

中国古典文学研究丛书

道教與唐代文學

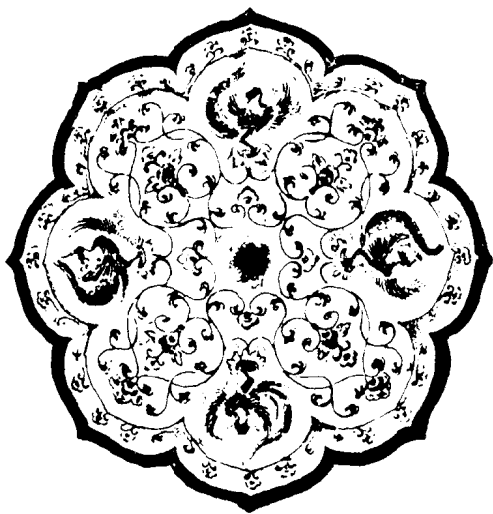
DAO
JIAO
YU
TANG
DAI
WEN
XUE

孙昌武 著
人民文学出版社

中国古典文学研究丛书

道教与唐代文学

孙昌武著



人民文学出版社

(京)新登字 002 号

图书在版编目(CIP)数据

道教与唐代文学/孙昌武著. - 北京:人民文学出版社,2001.3

(中国古典文学研究丛书)

ISBN 7-02-002951-5

I. 道… II. 孙… III. 道教-关系-古典文学-中国-唐代
IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 17211 号

责任编辑:管士光

责任印制:王景林

人民文学出版社出版

(100705 北京朝内大街 166 号)

新华出版社印刷厂印刷 新华书店发行

字数 450 千字 开本 850×1168 毫米 1/32 印张 17.375 插页 2

2001 年 3 月北京第 1 版

2001 年 3 月北京第 1 次印刷

印数 1-4000

定价 26.00 元

中国古典文学研究丛书

“万叠银山寒浪起”，经济大潮的奔涌，不能不对学术研究有所冲击，然倘无学术之进取，则经济乃至整个社会都将难以发展。鼓励学术研究，推进学术进步，虽似逆水行舟却又是我们不可推卸的责任。为此，我社自1990年起开始编辑出版《中国古典文学研究丛书》。

本丛书不强调策划、不刻意编排，虽不成系统而又自成体系。丛书作者不分老中青，不问知名度；入选著作长可百万言，短可数万字，举凡在中国文学发展史某一时期、某一方面或某一专题的研究上有所创获而能成一家之言、并经专家评定认为合格者，即可列入本丛书。我们将本着精益求精的原则编好这套丛书，把真正的学术精品奉献给广大读者，同时，也希望得到学术界的理解和支持。

目 录

总论	1
炼丹术与唐代文学	37
一 唐代炼丹术的发展	37
二 唐时外丹术的兴盛	43
三 唐统治阶层热衷于炼丹术	53
四 唐代炼丹术向社会扩散	59
五 丹药的效验和诱惑	65
六 唐代文人间炼丹和服丹药成为风气	76
七 文人好道者不必嗜丹药	91
八 唐代文人对丹药危害的批判	98
九 丹药的困惑及其影响	105
十 外丹术破产——向内丹转化	115
神仙术与唐代文学	124
一 神仙信仰、神仙术、神仙美学	124
二 唐代道教神仙思想的新发展	135
三 唐代统治者的求仙活动	145
四 唐代道士的新形象	153
五 神仙观念的世俗化	167
六 唐代“入道”、“学仙”的文人	174
七 唐代文人的“羡仙”意识	184
八 李白——神仙追求及其困惑	205
九 李贺——心造的神仙幻境	217

十	白居易——人间的“神仙”世界	234
十一	李商隐——作为艺术境界的仙境	246
十二	游仙——仙人和仙界的礼赞	263
十三	新型神仙传说	290
十四	作为讽喻的神仙世界	305
十五	人与仙的中介——文人笔下的道士	317
十六	新型的“洞天福地”——道院	347
十七	女仙和女道士	360
十八	能诗的女道士	381
十九	人间胜过仙境,人情强过道心	390
二十	神仙信仰的破灭与神仙“美学”的发展	396
唐代长安道观及其社会文化活动		409
一	宫观数量和名称	409
二	道士人数和道观规模	426
三	长安道观作为“祀祷宗教”的机构	432
四	对道观和道士的管理	443
五	道教教理的研究机构	452
六	道观的文化性质和文化活动	459
“三教调和”思潮与唐代文学		470
一	“三教调和”的社会和思想基础	470
二	“调和”三教的契合点——心性的体认	489
三	佛、道二教对唐代文人影响的深入	505
四	文人中的“三教调和”潮流	520
五	“三教调和”思潮对文学创作的影响	532
后记		549

总 论

—

宗教现象给学术界提出了无数难以破解、也许是永远无法圆满解答的研究课题。其中的一个就是，不管具体的宗教信仰，包括其教理、教义及其实践法门不断暴露出它们是如何的荒诞不经，也不管众多的无神论者对宗教进行过多么深刻有力的揭露和难以辩驳的批判，但许多宗教却一直生存下来并在历史发展中绵延不绝地发挥着巨大作用；而且一个不争的事实是，直到今天这样科学昌明的时代，众多的宗教在群众中仍然具有相当广泛、深刻的影响；而且，宗教观念、宗教感情等等，这些属于“泛宗教”的内容，无论是在历史上还是在现实中，就是对于完全不信教的人，往往也发挥着相当大的作用。

在研究文学发展的历史时，也同样会碰到关于宗教的许多饶有趣味却又难以索解的现象。历史上的许多作家，包括那些伟大的作家，几乎都曾自觉或不自觉地和宗教结下了因缘，有着不同程度地倾心宗教的表现；至少是或多或少地写过涉及宗教内容的作品。如果从简单的批判的立场出发，可以说这是他们的局限、迷误，是他们身上的消极因素。但是，屈原的《九歌》就是在古代楚地巫教迎神、降神歌曲的基础上再创作的；而对天国的向往又为诗人写作《离骚》、《九章》等作品提供了多少灵感！可以设想，屈原在生前执着的斗争行动中，以至当他投渊自沉以

明志的时候，另一个超越人间的神巫世界的幻想给了他多少鼓舞和支持！魏晋之际是道教兴盛起来的时代，从一代枭雄曹操到人生具有浓厚悲剧意味的嵇康、阮籍，在他们热切地关注现实、发抒对于现世矛盾的深刻感受时，又同样都表现出对神仙世界的钦羨；而且表现那种飞腾、自由的神仙幻想的诗篇构成了他们作品中最为动人的部分之一。类似的例子不胜枚举。人们可以举出无数事例说明宗教迷信如何“毒害”了作家的心灵，对他们的生活和创作造成了怎样消极的作用。但可以设想一下，在中国文学的历史上，如果没有直接的或间接的宗教信仰和宗教观念等方面的表现，没有佛、道二教提供的众多题材、人物、典故、语言等等，没有宗教的幻想、悬想的思维形式和表现方法，将会失去多少有价值或有趣味的内容？将会减少多少动人的光彩？还会有今天我们视为珍贵遗产的从《诗经》的《雅》、《颂》到《红楼梦》、《西游记》，从古人的游仙诗到元曲里的神仙道化剧这样的艺术成果吗？在文学理论里，“文学起源于宗教说”是有争议的观点，但宗教与文学二者间的相互作用、它们之中的不可分割的关联是不能否认的；二者间在历史发展中表现出有似“孪生”的密切关系也是事实。中华民族本是重理性、重实际的民族，宗教在中华民族的历史上没有如基督教之于欧洲各民族、伊斯兰教之于西亚、北非各民族那样的地位和作用。中国在东汉以前甚至没有形成定型的宗教，以后的历史发展中也没有任何一个宗教在社会上、在人们的意识中占据绝对的精神统治的地位。但是，从远古以来即已存在的宗教观念、宗教思想和后来从外国传来的佛教、本土形成的道教以及以后输入的各种“夷教”、逐渐发展起来的各种民间宗教，如此等等在思想意识领域造成相当强大的势力，一直对于各个历史时期的社会生活和人们的精神世界发挥着作用，从而对于文学也造成了深远影响则是不

可否认的。这也就成为文学历史中值得认真研究的重要方面。

具体到中国的道教,和文学的发展更有着紧密的关联。近年来,有关佛教与中国文学关系的问题引起了学术界的广泛关注。汉、魏以来,外来的佛教在中土迅猛发展,到了隋、唐时期更臻于极盛,以至有的学者在对思想史的分期中与所谓“经学时期”、“玄学时期”相并列,把隋、唐时期叫做“佛学时期”。外来的佛教在中土扎根、繁衍,和中土传统相融合,特别发挥了大乘佛教关注人生、重视现实的精神;而中土的宗派佛教更容纳了儒、道的某些内容,把这种精神大加发扬。被认为是彻底“中国化”的禅宗和净土教就是这方面的典型表现。而唐、宋以来,以“禅、净合一”为主要内容的居士佛教盛行,更特别赢得了士大夫阶层以及一般民众的广泛欢迎,对文人的生活和创作也造成了相当深刻的影响。与佛教发展的这种情况相对比,道教对文学的影响形态有所不同,但却同样是相当广泛、深入的,在某些方面甚至比佛教所起的作用更为巨大。鲁迅在给许寿裳的一封信里说过这样一段话:“前曾言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有多种问题可以迎刃而解。”^①近年来,学术界对于道家是否在中国哲学史上占主干地位进行了热烈论争;这也就涉及道教在中国思想史和文化史上的地位问题。姑且不论这些问题的结论如何,也不必纠缠鲁迅写上上面那些话的具体背景和本来含义是什么,如仅就文学史的研究而言,道教的影响确实提供了解决许多复杂问题的钥匙。而从目前的实际状况看,学术界对于这方面的认识和重视程度是远远不够的。

道教对文学发生巨大影响,首先是中土思想传统和道教自身的内容所决定的。范文澜在批评佛教时曾指出:“《易经·系

^① 《致许寿裳》,《鲁迅全集》11卷353页,人民文学出版社,1981年。

辞》说，‘天地之大德曰生’，佛教以涅槃为无上妙境，等于说‘天地之大德曰死’（佛教认身体为‘毒器’，死是解脱。）”这个论断遭到一些人从不同立场出发的非议。特别是如果具体分析大乘佛教在中土的发展，如此简单地概括全部中土佛教的内容，显然是片面的。但是如果从信仰的终极目标来分析，在说明时再加以必要的限制，范文澜的论断应当说是合乎实际的。佛教修证的终极目标是“涅槃”。无论如何解释，这总是出世的、解脱的境界；从最终达到的结论说，是悲观的、厌世的。这又确如范文澜接着所说的，是“与汉族人传统的文化思想正正相反”^①的。后来中土的净土信仰追求往生到永生的“极乐”“净土”，禅宗讲“明心见性”，“顿悟成佛”，则都是依照中土传统意识把佛教的思想观念改造了。而相对比之下，道教信仰的核心则是对生命的肯定和对永生的追求。法国著名汉学家、道教学者马伯乐(Henri Maspero)论述道教，一再强调其对于“不死的探究”的意义。无论是飞升成仙，还是长生久视，看起来它们十分荒诞，现实中更是不可企及，但其内在精神则是希望生命的永存、人间的欲望得到无限的满足和延续。从这个意义上说，相对于佛教的“死”的说教，道教可以归结为“生的追求”。佛教说佛陀以一大事因缘出现于世，就是要解决人的生死大事。本来，解决人们永远面对、也永远不可摆脱的对于生与死的困惑和苦恼，是所有宗教的主要任务，也是宗教之所以产生和存在的主要根据之一。这也就是意大利著名神学家、比较宗教学家田立克(Paul Tillich)所谓的“终极关怀”。佛教是以出世、解脱的办法来解决这一问题的。相对于佛教，道教解决问题的思路显然积极得多。实际上，

^① 《中国通史简编》(修订本)第三卷第二分册 558—559 页，人民出版社，1965 年。

人类生存和发展的历史，也正是努力延续自身生命的历史。种族的繁衍是这一努力的一部分；个人生命的延续也是人类不断为之奋斗的目标。科学的发展，所谓“改造自然”的活动，从根本上说，也是要达到这样的目标。这种努力的最明显和直接的成果是医药学的发展，它是用科学的手段来延续人们的寿命。而道教的思路也是和这种努力相通的。不过它所构想的是虚幻的、玄想的前景，采取的是信仰的（迷信的）、基本上是荒谬的（有些是所谓“前科学的”）手段。但是中国古代道教和医药学（还有原始化学）的交流及其成果，证明了二者在观念上和追求上确有共通之处。这也正表明，道教在宗教信仰的、歪曲的形式下，表现了中华民族积极、乐观的生命意识。这也是它能够争取群众、在文化史上能够起到重大作用的内在原因之一。

另一方面，道教教理的客观内涵又颇能体现中华民族的传统意识及其思维的特点，这也是它能够深刻影响于文学的另一个原因。中国人的传统精神在本质上是关注现世、关注人生的，而不欣赏和追求超越的、玄虚的境界。儒家的修、齐、治、平的理想，正心、诚意的修养方式，正集中地体现了这种精神。佛教在中土也被这一精神所充实和改造。最能体现中土意识特征的佛教宗派，无论是天台、华严还是禅、净土，也都表现出强烈的现实精神。先秦道家本来更多地关注“形而上”的问题，追求对于“道”的体认与冥合，这表面看态度是偏于消极的；但追求这统合天、地、人“三才”之“道”，根本上又是为了“治世”的，《汉书·艺文志》已明确指出：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君子南面之术也。”^① 而道教自形成伊始，就表现出强烈的现实品格，以

^① 《汉书》卷三〇《艺文志》。

至形成了具有鲜明政治意义和巨大声势的民众运动；后来经过“清整”，逐渐向社会上层发展，更与世俗统治相结合，其政治、伦理作用更加明显。至于追求虚无缥缈的神仙世界，讲长生不死、白日升仙等等宗教幻想，热衷玄想、倾向神秘的思维形式，也曲折地表现了对人的生命关切和积极入世、以人力补天功的坚定信念。《隋书·经籍志》论道经说：“推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐致长生，自然神化，或白日登仙，与道合体。”^①实际上，求仙也好，炼丹也好，在这些荒诞、愚妄的想法和举动的背后，都体现了一种人生和社会理想，表现出一种依靠人的力量来改变自然、超越限制、达到所追求的目的的积极精神。所以道教和它利用为思想渊源的道家，从根源看是纯粹的中土产物，从精神本质看也更体现了中土意识的积极、入世的性格。这是它在中国文化发展中造成重大影响的又一个根本原因。中国思想史上“三教”之所以能够“并立”、“并用”，并且在“并立”、“并用”中交流、“调和”以至互补、“合一”，主要也是因为它们生存在同一思想、文化土壤上，有着共同的精神内涵。在道教信仰和教理的一些基本观念中，这种内涵反映得相当充分。

道教的宗教玄想又表现出浓厚的艺术性质，无论是内容还是形式都有和文学艺术相通和相容的特征，这是它对于文学产生重大作用的又一个原因。儒家思想表现出浓厚的泛政治、泛伦理主义的倾向，体现在文艺上则是强烈的教化主义。教化主义会使艺术成为政治、伦理的工具和附庸，从而妨碍文艺独立性的发挥。只要稍稍观察一下中国文学艺术发展的历史，就会看到儒家思想在实践中的这种作用。当然儒家不只给文艺加上了教化主义的桎梏，也给它充实以关注现实与人生的政治、伦理内

^① 《隋书》卷三五《经籍志》。

容和积极的经世济民精神，这成为中国古代优秀文学艺术传统的一部分。但从思维方式和表现形式说，宗教和文学艺术显然有着更多的相通之处。这也是宗教宣传普遍、广泛地运用文艺形式、文艺大量纳入宗教内容的根本原因。又比较而言，外来的佛教随着其在中土的传播，形成了丰富、灿烂的佛教文学艺术，并给文人的生活和创作以巨大、深刻的影响。但受到其特定的宗教内容的制约（比如佛教要求“解脱”，如前面所说这是出世的追求，这就在一定程度上造成了它与作为艺术源泉的现实生活的隔碍），这种影响也就有所局限。就翻译佛典看，其艺术性最强、艺术价值最高的是佛典譬喻和佛传、本生故事，这实际都是在吸收印度民间创作的基础上形成的。大部大乘经如《华严经》、《维摩经》等具有相当的文学性，其表现技巧更被人们所艳称，但终究是以阐述教理为目的的。在中土创作中，直接表现佛理的所谓“辅教”之作在内容上多具有说教的倾向，表现形式也多流于“程式化”。宣扬道教或受道教影响的文艺创作当然也有相似的情形，但比较之下，却又表现出特殊的长处。由于道教在精神上更关注人生，其艺术表现也更接近现世。例如从描写对象说，相对于佛教里的佛、菩萨以及天神等等完全是超现实的玄想的产物，道教里的神仙，特别是那些“地仙”、“鬼仙”、“谪仙”等则生存在现实世界里，其行为与现世的人无异，他们往往搬演出现实人生的真实故事。这也是为什么自远古以来神仙幻想就成为文艺表现的重要内容、以后神仙故事也成为各种类型文艺创作重要题材的原因。看看宋元以来的戏剧、小说、民间传说，道教题材的远较佛教的为多；而且如《西游记》这样的取自佛教题材、带有浓厚佛教色彩的作品，其中所写的观音、如来等等也带上了道教神仙的特征。再从道教的精神追求看，其中现实和幻想相交织，人、鬼、神共存在同一个奇妙境界里，宗教的狂热促成

主观精神的极度膨胀,理智的探索服从于强烈的激情,这样,从一定意义上说,道教自身以其对于生命探求的大胆玄想、对于心灵自由的热烈向往而具有浓重的艺术性,它利用文学艺术来表现也就是顺理成章的事了。

这样,道教和文学产生关联,给文学以重大影响,是和它自身内容上、表现形式上的特征有直接和密切的关系的。上面分析的三个方面,是道教能够对文学造成巨大影响的重要因素,也反映了道教发展中形成的具体特征。加之唐代又是中国历史上道教和文学二者的发展同臻于极盛的时代,这也成为二者间的交涉更为密切的重要条件。

但是,宗教意识、宗教信仰等等全部宗教现象,关系到人的观念、意志、欲望、激情以及对于宇宙真理的追求、人生奥秘的终极关怀等等,是十分隐秘、复杂、难以索解的。正如本书里将要描述的,许多作家对待宗教包括道教无论是观念上还是实践中,往往表现得十分矛盾,经常是变化无常的;何况是三百年间兴衰变化的漫长时期的历史,状况就更是复杂。这就使得对于有关问题的研究十分困难。但正是这复杂状况,又体现出一代道教影响于文学的巨大、丰富与深刻,而这种影响乃是促成唐代文学辉煌发达、绚丽多彩的重要因素之一。这是研究工作的困难,又是它吸引人的原因之一。从这复杂、矛盾的现象里寻求出某些规律性的东西,不仅对于认识中国古代文学,认识文学与道教以及一般宗教的关系,而且对于了解中国文化史和宗教史都会具有一定的意义。

二

上一节从一般特征方面分析了中国道教和文学的关联,说明

了它对于唐代文学造成影响的理由。而就唐代的具体情况而言，这又正是道教发展的全盛期，是其自身发生巨大转变的时期。全盛则表现出极度的繁荣和强大的声势；转变又使其内容和形式极其丰富多彩，从而也就使它在整个社会生活和文化发展中占据更加重要的地位，也就不能不对文人产生更为重大的影响。

在唐代，道教得到朝廷的特别崇重。这也是它的势力得以扩展的重要条件。在封建专制制度下，朝廷对具体宗教的态度和措施必然影响到全社会，影响到当代意识形态创造者的士大夫阶层。这也正是道教得以在唐代思想文化领域包括文学艺术方面造成巨大影响的重要条件。唐朝廷尊崇道教，除了出于一般的信仰和政治上的需要之外，更由于追崇教主老子为祖先，从而使它带上了“御用宗教”的性质。唐皇室李氏本来出身于北周宇文氏府兵六镇的武川镇军阀，有着鲜卑人的血统。把自己的宗族归属到陇西李氏，再进一步把具体家系推及于老子，这在魏晋以来崇重门阀的社会传统中，是提高天潢贵胄身份的手段。这样自唐初，朝野上下即不断制造老子降迹的神话，以坐实皇族李氏为老子后裔的伪说；朝廷并一再下达“尊祖”的诏令。随之道教和道士也倍受崇重。贞观十一年朝命“斋供行立至于称谓，道士、女冠可在僧、尼之前”^①；乾封元年尊太上老君为玄元皇帝，并立祠堂，置令、丞；上元元年，武后上表，“请令王公以下皆习《老子》，每岁明经，准《孝经》、《论语》策试”^②；仪凤元年，令道士隶宗正寺，班在诸王之次^③，即把全部道士视同皇室宗属，等等，这都是具有明显政治意图的崇道措施。唐玄宗是著名崇道

① 《道士女冠在僧尼之上诏》，《唐大诏令集》卷一一三。

② 《资治通鉴》卷二〇二《上元元年》，6374页，中华书局，1956年。

③ 志磐《佛祖统纪》卷三九。

的帝王，他在位期间把朝廷的崇道活动推向了高潮。开元九年，他迎请道士司马承祯入朝，“亲受法箬”^①；十年，诏两京及诸州置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋醮^②；二十一年，“制令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》、《论语》两条策，加《老子》策”^③；二十三年，玄宗御注《道德经》并修疏义，颁示公卿士庶及释、道二门^④；二十五年，置玄学博士，每岁依明经举，是即所谓“道举”；同年，令天下诸州于玄元皇帝降诞日皆设斋祭祀。特别是到玄宗统治的后期，对神仙方术的迷信更为诚笃。开元二十九年正月，“上梦玄元皇帝告云：‘吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之，吾当与汝兴庆宫相见。’帝遣使求得之于盖屋楼观山间。夏，闰四月，迎置兴庆宫；五月，命画玄元真容，分置诸州开元观”^⑤。这是由皇帝本人导演的“老君降迹”的骗局。此后，群臣争相效尤，老子降临、灵符出现之类事件层出不穷，各地章奏表贺无虚月。朝廷更不断追加老君尊号。天宝二年称“大圣祖玄元皇帝”，八载为“圣祖大道玄元皇帝”，十二载为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。天宝元年置崇玄学，置博士、助教各一人，学生一百人；后改为崇玄馆，置大学士，由宰相兼领。玄宗更广求道士，在内道场经常举行斋醮，并亲自合炼丹药。直到“安史之乱”中逃亡四川，“于利州益昌县山岭上，见混元骑白卫而过，示收禄山之兆，诏封其山为白卫岭，于所现之处置自然观；又于嵩山置兴唐观，成都置福唐观。”^⑥玄宗以后，唐王朝的

① 《旧唐书》卷一九二《司马承祯传》。

② 《册府元龟》卷五三，589页，中华书局，1960年。

③ 《旧唐书》卷八《玄宗纪上》。

④ 《册府元龟》卷五三，592页。

⑤ 《资治通鉴》卷二一四《开元二十九年》，6843—6844页。

⑥ 杜光庭《历代崇道记》，《道藏》第11册4页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1987年。

统治已走向中衰，国是日非，变乱相仍，历朝帝王更祈求宗教的力量。除武宗外，历朝均佛、道兼崇。宪宗以下诸帝大体都更热衷于神仙之事，并迷信丹药；宪、穆、敬、武、宣诸宗均以服药中毒至毙。到武宗时，崇道再形高潮。他在藩已“颇好道术修摄之事”^①，即位之后即迎请道士赵归真等修法箓，于宫中起望仙台，企望长生升仙。他的毁佛即和崇道有着直接关系。这样，朝廷如此崇重道教，以至许多帝王亲自求仙、炼丹，自会极大地抬高道教和道士们的地位，扩大道教的影响，推动道教的活跃，鼓动起社会上下崇道的潮流一浪高过一浪。在这种社会气氛下，文人们必然会受到严重的浸染。

唐代道教之所以能在社会生活和文学艺术领域发挥巨大作用，还取决于其自身的发展水平。即经过几百年的发展，道教到唐代已发展到极盛的局面。原始道教形成于民间，组织松散，教理粗陋而纷繁。特别是反映着民众的情绪和需求，屡屡成为他们反抗现实的政治斗争的精神支柱和组织形式。经过南北朝时期一批出身于统治阶级上层的道士如寇谦之、陆修静、陶弘景等人的“清整”，道教由原始的分散状态趋于统一，教理随之逐渐充实和系统化，大量道典被陆续制作出来，特有的斋戒符箓制度也形成起来，从而原始道教逐渐演变为“教会道教”、贵族道教。在这一演变过程中，更有两个条件起了重大的作用：一是和西汉以来即占思想领域统治地位的儒家思想、和外来的佛教相斗争与相交流，这成为它自身发展、完善的重要推动力和借鉴；二是它不断向社会上层发展，取得统治阶级的信奉和支持。这样，到了隋、唐时代，在国家统一、文化高度繁荣的社会环境中，特别由于朝廷的崇重，道教发展遂臻于极盛。这一时期，道教徒人数激

^① 《旧唐书》卷一八上《武宗纪》。