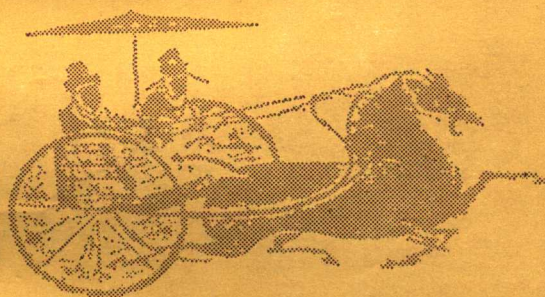


WENSHI ZHISHI

1987

文史 知识



我的学习之路

华夏族——汉族先民的形成(上)

美与和谐——谈“青青河畔草”

张謇实业救国的四次历险

夏商帝王为什么以“天干”命名

略述评价历史人物的几个问题

徐中舒

唐嘉弘

林庚

王凡

王泉根

余石



医药学院610 2 01478589

文史知识

1987年第6期

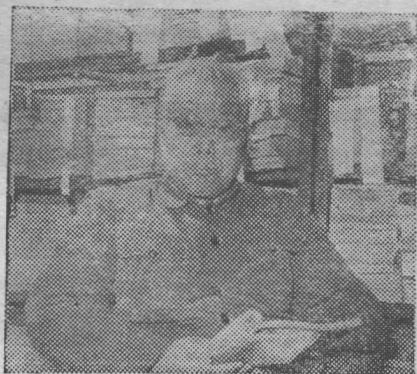
(总第72期)

-
- | | | |
|-----------------|-----|----|
| • 治学之道 • 我的学习之路 | 徐中舒 | 13 |
|-----------------|-----|----|
-
- | | | |
|---------------------------|-----|---|
| • 文学史百题 • 人生情趣 • 意象 • 想象力 | | |
| ——道教与唐代文学 | 葛兆光 | 7 |
-
- | | | |
|--------------------------|-----|----|
| • 历史百题 • 华夏族——汉族先民的形成(上) | 唐嘉弘 | 14 |
|--------------------------|-----|----|
-
- | | | |
|--------------------------|-----|----|
| • 怎样读 • 一本论述汉代学术与政治关系的名著 | | |
| ——读顾颉刚先生的《秦汉的方士与儒生》 | 王煦华 | 20 |
-
- | | | | |
|------------------|---------------------|----|----|
| 诗
文
欣
赏 | 美与和谐——谈“青青河畔草” | 林庚 | 26 |
| | 曲阑小阁闲情多——晏殊《浣溪纱》浅析 | 钟陵 | 28 |
| | 清新婉丽 情真意切——朱淑真词二首赏析 | 张璋 | 31 |
-
- | | | |
|-------------------|-----|----|
| • 文史书目答问 • | | |
| 唐宋律诗的精华荟萃——《瀛奎律髓》 | 朱迎平 | 34 |
-
- | | | |
|--------------------|-----|----|
| • 怎样学习古文(5) • 一家风貌 | 周振甫 | 38 |
|--------------------|-----|----|
-
- | | | |
|-------------------|-----|----|
| • 古代科技漫话 • 指南针与航海 | 金秋鹏 | 44 |
|-------------------|-----|----|
-
- | | | |
|---------------------|-----|----|
| • 中国历代官制讲座(连载三十六) • | | |
| 明朝的官制(二) | 许大龄 | 49 |
-
- | | | | |
|-----------------------|--------------|-----|----|
| 文
化
史
知
识 | 雉礼 • 雉舞 • 雉戏 | 李勤德 | 55 |
| | 羯鼓琐说 | 陈驹 | 60 |
| | “二十八宿”漫谈 | 徐莉莉 | 65 |
-
- | | | |
|------------------------------|-----|----|
| • 金石丛话 • 五、碑额 • 碑阴 • 碑侧 • 碑座 | 施蛰存 | 70 |
|------------------------------|-----|----|
-
- | | | |
|----------------------------------|-----------|----|
| • 俗语佛源(4) • 偈 苦海无边回头是岸 本来面目 大千世界 | | |
| 不二法门 | 中国佛教协会研究部 | 74 |
-

人	明朝的开国元勋徐达	陈梧桐	76
物	“天地知我 家人无忧”		
春	——黄道周的抗清斗争和治学精神	范兆琪 邓华祥	82
秋	张謇实业救国的四次历险	王 凡	87
• 文学人物画廊 • 科举制度下的小人物——范进			武时颖 93
• 文史信息 • 一个扮演过重要历史角色的民族消失了(96)			
辛弃疾词的语言功力(96) 元明时期倭寇的真相(97)			
封建王朝“废昏立明”的实质(97)			
• 读书札记 • 《马嵬坡》诗和它的作者			杨志玖 98
刘备用人和三国鼎立			叶哲明 103
语言	释“雉”与“百雉”	赵宗乙	106
知识	“踌躇满志”别解	陈礼维	110
• 青年园地 • 从“仁者寿”看孔子的中庸思想体系			陈来生 111
成语	以小人之心 度君子之腹	郑青明	116
典故	莫逆之交	魏 雯	117
• 书画欣赏 • 元张渥《九歌图》卷			梁济海 118
• 文史信箱 • 夏商帝王为什么都以“天干”命名			王泉根 120
• 文史研究动态 •			
青史凭谁定是非——略述评价历史人物的几个问题			余 石 122
• 读者 • 作者 • 编者 •			
是“择菜”还是“释菜”(朋 星) 陆宗达先生给朋星同志的信(陆宗达)			
读者来信摘登			
• 补白 6 则 • 论资格(6) 范仲淹作墓志(37) 吕岱哭徐原(48)			
俭与侈(73) 名句选登(81)(110)			
元张渥《九歌图》卷(部分) 封二			潼关雄姿 封三

我的学习之路

徐 中 舒



徐中舒，安徽安庆人，生于1898年，我国著名的历史学家，古文字学家。1926年毕业于清华国学研究院，先后任复旦大学、暨南大学、前中央研究院史语所、北京大学、四川大学、武汉大学、华西大学、燕京大学教授、研究员。建国后任四川大学历史系教授兼主任，四川省博物馆馆长，中国先秦史学会理事长，中国古文字学会常务理事等。主要著作有《徐中舒论著选集》、《论巴蜀文化》、《左传选》等，并主持编写了《汉语大字典》等多种大型工具书。

清朝光绪年间，桐城古文学派的文章经曾国藩的提倡而风行全国，作为桐城派故乡的安徽，影响更是深刻。我十六岁那年(1914)进入安庆第一师范学校，插班学习了三年。教授我们国文课的是前清举人、桐城古文派大师吴汝伦的弟子胡远浚先生。胡先生在当时很有文名，晚年执教于前中央大学哲学系，治老庄甚勤，有《老子通义》和《庄子论诂》行世。胡先生的国文课是我在师范里最喜爱的功课，桐城古文派以复古为革新，复古即“非三代两汉之书不敢观”，革新则主张“惟陈言之务去”，一扫明清以来的四六骈体文和八股的陈词滥调，提倡做明白浅显的古文，编纂了《经史百家杂钞》和《古文辞类纂》这样的选本，使初学者循序渐进，一方面能逐步掌握文言文，进而能直接阅读三代两汉的典籍；另一方面又可以懂得读书的门径，掌握必要的书目知识。师范的三年学习，我将绝大部分时间和精力都集注于国文课，其余功课只求及格就行了。学有偏爱，这为我以后的学业规定了

方向和范围。

师范毕业以后，我先后考上了武昌高等师范学校数理系和南京海工程学校，终因所学与自己的兴趣大相径庭，不忍舍弃对中国传统文化的爱好而辍学。在这段时间里，我做过小学教师和家庭教师，尽管教务繁重，仍挤出时间自学古文。因为古文基础比较坚实，能顺利地阅读古代文献，接触了大量的原始材料，对古代社会的了解也就愈加深入，一直到1925年我考上清华国学研究院，遂正式走上了研习中国古史的道路。回顾自己的这一段学习经历，我觉得学习首先要有浓厚强烈的兴趣，要根据自己的特点，选择那种与自己性之所近的学业，方能持之以恒，百折不挠，终而学有所成。学习本是一件极辛苦、极枯燥之事，若无浓烈的爱好，是很难做到乐在其中的。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，就是这个道理。

找准了学习的方向，就应集中精力，围绕一个中心进行学习，要学会节约时间。我年轻时对中国古典文学也有兴趣，曾发表过《木兰歌再考》、《古诗十九首考》、《五言诗发生时期的讨论》等文章，阐述了自己对中国古代文学的一些看法。然而治史要求处处征实，中国古史中未知数甚多，要取得一点突破，在前人基础上有所进步那是非常不易的，要尽量避免其它干扰。一个人精力有限，要同时在两个方向都取得成功的可能性极小，为了更好地发挥自己的特长，我便放弃了对文学的爱好，将精力专注于中国古史上。“狂者进取，狷者有所不为”。只有有所不为才能有所为。

要节约时间，集中精力，这是在治学的自始至终都应注意的。我们都知道，学习最重要的是要有一个坚实的基础，这就和建造高楼大厦需要打下一个扎扎实实的地基一样。然而建筑上的地基是在建房之始一次性完成的，学习却非如此。首先应根据自己所选择的学习方向来确定最起码的基础范围，即一门学科的入门知识，从而扎扎实实地去掌握它；随着学习的不断深入，再逐步地扩大自己的基础面。学习的基础不是，也不可能一次性完成的，学习基础的扩充贯穿于治学的全过程之中。作为文科学习，我认为首先应当打好语言文字基础，培养较强的理解和表达能力；其次是掌握专业学习的入门途径——目录

学，并了解本专业学科迄今为止前人已取得的成果，使自己的起点建立在前人的基础之上；第三是熟练地运用本专业所需用的基本工具书。具备了这几项，就可以开始进行初步的研究，去发现问题，解决问题，围绕解决问题这一中心逐步扩充基础，再运用于解决问题的过程之中。切忌在学习之始就把基础学习的面铺得过宽过大，盲目地去追求所谓的博，反造成学习重点不突出，知识不系统，不扎实，精力分散，结果是事倍功半，甚而一事无成，造成时间精力的极大浪费。

我在进入清华国学研究院以前，主要是打下了较好的古文基础，工具书也不过是一本《康熙字典》。在清华国学研究院一年的学习中，我把大部分时间都用在从王国维先生学习古文字，抄写甲骨文、金文，并采用王国维先生提出的“古史二重证法”，将古文字材料与古代的文献典籍相互映证，互相补充，运用于中国古代史的探索之中。《从古书上所见的殷周民族》一文，这是我在清华国学研究院的毕业论文，也是我对中国古代社会研究的开端。后来我在前中央研究院史语所工作时，便循着这个方向陆续写出了《耒耜考》、《殷人服象及象之南迁》、《殷周文化之蠡测》、《殷周之际史迹之检讨》等一组文章，逐渐形成了自己对中国古代社会的一套看法。

二十年代后期，以安阳殷墟的田野发掘为标志的我国现代考古学产生了，在此后半个多世纪里，尤其是新中国建立之后，随着大规模的基本建设和农田改造事业的开展，我国的考古学得到了突飞猛进的发展，中国古代各个阶段的遗址、遗物，几乎在全国范围内都被揭露出来并得以妥善处理，为中国古代社会研究提供了大量的翔实可信的第一手材料，这是过去的学者作梦也想不到的。我在三十年代初根据殷墟的考古发掘资料写出了《再论小屯与仰韶》一文，开始了利用考古资料并结合古代文献来探索中国古史的尝试，在此后半个多世纪里，不断涌现的新的考古资料成为我研究中国古史不可或缺的重要依据，考古学知识也成为我治史的必不可少的基础知识了。

此外，由于近代文化人类学的长足进展，用边裔民族的资料阐发古代社会发展的实际情况，同样成为研究古代历史的重要途径，我系统地学习民族史是在解放以后，虽然当时我已是五十多岁的人了。许

多处于不同社会发展阶段的兄弟民族具体而微的材料使我得到极大的启发，过去古史研究中许多百思不得其解的疑点现在能够得到比较合理的说明了，譬如中国古代传说中的禅让制度，人类婚姻家庭的演进，私有制的发生与发展，国家的产生以及中国古史分期等一系列重大课题都是在引进了民族史材料以后才有了较大的进展。

随着研究的一步步深入，基础则相应地不断扩充；基础的日益增加，又可使研究更加深入，二者是相辅相成的。我研治中国古史六十余年，就是这样走过来的：围绕中国古史这一中心，由古文始，进而扩展到古文字学，进而扩展到考古学，进而扩展到民族史。即基础——初步研究；扩充基础——进一步研究；再扩充基础——较深入地研究，如此往复不停，方可在自己所学的领域内有较全面地了解，在研究中才能体会到左右逢源之乐。尽管我现在早已逾古稀之年，也还要继续扩充基础知识，譬如在音韵学方面，由于自己口耳方面的限制和没有进行长期的训练，至今尚不能真正掌握，还须不断补课，生命有限而学无止境。

承《文史知识》编辑同志的盛情，要我和青年同志谈谈治学之道。我于治学之道没有专门研究，于是拉拉杂杂把我在研习中国古史六十余年中的一点感受写出来，供同志们参考。

论 资 格

夫资格者，吏部之准绳也，使尽屏弃之，大匠立见血指矣。然四海之大，望人致治，朝廷方以重仔畀我，而我斤斤尺寸，能胜任而快愉乎？故资格不得不破，无容再计而决也。然非明则不知破，非公则不能破，非置是非利害于度外，则又不敢破也。大匠之用准绳，不束于准绳而后可乎！

——摘自《春明梦余录》

〔译文〕 资格，是吏部选拔官员使用的准绳，如果全都弃而不用，大匠也会立刻砍伤手指。然而，这样大的国家，迫切需要人才治理，朝廷给我如此重任，而我只能照章办事，会胜任愉快吗？所以说，资格论不得不破，已是无须讨论，就可决定的了。不过，不是明白人就不懂得破的必要，不出以公心就破不了，不把是非利害置于度外就不敢破。大匠运用准绳，又不被准绳束缚，那才行哩！

（单锦珩）

人生情趣 · 意象 · 想象力

——道教与唐代文学

葛兆光

至少，从东汉末年起，对生命的忧患就时时萦绕在人们心头了。“生年不满百，常怀千岁忧”，“人生忽如寄，寿无金石固”，“人生非金石，岂能长寿考”，它令人忧郁，令人痛苦，令人沉思。整个魏晋南北朝时代，从“对酒当歌，人生几何”到“树犹如此，人何以堪”，这种感慨成了文人士大夫们咏叹的基调。唐王朝建立以来，富裕风流的生活和繁荣昌盛的社会虽然在现实中给了人们以生活的热情与进取的信心，却没有消除人们心灵深处对生命短暂的忧郁，反而更增添了人们对“生”的几分渴望，对“死”的几分恐惧。李白《拟古》一诗说得极明白：

“日月终销毁，天地同枯槁。蟋蟀啼青松，安见此树老？金丹宁误俗，昧者难精讨，尔非千岁翁，多恨去世早，饮酒入玉堂，藏身以为宝。”

因此，讲长生不死神仙之术的道教便大受人们青睐，而迅速兴盛起来了。

和佛教以生为苦，以死为解脱正好相反，道教是以生为乐，以长寿为大乐，以成仙永生为极乐的，这正好吻合人们的第一欲求——生存；和佛教实行禁欲、苦行相反，道教是主张人要活得自在、活得舒服的，这又正好吻合了人们的第二欲求——享受；既能生存，又能享乐，道教还能让人超尘脱俗，高雅飘逸，赢得清名，这种日子是神仙日子，这就吻合了人们的第三欲求——精神满足。道教打出了长生不

死做神仙的招牌，因此具有极大的诱惑力。尽管道教那里有种种令人难以忍受的斋醮仪式，有种种严酷的清规戒律，有很难学会的金丹炼制术，有吃下去十分危险的丹药，甚至还要经过许多可怕的考验，但毕竟挡不住飞升成仙、长生极乐的诱惑，特别是当人们在现实世界中感到痛苦和压抑的时候，那种求仙访道的热情就更难以克制。所以，很多文人士大夫都信奉道教，如王勃便“常学仙经，博涉道记”（《游山庙序》），常常叹息“流俗非我乡，何当释尘昧”，梦见自己成了仙人（《忽梦游仙》）；卢照邻则“学道于东门山精舍”，还到处乞讨银两和药石来炼丹（《与洛阳名流朝士乞药值书》），陈子昂也在那篇著名的《与东方左史虬修竹篇》中说自己“常愿事仙灵，驰驱翠虬驾……永随众仙逝，三山游玉京”，并“临霞永慨，抚膺叹息，常谓烟驾不逢，羽人常往。”（《别中岳二三真人序》）而著名的李白，更是“清斋三千日，裂帛写道经”（《游泰山》六首），连做梦都想着羽化飞升——“余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山”（《下途归石门旧居》）。一直到中晚唐，文人学道之风依然长盛不衰，刘长卿《寄许尊师》说：

“独上云梯入翠微，蒙蒙烟雨映岩扉。世人知在中峰里，遥礼青山恨不归。”

韦应物《饵黄精》说：

“……自怀物外心，岂与俗士论，终期脱印绶，永与天壤存。”

李端《长安书事寄卢纶》说：

“……勿以朱颜好，而忘白发侵，终期入灵洞，相与炼黄金。”

就连白居易，也曾炼铅烧汞，学制金丹（参见《西溪丛语》卷下所举白居易炼丹诸诗）。

“若许随师去尘网，愿陪鸾鹤向三山”（王起《赠毛仙翁》），“愁是独寻归路去，人间步步是尘埃”（赵嘏《早出洞仙观》），“使我浮生尘鞅脱，相从应得一盘桓”（牟融《赠羽士》）。这是一种对尘世充满眷恋，又对尘世感到失望的矛盾心理的折光。在这种心理氛围中，道教那种既能免除生老寿夭之苦，又能安享尘世之乐，既能满足心中情欲，又能

活得高雅脱俗的生活情趣弥漫开来，形成了文人士大夫生活理念的一个侧面。他们隐逸学道，受箓炼丹（如李颀、李白、顾况），其实都是在这种生活理念支配下的行为。

并不能简单地把它归之为一种消极的人生情趣。这种人生哲学与生活情趣是复杂的，也许，正是这种厌倦与失望的灰暗色调中，掩盖的却是活泼泼、火辣辣的追求；也许，正是这心灵中充满了过多的美好理想，才显示出了这自然与社会对人的压抑和人对自然与社会的反抗。所以，它虽然表现了道教给人们带来的消极情绪，但又在道教给人们构筑的虚幻世界里表现了人的自然的、正当的、却受到了压抑的人生理想——生存、爱情与事业的自由境界！因为只有在这个世界里，人才是自由的：时间凝固了，人成了永恒，既可以“三见沧海变桑田”，也可以一枕黄粱之间度百年；空间变化了，“遥望齐州九点烟，一泓海水杯中泄”，大千世界化为芥子，也可以蚁穴缘槐为大国，一芥子化为大千世界；人可以飞来飞去，朝发扶桑，夕宿昆仑，与神仙抚膝相谈，“明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻”，“飘然挥手凌紫霞，从风从体登鸾车”；人的情感冲决了一切罗网，想爱就爱，想恨就恨，想哭就哭，想笑就笑。这虚幻世界乃是现实世界的反衬，既然现实世界限制了人的那么多自由，那么，只有在虚幻世界中去寻找解脱。所以，从社会角度来说，道教的影响可能消弥了人的活力，窒息了人的进取热情，造成了人的灰色的人生情趣，使人们沉醉于一种虚假的心理满足中，但从文学角度来说，它却带来了积极的批判精神，丰富的想象力，浪漫的审美理想以及色彩绚丽、神奇诡诞的意象。

二

作为一个宗教，在道教那里，有象征生存与死亡的神鬼谱系。神仙长生不死，超越现世，悠哉游哉，自由无羁，生活在美丽的仙境。这里有三岛十洲十大洞天三十六小洞天七十二福地，有居于天心的玉京山，有元始天尊、太上老君、王母、玉女和种种仙人，有光碧之堂、琼华之室、奇花异草，它们能令世人长生不老、青春永驻；而鬼魅精怪则丑恶可怖，或“晦夜出行，状如炎火”（《抱朴子》佚文），或

“有身无头，赤毛无衣，有耳无目”（《道要灵祇鬼神品经》），它们能令世人死亡或疾病。而道士的职责，就是引导人们飞升仙境、交接仙人，寻得永恒的生存、美好的享受而避免可怕的痛苦的磨难与死亡，这需要靠各种仪式（如斋、醮）和方法（如符咒、炼丹）。因此，在道教这里，就有着三组彼此相关联的特殊的意象，一是有关神仙与仙境的意象，它们象征着生存、享乐、美好；二是有关鬼魅精怪的意象，它们象征着死亡、苦难、丑恶；三是有关道士及各种法术的意象，它们象征的是超越人间的一种神奇的力量，它能拯救人类。这三组意象与听者读者信奉者即俗人构成了一个以道士及法术为中心的意象结构，没有道士及法术，俗人们就不能摆脱死亡、苦难与丑恶的鬼魅精怪的纠缠，没有道士与法术，人们也不能通向生存、享乐与美好的神仙世界。因此，这只是一个宗教性的意象结构，它的功能只能是劝诱人们匍伏在道教的脚下，做一个忠实的信奉者。

道教的意象与文学的意象恰好发生了契合。道教搜罗整理与创造了这些意象来劝诱人们信仰道教，而文学家们却正好借用这些意象来编织文学之梦。所以我们可以看到，在唐代文学中，凡是那些以瑰丽、神奇色彩见长的诗歌与小说中，都有道教的意象在熠熠生辉。“三岛”、“瑶台”、“阆苑”、“明星玉女”、“飞龙”、“鸾驾”、“王乔”、“丁令威”，人是飞翔自由的仙人，露是五色之露，楼台是琼玉瑶台，花是万年之花、草是不死之草，“如何雪月交光夜，更在瑶台十二层”（李商隐《无题》），这是一种意象；鬼魅、狐精、幽圻、坟茔、阴风惨惨，阴森幽暗，“百年老鸱成木魅，笑声碧火巢中起”，“桂叶刷风坠桂子，青狸哭血寒狐死”（李贺《神弦曲》），“鬼神知妙欲收响，阴风切切四面来”（顾况《刘禅奴弹琵琶歌》），这又是一种意象；《枕中记》里道士吕翁“得神仙术”，能令人梦中参悟，《长恨歌传》中临邛道士能令人生死相会，《薛昭传》中申天师能以绛雪丹令人复生，《太平广记》卷十“王苞”条中道士叶净能能以符除妖，这又是一种意象，这些意象是多么神奇而新颖！

然而，当这种意象进入文学领域中的时候，它就开始转化为具有人性美的文学意象而不再是宗教意象了。因为它不再由道士讲述而由

俗人——过去的听者——讲述，因为它不再表达宗教情感而表达俗人——过去的接受者——的情感，因此它的结构发生了变化，人取代道士成了结构的中心，人的情感如同一种渗透力极强的色彩，使这些意象换了一种色调，在这种换了色调的意象中，人们倾诉着自己的爱情与理想。例如在爱情题材的文学作品中，神仙与仙境既是美好的理想世界的象征，也是充满了人间的情感的象征，顾况《梁广画花歌》中的“上元夫人最小女”，不再是一个远离尘世、冷漠高傲的仙人形象，而是一个“凝噙掩笑心相许”，天真烂漫、情窦初开的少女；王翰《赋得明星玉女坛送廉察尉华阴》中的玉女，“含情迟伫惜韶年，愿侍君边复中旋”，却被仙凡悬隔，不能如愿，只能是一个满心痛苦的女郎形象；《玄怪录》“崔书生”一则中，西王母第三女玉扈娘子在封建婆婆的歧视下，不得不被迫与崔生含泪分离；在这里，神仙消褪了它的神性而具有了人间的情感。而鬼魅精怪，也不再是死亡、苦难与丑恶的象征，《灵怪集》“许至雍”一则中，鬼魅与丈夫相会时泣泪成血；《李章武传》中，王氏子妇的鬼魂对旧日情意眷恋缠绵；《任氏传》中，狐精任氏对爱情忠贞不渝；这里的鬼魅精怪又与人有什么区别！自从《古镜记》中所记的狐精鹦鹉对着宝镜在生命垂危时说出了“变形事人，非有害也”之后，鬼魅精怪也逐渐失去了鬼性而具有了人间的情感。

当然，在唐代文学中，道教所提供的意象并不仅仅用于爱情题材，更多的，则是用来表现人们所向往的自由境界。人们生活在自然与社会的双重牢笼之中，人的自然生理条件，决定了人不能超越时空，逃避死亡；现实社会的物质条件，使人不能随心所欲；世俗的观念，使人的精神受到压抑；封建伦理纲常，又扼杀了人的感情。因此，只有在想象的虚幻世界中，人才能获得自由。李白《元丹丘歌》说：

“朝饮颍川之清流，暮还嵩岭之紫烟，三十六峰长周旋。长周旋，蹑星虹，身骑飞龙耳生风，我知尔游乐无穷。”

这是诗人对生命自由的追求。李商隐《玉山》诗说：

“玉山高与阆风齐，玉水清泐不贮泥，何处更求回日驭，此

中兼有上天梯，珠容百斛龙休睡，桐拂千寻凤要栖，闻道神仙有才子，赤箫吹罢好相随。”

这是诗人借用虚幻仙境在表达对自由爱情的向往。李贺《天上谣》说：

“天河夜转漂回星，银浦流云学水声，玉宫桂树花未落，仙妾采香垂珮缨，秦妃卷帘北窗晓，窗前植桐青凤小，王子吹笙鹅管长，呼龙耕烟种瑶草，粉霞红绶藕丝裙，青洲步拾兰苕春，东指羲和能走马，海尘新生石山下。”

这是诗人对美好、神奇、恬静的世界的憧憬。当然，这种自由、美好境界是虚幻的，它是人们的梦想，但这梦，却是那么美好，美好得令人不忍去戳穿它，宁可在这梦中沉睡，而道教所提供的许许多多神奇的意象，又正是文学家们构筑这个梦所需要的素材。

三

道教不仅提供了神奇谲诡，色彩绚丽的意象，也给唐代文学带来了丰富的想象力。

人们都知道，在屈原时代，楚地的巫风便影响了文学，使中国古典文学中有了富于想象力的楚辞。而道教，正保存了楚文化的巫覡因子，并以它构成了自身的基本构架。所以，在道教中，不仅有神仙、精怪等意象，还有着种种沟通人神、人鬼的巫术。其中，“存想思神”就是其中的一种。

所谓“存想思神”，就是在斋醮、符咒、行气、炼丹时想象神灵的形象。人们可以想象周围有紫气环绕，可以想象有神人降临，可以想象自己飞升天空，可以想象仙女翩翩起舞，据道教说，这种想象不仅要想得奇妙，而且要想得虔诚，真正进入幻觉，“不可以空静寂然无音响，趋拜而退也”（《云笈七签》卷四十五）。而道教的斋醮仪式上，星灯闪烁，烟雾缭绕，道教的法术中，诡秘奇幻，变化莫测，道教的壁画仙姿绰约，瑞气浮升，道教的音乐钟磬齐奏，笙竽和鸣，更令人“临目内思，驰心有诣”（司马承祯《天地宫府图序》），令人“灵气相感，不由正衿”（《异苑》）。置身在这种气氛中的人，怎能不热血沸腾、心动神摇，怎么能不想到昆仑、方丈、瀛洲、蓬莱，想到玉皇、老

君、玉女、仙人，想到自己上天入地、周游九霄、腾云驾雾，出将入相、入了富贵温柔之乡！尤其是服下那种以水银、硫磺、白矾、黄金等为主炮制的丹药之后，人们就更容易在药力刺激下进入到一种近乎幻觉的想象境界。

然而正是这种近乎幻觉式的想象，使唐代文学尤其是唐诗有了绚丽神奇的色彩。唐代笃信道教的诗人中，如李白，在诗中就常常写下那种近乎迷狂的幻觉，他常常幻想自己“抚顶弄盘古，推车转天轮”，（《上云乐》），幻想自己登上天空“素手把芙蓉，虚步蹑太清”（《古风》十九），常常把俗世歌舞想象为鸾歌凤舞，把小妓家僮想象为玉女金童，把酒楼想象为蓬莱宫阙，把自己想象为神仙，“或欲把芙蓉而蹑太清，或欲挟两龙而凌倒景，或欲留玉舄而上蓬山，或欲折若木而游八极，或欲结交王子晋，或欲高揖卫叔卿，或欲借白鹿于赤松子，或欲餐金光于安期生”（《韵语阳秋》卷十一）；而曾真正当了道士自号“华阳真逸”的顾况，也曾把苔藓想象为“白云飞山壁”、“飞雨岩前滴”、“腾虎欲咆哮”、“懒龙遭霹雳”，所以皇甫湜在《顾况集序》中称他的诗“往往出天心，穿月肋，意外惊人语，非常人所能及”。至于被称为“鬼才”的李贺，在他的诗中就更显示出了这种惊人的想象力，诗人时而遥立于九天之上，俯看尘世，“黄尘清水三山下，更变千年如走马”（《梦天》），时而伫立于大地之上，仰望星空，“青霓扣额呼宫神，鸿龙玉狗开天门”（《绿章封事》），所以杜牧才在《李长吉歌诗叙》中说：“鲸呿鳌掷，牛鬼蛇神，不足为其虚荒诞幻也。”而这种上天入地、超越时空，“出天心穿月肋”、“鲸呿鳌掷”的诗歌，正是唐代道教与文学联姻的产物，神奇瑰丽的意象与超越时空的想象力结合的产物。



汉族的得名，是因他们建立汉代大帝国，先秦时期原名华夏，或称华，或称夏，是汉族的先民。炎黄二帝传说是华夏的民族英雄，所以人们常说汉族是炎黄子孙或黄帝子孙。下面仅就汉族先民——华夏族的形成，勾划一个基本轮廓，或者说对他的面貌作一速写图像。

一、从历史文献的记述分析

我们看到的最早的文字是殷商时期的甲骨文，在此以前，通称为传说时代；计算它的单位不是用百、千、万年，而是用十万、百万年。从猿到人的过程是极为漫长的，从猿人到现代人也已经过三、四百万年了。在人类的童年时代，存在着不少的原始群，缓慢地逐渐增殖裂变，形成为氏族、部落，经由部落联盟而进入国家。中华大地上远古时期存在许多氏族部落，古称“万方”、“万邦”或“万国”。他们各自均有自己祖先起源的传说，在通婚、联盟的过程中，相互交往、渗透、融合，社会体制、经济生活和文化历史诸方面均打破了过去单一型局面，逐渐向复合型发展，祖先源流的历史也像滚雪球一样，将东西南北众多氏族部落的英雄人物，混揉组合成为一个体系，人为的制造一个传承的序列。世界各族均有类似现象，和类似的传说时代。

当时没有文字，原始人群只能世代口耳相传，以便将历史保存下去，总结经验，鼓舞斗志，人类从一开始就十分珍视本族的历史，但由于条件限制，主观认识上的局限性，难免增加或遗漏，并杂揉许多神话；又加上后人因主观倾向不同，史料来源不同；所以文献记录的传说时代的历史往往矛盾纷繁，神人难分，时间不准确，地域不易定，人名、部落名和地名

常常混一，事件、当事人和序列往往错乱。但是，某些基本素材在去粗取精、去伪存真后，仍可大体上找寻一个基本线索。

华夏族的历史，传说从“三皇”、“五帝”开始，以后就是“三代”——夏、商、周（周又分为西周、东周，东周包括春秋、战国二段）。在春秋战国之际，“华”、“夏”和“华夏”作为民族名称，正式见于史籍。

“三皇”和“五帝”究竟是谁？各说不一。“三皇”或说是伏羲、神农和燧人，或说是伏羲、神农和女娲，或说是伏羲、神农和祝融，或说是伏羲、神农和黄帝，或说是天、地、人三皇，或说是天、地、太三皇。“五帝”也有类似传说，或说是太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼，或说是黄帝、帝颛顼高阳、帝喾高辛、帝尧、帝舜，或说是少昊、颛顼、高辛、唐、虞，或说是神农、黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜，或说是黄帝、金天氏、高阳氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏，或说是黄、赤、黑、白、青五帝。上面有将六人称为“五帝”的说法，他们解释因为六人均合五帝星座。我国著名历史学家顾颉刚教授长期研究古代历史，提出传说时代的历史累层造成学说，确属科学的见解，和我在上面提出的渗透融合观点，是完全一致的。本质的问题，不在于“三皇”、“五帝”究竟是谁，也许它们将是一个永恒之谜，无法正确回答，这里不妨提倡“模糊史学”；重要的问题在于实事求是的解答出现这些纷繁现象的原因和历史背景。

古代有些学者认为当时众多氏族部落中，有熊“国君”少典和有蚺氏女结婚，生炎帝和黄帝，他们的后嗣子孙繁衍发展为华夏族。虽然这个故事经过许多学者考订研讨，指出其中存在不少问题，但从传说时代到文字记录，一直流传下来。按《史记》、《国语》等史籍整理的远古历史，活动于黄河中下游的唐尧、虞舜以及夏、商、周三代，亦即华夏族，均出于黄帝，可列为以下简表：

表一：	少典	{ 炎帝(姜姓) 黄帝(姬姓)
表二：	黄帝	{ 玄嚣(青阳)——蚺极——高辛(帝喾) 昌意——高阳(颛顼)

表三： 高辛

- 弃(后稷，为周代先祖)
- 契(为商代先祖)
- 帝摯
- 放勋(唐尧)

表四： 高阳

- 鲧——禹——启(为夏代先祖)
- 称——老童(卷章，后嗣为楚君先祖)
- 穷蝉——敬康——句望(句芒)——桥牛——
- 瞽叟——虞舜

华夏族的远古历史，上面仅描述出了概略情况，当然不能全盘否定，但也不能全盘肯定，尚待批判继承，深入研究。

作为一个民族，始终都在运动、发展、变化的过程当中，增殖裂变，有时同源异流，有时异源合流。华夏族也不例外，按上列表格，似乎华夏族的夏、商、周三代出于一根，为同源异流；但作为三个不同的共同体，他们各有自己活动的基本地域，各有自己祖先历史的传说，各有自己的风俗习惯以及社会生活，各自的经济水平也有差别，即使三代出于同源，在一两千年的演化中，难免量变和质变；如果按层累造成和渗透融合观点解释以上表格，可能更为适当。

华夏族在三代时期及其以前，显然存在许多民族部落或方国，所以古代有“诸夏”或“诸华”一词，其中以夏、商、姬、姜四个共同体或族系的史迹最为丰富。他们之间也有一个渗透融合的问题。长期的通婚、战争、结盟、通商等交往的过程，既是一个矛盾统一的过程，又是一个渗透融合的过程，他们的社会生活诸方面渐趋一致，形成一个古代民族——华夏族。“夏”的得名，显然与夏王朝的建立有关，古人解释“夏”为“大国”，乃自称美名；周人往往自称为“夏”，历史上有“周人尊夏”的记载。至于“华”名，似由一望可辨的服饰而来，和披发左衽不同，夏人冠冕博衣大带采饰，古人解释“冕服采章曰华”，亦当为自称美名。古代黄河流域的中原文化就是以夏商周三代为核心的华夏文化。

华夏族在形成过程中，除与“诸夏”进行渗透融合外，还和杂居的以及周边的异族渗透融合。他们之间在文化上、血缘上、社会上、经