

《天问》文体的比较研究

萧 兵

《天问》采用以四言为基础的问句体，是渊源有自的。先秦思想界的著作里即有此例。专家多喜引《庄子·天运篇》和《天问》做比较。

《天问》
天何所沓？十二焉分？
日月安属？列星安陈？
……
羿号起雨，何以兴之？
撰体胁鹿，何以膺之？
……
伯强何处？
惠气安在？

《天运》
天其运乎？地其处乎？
日月其争于所乎？
……
云者为雨乎？
雨者为云乎？
……
风起北方，一西一东，
在上彷徨，孰嘘吸是？

廖平就说：“《天问》首一段与《庄子·天运》全同。”（刻本《天运》误为《天问》）何天行也说：“如《庄子·天运篇》所问……与《天问》篇同一目的，而且句法和意义也大抵相同。”郭沫若也说：“关于天体的探问，在屈原时代是一个相当普遍的问题。《庄子》的《天运篇》一开头就这样问过……。”^①

谭介甫先生甚至说：“疑《天问》本作《天运》，据音韵学，‘问’和‘运’皆在同一‘痕’部，自可通假为用。《庄子》有

《天运》篇，共分七章，首末二章言天地现象的变化，中间五章皆言人事，其取义颇和《天问》相同。”

但是《庄子》问得肤浅诡譎，《天问》却严肃深沉；《庄子》有巫咸的代答，《天问》并无答案。而且《庄子》全书用这种句法很少。先秦诸子爱用的问答体也不能用来全面解释《天问》的纯问式。当然还可以举出〔汉〕王充《论衡》的一些片断来做比较。

《谈天》

且夫天者，气邪体也？
如气乎，云烟无异，
安得柱而折之？

《自然》

自然焉在？
无为何居？

《谢短》

门户井灶，何立？
社稷、先农、灵星，何祠？
岁终逐疫，何驱？……
造车舆，何工？
生马，何地？
作书，何人？

《天问》

八柱何当？东南何亏？
康回冯怒，
地何故以东南倾？

遂古之初，谁传道之？
上下未形，何由考之？

厥萌在初，何所亿焉？
璜台十成，谁所极焉？
登立为帝，孰道尚之？
女娲有体，孰制匠之？

（注：本节为创造神话）

然而这些都只是断片，不够典型和普遍（《论衡》的某些句法可能受《天问》影响）。还可以从诸子作品找出来一些章节，指出其与《楚辞》句式的惊人相似之处。但这除了说明先秦思想家对人生的观察、对谣俗的引证、对章句的应用的某些一致性之外（个别的还造成所谓“屈赋”的疑窦），很难证实它们与《天问》在文化史上有共同的渊源。

《老子》

俗人昭昭，我独昏昏。

鷺(俗)〔人〕察察，我独闷呵。忽呵其若〔海〕，望(恍)呵其若无所止。

〔众人皆有以，我独顽〕以俚。

吾欲独异于人，而贵食母。③

《孟子·不苟》

故新浴者振其衣，新沐者弹其冠也。

人之情也，其谁能以己之漘漘受人之扞扞者哉？

《楚辞·渔父》

举世皆浊，我独清；众人皆醉，我独醒。吾闻之：

新沐者必弹冠，新浴者必振衣。安能以身之察察，受物之汶汶者乎？

先秦哲学著作乃至某些彝器刻铭每见采用四言韵语者，是因为去古未远，歌谣谚语式的韵文在民间和官方文献里力量还相当强大，而文体的划分还不很严格；而史官又多由巫祝转变而来，《楚辞》涉及的灵巫灵修（甚至屈子之字“灵均”）灵保和莫敖等并与教职有关④，巫语祝辞本多协韵，相沿成习，积重难返，便是战国时代的史传和子书也常常穿插韵语。刘师培《论文杂记》云：

盖古人作诗，循天籁之自然，有音无字，故起源亦甚古。……谣谚之作，先于诗歌。……厥后诗歌之继兴，始著文字于竹帛。然当此之时，歌谣而外，复有史篇，大抵皆为韵语。言志者为诗，记事者为史篇。

就多少接触到这一点。另一点是著作家对于传统和民间形式的自觉借鉴，以便吟咏、诵读、传播和记忆。章太炎先生《廛书·订文·正名杂义》说：“盖古者文字未兴，口耳之传，渐则亡失，缀以韵文，而易记忆。意者苍、沮以前，亦直有史诗而已。”

艰深的哲理，奥妙的文思，隐晦的教义，如果要广被四方、普及群众，那就既必须尽可能采用口碑流传的俗谚民谣，还要尽力量采

取为社会所喜闻乐见的形式。先秦学术界人士深明此理，所以他们的著作里常出现义理和词章都“趋同”的、以四言韵语为代表的片断（荀子的《成相》虽非四言，却是众所周知的宣传性韵语）。老子就借用了不少谣谚俗语，《道德经》基本上是四言哲理诗。前引《帛书老子》可证。又如“其政闷闷，其人醇醇；其政察察，其人缺缺”；“政复为奇，善复为妖”也很像谚语。《荀子·赋篇·小歌》有：“以盲为明，以聋为聪，以危为安，以吉为凶。呜呼上天，曷维其同！”也像这一类的四言俗谚（案《战国策·楚策》及《韩诗外传》卷四引有异文，末有《诗》曰：“上天甚神，无自瘵也！”）。这不但颇像《诗三百》，而且令人想起《九章·怀沙》的“玄文处幽兮，矇眊谓之不章；离娄微睇兮，瞽以为无明”。

“言之无文，行而不远。”（《左传》襄二十五年引仲尼语）所谓“文”往往有所整治和修饰，有的还押上韵，讲究整齐和简洁。特别是那些宣传主张、希望传播的文字，要求雕饰。《史记集解》引〔汉〕刘向《别录》曰：

“骏爽修骏衍之文，饰若雕镂龙文，故曰雕龙。”

《天问》是充满宇宙玄理、宣传作者世界观的文学兼哲学作品，尤其需要字斟句酌，雕镂提炼，使之声华并茂，文采辉煌。〔清〕阮元的《文言说》把这一点说得比较清楚：

古人无笔砚纸墨之便，往往铸金刻石，始传久远；其著之简策，亦有漆书刀削之劳，非如今人下笔千言，言事甚易也。……是必寡其词，协其音，以文其言，使人易于记诵，无能增改，且无方言俗语杂于其间，始能达意，始能行远。此孔子于《易》所以著《文言》之篇也。古人歌、诗、箴、铭、谚语，凡有韵之文，皆此道也。

“四言体”最初是民间的创造，大量的风诗就是明证。它简炼，齐整，流利，响亮，可歌可泣，可叹可咏，非常符合中国古代语词单音节为主的特征。整个四言体的统治要达千年以上。战

国中后期，社会经济政治变化愈形剧烈，各国各族之间的交往、混血、文化交流更趋频繁，学术文化日益繁昌，人们对事物的认识、对文化的要求渐臻复杂，过分苟简的四言体已不能符合社会和艺术本身发展的需要，逐渐变得束缚思想，限制创造，妨碍审美，以楚歌、《楚辞》和荀赋为代表的，以“三顿”“六言”为基础的新文体、新格律于是应运而生，风靡一时。屈原的《橘颂》、《招魂》、《天问》虽然依旧璀璨辉煌，但那已是衔山的夕阳，甚至是回光返照了。汉魏以还，尽管还有一些文人骚客为这一蹶不振的“豆腐干”体招魂续魄，其中果然也不乏至今还为人口传诵的优秀之作（尤其是在某些特殊的文体如颂、谚、谏、铭和小赋里四言还有些势力）；但是从整个看，作为诗体它是走向死亡，一去不返矣，只好让五七言盘踞诗坛，称雄千古。现代人也极少为四言体的衰败伤心落泪，浪掷精力。然而“四言”却在我国的成语和民谚里得到永生，用它严谨对称的结构，整齐和谐的声律，简洁典雅的风致，证实着它作为“长寿语言”的生命和魅力。

“四言”确实是《楚辞》以前诗歌主要的体裁，但是诸子除《道德经》五千言外，用“四言”的并不很多，语录式的问答以《论语》、《孟子》为代表者也间或可见，但是四言压韵的“问句体”却极稀少。所以先秦子书并不能解决《天问》文体来源的问题。

那么，《天问》的问句体到底来自何方呢？锺敬文先生提出了一个新颖的看法：

这个问题，我在抗日战争时期曾经思考过。我想这恐怕是与少数民族风俗习惯有关。少数民族的民歌就有这种一问一答式的（汉族某些地区也有这样形式的诗歌，但不太普遍，并且也可能是受少数民族影响的结果），问的内容很广泛，从天文、地理到神话传说都有。它好象是宗教仪式上用的，后来用途扩大了。战国时代，长江以南的楚国原是少数民族住居的地区。汉族进来以后，他们有的同化，有的逐渐往

深山里迁徙。屈原用的正是少数民族民间诗歌的传统形式。不过他取那形式的前半（发问部分）罢了。⑤

锺先生还曾引用梁启超先生《论中国学术思想变迁之大势》里的一句话：“《九歌》、《天问》等篇，盖犹胚胎时代之遗响焉。南人开化，后于北人，进化之迹，历历可征也。”认为：“这似乎是过去文学史上的一种惯例：越接近远古社会的作家的作品，往往就跟人民的固有文学艺术和风俗、习尚的关联比较严密。”⑥已在理论上表露了他对《天问》渊源的看法。

案：顾颉刚先生也说过：“《天问》是一首对故事发问的歌，一共提出了一百七十二个问题。因为它开始问的是天，所以称为《天问》。接近代民间歌谣里有一种叫做‘对山歌’的，两人对唱，一问一答，看来《天问》该是这类体裁，所以柳宗元便根据它提出的问题作了一篇《天对》。”（《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2辑，第47页）杨宪益《译余偶拾》也见及此。

有的外国学者也注意到了这一点。〔苏〕P. 伊茨说：“保存下来的屈原的作品，特别是《九歌》在形象性和情节结构方面，均与彝族和苗族的叙事诗相似。屈原的作品《天问》和阿西族的叙事诗《创世纪》（案即《阿细人的先基》）在诗歌开头与对话的结构〔上〕，最为相似。我们还要补充说，在一部十六世纪末作者邝露的作品《赤雅》中描叙广西的苗族时，写道：‘苗，自为一类，其女善为汉音，操楚歌。’”⑦

但是如果说仅仅借用少数民族歌谣问答体来写《天问》，那就未免有些狭隘。只是边疆兄弟文学的文艺保存原始艺术特色较多较好，对今天我们的研究启发推动更大而已。“此山是谁开？此树是谁栽？百川为什么归大海？高高的蓝天为什么不塌下来？”类似的问句体民歌难道还少吗？不过还是从较大量、较现成、较古老兄弟民族诗歌开始吧。

《苗族古歌·开天辟地篇》一开始就问：“哪个生最早？……”几乎全篇都是问答体。

《苗族古歌》

我们看古时，
哪个生最早？
哪个算最老？
他来把天开，
他来把地造……
才生下你我，
做活养老小？
……
天地刚生下，
相迭在一起，
哪个是好汉，
辟开天和地？①

《天问》

遂古之初，谁传道之？
……
圜则九重，孰营度之？
惟兹何功！孰初作之？
……
厥萌（民）在初，何所亿焉？
……
上下未形，何由考之？
……
女娲有体，孰制匠之？

田兵先生在《苗族古歌·前言》里介绍：“这部古歌还不仅是五言体的，而且几乎全是问答式的，象是巫师、理老、歌手或是当时认为德高望重的有学问的老人，遇到一起，互相盘问古事的‘盘歌’。……至今黔东南地区，五言体的诗歌，仍是民间最擅长的形式。另有一种象苗族通史似的说古歌，名为‘佳’或‘佳离’歌，译成汉语就是‘道’或‘道理’歌的意思。它揉合了苗族所有的神话、古歌和传说故事为一体，长达万行。”至少在用问句这一点上是与《天问》趋同、相应的。何况它们都是“传道”古事、盘问有关“宇宙”及由其所引起的人事纷争的因果关系的《古歌》。至于其内容相同之处更多（如天柱、射日、生民等等），本文主要从文化史角度讨论《天问》这种体裁、型式的源流，所以暂不涉及。

彝族民间史诗《梅葛》第一部《创世》第一章《开天辟地》也用问句开端：“远古的时候没有天，远古的时候没有地。……哪个来造天？哪个来造地？”^⑨

它跟《天问》《苗族古歌》一样还有关于“量天地”的关目。

《梅葛》	《苗族古歌》	《天问》
五兄弟把天造好了， 四姊妹把地造好了。 …… 请什么来量天？ 请什么来量地？ (第5页)	天地已长大， 天地已长宽， 哪个是好汉， 来把天地量？ 量来又量去， 量的怎么样？ (第12页)	九天之际，安放安属？ 隅限多有，谁知其数？ …… 东西南北，其修孰多？ 南北顺椭，其衍几何？

案：《山海经·海外东经》说帝命竖亥步东极至西极之数（参见《淮南子·地形训》等）。《拾遗记》说蛇身人面之神（或指伏羲）命大禹“量度天地”。纳西族史诗《创世纪》、拉祜族史诗《牡帕密帕》以及《阿细的先基》等都有量天地的话。元剧里二郎神说他曾经“折草量天地”，这要算是汉族民间故事里对探索宇宙秘密珍贵的遗迹了^⑩。《旧约·约伯记》里也有“是谁定地的尺度，是谁把准绳拉在其上”有关测量大地的古老内容。

彝族支系阿细人民间史诗《阿细的先基》也采用哥哥妹妹问答、唱和的体裁探索“造天地、造人”的宇宙和人类起源的问题：“最古的时候，没有天和地。那个时候啊！可有生天的，可有生地的？”^⑪

它与《天问》等内容近似者颇多，这里只举一两个例子。

《阿细的先基》

那个时候啊！
有没有安太阳的？
有没有安月亮的？
有没有安星星的？

（第11页）

《天问》

日月安属？列星安
陈？
……
日安不到，烛龙何
照？
羲和之未扬，若华
何光？

《庄子·天下》

神何由降？
明何由出？
《天运》
天其运乎？
地其处乎？
日月其争于所乎？

云南洱源西山区白族的《打歌》（义类“踏歌”）也有有关《开天辟地》的问答。

《打歌·开天辟地》

谁来变天地？哪个来变天？
……
天不满是哪一方？
天不满是西南方。
天不满用什么补？
天不满用云补。
……
地不满是哪一方？
地不满是东北方。
地不满用什么补？
地不满用水补。⑤

《天问》

圜则九重，孰营度之？
惟兹何功！孰初作之？
……
西北辟启，何气通焉？
……
女娲有体，孰制匠之？
……
八柱何当？东南何亏？
……
康回冯怒，
地何故以东南倾？

这首长诗跟《苗族古歌》等一样，基本是“五言”句法。光未然先生很早就有汉文写定本⑤；以后袁家骅先生又做了精确的记录、翻译和研究。由于他是语音学和方言学专家，译文特别忠实、质朴，这里引用一段原文的逐字直译（省去国际音标）和意译。这是《开天辟地》章的开头，跟《天问》再像也没有了。

〔直译〕

别母亲女小你
世界上
天地不造倘
动物人类住不好
天地不有倘
动物造不好
……
天造什么年
地造什么年
如何天造的
如何地造的

〔意译〕

别人家的女儿呀，
无边世界里，
没有造天地，
哪能有生命？
没有天和地，
哪能造人类？
哪年造的天？
哪年造的地？
天是怎么造的？
地是怎么造的？^④

《天问》文体还可能跟某些民间谜语的构成有关。《文心雕龙·谐隐篇》说谜语由隐语转变而来，“或体目文字，或图象品物，纤巧以弄思，浅察以炫义”（于回先生已指出此与《诠赋篇》等所谓“写物图貌”意近^④，举例时却说“荀卿《蚕赋》，已兆其体”）。案《荀子·蚕赋》“占辞”颇用反问句：“五泰占之曰：此夫身女好而马首者与？屡化而不寿者与？善壮而拙老者与？有父母而无牝牡者与？”〔汉〕刘向《别录》也说《汉书·艺文志》所载《隐书》是“疑其言而相问，对者以虑思之”。《苏联大百科全书》谜语条也说：“谜语是对事物或现象所作的简短的寓意的描写，通常采取提问的形式。”但是汉族文籍或民间谜语采用问句体的却不很多见。少数民族文学作品里的隐语、廋词、谜语却颇多采用问句。例如四川凉山彝族长诗《勒俄特衣》里滋尼施色盘问石尔俄特道：“下面大地上，三支不放的猎狗，三只不叫鸣的红脸鸡，三节不烧的木柴，三丈不织的花边，三两不弹的羊毛，三斤不吃的盐巴，这些是什么？铠盔头上戴，前后额两片，差一片的

是什么？铠盔身上穿，铠珠六千六百个，差一个的是什么？铠裤脚上穿，铠甲‘基玛’有两个，差一个的是什么？”（原作分行）^⑩在某种程度上就有点象《天问》的“焉有石林？何兽能言？”一类问语。所以，在外国人眼里，“它（《天问》）那185行诗歌都具有谜语一样难解的神话意味”^⑪，是不足为奇的。但是，这种谜一般的问题却能促人思索，催人作答，启人智慧。乌丙安先生说：“民间的谜语是民间表现智慧、测验智慧并培养智慧的一种口头艺术的特殊形式。”^⑫用于《天问》，也颇切合。

从少数民族哲理性、“创世式”诗歌，确实可以窥见《天问》文体的某种渊源。但是，说《天问》文体起源于西南少数民族诗歌目前证据还不足。至少还要注意中原官方和民间类似文体^⑬。

在中原，问答体或用问句为基础的文献记录可以追溯到殷墟甲骨刻辞。因为卜辞大部分是记录占卜时所贞问的占辞，也就是卜辞、贞辞，而记录占卜结果的卦辞（即答辞）较少，更少记录验证其是否灵验的验辞，所以卜辞多是问句。特别是所谓“对贞”之辞，这种问句形式表现得更加明显。

帝令雨足年？贞：帝令雨弗其足年？（《前》1.50.1）

☐辰卜，贞：帝其降我奠？贞：帝不我降奠？（《乙》7793）

我其祀宾，乍（则）帝降若；我勿祀宾，乍（则）帝降不若？

（《前》7.38.1）

“不若”（不顺，不喜），这种用法也见于《天问》：

帝降夷羿，革孽夏民；

胡射夫河伯，而妻彼雒嫫？

冯珧利决，封豨是射；

何献蒸肉之膏，而后帝不若？

殷商的骨卜和贞辞对《天问》是否有间接影响，已不可知。但《离骚》是写到楚人占卜方法与筮辞的。

索琼茅以筮蓍兮，命灵氛为余占之。

曰：两美其必合兮，孰信修而慕之？

思九州之博大兮，岂惟是其有女？

曰：勉远逝而无狐疑兮，孰求美而释女？

何所独无芳草兮，尔何怀乎故宇？

世幽昧以眩曜兮，孰云察余之善恶？

这里是一连串的问候。或说均假托灵氛之答辞，或说假设诗人与灵氛之对话。但这里包含卜者之问辞和“灵氛之吉占”，是可以肯定的。可见民间占筮之辞、祝语巫言可能暗施影响于《天问》，正如民间巫辞祭曲情歌曾成为屈原创作《九歌》的素材基础一样。

但是“索琼茅以筮篲”，不论是解释为“折竹”之卜，还是“茅占”“草占”，或是“索卜”（与所谓“八索”“绳卜”等有关），基本上都属于筮法系统，以草、木、绳、竹等为卦具，基础于“数的神秘”，与《周易》的“蓍占”或“卦卜”同体系，而与龟卜、骨卜异其趣。《周易》所保存下来的卦辞或筮辞都经过整理改编，用为占筮乃至言行的参考，已非原始面目，而保存当初的筮问之辞极少。这和殷虚卜辞完全不同。个别的如《晋》上九：“晋，其角？维用伐邑。厉，吉；无咎，贞吝？”厉本为凶而云吉，无咎而又贞吝，这多少有点象卜辞的“对贞”。但是从文化史角度看来，《周易》的经文对《天问》没有什么影响可言。

后世《周易》系统的一些占筮之辞也很少保存问语。它保存的一些事实和《天问》、《山海经》等有可以互相印证之处。最明显的是有关伯鯀治水和嫦娥奔月的记载，与经籍、正史里的事实、观点都有所歧异^②。这里仅举一例。

《易·连山》

（李淳风《乙巳占》引）

有冯羿者，得不死之药于西王母，羿妻姮娥窃以奔月，托身于月，是为蟾蜍。

《天问》

白蜺婴茀，胡为此堂？
安得夫良药，不能固臧？

《易·归藏》

(《御览》卷894引)

昔常娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。

《灵宪》

(《续汉书·天文志》引)

羿请无死之药于西王母，姮娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄。有黄占之曰：“吉。翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后其大昌。”姮娥遂托身于月，是为蟾蜍。

《山海经·海内西经》

昆仑之墟……在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。

《淮南子·览冥训》

羿请不死之药于王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。

只能说某些占辞保存了四言韵语的形式，在这一点上和《天问》、《橘颂》、《招魂》以及《九章》里的某些乱辞、少歌一致，在文体上并没有多大的关联。

《诗经》及其所保存的卜筮之辞，也很少有问句。《诗·邶风·定之方中》：

升彼虚矣，以望楚矣。

望楚与堂，景山与京，降观于桑。

卜云：其吉？终然允臧。

倒是所谓“变风、“变雅”里用了一些反问句，在怀疑和指责天、天帝及其意志(天命)的无常与无道这一点上《与天问》有一脉相通之处，尽管其立场、动机、性质、表现有所不同。例如：

《诗·大雅·云汉》

群公先正，则不我闻；
昊天上帝，宁俾我遯。
旱既大甚，黽勉畏去；
胡宁瘖我以旱，僭不知其故。

《天问》

天命反侧，何罚何佑？
齐桓九会，卒然身弑！
……
皇天集命，惟何戒之？
受礼天下，又使至代之！

“博闻强志，明于治乱，娴于辞令”的屈原，肯定是读过《尚书》的。周文化和典籍的南传，造就了一大批熟悉中原文献和思想的精神贵族。以记言为主的《书经》不但影响后世史传文学和语录体子书，而且也淡淡地投影于《楚辞》。

《书·尧典》

帝曰：“咨，匹岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？”金曰：“於，鯀哉！”帝曰：“吁！咈哉！方命圯族。”岳曰：“异哉，试可乃已。”帝曰：“往，钦哉！”九载绩用弗成。

《天问》

不任汨鸿，师何以尚之？
金曰：何忧！——何不课而行之？
鸱龟曳衔，鯀何听焉？
顺欲成功，帝何刑焉？
永遏在羽山，夫何三年不施？
伯禹腹鲧，夫何以变化？
纂就前绪，遂成考功；
何续初继业，而厥谋不同？

除了《天问》特富神话色彩以外，可谓如出一辙。甲骨文四方风名的发现大大提高了所谓“伪书”《尧典》的史料价值，《天问》本节也从侧面证明《尧典》里确实保存了传说时代的一些史实。

方孝岳先生认为：“单就《天问》这篇的体裁来讲有些地方和荀卿《成相篇》的句调一样，出于‘成相杂辞’，和《逸周书·周祝解》的体裁相似。”②《周祝解》有些地方确实用了反问或“拟问”的句法：

海之大也，而鱼何为可得？
山之深也，虎豹貔貅何为可服？
人智之邃也，奚为可测？
歧动吵息，而奚为可牧？
石之坚也，奚可刻？
阴阳之号也，孰使之？
牝牡之合也，孰交之？

但这多数是为了使陈述有力而采用问句，可称为“拟问”，

而并不是《天问》那样的疑问，盘问，质问。因为“拟问”或“反问”本身已暗合答案，不需答对了。

后代模仿《天问》的文辞，也可以帮助理解《天问》的体制和格式。《论衡》的《谈天》、《谢短》诸篇出现《天问》式问句，可能是因为王充的积极怀疑论和批判现实的思想与屈原一脉相通。扬雄的《难盖天八事》（《隋书·天文志》《开元占经》引）采问句也可能受《天问》启发，但句式不似。〔晋〕傅咸的《拟天问》只是邯郸学步，刻意模拟，在文体史和源流学上可资考镜辨章者无多。

《水经·河水注》卷一引〔晋〕张华叙《神异经》曰：“其鸟铭曰：有鸟希有，绿赤煌煌。不鸣不食，东覆东王公，西覆西王母。王母欲东，登之自东；阴阳相须，惟会益公。”称“铭”，颇令人怀疑古《神异经》亦似《山海经》之有图。王嘉《拾遗记》云：“张华……好观秘异图纬之部，摺采天下遗逸，自书契之始，考验神怪，及世间闾里所说，造《博物志》四百卷。”《神异经》或此辈所托，或确有较古之“插图本”流传。这是臆测，但是〔晋〕郭璞却的确是既目睹或种《山海经图》，又直接在《天问》据壁画而发这个事实的诱引之下模拟《天问》，做了他的《山海经图赞》的。试举数例，可见其模仿形迹之一斑。

郭赞

龙鱼一角，似狸居陵。
俟时而出，神圣攸乘。
飞鸞九域，乘云上升。
（从《御览》卷939引）
长蛇百寻，厥鬣如旒。
飞群走类，靡不吞噬。
极物之恶，尽毒之厉。
鸟喙长颊，羽生则卵。

《天问》

鲧鱼何所？
魃堆焉处？

灵蛇吞象，
厥大何如？

何所不死？

矫翼而翔，能飞不远。
人维倮属，何状之反？
万物暂见，人生如寄；
不死之树，寿蔽天地；
请药西姥，乌得如羿！

长人何守？

延年不死，寿何所止？
白蜺婴茀，胡为此堂？
安得夫良药，不能固臧？

模仿《天问》而知名的文章，还有〔北齐〕颜之推的《颜氏家训·归心篇》。〔宋〕王应麟《困学纪闻》说：“颜之推《归心篇》，仿屈子《天问》之意。”其《释一》大段的话都剽袭《天问》，略举一斑。

《颜氏家训·归心》

夫遥大之物，宁可度量？
星有坠落，乃为石矣……
性有质重，何所系属？
石既牢密，乌兔焉容？
江河百谷，从何处生？
东流到海，何为不溢？
归塘尾闾，溲何所到？
沃焦之石，何气所然？

《天问》

圜则九重，孰营度之？
日月安属？
列星安陈？
厥利维何，而顾、兔在腹？
九州安错？川谷何涛？
东流不溢，孰知其故？
……
昆仑悬圃，其尻（尻）安在？

昆仑之尻即《列子·汤问篇》之归墟，《庄子·秋水篇》之尾闾，《玄中记》之沃焦，正“东流不溢”之归宿，是活火山的神话化^②。可见《归心》暗解《天问》，也不乏科学见解，但是失却了原始神话的天真、浪漫，给人效颦之感。正如〔清〕郝懿行所说：“此段意旨，本于《楚辞·天问》，而文特汗漫。”

又，颜之推有《稽圣赋》，〔宋〕陈振孙《直斋书录解题》云：“盖拟《天问》而作。”其残文有：

雀奚夕瞽？鸱奚昼盲？
睢鸠奚别？鸳鸯奚双？

.....
 魏奴何多，一孕四十？
 中山何夥，有子百廿？
 鸟处火而不焦？兔居水而不溺？②

一望而知，是学步于邯郸的。

还有〔唐〕刘贶（白云子）辑《稽瑞》一书，不为文学史家所重，但它更是既着意模仿《天问》、又似乎故意避开《天问》而做的（其内容基本与《天问》不重复，估计这不仅因为时代的变迁、异闻的增饰、讲瑞的需要），自叙“征诸图史”“一句一事”“不求文理，直纪休征”，看来跟《瑞应图》、《符瑞图》等有血缘关系，其所据初必有图。今撮举其与《天问》略有关涉者以供参较。

《稽瑞》
 具区文螭，陵屈角鲤。
 借藁光晋，萍实得渡。……
 白雉献圣，玄鹤报恩。
 兽何为言？鸟何为耘？
 天何有光？日何无主？

《天问》
 鲛鱼何所？
 昭后成游，南土爰底；
 厥利维何，逢彼白雉？
 焉有石林？何兽能言？
 日安不到，烛龙何照？
 羲和之未扬，若华何光？

除上引《稽瑞》等模拟《天问》外，唐以后文人的诗歌作品里问答体，尤其纯问句不很多见，倒是在民间文艺里保留有极其珍贵的资料。王定保《唐摭言》记载了一个常被文学史家引用的故事：

张处士（祜）《忆柘枝诗》曰：“鸳鸯钿带抛何处？孔雀罗衫属阿谁？”白乐天呼为“问头”。

张祜即以《长恨歌》“上穷碧落下黄泉，两处茫茫都不见”似《目连经》（或《目连变》）为报。“问头”，孟棻《本事诗》作“款头”。“《款头诗》今不知何似，张祜闻之愕然，则不被士大夫

尊重可知。”^②看来是流行于民间的一种以问句为主体的唱词，在中唐有如变文之盛行，所以称为“问头”，张祜诗连用两问句，白居易的嘲弄形神兼似，张祜也心领神会。

《问头诗》虽不得见，敦煌变文里却保存着民间色彩极其浓厚的问答体“俗讲”。如果删去它的答案，无论是一连串的问候，还是四言体的韵语，都简直可以说是一篇唐代的《天问》，哪里用得着柳子厚东施效颦，去做一篇故作高深的《天对》呢？

《孔子项托相问书》

夫子问小儿曰：

“汝知天高几许？

地厚几丈？

天有几梁？

地有几柱？

风从何来？

雨从何起？

霜出何处？”^③

《天问》

圜则九重，孰营度之？

地方九则，何以坟之？

斡维焉系？天极焉加？

八柱何当？

西北辟启，何气通焉？

滂号起雨，何以兴之？

特别是其中一段对答，孔夫子被小孩儿驳问得张口结舌，无言可对，极富民间文艺色彩。

小儿却问夫子曰：“鹅鸭何以能浮？鸿鹤何以能鸣？松柏何以冬夏常青？”夫子对曰：“鹅鸭能浮者缘脚足方，鸿鹤能鸣者缘咽项长，松柏冬夏常青〔者〕缘心中强。”小儿答曰：“不然也。虾蟆能鸣，岂犹咽项长？龟鳖能浮，岂犹脚足方？胡竹冬夏常青，岂犹中心强？”（引同上）

这不但表现了人民渴望了解自然万物习性形成的原因，也表现了人民希望在科学和文化上也强于统治者的美好愿望。这段对答很象刘三姐戏弄三秀才那几段著名的对歌。《天问》偶而也使用这样的反问句法，而且形象地构成一种“二难判断”：

延年不死，寿何所止？

女娲有体，孰制匠之？

何感天抑地，夫谁畏惧？

这篇变文从《礼记》、《孔子家语》等书孔子与儿童问难、为小儿所窘的故事铺衍而来，在民间流传颇广，反映了人民群众对于圣贤的怀疑和嘲弄；据说，“明本《历朝故事统宗》卷九有《小儿论》一篇，文字尚十同八九。明本《东园杂字》也有这一故事。又解放前，北京打磨厂宝文堂同记书铺，还有铅字《新编小儿难孔子》在出售，与敦煌文字犹十同七八”^⑤。

敦煌变文里还有一篇《晏子赋》，文体也极象《天问》和《孔子项托相问书》：

王乃问晏子曰：“汝知天地之纲纪，阴阳之天姓（性），何者为公？何者为母？何者为左？何者为右？何者为夫？何者为妇？何者为表？何者为里？风从何处出？雨从何处来？霜从何处下？露从何处生？天地相去几千万里？何者是君子？何者是小人？”^⑥

〔宋〕魏庆之《诗人玉屑》引黄玉林云：

〔唐〕皇甫冉《问李二司直诗》云：“门前水流何处？天边树绕谁家？山绝东西多少？朝朝几度云遮？”此盖用屈原《天问》体也。荆公《勘会贺兰山主》云：“贺兰山上几株松？南北东西共几峰？买得往来今几日？寻常谁与坐从容？”全用其意，此体甚新。（上海古籍出版社，1982年，下册，第436页）

虽然纯用问句，是否有意模拟《天问》文体，还很难说。钱锺书先生说它们“颇似造作谱牒，远攀华胄”，并非酷评。钱先生又说：

……实未须于五言诗外别溯。如陶潜《贻羊长史》“路若经商山，为我少踟躇。多谢绮与角，精爽今何如？紫芝谁复采？深谷久应芜？”非具体乎？正不劳遥附《天问》耳。王绩《在京思故园见故入问》截去首尾，中间自“衰宗多弟侄，若个赏池台？”至“院果谁先熟，林花那后开？”凡十二句，蔚为可观。陈傅良《止斋文集》卷2《怀石天民》中间“君貌今何如？孰与我老苍？”至“末乃及田舍，何有还何亡？”

凡十八句，于王诗拟议而稍变化，朱熹《朱文公集》卷四《答王无功〈在京思故园见故人问〉》逐问随答，又不啻柳宗元之《天对》矣。贯串问语，缀插篇什，厥例更多，如白居易《梦刘二十八、因诗问之》：“但问寝与食，近日复何如？病后能吟否？春来曾醉无？楼台与风景，汝又何如苏？”；杜牧《张好好诗》：“怪我若何事，少年垂白须？朋游今在否？落拓更能无？”；李端《端王泌自东京至》：“逢君自乡至，雪涕问田园：几处生乔木？谁家在旧村？”；贯休《秋寄栖一》：“一别一公后，相思时一吁；眼中疮校未？般若偈持无？”；《中兴群公吟稿》戊集卷四高九万《舍侄至》：“故山坟墓何人守？旧宅园亭几处存？问答恍然如隔世，若非沉醉定销魂”，又卷七严粲《夜投荒店戏成》：“唤起吹松火，开门问带嗔：随行曾有米？同伴几何人？”；李梦阳《郑生至自泰山》：“昨汝登东岳，何峰是极峰？有无文人石？几许大夫松？”尤近体之脍炙人口者。凌云翰《柘轩集》卷一《画》之四：“问讯南屏隐者：草堂竹树谁栽？昨夜何时雨过？山禽几个飞来？”；王次回《疑雨集》卷四《临行口占为阿锁下酒》：“问郎灯市可曾游？可买香丝与玉钩？可有绣帘楼上看，打将瓜子到肩头？”；黄玉林所称皇甫冉、王安石两首，以“问”、“勘”安置于题中，故诗可迳如梁襄王之“卒然问曰”，此两首入诗方“问”，机杼又别。②

其中尤其是杜牧、陆龟蒙的两首诗极似《天问》。杜牧《杜秋娘诗》有几句究问：

地尽有何物？天外复何之？
指何为而捉？足何为而驰？
耳何为而听？目何为而窥？

陆龟蒙《袭美先辈以龟蒙所献五百言，既蒙见和，复示荣唱，再抒鄙怀》更有一连串的质难：

谁蹇天地足？谁抽刺天鬣？谁作河畔草？谁为洞中芝？
谁若灵囿鹿？谁犹清庙牺？谁轻如鸿毛？谁密如凝脂？
谁比蜀严静？谁方巴寡妇？谁能钓抃螯？谁能灼神龟？
谁能如水火？谁同若坝篴？谁可作梁栋？谁敢去谷蠹？

就像《天问》寻究天地万物的性质、功能、起源、联系（何本何化？孰初作之？何由考之？谁能极之？），陆龟蒙也在追索“谁蹇天地足，谁抽刺天鬣”一类的自然神秘，研讨“谁可作梁栋，谁敢去谷蠹”一类的社会问题；而“谁作河畔草，谁为洞中芝”云云，则又类于《天问》“孰初作之”“孰制匠之”和《旧约·约伯纪》，在追究万物的来由和“创造”了。正如钱先生所说：“六合万汇，无不究诘及之，庶几如黄〔玉林〕氏所谓‘用屈原《天问》体者’欤。”^②《天问》“鳌戴山抃，何以安之”，这样的句型，“抃”字的用法，古籍颇为鲜见，陆氏的“谁能钓抃鳌”肯定从此蜕化而出，而参用《列子》龙伯国大人钓鳌之典，同于《天对》之“龙伯负骨”（洪氏《补注》亦以此释之）。

钱锺书先生《管锥篇增订》又举出词里类似的问句体：

所睹长短句中此体，私喜朱彝尊《柳梢青》：“遵海南耶？我行山路，朝舞非耶？遥望秦台，东观日出，即此山耶？崖光一线云耶？青未了，松耶柏耶？独鸟来时，连峰断处，双髻人耶？”而蔚为壮观，殆莫如万树《贺新凉》：“汝到园中否？问葵花向来铺绿，今全红否？种柳塘边应芽发，桃实树冬活否？青筍箨褪苍龙否？手植盆荷钱叶小，已高攀碧玉芳筒否？曾绿遍芳丛否？书笺为寄村翁否？乞文章、茅峰道士，返茅峰否？舍北人家樵苏者，近斫南山松否？堤上路、尚营工否？是处秧青都是浪，我、邻家布谷还同否？曾有雨、有风否？”^③

虽与《天问》相去较远，亦可资参照。

有趣的是，外国的一些古代文献也有类似的问答体。

古代印度的《吠陀》以《颂》为本体，即《诗篇》。其中有些诗歌“带著神秘的及哲学的色彩，作者在诗中发出世界和生命等等底来源底疑问和解答”^④。最重要的《梨俱吠陀》（或译为《赞诵明论》）里，就包含着一些探究宇宙起源、宇宙创造的问句。例如关于布路沙“身化宇宙”神话跟我国各民族流传的女媧、盘古、木十

伟、厄莎、密洛陀等用自己的身体“化生”天地万物的神话十分相似^②。其中有一节用问句写成，与《天问》、《创世纪》（白族史诗）颇为接近，可供比照。

《天问》	《梨俱吠陀》	《创世纪》
圓則九重，	唯布路沙，	木十伟怎样造万物？
孰營度之？	既被切割，	……
惟茲何功！	多少部分，	左手变什么山？
孰初作之？	如何划分？	右手变什么山？
……	其口为何？	左脚变什么山？
登立为帝，	两手何用？	右脚变什么山？ ^③
孰道尚之？	尚有两腿。	……
女媧有体，	两脚何名？ ^④	
孰制匠之？		

陈子展先生曾引用斯温（J. E. Swain）《世界文化史》（沈鍊之译，开明书店版）第二章《最初的宇宙起源论》里译载的《梨俱吠陀》赞美创造的诗句，和《天问》对于宇宙起源、天地开辟的探索做比较^⑤。

一切东西都不曾存在，
光明的天空不曾在彼处，
广大的苍穹也不曾在上面展开。
什么东西遮住一切？
什么东西曾掩护着？
什么东西曾隐藏着？
这曾否是无底的深渊？

“阴阳三合，何本何化？”“洪泉极深，何以填之？”“东流不溢，孰知其故？”与上引的《吠陀》颂诗在文体不是很有一些共同之处吗？斯温《世界文化史》引用的一首波斯袄教（拜火教）

赞美诗与《天问》更加相像：

袄教颂诗

谁给循环不息的太阳和繁星
以它们的正确的路？
谁确定月亮如何盈亏？
谁在下面把地球托住，
在天上把浮云留住，
使它们不掉落？
……
谁把海洋和植物造成？
谁把风暴的云随风飘飘？

《天问》

日月安属？
列星安陈？
夜光何德，死则又育？
斡维焉系？
天极焉加？
八柱何当？
鼇戴山抃，何以安之？
伯强何处？惠气安在？

宗教学家认为：“《梨俱吠陀》和拜火教的《讽颂集》很类似。”^⑤于此可见一斑。它们和《天问》只在部分文句型式上趋同，决不能象某些人那样认为《天问》“体例仿印度《梨俱吠陀》”，是印度思想影响的产物^⑥。这类探索宇宙奥秘的古代哲理诗都是天真未凿、智慧初开的原始民众的思想和艺术的提炼，都具有各自的历史、社会、环境和民族的背景，异中有同，同中又有异，可“比”而不可“合”。

《旧约·约伯记》有一处假设上帝（耶和华）跟约伯的讲话，不少地方是采用质问或反问的口气，在句法上、内容上跟《天问》都颇为相似。略举数例。

《约伯记》

〔上帝〕……如何使云中的电光
照耀，
你知道么？
云彩如何浮于空中，
那知识全备者奇妙的作为，

《天问》

冥昭瞢暗，
谁能极之？
冯翼惟象，
何以识之？
……

你知道么？
南风使地寂静，
你的衣服就如火热，
你知道么？
你岂能与上帝同铺穹苍么？
——这穹苍坚硬，
如同铸成的镜子。

(第37章第15—18节)

惠气安在？

……

圜则九重，

孰营度之？

惟兹何功！

孰初作之？

耶和華从旋風中回答約伯，也多用反問句（間或自問自答，答案略），其內容多與“創世”或宇宙開辟有關，既能與《舊約·創世紀》參讀，又可与《天問》本体論對較。

《約伯記》

我立大地根基的時候，

你在哪里呢？……

是誰定地的尺度，

是誰把准繩拉在其上？

地的根基安置在何處？

地的角石是誰安置的？

……

海水沖出，如同胎胞，

那時誰將他關閉呢？

……

你自生以來，曾命定晨光，

使清晨的日光知道本位，

叫這光普照地的四極，

將惡人從其中驅逐出來么？

你曾進到海源，或在

《天問》

遂古之初，

誰傳道之？

東西南北，其修孰多？

南北順逆，其衍幾何？

斡維焉系？天極焉加？

八柱何當？東南何虧？

東流不溢，

孰知其故？

出自湯谷，次于蒙汜；

自明及晦，所行幾里？

深渊的隐密处行走么？
死亡的门，曾向你显露么？
死荫的门，你曾见过么？
地的广大，你能明透么？……
光明的居所从何而至，
黑暗的本位在于何处？
你能带到本境，
能看明其室之路么？……
你曾进入雪库，
或见过雹仓么？……
光亮从何路分开？
东风从何路分散遍地？
谁为雨水分道？
谁为雷电开路？……
雨有父么？
露水珠，是谁生的呢？
冰出于谁的胎？
天上的霜，是谁生的呢？
……
你能系住昴星的结么，
能解开参星的带么？
你能按时领出十二宫么，能
引导北斗和随他的众星么？
你知道天的定例么，
能使地归在天的权下么？
你能向云彩扬起声来，
使倾盆的雨遮盖你么？
你能发出闪电，叫他行去，

洪泉极深，
何以寘之？
九州安错？
川谷何涛？
……
何阖而晦？
何开而明？
四方之门，
其谁从焉？
萍号起雨，
何以兴之？
撰体胁鹿，
何以膺之？
雄虺九首，
倏忽焉在？

斡维焉系？
天极焉分？
十二焉加？
列星安陈？
天何所沓？
……

使他对你说，我们在这里？
谁将智慧放在怀中，
谁将聪明赐于心内？
谁能用智慧数算云彩呢？
尘土聚集成团，
土块紧紧结连，那时，
谁能倾倒天上的瓶呢？

遂古之初，
谁传道之？
上下未形，
何由考之？
冯翼惟像，
何以识之？

以下《约伯记》还提出数十个有关生物的产生和行为的问题。《旧约》是上古希伯来人民间流传的史诗、神话、传说、宗教经典的大混合，所以涉及宇宙和万物的疑问显得零散、杂乱、重复；《天问》则是伟大哲学家兼诗人在民间神话、传说、宇宙观念、宗教信仰的基础上的独立的哲理性文学著作，所以比较系统、严密、简炼。但是二者都反映着初民（原始思想家和诗人）对于宇宙的神话想象和哲学探索。耶和华是由雷电之神、荒山之神生长起来的天神和上帝，所以特别喜欢炫耀他对风雨雷电的控制力，渲染自然力的博大和神秘。《天问》的“伯强何处”问的是厉风、冷空气的运动，跟“西北辟启，何气通焉？”凛冽的不周风从风穴里咆哮而出相应，有如《约伯记》所谓的“暴风出于南宫，寒冷出于北方”。所谓“雪库”“雹仓”云云既与“风穴”相似，又和《天问》的“萍号（冰雹，雨神）起雨”“撰体胁鹿”（飞廉，风神）等等趋同^⑧。特别是关于苍穹（圜则九重）、大地测量、地的角石（或天柱）、黑暗与光明的对立（冥昭瞢暗）、维系天体的带结（斡维之属）、黄道十二宫等等原始宇宙模式观念，二者的共通性、可比性特强。《天问》基本上持“冯翼惟像”的宇宙初始“混沌说”或“元气”本体论（参见专文）；《旧约》也认为太初之时“尘土聚集成团”，——“地是混沌空虚黑暗罩在深渊之上，狂风扫着诸水”，是狂飙扫荡荒漠、风云突变的景象。《约伯记》

跟《天问》一样，反映着自然力曾被人格化，生命化，雨有父，冰有母，露水寒霜都有所生……

夜光（月亮）何德，死则又育？

厥利维何，而顾菟在腹？

女岐由“九尾狐”升上天空成为“尾星”，她无夫而生九子，就是所谓尾九星。《约伯记》“北斗和随他的众星”，星原文作“子”，可见它们都说星辰会生孩子，都反映着原始的幼稚的天真的“生机主义”（自然力有机化和生命化）宇宙观和万物有灵论。

但是，《约伯记》主要是上帝对人类的责难、示威、质问、炫灵，是“天”发出来的“问”；屈原《天问》却是人对“天”、对“上帝”的探究、质难、怀疑、盘问，是“问天”，是关于“天”（宇宙）以及“天”所影响和控制下的人事秘密的探索：二者的意义、深度、观念几有天渊之别，不可同日而语。

费尔巴哈也曾引用《约伯记》的片断：“……你有没有一只像上帝一样的胳膊？你能不能像上帝一样发声作出雷霆？”说：

“这是人所不能的；人的声音不能和雷霆相比。但是表现在雷霆的威力、骏马的强壮中、苍鹰的翱翔中以及北斗七星不息运动中的那个力量，究竟是什么东西呢？”^③并指出上帝的基础是自然及其力量。所以《约伯记》里的“天问”除了表现上帝无所不能、无所不在的显赫威灵之外，还透露着初民对自然的思考与探索；屈原的《天问》虽然还不能摆脱人格化的天、天命和天帝的幻影，然而却在他的探索和思考中情不自禁地流露出他对天帝及其意旨（天命）的批判、嘲弄和怀疑。^④所以《天问》既是“问天”“难天”，又是“天难”“天劫”。

据说俄罗斯古代民间流行着一种《深奥的书》（又名《鸽书》），包含着远古神话传说，从沙皇、贵族到平民、盲人歌手、行吟诗人都诵读它。许多地方是用问答体写成的。其中某些问题颇象《天问》。

《鸪书》

世界是如何形成的？
 红太阳是由哪儿出来的？
 为什么月亮的光比较晦暗？
 为什么星星这么稠密？
 为什么全世界的人
 都是属于上帝的？
 哪一座城池是城之母？
 哪一条河流是河之母？
 哪一座山岳是山之母？^⑩

《天问》

上下未形，何由考之？
 角宿未旦，曜灵安藏？
 夜光何德，死则又育？
 厥利维何，而顾、菟在腹？
 列星安陈？
 登立为帝，孰道尚之？
 女娲有体，孰制匠之？
 九州安错？
 川谷何洿？
 昆仑县圃，其尻安在？

可惜未见原书。其中还有一段叙述广泛流行于全世界的大鸟、巨鱼神话，与《庄子·逍遥游》等绝似。

《鸪书》

鲸是一切鱼之母
 ——只有它才能使
 大地、使世界稳固
 下来；

鲸一滚动
 大地就翻转……
 斯特列非鸟是
 一切鸟之母……
 它打一个寒颤
 蓝色的大海
 就波涛翻滚，
 载有珍贵货物的商
 船
 就被大海吞没……

《庄子》

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。……鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里。

《天问》

鲧鱼何所？
 鳌戴山抃，
 何以安之？
 魃堆焉处？
 天式纵横，
 阳离爰死？
 大鸟何鸣，
 夫焉丧厥体？

这本《鸽书》是值得注意的。

从以上材料看来，《天问》一类作品显然是从民间问答体诗歌生长起来的。但是《天问》又不象民间问答体作品那样通俗、明白，而令人感到拗倔、局促、晦涩、苟简。作为诗，抒情成分太少（结尾处急管繁弦，悲怆愤激，是诗人冲破哲学家外表的情感爆发，所以感人至深）；作为哲学，探幽钩玄、阐微索隐的思索又不够多。仅仅用时代、史实、语言的隔阂是解释不了它的矛盾和困窘的。《九歌》为什么那样清新秀丽？《九章》为什么那样沉郁晓畅？《离骚》为什么那样恢宏亲切？——它们不同样出于一个作者之手，跟我们一样“隔阂”吗？上面说过，仅仅以“哲理诗”在形式上要求简括来解释也是不足的。姑举一例。

《天问》

帝降夷羿，革孽夏民；
胡射夫河伯，而妻彼雒嫫？
冯珧利决，封豨是射；
何献蒸肉之膏，而后帝不若？
浞娶纯狐，眩妻爰谋；
何羿之射革，而交吞揆之？

《离骚》

羿淫游以佚畋兮，
又好射夫封狐。
固乱流其鲜终兮，
浞又贪夫厥家。

《离骚》用的字数比《天问》少，偏偏比较明白；《天问》却非笺释一番不可。这是为它们的内容和形式决定了的。《离骚》是长篇抒情诗，偶一隶事，不过用来发抒、加强、充实自己的感情和思想，就好象后世的用典一样，要求现成、明白、确切，他只要选择某人某事中最符合己之情志的那一点（例如后羿沉迷于游猎，被寒浞弄得家破人亡）就可以了。哲理诗的《天问》却要求把有关画面的某人某事说得清清楚楚（但又不能罗罗嗦嗦），在描述之中倾注自己的情志，提出大胆的怀疑或批判。为什么呢？两个原因：一关内容，一关形式。《天问》就是关于天的问题。“天”

字从“人”的象形、“颠”的指事引申为天空、宇宙这个过程，在战国时期已经完成（“天”原来是个“大头人”，逐渐专指头部、颠顶，《易》云“其人天且劓”，《山海经》有“刑天”，都是在头部施刑；后来又指头顶那高高在上的天空；最后便扩指整个的自然界或宇宙）。但这“天”既可能成为“天老爷”（即上帝）的代号，又可以指自然的意志、宇宙的理式、上帝的命令。屈原时代的主流宇宙观是：天（自然）是有意志的，跟上帝及其意旨有关、一致，但是这意旨必须通过人类的行为、通过民众的意志来实现；因此天命、天意、天声、天心必须正确无误，必须客观地先验地具有正义和英明的性质，假如苍天无正，天道反常，天命反侧，那是连“天”和“天帝”都是可以骂、可以怀疑、可以批判、可以代替的——所谓“变风”“变雅”，屈原的《天问》，荀卿的《天论》，都是这种思想的现实的证明。这就规定了《天问》的“天”的广延性和普泛性，所有的人事变迁、物象变化都跟“天”跟“天帝”、跟“天命”有关系，“天”必须为一切的可疑、怪异、颠倒、错乱负责。《天问》既是“天之间”，又是“问于天”，是有关宇宙及其影响下的人事的大问题！这又促使《天问》在抒情性、哲理性之外，还得带着叙事性。它必须把作者认为是在“天”、“天帝”、“天命”影响支配下的上下古今的天人关系，人天大事说个清楚、问得明白。那又为什么不能痛痛快快、舒舒畅畅、明明白白地说呢？不行。因为《天问》确实与壁画、与题画有关，它必须以画面为基础，以题铭为标准，以天人关系为前提，以人天大事为内容，有选择、有重点、有限制地描述，发抒，提问，决不能象《离骚》或《九章》那样海阔天空，情之所至，志之所之，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。它必须在框架里描绘，按规格发抒，在限制里发挥，戴着镣铐跳舞。这就造成了《天问》内容和形式的巨大矛盾。内容既要广泛，又受限制，形式相当局促，必得束缚内容。要说清这

一点，不得不略涉《天问》与绘画、与题铭、与“画书”的关系，这可以参见拙作《论天问与绘画题铭的关系》（收入《楚辞研究》论文集，《北方论丛》编辑部，1983年）等。

注：

- ①郭沫若：《伟大的爱国诗人——屈原》，《人民日报》1963年6月16日。
- ②谭介甫：《屈赋新编》，中华书局，1978年，下册，第404页。
- ③《马王堆汉墓出土〈老子〉释文》，《文物》1974年第11期。
- ④参见拙作《楚辞灵保灵修莫敖通考》，《华南师范学院学报》1981年第3期。
- ⑤鍾敬文：《我国古代文学研究的一些问题》，《文学遗产》1982年第1期。
- ⑥鍾敬文：《晚清改良派学者的民间文学见解——论〈九歌〉〈天问〉与南方原始文化的关系》，《鍾敬文民间文学论集》，上海文艺出版社，1982年，上册，第317页。
- ⑦〔苏〕P. 伊茨：《东亚南部民族史》，冯思刚译，四川民族出版社，1981年，第176页。
- ⑧贵州省民间文学组整理、田兵编选：《苗族古歌》，贵州人民出版社，1979年，第1，9页。
- ⑨《梅葛》，云南人民出版社，1978年，第1，5页。
- ⑩参见拙作《楚辞与神话·二郎神传说的原始与嬗袭》。
- ⑪《阿细的先基》，云南人民出版社，1978年，第6页。
- ⑫《白族民歌集》，人民文学出版社，1959年，第266页；参见白族长诗《创世纪》，李康德、王晋臣口述，杨亮才、陶阳整理。
- ⑬参见光未然记录整理《阿细的先鸡》，昆明北门出版社，1945年；又《阿细人的歌》，人民文学出版社，1953年。
- ⑭袁家骅：《阿细民歌及其语言》，《语言学专刊》第5种，科学出版社，1953年，第53—54页。
- ⑮于回：《谜语之谜》，《民间文艺集刊》第1辑，上海文艺出版社，1981年，第260页。
- ⑯《凉山彝文资料选译·勒俄特衣》，1978年，第63页。

- ①⑦〔美〕杰克·波德：《中国的古代神话》，程蔷译，李少雍校，《民间文艺集刊》第二集，上海文艺出版社，1982年，第274页。
- ①⑧乌丙安：《民间文学概论》，春风文艺出版社，1980年，第230页。
- ①⑨饶宗颐先生有《天问文体的源流》，载《台湾大学考古人类学刊》第39—40期，1976年，惜乎未见。
- ②⑩参见拙作《天问里的宇宙模式》，《中国哲学史文集》，《哲学研究》编辑部编，吉林人民出版社，1980年。
- ②⑪方孝岳：《关于屈原天问》，《中山大学学报》1955年第1期，又见《楚辞研究论文集》，作家出版社，1957年，第157页。
- ②⑫参见拙作《天问的宇宙模式》，《中国哲学史文集》，吉林人民出版社，1980年；又《楚辞神话地名杂考·尾闾与沃焦》，《华南师范大学学报》1983年第1期。
- ②⑬引见王利器：《颜氏家训集解》，上海古籍出版社，1980年，第639页。
- ②⑭王重民：《敦煌变文研究》，《中华文史论丛》1981年第2辑，第226页。
- ②⑮②⑯②⑰王重民等编：《敦煌变文集》，人民文学出版社，1957年，第223页、第236页、第245页。
- ②⑱⑲钱锺书：《管锥篇》，中华书局，1979年，第2册，第609—610页
- ⑲⑳钱锺书：《管锥篇增订》，中华书局，1982年，第46—47页。
- ㉑许地山：《印度文学》，商务印书馆，1931年，第5页。
- ㉒参见拙作《女娲考》，《活页文史丛刊》第148号，1982年。
- ㉓日知译。《世界通史资料选辑》，林志纯主编，商务印书馆，1974年，上古部分，第197页。
- ㉔参见《白族民歌集》，人民文学出版社，1959年。
- ㉕陈子展：《天问解题》，《复旦学报》1980年第5期，第9页。
- ㉖〔英〕埃里奥特（C. Eliot）：《印度教与佛教史纲》，李荣熙译，商务印书馆，1982年，第1卷，第153页。
- ㉗参见卫聚贤：《古史研究，山海经的研究》，商务印书馆，1935年，第二卷，上册，第11页。
- ㉘参见拙作《伯强与冷空气》，《不周与风穴》（《华南师范学院学报》1982年第4期）。《屏翳和飞廉》等，俱收入《楚辞新探》。

③〔德〕费尔巴哈：《宗教的本质》，王太庆译，人民出版社，1953年第9—10页。

④参见拙作《屈赋英华：屈原作品里天帝形象的分析》，又《天问的宇宙观念》，《湖南师范学院学报》1979年第1期。

⑤参见〔苏〕阿基穆什金：《自然界奇闻怪事》，宋东方译，科学普及出版社，1981年第30页。

最完善的顾亭林诗集注本

顾炎武（1613—1682），字宁人，号亭林，江南崑山（今江苏崑山县）人。他的学问渊博深邃，他所写的诗歌，具有丰富的历史内容和沉雄悲壮的艺术风格。他的诗歌不论是拟古、咏史、游览、即景、祭弔等，都是环绕抗清复明这个主题。他敢在文网严峻之日，显斥清帝福临为“虏主”、“昌言无忌。”

由复旦大学教授王蘧常辑注、吴丕绩先生标校的《顾亭林诗集汇注》已由上海古籍出版社出版。本书以传录潘来手钞本为底本。汇校所据本是①潘来初刻本②幽光阁铅槧本③翁同龢秘本④孙怡让托名荀氏校本⑤孙氏别校本⑥吴犀校本⑦曹氏校本⑧汪辟疆校本⑨冒广生批本⑩陈氏校注稿本。汇注以徐嘉颐诗笺注本为基础。同时，本书附还有顾氏年谱十种。

本书辑注者王蘧常先生从五十年代开始就着手进行补注工作，广征博引，是目前最完善的顾诗注本，具有很高的史料价值。如《闻诏》这首诗，潘刻本、徐注本均无，孙校本则题作“闻啸”……王蘧常先生在按语中指出：“闻诏，谓明唐王聿键即皇帝往于福州之诏也……”“闻通今天子，中兴自福州。……殊方传尺一，不觉泪频流。”又在按中注云：“《明史·诸王传·唐定王传》：‘端王硕熿，惑于嬖人，囚世子器嬖及子聿键于承奉司，器嬖中毒死’……十七年，京师陷、福王崧立于南京，乃赦聿键出。清顺治二年五月，南京降，聿键行至杭州，遇镇江总兵官郑鸿逵，遂奉入闽立于福州，”等等，凡诸家之缺漏讹误，王蘧常先生都一一为之补纠、疏证。

·青 苗·