

古漢語文化同義詞辨釋方法芻議

曾昭聰

所謂“古漢語文化同義詞”就是古漢語中具有文化含義的同義詞。

同義詞，關於它的定義很多，這裏不煩一一列舉。黃金貴先生將這些定義歸納為三類：“一義相同”說、“多義相同”說、“近義”說。不過，事實上，後面兩說都是不正確的。這一點，黃金貴先生在其專著中已經作了相當明晰的闡述，他將同義詞界定為“同義詞是按一個義位元（詞義）系統橫向聚合的詞群”，並對其作了深入的理論探討。^{[1](p1-45)}這也是到目前為止對這一問題所作的最為深入的研究。我們祇有堅持“一義相同”說，纔能擺脫過去的種種理論束縛，在科學的理論的指導下進行古漢語同義詞研究。

文化同義詞，這是古漢語同義詞中的一個重要組成部分。所謂“文化同義詞”也就是具有文化含義的同義詞，例如《爾雅》的後十六篇中所收錄的同義詞即是文化同義詞。文化同義詞當然首先各自都是文化詞語，在此基礎上彼此構成文化同義詞。文化詞語是和通義詞語相對而言的。“有不同程度文化意義者，為文化義詞語；弱而至無者，為通用義詞語，即通義詞語。”黃金貴先生對《爾雅》《說雅》《楚辭通故》《鄭雅》四部書所釋詞語進行了定量分析，發現文化詞語與通義詞語之比是 2:1。^[2]這也說明了文化詞語在古漢語辭彙系統中所佔的重要位置。相應地，文

化同義詞的重要性也就提高了。

另外，我們這裏所說的古漢語是一個比較寬泛的概念，它立足於先秦，同時，由於漢語詞義的繼承性及其變化的關係，我們在討論上古漢語中的同義詞時，也會注意到詞義在中古以後的變化，也因此不可能不牽涉到東漢以後的語料，甚至聯繫到近代漢語中的一小部分語料。所以，這裏所說的古漢語，是以先秦為基礎和重要組成部分的一個比較寬泛的階段。

在古漢語同義詞研究上，對於其中佔重要位置的文化同義詞，古人已經比較重視了；不過，由於客觀存在的原因，他們的成績與不足也都是並存的。當代不少學者在對同義詞進行辨釋、研究時，除了極少數學者外，對文化同義詞的研究尚未引起足夠的重視。近年筆者承擔了黃金貴先生主持的教育部重大項目《古漢語同義詞辨釋詞典》中“神祀類”的編寫工作，工作中對古漢語文化同義詞辨釋有一些體會，寫出來請大家指正。舉例也限于神祀類同義詞。

為了區別於過去的同義詞辨析，我們將本文的辨析稱為辨釋。關於古漢語同義詞辨釋的方法，黃金貴先生在其專著《古漢語同義詞辨釋論》中分為“思辨層”和“操作層”，用兩章的篇幅進行了討論。^{[1](P302-415)}本書祇就其中體會比較深的幾點談談感想。

一 堅持一義相同的標準進行同義詞構組

例如王鳳陽先生的《古辭辨》在這一方面本來是做得比較好的，但是在構組方面有時也偏離了同義詞的標準。如“禪、紫、燎、望、埋、瘞、沉、礫、辜、零”一組詞，共收十個詞，但是這十個詞的詞義共同點在哪裏呢？王先生說：“這組詞表示的是

對不同對象所採用的不同的祭祀方法。”^{[3](P668-669)}也就是說，這一組詞表示的是類義而不是同義。試看各詞的具體含義：“禋、柴、燎”都是祭天神的方式，都指在祭處堆起木柴，將玉帛犧牲之類的祭品放在上面焚燒致祭；“望”，該書雖列出詞目，但未進行辨析；“埋、瘞”，“都是祭與大地有關的衆神所用的方式，即于祭畢掘坑埋牲及玉帛之類祭品，使地下之神就饗”。“沉”，是“將祭品投于水中、沈于江海”；“磔、辜”是“分裂牲體進行的祭祀，是祭風類、氣體等無定向、無定所的神靈的”；“雩”，是祈雨之祭。所以，從類義來看，它們都是祭祀方法；但如果從同義來看，就應當從一義相同的標準分成幾組：“禋、柴、燎”爲一組，共義是焚燒祭天；“埋、瘞”爲一組，共義是埋地致祭（可附帶“沈”）；“磔、辜”爲一組，共義是分裂牲體而祭；“雩”則當加入“祭天地”的行列，構成“封、禪、郊、雩、望、禴”一組同義詞，其共義是“祭天地”。

上面的例子是應當分開列組的。下面再看應當合併的例子。

例如，“禍、殃、崇、害”、“災、難、厄、患”^{[3](P450-452)}，《古辭辨》分成兩組。先簡略概括一下《古辭辨》所辨析的各詞的主要詞義。前一組，“禍”是上天對人過錯的懲罰；“殃”在範圍和程度上略小於、輕於“禍”；“崇”是鬼神暗中加害於人；“害”表示的是人事上的危害妨礙，與上天鬼神無涉。後一組，“災”，指自然災害；“難”，表示災難性的事變以及人所處的困苦環境；“厄”，個人受困的處境；“患”，各種災難困厄的總名。

王先生的辨析雖然大部分可謂精到，但我們通過辨釋發現，有些詞義辨釋可作修正（《古辭辨》辨析正確的我們不再提及；又，因篇幅問題，下面的辨釋過程從簡）。

禍，災難、禍患的通稱。《說文·示部》：“禍，害也。神不福也。”《字彙·示部》：“禍，殃也，害也，災也。”由《說文》“神不福也”可推知，“福”本指上天所降災禍，後成爲災難、禍患

的通稱。

害，《說文·宀部》：“害，傷也。从宀，从口。宀、口，言從家起也。豐聲。”本義為傷害、損害，且這種傷害、損害是人為的，如《說文》“從家起”。作為動詞，它表示的是“人事上的危害、妨礙，與上天鬼神無涉”。後泛指災害，有人為的，也有天降的，且多是比較嚴重的。《墨子·大取》：“斷指以存擘，利之中取大，害之中取小也；害之中取小也，非取害也，取利也。”《左傳·僖公二十一年》：“夏大旱，公欲焚巫、尫。臧文仲曰：‘非旱備也。修城郭、貶食、省用、務穡、勸分，此其務也。巫尫何為？天欲殺之，則如勿生；若能為旱，焚之滋甚。’公從之。是歲也，饑而不害。”從“饑而不害”一句知道饑本是小小的災害了，但相對而言，“害”纔是比較嚴重的。

災，《說文·火部》：“灾，天火曰灾。从火，𠂔聲。灾，或从宀火。𠂔，古文从才。災，籀文从𠂔。”本指自然發生的火災，《左傳·宣公十六年》：“凡火，人火曰火，天火曰災。”後泛指各種自然災害。《左傳·莊公十一年》：“秋，宋大水，公使吊焉。曰：‘天作淫雨，害于粢盛，若之何不弔？’對曰：‘孤實不敬，天降之災。’”又《昭公九年》：“山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎祭之。”然於再進一步泛化，泛指災害、禍患。《周禮·天官·膳夫》：“天地有災則不舉。”鄭玄注：“天災，日月晦食；地災，崩動也。”《孟子·梁惠王上》：“緣木求魚，雖不得魚，無後災；以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。”又《離婁上》：“城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也；上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。”災、害對文，已是泛指。

患，《說文·心部》：“患，憂也。”本指憂慮，擔心。《論語·學而》：“子曰：‘不患人之不己知，患不知人也。’”憂慮的事物也就是禍患，所以“患”又引申指災難、禍患。由於一切災難、

禍患都可以引起人的憂慮，所以“患”是總稱，即包括一切災難、禍患，有個人的，有國家的。有大有小，可重可輕。

綜上分析，我們認為“禍、殃、崇、害”、“災、難、厄、患”沒有必要分成兩組。像《古辭辨》那樣分成兩組我們實在看不出這樣做的原因。從一義相同的同義詞標準來看，這八個詞的共義是“災難禍害”，完全可以構成一組同義詞。

可見堅持“一義相同”的同義詞標準，不但是構組的需要，同時也是精確辨釋同義詞的基礎。因為，同一組中的同義詞少了，自然容易辨釋，如上引例，祇要找出一個詞與另外三個詞的“微別”；但如果置身於合併後的同義詞中，對於每一個詞義我們得找到它與另外七個詞的不同，這當然降低了難度。但是，降低難度也就等於放鬆了標準，詞義之間的種種細微的差別就不容易看出了。

二 緊密結合文化進行同義詞辨釋

古漢語神祀類同義詞辨釋，顧名思義，就是要結合神祀文化進行辨釋。神祀文化，這是我們這裏臨時取的一個名詞，意思是包括神靈、祭祀、巫祝的各種活動在內的種種文化現象。如果哪一方面考慮不到，就會影響到整個同義詞的辨釋。

先看文化對同義詞構組的影響。例如《古辭辨》中列有“卜、筮、佔”條同義詞，辨析的結果是：“卜”是用龜甲或牛羊豬的肩胛骨佔卜；“筮”是用蓍草佔卦；“佔”原指觀察兆相的吉凶，後把從問龜到察兆的整個過程都叫“佔”。^{[3](P663)}但實際上，除此之外還有一個很重要的詞——“候”，指望氣而佔，有時也包括風角、星算。《說文·人部》：“候，伺望也。”即觀察、守望。引申為佔驗，指望氣而佔。《史記·封禪書》：“言蓬萊不遠而不能至者，殆不見其氣。上乃遣望氣佐候其氣。”《秦始皇本紀》：“然

候星氣者至三百人，皆良士，畏忌違諛，不敢端言其過。”《後漢書·郎顗傳》：“郎顗字雅光，北海安丘人也。父宗，字仲綏，學京氏《易》，善風角星算、六日七分，能望氣佔候吉凶，常賣蔔自奉。”《新唐書·百官志一》：“二十三曰：佔候醫蔔，效驗多著，爲方術之最。”《續資治通鑒·元明宗天曆二年》：“樂本於律，律本於氣，而氣候之法，具在前史。可擇僻地爲秘室，取金門之竹及河內葭灰候之。”有時也包括風角、星算。如上引《史記·秦始皇本紀》有“候星氣”之語，則“候”包括星算；又如上引《後漢書·郎顗傳》文李賢注：“風角謂候四方四隅之風，以佔吉凶也。星算謂善天文算數也。”“四方四隅之風”也可“候”，則“候”亦包括風角在內。可見，“候”是古代預測活動中的一項重要內容，它包括望氣、星算、風角等在內，與通過龜甲、蓍草等進行的佔卜活動比起來一點都不遜色，所以在構組時就要考慮到這一點，將“候”與“佔、蔔、筮”並列，共同列爲一組同義詞。

再如“壇、場”，《古辭辨》也是作爲一組同義詞進行處理的。其辨析結果是：場是爲祭神而開闢出來、平整出來的處所；不限于祭祀，凡把土地鏟平、壓光的地方都可以叫場。聚土堆起的叫壇，拜將、祭祀、朝會和其他一些典禮都在築壇。^{[3] (P453-454)}這樣一來，壇和場實際上已經沒有共義了。王先生也承認，“兩者是相關的，不是同義的”。所以，壇和場根本不能構成同義詞。這兩者列爲一組，已經違背了一義相同的同義詞標準。^①補救的辦法是必須借助文化史方面的知識，看古人祭祀築壇的情況。我們發現，有好幾個詞可以表示祭祀所築的高臺或平地。“壇”，爲祭祀而築的土臺；“壇”，經過除草、整治以備祭祀的野外土地，壇有時也寫作壇；“封”，帝王封禪時所建的祭壇和刻石；“社”，祀土地之神的壇；“稷”，祀穀神的壇（不過社稷壇是合爲一體的）；“時”是秦漢時祭祀天地五帝的祭壇。另外還有一個“坎”，

祭月及川谷的坑穴，可附帶談及。這裏面牽涉到文化史方面的知識是比較多的，絕不能僅從語言的角度來考慮構組。

這種構組情況不管是誰都不可能完全避免。如黃金貴先生《古代文化詞義集類辨考》辨析精當，但有時構組方面詞義收集也欠完整。如表示宗廟義的一組同義詞祇列“廟、寢”兩詞，雖有其獨特着眼點並有精確深入辨析，但究竟不算是很完整。王鳳陽先生《古辭辨》列“廟、祖、禰、祧”四詞，但也還不全。我們爲之增加了“宗”和“祠堂”，這纔算基本完整。類似的情況是比較多的。

再看文化對同義詞“同中之異”的解釋的作用。例如我們所列的同義詞“巫術·方術·道術”，其共義是利用超自然力來實現願望的法術。對於三者的微別，經過文化史的梳理我們發現，巫術包括的範圍很廣，主要有降神、預言、祈雨、醫病、佔星、招魂。春秋戰國乃至秦漢時期，巫術活動極爲盛行。戰國之後，巫的地位下降，主要在民間活動；至秦漢時期，巫術的內容、形式有所發展變化，除繼續使用擊鼓、歌舞降神爲人禳災治病外，還出現了符籙、禁咒和幻術。方術是從巫術中分化出來的，本指治道的方法，是與道家的無所不包的“道術”相對的，後來的有泛指和特指兩種用法。泛指用法，指天文（星佔、風角）、醫學（巫醫）、神仙、房中、佔卜、相術、遁甲、堪輿、讖諱等；特指用法，專指煉丹、求不死之藥等。秦始皇和漢武帝是最相信方術的，他們多次派人尋找神仙和不死之藥。道術，或稱道法、法術，是道教徒用以召神降鬼、祈福禳災、修仙養生等方法的總稱。它以神仙信仰爲特徵，包含的內容極其廣泛，如科儀、符咒、驅邪、降妖、斬鬼、禳災祈福及各種養生修煉方法。道術來源於巫術和由巫術而來的方術，但比巫術、方術更加系統化、理論化和程式化。這實際上已是文化史的縮寫了，也可見文化同義詞的解釋對文化是十分重視的。

再如，“犧·牲·牲·駘·牢（牽）”（牽是附及）一組同義詞中，當我們辨釋“犧”的詞義時，發現它的詞義是指用於宗廟祭祀的純色牲。如《說文·牛部》：“犧，宗廟之牲也。从牛，義聲。賈侍中說，此非古字。”《書·微子》：“今殷民乃攘竊神祇之犧、牲、牲。”孔傳：“色純曰犧，體完曰牲，牛、羊、豚曰牲。”《詩·魯頌·閟宮》：“皇皇后帝，皇祖后稷，享以騂犧。”毛傳：“騂，赤；犧，純也。”另外，我們還注意到《六書故·動物一》的不同說法：“凡畜之牡，毛羽純具者，犧也。”還加上了一個“雄性”的區別性特徵，這應該也是合乎歷史事實的，因為雌性的牲畜要用來繁殖後代，而雄性的牲畜只需要少量就夠了。“殷人用牲已有牝牡的講究，但從卜辭中我們還沒有歸納出它的規律。周代凡大祭祀（天地宗廟）祇用牡不用牝，小祭祀（山林川澤等）通常不論牝牡，但春初的祭禮不得用牝，這是爲了不妨礙母畜懷孕繁殖。仲春之月的祈禱小祀，爲了畜牲配種，牝牡都不用，以圭幣或皮帛代替犧牲。這是古人爲保護牲畜而形成的制度。”^{[4](P229-230)}在今天的民間祭祀活動中，還是多用雄性。所以，我們最後對“犧”所下的斷語是“用宗廟祭祀的純色牲，多用雄性”。“多用雄性”反映了文化史中的實際情況，這四個字不可缺少，否則同義詞的“同中之異”就不是很精確了。

三 注意探求詞源

詞源的探求對於上古漢語詞義是有很大作用的。從同義詞辨釋方面來說，有沒有進行詞源的探索，在很大程度上關係着辨釋是否深入和成功。王鳳陽先生《古辭辨》在這一方面本來是做得比較好的，但有時也有注意不到的地方。

例如我們在辨釋“祝·祈（求·介·句）·禱”一組同義詞時，看到《古辭辨》的解釋：“‘禱’也是‘祝’，不過不着重向鬼陳

述，而着重向鬼神提出請求，希望鬼神滿足自己的願望。”然後僅舉《左傳·哀公二年》例。^{[3](P664)}按這一說法源于《說文》。《說文·示部》：“禱，告事求福也。从示，壽聲。”類似的說法還有：《廣韻·號韻》：“禱，祭也。求福曰禱。”《周禮·春官·小宗伯》：“禱祀于上下神示。”鄭玄注：“求福曰禱。”

但是，禱的本義當爲求壽。楊樹達《積微居小學金石論叢》卷一《釋禱》：“禱從示壽聲，蓋謂求延年之福于神，許君泛訓爲告事求福，殆非始義也。”^{[5](P236)}楊樹達先生最注重探求詞源，成績爲學界所肯定；而且，典籍中的許多用例可以支持這一觀點。如《論語·述而》：“子疾病，子路請禱。子曰：‘有諸？’子路對曰：‘有之。《誄》曰：禱爾于上下神祇。’子曰：‘丘之禱久矣。’”病時請禱即是希望延年益壽。《韓非子·外儲說右下》：“秦襄王病，百姓爲之禱。病癒，殺牛塞禱。”《書·洪範》：“五福，一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。”漢桓譚《新論》：“五福：壽、富、貴、安樂、子孫衆多。”壽爲五福之首，故禱的主要目的就是壽。出土文物證例如西漢劉勝及其妻竇綰墓中有一對盛酒的錯金銀鳥魚篆文銅壺，上有以金絲錯成的鳥魚篆書銘文：“儀尊成壺，蓋圓四苻（符），盛況盛味，於心佳都。厭於口味，充潤血膚。延壽去病，萬年有餘。”^{[6](P190)}反映了劉勝渴望長壽的心情。禱的詞義所指範圍後來有所擴大，泛指求福，而不限于壽。《左傳·哀公二年》：“衛大子禱曰：曾孫蒯聵敢昭告皇祖文王，烈祖康叔，文祖襄公：鄭勝亂從，晉午在難，不能治亂，使鞅討之。蒯聵不敢自佚，備持矛焉。敢告無絕筋，無折骨，無面傷，以集大事。無作三祖羞，大命不敢請，佩玉不敢愛。”《淮南子·主術》：“湯之時，七年旱，以身禱於桑林之際，而四海之雲湊，千里之雨至。”《古辭辨》所引《左傳》例中用法已是泛指用法，而不是最初的用法。

又如“禳·禱·祓·禳·祖·禱·禳·禳”一組同義詞中，“禳”，

《廣雅·釋天》：“禊，祭也。”祇說是一種祭祀。《廣韻·霽韻》：“禊，祓除不祥也。”指明了這種祭祀的目的。《史記·外戚世家》：“武帝禊霸上還。”裴駟集解引徐廣注：“三月上巳，臨水祓除謂之禊。”指明了這種祭祀的地點。但是這種祭祀究竟是怎麼來的？經考，禊與赴、潔同源，《風俗通義·祀典第八》：“禊者，潔也。”《續漢書·禮儀志第四·禮儀上》：“是月上巳，官民皆絜於東流水上，曰洗濯。祓除去宿垢疢爲大絜。”^[7]故“禊”之本義當是指在水邊洗濯手足以除垢以祓除不祥。

又如“祥·福·祿·祚·休”一組同義詞中，“休”，《說文·木部》：“休，息止也。从人依木。庥，休或从廣。”休本義爲休止，與福義無關。但古籍中用爲福祿、吉祥義者頗多。“休”表福祿、吉祥義，其詞源何在？《詩·小雅·菁菁者莪》：“既見君子，我心則休。”鄭玄注：“休者，休休然。”王引之《經義述聞·毛詩上》“我心則休”：“家大人曰：《菁菁者莪》篇：‘我心則喜’、‘我心則休’。休亦喜也，語之轉耳。《箋》曰：‘休者，休休然。’休休猶欣欣，亦語之轉也。”“休”爲“欣”之語轉。“休”既有欣、喜義，引申指福祿、吉祥也就水到渠成了。也正因如此，“休”指福祿、吉祥義帶有喜慶、贊美的特點。例子不詳引。

以上例子說明在進行同義詞辨釋、探索詞義細微差異的時候要注重詞源分析纔會有比較精確的結論。

四 注意從總體上把握同義詞的“同中之異”

因爲一組同義詞中的各詞都具有相同義位，也因此必然有“同中之異”。對於這些“同中之異”的尋求，不能孤零零地一個一個進行，要有總體、全局的觀點。因爲，一旦認定某詞具有某一特點，其他的詞就不可能具有同樣的特點；即使有同樣的特點，那麼在其他方面應當還是會有所區別。如果找不出區別，證

明辨釋還不徹底。

例如，古人對祭祀用牲有嚴格的講究。品類、大小、毛色、牝牡、是否受傷等等，都是要考慮的。這些用於祭祀的牲畜因從不同的角度進行區別而有不同的名稱，主要有犧、牲、𧡢、駝、牢等等。這裏祇討論“𧡢”，兼及“牲”。

關於“𧡢”的含義，根據《漢語大字典》的三個義項，可知過去有三種說法。

其一，指毛色純一的牲畜。《說文·牛部》：“𧡢，牛純色。从牛，全聲。”^②

其二，指肢體齊全的牲畜。《書·微子》：“今殷民乃攘竊神祇之犧、𧡢、牲。”孔傳：“色純曰犧，體完曰𧡢，牛、羊、豚曰牲。”

其三，將以上兩種說法結合起來，指毛色純一的全牲。《左傳·桓公六年》：“吾牲𧡢肥腍，粢盛豐備，何則不信？”杜預注：“𧡢，純色完全。”

我們認為應取第二種觀點，理由有二。

其一，從文字構形上來看，“𧡢”從全聲，當與全有關。從全聲字所表詞義中往往有齊全完整義。例如，筌，《廣雅·釋器》：“筌謂之𧡢。”《玉篇·竹部》：“筌，捕魚筍。”作為捕魚的竹器，筌當然必須完整，否則就捕不到魚了。絰，《說文·糸部》：“𧡢，細布也。”也織得很細密的布，也與齊全完整有關。輜，《說文·車部》：“輜，蕃車下庫輪也，一曰無輻也。”徐鍇繫傳：“無輻謂直斫木爲之，若推輪乎。”（苗夔校勘記：“當作若椎輪然。”）即直接將樹木做成車輪，那麼它必定齊全完整，否則即不圓。詮，《說文·言部》：“詮，具也。”段注：“《淮南》書有《詮言訓》，高注曰：‘詮，就也。就萬物之指以言其徵事之所謂道之所依也，故曰詮言。’”指詳細解釋。所以我們設想《漢語大字典》中所列出的第二種說法比較接近事實，即𧡢是指肢體齊全的牲畜。《書·

微子》孔傳：“色純曰犧，體完曰𧡢，牛、羊、豚曰牲。”說明犧、𧡢、牲三者是從不同的角度來看的，並非彼此不兼容的特點。

其二，《周禮·地官·牧人》：“牧人掌牧六牲而阜蕃其物，以供祭祀之牲𧡢。”鄭玄注：“六牲謂牛馬羊豕犬鷄。鄭司農云：‘𧡢，純也。’玄謂𧡢，體完具。”鄭玄在這裏不同意鄭司農的觀點，認為是“體完具”，即肢體齊全的牲畜。不過，由於祭祀用牲往往同時兼有毛色純一和肢體齊全的要求，所以人們在說到“𧡢”時，往往也不加明確的區分。《周禮·地官·牧人》：“凡時祀之牲必用𧡢物。”賈公彥疏：“則此𧡢物者……其物色須純，其體須完，不得雜也。”

不過，這樣一來，“𧡢”又和“牲”有點“混淆”了。《說文·牛部》：“牲，牛完全。”《漢語大字典》也因此將義項一歸納為“古代供祭祀用的全牛”。這不和“𧡢”完全相同了嗎？其實不然。“牲”的詞義也需要討論。《左傳·僖公三十一年》：“禮不卜常祀，而卜其牲日。牛卜日曰牲。”杜預注：“既得吉日，則牛改名曰牲。”按，從“既得吉日，則牛改名曰牲”來看，“牲”是已卜得吉日而尚未用於祭祀的牛的稱謂，當然這頭牛還是活生生的。《穀梁傳·哀公元年》：“全曰牲，傷曰牛，未牲曰牛。其牛一也，其所以為牛者異。”凡受傷和未卜用牲之日的牛叫牛，已卜得吉日的牛改名叫牲。從“全曰牲，傷曰牛”來看，“牲”之得名當着重於“生”，也即活生生、未受傷，將要用於祭祀。^③

因此，“𧡢”指肢體齊全的牲畜，“牲”指用於祭祀的活牲。我們在辨釋出“𧡢”的詞義之後，不可停止不前，因為那樣的話它的詞義就與“牲”混淆了，所以必須將二者區別開來。

這也就是注重從總體上把握同義詞的“同中之異”。不少同義詞辨釋往往會碰到這種情況，要找出各詞的不同特點，都要注意從總體上把握。

五 要有歷史的觀點

同義詞辨釋是橫向比較，但在進行這項工作時切不可忘記縱向的比較，兩者必須結合起來。我們前面說到，由於漢語詞義的繼承性及其變化的關係，我們在討論上古漢語中的同義詞時，也會注意到詞義在中古以後的變化，也因此不可能不牽涉到東漢以後的語料，甚至聯繫到近代漢語中的一小部分語料。因此在進行同義詞辨釋時，也要注意到要有歷史的觀點，即既看到某一個詞在先秦有某義，同時也要看到它在漢代的變化，甚至涉及到中古以後的發展變化。

例如，我們辨釋“神·靈·祇（祗）·鬼”一組同義詞時，注意到：神，天神，天地萬物的創造者和主宰者。亦可泛指神靈，這種泛指用法比靈、祇、鬼的泛指用法出現得更早，使用也更普遍。靈，天神。有時泛指神靈，在上古楚國方言中，靈泛稱神靈用得較多。從漢代開始，靈不限于天神，普遍泛指神靈。祇，地神。也可泛指神靈，但這種用法比較少見。鬼，人死後的神靈，多指家族祖先神。同時，鬼從漢代起已可泛指萬物（不包括天地）之精靈，不限于人神。

又如“天·帝·太一”組：商代的“天”可能已經有了上帝的含義，“帝”則最多祇是接近于至上神的地位。周代有“天”有“帝”，均為至上神，但周人更遵崇“天”。從上帝到天的轉變，反映了人們對宇宙統一性認識的提高；至上神身份從上帝變成了天，人格性減少了，抽象性增多了。戰國中後期的陰陽五行學說在關於天的神化方面，除了一般所說的“天”、“天皇”、“天帝”之外，還認為在天的四方有四個帝，天的至尊地位被削弱了。秦統一之後，天的至尊地位有所恢復，隨着漢代托古改制的進程，

天的地位纔又重新確定，但昊天上帝究竟是一神還是二神又有了新的爭議。殷人的“帝”始終未能發展成統轄衆神的萬能之主，周人繼承了殷人的“帝”並成為周人的信仰之一。隨着周王朝大一統的宗法政治的衰落，原先唯一的至上神上帝的地位發生了動搖，上帝與五帝相混淆了。西漢的天神觀也是比較混亂的，五帝崇拜缺乏至上神的觀念，這不利於統一的中央政權的鞏固。這樣，在五帝與上帝之外，還出現了一個新的天神“太一”，漢武帝把它提高到至尊的地位，成為漢代統治者所實際尊奉的上帝神。

又如“鬼·精·妖·怪·靈·魅（魑）”一組同義詞：年深歲久植物及無生命之物可化為動物或人，動物可化為人，這種動物或人即是“精”。妖，古稱一切反常怪異的事物或現象，漢魏六朝之後可特指動物或植物變成的精怪，或能害人，明清多見，多為能害人的怪物。怪，指奇異的事物，同時可特指怪物，也側重是不常見的，或者是從來未見過的。靈，晉代、唐宋以來可指鬼怪。魅，或作魑，物老變成的精怪，先秦時已可泛指鬼怪並一直沿用。從這些辨釋提要中可以知道同義詞辨釋必須要有歷史的觀點。

〔注釋〕

- ①不過王先生早說過，“因為書中雖然大部分屬於同義詞、近義詞，不過其中也包含着一定數量的同類詞、同源詞、對義詞、反義詞，還有少量屬於字的範疇的古今字、通用字，這些都不是一個‘同義詞’所能概括的，所以最後商定用簡而賅的《古辭辨》作為書名。”見該書《後記》，第1043頁，吉林文史出版社1993年6月。
- ②這裏釋為“牛”，事實上並不限於牛。《周禮·秋官·犬人》：“凡祭祀共犬牲，用牷物，伏瘞亦如之。”鄭玄注：“鄭司農云：‘牷，純也。’”說明犬也可以是牷。
- ③另外，“牲”從牛，但並非牲就祇能是牛。《說文》說“牛完全”還

不是很準確。牲可以泛指用於祭祀的其他的家畜。段注：“牲，引申爲凡畜之稱。”清吳善述《說文廣義校訂》：“按三牲、五牲、六牲見於經者多矣。何雲惟牛稱牲？因牲以牛爲大，故字從牛。《易》曰：‘用大牲，吉。’牛稱大牲，則牲不惟牛矣。”這實際上是一個泛指與特指的關係。

〔參考文獻〕

- [1] 黃金貴《古漢語同義詞辨釋論》，上海古籍出版社 2002 年。
- [2] 黃金貴《論古代文化詞義及其訓釋》，《北方論叢》1993 年第 5 期。
- [3] 王鳳陽《古辭辨》，吉林文史出版社 1993 年。
- [4] 詹鄞鑫《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，江蘇古籍出版社 1992 年。
- [5] 雷漢卿《〈說文〉“示部”字與神靈祭祀考》，巴蜀書社 2000 年。
- [6] 查瑞珍《戰國秦漢考古》，南京大學出版社 1990 年。
- [7] 郭聖林《“禋”應作“洗濯手足”解》，《古漢語研究》2003 年第 2 期。

（曾昭聰 暨南大學文學院 郵編 510610）