舜耕历山，陶河滨，渔雷泽（今按：《尚贤下》还有‘灰于常阳’一事）。尧得之服泽之阳，授之政，天下平。”

《墨子·节葬下》：“（舜）道死，葬南己之市。”

(2)《孟子·离娄下》：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。”（汉赵岐注云：“生始卒终，记终始也。诸冯、负夏、鸣条——皆地名，负海也。在东方夷服之地，故曰‘东夷之人也’。”）

(3)《韩非子·难一》：“历山之农者侵畔，舜往耕焉，期年，畊亩正。河滨之渔者争坻，舜往渔焉，期年而让长。东夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢。仲尼叹曰：‘耕渔与陶，非舜官也，而舜往为之者，所以救败也。舜其信仁乎，乃躬藉处苦而民从之。故曰：圣人之德化乎！’——或问儒者曰：方此时也，尧安在？……舜之救败也，则是尧之有失也。”

(4)《管子·治国》：“故舜一徙成邑，二徙成都，三徙成国。舜非严刑罚，重禁令，而民归之矣。……善为民除害兴利，故天下之民归之。”

《管子·版法解》：“凡所谓能以所不利利人者，舜是也。舜耕历山，陶河滨，渔雷泽，不取其利，以教百姓，百姓举利之。”

(5)《吕氏春秋·慎大览·贵因篇》：“舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国，而尧授之禅位，因人之心也。”

《吕氏春秋·孝行览·慎人篇》：“夫舜遇尧——天也。舜耕于历山，陶于河滨，钓于雷泽。天下说之，秀士从之——人也。”舜之耕渔，其贤不肖与为天子同。其未遇时也，以其徒属掘地财，取水利，编蒲苇，结罾网，手足胼胝不居，然后免于冻馁之患。其遇时也，登为天子，贤士归之，万民誉之，丈夫女子，振振殷殷，无不戴说。”

《吕氏春秋·孟冬纪·安死》：“舜葬于纪市，不变其肆。”

(6)《淮南子·原道训》：“昔舜耕于历山，期年而田者争处墺墦，以封壤肥饶相让。钓于河滨，期年而渔者争处湍濑，以曲隈深潭相予。当此之时，口不设言，手不指麾，执玄德于心，而化驰若神。使舜无其志，虽口辩而户说之，不能化一人。是故不道之道，莽乎大哉！”

上举文字，五项出自先秦诸子书，一项出自汉代初年，均在司马迁之前。早在司马迁之前，载籍中关于舜登王位以前的活动状况，已形成共识，所以各家所记大体一致，只有详略之别。这些事迹的集中，是服从一个共同的主题的——舜如何获得人民的信任，从而被推荐于朝廷。他是因善于劳动、谦让和善取他人之长、兴利除弊等而受拥戴的。他犹如外国宗教主释迦与耶稣一样到各地旅游教化，获得拥戴；也如其后的孔子一样，周游列国。其中虽然有夸大成分如“一年成聚，二年成邑，三年成都”之类，然而所举之具体行事，确实符合一个民间自然领袖的成长过程，是很有说服力的，足证舜是人，不是神，而且也是现实生活中可以出现的人。

如果我们把舜作为“人”来考察，这就不能不追询其地望，他在登王以前的活动地区。虽然这些史料对于舜的经历，叙述大体一致，然而所列举的活动范围中的地名的存在，后来却产生了不同的说法，这就需要予以澄清。

三、大舜是冀州之人吗？

最早明确指出大舜乡土者为《史记》的“舜，冀州之人也”。按：冀州属“九州”的中部，在先秦时并非行政区域，而是学者拟定大一统之后的全国（或称“天下”）九大政区之一。早在《商颂》就有“奄有九有”（《玄鸟》）；“帝命式于九围”（《长发》）的说法。注家以为“九有”、“九围”即是“九州”。《逸周书·尝麦解》则称之为“九隅”。当孟子之时，海内有九大强国，所以他对梁惠王说：“海内之地方千里者九，齐集有其一。”这恰恰和商周之际泛称的九有、九围、九隅相比附。所以孟子的同代人邹衍据此搞出了海内九州与海外大九州的理想世界全图。《禹贡》正式提出的九州说，实际是古来拟想的“九州”的进一步与现实的结合。《禹贡》的写作时代，说法不一，但均否定它是夏朝作品，而认为作于周代，多数的意见认为作于战国

时期。原先“九隅”、“九围”之类的设想，盖是把全部版图按八方先分为八块，然后在八块之中加上一块，便成为九州的，而这中间的一州则被《禹贡》取名为冀州。那么，冀州之名，最早出现在东周时期，也就是说舜之时并无冀州之名，是后人为他追加的。这并不能否定他不是冀州地区之人，不过是今古的地名不同而已。可是后加的虚拟的地名的区域都非常大，它的边界也不明确。它既处于“九州”之中，理应在相当于现在河南省一带的中原地区。《淮南子·地形训》云：“正中冀州曰中土。”汉高诱注：“冀，大也。四方之主，故曰中土也。”《地形训》又云：“中央之美者有岱岳，以生五谷桑麻，鱼盐出焉。”可见《淮南子》以为的“中土”（冀州）却包括现在河南省以东的泰山。在《尔雅》的《释山》中虽说泰山是五岳之“东岳”，但是在《释地》中却说“中有岱岳”与《淮南子》的说法相同。关于冀州，《尔雅·释地》说：“两河间曰冀州。”晋郭璞注云：“自东河至西河。”邢昺疏云：“《周礼·职方氏》云：‘河内曰冀州。’《禹贡》不说境界，孔安国云：‘此州帝都，不说境界，以徐州所至即可知。’”这连注家也都说得含混不清。尤其是以著名的泰山为中州（冀州）的坐标，这与变动较多的河流不同，“稳如泰山”是千万年不迁移的。不过，泰山又被称为东岳，这一矛盾的原因，我曾在另文中解释说，《尔雅》的《释地》和《释山》的说法出于两个来源，《释地》的来源早于《释山》，反映了古人（主要是夷人）的地理观念的扩大。最早的视野小，故以为东夷腹地泰山在大地中央；后来视野大了，才改称泰山为东岳的（参看拙文《泰山崇拜与封禅大典》）。如此说来，舜所居之冀州比后世所谓的冀州地域则更靠东一些，达到今山东省境内。

正式把九州这一空泛的概念，落实了具体地名的，较早的文献有《禹贡》、《吕氏春秋·有始》以及上举汉代的《尔雅》、《淮南子》的引文，这四者所举的州名，大同小异，但都有冀州这个中央州名。我们可以看到《吕氏春秋》在列举州名时的解释：“河汉之间为豫

州——周也，两河之间为冀州——晋也，河济之间为兖州——卫也，东方为青州——齐也，泗上为徐州——鲁也……”其余各州则扬州（越）、荆州（楚）、雍州（秦）、幽州（燕）云云。反映了《吕氏春秋》所依据的来源也许与《禹贡》的写作时间相同或更早一些，因为还没有摆脱以战国的封国现状来比附九州痕迹的痕迹。关于《禹贡》的撰写年代，史念海根据《禹贡》列举的进贡至帝都的水运航道，以及战国有关史实，认为它其实是梁惠王的一个统一天下的蓝图，应是梁（魏）国的官方人士所撰写。梁惠王自认为是晋国的正统的继承者，所以向孟子夸口“晋国天下莫强焉”。这里的“晋”即梁（魏）的代称。我们应注意到《吕氏春秋》称“冀州——晋也”，也可佐证以晋作为冀州的因缘。梁惠王不但以自己为晋的正统代表，而且还打出夏的旗号，以当代的夏禹自居。《战国策·秦策》曾载“魏梁”伐邯郸，因退为逢泽之遇（盟会）。乘夏车，称夏王，朝天子，天下皆从”。那么高举“夏禹主义”的梁惠王，支持臣下撰写《禹贡》应是顺理成章之事。关于《禹贡》作于梁惠王之时，史先生举出大量例证，是很有说服力的，其详请参考他的《论禹贡的著作年代》（载于《河山集（二集）》，三联书店出版）。梁惠王虽自称为晋国的继承者，但其都城却已离开原晋国的腹地（今山西省一带），而迁移至梁（今开封市）这一东部地带了，因此已到了最初九州命名的冀州所在。那么，这种“晋等于冀州”的含义就复杂了。一方面梁惠王的魏等于晋，另一方面他又称夏王，他居住的大梁等于《禹贡》中的冀州，这个“冀州”地域扩大了，更模糊了。《楚辞·九歌·云中君》也称“览冀州兮有余，横四海兮焉穷”。这就是被孟子称为“东夷之人”的舜的居地被后人纳入冀州的缘故。当然舜被纳入冀州的原因，也来自伪孔传所引据的冀州是“帝都”的旧说。

既然冀州是中土，八方的中心，必然是“帝都”所在。古帝王的舜被套进这个理想的地理模式中去，而尧也不例外。如杜预于《左传·哀公六年》注云：“唐虞及夏同都冀州。”而且《禹贡》的注解者

都说尧、舜、禹三帝皆建都冀州 所有贡品 都从八方(其他八州)向冀州输送。古籍中关于尧、舜、禹建都的地名不同，众说纷纭，这时都可以套入冀州这个大圈圈中去，冀州的地界必更模糊。我们如把旧说如尧都平阳、舜都虞丘等等不同地名考来考去，便会陷入泥淖而滞阻不通。如果我们认识到，九州是战国稷下学者们以及梁惠王御用的史官们应大一统的理想而制造的专有名词，他们头脑中想象“天圆地方”，全中国是个大方块，所谓“地方九则”(《楚辞·天问》)，不管按井田说，把全国划为九井，然后将冀州一名填入井形之中块也好；或者先以冀州为中心，向周边辐射为八个方位，定名为各州也好，都是人为的定位法。这个大一统的中国概念，是随着人们视野的大小、人们的观察角度的不同而不同的。较早时东部地区的人以岱岳(泰安)为中心，梁惠王则又以大梁(开封)为中心，秦汉的学者则又以西部的太原为中心，那么，“冀州”一名也可随着中心的转移而套来套去。因此，说舜是冀州之人是后起的，很难以为据的。

四、舜耕历山考

虽说是用战国时代制造的井田式的九州框架来套尧舜时代的地理环境，有时出入较大，有时较模糊，但基本上还算是“八九不离十”，可资对照比勘的。正因为如此，我们才可以理解“东夷之人”的舜，为什么变成了冀州之人。本文第二节列举古文献六例，与《史记》的舜本纪相参照，可以看出连《史记》共七项史料的不同：

大舜经历见于古籍表

书名 地名	墨子	孟子	韩非子	管子	吕氏 春秋	淮南子	史记	小计
东夷		之人	陶					2

冀州							之人	1
诸冯		生						1
历山	耕		耕	耕	耕	耕	耕	6
雷泽	渔			渔	钓		渔	4
河滨	陶		渔	陶	陶	钓	陶	6
常阳	灰							1
寿丘							作什器	1
负夏		迁					就时	2
服泽	尧得之							1
鸣条		卒						1
南己	葬				葬(纪)			2

七部古籍提出之地名共十二个，其中历山出现六次，河滨出现六次，雷泽四次，负夏二次，东夷二次，南己二次，其余冀州、诸冯、常阳、寿丘、服泽、鸣条各一次。其中以历山、河滨、雷泽为最多。但是历山的六次所载事迹相同，即“耕于历山”，而河滨的六次所载事迹则四次是陶，二次为渔(钓)。从统计上看，“舜耕历山”则是众口一词的（七部古籍中，只有《孟子》未指出历山，但在其《公孙丑上》云：“大舜自耕稼陶渔，以至为帝。”看来他的心目中是指历山、河滨、雷泽三地的，而汉人赵岐之注，也正是如此注释的）。这些地名因注家观点不同而有许多争论。我们认为首先是就其出现于何种书籍，其出现于该书时在何种语境中来追本溯源地全面来考察，而不是用后来出现的大一统的九州框架来硬套，方能探索出真相来。

十二个地名，先从出现次数最多的两个着手观察。河滨之“河”，在战国之前是专名词，即单指黄河。然而古人之指河，不但指黄河的干流，也指黄河的支流（如《禹贡》“九河既道”）而且黄河屡次迁徙，战国以前的黄河是从渤海湾北部入海的，舜时的河道变迁的具体情况也难以确知。那长达数千里的黄河，他制陶或打鱼

的黄河之滨在何处，是难于指认的。只有历山是不会像河流那样改道迁徙的，它亘古而存在，尤其它不是像喜马拉雅等巨大的山，是容易界定方位的。从上引诸书所说大舜行迹诸地来看，可知各家所叙述的主要用意所在，即：舜在登位之前是迁徙于各地的，登位之后也是死于行旅之地。因此各个地名的方位决不会在一处，都有相当的距离，然而却不出东夷地区。若以今天的眼光来看，相距不会太远，不过方圆千里之内而已。这些地方在何处，历代学者说法不一。与其纠缠于后世的繁琐注疏，不如直接面对这些最早的地名，予以清理。如前所说，十二个地方，出现最多的有两个，其一河滨，因河道太长，古今迁徙，难于确定它在何处；只有历山是长存不移的。如果我们确定历山的方位所在，然后以它为坐标，从其周边数百里之内去探索那十一个地方，就会“虽不中不远矣”，可能得出个大致不差的结论。请让我们从历山开始。

考出舜耕历山的方位所在，并非容易。历代各地有历山之名者，有二十处左右，其中称为舜所耕者亦不下十五处，即使我们从最早的地理著作、北魏酈道元的《水经注》一书查考，也有五处：

(1)《济水》：泺水出历县故城西南，泉源上奋，水涌若轮……俗谓之娥英水也，以泉源有舜妃娥英庙故也。城南对山，山上有舜祠，山下有大穴，谓之舜井。……《书》舜耕历山，亦云在此，所未详也。……西北为陂，谓之历水（卷八）。

(2)《瓠子水》：雷泽西南十许里有小山，孤立峻上，亭亭杰峙，谓之历山。山北有小阜南属，池泽之东北有陶墟。缘生言（此指郭缘生《述征记》）：“舜耕陶所在，墟阜联属，渎带瓠河也。”郑玄曰：“历山在河东，今有舜井。”皇甫谧或言：“今济阴历山是也，与雷泽相比。”余谓郑玄之言为然 故扬雄《河水赋》曰：“登历观而遥望兮，聊浮游于河之岩。”今雷首山西枕大河，校之图纬，于事为允。士安（即皇甫谧）又云：“定陶西南陶丘 舜也。”不言在此 缘生为失（卷二十四）。

(3)《河水》四：河水又南经陶城西。舜陶河滨，皇甫士安以为定陶，不在此也。然陶城在蒲坂城北，城——即舜所都也，南去历山不远。或耕或陶，所在则可，何必定陶方得为陶也。舜之陶也，斯或一焉。……又南过蒲坂县西……皇甫谧曰：“舜所都也。或言蒲坂，或言平阳及瀋者也。今城中有舜庙。……郡南有历山也，谓之“历观”舜所耕处也。有舜井。妫、汭二水出焉，南曰妫水，北曰汭水，乃经历山下，上有舜庙。周处《风土记》曰：“旧说舜葬上虞。”又《记》云：“耕于历山，而始宁、剡二县界上，舜所耕田于山下，多柞树，吴越之间名柞为枥，故曰历山。”余按周处此志，为不近情，传疑则可，证实非矣。安可假木异名，附山殊称，强引大舜，即此宁、剡，更为失志记之本体，差实录之常经矣。“历山妫汭”言是则安，于彼乖矣。《尚书》所谓厘降二女于妫汭也。孔安国曰：“居妫水之汭。”王肃曰：“妫汭，虞地名。”皇甫谧曰：“纳二女于妫水之汭。”马季长曰：“水所出曰汭。”然则汭似非水名。而今见有二水，异源同归，浑流西注入于河（卷四）。

《水经注》所列之历山，一在今济南历城区，二在今山东省菏泽市，三在今山西省永济县，四在今河北省逐鹿县。《水经注·漯水》引《魏土地》曰：“下洛城西南四十里有潘城。城西北三里有历山，山上有虞帝庙。”并又引周处所记的在今浙江省上虞县的一处，一共五处。但是酈道元对五处都有不同的评价，他认为济南的历山，是否是舜所耕，则“所未详也”，持存疑态度。至于菏泽市的历山，他据郑玄的“河东”说则予以否定。对所举之在今山西省永济县的历山，明确肯定是舜所耕者，而对周处所说之在今浙江省上虞县之历山，则予以否定。

我们认为酈道元之所以怀疑济南，否定菏泽等地，只肯定山西永济县的历山，其主要依据是此地除有舜庙、舜井、妫汭水，更有相传舜建都的蒲阪城，附近也有一处雷泽和陶于河滨的陶城。凡古籍多次出现的舜迹——耕于历山、渔于雷泽、陶于河滨，都集中于

此地。尤其是郑玄为汉末大儒，在当时有极高的威信，他也说在“河东”。因此酈道元说“郑玄之言为然”了。清代学者孙星衍则以为郑玄注《尚书大传》所云历山在河东者，是据《周礼·夏官·职方氏》的“河东曰兖州 其山镇曰岱山 其泽薮曰大野 其川河济 其浸卢维”，并非指山西西南部的秦汉命名的河东郡，而是指泰山一带的河东。我们认为酈道元判断的错误，不仅是混淆了两个“河东”而误解了郑玄的注语。因为“河东”是后人追加的，并不足为典要。特别是他只注重了汉以后人的说法，忘记了先秦最古文献的说法，因为孟子明确说过舜为东夷之人，韩非也曾说过舜陶于东夷的。既是东夷，那么山西永济的舜迹就要排除在外了。更有一点也被酈道元忽略了，即先秦古籍所指舜的事迹，都强调了他不是在一地活动，而是在东夷各地周游教化，“往而为之者，所以救败也”（《韩非子》），故而“舜一徙成邑 二徙成都 三徙成国”（《管子》）。山西永济县的舜迹却是集中于一地，好像开了个大舜遗迹博物馆，违背了古老相传大舜转徙各地的史实。这显然是后代人根据舜的传说附会假托而成的。

至于酈道元所否定的浙江上虞县的历山，既然在上古东夷地区之外，更应在排除之列。除《水经注》所列之历山外，各地尚有许多历山，姑据 1995 年广东教育出版社的《中国历史地名大辞典》所举“相传舜耕历山”的地址，尚有浙江余姚西北、永康县南、江苏无锡市西的舜山和湖南桑植县西北等。另外，南方相传有关舜迹甚多，如曾奏乐的湖南韶山，葬地的苍梧山；还有其弟象的封地有庠的广东省始兴县的鼻天子冢，湖南零陵县的鼻墟等，既然都在古东夷地区之外，自应予以排除。

《水经注》所列在济南与菏泽两地的历山，却都在今山东省，居于东夷地区以及“河东”之内，哪一座为舜所耕呢？其实山东省相传舜所耕之历山尚不止此数。清人叶圭绶《续山东考古录》卷二十八《山考》云：“山东境内历山凡五（濮州与历城、蒙阴、沂水、费县

也。’明人于慎行的《兖州府志》也列举了在曹州(菏泽)费县、泗水县的几处历山。山东的几处历山比较有根据而且被学者肯定者，只有菏泽与济南二地。例如于慎行即明确指出费县者为误传，而倾向于菏泽。叶圭绶亦认为：“在濮(菏泽)者近雷泽，差足依据。”尤其是清代著名学者孙星衍在其《岱南阁集·历山虞帝庙碑铭》一文中主张菏泽之历山为是，其理由是根据汉人的两条注释，一条是郑玄谓历山在河东(已在本文前节引用)，一条是“《淮南子》称‘舜耕历山’。高诱注云‘在济阴城阳’。”今按：在河东，也包括济南之历山，可以不论。至于高诱之注历山，其全文云：“历山在济阴城阳也；一曰：济南历城山也。”并没有全部肯定某一处。孙氏的另一根据是三国时撰的《皇览》说：太甲陵在历山。虽被《后汉书·郡国志》附于济南国历城县上，他却因为商都距菏泽近，此陵应在菏泽历山。孙氏举出的唯一实物则是菏泽之历山上有虞帝庙，庙有元至治三年(1323)张璪撰之石碑而已。按前举之《续山东考古录》亦云：“《元史·和尚传》：子千家奴，延祐五年(1318)致仕退居濮，筑先圣晏居祠堂于历山之下。”当即指此碑。我们认为，元代之人的附会不足以为证据。而且既名为山，应有山可依。孙氏是亲到过此地的，他并没有看到山，看到的只是一处高地。“山高平地止二丈许，或言石为土掩。”这里连块石头也找不到。叶圭绶也说：“今其地名历山庙，莽平无拳石。”真是“山”之不存，“历”将焉附？孙星衍辩解道：“历山本不高峻，自汉以来，至于金、元，河决濮阳，为害曹南数矣。淤沙日高，高岸为谷，山亦渐欲平。”孙星衍只是估计历山被泥沙埋没，并无勘探数据，而且以常理推论，二千年的时间被河沙埋没了一座名山，也是不可能的吧。菏泽在酈道元时曾记载有一“小山，孤立峻上，亭亭杰峙”。名为历山似乎也太小，就已经很勉强了。现在连这个“孤立峻上”的“山”也没有了，就更难以为凭了。那么，剩下只有济南的一座历山可供考察。

济南历山(又名舜山、舜耕山，今俗呼千佛山)应为舜所耕之历

山 其理由为：

(1)舜是上古夷人之领袖，济南在泰山之北，古济水之南，属东夷地区。

(2)东夷地区包含今山东省各地，山东各处之历山的命名，以史籍考之，此地之命名为最早。《史记·田敬仲完世家》载齐王建四十年（前 225）“秦兵次于历下”。此历下即“历下邑”，应在春秋时已置。《三齐记》云：“历下城南对历山 城在山下 因名。”济南之历山一名，见于史籍早于菏泽等地。

(3)济南历山有关舜的遗迹传说最早而承传有绪。汉高诱注《淮南子》已载历山在济南历城（前见引文）。如历山之舜祠，山下之舜井、历水，泺源上之娥英祠及娥英河，已在公元 500 年左右为《水经注》记录。当时已有娥英河之名，可以推测娥英祠之建立当在汉代或更前。北魏史学家魏收于天统二年（566）任齐州（济南）刺史时曾登舜山，并赋诗（见唐人段成式《酉阳杂俎》）。其后唐人封演的《封氏见闻记》也对济南的历山有记载，却以为历山在齐州城东，其北有舜井，并引魏炎在乾元（唐肃宗年号：758～760）中题诗：“齐州城东舜子郡，邑人虽移井不改。”“济南郡里多沮洳，娥皇女英汲井处。”宋代文学家欧阳修道经济南，也曾为舜泉题诗（见《欧阳文忠公集》）。其后明人刘敕《历乘》云：“历山 城南五里 舜所耕处。”雍正七年重修《山东通志·山川志》：“历山在 历城 城南五里 又名千佛山 或云 乃‘仙袂’讹音也。”《古迹志》又云：“传舜耕于历山，今南门名舜田门。”足证自古以来，历代以此为舜耕处者大有人在。

(4)尚有一反证，即济南的舜迹，仅有先秦古籍所载除东夷、冀州之外的十处中的历山一处，既无雷泽，又不在河滨（古时黄河不经济南，它处于济水之滨）。符合原始载记舜迁徙各处的史实，不像菏泽或山西永济那样把行迹集中于一地的具有人为效应。

因此，当宋代文献学家兼著名古文大家曾巩任齐州知州时，于

熙宁六年(1073)撰《齐州二堂记》，他反驳《水经注》引据郑玄的历山“在河东”，从而肯定历山在山西永济县的观点（按：见拙文前引古人对“河东”的误解，曾巩仍随前人误说），提出：

以予考之 耕、稼、陶、渔 皆舜之初 宜同时 则其地不宜相远 二家(指郑玄、皇甫谧)所释雷泽、河滨、寿丘、负夏 皆在鲁、卫之间，地相望，则历山不宜在河东也。《孟子》又谓“舜，东夷之人”……由是言之，则图记皆谓齐之南山为历山，舜所耕处，故其城名历城为信然也（见《南丰先生集》）。

曾巩的判断用词不多，已经抓住要害，即历山应在东夷地区，排除了山西等地的舜迹；济南之历山见于图记者最早，进一步排除了山东其他各地之历山。今更补充一点：史籍称大舜不常居一方，在登位之前教化四方，耕稼陶渔皆不同地。菏泽既为舜渔钓之雷泽，自与历山异地，自然也在排除之列。

总之，舜耕之历山应在今济南市。

五、大舜生平活动地区考

找到历山这个坐标，又划定古东夷地区（今山东省为其腹地）这个范围，大舜活动之各地可根据其所处皆有相当距离，但皆不出千里之内的原则来考察之。

先考其生卒地，言其生地者，仅有《孟子·离娄下》一例：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条——东夷之人也。”汉人赵岐注云：三者“皆地名，负海也，在东方夷服之地”。关于诸冯，唐人孔颖达疏云：“诸冯不可考。”清人焦循《孟子正义》引赵佑《温故录》说以为赵岐注之“负海也”一句不是解释“负夏”之负而是说明以上三地皆负海而处。负海犹如后世北海郡义之“海在北如负之者然”，即赵岐以为三地皆北靠海，在东方夷地。赵佑据此又进一步考证云：“今青州府有诸城县，大海环其东北，说者以为即《春秋》书‘城诸’

者。其地有冯山冯村，盖相传自古，就疑近是。”按《春秋左传·庄公二十九年》“城诸及防”杜预注云：“诸，今城阳县。”杜预晋人，以为即当地之菏泽市东北之邑。但他忽略了“负海”之义。所以，今人杨伯峻的《春秋左传注》谓：“诸、防皆鲁邑。据《山东通志》，‘诸’故城在诸城西南三十里，石屋山东北，潍河南。”赵佑据赵岐之“负海”的地形特色，确定为今诸城是对的，但是又据当时的冯山冯村的进一步具体落实，则又过于具体，难免以今套古之讥。今按《汉书·地理志八》“琅琊郡……诸（王）莽曰诸并”。上古冯、并音同可以通假，诸并即诸冯，足证诸冯即今之山东诸城县无疑，不必牵连今有之冯山冯村为枝蔓了。

孟子言舜卒于鸣条，赵岐之注未实指，仅谓其背负大海而已。考汉人所为之《尚书序》谓“伊尹相汤伐桀，战于鸣条之野，作《汤誓》”。《吕氏春秋·仲秋纪·简选》云：“汤伐桀，战于郕，登自鸣条，乃入巢门，遂有夏。”《淮南子·主术训》亦谓汤伐桀“困于鸣条，禽之焦（一作巢门）。”又其《修务训》云“汤整兵鸣条，困夏南巢，蹇以其过，放之历山。”高诱注未明言鸣条所在，而释南巢为“今南庐江居巢”，释历山“盖历阳之山”。上述有关鸣条的地名系列，为郕、巢门、焦门、南巢、历山。按郕，一作为成，后世歧说不一。据今人考证，它即是《汉书·地理志》的城阳县，古代封国，今山东省鄄城县的郕邑，春秋时灭亡。何浩《郕国存亡之谜试解》载《东夷古国史研究》第一辑）。巢门与焦门和南巢当为一地之异名，古代有三，即《左传·哀公十一年》卫国大叔“处巢”之地，在今河南省睢阳县。二为楚邑，在今河南省南阳市。三为古巢国，在今安徽省巢湖市。顾颉刚则认为“条”即古之攸国，在今河南安阳与洪县的东南（河北教育出版社《顾颉刚卷》404页）。历山虽被高诱释为在历阳（今安徽和县），但是应以今济南之历山较为合理。这些地方从总体考较，都在河南、安徽、山东一带。当东部的商汤西征夏桀，在鸣条作战，桀南奔，在南巢被困遭俘，最后汤把他流放于商人的后方历山。

均在今鲁豫皖三地之间。那所谓鸣条是商汤初征之地，即古东夷之地。关于舜的葬地，《墨子》说舜“道死 葬于南己之地”以及《吕氏春秋》的“葬于纪市”的说法。己与纪音同而写法不同，应是一地（南己与前引之南巢，皆说明在南部）。高诱注《吕氏春秋》牵于汉代盛传的舜南巡死于苍梧之说，遂云：“九嶷山下亦有纪邑。”此后的著作皆顺此思路去解释，《太平御览·八十一》引《帝王世纪》云：“舜南征崩于鸣条，葬于苍梧九嶷山之阳，是为零陵，谓为纪市，在今营道县。”显然是把孟子、墨子和后起的苍梧说硬拉在一起的折衷说法，故不足为训。据今人王永波《“己”识族团考》，据甲骨、金文考证，说：己是东夷古国，历夏、商而未亡，虽中有迁徙，但其基地在今山东寿光一带（《东夷古国史研究》第二辑）。所谓“南己”当在其南。舜的卒地，在战国以前均无苍梧之说，从东夷区域所限观之，应从孟子或墨子之说，即鸣条或南己，二者或指一地而言，在安徽、河南之间甚有可能。

常阳，《墨子》称舜“灰于常阳”常阳当为成阳（成常双声）亦即汤桀大战之郟，在今山东鄆城县。所谓“灰”，洪颐煊云：“灰当是贩字之讹，《尚书大传》‘贩于顿丘（今河南浚县）’。”（《墨子间诂》卷二）。《间诂》又引俞樾云：灰反形近而讹，反贩同音假借。

负夏，《孟子》说“迁于负夏”，《史记》说“就时于负夏”。迁即贸迁。就时，据《索隐》云：犹逐时，若言乘时射利，与贸迁义同。负夏之负与服泽之服音同，孙诒让以为负夏与服泽当为一地。又《战国策·秦策四》：“魏（梁惠王）伐邯郸 因退为逢泽之遇 乘夏车 称夏王。”鲍注云：“开封之东北有逢池，或曰宋之逢泽。”说舜贸贩者还有《尚书大传》的“贩于顿丘 就时负夏。”盖舜自顿丘（即《史记》之寿丘）作什器，乘时贸易于负夏（逢泽），遂被“尧得之于服泽之阳”（《墨子》）的。前引赵佑《温故录》遂以为历山及“负夏、寿丘、顿丘皆东土”，也即在东夷地区之内。逢与服双声，可通假，故逢泽即服泽。

关于雷泽，正如历山一样，其解释有两个系列，即山西说与山东说。据孟子“东夷”的界定，山西说自不能成立。山东说，有《史记集解》引郑玄曰：“雷夏 兖州泽 今属济阴。”《正义》引《括地志》云：“雷夏泽在濮州雷泽县郭外西北。”《汉书·地理志》于山阳郡下：“成阳，《禹贡》雷泽在西北。”此地在今菏泽市东北。虽然有人附会山西雷首山并把它拉到今山西永济县，湖南祁阳县有个雷泽洞，然而《尚书·禹贡》明明在兖州下标出“雷夏既泽”字样。参照舜乃东夷人之说，雷泽在今菏泽市是不争的事实。

至于“作什器于寿丘”，《史记集解》引皇甫谧曰：“在鲁东门之北。”今按寿字古时读音为“桃”，或曰桃丘，当为陶丘之另一写法，盖陶桃同音假借，当即今山东省定陶县西北之陶邑。我们这样看，是参照舜行迹之其他地区而定的，尤其与下面的论证有关：

关于“陶于河滨”之陶，虽黄河迁徙而又河岸漫长，东夷之河皆有其滨，自难确指其地。惟陶之一字，与舜关系甚大，亦可参照其事迹，定其活动范围。于省吾《尚书新证》据甲骨文“尧”字之形，以为尧与陶、窑是一字。顾颉刚也以为“陶、尧”二字音相近。刘起釪《尚书学史》进一步按古音韵证明确为同音。他又举皋陶之陶，今读之即与窑同音。《诗经·绵》之“陶复陶穴”，今陕人谓陶穴为窑洞。他又说：《禹贡》有陶丘，盖今山东省西境之定陶。“舜耕于历山，陶于河滨”的传说，其地点也和此相适应。在山东地区的龙山文化，有烧制技术很高的黑陶，大概就和他们（东夷善制陶之尧、舜氏族）有渊源……这一氏族的神后分化成“尧”和“皋陶”两个名字。“皋”通“嗥”，在词语中作为发声词。“皋陶”等于现代语的“阿尧”，二人原为一人。由于称呼稍久，用字不同，一个神名就变成两个神名。到《尧典》作历史记载，就成两个人名了（《尚书学史》第九章之《甲骨文与尚书研究》）。

拙文之第一、二节之交接处已提及尧乃为舜之铺垫而存在的。揆诸古史传说，盖东夷中有一氏族以善制陶而闻名，故其族神被称

为窑（尧）神。其族后出现影响最大的领袖即大舜，在铺叙其英雄史诗时，遂拉出窑神之尧来作为其传授天命之人。编为史传，尧即转化为人王，其分化之皋陶即为王的辅佐大臣。据此可知，舜之禅让说之来历，亦可知与舜同时期之新石器末期山东龙山文化之特色，亦即舜之特色。他不仅是耕稼、渔猎能手，亦是制陶技师，而且曾于定陶附近以及各处河滨教民制陶的。

综上所述，大舜行迹之地名大致如下：

大舜生于诸冯：今山东省诸城市。

耕于历山：今山东省济南市之历城区。

渔于雷泽：今山东省菏泽市东北。

陶于河滨：今山东西北与河南东部一带古黄河处。

作什器于寿丘：今山东省定陶县西北。

灰（贩）于常阳：今山东省鄄城县西。

迁于负夏（尧得之于逢泽之阳）：今河南省开封市东北。

卒于鸣条（葬于南己）：在今鲁豫皖三地之间。

——他是从东部逐步向西部迁徙的。

1999年1月19日于海岱居

舜王朝二十二大臣考

尧、舜是我国历史上部落联盟发展为国家后的第一、二代帝王。帝王的产生由各地方领袖（泛指“四岳”）协商推举的，在换届之际，也是由尧征求四岳的意见而后禅让于舜的，舜也依此惯例禅位于禹。但是禹以改为帝王世袭制，成为我国第一个王朝——夏王朝的开国之君。尧在位时，朝中的大臣尚未明确分工，舜继位之后，才开始了官职的设置，行政体制才系统化而完备了。从这一意义上来说，真正的全国中央政府机构是由舜开始的。记载这次分工的，其最早史籍是《尚书》（俗称《书经》）中的《尧典》和《舜典》。这二典原为一篇，名为《尧典》（或名《帝典》）原来的《舜典》失传了，后儒就把《尧典》一分为二，将其后半篇定名为《舜典》了。

二典的由口头文学记录为文字，应该是在文字出现相当成熟的时期殷商时代开始的，因为《尚书·多士》说“惟殷先人有册有典”。据国家攻关项目《夏商周断代工程》（2000年1月发布）的研究成果，夏禹在位于公元前2070年左右，而殷商王朝的建立则在公元前1600年左右，那么，二典的产生是在舜时代的四五百年之后，所记史实必然难免失真，而且它的在民间传播，则又是由儒家和墨家开始的。孔子诞生于公元前551年，距二典的著录又约一千年，在长期承传之中，又可能有增删之处。此后经秦始皇焚书坑儒，一度失传，幸亏济南伏生保存了它。伏生时代，二典已成为仅有的孤本，如有遗漏错讹也无从校勘，自然也有失真的可能。何况汉武帝立五经博士，由博士各担任一经的讲授，由于是官学，而且学生的入仕要经其师之认可，因此不敢提出相反的问题，强调“师

承家法”，所授经文任由博士主观传授，他所传授的如经其改动，也难发现，这又更增加了失真的可能。如此看来，二典所记的史实是真伪混杂的，因而在篇章中也出现了一些矛盾之处，甚至不合情理之处。但是它终究是最古的记载，我们只能在存疑的情况下予以保留，在有力的反证未发现之前，只能沿袭旧说，以二典为据来叙说这段历史。

由于王朝的行政分工机构是由舜来开始的，引起读者的重视，但在《舜典》中所记的舜所说的“二十二人”与其具体分工的人数不合，从而引发了历代学者的聚讼，说法多种，迄无定论。如今试探求一下，希望得出一个较合理的答案，敬请读者教正。

据《舜典》文本 舜在继位之后：

询于四岳 辟四门 明四目 达四聪。

咨十有二牧，曰：“时哉唯食。柔远能迩，怀柔远方，使之靠近朝廷）……蛮夷率服。”

舜曰：“咨四岳，有能奋庸熙帝之载，使宅百揆，亮采惠畴？”兪曰：“伯禹作司空。”帝曰：“兪，允许之。”

其下即依次记述任命大臣分职的情况：禹被任命时，曾让于“稷、契暨皋陶”。但是舜仍任命之，说：“汝往哉！”并采纳禹的提议，即命弃任后稷，契任司徒，皋陶任士（士师），然后又征询大家：“畴若予工？”兪曰：“垂哉”。虽然垂将共工一职让给殳斨暨伯与，但是舜不允，说：“往哉，汝谐。”舜又向大家询问：“畴若予上下草木鸟兽？”兪曰：“益哉。”益虽让与朱虎、熊罴，但是舜未允，仍任命他任“虞”这职位（《史记》则有舜只让朱虎、熊罴为益之佐之事）。舜又“咨四岳，有能典朕三礼？”兪曰：“伯夷。”于是任伯夷为秩宗。伯夷又让职于夔、龙，舜未允许，但是采纳其推荐，任夔为典乐，龙为纳言之职。分配职位完毕后舜于是说：“咨汝二十有二人，钦哉！惟时亮天功。”

问题是出在“二十二人”的数目，他具体任命了自禹至龙九位

大臣，如果加上四岳、十二牧则是二十五人，如果去掉四岳，则是二十一人，于是引出学者各作不同的解释：

（一）东汉马融以为“稷、契、皋陶皆居官久，……无所复敕。禹及垂以下皆初命，凡六人。与上十二牧、四岳，凡二十二人”（《史记·五帝本纪》之《集解》所引）。但是，排除稷、契、皋陶是因居官久，文本并无交代，而四岳等则更“居官久”，为何不排除？更何况四岳并非朝臣。因此不能说服人。

（二）马融的弟子郑玄为了弥补其师说，将四岳排除，另加上诸臣推荐未任职的殳所、伯与、朱虎、熊罴来代替四岳（参见孔颖达《尚书正义》引文）。因为郑玄知道四岳是地方领袖，连帝王也由其推荐，又是大臣的推荐者，自然不是朝廷命官，所以不数四岳。但是，他另举的四人也存在问题，因为这四人名字因读法各异，有的学者读“殳、斨暨伯与”，认为殳是一人，斨是一人，伯与是一人，共三人。有的学者得读“朱、虎、熊、罴”为四人，那么这四人就成为五人或六人，甚至七人了。何况这些人并未承担具体职务，即使依照《史记》的说法，以朱虎、熊罴为佐，也能算数，即使算数，因句读不同，人数各异，还是对不起这二十二人的号来。

（三）宋人蔡沈《书集传》据程颐、朱熹的意见，则以为“四岳”是“官名，一人而总四岳诸侯之事也”。这倒简便，十二牧加九大臣为二十一，四岳成了一人，正好凑足二十二之数。不过，这说法太牵强武断。因为文本明明在尧、舜征求四岳意见时，常写作“佥曰”，即“都说”，如是一人，为何写“佥曰”，而且不止一次这样写？更明显的是文本写舜在二月东巡狩，至于岱宗，五月至南岳，八月至西岳，十一月至北岳，与“四岳”是一人岂不矛盾？如此武断，是没有说服力的。

（四）近人顾颉刚以为“十二牧”不是先秦的文本原句，而是由汉代人受了汉武帝的将全国划为十三州的启发，去掉中央直辖一州而为十二州，而将原本九州而改为十二州的。这样，四岳加上舜

所任的九官，为十三人，再加上所谓纠正过来的“九牧”，正是二十二人（据《尧典著作时代考》，见河北教育出版社版《顾颉刚卷》）。顾氏以禹才开始平九州，不可能在禹平水土之前先画为十二州，故“十二牧”实应为“九牧”。虽然是有其道理的，但在文本中尚出现了“肇十有二州，封十有二山，浚川”的文字，并且是紧接舜巡守四岳之后的记事出现的。可见文本是先以四方为基数，每方再加倍，每方各分为左中右三方，正是十二之数，它可分为八、十二、十六，但却不可能分为九。《韩诗外传》云：“王者必立牧，方三人者何？每方命三个人为何呢？”所以使窥远牧众也。”《说苑·君道篇》云：“十二牧，方三人，出举远方之民。”《白虎通义·封公侯篇》云：“唐虞谓之牧者何？尚质，使大夫往来牧视诸侯，故谓之牧。旁（同‘方’）立三人，凡十有二人。”以上的文献都出自汉代，《说苑》则是辑自汉代以前的旧文的。可见，不应轻易否定“十二牧”而代以“九牧”。从上举三古籍可以看出四岳与十二牧的分别来，即四岳为四方诸侯之长，而十二牧则是朝中命官，“使窥远牧众”，“出举远方之民”，“使大夫往来牧视诸侯”。可见它是朝廷派出的巡阅使之类的官员，是朝中之臣，与四岳不同，故可以归入“二十二人”之数。

如果不从以上诸说，如何解释二十二人的具体名目呢？其实，参照司马迁《史记·五帝本纪》中的文字是可以解决的。《史记》原文是抄录《舜典》的，由于传授渠道不同，他依据的文本与今本《舜典》稍有异同。《本纪》在记叙舜“谋于四岳”向群臣分配职务之前，还有一段文字，为：

（舜）摄政八年而尧崩，三年丧毕，让丹朱，天下归舜。而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、垂、益、彭祖（按以上共十人），自尧时而皆举用，未有分职……

这段文字中有彭祖其人，正好是十位。但是正如《舜典》一样，在分配职务时，《史记》也未举出彭祖有何分职。这是为什么？清人皮锡瑞在《今文尚书考证》卷一云：“九官之外增彭祖者，盖史公

所据古说有之。《大戴礼·五帝德篇》：‘孔子曰 举舜、彭祖而任之。’则彭祖自尧时已举，正与史公说合。”看来先秦文本确有彭祖其人，不过在汉儒抄写传授《舜典》时遗漏了，而《史记》所据文本则未漏载。彭祖的失载，也许因他没有具体职务，被抄写者忽略。彭祖之未有明确分职，当如后世的“不管部大臣”或“无任所大臣”一样，是负责协调或代理其他分职大臣的事务的。

据上所述，我们自应依靠《史记》所据的旧说，因为《史记》的撰写，并不比汉儒传授的《尚书》的时间晚，甚至更可靠一些。我们现据《史记》将“二十二人”的名目分列于下：

1. 伯禹——司空
2. 弃——后稷
3. 契——司徒
4. 皋陶——士（《史记》另处写作“大理”）
5. 垂——共工（另处写作工师）
6. 益——虞（另处写作主虞）
7. 伯夷——秩宗（另处写作主礼）
8. 夔——典乐
9. 龙——纳言（另处写作主宾客）
10. 彭祖——“无任所”

至于十二牧，则根据上举《韩诗外传》等书，认为四方之每方各分左中右三牧。虽然有的学者对“十二州”的解释，参照古书中的州名凑齐，而又各不相同，却难于使用。十二牧为：

1. 东方左牧
2. 东方中牧
3. 东方右牧
4. 南方左牧
5. 南方中牧
6. 南方右牧

7. 西方左牧
8. 西方中牧
9. 西方右牧
10. 北方左牧
11. 北方中牧
12. 北方右牧

这样与前面十人相加，正好是二十二人。

另外 我再重申，《舜典》与《史记》对尧舜的事迹记载 虽来自古久的传说文籍，但从社会发展的规律来看，显然不合，因为它的制度甚至比后来的夏商还精密。尤其是我们注意到，舜手下的大臣：

禹是夏朝开国之君

契是商朝之祖

弃是周朝之祖

益是秦朝之祖

同时，在《史记》有关上述各王朝的《本纪》中都写到他们的姓氏也是舜所赐予的。这就不由得令我们联想到是出于春秋前后的矛盾强调全国团结、强调同祖同根的愿望而拟出的理想局面。这更使我们联想到战国以后，齐国五行学派流行，造出了比尧舜更古的黄帝、炎帝来，以达到加强“炎黄子孙”的共识的目的。虽然，这未必是事实，然而关于尧舜的传说，到底比黄帝的出现要早，是反映着若干史实和史影的，在未有更可靠的文献出现（如近代新发现的甲骨文、汉墓简牍等类）之前，还是以慎重的态度，照录为妥，即使在存疑保留之下也罢。

2002 年 1 月

大舜后裔姓氏考

公元 1996 年冬，济南市园林局暨千佛山公园管理处规划重修历山（俗名千佛山）上的历山院之舜祠，并在该院中新建大舜圣裔宗祠事宜。我为之撰写匾额——

孝亲睦族

及门联为——

仁民爱物，功高华夏千秋远；

睦族孝亲，德泽子孙万世昌。

其龕联为——

雨露湛深，历下田畴青未了；

卿云烂漫，虞宫唱和乐长存。

后因故至今尚未修建。去年与邹卫平君谈起，他便将我所拟定以备在祠中供奉的《大舜圣裔谱系》刻石于舜耕山庄之花园内，并镌我撰书的上列“内龕联”于碑石之两侧，又制金属铭牌置于山庄大堂门侧。

近来，不少大舜后裔人士，甚至境外的如陈、胡、袁、田、孙等姓，以及马来西亚舜祖祠的人氏都关心、垂询。现在拙著《大舜传》出版在即，故草此文附于末，谨供参考。

—

按大舜出生于龙山文化末期，夏王朝建立前夕的东夷地区。据先秦最早文献《孟子》和《韩非子》的大舜生于东夷的记载，以及

近代以来的地下考古资料，两相印证，学术界已公认大舜为东夷人。对于自司马迁以来的叙述，已持分别观之的态度。如《史记·五帝本纪》载舜“父曰瞽叟 瞽叟父曰桥牛 桥牛父曰句望 句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝颡顼”。在述及颡顼时则云：“帝颡顼高阳者，黄帝之孙而昌意之子也。”据此，则大舜为黄帝之第九世孙。而对帝尧的世系，则说他是黄帝的第五世孙。在同书《夏本纪》中又说大禹是黄帝的第五世孙，颡顼的孙子。《殷本纪》中则列大舜同时之大臣殷契为黄帝的第四世孙，《周本纪》列大舜同时之另一大臣弃（后稷）为黄帝之第五世孙。我们发现这些世次很不合理，尤其是尧、舜与夏、商、周各王朝的始祖都出于黄帝，更属巧合难信。司马迁在《五帝本纪》的赞语中首先指出：“学者多称黄帝 尚矣。然《尚书》独载尧以来 而百家言黄帝 其文不雅驯 荐绅先生难言之。”他还是清醒的 知道《尚书》所载最古帝王为尧 而与所谓黄帝毫无关系。然而他却轻信了汉儒的说法：“孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》（按 二文载《大戴礼记》中）’虽然他也知道这只是儒家古文学派的一家之言，一般“儒者或不传”。不过他旅游各地时常常听到民间“长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉。总之不离古文者近是”。我们知道，各地名胜古迹的民间传说，大都有夸张、变形、互相抄袭，乃至妄自虚构，是难以为据的，可惜司马迁并未注意及此，反而据此肯定了古文家的陋说，在《五帝本纪》中以之为主要根据。他也知道这些说法有纰漏，却还是“余并论次，择其言尤雅者，故著为《本纪》书首”。由此看来，《史记》的世系不足据，它其实是汉代儒家制造以符合其主观体系的工具。

黄帝一名的出现，最早见于战国齐器《陈侯因簠敦》铭文 文中说陈侯 齐威王 要“高祖黄帝 迎嗣桓文”（参见郭沫若《十批判书·稷下黄老学派的批判》）。黄帝最先出现于齐国稷下学士之口，是因为这里是阴阳五行学说的大本营（其重要人物是邹衍）。他们

为配合五行运转学说，造出了“五帝”，并配合与之相应的五方之色的中央土——黄色的黄帝，南方火——红色的炎帝，以及西方金——白色的少皞（号金天氏）等。这些战国五行家制造的系列，人工痕迹太明显，难以取信，故后来又被汉初儒家重新调整改造，出现了《大戴礼》也即《史记》所述的新五帝系列 已经冲淡了其五行色彩，故而使人不易发觉，忽视了黄帝是按五行固定模式塑造的人物了。所以我们不承认后出的为学派服务而造出的黄帝与尧、舜有什么继承关系。我们只承认大舜的父亲是瞽叟，不承认瞽叟的所谓前辈桥牛等名目，更不承认《尚书》之伪孔传所云，舜的母亲名握登的附会之言。

古籍称舜为虞舜，又说他姓妫，又姓姚。后世注家们对虞、妫、姚皆指为地名。诚然 各地均有上虞、虞城、姚丘、姚墟、妫水、妫州等地名，且有同名异地者。但是这些地名的出现甚晚，不见于战国前的有关大舜的事迹之中（参看《大舜行迹考》），与其说是舜姓氏之出于地名，倒不如说地之取名乃附会于舜更合理一些。现在，我们在其字音字义方面探索一下。

按先秦时代人物的姓氏，一般有两个，即氏、姓。姓标志血缘，从出生之“生”再加女旁。氏为后出，一个同姓的氏族分支多了，人数多了，原来的姓不足应用了，就添加上氏。氏的命名来源多方，或以国为氏如齐、鲁，或以居地为氏如东郭、南宫，或以爵位为氏如王、侯，或以职务为氏如虞、陶、司马等等。那时，一般男子称氏，并把氏置于名字之前，如孔丘、田文；女子一般称姓，则把姓置于名字之后，如孟姜、怀嬴等。也有例外，如男姓的吕尚，也称姜太公。大舜则有一氏二姓，盖因他兼姚两个氏族的血缘之故。

大舜号为虞舜，此虞并非地名，而是职务。《尚书·尧典》中载 舜任命伯益去管理“上(山林)下(泽薮)草木鸟兽”，说：“益，汝作朕虞。”（今本划于《舜典》中）《礼记·檀弓》称此职为“虞人”。《周礼·大宰》则名为虞衡。按虞字本为驯养捕猎兽类之职官。虞

字在《说文》属虍部 并释为“虎文 纹也 象形”。《诗经·召南·驺虞》后出的古文家《毛诗》释驺虞为“仁兽”(类似麒麟)之名 但早出的今文家《鲁诗》与《韩诗》则以为是“天子之掌鸟兽官”正与《尚书·尧典》之义相合。其实我们从其字形上来看,二字之偏旁为马和虍,属于家畜与野兽类,可证虞是指掌管鸟兽的职事人员。尤其是和他的姓“妫”配合起来观察,更为明显。

大舜姓妫。先秦之姓多带女旁,如姁、姬、嬴、偃等。妫去掉女旁为“为” 为的篆书为“𠂔”,许慎释云:“母猴也 其为禽好爪,下腹为母猴形。”许慎的解释是“望文生义”。对于古文字望文生义也是一种重要的辨识手段,重要的是“望”得正确与否。此字上半为“爪”形,下半为“𠂔”形。这是两个象形的组合,而不是像一个抓耳挠腮的猴子 并非“其为禽好爪”即“它作为一种禽兽 喜好抓挠”。我们认为上端像一只人手抚摸,下半则是大象的象形字。合起来,“为”的释义应是驯象员。罗振玉据金文和石鼓文的“为”字形状,断定为“手牵象形”,以为“意古者役象以助劳,其事或在服牛乘马之前”。大舜的祖辈应是掌虞的驯象员。这一点也可与大舜的弟弟名象,封为有庠(鼻),其地又名“鼻亭”等古籍记载,以及民间传说中大象助舜耕于历山,大舜死于九嶷山,大象又代为守茔地的传说相参看。可证舜姓妫,是与虞的以职务为氏有关系的,并非因生于洧水之畔。而洧水一名,反倒是因大舜的姓而附会出来的。

大舜的另一个姓为姚。古籍说他生于姚丘(或虞),故而姓姚。但是按古代姓氏的来历,姓多以氏族祖先(图腾)而取,即使用一般惯例,生于姚丘,也应取之为氏,而非用之于姓。但是若以为是氏,又显然不对,因为姚字带有女旁,与姬、姁、姜等相类,所以它是姓而不是氏,也即可证它并非取地名为姓者。今按古籍所载大舜活动地点有陶丘、桃丘、顿丘、寿丘、姚丘等名。考“陶”有二音,一为tao,一为yao。因此,烧陶也可叫做烧窑,陶器也可叫做窑器。大舜同时的皋陶之陶,至今读音仍为yao。那么,姚丘即是陶丘的同

音异写的词了。我们注意顿丘之顿，与陶、桃的声母相同，而寿丘之寿 古音也为 tao。至今凡属寿旁的字如涛、涛、煮，均读 tao 音，足以为证。至于顿丘之顿，其声母也与陶相同，是同一词的同音之转而已。应知先秦文献记述大舜活动者 如《墨子》、《管子》、《吕氏春秋》都说他陶于河滨，《韩非子》说他陶于东夷，《孟子》也指大舜为王之前的活动为“耕稼陶渔”。古籍更多次赞扬他所制陶器的精美。可见大舜是位制陶、烧窑的能手。

尤应为注意者，即大舜的前辈唐尧，舜不但继承了他的王位，又是他的子婿。而“尧”之读音不但与“姚”“窑”相同，而且他号为陶唐氏，也涉及陶字，尤其是“唐”之声母与“陶”相同，二者合在一起成为双声字，实际这个连绵词是“陶”字衍生的。近人于省吾《尚书新证》，确认甲骨文“𠂔”，即“尧”字。刘起舒在《尚书学史》中说：“𠂔”字像人顶着陶器的土坯去烧，而‘陶’及‘窑’是已成缶器的陶坯在窑穴里。‘尧’是较前的象形，‘陶’、‘窑’已进为象意，可知较‘尧’后起。（中华书局印订补本 466 页）那么，唐尧也是善于制陶者，应是以窑业为主的氏族领袖而崛起为王的。刘起舒以为尧是上古陶神的人格化身，虽未必如此，考诸古史应视尧为夏王朝建立前夜之王国雏形之政治领袖为宜。既如此，大舜既以制陶著名，而所继承之前辈亦以陶为标志，而尧又为其妇翁，因此他除了继承其父系妣姓之外，又兼姚妇家之“陶唐—尧—姚”的同音假借之姚姓。这在父系制度初立之际，有此现象，也是可以理解的。

二

大舜既拥有一氏（虞）二姓（妣、姚）其后裔便由此分流而衍生若干姓氏。秦汉以后，姓氏不分，秦始皇本为赵氏嬴姓，理应呼为“赵政”，其姊妹则就呼为“某嬴”才合乎古俗，但在其时亦通呼为“嬴政”了。故而考察大舜后裔自当合称为“姓氏”，或对姓、氏二字

不加区分，视为同一名词为宜。

大舜后裔享有封国者有三，即虞（大禹封舜子裔均为虞国诸侯）陈（周武王克殷之后，封大舜裔孙妫满为陈国诸侯）齐（陈厉公之子陈完奔赴齐国，齐桓公任为工正，其九世孙田和篡齐国而自立，是为“田齐”。按田、陈二字在上古为同音假借之字，故写“陈”为“田”）。其后，主要由陈国和田齐这两支派生出若干姓氏来。我按东汉王符《潜夫论》之《志姓氏》（中华书局排印，汪继培笺，彭铎校注本）东汉应劭《风俗通义》之《姓氏》（中华书局排印，王利器校注本）按此本将《姓氏》列入佚文篇之中）唐朝林宝《元和姓纂》（中华书局排印，岑仲勉校记本）宋朝郑樵《通志》之《氏族略》（商务印书馆《万有文库》影印本）以及近来出版之《姓氏典故》（傅永明编著，辽宁教育出版社本）等同类工具书，检索出三十多个姓氏，略去有异义者，如咸（有陈僖公之孙鍼子之后，及巫咸之后二说）、来氏、皮氏等姓氏。又省去较偏僻者，如遂（虞后）、穰（田穰苴之后）、尝（孟尝君之后）第八（齐国田英之后）等。这样共得二十五姓氏，其中王氏虽有多种来源，但齐国王氏宗大人多。又如庆氏虽有出自姜姓齐国大夫庆克的一支，但是《潜夫论》以为陈国公族之后，而又有为陈桓公五代孙改妫姓为庆姓之说，故均录入之。为了圣裔祠堂奉祀的方便，拟出一祖、二姓、二十三氏，共二十五个姓氏列为谱系如下：

大舜圣裔谱系

（甲）一祖

皇始祖华夏圣帝大舜

（乙）二姓

姚姓宗长汉朝博士姚平

妫姓宗长吴国大都督妫览

（丙）二十三氏

一、虞国宗系(二氏)

虞氏宗长周朝陶正虞阆父（又名妫满，谥胡公）

甄氏宗长汉朝广阳侯甄丰

二、陈国宗系(十氏)

陈氏高祖陈国周朝陈侯妫满（又名虞阆父，谥胡公）

胡氏宗长东汉太傅胡广（胡氏高祖与陈氏同）

敬氏宗长唐朝谏议大夫敬播

文氏宗长宋朝潞国公文彦博

司徒氏宗长宋朝集贤殿学士司徒期

庆氏宗长西汉东平王太傅庆普

占氏高祖陈国公孙子猷

袁氏高祖陈国上卿爰涛塗（袁、爰、辕三字通假）

爰氏宗长汉朝厌次侯爰类

辕氏宗长汉朝清河王太傅辕固

三、齐国宗系（十一氏）

田氏高祖齐国大夫田完

靖氏高祖齐国靖郭君田婴

威氏高祖齐威王田因齐

陆氏高祖齐国宣王辟疆

法氏高祖齐国襄王法章

胡母氏宗长秦朝太史令胡母敬

光氏高祖燕国高士田光

孙氏宗长周朝孙武子

王氏宗长先汉济北王王安（又有“五王”氏系齐国威、宣、湣、襄、建五王之后）

车氏高祖汉朝丞相田千秋

第五氏宗长后汉司空第五伦

说明：①大舜称为“始祖”。凡得姓氏之最初人物称“高祖”，虞、姚、

妣之姓氏均直接得自大舜，故不列“高祖”。而胡氏高祖陈氏同为妣满，亦即虞阍父，其在虞氏因虞舜之后，不得称为高祖，故称为宗长；而在陈氏则可称高祖；而胡氏因不举高祖而只举宗长胡广而省去。各姓氏之最初人物无考者，则选取该姓氏年代较早、名望最高之人物为“宗长”。

三

关于大舜后裔问题，犹有一要事，不得不说明者，即舜应是殷商王朝之始祖。王国维于《观堂集林》之《殷卜辞中所见先公先王考》（中华书局影印本）一文中首先发现殷商卜辞中所祭祖先“𣎵”为妣，以为即《山海经》中的帝俊，古籍中的帝喾祖夔，又引郭璞注《山海经》以帝俊为帝舜。虽然王氏又据皇甫谧之说认为俊为帝喾更妥当一些，但是我们如从读音来看，舜、妣、俊、喾、夔之声母皆因发声相近而变异。从甲骨文及金文字形来看，上列舜等五字之形状皆大同小异，故而近来许多学者同意大舜即殷商之先祖。如果此说成立，那么举凡殷商之后裔各姓氏，如孔、商、汤、宋、华、桓、戴、向等，都可以称为大舜后裔了。

关于我国姓氏问题，还有君王赐姓的记载。近人杨希枚在其《先秦文化史论集》（中国社科出版社 1995 年初版）中《先秦赐姓制度理论的商榷》等几篇文章研讨赐姓制度实自大舜开始，他引证《国语》、《左传》等文献，举出大舜之夏氏与姁姓、四岳之姜姓、董父之董氏等皆为帝舜所赐。另外如《史记》之《秦本纪》说舜赐皋陶为嬴氏；《殷本纪》舜封契于商，赐姓子氏；《周本纪》封弃于邰，赐姓姬氏。那么，举凡夏、商、周、秦诸王朝祖先之姓氏皆为大舜所赐。是否存在赐姓制度，诸王朝之姓氏是否皆为大舜所赐，可暂不追求，但从宏观上看，这些古史记载，反映了一个事实，即大舜实际是华夏传统之根源，这比后出的“黄帝二十五子，其得姓者十四人”要更接近古代的真实。我们也注意到最早提到“黄帝”一词乃是大舜的

后裔齐威王田因齐。他所谓的“远祖黄帝（代表中央土德）正是指的大舜。不过后来使黄帝一词脱离开大舜，另解释为一更古的人物而已。从这一意义上来看，所谓“黄帝子孙”也就是“大舜子孙”。

上述种种，虽尚不成为定论，但却大有研讨的必要，随着地下文物的不断出土，以及当代学者的努力，相信这些问题早晚会得出不同程度的解答的。

——1999年8月18日，写于国外谣传之“大十字”地球灾难之日，对比我国尧舜以来“天地之大德曰生”的传统观念，不禁为之一晒。

历山二十座 舜在何处耕

大舜是远古帝王，是他把夏王朝的开国君主夏禹培养为继承人的，距今已在四千多年之前了。他所处的时代，大体与龙山文化时期相当。

大舜被推崇为仁民爱物、选贤与能的圣君，又是耕稼陶渔的劳动能手，更是善于处理家庭关系的孝友模范。儒家称孔子“祖述尧舜”称孟子“道性善，言必称尧舜”。唐代韩愈阐明中华人文道统，代代相传，其关键人物系列为“尧舜禹汤文武和周公以及孔、孟”。宋以后的道学（理学）家们坚持了这一观点。所以大舜是中华优秀传统文化的典型人物，深受历代人民爱戴。正因为如此，各地人士爱慕之余都愿意靠近他，就近供奉纪念他，纷纷拉他为本地的乡亲先贤。由于年代久远，古史简约或缺残的原因，这种任意“落户”的方式比较容易。例如依据“舜耕历山”的说法，就产生了许多叫历山的山岳。据不完全统计，自称是舜耕过的历山，在全国不下二十来座。其中北至河北逐鹿，南至浙江上虞，西至山西永济，东至山东济南。仅山东省就有济南、菏泽、蒙阴、沂水、费县五处。人人自称其家乡之山为真正舜耕之山，这就需要考证了。

考先秦书籍，只有《孟子》明确说过：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条：东夷之人也。”明确界定舜自生至死均活动于东夷地区。还有另一先秦文献《韩非子》云：“东夷之陶者器苦窳，舜往陶焉。”可以作为旁证。舜既是东夷人，其所耕之历山当然是在东夷地区。考古时东夷地区在今泰山周围及淮北一带，而山东半岛则是东夷的基地。既如此，凡东夷地区以外的浙江、山西、河北等地的十几

座历山就应被排除在外，只有山东的五座历山在考虑之列，而济南的历山，最具有理由证明是大舜所耕之山。

历山在济南市历下区之南部，后代又俗称千佛山。清代雍正七年重修《山东通志·山川志》云：“历山在城南五里 又名‘千佛’山 或云乃‘仙袂’讹音也。”其《古迹志》又云：“舜田 在县南历山下，相传舜耕于历山，即此。”济南市的大舜遗迹很多，如历山北麓有舜田，故而旧城的南门就名舜田门。历山之上有关帝祠，趵突泉畔有舜妃娥皇女英祠，泉水形成的河叫娥英河，其附近还有舜淘过的舜井。这些古迹早在酈道元的《水经注》中就有记载，证明它的存在至少已距今一千五百年了。其街巷就有历山街、历山顶街之名。而历山又名舜山（见北魏史学家魏收的舜山诗）或舜耕山。为弘扬祖国文化优秀传统，我曾于 1994 年 5 月写了《大舜遗址——济南景观的主旋律》一文，并发表在《大众日报》上。

有位读者见此文后投书《人民日报·文化信箱》（载该报 1999 年 1 月 22 日）与我商榷。他主要根据清代孙星衍的观点。孙氏是清代著名学者，著有《尚书今古文注疏》。他在嘉庆初年任山东兖沂曹济道长官期间巡视菏泽，发现了元代在一座“高于平地二丈许”的土垄上建的历山虞帝庙，为在其辖地发现了这一古迹而欣喜，写了《历山虞帝庙碑铭》一文。他据汉人高诱的《淮南子》注文，称舜耕历山“在济阴城阳”以及郑玄注《尚书大传》所云“在河东”，两项资料肯定他辖区的菏泽历山是舜所耕的（《岱南阁集》卷二）。孙星衍其后又提升为山东督粮道兼权布政使，既是一省的最高行政长官，又有著名学者的威望，他的观点在山东一时成为官方的共识。光绪十六年编纂的《山东通志》（初版于民国四年）就据孙氏意见肯定山东五处历山只有菏泽是舜所耕。这一观点既是清代官修，并由民国省政府审定出版的《山东通志》所肯定，就被后来各种史地著作沿用至今，故本世纪出版的几种历史地图集的编绘者也自然会采用。投书者也举出一部为郭沫若主编《中国史稿》绘制的

《地图集》所沿用的历山在菏泽的位置，来支持孙的观点。殊不知这份地图的依据正是来源于光绪编《山东通志》，而《通志》又是依据孙星衍之说，不过是以孙证孙而已。

孙星衍引证的两项古籍并非原文全部。如他引高诱的注语，查《淮南子·原道训》原文“历山”下，高诱注释时平列了两种说法，其全文是：“历山在济阴城阳也，一曰济南历城山。”高氏并未对两处作出明确判断。又如所引郑玄的注语“在河东”。历代学者都以为郑玄是指当时的在今山西省的河东郡，而孙氏则根据《周礼·职方》“河东曰兖州 其浸卢维”一文 并把“卢维”解释成为“卢维当为雷雍，今历山与雷泽雍沮附近”。断定菏泽历山符合《周礼》所云之方位。不过孙氏引《周礼》又犯了引《淮南子》注的任意取舍来迁就自己的毛病。考《周礼·职方》原文为：“河东曰兖州 其山镇曰岱山 其泽薮曰大野 其川河、洸（济的古字）其浸卢维。”我们姑且不据卢、维的另一解释为卢水（在长清）和潍河（见孙诒让《周礼正义》）来争辩 只据《周礼》所定的“河东”的地形界标来说 其中有岱（泰）山、济水，即可证明济南历山正在其附近。退一步说，“在河东”之说既可牵扯“卢维”而证明菏泽历山，也可以根据“岱山、济水”来证明济南历山。孙氏明白这一点，所以他单引有利于菏泽的原文，不引有利于济南的原文。

另外，投书者又强调说：“从古至今还没有一个人能肯定济南历山是舜耕的山。（前引《文化信箱》）是不合实际的。查自汉人高诱的《淮南子注》开始，其后刘昭《后汉书·郡国志》注 以及作《舜山诗》的魏收所撰的《魏书·地形志》和《隋书·地理志》等“正史”，唐代封演《封氏见闻记》，宋代曾巩《齐州二堂记》，金元之元好问《舜泉诗》 明代刘勅《历乘》 清代雍正刊《山东通志》等等 都以为历山在济南而为舜之所耕。

窃以为舜耕之历山既不在东夷之外，在其内者却有山东的五座，试考其沿革，互为比勘，只有济南的历山可以定为舜耕之山，理

由如下：（一）这五座历山最早取名为历山而见于史籍者，据《史记·田敬仲完世家》载齐王建四十年（前 225）“秦兵次于历下”此历下即见于春秋时之历下邑。《三齐记》云：“历下城南对历山，城在山下，因名。”可见济南历山之名早于菏泽等四地。（二）历代史籍记载及诗文著作称济南历山为舜山者绵绵不绝，其数量和持续性均为菏泽等四处历山所不及。（三）四山中较为世重视的只有菏泽历山，也是投书的这位同志所主张的。不过所据之《历山虞帝庙铭》，孙氏亦说是此庙建于高约二丈左右的土垠之上。又清代叶圭绶《续山东考古录》也说：“今其地名历山庙，莽平无拳石。”此处连块拳头大的石头都没有，怎么可称为山？既无山怎么可称为“历山”？孙氏虽亲见此“莽平”之地，却辩解说：“自汉以来至于金元，（黄）河决濮阳，为害曹（州）南数矣。淤沙日高……”“或言石为土掩。”按濮阳黄河故道有三，自古黄河先后改道入海多次，多年之前黄河都从豫地北上于天津附近入海，并非都在此历山周围淤沙。退一步说，即使金元以来就不断淤积，七八百年的时间也难于淹没了一座一二百米高的小山（据测试，此地每年积淤十厘米，孙氏距其时约六百年，不过淤六十米），即使淹没的话，其庙基之下也不应连块拳石也找不到，何况孙氏举此说时只凭目验后的一种联想，并无勘探的实据。特别是还有一反证：菏泽拥有雷泽的故址，是世所公认的舜捕鱼的地方。考先秦古籍叙述舜的经历，舜登帝位以前，曾在东夷各地教化人民，所耕、渔、陶之地，“一徙成邑，二徙成都，三徙成国（城郭）”（《管子·治国》）。舜就像其后孔子周游列国以施教一样，是不断以相应的劳作方式而迁换地方的。菏泽既是雷泽的所在地，必然不是舜所耕之历山所在地。

因此，我们应该承认自汉以来多数古籍的说法，即：舜耕之历山在济南市历城县（区）。

1999 年 4 月 9 日于海岱居

千佛山是否是舜耕的历山

贵报今按指《济南日报》)《旅游》第42期载竹川先生《千佛山的文化底蕴》一文称：

千佛山有“舜耕历山”之称，但在郑玄“集解”的《史记》和酈道元《水经注》中均作否定。唯有曾巩在《齐州二堂记》中首肯，曾巩属于文学家，史学界显然并不认可。

提到郑玄、酈道元、曾巩三人对历山的看法，都不够准确，现顺举如下：

1. 首先郑玄并未“集解”《史记》。为《史记》作集解的是刘宋的裴骃，他的集解是曾引用过：“郑玄曰：‘历山’在河东。”对于“在河东”这三个字，清代《尚书》学家孙星衍解释说，郑玄所指乃《周礼》的《职方》所指“河东曰兖州，其浸卢维”，并非后世的山西河东郡（见孙氏《岱南阁集》）。孙氏虽把历山确定在今山东，但对“其浸（水）卢维”的汴（今长清）、淄（今潍坊）没有重视，更没有重视原文的泰山和河济二水，因而以为历山在菏泽。但如从《周礼》原文的地理界说看，河东的历山是泰山、卢水、济水之间，肯定是济南了，所以说，即使肯定郑玄的“在河东”，他也未否定历山不在济南。竹文既不知郑玄未作“集解”，也不知对郑玄的解说有争议。

2. 关于酈道元《水经注》所作的“否定”。按酈道元的《水经注》列举了历山有五处，他误认郑玄的“在河东”为蒲州之河东，遂肯定蒲州历山一处，对其他的四处分两种处理：一是对菏泽等三处予以否定，但对济南的历山，在记述了有舜祠、娥英水等古迹之后，并云：“所未详也。”可见酈氏持有保留，并未全盘否定。

3. “唯有曾巩在《齐州二堂记》中首肯。”事实并非这样。肯定舜耕历山在济南的首先有汉代高诱，他在《淮南子》注中平列地举出两说，一在济阴，一在济南，对二者未加可否。其后北魏史学家魏收曾在济南作《舜山诗》并在所著《魏书·地形志》肯定是在济南。其他“正史”如《后汉书·郡国志》注、《隋书·地理志》也同样肯定。另外唐代封演的《封氏见闻记》等书都肯定舜耕历山在济南。至于曾巩以后金元明清等文献肯定的就更多了。

4. 竹文说：“曾巩属于文学家，史学界显然并不认可。”这也不妥当。曾巩诚然是唐宋八大家之一，但同时也是史学家。他不但“召编校史馆书籍 历馆阁校勘、集贤校理、英宗实录检讨官（《曾巩行状》）而且现今传世的古代书籍如《战国策》、《列女传》、《梁书》、《陈书》、《南齐书》、《新序》和《说苑》等都经过他校勘整理。他在史学界的贡献因为一般人光知道他是“八大家”之一就被忽略了。至于“史学界显然不认可”，更未举出实证，退一步说即使宋代以后的史学界不认可曾巩 难道对宋以前的《后汉书》、《魏书》、《隋书》等所谓“正史”也不认可吗？

大概竹文写作时未暇参考《史记》等原书，也未查阅《后汉书》等重要资料，所以才疏忽了吧。

1999 年 9 月 24 日

大舜文化与济南

一、济南景观的文化特点

济南地处泰山、黄河（古济水）之间，东通大海，西接内陆，湖山秀丽，有七十二名泉之胜，号称“泉城”。

济南历史悠久，自古是夷人聚居之地，它处于泰山文化圈之内，产生了东夷文化。四千年前即以烧制黑陶为特色。以黑陶为标志的文化遗址，最早在济南龙山城子崖发现，因此成为“龙山文化”的命名地。

济南历代诗人辈出，西周谭国（今龙山镇附近）大夫写的《大东》载入《诗经》以来，唐有崔融，宋有李清照、辛弃疾，元有张养浩、杜仁杰，明有边贡、李开先、李攀龙、于慎行，清有王士禛、王苹，都是闻名全国、载入文学史册的著名诗人，素有“诗城”之誉，号称“济南名士多”。

上述的名泉、名士和龙山文化三者，又都与大舜文化密切结合串联，形成了济南文化的整体。

古史记载：舜耕于历山，历山即是千佛山的本名。而趵突泉畔，约在二千多年之前就建有娥皇女英庙（舜的两个妻子），趵突泉流出的溪水，北魏地理名著《水经注》就已记载，名叫“娥英河”。传说舜蒙难的井，也叫舜泉，即在济南的舜井街。那么济南的“泉文化”是导源于大舜的。

古史记载：“舜陶于河滨，河滨器皆不苦（粗）窳（不饱满）。”舜

是善于制作精美的陶器的。大舜是新石器时代末期，即奴隶社会前夜的人，正与龙山文化相吻合。龙山文化遗址是“硬件”，舜的事迹则是其“软件”，是其精神内涵。

济南名士多，号称“诗城”，号称“词山曲海”。大舜是倡导文艺的中华最早的人民领袖。传说大舜和他的父亲瞽叟发明了琴和瑟。舜喜欢弹琴唱歌，古籍有首《南风歌》，传说是他创作的。《书经》中明确记载了大舜对诗歌、音乐的论点：“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，毋相夺伦，神人以和。”舜应是华夏最早的文艺理论奠基人。他创制的大乐章《韶乐》，孔子在齐国听到以后，感动得“三月不知肉味”。受了舜的影响，济南产生了许多文化名人——“名士多”就不是偶然的了。

因此，济南的四大文化系列：龙山文化、名泉文化、大舜文化和名士文化，其中心主题应该是“大舜文化”。

二、大舜的传闻与史迹

大舜的事迹很多，年代久远，当时无文字，靠口头传播，人们对自己敬爱的领袖充满感情，传说时不免有夸大增饰的成分，久而久之就成了传奇和神话。后来，文化提高，史学家们又从神话、传说中加以分析辨择，整理出一个合乎人情道理的圣王传记。大舜本来是华夏东夷地区的公社领袖，渐渐成为民族的始祖神，上升为图腾、神、天帝。民智开化之后在民间又传说为一个好人的模范，成了故事中的典型人物。因此大舜的传闻可以分为三项：

（一）神话中的大舜——在《山海经》中大舜被称为“帝俊”，他的一个妻子名羲和，生了十个太阳。另一个妻子名常羲，生了十二个月亮。帝俊的另一个妻子名娥皇，生了三身国的人民，姚姓。帝俊又是季厘国、中容国、司幽国、白民国、黑齿国、西周国（姬姓）的祖宗。帝俊有八个儿子，他们创造了歌舞。他的另一个儿子晏龙

则改进了琴瑟。他的又一儿子（或孙子）裔均是工艺的祖师。

帝俊也写作“夔”，在甲骨文中写为鸟头人身的形象，也称作“𪚩”是商朝的始祖神，也即变成了殷商部落联盟中的图腾。

（二）传说中的大舜——在民间传说中舜是一个先苦后甜的好人奋斗的典型。世界文学史中的传说故事中有名的“灰姑娘”类型，具有普遍意义。舜在中华传说中则为一个“灰男子”了。传说中舜的父亲瞽叟，在舜的母亲死后又娶了后妻，后妻又生了一子名象，一女名 敫手。象为了排斥舜，和母亲联合起来，怂恿瞽叟迫害舜。他们限定时间，勒令舜在历山下开辟耕种农田。舜被迫哭号，感动了大象替他耕田，百鸟来替他播种，天也及时下了一场好雨，如期完成任务。舜并不介意，仍然孝顺父母，友爱弟弟和妹妹。他在历山耕田，历山下的人都被他的礼让作风感化了，互相让地垄畔。在雷泽捕鱼，雷泽的人都互相让出地段。在河边烧制陶器，从此使陶器的制作都精致丰满。他所居住的地方，人人都愿归依他，一年就聚成了村庄，二年就发展为城镇，三年就扩大为都市。这时尧王年老，要各地长官选举接班人，大家都一致推选舜。尧王为了试他，派他一个人到大森林中去，经过了烈风雷雨和黑夜，舜居然不迷路，顺利地走了出来。尧于是把两个女儿娥皇和女英嫁给他。舜有了大群牛羊，有了粮仓，也有了两个美丽的妻子。象嫉妒眼红，于是和父母阴谋杀舜，准备让舜到仓顶上涂泥，然后放火烧死他。妹妹敫手听到后偷偷报信。娥皇、女英于是赶制了一件飞鸟衣服，让舜穿上。舜登上仓顶后，象及父母把梯子搬走，在下面放火，舜借着飞鸟衣的帮助，翩然飞下而无恙。瞽叟在象的怂恿下，又准备下毒药死舜，敫手又一次报信，娥皇、女英用草药放在水中让舜先沐浴，然后应邀到父母处饮酒，因有了解救的药水沐浴，舜又一次安然无恙。第三次阴谋又施行了，仍是敫手报信，云准备让舜淘井，然后害死他。两个妻子赶制一身蛟龙衣让舜穿了。当舜被父母派去下井淘泥时，象便落井下石，填住井口。舜穿了蛟龙

衣在井底斜钻一条洞，顺利脱险回家。舜很庆幸，于是弹起琴来。象以为舜已死，和父母计议分舜的遗产：“粮食和牛羊给你老两口，我要两个嫂嫂和那张琴。”当象兴冲冲到舜家继承时，却发现舜在弹琴，象只好说：“我想念哥哥，来探望您。”舜并不记恨，仍然孝父母，友弟妹。后来尧王死了，他成了天子，成了圣明的君主。他曾弹琴作歌：“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。”解民愠是做思想工作，阜民财是建设物质文明，因此天下太平。

舜的这一传说在先秦即已流行，记录在《书经》和《孟子》等书中。汉代又记录于《列女传》和《孝子传》之中。直到唐代，敦煌还保留着《舜子至孝变文》，描述得更生动更具体，但事迹稍有不同。《变文》说舜从井中出来，跑到亲娘的坟上，亲娘的灵魂叫他“莫回家，但取（去）西南角历山躬耕，必当贵”。舜于是到了历山，“群猪与他耕地开垦，百鸟衔籽抛田，天雨浇灌”。这里象改成了猪，也许唐代人觉得北方的历山附近不可能有象生存，所以才改为猪的吧。但是，商代甲骨文就有北方猎象的卜辞，而且在历山之西的五里牌坊水泥厂就出土过三米长的象牙，泉城路的百货大楼下也出土过一米多长的象牙化石。看来，在新石器时代，济南是有象存在的。

（三）史传中的大舜——在《书经》中的《尧典》、《舜典》和《益稷》中有舜的最古的记载。后来《史记》的《五帝本纪》中也有舜的传记。在现存战国以前传留的书籍中，最早的帝王只有唐尧和虞舜。战国的大思想家墨子、孟子都还不知道所谓“黄帝”、“炎帝”这种五行化了的人物。所以《论语》也只说孔子最佩服尧、舜、禹这三位圣王。儒家是“道性善，言必称尧舜”的。但黄帝一名则最初出现于战国后期成书的《国语》和《易经》的《系辞》上。炎帝最早也只是出现在《国语》和更晚一些的《礼记·月令》中。可见尧、舜是最古的可信的历史人物。

在儒家和墨家的记载中，尧、舜都是以“天下为公，选贤与能”

(《礼记·礼运》)的，不传子而传贤。舜又传位于禹，从而开创了华夏第一个王朝。

在史籍中，舜“发于畎亩”之中，平民出身，善于劳动，团结百姓。在家庭中又是孝子，夫妻和睦。当了天子之后，制礼作乐，感化了南方的苗族，又派大禹治理洪水，是一位爱民、奉公、无私的圣主。因此舜是作为一位道德的典型垂范于后世的。

无疑，这一史实的整理，是由儒家思想的作用而完成的。儒家是春秋以后的齐鲁文化的代表，舜也是齐鲁文化的产物（墨子也是鲁人），因此说舜耕于齐鲁交界的历山也是很自然的事。何况，孟子具体指出“舜东夷之人也”呢。

战国以后，关于舜的事迹出现了很多不同的记载，但可信赖的只能从最早的文献中去找，那就是“五经”中的《书经》和《论语》、《孟子》、《墨子》等战国前期的记载。

三、济南与舜文化

史载舜耕于历山，但是历山在国内有二十来座同名者，山西、河南、湖南，以及山东菏泽等各地都有历山，都声称是舜耕过的历山。但是舜既是“东夷人也”，历山只能在东夷，而济南正是地处东夷之地。舜既是儒家所提倡标榜而知名的，儒家产生于齐鲁，儒家心目中的舜的活动范围就是泰山文化圈中的地域，所以舜首先祭的是岱宗（泰山），而耕在济南的历山了。北宋文学家曾巩任齐州知州时在趵突泉畔修筑了泺源堂和历山堂，并作了《齐州二堂记》，专门辩正了这一问题。他说：“《史记》谓舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏。郑康成释‘历山在河东，雷泽在济阴，负夏——卫地’。皇甫谧释‘寿丘在鲁东门之北，河滨——济阴定陶西南陶丘亭是也’。以予考之，耕稼陶渔皆舜之初，宜同时，其地不宜相远。二家所释雷泽、河滨、寿丘、负夏，皆在鲁卫之间，地

相望，则历山不宜独在河东也。”曾巩所据理由是充足的，舜所耕的历山，必然是今日济南之千佛山。

千佛山现有舜祠，我们站在千佛山四望，其南是舜所祭祀的岱宗 其北就是趵突泉边的娥皇、女英祠（约创建于二千年前）又有祀尧、舜、禹的三圣宫。泉水流经之护城河，即是北魏时期的娥英河，河水东流，经过舜井街的南端，北为舜井。再越过趵突泉可望到大明湖，大明湖北有曾巩建筑的北渚亭（现正在重建中），令我们联想起《楚辞·九歌》咏娥皇女英的诗句“帝子降兮北渚”的名句。如果再往东北远眺，便可以指向城子崖——龙山文化遗址，也令人想起了制陶能手大舜了。济南的名胜古迹都是环绕在舜文化之中的。

济南新建的优美的园林式宾馆就名为舜耕山庄，它就在舜耕田地的原址上，并铸有大舜的铜像。另外，济南还有以舜耕命名的中学和小学，有一条大路也叫舜耕路。

千佛山公园准备扩建舜庙，并在其旁新建一座舜裔祠，因为大舜的后裔很多，仅可考的就有三十多个姓氏都是舜的后代，他们是陈、田、车、靖、法、陆、光、孙、妫、袁、爰、占、文、敬、司徒、虞、胡等。准备把各姓的初祖的牌位一齐供奉，以供海内外舜的后裔寻根追远之需。

在千佛山下建筑的一座大舜石图园，由雕塑家设计了九个图腾石柱，上面分为神话、传说、史迹三部分，雕刻大舜的事迹图像，与山上的舜庙互相辉映。

大舜是东夷文化的产物，也是齐鲁文化的代表，更是儒家文化的典型。他蕴涵了丰富的中华精神文明，具有巨大的凝聚力和感召力。在提倡精神文明、爱国主义的今天，更具有深远的意义。

大舜文化是济南景观的主旋律，是济南人民的骄傲，也是全国人民的瑰宝。

1997年9月1日于海岱居

济南的名泉名士与舜文化

才华横溢泉三股，字吐珠玑水一泓。

多少诗人生历下，泉城自古是诗城。

这是我的《济南竹枝词》中的一首。古云“济南名士多”，然而济南名士中尤以诗人居多。且不说早在西周时代就写过《大东》诗（已收入《诗经》中）的那位谭国大夫，且说唐代以后的崔融、李清照、辛弃疾、张养浩、边贡、李攀龙、王士禛和王苹等，都是彪炳千古的诗人。一个城市涌出七十二名泉，自可称为泉城，然而它又诞生了许多名闻全国的诗人，为什么不可以称为诗城呢。

泉水与诗歌自有其契合点，“文思泉涌”是最好的比喻。无怪乎李清照取漱玉泉作为她的词集名，边贡的诗文集也名为《华泉集》，而王苹的集子就名为《二十四泉草堂集》。泉水诚然可以给诗人以灵感，但是济南深厚的诗歌传统，却是来自悠久的龙山文化——东夷文化的精神内涵。东夷文化孕育了齐鲁文化，而我国历代最大的主流学派儒家学派即诞生于齐鲁大地。众所周知，儒家是最重视“诗教”的。

济南市的位置恰恰处于齐鲁两地之间，它的历山（俗称千佛山）却是龙山文化时代的领袖大舜的孝悌力田的发迹之地。而儒家也正是自称“仲尼祖述尧舜”（《中庸》），“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）。儒家的五经之一的《书经》（《尚书》）的首篇就记述了大舜对诗歌音乐的精辟的发言：

诗言志，歌永言。声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。

《毛诗大序》(相传孔子学生卜子夏作)曾予以阐释道：“诗者志之所之也。在心为志，发言为诗。情动于中而形于言。言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。”看来，大舜对于诗歌的意见是着重情感的抒发的作用，后来韩愈的“文以载道”说，强调了文学的反映与宣传的作用，就形成文艺理论中的对立的两种观点，并在“五四”以后的新文学运动中出现了“言志派”和“载道派”的论争。我认为朱自清所肯定的“诗言志”是中国诗论的“开山的纲领”，具有重大影响(《诗言志辨序》)则是不争的事实。

《书经》的《皋陶谟》中载有大舜在宫廷中与夏禹、伯益等大臣讨论政事时，和皋陶唱和的诗句，成为流传千古“虞廷赓歌”的佳话，但最有名的是大舜作的《南风歌》：

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。(转引自《尸子》)

他的志愿是希望庶民解脱苦恼，都能发(阜)财致富。但是流传于世的最有抒情意味的诗歌，却是东汉蔡邕编辑的《琴操》著录的《思亲操》，并有序云：“舜耕历山，思慕父母，见鸛与母俱飞鸣相哺食，益以感思，乃作歌。”这首诗歌是大舜在历山时所作的，它应当是济南诗歌文献中最古老的开山之作了。有人认为此诗应是汉朝人附会之作，但是这首流传于汉代琴师相传习的作品，其来源应当是很古老的，在琴师的师徒相传授中自然也会有失真和增饰之处，但不应否定它含有的实在内核。原诗云：

陟彼历山兮崔嵬，
有鸟翔兮高飞，
瞻彼鸛兮徘徊。
河水洋洋兮清泠，

深谷鸟鸣兮嚶嚶，
思我父母兮力耕。
日与月兮往如驰，
父母远兮吾将安归？

这首诗语言质朴，但一往情深，尤其是和他的“诗言志”的见解互为表里，也就是儒家诗教的典型例子。

大舜的诗论，经过儒家的讲述流传不绝，那么对于他躬耕之地济南的影响自然是很深远的。秦始皇焚书坑儒之后，经籍缺失，汉兴以后，正是济南伏生将《书经》保存下来，保存的头几篇，都是与大舜的事迹言论有关的篇章。伏生和他的弟子济南张生、千乘欧阳生共同编纂了《尚书大传》一书，也对舜文化的流传有贡献。今传《书经·舜典》记载的“诗言志”，也就是《毛诗大序》中的“在心为志”的“志”是指人的情欲、情愫、情感，也正如陆机《文赋》所云“诗缘情而绮靡”了。我们纵观济南历代诗人大都是具有这一倾向的。正因为这样，他们才被极端的“载道派”（反映论、工具论者）斥责为形式主义、为艺术而艺术的。例如词藻华赡的崔融，“前七子”的边贡，“后七子”领袖李攀龙，神韵派大师王士禛等，就都受到五六十年代出版的多部文学史和有关论文中的不公正的评价。特别是才女李清照勇敢地根据文艺创作的特色，提出了词“别是一家”的论点，批评了词坛权威柳永、苏轼等在文体方面的不足，更令一般卫道之士侧目，而她的父亲李格非论文则推崇诸葛亮的《出师表》、李密的《陈情表》和陶渊明的《归去来辞》等，认为都是“沛然如肺肝流出，殊不见有匠凿痕”；“盖文章以气为主，气以诚为主”（引自宋人彭乘《墨客挥犀》）。这个“以气、以诚为主”正是大舜遗教“诗言志”的最好注解。

济南的优秀的诗歌传统，促成了济南的“名士多”，两者应来源

此诗第六句原为：“设置买兮思我父母力耕。”应是衍文之误，故改之。

于大舜。济南以“泉城”驰名，恰恰也与大舜有牵连。济南最古的名泉就是舜泉（也名舜井），而七十二泉之冠的趵突泉流出的溪水却叫“娥英水”。古代大地理学家郦道元于一千五百前撰写的《水经注》记载趵突泉当时名为“泺”泉上建有舜妃——娥皇女英庙，故而当地群众称此泉溪为“娥英水”。在这里，正如本文开篇所举《竹枝词》所说“诗城”与“泉城”就融合为一体了 因为两者都与古代圣王大舜有关。

有一次，在济南诗社的集会上，我曾赋诗云：

明湖“神韵”柳枝秋（指王士禛），
历下岿然白雪楼（指李攀龙）。
跃马长啸辛倜傥（指辛弃疾），
论词惊座李风流（指李清照）。
济南名士诗言志（用大舜语），
舜苑瑶琴歌“解忧”（指大舜《南风歌》），
继往开来我辈事，
吟旗高举在齐州（济南古名齐州）。

这首七律提到的古人遗迹，依次为大明湖畔的秋柳园和稼轩祠，趵突泉公园中的白雪楼和李清照纪念堂，千佛山的舜祠、大舜石图园，舜耕山庄的南风阁等现有的名胜景点，在在证明了济南的确是座泉城、诗城、名士城——大舜文化之城。

历 山 颂

上古有伟人焉，曰虞舜。史称其耕历山，渔雷泽，陶河滨，孝友仁爱，百姓攸归。帝尧乃以二女妻之，以大位禅让之。大舜兴于畎亩，修齐治平，选贤与能，天下为公。庶民歌之颂之，神之圣之，侈言其为日月之父，众神之主，百姓之祖，若泰西神话之宙斯然。

考各地多有以历山名者，然而孟子有言：“舜，东夷之人也。”则惟华东之济南历山为近实。夫龙山文化以黑陶著，而舜以陶艺称，盖亦有自矣。济南有舜井、娥英河，又有舜祠与二妃庙，此《水经注》之可按者也。

历山一名舜耕山，俗称千佛山，位泰山北，古济水南，锺岳渎之灵秀，兴文明之都会。南承儒道春风，东沐稷学化雨，自谭国大夫赋《大东》始，名士辈出。学者则伏生传经于秦火之后，义净求法于南海之外。诗人则易安、幼安之二安崛起词坛；与夫七子魁首、神韵宗师之领袖海内，皆其尤者也。故吾曾有“多少诗人生历下，泉城自古是诗城”之咏。世传瞽叟造琴瑟，大舜歌《南风》，“箫韶九成，凤皇来仪”，斯有虞乐之遗泽欤。

当今中华新建，世运昌盛，山河改观，历山之秀美尤胜于前。吾人登高以赋，兴会飘举，爰为之颂，其辞曰：

弦歌《南风》诗唱《大东》。

虞舜之泽，四方彼同。

齐风鲁雨，文教汇通。

济渎舞凤，岱岳卧龙。

登兹历山，瞻望市容：

中华新造，日益兴隆。

娥英水甘，虞田稼丰。

尧天舜日，绵绵无穷。

1993 年 7 月吉日徐北文撰文并书。

附记：此文镌刻于千佛山石坊之南，登山盘道东侧鸣鸡石之碑面上。

重修舜庙记

济南位济水之滨，历山之下，史称历下邑。泉源竞发，流为娥英水，注于历水陂。风和日丽，波平如镜之际，乃现历山倒影之奇观焉。历山依泰山之阴，峰峦间有高阁飞檐而朱碧夺目者，为上古圣君虞舜之祠庙也。济水故道为黄河所夺，历水陂今名大明湖，历山又俗称千佛山云。

史籍载大舜生于诸冯，耕于历山，渔于雷泽，陶于河滨，作什器于寿丘，就时于负夏，东夷之人也。兴于畎亩，能使耕者让畔，渔者让其居，陶者器以坚牢，不取其利，以教百姓。一年所居成聚，二年成邑，三年成都。于是四岳举荐，帝尧以其二女娥皇女英妻之，以观其德。大舜父顽母嚚而弟傲，日以虐舜。尝使浚井下石，登廛焚火，饮酒投毒，赖二女之贤，脱于厄难。夫妻克谐，事亲承欢，终以孝闻。帝尧乃禅位于舜。大舜仁民爱物，兴礼作乐，修齐治平。举禹治洪水，九州安乐，晚年遂禅位于夏禹焉。大舜天下为公，选贤与能，泽及后世。故孔子教学祖述尧舜，孟子道性善，言必称尧舜。大舜德泽，儒学之渊源，中华文明之曙光也。

大舜躬耕劝民，基业始于历山，古琴操亦载：“舜耕历山，思慕父母，见鸛相哺食，益以感思，乃作歌曰：陟彼历山兮崔嵬”云云。然则历山乃其父母之邦，山有舜庙，固其宜矣。距今一千五百年前之《水经注》已载此庙，其始建之年则久远莫考矣。又云历山下有舜井，泺源畔有娥英祠，祠旁有娥英水，与历山舜庙交相辉映，皆大舜之遗迹，历代馨香俎豆者也。

历山舜庙历数千年于兹矣，频经风雨战乱，历久而长存者，德

厚泽远，遗爱于后世者深也。惜旧址狭小陈旧，故因事增华，以贻国人敬仰之情，遂扩大庙基，重建大殿，又新建二配殿。正殿祀虞舜与二妃，左殿祀尧舜禹三圣，右殿祀大舜后裔各姓氏之宗长。大舜子孙繁衍，如姚姓、妫姓，如陈胡田孙车虞陆袁甄及司徒等数十氏，姓氏遍布于世界各地。今举其渊源可考并略其奇僻者凡二十五姓氏，皆考其宗系中年久而名显者之姓名以为宗长，置神位于祭龛。海内外虞舜之贤嗣华宗，得以寻根求源，慎终追远者皆可于此祭拜以尽其孝思矣。

凡敬爱华夏文明，景仰齐鲁文化，追慕儒学渊源之海内外人士，与夫寻根祭祖之大舜子孙，谒舜庙，登历山：远眺泰山岩岩，其南则孔子讲学之阙里也；遥望黄河滔滔，其东则百家争鸣之稷下也。俯瞰济南市容，则崇厦绿茵，水木清华，车服都丽，士女秀雅。熙攘于尧天舜日之下，沐浴于春风化雨之中。吾人值此国运逢春，百业俱兴之会，念及孟子“舜人也，我亦人也”之言，亦将勃发“有为者必若是”之豪情，安得不登高以赋，壮志凌云也哉。

济南千佛山公园管理处，为弘扬中华文明传统，既创建大舜石图园，为游客之胜赏，又于历山院建此虞舜三殿，宏丽华瞻，庙貌焕然一新，不期年而落成，可谓勤矣，故吾不辞拙陋，乐为之记焉。

2000年仲秋吉日后学徐北文撰文

泰山崇拜与封禅大典

自秦汉以来，我国历代皇帝不仅作为政治领袖，而且作为宗教领袖——天子，除了祭祀天地宗亲之外，还要隆重祭祀大山大川，即以东岳泰山为首的五岳（泰、华、嵩、恒、衡）和四渎（黄河、济水、淮河、长江）。这是中华民族自己产生的宗教仪式，有着悠久深厚的历史根源。

中华文化的发祥地，随着近年来地下考古发掘的进展，从东北至云南，从新疆到东南沿海，均有古人类的活动遗存，因此，众说不一；但是有一点却是学术界公认的，即黄河流域的中原是自新石器以来持续发展的最发达的地区，一直到唐代仍是如此。闻一多曾认为从图腾崇拜现象来看，中上游是以崇蛇氏族为主而融合各氏族的龙图腾联盟，中下游则是以敬鸟为主形成的凤图腾联盟，于是“龙凤呈祥”团结为华夏部族（参阅《神话与诗》一书），这与炎帝为东南方领袖、黄帝为西北方领袖的传说相一致。从历代帝王祭祀的五岳四渎所在的地区跨度来看，更有力地证明了这一点。如果从祭山川的更早的情况追溯，我们发现最初的地区，其面积则更小一些。

例如五岳的说法，其南岳初为山西省的霍山（又称霍泰山），后来才改为衡山，跨度就增大了。再早一些则只有四岳，今《尚书·舜典》学术界认为是战国初期的作品，它说大舜按一年四季轮流巡狩四岳：“岁二月东巡狩，至于岱宗，柴。望秩于山川，肆觐东后（东方诸侯）。”但对其余三岳却没有指出具体的山名，意味着当时公认的神山只有岱宗——泰山。定稿于汉代的我国最早的词典《尔

雅》，对于泰山有两种说法，在《释山》中说泰山是五岳之中之东岳，但在《释地》中则说“中有岱岳”，它又成为大地中央之山了。两种说法出于两个来源，后者的来源则更早一些。华夏的神山是随着时代进程逐渐扩大的，是由岱宗——四岳——旧五岳（以霍山为南岳）——新五岳（去霍山增衡山）而递增完成的。但是，即使新五岳一说形成之后，泰山仍为“五岳之尊”，帝王的封禅大典是以泰山为主体的。泰山从位置上在东隅，不如嵩山之居中；高仅一千五百四十五米，不如华山之高；面积为四百六十二平方公里，不如衡山之大，为什么选它为五岳之首，甚至特立而独尊呢？







何新以为“古华夏文明所肇源的地区，是一个扇面状的大三角平原地域。”他说：“这个三角块，其四面几乎完全被山和大海所环绕——其北面燕山，南面有伏牛山、桐柏山、大别山，西面有太行山、秦岭、大巴山、东面是山东丘陵和大海。这个大三角区域，就是中国古史上著名的中州——中原——地区，亦即古代人心目中所谓‘中国’的所在地。……在整个呈三角状的大冲积面上，地势均极为平坦，只有这一三角地域的中部略偏东的地区，矗立着一座高山，这就是古称中岳，也被看作位于天地之正中的泰山。”（《诸神的起源》第五章）不难看出，泰山不仅位于大三角中地心带，而且也是三角区中的唯一海拔最高、面积最大之山。同时它的周围是一片沃土，其北为黄河、济水，其南为淮河、长江，恰位于四渎之中，是最适合原始人群定居繁殖的地方，所以作于西汉的《淮南子·地形训》说：“中央之美者，有岱岳，以生五谷桑麻。”

若以泰山为中心，以淮河、济水、黄河和大海为四界，就是古代中华大陆上文化最繁荣的地区，可称之为泰山文化圈。它远从沂源县土门乡的骑子鞍山发现的猿人头骨开始，已有四五十万年的历史。今泰安市属县新泰的乌珠台所发现的一颗少女的牙齿，她已进化到智人，距今已有五万年了。人类进入新石器时代后，泰山周围二三百公里之内，已发现了众多的文化遗址，并且年代衔接、

环节分明，可以作为一脉相承的系列加以叙述。从滕县的北辛文化（约七千年前），下接泰山之北的济南田家庄文化，山南的大汶口文化，到新石器晚期的济南龙山文化，不仅从未中断而且是层次井然，一系列的文化遗存的实物，证明泰山文化圈确实存在。

生活在泰山文化圈的氏族群，自称为“人”，被邻近族群称为“夷”两者的声母都为 Yi，古音相通（参阅王献唐《炎黄氏族文化考》）。西周人从地域出发称他们为东夷。东夷是以鸟——凤凰为图腾的。传说中的大舜，是新石器时代东夷人的圣王，殷墟卜辞中的文字，舜字是一个鸟头人身的象形字（据王国维之说）。《山海经》也写作“帝俊”，并说他与羲和女神（又写作常仪）生下了十个太阳和十二个月亮，又是大地各族人民的始祖。孟子则据春秋以来泰山文化圈流行的传说，以为他是人王，耕于历山（泰山之阴有座历山），渔于雷泽（有的学者认为是洌泽，洌水源出于济南市，为古济水的支流），陶于河（黄河）滨。因此是“东夷之人也”。而写于战国初期的《舜典》则把他正式编入历史，说是由他将天下禅代于我国第一个王朝夏朝的，并且特意叙述了他隆重祭祀岱宗（泰山）的大典。舜显然是由夷氏族的鸟图腾神转化为人王，而被纳入我国古代历史系列中去的。但在后来的文献中仍保留了他与泰山的密切关系。舜也是殷商的始祖神，《诗经·商颂》称：“天命玄鸟 降而生商，宅殷土芒芒。”殷人自称其始祖母简狄吞神燕之卵（子）而繁衍了他们，所以以“子”为姓。在殷墟卜辞中，记录了殷人祭祀“五山”的事迹，有“又（侑）于五山 在隹”及“又于五山 在齐”的残片。陈梦家在《殷墟卜辞综述》中以为“又于五山，或在隹或齐，似乎两地各有五山，合为十山”。卜辞残缺，难知其详。关于五山，郭沫若在《殷墟粹编》中也曾有“不知是否即五岳”的疑问。但其地之隹、齐，前者是阜旁加佳（鸟），透漏出一丝鸟图腾与山的关系，后者之“齐”，其释文尚难确定，如果正确，自然指位于齐鲁之中的泰山了。

夷的大山崇拜，在新石器时代大汶口文化遗存中得到确证，山

东莒县陵阳河出土的灰陶容器上刻画有近似文字的图案。一种是,应是太阳，下面仰卧的弯月形，似弓又似云气。在另一处刻的是三个形象的组合，即。下面是有五个山顶的大山（令我们联想到卜辞中的“五山”）。显然是“山”字的雏形，即后世逐渐简化的“————山”的原始文字。太阳代表天，大山代表地，其间的仰月形，其弦纹中间有波突起，解释为云气似更妥当，这使人们联想起登泰山观日出时，那烘托太阳的云霞，至今人们尚误认是东海的水波（也可能是正面飞来之神鸟形）。出土于泰山文化圈内的图案，其反映的代表大地而与太阳成为偶对的山，只有泰山才能当之无愧。因此这一图案，应当是夷人朝拜泰山时，所看到的最壮丽的日出景象的景仰心情的反映。实际上泰山最初的写法就是“大山”，即该文化圈内最大之山，后来成为专有名词，就又写作“太山”加以繁化（一种尊敬心理的表示）又写作“泰山”后来更为了表示其宗教和政治的意义遂写作“岱”称为“岱宗”（这一点后面再详说）。因为大、太、泰、岱四字的古音相同是可以通假的。

关于大山崇拜，世界各地多有类同的现象。这是因为高山插入云层，和天最接近，被认为是接近天神的最佳阶梯；高山又是大地上最大形体，是地祇的最合理的居处。当人们观察到云能致雨时，又注意到高山上总是云雾弥漫，遂误认为云气是生于山的，进入农牧社会后需求降雨时，就要求助于山灵。泰山文化圈的居民自然认为天下的云雨都自泰山发生，如《春秋公羊传·僖三十一年》谓泰山之云“触石而出 肤寸而合 不崇朝而遍雨天下者 唯泰山尔”。但是原始社会的夷人崇拜泰山，还有更深的一层意义，他们认为泰山是“地主”（大地的主宰）人死都要土葬 其灵魂都要回归泰山，属泰山神管辖。

说到“地主”因是出自齐国的文献 要先谈一谈“齐”字。《说文解字》说它是麦吐穗整齐的象形，只是仅据小篆字形望文生义的附会。《左传·庄六年》的“后君噬齐”据杜注：“若啮腹齐 喻不可

及。”齐的初义确有肚脐之意。战国学者邹衍把传说禹划之九州，统名之为齐州，也是取肚脐在人身之处，故齐州含中心之州（中国）的意思。古济水发源于河南济源县，流至泰山西南侧，折而北上，然后从泰山之北流入大海，绕泰山半周，实为中原之大河。济去水旁，剩下的齐字，也即中心之意。齐民一词，古籍注解者以为平民的同义词，但其初义盖亦是中原居民之意。所以西周之前泛称泰山周围为“齐地”，周初封太公望于齐地，所以才称其国为齐国。知道齐即脐，引申为中心、中州，就容易理解《史记·封禅书》记载的齐地信仰的八神祇：

一曰天主，祠天齐（脐）。天齐渊水，居临菑南郊山下者。
二曰地主，祠泰山梁父。……三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在东平陆监乡，齐之西境也。四曰阴主，祠三山。五曰阳主，祠之罘。
六曰月主，祠之莱山。皆在齐北，并勃海。七曰日主，祠成山。
成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰四时主，祠琅邪。琅邪在齐东方，盖岁之所始。

八神的供奉地均在泰山文化圈之内。以顺序来看，兵居天、地之下，相当于后世“天地人为三才”之“人”而与农业有密切关系的四时反而居于末位。说明八神的来源甚早，约出现于渔猎为主的时期。所谓“天齐”，以齐国首都临淄南山之水渊象征天的肚脐眼。但后来帝王封泰山神却也名之为天齐王——天齐大帝，而全国各地的泰山神庙也称为天齐庙。

华夏大地的各氏族成员——齐州之齐民，是实行土葬的，而且同氏族有祖传的固定葬地，如果是死于外地，也要归葬祖茔，所谓“狐死首丘”，魂归故土。这种风俗一直延续到近代。古夷氏族群体最早是在泰山周围聚居，后来族众繁衍逐渐外迁，向四周辐射而出。初迁者离故乡尚近，死后还可以灵柩运回祖茔，后迁者渐移渐远，尸体只能葬于外地。但人们仍认为其灵魂要返回泰山老家，而归地主——泰山神管辖。《博物志》云：“泰山一曰天孙，言为天帝

孙也。主召魂。(转引自《初学记》)汉乐府民歌中的《泰山吟》、《梁父吟》、《蒿里曲》(蒿里是泰山南麓之丘陵，古代葬地)，均是古人悼念死者的挽歌，内容都涉及魂归泰山之事。晋人干宝《搜神记》记载的民间传说中有《胡母班》、《蒋济亡儿》、《贾文合》等篇 讲的都是泰山神主管天下亡魂的故事。这种古昔相传的宗教信仰，后来受到外来的佛教神祇的冲击。佛教认为人死后其灵魂受地狱的阎罗王管辖，但即使在佛教昌盛的唐代，阎王尚未完全篡夺了泰山神的地位，如《太平广记》的三百零五及三百零八卷载《集异记》所录的中唐以后的平卢节度使李纳的亡魂在泰山披枷戴锁，以及其继承人李师古被泰山神责罚而死的故事，就是证明。宋代以后，阎罗王说大兴，甚至连蒿里山上也修建了十殿阎王庙，但道教仍不承认之，所以直到清代，民间迷信则是采取既信阎罗，又信泰山的兼顾态度。如袁枚的《子不语》等以及晚清俞樾的《右台仙馆笔记》记录了民间仍认为泰山神管辖亡魂的传说。中华民族这种古老的宗教信念之顽强，以致在共和国建立前，泰山行宫几乎遍布全国，在穷乡僻壤中还到处竖立石碣，上刻“泰山石敢当”字样以求神的保护。这说明泰山崇拜的深厚的根源，充分证明泰山文化圈是中华民族的重要发祥地(民族故乡)之一。《舜典》等古籍称泰山为“岱宗”的原因，到此已经很明显，即岱(泰山)是各地居民归宗之神山，各地居民的祖宗之山。

太、泰之改写为“岱”，除了古音通假的原因之外，还在于人们赋予了泰山以新的宗教意义。众所周知，百家争鸣起源于齐国的稷下学宫。其中的代表人物有所谓三邹子(邹忌、邹衍和邹奭)。邹忌的主张已无存，但邹衍等二人都结合齐地原始宗教的五行相生相克的观点推论到历史、政治的领域。特别是邹衍，他的宇宙观是把空间以齐州(中国之九州总称)为世界中心，扩大为大九州说(全世界有八十一州)，把时间推衍为按五行的气质(德)相胜相代的历史的无限循环。合中国九州为齐州之说为统一全国提供了依

据，五行相代之说为改朝换代提供了理论基础。从历史发展观点来看是符合时代进步的要求的，因而为人民、也为有统一野心的诸侯所欢迎。根据五德的说法，宇宙万物由金木水火土五种元素构成，每种元素都具有其特有的性质（德），各种相类事物都构成一个五行组合，如赤黄青白黑，东西南北中，酸甘苦辛咸，宫商角徵羽等等。每个五行组合中的事物各体现一种德行特质。五行相胜也可以推之各个王朝，即每个王朝占五行中一德，相胜相代。邹衍提倡的五行学说把五岳也包纳进去，泰山就划为东岳，属于五行之“木”德，其于各五行组合相对应之事物，大致如下：

木、东、春、青色、生育、仁德……

东岳泰山也就体现了木德的性能，代表一岁之首的春季，万物孕育、青色等德行。但这就与泰山主管死亡的宗教信仰有矛盾。为了调和矛盾并加以弥补，前引之《博物志》就说泰山：“东方万物始成，故知人命之长短。”泰山被纳入五行系统之后就具有了一岁之首、万物之始的新含义，自然就引申为人的一生之始，家族相嗣的一代之始，乃至一个王朝改朝换代之始。那么，泰山之写为岱，就含世代、朝代、禅代的内容。五行论者从而认为王朝既是按五行之德来禅代的，凡新王朝建立统一九州之后，并取得天下太平的功业，必须向上天报告成功，取得上天的认可，那就要到泰山去封禅。封禅大典犹如欧洲古代的加冕礼，然而更为神秘隆重。《白虎通义·封禅》云：

王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天，天下太平，功成封禅，以告太平也。所以必于泰山者何？万物之始，交代之处也。

封禅之说，现存文献的最早者为《管子》，但此书非管仲所著，实际是一部结集于战国末期甚至更迟一些的稷下学者的“论文汇编”，此说仍是反映了邹衍的意见。它以为远古以来封禅的帝王已有七十二代，现只知道十二代，末几代为禹、汤、周成王。齐桓公自以为

称霸天下可以封禅，管仲认为其功业不够格，故而反对。这是战国学者的托古改制，周成王及其上几代帝王的封禅云云，并无坚实证据。由于新起的封禅说和古昔相传的泰山崇拜的信仰相结合，在当时就有很强的说服力，成了其他新兴的大一统王朝的有利的理论宣传工具，自然符合了秦皇、汉武、汉光武等帝王的需要。于是稷下学者的设想，终于由秦始皇的带头成为现实。

关于泰山崇拜，最初只限于东方的夷族，亦即凤凰图腾的部落群，位于西部的龙图腾的部落则无此信仰。如殷商的卜辞虽残缺简短，尚保留崇拜的痕迹，但西周留存的文献较多，如收存于《尚书》和《诗经》及《周易》等的西周文字则从未提及泰山崇拜一事。那么与文武周公同样居住西方的秦始皇为什么如此热衷呢？周代以后的疆域扩大，超出了三角区，泰山久已非天下之中，也早不是域内最高大者。秦始皇所以远离自己的首都基地，千里迢迢到帝国最东处去向上天报告成功，除了迁就他心爱的五德终始说之外，更有深一层的民族文化心理的原因。这是因为秦国王族与齐地的宗教神祇和神话系统同源于上古飞鸟图腾的氏族部落。据古文献和近代学者考证，秦始皇的远祖是嬴姓氏族，其神话传说自认为是少昊（东方的氏族领袖，曲阜传有少昊陵）之后裔。其始祖母名女脩，也与殷朝始祖母简狄一样，是吞鸟的陨卵而生子。嬴氏的祖先是伯益（益是燕子的鸣声，与“燕”字通假），娶的是大舜家族姚姓的女子。益生子大廉，名鸟俗氏。其玄孙都是“鸟身人言”。其后裔又有蜚廉，蜚廉的后裔名为造父，为周穆王驾着八匹骏马周游天下，被封于赵城，是为赵氏。蜚廉的另一后裔名非子，周孝王赐他秦邑为封地，称之为秦嬴。通过秦氏族的祖先的名号，有的鸟声（益），有的号鸟俗，有的带蜚、非（飞）之音，都证明是凤鸟图腾。从秦族的谱系看出是自东方逐渐西迁的。蜚廉是殷纣王的大臣，死后葬于霍山，而名之为“霍太山”，后又称之为“太岳山”，把“霍山”加“太山”之号，盖是东夷人西迁后不能舆榘千里归葬故乡，遂将所

葬之山加上泰山之称谓，以资纪念之意。其后又由霍山再往西迁，遂与西戎杂处了。公元前 770 年秦襄公协助周平王迁都洛邑有功，周平王将岐山以西的周初旧领土赐给了他，是为秦建国之始。当秦文公时，在秦国之陈仓降落了一块大陨石，时在夜间，光辉夺目，惊得野鸡乱叫，遂附会为这是从东南方飞来的一只神灵的玉鸡。秦文公特为在该地建祠奉祀，名为“陈宝”神，即今之陕西宝鸡县。秦国为什么偏偏附会此神为鸡？恐怕也是一种氏族信仰的潜在心理的作用。在秦国另有一则传说，即穆公的女儿弄玉和其丈夫萧史，一同在凤台吹箫，招引了凤凰飞来，驾凤飞去的故事。那么，秦始皇的如此热衷于封禅，多次东巡，并死于东方的沙丘，除了政治需要这个重大原因，是否其潜意识中也有如现代人所流行的“寻根”要求呢？

秦始皇二十八年（前 219），自以为统一改制，代表“水德”承运，已经达到了向天报功告成，得到上天承认的资格了，于是率领千乘万骑来到东方，正式登泰山“封”土，建“禅”（坛）举行了隆重的封禅大典。

其后历代帝王也踵事增华，继续进行封禅活动，有的如隋文帝等为表示谦虚，虽朝泰山而不居封禅之名者外，正式封禅者有汉武帝、汉光武帝、唐高宗与武则天、唐玄宗、宋真宗等。当宋真宗驾临泰山时，在山顶玉女池中捞出一石雕女神像，随即在池旁建一石龕予以安放。出乎预料的是，这个玉女的威信逐渐在民间增大，后封为碧霞元君，明清以来其声势已超过了天齐大帝，被人尊奉为“泰山老奶奶”，其庙宇也几乎遍及全国。这当然也与中华文化泰山崇拜的古宗教有关。

总之，泰山崇拜与历代帝王的封禅，研究我国历史者应该予以重视，它关系到民族的、宗教的、文化的多种侧面。

蚩尤与泰山玄女

一、从鸟、山、太阳说起

距今三千多年前，山东省半岛的居民是夷人的一支，号称东夷。在黄河上游的周人未侵入之前，这里是殷商的后方，在今淄博有爽鸠氏、薄姑（布谷鸟）氏等宗族。宗族的名称是鸟类，显然是和号称玄鸟（燕子）后裔的殷商王室是同一部族。曲阜当时是奄地，一度曾是殷商的都城，又是传说中的少昊居住地。据说少昊氏的官名都是用鸟来称呼的，如凤鸟、玄鸟、青鸟、丹鸟、爽鸠、睢鸠等。特别是邹鲁学者推崇的圣王大舜，原是殷商的始祖神，在甲骨文中的字形，是个鸟头人身的样子，所以古籍中又写作叡、俊、舜等字形和读音相近的字。看来泰山南北齐鲁地区的氏族图腾是鸟。鸟的典型就是凤凰了。所以《禹贡》称夷人为鸟夷，后出的版本，由于不知道夷和鸟的关系，竟错写成“岛夷”了。

居住在泰山南北的夷人，除了崇拜自己的图腾——始祖——上帝（帝俊、大舜）之外，还信仰天象——太阳、地貌——泰山等自然景象。四千多年前的的大汶口文化遗址中出土的灰陶器皿上曾刻着类似于象形文字的标志，如出土于莒县陵阳河、诸城前寨的陶尊上，有种相近的图：一是由上为太阳，下为飞鸟（作从正前方飞来的鸟状）组成，盖是神话中的金乌鸦（三足鸟、鹵鸟）载着太阳凌空图形；二是上为太阳，中为飞鸟，下为一座五峰相连的大山。鸟（即三足乌鸦鹵）是生灵（包括夷人）的代表，太阳是天空的代表，高山

是大地的代表 正是一副包括天、地、人的原始的“三才图”。这座山应该是夷人各部环绕而居的泰山。

泰山 原写作太山 其实最初的名字就是“大山”。泰山周围千里内再没有比它更高的山了。它是当地最大的山，在古代夷人的视野中当然就以为是陆地上顶大的山了。后来五行学说兴起时，认为它与生育、禅代有关 故而又取名为岱宗。泰、太、大、岱 古代的读音是一致的，可以结合一定的含意采取不同的写法。高山凌空入云，古人认为是天、地、人最便于沟通交际的地方。最大的泰山，便成为东夷人崇拜的神山。

二、齐地八神和历史上的蚩尤

关于齐地神山等祭祀，《史记·封禅书》曾说：

八神将自古而有之，或曰太公以来作之。“齐”所以为齐，以天齐（脐）也。其祀绝莫知起时。

并总结八神之祠说：“一曰天主，祠天齐。”“二曰地主，祠泰山梁父。”“三曰兵主 祠蚩尤。”“四曰阴主 祠三山。”“五曰阳主 祠之罘。”“六曰月主 祠之莱山”。“七曰日主 祠成山”。“八曰四时主，祠琅邪。”看来，八神系列，原是齐地原始崇拜的遗存，《史记》虽载“或曰太公以来作之”，但又重申“其祀绝莫知其起时”，肯定地指出其来历之久远，是在太初之际。我国历代封禅泰山乃是由来已久的传统，八神中唯一人化了的是蚩尤。

关于蚩尤 古文献中说法互异，《史记》在《五帝本纪》中说他与黄帝同时，是炎帝一方的诸侯，“最为暴，莫能伐”。传说中的炎帝代表东方部族，黄帝代表西方部族。最普遍的说法，久以为炎黄结合乃成为中华民族之基础，而这种结合是通过黄帝与蚩尤的大战——黄帝战胜了蚩尤而开始的。战败的一方，在“胜者王侯败者贼”的惯例下，蚩尤便被贬为凶暴的匪帮首领了。但是，古代更有

另一种评价。我们且看《管子》所载的齐国稷下学者对他的说法，《管子·五行》云：

昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辩于东方，得祝融而辩于南方，得太封而辩于西方，得后土而辩于北方。黄帝得六相而天地治，神明至。

这里蚩尤成了天地与四方的六合之中的掌握天道的六相之一，该篇并说：黄帝因“蚩尤明乎天道，故使为当时”。如此，蚩尤又具有八大神将中的天主与四时主的职能了。但是齐地的学者主要认为蚩尤是他们的武神——兵主。在《管子·地数》中又说：

葛卢之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之以剑、铠、矛、戟，是岁相兼者诸侯九。雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟、芮戈，是岁相兼者诸侯十二。故天下之君，顿戟一怒，伏尸满野，此见戈之本也。

《管子》这里认为蚩尤是“天下之君”，他创制了金属武器两年内分别兼并了九个和十二个诸侯。《庄子·盗跖》记载《释文》云：

神农时，诸侯始造兵者也。神农之后第八帝曰榆罔世。

蚩尤氏强，与榆罔争王。榆罔与黄帝合谋，击杀蚩尤。

《吕氏春秋·荡兵篇》也说：“人曰蚩尤作兵（武器）蚩尤非作兵也，利其械矣。未有蚩尤之时，民固剥林木以战矣。”强调他用金属提高了武器的杀伤力。高诱注此条云：“蚩尤，少昊氏之末，九黎之君名也。”此外，有的文献说他是：“蚩尤古天子（《史记·高帝纪》注引应劭语）；姜姓，炎帝之裔，逐帝榆罔而自立，号炎帝”。总之，蚩尤是炎帝系统，也即东夷部落中的一位杰出的首领，所以称为古天子，炎帝，天下之君，或称他为相、为诸侯。这实际是古代对传说中的部落首领不同的称呼而已，不像后世把帝王侯相区分得那样严格。夷氏族的一位善战的领袖，逐渐神化，他被齐地尊为八神之一的武神（兵主），主要是由于他改进了兵器，用金属代替了木石。这说明他的时代是在新石器时代之后了。但是，也有这种可能：本来

他就是石器时代的武神，待到青铜兵器出现之后，人们就把这一发明推到他身上去。总之，蚩尤本来是我国上古东部地区的被崇敬的武神，但当西方部族通过战争统治了东部之后，这位神圣的武神便成了败军之将，又为“众恶所归”了。

《逸周书·尝麦》的记载，大致反映了东西两方首领争天下的史实。云：

昔天之初，□作二后（疑是“初建立两个王侯”之义），乃设建典，命赤帝分正二卿。命蚩尤于宇少昊以临四方。司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀，以甲兵释怒。用大正，顺天思序，纪于大帝，用名之曰“绝辔之野”。乃命少昊请司马鸟师，以正五帝之宫，故名曰质天。用大成，至于今不乱。

（据程荣《汉魏丛书》本 略有校正）

此段文字有缺漏和错衍，但大致仍可理解，赤帝相当于前引《庄子·释文》的榆罔，或后来的炎帝，而蚩尤的居地是少昊之宇，也即是以鸟名官的东夷地区。赤帝和黄帝联合而杀了蚩尤，然后“至今不乱”。《逸周书》出自西部周王朝系统的史官之手，已经把蚩尤说成个叛乱者。《尚书·吕刑》，是儒家承传下来的周穆王时的官方文本，就明确说道：

王曰：“若古有训：蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义，奸宄，夺攘，矫虔。”

据《吕刑》所说，因为蚩尤的作乱，影响了全民，又因苗民乱来，所以由王朝颁下了“祥刑”。刑法的起源就是针对蚩尤和苗民的。显然，这种说法充分体现了部落战争中的那种氏族之间的敌忾，是过激情绪的发泄。但是，我们却从这一点明确了蚩尤确实是东方夷民的领袖或武神。儒家经典的意见，是被视为绝对正确的，如结集于汉代的《大戴礼记》其《用兵》篇，设鲁哀公问孔子：“蚩尤作兵欤？”孔子回答说：“否，蚩尤，庶人之贪者也，及利无义，不顾厥亲，

以丧厥身。蚩尤昏欲而无厌者也，何器之能作！”此话是后儒所造，越来越偏激，蚩尤不是君侯，只是庶人，更是违背儒家重亲重义的恶人，更没有制作兵器。儒徒托孔子的名义，干脆一笔抹杀。

但是有的文献说蚩尤是上帝所合鬼神中的一员。《韩非子·十过》云：

昔者黄帝合鬼神于泰山之上，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，凤皇覆上。大合鬼神，作为《清角》。

在这里，蚩尤和毕方（一种能召火的神鸟）、风伯、雨师一起，都是黄帝（有的版本写为皇帝）大合鬼神的神灵之一。这里的“黄帝”，既有版本作“皇帝”，可能是由于古代神话的炎黄大战而混了，我们认为作“皇帝”为是，是“皇皇上帝”的天帝。

《逸周书·尝麦》中的赤帝，当是后来的炎帝，蚩尤逐炎帝，炎帝与黄帝联合，共同击杀了他。《路史·后纪·蚩尤传》云：

阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也，好兵而习乱，逐帝而居于浊鹿，兴封禅，号炎帝。

看来在古神话系统中，应是炎帝一族中蚩尤与榆罔争夺帝位，蚩尤战胜后成为炎帝，而榆罔被逐后又求救于黄帝，最后杀了蚩尤，而炎帝的原地盘从此被黄帝占领了。神话中的炎黄大战的“炎”，是指蚩尤。

三、蚩尤与泰山玄女

最可注意的，是蚩尤神话与泰山的关系，前引《路史》所说的“兴封禅”大概最初的《管子·封禅篇》记载泰山封禅是由蚩尤开始的（原本已佚，今本是从《史记·封禅书》采录而补上的，上列封禅诸帝是从无怀氏开始而炎帝居第四代，黄帝居第五代）。蚩尤开始兴封禅的详情已无考，叙述他与泰山的关系，现在只能从一位女

神谈起：

大荒之中……有系昆之山。……有人衣青衣，名曰“黄帝女魃”。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。（《山海经·大荒北经》）

这里保存了一些东夷神话的痕迹。首先是叔均，有说叔均是后稷的，据袁珂先生考证，就是舜的儿子商均，此说可从。女魃令天旱之地，当即杀蚩尤之地，即冀州（《逸周书》作“中冀”）。此冀州，郭璞注云：“冀州，中土也。”《淮南子·地形训》云：“正中冀州曰中土。”又云：“中央之美者，有岱岳，以生五谷桑麻，鱼盐出焉。”在《尔雅》中，《释山》篇说泰山是东岳，但是《释地》篇中列举八方及中央的物产为“九府”时，则确指“中有岱岳”，说明泰山为大地之中心。这原是东夷人在视野狭窄时的观念，齐州是肚脐之地（中州），泰山是大地中心，而原来的冀州，也是“齐州”的另一说法。但是到了后来视野逐渐扩大，泰山只好改称东岳，冀州也使之向山东半岛西北转移，因此造成古地理学方面名词的混乱。最初的蚩尤被杀的冀州，应是在泰山附近齐鲁地区。因为女魃危害当地时由叔均出面来干涉，叔均是大舜之子，大舜是东夷人的始祖神，叔均故而为东夷的利益而制约女魃的。同时，在《归藏》有云：

蚩尤出自羊水，八肱八趾，疏首，登九淖以伐空桑。黄帝杀之于青丘（《初学记》卷九引）

青丘是先秦对齐国一代的称呼，也就是“青州”。总之，冀州、青丘，都是指泰山四周的“中央”之地。特别是，我们说蚩尤与泰山的关系是由于女魃。因为这个天女，在稍后的文献中演化为“泰山玄女”了。

黄帝与蚩尤大战的细节，各种记载甚多，如《列子》说大战时，双方以熊虎等猛兽为前驱，鸛鸛等鸟类为旗帜。又有的说蚩尤率

魑魅进攻，黄帝令吹角作龙吟以御之。又有的说蚩尤作雾三天，军人皆迷惑，黄帝令风后作指南车以辨方向，遂擒蚩尤。据《太平御览》卷七十九引《鱼龙河图》的说法，黄帝原是被蚩尤打败了的，原文云：

黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙、石子，造立兵杖刀戟大弩，威振天下，诛杀无道，不仁不慈。万民欲令黄帝行天子事，黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌。

但《太平御览》卷十五所引的《黄帝玄女战法》中却对此作了解决：

黄帝与蚩尤九战九不胜，黄帝归于太山，三日三夜，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。”遂得战法焉。

所谓玄女，从人首鸟形的貌相来看，是以鸟作图腾的东夷之神。黄帝战胜东夷蚩尤，却是得了东夷女神的帮助，这和前引文献中的黄帝应榆罔（赤帝）的请求灭蚩尤相类似，说明这一事件同出于一个来源。玄女，后又称九天玄女，唐代杜光庭的《陂城集仙录》中的《王母传》和《九天玄女传》中把玄女授黄帝兵法之事写得更详细生动，不过把玄女说成是西王母的使者了。这个美丽的故事，从种种迹象上推测，它出自上古夷人的神话传说，泰山和蚩尤都是夷人崇拜的八神之一。而玄女的来源可能更早，但为学者所不道，只在民间承传，在历代各朝中忽隐忽现。这玄女，应是碧霞元君（泰山老奶奶）的雏形。

随着统一王朝的统治不断扩展深入，齐地的夷人信仰逐渐被改造，被冲淡。所谓八神，其中天地日月阴阳四时，本是全中国乃至全人类所共同重视的，很自然地融合于全国普遍信仰之中。只有地主的载体泰山和兵主蚩尤的事迹还在后世流传。不过蚩尤本是东夷捍御西方入侵的壮烈牺牲的氏族英雄，却被转化为凶顽的暴徒。齐鲁人民一直尊崇他，至少在三国时还被人奉祀着。《皇

览》佚文有云：

蚩尤冢，在东平寿张县阡乡城中，高七尺，民常十月祀之。有赤气出亘天如匹绋帛，民名为“蚩尤旗”（蚩尤）肩髀冢，在山阳巨野县重聚，大小与阡冢等。传言黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，黄帝杀之，身体异处，故别葬之。（转引自袁珂《古神话选释》134页）

寿张、巨野，一在今聊城地区的阳谷，一在今菏泽地区，都是“齐西境”。夷人的武神当然以设在齐地的西方前哨为宜。

至于地主的泰山，最初夷人认为人死以后可以魂归泰山。而泰山又是夷人的保护神，当他们离开本土时，要携块泰山石伴其远行，并置立在其宅基上，这就是“泰山石敢当”刻石风俗的由来。当其尸体入土时，也要口含着石头，以至于汉魏南北朝的送葬挽歌也唱《泰山梁父吟》、《蒿里行》。

泰山后来成为国家举行隆重大典——封禅的圣地，虽据传说是由蚩尤兴起来的，但已由地方信仰扩大为全国的信仰了，远远地超出了齐地八神的身份。

夷人图腾的那只鸟——凤凰，也和西方夏人的图腾蛇——龙，两者配合起来，成为“龙凤呈祥”的中华吉祥物了。

1993年12月27日于海岱居

泰山老奶奶的来历

正像欧洲人认为大神宙斯居住在奥林匹克山上一样，古代居住在中原的华夏人群也以为神住在山上，而最大的神就居住在最高的山上。在三面环山一面倚海的中原大地上，黄河、济水之间的居民众多的地区，最高大的山就数着泰山了。事实上，泰山原名大山，即最高大的山，随着人们眼界的扩大，知道它并非最大的山之后，才写做太山或泰山作为区别。《史记·封禅书》记载齐地奉祀的八神：天、地、兵、阴、阳、日、月、四时，其中天主在齐都临淄的天齐（即脐）渊，地主则在泰山梁父。说明泰山是大地之主神的居住地。

先秦古籍中尚没有“五岳”一词（《周礼》中虽有，但其书不可靠）。约撰写于战国时代的《舜典》曾说舜按四季巡狩四岳，但没有指出“岳”的名字，惟一指出山名的只有“岱宗”。说舜在二月东巡时，“至于岱宗”，举行了焚柴的祭典。可见当时只把岱宗——泰山作为独尊的神山。为什么隆重祭祀泰山呢？《春秋公羊传·僖公三十一年》说：“曷为祭泰山河海？山川有能润于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔。河海润千里。”说黄河、东海润千里，一般山川只能润百里，泰山的云雨则能润泽天下。古人往往把自然的力量人格化，泰山神曾被说成是天帝的孙子——天孙。后出的《历代神仙通鉴》又说他名赫天，是盘古的儿子。唐代封为天齐王，宋朝加封为天齐仁圣帝，元朝又加封为天齐大生仁圣帝。他的妻子，宋朝封为淑明后，并且生有五子一女。第三个儿子尤为民间信奉，称为“泰山三郎”。后唐

明宗特封他为威雄大将军，宋朝封为炳灵公，又封其大哥为祐灵侯，二哥为惠灵侯，四弟据说是出家信佛，封为静鉴大师，五弟为宣灵侯。但南朝《集异记》又有第七郎的故事。泰山神还有一女，据晋代《博物志》说她出嫁西海，当了西海神童的妻子。而《搜神记》说泰山女嫁为河伯妇。据《列异传》所云，泰山神的外孙又当了天帝，当然是泰山神女儿子了。关于泰山神的血亲宗系乃至姓名有种种不同的异说，这里不再举出。

泰山神的权力也很大，《公羊传》说他能兴云致雨于全天下。汉代《风俗通义》说：泰山尊为岱宗者，“岱者长也，万物之始，阴阳交代，故为五岳之长”。更早在《白虎通义》中就说过：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。”“所以必于泰山者何？万物之始，交代之处也。”因此，泰山管阴阳交代，生死递嬗，所以历代帝王要上泰山封禅，向上天报告功绩。同时，《风俗通义》又有“岱宗上有金篋玉策，能知人年寿长短”的说法，《博物志》引《孝经援神契》也说：“泰山，天帝孙也，主召人魂。东方万物之始，故知人生命之长短。”泰山神是掌握人类生死大权的。汉代以来的许多文献都记载了人死了魂灵要回到泰山。如“中国人死者，云魂归岱山”（《后汉书·乌桓传》）。三国时的刘桢赠曹丕诗也说：“常恐游岱宗，不复见故人。”已出土的东汉墓的镇墓券文，常有“生人属西长安，死属太山”的字样。南北朝佛教盛行后，印度民间传说中的地狱主神阎罗王的神话也被引进，并且和泰山治鬼的说法相结合。甚至翻译佛经时也用“泰山”来译“地狱”一词。如吴人支谦译的《八吉祥神咒经》就云：“泰山地狱。”泰山脚下的蒿里山也修起了十八层地狱庙，而且附近一条河叫奈河，与中国佛教地狱中的河名相同。北京及各地的东岳庙都设有所谓七十五司（有的是七十二司）的审判亡魂的机构。更多的府县都在城隍庙中塑鬼判之像，民间说人死后先到城隍庙接受初审，然后递解于东岳大帝。更有人相信阎罗王也要受泰山神的管辖。

总之，泰山神的职能甚多，而且历代各有所侧重。上古时它是大地之主，兴云致雨，以利万物，人死后其灵魂要回归泰山。战国阴阳五行学说盛行，泰山成为帝王改朝换代、天下大治之后向上天报告成功的封禅之山。汉代以后又与印度地狱的传说相结合，成为阴曹地府的最高主宰。作为天齐仁圣大帝的泰山之神，他的权威直到宋代初年一直非常稳固。不料想——半路杀出了一个程咬金来，突然一位柔弱的女神出来后，不久就喧宾夺主，令善男信女真个有眼不识“泰山”，眼中只有一位碧霞元君了。

这位女神是宋代以后才出现的，不见经传记载，来历不明，因此就有种种的说法。《古今图书集成·神异典》载明代王之纲《玉女传》中引《玉女卷》云：“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。”她幼年礼拜西王母，得曹仙长指教，上天空山（即泰山）黄花洞（后石坞）修炼成为玉女神。《玉女卷》当是民间道派所写。汉明帝时，没有中元年号，汉景帝倒有“中元”纪年之称，但只有六年。历代各朝从未有西牛国的建置，佛经倒有西牛贺洲之名。汉代的地方政权并无府治，只有州治，而且从无孙宁府之名。或许是“济宁”的误传。奉符县是宋代命名的，即今之泰安市。石守道确实为奉符县人，即北宋泰山学派的创始人之一的石介，字守道，人称徂徕先生。他是以批判佛、道两教而自任的。看来，显然是牛唇不对马嘴的捏造。当今在泰安民间流传着的故事则是：古时候，徂徕山有个叫石敢当的农民，平日急公好义，很有威信，只生三个女儿，最小的女儿在徂徕山砍柴，遇见老嬷嬷指点，到泰山成了一山之主，即泰山老奶奶（据陶阳主编《泰山民间故事大观》）。显然，后一故事是从前一故事演变来的。它盖源出于金元之际的泰安民间，当时人们还记得泰安郡原来叫奉符县，石守道那时还在民间有相当的名声，所以把女神说成是当地学者石徂徕的女儿。当确定奉符县的行政区划时，记录者知识很浅，就编造出来，至于年代年号也往上推后加以捏造。其

后，这故事仍在泰安流传，石守道的名声已渐湮没，就把人们常常在建筑物上刻写的“泰山石敢当”替换了石守道。石守道是徂徕山下人，又号徂徕先生，因此石敢当的故乡也是徂徕山了。

这种朴素的民间传说，不能满足宗教人士的要求。如前引明代之王之纲的《玉女传》引李谔的《瑶池记》说：“黄帝尝建岱岳观，遣女七，云冠羽衣，焚修以迓西昆真人。”说泰山女神是七仙女之一。《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》则说：泰山元君应九气而生，受玉帝之命，证位天仙，统摄岳府神兵，照察人间善恶。据《续道藏》第1063册）。但是更多的道教徒，则直接把她和东岳天齐大帝拉为一家，如明代编著的《三教源流搜神大全》中说东岳天齐仁圣帝有一女：“玉女大仙，即岱岳太平顶玉仙娘娘是也。”依据晋代人的记载，泰山神女已嫁为河伯之妇，或西海神之妻，不应住在娘家，而且又不顾炳灵公等五兄弟而占山为主的。宗教的体系和道理从来是矛盾而不经的，因此也不能以常理来驳斥之。

泰山女神的崇奉只是一个偶然的原因。元代马端临《文献通考》之《郊社考》载：泰山之巅太平顶原有玉女池，池侧有石像。但池久已壅浊，石像也残破。宋真宗赵恒到泰山封禅时，先派经度制置使王钦若监理整治道路庙宇，于是治泉池使之畅流。皇城使刘承珪奉诏将石像更为玉石者，并修筑石龕以居之而“奉置旧所”。清初张尔岐《蒿庵闲话》则记载：“汉时仁圣帝前，有琢金童玉女，至五代，殿圯像仆，童泐尽，女沦于池。宋真宗东封还次御帐，涤手池内，一石人浮出水面，出而涤之，玉女也。命有司建祠奉之，号为圣帝之女，封天仙玉女碧霞元君。”后代的叙述源出于前代的记载，不过演化的较神奇，如皇帝到池中洗手，石人浮出等。但说是古代的一组金童玉女像的残留，并非是原有玉池旁尊奉单一的女神，是合于情理的。据这两项记载，可以看出宋朝的封禅大臣为了修整环境发现石女像（即东岳神前侍立的童男童女之一）的残留，便换了一个新像，修了一个石龕于池侧，不过是履行封禅的应有之事，并

没有尊崇她为泰山主神的意图。所谓封为“碧霞元君”则是宋代以后，明朝嘉靖年间的事情。

出乎宋代君臣意料的是，这位女神的香火却日益兴隆起来。到了明代被朝廷封为碧霞元君之后，则更为风光，在岱顶还修筑了金碧辉煌的宫殿。据明代史学家张岱的《岱记》称，当时千里之外的善男信女都来朝山进香。进山都要交纳香税，香税之多竟成了政府的一项专项收入，每年由省、府、县共同核点上缴府库。香税的征集，一直延续到清朝雍正年间才废止。从元旦开始，直至其四月十八日诞辰，泰安的香客云集，超过当地居民数倍。据清长篇小说《醒世姻缘传》的描绘，民间各地都自发建有泰山香会，由会首平日集资，然后率会友朝山，组成进香队伍。除了朝山之外，全国各地也修起了泰山娘娘庙，其数目甚至超过了东岳庙。以北京为例，她的神庙的数目为第三位（见燕仁《中国民神 66》一书）计有数十座之多，香火最盛的地方是金顶妙峰山的庙宇。

碧霞元君的兴隆，在泰山，她压倒了天齐大帝，成为民间朝山进香的主要目标。她的庙山下有灵应宫，山半有红门宫，山顶有碧霞宫，使其他神相形见绌。在全国特别是北方，她的祠庙遍布各州县，并且各地有特设的朝山香会组织，有基本的信徒和神职人员。

因是利源所在，其他宗教神职人员十分妒羨，于是便试图与泰山女神拉关系。佛教徒曾经说碧霞元君是观音菩萨的化身。《古今图书集成·神异典》录明代沈应奎的《再谒元君存议》也说：“按普陀大士转轮救世之说，佛藏经班班可考。（泰山元君的成神）似与佛藏转轮说相证合。”同是民间道教，也有人把华山玉女和泰山元君相牵合。至于茅山派的道士更造出他们的大茅君茅盈被东岳大帝招了女婿，成了玉女大仙的丈夫，代管泰山之事。据清代《历代神仙通鉴》云：茅君之师王君游泰山，帝君谓王君：“吾有五子一女，五子已娶三媳，女名玉女大仙，独居岱岳太平顶，愿以玉女妻之（指茅盈），子意云何？”于是与茅君“订于八月月盈之夕至泰山完婚。结

縢之后 另居旁丘胥山 为东岳上卿司命真君 代理大帝之案 统吴越之神仙。”这种沾光揩油的办法，当然为奉祀元君的道统所不承认，事实上茅山派也未得逞。至于碧霞元君名称，宗力等在《中国民间诸神》一书中指出：“泰山玉女封为碧霞元君 实始于明代（或说成化间，或说嘉靖间）。不过当时碧霞元君并非泰山娘娘的专利，南方的天妃、顺懿夫人有此称号。《封神演义》甚至称余化龙为主痘碧霞元君。但至近代，这个封号渐为泰山娘娘所专有了。民间传说该神能使妇女多子，又能保护儿童，所以妇女信奉尤虔。而顺懿夫人也常助产子，颇疑泰山娘娘信仰形成过程中，曾吸收了两位碧霞元君的故事。”

考历代官方文献，对于泰山的祭典，只承认天齐仁圣帝君的地位，碧霞元君兴起较晚，只被认为泰山诸神之一，为何她居然喧宾夺主，后来居上了呢？我们认为：泰山神权的职能变迁与此有关。原来的职能，如封禅只是帝王关心的事，百姓对此不关心。又如以神道设教，国家定期祭祀名山与大川的活动，是政府官员的例行公事，与百姓利害关系不大。只有从人死魂归泰山的古老习俗转化而来的泰山神治鬼以及与印度的阎罗迷信相结合一事，得到百姓的关注，所以东岳庙遍天下。不过庙宇中的判官和七十五司的设置，其实是阳世官衙的翻版，只使百姓畏惧慑服。他们为了亡亲灵魂的安宁不得不去礼拜及烧香上供，宛如家人打官司，亲属去向官府打点行贿一般，是一种被迫的行为。但是碧霞元君便不同了，她能保佑百姓平安，消灾免害，尤其能使妇女生子，儿童出痘时免于死亡，以及消除眼疾及各种病症等，这些都是与百姓生活痛痒贴身相关的事。她又是一位女神，一位老奶奶，百姓许多愿望都易于向她倾诉，妇女们尤其如此。青年妇女希望母子平安，老年妇女希望能使子女孝顺、家庭和睦等。这样，她的信徒就超过了东岳大帝。

但是，从社会心理的角度考察，在人们意识中还有更深层次的意义。上古漫长的母权氏族时代，母性是最高权威，当父权在现实

中被承认后，母权的代表便升华为神，始祖母的形象主宰人们的精神世界。如周氏族的老祖母姜嫄，成了高禘神，主管男女结合与生育。东周以后，又流传着女娲用土造人、炼石补天的神话。西王母的故事也在此时出现了，到汉代成了最受爱戴的女神。古代的山东，民间生了长女作为主祭家神的巫儿，一生不嫁（据《汉书·地理志》），也是这种重女观念的遗留。何况，泰山的神话传说中，早就有女神出现。根据《韩非子·十过篇》所说“黄帝曾‘合鬼神于西泰山之上’（王注：有小泰山，称东泰山，故泰山为西泰山），当时‘虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神’”。传说中的黄帝在泰山大会群神，可能与他在此庆祝战胜蚩尤有关。《太平御览》卷十五引《黄帝玄女战法》云：“黄帝与蚩尤九战九不胜，黄帝归于太山，三日三夜，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。’遂得战法焉。”这位人首鸟身的“玄女”正是东方氏族神话中的鸟图腾，也即殷商史诗中的“天命玄鸟，降而生商”玄鸟的拟人化的初型。文献记录虽晚在六朝以前，但却保存了上古的传说，这应是泰山女神的原型即鸟身的玄女。这种传说当在民间口头文学中继续传播，到后来就转为迎西王母的七个仙女之一，又转化为玉女，奉符县石守道的女儿——玉叶，或是泰山神的女儿，遂又演化为泰山老奶奶，重新又被帝王封为碧霞元君。因此，老奶奶的兴起在宋以后应该是人民群众的心灵中的潜意识——母权氏族神崇拜的复归。

上述种种应是泰山女神代替男神两个主要理由。无独有偶，佛教也在此时完成了把观世音菩萨由男神转化为女神的程序。印度的佛教对女性的歧视比中国更严重，佛教规定女性是不能成佛的，如成佛必须先转世使女身变为男身才成。因此，佛教诸神中以男性为尊。原来的观世音本是弥陀的儿子，大势至菩萨的大哥。因此，直到唐代，中国绘制的观音像尚为男性。大约到了宋朝，因

观音为妇女说法时能现女人相，所以才常把他绘为女相。这种女相观音逐渐受人喜爱，观音也成为最受欢迎的菩萨，因此佛教宣导者顺水推舟，使他干脆永远以女相出现，在信徒中也就误认为他为女性，称之为“观音娘娘”了。在佛教这一造女神活动的前后，江南水乡和沿海地区则又出现一位妈祖——天妃娘娘。据说她是莆田林巡检之女，死后为神。据记载她是宋以后崇奉起来的，宋封灵惠妃，明永乐七年加封为天妃，崇祯年间封为天仙圣母青灵普化碧霞元君等称号，成为漕运航海的保护神，也是保佑百姓平安的最受爱戴的女神。我们应注意的是，三位女神都是宋代以后盛行于世的。

综观我国历代神史 女神崇拜由姜嫄、女娲 到西王母之后 即汉代以后逐渐衰微，直到宋代之后才大约同时出现了三位影响巨大的女神：泰山老奶奶、妈祖和观音娘娘，其原因是什么？值得史学家和社会学家深入研究。

1992 年 3 月

论泰山的特点和山志的编纂

国家对于方志的编纂日益重视，名山志的著作也将日益增多，因此 编著《泰山志》 就应当放眼全局 从各名山的比较中 归纳出泰山的特点。根据泰山的特点来反映、说明泰山，不仅是为了避免雷同，而且不如此就不能正确地介绍泰山，反映实际。

如今交通发达，信息灵通，写方志山志切忌乡曲之见，眼光闭塞，只知本地风光，不见世界之广，只有多方比较鉴别，才能看到自处之短，尤能发现本地之长。如此，不仅可以扬长避短有利于宣传，特别是做到心中有数，而且反映问题才较为客观，才对读者有益，以免贻笑大方。说明泰山，首先要探求其特点，探求特点，必须先与其他名山相比较，然后根据本山实际情况，找出其固有的特点。表现本山的特点，不能外加，不能夸大，只能实事求是，这样才具有科学的知识的价值。

把握某一事物的特点，并非容易，对于泰山这一庞然大物，更不能掉以轻心，须要集思广益，多方探讨。这里，我将自己的一得之愚粗略写出，聊做引玉之砖，请求读者赐教。限于见闻，我不能以国外的名山和泰山比较，仅以国内众所闻知的名山为例。泰山，古名大山，大篆写为太、为泰，又谐其音而为岱。总之，在上古华夏人的心目中，泰山的特点就是一个“大”字。在上古，黄河中下游为人文荟萃之地，泰山周围千里之内确实以它最为高大，在眼界狭窄的古人看来，泰山的特点无异就是大。但后世看来，情况不同了。

以高而论，且不说与八千八百米之珠穆朗玛峰相较，就以战国以后盛行之五岳说而论，泰山的高度在五岳之中排列为第三位，不算高

的。以大而论，泰山的面积不仅不是五岳中最大的，比起庐山来尚不足其十分之一，不能算大。这一点，战国以后，人们也逐渐认识到，于是表彰泰山，不再在“大”上做文章，而是在其衍生的字“泰”和“岱”字上做文章，开始赋予泰山以宗教的、政治的意义了。以风景而论，泰山不及华山的峻峭，不及黄山的秀丽，无庐山之瀑布，少桂林之洞壑。总之，如果不把泰山本来所具有的特色洗发出来，而侈谈其大其高其秀丽，就是扬其短而避其长，甚至降低、歪曲了泰山的本来面目。

以风景而言，泰山的气象是雄伟，是尊严，是稳重端庄。《诗经·鲁颂·閟宫》所谓“泰山岩岩”“岩岩”一词确实是泰山风貌的特色的很好的概括。我们撰写山志，对于泰山的风景介绍，虽具体景色各异（如黑龙潭之幽深，扇子崖之峭丽，后石坞之秀美，对松山之清奇劲健等），但都要在雄伟的主调下统一起来。分而观之，百花呈艳；合而观之，则成为有机的整体，无不具有“岩岩气象”。如果能做到这点，就可能把泰山的面貌确切地表现出来，既有科学性，又有审美的价值。如果离开了泰山的风神特色，而追随某些乡曲士绅们所拟的什么“泰安八景”“岱庙八景”“岱顶八奇”等俗套，就不能全面而贴切地体现泰山的面貌。所谓“八景”、“十六景”之类，是旧时代方志书的一种陈词滥调，屡为有识之士（包括鲁迅在内）所批判，因为这不是从具体事实出发，而是从抽象的数目字出发，是古代“数字迷信”的产物。对于八景之类，不妨在景物概述中顺便提及，但只应是一种对旧习俗的介绍，而不是作为说明景物的纲目。

泰山的第二个特点，是指其历史的文化的方面。我国是有悠久历史并有持续发展的文化传统的文明古国，而泰山的实物就是它的形象的证明。泰山是全国所有名山中最富有历史文物的一座大山，是祖国历史的见证，是体现文化传统的典型。这一点，是国内任何名山所不能比拟的。国内外人士之所以注重泰山，不是以

其高大，也不是以其风景的秀丽超群，而是因为研读我国历代典籍，都可以遇到泰山的大名。在我国人民的成语中，如“安如泰山”、“泰山北斗”（简化为“泰斗”）、“重于泰山”、“泰山压顶”、“泰山石敢当”等，仍然在广泛使用。而在儒家经典、诸子著述、二十四史、名家诗文集中涉及泰山的次数，应在我国名山中是最多的。我国历史上几个最强大的王朝中的作用较大的皇帝大都有泰山封禅的活动。且不管传说中的大舜等人物的巡狩泰山，只确有实据的就有秦始皇、汉武帝、东汉光武帝、隋文帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等。此外，著名学者文人如孔子、司马迁、李白、杜甫等皆到泰山瞻仰过，宋代更有泰山学派的兴起。所有上述各项，都说明泰山与中国文化传统的密切关系。登泰山，不仅是观赏风光，而且是与历史传统相印证，体会中国文明之悠久与伟大。撰写泰山志尤应抓住这一特点，如实地加以阐述。但是，表述泰山古迹文物时，要注意科学性，言必有据，以坚实的根据说服人，切忌夸张和想象之词。首先要持信以传信、疑以传疑的态度。如《管子》所载七十二君封禅的传说，只能是传说，不应作为信史来使用。《史记》载周成王封泰山，只能录以存考，不应径行肯定。《尚书》的《虞书》部分，早经学者考证，是战国后期的作品，已成定论，也不应当做殷商以前的史料使用。传世古籍中屦有不少后人假托的伪书，如所谓“纬书”之类，应按其真正的撰述年代予以引用。还有后世伪造的古迹，如灵岩寺伪造的苏轼登临的黄茅岗之类，也应加以考辨说明。至于泰山顶上的无字碑，究竟是否是碑，是否是秦皇抑是汉武所立，在没有公认的结论之前，应当在介绍实物之后，摆出问题，以供人们参考。又如经石峪的《金刚经》刻石，清朝的聂剑光，还有郭沫若虽以为是北齐人所书，倘仅是据书法风格来判断，因石刻经过流水剥蚀多年，今日所体现的瘦硬字体，当年未必不是字划丰腴的。应进一步将残存的千余字和《大藏经》中现有的六种译本（最早为姚秦鸠摩罗什译，以后依次排列为元魏、陈、隋、唐，唐又有玄奘译本和

义净译本)来相对照,定出时代的上限。再查考北魏至隋各代泰山周围的宗教兴衰和政治动乱的情形予以大体判断。如仍不能得出合理的结论,也只能存疑。还有,写泰山历史文物时,应注意地方志与历史的区别,前者以现有实物为主,后者介绍史实时,不一定要完全根据现有实物,也可大量利用前代的文字史料。如果混淆了这一区别就使《泰山志》变为《泰山史》了。但是山志虽以现有实物为主,并不是完全不利用书面记载,如表述泰山沿革及大事记部分就应利用书面史料。又如泰山的三贤祠(后改为五贤祠)如今虽已倾圮不存,但是由于石介及其师孙复所开创的泰山学派,是在我国学术思想界有影响的学派(如《宋元学案》就专篇予以论述),石介在我国文学史上也有相当的地位(如现在通行的几部中国文学史上都提到他的活动),撰写泰山志就不应忽视。其祠堂虽已倾圮,但遗址尚存,况且“投书涧”这个地方(是与泰山学派有关传说——宋代教育家胡瑗投书相联系的),仍为泰山一景而存在,更何况修复三贤祠也是当地政府在不久的将来应办的事,所以也应予以介绍。因此,以现存实物为主这一原则也应根据具体情况,合理运用。

泰山的第三个特点,应是属于民俗学范围的,即民间对泰山神祇的供奉。东汉泰山太守应劭的《风俗通义·五岳》云:“岱者,长也,万物之始,阴阳交代……故为五岳之长,王者受命易姓,改制应天,功成封禅,以告天地。”应劭之前的《白虎通·巡狩篇》:“东方为岱宗者何?言万物更相代于东方也。”这是战国五行学说的演绎,按五行说东方与春季相应,新岁代旧岁为春季,于是东方的泰山就是新旧相代的岱宗。五行说的历史观——五德终始论,规定了每个王朝最终都要到东方的岱宗封禅向上天报告成功。这种迷信的观点,被秦始皇信奉并亲身履行之后,从而推波助澜,导致了后代皇帝的封禅或告祭的频繁活动。而东岳之神,在汉以前“秩比三公”后代又加封为天齐王、东岳大帝的尊号以示尊崇。这是历代

王朝沿袭华夏氏族的崇拜大山巨川的原始宗教而来的。五岳四渎的祀典更比封禅活动要早，只是后来封禅活动与前者结合在一起而已。这类活动，既不是外来的佛教，也不属于东汉以后逐渐形成的道教，只能是殷周以来的历代王朝继承早期氏族原始宗教的产物，是中国历史特有的现象，不应简单地和道教混淆。

除了官方的告祭封禅活动之外，在汉代以后迄于唐代，民间自有其关于泰山神的崇拜。泰山既与一岁之首的春季相应，象征着新陈代谢，朝廷引申为改朝换代的封禅，而民间则引申为人的生命的开始与终结的交替，于是便盛行着人死后灵魂归于泰山的俗说。泰山附近的小丘陵如蒿里、梁甫便成为“魂归”之地。汉代乐府诗《蒿里曲》：“蒿里谁家地？聚殓魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟蹰。”是一首送葬的哀歌。诸葛亮、曹植都利用《梁甫吟》这一丧歌曲调发挥其哀痛之情。关于泰山主生死的故事，自汉迄唐传说不穷，晋代干宝《搜神记》有较多的记载，宋初官修《太平广记》收罗的则更多。这一民间宗教迷信，是佛教未输入前土生土长的信仰活动。佛教输入后，逐渐以阎罗王而取代之，导致蒿里山有十殿阎王庙的建筑（民国初年为马鸿逵军队破坏）。外来的阎罗王取代了泰山神的职能之后，在宋代民间的泰山信仰有了新的转移，具体化为一个女神。宋真宗封泰山时在水中捞出一石雕玉女像，这一女神逐渐被尊崇，被封为碧霞元君，民间称呼她为泰山老奶奶，以致她的偶像占据了泰山之巅，比朝廷尊崇的东岳大帝更为烜赫。明清两代碧霞元君的崇祀遍天下，如明代张岱在《琅嬛文集·岱志》和刘侗在《帝京景物略》中分别记载了泰山和明代首都奉祀碧霞元君的盛况。在小说中，《水浒传全传》（杨定见本）反映了燕青在泰山岳庙打擂时的岳庙风光，明末清初的《醒世姻缘传》记载了章丘民间香社妇女朝山进香的细节，说明其影响之广。崇奉碧霞元君，固然是迷信活动，但是尊奉妇女为神，使之与佛教之妇女化后的观音菩萨相抗衡，并寄托于她以赐福消灾的希冀，这仍是古

代劳动人民愿望的曲折反映。不管怎样，这是一种客观存在，而且是持续数百年遍及黄淮各地的重要社会现象，撰写《泰山志》必须以认真的态度对待之，而不应简单地以为迷信活动而忽视或避而不谈。特别是当前仍有大量的群众继续朝山进香，虽然宪法赋予我们有批判反对有神论的权利，但是最有效的批判是历史地记载其来历，以及朝廷征收香税及利用她的精神麻醉作用的史实，使群众在汲取历史知识中豁然省悟，自然而然地接受教育。何况，记载泰山神一事，对于理解我国社会现象以及民俗学的研究，都有重要参考价值，这正是志书所应具有的功能。

东岳大帝及碧霞元君崇奉，因为两者都是中华民族的神祇，土生土长的宗教——道教就顺理成章地借以托身和发展。因此，泰山是道教的天下，庙宇以道教的宫观为多，如山上的玉皇庙、碧霞元君祠，山下的宋代天书观、明代的灵应宫以及岱庙的雨花道院等。北朝及隋朝佛教虽盛，但在登山大道两侧却没有佛教寺庵的地位，其后，斗姥宫等少数道观才被佛教侵入两三处。佛教只能在泰山背后的灵岩设立灵岩寺，和西山麓设立普照寺，记载泰山宗教部分时，也应予以说明。

有的同志认为，记述宗教，应以我国现行宗教政策为依据，简单说来，即只承认道、佛、伊斯兰、基督等教，否则即以迷信甚至以反动道会门来处理。诚然，我们处理问题应以法令政策为依据，但是对待历史现象以及对待现存的民间某些尚未被法令具体涉及的风习，则不能硬性地简单对待。碧霞元君严格说来既不是唐代以前的南、北天师道的神，也不是后来的正一派或全真派的神，崇祀她，不能纳入道教的体系中去。这种民间的宗教，既是历史的存在，至今，余波未泯，难道修志时就不应注重吗？我认为只能以实事求是的方法对待之，具体问题具体分析。

总之，涉及泰山的第三个特点，不能不和宗教联系起来。

在讨论《泰山志》的篇章的区分序列时，个人曾以为章下序节

的顺序为：封禅及东岳神的祭祀活动、民间宗教活动（前期的泰山神主生死的传说、后期的碧霞元君的崇拜）、道教佛教。至于这些内容给予多大的篇幅，则在全面拟定提纲时予以具体的衡量确定。

探讨泰山的特点，并不容易，以上仅是个人的管见，不是定论。但是以比较的方法归纳泰山的特点，其基础应在我们对泰山范围的区划。如果从山脉来看，地理上所谓的泰沂丘陵，似乎都可反映于《泰山志》中。那么，以此来探讨其特点，就要增加许多。若只以泰山主峰的山上山下为界，固然不会超出今日的泰安市所辖的地界，但山志与方志的要求不尽相同，山志以山为主体，可以跨越行政区域。个人意见以为，泰山志可以纳入长清县的灵岩，因为它历来被认为是泰山的一个组成部分，所谓“灵岩是泰山背最幽绝处，游泰山而不至灵岩，不成游也”（明代王世贞语）。至于历城的柳埠神通寺等则不必划入。其南则可将蒿里山、祖徕山和梁甫列入，这些地方既都属于泰安市，而且也与泰山的关系密切，不应割除。我个人正是以上述的范围再和其他名山比较，提出泰山的特点的。

以上所说，殊未能自信，敬请读者教正。

1984年4月写于泰山脚下

建立‘泰山学’刍议

一、泰山的伟大人文价值

泰山是座伟大的名山，它的赋形是很美的，《诗经》形容之为“泰山岩岩”，简练而恰切地把握了它的美的特征。古人云：“泰山如坐，华山如立，嵩山如卧。”泰山宛如端坐大地的一位尊严的长者，厚重刚健，气象岩岩，令人肃然起敬，感发出“高山仰止，景行行止，虽不能至，然心向往之”的唱叹。

大凡山岳得以著名，多是以其形体之高大，丘壑之众多，景观之美丽。然而泰山与国内诸名山相比较，其高度远逊于珠穆朗玛峰，自不待言，即以五岳而论，其高不如华山，其大不如衡山，洞幽峰奇之美亦不能属于前列。五岳而外，如长白、五台、峨嵋、黄山与匡庐诸名山，其高大其优美均不亚于泰山而或超过之，那么为什么泰山被推为五岳之尊，名高天下呢？

泰山的著名，其原因不在于自然方面，而在于人文方面。它是与中华文化孕育与形成有重大关系的山，是一座遍布史迹的文化名山，与我国人民传统心态的形成，有千丝万缕的联系。有如奥林匹斯山之与希腊乃至欧美文化，耆阇崛山（鹫峰）之与佛教徒，富士山之与日本国民，泰山兼有上列世界圣山的诸项功能，它具有民族的、宗教的、文化的和历史的重要意义。

二、开展泰山研究与建立泰山学

中国共产党十一届三中全会以来，泰山研究的工作得到重视，特别是《泰安市志》的编纂，注意对泰山文献进行了搜辑与整理。1984年山东省史志编委会发起编纂《泰山志》泰安成立了《泰山志》编纂办公室，并编刊了《泰山志资料选编》。有关泰山的导游、题咏选编、民间故事等书籍也相继出版问世。1989年6月泰山研究会正式成立，它必将在上述活动的基础上，使泰山研究有更大的成效。

研究泰山可以根据不同的目的提出多种课题，例如——

泰山的形成、地质构造、矿产、植被、动物等等；

泰山所在郡县的沿革，泰山的宗教传统，民间习俗等等；

泰山的名胜古迹、庙宇建筑、著名景观、碑刻题咏、土特产品等等。

以上诸课题，既可专项研究，又可分别纳入地方志或山志之中。历代已有大量著作，专项研究者如民国高宗岱的《泰山药物志》、今人陶阳的《泰山民间故事大观》等地方志如明代的《泰安州志》清代的《泰安府志》、《泰安县志》民国的《重修泰安县志》等；山志如明代的《岱史》清代的《泰山道里记》、《岱览》民国时先外祖王建屏先生辑印的《泰山丛书》等。这些成果当然是弥足珍贵的，然而若从泰山对于中华文化的作用，对宗教的、学术的、历史的巨大影响来看，仅从山志、地方志这种范围来研究，显然是不够的。泰山不是一座地方性的山，不仅是单纯以自然现象得名的山，它拥有上下数千年的人文业绩，纵横几万里的广大影响，有关泰山的文献散见于经史子集，乃至《大藏经》、《道藏》等浩瀚的传统典籍之中，需要以宏观的眼界，科学地运用微观的资料，才能发掘并说明其固有的价值。

对于重大课题，人们多从事集中的探讨研究，国外如神话学、

“ 莎学 ” 国内过去有经学、甲骨学 , 当代有敦煌学、“ 红学 ” 等。那么 , 在学术界建立泰山学这门学科 , 也是势所必然的。研究泰山 , 只有打破方志、山志的局限 , 才能全面而深刻地体现泰山的价值及其影响。泰山学的建立 , 不仅不妨碍地方志、山志的编纂 , 恰恰相反 , 而是更有利于地方志、山志质量的提高。同时 , 也有利于扩大泰山的知名度 , 对泰山所在市区的经济文化建设、旅游事业会有更大的宣传、促进作用。

三、泰山文化圈


山志以该山实体所在为范围 , 地方志以行政区划为范围 , 我们拟议的泰山学 , 应以泰山与华夏文化、中国历史的关系作为研究范围。泰山曾在古代被认为是神山、圣山 , 以现代观念来看 , 它是一座文化山 , 泰山学因此也可以称之为泰山文化学。泰山文化是历史的产物 , 因时代的递嬗而变迁发展 , 研究泰山文化要区分历史阶段是适宜的。在当前只是研究的起步 , 如何分期仍需今后多方探讨 , 现在姑且区分为 : 殷周以前至史前时期 , 秦汉以后时期 , 宋金以后时期。这样做的目的 , 是想粗浅地勾勒出泰山文化层累叠积的轮廓 , 借以证明建立泰山学之必要。

人们习称黄河是中华文明的摇篮 , 虽然祖国大地 (包括边疆地区) 石器时代遗址遍布四方 , 但是只有黄河中下游地区首先进入了文明阶段则是事实。这一地区是古代所称的 “ 齐州 ” 中原。在燕山之南 太行、秦岭之东 , 伏牛山、桐柏山、大别山之北 , 大海之西 , 形成一个三角形的较平坦的区域——中原。古代这地区有四条大河 , 被称为 “ 四渎 ”——黄河、济水、淮河、长江。在这泱泱中土之内 , 略偏东面而居中的则是高峰突起的泰山 , 是这三角形沃壤的最高的山岳。泰山又是居于黄河、济水之南 , 淮河、长江之北的 “ 四渎 ” 中间的大山。在这古代文化萌发初育之地生活着的原始人群 ,

必然视泰山为大地之上最高最大的山了。根据古文献考知，“五岳”是后起的，先是“四岳”最早只是一岳，即泰山。《尔雅》首称“中有岱岳”，《书经》称之为“岱宗”，而它的最早命名只是“大山”（其后改写为太、泰、岱，古音相同）这足以说明当时人们心目中只有它是大的。

泰山南北，济、淮之间，很早就有人类定居。近年考古所知，早在四五十万年前就有沂源猿人，到了新泰乌珠台的少女牙齿化石，已证明在三万年前，人类在泰山附近发展到旧石器时代，而后是滕县的北辛文化、泰安的大汶口文化、济南的龙山文化，经历了几千年的新石器时代而日益开化。泰山周围的氏族群体，古称夷人。在图腾崇拜的各氏族，东夷部落以鸟类作为图腾者较为普遍。《左传》曾称传说中的少昊氏的官员是以鸟类来命名的。当时肯定没有官职的设置，但这个古老传说却透露出古代夷人对鸟类的尊重。然而确有证明的则是甲骨文对“舜”字的写法：𩇛。鸟头人身的舜，显然是由图腾演化而来的氏族神，舜在古籍中又写作“叡”、“俊”。《山海经》中的帝俊，是太阳和月亮的父亲，又是许多氏族群的父亲，应是东夷的最高神祇。其后在传说中又把舜演化为古代的圣王，说它曾“耕于历山，陶于河滨，渔于雷泽”。叫历山的在国内虽有二十来座之多，但“东夷人也”的舜，只能在属于夷人聚居的泰山之北麓的历山（俗名千佛山），何况雷泽、黄河也在今山东省一带呢。当儒家在曲阜兴起之后，舜又被孔孟美化为一位典范的帝王，和尧一起成为儒家道统的开创者。舜应是鸟类图腾部落中最有势力的祖神，以鸟类为图腾的泰山周围的各氏族，如在青州左右的爽鳩氏、薄姑（布谷鸟）氏，鲁南一带的帝摯（鸷）氏，鲁西南一带殷商的以玄鸟为祖先的氏族——“天命玄鸟（燕子）降而生商”（《诗经·商颂》），原居鲁南而后迁往陕西的嬴秦氏，其祖先伯益也是传说吞燕卵而生的鸟图腾氏族。这些群体、部落后来结为部落联盟，舜成为东夷部落联盟的祖神，联盟图腾的形象则把各种鸟类的特点

集合拔高塑造了凤凰这一神鸟，号称众鸟之王。依照闻一多的说法，黄河中上游的部落联盟的集合图腾为龙，与中下游的凤凰相结合，于是龙凤呈祥，形成了伟大的华夏族。所谓炎黄子孙，是属于炎帝(火)黄帝(土)的五帝名称系列，是战国齐地学者邹衍五行学说的引申，是后起的。在春秋时期，以孔子为首的儒家所整理的古史系列，只上溯到尧舜，继之以“禹汤文武”，则是比较可信的。应注意到虞(舜)夏、商(殷)周四王，是东方的虞和商，西方的夏和周交替轮番而称王的，所以中华民族的主流是由汉族追溯到华夏族的构成，应改称为虞夏子孙或龙与凤的传人，是较为合理的。华东居民确切地说不是“龙的传人”，而是“凤的传人”。现在在各地的华人兴起了寻根热，祖居东部的华人的根，应该是夷人聚居的中心——泰山。

泰山是东夷部族的神山。它是虞舜时期的岱宗，是宗族的发祥地，地下文物的北辛、大汶口、龙山的遗址发掘，证明了这一地区承传的关系。对于泰山崇拜的最早证物是莒县陵阳河出土陶器上的文字雏形，这是三种物体的组合，上面是日，中间盖是云霓（或是展翅的飞鸟），下面是大山。这应是泰山日出之形状。日是夷人崇拜的神灵，《山海经》说日是帝俊（舜）的儿子，另一古老的传说日神是一只三足鸟，名为“踆鸟”，可注意者踆的偏旁就是爰（舜），而爰（舜）正是鸟头人身的，日神显然是舜的化身或遗体。下面的大山，只能是夷人聚居中心的泰山。中间可能表现为云霓之气，这令我们想到《春秋公羊传》所说的泰山之云“触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨天下”的泰山云气是雨水之源的观点。《史记·封禅书》称“齐地八神”之二的地主（大地主宰）是泰山。泰山在东夷人看来是大地之主，它能兴云致雨，而且主管人类的生死。《博物志》称“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主召魂”。所以几千年来，民间信仰都认为人死之后，魂归泰山。汉代乐府民歌中的《泰山吟》、《梁甫吟》、《蒿里曲》等丧葬礼俗挽歌都涉及魂归泰山的事。从《搜

神记》到《太平御览》的记载看出 从汉代到唐朝 中国人都一致认为泰山神是管天下百姓亡灵的。宋代之后民间宗教形成了结合封建官制并吸取佛教因素建构的如下体系：人死后的魂灵由灶神报都城隍而后送至泰山神，最后由泰山神分发到天堂玉皇大帝或地狱阎罗王处（参见日本 窪德忠《道教史》）。这样，泰山由东夷人的神山成为齐鲁的“地主”，进而成为全体华人的魂灵皈依之地。为什么要魂归泰山呢？是中国人“狐死首丘”、“叶落归根”的民族观念。自汉至清代，中国人是视泰山为精神（灵魂）故乡的。研究泰山，是认识中华民族精神的重要课题。

总之，我国从传说中的尧舜以来直到西周之前，以夷人——殷人为主体的泰山周围存在着一个泰山文化圈（参阅拙作《济南史话》）。这个文化圈其后不仅发展为齐鲁文化而扩展到全国，而且在民间信仰习俗方面一直影响到数千年后的清朝。

四、封禅大典与传统的政治观念

泰山学的研究对象，首先是探求泰山文化圈的史实及影响，但是还要涉及周代建立之后。中华文化的核心是儒道两家之源的齐鲁文化，春秋时期在曲阜肇兴了儒家学派，战国时期在临淄出现了稷下学派百家争鸣的局面。而这两地则在泰山南北的附近区域，也是殷商之前的泰山文化圈内。中华文化传统的主流正是曲阜儒学与稷下黄老之学的两源而汇合的。齐鲁文化当然也应在泰山学参照、考察之内。

特别是以稷下学者邹衍为代表的阴阳五行家的学说与泰山关系最大，它涉及中华民族政治传统观念，是研究中华政治史、民族政治心理不可忽视的。阴阳五行学说，它在中华传统文化中可以说是无孔不入，进行全面的渗透，从儒道学术到民间的医卜星相乃至生活中的婚丧嫁娶都受其影响，而其五行相代的政治史观，则对

中国历史的影响尤为巨大。这就是以五行（金、木、水、火、土五德）相生相克而递嬗相代的禅代学说。每一王朝代表气运流行的一种德行，当这德行流传到一定时期就被另一德行来代替，于是新王朝代替了旧王朝。五行学说附会过去的王朝夏商周的更换，进一步编造了据说是更早的五帝的系列，从而推论到周朝必定为新的王朝所代替。在五行家看来，并不是任何政权都可以成为五德之一的代表的；只有统一华夏的、稳定持续的，并施行德政得到人民信任、天命鬼神感应——祥瑞出现而表示认同的王朝才成为统治中国的正统。得到天命认可的标志是在泰山举行封禅大典。当全国统一、五谷丰登、祥瑞并至的时候，当朝帝王就可以登泰山举行典礼，如果封禅时风和日丽、瑞气缤纷，即表示天命的肯定，帝王就名正言顺地成为“奉天承运”的真命天子。无疑，这是五行学者想利用天帝鬼神这些民族信仰对帝王的行为起到一种制衡作用，如果他们一意肆行无道的话，就会被新的王朝所代替。根据这一原则，五行学者制造了如下的说法：齐桓公自以为称霸天下可以进行封禅，但管仲认为他既未统一天下，又德政不足，没有资格封禅。秦始皇统一天下后虽进行封禅，但因不行仁政，在泰山上受到暴风雨的打击，说明未得到天命的认可。封禅说对帝王的行为虽然没有强制性的功能，但却予以心理上的影响；而对于人民则可以说服他们乐意承认新政权，反对旧王朝的复辟。中国历史没有日本的万世一系的政治观念，也没有欧洲的必须从王室贵族中承奉新王的习惯意识，所以当平民刘邦自称是斩白蛇（金德）的赤帝子（火德）而称帝的时候，较容易得到百姓舆论的承认。

为什么帝王封禅必定要在泰山举行呢？首先是由于五行学派的发源地是在泰山文化圈之内，这里的人们具有泰山崇拜的传统，因而泰山之巅成为天人交接的理想圣地。其次他们也找到了五行理论上的根据，据五行说，由四岳配置了五岳，泰山属东岳，东的五行系列是东——春——木——青——仁（生命）等。所以，《博物

志》说泰山是“东方万物始成，故知人命之长短”，它是孕育新生代的神山，写作“岱宗”。岱者引申为替代、世代、朝代之义。因此《白虎通·德论》解释封禅意义说：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天，天下太平，功成封禅，以告太平也。所以必于泰山者何？万物之始，交代之处也。”

氏族本源的泰山又被赋予帝王嬗代之山的重要意义，这意义不仅得到社会的承认，也得到历代帝王的承认，自秦始皇开始，汉代的武帝、光武帝，唐代的高宗、玄宗，宋代的真宗等都举行过封禅大典，其间尚有准备登封而来不及的王莽，表示谦逊只进行朝山而不以封禅自居的隋文帝等。中国的帝王封禅，犹如欧洲帝王的加冕，从而体现了不同的民族心态。

与封禅配套的是泰山明堂的修建，体现了儒家今文学派的理论。另外则是东岳庙的建立，泰山神被历代王朝屡次增封，由天齐王升格为东岳大帝，不仅泰山建有庙宇，而且全国自京师至各州县都有天齐庙——东岳庙的祠宇。东岳，载入了朝廷的祀典，被纳入官方政教体系之内。

封禅与东岳祀典的研究，理应是泰山学的重要组成部分。

五、泰山在唐宋以后与宗教文化的关系

中国的宗教情况是多种类多层次的，反映了这个历史悠久、疆域广大、民族多而人口众的泱泱大国的实际，与国外相比特别丰富。首先是自殷周以来为历代王朝所恪守的全国各族人民认同的华夏传统祀典，即祭祀社稷、山川、日月、圣贤忠烈和列祖列宗。其次才是具有经典、组织和神职的规范宗教，如本土的道教，引进的佛教、伊斯兰教、基督教等。再次是民间信仰，在万物有灵信念的基础上，人民可以在信仰本地方本民族的神祇的同时，兼信一种或多种规范宗教的神，既信仰传统的旧神，也信仰新生或外来的新

神，举凡天神地祇人鬼以及狐精蛇仙花妖木怪，乃至陈旧的用具等，均可信奉之，最后是介于宗教和学派之间的儒家，虽历代士大夫均要信奉，但并不妨碍他们的宗教活动。典型的例子是清代帝王，他们在私生活中既信仰本族的萨满教，又信仰佛教或道教，在朝廷又举行历代传统祀典，与士大夫交接时又尊信儒学。我国从平民到皇帝的这种宗教心理，是世界独有的，反映了悠久恢弘的大国人民的胸怀。

这种宗教观，在泰山有集中的体现。除了上述封禅、岳神祭典的活动外，泰山又与多种宗教、信仰有密切关联。如道教视泰山为“群山之祖，五岳之宗，神灵之府”（《续道藏·搜神记》），泰山之上历代建有众多的宫观。佛教自南北朝以来也以泰山为传法重镇，如著名人物北朝的僧朗在泰山金舆谷振兴佛教，隋唐的禅宗北派大师降魔禅师的居山说法，盛唐时期的义净赴印度取经，唐宋之际的灵岩寺禅宗南派禅师的多种著作等。范文澜《中国通史》曾特意指出北中国饮茶的风习是由唐代灵岩寺传播的，可见其社会影响力之巨大，大体上说泰山之阳以道教为主体，泰山之阴则是佛教为主体。

泰山对于全国平民影响最大的则是碧霞元君的信仰与传播。宋真宗封禅偶然打捞出的一尊玉女石像，其香火日见兴旺起来，至明清以后以碧霞元君的头衔而风靡全国。碧霞元君庙从北京直到边远州县均有奉祀，最初附祀于东岳庙，后来则喧宾夺主或单独立庙。泰山作为元君的本山香火特盛。泰山南北各州均结有泰山奶奶的香会，有会首和会友，平日交纳金钱，积攒到春季，由会首带领，齐赴泰山烧香。著名小说《醒世姻缘传》叙述了17世纪前后的章丘信众结社到泰山烧香的详细情况。明代张岱的《岱记》则记载了士大夫及平民朝山进香时旅游业的繁荣景象。自明代至清雍正年间，泰山的香税成为政府税收的来源之一，侧面反映了群众宗教旅游之盛况。这种朝山活动，一直持续到民国而不衰。后来岳神

成为陪衬，元君却在泰山“唯我独尊”了。民间流行着碧霞元君的种种传说，宝卷和唱本中多有叙述，在清人笔记小说中也有泰山老母管理天下狐仙的说法。对于狐仙的信奉，在我国源远流长，从先秦大禹神话开始，历经汉魏晋唐等朝至近代都有传布，它又成为文学小说的一种重要题材，泰山南北则是狐仙传说的重要地区，《聊斋志异》即是明证。至于关于泰山老奶奶的民间故事更是众多，有待进一步搜集整理，纳入民俗学、文学史的研究范围。

泰山古老的信仰——魂归泰山，与佛教结合后，引进了阎王与地狱的印度信仰，与本地信仰相结合，曾在蒿里山建起阎王殿，并把附近的河命名为奈河，对华北各省的影响也是巨大的。

另一古老的信仰，即全国各地村落房宇多嵌石立碣，铭字为“泰山石敢当”，成为中华习俗的重要现象之一。陶阳曾在日本刊物发表讨论“石敢当”的论文，但仍需进一步地探索。

泰山附近是孔孟故乡，儒学在本地的基础深厚自不待言。值得注意的是，宋代石介在徂徕山的讲学，并邀请孙复来泰山建立书院，形成泰山学派，对于宋明理学有开创先趋之功，是中国思想史上的大事。泰山儒学的研究亦应为泰山学的一部分。

历代文人对泰山的题咏和书法碑刻，以及他们的游记，内容丰富，这是尽人皆知的课题。特别是泰山的盘路、桥梁、天门、宫观寺院、景观设计及雕塑壁画等均有美学价值。这些工程的、建筑的、景观设计的（如经石峪的镌刻选地布局、摩崖石刻的安排、斩云剑的命名、五大夫松的补植等）及造型艺术的建置，综合有序地配合一起，形成泰山景物的特有的浑厚阳刚之美。中国的园林艺术，已被人们注意，然而更伟大的山岳建设艺术（泰山的总体设计即是典型）尚未被社会重视。在这一方面，应该首先从泰山起步，建立“泰山美学”这一专题。当然，这也是泰山学的内容之一。

六、结语

以上所罗列的课题，虽是粗线条的勾画，而且也不够全面，但是尚能指出泰山学所具有的丰富博大的内容，目的是促成这一学科的建立和发展。

前面我曾谈到，从地方志、山志的编纂中均可研究泰山，但角度不同，其重点、视野也不同。如《泰安市志》就不能纳入泰山山阴的灵岩寺（今属长清县）或朗公谷（今属济南历城区）；《泰山志》虽然可写进灵岩寺和朗公谷等，但对北京妙峰山及各地碧霞元君庙的奉祀、对远古泰山文化圈的探讨等则难于编入。泰山学虽不能如地方志一样表现泰安市区行政、经济、文化的全貌，也不如山志一样注重调查泰山的地质、植被、物产等，但它在民族的、历史的、学术思想的、宗教民俗和美学各方面，都应进行专项的和综合的研究。它的成果，又会对地方志、山志的编写提供更精密深厚的参考资料。不特此也，还会对中国民族学、民俗学、宗教学、美学以及历史学等各学术领域做出贡献，更会提高泰山在世界的知名度，在增进中外学术交流、发展泰山旅游业等方面起到良好的促进作用。

1989年6月于泰山原鹿鸣草堂之畔

研究泰山文化的力作

——评袁爱国《泰山名人文化》

泰山在中华千万座山岳中，既不最高大，也不最秀美，他之特立独出，称为“五岳之尊”，则有其悠久历史积淀和深厚文化内涵。中国人，从帝王、官绅、文士到平民，其内心深处都藏有一个泰山情结。

这从传说中的远古帝王相继登封，经史书记载大舜开始的秦皇汉武、唐宗宋帝等国家元首举行的封禅大礼，以及历代王朝都把泰山列入国家祀典之内；也从自氏族公社时期的大汶口文化的陶文（是由“日、山”或“日、翼、山”的象形叠合而成的图案）的显示其神圣的标志，以及民间自古相传的人死魂归泰山的信仰，宋代以后遍及全国各地的泰山老奶奶的祠庙香火；更从自《诗经》开始的“泰山岩岩”的颂辞 孔子的“泰山其颓”的吟唱 到李白、杜甫等历代诗人的题咏 以及《搜神记》、《聊斋志异》与《水浒传》戏文等文士的有关文艺创作——充分证明了泰山文化所具有的帝王、士人和平民这社会上、中、下各层面的全民性质。

泰山是一个伟大而壮美的载体，是悠久的博大的中华文化的代表。研究这个载体（标本），不仅从其物质表象上，而且要从其人文内涵上，全方位多层次地下工夫，才能认识其价值。袁爱国先生多年从事泰山文化的研究，正是持这一观点的。他于 1991 出版了《泰山神文化》一书，从历代帝王封禅等官方崇拜，到民间的泰山神祇的信仰，都予以系列的具体的阐发。十年之后，他又出版了《泰山名人文化》（1999 年 12 月，山东友谊出版社出版）一书。正如书名所表明，本书是从历代官绅、文士也即所谓“士大夫”这一层面上

探讨、阐释泰山文化的。本书应是《泰山神文化》的姊妹篇。泰山文化是整体的，又是分层次的。这样就使读者对泰山文化的理解更完整而具体了。

全书共三十五章，分别记述了从孔子到刘 鹗的近五十位历代名人对泰山文化的贡献。所谓名人，是指著名的学者、作家、诗人和画家等文化界名流着宿，相当于所谓士大夫阶层，他们是介于帝王和平民之间的社会栋梁，在社会分工中制造精神产品的专职人物，他们的活动对泰山文化的重要性是自不待言的。在多达千位历代与泰山有关的名人中，著者遴选了五十人左右，其中思想家如孔子、石介、王守仁，学者如司马迁、酈道元、纪晓岚，诗人如曹植、李白、杜甫，作家如高文秀、蒲松龄、刘 鹗，书画家如党怀英、赵孟頫、王蒙等，都是各专业的一流人物，具有充分的代表性。我们也注意到本书所未收的与泰山有关系的宗教人物，如道教全真派的丘处机、訾守慎，佛教的僧朗、降魔藏师和义净，还有最高统治者的秦始皇、武则天等人，均不在本书之内，那是《泰山神文化》论列之内的，不在本书“名人”范围之内。

书中名人对泰山的缘分和贡献程度不一，但对泰山的崇敬却是相同的，并且他们的具体感受和理解是因时代、地位和专业而各有特色。著者不仅在大量的古籍文献中不辞劳苦地搜集、爬梳、整理，比较全面地利用了这些资料，从而使名单的选取上较为周到和公允；同时也因此使叙述的人物的行实更为丰满生动。所以，它应是可信性和可读性都强的读物。

在书中可以看到泰山与齐鲁文化以及中华学术的主流儒家学派的密切关系。儒家由吟诵“泰山岩岩，鲁邦所瞻”，后来则发展为“登泰山而小天下”的说法，奉为华夏文明的精神坐标——泰斗（泰山北斗），更以“泰山其颓，哲人其萎”作为至圣先师孔子的象征。本书在绪论和评介孔子、孙复、石介、郝经、王守仁等篇中体现了这一过程。在《路入天衢畔，身当宇宙中》一篇中着重引用了理学大

师阳明先生王守仁的《泰山高》一诗。诗深情地把泰山和孔子融为一体，既是山也是人：

宣尼曳杖，逍遥一去不复来；
幽泉呜咽而含悲，群峦拱揖如相送。

峻极配天，无敢颡颥。

嗟吁瞻眺门墙外，何能仿佛窥室堂？

也来攀附躐遗迹，三千之下，不知亦许再拜占末行？

阳明在瞻仰泰山时，兴起了颜渊的“瞻之在前，忽焉在后”的感叹，于是向眼前的泰山，也即心中的孔圣人提出：愿列门墙之内，登堂入室，加入三千弟子之列。同样的一种崇敬和庄严的心情，使爱国的学者郝经在《泰山赋》中激情赞颂：

孰如兹山，中华正朔，
建极启元，衣冠礼乐。……
孰如兹山，袞冕黻纁，朱弦疏越，
纯粹中正，崇高溥博。……
既高而大，又神而仁，
乃于岳麓，笃生圣人，
续太皞之统，萃奎璧之真。

他由泰山而过渡到孔子，说他“蕴而为道，发而为文，膏泽其民，尧舜其君。德与山高，名与山尊。《六经》垂天，与不死者存。”（本书225页）郝经生于祖国山河破裂，危难之秋，他从泰山和儒学相统一的形象中，汲取了精神力量。同样的道理，在积弱的北宋王朝，面对境外辽、夏的威逼，境内的外来宗教佛教对儒家伦理道德的侵蚀，徂徕先生石介与孙复建立泰山书院，提倡儒家道统，撰写了《中国论》，孙复也著作了《春秋尊王发微》一书。泰山学派的建立是爱国的有识之士希望以泰山精神、儒家道统来拯救中华、振兴国运为宗旨的。我们读了上述几章后，不由感到泰山与儒家道统的关系。

是孔子首先在泰山文化圈内创立了儒家学派，当唐以后儒学衰微时又是泰山学派应时而兴，开辟了新儒家——宋明理学的先河。

泰山的自然景观，自有其美学特色。不仅促使大画家王蒙在创作《岱宗密雪图》传世名作时，发明了新的绘画工具以及新的技法，成为美术史的佳话，同时也更促使众多的诗人文士和史地学家各自留下了表现泰山的自然人文因素的名篇。杜甫看到了泰山的伟大及其感染力量，李白则在泰山上感受到人神交感的浪漫的心灵体验。戏剧家高文秀等塑造了豪侠的泰山儿女，小说家蒲松龄、高鹗等则描绘了有关它的民间物语和社会风情。对于博大精深的泰山，历代名人既受到了启发并获得了精神体会，又以各自的专长贡献于泰山，为泰山文化增砖添瓦。真是仁者见仁，智者见智，本书对他们的评述，既为泰山增色也使读者获益。

围绕泰山出现的名人，更有一可注意现象，即历代传承不绝，但却以疏密相间的方式出现。如泰山周围的名人，自孔孟讲学之后，寂寞了四五百年，才出现了以济南相曹操、东阿王曹植为首的建安作家群。又经五六百年才出现了李白、杜甫、高适和王维等大诗人在泰山活动的盛况。又经三百年才出现了以石介为首的泰山学派。此后在泰山南北也是每隔若干年才出现一个名人团体，如元代的东平府以杜仁杰为代表的众多的文人学者，明代以济南李攀龙为首的后七子的几位骨干分子等等。本书对这一现象也注意到了，如有的篇章虽标题是一人，其实是同学派同区域的人士合传，有利于学者对这种现象的进一步推究诠释。

总之，本书在占有大量文献的基础上，进行了细致的研究，并以流畅的文笔表达出来，值得肯定。由于参阅的古籍很多，也难免有个别疏忽之处。如引用王守仁的《泰山高》全诗时，对于这首杂言体的长篇古风，其中出现了“但见白云犹复起，封中断碑无字，天外日月磨，刚风飞尘过眼倏，超乎（忽）飘荡，岂复有遗迹（踪）”这样难懂的句子，详其文义，这几句诗的韵脚是在“东”和“冬”韵两部，

古风可通用），所以应标点为：“但见白云犹复起封中，断碑无字天外日月磨刚风。飞尘过眼倏超忽，飘荡岂复有遗踪。”著者所以致误，是因为受了所据文本的误导，查 1992 年上海古籍出版社的《王阳明全集》第 671 页的标点正是如此错点的。还有本书《王世贞与泰山》章引了王氏有关灵岩寺的几首诗，最末一首《灵岩晚眺得思字》有“穿润乍惊残屨响”“还闻越馆仍陈迹”的句子查《弇州山人四部稿》第三十七卷，又见该诗与同卷咏横塘、虎丘等题相邻，更证明此诗是咏苏州的灵岩寺。因为泰山北麓和苏州都有灵岩寺，两者往往相混。如现今泰山灵岩寺内还存有清代旧刻的唐人刘长卿的《灵岩寺诗》，这首咏灵岩寺的诗也被混入，乾隆皇帝被此碑误导曾予引用后来发现又于乾隆四十一年《题灵岩寺》诗称“是用长卿后知误。”由于古人诗文集的标题下多不说明，这种误会是很容易发生的。这二例可商之处，虽是极个别的，而且错出有因，但在精益求精的期望下，予以提出，以待再版时参考。

2000 年 4 月 2 日于海岱居

《退轩诗草》跋

外祖王建屏公，讳价藩（1865～1934）。溯我外曾祖讳钊，四川成都人也，曾佐骆秉璋幕，保奖五品衔，授奉政大夫，于咸丰末迁居山东泰安，不久辞世。故外祖少孤寒，苦读成才，十八岁设帐授徒，二十五岁为邑庠生，屡困于秋闱，遂终生致力桑梓教育。维新运动兴，公悦其说，因于戊戌之翌年，即光绪二十五年（1899）主办醴泉义塾，始采用新法教学。复于光绪三十一年（1905）倡办图书社、公立学堂，其后与范明枢先生创办劝学所，充任劝学员，竭力奉公，信誉卓著，当选为泰安城区议长，兼教育会长等职。

公素主张妇女不穿耳裹足，读书明理。襄赞李莘农先生创办泰安女校，并于民国三年（1914）出任校长，首以天足入女校读者，即吾母正秋先生，公勇破旧俗而以己女为先导也。正秋先生后就读于省城济南，返里继任女校校长，并创办女子师范讲习班。父女先后长女校者凡十三年。其后吾父徐芝房先生任泰安私立建华女中校长，吾母又出任教师多年。吾乡女权之兴，建屏公一家与有力焉。

公教读之余，致力于泰山文献研究。节衣缩食，搜求图书，积至万卷，其中乡贤手泽与方志山史尤多。乃纂辑《泰山丛书》计四十余种，皆参订校正，恭楷缮录，而其诗文散篇又辑为《岱粹抄存》若干卷，惜未见刊印而歿。赖吾舅父次通先生克绍箕裘，既同任教职，亦相与探讨泰山文献之学，公歿后又继续搜集增订，先刊出《泰山丛书》第一辑凡三种，又排印珍藏孤本明刊《泰安州志》一种。惜连年战乱，未遑继续完成，赍志而亡。吾表弟佛生继若祖若父遗

志，终于促成《泰山丛书》全书凡四十六种影印问世，又参与《泰山丛书续编》之编务，而以《岱粹抄存续编》为该丛书之乙集第一种亦印成问世。此书为舅父续外祖之书，而又由表弟增订者也。夫一门三代致力于乡邦文献而卓有成就者，海内外亦罕见者矣！

佛生于 1993 年合编祖与父之文章 署名《泰岱文史丛稿》既已出版 又恭录两代先人之《退轩诗草》与《春晖草堂诗存》二书 北文因得先睹之幸。吾外祖以逊清秀才、民国教师终其生，处于乡里山水之间，皓首著述，门无杂宾，本亦退之至矣，何又以“退”名其室为？盖公不以退出利场、权场为贍足，亦于名场抑且谦退焉。一介寒士，自壮及老，尽心学术，汲汲终日若不及者，岂有暇与世争名耶？设非子孙继述有成，公之业绩亦将永世无闻。其退也，可谓真心诚意之实退矣。然而犹有说焉，窃以为公所退者名利也，权势也；退而其学业则益专精矣，其品德则益高尚矣，其遗泽则益久远矣，然后其名亦随之益显矣。

《退轩诗草》仅存一百三十一首，皆治学之余，从容游艺之作，朴实无华，味淡而实腴，想见公于寒素寂清中霭然悠然潇然洒然之韵致。公非诗人，而其实乃得真趣之雅人也。

徐北文恭跋 1996 年 7 月 18 日

《春晖草堂诗存》跋

“谁言寸草心，报得三春晖。”此唐人孟郊诗也。吾舅父王次通先生取而名诗集，得其宜矣。

先生讳亨豫（1900～1948年）字次通，就读于北京大学，其后克承父业，毕生教学；又继父志，尽心搜讨泰山文献不辍。吾外祖建屏公积书盈室，多储泰山文献。先生负笈京华，以及执教各地，亦悉心求购乡贤著作与有关泰山之书刊，故而家藏图书益富，逾万卷焉。建屏公既歿，又校订增补其所纂集之《泰山丛书》，达四十六种。以攻苦食淡之节余，出资刊印，仅出第一辑，凡三种，惜因抗日战争起而中辍。其后颠沛流离，曾逃亡江淮间，又阻于战事而返里，遂避居山村。战火频仍，饥寒交迫之际，吾舅仍携子彳亍于丛林丘陵与颓庙荒寺，访察断碑残石之文字，墨拓之，手录之，祁寒酷暑，虽风雨霜雪亦甘冒之也。遂继建屏公之《岱粹抄存》而辑成续编六卷焉。

日本投降后，先生执教于济南，课余一如既往，日至大小书肆及图书馆搜求泰山文献。时内战迭起，俸薄食艰，枵腹从事而不顾也。慨近百年来内乱外祸，教育日衰，文物日损，传统濒绝，恐国未亡而心先死也，乃撰文呼吁各地建立文献馆以保护而光大之，发表于《观察》杂志，不啻大声疾呼矣。身经外祸之痛，深思中外文化之异同，披览域外著作，予以比较分析，尤于中华之艺术成就及其美学特质而倾心焉。遂侃侃以道，著述洋洋数万言。尚未蒇事，值济南战役起，遽歿于兵燹炮火之中，未尽其才而英年夭折，呜呼痛哉！

先生立身端谨，不苟言笑，然与后生弟子辈处则蔼然可亲，讲授指画，循循善诱，问答莞尔，有“吾与点也”之乐。故诸生多乐从

之，数十年犹怀念不已。忆北文弱冠时，暑假休闲，特命佛生表弟邀见于仅好书斋中，纵谈文史，娓娓终日，备肴饌与我兄弟共酌，从容谓曰：“吾闻佛生言：汝颇善交游，且又好学，继续努力，当有所成。吾邑近年闻达者颇不乏人，然皆置乡里文教于度外，又不汲引后进，汝勿尔也。好自为之，跂予望之。”吾舅爱我深故望之切，虽不免期许太过，然其爱乡邦之情溢于言表矣。嗣后吾恒以此自励，以期不负所望。顾吾今年已七十有二，中年辗转沟壑，一生碌碌，无所成名。聊可告慰者已撰有《济南史话》等研究地方文献著作数种，又有探讨泰山文化之论文若干篇，收入今年出版之《文集》中，或可谓承继外家整理乡邦文献之传统于百一者欤。

先生协助建屏公于生前，绍继家学于其身后，以保存文献，光耀先志为终生事业。建屏公逝世后，承欢慈帟，冬温夏清，朝夕殷殷。教课撰述之余，无他嗜，惟赋诗以遣怀。身遭世乱，往往有秋士慷慨之悲；洁身自好，故时有郊寒岛瘦之风。然其思父念母之情，亦处处流露于诗篇之中。孟子谓“大孝终身慕父母”，已于吾舅见之矣。盖所以名春晖草堂者，义在此也。

佛生表弟任职山东大学，主《文史哲》杂志编务有年，仍以余力促成《泰山丛书》及《岱粹抄存续编》出版，又编刊两世先人之文为《泰岱文史丛稿》一书。1996年3月辑录建屏公《退轩诗草》毕又编订此集，共收诗章凡六百一十六首，将同刊问世。佛生少吾一岁，老病侵寻，遭丧偶之戚，仍为表彰先德矻矻不已。吾外家王氏一门三代，百年以来始终治泰山文献，善继善述，孝义可风。不仅为吾邑光，北文亦与有荣焉。且吾母之从事女子教育、吾父长泰安师范时与吾舅同创建泰山文献征集室，吾又与女儿及孙女世代教书，并获山东省优秀教育世家称号，又荣获全国优秀教师奖章，此皆外家之余泽也。

徐北文恭跋 1996年7月19日

孔子的教育实践及其贡献

一、对如何研究孔子的几点看法

由于孔子的特殊地位，有关他的记载和评论很多，简直是众说纷纭，莫衷一是。抛开后代不算，即使是从西汉司马迁以前，上溯到战国诸子，这一段时期对孔子的身世和学说就有许多牴牾各异的说法。

东汉的王充就已经指出人们对孔子的种种“增饰”之处，到了清代的汉学家们，对于孔子事迹真伪问题，作了一些探索和考证，并取得了相当的成绩，特别是一些记载中的重大错误，已经得到了澄清。如所谓“诛少正卯”问题，是《荀子》一书开始提出来的，分明是战国末期荀派儒者为支持自己的镇压反对学派的文化专制论的捏造，与孔子的经历及所任官职的权限不合，尤其是与春秋时期的社会背景不合，宋代以来直到现代的学者，特别经过清代学者的认真考证，已经明确了确是伪造的这一事实，成为定论。又如所谓孔子担任代理宰相，当过司寇等传说，已为清人刘宝楠的《论语正义》根据乾嘉学派的考据成果所驳斥——当时鲁国是世卿制，权在季氏，孔子作为季氏的家臣，后又以下大夫的身份承办季氏所辖的司寇之事，在当时的鲁国是不可能用公族之外的人担任司寇乃至什么宰相（卿）的。但是，这些已成为定论的问题，“文革”时期，又造成了一次混乱，如果一一分辨，未免有些浪费精力。我们认为，最适宜的办法就是只承认 60 年代以前的学术界大多数同意的观点，

至于梁效之流的“发明创造”则可以相应不理（当然在另外的情况下也要认真清理的）。

可是，即使从先秦文献来考察，有关孔子的记载也是相当的混乱。《庄子》居然使孔子和其不同时的柳下惠、盗跖打交道。《墨子》也可以说孔子在鲁哀公十六年（本年四月孔子已死）七月里参与楚国的白公胜的夺权暴乱。可见儒家之外的学派对于孔子的记载其可靠性是很差的。但是，儒家的书籍虽对自家的大师非常尊敬，不会如庄子那样随便把孔子当做寓言材料来开玩笑，也不会像墨家那样子为了敌忾的原因说些过甚的话，但是他们却又会以宗派主义的态度来为其圣人隐瞒缺点，夸大优点，如《孟子》说“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧”就是如此。

看来，研究孔子，对于材料的来源应该要求严格一些，不应轻信。最早最靠得住的资料，只有《论语》一书，他很可能是曾参的弟子纪录的。因为书中也记录了曾参的死亡，而曾参又比孔子小四十六岁，如曾参活到七十五岁以上，那么本书的著作年代是在孔子死后五十年左右。所记载的事迹，也必然有传闻失实之处。除了有意的按“子为父隐”的儒家教条而“徒为师隐”之外，也有很明显地为孔子师生文饰的地方。如宰予参加过齐国田常的政变，《论语》不但未纪录，而且屡次说孔子早就对宰予不满，借此表白宰予本来就是孔门的坏学生，圣人早已洞察其性情不正了。又如阳货与孔子是有关系的，据《墨子·非儒》中说：

孔丘所行，心术所至也。其徒属弟子皆效孔丘。子贡季路辅孔悝乱乎卫、阳货乱乎齐、佛肸以中牟叛 漆雕刑残 莫大焉。

阳货应是孔门弟子之一，但在《论语》中却写成孔子尽量避免阳货的拉拢，这也分明是事后的辩解之笔，是不应信的。

同时今本《论语》是根据“齐”、“鲁”、“古”三个来源不同的本子编纂的。二十篇中有个别篇章如《季氏》篇的语气风格（不同于其

他篇称孔子为“子”而称“孔子”不同，《乡党》篇体制特别与多数篇章如出两手，可能是后来羈入的。

虽然《论语》具有上述缺憾，但与其他文献相较，再也没有比它更为可靠的资料了。在论证孔子时，也只有它是权威性的。如果连它也全部否定，孔子就只剩下一个名字了，他的学说就被全部抹杀了。今天，我们研究孔子，只能拿《论语》作为研究依据，再参照先秦的一些记载。研究孔子，我们所运用的材料愈严格（范围愈小），失误也就愈少，反之，就不免离开真实的地方愈多。当然，这样做，我们收获的东西就不会多，却是比较可靠些，更接近孔子面貌的真实。

我们虽确定以《论语》作为研究依据，但仍然有一巨大困难未能解决。这就是孔子的时代是属于什么社会发展阶段的问题。春秋时奴隶社会呢，抑是封建社会？或者是一种另一名目的社会？这一问题目前在学术界仍有争论。谨慎的做法是，我们只能存疑。或许有人会问：孔子是站在什么阶级立场为什么阶级服务呢？这真是“皮之不存，毛将焉附”！

待若干年后等社会性质问题弄清楚了再研究，这当然是不现实的。何况，如果对本时期某些具体个别问题不深入探讨，那么，分期问题就不能得到正确答案。我们在这里所持的态度是：尽可能真实地反映出孔子言行的实际情况及其具体倾向性。至于进一步确定他的阶级成分，在阶级斗争中是否代表什么阶级，是否是处于两种社会之间的过渡时期，则只好存而不论。这样，是否就不能对孔子的活动作出评价呢？我们认为还是能作出一定评价来的，不过不能要求过高、要求作出阶级分析。作为一个教育家、思想家的孔子，如果单从对我国文化教育的发展上来看，还是能评价出其成就来的。当然，不能进一步予以阶级分析，人们也引以为憾，但目前又有什么办法呢？我的水平只能如此，我也只能借用孔子的“知之之为知之，不知为不知，是知也”来警诫自己，不应好高骛远，以

自欺欺人。

二、孔子的教育活动是进步的

春秋是个迅速变动着的社会时期，据《论语》孔子说：

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道。则庶人不议。

禄之去公室，五世矣。政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙微矣（《季氏》）

在孔子时代，政权的掌握者，按当时的社会等级来看，逐步转移到下层：天子—诸侯—大夫—陪臣。在鲁国，政权已在“三桓”（主要是季氏）手中，所以“季氏富于周公（鲁侯）”是“政在大夫”的局面。在周代世卿制之下，自天子至诸侯至大夫，这三个等级，都是属于贵族。至于“陪臣”，就很难说了，因为是士来担任的，往往是非贵族。而孔子从事社会活动的时期，虽是季氏表面执政，实际是陪臣执国命，阳货、孔子本人及其弟子冉有、子路、仲弓都先后当过季氏宰，也就是陪臣。虽然孔子认为是“天下无道”之时，可就是这个无道的社会，使孔子等成了受益者，而使“三桓之子孙微矣”了。

孔子是宋国的逃亡贵族的后裔，父亲当了鲁国的小官，与颜氏女野合而生孔子。孔子生前大概没有得到其父亲家庭的正式承认，因而他连父亲的坟墓都不知道。即使得到其父家的认可，从他字仲尼的“仲”字来看，当时只有长子才能享有财产（包括政治地位）继承权，老二以下是没有这种资格的。所以他自称“吾少也贱，故多能鄙事”（《子罕》）。据《孟子·万章篇》说“孔子尝为委吏矣，曰：‘会计当而已矣，’尝为乘田矣，曰：‘牛羊茁壮长而已矣！’”可

见他是一个小吏出身的士人。但是他竟然能当了季氏宰，并升为下大夫，为季氏代办司寇事宜，居然“执国命”，这不能不说是时代的幸运儿。如果“天下有道”，他不过是个庶孽之子，充其量不过是个士，当个委吏而已。

在周初，学校是王侯的专利品，所谓“学在王官”，一般人是不能上学的。而王官之学，则由乐师、巫祝、史等官吏来做教师的。这也就是“三代之上，学皆以吏为师”（综合章学诚语）的局面。据《周礼》、《礼记》等记载，学校教育全部由政府官吏大司徒、乐正等管理，其教育对象则是国君、大夫的子弟，至于士则需经过选拔才行，只有少数子弟得到受教育的机会。如《礼记·少仪》说：

问国君之子长幼，长则曰：能从社稷之事矣；幼则曰：能御未能御。问大夫之子长幼，长则曰：能从乐人之事矣；幼则曰：能正于乐人，未能正于乐人。问士之子长幼，长则曰：能耕耨矣；幼则曰：能负薪未能负薪。（《曲礼》亦类似的记述）

从这种回答的内容来看，一般的士子弟，是负薪、耕田。而学礼乐射御书数者，只能是国君大夫的子弟。《王制》的写成较晚，和《周礼》一样，除记录了周制度之外，也加进去一些儒者的理想化的成分。例如它对一般士人入学的说法：

司徒……命乡论“秀士”，升至司徒，曰“选士”。司徒论选士之秀者而升之学，曰“俊士”。……升于学者，不征于司徒，曰“造士”。大乐正论造士之秀以告于王，而升诸司马，曰“进士”。司马……论进士之贤者以告于王而定其论，论定然后官之。

这里也许有儒家“选贤与能”的托古改制的夸张，但我们可以想见出，既然夸大了选贤制度的提法，一个乡（春秋的乡，是国——城市的居民单位，不指农村）的士，如果要进官学读书，还要经过秀士、选士、俊士、造士、进士五级遴选的过程，还是相当困难的。那么现实的情况，士的入学恐怕更为困难得多。

孔子幼年是否曾被推荐为选士而进入鲁国的官学学习过呢？

《史记·孔子世家》只记载“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容”^①，“年少好礼”。结合孔子自称“少也贱”来看，他只是通过业余进修的，并未入官学。当时官学的教师主要是由乐师来担任，这是自殷商以来的传统，乐师多由瞽者担任。进行典礼的时候，在周初多是由乐正（瞽者）来指挥的，所谓“有瞽有瞽，在王中庭”（《诗经·周颂》）。所以官学中设有名为“瞽宗”的房舍，也是教习音乐（诗歌）的教室，如：

乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以选士。春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。王太子、太子、群后之太子，卿大夫士之适子，国之俊选皆造焉。（《王制》）

凡学：世子及学士必时，春夏学干戈，秋冬学羽籥，皆于东序。小乐正学干，大胥赞之。龠师学戈，龠师丞赞之。胥鼓南。春诵夏弦，太师诏之瞽宗。秋学礼，执礼者诏之。冬读书，典书者诏之。礼在瞽宗，书在上庠。凡祭与养老乞言，合语之礼，皆小乐正诏之于东序。大乐正学舞干戚、语说、命乞言——皆大乐正授数，大司成论说在东序。凡侍坐于大司成者，远近间三席可以问，终则负墙，列事未尽，不问。（《礼记·文王世子》）

两者记述的情况，大同小异，总之，当时是以吏为师的。而孔子既然不能进入官学，他又通过什么途径自修呢？《论语·微子》有这么段话：“太师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武人于汉。少师阳、击磬襄入于海。”这明明是当时地方政权（诸侯）逐渐强盛，中央周室逐渐没落之后，特别是政在大夫、陪臣之后，新的执政者需要一批官吏来协助他们，就要从士中选拔更多的人，由私门遴选的途径就宽泛一些，不能只依靠官学培养的造士。国人子弟有了更多的从政机会，也就加强了学习需要。同时官学相应冷落，于是官学的教员（乐师）开始离开王庭到民间去任教，就出现了“天子失官，学在四夷”（《左传·昭公十七

年》)的情况。最初可能是王官乐师在业余收徒弟，后来乐师中的一部分人才离开了王宫在地方教学。《论语》中有多处记载孔子与瞽乐师的来往：

孔子语鲁太师乐曰：“乐其可知也。始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”（《八佾》）

子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”（《泰伯》）

见冕者与瞽者，虽褻必以貌。（《乡党》）

师冕见，及阶，子曰：“阶也。”及席，子曰：“席也。”皆坐，子告之曰：“某在斯，某在斯。”师冕出，子张问曰：“与师言之道乎？”子曰：“然，固相师之道也。”（《卫灵公》）

从他与瞽师的问答，对他们的尊敬，以及很善于接待他们的情况看来，说明是从小就和他们来往并受他们教益的。又：“子入太庙，每事问。或曰：‘孰谓鄫人之子知礼乎？’入太庙，每事问。子闻之曰：‘是礼也。’”（《八佾》）他是不放过向他们学习的机会的。同时，他又抱着“三人行，必有我师焉”、“学无常师”、“择善而从”的态度，很虚心地“温良恭俭让，以得之”。这样，他就成了一个博学的人，并开始了聚徒讲学的生涯。孔子的教学情况，体现了教育发展史的过程：从官学到官学教师私收徒弟，到官学教师正式改行为私学教师，最后到私学教师招收徒弟。孔子正是我国历史上第一批私学教师的代表人物。他正是私学讲学的开山大师。

孔子招收学生是“有教无类”的，他的入学标准是“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”关于“束脩”具有的价格，近几年来，有人竭力给它提价，说什么“束是丝，脩是肉”、“肉食者”是奴隶主的代名词”；周孝王时代（按约公元前900年左右，距孔子活动时代的公元前500左右，约四百年）的青铜铭文记载，一个名曰留的贵族用一匹马一束丝就换了五个奴隶（冯天瑜：《孔丘教育思想批判》27页）用抬高学费的方法，来证明孔子招收的都是奴隶主贵族的子弟，以加深他的“剥削”罪行。也有人特意说明它不过是十条小

干肉，证明学费低廉，寒士可以入学。这是用近代的眼光来看古代的事物，以今例古是容易出错的。古代士人相见、谒见上司等社交活动都要准备一定的礼物。如《仪礼·士相见礼》就规定礼物为“冬用雉、夏用脩”。《礼记·少仪》规定上赐下献的礼物等级，其最微薄的礼物为：“若献人，则陈酒执脩以将命，亦曰：‘乘壶酒、束脩、一犬。’”所谓“乘”（四个）、“束”、“一”都是数量词，冯天瑜把“束”解释为丝，是错的。孔子要求“束脩”以上，只是说凡是备有最起码的礼物来见的，我都教育他。在春秋时代，畜牧在农业中所占比重比后代要大；“十脰肉”（旧注“束脩”语）的价格是很低的。这只是“相见以礼”的起码要求，不是学费。至于学生是否交纳学费呢？还是“有事弟子服其劳”以劳役代尝呢？现在我们尚不清楚。但是《荀子·法行》记载：

南郭惠子问于子贡曰：“夫子之门何其杂也？”子贡曰：“君子正身以俟，欲来者不拒，欲去者不止。且夫良医之门多病人，櫟括之侧多枉木，是以杂也。”

《论语》有更具体的说明：

互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：“与其进也，不与其退也。唯何甚？人洁己以进，与其洁也，不保其往也。”（《述而》）

这就是孔子的有教无类的最好证明。

孔子一生所培养的学生号称弟子三千，“身通六艺者七十二人”，“三千”、“七十二”在先秦都是泛指数。他大约教过上千个学生，其中有几十个较出色的，《史记·仲尼弟子列传》著录了七十七个人，清代朱彝尊《孔子弟子考》收集了九十八人，如果加上墨子检举出被儒家隐瞒了的阳货和佛肸，则整整一百人可以考知了。但是《仲尼弟子列传》已说明：“自子石已右三十五人，显有年名及受业闻见于书传。其四十二人，无年及不见书传。”而这三十五人，多少有点事迹的也不过三十人。从这三十人来看，其籍贯有

鲁、齐、卫、晋、宋、陈、蔡、秦、楚等各地，明确为贵族子弟的有司马牛、南宫敬叔及孟懿子三个人，而其高足则多是国人乡士之类的。如公冶长（后来成了孔子的女婿）是个刑满释放分子，仲弓是个贱人之子，颜回、原宪、季次、子夏、曾参等都是贫寒人家出身，等等。这说明，孔子的门弟子绝大多数都是庶人。这并不等于他不愿招收国君、卿大夫子弟，原因是这些王子公孙们是由官学来专门培养的，他们不屑于上私立学校。《国语·晋语》曾记载晋悼公（前 572～558，相当于孔子青少年时期）任命公族大夫的事，他说：“夫膏粱（子弟）之性难正也，故使惇惠者教之，使文敏者导之。”韦昭注云：“公族大夫，掌公族与卿之子弟。”在同书《楚语》中曾记述楚庄王（前 613～591，早于孔子二十年）任命一位大夫教太子，其教的课程是《春秋》、《世》、《诗》、《礼》、《乐》等。证明孔子时代官学私学并存，私学只能招收贵族以外的子弟，即使孔子努力招徕，人家也是不报名的。孔子办的私学，最初只是官学的一种补充，但后来却发展壮大，压倒了官学。这也许是孔子始料不及的吧。仅凭这一点，孔子就在我国历史上起了不可磨灭的进步作用，他是把禁闭在王宫之中的文化学术普及到民间的第一人，是打破“以吏为师”的文化专制的第一人。其伟绩不下于希腊神话中的普洛米修斯的盗火。

培养人才，不仅要考察教的哪些阶级阶层的人，还要看所培养的人是为什么效力的，这些人对于社会的发展是有何种作用的。显然，孔子是为培养政府的官员而教育的。我们把孔门说成一个官僚培养所也未尝不可。孔子对此是直言不讳的，而且说得十分理直气壮：

子张学干禄，子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”（《为政》）

子曰：“三年学，不至于谷，易得也。”（《泰伯》）

“邦有道，贫且贱焉，耻也。”（同上）

子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也！”（《子罕》）

子曰：“诵《诗三百》，授之以政，不达。使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”（《子路》）

子曰：“君子谋道不谋食，耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《卫灵公》）

为人熟知的樊迟学稼，孔子很不以为然，就是因为“耕也，馁在其中矣”的道理。虽然，他并不主张无原则的一味追求升官发财，多次说过：“邦无道，富且贵焉，耻也。”“君子谋道不谋食”“不义而富且贵，于我如浮云。”并且，当闵子骞辞掉费宰时，孔子还当做好事记录下来，并且他还多次赞美颜回安贫乐道。但是，这是在不得已（不由其道）的情况下才这样办的。如果能合乎礼节地任命，而且能够推行仁政的时候，孔子是积极鼓励当官的。他本人也是如此，叛变者公山弗扰、佛肸邀请他，他也是乐意去的。

孔子弟子当季氏宰的有冉有、仲由、仲弓等，当鲁国的地方官的有子游为武成宰、子羔为费宰、子夏为莒父宰、宓子贱为单父宰等。曾任使官的有子贡、公西华。曾任齐国临淄大夫的有宰予，而卜子夏、曾参都曾任魏文侯师，看来，孔子培养的人才，都是为当时新起的大夫执政者而服务的。如依有的论者把春秋定为奴隶制向封建制过渡时期的话，鲁季氏、齐田常（宰予帮他作乱）、魏文侯就应很自然地定为新兴地主的代表物，那么，孔子及其大多数弟子就是新兴地主阶级的骨干分子。当然我们并不这样肯定，可是有一点是很明确的，他们为我国历史发展中的政权下移起了促进作用，为春秋发展为战国、为战国趋向统一，是起了促进作用的，是顺应历史潮流的。

诚然，孔子屡次标榜周初的文武周公之道，向往着统一于王权的周初社会，赞美周礼，在《论语》中则是更多地歌颂尧舜，这一矛盾现象应如何解释呢？后人说他“托古改制”，但在他本人未必是

自觉地托古改制，他只是把周初社会不自觉地理想化了，把自己的政治理想和周初王室结合起来，希望把中国建成一个统一的稳定社会而已。这就是他的“王道”。但在具体评论中，他并不是要完全恢复周初文物，而是以周初为依据，吸收更好的因素加进去。他主张“行夏之时，乘殷之路，服周之冕，乐则韶舞”（《卫灵公》），他又说：“麻冕礼也，今也纯，俭，吾从众。拜下礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”他并未理解他在齐国观赏的《韶乐》其实并非百千年前的古乐，而是田氏从陈国带去的地方音乐齐国化了的作品，所以才使他陶醉到“三月不知肉味”，而他就热心地将其拉到他的理想政教制度中去了。同时，他也不能确切理解传说的尧舜禅让，不过是原始社会的影子经过加工的具体化，因为选贤与能的办法，吸引着他，所以他又把这一点纳入到“王道”中去，准备推行。如：

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”
曰：“焉知贤才而举之？”曰：“举尔所知，尔所不知，人其舍诸？”
（《子路》）

在另一场合下，他主张“近不失亲，远不失举”（《左传·昭公二十八年》），亲与远也都要以“贤”为标准。像他这样的“复古”即使不是有意识地托古改制，在实践中，也必然是托古改制的。特别是，他的“复古”并不主张为周室复辟，只要能推行这种“古”之道，似乎依靠什么人都行，证据是：

公山弗扰以费叛，召。子欲往，子路不悦曰：“未之也已，何必公山氏之之也！”子曰：“夫召我者而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！”（《阳货》）

他竟想借着叛臣的力量，在东方建立起一个所谓“文武之道”的新周王朝来。这样的“复古”，和文艺复兴时期的以恢复希腊文化为号召的西欧大师们是非常相似的。

我们评价人物，特别是历史人物，是不同意简单以历史人物的

宣言为依据的，主要依据的是他的实践和他的实践的客观作用。据此，孔子培养的弟子们，以及提倡的政治思想，都对历史起了推动作用。

三、孔子的教育经验的初步探索

孔子一生大部分时间是从从事教育工作的，由于他是一个私学的开创者，他的教育实践经验是很值得注意的。但是，当时并没有很好地总结起来，我们只能在《论语》的片断记载中看到一些。我们理应做好这个工作，但是由于文献不足，只能粗略地整理一下，作为总结的尝试，以求教于读者。

首先，他是怎样看待其教育对象呢？

从“有教无类”来看，好像是他主张全民教育似的。但仔细检查其实际的言行，则并不尽然。他把人分成君子、小人两大类。他使用这两个名词时，具有不同的两种概念。一个是以社会地位为标准，即士以上者为君子，庶民以下者为小人；另一个是以品德为标准，即好人为君子，坏人为小人。对于“小人”，不管是属于哪一标准，他一般是认为不能作为教育对象的。他主张“放郑声，远佞人（佞人也是小人）”，主张“为君子儒，不为小人儒”。这是不教育坏人的说明。但也有一个条件，即如果这个坏人改恶从善，还是可以接待的，如《述而》中记载他接见互乡童子时就声明：“人洁己以进，与其洁也，不保其往也。”所以“自行束脩以上”皆“来者不拒”。其次，对于庶民以下，他曾说过“民可使由之，不可使知之”，是肯定不教育的了。但在另一情况下，他又说：“小人学道则易使也”，并主张在民间“庶矣，富矣”之后，要“教之”。但他心目中的对小人的教育，指的应是一般的社会教育，而不是学校教育，如“以不教民战，是谓弃之”之类的政府推行的耕战教育的“教”。但也有例外，如“仲弓父，贱人”（《仲尼弟子列传》），孔子不但收他为弟子，并且赞

美他是“犁牛之子骅且角”是“青出于蓝”的“可教子弟”，而且竟认为他“雍也可使南面”。但看来一般他是不教小人的。此外，他是重男轻女的，他不以妇女为其教育对象。

除小人与女子之外，一般的士就是他的教育对象了。但他把这些人也并不等同看待，他认为人的智力是有差别的：“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之者又其次也，困而不学，民斯为下矣。”又说“上智与下愚不移”。他是承认“生而知之者”与“上智”的存在的。这种承认，可能是出于对文献记载的尊重，正如他对鬼神的承认一样。作为我国最早的一个学者，他的英明之处，在于公然宣布自己确实没遇见过，对于鬼神他只说“祭如在”，因而“敬而远之”。对于“上智”“生而知之”的圣人，他审慎的说：“盖有不知而作之者”，冠以“盖有”的疑词。他自己宣布“我非生而知之者，好古敏以求之者也”。因此，这是一种原则上“存而不论”，实际上直不承认的态度。他肯定“下愚”的存在，“困而不学者”的存在，对于这两种人，他也不作为教育对象。

他既然承认人们有智力上的差别，那么对于教学对象要区别对待，因材施教的原则就形成了。他也承认人类有年龄上的差别，而且也注意到人的生命过程，是有最适宜学习的时期。他曾以自己为例，说过：“吾十五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”，以为从十五至四十为学习的最佳时期。因此，他强调“四十，五十而无闻焉，斯不足畏也已”，认为人生一世都能学习提高的，只有到了七十岁才能达到“从心所欲”的完美境界，好像是“学有止境”的吧。其实他只承认某个人是学有止境的，“人生七十古来稀”嘛，若从全体人类来看，则“后生可畏也，焉知来者之不如今也”。那么，这是学无止境的。他明确指出，要求自己“好学不厌，诲人不倦”“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至”，要活到老学到老的。但是，这只是泛指一般的学习，至于在校学习的时间，从他的话来看，是指十五岁至三十岁

之间。但“十五岁”是指“能够自觉学习”的时期，并不是说教育儿童的下限年龄。总之，注意了人的发展阶段的差别，就会承认有学习的程序。在官学中，就有小学与大学的区别，在《周礼》中并有规定几岁入学、几岁学什么课程的记载，无疑这一点是为孔子所充分接受的。

在《论语》中没有明确孔子是怎样按年龄分类（班级）教学的情况，而只是他与已经学而有成的弟子们的问答，也可以说是记载他怎样指导研究生这一级的教学吧。他是收初级生的，《论语》也有记载他教育童子的地方。这些初级生的学习情况如何呢？

子游曰：“子夏之门人小子，当洒扫应对进退则可矣，抑末也。本之则无，如之何？”子夏闻之曰：“噫，言游过矣。君子之道，孰先传焉，孰后倦焉，譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎？”（《子张》）

这是记载的子夏教门人小子的情况，可以类推孔子对于“小子”，也是先教这一些，“洒扫应对进退”这种学礼的初步。但是，这种教学，孔子可能并不亲自担任，可能是由高年级弟子任教学的。不但是这种初级课程，即使更高一些的《诗》、礼之学，他也是不亲自教学的，如：

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭，曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗无以言。’鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼无以立。’鲤退而学礼。”（《季氏》）

应注意到孔鲤的“退而”学诗、礼；“退而”，他向谁学呢？应该是高级生来担任的。这大概是孔子晚年教学的办法。高级生教初级生，他只担任指导高级生的工作。

孔子不但注意年龄差别和智力的差别，还注意人的个性是有差别的，他的“因材施教”在这方面尤为突出。《论语》中记载了许多弟子问同一问题，如“仁”，他的回答是因人因事因时的不同而各

异，这是很著名的。例如：

子路问“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其‘闻斯行之’。”冉有问“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问‘闻斯行诸’，子曰‘有父兄在’；求也问‘闻斯行诸’，子曰‘闻斯行之’。赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”（《先进》）

性格有差别，才能也有差别，孔子也是注意到了的，而且予以分科。

《先进》又记述孔子说：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。”当执政者问他的弟子情况时，他也是按学生的专长来介绍的。

其次，在教学中，不但定出对学生的要求，如“弟子入则孝，出则弟，……行有余力则以学文”之类，而且他也定出对老师的要求，并以自己的实践作为榜样。老师对于自己要“学而不厌”，“好古敏求”，同时又要做到“温故而知新”（《为政》）对于教学又强调“诲人不倦”。要尽量把所知的知识教给学生。“子曰：二三子者为我隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也！”（《述而》）特别是他强调对于学生的尊重态度。他明确指出“后生可畏”，坦白承认“起予者商也”，受到子夏的启发，要求师生一起“切磋琢磨”。并且更为坦率地向子贡说到颜回：“不如也，吾与汝皆不如也。”承认自己在资质方面不如颜回聪明。特别是他强调师生之间要质疑问难，要敢于向老师提不同意见。当他最得意的学生颜回不这样做的时候，他批评他：“回也非助我者也！于吾言无所不悦。”（《先进》）这种态度是非常难能可贵的。因此，他才向学生提出“当仁不让于师”（《卫灵公》）的正确要求。

这样，他就必然注重教学的启发性方法。因为他承认“性相近也，习相远也”、“中人以上，可以语上也”的道理，尊重学生的能力。有名的例子是：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”（《述而》）他要学生发挥自己的能动性，要闻一知二，甚至“闻

一知十”。他这种启发性教学的实践例子，我们可以从《论语》中记述他向弟子们教《诗经》中想见。

孔子首先对弟子们谈到学诗的有益作用，如“不学诗，无以言”；“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨”，大而“事君”，近而“事亲”，还可以“多识草木鸟兽之名”。甚至强调“人而不为《周南》、《召南》”就如面墙而立，识见和思路不得开通。这都是从多方启发学生学诗的兴趣。

在讲论《诗经》时，他尤其注意启发：

子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，如何？”子曰：“可也，未若贫而乐，富而好礼者也。”子贡曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”子曰：“赐也，始可与言《诗》已矣。告诸往而知来者。”（《学而》）

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮’，何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也。始可与言《诗》已矣！”（《八佾》）

考虑到春秋之时出使与交往的官员之间的对话，往往是用“断章取义”的办法来“赋诗见志”的风气，孔子的教《诗》是合于那时的实际的，使学生善于引申《诗》句，来托词喻意，而他所用的方法，具有很好地启发性，值得后世学习。

至于对学习，在《论语》中多次说到学习的重要性，对于“好学”这一评价，他的标准很高，只承认颜回能做到这一步。他要学者“温故知新”，“学而时习之”，同时要求学以致用，用行动来检验。这些见解，在《论语》里是屡见不鲜的。

末了，关于孔子所传授的知识、技能，大家谈得很多，如礼乐（德育）、射御（体育）、书数（智育）教材如《诗》《书》《春秋》等。孔子注意历史文献，由于他的倡导，儒家一贯注重保存文化遗产，为我国文化传统做出了巨大贡献。

但是，近年来有些论客说：孔子不注意自然科学，不注意生产

知识。诚然，这是时代的局限，世界各国注意自然科学，也都一律在资本主义崛起之时。但是，若说孔子反对或轻视生产和自然科学，这是不正确的。《论语》这方面的材料较少，但不能证明孔子不关心这些。结合儒家所传授的经书来看，可以证明先秦儒家对于科学的贡献，远远超过百家诸子之上。孔子主张用“夏历”，《大戴礼》有《夏小正》，《礼记》有《月令》是涉及天文、气象、物候、历法的。孔子一贯注重音乐，从《汉书》的记载中，我们知道，我国的度量、衡制的标准是根据黄钟律而制定出来的。《书经》的《禹贡》是先秦比较切实的地理专著。《洪范》涉及的科学问题也很多。《周礼》中的《考工记》更是先秦最有系统的生产工艺知识宝库。所有这一些，其贡献是超过《墨子》一书的，而且更远远超过了法家和道家的。

当然，孔子有很多缺点和不足之处，他的言行也有矛盾的地方。他有着宿命哲学的天命观和厚古薄今的倾向，特别是他在维护周人的宗法制度上是不遗余力的，对于等级制度更是如此。最突出的，表现在：

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《季氏》）

这些，无疑都是糟粕，而应予以指出的。限于今天的论题，在这里就不再详说。

1978年冬于山东省教育学会会议上的发言稿

《大学·中庸·孝经》序言

在历史上，儒家是中国最大的学派，它的创始人孔子被历代王朝尊崇为至圣先师。孔子用《诗》、《书》和周朝制定的礼、乐教学，追随的弟子有三千人，其中有成就的号称“七十二大贤”。后来汉武帝崇尚儒学，把儒家传习的教材《诗》、《书》、《易》、《礼》和《春秋》称为五经，并设任五经博士在国家太学中讲授。五经成了全国士人学习的经典，儒家受到了朝廷的尊崇和支持。从此，历经各代王朝持续保持着权威地位。

儒家能够延续二千年而长存，是由于它能随着时代的发展而改进。孟子评价孔子是“圣之时者也”。就是说“孔子是随社会发展而与时俱进的圣人”。他虽是以夏、商、周的传统文献《诗》和《书》做教材，但也整理鲁国的当代史《春秋》教授弟子，并说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”他是当时的继往开来的学术大师。

由于儒家偏重社会的人伦道德和政治生活实践，对于人生的终极价值和心理活动的注重不够，当魏晋以后五胡乱华时，西北少数民族在华北建立过几个王朝，引进了早已传播到西域的佛教，佛教又带来了印度的学术。新的学风刺激了儒家对心性之学的兴趣。从而反思并重新重视战国百家争鸣时期以子思和孟子为师承的思孟学派的著作。思孟学派是吸取了道家、法家和阴阳五行家的滋养而建立起来的。于是王弼注解《周易》，何晏注解《论语》，同时出现了用假托的《大禹谟》等篇而补充了新内容的《古文尚书》，丰富了儒家学术内容。唐代在武则天的提倡下佛教盛行，韩愈以为已危及了中华文化的传统，在批判佛教的同时，提出了华夏文明

由尧舜禹汤周公和孔子的历代一脉相传的道统说。这一说法，得到了宋代学者程颐、朱熹等人的赞成，他们因维护儒家所继承的道统而被称为道学家，又因为借鉴佛学的新理念而注重哲理的辨析也被称为理学家。南宋朱熹在吸取孔子以及思孟学派和集魏晋南北朝的经学成果的唐代孔颖达等疏解的《五经正义》和韩愈及北宋理学的创见下 从儒家传统经籍中选出《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》加以整理和注解，编撰了《四书章句集注》（简称“四书”）。此书代表了儒学发展的一个新高峰，巩固了儒学在中华学术中的主流地位。由于元、明、清三朝都以四书作为选拔官员的考试内容，从此四书的地位超过了五经，代表了孔子学派的“圣之时者也”的儒家与时俱进的精神。

本丛书既收取四书在内 因篇幅关系 在《论语》、《孟子》单行之外 把《大学》、《中庸》和另一部儒家经典《孝经》合订一册。并加上新的注译，以便于初学。现将这三部书分别介绍如下：

《大学》是汉儒戴圣编纂儒家文献汇编的《礼记》（五经之一）中的一篇。宋儒程颐认为它论述学者治学的目的和程序以及自我修养方面很精当，不过他又认为此篇经历代传抄有文句错排和疏漏的缺陷，于是根据原文分章，把首章定为“经”，认为其后十章为解释前者的“传”。当他按“经”的内容 排列后文的次序时 发现“经”中的“在亲民”一句 在“传”中没有着落 但却多出了“汤之盘铭曰：苟日新、又日新、日日新……”一段 断定“在亲民”应是“在新民”之误，于是在原文下指为误字之后，以使汤铭一段与之配合。朱熹继承了程颐的观点，又以为“经”中“格物致知”的文句在“传”中没有相应的诠释，断定原文是在传抄中遗漏了，于是新撰了一段以增补。朱熹便根据这新改订增补的本子写作了《大学章句集注》，并据原文中有“曾子曰”的话，断定是孔子的弟子曾子（名参）的作品。近代学者除了怀疑指定曾子是原作者的理由不足之外，郭沫若根据对商周青铜器铭文的考察，指出现存青铜器铭文成千上万，其内

容并没有以格言为主者。他又根据商代以甲乙等干支字称呼先人的习惯，如称王亥、大乙、太甲、盘庚等，推定“新”应是“辛”。又因为“汤盘”的铭文传世久有些残缺模糊，而作者不熟悉商代的文字而辨认错了。原文应是“兄日辛、父日辛、且日辛”，不过是说祖、父、兄的祭日都是“辛”而已。据此认为作者不但不是曾子，而且是不熟悉商、周时代文字和风习的秦汉间人（据郭沫若《金文丛考》的《汤盘孔鼎的扬榷》）。但是，据今年发掘的楚简和汉代帛书中的一些篇章文卷，其中儒家内容很多，两相比照，从整体上看《大学》应是战国时期的作品，至“汤铭”一段则有可能在流传中被秦汉人增益或和另一篇章羼混而来。《大学》基本上是先秦的著作，但未必却是曾参亲作，应是他的门人记述的。

《中庸》也是辑入《礼记》中的儒家著作。司马迁《史记》说它是孔子的孙子孔伋（字子思）的作品。子思吸取五行家、道家等其他学派的观点丰富了儒家的对于天命万物命运的态度和对人生的看法，提出了中和之道作为个人修养以及处世从政的规范，强调在日常的庸言庸行中的好学力行的重要，因此被朱熹重视，收入于四书中。近人冯友兰曾质疑说：《中庸》中有“今天下车同轨、书同文、行同伦”之言，“乃秦汉统一中国以后之景象”。又指出篇内有“载华岳而不重”之言，以为“似非鲁人语”（《中国哲学史》）以为作者无意中流露出其时代和地域的特色，不像战国初期的鲁国人子思的口气。的确，孔孟等人所举山川多是泰山、沂水和汶水等；而身在长安的秦汉学者的心目中却以华山为重。冯氏的眼光与郭沫若对汤盘的看法，其精密睿智可以比美。然而近年在河南信阳长台出土的战国中期的竹简与湖北荆门郭店出土的楚简的文字，其中《性自命出》、《尊德义》、《五行》等篇还有《鲁穆公问子思》、《穷达以时》等篇均与《中庸》相类相合，学者断定这些都是已经散佚的《子思子》（《汉书·艺文志》曾著录）中的篇章。至于冯氏指出个别文句中显示出秦汉间人的疑点，很可能是经后人编订传抄中增益，从

《中庸》整体来看，它应是战国时子思门下学者的作品。

《孝经》一书，《史记·仲尼弟子列传》：“曾参少孔子四十六岁。孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》。”先秦儒书的单篇文字记曾子言行的不少，如戴德的《大戴礼记》就辑有十来篇，也曾以《曾子》的书名单行。从本书中对曾子的称呼来看，它应是曾参门下学者的作品。至于《孝经》的名称，盖是汉代儒生仿照“五经”的称呼而后加的。此书传到唐朝，经唐明皇加以注解，并刊刻石碑立于国学中，才得到重视。所以宋代以后儒者把它和《孟子》提高到经书的地位和五经及《论语》等并列，合称为《十三经》。学者曾对书中《谏诤章》的曾子问孔子：“子从父之令，可谓孝乎？”孔子不同意，以为天子诸侯如果没有谏诤之臣就会亡国，“故当不义，则子不可不谏于父”；“从父之令，又焉得称为孝乎？”从而提出疑问。认为与《论语》“事父母，几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨”，《大戴礼记·曾子立孝》谓“微谏不倦，听从而不怠”以及《孟子》所说“父子之间不责善”等的见解不合，认为是汉人伪托。这虽非孔子的原话，但却反映了战国时期儒家适应时代，吸取了法家观念而对孝道重新加以阐发的。春秋时代，宗法制仍执行，尚适合当时以家族为中心的小国林立的情况，当战国兼并为七八个大国，趋向大一统之际，儒家视野和心胸逐渐扩大，甚至提出“天下为公”的目标，其目光逐渐由宗族的利益转向国家的利益，遂把孝道从私德转向为公德，所谓“移孝作忠”，于是提出儿子对不义的父亲不盲从而要谏诤才符合“孝道”。它的论点虽与《论语》、《孟子》不同，但却是符合“圣之时也”的孔子的精神的。它应是完成于战国时期的儒家典籍。

今天的祖国已从旧时代的废墟上建立起了美丽雄伟的高楼大厦。当代中国人的自信心增强，在广泛吸取世界文化精华的同时，更体会到中华民族的团结自强有赖于我们的精神基因——共同心理状态，是蕴含着儒家的元素的。既然孔子是圣之时者，儒家也是与时俱进的。正如《大学》、《中庸》和《孝经》的屡经解释，代代都以

新的观点、方法从中发现新的矿藏。今天我们更应继承其优点，弘扬中华文化，为当代世界做出更大的贡献。

石万鹏先生正是从发展的观点对待儒学遗产的，因此采用的《大学》、《中庸》不是汉代《礼记》中的旧本而是经宋儒考订的新本，且《孝经》也选用唐代的版本。他的注解和译文虽严格遵守原文，力求精确，然而却是在当代学术成果的基础上予以阐明。本书注解简要，译文通俗流畅，便于初学，是很有益的事情。他邀我作序言，并让我代他致意广大读者：对本书的不足之处，欢迎指正以利改进，这也是我很乐意作的。

2003年10月15日于海岱居

普及《论语》有益人心

——《论语通译》、《论语精选综译》读后

作为中国人 也许他没有读过《论语》 但是他的待人接物 思绪情趣 也会暗合《论语》的精神。当他偶尔翻开《论语》 也许会有恍如前世读过，今生又重逢的感觉。这是由于《论语》一书在中国世代代诵读了两千多年，即使一个文盲在此文化氛围中也会不知不觉受到亲友的感染，甚至道听途说的影响，所谓“百姓日用而不知”。古人比喻《论语》对于人生，犹如布帛菽粟一样，是不可须臾离的。若进一步形容，甚至可比喻为氧气，比喻为中国人娘胎中带来的基因。“五四”时期打倒孔家店的胡适等人，还有“文革”中破四旧的“小将”运动一过 恢复常态以后 大都又“温良恭俭让”起来，俨然是恂恂儒者之风。《论语》在华人中间真是浃髓沦肌，深深潜伏于心田之中的。儒家与华人社会融合无间能代代相传，与其说是孔夫子的学说影响了中国，毋宁说是华夏民族固有的素质铸造了孔子，才使其成为万世师表的。

这样说来 作为华人似乎用不着读《论语》就行了 为何本文前面的话却是奉劝大家读呢？因为自发与自觉有区别，随俗因袭与自觉自主的理性认同有别。2000年教育部对九年义务教育和高中语文教学大纲进行了全面修订，并在教学大纲中指定了中学生课外文学名著必读书目。在其高中部分所推荐的十八部中外名著中，《论语通译》（徐志刚注译）居于首位，并由人民文学出版社发行。此书早在1997年就已出版，很受欢迎。这次作为中外名著的首选，更受到教育界和广大读者的重视，至2001年7月 北京第十次印刷，发行量已近三十万册。香港三联书店特将此书辑入《三联

文库》第四十一，并以《白话论语》的名义用繁体字向大陆以外的地区发行，均亦受到欢迎。从而证明，教育部这一措施是合宜的。

《论语》一书流行至今，为之注释解读的著者，两千年来层出不穷，数量何止千百种，但是惟独徐志刚教授译注的这部《论语通译》被教育部推荐和受读者欢迎，却不是偶然的。首先《论语》的版本及注释的种类繁多，译注者从众多的前人成果中汲取精华，辨其讹谬，于很大的劳动量之后，而在众多版本中选出了清人刘宝楠的《论语正义》作为底本，更体现出志刚的鉴别力是很高的。宋元以来均奉朱熹的《四书集注》一书为圭臬，但随着古文字音韵学的进步，考据学的新成就，这个本子已经落伍了。然而刘宝楠的这本书的注者既有考据家的训练，又广为吸收清代的训诂学的成果，特别是见解通达，没有某些有“考据癖”者滞而不化的毛病，能不拘守汉、宋学家各流派的门户之见，择善而从。志刚不仅依据刘本为底本，同时又吸取刘氏以后百余年来的学术新成果，取精用弘，融会贯通，尤其能以简要清通的文字来表达之，行文流畅，便于初学。本书在注释详略的分寸上，译文雅俗的折中上，都针对读者的要求作了适度的权衡，从而达到了博而不滥、约而不陋的雅俗共赏，并且与时代合拍的程度，堪称为近年来普及古典著作的优秀成果。

志刚教授在经过了多年的研究积累之后，又于 2001 年将《论语》全书的五百一十一章中选出二百二十二章，进一步分别用英、日两种文字译出，连同原文译文合辑为《论语精选综译》一书。考虑到大陆以外的读者，将原文也按繁体、简体汉字对照排印。如此，所选每章的顺序是：1. 原文（繁体），2. 原文（简体），3. 白话译文，4. 原文的词语注释，5. 英语译文，6. 日语译文。过去《论语》的众多外语译文中虽已有英译、日译本的单独出版，然而这种汉语古今两体与英、日文字合于一书便于互相对照这在之前的众多的古今中外有关《论语》的著作中应为首创，从而填补了学术空白。

《论语精选综译》的出版，不仅便于外国人阅读，也可以供华人

学外语者对照学习，既可以自修英语，也可以自学日语，一编在手，左右逢源，对广大读者更有裨益。 2001 年孔子文化节，志刚教授应邀在曲阜孔庙杏坛前签名售书时，更受到了外国游客的欢迎，尤以日本、韩国的大学生们更为积极。

我们说，《论语》不仅是中国的，也是全人类的精神财富。现在通讯传播手段日益进步，过去的瀛海九州，已缩为一个小小的“地球村”。在这种世界大趋势日益相融的新世纪中，这部小书也将在此潮流中起到很大的作用吧。

启发式与启发性

教了多年的书，冷静地反思一下，觉得应该排除外界种种的干扰，说几句老实话的时候了。

教学的各种方式方法，各有其特有作用，完全可以因情况而自由选择，交相为用，不能专推崇一个，排斥其他。如所谓启发式，长时期以来就是唯我独尊，并贬斥其他方式为填鸭式、满堂灌。既然是“式”，就要有固定的程式，如课堂提问，课堂讨论，什么游戏教学、快乐教学等，都可纳入启发式中去，总之，要学生自己为主的活动。推至极端，认为在课堂上也是束缚，于是到教室外、校外，走向社会。这样，建教室，聘教师也是多余的了，学生自管自教，到社会上去经风雨见世面，何必设学校？于是就有了“文革”时的“革命教育”模式。

强调某一程式，有一时期使教师不敢在课堂上以讲授为主，必须事先考虑出许多问题，在授课时间提问多次，就算是启发教学了。如“同学们 我们的祖国好不好？”“好！”“谁是我们伟大领袖？”“毛主席。”一路问题下来 滑问滑答 学生既不受什么启发 教师也耽误了讲解知识，把大好时间浪费了。反之，如果认真讲解，就可能被批判为保守，满堂灌，乃至反对改革。其实一堂很好的课文讲解，如一部有创意的读物一样，是具有很强的启发功能的。如果教师的专业学养和讲解水平都很好，即使满堂灌，也是富有启发性的。反之，光是鼓动学生问答、讨论，乃至快乐学习等等，而教师却是个不学无术的人，也不可能对学生有什么启发，他肚子里没有货色来满堂灌，只好让学生自己来满堂乱了。

说到填鸭式，这显然是对加强学生的记忆巩固的贬词，或曰“死记硬背”。个人细想一下，我一生治学教课，能稍有成就者，就受到了死记硬背的益处。重要的地理名词及数据，历史的朝代和重要年代，九九歌，外语单词，定理定义……不死记硬背行吗？说填鸭也好，填入头脑也好，反正非填入不可。这就要反复诵读，多背多练，光靠讨论、游戏是不行的。青少年正是记忆力最发达的时期，这时期不使他们死记硬背，不灌不填，而是只让他们游戏、快乐，跑出课堂体验社会等等，待到壮年真到社会上去，就“书到用时方恨少”了。

我不是说课堂提问、座谈、知识游戏、春季郊游、参观工厂和博物馆不好，而只是说各种方式交相为用，不应唯某式独尊。尤其是用“启发式”一词不好，改为“启发性”是否更恰当一些。一位合格的老师不管他是满堂灌或是和学生问答谈话，都是具有启发性的。反之，正如一位教师在课堂“启发”学生多提问题以遵守“启发式”那样：“同学们，多动脑筋提问题好不好？比如泰山有多高啊？黄河有多深啊？……”当有学生举手问：“老师，黄河有多深啊？”一个问题就把老师打闷了，把老师的心扉砸死——启发不开了。

1993年5月7日

学 习 漫 谈

承蒙编辑不弃，命我谈谈读书治学的问题。回顾年纪已经七十三周岁，从上幼稚园（即今之幼儿园）算起，已经学习了七十年了，但并没有什么可值得自豪的成就。经验是不少，却难以总结上升为理论。我只能以漫谈的方式向大家谈一点心得体会，仅供参考，并借此求教于各地学人。

有幅常见的对联：“书山有路勤为径，学海无涯苦作舟。”正与“勤学苦练”一语相应。史书上常有“某人苦学成名”的事迹。读书真的有那么苦吗？

如果家贫、身残，客观条件很差时，学习自然是苦的；但是普通条件下读书是否也“苦”呢？那就未必。人的欲望有很多种，求知欲和竞争欲也在其中。如果自觉地培养求知欲，以解决难题为最大的快乐，就不会以学习为苦了，再加上人类固有的竞争心，就更是乐在其中了。

《论语·宪问》载孔子说：“古之学者为己，今之学者为人。”朱熹《集注》引“程子曰：为己，欲得之于己也。为人，欲见之于人也”。我们说“得之于己”就是满足自己的求知欲，如饥者得食，渴者得饮，使自己获得最大的满足之乐。“见之于人”就是自己的成就获得他人的理解、称赞，满足了自己的竞争欲，充分享受到荣誉之乐。为己、为人而学习都可以得到快乐，然而按孔子的“好古”的心态来说，他老人家是认为“为己”高于“为人”的。如果自己获得求知欲的满足，就是得不到人家的理解称赞也是“不改其乐”，所以他说：“学而时习之不亦说（悦）乎？有朋自远方来（互相切磋），不亦

乐乎！人不知而不愠，不亦君子乎！”

“为己”，实际就是带着问题学，要解决困惑自己的问题而孜孜求知。求知心淡薄的人，往往也就发现不了问题。苹果落地有何稀奇？如果孩子要问，听了大人随口回答的“果子熟了就会落下来的”“果子成熟就沉重了，风一吹就掉下来了”“果子熟了，果蒂就干枯发脆，挂不住就掉下的”等等解说，也就不再追问，但是牛顿却不满足，一直研究下去，终于有了伟大的发现。我上初中时读《西厢记》被其优美的语言魅力征服了，继而读了《元曲选》，在欣赏之余，不由发生了元朝一代不过八九十年，何以戏剧异常发达的问题。我开始寻找答案，读到王国维《宋元戏曲史》，知道元剧发达不是突然现象，而是经过从先秦历唐宋的发育过程，犹如十月怀胎，一朝分娩。但是何以不在南宋，或不在明朝，偏偏在元时分娩？王氏的答案并未能令我满意。后来读到贺昌群的《元剧概论》，他补充说，元代与欧亚大陆交通频繁，外国商人来华贸易者很多，戏剧受到西方影响因而发达起来的。但是汉通西域，唐宋海上交易尤为频繁，这一回答仍不能具体说明问题。后来读马可波罗的游记，才较亲切地感受到元代城市经济的繁荣，又从宋人孟元老《东京梦华录》等书知道早至宋代，我国市民阶层的发展有很长的渊源。又进一步阅读了法国及日本研究元代社会的译本，悟到只有城市经济发达，市民阶层能够提供较固定的支付戏价的观众时，真正的戏场剧院才能产生，才能产生职业演员乃至剧作家。这一解答，在当时已经满足了我，并写出了一篇论文。在这一悬念的促使下，我阅读了古今中外大量书刊，扩大了知识面，更重要的是这问题驱使我从戏剧渊源和其本身的特质以外找原因，使我隐隐感到了经济基础作用于上层建筑的初步道理，从而叩响了历史唯物主义的大门，真是“条条道路通罗马”。

我年轻时写的这篇论文虽然没有发表，但使我自身享受到求知的最大乐趣，体会到了孔子所谓“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之

将至”的喜悦境界。我找到了答案，当时自以为解决了，但后来随着学养的提高，觉得仍然不完善，特别是我于其后著作《济南史话》时对于长清人严实一家的考察，得知严氏在金元之际独霸东平时，对于传统文化的保护和对戏剧的提倡。发现东平府实际是元杂剧的温床，犹如中世纪欧洲王公贵族对音乐、绘画的提倡一样，起了相当大的有益作用，这就不能简单地用城市经济、市民阶层这一原因来解释的了。对元剧的研究，虽然没有得到圆满中肯的解答，但我却获得了治学的方法和培养了对文学史的兴趣。

学习是快乐的，但是有时是很艰苦的。我以为学问包括三大项目：常识（包括专业知识）、技能（包括方法）、识见（智慧）。对于常识，尤其是你从事专业的基础知识，非要熟悉掌握之而不可。如自然科学中的定理、定律、演算中的《小九九歌》、外语的单词、古典诗词的平仄谱，大山的高度和大河的长度，国家的面积和人口，国都省会地名等等，都需要记忆。如要记住就要反复背诵。人的记忆力有强有弱，但也可以通过锻炼而加强，初学记忆时往往要念诵多次方得记住，过后就要遗忘，这时就要像《中庸》所说：“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”这不就是“死记硬背”吗？是的。常识的东西非死记硬背不可。教育界反对死记硬背已经半个世纪了，但是当年学俄语，现在流行学英语，不死记单字行不行？我们只能在某些方面反对死记硬背，而在某些方面却一定要死记硬背。

日本侵华后，我家逃至乡下，无学可上，只好由先父教读。因逃难，所带书籍不多。他只带了四书、五经和一些诗文选集的袖珍本作为消遣，这时就用为课本。但是每种书只有一部，教者学者共用一本书也很不便。父亲便教我用毛笔小楷随抄随读，这样读了不到三年的光景，我工笔小楷抄完了四书和《诗》《书》《易》三经及《左传句解》，以及古文和诗词数百篇。工笔抄写，在一个十三四岁的孩子来说是很艰苦的，抄完十来部书籍尤为辛苦。这还不算，所

抄过的书都经父亲讲解过后还要求背诵得“滚瓜烂熟”，达到背诵如流的程度。这就要死记，要硬背。初时很困难，念百遍才能记住，渐渐由几十遍、十来遍、几遍，以后达到过目成诵，看一遍就能背得出来，颇令长辈们称赞。然而后来我才发现，速效是不能持久的，大凡我念诵遍数最多才记住的，就永远忘不了，念诵次数少的，忘得也较快，过目成诵的隔三五天就忘了。所以，后来背诵得快的篇章还要反复温习。另需说明者，记诵也不要另想窍门来帮助。比如有一段文字较难记，但它用了几个排比的“不”、“要”、“加强”等字，为了帮助记忆，可以先记住这段文字如有“三个不，五个要，两个加强，一个贯彻”等，然后就可以提醒自己，顺利地完全背诵下来了。不过，这种一时快捷的办法，却首先要求你多记一种内容，即除记背原文外，还要记“三个不，五个要”等口诀。一旦口诀忘了，原文也就忘了，而且这种口诀忘得最快。真所谓费力不讨好。当然，为了应付一时还是可以采用的。总之，工整抄写和死记硬背既是体力劳动也是脑力劳动，是很辛苦的。青少年天性好动，这种长期的坐功，尤不可耐，甚至感到苦不堪言。但是确收到了事半功倍之效。以我而论用这种“三到”（眼到、口到、手到）的办法不但加强记忆，而且加深了理解。这种方法，使我终身受益。这样读了不到三年的时间，我在十五六岁时居然就可以读懂《史记》和《资治通鉴》了，这真的应了东方朔的所谓“三冬文史足用”（《汉书》本传）这句话。长大读文献时，碰上其运用儒家经书的典故就省下查阅词典了。某年逢上几位研究古汉语的朋友，为了查例句，正忙着翻古籍，我随口举了若干，免去了他们的查阅之劳，这不能不得力于儿时的死记硬背了。至于抄书，更使我练就了书法，如今我书写的匾联石碑也能展示在名胜古刹之中，也应当是一项意外的收获。

其实，背诵、抄写固然很苦，初学乍练尤其是这样，但时间久了也会渐渐苦尽甘来，得到乐趣。背诵了些诗文名言名句，在相应场

合，如遇到良辰美景，遭遇重大困难，这些语句会在脑际油然而生，供你参考、印证、玩味。抄书久了 就要追求书法的艺术 得到了创造之乐。学习之苦与乐犹如孪生兄弟，犹如形之与影，是相伴而生的 会苦中有乐 苦尽甘来。

学问之第二项：技能——方法，更应勤学苦练。技能如写字的工整，打字的速度，检索工具书的熟练等等就是。但有一些研究的方式方法却因学科因主客观条件而不同。例如我是搞文史的人，就首先要学会查阅字典、辞书、类书。如字词典的部首、四角、五笔，以及韵部和拼音等检字方法都要掌握。至于类书如《初学记》、《太平御览》、《图书集成》等就要弄清他们的部类、门及典的分类方式。至于《广韵》和《佩文韵府》等，还要分清四声及其各韵部的排列次序，如上平的一东二冬三江四支等目。说到四声，由于研究古代诗词要首先懂得中古的“平水韵”，因为语音古今变迁，古时的入声韵，在当代的普通话（乃至北方话）中已消融于平、上、去三声中了，尤其是大量归于阴平和阳平中的入声字，泯灭了古代平仄的区别，这就造成了麻烦。又由于这些入声归入平声的字变更，是约定俗成的更无规律可言，只能死记硬背。青年时学作诗词，为分清平仄声而困惑。承先舅父王次通先生指导，平日写小楷，只写平声部的字，记住平声所有的字，那么凡不入平声的字就都是仄声了。然而仅通用的平声字也有三千以上，一时是难记的，这迫使我只把入声的字全读一遍，把凡今读平声的字都抄下来背下来，如此只记忆几百字就可以了，虽是记得少了，然而仍需死记。懂得平水韵的四声，再研究古代文学就眼光一变，好像色盲忽然看清了五颜六色一样的快乐，因为其诸多体裁如律诗绝句、词与散曲、楹联和骈体文、律赋，以及八股文等都要讲究平仄的。甚至由于不讲平仄的古风和古文也需要因规避平仄律的缘故，也需要懂得平仄律才能自觉地躲开它。

至于治学的方法，虽不专靠记背，但也要根据学科的不同予以

讲求，不然会事倍功半或劳而无功的。过去治学的人都要具备目录学的知识，目录就是各类的书籍目录，包括书名、著者、版本源流、内容提要等等。比如研究《诗经》，它已经被前人研究了两千多年了，有很多重要著作成果传留下来，研究者就应该大体知道其情况。如某一问题你不知道，下了很大力才解决，并郑重地写出论文，然而这一问题却早被三百年前某人阐明了。如此，你不仅枉费了功夫，而且有抄袭之嫌，岂不冤哉。所以应首先知道历代研究《诗经》的学派、家数以及各家重要学者的著作，然后才着手，然而这还不够，还要知道该古籍的真伪和版本问题。例如有部标名子贡著的《诗传》，子贡是孔子的亲近门生，他来解释《诗经》，当然是最能传达孔子本人的意见。又有一部《诗说》，标明著者是秦汉之际鲁国大师申培，即“鲁诗”学派的创始人，来头也很大。然而这两部书都是明朝人伪造的，如果不知其伪就要上当受骗了。至于书籍的版本问题也很重要，如《周南·关雎》的“窈窕淑女”，是根据东汉古文学派《毛诗》的文本而来的，但更早的今文学派却写作“苗条淑女”，如果不知此事，便信《毛诗》所解释“窈窕”是“幽闲贞静”的意思，就被其误导了。又如明代永乐年间皇帝委派大臣胡广等纂修《五经大全》，由于是官办的，官僚们不学无术，又要省力气，便剽窃民间著作，略加改头换面，以蒙混皇帝。在剽袭中又犯了许多技术的错误，比原来的著作又下了一等。所谓钦定的《诗经大全》，就是官僚们粗疏地剽窃元代刘瑾《诗传通释》原本而成的，所以《大全》本并不可信，是不能据为典要的。如此看来，治学的方法，利用目录学的成果是非常必要的。当年梁启超、胡适都曾为青年学者开过简要书目，就很有用。更详细的有清末张之洞的《书目答问》。乾隆年间纪昀主编的《四库全书总目提要》最有参考价值。当然，要辨别伪书，像张心澂著《伪书通考》也是应该读的，它考察了古籍中数千种伪作，颇便初学。我平生治学，得益于目录学就不少。

治学方法很重要，但方法却和学者本人的识见密切联系。前面我列举学问的第三大项即是“识见”。识见，通俗一些的说来，也可以说是“观点”吧，虽然两者并不完全等同。识见，颠倒说来，也可以说是见识。一个人见识的高低，既有赖于其学养的深浅，也有赖于他的道德品质。有的人常识很多，但缺乏判断力；有的人技能不错，但不明是非。可见，一个学者最重要的是识见。

识见不是与生俱来的，这需要培养，需要开阔眼界，需要明辨是非，需要变化气质。《中庸》转述孔子的话道：“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”。已把学习的层次和目的说得很清楚了。首先是博学，然后是经过审问（发现问题）、慎思（研究问题）、明辨（分清正误）的由博返约的过程，最后付诸实行（即学以致用）。要知道“审问”、“慎思”、“明辨”都需要识见。《论语》中三次提到“博学于文，约之以礼”的话，可见这是孔子经常教导学生的训辞。儒家的“礼”，含有道理的意思（理、礼同音互训），此处应指的是合乎规范的行动，所以可以理解为实践。

博与约是治学的互为条件的两种状态。道家特别注重“约”的一面。如《老子》说“为学日益，为道日损”（王弼本卷下）马王堆帛书甲本复原本则为“为学者日益，闻道者日损”（乙本缺末字，其余相同）。所谓为学的学，相当于我们说的常识、基本知识；所谓闻道的道，相当于识见，或者更与儒家的“笃行”、“执礼”相近似。所以他接着说“损之又损，以至于无为，无为而无不为”（据王弼本）。我们知道老子的“无为”是顺应、保护自然的规律性发展，正是一种更聪明的行为（实践）。至于我国的南派禅宗，更注重以少摄多，以寡敌众，神会和尚的“单刀直入”，云门宗大师文偃禅师的所谓“云门三句”：“函盖乾坤、截断众流、随波逐浪”如喻为学习，实是套用儒、道两家的观点。“函盖乾坤”即“博学之”，“为学日益”。“截断众流”即“明辨之”，“闻道日损”。“随波逐浪”即“笃行之”、“无为而无不为”。博与约，在孔门的另一说法中，表现为孔子所说“学而不

思则罔，思而不学则殆”（《论语·为政》）偏重哪一边都是片面的。由学而思，即由博到约的过程。以上拉杂说来，无非是前人早已说过的道理，但却是基于一生治学的真实体会，或许对大家有些用处吧——但愿如此。

1997年6月10日

论阅读古籍答青年问

我担任古代文学课已多年了，故而时有青年人问我阅读古籍的门径。我国既有悠久的文化传统，又是首先发明纸和印刷术的国家。三千年来，书籍丛出，古籍之多居全球首位。书籍多了，也有其负面，即全部阅读，势所不能；而且凡多必滥，未免鱼龙混杂。在这茫茫书海之中泛游，一有不慎即陷进漩涡不能自拔，或者枉费精力 收获甚少。

古谚云：“书山有路勤为径”，光靠勤是不行的。爬大山没有地图，误入歧途时，盲目向前，再勤奋也达不到目的。这就需要工具——目录学。研读古代文史，先要大体把握古文史书籍的情况，才能心中有数，然后结合自己的需要择善而从。鲁迅给其晚辈举出几部最必要的书籍，其中就有《四库全书总目提要》，这是由纪晓岚和周永年、戴震等那些清代著名学者集体撰写的，代表了乾隆时代的最高水平。但此书仅举乾隆以前的著作，而乾隆以后的大量的学术成果却不可能记载，何况卷数太多，初学者阅读困难。清代末年，张之洞的《书目答问》虽仅标举书目，没有提要，但它分类清晰、源流分明，选目精审，而且书名下列举有代表性的各种版本，读者可按图索骥去购求，十分方便。该书晚出，包括了 20 世纪以前的重要书籍，而且分量不大，较有利于初学。近有三联书店出版的《书目答问二种》可供参考。

其后，胡适应清华大学学生之请，于 1923 年发表了《一个最低限度的国学书目》，其中分为工具部、思想史部、文学史部三大类，开列书籍数百种。清华学生是准备出国留学之前，“很想在

短时期中得着国故的常识”才向胡适提出要求的。胡适开出后他自己也嫌太多了，又在后面拣选出“不可再少”的最简书目，但也有四十多部（《胡适文存》二集。近年中华书局编印《胡适学术文集》之教育卷收此书目）。另一学者梁启超也开列了一个书目，列举的数量与胡适的差不多。这两个书目，如今的初学者似乎还是承受不了这么多分量。好在30年代商务印书馆影印了《四部丛刊》，中华书局排印了《四部备要》两套丛书，其选目基本是根据胡、梁二位所举的，并且加以精简。另外，商务还出版了《国学基本丛书》、《学生国学丛书》，更为方便。

古书既多，不免混进了不少假冒伪劣产品。所以读古书首先要辨伪。例如历代王朝官定的《五经》中就有伪书，经考证，《书经》中有一半篇章是魏晋以后假造的。《春秋》并非孔子的作品。《易经》中的系辞等部分也是后人冒充孔子作的。坊本的《易经》前面附印的《太极图》、《河图》和《洛书》等图表则是五代及宋朝的道士们伪造蒙世的。《周礼》不是周公作的，而是战国后期的人伪托的。其他如《列子》是晋朝人伪托，《孔子家语》、《杂事秘辛》等等都是伪作。古籍中有些家喻户晓的热点人物的书，往往不可靠，如打出黄帝、姜太公、诸葛亮、岳飞和刘伯温等人而编造的书，有的全伪，有的是半真半假的杂凑。如诸葛亮的《后出师表》、岳飞的《满江红》词以及他的传世的书法刻碑等，就是假造的。造假书从战国时期就有的，汉朝、晋朝、明朝都是造假较多的时期。明朝甚至出现了造假专业户，如丰坊、杨慎等。至于汉朝流传的讖、纬书则全是假托，道教中的大量经典，更是托名神仙而妄造，佛经中也有伪作，著名的《大乘起信论》实际是中国人冒充印度马鸣菩萨伪造的。因此，阅读古籍要具备辨伪的知识。古书辨伪的研究，从宋代就开始了，可供初学参考的应数近人张心澂的《伪书通考》，此书初版于三十年代末，近由上海书店影印出版，但是他于五十年代出的增订本则更详备，惜未见再版。

上面举的《书目》所介绍的书籍的版本，现在搜求很难，木版书尤其昂贵，昨见一函乾隆版的《泰安县志》就标价三千元，更非青年学生办得到。目前市上新出版的古代著作很多，但是合格的较少。有些大部头往往是名人顶名，由一群中青年集体速成搞的，仓促成书，难免出错。有的则是出版家水平较低，只图挣钱，选印的书往往迎合低级趣味，如色情、卜筮和气功等书大行其道。看到有位港台人士谈禅说易，还讲儒道经典，著书十几种以上，他虽能说会道，显然未经基本训练，实为外行蒙世。读者不察，难免上当。为了保险起见，我劝初学者买新版古籍时，要注意其出版单位，如中华书局、上海古籍出版社、人民文学出版社、三联书店、齐鲁书社等，所出的书质量较好。买书时也要尽量上大书店，小肆货摊的书要小心拣选。济南人可去泉城路和大纬二路的新华书店，或经三路的老书店，以及三联、致远等书店。上述书店出售的书，盗版是很少的。但并不能保证没有低劣的品种，这就先看此书是否是由上举诸出版社出版的，如果不是，即应小心。总之，购书前多翻阅一些书目，常看一些有关读书的专业报刊，则是有益的。

1998年12月1日于海岱居

书到闲时方恨少

常言道：“书到用时方恨少。”很对，但不完全对。其实，书到闲时也恨少的。若只为了“用”才读书，像林彪当年煞有介事提出“活学活用，学用结合，急用先学……”如顺着这个思路推论下去，就可得出“不用就不学”的结论，因为他说过“学就是为了用”嘛。我年轻时也喜欢读毛泽东的作品，因为他的文章笔锋犀利，气脉流畅，显然是得力于他青年时熟读韩昌黎文集，谋篇善于用势，说话中气十足，很到位，令人读起来很过瘾。那时读《毛选》主要是欣赏，闲时用来消遣的，如果为了应考或起草什么论文才来读，那就劳累了。

为了应用而读书，自然是应该的，为了兴趣而读书，也很值得，难道为消遣而读书，就会毫无益处、浪费生命了吗？否。我曾经撰联云：

无用之用学乃大，
有容斯容道尤宽。

小孩闹着要吃巧克力，是为了解馋，但吃下去之后却增加了营养。我的老辈人称小说和词曲为“闲书”，也就是消闲读物，儿童若读，有些严厉的家长甚至要打，殊不知有些人的学养就是从读闲书而得来，而且一生受用不尽。

做学问是要经过基本训练的，如果没有“科班”的功夫，到老也是个票友。但是只读本行本派之书，不读他行他派之书，也成就不了个好角儿。古代的书法家有看到担父争路，或看到公孙大娘的《剑器》舞，忽然开窍，于是书艺大进的。当然，如无多年的临池苦

练，即使看到千百次舞蹈或争道也不会写好字的。不过临池虽多，也需借助外力的启迪而触类旁通，所谓“功夫在诗外”是也。

在学校我是教先秦文学的，备课之余颇喜不务正业，爱看些闲书以自娱。我兴趣广泛，口味甚杂，三教九流，旁及童话、女书均喜翻阅。如我在地摊上拣了本谈谜语的书，了解到谜语中有素面素猜和素面荤猜的两种方式，素者即正经规矩者，荤者即涉及男女私情者。这种书，可谓是闲中之闲的了，然而却有益于我的正业——先秦文学来了。比如《周易》这部书，原是殷周之际的占卜迷信的产物，其三百八十四条爻辞，和后世江湖骗子搞的掣签占卜的签诗相同。不论古今，干这行的人文化水平都不高，胡诌些签诗，诌多了费劲，于是就取些现成的韵文成语凑数。《周易》爻辞中就有许多西周以前的歌谣片断，到了战国以后被儒家利用，加以整理后，又添写了象、彖、文言和系辞、说卦等所谓“十翼”，引申到人生哲学的层次上，从而才成为“经典”的，于是普通的爻辞也被罩上了玄奥神秘的光环。首先发现这个秘密的是郭沫若，并从爻辞中整理出一些殷商谣谚来，足见其颖悟出群。然而智者千虑中也有一失，他在解释“女承筐 无实 士刲羊 无血”的爻辞时，认为是谜语，说谜底是：“这是牧羊人夫妇在剪羊毛。刲 怕是剪剔的意思，所以才会无血 剪下的羊毛用竹筐承受 是虚松的 所以才说无实。”我在《先秦文学史》中引用郭氏的话后说：“谜语一般规律是：说筐定非筐，指羊不为羊。刲者割刺也，剪之无血是正常的，割刺之无血才是奇特的。这个谜语，只有按素面荤猜的路数才能猜破。”（原书 137 页）何况“刲”为宰杀之义，郭氏引申为剪剔，也太牵强。不是我比郭氏高明，只是想起了一本地摊小册而已。

试再举一例，我研究有关尧舜的文献时，翻阅经纬子史诸古籍感到厌倦了，想看点儿闲书以调剂，顺手拾起一本孩子读的《格林童话》，于是又看到了久违了的灰姑娘的故事。这时忽然联想到大舜被后母与弟弟折磨，终于因娶了尧王之女而发迹的情节，与西欧

的灰姑娘也备受后母折磨、也因与王子联姻而获福相似。何以两地相隔万里，信息不通，而其情节相似乃尔？顺着这思路，我联想到希腊神话中的赫拉克勒斯被非亲生的嫡母——神后赫拉所迫害克服十二种艰险（其中获取金苹果一节尤为著名），后与赫拉亲生女结婚之事，也与大舜相似。顺此思路再联想到印度史诗《罗摩衍那》中的主角罗摩王子也被其非亲生母亲折磨，逃到大森林中十四年，后因神猴之助而复国为王一事。由此又联想到《国语》以极大篇幅记叙晋文公重耳被后母所逼，流落外地二十年而复国即王位的事实，也属于同一类型。一本儿童读物，引发了我重读希腊、印度以及《国语》和《左传》等中外古籍，从而更深一层理解了“存在决定意识”的这一最普通的道理。过了些日子，当听到有人讲老掉了牙的牛郎织女的故事时，忽然一惊：哦！牛郎被兄嫂折磨遇上了天孙织女，原来也与大舜受后母与弟折磨遇上了尧王的二女是同一类型的。本是我自幼就熟知的两件事，从前却熟视无睹，联系不起来，待从德国、希腊、印度以及春秋时的晋国转了一圈之后，才以一种新的眼光看这些老熟人，所谓“日用而不知”，书籍不管是雅是俗，随处是宝，处处有可参悟的玄机。如果我抱着不读无用之书的“学就是为了用”、“学用结合”的“立竿见影”的狭隘目的，也就很难取得成绩了。

读闲书不仅可以自娱消遣，即使是圣经贤传若以悠闲的态度来读，也可以得到意外之乐。李清照《浣溪沙》有句云：“枕上诗书闲处好”，就是深得其中三昧的。所以平日读闲书可以消遣，纵使读正经书若以“闲处”读之，也觉得“好”的。读闲书、闲读书，都可以怡养性情，增进健康。同一部书，为完成任务而读，不免有压力下而紧张的苦处；为好奇或消遣而读，就会优哉游哉，乐在其中了。孔夫子所以“学而时习之不亦悦乎”就因为他有“每事问”的广泛的兴趣。他老先生是闲不住的，是“书到闲时也恨少”的，所以才好学不倦，“不知老之将至云尔”。只可惜老夫子“不语怪力乱神”如

果他除了在读《诗》《书》之余再读点《齐谐》、《山经》之类的闲书，使自己活得更快乐一些，或许他不只活到七十三岁，甚至超过了孟子的八十四，达到百岁之庆的，这是因为如我所集成语撰写的联语：

开卷有益，
读书永年。

颜回所以早死而不永年，或许是这位模范学生光知读圣经贤传，而不读闲书的缘故吧。

2001年9月1日于海岱居

藏书与借书

童时过春节，见先外祖父王建屏先生的书房门扉上贴春联云：

家藏图书八千卷；

虚度光阴六九年。

我那时对于对仗做法已略知一二，凭着一种过于认真的稚气向老人家质问：“六九对八千，不贴切。按虚岁，过了初一您已七十岁了。再说，按书籍编目已经超过万卷了，为什么偏要写八千？”外祖答云：“八千，取个成数儿。说我七十又不足岁，还是谦虚一些好。当年边华泉在大明湖畔筑万卷楼自夸，还不是失火被烧了。其实藏书是在读不在多。”外祖父歿后，舅父次通先生又继续添购，那时王氏藏书已是名声在外了，他却在书房中悬了一块窄窄的横匾，曰：“仅好书斋”。他说：“仅好，在这里是正好、恰好之义。藏书在用不在多，主要是合我所用。比如我是考究泰山文献的，藏书就以这类为多，在我就为仅好。他人的藏书再多，对我说也不一定是仅好的。”二位先辈已先后逝去，如今已五十余年之久了，他父子的事迹也被载于王绍曾等著的《山东藏书家史略》。但他对家中子弟说得这几句平常话，却使我至今不忘。

世间以藏书名世者多矣，有的炫博矜奇，有的装潢门庭，有的待价而沽。自然是萝卜白菜，各有所爱，理应都受到理解而无可厚非的。例如时下青年布置新房流行购一对漂亮的书架，装进一排排精装烫金的新书，金碧辉煌，很是壮观。不免引起某些爱挑刺的人窃窃私议：“买了不读，装啥幌子？”我却以为有钱买书润屋，总比把钱花在吃喝玩乐上好得多。且莫轻视“附庸风雅”，这要比那种

趋炎附势的人高尚，更比那聚敛财货的要安全一些。藏书纵使自己不读，留给后人也有裨益。不管是为了什么目的，购买书籍，就是看重文化的表现，此君应非俗人。话又说回来，若要对自己而论，藏书的目的当然是为了读书。读书虽是学以致用，但这个用字也有多途，会因事因人因时而不同：有的研究问题，有的获得知识，有的为启发文思，有的则为愉悦身心、陶冶性情。虽各有异，但却都同是得到开卷有益的效果。

有人在书的扉页上钤了方图章：“读有用之书”。这话很对，但有用与否，千万不要以自己为标准，干涉旁人。《儒林外史》中的以作八股而求官的先生们，就以为司马迁、苏东坡的书是“杂学”，有害而无用的。古板的家长们也往往不准子女读《红楼梦》；甚至对《格林童话》也说什么“这种书上的小猫小狗都穿衣戴帽，说人话冒人形，读了要玩物丧志的”。雍正、乾隆等皇帝更把读“禁书”的人满门抄斩，甚至夷及九族。却也有不怕杀头的李卓吾之流，以“雪夜闭门读禁书”为人生一大快事。庄子在两千年前早就说过：连牛溲马勃都可入药，全在怎么用。鸦片是毒品，处理得当仍可治病救人。唐代白行简的《天地阴阳交欢大乐赋》，诚然对未成年人不宜，然而在社会人类学者、心理学家等看来，也还是有用的资料。有的书籍作者的确心术不正，写些诲盗诲淫的黄书来赚青少年的钱，也有些骗徒巫棍胡诌了迷信鬼话来哄骗老年人上当入套。奉劝青年人和文化修养浅的成年人，对于这类怪力乱神以及色情的坏书，千万要提高警惕，且莫以“穿衣戴帽，各有所好”为借口去乱读这些渣滓和毒品。至于有关专家学者为研究起见，径去翻阅，正如医药家摆弄毒蛇一样，咱们一般人无须学样。

书籍是藏书家的宠物，对不仅是藏书，还是爱读书的人来说，则更要呵护，这是不言而喻的。但在现实中也未必全都如此，个别爱读书者却对于书籍漫不经心，一部崭新的书，经他手触之后，不久即成了油污的千层饼一般，令人惨不忍睹。人不仅要爱护自己

的东西，也要爱护他人的或公众的东西；对于己有用之物要爱护，对于己无用之物也应爱护。先父芝房先生为我开蒙讲《孟子》，讲到“推恩及于四海”时，就说到儒家“仁民爱物”的道理。儒家反对“暴殄天物”，就是反对任意破坏大自然的生成之物，以为无故揠苗拔草，践踏虫豸是不仁；即使对于无生命之物，如土石和器皿成品，也不忍损伤，这才是一个仁者。推而广之，对于书籍更应特意爱护，并非出于吝啬，而是求得良心的安适。书籍无情人有情，和书籍打交道，久而对它也产生了友情，怎能不珍惜它呢。外祖父生前对书十分珍惜。他拿书前先要清案洗手，轻掀轻翻，不轻易用笔批点，不盖多余的图章。有时买了旧书，把皱折处压平，缺页开线处要修补。他对借来的书更是爱护有加，往往在封皮之外再加临时护皮，对污秽处用毛刷或海浮石予以清除，读毕压平展齐整后再送还主人。好借好还，并且整旧如新，友人自然愿意借给他。然而个别先生并不如此，其人本不好读书，到亲友家里看见好书满架，一时眼热，伸手就要借阅，及至借去，放在一边，久之就淡忘了。那书的主人本是割爱借出，一旦需用，却不在手头，登门索要又不好意思，日日盼其归还，不料此书却被该先生闲置一旁，或损伤，或丢失，早已置之度外了。

有的书并非是随时可以买到的，特别是专业书，印数不多，而印过一版后，再版却遥遥无期，到书店及书摊寻觅，却是可遇而不可求的。朋友借丢了书，只好去书店，搜求不到，就托外地的熟人代购，或到图书馆查目询问，真是人生麻烦在于借出薄薄的一本书开始。古人云：“借书一痴，还书一痴。”是说借者还者都是一痴，说的未免过分，但是借给他人书者，总归是一个傻子而已。有的文人以散漫为风雅，平日放浪作秀，作漫不经心状，借了书硬是不还，如要催要，他眼珠一翻，冷笑人家气小心窄。奉劝这种人：书是要花钱买的，一部长篇小说，价或在百元以上，一函线装书，价或在千元左右。你借了朋友的钱不还，就是赖皮；你借了书不还，只能等于

是掏朋友钱包的小人，有何“风雅”之处？设若朋友用一千元买了部清刻《章丘县志》，我随便借去，不慎丢失，即使我拿出一千元补偿，还是对不起人家。因为人家买这部书是偶然幸遇，过此机会，再花五千元也买不到了。我欠的情分就不是区区一千元而已，而是造成人家的终生遗憾。所以我奉劝读者，千万不要轻易借人家的书；若不得已借书，也要倍加爱护，如期归还。

至于我个人呢，我不但不敢轻易借人之书，而且在自家的书架上更贴着“书不出借”的条子，虽屡经妻儿反对，至今却仍赫然地贴在上面——亲友莫怪啊。

2000年9月26日于海岱居

图书兴衰话流年

我爱书。友人携子来访，那位初中生看到四壁满架的图书，惊问：“这么多书，您都读过吗？”答曰：“只读了一小部分。”您什么时候能读完？”答曰：“一辈子也读不完，何况我已七十多岁了。”您买这么多书干啥？”迟疑之际，友人替我解释：“徐老是教育世家，两三代人买的书，合在一起，一辈子能读完吗？”

友人不知，我家藏书早于抗日时期就损失不少，解放战争时期更是全部毁弃，片纸无存了。建国后省吃俭用积累了几架书，不料大跃进时逢上了“生产救灾”，只得变卖了一些，换窝头疗饥了。所余的书籍连同文具字画，又在“文革”中被红卫兵打劫一空。而我本人先关进牛棚，后赶到乡下，只有一本小红书高高地摆在和难友同搭的地铺的墙龕里以表忠心了。友人怎能知道我现今的四壁图书竟是党的十一届三中全会以来的二十年中重新买的呢。

环顾琳琅满目，踌躇适意之际，回忆一生经历，深知获得读书之乐是极不容易的。晚辈少年也许以为只要富裕了，舍得花钱就可以多买书，这有什么困难？其实不然，如果没有合理的政策，宽松的社会环境，即使腰缠万贯也买不到书。“文革”时期，假如我受优待，得资助，可以外出买书的话，又能买到什么呢？那时书店冲门的书柜全摆的是雄文四卷，旁边架上也许有化名梁效、罗思鼎等的几种大批判论文，还有歌颂“高大全”典型的小说三两种；另外就只有八个样板戏和一幅《去安源》的油画了。所有这些品种，只要花十几元就可全部买下，回家用不着插架，全堆放在案头上也还有放茶杯饭碗的空间。不妨再大胆假设，纵然碰上多种多样的书籍，

那时我是否敢要呢？例如在僻街冷摊遇到部《罗密欧与朱丽叶》，因为是资产阶级的，不能买；或碰上的是部《青年近卫军》，因为是修正主义的，更不能买；万一瞧见垃圾堆里丢着一部《燕山夜话》呢，那可不得了！这是“反革命”的大毒草，我要立即绕路而走，免得被人看到诬赖我是为消灭罪证而扔弃到那里的。倘若邻居有个老太太有夹存丝线和鞋花的那本陪嫁的木版《论语》，最好是劝她自行焚烧，免得被指摘有封建复辟之嫌。记得某工友糊墙的旧报纸印有“刘少奇主席……”的标题，差点儿被划成保皇派；而我的同事某老师确实因包干粮的报纸上印有领袖像，红卫兵发现后认为侮辱伟大领袖，立即掀翻在地并按在筐背狠打屁股。旧社会街头巷尾往往高悬木匣，上写“敬惜字纸”，这时倒成了“警惕字纸”了。一纸尚有罪，何况是部书！

如今大家都喜谈这二十年的变化与成就。话题很多，说不胜数，仅就图书一事，就使我感慨万分。出生七十多年以来，我家藏书盛时超过万卷，衰时片纸无存，多次起落反复，但以这二十年的情况为最佳。我家旧藏以文史哲为主，既毁于战乱，建国后就想留意恢复旧存各书，但是当时政策下，许多战前著作都已绝版。回想少年时爱读的书如胡适、钱穆、周作人、沈从文等的著作，又如《王阳明集》、《五灯会元》、《醒世姻缘传》等古籍，以为是今生今世再也买不到了。现在不但都购得重读，而且我竟能亲自校点《醒世姻缘传》出版问世，可谓喜出望外。原来损失的大部头，如《十三经注疏》、《二十五史》、《诸子集成》、《全上古三代秦汉三国六朝文》、《太平御览》等书也以新版的风采回归我的书斋，而且更多的新书也纷纷光临寒舍，真是蓬荜生辉，大喜过望。

今昔对比，何啻天壤之别，目前图书行业可说是最兴旺之时，然而不免鱼龙混杂，泥沙俱下，假冒伪劣者有之，低级下流者有之。尤以小肆地摊为甚。曾在某书市连逛若干家，只见大都是红红绿绿的恶俗刺眼的封面，书名多为情、侠、隐私、占卜或气功之类，诺

大的书市竟然挑选不出一本值得读的书。出版业中炒大官，炒明星，于是贪官污吏、奸商市侩、神棍流氓、男盗女娼等都成了书籍之主角。还有借重洋人的：有架着个印度三流学者奥修作为伟大哲人来兜售的，又吹捧法国 18 世纪有争议的一般作家萨德的小说以招徕的，更有内地壮男化个娇滴滴的芳名混充港台靓女来蒙世的，还有那些为博取高级职称或学位的伶俐人物编出的东拼西凑的学术论著，另有那些改换题目、变旧为新的出版商组织的“急就章”，更不必说那些盗版（正版的也有）的错字连篇的半废品了。面对这些垃圾，我有时会义愤填膺，恨不得也来一次横扫。当然这只是一时冲动的气话。众所周知：从大局看、从长远看，宽松还是利多弊少。这些坏书，早晚会被日益提高的读者唾弃，也会有执政部门依法治理的。从另一方面想，在那不堪回首的年代，这些坏书诚然是没有的，然而好书却更是没有的。千万不能泼脏水把孩子泼出去。

如今，我坐拥书城，左经右史，阅中肆外，分享着改革开放之福；特别是我还可以发发牢骚，说三道四而无戴帽子关牛棚之虞，岂不快哉！图书的流年，却反映着国运的兴衰啊。

1998 年 11 月 22 日

齐鲁是中华诗学之源

翻阅中国古籍，却难于找到一部系统的专门讲诗歌的理论著作，这并非是我们祖先的思辨能力差，或许是他们更乐意结合实践谈自己甘苦的体会，而不喜欢建构一座精密的以逻辑为骨架的殿堂似的理论体系。恩格斯曾批评杜林喜欢搞什么无所不包的体系，并且说这是德国庸人的嗜好。这与我们中国颇不相同。咱们虽然也遵照理论，但却喜欢把这理论来和实际相结合，一旦发现这帧理论的“地图”不能适用，立即就知道“摸着石头过河”，谚云“没有过不去的火焰山”嘛！我国在文艺理论方面，梁朝有位刘勰写了部《文心雕龙》，确实搞得条分缕析，层次井然，很像西方的理论著作，这也许是刘君曾当过和尚，从《佛藏》的译书得到的启发，洋为中用的结果吧。不过这部书却在中国学术界长期受到冷遇，历经唐宋元明，虽然是若存若亡的保存下来，但仅是藏书家的罕见本之一，到清朝又成了少数考据家的研究课题，但对广大的读者，甚至是众多的诗文写作者来说，则是陌生的读物；只是到了维新变法之后，留学生们从国外翻译了许多著作时，人们才发现咱们古代也有部《文心雕龙》颇具西方理论规模，才热乎起来了。然而，据我所接触过的若干搞创作的朋友说，他们并不读《文心雕龙》，只是搞古代文学的同行们才注意它。当然，如亡友牟世金君则是“龙学”的卓有成就的学术权威，却也只是专门之学，而非文艺界人士所习知。

就我知见范围而言，不但我的新诗界的老朋友们很少看《文心雕龙》，甚至就是近年结识的一批写旧体诗词的新朋友也是如此。然而对于诗话一类的书，不仅写旧体诗喜欢看，就是写新诗的也

乐意读。以孔孚为例，他对严羽《沧浪诗话》的很有见地的研讨，就为大家所知。近年来，以郭绍虞先生为首整理注释的古代诗话，已出版了不少。就以出版家印的《历代诗话》正、续编而言，共有诗话著作一百一十五种之多，并且一再重印，很受欢迎。我国学人不喜体系完整、逻辑周密的概括性较强的理论，而爱读这些即兴的心得体会般的随笔漫话一类的著作，是什么缘故呢？这或许是中华民族的共同心理特征之一吧？

尽管先秦百家争鸣时代达到了学术的高峰，其中“白马非马”之类的辩论，充分体现了中国古代学者的思辨能力之强，但并未产生一部逻辑学或因明学，而是出现了《论语》、《庄子》那样的书。诸子文体多数是语录体的，充其量也是生活气息很浓的小品散文的汇编。凭借五胡统治者的力量佛教得以顺利东传，随着佛经的翻译，天竺人的思维和治学方式也影响到了中国僧侣。从法显起到唐代的玄奘、义净的陆续到西天取经，中国佛教的“全盘西化”盛行一时。如玄奘倡导的法相宗（慈恩宗）的论著，就是印度逻辑（因明）等学科的忠实移植，然而就在其全盛之时，中国化的禅宗悄然兴起，很快就普及各地。禅宗大师们反对经论的研习和遵守苛细的律条，甚至要呵佛骂祖，而提倡个人心得的体悟和印证，于是中国佛教著作返回到中华传统风格，向《论语》、《孟子》、《庄子》学习，出现了专写师友之间的问答的记录。到了宋代，儒家也从费力的经学注疏中解脱出来，大师们也盛行编语录。既然儒家和佛教徒们都喜欢语录这一形式，宋代的文人们也不例外，从欧阳修的《六一诗话》起，开始写起这类语录式的文艺漫谈来了。据郭绍虞先生的考证，现代能考知的仅宋朝一代就有诗话一百三十九部（见其著《宋诗话考》），其中还不乏《苕溪渔隐丛话》、《诗话总龟》等大型著作。哲学、宗教、诗学，中国人都偏爱语录体，只能说这是种民族的共同的脾气，和欧洲及南亚次大陆的民族习惯不同。脉络分明、体系完整的论文好呢，还是机锋迭起、富有人情味的语录好呢？这正

如评说某人性格内向、某人性格外露、某人严肃认真、某人通脱宽容一样，只是性格特点不同而没有好坏是非之分。中国人大都喜欢诗话，我自然也不会例外。

这并不是说中国人没有建构理论体系的能力，只是不喜好搞出一个思维的罗网来束缚变动不居的现在和难于预测的将来，所以才不采用刚性的理论形式。古代如此，当代亦然，谁能说王国维和钱钟书先生的理论水平不是第一流的呢？但他们的精密的理论却体现在传统诗话的即兴式的随笔之中，《人间词话》和《谈艺录》就是明证。当然这并不是说古代没有论文，即以诗歌论文而言，中国也是全世界出现最早的。远古的诗歌是文艺表演中的一个组成部分，它存在于音乐、舞蹈和戏剧情节之中，统称为“乐”。古代“乐”的含义与现代的“文艺”一词基本相同。小戴《礼记》中的那篇《乐记》是最早的“文艺学”论文，或者也可称它是中国的《诗学》。《礼记》编纂于汉宣帝年间（前 50 年左右）其中的《乐记》汉儒有的说是汉武帝时河间献王与毛生等共采《周官》及诸子言乐事者，以作《乐记》（前 100 年左右）；有的说是出自孔门再传弟子公孙尼之手，它的《公孙尼子》共二十八篇，至汉代犹存，汉儒遂取此书题为《乐记》。从《毛诗》中所谓卜子夏撰的《大序》来看，其中主要论点及其一些重要的文句都是来自《乐记》，那么所谓河间献王及毛生所作的说法，当是指《毛诗·大序》不过与《乐记》相混淆了。其实西汉以前的文艺理论，如《荀子·乐论》、《史记·乐书》和《周易·系辞》、《吕氏春秋》等论乐的篇章均和《毛诗·大序》一样都与《乐记》有渊源。这是因为汉代以前的著述，多是师徒相袭、同门共述而又经后学增饰，不是一人一时的独立著作。我们只能根据最早出现者为据，所以当代学者多认为《乐记》是公孙尼子的作品。相传公孙尼子是卜子夏的门人，从这一意义上来看，出自《乐记》的《毛诗·大序》说是子夏之作，也不无根据。从《乐记》的承传源流来看，确为孔门儒家著作无疑，也可以称它为“儒家诗学”、“儒家文

艺论”。周来祥曾称之为“中国古典美学和古典文艺理论的基石”并拿它与古希腊《诗学》比较。孔子早于柏拉图五十年，公孙尼子若是其再传弟子，也比亚里士多德年辈略前。那么，肯定《乐记》是文艺学、美学的人类最早的完整论文，当可成立。先秦诸子中，墨家的《非乐》坚决反对一切文艺活动，法家斥骂“乐”是“六虱”之一，是人类的害虫；道家更以文艺为累赘，《庄子·胠篋》即阐释《老子》的论点云：“擗乱六律，绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始含其聪矣。灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣。”只有儒家提倡礼乐，教授诗歌，从孔子到孟子和荀子都对诗歌的价值作用予以探讨，所以儒门出现《乐记》这一世界最早的文艺学论著不是偶然的。孔子在鲁国讲学，孟子为齐国客卿，而荀子在稷下学宫曾三为祭酒，“最为老师”。我们也可以说，“齐鲁是中华诗学之源”，这自然也是我们山东人的骄傲。

《乐记》以为乐开始于虞舜之世，说“昔者舜作五弦之琴以歌《南风》，夔始制乐以赏诸侯”。认为舜是第一个唱歌的人。他的大臣夔是首先谱成乐章，演奏乐舞的人。我们翻开《书经》的《帝典》（后人分为《尧典》和《舜典》两篇），上面载着：

帝（舜）曰：“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。”夔曰：“於！喁！”予击石拊石，百兽率舞。”

大舜是华夏氏族社会时代的领袖，但此文被儒家定位夏朝以前的作品则不对。春秋时期，炎帝和黄帝还没有被学者塑造出来，孔子是个“好古敏以求之”的文史专家，也只能知道尧、舜是最早的圣王。由于孔子并未提到《帝典》，它的写成盖出于孔子之后、墨子之前的儒家之手，应该是早于《乐记》上引的舜对诗、歌、声、律的形成过程的说明，嗣后成为儒家诗论的出发点。特别是他提到用乐“教胄子”的教化作用，以及“直而温”等矛盾折中的中庸思想，更是读

者所熟悉的《毛诗》传注中的论点。《乐记》中另一处所说“治世之音安以乐，其政和。乱世之音怨以怒，其政乖。亡国之音哀以思，其民困。声音之道与政通矣。”这种把诗歌音乐紧密地和政治结合在一起的观念，正是汉以后儒家文论的宗旨。《礼记·王制》据说是汉文帝时儒生们撰的，它把《帝典》中的大舜每年春季巡狩岱宗一事予以引申补充，文云：

岁二月 东巡狩 至于岱宗 柴而望祀山川 觐诸侯 问百年者就见之。命太师陈诗以观民风……

于是，诗歌就被说成是圣王调查民间风俗与政治好坏的重要材料。班固《汉书·艺文志》又加引申，说：“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。”古代王者竟然设有专门搜集诗歌的官员。《春秋公羊传》何休注发挥得更为具体。

五谷毕入，民皆居宅。男女同巷，相从夜绩，从十月尽正月止。男女有所怨恨，相从而歌。饥者歌其食，劳者歌其事。

男年六十，女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗：乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子。故王者不出户牖，尽知天下。

从大舜重视诗言志，引申到采诗以考察民间风俗，从亲到四方观诗，引申到有采诗之官，又进一步设计出天子雇佣无子女的老人到民间求诗，然后层层上报。这些，显然是儒家强调诗与政治的密切关系，进一步夸大了诗歌的反馈作用。与此同时，更有批评监督的作用。在《左氏春秋》中就引了所谓《夏书》：“道人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。”杜预注云：“木铎徇于路，采歌谣之言也。”

《国语·周语》也有“天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献诗，师箴，叟赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之。”这一观点集中在《毛诗·大序》，它在指出“先王”利用诗来“美教化，移风俗”之后，又说：

上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。

但是儒家对于诗歌政教作用的过分强调，反而起到始料不及的副作用。如汉代初年有名叫乐府的衙署，到了汉武帝独崇儒术之后，就使其主官协律都尉李延年搜辑四方民歌，这就是“乐府诗”的由来，但是搜集整理之后，只是丰富了宫廷乐舞的节目，为天子享乐效劳，并没有起到什么反馈民意及纳谏的作用。又如号称崇儒的王莽，自夸他们的祖先济南王氏是出自齐国田氏，也即是大舜的后裔，刻意学习其先祖。王莽执政之后，于元始五年（5）派风俗使者八人到全国各地搜集歌谣，考察风俗。《汉书·王莽传》云：“风俗使者八人还，言天下风俗齐同，诈为郡国造歌谣，颂功德，凡三万言，莽奏定著令。”君臣相互诈骗，居然假编或强迫民意，捏造出三万字之多的歌功颂德的“歌德派”诗歌来，成为最高统治者欺骗人民的工具。

更为儒者始料不及的是，原来在《书经》中创造的大舜君臣在宫廷中赓歌言志的美好情景，因过分强调政治作用，以致到了《乐记》中就发展为：“乐者乐（快乐）也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”既然有重大的政治作用，就会有两个方面：治与乱。既然诗、乐与政治作用等同起来，推而论之，文艺也就不是能致治就是能作乱的了。因此，在《王制》里，就出现了当大舜巡狩观乐之际，曾命典礼的大臣“同律礼乐制度衣服，正之”，并且宣布“变礼易乐者为不从，不从者君流”竟把变易乐的人处以流放的刑罚，同篇后文中更有“作淫声异服……以疑众，杀”的处罚措施。这离秦始皇焚书坑儒的文字狱只差一步了。这或者是作《帝典》的早期儒者没有想到的吧。

谈到这里，我们就可以回到前面的话题，作论文，搞理论体系，如果凭逻辑的规律奔跑下去，而没有限度的话，真理就成为谬误，真是差之毫厘，谬以千里。看来，从实际出发，以实践作检验的方式，就事论事的语录——诗话，这种体裁倒是不无可取，因为这种漫话散笔，贴近生活，通于物理人情，不至于顺着思维的大道滚滚

向前，一往而不可收。

孔子自称“述而不作”（孟子虽说“孔子作《春秋》”但已证明并非事实）。他只是和门人朋友交流意思，这些谈话收录在《论语》一书中。如果把《论语》中孔子论诗评乐的语录挑选出来，大约有二十来条，集中在一起，就与后世的《六一诗话》等相同了，我们也可以题之为《孔子诗话》。如此这般，或可以称孔子为“诗话之祖”吧。的确，孔子曾经把“乐”，区分为“雅乐”和“郑声”两类。所谓“郑声”，类似于我们今天所指的“黄色音乐，色情文学”。孔子是讨厌郑声的，然而他只是说：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”（《论语·阳货》）每个人都有自己或爱或憎的文艺作品，孔子并不例外，他自然有表达自己意见的权利。孔子也看到了文艺与政治的关系，因此他对爱徒颜回说了自己的施政理想：

颜渊问为邦，子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》，放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（《论语·卫灵公》）

他喜欢相传大舜所作的《韶乐》，曾评价为“尽美尽善”，并有“在齐闻《韶》，三月不知肉味”的逸事。他对所恶的郑声，则不过是“放”（弃掷）之而已，对于“利口之覆邦家”的佞人，不过是“远”之而已，并没有提出诛杀的惩罚。因为，孔子对于诗、乐的社会效益方面，只是作了“兴于诗，立于礼，成于乐”的说明，而且对于诗的政治作用，仅只是作了如下的界定：

《诗》——可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。（《论语·阳货》）

诵《诗》三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？（《论语·子路》）

他对诗歌的作用，看得很平实，仅就人生日用的眼光来对待之，并不像某些理论专家那样刻意求深，竭力拔高，所以也就不会脱离生活甚至发表不近人情的苛刻的言论。即以今天的观点而言，文艺

的社会作用，不过是“兴观群怨”，不过是可提高人们对生活的理解力(达)加强人们的语言修养(专对)而已。它既不能济世救亡，也不能祸国殃民。因此，对于质量差的作品，不过是厌恶之、放弃之而已，不必致以诛杀的重刑。

孔子对于传说为大舜所作的《韶乐》是很尊崇的，而其后出现的《帝典》等篇，其追随者又塑造了一位关心文艺的圣王形象，盖与孔子的影响有关。孟子说：“舜，东夷之人也。”古代的东夷，即周代的齐鲁一带，现代的山东地区，舜是殷人的始祖，孔子又是殷人之后，这里当有地域的、氏族的文化渊源的承传关系。

以孔子为代表的齐鲁文化与大舜为代表的东夷文化是一脉相承的。“岱宗”是相传大舜首命太师陈诗以观风俗之处，而《左传》又载季札观乐，称齐是“表东海”的“泱泱大国之风”。我国诗学之源，说是在海岱之间，或许不过分吧。

1993年 2月

齐地文学与民俗

中国古代所尊崇的名山大川，号称“五岳”——泰、霍（后改为衡）、华、嵩、恒；“四渎”——河、济、淮、江。汉代以前的齐国疆域，恰在五岳之宗的泰山之北，四渎之首的黄河以南，而处于济水流域之内，这是我国最早进入文明阶段的地方，殷商时代此地的居民自尊得很，认为这里是世界的中心，称这片土地为“齐”。齐的古义，是肚脐的脐，它正是人体的中心部位。《尔雅·释地》在解释“四极”时，以“齐州”为准，注谓齐州指“中国”；在解释“九府”，详举八方的物产之后，也称“中有岱岳”。《列子·杨朱篇》也指“齐土”为中土之意。因此，战国时的大思想家邹衍在创造“大九州”学说时，指海内九州的总名为“齐州”。这在齐地古代宗教所奉的神祇也可以得到证明。《史记·封禅书》说，齐人所祀的“八神”自古有之，所有天地、日月、阳阴、四时和战神这些囊括宇宙的神灵都在齐地。这正是古代先民视野狭窄的表现，但也看得出齐在夏商之际是个独立的文化圈，或称之为“泰山文化圈”，处在当时的先进的文化成就中而洋洋自得的心态。只是到了后来，齐人才发现在泰山以西的华山周围，还有另一臻于文明的部族，直到西方的车马践踏到这里时，齐地才和西方融混为辉煌的华夏文化。

—

约在夏商交际或更早一些时候，在泰山南北居住着夷人，形成了富有特色的山东文化圈。夷人身躯长大，腿部较长，双臂善射。

“夷”字就是“大(向正面伸臂之人形)的身中挎着‘弓’组成的象形字。弓是夷人发明的(《世本》“夷牟作矢”)神话中的射日英雄后羿当时称为“夷羿”所以书称他的活动地域在寒国(今潍坊市)一带,就不是偶然的了。夷人的始祖神——标识物(图腾)是鸟类。商族自称是玄鸟的子孙。秦人西迁之前原是居住在东方的,其自称也是鸟的后裔。齐人的始祖神则更为神奇,它是太阳鸟(踆鸟)——三条腿的乌鸦。还有一些以薄姑(布谷鸟)、爽鸠(鸠类之一)为图腾的部落分布在今山东半岛地区。夷人创造了华夏神话中自成系列的传说。踆鸟的化身是帝俊,在甲骨文中“俊”是鸟头人身的象形。他的妻子是常仪(嫦娥的前身)姊妹,一个妻子生了十个儿子,即按旬值班的十个太阳;另一个妻子生了十二个女儿,即按年值班的十二个月亮。俊像宙斯一样,他又生下众多的神祇,成为许多部落的祖神。在后来的传说中,俊演化为一位圣王——舜。舜历经继母及弟弟的虐待、迫害而不死,经受了尧的考验而继位为王,他除四凶,服三苗,天下太平,并作了优美的琴曲《南风操》流传于后世。夷人的神话传说的祖神是太阳鸟(踆鸟演化为凤凰),他又是音乐家(鸟类是善鸣的),琴瑟的发明者。这隐隐体现出夷人所孕育的强烈的审美心态。

夷人神话中的英雄后羿,他的弓箭驯服了十个太阳,也射瞎了黄河神(河伯)的眼,并占有了河伯的妻子洛水神(宓妃)。这说明夷人的势力达到了河洛地区即中原地带。他射死封豕长蛇,在青丘(营丘、青州的音变)把猛禽“大风”射死,为民除害,人们称他为“仁羿”。但是他却被自己的部下寒浞害死了。这样的英雄是人力不可战胜的,他是被具有驱鬼魅力的桃木棒打死的。

夷人,特别是齐地居民最先懂得冶炼金属,齐地从而由弓箭进入了金属武器的时代。这个时代的英雄,即齐地的战神蚩尤,他是兵器之神,率领铜头铁额的子弟横行天下,不幸和西部的黄帝遭遇,黄帝的战车使金属干戈丧失了优势,被打败了。蚩尤的势力又

缩回东方，但齐人仍以他为骄傲，奉祀他为“兵主”（战神），成为八神之一。

夷人是太阳鸟——凤凰的苗裔，生活在黄河下游，淮水以北，济水流域地区，死后却魂归泰山，与祖先同居。以上的神话传说散见于《书经》、《孟子》、《山海经》、《淮南子》与《史记》等古籍中，虽与西部、南部各部落联盟的神话相混，但仍可以加以爬梳而整理出其一脉相承的华夏东部神话传说的脉络。这也可以说是齐地人民最早的文学作品，体现了夷人的勇敢善战、能歌善舞的豪放而快乐的猎人、渔人、陶工和战士的特色。

二

商周之际，情况出现了变化，西方的周人强大起来了，周公旦是中国第一个圣人，挟其父、祖的武力优势，在周原重农文化（周人的祖神是后稷）的基础上吸取了殷人的政治经验和典籍文献，制礼作乐，形成了一整套齐家治国的政治社会学体系——周礼。周人的文明超商迈夏，以新进氏族的剽悍骁勇的进取精神，夺取了殷纣王的政权，长驱东征。周公率领大军“践奄”（曲阜），太公望（姜子牙）则从泰山北部东进胶东半岛，打垮了薄姑氏、爽鸠氏的领地防线，驻军营丘，建立了齐国，而周公则命他的长子伯禽在奄地建立了鲁国。从此，泰山南北的东夷人风习开始了戏剧性的分化。鲁国的伯禽是周公的儿子，带来的部属是嫡系的姬姓部族，极彻底地执行周礼，对当地夷人进行了大力的改造。齐国的太公望是羌族的一支，世代和周人婚配而加入周部落联盟的异姓姜姓氏族。姜姓氏族和种田为主的姬姓不同，是西方的牧民，缺乏务农者的那种韧性和执着，而且受周礼熏陶较为淡薄，对所统治的夷人未能认真地加以改造。《史记》记有一则富有典型意义的事件：周公治鲁的方针是“尊尊而亲亲”，太公治齐则是“尊贤而尚功”，前者加强血缘

宗法观念，后者则颇有些竞争机制味道。伯禽是在鲁国建立了宗庙，搬来了全套的周人礼乐，作为东方姬姓诸国的宗子而打长治久安的基础的。太公则不然，他先驻军营丘，不在临淄安家，死后灵柩仍运回西方老家埋葬，一连传了五代，代代如此，直到第六代胡公才安心居住下来，建都临淄，死后也不埋骨西土，在心理上才完全成为一个东方人的。两者的建国方略不同，导致鲁地夷人受到周族的同化很深，齐地夷人受周礼影响较浅，反而在许多地方同化了西来的姜姓统治者。同时，从地缘政治观点来看，泰山之南的地貌，适于以农耕为主，与周原氏族（农神后稷的子孙）容易结合。泰山之北 胶东半岛 多山滨海而又“地潟卤”据《史记·货殖列传》载，地薄民寡的齐地，迫使太公不能依靠农业，“于是太公劝其女功，极技巧，通鱼盐，则人物归之，繙至而辐凑。故齐冠带衣履天下”。齐地基本上不是农业文化，西方的牧民和东方的猎人、渔人是很容易结合的。齐地在先秦主要靠贩卖鱼盐、鼓铸铜铁、推销织物和成衣鞋帽等成品为生的，牧人和猎人于是转化为商人。总之，鲁人已被周人同化，后来成为中原文化的典型，而齐人则保持了东夷人的风俗，在齐国建立后借鉴了中原文明而得以新的发展，齐鲁两地风俗变为泾渭分明，各具特色了。

从文化学术方面说，鲁国孕育诞生了伟大的孔子及其倡导的维持伦常纲纪、以治国平天下的富有进取精神的儒学；齐国则发展以采药养生、炼金御女、追求羽化登仙的以方士为前趋的道教。儒家是以群体为主的入世派，方士是以个体为主的享受人间快乐而又追求海外仙山或天堂的出世派。曲阜的学术是儒家一枝独秀，稷下的学风却是百家争鸣。齐国西境的陶邑，因鸿沟运河的开凿也成为新兴的商业城市，由济水把两地联结起来，成为半岛至中原的商业航线重镇，物资的集散地。越国的范蠡弃官后来到齐国，累致千金，后定居于陶成为大名鼎鼎的百万富商陶朱公。另一位端木赐（子贡）不但出使齐国，后来卒于齐国的孔门大弟子，也弃学从

商，成为华夏第一个货殖富翁。

从邹鲁缙绅先生的眼光看来，宋人愚傻，楚人剽轻，齐人多诈，他们把浮夸不实的故事说成是“齐东野人之语也”。先秦时的评价如此，汉以后的正统学人仍然对齐国风俗看不惯，如《汉书·地理志》说齐地虽然“多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智”，但是“其失夸奢朋党，言与行缪，虚诈不情，急之则离散，缓之则放纵”。直到北魏，齐、青之地还被评为“风俗浅薄，虚论高谈，专在荣利”。中原名士荀济讥齐人“轻同羽毛，利同锥刀。好驰虚誉，阿附成名”（《洛阳伽蓝记》卷二）。总之，从正统儒家的批评中，反而看出齐地的风俗体现出礼教精神淡薄，富有竞争性的商贾习气。这种风习，必然造成齐地文学的特色。

三

每一地区的风俗特点，多表现在妇女生活方面。中国的礼教规定了男尊女卑，提倡三从四德。齐鲁号称礼仪之邦，三齐之地当然不能例外，但其地妇女情况与邻区仍有不同。《汉书·地理志》说齐国家庭的长女不出嫁，掌握家庭的祭祀，名叫“巫儿”，认为如果长女出嫁，就对家庭不利。这和中原礼数规定长子主宗祠祭典的制度恰恰相反。《汉书》作者以为是出于齐襄公和其姊妹淫乱，不许嫁人，所以下令国中的长女不出嫁，这是揣测之词。其地至汉朝仍然保持这一风俗，应是东夷人古代母系社会的遗留。神巫降神，是载歌载舞的，这使齐地妇女不仅娴习歌舞，而且在家族社会的地位很高。当西汉末，山东赤眉军起义时，齐巫（即巫儿）在军中犹如欧洲军队中的从军牧师，是主持宣传鼓动工作的。当赤眉军西征长安时，官兵们因怀念故乡而人心涣散，齐巫在军中降神，请下了城阳景王的英灵，号召赤眉军当攻下京师为“县官”（天子）即收到立竿见影之效，许多通俗小说中的起义女将多会呼风唤雨，洒

豆成兵的巫术，应当溯源于齐地。实际上齐地确实出现了带兵的女将，早在赤眉军起义前夕的公元 14 年，琅玕郡海曲县女子吕母以海岛为根据地起义，自称将军，率众攻破海曲县杀了县令。这是史著姓名的第一齐地女将。宋金之际青州女将杨妙真，在其父牺牲后领军挂帅，后和李全结婚转战京东及淮河地区，至今济南仍有妙真寨的故址。其后又出现了大名鼎鼎的唐赛儿。在通俗小说中多次出现了山东女将的形象，除《女仙外史》外，如《水浒》的顾大嫂，以及戏唱本中的白莲教中的女将，应是这种情况的反映。在封建王朝中西汉王政君也是济南人，元帝死后秉政多年。其后如汉平帝王皇后，汉献帝伏皇后，王莽皇后宜春氏，如再加上隋文帝生母吕苦桃的话，齐地妇女似乎在宫廷中也不示弱。

在齐地的传说、故事中，的确出现了众多动人的女性角色。孟姜女哭长城的原型即发生于齐地，后演变为源远流长的民间文学多次重复表现的主题。顾炎武《山东考古录》列举了《左传》首先记载杞梁战死“；齐侯归遇杞梁之妻于郊，使吊之”。又举《孟子》：“华周杞梁之妻善哭其夫，而变国俗。”《说苑》则说：“杞梁华舟进斗二十七人而死，其妻闻之而哭，城为之圯，隅为之崩。”可见在先秦早已流传杞梁妻的故事。杞梁妻哭夫，演化为城之崩，再演化为哭的是战国齐长城，后来化为哭秦长城。杞梁，在唱本中写为范杞郎，姜女衍为孟姜女。顾颉刚由此找出民间三大悲剧之一的变迁脉络，这意见虽经一个苏联青年学者反对，但如今又得到学术界的公认。另一个齐国女子无盐女的故事，在先秦曾是广为流传的民间文学主角。另一位勇敢的妇女是缙萦，她敢于千里赴京师请求皇帝，解救遭难的父亲。齐地妇女是英气勃勃而多才艺的，不仅出现了杨妙真这类女将，而且也出现了我国女诗人翘楚李清照。这在民间宗教中对女神的崇拜也可看出来，每个女神的后面都有一个动人的口头传奇故事。最恒赫的当然属泰山娘娘碧霞元君。明代章丘有和娘神庙，曾倾动了四方的善男信女，后被官府查禁，但是

淄博市的工业却是由颜神镇发展起来的。据说魏晋之际有位颜文姜，以其孝行突出而被上帝封为神仙，她所居的河流被命名为孝妇河，居住的邑里建了颜神庙。颜神庙的赛神庙会促进了当地工商业的繁荣，一个小村变为颜神镇，又升为博山县，乃至淄博市。和颜文姜突出的孝行相对照的则是齐地又崇祀的一位以强烈的嫉妒著名的神灵。唐代《酉阳杂俎·诺皋记》载，临清有条河名叫妒妇津。当地相传，晋朝刘伯玉因读《洛神赋》向其妻段明光称赞洛神的美貌，并说：“娶妇得如此，吾无憾矣！”段明光说：“您为啥以为水神美丽而小看我，我死了不愁不当水神。”忿而投河而死，死后七日托梦其夫说：我已经当了水神。从此妇女渡此河，貌美的就要风波大作，貌丑的则风平浪静。美人只有毁妆坏衣而过才得安渡，丑女为了免被嗤笑，也毁妆而渡。故齐人有谚曰：“欲求好妇，立在津口。妇立水旁，好丑自彰。”清代学者俞正燮曾主张妒是妇人之美德，段明光敢于打破三从四德的教条，颇能体现三齐妇女的强烈的自尊心和爽直的性格。这位在民间文学中首次出现的妒妇类型，在后世齐地作品中也不断出现。山东元宵节灯会的演出中有位手执棒槌降汉子的角色，口唱“母老虎，本姓崔”，常常引得观众笑声不绝。而在《醒世姻缘传》中的薛素姐，《聊斋志异》中的杨万石之妻、江城，以及《襁妒咒》俚曲中再现的江城形象等，则都是齐地文学对这种个性强烈的妇女的夸张塑造。齐地妇女的确比邻区的姊妹少受封建束缚，多一些自立精神，这一点被文学于无意中透露出来。齐地妇女之所以倜傥飒爽，这从一直保持到汉代的巫儿风俗，以及史称齐国主要出口纺织产品及“冠、带、衣、履”等均是自太公以来“劝女功”而为之，各地妇女虽也缝纴，但只供应家用，齐国妇女则是为商品而生产的，她们也是与丈夫同样的养家人，经济作用使其社会地位也得以相应提高，她们的心态当然与邻区的姊妹不同。这风俗至少在宋代以前仍然保持着。

四

海洋的浩渺无际，海市蜃楼的奇幻，都是触发齐地居民富于幻想的自然条件。临淄是古代商业大城市，“五民”杂居，其西境又兴起了另一大都市陶邑，两地商贾往来，都使居民经多见广，语言流利，反应灵敏。这种情况促成了邹衍（其墓在章丘县境）的“大九州”的假说、阴阳五行等极富想象力的思想，也促成了淳于髡的能言善辩、梯突滑稽的具有市民艺术特色的言行。邹衍、邹奭与淳于髡是稷下学士中的活跃人物，《史记》称当时人们赠他们的绰号是“谈天衍 雕龙奭 炙毂过髡”。这一情况也就形成了齐地散文的风格。幻想求仙，追求自然的神异，不安于现实的平凡从而在精神生活中求得补偿。齐地不仅巫风仙气浓郁，而且妖异故事也广为流传。据《庄子》载 中华最早的一部记述怪异的书名为《齐谐》 可惜已经散佚。汉代的东方朔继承了邹衍和淳于髡两者的特色，他不仅撰写了一些很有幽默感的辞赋，而且使许多谈论志怪的书都借他的名字流传后世。魏晋以后的志怪故事，发生于齐地的也很多，大都收入《太平广记》中。唐代段成式《酉阳杂俎》中志怪故事很多，是传奇专著中的有特色的小说集。这就说明了炳耀文苑的《聊斋志异》为什么产生于淄川蒲松龄之手。那翱翔神游的想象力，那热情而又爽气的众多的狐女形象，那渗溢在字里行间的幽默感，所有这些《聊斋》特色，也正是滥觞于古代三齐的文风。

五

临淄的市井特色早已侵入到礼乐意识淡薄的齐王宫廷。为了推销齐地特产的紫色颜料，管仲劝说齐桓公带头穿紫衣，堂堂国君不惜亲自扮演时装模特。而且，齐国还特设“女闾”以招徕四方商

贾。这些，均是中国历史上所仅见的。到了战国，礼崩乐坏，洋溢在齐宫中的不是《诗》《书》而是《隐书》。隐也称谐隐，《文心雕龙》将隐写作“讖”，即是谜语寓言的意思。齐国的邹忌、淳于髡就是谐隐专家。无盐女见齐宣王时，首先用“隐”来打动他。据《新序》载 齐宣王被蒙住了 只得拿出《隐书》来帮助解答。《隐书》应是“谜语寓言汇编”，它流传到汉朝，并记录在《汉书·艺文志》里。宫廷中除了稷下先生之外，还有侏儒倡优在那里演伎献艺。传说夹谷之会，齐鲁两君相见，齐王带去了倡优，气得孔夫子下令将艺人斩首。这虽是《左传》误采了民间传说，不足为信，但却反映了齐国宫廷中的特色。上有好者，下必甚焉，齐地于是盛行说唱表演艺术，而且泽及后世。《孟子》说杞梁妻善哭，改变了国俗，如果知道古代哭丧是用“挽歌”，而且丧家还雇佣挽歌郎的话，就知道齐人以为杞梁妻是悲歌演唱家的创始人。《古今注》确曾说那首哭杞梁的歌是孟姜女的妹妹明月所作。不管怎样说，齐倡（类似日本的艺伎）在先秦汉魏时期是很有名的。一直到唐代，当时编著的《隋书·地理志》还在说：“齐郡旧曰济南，其俗好教饰子女淫哇之音，能使骨腾肉飞，倾诡人目，俗云齐倡，本于此也。”表演说唱艺术，出现了俗曲唱本戏文小说，最早的稷下祭酒荀况曾留下《成相》和《赋篇》，前者是鼓词的雏形，后者是隐谜的唱词。后来在金元时代又于齐地形成了高潮。元代散曲杂剧的名家多产生于齐地，杜善甫是长清人，张养浩、武汉臣是济南人，刘敏中是章丘人。所谓关汉卿是太原人的“太原”，乃是济南附近一度所设的太原侨郡，因此关也是齐人。尤其是长清人严实，在金末起义中崛起，后来盘踞东平府，虽归顺元朝但仍保留相对的独立性，犹如民国时的军阀。在严氏父子统治的东平地区，张荣父子统治的济南地区，成为金元之际的文化重镇。杜善甫就长期在东平依靠严家。东平府学学生出现了许多杂剧作家，加张寿卿、康进之、高文秀等数十人。特别是高文秀，以擅长表现梁山好汉而著名，据考知仅描写李逵的剧本就有

七种之多。东平剧作家对水浒英雄都特别喜爱，创作了大量的水浒戏。据胡适的考证，《水浒传》的写作正是集合了宋元以来的民间创造而集大成的，实际是集体创作，从这种意义上说，《水浒》也有齐地文人的功劳。水浒戏的写作一直延续到明代，章丘人李开先的《宝剑记》最为有名。李开先是嘉靖间著名文人，他喜爱演唱文学，写下了《园林午梦》、《词谑》等，并团结了一批齐地戏曲作者。他特筑万卷楼，这是我国一座空前绝后的演唱专著图书馆，收罗全国的戏文院本杂剧传奇以及散曲俗歌，当时人称之为“词山曲海”。他的朋友临朐冯惟敏也是著名散曲家，著有《海浮山堂词稿》。到了清代，又有丁耀亢的《表忠记》，蒲松龄的通俗剧本和俚曲等大量著作。清代中叶济南华广生收集的临清等码头的民歌集《白雪遗音》，使我们联想起《老残游记》所记济南黑妞、白妞说书的动人情景。民间说唱文学孕育了我国的白话小说，而齐地又是长篇巨著的诞生地，如《醒世姻缘传》（旧以为是蒲松龄所作，今有争议）、丁耀亢的《续金瓶梅》等。提起《金瓶梅》的兰陵笑笑生的真名，学术界有谢榛、李开先、冯惟敏、贾三近诸说，不管怎样，它也是富有三齐色彩的巨著。与世情小说相辉映的是表现山东好汉的传奇唱本，除了剧本中的梁山好汉之外，《响马传》、《说唐》等所塑造的豪迈仗义的秦琼，聪明睿智的徐茂公（李勣），天真莽撞的程咬金（程知节），唐璜式的白袍小将罗成（罗士信）等形象，风靡民间数百年。我们知道齐地不仅出风流倜傥的才子佳人，也是后羿、蚩尤的苗裔，孙武、孙臆大军事家的故乡，山东好汉岂能不在其文学中占有重要地位。

六

齐地的士大夫文学，也散发着浓厚的“齐气”（曹丕《典论·论文》中语）。打开最早的诗集《诗经》，其小雅中的《大东》这首篇幅

较长的诗歌，表现了谭国（济南地）大夫对周人欺负东土人民的不平之鸣。它以丰富的想象力，把人间不平转移到天上星宿之间。其想象力之丰富，表现手法之诡奇，是《诗经》中标新领异之作。

《齐风》有十一首，也发出浓郁的“齐气”。这里的小伙子英俊潇洒，他“颀而长兮 抑若扬兮（是条山东大汉）美目扬兮 巧趋跄兮（神采奕奕 行动敏捷）射则臧兮（练就一身好武艺）”（《猗嗟》）。他又是个英武的猎人，带着猎犬，好不漂亮——“卢令令 其人美且仁！”（《卢令》）。这里的女子是那么钟情 把鸡鸣假说为“苍蝇之声”不让丈夫早起，而“甘与子同梦”（《鸡鸣》）。她像早晨的太阳那么美丽，跑进我的屋子，踩着我的足迹而来——“东方之日兮，彼姝者子 在我室兮 履我即兮。”（《东方之日》）齐风表现的姑娘小伙子们是爽快热情而勇敢的。这种“齐风”，到了建安时代，就影响到全国，成为“建安风骨”了。这是因为所谓七子，刘桢、徐幹、王粲等均齐人。而且曲阜孔融的好友祢衡也是平原人。就是建安领袖曹植也是出生于东土，死葬于东阿鱼山的。他在东阿鱼山吸取了佛教呗颂，创造了《鱼山梵》，作为曾为济南相的曹操的儿子，也是沾溉了“齐气”的。北宋时代以齐州（济南）为中心形成了一个诗派——东州逸党，以范讽、石延年为最著名，他们使酒放纵，富有慷慨悲歌的气质，遭受到正统文人的口诛笔伐，他们的作品传下来的不多，但却影响了桑梓后辈——号称“济南二安”的李清照和辛弃疾。辛幼安是豪放派的杰出代表。李易安被置于婉约派，则似是人们的误会。她可以梦天飞上“帝所”，可以坦率地表现炽热的恋情，可以洒脱地运用俗语俚言，创造出“易安体”，充分表现出她具有远祖巫儿和“东方之日”的齐土姑娘的气质。至于评词敢于触动文坛权威独标新解，生活敢于继婚而又离异，以独身女子漂泊于江南而豪气不减，她比同乡前辈女诗人左芬更为勇敢。这种独树一帜的精神，在明代出现了七子领袖李攀龙，他披挂着古香古色的典丽的战袍，并未被沉重的甲冑压垮，而唱出了华美豪放的歌声。他

的好友临清民歌作者出身的谢榛，先写俗曲成名，后又闯进风雅的诗坛，昌言高论，脱诗友于牢狱，傲王侯于殿廷，可说是布衣诗豪，侠骨铮铮。自明代以来，齐人执诗坛之牛耳，自前七子的边贡（济南人）开始，历李开先、刘天民、李攀龙、谢榛、王象春、徐夜，而至清代神韵派领袖王士禛不惜轻诋杜甫、白居易，标榜诗歌的艺术性，其胆其识，令我们联想到李清照的《词论》。儒学是强调诗歌教化作用的，其偏颇是往往轻视了诗歌的本质。稷下学士和邹鲁先生则不同。两种传统，两者风气，现实的与浪漫的，凝重的与活泼的，齐鲁文化相辅相成，终于构成了北方的阳刚之美与南方楚文化的阴柔之美，韵味相映相辉，集合为灿烂的中华文明。

1988年12月

《七月》——西周农家乐

七月流火，九月授衣。一之日鬻发，二之日栗烈。无衣无褐，何以卒岁。三之日于耜，四之日举趾。同我妇子，饁彼南亩，田峻至喜。

七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁，女心悲伤，殆及公子同归。

七月流火，八月萑苇。蚕月条桑，取彼斧斨，以伐远扬，猗彼女桑。七月鸣？，八月载绩。载玄载黄，我朱孔阳，为公子裳。

四月秀葍，五月鸣蜩。八月其获，十月陨箨。一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。二之日其同，载缁武功。言私其豸，献豸于公。

五月斯螽动股，六月莎鸡振羽。七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠，塞向瑾户，嗟我妇子，日为改岁，入此室处。

六月食郁及薁，七月亨葵及菽，八月剥枣，十月获稻。为此春酒，以介眉寿。七月食瓜，八月断壶，九月叔苴。采荼薪樗，食我农夫。

九月筑场圃，十月纳禾稼：黍稷重穆，禾麻菽麦。嗟我农夫，我稼既同，上入执宫功，昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。

二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴。四之日其蚤，献羔祭

韭。九月肃霜，十月涤场，朋酒斯飧，曰杀羔羊，跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆！

讲诗，是不容易的。有的诗句语涉双关，甚至包含着若干层意思；也有的诗句甚单纯，但却具有种种潜在的启迪功能，会因不同的读者或同一读者因处于不同的时地所感受所兴发而各异，真是“仁者见仁，智者见智”。无怪乎古人早就有“诗无达诂”的说法。但是若要解释《七月》一诗，却又有另一种难处，即牵涉到近年来有关它的社会背景的聚讼。按传统的说法，以毛氏传和朱熹的注最有权威。《毛诗·小序》云：“《七月》陈王业也。周公遭变，故陈后稷先公风化之所由，致王业之艰难也。”朱注云：“周公以成王未知稼穡之艰难，故陈后稷公刘风化之所由，使瞽矇朝夕讽诵以教之。”两说基本相同。可近年来学者为了探讨周初的生活，持其为封建社会说者则以为写的是领主与农奴，也有的以为此诗是周人进入奴隶社会初期尚保留的农村公社的反映，更多的人则以为不管是奴隶抑制或是封建制，都是剥削制度下的农村，从而确定本诗是劳动农民的“诉苦诗”。不瞒读者说，我个人对先秦的社会性质还没有得出自己满意的结论，按理是不应说三道四的，不过身为古代文学教师，却不能回避而不讲这首诗。坐等史学家们研究出公认的结论是不现实的，依靠个人搞出新的见解来更是不自量力；无已，只好找出一个简单而较可靠的法子，即就诗论诗，以本诗证本诗为主，然后再参照先秦文献，只将一些重要情况理出头绪来，而不急于给本诗的社会背景确定什么制度。明知此法不完善，在我却只能如此了。

先看看本诗所说的农夫是不是奴隶。诗云：“同我妇子，饁彼南亩”；“入此室处”；“载缵武功”。据此，此农夫有妻子有住室，而且又参与练武，显然不是奴隶。那么是不是农奴？诗中又有“跻彼公堂，称彼兕觥”的话。我年轻时亲历旧社会，即使佃户、长工也不

能够节日到地主厅堂中举杯相祝，何况是三千年前的农奴？详《七月》全诗之义，还是作为反映公社农民的生活较为合适。有人以为“女心悲伤 殆及公子同归”是暴露的奴隶主(或领主)任意蹂躏女奴隶(或农奴)的罪行。古人称女子出嫁为“归”，这且不论，只就“伤悲”而言，也有若干不同的看法。毛氏传云：“伤悲，感事苦也。春，女悲；秋，士悲，感其物化也。殆，始；及，与也。豳公子躬率其民，同时出同时归也。”详毛氏之意，以为“女悲”是一回事，“同归”又是一回事。即使两者有关联，人们也可理解为女子在采桑时与祁祁众人相伴之际，又怕工作日完毕之后要相随公子收工回去。郑玄笺云：“春，女感阳气而思男；秋，士感阴气而思女。是其物化所以悲也。悲则始有与公子同归之志，欲嫁焉。”郑玄以为是女子伤春，欲嫁公子而不得，故悲。朱熹注云：“盖是时公子犹娶于国中，而贵家大族连姻公室者亦无不力于蚕桑之务。故其许嫁之女，预以将及公子同归，而远其父母为悲也。其风俗之厚，而上下之情交相忠爱如此。”朱熹竟以为是公子与贵族之女的婚事，所谓伤悲者是女舍不得离开父母。大概朱熹因江南“哭嫁”之习俗而得到启发，其实近代北方女子出嫁之时也要做啼哭状以示意的。古代儒者往往先将本诗是“宣扬王业”这一主旨横于心中，所以把诗中种种都尽量向美好处解释；当代学人在头些年常常是先以阶级斗争为纲，然后再解释诗意，于是造成两种对立的意见。但是，不应把诗句孤立起来看，应先从全篇主要旨意出发，然后理解这两句诗的意思，这样才能不致形成主观的偏见。

考先秦文献，最初评价豳风的是《左氏春秋·鲁襄公二十九年》(前544)载吴公子季札聘鲁，在欣赏周乐时“为之歌《豳》曰：‘美哉，荡乎！乐而不淫，其周公之东乎！’”季札以为豳风是周公东征时的作品，盖是指这组诗中有《东山》、《破斧》两首反映周公东征的诗。而毛传以下的注解者就把豳风所有的七篇诗(包括《七月》)都认为是同时的作品了。但是《七月》全诗并无半句涉及周公东

征，而只是反映周初豳地的农业生活的，于是他们只好说成是周公居东时向成王“陈后稷先公风化之所由”云云，这显然是附会。按《周礼》也曾提到豳风。《周礼》一书，当然不是如旧儒所云是周初的著作，近代学者们大都认为是战国时期的作品，其编纂目的是“托古改制”——依托西周王朝的名义，拟订了一份建国纲要。著者既要依托，就需要搜集一些旧文献加以编排，以取信于读者。我们以下所引，应是《周礼》著者利用的西周文献。其《春官》之“籥章”一职云：管理土鼓（旧注说是用陶为梆框而蒙以皮革为面的鼓）和豳籥（旧注以为是以豳地的竹子制成的排箫），说明这两种乐器在西周庙堂典礼仍予以保留。据《礼记·明堂位》载，鲁国是特许用天子礼乐的，凡虞夏殷周“四代之服、器、官，鲁兼用之”。其明堂陈列的“土鼓、萑桴、苇籥”被说成是虞夏之前的“伊耆氏之乐也”。可见这是一种很原始的乐器，用此乐器为伴奏的礼仪，也必然是西周之旧俗。《周礼·春官》又云：

中春 昼击土鼓 𦣻吹奏 豳诗 以逆暑。

中秋 夜迎 亦如之。

凡国祈年于田祖，𦣻豳雅，击土鼓，以乐田畯。

国祭蜡，则𦣻豳颂，击土鼓，以息老物。

看来传自豳地的音乐有诗、雅、颂三种。在仲春仲秋举行迎暑迎寒的礼仪时，就击土鼓为节拍，吹豳𦣻来伴奏，以演唱豳诗。祈年时为豳雅，祭蜡时为豳颂。关于豳雅和豳颂，前人说法不一，且不管它，至于豳诗，是举行迎暑或迎寒时所演唱的。考《豳诗》七篇中惟独《七月》一诗，正是以“七月流火，九月授衣”开始而表现寒来暑往、秋收冬藏的农业生活的，可见豳诗就是指的《七月》一篇。以为《七月》是周初豳地之诗，历代学者均无异议。那么，作为举行礼仪乐章的《七月》，当然不会是暴露讽刺之作，按其诗内容来看，其主旨则是表现了随季节之变化而进行劳动生产的公社农民的团结与和谐的生活。只有把握住全诗的总的倾向性之后，才能正确理

解诸如“女心伤悲”等诗句的原意。当全公社父老兄弟聚集起来举行仲秋迎寒礼仪之际，总不能在乐章中唱出什么“抢婚”之类的歌词吧。退一步说，现实生活中即使有此类恶行（肯定会有，我们相信甚至比这更严重的罪行也会发生，抢婚强奸代代有之），人们也不会在这种场合下写进诗篇。“到哪山唱哪歌”嘛！懂得这一点，也就不会如某些注译者把主要写农夫一年食品的本诗第六节的末句“食我农夫”，译成“养活我们的农夫的可真糟糕”。好像是本节列举的食物都是粗粝恶食，因而其旨意是诉苦。这就把农夫们的迎春会改变成“诉苦会”了。但检查一下其所列的节令食品则是：郁、蓂、葵、菽、枣、稻、酒、瓜、壶、苴、荼等。除了少数如荼是野菜之外，多数是好的食品，即使如葵，在唐宋时仍是一般人家常用菜蔬。至于作为节令时鲜的野菜，如春季的荠菜，夏季的苦菜（荼），即使解放前的地主也是要吃的，并不只限于荒年才吃。有的译注者对本节列举的许多美酒嘉蔬视而不见，却抓住了一二种野菜作为代表，以偏概全，未免一叶障目了吧。我们赞成孟子说诗的见解：“故说诗者不以文害辞，不以辞害意，以意逆志，是为得之。”

关于《七月》所反映的公社情况，陈子展先生云：“周族早在灭殷商之前，尚停滞在氏族社会末期之父家长奴役制。既灭殷商，损益殷礼，全国土地为王者所有。复在氏族社会父系家长制血统关系之基础上，建立以小宗从大宗，以大宗从公室，以公室从宗周之宗法制度。”“自天子诸侯卿大夫降而至于士，形成周代各级宗法贵族，皆依次而占有大小不等之土地。”庶人虽然通过自己所属的公社配给部分私田，即《王制》所谓受农田百亩者，但尚有待于定期重新分配。农民之于土地惟有使用权而无所有权，故不得私相买卖，《王制》所云：“‘田里不鬻’是也。”孟子云：“乡里同井，出入相友，守望相扶持。”，此显然反映周初在过去以血缘为纽带之氏族公社，已为以地域为纽带，即以近邻为联系之农村公社所替代。不过此一取而代之之公社仍保留浓厚之氏族之残余也。”（《诗经直解》卷

十五 陈先生论《七月》的社会背景 除了他的定名是“贵族奴隶主”一点，因系我所存疑而删去之外，上面的引文所云，我以为是大致符合先秦文献所反映的情况的。总之，《七月》表现的乃周初的由氏族公社转化为农村公社的过渡时期的生活。诗中以“一之日、二之日……”称谓周族原有的历法，以“七月、八月……”称谓当时全国通用的夏历，正说明当时周族以偏居一隅之地方部落上升为统治全国之部族的情况。其时有担任为公室而劝农的职事人员——田峻，正是公社农民只耕种三年轮换之份田，而且共同使用樵牧渔猎场地时的必要措施，盖若全是私有单干，农民即无须他人督劝而会积极劳动的。诗中之“公子”，即是该公社所隶属的诸如身兼族长（宗子）之邑大夫或食采邑之贵族之类的尊长。公社农民是要为之服劳役，如“上人执宫功”等，和交纳贡物，如朱裳、狐裘之类的。但是公社仍保留集体互助协作的旧例，如冬季借围猎活动以习武，并缴出一定猎物来共享；如设有“公堂”——即名为泮宫、乡校的公共活动场所（其详可参看杨宽先生的有关论文）。当时的政府对农业生产的管理，主要是“敬授民时”（《尚书·尧典》）；“不违农时”（《孟子》），以引导农民注意气候、物候的变化来安排生产。现存的古代文献如《逸周书》的《时训解》，《吕氏春秋》的《十二纪》，《大戴礼记》的《夏小正》，《礼记》的《月令》和《淮南子》的《时则训》等这类的强调按时令耕作的篇章是很多的，足见当时的重视程度。这些篇章如与《七月》相参照，有许多相同之处，可以说《七月》是形象化、韵律化了的《夏小正》或《月令》，使文盲的农民更便于记忆和理解。可以想见，周初豳地的公社农民，当仲春或仲秋届临之时，大家聚集在一起，吹起豳箛，敲着土鼓，唱起《七月》诗章的活动场面。这既是文娱活动，也是一次生动的农业知识的自我教育。这也就是“先公之化”，周王室的“敬授民时”的具体体现。公社种种的礼俗活动，还要达到热爱集体及相互团结的目的，正如现在的少数民族保存的节日活动一样。至于诗中提到的“为公子裳——裘”等

事，今天我们读后虽然感到是不公正的剥削行为而愤慨，但在古时的农夫却认为是天经地义、理所当然的。这正如“五四”以前妇女谈起如何服侍夫君一样，并非鸣不平或暴露黑暗。这一现象，借用现代流行的说法，即“作品的形象大于作品的思想”是也。所以我们解释此诗，首要的是应尊重原诗的写作意图，而不应以我们现代人的观点强加于古人。我们本来是鉴赏这首诗歌的，却说了上面许多话，请原谅我的饶舌，因为只有澄清了上述的问题，有如洗刷或剥去被外加的油彩或包装纸之后，才能看清实物的本色。

古代的农业知识，主要是靠口授，为便于记忆传诵，使内容简练化或音律化，就形成了口诀——农谚。《七月》一诗是在农谚的基础上又加以演绎的，可以说是一首扩大的农谚。全诗八章，有些章首先以群众熟知的农谚来引出下文。由于下文的诗句也是反映农事的，自然就形成农谚和诗句水乳交融的状态，使全诗谐和而浑成。全诗虽因起兴的关系，以七月开头，但从开篇第三句就从周历正月——一之日说起，依次叙述春耕的情况，第二章仍接续春耕而写春季养蚕之事。综观全诗，是以节序为脉络，以同类的农事或生活为重点而展开的，直至岁末公堂称觞而结束。这样使结构既有条贯而又错落有致，不致使本诗成为干瘪的工作日志或农事教条，而具有生动活泼、摇曳多姿的情趣。在纵向的发展过程中（时间的）适当地镶嵌进不少具体形象的横剖面（空间的）。如在叙述春播前后的农事之后，就插入“春日载阳，有鸣仓庚，女执懿筐”的采桑这一优美画面。又如表现天气由秋至冬的变冷过程，则是选取昆虫的活动形象化地写出“五月斯螽动股，六月莎鸡振羽”以及蟋蟀按月“在野”、“在宇”、“在户”、“入我床下”的避寒趋暖的活动。这种描写为诗歌生色不少。本诗既有传授生产知识、劝督劳动的作用，又有富于美感的欣赏价值，从而达到了“寓教于乐”的目的。

《七月》在《诗经》中当然是一首优美出色的诗，我们读来也确实被其诗句诱发而在头脑中产生丰富的想象，使一幅幅农家画面

宛如历历在目。但是 如果我们不知此诗是出于《诗经》 比如试把其中的名句如“春日载阳”者从其语言环境中取出，或许我们的感受就不会似前所云如美景在目，反而觉得其语句稚拙而又单调了。若单从其描绘女子春日采桑一事来对比，就不如乐府诗《陌上桑》的绘形绘色，而《陌上桑》又不及唐宋人的诗词，犹如晏殊之《破阵子》云：“燕子来时新社 梨花落后清明 即‘春日载阳’，池上碧苔三四点 叶底黄鹂一两声（‘有鸣仓庚’），日长飞絮轻。巧笑东邻女伴 采桑径里逢迎 即‘遵彼微行 爰求柔桑’，疑怪昨宵春梦好，元是今朝斗草赢，笑从双脸生。”其形象描摹之细致鲜明，当然是后来居上，《七月》是太古拙了。如果唐宋以后的作者写出《七月》似的诗句，是不会激发读者的丰富的想象的，读者的头脑会期待更多的描绘来刺激来发动。何以《七月》以如此简单的描写仍会使读者产生鲜明的形象感呢？因为我们在读此诗时已经知道它是三千年前的作品，从而不知不觉中就形成了与之相应的欣赏态度和评价的尺度。人们在欣赏艺术品时，已经练就了一种“欣赏适应能力”。一个具有文化教养的人，其鉴赏态度会因作品的时代、国度、民族，甚至作者的性别、年龄的不同而不自觉地加以适当地调整的。作为一个作品评论者，这种调整更要从不自觉提高为自觉的，才能更完善地欣赏它。孟子说得说：“颂 诵 其诗 读其书 不知其人 可乎 是以论其世也 是尚友也。”鉴赏作品首先要知人论世 然而采取“尚友”的态度也是很必要的，这会使得我们对待作品及其作者持一种合作的态度，会更通情达理地感受和欣赏之。

1984 年 12 月

关于孙子的刍蕘之见

战国末期至秦汉之际，社会上流传着三部书：儒家的《周易》、道家的《老子》、兵家的《孙子》。三部书较之先秦的其他学术著作，都以其抽象的思维、高度的概括力和辩证观点的灵活运用而见长。这是先秦古籍中最富有辩证思想的著作。三部著作各自成了其所在学派的经典，以其高超的理论成就为学派扬名争气。

三部书不仅理论性强，富有辩证思想，有惊人的共同处，而且其著作人的时代之早、地位之高，也是其他书籍望尘莫及的。《周易》号称是由伏牺、文王、周公和孔子先后辉映的四大圣人共同完成的。《老子》据说出自孔子曾从之问礼的学术前辈——周柱下史。《孙子》则是出自战国杰出的军事学家、著有兵法八十篇的孙臆的上代祖先。总之，三书都是稷下百家争鸣之前的著作，著者都是属于学派的祖师爷级的。

这就出现了违背历史发展（包括学术）一般规律的特异情况。历代学者对此早就怀疑，清代章学诚说得很中肯：“古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（《文史通义·易教》上）他看出学术发展的规律，即先记事、后因事言理，最后离事而言理。考先秦著作的形成，正是体现了这一点。最早的私家著述应是《论语》。《论语》现存二十篇，每篇各段之间大部分没有有机的联系，因此就不能取一个概括全篇内容的题目，只能从首段中摘取两三个字为篇名。全书篇与篇之间也是各自独立，不是一个结构中的环节。《孟子》、《墨子》和《庄子》（内篇的题目是后学所加）等皆是如此，即都是些“就事言理”的言论片段。只有到了战国晚期

的《荀子》、《韩非子》才出现了若干按中心思想构思而写成的首尾一致、条理分明的论文。但全书组成的框架仍是松散的。《吕氏春秋》的出现，标志着一部书各篇章之间的自觉的配合，即使只按外在的所谓“法天地”而分部为“十二纪”等方式，也总算编纂者已具备了整体的规划能力。然而偏偏在春秋时代却出现了以外在卦爻顺序为框架的《周易》的理论体系，以内在逻辑推进而论述有序的《老子》以战争运作规律而安排先后的从《计篇》到《用间篇》的《孙子》。这种学术发展的‘超前’现象是有悖于常理的。

不独中国为然，国外学术进程也是遵循同一规律。刘庆把《孙子》和古希腊、罗马的军事著作加以比较，看到《孙子》一书是“严格按照军事理论体系的内在逻辑要求来确定结构、划分篇章；古希腊、罗马军事著作则多以记史的形式，反映当时的军事思想和战争指挥艺术”。《孙子》采取的是‘舍事而言理’的方式。”古希腊、罗马军事著作则不然。古希腊时期著作还处于低级发展阶段，行世的多属军事历史作品。”“这些书是通过历史的叙述，间接反映当时的军事思想及战争指挥艺术。……有关战争的理论认识断续地夹杂其间。”刘氏确实指出了下面的事实：“军事著作是军事斗争经验的理论化产物，其著述样式的成熟与否直接标志着军事理论的发展进程。”根据刘氏的考察，迟至公元1世纪，古罗马才出现了弗龙蒂努斯的《谋略》，才打破了传统的依附事件的写法，而是将历史战例，分门别类组合在一起，为从记事到理论的过渡奠定了基础。直到4世纪的韦格蒂乌斯的《论军事》，才按部类分卷作纯粹理论性的阐述。然而“它仍醉心于昔日罗马军队的荣耀，还残留着许多战争史著的痕迹”（以上引文出自《管子学刊》1991年2期）。根据同时两方文明古国的比较，从时间上看，史载孙武佐吴灭郢的时间是公元前506年，比古罗马的《论军事》约早七八百年，其著作体例的进步程度，仍超过后者，同是所说的奴隶社会，为什么中国这样超前？刘氏在论文中曾费很大功夫来解释这一现象，可惜他忽略了

把《孙子》和其本国的著作进行比较研究。从纵向比，它超前于孙臆兵法 甚至《淮南子》的《兵略训》 从横向比 它与同时出现于世的所谓春秋二大祖师的孔子、老子的《周易传》、《老子》著作水平和辩证思维有惊人的一致性。为什么？其实这一问题早在本世纪二三十年代就成为学术界的热门话题，而且问题已接近于基本解决。即战国后期至秦汉之际，各学派为了互相竞争，不惜托古改“制”，把最新研究成果署在祖师爷的名下，以提高学派的威信。其中老子和孙子，即使春秋时代真有其人，也不会是两本书的著者。这三本书的所谓著者，人同时，出现于世也同在其人逝世若干年后的先秦季世，其理论化程度相同，其思辨能力相同，这不是偶然现象，是我国学术发展到了一定阶段所发生的特定现象。

孔子实有其人，其传记资料多，可靠者也不少。老子和孙武就有些模糊，值得研究。撇开老子不论，且来考察一下孙子。据《史记·孙子吴起列传》称，孙武佐吴王阖庐“西破强楚，入郢，北威齐晋 显名诸侯。”但是《左传》、《国语》等先秦史书虽以大量篇幅写这一件大事，却没有提及“孙武”此人。最早举出此人的书籍《史记》、《吴越春秋》和《越绝书》，都是汉代人的著作。人们也早已注意到另一情况，即先秦著作从未引用过《孙子》的原文，即使提到“孙子”，也是指孙臆。《史记》诚然是一部伟大的史书，但其著作年代早，当时史学水平尚处于初级阶段，难免把神话传说、传奇故事当作史实收入。如称张仪年少于苏秦而同学于鬼谷先生，又如“完璧归赵”、张良的“圯桥纳履”等 早被前人怀疑 苏辙 子由 甚至索性说“太史公浅近而不学，疏略而难信”（《古史》序），不过这也不公平，司马迁的“浅近、疏略”乃其时代的局限。历史地看，他堪称为博大精深的史学家。当然我们也应清醒地评价他所记的某些史实的可信性。《史记》记孙武，只举出一件具体的事，即操练女兵而斩吴王爱姬的戏剧性事件。这件故事是如此不平常，类似文艺作品中的“噱头”情节，正因为如此，也使它更像是口头文学中的传奇而

不像发生于生活中的史实。那么，若说孙武只是一个传奇人物，也未尝没有道理。

关于孙武的籍贯，《史记》说他是“齐人也”；“后百余岁有孙臧，臧生阿、鄆之间，臧亦孙武之后世子孙也。”据1972年银雀山出土的《孙臧兵法》，孙臧参与了公元前353年的齐、魏桂陵之战（《史记》只记了他参与公元前341年的马陵之战）。这次战役迟于吴破郢的公元前506年者计一百五十年，二人相隔五代（三十年为一世）。“孙臧生阿、鄆之间”不等于孙武当时即家居此地。南宋有位邓名世编了部《姓氏书辨证》云：“齐敬仲五世子孙，为齐大夫，伐莒有功，景公赐姓孙氏，食采邑于乐安，生冯，为齐卿，冯生武，字长卿，以田鲍四族谋作乱，奔吴为将军。”又云“武生三子：驰、明、敌，明食采于富春，生臧。”考《左传》孙书于公元前523年（鲁昭公十九年）参加伐莒之战。孙书又称陈书，《左传》记载他于公元前483年（鲁哀公十一年）在吴、鲁伐齐战役中被俘。现不妨照南宋人《姓氏书辨证》（转引自清代毕以珣《孙子叙录》）的说法，再以《左传》、《史记》等史书所叙，按年代对照如下：

公元前545年 孙武因田鲍四族谋作乱，奔吴为将军。

公元前523年 孙武之祖父孙书参加伐纪之战。

公元前506年 孙武为将佐吴破郢

公元前483年 孙武之祖孙书（陈书）被吴、鲁联军俘虏

公元前353年 孙武之子孙孙臧参加桂陵之战。

公元前341年 马陵之战。

不难看出，这简直是笔颠倒错乱的糊涂账。孙武之祖孙书，《左传》又称陈书，是陈无宇之后。考在齐之陈氏，即田氏，何以田鲍四族谋作乱，陈书之孙竟然奔吴，看来陈书应是姜氏而非田陈之族了。既然孙武出奔，其祖父却仍然为齐将，于其出奔后之二十二年参加伐纪之战。如果孙武为吴之名将，有大功，何其祖于破郢之后的十二三年被吴、鲁联军俘虏？孙武之孙参加桂陵之战竟在破郢的一

百五十三年之后？写这笔糊涂账的既不是先秦人，也不是汉代人，而是南宋绍兴四年（1134）距事件发生已有一千五百年之久的人物。那么，他说的“食采邑于乐安”更是空口无据了。更何况关于孙武的籍贯，汉以前的文献就有三种：《史记》说他是齐人，他的裔孙孙臧生于阿、鄆之间。《吴越春秋》说他是“吴人也”。《越绝书》说孙武的坟墓在“巫门外”。《吕氏春秋·不二》：“孙臧贵势”下，高诱注云：“孙臧，楚人，为齐臣。”《汉书·艺文志》则标目为“吴孙子”。关于孙武，就有齐人、吴人两大说；若据所谓其裔孙孙臧的籍贯上推，又增加了“楚人”一说。而孙臧的另一籍贯之齐地，则具体为“阿、鄆”之间，这也是笔糊涂账。

根据上述理由，宋以来学者们理所当然地要产生怀疑：孙武是否有其人？若有其人而《十三篇》是否他所著？如有其人，其籍贯为吴？为齐？设孙臧是其孙或裔孙，孙臧是齐人抑是楚人？乐安之说是否可靠？孙臧生于阿、鄆之间是否可靠？考核上述问题的，必须得出人证（同时人的反映）、物证、旁证的确据才能证实，否则只凭意气搞口舌之争是无济于事的。看来，如果没有超过银雀山出土实物的收获，是不能解决这些问题的，只能存疑。

这当然不是说我们对孙子的研究无能为力。有些事物若细致地加以具体描述，要求一一有实在数据才能予以承认，是办不到的；若从大背景上观察，从粗略的迹象上来领会，应能得出它的近似实象的，这种研究仍然是必要的、有用的。当代学术界模糊理论的产生，就说明了这一点。如果我们对孙武及其著作以审慎的态度，作一大体上的把握，不追求过分的清晰，只求力所能及的功效，还是能使这门学术得以进展而有益于世的。个人认为：孙武可能是春秋时代的一位军事家，他与齐国的名将孙臧可能有血统承传关系。孙臧既是一位伟大的军人和军事理论家，又有传世的著作（不一定出自其亲笔），而孙武又是他的前辈，在百家争鸣后的战国就不免和儒家的用《易传》来附会孔子，道家的用《道德经》来附

会老子一样，兵家的后辈也用《十三篇》来附会于孙武。然而，这三部书尽管是战国后期至秦汉之际产生的著作，但它的渊源仍可上绍于春秋时代。即孔子于《易传》、老子于《道德经》、孙武于《十三篇》是一家眷属，不过只是祖宗与子孙的关系。

至于《十三篇》的真正执笔者虽没有落实，但他的时代和地域仍可在大背景下划定，即军事学当时以齐地为盛，而辩证思维的成长也以齐国为基地。因孙臆而更加享誉之孙武，理应与孙臆一起考察，孙臆的诞生地在西汉的司马迁和东汉的高诱两说之间当然要采用较早的和更具权威的司马迁的齐人之说。那么，大体的把握虽不细致，但更能接近真实，即《十三篇》是战国末期齐文化中军事学的最高成就，是齐文化的结晶。孙武、孙臆也应是齐国人。

以上种种申说，很多是学术界于几十年前早就解决了的问题，我所以刺刺不休地饶舌，无非是看到目前学术界有个别文章对前人的考据成果不闻不问，只是自说自话，既不能提出论据驳前人之说，又无新的实据来证明自己的观点是否正确。例如孙武的籍贯问题，争来争去，并无确证。在几千年后挖出件把家谱来，其可靠性尚不及南宋的那位邓名世的编造更早一些。如果我们老老实实承认《十三篇》是战国齐人的著作，就可以得“基本正确”的分数，倘若再向前走一步，说他是某某人，生在某地某邑，只能得“不及格”的考语。正确的答案只能是以模糊的笔画来反映模糊的实体，多加一笔也是谬误的。

过去的学派传人为爱护自己的学派和其崇拜的大师，不惜通过增饰伪造来炫耀夸大，这种心情是可以理解的。现在的人们为热爱乡土、热爱祖国的古老文化，甚至为了经济效益宣传本地本乡的圣人贤士、英雄美人更是可以同情的。从古到今也有许多家族为了光宗耀祖，修谱立碑，祖上有名人的，当然要加倍赞美，祖上无名者也不免要学李唐认李耳为祖宗，杭州有个林姓人家修家谱，竟认从未结婚，以梅妻鹤子终身的和靖先生为嫡亲的祖先，来冒名

顶替一番。这些情况，从人情上说，不必认真，无可厚非。但是千万不要和学术研究混在一起。有家酒厂聘请学者论证其酒牌命名人物的所在地，厂家盛情接待，酒品确实上乘，与会者怎会好意思地百家争鸣？李清照的研讨会如果是她的第三十几代嫡孙赵先生赞助召开，与会者怎好意思在大会上一口咬定她晚年改嫁张汝舟？

孙子的籍贯问题，现在也有争论，我认为各地为了发扬爱国主义精神，继承本地悠久的文化传统，提倡学术研究，是非常好的。但是不一定在当前难以解决的籍贯上枉费心力。孙武是齐人，《十三篇》和《孙膑兵法》都是齐文化的结晶，只要是齐地，均是其故乡，不管临淄、历下邑或阿、鄆之间，还是乐安，都应当引以为自豪，都可以开展孙子研究。百家争鸣嘛，要在研究成果的大小上争，研究条件的提供上争，如果某地在研究上得到国内外公认的成绩，某地的知名度也必然随之上升。通过提倡学术研究，各地都可以提高当地的文化素质，最终是可以获得应有的社会效益的。

1992年2月中旬

阴阳五行学派大师邹衍

先秦时期，中华文化的发展有两大高潮，其一是春秋时代孔子在鲁国的讲学，有号称“身通六艺者七十二人”的大弟子，其门徒又号称有“三千”之多。孔子创立了中华最大最悠久的学派——儒家。其二是战国时代齐国成立了稷下学宫，导致了“诸子蜂起，百家争鸣”的繁荣局面。

济南地区正处于儒学中心的鲁国曲阜、稷下学宫所在的齐国临淄之间，必然深受齐风鲁雨的影响。济南的东北部为古代的邹邑（也写作邾、鄆），相当于今章丘、邹平一带。稷下学宫先后有三位姓邹的著名学者，即邹忌、邹衍和邹奭。邹衍的墓地，据宋代乐史的《太平寰宇记》记载：“葬齐州章丘东十里。”1992年版的《章丘县志·文物名胜》说：“邹衍墓在明水东北十公里长白山西麓，相公庄镇郝庄西北角。旧《县志》载，‘邹衍墓在县（旧章丘城）东十里。’原有高冢石碑。1975年搞农田建设，冢已变形，仅存一高阜，石碑无存。”此墓地在古邹邑，文献记载于千年之前，邹衍是今济南市章丘出生者，当无疑义。《史记·孟子荀卿列传》在邹衍之后提到邹奭（也写作“赫”），说：“邹衍之术迂大而闳辩，奭也文具而难施。……故齐人颂曰：‘谈天衍，雕龙奭……’”其注引刘向的《别录》云：“邹奭修衍之文，饰若雕镂龙文，故曰雕龙。”可见邹奭是邹衍的学术继承人，盖也是他的亲属或同乡。比邹衍的行辈早一些的邹忌，又其后的传授《春秋》的邹氏，均可能是今章丘东北部邹邑的学者。那么，战国时的章丘实为一学人辈出之地。

稷下学宫，是战国初期田氏贵族篡夺了姜姓齐国君位后所立

的学宫，据说是桓公田午时就已存在了，其时为公元前 370 年左右。到了齐威王（前 357 年即位）时，任邹忌为相，稷下学宫开始兴旺，淳于髡等人已来此讲学。孟子和荀子也先后一度在稷下学宫游学。齐宣王于公元前 319 年即位后，稷下学宫达到全盛时期。

《史记·田敬仲完世家》云：“宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”这时期如孟子、荀子这些学术大师又相继返回，荀子在其晚年曾三次任学宫祭酒（首席学士）。这座学宫是因为建立在齐国稷门（西门）附近而称为稷下学宫的，其学者们称为稷下学士。邹衍晚于孟子，大约与荀子同一时期在此讲学。这些学士们享受优厚的俸禄，住在特辟的高级住宅区，在学术上各持己见，交流辩论和传授后学。儒家、道家、法家、名家、阴阳五行家和纵横家等等各有其代表人物在这里活动。邹衍则是阴阳五行家的最有影响的大师。

邹衍大约生于公元前 355 年，死于公元前 265 年，活了九十岁左右（据刘蔚华《稷下学史》）。《盐铁论·论儒》说：“邹衍以儒术干世主，不用，即以变化始终之论，卒以显名。”看来，邹衍是从儒学出身的，而五行学说也是由儒家观点变化而来的。《荀子·非十二子》指责子思、孟子说：“案往旧造说，谓之五行。”杨倞注云：“五行：五常——仁义礼智信也。”今人饶宗颐《五德终始说新探》根据《马王堆老子甲本》后的《佚书》所载的“仁气、义气、礼气”诸名词，以为即班固所谓“五行者，五常之形、气也”。亦即《礼记·乡饮酒》的“天地之严凝气、尊严气：义气。天地之温厚气、盛德气：仁气。”他又据《佚书》所谓“与始”、“与终”以及“金声而玉振”的六句之与孟子的“金声玉振”及邹衍的“始终”等的用语相吻合，认为《佚书》实际是儒家思孟学派著作，而且与邹衍的五行学说有很大的关系。又据邹衍的“政教文质者，所以云救也”（《汉书·严安传》引）和子思所说：“周人承之以文。文之蔽，小人以僿；故救僿莫若以忠。”

（见《史记·高祖本纪》之《索隐》所引）申言邹衍的学说确实是源于儒家的（文载《饶宗颐史学论著选》）

五行 原指金、木、水、火、土五大类物质。最初见于儒经《尚书·洪范》。古人以为万物都是由这五大要素构成的，原是朴素的唯物主义观点。子思、孟子则视之为气，进而引申到五种道德规范（仁义礼智信）上来，从而证明政治教化的施行是一种文质交替相救的过程。邹衍则进一步把这源于五种基本物质的五种德行的始终（变迁）过程，认为是不以人的意志而转移的客观规律。五德的运行是有一定顺序的，故谓之“五行”。五行的运行是循环的，周而复始的。循环的顺序有两种，一种是相生的：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。另一种是相胜的：土胜水，水胜火，火胜金，金胜木，木胜土。邹衍以为一个君王每年的施政必须按五行相生的顺序，按季按月都执行相应的政策。又以为每个王朝不是万世一系的，经若干年（例如孟子以为“五百年必有王者兴”）就要改朝换代，新朝代替旧朝不以人的意志为转移，而以按五行相胜的客观规律。

关于君主按五行相生的规律行事的学说，保存在《管子》的《幼官》、《四时》、《五行》等篇中。后来在《吕氏春秋》的‘十二纪’中发挥得更为详细，而儒家的《月令》也在其后出现，收入《礼记》中。根据《管子》诸篇，我们举出其五行依季节运转并与其相应的配合类别，即木（春）、火（夏）、土（季夏）、金（秋）、水（冬）的顺序，列如下表：

木	火	土	金	水	（五行）
春	夏	季夏	秋	冬	（季节）
东	南	中	西	北	（方位）
角	羽	宫	商	徵	（音乐）
青	赤	黄	白	黑	（颜色）
酸	苦	甘	辛	咸	（味道）

燥	阳	和	湿	阴	(气质)
甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸	(干支)
八	七	五	九	八	(数目)
工	农	仁惠	兵	刑	(政事)

君王在春季时以生育为重点，修好农田水利工程；夏季以增产为重点，从事农业管理；秋天以收割为重点，并可狩猎或征伐；冬天以藏闭为重点，并加强刑狱。如果不按此办理，就违背了天意，招致灾难。如“春行冬政则凋，行秋政则霜，行夏政则歉”。“是以圣王治天下，穷则返，终则始。德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。刑、德不失，四时如一。刑、德离向，时乃逆行。作事不成，必有大殃。”（《管子·四时》）

关于王朝的更迭按五行相胜的学说，李善《文选·齐故安陆昭王碑文》注引《邹子》说：“五德之次 从所不胜 故虞（舜）土、夏木、殷（商）金、周火。”这四代正是按儒家《书经》的上下限即虞、夏、商、周而确定的。邹衍心目中代表土德的王朝，也即中华第一个王朝是虞舜，按五行，土是尚黄色的，所以也可称虞舜为“黄帝”，在最初并非指后出的所谓的轩辕氏。《吕氏春秋·有始览·应同》简要介绍了五行相胜——五德终始的历史观：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥（征兆）乎下民：黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：‘土气胜。’土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：‘木气胜。’木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：‘金气胜。’金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。文王曰：‘火气胜。’故其色尚赤，其事则火。”如果根据这一理论，战胜周朝火德的应是一个禀有水德的王朝。考邹衍曾在燕国活动，是燕昭王的主要谋士。当时苏秦（《史记》等作苏代 据《马王堆出土之“纵横家书”》改）倡言“秦为西帝 赵为中帝 燕为北帝”颇为燕昭王所喜，而且燕处北方，按五行说正符合水德。很可能是邹衍根据水德而

上推至五代确定虞舜为土德，如此依次相胜衍至周为火德，正好为水德的燕王取而代之。也正因为此，邹衍才受到燕王的优渥礼遇的。然而，后来的史实则是燕国衰灭，秦国强大。邹衍的这一学说为秦国的学者充分利用，这体现在吕不韦主编的《吕氏春秋》的《应同》等篇中。秦始皇统一六国之后，则按邹衍学说：“……推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。”（《史记·秦始皇本纪》）这一学说，延续了很久，如汉以为秦为闰朝，不算数，称汉朝当为水德，而为“汉因秦制”的政略取得了理论根据。

邹衍关于五行的著作有《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇，共一百零五篇之多。文献中所提到的《大圣》、《主运》、《大历》等可能是这两部书中的篇名。钱穆以为前书盖是论相生说，而后者则是论相胜说的（两书均已佚失）。

邹衍的学说涵盖很广，五行是讲时间（历史）的，而其“大九州”说，则是讲空间（地理）的。西周以前并没有九州的概念，只有四夷之分。约当春秋战国之交出现的典籍《尚书·禹贡》才有了九州的划分，显然这是儒家为大一统的中国所设计之规划图。邹衍是吸取了思孟学派的儒家观点的，随着战国后期人们视野的扩大，以及他久居齐燕滨海地区而产生的丰富的想象，他据儒家九州说而予以类推。他以为《禹贡》的九州，合而为一统称为“齐州”（齐即脐，中央，当然也隐隐表现了齐国人士对此名词的感情），或曰“赤县神州”。此“齐州”包括《禹贡》的“小”九州而为一大州，其四周有裊海环绕之。天下如“齐州”者共有九个，每州皆领有其小九州，而皆被裊海所环绕。这九个大州又通通被更大的大裊海环绕之。《史记》说邹衍是以小测大，以近推远而得出这个“大九州”说的，虽然

•

(《

》、

层中持续存在，而邹衍的阴阳五行学说则在文化低的武人和民间继续流传。

汉代以后 济南伏生著有《尚书大传》 薛地的号称‘稷嗣君’的叔孙通，淄川的公孙弘，广川的著有《春秋繁露》的董仲舒，这些燕齐出身的儒家，都致力于把五行和儒术相嫁接的新儒家的建构，从而使两者有千丝万缕的关系。

中华文化传统似乎可以分为两个主要层面，上层以儒家为主，下层则以阴阳五行家为主。这足见邹衍在中华文化演化中的重要性。

1994 年 7 月

漫谈《吕氏春秋》及其《自知篇》

战国晚期出现的《管子》，是以春秋大政治家齐相管仲的名义编集的“治国方略”，大概是出自齐国稷下学士之手。西部强秦的相国吕不韦也不甘示弱，《史记》称：“吕不韦乃使其客，人人著所闻，集论为以八《览》、六《论》、十二《纪》，二十余万言，以为备天地万物古今之事。”考其内容，实际上是把东方《管子》的观点引进了西方。为求得此书的完善并提高其信誉，他竟然展览于“咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金”。这就是成语“一字千金”的来历。

它比《管子》的把各种学术论文编排在一起的方式有进步，不是事后编辑整理，而是事先设计分门别类的框架，然后将“万物古今”之事纳入三大类二十六门的一百六十篇之中。尽管这些门类篇目的设置还不够合理，系统有些重复紊乱，但是比《管子》的编排，周密得多了。此书完成于秦王政（始皇）八年（前 237）距今已有二千二百多年了。按其规模，他应是世界第一部“百科全书”，其后淮南王主编的《鸿烈》、司马迁的《史记》的编目安排都是仿效它的。

吕不韦编此书是有政治企图的。当时战国七雄均以统一天下为目的，各国学者也纷纷出谋献策，提出种种方案。儒家《周礼》就是此时伪托周公的著作而出现的，而法家等也各有其企划建议。强中之强的秦国对于即将攫取到手的统一局面，自然要有所准备，因而精心设计出一个治理天下的方略。在秦国，原是法家和墨家得势，“孔子西行不到秦”，儒家和道家的影响很薄弱。然而来自东

部的阳翟大商人出身的吕不韦，却敏锐地认识到，用严刑峻法加强耕战的法家，或用信鬼神而过俭朴生活的墨家的办法，治理僻处一隅的以单纯的农村公社为主体的社会，还是可以的，但是用之管理包有手工业、商业、盐铁渔业及水路长途运输的综合经济的社会，并拥有齐楚吴越各邦的大一统的伟大国家就远远不够了，必须吸取东方诸国的一些管理方法和谋略，才能适应这一新局面。吕不韦于庄襄王元年（前 249）任相国执政，三年后庄襄王死，虽是秦王政以童年继位，他却在太后的庇护委托下，实际是代理王权。吕不韦执政期间，开郑国渠，增加水灌田四万余顷，增加生产。对外频频侵占邻国领土，并于始皇六年打垮了楚、魏、赵、韩、卫五国联军的进攻，又吞并了大量的疆土。统一的中华大帝国已经隐隐在望了，因此加紧了治国蓝图的设计。此时《吕氏春秋》已经编纂，它将作为建国方略在未来的大帝国实施。吕不韦的积极纂述，还在于秦始皇年龄渐大，即将亲政。他要在政权交接之际搞出这部“治国教科书”，希望始皇按既定方针办，继承自己的路线，成为一个满意的接班人。也许吕不韦已发现这个聪明自信的少年的桀骜难驯的性格，因此才加意编撰，并作出了“一字千金”的戏剧性的举动，以引起始皇的重视。

《吕氏春秋》一书是吸取百家之花粉，酿成一家之蜂蜜。它综合了阴阳五行家的天人感应的宇宙观，儒家的教育思想和伦理观，道家的统治谋略等三家作为主脑，并采取法、墨、兵、农、医诸家的专业技能作为实际应用的手段。这部号称“杂家”的书，并非杂乱无章，而是在统一主旨的规划下，有着枝干分明的完整体系。它把内容分别纳入既定的部门框架之中，可针对某一问题随时按目查阅参考。而且其内容主要是吸取东方诸国学者及其先进的复杂的经济地区总结出来的经验，而与秦国原来依靠的简单化的法家和墨家的学说大不相同。东方商人吕不韦与西方的农业贵族的观点当然不一致，秦国本地官员的反对倒也罢了，就怕接班人秦始皇也

支持他们。然而王朝的承传往往是走的改弦更张的路线。以优改劣固然很好，不幸的是以劣改优也常常发生。正如后来我们看到的汉武帝改文景之治而好大喜功、隋炀帝改文帝的节俭而奢侈浪费、明朝万历帝改张居正的励精图治而因循苟安等。秦始皇对母后的淫乱和吕相国的擅权似久存逆反心理，在《吕氏春秋》成书的翌年（前 238）举行冠礼、开始亲政后，立即把太后的男宠嫪毐合族诛灭，又过了一年就罢免了吕不韦的相位，并追查其亲信，下了有名的《逐客令》。历史实践证明：秦始皇由于不听从老臣吕不韦的药石良言，坚持了墨家的迷信鬼神、法家的严刑峻法的路线，只从东方文化中学习了阴阳五行家的皮毛，仅保存了农、医等科技书籍，然后是焚书坑儒，从而一步步把秦朝推向覆灭之路。

反观《吕氏春秋》的方略，比墨、法两家而言应是周密可行的，国家扩大了，社会复杂了，不可以再执行原来的简单粗暴的治理方式。汉朝代秦后，相国曹参立即采用齐国黄老学派的路线，也即是与《吕氏春秋》相近似的观点，取得了“文景之治”的成果。我们理应推论，始皇如果采纳吕氏方略，当不至于二世而亡了。《吕氏春秋》的主张未能影响秦始皇，也由于其政权机构的设计缺少对最高统治者制衡、监督的有效措施。先秦法家思想与当代的“法治”观念正相反，是主张由皇帝操纵法律来统治臣民，而其本身却置于法律之上，成为不受约束的最高主宰。这一点东方的齐鲁学者早就注意到了，儒家想建立一个“选贤与能”的禅让选举方式的大同世界。孟子甚至提出“民为贵，君为轻”，可以由贵族元老会议罢免君王，重大政事要由“国人”（城市自由民）来裁决的办法。然而这种主张，即使在东部也是势难办到的，何况吕不韦以一个客卿的身份，即使有此想法，也是万万不能办的。他只采用了齐国的阴阳五行家的气运和天人感应说，企图用天象灾变及鬼神之道来对帝王实行精神警戒；另外，他又吸取儒家修身齐家治国平天下的修养之道，企图帝王能自觉地省察自己，约束自己，借以弥补这一方略所

缺少的制衡作用、反馈作用的不足。这种靠个人自觉自愿的方式，对一般人是很难保证其执行的。

例如在其《不苟论》的《自知篇》中开头就说：“欲知方圆 则必规矩。人主欲自知，则必直士。故天子立辅弼，设师保，所以举过也。”并强调“人故不能自知，人主犹甚！存亡安危勿求于外，务在自知”。接着举出历代明君作为例子：“尧有欲谏之鼓，舜有诽谤之木，汤有司过之士，武王有戒慎之鞀。”都有听取臣下批评的具体措施。希望帝王接受监督，听取意见，其他学者也早已提出告诫和许多正反两面的例证。除上举尧舜等外，还有盛传的《邹忌讽齐王纳谏》等故事，反面的则有桀、纣拒谏而亡国等等，不一而足。事实上，帝王真的虚心听取意见，确有实效。唐太宗就是典型，一部《贞观政要》就有大量的纳谏改过的例子，而历史艳称的“贞观之治”就是最好的证明。人们熟知的魏征回答唐太宗的“兼听则明，偏听则暗”就是出于本书。魏征敢于犯颜直谏，也由于唐太宗鼓励臣下批评的高度自觉自律。他对群臣宣称：“以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失。朕常保此三镜以防己过。”历代帝王都明白这个道理，但是如唐太宗这样坚持执行的则很少。原因是单靠个人自觉，或是依靠他人的敦劝是很难保证的。没有法律的约束，以及配合相应的监督任免措施，那么，《吕氏春秋》的良好意图是难于达到的。相反，秦始皇不仅不采纳，而且连吕不韦也迫之自杀了。普天之下，谁能奈何他？这就是人治的悲剧，也是中国数千年王朝历史的悲剧！

我们不应责备吕不韦，在当时环境下，谁也不能提出一套有效的具有反馈、监督和任免的政权机制来。然而《吕氏春秋》却是首先清醒地理解治理一个大一统的中华帝国，只靠法、墨两家的简单、强硬的办法是不行的。它博取诸子百家之长，从而保存了先秦的许多经验教训和学术成果，提出了帮助帝王长治久安的一些好的意见以及行政方案。即使到了今天，它对我们还是有益的。

明确指出吕不韦和秦始皇的政见矛盾的是郭沫若。他的《吕不韦与秦王政的批判》(载《十批判书》)有较全面的阐述。尽管此文后来遭到批判，今天看来，吕不韦的观点仍是较好的，郭氏的意见也还是正确的。

1998 年 8 月

齐长城与孟姜女的故事

孟姜女姓孟吗？她是哪里人？她哭的是秦始皇筑的长城吗？追究起来很有趣味。

比如说，孟姜女不姓孟，而是姓姜。原来战国以前，中国人除了名字之外，还有姓和氏。一个家族的男性用氏，女性用姓。氏冠在名字之前，而姓置于名字之后——犹如现代欧美人的习惯。秦始皇的氏为“赵”，姓为“嬴”，始皇是男性，所以就叫“赵政”。如果是女性，就叫“政嬴”了。后世呼他为“嬴政”，是不符合当时的习惯的。例如舜的家族姓妣，其后人封于陈国，因此以陈为氏，陈氏的一支又到了齐国，把陈写作“田”（陈、田在古代同音），又为田氏。齐国君主原是姓姜（姜太公之后），后来被田氏篡夺了，从此齐国又被称为“田齐”。田齐君主后来称王，其子孙又以“王”或“王孙”为氏。可见姓是固定不变的，而氏可以因地、因官爵、因时而改变。孟姜，按先秦女子的称呼，其名在前，即“孟”，其姓在后，即“姜”。她与春秋时的齐国君主为同族。“孟”这个名字是排行的称谓，老大称“孟”或“伯”，老二称“仲”，老三称“叔”，老小称“季”。孟姜就是“大姜”。

“云谁之思？美孟姜矣！”这是《诗经》中的两句诗，朱熹注云：“孟，长也；姜，齐女。”按现代的习惯称呼就是“姜大姑娘”。古代诗歌中的“孟姜”一名常常出现，只是一个年轻貌美的女子的代称，不一定落实到某一个人身上。所以孟姜女一名也应按朱熹注解所说，是指一位齐国女子。

她哭长城，是在何时何地呢？秦始皇统一六国之前，列国都曾修筑自己的长城。战国时齐国确曾修了一道长城。据《史记·正

义》引《齐记》说：“齐宣王乘山岭上筑长城，东至海，西至齐州千余里，以备楚。”这道长城，最早记载是在周威烈王二十二年（前 404）以前 据 夙羌编钟铭：“入长城，先会于平阴”），完成于齐国宣王时期 约在公元前 310 年左右，历时二百来年，共长一千多华里。它西起于今济南市平阴县和长清县交界的广里乡，经今泰安和济南市的历城、莱芜和济南市的章丘以及博山、临朐、沂水、莒县、五莲等十县至胶南县——即今青岛市黄岛区的于家河庄东入海。现今济南市属章丘市、长清县都有齐长城遗址。值得注意的是，清道光修《长清县志》载：“县治迤南七十里五道岭，岭入东为长城铺。土人因长城而建姜烈女祠。”道光修《章丘县志》也有章丘与泰安、莱芜接界的长城岭上“旧有孟姜庙”的记载。显然，清代以前的济南居民都认为孟姜女哭的是齐国长城，而不是秦筑长城，而作为齐女孟姜女也应是济南人了。

根据古文献记载，孟姜女哭长城的传说与战国时齐国的杞梁妻的事迹有密切关系。编辑于汉代的《列女传》就记载了杞梁妻哭城的事，说杞梁为齐国伐莒而战死城下：“杞梁之妻乃枕其夫之尸于城下而哭。内诚动人，道路过者，莫不挥涕。十日而城为之崩。”

《左传·鲁襄公二十三年》（前 550）记载齐国袭莒国，齐将华周、杞梁与莒军交锋，杞梁被俘，齐君曾派使吊问其妻。这一年，齐长城尚未修建。看来，杞梁妻所哭之城，据《列女传》的记载，应是莒国之都城，虽然齐长城修筑后也经过莒国，但这时的城则应指为都邑之城而非长城。不过，在《孟子·告子》中载：淳于髡曾列举战国以前的声乐流行的情况：“昔者王豹处于淇，而河西善讴；绵驹处于高唐，而齐右善歌；华周、杞梁之妻善哭其夫，而变国俗。”那时的传说似是华周、杞梁同时战死，他俩的妻子同哭的，后来就只传下杞梁妻一个人，而且由哭莒城，转化为哭齐长城，从而落实她在章丘的长城岭或长清的长城铺的长城之下。

淳于髡把杞梁妻和歌唱家王豹、绵驹并举，说明她的“哭”，应

是挽歌、哀歌一类。旧题东汉蔡邕撰辑的《琴操》，载有《芑梁妻歌》：

乐莫乐兮新相知，
悲莫悲兮生别离
哀感皇天兮，城为隳。

并记云：“芑梁妻歌者，齐邑芑梁殖之妻所作也。”她在夫战而死后，表示殉节之志，“援琴而鼓之。曲终遂自投淄水而死。”此歌词，前两句与《楚辞·九歌·少司命》相同，后一句的“城为隳”似指她的愿望。看来，是后人的拟作。崔豹《古今注》则又说：“杞植（殖）妻：明月之所作也。杞植战死，（妻）乃抗声长哭，杞都城感之而颓，遂投水而死。其妹悲其姊之贞操，乃为作歌，名曰《杞梁妻》焉。梁，植字也。”如果是真实的话，早在二千五百年以前，齐国就出现了一位名叫明月的女诗人了。

杞梁妻哭齐城。城为之崩塌一事，在汉代已引起怀疑。王充《论衡·感虚篇》就评论说：“传书言：‘杞梁妻向城而哭，城为之崩。’夫言向城而哭者，实也；城为之崩，虚也。或时城适自崩，杞妻适哭于下。”王充认为这是一次巧合而引起的误会。其实最初的记载根本无哭城一事，后来的种种情节都是口头文学传播中的创造。杞梁妻原来连姓名都没有，后来传播者因为她是齐国女子，就令她从当时齐国君的姜姓。又因为“孟姜”是诗歌中常见的美女名字，因此也就顺口命名为孟姜女了。而其夫杞梁的杞，《琴操》中已写作芑梁，而在后代的唱本中误读为“范”，又讹读为“万”，于是就有了范杞梁、范七郎甚至万喜良之称了。而其发生的地域由莒城变化为齐长城；人由齐女变化为济南地区的女子；最后其时代由春秋而延至战国建齐长城之后，又延至秦始皇修筑长城之时。这正是通俗文艺演变流传的普通现象，不足为怪的。

当年齐国修长城分隔了泰山南北居民的交往。秦始皇修长城，工程巨大，劳民伤财，民夫死于道路和工地上的很多，父母妻子

远寻哭丧者当然不少。这就是孟姜女先作为齐长城的诅咒者，又作为秦长城的诅咒者，使《孟姜女哭长城》的民歌一直到 20 世纪还被民间传唱的原因。但在对于这一传说流变的追踪过程中，我们得知它是济南地区重要口头创作之一，既反映了齐长城这一重要背景，又得知早在李清照之前，我们又有一位名明月的女诗人，而孟姜女原来是古代的声乐家——女歌星，她比《老残游记》中的白妞又早了两千多年。这些，平添了济南的野史逸闻中一段佳话。

石介及其泰山学派

一、石介对古文运动的贡献

泰山学派崛起于北宋，近年研究文学史者都指出它是开有宋一代文学运动的先驱。

原来唐代韩愈提倡古文运动之后，虽经柳宗元、李翱等人的参与协助，确曾昌盛于一时，但是并没有持续下去，韩柳以后的写作界仍然是骈俪文的世界。从俗所谓“唐宋八大家”的名单便可看出，四分之三的作家均是宋代的。古文运动只是到了宋代以后才发扬光大，骈文逐渐失去了市场。宋初，主持文坛的是杨亿、刘筠等，以他们为主的西昆体风靡天下。虽然出现了柳开、穆修、王禹偁等人以其古文写作实践，继承韩柳的事业，但无力与西昆体争衡。只是到了泰山派的主将——石介的《怪说》一出，才扭转了局面，杨亿的市场被摧垮了。

石介（1005～1045）字守道，又字公操，兖州奉符（今泰安市）人，有《徂徕石先生文集》等著作，学者称之为徂徕先生。石介《怪说》第一篇批判佛老，第二篇的矛头指向宋初浮靡的文风及其代表人物杨亿。他指出：

今杨亿穷妍极态，缀风月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组，剗镞圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，蠹伤圣人之道，使天下不为《书》之典谟，《禹贡》、《洪范》，《诗》之雅颂，《春秋》之经，《易》之繇、爻、“十翼”而为杨亿之穷妍极态，缀风

月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组。其为怪大矣！

其主要论点是指责杨亿追求形式的华美而破碎离析了圣人之道。所谓圣人之道，则是继承了韩愈的道统说，即：尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子，再加上韩愈。那就是说自有史以来以至于宋初代表中华学术正统的就是以孔孟为核心的儒家的思想，而文学是为捍卫道统而服务的。以现在的观点来看，这是难以说服人的，然而在宋代，连杨亿本人也是个孔子信徒的情况下，这种论点则有极大的威力。

石介于宋仁宗庆历二年（1042）任国子监直讲，他利用了当时最高学府的讲席之便，更是大张旗鼓地反对浮靡文风。文莹的《湘山野录》曾记载宋仁宗出巡，道经国子监：

守道前数日于首善堂出题曰“诸生请皇帝幸国学赋”，糊名定优劣。中有一赋云：“今国家始建十亲之宅，新封八大之王。”盖是年造十王宫，封八大王元俨为荆王之事也。守道晨兴，鸣鼓于堂，集诸生诮之曰：“此辈鼓篋游上庠，提笔场屋，稍或黜落，尚腾谤有司者！悲哉吾道之衰也如是！此辈宜遽去，不尔，则鼓其姓名，挞以惩其谬。”时引退者数十人。

另有一则有关何群的事。何群字通夫，果州西充人。《宋史·隐逸传》云。

庆历中，石介在太学，四方诸生来学者数千人，群亦自蜀至。方讲官会诸生讲，介曰：“生等知何群乎？群日思为仁义而已，不知饥寒之切己也。”众皆注仰之。介因馆群于其家，使弟子推以为学长。群愈自克厉，著书数十篇……又上书言：“三代取士，皆举于乡里而先行仁义；后世专以文辞就，文辞中害道者莫甚于赋，请罢去。”介赞美其说。

石介对于宋代古文运动起了理论上的摧陷廓清、群众中的动员作用，但他本人及其学生在创作实践方面则成就不大，而是由其同年好友欧阳修，以其优美的文章成就和巨大影响，取得了全面胜利。

的。石介在文学运动中主要是作为批评家而不是作家的地位来起作用的。事实上，他的文学观点，甚至比提倡“文以载道”的韩愈还要偏激。

陈植锷评论道：“唐代古文家论文，有所谓道统和文统，韩愈的《原道》和《进学解》，可以分别作为这两方面的代表。在他们的心目中，道统和文统原是两个不同的方面。入宋以后，柳开首先将两者合而为一。他的《应责》有一段代表性的言论：‘吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道，吾之文，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文也。’石介则进一步把它发展到了极端地步。”“在石介看来，古道即是古文，不为古文即反对古道。道即是文，文即是道。”（《徂来石先生文集·前言》）在这种偏见下，石介的爱徒何群曾把以前所做的几百篇赋于一朝全部焚毁。当石介的同道上书朝廷要求改变以骈体文考取士子的办法而失败时，何群愤然离京，终生不应进士考试。石介的门徒也大都轻视文采，而采取率直通俗的语句，赤裸裸地为宣道而作诗文。如杜默其人，石介曾把他和欧阳修（文豪）、石曼卿（诗豪）并列为“三豪”，而称之为“歌豪”。杜默的诗歌在当时颇有盛名，曾以此交游于公卿间，但其诗集竟不流传于后世，其原因就是其作品乃形象化的标语口号，缺少美学素质。从其存留于宋人诗话中的若干残章断句也可看出这一特点。他的《送守道夫子》的两则断句竟云：

学海波中老龙，圣人门前大虫。

推倒杨朱墨翟，扶起仲尼周公。

这种类似宗教俗讲式的韵语，无怪使苏轼讥讽他道：“吾观杜默豪气，正是京东学究，饮私酒，食瘡死牛肉，醉饱后发者也。作诗狂怪，至卢仝、马异极矣。若更求奇，便作杜默。”（《诗人玉屑》卷十一）石介门徒的“豪气”，对具有审美情操的读者看来，不过是腐儒学究的偏激情绪而已。

显然，石介及其友生们对于中国文学发展的影响，虽然对摧毁

旧垒有所贡献，但却少建设成果，何况尚有其轻视文学的美学价值的副作用，不能估价太高。但是，以石介为骨干的泰山学派在我国学术思想史上，却起着重大的作用。

二、泰山学派的缔结及其特色

苏轼讥讽石介的门徒为“京东学究”并非偶然，盖北宋的京东东路及京东西路相当于今山东省境域。考当时山东地区在五代以后，却是在动乱时期中尚保持儒学传统的地方。如邹平人田敏，历任梁唐晋汉周各代的儒官——国子监的博士、司业、祭酒、太常博士与太常卿，以及弘文馆学士等职。我国书籍的印刷是在五代通行的。儒家经书的最早版本《九经》，印刷于后唐时代，田敏即参与了镌版的校订。他“尝使湖南，路出荆渚，以印本经书遗高从诲”。周世宗曾说他“详明礼乐，博涉典坟，为儒家之宗师”（《宋史·儒林传》）。田敏于显德五年（958）告老返回故乡邹平，但年虽老而体壮，亲授子弟儒经，直到开宝四年（971）才以九十二岁的高龄逝世。另一位田告（《宋史·万适传》作田诰）王士禛据《逸民史》考知为历城人。他字象宜，于五代时曾随陈希夷学诗。宋太祖于即位之初曾聘他到京师，故人称为“田征君”。他与著名文人钜野王禹偁友好，又与杰出文字学家徐铉交游，后来选择故乡的明水作为隐居终老之地。他于是自号睽叟，筑庐授徒。《泃水燕谈录》说他：“从学者常数百人。宋维翰、许衮为最其高弟，二子登朝，盛称其师。其后，文多散坠，皇祐中济南翟书耽伯哀其遗逸，得四十八篇，析为三卷，又次其出处，为《睽叟别传》。”当时济南一带学风颇盛，又有贾同，临淄人，于宋真宗时曾任历城主簿。史称其笃古好学，著有《山东野录》。他与济南文人李冠、刘颜等是好友，逝世后，李冠等私谥之为“存道先生”。

可见在宋代开国伊始，济南一带的儒学是颇兴旺的。著名政

治家、学者范仲淹就是在这样的环境中成长起来的。范仲淹（989～1052）字希文，死谥文正。原籍苏州，生于徐州，甫满周岁，其生父逝世，其母改嫁长山朱姓人家，取名朱说。少年时在长白（今邹平、章丘交界处）醴泉寺从师读儒书，长大后又赴睢阳依戚同文学习。学成出仕后，才奏明朝廷复姓归宗，改姓名为范仲淹，并字希文。从其所改姓名可看出其志趣所在，因为隋代儒者王通，就字“仲淹”，死后人称之为“文中子”，故范不仅名仲淹，而且字为“希文”，即希冀文中子之义。王通曾模仿《论语》著有《中说》，以继承孔子为己任。不难看出，范仲淹是想继文中子而上溯韩愈所强调的周、孔、孟、扬的儒家道统，而以“传道授业”为己任的。他对于山东的学子始终寄以厚望：

范文正公未免乳，丧其父，随母嫁淄州长白山朱氏。既冠，文章过人。一试为南宫第一人，遂擢第。仕宦四十年，晚镇青（今青州市）西望故居才百余里，以诗寄其乡人曰：“长白一寒儒，登荣二纪余。百花春满地，二麦雨随车。鼓吹前迎道，烟霞指旧庐。乡人莫相羡，教子苦读书。”（《渑水燕谈录》）虽有流于说教之嫌，但其目的是诱导乡里读书为儒以振兴齐鲁教育。范仲淹是服膺先秦儒家的“忧以天下，乐以天下”的，曾声言要“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，且本人也身体力行，并曾参与教育事业。他出仕后，因母丧循例离职守制时，就主持应天府（今河南商丘）府学的教务。《宋史》本传称他“泛通六经，长于《易》，学者多从质问，为执经讲解，无所倦。尝推其俸以食四方游士，诸子至易衣而出，仲淹晏如也。每感论天下事，奋不顾身。一时士大夫矫厉尚风节，自仲淹倡之”。应天府学时期，范仲淹培养了一批崇尚儒学的人物。朱熹《三朝名臣言行录》云：

文正公门下多延贤士，如胡瑗、孙复、石介、李觏之徒，与忠宣（范仲淹之子范纯仁，曾任齐州知州，对济南的政教颇有建树）游。昼夜肄业，置灯帐内，夜分不寝。后公贵，夫人犹收

其帐，顶如墨色，时以示子孙曰：“尔父少时勤学灯烟迹也。”朱熹所举范氏门下四人均是北宋教育家。李觏字泰伯，著《盱江文集》，曾在家讲学授徒，后由范仲淹推荐为太学助教，后任太学说书而卒。胡瑗（993～1059）字翼之，泰州如皋人。“家贫无以自给，往泰山，与孙复、石介同学，攻苦食淡，终夜不寝，一坐十年不归。得家书，见上有‘平安’二字，即投之涧中，不复展，恐扰心也（按：今泰山尚有“投书涧”遗址）。以经术教授吴中，范文正爱而敬之，聘为苏州教授。”（《宋元学案》卷一）他后来又任湖州教授、国子监直讲，管勾太学等教职。胡瑗在教学制度方面有所创建，成为我国教育史上的著名人物。孙复（992～1057）字明复，贫穷时得到范仲淹的资助，曾协助范氏在应天府任教职，著有《春秋尊王发微》等书，后应石介的邀请到奉符（今泰安市）主持泰山书院，学者称为泰山先生。范仲淹的振兴儒学的志愿，终于因胡瑗、孙复、石介的教育事业而发扬光大，成为宋明理学（也称道学）的先驱。

黄宗羲撰《宋元学案》前三卷即分别介绍胡、孙、石及范仲淹，就是强调了他们的理学开山大师的地位。在《泰山学案》中，其子黄百家引宋代黄震的评论云：“宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛（宋儒两大学派）兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精，实自三先生而始，故晦庵（朱熹）有‘伊川（程颐）不敢忘三先生’之语。”朱熹与门徒论“本朝道学之盛”也说：“亦有其渐。自范文正以来，已有好议论，如山东有孙明复、徂徕有石守道、湖州有胡安定。到后来遂有周子、程子、张子出。故程子平生不敢忘此数公，依旧尊他。”（《朱子语类》卷一二九）所谓理学（道学）实际是儒学的一次巨大的更新，乃是针对佛、道而捍卫以孔子为宗师的道统，强调儒学为中国学术的正统地位。儒学自东汉以后受到本土的方士的谶纬之学和外来的佛教的冲击，一般儒士只是株守章句注疏的知识传授，在思想领域方面处于守势。唐代中叶韩愈提倡古文运动，突出了儒家学派的民族性、政治性、

思想性，是以振兴国运为宗旨的。在唐代安史之乱后的藩镇割据，经五代纷争，以及北宋开国后未能恢复西北失地的情况下，士大夫的忧患意识增强，范、石、孙等“京东学究”继起倡导“道统”，又形成宋代的道学（理学），反对佛、老异端，是有积极意义的。这与其说是学术的复兴，毋宁说是一种民族意识的觉醒。

如果从更深一层来观察，则是先秦时代的“士”的传统观念的觉醒。这是从强调士阶层的对天下兴亡的责任感而出发的，他们不但强调“文道”合一，而且提倡“政教合一”，作文、讲学都是为了治国平天下——即为政治服务。韩愈在《师说》中强调教育是“传道、授业、解惑”，正是范仲淹在南京应天府讲学的宗旨，而由孙、石的泰山学派的教育实践发扬光大之。他们的讲学活动，打破了汉唐以来经师只重训诂诠释、恪守旧说的框框，更不注重声韵对偶，钻研应试的程式，而是首先以“传道”为重，以人心世风、国家安危为任务，开后代宋明学院教育之先河，导致了儒学的革新，孕育了我国学术史上的道学（理学）的成长。

石介于二十六岁和欧阳修同年举进士，在此之前，曾游学四方，在南京（今商丘）受业于范仲淹。中进士后，又回南京主讲于府学。景祐二年（1035），他又在原籍奉符（今泰安市）筹建了泰山书院，敦请孙复主持书院的教学，自己甘愿作为门徒而尊之为师。这期间，石介的仕途并不得意，前此一年，御史中丞杜衍推荐他为御史台主簿，却因石介上书宋仁宗，批评他宠信尚美人、废皇后、好酒色、耽享乐而得罪了皇帝，幸亏枢密使王曾的救解，才以“论赦书不当”的罪名为借口，罢而不召。其后又代父远官于嘉州，到任后即遭母丧，只能归乡持服守制，母服未满又于康定元年（1040）再遭父丧。他在持父母丧居乡期间，则致力于桑梓的教育事业。他不仅在徂徕山畔讲学，也在泰山书院（今岱庙的东御座附近）协助孙复讲授。当时的泰山书院除讲授《春秋》、《易》等儒家经典外，还制定学规校礼，石介以“班长”的身份带头厉行。据《五朝名臣言行

录》所引《澠水燕谈录》云：

徂徕石守道常语学者曰：“古之学者急于求师。孔子大圣人，犹学礼于老聃，学官于郯子，学琴于师襄，矧其下者乎！后世耻于求师，学者之大弊也。”乃为《师说》以喻学者。是时孙明复先生居泰山之阳，道纯德备，深于《春秋》。守道率张（下有脱文，当是张洎）北面而师之，访问讲解，日夕不怠。明复行，则从；升降拜起，则执杖屨以侍。二人者久为鲁人所高，因二人而明复之道愈尊。于是学者始知有师弟子之礼。（今本《燕谈录》无此条）

欧阳修曾记载孔道辅到泰山拜访孙复时，石介则“执杖屨侍左右 先生坐则立 升降拜则扶之 乃其往谢也亦然”（《孙明复先生墓志铭》）。提倡尊师，自然是由于师严而后道尊的古训，但其意义则不仅如此，当时主要的意图，则是为建立学派，首先要尊奉一位学派领袖，起到巩固学派组织的效应。石介在这方面是颇有自觉性的，从《徂徕集》不少文章中可以看到这一点。文集中有几篇早期的书信，是建议某些社会权威人士担当宗师的角色，自己则愿意在其下做联络人才的工作，形成一个宣传周、孔、孟、韩道统的学派，但是并没有得到响应。最后找到了孙复，才同意合作，分担师生的角色，较顺利地缔造了一个“僧团”式的学术组织。过去，我国也有这类学派，但只是在先秦，如儒家、墨家等。到了汉代儒家“独尊”之后，已逐渐融化于政府机构中去。唐代科举制又使考官与举子的座主门生关系代替了先秦的学派师生关系，实际上是“以吏为师”的继续与发展，儒家丧失了其相对的独立性。倒是道教、佛教以及武师、百工的师生关系尚保持社会团体的凝聚力。特别是佛教 其所谓“三宝”（佛、法、僧）即有教祖、经律、信徒三者相结合的组织手段，形成独立的宗教而在社会上产生很大的影响。唐代佛教禅学南宗的兴起，更是利用了这些手段。如编造了西土迦叶的所谓“教外别传”的宗派嫡传世系名单，附会北魏游僧达摩为东土

始祖，构建了师承相传的直到惠能的六代祖师的衣钵传承体系，又由禅师怀海拟定了《百丈清规》，使其僧团组织更加完备、巩固。韩愈正是受到禅宗传钵的启发，才强调其尧、舜、周、孔的道统说的，而石介则更进一步，力图使儒学僧团化。他在《泰山书院记》中明确地说出：

孟子、扬子、文中子、吏部皆以其道授弟子。既授弟子，复传之以书，其书大行，其道大耀。先生（孙复）亦以其道授弟子，既授之弟子，亦将传之于书，将使其书大行，其道大耀，乃于泰山之阳起学舍，构堂，聚先圣之书满屋，与群弟子而居之。当时从游之贵者：孟子则有梁惠王、齐宣王、滕文公之属，扬子则有刘歆、桓谭之属，文中子则有越公之属，吏部则有裴晋公、郑相国之属。门人之高第者：孟则有万章、公孙丑、乐克之徒，扬则有侯芭、刘棻之徒，吏部则有李观、李翱、李汉、张籍、皇甫湜之徒。今先生从游之贵者：故王沂公、蔡贰卿、李泰州、孔中丞、今李丞相、范经略（仲淹）、明子京、张安道、士熙道、祖择之（曾知齐州，著有《焕斗集》），门人之高第者：石介、刘牧、姜潜、张洄、李蕴。足以相望于千百年之间矣。

孙复是被作为类似禅宗的祖师看待的，而石介与孙复名为师徒，实际是谊兼师友，是作为支撑学派门户的顶门大弟子——宗师来负责学院的组织、宣传工作的。因此，泰山书院的生徒，如姜潜之流，既列孙复之弟子，复被欧阳修称之为石介的门人。

泰山学派的组成，按石介的说法是由两类人物：一是如范仲淹等的支持赞助者，二是如姜潜等的受业门人。石介与孙复在泰山讲学时还有著名教育家胡瑗参加，后来因孙、胡二人的不合，故三人的文集中都删去了彼此的交游经历，姑且不论。但单从《宋元学案》的《泰山学案》所著录的列为孙、石门人的就有文彦博、刘牧、范纯仁（仲淹之子）、朱光庭、张洄、姜潜、祖无择、饶子仪、李蕴、莫说、朱长文、马默、何群、苏唐询、杜默、徐邈（石介之婿，精医道，居济南

与苏辙为友)高拱辰(石介之婿)赵狩、孟宗儒、张归儒等。最末的孟、张两人原都是道士，受石介的影响才弃道就儒的。这种师徒关系，一直到元朝仍继续不绝。《宋元学案》就是将其世系的代代传承记录至元代严实统治下的东平府的教学活动。当时的东平府实际是金元之际的文化中心，元朝的礼乐大典实际是由东平府提供的(另有拙文论及 兹不赘)据元好问《东平府新学记》载 这所府学规模、藏书颇为可观，并于学门之左立祠祭王曾、孙复、石介之位。由泰山学派的李世弼、李昶父子及其门人李谦相继在此讲学。看来由石介经营的这种“僧团”式的新儒学派，取得了相当的成功。

庆历二年(1042)夏，石介因杜衍推荐，到东京任国子监直讲，同年十一月孙复也被范仲淹推荐任国子监直讲。孙、石因居京师主持国学，泰山学派的影响更扩大了，但石介此时的讲学更加与政治密切结合，体现了儒家不同于佛道的特有职能。

三、泰山学派与庆历新政

先秦的诸子百家，并不同于我们现在理解的学术流派，特别是儒、墨、法家，不仅俱有强烈的政治意识，而且有积极的干政行动，饶有后世的政党因素。儒家的干政职能，汉以后逐渐淡化，只是作为为朝廷培养文官行业而存在。宋明理学的讲学活动，则在一定程度内恢复了先秦儒家的干政职能。这一转变——儒家的复兴，是由石介及其泰山学派开其端的。

上节曾举石介《泰山书院记》中提到所举孟子以至孙复的儒家道统传承宗师，都有两类人物协作翊赞，前一类即当时的服膺儒学的达官朝贵的支持，这一点充分证明石介提倡的儒学与朝政的密切关系。石介列举泰山书院的支持者，其中虽不免有强拉名人凑数以加强宣传效果的成分，但多数则是与石介的政见相同而且对其积极支援的人，例如孙、石的调往国子监任直讲，就是由杜衍、范

仲淹、富弼推荐的。当石介、孙复相继到京师就教职之时，正是以范仲淹为核心的改革派酝酿执行新政之际。早在景祐三年（1036）范仲淹反对宰臣吕夷简等守旧派，上奏所谓《百官图》，批评文官制度的缺点和执政大臣的任人以私的弊病，又继续上书论防止朝廷任用外戚等。吕夷简则向皇帝申诉：“仲淹离间陛下君臣，所引用皆朋党也。”（引文据《宋史》卷三一四）进行反击。范仲淹、余靖、尹洙、欧阳修在“朋党”的罪状下，同时离开京师贬官外地。欧阳修为此撰写了《朋党论》，指出君子志同道合，形成“朋党”，是理所必然的，唯有小人只图私利才没有“朋党”。其后宋廷在内忧外患交迫之下，及经在朝的革新派的推荐，庆历三年（1040）重新起用范仲淹，召回京师任参知政事。前一年到京师任国子监直讲的石介，为范仲淹等的返回朝廷做了积极的宣传活动。朝廷调整执政大臣班子之初，石介为人事的任免，曾积极参与。朝廷原议同时召回旧派人物夏竦任参政，石介“闻夏英公作相，夜走台谏家，一夕乘马为毙。所以弹章交上”（王铨《默记》）。石介为动员御史台诸谏官上奏阻止夏竦入朝，竟连夜奔走，连乘马都累死了，或许是传闻的夸张，但其活动之积极、作用之大可以想见。范仲淹等人入朝实行新政，石介动员学派力量与之配合，也说明泰山学派实际也是一个松散的党派。曾巩在《南丰杂识》中曾记载孙甫批评石介参与范仲淹、杜衍、富弼上台后的一些具体政务的讨论，并举出石介刚从富弼处出来，孙甫问他们商量何事之后，感慨云：“仲淹等虽‘皆戮力自效，欲报人主之知。然好恶同异，不能旷然心无适莫！’”（据《五朝名臣言行录》）既反映了石介即是庆历新政的成员，又反映出他们的确具有党派意识。党派（特别是不同政见的党派）在古人看来是不应有而且是不道德的，这自然是古代专制下的偏见，因此即使好友如孙甫者，也对石介等的行为不满。

范仲淹当政之初，本来荐举石介与欧阳修等同为谏官，宋仁宗尚对石介从前提出的批评有介于心，未蒙批准，他乃以太子中允的

职衔任国子监直讲。据田况《儒林公议》记载，他和孙复在国学教读经书时经常涉及政治时事，而且很受欢迎。当时学生“来者日众，未几遂盈数千，虽祁寒暑雨有不却者。介、复辈益喜，以为教道之可兴也。介又好议都省时事，虽朝之权贵，皆誉訾之，由是群谤喧兴，渐不可遏”。国子监诸生在他们的影响下，学风大变，引起保守派的不满，后来张方平在《贡院请诚励天下举人文章》中还悻悻提到：“至太学之建，直讲石介课诸生、试所业，因其好尚，而遂成风。以怪诞诋讪为高，以流荡猥琐为贍，逾越规矩，惑误后学。”（《乐全集》）石介所振兴的儒学，正是与政治密不可分的，复兴了先秦儒家传统的新儒学。

范仲淹等人推行的“庆历新政”，其纲领分为明黜陟，抑侥幸、精贡举、择官长、均公田、厚农桑、修武备、减徭役、覃恩信、重命令等十项。这虽是为维护宋王朝长期利益的改良措施，仍然触动了大官僚大地主的既得利益，引起了强烈的反对。反对者又旧事重提，夏竦等指范等为“党人”，内侍蓝元震又溯及景祐时事，说他们“以国家爵禄为私惠，胶固朋党”。特别是当朝廷任命范、富等人时，石介作了一篇《庆历圣德颂》，正面地歌颂新政，说任用范仲淹、富弼等，“众贤之进，如矛斯拔”。又指当时被排除执政圈外的夏竦、高若讷等为“大奸之去，如距斯脱”。此颂传出，不胫而走，当时僻居西川眉山的苏轼正在乡校读书，也从塾师那里读到该文，塾师向苏轼说：“韩、范、富、欧阳 此四人者 人杰也。”可见其影响之广传播之远。也许在传播中人们因原文中有“惟仲淹、弼，一夔一契”的句子，又套此句添上了原文所无的“惟竦、若讷，一妖一孽”（参《默记》所引），愈加强了针对性，更使夏竦等人恨之入骨，遂把该颂作为口实，证明革新派确实是营私排外的“朋党”。庆历新政实行不久即遭失败，范仲淹等又被调外任，石介也以濮州通判的名义回泰山故乡待缺，不久病死，享年四十一岁。他死后，夏竦仍然根据滁州士人孔直温所谓“谋反”案，在孔家搜得石介的书信，诬称石介

诈死 其实‘乃富弼遣介结契丹起兵 期以一路兵为内应’的 并‘请发介棺验之’（据《宋元学案》卷二引文）。幸亏兖州地方官的证明，才没有掘坟发棺。从庆历新政与泰山学派的关系来看，儒学的参政议政精神 的确是超唐迈汉 遥接先秦，下开宋、明了。

四、结语

石介及其泰山学派的学术宗旨、政治主张，其是非如何，这里不拟详论，本文只从三个方面：发展古文运动；主张儒学的道统并缔造“僧团”式的学术集团，开宋明道学（理学）讲学新风；提倡儒学的参政意识——阐述新儒学的实践及其作用。不难看出，新儒学（包括宋明理学）在我国历史上，在思想、教育、文学诸方面的巨大影响。

尤其是石介提倡的团结中下层儒生，以讲学的方式缔造党派，从而议政干政的新学风，虽然尚不是近代观念中的民主运动，更不能与后世的政党相比拟，然而确实具有一些民主性的因素。正因为如此，才为主张极权统治的皇帝、政客所猜忌。宋明理学的继起，虽其锐气已不及泰山学派，但却能在王朝统治力量相应削弱的南宋和晚明时期得到一定的发展，而当清朝建立后则被压抑下去，也正体现了这个道理。末了，我们从清廷主编的《四库全书提要》中对《徂徕集》的批评，可以得到进一步的启发：

（石介）毅然以天下是非为己任，然客气太深，名心太重，不免流于诡激。……（庆历新政时）作《庆历圣德诗》以褒贬忠佞。……（然而）贤奸黜陟，权在朝廷，非儒官所应议。且其人见在，非盖棺定论之时，迹涉嫌疑，尤不当播诸简牘，以分恩怨。厥后欧阳修、司马光朋党之祸屡兴，苏轼、黄庭坚文字之狱迭起，实介有以先导其波。又若太学诸生挟持朝局，北宋之末，或至于鬻割中使；南宋之末，或至于驱逐宰执，由来者渐，

亦介有以倡之。

这些对于石介的责难，出于皇帝代言人之笔，正面传达了清帝的意见，无非是说儒士不应批评当代大臣，不应议论朝政，太学生更不应参与政治。如果不这样，就要祸之以“朋党”罪。按之以文字狱，其责任不在统治者而在于儒生不安分。而宋代的朋党之争及太学生干政活动，都是石介倡导的，这不正好从反面肯定了石介在历史上的功绩吗？

1988年4月29日

《醒世姻缘传》简论

《醒世姻缘传》是写作于 17 世纪的长篇小说，它在我国文学史上占有一定的地位。

在 16 世纪以后的一百多年间，正是我国明末清初的时代。这一时期，生产力有所发展，城市经济繁荣，海外贸易增长。由于商业经济的活跃，消费品日益进入地主庄园的自然经济之内，它逐渐侵蚀了社会的肌体，相应地损害了三纲五常的上层建筑。城市经济的繁荣，一方面提供了下第的贫寒儒生以新的就业机会——账房先生，富商的清客，鬻字卖画，在商贾、市民家教私塾，编著市民读物，当书会才人，排演戏剧，乃至讲学论道主持讲坛等等；另一方面，使市民出身的人得以学习文化，跻身仕途。这就使原来比较秩序井然的“士农工商”的层次序列，出现了混乱。

于是煮盐灶丁的儿子、小商贩出身的王艮（1483～1540）成为讲学大师；外贸商贾的子弟李贽（1527～1602）也得读书为官，后来成了影响巨大的思想家；身为小官的冯梦龙（1574～1646）成了畅销书的著作家，李渔（1611～1679）则写作剧本，组织剧团，传食四方，金人瑞（1608～1661）则成了通俗小说的评论家。反之，原来统治阶层出身的知识分子也有若干人接受了这一新风尚，如袁宏道（中郎，1568～1610）的开创“公安派”，世袭锦衣卫武官的陈铎（约死于 1521 年）积极写作民歌，被教坊子弟尊称为“乐王”等等。他们的讲学、创作活动反映了市民阶层的观点、思想、趣味，并“离经叛道”，不同程度地向正统的圣经贤传挑战。反映在文学史上，必然开辟了新的局面，嫁接出新品种并结成累累硕果。

大家知道 兰陵 今山东峄县一带 笑笑生的《金瓶梅》(约写作于 1568~1602 年之间) 的出现, 标志着我国长篇小说的进一步成熟。过去的长篇小说, 多是在说唱文学的基础上, 经过长时间流传、艺人的加工, 然后由文人编撰而成的; 现在则是出自一个作者的构思、创作。过去的长篇小说, 多是写些神魔奇幻、英雄豪杰、帝王将相、郎才女貌等一些可泣可歌的富有浪漫色彩的形象; 现在则是表现中下层人物的饮食男女等生活场面、持有批评眼光具有现实主义倾向的题材。《金瓶梅》是这类作品的突出代表, 在它的影响下, 又出现了不少这种“描摹世态 见其炎凉”的“世情书”(鲁迅语), 而其中成就较高的则是《醒世姻缘传》。

《醒世姻缘传》全书约一百万字, 共一百回, 在我国小说史上是一部长篇巨构。它也是以描写家庭生活为中心的作品。主要是写以佛教因果报应观而结构成的两世姻缘的冤仇相报的故事。所写历史背景是自明英宗正统年间至明宪宗成化年间(约 1440~1485), 但实际上则是反映的 17 世纪中叶以后的现实生活。头二十二回为前世姻缘, 表现山东武城县的官僚地主子弟晁源的贪婪享乐的生活。晁源自他老子打通关节当了州县官之后, 凭借着暴发的家境嫌弃前妻, 娶娼女珍哥为妾, 继而纵妾虐妻, 使嫡妻计氏被逼自杀。而且他曾在一次围猎取乐的时候, 又射死一只仙狐。这就造成了冤孽相报的前因。第二十三回以后则为今世姻缘。晁源因奸被杀, 托生到绣江县(映射章丘)的明水镇地主狄宗羽家为子, 名为狄希陈; 仙狐托生到同地的薛教授家里, 名叫薛素姐, 两者结为夫妻。计氏托生为童寄姐, 嫁为狄希陈为妾; 珍哥又托生为珍珠, 成为童寄姐的婢女。这一家人的家庭婚姻关系便成为前世的冤仇相聚, 发生递次报复的场合。珍珠被寄姐逼死, 而狄希陈又备受寄姐、素姐的虐待。特别是薛素姐的悍妒尤为突出, 她对狄希陈棒打、针刺、火烧、囚禁, 乃至以箭相射, 无所不用其极。狄希陈也用作弊、拉拢钻营等手段, 考上秀才, 后来做了官, 甚至远走到北

京、四川，但也逃避不了妻妾的折磨。后来经过高僧指点，狄希陈虔诚持诵《金刚经》一万遍，才“福至祸消，冤除恨解”全书告终。

从全书结构不难看出作者的思想倾向。作者在现实生活中体验、观察了许多不合理的、使人痛苦的现象，同时又不能找到正确的解释以及解脱这种痛苦的方法。作者用我国封建正统的儒家伦理观来看待这种家庭生活状态，觉得是父不父、子不子、夫不夫、妻不妻的淆乱破坏伦理的坏事。当在儒家的思想库中找不到解决的手段时，便陷入到佛教的因果迷信的观点中去。无疑，这是作者时代的局限使然。这样全书就带着浓厚的宗教迷信色彩。但是，正和世界上许多传统名著一样，由于作者笔下的形象，是来自现实生活，而现实生活以其强大的真实的生命力，突破了作品的人生观，使作者不自觉地表现出来。特别是在形象的具体描写上，作者服从了现实的力量；而在概括的抽象的说教上，作者则在其人生观的左右之下。众所周知：从作用于读者的方面来看，巴尔扎克笔下的图景，超过了他的保皇派的思想；托尔斯泰的“镜子”所反映的真实，压倒了他刺刺不休的说教。《醒世姻缘传》本身也存在这一矛盾情况。如果我们剥下它的宿命论的外壳，从其以大量篇幅所描述的人物形象和生活情节来看，便发现其所反映的是一个活生生的真实的明清社会，一幅幅画面，包罗万象，构成一个历史“风习画”的长廊，具有相当高的认识意义和艺术成就。

例如，夫妻相仇的原因，即使去掉了前世果报的解释，现代的读者在本书情节中也是可以得到说明的，诸如男尊女卑的思想、一夫多妻制、包办婚姻制等，束缚着人的思想感情，在重重的压抑之下就会出现过激的乃至反常的反抗行为。又如地主、官僚作威作福，尔虞我诈，也就造成了晁梁之流的悖入悖出的下场；阶级的环境的影响，必然会形成狄希陈之流的反面性格，等等。本书所反映的生活面是比较广阔的，从声势煊赫的当权太监、京官、州县官吏、地主、僧道、商人，到农夫、奴婢等，都有所描绘。而且作者对世情

的观察，也较为细致、深入，能较为冷静地按照生活的真实加以表现。其中有些场景、有些人物肖像和对话，写得比较生动活泼。这对我们现代人仍有借鉴意义。

但是正和当时流行的“世情小说”一样，本书在触及两性生活方面，个别也有猥亵之处。在那时，虽也属于对正统理学所提倡的“慎独”、“四勿”等禁欲主义的反抗的一端，是可以理解的，然而从美学上、从情操上来看终究是丑秽的、低级的，这显然是糟粕。

如果从研究历史的角度、批判社会制度的角度来看，本书也提供了传统史书所忽略了的宝贵资料。如当时中下层生活状态，天灾人祸在当时的具体影响，政治的经济的细节，乃至衣、食、住、行以及物价等等，都有丰富的例证。特别是，所反映的17世纪山东的风土人情，尤为翔实亲切。

本书是基本上用山东淄博市一带的口语叙说的，而作者掌握和驾驭语言的水平是很高的，因而使本书的语言（特别是对话）生动鲜明，富有乡土气息。它不仅更亲切地表现了人物的心理状态，而且也提供了大量的方言资料，因而从语言学方面来说也是有参考价值的。

《醒世姻缘传》的作者是谁，目前学术界有分歧，是个尚未彻底解决的问题。

原书仅题为“西周生辑著，然藜子校定”，另在弁语之后署“环碧主人题”，凡例后的跋语提到“其中有评数则，系葛受之笔……然不知葛君何人也”，跋下则署“东岭学道人题”。出现的这一系列名字，恍恍惚惚，故弄狡狴。尤其对书名也有不同的说明，原书“引起”首则独题为《姻缘传》，凡例跋语又说本名《恶姻缘》，由东岭学道人改为今名。所有这些手法，使我们联想起《红楼梦》开首所列举的种种异名和若干撰写人的情况。看来这只是作者的一种有意的隐遁方法。重要的是“西周生”是哪个人的笔名，人们也有一些

不同的推测。从本书内容，特别是“引起”中可以悟出作者举出孟子所谓人生三乐并说“还得添上一乐（妻贤）居于三乐之前”才能成就三乐。后面举诗则是采用儒家传统对《关雎》一诗的说法：“文后当年应好逑”“更兼妇德且开周。”因此以仰慕《关雎》“风之始也，所以风天下而正夫妇也”（《毛诗序》）之意就署名为“西周生”，起个点题明义的作用，别无深意。最初指出作者姓名的是清人杨复吉（1747～1820）他在其《梦阑琐笔》中说：

蒲留仙《聊斋志异》脱稿后百年，无人任剞劂。乾隆乙酉（1765）、丙戌（1766），楚中、浙中同时授梓。楚本为王令君某，浙本为赵太守起杲所刊。鲍以文云：留仙尚有《醒世姻缘》小说，盖实有所指。书成，为其家所讦，至褫其衿。易箦时，自知其托生之所。后登乙榜而终。（原注：留仙后身平阳徐昆，字后山，登乡榜，撰有《柳崖外编》。亦以文名。）岁庚子（1780），赵太守之子曾与留仙之孙某遇于棘闱，备述其故；且言《志异》有未刊者数百篇，尚藏于家。

其中有关蒲松龄后身的说法，是传者误信徐昆的捏造，蒲氏被“褫其衿”也是谣传。但是所指出蒲氏是《醒世姻缘传》的作者，却引起了人们的注意。鲍以文即鲍廷博，以刊刻《知不足斋丛书》闻名，他代赵起杲刊刻了《聊斋志异》，而赵是山东莱阳人。当时赵、鲍、杨等人的生年距蒲氏死时不过十几年，虽然所述羼杂了些误传成分，但仍具有较大的可信性。

胡适在 1931～1932 年为上海亚东图书馆刊印的《醒世姻缘传》作的考证，并附印孙楷第的研究成果，进一步证明该书是蒲松龄的作品。现在根据其理由并加上个人的一些看法综述如下：

1. 《聊斋志异》中反映的轮回果报的佛教因果观以及儒家的伦常观与《醒世姻缘传》的观点相同。特别是蒲氏所特有的对下第不遇的举子的同情，对于悍妒妇女的强烈的反感等，更与之相合。蒲氏不仅写了《邵女》、《马介甫》等一系列悍妒妇女的形象而且写的《江城》的

内容与《醒世姻缘传》基本相同。而同时蒲氏又把《江城》扩大改写为俚曲《襁妒咒》 那么再扩大改写为小说的可能性很大。

2.《醒世姻缘传》所用的语言是蒲氏家乡一带的土语，而与蒲氏现存的俚曲等通俗作品的土语一致，不但读音一致，而且书写情况也大体一致。

3.《醒世姻缘传》中提到《水浒》、《西游记》 特别是《金瓶梅》中的事典，证明其上限在《金瓶梅》一书传播的 1610 年以后的时间。书中提到“不是古时余太君的先锋，定是近日里秦良玉的上将”，秦良玉是崇祯时人。又提到“守道副使李粹然，是河南怀庆府河内县人，丙辰进士”，查文献与事实相符，李以按察司佥事任济南道，事在崇祯七年（1634）以前。根据我国传统惯例，书中提到的真人真事，则多在其盖棺以后，李粹然入清仍任官，本书写作时间当在清代初叶。又第三十七回写狄希陈在趵突泉西的花园遇妓，按此地系明吏部尚书殷士儋的通乐园，殷氏仕宦不绝，只有清代以后，才有此现象发生。

4. 以书中所反映的自然灾害，考察济南府、章丘、淄川的方志，与明末清初记载多所吻合。尤其是第二十七回载：癸酉十二月打雷、除夕雷雨大作等特殊罕见的现象，与《济南府志》载癸未（崇祯十六年，1643）“夏，淄川雨雹，除夕，雷雨大作”相同。第九十回所记成化十四年武城县灾情：“到了四月二十前后，麦有七八分将熟的光景，可的甲子日下起雨来，整日的无夜无明，倾盆如注。”而蒲氏文集中的《纪灾前编》一文记录的是康熙四十二年（1703）的淄川灾情：“四月天雨丹 二麦歉收 五月二十四日甲子 雨竟日 自此霪霖不休。”两处都记四月以后的甲子日大雨，当不是偶然的，如果所推测不错，可见本书完成于蒲氏六十五岁左右时。

5. 孙楷第《中国通俗小说书目》卷七云：“日本享保十三年（清雍正六年）《舶载书目》已有《醒世姻缘》 所记序、跋、凡例与今通行本全同，则是书刊行至迟亦在雍正六年以前矣。”

从以上看来 本书作者的乡里为淄博、济南地区(即章丘、淄川附近)以内,写作时间在清初左右,其人的思想与《聊斋志异》相一致,其善于运用山东方言以及行文富有幽默讽刺感也与写作俚曲的蒲松龄相一致,其主要情节与蒲氏的《江城》、《褰妒咒》基本相同。而且蒲氏死后六十年由第一批刊刻《聊斋志异》的山东莱阳赵其杲传出本书的作者也是蒲松龄。设若不是蒲氏,在当时当地还找不出另一个合适的人来。因此,倘提不出有力的积极的反证,我以为是很难推翻上述推断的。

对上述推断持反对意见有路大荒(见齐鲁书社刊《蒲松龄年谱》)、王守义的《〈醒世姻缘〉的成书年代》(1961年《光明日报·文学遗产》第365期)、金性尧的《〈醒世姻缘〉作者非蒲松龄说》(《中华文史论丛》1980年第四辑)。他们尚未提出什么积极的证据来,如说此书在蒲氏后人所刊墓碑上未记载(按:正因为没有记载才考证的嘛,写通俗世情小说的,明清的《金瓶梅》等照例用化名,而其人其家照例是不自认主名的);如说,胡适举例的方言,有一些也是其他地区所使用(但却不知还有更多的方言为其他地区所无);如说书中写北京街道较详,而蒲氏未到过北京(但是北京不同于外省州县,蒲氏很多友人是到过北京的,蒲氏曾研究过刘侗的《帝京景物略》之类的北京方志书籍,如写《促织》即取材于上书,反映了北京情况);如说书中明写是章丘明水,分明是章丘人(不知本书凡例中已明说换易了地方和人名,而且写章丘白云湖的水源是错误的,反映了一个虽经常经过明水但还不得其详的人的看法)。其他如说原刊本不避清讳,可能是明版(不确,理由详后)。我们试反问一句:蒲氏的作品虽然多取前人文献加以发挥创造(参看叶德均《〈聊斋志异〉的本事》载《戏曲小说丛考》、聂石樵《〈聊斋志异〉本事旁证》载《蒲松龄研究集刊》第一辑)但是作为一个有自尊心的文人是否会不加声明地利用同时同地的某人的巨著,将其压缩节略为短篇,并且连续压缩改作两次?而且在《江城》结尾居然还声明“余

于浙绍得晤王子雅，言之竟夜甚详”。若非厚颜无耻，此事是决不能发生的。这一声明，正和本书凡例中所谓“此书传自武林（杭州）取正白下（南京）”一样，是同一闪烁其词的笔法。利用前人文献加以发展与利用同时代人的巨著加以删节以充己作，是两种不同性质的行为。蒲氏当是不能采用后一方式的。

但是，目前维持本书为蒲松龄所著的说法，却并不认为是一个成熟的结论，而只是认为在没有更有力的反证之前，理应保留自乾隆以来就已有的较为合理的旧说而已。由于这部书已经绝版数十年，读到的较少，研究者不多，相信今后会引起注意，能较早地解决这一问题。

因为上述情况，本书由齐鲁书社重排出版，对文学研究工作是有益的。30年代前，市上只有几种坊间印本，大都校印不精。1933年1月亚东图书馆出版了汪乃刚校点的排印本，比较好，此后坊间陆续印出者，都是根据汪氏校点本排印的。汪氏所见到的版本有：

甲、同治庚午木刻本：内封面有“同治庚午新镌”、“西周生辑著”、“重订明朝姻缘全传”、“然藜子校定”等字样。书前有环碧主人的弁语，有凡例八条，有东岭学道人的凡例跋语。每版十行，每行二十五字。

乙、没有刊行年号的木版本。内封面只印“醒世姻缘传”五字，无凡例及跋语，只有环碧主人的弁语。每版是十二行，每行也是二十五字。

丙、受古书店的石印本。无序文、凡例。

丁、上海书局的铅印本 光绪二十四年印 有弁语、凡例等。

丙、丁两本是一种，凡妄改处都相同。这次齐鲁书社排印我们见到的本子也有四种：

A、原齐鲁大学藏（现归山东师范大学）木刻本，此本内封面已

缺，每版十行，每行二十五字。细查其清讳字样，如玄烨之“玄”胤禛偏旁之“真”弘历之“历”等，均不讳，孔子的“丘”亦不讳。最初疑其为康熙以前之版，但与汪乃刚的校例对照，不但其例句之正确处相同，其错误处也相同，而且其版式行款也相同。证明此本即汪据校的底本（甲本）。刊书避讳，自乾隆以后特别严格，看来也只限于殿本、局本以及上层人士的家刻本之类，不登大雅之堂的坊间小说，还是没认真奉行的。我们认为这仍是同治庚午版。

B、山东省图书馆藏木刻本，两函十六册，书首有“重订醒世姻缘传”“怀德堂梓行”字样。有弁语，无凡例等。每版十二行，每行二十五字。其版式与汪校的乙本相同，而且其错字掉行等情况，与汪校所举乙本的例证，完全一样，可见即是乙本。其中避清讳如“玄”字，时避时不避。说明即使是比A本较晚的清版，也并不十分注意避讳问题。

C、上海受古书店石印本，即汪校的丙本。

D 上海亚东排印的汪氏校点本。

这次排印，是用D本作为底本，主要校以A本，必要时参照B本等。D的标点符号的用法，如冒号的承上标法等，今渐不通用，故略加改动。其中错误字有他本可据者径行改动，不出校记。D本中尚保留大部分原本的字样写法，如“和”写为“合”、“急”写为“极”等，均照旧。有写法前后不一致者，一般也不改动。但个别的，如“像”写作“相”在特定情况下不易为山东省外的读者所知者，则酌改为“像”。

校点者虽与蒲氏乡里邻近，但因其使用的乃是三百年前的口语，因此也有一些不懂之处；加以学识不足，又为时间所限，错误处必定难免，请读者指正。

1979年6月于济南文化西路之望岳楼

关于《醒世姻缘传》的版本及作者

题西周生辑著、然藜子校订的《醒世姻缘传》，已经绝版近半个世纪了。30年代初，上海亚东图书馆出版了新式标点的铅字排印本，随后坊间又陆续印刷了几版，都是从亚东这个本子派生的。亚东版出现以前，有两种坊间石印本，质量较劣；至于更早的木刻本，则更属罕见。近年来，就是连亚东版，甚至其后的几个坊印本也难于见到了。

至于《醒世姻缘传》的著作者，清代乾隆以后传说为蒲松龄，30年代初经胡适进一步考证，以为就是蒲松龄。建国后有人怀疑这一说法，以为是明末人的手笔。同时更有人提出他所见到的某一刊本，没有避清讳，认为是个明刻本。如果真有一个明刊本的话，蒲氏生于崇祯十三年（1640），生后四年明朝即亡，蒲氏当然不可能是本书的著作者了。可见版本问题又涉及著作者的问题。

近来，看到《醒世姻缘传》五种刊本。想到搜集这些版本于一起，是不太容易的，因此加以记录，并且兼论其著作者的问题，以求教于当世学人。

汪乃刚所见本

亚东版的校订者汪乃刚在卷前印有《校读后记》，记述他所根据的几种版本，因此事与拙文密切相关，又考虑到近来连亚东版也不易得，得读此文者也不多，索性详细摘引如下：

我们一共搜得了四个本子：

(1)同治庚午的木刻本（以后都称甲本）。这本的内封面有“同治庚午新镌”“西周生辑著”“重订明朝姻缘全传”“然藜子校定”等等字样。书前有环碧主人的序，有凡例八条，有东岭学道人的弁语。每版十行，每行二十五字。

(2)没有刊行年号的木刻本（以后都称乙本）。这一本的内封面只有《醒世姻缘传》五字。没有凡例和东岭学道人的弁语，只有环碧主人的一篇序。但每版是十二行，每行也是二十五字。

(3)受古书店的石印本。开头就是“引起”，没有序文、凡例等等。

(4)上海书局的石印本。书名叫做《绘图醒世姻缘》，“光绪二十四年仲春之月上海书局石印”的，共十册。底本是五号铅字排的。卷首：一为《醒世姻缘传》弁语；二为《醒世姻缘传》凡例，计八则；三为东岭学道人题的序。

这四个本子其实是三种本子。两个石印本是一种，都无价值，实在不值得注意。譬如：

家坐客，我不送罢。（十一回）

两个石印本都改成“这个客”。“家坐客”是很熟的客的意思，是一句很容易明白的山东话，实在不用改。

司鼓的只见坐着这们大轿，跟随这们些人，他知道是谁？

人为偕家来，休管他贵贱，一例待了他去。这是为偕家的老们的，没的为他哩！（十一回）

两本都作：

……这个大轿……一例看待，他后来为咱家没的理他才知道。

“这们大轿”的“们”字改为“个”字，而“这们些人”的“们”字仍旧，显是不懂得“们”是“么”的意思。“这是为偕家老们的，没的为他哩”，何等神气！而两本都作“后来为咱们没的理他才知道”，简直是“莫

名其妙”了！

若不是计爷暗中保护，你们不死，也定要去层皮的！（十一回）

两本又都作：

……定要受的苦刑！

这真是太无味了！

伍小川、邵次湖这三四日不曾到我家来作贱，不知是何缘故？（十一回）

那伍小川、邵次湖也从此再不来上门作贱（十一回）

两个石印本又把两个“作贱”都改作了“做闹”。单从第十一回举四个例已如此要不得，我们当然不用它。

我们再举几个例子把甲乙两本比较一下：

（1）这等一个贫相，怎当起这等大家！（甲本一回）

这等那个贫相，怎当起这等大家！（乙本）

（2）临后镇哥戎装跨马，后边标旗紧随，标后又有一二十匹女将护后，方是晁大舍兵队起行。（甲本一回）

临后珍哥戎装跨队起行。（乙本）

此处乙本竟脱去二十五字，恰少一行。

（3）大官人骑追风騄骕，手持一根浑铁棒，雄赳赳抖擞神威；小阿妈跨跃日骄骢，腰悬两扇夹皮牌，怒狠狠施为把势。

谁知侠女兴戎比不得萧使君逡巡闾茸，那滕六神那敢湧起彤云？况当凶星临阵，还不数汉桓侯遏水断桥，若新坦平□□再中景日。（甲本一回）

……怒狠狠施为把势。湧起彤云……（乙本）

此处原文低三格，每行二十二字，乙本恰又脱去一行。

（4）随叫丫头在晁大舍床前安了桌子。（甲本三回）

随叫丫头快进大舍床前安下了桌子。（乙本）

（5）如今他正合一个什么周公在那里白话。（甲本四回）

如今他们有一个什么周公在那里白话。（乙本）

（6）… …以励官箴事……监察御史纪宪牌前事……昨感恣情托病，冒昧请休，已将原详……（甲本七回）

……以为详箴事……监察御史事关务前事……作故恣精异之意闻，兹今已将原详……（乙本）

看了上面的例子，甲本当然要算是最好的本子，我们就是用“同治本”来做底本翻印的。

汪氏《校读后记》中又说明，在有的地方曾加以校改或增补。属于校改方面的，一是凡是不碍理解的字词，写法不一，如“慌慌张张”与“荒荒张张”、“慌慌獐獐”；“俐亮”与“利亮”等未统一改正。有的特殊写法的字，如“这极不杀人”似是“急”；“给”写作“已”等，也保存原貌。二是遇底本（甲本）文句不通的地方，就利用乙本来互校，如乙本义胜，即照乙本改正；遇甲乙本都是如此者，则酌予改正增补一二字，这些地方并不多。还有，汪氏说“有些地方在一般人看来有点秽褻，其实也很平常，但因种种关系，不得不用‘×’号来代替它”。

总之，亚东版的校印和标点，还是比较谨严的，不失为一个好本子。

我所见的几种版本

除了上述亚东版本之外，我还见到了四种版本，为了和汪乃刚所举版本进行比较，姑用ABC字样以代版本的不同。现简介如下：

A 佚封题之木刻本

此本为原齐鲁大学藏，现存山东师范学院图书馆。木刻竹纸印，分装二十册，第一册的内封面已佚去，其刊刻者及年月已不得

见。

每半页十行，每行二十五字，版框高 19.5 厘米，宽 13 厘米。字体为略如今铅字的宋体字，刻工不精，偶有校出漏字则以一行地位缩并为两行字者，标点亦草率，校对不精，显属坊刻本。

卷首有环碧主人序（草书写刻板，不精），末题“辛丑清和望后午夜醉中书”。其次，《醒世姻缘凡例》八条，其后页低两格刻识语，末署“东岭学道人题”，在版心鱼尾下刻“弁言”二字。其次为“目录”。其次为《姻缘传引起》，下署名两行：“西周生辑著”“然藜子校定”。全书每回之后，多数无评语，但有几回偶有空泛的评语数行，当即《弁言》所谓“其中有评语数则，系葛受之笔”者。

此本虽失去内封面，但我以为应即是汪氏所谓的“甲本”——同治庚午刊本。理由是所载的卷首序文、凡例等相同，款式相同。尤其是，和汪氏所举的与“甲本”相比较的各条例句完全一致（已见上引），而且与汪氏校记中举出“甲本”的错误也完全相同，如：

我要没说，他到不呈没我了。（四七回，汪据乙本改“没”为“告”。）

重七又吃了几盏上马杯，拱手而散。（五五回，汪据乙本改“吃”为“递”。）

这的促狭。（五八回，汪据乙本改的“的”为“们”。）

巴着两墙望的大老人一了。（六八回，汪据乙本改“人一”为“婆没”。）

侯小槐叫人抬过发品，行了礼。（四一回，汪酌改“发”为“祭”。）

别个囚犯的长解徧徧都好。（五一回，汪将“徧”改为“偏”。）

遍游静土访阍黎。（五八回，汪改“静”为“净”。）

我怕家里等得[]耐烦。（四回，汪斟增补“不”字。）

亏不尽宗昭的姑夫骆所闻在按院[]书吏。（三五回，汪

酌增补“充当”二字。)

汪校记共举以乙本改甲本误字凡七条，径改甲本误字凡十一条，酌增掉字凡十二条。所举错误处共三十条，皆与此本相同。再加上汪举甲本的优胜处共十三条，也与此本相同。显然，这个 A 本就是汪的甲本（同治本）了。

本书的讳字如“深”刻为“潏”，是避成化帝“见深”名；“校”刻为“较”，是避明朝天启帝“由校”名；“巡检”刻为“巡简”，是避“由检”名；“照”写为“炤”，是避正德帝“厚照”名。但清朝康熙帝“玄烨”之“玄”，乾隆帝“弘历”之“历”等名却不讳称。汪氏校记对于甲本的讳字情况并无说明。是否据此，即可作为明刻本的理由呢？我以为不能。汪氏没有说明讳字情况，当不是他的甲本无避明讳一事，因为从上举几十条例句来看，两个本子完全一致。可能是他粗心，但更可能是他以为对于坊刻不必认真对待避讳情况，所以才不一一举出的（说详后面）。

此本上有墨笔批语约八十条，识见不高，但也有若干处对研究《醒世姻缘》有些作用。现摘录若干，以资参考。

批阅者是什么人呢？未署姓名与年代，但在第二十回书中描写明水风光时，眉批道：

辛巳秋，余奉檄握篆畿南之磁州分防判官，镇名彭城，真好地方，好山水。胜景如鼓山响寺、黑龙洞、真珠泉，不一而足。民情亦极质朴，公暇每往各景一游，不啻桃源洞也。在任一年多半月，享福太多了，一笑。

又批语中每称任府经历之狄希陈为狄参军，是清人对州县佐贰官员的雅称，在第八十三回的眉批中曾自称“余亦做过两任参军”。看来批者曾当过八品的判官、经历等职。所谓“彭城镇”，检《中国地名大辞典》有云：

（磁州）清属直隶广平府，民国改为磁县。（彭城镇）在磁县西四五十里，清设州判驻此，富庶为一县之冠。

披阅者为清人是不成问题的。第四十七回，写学道审问魏三冒认晁梁为子，企图诈财事，批云：

要叫我审此案，问完□□推入站笼，站死□□。

“站笼”这一酷刑流行清末，有《老残游记》可以覆案。作者当是清末人。特别是我们已肯定 A 本是汪氏所见的甲本即同治庚午刻者，同治庚午即公元 1870 年（同治九年），批者自称“辛巳秋”任磁州判官，查同治庚年以后至清亡，仅有一个辛巳年，即 1881 年（光绪七年）。看来批者是光绪初年当州判的。在批语中有鄙视捐纳监生的话，同时又有对“甲科”出身的官员以高明自居的批评，批者可能是贡生或举人出身，是当时的普通知识分子，其批语的观点也不甚高明，代表着当时读书人的一般的意思。可是第三十七回写狄希陈应考，在济南游览时，批道：

作者必是蒲松龄无疑，蒲征君是济南淄川人，必然常到省城考试访友，故济南风景及各处地名胜景，俱一些写得不错，且详细之极。赴考一段，大有可观。

此条有两点可注意：一、批者宦游曾到过济南；二、他曾闻知《醒世姻缘》的作者是蒲松龄。待至他读到此书时，证以书中所写与他亲历过的济南街道、风景相一致，所以就进一步肯定“此书作者必是蒲松龄无疑”了。

第八十二回，相主事道，从正月里叫你买几个椅垫子使，待中五月了，还坐这杭杭子做什么？“到送边去吧。”批道：“相水部虽入仕途，本乡济南府话一些不改，只（这）是作者描神处。”可见批者对济南方言甚为熟悉，是居住过济南的人。

第四十八回写薛素姐与狄希陈相闹，并当面辱骂公婆时，批道：

《聊斋》上江城一段相同，业债完结，立刻好转，亦系蒲柳仙做的。

第八十四回写狄希陈赴经历任前聘幕宾周景扬，景扬说：“若

是有我在内照顾，多撰(赚)几两银子也是不难的。”批道：

做官的只讲撰钱，逼真是做《聊斋志异》的见识。

这说明批者也注意到《醒世姻缘》在思想观点上与《聊斋志异》的共同点。这一看法早于胡适数十年。

考过去文献记载《醒世姻缘》是蒲松龄所著者，民初有邓之诚的《古董琐记》批者当然不会见到。邓本为嘉庆刊《昭代丛书》的杨复吉著的《梦阑琐笔》的记载。从批者的身份宦历来看，他们不可能看到《昭代丛书》(这类书籍，在当时也是奢侈品，只流行于上流士绅之间)。再说，批者也并未提到他看过《梦阑琐笔》，或另有文献来源。但如有文献来源，他也不会批语中屡写推测、论证作者的话。看来，批者是听到人们的口头相传此书是蒲氏所著的，而批者曾居济南，也许是闻诸山东人士者。这就又给我们增加了一个证据，即自乾隆以后至清末，传说蒲氏是著者，众口相同，并无异词。而相传的来源，也都在山东一地。

我觉得尤为重要的是批者在清末所见之济南街坊宫寺竟与《醒世姻缘》相同，也可证明该书是康熙以后的著作。盖明以前的济南情况，德王未废，其王府在城中心，影响市民往来之路线，其景象则与王象春(王渔洋之叔祖)的《齐音》所表现者相同。清以后王府改为巡抚署院，则又是另一种情况，而与《醒世姻缘》所写类似了。

还有应注意的，即批者以本书所反映的明朝情况和清朝做今昔对比，不仅可考见前代社会生活的细节，成为有益的史料，或可作为支持《醒世姻缘》为晚明作品者的证据，迻录如下：

第四十二回写绣江县分配捐监的名额，硬派富户捐监，捐了监生以后，被官府时时借物品、派任务，经常揩油，不胜其扰，而又不与廩生附生等一视同仁时，批道：

明朝监生如此不值钱，重士之正道也，故前朝士气最高，士节最坚□行也。

这说出清朝对捐纳监生要比明朝优待一些。

第八十一回写差人讥笑狄希陈无能：“狄爷，听说你该选府经历哩，府首领也不是闲散的官，你这个模样干不的。”各有旁批及眉批一条：

经历是闲曹中闲曹，有甚不闲散处？

一个人府经历多做不来，也如废物一般，笑人笑人。

第八十三回写骆校尉说经历上面有知府、同知、通判、推官四位上司，种种受气的情况，批道：

说得府经如此难做，未免太过，府尊自然要见他要恭敬，办事要诚信；以外加二、三府，不过好好的礼节，随口的恭维罢了，也无甚交涉事。余亦做过两任参军，并无所为，四位上司多要极力也急（？）。或者今昔情形不同，未可知也。

说的府经如此没体面，亦未免太过。经历虽不大，然比县丞、巡检、典史已经高多了。明朝只怕真如此低微。

同回写狄希陈选成都经历后，谢恩已毕，换了八品服色，做了成都府的执事、又要廷请幕宾先生时，其旁批及眉批云：

府经历还有执事？荣耀之至，如今一伞两板而已。

府经历小小官儿，也有谢恩之荣，可见明朝的官有做头。本朝要选得府经，领了文书就走，理也无人理，可笑。

第八十四回写狄希陈赴任购买了许多送上司的礼品，批道：

一个府经，还要办这许多东西送上司，真闻所未闻。如今知府大老爷到省赴任，也无许多礼物。府经有多少进项？可笑已极！论府经历到任，本道本府并送委牌，吏房送稿及报到任日期，一切费用满不了廿两，已是阔大局面，尚有不及十两者。据书上看来，必是明朝风气：府经缺分一年，也许有二三千之数，否则如何□□只些银钱？

看来，《醒世姻缘》写监生、府经历的情况显然与清末的批者所知见者不同。批者以为描写失实，又认为可能是今昔或明清两代

情况不同，说明批者认为有上述三种可能性。但这并不足以证明本书是明末的著作。盖清代吏治以雍正一朝为关键，前后风气有很大变化。即使书中所写真符合明朝情况，但由于蒲松龄生于明朝，长在清初，所写又是明朝之事，也没有什么可诧异的。

B 怀德堂木刻本

此本为山东省图书馆藏。木刻毛边纸印，分装十六册，两布函。内封面题为“重订醒世姻缘传”、“怀德堂梓行”，无刊刻年月。

每半页十二行，每行二十字，版框高 19.7 厘米，宽 14 厘米。字体与上举 A 本相同，唯校刻较之更马虎，亦是坊刻本。

卷首有环碧主人弁语（草书写刻版，不精），末题“戊子清和望后午夜中书”。与 A 本相较可注意者为此写刻版的版框尺寸与全书不同，而与 A 本的尺寸（高 19.5 厘米，宽 13 厘米）相同而字体较 A 本为劣，显系是影刻 A 本的。文后把“辛丑清和望后”改为“戊子清和望后”。上节我们已断定 A 本即汪乃刚所见的同治庚午本，此本的环碧主人序既是影刻它，显系在庚午以后，坊间书贾忽然改“辛丑”为“戊子”，当有缘故。从浅陋而轻妄的书贾心理来推断，可能是暗记他翻印时的年数。自同治庚午以后至清末中仅有一个戊子年，即公元 1888 年（光绪十四年），我认为这可能是光绪木刻本。

此本在环碧主人“弁语”为目录后，为“姻缘传引起”题下分双行刻有“西周生辑著”、“然藜子较定”与 A 本避朱由校讳者相同。没有凡例八条和东岭学道人“弁言”。

尤其是此本每页十二行，较 A 本多二行，但字数与 A 本同为廿五字。A 本个别行数因校出遗漏后，有用一行地位并写两行小字的情况，此本也照 A 本款式并行书写。此本遗漏文句，有时是遗漏一整行。在在证明，此本的底本就是 A 本。

此书行款及卷首情况与汪乃刚所见的乙本相同，但汪氏没有

著录“怀德堂梓行”五字，如果不是汪氏漏记，也可能另一书坊借用同一版在刷印内封面时将此五字贴住不印。惜汪氏著录得比较简略，不得其详。

我所以断定此本即是汪氏的乙本，主要还是根据汪氏校记中所举的乙本例句，将此本与汪氏乙本例句共十六条相对照，无论是正确的和错误的字，完全相同。正如汪氏所说，此本虽有误处，但也时有改正 A 本的错字处，可以参校。而且从纸张是用毛边纸，而且其纸色的不甚老化的情况看，也应是清末刻本。

应该指出此本的避讳字的情况，有时是沿用底本的写法，如“引起”中的“较定”，但有时与 A 本的不避讳不同，如“玄烨”的“玄”缺末笔，但并不严格，有几处“玄”字如第八回中的“杨太玄”，并不避讳。总之，对明清两代讳字时避时不避。这正是坊刻本的特点，不能据以断代的。

C 袖珍版石印本

原齐鲁大学藏，现存淄博市蒲松龄展览室。连史纸石印，但其底本是用老五号铅字排版的，共十二册，分装两布函。这是个大小略同于现在大六十四开本的袖珍本。内封面题为“绘图醒世姻缘”，可惜与其对折的后半页被人撕去，因此出版者及印刷年月无从得见。

卷首为“醒世姻缘弁语”，亦为草书，但文末无环碧主人署名及作序之年月。其后为凡例八条和东岭学道人的识语。再后为“绣像醒世姻缘传引起”，下署一行“西周生辑著然藜子较定”。再后为绣像三十幅。

上述情况，除册数与汪氏所见的第二种石印本（十册）的册数不同外，其余情况都相同。经过核校，我认为就是汪氏所见的“光绪二十四年仲春之月上海书局石印”本子，上述字样当是印在此本佚去的内封面后半页的。因为汪氏校记举出的石印本的错误处共

四条，此本与之也完全相同。

汪氏著录此本甚简略，可能当时此本尚易见到，故不必详记，但现在则不同了，特补记如下：

此本所据的底本是 A 本，即同治庚午本，而不是 B 本——怀德堂本。因为它的文字与汪氏举例的甲本，无论是正确或错误处都相同，与所举怀德堂本例句则不同。当然，此本在据 A 本排印的同时也略加以改动，大部改得不好，原因是不懂山东方言之故，已见汪氏校记的举例，姑不再论。但是它也有发现 A 本的错漏之处因而酌加改动的，这种意图还算好的，如 A 本五十回末：

童七又吃了几盏上马杯，拱手而散。

原文系狄员外自京回乡，童七递酒送别，若作“吃”不通，乙本（怀德堂本）“吃”作“递”就对了。但此石印本因没有见过乙本，而又发现“吃”字不对，因原文上面是写童奶奶教导侍妾调羹的话，“童七”接着突然出现，它就改为：

童奶奶敬了几盏上马杯，拱手而散。

改“吃”为“敬”是用的清末的官话，虽不如乙本的“递”字更符合原书语言风格，但总算改得合理，可是把“童七”改为“童奶奶”，就与下文“拱手而散”相矛盾了，旧时妇女没有“拱手”的礼节，这就是闹笑话了。此外，妄改之处很多，不一一举出。

此本对于原书过于猥褻的地方，曾暗中做了些删节，但未注明。如第四十五回，A 和 B 本都有小玉兰向狄周媳妇绘形绘色地叙述昨晚偷看狄希陈夫妻合房的情节，它却删去了这五百来字的文字，但连缀得却不合理，弄得行文欠通顺。顺便说汪乃刚校点的亚东刊本，删去少量文字，都代以与之相当数量的“×”号，这是较慎重的做法，比这个石印本好一些。但汪校本也有删去而不代以“×”的，这往往是删字较多的地方。如上举第四十五回，在玉兰和狄周媳妇对话的一段，自玉兰说完那句“我就没那好”后，从“狄周媳妇问说”开始，到“你姑多大，你多大了”共删去三百十一字，并未

作任何说明，但因删削得宜，删后的前后文字仍甚通顺，读者不容易发觉。

此外如第六十一回开有春药药方，此本与汪校本也都暗中删去。第六十五回，此本删去近一千字（汪校本未删，只是在某些处所代以“×”号）。第七十三回，此本竟删去八百五十字，等等。

此本偶有沿袭避明讳的字，如“较”代“校”等，但对于清讳则很严格，如“玄”都代以“元”字，犹如乾隆后的官刻或家刻本了。

D 受古书店石印本

济南齐鲁书社存本。有光纸石印，分订为十二册，线装三十二开本。内封面为三行：“警世新书”、“足本大字醒世姻缘”、“上海受古书店印行”，无出版年月。

卷首无环碧主人序、凡例及东岭学道人识语等，只存“绣像醒世姻缘引起”，下署“西周生辑著”，无“然藜子较定”的署名。其后为目录，再后为绣像八幅，共绘二十四个人物。

此本汪氏校记已著录。核对后，发现此本是以C本（上海书局石印本）为底本的，除了又多增加了一些错误之外，文字全同，是个坊间陋本，参考价值不大。

《醒世姻缘传》的作者

因为《醒世姻缘传》不仅是背景取自明代，而且所描写的生活细节也是明代时尚，其所表现的思想作风乃至文笔风格，也是和晚明相一致，就有人怀疑此书是明人著作。金性尧君近又指出，此书对明代君王也一往情深，具有明朝士人的感情。^① 60年代王守义

金性尧：《〈醒世姻缘传〉作者非蒲松龄说》载《中华文史论丛》1980年第4辑。

君曾指出此书避明讳而不避清讳的问题。^① 50年代路大荒君已指出蒲氏后人所载其著作目录从未提到《醒世姻缘传》一书。^② 所有这些，似乎要把此书著者是蒲松龄的旧说否定了。

我把《醒世姻缘传》中所写的官吏职称与服制、州县隶属情况以及鬼神祀典等和《明史》诸志勘对一下，发现是相当符合的。但有一条，即《醒世姻缘传》称关羽的神号为“关圣帝君”而不称侯或称王。考关羽在祀典中之称帝，始于清代顺治年间，《明史》亦不载追封关羽为帝事。这似可证明此书绝非出于明人之手。因此，曾把“关帝”一例写进《醒世姻缘简论》的第一版中。近读张岱《琅嬛文集》其中竟也有“关帝”之称。张岱是《石匱书》的作者 明代遗民，义不仕清的人。清人入关后尊关羽为帝，甚至清代文人也以为义所未安，啧有烦言（道光时梁章钜《楹联丛话》庙祀门中所载是其证），张岱断不会尊清帝所尊的。我又查了几部晚明文集，在《王季重十种》（王思任著）中终于查到原因，其《罗坟关圣帝君庙碑记》一文云：“帝于汉为前将军，封汉寿亭侯，似于帝为素位。而今称帝者，以帝入神宗之梦，神宗之所帝，吾亦帝之也。”说明万历年间由神宗一梦而封关羽为帝，此事《明史》不载，遂使一般人都以为关羽称帝自清代始，故录出，其详俟他日再考之。

最近陈寅恪之《柳如是别传》出版，亟读之，它谈到官员戴纲巾是朱元璋所创立，清朝剃发，纲巾不复用，故清遗民有《画纲巾先生传》之作。因回忆《醒世姻缘传》有狄希陈任官前夕，曾在家试穿公服的细节，于是查阅全书中有关戴帽子的描写。狄希陈的试穿戴，虽未写纲巾，但在第七十二回写程大姐再嫁官僚周龙皋时，却写了周龙皋入睡前“解衣摘纲”，这当然说明作者是很熟悉明代的习惯的了。

王守义：《〈醒世姻缘传〉的成书年代》载 1961 年《光明日报·文学遗产》第 365 期。
路大荒：《蒲松龄年谱》，齐鲁书社出版。

如此，说此书是明人著作，事出有因。那么，旧说是蒲松龄所著，自然就会有问题了。

鲁迅于 1924 年致钱玄同信有云：“若夫明版（《醒世姻缘》）则吾闻其语矣，而未见其书也。”^①

几年前，我曾看到有人说见过明版的话，其主要依据是字避明讳。

但是，天壤间绝不可能有明刊本或明抄本的。亚东版载孙楷第君致胡适的有关考证的长信，据书中称颂李粹然一事，查出三十一回中提到的“守道副使李粹然，是河南怀庆府河内县人，丙辰进士”。孙氏查乾隆《淄川志》载有：

李政修字粹然，怀庆卫人，进士。天启元年任，三年调滋阳。仕至本省副使。

又查《河南县志》有云：

李政修字粹然，万历丙辰进士，授介休令，丁内艰。起复，补淄川，节省马价八百金，悉充逋赋。调滋阳令，擢礼部郎中，迁济南道。视左辖篆，却岱宗香税三千金。迁嘉湖道，再迁济南道，未任乞休。顷之，起冀南道。国初，荐补天津道，升淮海道，卒于官。

那么，这个李粹然是入清以后尚当了两任道员的，他任济南道时在崇祯年间。全书出现的有关山东淄川真实姓名，目前发现的仅此一例。考以“盖棺论定”的习惯，此书若作于李粹然生前，是不会大书其姓名的。既不作于明代，又何有乎于明刊明抄呢？

在查本书有关济南府城郊的地名，所指鹊华桥、黑虎庙、贡院（今有贡院墙根街）、府学（今大明湖小学）、守道门前四牌坊、布政司（原布政司大街，今改为省府前街）出西门到趵突泉、江家池、教坊将台（今南营）、王府门口（院前街，今泉城路）、学道（今学院街）

北极庙、岳庙、千佛山、大佛头等，现在都可一一覆案的。

只有黑虎庙，现在只知道是黑虎泉小学原址这一处。查乾隆《历城县志》 鹊华桥西正有一黑虎庙。所谓“守道门前四牌坊”现已无迹，但乾隆《历城县志》卷二十五也载着“四牌坊者四科进士也”。可见书中地名方位和乾隆时代的济南也相合。

关于德王府一事，德王在明代移藩济南后，在珍珠泉畔建王宫（今珍珠泉招待所），清代改为巡抚署院，但有关王府的地名，济南市直到现在还保存着一些 如厚载门（今厚宰门街）王府池 东、西小王府街，玉斌府街（即仪宾府的误写）。书中既以明代为背景，自应写王府，而不写抚院。当然清初的王府遗迹就更多了，更好写。但是仍看出他写有关王府附近的街巷交通情况，不是现存王宫的森严气象。

岳（同嶽）庙，据清学使施闰章碑记云：“万历增修，崇祯己卯（崇祯十二年）灾。至顺治十七年才修复。如果明末人写狄希陈的母亲要骑驴上岳庙，就没有着落了。特别是狄希陈在三十七回逛趵突泉，在泉西一个娼家和孙兰姬相遇一事，其环境绝不是明末的情况。考趵突泉西在明末为退休大学士殷士儋的通乐园。殷与张居正不和，隆庆年间返乡，在万历年间仍存，后其子仕至恩州府知府，其孙仕至潞安府同知，累世仕宦直至明季。他家即济南所谓“殷天官家”（《聊斋志异》亦有记载）。趵突泉西既是殷氏通乐园，何容娼妓居处。但到明亡之后，通乐园才破败，康熙年代济南著名诗人王苹（秋史）在这里居住，名其宅为二十四泉草堂，他的《二十四泉草堂记》中说此处原为殷氏通乐园，六七十年来数易其主，废为菜圃。壬戌（康熙二十一年）又为水淹，耕之为田。可见狄希陈在此遇见孙兰姬，只能发生在清代初年，而不是明代末年。

总之，本书写济南城郊环境，与清初相合，而与明季则不相合。

还有，书中有写狄希陈夫妻登泰山顶，朝拜碧霞元君一事。泰山的香火，以明季为最盛，至清代后逐渐衰微。张岱的《岱志》（文

内未著年月，考张岱之父任鲁府长史在崇祯四年即 1637 年以前，张岱登泰山当即在其父任兖州王府任职的三四年之内）对于明末泰山进香的细节，记述最详细（此文载《王瑯嬛文集》）。如朝山每人需先缴纳山税一钱二分，进山后要兑换一种特制的锡币作为施舍乞丐之用，大殿周围有兵丁守卫看钱，等等。这些明末朝山的规矩风习，在《醒世姻缘》第六十九回中则没有提到。书中写迎送香客的规模则与清代的“八大店”（香客店）的情况相似。这也从侧面说明本书应是清代作品。

至于本书之避明讳不避清讳的问题。大凡易代之后，文人书字的习惯比较难改，如果对前朝有怀念之情，则更有意地保留这一旧规。比如有些元刊的本子仍避宋讳就是。又例如传世的蒲松龄著作的旧抄本，尚可见到这种避明讳的情况，甚至 1962 年上海排印的《蒲松龄集》尚且多次把以“简”代“检”以“炤”代“照”的避讳方式保存下来。《醒世姻缘传》在清代初年仅有稿本，虽有日本著录的雍正版，但国内未见，至乾隆时才有人发现，大概至同治时才镂刻上版。作者自己的家藏稿本，保有此避讳习惯，是完全可能的。试想，今天华北人仍称玄色为“青色”，江南人则称之为“元色”，难道清朝逊位已经七十年之后，我们还为“玄烨”避讳吗？不过是习惯而已。清代避讳之严格，是从雍正、乾隆以后才加强了，但据记载乾隆四十二年江西举人王锡侯《字贯》一案，弘历的谕旨为：

阅其进到之书，第一本叙文后凡例，竟将圣祖、世宗庙讳及朕御名字样开列，深堪发指。

可见即使是在乾隆后期，也有人误犯名讳的。那么，在康熙以前人们在未出版的稿本、抄本中保留旧朝讳字、不避本朝讳字，则是非常可能的。

清代到同光以后，对于刊刻书籍的管理就松懈下来，虽然士大夫校印的官刻、家刻本仍是很严格的，但坊刻本就不那么讲究了。

当书坊弄到一个旧稿本付刻时，对于抄本中的避明讳的代字也不甚了然起来，就照着抄本的字样刻印。例如上举的光绪二十四年的上海石印本仍印做“然藜子较定”，书坊主人似未理解是避朱由校的名讳，就照录过来。上举怀德堂木刻本也是如此，而且它对于清帝的讳字则又时避时不避。当时竟连乾隆朝钦定的禁书，也马马虎虎地翻印出来了（参看鲁迅《卖〈小学大全〉记》一文载《且介亭杂文》）更何况讳字呢？

我认为，有人所谓见到明刻本，很可能就是个清刊本，很可能就是上面列举的 A 本。而人们所想象中的明刊本，则是不可能出现的，因此从上述情况看来原作者根本就不是个明朝人。

金性尧君说：“此书的成书年代，我起先看了书中描写王振擅权逞威，以及作者对王振的痛恨，疑心是魏忠贤乱政时写的，即以王振影射魏忠贤，因而定魏天启时所作。后来看了王守义的文章，他定为崇祯时作，并举出避明思宗由检讳，改‘搜检’为‘搜简’等，认为应是崇祯时所作，孙楷第也说‘其著书年代至早不得过崇祯’。这些意见都很对。但王先生又说：‘其最初刻本当在顺治初年。从小说内容也可以窥见作者在付刻之前作过局部修改，把奴、虏等字删去，以也先代替了鞑子，以王振代替了魏忠贤。’这是说，作者原文应是写魏忠贤与鞑子，后来清刻本因忌讳而改鞑子为也先，魏忠贤也只得改为王振了。这说法似乎还可以商榷，因为全书写到的有关王振的活动不止一二处，有几处占的篇幅还很大，要改牵动就很大，因而不是付刻之前局部修改所能解决，所以，王振与也先应是作者的原来计划。再则此书文笔颇多夸张处，而从所写王振的气派看，以比拟之魏忠贤，则还不够淋漓，即和魏忠贤当时飞扬跋扈的气焰不相称。”^②金君不同意王君的改易说，而采取

① 王守义：《〈醒世姻缘传〉的成书年代》载 1961 年《光明日报·文学遗产》第 365 期

② 金性尧：《〈醒世姻缘传〉作者非蒲松龄说》，载《中华文史论丛》1980 年第 4 辑。

了其避崇祯庙讳之说，并进一步肯定作者不是天启年间的人，而是崇祯时人。

但即以本书写太监而论，我以为反而证明了作者恰恰不是明代人。何以见得？因为明朝太监的气焰煊赫，即使是不如魏忠贤和王振，那派头也是很大的。以本书作者的善于夸张的笔法，如果他是亲炙明代太监势派的人，那笔下的王振应更为红火才是。明代的太监不仅在京，而且散在地方军政机构，这一点可以在《金瓶梅》中看得出来。山东西门庆也要和太监时常打交道，而狄希称在山东乃至任四川经历时，则未和太监交往过。只有写北京时，本书才有太监出场，这岂不是暗合清代太监不出京的法令了吗？作者是闻知过明代太监的权势的，所以也照写了一些情节，但究不是得诸于实践感受，就也只得写成这个样子，特别是第三十九回写汪为露为了取媚少妻拔掉了胡髭，弄得“那个模样通象了那献县阜城京路上那些赶脚讨饭的内官一般”。考明代各地的太监多以万计，他们彼此依靠，相互提携，何至在京路上有“那些”赶脚讨饭的？我们想，这只能是明亡以后被清廷（清朝宫内用的宦官大大减少）裁减了的流落北京附近的宦者景象。如果推测不误，则又是一个本书著于清代的证据。

肯定了本书作者是清初人，就有可能进一步推论到作者就是蒲松龄的，而金君则正是反对作者为蒲松龄的。他采取了王君的因避明讳而证明的崇祯说以后，自然想到清初人也会有避讳的情况，因此又说：“只要承认此书为明末甚或清顺治时人所作，就可以推翻作者是蒲松龄所作的结论，因为到了顺治末年（十八年），蒲松龄还只有二十二岁；要写出那样百万字的作品，显然是不可能的。”

他之所以把下限定为在顺治 只是因为“据王守义推断‘其最初刻本当在顺治初年’。”我们说王君凭不避清讳一事才断为顺治年间的，如像我们上述论证的避讳情况时，那么，顺治的下限自然就可以推翻了。何况胡适又曾据蒲松龄的《纪灾前编》对照本书，定为

此书写于康熙四十二年以后，即蒲氏晚年的著作呢。

但是金君却早已据此书第二十六回所写狄希陈父子是绣江（章丘）明水人，并且有“这明水镇的地方，若依了数十年前，或者不敢比得唐虞，断亦不亚西周的风景”的慨叹，从而断定作者署名西周生是“正透露他对乡土的深情”，于是据孙楷第的“以所说皆章丘、淄川事证之，知作者为淄川或章丘人”，便断言“其实干脆可以定为章丘人”。因为“这一点非常重要，是判断《醒世姻缘传》是否为淄川人蒲松龄所作的一个关键”^①。把作者落实为章丘人，的确是否定淄川人蒲松龄所作的“关键”。但是仅依“西周生”而表露乡情，那根据是不牢靠的，因为“西周”在这里只是表示“时代”，而不是表示“地区”，金君不免把概念混淆了。就算是“西周生”代表了“章丘生”吧，但那也是小说中的文字，作者也早已声明本书的人、地、时大都已改易了的，因而不应以书中的文字直接落实到真人真事上来。我们认为从本书文字来看，倒是淄川情况居多（见孙楷第致胡适书），而且那个唯一的真人真事李粹然也是只任过淄川知县而没当过章丘知县的；同时，如果作者真是章丘明水人的话，决不会把白云湖的水源写错了的；特别是从本书所用的方言来看，是地道淄川话，而绝不是章丘话。其中例句不少，如表示否定语气的“狗”之一字，至今仍在淄川使用着，而章丘人在此情况则不单说“狗”字。章丘方言特征很突出，它与邻近各县的区别很大，这是外地人所未清楚的。仅举最突出的而且最常见一例来说，那就是它缺少“儿(er)”这个语音，因此也就没有儿化的读法，写在书上也就没有带儿字的词尾的词，但是《醒世姻缘传》的语言带儿这个词尾的字词却是很多的。

至于蒲氏的《聊斋志异》及俚曲写明朝就是“明朝”，而《醒世姻缘传》写明朝有时称“本朝”“我朝”，称朱元璋为“我的太祖爷”，是

金性尧：《〈醒世姻缘传〉作者非蒲松龄说》载《中华文史论丛》1980年第4辑。

否就可以断定本书是明人的作品呢？当然不能。这事很明显，因为《聊斋志异》和俚曲等蒲氏是署上真姓名的作品，当然要区分明清两朝。而《醒世姻缘传》则是托名的作品，作者正要混淆世人的视听，使人以为是明代人的作品。试看其后人在列举其著作时，也不愿把它标出，也可知是深得其乃父乃祖的写作意图的。但是，尽管作者做了些掩护的工夫，到底还是露出了一些真相。蒲氏父子大概只能做到书面上使质问者抓不到明确证据，而在至亲好友中还是承认作者是谁的。还有一证，如清人吴敬梓的《儒林外史》也是托为明人的作品，故其中的语气也是称“我太祖皇帝”之类的话头的，写南京，也要写上中山王府的人物活动于其间。这能说是明朝人的作品吗？而吴氏的亲友后来也并未隐瞒真相到底的。

至于说到一个清朝人，而且还是积极进取，考秀才，当贡生的人，怎么还对明朝有如此深厚的感情？大抵改朝换代之后，不仅有遗老，而且也有遗少，这是清末以来，大家所熟知的。特别是明清的易代又有特殊的情况，这是统治者由满族代替了汉族的朝代，并且不仅是统治者的简单更换而已，同时又是某一部分生活习惯通过行政压力的硬性改变，如留发与剃发、汉装与旗装的改易，更容易激发起人们的“思古之幽情”。试看乾隆皇帝时，清朝定鼎已经百年，他还要三番五次地拿钱谦益做文章，斥责他已经做了清朝的礼部侍郎仍怀二心，下令禁绝他的作品。他就是持“既食我朝之禄”，就不应想念明朝这个观点来向全国臣民大声疾呼的。这正好证明了直到乾隆年间，还有些已是科甲出身，或已出仕的士人仍在怀念前朝。那么，康熙年间的贡生，又是生于明季的人，又有什么不可能对明朝有感情呢？何况这种感情又是在一部托名的作品中流露出来的呢？

说到这里，是否就可以十分肯定地认为《醒世姻缘传》的作者确是蒲松龄了呢？

我认为，根据目前的文献资料来看，仍应遵照旧说，把蒲松龄

定为《醒世姻缘传》的作者为宜。因此第一个刊刻《聊斋志异》的乾隆年间的人山东莱阳赵起杲从蒲氏后人听到蒲氏尚著有《醒世姻缘传》一书。此后，并无人对此持异议，直到光绪年间那个磁州州判先生（此人曾到过济南）仍然听到而且同意是蒲氏所作的。此后，胡适、孙楷第等在未有闻知旧说的情况下又作了一番考证，其结论也竟是蒲氏作的。

这一旧说，虽其证据仍不够十分坚实，例如它缺少更直接的人证物证，但是后来几位反对旧说的学人所持证据则更为薄弱，实不能推翻原来的旧说。我以为，为慎重起见，在没有更有力的反证出现前，仍以维持旧说为妥。

1981年春徐北文记于济南

附记：草此文后，陆续读到徐朔方先生（似是在《社会科学战线》上）、曹大为先生（在1984年11月《文史》第23辑）等诸文，都仍持明人著作之说，而反对我在《醒世姻缘简论》中的同意胡适观点的看法。又，袁世硕兄曾告我：他见到颜光敏（1640～1686）的信函，其中提到过读过《恶姻缘》一书，似可证明《醒》非蒲氏所作，因为颜死时，当蒲氏四十六岁。我认为《恶姻缘》虽是《醒世姻缘》书中自提过的曾用名，但此类名目，多为坊间小说所习用，焉知非同名异书？又焉知颜所见之本乃蒲氏之早期之初稿？至于曹大为等先生所持之见因为都没有推翻李粹然这个清朝官吏出现在《醒》中的铁证，自然也就推不倒胡适的观点的。又路大荒先生晚年曾否认《醒》是蒲氏之作，推翻了他于解放前的观点，则是因为50年代的政治气候，路先生为了爱护蒲氏而不得不然，这是我们山东学界所悉知的。

1995年10月21日又记

古典小说的珍品《婴宁》

蒲松龄是很会讲故事的，《聊斋志异》每篇小说的表现方式都不雷同，可是大都叙述得波澜起伏，曲折动人。他巧妙地利用情节的转化以形成波折，运用富有特色的物件来穿针引线，特别是他善于抓住关键问题来造成悬念，使作品引人入胜。他的作品在古色古香中散发着新鲜的气息，典雅而又新颖，这就是《聊斋志异》特有的风格。《婴宁》是蒲氏的佳作，正好作为例子来说明作者表现手法和其思想倾向特色。

《婴宁》的事件是在离奇的巧合中，在弄假成真的情况下展开的，但作者叙述得却又人情入理，令人信服。于是怪异的虚构，化为艺术的真实。小说一开始，描写青年秀才王子服早春郊游，偶遇“有女郎携婢，撚梅花一枝，容华绝代，笑容可掬。生（王子服）注目不移，竟忘顾忌。女去数武，顾婢曰：‘个儿郎，目灼灼似贼！’遗花地上，笑语自去。生拾花怅然，神魂丧失，快快遂返。至家，藏花枕底，垂头而睡，不语亦不食。”王子服一见钟情，相思成病。但是女郎的踪迹却寻访不着。他母家的表兄吴生为了宽慰他，故意说已查访清楚了，是自己姑母（也是王子服的大姨母）的女儿，住在三十里外西南山中；并说待他病愈后，自己愿做媒说合。王子服很高兴，身体逐渐康复，就请吴生做媒。但吴生自知是谎言，因此推脱不见。王子服于是“怀梅袖中，负气自往，而家人不知也”。从中可见，王子服对爱情的真挚是十分明显的，但那女郎的情况就令人费猜。在简要的勾画下，作者不但指出她姿容美丽，而且暗示了待揭示的性格特色，如“笑容可掬”、“撚梅花一枝”在“个儿郎目灼灼似

贼”的声口中也体现了女郎的爽朗质直，特别是那所燃的花枝，显然是作者有意安排连缀事件的特有道具。燃梅、遗梅、藏梅枕底、怀梅而往。同时又表现了女郎有爱花的癖好，作为后面情节开合转折的伏笔。

小说接着写王生寻找女郎，读者已明知他受骗了，正替他担心，而他却十分认真地、满怀希望地寻找。意外的是，他真的找到了。这虽是巧遇，但现实中这类偶然相值还是可能发生的，是尚在情理之中的。王生在山村中不但碰到女郎，而且受到她母亲的款待，经过攀谈，居然那母亲果然是王生的姨母，而名叫婴宁的女郎就是姨表妹，这确实是在情理之外。难道吴生说的不是谎话吗？读者一方面带着这个疑窦，一方面又被情人相会事件的顺利美好的发展所吸引，来不及思索地读下去。

当王生偕婴宁返家后，理所当然地引起家人的疑惧，读者也不自觉地和家人站在一起，共同急于解开这个谜。这时，王母回忆起确有一个姐姐，但多年前嫁于秦某后不久死去。可是向王生、婴宁“细诘面庞志赘”却又“一一符合”死去姐姐的貌相。正惊疑间 吴生来了 他从而想起了原委：“秦家姑去世后 姑丈鰥居 崇于狐 病瘠死。狐生女名婴宁，绷卧床上，家人皆见之。”后来狐与女儿被赶出家门，“得勿此耶”？婴宁原来是个人狐混血儿。问题好像解决了 但是“吴生请往觐其异 就便执柯（做媒）”却又“寻至村所 庐舍全无……吴忆姑葬处仿佛不远，然坟垅湮灭，莫可辨识，诧叹而返”。人们又疑惑她不是狐女，而是鬼魂了。经过多方考察，才证明她不是鬼，于是家人同意王子服和婴宁结婚。在美满的婚后生活中 不料“一波才平，一波又起”。一天她攀登后庭的木香花架上摘花 被邻家的青年看到 婴宁“不避而笑”使邻子“谓女意已属”，而婴宁又“指墙底 笑而下”；“西人子谓示约处 大悦”。当这位恶少年夜晚“赴约”时 却被一只大蝎子蜇伤 后竟死亡 以致被邻家兴讼，“讯揭发婴宁妖异”。幸亏县官“素仰生才 稔知其笃行士，

谓邻讼诬”才不予受理。

在《婴宁》这篇小说中，作者对情节是经过精心安排的。作品中的人物性格的特色、心理的展示和人物的成长变化，都是在情节的进展中体现出来的。《婴宁》只有四千来字，作者处理人物必须精简。我们看到主要人物男女双方的出场家属是很少的，两者各有一母，女方有个婢子，男方则有一表兄。至于作为插曲的讼事，邻家父子和县官，仅起了个棋子的作用而已。写王生仅有一母，不仅为了精简人员，而是经过深思熟虑的。设想他如有一位当家的父亲，在封建社会怎能容许儿子的不仅非礼而且出乎常理的暧昧婚姻。正因为是寡母独子，王生在宠爱下受到礼教束缚较少，才能使他执着的爱情追求得以贯彻。婴宁的家庭环境也是如此，她在深山居住，远离人寰，又寄养于一个聋聩的鬼母家，她的不懂风俗礼仪，一任其天真烂漫的性格尽情发展，才有可能。吴生不只是个朋友，同时又作为王生和婴宁的共同的表兄出现，对联系两家的婚姻是非常方便的。正是由于次要人物设计得精干利落，作者才有较大余裕刻画主要人物。但对这两位主角，其表现也有主次的区分，手法的不同。写王生执着追求爱情的纯真性格，是在开篇时明写的，交代很清楚。而对于婴宁的情况则是用由隐到显，随情节的进展才逐渐明朗了的。特别是婴宁的性格，不仅写得鲜明突出，而且也描写了发展成长的过程。

把人物的形象表现得个性鲜明，固然是艺术上的成功，但一部作品的优劣，还在于作品中的人物塑造了一种什么样的性格，它塑造的性格又具有怎样的倾向性。读者是否能从人物形象中感受更深刻的社会生活的意义，能否从这性格中获得思想上的教益。那么，婴宁这个主要人物，作者是怎样塑造的，能否给人们以认识上的效益呢？

当婴宁首次出场时，正如前面指出的，作者已勾勒出她的主要特征：质直、爽朗、爱笑、喜花。当王生寻至她的山村时，作者把一

座院落写得花木扶疏，生气勃勃。待到王生被请进家中，他看到“门内白石砌路，夹道红花片片堕阶上；曲折而西，又启一关，豆棚花架满庭中。肃客入舍，粉壁光明如镜，窗外海棠枝朵探入室中，裊藉几榻罔不洁泽”。秦母既已年老聵聵，那么这位实际管家婴宁的爱美好洁而又勤劳的性格，就在这个庭园的景色中反映出来了。当秦母与王生叙亲之后，作者刻意描绘了婴宁与王生正式相会的场面。

媼曰：“唤宁姑来。”婢应去，良久，闻户外隐有笑声。媼又唤曰：“婴宁！汝姨兄在此。”户外嗤嗤笑不已。婢推之以入，犹掩其口，笑不可遏。媼瞋目曰：“有客在，咤咤叱叱，是何景象！”女忍笑而立。生揖之。媼曰：“此王郎，汝姨子。一家尚不相识，可笑人也。”生问：“妹子年几何矣？”媼未能解。生又言之，女复笑不可仰视。媼谓生曰：“我言少教诲，此可见矣。年已十六，呆痴裁如婴儿。”生曰：“小于甥一岁。”曰：“阿甥已十七矣，得非庚午属马者耶？”生首应之。又问：“甥妇阿谁？”答云：“无之。”曰：“如甥才貌，何十七岁犹未聘？婴宁亦无姑家，极相匹敌，惜有内亲之嫌。”生无语，目注婴宁，不遑他瞬。婢向女小语曰：“目灼灼贼腔未改。”女又大笑，顾婢曰：“视碧桃开未？”遽走，以袖掩口，细碎连步而出，至门外笑声始纵。

以文言文表现村妇、少女的对话，竟然在口气上很生动逼真，表现了作者驾驭文字的娴熟。尤应注意者，婴宁的不拘礼法，爽朗质直的性格，正是通过这种生活细节的生动描写体现出来的。特别是王生在后园和婴宁单独接近时，以及随后又与秦母的“三曹对案”的场面描写，作者充分利用了秦母、婴宁、王生的身份、性格的特点，为我们提供了一个极其生动而又十分可信的戏剧性情景：

生俟其笑歇，乃出其袖中花示之。女接之曰：“枯矣！何留之？”曰：“此上元妹子所遗，故存之。”问：“存之何意？”曰：“以示相爱不忘也。自上元相遇，凝思成疾，自分化为异物，不

图得见颜色 幸垂怜悯。”女曰：“此大细事 至戚何所靳惜。待兄行时 园中花 当唤老奴来 折一巨捆负送之。”生曰：“妹子痴耶？”何便是痴？”曰：“我非爱花 爱撚花之人耳。”女曰：“葭莩(亲戚)之情 爱何待言！”生曰：“我所谓爱 非瓜葛之爱 乃夫妻之爱。”女曰：“有以异乎？”曰：“夜共枕席耳。”女俯思良久 曰：“我不惯与生人睡。”语未已 婢潜至 生惶恐 遁去。少时 会母所。母问：“何往？”女答以园中共话。媼曰：“饭熟已久 有何长言 周遮(啰嗦)乃尔？”女曰：“大哥欲我共寝。”言未已 生大窘急目瞪之 女微笑而止。

作者把情窦未开、不谙世情的少女的淳朴心地，真是写得活灵活现。但，其意义却不止此。读者读到这里在发出会心的微笑时，萦绕于脑际的，可能是感到男女有别的礼教大防是多么可憎，多么不必要。就是这个不懂礼仪、不通世故的婴宁，到了王子服家，却以她那纯真的性格把人们征服了，她“善笑、禁之不可止。然笑处嫣然，狂而不损其媚，人皆乐之。邻女少妇，争应承之”。甚至隆重举行的婚姻大礼，也被她打破了：“至日，使华妆行新妇礼，女笑极，不能俯仰，遂罢。”在这里，作者体现了：淳朴天真比礼仪规范更高尚，而且有其不可遏止的力量。

但是，进入社会中的婴宁，她的性格随着经历的积累，是在发展变化中的。结婚后 她已关于“房中隐事”“不肯道一语”了。她对邻家恶少的调戏行为，也能加以巧妙的报复了，而且在涉及讼事之后，她接受了婆母的“人罔不笑，但须有时”的教训。虽然她仍富于感情 性格憨厚 在怀念秦母时“对生零涕” 在改葬秦母时“抚哭哀痛”。但是她深沉得多了，风俗礼教渐渐使她就范了，她那爽朗天真的笑声消逝于茫茫世俗之中。

众所周知，古典文学中歌颂男女纯真的爱情，是属于“民主性精华”范畴的，是冲击陈旧制度的行动。《聊斋志异》创造了许多真挚相爱的青年男女形象，他们情貌互异，各有千秋。但婴宁则是这

批群像中的最可爱的一个。作者通过描写一位少女的强烈的笑声，作为向礼教抗议的象征。在爱情题材的创作中，婴宁形象的塑造摆脱了《西厢记》、《牡丹亭》等所表现的诸如大家闺秀、寒门才女的类型，打破了常见的吟诗赠答、弹琴弄箫、温文尔雅、脉脉含情等描写的窠臼。婴宁不曾读书识字，不会见花流泪，望月伤神，更不会红叶题诗，山盟海誓。她年已二八，在古典作品中的闺秀们已是怀春思偶之年了，但她竟然情窦未开，不知男女；她既不多愁善感，弱不禁风，又不善辞令、不卖弄风情，她爬树登高，不避生人，不拘礼法，公然笑声不绝。因而，她的形象博得了人们的喜爱。对比之下，反而觉得那些闺秀才女们庸俗可憎了。形象的素材，当是蒲氏久居乡村，从众多的农家少女身上撷取的。婴宁性情憨直、活泼，精于栽培，善操女红，富有聪慧而又天真的气质。婴宁这一农村少女形象的出现，在古典作品之林中不能不是一件新鲜事物，一项突出的艺术成就。

1980年6月20日

《灿烂的古代 齐鲁 文化》序文

黄河九曲，泰山一峰；水泊浩淼，大海汹涌。山东人民自古以来就战天斗地，披荆斩棘，在这雄壮开阔的区域“生于斯，长于斯，歌哭于斯”，发展了生产，创造了灿烂繁荣的文化。

“山东大汉”——是以其勇敢刚直闻名于世的。赤眉豪杰、黄巾健儿、黄巢义军、水浒好汉，以及唐赛儿、杨妙真等巾帼英雄，乃至近代的义和团、红灯罩，这些齐鲁儿女所创造的可泣可歌的英雄事迹，早已被写成小说，叙为传奇，久为中国人民所喜闻乐见，而驰传于四方。孙子“十三篇”、孙臆兵法，是我国军事学的经典著作，却又是山东人士的贡献。

山东人又是好学深思的，是“齐鲁文化之邦”，孔孟的故乡，我国源流最长影响最大的儒学的发祥地。而且，百家争鸣，首倡于稷下，六艺流芳，传播自鲁中。《考工记》、《齐民要术》撰于齐国之地，《漱玉词》、《聊斋志异》出自济水之南。山东对祖国精神文明的发展，功勋彪炳于青史。

作为山东人，对这山高水长、允文允武的可爱的家乡，怎能不爱慕！但是，蒲松龄的祖先来自塞外，王羲之的墨宝书写于江南；诸葛亮西居巴蜀，而鲜卑、蒙古、色目和满族陆续迁住于齐鲁。正如滔滔黄河流经东西，康庄大道贯通于南北一样，山东是祖国的不可分割的肌体。我们爱山东，我们更热爱伟大的祖国！山东灿烂的文化，是全国人民共同创造的；而祖国辉煌文明的缔造，也有我们山东人的一份。

当我们建设祖国之际，瞻顾山东古代文化的丰硕成果，不能不

为之赞叹不已；同时，它又加强了我们的信心。理解传统，会更加热爱今天的中国；追溯山东古代文化，也将会温故而知新，汲古以利今的。我们写这本小书，就是希望对山东古代文化进行追溯和探索，初步描绘出它的轮廓，庶几能进一步看清它的面貌。除此作为个人进修的一种方式，提高自己的认识以外，特借此向读者请教，愿意和大家一道来研究过去，从而更深刻地认识现在和展望未来。

山东古代文化，亘数千年之久，宛如一列万里画廊，不仅琳琅满目，目不暇给，而且千品万汇，美不胜收。何况“文化”一词，包容万有，确实难于措手。我们在这里只能涂抹一个模糊的框框，一件粗糙的雏形。我们试着探讨关于学术、宗教、文学艺术、教育，以及民俗等历史的现象，而且也仅仅是浅尝而止的初步而已。时限从上古开始，大体到 1840 年以前为止，区域则基本上以现在山东省的行政区划为界。首先，按内容性质，分为十八个题目，然后大致以时代为经，以专题或地区为纬，加以排列。但是，仍不免有交叉重叠的现象，有的则只在一章出现，如孟子只出现于稷下百家争鸣一节中，而在儒家兴起节目中省略；有的虽在两章重出，但重点不同，如赵孟頫在山东的艺术活动，分别在有关美术和诗歌两处出现，但以前者为主等等。也有的内容，或限于篇幅，或迫于时间，或由于我们学识不足，未能介绍。上述缺陷，只能留待于来日弥补，这是十分抱歉的。

本书是分工撰写的，乔甦同志担任《远古的山东》、《山东汉画举要》、《北魏以来的山东宗教艺术》、《元明清的山东艺苑》和《名城巡礼》五章。李永祥同志担任《魏晋之际的山东文坛》、《山东文人在南朝》、《泉城自古是诗城》、《山东历代小说和戏剧》和《清代的山东学者》五章。其余八章均由北文执笔，同时并审读全稿成书。对此重担，我们本来难以胜任。好在前人提供的资料较多，遂使拙妇有米，赖以炊，况且我们又都是山东子弟，也因耳濡目染，尚堪略

数家珍。但是虽有承担的勇气，未免有勇无谋，志大才疏。因此，我们恳请读者不吝赐教，这绝非谦虚，乃是实情。

我们山东人民不仅创造了灿烂的古代文化，进入 20 世纪之初，就在中国共产党的感召和领导之下，为求得解放，建设社会主义，前仆后继，踔厉风发，于是星星之火，点燃于济南东流水街之楼头；革命学说，遍传于齐鲁各地的青年。徂徕红旗、胶东风云，遂使胜利的号角响彻于黑虎泉上，不久迎来了五星红旗冉冉升起于天安门前。党的十一届三中全会以后，山东人民和全国人民一道，正在为现代化的早日实现而努力学习，辛勤劳动。这本小书的写成，正值中华人民共和国 35 周年的大庆到来，仅将拙著聊充芹献，在普天同庆之时，以表我们欢欣鼓舞的心情。

我们伟大的祖国位于欧亚大陆的远东，山东省古称“大东”更位于祖国大地之东。《禹贡》说“海岱惟青州”，东方是绿色的陆地——青春的象征。我们相信，古代的山东好汉既能创造出灿烂的文化，现在的齐鲁儿女必能建设成辉煌的当代文明。君不见：泰山之巅有日观峰，成山之角古有“日主”之祠——东方乃是太阳升起的地方！

1984 年 6 月 6 日凌晨写于济南之望岳楼

《齐文化与齐长城》序言

近年来，考古发现日益增多，在我国仅就新石器文化遗址来说，已是数以万计。这些遗址遍布于我国版图的四面八方。苏秉琦曾将“现今人口分布密集地区的考古文化分为六大区系，它们分别是：1. 以燕山南北长城地带为中心的北方；2. 以山东为中心的东方；3. 以关中（陕西）、晋南、豫西为中心的中原；4. 以环太湖为中心的东南部；5. 以环洞庭湖与四川盆地为中心的西南部；6. 以鄱阳湖、珠江三角洲为中轴的南方”（《中国文明起源新探·条块说》），这是仅就人口密集地区划分的，并未包括新疆、西藏等地，若更全面地更细致地考察，就不是六大条块，而是“满天星斗”了。总之，这情况足以打破过去的以为中华文化以中原为中心、以汉族为中心、以王朝为中心的成见了。中华文化的起源是多元的，是丰富多彩的。

然而这并非说在历史进程中，各地文化都齐头并进，平均发展。各地依其自有的条件自行起步，必然有先后之分、中心与边缘之别，当然在发展时也会有“三十年河西，三十年河东”的变化。进退生灭各自不同，从历代王朝首都的转移就可以看到这种情况。在研究中华文化形成的渊源时，要考察其主流与支流，地区的辐射力的大小强弱，看其中谁的作用最大。特别是中华文明奠基的先秦时代，理应纳入重点考察之中。“五四”以后，史学界对所谓夏商周三代的直线的传承观点已逐渐打破。在新石器晚期，中华大地上有两大文化重地即西部的华夏文化和东部的东夷文化。前者诞生了周王朝并上溯到夏朝，后者则孕育了殷商王朝并上溯到尧舜

时代（按，以前由于西周以来因中国首都长期在西安、洛阳，从而掩盖下的东夷——齐文化的作用不为世所注意）。傅斯年最先明确地提出这一观点，经闻一多《龙凤》等一系列论著的发表，逐渐成为文史界的共识。

中华传统的主流学派儒家的创始人孔子，是殷商贵族的后裔，而又诞生于东周以后的西周文化传统重地的鲁国（原属东夷地区）曲阜。他提倡周礼而又服膺韶乐，被其门弟子称为“祖述尧舜，宪章文武”（《中庸》）。儒家的产生是商周（东西）两大文化汇合的成果，此后形成中华传统文化的骨干。春秋时期全国文化中心在鲁国，春秋以后随着齐国的富强，稷下学宫的建立，在东夷文化的软环境中，出现了诸子蜂起、百家争鸣的学术高潮，使齐国取代了鲁国的中心地位。从此之后，我国学术的以儒家为主、诸子为辅的结构形成了。汉武帝以后虽然罢黜百家，独尊儒术，然而所谓“诸子百家”的齐学并未灭绝，而是改头换面融入于儒学之中，甚至可以说汉代的儒术是鲁表齐里的齐学为主脑的新学派（先秦的儒家是邹鲁之学，汉代的儒家则是三齐之学）。总之，商周之学形成先秦儒家，齐鲁之学形成汉代儒家。齐学上溯至东夷文化，是中华文明中的重要组成部分。犹如古希腊是欧洲文明之源一样，齐鲁应是中华文明之主要源头。

汉代以后，长期以来对齐学重视不够，没有把它从鲁学之中分离出来予以考察。自清季公羊学派（今文学派）的兴起，才逐渐引起注意，但仍有大量问题有待解决以及从事更深一层的开掘。80年代末，齐文化学会编纂《齐文化丛书》，我忝参末议，结识了不少当代注意齐学的学者，在交流中，深感齐文化的博大精深和我个人对它识见之浅薄。窃以为齐学虽是先秦时代各地文化之一，但它却是东夷文化的传承者，它在春秋为形成儒家而起作用，在战国成为诸子百家的发祥地；其后它又西进于秦地，不仅为《吕氏春秋》这一“百科全书”提供了基础，而且又影响了秦始皇的统一王朝的新

制度的形成；在汉以后它又为儒家今文学派的建立做了重大贡献，同时又普及于百姓日常风习与宗教生活之中。凡此足以证明它的方面之广，潜能之大，渗透力之强。齐文化对中华民族来说是太重要了。我不幸生不逢时，年甫三十即躬罹文网，其后又遭各种运动之打击，打入另册者凡二十四年。大难不死，待重展书卷时，惜乎垂垂老矣。故现已年过古稀，无所成就，虽私心翘盼齐文化研究日趋鼎盛，也只能借重同好诸君，尤寄希望于中青年朋友，为几近断绝几十年的中华学术的传承做出贡献而发扬光大。张华松君是同行中的少壮派，青年时期即有志于史学。他生于文登，就学于曲阜，执教于济南，可谓是在齐风鲁雨中茁壮成长的。他热心于齐文化研究，正是得天独厚，况且他又好学深思，孜孜不倦，著作不辍。殊为我们荒疏的一代老者所欣羨，所慰藉。

本书是张君近年论文结集，所考证研讨者大都是齐地的文史问题。在《齐地八主探析》、《古齐风尚简论》、《秦代的博士与方士》等文中深切揭示了齐文化的特点及其对秦汉学术的影响。特别是结合本书中的《秦始皇东巡的原因与动机》和《秦始皇经营琅邪论略》等文的探讨，著者对齐学对秦制与秦汉学术的重大作用的论证，在学术研究中是有开拓之功的。我们在《吕氏春秋》中可体会到齐学对秦地的巨大影响，如今张君又从而对秦始皇的与方士、博士的关系，东巡封禅及经营东方的深层原因——精神内涵的剖析，更可窥见历史的发展不仅仅是经济的作用，还有人格和精神的作用。可以设想，如果沿此出发，再作进一步探讨，将使历史研究别开生面，收到更大的效益。

汉代儒学既是鲁表齐里的齐文化的变相，纵使以后经过了古文学派的重新整合，又经过宋明理学的提炼升华，更多的保留了邹鲁先生的基因，去掉了一些稷下学士的杂质之后，齐学并未没落，而是在新儒学领域之外的诸方面体现出来。这表现在东汉以后的儒学在社会上层士大夫当中占有市场，而齐文化中的阴阳五行家、

方仙道乃至黄老——道家等，却在社会下层，百姓日常生活中，医卜星相中居于主导地位。保存于《管子》中的各篇文字，涉及方面是很杂的，各自起的作用也不一样。黄老之学——道家在后代又趋于两途，上者为哲学，下者为宗教迷信。阴阳五行学说则渗透到社会各个阶层、生活各个领域中去，上至秦皇汉武，下至巫婆骗子，流氓黑道，皆受其影响。总之，齐学的驳杂错综，几乎应有尽有，蕴含人类智慧的方方面面，即使神奇与腐朽共存，仍是具有开发利用的多种资源并呈现出无限生机。试举一例：儒家的进取向上的精神，以为人类发展由乱世、小康，进而达到升平大同之世，钟情进步，渴望未来。这种直线向前的心态，一遇到西方的进化论、社会发展史的学说，更是兴高采烈，乘着“时代的巨轮滚滚向前”，奔向美好的新时代”，使我们的豪情奢望一发而不可收。但在 20 世纪末叶，环保问题提上议事日程后，就感到这种直线向前的轨道似的思维定势难于解决。这倒促使人们对于过去一味批判的“保守”观点进行反思；想起了“天地与我并生，而万物与我为一”的崇尚自然的道家。想起了警惕“亢龙有悔”的《易》学（今按，《周易》爻辞在儒家形成之前）；想起了讲究阴阳消长，万物相生相克的邹衍的学说。这些齐学观点，对 21 世纪的人类来说倒是一服清凉败火的良药，使躁狂自大妄称“征服自然”的我们镇静、清醒，提供了改善地球环境、医治人类痴迷于“明天拜物教”以及“恐旧趋新”的顽症的可能性的多种的选择余地。

张君年富力强，治学勤奋，为实地考察，曾利用暑假行走于千里绵长的齐长城遗址，结合古文献得出了过去忽略和难于解决的答案。对黄崖教案和长清孝里镇旅游资源，他也都亲临现场，予以详细的考察。他对于文献的重视也是不惮辛劳的。去年我撰写《大舜传》时，他翻遍了先秦古籍及一些汉代有关著作，详尽地摘取有关大舜的资料，汇为一编，供我参考，惠我良多。仅此一端，可想见他对自己的学业的执着也是如此，故能常在人们不经意的文献

中发现问题，并进行深入探索，以窥其究竟。因此，张君年未四十，就有多种著作问世，尤其对于齐文化多有创获。这只是他治学的锦绣前程的第一站。齐文化宛如汪洋大海，时下科幻作品曾有“时间隧道”的设想，幻想人类通过此道返回上古去畅游。对于齐文化遗存，也未尝不可设想为返程于古代的时间海洋航道。我祝愿张君乘风破浪，通过时间的海洋航道返回古代的蓬莱三山，撷取齐文化精华之灵苗，以医治当代学术之顽症而造福于社会。

2000年6月8日 时年76岁

《山东文学史论》序

山东省是华夏文明的重要基地，先秦时鲁国为中华主流学派儒家的发祥地，齐国的稷下学宫又是百家争鸣的论坛，秦汉以后文人学士历代辈出，堪称文化大省。

古有“人杰地灵”之说，山东更有“东方三大”之誉，即泰山、东海、孔子。乾隆皇帝就曾以“东方三大”命题考试特科举子。泰山屹立于华夏“大东”之地，左海右陆，孔子则诞生于其间，即所谓“一山一水一圣人”，成为山东人文的标志。作为齐鲁之邦的山东，在先秦时代是文明的首善之区，它于后世的中国，甚至东亚的影响，可与古希腊之于欧洲文化相比拟。然而纵观其后的情况，除了两汉经学（从济南伏生到高密郑玄）彪炳于世之外，魏晋南北朝以降，山东的学术成果，只有像贾思勰《齐民要术》等少数精品问世。就整体而言，则随着王朝的更替，递次落后于长安、洛阳、建康、汴梁、临安、北京等首都周围地区。山东不仅距首都较远，其经济状况也不如江南富庶，这是合乎客观规律，理所当然的事。不过，若进一步观察，它的文学成就则偏偏一枝独秀，突出于其他成就，甚至不亚于同时的首善之地。这却是很值得注意的。

例如我国最早的作家群体——建安七子，其出生地大都在今山东地区。魏晋以后，山东士族纷纷南下，如祢衡、诸葛亮、王羲之等都是山东文人中的著名人物。其后南迁山东士族的后裔，如鲍照、颜延之、刘勰、何逊、徐陵等都是卓越的文学家。根据那时的门阀士族严格保持其家学习惯，其故土的流风遗韵是自不待言的。然而南迁大潮过后，山东本地的文学又继续发展，如唐之崔融、和

凝 宋之王禹偁、李清照、辛弃疾 金元之杜仁杰、张养浩 明之李开先、李攀龙，清之王士禛、蒲松龄等，均享盛名于祖国文坛。上举诸家，除最后一位，都是诗（含词曲）人。自建安七子之后，山东一地于唐代就出现了以李白、孔巢父为代表的徂徕山“竹溪六逸”，于宋代出现了以范讽为首的“东州逸党”，金元出现了杜仁杰等东平剧曲作者群，明代出现了李攀龙、谢榛为骨干的“后七子”，清代出现了以王士禛为盟主的神韵派。这些山东人士在诗歌方面的影响，风靡全国。特别是李攀龙和王士禛二人，甚至影响到东亚的汉诗界，至今流风未泯，真可谓“各领风骚五百年”了。山东诗坛昌盛，盖受“一山一水一圣人”之益，即孔门“诗教”的影响。

先秦各大学派，墨家非乐，道家以为五音五色有碍于返璞归真，法家更认为文艺是害虫——六虱之一，惟有儒家重视礼乐文辞。孔子对《诗三百》的言论，已成为后世文艺理论的滥觞，“诗教”的重要意义已为世所公认。《乐记》一篇出于公孙尼子等孔门弟子集体编写授受，后收录于《礼记》之中，是我国首部以诗歌、音乐为主的文艺学专著。它的初稿，则早于亚里士多德的《诗学》。汉以后说《诗》者如《毛诗·大序》即直接引用《乐记》而传《鲁诗》的申生，传《齐诗》的匡衡均为山东人。南北朝时的刘勰《文心雕龙》、萧统《文选序》、颜之推《颜氏家训·文章》在理论上颇有建树，他们虽已侨居外地几世，未便归美于山东，但是也可以说当时门阀士族的强劲的家学传统，渊源所自，不外于孔门诗教。山东本地自宋代以后，如石介的《怪说》以激情酷笔批判西昆体，又如李清照对词作的大胆的评论，都起了较大的影响。明代李攀龙用其《诗删》选本及谢榛的《诗家直说》表达了他们的观点。清代王士禛的诗论被人辑为《带经堂诗话》还有其论敌赵执信《谈龙录》的问世都对全国诗坛有巨大影响。这应当是孔门诗教的遗泽。

孔门“礼乐”之乐，其实包含了后世的音乐、诗歌、舞蹈、戏曲。这个涵盖文艺诸多品种的“乐”，在孔子以前的海岱地区已是相当

发达了。如季札到了鲁国才观看了历代及各地的乐舞，孔子也是“在齐闻韶”的倡优侏儒之所在，有“女閭三千”的临淄也是领先于天下的。齐国的临淄是当时经济大都会，为商贸服务的市民文艺已经渗透于宫廷之内。我们从淳于髡的滑稽表演、邹忌与无盐女的谐隐故事等可窥见一斑。《庄子》所举志怪的《齐谐》，就已开署名为东方朔的《神异经》和《十洲记》的先河。那么，后来唐代段成式《酉阳杂俎》、清代蒲松龄《聊斋志异》的出现就非偶然了。临淄市民文艺的嫡派应是表演艺术，不仅传播到宫廷，尤其盛行于民间寺庙宗教活动。汉代山东盛行祭祀城阳景王：“济南尤盛，至六百余祠，贾（商）人或假（扮演）二千石（高官）舆、服、导从（仪仗队伍）作倡乐、奢侈日甚。”（《三国志·武帝纪》裴注）又：“其俗好教饰子女淫哇之音，能使骨腾肉飞，倾诡人目。俗云齐倡，本出于此也。”（《隋书·地理志》）这种血脉所系，经唐代传奇中有关泰山三郎等类的作品流传，就出现了金元之际以东平府为中心的戏曲作家群，明清的李开先、冯惟敏、孔尚任以及《聊斋俚曲》亦相继出现。然而市民文学的主要成就，则是明清小说中的鸿篇巨制。《金瓶梅》的作者有王世贞、谢榛、李开先、贾三近等猜想，其中方言一事就排除了非山东籍的王世贞，我倾向于熟悉临清市井生活的谢榛为最有可能。《续金瓶梅》的作者是丁耀亢自无异论。而《醒世姻缘传》作者据胡适考证为蒲松龄，近人虽有异说，但均认为作者是山东籍。特别是编撰《平妖传》、《三国演义》和《水浒传》的罗贯中，他的属籍有太原、东原两说，经近人王利器、罗尔纲的考证，均认为是东原（今东平）。我原发现北朝时曾在济南南部建置太原侨郡一事，经王、罗二君举出的更充分的证据后，亦不需要了。如此说来，明清之李攀龙、王士禛虽执全国诗坛之牛耳，从整个文学领域来看，比起小说成就尚有逊色。

以上我勾画的山东文学发展的草图，则是读了李伯齐教授《山东文学史论》后，受其提供的丰富的史实与条分缕析的叙说启发而

使然。伯齐先生执教于山东师范大学，研究齐鲁文学多年，早在1982年其与人合注的《济南诗文选》即问世，不久又独自编注了新纂之增订本，为研究齐鲁文献者所重视。特别是他对明代诗坛盟主李攀龙的研究用力最勤，既整理校点了《李攀龙集》（齐鲁书社出版）又评注了《李攀龙诗文选》（济南出版社出版）。其《李攀龙行年事迹考略》是拓荒之作，尤见功力。在担任本校图书馆馆长之后，虽增行政之烦劳，却又得益于左图右史的取资之便，所以这部新著既基于深厚的专业积累，又得于取精用宏的博览，遂以更高的成就呈现于读者面前。

山东文献遗产传统悠久，博大精深，可惜后人研究弘扬不够，我们几个同学好友对此是颇有感慨的。世人对山东人文的评价往往褒先抑后，如：“其在于诗书礼乐者，邹鲁之士，缙绅先生多能明之。”（《庄子·天下》）“（齐人）多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。”（《汉书·地理志》）是以“齐鲁乃礼仪之邦”而著称。然而到了后来，却以“山东大汉”、“山东侂子”而闻名了。似乎梁山泊一百单八条好汉，盖过了孔门七十二大贤、稷下学宫百家学士的名声。自唐宋以来，江南经济文化日益发达，是与此有关系的。诚如李攀龙所说：“齐鲁之间，其于文学虽天性然，秦汉以来，素业散失，……吴越鲜兵火，诗书藏于闾閻，即后生学士无不操染。”（《送王元美序》）道出汉末以后，北方屡遭落后的少数民族的侵扰，发生过的魏晋士族大姓纷纷南迁，以及唐以后的安史及辽金元清的战乱，山东均首当其冲。伯齐先生在本书中对此是重视的，在论述时不仅注意了作者作品的地域，并特予考察了作家的里籍分布以及家族文化，同时更涉及乡谊结社等（见本书第二、三章）。在探讨南北朝与隋唐时，更注意这一时期门阀士族的重要作用（见第五、六、七章）这是很有见地的。山东历史前期的文学盛况，与门阀士族的士大夫文化有巨大关系。这个文化的构成或可说是基于鲁学的礼义和齐学的辞辩的结合，即鲁学是德，齐学是才，从而形成“德才兼备”的山

东人文精神。若专从文学方面来看，可以用“齐气”（曹丕《典论·论文》）来标准其风格。此“齐气”源自战国稷下，盛于建安之年，然后随山东士族南迁，与当地文化相结合，融合到中华文化之中而繁荣昌盛，才淡化而消融（其实山东文人南下的事例，甚至拖延到宋代李清照、辛弃疾的避金，金末东平艺人的迁杭等，也算是其尾声余波）。从本书各章，诸如“地域概念”、“里籍分布”、“文化家族与家族文学”、“地域文化的融合”、“旧士族的衰落与家族文学的变迁”等节目的标题中即可看出，著者是抓住了研究山东文学史的重要环节的。当某一地域的强势文化渗透到更广大的地区，并取得新的滋养后，又反馈到其原产地，共同缔造了伟大的中华文化，这正是研究山东文学史的必有之义，更是伯齐先生对撰著本书的关注所在。

上述所谓对山东文学的评价“褒前抑后”，虽有一定道理，但未必尽然，问题是如何看待文学体裁。“五四”以前，士大夫轻视小说戏曲，认为是虽可以消遣欣赏，却不能登大雅之堂、文学之林的；能入《文苑传》的只能是骈文、散文、诗赋的作家。诗文辞赋这些正统体裁，山东在唐宋以后虽也不乏佼佼者，然而就整体而言却落后于江南。《聊斋志异·司文郎》中的余杭生对登州宋生所说“山左、右并无一字通者”，语虽刻薄，却代表了那时的普遍见解。幼时曾闻里巷老儒讲，某江南先生向山东人自夸家乡的鸿文名著之后问道：“贵处也有什么名世之作吗？”山东人说：“不敢不敢，鄙处不过出了部薄薄的《四书》而已。”里巷老儒的意思是为山东争气，不过也体现了中气不足，他也隐隐觉得前盛后衰的现象了。于是有人以为这是因为江南人善于互相标榜，而山东文人却互不服气：明代李攀龙和谢榛同为“后七子”骨干，后来因意气相争而绝交；清代王渔洋迥出群论，偏偏他的亲戚晚辈赵执信出来吹毛求疵，云云。对于这些偏爱故乡的山东读者，或许读了伯齐先生的著作之后，这种心情就会缓解下来。因为山东士大夫于魏晋南渡之后，为本乡留下了

空白 然而邹鲁君子虽去“，齐东野人”却坚守在本土。也就是说留在齐地的中下层的文化也因此而得以充分发挥出来。我们在本书中可以读到当年东夷神话、齐国谐隐、汉代通俗辞赋的“基因”，宋元之后又在山东大地茁壮成长起来了。如金元间的东平府戏曲，明清的小说（除长篇之外，还有《聊斋志异》、《小豆棚》的短篇佳作）更有《宝剑记》、《桃花扇》以及《白雪遗音》等各种通俗作品如丽日经天、春风拂地的群芳争艳一样。从现代学术观点来看，小说戏曲才是文学阵营中主力部队；相比之下，那些朝廷中的士大夫赞赏的桐城古文、江西诗派就难与比肩了。所以假如某位江南秀士手捧一卷《惜抱轩文集》问：“贵乡有什么文学名著吗？”山东侂子将答道：“不敢不敢 只有几部《金瓶梅》、《聊斋志异》而已。”伯齐先生正是突破了旧的文学观，对于东平戏曲、明清小说等山东作品对全国文学的贡献给予了应有的评价。

综览本书，山东文学的特色，在于从先秦奠定基础时就非一元单立，而是由齐鲁两种不同的素质而相反相成的。在学术方面鲁的影响较深，在文艺方面则“齐气”较浓。两者长期互相渗透，形成“鲁德”“齐才”的“德才兼备”的山东文学的宽博浑厚而不乏灵性的特有风格。它在魏晋以后多次向南方输送的同时，也输入了塞外的养分，在金元之后又出现了新的文体的繁荣。它的浑厚宽博，极易与全国各地文学交融，从而汇入了中华文化的浩淼大洋之中，很难再辨认出山东一地的特色——真是“泱泱乎大国之风也”“，荡荡乎民无能名焉”。

本书虽属开创之作，但却全面考察了历代山东文学的状况，并条分缕析地体现出其来龙去脉，是有益于学术界的。同时，它又是研究山东文学发展史的一个新起点，有利于在此基础上继续前进。伯齐先生正处于中年以后的丰收时段，今后随着当今学术的进步，新领域的开拓，有些问题，如考古学、社会人类学，以及方言学等屡有新的成果发现，跨学科的研究成果也将愈益出现，相信他定能再

接再厉，做出更大的成绩以嘉惠士林，是所至盼。

伯齐先生嘱我作序，殊不敢当。以上只是我读他这部大著的印稿后的粗浅体会和受的启发，拉杂写出，只能算一篇读后感而已。以此聊以塞责，敬请著者与读者教正。

2000 年 11 月 12 日

《新泰文化大观》序

“泰山岩岩 鲁邦所瞻。”徂徕之松 新甫之柏。”幼年读《诗经·鲁颂》，对处于泰山文化圈内的新泰地望及其山林之美向往已久了。日寇侵华，我从父母避居于泰安东南乡之陈家雒村，其间多次随陈奉济君到楼德镇游玩，陈君是南泉举人卢衍庆先生的孙婿，所以得与当时楼德镇的青少年交游。亲身感受了新泰风俗的淳厚与人们的友善好客，这是我终生难忘的一段情意。

新泰是东夷区域开化最早的地方，那位三至五万年以前的鸟珠台的少女就是明证。高大聪慧的东夷人在泰山周围创造的大汶口文化、龙山文化、岳石文化，在新泰都发现其多处遗址。东夷先民对泰山崇拜的文化活动，以及后世的既封泰山又禅梁父及云云、亭亭等，也深深影响了新泰。进入周代以后，新泰属于鲁国，莒裘（今楼德镇）被鲁隐公预定为休沐邑而曾记载于《左氏春秋》，其后的新泰饱受孔子洙泗讲学的熏陶，又接受了邻邦齐国的活跃的稷下学风。在齐风鲁雨中，这片沃壤必然盛开文明之花：柳下惠著称于春秋，高堂生传礼于西汉，魏晋以降，羊氏家族世代簪缨，流风遍于大江南北。唐代大诗人李白与孔巢父等人隐居于徂徕山麓，号为“竹溪六逸”，成为诗坛佳话。而且理学先趋徂徕夫子石介的孙婿——金朝大书法家兼诗人党怀英也居于此地，特以“竹溪”为号。浓厚的文化气氛，使新泰宋代以迄明清，成为科第不绝、甲于邻邑而冠盖相望的读书之乡。新泰文化是齐鲁文化的重要组成部分，对中华文明做出了有益的贡献。

有幸读了王尹成同志主编的《新泰文化大全》，感到亲切和欣

喜。一方面是青少年时代与新泰的情结，一方面则因为本书填补了新泰地方文化研究的空白。它是经史纬地的区域史和地方志的综合体，两者交织辉映，多维地反映了新泰，从而使其内蕴和外貌充分地体现于读者面前。特别是通畅的文字，配有丰富多彩的插图，使读者在左图右史中获得更多的信息，并加强了可读性。陶渊明诗云：“泛览周王传 流观《山海图》。”现通行的《山海经》仍附有郭璞的《图赞》，说明中国最早的史志《山海经》是图文对照的，可惜后来的方志的插图逐渐减少。本书则不惜工本，配备大量图片，继承发扬中华史志的优秀传统，值得肯定。

编撰史志，首先是尽量占有文献资料，除前人撰述之外，更需要广征地上与地下的文化遗存，特别是对于当地各类人士的采访等等，这既需要编纂者的广博知识和勤劳的敬业精神，还需要懂得文献目录学、方志编纂学等治学方法。本书广搜历代编刊的《新泰县志》，如明代天启《新泰县志》这一海内孤本，就是从北京图书馆查到；其他有关新泰的史料及诗文，也尽量搜集考订，足见辛苦而不怕繁琐的精神。

地方史志的重点首推风俗人情的完备而忠实的记载，它是研究人类社会学的基石。近年来某些编者缺少学术训练，往往以文化大革命流行的观点来处理。如采用简单的二分法，好者尽量拔高，歹者尽量贬低；如过分强调阶级斗争的作用，并将它当做“佐料”向所有史实乱洒胡拌，以至将民间质朴的传说故事，肆意歪曲篡改，甚至不惜作伪，假造所谓民谣民谚来误导读者。头几年这种假冒伪劣的文化垃圾曾泛滥成灾，为害一时。本书编撰注意克服这种浮嚣夸诈之风，所述事迹，平实可信，有助于专家学者研究取资，也有助于职能部门参考利用，特别是对发展新泰的经济、文化诸方面起到考实资治的作用。

本书主撰人周郢曾与我谈起本书的发凡起例、任人选才，调拨经费等，都得到新泰市领导的支持，王尹成书记亲自过问，事事关

心、亲切指导，大大有助于本书的完善。我因举出今夏我曾写过的小文，说到大明湖的南丰祠是纪念北宋时期任齐州（今济南）知州的曾巩。济南置邑筑城以来已有四千年左右，历任地方长官不下千余员之多，他们做过修桥补路、建城开河等公益事业者也不在少数，然而千员之中却只有一位曾巩荣获当地百姓的崇祀，而且至今不绝。其原因当是曾巩注重文教事业，发扬当地的文化传统，他写《齐州二堂记》考证舜耕的历山即是济南的历山（今俗名千佛山），又写了大量表现济南自然人文景观的诗文。拙文末尾说：“人们怀念他并非偶然，因为爱家乡，为家乡的悠久文化而自豪是共同心理，可见文化传统在人们心目中的地位。”（《日新月异话济南》）曾巩被怀念，当然也因为官员政绩中的修筑桥路城庙等硬件，不免日久损坏改变，被人淡忘，而文字书卷这些软件却因为可以传抄翻印而历时长存，然而其主要原因却是文化建设深得人心，爱家乡、爱祖国是世代人民的共同意愿。

致力于家乡文化建设的人有福了。

1998年 11月 26 日于海岱居

《蒲松龄传》序

蒲松龄是受国人喜爱的作家，近来有人甚至称他为“短篇小说之王”不仅与莫泊桑、契诃夫和欧·亨利比美，或不啻超过之。然而蒲氏的小说与现代短篇小说这一体裁是否相同姑且不论，他所处的时代、国家乃至文化心态也与这些欧美作家迥异，在可比之中自有其不可比者在。这就需要具体的分析，孟子所谓知人论世的方法，仍是一种正确把握作品及其作家的重要方法。在中国，蒲氏之前和蒲氏之后都没有和他比肩的人，不像诗坛中的李杜、苏辛，或书坛中的颜、柳、欧、赵那样或并世或先后辉映，不幸在国外也是如此，中古时代的欧亚诸国以及19世纪以后的世界文坛，都没有类似蒲氏这样的文体与文风。无论《十日谈》、《天方夜谭》等等亦或如莫泊桑等的作品一样，都与蒲氏的《聊斋志异》不是一回事。在蒲氏来说，无须与古今中外的大家争高低而影响其独特的价值；在研究者来说，却因此而少了对比参照的方便，如不甘心于浮光掠影的评估，则只有以好学深思的态度去进行对“这一个”的陌生领域中的探索。

永祥先生的《蒲松龄传》是这种探索的新成就之一。他并未炫博矜奇以求新趋时，不是从概念，从某种理论定式出发，而是老实地从蒲氏身世及其环境出发，并以可塑性很强的观照态度，具体地真实地反映之。他能心如明镜，思路贯通，善于撷取重要的镜头，而又意到笔随，以活泼畅达的文字来表现。我们读起来，感到并不是著者创造了一个传主，而是传主本人塑造了这本传记。传主个人的本色，即使因文献不足而不够细致，但却较真实地呈现出来了。正如一位肖像画大师，既把人物再现如真，同时也体现出画

家特有的美学倾向和艺术风格。这本传记不仅以内容的翔实，而且也以文笔的优美而引人注目。

前人说作传记要有史才、史学、史识。文笔优美 盖是史才 资料翔实 盖是史学 唯独史识 却难于一语概括之。一个人的见识高低有时不凭读书多少，书呆子的见识不见得比老农老圃高；当然狡猾的市侩和政客也会机关算尽，搬起石头砸自己的脚，连书呆子的见识都不如。总之，史识一词，比较难解然而可以意会。也许就是对于人情物理的融会和理解力吧，也许就是不过于拘泥，不钻牛角尖，不片面主观、刚愎自信，乃至旁征博引、生拉硬套名词而好为人师吧。我觉得本书对蒲氏祖先是否是蒙古、女真、阿拉伯以及汉人问题的阐述和判断上就是很通达的，也是有说服力的。又如对蒲氏的文风受晚明的影响 特别是竟陵派——《帝京景物略》的影响的论证 也是情通理顺的，尤其对作品的分析，不靠搬用什么主义之类的名词而立论。在大的社会背景方面，著者涉及明末农民军的战乱、满族的进关主政、凶年饥馑、阶级矛盾以及科举不公等诸方面，既指出蒲氏的遭遇和不满，又说明蒲氏作为封建士人的在认识上的局限，合理适度，这种理解是很贴近人情的，因而是实在的。特别是著者在介绍传主的同时，并未忘记本书的读者，总是把传主时代的生活细节，如写考试就把考试的程序和运作，以及考生的具体感受都生动具体地交代清楚，从而使读者加深了对传主的理解等等。著者写作时既照顾了传主特点，又照顾了他的时代 既照顾了读者本身 也照顾了读者的此时此地的情况 可以说眼观四路 耳听八方。对传主、对读者都能较充分的理解 这大概就是著者的“史识”吧。

著者九年前的初稿我曾拜读，这次的补充修订稿，我也获先睹之快。随着时间推移，学术成果亦日益增多，著者的阅历识见也会更深厚精到。“后来居上”果为不虚。正如修订稿胜于初稿多多，相信著者的蒲氏之学今后定能结出累累的硕果，企予望之，是以为序。

济南最早的诗篇——《大东》

济南以“泉城”而闻名，我们还可以再给她献上一顶“诗城”的桂冠。李清照、辛弃疾，两位文学史上的著名的诗人就都是济南人。此外，在元代还有一位杰出的散曲作家张养浩，明代诗坛著名的“前七子”之一的边贡，“后七子”的领袖李攀龙以及李开先和清代的王士禛、王苹等，也都是济南人，一个城市出现了这么多烜赫的诗人，怎么不可冠以“诗城”的称号呢。

诗城济南最早的诗人是谁呢？我们说是一位失逸名字的谭国大夫，他生活在距今三千年之前，是一位早于荷马的人物。他写的优秀诗篇至今赫然存在就是《诗经》小雅中的《大东》一诗。

谭国，是殷商时代的一个诸侯国，它的遗址属于现在的济南市区，在东郊平陵城附近（参见前中央科学研究所《城子崖》一书）。它在殷、周两朝交替之际，仍然保存下来，一直到公元前 684 年，才被刚即位不久的齐桓公吞并而划归齐国的版图（见《春秋·鲁庄公十年》的记载）。这位谭国大夫是生活在什么时期呢？最早注释《诗经》的是汉代儒者，汉儒分为两大派系，早期是今文家占上风，后期是古文家逐渐兴盛。今文家以为他是周厉王（约在前 841 年之前在位时期的人（据班固《汉书》的《古今人表》），古文家的《毛诗》则把《大东》编排在其所认为的周幽王（前 781～前 771 年在位）时期的诗篇之中，自然是把作者当做西周末期的人物。但是，汉儒的意见并不是很可靠的，我们根据《大东》原诗反映的内容，并联系历史背景来看，应该把作者的年代更往前推：我们以为《大东》一诗大约作于公元前 1020 年到前 1015 年左右，即周公旦营建洛

邑不久之时。

公元前 1027 年这一年，是目前学术界多数使用的周武王攻灭殷王室的年代界线。从这时起，周王朝正式成为华夏共主。周王室为了扩大、巩固自己的统治，把亲属兄弟和结为婚姻关系的联盟部落领袖分派到全国各地，进行“封侯建国”。这是一种较原始的“殖民政策”，新封的诸侯率领着军队、部属，并裹挟着周王赐予的一些殷人旧属，开赴全国，特别是东方各地。然后在新封的疆土之上修筑城堡，建立宗庙和政府，作为一个个政治军事根据地来监视原来殷王所属旧诸侯，镇压散居各地的尚未接受华夏文化的所谓夷狄戎蛮。这些诸侯国，在殷周构成的华夏文化为中心的祖国大地上星罗棋布，像众星捧月一样，拱围着周王政府。谭国在此时以及其后，逐渐被新诸侯四面环绕：它的南面是周公旦的儿子伯禽治理的鲁国，北面是武王的另一兄弟召公的儿子统辖的燕国，东面是周室的联盟姻亲吕尚（即太公望，通俗小说中的姜子牙）统治的齐国，西面是稍后封的武王兄弟之一的康叔管理的卫国等等。

武王统一华夏不久就死去，因儿子成王幼小，由其弟周公旦执政，为了争夺王室的最高统治权，各地诸侯中以武王的兄弟管叔、蔡叔为首发动了武装叛乱。殷王室旧部也以纣王的儿子武庚为首趁机参加，想借以复国。据文献所载，原来殷朝的东方旧属如徐、熊、奄、薄姑等地区也纷纷响应。奄在今曲阜一带，居于谭国南方；薄姑在今博兴一带，居于谭国的东方。因此，谭国极可能也参加了旧殷属国的叛乱行列。周公旦立即率大军东征，并且一直打到了薄姑地区。经过了三年的征讨战争，杀了武庚和管叔，流放了蔡叔，终于平定了叛乱。周公鉴于王朝首都镐京（今陕西西安）太靠西面了，不便于控制殷朝东方旧部，一面继续在东方分封诸侯，一面在今河南洛阳建立了新的统治中心：洛邑。他让召公留驻镐京，管理周室旧辖地，称为“宗周”，自己则居住洛邑，管理今陕西以东

的广大地区，称为“成周”。当时的战争是以车战为主的，为了充分发挥战车的效能，也为了便于联系四方，周公很重视修筑道路，于是以洛邑为中心修筑了四通八达的通路。正像西方的奴隶制国家罗马帝国一样，使“条条大道，通往罗马”；东方的周朝也使条条道路通往洛邑。这种道路那时称为“周道”或“周行”。周道是政府专用道路，为保证战车和辎车（载货车）的畅行无阻，要求修得既平坦又径直，而平民是不准使用的。

让我们替谭国的人们设想一下吧。谭国人在公元前 1027 年被迫臣服于周朝，不久，新封诸侯的远征队伍源源而来，驻扎在邻国地区，原来的疆域可能被割让出不少，同时还要向新王朝的朝廷、方伯、宗主国献纳贡赋。不久，它被搅进了管叔、武庚的叛乱，混战了三年，于公元前 1020 年前后重新被征服，人力物力又遭到一次巨大损失。接着就为周王朝修筑周道，要服大量的繁重劳役。修完周道，还要负维修保养的责任。而这个周道，却又为周王室更频繁的搜刮准备了便利条件，战车过去之后，运载贡赋的辎车却驰了来。王室又在经营洛邑，需要地方的大力支援，而新建侯国尚不具有支援的余力，于是负担就重重地落在包括谭国在内的旧封国肩上了，于是新兴的西方周贵族和殷商东方的侯国的矛盾，不能不尖锐剧烈地表现出来。东方诸国人民已疲惫穷困到极点，即使是当地贵族成员也因所属人民的贫困而减少了收入，何况他们在西方贵族面前又感到矮人一等呢。于是，我们这位三千年前的诗人——谭大夫也不能不提出抗议。在当时的历史条件下，他的抗议是代表人民的呼声的。这样，他写下了一首感情充沛、形象动人、情文并茂的《大东》。为什么叫“大东”呢？当时人以洛邑为中心，称距离较近的东方为“小东”，最远的东方为“大东”，谭国当然是属于当时的大东地区。下面试译此诗为口语，并将原文逐行附后。

《大东》今译：

有满满的一碗饭啊，
更有一把长柄的弯弯的枣木羹匙。
通往洛邑的周道像平坦的磨石，
它挺拔得像那箭杆一样的直。
那是贵人们行走的地方，
小民们只能远远地凝视。
转身回头望啊，
不由得眼泪汪汪。

不论是近东地区和遥远的东方，
织机上已经空空荡荡。
咱们穿着硬邦邦的葛麻草鞋，
怎么可以踩那冰凉的寒霜？
可是那衣着漂亮的公子王孙，
却舒舒服服地行走在平坦的周道上。
看着他们来来往往，
使我的心啊疼得发慌。
清冷的流泉啊，
不要浸湿那砍下的树枝木柴。
我睡梦中也唉声叹气，
为我的疲劳的小民而悲哀。
你若把树枝真当做木柴来看待，
还可以用大车把它装载。
你若可怜我的疲劳的小民啊，
也可以让他们歇一歇、养养神啊！

地方的人士

原文：

有饔簋飧，
有捄棘匕。
周道如砥，
其直如矢。
君子所履，
小人所视。
眷言顾之，
潸焉出涕。

小东大东，
杼柚其空。
纠纠葛屨，
可以履霜？
佻佻公子，
行彼周行。
既往既来，
使我心疚。
有冽洿泉，
无浸获薪。
契契寤叹，
哀我憯人。
薪是获薪，
尚可载也。
哀我憯人，
亦可息也。

东人之子，

职务再繁重也不奖赏。
西方的人士，
却穿戴着官服多么高贵漂亮。
周族的人士，
整天猎熊捕兽来行乐；
我们地方人士，
却干着各种各样的工作。

有的人饱尝着美酒，
有的人却喝不上米汤。
有的人佩玉的绶带长又长。
有的人只能把佩玉马虎地挂上。
天空中有道银河，
当镜子照一照嘛，它也有光亮。
看那三角形的织女星，
从黎明到黄昏就移动了七个地方。
虽然他跑了七个辰位，
却不能织成绮绸的纹样。

光闪闪的那座牵牛星，
却不能拉动车厢。
那黄道东头有颗启明星在察看，
而那西头又有颗长庚星在张望。
还有座长柄弯弯的天网星，
却横列在那黄道之上。

南面有座簸箕星，
却不可以簸谷扬糠。

职劳不来。
西人之子，
粲粲衣服。
舟人之子，
熊羆是裘。
私人之子，
百僚是试。

或以其酒，
不以其浆。
韎韐佩璲，
不以其长。
维天有汉，
鉴亦有光。
跂彼织女，
终日七襄。
虽则七襄，
不成报章。

睆彼牵牛，
不以服箱。
东有启明，
西有长庚。
有捄天毕，
载施之行。

维南有箕，
不可以簸扬。

它上面还有座勺子星，	维北有斗，
却不可以舀酒盛汤。	不可以挹酒浆。
南面的簸箕星啊，	维南有箕，
正在吸着舌头大吃大喝！	载翕其舌。
那上面的勺子星啊，	维北有斗，
那把长柄高高地朝西举着！	西柄之揭。

这首诗，利用形象鲜明而又贴切的比喻，表现了对周王室贪婪掠夺各地人民的不满，手法是很巧妙的。诗人用满满的一碗饭来比喻东方的财富，用长柄羹匙来形容漫长的周道，暗示周王室及其新贵们正是利用周道当做长柄勺子来刮取人民的财富的。然后又用对比的手法暴露“东人”和“西人”的不平等。随着情绪的激昂，诗人把人间的现实转移在天空之上，首先他利用银河附近的星座，恰切、辛辣地进行了比喻和讽刺：织女星不织布，牵牛星不拉车。其次，他巧妙地把星空的黄道比喻为周道，又从而利用黄道列宿（即二十八星宿）和在黄道经过的行星来加以比拟和暗示：金星（长庚和启明）每天早晚都在黄道上网罗物资，簸箕星（箕宿）不替人民箕扬，却张嘴吸舌地贪婪地吃喝，勺子星（斗宿）不替人民舀酒浆，却把长柄朝向西方，被周王室操纵着来挖取贡赋。诗人通过这些生动形象的比喻，暗示着：你周天子不是自诩“受命于天”吗？你们的确是天上的星宿，不过是些有名无实、不劳而获的牛郎织女，是捕捉人民的天网星，是吞吸搜刮民脂民膏的簸箕星和勺子星，都是些对人民有害无益的家伙。

诗人不仅善于比拟，而且也善于运用对照的手法，全诗以第五节作为前后篇的枢纽，前半是直说人间，后部则转移到天上，把人间和天上加以鲜明的对照。特别是开篇描写了一把长柄的枣木羹匙，结尾又绘出了一把长柄勺子，两相对照，加强了前后照应，使全篇结构紧凑，首尾相顾。

从内容来看，汉儒说作者是一位大夫是正确的。从第三节来考察，正是作者以自己的贵族身份来和周贵族比照。在第二节中，由于其官员的身份，他虽同情当地人民，但这种“同情”却是有限度的。他把人民比做木柴，进而向最高统治者提出建议：如果要真正使木柴发挥作用，就要适当爱护它，不要浸湿；如果企图长久地役使剥削劳动人民，就要给人民以休养生息的余地。在这里，他和周王室的分歧，不过是只图近利的一味役使和适度以图长治久安的策略上的分歧。两者对于役使人民这一点，却是共同的。

在前面曾提到从本诗内容可以推测出其写作的时期，这是因为它反映的社会矛盾是东西方贵族的矛盾。一部西周史按其社会矛盾的转化表现，最初是新兴的周贵族与殷朝旧属国的矛盾为最尖锐，后来两者融合在一起了，又转移到，特别是周宣王时，华夏与蛮夷戎狄的矛盾，最后又转化为诸侯争霸的矛盾。这些矛盾现象，虽然其实质是以阶级矛盾为其主要归宿的，但是在社会上，这些现象都表现为尖锐而鲜明的政治斗争。本诗表现的西周贵族之间的矛盾，只有在西周初期才如此尖锐，其后两者逐渐妥协合流，这一矛盾已渐渐消失。西周自厉王之后，王室衰微，周道的作用也减弱，列国的贡赋也不经常。因此，《大东》若作于周厉王或周幽王之时，就成为无的放矢了。

本诗尖锐地讽刺了周王室，但从整个历史来看，武王伐纣灭商，周朝建立了统治，其后周公旦的一系列措施，加强了殷周地区的统一，使华夏文化得以滋长壮大，是起了进步作用的。周公旦是古代杰出的政治家，事实的确这样，本诗写出后，传到了朝廷中去，因而“赋敛重而谭告通”（王符：《潜夫论·班禄》），周室当即采纳，并且将此诗留在朝廷，作为今后的鉴戒。这表现了新兴王朝的敢于正视现实的气魄，具有政治家的远见和坚强的自信心。但是，贵族的政治代表们无论在历史上起了多么巨大的进步作用，他们与普通人民的矛盾都是始终存在的。《大东》在一定程度上反映了人

民的痛哭与呼声，归根到底仍是阶级矛盾的体现。因此，《大东》是具有人民性的诗篇。

从本诗描绘的情景来推测，本诗当是在秋收之后写作的。如“履霜”、“有冽洿泉”等都是深秋现象。特别是它表现的黄道上出现的星座更是明证。古人目测天象，通常以每日下午 8 时到 10 时作为观察时间。而金牛座的毕宿（天毕）和人马座的箕宿、斗宿同时在南天出现，根据星图正是公历 10 月 15 日前后的下午 8 时至 10 时。我们知道，10 月中旬正是华北收获已毕，统治者开始赋敛的时候。这时节，也正是人民眼睁睁地看着一年的劳动成果被掠夺的时候。诗人在此时写出这首诗，也必然与劳动人民愤懑的心情相一致。

三千年前的这首诗歌，写作水平如此之高，保存得这样完整，真是世界文学宝库中的珍品。除了文献记载标明是谭国的作品外（三千年以来没有异议），也许并不算是偶合，诗中竟然出现了“洿泉”的描写。这应该是济南多泉的地理特色在作者笔下的不自觉的反映。济南的最早的诗篇也反映了泉城的自然特点。

这真是“泉城自古是诗城”啊！

1979 年 5 月 4 日

南山禅踪

——济南佛教遗迹漫谈

佛教传入中国虽从东汉开始，但出家为僧者却只限于旅居中国的胡人。西晋的永嘉之乱，西域僧人佛图澄趁机来到洛阳，后在羯族石氏的后赵王朝的庇护下建寺招募僧徒，从此汉族百姓才准许出家为僧。在赵王朝提倡佛教之初，有的大臣提出佛是外国之神，中原不应信奉时，却触动了皇帝石虎的民族情结，他宣称：“朕生自边壤（指羯族原居地），应兼从本俗。佛是戎神（意谓佛是西域诸族信仰之神），正应所奉。”并命令百姓愿意脱离其他信仰而信佛者，“悉听为道”。这是我国历史上第一次由政府明令汉族人出家为僧。这一时期，由氏族建立的前秦，羌族建立的后秦，鲜卑族建立的南燕和北魏，以及匈奴建立的夏国等，都在其统治者的民族和文化的情结促使下纷纷提倡佛教，并从北朝波及南朝，遍于全中国。其间，佛图澄及其弟子们起了重大的作用。

佛图澄（约 232～348，今新疆库车一带人）弟子道安（314～348，今河北冀县人）在长安和襄阳，大力宣扬佛法。道安的弟子慧远（334～416，今山西安成人）赴庐山传教，也取得很大成功。佛图澄的另一弟子竺僧朗，人称“朗公”（约 320～400，今河北高邑人），则从长安东赴齐鲁，依靠当地著名修道者张忠，在泰山北麓的金舆谷（今历城柳埠）盖起了僧舍佛堂，称为山东地区最大的佛教基地。朗公的影响日益增大，十六国时期的许多君主，甚至南朝的东晋皇帝，都为了拉拢山东地方势力而利用朗公。在唐代道宣编辑的著名的佛教文献汇编《广弘明集》中选录了前秦苻坚、后燕慕容垂、后秦姚兴、北魏拓跋珪以及东晋孝武帝等颁赐给他黄金、绫绢、奴仆

等并致意的书信。其中南燕君主慕容德竟封朗公为东齐王，并让他收取奉高（泰安）、山在（长清）两县的赋税。朗公辞去了东齐王的封号，接受了两县赋税的征纳权，可见其势力之大。金輿谷因称为“朗公谷”，其寺院也称为“朗公寺”。在朗公主持寺院时，其同学即佛图澄门下的著名高僧道安与法和等，也曾到金輿谷讲学，足见此寺已成为佛教的东方重镇。

到了隋朝，因为隋文帝的母亲吕苦桃是济南人，他因纪念亡母，“通征屡感”，遂于开皇二年（583）下令将朗公寺改名为“神通寺”。又邀请“泰山之阜”的高僧法瓚到京师，之后颁与舍利（所谓释迦的骨渣），命他奉迎至济南建塔保存，这可能是建成于大业年间的四门塔的来历。隋文帝即位后，举行祭祀泰山的大典时，是由济南再到泰山的，并曾在玉符山（又名方山）居留，他驻蹕的行宫应是现今灵岩寺的前身。其子隋炀帝后来到济南时曾写下了《登方山灵岩寺诗》可以为证。灵岩寺院外有小山峰，上有大石酷似一位朝山的和尚，人们称之为“朗公石”，也许是灵岩寺初建时是作为神通寺的下属寺院的缘故吧。

和朗公友善的张忠，字巨和，自称“东岳道人”，盖是一位出入于儒、道、佛之间的名士，朗公依靠他来居济南，足见他在当地的威望。崔鸿《十六国春秋》之《前秦录》载《张忠传》云：“（张忠）无琴书之适，不修经典，劝教但以至道虚无为宗。其居也，依崇岩幽谷，凿地为窟室。弟子亦以窟居，去忠六十余步，五日一朝。其教也，以形不言，弟子受业，观形而退。立道坛于窟上，每旦朝拜之。食用瓦器，凿石为釜，容六斗四升，泰山人于今法之。”（今按：不久前柳埠发现石制的粮斗，当是渊源自张忠之石斗）后来秦主苻坚征聘他到京师，他不受官职坚持返回济南，行至华山附近而死。张忠掘土窟修道的遗址，湮没不彰，但是与神通寺一岭之隔的红叶谷（原名荻子谷）中的圣水泉畔有一寺院，据其现存的明代天顺六年（1462）的碑刻，虽称此处建立兴教寺，但其碑额上仍题“朱老庵碑”之名。而且，当地

群众均呼此处为朱老庵，可见兴教寺是明代以后才建的，朱老庵却早于该寺。“朱老”是谁？清代乾隆年间的济南进士钟廷英在题诗时就已不知，开篇即提出：“朱老何年住，开章护一庵。”但在清末及民初的碑刻上却捏造出“其中有兴教寺，乃西汉朱阁老所建”的话。考西汉时期，佛教尚未传入中国，而且也无“阁老”的名称（按阁老一名，始于唐代，直至明代才流行），这不过是庸妄无知者之附会。窃以为“朱”、“张”二字的声母相同，若长言之，合口呼之为“朱”音，开口呼之为“张”音，二字在口语相传中很容易混淆。此庵既建于明朝之前，又与朗公寺仅为一岭之隔（岭南为四门塔，岭北为朱老庵），而且在明代之前只称庵而不称寺。凡此种种，如推求之，若指为“张老庵”——即朗公友人张忠的修行之处，较为合理。此庵废弃多年，近日开发红叶谷时，又重建殿堂三座，其中之古逸堂，祀古传之朱老（应即张忠），其主殿则祀大唐三藏法师义净。

义净（635～713），俗姓张，名文明，他的郡望虽为范阳，但他的高祖任济南太守，落户济南已经五辈相传了，其家在当时的齐州山茌县（今济南市长清县）。义净在武则天时，距玄奘自印度取经回国之二十七年后，于671年由齐州（济南）出发，从广州航海经南洋诸岛又至印度求法取经，于693年返国内至洛阳，费时共二十二年之久。他回国后在洛阳和长安两地主持译经场，先后翻译佛经一百零七部，总共四百二十八卷，他的著作有《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》等（两书均有王邦维校注本，近已由中华书局出版）。前者记述了我国及朝鲜等地赴印度求法的僧人共六十人的事迹，后者介绍了印度的寺院制度和僧侣生活，对中印文化交流起了重要作用。两书均有法、英、日等国的译本。在佛教史上，义净因此与法显、玄奘并称为三大求法高僧，又与鸠摩罗什、真谛、玄奘并称为四大译经家，具有重要地位。

义净八岁出家，二十岁受戒，都在齐州城西四十里的土窟寺。据义净自述，该寺在“平林临河”的地方，大概在今济微路之南的玉

符河畔的一处小平原之上。义净的亲教师为善遇法师，轨范师为慧习禅师，都是神通寺的僧人，也即朗公的法嗣。他俩因神通寺处于山谷之中，不便于宣扬佛法，就离开深谷到了平林，很可能是效法张忠的“掘土为窟室，弟子亦窟居”的办法，所以名为土窟寺的吧。他们严格执行佛祖留下的戒律，过着乞食与每日只吃一餐的苦行生活。善遇精通佛典之外，也擅书法懂音律。一次道俗人士到柳埠神通寺祭拜朗公，文士们相约吟诗留念，善遇最先交卷，一经诵读，大家都因钦佩而搁笔。慧习禅师也博学能文，著有《六度经》等篇章。义净在这两位名师的陶冶下，打下了坚实的佛学基础。

义净为求佛法真谛，漂洋万里，取经回国后，为了普及中土，又在唐朝的文化政治中心的东都二京，先后主持翻译工作，一直未返故乡。年近八十，他仍在长安大荐福寺主持译场，然而老病侵寻，增生了怀乡思亲之情，作书云：“齐州孤妹，诸亲眷属，并言好住。”可惜告老返乡的愿望未遂，竟死于该寺。朝廷命令为他起塔安葬，并派秘书少监卢粲撰铭，赐名《大唐龙兴译经三藏义净法师塔铭》，可见当时他与玄奘同称为“唐三藏”的。墓塔建在长安（今西安市）延兴门东，后又在此特建金光明寺以资纪念。按照义净的遗愿，特将他遗体焚化后的舍利分出一份送到故乡起塔，在山茌县建了四禅寺，此寺遗址即今长清县张夏镇土屋村的四禅寺小学。北宋时，著名文学家苏辙任齐州掌书记，写了自济南赴泰山的组诗六首，其中之一即专咏四禅寺的，诗中有“云昔义净师，万里穷西域，华严贝多纸，归来亲手译。蜕骨俨未移，至今存石室。”金石学家赵明诚（李清照之夫）也曾到四禅寺，将寺内碑刻著录于《金石录》中。赵明诚所著录的由唐代书法家唐奉一书写的义净石碑，据《长清县志》记载，在清代从四禅寺移到长清的旧县城西的河阴寺，后来黄河决口夺了大清的故道，此寺与石碑都被河水吞没了。这位具有国际影响的佛学大师的遗迹，已在其故乡荡然不存了。然而他翻译的数百卷经文，还保存在《大藏经》中，他的两部著作也陆续译

为多种文字，如今在中华书局先后出版，可惜的是，“墙内开花墙外香”其故乡人士却知者寥寥。

十几年前济南佛慧山前建立开元石坊时，我曾应邀撰写联语，下联是：“佛慧山青义净归”，因为义净在土窟寺时曾在附近住家托钵化缘，其足迹应是踏遍了济南南部山区，慧佛山自应是其步履所及，何况他在异乡垂死之前还念念不忘故乡的妹妹所说的“齐州好住”的要求呢。2001年红叶谷建设生态旅游开发区，在朱老庵重建三座殿堂，古逸堂奉祀朱老，正殿为义净禅堂，我曾建议在其侧的堂室题名：“法侣堂”，除奉祀义净的师父善遇和慧习二人之外，还有他在《大唐西域求法高僧传》中记述比他先到印度求法的两位济南高僧——道希和师鞭。道希生于历城县的一个士大夫家庭，他是从陆路经吐蕃赴印度的。他曾在印度佛学重镇那烂陀寺研习大乘教的经文，并把从中国带去的佛教新旧经论共四百余卷捐赠给该寺；他又在印度王舍城南的大觉寺刊立了汉字石碑一幢，对中印文化交流颇有贡献。因此，他受到菴摩罗跋国王的礼遇，不幸病终于印度，年仅五十多岁。师鞭也是齐州人，他师从在贞观年代两次赴印度求法，并在吐蕃受到文成公主资助的玄照法师。在玄照于665年后第二次赴印度时，师鞭随同前去，在菴摩罗跋国的王寺与道希相遇，并同居一夏，生病死去，年仅三十五岁。他是一个熟悉梵语的青年，不幸英年早逝。道希与师鞭都在义净赴印度之前而先后逝去。义净到后见闻了他俩的遗迹和逸事，赋诗一首，悼念道希法师，并将二人的事迹写进了《大唐西域求法高僧传》中去。如果在朱老庵里设“法侣堂”纪念与义净同代的高僧，也可说明济南人没有忘记这些千年以前的乡亲们，并以他们的成就而自豪。

灵岩寺是在朗公寺（神通寺）之后兴建的。此地房屋原为隋文帝和武则天夫妇先后到泰山封禅驻蹕而扩建（后来乾隆皇帝南巡时，也在该寺及其附近另建两处行宫）。房舍的扩大，为寺院广招僧徒提供了条件，因而在唐代号为海内四大名刹之一，远远超过了

神通寺。据唐人封演《封氏见闻记》载：唐代以前北方没有饮茶的习惯，禅宗大师神秀（北宗的六祖）认为其弟子降魔藏师“与少昊之墟（泛指鲁中南一带）有缘”，降魔禅师于是到泰山之阴的灵岩寺来，几年之后“学者云集”。北禅宗是恪守印度传来的戒律和认真坐禅的，与后起的南禅的惠能一派呵佛骂祖的不遵禅规不同。他们每日按时在禅堂坐禅，夜间也不许侧身而卧，为了提神便借助饮茶来刺激。灵岩寺禅僧饮茶的习惯，一时流行于北方各地。后来游方各处的僧人都自备茶叶，随时取用，流风所披，各地道路店铺也都出售茶水：“不问僧俗，投钱取用。”灵岩一寺竟改变了北方民俗，可见其兴隆盛况。其后北宗没落，南宗兴起，宋金时代灵岩寺便成了南宗临济派的黄龙系的道场。该寺方丈净如即是黄龙系的创始人惠南和尚的弟子，金朝时净如的弟子道询继任主持，曾撰有《示众广语》、《游方勘辨》、《颂古唱赞》等著作，具有较大的影响。

济南佛教以南部山区为盛。现在的石窟造像，自历山（千佛山）的黄石崖北齐造像，佛慧山的宋代大佛头，玉函山的隋代造像，柳埠千佛崖的盛唐造像群，青桐山的唐代大佛造像，长清莲花洞的群佛造像，以及灵岩寺的证明龕的唐代造像等，约有千尊之多，使南山成了一座天然的佛教雕塑长廊。更有灵岩寺的宋代泥塑的四十尊罗汉像，被梁启超评为“海内第一名塑”，应是我国美术遗产中的瑰宝。在建筑方面，柳埠的四门塔、齐城峪的九顶塔、灵岩寺的唐代惠崇塔为始的数目众多的墓塔林和宋代营造的辟支塔等建筑艺术遗存，也增加了济南秀丽山川的文化意蕴，为其历史文化名城的称号提供了又一坚实的明证。

自五胡十六国之后，佛教在中国昌盛一时，至宋代以后逐渐衰颓，堕落为与道教混同的一种民间的仪式传统活动。然而在极盛时的北魏和隋唐时期济南地区的佛教却集中于南部山区，而不能南下在泰山曲阜一带发展，这在于人文地理的独特作用。曲阜是儒家发源地，不容外来宗教插足，自不待言；然而泰山在中华传统

信仰中却又是从东夷文化大舜以来，自古奉祀的华夏神山，《书经》尊为“岱宗”，是历代帝王向上天报告成功的举行封禅大典的对象，号为“五岳之尊”，佛教也难以侵入。当佛教自宋代以后沦为一种民间信仰活动，转向平民百姓而发展时，恰逢泰山在宋代以后兴起了“泰山老奶奶”（碧霞元君）的崇拜，阻挡了它的发展空间。因此佛教始终在泰山上发展不起来。它在北齐时期，借了鲜卑政权的势力在泰山中道旁山涧磐石上用斗大的隶字凿刻了《金刚经》，但也只是偶然插足。后来斗姥宫道姑们的风流传闻导致政府驱逐后，佛教的尼姑们总算趁机补了空缺，这与其临近的关帝庙这类中国神庙也住上了和尚一样，同样是一种佛徒自降身份，不祭印度佛而侍候中国神，不伦不类的佛道杂糅的现象。在泰山上只有西峰下的普照寺的存在，总算是一种破格的例外。总之，在泰山上是中华传统宗教势力所在，印度传来的佛教很难发展。因此，佛徒们只能在泰山之阴的灵岩寺、柳埠等地，即济南南部山区发展。济南也就成为佛教南下的前沿阵地，它在泰山被阻之后，所郁结会集的力量造成了灵岩寺的兴隆。

但是，济南地区在北朝至唐代这一时期，出现了如佛教的同情者张忠的坚苦精进的人物，以及历城道希和师鞭远赴印度求法，体现了人们对理想的坚忍不拔的追求。至于义净大师，则是中印文化的伟大的交流者，他在佛教史上的地位和国际上的声望，超过了历代许多济南名士在文学史上的地位。济南历代产生的文化名人，如战国的阴阳五行学派的大师邹衍，西汉儒学大师伏生以及佛学大师义净，都是中华文化的重量级人物，是历史文化名城济南的光荣，更是济南人士的骄傲。南山的佛教遗存和景观，在义净的光环之下更加气朗神清，使游人徜徉于法雨慈云之下，徘徊于灵山圣水之间而玩味不尽。

大唐三藏法师义净

一、济南——唐代佛教胜地

在佛教史上，唐代义净与东晋法显和玄奘并称为“三大求法高僧”，他又与后秦鸠摩罗什、梁朝真谛和玄奘并称为“四大译经家”，他的著作更被译为法、英、日等国文字。可惜“墙内开花墙外香”，在他的故乡济南却少有人知。

济南在唐代出现了义净这一佛教伟人、学术大师不是偶然的。早在三国时代，曹植为东阿王时，曾撰写了《鱼山梵》。传说他在东阿的鱼山上听到大梵天（佛教护法神）的诵经声，“乃摹其声节，写为赞呗，撰文制音，传为后式。梵声显世，始于此焉。”（《法苑珠林·呗赞篇》）。可见佛教在三国时已传至济南一带。

五胡十六国时代，张忠来到泰山一带修行，他是佛道兼修的，自称“东岳道人”。大概受了印度沙门的苦行派影响，他掘地造窟室居住，平日打坐，弟子们五天一朝，实行不言之教。弟子们也在其附近建土窟修行，他们用石槽做饭，过着俭朴生活（魏崔鸿《十六国春秋》之《前秦录·张忠传》）。

著名佛教大师佛图澄的弟子竺僧朗（朗公）也应张忠之邀请，在与张忠住所一岭之隔的金舆谷（今历城区柳埠）开辟道场，弘扬佛法，遂于前秦皇始元年（351）创建寺院，世称朗公寺。其后隋文帝即位，因其母吕苦桃是济南人，为“通梦屡感”，遂赐名此寺为神通寺，作为其母的香火院。张忠与朗公在济南传法，名声远播，秦王

苻坚特诏请张忠赴京师求教，张忠返乡时，不幸死于华山道中。朗公之名声也日益兴隆，当时许多君主如前秦苻坚、后燕慕容垂、后秦姚兴、北魏拓跋珪以及东晋的孝武帝等，皆通信致敬，颁赐大量金帛与奴仆等。慕容垂甚至封他为齐王，并让他收取奉高（今泰安）山茌（今长清）两县的赋税。朗公辞去王爵虚号，接受赋税的实惠（道宣《广弘明集》）。朗公广通声气，曾邀著名高僧道安与法和等来金舆谷讲学，此地遂成为华东佛教重镇。

其后朗公法嗣多为名僧，如《法苑珠林·六度篇》云：“泰岳人头山街草寺僧志湛，齐州山茌人，是朗公曾孙之弟子也。住街草寺，即宋求那跋摩之所立也。”志湛德行远播，死时居然惊动了南朝高僧宝志（即所谓神僧志公），他向梁武帝称志湛已修成罗汉的初果，成为“须陀洹圣人”了。因此南朝“道俗皆遣遥礼焉”（今按邹平长白山醴泉寺供奉宝志，亦非偶然）。

神通寺之西南为灵岩寺，寺旁山上有峰颇似一位僧人行走之状，人呼为“朗公石”。那么，灵岩寺当为朗公时所属下院。隋炀帝赴济南祭拜祖母故里时，曾到此寺并赋诗纪念。该寺在唐代又成为唐高宗和武则天赴泰山封禅时的驻蹕行宫，经过扩建后，当时号称为海内四大名刹之一。

济南在唐代名齐州，长清名山茌县，一代佛学大师义净便在此佛教鼎盛之地诞生了。

二、土窟寺出家

义净（635～713）俗姓张，名文明。齐州山茌县人。由于唐代上承魏晋以来的风气，往往把自己家族宗系所出的郡望标写，如李白生于中亚碎叶，成长于四川江油，却自称为陇西人；韩愈生于河南孟县，却自称为“昌黎韩愈”；义净也从俗而标为“范阳张氏”。其实他家从其高祖任齐州太守后，已定居济南四五代之久了。义净

出身于官宦门第，他很早就皈依佛门（正如唐初功臣尉迟恭之子窥基出家为玄奘弟子，而玄奘本人也是高门士族出身相同）。他到土窟寺出家时，年才七岁，相当于现今上小学的年龄。

义净拜土窟寺的善遇法师为亲教师，慧习禅师为轨范师。善遇和慧习原是神通寺的僧人，即朗公的法嗣，二人都是虔诚的修行者和博学的高僧。据义净所著《南海寄归内法传》的书末自叙：善遇撰有《一切经音》等著作，并且懂天文地理、阴阳历算，擅书法音乐和工艺制作。平日厉学精进，严守戒律，轻财仗义，救死扶伤。善遇在隋末流徙于扬州，当地僧人考验他，请他背诵经文，并由二人持本核对。善遇把大部头的《涅槃经》背诵如流，无一差错。后来他返回神通寺，于贞观年间祭拜朗公遗像，其时唐太宗之子李祐任齐王（贞观十七年在齐州谋反被杀），率文学侍从等人驾临该寺。王府文学官们商议吟诗纪盛，众人推善遇首唱，他执笔题壁道：“上圣光茂烈，英猷畅溟海。空谷自栖迟，荣命虚相待。万古山川旷，千年人代改。真识了无生，徒见丹青在。”因其诗境高远，立意超脱，众文人皆叹服搁笔而不敢和之，推为绝唱。义净善于吟咏，应是受了师父的影响。不幸善遇逝世时，义净年才十二岁，这时由慧习禅师成为他唯一的老师。

慧习禅师专心于戒律，昼夜诵经不倦。隋末大乱，他也外出逃亡，仍不废学业。他读《法华经》每日一遍，六十年中读了二万余遍。并尽其财力，请名手书写《法华经》文，贴上金字，以玉为轴，装以宝函，作为珍品供奉。麟德二年（665）唐高宗、武则天到泰山封禅，驾驻灵岩寺时，遂征取携回京师宫中珍藏。慧习也有著作，有《六度颂》及发愿文等。他对待年幼的义净和蔼可亲，给他讲故事和佛教寓言，来宽解他想家思母的情怀，并常常抚摩他的头颅，拍拍后背，遇见可口的食物，总是省下留给他吃。义净曾感激地回忆幼年的师生之情，把善遇比做严父，把慧习比做慈母。义净在慧习的教导下，于十四岁正式成为沙弥，二十一岁时，即永徽六年（655）

随师父到大寺（当是神通寺）执行受具足戒的仪式，正式成为比丘（僧人）。义净自幼拜二位博学的高僧为师，打下坚实的佛学基础，并获得较高的文化教养，对于他日后赴西天求法，学习佛典以及理解外国的文化风习是很有利的。

善遇和慧习原是神通寺僧人。神通寺自北朝以来就是地位崇高资财丰饶的大寺，他俩却离开了富裕的舒适的环境。据义净说，师父以为在这里过的是“山居独善”的日子，“寡利生之路”。他俩要接近人群，以自身的虔诚行动来宣扬佛法。于是，他们离开金舆谷的本寺，向西北边平原，靠近村户的地区寻找修行之处，终于“乃共诣平林，俯枕清涧”，在“距齐州城西四十里许”的地方找到了理想的居地。他们不住美轮美奂的大寺禅院，却效法朗公的法友张忠以最简陋的生活进行修行的办法，也掘地为坎，上覆以木架，缮草为室，因此定名为土窟寺——笔者曾据苏辙的诗篇（见后）推断今长清四禅寺即土窟寺。今细考义净自述，土窟寺不在山谷而在平林，并靠着一条河流，且在济南城西四十里处，它应在今济南西南方四五十里并靠近玉符河的地方。

盖是当年的佛教过于兴旺，朗公寺享受两县的赋税，受到帝王的礼遇，在隋朝又为皇帝母后的香火院，赐名神通寺，又自京师分得所谓“佛骨舍利”，特建四门塔于寺内。其下院灵岩寺又因作为皇帝行宫也扩充增华。僧徒们过着富裕生活，而距离佛祖的教旨越来越远，才使善遇等发愤采取坚持佛戒的苦修生活的吧。

三、万里求法

义净在各地游学，于显庆五年（660）辞别齐州，向众高僧参请之时，玄奘已成为国师，奉旨在京师主持译场，并且于贞观二十年（646）撰成《大唐西域记》。玄奘的求法成果和亲游佛土的经历，对僧众产生巨大影响。玄奘于麟德元年（664）逝世，僧众奉帝命进行

国葬，奉灵柩返归京师的慈恩寺经堂，举行盛大的法事。当送葬于白鹿原时，观礼者“京邑及诸州五百里内，送者百万余人”。“观者莫不流泪哽塞。是日缁素宿于墓所者三万余人”（慧立等《大慈恩寺三藏法师传》）。此时义净年方三十岁，正在中原一带游方参学，即使不在京师也很可能处于其五百里之内，那么，说不定他就是“宿于墓所”的三万人中之一。据义净自述，他十七岁时就曾立志去西天求法，在玄奘生前功德卓越、死后哀荣盛大的感召下，义净决定继玄奘之后，西行求法。

玄奘死后六年时，义净于咸亨元年（670）在长安与志同道合的法侣——并郃太原处一法师、莱州掖县弘祎论师等四五个人，相与结伴同赴印度。他们确定从海路出发，成行前，处一因母老难舍而退出，弘祎行至江宁也因故半途而废，另一位玄逵虽到了广州，面临大海竟也后悔不走了。义净只和一位晋州（临汾）的年轻僧徒善行结伴启航浮海了。临行前他赋诗言志，作绝句二首：

我行之数万，愁绪百重思；那教六尺影，独步五天陲？

上将可凌师，匹夫志难移。如论惜短命，何得满长祇。

义净抱着“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”的决心，不惜“舍生取义”而冒险远行。

义净在到广州之前，是从京师顺道返回济南向恩师请命并向老家辞行的。他于当年秋季回到土窟寺，得到慧习的支持鼓励，并到善遇的墓前祭拜。在返故乡途中，得到了山东道俗资助的絁绢等物，濮州玄律师并请他带往佛土奉献的罗盖匹头等。当他由济南南下道经扬州时，恰逢赴岭南道就任龚州太守的冯道铨。冯道铨大力帮助他，携他同行直达广州，并在广州资助他钱财作为路资。咸亨二年（671）十一月，义净遂乘船航行，当时他正值三十七岁的壮年。航行二十余日到达室利佛逝国（今印尼苏门答腊），此地佛教兴盛，印度与中国僧人居留者不少，佛寺拥有大量经卷。在这些华夷杂处的佛寺中正是学习梵文的好地方。义净在这里受到

国王的礼遇，他因在此居留半年学习梵文。但惟一的同伴善行小僧却又因病回国，只剩下他一人了。

义净于咸亨四年(673)二月孤身一人航行赴南亚次大陆，到达天竺(印度)本土。他登岸至耽摩立底国(今孟加拉邦的塔姆卜克的古港口处)遇上来自爱州(今越南清化)的大乘灯禅师，结伴同到中印度，不幸路遇山贼，脱难后继续在各地访问参学。他主要是到玄奘当年求法修行的著名的那烂陀寺。它位于摩揭陀国的王舍城东(今印度比哈尔邦的巴拉贡)是座宏大的佛教最高学府。全寺分为八个大院，容纳僧众万人。这里是兼容各派的，不仅有部派佛教的上座部和大众部，也有改良佛教的自夸为“大乘”的有宗(瑜伽行派)、空宗(中观学派)以及密宗等，甚至对释迦持批判的提婆达多派也在此寺参学。义净于上元二年(675)继玄奘之后来此研修，时年四十一岁，他在此寺总共居住十年，于光宅元年(684)才离开返国。

义净学习期间曾与来自江陵的无行禅师等人巡游佛教古迹，他曾到释迦当年说法的鹫峰参拜。他“遐眺乡关，无任殷忱”，并赋长诗寄意。特别是他巡游至菴摩罗跋国时看到另一先他而来的济南高僧道希法师。道希也曾到过那烂陀寺，将自中国带来的中文译本佛经四百多卷捐赠该寺。他在该国大觉寺曾造唐碑一座，这些均有益中印的交流，不幸年仅五十余岁即命终异国。义净见到他生前住过的居室，“伤其不幸”，遂赋诗云：

百苦忘劳独进影，四恩在念契流通。如何未尽传灯志，溘然于此遇路穷。

另外还有一位齐州同乡师鞭法师，曾在菴摩罗跋国王家寺院与道希相遇，同居一夏，不幸亦英年早逝，年仅二十五岁。义净比他们晚到十来年，均未相会。据此，可知唐代的济南，起码有三位僧人远赴印度求法，仅有义净得以生还。

垂拱元年(685)义净携求得的大量梵本经文五十余万颂回国。归途中又遇到劫贼，侥幸脱险。直至垂拱四年才航行到达佛逝(苏

门答腊)。他想利用此地寺院的藏经并可凭借来自各地的僧众的帮助，校理梵文经典；又因靠近祖国，可获得纸墨（当时是中国独有的先进产品）的方便。于是他于 689 年先回广州，住在制旨寺，除募化纸墨等物资外，又约请学问僧贞固律师作为助手，还有三位年轻僧徒去任抄录工作。义净偕同他们返回佛逝，开始了紧张的撰译工作，用六年的时间不仅译出佛经数种，而且写完了《大唐西域求法高僧传》，记载了中国到印度求法的高僧五十六人（包括唐朝属国新罗、爱州等的事迹）更撰写了《南海寄归内法传》详细介绍了印度的佛教状况、寺院生活，特别结合戒律的实施情形强调了律法的重要。当武则天改国号为周，登皇帝位，改元天授（690）并崇尚佛教时际，义净请在佛逝结识的来自澧州的大津法师携带他的上述著作和所译经文十卷回国进京呈上朝廷，并得到了嘉许，于是义净在证圣元年（694）启程北上朝见。

武则天在陪都洛阳召见义净，她亲自排驾，迎接他于上东门外，其礼遇之隆，超过了玄奘回朝仅由宰相派员迎接的规模。当时义净呈献了金刚座金容一铺，舍利（所谓佛骨）三百粒，梵本经论四百部。义净在道俗群众夹道欢迎中，在幢幡仪仗和音乐的奏鸣下，奉旨到佛授记寺居住，并主持翻译经论。义净自 671 年出国，到 695 年止，泛海求法前后历时二十五年，经历三十多个国家，已是六十一岁的老人了。

四、实至名归

义净为取得皇帝支持来弘扬佛教，不仅追随武则天在长安和洛阳两地各设译经场尽心工作外，也从权配合了武则天的一些政治宣传运作。如武则天声称得到民间贡献的“天赐石函”，其中有十二个神奇文字，众不能识，她就命令义净辨认，义净居然译写出来则是“天册神皇万岁忠辅圣母长安”。则天大喜，于当年九月为

自己加上“天册金轮大圣皇帝”的称号，大赦天下，改元号为“天册万岁”（参见赵明诚《金石录》卷二十五）。或许是武则天事先请他人用梵文写于玉册上，然后命义净译出的，义净本人只是个被动者。不管怎样，义净已成为皇室倚重的大师级的佛教权威。从弘扬宗教而言，是有利于义净的译经工作的。其间长安四年（704）义净于七十岁时曾到嵩山少林寺参加重结戒坛的典礼，并撰写了《少林寺戒坛铭序》（文见《金石粹编》卷七十）。他的译经，至死未辍，前后共译出经论一百零七部，总四百二十八卷之多。著作除两《传》外，尚有数种，其中可注意者是他写的《梵唐千字文》，足见他继承恩师注重教育后进的作风。

义净的弟子与助手当不在少数。其中有位慧日（俗姓辛，东莱人）受义净的感召，在唐中宗时代，继承义净的轨迹，也航海南洋，到印度求法，前后十八年，经历七十余国，于开元七年（719）返回长安，并著有《往生净土集》传世，可谓后继有人。

义净晚年居大荐福寺（今西安之小雁塔所在）卧病。门人特请画家为他画像，后经唐睿宗特为他撰《画像赞》。先天二年（713）正月，义净奏请返回老家，太上皇特遣内监和官员慰问，准予回齐州。他病中所写遗书，谆谆叮嘱门徒说：“齐州孤妹，诸亲眷属，并言好住。”然而他并未回到济南与孤妹相见，终于在当年正月十七日圆寂，享年七十九岁，法腊（僧龄）五十九年。

唐帝追赠他为“鸿胪寺卿”的官衔，安葬于长安延兴门外，在此修筑灵塔，命光禄大夫同安侯卢璨撰写《大唐龙兴翻经三藏义净法师之塔铭并序》，由高僧智业书碑。其后为表彰义净翻译《金光明最胜王经》等功绩，在塔周围建寺，赐名金光明寺。唐中宗即位，恢复大唐国号时，纪念义净的译经功德，曾亲撰《大唐龙兴三藏圣教序》，显然是效法唐太宗为玄奘写的《大唐三藏圣教序》的方式，那么，义净也可称“唐三藏”而与玄奘并列了。

义净虽不能生返，但其舍利也分出一份归葬故乡。齐州山在

（今长清）的小娄峪山后的四禅寺（在今张夏镇土屋村）为他建塔保存，并在堂中悬挂了来自长安绘制的义净肖像。寺内建有由齐州书法家、时任御史的唐奉一书写的唐中宗撰文的《唐中兴圣教序》。四禅寺成为济南的名胜。古文大家苏辙曾来此瞻仰 赋诗志感 见《栾城集》）。李清照的丈夫赵明诚也曾来过，并著录了碑文，收录于他的《金石录》之中。这幢唐碑后来移至长清的大清河畔的河阴寺中，清代咸丰年间黄河决口侵夺了大清河河道，此碑遂被冲淹而失踪。

2001 年规划开发红叶谷，谷中旧有朱老庵废址。朱老此人，清代康熙年间即已不知其详。我据张忠与朗公隔山而居的记载，此庵正与朗公寺分处一山之南北，而“朱”与“张”声母相同，合口呼为“朱”，开口则为“张”，此朱老应是张老之误读。张忠居土窟修行，义净之师亦新建土窟寺，应受张忠影响。既有此因缘，故建议在此废址重修庙堂，命名为“义净禅堂”，并由我撰书联语，以纪念这位光耀故乡的高僧，联云：

西域取经，功同玄奘；
中华传法，情系齐州。

参考书目

- （一）（宋）赞宁：《高僧传》，上海古籍出版社出版。
- （二）王邦维：《大唐西域求法高僧传校注》，中华书局出版。
- （三）王邦维：《南海寄归内法传校注》，中华书局出版。

2002 年 4 月 29 日于海岱居

李清照原籍考

——纪念李清照诞生 920 周年

杰出女词人李清照，曾有《李易安集》十二卷和《漱玉集词》一卷等著作，均已散失，现仅存的《漱玉词》也是后人辑佚而成。她的事迹也因此不详。她的父亲李格非是宋代著名文人，著作甚多，但也大都不传，仅存《洛阳名园记》一种。《宋史·文苑传》有李格非传，说他是济南人，据此可知李清照的原籍也是济南了。济南在北宋早期名齐州，于政和六年（1116）升格为济南府。据《宋史》济南当时属京东东路，共辖历城、禹城、章丘、长清、临邑五县。《宋史》曾载辛弃疾为历城人，但对李格非则仅指府名，未指县名，虽然按常理讲若单指府名，往往即是指府衙所在之附郭县，那么，李家应是历城人，但是仅据此也并不能成为硬性地排除其他属县的理由。

清代德州诗人田雯（1635～1704）在其《古欢堂集》中有《柳絮泉访李易安故宅》诗，《山东通志》亦云“李清照故宅在柳絮泉”。近人王仲闻致疑说：“按清照幼时当从父母居，其故宅应云‘李格非故宅’。嫁后从赵氏，未居济南，济南不得有李清照故宅。《山东通志》所云殆亦本田雯《古欢堂集》或出后人附会。元于钦《齐乘》、明《崇祯历城县志》、清《康熙济南府志》俱无清照故宅在柳絮泉之说。”（引自《李清照集校注·李清照事迹编年》）我们还可以补充个旁证，即明初晏璧的《七十二泉诗》在咏柳絮泉时也未涉及李清照。

田雯曾在济南府城居住，其故里德州在当时是济南府的属县之一，所以他也以济南人自居。其人是个崇尚风雅的好事之徒，他也曾毫无根据地写了首《四风闸怀辛弃疾诗》，硬指四风闸是辛的老家，都不过是平添了两处古迹，为乡里提供诗料来凑趣而已。他所以

单单挑出柳絮泉作为李清照故居，盖是联想起东晋才女谢道蕴的“咏絮”佳话，予以附会的。至于后来人们多指漱玉泉为李清照故居的原因，一是漱玉泉与柳絮泉相邻不远，二是李清照的词集名《漱玉集》，不过又是进一步附会。

但是，《明万历章丘县志》肯定李清照是章丘人。其根据是章丘存有石碑 正面刻有《廉先生记》 文中说“齐郡有廉先生者 隐君子也，……隐于齐东湖山之麓”，文末署字为“元丰八年 1085 九月十三日绣江李格非文叔序”。文后由格非的侄儿李迥于宣和癸卯（1123）题记云：“忆童时从先父先叔（指格非）西郊纵步三里，得先生之居。”按碑文已残 我从《道光章丘县志》见到原文并有“至正六年（1346）廉□谅立”。我曾提出疑问：“考此碑刻文所载 则序作于1085年 跋作于1123年，而镌刻立石则刻记为‘至正六年廉□谅立’ 则立碑于1346年（今按 后来我又见到1999年山东人民出版社《李清照志》所引文载刘敏中《中庵集》的《廉先生石阴记》的原文，云此碑重新刻立，署为至大二年己酉中秋邑人刘敏中中庵记）。那么，立碑的时间距李格非作序已二百五十一年了。今按：此碑所刻文字既非一般之墓表体裁，仅是一篇人物散记，与通常之墓碑惯例不合，不排除元代的廉□谅为张大其祖德，伪造或窜改旧文的可能，因为古人为了光宗耀祖不惜作伪的事并不罕见。”我也提出：碑文末署“绣江李格非文叔序”字样，考章丘县之绣江的称名则为晚出。今章丘的绣江旧名 洧河 何时将 洧河改成为绣江河，不详。但元好问于1235年作《济南行记》则云 大明湖东入水栅，“栅之名绣江，有绣江亭”。绣江流经历城东去，当然亦包括章丘。李格非署名不写府县名，只写一条附近的河名，自然含混不清。后世小说（指《醒世姻缘传》 胡适考证为蒲松龄之作 虽有绣江县之称 但那是虚拟的（详见我主编之《李清照全集评注·代序》，1990年济南出版社版）。按“水栅”后来通写为“水闸”。《乾隆历城县志》引明代刘翊《大清河记》：“小清河之源出于历城的趵突泉 中汇 洧

瀑、孝妇诸泉，东北抵乐安……其河内备浅，又置漕水闸；防溢，置减水闸，闸旁各凿月河，总二十八。”按小清河之畅通入海，起自北宋末年，此前大明湖与 淄河（绣江）皆入于大清河以达于海。元好问所谓水栅，如近代尚存五柳闸等，均输历下之水东流，他所指绣江亭当在今章丘白云湖一带。

我认为，《廉先生记》石碑之流传经历暧昧不明，颇可怀疑，在没有确实之反证之际，只能“存疑”而已。但是即使认可此文，其所谓“绣江”按元好问《济南行记》所说也是包括历城、章丘两地，不一定偏指章丘。李格非著作传世者除《洛阳名园记》外，其散失著作中有《历下水记》一书。幸而在宋人张邦基《墨庄漫录》中留下梗概：

济南为郡在历山之阴，水泉清冷，凡三十余所，如舜泉、瀑流、金线、真珠、洗钵、孝感、玉环之类，皆奇。李格非文叔，昔为《历下水记》，叙述甚详，文体有法。曾子固诗，以瀑流为趵突，未知孰是。

这是早于金代名泉碑的名泉文献，当时已著录三十余所。这一条也可以提供李氏为济南人的旁证。不然，李格非若是章丘人，为何不撰《章丘水记》而著《历下水记》呢？不过，单以此为证，并不牢靠。即以我个人为例，我老家在泰安，却撰写《济南史话》等多种有关济南的著作，却并没有写过《泰安史话》，李氏单写《历下水记》也不足为怪。

另外，李格非于济南佛慧山下开元寺石壁上曾刻有题名：“大观二年（1108）三月八日，左朝散大夫知州事梁彦深纯之来，与会者六人……朝请郎李格非……”（《济南金石志》）此石刻我上世纪40年代尚见有残留在石壁上之文字。又，近年济南外环路施工新出土《贺仪墓志》石刻上题：“左奉议郎、校对秘书省黄本书籍李格非撰，和州防御推官、知凤翔府麟游县事李辟非书。”可见此碑是李格非兄弟二人一写一作而合作的，其时间则上书“将以元丰八年

(1093)十二月二十六日葬公于齐州历城县之西南”(引自韩明祥《济南历代墓志铭》)。以上二石刻的所在，均出自今济南市历城区，也可作为李氏在宋代居齐州历城县的佐证，但仍难以作为铁证。

反观《廉先生记》却有明确的绣江二字，它虽是河名，不是邑县名称，但也可以作为雅名、别名、代名使用。如以“洙泗”指代曲阜、岱麓指代泰安等，以绣江指代历城与章丘两地也是可以的。尤其是《廉》文之李迥跋语明说他同父辈兄弟“西郊纵步三里，……得先生之居……”则非常明确地说李迥的居家所在是在章丘。当然，李迥跋是他随从父亲和伯父、叔父李格非一起出发之地，也许是李迥这一支居此，而其叔格非适在看望其二哥寓所，一起访问的。不过，假如没有更具体明确的证据，这种推测是没有说服力的，反而给人以刻意寻找证据而钻空子的感觉。

总之，《廉先生序》的来历（如作后数十年才有其侄跋语，又若干年后才立碑，今存之碑则又迟至数百年才重刻等等）虽有可疑之处，更有《历下水记》与历城存有二石刻为佐证，仍不能断然否定，而其所谓绣江也不能贸然肯定它不是偏指章丘。仅据以上理由，只能存疑而已。好在最近发现另一实物可以打破此疑点。齐鲁书社新近出版《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》第169页载现存于曲阜孔林思堂之东斋的北墙南起第一方石碣刻有：

提点刑狱、历下李格非，崇宁元年（1102）正月二十八日，率迨、迥、逅、远、迈，恭拜林冢下。

这里明明是李格非自题的籍贯为“历下”（即历城，秦汉之前历城名历下邑）的古名，也是后人在作文时习用的雅名。这与泛指历城、章丘两地水域的绣江不同。此是李格非“恭拜”孔子墓时所署，以郑重其事的自称。据此可知李清照的原籍与辛弃疾相同，是济南府历城县人了。由此可以互证李格非撰写《历下水记》并非偶然。

据李清照的几种年谱，我们知道她出生地是郓州（今东平），生长在东京（今开封），嫁给青州（今益都）赵明诚，其后随夫居青州、莱州、淄州等地，金人入侵后，又南奔江宁（今南京）以及江浙各地，后定居杭州而终。她一生并未在济南定居过，然而这一点并不排除她居青州时到济南省视其父亲李格非。而李格非在党禁宽松时被准返乡，他在大观二年随梁知州游佛慧山时，李清照正在青州居住，她到济南看望新被赦免的父亲是极可能的。她的《如梦令》一词曾云“尝记溪亭日暮”，而济南确有溪亭泉，并邻近大明湖（在今省人大院内），而溪亭当时是在徐正权家（正权名遁，是欧阳修好友石介的女婿。苏辙则出于欧阳修之门下，在济南常到他家溪亭游玩，李格非则被称为“苏门后四学士”之一，又与徐遁同乡。凭乡谊世谊的多重关系，清照得以游览溪亭乃理所当然），从而使这阙《如梦令》成为她仅存的关于故里风物的作品了（参看 1994 年夏写的拙文《如梦令里的故事》）。

2004 年 2 月 18 日于海岱居

李清照简论

——《李清照全集评注》代序

—

李清照的出现，是中国文学史上令人瞩目的事件。她不仅是古代为数不多的女作家中最优秀的一个，即使在属于“男人世界”的文坛上也堪称大家。她仅存的寥寥不多的诗词，可以和苏轼、陆游、辛弃疾并列，也可以和陶渊明、杜甫、李白、韩愈、李长吉及李煜等前代风格大师比肩，因为她到底创出了个“易安体”；更何况她的《词论》上绍陆机、司空图，下开严羽、王士禛，在文学批评史上占有重要地位呢！李清照的惹人注意和众说纷纭，还在于她的行为与中国传统的闺范不符，甚或相违；其家世和社会关系复杂，又未留下更多的可靠资料，不免使关注人心世道的论客说三道四。

她是令人同情的，特别是她遭逢国破家亡、丧夫离异、颠沛流离的后半生；她是令人惋惜感慨的，作为一个女人，她生前身后蒙受那么多评弹讥笑；然而她更是令人景仰的，她当世就有才女之称，身后被推为“本朝妇人文采第一”（王灼语）。她的词作被清代辑录刊行之后，重为世人刮目相看。“五四”以来，女权运动兴起，她又被重新评价，声誉与日俱增。当时著名女作家谢冰心在《冰心译文集·自序》中回忆道：“1923年我在美国念研究生的时候，我硕士论文的题目是《李易安女士词的翻译和编辑》。论文中李易安（清照）的二十五首词，就是我的中译英习作。”（译林出版社出版）此后，大陆除已出版的李清照的作品集、注解本约二十种以外，史

料汇编及研究论文也陆续出版，港台出版也成果斐然。国外如日、美、苏、瑞典等也都翻译了她的作品。

济南是李清照的故乡。这里曾先后孕育了《诗经·大东》的作者谭国大夫，唐代的崔融，宋代的李清照、辛弃疾，金元的杜仁杰、张养浩，明代的李攀龙、李开先，清代的王士禛等一大批著名诗人。而对于李清照，济南人是特别钟爱并引以自豪的。李清照纪念馆就修建在作为济南象征的趵突泉公园内，在园中的柳絮泉、漱玉泉侧。1984年纪念李清照诞生九百周年学术讨论会在济南召开，国内学者会集于泉城。济南市社会科学研究所（今改名为济南社会科学院）为此编辑了《李清照研究论文集》和《李清照研究论文选》两书先后由中华书局、上海古籍出版社出版。褚斌杰（北京大学）和荣宪寅、荣斌（济南社科研究所）筹合编的《李清照资料汇编》在纪念李清照诞生九百年之际亦由中华书局出版。以弘扬济南的诗歌传统，推动诗歌创作为宗旨的济南诗词学会也很关注李清照的研究。自1984年纪念李清照诞生九百周年学术讨论会在济南召开，至今已逾六年，有关这位大文学家的研究，近年来又有较大进展，有必要在新的基础上编著一部新的李清照著作全集。因此，济南诗词学会与济南社会科学研究所共同筹划，安排人力，并邀请北京图书馆王丽娜协助，在济南市有关领导关怀下，经过一年的努力，终于编著完成。作为本书的主编，深感限于水平和精力，未免名实难副。为了稍免于尸位之诮，现将我通读全稿的一些心得，谨以个人的名义写出这篇简论，聊为代序，以求教于读者。

二

诗人的事迹，颇类表演明星，人们注意他们的有戏剧性的逸事佳闻，而且在口头传说中往往夸张变形，但对他们重要的传记资料反而忽略不问。李清照生前在文人学士的圈子中就很有名气，身

后其代表作品广泛流传于社会，然而人们只对她的才情和再婚离异的私生活充满了好奇，对其人生的诸多关键问题则无调查的兴趣。其代表作品虽为大众熟知，可是全集的编刊流传，则无人为此而费力耗资。因此，她的生活经历本来就复杂多变，反差甚大，又因为文献不足，以至引起后世学者的聚讼纷纭。

首先，李清照的籍贯、故居就有问题。宋代资料都说她是济南人，不过宋代济南府所辖的县有历城、章丘等五处，按理凡这五个县的居民都可称为济南人，但一般只称府名不称县名者，往往是指该府首县之人，所以清初诗人田雯（他是德州人，当时属济南府，晚年他居大明湖畔）就有柳絮泉畔访李清照故居的诗篇传世，为世所熟知。然而章丘县于明嘉靖年间在廉家坡土封中发现了题为李格非（清照之父）所撰之《廉先生序》，这是表彰隐士廉复的文字，末署“元丰八年（1805）九月十三日绣江李格非序”字样。考章丘县之绣江的称名较晚，按中国古代河流命名惯例，北方诸水均依黄河命之为某河，南方诸水则依长江命之为某江。若东北之松花、鸭绿诸“江”的命名则为晚出。今章丘的绣江旧名 洧河。何时将洧河改称“绣江河”不详，考元好问于1235年所作《济南行记》则云大明湖东入水栅，“栅之水名‘绣江’，有绣江亭”。按“栅”后通写为“闸”，曾巩曾在大明湖北建水闸，以调剂水深。明末王象春《齐音》在“七闸边环未尽开”句后注云：德王（时驻济南）“宫首闸，并城外六闸，非一时俱放，则舟不得抵华（不注）麓”。又在咏元人于钦《齐乘》诗注云：“泺水故道由柳塘口下合巨合河、绣江河，乃至新城城北合于孝妇河，又下合索镇之乌河入海。国初（指明朝）犹然。”可见绣江河在明代已渐将栅外之水名绣江者，偏指洧河一带。不管如何，绣江在金、元之前只是条河流所经的流域名，而非城邑名。绣江流经历城东去，当然也包括了章丘。李格非署名不写府县名，只写附近的一条河名，自然含混不清。后世小说《醒世姻缘传》（胡适考证为蒲松龄著）虽有“绣江县”之称，但那是虚拟的。此碑序文之后又刻

有“宣和癸卯(1123)”即序文写作三十八年之后的李迥跋语，称李格非为其“先叔”并说幼时曾随其伯、父、叔“西郊纵步”访问廉家。可证李家居于今章丘之故城。如此，李清照原籍就是今济南府章丘县。但是，考此碑刻文所载，则序作于1085年，跋作于1123年，而镌刻立石则刻记为“至正六年廉□諒立”，即立碑于1346年，距李格非作序已二百五十一年了。后又不知何时埋藏，至明代1550年前后才在章丘廉家村出土，置于该村关帝庙中。今按，此碑之文字既非一般之墓表体裁，仅是一篇人物散记，与通常墓碑惯例不合，亦与公众与寺院所立的功德碑刻不合，不排除元代的廉氏后人为张大其祖德，伪造或窜改旧文的可能，因为古人为了光宗耀祖不惜作伪的事并不罕见。所以，在没有新的证据出现之前，李清照原籍章丘县之说只能存疑。

至于她的故宅是否在柳絮泉畔（今趵突泉公园内），也不可靠。考柳絮泉的命名，当由“泉沫如柳絮飞舞”之故。最早描写该泉景色的诗，见明代永乐年间济南按察司佥事晏璧的《七十二泉诗》（载崇祯间刘敕纂修《历乘》），他只写“东风三月飘香絮，一夜随波化绿萍”的泉景特色，一字未提李清照故居之事。按一般文人题咏胜迹的习惯，如果是李清照故居，他不会不涉及的，何况济南地方志如元代于钦的《齐乘》、明代刘敕的《历乘》、明代的府志和清初的县志等均未有记载。看来这是出于后世文人的好事附会，见“柳絮”之名联想到东晋才女谢道蕴“咏絮”的典故（见《世说新语》），遂以宋之才女附会晋之才女，编造此“故居”之说。至于漱玉泉，金代《名泉碑》云在“金线泉南”。明代则有二分称北漱玉、南漱玉两泉（见晏璧的题咏）。有人以为清照以“漱玉”名集，或即采取家乡的泉名。但是也有另一可能，即其家乡人采取清照集名，用为泉名。总之，说李清照故宅在某泉侧之说是根据不足的。况且王仲闻云：“清照幼时，当从父母居，其故宅应云‘李格非故宅’，不得云‘李清照故宅’。嫁后从赵氏，未居济南……济南不得有李清照故宅。”

（《李清照集校注·李清照事迹编年》）我曾据元好问《济南行记》以为历城诸泉湖经水闸东去与发源于长白山的濰河汇流处因建有绣江亭之故，遂称之为绣江的。金代以前所谓绣江应跨历城、章丘两县地域，而且廉氏碑的来历暧昧。又据李格非曾著有《历下水记》一书来参看，以为他应是历城人，但是仅为推测而已。近来读到骆承烈汇编《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》（2001年齐鲁书社出版）著录曲阜孔林中之思堂的东斋内所存石碣上刻的“提点刑狱、历下李格非 崇宁元年正月二十八日 率迺、迺、迺、远、迈 恭拜林冢下”。得此铁证，可以确定清照的籍贯是历城人了（历城县在秦汉之际名历下邑）。

李清照是否幼年居于济南呢？考《宋史·文苑传》李格非中进士后，历任冀州、郓州、开封、洛阳等地官职，后居官京东路（治所在青州），均未在济南任职。格非中进士的时间，据《太平治迹统类》为熙宁九年（1076）李清照于1084年诞生，格非在外任官已八年，而李清照生母乃丞相王珪（原籍成都华阳人）之女，王氏嫁于李格非时显系格非科举任官之后，她不会离夫远赴外郡齐州之公婆家，李清照当生于其父格非的郓州（今东平）教授的住所，亦或随母留居于东京（开封）的外家，而不可能诞生于济南。清照十八岁出嫁太学生赵明诚。明诚之父赵挺之时任吏部侍郎，格非时任礼部员外郎，均在东京居住。其后明诚在京师任官，其父赵挺之卒于公元1107年，不久获罪被追查，其家属返居故里，她于是随明诚屏居青州。其后她随夫居官莱州，又移任淄州，其后于公元1127年金人南侵之际，夫妇相继南下。终生未返北方。据此，清照一生皆未在济南定居，当然她居住青、莱、淄三州之时顺便返乡省亲或随夫到济南或泰山等地探访金石之文时偶然返回济南也非常可能，惜没有确证。只有最早见于《乐府雅词》的“尝记溪亭日暮”的《如梦令》一首，虽后来选本有误题为苏轼、吕洞宾之作品者，当据早出的《雅词》定为清照作品。其中“溪亭”一名见苏辙《栾城集》中《题徐

正权秀才城西溪亭》一诗，其时苏辙正在齐州任官。按徐正权即济南名医徐遁，是泰山学派石介的门徒和女婿。石介与欧阳修为同年好友，苏氏兄弟同出于欧阳修之门，有年谊之好。溪亭在徐遁庭园之中，李格非又受苏轼赏知，称为“苏门后四学士”，与徐遁又同为乡谊士类，李清照返乡探亲时访问徐氏园林很是可能，如是则她应曾暂居过济南（参见拙作《如梦令里的故事》载《徐北文文集》济南出版社出版）。

即使李清照没有在祖籍居住过，只是在淄州（后曾划属济南府）青州或者郓州一带寄寓，但她仍然受到家庭戚友的影响，受到齐州（济南）文化风气的熏陶。我曾在《济南竹枝词》中有句云：“多少诗人生历下，泉城自古是诗城。”我国的诗歌“女皇”出生于济南的诗礼名门，盖非偶然。

五代战乱之后，京东之地的齐州反而成了文化教育迅速恢复发展的地区。在五代时历任国子司业、祭酒、弘文馆学士的邹平人田敏，参与后唐刊刻“九经”的校订，入宋后告老还乡，亲授子弟经籍。历城人田告曾学诗于陈希夷，与徐铉及王禹偁交游，后在章丘明水讲学，从学者数百人，著有《禹元经》及诗文集等。也就是在这种风气下，才培育出了范仲淹。范父为苏州人，于徐州生仲淹后即逝世，范随母改嫁至长山（今邹平）朱姓人家时，甫满周岁。范随朱姓兄弟就读于长白山醴泉寺，终于科第成名。他在南京（今河南商丘）掌学，先后从学者有石介、李觏、孙复及其子范纯仁等人，以弘扬儒学致国太平为己任。其后石介居徂徕山讲学，辟佛老，尊孟韩，著有《徂徕先生集》。石介又邀请孙复建立泰山书院，形成了宋代最早最有影响的学派——泰山学派。其门徒有祖无择（著有《焕斗集》）、杜默（诗人）、姜潜、马默等。范仲淹后为庆历新政领袖，欧阳修等是其骨干，石介、孙复等也积极参与。石介又与济南张揆兄弟交游。在范仲淹和石介讲学活动的影响下，传统儒学得以改革复兴。其后范纯仁、祖无择、曾巩、李常（公择）及苏辙等学者文人

相继任济南地方官，他们都是范仲淹、石介、欧阳修的门徒。李格非撰著《礼记精义》等书，又成为苏门“后四学士”之一。当然与他生在济南这一有利的文化环境有重大关系。李格非更擅诗文，有人甚至过奖之为“司马迁后一人而已”。《宋史·文苑传》称：“格非苦心于词章，陵轹直前，无难易可否，笔力不少滞。尝言‘文不可以苟作，诚不著焉则不能工。且晋人能文者多矣，至刘伯伦《酒德颂》、陶渊明《归去来辞》字字如肺肝出，遂高步晋人之上，其诚著也’。”不难看出，提倡为文要“诚”，要“字字如肺肝出”，推崇刘伶、陶渊明的见解，都可以在李清照的作品中体现出来，而她的“陵轹直前”的笔锋则更充分地发展了乃父之风。

李清照显然受到了重振儒学的范、石等人的影响，她关心国家命运，与石介的《中国论》和孙复的“尊王攘夷”（见其《春秋尊王发微》）的振兴中国、抵御外侮的主张是一脉相通的。但是，她同时又置身于“东州逸党”的特有的诗歌环境之中。济南诗人范讽是宋代京东诗坛领袖。《宋史·文苑传四》云：“山东人范讽、石延年（曼卿）、刘潜之徒，喜豪放剧饮，不循礼法，后生多慕之。（颜）太初作《东州逸党诗》。”颜太初目之为“东州逸党”是讽刺他们，然而确实道出了这一诗派的特点。其中石延年是石介和欧阳修的好友，石介曾称：欧阳修是文豪、石延年是诗豪、杜默是歌豪，并为之作《三豪歌》。杜默是泰山学派中人，敢于运用俗语方言写诗，只是过于浅露而不为世重。范讽在济南与当地的一些诗人来往，如淄川王樵（著有《远游集》），齐州李冠、李芝等，形成了宋代济南的诗歌传统。东州逸党是放浪诗酒，不拘礼法的，但又与提倡仁义的泰山学派水乳无间。这一复杂现象也在李格非、李清照父女身上体现出来。因为当时济南地区的学风、文风，具有进取向上、陵轹直前的精神，最典型的例子是范仲淹，他既是高举儒教的政治家，又是风流蕴藉之词章的写作者。范氏抨击时弊，直言无忌，梅圣俞劝他，勿如：乌哑哑兮遭唾罢于邻里，他乃作《灵乌赋》答云：“宁鸣而死，

不默而生。’我曾谓济南诗风乃“灵乌派”题诗道：“先忧后乐赋豪情，不默而生宁振鸣。漱玉稼轩赓白雪，灵乌一派是齐声。”

尽管李清照未诞育于济南，或许只偶尔返乡探亲，一生都在他乡生活，然而在家世亲友的传承的影响下，她的作品仍然散发着泰山学派和东州逸党的精神，她正是一个济南的女儿。

三

我们说李清照既受泰山学派影响，又受东州逸党影响，既有儒风又有侠气，是矛盾的，然而又是统一的。其实李清照的家世及遭际也是充满矛盾的，反差甚大。例如，她出身于一普通儒生之家，但又是宰相之媳、太守夫人。她的父亲既是以苏轼等为首的元祐党人，而公爹则是蔡京一派的骨干，两者是政敌。她既与丈夫共同喜爱金石考古之学，是治学谨严的学者，又是一个写“艳词”的才女。她既有美满的婚姻经历，又有误嫁佞人而离异的不幸。她虽流落漂泊，但又有高官贵人做靠山，如秦桧夫人王氏是她的表姐妹，以及亲戚如翰林学士綦崇礼等等。她曾是家藏金石文字珍品的大收藏家，后来又失落一空。她既关心国家民族，而又喜爱博弈、饮酒，等等。因此，后人对她的评价，众说纷纭，莫衷一是，也就是理所当然的了。

例如自宋代以来就说她的作品“轻巧尖新，姿态百出”（王灼），“词尤婉丽”（朱或）；“创意出奇”（罗大经）。后来又有人用简单的“二分式”把她划入所谓“婉约派”。历代都重视她创作的艺术成就，到了现代这种意见在海外仍然盛行。如胡品清云：“她藉爱歌颂自己，而不是歌颂也爱的对象，不是把爱作为绝对、抽象，而是感官的，或美学的情感的表现，而不是精神契合的外在标志。”（《论李清照的词》）又有云：“中国文人表现儒、释、道哲学影响，李不如此，（她）爱自然，爱生活，对战乱、农业、社会丑恶、贪官污吏等很少涉

及。（这）与贵族出身有关，也与其主张词应表现自我的创作观有关。”（《李清照》，美国特怀恩世家作家丛书版）

在海外学人乐于以庞德的意象派、瓦莱利的象征说，以及艾略特、瑞恰兹的论点来诠释李清照作品之时，大陆学人除了使用“现实主义与浪漫主义互相结合”的惯套之外，尤其是发现了她的爱国主义精神，从《中兴颂碑》诗中强调了对国事政治的敏锐性，“耿介忠直、忧国忧时”（黄墨谷）报刊上更发表了许多表彰李清照的政治思想以及伦理意义的论文。

李清照的《词论》也引起争议，自宋代胡仔以来就以为她“历评诸公歌词，皆摘其短，无一免者”，是“蚍蜉撼大树，可叹不自量”。直到如今也有人说她“思想该有个人英雄主义成分。《词论》中对前人的批评所表现的骄傲是够惊人的”（黄盛璋《李清照及其思想》）。但是也有人以为“惟其论词绝精，其讥弹前辈，能切中其病，世不以为刻论也”（吴梅《词学通论》）。

宋代以来，许多士大夫喋喋不休地对于李清照的品行评头论足，有的说她“閨巷荒淫之语，肆意落笔。自古缙绅之家能文妇女，未见如此无顾忌也”（王灼《碧鸡漫志》）有的说她再适张汝舟又为文说自己“猥以桑榆之晚景，配兹狙侏之下才”，因此“传者无不笑之”（胡仔《苕溪渔隐丛话》前集）有的说她“然无检操”（晁公武《郡斋读书志》）以及“晚岁颇失节”（陈振孙《直斋书录解題》）。清代以来以俞正燮为代表，又多方辩解李清照并未改嫁，贞节方面无可非议。

这些争议的是非，一时很难得出明确的结论而使各方信服。这种争论，对于研究李清照的作品，探索中国文学史的某些关键问题都是有益的。希望继续争议下去，急于下结论并非明智之举。我以为作为社会的人，往往是很复杂的，多方面多层次的，其身心内外矛盾重重。作者如此，批评者又何尝不如此。评价李清照首先认定她是位诗人，不是政治家，不是道德模范，当然她又是古代

的中国人。有人以为她很关心政治，而有人则以为她不关心政治；有人以为她贞洁，而有人以为她失节；有人以为她是积极的浪漫主义或现实主义，而有人以为她是有意象派等现代审美情趣，等等。我觉得如脱离了作者生活的时代与环境，就有些用后世的尺度去衡量古人的偏颇。李清照之改嫁不改嫁（我认为应尊重宋代人的一致说法，即改嫁），有无个人英雄主义，是否行为放浪，都是次要的。我们应该着重强调的是李清照作品本身，是其作品的欣赏与研究，是其作品永恒魅力之所在。她是中国的一位古人，用西方近现代以来的浪漫、现实主义及 20 世纪的意象派、语义学等来套她，或用社会主义当代中国的伦理规范来要求她，都是不恰当的。

以上看法，难免粗浅，仅供读者参考。

1990 年岁末于济南之海岱居，2004 年仲春修订

《如梦令》里的故事

尝记溪亭日暮，沉醉不知归路。

兴尽晚回舟，误入藕花深处。

争渡？争渡？

惊起一滩鸥鹭。

上面《如梦令》一首，出自李清照手笔。第一句“尝记”有的本子作“常记”。尝者曾经也，常者经常也。曾经记起那“溪亭日暮”与经常记起“溪亭日暮”的光景，虽有程度的不同，但与回忆溪亭一事出入不大。她的确回忆过溪亭。

问题是“溪亭”一词，是泛指河溪上之亭呢？还是一个专有名词，即有一处亭园景观被主人命名为溪亭呢？考原名的上下语气，即“溪亭”二字的语言环境，应当是专有名词，即她所回忆的并非任何溪流上之亭榭，而是一个特定的地方，特别采用“常记”的版本时，更为明显。从上下文义看来，“溪亭”当为专有名词。

考词意，乃是作者的一段美好的回忆，显然是往事，若是中年以后的作品，必然是回忆青年时的事。这件事说的是她晚宴（在溪亭？）饮酒过量，但却亲自划起小船，误入荷花丛里，惊呼“怎（争）渡？怎渡？”，把溪滩上的水鸟都吓得飞起来了。从其行动——亲自划船（如有他人共划，不至都沉醉，尤其是仆妇持棹的话）看来，应是中年以前的青年之行径。是否是少年儿童时期？不然，因为一般儿童不会“沉醉”。也有的注家硬说这里的“沉醉”不是喝酒使然，而是溪亭荷花的美景使她如醉如痴了。不然，被美景所吸引，一般可使用“陶醉”却不宜使用“沉醉”，作为语言艺术大师的李清

照用词不会如此粗率。那么本词所回忆的是她青年时期酒后游溪亭的情景。

考李清照诞生时，其父李格非在郓州（今山东东平县）任教职，她大约生于东平。不久格非调至东京（今河南开封市）国子监任教，她大约随父至开封居住，到十八岁嫁给了在开封的太学生赵明诚。在开封一直住到二十四岁，才随赵明诚返回青州。清照在东平时只有一两岁，太小，不能划船，只有在开封或青州等地时才有这种可能。然而，考两地均无所谓“溪亭”者。只有苏辙任齐州掌书记时，写过一首《题徐正权秀才城西溪亭》七律：

竹林分径水通渠，真与幽人作隐居。

溪上路穷惟画舫，城中客至有罾鱼。

这是该诗的前四句，见《栾城集》卷五。此溪亭在齐州（济南）城西，当时大明湖也在州衙之西，称为“西湖”，那么溪亭当在今大明湖附近，或者更西一点，在今五龙潭一带。诗中写的溪亭是竹林岸边有一道溪渠，是幽人隐居的处所；“路穷”了，就坐“画舫”了，有水有船，而且也可自己用罾捕鱼下酒。可见溪亭是个私家园林，主人为徐正权。苏辙在本诗尾联云：

不识徂徕石夫子，兼因女婿觅遗书。

并自注道：“徐生，石介女婿也。”徂徕先生石介，宋代奉符（今泰安市）人，是北宋著名学者、泰山学派的中坚人物，著有《徂徕集》、《唐鉴》等。石介与欧阳修是同年好友，而欧阳修则是苏辙及其兄东坡二人的恩师。徐正权名徐遁，著名医学家（见乾隆《历城县志》），在石介死后曾赴京师请欧阳修为其作墓志铭。有了这段关系，苏辙来到济南在徐氏溪亭做客，是很自然的事了。

李清照是否也可以到徐家做客呢？李格非与徐遁同是济南人，年龄相差不远，又都是读书人，按理是可以成为通家之好的。何况格非是出自苏轼之门，号苏门后四学士之一，也可以与徐遁因友而友呢。那么，李清照可以在溪亭划船，应是顺理成章之事。问

题是清照一生未在济南定居，出嫁前后均居东京开封府。她的父亲于崇宁三年（1104）任京东提点刑狱（在青州）时被划入“元祐党人”罢官，可能回到济南居住（清照年十九岁）。济南开元寺的秋棠池上曾有李格非的题记云：“大观二年（1108）三月八日随知州梁彦来游。”署名为“朝请郎李格非”。按这一年“元祐党禁”稍有松动，李格非恢复官籍，但不许在京师及其属县居住。格非只能在济南任散官而已，但却可以游山玩水。格非游开元寺的时候，清照当年二十五岁，并于去年随夫青州闲居。当时青州与济南有水路舟楫可通（参见《齐乘》）。李清照于二十五岁前后自青州到济南探亲是完全可能的。如此《如梦令》一词很可能是清照二十五岁左右返济省亲，在徐遁溪亭做客时所作。

但是，李清照是官宦书香门第中的少妇，在水中亲自划船，抛头露面，是否骇世惊俗呢？不然，因为明末诗人王象春（王渔洋的叔祖）曾在《齐音》（又名《济南百咏》）中写道：“北地妇女见舟不知名，呼为‘漂屋’。唯济城之中横溪，溪上架桥，桥下维舟，家家屋后具有乐地。虽稚子妇女有操舟之能，殊诧见哉！”儿童妇女都能划船游于溪中，他的“诧异”，而济南则是常见。王象春并题诗云：

一曲溪流一板桥，浣衣石面汲水瓢。

家家屋后停针女，树底横舟手自摇。

济南妇女放下针线活儿就去划船，在当时是很平常普通之事，清照划船“误入藕花深处”又有什么奇怪的呢？

济南多泉湖，盛产荷藕，唐代的城北水泊数十里，名叫莲子湖（见段成式《酉阳杂俎》）。而济南之酒，用荷叶作酒器，名叫“碧筒饮”。济南之白莲藕也是当地名吃。因此，大明湖旧有藕神（荷花仙子）祠，清代文人在此祠改奉李清照，她成为“藕花深处”的女神了。人们并且借用苏东坡的诗句撰成一联悬于庙楹云：

一盏寒泉荐秋菊，

半夜画船穿藕花。

我幼年读《老残游记》见此联语，深深为其清妙幽雅的意境所感动。不久前与济南市园林局的朋友会于大明湖，商量恢复藕神祠，重悬此联于庙门，我并另拟一联备为堂内悬挂者，联云：

是也非耶？水中仙子荷花影；

归去来兮，宋代词宗才女魂。

1994 年 7 月 28 日暑假中

王莘——其人其诗其派

一

泛观文艺史，我们会发现，无论古今中外，名家巨星的诞生，往往是间歇的成群的出现。或如金风霜月，秋虫乍鸣于一时；或如丽水昆冈，宝藏偏蕴于一地。细察其故，却又与社会之治乱，物产之丰歉并非同步。汉末丧乱，七子肇兴；巴蜀僻处，花间派起。求其所以然，殊难以一二客观条件而解释得清楚。例如济南，历来从未当过京城，连陪都之荣也未曾享有，长期以来只是个郡、州、府一级的政区单位，在山东省内甚至落在青州、兖州之后，直到了明朝才升为省会城市 而其经济水平 在 20 世纪以前，又长期逊次于本省的临清、济宁等地。总之，它只是一座中等城市，可是它却是一座诗人辈出的城市。自周代谭大夫的《大东》载入《诗经》开始，所出生的诗人，仅举其中驰名全国、左右文坛的佼佼者，就有唐之崔融，宋之李清照、辛弃疾 元之杜仁杰、张养浩 明之边贡、李攀龙 清之王渔洋、田雯等。对此，笔者曾在《济南竹枝词》中写道：

才华横溢泉三股，字吐珠玑水百泓。

多少诗人生历下，泉城自古是诗城。

自忖并非阿附乡曲之私见。诗神为何钟情于济南？若说是受七十二名泉的滋养而使然，那只是一种说法，并非科学的必然。对这样的问题，理应引起思考，但还是不急于下结论为好。

即以济南一地而论，虽说历代诗人辈出，却并非持续如此，似

乎想证明“五百年必有王者兴”也有道理一般，每隔若干年才会冒出一群来。济南作为府一级的政区，所辖州县历代不一，最多时则自明初开始，直到清代雍正初年，共辖四州二十六县。举凡泰山南北，大清河流域（其时尚未被黄河夺取），直到海口利津诸县均归属之。雍正二年（1724）以后尚辖德州、淄州、新城等十六县。即以缩小后的辖区而论，济南地区的文人上溯可得汉代的东方朔，下到清代的蒲松龄等。作为集中出现的诗人群体，如“建安七子”的乡里大都在济南附近的泰山南北。宋代以范讽为首的东州逸党，以及李冠、李芝、王樵、张掞、李格非等均孕育于济南。在明代紧接“前七子”之一的边贡之后，出现了“后七子”领袖李攀龙，与李同时的诗人则有李开先、刘天民、许邦才、殷士儋、于慎行等，形成了众星丽天的局面。这种现象，在其百年之后，到了清代康熙间，济南上空又出现了星光灿烂的景观。《清史列传·文苑传》云：“国初诗人山左为盛。”并采用赵执信《谈龙录》的观点：“各有所就，了无依傍，故诗家以为难。”邓之诚《清诗纪事初编》卷二，在张实居条下云：“清初山东诗教最盛，定当以实居第一。”尽管邓之诚认为张实居的诗超过了其妹婿王渔洋未必允当，但可看出该书所举“山东最盛”之中的济南府为尤盛，则是事实。邓书列山东诗人四十九人，其中徐夜（新城）、张实居（邹平）、唐梦赉、高珩（以上淄川）、王士禄、王渔洋、傅宸、何世璠（以上新城）、卢世澹、萧惟豫、谢重辉、程先贞、李浹、田雯、田霖、冯廷樾、赵善庆（以上德州）、董讷、董诰（以上平原）、王苹（历城）等共计二十人均为济南府人，将要占二分之一了。如加上邓书漏列，而见于《清史列传·文苑传》中的张笃庆（淄川）以及著名的蒲松龄和泰山普照寺僧人元玉（石堂）等，则有二十三人之多。济南在清初的诗坛不可不谓盛中之盛。

虽说是济南每隔一个时期就有诗人群体出现，然而齐地素有百家争鸣的传统。“争鸣”一词，说得不好听一些，则即如建安七子时曹丕所说的“文人相轻”的谁也不服气谁的傲气。宋代颜太初就

曾对范讽为首的东州逸党大加挹伐。明代李攀龙与李开先、刘天民同乡同时，然而互不通气，他中途又与谢榛反目的事更为世所知。清代王渔洋以好奖掖后进闻名，却受到亲戚晚辈赵执信尖刻挑剔的批评。而田雯和王苹又与同时的蒲松龄形同陌路。可见这种群体出现并非依靠同乡好友互相提携交口相誉而形成的，而是如前引所说“各有所就，了无依傍”的。不过，在这片虽有诗学传统，而不善于团结和宣传的地方，王苹的得以知名于海内文坛，其情况却是例外，他是靠同乡前辈的奖掖提携而崭露头角的。

二

王苹(1660~1720)，字秋史。先世为浙江仁和人，生于南京，十三岁随家迁居济南，遂占籍为历城人。其父王钺原任守备，落职以后到济南依靠外祖家及其异母兄而居，后因家庭不和而典屋于城外望水泉畔，仅茅屋十二间而已。当时此地为城乡结合部位，甚至可随地便溺，土娼亦有居于此者。王苹后来虽考证出它是前明阁老殷士儋的故园，而望水泉又被《齐乘》所载之金代《名泉碑》排名为第二十四位，因取名为“二十四泉草堂”，又考得望水泉是元代的万竹园故址，而引为自豪之资。但是万竹园之名或至元代仅是城外的一片竹林，而非名胜，且早已无存，殷阁老之园于明末即售与他人，废为菜圃茅舍，沦为贫民区了。王苹一家质典的区区十二间茅屋，每座屋以三间计，仅可勉强凑成个四合院，是典型的小门小户人家，而且还是个外来户。外来户是很难考秀才的，因为府、县学的生员名额有限，即使编户入籍，也难以取得本学廪生担保结人。王苹既能入历城卫籍，又能取得廪保，是颇不容易的，说明他的才华出众，他在二十四岁时成了秀才。

王苹在进县学以后，二十岁时曾旅游山西，结识了著名诗人吴雯。吴雯是王渔洋门下士，王苹与之唱和，理应受到影响。他于进

学之年结识了辞官北游的张鹿床，并写了《书张鹿床先生〈济南诗略〉后》的骈体文，开篇云：“鹿床先生柴桑投组，遂初服于烟萝（指其辞官退居乡村）……诗卷出游，收巨观于川陆。”（指其旅游山水，写入诗章）其中之“雪花飞絮，冻合山容；泉气粘天，光浮眉晕。春卮正热，情话偏长。用歌饯岁之章，含情风雅；并检迎年之什，结想岩廊”，得到了济南先达田雯的激赏，以为写出“泉气粘天”等语是“聪明绝世”而加以揄扬。今按田雯在当时诗坛负有盛名，是位热心倡导风雅的“好事之徒”。例如他曾指名李清照的故居在柳絮泉畔，辛弃疾的故居在四风闸也是他首先“发现”的，虽是文献无征，却是出于爱护故乡，给济南增添文化色彩的一篇热心。当发现了富有才华的青年王苹时，更使他这种热情有所寄托。

清初诗坛继晚明公安派之疏放、竟陵派之幽僻之后，久而生厌，敏感之士思一新耳目有所更张。虽是钱谦益之以学问入诗而倡杜，吴伟业之以歌行矜艳而效白，都不能膺足人心。田雯则想用唐以前之瑰丽辞藻，宋以后之善用典故来增强作品的表现力，以图旧貌换新颜，故而对选辞用典，甚至达到酷爱成痴的程度。王渔洋《香祖笔记》云：

田纶霞（雯）少司徒为诗文好为新异。康熙壬午谢病归，浹岁卧疴，医立方以进，辄嫌其俗，易他名始服之。如以枸杞为“天精”人参为“地精”木香为“东华童子”之类。其癖好新奇如此。余闻诸其弟需子益云。

这与他把济南的四横闸改字为“四风闸”，指认为辛弃疾故居，以为望水泉名不雅驯，欲更名为“秋史泉”，是一样的思路。看来，他所以欣赏王苹者，却在于一篇骈体文，盖是因为这种藻丽的文体，在没落数百年之后，能一新当时之视听，又符合田雯的所谓“雅”的标准吧。其实，王苹的诗艺才能，田氏未必真正理解，或有买椟还珠之憾。然而靠了田氏的奖掖，王苹能从一个外来户的贫家青年得以知名于世，甚至在生活上终生受田氏父子的照拂，当然

感激不尽。何况以田雯的学养和名望，足以使王苹视之为恩师而仰慕终生的。当田氏教导他以杜韩为本、苏黄为枝的学诗途径时，他也是认真受教的。我们可以看得出，王苹的诗文写作中，往往会冒出一两个生僻的字词来，这或许是他受到田氏的影响吧。然而难能可贵的是，王苹从事创作时往往突破了田氏的窠臼，任性地走自己的路。或许王苹并没有意识到这一点，可是“作品的形象大于作者的思想”的规律，使他身不由己，背离了师说。

另一更有名望的济南诗人王渔洋，作为一代诗国之泰斗，他垂青于王苹，则是另一种眼光。其《池北偶谈》云：

历城秀才王苹 字秋史 少年能诗 颇清拔绝俗 常有‘乱泉声里谁通屐 黄叶林间自著书’、‘黄叶下时牛背晚 青山缺处酒人行’之句。苹师田中丞漪亭(雯)而友吴征士天章(雯)。丙寅 康熙二十五年 王苹二十八岁 秋 寄诗于予 予偶以书寄巡抚张中丞南溟(山东巡抚张鹏)，言苹之才。中丞特召见，引之客座 且赠金焉。苹之才 中丞之谊 皆尘中所少。

得到王渔洋的表彰，又因所标举诗句，获得海内诗坛的认同，从而使王苹名播四方。其后王渔洋在《渔洋诗话》提及此事，又补充说 王苹曾‘寄余云：‘得名自公始 失路复谁怜’ 时人亦呼为‘王黄叶’。’的确“王黄叶”的标目 用语是非常中肯的 既准确地代表了王苹的诗风，也很容易琅琅上口而在人间传播，体现了渔洋在当时的吹枯嘘生的巨大能量。

三

王苹的诗风，在清代有一种新鲜感，田雯说他“聪明绝世”，只是欣赏其辞藻的外在美；渔洋赞他“清拔绝俗”却是看出其风神的内在美。清初诗坛名宿，都有推陈出新的愿望，在创作方面都有新的探索 and 追求。不过，如钱谦益那样，在破口大骂公安、竟陵之后，

只能缀取史料及掎扯当时由明逸民提倡而流行的释典禅语来装饰自己，然后再套上杜甫的黄钟大调，便以为是上接唐宋的正宗，以炫耀世俗耳目于一时；或是像吴伟业那样，追求叙事的精巧绵密，敷粉施朱以取得饶有视觉美的快感，但终因太艳而伤雅，均不能长期流行。至于田雯则是在声调上受了同里卢世 澐崇杜的影响，但在文字上又想“熟精文选理”，不过以六朝之金粉取代吴伟业的元白胭脂，则又略逊一筹了。王渔洋是那时代最富有艺术气质的人，因此也能领会诗歌本体中的特有的因素。然而这种领会、体验是难于表述的，正如禅宗的所谓“悟”一样，是要求个人亲身验证的。它之所以不可言传，更是由于它是模糊的囫圇的，犹如道家的恍兮惚兮的“道”即老子所说的“道可道 非常道”只能“强名之以为‘道’”的“强名”。南派禅僧对此状态的处理 只是巧妙地 从庄子的“目击道存”、“相视而笑 莫逆于心”的这种传达信息特有的方式而编造了一个“世尊拈花，迦叶微笑”的漂亮寓言。但是这种交流方式却在相当程度上暗合了文艺心理学的欣赏状态。在诗歌界，司空图的“不著一字 尽得风流”严羽的“一味妙悟”的提出 已在渔洋之前感受到这种文艺欣赏的特质。王渔洋在深感此种状态难予表达之际，在认可了司空图、严羽的举拟之后，也如老庄陷入“强名之”的不得已一样，拈出了“神韵”二字，以图开拓诗歌的新局面而有所贡献。既以神韵为创作的指针，又以神韵作为品评的尺度。渔洋是在这个标准下发现了王苹的。

“神韵”一词是借自唐人张彦远《历代名画记·论画六法》中的评画术语，它之所以在绘画及诗歌这两种领域中间借来借去，说明其本身就具有模糊的特性，正如诗的本质永远不脱离其载体，依靠自然、社会和人生的材料作为赋形物，因而也是难于提纯，然而可以分析和界说一样，神韵也只能是存在于具体作品中的一种信息代号，一种激发对方心扉的律动。如果勉强加以进一步的解说，窃以为所谓“神”应指诗的内涵，诗人的能量和特有的气质，即“精

神”所谓“韵”应指诗的面貌和姿态，即“风韵”。神是侧重点出内容，韵是侧重点出形式，但两者却在实际上是你中有我，我中有你，不可分割的整体。如果真的能分析解剖加以具体界说，恐怕即使渔洋在世，他自己也不能解释得清楚。正如庄子所谓“日凿一窍而混沌死”一样，真的解析清楚了，“神韵”也就失去其模糊的特点与启发功用了。渔洋的这类感悟，或许并非偶然，盖济南的诗人似乎都对诗歌自有独立的特质有所体认。宋代李清照在其《词论》中就已接触到这问题，看她提出“词别是一家”的观点，可以知道她对文学体裁各自有其独立的特色已经理解到了。李攀龙是以其诗歌创作来体现其对诗歌特质的感悟的，他很少涉及诗歌理论，但在《古今诗删》的予夺取舍中则显示出他对诗歌的本体特质有敏锐的领悟。总之，二李对儒家的诗教——言志、载道诸说，都难于履足。

虽说诗美从不会以纯粹的姿态出现，而是凭借饱含着作者的社会生活和心理体验，通过话语而散发出来的，每一首诗歌从而也不可避免地具有言志和载道的成分，具有作者的人生观点和倾向性，然而如果只有载体而无特质，只有理路和言筌，只有“道”和“志”，也就没了诗美，也就没了“神韵”。李攀龙没有正面阐述的问题，过了一百年之后，由其同乡晚辈王渔洋说了出来。某些诗话作者以嘲讽的口吻说渔洋是“清秀李于鳞”。如果去掉清人惯于轻视明人的成见，恢复李攀龙的开一代风气，风靡中日朝的诗歌大师的原貌的话，这一评价不仅是歪打正着，甚至是提高了渔洋在诗歌史上的地位。出于嘲讽者的意外，作为正面的理解，反而证明此话是很有见地的。证明明清两代大师——也可以加上宋代的李清照，这几位异代诗坛大家心心相印的承传关系。渔洋所持神韵说，不仅检验自己的作品，也以此衡量古今诗人。他并非理论家，既未建构完整的理论体系，也未写出专题论文，只是在与友人闲话时，或在随笔写作中偶然涉及而已。这种交流方式，只能是兴到神会，言谈微中。彼此的印证认同，也只能是如鱼饮水，冷暖自知而已。在

这种情况下，渔洋发现了王苹。

四

王苹与渔洋虽是同乡，但在年龄和地位上却有很大差距，孤傲自负的王苹也很难奔走于其门下。当时他已得到田雯的赏识和照拂，在诗论方面也接受了田雯的观点。然而王苹仍然对渔洋的作品和其神韵说不能无动于衷。诚如《渔洋诗话》运用严羽的话所评价的那样，王苹是“具有别才”的。同声相应、同气相求，王苹在二十八岁时径自把得意的作品寄给了“文章天北斗”的渔洋，果然赢得了“王黄叶”的标目。田雯只能欣赏其“泉气粘天”，对看似平淡的两首“黄叶”诗则未能重视。看来，田雯应是王苹身家出处的恩师，在诗歌创作方面，他却成了渔洋的私淑弟子。二王的诗谊并非由于理论上的探讨，而是在创作方面的互相欣赏而引为同调的。“黄叶”诗是王苹诗风的最佳代表，淡淡地散发着“神韵”的馥郁。我们试先赏析其《秋居赤霞山庄感咏》这一首：

柴门寂寂夕阳横，满地蓼花野水明。

黄叶下时牛背晚，青山缺处酒人行。

因循丙舍身将隐，料理丁年志未成。

搔首西风终濩落，不知何日始躬耕。

赤霞山在济南旧城外的西南方，俗名四里山，文革中改为英雄山。王苹在此有村舍和墓田。这首七律在修辞方面是精心安排的。颈联的“丙舍”与“丁年”的对仗，字面以干支相配，即属于“工对”之列，然而仍不如颌联的写景富有诗情画意。叶黄而陨，日暮牛背，而“酒人”则在青山缺口处的石径上彳亍而行。盖是从杜牧的“停车坐爱枫林晚，霜叶红于二月花”脱胎。若从画面的构图设计来看，本诗则更形象化，更富凄清的哀而不伤之美。黄叶缤纷，牛背归晚，何况画面中的人物却又是“酒人”。酒人一辞甚新，它与醉

人不同，含义更广。醉人通称为酒徒，固也属酒人之类。平日好饮而“唯酒无量不及乱者”，以及偶尔寄情于酒者，均可称为酒人。诗文中的酒，实际是营造气氛的道具。无论陶渊明“我醉欲眠君且去”、李白“壶中别有日月天”、欧阳修“醉翁之意不在酒也”等等，不过是表现脱离世俗的一种姿态，不欲同流合污的逃避，对醒醒人生的抗议。“酒人”在诗篇中是一个意象，而又构词比较新颖，镶嵌于青山缺处、牛背、黄叶之语境中非常和谐。颌联的浑成自然，是神来之笔，故而渔洋激赏。黄叶的陨落，使人陡生《离骚》的“惟草木之零落兮，恐美人之迟暮”的伤感。颈联之“丁年”时的“壮志未成”而“因循”于“丙舍”书灯的冷淡生涯，或竟至于联想到“墓田丙舍”之抱恨以终，字字都有“黄叶”相照应。特别是“丙舍”一词的多义（如含正堂之侧的旁舍、看守陵墓的田舍、停放灵柩的柩舍等义），可以令读者产生多种联想，从而对于“归耕”不得的“酒人”更生深厚的同情了。全诗含蕴着苍凉抑郁的不得志者的哀婉，却又通过山居优美自然环境的描绘，隐隐露出虽然丁年壮志未酬，然而丙舍书灯亦自有乐地的情怀。诗人的心情波动不由得融化在这山村的自然美之中了。

王苹善用“黄叶”这一形象。“黄叶”一词富有诗歌传统的累层内涵，能令读者触发历代诗人众多情感体验的联想，于是“黄叶”从形象而转化为意象了。从《国风》的“桑之落矣，其黄而陨”以来，有关名句如唐代司空曙《喜外弟卢纶见宿》的“雨中黄叶树，灯下白头人”、苏轼《书李世南秋景诗》的“扁舟一棹归何处，家在江南黄叶村”等，其境界之美是非常感人的。所以在清初，黄叶在诗歌创作中成为流行语，如徐夜之“黄叶随人过板桥”、高珩的“黄叶村中欲卜居”、另一为渔洋称为崔黄叶的崔华的“丹枫江冷人初去，黄叶声多酒不辞”等。“黄叶”一词除了使人生发起前人积累的种种诗境的联想之外，还在于它当时还没有在诗文中用滥，还未失去其新发于硎的光泽。甚至比王苹更晚的乾隆年代，敦诚之《怀曹雪芹》还

继续使用——“残杯冷炙有德色，不如著书黄叶村”仍然不失其新鲜感。那么，为敦诚所袭用的王苹的另一七律《南园》中的“乱泉声里谁通屐，黄叶林间自著书”，当在康熙年代初问世的时候，其境界之优美，诗句之新颖，诗人情愫之高洁，都足以倾倒渔洋，并经他一品题，便风行一世了。王苹未在理论上谈论或支持神韵，而是用其作品显示了神韵。他与渔洋的诗谊，只在创作实践中“心有灵犀一点通”有“拈花一笑”之乐。

人是复杂的、矛盾的，有时其所心仪的理论却与他的实践不一致，甚至处于矛盾状态而不自知。王苹对于田、王二师是铭感而景仰的，一面对于田的诗学观点是终身服膺的，一面在创作实践上却是走的王的路数。王苹并未意识到这两者之间的扞格凿柄之处，也或许是王苹对两位恩师的态度，虽然钦慕，但非亦步亦趋，而自身有其独立的见地。王苹写诗赠其门人于熙学，虽然曾以“不著一字得风流，自成一家据上游”加以勉励，观点颇与渔洋一致，但是在具体论述方面却不然，这在他的《薛再生诗序》中可以看出。薛再生从其岳父——西泠十子之一的张丹（字秦亭）学诗。张丹是崇信前七子的，并恪守其观点，可是薛再生则“奉秦亭之教既久，而其为诗则规模王孟。受其教而不宗其学，盖亦善用师说而已”。王苹对于“受其教而不宗其学”的态度称赞为“善用师说”这也算是“夫子自道”吧。王苹在序文中继续举出两种情况，一是“好自行胸臆，不顾古人之尺度”，一是“奉一先生之言，徇其师说，深沟高垒，与人树敌”，认为两者都是“一知半解”的片面观点。看来，王苹是不甘心于“奉一先生之言”的。薛再生不信奉前七子，而专规模王孟，颇与渔洋的好尚相通，按理王苹亦应如渔洋那样予以肯定的，然而在序文的后段，他却抬出田雯的论点郑重对薛规劝。首先，他举出“吾师德州田公曰：为诗如作史，必兼才学识三者而后工”之后又申明为“德州公称诗以杜、韩、苏、黄、陆为宗，而佐之以中唐元、白诸家。余学诗于公者十年，竭其才力不能无忝于其教”。王苹在其晚年，

仍奉田氏诗论为圭臬，在《大水泊过门人于无学东始山房，论诗数日，濒行，辄成三十六韵留别》的长诗中，谆谆教导他的得力门生于熙学 其中有：

杜韩苏黄陆，指授真吾师。

兀兀四十载，差能辨渑淄。

少陵乃大宗，昌黎其本枝。

坡、谷力排纂，弥天鹏翼垂。

《剑南》盈万首 灊西灯未衰。

俎豆实相承，依归祇在兹。

田氏的以杜、韩为宗本，以苏、黄、陆游为枝干的观点，仍旧是卢世 菴崇杜为诗圣的德州“杜亭派”的家数，不过是田雯又吸取清初流行宋诗的新潮流，而所尚宋人黄庭坚又是自称学杜的。陆游也不例外，仍是“杜甫子孙一脉留”。这与王渔洋的诗论是相去甚远的。尤其以杜韩为宗，“佐以中唐元白诸家”，这和渔洋的“疏杜薄白”（参见赵执信《谈龙录》）旨趣正相反。这说明，王苹虽受渔洋的知遇之恩，却并不随声附和，而仍坚持其早年所受的田雯的观点。

然而，这里却有一个矛盾的现象，王苹在诗道上服膺田雯的崇尚杜甫、韩愈、元稹、白居易、苏轼、黄庭坚和陆游的脉系承传，然而在诗歌创作上却又走渔洋所倡导的神韵派的路子。不管其本人是否承认，但读者却公认他是神韵派中人。王苹其实也未尝不隐隐有所觉察，在《蓼谷戊亥稿序》中曾谈到在未中举人之前，僻居陋巷，“诗虽不工，去俗甚远”。但后来一入仕途则“生于愤，成于激，其旨已非和平，故诗多而不工，去俗弥近”。中举之前的诗，所说的“诗虽不工，去俗甚远”，前句是谦词，后句则充满自豪，实际是自我表扬。中举之后，则对自己的愤激之作，以为“去俗弥近”，颇为不满。持这种标准去衡量诗歌，那么杜、韩、白等人的名篇就都属于愤激之作，岂非“去俗弥近”？而王维、孟浩然等（均是渔洋所欣赏

的则是“其旨和平”，自然合乎王苹的口味，因为他们“去俗甚远”。在同篇中，王苹又说自己“稿中古体诗少于今体”，其原因是“未敢用余所短逐其所长矣”。他承认擅长写绝、律，而少写古风。这种对体裁的选择，王苹也是异于杜、韩等，而近于王、孟等，尤其与渔洋相同。阅其诗集，其得意之作，如两“黄叶”诗，也均在中举之前的“去俗甚远”的时候。即使他自以为擅长的今体诗，杜甫在今体方面也是大家，可是王苹的律诗，既不像钱谦益，上百篇的数目大量模仿杜甫的《秋兴八首》那样亦步亦趋，而且其所有律绝诗章，在风格上也与杜韩不似，甚至也与田雯的作品不似，反而与渔洋相近。世人也有轻视己之所能而重视己之所不能者：身经百战的戚继光偏要以诗文自矜；国画名家齐白石自评其艺能时，偏说自己的诗歌是第一，依次是书法、篆刻，最差的是绘画，而人们公认他的绘画最佳，诗歌最差，其次序正相反。王苹的性格和审美倾向，本是与王孟韦柳相近，却企羨相距甚远之杜韩苏陆，就是这样企羨异己的心理作用。王苹诗风与渔洋相近，与其说是王苹自觉追随渔洋，不如说是他自发地身不由己地走向神韵道路的。他的创作并不因为田、王的奖掖而受其左右，而是率性而为的。所以，也应归入赵执信所谓山东诗人“各有所就，了无扶同依傍，故诗家以为难”之列。王苹虽受田、王的“扶同”，但在创作上却是“了无依傍”。从其作品中不难看出，王苹虽自发地走向了神韵派，却并非是个具体而微的“小渔洋”，他自有其个性，有其独特的面目。

五

王苹个性倔强，童年在南京时，其父同年朱籍千来访，“见苹蓬跣跳号为童子戏，怒而扑之，至苹衣裾裂乃已”（王苹《书先君〈序齿录〉后》），王渔洋《二十四泉草堂集序》曾说他：“自其少已负奔轶之才，嗜古好奇，视乡里间举无当其意者，类狂。闭门苦吟，息交绝

游类狷。乡里之人亦遂群起而噪之。秋史自信顾益坚。”《清诗纪事初编》亦载：“盖屡不得志于有司，又患狂疾，患耳聋，遂多凄楚无缪之音。”这种性格恐怕与他身世的历经坎坷有关系，盖是互为因果的。他少年时父亲涉讼罢官，迁到济南依靠亲族而居，又闹家庭纠纷，被迫典屋另住。他直至四十三岁才中了举人，四十七岁才成为进士。本应点翰林为庶吉士，结果是外放充任州县官。按朝廷不准在本省原籍为行政长官之条例，他又不愿离省外就，留京候选等待了五年之久，恰逢朝廷允许进士可以改官为教授。教授一职虽收入不丰，却不回避本省，因此申请改任教授。不料偏偏把他打发到距济南一千四百里之外的成山卫，比到外省如冀、豫、皖、苏的一些县分还要遥远。这时他年已五十二岁，老母的年龄更高，道远不能奉母就任，只好单身去成山，不到一年就“乞假归养”，请受了半俸的待遇而返里侍母了。他直到六十一岁逝世，可以说终生过着穷书生的生活，仍是个秀才生涯，从未富裕过。贫穷对于自尊心很强的王苹，则使其性格日益孤傲，而其孤傲作风使他日益陷入贫困而不能自拔的境地。假如他成进士之后能折节屈身跑跑门路，拉拉关系，不至于既点不了翰林，又不至于捞不到个邻近省份的知县，更不至于谒选五年之久，好不容易逢上个改官教职可在本省就职的机会，却被发落到离家一千多里的天涯海角去。对一位年过半百的老进士做这样的处理，明明是吏部官员嫌他不买账才给他这种苛待的。

王苹的性格不仅得罪官吏，也容易得罪乡亲邻里。如其二十八岁在离开济南居外时的《与香坡书》所叙：

郡城 济南 风景依依 正自不恶 况仆性耽闲寂 岂肯一日相离！徒以此中除一二素心外，其余流俗所称，知名之士，皆视余为大黄巴豆，实不能容，故不得已远依知己，暂作避秦之计。

是否实际如此严重 值得他被迫像‘避秦’那样离开家园 还是

他过于主观，感觉太过敏？但是却反映了他的真实心态。王莘后来添了钱把质典的茅屋买下，并重新修缮，将十二间改为十间，将其中一间为书房，题名“今雨书屋”，这是取杜甫的“门前车马之客，旧雨来，今雨不来”之意，表示自己的朋友无来访者，公然对亲朋进行讽刺。他并写了《今雨书屋记》，大书：“屋与工之值，皆取给脩脯（自己教书所得），无助予者。”他也不知道是“然余性褊急，不能与时委蛇。病废以后，益不比于人数，有弃予之嗟”。人际关系如此，也多少有些咎由自取之故吧。然而这种脾性倒也增添了其作品中的个性特色，增添了切合其身世的感情色彩。渔洋的诗境是不食人间烟火，超脱于民生日用之外；而王莘的作品却有执著于自身遭遇的犟劲，甚至有些滞而不化，于高洁秀逸之间隙时时渗漏出叹老嗟贫的抑郁幽忧之致。作为亲炙的朋友，人们颇难与他这类人相处，但是作为不睹面而读其诗的读者，却会因此而增添了些亲切之感，不免带有同情而欣赏这种可爱的狂狷作风了。这或许是王莘在渔洋的光辉之下并没有黯然失色，在皓月之旁仍能作为一颗星星而闪烁且为世人注目的缘故吧。

说到这里，已到了拉回前面的话题的时候了。山东诗人在清初盛极一时，但都“了无依傍”而“各有所就”。尽管王莘表面上颇有不同，是靠了田、王二人的奖掖表彰而知名于世的。然而究其实质，王莘并非是寄人篱下的小草，虽在审美情趣上与渔洋近似，但并非刻意模仿，而是任其性情的率真流露，并且以自己的成就卓立于作者之林，也具有“了无依傍”的山东特色。他在理论上虽认为是服膺田雯的诗教，但在创作实践上却不自觉地背离师门，走了自己的路，仍是“各有所就”的体现。至于本文开篇提出的问题，即济南何以能成为“诗城”，文坛上何以常常每隔一段时期就会出现一批作者？作者成群地出现于一时，或集中地产生于一地，何以如此不均匀？比起其他城市来，济南风景只得个“潇洒似江南”的评语，

说明它只是亚于江南而已。济南虽是文化古城之一，却难与汉唐古都等城市并驾齐驱。即以本省来比，在明代以前，青州、兖州的地位更为冲要，在清季以前，临清、济宁的经济更为繁盛，这四个地方为什么得不到“诗城”的桂冠？再退一步以济南府辖各县而论，德州不如泰安繁荣，却在清初冒出了众多诗人，而泰安则默默无闻。作为附郭首县的历城，仅出现了一个王苹，倒不如处于本府东陲的小小新城（今桓台），后者不但有王氏三兄弟，而且还出现了徐夜等许多诗人。寻其原因，并非只凭自然景观、经济繁荣、文教昌明等等的某一方面作用而使然。其原因何在，不能不引起治文学史者的注意。看来不是列举几项客观条件所能证明论述得清楚的，这要留待今后的高明卓识之士来解决了。

1996年 10月写于壶斋

万竹园今昔

王苹（1661～1720）字秋史，清代济南诗人。他的诗句“黄叶下时牛背晚，青山缺处酒人行”，以及“乱泉声里谁通屐？黄叶林间自著书”，诗坛领袖、神韵派大师王渔洋十分欣赏他巧妙地运用“黄叶”这一意象，因此称之为“王黄叶”，王苹从而名满天下。

所谓“乱泉声里谁通屐”，说明他的居宅建在众泉之畔，但主要是指望水泉。望水泉属于趵突泉泉群。

王苹根据元代于钦的《齐乘》所记“望水泉在万竹园内”，又据明末叶氏《历城县志》所记因称“明殷文庄公通乐园，即元之万竹（园），而土人至今谓余所居之地为殷家亭子”，考定自己的居处即明朝的通乐园，也即是元朝的万竹园，而园中的泉水即望水泉。又据《齐乘》所载金朝的《济南名泉碑》所列七十二泉的顺序，望水泉是第二十四个，所以取为堂名，甚至自己的诗集也叫《二十四泉草堂集》了。

殷文庄公，即殷士儋（1522～1582）字正甫，曾任裕王朱载堉的讲读官，后裕王继帝位，即隆庆皇帝。他因此一帆风顺，三四年间升任侍郎、尚书，以至武英殿大学士，但在隆庆皇帝逝世半年前，被排挤辞官返回济南老家，遂在西门外买地建别墅，盖即传说中元代万竹园的废址，名之为通乐园。“通乐”语义双关，含本园“通”于“泺”源（趵突泉）的意思。乾隆版《历城县志》引“旧志”载：“通乐园在趵突泉西，又名川上精舍”，有花木泉石之胜。但不出二十年，到万历年间，已经荒落，其时于慎行就有诗云：“朱栏寂寞锁苍苔”，“泪洒东风首重回”了。到了崇祯五年，即殷氏死后五十年之后，就

有人砍伐园中树木，其最有名的价值千金的太湖石“遂僵卧蔬畦中”而令行人惋惜了。传为蒲松龄著的长篇小说《醒世姻缘传》的第三十七回载：绣江县童生狄希陈逛济南府，“走在趵突泉西边一座花园前，扯开裤小解”，碰上了在此居家的妓女孙兰姬而受窘一事。可见清代初年，此处犹如日寇侵华以前的北岗子一样，旧花园也成为市井杂居之地了。

王苹之父在望水泉旁典质了茅屋十二间居住，其时间大体与“狄希陈会孙兰姬”一事相差不远。康熙三十一年（1692）王苹又增添银两买下产权，重修为十间房舍，即所谓二十四泉草堂。《二十四泉草堂图记》云：“园自（殷）文庄后，数易其主，废为菜圃已六七十年，而泉流如故，涛喷珠跃，金霏碧驰，以环周于短垣茅屋之外”，看来饶有朴野清幽之趣，但是不久即被山水暴涨而冲毁，此后多次修而复毁，遂售园于富人。富人“平沟塍，斩乔木，埋山石，耕之以以为田，而泉亦竭矣”。富人填泉改田之后，王苹不胜惋惜，遂请南京画家王安节绘画以纪念之。

元代的万竹园大概是一个普通竹园，并非名胜，殷士儋于1571年左右才建通乐园。殷氏，济南人称之为殷天官（当时对吏部尚书的雅称），并且又任大学士一年多，不过是昙花一现。然而他颇富文采，有《金舆山房集》传世，是位有名的诗人。《聊斋志异》载《狐嫁女》一文，传说殷士儋青年时与人打赌到一荒废宅第中独自过夜，正逢上狐精至此招赘结亲，他也坦然应邀吃喜酒的故事。这座旧宅是否即后来的通乐园呢？不管如何，既是传说，也不必认真落实。在市园林局整修万竹园时，我曾为之撰一联云：

听泉临水榭，诗章犹唱王黄叶；

浮白读聊斋，仙境原名通乐园。

总之，此地 in 明清时代是两位诗人的故居，应该是济南的文苑佳话、名胜之地了。

王苹的草堂售出、泉水埋没之后，一直到了本世纪初，东阿县

有个张怀芝，是北洋军阀的骨干分子。袁世凯于 1903 年提拔他在山东组建新军第五镇，并委以统制之官职。张氏为了巴结上司，筹备为袁世凯修建生祠，遂在济南的趵突泉西购置了园畦地约四十亩作为地基，包括了东高泉、望水泉、白云泉几个名泉，其后袁世凯倒台，就不修生祠了。他在 1916 年任山东督军兼省长之后就开始改为自己的住宅，并在 1927 年才返乡定居，此地遂成为督军公馆了。可惜张怀芝有刮地皮才能（济南人称他为张剥皮），却没有审美的才能。他在北京搞督军团时，山东解元赵新儒正任国会议员，亲在军阀张树元（无棣人，时任师长）为母祝寿的宴会上，见一贺联将“王母蟠桃熟”的“熟”误作“热”。大家讪笑间，张怀芝却对此联情有独钟，发巨声曰：此联佳，写得甚黑。有人告以“熟”误作“热”，张摇头曰：故意挑剔，故意挑剔。热了才能熟，此一定至理，不算错！见《新儒联语录》。张以这种文化素养修第宅，既不能如徽州故家造典型宅院，又不懂利用泉景建苏州式的园林，把大好泉水砖砌为四方池，又用高墙小院封闭起来，实为大煞风景。

此宅已建六十年，至今犹存，虽然也叫万竹园，但可惜竹子不多了，名不副实了。建国后改为机关所在地，拨乱反正后，才由园林局接管，修整得颇有生机，绿色满园，颇可游览。我应邀又撰一联云：

二十四泉，清流遍绕亭台楼榭；

万千个竹，绿意长存春夏秋冬。

现在它已并入趵突泉公园，遂使趵突泉群的众泉聚汇一处，更便于游人观赏了。

1998 年夏于海岱居

孝堂山石祠与郭巨埋儿

济南的孝堂山石祠（在长清县孝里铺）是我国现存最早的地上建筑房室。始建于公元 121 年，距今已有一千八百七十七年的历史了。特别是祠内的石雕壁画，以阴文刻线绘形，构图优美，技法娴熟，反映汉代风习，仅人物就二百多个，具有很高的美术考古价值。

孝堂 应名“享堂”此处原是墓葬地上的祭祀之堂 故为享堂。享讹读为孝，一是古代原有“是用孝享”（《诗经·小雅·天保》）这一词语；二是孝、享两字发声之声母相同，韵母也相近，读起来容易混淆。《水经注·济水》：“今巫山之上有一石室，世谓之孝子堂。”起码自北魏以来就将享堂顺口呼为孝子堂了。既呼为“孝子”，就有好事的人附会演义，果然到了北齐武平元年（570）齐州刺史胡长仁在石室外壁刻了一篇《感孝颂》，附会此石室为晋代孝子郭巨的墓祠。从此，以讹传讹，直到现今还有人宣传此处是郭巨的遗迹。

按古代庙堂墓室画像的惯例，其绘画的主体应是所享祭的神灵或人物的事迹，岱庙天贶殿的画像即是东岳大帝出巡图，汉代王公墓室绘画也是墓主生前活动的再现。孝堂山石室中的壁画主体则绘了一位王者出巡图，并标字为“大王车”，其前后随从文武官吏共一百一十七人，其中有人标名“二千石”字样。按“二千石”在汉代的京外官员中指太守或王国的国相，此处乃指王国相，是国王手下的主要官员。那么，大王车是指哪位国王呢？据石室内梁上镌刻的“永建四年”（129，汉顺帝年号）的游人题记，可知此祠建于本年之前。按今孝里镇是东汉济北国所在地。汉章帝之子刘寿于永

元二年(90)封为济北王，于105年出京到当时的泰山郡划出之济北国的卢县（即孝里镇所属县）就国，并于121年逝世。距石梁游人题刻之年代早了八年，而此地之最高的王者就是刘寿。从时间（129年以前）、地点（卢县）、身份（王者）三项考察，此祠无疑是东汉济北王刘寿的享堂了。我于拙著《济南史话》（山东友谊出版社1988版）中对此有较详论证，姑不赘述。看来说祠主是郭巨是错误的。因为郭巨是晋代人，比石梁题记的年代最少晚了一百四十年（宋代编辑的《太平御览》卷四百一十一引旧题汉代刘向撰的《孝子图》中有郭巨事迹，但此书是伪造的，故应从郭巨是晋代人之说），其时间不对；郭巨的家乡是隆虑（今河南林县），一说是河内温（今河南温县）其地址不对 郭巨是平民 不是王者 身份不对。因此，说孝堂山是什么“郭氏石祠”，显然是后人附会乱道。

其实郭巨是否真有这个人，也有疑问。较早的类书如唐代的《初学记》和《艺文类聚》的“孝子门”中均无此人，倒是有个叫郭道的 据《初学记·孝》引梁代裴子野《宋略》云 会稽 今浙江绍兴 郭道，孝养继母，家贫而生子，担心养活不起，和妻子说，宁愿我不慈也不能不终养母亲，于是把儿子活埋了。不知何时从郭道（又称郭世通）演化出一个郭巨来，经过伪题刘向的《孝子图》到元代郭居敬编的《二十四孝》的宣传，郭巨于是后来居上，声名超过了郭道，成了妇孺皆知的中国的二十四位大孝子之一。

这极不人道的残忍的杀害婴儿的行为，早为历代学者所批判。最为当代所知的就是鲁迅的意见，他在《朝花夕拾》中的《二十四孝图》说起：“其中最使我不解 甚至反生反感的 是‘老莱娱亲’和‘郭巨埋儿’两件事。”他对郭巨评论道：

至于玩着“摇咕咚”的郭巨的儿子，却实在值得同情。他被抱在他母亲的臂膀上，高高兴兴地笑着；他的父亲却正在挖窟窿，要将他埋掉了。说明云：“汉郭巨家贫，有子三岁，母尝减食与之。巨谓妻曰，贫乏不能供母，子又分母之食。盍埋此

子？但是刘向《孝子传》（按即是《孝子图》）所说，却又有些不同（郭巨家是富的，他把家产都给了两弟，孩子是才生的，并没有到三岁。结末又大略相像了，“及掘坑二尺，得黄金一釜，上云：‘天赐郭巨，官不得取，民不得夺！’”我最初替这孩子捏一把汗，待到掘出黄金一釜，才觉得轻松。……倘使我父亲竟学了郭巨，那么，该埋的不正是我么。如果一丝不走样，也掘出一釜黄金来，那自然是如天之福，但是，那时我虽然年纪小，似乎也明白天下未必有这样的巧事。（文内括号中字是引者所加）

不只是鲁迅反对这种胡编乱造的骗人的又是极不人道的行为，他在本书《后记》中又引了光绪己卯（1879）肃州胡文炳作的《二百四十孝图》的说明语：“坊间所刻《二十四孝》善矣。然其中郭巨埋儿一事，揆之天理人情，殊不可以训。”这位清末人士虽然把孝子的数目扩大了十倍——二百四十位，但对于郭巨，却郑重声明“凡矫枉过正，刻意求名者，概从割爱”，所以把他删去了。不止清代有人反对，就是明代的大儒方孝孺也早已反对。他在其《逊志斋集》卷四的《郭巨》一文中批评道：“夫孝所以事亲也，苟不以礼，虽日用三牲之养，犹为不孝，况俾其亲以口体之养，杀无辜之幼子乎！”“（郭巨）陷亲于不义，罪莫大焉，而谓之‘孝’，则天理几于泯矣。”大概最初由绍兴人郭道为家贫不得养母而埋儿一事演化而来。据史传记载古代江南人因贫穷多有溺死女婴的情况，好事的人为了强调郭巨的孝心，把害死女婴改为男孩，把供养的母亲改为继母，越发增加其难度。但是杀害儿子终是不得人心之事。后来又增加了在刨坑的时候，发现了天赐孝子的黄金，于是郭巨的孝心充分表演之后，却没有真害死儿子，而是发了一笔大财，名利双收，好不快活。但是这种巧合，连幼年时的鲁迅都说服不了，反而令人产生对欺诈的反感。

《二十四孝图》中有许多孝子都是被矫枉过正的叙述者说成不

近人情的假仁假孝的骗徒。至于摧残自己的躯体，如割股割肝等给父母吃的事，是和郭巨埋儿同类的令人恶心的。《新唐书·孝友传》载：“唐时陈藏器著《本草拾遗》谓人肉治羸疾自是民间以父母疾，多割股肉而进。”由于庸医的别出心裁的丧心病狂的“药理”的煽动，果然出现了这类的“孝子”，而朝廷也竟然予以奖励，或给帛，或旌表门闾，皆名记名在国史。”《新唐书》接着又说：“善乎韩愈之论也，曰：‘父母疾，煮药饵，以是为孝，未闻毁肢体者也，是不幸因而且死，则毁伤灭绝之罪有归矣！安可旌门以表异之。’”按古文大家韩愈的《鄆人对》中认为人们表演孝亲割股，本是希冀政府表彰并获得免除税金的好处，他以为这种毁伤肢体以猎取名利的行为应该处以死刑（参见《韩昌黎文集·鄆人对》）。唐代朝廷的谬误昏聩，却反衬出明太祖朱元璋的通情达理和明断来。

据明人王圻《稗史彙编·伦叙门》中的“郭巨非孝”一条载：“明初青州日照县民江伯儿，母病割胁肉以食，不愈；祷于岱岳，愿‘母病愈，则杀子以祭’，已而母愈，遂杀其三岁子祭之。”朱元璋阅呈报后，怒曰：“父子天伦至重，今伯儿乃手杀其子，绝灭伦理，宜亟捕治之。”遂下令逮捕江伯儿，打了一百杖，发配到海南岛服刑。同时命令礼部颁发了《旌表孝行条例》，云：“若卧冰割股，前古所无。且如父母止有一子，割股割肝，或至丧生，卧冰或至冻死，使父母无依，岂不反为大不孝乎？原其所自，愚昧之徒，一时激发；及务为诡异之辈，以惊俗骇世，以杀求旌表，规避徭役。割股不已，至于割肝；割肝不已，至于杀子。违道杀生，莫此为甚！不在旌表之例。”如果郭巨生在朱元璋时代也要打屁股充军到边塞去的。生在现代，应该按故意杀人罪处以死刑的，即使杀人未遂也要被惩的。

我曾对友人谈及孝堂山石祠与郭巨无干，这位仁兄居然惋惜本地古迹不能与孝子郭巨拉关系，反而很遗憾。这类糊涂人确实还有。例如“二十四孝”如今就有人不加批判地大加宣传，对于古代糟粕迷信眷恋，其头脑竟然连一千多年前的韩愈都不如。六百

年前的朱元璋尚且看到杀子孝亲的事而大怒，当代的我们反而津津有味地宣传这类不人道的骗人图利的卧冰割股、投炉埋儿的诡异行为，岂不有愧！孝亲应该提倡，但不宜过分，我建议：改编一下“二十四孝”，把其中的糟粕删去，另加一些近情合理的孝子来代替 如何？

1998 年 6 月 15 日于海岱居

跋曰：清代康乾间人王应奎《柳南随笔》卷二云：郭巨之孝古今所艳称也，然我窃疑之。夫以子分母食为患，则螟蛉他姓可也，否则弃诸道路，听人收养可也，何为必埋之而绝其生路乎？况为母者肯分食以养儿，是儿必母之所爱矣。假使既埋之后，母诘以儿何所往，则将奚辞以对？若竟对曰：“恐分母食，已埋之矣。”不适以伤母心乎？此贼恩之大者，乌得以孝称之！

奏响济南文化的主旋律

《济南时报》于 1996 年 1 月创刊，从此我就和它结了解之缘。原因很简单：济南人关心济南事，这份报就是特地为咱们济南人办的。所以，在读者与编者两相关心下，读起来就特别舒心。

我最爱看《话说济南》这一栏目，因它是以表现风土人情为主旨的。文章短小精致，并配以绘画或照片，可以说图文并茂，生动鲜活，兴趣盎然，老少咸宜。其内容是分类撰写而系列发表的，所涉及者如山水名胜，名木古树，著名建筑，旧街巷，老字号，饮食游乐风习，以及历代古战场等等。每日一题一图，至今已将近千篇了。读者希望编印成书则更好，因为一编在手，前后映发，左右逢源，翻阅方便而可大快朵颐了。前些天张继平君和我说起，准备满足读者要求付印问世，可谓先得我心，高兴之余，就写了这篇引言。

济南是历史名城，它的郊区龙山镇就是著名龙山文化的命名地。那时约在四千年之前，即新石器时代的晚期。就在此时期华夏东部地带夷人聚居区内诞生了一位伟大的领袖——大舜。史载大舜耕于历山。按：全国名叫历山的就有二十多处，仅山东境内就有四五座，据宋代著名学者、唐宋八大家之一的曾巩考证，唯有济南的历山是大舜曾耕种过的（参见拙文《大舜文化与济南》）。《书经》记载大舜也是位诗人，曾说过“诗言志，歌永言”的名言，这盖是诱发了济南历代诗人层出不穷的缘故吧。自《诗经》所载的谭国大夫的《大东》开始，如唐之崔融、宋之李清照、辛弃疾、金元之杜仁杰、张养浩、明之边贡、李攀龙、清之王士禛、王苹等，均是著称于世的佼佼者。他们的逸事芳躅，布满于济南城乡。例如有关大舜的

就有历山（俗名千佛山）的舜祠、大舜石图园、趵突泉畔的娥英祠、三圣宫，娥英河及其北岸的舜井，市区的历山路、南北历山街，以及以他命名的舜耕路、舜玉路、舜耕小学、舜耕中学、舜耕山庄等，可以说大舜遗迹是济南景观的主旋律。孔孟都“道性善，言必称尧舜”的，正是大舜开启了曲阜的儒学、临淄的稷下学派，故而山东省会济南则是齐鲁文化传统的滥觞之地。大舜是儒家的忠义孝友的典范、仁民爱物的圣君，他对济南人民的性格与风俗有深远的影响。

“济南名泉甲天下”，金朝的《七十二名泉碑》近已重建。特别是那条长达七百里直达大海的小清河，竟也发源于历下诸泉。一条通海的长河居然以繁华城市的中心为其发源地，尤应推为世界之最。此外如以“一城山色半城湖”而脍炙人口的大明湖，保藏“海内第一名塑”的灵岩寺，我国最古的地上建筑孝堂山石祠及其汉画像石雕，还有南部群山洞壑中成千上百尊的自南北朝以来的石雕佛像，宛如一座历代雕塑长廊等，也足为济南增辉。

济南虽以其湖山秀丽、古迹众多、名贤辈出闻名，然而从未有享有全国京师的殊荣，历来仅有作为县、州、府、省的份儿，现在也只是全国的一座中等城市。然而在众多的省会城市中，它既是文化古城，又是近代史上自动开辟商埠招商引资的最早的一个。它既有“家家泉水，户户垂杨”的风柔日丽之美，又处于巍巍泰山、滔滔黄河的两者之间。它位于内陆，又离海洋不远。地处华北，却又“潇洒似江南”。它的特色是在西陆东海之间，北雄南秀之间，古文化与今文明之间，城市不大也不小，一切都那么中不溜儿的具有“中庸之道”的状态，它过去不是，现在不是，将来也并不希冀变为大城市的。正因为如此，它才有其典型的意义，故而它的山川草木、鸟兽虫鱼以及居民的起居饮食、婚丧嫁娶、土特名产、乐舞剧曲等等都是值得注意与研究的对象。美国有位学人巴尔曾以济南为研究课题写过一部专著，他也许觉得认识中华，从济南这座典型

的城市入手有特别方便之处吧。

研究地理、历史，其荦荦大者固然重要，而其细小者尤能体现其内在底蕴。只读《宋史》而不读《东京梦华录》、《武林旧事》等书，所得知识犹如有骨无肉。研究北京，如不读《帝京景物略》、《日下旧闻》等，也只能是只见舆薪而不能明察秋毫。我平日喜读《竹枝词》、《纪事诗》与乡土随笔、风俗画之类，不仅为获得感受之乐，也在于通过感性体验后才能获得真正透彻的理解。

《画说济南》是认识济南、理解济南，和济南人民心智交流，进而对理解中华文明提供的一个有典型意义例证，更是一条互通感情的纽带。希望作者、画者、摄影者和编者锲而不舍，精益求精，以更好的成果饷我们广大读者。

1998年5月10日于海岱居

日新月异话济南

近年来济南变化之速之大是空前的。先是道路变宽，楼宇变高，凭高四望——车水马龙，万家灯火，俨然略具大都会规模；现今是多辟广场，透绿造绿，挖河保泉，向美化方向发展了；将来呢，应该是朝文化质量上用力的吧。这是顺理成章的，譬如一个人，先求营养丰富，健身强体；其次则求衣冠楚楚，容貌整洁；随后就是左图右史，吐属风流，所谓“文质彬彬，然后君子”。我们希望市容大变样之时，其文化内涵也要相应增长，俾使崭新壮观的街区，洋溢着健康的文化气息，体现着传统文明风范，从而文风拂拂，芬芳远播。

所谓加强“省会意识”，须知济南是处于齐鲁文化产地的山东省的都会。鲁都曲阜是儒家的发祥地，齐都临淄是百家争鸣的历史重镇，泰山是华夏民族宗教礼俗的神山圣地。世传“东方三大”之说，即泰山、东海和孔子。中华传统文化之主流即发源于山东，因此齐鲁之于全国乃至东亚诸国，犹如希腊罗马之于欧美，是文化之源，传统之本。而济南正是位于神圣的泰山和母亲河的黄河之间，位于曲阜杏坛和临淄稷宫之交会之处，正是齐鲁文化的中心点。从中华文化历史传统意义上观察，我们济南人所具有的“省会意识”有着深厚的底蕴。

儒、墨两家的经传典籍，都以为华夏最早的政治领袖是尧和舜。到了战国以后齐国的邹衍（章丘人）创造阴阳五行学说，才按五行搭配添造了黄帝（土）和炎帝（火）等。所以孔子、墨子等都不知黄帝是何人，可见尧舜才是华夏文明之祖。大舜是华东大地最早的部落领袖，史载他“耕于历山”。全国名叫历山的有二三十座，但

只有济南的历山（俗名千佛山）最早见于《史记》等史籍。两千多年以前济南名叫历下邑，而且历山又名舜山、舜耕山，又有舜泉、娥英祠等古迹。舜生活的年代相当于新石器时代晚期，正与以黑陶为标志的龙山文化同时，而且舜又是制陶能手，所以山东龙山文化应以大舜为典型人物。舜的孝友礼让的美德，重视乐舞诗歌的行为，形成了儒家学术的特色。济南作为大舜的故乡，龙山文化的命名地，齐鲁学派交汇的中华文化基地，理应是华夏文明的代表城市。我们应在这一意义上体会“省会意识”的重量。这就需要我们不孤立地看济南市，要通过舜文化而涵盖泰山、曲阜和临淄的史迹，并配以相应的设施规划，形成一个文化网络。现在公认济南有泉文化、名士文化、龙山文化和舜文化四项文化，然而前三项都与舜文化有紧密的联系，因此其主旋律应是舜文化。且不说历山、舜泉、娥英河等自然景观，即使街区之历下区，历山顶、南北历山街、历山路、舜井街、舜耕路、舜玉路、舜玉小区等也都闪耀着舜文化色彩，更何况又有舜庙、娥英祠、三圣宫、北渚亭、舜耕山庄、舜耕中学和小学等单位了。旅游在济南，真可谓“抬头见舜”。我们理应抓住舜这一关键意象，提纲挈领地完善济南的舜文化景观系列，充分展现其主旋律的魅力，并延伸于泰山、曲阜、临淄各地，使济南的历史文化名城的称号更加响亮，真正担当起山东省会的责任。

“五年大变样”是实实在在的，这一年的变化就足以惊人。特别是广场一开，市民的心胸宽了；绿色一多，市民的眼光亮了；空陆交通齐建，市民的心气更高了。将来会空气渐洁，泉溪渐清，市声渐静，书香渐浓，一座现代化的文化新城的出现，已不是可望而不可即的了。但是不足之处仍然很多，市民应戒沾沾自喜，更可贵的是政府在成绩面前并不自满，而是再接再厉。

说到“变样”，也应辩证地看，变中亦有不变者在。如果民族精神变了、文化传统变了，就是“体之不存，毛将焉附”。主体如果消亡，花色变得再好也无用了。市容要变，济南作为历史文化名城的

文明积累和传统精神只能发扬光大，而不是可以任意变来变去，这是不言自明之理。近来的市政建设逐渐注意挖掘和发扬地方文化内涵，在硬件（物质）逐渐完善的情况下，逐渐注重于软件（精神），是及时而必要的。济南自置邑筑城以来已有四五千年，历任的地方长官也有千员以上了吧，仅有史可据者，他们有的筑城挖壕，有的修桥铺路，甚至如宋末的开凿小清河，明初的将土城改建砖城，清末的开辟商埠吸引外资，民国的拓宽城厢道路等，许多官员都做过贡献，但只有北宋的曾巩享受到济南人民建祠（南丰祠）纪念而千年不衰的殊荣，因为他任齐州知州期间修筑历山堂，撰文考证济南确是舜的故乡，建设大明湖的景点，并特为趵突泉命名等等，为弘扬济南乡土文化做出了重要的贡献。人们怀念他并非偶然，因为爱家乡，为家乡的悠久文化而自豪是共同的心理，可见文化传统在人心目中的地位。我们希望济南大变，不过要使济南的地方特色和文化传统变得更加鲜明，更加强烈，并传承到千秋万代。

1998 年 6 月 11 日 灯下

有心常做济南人

几年前济南市作协座谈创作问题，提到北京有京味，上海有海派，广东有岭南派，济南是否有济南味呢？后来济南市委邀请专家学者研讨济南文化建设问题，又提到济南的人文特色问题。惜两次讨论，均未得共识而终。

济南风景饶有湖山之胜，号为泉城，素有“名士多”之誉，唐代以后出现了崔融、李清照、辛弃疾、张养浩、李攀龙、王士禛等十余位全国著名诗人，我曾有“多少诗人生历下，泉城自古是诗城”的诗句。那么，近代以来的济南人又如何呢？

《百姓》第58、59期集中发表了谈济南人的文章。除了“秉承灵气”、“勇敢义气”、“南北兼糅 秀实相济”的肯定之外，也有“人格中庸 轮廓模糊”、“没有特色的一群”、“现代气息太少，节奏总慢半拍”这样的题目。我以为所举优缺点都真实地反映了济南人的一个侧面。其实这些毛病也不应责怪济南人不争气，因为意识形态决定于存在。济南是一个大省的省会，建国后短期增加了许多外来户口，即使旧城区内，真正的济南老户也不多，还来不及凝结成稳定的特色。而它的居民主要是来自周围的农村下邑，既然来到位于京沪之间的这个大城市之中，自然也就接受了现代化的洗礼，不过也只能“慢半拍”了。对于“慢半拍”，我却以此为庆幸。想当年“文化大革命”等运动，济南的武斗就比同类城市差了一些，咱这里还未到高潮，人家就已退潮了，使百姓少受些苦楚。近年来的速来速去的某些新潮，往往还没有普及到济南，只在深广京沪抖擞张狂了一阵就已“歇菜”了，咱济南人也就躲过发疟子、闹流感之苦，这

是托“中庸”特色的福。

其实，济南人并不那么闭塞落后。五四运动就发轫于济南，中共一大的代表仅十来位，就有王尽美、邓恩铭两位来自济南。民国初年王鸿一首创村治派，后与梁漱溟结合，在山东成立了乡村建设实验基地。赵太侔、王泊生在济南创办山东实验剧院，首倡京剧改革，成为“样板戏”的先河；又推广话剧演出，造就了崔嵬、魏鹤龄、江青等一批著名演员，等等。

济南以泉水著名。贾宝玉说：“女人是水做的。”济南的妇女也特别灵秀。谈济南人如不谈妇女是不公平的。我国最早为妇女立庙纪念的是趵突泉畔的娥皇女英祠。据北魏酈道元的《水经注》记载，当建立两千年之前，如今此庙与李清照纪念堂相邻，济南人如纪念“三八”节，最好到趵突泉去集合相庆。济南著名才女除李清照之外，如西汉羲娥帮助其父伏生传授被秦火焚毁的《尚书》，又如明代的画家邢慈静、清代的诗人赵慈等也都著称于世。曾与友人闲聊，我戏说“济南是皇后之乡”。如汉元帝皇后王政君，汉平帝皇后王氏，新莽皇后宜春氏，东汉顺帝贵人伏晨，汉献帝皇后伏寿，即是系出济南；曹操的夫人卞氏亦是齐郡白亭人，甚至隋文帝的太后吕苦桃也是历城人氏。和番的王昭君，据《琴操》的汉代注解：她是齐国王穰之女，与王政君同时，应是一家眷属，所谓“南郡秭归人”，是唐代注家的附会。

说到当代济南的妇女，演员如巩俐、倪萍，歌手如朱逢博、任桂珍等，也是喝趵突泉水长大的；还有活跃在当今济南文坛的作家、画家也有许多才女，恕不一一列举其芳名了。

济南的风格是丰富多彩的，既有山东大汉的爽直，又有泉城才女的灵秀。套用一句“郎才女貌”，说它是“男貌女才”似乎更合适一些。金元杰出诗人元好问云“有心常做济南人”，旨在斯言，于我心有戚戚焉。

2000年3月10日

我的心中济南

我虽年届八十，但在济南已生活过七十来年，故诞生于泰安的我，也能以济南人自居了。我为娥英祠写碑文，署名为“邑后学徐北文”泰安老乡吕曰生先生就责问我：“你怎么忘了本？”我只是辩说：泰安在雍正以前实为济南府属县，近年又曾一度划入济南市辖县，我自称济南人有何不可？

“人生七十古来稀”，在一地居住七十年，可谓是安身立命之乡。济南在这几十年中变化之多之大，已为众所周知。然而年年生活于其中，却往往感觉不出来，即使看到路宽了，楼高了，高兴之余却并不惊奇。不料有一天，在改革开放初期，我在正谊中学的老同学海外归来，游逛一番之后，我得意洋洋地问他观感如何，本意是图他夸奖一番，他却慨乎言之：“本来是座清雅整洁的城市，怎么变成这样乱哄哄杂乱无章的市场！”这话宛如一瓢凉水浇到我头上。显然老同学心目中的故乡，已在他异地飘零的心目中逐渐理想化，凝固成与其浪漫的青春结合的“亲爱的妈妈”了。他万里归来，一头扑向“妈妈”怀里，却发现往日的安详的闺秀变成汗渍渍火辣辣的运动员了，他能不顿感失落吗？于是他的惊诧也变成了我的惊诧。这一瓢凉水化为清醒剂，它使我从对济南的一片大好的成就自豪感中，反思不足之处：济南变大、变富（小康）了，然而变“美”了吗？这……却很难说。

记忆中的上世纪 30 年代，我家住徐家花园街，刚上初小。父亲在杆石桥外的省立一中教书并兼任唯一的公立高级中学（现在的实验中学一带）的逻辑课。我记得南圩子墙（济南的外城墙）还

存在，它的西南杆石桥门上有一高高的城楼。我还清楚地记得父亲携着我的手经过杆石桥门的情形，一轮高高的明月悬在城楼之上，天际的星星若隐若现，街两侧的店铺渐渐地点起了灯光，在这苍茫的初冬暮夜，我感到快到家了，月亮、星星和灯火照暖了我的心。然而在 50 年代，我携五六岁的小女儿晓明于黄昏在青年公园徜徉时，她突然指着天际唯一的一颗星星说：“看，一个小月亮！”最初我不理解“小月亮”是什么，看她小手所指乃是天上仅存的一颗亮星。原来她在院中从未看到星星，只见到过月亮。因而不知“星星”一词，遂创造出这个新词儿。当时市内已很少见到星光了，谁知到了如今，我居文化路的一座楼上已十余年，夜间推窗望天从不见一颗星星，而天气预报还说是“空气良好”。

从儿时居住的徐家花园街到趵突泉距离不远，记得当时在望鹤亭的南廊下尚是一片水域，韩复榘让人在这里插下几根直径三四十厘米的黑色钢管，而且露出水面半米长，黑漆油亮，很像几尊冲天炮，炮口里喷出一尺多高的水柱来，虽也喷雪溅花，其造型与自然景观极不和谐，不免大煞风景。至于泺源堂前的趵突泉的三个主泉则未经改造，所形成的波涛大约有半米高吧。近来报刊有人作证说当年它有三尺多高，我却从来没见过和听熟人说过有如此奇景。不过，当时在三窟主泉之外，在石砌方池的东西侧的靠近石栏的地方各有一只金属铸成的蟾蜍，从两侧鼻孔中各喷出细而长的水柱来，与主泉相衬，却颇为生动有趣，看着四根宛如长须的水柱，往往使孩子们久久不愿离去。这一景观，日据时期即消失了，殊为遗憾。

当时泉水出露的形状，如金线、黑虎和珍珠等泉均完好无恙，或在溪渠，水质不仅清澈晶莹，而且水中都长着像孔雀尾一样的水藻，它拖着长约一两丈的飘带，在长溪之下连绵不断，水藻旁的清水有时冒着气泡，有时或看见白鱼青虾从容漫游。隆冬天气，从来不结冰，反而冒着暖暖蒸汽，如纱如雾，使人忘记了寒冷而浮想联

翩。在泉池中的水草却不是横拖翠尾，而是亭亭玉立，池水多高，水草也多高，仅差一二分露不出水面。只见它摇曳多姿，或丛聚如林，或三两如线，宛如串起泉中珠泡的绿绦。而在水草丛中则珍珠频吐，游鱼翱翔，宛如水晶宫中的仙境。所谓“家家泉水”，不专指少数几座四合院中也有小泉池出露，主要是指泉水流出的溪渠经过住户门前，家家均可看到或利用而已。如今有人误会，专找几个住户中的泉池访问，其实一方小池无甚可看，反而干扰居民的家庭生活，殊为无谓。

上世纪 40 年代，父亲在私立正谊中学教书，我也在此就学，随父住在北楼上的一间宿舍中，而北楼之下即是大明湖岸，在楼头前张后望，在这里饱餐湖光山色。当时的大明湖湖面为私人的湖田，除了留出几条以供画船营利的行船的水道外，水中全都种上芦苇或莲藕，这些水上植物和其中的菱角鸡米以及鱼虾都属于湖田的主人。湖田分属若干家，各家之田边都留有很窄的界水，界中多是二丈多高的芦苇。因此，当时在岸边观湖是看不到宽如大镜的水平面的，即使是荷田，荷叶也很高而密，露水不多。所以金代人咏大明湖有“舟行着色屏风里，人在回文卮字中”非常恰当地表现了为芦苇田所界隔的湖上特色。不过若在湖岸旁近看，湖田之中颇有看头。尤其是在湖田中经常有妇女儿童坐着圆形的大木盆，用手划行，去摘采湖中的菱芡莲荷。正如唐代王昌龄描写的少女进湖中摘莲子的情景：

荷叶罗裙一色裁，芙蓉向脸两边开。

乱入池中人不見，聞歌始覺有人來。

女郎的脸与荷花、罗裙与荷叶混同了，花与人一起化成了一湖美景。

冬天到了，芦苇已割去，等着穿着皮衣皮裤的采藕人完工了，湖面就结冰了，湖面变成了一面平稳的大镜子，这时是学生的登场表演了。小孩子穿着厚底棉鞋乱滑一气，中学生们就买了“刀子

鞋”（滑冰皮靴）神气十足地男追女逐。记得有位特出风头的女孩子，戴着用红绒围巾中端折起缝成的尖尖帽，而其两端则形成随风飘动的飘带。当时男女分校，她应是女师的学生。她在冰上来往回旋，牵动了我们正谊学生的眼球，变成了六七十年前的“追星族”了。顺便交代一句，那时各风景名胜都是不卖票的，千佛山当然也无偿放行。那时出了朝山街南口的圩子门，就是山坡了，相当于现在青年东路北口一带，有几座零散的地摊小店，有的卖吃食，有的卖香烛烧纸，以备到山上的舜祠和佛寺祭拜。山路崎岖，可以骑驴代步，就在现在的青年东路和千佛山路一带的稀疏的树林可看到三五成群的小毛驴，它们身披鞍布，却并不拴起，只是随意徘徊，不时啃食草叶树皮。游人选中一匹，吆喝道：“谁的驴？”就有一位老头儿或妇女应声而来，讲好价钱，付了款，旅客就骑在驴背上款款而行了。这些驴是经过培训的，不需人带领，熟悉山路，它会安安稳稳地送客到庙门。它只管顾客上山而不管下山的，送下顾客后，它会悠闲地独自循路而返回，继续徘徊着等下一次生意。当时民风质朴，如不然，或许有个别顾客进山后就会牵着驴偷走，卖到阿胶厂去的吧。不过当时从未听说有偷驴的新闻。

上世纪 30 年代的民风是质朴的，然而并不封闭。清代末年在袁世凯的主持下，济南自行开放招商以吸引外资，在西圩子门外开了一个“商埠”。商埠内中外企业林立，有德国领事馆（今市政府大院）、英国领事馆（今三中的南邻）和日本领事馆（今纬七路南端，解放后曾做交际处的招待所），还有德国人开设的专映欧美片的新济南电影院，以及中外人士开的石泰岩饭店、亚美番菜馆、同利食堂、五大食堂等西餐店。外企则有义利洋行、吉利洋行以及英国颐中烟草公司等等。当时济南最繁华的数经二路的纬三、纬四路一带，入夜之后，霓虹灯照红了半边天，我还记得在纬三路楼顶上的虎标万金油的数丈长的老虎灯饰，一闪一闪，忽明忽暗的辉煌景象。当时济南的夜生活也很热闹，大观园、新市场和进德会（第一机床厂）

的影剧及曲艺场子到午夜才打烊。外国人办的学校如天主教办的黎明学校、日本人办的东鲁中学都在商埠。至于私立齐鲁大学则在南圩子新建门外（今山大医学院），齐鲁中学在东门外华美街，懿范女中则在洪家楼，都是外国教会办的。其时外国的商人、传教士和教师也很多。在正觉寺街的劝业专场附近还开有一座专卖英文原版书的书店，光顾者也有许多齐鲁大学和高中的大中学生。

当时的济南新旧布置有序，圩子内旧城区是中式房屋，店铺基本上还保持过去的风貌，而新辟的商埠，则洋味十足，多是二层西式楼房。记得纬五路一带有一座高耸的日商高岛屋商店，则是 40 年代日据时代的产物了。总之，中西、新旧并存而不过分臃杂，特色分明。所以老城娴静整洁，商埠繁华热闹。尽管西部十里洋场欧风洋气，但并不妨碍城郭中的家家泉水、户户垂杨。我那位海外游子的老同学心目中的美好的济南，大体上就是我在以上所回忆的样子。

当前济南日新月异，在 80 年代时诚然于推陈出新之际，进度快但经验少，有些杂乱无章的情形。但是如今政府规划在济南东西两翼扩建，而且北跨黄河。特意把旧城厢这一带订出保护修整的措施，而南部山区也在环保的前提下进行管理。不久的将来，必将在借鉴 30 年代旧城厢和商埠的分别管理的经验，使未来的新济南更加和谐有序，繁荣昌盛而优美如画。

2003 年 12 月 9 日于海岱居

沐齐风鲁雨同舜日尧天

——漫谈济南景观的楹联

济南素以泉水著称，号称“泉城”，但是为泉水撰联者甚少，原有的也无佳者。趵突泉悬的“云雾润蒸华不住，波涛声震大明湖”，这原是赵孟頫一首七律中的两句，极言此泉气势之大，但夸张过甚，反而不贴近实际，可谓大而无当。大明湖历下亭的楹联，也是从杜甫的诗篇中摘出：“海右此亭古，济南名士多”，既现成又亲切，又经书法大家何绍基一写，堪称双绝。表现大明湖景色的楹联以清代历史学家刘凤诰的“四面荷花三面柳，一城山色半城湖”为最佳，下联是从王渔洋的《忆明湖》的“烟峦浓淡峰千叠，荷菱扶疏水半城”脱胎而出，上联盖是从蒲松龄的《重建古历亭》七律的“风起荷香四面来”受的启发，但用典不露痕迹，语妙天然，十分确切地描绘了湖山特色，足称妙品。游人于月下荡舟明湖，朦胧中遥望湖中小岛的垂柳披拂，兴趣盎然，我曾撰写一联云：“明月相随波上下，伊人宛在水中央。”大明湖公园新建明昌钟亭，我为之撰书联云：“金钟鸣处蛙声静，璧月升时客梦清。”上联结合大明湖上青蛙从不鸣叫的特点，下联意欲逗起唐诗“夜半钟声到客船”的联想。五龙潭公园原为清代著名学者、戏曲家兼书法家桂馥的潭西精舍所在地。曾见影印书法册中有桂氏亲书一联：“春水方生，花来镜里；吾庐可爱，酒满床头。”很可能就是为潭西精舍所作的。五龙潭泉水众多，风景如画，有一年，山东诗人王希坚、孔林、塞风等在此举行赏菊诗会，我特为诗会的主办人桑恒昌、金树长题写一联分赠之云：“人比黄花瘦，情如潭水深。”自谓上联取李清照句，下联用李白诗意，尚可称现成贴切。千佛山有些联语如“暮鼓晨钟”之类，都是些泛泛的佛教门面话，惜

无表现大舜传说的楹联，近日园林负责同志谈及此事，我为之试拟数联 山顶高阁联为：“邹衍讲学 伏胜讲经 济南喜沐齐风鲁雨 泰山若砺 黄河若带 历下欣同舜日尧天。”山半之阁 拟名“闻韶馆”，结合大舜传说 拟联云：“琴瑟友之钟鼓乐 凤凰归矣潇湘吟。”现此联由我书写，已悬于趵突泉公园中重修的娥英祠中。庙中舜祠云：“皇英一体 肇神州为一统 日月重瞳 继尧帝而重华。”上联是说西方部族领袖唐尧和东方部族领袖虞舜通过娥皇女英而结亲，促成华夏同一，下联则运用了舜“重瞳子”又是“重华”的文献。

山东省和日本山口县为增进友好城市的友谊，互为对方建一座亭子作为赠品，中方到日本为之所建者，名为“泺亭”，命我撰联，联语是：“海右飞来，泺亭含有齐情鲁意；锦川安住，山口喜交菊友桂朋。”下联是取山口县的特色，锦川是其河名，菊为山口市花，桂为其市树。千佛山北麓新建一亭，亭旁广植桃花及柏树，我应邀为其取名为“红雨亭”，并为之撰联云：“蟠桃献寿，花雨缤纷映九点；翠柏逢春，薰风淡荡暖三齐”。所以用“薰风”，是取自相传大舜所作的《南风操》：“南风之薰兮 以可解吾民之愠兮。”

游赏湖山，楹联可起到文艺导游的特殊功能；装点园林，楹联可起到相得益彰之妙用。文艺作品的优劣，难于评定，见仁见智，各有会心之处。我的信口雌黄，只能供读者参考。即使某些楹联有不足之处，那也无妨，倒可以使游人评头论足，增加了赏析的情趣，也是旅游的一种特殊享受。但园林楼观的楹联不可过多，满壁皆联，满眼皆字，反而使人生厌，确实也破坏了环境的美观。往年游西湖之西泠，见到处是题刻的文字，好好的山石成了大麻脸，不觉为山灵湖神叫屈。泰山的石刻也太多，连字谜等游戏文字也煞有介事地刻上，虽然对儿童的智力启发有益，但只宜在小学校中当辅助教材，却不应公然刻在文化圣山的泰山之上。奉劝有关管理人员在装点河山方面慎之又慎，不要做费力不讨好的傻事。

1999年7月1日

溪亭泉题记

宋代文豪苏辙，任官济南时有《题徐正权秀才城西溪亭》诗云：“竹林分径水通渠”；“溪上路穷惟画舫”。宋代大明湖居府城之西，因名西湖，此泉居大明湖南畔，故名“城西”。溪亭泉与附近珍珠诸泉汇为濯缨湖，当时面积颇大，可乘舫而游，故诗有“画舫”之语。

李清照居青州时返济南省亲，曾作《如梦令》，有“尝记溪亭日暮”及“兴尽晚回舟，误入藕花深处”之句，景物与此处相合。清照济南人，描写故乡者仅存此一首，弥足珍贵。当时泉主人徐正权为山东大儒石徂徕女婿，乃著名医学家。石徂徕与欧阳修友好甚笃，苏、李二人均系出欧阳之门，故得以就徐氏游赏。

溪亭泉于宋代因蒙医学家徐正权之管理，又经古文大家苏辙与杰出女词人李清照之品题，文化底蕴深厚，洵为历史悠久之名泉云。

2002 年 4 月 23 日

附：

苏辙《题徐正权秀才城西溪亭》

竹林分径水通渠，真与友人作隐居。溪上路穷惟画舫，城中客至有罾鱼。东来只为林泉好，野外从教簿领疏。不识徂徕石夫子，兼因女婿觅遗书。

李清照《如梦令》

尝记溪亭日暮，沉醉不知归路。兴尽晚回舟，误入藕花深处。
争渡，争渡？惊起一滩鸥鹭。

观澜阁赋

维兹泺邑，雅号泉城。明湖似月，群泉若星。清水东流，远接欧风美雨；泰山南峙，气锺地杰人灵。躬耕历下，虞舜始开斯土；陶冶河滨，龙山肇兴文明^③。两京居要冲，多士擅令名。

爰有刘君，雅爱文史。乐兹潇洒济南，妙选清华佳址。建高阁以礼贤，洁芳樽而待士。雅心斋里，赋风骚之情怀；观澜阁中，写藻绩于笺纸。聚八万里之德星，来五百年之才子。

登楼四望，虎踞龙蟠。喷涌三轮，趵突腾飞于其侧^⑥；潺湲一曲，娥英曼唱于其前^⑦。柳絮泉边，恍逢李清照之丰采^⑧；万竹丛里，或遇通乐园之靓仙^⑨。

海右亭台，此斋称雅；济南名士，当代多贤^⑩。溯古明传统，知

济南，泺水所出，古名泺邑。

② 清水，古济水，又称大清河，清朝为黄河夺其河道。前此，北宋末年济南另开小清河以通海。

龙山文化遗址在济南东郊。传说舜耕于历山（今俗称千佛山），陶于河滨，其时代与龙山文化相当。

《世说新语·德行》“陈太丘”条下注引《续晋阳秋》：“陈仲弓从诸子侄造荀（荀淑）父子，于时德星聚。太史奏‘五百里贤人聚’。”八万里，地球自转里数。

《孟子·公孙丑下》：“五百年必有王者兴。”清人赵翼《论诗绝句》：“江山代有才人出，各领风骚数百年。”

⑥ 《水经注》形容趵突泉为“泉源上奋，水涌若轮”。

⑦ 趵突泉畔有舜妃娥皇女英祠，泉溪因名为娥英水，见《水经注》。

⑧ 传说李清照故居滨柳絮泉。

⑨ 万竹园为明代大学士殷士儋之通乐园故址。《聊斋志异·狐嫁女》曾载殷士儋少年时于旧宅中遇狐仙故事。

⑩ 杜甫《历下亭诗》：“海右此亭古，济南名士多。”

源在观澜 。

览高阁之轩敞，洵吾人所乐往，乃作歌曰：蓄淥水兮为镜，邀青山兮作屏。窗明几净兮品书画，竹韵荷香兮话平生。泉吐珠玑波澜盛，嘉宾德音求嚶鸣 ②。以文会友兮心心相印，千秋万载兮系此雅情。

1993 年 6 月吉日

附记：刘沛轩君原在剪子巷建观澜阁，将落成矣，因此街并于趵突泉公园而辍，遂暂移至顺河街。此赋所称皆初建之景也。

《孟子·尽心上》：“观水有术，必观其澜。”朱熹注云：“观水之澜，则知其源之有本矣。”

《诗经·小雅·鹿鸣》：“我有嘉宾，德音孔昭。”又《小雅·伐木》：“出自幽谷，迁于乔木。嚶其鸣矣，求其友声。”

龙 泉 赋

人鍾秀则才，地蕴泉乃雅。

东来紫气，起迎大海朝阳；西接龙山，承继有虞文化。

地负亿年岱骨，土石通灵；水涵百脉济源，湖山如画。

情萦明水，乐景物之旖旎；心仪章丘，悦士林之潇洒。

章丘市者：

安镇三齐，水木清华之福地；

附郭省会，楼台典丽之名邦。

泉源竞发，市廛景色比双历下；

古迹遍罗，城郊名贤驰誉遐方。

百脉泉者：

地不爱宝，明珠万斛纷涌灵沼；

天故呈奇，阴窍百条通达远洋。

英英白云湖，为一家美眷；

汨汨清溪水，延百里绣江。

龙泉寺者：

宝殿重修，存遗制则美轮美奂；

金身再塑，供博览于古色古香。

夜月沧溟，鲛人洒珠泛海窟；

四鸡龙洞，造像合掌朝梵王。

风光胜迹无价，古寺名泉称双。

天朗气清，携朋访胜：

黄花匝地，觅绣江水之渊源；

绿树成荫，循清照园之芳径。
品形并列，荇藻里游鱼戏波；
三泉清冷，云天上飞雁入镜。
清晨良夜，忽闻中麓先生之抚弄管弦；
流水行云，恍若易安居士之留连吟咏。
梵王宫内，龙女拈花微笑忘参禅；
净水池中，金鳞舒鳍悬空效入定。
葱芳稻馥，惠风拂拂增乡情；
佳话逸闻，青史悠悠动雅兴。

美哉章丘：

西齐沃土，东国雄藩。
百脉一泉，泛绣江水，汇小清河，势连大海；
千家万户，踞齐城岭，倚龙藏洞，地接泰山。
广厦高楼，耸出于桃红柳绿；
嘉宾良友，畅游于月下花前。
今值古刹重建，胜景新添：
甘泉酿美酒，广交中外良友；
盛世多贤才，共建地上乐园。
乐莫乐兮泉苑美，
庆复庆兮升平年！

2000 年孟秋吉日，徐北文撰，朱学达书

附记：此石碑在章丘百脉泉公园内，嵌于墙上。“市廛景色比双历下”之
“廛”朱书石碑误为“裏”；“蛟人洒珠泛海窟”之“洒”朱书石碑误为“丽”。

危 山 赋

危虚分野 齐陆所躔。

地灵鍾秀，神斧造山。

应黄道宝瓶之象，居吉星玄武之天。

巍巍泰岳之北，浩浩黄河之南。

圣井乃章丘之宝地，章丘是省会之中坚。

遵通海之大路，贯远洋之财源。

杨柳依依，泉城乍别；

清泠冽冽，圣井迎前。

景象更新，圣井素称重镇；

风光胜昔，危山肇建公园。

览古迹 发幽情 观新风 赏美景。

溯自龙山文化，虞舜兴于东夷；

沿为谭国平陵，鲲鹏化于北溟。

汉朝一统，刘辟光雄踞齐藩；

古墓千秋，危山顶长留铁冢。

玉皇阁、大雄殿，红墙光耀翠屏；

琵琶湾、四贤泉，绿水脉通圣井。

广场新开，八方士女乐升平；

佳话旧传，历代诗文足吟咏。

祥云瑞日，步步登高，高升玉阶；

福海寿山，年年有喜，喜见宝鼎。

宝鼎列前呈瑞，画壁高矗传神。

既居齐鲁之邦，欣沐齐风鲁雨；
幸处圣贤之里，仰瞻圣哲贤人。
神采飞扬，雕像妙开生面；
德风广被，轨躅启迪后昆。

效先圣重华之孝友，诵至圣孔子之经文。

尚有亚圣之轲、兵圣之武、科圣之墨、工圣之鲁，与王羲之
圣于法书，堪称诸圣相继；

至如邹衍谈天，伏生传经，诸葛、房公之相业，弃疾、继光
之精忠，李格非、李清照鸣于赵宋，张养浩、张起岩闻于元蒙，
李攀龙、王士禛诗坛主盟，李开先、蒲松龄文苑蜚声。直至马
国翰之玉函撷英，可谓名士如林。

或温文尔雅，或蔼然可亲；
或风流潇洒，或师严道尊。
壁镌乡贤遗容，继承百千年之传统，
心怀前辈功业，涵咏廿二哲之清芬。

念昔危山之繁盛也——

财货云屯，輜车盈道。
重九三春 年年交易开市廛，
高台大厦，处处清音多寺庙。

观今公园之宏丽也——

绿荫广场，展整齐秀美之新颜；
红楼碧瓦，变栉比鳞次之旧貌。
来四方游子，返里寻根；
致万里嘉宾，登高游遨。
深浚泉溪，秋水净而冬月明；
广栽林木，夏蝉鸣而春花笑。
冶金铸鼎兮，欣喜民生安定；
造像图形兮，弘扬中华文教。

建兹乐土兮，交中外之友朋；
嘉惠 吾民兮，骋胸怀而赋啸。
山清水秀兮，赞公园规划之创新；
国泰民安兮，颂当政鸿图之奏效。

2002 年 9 月 1 日

牡丹赋

绿野之上，黄河之南。

东风吹自沧海，化雨来于泰山。

耕稼陶渔，虞舜兴王于海岱；

诗书礼乐，仲尼垂教于中原。

日月精华，临照于东州热土。

山川灵秀，孕生此国卉牡丹。

唯此牡丹 -----

臣百花以称王，贵万镒而无价。

考之花谱，六朝始载笔于诗文；

誉满艺林，四海终驰名于华夏。

金枝玉叶，武皇后宠之富贵荣华；

国色天香，杨太真藉以风流潇洒。

美人鬓发，周昉簪之而神采飞扬；

浓露云裳，青莲吟之则温文尔雅。

姹紫嫣红，降瑶仙于阆苑；

锦天绣地，冠名卉于东亚。

云霞烂漫，和风至而万株怒放；

蜂蝶联翩，牡丹开而千里芬芳。

细察之 -----

花型各异，千态百状：

或复瓣千重，精雕巧镂；或薄页单片，活色生香。

或朵上叠萼，玲珑楼阁；或花开并蒂，比翼鸳鸯。

近赏之——

五光十色，富丽堂皇：

红者如胭脂红，朱砂红，醉娇红，曹州状元郎。

紫者如魏氏紫，烟笼紫，泼墨紫，雅号紫云芳。

黄者如庆云黄，御袍黄，淡鹅黄，大宋姚家黄。

白者如玉板白，水晶白，羊脂白，月宫玉仙妆。

她如萼绿华之绿，碧天色之蓝，

紫舞青猊之对衬双彩，

娇容三变之仪态万方。

九大色系，十大花型，叙之不能尽；

万种风情，千种名目，笔之岂能详！

远观之——

情景交融，思绪翱翔；

翩跹阡陌，似芭蕾表演，天鹅成行，舞女美如仙女；

纵横滕畦，若孙武练兵，佳丽列队，武装原是红装。

亲探之——

绿叶与罗裙一色，名花与人面争光；

闺门少女，杏脸桃腮，浑不分娇红魏紫；

欧美游人，碧眼金发，或疑是萼绿姚黄。

胜会犹逢瑶池仙境，佳节如登人世天堂。

懿欤花王乡，蔚为大国；盛哉牡丹节，举世无双！

高朋万里，不远迢递途；

热土一方，喜逢芳菲节。

牡丹赤心，本生赤县神州；

东国名士，愿交好汉英杰。

古书传佳话，蒲松龄艳称曹国夫人；

新赋代请笺，东道主诚邀寰球宾客。
宾主交欢，兴高采烈；
并举旨酒，同祝之曰：
为中华盛世兮增添丰采，
传风雅千秋兮光载史册！

2002 年阳春吉日

《贞观名相房玄龄》序

山东省会济南市，南依泰山，北临黄河（河床为古济水），湖山秀美，并以拥有七十二名泉而雅号泉城。习谓“人杰地灵”，也许是河岳秀气所钟，济南自古以来就诞育了众多名人。远古的大舜相传即在历山（俗称千佛山）躬耕。旧题蔡邕编撰的《琴操》，也收有汉代著录的所谓舜在历山之下作的《思亲操》。或许《书经·舜典》载有“诗言志 歌永言 声依永 律和声”的影响，济南素以歌舞曲艺之乡闻名于历代。自周代《大东》（载《诗经·小雅》）作者谭国大夫以来，著名诗人辈出：唐之崔融、孟云卿，宋之李清照、辛弃疾，金元之杜仁杰、张养浩，明之边贡、李开先，清之王士禛、王苹等，都是全国驰名的诗人。故我曾有“多少诗人生历下，泉城自古是诗城”（拙著《济南竹枝词》）之句。但是这座“泉城”不仅是“诗城”，更是诞育了许多贤相名臣的“将相之城”。又许是大舜这位远古的大政治家的遗泽所致的吧，诸如春秋时的鲍叔牙，汉代的终军等，特别是隋唐之际济南英杰竞出，唐代皇宫中的凌烟阁列有二十四位开国功臣的画像，其中房玄龄、段志玄（《唐书》称他俩为临淄人，即指今济南）程知节（东阿人，其故里今划入济南之平阴县）秦叔宝（齐州历城人），四人均是济南人，竟占其中的六分之一。尚有未入凌烟阁的开国名将罗士信（齐州历城人），如果再加上农民军的魁帅王薄等，就更多了。读济南文史者，多标举诗人，也略有提及邹衍、伏生等学者的，惟独对于武将则往往忽略。这应是士大夫重文轻武的成见，在民间则不然，鼓词话本戏文里，“山东好汉”是闻名遐迩的。这些好汉的形象，出生于济南者，即有白袍小将罗成（即罗士

信)卖马的秦琼(即秦叔宝)莽将军程咬金(即程知节)等,其流传之盛可与宋代梁山泊的好汉比美。这些流传形象过去虽不能登大雅之堂,在演艺场上却都是耀眼的明星。不过与秦叔宝等同登凌烟阁的良相房玄龄和名将段志玄(他的后嗣段文昌是宰相,段成式是著名文学家,段安节是音乐家),他俩不在民间艺苑流传尚有可说,为什么在济南士大夫著述中也很少提及?

济南历代的一些乡贤被忽略,其实不仅是房、段两家,如北魏著《十六国春秋》的崔鸿、唐代的西域求法高僧义净等也未得到注意。原因是在南北朝时期,大批北方士族向南迁移,山东如琅琊王氏、泰山羊氏等都迁往江南,晋冀的人士多流寓到山东济南一带。因为青、齐二州曾属于南朝刘宋的势力范围,当时在济南(齐州)一带设立侨郡,以安置北来的士族。因此济南辖区内就设有清河郡、魏郡、广川郡、太原郡等。故而从北魏到唐代的史传人物的籍贯,有些在清河、太原侨郡的人虽经历数代,如房玄龄等仍然署其祖辈迁来前的郡名。另有一种情况是唐明皇开元初年改齐州为临淄(也许时间还早一些,但史无明文),因此其后的史家也追记段志玄等为临淄人,这种说法一直沿袭下来了。还有一类,则是那时人物有自称郡望不署本籍的习惯,这就造成了误会,如出生于江苏武进的《文心雕龙》的作者刘勰自署为东莞莒县人、四川的李白自称陇西人、河南的韩愈自称昌黎人等。于是本是齐州山茌(今长清县)人的三藏法师义净,如只看其郡望就误认为是范阳(今北京市)人了。这应是后世治地方史志的人要仔细辨别的。

房玄龄,其郡望既称为清河,新旧《唐书》也沿袭一度所更改的地名称他为齐州临淄人。其实房氏从南燕时代,迁入刘宋所侨置的冀州清河郡(在今历城区东部)已经七八辈子了。现今玄龄之父彦谦的坟墓及由李百药撰文、欧阳询书丹的石碑仍然矗立于济南历城区彩石村之北,就是证明。正是由于这种郡望、侨郡和实际名称的羸混,竟使很多济南人不知道大唐宰相房玄龄是同乡先贤。

唐太宗的“贞观之治”是我国历史上罕有的隆盛的伟大时代，而在太宗未即位之前以王子身份封为秦王时，房玄龄即为秦王府的智囊。当秦王被封为天策上将、位在王公之上时，乃开文学馆召延四方文学之士，早已任秦王府记室的房玄龄，也与虞世南、孔颖达等十八人，以本官兼任文学馆学士。大画家阎立本奉命为之画像，褚亮撰赞辞，号为“十八学士”时人谓以“登瀛洲”（见《资治通鉴》一百八十九卷载）。秦王与太子建成争夺帝位时，房玄龄为之招贤纳士，并出谋划策，在危急的事变中建立了功勋。唐太宗即位后，他不仅辅佐朝政，使国势兴旺，而且作为股肱重臣，在制定官吏考核条例、修撰《贞观礼》和《贞观律》（唐律）以及监修国史、注记皇帝言行的《实录》中，都起了主导作用。然而这位贞观盛世的元老重臣房玄龄，留传的政绩和嘉言懿行很少，反而不如地位亚次于他的李靖、李勣（原名徐世勣）、魏征等的名气大，不免令人怀疑他不过是“驯服工具”式的在皇帝左右的从龙故旧而已。这在当时就有如此观点，《资治通鉴》一百九十二卷记唐太宗即位后在朝廷召见群臣“面定勋臣长孙无忌等爵邑”，“诸将争功，纷纭不已。淮安王（李）神通曰：‘臣举兵关西，首应义旗；今房玄龄……功居臣上，臣窃不服。’太宗说：‘玄龄等运筹帷幄，坐安社稷，率功行赏，固宜居叔父之先。’”因此史传记述房的事迹很少，自然使后世的史学者感到困难。近代以来，出版的古代名人传记很多，但缺少他的传记专著，甚至有关论文也很罕见。1993年在谢玉堂同志的倡议下，我和李永祥教授等几位同仁译注《贞观政要》时，就曾谈及居中枢掌实权的房玄龄的表现反而不如虞世南、王珪等，如魏征不但在《贞观政要》中占了大量篇幅，而且又有《魏征集》二十卷行世，其同代人王方庆就编撰《魏郑公谏录》五卷，元代又继出《魏郑公谏录》二卷等书，房玄龄则无此光荣。凡喜爱读史的，对于太平盛世的贞观之治的重要功勋人物的资料少，更无专传可读，都感到遗憾。现在永祥教授知难而上，经过在众多的史籍中辛勤地搜集梳理，经过深

入考察并以流畅的笔法写出了这部《房玄龄传》，填补了空白，着实不容易。

我有幸先睹为快，在阅读时我最关心的是找出上述房的功勋被淹没不显的答案来。本书第七章的题目《隐蔽于皇帝光环中的宰相》，就是对这问题的最简明的解答。唐太宗在历史上是数一数二的伟大明君，功业烜赫，但也避免不了专制政权所致的特别是对于英明强干的帝王所普遍发生的毛病：喜欢美化自己，以获取臣民的膜拜。唐太宗又颇有表演天赋，善于制造戏剧性的卖点以突出自己。例如他当着臣下捕捉了只蝗虫亲口吞下，表示对为害农民禾稼的害虫的仇恨，从而反衬自己爱民的炽热感情。又如他于贞观六年（632）“亲录（查阅）系囚，见应死者，闵之，纵使返家，期以来秋就（返狱服刑）死”。“七年九月，去岁所纵天下死囚凡三百九十人，无人督帅，皆如期自诣朝堂，无一人亡匿者，上皆赦之”（《资治通鉴》第一百九十四卷）。这样的富有轰动性的政绩效应，人间奇迹的出现，不仅当今的积有一千四百多年的史实经验的我等读者怀疑，而且早在一千年前的宋代欧阳修就早已在《纵囚论》中批评之为“上下交相贼（欺诈）以成此名也”。一个稍有头脑的人，也会知道若无暗箱作业的幕后导演，这场戏剧是演不成的。对于如此自恋成癖、自炫成癮的专制君主，在其左右怎敢使自己哪怕稍微把观众的视线转移半分一秒呢？于是这位任劳任怨的辅臣，就在皇帝的耀眼的光环之中隐蔽起来了。正如本章所说：“房玄龄位居端揆长达 20 年……唐太宗在位 23 年，他的宰相班子是经常换的，而房玄龄仕历三省（皇帝直辖的三个中枢机构），位居首辅……应该说他是实现著名的‘贞观之治’的第一功臣。但是，他个人的事迹，他的思想、见解和言行，却很少载之于史籍。”本章接着引开元间史臣柳芳的评论：

玄龄佐太宗定天下，及终相位，凡三十二年，天下号为贤相，然无迹可寻，德亦至矣。故太宗定祸乱，而房杜（如晦）不

言功 ;王(珪)魏(征)善谏诤 ,而房杜让其贤 ;英(李靖)卫(李勣)善将兵 ,而房杜行其道。理致太平 ,善归人主 ,为唐宗臣宜哉 (本书 69 页)

房玄龄的睿智 , 自然理解太宗的好名心和强烈的表演癖 , 避免触犯龙鳞 , 才能终身保其禄位的。从本书中我们还可以进一步理解房氏“ 无迹可寻 ” 的另外原因 房氏是太宗的心腹——自家人 , 而魏征、王珪则来自原来的政敌太子建成阵营中 , 在太宗的班子里类似先秦时代的客卿 , 是外围人物。唐太宗为了表现自己的宽宏大量 , 更为了安抚一大批归顺者 , 尤其为了显示自己的从谏如流的明君形象 , 需要突出君明臣直和礼贤下士的场景 , 魏征等人就是最适合于配和的角色。而且突出魏征等人 , 由于他们在太宗左右部属中人脉较浅 , 扎根不深 , 不会有功高震主的危险。房玄龄这种股肱老臣却不同了 , 英明的君主最害怕出现王莽、司马懿一类的人物。另外 , 房玄龄是主持修编国史和皇帝实录的人 , 即使出于一般自谦的心理 , 他也不会让自己的事迹在史册中出现的。太宗命臣下撰写自己的《实录》 按传统 帝王不应阅看的 他却忍不住要求阅看 , 虽然被史臣依照惯例阻挡 , 然而他终于命房玄龄调出来了 , 亲自审阅。从他阅读后对房的态度未有变化来看 , 可知房早已有预感 , 在文字中作了保护自己的处理 , 已大大冲淡了自己的言行。房玄龄身后也没有人编辑其文集和记述其功绩的另一重要原因 , 在本书中可以看到 , 房玄龄后来与皇室联姻 , 其子房遗爱娶了太宗爱女高阳公主。房玄龄死后 , 当太宗晚年考虑在几个儿子中确定接班人的时候 , 高阳公主与魏王泰合谋 , 夺取李治的太子地位 , 虽未能得逞 , 但却使李治 (即唐高宗) 记恨。高宗即位后即抓住高阳公主的放浪行为 , 从而牵扯到房遗爱以勾结另一皇子吴王李恪谋反的罪名被处死 , 使房玄龄从而取消了配享太宗庙祀的资格。在这种谋反的罪责下 , 人们自然不会编撰有关房玄龄功绩的著作。正因如此 , 我们读了这本传记后 , 并不感到空泛 , 足见著者善于细致的分

析，以及用宏观的眼界处理传主遭际的深厚的学养。

当我们理解唐太宗的好大喜功，有强烈的表演欲之后，正如本书所交代的，并不是以一眚掩其大德，相反，唐太宗无愧为历史上的伟大的明君。他知人善任，对从龙的功臣房玄龄等始终信任，并得到他们的衷心爱戴。他与魏征的君贤臣直的嘉话，固然有表演夸大的成分，有借此安抚人心的意图，但为了巩固政权，他确实是虚心认真地听取反面的意见和尖锐的批评，并宽容地对待和奖掖，由此取得了国泰民安的实际效益。再说房玄龄的谦退，固有其明哲保身的个人打算，但作为北朝名门出身，具有儒学教养的人，礼让是其自幼培养的美德，尊君让贤，正是孔子的“温良恭俭让以得之”的风范体现。孔子又云：“仁者安仁，智者利仁。”即使智者如太宗、玄龄这种人物只是为利仁而行仁政，也是和仁者殊途同归，达到“天下归仁”的境界的。这也是在论述中体现出来的把握全面、观察客观的地方。

房玄龄辅佐明君 不仅归善于上 而且也让魏征、李靖等人的功业出尽风头，从而使唐太宗的光环更加辉煌，自己却以谦谦君子之德而隐于幕后，使我们联想起时代更早的济南另一位贤臣鲍叔牙。房玄龄在太宗为秦王时期即从龙，鲍叔牙也是在小白（齐桓公）为公子时就任其辅佐。唐太宗继位后，房氏推荐政敌阵营中的魏征等，并使他们功成名显，而自己甘居幕后；鲍氏在齐桓公继位后，推荐政敌公子纠的部下管仲，自己助成其相业的辉煌。房玄龄位虽高而在青史上可圈可点的事迹很少，鲍叔牙除了“分金”的友谊嘉话之外，也乏善可陈，二人同为谦退的典型。更为巧合的是，鲍氏的墓地在历城区王舍人镇附近，和房氏墓地都在济南市东郊，相去不远。特别是永祥教授撰写了《房玄龄传》之后 又撰写了《鲍叔牙传》 两人的传记专著也同出于其同乡后辈学者一人之手，且其两传又合订为同一本出版问世。这也算是一件饶有兴趣的机缘吧。

对于二传的作者来说，都具有相同的可资参考的史料甚少的困

难，需要下大力气寻索考证，尤其是鲍叔牙的资料更少，写他的传记，虽不能说是无米之炊，却也是少米之馔，然而著者竟然也为我们提供了这部少而精的精神美肴。写两传的甘苦，著者固然亲感身受，但作为读者的我们，却因此而钦佩这位‘巧妇’的技艺和勤奋。

研究、介绍济南的先贤，在市领导的关心下，最近正出现一些成果。本书的出版，又弥补了本文开头所说的过去表彰先贤的偏重诗人，尤其是忽略良臣名将的遗憾，使‘诗城’之外，更增‘将相之城’的雅号。过去各府县内大都建有乡贤祠和名宦祠，前者奉祀本地先贤，后者表彰任本地官员中有德政者。我因此而想到，在研究撰写济南的先贤之外，也应为过去能人名宦祠的名人予以表彰为好。如任汉朝济南相的安徽人曹操，宋朝任知齐州事的江西人曾巩，元代的任同知济南路总管府事的赵孟頫，甚至乾隆年间任历城知县的胡德琳——虽是七品芝麻官，但在任上能敦请著名学者周永年、李文藻编修了堪称全国一流方志典范的《历城县志》，并且也资助刊印了诗人王苹的文集。这些外地来济南为官或工作的人，对地方上有功劳、有效益的人物，也应为之编写如历代济南名宦传、历代旅济名流传的书，岂不更好。如此，可使海内外的人士不仅知道济南是山川秀丽的泉城，而且在历史上是人文荟萃的宝地，更是一座历史文化名城。

2001年4月9日于海岱居

《广齐音校注》序言

《广齐音》是清代乾隆年间济南府平原县董芸继明代诗人王象春《齐音》而创作的表现济南风土人情的纪事诗汇编。王象春的《齐音》又名《济南百咏》其体制是沿袭唐代刘禹锡赋《竹枝词》以来的传统。历代创作的《竹枝词》往往用来专门吟咏某一地方的风习，大都用七言绝句若干首组成，在各首之下缀以题记，记载有关掌故遗闻，所以也称“杂咏”“纪事诗”。这类作品除了供读者欣赏诗美之外，也提供了地区的民俗资料，所以也为学者重视。《齐音》作于明末，董芸于一百八十年之后又续而广之，不仅补写了万历以后至乾隆年间的情况和史实，而且对原《齐音》的内容有所辨正，是一部研究齐鲁文化、济南史实的有用之书。本书自清代嘉庆元年（1796）红蕉馆刊印以来，流传很少。人们只从民国《续修历城县志》中看到部分选用之诗章，而且其引用也限于诗句，对其史料含量甚多的题记则已略去，故而本书已成为地方文献中的珍本。

宋家庚先生发现了红蕉馆原刊本之后，予以校点，并且加以详注，为读者提供了方便，更为文献研究弥补了缺陷。校注除了对字词作了详细的解释外，尤其是对原文反映的景物的特色、环境的变迁、人物小传，以及历史背景都有周密的说明，并为读者提供了进一步研究的线索。

家庚先生在注释过程中，能根据史料补充和更正了原文的不足和错误之处。如“有竹堂”条，董芸误以为此堂在济南，注者则据宋人晁补之《有竹堂记》指出应在开封。“夏侯胜墓”条，董芸误认夏侯胜是东平陵（在今济南市）人，注者核查史籍原文，指出应是东

平人 死葬于平陵(在今西安市)不是济南人。“平陵东”一条 注者考证并非赞美翟义之诗，纠正了董芸沿袭王象春的错误。以上诸条均可说明注者谨严的治学态度。

对于原文的某些古代士大夫的偏见，注者也能适当地指出其不妥或谬误，如对为武则天服务的员半千，原文大加谴责；对贞节烈女，原文有过分的赞扬等，注者均予以指出其观念的偏颇。对原文个别迷信成分，如“卧牛山”条，原文肯定了骗子王敕的装神弄鬼的伎俩，注者则从正面指出其不可信。

总之，家庚先生的《广齐音》注释，为保存地方文献珍本，为解读原本的词语及旨意做了很好的贡献。这既是一部歌咏乡土的诗歌读本，又是一部严谨的地方志著作，是近年山东古籍整理规划项目中的一部上乘之作，有较高的学术价值。欣闻本书即将出版问世，我郑重将此书推荐于广大读者，愿与大家分享阅读之乐。

1998年8月18日于海岱居

《济南泉文化丛书》序

济南是座历史悠久的文化名城，距今四千年前的“龙山文化”一词，就是由于考古学家根据本市东郊的龙山镇而命名的。在该文化遗址中，又发现了层累而建起的三个城址，进而更证明这里在龙山文化以前，距今五千年前已有了城堡的建筑了。这些古城堡象征着国家的雏形，是华夏文明起源于五千年前的佐证。

在龙山文化遗址的城子崖上，是商殷时期谭国的都城。后来在汉代，其附近的平陵城遗址，则是济南王国的都城。最近发现的洛庄西汉大墓，也是位于这一带。丰富精美的西汉遗物，充分证明了当时工艺技术的发达，人文精神的优秀。济南国的命名，是因它处于古代的“四渎（黄河、长江、淮水、济水）”之一的济水之南。济水后来又称为大清河，公元1855年，黄河在河南铜瓦厢决口北流，夺了大清河（济水）的河道，即今从济南北泺口一带滔滔入海的黄河。

济南城逐渐西迁，在西晋时期才迁入今址。这里北临黄河，它是黄河下游的一座最大的城市；南依泰山，泰山是“五岳”之尊，是华夏文明的东夷文化圈的核心。济南的位置，恰在岳渎之间，不仅便于吸取华夏文明的丰厚滋养，而且在地理景观上也得天独厚。它处于泰山北麓的历山（俗名千佛山）之下，历山一带冈峦丛起，即济南的南郊山区。南山的地下水潜流至大明湖之北遇上了不渗水的岩层，受阻而涌出，形成了大量的泉源，即著名的“七十二泉”。泉水的丰沛，不仅形成了美丽的大明湖，也是小清河的主要源头。小清河汨汨东流，流经二百三十七公里至寿光的羊角沟注入渤海。

泉源密集、成群涌出的现象，他处亦有，但是如此众多的泉水，涌出于一个繁华的城市之中，则是罕见的现象。特别是它又为一条奔流到海的长河的发源，正如明代著名文人王象春所说：通海的长河却源自于城厢之中的情况，天下只有济南独有。我们说，这一景观应称为“世界之最”。不仅如此，济南泉水之奇，还在于其出露的方式不同，形成各具特色的景观。如珍珠泉池中的气泡累累丛出，宛如千百串明珠摇曳而舞；金线泉在池面中横出一缕水痕，好像金线漂浮；黑虎泉在石窟中的泉源，看似静止不动，但其下侧的出口则从三个虎头中喧腾喷发，水流湍急，吼声震耳，犹如虎啸，形成“静如处子，奔如脱兔”的景致。尤其是趵突泉更为奇特，三窟泉眼鼎立，盛水时期可喷涌跃出水面一二尺高，在绿波之中，宛如缩小了的海上蓬莱等三座神山矗立。大画家赵孟頫以富于想象的笔触，写出了“云雾润蒸华不注，波涛声震大明湖”的名句。

不计郊区各处的泉水，仅济南老城区的二平方公里之内就有泉水二百处左右，获有名称的也有一百多个，古人因而用“七十二”这个泛指数称道济南有七十二名泉。金代有人专门立了一座名泉碑，把城、郊的有名泉水举出七十二处，把“七十二”的泛称落实成实指了。其后明人晏璧又写了《七十二泉诗》，杨洪序谓：取七十二泉次第咏之。由于从泛称转化为实指，由于地下结构和地表的变迁、降水量的大小，一些中小的泉源出露场所也有所变更，数目也因时而不同，从而使七十二的名称排列，聚讼纷纭。近年以来，则把泉水出露的地区划为四大泉群：趵突泉泉群、五龙潭泉群、黑虎泉泉群、珍珠泉泉群，仍沿袭泛称之为“七十二名泉”，而不拘泥于一时泉水的出露变动。由于上述特色，济南市得到一个“泉城”的雅号，它是当之无愧的。

济南的泉水，除了水量之丰沛、水质之优良和景观之美丽而各具特色的诸多优点外，还由于出露于一座历史文化名城之中，它们必然具有深厚的人文特色和丰富的历史内涵。它不仅有自然的

美，而且更有人文之美，它是风景，又是活生生的文物。司马迁游览曲阜孔庙，因为他“读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂”，“余祇回留之，不能去云”（《史记·孔子世家》），说明景观虽美，若无深厚的人文内涵，也只能取悦于一时；反之，因景观而“想见其为人”，就使游览者“祇回留之”而舍不得离去。济南泉水就具有这种使人留之而不能去的魅力。

早在四千多年前的龙山文化时代，山东一带是东夷部族的聚居地区。东夷领袖大舜，由于其杰出的功绩，被尧王推荐为帝王，称为华夏共主，建立了虞王朝。他的事迹载入了古代文献《书经·虞书》的典籍之中，为后世尊为中华道统（文明的传统）的主干人物“尧舜禹汤文武周公孔子”的系列之中，成为中华历史上的圣王。据《墨子》、《孟子》等先秦古籍记载，舜生于诸冯（今诸城），耕于历山（今济南千佛山）、渔于雷泽（今菏泽）、陶于河滨，而在负泽之阳（今河南开封一带）遇到尧王的。

大舜娶了尧的两个女儿娥皇和女英，然后在历山从事农业生产。他在山下挖出泉源，醵砌为井，即是著名的舜泉（也叫舜井）。北魏的《水经注》已经著录，唐代《封氏闻见记》也引了唐人魏炎的咏舜井诗，宋代大文学家欧阳修、苏辙等都有题咏。另外，趵突泉古称泺，《水经注》载，其旁建有舜妃娥皇女英庙，所流之河即名为娥英河。另外还有纪念娥皇女英的双女泉（在清代以后迷失）。济南泉水是富有舜文化内涵的。

早在西周时期，谭国（城子崖）的大夫写了篇诗歌《大东》（收录在《诗经·小雅》中），诗句中就反映过济南的泉水的清冽。《春秋左传》载，鲁桓公十八年（前694），鲁桓公和齐襄公在泺（即趵突泉）相会，足见早在二千六百多年前，趵突泉就是名胜区，并设有国家宾馆。《左传》又于鲁成公二年（前589）记载晋国侵略齐国，大战于“鞌”（今济南北马鞍山），晋军追击，齐君绕华不注山逃之，他不得已化装御人到华泉取水。这就是我国古籍中最早的有关泉水

的记载。而且，在全国各地中，只有济南的泉水才获得著录于经史典籍的殊荣。

济南泉水的美丽，使历代文人为之倾倒，许多名泉都留下了他们的足迹。唐宋八大家之一的曾巩也与另外的两位大家欧阳修、苏辙一样，对济南的名泉多所题咏，并建筑泺源堂和历山堂，把俗名为爆流泉改写为趵突泉。其后金代诗人元好问，元代大画家赵孟頫，明代大思想家王阳明，清代著名文人王渔洋、蒲松龄等，对济南泉水多所题咏。著名文字学家、戏剧作家桂馥在五龙潭附近挖出了一处新泉，并戏题之为“七十三泉”。尤其是济南本地文化名人对于泉水更是情有独钟，李清照的集子名《漱玉集》，明代“七子”之一的边贡的集子名为《华泉集》，学者周永年因其居地林汲泉署名为林汲山人。文人如此，武将也与泉水有关联。罗姑井传说在唐代罗成（士信）的故宅之内，五龙潭则传说为秦叔宝（琼）的故居，而马跑泉则是宋将关胜在济南抗金兵时其战马马蹄所创出者。杜甫云“济南名士多”，泉水也蕴涵着名士文化的特色。

可以这样说：济南每一处名泉都附有动人的史实和传说。因为济南不仅仅是“泉城”，而且更是一座历史的文化名城。正因为泉水具有如此丰富的文化内涵，这才使人们既赏美景又品味人生，也像司马迁一样，为之“祇回留之而不能去”。

然而，随着经济的发展，人口增加，济南在发展为一座繁华的大都市之时，必然用水量增大，地下水开采过量。首先看到的是泉水喷涌的劲头小了，又遇近年的降水量减少，泉水渐渐干涸。特别是从 1999 年 3 月开始至 2001 年 9 月，趵突泉等名泉停喷时间长达近三年之久。没有泉的济南怎能保住“泉城”的美名呢？何况水源枯竭，又加重了污染程度。省、市领导及有关部门非常重视，经过调查研究，集思广益，制定出节水保泉的方案并大力实施。于 1997 年 5 月 29 日，济南市第十一届人大常委会第二十七次会议通过了《济南市名泉保护管理办法》，并成立了名泉保护管理办公

室，在有关部门协助下积极开展工作。近年来济南市政府为保护泉水，措施得力，成效显著。经过采取绿化南部山区，关闭市区水井、引黄保泉、回灌补源等措施，于 2001 年国庆节前，久涸的泉水终于复涌了，顿时出现了往日的泉水景观。

为使游人更方便地游览观赏，更深厚地领略泉文化的内涵，济南出版社推出了这套《济南泉文化丛书》，一方面旨在弘扬泉文化，一方面又是较详尽的导游书。该书共包括四册：《泉·天下奇观》、《泉·诗词文赋》、《泉·传说故事》、《泉·文人名士》，从上举书名，我们可以得知这部围绕着名泉而写的丛书，对泉水的景观，沿革历史，以及有关泉水的诗文与传说，特别是泉水与历代文人名士的佳话等作了较全面的介绍，以使读者深入而饶有兴趣地全面了解济南名泉的价值。本书不仅语言生动，知识性强，而且精选了八十余幅珍贵的名泉照片（其中有的泉水久不出露，湮没消失了，但仍保留了它的照片，更为可贵）。这套全面详备、图文并茂地介绍济南泉水的丛书，其内容超过了前此陆续出版的有关书籍。因此，它不但具有实用价值和欣赏价值，而且更具有历史文化价值，应是值得长期保存的珍藏本。

让我们把此书献给泉水文化节，献给济南市民，特别要献给海内外尊敬的旅游者，并期望得到大家的批评指正。

2002 年 3 月 15 于海岱居

《济南七十二名士》序

济南南倚东岳，北濒长河，饶林泉湖泊之胜，以北地之雄伟，润以江南之清秀，故黄山谷云：“济南潇洒似江南。”岂止景物潇洒，人物亦风流倜傥，所谓人杰地灵也。杜甫游济南，李北海宴之历下客亭，杜甫诗云：“海右此亭古，济南名士多。”钟山川之秀气，诞济济之人才，良有以矣。拙作《济南竹枝词》：“才华横溢泉三股，字吐珠玑水百泓。多少诗人生历下，泉城自古是诗城。”济南有七十二泉之奇观，历代诗人辈出，盖非偶然：若宋之李清照、辛弃疾，元之张养浩，明之李攀龙，清之王士禛等，皆执诗坛之牛耳者；其余如崔融、范讽、杜仁杰、李开先、王莘等，则指不胜屈矣。

夫名士者，魏晋间指名下之士，不如后世习称之专指文人雅士也；理应扩而大之，凡于世有功德与事业有成而闻名者皆可称为名士，不如此则不足显山川之秀与人文之盛也。周群先生以画家服务于济南博物馆，习于风物，博于文史，借七十二名泉之称数，绘七十二名士之图像，盖以泉源与人物，不徒相辅相成，相映成趣，亦且相得益彰也。吾有幸先睹为快，观所绘人物，除著名文士诗人外，若古圣王大舜、良医扁鹊、贤相房玄龄、名将秦叔宝、高僧义净等，乃不拘泥于宋明以后所谓之文人墨客者。以籍贯言，既有本地土著，而凡客籍或宦游于济南者若曹操、李白、杜甫、曾巩、苏辙、元好问、赵孟頫、刘鹗等，均予著录；至于祖籍济南已迁居他地数世之王莽、周密等亦酌选人图焉。济南为华夏名郡、齐鲁都会，七十二名泉，出其境注入东海，四方之士亦交汇于泉城。周君之博取人物，与济南之地望相符相称，正理所当然矣。

周君耽于绘事，尤精于人物，观其已出版之《周群国画人物作品选》，其设色用墨，亦博取西画之滋养而能融会出新者，而此册则专以线描造形。吾国素有“书画同源”之说，非专谓上古文字起源于象形。若指古字象形，各国之古文字往往如此，而我国之特点则在于书画同用锥锋之毛笔，皆以线描为主者而然。毛笔所绘之线，与木炭、硬笔不同，一枝柔毫可绘出肥瘦刚柔之异，表现丰富。南齐谢赫所举“画有六法”，其一为气韵生动，其一为骨法用笔。唐代张彦远进而阐之云：“骨气、形似，皆本于立意而归乎用笔，故工画者多工书。”周君画像亦乐用线描，吾于《济南名士评传》（济南社科院编著）中见其插图数幅，今又观此所绘七十二人物之多，其铁线描之工，正如董其昌称“古人论画有云：下笔便有凹凸之形”（《画禅室随笔》）。古人论吴道子画人物为“吴带当风”，杨慎《画品》云：“吴道子画衣裳磊落生动如莼菜条。”周君之人物真可当“磊落生动”之评而无愧。吾于绘事甚疏，而颇习书法，故于周君之线描人物则欣而赏之，盖亦“书画同源”而使然也。

按“七十二”为泛指数，孔门号七十二贤，《史记·孔门弟子列传》实超此数。济南号有七十二名泉，今市内泉源有名可按者即有一百数十处。济南历代名士驰名于世者，又多于泉水之数。周君或于他日继而广之，增加续绘以嘉惠士林，则我辈读者之眼福为不浅矣。企予望之，是为序。

2004年3月26日于海岱居

《济南老街老巷》序

济南是齐鲁文化之邦——山东省的省会，早在新石器时代就已聚邑筑城，可追溯至五千年之前。近百年以前自开商埠以来，日益繁荣，到今天已成为高楼林立、道路辐辏、泉林优美的现代化城市。济南的城区日益开扩，街道逐年增多，城市面貌日新月异，可谓三年一小变，十年一大变，常常使异地经商、海外游子乍回故乡，在惊喜之余，却也有“找不着北”的感觉。新旧对比，追古抚今，并非只是“发思古之幽情”的怀旧情结，而是要沿波讨源，继往开来，使今天的世界变得更合理更美好。这部记述济南老街老巷的专著，也可满足读者认知过去的部分需要。

人类文明往往起源于大河之畔。古华夏有四条大河，自西向东流往大海。这四条大河，从北向南依次为黄河（古黄河从河南山东边境由南折北自秦皇岛入海，不经济南）、济水、淮水、长江。古人称它们为“四渎”。济南因位于古济水的南岸，故得名为“济南”。它更因居于历山之下，故最早的聚落名为“历下邑”。历山（金元之后俗名千佛山）是泰山丘陵的余脉。济南恰在五岳的泰山与四渎的济水之间，名山大川形成其形胜之壮美。周朝时期，泰山之南的大国为鲁国，泰山之北则为齐国的范围。济南正处于齐国西境，齐鲁两国会通之地。《春秋》记载鲁桓公十八年（前694）时，鲁桓公与齐襄公“会于泺”。据《水经》记载：“济水又东北，泺水出焉。”酈道元注云：泺水之源在娥皇女英庙（即娥英祠）之旁。泺即趵突泉之古名，那么泺邑也即济南市区最早的居民区之一。可见济南居于四渎之一济水南岸，五岳之尊的泰山北麓，更是齐鲁文化之邦的

交流要地，在中华文化的发展史上具有重要意义。

秦汉以来，济南历为郡、国、州、府署之驻地，虽是济水逐渐断流，沦为“大清河”，仍然不失为转运鱼盐丝粮之长河，从而使泺口镇成为山东半岛与内陆的物资集散地。宋金之交，又用市区泉溪众多的水源开为小清河，直通海洋，济南西关遂成为船舶码头，尤利于商贸之发展。由于黄河于公元 1855 年（咸丰五年）于河南铜瓦厢决口，夺大清河道（亦即济水故道）而流经济南北面，并很快形成地上悬河，遂使济南失去了大清河的物流便利，泺口镇的繁华逐渐凋零。所幸不久，胶济与津浦（今京沪线）两条铁路相继修筑，使济南成为四方交通辐辏之地。1904 年济南自主开辟商埠，对外商开放，成为我国最先自主招商开埠的内陆省会城市。新辟的商埠，工商业飞速发展，很快超过了济南旧城厢。济南遂成为位于北京与南京之间的最大城市，也是黄河下游最大的城市。尽管这样，济南自古以来从未成为一个王朝的首都，始终是座中等城市，直到明朝建国，它才成为山东省的省会，从此历经六七百年而不改。从这一意义上来看，济南市是我国省会城市、中等城市的一个典型，对研究城市发展史有重要示范价值。

济南更是国家命名的“历史文化名城”。这里有四千多年前的龙山文化遗址，早在上古时期济南就出现了城市文明。最初的虞王朝的舜帝于青年时期在历山耕田，成长。其后齐鲁文化崛起，稷下学宫百家争鸣，其中阴阳五行学派的大师邹衍，即是济南下属之章丘人。秦始皇焚书坑儒，济南的伏生向汉文帝的使者晁错口述了《尚书》成为儒家今文学派的祖师，伏氏世代为儒家大师。东汉末期的建安时代，曹操曾任济南相，其后曹植封为东阿王。著名的建安七子大都出生于济南地区周围。南北朝时期，居民大侨迁中，济南民众既有北迁平城、山西大同和南下在今淮阳、镇江一带，如扬州曾设“历城县”，同时北方各郡士民也陆续迁居济南，当时济南设置的侨郡就有清河郡、太原郡、东魏郡、济岷郡等郡县，以及邻近

迁来的广川郡（德州）、平原郡等侨民。新置的侨郡，首先容纳了自东汉以来产生的门阀士族大姓，他们垄断了文化的传承，从而使济南出现了如清河房豹等的房家园这样的“文化沙龙”，出现了如清河崔氏的崔鸿著作的《十六国春秋》这一名著。从北朝发展到隋唐之际，杰出人物纷纷出现，他们是名相房玄龄、名将秦叔宝、段志玄、罗士信、程知节。他们是民间文学中的英雄人物，在《说唐全传》等话本小说中分别以秦琼、段志远、罗成、程咬金的名字出现。但在《隋唐演义》中则把罗成、罗士信误为两个人。诗人孟云卿、崔融等，以及经南洋赴天竺（印度）求法的高僧义净等，所以杜甫在开元年间游济南时赞为“济南名士多”，诚为实至名归，并无溢美的成分。宋代以后济南诗人辈出，迭次执掌宋、元、明、清四代诗坛的牛耳。如宋有“东州逸党”领袖范讽，以及杰出词人李清照、辛弃疾；元有著名散曲家张养浩、杜仁杰等；明有“前七子”的边贡，“后七子”的领袖李攀龙、戏曲名家李开先等；清有王象春、王士禛等。我曾有“多少诗人生历下，泉城自古是诗城”的诗句（见拙著《济南竹枝词》）。除诗人外，在文化上卓有成就者，尚有济南最早的状元张起岩，他是《辽史》、《金史》、《元史》三部正史的主要编著者。明代大学士于慎行著《兖州府志》、《诗文集》等。清代的《聊斋志异》的作者蒲松龄出生地是淄川，当时是济南的属县（故也自称济南人），以及著名学者张尔岐等，仅举其荦荦大者，已经指不胜屈了。正因如此，济南的地下多次出土震撼全国的文物，济南的地上——七十二名泉等河湖山峦，以及城池街市，更蕴涵着浓郁的文化气息。所以这座省会城市，是中华文明的内陆中等城市的最佳标本。特别是明朝建有德王宫，在近代又自开商埠，更丰富了她的内涵。

且不说市郊的城子崖、华不注的占战场、汉王陵、孝堂山汉画享堂、柳埠的神通寺、长清的灵岩寺等历史名迹，只要漫步在市内的老街老巷，随处都有文化的底蕴。舜井街、娥英河，是远古留下来的名称，早已著录于北魏郦道元的《水经注》。而五龙潭、罗姑井

则是关于秦琼、罗成的流传于章回小说的标志。历下亭令人回忆起杜甫与李北海的唱酬。趵突泉则是赵孟頫与王阳明等题诗的素材。访问万竹园想起了《聊斋志异》记述的明代殷士儋的传奇逸事，经过秋柳园则回忆起神韵派宗师王士禛。由于历史久远，口传失真，有些名字都要经过考证。例如市区有一些以“唐王”命名或以“唐王”故事作背景的地方，故老相传是唐太宗李世民的遗迹，其实唐太宗从未到过济南，倒是他的儿子李元祐于贞观十年（636），封土济南号为齐王，不久因谋反被杀，这里的“唐王”，盖是缘起于他。其他如蕃安巷，是番官巷的误读，此巷曾有番邦官员住过。又如玉斌府，本是仪宾府之讹。“仪宾”是明代王室女婿的官衔，犹如皇帝的女婿为駙马，此巷应是明代德王的仪宾爷的府第。关于德王的街巷不少，如后宰门、东更道、东小王府、王府池子等均是。而清代的巡抚衙门（德王府旧址改建）也留下了院前大街与院东、院西大街的名目。还有布政司街、按察司街、学院街、贡院墙根街，以及旧军门巷、卫巷、南营、后营坊，还有县东巷、县西巷、县学街等等，则是明清两朝的省、府、县三级衙门及军队的痕迹。济南在汉代设有铁官、工官，自此以后历来是工商业重地，而城厢地区就留下了行业的街名，最早当数鞭指巷，据《说唐》等评话中所保留的名称，应是“鞭仗巷”，亦即传说秦琼结义好友贾润甫开办的“鞭杖行”。此外如剪子巷、钉子街、篦子巷、花店街、估衣市街等等名色。至于关于宗教的，凡用佛寺、道观、穆、耶等命名的也很多。这座城市可谓街街巷巷都是历史，一泉一树都蕴藏着文化。逛济南不仅欣赏其山河泉湖优美秀雅的景色，也要亲自抚摩践履悠久的历史载体——街道和建筑，也会像当年司马迁游曲阜：“祇回留之不能去云。”

2004年10月，由济南市精神文明办公室、市民政局、市文物局、济南日报报业集团主办，济南市地名协会、济南时报、济南舜立房地产开发公司承办，在社会上开展评选“市民喜爱的老街老巷”

的活动 并于 10 月 18 日在《济南时报》发表了《济南老街老巷特刊》，特刊共占有三十多个版面，除简要介绍了街巷五百多条外，还特约专家写了若干资料性的介绍文章，作为市民评选活动时的参考，刊末附有选票样式，公开向全市征求选票。在市民踊跃参加投票后，又特聘专家组成评委会，选出了具有代表性和内涵丰富的二十条老街老巷 即芙蓉街、舜井街、曲水亭街、馆驿街、剪子巷、后宰门街、东流水街、高都司巷、五三街、秋柳园街、王府池子街、普利街、经二路、旧军门巷、司里街、长春观街、制锦市街、贡院墙根街、鞭指巷、北大槐树街。另外还列出十二条入围老街巷：即五里牌坊街、道德街、按察司街、万紫巷、棋盘街、估衣市街、榜棚街、北坦大街、卫巷、民生大街、平泉胡同、纬一路。并于本年 11 月 21 日由《济南时报》编刊了特刊向市民公布，同时发表了为入选的二十条老街老巷撰写的文章。这一活动获得市民的支持，深受好评。

经过评选活动，引起了社会的重视，为进一步系统地研究街道历史文化的内涵，在市地名协会的操持下，由张继平、郑连根先生在《济南时报》发表的两期特刊的基础上，又参考了大量的资料撰写了这本较全面详备的介绍济南老街老巷的书。又经过市地名协会协助搜集选配了新老照片，使之更具体形象地表现了街巷的原面貌。有的照片拍过不久，原址拆除，已成为历史孤证，更是珍贵。读者一编在手：“居本市者更能得其平日所忽略，已游者更能增深其印象，将游者当能得向导之助，未游者亦可卧游泉石而广其知闻。”上面引文是出自我为拙编《济南咏赞》写的跋语。但是本书与《济南咏赞》以欣赏为主不同，它是一部史地性的专著，虽然写得生动通俗，能为读者欣赏、卧游之助，更重要的它是一部研究济南市的史迹沿革的学术著作，具有很高的学术价值。因此，我应邀作序是很乐意的。

2005 年 5 月 15 日据旧稿重写

《画说济南》序

《济南时报》于 1996 年 1 月创刊，从此我就和它结下了不解之缘。原因很简单：济南人关心济南事，这份报就是特地为咱们济南人办的。所以在读者与编者两相关心下，读起来就特别舒心。

我最爱看《画说济南》这一栏目，因它是以表现风土人情为主旨的。文章短小精致，并配以绘画或照片，可以说图文并茂，生动鲜活，兴趣盎然，老少咸宜。其内容是分类撰写而系列发表的，所涉及者如山水名胜，名木古树，著名建筑，旧街巷，老字号，饮食游乐风习，以及历代古战场等等。每日一题一图，至今已将近千篇了。读者希望编印成书则更好，因为一编在手，前后映发，左右逢源，翻阅方便而大快朵颐了。前些天张继平君和我说起，准备满足读者要求付印问世，可谓先得我心，高兴之余，就写了这篇引言。

济南是历史文化名城，它的郊区龙山镇就是著名龙山文化的命名地。那时约四千年之前，即新石器时代的晚期。就在此时期华夏东部地带夷人聚居区内诞生了一位伟大的领袖——大舜。史载大舜耕于历山。按：全国名叫历山的就有二十多处，仅山东境内就有四五座，据宋代著名学者、唐宋八大家之一的曾巩考证，唯有济南的历山是大舜曾耕种过的（参见拙文《大舜文化与济南》）。《书经》记载大舜也是位诗人，曾说过“诗言志，歌永言”的名句，这盖是诱发了济南历代诗人层出不穷的缘故吧。自《诗经》所载的谭国大夫的《大东》开始，如唐之崔融、宋之李清照、辛弃疾、金元之杜仁杰、张养浩、明之边贡、李攀龙、清之王士禛、王苹等，均是著称于世的佼佼者。他们的逸事芳躅，布满于济南城乡。例如有关大舜

的就有历山（俗名千佛山）的舜祠、大舜石图园，趵突泉畔的娥英祠、三圣宫、娥英河以及其北岸的舜井，市区的历山路，南北历山街，以及以他命名的舜耕路、舜玉路、舜耕小学、舜耕中学、舜耕山庄等，可以说大舜遗迹是济南景观的主旋律。孔孟都“道性善，言必称尧舜”的，正是大舜开启了曲阜的儒学，临淄的稷下学派，故而山东省会济南则是齐鲁文化传统的滥觞之地。大舜是儒家忠义孝友的典范、仁民爱物的圣君，他对济南人民的性格与风俗有深远的影响。

“济南名泉甲天下”金朝的“七十二名泉碑”近已重建。特别是那条长达七百里直达大海的小清河，竟也发源于历下诸泉。一条通海的长河居然以繁华城市的中心为其发源地，尤应推为世界之最。此外如以“一城山色半城湖”而脍炙人口的大明湖，保藏“海内第一名塑”的灵岩寺，我国最古的地上房屋建筑孝堂山祠及其汉画像石雕，还有南部群山洞壑中成千上百尊的自南北朝以来的石雕佛像，宛如一座历代雕塑长廊等，也足为济南增辉。

济南虽以其湖山秀丽，古迹众多，名贤辈出闻名，然而从未有享有全国京师的殊荣，历来仅有作为县、州、府、省的份儿，现在也只是全国的一座中等城市。然而在众多的省会城市中，它既是文化古城，又是近代历史上自动开辟商埠招商引资的最早的一个。它既有“家家泉水，户户垂杨”的风柔日丽之美，又处于巍巍泰山、滔滔黄河的两者之间。它位于内陆，又离海洋不远。地处华北，却又“潇洒似江南”。它的特色是在西陆东海之间，北雄南秀之间，古文化与今文明之间，城市不大不小，一切都那么中不溜儿的具有“中庸之道”的状态，它过去不是，现在不是，将来也并不希冀变为大城市的。正因为如此，它才有其典型的意义，故而它的山川草木，鸟兽虫鱼，以及居民的起居饮食，婚丧嫁娶，土特名产，乐舞剧曲等等都是值得注意与研究的对象。美国有位学人巴尔曾以济南为研究课题写过一部专著，他也许觉得认识中华，从济南这座典型

的城市入手有特别方便之处吧。

研究地理、历史，其荦荦大者固然重要，而其细小者尤能体现其内在底蕴。只读《宋史》而不读《东京梦华录》、《武林旧事》等书，所得知识犹如有骨无肉。研究北京，如不读《帝京景物略》、《日下旧闻》等，也只能是只见舆薪而不能明察秋毫。我平日喜读《竹枝词》、《纪事诗》与乡土随笔、风俗画之类，不仅为获得感受之乐，也在于通过感性体验后才能获得真正透彻的理解。

《画说济南》是认识济南、理解济南，和济南人民心智交流，进而对理解中华文明提供的一个有典型意义的例证，更是一条互通感情的纽带。希望作者、画者、摄影者和编者锲而不舍，精益求精，以更好的成果饷我们广大读者。

1998年 5月 10 日于海岱居

《济南名胜古迹诗词楹联选》序言

济南是山东省的省会，现有人口五百七十五万人（内市辖区为三百二十七万人）。它位于东岳泰山的北麓，古代四渎之一的济水南岸，故名济南。不过古济水消失后，黄河流经它的故道，因此济南又是黄河下游的最大城市。

位于名山大川之间的济南，其市中心街区，即古代济南府城厢内外，自然景观十分集中。历山（俗名千佛山）与其左右的佛慧山、燕翅山及会仙山、赤霞山（今烈士陵园）等成为市南部的天然绿色屏障。趵突泉、黑虎泉、珍珠泉、五龙潭等四大泉群所拥有的大小上百处清泉，涌溢于市区中心。泉水出露的形态各异，遂形成“七十二名泉”的奇观，而济南也有了世所艳称的雅号——泉城。一部分泉水汇滞者为旧城内北部的大明湖，另一部分泉水，流为娥英河，环绕旧城墙潺流形成景光旖旎的环城公园。然后众泉合流，汇为小清河。小清河滔滔东流五百多里至寿光羊角沟入渤海。一条通海大河竟然源出于闹市中心，此景堪称世界之最。大明湖之北，在平原之上错落有致地矗立着华不注山、鹊山、金牛山、马鞍山等十几座青山，古人称之为“齐烟九点”，书画大家赵孟頫以在大明湖北望的视野，绘成了画史名作《鹊华秋色图》。另外济南东面的章丘有水盛势奇的百脉泉群和白云湖之胜。它西南的平阴也有洪范池、书院泉群及浪溪河的景观。它的北部商河最近又开发了旺盛的地下温泉。如此，济南的泉水就有数百处之多，“泉城”之号名不虚传。

有人评论西湖：像这样大小的水泊，在江南并不少见，如果没

有四周的庙宇，众多的名人遗迹，也就是平常一湾水而已。所谓“山不在高，有仙则名；水不在深，有龙则灵。”（刘禹锡《陋室铭》），徒有自然景观而没有人文内涵，有景无情的山水很难使人留连品味。济南被列入历史文化名城之选，它有悠久的历史和丰富的文化遗产。早在五千年之前，泰山周围就是东夷文化的中心，济南城子崖即是龙山文化的命名地，这里不仅有精美的黑陶器皿出土，而且有四五千年前的城墙遗存。城邦是人类文明里程的标志。恰恰古代圣王虞舜在此城邦初建之际，曾在历山（今称千佛山）耕田起家。传说他曾掘地出泉，瓮井灌溉，人称为舜井。先秦时代济南是齐国的边境要地，中国最早的长城——齐长城的西起点就在济南的西南方，它穿越南部山区东抵大海，至今遗迹犹存。战国百家争鸣时代，阴阳五行学派大师邹衍的坟墓就在章丘，名医扁鹊生于卢地（今长清），故名卢医。秦始皇焚书坑儒，博士伏生逃回故乡济南，汉朝兴起后为挽救文化遗产，赖伏生保存了儒家经典，口授了上古史籍《尚书》。伏生在济南讲学授徒，使济南成了传承齐鲁文化的基地。此后，济南学者文人辈出，如汉朝的请缨安边的青年才俊终军、北朝撰写《十六国春秋》的崔鸿等。到了唐宋以后，更是人才济济。如宰相者就有唐代房玄龄，明代殷士儋、于慎行，名将如唐代秦叔宝、段志玄、罗士信、程知节，高僧如万里求法的译经家唐代义净，雄踞一方保护家乡的元代严实等等。至于诗人文士更是指不胜屈。唐代如崔融、孟云卿、宋代如李清照、辛弃疾，元代如刘敏中、张养浩，明代如边贡、李攀龙、李开先等，清代如王苹等。如果加上明清时代济南府县的人士，就有新城的王士禛，淄川的蒲松龄，德州的田雯等。如果再加上历代宦游居住济南的名人就太多了，举其荦荦大者就有曹操、曹植、郗道元、魏收、李白、杜甫、范仲淹、欧阳修、曾巩、苏轼、苏辙、晁补之、元好问、赵孟頫、王守仁、王世贞、顾炎武、阮元、何绍基等。再加上驻济的藩王，其著名者如汉济南王刘辟光，初唐齐王李祐，元代济南王张瑄，明代德王朱见潋。

等，使史实类型更为丰富。这些帝王将相、才子佳人在这大好湖山之上，其丰富多彩的生活事迹，留传了许多逸事嘉话，从而开拓了济南景物的内涵，提高了人文价值。在济南漫步，见一棵古树，或许秦叔宝拴过黄骠马；遇到一湾清泉，或许李清照曾在此照影簪花。高耸的华不注山，可追寻二千五百年前的晋齐交兵的古战场；幽深的红叶谷，或留有高僧义净的履痕；历下亭有杜甫做诗，何绍基写字的逸事；白雪楼忆起李攀龙和蔡姬诗酒风流的佳闻；王士禛在大明湖畔首唱《秋柳》诗，一时和韵者遍天下；赵孟頫描绘鹊华风光，绝世名迹照耀古今。所以说，自然风景虽好，也需要人文精神的灌溉。两者交相辉映，相得益彰。文化名城的雅号，济南可当之无愧。

曾在济南诞育或生活过的文化名人很多，所以杜甫才说“济南名士多”。他们的事迹固然为济南增光添彩，而且这些名士大部分都能文善诗。尤其是诗歌，济南可谓传统悠久，硕果累累。从西周的谭大夫赋《大东》一诗被收录《诗经》以来，历代诗人辈出，尤其是宋代李、辛二人之后，明清两代全国诗坛领袖也产自济南，即“七子”盟主李攀龙、神韵派大师王士禛，其他知名于世的诗人则可以济南的名泉数目相比，我曾写道：

才华横溢泉三股，字吐珠玑水一泓。

多少诗人生历下，泉城自古是诗城。

泉城的美丽孕育了锦心绣口的众多诗人，诗人的才华又歌吟了泉城的山泉湖河，使旅游者从诗歌中领会景物之更深层次的美，又从景物中参悟到诗人审美的艺术才情。自然景物与人文精神通过诗歌这一媒介而结合起来了。所以游济南者不可不读历代诗人表现泉城风光的诗歌，这是显而易见的。上世纪80年代初，友人张传实和李伯齐二君曾选注了历代吟咏济南的作品《济南诗文选》（齐鲁书社出版），1991年济南诗词学会王砚耕会长（已故）发起，继续选录当代人士的作品，由我和白冰负责编撰了《济南吟赞》（济南

出版社出版)。时光匆匆，倏已过去了将近十五年了。当下济南的泉湖河山均已修整护理，又新辟了许多景点，而且更新添了许多吟咏名胜古迹的诗词作品。济南诗词学会觉得有在上举两部选集的基础上，把历代与近现代，特别是续收当代的诗词合编为一书的必要，并且各景点的楹联，如“四面荷花三面柳，一城山色半城湖”等早已脍炙人口，其他联语也在品题胜迹欣赏景光方面都有裨益，于是又广搜楹联置于诗词之后。这一任务由白冰君和孔翔宇君从事采集选录的工作，鉴于许多诗词碑刻和楹联部分置于各景点上，被选漏的不少，因此又敦请各公园及与文教有关部门的同志提供材料。在大家共同努力下，历时二年之久，终于编集成册，最后推我阅读全稿。我在阅稿之时，深感大家用力之勤，同时也提出建议，稍事增删，并且写了这篇序文。

济南的历史积累深厚，文化资源丰富，虽经各代有心人的挖掘收集，但因材料太多，整理和宣传都不够。有的乡贤与寓济名流，如果放在其他市县，或许被人们大张旗鼓，做足了热炒和作秀文章，可惜在济南因名人太多却不免被冷落了。例如泉城广场的齐鲁名人长廊，列有十二位圣贤塑像，外地某市长参观后，提出为什么没有辛弃疾？我们只能说明山东一省的圣贤太多了，长廊所列，既要照顾朝代、郡县、事业的均匀分布，又要按其在古今中外的影响而排列先后。辛弃疾固然赫赫有名，但他与李清照同一时代，同一郡县，同一专业（词家），因此在全省仅有的十二名之内，不得同时出现。李清照在国际的影响比辛弃疾大，同时也是十二圣贤中唯一的女性，先列出李清照，而辛弃疾也只得在后续的另一十二组合中留待将来出现。另一个例子是，状元虽然不一定代表人们的真才实学，也不标志其事业功绩，但在民间却是令人羡慕的头衔，所以在多数市县常常以其地出了个状元来炫耀，然而在济南却没有如外地那样重视。大多数济南人甚至不知道济南出过状元。例如济南最早状元是元代张起岩，但是只有少数学者景仰他，是因

为他是二十四史的辽、金、宋三史的主撰人，对于他是否状元却很少理会。陈冕是清末的状元，尽管他是 20 世纪的人，却很少有人知道，更谈不到宣扬。上述例子固然是济南名人很多，当地人司空见惯，不以为奇之故，可是从另一方面来看，也说明了我们对历史遗产、前人成就重视不足。这本诗词楹联选集的出版，虽然也作些弥补不足的工作，但还很不够。希望与大家共勉，为继承弘扬济南优秀文化而努力。至于本书的体例、注释与附言，为水平有限，遗漏与错误之处当所难免，敬请读者教正是祈。

2005 年 7 月 18 日于海岱居

《默斋诗稿》序

华夏文明之始，东夷人居泰山济水之间，龙山文化沛然而兴。其代表人物为大舜。古籍载大舜生于诸冯（诸城），耕于历山（济南千佛山），渔于雷泽（菏泽），陶于河滨（古黄河故道在豫东鲁西北间），作什器于寿丘（曲阜），仁民爱物，为四岳君长举荐，见帝尧于逢泽之阳（今开封一带），尧嘉其贤，任其政而禅位焉。考大舜行迹，多在古济水之间，济水后衍为大清河，于清末为黄河改道所夺。济南亦因其位于济水之南故名。济阳与济南同属齐国之地，今则为济阳县矣。山南为阳山北为阴，又以水北为阳水南为阴。故济水之阴名为济南，济水之北则名为济阳矣。济南与济阳二地遥遥相对，两地皆沾溉于古济水，而文教则均承大舜之深泽也。

《尚书》载大舜曰：“诗言志 歌永言 声依永 律和声 八音克谐，无相夺伦。”此言遂为中华千古诗教之发轫。大舜娴于诗乐，既有虞廷赓歌之佳话，复有《韶乐》之创制。故籍传夔演奏之时，不特百兽率舞，凤凰来仪，而且导之“有苗来格”，天下归心。虽由百姓爱戴而过甚之誉，足证其深得人心。而孔子亦谓《韶》乐尽善尽美，《论语》载孔子“在齐闻《韶》 三月不知肉味 曰：‘不图为乐之至于斯也。’”，足证大舜教化之深厚久长矣。

济阳既居古济水（其故道即今黄河）之北，为东夷人之居处，亦大舜履迹德泽之地，有闻韶台至今犹存，传云即孔子“在齐闻《韶》”之乐坛也。孔子尊尧舜，崇《韶》乐，以礼乐诗书教天下。济阳历为济南府属县，承大舜孔子之教泽，素重文教。建国以后，日益兴盛，

诗歌之一脉 源远流长 公元 1992 年 10 月遂成立闻韶诗社，济南诗词学会同仁闻讯而喜，共举余与白冰前往致贺。余不仅观光胜景，更结交当地风雅人士，殊为荣幸，更得识时任政协主席之阎维杰同志。

阎维杰同志就读于上海华东师范大学，其后服务于故乡，历任中共济阳县委副书记、县长，1990 年起任政协主席。功在桑梓，政绩突出，1997 年中共山东省委评为“优秀党务工作者”。政协负团结社会人士之责，维杰同志素娴文史，雅爱吟咏，诗社之设，诚以文会友广交人士之佳所也。阎君以桑梓硕德，而主持济阳之风雅，致文质彬彬之盛，固其宜也。

《默斋诗稿》为维杰同志近年诗作之汇编。全书分为《时代感言》、《神州咏赞》、《山川游吟》、《咏物抒怀》、《海外揽胜》、《缅怀纪念》六卷。见其卷名，足知凡其所感时阅世，咏物抒怀，自国家政事至足迹观感所及均有吟咏。涵味其诗篇，则感情充沛，语句流畅，不待令人游目骋怀，亦且生机盎然。昔季札评齐诗曰：“泱泱乎大国之风也。”吾尝谓齐鲁文风既北邻燕赵之雄壮，亦近江南之秀丽，具有“北人南相”之特色，而黄山谷有“济南潇洒似江南”之誉，然犹未概括其大风泱泱之豪情也。王渔洋谓济南之二安——李清照为婉约主，辛弃疾为豪放主。阎君之诗词亦豪亦秀，为济南诗歌特色之体现，亦大舜孔子之遗泽所滋润者也。

忆闻韶诗社成立大会召开，吾专程致贺时，曾赋诗云：

稷若遗书风味长，吾家磁版墨犹香。

谁知三百余年后，更结诗缘到济阳。

考张尔岐字稷若 明末清初之济阳大儒也 著有《周易说略》、《仪礼句读》、《蒿庵集》、《蒿庵闲话》等书 顾炎武曾盛推之。吾家先正泰安徐志定公，任官府县于康熙年间，曾发明磁版印刷，以真合斋名义印刷书籍 载我国科技史 传为佳话 其磁版印刷之书 以济阳张

稷若之《周易说略》、《蒿庵闲话》为首选 诚可谓同气相求者也。三百年后，吾既参与闻韶诗社之盛会，又得以披读维杰同志之诗集，并序其卷首，可谓缘分匪浅矣。

2002年10月28日于海岱居

《姜守迁先生纪念集》序

1997年孟夏，山东省平度市政协协商会议编刊《姜守迁先生纪念集》，先生哲嗣宝琦君嘱撰序文。姜先生年长吾二十七岁，方其就读于北京师范大学时，先君芝房先生亦负笈北京大学；方其任济南教育学院院长时，吾亦任该院教员。固吾素以父辈而仰望师从之者，则又何敢序先生集哉。

既不获辞，敬从命而叙之曰：岁月如流，先生诞日百年之际，往日从游之少年晚辈如吾者已发苍苍而年逾七十矣。回顾百年来外祸内乱频仍，而共和国成立之数十年间亦运动迭起，舆论屡变。人生处此鲜有不左右失据，前后矛盾而无惭悔者。唯吾姜先生特立独行，始终如一，不惑亦不惧，真韩昌黎所谓“信道笃而自知明者也”。抗日战争起，先生毅然参加革命阵营。建国伊始，先生投身教育工作，后又任济南博物馆馆长。皆能为国为民，秉公无私，为文教事业坚持原则，勤恳务实，毫不随波逐流，更无仰人鼻息见风转舵之行。呜呼，可谓难能可贵者矣。

当先生长学校日，不从时下之以新颖诧世求轰动效应于一时，唯以增益教员学养为先务，治学之风，蔚然以兴。凡教员有一寸之长，有一日之进者则衷心喜悦，称之不容口。故先生日游于师生之间，讲学论道，使人如沐春风化雨，德进业修而不自知也。故虽无报刊所常见之典型事迹，而深得其实效。先生主持博物馆时，适逢李清照纪念堂于柳絮泉畔建立，有显者撰楹联偶以李后主与易安并论，先生勃然曰：“竟是薰莸同器也！”奋笔为文，侃侃而辩之，且裱褙成轴，悬于楹联之旁，绝不惧其权威之炙手也。此亦可见先生

丰采之一斑矣。

今为纪念先生，哀集平日诗文与诸友好回忆文字凡若干篇。惜先生长期任行政职务，日不暇给，不克专事著述，平日诗文亦不遑收拾，故本集之诗文既非其全，实不能窥见先生学问之堂奥。然先生之德行与事功则赫然至前而感人至深，是可为世表率而景慕不已矣。愿吾侪晚辈回忆先生论学之绪余，共商讨而追记之，或可弥补此遗憾，则请俟诸他日焉。

后学 徐北文 1997年5月15日于济南海岱居

《山水情》序

我曾评任远兄的散文为“文如其人。”昔东坡《答张文潜书》中论及其弟苏辙的文章，云：“子由之文实胜仆，而世俗不知，乃以为不如。其为人深不愿人知之，其文如其为人。”东坡原意是说子由平日老老实实，不喜欢炫耀自己，而他的文字也是才气内敛，朴实无华，所以“文如其人”的。我之用“文如其人”则认为无论作者是锋芒外露也好，含蓄蕴藉也好，抑或是滑稽玩世，甚至飞扬跋扈也好，只要在写文章时是不拿捏装腔，不乔装打扮，不趋时媚俗，不狐假虎威，而是我行我素，实话实说，就都是“文如其人”。这种文字，因为是本色，所以读起来放心，可信。因为有个性，所以读起来亲切，是自家货色而非仿制假冒，所以爱看。

写文章做到“文如其人”是不容易的，这需要有自信心，同时还要具有因物赋形、善于表情达意的写作能力。但是首先要求作者是个善良之人，因为吹牛拍马之辈，假冒诈骗之徒，是不敢“文如其人”的，如果露出本相的话，岂不是不打自招；但仅只是善良，并且也能做到“文如其人”，但对读者来说也不见得有什么益处。因为无知、庸俗、乖僻、偏见以及语无伦次、絮絮叨叨的人，其本性未必不善良，岂如言语无味何？我们希望的是，作者首先是心地善良，富有自信心、同情心；而且感情丰富，通情达理；又具有文化教养、审美情操，其文章能达到意到笔随，具有个性特色，使读者如得良师益友，亲之近之，久而敬之。

我与任远相识已四十多年了，当时孔孚、孙静轩，加上任远和我都是爱好诗歌创作的青年，便成为志同道合的朋友，静轩豪放，

孔孚热烈，我则是疏弛不羁的人，只有任远却是“温良恭俭让”。四个人游山逛水，品茗纵谈，因三个人都是外铄，只有一个内敛，我们仍然被目为自由放任的少年气盛的一伙。不料“反胡风”一来，我蒙了“嫌疑”之灾，其后“反右”运动骤至，我、孔孚、静轩又纷纷中箭落马，只剩下任远一人踽踽凉凉处在“界”内的边沿上，头上悬着一把摇摇欲坠的“神剑”。然而平时温文尔雅、木讷寡言，甚至有些懦弱的他，却表现出古道热肠的刚毅的一面。当时“右派”愁帽一戴，立即成为不可接触的人，平日亲友，更有划清界限的必要，不然就要顺藤摸瓜，蔓延到自己身上。然而任远并未为开脱自己，采取当时流行的“反戈一击”的办法，反而确信自己的友人是正直的无辜的。孔孚被降薪劳动，妻儿衣食无着，即使怀有同情心的亲友也不敢上门的时候，任远却一反常态，竟胆大包天地前去慰问。孔子曰“仁者必有勇”，再一次在任远身上得到了验证。

这个情挚意厚的人，却又能细心周到，善于体谅旁人，任劳任怨。当年工资低，大家都不富裕，有个年轻的单身汉，他自由自在，一个人吃饱了，全家不挨饿，所以他想不到拖家带口的困难。当他平日散漫使钱，到了饭票用光而又买不起的时候，不免到朋友处打秋风，任远家当然是要去的，当把罐子内为孩子而腌渍的仅有的几个鸡蛋也捞出来时，这一状况他当然不知道，任远也不会说出，照旧供应不误。对朋友如此，对晚进后辈也是如此。任远兄长期主持报刊笔政，又是济南文艺团体的领导人，经他细心教诲、热心扶植的青年作者是不少的。但对他们从未倚老托大，仍然是谦谦君子的作风，即使遇上个少情寡义者，他也不在乎。“文如其人”，如任远这样的人，其文章自然是蔼然仁者之言，使人接触起来如坐春风之中的。

他已出版过的散文集名为《故乡情》这一本又取名为《山水情》，他的确是个情深意厚的人。他的文章没有珠光宝气，没有道貌岸然，更没有炫学惊世，有的只是朴朴实实、真真切切的肺腑之

言。这种文字，味淡而实腴，语质而实雅，所谈看似迂远，实际却读后有益于身心，主要原因就是他对人世间有深厚的情意。故乡固有情，山水亦有情，亲人固有情，世间亦有情，大至于宇宙万有，小至于一草一木，在有情人的眼里，都是一家眷属。

任远在“文化大革命”期间也受到了不公正的待遇，一生也是坎坎坷坷过来的，然而他是个厚道人，是个爱心大于私心的人。他并不因此对这些不愉快的事情念念不忘，而牢骚满腹，怨天尤人；反而被这生气蓬勃、美丽恢宏的世间所吸引，并且一往情深，无论为人处世，或是赋诗作文，都是如此情挚意厚，温暖如春。

他是一个用善良的眼睛看世界的人，是一个用仁爱的笔触写人间的人。厚道人说不出刻薄的话，老实人写不出假冒伪劣的文章，这是可以断言的。谨以此奉献给本书的读者，是为序。

1993 年 9 月 1 日写于济南之海岱居

如何看待传统儿童游戏

——秦若轼先生《济南传统儿童游戏》序

读了秦若轼先生关于济南传统儿童游戏的书，引起我对幼年的美好记忆，更加深了我对平日一些习而不察的事物的认识，在生活知识上 此书给我“补上了一课”获益匪浅。

古代士大夫对儿童重视不够，不太理会儿童与成人之间生理上的、心理上的区别，一律把他们当做“小大人”（身体短小的成人）看待。《三字经》之类 主要以教知识为主 至于《弟子规》 则是要用成人的道德礼仪规范来束缚儿童了。直到“五四”以后，学术界才开始以科学的眼光来对待儿童问题。北京大学曾编刊《歌谣》，既注重一般民谚，也注重童谣。鲁迅的《风筝》强调了尊重儿童意愿的意义。冰心的《寄小读者》主要是给青少年阅读的，但也触及到许多儿童的特点。社会学这门学科的建立，学者开始考察边疆少数民族及内地乡土文化的特色，特别是人类学和田野考古学的兴起 学者更理解到儿童是个“小野蛮”（周作人语）意指他们身上尚保留着原始人的特征，可以为学术研究的参照系。例如对草木鱼虫的“残忍”行为，有时目睹昆虫被切割数段而无动于衷，似无同情心；然而有时被桌子碰了头，却又能推人及物，用手打击它来解气，也有设身处地的思维能力。总之，这种智力尚未发育成熟的幼稚状态，则有待于年龄增长而克服。对这种幼稚行为，如简单地利用道德来批判，就不合适了。其实，早在两千多年前的《老子》亦注意到“赤子……骨弱筋柔而握固”，婴儿的握力很强，未必不是从生长于丛林中善于攀跳的人猿时代传下来，其后随着身心的进化，这种祖传“优势”而弱化。一个人从幼到大的发育过程，宛如一部人

类进化史的缩影。用现代科学眼光来看待儿童，对待儿童的主要内容——游戏，研究之，介绍之，是很具有学术认知意义的。虽然近百年来已有些成绩，但还是不够。我是喜读地方文献的，但于古今方志中专辟儿童游戏为项目者则尚未见到。现在见到这套《新世纪济南文史资料丛书》中收录了儿童游戏的专著，令我十分欣慰。

儿童游戏的底蕴甚多，若以动物为参照：小猫玩线团、雏鸡追逐争食等这类近似游戏的现象，可以体会出幼儿的跑跳掷攀，以及过家家、装扮玩偶等，从而断定这是大自然赋予他们在成人前的劳动准备的本能。所以，我们从捉迷藏（觅藏）、老鹰抓小鸡、投石打瓦中可以上溯到原始社会狩猎活动的痕迹。至于棋类、谜语、顶针续麻及对仗等游戏，有的已经流传了几千年，是提高儿童智力的很好方式。特别应予思考的是在棋类和猜谜等方面，我们体会到古人的悟性（或智商）并不比现代差，儿童也未必百分之百的幼稚。这倒能使当代人不要片面强调“后来居上”，可冷静地批判人类如今达到的成就和不足。再者，从游戏道具方面，可以看到地方的特色等等，不一而足。

这些不但是提供人类学、历史学、方志与文学等的宝贵资料，甚至可以启发商业制造家的思路。如本书所载各种棋类游戏，只要稍加改造提高，即可造出新的玩具商品。在领会儿童游戏的方式方法的特点时，更给成人以举一反三的启迪，推而广之，可以悟出许多道理。有的学者已经指出，一条齐眉棍（或竹竿）虽极简单，在儿童活跃的想象力的作用下，可以当长枪大戟，可以当战马骑，可以作旗杆，作撑杆跳，作单杠，作跳栏等等，在儿童手中大有用武之地，玩具越简单，越增加了想象的空间。反之，玩具制作得愈具体，愈肖似逼真，其用途则愈少，易使儿童较快地嫌弃它。以此类推，不仅为制作玩具的设计作参考，对于建筑设计、城市园林规划，甚至施政方针方面也可以得到有益的启发。上举几点，不过想说

明研究儿童游戏，对于生活上与学术上都有价值。

本书著者是土生土长的济南人，对上世纪 30 年代以后至今的当地景物风俗非常熟悉，令人钦佩的是他对儿童游戏的注意，因为自幼就热爱，所以对之最关心而富有感情，所以才能观察细致，记叙翔实，娓娓道来很有感染力。读者于不知不觉中学得了济南及附近一带的时令、地理、历史和风俗人情的知识，甚至可以进一步作为研究社会学、史学和心理学等学科的参考例证。

济南儿童游戏的起源可以上溯到龙山文化之前，除了与各地相同的擗跤、觅藏、投掷等之外，如“打水漂”显然是在制陶业兴起后而利用碎陶片作玩具的。又如摸蟹捉鱼、戴荷叶帽子等，自然是与泉城当年的群泉竞涌和湖泊众多有关。拧柳枝做口哨子，编织柳条玩具，更使人想到“户户垂杨”的杨柳众多的济南特色。利用胡桃、核桃做人形的“核桃人”和玩“杏核儿”等游戏，则体现历城南山盛产干果的情况。至于雕刻滑石作“猴儿”，所取石料则是山东半岛的莱州石，更体现了济南乃万物辐辏的山东省会的优势了。在介绍某些游戏时，也把配合游戏的谣谚和儿歌记录下来，更是研究文学的好素材。从以上例子足证本书具有的文献价值，至于著者在介绍象棋、围棋和角抵（摔跤）时对其渊源流变的说明，则更有认知的意义，足见他潜心探索的治学功底。

本书介绍的游戏，地域以济南为主，时间则上溯上古，下至上世纪三四十年代为止。这就界定了它是一部地方文献专著，不是一部针对现代儿童的读物。人民共和国建立以来，特别是邓小平主持的改革开放以后，我国经济文化突飞猛进，人民的衣食住行及娱乐等各方面发生巨大变化，儿童游戏取资的各种条件日益丰富，无需再因陋就简，就地取材了。例如投石弹丸，就由各种球类代替，又如再像从前那样随便在地上捡起瓦片打水漂儿，不仅沥青马路及湖畔绿地无石片碎瓦可拾，更因为破坏自然环境为公共规则所禁止，当然不应再重演。自从市容扩大，大厦与别墅增多，市民

对自然界逐渐疏远，我在惋惜之余，却也为草木虫鱼等不受儿童作践而庆幸。因为我们的“小野蛮”（儿童）没有机会像鲁迅幼年捉苍蝇插小旗，或者如我幼年时切割蝼蛄、蚯蚓来“作家家”，甚至粘蝉掏雀、摘花折柳来暴殄天物了。此等事对儿童本身而言，不存在“不人道”、“非道德”的谴责，但使他们没有机会去办，总是好事。如偶然有机会虐待动物或破坏环境，甚至公私不分，作为成人的我们予以劝阻教导也是必要的。虽然本书的对象是以成人读者为主，不是儿童读物，万一儿童好奇要翻看，建议家长老师们还是提醒他们为好。

这是本雅俗共赏的好书，如有遗憾的话，窃以为对女童的游戏介绍得较少，如为玩偶缝制衣服，折蜡笺纸以肖各种物形，用蚕茧作小帽，鸡蛋壳作不倒翁，以丝瓜瓢为芯再用彩线缠“行头”（也叫“旗旒”即毬，现为“球”的异体字）特别是在“作家家”时扮新娘或主妇，用布块或手绢制造“春娃娃”抱在怀中扮母亲；还有端午节时“束”缝扎“香荷包”，七夕乞巧等活动等等。本书虽偶有涉及，也语焉不详。这并非是重男轻女的传统思想使然，主要是著者根据自己幼年的经历而写，当时作为一个男童和女童同玩的机会少，即使一块玩儿，对她们的爱好也不感兴趣而疏略之故，这是可以理解的。

我比著者年长几岁，曾在徐家花园街、后营坊街、宽厚所街等处居住过。我在后营坊住的是我的同学，也即著者的本家秦在莘家的房子，当时虽与著者尚未认识，但却有街坊之谊，因此读来倍感亲切，更愿与广大读者和我共同分享阅读此书的快乐。

2003年9月25日于海岱居

《半月日谱》序

日记是私人的事。具有隐私权，受法律保护，旁人不得偷窥。然而在生活中却不这样简单。有人乐意公开自己的日记，你不看，他还不高兴。名人中就有清末李慈铭的《越缦堂日记》，他把读书心得和向皇帝表忠心的热忱都写进去了。前者是向友辈炫学自矜，后者则是希冀一朝蒙皇上取阅，以求媚升官。普通人中也有。我在运动中被迫到农村劳动时，遇见一位下放干部。此君把日记整整齐齐写好，然后放在集体宿舍中的显眼处。好奇者不免打开，内容有读《毛选》的日课记录，有工作成绩和生活中的优秀表现，以及革命的豪情壮志等。人们读后并未感动，除了言过其实的夸饰外，其“司马昭之心，路人皆知”，大伙并不傻。但是为什么同样秉心写日记，李慈铭的却一再印刷流传后世呢？到底他读书确有心得，有学术价值，故有人专从其日记中抄录了一大部《越缦堂读书记》颇裨益于读者。

此外 还有以日记体制写小说者 如丁玲《莎菲女士日记》 果戈理《狂人日记》；有以散文的路数发表于世者，如鲁迅的《马上日记》；更有以旅游行程专门记日记以流传者，如宋代范成大的《揽轡录》等等，这些著作各有其作用、价值而流传于世。但是它并非真正意义上的日记，写日记应是纯私人的事，主要是备个人遗忘，供日后参考；或者与自己对话，宣泄情怀；并不供他人阅读。这样可以寄托自己的感情，记录心理活动，以及日常行事，甚至不欲人知者也写了进去。这种日记对于了解一个人最有价值，然而却引来不少麻烦，如抱有旧式家长作风的父母，不免要看，或明要或暗翻，

致使儿女们产生戒心。不外有两种对策：一是藏得更隐秘，二是不愿父母知道的事就不记。父母尚可，若在拨乱反正之前，整人时首先取走其日记，然后寻找蛛丝马迹，或至捕风捉影，曲解夸大，上纲上线，借以扩大运动战果。这样，日记就成为授人以柄、引火烧身的东西了。那么，记日记时学习鲁迅式的，只是记载日用账目、亲朋往来、书信收发等又如何呢？这也不安全，整人却要按图索骥，顺藤摸瓜，一要查你来往亲友的政治面目，来往的目的；二要查你的来往书信的原件，是否有不轨活动；三要查你的生活开支，是否有贪污行为……在这样的环境下，不写日记也罢。

区区日记一事，可惹许多是非，若认死理，笃定日记是个人私事，以为记日记者若留一手就是不坦诚；多添几笔，备读者欣赏就是炫耀自己。至若外人，偷看人的日记，固然是不道德；但坚拒人家看阅日记，就也太绝情。其实，在生活中这种凿死卯儿的人很少，大抵采取中庸之道，记日记者主要是供自己用，偶尔有亲友翻阅看未尝不可。不过，大都记日记时已留了一手，绝对隐私也是一定不记的。对他人日记虽是绝不偷看，经本人同意者也乐意看。看人日记，不免有自己的窥私欲的要求，但主要还是对照自己，开拓眼界，更好地知人论世而已。我就是属于这一类中庸人士，我写日记主要是自用，不供人看，放日记的抽屉却不上锁，至今未发现儿孙们公然看我的日记。虽然如此，也并非凡事都记，不愿人知之事则绝对不记，以防万一。对于他人的日记，除非经同意，一概不看，甚至对老妻的那本形同开支账簿的日记也不看。对于已出版问世的日记，只凭兴趣凭需要阅读或查阅，是有选择的。我既是这样，想象大多数人也和我一样：中庸之道而已。这样的态度，对己对人都比较宽松，这就使日记一事增添了人生情趣。

《日记报》的创办，大概也是秉中庸之道来对待日记的，从而使读者乐看，有益于世，从而立于众多报刊之林而持续不衰。主编自牧先生向我约稿，说是约请众多作者将本年一月一日至十五日的

日记凑在一起，集中发表。所请作者大都是其文朋书友，而且遍布各地。我想这是饶有趣味的事。所约请的人既都是相知同好，有共同点；又是分居各地，身世又各有特色，互相之间有参照比较的新鲜感；尤其是所记的日期一致，读者可以从同一时间中看到种种世相，以供知人论世之助。我欣然答应，并找出自己的日记录出。如前所说，我的日记基本上是不让人看的那种，只记些日常琐事，庸庸碌碌又缺乏文采，价值不高。不过自信尚少一些李慈铭式的炫耀成分，自谓尚且可信。不料及至录出时，也发现了二三项不宜公开之处，即可能使他人不高兴的事儿，便毫不犹豫地删除，这是对人对己都有益的，编者和读者也可见谅的吧。

所以执笔人虽天南地北，其身份爱好却大都相同，不外是职员、记者、教师、作者等所谓知识分子一类人物，而且都是喜爱文史，嗜书存书的爱书人，没有英雄美人，也没有阔人红人，如果说得好听一些，也就称之为“文人”的而已。《易》曰：“同气相应 同声相求。”《诗》云：“嘤其鸣矣 求其友声。”编出这样内容的书刊，主要是“求其友声”的吧。

这样的编辑旨趣，我十分赞成。鄙人年已八十有余，体衰气喘，终日在家兀坐，办离休手续后的五六年来，同辈人逐渐凋谢，友朋往来日益减少，得此一编可补交游之不足。因作者都是“同气”“同好”之人，足不出户可以与他们“奇文共欣赏，疑义相与析”（陶渊明句），得会心之愉悦。陶渊明在农村务农时曾写了“遥遥沮溺心，千载乃相关。”夫渊明既赋《归去来》，虽在村舍“悦亲戚之情话”，却仍然关心千载前之古人，并不以眼前的亲戚情话而满足，想起“遥遥”的长沮、桀溺的事来，考此语出自《论语·微子》篇。孔子周游列国的时候，遇见长沮、桀溺在耕田，使徒弟子路去问路。当得知问路者是孔门学生之后，他俩对子路说：“且尔与其从避人之士也，岂若从避世之士哉！”孔子听到子路的回报后：“夫子怃然曰：‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？’”渊明之慨叹，是怀念

“斯人”、“求其友声”的渴望，是寻觅知音的内心的强烈需要。《庄子·徐无鬼》篇云：“逃虚空者，……闻人足音跫然而喜矣。”一个离群索居的人，远远的听到脚步声就十分高兴，如果得到一册集几十位良师益友在同一天日期日记，其高兴，其喜欢又是如何之大呢。——以此质之自牧先生，聊以为序。

2005 年 6 月 21 日夏至于海岱居

《云崖奇石赋》跋

余获交王仲武先生乃在深山丛莽中。济南东南诸山有佛峪、龙洞之胜，塔古寺幽，涧水瀑布，潺流于奇石危峰间。昔人避世修静之乐地也。

公元 1957 年反右派斗争起，余亦在数中。翌年冬役戍于龙洞林场。其时林场人员有三：本场工人也，机关下放锻炼之干部也，监督劳动之“右派分子”也。时仲武已以下放干部编入其中，竟与余为伍矣。于是名山胜境之地乃有此非隐、非仕、不僧、不道之一群，日食粗粝而不免枵腹，胼手胝足而时遭斥责。而仲武不避嫌疑，毅然与余定交厄难之际，于劳作之余，谈文说艺，时相视而笑，苦中作乐，自有别趣也。

仲武多才多艺，举凡诗文书画篆刻戏曲均好之有成。晚年尤耽八法，乃溯古考今，博取众长而自出心意，故其书法，众体皆备，无不精妙。余素习隶书，故乐与之讲求焉。今春仲武出大作《云崖奇石赋》相示，披卷即神采照人，赋既师西京，隶则法东洛，两汉风范 当代审美 融而为一 洵珠联璧合 相得益彰矣。

夫石之大者为山 而仁者乐之 石之美者为玉 而君子似之 石之奇者为清供，而雅人好之。仲武赋石，石如其人；仲武书赋，字如石美。杜牧诗云：“同心真石友”，仲武乃吾之石友也，故乐为之跋以副其雅意焉。

1997 年 3 月跋于壶斋

《当代中国书家》序

徐君国卫辑印《聚雅斋珍藏书画精品选》(元明清卷)，出其殚精竭力搜集鉴别之书画问世，士林得以欣赏，学子从而观摩。论其功效，侈言之可谓存中华艺术传统于一脉，平论之亦为普及珍品而嘉惠四方。行世以来，既饕餮众心，复从艺界友好之请，继而精选近现代以来佳作，先选辑珍藏之书法二百余品以飨读者，名之为《中国当代书家》，吾有幸先睹为快，并以一得之见而弁其首焉。

前人论书法，卷帙繁多，其真知灼见，固是以传灯继火，启迪后昆，然颇有贵古贱今，贵远贱近之成见。或悬晋唐为极致，视宋元明清以降则等而下之；或贬二王而崇汉魏，甚至强分南北派，贵北碑而卑南帖。迨至季清，乘汉学考据之风气，又以溯及钟鼎石鼓以及新发现之甲骨汉简为能事，以古奇野怪为高雅，以秀丽匀停为俗笔云云。吾人若以艺术源流正变而纵横观之，其行进规辙，亦如老氏之“奇正相生”汉人言“相反相成”泰西所谓“正反合”之互动，乃至“否定之否定律”之发展而已。总体而言，终以后来居上为确论，因时代愈后其所资者则愈多也。如明人所学唐卷宋帖而已，清人则博取金石，远绍先秦汉魏，沿及现代则又取资地下发掘之甲骨、简牍、帛书等，故而书学别开生面，形体愈多，风格愈富。当今国人眼界大开，不仅师古鉴今，而且借鉴于东洋，甚至参证西欧之姊妹艺术，滋养愈富，根系愈深。如今书学正涵养孕育之际，所谓根深叶茂，本固枝荣，其超古迈今，呈现百卉争茂之空前盛况，将指日可待也。若以此而论，则近现代之书法家作品，焉可忽之哉！

国卫收藏既富 识见精审 其选皆书法上乘 自不待言 尤其视

野广阔，不泥古轻今，无门户之见，要以洞见当代书艺之全貌及其大势所趋为准则。又以吾华传统书画之同源，博取书画兼长之名家；而又以众艺相通之原理，广及书画界之外而擅长翰墨者，真所谓不拘一格选真才者矣。按其所选，如当代书法大家林散之、于右任、赵朴初、启功、萧娴、周慧珺、欧阳中石与蒋维崧、魏启后等为主干外，又以兼擅书法之画家如齐白石、张大千、刘海粟、徐悲鸿与韩美林等，文史专家如朱家溍、徐邦达与史树青等，文学作家如郭沫若、贺敬之、吴祖光与姚雪垠等，著名演员如梅兰芳、袁世海、马季与姜昆等，旁及社会闻人如溥杰、廖静文等，均择优入选。千品万汇，灿若群星，洵广纳百川，汇聚众宝之艺海也。昔吴季札聘鲁观乐，乐工为之歌《齐》，乃曰：“美哉，泱泱乎大风也哉！表东海者其太公乎？”东海者吾徐氏之郡望，试广其义以喻国卫之选辑此集，正副其胸怀广阔，兼收并蓄，奇珍异宝，五彩纷呈之状况，若斯亦可比拟之曰：此亦书法界大风泱泱之东海也欤！

闻国卫将有续辑当代绘画选集之举，斯乃吾侪所翹望，抑且嘉惠艺林之盛事大观也。

2003 年 11 月 25 日

《齐鲁名贤印迹》序

泰山之野，大海之右，泉清土腴，笃生斯民。六千年前大汶口文化，五千年前龙山文化，皆东夷先人遗存也。夷人圣君大舜，生于诸冯，耕于历山，渔于雷泽，陶于河滨，贸迁于负夏，均属今山东省之地。

大舜倡孝悌，兴礼乐，天下为公，仁泽流长，齐鲁文化于焉诞生。孔子讲学曲阜，诸子争鸣稷下，诸如太公管仲之治齐、孙武吴起之论兵、扁鹊神医、鲁班巧艺等，为中华文明奠基于先秦。其后山东名贤辈出，若伏郑传经，诸葛亮房玄龄之政绩，高僧义净之西域求法，李清照韵高群芳，李攀龙领袖诗坛，以及蒲松龄之小说，孔尚任之剧本等，无不翘楚中华，擅名全球，凡此皆齐鲁优秀儿女也。

齐鲁艺术渊源深厚，传说舜妹嫫母为绘事之祖，其后若王氏父子、颜真卿、邢侗、刘墉之书法，展子虔、张择端、高凤翰之绘画，皆宇内之佼佼者。至于治印一道，齐鲁亦得风气之先，宋代任城王侁《啸堂集古录》为著录古玺印之始。元代吾丘衍治印更早于王冕。清代桂馥一再续《三十五举》，为印人所必读。潍县陈介祺藏汉印甲天下，其《十钟山房印举》号“万印谱”。他如吴式芬之志封泥、胥伦之始创仿汉铸法以及济南朱文震一夕为袁枚治印数十方均精美绝伦，传为艺林佳话。马君子恺，青年好学，酷好治印，心仪前贤，以生于齐鲁文化之邦为荣，乃以先贤之尤著名者六十位，镌其姓名，一一寿诸美石，成此《齐鲁名贤印迹》。观其治印构思布体，因物赋形，岂止铁画银钩，亦且飞舞生动，神采奕奕，令人爱不释手矣。

齐鲁名贤辈出，何止千百。马君年富力强，孟晋不已，愿继此编之后，一再续刻，将嘉惠艺林不浅。是所愿也，企予望之。

2000 年 5 月 10 日于海岱居

书法臆说

中国书法，在各国文字之中独有特色，它既有语言符号的交流职能，而又发展为艺术创作的一个新品种，这是其他民族文字没有的。其实，中国书法真正成为艺术范围中的一种，并非一朝一夕之故。严格说来，它成为一种艺术，是从东晋王氏父子开始的。

甲骨、金文、秦篆、汉隶，以及魏晋以迄北朝的碑版书，并非没有一种质朴的美感，但其作者都是自在的而非自为的。除个别碑版外，都没有书写者的署名，其作品只有时代风格与地域特色，而没有个性，不是以个人的独特的审美感与技法成就来和人们交流，从而为欣赏者提供情感的、美学的赏心悦目的体验。尽管汉隶中的孔宙碑、曹全碑，北朝碑刻中的张猛龙、郑文公等字体是很美的，然而它只能供后世书法家所参照、所取资，终究未能达到成熟的境界。尽管后世书法家也取之为临摹的范本，但并非简单的克隆，而是进行了技法的提高，更赋予了其作品以个人特色和新鲜的审美趋向。因此邓石如、何绍基等虽广摹碑帖，但其作品却是富有原创性的，也可以说前无古人的。

书法是具象的，但比起绘画来说却是抽象得很多。书法的构成由笔画的具有立体感和生命感的造型，进而予以适当的结构安排，形成一个个的文字，再由个体文字铺排成篇章而完工。笔画、结体、章法是一副书法作品的三要素，理想的境界应是三要素都臻于完美的优秀组合。然而，这三者在写作中往往会有长短不齐的现象。我认为笔画是最重要的，如果书写者掌握不到中锋的笔法，其结体与篇章无论如何匀称，也缺少活生生的艺术魅力。反之，只

要笔画达到优美的程度：或刚劲，或柔美，或灵动，或蕴藉，即使其结体欠匀称，也仍不失为艺术品。

如达到笔画、结体、章法三者的很好结合，也还要看其所创造的字体的风韵是否雅正超逸。宛如一个人物，身体面目发肤无一不佳，但是举止顰笑却俗不可耐，或鄙卑猥琐，仍是不能登大雅之堂的。这就要求书法家不仅练笔画、结体和章法，还要加强个人的道德、学养和审美水平。“字如其人”，字的个性，是人的个性的表现，艺术的表现最终是展示作者的人品而已。

2002年3月6日

附：

北文先生书法评析

徐北文先生，首先是位学者、诗人，书法是他的爱好，虽也受名师指点，自幼受过基本训练，并有自己的风格，但是他从未以书法家自居。因此，他既未举办过个人展览会，也不参与书法界的评比，更未出版过书法专集。他的墨宝，我们只能从一些报刊书籍的插页和图版中见到，若不，就只能凭偶然的机遇遇见其真迹了。

徐师的书法真迹虽少见，但是所写的碑版、匾联却往往在许多名胜古迹中遇到，尤其是在济南的趵突泉、大明湖、千佛山、舜耕山庄，以及章丘的清照园等所在多有。镌刻在山石文本中的这些作品，只有隶书和行书两体，然而徐师写这两体却各出自不同的流派，借用清代书学理论家的区分法即隶书出自碑学（北派），行书出自帖学（南派）。徐师写行书时不像包世臣、何绍基、康有为那样，在行草中融入了金石气，而是一味追求二王和宋以后《淳化阁帖》中的秀丽潇洒的风格。这从他为千佛山公园书写的《瀛芳园记》碑和章丘清照园的题诗的石碣中可以看到这一韵味。他写的隶书较

多，碑版如趵突泉公园书写的《重修白雪楼记》、千佛山上的《历山颂》和《大舜石图园记》、赤霞广场的太湖石刻的大字等；匾额如清照园中的“黄花馆”、红叶谷的“义净禅堂”，会仙阁、舜耕山庄的石坊题额等；联语如大明湖公园中的曾巩画壁联、明昌钟亭联、藕神祠联，趵突泉公园的娥英祠联、万竹园联，以及开元寺石坊联和危山公园的《危山赋》等。徐师年幼时，经北京书家王易门先生指导，以汉代的《孔宙碑》和《衡方碑》作为临写范本。易门先生以为《孔》碑字扁而飘逸，《衡》碑字方而刚劲，从这两种不同风格入手，在参照中可以左右逢源。徐师临写几年后，又取汉碑多种一一临摹，他说：“只有《曹全碑》给我的启发最大。”这是因为《曹》碑时代较晚，吸取了前代的经验而提高，在结体上近于《孔宙》而稍收敛，运笔方面则注重主次之别，每一字皆选出一划为主笔，加以突出，而用其他笔画予以配合，并于细微处显出精致来。虽然如此，他是见到何绍基临写的《汉碑十种》（影印墨迹本）才宛如参禅之彻悟。他从何氏的运笔之崛拗刚劲的意象，联想到古人论“八法”中如“高峰坠石”、“万岁枯藤”等比喻的真实含义。徐师常说：写字最主要的是“得笔”（即掌握了中锋的运作法），然后才有如在钢条的两端各用钳子向相反方向扭转，而在松开时的刹那间的那种富有弹性力量的态势。具有静中含动的笔法，即使在结体谋篇上有所不及，亦不失为好作品；反之只在结体谋篇上下功夫，就流入殿试策卷式的馆阁体，毫无个性的张扬和内在的意蕴了。徐师的隶书正是追求这种效果的。他的隶书取汉碑之形体而师何绍基之筋骨，从而形成了刚劲而飘逸的特色。

徐师论书法，与古人的“厚古薄今”不同，他持与时俱进的观点，以为书法是后胜于前的。正如他说：我学二王与怀仁，却是从南宋御书院本《千字文》悟入；学汉碑又是从何绍基悟入，都是得力于后期的书家。

（志生）

回忆关友声先生

济南的国画市场，看似繁荣，个人画展几乎天天举办，有次逛公园，遇到同时有四座厅堂都办展的盛况。与友人谈及，大都以为在浮躁之风下，水平不高。谈起济南的画家，以为清末以降，具有大家风范者，除松年之外，应推关友声先生。关先生名际颐（1906-1970）曾署其家居名为嚶园，取《诗经》“嚶其鸣矣，求其友声”之义，故其字友声。

他家世居洛口，是济南的四大盐商之一，不幸幼年丧父，在其长兄松坪先生照拂下成长。松坪雅好文史，珍藏了许多明清名家字画。先生在长兄的影响下，不仅能书善画，并长于诗词，酷爱戏曲，精于弈棋。既天资颖悟，又生长于文化浓郁的富裕之家，可使他专心致力于艺术的追求，尤其是山水画的创作，成就最高。我十来岁时在父亲书房中见两壁对挂着先生笔重意闲的山水和李苦禅先生的老干松树。那时他们尚是青年人，那作品也早已毁于抗日战争战火，但其精彩的风神，使我至今不忘。

父亲与苦禅先生同学，他和关先生相识，大概是由其介绍。苦禅与关先生在天津戏院中串演京剧《赤桑镇》，两个青年画家同台唱戏，传为当时艺苑佳话。沦陷时期，苦禅遭遇家庭变故，流寓济南，关先生倾心相助，安置在其家邻居的王宅，后来得知却是我的好友王炼（著名剧作家）的房子。我就是这时期随着父亲见到了关先生。那时他的模样，正像老舍描写的“胖胖的，和和气气的，非常温厚，……不说长道短，不露名士派。”（老舍《关友声画集序》）其时我年少无知，不懂大人的谈话，却对他家厨师烹调的佳肴颇感兴

趣。及至再见到先生，我已三十来岁，他则是年过半百的长者。他仍然是和蔼可亲，不以老辈自居，而是以朋友的态度对待我。我曾把在学校写的讲义《先秦文学史》打印稿呈他求教，并求他的画作。几天后，在一个酷热的黄昏，他穿着一身布料短裤褂，挥着蒲葵扇亲自到我家送来画幅，另外又用其精湛的章草书法在一幅清代留存下的上品纸上写了他填的词作（先生喜填词，著有《嚶园词》，著名学者钱基博教授——钟书先生之父作序，称其词：“不为剪红刻翠之语，萧疏淡远，如其画境也。”）相赠。原幅云：

北文家于泰山 少年英俊 博览典籍 所撰《先秦文学》 拜读佩甚，调寄《梅花引》：“泰山雄，岱为宗，矗立高峰摩碧空。涧泉淙，涧泉淙，封五大夫，凌云排古松。徐君能得穷通理，先秦文学从兹始。宿罗胸，宿罗胸，书读五车，少年英俊风。”

我展读后，受宠若惊。长者对后辈的奖掖之热心，情溢言表。（可惜这幅他亲笔书写的词连同画幅，后来均毁于红卫兵之手）。不久我戴了右派帽子下乡劳动，先生也在“文革”中被批斗查抄，妻子自杀，他也抑郁而终。精美的赠品已不可能再得，真是遗憾终生。所幸，前几年见到哲嗣关天骏老弟，承他将关先生的后期词作（其弟子于太昌整理的油印本）见赠，不料这首《梅花引》竟赫然存在。我大喜过望，特请天骏老弟为我重写一帧（他继承父业，精于章草体），始稍能弥补遗憾。

关先生多才多艺，能触类旁通。30年代，曾与京剧改革家王泊生同编《岳飞》长剧，公演于山东实验剧院，开京剧改革之先河。他在山东艺专（即今省艺术学院）曾开《国画与京剧》的讲座，这使我们联想到钱钟书的“通感说”的观点。先生与梅兰芳、裘盛戎等名角交游，裘派传人方荣翔就曾遵师命向关先生学习过书画。但是先生的最高成就则是山水画。他家藏清湘道人（石涛）等明清大家的真迹，又与并世画家张大千、齐白石、傅抱石等交游，足迹遍及名山胜水，眼界开阔，笔墨精炼，故能达到很高的境界。张大千与

先生同好无间，每经济南，必住在嚶园，与先生互相观摩所藏名作，切磋技法。大千著名的一幅《临清湘没骨山水图》题字云：“清湘没骨，传世极少。此临历下关友声所藏者。”这大概就是他客居关家临摹的。大千曾称道先生的画：“笔简意深，雄厚隽永。”老舍则评为：“画如其人——深厚使人神凝，灵动令人气爽。”尝见报刊影印一幅山水古松图，启功题其上云“先生之风，山高水长——此关友声先生遗作”云云。启功的话，也道出了我们同乡晚辈的思慕心情。

2001年4月12日于海岱居

诗情画意

兼谈黑伯龙先生的画

中国画和诗歌关系的密切，是世界罕见的。谁见过西洋画家在自己作品上题诗？毕加索不会如此，但在齐白石却是常事。古人常说：“书法和绘画同源。”但诗歌也和绘画合流。过去艳称某位画家的诗、书、画三者俱佳，号为“三绝”。诗人兼当画家，王维、苏轼称最；画家又兼诗人，赵孟頫、唐寅著名。特别是所谓南派的山水画，受诗歌的影响为最大。

山水，在我国古代的诗歌和绘画中，最初不过是作为背景、衬托而出现的。一直到了南北朝的宋朝元嘉年间才开始在诗歌中作为表现的主体。其代表者为谢灵运，他生于公元 385 年，卒于 433 年。无独有偶，首作《画云台山记》的顾恺之，生卒年为 392~467 年，比谢灵运晚生七年。但顾恺之虽然曾作山水画，却并非是以山水为主，和谢灵运的主要成就是在山水诗上不同。范山模水的诗人，南北朝以后是不少的，但是专以山水名家的画家直到唐朝才出现，即李思训父子和王维。前者被称为北派大师，后者被称为南派之祖。据说王维开创了“水墨渲染”之法，但传世的王维的《山水诀》等论画文章，盖是后人伪托。大概是元末四大家赵孟頫之甥王蒙以及倪瓒、黄公望、吴镇等奠定了南派山水画的基础之后，北方人的王维和南唐的董源、巨然等才被追溯为南画的祖师的。不管如何，南派以“诗中有画，画中有诗”的王维为祖，就体现出它的画风的倾向。这种倾向，明代以后大加发展，从山水画开拓到花鸟画中去，从八大山人到扬州八怪，都是其中的佼佼者。“南派”也罢，“写意”也罢，无非是将诗意渗透到绘画中去的“文人画”。明代的

山东画家孔衍蒨《画诀》的“立意”条云：“余作画 每取古人佳句 借其触动，易于落想，然后层层画去。”很能代表这一派画家的态度。所谓“佳句”，无非是诗意，如何将诗人创造的意境表现到图画中去，达到了“画中有诗”，是这派画家所追求的，得到了诗意——神（精神），就是成功了。于是有人就把苏东坡的“作画必此画，见于儿童邻”的话改装成一句“不求形似求神似”作为绘画的标准。

“不求形似”的说法，不管它的原意如何，但却有语病，因为它为一些拙手懒匠开一条方便之路。“你说我画得不像吗？我只求神似不求形似的！”古云画鬼容易画人难，而这样一来画人也不难了，即使把美人画成鬼也不要紧——不求形似嘛！试问阁下的“神”在哪里？皮之不存，毛将焉附？正如诗意是寄托在形象上面，画的神似是以其形似为基础的。

诗人观察山水景物，不由得为它的自然美所吸引，沈潜于美的感受之中，才会写出情景交融的诗句。只有十分熟悉对象，才能全面把握对象，然后从中撷取其最富有美感的特点予以表现。“大漠孤烟直，长河落日圆”，形象是十分简略的：前者只是一条长的横线加上一条较短的竖线，后者只是曲线之上加上个圆而已。但是，这诗句却是在对塞上的景物深入细致观察以后，才把它的特色表现出来的。白居易咏西湖：“绿杨荫里白沙堤”，把湖景写得清丽明爽，但有人用彩色录像在西湖摄此镜头，却怎样也表现不好。因为诗人能从湖堤左右众多的景物和若干色泽中只选取杨柳、湖堤，绿、白两色，而摄影镜头却没有这种简练的选择能力。但是，画家则可以对景物加以挑选和淘汰，达到和诗句一样的洗练。明代李东阳《麓堂诗话》云：“予尝题柯敬仲墨竹曰：‘莫将画竹论难易 刚道繁难简更难。君看萧萧只数叶，满堂风雨不胜寒。’画法与诗法通者，盖此类也。”诗人和画家是互为影响的。不仅中国传统诗歌与中国画，即使欧美的现代派诗人和现代派的画家，也是脉脉相通的。

我们山东当代的山水国画家，其中有几位老年画家是我熟悉的，他们风格各异，造诣甚高，可以说是各有千秋吧。例如黑伯龙先生的水墨山水，我觉得特别富有山水诗的气息，取景简要，笔墨洗练。他喜欢用淡墨，因此云水烘托，氤氲通灵，含蓄而又生动。南宋马远、夏圭专用水墨，而取景特简约，在山水画的构图上是一个很大的飞跃，因此为老眼光的人看不惯，讥笑他二位是“残山剩水”。其实，这却从反面肯定了它们是精心选择的佳山秀水。黑先生受这两位南宋画家的影响颇深，如他的《夏珪遗意》（刊载于1983年7月4日香港《文汇报·中国书画专刊》）等作品的构图，景物不多，但全局却生气盎然，启发人们的想象力，回味无穷。但是黑先生的用墨却不像宋人那样干硬，而是水灵灵，气滃滃，吸取了清代以后画家的特长。又如他的《溪山行旅图》（见《泉城》1984年第12期），以浓墨写近山，淡墨写远山。即使是近山，如俯视仔细看，好似短枝乱草，毫无章法；但若悬起作壁上观，则林院房屋若隐若现，把山下行人的感受十分恰切地表现出来了。左下角行人所在的山麓只是寥寥粗阔的几笔，却把细线条勾画的人物明显地经过对比而突出了。行人一手执杖回头仰望苍莽深远的山景，表现出那优美的山景虽然在望，却又遥远难攀，令人向往不已。全幅百分之九十九以上都是山景，人物占面积不到百分之一，而且在下方一角，但添上了这个小小形象，却调动起全部画幅的精神，通篇皆活了。如果用古人评诗的话来说，一句优美的诗全仗其中一个字来振作、点化，称之为“句眼”，那么这幅画的小小行人，也就是全画的“眼”了。画家若不通过细致的观察、周密的构思、巧妙的拣选和生动的笔墨，是表现不出这一境界的。

黑先生的画是否就是“神似形不似”呢？否。他笔下的山水人物仍然是形似的，不过是简练的，不枝不蔓，要点突出而已。诚然，诗人和画家有权对所表现的对象加以改造变形，如删减、夸张，隐藏或强调，但这些手段首先是为“形”的更加真纯和优美服务的。

画家画鹤，脖子和两腿的长度往往比真鹤所占的比例要长些，但却比真鹤更像鹤；如果他把鹤的尾巴夸张得长些，效果就正相反。何者应夸张何者不应夸张，不取决于画家的意志，而是受客观形象制约的。只有十分熟悉对象之后，才可以予以艺术加工改造。黑先生的作画首先是做到形似然后才神似的。所谓“神”并不玄妙，其实是对象的特点和固有的美感。古希腊的维纳斯雕像，表现比较细致，形似而又神似；现代有人作少女雕塑，把头部、发式、手脚都略去了，只表现了妇女体型的秀美曲线，可以说是“神似形不似”了，其实不然，所省略的当然是“不似”了，但所表现的曲线，却是非常形似的，使人人看了都感到人体的优美。如果连这曲线也不似，还谈什么“神似”呢。我常说现代艺术和中国唐宋以后的诗歌绘画有十分接近之处，就在这些地方。例如前面提到的《溪山行旅图》，黑先生表现行人眼中若隐若现的景物，在置身艺术环境之外的人俯视观察是不形似的，但若用画中旅人的当时当地的感受来看，就十分形似了。

我所以强调“似”的问题，主要是看到有些写诗的或者绘画的朋友，往往以为利用这句话可以讨巧，写几行模棱不着头脑的语句，画几笔线条疲软的画，甚至弄书法的连楷书都写不端正就来些狂草怪隶，并且拿来问世，自诩为“只求神似”云云。过去江湖艺人为了衣食而招徕观众，曾有口诀道：“不能帅，就要怪。”帅，漂亮之意也，如果玩不漂亮，就得出洋相，用怪来吸引人了。旧社会的江湖艺人为了糊口，这样做是可以得到谅解的，如果不是为了糊口养家，人们就不一定会宽恕对待了吧。

其实，只求形与神的似，还不足成为艺术家，而是在此基础上所表现出来的艺术家的美的情操。似而不美，又何必似！人们常说“文如其人”、“字如其人”画何尝不是“画如其人”。我有时回想几位熟识的前辈画家：李苦禅先生的雄鹰的炯炯之眼，未始不与他壮年时在济南饮虎池街宅院中使枪弄棒的豪兴有关；关友声先

生笔墨的磊落英多，常使我想起他的《嚶园词集》中的作品；黑先生的山水，也常使我想起四十多年前，他穿件黑纺绸长衫，长身玉立，在大明湖畔的潇洒健美的身影。我那时还是个学生，正跟他学绘画。当时看到他，觉得很像一幅《湖上诗人行吟图》。黑先生的风度很像一位诗人，因此他的画幅也像一首宋元人写的山水诗。

由此，我想到当代咱们山东一位山水诗人——孔孚。孔孚的山水诗用字是非常简约的，但情思却是很深厚的。碰巧，我和孔孚也熟识：我们年轻时曾在一个学校跟黑先生学过绘画，不过，孔孚是学画不成，弃而学诗有成的；我则是学画不成，弃而学诗不成，所以落得一事无成，只好用笔和读者聊天而已。

1984年 6月 21 日

两代丹心寄青山

——试谈弭家山水

墙上悬着弭金冬女士的绘画——

盘结劲挺的松树，郁郁苍苍，带着枝香叶露扑面而来。透过虬干翠针，后面则是悬崖峭壁。两峰之间，一派百丈瀑布喧豕而下。瀑布上一桥飞架，桥端添上一二粒行人，徜徉于更高的峰岚之下。这苍翠背景中的白色的桥沟通了山与水，融会了人工与天然，于是清气拂拂 生意盎然。

白色的桥是泰山长寿桥，瀑布之下应是黝碧渊深的黑龙潭。这地方我很熟悉，黑龙潭东边的山冈为我家茱园。虽是离开故乡已七十年，但看见泰山图像就和遇见故里的前辈一样，油然起敬，充满了爱慕。金冬这幅画于我心有戚戚焉。它不仅令我睹山思乡，而且令我见画怀人，使我联想起十几年前另一位为我绘泰山的人，那就是她的令尊——已故的弭菊田先生。

菊翁文静寡言，年长我十岁，我素以长者视之。这并不像有的人道貌岸然，使我从不敢接近；相反，他是一位谦谦君子，平易近人 犹如孔子评价晏婴那样：“晏平仲善与人交，久而敬之。”他和蔼可亲，使人们敬爱而不是敬畏。他的绘画，在山东是负盛名的，世称“关黑弭岳”四大家。但是友人索画，无论多忙，也会答允。平时见到他的画，欣赏之余，曾想到关友声先生、黑白龙先生的画我都有了，就想求他的墨宝。考虑到那时是改革开放初期，百废俱兴，菊翁作为领军人物，忙于美术界的复兴与建设，念他年事已高，体力不支，一直不忍心开口。有次会议间隙谈起泰山掌故，一不经意，我顺口就溜出要幅泰山的画来了。不久，我就拜赐了一件横

幅，于是书斋中既有了气象岩岩的泰山，又有了杲杲跃然的旭日。今生何幸，使我足不出户而得享烟云供养，更不用说移故乡于目前之乐了。后来又得到金冬的黑龙潭图——济南弭家山水，犹如宋代的米家山水，“弭”、“米”音同字不同，然而都是一家两代以擅绘山水画传世，这是济南画坛的佳话，故而得藏弭家山水，遂令我蓬荜生辉。

家族传艺，不仅仅是在技法上的言传身教，不仅仅是书香门第的家风熏陶。这些不管多么重要，毕竟是外在的，后天的。窃以为人类审美能力是源于与生俱来的血脉——基因。艺术是个性的，没有个性的绘画，称之为“匠气”。工匠是师徒相传的，而个性却是遗传基因起主要作用。古人有“父不能传其子，师不能传其徒”的说法。这话来源于《庄子·养生主》。是相当有道理，然而尚欠具体细致。父之能传其子，不是指其技术，而是其基因。审美素质，则必是由父母传其子女的。金冬既禀遗传基因，又在父亲口传手授之下学绘画，当然两代人审美的能力和倾向性一脉相传，而其后的外部环境、生活经历，以及时代风气有所不同，因此观看两者的作品的同异，在艺术理论的探讨方面是颇有意义的。历史上书法传家如王氏父子，文学传家如苏氏父子，绘画传家如米氏父子等，也都可作研究的对象。翻开人民美术出版的《弭菊田画集》和中国画报出版社的《弭金冬画集》，就感到同中有异，更感到其“异”却是“和而不同”的异，即使反差很大，也是处在一种氛围之中，是一家眷属。

父女二人的画都是清秀雅洁的风格，然而又各有特色。菊翁画的山，一脱历代相沿的师徒传授的窠臼，程式化的积习很少，而是因物赋形，还其大自然的本真面目。例如《泰山旭日》之雄浑苍茫，《华山春晓》写华不注山的“虎牙桀立”，《匡庐云烟》写其含鄱口的云水荡漾，《武夷山鹰嘴岩》的险峻奇特等等，以多种视角，表现千变万化之名山面貌，不仅是其形体特色，并且也表现它的气势神

情。菊翁比起同辈画家如关、黑和岳祥书先生来，他更擅长于画水。他的《观瀑》一图，瀑布以丰沛的水流平铺而来，流至悬崖边沿跌至二叠，水分为二，垂落至三叠，又分为三。由于水量宏大，水帘的宽度不缩小而是愈来愈大。画面未画出落潭时的湍激，却是用近景的岗峦隔藏，只强调了水流之畅顺坦荡，源源而至的渊深海涵的气象。《鳞峡烟云》的瀑布虽占了画面的一角，然水自横云断山的溪谷中突然踊跃而下，遇到阻力，遂以“之”字形劲折夺门而出。水流先细后粗，体现峡谷的束缚力，激发了水流的力量，遂具有一泻万丈之势。而在《空潭泻春》中，瀑布虽宽而高垂，但在褐峰苍松的掩映下，却显出调子的深沉清雅，使洪流悬瀑转化为静穆的气氛，令人神往。菊翁画水尤喜爱波涛，是否受了家乡趵突泉的影响，事实上他确有幅《趵突泉》，画的是平池突起的欢腾景象；尤其是《成山巨浪》的汹涌澎湃，惊涛骇浪的震撼心目的宛如山摇地动的镜头；同是波涛而形态气势各有千秋。菊翁历经坎坷而能享高年，笔墨自乐，应是以高山流水为知音者。孔子曰：“智者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”仁德与智慧，菊翁兼而有之，一往情深地注入其“仁山智水”之中，并影响了女儿，这就是“弭家山水”！

金冬的画是菊翁嫡传，子肖其父，自不待言。弭家的画以秀雅明净为特色，细察而品味之，同中也有异。如她的《春风吹雨满江南》，在崔嵬青峰下，掩映于高大芭蕉中的青瓦粉壁的篱笆小院，表现得清丽潇洒。又如刊印在《弭金冬中国画艺术》折子本中《柳暗花明又一村》，粉红的花树布满了苍山褐岭之间，而在山坳的空隙里展露出一所杏花山村。在厚重的背景衬托下，主题的色彩的明艳亮丽，夺人双目。这两幅画，展现了女性的风格。然而令我关注的是金冬以文弱女子画山水，多数作品却以笔墨挥洒了阳刚傲岸之气，虽有杏花江南的“红装”，却多爱表现高山峻岭的“武装”，而其腕力又足以表现之。《古柏》中的树干的笔锋爽利如铁，入木

三分画虬枝掣屈则如力士的筋节劲张。尤以《峡江行》峻岭挟束大江，通天达地，山危水疾，有一泻千里之势。再就是《万壑松云》，群峰耸立森列，犹如万笏朝天；青松劲拔，具有壮志凌云之致。不由使我记起辛稼轩的《沁园春》中写上饶灵山的诗句：“老合投闲，天教多事，检校长身十万松。”稼轩把劲挺兀立的松树比喻为十万雄兵猛将。金冬此画不仅松树挺拔，而且群峰伟岸，生气勃勃，具雄强的阳刚之美，遂使我联想到菊翁的画山，父女有异曲同工之妙，两人笔下的山，很有张力与活力。画中的山不是静物，是动物。哪里是山？其实是人物！可借稼轩此词的下阕来说明，稼轩是把山看做人物的，他说群山：“似谢家子弟，衣冠磊落，相如庭户，车骑雍容。我觉其间，雄深雅健，如对文章太史公。”稼轩看山非山，是王谢子弟的英气磊落，是汉朝车骑庄严雍容。我更顺其词意来评价弭家山水的群山叠嶂，千峰万壑，也不是客观的山体，而是一篇篇锦绣文章，一个个人物列传，它的“雄深雅健”使我“如对文章太史公”。纸面上的画，何尝不是司马迁的胸中块垒。

儒家欣赏作品，讲究论世知人，不同于西方论客的支离破碎。对于艺术的传承来说，特别是在中国普遍认可的“家学渊源”来说，弭氏父女的绘画应是一个很好的范例。金冬是个有心人，她不仅收罗了父亲的文献材料，并特意撰写了自己的小传。在她只是对父亲的崇敬和对绘画的热爱而使然，但在于他人却是提供了一份研究中国艺术世家的传承的资料，弥足珍贵。这些文献，我有幸先睹为快，尤其是她的自叙，以朴实无华的语言娓娓道来，情真意挚，使读者近距离体会了弭氏诗礼传家的门风，两代画家的成长历程，不论是做人作画，都在平常中透出秀逸，生活中展现美学真趣，足以供人参悟，予人启迪。济南人家旧时常写春联，有云：“忠厚传家远，诗书继世长。”那么，弭家的山水传世，必将是既远又长的。

金冬将这些家庭文献汇编成书，让我作序。对于绘画创作，我是外行，但从门外看画，却又情不自禁地多嘴多舌发些议论，仅供

参考，似也未尝不可。我曾写过关友声先生的墓表，写过《诗情画意——兼论黑白龙先生的画》的文章，写过《岳祥书画集》的序言，现在遵嘱为弭氏家乘写序言。从 1984 年起 二十年间 我为“ 关黑弭岳 ” 四大家都写了文章，既是我的画缘不浅，也是我的荣幸，因此我乐于应命执笔。

2005 年 5 月 30 日于海岱居

《岳祥书书画集》序

吾人值此新旧递嬗、中外交汇之世，抱缺者汨没于激流，求新者或失其故步，入主出奴，顾此失彼，能卓然有成者鲜矣。凡诸学艺，无不如是，而绘事一道亦不能免焉。然困境未始非难逢之际遇，在于其人之心胸才力而已。据闻哈佛大学远东系曾悬联语云：“文明新旧能相益，心理中西本自同。”臻此境界者，吾于岳祥书先生之绘画而见之矣。

凡观画应先观其全势：物象之虚实开合，前后呼应，左右逢源。苟谐和矣，然后观其形象是否肖似抑是不似之似；然后观其用墨设色是否有层次，用笔是否灵动；最后总观全图是否干净。吾不懂画，不娴其术语，常取“干净”一词作为底线，凡不及此线者，则不欲观之矣。祥书先生之笔墨，首先以干净引人入胜，使人不觉细细观赏之，遂物我俱忘，融于先生营构之化境中矣。如先生绘荷花，或水墨，或设色，无不清爽洒脱，煞是喜人也。或以为齐白石评鹭古人辄以所绘树干之直与不直为标准，殊为简单；吾论画首以“干净”与否而雌黄名家，较之齐氏之“直与否”则简单更甚，大有以偏概全之弊矣。岂不知以“干净”要求画家，既看其笔墨工夫，又可鉴其审美意识。凡拖泥带水者，笔墨狼藉者，虽标有“超前”、“创造”，曰“新潮”、曰“现代”、曰“后现代”等种种之旗帜，皆不足观矣。

绘画以肖形为先，以似为本。先求其似，然后引发其素质之一端而为不似，进而达于不似之似——似与不似之间，庶几赋形象以更大更灵动之空间，开拓吾人之想象力，亦无不可。然而或有技能拙劣、绘物不能形似者，乃大言于世曰：“吾不求形似，求神似也。”

谁复信之！毕加索绘妇女，五官变形，手足易位，若以想象组合之“整体”观之，亦未尝不形似，以其神全力旺也。虽然，吾人犹嫌其故化常态为诡异，不免多事。西欧近二百年来之美术新潮，此伏彼起，速生速灭之众多流派，转瞬即逝。若以千年为衡量单位，则绘画一道脱离形似，总为变数，为反衬，凡所谓抽象、变形之作，皆过眼云烟耳。祥书先生不随波逐流，不以怪奇惊诧世人，而花鸟山水，无不形似神似，形神兼备。吾观先生之花鸟也，正如东晋简文帝游华林园，“觉鸟兽禽鱼自来亲人”，正是“会心处不必在远”（《世说新语·言语》）。观先生《高唱秋风》、《秋风细雨》所绘双鸟之姿态神情，犹如宋人石曼卿所咏“乐意相关禽对语，生香不断树交花”之意境，可谓活色生香、生气盎然者矣。若非先生平日有民胞物与之怀、仁民爱物之情，焉能臻此境地也。

世间画师每每自诩曾师从某名家，曾拜某大师门下，挟他人之势以吓人，心窃鄙之。又见自诩“师造化，法自然”者，下笔不出《芥子园画谱》窠臼，不过牢守画匠歌诀以大言欺人者耳。祥书先生之水墨山水则不然，乃资写生素描之深厚功底，融会西洋画技法而来。而先生之油画，于光影相背、上下映衬之细节尤为注意，盖得西欧印象主义之三昧者。故先生之画山水画，无论水墨者、油画者，凡水光山色、烟云荡漾无不层次分明、生机勃勃，可谓“心印中西，新旧相益”者矣。

岳祥书先生原籍河南开封，虽书香门第而家道中落，凭天资颖悟，勤奋好学，十四岁即鬻画赡家。当时冯玉祥主豫，以“破除迷信，解放妇女”为主旨教育民众，先生为作宣传画多帧，百姓乐观群誉，遂得冯氏重视。1932年，先生年甫十九岁，举家迁居山东，而后定居济南，仍以教画、绘画为生。绘画之余，得以与历下书画名家俞剑华、李苦禅、关友声、黑伯龙先生游，互相切磋，画艺大进。二十一岁即出版《祥书墨妙》画册，潘天寿亲为署端，诸画家为之题词，遂誉播画坛。其间国事纷更，世道坎坷，而先生不改素业，而愈

精益求精焉，身虽居闾阎，而名闻四方。建国十周年前夕，被聘至北京为新建之人民大会堂之山东厅作画。上世纪 60 年代 又与朱复戡先生合作，修复传世珍品泰山岱庙天贶殿之壁画，成绩斐然。当先生方盛壮之年，正大有可为之际，不幸旋罹文化大革命旷世浩劫，惨遭折磨苦难，身心交瘁，乃于 1979 年抑郁而歿，享年六十六岁。自古画家多寿，先生仅得中寿，不得乐享其天年，惜哉！

先生虽逝，山高水长，音容已违，而作品不朽。先生之遗墨，世之所宝，今哲嗣岳宏先生搜辑精品，汇编画集以飨世，经徐国卫先生介绍，出画集稿本示余。“绘事后素”，吾于绘事乃门外之素人也，然墨妙在前，不能不受感染而怦然心动。遂将观感写出，聊作序言，以求教于读者云。

2004 年 5 月 28 日于海岱居

《聚雅斋珍藏书画精品选》序

清人何绍基寓济南，得海内孤本《张黑女墓志》，珍若拱璧，万里携行，终身服膺。包世臣乃撰《历下笔谈》者也，为跋其后，历数居济南时所见珍品，叹曰：“东土信多宝玩也。”上古无论矣，按清代以来，吾鲁之富收藏者，若曲阜孔继涑、新城王渔洋、潍县陈介祺、无棣吴式芬、东昌杨以增、历城马国翰等，皆驰誉四方。洪杨之变，江南文物残破殆尽，齐鲁之都会幸而免焉，故近代之觅求文物书画者，京沪贾客仆仆于津浦路上矣。当代济南画家关友声先生，既席丰履厚，又近水楼台，收藏尤多珍品。张大千经济南必以关氏为东道主，得见所藏石涛名作，既饱眼福，又临摹再三，传为美谈。

民国以来，军阀混战，山东文物不免于兵燹，幸王献唐先生主山东图书馆，购书之外，兼及书画者不遗余力。先生离职后，惜继任者无此学力，更无此癖好，一任散落市井间。其不委诸灶火溷土间者，则凭民间交易，市廛居货而维持之。古云：“礼失则求诸野”，则私家之经营书画文物者，厥功亦不可没也。

忆上世纪之三四十年代，济南之逊清学宫、贡院左近，若小布政司街、曲水亭一带，画店书肆林立，漫步其中，时遇珍品，得意外之喜。时闻一多先生执教青岛大学，苦患文化饥渴，友人劝其假日赴济南一游。闻先生徜徉于明湖之畔，得睹山东图书馆之收藏，流连于珍珠泉溪之岸，餍饫于书画古玩店肆之中，称意而归，可想见当日之盛也。慨自文化大革命起，传世精华，诬为“四旧”祖宗瑰宝，斥为糟粕。乃秦火之后，亘古之浩劫，文物幸免者亦百无一存矣。拨乱反正以来，政府虽注意保护，但亦致力于其重大者，若吉

光片羽，埋没于瓦砾灰烬者，安能尽之哉！故此时经营书画之商家，则可弥补其所不足，搜求流通，使其物有所值，俾民间珍视之，得以保存永久，则其为功亦大矣哉！

徐君国卫，年富力强，雅好艺术，乃吾宗之有心人也，既创办聚雅斋经营书画文玩，网罗文物遗存，并兼事收藏其能考镜源流、足资借鉴之历代书画精品。南北踵门求观者既多，而慕名未见者尤众，思广其传，乃选出元明以降迄于近代之精品二百余幅，汇印以飨世，可谓嘉惠士林，裨益艺苑之盛事。国卫系出昆山，昆山徐氏自清初徐乾学兄弟主持一代文运，构传是楼庋藏图书文物，招贤纳士，其遗泽远矣。乾学子弟中有徐炯者，于康熙年间视学山东，乃捐出传是楼藏书数千卷以资济南书院诸生研习，地址即今趵突泉公园之白雪楼也。不意三百年后其裔孙又居济南，酷好风雅，搜集齐鲁历代遗存，不仅流通之，亦且收藏之，进而印刷以传播之。则昆山徐氏亦可谓与济南之文教有缘匪浅，又平添艺林之一佳话也。今所辑《聚雅斋珍藏书画精品选》问世在即，故乐而为之序焉。

2001年 7月 13 日序于海岱居

画中济南亦关情

宋代黄山谷云：“济南潇洒似江南。”是因济南城区中心有上百处泉水涌流，素有“家家泉水，户户垂杨”之誉。何况清人铁保写的“四面荷花三面柳，一城山色半城湖”的湖光山色来作为衬托；而南郊历史名山的历山（又名舜山，俗名千佛山），与遥遥相对的大明湖构成了“历山倒影”的奇观；更有北郊华不注和鹊山的两座青峰，高高地窥视大明湖，被大画家赵孟頫以超逸的彩笔绘成千古绝作《鹊华秋色图》，使济南风景驰誉于古今中外。

济南山水有江南之秀美，却没有江浙黄梅盛暑时之潮湿闷热，更少塞外朔气沙暴之侵袭。从这方面讲，她比江南更潇洒。所以我在《济南竹枝词》中说：“风光自属山东省 莫把江南比济南。”

若在济南停留，更能在这泉石之间接触爽快而重情谊的居民，体会到这里的衣食住行等风俗民情，更能欣赏品味这文化名城的淳风雅趣。杨鹗先生精于绘事，对景光风情，深有会心。往年承赠我一帧牧童骑在牛背上嬉游的条幅，以灵动的笔触表现出一片朴野天真，运笔构图雅俗得中，有相得益彰之妙，曾令我萦绕多日难于忘怀。现在看到以祖孙二人游乐于济南景光中的六幅绘画：观鱼、赏荷、读书、品茗、听泉、鸣秋为主题的新作，更觉得亲切有味，使我恍然进入角色，也陪这童叟二人晤对于泉声山光中，神游于画家创造的意境里了。

济南风物可圈可点者甚多，画家精选六事，突出了泉水荷柳等济南特色，而以老人与孩子为主角，通过他们的赏心乐事，如观鱼、赏蟋蟀、喝茶与读书等，表现了童叟们在潇洒景光之潇洒心境。画

家笔下的小儿，圆圆的脸庞透着天真无邪的稚气；而所画的老者又是颀长的身躯飘着萧散的胡须，和幼孙一起享受着天伦之乐。他们定是专注于游嬉，忘记了身边如诗如画的美景，却不料自己已经“入画”，成为画家意匠经营中的典型环境中的典型的艺术形象了。

我觉得老人儿童作为画中的人物，特别亲切有味。天真的儿童专注于活动中，忘情于身外的一切，就和鸟兽虫鱼一样，融入于自然之内，很容易成为自然的一体一景。而老年人退休赋闲之后，摆脱许多世俗的干扰，或含饴弄孙，或游园散心，少了躁竞矫情之气，多了返璞归真之趣，正和儿童有同样入画的资格。人们常常在公园或广场之间遇到相亲相爱的红男绿女、舐犊情深的夫妇携抱子女等，虽然也令人艳羡，但是特别看到老人与儿童的祖孙伴儿，更生爱慕之心。也许他们天然的真挚气息与自然景物容易融合吧，却又平添了一种人生沧桑感的体悟吧。

总之，济南风景和人物是美好的，而由杨鹗先生妙笔绘出，则更可亲近了。无怪金代诗人元好问说：“羡煞济南山水好，几时真作济南人。”赵孟頫更吟道：“若到济南行乐处，城西泉上最关情。”身边有了这六幅作品，纵使您离开济南，也会在“最关情”的画面之中“真做济南人”了。

2003年1月18日于海岱居

济南话剧史实闻见记

一、30 年代的济南话剧史实

五四运动的反帝思潮，直接原因是山东问题，所以运动之火，最早在济南燃起。与《新青年》相配合的进步刊物《新潮》，其主持人傅斯年即是在北京大学上学的山东学生。中国共产党诞生之前，王尽美已经在济南宣传共产主义，他和邓恩铭又都是中国共产党第一次代表大会的山东代表。20 年代时新文化运动之风，已在济南劲吹。

1928 年国民党继续北伐，日本侵略者借口保护侨民，出兵济南，制造了血腥的五三惨案。国民党的山东省政府暂驻泰安市。这时泰安城关聚集了国民党的政教头面人物，其中就有在泰山红门宫参加山东大学筹备委员会的赵太侔（其后两度出任山东大学校长）。赵太侔（原名赵海秋，又名赵畸）山东益都人，曾在美国哥伦比亚大学专攻西洋戏剧。1925 年回国后任北京艺术专门学校戏剧系主任，并在北京大学兼任戏剧理论讲师。当时赵是以改革京戏（他留美时曾组织京剧在美公演）和提倡现代戏剧（话剧）为己任的。1926 年秋，赵太侔到广州参加国民革命，任国民党中央美术学院筹备主任，当年 10 月随军北伐。1928 年夏，应国民党山东教育厅长何思源邀请，他来泰安参与山东大学筹建工作。在泰安时他仍积极推动戏剧运动，他的新婚妻子俞珊（田汉主持的南国电影剧社著名演员）也曾参与襄助。在山东省教育厅的领导下，成立

了“通俗教育戏曲演出队”。招收青年学生作为演员。这时泰安青年秦虹云也参加了演出队（秦虹云原籍湖北某县，其上一代曾任泰安县知事，故出生于泰安。秦虹云跟随赵太侔在山东省立实验剧院工作，后又到上海当电影演员，曾号称主演《春潮》名片的著名影星之一。解放后在济南文化馆工作；“文革”中逝世）。此外，学员有乔中玉（现任泰安京剧团演员）等。

1929年4月，济南问题中日达成协议，山东省政府由泰安迁入济南。赵太侔到济南后除仍参与山东大学的筹建之外，在大明湖南岸的贡院墙根街创立了山东省立实验剧院。当年开始招生，除俞珊、吴瑞燕、秦虹云等人之外，又招收了一批学员，后来曾名震一时的人员有俞启威（俞珊之弟，中共地下党员，江青的前夫，后改名为黄敬，建国后任天津市市长、第一机械工业部部长）、魏鹤龄（后为著名电影演员，先后曾演过《马路天使》、《乌鸦与麻雀》、《祝福》、《北国江南》等）、蓝苹、崔嵬、陶金等。我所接触过的除秦虹云外，有魏乐文（解放后曾任江苏艺术学院教授）、朱星南（建国初期曾任中共济南市委宣传部文艺科科长，后调北京中央戏剧学院工作）、王国田（此名或不准确，1946年曾在山东省立民众教育馆与我同事，建国后似在济南京剧团工作）和他的前妻宁静（建国后曾在济南第三及第九中学任教），以及现在泰安任京剧演员的乔中玉等。

关于蓝苹（江青）的报考实验剧院，秦虹云曾作为逸事对我说：1929年当时还名叫李云鹤的江青，随姐夫王克铭由天津返山东，与姐姐、母亲等住在济南城内按察司街。她只有十五岁，小学程度，到贡院墙根街的剧院报考时，乡村打扮，还梳着一条长长的辫子（当时济南的女学生均已经剪成短发，视梳辫子为落后）。考试成绩不佳，本不应录取，秦虹云和几个教员商量，一来因报考的女生不多，二来认为她居然留有这么一条古风未泯的大辫子，将来派演农家女子时，可以省下戴假发的麻烦，于是破格将其录取。不料

开学报道时，李云鹤本人却以为自己已经成为省城的洋学生了，理应打扮入时，欣然将长辫剪去。当她穿着时装赫然出现在学校时，教员们爽然若失，也只好承认其学籍。他们又哪能逆料到，这条辫子不仅改变了李云鹤的命运，而且也影响了他们自己。如赵太侔于 1968 年任青岛海洋学院外语教授时被迫害致死；魏鹤龄在“文革”中也因知道江青的底细受到迫害。秦虹云在“文革”时已在济南文化馆退休，当他到北京与实验剧院老友叙旧时，突然死去，据说死后竟破格葬于八宝山。

1930 年夏，赵太侔就任国立青岛大学教务长（1932 年青岛大学改名为山东大学，赵太侔接任校长），俞珊及其弟俞启威随赵离去（1931 年春，江青也离济到山东大学就读），山东实验剧院由王泊生任院长，吴瑞燕任教务主任，并于 1934 年改名为山东省立剧院。王泊生与赵太侔不同，更倾心于戏曲的改革，并曾贬言：“话剧不是艺术。”在王的主持下，实验剧院以演出京戏为主，并着手于京剧的现代化改革尝试。在 1935 年 11 月，推出了七幕十二场大型新歌剧《岳飞》，在剧本写作方法、唱词，以及场面的设计与场次的分幕等均吸取了话剧的优点。特别是革除了“龙套”仅作为“道具”的被轻视的地位，其服装、扮相均与主要演员同等重视，京戏的表情动作的程式化作风也大大冲淡。此外，背景设计采取象征手法，伴奏用中西混合乐器等。这在京戏改革过程上，是一个突破。王泊生的努力，也影响了江青。60 年代的所谓样板戏，就是由此发展起来的，不过江青对此则讳莫如深，功归于己。

剧院虽在王泊生的领导下，重点演出京戏，但也以其余力演出话剧。指导话剧教学的为吴瑞燕，并请任在齐鲁大学任教的戏剧家马彦祥来院讲《戏剧概论》课。蓝苹（江青）于 1936 年 4 月底在上海与唐纳结婚，两个月后她突然悔婚，返回济南。这时剧院已改为山东省立剧院，蓝苹这次返济，因其在上海影剧坛成为红星，使院长王泊生刮目相看，于是以实验剧院同人的名义，排演了日本菊池

宽的《父归》(李一非导演)宋春舫的《一副喜神》(吴瑞燕导演)日本山本有三的《婴儿杀害》(王泊生导演,并扮演剧中的旧货小贩)三个剧本。蓝苹在《父归》中饰女儿,在《婴儿杀害》中饰女工。6月7日至10日演出时获得很大成功。6月底唐纳来济南寻找蓝苹,闹出自杀未遂事件后,蓝苹又随唐纳返沪。这是她最后一次在济南演出。

山东省立民众教育馆是实验剧院的北邻,同在贡院墙根街路西。该馆隶属教育厅,负责全省的社会教育工作,设有阅览部、讲演部、平民夜校等部门,并编印《民众教育》月刊、出版通俗读物等。30年代中期,董渭川出任馆长,业务得以充分开展,颇有成效。当时该馆以开展话剧活动、普及社会教育为名,得到教育厅的拨款,成立了演出组织,它隶属于该馆的演讲部,故名为“化装讲演队”。实际是以创作、演出独幕话剧为业的职业剧团,在演出时也吸收业余爱好者参加。化装讲演队多次进行演出,为济南市话剧普及起了推动作用。该馆编写出版了《化装讲演集》约二十种之多,实际是话剧集,发至各县的县立民众教育馆,对全省的话剧普及也有很大影响。

我当时已由济南返回故乡泰安,读高级小学。1936年夏,山东省立民众教育馆派工作人员和县民众教育馆共同举办“暑期乐园”,招收中小學生,指导文娱活动,我加入到话剧组。辅导员即省馆讲演部派去的阎哲吾(扬州人,抗战后为国民党搞宣传工作,听说小有名气)。我参与演出的是一个宣传抗日的剧本,成员都是高小学生,这是我第一次参加的话剧活动。暑期末,排练的几个独幕剧,在遥参亭的大殿里进行公演,观众爆满。由此可见,省民众教育馆的活动,确实有一定成效,连外县也受到影响。

由于山东省立实验剧院和山东省立民众教育馆的提倡,济南的话剧活动已甚为普及,并培养了一批演员和业余爱好者。这时,济南一中、济南师范、女子师范等校学生也在课余排演话剧,在恩

亲会和义演中演出。“九一八”以后至“七七”前夕，话剧演出突出了抗日爱国的主题，起到很好的政治动员作用。“七七”后济南学生组织抗日宣传队，南下时途径各县，也利用话剧进行宣传，我在泰安也看到济南流亡学生的几场话剧演出，亲见观众激动万分的情景。

二、日军占领时期的济南话剧活动

1937年12月27日晨，日本侵略军占据济南，人民处于屈辱罹难的困境。不久大片国土沦陷，日伪政权粉墨登场，而中共领导的抗日游击战争则方兴未艾。济南在内外交困的情况下，成为文化沙漠。

青年学生为填补审美欲望的空虚，发挥文艺创造的精神，寄托激愤抗争的感情，仍坚持“五四”精神刷新的中华文化的传统，互相传阅进步书籍，新文学运动所创造的剧本则在校园中继续演出。

我曾在济南正谊中学就读，其后离济求学，仅就同学和戏剧界的朋友的诉说和假期返济的知见的片断追忆如下：

当时济南校园中的戏剧活动一度颇为兴旺，并孕育造就出许多戏剧人才。济南省立第一中学（当时改名为济南中学）较为活跃。当代著名剧作家王炼、著名演员周正等当时都是济中的学生。

王炼学名王树鑫，家住饮虎池街，是戏剧活动的积极分子。最初的演出以独幕剧为多，田汉、熊佛西、李健吾等的剧本成为他们的剧目。后来，戏剧爱好者日多，又演出多幕剧，曹禺的剧作《雷雨》、《日出》、《原野》等成为青年最喜爱的剧目。他们也上演过外国剧本，如英国王尔德的《少奶奶的扇子》、法国雨果的《返魂香》等，惟独不演日本的剧本。演剧之风在青年学生中越来越盛，从校园走向了社会。如《第二代》（剧本作者已忘）的演出，在当时有较大的社会影响，内容为表现一医生家庭，王炼饰父亲，周正（学名周大

成，当时家住凤凰嘴街）饰儿子。其中父亲的一段台词：“上一代的人死的死了，老的老了，未来的责任全靠你们第二代了。”在国破家亡的环境下，无论演员与观众都怀有一种共同的潜台词，从而使这句话成为当时青年人生活的流行词语（王炼考上辅仁大学后，将此剧目带到北京，与如今成为戏剧大师的于是之——学名于淼，分饰父与子在北京演出，亦获成功。演出时他俩取“今是昨非”之意，王炼改名王今，于淼改名于是之，后者沿用至今）。济中学生逐渐又自行创作剧本，以便更真切地表现自身的感受。1943年夏，王炼即将毕业，为毕业纪念联欢会筹演节目，王炼赶写了三幕剧《茫茫夜》，演出时深受欢迎，从剧名也可看出，茫茫深夜，正是沦陷区人民境遇的象征，表达了人民渴望黎明（胜利）的感情。这个剧目也在各校多次上演。济南中学的学生中，除王炼、周正之外，尚有张镇方、秦灏（学名秦在源）、班越、安登魁等，均是演剧的积极分子。

济南女子师范（校址即今济南二中）也是开展戏剧活动较好的学校。她们所演的剧目，与一中所演大同小异，演剧积极分子有秦蓁（学名秦在萍，家居后营坊街）、陈媛兰、朱瑾、陶琪痕、马文（学名马光华）和王冬（学名王育玲）等。其中尤以秦蓁最为突出，在当时有较高的知名度，与济中的王炼齐名，成为校园演员中的双星。她现在为中央戏剧学院资深演员。马文、王冬于解放后加入职业剧团，50年代在上海华东剧团演出《不拿枪的敌人》等剧曾崭露头角。

日军占领时期，华北各省的中等学校是依照日本的制度实行男女分校的。在校园中演出，济中学生只好男扮女，而女师学生则又被迫女扮男，大家自然不满意，于是便组成爱美剧团在社会公演。记得1944年我曾暂返济南时，正逢上男女学生联合排演雨果的《返魂香》，并在经二路新济南电影院（今职工剧院）公演。由于女生们发挥了裁剪的巧思，把西方士女的古典服装，搞得惟妙惟肖，增色不少。参加演出的有秦蓁、秦灏姐弟，以及陈媛兰、朱士禄等。

出于和秦家姊弟的友情，我每场必到，亲眼看到观众的强烈的赞赏之情。

日伪的机关团体当时也屡有话剧演出，由于控制的粗疏，在其职演员的个人作用下，也公演了一些内容较好的剧本。设在贡院墙跟街的民众教育馆被伪政府改名为新民教育馆，其演员有秦虹云、于果夫和其弟于明德（现在上海电影制片厂任演员，在《鸡毛信》等片中多次扮过反派角色）等。约在 1940 年前后，李澄之（原国民党山东省委员，抗战后参加中共领导的抗日战争）被俘来济南后，曾主持中国青年协会，该会成立了中国青年剧社，由其侄李亦豪领导。中国青年剧社曾网罗了一些社会青年和在校学生。该社选择的剧目的质量尚好，如《边城故事》等，竟也能公演。李澄之脱身重返解放区后，该社逐渐消沉。

三、抗日胜利后的济南话剧剧坛

日本投降，国民党军政人员进入济南，日伪机构、财产均被其接收，市面上一时出现了短期的繁荣。其后解放战争继起，国民党政府所属各县的中等学校师生组成几个临时中学迁来济南，附近县城的地主富商也纷纷来济南居住，驻山东各地的国民党正规军与杂牌军的军官及眷属马弁等也均集中于济南。故而在大多数人民生活穷困物价飞涨之时，而济南的消费市场仍在畸形发展，文化娱乐行业也相应兴旺。接收初期，影片青黄不接，拷贝奇缺，后期则因济南被包围形成孤岛、运输困难，各影剧院无新片可演，往往断档，这就给话剧的上演提供了机会。尤其是经战前山东省实验剧院及山东省立民众教育馆的提倡培植下，济南具有深厚的话剧传统，既有富有经验的演员，又有大批基本观众，话剧此时达到空前的繁荣。当时除几个官办的剧团之外，不仅学界青年，而且也有机关、商业和工厂的职工以及无业青年都自发组织剧团，大小剧团

此起彼伏，有的剧团昙花一现只演出一次即解体，有的则多次组织上演，这种剧团前后不下几十个。当时的济南，几乎每天都有话剧上演，有时几个剧院同时上演。以经二路纬三路为中心是剧场的集中之地，曾上演话剧等，从新市场的影院数起，往西有大华电影院（在纬三路与北洋戏园斜对面）、青光电影院（在经二路路南，已焚毁）、教育电影院（今职工剧院），自纬一至纬四路就有四家电影院可为话剧提供场地，此外尚有经一路的铁路俱乐部，以及建国后政协所在地的礼堂的文化会堂和北洋大戏院、新市场内剧院等四家，也都断续上演过话剧。至于老城內和大观园等处影剧院则更多了。

群众的话剧演出，记忆所及有以伪满洲映画株式会社前明星赵爱苹为主的《钗头凤》等，铁路职工杨珉（？）青年学生刘凤蕙演的《清宫怨》；戏剧家李束丝导演，其妻王文珠（？）主演的郭沫若的剧作等；于明德（现任上影演员）主演的《山城故事》等。当时的剧目，最受欢迎的则是表现日寇罪行的情节，电报局职工曹士伟最擅长演日本军官扮相、动作和一口的“协和语”（中日杂糅的语言，类似中英混语的“洋泾浜语”）表演的惟妙惟肖，号称“活鬼子”，每一演出，上座倍增。出于观众的憎恨日寇和拥护抗日的爱国情绪，使重庆国民党御用文人所写的夸大军统打入日伪机构业绩的剧本如《无情女》、《野玫瑰》剧本也得以多次演出。总之，上演的剧目良莠不齐，但是却从未上演过色情和武打等剧目，这一点仍是“五四”新文化传统的遗风，值得指出。

当时官办的剧团有：山东省教育厅社会教育工作队、正气剧团（隶属王耀武的第二绥区司令部）、山东青年剧社（隶属三青团）等。三青团主办的青年剧社，其成员大多数是接收自日伪时期中国青年剧社，演员均是本市青年学生出身，多数也未加入三青团，反而被其团长吕铁墩（姓名记不准）以“汉奸演员”作为要挟，用菲薄的待遇逼迫他们演出。上演的剧目除《野玫瑰》这一歌颂国民党“抗

日功绩’者外如《日出》、《山城故事》等均属新文学作品。该剧团以青光电影院为上演场地，剧场于1947年被焚后，即逐渐解体。

我于1945年秋，随孙俊扬馆长（解放后任济南三中教务主任，现离休）接收伪新民教育馆，并恢复原山东省民众教育馆名称，孙不久离去，曹得敏、王玉符相继接任馆长。我任该馆艺术部干事。该部主任一职长期空缺，其业务由我主持。后派刘岱峰担任主任，刘是我泰安同乡，年龄大而业务不熟悉，故该部工作实际仍由我主持。艺术部的任务是普及文艺活动。举凡音乐、美术、曲艺和戏剧等都在内。由于我酷爱话剧，部内干事如秦灏（现为济南文化局退休干部）、邹煜泰、崔青、刘凤蕙等均是曾多次参加话剧演出的青年，因此业务活动就偏重于话剧。虽也曾到晨光茶社等曲艺场所进行联系调查，约请著名山东琴书演员邓九如等到馆记录唱段等，也曾举办青年学生美术展览会，但主要精力则放到提倡话剧上来。抗战开始后停刊的《民众教育》，这时又复刊，我的关于戏剧的论文，在此发表。我和秦灏、刘凤蕙等人还定期到山东广播电视台演出广播剧，如《淡紫色的夜》等，或将独幕话剧略加改编再广播演出。曾经排练过《火烛小心》多幕剧，并邀请秦虹云参加，但因剧本内容问题，被教育厅驳回，未能公演。此外，在暑期招收高中学生开办暑期艺术学习班，与济南剧艺研究社同仁分担课程，我与叶涛、王炼讲戏剧和文学课，本馆秦灏、张金寿讲美术课，聘济中教师陈朝儒（解放后在中央广播乐团搞民乐）讲音乐课等。在这之前，我已发起组建了济南剧艺研究社，本馆艺术部青年同仁均加入该社，在本市广泛开展戏剧活动。

国民党山东教育厅于抗战时迁入国民党游击区，最后随山东省政府流亡至安徽阜阳，曾设立社会教育工作队，后来名存实亡。接收济南时，各单位按系统分配敌产，经二路的新济南电影院，因属德人经营，故分配给教育厅，并改名教育影院。教育厅遂借此恢复社会教育工作队以管理影院，队长由陈伟超担任。他原是体育

教员，对影剧界很生疏，依靠秦虹云招收演员，利用影院作为舞台演出。该队分电影、话剧、文学、宣传各组，我兼任该队的宣传组长。人员仅二十人左右，实际是分工不分家，都参加话剧演出。演员有秦虹云（已故）、周正（原名周大成，现任中央戏剧学院演员，曾在影片《以革命的名义》中饰演列宁而著名）、秦大枝（现是山东大学离退休教师）、张镇方（现系某厂离休职工），女演员则有贾慧英、张兢等。该队多次在教育影院演出，除独幕剧之外，曾上演《恋爱与阴谋》、《雷雨》等大型话剧。

四、我与济南剧艺研究社

抗战胜利后我在教育馆及社教队任公职，而且承担戏剧工作，当时受反动政府法规约束和长官意志的干预，不能放手工作。

我于日军占据济南时期在正谊中学读书时，受国文老师王大彤（后赴解放区，在中共济南市委城工部工作，建国后任山东师范学院副院长，在“文革”中含冤而死）的影响，有的同学如姜千里（建国后曾任中共北京某区委宣传部长、文化部中层干部，现在中共老干部局工作）、赵义平（建国后曾任济南团市委学生部长，后调北京，在人民大学、第二外语学院工作，已故）等都先后入党参加地下工作，在他们的带动下，我的思想日益“左倾”。日本投降后，由赵义平代表地下组织与我联系，赵义平赴解放区后，则由齐鲁大学学生苏宏因（建国后任山东工学院马列主义教研室主任，“文革”中被迫害致死）负责和我联系。通过他们我得以阅读毛泽东著作（如《在延安文艺座谈会上的讲话》等）和《大众日报》等书报，结合我平日读的鲁迅和“左联”作家的著作，以及前苏联作品的中译本等，在文艺观点上赞成社会主义现实主义，在戏剧理论方面则服膺史坦尼斯拉夫斯基的演剧体系。学有所得，更愿在社会上进行推广。然而这只能在行政机关之外才能更方便的行动。行政职位给了我

以进行戏剧活动的合法地位，我可以借此有利条件在社会上以个人身份更自由地工作，所以我便积极从事社会活动。

《诚报》是私营小报，依靠本市工商界的支持所办，无政治背景。社长朱羲堂之子朱士禄（建国后在江苏艺术学院工作，现在江苏剧协编辑业务期刊）是我在南京求学时的同学好友，通过他的关系我为该报主编戏剧专刊每周一次后定名为《影剧谭》在此刊物上试图运用革命的文艺观点评价当时上演的影片和戏剧，并正面介绍史坦尼演剧体系的论点。这是个四开小报，第四版还登载广告，每期只能发出万把字，有时不能畅所欲言。正好李束丝（建国后在北京、东北从事戏剧教学工作，并有著作出版）担任《大华日报》（国民党报刊）副刊编辑，较长的文章借他之力在该报发表，如我写《评〈钗头凤〉》一文，即用史氏演剧体系理论，以前伪满映明星赵爱萍在导演该剧所用的程式化手法为例证进行分析批判。全文将近万言，是我市首次较充分地正面介绍史氏演剧理论的文章。至此，史氏体系才为济南戏剧界所知，引起反响较大。《影剧谭》系同仁刊物，撰稿者皆是我志同道合的朋友，除朱士禄外，尚有王炼（建国后在上海人民剧院工作，创作剧本有《枯木逢春》、《焦裕禄》和《辛弃疾》等电影脚本有《枯木逢春》、《魔术师的奇遇》、《他俩和她俩》、《邮缘》、《苦果》等近年从事电视剧的编导工作有《哭声笑声骂声》、《苦妹子后传》等）曹士韦（建国后在某县任中学教师）丘扬（原名丘书简，后与秦蓁结婚，建国后在中央戏剧学院工作，出版戏剧理论专著多种，已故）和秦灏等。

1946年春节前后，适逢济南学生界筹备义演。王炼时任第四临中国文教师，受委托执导，我们共商演出计划，选用高尔基的著名剧本《夜店》，并在排演时运用史氏体系指导，打破“第四面墙”，破除程式化和所谓“话剧腔”，尽量使表演生活化。参加演出的有王炼、秦虹云、安登魁（齐鲁大学学生，现任南京中国药科大学教授、副校长）马文、王冬、薛某（女，名字已忘）著名演员薛中锐之姊

妹)和我等,秦灏任舞台监督。公演前苏联名剧,这在济南尚是首次,而且第一次由济南演员实践史氏演剧理论,虽不成熟,也是别开生面。所以当该剧在纬一路铁路礼堂公演时,反映强烈,场场满座,深受观众喜爱。

在《夜店》演出稍后,正气剧团也在纬二路文化会堂(后为市政协原址)演出了陈白尘的《结婚进行曲》。正气剧团是蒋军部队的剧团。抗战初起,国共合作,周恩来总理任军委政治部主任,郭沫若任该部第三厅厅长,并请田汉负责领导各演剧队工作,诸演剧队后分属各战区,正气演剧团即在此基础上组建,此时刚调至济南,隶属第二绥靖区。正气剧团有此渊源关系,故其成员中有些人接受了进步文艺思想,当其演出《结婚进行曲》时,我看了后,认为他们正是以史氏体系导演的,其水平显然是比我们首次尝试者较成熟,又所选剧目亦系进步作品,于是在《影剧谭》发表评论,称赞之余,引为同调。剧团导演叶涛(现任上海戏剧学院教授)看到后便主动和我联系,我们一见如故,观点一致。

我和王炼、叶涛共同酝酿建立一戏剧研究团体,主旨是宣扬革命文艺理论,提倡史氏演剧体系,批判市面上的反动、黄色电影和话剧表演中的公式化与形式主义倾向,推动进步剧目的上演等等。在人员的组成中以思想进步与剧艺修养较高的青年为骨干,团结爱好戏剧的青年学生。行动方式力求合法化,不使国民党当局借故干扰查禁。我为此曾找到中共地下组织与我联系的苏宏因商量,宏因回报后转来建议让我不要过露头角,尽量隐蔽,不可轻举妄动。因此,我们又退一步,以协助单位开展业务为名,请民众教育馆馆长王玉符和正气剧团团长王侶担任正副社长,由教育馆艺术部的秦灏、邹煜泰和我,正气剧团的叶涛、郜大琪(建国后返其故乡南方任教师)、刘玛丽,还有四临中教师王炼,作为发起人,定名为济南剧艺研究社。我们取得馆、团两单位长官的同意,于1947年夏依法呈请济南市政府社会局备案,并将社址挂靠在省民教馆

艺术部。吸收社员并不登记姓名，只是口头相约，也不确定职事人员，除两名挂名社长外，表面上无任何负责之成员，更无社员名籍之可查，凡活动会议皆不记录，以防当局之迫害。两位社长既属荣誉职位，实际活动安排之核心人物为我、叶涛和王炼三人。活动地点不定，或在大明湖、趵突泉畔之茶馆，或在同仁家中，有时也在民教馆内。活动人员及数目不定，根据活动内容，临时口头通知。活动时间也不固定，只是在事先口头通知。

主要的集会活动多是传阅革命、进步书刊后交流心得，有时确定中心议题，如文艺的作用，现实主义的特点，上演影剧的评论，作品朗诵与讨论等。传阅书刊，除个人手头已有者外，我还存有从姜千里、赵义平处获得者，这时苏宏因也陆续送我一些。此外，还从香港的生活、读书、新知书店邮购来者如《联共党史》、《大众文艺》月刊、《李有才板话》等。交流座谈，除叶、王和我之外，郅大琪、曹士韦也常作重点发言人。青年学生经常参加的有济南中学的赵丙南（当时已是业余作者，笔名姜旅，现任齐鲁书社总编辑）、济南师范的陶阳（原名李伯海，现任中国民间文艺研究所研究员，中国神话学会副主席）、庞为，女师的马文（原名马光华，建国后曾任华东文工团演员，已故），还有钟志奇（原名钟乃仁，现任国家物资局干部）、严波（原名严仁源，当时中共济南市委城工部交通员，“文革”中在市委工作时遭迫害而死）等。总人数约在三十多人，姓名大都遗忘。

上节提到的在教育馆招收的高中学生暑期艺术研究班，也多由剧艺社主要成员任教，学生约六十人左右。

剧研社正式成立之先我在《诚报》编《影剧谭》叶涛也在《山东新报》（原国民党山东省政府管辖）主编《影剧》周刊。正式成立后不久，叶涛调出正气剧团任《山东新报》专职编辑，他又接过了该报的《文艺周刊》（最后几期改名为《星期文艺》）并由他与《大华日报》联系，承编了每周一版的文艺专刊，取名为《戏剧·文学》公开

署名为济南剧艺研究社编，以显示我们是合法团体。剧艺社成立之后，上述三家报纸的四个影剧与文学周刊，就都成了剧艺社的同仁刊物。这些刊物陆续发表了表现我社宗旨的评论和创作。我曾写过《〈日出〉再检讨》及批评带有改良主义色彩的影片《艳阳天》的文章，该文据说很快被上海《文汇报》转载了。在《听相声有感》一文中宛转阐述了“文艺为工农兵服务”的观点。我也写小说与剧本曾在《戏剧·文学》上发表《王曰：何以利吾国》等三个系列童话寓言剧，影射国民党政府的腐败、反动。叶涛主要写影剧批评，记得他写过批判美国电影《双枪将》等一系列文章。王炼既写理论文章也写散文与寓言。诗歌则有陶阳的《红高粱》，以比喻手法歌颂了革命战士。庞为写的《骆驼》，则赞美了劳动人民及其革命家的美德。离济居北平的丘扬也寄来《谈“花拳绣腿”派》，批判形式主义的表演方式。曹士韦、郜大琪、朱士禄、钟志奇、赵丙南也是我们刊物的主要作者。为了活跃评论气氛，记得曾效法《新青年》时代钱玄同化名“王敬轩”这个保守角色以写反面文章的办法，由曹士韦署名水长西来向我刊“发难”，并由我写文章与之论战，当然，现在想来未免幼稚些了。

剧艺社同仁在平日也广交文艺青年和戏剧界的朋友，并推荐剧目请所联系的剧团演出，也以个人身份在一些剧团中扮演角色。例如正气剧团又推出革命话剧《十字街头》及《升官图》等剧上演，正是叶涛、郜大琪施加的影响。

互相研讨使许多成员都愈加倾向革命，赵丙南、郜大琪和刘玛丽都先后奔赴解放区参加革命。据苏宏因转告的意图，是希望我们留居市内，长期隐蔽，保存和积蓄力量，但是我们这些二十岁左右的青年血气方刚，是很难妥善执行的。最后，在1948年夏发觉已被当局注意，我与王炼、叶涛和钟志奇只好离济，在中共济南市委交通员严波的带领下，我们四人化装渡过黄河，到了齐河招待所。不久，由该所负责人陈奉九派人护送我们绕过市区转移到驻

在南部山区西营村的济南市委城工部，受到正副部长张骏、亢象岑的接待，在那里我欣喜地见到我的中学老师王大彤也在这里时，愈加感到亲切温暖。

五、建国后我所参加的戏剧活动

1948年初秋，中共济南市委介绍王炼、叶涛和我到驻在潍坊的华东大学学习。教务长刘雪苇留王炼和我在校部，任助教工作，叶涛到坊子分校学习。当时华大是分系上业务课的，刘雪苇主讲文艺理论，我与王炼做助手。雪苇因我俩家眷在济南，为保护家庭，建议更改名字。王炼曾和于森共同改名云“今是（昨非）”之义，改为王今和于是之，提议这次和我共同采用一词而联合改名，我取了在革命洪炉中“熔炼”之意，我由徐明改为徐熔，他由王树鑫改名王炼。建国后我恢复了学名徐北文，王炼则沿用至今。

不久，济南解放，华东大学举行庆祝狂欢大会，学校委派我们成立演出委员会以进行准备，先赴解放区的郜大琪已调入华东大学，我和王炼就约请他和叶涛共同排演节目。我们四人共同演出了由我编导的一个小品剧，并指导各系学生演出了不少节目。演出持续到午夜，灯火辉煌，歌舞喧天，想不到剧艺研究社成员也能为庆祝自己家乡的解放而尽绵薄之力。

遂即华东大学奉命迁至济南，师生们分批出发，雪苇分工在潍坊的善后事宜。因此，我和王炼也随同留下，直到1949年1月前后，我们作为最后一批人员来到了济南。华东大学进驻济南后，任务改变，主要是收容知识分子和青年学生施以政治教育，实际成了干部培训所，设研究部招收大学生，本科部招收高中生，预科部招收初中生，讲习班招收原公教人员，不再讲授专业课。因此，我与王炼被分到研究部学习。但是，除上政治课外，仍需要开展文艺宣传活动。雪苇又调出，王炼与我负责搞演出活动。于是演出委员

会正式作为一个单位组成，从学生中选拔出具有文艺才能者数十人作为成员。王炼任主任委员，我任副主任委员，委员有马树庭（现在上海外事部门工作）、商易（现在上海歌剧院工作，曾为歌剧《小刀会》谱曲）、梁光第（现任中共中央宣传部文艺局局长）和李墉等。成员现在记起的有马文、王冬、王苹、鹿茸、郭亚岚，以及李也甘（现为上海某剧院——或是歌剧院——负责人）、于明德（现在上海电影厂任演员）、李山（现为南京画院著名画家）和任桂珍（现是上海著名歌唱家）等。我们除排练外，校部派宁汉戈（后任山东省教育厅副厅长，现离休）来讲政治课，又派傅超武（后为上影著名导演）任协理员，以加强思想教育。当时市面旧货店出售逃离济南的头面人物遗留下的娱乐品，唱片中有些世界名曲，我们尽量搜求，购到诸如贝多芬的几部交响乐、莫扎特与施特劳斯的乐曲、舒伯特的歌曲和比才的歌剧《卡门》等。每晚为成员举行音乐鉴赏会，请吴富恒、朱维基和金诗伯（犹太人）三位教授结合唱片予以讲解。朱维基是诗人，但丁《神曲》的翻译者，对西洋古典音乐有精湛的知识，吴富恒又是西方文学专家，我们的学习，可谓是中西结合，兼收并蓄了。

演出委员会除其成员演出外，也辅导帮助各部同学举行演出。曾演出《耍猴》、《海滨渔夫》等短剧 组织演出大型歌剧《血泪仇》等，最后一次大型剧是傅超武导演的《思想问题》。我也写了《钓金鱼》、《糖葫芦的风波》等剧本排演。后者又改名为《革命狂想曲》，与王炼写的《校园小夜曲》和我加写的《英雄交响乐》合称为“思想改造三部曲”，成为系列独幕剧。

解放大军南下，华东大学大部分师生分批随军前进，演出委员会改组为华东文工团，刘雪苇任团长，冯韧任协理员，也离济南下。我因照顾家庭，留济到华东大学附中任教。傅超武及叶涛、秦灏等少数留校人员，又组成文艺系，由吴富恒任系主任，招收新生。

华东大学附中改名为山东实验中学，王大彤、宁汉戈先后任校

长，他们命我教课之余指导全校的文娱活动。学校组有剧团，又有礼堂可供演出，上演时也可招待家长与附近居民。我们排演了《兄妹开荒》、《小姑贤》和我写的《糖葫芦风波》等剧。附近的学校黎明中学和山东师院（当时尚未迁至南郊）的学生排剧，也请我去导演。1950年开始，济南团市委也请我协助辅导学生的文艺活动。1950年2月济南郊区进行土地改革，团市委组织本市学生成立两个土改宣传演出队，我率领的一队，在市内进行紧张的排练后，到段店、吴家堡一带巡回演出配合土改的戏剧节目。这一带当时还是农村，演出队除与农民同吃同住，演出之余也参加土改工作。其后团市委每年暑期组织的学生集中活动，我都去指导演出工作。1952年团市委在齐鲁大学（今为山东医大）举办暑期学园（大学部），我与魏乐文出任文艺指导员，魏乐文指挥了《黄河大合唱》，我为大学生们导演了多幕剧《青年进行曲》，这是我平生最后一次导演多幕剧了。这期间，为了演出能及时配合形势，我编写剧本较多，有《两家光荣》、《大洋片》等，其中《全家宝》（话剧）和《不朽的朝鲜母亲》（五场歌剧，苗晶谱曲）两剧先后由山东人民出版社出版。魏乐文亦曾为我写的小歌剧谱曲，剧本名称已忘。

约在1950年左右，在中共济南市委宣传部指导下组建群众戏剧团体，挂靠单位为设在位于经三路公园中的文化馆。主要是团结社会上的话剧爱好者（也就是济南解放前众多的剧团成员），在宣传部文艺科科长朱星南、文化馆馆长马次堂的主持下，成立了济南戏剧研究会，选举我为主任委员，张大经（后任济南文工团团长）和秦虹云任副主任委员，委员有杨宝河（后在上影任演员）等。这个团体除学习文艺政策和理论外，也曾公园小剧场演出。这期间中国戏剧家协会山东分会组成筹备会，我任筹备委员，负责人为方平（后任山东歌舞团团长，已离休）。

1954年我调至新建之济南教师进修学院（现改名济南教育学院）任教，翌年反胡风运动时，在上海任华东文化部部长兼新文艺

出版社社长的刘雪苇被划为胡风集团的骨干（所谓的“胡风头顶刘雪苇，脚踏新文艺”），因我曾在刘雪苇的领导下负责华东大学的文艺演出活动的，也被划为“胡风分子”，受隔离审查八个月，甄别不久，又错划为右派分子。从此我不再涉足戏剧活动。

在建国前后，我参与济南的戏剧活动约十年左右，结识了许多戏剧界朋友，所见所闻的戏剧活动情况颇多，足为济南戏剧史的资料，现据回忆所及，拉杂写出，其中的时间、人名、剧目有些可能有不确切或错误之处，遗忘的则更多，谨请读者指教。

1990 年 3 月

诗人顾六吉杂忆

亡友顾六吉先生很少写诗，更无诗集问世，我为什么将此文的题目写作“诗人顾六吉”？窃以为有的人终身做诗，积稿盈尺，究其实，无非是押韵之文，毫无诗意，就算不上诗人；而六吉相反，写诗虽少，但却是充满诗情诗意的人，故而曰诗人。

六吉的貌相也有些特别。时下许多国产嬉皮士都留胡子，已成极平常的随大流的现象，不足为奇了。然而，在50年代、60年代则很少见，虽然贺龙元帅留着胡子而广为人知，但是一般群众，尤其是五十岁以下的中青年人都都不留胡子。即使是你想留胡子，也不敢，因为当时认为这是一种不健康情绪的表现，已经有许多热血志士剃了光头以显示其革命豪情的时候，你却要留什么老气横秋的胡子，自然被认为是落后分子，另眼相看的。不料想，六吉却蓄养了茂密的八字胡，在领导面前晃来晃去，这要有些胆量才能办到的。六吉的发式也有些特别，当时的发型除新流行的光头之外，有分头、平头，六吉留的是比一般平头的头发长一些，约一寸长，他的头发又密又硬，根根挺立，犹如强劲的列兵布成的方阵。他个头不高，约一米六七左右，脸膛黑黄，布衣布鞋，硬发黑须，凭这模样就会引人注目。有一次他到精神病院去访人，不料被一群病人围上，一人首先惊呼“鲁迅先生来了”，连连鞠躬致敬，甚至有个跪地叩首的，使六吉哭笑不得，不知如何应付是好。

他的名字——六吉，这对不曾读儒书的人来说，也显得奇怪，就惹得许多人纳闷，不免有些多嘴多舌的人来询问：“顾老师，你为什么叫六吉？什么意思？”有位中年女同志问他。他答道：“我妈给

我取名的时候 家里正好有六只鸡 所以叫六吉(鸡)。“哈哈！”大家一笑作罢。这是他怕给这些古文水平浅的人说不清，枉费口舌，所以就用笑话来搪塞过去了。六吉是河北清河县的诗礼之家，其长兄顾随，是我国著名的诗词学家。他们兄弟的名字都是用《周易》的卦名来取的 如“随”卦；“谦”卦 再加上行辈的字 其辈是为“宝”，所以顾随先生原名为顾宝随，六吉原名为顾宝谦。顾随字为羨季 是用《论语》所称的西周贤士季随的典故 所以字“羨季”。六吉的字则直接从《谦》卦中而来，《周易》每卦有六个爻，或吉或凶，只有《谦》的六个爻的爻辞都是吉的，所谓谦卦六爻皆吉，故命字为“六吉”。

他平日与人们好说好笑，都认为他是很开朗的粗疏不拘小节的人，然而他的感情却是很纤细很敏锐的，有时会很脆弱。这一点只有老朋友才能察。尤其是他对于美的东西很敏感，容易动情，我以为这是真正的诗人气质。五六十年代，我校教中文的仅十来人，其中宋舒若、张秋泉、崔复璠诸先生，再加上姜守迁院长，连同六吉与我，共有六人能应用平仄韵律做诗填词，课余便互相唱和（上举六人，除我之外，皆先后亡故）。当时并不感到什么特别，不意到了八九十年代，大学中文教师能玩平仄的竟成为凤毛麟角了，看来，旧体诗词也将与昆曲、鼓词之类离寿终正寝之期为时不远了。我记得六吉并不轻易做诗，偶一为之，也不经意。但是谈起诗来，却显出非凡的理解力。一般谈诗，无非是言志载道、模山范水、神韵性灵等话题，六吉却不作条分缕析的表述，而是只谈自己的感觉。他对于词，北宋最喜欢欧阳修，南宋最推崇辛弃疾。他对于大部分辛词和《西厢记》原文都能背诵如流。关于辛词，当时盛行政治压倒一切，辛词是以爱国主义名震文学史，众人交口称赞，崇辛词不足为奇。唯独称赞欧阳修，当时并不多见，却显示出六吉的欣赏力之敏锐，可是他却不谈主题如何，写作特点又是几条等等的理由，他只是念几句精句，向我说：“瞧！多好！”有一次他举欧词[浣溪

纱]：“湖上朱桥响画轮，溶溶春水浸春云，碧琉璃滑静无尘。当路游丝萦醉客，隔花啼鸟唤行人，日斜归去奈何春。”他念着念着两眼渐渐迷濛，说：“我每逢读此词，就不由想睡过去。”的确，这首词不知怎的，或因其形象，或因其语调，真的有使人心神放松，欲酣然一睡的“催眠作用”，我也不觉受到感染，颇想高枕而眠了。还有一次谈起咏马来，不记得他举的何人的作品了。他念着诗句，两臂一齐向下方伸出，攥起两拳，拳头向怀一抠，然后举首挺胸，作骏马立状，说：“看，它写的就是这号马。够精神！”我看他胡子撅起，两眼闪光，还真有骏马的神情，便开玩笑说：“你也真够精神的！”我以为这即是真懂诗的人才会如此评诗。不少学者，有的是名满天下的大学者，洋洋洒洒的评诗论文千言万语，我并不认为他真懂诗，反而是我的六吉老兄的几句话，或是一小动作，却泄露了无限诗情。

近读《顾随文选》，其《稼轩词说》卷下云：“曩与家六吉论诗，六吉主无意，当时余颇不然之。比来觉‘无意’两字，实有至理。盖诗一有意，非窄即浅，为意有尽故。”随后又举樊志厚（王国维之化名）的“意、境两忘，物、我一体。是樊之所谓境界者可知也。六吉之无意，其即两忘与一体之谓意境者可知也。六吉之无意，其即两忘与一体之谓乎？”窃以为顾随先生说得甚透辟，但终不如不说为佳，倒不如其小弟六吉只说“无意”二字更加圆通也。其实，我也是饶舌，恐怕越说越糊涂。总之，我以为六吉是个真正的诗人，真正的懂诗的人。这理由嘛，真是如鱼饮水，冷暖自知，没法说清楚的。

六吉在建国前就读于辅仁大学美术专修科，跟溥老学画，然而他尤擅长工笔人物和大青绿山水，应是北派风味吧。他只给友朋作画，不事张扬，但满卷生趣盎然，色彩亮丽，却绝无匠气，这是学北派所难能的。有一年夏季市面忽然来了一批白褶扇，这种素面扇已多年不见了，学校同事们很高兴，便买了些，由我题字，六吉作画，大家人手一把，我特意给老妻题了一把，并请六吉在其背面绘了一幅山水，他画完后还我时，我才发现在我题字的那一面钐了一

方小小边章，阳文篆字、线如细铁丝，文云“卿须怜我怜卿”。这个突然袭击的玩笑，除了引得朋友哈哈一笑之外，我还真的喜欢他的篆刻工艺，那风范，真够得上浙派的上乘。

他能诗善画，又擅长篆刻，可谓多才多艺。他刻图章，也不乏幽默感，曾自刻一印云“武二乡亲”。盖《水浒》说武松是清河人，而六吉也是清河籍。至于清河则属于河北省，那么，俗说“山东武二郎”就不准确了，应说“河北武二郎”才对。有两个河北人被误认为山东籍，小说中有个武二郎，现实中则是韩复榘（他是河北霸县人）。闲话扯远了，还是回到六吉身上，我为此特赠他一联云：

风流甚继顾三绝；

乡里独标武二郎。

上联用《世说新语·文学》刘注“世云顾恺之有三绝：画绝、文绝、痴绝”的典故，下联用其篆刻中语。

六吉曾受业于先严，我常呼之为师兄，有这层关系，不免脱落形迹，开些玩笑。1964年，白色塑料凉鞋刚刚上市，妙龄靓女们多半买一双，夏季赤足穿起，白鞋素足，煞是风流，六吉和我说此景可入诗，你能咏否？我于是吟道：

凉鞋精巧白于霜，素足着来致致光。

裙影姗姗湖畔路，双双飞过玉鸳鸯。

遂后又写成条幅，跋曰：“顾君六吉云：新出品之塑料白凉鞋，特宜女郎夏装，湖畔见之，大可入画。余乃试吟一绝，亦马耶柯夫斯基广告诗之流亚也。”又一次，全体中文教师到大明湖春游，六吉一时兴起，画了十几位同事在大明湖游览的绘画，由我题了一首四言体的纪事诗在上面。当时颇得同事们赞赏，于是将此画存于办公室书橱中。

到了1966年，风云突变，“横扫一切”的运动来了。在劫难逃，我首先被批斗。中文教研室也成了学校的重点。六吉的明湖春游图虽然没有“小炉匠”也被人向工作队献了出来，作为“反革命黑

帮”的铁证而张贴示众。我的那首凉鞋绝句，在跋语中又拉扯上了六吉，也成为黄色的毒品而被批判。平日开朗的他，则愁眉不展，蔫了。过了一阵子，眼看他的精神要垮下来，不料那不可一世的工作队又成了刘少奇的“帮凶”，被造反的红卫兵赶出校门，灰溜溜地走了。我们这类“牛鬼蛇神”被称为死老虎，小将们的注意力首先放在“走资派”上，其次放在争正统、打派仗上，于是我们就从牛棚中自动走出来，也随大流当了逍遥派。就在这短暂的逍遥时期，六吉在精神极度疲惫的情况下，由一个小女孩扶着，大着胆子来到我家。他郑重地打开一个包裹，里面是顾随先生在“七七”前刊印的几种线装诗词集有《无病词》、《味辛词》、《荒原词》和《甘水诗存》，还有《苦水作剧三种》等。他郑重地将珍藏的这些家乘赠送给我。把他仅有的这份所敬爱的兄长的作品给我，我不应要，苦辞再三，但他仍坚持给我留下。我当时想：我已被红卫兵彻底抄家，“四旧”已片纸不留，他们已放心了，不会再抄了，也许六吉是因这缘故才送来由我保藏的吧。于是抱着以后情况变好时再奉还他的想法，索性收了下来。谁知道不久，派性大战后由一派掌权，为加强“无产阶级专政”，把我们这伙“牛鬼蛇神”重新关进牛棚严加管教起来。这次要落实区别对待的政策，我这类“老右”自然首先关进牛棚，六吉则称为“二线人物”，被区别在外，虽和革命群众一起上下班，可仍然常被召去个别谈话，要求他继续检查交待，争取“坦白从宽”云云。这无异把六吉放在一根政治钢丝上，让他诚惶诚恐地走。神经纤弱的他，终于经受不住考验，于大年夜自尽于其家。呜呼！我这才悟出：六吉为什么将其兄长文集郑重交付于我，分明是以身后家乘相付，盖他不知顾随先生的家属情况如何（顾随已于1960年病故于天津），才托付我的吧。

十一届三中全会后不久，在一次会议上与某校一先生谈起，他说顾随先生高足、著名词学家、加拿大教授叶嘉莹女士在其校任客座教授，正搜罗其师作品。我觉得这些书交给她更合适，于是写一

信连同顾氏诗词集交与此君转交。但这位先生一别数月，毫无音信，我又寄信询问，竟不蒙赐答，不知何故。后来，顾随先生令爱顾之京教授来济南，曾来舍下，我将此事奉告，并将这位先生的姓名告知，她说与其相识，见面时即询问。其后之京教授也未回音，但相信已解决了吧。

草此文后，遍找拨乱反正后还我的一些残存的旧档，想寻出几首六吉的诗词来，竟未找到，只有我赠他的一首词，是咏其为我治青田石印的，调寄〔水调歌头〕，词云：

顾子才人也，铁笔写青田。汉雄秦秀战国奇古汇千川。游刃回翔方寸，豪气飞腾六合，意到顽石穿。试看奏刀处，鸿鹄舞蹁跹。无全牛、有成竹，忘蹄筌。兴来为我凿得星斗一方天。集古啸堂当喜，嗜印桂翁应贺，齐鲁有薪传。还割冻云紫 请续《十钟编》。

词后有跋，对山东历代篆刻略有说明，好在不长，附抄于下：“吾鲁治印，得风气之先。宋代任城王俅《啸堂集古录》，为著录古鉢印之始。元代吾丘衍治印更早于王冕。清文字学家桂馥一再续《三十五举》，为印人所必读。潍县陈介祺藏汉印甲天下，其《十钟山房印举》号‘万印谱’。他如吴式芬之志封泥，胥伦之始创仿汉铸法，皆鲁人也。顾君清河人，久居济南，尝自镌印一方曰‘武二乡亲’，亦当同武松之先例，称之为山东人而不辞欤！一九六三年十一月。”

尝从六吉学治印，蒙他赠我木夹框及刻刀一套，后来我无暇弄此，遂将此套工具转赠给老友王仲武先生，王君精于治印，此物可以说“得其所哉”了。

1994 年 3 月

孔孚山水诗的特色与成就

以山水为主要表现对象、历千年而不衰的山水诗，正如山水画一样，是中国特有的现象。为什么中国文人特别喜爱山水？为什么新文化运动以后，山水诗不行时了？为什么现在孔孚又提倡写山水诗？孔孚的山水诗是复古还是创新？

欧美文化是基督教影响的文化，中国文化是由儒家结合道家乃至吸取了佛教而产生的“中庸”思想所影响的文化。中国山水诗的出现是在晋宋之际的南北朝时期，大家知道，这一阶段正是佛教已输入并在国内扎根而何晏、王弼等调和《论语》、《周易》和《老子》、《庄子》著作而形成“玄学”的时代。当魏晋的“三玄”之学盛行时，文坛上出现了所谓“玄言诗”。玄言诗是直接说理的，虽然它也合辙押韵，但从文学角度来看是不能满足人们的审美要求的，古人讥玄言诗为“平典似道德论”。以孙绰、许询为代表的这一诗风很快就被庾阐、殷仲文和谢混及其侄子谢灵运的“山水诗”代替了。所谓“老庄告退，山水方孳”，是否山水诗是玄言诗的对立物呢？否，我们看《世说·赏誉》中，著名玄语诗人孙绰游白石山水，评说卫君长：“此子神情都不关山水，而能作文？”可见玄言诗人认为不爱山水的人是写不出好诗文的。不仅因儒家说“智者乐水，仁者乐山”而且道家的“返璞归真”与儒家的“安贫乐道”相结合的人生观决定了古代人士的审美取向，向往老农、老圃、渔翁、樵夫的“与世无争”的形象模式，从而对山水田园一往情深。玄言与山水是一个事物的两面。玄言在师友讲谈中完全可以流行无阻，但搬到诗歌中去就不能持久，文人们就请来了形象，然而新的形象——山

水。玄言并没有告退，而是隐藏了起来，隐藏在山水形象之中。最初的山水诗还是藏头露尾的，如一代大家谢灵运的诗歌，一首中往往是山水与玄言羼混在一起的。到了后来，才逐渐出现了玄言完全隐藏起来的山水诗。总之，山水诗最初不过是玄言诗的变形——或者说是发展。

士大夫们的人生观是一种中庸思想，它介于入世与出世之间，兼济与独善之间，儒道两家与佛道两教之间，当名利场上失败之后就把声色犬马之乐转化为或者淡化为月露风云的山水之乐，或者是相反。然而退隐的生活情趣也可以在名利场中兼而有之，于是就出现了“朝隐”、“市隐”这种人物。上朝时就蟒袍玉带，退朝之后就布衣葛巾；在府邸中垒起假山，在山林中建起别墅。这就是山水诗兴起于儒道佛调和的中庸思想出现的晋宋之际，一直持续到“五四”以前而不衰的缘故。

但是事物并不如此简单，山水诗的发展还有另一面。诚然，文士最初写山水诗的时候是把山水形象作为表达玄理的工具，弄长了，古人所谓“久假不归”、今人所谓“弄假成真”这一规律就出现。例如马是代步的工具，但是马本身固有的美也会打动了朝夕相处的主人，于是它可能在主人的眼中工具作用逐渐减少，而成为审美的主体了。山水亦然，文士们利用了山水形象后，也被山水本身的美征服了，自己倒成为表现山水之美的工具。在山水的自然美面前，人们忘掉了哲理玄言，忘掉了自己的身份，正是“江山如此多娇，引无数英雄竞折腰”，米颠于是乎拜石，李白于是乎邀月。山水诗的盛行，其动力转化为审美情操，于是我国就有许多优美的纯山水诗的成果，它们对山水自然美作了多层次多方面的开拓，提高了中华民族的审美情操。但是纯山水之美只存在于山水客体之中，不存在于山水诗之中，因为山水诗是经过人的中介的。“水流心不竞，云在意俱迟”、“行到水穷处，坐看云起时”、“春风又绿江南岸”等佳句的形象之后都有人的情意存在，即使把“大漠孤烟直，长

河落日圆”，“池塘生春草，园柳变鸣禽”这些句子从全篇摘出来作独立欣赏时，也可看出诗人的审美修养程度来，仍然是有“人”在而不纯的。当然，相对而言是有纯山水诗的，只要不是把山水作为表达某一思想某一企图的道具，而是注重表现山水的美感的诗，我们就可以把它看做纯山水诗。历代诗人写山水者很多，但倾全力写纯山水诗的则不多见，不但王维、柳宗元等未能做到，即使是逸民和僧道诗人也难于做到。因此：这只能是相对而言。承认某人是以模山范水见长的山水诗人。

为什么新文学运动后，山水诗衰退了呢？（我应声明，这情况只限于新诗，写旧诗的朋友们，如陈三立、柳亚子等仍在写山水诗。）既然要打倒“孔家店”，传统的儒道佛结合的中庸思想当然被排斥，这样就株连了山水诗。山水诗和中庸思想被“破”了之后，“立”的却是西方思想，有的是欧美的，有的是苏俄的。但丁、歌德、拜伦、普希金等是不写山水诗的，何况新文学运动是和革命结合在一起的，发展到后来文艺成为革命的宣传工具，这与晋宋时代正相反，是“山水告退，革理方孳”。讽喻诗可以保留，爱情诗还有反封建礼教作用，山水诗算什么呢？新文坛排斥它是必然的。如今文学课本上选读的旧体诗，如果是山水诗的话，也是靠了“歌颂了祖国的山河，体现了爱国主义思想”这条理由而存在的。古今同样是提倡“文以载道”，如果是载道家老庄之道，山水是得心应手的工具，可是载革命之道它就不顺手了。就算是爱国主义可以涵盖一下，也只能是黄山、黄河，国外阿尔卑斯山、富士山和密西西比河就难于拉进来了。退一步说山水诗仅靠“玄理”而存在，靠中庸思想而存在，丢掉它尚不可惜的话，无奈它还靠山水之美而存在的。大自然——山水是美的源泉，不管是古是今，是中是外，山水是美的，爱美的人类是舍不下丢不开它的，诗歌是不能不表现的。“五四”以后至“文化大革命”只是历史的一个瞬间，山水诗则会和历史一道前进的。

这就说到了孔孚。孔孚过去不是写山水诗的，记得他曾写作

歌颂第一个五年计划工业蓝图的长诗，有时即使写到山水，也不是其重心所在。党的十一届三中全会以后，他才以写山水诗为主，自觉地想做一个山水诗人，并且取得了很高的成就。显然这首先因他本人是个山水迷。我也爱山水，可是和他游山时，就显出我不过是个一般的看客，他却是山和水这二位主角的基本观众。三中全会以前是政治气候不准他写，我相信他对山水之美早就是深情独钟了，如果说孔孚大写山水，是拨乱反正后的文艺政策对山水诗解禁的产物，虽是对的，但还不够。当文化大革命如火如荼之际，不仅一些杰出的党政领袖在反思，工农在反思，不少文艺工作者同样在反思，不过是各有各的专业考虑罢了。在文艺界是考虑当时盛行的文艺理论——反映论是否有局限、有偏颇的问题。于是文艺政策一开放，现实主义就不那么吃香了，西方的现实主义之后的许多流派纷至沓来，有的捋扯新名词术语写评论，有的积极写一些仿作。新诗也是这样，外国的著作一时翻译不过来，就找解放前的译著，求教于三四十年代的而后又在 50 年代所摒弃的诗人：徐志摩、李金发、戴望舒及闻一多的《死水》与《红烛》等。孔孚也不例外，他研究徐志摩、细读闻一多，又旁及国外的艾略特、庞德诗等等。当诗坛冒出一些新人新作如舒婷、北岛等人以及朦胧诗等流派时，孔孚的新作——山水诗也发表于世了。这些新人新作，包括孔孚在内，有一共同点，即对反映论、工具论的文艺理论的反思，写出了发掘、表现诗体的固有的独特的美，突出作者本人的个性和自己具有的审美倾向。上举的几位诗人和孔孚之所以成就较高，是他们不单纯追求新风尚、不单纯学习中外现代派诗人的名作，却是不同程度地有着“反求诸己”的工夫而使然。

孔孚不同于时下流行的诗人者，首先是他专心致力于山水诗的创作。“五四”以后的新诗忽略了山水诗是因为时代的局限性，应当为我们所谅解。内乱外侮，处于水火中的人民无暇陶山冶水是必然的。战乱过去仍然不享受大自然所赋予我们的山水之美，

就成了缺陷。孔孚及时出来自觉地弥补这个缺陷，而且取得了好成果，他对新诗坛是有功劳的。

说孔孚是把中华诗歌中的山水诗传统亲手引回新诗坛来，使这株奇葩重在诗国中开放，这也只说对了一半。孔孚的山水诗与古代的山水诗相比，是个新品种。如前所说古代的山水诗有两种，一种是作为载道——玄言的工具，一种是力求再现山水固有之美感。总的来说，古代大多数山水诗不出工具论、反映论的圈子。并不是说诗人在这理论的作用下写不出好诗句，但总是受到限制，不能充分展现诗歌固有的美。孔孚则是自觉地摆脱这一框框的束缚的。这在他的《我与山水诗》、《九答》等文中已说得很清楚，我不再赘述。当然他也并未完全摆脱掉，如《过藏龙涧》的“我就知道你没有死，耳边传来雷声隆隆……”诗句是很好的，传出了山涧中的风神，但有注脚：“传说原有一条龙，遭大禹屠戮。龙是降雨戏水的，因而就是洪水的发动者，这值得怀疑，我为这魂一辩。”孔孚的这首诗本身是好的，体现了藏龙涧的美的特点，只是有了这个注脚，读者从静思浮想中拉回，要为社会某一现象鸣不平了。诗本身摆脱掉了，但积习难返，还要来说理一番，足见冲掉这个烙印是多么不容易；但孔孚很多地方则真正做到了脱颖而出，如写泰山顶上的天街：“楼不见顶，/街悬在半空。/云和人，/在一起行走。/我追一片云，跑进一家商店里去了。/躲在墙上一幅泼墨山水的半腰，/还动呢！”这里不是天街风物的再现，也没有寄托着什么“道”，但形象、境界和情趣浑然一体，像大自然固有的一个生物一样，而且是喘着气儿的很美丽的生物。这样的诗境，在历代山水诗就没有发现过。达到这种水平的诗，孔孚是写出若干首的，这只是一例。他取得这一成就，除本人的素质之外，也不应忽视他的艰苦的学习追求。除我国惯用的技法外，他应是受了诸如象征、意象的外来技法的影响。他的诗说是新品种，不是通过嫁接而是通过杂交，是把基因通过可控制的试验，经过多次筛选而培育出的新品种。总之，这是精心培育的成果。

新品种的来源，是少不了旧品种的基因的，孔孚不是碧眼金发，是个浅眶黑瞳的中国人，眼眶的深浅会影响视觉的差异，黑眼眶反映的色彩也许不会是油画颜料而是水墨色吧。这只是个没经科学验证的比喻，只想拿来说明任何人也摆脱不了自己的祖先的，即使生物的新品种也是如此。我曾说舒婷的新诗实际是来自中国的传统诗歌，同样，象征、意象等也没有使孔孚变成个西洋诗人。孔孚是熟读旧诗的，他记忆中的旧诗似乎要比新诗多，只要他不经意，那旧诗的气味会很自然地和他的笔下流出来。有如“晨餐朝露，/夜听潮音。/濯足于万顷烟波，/肩搭一条白云。/有大海这面镜子，/沾不得半点灰尘。”（《崂山》）本诗前半的“餐露”、“听潮音”既是习见的旧诗用语，而第三行，则直接来自左思的“濯足万里流”。然而当第五行“镜子”出现时，“肩搭白云”的新意象就出来了，使得全首焕发出崭新的容光，连最后“沾不得半点灰尘”这句也使读者不再计较是否受了惠能的启发了，而得到一种饱饫美意的满足。当然也有个别的则不尽如人意。如把太阳比做铜锣的那一首，就是“儿时不识月，唤作白玉盘”或苏轼的“铜钲”的比喻的演绎。但是，孔孚受旧传统的影响，不只是上述的情况，不只是因耳濡目染不自觉地流露，在这方面他也是个有心人，是很自觉地继承传统的。我国历代文艺观，大体分两种，主流是孔子——《毛诗·大序》（来自《礼记·乐记》）——《文心雕龙》——《在延安文艺座谈会上的讲话》；副流则是《庄子》——陆机《文赋》——司空图的《诗品》——严羽《沧浪诗话》——王士禛的“神韵说”（这是我于几年前在山东省古典文学研究会成立大会上的发言的观点，将另行文论述，不赘）。孔孚正是受了副流文论的传统的影响的，而且颇下了一番钻研工夫。可贵之处，他通过中西对比，发现了古代诗人自发地存在象征、意象的感觉和运用，从而又吸收——扬弃了它。孔孚写诗，自说力求“隐”——“简”——“淡远”，我看这也是中国味儿，姑不深论，但其大量的遗产则是短篇，而且是以意在言外的含蓄为其主要表现手法的。孔孚走的这条

路子，是一条中国传统的路子，即使是它的副流。在我是想看到副流要和主流汇合而形成新主流的。当然，孔孚的山水诗不是旧山水诗的赓续，而是中国土壤上的新品种。

附带要说一下，孔孚的诗作近来很受注意，在青年中也有较大影响。但我只愿看到他的作品仅是诗坛这个百花园中的新品种之一，而不是把这花园变成单一品种的“香雪海”或“杏花村”。品评艺术的风格，各种风格应是平等的，《二十四诗品》以雄浑为首，如果以先后为高低的话，就不免主观。四五十年前散文界有些论客们高标“冲淡”为散文的极致，也不能服人。孔孚的以“隐、简、淡、远”为特色的诗虽然很好，但不应代替其他风格。昔苏轼评论其老友黄庭坚云：“鲁直诗文如螭蟠江珧柱，格韵高绝，（使人）盘餐尽废，然不可多食，多食则发风动气。”虽是味道高绝的食品，多吃偏食会影响健康的。正像山水诗一样，它与爱情诗、讽刺诗是平等的，推而论之，山水诗中的各种风格也是平等的。这样，读者就受惠不浅，既有选择的余地，也可以秣桃淡李，大饱眼福了。我甚至也曾劝过孔孚：“如果纯之又纯，隐之又隐的追求，感到困难或厌倦了时，也不妨退回来。”他自然不同意，也许这正是他的特色，而我也不会劝他变得和我相同，人人都要顺着自己的个性发展下去的。

综上所述，我认为：孔孚使山水诗重返诗坛，在我国诗歌历程上是件值得注意、值得称赞的事，应载入文学史册。孔孚的山水诗是有成就的，他为我国山水诗传统中培育了一个新品种。而这新品种是中西古今杂交的结果，但仍然是中国的。孔孚创作活动很努力很自觉，他顺着自己喜爱的境界努力前进、探索，他的风格仍在成长之中，年老诗不老，是具有青春气息的。孔孚的诗无论达到怎么高的境界，也只是众多风格之一，正像山水诗不能代替爱情诗，腊梅不能代替牡丹一样。

1988年11月20日

任 远 祭

公元 2001 年 11 月 22 日晨 6 时 枕边突接孙国章电话：“任远逝世！”

遂即李永祥也闻讯叩门。谈话间，我脑中闪念：“我思路尚清晰，神经还坚强。”便说：“咱俩同送挽联吧。”不料屏人构思，一个词儿也想不起，脑中一片空白，便翻出类书以求启迪，但是看到一行行方块字，又心乱如麻，陷于千头万绪中而无力自拔。恰好听到门厅内妻子和永祥谈及四年前孔孚逝世时，任远夫妇黎明来我家共商吊唁的往事。这是 1997 年 4 月 27 日清晨，也是接到宋遂良的电话之后任远夫妇叩门而来的，并且也是商谈写挽联的事。回忆往事，恍如目前，于是任远的形象清清楚楚显现于我身边，那时他执手和我含泪相望。

记得当年我拟出联语为：

模山范水，当代诗坛推独步；

赏奇析疑，济南绛帐问何人。

上联是说当代诗歌界专写山水诗的只有孔孚一家，至于下联，原拟的对句是“济南文友弱一人”。因为上世纪 50 年代时孔孚、任远、孙静轩和我均爱好文学，经常徜徉于湖山与泉水之畔，品茗论文，友好无间，故用“文友弱一人”以对“诗坛推独步”。任远却认为有自诩之嫌，期期不可（对比孙静轩宣称自己是“文坛浪子”，而任远连“文友”二字亦不敢当，可见纵使好友，性格的距离也是很大的）。我遂改为“济南绛帐问何人”。回想时，任远的音容笑貌就如在眼前，我脑中忽然想起“音容宛在”这个成语，紊乱的思路马上理

清了，遂与永祥相商，并以我二人的名义写下了：

风雅不朽，文章千古；

音容宛在，德泽永存。

上联用杜甫的“文章千古事，得失寸心知”，以喻我俩平日切磋文字的情况；下联的“德泽永存”，却专为表现任远的个性的。

记得我为任远写的《山水情》序文中称：

静轩豪放，孔孚热烈，我则是个趑趄不羁的人，只有任远却是“温良恭俭让”，四个人有三个人外铄，只有一个人内敛……“反胡风”一来，我蒙了嫌疑之灾，其后“反右”运动骤至，我、孔孚、孙静轩又纷纷中箭落马，只剩下任远一人踽踽凉凉处在“界”内的边沿上，头上悬着一把摇摇欲坠的“神剑”。然而平时温文尔雅，木讷寡言，甚至有些懦弱的他，却表现出古道热肠的刚毅的一面。当时“右派”的“愁帽”一戴立即成为不可接触的人，平日亲友，更有划清界限的必要，不然就要顺藤摸瓜，蔓延到自己身上。然而任远并未开脱自己，采取当时流行的“反戈一击”的办法……在孔孚降级劳动，妻儿衣食无着，即使怀有同情心的亲友也不敢上门的时候，任远却一反常态，竟胆大包天地前去慰问。孔子曰：“仁者必有勇。”再一次在任远身上得到了验证。

不经当年风雨的人，是难于体会到任远这一行动的勇气的，当时一经他人揭发，是有身家性命之灾的。对于友情的诚挚，不但动乱时如此，他平时亦如此。孔孚逝世后，我一般只通过妻子与孔夫人通电话得知其家近况的；而任远则是逢年过节必亲自到孔家看望后，再到我家细说情况的。他素来不习惯向公家要车，总是以古稀之年蹬着自行车风尘仆仆而来——这就是我在挽联中特别提出“德泽”二字的缘故。

1996年5月末，孙静轩从成都返乡，与任远、孔孚和我相聚于观澜阁。东道主特意取出一整张宣纸索题。孔孚思索了一下，以

其潇洒飘逸的笔触，书下了“老情”两个大字，并和我们同署名于后。屈指算来，已经是五十年的老交情了。想当年，年华正茂，如今则垂垂老矣。然而，看到当时四个人的矍铄的神情，却使我回忆起 1979 年 4 月 15 日，欣逢拨乱反正之际，那时孙静轩在四川刚被解放，于离家二十年后还乡来济寄住在任远的斗室之内，我们举杯相庆，开怀畅饮的欢乐场景。当时，我微醺中吟诗一首，题为《赠孙静轩 兼呈孔孚、任远兄》：

从来浪子不回头，万里长江争上游。

白也清狂人欲杀，凤兮高举穀难收。

同经风雨交情见，共赏诗文逸兴遒。

莫道吾济甘伏枥，行看驷马驰神州。

其时我才五十三岁，任远年未半百，壮志未减，意气英发。可如今则是孔孚既已长逝，任远又猝然命终。然而当我被永祥搀扶到任家吊唁时，客厅内外却大都是一些精力充沛的作者。真是“长江后浪催前浪”啊！其中多数都是经过任远指教奖掖的后进。我想起“行看驷马驰神州”的诗句：任远啊，您确实确实是“德泽永存”的啊！

2001 年 11 月 28 日于海岱居

与孙静轩谈《文化苦旅》书

静轩兄：

说到《文化苦旅》其中有些篇章是好的如《上海人》、《牌坊》、《信差》、《这里真安静》等都是语言流畅 情文并茂之作。其中《酒公墓》则很像一篇小说，虽然很有味道，但有些超出了散文的界限了。

这也是作者的失误之处，如有的人已指出《道士塔》中莫高窟的王道士的虚构、想象成分太多，不可信了。

本书优点不少，纰漏也不少，如：

1. 生造词语：例如“气韵委和到了圣洁”（《沙原隐泉》）。按“委”有靡弱、委屈、委琐诸义，可构成“委佗”、“委顺”、“委婉”、“委顿”诸词。从来未有与“和”字构词者，因为“和”与“委”不是一个层次，作者生硬地造了它，而且多次使用。又如说成都是“历史文化的丰盈偏仓”（《五城记》）这是从“天府之国”化出来的，把丰富和富饶改为“丰盈”，即有些不伦不类（因为丰盈与丰满相反，表现女性胴体），何况“偏仓”两字尤为生硬，大概是说成都是中国偏僻的仓库吧。又如同篇中也出现了“洒脱的正常”这种费解的词组。此外在《柳侯祠》中出现了诸如“挡眼有石塑一尊”，按“雕塑”概指雕刻或捏塑两种方式，用石刻成者为雕像，如圆雕、浮雕。用泥土捏塑而成者称为泥塑。此处“石塑”一词不知所云：此像是泥的还是石的呢？又如“破旧箱筐里那一札皱巴巴的诗文”。这“一札”是指什么呢？考“札”是小木片，古人在上面写些文字，犹如后来的信箋、卡片，所以产生“札记”、“信札”这类词。唐人一般是用卷子写文字

的，所以称为卷轴、行卷等，卷子不是木片，当然可以弄成皱巴巴的。然而不能用“一札”来计量。作者原意盖是说的“那一捆”、“那一卷”、“那一扎”的吧。尤其是同篇中引用石碑文字云：“为光绪十八年间柳州府事蒋兆奎立”，下文又一再用“不能不说这位府事的文化意识和文化人格”。“府事”指何官？乍看来殊为费解，再一想，原来作者读碑文时漏抄了“知柳州府事”的“知”字。作者是演戏出身，当然知道“知县”、“知州”和“知府”这些官职，因为弹词和戏文中常常使用，但遇到了古代对这些官职的全称就很生疏了，读不懂了，宋以后的地方长官的全称如：知成都府事、知济宁州事、知大兴县事，其简称为“知府”等，从未简化为“府事”者，可见作者缺少阅读古文献的训练，所以闹出笑话来。更有甚者，在《狼山脚下》竟出现了“抱着一部《康熙字典》”这样的话。众所周知，只有一部《康熙字典》，这是否作者笔误呢？然而稍有汉语常识者决不会出现这种笔误。因为“字”者构词之单位也，可构成单音、双音、多音之词，有时一字一词，如“人”，有时则不能，如“蟀”、“葡”等。因此，按现代汉语常识，“字”、“词”决不能混同，按古代汉语常识，更不能混同，因为“词”字在古汉语中为“词牌”、“词曲”之意，如《词律》、《白香词谱》、《词选》、《人间词话》等，均指词体，而绝不能与“字典”相混的。但愿是手民排错了，因为只有一次，不像“府事”出现了两次以上，难以推在手民身上的。

2. 史实有误：其《白莲洞》写上古时代人兽争夺天地，“一个部落发现了这个洞穴，仍然是一场恶斗……在血肉堆中第一个晃晃悠悠站起来的是人不是兽，人类，就此完成了占有”。姑且不论野兽是按品种分类居住，不能杂居，而猛兽（除非洲的狮子以外）往往是独居、偶居而不群居的，但即使真来个像动画片《森林大帝》那样大杂混的话，人也不必和它们“恶斗”，因为早在北京猿人（还不是智人）阶段，初民就知道用火，一把火就把野兽薰跑了，何必与之恶斗？本篇还写到盲鱼，云：“洞里太黑，它们都失去了眼睛，瞎撞了

多少万年。”这连起码的自然常识都不知道，其实常看《动物世界》这类电视节目也会懂得动物的“补偿作用”的，眼睛退化后，其他器官及肤与鳞的感知也相应加强的，决不会“瞎撞了多少万年”。想象力是需要的，但没有常识的想象力，如果不是幼儿说的童话，就会出现谬误了。同篇又出现了“太极图是无文字的先民的隆重遗留”这种错误。按太极图是北宋周敦颐所传，其门徒说他从五代时的陈抟的徒孙所受，陈抟又从麻衣道者所受。而宋人劭雍也说从李挺之处受陈抟的嫡传。其实，南禅的仰山慧寂（807～883 与白居易同时）所传的“圆相”（共九十七种）应是它的滥觞，所以太极图的出现最早也只是中唐时期。但被宗教徒们继续吹捧，先说是传自吕洞宾，溯源于什么河上公等等，这种胡言历来为学者所批判，而作者又跟着道士们起哄说成是“无文字的先民的隆重遗留”了，可见他对古代思想史是一窍不通的。作者史地知识的缺乏还见于《白发苏州》中说当苏州建为城市时意大利的“威尼斯还是一片荒原”。考“原”的本义是指平广的高地，也即现代语汇中的“高原”。而威尼斯本是亚得里亚海的港口，市区建立在离陆地四公里的泻湖中的一百多个小岛上，它不可能在二千年前是什么“荒原”的，岂不是太荒谬了吗？又如《沙原隐泉》中作者说：“为什么历代的僧人、农民、旅行家要偏偏选中沙漠沙山来倾泻自己的信仰，建造了莫高窟、榆林窟和其他洞窟？”作者以为“我懂了”，因为沙原的“色彩单纯到了圣洁，气韵委和到了崇高”。稍具常识，如果读过中学语文课本的竺可桢的文章，就可知道榆林原是植物茂密的田野。稍懂历史，就知道莫高窟等丝绸路上的景点当年原是一片绿洲，并非什么“委和到了崇高”的离奇说法。

3. 不懂文献：掌握古代文献应稍具版本、目录和考据知识，不然就会闹出把太极图说成远古的“隆重遗留”的笑谈。例如《洞庭一角》中，作者误引了所谓吕洞宾的诗。此诗在清代收录《全唐诗》的最后一本中，它把吕放在仙人类中，本不拿他当实有人物看待，

因此他的诗篇中有所谓赠北宋石介、吕惠卿、宋徽宗的诗，这些显然都是宋明人的伪托。学界认为吕洞宾可能是唐末的一个道士，被宋以后人附会成神仙，所有“仙诗”都是宋代以后所伪造者，而作者竟然不知前人考据的成果，竟说成这首诗作于范仲淹之前，也可谓“袖里钢笔胆气粗”矣。至于同篇说范仲淹写《岳阳楼记》的语气，盖以为范氏亲到洞庭湖而写的，事实上范氏只应朋友之请而作，本人并未到过此湖。在《西湖梦》中，作者引了相传南朝苏小小的诗：“妾乘油壁车 郎跨青骢马 何处结同心 西陵松柏下。”并发挥道：“美丽的车，美丽的马，一起飞驶疾驰，完成的一组气韵夺人的情感造像。”既把江南儿女的私结同心的悠闲状态，写成了西北民族的“姑娘追”的赛事，已经夸张太过了，而且根本不理解“西陵松柏下”的古代文学形象的寓意，所以与原诗相去万里。因为陵、松、柏皆喻坟墓，结同心之处是在陵墓下，本意是指白头偕老，死后同穴的庄严誓言，而不是什么“气韵夺人”的车马赛跑。更有甚者，在《华语情节》中说唐太宗“特地请人用晋代书法家王羲之的字拼集出这篇《圣教序》”。按《圣教序》的石碑最初是由褚遂良用正楷写的，为唐代书法精品。到了唐太宗死后，有个和尚怀仁才集王羲之行书摹写了另一碑，世称“集王《圣教序》”。此碑明明刻着“咸亨三年（672）十二月刻石”，正是唐太宗死后二十七年了。作者显然未注意此碑的题记，贸然而谈了。

4. 对宗教、学派的无知。宗教、学术是一个民族的文化的的重要组成部分。作者在《寂寞天柱山》中说：“对于高品位的中国文人来说，佛道两教往往是他们的世界观的主干或侧翼。”姑不论“主干”和“侧翼”在词语搭配照应上，修辞是否恰切，而其意思是明白无误的。然而说中国文人往往都是佛教和道教的影响，而且是非主则副，就有问题。因为佛教尚可，道教则未必。众所周知，作用于中国文人者有儒家、道家和佛教。这里，作者把道教和道家两个概念相混了。如《西梦湖》中云：“即便是超逸到家了的道家，也占据了

一座葛岭。”葛岭传说是道教巨子葛洪的遗迹。葛洪是道士，不是道家学派的学者。《洞庭一角》中说人们纪念吕洞宾“祭祀这位道家始祖”，吕洞宾是道教仙人，而绝不是道家。道家是学派名，即诸子百家中的一家，虽然后来其重要人物及其著作曾被道教拉来利用，一般人对此弄不清是可以理解的，但作为学者教授，尤其是弄文史的学者也混用起来，则是不可恕的了。尤为谬误者，作者竟把“道学”也和道教混同起来：“道学宗师陆修静”（《庐山》），考陆修静是刘宋时著名道士，而不是“道学家”。道学是我国学术思想史上的专有名词，盛行于宋元以后，亦称理学，也即是宋以后儒学的新称，一位文史学者是决不应如此混用的，除非是对我国的古代文化常识不足。即使我们已知道作者所谓的“道家”、“道学”说的是道教的话，然而他对道教的知识也甚贫乏，前引作者曾称吕洞宾是“道家的始祖”，我们姑按道教来理解，那么道教也不承认吕洞宾是他们始祖的，吕的时代太晚了，在道教史上是个晚辈子孙，怎么能称他是始祖呢？纵然金元时兴起的道教全真派，曾把吕和其祖师王重阳并尊为“五祖”之一，也不过是后起道派的五祖中的第三位，也不是什么始祖的。作者对于佛教也不甚了然，如同他对道家的认识差不多，只是捕风捉影的寻找些词语顺口一说。如《寂寞天柱山》中说：“佛教的二祖、三祖、四祖都曾在此传经。”这话令人吃惊。佛教兴自印度，经过数百年之后才传入中国，其二三四代教祖何以在中国传经？退一步说，这里指的是中国的佛教，也不对，因为佛教来华的前一二百年内只在华北，只到了三国时代才流入江南，其二三四代祖师也不可能到天柱山的。其实，作者是把中国佛教的禅宗的祖师，误称为佛教的祖师了。再退一步说，是否禅宗的二三四祖都居天柱山呢？当代佛教史家因为二祖慧可，三祖僧璨的事迹，文献或抵牾或不足，尤对二祖断臂之戏剧性传说而致疑，甚至怀疑是否有其人。作者既是文史学者不应听从当地的俗说径指他们在天柱山传经，即使作者重新考证翻案了，也要在说此事时稍加

解释一下，才不致误导青年读者。至于《庐山》一文中所说：“我有一部佛学名著《名山游访记》，著者高鹤年是一位跋涉天下的佛教旅行家。”也说的不确切。高鹤年是 50 年代犹存的一位居士（即不出家的信徒），他的书只是一般地巡礼各地佛寺的游记，谈不上什么“佛学”著作，更不是什么“名著”。作者随口一说的评价，只能证明他心中的那杆秤是没有准星的，一个外行人的敷衍谈话而已。

总之，作者是富有才气的人，写些生活体验，还是会出佳作的。可惜只要不留心，涉及文史知识时，就要在行旅中被绊一下了，这也算是“苦旅”吧。以上拉杂说来，未遑检书，可能有误记遗忘之处，只供与老友谈资而已，不足道也。

即请

夏安

徐北文

1996 年 6 月 4 日

学诗怀旧漫录

十多年前郭廓对我说某某新诗辞典有你的词条。我颇出意料，惶恐之中也未再细问，更没有借找那本书来查阅。那时拨乱反正伊始，我只发表了二三次新诗，通共不足十首，如何上了辞典，我却不得而知。当时还没有用编“什么家”辞典以赚钱的风气，我既未交钱或订购这本书，可能是拉上我凑数的吧。

我平日喜欢舞文弄墨，文艺各种门类都对我有吸引力。音乐舞蹈、书法绘画以至话剧都曾涉足其中。在文学方面，旧体如诗词歌赋，新体如剧本、小说、散文和新诗也都试写；在学术方面则文史哲以及释道耶回诸经典等也要窥探一番，是个南方俗话所谓“三脚猫”之类的人物。诗歌我是喜爱的，对于新诗一体我尤其尊重，以为是“精美的心灵闪现，艺术的语文奇葩”，创作时稍有疏忽便要“画虎不成”的。对于旧体诗词我却没有郑重对待，因为通得“平水韵”，只要遵循平仄谱，不失粘出韵，写得如何平淡乏味也可称为诗，不像写新诗，一不留神便写成分行的散文，反而“类于犬”了。所以年过半百之后，渐渐有了自知之明，便只玩玩旧体诗词，不再写新诗了。不管新旧诗体，都是诗艺的一种，对新诗还是欣赏爱读的，虽然平生师友中也有以诗人出名的，但我却绝非“诗人”，这则是实情。

小时候接触到诗是从家长那里学来的，读了一些唐诗宋词，但真正使我感到其美好的是张若虚的《春江花月夜》，诗中优美的自然风光，华丽的辞藻，特别是“何处相思明月楼？”“江畔何人初见月？江月何年初照人”的感叹，启动了我年幼的心胸，好像是尝到一口甜酒那样，美滋滋，玄乎乎，使得通体舒泰。其后偶尔在架上

翻到《李长吉歌诗汇解》，看到那里面的云彩都像固体一样有了千钧重量，敲敲太阳也会发着清脆的玻璃声，铜像流着泪，擂鼓的声音也被冻僵了——“咚咚”地跌落到地上，它令我发现了一个陌生而奇异的、美丽的新天地，而这天地却是现实世界在诗人心中加工的反映。从此，我便迷上了诗。

日寇侵华时 我在南京读书 同学古之红 现居台湾 常和我谈诗写诗，他是服膺于西方现代派的。恰巧，1937年初商务印书馆出版一种文学杂志（五六月份时因抗日停刊），是提倡现代主义的一伙人搞的，不知是哪位长辈订阅，每期都寄给我家，我不由受到影响。同时商务印书馆印行了一套绿布封面小型的文艺理论丛书，我读到了英国瑞恰兹的论文集《科学与诗》等两三种，这些观点引导我欣赏《文学杂志》发表的路易士（后赴台湾，改笔名为继弦）的新诗作品，留有较深的印象。和古之红相识后，他却又是一位路易士的追随者。路易士在上海租界里成立了中国诗人社，出刊杂志《诗领土》，提倡现代流派的作品。古之红介绍我加入该社，并在其刊物上发表了几首诗。是我平生发表新诗的第一次，却是用了意象派的手法的。不久我离开南京，兴趣因转移到话剧方面而中断。

日本投降后，我在济南热衷于搞话剧，与王炼相识。我俩和几个朋友成立济南剧艺研究社，在本市几家报纸上编写《影剧谭》、《戏剧·文学》和《星期文艺》几个期刊 并且排演了高尔基《夜店》等剧。当时我们醉心于前苏联的事物，因而对俄罗斯的文学艺术也情有独钟。在戏剧理论上特别佩服斯坦尼斯拉夫斯基的《演员自我修养》。按那时流行说法斯氏的演剧体系是属现实主义的，但是我却感到他的涉及表演内心活动的观点，不仅与欧美的现代派观点相通，而且也与我国古典诗论相通，却与当时流行的反映论（所谓现实主义）的观点不同。碰巧，王炼在辅仁大学时受教于著名词人顾随，与后来的诗论家叶嘉莹为同门弟子。顾先生既读英国文论，又以南宗的禅机说诗词，王炼受其影响，经常以填词消遣。

于是我俩以戏剧爱好者的同道，而又谈诗说词，对严羽的《沧浪诗话》的“一味妙悟”就同具“会心”之乐了。在国民党统治下大讲苏联文学，排演高尔基的话剧，弄得安居不下去了，幸亏时任中共济南市委地下交通员的严波（著名学者严薇青之弟）带领我们脱离国统区而到历城西营的济南市委驻地，受到了张骏和王大彤（后任山东师院院长，“文革”中自杀，严波也在这次运动中死于非命）的接待，并由严波持市委介绍信带到我们到了刚迁入潍坊的华东大学学习。教务长雪苇（建国后曾任上海文艺出版社社长、《文艺月刊》社长等职）和文学院长黄源（建国后曾任浙江文联主席）都是左联时代的文坛名人。雪苇和我与王炼交谈后，就安排我俩担任助教。不久，开始了解放济南的准备，学校成立了文艺演出团体，排练节目，于是王炼和我被派为华大演出委员会的正、副主任。

济南解放后，华东大学迁入济南，校部设在原齐鲁大学（校址即今山东大学医学院），演出委员会仍然保留，主要是排演配合政治宣传的文艺节目，并且招收了许多中学生进来。为了提高演员的鉴赏力，我把家藏的和从友人商借的世界名曲唱片：贝多芬的“英雄”、“命运”和“田园”等三大套交响乐，比才的歌剧《卡门》和莫扎特、施特劳斯的乐章等搬到了排练厅，每晚播放。不料这一举动却引来了新从外事部门调来的几位教授吴富恒（后任山东大学校长）、朱维基（但丁《神曲》的翻译者）、金诗伯（犹太人，当时教俄语）三人。朱维基不仅是对但丁有精湛的研究，而且对意大利文艺，特别是它的音乐乃至西欧的音乐也很爱好，我们把名曲刚一播放，他就马上指出曲名，随着乐曲的进行，他会在重点处轻轻地提醒大家，用两手以小动作模拟指挥的样子，从手势中给了我们很大的启发。常常是播放后，三位教授在音乐家的传记、音乐史、文艺思潮方面加以诠释和阐述。在这种非正式的“讲课”中我听出了吴富恒先生的文艺观点似曾相识，往往和我的想法擦出了火花。

有次，我写出一个讽刺贪官（当然是旧社会的贪官）的小剧本，

在执导时配合剧本运用了一些荒诞派的手法。彩排时，雪苇等领导们均哈哈大笑而过，不料吴富恒先生却指出：过分用“荒诞派”的手法，不太与当前合拍吧？随后我就个别向他讨教，谁知他竟然是现代主义的语义学派巨擘瑞恰兹的学生。原来瑞恰兹在“七七”前曾在燕京大学任教。当时燕大文学院的现代主义气氛很浓，我才了解到无怪乎商务印书馆一反常态出版了瑞恰兹的《科学与诗》和艾略特等人的论著。盖是得到哈佛·燕京基金的资助的。吴富恒先生当时在燕京深得瑞恰兹的器重。抗战前夕瑞恰兹应聘到美国哈佛大学任教授，正式开展语义学的研究，他力荐吴富恒到哈佛读书，吴才得以去了美国。由于瑞恰兹这个话题，使我俩的对话的内容更为生动了。我对艾略特的长诗《荒原》只是一知半解，只读过译文的片断，在请教时，吴师提及意象派的代表人物，美国的庞德就是艾略特表彰的。当时欧美诗坛想突出已腐熟的原有的藩篱时，庞德从英译的中国古诗中得到启发，他不满足于英译本，曾学汉语，但只认识了少量的汉字，便迫不及待地对照英译来重译原诗。由于中国古典诗歌的强劲的穿透力和庞德敏锐的诗歌悟性，他竟在这种情况下连猜带蒙，翻译了楚辞、唐诗等作品，一时令欧美读者耳目一新。因此艾略特称庞德为“我们时代的中国诗的发明者”。庞德对中国诗的理解是产生于一些错失和误解之上的。

比如他把后人伪托汉武帝怀念李夫人的《落叶哀蝉曲》误以为真，原诗是：“罗袂兮无声，玉墀兮尘生。房冷而寂寞，落叶依于重扃。感余兮未宁。”庞德把此诗译名为《刘彻》在译文中把“落叶依于重扃”这一句突出起来，不仅在诗中加上了“足音再不可闻，落叶匆匆地堆成堆，一动不动。落叶下是她，心的欢乐者”。这些意象作为铺垫，并特把原诗倒数第二句移到结尾处，译为“一片贴在门槛上的湿叶子”（依裘小龙的译文）。全诗到此戛然而止。这样的处理，果然大大提高了原诗的境界，不过连意译也算不上，只能算是庞德本人的创作。庞德的译诗不仅使英诗陌生化，当回译成汉语时也

令中诗陌生化而熠熠生辉。这种歪打正着的例子，对语言和诗歌的关系、性质都有启示作用。只是当时在反映论工具论的文艺思潮正得势之时，使以禅机说诗的顾随的弟子王炼和瑞恰兹学生的吴富恒以及我之间都不能畅所欲言，只如“拈花一笑”、“目击道存”地莫逆于心而已。

其后淮海战役起，演出委员会改组为华东文工团随军南下，华大文学院等师生到青岛合组山东大学，我则因故留在当时的华大附中（即今山东实验中学）教语文课。王炼南下不久调入上海人民剧院任导演、编剧，后来因写出《枯木逢春》的剧本一举成名，成了影剧作家。到青岛的吴富恒先生则专心于教学和行政。留在济南的我只能和中学生们排演戏剧，搞诗歌朗诵，编刊墙报。我那时才二十四五岁，和中学生没有代沟，玩得热热闹闹，无心搞什么阳春白雪式的古诗和洋诗了。

抗美援朝起，我为学生报名参加志愿军而激动，写了首朗诵诗《我的学生是英雄》，被学生抄写在大字报上，不料却被《山东青年报》的孙静轩注意，把它转载该报上。孔孚时在《大众日报》任副刊编辑，便告诉孙静轩关于我的情况。原来孔孚在正谊中学先后受教于我的父亲芝房先生、我的舅父王次通先生，假期到我家探望，早和我相识。于是孙静轩借孔孚的介绍和我见面。他两人都酷爱诗歌，当时马耶柯夫斯基流行，他俩阅读之外，又上溯到普希金和莱蒙托夫等俄罗斯诗人。两人特别对涅克拉索夫的长诗更为喜爱。三人见面时谈诗论文，有时争得面红耳赤。孔孚生于1925年，少我一岁，孙静轩更年轻少我六岁，到我家里毛手毛脚，喳喳呼呼，被我妻戏呼曰“毛孩子”。他常向人介绍：“我们是徐老大、孔老二、孙老三”云云。这种戏称，并未当真，且已是发生在半世纪之前，没想到今年孙静轩（他已是四川省文联副主席）来济南时，给我张名片上写着“中国诗怪”我妻见后笑道：“还是个毛孩子！”虽然他已虚岁七十三岁，却还不大老成，又在外面谈“老大老二”的话，以至于我在报纸上

看到记者写的：“他们三人拜过把兄弟。”使我吃了一惊，显然是记者误会了他的话而加以引申的。幸亏是现在，假如此语在 50 年代左右见报的话，我们三个人就要戴“封建反动黑帮”的帽子了。

其实，50 年代我们也吃过苦头的。孙静轩认识我后，把他的同事任远（后任济南市文联副主席）也介绍给我。从此我们连孔孚四人常常在假日见面，孔孚喜欢游山玩水，总是他鼓动着四个人到湖畔泉边，爬大佛头，登黄石崖，遇有茶棚饭摊也会品茗论文，饮酒谈诗。孔孚对古典诗歌有较多接触，我则受了现代主义特别是意象派的影响。这对年纪较轻的任远（少我四岁）和孙静轩来说，却都是从当时报刊上读不到的，好像是新开了两个窗口。我想，后来孙静轩的成名诗集《海洋抒情诗》以新鲜征服了很多年轻的读者，大概与此有关。孔孚曾说对闻一多的《红烛》格格不入，我介绍他借读瑞恰兹的《科学与诗》，后来我碰到新出版的《艾略特文学论文集》，就特购来赠与他，但这时他已在文学流派的进程方面走得更远，相比起来我反而株守旧说，固执难化了。与三人的多嘴多舌不同，任远是内向的人，大都是只听不说，时而报以会心的首肯而已。不料，反胡风运动突发，我曾因任雪苇的助教，以“胡风分子”的嫌疑被捉将官里，在“隔离反省”的名义下，被关了八个月。孔孚也因与远在青岛山大的吕荧有笔墨来往受到审查。这次运动刚过，“反右”又山雨欲来，这期间我以“不能与胡风分子画等号”的结论回到人民行列，得以阅读山东文联内部通讯，打开新到的一期，见有一位作者自我检查：“我竟和徐北文、孔孚等落后集团拉拉扯扯。”分明是上面领导已经给我们定了性，收发室的同志尚不知道，误寄给了我的。果然，不久我和孔孚戴上右派分子的帽子，孙静轩虽然远调到几千里外的四川，也未能逃过此劫，也戴帽下乡劳改去了。只有任远幸免此帽，不过他一直本分积极工作二十多年，既未入党也未当官，只作冷处理品，直到改革开放后才解决了组织问题。

我三十岁被误划为胡风分子，改正不久，三十三岁又划为右派

分子，又经大跃进运石炼铁，下林场植树育苗，“四清”运动时又下乡务农看大坡。好容易混了个“摘帽右派”的名目，撞上了文化大革命又变成牛鬼蛇神到牛棚里作息。算起来，从三十岁到五十四岁，把人生中的黄金时间都扣压了去，人生七十年已为老寿，一生中能有几个二十四年，而且去掉的是青壮年阶段。拨乱反正不久，我到山东大学开学术会议，吴富恒先生隔着人群发现了我，招呼道：“多时不见了，这么些年你到哪里去了？”他长期在青岛才随山大迁回济南不久，而我又多在农村林场，作为不可接触的一分子，至亲近邻都不敢来往，他又怎能知道我的消息。大庭广众之间，当时的余悸犹存，我怎好回答，只招了招手便泪眼迷离了。

邓小平的改革开放，挽救了党，也挽救了广大干部和知识分子，更为思想文化拓开了广阔的前景。这时山东古典文学学会成立了，我在大会上也能畅所欲言。我从文学史的发展中发现了两种路数，一种是从儒家《乐记》与《毛诗大序》的所谓“上以风化下，下以风刺上”的教化说，传到《文心雕龙》的《原道》、韩愈的“文以载道”，清代的桐城派，一直到五四运动的文学革命和“延安文艺讲话”，以上是为主线。另一路数是从《书经·尧典》的“诗言志”和《庄子》的一些比喻，到陆机的《文赋》、司空图的《诗品》、严羽的《沧浪诗话》，到王渔洋的神韵说，以上是为副线。我因是即兴讲话，事前未翻书籍，只是想到哪里就举例到哪里。讲后引起了较大反响，青年们大都欢迎，中年人大都反对，老年人则多不表态。有位学报的青年编辑，竟把记录稿要发表到该学报上去，向我说起。我说恐怕很难，估计你做不了主。因为那时刚开放，老成人不免小心戒惧，果然此稿退回。但是孔孚看到后，却十分赞成，他找到了《沧浪诗话》重新读了，再从王渔洋的“神龙见首不见尾”的比喻，进一步提出了“隐”与“减”的观点，从而促使他访问钱钟书，有了“远龙”这一审美的对话。这时期成了孔孚的理论和创作双丰收的最佳岁月。他的《孔孚集》等诗集受到了青年们的欢迎。

这时孙静轩犹如出现了第二个青春，积蕴的感情像融岩一般的爆发了。他写出了长诗《黄河的儿子》、《七十二天》以及各种诗集《孙静轩诗选》、《世界我对你说》等十几部 有的被翻译为多国文字，甚至他自己也成了个墙里开花墙外香的人物。孔孚和孙静轩是亲密诗友，情逾兄弟，但是诗风却相反，一个是放，一个是敛；一个是加法和乘法，一个是减法和除法。两者各有千秋，也各有其缺点。依我的口味，我倒是喜欢代数，这比演算四则题透脱一些的，可惜对新诗早已洗手不干了。我自知眼高手低，不如藏拙为妙。任远似乎和我有同感，他最后几年也不写诗了，陆续出版了《故乡情》、《山水情》、《邻里情》及《北方的榆树》一系列情挚意深的散文集。虽是散文，其实是朴素平实的语句中蕴涵着执着的情意，这应是饱含着纯诗因子的石璞，只要找到镰头就可以敲击出火花来的。以上诸人成绩的获得，应是靠了邓公的拨乱反正。当 1979 年 4 月孙静轩从四川乡下解放出来回到成都作协后，喜滋滋地返乡探亲，见到我们时悲喜交集，口称“浪子孙静轩来也”。当时任远作东，孔孚和我作陪，四人小饮时，我赋诗云：

从来浪子不回头，万里长江争上游。

白也清狂皆欲杀，凤兮高举穀难收。

同经风雨交情见，共赏诗文逸兴遒。

莫道吾侪甘伏枥，行看 骏马驰神州。

我这种豪言壮语，虽未能真正实现，但其后总算都有些成果，或可称达到及格线上了吧。

1996 年夏孙静轩再次返回济南，适逢刘勃经营观澜阁餐馆，热情相邀孔孚、任远和我作陪。其时孔孚已在山东师大离休了，四人皆垂垂老矣。刘勃备笔砚索题，孔孚在一整幅宣纸上写下了“老情”两个大字，随后四人合影留念，这是我四人平生唯一的合影。红路当时在座，写了一篇散文作记，发表在报刊上。当我看到文中提到我们是“济南四才子”时，更是一阵惶恐。此名目不过是几个

熟人之间的玩笑之语，如果当正经事来看，不过如世上流传的数字套语，如“战国四公子，西湖八大景”之类，颇有些俗气的。我于是写了首打油诗：“白发相逢聚首难，观澜赖有主人贤。乡评徒说‘四才子’，只当齐东听野谈。”摄此合影后的第二年孔孚逝世，四年之后任远于 2001 年冬逝世，观澜阁也在此前歇业。更应提及的我的老师吴富恒先生也是 2001 年 6 月以九十高龄而逝世的。真是岁月不饶人啊。

青年时期学诗的师友现存者只有孙静轩在成都，王炼在上海和我在济南，三人处在三角各端，相距数千里，且都是七八十岁的老翁。本文话及的友人都有所成，惟有我作为新诗爱好者，学了一辈子，对于诗歌是什么这个答案也没有找到，只能知其所然，而不知其所以然，真是“扣其两端，空空如也”。我曾有“多少诗人生历下，泉城自古是诗城”的诗句，我有幸生于“诗城”之内，更有幸结识了几位文朋诗友，学诗虽无成，也差可自慰了。趵突泉公园重修白雪楼以纪念明代诗坛“后七子”领袖李攀龙。李攀龙所倡诗风，世称之为济南诗派。他的《沧溟集》风行日韩等国，特别是他以“阳春白雪”自居，富有唯美的精神，也与庞德与艾略特等欧美诗派相通，是我心仪的人，我请吴富恒先生为题匾额“大东风雅”四字，我又撰写了联语置于李氏铜像左右，联云：

白雪曲高传异域，

泉源上奋汇沧溟。

这里表达了我们对诗坛前辈的“虽不能至，心向往之”的心情，也是我们师生两人合作的纪念。王炼前年曾返济南相会一次，希望他再来济南，因为能和我共同谈谈吴富恒老师当年丰采的只剩他一人了。

2002 年 11 月 28 日深夜，时年 79 岁

附记：此文发表后之翌年，孙静轩逝世，诗友四人仅剩一衰病之吾矣

《唐人万首绝句选》前言

大家都知道唐代是诗歌最昌盛的时代，名家辈出，佳作如林。唐诗历来为我国诗歌的典范：幼童作为蒙学读本，老翁作为引据口实，痴儿怨女以之寄托幽情，画师乐工用为创作资料，湖山胜地借此而生色，佳话逸闻凭之而驰名。它不仅在当时风靡一代，而且流传千年，至今仍深入人心。它的很多篇章早已流布于世界，而且日本、朝鲜、越南等国也曾出现了运用它的体制而写作的诗人。唐诗，是中华文化中的重要成果之一，更是中国人民艺术观念、审美趣味的渊源巨流。研究中华文明，弘扬中华文化，就不能不注意唐代诗歌。

诗歌初起，在全球各地都是从史诗、叙事诗开始的，随后就把叙事的职能交付于散文，只向言志抒情的途径发展，篇幅由长变短。一部欧洲诗歌史就是表现了这一趋势的。在东亚文化圈内比欧洲的步伐进行得更快，我国早从周代开始，《大雅》的《生民》、《绵》等篇章的叙事职能移交给典、谟、纪、传等散文体裁，只以风骚作为诗歌的主要体裁，着重发挥抒情的作用。汉唐以来，以五、七言为音步的新诗体纷纷出现，虽也有《孔雀东南飞》、《北征》、《长恨歌》及《秦妇吟》等叙事之作出现，但数量较少，且其篇幅较之西欧也短小得多。韵文叙事之作，由变文、弹词、唱本乃至院本、杂剧等表演艺术来肩负，而诗、词、散曲则以抒情为主。诗、词、散曲的篇幅虽然短小，尤以其中的律、绝及小令更短，然而却更得到人们的喜爱，流传更为广泛。按理说，既是抒发感情，像《离骚》那种激情澎湃、跌宕起伏的煌煌巨制，更能把情感抒发得淋漓尽致，但是

我国读者并不那么喜闻乐见，反而喜爱精练含蕴的小诗。这表现出中国人特有的心态及审美习惯。东邻日本盖也如此，他们也喜欢三十一音的和歌与俳句的。过去村塾的流行读物《千家诗》就是专选律诗（排律除外）与绝句的。它出于刘后村（克庄）的那部选录各体的大部头的《千家诗》，但其流行之广远远的超过了刘选，就说明这一道理。在中国人看来，绝句这种四句小诗，是最适宜的诗体。不仅文人如此，试看西北的信天游、花儿，西南各地的山歌、打歌等等都属于短篇，而绝句的来源之一即是六朝的《子夜歌》及唐代的《竹枝词》等民歌。唐诗是传统诗歌中的典范，唐人绝句更是唐诗中最脍炙人口的珍腴。宋人洪迈搜罗唐代绝句，辑为《唐人万首绝句》一书，正是基于人心所好而提供的。这部书的特点是务求其完备（虽然也有少数漏收者），也就必然出现了莠良杂陈、泥沙俱下的情况，然而是一部不可缺少的资料库。对于一般读者来说，则需要在此基础上精选佳作，编辑一部简要的携带方便的读本。清代杰出诗人王士禛恰好为读者贡献了这部《唐人万首绝句选》。

诗文选本，自南朝昭明太子萧统《文选》、徐陵《玉台新咏》以来，纷纷出现，可谓汗牛充栋。仅唐诗的选本，知名的也在数十百种，所以对于选本也要进行再次的选择。大凡选本，有两类，一是专家的选本，一是坊间的选本，也各有其优缺点。坊间的选本，着重于销售，而编选者的专业修养和鉴赏水平不高，但是能适合大众的口味。专家的选本，其学识修养虽高，不会选水平线下的作品，但是往往单纯从他们所属的文字流派的趋向出发，常常流于主观片面，不符合流派标准者，或与其所倡导的文风相异者就要排斥。最突出的例子是清初钱谦益所选的明代诗歌《列朝诗集》，他对前后“七子”和公安、竟陵诗派非常不满，而且心胸狭窄，难于以持平的态度对待。但是前后“七子”及公安、竟陵等派终究是风靡明代文坛的主要流派，不给以相当的地位，是不能正确地反映明代诗歌的成就与特色的，因此这部选集也只能作为研究钱氏本人文学观

的资料，而不适于一般读者欣赏一代诗歌的要求。在唐诗的选本中也有如此情况，例如宋代王安石选的《唐百家诗选》，非安石个人所喜者虽李白、杜甫、韩愈、白居易等大家亦不选录，与绝大多数人们的嗜好相背。后七子领袖李攀龙的《古今诗删》（人们将所选唐诗部分单行题为《唐诗选》），因为主张师法盛唐，专选盛唐作品，中晚以后的诗歌若不具“高华伟丽”的盛唐风格者，也不入选。竟陵派领袖钟惺、谭元春为了纠正李选的偏颇，另选《诗归》一书，但却又矫枉过正，专选具有幽奇涩冷风味的作品。清代沈德潜又一反钟、谭，继承李攀龙观点而纠其过于狭窄的偏差，他的《唐诗别裁》以大家为宗，兼及各派，着重选了些格调典雅，又有利于儒家诗教的所谓“温柔敦厚”的诗歌。李、钟、沈这三部诗选，都曾风行于世，尤以李氏的《唐诗选》，历明清两代畅行四百多年，成为学塾通行读本。然而这三种选本却因为都有其派别的偏见，忽视了一些兴味别具的佳作。倒不如一位普通的诗歌爱好者蘅塘退士（孙洙）选的《唐诗三百首》，虽选者的识见不高，但派性较少，反而为广大读者所接受，一直流行于当今而不衰。

王士禛（1634～1711）字贻上，号阮亭，别号渔洋山人，清代山东省济南府新城县（今淄博市桓台县）人，仕至刑部尚书，后谥“文简”，著有《带经堂集》及《诗话》等。王氏是清代鼎盛时期的诗坛领袖，“神韵”派的宗主。他是清代第一流的诗人，又具有深厚的文化教养，对于诗歌，标举“神韵”为创作和鉴赏的主旨，这在当时是有针对性的。《四库全书总目》云：

当我朝开国之初，人皆厌明代王（世贞）、李（攀龙）之肤廓，钟（惺）、谭（元春）之纤仄，于是谈诗者竟尚宋元。既而宋诗质直，流为有韵之语录；元诗缛艳，流为对句之小词。于是士禛等以清新俊逸之才，范水模山，批风抹月，倡天下以“不著一字，尽得风流”之说，天下遂翕然应之。（《精华录》提要）

可见王氏提倡神韵说，是纠正其所处的清代及其前代诗歌流派之

偏。前、后“七子”是为纠正明初“台阁体”的平庸靡弱，提出师法汉唐的。袁宏道兄弟的公安派是为纠正“七子”末流的徧于形式模拟，提出诗人首先表现自己性情之真，要“独抒性灵，不拘格套”的。竟陵派又是针对“七子”末流的专学盛唐流于陈词滥调和公安派的只图率真不顾形式特点而流于轻率俚鄙的偏颇，追求所谓“奇趣别理”、“幽情单绪”而独辟蹊径的。清初诗坛是为纠正竟陵末流的徧狭生涩转而学习宋元诗风的。显然，自“七子”以来各流派对诗歌发展提高所下的力气虽大，但成就不高，主要原因是只注重诗体形式的改善，忽视了诗歌本质的探求。其间公安派虽然看出形式主义的危害，倡导表现作者的真情实感，接触到了作者个性问题，具有积极意义，但是忘记了只发挥作者本人的个性，忽视诗歌的美学价值，会使作品失落于文艺王国之外，只是押韵之文而不成其为诗了。王士禛总结了前人失误之后，标举“神韵”二字，企图既纠正形式主义的绘貌遗“神”之失，又补充了只重个性之真而忽略诗美之“韵”的偏枯。从这一意义上看来，王氏的神韵说是批判形式主义的，以作者之“神”（个性）和诗体之“韵”（诗歌的美学特征）的有机结合来引导诗歌创作正常的发展。

“神韵”一词，原是古代画论中的术语，最早见于唐代张彦远《历代名画记·论画六法》中，明代以后人们已套用于诗歌评论中，自王氏多方强调和标举之后，才为世人瞩目。这里应当指出，我国古代文论，与西欧相较常忽略体系的建构，更不能与现代相比，没有形成一套精确的概念、范畴可作为专门术语来使用，各家学说也未形成完整的体系。王氏基本上是位诗人，创作之余来谈论他对诗歌的体会，兴到神会的即兴评论多，条分缕析的思辨工夫少，他拈出“神韵”一词，当然不会如身居现代的我们意识到这是以作者个性与诗歌特色的有机结合的观点，来反对形式主义的。他只是以自己的创作体验和本人的审美禀赋，感受到这一问题，从古人的众多词汇中选取了这一词语的。这必然给他的“神韵说”带来相当

的模糊性，甚而使人们见仁见智有不同的体会，但并不妨害它在当时起到的反对形式主义的有益作用。

我国古代文论，自汉代以来，是以荀派儒家的观点为主导的，《乐记》和《毛诗大序》均指出诗歌的教化作用 进而强调至关系到国运兴衰、世风正变的程度。其后扬雄、王充、刘勰、韩愈及朱熹以降 都是沿此思路而发展的。指出文学（诗歌）的政教作用 是必要的，但由此而忽略了诗歌的特点和作家本人的个性，就“过犹不及”，走入歧途。况且儒家所界定的作用，只是文学作用的一个方面（即使是主要的方面），而又规定内容必须服从这一作用，这就使之凝滞而单一化，一成不变，驱令作者与读者只能在形式技巧上下工夫。内容的固定又导致形式技巧的程式化，从而使表现手法不可能具有真正的独创性。诗人们无论如何努力，也很难突破这一怪圈。但是诗歌除了教化作用之外，还有其他作用，诗歌本身自有其美学的素质；诗人也还有自己的个性及其具体的审美情趣。这是儒家理论不能完全禁锢住的，往往被诗人创作实践所突破。就是服膺儒家观点如杜甫、韩愈等人，在创作实践中也有新的开拓，即使他们并未意识到也罢。然而也的确有人是意识到的，如陆机的《文赋》说“诗缘情而绮靡”钟嵘的《诗品》提出了“滋味”的价值，司空图的“味在酸咸外”及“不著一字 尽得风流”说 严羽的“诗有别才”、“不涉理路 不落言诠”归于“妙悟”的论点等等。这些人的见解在古代儒家诗论传统的主流之中，隐隐形成一条副线而一脉相承，而对主流来说，与其说是对立，不如说是起到一种补充或相反的宣泄作用。这条副线，在诗歌长河中若隐若现，直到王士禛这位美学触角极为敏锐的诗人，才把历史上这几个人物的观点贯串一起，以支持自己的神韵说。虽然从现在的标准来衡量，王士禛建构得还不够完整、严密和条分缕析，但总算捉摸住并向人们展示了这条副线，并促使当时的诗歌创作推进了一大步。这在那时的历史阶段中是难能可贵的。

王士禛为了倡导自己的主张，也和诗坛前辈李攀龙、钟惺、钱谦益一样通过诗歌的选本来扩大影响。先后编选有《古诗选》、《神韵集》（已佚）、《十种唐诗选》、《唐贤三昧集》、《唐人万首绝句选》和《感旧集》等诗歌选本。除上举第一种和最末一种外，其余四种都是唐诗选本。王氏论诗，并不歧视宋元明各代，在创作中也广泛借鉴，但他最欣赏并奉为后学典范的仍然是唐诗，所以编选唐诗的工作，从壮至老，都有结集，而他的编选态度也随其阅历的增长、视野的开阔、识见的提高而有所不同。《神韵集》是青年时所选，虽已不传，但通过有关文献，我们得知这是年轻的诗人对所获的领悟十分亢奋，以强烈的爱憎而选录的，虽有虎虎生气，但不免大刀阔斧。《唐贤三昧集》是壮年所为，是在再三验证了自己的主张，增强了信心，坚持神韵说的见解，倾向性很强但不免带上了宗派的成见，是研究王氏诗论的较典型的资料。《唐人万首绝句选》则是在晚年退居林下时所选。这时可以从容反思他倡导的诗风流行三十年以来的利弊，胸怀较坦荡，眼光较客观，关照得更全面，态度也更平易了。从本书的《凡例》中，可以看到这一点。从其所选的作品来看，人们曾指摘他不喜爱的杜甫、白居易等大家的佳作，均能入选，他一贯推崇的王维、韦应物等人，亦未过分多取，在《三昧集》中盛唐独尊的格局已打破，已给予中晚期的诗人以应有的地位。由于这个缘故，遂使本书基本上具备了既体现了诗人的较高的鉴赏水平，避免了《千家诗》之类的高低杂陈的盲目性；又能以比较客观持平的态度遴选，破除了宗派的偏执的习气。这在众多的选本中实在可贵，可供雅俗共赏，使初学者和专家都能满意。我们曾说，以中华为代表的东亚人，其诗歌的审美情趣，是喜爱短小的诗型的。在诗歌鼎盛的唐代，不论是庙堂府邸，或是旗亭酒舍，绝句是士庶各界所最喜爱的体裁。脍炙人口的名篇，也多是绝句。王士禛本人也是以擅长绝句而著名后世的，以他的艺术修养与鉴别能力来选取佳作如林的唐代作品，就使这部《唐人万首绝句选》成为迄今为

止较完善的读物。

因此,1985 年山东省古籍规划整理小组和山东省教育厅科研处召开工作会议分配选题时,我们非常高兴地接受了整理这部名著任务。我们认为它既能对专业工作者有益,又能作为一般读者提高语文修养和满足诗歌欣赏的读物,其效益是很高的。本书的校注体例,已在《校注说明》中表述,请参阅。在整理过程中,主要是由李永祥教授担任的,其间孙凤文同志也参与了部分工作,我个人只是在发凡起例的商讨及通阅全稿时尽了些绵薄之力。本书虽历经三年有余,终于完成,但限于水平,疏漏错误定所难免,希望大家予以教正,是所至盼。

1989 年 12 月 3 日

《唐诗观止》序言

唐朝，我国历史上最光辉的时代，文治武功而外，文学艺术亦空前繁荣。唐代诗歌成就之大，既已前无古人，到目前为止，亦可以说后无来者，至今仍是我国诗歌发展中的最高峰。

唐代诗歌的伟大成就和巨大深远的影响，学者已多所论列，广为人知，本文无须赘述。兹仅就其为加强祖国统一，对中华文化及其民族凝聚与发展的作用略谈一二。一个民族的共同心态和风俗，是民族文化的骨干，它的形成主要依靠共同的语言和文字。语言文字的重要性甚至超过了地理环境乃至血缘关系，考之中外古今史实，例证甚多。我国自殷周以来即是一个领土广阔、人口众多的统一大国，方言虽多，但殷人号称“有典有策”，不仅有全国通用之文字，亦且有通行之语言，即儒家所谓雅言。儒家除广为普及经籍教育之外，更积极提倡雅言。《诗经》即是一部用雅言所写的诗歌总集，由孔子整理而成。《论语》曾记孔子说：“吾自卫返鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。”他并身体力行：“子所雅言——《诗》、《书》，执礼皆雅言也。”不仅由雅言产生诗歌——《诗经》，亦由雅言写成文章——《书经》及儒家诸散文专著。用雅言写成文章，故曰文言文。雅言，秦汉以后称为通语。汉初立乐府之机构，汉武帝又令乐府广为搜集四方及边塞各地民歌，李延年等整理，不仅以通语（雅言的发展）记录，而且用通语演唱。乐府诗盛行，五言诗兴起。曹氏父子兄弟，既提倡乐府诗，亦推陈出新，写作五言诗歌，于是“建安七子”肇兴，五言古风体臻于成熟。

魏晋以来，造成长期动乱分割局面，所谓“五胡乱华”，北朝汉

人官僚子弟甚至以说鲜卑语为荣，然而即使北朝亦以通语为行政语言。北魏孝文帝的汉化运动，北周宇文氏的推广周礼古制的实践，反而使以汉语为主的中华通语，博取众长，更为丰富扩大。以汉语与鲜卑、匈奴等语，乃至由印度僧徒传来之梵语相比较，促进了我国语言音韵学，以及诗歌格律的发展。拼音反切的发展，使自觉地运用韵母分部成为可能；四声的辨别，使诗律得以形成完善。过去的雅言、通语 仅依靠《诗经》、《乐府诗》等诗歌传播 依靠经史典籍的方块字的训诂来予以确定，此时则出现了“韵书”这一新兴工具。如曹魏李登之《声类》、晋代吕静之《韵集》等音韵学著作相继出现。梁代沈约的《四声谱》，更为诗律的形成奠定了基础。隋代陆法言与南北各地音韵学家共同编写《切韵》一书，是中国语言史的大事。《切韵》是配合中华大一统的产物，它的视野广阔，既照顾到传统的雅言，又照顾到当代的通语；既以北方语音为主干，又照顾到南方各地的方言。《切韵》是以恢宏的大一统的胸怀而妥协的综合，不是狭隘的简单的整齐划一，难以避免地存在分部繁碎，审音欠准确等缺失。既然要使古今南北团聚相处，就要使之相互迁就，忍受某些不古不今、不南不北的不便。《切韵》的出现是一个伟大民族的团结统一的体现，即在妥协迁就中形成的宽阔胸怀互相忍让的体现。其后，唐代孙愬重订为《唐韵》，宋代陈彭年等又据之重修，名为《广韵》。唐宋礼部主持的进士考试的诗歌写作，就要遵守上述韵书的规定韵部，从而更奠定了其权威地位。南宋之平水人刘渊简化韵部，由二百零六部，改为一百零七部，修订为《壬子新刊礼部韵略》，号称“平水韵”。后来元代阴时夫撰《韵府群玉》，即遵此韵部纂集，后人又参考两者，定为一百零六部，成为坊间通行的诗韵，如清代刊印的《佩文诗韵》和直到现今作旧体诗者，仍然依照所谓“平水韵”写作。“平水韵”是包容了唐代诗韵的，因此按“平水韵”的条件来要求唐代诗体，也是完全可以的。从此，“平水韵”成为我国贯通古今南北的标准语音。而唐代诗歌，既遵照“平

水韵”的统一条件 从而利于普及四方 达到空前繁盛的局面 又为巩固平水韵的稳定与持续做出巨大贡献。唐代诗体，其影响之大，超出国界 日本、朝鲜、越南都曾流行唐体诗的写作 并出现了研究专著。

唐代诗歌，不仅为推广、巩固中华语言文字做出了巨大贡献，而且也为汉语诗歌体裁的形成建立了无比的功勋。五七言古风，虽已在唐代以前形成，但七言诗的歌行体体制的定型，却是在唐代完成的。又如借乐府诗旧题或形式以推陈出新，即所谓“新乐府”的流行；自觉回避平仄律句句式，写成“反律”诗句；以及更自觉地掌握平仄韵部的转韵处理等等，都对旧有的古风体进行了改进、提高。至于五七言律诗及绝句，使平仄韵律在诗歌中运用得更为规范，日益成熟，更是唐代新创的诗体，自不待言。尚有宋代流行的词体 曾叫做“曲子词”的 也是兴起于唐代 温韦等“花间派”词人就是宋词的先驱。中国古典诗歌的各种体裁在唐代都已具备：五七言古风、五七言律绝，六言诗和词（曲子词）等，一直延续至“五四”以前，广泛通行，甚至今天这些体裁仍被使用而未断绝。

研究、认识唐诗，尤不应该忽视律诗的存在及其作用。律诗是竞赛的产物，是考评的产物。人们参加竞技，必须根据一定的客观标准评判甲乙。这种评判的依据，不能是评判者们的不同的审美倾向和主观判断 不能依靠“软件”而要依靠“硬件”即明确固定不以人们意志为转移的客观规则。各种田径、游泳、球类的竞赛因有规则，才能评出公认的冠亚军。象棋也要有“马走日字象走田……”的歌诀作为约定规范，才能决出胜负。既然唐代以后的文官考试有诗歌一项，若没有人共遵的条件，就难以得出公平合理的结果。正好由于南北朝诗人、学者的努力，音韵学和“齐梁体”的发展，为唐代提供了比较方便运用的客观条件，于是朝廷得以顺利规定了诗歌竞赛的规则——格律，并为广大人士所乐意接受。规则是一种限制、束缚，但人类在文体活动中有难中见巧的强烈欲望。

在运动场上人们设置种种阻碍，反而使大家更加跃跃欲试，当克服了这些障碍、束缚，而且不触犯规则时，会得到更大的满足与愉快。在这一意义上，律诗的出现，不是阻碍了诗歌的发展，而是促使了诗歌的发展。它使诗人们在驾驭技巧方面更加纯熟，使诗人们的思维更加丰富而又有条理性。自由诗是以供个人自娱为主的，它要抒发情感，或者是与恋人交流，或是与二三知己相赏，至于向社会发表，则是次要的。律诗是以供群众竞赛评比为主的，是应集体需要而诞生的，首先是为大家共赏共评的。当然，这并不是说律诗不能作为供个人抒情来使用，而自由诗也不能公开发表或参与竞争。自娱和发表于社会，任何文艺体裁都具有这两种功能，我们只是从总体上从发展上来看，指出各自的侧重而已。总之，正因为有了律诗，才使我国的诗艺发展更为成熟了，才使我们的诗国领域更为扩充了。律诗上承汉魏乐府和齐梁体，下开词、散曲乃至楹联等形式，是唐代诗歌的最新成就、最大收获。因此，唐诗由于律诗的出现而更加强了对后世的影响，它对我国的文学各个方面都有促进催化作用。研究中国文学艺术的深层内涵，认识中华文化的审美心理，都要对唐诗予以应有的重视。否则，离开这一丰富而精美的文化遗产，是难以成功的。

中华文化的形成，中华民族的悠久而巨大的存在，在一定意义上，端赖于她建立了三个优良的信息交流的工具：在众多方言上创造了“雅言——通语——普通话”作为全国性语言。在各地方言语音差异众多和古今语音变迁的情况下，创造了依据“六书”法则而制作了方块汉字，使它除依靠标音之外，还标形、标义，不仅适用于各种方言，而且适用于上下几千年，甚至适用于外国（如日本）。在通语和汉字的基础上，又归纳出“平水韵”。这三大交流工具，又共同诞生了文言文与诗体（古风、律诗、词）和其他文艺形式。汉字和文言文除了沟通广大祖国众多的方言外，还具有沟通时距几千年历史的作用。“五四”以前的知识分子所应用的文体与汉唐各代甚

至秦以前的文体大体一致，读起数千年前的古籍，与读当代的文体并无很大差异。他们可以写诗与李杜争工拙，可以用文言文来与韩柳比高低。上举的通语、汉字、平水韵、文言文与诗体，虽都有粗疏和不利通俗的缺憾，但是使古人、今人、南人、北人的语言与文字都切合其各自的实际，就失去了交流的功能，就不成其为古今四方通行的交流工具了。从诗歌方面来说，唐诗就是依靠上述交流工具而产生的艺苑奇葩，它同时又为普及巩固这些交流工具做出了贡献。即使不回顾过去，只是当我们看到某位师友前天又在报刊发表了律诗作品，或看到日本的一些汉诗团体又出刊发表律绝诸体的新作时，就不能不体会到其巨大影响。

一个有文化教养的当代中国人，应具有相当的唐诗知识，不仅进一步欣赏乃至写作旧体诗词以及对联可以得益于唐诗，而且日常接触的传统剧种的唱词，传统小说中的引诗，也离不开唐诗的影响。其他如舞蹈、音乐、绘画和雕塑等姊妹艺术，也都与唐诗息息相通。又何况，宋代以后的重要的诗歌流派，很多是以唐人为宗师的，如宋西昆体之学李商隐，江西派之宗杜甫而学韩孟，永嘉四灵之学贾岛、姚合，明代前后“七子”之宗法盛唐诗风，清代王士禛崇尚王、孟，李石桐等高密诗派之效法张籍、贾岛，晚清之樊增祥等尊尚中晚唐诗等等。因此，了解中国文学史，更不能忽视唐诗。中国人学习唐诗既是认同文化的义务，也是享受祖国优秀文化的权利。

是唐诗，为中华文化的“民族魂”的铸就，做出了伟大贡献。

我与李永详先生在济南教育学院共同担任古代文学课程，主要培育中学语文教师而执教。为了有利于教学，我们已撰写《古文观止今译》又撰写了这部《唐诗观止》以作为进修的读本。这是我们多年教课的小小成果，并愿以此贡献给广大读者。特别是我近年来参与一些诗社、诗会的活动，并在济南诗词学会和济南联合大学共办的诗词进修班讲课，发现许多青年及中老年爱好者苦于

自学无门径可寻，他们在此研修，认为机会难得。考虑到更多的爱好者难于参加集体学习，只能依靠自修，而通行唐诗选本对于格律和具体的写作方法没有讲到或语焉不详，自学殊感困难。所以本书的撰写有鉴于此，在格律的具体运用与修辞技巧等诸方面均注意解说，尽量为自学者提供方便。

唐诗数量大，成就高，难题不少，我们虽在前人基础上尽力尽心地完成此项工作，限于水平，殊难自信，敬请读者教正。

1993 年 2 月 9 日

诗律革新管见

本世纪初，胡适等人提倡白话文时，已经考虑到诗歌格律的革新。正如文言文已难于充分表达当代人的思想感情，难于更好地实现工农等各阶层交流的目的；传统的诗歌体制——四言诗、骚体、五七言古风、律诗、词、散曲等，同样不利于当代人使用，于是胡适带头创作了第一部新诗白话诗专集《尝试集》。

通过这一“尝试”，旧格律逐渐打破，犹如长江大河的堤坝捅了漏孔一样，始则涓涓细流，终于溃决汗漫，一直到今天仍然奔腾呼啸，甚至连诗歌本身也冲垮了。于是有识之士又注重格律的问题，想为新诗建立一套新的格律。田间写过所谓“豆腐干”式的新诗，闻一多也曾追求过整齐板块的诗形，于是冯至等硬搬了莎士比亚的商籁体（十四行），某些左翼诗人也一度仿效马耶柯夫斯基的楼梯形诗，然而均未获得成功，成不了气候。

近来一些老先生，离退休之后在下棋、扭秧歌、练拳、学书画之余，也要学学吟诗填词；但是苦于平仄韵律的难弄，虽也写一种七言八句或加上个词牌照数填字而不计四声的“诗词”，这些“顺口溜”写多了连自己也觉得不够意思，于是也提出对旧体诗改良的要求，然而至今收效甚微。

新诗、旧诗的写作者都希望并也尝试建构一套当代汉语诗歌格律，均无成效，其故何在？

回顾我国诗歌发展史，每一种诗体的诞生，都是以民歌民谣为基础，通过专家学者的讨论和作家的写作实践，历经一个相当长的时期而形成的。先秦四言，是经过宫廷乐师和史官的加工整理而

成的。我们可以从《尚书》、《左传》中引征的谣谚歌词 以及从加工较少的《国风》的对比中可以看出当时群众作品，并不如《诗经》的大部分诗章那样，如此整齐划一。显然，四言诗的形成是群众、专家、作者三者结合的产物。其后的骚体，虽然也在诗坛上占一席之地，但大概只是作家从民间乐歌那里取来直接使用，未经专家的加工，故而千百年来只在众多诗体中处于支流陪衬的地位。而五七言古风虽也是从民歌中来，但经过汉代的协律都尉李延年等专家的加工，学者蔡邕的《琴曲》编辑，以及曹魏的缪袭等作家的写作实践而形成的。五言古风的成熟应在西汉之后，至于七言古风则又晚得多，经过南北朝鲍照等作家的多年尝试，到了初唐才成熟，历经六百年左右。至于律诗的形成，是在五七言古风的发展过程中进一步深化的产物，是专家学者积极参与的结果。由于佛教东传，梵语的输入，以及五胡乱华，鲜卑语等语种在中原的使用，使学者得到了参照系，经过与汉语的比较，才对汉语的特色（如四声）有了明晰的自觉。以梁代学者兼诗人沈约为代表的四声研究，一时形成了热潮。如早期的曹魏的李登撰《声类》、晋代的吕静撰《韵集》，皆在沈约《四声谱》之前，而隋代陆法言的《切韵》则成为集大成的作品。当沈约等人研究四声之时，许多诗人已自觉地尝试将其运用到写作中去，如“齐梁体”的出现。直到唐朝以诗歌取士，规定了韵律的格式，使考试的作品有了竞赛的标准，律诗才正式形成。这一形成的时间，如从刘宋南朝算起，到了初唐，即大体自公元 420 年到 620 年之间，共用了二百年的时间。如果从五七言乐府算起，那么律诗的形成则达到了七八百年之久了。词的形成，是从中唐开始被诗人采用的，直到北宋才成熟，也用了二百年的时间。词虽然是从歌曲的唱辞而出，但并不是历代各种歌曲的唱辞，只是固定在中唐到北宋这一特定时期的歌谱，而且也只是到了苏轼等人的作品逐渐脱离歌谱而独立存在之后才算是一种新诗体的形成。金元明散曲之所以不能在诗坛上占有固定地位，就是因为它始终未

能从乐谱中的附丽地位解脱出来，故而不能成为诗国中的正式公民。然而即使词，也被前代作者称之为“诗馀”，犹如增附生员，尚不是正式的学校廪膳生员。

从上述诗体发展史上可以看出：（1）诗体的形成，除作者外，应有音韵专家——语言学家参加。（2）诗体以四言、五言、七言的整齐方阵形状为主，其他骚体、杂言古风、词与曲等诗句不整齐者为辅。（3）一个新诗体的形成，少则二百年，多则八百年，应需要一个相当长的时期，不是短期可达到的。（4）最后还需要政府的推进（如周代宫廷乐师、汉代乐府的协律都尉、唐代考试规则的制定等）。

我们如今若想创造一套新的诗体，必须要定出一套游戏规则。没有规则的游戏是没有群众的，也是不好玩的。球有球规，射有射法，才能分队竞争，也才能得以有竞赛先后的标准。有了规则才有了克服困难的快感，才能刺激新技巧的产生。规则也犹如一种障碍，有了木马、跳高标杆等障碍，才取得辉煌的好成绩；格律也犹如工具，如棋盘、如球场、如冰场与冰鞋，有了它，才表现得更精彩。所以说“五四”以后的所谓“自由诗”不过是分行的文句，是无序的活动，故而不受广大群众的欢迎，只能是自生自灭。然而这一规则却不能繁杂，应简单易行，却又留有发挥技巧——艺术创造的余地，并且具有评价优劣的公认标准，才能得以推广。

订立诗歌规则（格律），应该从诗歌特点出发，诗歌是一种语言的艺术。它既有音乐美，又有建筑美。所谓音乐美，是说它比一般的语言更富有音乐的成分，如节奏感与韵协感。它是朗诵、甚至是吟诵的，但却不是歌唱的，它只是带有音乐美感的语言，而不是唱词。（当然唱词中也有可以脱离乐谱而独立出来，以语句的形式呈现于读者面前，也可以加入诗歌的行列，但这是改行兼职，如唐至五代的一些词作一样）所以诗歌格律首先要有节奏和押韵的设立。音乐美是依赖于听觉，其建筑美则依赖于视觉。这就是说诗歌的

句式排列，应有类似于图案式的队列、阵图式的形状。西欧的商籁必须是十四行为一首，日本的俳句必须是五、七、五的格式，而马耶柯夫斯基则独创了梯形的书写方式，中国的五七言绝句都是四句、律诗都是八句一首，这都是体现了建筑美的要求。然而汉语和汉字的特色，给诗歌的形体予以更严格的要求。

明朝王鏊在《震泽长语》中说：“梵人（指印度）别音在音不在字；华人别字，在字不在音。故梵有无穷之音，华有无穷之字。梵则音有妙义而字无文采，华则字有变化而音无锱铢。梵人长于音，所得从闻入。华人从见入，故以识字为贤知。”五百年前的王鏊能在佛经翻译中得知拼音文字与汉字的区别，得知前者是听觉为主，后者是视觉为主，他是很敏感的。以古汉语的单音节为主，同时又以独体的具形、音、义三要素的汉字为前提而产生的中国旧诗格律，已经把汉语的特色与潜能体现出来了。从语音方面，它与外国不同而具备四声，这就设置了平仄律，而西欧的拉丁语系则只能产生短长律，而日耳曼语系则只能产生抑扬律，足证汉语的平仄律是最能体现汉语实际的产物。汉字又具独立形体的特色，每个字具有一个音节，而且皆有其特定意义（实词）或特定的语法功能（虚字），这就产生了方阵式的整齐排列的诗形。汉字既然具有三要素的相对独立作用，这就产生了对偶的技巧，文章中有骈骊文，诗歌中有对仗句，甚至对联也可独立出来作为应用文体来使用。律诗最能发挥古汉语汉字的特色。在听觉方面有平仄的诗谱和押韵的韵部，在视觉方面有整句的队列，也有对仗句的设置。它在古代已达到了完美的程度，是很难加以突破的。词谱的创立，只是律诗的活用和变奏，它的句式仍大体按平仄律，押韵只是诗韵韵部的扩大，而且在〔鹧鸪天〕〔沁园春〕等牌子中仍然安排了对仗句。总之，旧诗体由成熟——定型而老化。它是紧密依靠汉语而形成的，但是当汉语发生变化，已由量变进入质变之际，它就不能适应了，就像刚长成的姑娘不能再穿童装一样，它须要改变。

汉语到了近代，出现的最大的变化有三：一是双音词与多音词逐渐增多，单音词在应用中逐渐减少。二是以北方话为主的普通话已成为全国的通用语，旧时的韵部（平水韵）已不适用。三是双音词与多音词的大量增加已使人们辨别声调的要求淡化——一方面平水韵的四声被普通话的四声打乱，一方面多音节增多后即使个别音节发出的声调不规范也不至于听不懂，以至于现代的知识分子在辨别四声方面，不如从前的农民。由于这三大变化，以单音节规定的五七言诗句就显得太短了，以平水韵押韵也不合实际了，以四声为基础的平仄律在多音词为主以后的句子中是否还起着音乐美的作用也成问题了。所以说，创造新的诗歌格律，必须要正视当代汉语的变化。创造格律，不是一厢情愿，或可以硬干蛮干的，其创造者必须具备一定的条件，即：一，他必须具有现代汉语学的基本知识，尤应懂得汉语的规律；二，他必须具备古汉语史和诗歌史的基础知识；三，他必须具有写作历代诗歌体裁的写作技能；四，他必须熟悉“五四”以来新诗的状况和其诗律探索的经验教训。然而，只有四者也还不够，更还须形成一群志同道合的学者和诗人，最好得到社会力量的支持，有一个刊物作为阵地。

具备了以上四条加社会支持就可以三五年内创造出新的格律来吗？否！虽然当代汉语的单音节词逐渐减少，但还未减少到影响语言进行的节奏起较大变化的程度，也就是说近百年来的语言变化很大，但仍在变化之中，还未到达相对稳定的阶段，因此新诗的格律也就很难先行达到。语言具有稳定的特色，是群众在集体无意识下的自发产物，是不以少数人的意志为转移的，它不能在短期间来个飞跃，因此它没有革命现象。反观历史，一个新诗体的产生都在三五百年左右，我们无需着急。我们目前的工作，应是如沈约似的工作，他曾努力探索，做了《四声谱》，并且提出了“四声八病”的观点，尤其他和一群同道也尝试写作一种“齐梁体”，但是新的诗体——律诗的出现，却远在他身后的将近二百年。我们今天

为新诗格律的诞生而努力，随着时代步伐的加快，也许再有一百年就会达到目的了。

一百年在五千年的历史中又算得了什么？我们泱泱大国的士是有这种耐心的。急功近利的态度是有害的，欲速则不达，我们何必急于求成。

1998 年 12 月 18 日于灯下

虎与春节

收到了画着老虎的挂历，才知道虎年就要到了。见到市面上也摆起了老虎玩具，还有印着老虎图案的各种商品，就不由忆起童年时的打扮来。

母亲一直收藏着我婴儿时的衣裳，到日寇侵华离家逃难时才丢失的，那年我已十三岁。其中最精致的是老虎头帽。整体是“浩然巾”型，即帽后幅托长至腰脊，帽子前面用金线当顶绣着“王”字，其下用红线绣着虎眼虎嘴，正当额上。帽顶两端则翘着虎耳，两耳下各缀着铜铃一个。帽后有束带，其下端也缀着方形的仿制小金印，金印中空，内装铁砂，与耳铃相和，一摇头就叮当作响。加上黑缎地子，金线绣华的装饰，色彩鲜明。戴上此帽，可谓“有声有色”。另外还有双虎形绣花鞋，鞋头绣成虎面形状，鼻下两端配有黄绒作的虎须。想必当年我穿戴起来，定有一种虎头虎脑的样子，也许有点“虎威”的吧。可惜我七十三年前留下的照片，却是扳着脚丫儿光着脑袋，一味傻笑，哪有半丝儿虎气。

我是鼠年生人，可见当年用虎形来装扮男孩，并非是寅年专用的。龙虎在古代并称“云从龙，风从虎”；“龙腾虎跃”既能望子成龙，何妨望子成虎。中国诗人自古就用虎来形容壮士。《诗经·常武》歌颂周宣王征伐淮夷云：“王奋其（厥）武，如震如怒。进其（厥）虎臣，悍（阍）如哮（虢）虎。”所以演义小说就有“五虎上将”成语中就有“将门虎子”。希望儿子如老虎一样强壮威武，这应是人之常情。《太平御览》引《鱼龙河图》云：古代风习，过年时，人家绘制一个老虎鼻子，悬在门上，就会“宜官，子孙带印绶”。这岂不是我儿

时那顶虎头帽后的束带（绶带的变形）悬着颗小金印的来历吗？原文又说如果一年之后把悬挂的虎鼻子烧成灰，偷偷放入酒中让妻子喝了，就会早生贵子。原来让孩子戴虎帽穿虎鞋，是寄寓着祈求大富大贵的愿望的。

春节，众所周知是旧历年元旦的改称，是一年之始，有除旧布新的意义。一进腊月，家家都要清扫屋宇，要“干干净净过个年”。古人迷信，除了清除污垢之外，还要驱除邪祟。古代留传的傩祭，至今在南方山村还在施行。春节前，傩公们要戴面具，执刀枪，轮流走门串户，到各家表演驱鬼的舞蹈。还有更普遍流行的春节仪式：贴门神像，是为了挡鬼进家；放爆竹，是驱鬼出户。这习俗的最初却是请老虎来帮忙的。汉朝泰山郡（相当于现今的泰安市）太守应劭著的《风俗通义》曾说：上古时有神荼和郁垒兄弟二人，专门服鬼。每年都到北山上的桃树下面考察众鬼。凡是“无道理专为人祸”的鬼，就用苇绳子把此鬼拴起来，送去喂老虎。因此，逢元旦时，人家门上画虎，雕个桃木人放在门前，门框上还挂着苇索，准备郁垒和神荼两个门神爷用来缚鬼使用。而放爆竹，却是模仿老虎的咆哮之声来吓鬼的。原来，我们的祖先是把老虎当做过年的嘉宾来款待的。

老虎是个大吃大喝的专家。古代有个饕餮兽是个贪吃之神。它的尊容，在铜鼎上经常出现，就是个张着大口的老虎头，称得上是“狼吞虎咽”之态。利用它吃鬼固然很好，然而老虎也是吃人的。既然贪得无厌，自然“鬼不够，人来凑”。人们对横征暴敛大吃大喝的官吏，就用“如狼似虎”来形容。传说汉代有个宣城郡太守封劭，死后变成一只老虎，继续吃老百姓。百姓作歌谣道：“无作封使君，生不治民死食民。”这种贪官污吏本性难改，死了还要吃百姓，无怪孔夫子早在春秋时代，就叹道：“苛政猛于虎也。”春节谈虎，不料想却扯到这里来，真是“画虎不成，反类于犬”了。就不多说了吧。

虎年谈虎，愿大家有生龙活虎的劲头，个个龙腾虎跃，像咱们
老乡辛弃疾一样——气吞万里如虎！

1998 年 1 月 16 日于海岱居

文房清话——说砚

过去玩收藏，古董与古玩两词有些区别。周鼎商彝，秦镜汉玉，唐彩宋瓷等为古董，价格很高。读书人只能玩些价廉的文具，如所谓“文房四宝”：笔墨纸砚。工艺精致的称为文玩，值得收藏，可说慰情聊胜于无吧。

砚台有石、瓦、瓷、铁和澄泥等不同的材料，而以石砚为大宗。石砚中又以广东产的端砚、安徽产的歙砚为最。山东的青州红丝石砚，唐宋时代评为第一，但后世逐渐没落，大概是佳石逐渐采尽了吧。砚台造型，有的精雕细琢，有的自然浑成，大小方圆不一，各有其适宜的用途。一位书生存上七八方砚台备用不算奢侈，何况摆在书案上又有装饰作用呢。明清时代，上等砚台的价格也不次于汉玉宋瓷，因为官员大都是科举出身，从小舞文弄墨惯了，对砚台十分偏爱。故其精品也成为送礼行贿的珍物。上至皇帝，下至将相以及地方官员，有的成了藏砚专家，甚至编著《砚谱》行世。官员喜好，商家哄抬，其上品的价格上升到白银成百上千两，书生们哪能买得起！好在砚石品类甚多，而且穿衣戴帽——各有所好，书生们自有其选择，他们喜爱的却大都价格低廉而优美。

达官贵人最爱上乘的端石，石上最好带有什么马尾纹、胭脂晕、焦叶白、鱼脑冻，以及朱砂斑等花色，再高价请名工巧匠精雕细刻成各种造型，然后配上檀楠等硬质木料独块挖成的雕漆嵌螺的砚匣。这种砚台质料佳、工艺优、价钱奇贵，然而却洋溢着矜持夸耀的庸俗气息，只能和象牙管的毛笔、羊脂玉的砚水盂搭配，与青灯黄卷是不协调的。然而弄块可意的石块，依其原来形状，略事打

磨，或偶肖花叶虫鱼之状，似像似不像，或不方不圆，只是因物赋形地造成一方砚台，雕琢不必精细，却有一种天然朴野之美，价格当然不高，却别有灵动活泼之趣。置于寒窗案头上就相得益彰，书生自有书生的玩法。

待到清朝退位，新贵们不是行伍出身的半文盲，就是留过洋的假洋鬼子。前者以大烟灯具盘子代替文具盘子，后者以 K 金水笔代替羊毫毛笔，都与砚台无缘，难于作为礼品奉献。何况欧美人喜爱的中国古董都是青铜祭器、石塑造像、唐俑宋画、明清瓷器等，对砚台则不注重，只有日本人还喜欢砚墨，所以这类文玩只能销东洋，而号称“东洋庄”与“西洋庄”有别。这样一来，砚台价格一落千丈，过去上百元的佳品，一二十元即可出售了。书生们沾了这种机遇的光，也就可以买件过去富贵人家爱好的冠以各种“海天旭日、三阳开泰、蛟腾凤舞、丹凤朝阳、寿山福海”诸名目的精致贵砚了。然而，我觉得这种过分做作的东西总不如天然砚、随物赋形砚好。

乾隆皇帝爱砚成癖，收藏极富，其《西清砚谱》共二十四大本，收各种名砚的绘图共五百七十二幅。然而砚材虽美，甚至有的砚带有活眼数十个者，不过其造型都是工匠师承的程式化的样式，如“风字型”的垂裙风字、平底风字、有脚风字、斧钺风字等，此外有四直型、圭型、璧型、金钟、月池、葫芦型等等，都呆板拘谨，毫无创意。倒不如纪晓岚、高凤翰等文人的《砚谱》，其中佳作不少，铭文，亦妙。文人比皇帝和贵人的眼光毕竟不同，所以才“各领风骚五百年”吧。

纪晓岚在山东产的淄石砚上铭道：“刻鸟雕花，弥工弥俗。我思古人，斫雕为朴。”他甚至于反对雕镂，不过对雕刻精致的砚石，似乎不必用“斫”去的手段。成物不毁，俗工砚台，也可以聊备一格的，我赞成这种宽容的态度。即使自己不要也可送给那些附庸风雅的人，各取所需嘛！

过去珍视端砚，因为其质细，磨不出墨渣；其石涩，不致不发墨；又不善吸水，所以配上硬木刻挖的盒子，可使墨汁经久不干，书画家都爱用它。现在大都使用瓶装墨汁，不必磨墨，直接倒入砚池中即可，所以对石质不必过于讲究细、涩、密的条件，只要色泽好，石质滑硬就行。故而近年各地都就地取材，山东也恢复了红丝石、淄石、徐公石等砚品生产，又新开发了浮莱石、金星石等。又有泗水柘镇传统的澄泥柘砚，泰安用化石制的燕子石砚也各有特色。近年制砚也打破了过去工匠只重师承的程式化的旧套，取样也追求天然朴趣，不斤斤追求形似，这是很好的。但是却忽略了配上木制盒子以利蓄墨，就不便应用。倒是广东的端砚等仍保留配盒的传统，故而受到书画界的欢迎。这是应提请我省砚厂需要注意的。

1998年5月10日

《新儒联语录》书后

《新儒联语录》二卷，泰山赵新儒撰，线装铅活字印，系赵氏于民国甲戌（1934）自刊本。

著者赵新儒先生，名正印，字心如，山东泰安城区人。他出身贫家，苦读有成，于光绪二十九年（1903）中癸卯科解元。其明年清室废科举，兴学堂，他失掉了入翰苑的机会，遂赴日本留学五年。回国后历任山东省教育会长（相当于教育厅厅长）、高等学堂（山东大学前身）教员、师范学堂监督。辛亥革命起，他与进步人士敦促山东巡抚孙宝琦宣布山东独立，与王诤（书法家）办《齐鲁公报》，王任经理，他任主笔。不久，保守势力反扑，他被缉捕逃亡。民国建立，历任地方长官，1916年袁世凯死，黎元洪发布《临时约法》，恢复国会，他任众议院议员，翌年张勋复辟，他即离京返泰安里居。后又辗转于京沪各地，韩复榘就任山东省主席后，他以社会贤达身份移居济南，担任些名誉闲散职务。抗战军兴，他流亡至四川绵阳，在国立六中教书，大约卒于50年代初。

这本联语录即是他于30年代在济南时撰写的。联语作为一种应用交际形式，在当时十分流行。举凡庙宇官廨民宅均悬楹联，春节及商店开张、嫁娶祝寿吊唁亦广泛使用。新儒先生为清朝最后一榜的解元，笔墨应酬自应繁多，而且他的秋榜同年、留日同学、议会同事，多为当时的风云人物，因此所撰联语大都和清末民初的时事有关。特别是在联语后面缀以跋语，更保存了许多文献掌故，可为治近代史，尤其是治山东史者的珍贵参考资料。何况著者擅长文辞，既可欣赏其诗赋技巧，亦可作随笔小品来读，堪为骈散俱

佳之读物。此书流传不多，前年我从泰安老友处复印一本才得读之。

本书述及楹联流变及写作品评者亦多通达之论，如评长联云：“长联不易作，须一字去不得，须有长江大河一泻如注之势；若填砌典故或排比四六如数仞钉，便毫无意味。”实为先得我心。与我评昆明大观楼之长联：上联历数史实，下联排列环境，虽长而乏韵味之意暗合。又论挽联云：“挽联佳者，于亡者事实人物，可以作传赞读，或用实或用虚，须化史笔为韵语，史才诗才兼长者，方有佳作。要气味深厚，落落大方，寥寥数语，抵得一篇列传。若第讲韵味，则落纤巧，不讲韵味，又失简率，此其所以难也。”他挽李伯卿一联云：

板筑高风，载笔续书《圻者传》；

泥涂终老，班门应有《考工书》。

李伯卿是著名的建筑业者，青岛之总督楼，以及济南之民初各大建筑，皆其承包，是当时富翁。但新儒先生所撰此联，其运典属对均工切而不溢美。其跋语云：“余初拟用近代杨斯盛（清季实业家）比拟之，继思杨氏创办学校及各善举，轻财好义，实有可称者，比之为过量矣。”又云：“世俗浇薄，工媚善谀，过情之誉，习为故常。使受者有愧，作者近妄，交失之道也。士大夫以议论可否督责当世，一字之褒贬，不可不慎。虽善善从长，不可以寻常应酬文字而遂忽之。石堂（今按，即清初高僧泰山普照寺之元玉，其《石堂集》，有新儒重印之活字本）曰：‘不将佛法送人情’，余于文字亦持此义也。”这种见解是很好的。他撰联语确有不亢不卑、字斟句酌之妙。如北洋军阀靳云鹗，字荐青，系国务总理、陆军总长靳云鹏之弟，历任直系吴佩孚联军副司令，国民党上将参议等要职。去职后，他在济南居第之南修建大观园（在今经四路）商场及戏院，开张经营，标榜自食其力。新儒亦须应酬致贺，不得不写了副贺联云：

创业又从头，搭起台来就唱戏；

上场皆是角，若论谁好待公评。

其跋云：“壬申（1932）夏月荐青创办大观园、剧场，标语是‘下力吃饭，下层工作’。老眼昏花，躬与胜举，用书俚词，以纪事云。”联及跋语均以调侃出之，并不在乎其军阀威风。又代人作一贺联，跋云：“荐青在北伐时任河南革命军总司令，解甲后避居天津。去岁（1931年）回济，携其小妻朱女士——在南京所眷者——创办大观园，自称‘义务园丁’。余则以‘老宝玉’戏之，谓百战余生，能以怡红终老亦佳也。”按靳所创大观园是商场，新儒却套用《红楼》名称以反讽其“下力吃饭”、“义务园丁”之门面装潢语，颇有《春秋》笔法。

又如韩复榘创办裕鲁当铺，身任省府参议之新儒先生理应祝贺如仪，撰贺联云：

拼裤子当袄，生意满前穷打算；

为吾民解愠，多行方便佛心肠。

跋云：“向方（韩氏字）先生主鲁，垂念民生，拟设官典，以资救济。议论经年，壬申（1932）夏月克告成立，老朽亦以筋力为礼。今开业伊始，谨撰俚语，以志盛举云。”此联不即不离，虽以为其仅出此下策为憾，但仍肯定其有便民之益，其情溢于言表，可谓义法与文辞皆臻上乘者。

书中载民国轶事佳闻甚多，如记军阀时之祝寿屏联事云：“大官凡遇喜寿即飞启铺张，吸取属下供奉，珠玉古玩外，媵以屏联，以附庸风雅。民国以来，新贵互竞豪华，此风更炽，于文字绝不详求，但纸必泥金，绢必硃红，以前清内府之品为贵尚。犹记民国六年（1917）闹督军团时，有同乡师长某，为其母做寿，屏联满壁，陈列辉煌，开筵演剧，督军皆至。筵后同乡闲阅屏文，有某师长一联，用‘王母蟠桃熟’，‘熟’误‘热’，皆匿笑。忽山东督军蹒跚来，四顾旁若，发巨声，且行且语曰：‘此联佳，写得甚黑！’既闻人笑语，问何事，有人告以‘熟’误作‘热’，督军摇头曰：‘故意挑剔，故意挑剔。热了才能熟，此一定至理，不算错！’武装军弁齐声曰：‘噫！’于是皆

哄然去。亦可见当时督军派之气概云。”今按，当时军人商贾所欣赏的毛笔字，其标准为“黑大圆光”，天津之华世奎，济南之王诤即其选也，然而现今连华、王这样的书法家也少见，只有狂草怪书来充当市面了。所谓督军团一事，指段祺瑞当政时召集各省督军到北京开会，成立督军团，逼迫解散国会，主张对德宣战。山东督军张怀芝与二十多位督军闯进国务会议，张怀芝带头发言，以致发生张勋复辟，大总统黎元洪避居日本使馆等事变。其时新儒先生正任国会议员，他指的“同乡师长某”，应是无棣人张树元，张于1914年接靳云鹏任陆军第五师（原北洋五镇）师长，并于1919年离任。所谓山东督军当然是张怀芝。张怀芝是东阿人，1916年时任靖武将军，其年正在山东督军任上。张怀芝于1924年奉直战争时任直系参谋长，失败后离职返居济南，购买趵突泉的清初诗人王莘的二十四泉草堂故址特建华第一所居住，今已改为万竹园供市民游览。济南人称张为“张剥皮”，可见其为政之苛。此人虽是天津武备学堂毕业，但也闹出了“熟热”混同的笑话，不及秀才出身之吴佩孚远矣。

北洋军阀如此，新军阀也好不了多少，本书记载“五三惨案”时云：“戊辰（1928）五月三日，日人占济南，（国民党）省政府移泰安，在第三中学校（今泰安师范）办公，校西资福寺有后晋天福年（939～944）石幢，刻《金刚经》，见于金石著录，皆凿毁砌墙。岱庙环咏亭，四壁皆石刻碑版，既圈入旅馆，毁壁石大半，各庙扁联取作木案，以为废物利用。”今按当时的山东省主席是孙良诚，是冯玉祥的部属，任国民军第一方面军总指挥。他将岱庙的天贶殿改为人民大会场。在泰山顶上无字碑上写上“党（指国民党）权高于一切”的标语，他又将岱庙各大殿所有泥塑拉毁。当时我尚年幼，亦曾随大人们到岱庙看那打倒的神像，但见泥块遍地，经卷飞扬。百姓只知道是冯玉祥的军队，所以都说“冯玉祥拉大神了，快去看啊！”本书亦载“若孙良诚时，其师长程心明，主张‘僧尼道士妓女，各为配偶，

废物利用’，说来直接痛快，但言之太易耳。”盖北伐军主帅蒋介石因与宋美龄结婚新人了基督教，冯玉祥也是有名的基督将军，故而对基督教予以保护，对中国传统之道教、佛教则以破除迷信的名义肆意摧毁之。新儒先生对此评论道：“既曰为破除迷信而废庙，凡涉于迷信者皆当禁之，天主堂也，耶稣堂也，是否皆为神道设教，完全迷信也？第向鳏寡孤独之僧尼道士著眼！有帝国主义背景之宗教处所任其传播迷信，能‘以平等待我之民族’也？古迹文化，均应顾虑，方为得当。”当时确有宗教、迷信不分，传统文化与反动宣传不分的过激行为，与北伐之前的太平天国，之后的红卫兵运动所犯之错误正同。对于名胜古迹的破坏固然不对，但妄加修建也不见得正确。如本书云：“大明湖畔，自光绪年来，为湘淮诸将建立专祠，皆填湖为之，明湖面积渐缩小，当时山东政界多徽人，兴作任意，民莫敢言，其实湘淮诸将于山东人民无若何功德，祠堂巍然，人民视之亦漠不相关。”这里指的是南岸的李鸿章祠等。现此祠已改祀辛稼轩了。本书论拟建张宗昌祠一事，尖刻幽默，是一篇很好的杂文，可以一读：

济南大明湖风景绝佳，古历亭外，以铁公祠、曾公祠为最著，一为文学，一为忠义，湖光荡漾，足为鹊华增色。铁公祠有联云：“湖尚称明 想燕子龙孙 不堪回首 公真是铁 惟景忠方烈，差可同心。”张宗昌据山东时，有人献谀，谋在铁公祠畔建立生祠。如非革命军早日定鲁，则大明湖畔，当与西湖之武松墓坊并传不朽。则为张宗昌建生祠之人，亦当与沪上为武松建坊之人并寿矣。然崇拜武松，殆熟闻《水浒传》及戏剧上的武松之侠义，有亢漈一气之感，为之修墓立碑，表示好汉爱好汉之意思，是耶非耶，无足深论。若张宗昌在鲁，残民以逞，贡谀献媚，只出于希望宠荣之一念为之肖像立祠，崇拜武松者尚当羞之。

本书涉及北京山东两地之掌故者甚多，如北京的官僚、妓女与

名伶谭鑫培、汪笑侬的涉及联语的故事，他如文人王闿运、俞樾，学者章太炎、康有为等。山东人士如主编《清史》的赵尔巽等也多涉及。有关我的故乡泰安的事迹也不少。如记左宗棠的集唐人诗句撰登泰山的楹联云：

我本楚狂人，五岳看山不辞远；

地临鄆氏邑，万方多难此登临。

即未见他书著录者。书中记泰安百姓以生铁铸造赃官冯汝骥的铁像事甚详。冯汝骥，河南人，民国初年任泰安知县。本书记他：“任泰安县，值验契（田宅契），乃因以为利，任意加数。纵吏胥鱼肉乡民，搜括四五十万。其贪污好利无所不至。三年（1914）四月，邑雹灾最重，上发赈款到县，皆匿之，民有请者捕之，或以地充公，于是无敢问者。其断案，惟罚与打，不论原被告，视其财产定罚之额数，必令如数呈缴而后已，罚款案卷，皆焚以灭迹，以是破家者无数。善于逢迎上官，于邑中豪强亦谨事之。时葛芸庵先生为教育会长，守正不阿，冯畏之，甚加优礼。一日谓葛曰：‘吾与君如何？’葛曰：‘甚感。’又谓：‘吾为官如何？’答曰：‘甚坏 吾必告汝 为泰人出一口气，不能以私废公也。’冯默然。及葛赴京控官，肃政厅派员查明，冯已升任陕西财政厅。”冯离泰安后，有名王衡斋者，倡议每人捐制钱一文为冯铸一跪像。百姓纷纷出钱，连乞丐也主动交钱，不日而成。这座铸像我幼时曾玩弄之，记得是剪了个平顶发式，着西式礼服，衣上以银元为图案，双膝着地，两手各捧元宝一枚。据说此像的衣饰造型中暗寓着和他勾结的地方士绅的姓名，于是惹恼了某些绅士和县衙的吏胥。恰好后来有位名曹光楷的知县，既是冯的同乡，又忿于民告官之难治，于是在一些人士的怂恿下将王衡斋逮捕，迫害致死，并将此像深埋于土中。新儒先生在包公祠条下记云：“及十一年（1922）余由北京回里 出之（铁像 置原所 指遥参亭前）。张宗昌在鲁时，又为官家埋没，或谓冯赂人为之，莫能详也。十七年（1928）又出之。迨包公祠落成，公议置祠门外。”今按，

一个赃官像铸成，牵动了许多官的心肝，又是捕铸像的人，又是深埋 挖出后又再深埋 煞是热闹 兔死狐悲 物伤其类 古所谓‘官官相为（读阳平声）’，确有至理存焉。泰安包公祠原在西门外，新儒为之撰楹联云：

这里是包老祠堂，愿我贤长官，后来者与古人齐美；

门前即秦桧铁像，劝他害民贼，何苦在无佛处称尊。

其跋语为：“二十年辛未（1931）重修包公祠落成，邑人置冯令铁像于门外。‘抚我则后，虐我则仇’，犹是行古之道也。书联志感。”应当指出，新儒先生赋闲居泰安时，与冯汝骥勾结之士绅仍然是头面人物，他们对铸像仍耿耿于怀。新儒与他们有邻里亲串之谊，先是主持挖出铁像，后来又在包公祠毁于内战火之后，“余（新儒）乃请命省府，筹款兴修”，并将铁像移置于门前，这样做是需要不怕得罪人的勇气的。

《联语录》一书记述的人与事，上限自太平天国时代，下限至抗日战争之前。人物有总统、督军、议员及各级官吏，还有学者文人，名伶艺伎，以及士绅平民各色人等。他并不分地位之高低，均能一视同仁，而且对于贪官污吏则挞伐不容情，对于一些有益社会的人和事则赞不绝口。虽然他是以儒家的伦理观念来评价的，不无时代的局限性，但仍是可贵的。

《联语录》卷下载有为先祖父撰写的挽联。祖父生于1873年，卒于1933年，享年六十岁。曾祖以一锡匠开锡器店，他继父业，经营了一个手工作坊，其兴盛时约有工人二十来人，算是个小业主吧。他是个不第武生，读书不多，其社会地位与身为解元公历任官宦的新儒先生是大为悬殊的，然而仍被坦率的赵先生视为至友。现谨抄录于下：

挽徐寿轩先生（二十二年元宵节前一日卒）

终其身受肮脏气，花冤枉钱，到头算帐，公道在人，都说是顶天立地汉子；

穷且老不占便宜，专学吃亏，积厚流光，克昌厥后，遗留得孝友廉让家风。

跋云：寿轩，名鹤亭，邑人。少以身弱习弓马，旋弃去，营小商，奉亲菽水。生有至性，笃于亲族，自奉甚俭而济人不少吝。尝有友涉讼，出貲寢其事。连年战役，兵匪麇集，城区设支应局，以乡长主之。众畏其难，无敢任者。先生素热心公益，勇于任事，不辞劳怨，又仗义疏财，皆以“大个”称之而不名，以先生长身亭亭，守正不阿也。至是推先生，有劝其辞者，曰：“地方人不办地方事，则地方危矣。平时可辞，今日大局让何人为其难者！”既而豫军入鲁（今按指1925年11月冯玉祥的国民军岳伯峻攻击盘踞山东之张宗昌，张命褚玉璞守泰安一线。12月1日张宗昌率大军并投入聂卡耶夫的白俄兵5000人来泰安与岳军大战，后转战济南之南郊，即有名的“大战八里洼”的一役。此役张胜利后与奉军李景林在泰安聚会，共同将岳军打回河南）。国军北伐（今按：1928年4月22日蒋介石与冯玉祥两军会师泰安。当时冯部孙良诚军在打败孙传芳后即支援蒋军，会师泰安后，进军济南时，发生了“五三惨案”，山东省政府遂驻在泰安），十九年战役（今按，1930年5月蒋介石与冯玉祥、阎锡山联军进行中原大战，蒋军于8月攻击津浦线之阎锡山晋军，8月5日晋军退守泰安，不久败走），先生皆出生入死（今按，某次泰城被围，两军相持不下。先祖冒死在弹雨中乘筐缒城而下，说服城外部队让守军安全撤出，守军则让出城池，避免了一场恶战），服务勤劳，一钱不以入私，事平后，辞职养疴。共事者有侵用公款嫌，众汹汹，谋控官。先生遍谒诸长老称：“款有误，吾责也。”众无奈何。有蒙耻救民之风焉。自伤失学，令二子游学四方，典质供学费，友朋子弟贫而好学者皆力助之。今其子已学成能自立矣。其卒也莫不叹惜云。

今按：新儒先生称“一钱不以入私”，吾家少长均有体会。曾祖逝世后，先祖不仅没有再置房地产业，而且还出售和赠予亲戚一部分。他任州前乡（即泰安城区）乡长兼军需支应局长，每次战役都要经手大量钱粮。有的人只要经手一次即可致富，先祖经手大战役三次，小战役若干次之供应，不仅无收入，而且捐已奉公，其临终时尚欠私债数千元，靠子辈教学的薪水还账数年才蒧事。先祖平日对公益事很热心，记得泰山中天门北之盘道旁的巨石名为“斩云剑”者，灾后倾颓，他主动出资于1921年重新修复，却不署名。其他助人为乐的许多事迹也在乡里间流传。大家以其体魄伟岸，除叫他“徐大个子”外，也因他热心助人而称他“徐大善人”的，另外也有些亲友因他既为地方安危甘愿奉献，也办了些费力不讨好的事，戏呼之为“徐大傻子”的。从而就有“三大”的口碑。其实，他的“傻”也有所传承：先曾祖慎德公幼失怙恃，家产被人侵吞，乃从师学制作锡器谋生。青年时尚挑炉担走四乡以招揽生意，偶在道上拾巨金一宗，他守候终日，终于交与失主。失主厚酬之，他坚决不受，不得已，失主在泰山山麓特意为之立了座“拾金不昧”的石碑以表彰而感谢之。慎德公那时贫无立锥之地，却面对非劳而获的意外之财毫不动心，也可说是够“傻”的了。80年代二弟默因公出差，在大西南某一宾馆偶遇一老年厨师，他闻乡音而主动攀谈，自云抗战时离泰安流落至此，谈及乡里变化时却问起“徐大善人”的家境如何，默弟遂告知吾家近况，他点头连称“好人好报”不已。这与新儒先生挽联所称之“积厚流光，克昌厥后”的观点正同。报应之说，只是人们的愿望，未必应验，但是我们有一位被称为“傻子”的祖父，也是颇为自豪的吧。

祖母李氏传

大父寿轩公先娶刘氏卒，续婚李氏，生吾父及叔。北文幼时常依祖母起居。

余家内庭有草堂五楹，户有出檐。值黄昏，祖母辄持竹管菸斗，坐矮凳凭方几于其下。庭中括菱棚翠沁绿流，其瓦灰银白而回翔于上下者，大父畜家鸽百翼也。时余方凝神静聆祖母话响马传故事。憨而勇，黑而斧者，程咬金也；雄而豪，黄而铜者，秦叔宝也；英而俊，白而枪者，罗成也。而辉映其间者，则又桃其脸，樱其口，星其眸，柳其腰，马上诸女将也。祖母烟斗之火闪闪，祖母赋陈之言娓娓，英雄之声貌仿佛于目前栩栩也。而祖母又博搜轶闻，旁采谣谚，韵句散词，联翩不穷。当珠圆泉涌，藻彩语绘之际，不知其弱孙已意气磅礴，神驰于古今四海矣。

祖母娴雅矜丽，望之不似四十外人。时余五六岁，心目中所拟诸女将之仪态，往往类祖母。程咬金憨直高大可喜之人也，则又以祖父方之。偶忆此髫年稚情，不知涕笑之何从矣。祖母逝世时，余才七岁，今年且不惑矣，何此景历历犹宛在也。

吾家固不丰，祖母衣夫食子，躬自操作。刀尺井臼，秩然有序。庭除几案，晶然有光。夙兴夜寐，恬如也。惟嗜烟酒及茶。尝闻曾祖母在日，不敢公然饮，归宁车返恒载酒来。祖母晨摊煎饼，间袖一壶煨火中，摊已而壶中酒亦尽。北文不肖，饮一杯即醉，愧吾祖母多矣。

今吾任文学教师，而弄翰墨，灾梨枣者且二十年，每下笔或语枯味淡。惟吾祖母，不识丁之农家女也，竟能锦心绣口如此！噫，祖母若生今日得读书，则当何如耶？呜呼惜哉！

1963 年清明日

徐北玉逝世二十五年祭

二妹北玉夭于一九三八年春，得年十二岁有奇，屈指今日已二十五年矣。妹少余一岁，幼时读相共、肩相随者也。

吾母长泰安女子师范讲习所，妹与余同进附设之幼稚园。兄妹同队踏风琴呜呜声而舞，随蒙师指挥以咿呀，亦当友于乐甚也。而顽鄙如余，方慕赵姓小女子，以其活泼胜吾妹，身复纤巧，楚楚可怜，随周旋之如恐不及，而妹时复牵余之后襟，哥我语我，余厌，乃瞋目曰：“去！”盖余其时羡慕古之英雄，以为如是始具暗呜叱咤之概，故为此状以冀赵家女之注目，初不计伤妹之心否也。

妹六岁与余同人小学校，母以镂文革履履我，余以为类妇人，坚不去，仆人力挽出户，余犹跳踉不已。妹则循循然斜背小书包随余后而欢，余乃詈之不已。妹颖悟异常，算术难题迎刃而解，其敏捷为同班之冠；先生课作文，则又列前茅。余拙于演算，勉强及格而已，而都不计此，自以作文胜于妹而骄之，若不可一世。而妹亦忘其长而愧其短，自以为逊吾，而以其兄擅作文者自慰自喜焉。时有自上海来者，校长遍介绍于师生前，谓之名入，且掌某期刊笔政。其人阅选贴之作文，竟从校长索吾妹之文而去，曰此童天才也。一校荣之，而余独不平，曰：“此侗无目，曷舍我而取妹之文乎！”妹亦以为然，曰：“是无目也。”

余不喜被新衣，不喜揩鼻涕，先生及诸女生皆笑之，妹则以为当然，不解人何以哂其兄。忆余从父出数日，返家见妹未盥洗，手持布虎雀跃而出，且欲以虎授余，余推之曰：“脏！脏！”曾不思及余之鼻涕双垂也。余善睡，日已高，家人屡呼不醒，吾母倒榻帚敲

之乃起；时妹已挟书久待矣。及抵学校，则早操将毕，先生乃罚吾兄妹直立队前，朝朝如此，而妹安之，不吾怨也。余不遵教诲，帅数童子或逃学采野草异石，陈列于家，曰设立博物馆；或深夜窃于教室内卷纸为筒，覆以玻璃，其一端则燃烛作光，曰放映幻灯；或自编报撰文，绘图悬壁，以讥讽先生；或仿水浒传，凡校长以下至于工友皆绰号之。故先生责余不已，罚竦立也，笞掌也，进而记过，榜名于牌以示众也。而余不驯如故，且加甚焉。同学中谨愿者皆不齿余，妹独以为可喜可恕，慨叹人之不知其兄。

初吾母妯娌三人，得男只余一人，故祖父母宠余甚，曰：“徐氏族不繁，此吾门之独苗也。”每食，引余坐于堂上，共祖父母啖鱼肉，食后又以余未饱，祖父必携余出，到肆中市饺饵，晚辄出果盒，诱余拣糕饼食之，以孙之食多为乐。而妹则与众姊妹杂坐堂下矮案前，三餐只蔬菜煎饼而已。家人亲友为取悦老人故，时时称余于堂前，曰：“是儿大器，翰苑才也。”从无称吾妹知吾妹者。1937年秋，余兄妹同考试于初级中学，取百名而赴试者二千人，中学宓先生语吾父曰：“令爱冠全场矣，世兄亦幸得录取。”吾父始知妹之学业胜余也。余得钱甚易，有钱皆购书，小学未卒业而积书已满架。妹得钱难，嗜书尤甚于余。余读《西游记》，竭二日功始毕，妹则速于余，盖一目十行者也。余无良，故意刁难之。曰：“此是我书，不许读。”一日妹方看《鲁滨孙漂流记》，未及半，余自后掣之而高举于颠。妹泪莹莹然，吞声而出，余亦不知恤也。当春日，吾家海棠盛开，一城所罕有也，妹尝私折一枝赠其小友。余恐之，曰：“将稟母知矣！”妹惧，以鸡卵二、糖一盒贿我，盖适自堂上与诸姊妹分领者，余所分者已倍之，乃竟坦然受而食之尽，而妹犹以折花为愧，未尝以不得食而怨也。

日寇侵华，吾家避于乡鄙，妹适病而僻居不得良药，遂歿。吾母云：妹临终前，晨央母为之梳洗，妹忽曰：“平生钦佩者吾兄也。”余母语我时而泣，余亦泣。遂苦苦思之：人果何为而生乎？才颖德

厚如妹者天，骄吝顽劣如余者竟不死——是何理耶？时方读太史公书，每每泪下湿卷，书不得揭，兀兀终日焉。

妹生前以才士称余，以为必有成就于世。幸妹早亡，不得见落拓今日之吾。今余一事无成，屡获世譴，年龄徒增，顽劣倍昔，仰不能以慰父母，俯不足以畜妻子，吾妹睹此，必自责童年之无识，曰“是无目也”矣。而余又每私臆吾妹尚在，必慰我勉我，且曰“吾兄非常人也”而称誉我如儿时。则吾今日之顽劣，或亦儿时妹之谀我而使然耶？吾庸人也，喜誉恶谤，则又恨不能起妹于泉下，复得闻妹之誉我称我之语矣！呜呼哀哉！

妹夭时，诸弟妹尚幼，其明慧之貌，深邃之眸子，当不复记忆之。今世上知妹者，唯父母与余及长姊耳。今姊居乡，不常见，而伊又长于妹四岁，儿时四岁之差即如两辈人，或亦知之稍疏。父母已老，更不愿语及吾妹以增大人之痛。呜呼！余将从何人语吾妹生平及余之不友不义也耶？今日已不得与人语此，他日更得能语此乎！余离故乡二十年矣，不知妹之墓如何，其已没于荒草中未耶？天地悠悠，人海茫茫，一部二十四史，可胜言之哉，况一十三岁之弱女子乎？此亦正乃可悲者耳。

1963年5月11日 灯下

新千年之愿

现在是世纪之交，也是公元纪年的第三个千年的开始，瞻顾近百年与近千年前后，感触良多。

近百年来，公元 1900 年是著名的庚子年义和团的“扶清灭洋”，前此两年是康有为、梁启超的戊戌变法。我国仁人志士为救国救民，前仆后继，建立了社会主义的新中国，在邓小平的改革开放政策下，终于走向富强，但仍有台湾尚未统一于祖国大陆的遗憾。如今香港、澳门已回归，祈盼台湾统一于中华民族大家庭，是目前最大的愿望。

从全球来看，20 世纪这一百年更不安宁。两次世界大战的惨烈，涉及地域之广、人口之多，在人类历史上是空前的。工业技术突飞猛进，人们享受到电灯、汽车、电视、电脑的同时，也遭遇到大炮、飞机、导弹、原子弹的残害。医药卫生有了长足的进步，然而海洛因等化学毒品，以及大气污染，也使人类忧心忡忡。然而总起来看，人类生活水平还是提高了，平均寿命增长了，而且爆发第三次世界大战的可能已逐渐减少了，和平在望，幸福有期。

近百年的状况，是近千年演变的结果。回顾公元第二个千年，人类的进步更为明显。当时西方人民在神权的束缚下，东方的我国则在帝制的统治下。自然灾害不可抗拒，饥馑、疾病流行，人民长期处于卑弱无助的状态之中。文艺复兴之后，工业文明的来临，西方神权已倾圮，东方帝制也坍塌，人类兴奋不已，不再一味崇敬上帝，不再歌颂皇帝，而是向科学技术膜拜。以为有了技术，就可以战无不胜。于是“征服大自然”的口号响起，昔日礼赞的太阳诗

篇，在电视屏幕上也已演变为“托起明天的太阳”，人们或许感到惘然，如果那“太阳”真的要人类用双手托着才掉不下来的话，只怕地球早已毁灭了。但愿今后的千年中，人类不要像膜拜神和帝王那样来膜拜科学技术，人类需要理性，需要的是自尊而不是自大，敬业而不是迷信，对于大自然，合作而不言征服才是智者的心态，仁者的风范。

人类近百年来，拼命向大自然索取，有识之士隐隐感到，大自然的报复即将到来，毁坏地球的不是外星人，恐怕是人类自己。人类科技头脑虽日益发达，然而道义的心灵却日益淡化。不禁令人深思：难道我们需要的只是速度吗？我愿第三个千年，人类不再高喊征服自然，而是与自然合作；人类不单重视科技，更要重视人文精神——让世界充满爱。

1999 年 12 月 28 日

新千年纵横谈

我国是文明古国，因此历史纪年最早。有可靠的文献记载的年份是从西周共伯和元年开始，距今已二千八百四十一年了。目前学术界正进行断代工程，已初步考知商周之际的重大事件的年份，把年份上溯到三千多年之前；但是却不习惯从某一最早年份开始，一直按顺序纪数下来；如果从共伯和元年算，我们正处于 30 世纪 80 年代中叶。因为中国历来是帝制为主，纪年就以某朝某帝的登基之年算起，如溥仪登基的那年就称为宣统元年，有的皇帝继位后甚至每隔几年就更改一次年号，如汉武帝刘彻在位五十三年，却改了十一个年号，每个年号只用了四年或六年不等，二千多年的时间就改了八百多次纪元，如统算起来就需查“长历”等工具书，太麻烦了。国民党推翻清朝后，便又从中华民国成立作为纪年开始，但有识之士则希望改革，如陈焕章、康有为等人就主张从孔子降生年作为纪年开始。其实康有为早在戊戌政变（光绪二十四年）那年撰写《孔子改制考》时就称“孔子纪元 2449 年了”。如果当时得到公认，今年就可称中元第 2551 年了。

欧洲自罗马帝国定基督教为国教后，教权日益壮大，因此不管帝王的更代却一律采用以耶稣降生纪元的以基督教为公教的纪年法，后来就称为“公元”了。辛亥革命后一部分学者为什么不主张用公元纪年呢？首先认为它是外国教会的纪年，我们不是基督教徒，自然不应采用。其次，这个纪年的起始年是据耶稣死亡已经五百多年之后由教皇约翰一世命叙利亚的一位教士查考了传世文献之后规定下来的。后来研究者发现他所据的经卷中也掺杂着伪

作，并不可靠，但已经使用多年了，难于更改；甚至后世的教会史学家们即使根据这个利用某些伪作制定的不可靠的纪年，也发现这位叙利亚僧侣把耶稣降生的年份迟算了四至六年，也只好将错就错了。再次，如果根据现代欧美历史学家的观点，则连耶稣是否真有其人也难肯定，最多只是个含有真人因素影子的传说人物。这盖是当年我国学人不乐意采用公元纪年的原因吧。

然而史实的真实与否与实用的价值大小是两种范畴。如按实用的价值来看，公元既为世界多数国家采用，在外交、财贸、学术交流方面我国就应随大流——服从多数为方便。因此中华人民共和国成立之初宣布改用公元纪年法是十分明智的，立即得到大家的拥护，执行至今。

既然采用了公历，如今在社会上就听到“千禧年”、“千年虫”等名词了。按“禧年”是基督教徒的专用术语，《旧约·利未记》记载每过七个安息年（每七年为一安息年）后的一年即五十年为大安息年，称为“禧年”。另外基督教尚有“千福年”的术语，这倒是以千年为单位的。这个千福年是指未来基督复活亲任帝王直接统治全世界的千年幸福时代。传媒近来纷纷扬扬说的“千禧年”，不过是商人用中国贺年惯用的“恭贺新禧”、“年禧”、“春禧”的“禧”字混用到基督教的“千福年”上去了。还是从实用价值出发，商人炒作“千禧年”无非是刺激消费，赚老百姓的几个闲钱，对赚取利润，不无小补，何乐而不为呢？我辈书呆子不必斤斤计较了。

世纪之交，我非木石，岂能无动于衷，它促使我按千年作为单位来思考问题：人类过去千年如何？未来千年又怎样？公元一年为我国汉平帝元始元年，其时正是王莽大搞革新之时。公元1001年是宋真宗咸平四年，也是辽圣宗耶律隆绪的统和十九年，其时中华已因辽的分离而不统一了，比起前一个千年的汉唐时代已经稍减辉煌了。然而从全世界来看，尤其是欧洲，文艺复兴以来冲破神权的束缚，接着出现了工业革命，一马当先领导了世界潮流，过去

一千年成了人类文明大发展的时代，迫使我国志士仁人奋发图强，推翻帝制，奋起直追，经过近百年的努力，在最后的五十年终于和世界接轨，达到了国力强大，生活小康的水平。港澳已归，台湾回归在望，终于见到统一的桅杆。工业文明、科学技术的促进作用不可低估，然而也带来副作用，留下隐患。

资本主义的唯利是图，急功近利的心态，一味向大自然索取，最终导致大自然的报复。征服的程度多么大，报复的程度也有多么大。臭氧层的破坏，环境污染的加大。另一方面见利忘义，崇拜利润的结果，使人变得自私自利，不顾社会的公益，不爱护国家的荣誉，甚至丧失了个人的自尊，强梁者掳掠欺凌，懦弱者崇洋媚外等等。文艺复兴以来，资本主义使人类只知竞争向前，无暇无心来瞻前顾后。若用辩证法的观点来看，是管前不顾后，知进不知退，见物不见心的片面观点。我衷心期望下一个千年，人类要变聪明一些，真正把辩证的观点方法学到手。要静静的想一想，要东瞻西顾（既看西方的基督教文明，也要看东方的以儒家和其包容的道家、佛教文明），要前瞻后顾（既要看清前进的方向，也要回顾祖宗的有益经验），要知进知退，要两个文明一齐抓。我觉得资本主义过于偏重物质，而忽视了精神。这种观点，曾被“五四”志士们嘲笑，以为是守旧分子的顽固观点，然而“三十年河东，三十年河西”，《老子》云：“正复为奇 善复为妖。”往年的愚拙 未必不是今日的明智。

衷心希望下一个千年，精神文明强于物质文明，竞争变为礼让，干戈化为玉帛，东方的仁义道德得到人类的尊重，让世界充满爱！

1999年12月31日