

中国寓言研究反思及传统寓言视野

常 森

战国中后期，中国“寓言”观念已经成熟（其标志是《庄子》之《寓言》、《天下》对“寓言”的清晰定位），时人根据这种观念认定或创作了大量“寓言”作品，之后“寓言”观念每次发生变化，寓言创作和研究也自然出现新的视野和光景。就跟书写古代文学史、研究古代文学无法回避文学的认定一样，书写寓言史、研究寓言作品无法回避寓言的认定问题。而这同样存在两种基本可能：一是以研究者持有的当世的寓言观进行认定，一是追寻历史上实际发生的对寓言的认知和定位。直到今天，中国寓言研究及寓言史的书写仅仅实践着第一种可能性。

由于近现代“寓言”观跟历史上实际指引人们的“寓言”观念大异其趣，现代学者对寓言的认定基本上违背了真实的历史存在，其认识充满了得不到证明的想象。当下亟需反思的是：拘囿于现代学术视野，如何能够真实呈现遥远的历史呢？

一 清末民初以前，中国寓言真的从未获得“寓言”之名吗？

通常认为，“直至晚清之前，‘寓言’一词并未与诸子寓言发生关联”^①。这种叙述代表了大多数现代学人对中国寓言历史的认知，也可以说是一种常识吧，但绝对不是“历史的真相”，其中所叙“历史”全跟史实相反。

《庄子·寓言》云：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，借外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。”《天下》说：“……庄周……以天下为沉浊，不可与庄语；以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”这是现存最早的对于“寓言”的界定，是战国中后期关于寓言的基本认识。简单说来，寓言是庄派学人基于听众或读者沉滞

暗浊、溺于小辩、不可与庄重严正地议论，而特意采取的一种更具有有效性的表达方式，即借外在的人、物和故事来论说道理；至少庄派学人是依据这种认识来撰写寓言的。众所周知，《天下》包含对当时诸多学派极深刻、透彻的把握，它传达的认识明晰而确定，此外再加上《寓言》，足以说明战国中后期人们对《庄子》以寓言为基本表达方式已达成了普遍认识，绝非只是某人某时产生了一些游移不定的模糊想法。这种认识即便不是庄子本人所创发，也必是在其后学那里达到了自觉的、理论化的形态。

这一点，从西晋玄学家郭象、唐初道教学者成玄英对《庄子》的注疏中看得十分清楚。《庄子·逍遥游》云：“藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子。”郭注曰：“此皆寄言耳。”《齐物论》云：“罔两问景曰：‘曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与？’景曰：‘吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！’”此章主旨是讲独化之理，郭象注曰：“言天机自尔，坐起无待。无待而独得者，孰知其故，而责其所以哉？若责其所待而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣。”成玄英疏则说：“庄子寓言以畅玄理，故寄景与罔两，明于独化之义。”此外，《人间世》说颜回辞仲尼，欲前往卫国，去匡正独断专行、草菅人命的卫君，拯救卫国百姓。仲尼为颜回设想了种种危险，最后教他心斋之法，曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”^②成疏曰：“然人间事绪，纠纷实难，接物利他，理在不易，故寄颜、孔以显化导之方，托此圣贤以明心斋之术也。”这些材料中的“寓言”或“寄言”确有指言语行为之意，“寓言以畅玄理”一语尤其明显，

① 饶龙隼《先秦诸子寓言正义》，《中国学术》2002年第1辑。

② “耳止于听”原作“听止于耳”，据上下文意改正，并可参阅陈鼓应《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第118页。

可它们都必然地包含了对“寓言”名、实关系的认定——运用这种言语行为的篇章正是所谓寓言作品。

从指称动态言语行为的“寓言”，发展出指称静态作品的“寓言”^①，在汉代已见端倪。其时两种情况并存或处于杂糅状态。汉初司马迁说：“庄子……著书十余万言，大抵率寓言也。”（《史记·老子韩非列传》）他以“寓言”指全书十余万言中的大部分内容，显然是指《庄子》中的篇章而非动态的言语行为。最迟到西汉末，人们已经用“寓言”来指《庄子》之外的典籍或篇章了。刘向整理《列子》，撰《列子书录》，其中有云：“孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世，及后遗落，散在民间，未有传者，且多寓言，与庄周相类。”这是把《列子》很多篇章视为寓言，对传统寓言视野的建构有重大学术意义。东汉桓谭《新论·本造》云：“谭见刘向《新序》、陆贾《新语》，乃为《新论》。庄周寓言乃云‘尧问孔子’，《淮南子》云‘共工争帝，地维绝’，亦皆为妄作。故世人多云短书不可用。然论天间，莫明于圣人，庄周等虽虚诞，故当采其善，何云尽弃邪！”^②这是将庄子“尧问孔子”事视为寓言，且将《淮南子》“共工争帝”与之并视。班固评司马相如之大赋，曰：“文艳用寡，子虚乌有，寓言淫丽，托风终始，多识博物，有可观采，蔚为辞宗，赋颂之首。”（《汉书·叙传下》）这其实是说《天子游猎赋》具有寓言的性质。

以上为汉代史料，寓言之名与寓言之实的关系已然确立。而魏晋唐宋时期的史料更趋丰富。沈约《宋书·谢灵运传》录谢灵运《撰征赋》，有云：“启仲尼之嘉问，告性命以依方。岂苟然于迂论，聆寓言于达庄。”《旧唐书·经籍志》著录《平台百一寓言》三卷，张大素撰；《新唐书·艺文志》作张大玄撰。《宋史·艺文志》著录萧之美《庄子寓言类要》一卷、唐末罗隐《淮海寓言》七卷^③。《宋史·隐逸列传》记载五代宋初道教学者陈抟有《三峰寓言》之作。北宋王安石有《寓言三首》，今见《王荆公诗李壁注》卷四八。跨南北宋的洪兴祖在《楚辞补注》中解《天问》“雄虺九首，儵忽焉在”一语，曰：“《庄子》云‘南海之帝为儵，北海之帝为忽’，乃寓言尔，不当引以为证。”这是把《应帝王》末章“儵忽为浑沌凿窍”视为寓言。南宋朱熹论

孔门弟子曾点时说：

夫子与点，以其无所系著，无所作为，皆天理之流行。“夫何为哉？恭己正南面而已。”“天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼五庸哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！”即此气象。夫子以其所见极高明了，所以与之。如今人见学者议论拘滞，忽有一个说得索性快活，亦须喜之。然未见得其做事时如何。若只如此忽略，恐却是病，其流即庄老耳。如季武子之死，倚门而歌事，及《家语》所载芸瓜事，虽未必然，但如此放旷，凡百事何故都当在他身上？所以孟子以之与琴张、牧皮同称“狂士”。又庄子载子桑户孟子反子琴张事，虽是寓言未足凭，然何故不别言一人？孔门如曾点，只见识高，未见得其后成就如何。如曾参，却是笃实细密，工夫到。^④

朱熹还对弟子说：“列子比庄子又较细腻。”弟子问：“御风之说，亦寓言否？”答曰：“然。”这些是把《庄子·大宗师》“子桑户、孟子反、子琴张”事、《逍遥游》“列子御风”事视为寓言。朱熹《楚辞集注》又云：“《远游》者，屈原之所作也。屈原既放，悲叹之余，眇观宇宙，陋世俗之卑狭，悼年寿之不长，于是作为此篇。思欲制炼形魂，排空御气，浮游八极，后天而终，以尽反复无穷之世变。虽曰寓言，然其所设王子之词，苟能充之，实长生久视之要诀也。”是以《远游》为寓言矣。

这个时期，“寓言”虽或指动态的言语行为，然其基本意思是指静态的寓言作品；尤其注意的是，“寓言”不仅指《庄子》中的一系列篇章，而且指《淮南子》、《远游》等有关篇什，不仅可指他人之作，而且可指某一类自创。

明清学者踵事增华，建立了更完备的寓言理论和视野。《清史稿·遗逸列传》记载，明清之际，周齐曾“为诗文，机锋电激，汪洋自恣，寓言十九”。明末清初之顾炎武在《日知录》“杏坛”条中说：

今夫子庙庭中有坛，石刻曰“杏坛”。《阙里志》“杏坛，在殿前，夫子旧居”，非也。杏坛之名出自《庄子》。《庄子》曰：“孔子游乎缁帷之林，休坐于杏坛之上。弟子读书，孔子弦歌鼓琴。奏曲未半，有渔父者下船而来，

① 需要注意的是，前者自然关涉后人所说的寓言作品，后者则自然关涉动态的寓言行为，二者是不可切分的。

② “尧问孔子”一事，传世《庄子》未见。

③ 《淮海寓言》一书，陈振孙访之未获，《四库全书总目》怀疑《罗昭谏集》第七卷之前十一篇即为《淮海寓言》之文，参阅《四库全书总目》第1303页下。

④ 季武子死，曾皙倚其门而歌，事见《礼记·檀弓下》，参见郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》，北京大学出版社2000年版，第299页—300页上。芸瓜事见《孔子家语·六本》，参见陈士珂辑《孔子家语》卷四，上海书店1987年版，第101页。孟子称曾皙等人为狂士，见《孟子·尽心下》，参见朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版，第174—175页。

须眉交白，被发揄袂，行原以上，距陆而止，左手据膝，右手持颐以听，曲终……”又曰：“孔子……乃下求之，至于泽畔，方将杖桴而引其船，顾见孔子，还乡而立，孔子反走，再拜而进。”又曰：“客……乃刺船而去，延缘苇间。颜渊还车，子路授绥，孔子不顾。待水波定，不闻桴音，而后敢乘。”司马彪云：“缙帷，黑林名也。杏坛，泽中高处也。”《庄子》书凡述孔子皆是寓言。渔父不必有其人，杏坛不必有其地，即有之亦在水上苇间、依陂旁渚之地，不在鲁国之中也明矣。今之杏坛，乃宋乾兴间四十五代孙道辅增修祖庙，移大殿于后，因以讲堂旧基磬石为坛，环植以杏，取杏坛之名名之耳。可见，《庄子》大量写孔子的篇章早已被顾炎武统统纳入寓言中了（而这其实本是庄学之意，《寓言》所谓“寓言十九”，即指《庄子》寓言极多或占十分之九。传统之所以为传统，就在于这种连续性）^①，而且顾炎武意识到寓言所写人物和地方可以实有，亦可以虚构。不惟如此，顾炎武等人还把《招魂》描写东西南北四方以及上天、幽都的片段认定为寓言。《日知录》“泰山治鬼”条云：“或曰：地狱之说，本于宋玉《招魂》之篇。长人、土伯，则夜叉、罗刹之伦也，烂土、雷渊，则刀山、剑树之地也。虽文人之寓言，而意已近之矣。于是魏晋以下之人，遂演其说，而附之释氏之书。”《招魂》当为屈原所作，历史上将它归于宋玉，并不准确；“长人”见于《招魂》所写东方，“土伯”见于《招魂》所写幽都，“烂土”乃《招

魂》所写西方之事（所谓“其土烂人”），“雷渊”亦见于《招魂》所写之西方。“文士之寓言”的提出尤其值得重视。

王夫之同样是明末清初之大家，其《楚辞通释》解《天问》“康回冯怒，地何故以东南倾”一语，云：“康回，共工名。相传共工与颛顼争帝，怒触不周之山，天柱折，地维绝，故地东南倾，谓西北山高，递降而东南为海。要之寓言耳。”这是把《淮南子·天文》、《列子·汤问》“共工怒触不周山”的文字视为寓言。王夫之又说《远游》“所述游仙之说”，“已尽学元者之奥，后世魏伯阳、张平叔所隐秘密传、以讹妙解者，皆已宣泄无余。盖自彭、聃之术兴，习为滴洗之寓言，大率类此”。而其《读四书大全说》则说：“《春秋传》‘易子而食’，甚言之也，犹云室如悬磬。庄子称盗跖脯人肝肉，亦寓言而非实事。”^②

在这一时期，《庄》、《列》、《楚辞》、《淮南子》一系列篇章作为寓言的性质得到了更明确的认知，文以《庄子》为核心、诗以屈辞为核心、赋以《天子游猎赋》为核心的寓言视野悄然显现。各家所谓“寓言”的具体所指或有所不同，但以写作方式乃至文章体式来界定“寓言”的基本取向却一直是很清晰的；“寓言”这一称名跟通常所说的寓言故事，关系十分确定，它早已成为千百年历史中某类篇章的定名。

清代最值得注意的文献自然是成于乾嘉时期的《四库全书总目》。对于了解中国学术文化中固有的“寓言”观念及寓言视野来说，该书有十分重要的价值。

首先，《总目》进一步确认了《庄子》书中典型的寓

《总目》所确认《庄子》中的典型寓言	《总目》相关内容
1. 夔怜蚘（按：见《庄子·秋水》） 2. 罔两问景（按：见《庄子·齐物论》）	《总目》卷一二四子部三十四有云：明代陈相撰《百感录》，“仿《庄子》夔蚘罔两、《战国策》桃梗土偶之意，取虫鱼鸟兽作为寓言，以寄其不平之感”。
3. 黄帝见广成子（按：见《庄子·在宥》） 4. 卢敖遇若士（按：《太平御览》卷三六九载：“《庄子》曰：‘支离疏肩高于顶。’又曰：‘卢敖见若士，深目鸢肩。’”前者见《庄子·人间世》，后者殆见于《庄子》佚篇） 5. 鸿蒙云将（按：见《庄子·在宥》）	《总目》卷一四六子部五十六有云：晋葛洪撰《神仙传》，“其中如黄帝之见广成子，卢敖之遇若士，皆庄周之寓言，不过鸿蒙云将之类，未尝实有其人”。
6. 轮扁斲轮（按：见《庄子·天道》）	《总目》卷一三二子部四十二有云：明陈继儒撰《读书十六观》，“后有跋云，写前观毕，梦有老人自称斲轮翁云云。虽本寓言，究涉荒渺”。
7. 佝偻承蜩（按：见《庄子·达生》） 8. 市南宜僚弄丸（按：见《庄子·徐无鬼》）	《总目》卷九六子部六批评明代钟韶所编《论语逸编》，云：“《孔丛子》既属伪书，《韩诗外传》、《说苑》、《新序》亦多依托，未可据为典要。至于承蜩、弄丸乃《庄子》寓言，而执为实事。”
9. 天子剑、诸侯剑（按：见《庄子·说剑》）	《总目》卷一一六子部二十六有云：明郭子章撰《螭衣生剑记》，“上篇据剑之实者纪之。下卷则纪其寓言，如《庄子》所谓天子剑、诸侯剑之类是也”。

① 郭象和成玄英都把“寓言十九”解释为假托外人论说则十言而九见信，不确。“寓言十九”跟“危言日出”并提，明显是指寓言出现的频度。

② “盗跖脯人肝肉”一事见《庄子·盗跖》。

言篇章，如上表所示。

《庄子》全书“寓言十九”，表中所揭十不及一。然而，这些材料的意义绝对不限于它们直接关涉的寓言作品，国人自古讲究举一反三，触类旁通，它们足可证明《庄子》大量篇章之寓言性质早已得到确认，并且早已得到“寓言”之定名。

更值得注意的是，《总目》不把“寓言”这一写作体式乃至文章体式局限于《庄子》，其寓言视野囊括了从先秦至清代的大量诗文，像《列子》、《战国策》等著作，以及宋玉《高唐赋》，韩愈《毛颖传》、《石鼎联句》等诗文，或整个儿、或有部分内容被纳入了寓言范围，其显例见于下表。

同样的道理，这些材料也有更广泛的意义，不限于直接关涉到的作品。比方说，《毛颖传》、《容成侯传》既然被视为寓言（二者从形式上说分别为毛笔、铜镜之传），那么托名韩愈的《下邳侯革华传》（写皮靴）^①，以及宋代苏轼的《温陶君传》（写饼）、秦观的《清和先生传》（写酒）、张耒的《竹夫人传》（写竹器）等，亦自然都在寓言之列。

再者，《总目》标举了“《庄子》寓言”、“庄周之寓言”、

“《庄》、《列》之寓言”、“文士之寓言”、“战国诸子之寓言”、“周末寓言”、“寓言俳谐之文”等一系列重要概念，“寓言”基本为某类篇什的共名，其例参见下页表。

举凡“战国诸子寓言”、“周末寓言”、“文士之寓言”、“寓言俳谐之文”等，都是传统寓言学的重要指标，或凸显寓言作为写作方式的普遍意义，或凸显寓言作为文章体式的普遍内涵；——从理论和实践两方面说，后者当是对前者的发展：即起初寓言从属于一个相对宏大的立言结构（诸子和史传中的寓言莫不如此），后来则或发展为一种文章体式。

除上述三方面外，《总目》还确认了一批作家自用“寓言”体创作的篇什，比如卷一二五子部三十五云：明董汉策撰《补计然子》，“大旨以句践之复伯，起衰激息，事在人自为之，盖借以为晏安之戒。自云是书为寓言，又云释愤之作，是也”；卷一三四子部四十四云：国朝王焯撰《丹麓杂著十种》，“一曰龙经，拟《禽经》而作。二曰孤子吟，皆哭父之诗。三曰松溪子，皆笔记小品。四曰连珠，拟陆机体。五曰寓言，假禽虫以示劝戒”。

《总目》所确认其他典籍或作品中的寓言		《总目》相关内容
《战国策》	1. 桃梗土偶（按：见《战国策·齐策三》）	上文已提及，《总目》卷一二四子部三十四有云：明陈相撰《百感录》，“仿《庄子》夔蜃罔两、《战国策》桃梗土偶之意，取虫鱼鸟兽作为寓言，以寄其不平之感”。
《列子》	2. 海人狎鸥（按：见《列子·黄帝》） 3. 愚公移山（按：见《列子·汤问》）	《总目》卷一四四子部五十四有云：唐李冗撰《独异志》，“杂录古事，亦及唐代琐闻，大抵语怪者居多。如女婿兄妹为夫妇事，皆齐东之语。又如《列子》海人狎鸥、愚公移山事，皆摭寓言为实事，尤为胶固”。
	4. 《高唐赋》（按：作者为战国时期楚国之宋玉）	《总目》卷一二六子部三十六有云：明钱希言撰《戏瑕》，皆考证之文，书中颇以博识自负，而所言或茫昧无征，“‘称姬’一条，引宋玉《高唐赋》有‘天帝之季女名曰瑶姬’语，谓妇人称姬在周以前，不知此正周末寓言”。
	5. 《毛颖传》（按：作者为唐代韩愈） 6. 《容成侯传》（按：作者为唐代司空图）	《总目》卷一四四子部五十四有云：《滑稽小传》（不著撰人名氏）“所载皆《毛颖传》、《容成侯传》之类，大抵寓言，无事实也”。
	7. 《石鼎联句》（按：作者为唐代韩愈）	《总目》卷一七九集部三十二又云：明吕坤撰《去伪斋文集》，“一切俳谐笔墨，无不具载。夫韩愈《杂说》仅数条耳；其它寓言，惟《毛颖传》、《石鼎联句》编入集中”。
	8. 《秦梦记》 9. 《异梦录》 10. 《湘中怨解》（按：三文作者均为唐代沈亚之）	《总目》卷一五〇集部三有云：唐沈亚之撰《沈下贤集》，“其中如《秦梦记》、《异梦录》、《湘中怨解》，大抵讳其本事，托之寓言”。
	11. 《百感录》（按：作者为明代陈相）	《总目》卷一二四子部三十四有云：明陈相撰《百感录》。

^① 此文或被收入韩愈集，一般视为假托；阎琦《韩昌黎文集注释》（三秦出版社2004年版）将其列入附录“疑伪文”部分。

《总目》所涉重要概念	《总目》相关内容
1. 《庄子》寓言	《总目》卷九六子部六批评明代钟韶所编《论语逸编》，云：“《孔丛子》既属伪书，《韩诗外传》、《说苑》、《新序》亦多依托，未可据为典要。至于承蜩、弄丸乃《庄子》寓言，而执为实事。”
2. 庄周之寓言	《总目》卷一四六子部五十六评晋葛洪所撰《神仙传》，云：“其中如黄帝之见广成子，卢敖之遇若士，皆庄周之寓言，不过鸿蒙云将之类，未尝实有其人。”
3. 《庄》、《列》之寓言 (《庄》、《列》寓言)	《总目》卷五〇史部六评清陈厚耀所撰《春秋战国异辞》，云：“其间真贋杂糅，如《庄》、《列》之寓言，《亢仓子》之伪书，皆见采录，未免稍失裁断。”
	《总目》卷九一子部一谓唐林慎思所撰《续孟子》“大抵因《孟子》之言，推阐以尽其义。独其不自立论，而必假借姓氏，类乎《庄》、《列》之寓言”。
	《总目》卷九六子部六批评明代潘士达所编《增订论语外篇》，谓“《庄》、《列》寓言亦复阑入”。
4. 文士之寓言	《总目》卷一二五子部三十五谓清唐大陶所撰《衡书》，“大抵学《庄》、《列》之寓言”。
5. 战国诸子之寓言	《总目》卷八一史部三十七云：明董说撰《七国考》，“所援引如刘向《列仙传》、张华《感应类从志》、《子华子》、《符子》、王嘉《拾遗记》之类，或文士之寓言，或小说之杂记，皆据为典要”。
6. 周末寓言	《总目》卷一八九集部四十二谓明梅鼎祚所编《皇霸文纪》，“上起古初，下迄于秦”，然“洪荒以降，书契莫详，事尚无征，况其文字传于后者，非汉代纬书之依托，即战国诸子之寓言，一概哀存，遂不免一真百伪”。
7. 寓言俳谐之文	《总目》卷一二六子部三十六云：明代钱希言撰《戏瑕》，皆考证之文，书中颇以博识自负，而所言或茫昧无征，“‘称姬’一条，引宋玉《高唐赋》有‘天帝之季女名曰瑶姬’语，谓妇人称‘姬’在周以前，不知此正周末寓言”。
	《总目》卷一九三集部四十六谓明代邹迪光编《文府滑稽》，“选周、秦迄于唐、宋寓言俳谐之文，故以滑稽为名”。

总之，按《四库全书总目》，“寓言”是中国古代史传、诸子、诗、赋、文、传奇小说等方面大量存在的一类篇章，是各种文体均可使用的一种写作方式，而且它可更进一步指称相关的文章体式。

从战国至清代，大量史料证明作为写作或文章体式的“寓言”产生于中国，也成熟于中国，时至今日已有两千余年的历史了；而“寓言之名”跟“寓言之实”的关系一直相当明确，绝非直到近代西方“寓言”传入后，国人方对本土寓言作品豁然开朗，并称之为寓言，称“中国本土寓言故事被称作‘寓言’”始于1917年茅盾的《中国寓言（初编）》，实在是荒谬之极。

二 Aesop's fables 被译译为“寓言” 与中国寓言传统的断裂

Aesop's fables 即通常所说古希腊《伊索寓言》，同类译介于中国的域外作品尚有俄罗斯《克雷洛夫寓言》、法国《拉封丹寓言》等等。其传入中国久矣，影响于中国深矣巨矣，而 Aesop's fables 是其中最著者。

在明代，“耶稣会士自西欧来东方传教时，都带有《伊索寓言》一书，并经常引用其中的寓言作教诲、训诫之用”，是西方耶稣会传教士率先把 Aesop's fables 部分地传到了中国。比如，意大利耶稣会士利玛窦（1552—1610）著《畸人十篇》，化用了八九则 Aesop's fables 或类似作品^①，但

^① 《畸人十篇》所涉厄琐伯氏（按：即伊索）fables 或者类似作品有：《昔有一士交三友》、《肿胀的狐狸》、《孔雀足丑》，均见于《常念死候候死后审》第四，参见《利玛窦中文著译集·重刻畸人十篇》第457—458页、第458页、第459页；《舌之佳丑辩》，见于《君子希言而欲无言》第五，“厄琐伯氏”一名即见此篇，参见上书第466—468页；《两猎犬》，见于《斋素正旨非由戒杀》第六，参见上书第473页；《狮子和狐狸》、《菟枯二棵》，均见于《善恶之报在身之后》第八，参见上书第480页、第488页；《马与鹿》，见于《富而贪吝，苦于贫窶》第十，参见上书第499页等。其中《肿胀的狐狸》、《两猎犬》均是引用或化用 Aesop's fables，分别参见周启明译《伊索寓言》之《肿胀的狐狸》、《两只狗》，第17页、第90页；《狮子和狐狸》、《马与鹿》等亦是引用或化用 Aesop's fables，参见罗念生、王焕文、陈洪文、冯文华译《伊索寓言》之《狮子和狐狸》、《野猪、马和猎人》，人民文学出版社1981年版，第69页、第110页。汪原放译《伊所伯的寓言·马和鹿子》亦可参考，上海亚东图书馆1929年版，第207—208页。此外，《昔有一士交三友》亦当为 Aesop's fables，故收入 Aesop's fables 之译本《况义》，戈宝权自法藏抄本转录了此则寓言，参见《中外文学因缘》第410—411页。

未明确提及“寓言”之名。曾任利玛窦助手的西班牙耶稣会士庞迪我(1571—1618)撰《七克》，也引用了八九则 *Aesop's fables* 或类似作品，且多次称之为“寓言”。

这些都是借用 *Aesop's fables* 来说明观点，不能算是真正的译作，但有两点值得注意：

其一，利玛窦、庞迪我等入把这类故事纳入一个相对宏大的体系中，以加强说理的有效性，跟中国寓言产生的本旨正好相同。比如《畸人十篇》化用《马与鹿》之“寓言”，有云：

汝今积金无数，而一不舍用，而自以为智乎？汝何不明哉！财之美，在乎用耳，岂宜比之如古器物徒以为观，如神像以参谒而已哉？此非汝获物，物反获汝也。财主使财，财仆事财。为人之仆，人犹愧之，而尔安心为小物之仆乎？上古之时，马与鹿共居于野而争水草也。马将失地，因服于人，借人力助之，因以伐鹿。马虽胜鹿，已服于人，脊不离鞍，口不脱衔也，悔晚矣。尔初亦不知，而恶贫，且借财力以克之，迨贫已去，心累于财，恋财为病，且为财役矣，曷不如马悔乎？

利玛窦用马为人服役为代价、得人之助以胜鹿的故事，来说明人得财之助而克贫，终又为财所役，读来十分生动。从这种说理方式中，依稀可见先秦寓言说理文的影子。

其二，万历四十二年(1614)出版的《七克》屡屡将 *Aesop's fables* 及其同类作品称为“寓言”。其所引寓言有：《大鸦和狐狸》，见于卷一《伏傲·戒听誉(七支)》之“寓言曰……”^①；《众树与阿里袜(按：即橄榄树)》，见于卷一《伏傲·戒好贵(八支)》“寓言曰……”^②；《孔雀趾丑》，见于卷一《伏傲·识己保谦(十支)》^③；《师(狮子)、狼和狐》，见于卷二《平妒》“一贤寓言曰……”^④；《贫人粥(鬻)酒》，见于卷三《解贫》“有贤者记所见……”；《兔与蛙》，见于卷四《熄忿·以忍德敌难(二支)》“昔有贤人寓言曰……”^⑤；《驴马厚食之》，见于卷五《塞饕》；《拔马尾踪》、《胃与脚》，见于卷二《平妒》^⑥。戈宝权认为，

其称“贤人寓言曰”，实指 *Aesop's fables*；其称“寓言曰”，则指 *Aesop's fables* 或者类似作品。这个判断显然是有道理的。

周作人据希腊原文翻译 *Aesop's fables*，并于《关于伊索寓言》一文中指出：“‘寓言’这名称……是好奇的人从庄子书里引来的，并不很好，虽然……是现成些。……在希腊古代这只称为故事，有‘洛果斯’(logos)、“缪朵斯”(mythos)以及‘埃诺斯’(ainos)几种说法，原意都是‘说话’。第三少见，在本书中常用第一、第二，别无区分。虽然后世以‘缪朵斯’为神话的故事，‘洛果斯’为历史的故事，当时则似‘洛果斯’一语通用最广，如伊索本人即被称为‘故事作者’(logopoios)，与小说家一样称法。”中国传统中的“寓言”跟归于伊索名下的 *fables*，所指本有隔阂，将后者视为“寓言”其实是两种传统的碰撞。这看起来是中国传统的扩张，从后来的实际发展看，则是西方传统对中国传统的强力介入或干预。

从某种意义上说，用中国人熟知的书典来表述一种异文化，是明清耶稣会士的写作或言语技巧，有助于拉近他们跟听读对象在心理和文化方面的距离；若其听读对象跟自己属于同一文化，似乎就没有必要这样做了。但问题不只是这一方面。当西方人利用中国书典向西方人演绎伊索故事时，在整体上造成了一种“熟悉的陌生化”的效果，平添了异文化的魅力(下文所及为了英吉利人学习汉字、汉语编撰的《意拾喻言》就有这种情况)。有鉴于此，看到西方人将伊索故事的时间改为“盘古初”、“大禹时”、“虞舜间”，地点改为“大荒山”、“蛾媚山”、“罗浮山”、“摩星岭”、“无稽村”，并在案语中引用中国成语、谚语、经典，——诸如“俗云”、“谚云”、“书云”、“《论语》云”等，我们丝毫不必感到奇怪，更不能简单地猜测这些本是中国人所加^⑦。庞迪我把 *Aesop's fables* 译介为“寓言”就发生在这样一个大背景上。明清耶稣会士之所以使用“寓言”来译介 *Aesop's fables*，并且重视用“寓言”来说理，本是为了加强对听读对象的吸引力和有效性。他们不会十分计

① 此则为伊索寓言，参见汪原放译《伊所伯的寓言·狐狸和老鸦》，第99页，周启明译《伊索寓言·大鸦与狐狸》，第85—86页，以及罗念生等译《伊索寓言·大鸦和狐狸》，第60页。

② 此则为伊索寓言，参见周启明译《伊索寓言·树木与橄榄树》，第133页；罗念生等人认为此篇为《圣经》故事，未收入其译本。

③ 此则已见于《畸人十篇》。

④ 此则为伊索寓言，参见汪原放译《伊所伯的寓言·狮子、狼和狐狸》，第252页，以及周启明译《伊索寓言·狮子与狼与狐狸》，第107页。

⑤ 此则为伊索寓言，参见汪原放译《伊所伯的寓言·兔子和蛤蟆》，第142—143页，以及周启明译《伊索寓言·兔与蛤蟆》，第98页。

⑥ 前者有伊索“命子折竹”故事的影子，参见汪原放译《伊所伯的寓言·父亲和他的儿子们》，第2页，周启明译《伊索寓言·农夫的内讧的儿子们》，第45—46页，以及林纾等译《伊索寓言》“有一父而育数子”，第2叶；后者为化用伊索寓言，参阅周启明译本《胃与脚》，第82页，以及罗念生等译《伊索寓言·胃和脚》，第63页。

⑦ 戈宝权面对《意拾喻言》便有这种猜测，参阅《中外文学因缘》第442页。

较 *Aesop's fables* 和“寓言”之间的配当究竟是否合理。

但是，“寓言”并没有成为 *Aesop's fables* 的定名。明代天启五年（1625），法国耶稣会士金尼阁（1577—1628）口述、泉州张赓笔传的译本《况义》刊行。该书收录了近四十篇作品，大部分属于 *Aesop's fables*^①。这是中国以独立面貌出现的第一本 *Aesop's fables* 集。

而另一个由 Mun Mooy Seen-Shang 笔译的 *Aesop's fables* 叫《意拾喻言》，清代道光二十年（1840）由 The Canton Press Office 出版于广州。译者之真实姓名为罗伯特·汤姆，英人，“意拾”为粤语“伊索”之音译。该书选录作品八十二篇，是迄今所见最早且比较完整的中译本，在中国影响甚大^②。

可见，庞迪我称 *Aesop's fables* 为“寓言”未受到普遍重视。美国传教士丁韪良（1827—1916）等人主编和刊行之《中西闻见录》，以 *Aesop's fables* 为“寓言”，亦几乎被完全忽视了。该刊 1872 年 8 月创刊于北京，1875 年停刊，共印行了三十六期。第 1 号登载了丁韪良之《俄人寓言》和《法人寓言》^③。《俄人寓言》叙二友人遇熊之

事，乃是将 *Aesop's fables* 附会于俄人^④。《法人寓言》叙甲乙二人路拾遗囊，反目相争，其实也是 *Aesop's fables* 之附会^⑤。第 16 号登载了《二蛙寓言》^⑥，叙甲蛙奋力鼓气，意欲使表壮如牛，终至毙命，殆亦演绎伊索^⑦。第 21 号登载了法国德微理亚所译《寓言》五则，其中《驴驮圣物》、《金卵鸡》、《忘恩狼》、《狐狸观葡萄》都来自 *Aesop's fables*^⑧。第 22 号登载了德微理亚所译的《柔胜刚寓言》，实即 *Aesop's fables* 中北风与太阳的故事^⑨。第 32 号中有《寓言》四则，《人意难全》一则叙昔希腊国祭祀某，二女皆嫁，长媚艺蔬圃，次媚业陶器，长女要父亲向神求甘霖，次女要父亲向神求晴霁，其实也是演绎伊索故事^⑩。

从《中西闻见录》中明显可见 *Aesop's fables* 与中国本土寓言的对接。第 30 号刊载曹子渔《寓言二则》，“京都果肆”一则叙“余”问治果之术而得“治心、治身、治人之道”，实即楷模《庄子·养生主》之“庖丁解牛”以及《种树郭橐驼传》^⑪。第 32 号载曹子渔《牧马寓言》，实演绎《庄子·徐无鬼》篇如下内容：黄帝问牧马小儿何以治天下，小儿曰：“夫为天下者，亦奚以异乎牧马者

① 在现存于法国国家图书馆的手抄本中，甲本有二十二篇寓言，乙本此外还有十六篇，参见戈宝权《中外文学因缘》第 372 页，又可参阅该书第 401 页。《况义》之西安原刻本已无从寻觅，法藏抄本的详细情况请参阅《中外文学因缘》第 407—408 页。戈宝权尝转录抄本正本中的二十二篇寓言，为：1. “人体各部之争”，2. “南风与北风相争论”，3. “谈与三友之交”，4. “嫠妇与母鸡”，5. “种圃者言”，6. “贪犬失肉”，7. “骏马与驴”，8. “病狮与狼和狐”，9. “狐夺乌肉”，10. “主人与猗（犬）及驴”，11. “老翁与虎”，12. “屋鼠与野鼠”，13. “行人向丈人问路”，14. “驴驮盐和木棉”，15. “途人为疲弱之患者驱蝇”，16. “驴驮佛像”，17. “烹人与尝羹者”，18. “卖履者议论写真”，19. “父子骑驴同行”，20. “冒充飞行最高之鸪”，21. “听取意见之雕刻家”，22. “胆小之兔与青蛙”；又尝转录乙本所附之十六篇寓言，为：1. “黑说”，2. “螾蜃传”，3. “鹰鸢说寓言警语”，4. “鸡孵蛇卵”，5. “农夫与鸪鸟”，6. “鸪鹰之争”，7. “飞禽与走兽之战”，8. “两青蛙”，9. “鹰与蛇”，10. “布谷鸟与鹰”，11. “青蛙与牛”，12. “行客与蛇”，13. “龟与鹰”，14. “蝇与蜜”，15. “打破神像得金的人”，16. “樟树与芦荻”。以上可参阅《中外文学因缘》第 409—417 页、第 419—426 页。乙本所附《黑说》、《螾蜃传》二篇为柳宗元作品。

② 这个本子或被称为“意拾寓言”，但由上海图书馆的藏品来看，应该叫“意拾喻言”。戈宝权尝列举这八十二篇的名称，参见《中外文学因缘》第 440—442 页。

③ 参见《中西闻见录》第 1 号第 16 叶，同治十一年七月，1872 年 8 月。

④ 参见林纾等译《伊索寓言》“二人同行遇熊于道”，第 11 叶，以及罗念生等译《伊索寓言·行人和熊》，第 32 页。

⑤ 参见张赤山编选《海国妙喻·二友拾遗》，以及梅侣女史译《海国妙喻·拾遗金顿味交情》，《中国近代文学大系》第 11 集第 28 卷施蛰存主编《翻译文学集》三，第 253—254 页、第 261—262 页。

⑥ 《中西闻见录》第 16 号第 19 叶，同治十二年十月，1873 年 11 月。

⑦ 参阅[英]罗伯特·汤姆译《意拾喻言·蛤蚧水牛》，《中国近代文学大系·翻译文学集》三，第 227 页，并参阅《况义》乙本，《中外文学因缘》第 424 页，以及林华译《伊索寓言·牛和蛙》，上海启明书局 1948 年版，第 21—22 页。

⑧ 分别见于《中西闻见录》第 21 号第 2 叶、第 2—3 叶、第 3 叶、第 3 叶，同治十三年三月，1874 年 4 月。相关的 *Aesop's fables*，《驴驮圣物》，可参阅周启明译《伊索寓言·运神像的驴子》，第 140 页，以及罗念生等译《伊索寓言·驮神像的驴》，第 91 页；《金卵鸡》，可参阅周译本《生金蛋的鸡》，第 151 页，以及罗译本《生金蛋的鸡》，第 43 页；《忘恩狼》，可参阅周译本《狼与鹭鸶》，第 117 页，以及罗译本《狼和鹭鸶》，第 76 页；《狐狸观葡萄》，可参阅周译本《狐狸与葡萄》，第 18 页，以及罗译本《狐狸和葡萄》，第 8 页。

⑨ 参见《中西闻见录》第 22 号第 4 叶，同治十三年四月，1874 年 5 月；并参阅周译本《北风与太阳》，第 39 页，以及罗译本《北风和太阳》，第 22 页。

⑩ 参见《中西闻见录》第 32 号第 18—19 叶，光绪元年三月，1875 年 4 月；并参见周译本《父亲与女儿们》，第 157—158 页，以及罗译本《母亲和他的女儿们》，第 47 页。

⑪ 参见《中西闻见录》第 30 号第 21 叶，光绪元年正月，1875 年 2 月。

哉?亦去其害马者而已矣!”黄帝茅塞顿开,再拜稽首,称天师而退^①。第32号之《舍形捕影》云:“昔有猎犬,循溪追野狐,忽睹溪中狐影,以为另一狐也,遽跃入水扑之。诘水波晃动,狐影倏灭,乃匍匐上岸,则皮毛透湿,困顿难堪,举头复望前狐,亦已杳不可见矣。嘻!彼犬之智,固不足云,所可慨者,舍形捕影,世事何其多乎?”^②此文殆模仿伊索“犬逐水中肉影”之故事^③。

《中西闻见录》中还有不少题为“寓言”的作品,比如第12号(同治十二年六月,1873年7月)有《寓言》二则,即《滴雨落海》与《踏绳寓言》,第15号(同治十二年九月,1873年10月)有《隐士寓言》,第16号(同治十二年十月,1873年11月)有《三神寓言》,第19号(同治十三年正月,1874年2月)有《蓄鹰寓言》,第26号(同治十三年九月,1874年10月)有《寓言》(惠志道作),第30号(光绪元年正月,1875年2月)有《裸然》,第32号(光绪元年三月,1875年4月)有《影射寓言》(王次辛作)及《睹镜反求》、《多虑无益》,第33号(光绪元年四月,1875年5月)有《戏象寓言》(曹子渔作)等^④。这些作品,从整体上也都可以见出中国文士寓言和伊索故事传统的交汇。

从《七克》到《中西闻见录》,看起来把 *Aesop's fables* 译为“寓言”已是水到渠成之事了,而历史的发展却并非如此简单。

光绪十四年(1888),天津时报馆印行了由张赤山编选的《海国妙喻》。该书汇集当时见诸报章的 *Aesop's fables* 七十篇,是中国译译 *Aesop's fables* 的又一个重要本子。张赤山序云:“昔者希腊国有文士名伊所布……其所著寓言一书多至千百余篇。借物比拟,叙述如绘,言近旨远,即粗见精,苦口婆心,叮咛曲喻,能发人记性,能生人悟性,读之者赏心快目,触类旁通,所谓道得世情透,便是好文章。在西洲久已脍炙人口,各以该国方言争译之。……近岁经西人翻以汉文,列于报章者甚多。虽由译改而成,尚不失本意味,惜未汇辑成书。余恐日久散佚,因竭意搜罗,得

七十篇,爰手抄付梓,以供诸君子茶余酒后之谈,庶可传播遐迩,借以启迪愚昧,于惩戒一端,未必无所裨益,或能引人憬然思,恍然悟,感发归正,束身检行,是则寸衷所深企禱者也,幸勿徒以解颐为快焉可耳。”^⑤

从这里可了解一个重要信息:张赤山所编本取材于“列于报章者”,足见当时 *Aesop's fables* 在中国已借助媒体广泛传播,然而从开始译介至此,长达两三百年,尽管张赤山曾用“寓言”来概指 *Aesop's fables*,尽管此前的《中西闻见录》及更早的《七克》已经直接称 *Aesop's fables* 为“寓言”,但“寓言”却迟迟没有成为 *Aesop's fables* 的定名。这丰富了上文论证的事实,即在 *Aesop's fables* 被译为“寓言”以前,“寓言”一名跟中国古代大量诗文已建立了绵延千百年的确切关系(亦即中国古代大量诗文被指称为“寓言”已有千百年的历史),而 *Aesop's fables* 在起初译介进中国的两三百年来,却迟迟没有跟“寓言”一称建立固定的联系。一切都跟饶龙隼所表述的那种常识相反。

更发人深省的是,当 *Aesop's fables* 跟“寓言”这个称谓确定关系时,国人对本土寓言的看法已在不经意中被重铸了。其间有一件事发挥了重大作用:林纾跟严培南、严璠兄弟合作,将 *Aesop's fables* 翻译成“希腊名士伊索寓言”(简称“伊索寓言”),产生了空前绝后的影响。此本收录作品近三百篇,附精美铜版插图,光绪二十九年(1903)由商务印书馆初版,1913年已再版八次,1924年已出至十九版,1938年复推出“国难”后的第一版……说林纾等人“率先借用‘寓言’一词来称谓伊索寓言”是十分荒唐的,说《伊索寓言》的第一个中文译本出自林纾是错误的,可是,说最早把 *Aesop's fables* 译为“伊索寓言”且产生巨大影响的翻译家是林纾,却合乎事实,此名一直沿用到今天。仅林纾等人这一个译本就足以见出中国学者对 *Aesop's fables* 的狂热接受了,更何况还有其他形形色色林林总总的本子呢^⑥?这种狂热结果造就

① 参见《中西闻见录》第32号第17叶,光绪元年三月,1875年4月。

② 《中西闻见录》第32号第19叶,光绪元年三月,1875年4月。

③ 参见《意拾喻言·犬影》(译者未署名),《中国近代文学大系·翻译文学集》三,第242页;汪原放译《伊所伯的寓言·狗和影》,第16—17页;周启明译《伊索寓言·衔肉的狗》,第96—97页。

④ 分别参见前列各期第21叶、第22叶、第3—4叶、第7—8叶、第18—19叶、第21叶、第17叶、第18叶、第19叶、第8叶。

⑤ 由张序来看,他主要是编者,阿英、施蛰存均视之为译者(参见阿英编《晚清文学丛钞·域外文学译文卷》,中华书局1961年版,第1107页,《中国近代文学大系·翻译文学集》三,第246页),不当。

⑥ 关于明清以来中国所产生 *Aesop's fables* 的拉丁语系、英语语系,以及据古希腊语翻译的种种译本,可参阅戈宝权《中外文学因缘》第437—451页。

了一个重要事实，即 *Aesop's fables* 成了中国学者量度中国寓言的理想化模式。

这种倾向在林纾那里已露端倪。其《伊索寓言序》云：

伊索为书，不能盈寸，其中悉寓言。夫寓言之妙，莫吾蒙庄若也，特其书精深，于蒙学实未有裨。……伊索氏之书，阅历有得之书也，言多诡托草木禽兽之相酬答，味之弥有至理。欧人启蒙，类多摭拾其说，以益童慧。……有或病其书类齐谐小说者，余曰，小说克自成家者，无若刘纳言之《谐谑录》、徐慥之《谈笑录》、吕居仁之《轩渠录》、元怀之《拊掌录》、东坡之《艾子杂说》，然专尚风趣，适资以侑酒，任为发蒙，则莫逮也。余非黜华伸欧，盖欲求寓言之专作，能使童蒙闻而笑乐，渐悟乎人心之变幻，物理之歧出，实未有如伊索氏者也。^①

一方面认定“伊索为书……其中悉寓言”、我寓言之妙首推庄子，一方面又说寓言之专作未有如伊索氏者，虽主要是就开启童蒙的意义来说，然其自我表白之“非黜华伸欧”，已有此地无银之意。

从学术发展史的角度看，这是一个奇特而典型的个案：中国近现代以降，原本不是“寓言”的作品却成了寓言的范式，成了人们审视和研究中国寓言时偏执的先在知识、观念标准；人们看先秦寓言是秉此标准，看汉魏六朝寓言是秉此标准，看唐宋元明清乃至近代以后的寓言也是秉此标准。哲学家说人不能两次跨过同一条河流，逝者如斯夫不舍昼夜。可是在很多现代学者的观念中，绵延几千年的中国寓言却像没有发生变化一样，——就是他们眼下根据 *Aesop's fables* 建构的那种样子。这注定了那些原本是寓言的“土产品”在进入“寓言”视野时必会被扭曲，越古远扭曲越重；甚至那千百年来本就是寓言的“土产品”能否进入现代“寓言”学者的法眼，还得看伊索给不给通行证。

我们在第一部分论列了大量材料（很不完备，却足够丰富了），主要目的并不是反驳饶龙隼等学者，或者反拨错误的“常识”，而是要说明在明清之前，在“寓言”成为 *Aesop's fables* 的确定译名之前，国人已建构了相当完整的寓言理论和视野，寓言已有绵延千百年的历史。近现代学者没有认真清理这一传统，却在屏蔽这千百年历史的情

况下，依 *Aesop's fables* 等西方作品及相关理论来建构中国的寓言观以及寓言史观，其偏谬是毋庸置疑的。

比方说，在现代学术的中国寓言视野中，寓言一定具有比喻的性质。有研究中国寓言的学者说：“寓言可以说是比喻性的故事。任何文艺故事，都只有在当作比喻用的情况下，才能成为寓言。”^②又有学者说：“寓言和比喻的关系是密不可分的；也可以说，寓言的本质便在于比喻，以此喻彼，以远喻近，以古喻今，以物喻人。只不过是寓言不同于一般的比喻，它的喻体是一个故事罢了。”^③将寓言界定为比喻，不是说它使用了比喻这种修辞手段，而是说其故事（或称能指）跟寓意（或称所指）之间是类比性的关系。

而实际上，类比性的寓言只是中国寓言的一个体类。在先秦寓言中，有大量作品，其能指跟所指间并无类比关系，只是举证性的。比如《庄子·大宗师》一文写子祀、子舆、子犁、子来莫逆于心，“以无为首，以生为脊，以死为尻”，以死生存亡为一体。子舆生了病，身体产生畸形，腰弯背弓，五脏比头都高，下巴藏到肚脐上，肩膀高过了头顶，弯曲的颈椎骨指向天空，阴阳之气全然凌乱，可是他“安时而处顺”，哀乐不入于心。子来生了病，喘喘然将死，可是他把自己当做造化之物，一切随顺造化，故而精神释然。这两则寓言，以生动的故事启发人们超越对生死的偏执，明显是举证性的（故事出自虚拟并不改变寓言的举证性质）。《韩非子·说难》有一个很典型的例子：

昔者郑武公欲伐胡，故先以其女妻胡君以娱其意，因问于群臣：“吾欲用兵，谁可伐者？”大夫关其思对曰：“胡可伐！”武公怒而戮之，曰：“胡，兄弟之国也，子言伐之何也？”胡君闻之，以郑为亲己，遂不备郑。郑人袭胡，取之。宋有富人，天雨墙坏，其子曰：“不筑，必将有盗。”其邻人之父亦云。暮而果大亡其财。其家甚智其子，而疑邻人之父。此二人说者皆当矣，厚者为戮，薄者见疑，则非知之难也，处知则难也！^④

这则寓言的能指是关其思、邻人之父两则故事，其所指则是警醒聪明人谨慎地“处知”，两者之间显然没有类比关系。

类似例子甚多，我们不必一一列举，更重要的是探

① 林纾等《伊索寓言序》，商务印书馆 1913 年版。

② 刘城淮《探骊得珠：先秦寓言通论》，陕西人民教育出版社 1992 年版。

③ 陈蒲清《中国古代寓言史》，湖南教育出版社 1983 年版。

④ 该篇被视为寓言，参见陈蒲清《中国古代寓言史》“《韩非子》寓言总目”，第 59 页；张万钧主编《中国寓言库》，中州古籍出版社 1999 年版，第 124—125 页。其他不一一列举。

究中国传统寓言观以及寓言史观何以被扭曲、近现代学者何以认定中国寓言必定是比喻。笔者认为这跟 *Aesop's fables* 被当成寓言的范式密切相关。金尼阁译伊索故事，称之为“况义”，于1625年刊行。罗伯特·汤姆译伊索故事，称之为“意拾喻言”，于1840年刊行，其于小引中说：“意拾者，二千五百年前记厘士国一奴仆也，背佗而貌丑，惟具天聪。国人怜其聪敏，为之赎身，举为大巨，故设此譬喻以治其国。”1878年《万国公报》刊发了《意拾喻言》（译者未署名）。1885年前后，施医院有刻本《伊娑菩喻言》。1888年，天津时报馆出版了张赤山编选的《海国妙喻》，其序言称伊索故事为“借物比拟”。1898年，《无锡白话报》第1—24期刊载了梅侣女史译的《海国妙喻》。1903年，香港文裕堂出版了《伊娑菩喻言》。所谓“况义”、“喻言”、“借物比拟”、“妙喻”等，都是说伊索故事就是比喻。由于“伊索寓言”被当成观照中国寓言的绝对范式，所以中国寓言也必须是比喻了。

同样是因为以 *Aesop's fables* 为中国寓言的绝对范式，人们往往先验地认定中国寓言中的故事必定出自虚构。其实在中国寓言最辉煌的时代，以史实为能指的寓言正复不少，而虚构性被视为寓言的重要特性，保守一点说，是东汉之后才逐渐形成的。

西方观念借助国人的心手，成功屏蔽和肢解中国的传统，使国人看不到历史的真相，这种事情看起来十分怪异，但在中国近代以来却屡见不鲜。当国人奉 *Aesop's fables* 为寓言的绝对范式时，中国寓言的真实历史便注定要被扭曲了：原本就是寓言的作品仅有一部分被“寓言”学者接纳，不少非常重要的寓言作品则被毫无道理地驱逐。我们可以从总体上，看看现代中国“寓言”研究和“寓言史”在哪些方面背离了中国寓言两千多年的历史。

其一，是排除了一批重要的赋作。

班固把《天子游猎赋》视为寓言，这一认定不只对该篇有意义。依最保守的推理，这意味着跟《天子游猎赋》有相同本质的一系列赋作，比如枚乘《七发》、班固本人的《两都赋》以及张衡的《二京赋》等，亦均在其寓言视野之中。而它们恰是汉赋数一数二的代表作。

清儒章学诚云：“……文人假设，变化不拘。《诗》通比兴，《易》拟象初。庄入巫咸之座，屈造詹尹之庐。楚太子疾，有客来吴。乌有、子虚之徒，争谈于较猎；凭虚、

安处之属，讲议于京都。《解嘲》、《客难》、《宾戏》之篇衍其绪，镜机、玄微、冲漠之类浚其途。此则寓言十九，诡说万殊者也。”（《文史通义·言公下》）^① 依章学诚此说，不仅《七发》、《天子游猎赋》、《两都赋》、《二京赋》等作品是寓言，东方朔之《答客难》、扬雄之《解嘲》、班固之《答宾戏》，以及曹魏时期曹植之《七启》、西晋时期张协之《七命》等一批赋作，大都在寓言范围之内。

其二，是排除了一些重要的诗作。

清儒王琦辑注《李太白全集》，赢得了“一注可以敌千家”的美誉。他在该书跋中说：“世之论太白者，毁誉多过其实。誉之者，以其脱子仪之刑责，俾得奋起而遂以成中兴之功；辱高力士于上前，而称其气盖天下；作《清平调》、《宫中行乐词》得《国风》讽谏之体。毁之者，谓十章之诗，言妇人与酒者有九，而议其人品污下；又谓其当王室多难、海宇横溃之日，作为歌诗，不过豪侠任气、狂醉花月之间，视杜少陵之忧国忧民，不可同年而语。试为平情论之……若其《古风》、乐府，怨情感兴等篇，多属寓言，意有托寄，阳冰所谓言多讽兴者也，而反以是相诋訾。然则指《楚辞》之望有娥，留二姚，捐珮采芳以遗湘君下女之辞，而谓灵均之人品污下，指《闲情赋》语之衰，又指其诗中篇篇有酒，而谓靖节之人品污下，可乎？”是李白“《古风》、乐府，怨情感兴等篇”，亦有不少作品在传统寓言视野之内。

杜甫《独立》诗有云：“空外一鸷鸟，河间双白鸥。飘飘搏击便，容易往来游。草露亦多湿，蛛丝仍未收。”清卢元昌注云：“六句寓言。”杜甫《乾元中寓居同谷县作歌七首》，其六有云：“南有龙兮在山湫，古木巖岈枝相樛。木叶黄落龙正蛰，蝮蛇东来水上游。我行怪此安敢出，拔剑欲斩且复休。”卢元昌注云：“以上寓言。”杜甫《茅屋为秋风所破歌》有云：“八月秋高风怒号，卷我屋上三重茅。茅飞渡江洒江郊，高者挂胃长林梢，下者飘转沉塘坳。南村群童欺我老无力，忍能对面为盗贼。公然抱茅入竹去，唇焦口燥呼不得。”卢元昌注云：“南村群童”四句，“写乘风为虐者，亦寓言”。杜甫《幽人》诗云：“孤云亦群游，神物有所归。麟凤在赤霄，何当一来仪。往与惠询辈，中年沧洲期。天高无消息，弃我忽若遗。内惧非道流，幽人见瑕疵。洪涛隐语笑，鼓枻蓬莱池。崔嵬扶桑日，照耀珊瑚枝。风帆倚翠盖，暮把东皇衣。咽

^① 《庄子·天运》有巫咸招讲“天有六极五常”等事，楚辞《卜居》写屈原放逐期间曾求卜于卜卜郑詹尹，吴客说楚太子见枚乘《七发》，乌有、子虚争谈于较猎见司马相如《天子游猎赋》，凭虚、安处讲议于京都见张衡《二京赋》，镜机、玄微见曹植《七启》，冲漠见张协《七命》。

漱元和津，所思烟霞微。知名未足称，局促商山芝。五湖复浩荡，岁暮有余悲。”卢元昌注云：“此章大意是寓言也。”杜甫《早行》诗有云：“飞鸟数求食，潜鱼亦独惊。前王作网罟，设法害生成。”卢元昌注云：“四句寓言。”

在诗歌方面，屈原辞居于传统寓言的核心部分。近代以来寓言研究领域最严重的问题正是把屈作排除在外；从某种意义上说，没有清醒认识屈作的寓言性质，是近代以来中国古代文学研究最严重的问题之一，因为这不仅涉及如何解读屈原诗歌的问题，而且关乎能否揭橥中国文学发展的真实历史。

《离骚》、《招魂》等被视为寓言已屡见上揭材料，然而颇有言之更详、发之更深者。朱熹《楚辞辩证上》论《离骚》云：“此篇所言陈词于舜，及上款帝阍，历访神妃，与夫鸾凤飞腾、鸩鸟为媒等语，其大意所比，固皆有谓。至于经设山川，驱役百神，下至飘风云霓之属，则亦泛为寓言，而未必有所拟伦矣。二注类皆曲为之说，反害文义（按：二注指王逸章句和洪兴祖补注）。至于县圃、阍风、扶桑、若木之类，亦非实事，不足考信……”又云：“卒章琼枝之属，皆寓言耳，注家曲为比类，非也。”嗣后陈振孙著录南宋林辰所撰《龙冈楚辞说》五卷，并评介说：“以《离骚》章分段释为二十段，《九歌》、《九章》诸篇亦随长短分之。其推屈子不死于汨罗，比诸浮海居夷之意，其说甚新而有理。以为《离骚》一篇辞虽哀痛而意则宏放，与夫直情径行，勇于蹈河者，不可同日语；且其兴寄高远，登昆仑、历阍风、指西海、陟升皇，皆寓言也，世儒不以为实，顾独信其从彭咸葬鱼腹以为实者，何哉？然沉湘之事，传自司马迁，贾谊、扬雄皆未尝有异说，汉去战国未远，决非虚语也。”这说明最迟在南宋时候，人们已普遍认识到《离骚》后半篇具有寓言的性质。

明儒汪瑗的《楚辞集解》成书于嘉靖二十七年（1548）前后，初刻于万历四十三年（1615），其中注《离骚》“朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃”云：“悬圃，神山名，寓言耳，非真有是山”；注《离骚》“飘风屯其相离兮，帅云霓而来御”云：“盖飘风起而云霓为所驱逐，若有以帅之者。虽为寓言，亦自有意，但王、洪二家取譬之说则非也”；注《离骚》“朝吾将济于白水兮，登阍风而继马”云：“阍风，‘亦寓言耳，未必真有是山也’。”

清儒陈本礼说得更为清楚，其注《离骚》“朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。欲少留此灵琐兮，日忽忽其将

暮”云：“《山海经》：昆仑为帝之下都。《水经注》：太帝之居悬圃，在昆仑之颠。原欲就近先谒下都，求太帝之所在，不意太帝未临，灵琐闭而未开。时日已暮，急欲上征，我心孔棘也。以下叩阍、求女、远逝诸章，悉属寓言，以尽前文未尽之意，读者当于言外求之。”

可见《离骚》奇丽幽深、辉光四射的后半，在古人心目中均为寓言。而仅此一篇，就足以确证屈原是中国古代寓言文学最杰出的创造者之一。

中国最伟大的三位诗人——屈原、李白和杜甫——都使用了寓言这种艺术表达体式，然而相关作品并没有进入现今寓言研究者的视野，岂不怪哉？

其三，是忽视了很多小说的寓言性质。四库馆臣将唐人沈亚之的传奇《秦梦记》、《异梦录》、《湘中怨解》视为寓言，则古人寓言视野中本有寓言体小说的一席之地。

其四，是忽视了一批带有寓言性质的散文。何焯《义门读书记》第三十六卷“河东集”部分，谓柳宗元《始得西山宴游记》“中多寓言，不惟写物之工”。既然该文在古人的寓言视野内，那么柳宗元《钴姆潭西小丘记》等同类游记亦当具有丰富的寓言的性质，现代寓言研究者几乎完全忽视了这一点。

此外是忽视了富有理论意义的传统观点。这一方面也十分复杂，限于篇幅，就不作申论了。

历史上很多重要的寓言没有进入现代“寓言”研究者的视野，寓言在历史中的实际价值没有在“寓言史”中得到确切的反映，明清以前人们对寓言的理论思考也没有得到现代“寓言”研究者的充分关注，——现代寓言研究和“寓言史”不具备真实性和完整性，遑论历史的多样性了。其原因则很简单，即近代以降，寓言研究者以 *Aesop's fables* 为绝对范式来建立自己的“寓言”观，将自己拘囿于这个现代观念的陷阱中，因此无法看到中国寓言历史的广阔天地。寓言对于中国文学、文化的意义，远超 *Aesop's fables* 对于西方文学和文化的意义，以 *Aesop's fables* 为绝对范式建构中国的寓言观及寓言史观，不仅会漏掉很多根本东西，而且会扭曲历史发展的实际图景。用锥指地，不亦小乎？

《庄子·秋水》云：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。”在接受西方影响时，我们不应该丧失对“束于教”的警惕，陷到这种现代偏执和拘囿中，就丧失了跟历史晤谈的可能。

[作者简介] 常森，北京大学中文系副教授。发表过论文《论简帛〈五行〉与〈诗经〉学之关系》等。