

“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”说考辩

●封晓东

对于“王维来过越州，《鸟鸣涧》当作于若耶溪”这一论断，有确实的佐证吗？笔者进行了相关资料的搜集和考证，从诗人行迹地、诗歌创作中的意象、历史人物考略、历史气候地理、历史植物地理、历史地名沿革等诸多方面进行论证，以期能追本溯源，正本清源。

缘 起

谭优学《王维生平事迹再探》（《西南师范学院学报》，1982 年第 2 期）、史双元《〈鸟鸣涧〉别解》（《古典文学知识》，1998 年 1 月）相继提出了“王维的确去过越州”“鸟鸣涧不在终南，不在长安，而在浙江若耶溪边”等与传统文学史论者认为的“《鸟鸣涧》创作于辋川（今陕西蓝田）”相左的新观点。史双元《王维漫游江南考述》（《南京师大学报》，1985 年）、王辉斌《王维转官吴越考略》（《山西大学学报》，2004 年 9 月）还考证了王维行迹江南、越州的可能性。这些文章发表后很长一段时间，学界并没有对这些质疑性新观点有多大反应，之后十来年绍兴本地的两位文史专家继承此说并相继撰文扩大了“王维《鸟鸣涧》诗当作于若耶溪”这一论断的影响。在张勇先生编著的《王维诗全集》（崇文书局，2017 年 1 月第 1 版）中的《鸟鸣涧》题解中也记有“云溪，即五云溪，又名若耶溪，在今浙江绍兴南”。然而，笔者却没能在北宋孔延之编撰的《会稽掇英总集》中找到此诗，也始终没有在 1995 年出版的邹志方师著的《浙东唐诗之路》中找到这首《鸟鸣涧》，甚至两本巨著中全无王维其他诗作入编（邹著全无，孔著中有一首，但可以明确其为误选）。前者是绍兴现存最早的一部文学总集，且距离王维时代颇近，后者是“浙东唐诗之路”诗歌研究的集大成者。没有诗歌入编，那就意味着诗人与此地并无关联。因此，很有必要好好理一理这个中缘由。

皇甫岳何人？王维到过越州若耶溪吗？云溪即五云溪吗？唐代长安附近有“春桂”吗？这四个命题后紧跟着四个大大的问号，其背后直指一个更大的命题和问号：若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地吗？

皇甫岳其人

《皇甫岳云溪杂题五首》是唐代诗人王维题写友人皇甫岳云溪别业的组诗作品，由《鸟鸣涧》《莲花坞》《鸂鶒堰》《上平田》《萍池》五首诗组成，是描述唐代繁荣时期从乡野山间到田间地头的美好景象的作品。

皇甫岳，何许人也？他曾在越州隐居过吗？

鲁屋在《王维〈鸟鸣涧〉杂说》（《齐鲁学刊》，1984 年第 6 期）一文中写道：“《新唐书·宰相世系表》中也有个皇甫岳，是皇甫恂的后人，与宰相皇甫铸同为唐宪宗时人，但他比王维要晚半个世纪，显然诗中所指当是另一人。”丁启阵于 2017 年在《王维的静美世界：〈鸟鸣涧〉》的微博文中也有写道：“《新唐书·宰相世系表》有‘皇甫岳，父曰恂，弟名岳（音同岩）。’可知此人出生于高门巨族，家庭背景深厚。王昌龄《至南陵答皇甫岳》有写道：‘与君同病复漂沦，昨夜宣城别故人’，可知皇甫岳天宝年间曾在宣州一带为官。皇甫岳的别墅，应该在长安附近。”两文中的皇甫岳生平记叙明显有出入，必有一人为误叙。王维生卒年在 701-761 年间，一说 699-761 年间，皇甫恂的主要活动时间在唐玄宗开元年间（713-741）中前期，而唐宪宗在位时间为 805-820 年间，故鲁屋认定皇甫恂的这个后人“比王维要晚半个世纪，显然诗中所指当是另一人”，此皇甫岳非彼皇甫岳，应有两个皇甫岳。但丁启阵认为只有一个皇甫岳，并且是皇甫恂的儿子。2018 年 9 月《唐史论丛》刊发了刘思怡《新见唐皇甫恂墓志考述》一文，廓清了这一谜团：“皇甫恂墓志还记其有四子：除《新表》所记皇甫岳、皇甫岩外，还有皇甫岵、皇甫岳”“开元十三年（725）龙集己丑冬十有一月甲申，薨于官，公始春秋六十有二”“墓志记载皇甫恂妻渤海郡封氏死于开元十四年（726），夫妇二人于开元十五年（727）合葬于关内道之雍州华原县。”皇甫恂墓志的新发现证明了丁启阵说可信，鲁屋说不可信。因为，皇甫岳确为皇甫恂儿子，那就不可能在几十年后的宪宗时代再出现一个仍然名为皇甫岳的皇甫恂后人。

那么，皇甫岳来过越州吗？至少从目前所知的史料看，不能确定。史籍中对皇甫岳的事迹一无所载，《唐唐诗》倒是出现了他的大名，但除了王维的这首组诗外，仅有王昌龄《至南陵答皇甫岳》一首：

与君同病复漂沦，昨夜宣城别故人。
明主恩深非岁久，长江还共五溪滨。

748 年，王昌龄南下，与皇甫岳有宣城之会，“与君同病复漂沦，昨夜宣城别故人”说的就是此事。但这事发生在宣州（今安徽宣城），离越州尚有空间上的一定距离。史双元先生也引证了此诗，进而说：“（宣州）地近越州，可见皇甫岳长久在宣州、越州一带活动。”因为“地近越州”就推定其长久在越州一带活动过，这样的论证几乎没有多少道理可言。

笔者在后一句“明主恩深非岁久，长江还共五溪滨”中发现了容易被忽视的一个讯息：这里用五溪之水终究会与长江会合来比喻朋友终会重逢，但为什么提的是长江，而不是浙江（钱塘江）或曹娥江或其他越地的江河名，只能说皇甫岳的五溪别业（云溪别业）或有可能在长江左近。这个推论倒是与鲁屋在《王维〈鸟鸣涧〉杂说》中最后的结论相近，鲁屋这样说道：“《皇甫岳云溪杂题五首》（当然其中包括著名的《鸟鸣涧》一诗）是四十初度的王维在唐开元末年（公元 741 年）至唐天宝初年的几年间游历江南东道润州丹阳郡时所写。”唐玄宗时润州丹阳郡辖地在今江苏南京、镇江、丹阳一带，离宣州也很近。从皇甫岳的人物考略及行迹地来看，“润州丹阳都是《鸟鸣涧》的创作地”这一说似可先暂列。

从目前的资料看，皇甫恂确有一子叫皇甫岳，且与王维为同时代人（约比王维年长十几岁），又与王昌龄交友。从诗文信息中，皇甫岳的行迹地南止于宣州（今安徽宣城），且皇甫家族的主要活动地在长安附近。因此，皇甫岳有否到过越州隐居于若耶溪畔？此说尚无确凿证据，存疑。

王维到过越州若耶溪吗？

王维与皇甫岳确有见面吗？见面地点就在越州若耶溪吗？

《皇甫岳写真赞》是王维创作的一篇散文，全文如下：“有道者古，其神则清。双眸朗畅，四气和平。长江月影，太华松声。周而不器，独也难名。且未婚嫁，犹寄簪纓。烧丹药就，辟谷将成。云溪之下，法本无生。”鲁屋先生是这样解读的：“从《皇甫岳云溪杂题五首》和《皇甫岳写真赞》看来，王维当年只是见到了皇甫岳隐居之地的环境，见到了皇甫岳的画像（写真），但并未见到过皇甫岳其人。”看来鲁先生是否定“王维到过越州说”的，并认为王维为皇甫岳写真赞不能说明当时是面对面所作。这一点笔者认同，因为依此文语境看，均只是神情气韵上的宏观描述，并没有细节的五官体征描写语句，说其只是对着画像写了赞文，似可信。那么这样一来，《皇甫岳云溪杂题五首》所描绘的“只是见到了皇甫岳隐居之地的环境”也似可信。加上，“皇甫岳隐居在若耶溪”几无证据，那么，仅凭王维写过《皇甫岳云溪杂题五首》和《皇甫岳写真赞》就合并起来推定出“王维到过若耶溪”，就几乎没有多少说服力了。

史双元认为王维到过越州，按照他自己的说法：“因篇幅所限，本文无法罗列考证细节，仅引用一条直接证据：（宋）邓牧《伯牙琴》一书（附补遗）载：‘涉溪（若耶溪）水，有亭榜曰云门山，山为唐僧灵一、灵彻居，萧翼、崔灏、王维、孟浩然、李白、孟郊来游，悉有题句。’可见王维不但到过浙江云门若耶溪一带，还留下了诗句。”邓牧（1246-1306），字牧之，自称三教外人，宋末元初人。邓牧《伯牙琴》文中只是一笔提及了王维名，并没有展开例证，然而，作者却用此文所述转述作为“王维到过若耶溪”的证据，显然过于轻率。若是引用王维挚友或同时代文人的评述那倒还好接受，现在是引用一个距王维时代 500 多年后的学人的一语提及即拿来作证，且没有附以其他佐证，显然无法让人信服。

谭优学认为：王维的名篇《西施咏》中“艳色天下重，西施宁久微。朝为越溪女，暮作吴宫妃……”的描述，很可能是他泛若耶、游云门，想起这位古代美人的即兴抒感之作。作出这样的判读同样也是十分轻率的行为。古

往今来，赋诗歌咏西施的文人成百上千，难不成他们都是来过若耶溪？事实上，西施在当时俨然成为了一种文化符号，谁都可以“隔空吟诵”。

另一种观点认为王维的这一组诗是他为皇甫岳所作《云溪杂题》的和诗，若此观点成立，则就不能用“王维写过此诗”来论证他必定去过皇甫岳隐居地，更不必说皇甫岳何人隐居何地都还是个谜。另外，王维在辋川曾写下《辛夷坞》诗一首，组诗中出现一首《莲花坞》，似可作为“《皇甫岳云溪杂题五首》创作地在辋川”的一个注脚，至少，反映出当时当地类同的地理环境。

至于为什么邓牧会将王维纳入“若耶溪旅居诗人”行列，笔者估计他是受了唐范曄《云溪友议》和北宋华镇《云溪居士集》的影响。这两部集子此前早已刊行，且作者都是越州会稽人，此间的云溪确指若耶溪，以至于邓牧包括后世文人一看到“云溪”两字就自然而然认定必指“五云溪（若耶溪）”。其实，今天的我们何尝不也正是在犯着同样的错误。

王维到过越州，在皇甫岳隐居地——若耶溪畔写下了《鸟鸣涧》，此说尚无确凿证据，存疑。

那么，云溪就是五云溪，即若耶溪吗？

云溪与五云溪之别

在古代文学作品中，“云溪”一词更多的是作为一种地理意象，并不特指代“五云溪”。古诗中多有以“云溪”指代所有“云雾缭绕的幽静小溪”的写法。在《全唐诗库》中含有“云溪”两字的诗条，共有 33 条之多，除去已知确定记述绍兴若耶溪的几条，再除去明显带有意象用法的几条，在这里笔者把剩下的几条可能记“云溪”为确实地名（应该仍是意象用法可能性大）的诗条罗列如下：“寻空静餘响，袅袅云溪钟”（常建《第三峰》）、“俗客欲寻应不遇，云溪道士见犹稀”（韦应物《寄庐山棕衣居士》）、“护法护身惟振锡，石瀛云溪深寂寂”（皇甫曾《锡杖歌，送明楚上人归佛川》）（一作权德舆诗）、“云溪花淡淡，春郭水泠泠”（杜甫《行次盐亭县聊题四韵奉简严遂州蓬州两使君咨议诸昆季》）、“晓田隔云溪，多雨长稂莠”（钱起《赠柏岩老人》）、“凤泉任匡济，云溪难退还”（钱起《裴仆射东亭》）、“不饵住云溪，休丹罢药畦”（秦系《题女道士居》——不饵芝朮四十余年，一作马戴诗）、“破晓云溪里，翠竹和云生”（鲍溶《云溪竹园赋》）、“自许红尘外，云溪好漱流”（李山甫《山下残夏偶作》）、“野寺同蟾宿，云溪酌药尝”（刘得仁《村晚闲步》）等。上述诗句中的“云溪”两字明显不特定指的是越州五云溪（今天的若耶溪），仍大多属于意象用法，我想读者读过后是能够体会得到的。

在唐诗中，“云溪”更多是一种意象用法，或者代指某处（并非是若耶溪）。五云溪即若耶溪，这个判断没有问题，因为凡是诗文中提及“五云溪”的，其作者都是与越州有关且诗作就创作于越州若耶溪。但诗文中出现“云溪”两字不一定就是创作于五云溪。

自号“五云溪人”的范曄将其作品名为《云溪友议》，自此第一次出现了“云溪”简称。北宋末年越地人华镇撰有《云溪居士集》，还写有《云溪行》一诗，也只能说明当时越人以“云溪”指代“五云溪”已成惯例。但请注意，这两位都是越地人物，其大作的确写就于若耶溪畔，因此，此间的“云溪”即五云溪（若耶溪），无争议。但非越地人作品中出现“云溪”两字，其指代何处就另当别论了，更不必说“云溪”一词在古诗中更多的是作为一种地理意象。范曄和华镇两人的这种简称操作法误导了今天的绍兴人一看到“云溪”就想到是五云溪、若耶溪，从而作出了“王维来过越州，《鸟鸣涧》当作于若耶溪”的草率判读，其根源就在于此。

因此，光是从组诗的题目看是万不能判定《鸟鸣涧》写于若耶溪的，“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”，此说尚无确凿证据，存疑。

关于“春桂”

“桂树生于我国南部和西南部，北地无桂”，“桂树多生于南方，但南方并非处处有四季桂，而越中一带恰恰是四季桂的生长地”，这两条说辞成为了许多学人高唱“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”的最有力证据。殊不知，

先生们都忽视了很重要的一点：历史气候环境的变迁和历史植物地理分布的变化。

唐代温暖期的存在。竺可桢先生在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》中提出了唐代为温暖期的学术观点，很多学者基本上认同这个观点，并在相关的著作中进行了论述，如：《中国历史地理简论》（马正林著）、《中国历史地理》（张步天著）、《中国历史地理概述》（邹逸麟著）、《中国历史地理纲要》（史念海著）及蓝勇编著的《中国历史地理学》等。同时，其他一些学者利用新的材料、新的方法对此观点进行了深入研究，并作了论述，如：张家诚编著的《气候变迁及其原因》、张文木著的《气候变化与中华国运》、中国科学院所编著的《中国自然地理·历史自然地理》及《中国历史气候之变迁》，举不胜举。杨怀仁等学者通过对 2000 年来气温的起伏和海面 1℃变化关系进行研究，发现 8 到 9 世纪属于温暖时期，当时的年平均气温约高于现代的 1℃，被称为“小高温”时期。于希贤等学者对植被分布、物候变化和雪线特征等情况进行分析研究，发现唐代的年平均气温略高于现代 1℃左右，气候带所在的纬度向北移动 1°左右。

今亚热带物种的唐代分布北界。据竺可桢研究：“中国气候在第 7 世纪的中期变得和暖，公元 650、669 和 678 年的冬季，国都长安无雪无冰。第 8 世纪初期，梅树生长于皇宫。唐玄宗李隆基时（712-756 年），妃子江采苹因其所居满种梅花，所以称为梅妃。第 9 世纪初期，西安南郊的曲江池还种有梅花。诗人元稹（779-831 年）《和乐天秋题曲江诗》，就谈到曲江的梅。与此同时，柑橘也种植于长安。唐大诗人杜甫（712-770 年）《病 橘》诗，提到李隆基种植于蓬莱宫。段成式（？-863 年）《酉阳杂俎》（卷十八）说，天宝十年（751 年）秋，宫内有几株橘树结实一百五十颗，味道同江南蜀道所进贡的柑橘一样。宋乐史《杨太真外传》说的更具体。他说，开元末年江陵进柑橘，李隆基种于蓬莱宫。天宝十年九月结实，宣赐宰臣一百五十多颗。武宗李湊在位时（841-847 年），宫中还种植柑橘，有一次摘橘结果，武宗叫太监赏赐大臣每人三个橘子。可见从八世纪初到九世纪中期，长安可种柑橘并能结果实。”周书灿、李翠华《唐诗与历史地理学》一文中甚至考证认为：“竹子和梅树是亚热带植物，其生长北界，现在都已经南移，而唐代时它们能够在北方生长”，“北方除了竹子外，还可以看见梅花，甚至在天山附近亦能看见”。因此，唐代今亚热带植物的分布北界肯定比今天的秦岭——淮河一线纬度更高，王维的隐居地辋川（今蓝田辋川镇）在长安城东南方向，以今考之北纬 34 度，纬度比长安低，就在秦岭——淮河一线北侧不远，当时有亚热带作物分布应该可信。

唐代关中地区有桂花分布。根据杨康民等（1988）曾对桂花进行的专项研究，结论如下：“秦岭以南至南岭以北的广大中亚热带和北亚热带地区（相当北纬 24° -33° ），是我国桂花集中栽培地区，该地区水热条件较好，年平均温度为 15-19℃，年降水量为 900-1800mm，年极端最低气温为 -18.9-- -4.6℃。”我们知道柑橘只能抵抗 -8℃的最低气温，梅树只能抵抗 -14℃的最低气温，而根据杨先生的研究，无疑桂花树的抗低温能力比梅树和柑橘要强得多。既然柑橘、梅树、竹子等今亚热带植物能在唐代的长安城附近大量正常生长，那么，该地区有桂花树分布就更不在话下了。在《全唐诗库》中检索含有“桂”字的诗条，竟有 1378 条，当然，创作地在南方的占了大部分，但随意翻出几条，明显看得出是写于关中地区的也不少。唐代比今天的平均气温要高出 1℃以上，当时关中地区有桂花分布，此论应可成立。

唐代辋川地区甚至可能有“春桂”分布。乔磊《再辨鸟鸣涧中的桂花意象》一文中写道：现在唯一需要解释的便是，王维当时所处的今陕西蓝田是否种植有“春桂”？上面我们提到了李德裕的《暮春思平泉杂咏》（以下简称李诗），“春暮”已说明李诗写的是春季，他所“思”之“平泉”就在今河南洛阳，那里有“德裕别墅”，李诗正是写春季洛阳附近的桂花。我们知道，洛阳与蓝田相距不远，因此，在蓝田也很有可能长有春桂。又如中晚唐诗人于武陵的《友人南游不回因（下转第 6 版）

上虞“虎”地名及其他

● 罗兰芬

2022 年是农历壬寅年，也就是我们平时说的虎年。东汉古籍《风俗通义》载：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。”在民间，老虎成为普通百姓崇拜并可以直接运用的文化符号，如老百姓用其“百兽之长”的形象引申转化为强大可以驱邪的吉祥美愿。这从上虞历代县志中含“虎”的地名和与“虎”相关的人物事件及出土的越窑青瓷可以窥之。

一、上虞含“虎”的地名

上虞含“虎”的地名较多，有山名、村庄名、弄堂名、路名、山塘水潭名等，至今仍称呼，体现了老百姓对虎的崇拜和祈求强大的愿望。

山名含“虎”，多数因山形似虎而命名，也有因发现虎而命名，还有从“左青龙、右白虎”的风水角度来命名的，虞南山区较多，尤以下管和陈溪最多。下管镇有老虎头山、东里村的角虎湾、管梁村上前自然村的老虎坑。其中以老虎头山最为著名，它的雅名即“檀燕山”，在上虞党史中是一座红山。1945 年 5 月，为配合新四军浙东游击纵队攻打伪田岫山部在岭南许岙的老巢，中共组织人员连夜烧毁其修筑在老虎头山和老虎屁股山上的五座碉堡，助力我军取得“讨田战役”胜利。檀燕山还是下管望族徐氏的双柏公祠坐落地，抗日战争后期浙东新四军的“党校”——浙东鲁迅学院在此举办，直至北撤。新中国成立后，人民政府在山南建造了下管卫生院和下管中学，前几年下管中学撤销后成为下管镇人民政府驻地。历史上，檀燕山还有“檀燕仙游”一景，乃古虞管溪风景之一。陈溪乡陈溪村生畝自然村东北有腰圆峰尖的虎头山，村民称为朝山。明正德年间达溪王氏祖先觉得此处“土地平旷，田肥饶，水清冽。东北方则虎头一峰，隆崇突兀，若文笔之高耸，特立于前”，遂定居于此。陈溪村许郎岙东北边有老虎湾，西北边箸笼山有虎窠岭，皆相传为虎之穴。塔溪村有虎掌坑，形似老虎爪子；浪撞西侧有老虎岩，如雄虎蹲山守护，均属四明山余脉北支。位于下管、陈溪、岭南三乡镇交界处大笋冈的老虎背，山脊形似老虎得名，高程 373 米。丁宅乡新任溪村有威武的虎头山，后面的野猪岩和雷头形如虎背虎腰，山的东边有一块圆而平的山地，当地村民戏称为“老虎眼睛”。丁宅乡树坑岗东的打虎尖，这里的乌石岭以前是通往三溪、上虞老县城（今丰惠）的古道，树林茂盛、鸟语花香，走在这里心旷神怡。岭南乡青山村遍山磊磊青石状如一白虎蹲伏在那里，故名白虎山。山脚下的覆厄山居是青山村的第一块民宿招牌，被列为浙江省银宿，开启了覆厄山新时代乡村振兴的美好生活主题。长塘罗村周边有山因形似卧虎而名“卧虎山”，和附近的狮山、象山、豹山等左右对峙，环列护卫形成金交椅、银交椅好风水，出了个未出山但圣旨口的罗懿王。百官街道东南部金家岙村的老虎山，也因形似卧虎而得名。浙江龙游人、新民主主义革命时期宁波中共主要领导人之一汪子望（1900-1929）烈士的墓地就位于此，其墓碑由经亨颐手书，系上虞文保单位。小越横山东坡的伏虎冈，传说古时候乡民发现有一老虎于山坡上出现，于是邀集青壮年将老虎打死，勇敢村民仗义伏虎的故事丰富了横山胜景的文化内涵。上浦镇大善小坞村的虎门山，位于村左最前面的一座山，如虎守着村门，属会稽山余脉。上浦镇大善小坞村南首的虎门山，因处于“白虎”位置而命名。上浦镇夏家埠的虎皮岗，岗岭似虎皮，系越窑青瓷窑址。驿亭镇陈射虎岙岭处于山岙，古时山林茂盛多虎，猎人设阵射虎，故名陈射虎岙，产粗石；杨溪村萝岩山上一山因像虎头名“虎头山”，发现

了上虞不可多得的东汉墓葬。梁湖街道洪山湖有白虎山，系副主峰。

含“虎”的村名，或坐落于含“虎”山旁或和虎相关，往往历史悠久。岭南乡隐潭溪西岸的青山村北有一自然村名白虎山脚，因处白虎山麓故名。2009 年，从寨岭口至白虎山脚的隐潭溪开发了冰川漂流，每年夏季生意兴隆。驿亭镇虎岙因处于陈射虎岙，简称“虎岙”。2006 年与白马湖、岭下王合并为新的白马湖村。谢塘镇联民村有一个老虎舍自然村，早年村民住房为茅棚草舍，其中有一高大草舍被人称虎头，故以老虎舍名村。小越的土长山，俗称老虎山，其实就是一个高出夏盖湖湖面的土墩，因形似虎而名，这里是较早形成村民聚落的地方。夏盖湖是历史上仅次于鉴湖的宁绍平原第二大人工蓄水工程，历经 9 次废复，于清雍正年间消亡，但老虎山的地名和其他的 8 个土墩地名及铲还湖、小越湖等让人似乎看到烟波浩渺的夏盖湖。

含“虎”的弄堂名，内里往往有生动的传说故事。位于老一百商场南面的百官街道龙山社区的虎逃弄，据传项羽初遭秦兵追杀，逃进龙山，惊动山中一雌虎。为保护幼虎，雌虎率领仔虎从此弄逃跑，故名。而清光绪《上虞县志校续》则记载：“清朝俞一士有膂力，夜归遇虎，擒之，掷去二三丈许。虎遂奔去，因名其地曰虎逃弄。……恕庵俞太守闻其勇，召以筑夏盖山石塘。”无论是秦代还是清代的版本传说，均说明以前龙山上生态繁茂还有虎存在，百官城里的百姓时时要遭受虎的袭击。而新时代的路名则取意简单，位于百官街道东南的龙虎山路，因路经金家岙老虎山，2009 年因山名路。

上虞南部多山塘，为蓄水灌溉生活用，含“虎”名的较少。下管镇东里的老虎洞水库，1966 年竣工，灌溉农田并供东里自然村 400 余村民饮用。驿亭镇虎夹岙山塘，取名自杨溪村萝岩山上的虎头山。建于 20 世纪 70 年代初，2018 年投入资金除险加固、水岸同治，达到滞洪、调蓄、净化、水生态修复目的。陈溪庙下虎窠湾山塘，因位于虎窠岭而名。章镇镇南堡村的十亩山脚下有个老虎潭，因深不可测气势大而得名。

景点含“虎”名。皂李湖东有鸚鵡山，也叫伏虎山，这里的一座墓其墓主为宋南渡太守郭圭。每年春季，鸚鵡鸣则云生雨集、东作中兴，因名郭墓春云。郭圭七世孙就是曾撰修明正统《上虞县志》12 卷的郭南，历史上曾有葛槐、葛埭等为皂李湖水利之争而发生郭南“贪墨毁志”的史实纠纷。丰惠镇夹塘村的丛桂坊有二十景之一“虎墩浮印”，因土墩形似虎。据光绪《上虞县志校续》载，夏以松女江夏一姑，年十七时遭辛酉之变，猝遇贼，欲犯之，女不可。将杀之，母恐女见害，泣劝之，亦不听。贼怒牵之去，女大骂，露刃逼之，乃自以须触其锋刃。贼感其烈，亦太息而去。女死于大查湖虎墩，今呼其墩曰烈女墩。自然的虎墩融合了人文故事，更增添了景点的文化内涵。

二、上虞含“虎”的动植物和食物名

老虎是动物，人们把动物界某部位像老虎的一些动物也名之为“虎”。节肢动物有小地老虎、大地老虎，两栖动物有虎纹蛙。

植物含“虎”名。清嘉庆十六年（1811）《上虞县志》记载“虎爪栗，其粒特大。”栗子因其外形像虎爪，故名。爬山虎，很常见，老大通商场西面墙壁上爬满了爬山虎，成为一道风景。虎耳草，即金丝荷叶，亦呼天荷叶。老虎脚爪虎，为野草，10 厘米左右高，长豌豆大的一粒红籽，山上可挖，病后用红枣炖此草，以前生活条件差，属高级营养补品了。毛

豆，九月熟者曰虎爪豆，豆粒斑而大。中华人民共和国成立后，政府鼓励农民植桑养蚕、植茶制茶，成为集体经济和农民家庭收入的主要来源，虞南山区人民把蚕桑、茶叶称之为“白老虎”“黑老虎”，可见收入的可观。

食物含“虎”名。虞北海涂有一种鱼叫“虎鱼”，头似虎，腹背皆有刺。勤劳聪明的梁湖人在做水磨年糕时，利用蒸熟的糕粉揉制成兽形，曰糕老虎，给小孩子增添了很多乐趣。

三、越窑中的瓷“虎”

上虞是越窑青瓷的发轫地，尤其是曹娥江中游两岸的低山缓坡是分布最密集的区域，上浦镇和梁湖街道古窑址分布最多。在出土的越窑青瓷中的虎子和虎枕，皆因塑有虎形，专家特以“虎”名。

上虞匠人发挥聪明才智，把虎的吉祥寓意寄托进匠心打造的越窑青瓷中 --- 虎子。1955 年，南京赵士冈三国墓葬出土青瓷虎子，上铭“赤乌十四年会稽上虞师袁宜作”字样。上虞出土的常见器型都有虎子，如上浦镇大善小坞村凤凰山窑址、渔家渡村大乌贼山窑址、夏家埠村虎皮岗窑址、昆岙村虎尾巴山，梁湖街道潘家陡村罗岭青瓷窑址、长塘砖瓦厂等，均出土了越窑青瓷虎子。据青瓷专家分析，东汉时上虞已大量烧制虎子，器身为直筒形，口部做成虎首形，提梁一般为辨形。三国时，虎子形状出现较大变化，器身作蚕茧形，器口呈短筒状，提梁做成卧伏虎形，赋予整器以优美柔和的廓线和类虎非虎的艺术造型。到了西晋，虎子的提梁做成圆条形，上面刻绳索纹，器口的上方印有象征性的虎首纹，使虎子越来越呈现潇洒飘逸的艺术风格。但不管如何变化，虎始终是其中的重要元素。

昆仑村出土的五代越窑青瓷双头虎枕，现藏上虞博物馆。据《绍兴文物志》载：越窑青瓷虎枕系寝具，造型生动别致，釉色晶莹、青翠、滋润、制作精致。由枕面和枕底两部分组成。枕面刻画双龙戏珠图案，衬以细线划成的汹涌奔腾的海涛。枕面下的座子雕刻成两面造型相同的卧虎状，虎低头耷耳、神态恬静，虎尾甩至颈腹部，虎体下是椭圆形平板底足。陶瓷界认为这一精品在目前是举世无双的。它的用处很大，作为医用脉枕。民间使用，谓青少年睡虎头枕祈祷身体强壮。

四、风俗生活中的“虎”趣

上虞民间也有很多风俗和“虎”有关。如腊月廿五夜，临睡前全家男女老少都要洗脚，俗称“洗（汰）老虎脚”，寓意洗了脚后来年个个像老虎一样生气勃勃。2009 年 6 月，上虞市人民政府公布第三批非物质文化遗产保护名录，洗“老虎脚”榜上有名。另外，民间还有客厅贴虎画，以壮主人家威风。小孩戴虎头帽、穿虎头鞋等习俗，反映了人们希望小孩像老虎一样生龙活虎又能辟邪去秽的美愿，至今还沿用。又如如端阳（端午节），把艾称之为“艾虎”，以虎的威风驱邪避灾，各家以角黍相馈遗，设蒲觞，屑雄黄其中，佩用艾虎及采符以辟恶。人们还把秋天的高温天气呼之“秋老虎”，意味气温暴猛。

民谚中也有几句和“虎”有关。如“老虎勿怪怪青山”，指以各种各样的理由推卸责任。“老虎逼到脚后跟，还要看雌雄”，指做事不着急、拖拉。“老虎舔焦虎蚁（蚂蚁）——勿过瘾”则是一歇后语，很明了。

有趣的是，小时候大人常在家里备一种“虎筏”（方言也有叫“乌筏”），系精选几枝毛竹枝剔去竹叶扎成很小一束。每当孩子顽皮不听话，大人便拿“虎筏”抽打在孩子的双腿上，很痛，还有血丝渗出，看上去很吓人，然而却只伤皮肤不伤筋骨，愈合也快。但取名

“虎筏”，笔者想大概还有一个心理因素在内：虎是人人敬畏的动物，当大人挥舞竹枝时，小孩就仿佛看到老虎的“呼呼”声了，自然而然对孩子有一种震慑作用。这是长辈们教育孩子的一种简单而有效的方法。

五、虎患与道德教化

真实大自然中的老虎是一种凶猛捕猎的肉食动物。历史上，上虞“虎”不多见，故伤人、食人的记载从数量、规模上不算突出。但进入明清时期后，上虞的人口数量空前增加，人的活动范围与老虎的栖息地发生争夺，老虎伤人、食人的虎患事件便开始越来越多。这些老虎常常在光天化日下大摇大摆走进乡村或市镇居民区，张牙舞爪、飞扬跋扈，成为当时危害居民人身安全的一大公害。据地方志等文献记载，明万历二十六年（1598），虎肆虐，甫昏，辄从西南水门入，咆哮衢巷，人尽畏避。县官戒猎徒擒之，不能得。后于东门外畝之丛薄处获一虎，而人亦有重伤者。成氏，太学生王尚纁妻。年二十六寡，事姑孝，遗孤二龄。居近山，时多虎患。一日姑为虎所啣，氏惊知，逐虎夺姑。虎奔，氏追至山上石岩间，虎放其姑逸，姑已气绝。氏痛哭不欲生，邻族劝之，氏曰：“吾夫早亡，姑又如此，所遗之孤，望族人善抚之。”遂触石而死。里人悲之，号其岩为王婆岩。《嘉庆志》。清康熙《上虞县志》记载，康熙三十年（1691）九月十一日，猛虎入县城（今丰惠镇）。清代文学家范兰专门就此事写有诗如下：“猛虎居南山，磨牙出衢路。路人别毛色，记识殆无数。饥号急搏竿，暇待白日暮。风生翠岭阔，行子勿得渡。城邑众所喧，入行目如炬。峨岷宣化坊，官鼓鸣至曙。故来恣游戏，夜雪遗迹去。”对于老虎公害，人们总希望能有武松打虎般的英雄出现，虞南的陈溪人就是凭打虎闻名的。《达溪王氏宗谱》人物传记载：清末民初，“黑龙潭朗三公者，吾族勇士也，善搏虎。虎见之辄驯，时拔颌下须赠人。善走，每逾陡岭、驰峻阪如践平地。身长九尺余，故俗呼为‘朗防风’”。

《说文解字》卷五上曰：“虎，山兽之君。”抱朴子也云：“虎及鹿，皆寿千岁，五百岁则变白。”老虎虽是凶猛的吃人动物，但又具有感应人间善恶之能力且能维持正义，于是虎常以“仁兽”“义虎”的形象出现于地方志等历史文献中，并被称为“山君”。笔者通过对地方志尤其是明清方志中“祠祀”“坟墓”“灾异”“人物”“列女”“艺文”等相关文献的阅读、梳理，发现人们往往倾向于以道德教化来解释“虎患”，尤其是“孝子”“孝女”与“虎患”被反复提及，迨至明清尤甚，这有统治者将女性置于虎患的险境中以悬殊的力量对比突显其孝的目的，还有一个因素反映了人类面对强大的吃人老虎时希望化险为夷转危为安的理想主义色彩。

上虞县志中虎被人道德感化的例子记载较多。其中以杨威虎口救母和夏千虎口救父最为著名，一直流传至今，并构成上虞主体文化——孝德文化的内涵。杨威，汉代上虞人。少失父，与母亲相依为命，事母至孝。一日与母亲上山砍柴，遇见老虎，杨威“自计不能御，急抱母且号且行。虎见状，遂弭耳而去”。杨威虎口救母的事迹，《水经注》与明万历《新修上虞县志》均有记载。清嘉庆《上虞县志》记载，今丰惠东北有孝子杨威墓。夏千，北宋会稽东关（今属上虞）人，膂力过人。一日，父亲和夏千上山分头狩猎，忽听父亲呼救，夏千连忙赶救，见父亲已被老虎扑住。夏千迅捷抄起竹矛猛戳虎颈，老虎负伤逃窜。夏千背昏迷的父亲回家，将其流出的肠子放入体内，用丝线缝合腹部。又（下转第 8 版）

“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”说考辩

● 封晓东

（上接第 5 版）而有寄）：相思春树绿，千里亦依依。鄣杜月频满，潇湘人未归。桂花风半落，烟草蝶双飞。一别无消息，水南车迹稀。“春树绿”已点明季节、“鄣”即为今陕西户县，“杜”地在今西安东南，鄣杜之地就在今陕西蓝田，正是王维作《鸟鸣涧》之地。在《全唐诗库》中，诗文中直接含有长安附近“春桂”或诗文意境中表达出长安附近“春桂”的诗作竟也有 14 条之多。比如：“九春开上节，千门敞夜扉。兰灯吐新焰，桂魄朗圆辉。”（武则天《早春夜宴》）；“鸿渐看无数，莺歌听欲频。何当桂枝擢，还及柳条新。”（张子容《长安早春》，一作孟浩然诗）；“朱楼云似盖，丹桂雪如花。水岸衔阶

转，风条出柳斜。”（陈叔达《早春桂林殿应诏》）。特别是陈叔达的这首，“早春、柳斜”点明了时节，“桂林殿”明确了创作于都城长安，诗中细致描绘了此时桂花缤纷落下似雪花的意境，明白无误地告诉我们唐长安城中有春桂。蓝田辋川比长安城维度更低，蓝田辋川是《鸟鸣涧》的创作地可能性很大。

若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地吗？

应该说：可能性极小。我们即便撇开诸多关系疏远的争论点：比如王维转官吴越、王维游历（寓家）越中等，仅从组诗的题目来看，也是很难直接得出“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”这一结论。此组诗是王维为

好友皇甫岳的云溪别业而作，没问题；五云溪即若耶溪，也没问题。但问题在于：云溪非特指五云溪。因此，皇甫岳云溪别业可能不在越中，不在若耶溪畔，而在丹阳甚至就在长安东南的辋川。若王维游历（寓家）越中也非史实，或者说“转官吴越”为真，但已在润州、江宁一带止步，那么可以推断他压根没有到过若耶溪。其他疑点我们姑且不论，仅以气温而言，比如：《皇甫岳云溪杂题五首》描写的似是今天的江南之景，但若知道唐代的平均气温比今天要高出 1℃，那么，这种今天看来的江南之景，完全可能出现在唐代辋川别业的附近。因此，我们不能作出“王维《鸟鸣涧》诗当作于若耶溪”

“王维不但到过浙东，并且曾寓家”这样的肯定性论断，至少，应该在文题中加个“似”“或”“可能”“也许”等带有探究性语气的字词，这样反而更容易被读者所认同。

综上所述：皇甫岳家族的活动中心在长安一带，其已知的行迹地最南只到宣州（今安徽宣城）；王维的诗作中无从确凿考证出其来过越州、到过若耶溪；“云溪”更多只是一种意象，只有在越地诗人作品中才特指五云溪；唐代长安附近不仅有“桂”，甚至有“春桂”。如此可见，“若耶溪是《鸟鸣涧》的创作地”，此说到目前为止，尚无确凿证据，存疑。

马一浮以《论语》大义统摄六艺之教思想探析

●郑亚男、孙彬琦、李慧颖、李佳辉、金柯婷

一、六艺之旨，归于仁

“六艺论”是马一浮提出的一个重要思想成果，“六艺该摄一切学术”是其中的基本观点。这里的六艺指的是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》，但在马一浮的理论中不只是一部六部经书，马一浮更侧重于将其理解为六种学科或者六种知识系统的分类，而在这一基础上又提出“六艺该摄一切学术”，六艺可以无限开放，发挥“统类”的功用，将中西方一切学术统摄其中，也就是马一浮说的“举纲者必提其纲，振衣者必契其领”。

马一浮在《通知群经必读诸书举要》中说到：“六艺皆孔氏之遗书，七十后学所传。欲明其微言大义，当先求之《论语》，以其皆孔门问答之词也。据《论语》以说六艺，庶几能得其旨。”《论语》虽不在六经之列，但马一浮却将其放在了非常高的地位，提出“六艺之旨，散在《论语》而总在《孝经》，是为宗经论。”“《论语》大义，无往而非六艺之要。”

马一浮认为：“有六经之迹，有六经之本。六经之本是心性，六经之迹是文字，然六经文字亦全是心性的流露，不是臆造出来的。”六经单作为文字书籍是一种“迹”，是由本源生发出来的，而这本源就是“心性”，马一浮也将其称之为“性德”。他在《论六艺统摄于一心》中提到：“学者须知六艺本是吾人性分内所具之事……吾人性量本来广大，性德本来具足，故六艺之道即是此性德中自然流出的，性外无道也。”于此，马一浮化具象为抽象，探索到了六艺的根源。他又认为“性具万德，统之于仁”，“仁是心之本体”。性德并不是固定的、僵硬的概念，而是一种具有“构成性、涵摄性、境域性的‘域’与‘态’”，所以能够流出万德，而以仁统之。如“知是仁中又分别者，勇是仁中有果决者，义是仁中有断制者……”。

《论语》的核心范畴就是“仁”，孔子的思想是一个“仁学”的体系，他将“仁”放在自身思想体系的最高点，将其作为君子的最高标准，进而发散建构出忠、恕、礼、义、信等内容的伦理思想结构。孔子对“仁”并没有下过准确的定义，他探讨的更多的是“仁”的表现，及其达到“仁”的方法。孔子以“仁”为中心和马一浮的以“性德”为本源这两者是相通的，只不过孔子将“仁”作为本源而较少具体阐述它是如何散发忠、恕、礼、义、信等万德的，马一浮对此则作出了较多的论述。《论语》之所以如此重要，是因为马一浮的六艺论思想体系是对孔子仁学思想体系的一种继承和发展，二者之间是相通的。

二、六艺之旨，散在《论语》

马一浮认为六艺之道是从“仁”中流露出来的，仁的流淌、生发，构成了诸艺各个层面的意蕴。马一浮对《庄子·天下篇》中“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”的论述尤为推崇，认为“自来说六艺，大旨莫简于此。有六艺之教，斯有六艺之人。故孔子之言以人说，庄子之言以道说。”而这些由“仁”流露出来的六艺之旨，都散在《论语》当中。

马一浮提出“性具万德，统之以仁”“仁是心之本体”“仁是性之全德”，仁统万物而生发出义、礼、智、信、圣、中、和、勇等等，并将《论语》分为三大问目，加以阐释道，“《论语》一问仁，一问政，一问孝”。仁、政、孝被马一浮阐释为《论语》的三大问目。“仁”是孔子思想的核心，是其最看重的德行，例如《论语·颜渊》中“克己复礼，为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？”孔子提出了“克己复礼”这一达到仁之境界的方法，可见孔子对仁德思想的重视。政、孝这两大要素也同样是孔子思想的重要部分，在《论语》中有多处涉及。

马一浮以仁、政、孝三大问目为线索，通过《论语》对六艺之道进行了提纲挈领的阐释。《论语·泰伯》中提到，“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”，马一浮认为诗与礼、乐是相通的，组成了一个有机的整体。“凡答问仁者，皆《诗》教义也；答问政者，皆《书》教义也；答问孝者，皆《礼》《乐》义也。”马一浮认为《论语》中的“问仁”体现《诗》教，“问政”体现《书》教，“问孝”体现《礼》《乐》之教义。另外，《论语》中还包含了许多《易》与《春秋》的内蕴精神，比如“朝闻夕死”

是《易》教义，“必也正名”则是《春秋》教义。这些都反映出《论语》与“六艺”之间的内在联系，呈现出六艺分散在《论语》中的特点。

马一浮认为“仁”是儒学的核心思想，为德之总相，学者第一事便是要识仁，而《诗经》作为六艺之首，《诗》教之义则体现了仁德之道。马一浮在对诗歌本体的认识当中注入“仁”，继承并发展了《论语》中对“仁”的理解。他认为《诗》教是六艺所代表的中国古代学术的源头，传达着人们内心的志向，可以提升读《诗》之人的心性修养，因而《诗》教可以感化人心。《诗》教在《论语》中，占据重要地位，与心性汇通，通达宇宙本体之“仁”。

《书》教则体现在《论语》三大问目中的“问政”一目中，《论语》当中凡是答问政治的，皆属于《书》教。在《论语》当中，“为政以德”一章深刻体现着儒家的政治思想，所以马一浮先生称，“《论语》‘为政以德’一章，是《书》教要义”。他认为《书》教之主旨，应当以德为本义，孔子在《论语》当中的论政思想皆以德为根源，这正体现着《书》教之大义。因此，马一浮主张在读《论语》中的论政之言时，应当明确德是政之本，政是德之迹，要做到由迹以观本。

《论语》的“问孝”一目中蕴含着《礼》《乐》之教。孝悌这一要素，也是《论语》思想的重要组成部分。马一浮认为，《论语》当中凡是答问孝悌的，皆属于《礼》《乐》之教。他指出，行使孝悌，礼乐由此生发，孝悌可通礼乐；礼乐之兴盛，则是孝悌之通达。同时若《论语》中言“不争”，则属《礼》之教义，若言“无怨”，则属《乐》之教义。可见在马一浮对《论语》礼乐思想的阐述中，“孝悌”为《礼》《乐》教义之本源，礼乐之教在《论语》的孝悌思想中得以呈现。

除此之外，《易》之教、《春秋》之教亦分散在《论语》当中。例如，“逝者如斯夫，不舍昼夜”，蕴含着变化与常态的关系，常与无常之辨，深刻体现着《易》之义。马一浮阐释道，逝而无住，因而非常，流而不息，因而非断，真常不易的实理唯有在双离断常时才可见得。再如，《论语·里仁》中的“朝闻道，夕死可矣”呈现出生与死的思考，“闻”为冥符默证之体悟，“朝夕”蕴含“刹那”之义，“夕可”恰似佛家的“涅槃”，因而与《易》的“原始反终”的思想是相互融通的。《论语》当中变与常、生与死等的思考皆呈现出《易》之教义。而《春秋》之教在《论语》之中虽未直接提及，但其主旨在《论语》中的每一章中都有所揭示，马一浮认为“正名”为贯穿《春秋》之大义，是“进退”“贵贱”“文质”“予夺”“损益”“刑德”诸义的核心，“正名”实为“正心”，以达拨乱反正、名实相符之目的，因此他称《春秋》之要义实际在于“必也正名”一语。

由此可见，在马一浮看来，《论语》在六艺之学中具有关键作用，《诗》教、《书》教、《礼》教、《乐》教、《易》教、《春秋》教之大义，均分散在《论语》当中，我们正可以通过《论语》中记载的孔子及其弟子的各种言行与具体而微的事例，探寻其日常生活世界，深入领悟六艺之道的真正精神。

三、六艺之旨，交融相构

马一浮认为“性具万德”，即诸德共同构成了性德。如同华严宗中交遍互摄、一多相即的因陀罗网一般，性德中的诸德也是互涵互摄、重重相构的。在马一浮看来，性德中的诸德是有“相”，亦有“象”的，即无相之相、无象之象，亦即仁、义、礼、智、信、圣、中、和、勇等德相，而这些德相，展现出意义的生成，它们在六艺之教中都有所体现。由此推出，在《论语》大义的统摄之下，六艺之教又“交相融摄、不离一心”，它们的基本精神都是相通的。“言执礼不及乐者，礼主于行，重在执守，行而乐之礼乐，以礼统乐也。言兴《诗》不及《书》者，《书》以道事，即指政事，《诗》通于政，以《诗》统《书》也。《易》为礼乐之原，言礼乐，则《易》在其中，故曰‘明则有礼乐，幽则有鬼神也。’《春秋》为《诗》《书》之用，言《诗》《书》，则《春秋》在其中，故曰‘《诗》亡然后《春秋》作’也。”

马一浮认为“六艺莫先于《诗》”，正所谓“五至之相，亦即六艺之所由兴也”，“五至”指的是志、诗、礼、乐、哀五种名相，与六艺相互发用，其中以“志”为始，

《诗·大序》云：“诗者，志之所之也。”由此可以得出，在六艺之教中，《诗》主仁，为首教。同时，“言《诗》而《书》在其中”，《诗》是《书》的基础，二者互为贯通。“六艺总为德教，而《尚书》道政事皆原本于德。”《论语》《尚书》中论德化者俯拾皆是，道德是治国之本，良好的治国方策是道德的显现，孔子提出的“为政以德”便是《书》教的要义。

马一浮认为《书》中所显现出的德总是依礼而言，因为只有通过适当的行为，人的德性才能显现出来，换言之，合于礼的行为才是德。“立于礼”同样是《书》教的旨趣，礼以表德、德由礼达，所以《书》《礼》也是相通的。“六艺之教，莫急于《礼》。”《诗》教确立了“仁心之德”的性质和价值之义，《书》教表显了德之精神，于是让《礼》教中的执礼而行、以礼行事成为可能，成就了《礼》和《乐》的旨义。“兴于诗，立于礼，成于乐”，礼代表天地的秩序，乐代表天地的和谐；礼是仁道的践履，乐则是道德品格的最终确证。以《诗》统《书》、以《礼》统《乐》确有其道理，四者前后联系，相互贯通。

从表面上看，《易》在《论语》中少有提及，《春秋》的内容在《论语》中甚至毫无踪影，但是二者皆是《论语》主要思想内涵中的深刻体现，而皆为六艺的末后之教。“六艺之教终于《易》”，《易》为《礼》《乐》之原，又以仁为体，《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之教都由仁之本体流出，最后无不回归于这一本体。《春秋》为《诗》《书》之用，又因其好恶之公、古今之事、常典之经、忠恕之和、权制之变，既本于《诗》《书》《礼》《乐》和《易》教的根本精神，更是其精神的完美体现。马一浮善于引《易》的常与变之观念来考察《春秋》之义，又以“名分亦阴阳”将二者相提并论，从而有了“《易》与《春秋》并为圣人末后之教”的提法。《易》隐之以显，《春秋》推见至隐；《易》以天道来济人事，《春秋》以人事反诸天道，隐显不二、天人一理，于是共同构成了圣人的“全体大用”。

孔门师生的回答，从不同角度体现出六艺之教的思想，而在《论语》大义的统摄之下，六艺之间又能够相互融通。在这一博大的儒学体系下，不论其中的统摄或融摄是如何交错相通，显而易见的是一切的源点——仁爱。

四、会通华梵，以佛解儒

为了更好地推动新儒学的发展，进一步阐释《论语》和六艺之教，马一浮选择援佛入儒，以佛解儒。儒释道三教各有千秋，能够在中华大地上传承千年，经久不衰，凭借的是各自鲜明的特点和对人类问题的共同思考：儒教关照人的社会生存问题；道家处理“社会我”与“自然我”之间的关系；佛学则探索人与心的联系。三教探讨的问题都避不开人，自然有其相通之处。

马一浮早年留学，对西洋文化颇有了解，归国后曾隐居山林，探访古寺，于佛学经典亦多有考究，有着极深厚的佛学修养。刘梦溪认为，他“是晚清以来中国现代学者当中，佛学造诣最深湛的一位。”他对佛学的研究与理解，为他将佛教思想融入儒学奠定了基础。当然，马一浮更多的是选取了佛教中的一些概念，以方法论的形式来阐释新儒学。

历经世代传承的儒学演化出各种门类和分支，这就需要对这些经典进行系统地划分、整合，以便于后人的阅读和学习。马一浮提出可以参照佛教整理佛典的方法，将经部典籍重新梳理归类，除六经之外的书分为“宗经论”和“释经论”这两大类。“宗经论”是根据六艺创作的基本经典，如《论语》《孟子》，属于原创著作；“释经论”则是围绕这些基本经典生发出来的拓展性内容，属于解释说明的作品。这样的分类方式使各经部之书条理井然，归属分明。

六艺向下统领四部，六艺之间则相互融摄。马一浮援引华严宗“因陀罗网”之喻，因陀罗网即挂在帝释天宫殿之网，每一网结上皆有一颗宝珠，珠光映照，互相现影，犹如众镜相照，众镜之影现一镜中，影复现影，重重无尽，空间有限，而境界无穷。六艺之教两两涵容互摄，就像因陀罗网上的六颗宝珠，每一颗宝珠的珠光都是相互含摄的，一珠普现一切珠，交参互入，不杂不坏，因此可以说“六艺圆融”。

六艺之内有“大义”，“大义者，圆融周遍之义，对小而言”，马一浮认为《论语》是六艺之“大义”所在，《论语》该摄六艺，他运用天台宗四悉檀的思想对《论语》

进行深入阐释。四悉檀包括世界悉檀、各各为人悉檀、对治悉檀和第一义悉檀，“悉”即遍之义，“檀”为檀那之略称，佛以四法遍施一切众生，故称四悉檀。

世界悉檀，即随顺世间之法，而说因缘和合之义，又称乐欲悉檀。这其实是对人类生存状态的揭示：人要自觉地维护社会秩序，遵循世间法度，符合伦理道德规范。《论语》问仁中的“仁者爱人”、论政中的“谨权量，审法度，修废官”、论礼中的“无违”都与世界悉檀的境界如出一辙。各各为人悉檀即应众生不同根机与能力，而说各种出世实践法，令众生生起善根。这在《论语》当中反映的是孔子教导弟子为人处事之道，个人应当成长为谦谦君子，与人相交要贤良温恭，面对长辈则敦厚有礼。对治悉檀，即针对众生的贪、嗔、痴等烦恼，对症下药，以断诸恶。而《论语》中的很多对话也往往切中肯綮，点出问题所在，应病与药，恰是对治悉檀之妙意。第一义悉檀，即破除一切议论语言，直接以第一义明诸法实相之理，令众生真正契入教法，相当于真理的直观表述。《论语》颜渊篇中，颜渊问仁，答曰“一日克己复礼，天下归仁焉”，称理而谈，点明了儒学宗旨。《论语》其它如论政、论礼中也有类似这样的回答。

马一浮以佛解儒的做法为儒学研究建构了新的框架和思路，概念的碰撞与内容的契合也为佛儒二教带来了全新的发展前景，新儒学的思想内涵将不断进步，《论语》统摄六艺之教的学说也会持续巩固与完善。

五、温故知新，砥砺前行

真理总是藏在历史的前后顾盼中，孔子具有前瞻性的言与行，为后人留下宝贵财富，而马一浮在真切回溯与探寻后，又对这宝贵的思想财富做出了“新”的阐释。马一浮以《论语》大义统摄六艺之教的思想，是对圣贤思想的继承和发展，对我们深入研究《论语》与六艺以及两者之间的关系有着深远的指导意义。他对传统经典采取了一种不同于前人的理解和诠释的视角，并进一步形成自己独特的经典诠释理论与方法。他以经学统摄子学，以《论语》、六艺统贯诸子、四部等中土一切学术，重新构建了以六艺为中心的儒学经典体系，在当代新儒学理论体系建构之中，开创了一种特色鲜明的经典诠释学新范式。这是马一浮对儒学研究和发展所作出的巨大贡献，在近代以来的经典诠释史上具有重要的学术价值。另一方面，马一浮又以佛解儒，充分运用佛学思想资源对儒学经典加以新的诠释，使其更加细密严谨。这种佛教思想的融入，突显了中国传统学术的一贯性与包容性，也有利于现代儒学和中国文化的继承和重建。

如马一浮所言：“六艺不唯统摄中土一切学术，亦可统摄现在西来一切学术。”即以六艺统摄国学，还以六艺统摄一切西来学术。他将六艺之教看作“中国至高特殊之文化”，应“使此种文化普遍的及于全人类，革新全人类习气上之流失，而复其本然之善，全其性德之真。”在一个几乎人人皆以西方文化马首是瞻的年代里，马一浮竟然提出要以六艺统摄西方学术，甚至认为六艺之道之弘扬不能局限于国内，而应该推向全世界。虽说由于马一浮过于绝对的儒家文化本位观，其对《论语》的释读不免有迂阔处。但基于马一浮所处的是战乱不安的时代，尤以抗日战争为大变局，我们当能理解其旨在救亡图存、激励内在的精神意志的积极意义。总体说来，此种学术取径跨越了中学与西学的鸿沟，在确立中华文化的主体性的同时，彰显出马一浮的高度文化自信。此外，其亦涵摄西方之真、善、美与解放、自由、平等诸价值观念，对我们今天化合中西，增强文化生命力和竞争力，追求民族文化的伟大复兴也很有启发。

就如马一浮所说：“其意义在使诸生于吾国固有之学术得一明了之认识，然后可以发扬天赋之知，知不受环境之陷溺，对自己完成人格，对国家社会乃可以担当大事。”马一浮一生以此为修养信条，知行合一，言行一致，他的学术和他的人生是相符的，其精神尤令人敬仰。而现如今，我们作为承前启后、继往开来的新时代青年，更应该践行马一浮的学术思想，充分发挥其价值，切实做到有理想、有本领、有担当，操守如一，努力成为中国特色社会主义的合格建设者和可靠接班人。

（本文为2021年绍兴文理学院大学生越文化研究会学生科研课题《马一浮以〈论语〉大义统摄六艺之教研究》成果，指导教师：黄宁宁）

