

# 论汉代隐逸文化对屈宋的“反动” 及继承与发展

张骏翬<sup>1</sup>, 孙久荣<sup>2</sup>

(1. 四川师范大学 文学院, 成都 610068; 2. 浙江财经学院 外国语学院, 杭州 310018)

**摘要:**两汉隐逸文化是在先秦,特别是屈宋那里所代表的隐逸文化基础上发展起来的。但究竟因时代的同(汉初是在一定程度上对先秦封建制度的恢复)与不同(汉代终是一个在各方面有异于先秦的全新时代),而使得汉代隐逸文化较之屈宋那里,首先表现出了对屈宋隐逸思想的“反动”,其次又有所谓继承与发展——在此意义上最终形成汉代所特有的隐逸文化特色。

**关键词:** 汉代; 隐逸文化; 屈宋

**中图分类号:** G122 **文献标志码:** A **文章编号:** 1000-5315(2011)06-0086-05

两汉隐逸文化是在先秦,特别是屈宋那里所代表的隐逸文化基础上发展起来的<sup>①</sup>。由于汉初形势使然,以及一个崭新帝国和时代的恢弘气势影响所致,都使汉代隐逸文化首先表现出了对屈宋隐逸思想的“反动”。不过,毕竟时代发展了,士人所面对的已是一个新的环境,其不遇感遂特别突出,从而又显示出对屈宋思想的继承与发展。

进入秦汉时期(因秦祚极短,故存而不论),一方面,先秦时期所企盼的那种成熟的大一统国家制度业已建立,而另一方面,汉代统治者又鉴于秦废封建、置郡县而速亡等历史教训,而很策略地在汉代初期恢复了秦之前的封建诸侯制度。政治上的这两方面特色,对当时之士人产生了极其重要的影响。

就前者而言,与政治的一统相一致的是,文化也开始在走向一统;就地域文化的角度看,则是南北或曰中

原文化与以楚地为代表的南方文化的趋于融合统一。这自然跟汉代统治阶层多来自楚地有很大关系,但更多的还是政治的一统天下所造成的。

但无论如何,楚文化在汉代,特别是汉初很长一段时间内极度盛行是不容置疑的事实。这就使得屈宋,尤其是屈原所表现出的那种隐逸文化精神,在此时“理应”得到更大程度上的继承与发展。再者,就一般的历史发展逻辑来说,在隐逸文化这个问题上,屈宋那里所开始形成的仕隐二元对立的观念,在汉代似乎“亦当”继续往前深入、全面地发展下去。

但历史的事实却是另外一种情形,即:汉初的隐逸文化,既没有因汉初楚文化之盛行,亦不曾由着一般历史逻辑的影响,以顺承展开;而是相反地,出现了与屈宋迥然不同的隐逸情趣与追求,由此表现出我们所说的那种对屈宋隐逸思想一定程度上的“反动”。这种“反动”,其实可从汉初许多士人的价值选择上得到说明。

先由时代言之。一方面,虽然“出于一时形势之所不容”<sup>[1]第一卷,97</sup>,但毕竟汉初统治阶级在客观上恢复了封建诸侯制度,兹如徐复观先生所论,“刘邦统一天下(纪

收稿日期:2011-07-10

作者简介:张骏翬(1969—),男,四川仁寿人,文学博士,四川师范大学文学院副教授;

孙久荣(1968—),女,辽宁营口人,浙江财经学院外国语学院副教授。

前二〇二年),继承了秦代专制政治的统治机构。但在继承之中,却复活了秦政、李斯们所废除掉的封建制度”<sup>[1]第一卷,96</sup>。这自然在一定程度上致使去时未远的战国风气一度复兴,所谓“汉初儒者,不免战国纵横之习”<sup>[2]523</sup>就是这个意思。为此,也就有了另一个方面,即“士人们又重新唤回了已逝的光荣况味”<sup>[3]34</sup>,再加上汉初士人们所面对的终究是一个朝气蓬勃、充满无限生机的大一统帝国,故在精神状态上、在文化取向上,他们都表现出了一种极为普遍的汲汲有为、彰名后世的风气。则有此强烈自信——如贾谊,在其《陈政事疏》中,就高度自信于自己提出的治安之策可使“诸侯轨道,兵革不动,民保首领,匈奴宾服,四荒乡风,百姓素朴,狱讼衰息”云云<sup>[4]《贾谊传》,2231</sup>——的士人们,在面对社会政治系统而自觉不遇时,往往会油然而有“不合则去”的气势<sup>[5]卷五,“论项羽范增”</sup>。而客观上,前面所说的封建制度一定程度上的恢复,也让士人们的这种选择有实现之可能,从而使“被暂时中断了的战国诸侯一游士局面,又在一定规模上重新展开”<sup>[3]34</sup>。在这种情况下,由隐逸文化思想而言,则离此不远的屈原之遭际与选择,当然就不能为此时之士人们所认同了。

这点,首先可从汉代一篇题作《招隐士》的赋中得到证实。这里,我们且不管其作者到底是谁,而论其旨意,则认同王夫之所说的,“义尽于招隐,为淮南王招致山谷潜伏之士,绝无闵屈子而章之意”<sup>[6]165</sup>。该赋极写山中之险恶:

块兮轧,山曲岬,心淹留兮恫慌忽。罔兮沕,惊兮栗,虎豹穴,丛薄深林兮人上慄。嵒岑碚礧兮啍啍磈礧,树轮相纠兮林木茷戩。青莎杂树兮藟草羸靡,白鹿麀麀兮或腾或倚。状兕嶮嶮兮峨峨,凄凄兮澹澹。猕猴兮熊羆,慕类兮以悲。攀缘桂枝兮聊淹留。虎豹斗兮熊羆咆,禽兽骇兮亡其曹。<sup>[7]233-234</sup>

把隐居环境刻画得如此凶险的目的,正暗含了当今乃太平盛世之意,故“王孙兮归来,山中兮不可以久留”的召唤,表明的是作者对隐逸的否定,对汲汲于世、以图一番作为的深心认同。

而在贾谊那里表现出的隐逸文化思想,更能说明问题。其《吊屈原赋》云:

已矣,国其莫我知,独埋郁兮其谁语?凤漂漂其高逝兮,夫固自缩而远去。袭九渊之神龙兮,沕深潜以自珍。弥融爚以隐处兮,夫岂从螻与蝘蝓?所贵圣人之神德兮,远浊世而自藏。使骐驎可得系羈兮,岂云异夫犬羊!般纷纷其离此尤兮,亦夫子之辜也!瞻九州而相君兮,何必怀此都也?凤皇翔于千仞之上兮,览德辉而下之;见细德之险征兮,摇

增翻逝而去之。彼寻常之汗渍兮,岂能容吞舟之鱼!横江湖之鱣鲸兮,固将制于蚊蝼。<sup>[8]《屈原贾生列传》,2493</sup>

而董仲舒亦云:

若伍员与屈原兮,固亦无所复顾。亦不能同彼数子兮,将远游而终慕。<sup>[9]《士不遇赋》,74</sup>

这种“不能同彼数子”而“不合则去(远游)”,认为应该“瞻九州而相君”的选择背后显然是汲汲于世的宏伟抱负。如此心态下,自然会对“隐”的选择予以否定的回答。而这种否定,体现的显然是与屈宋那里开始显现的仕、隐二元对立不同的隐逸观,这自然跟封建制度的恢复,跟士人面对新时代的新气象等有密切关系;当然,这同时也可说是刚刚进入大一统时代的士人不适感的反映:通过先秦时期而建立起的士人那种强烈的“道统”追求,在此时,还顽固地挣扎着。

不过,这种对屈宋精神的“反动”,因时代发展的大趋势,而终不属于思想文化领域的主流了,它儿可说只是昙花一现。如同士人们几乎被全面地卷入愈益牢固的大一统体制中去一样,在隐逸文化方面,汉初以后的士人们也开始沿着屈宋始发的道路走了下去。

## 二

很明显,成熟的大一统国家制度,带来的更多是士人日益严重的不遇:遇与不遇的问题,在先秦时期,由于“士无定主”、“周末风俗”<sup>[10]卷十三</sup>以及可以“横议”<sup>[11]《滕文公下》,2714</sup>而不很突出,但现在,“游大人以成名”之路,随着大一统政治的巩固而被阻塞不通:因为作为其重要前提条件的封建诸侯制的取消。关于此,徐复观先生曾谈到,“汉室封建,在先是完成了大一统专制的事实上的需要,最后则为了维护大一统专制的皇帝身份的需要;所以一方面在演变,另一方面在形式上却始终加以保持。但尽管如此,封建的存在,尤其属于诸侯王这一系统的存在,始终对专制政治的自身,成为一最大的矛盾”<sup>[1]第一卷,103</sup>。也就是说,汉初的所谓封建,在大一统专制政治巩固之后,统治阶级便通过种种手段和策略,在实际上将其取消,而仅有形式上的保持而已。所以,班固《汉书》在谈到这种仅作为形式“加以保持”下来的诸侯的遭际时,便指出:

文帝采贾生之议分齐、赵,景帝用晁错之计削吴、楚。武帝施主父之册,下推恩之令,使诸侯王得分户邑以封子弟,不行黜陟,而藩国自析。自此以来,齐分为七,赵分为六,梁分为五,淮南分为三。皇子始立者,大国不过十馀城。长沙、燕、代虽有旧

名,皆亡南北边矣。……诸侯惟得衣食税租,不与政事。

至于哀、平之际,皆继体苗裔,亲属疏远,生于帷墙之中,不为士民所尊,势与富室亡异。<sup>[4]</sup>《诸侯王表第二》,395-396

这样,士人“横议”的前提条件和环境已然不存,则“横议”之自由自然也没有了。

而且,士人以往的“横议”,到体制日益紧密的政治制度下,要有也多是以“直谏”的方式进行的。但此“直谏”却正如贾山所指出的:

忠臣之事君也,言切直则不用而身危,不切直则不可以明道,故切直之言,明主所欲急闻,忠臣之所以蒙死而竭知也。……雷霆之所击,无不摧折者;万钧之所压,无不糜灭者。今人主之威,非特雷霆也;势重,非特万钧也。开道而求谏,和颜色而受之,用其言而显其身,士犹恐惧而不敢自尽,又乃况于纵欲恣行暴虐,恶闻其过乎!震之以威,压之以重,则虽有尧、舜之智,孟贲之勇,岂有不摧折者哉?<sup>[4]</sup>《贾谊传》,2329-2330

其于士人人身之威胁竟严重若此。可以知道,这种忠臣直谏思想,其实只是汉代士人面临大一统的新时代时,对屈原那里发轫的思想的全面认同而已;虽然儒家也早讲了“忠”,但其含义与屈原显然是有分别的,这种分别主要是因为是否有国家观念的背景所导致。一方面,汉代士人认为,“屈原既死之后,楚有宋玉、唐勒、景差之徒者,皆好辞而以赋见称;然皆祖屈原之从容辞令,终莫敢直谏”<sup>[8]</sup>《屈原贾生列传》,2491,这种以“直谏”批评屈宋等人的背后,其实就是对屈原之“忠”(在大一统时代,忠、直谏、士人所需坚守的道统三者,实为一回事)的认同;另一方面,王逸指出,“凡百君子,莫不慕其清高,嘉其文采,哀其不遇,而悯其志焉”<sup>[7]</sup>3。这里,“哀其不遇”同“直谏”的评议标准是紧密联系在一起,即汉代人从隐逸文化方面,对屈原的认同,是在把隐逸作为忠信的一种体现方式,即所谓隐居求志。应该说,屈原对后来隐逸文化发展的影响与作用,正是建立在这样的逻辑前提下的。

汉代人对屈原的这种极为普遍的认同,还可从汉代文人创作的那些“楚辞”当中清楚地了解到。如据传是淮南小山所作的《招隐士》,王逸题解云:

小山之徒,闵伤屈原,又怪其文升天乘云,役使百神,似若仙者,虽身沈没,名德显闻,与隐处山泽无异,故作《招隐士》之赋,以章其志也。<sup>[7]</sup>232

不管此篇作者为谁,也不论其主题思想到底如何,但显现了汉人对屈原的一定程度上的认同则应无疑义。

再看《七谏》,王逸题解云:

《七谏》者,东方朔之所作也。谏者,正也,谓陈法度以谏正君也。古者,人臣三谏不从,退而待放。屈原与楚同姓,无相去之义,故加为《七谏》,殷勤之意,忠厚之节也。或曰:《七谏》者,法天子有争臣七人也。东方朔追悯屈原,故作此辞,以述其志,所以昭忠信、矫曲朝也。<sup>[7]</sup>235-236

其他如严忌的《哀时命》,王褒的《九怀》,刘向的《九叹》,王逸的《九思》等等,也皆如此,此不再赘举。

但同时还需注意的是,在大一统政治制度下,特别是随着所谓“人的觉醒”,士人们在接受屈原的同时,更容易认同的是宋玉的隐逸思想和精神。这里我们可作一简单的分析:屈原作为贵族世家所表现出的那种欲去还留、以死明志的隐逸精神,让大一统政治中,从来源上讲是以平民阶层为主体,从社会地位上讲主要是下层官吏的士大夫,往往难以从情感上产生认同;相反,宋玉所体现的,恰好就是那种出身平民、地位低下的文人士大夫形象。由于它在大一统政治中具有普遍性,而很容易就产生了极广泛的影响与认同。这一点,在汉代,应该说是表现得颇为突出的。具体地说,就是,本具有雄心壮志、从而否定隐逸的汉代士人,面对日益强烈、严重的不遇感,最终是不得不接受了现实的残酷性(而否定了屈原之死);可是,士人的文化禀性又决定了他们不可能完全放弃对道统的坚守(像李斯那种,至少是从没受到士文化的首肯的)。故而,在情感上,他们深心认同的是宋玉那种憔悴自怜,及其“处穷而守高”的隐逸思想。

汉代隐逸文化就是在对屈宋的这种颇为复杂的认同中进行、发展的。我们可以看到,几乎每一个关涉隐逸文化者,都是如此。我们首先看看贾谊。

尽管贾谊对屈原之“忠”颇不以为然,但他对屈原的认同还是显而易见的,这主要体现在他对屈原不遇遭遇的深切共鸣上:

共承嘉惠兮,俟罪长沙。侧闻屈原兮,自沈汨罗。造托湘流兮,敬吊先生。遭世罔极兮,乃陨厥身。呜呼哀哉,逢时不祥!鸾凤伏窜兮,鸱枭翱翔。闾茸尊显兮,谗谀得志;贤圣逆曳兮,方正倒植。世谓伯夷贪兮,谓盗跖廉;莫邪为顿兮,铅刀为铍。于嗟嚟兮,生之无故!幹弃周鼎兮,宝康瓠,腾驾罢牛兮,骖蹇馿,骥垂两耳兮,服盐车。章甫荐屣兮,渐不可久;嗟苦先生兮,独离此咎!<sup>[8]</sup>《屈原贾生列传》,2493

虽然这种同情背后,其实是对个人遭际的深切自怜,但其情感上的认同却是显而易见的。

这种深切自怜,在贾谊通过其对“同死生,轻去就”<sup>[8]</sup>《屈原贾生列传》,2503等思想的敷衍,以消解忧烦的企图中,表现得更为淋漓:

且夫天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极。忽然为人兮，何足控持；化为异物兮，又何足患！小知自私兮，贱彼贵我。通人大观兮，物无不有。贪夫徇财兮，烈士徇名；夸者死权兮，品庶冯生。怵迫之徒兮，或趋西东；大人不曲兮，亿变齐同。拘士系俗兮，摠如囚拘；至人遗物兮，独与道俱。众人或或兮，好恶积意；真人淡漠兮，独与道息。释知遗形兮，超然自丧；寥廓忽荒兮，与道翱翔。乘流则逝兮，得抵则止；纵躯委命兮，不私与己。其生若浮兮，其死若休；澹乎若深渊之静，泛乎若不系之舟。不以生故自宝兮，养空而浮；德人无累兮，知命不忧。<sup>[8]《屈原贾生列传》，2499—2500</sup>

司马迁在谈到贾谊时，既看到他“怪屈原以彼其材，游诸侯，何国不容，而自令若是”<sup>[8]《屈原贾生列传》，2503</sup>，即所谓“游大人以成名”，又注意到他的“同死生，轻去就”。这两方面，其实是极为矛盾的。如此矛盾的背后，所掩盖的乃是那种强烈的自怜自伤，是面对时世的更沉的不遇和挫折感。史载贾谊“居数年，怀王骑，堕马而死，无后。贾生自伤为傅无状，哭泣岁余，亦死。贾生之死时年三十三矣”<sup>[8]《屈原贾生列传》，2503</sup>，这种为生活中一突发事件，竟然忧伤至死的背后，显然正可说明其有长期来不遇之挫折感的深沉郁积，不过借一具体事件而总爆发罢了。

但需一提的是，贾谊自伤自怜的背后，一方面有对屈原遭际的同情，而另一方面，由于他并不认同和接受屈原的“忠”，故其最终从思想上认同的是宋玉的思想。

贾谊的这种不遇以及思想情感上的矛盾，应该说，在汉初很长一段时期内的文人那里其实是非常普遍的。如董仲舒在《士不遇赋》中，即从历史的角度论及了这种不遇：

观上古之清浊兮，廉士亦茕茕而靡归。殷汤有卞随与务光兮，周武有伯夷与叔齐。卞随务光遁迹于深渊兮，伯夷叔齐登山而采薇。使彼贤圣其繇周遑兮，矧举世而同迷。<sup>[9]74</sup>

并且，他还明确地说道，“屈意从人，非吾徒矣”，虽然这样做的代价将是“正身俟时，将就木矣”<sup>[9]《士不遇赋》，72</sup>，但其最终认同的是宋玉“处穷而守高”的选择则又非常显然。

司马迁《报任安书》、《悲士不遇赋》等也对此不遇予以了淋漓尽致的表现。这些，足见大一统体制对士人的牢笼和束缚何其严重！

### 三

如果说，汉人对屈宋隐逸思想的选择，在贾谊

等人那里，表现得还比较模糊的话，那么，在严忌这里，则通过对屈原隐逸思想的扬弃，可说是非常直接、明确地表达了自己最终对宋玉隐逸思想的认同。严忌首先也表现了与屈原面对浊世时一样的情感反应，其《哀时命》云：

众比周以肩迫兮，贤者远而隐藏。……举世以为恒俗兮，固将愁苦而终穷。……孰魁摧之可久兮，愿退身而穷处。凿山楹而为室兮，下被衣于水渚。……时默伏而不用兮，且隐伏而远身。<sup>[7]262—266</sup>

不过，在屈原那里，这种“退身而处穷”、“隐伏而远身”的选择只是一时的，是所谓“隐居以求志”中的隐居，求志（忠信）才具有终极意义；而在严忌则不然，隐居本身即终极性的，所以他最后表现的“游仙”主题，就不会有屈原那种欲去还留、忍而不舍之情：

怛茫茫而无归兮，怅远望此旷野。下垂钩于溪谷兮，上要求于仙者。与赤松而结友兮，比王乔而为耦。使臧杨先导兮，白虎为之前后。浮云雾而入冥兮，骑白鹿而容与。魂眈眈以寄独兮，泪徂往而不归。处卓卓而日远兮，志浩荡而伤怀。鸾凤翔于苍云兮，故赠缴而不能加。蛟龙潜于旋渊兮，身不挂于罔罗。知贪饵而近死兮，不如下游乎清波。宁幽隐以远祸兮，孰侵辱之可为？<sup>[7]《哀时命》，264—265</sup>

再次声称“宁幽隐以远祸”，表现了对宋玉隐逸思想的认同。当然，严忌虽没明确指出自己的“守高”思想，但这一思想显然是存在的。实际上，即便那种以养生、全身为目的之隐，也有浓烈的守高意识在其中的——以此表现出对世俗的愤懑不屑和弃绝之态度，显然有“高”的追求意识在其中，只是对此“高”有不同的理解罢了。

此外，这里还需提到另一篇作品，即《远游》。对于该文，历来争议纷纷。自王逸定“远游者，屈原之所作也”<sup>[7]163</sup>后，一般多采其说，但另一方面，持怀疑态度的人却并没因此而少。就我们的理解，认为此篇乃汉人伪托，非屈原所作也。这里，我们只准备从隐逸文化思想这一角度大致论之，至于其他，则因本文话题所限，而不复及。

按，《远游》一文，一开始即谓，“悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游”，历来认为此句奠定了全篇基调，我们亦持是见。同屈原其他如《离骚》等文一样，这种“去”的选择，仍是基于现实社会生活之问题，即所谓“时俗之迫阨”，同时，在这里，解决此问题的途径——“愿轻举而远游”，其实在屈原《离骚》中也有表现，但明显不同的地方在于，在《离骚》等那里，屈原可说都是欲去而终不忍去，在徘徊缱绻不已的情感抒写中，而结束了其选择之犹豫，因此他的欲去的选择只停留在内心一时之情感表

现,而最终是没有去的。但《远游》一文则不然:从一开始定下“愿轻举而远游”的选择调子后,全篇可说即围绕此而铺排。一方面是面对“时俗之迫阨”,“遭沈浊而汙秽兮,独郁结其谁语”的愁苦孤独的现实,另一方面,又是“惟天地之无穷兮,哀人生之长勤。往者余弗及兮,来者吾不闻”,“春秋忽其不淹兮,奚久留此故居?”<sup>[7]</sup>《远游》等的人生思考:天地无穷,人生长勤,其中显然表现了对此长勤人生价值的否定。如此,自然走向那种于无穷之天地的价值考虑和选择。因此,下面展开的如何与仙人同游,如何在天地上下往来,都是这一思想的顺势表现。故,“内惟省以端操兮,求正气之所由”中的“正气”二字,就应该是如王夫之所理解的:

正气,人之所受于天之元气也。元气之所由,生于至虚之中,为万有之始。涵于至静之中,为万动之基。冲和澹泊,乃我生之所自得,此玄家所谓先天天气也。守此则长生久视之道存矣。<sup>[6]</sup><sup>102</sup>

正因要“求正气之所由”,故接下来即是如何求之:“漠虚静以恬娱兮,澹无为而自得”,“漠虚静”、“澹无为”正是“求正气”之路,这同庄子“心斋”、“坐忘”、“虚壹而静”以至道的路数是一样的。而向仙人们学习,则是此

路子的具体化:“闻赤松之清尘兮,愿承风乎遗则。贵真人之休德兮,美往世之登仙”,“奇传说之托星辰兮,羨韩众之得一”<sup>[7]</sup>《远游》等等。这种“登仙”而与天地无穷的选择中,还包括有对传统儒家价值观的否定:“轩辕不可攀援兮,吾将从王乔而娱戏。”<sup>[7]</sup>《远游》在屈原那里所上下求索游历者乃轩辕之类上古圣王贤哲,而《远游》这里所从游的却是王乔之类,其中价值选择之不同判然可见。同时也正是在“形穆穆以浸远”的远游中,达到对迫阨之时俗的弃绝:“离人群而遁逸”、“免众患而不惧”。全篇就在这种情调的抒写中结束。这同屈原一番“去”的徘徊、犹豫后,终归于“不去”的思想,明显地是不一样的。

因此,这一篇文章所传达的思想感情,同严忌那里所有的,是一致的,表现了汉人不遇情况下“处穷守高”的另一选择途径。

另外,在严忌及《远游》当中,还着重表现了不遇之外的另一主题,即对个人安危的关注和担忧(“远祸”、“免众患”),故这里的“守高”,已然显现出从屈原之“高”,向纯为全身保性的“高”的过渡,其意义应该说是很重大的。

#### 注释:

①关于屈宋隐逸文化的表现及意义,可参见张骏骥《试论屈宋在先秦隐逸文化史上的意义》,《四川师范大学学报》(社会科学版)2004年第3期。

#### 参考文献:

- [1]徐复观.两汉思想史[M].上海:华东师范大学出版社,2001.
- [2]何孟春.贾太傅新语序[M]//阎振益,钟夏.新书校注[M].新编诸子集成.北京:中华书局,2000.
- [3]于迎春.秦汉士史[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [5]苏轼文集[M].北京:中华书局,1986.
- [6]王夫之.楚辞通释[M].上海:上海人民出版社,1975.
- [7]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,等点校.北京:中华书局,1983.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [9]古文苑[M].章樵注.丛书集成初编.上海:商务印书馆,1937.
- [10]黄汝成.日知录集释[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [11]孟子[G]//十三经注疏.北京:中华书局,1980.

[责任编辑:唐 普]