

《鸡肋编》所见宋代“讹误”文化现象及其意义

王 艺

(河南省社会科学院文学研究所,河南 郑州 451464)

[摘要]本文以宋代笔记小说《鸡肋编》为文献基础,考察宋代文化流传过程中存在的“讹误”文化现象及其意义。《鸡肋编》所涉婚俗仪式、月份善恶、诗文解读、姓氏读音、名物称谓等“讹误”,深植于语音讹变、避讳文化、宗教附会、民众想象等复杂因素之中。庄绰秉持“尊经崇古”的立场记录这些“讹误”文化现象,体现出对文化传承中“不经”“礼文亡缺”“转失其本”“不可究其本末”等现象的忧虑。“讹误”既是文化传承之错误,亦是新意义生成的契机,是理解中国古代文化演进的重要津梁。

[关键词]《鸡肋编》;宋代;讹误;文化演进

[中图分类号]I206.2

[文献标志码]A

[文章编号]2095-7602(2026)05-0105-06

本文所探讨的“讹误”文化,并非严格意义上的学术术语,而是指文化在流传过程中,受语音讹变、避讳文化、宗教附会、民众想象等主客观因素的影响,导致时人对文化的含义产生错解、歧义与附会的现象。这些看似须被“正本清源”的“讹误”并非完全消极的错误,其往往因缘际会地融入区域群体的集体记忆,成为特定时代价值观念、审美趣味与思想潮流的体现,成为文化演进过程中具有生命力的组成。由此观之,此类“讹误”更像是具有丰富文化意蕴的“有意义的误会”,宋人庄绰所著《鸡肋编》为观察此类“讹误”文化现象提供了重要文献基础。对《鸡肋编》相关记载进行梳理与考辨,有助于深入了解宋代“讹误”文化现象及其意义。

一、婚俗仪式之讹

宋代男女初婚时,有将男女之发合梳为髻的礼俗,时人称之为“结发”。庄绰则认为,这是对“结发”本义的误读。其言:

礼文亡缺,无若近时,而婚丧尤为乖舛。如亲王纳夫人,亦用拜先灵、合髻等俗礼。李广结发与匈奴战,谓始胜冠年少时也,故杜甫《新婚别》云“结发为君妇”。而后世初婚嫁者,以男女之发合梳为髻,谓之“结发”,甚可笑也。^{[1]14}

庄绰所言“李广结发与匈奴战”之事,见于《史记·李将军列传》。西汉时期,李广随卫青出征匈奴,自称“结发而与匈奴战”^{[2]2874}。对此,司马贞索引谓:“广言自少时结发而与匈奴战,唯今者得与单于相当遇也。”^{[2]2875}此后,《汉书·李广传》沿袭《史记》相关记述。颜师古亦注:“言始胜冠即在战陈。”^{[3]2448}可见,庄绰认为“结发”指“胜冠少年时”,即年少气壮之时。

庄绰这一认识确有其合理之处。“结发”被古人视为洞悉事理、知晓人情的标志性事件,如少年从师求学是“结发受学”“结发束脩”“结发殖业”;年长者回顾其生命历程之时,亦多以“结发”为始。桓宽

[收稿日期]2025-12-23

[基金项目]河南省社会科学院基本科研业务费项目“宋代‘讹误’文化现象及其意义研究”(26E171)。

[作者简介]王艺,女,助理研究员,博士,从事中国古代文体与文献研究。

《盐铁论》中“余结发束脩，年十三，幸得宿卫，给事辇毂之下，以至卿大夫之位，获禄受赐，六十有余年矣”^{[4]38}；《十六国春秋》中“结发以来，尚不欺布衣”等表述即为明证^{[5]202}。此外，“结发”还被用以突出少年男女甫一成人就相知相许的情谊。孔颖达疏《诗·氓》“总角之宴，言笑晏晏”曰：“总角，结发也。”^{[6]298}李善注《文选》苏武古诗“结发为夫妻，恩爱两不疑”言：“结发，始成人也。谓男年二十，女年十五时取笄冠为义也。”^{[7]1355}这表明至唐时，“结发为夫妻”仍然指男女自成人便缔结为夫妻。

“结发”在宋代与“合髻”婚仪混淆。孟元老《东京梦华录》载：“男左女右，留少头发，二家出匹段钗子，木梳头须之类，谓之‘合髻’。”^{[8]480}对此，宋儒持否定态度。司马光引程颐之言释《资治通鉴》中“妃是王结发妇”曰：“古人言‘结发为夫妇’，如言‘结发事君’，‘结发战匈奴’，只言初上头时也，岂谓合髻子邪！”^{[9]4862}欧阳修《新五代史》亦持相同观点：“岳与太常博士段颢、田敏等增损其书，而其事出鄙俚，皆当时家人女子传习所见，往往转失其本，然犹时有礼之遗制。其后亡失，愈不可究其本末，其婚礼亲迎，有女坐婿鞍合髻之说，尤为不经。公卿之家，颇遵用之。至其久也，又益讹谬可笑，其类甚多。”^{[10]632}《新五代史》所载的“合髻”现象，是婚俗礼制文化在流传过程中“转失其本”“不可究其本末”导致的，而“公卿之家”遵用“鄙俚”之仪则是“讹谬可笑”之举。

宋人对“结发”的误用，显然源于将成人标志与婚姻标志相混淆。这种对婚俗礼制的误读，从“鄙俚”延续至公卿，影响深广，体现出民众在文化传承中的重要地位。而庄绰的这一记载，体现出士人对“礼文亡缺”导致的民间习俗混淆儒家礼制的不满。

二、月份善恶之讹

月份在中国传统文化语境中，承载着深厚的文化意涵。其中，寅、午、戌月从唐代“三长善月”到宋代“恶月”的转变尤为引人注目。对于这一变化，庄绰言：

寅、午、戌月，世人多斋素，谓之“三长善月”。其事盖出于佛书。云大海之内，凡有四洲，中国与四夷特南瞻部一洲耳。天帝之宫有一镜，能尽见世间人之所作，随其善恶而祸福之。轮照四洲，每岁正、五、九月，正在南洲，故竟作善以要福。至唐高祖武德二年，遂诏天下，自今正月、五月、九月，不行死刑，禁屠杀。而今世仕宦之人，以此三月为恶月，不肯交印视事。或谓唐之节度使与刺史，凡有兵者，初至当犒设，而此三月禁屠，故迁避，而他官亦循仿为之也。^{[1]37}

庄绰强调，“三长善月”的说法源自佛教。佛教将一年分为三时，而每一时的末月，即寅、午、戌三月，是斋戒修行的关键时期。《鸡肋编》引佛典说明，值此三月，天帝以业镜观照南瞻部洲，世人遂竞相行善、止恶、持斋，以求福报。唐高祖武德二年（619）下诏，此三月禁屠停刑，更强化了其“善”之属性。然而，寅、午、戌在佛典中其实多被称作“三长月”“三斋月”或“三长斋月”，其核心特征在于：一者，严持斋戒。丁福保释“三长月”曰：“于正五九之三月，自朔至晦持每日不过中食之戒也。长斋云者，其月一月之间长续持斋也。”^{[11]310-311}《梵网经》载：“于六斋日、年三长斋月，作杀生、劫盗、破斋犯戒者，犯轻垢罪。”^{[12]1007}在此三月中，若持斋戒违戒，则会获罪。二者，除罪增福。佛教认为此三月间诸神巡行，稽查善恶。《法苑珠林》即称此三月持斋可“除罪名、定福禄”^{[13]932}。三者，攘灾避祸。此三月被《四分律行事钞资持记》视为“恶鬼得势之时”^{[14]406}，而持斋实为修善以避祸。因此，“善月”之“善”重在劝人向善，并非月份本身具有“善”的属性。

中国传统礼制本就对此三月有诸多禁忌。《礼记·月令》规定，寅月禁伐木杀生，不可兴兵；午月“阴阳争，死生分”，君子斋戒静处，百官静事毋刑；戌月则百工休止，处决罪囚^{[15]591-747}。可见，将月份与现实人事相系，并赋予其相应的文化禁忌，早已有之。关于戌月是不是“忌月”，《晋书·礼志》就有相关讨论^{[16]669}。午月更被视为“恶月”，《宋书·王镇恶传》就有王镇恶因午月出生，其家人欲依俗忌令其出继疏宗的记载^{[17]1365}。庄绰将仕宦群体视此三月为“恶月”而避忌交印视事的原因，简单归结为唐代节

度使、刺史因该三月受禁屠令影响无法设宴，而后世官员“循仿为之”。庄绰的解释忽略了月份“善”“恶”属性转变的内在逻辑，未能注意到行政惯例背后的宗教、民众心理等因素。我们可以这样表达：佛教“三长月”的理念与中国传统的月份禁忌在历史进程中深度交融，共同塑造了宋人对寅、午、戌月的负面认识。

三、诗文解读之讹

欧阳修有赠王安石诗《赠王介甫》，然而诗中“吏部文章二百年”中“吏部”具体指的是韩愈、谢朓还是沈约，在宋代有很大的争议。《鸡肋编》详细记载了这一问题：

欧阳文忠有赠介甫诗云：“翰林风月三千首，吏部文章二百年。老去自怜心尚在，后来谁与子争先。”王答云：“它日若能窥孟子，终身何敢望韩公。”余少时，闻人谓吏部乃隐侯，非文公也。翰林诗无三千，亦非太白。后见《沈约传》虽尝为吏部郎，及称谢朓云“二百年来无此诗”。谓由建安至宋元嘉二百三十余年，举其全数耳。自嘉祐上至唐元和，余二百五十年，去元嘉则远矣，则“吏部”盖指韩也。郑谷有《题太白集诗》云：“何事文星与酒星，一时分付李先生。高吟大醉三千首，留着人间伴月明。”永叔所引，但用沈“二百年”之语，加于退之，以对翰林“三千首”耳。诗之年数，安在如书马数马乎？^[17]

欧阳修诗句“吏部文章二百年”，系化用沈约称赞谢朓的“二百年来无此诗”，指自建安至元嘉约 230 年，才出现谢朓及其创作的优秀诗作。欧阳修借用这一表述，将沈约对谢朓的赞誉移用至曾任吏部侍郎的韩愈，指自元和至元祐约 250 年，才出现可与韩愈比肩的王安石。若以此观之，“吏部”应指韩愈。王安石作为此诗的接受者，即持这一观点，故而回应欧阳修以“终身何敢望韩公”。这一观点在后世不乏支持者，如王十朋《书欧阳公赠王介甫》诗曰：“此欧公赠介甫诗也。介甫不肯为退之，故答欧公诗云：‘他日略曾窥孟子，终身何敢望韩公。’由今观之，介甫之所成就，与退之孰优孰劣，必有能辨之者。”^{[18]3894}然而，陈鹄《耆旧续闻》对“吏部”为韩愈的观点作出否定：

欧公笑曰：“介甫错认某意。所用事乃谢朓为吏部尚书，沈约与之书云：二百年来无此作也。若韩文公，迨今何止二百年邪？”前后名公诗话，至今博洽之士莫不以欧公之言为信，而荆公之诗为误。不知荆公所用之事乃见孙樵《上韩退之吏部书》：“二百年来无此文也。”欧公知其一，而不知其二。^{[19]239}

这一文献中的“欧公”指出“所用事乃谢朓为吏部尚书”，即“吏部”指谢朓。陈鹄认为王安石将“吏部”理解为韩愈另有依据，如孙樵《上韩退之吏部书》恰有“二百年来无此文也”之语以盛赞韩愈。《鸡肋编》还提到“谓吏部乃隐侯”，即“吏部”指沈约。对此，庄绰称，沈约虽曾担任吏部郎，也有“二百年来无此诗”之语。从时间维度来看，建安至元嘉 230 余年，元和至嘉祐 250 余年，也符合“举其全数”的标准。但是，“吏部”若指沈约，则元嘉至嘉祐远超 200 年。因此，“吏部”指韩愈更符合时间标准。庄绰还指出，欧阳修引用沈约“二百年”之语，并将这一表达与韩愈结合，还存在诗歌创作中对仗问题的考量，由此得出“则‘吏部’盖指韩也”的结论。

关于欧阳修“吏部”具体所指的讨论，展现出古典诗歌因用典含蓄、讲究对仗而引发理解分歧的现象。庄绰的考辨澄清了“吏部”的具体所指，揭示了这类“讹误”或争议本身恰恰是诗歌语言凝练、意蕴丰富的体现，由此构成了诗作独特的审美韵味。

四、姓氏读音之讹

宋徽宗大观年间，进士甄彻的姓氏读音引发了一场风波。唱名官林摅读“甄彻”之“甄”为“坚”音，宋徽宗则“以为真音”^{[1]87}。宋徽宗要求甄彻本人作出回应，甄彻的观点与徽宗一致，于是林摅“以不识字坐黜”^{[1]87}。按现代汉语的读音标准，“甄”读作“真”。然而，这一读音的形成过程颇为复杂。《鸡肋编》引甄彻祖父甄履所记《甄氏旧谱》，历叙甄氏读音变迁：

舜子商均封虞，周封于陈，为楚惠王所灭。至烈王时，有陈通奔周，王以为忠，将美其族，以舜居陶甄之职，命为甄氏，皆通之后。而居中山者，于邯郸为近。按许慎《说文》：“甄，匱也，从瓦璽音，居延反。”《吴书》孙坚入洛，屯军城南甄官井上，旦有五色云气，令人入井，探得传国玺。坚以甄与己名相协，以为受命之符。则三国以前，未有音为之人切者矣。孙权即位，尊坚为武烈皇帝。江左诸儒为吴讳，故以匱甄之甄因其音之相近者，转而音真。《说文》颠、蹠、滇、闾，以真为声，烟、咽，以甄为声，驯、紉，以川为声，洗、侏、駮，以先为声，此皆先真韵中互以为声也。况吴人亦以甄音旃，则与真愈近矣。其后秦为世祖苻坚，隋为高祖杨坚，皆同吴音，暂避其讳。^{[1]87}

《甄氏旧谱》试图追溯“甄”音演变的源流，提出两点依据：其一，结合《说文解字》的训诂，从姓氏源流考述，认为“甄”本读“坚”。其二，援引孙坚在甄官井得传国玺的史实，提出孙坚视此吉兆乃因“甄”与其名“坚”音同，故三国前读音应为“坚”。《甄氏旧谱》进而指出，“甄”音由“坚”转向“真”的根本动因在于避讳。避讳是中国古代重要的文化现象，其主要类型包括改姓、改名等，涉及国讳、圣讳与家讳。孙权称帝后尊父孙坚为武烈皇帝，江东儒士为避讳，将“甄”改读为音近的“真”。此后，前秦世祖苻坚、隋高祖杨坚在位时亦曾短暂沿用此避讳读法。但苻秦、隋朝国祚短暂，故“世处真定者，犹守旧姓”。《甄氏旧谱》作者忧虑后世从俗而失本真，故撰谱以正本源。至宋代庄绰所见，《千姓编》中“甄”的“真”“坚”两读已并行，难分正误。对于《旧谱》的避讳改音说，近代史学家陈垣在《史讳举例》中指出，避讳改音之说“在唐以前者多非由讳改”，并以《鸡肋编》所载甄氏音变为例，直言“甄之有真音，宋人以为避孙坚讳，亦非也”，如在西晋张华所作《女史箴》中，“甄”字已押真韵。据此，陈垣推断“甄”音“真”在河北地区早有渊源，“非为吴讳矣”^{[20]11-12}。

《鸡肋编》所载甄氏读音争议，反映了姓氏读音在历史长河中可能经历了复杂变迁。庄绰的这一记载，无论其结论是否确凿，都为后人研究姓氏音讹现象提供了珍贵的历史线索和讨论空间。

五、名物称谓之讹

宋代社会有许多名物称谓的“讹误”现象。《鸡肋编》载，杜甫曾任左拾遗，世称“杜拾遗”。因“遗”与“姨”同音，民间又讹传为“杜十姨”。更有甚者，将“杜十姨”奉为女性神祇，并供奉祭祀香火。高文虎《蓼花洲闲录》载，温州因“杜十姨无夫，五髭须相公无妇”，于是州人“迎杜十姨以配五髭须，合为一庙”^{[21]15}。其中，“杜十姨”为杜甫，“五髭须”则为伍子胥。又如，陈尧《虚舟集》载，襄阳塑女像，卜吉日，“具花冠绣裳被于拾遗之身，用笙鼓旗幡纛輿拥蔽送之子胥之庙，比肩而坐”，将其“嫁”与“胡子婿”^{[22]227-228}。陈全之《蓬窗日录》中，杭州杜拾遗庙被村中学究题为“杜十姨”，并“作女像以配刘伶”^{[23]40}。黄宗羲《四明山志》载，百云山有“像之为女冠，亦是杜十姨之伪”^{[24]8231}。对于“杜拾遗”的误读，可谓遍及大江南北。

对于“杜十姨”这一称谓，士人多认为使杜甫“受辱不少”^{[25]654}。但是这一消极的错误融入诗词写作中，却焕发出新的生机。舒位《露筋祠》曰：“秋水初平碧一隈，女郎诗向壁间题。侬歌颜色蒋三妹，野史香烟杜十姨。”^{[26]49}此诗借“杜十姨”的性别错位，隐喻蒋三妹的价值被曲解。袁昶《地藏庵二绝（二）》曰：“应真颠倒非非想，岂上流传杜十姨。等是丹霞木居士，不妨一笑付茶毗。”^{[27]147}此诗以“杜十姨”之误，形容凡夫的颠倒梦想。张问陶《论文八首（五）》言：“笺注争奇那得奇，古人只是性情诗。可怜工部文章外，幻出千家杜十姨。”^{[28]230}此诗体现出考据派与性灵派的冲突，所谓“千家杜十姨”的闹剧，即指过度阐释的危害。冯云鹏《十姊妹》将“杜十姨”理解为十位女子，曰：“异蕊同苞面面奇，蔷薇别种更多姿。嫣然一笑混相似，绝世风神杜十姨。”^{[29]257}此处，“杜十姨”已然作为诗词中的意象，经诗人神思浸润而发出丰富的文化意蕴。

《鸡肋编》中还记有诸多“为世所乱”的“讹误”。如许昌至汴京道中,形似驼峰的“駝驼堰”因积沙难行,俗呼“駝驼媽”;有大泽、草莽的“好草陂”,因夏秋积水、沮洳泥淖,易名“麀糟陂”;“小孤山”“彭浪矶”则因民众情感附会,变为“小姑山”“彭郎矶”^{[1]84}。还有一些现象,世人虽认识到称之为“讹误”,却仍不愿修正。如临安行宫射殿基址为钱氏“握发(髮)殿”,取周公吐哺、握发礼贤之意。又因吴语“握”与“恶”音近,遂讹为“恶发(發)殿”,附会出“钱王怒即升此殿”的传说^{[1]91}。对此,庄绰称“言者屡及,而不能止”^{[1]91-92}。这表明“恶发殿”更契合民众对此殿建造缘起的想象,即使知晓讹误亦无意改正。此外,还有宗教附会导致的讹误。如陈州厄台寺原祀孔子“文宣王”,因风雨剥蚀匾额成“一宣王”,而后僧人附会为佛教“一字王佛”^{[1]12},此事亦见《天中记》《古今谭概》等,汪价评曰:“天下如是舛误足供捧腹者,岂少哉?”^{[30]330}上述“讹误”现象涉及地名、建筑、匾额等称谓。我们既应了解这些“讹误”的消极性特征,亦应认识到这些“讹误”具备的文化生机,以及民众在文化发展、创新中的重要地位。

六、结语

庄绰在记录“讹误”文化现象时,常秉持“尊经崇古”的立场,体现出对经典本义被淆乱、礼制传统遭破坏的忧虑与文化批判意识。他对“结发”本义的强调、对“吏部”所指的考辨以及对“三长月”佛教渊源的追溯,都反映了其试图匡正经典本义的努力。然而,《鸡肋编》呈现的“讹误”文化,恰恰生动地揭示了文化演进的辩证关系:一方面,“讹误”的产生有方言差异、生活体验投射等现实基础,以及避祸祈福、附会想象等心理动因;另一方面,“讹误”一旦形成并被广泛接受,便获得了自身的文化动能。它们可能固化于地方信仰、融入文学创作,也可能催生新的文化符号、重塑岁时观念。庄绰对“握发殿”讹为“恶发殿”后“言者屡及,而不能止”的记载,正是对这种文化惯性力量的注脚。

“讹误”并非文化流传的终点或纯粹的损耗,其往往是文化在适应新环境、满足新需求过程中进行创造性转化与重构的起点,展现出文化在流动中的韧性与活力及民众在文化实践中的主体性。《鸡肋编》所载的“讹误”文化现象,体现出士人对经典的正本清源与民间误读存在着博弈,折射出宋代文化在雅俗张力中散发的蓬勃生机,亦对后世考据学兴盛背景下订讹类著作的撰写具有一定的先导意义。理解“讹误”文化,正是理解文化演进的重要津梁。

[参考文献]

- [1]庄绰撰,夏广兴、王艺点校.鸡肋编[M].福州:福建人民出版社,2023.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1958.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [4]桓宽.盐铁论[M].上海:上海人民出版社,1974.
- [5]汤球.十六国春秋辑补[M].北京:中华书局,1985.
- [6]王先谦撰,吴格点校.诗三家义集疏[M].北京:中华书局,1987.
- [7]萧统编,李善注.文选[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [8]孟元老撰,伊永文笺注.东京梦华录笺注[M].北京:中华书局,2007.
- [9]司马光编著,胡三省音注.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [10]欧阳修撰,徐无党注.新五代史[M].北京:中华书局,1974.
- [11]丁福保.佛学大辞典[M].上海:上海书店出版社,2015.
- [12]鸠摩罗什,译.梵网经[M]//大正藏:第24册.东京:大藏出版株式会社,1998.
- [13]道世.法苑珠琳[M]//大正藏:第53册.东京:大藏出版株式会社,1998.
- [14]元照.四分律行事钞资持记[M]//大正藏:第40册.东京:大藏出版株式会社,1998.

- [15]郑玄注,孔颖达正义,吕友仁整理.礼记正义[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [16]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [17]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [18]曾枣庄.宋代序跋全编[M].济南:齐鲁书社,2015.
- [19]陈鹤撰,褚玲玲整理.耆旧续闻[M]//全宋笔记.郑州:大象出版社,2019.
- [20]陈垣.史讳举例[M].北京:中华书局,2016.
- [21]高文虎撰,程郁整理.蓼花洲闲录[M]//全宋笔记.郑州:大象出版社,2019.
- [22]陈尧撰,陈大科校.虚舟集[M]//续修四库全书:子部·第1124册[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [23]陈全之.蓬窗日记[M].上海:上海书店出版社,2021.
- [24]黄宗羲.四明山志[M]//张寿镛,辑.四明丛书.扬州:广陵书社,2006.
- [25]郭麐.橐园销夏录[M]//续修四库全书:子部·第1179册[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [26]舒位撰,曹光辅点校.瓶水斋诗集[M].上海:上海古籍出版社,1991.
- [27]袁昶著,金云锋、林怀民校.浙西村人初集[M]//王云五,主编.丛书集成初编[M].上海:商务印书馆,1936.
- [28]张问陶.船山诗草[M].北京:中华书局,1986.
- [29]冯云鹏.扫红亭吟稿[M]//续修四库全书:集部·第1491册[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [30]汪价.中州杂俎[M]//四库全书存目丛书:史部·第249册[M].济南:齐鲁书社,1997.

Error Phenomena in the Song Dynasty Culture from *Jilei Bian* and Their Significance

WANG Yi

(Institute of Literature, Henan Academy of Social Sciences, Zhengzhou 451464, China)

Abstract: Drawing upon *Jilei Bian*, a biji (note-style) novel from the Song Dynasty, this study investigates the “erroneous” cultural phenomena in cultural transmission and their significance. The “errors” documented in *Jilei Bian*—encompassing wedding rituals, auspicious and inauspicious month beliefs, the interpretation of poetic texts, surname pronunciation, and terminology for objects—are deeply embedded in multifaceted factors such as phonetic corruption, name taboo culture, forced religious interpretation, and folk myth-making. Zhuang Chuo, adhering to the stance of “venerating classics and revering antiquity”, recorded these “erroneous” phenomena, reflecting his concerns regarding issues in cultural inheritance including “unorthodox practices”, “loss of ritual and ceremonial norms”, “deviation from original intent”, and “inability to trace origins and developments.” These “errors” are not merely flaws in cultural transmission; they also represent opportunities for the emergence of new meanings, serving as a crucial bridge for understanding the evolution of ancient Chinese culture.

Key words: *Jilei Bian*; Song Dynasty; erroneous phenomena; cultural evolution

(责任编辑:邱阳)