

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2023年第6期(第11卷,总第66期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

刘庆柱 刘跃进 刘锡诚 孙 荪 李伯谦
张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄 裘锡圭

编辑委员会

主 任 王承哲

委 员 (按姓氏笔画排序)

王承哲 王玲杰 闫德亮 阮金泉
杜 勇 李 娟 李同新 李振宏
张国硕 张宝明 张新斌 程民生

社长 / 主编 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·学习宣传贯彻党的二十大精神·

推动公共文化服务高质量发展路径分析····· 高宏存/5

·文明探源·

红山文化牛河梁遗址学术价值再解读····· 郭大顺/15

殷商之“皇”····· 杜金鹏/24

·思想文化·

“缩”与“不缩”:孟子“养勇”思想的内在理路····· 周苇风/32

论孔子与其后学的精神修炼····· 匡 钊/39

·文学与文化·

“齐气”说及其文学地理批评范式新探····· 陶礼天/50

元代丝绸之路行旅诗创作群体构成与特征····· 纳秀艳/59

·宋文化研究·

朱熹社仓法新探····· 游 彪 邓合燚/68

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 李 娟

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2023年12月15日

目 录

官员激励与政风之变:论元祐更化的困境与失败…………… 张呈忠/75

·文献研究·

试论西周册命铭文中的历史叙事…………… 许兆昌/84

南阳夏饷铺鄂侯家族墓地与两周之际南土和中原的形势…………… 黄锦前/94

·中原论坛·

传统社会分家析产及纠纷规避探究…………… 巨 虹/101

中晚唐邑客的地方化与地方社会治理…………… 刘 顺 张笑雷/110

唐五代南方城市民众的墓葬安放…………… 张 莹 张剑光/120

·本刊声明· 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 14 * 2023-12

国内订阅 全国各地邮局
国内发行 河南省邮政发行局
邮发代号 36-15
发行范围 国内外公开发行

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号 BM9031
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C
定 价 10.00 元

The Central Plains Culture Research

No. 6, 2023

Main Contents

Analysis of the Path to Promote High Quality Development of Public Cultural Services.....	Gao Hongcun/5
Further Academic Value Interpretation of the Niuheliang Site of Hongshan Culture	Guo Dashun/15
Feather Crowns with Hairpin Accessories During the Shang Period	Du Jinpeng/24
“Shrinking” and “Non-shrinking”: The Inner Way of Mencius’ Thought of “Cultivating Courage”	Zhou Weifeng/32
On the Spiritual Exercise of Confucius and His Disciples	Kuang Zhao/39
A New Exploration of Cao Pi’s Theory of “Qiqi”(齐气) and Its Literary Geography Criticism Paradigm	Tao Litian/50
Composition and Characteristics of the Creative Group of Yuan Dynasty Silk Road Travel Poetry	Na Xiuyan/59
A New Exploration of Zhu Xi’s Shecang Law	You Biao and Deng Heyi/68
Why Did the Policies During Yuanyou Reign in Northern Song Dynasty Failed: Focusing on the Incentive Mechanism	Zhang Chengzhong/75
On the Historical Narrative in the Inscriptions of the Appointment of Officials on the Bronze Vessels of the Western Zhou Dynasty	Xu Zhaochang/84
The Family Cemetery of Marquis of the E State at Xiaxiangpu in the Nanyang Basin and the Situation in the Southern Region and the Central Plains in the Turn of the Western and Eastern Zhou Dynasty	Huang Jinqian/94
Research on Separation of Property and Dispute Avoidance in Traditional Society	Jü Hong/101
The Localization of Yike in the Middle and Late Tang Dynasty and Its Relationship with Local Social Governance	Liu Shun and Zhang Xiaolei/110
The Interment of People in Southern Cities of Tang and Five Dynasties	Zhang Ying and Zhang Jianguang/120



推动公共文化服务高质量发展路径分析*

高宏存

摘要:现代公共文化服务既是人民文化权益保障的载体,也是丰富人民精神世界和更美好生活的内容保障,高质量发展是中国式现代化强国建设体系的组成部分。推动公共文化服务高质量发展,要把握好、平衡好三种类型的公共文化服务间的结构关系,不断破解当前公共文化服务领域存在的结构性问题和内容供给、运营效能、参与主体等多方面制约因素,在“四个之变”即政策之变、形态之变、品质之变、融合之变中,推动公共文化服务在深化改革创新中实现高质量发展,为群众提供更加充实、更为丰富、更高质量的精神文化产品与服务,满足人民对幸福美好生活的新期待,培育现代文明素质的集体人格,贡献于中华现代文明塑型。

关键词:公共文化服务;高质量;创新发展

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0005-10

党的二十大报告将“物质文明和精神文明相协调”作为中国式现代化的五大特征之一,把“丰富人民精神世界”作为中国式现代化的本质要求之一,还把“人民精神文化生活更加丰富”作为未来五年全面建设社会主义现代化国家起步阶段的主要目标任务之一。“中国式现代化”本质要求高度明确了推动高质量的现代公共文化服务体系建设、提供高水平公共文化服务所承载的时代价值、使命担当与重大意义。习近平总书记曾指出,要“着力提升公共文化服务水平,让人民享有更加充实、更为丰富、更高质量的精神文化生活”^[1],更充分地享有文化权益。只有高质量建设现代公共文化服务体系,才能够实现文化发展成果更好地惠及人民,人民群众有更多文化获得感与认同感。

一、平衡好三类公共文化服务的结构关系

公共文化服务是保障人民文化权益实现的重要载体,依据供给方式不同可分为三类,即由政府文化主管部门所属文化单位免费提供的公共文化服务、优惠或者收费的公共文化服务以及自主供给型公共文化服务。高质量建设现代公共文化服务体系,需要我们平衡好三种类型公共文化服务间的结构关系,调动社会文化创造的活力和动力,不能顾此失彼、偏废其一;政府、机构、平台、个人等各个角色应各负其责、各显其长,在共建共享共治中丰富文化供给,共同描绘公共文化服务生动图景。

第一类是由政府文化主管部门所属文化单

收稿日期:2023-06-08

*基金项目:中共中央党校(国家行政学院)2022年度校(院)级科研项目“十八大以来党领导文化建设的创新性实践经验研究”(2022ZXJZ007)。

作者简介:高宏存,男,中共中央党校(国家行政学院)创新工程首席专家、教授、博士生导师(北京 100091),主要从事文化政策、文化产业管理等研究。

位提供的免费的基本公共文化服务。这在《中华人民共和国公共文化服务保障法》中作了明确规定。基本公共文化服务不仅要向全体社会成员免费提供,更要高质量地提供。这意味着国有文化单位,如文化馆、图书馆、博物馆、美术馆、科技馆、爱国主义教育基地、青少年活动中心以及一些新型文化空间等,既要免费供给各种公共文化服务,更要研究公众需求、空间要求、载体特点,甚至还要长远谋划思考公众需求的群体特点等问题。党的十八大以来,我国加快了覆盖城乡、便捷高效、保基本、促公平的现代公共文化服务体系建设步伐,服务能力和水平明显提高。“十四五”时期,我国公共文化服务进入高质量发展新阶段,文化馆、图书馆等各类国有文化单位要改变过去等待公众上门的服务模式,革新求变、主动探索,以更加灵活的方式、更加智能的服务,实现高品质文化惠民。乡村博物馆、城市书房、文化驿站等各类新型公共文化空间,也要更深入地对文化服务载体特点、公众文化空间要求等展开研究,通过开启“夜游”模式增加服务时间、借助高科技手段提升参观体验、依托数字平台增强数字文化服务能力等方式,最大限度实现文化建设的公共价值与服务效能提升。

第二类是优惠或收费的公共文化服务。此类公共文化服务非基本但增长性强,能满足人民群众发展性文化需要。按照公共管理理论,免费享有的基本公共文化服务被当作公共品对待,公共品的提供属于政府责任。而优惠服务或者是收费服务多是半公共品,如人们的各种艺术作品赏鉴需求,包括舞台艺术、沉浸式艺术、新形态云演艺等。面对社会数字化转型要求,需要开拓新的文化空间和文化领域来满足人们的发展性需要,其中也包含一些奢侈性文化需要。优惠或收费的公共文化服务,目的在于提高个人文化素质、艺术素养与艺术技能。

在我国社会发展现阶段,“保基本”“促公平”是社会保障和公共服务的“底线”,“在差异性社会中实现初步的公平,是‘较低水平的均等化’”^[2]。“中国式现代化”持续发展中的现代公共文化服务,还应当涵括更高水平的发展型或提高型文化服务内容。不同社会群体精神文化

生活的需求日趋多样、多元、个性,对文化产品的内容与风格、品位与质量的要求也不断升级,公共文化服务内容、种类、数量要持续丰富,要不断开拓公共文化服务新空间,以高质量公共文化供给满足人民群众对美好生活的更高期待。非基本公共文化服务主要以优惠或收费形式出现,将市场机制引入公共文化服务领域,意味着由政府财政保障供给基本公共文化服务的单一方式扩展到了与市场机制相结合的方式,扩大了公共文化资源的有效供给,提高了政府资源配置的能力。这一类型的公共文化服务尽管收费但并不追求营利,服务对接人民群众发展型需要、享受型需要甚至奢侈型需要,是对个性化、差异化、多样化、立体化的文化需求的积极回应,具有非基本、半公共性等特点,并随着经济社会的发展和公民文化福利水平的日益提升而呈现良好的发展趋势。当前,可供人们随心选择的文化产品种类日益丰富,各类高标准的文化消费场所陆续兴起,有效地满足了人民群众个性化精神文化需求,更好地实现了文化产品的价值。完善现代公共文化服务体系,构建一个持续优化、丰富多样、立体覆盖的文化服务供给体系是“起始一公里”,既要注重加大政府资金投入力度,也应鼓励社会资本通过提供低价、优惠价等方式积极参与公共文化产品和服务供给;民众既可享受到免费公共文化产品和服务,也可选择丰富、付费可享的文化“加餐”,这是增加有效文化供给、提升公共文化服务水平的重要途径。

第三类是自主供给型公共文化服务。中国社会催生了一批高科技互联网企业,网络平台上汇集了大量的人群,社会力量能够提供大量的文化内容,例如网络表演、网络艺术、短视频、网络电影、网络娱乐等多形态文化内容。大量社会主体创造、汇集、分享文化内容,是“我们人民群众创造自主性”的体现,形成了群体创造、群体共享、群体娱乐的生产服务模式,激发了整个社会的文化创造活力。从公共文化服务的角度来看,这种模式中既有文化服务内容,也有信息服务内容,是一种群众自主供给的新型文化服务。党的二十大报告明确指出,要“激发全民族文化创新创造活力,增强实现中华民族伟大

复兴的精神力量”^{[3]23}。自主供给型公共文化产品和服务正是全民族文化创新力与创造力的生动表现,日益勃兴的文化生产有利于进一步激发全社会文化创造活力,实现更多可广泛共享的精神文化产品的可持续创造。

首先,自主供给型公共文化服务是文化事业“以人民为中心”主旨的体现。“以人民为中心”意味着现代公共文化服务体系建设要始终尊重人民群众主体地位,注重融入人民意愿,充分发挥人民群众文化建设主体作用。要在前期规划中以人民群众的需求为追求,中期执行中引导人民群众自我表现、自我教育、自我服务,后期考核中以人民群众的感受为检验成效的标尺,让人民群众从各类文化活动中汲取精神力量、丰富精神世界、提高文明素养,实现现代公共文化服务共建共治共享目标。

其次,自主供给型公共文化服务是提升民众文化获得感的有效渠道。“文化层面的‘获得感’是个体基于实际获得而产生的一种心理状态,建立在人民群众充分参与共建共享实践的基础之上,形成于公众参与公共文化和文化服务的过程之中,并最终积淀成对公共文化服务产品及服务真切实在的内在认同和愉悦、满足的积极情感倾向。”^[4]文化获得感的实现依赖于丰富的文化供给与切身的参与体验。自主供给型公共文化服务带来了公共文化活动内容、形式的丰富和创新,提供了实现文化获得感的物质基础;而个体在实现文化自主供给过程中的参与水平、参与程度则直接影响了文化获得感的层次高低。构建现代公共文化服务体系,要注重激发人民群众参与热情,提升人民群众参与能力,以充分文化参与感增加文化获得感,开创全民参与、全民共享、全民受益的良好局面。

最后,自主供给型公共文化服务是保障民众文化表达权与文化创造权的内在要求。接受文化教育权、享受文化成果权、参与文化活动权和开展文化创造权共同构成了民众的基本文化权^[5]。随着经济社会的发展进步,人们愈加重视个性自由与全面发展,表现在公共文化领域,不仅要求公平均等地享受文化成果,还要求有越来越多的表现机会参与文化创造,实现文化

表达权与文化创造权。当前,各种社会文化团体、基层群众文化团队不断涌现,全国现有群众文化团队超45万个,比2012年增加50%;2022年全国各地共举办“村晚”类群众文化示范展示活动约1.2万场,线上线下参与人数约1.18亿^[6],全社会文化参与和文化创造热情竞相迸发。自主型公共文化服务的蓬勃发展,提升了民众文化品位与公共精神,增强了公共文化服务的活力与发展动力,有力地保障了民众基本文化权益。

高质量建设好公共文化服务体系,首先要平衡好三种类型公共文化服务间的结构关系,不能偏废,各个社会角色,包括政府、机构、平台、个体都要各负其责,共同合作实现好向社会提供丰富多样、个性化的公共文化服务的目标。

二、制约公共文化服务水平提升的因素

公共文化服务体系建设推动了传统文化事业单位体制向公共文化管理体制的转型,通过推进基本公共文化服务标准化均等化,明显提高了文化服务能力和水平。但现阶段公共文化服务领域还面临一些突出问题,集中体现在六个方面的短板与不足,高质量发展存在提升的空间。

(一)文化需求和文化供给结构性矛盾比较突出

当前在公共文化服务领域,文化内容“缺不缺”“够不够”的数量问题总体得到了解决,但面对人民群众对更美好生活的向往,面对民众对更高水平、更高质量、个性化、多样化文化内容的需求,高水平文化服务呈现相对缺乏状态,“好不好”“精不精”的问题越来越凸显,需要围绕高标准公共文化空间、高品质公共文化生活、高效能公共文化服务等多方面持续发力。文化供给与文化需求这对矛盾的解决,相较于扩大文化需求、刺激文化消费,优质文化产品生产与高水平文化服务供给更为重要。

(二)公共文化资源配置不合理

党的二十大报告明确要求,要“着力解决好人民群众急难愁盼问题,健全基本公共服务体系,提高公共服务水平,增强均衡性和可及性,

扎实推进共同富裕”^{[3]25}。公共文化服务资源配置是否合理,直接关系到人民群众精神文化共同富裕问题。现阶段公共文化资源配置不合理问题,突出表现为城乡之间、区域之间的公共文化服务设施条件和内容供给差距依然比较大。这固然与各地区自然禀赋、经济实力、历史传统等客观因素有关,但实际上拉开城乡区域之间差距的关键是公共文化资源要素配置与利用。由于二元结构的历史原因,城乡之间公共文化资源配置并不均衡。城市地区聚集大量公共文化发展所需的政策、资本、设施、技术、人才、数据等资源,而农村地区相对匮乏。提高公共文化服务均等化水平需要推动城乡公共文化服务一体化,需要我们树立城乡等值理念,改变以行政区划配置文化资源的做法,保障乡村与城市平等获取资源要素的权利与机会。“只要走出传统与现代、城市与乡村二元对立的价值偏见,乡土性与现代性并不冲突。”^[7]“村BA”的火热就是现代元素与乡土文化碰撞融合从而“爆燃破圈”的一道文化新景观,彰显了乡村社会内部焕发现代性生机与活力的无限可能性。并且,伴随着未来城乡经济社会发展进步,城乡间公共文化资源配置将更为合理,助力公共文化服务跨越到既体现公平正义又鼓励争先创优的发展状态,让民众拥有更加充实、更为丰富、更高质量的精神文化生活。

(三)公共文化服务效能问题依然突出

效能并不单纯指向资金效率或社会效益,而是“数量与质量的统一,功效与价值的统一,目的与手段的统一,过程与结果的统一”^[8]。“在‘十四五’时期,公共文化服务的核心问题是效能问题。”^[9]现代公共文化服务的“效能”既是效率、效益、效果的综合体现,也是文化治理能力和治理现代化的必然要求,一方面体现为公共文化产品和服务的适恰性、可及性、便捷性,即文化产品供给内容是否适用、公众能否便捷地享受高品质公共文化服务、公共文化设施设备是否得到充分利用;另一方面也对行政主体或供给主体治理能力提出更高要求。党的十八届三中全会提出了“治理体系和治理能力现代化”和“构建现代公共文化服务体系”等理论命题,提升公共文化服务效能问题更显突出。从现阶

段发展情况来看,公共文化服务尚难适应现代社会转型要求,基层文化设施利用不充分,低端供给与无效供给等问题仍然突出。新时代公共文化服务要获得高质量发展,就必须深化文化供给侧结构性改革,提升文化治理能力,进一步鼓励文化内容创新并降低民众获取基本公共文化产品和服务的时间成本与经济成本,切实提高公共文化服务效能。

(四)公共文化服务社会化程度有待提升

提升公共文化服务水平和质量,除强调均衡发展、品质发展之外,还应格外注重开放发展、融合发展。因此,不能只在“政府主导”上发力,还要培育文化类社会机构,在吸引社会参与上下足功夫;不能仅在政府购买公共文化服务上发力,还应整体探索新的公共文化服务治理模式。公共文化服务社会化不能仅停留在加大政府购买公共文化服务力度上,一方面要发挥好原有公共文化机构参与公共化服务的供给职能,加强公共文化机构管理,要重点强调盘活存量,从机制创新上入手搞活公共文化机构设施运营,特别是吸纳社会力量参与。这与党的二十大报告倡导的要尊重基层群众的创新能力,提高参与社会服务与管理的能力相一致。另一方面,要寻求增量新创,借助企业、机构和个人的积极性,开创不同类型的新文化空间、文化场所、文化机构,在运营模式、供给内容上突显地方特色,激发社会力量提供公共文化服务,丰富我们公共文化服务的内容,实现增量创新。这需要政府部门加强引导,不断创造条件、出台政策、搭建平台,在党的领导下全面做好服务,同时鼓励全社会共同提供更高质量的公共文化服务,满足人民群众多样化文化需求。

(五)公共文化服务理念有待创新

公共文化服务从产品供给到文化治理的理念要跟得上发展,通过推动理念创新来更全面地发挥文化引领发展的价值。以公共文化服务推动乡村振兴为例,在理念上要关注新型创意设计如何与乡村文化空间建设结合、与参与式的乡村规划设计结合,这涉及更全面地认识文化的价值和功能。借助创意设计,能够实现乡村审美化环境营造,建设乡村新型文化空间和乡村文化景观。此外,在公共文化服务和文化

产业融合上,图书馆旅游、博物馆旅游也体现了理念创新。作为当前文旅融合新亮点,“图书馆+旅游”既提升了旅游的文化内涵,又以旅游促进了文化传播与全民阅读,打通了公共文化服务与文旅产业协同发展通道,既体现了供给理念与格局不断更新,也体现了对文化所凝结的价值与承载的功能更为全面的认知。

(六)公共文化服务模式需要创新

推动公共文化服务模式创新,要在公共文化服务供给模式、机构治理模式、评价评估模式等环节推动创新。党的二十大报告指出,要“健全现代公共文化服务体系,创新实施文化惠民工程”^{[3]24}。就当前公共文化服务发展来看,还需在资源采集、平台搭建、精品创作、运行管控以及绩效评价等关键环节实现创新,充分释放多元主体建设现代公共文化服务体系的动能,用系统观念和创新思维探索公共文化服务建设新模式,走出一条多元融合、运转高效、优势互补、创新发展的公共文化服务模式创新之路,为人民群众提供更高质量、更为丰富、更加便捷的公共文化服务。

综上所述,以上所涉及的六个领域亟须完善提升,既涉及结构性问题也包含了内容生产供给等单一问题,既有机构运营模式创新治理结构问题,也有不同主体合作协同问题,因此需要整体性观念创新引领,不断深化改革提高公共文化服务发展水平。

三、提高公共文化服务高发展水平的路径

高质量发展是中国式现代化的本质要求,如何推动公共文化服务高质量发展是保障人民群众基本文化权益、保障和改善文化民生、坚持中国特色社会主义文化发展道路、建设社会主义文化强国的重中之重。提高发展水平必须贯彻一些公共文化发展的基本理念,即品质发展理念、均衡发展理念、开放发展理念、融合发展理念。改革创新是构建具有中国特色现代公共文化服务体系的活力源泉,要从“四个之变”即政策之变、形态之变、品质之变与融合之变,来推动实现公共文化服务高质量发展。

一是政策之变。在国家公共文化服务体系建设实践中,政策演化过程也是人们深化公共文化服务认识的过程,人们对公共文化服务范围边界到底在哪里,公共文化服务供给主体有哪些,公共文化机构内部治理应该如何展开等问题的认识不断深化。政策之变就是指公共文化服务政策的变迁与发展,公共文化服务的政策发展经历了三个阶段,高质量发展要求深化细化政策。

第一个阶段是从中华人民共和国成立到改革开放(1949—1978年),这是传统文化事业单位体制时期。这一阶段文化发展呈现出与计划经济体制相适应的特点:文化机构和文化资源的配置完全按照行政层级配置,文化管理行政化,文化机构行政依附性强,文化管理层行政任命,文化相关人员管理“身份化”,文化机构活力不足,文化发展较为僵化等。从政策角度来看,《中国人民政治协商会议共同纲领》《中华人民共和国宪法》中体现了这一阶段公共文化政策的重要内容,主要保障公民从事科学研究、接受教育等文化权利。第二个阶段是从改革开放到党的十八大召开之前(1979—2012年),为公共文化服务体系初成时期。伴随着我国加入联合国《经济、社会及文化权利国际公约》,人民群众“文化权益”问题开始受到更多重视。2003年我国开启新一轮文化体制改革,开始全面构建公共文化服务体系。这时期文化立法工作快速发展,《中华人民共和国文物保护法》《中华人民共和国著作权法》《中华人民共和国非物质文化遗产法》等文化类法律颁布实施,奠定了依法治国和文化法制建设的坚实基础;出台《国家“十一五”时期文化发展规划纲要》《关于加强公共文化服务体系建设的若干意见》等政策文件,标志着开启了公共文化政策体系建设阶段。第三个阶段是我国文化事业正在经历的现代公共文化服务体系建设时期(2013年至今)。这一时期中央和地方层面的公共文化服务政策法规数量均达到了历史高峰,公共文化政策法律法规体系逐步建立,如颁布了《中华人民共和国公共文化服务保障法》《中华人民共和国公共图书馆法》《中华人民共和国电影产业促进法》等重要法律。

总体而言,公共文化服务领域法律法规、政策体系从无到有、由少到多的过程,便是从理念到实践展开一系列改革举措的过程,包括政府职能、政府角色、社会力量、管理体制机制等诸多方面。当前,《中华人民共和国公共文化服务保障法》已经实施6年有余,全国已有17个省区市出台了地方性公共文化服务保障条例,13个省区市出台了地方性公共图书馆立法或政府规章^[10],围绕高质量发展做出了政策之变并取得了可喜成绩,日益展现出更加完善、更多结合地方特色的政策趋势,公共文化服务的制度设计越来越完善。当然,当前公共文化政策法规体系也存在一定不足,包括政策法规与现实脱节、缺少实施细则与操作规则、政策法规位阶低、立法滞后等。比如如何设计并完善公共文化服务需求表达流程,建立文化诉求线上线下表达与反馈机制,有效改善由于供需错位而产生的精准供给不足、“以供导需”的问题还有待解决。从公共政策评估视角看,还要完善公共文化服务的评估机制,完善政策评估标准与模式。政府部门需要从更有针对性、更具体的角度入手,对公共文化活动的宣传力度、场地选址、开放时间、服务范围、资源设备、人才队伍、体验形式、供需互动等一系列指标进行量化,为地区、部门和文化机构提高公共文化服务的质量和水平设定一个更高目标。完善公共文化服务体系,就要先谋政策之变,夯实现代公共文化服务高质量发展的政策基础,围绕高质量发展调整创制新政策。

二是形态之变。公共文化服务体系建设时间虽短但工作力度和实践广度成效显著,当下公共文化服务内容的范围、形态已发生了深刻变化。探索公共文化服务多样化形态要重点处理好六对关系,即基本需求和发展提高的关系、政府主导和社会参与的关系、单一主体和多元主体的关系、免费服务和优惠服务的关系、文化管理和文化治理的关系、手段单一性与方式多样化的关系。

党的十八大以来,公共文化服务形态和内容供给方式不断创新,从内容建设、展现方式、传播途径、交互手段等多个方面丰富公众文化体验,催生了文化服务新样态、新方式、新场景。现如今公共文化服务设施覆盖率达到较高

水准,包括广播电视、文化馆、图书馆、博物馆等设施设备条件,基本实现了城乡之间公共文化服务全覆盖;在一些领域如博物馆、美术馆,大量社会性机构在参与公共文化服务供给。实现公共文化发展的形态之变,是促进新时代公共文化服务进一步提质升级的必由之路,也是使公共文化服务更加丰富、更为便捷、水平更高的有效途径。

近年来,随着数字中国建设的深入推进,数字技术的发展不断推动公共文化服务实现形态之变。中国社会深度数字化转型和渗透程度越来越深,截至2022年6月,我国网民规模为10.51亿,互联网普及率达74.4%^[11],公共文化服务数字化、便利化要求更高。数字技术带来的公共文化服务形态之变,一方面表现为服务方式实现数字化转型。时代发展对文化馆、图书馆、博物馆等各类文化机构,以及各类演出团体的数字化发展提出了新要求,要求以数字化形式满足人们多端多屏的需求,让人们更加即时、便捷、高效地获得多主体供给的多样化公共文化服务。当前,足不出户在线云游各大博物馆,利用图书馆提供的数字文化资源,已经成为人们文化生活中越来越常态化的内容。依托数字技术实现艺术作品、文化资源数字化,借助网络平台游客可以更加便捷地搜索、了解、观看相关文物展品,例如《韩熙载夜宴图》经过超高清扫描,观众可以在超4K高清画面中进行沉浸式观赏。大数据和AI技术的结合,能够精准刻画游客画像,提供智能导览、精细化信息咨询、个性化文创产品推送等。另一方面表现为新的公共文化服务形式和内容不断创生,文化服务新业态、新场景不断涌现。作为疫情期间蓬勃发展起来的文娱新业态,云演播、云直播已经逐渐成为演艺业新常态,不断提升着观众的欣赏体验和艺术空间。如国家京剧院将经典剧目《龙凤呈祥》搬至线上,并依据艺术特征遴选技术手段,使线上观众在“云包厢”看戏时都能拥有线下剧场稀缺的中心观演位,还能够自由选择“锣鼓师”“舞台侧目条”等观演视角,实现观看角度自由切换,从而赋予了“现场”新的内涵与外延。数字技术的坚实支撑使得优化展陈方式、提升参展体验,演出演播并举、线上线下融合成

为可能,为公众带来了体验感更佳的文化服务。

此外,公共文化数字平台和多种基础资源库、数据库建设成效明显,数字博物馆、数字文化馆、数字图书馆、数字文化长廊、数字艺术展示厅等大量涌现,极大地改善了人们的应用体验,体验感增强提高了人们的观赏兴趣。《关于推进实施国家文化数字化战略的意见》指出,到“十四五”末基本建成文化数字化基础设施和服务平台,形成线上线下融合互动、立体覆盖的文化服务供给体系。作为八项重点任务之一,要“大力发展线上线下一体化、在线在场相结合的数字化文化新体验”,如今更加注重利用数字技术营造多样化文化场景,比如用数字化虚拟空间技术优化博物馆展陈方式、文化场景营造,优化不同人群参展体验,让人们能获得更好体验感的文化服务。除了传统文化机构和文化空间,网生性的数字化网络文化服务也成为公共文化服务供给中的重要增长领域,如中国钓鱼岛数字博物馆就是一个典范——它在网络空间里创生,是一种虚拟机构,但也是实实在在提供公共文化服务的新体验文化空间。文化数字化战略以数字赋能实现文化成果全民共享,以数字发展勾勒出公共文化服务形态之变的新奇图景。

三是品质之变。公共文化服务高质量发展的“品质之变”,从文化内容供给角度,公共文化服务要以精品化为目标,提供更高品质的文化内容。不仅要求文化内容更为丰富多样,各类文化作品、文艺演出、文化活动更加多姿多彩,更要求各类文化内容创造体现精品化要求趋势,尤其要关注新生的网生性内容。一方面,针对传统形态的文化内容,国家支持繁荣社会主义文艺创作,坚持以“以人民为中心”的理念来推动各类文化艺术精品创作,包括文学艺术、电影电视、舞台艺术等多个领域。2022年全国共制作发行电视剧160部5283集,科教片、纪录片等105部^①,其中既有强化价值引领、突出主题宣传的《县委大院》《大考》等优秀电视剧,也有致力于传承弘扬中华优秀传统文化的《黄河文化大会》《博物馆之城》等文化综艺节目,又有《林海雪原》《杨家将(上)》等优质国产动画片,一大批思想深、艺术高、制作精、传播广的优秀文艺作品极大地丰富了人民群众的精神文化生活。

全国广电机构积极推进8K超高清、自由视角、VR节目制作等高新视听制播呈现技术示范应用,不断提升观众视听体验,种类丰富的高质量文艺作品极大地丰富了人们的精神文化生活。另一方面,针对网生性文化内容服务,包括网络文艺、动漫“二次元”、网络游戏、短视频等,要更多地鼓励民族本土的原创性作品,鼓励富含中华优秀传统文化要素和价值的创作。比如最近有一部根植于中国传统文化故事的动画作品《中国奇谭》,因其所体现出的健康内容、艺术化方式和年轻态形式,成为网络追捧的“爆款”。增加优质文化产品供给,需要激励引导各类平台和广大网民创作积极向上的网络文化产品,倡导积极健康的网络文化,特别是注重价值引领、丰富内容生产、完善审核机制、加强版权保护,使网络文化成为民众精神生活新家园,繁荣社会主义文化的新形式。长期以来,公共文化服务侧重于提供免费服务以满足人民群众基本文化需求,手段较为单一。但是公共文化服务强调“底线均等”并非“程度平均”“身份均等”,并非“内容划一”,“权利均等”也并非“结果无差”,而是要切实提升公共文化服务涵括不同人群的适用性,实现增强人民群众文化获得感的终极目标。

推动实现公共文化服务品质之变,尤其要把握好政府主导和社会参与之间的关系。当前越来越多的社会力量、社会性机构开始参与公共文化服务供给。10年来,社会力量参与公共文化服务的广度、深度前所未有,在已建成的9.6万多个图书馆、文化馆分馆中,社会力量参与建设、运营的占42%,近年城乡新建的“城市书房”“文化驿站”等新型公共文化空间1.8万多个,社会力量参与建设、运营的就达35%^[10],新型文化空间在引领休闲风尚、满足群众多样化文化需求中正发挥重要作用,而社会力量的注入则有力推动了新型文化空间逐步实现从“有”到“美”和“好”的跨越,推动文化供给向“好”与“精”发展。再比如截至2020年底,全国登记备案的民营美术馆共有920家^②,美术展览的数量与质量得到极大提升,类型多样、主题丰富的现代博物馆体系基本建成,有效扩大了受众范围,共同助力了公共文化服务实践。坚持政府主导下吸引和鼓励更多社会力量进入公共文化服务

领域,实现由集中管理到综合治理转变,探索多样化服务手段,有助于提供更多定制化、多样化、个性化的优秀文化产品和服务,提升公共文化服务品质,推动形成一个保基本、兜底线、促公平和持续满足人民群众多样化、个性化、多层次文化需求的有机统一的高质量现代公共文化服务体系。

四是融合之变。公共文化服务应该与其他领域强化融合,在融合中获得发展、取得实效。公共文化服务供给是一个交织、互联、互塑、共存的过程,融合之变就是要把公共文化服务和其他领域深入结合在一起,使其融入生活领域,在融合发展中实现质量跃升。新时代公共文化服务做好融合发展这篇大文章,需要向四种“融合”趋势要动能,即文化事业与文化产业融合、文化与旅游融合、城乡融合以及区域融合。

第一,推进文化事业与文化产业相融合。新时代构建高水平公共文化服务体系,不断优化文化环境,持续满足人民群众日趋个性化、品质化的文化诉求,内在性地要求文化事业与文化产业相互融合。一方面,公益性文化事业追求文化产品和服务公共价值时也要讲求成本与效益、投入与产出,推进公共文化产品创作、生产及供给的多样化,需要以文化产业发展、文化市场繁荣为支撑,而优质公共文化产品生产特别是文化精品成熟后也能够走向市场,创造经济效益;另一方面,文化产业在追逐经济利益时必须将社会效益放在首位,文化消费快速增长、文化产业品质发展也要依赖公共文化服务提供需求指引,依赖健全的公共文化服务体系为其提供生长环境。例如,数字化文化体验场景搭建、新型公共文化空间建设,必然对各类智慧化交互装置、虚拟现实技术等产生极大需求,公共文化数字化服务跃上新台阶的过程,也正是文化产业的“蝶变”历程。因此,文化事业与文化产业是密不可分的一体两面,二者统一于文化强国建设的伟大实践。提升公共文化服务水平,需要文化事业和文化产业在协调共生中融合发展。当前,中央出台的一些重要文化政策,体现了推动文化事业与文化产业融合发展的导向。在这样的政策导向下,一些文化机构积极开展相关文化实践,以文化事业与文化产业的

融合发展推动公共文化服务提档升级。比如,在博物馆文创开发领域,目前全国3000多家博物馆依托馆藏资源开发文化创意产品,通过活化利用博物馆文化资源,将其体验服务与文化延伸开来,在网络空间不断引发一波一波的热潮,成为年轻群体特别是“Z世代”成长型文化消费群体学习中华优秀传统文化的重要载体。这种融合方式还成为突破口,推动了我国原有文化事业单位内部管理体制机制的创新。

第二,推进文化与旅游相融合。党的二十大报告明确指出,要坚持以文塑旅、以旅彰文,推进文化和旅游深度融合发展。文化和旅游资源融合、业态融合、产品融合、市场融合、服务融合,有利于促进文旅产业升级、畅通国内大循环,更有助于提升公众文化感知体验,提升公共文化服务效能。

推动文旅融合、更好地提升公共文化服务水平,需要不断寻求新的灵感、新的创意、新的想象,让文化成为旅游的灵魂,使旅游成为文化的载体,为文旅融合发展探寻更大可能空间。例如,游戏与旅游本是互不相关的领域,但随着数字文化手段的广泛应用,传统旅游产业与新生代用户之间的“次元”壁垒已经被打破,出现了线上线下跨界联动、“破壁”融合的新思路与新方向。比如,米哈游旗下一款高人气游戏《原神》,一直被视为展现中华文化深厚底蕴、让全球玩家爱上中国文化之美的成功之作。2020年,该款游戏与张家界景区开展线下联动,吸引了众多玩家到景区领略现实中的“原神”风光,开启了以游戏为载体的文化传播和旅游宣传推广模式的全新探索。旅游景区依托游戏打造出数字化IP,形成可供游戏服务商使用的游戏背景资源,必然会扩大景区及其所承载的文化内涵在年轻群体中的知名度,并有望吸引其到地旅游,通过游戏、文化与旅游的相互赋能,开辟出一条触及“Z世代”消费群体的便捷通道。

此外,一处处小而美、功能多元、综合性强的新型文化空间的创设便把旅游服务和文化体验、文化享受结合在一起,为公众提供欣赏、深思、知识共享等多种体验。其中一些高颜值、高品质的精致之作,不但为当地居民提供了一处阅读、休憩、放松与休闲的场所,使其在家门口

与“诗”和“远方”相遇,还成为吸引外地游客的文化地标。最近海口市在海口湾建立了一个云洞图书馆,图书馆向公众开放,成为海口湾一处标志性的艺术建筑,建筑本身已经成为文化地标。同时这个文化空间也为市民和游客提供了一处阅读和休憩的场所,典型地发挥了文化空间的多功能,将旅游文化服务、文化设施建设、文化地标建立结合在一起,给人们提供了更可感的小品建筑、文化设施设备,体现了文化价值的文化场景。这也满足了从观“景”到赏“艺”、从“实在”到“寻梦”的旅游价值选择升级的需求。

推动文旅融合、更好地提升公共文化服务水平,要与科技高度融合,发展数字化、沉浸式、智慧化的新型文旅服务。当前,文旅融合极大地提高了旅游的历史文化价值品质,旅游已不仅具备赏景与休闲功能,而且成为可供人们体验、感悟的文化场景。特别是随着5G、大数据、人工智能等技术的应用,文化旅游行业向数字文旅转型,为人们提供了更丰富的信息、更有质感的体验、更有效的交互与更广泛的分享。2019年至2022年,多个支持沉浸式体验产业发展的政策先后出台,《“十四五”文化和旅游科技创新规划》《“十四五”旅游业发展规划》《“十四五”文化产业发展规划》等一系列文件都提出要发展沉浸式体验、虚拟展厅等新型文旅服务。

第三,推动城乡融合。公共文化服务的深入开展成为乡村文化空间更新和乡村居民文化生活丰富的一个重要载体。城乡融合更多地强调城乡公共文化服务建设一体化的内容配置、品牌管理、品牌服务、设施运营、设施服务等方面。城乡公共文化设施一体化建设要求把乡村文化保护利用和乡村振兴结合在一起,更好地均衡化地配置文化资源。当前,城乡公共文化服务设施硬件分布和运行维护、公共文化数字化程度等方面还存在差距,城乡公共文化服务成果共享不及时,城乡公共文化服务融合发展尚有较大空间。“十四五”期间,提升公共文化服务水平的首要任务就在于推进城乡公共文化服务一体化建设,弥补发展不均衡的短板,促进城乡文化资源深度融合和互联互通,构建城乡公共文化发展新格局。此外,要推动城乡公共文化服务数字化一体化发展,活用数字技术资源

和设施,提升乡村公共数字文化服务水平,丰富乡村公共数字文化供给,以城乡共享、互联互通的公共文化数字化服务体系,提升乡村地区公共文化服务成效,扎实推进精神共同富裕。

促进城乡公共文化服务融合发展,首先要继续强化农村公共文化服务的政府责任。党的十八大以来,各地把推动乡村文化振兴、满足基层百姓尤其是农村群众文化需求当作大事来抓,农村公共文化服务总量供给持续增加,农村居民读书看报、收听广播、观看电视、观赏电影、开展文体活动等需求得到了极大满足。其次要注重运用文化创意激发乡村文化自身生命力。新型创意设计能够让乡村文化资源鲜活起来,新的文化空间的建设不仅为乡村引入了新的文化内容,也为外来的群体进行文化消费提供了一种可能的新型空间;新的创意设计不仅活化了原有的文化传统,而且更好地诠释了传统文化和民俗生活的现代价值,延续文化命脉机理,为新时代乡村文化生产提供新的生命活力。提升农村公共文化服务水平,要注重对乡村记忆进行价值提炼与文化遗产,深入挖掘其特色文化资源,创造底蕴深厚、景观优美、意趣丰富的乡村文化环境,从而实现乡村传统文化的创造性转化和创新性发展。最后要在融合之中实现城乡文化共同繁荣。乡土中国所独有的建筑、民居、风俗、节庆活动等文化资源,都是文旅融合的文化基因和源泉,城乡间文化交流互动推动了乡村经济社会文化协调发展,推动城乡文化共同繁荣。

第四,推动区域融合。推进公共文化服务区域均衡发展,需要充分发挥国家重大发展战略的引领作用。党的十八大以来,我国实施了长江流域、黄河流域的跨流域文化高质量发展,大运河文化带建设等;实施了包括京津冀协同发展、长三角一体化、粤港澳大湾区建设等国家区域发展战略,其中区域间公共文化服务协同发展是重要的建设内容。在重大发展战略的引领带动下,推动公共文化服务区域融合发展,有利于借助区位优势,将不同地区公共文化服务的资源优势、运营优势等向外延伸,发挥辐射扩散效应。例如,将公共文化服务纳入京津冀协同发展国家战略,就要更多考虑如何实现三地间文

化资源的优化配置、互通有无与高效利用,为此京津冀专门签署过一个演艺市场一体化发展的协议,意在把北京国家演艺中心的优质演艺资源延伸到天津和河北。这里既包括基本公共文化服务,也包括非基本的公共文化服务。近些年长三角一体化协同发展已经进入全面深化阶段,安徽省滁州市、马鞍山市等多个城市与江苏省南京市签订了协议,开展全方位多领域务实合作,融入大南京都市圈,使这些城市的居民能够享受到南京市的公共文化服务,成为推动区域间公共文化服务融合发展的有益尝试,对公共文化服务高质量发展起到了带动作用。总之,要推动公共文化高质量发展,就必须健全区域协调发展机制,多措并举推动区域协调发展,立足于民生引领、品质共享的价值导向,在区域融合战略中实现公共文化服务共生并进、繁荣发展。

文化是一个国家、一个民族的灵魂。现代公共文化服务体系作为保障人民文化权益的重要途径,是人民群众共同的精神期盼,推动公共文化服务协调均衡智慧发展,构建起与现代化强国建设相适应的高质量现代公共文化服务体系,是丰富人民精神世界的重要载体依托,也是全面建成社会主义现代化文化强国的重要内容。

注释

①参见国家广播电视总局:《2022年全国广播电视行业统计公报》,2023年4月27日, http://www.nrta.gov.cn/art/2023/4/27/art_113_64140.html。

②参见前瞻产业研究院:《2020年中国私人美术馆行业发展现状分析 民营美术馆发展迅速》,2020年11月9日, <https://new.qq.com/rain/a/20201109A040UA00>。

参考文献

- [1]习近平.在教育文化卫生体育领域专家代表座谈会上的讲话[N].人民日报,2020-09-23(2).
- [2]王俊华.基于差异的正义:我国全民基本医疗保险制度理论与思路研究[J].政治学研究,2012(5):63.
- [3]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗:在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[J].求是,2022(11):4-35.
- [4]陈庚,邱润森.新时代完善现代公共文化服务体系建设的途径研究[J].江汉论坛,2020(7):139.
- [5]田蓉,唐义.社会力量参与公共数字文化服务研究进展[J].图书馆建设,2018(3):96-101.
- [6]韩业庭.绘就“诗”和“远方”的新画卷[N].光明日报,2022-08-25(4).
- [7]伍醒.村“BA”唤起乡村教育的文化自觉[N].中国教育报,2023-05-04(7).
- [8]马春庆.为何用“行政效能”取代“行政效率”:兼论行政效能建设的内容和意义[J].中国行政管理,2003(4):29.
- [9]符湘林.创新是“十四五”时期提升公共文化服务效能的动力[J].图书馆论坛,2021(2):19.
- [10]李国新,李斯.现代公共文化服务体系实现跨越式发展[J].中国报道,2022(10):36-39.
- [11]李政葳.第50次《中国互联网络发展状况统计报告》发布[N].光明日报,2022-09-01(10).

Analysis of the Path to Promote High Quality Development of Public Cultural Services

Gao Hongcun

Abstract: Modern public cultural services are not only the carrier of people's cultural rights and interests, but also the content guarantee of enriching people's spiritual world and better life. High quality development is an integral part of the Chinese path to modernization power building system. To promote the high-quality development of public cultural services, it is necessary to grasp and balance the structural relationships among the three types of public cultural services, continuously supplement and improve the structural problems and constraints in the current field of public cultural services, such as content supply, operational efficiency, and participation entities. In the "four changes", namely policy changes, form changes, quality changes, and integration changes, to promote the deepening reform and innovation in public cultural services to achieve high-quality development, provide more substantial, rich, and high-quality spiritual and cultural products and services to the people, meet the new expectations of the people for a happy and better life, cultivate a collective personality of modern civilization quality, and contribute to the shaping of modern Chinese civilization.

Key words: public cultural services; high quality; innovative development

[责任编辑/周舟]



红山文化牛河梁遗址学术价值再解读

郭大顺

摘要:红山文化是中华文明探源研究的重要内容,其考古新发现集中体现于辽宁西部山区的牛河梁遗址。牛河梁遗址是由女神庙、祭坛和积石冢群等组成的规模宏大的祭祀中心,从牛河梁诸遗址点及所处环境看,其是一处出于对大自然的敬畏、尊重,以沟通天地神灵、天人合一的宇宙观,营造出的人文融于自然的大文化景观,环境也是祭祀的组成部分。牛河梁遗址的典型器物是彩陶和玉器,由于造型高度抽象化,对各类动物形玉器的原型有一个不断认识和修正的过程。红山文化在跨进古国时代的发展演变过程中,有当地深厚的历史文化基础和东北地区渔猎文化的背景,也有同邻区主要是中原区的频繁交流,该遗址的内涵及其体现的观念信仰是中华文明起源道路与特质的反映,也是中华文化得以代代相传的动力。

关键词:红山文化;牛河梁遗址;文明探源

中图分类号:K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0015-09

20世纪80年代中期,红山文化的考古新发现掀起了中华文明起源的大讨论,也在海内外引起广泛持续的反响。此后各地有关考古发现和中华文明探源工程不断取得新成果,红山文化仍是材料和研究成果较为完整系统的一支。红山文化的考古新发现,集中体现于辽宁西部山区出现的牛河梁这样一处由女神庙、祭坛和积石冢群(简称“坛庙冢”)组成的规模宏大的祭祀中心^①。对于牛河梁遗址的重大学术价值,经学者多次论证,不断有新的理解,也有不同意见的讨论。本文拟从各类遗迹、遗物及其组合规律所见的文明起源道路与特点,它们出现的经济和文化背景,以及对后世的影响等方面,再作具体分析。

一、牛河梁遗址的祭祀遗迹内涵

牛河梁遗址是以多种类型祭祀遗迹为主组

成的遗址群,年代约在距今6000—5000年间,相当于红山文化的中晚期。遗址可分为三期。第一期,主要见于第五地点下层,第二地点H1属此期,年代约在距今约6000年,此期多窖穴,未见明确的祭坛和积石冢等遗迹;第二期为下层积石冢阶段,年代在距今5500年前,此期墓葬已初具积石冢特点,但规模较小,主要见于第二地点四号冢,在第二地点其他冢和第三、五、十六地点都有此期墓葬或陶筒形器发现;第三期的年代约在距今5500—5000年间,又可分为早晚两段。早段主要为女神庙和山台,尚未有相当于此段的积石冢正式发掘,但有积石冢迹象;晚段为大型积石冢最多见时期,且牛河梁以外所见积石冢,全部属于第三期晚段。由此推断牛河梁诸遗址的形成过程,大约是先有居住址,后构筑下层积石冢,再后是女神庙,上层积石冢在此后大规模兴建,然后突然消失。由于各地点都有下、上层积石冢,故可判断,各遗址作为墓

收稿日期:2023-07-20

作者简介:郭大顺,男,辽宁省文物考古研究院名誉院长、研究员,辽宁省文物局专家组组长(辽宁沈阳 110003),主要从事新石器时代和青铜时代考古、史前玉器、文化遗产保护和苏秉琦学术思想研究。

地和祭祀址,大约同时起建,同时结束。

牛河梁遗址多种类型的祭祀遗迹,就单体来说,有庙宇、积石冢、祭坛和祭祀坑。

(一)庙宇的新发现与解读

除牛河梁女神庙遗址以外,半拉山也发现一座小型庙宇遗址。

牛河梁女神庙为土木建筑,该遗址出土的遗物以泥塑为主,其中多为人体塑像,有真人原大的头像和臂部、腿部、身体等残件,相当于人体约3倍的残鼻和残耳,相当于人体约2倍的人体坐姿塑像,姿态与东山嘴遗址所出盘腿正坐塑像基本相同,主室西侧下部也有盘腿正坐式人体塑像露出。有动物塑像,为熊(下颚与爪)和鹰(翅与爪)。还出土有大量泥塑的仿木建筑构件和壁画。陶器有“塔”形器、薰炉器盖、钵形器等,“塔”形器无底,器盖盖面镂孔,非生活实用的陶祭器功能明确。

女神庙因只在庙的表层和南单室的西侧作了试掘,能否以现掌握的资料确定其为庙宇,曾有学者提出疑问。理由是面积小(分主体和南单室,主体南北长18米,东西宽2—9米,南单室穴口横长6米,最宽2.65米,庙的总面积只有75平方米),可能是存放神像的库房,祭祀时将塑像等移到外部空间^②。对此,我们通过对出土物的分析判断,认为其已具备庙宇的基本要素:

一是结构复杂。女神庙分主体与南单室两部分,主体为多室一体,可分出主室、东西侧室、北室和南三室共7室。室为半地穴式,地下部分的墙壁为草拌泥质,并涂抹多层,各层间以密布如蜂窝状且排列有序的孔洞咬合。外露的墙内壁修整光滑,并以白、红、紫等多种色彩绘以直线勾连纹为主的图案装饰,还发现在地下与地上交接处保存着墙壁向上作弧形拱起的部分。庙的边缘分布有数个支撑屋顶的炭化木柱。

二是人体和动物塑像出土位置有规律可循:最大的塑像出土于主室中央,相当于真人原大的女神头像出土于主室西侧,而相当于真人约2倍的塑像出土于西侧室。泥塑熊龙位置近于庙的顶部,头朝向北,与出土于庙最北侧的泥塑鹰(爪)有南北相对之势。

三是从保存较为完好的女神头像看,其背面有贴于墙壁的明显痕迹,人像与庙的墙壁一体

不可分割。墙壁仿木建筑构件所见横带(柱)为方木状,竖带(柱)为圆木状,也都是贴塑于墙壁上的。

至于庙的总体面积小,说明有资格进入庙内举行祭祀活动的主持者,为极少数人甚至“一人”。这符合史前时期通神活动的一般规律,即由主持祭祀活动的巫者沟通天地神灵,将神的旨意传达给大众。

女神庙是牛河梁遗址和红山文化最为重要的发现,也是迄今所知中国史前时期仅见的庙宇遗址,包括相当于真人原大或真人2—3倍的女神塑像群,都具有“唯一性”。苏秉琦誉之为“海内孤本”,并确认其功能为祭祖场所,将女神头像誉为“中华民族的共祖”^③。

迄今所知最早的庙出于辽西山区的红山文化,虽然出人意外,但在此前后,红山文化遗址不断有人体雕像出土,已积累达30余尊,其形体有大有小,质地有泥(陶)塑,也有石雕,雕刻技法有浮雕也有圆雕,造型有的高度写实,如草帽山石雕人像残件^④;有的在写实基础上神化,如牛河梁女神头像和兴隆沟遗址的完整女神像^⑤;有的则形象怪异,如半拉山石雕人头像^⑥。特别是已获得数尊近于真人原大的石质圆雕人头像,表明红山文化确是以人体偶像作为祭祖对象的。而其他史前文化发达的地区和高层次遗址,至今仍无庙宇发现的迹象,人体塑像也发现甚少。可见,作为中国传统礼制的祖先崇拜,牛河梁女神庙提供了十分难得的资料,需要认真对待并进一步深入研究。

我们曾根据女神庙内所出六七个个体大小不同的神像残件,位置有主有次的情况,判断祭祀对象为围绕主神的群神组合;又根据各积石冢也大都出土相当于真人大小的人体塑像,判断各地点有自己的祖先神,是为个祖,女神庙为群体供奉的共同的祖先,有共祖与个祖的区别;还根据各地点积石冢方圆结合的形制和旁有烧土面等迹象,判断有对墓主人(即近亲)的祭祀,女神庙所祭应为远祖,从而又提出近亲与远祖的区别;还有女神庙和各地点都出土有象征男性的一种彩陶“塔”形器,特别是女神庙所出彩陶“塔”,形体巨大,又推断有女神与男祖的区别等^⑦。以上均说明红山文化的祖先崇拜已相当发达。商代对先公先王的祭祀,从甲骨文记载、

殷墟祭祀建筑及数以千计用于祭祀的墓葬看,其祭祖的礼仪繁缛而隆重,向前追溯到五千年前的红山文化,是顺理成章的。

近年发现的庙宇建于一个人工土石堆筑的大型山台之上。山台外围石墙为护坡式,已断续发现数段。其中北墙西段和与之相接的西墙北段保存较好,由三至四层石块垒砌,外侧平齐。其结构同于三北地区(指冀北、晋北、陕北和内蒙古中南部地区)龙山文化早期到夏商时期的诸多石筑城墙,如内蒙古准格尔旗白草塔遗址和寨子圪旦石城^⑧,也包括石峁古城的皇城台,故可以判断,牛河梁第一地点山台也具有城邑性质,山台即城址。

这里稍介绍一下2012—2014年在牛河梁以东的朝阳市龙城区半拉山遗址发现的庙址情况,以便与牛河梁女神庙相互参照。半拉山遗址为一座南北向的积石冢。庙址位于冢的北部正中,发掘简报称为“建筑址”。此庙址露出的迹象为一片烧土面,烧土面上分布有7个柱洞,它们由北而南列为平行的三排,对称分布,北侧为三个,中和南各两个,廓成一长方形状,南北长3米、东西宽2米,中部的两个柱洞内各置一块平整的自然石为柱础。庙址内外出土有人体雕像残块。此庙址虽然规模甚小,但也是与女神庙结构相同的土木建筑,且有以柱洞支撑的屋顶^⑨。

(二)积石冢的特点与内涵

牛河梁遗址已发现的43处遗址点,多为积石冢性质。已经正式发掘的为第二、三、五、十六地点。牛河梁第十三地点,外包石,内夯土,结构与诸积石冢相同,但规模甚大,外包石圈直径达60米,以金字塔式形容并不为过。其性质是否也为积石冢,有待正式发掘。还有半拉山、草帽山、东山岗、田家沟(西梁头)等处的积石冢也经正式发掘,但规模都较小,或保存较差,结构不够典型^⑩。

就牛河梁遗址已经正式发掘的四个地点的积石冢来说,可以分为单冢(第三地点和第十六地点)和多冢(第二地点为五冢一坛,第五地点为两冢一坛)。

积石冢的最大特点是设有中心大墓,其他墓置于中心大墓的南侧。一个地点有多冢的,只一个冢有中心墓,即每个地点只有一个中心

大墓。具体情况如下:

第二地点。该地点所出积石冢为五冢一坛,四个冢东西向一线铺开。中心大墓设在近于该地点中部、紧邻祭坛的第二号冢。中心大墓在墓口上设3.6米见方的冢台,墓壁起台阶。其他墓包括一侧起台阶的墓都位于此中心大墓的南侧。最西侧的一号冢为发现墓葬和随葬玉器最多的一个冢,冢的中心部位设两座大墓,其他墓包括出土20件玉器的M21都位于南侧一边。中心部位的这两座墓,规模较大,但为一侧起台阶,地位应低于二号冢的中心大墓。不过这两座大墓东西对称,应有更密切的关系。

第三地点。此冢较小,中心墓规模也较小,只随葬3件玉器,且也有10多座墓都位于中心墓南侧的规律。

第五地点。此处积石冢为双冢一坛,中心大墓出于东部的一号冢,位置偏于冢的西部一侧,起三层台,出土7件大型玉器。发现的几座小墓都位于中心大墓的南侧一边。

第十六地点。该处积石冢的79M2曾被认为是中心大墓,后经正式发掘和全面揭露,在79M2以北发现的M4规模更大,位置在整个冢的中心部位,即为此冢的中心大墓。其他墓葬,包括79M2和其以南的诸墓,都位于M4的南侧。

墓葬是反映社会结构较为直接的材料。红山文化积石冢无论是一地单冢或多冢,规模无论大或小,每个地点都设有具王者身份的一座中心大墓、其他墓葬置于中心大墓南侧,这是文明起源时期社会结构变革最具“典型性”的实例。同时,由于积石冢所在的山岗各自独立,冢有冢界,可明确判断出每个地点为基本单元,每个地点有群冢的每个冢为次单元。每个基本单元只有一座中心大墓,说明每个社会基本单元有一个王者。而对比女神庙内围绕主神的群神的等级差别,应是以一人独尊为主的等级分化在宗教上被固定下来的表现。

同时,由于中心大墓所在冢有附属墓和所在单元有其他冢,说明一人独尊是相对的,同样,女神庙以主室为中心但多室又联为一体,也是这种相对性在宗教上的反映。女神庙为半地穴式,形制同于居住房屋,也说明“神居之所”尚未从“人居之所”中完全脱离出来。

根据苏秉琦对古国的定义:“古文化主要指原始文化;古城主要指城乡最初分化意义上的城和镇,并非指通常所理解的城市或都市;古国指高于氏族部落的、稳定的、独立的政治实体。”^[1]红山文化既具备了进入国家形态的基本条件,又在一定程度上保持着一些原始性,都是古国的典型特征。

(三)祭坛的形制与功能

牛河梁遗址明确发现的祭坛有4处。

东山嘴遗址祭坛,下上层各一处,都在遗址南部,都为圆形,但下层祭坛不够规则,也缺少相配套的其他建筑。上层祭坛以石片砌筑边缘,石片向外一边加工,故祭坛整体规整,坛面铺河卵石,直径2.5米。坛北有方形建筑址,东西有对称分布的积石带,形成以南北中轴线布局的较为完整的一个祭祀建筑址群^①。

草帽山祭坛以石板平铺,近方形,每边长约1米。虽规模甚小也不够规则,但为一独立单体,也置于积石冢以南^②。

牛河梁第五地点祭坛,处于两个积石冢之间,以单层的白色石灰岩石板和石块铺就,形状近南北长的长方形,边长5.5—8.5米。东部和南部边缘砌筑较为整齐,铺石的坛面也较为平整,但西北侧缺失较多,且与一大石堆相连,似不完整。

牛河梁第二地点祭坛。第二地点为牛河梁已发掘的规模最大的积石冢群,此祭坛也为规模最大、形制最为标准的祭坛,故予以详述。

第二地点祭坛有露天的正圆形坛体,直径22米,以立置的柱状石砌出内外三层坛界,由外向内,层层高起,是“标准化”的圜丘遗址。内坛界以外排列一圈陶筒形器,内圈以里铺石块形成坛面。

此祭坛的三层石坛界,均选远距开采的五棱体的柱状淡红色玄武岩石,这与紧邻的积石冢采自附近山体的石灰岩和砂岩石完全不同。坛界石料的砌筑方法为立置,这也不同于积石冢界墙的平铺砌法。为使坛界在北高南低的坡面上保持水平,北面所用柱状石料较短,个别为横置,南侧所用柱状石料较长。

特别是此祭坛三层圆非等距,外圈距中圈距离,大于中圈距内圈的距离。据文献记载和

相关研究,二分(春分与秋分)到二至(冬至和夏至)的天文观察数据为10:7:5的比例,牛河梁第二地点祭坛三层圆的不等距离,与之甚为符合^③。由此可以确定,此祭坛的功能为祭天,红山先人已掌握了较为准确的天文知识。

祭坛祭天功能的确认有几层意义:一是与女神庙相比较,祭坛是露天、石筑,女神庙为土穴土墙,有木柱支撑的屋顶,两者在结构上完全不同,说明它们的功能也不同,进一步证明女神庙确为祭祖场所。二是祭坛往往与积石冢形成组合,可推测墓主人及随葬的玉器与祭天有更密切的关系,而女神庙和山台至今尚无玉器出土。由此联想到许倬云的观点,许倬云将文献与史前考古相结合,归纳上古祭祀有祭祖与祭神的区别,祭神用非实用的玉器,由巫者主持,如红山文化和良渚文化;祭祖用与生活有关的陶器,由子孙主持,如仰韶文化^④。虽然许倬云所论为祭祖和祭神的区别,与牛河梁祭天和祭祖的具体所指有所不同,但仍给我们以启发,即上古时期祭祀的祭天与祭祖为两套体系,应区别对待。

祭坛之外,牛河梁遗址还发现有祭祀坑,主要见于牛河梁第五地点第二期和半拉山积石冢(相当于牛河梁第三期晚段)。坑规模不大,但堆积较为复杂且有规律。如第五地点祭祀坑,直径1米余,底铺碎石面,上垫细砂层。半拉山一祭祀坑底部出土一件正置的斜口筒形玉器,祭祀功能明确,推测这类祭祀坑可能与瘞埋式祭祀有关。

祭坛的确认还为牛河梁遗址群的布局提出新线索。

牛河梁遗址以祭祀性质为主的诸多类型遗迹,并非各自孤立存在,而应是一个有机组合的遗址群。这从牛河梁地区的地理形势和诸遗址点的分布可体现出来。牛河梁遗址群占地范围56平方千米内外已发现的43个遗址点,均坐落在漫长山梁上的岗顶处,诸山岗有高有低,有的岗间距离相近,主次有序,互望互联。“坛庙冢”组合配套。这就必然引起对牛河梁遗址群总体布局的考虑。笔者先曾认为,从女神庙和山台起,是依由东北至西南走向的山势,西南正遥对形似猪或熊的山峰,形成一条有20度偏角、近于南北向的轴线。其间分布有第二、五地点等大

型积石冢,轴线南端,有由第十六地点到第十三地点再到第十四地点形成的一条东西直线,与南北轴线近于垂直,以为这应是联结遗址群的主要轴线。后从第一地点女神庙和山台到第二地点祭坛之间,辨别出遗址群更为合理的南北轴线布局。

第二地点的祭坛与诸积石冢,东西为五冢一坛一线铺开,它们的方向与考古发掘所布置的南北探方完全一致,也为正南北方向,这同其他地点积石冢完全依山势定方向有很大的不同,因为如此布局需要在构筑冢坛前,对地表进行更为费时费力的平整工序,这必是刻意而为的行为。各积石冢北墙外无其他遗迹现象,唯祭坛以北仍有遗迹,即编号为第六号冢,此冢北部压在现101公路下。由此再向北,就是第一地点女神庙和山台的方向,从祭坛到女神庙,南北相距约1050米,距离较远,但其间发现有3座窖坑(分别为N1H1、N1H2、N1H3),内出人体塑像(N1H3)、陶方器(N1H1)、近于方器的彩陶残片(N1H2)等,也都与祭祀有关。这样,北从第一地点的山台(城址?)和女神庙,南到第二地点的祭坛和积石冢,形成一条“北庙南坛”“北方南圆”接近正南北的中轴线,其他诸地点的积石冢群,布置于这条南北中轴线的东西两侧和四周,形成一个虽范围甚广却有机组合的祭祀建筑群体。这条南北轴线,应为牛河梁遗址群的主轴线^⑤。

此外,还可以参考东山嘴、草帽山、半拉山等遗址,它们也都近于南北方向。东山嘴和草帽山,都是北为方形或长方形的石砌建筑址或积石冢,南为祭坛。东山嘴祭坛也为正圆形,半拉山未发现祭坛,但小型庙宇在北部。可见,北庙南坛、北方南圆,按南北中轴线布局,已在红山文化祭祀建筑群形成规律。

由此布局还可以对第一地点山台作进一步推测,即处于遗址群中心,内设庙址,与城外南郊圈丘形成有机组合,如果山台即城址,则已具都邑规格。

从牛河梁诸遗址点及所处环境看,这是一处出于对大自然敬畏、尊重,以沟通天地神灵、天人合一的宇宙观,营造出的人文融于自然的大文化景观,环境也是祭祀的组成部分。张光直将以中国为代表的东方,视为以通神取得政

治权力和财富的“连续性文明”,以区别于西方以发展技术和贸易改造自然的“破裂性文明”,红山文化是一个典型实例^⑥。

二、牛河梁遗址的典型遗物

牛河梁诸遗址出土的遗物主要为彩陶和玉器。

红山文化对玉的情有独钟,突出表现为以玉功能的最大发挥达到通神的最佳效果。为达此目的,红山先人不惜在选料、工艺、造型上刻意追求。选玉以精华的河磨玉为主料,以最能反映玉“温润而泽”的淡绿透黄为主色调,以最显立体感从而深具神秘感的减地阳纹为主纹饰,以动物形象为主造型。

就动物造型来说,积石冢墓葬随葬的龙、凤、龟、蚕等,形象多在写实基础上加以神化,凤形有鹰有鸢,有正面有侧面。龟形有龟有鳖,有雄有雌。蚕多为正在吐丝作茧的蚕蛹形象。它们往往成对随葬。镯如以套或置于腕部为判断标准,可确定者达24例,且选料讲究,可知玉镯作为重要装饰,也是身份地位的象征物。还有出人意料的玉件出现,如龙凤玉佩。

由于红山文化玉器的造型高度抽象化,对各类动物形玉器的原型有一个不断认识和修正的过程。这里仅举玉龙、勾云形器和斜口筒形器为例。

(一)玉龙及来源

关于玉龙需要讨论的问题,一是原型是猪还是熊,二是形制是玦式还是环式,三是起源和演变。

关于玉龙的原型,原推测是猪,为猪龙。后因遗址多有熊题材发现,如女神庙的泥塑熊,积石冢出土熊下颚骨,玉器中有双熊首三孔梳背饰,还有玉熊人等,玉龙原型更类似熊。特别是将猪与熊的特征作进一步的细部对比:猪耳宽而扁,耳顶端尖,熊耳短而肥厚,耳顶端圆或尖圆。猪眼睛为梭形,熊眼睛为圆形。红山文化玉龙大多为耳肥厚而短,耳顶端圆或尖圆,目为圆形,总体具熊的特征而不同于猪,故红山文化玉龙多数以熊为原型,为玉熊龙^⑦。

就红山文化玉龙的总体形状而言,有学者称为玦式龙,其实有相当数量的玉龙,只外缘切

断,内缘相连,故非玦式,应为环式,是由玉环从外缘切口作出首部,故称环形龙较妥。

至于玉龙的起源与演变,因有出土关系的玉龙只见于牛河梁遗址,且只有3件,为牛河梁第三期晚段,进一步的比较依据薄弱,但吉林农安左家山遗址第二期出有石雕龙,也为环体熊首,左家山第二期年代在6000年前,故可视为红山文化玉龙的前身^⑧。

(二)勾云形玉器为权杖

牛河梁遗址出土的勾云形玉器有多种类型,主要为单勾型和双勾型。曾以为是佩饰,也有将双勾型视为兽面,体面双孔为双目,一长侧边排列多个齿状突为兽的牙齿。后发现无论单勾型还是双勾型,都为竖置,且反面朝上。如第二地点冢M14和M24、第五地点中心大墓M1所出。佩体横置时也多非对称,而是一端较宽一端较窄,而且单勾型也有并齿和目形孔,说明目形孔非眼睛,并齿也非动物或人的牙齿。综观该类器,是以卷勾为单元构成的,出土位置或在右胸部,或在头部一侧,与史前时期斧钺出土位置相近,应为安柄执于手的权杖。由于红山文化为神权至上的社会,勾云形玉器应为神权象征物^⑨。其以卷勾为基本单元的原型可能来自彩陶的勾连纹,即其造型是在仰韶文化影响下出现的,所以苏秉琦称之为“玉雕玫瑰”^⑩。

(三)斜口筒形器龟壳说

斜口筒形玉器是红山文化玉器中最常见的一种玉类,仅牛河梁遗址就出土了23件,传世和各地收集20余件,海外收藏的红山文化玉器中也多见这种斜口筒形玉器,总计大概超过50件,这对数量有限的红山文化玉器来说属于大宗。不过与其他玉类相比,斜口筒形玉器器形简单,也无纹饰,对其原型无从说起,因此其一直被视为既无所本,也无去向的一类玉器,与其他红山文化玉器之间也缺少必然的联系,这在十分讲究对物体造型特别是对动物造型在写实基础上加以高度抽象化的红山文化玉器来说,是不可思议的。于是,这种斜口筒形玉器在红山文化玉器中,就成为一种既很有特点,又特别“另类”的玉器。但有识者如牟永抗就曾提出,红山文化的斜口筒形玉器虽器形简单无纹饰,但用较大的块状料,掏大孔,既费料,又费工费时,应该

是红山人格外重视的一种玉类^⑪。斜口筒形器最初发现时因出土位置在头部曾被认为是束发的冠饰,一度被称为“马蹄形玉箍”,但已发现多例有头饰的红山文化人体雕像都没有见过以这种斜口筒形玉器作束发的形象,斜口筒形玉器那修长而厚重的形体也不适合作发箍用,于是被改称为现在的称呼“斜口筒形玉器”。

对斜口筒形玉器的认识有实质性突破是安徽省凌家滩遗址07M23的发现^⑫。这座大墓随葬玉器数量达200余件。其中在墓主人腰部横置内插玉签的3件斜口筒形玉器,置于人体右侧的一件两侧刻槽,为龟壳,由此联想到红山文化的斜口筒形玉器,原型就是龟壳,是龟壳的简化和神化。这是一个突破性的认识。以后又从斜口筒形玉器的造型、加工、出土位置及状态三方面与实体龟壳和同时期诸文化龟题材的出土情况进行比较可知:形状都为扁圆的形体,斜口筒形玉器边缘磨薄似刃有如龟壳的裙边;钻孔位置相同,斜口筒形玉器在平口端钻孔和龟壳在前端钻孔,斜口筒形玉器另一端的大斜口,正与实体龟甲腹甲错位及实体龟甲和玉龟壳的背甲、尾部截平的做法相对应,表明斜口筒形玉器的平口为前(头),斜口为后(尾);斜口筒形玉器出土位置以前所知在头部,后发现有近半数出在腰部,这同大汶口文化实体龟壳出土位置相同,且多在右腰部。由于有这三个方面相互对应的规律,“斜口筒形玉器龟壳说”是可信的^⑬。

龟灵崇拜在中国史前时期广泛存在,在距今约8000年前后的贾湖遗址和距今约6000—5000年的大汶口文化遗址中都有多座墓葬随葬实体龟壳,贾湖遗址墓葬随葬的每个实体龟壳内都装有多粒石子;崧泽文化遗址和山东龙山文化遗址出土有陶龟,山东龙山文化遗址出土的陶龟内装有陶球;凌家滩遗址的墓葬更随葬有玉龟壳,玉龟壳间夹有玉版,玉版上刻着与易卦起源有关的图像,以龟占卜说明古人对龟灵的信仰崇拜已经达到很高的程度。这一习俗延续到商代,龟甲成为王室占卜记事的必备用品,看来甲骨文的源头可向前追溯到五千年前甚至近万年。红山文化是龟灵崇拜文化中的重要成员,在红山文化墓葬中时有龟形象出现,无论是龟是鳖,还是龟壳,它们的造型既十分写实,从

五官、四肢到背甲纹饰等各个细部的加工都准确到位,又高度神化,毫无呆滞之感,尤其是牛河梁第五地点中心大墓随葬的那两件玉龟(鳖),它们不仅个体较大,又一雄一雌,各握于墓主人的左右手中,表达的已不是占卜是非凶吉,而是对神权的掌握,是古人对龟灵崇拜的升华。当然,由造型相对单调的斜口筒形玉器联想到玉龟壳,在思路上是很大的跳跃,要取得共识,还要从发现和研究上下更大的功夫。

红山文化玉器造型十分抽象,但各地所出却在类型、风格上保持着高度的统一性,为此,在红山文化玉器确定之初,笔者曾提出其为“礼的雏形”^⑤。后笔者从牛河梁遗址第三期晚段只随葬玉器墓占到有随葬品墓葬的90%以上,归纳出红山文化有“唯玉为葬”的习俗^⑥,这同王国维释“礼(禮)”创字的初意为“以玉事神”最相吻合^⑦,故红山文化玉器已具礼器性质。同时,以玉通神,使通神的使者巫与玉的设计、制作关系密切,从而也赋予了玉以巫者的德行,这同后世孔子等以玉的质地比喻各种德行的“以玉比德”前后应有承袭关系。所以,中国传统文化中玉的礼德含义,都可追溯到史前时期,红山文化玉器为重要实例。

彩陶是红山文化又一主要内涵。牛河梁遗址第一期所出彩陶,多钵盆类,可能与日常生活有密切关系。第二、三期都主要为见于女神庙和积石冢上成行排列的彩陶筒形器,应与祭祀有关。

就器形而言,彩陶筒形器、“塔”形器等,器形多较大,还有方器,都是红山文化制陶业发达的表现。特别是“塔”形器,由瓶形口、圆腹、束腰、底座等多段组成,瓶形口两侧贴椭圆形扁竖耳(这是前述“塔”形器与男性象征性有关的主要依据),束腰上有大镂孔,圆腹和束腰之间有裙边,底座甚大并都绘彩。其中女神庙所出彩陶“塔”形器残件,火候甚高,质地细而坚,外壁似有红衣,上绘黑彩,为勾连几何形纹。此器壁厚1.5厘米,个别部位达2厘米,被称为“彩陶王”。

筒形器、“塔”形器等器形较大,彩陶图案又往往占满全器,显示出红山先民对大面积绘彩技术的熟练掌握。彩陶母题有多种风格,可分为勾连纹,龙鳞纹和等腰三角、直角三角、菱形等各种几何纹三大类。这些彩陶图案都以带状

分布,母题或单独出现,或两类母题组合,母题组合中多见的一是上为勾连纹带下为大三角几何纹带,一是上为菱形方格纹带下为龙鳞纹带。无论单体还是组合,都已十分规范。

三、红山文化与文明探源

红山文化在跨进古国时代的发展演变过程中,有当地深厚的历史文化基础和东北地区渔猎文化的背景,也有同邻区主要是中原区的频繁交流。

关于红山文化的社会经济生活,首先要提到的是红山文化冶铜遗存的发现。

牛河梁遗址发现的冶铜遗存共两类:一类是在转山子遗址“金字塔”式巨型建筑(N13)的顶部发现的冶铜坩埚残片层,这批资料曾被冶金史研究者所关注,因出土坩埚的地层被严重扰动,其年代还需再分析确认。另一类是牛河梁第二地点冢4积石冢顶部附葬小墓中随葬的一件铜环饰,经鉴定为红铜质,这项发现地层关系清楚,材料可靠,为我国迄今发现最早的铜标本之一。红山文化冶铜术更为明确的发现,见于内蒙古赤峰市敖汉旗的西台遗址。西台遗址的围壕和房址堆积中,共出土10多件陶铸范,其中西台房址F202-1居住面出土的两组完整合范,制作原料为夹砂陶土,经火烧制,个体较小,铸件形状似一对鸟形器物^⑧。联系当地夏家店下层文化遗址有更为规范的铸铜陶范和铜柄戈发现^⑨,说明中国冶铜业虽然深受西方青铜冶铸业的影响,但当地早有冶铜传统,并为夏商时期冶铜业所继承,对此不应忽视。

当然,东北地区史前文化底蕴深厚,还主要体现于先红山文化时期的众多发现。拥有玉、龙、轴、神四大特征的查海-兴隆洼文化为红山文化的源头。该文化与东北地区同时期有关古文化的发达程度及与红山文化的关系,可举玉石器为例:

兴隆洼遗址M130出土的一对玉玦,玉料的质地色泽完全相同,应为同一块料,尺寸相同,都为直径4.77厘米、内径2.1厘米、厚0.73厘米,且重量也相同,都为23.2克,可见其制玉之精^⑩。

查海遗址群中的他尺营子遗址房址出土的

一件神人面石雕件,为块状,长方体,各边和体面微起弧形。阴刻图案,在雕件上部,以人面为中心,五官清晰,有獠牙,人面两侧各有四个S形纹,人面下部为八排倒三角纹。整个图案有主次,对称,有立体感,十分紧凑,为雕塑技术含量甚高的一件石雕件^⑤。

黑龙江省乌苏里江畔小南山遗址更发现有距今近万年、具有中国传统造型的玉器群。吉林嫩江流域的白城双塔遗址,也发现了距今近万年的玉器^⑥。

处于黑水白山山区的小南山等遗址的经济生活为采集和渔猎,西辽河流域的查海-兴隆洼文化和红山文化虽然已有作物的栽培,但仍以采集和渔猎为主要经济活动。渔猎文化虽然因资源不稳定最终被农耕文明替代,但自有其优势,如直接继承了旧石器时代数百万年积累的经验;随动物而迁徙,活动范围广,与相邻文化群体接触面广,具有文化开放性;因资源取得依赖大自然而对自然敬畏尊重程度高,这是红山文化出现大规模祭祀建筑群的经济基础,也是玉器、人体雕像和各类祭祀遗存发达的前提条件^⑦。

除当地深厚的历史文化基础外,红山文化是在与中原地区仰韶文化和西部草原文化等的频繁接触、交流中,迸发出文明“火花”的。红山文化与仰韶文化之间的交流,是不同经济类型和不同文化传统之间的接触,当地和外来文化因素尽管内容不同,甚至性质相反,却能融为一体,主要表现如彩陶。

勾连纹是仰韶文化庙底沟类型花卉纹的简化,龙鳞纹是吸收仰韶文化彩陶技法用于当地传统纹饰主题的表现,众多几何形图案可能与西部的影响有关,特别是呈棋盘格式分布的直角三角纹、等腰三角纹、直线勾连纹等,图案近于中亚和西亚。可见,红山文化对外来彩陶的吸收,以中原仰韶文化为主,也有来自西部的因素。其中吸收仰韶文化彩陶技法创造出标准的龙鳞纹并传之后世;在祭祀礼仪中将彩陶的标识性功能发挥到极致从而视为神圣;彩陶与玉器两类不同质艺术形式的共存影响等,作为红山文化吸收外来文化的杰出成果,对红山文化特征的形成和发展,对红山文化跨进古国时代,都起到原动力的作用。

多元文化的“兼收并蓄”,产生无限生命力和强大的传承力,使“坛庙冢”“玉龙凤”等这些因交流融合而出现的新因素,得以长期延续,直到明清时期。仰韶文化彩陶花卉图案与红山文化龙形象的结合,还为中国人现代民族意识里的“华人”“龙的传人”找到根脉。尤其是红山文化在发展到高峰时在西辽河流域突然消失,却在燕山以南再现身影^⑧,突显出红山先人在走向文明进程中强烈的历史使命感。

从更大范围考察,中华古文化可分为面向欧亚大陆和面向环太平洋的两大块,红山文化所在的西辽河流域正处于这两大块的交会处。所以中外学者多有指出,还应从世界史角度研究红山文化。

以上可见,跨进古国时代的红山文化,无论是“坛庙冢”和玉器及彩陶的高度规范化,还是以祭天祭祖为主要内容的祭祀礼仪的制度化,特别是观念信仰的体系化,包括在观念信仰引领下的不断创新,与赖以生存的大自然万物的和谐共生,以及在交流中对待邻近文化的开放包容等,都是中华文明起源道路与特质的反映,也是中华文化得以代代相传的动力。文明在于传承,以牛河梁遗址为中心的红山文化,既是中华五千年文明起源的象征,也是中华文化和文明连绵不断的实证。在中华文化这棵大树的总根系中,红山文化是当之无愧的直根系。

注释

- ①辽宁省文物考古研究所:《牛河梁——红山文化遗址发掘报告(1983~2003年度)》,文物出版社2012年版。
- ②卜工:《文明起源的中国模式》,科学出版社2007年版,第97、98页。
- ③苏秉琦:《写在〈中国文明曙光〉放映之前》,《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第141页。
- ④王大方、邵国田:《敖汉旗发现红山时代石雕神像》,《中国文物报》2001年8月29日。
- ⑤刘国祥:《红山文化研究》(上),科学出版社2015年,彩版10。
- ⑥辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆:《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘》,《考古》2017年第2期。
- ⑦郭大顺:《牛河梁等红山文化遗址所见“祖先崇拜”的若干线索》,《郭大顺考古文集》,辽宁人民出版社2017年版,第81-84页。
- ⑧内蒙古文物考古研究所:《准格尔旗白草塔遗址》,收入李逸友、魏坚主编:《内蒙古文物考古文集》,中国大百科全书出版社1994年版,第183-204页。
- ⑨辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆:《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地》,《考古》

2017年第7期。⑩王来柱:《凌源市西梁头红山文化石棺墓地的发掘与研究》,收入费孝通主编:《玉魂国魄——中国古代玉器与传统文化学术讨论会文集》,北京燕山出版社2002年版,第11-23页。⑪郭大顺、张克举:《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》,《文物》1984年第11期。⑫邵国田:《敖汉文物精华》,内蒙古文化出版社2004年版,第27页。⑬参见冯时:《红山文化三环石坛的天文学研究——兼论中国最早的圜丘与方丘》,《北方文物》1993年第1期;陈懿文、曲安京:《北大秦简〈鲁久次问数于陈起〉中的宇宙模型》,《文物》2017年第3期。⑭许倬云:《神祇与祖灵》,收入费孝通主编:《玉魂国魄——中国古代玉器与传统文化学术讨论会文集》,北京燕山出版社2002年版,第13-19页。⑮郭大顺:《从祭祀(天)遗存的规范化看红山文化崇拜礼仪的制度化》,《汇聚与传递——郭大顺考古文集》,文物出版社2021年版,第237页。⑯张光直:《中国古代史在世界史上的重要性》,《考古学专题六讲》,文物出版社1986年版,第1-24页。⑰郭大顺:《猪龙与熊龙》,收入马承源主编:《鉴赏家》(1996年夏季号),上海译文出版社1996年版,第81-83页。⑱吉林大学考古教研室:《农安左家山新石器时代遗址》,《考古学报》1989年第2期。⑲郭大顺:《红山文化勾云形玉器再研究》,收入中国社会科学院考古研究所编:《二十一世纪的中国考古学——庆祝佟柱臣先生八十五华诞学术文集》,文物出版社2006年版,第250-266页。⑳苏秉琦:《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第127-129页。㉑牟永抗:《红山古玉学习札记》,《牟永抗考古学文集》,科学出版社2009年版,第489页。㉒张敬国:《安徽含山县凌家滩遗址第五次发掘的新发现》,《考古》2008年第3期。㉓黄翠梅、郭大顺:《红山文化斜口筒形玉器龟壳说——凌

家滩的启示》,收入费孝通主编《玉魂国魄——中国古代玉器与传统文化学术讨论会文集》(五),浙江古籍出版社2012年版,第143-158页。㉔孙守道、郭大顺:《论辽河流域的原始文明与龙的起源》,《文物》1984年第6期。㉕郭大顺:《红山文化的“唯玉为葬”与辽河文明起源特征再认识》,《文物》1997年第8期。㉖王国维:《观堂集林》,中华书局1959年版,第290页。㉗林秀贞、杨虎:《红山文化西台类型的发现与研究》,《考古学集刊》19,科学出版社2013年版,第59-99页。㉘辽宁省博物馆等:《内蒙古赤峰县四分地东山咀遗址试掘简报》,《考古》1983年第5期。㉙杨虎、刘国祥、邓聪:《玉器起源探索:兴隆洼文化玉器研究及图录》,中国考古艺术研究中心、香港中文大学2007年版,第69页。㉚滕铭予等:《2015年辽宁省阜新蒙古族自治县塔尺营子遗址试掘报告》,《边疆考古研究》第25辑,科学出版社2018年版,第1-52页。㉛李有骞:《黑龙江饶河小南山遗址2019—2020年度考古发掘新收获》,《中国文物报》2021年3月19日;白城双塔玉器参见内蒙古文物考古研究所、香港中文大学中国考古艺术研究中心编:《哈民玉器研究》,中华书局2010年版,第144、145页彩版七〇。㉜郭大顺:《玉器的起源与渔猎文化》,《北方文物》1996年第4期。㉝苏秉琦称张家口桑干河上游为辽西红山文化南下与北上的仰韶文化和西来的草原古文化接触碰撞的“三岔口”,见《“蔚县三关考古工地座谈会”讲话要点》《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,分别收入《苏秉琦文集》(二)第311页、(三)第127-129页,文物出版社2009年版。

参考文献

- [1]苏秉琦.辽西古文化古城古国:兼谈当前田野考古工作的重点或大课题[J].文物,1986(8):42.

Further Academic Value Interpretation of the Niuheliang Site of Hongshan Culture

Guo Dashun

Abstract: The Hongshan culture is an important part of the research on the origin of Chinese civilization, and its archaeological discoveries are mainly reflected in the Niuheliang site in the mountainous areas of western Liaoning province. The Niuheliang site is a large-scale sacrificial center composed of goddess temple, altar, and a group of stone mounds. From the perspective of the various sites and environments of Niuheliang, it shows a cosmological view that respects nature, communicates with heaven and earth deities, and the unity of heaven and humans. It creates a grand cultural landscape that integrates humanity with nature by including environment as a part of the sacrificial process. The typical artifacts of the Niuheliang site are painted pottery and jade. Due to the highly abstract shape, there is a continuous process of understanding and revising the prototypes of various animal shaped jade artifacts. In the process of development and evolution of Hongshan culture, which entered the ancient times, there was a profound historical and cultural foundation in the local area and the background of fishing and hunting culture in the northeast region. There were also frequent intersections with neighboring areas, mainly the central plains region. The connotation of this site and the concepts and beliefs reflect the origin and characteristics of Chinese civilization, and are also the driving force for the transmission of Chinese culture from generation to generation.

Key words: Hongshan culture; Niuheliang site; exploring the source of civilization

[责任编辑/知 然]



殷商之“皇”

杜金鹏

摘要:我国史前时期所崇拜的“祖神”形象,为头戴羽冠、半人半兽或半人半鸟之状。人们将其雕刻于各种玉制礼器上,赋予这些礼器以神圣地位;或直接用玉石雕刻成神像,置于冠顶,以此显示拥有者的权威性。这便是最初的“皇”之形象和观念。殷商时期继承了此前的传统观念,崇尚以羽翎为饰的羽冠,并将之用作祖先神之冠冕。戴有羽冠的玉雕神像,常常作为贵族们的冠徽或佩饰;当时贵妇间还流行模仿羽冠的笄冠。商代甲骨文、金文“皇”字,乃羽冠之象形,本义指用羽翎装饰的冠冕,引申为威仪壮美。卜辞中常用作人名或方国名,也借为“彷徨”之徨。铜器铭文见有用其本义者。商代有凤字,但尚无“凤凰”观念,凤、凰分属不同事物用字。但皇与凤密切关联,并对后世中国文化影响匪浅。

关键词:殷商;“皇”字;皇冠;皇源

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0024-08

殷商之“皇”,其最初的形象和观念来源于史前时期崇拜的“祖神”形象,为头戴羽冠、半人半兽或半人半鸟之状。商代承袭传统观念,崇尚以羽翎为饰的羽冠,并将之用作祖先神之冠冕。商代甲骨文、金文中的“皇”字,正是羽冠之象形。“皇”与“凤”密切关联,对中国传统文化有着重要影响。

一、殷商皇字

在殷墟卜辞中,有“皇”字^①(图1,文中所有图片参见封三附图):

①“辛丑卜,争贞曰:𠂔方凡𠂔于土……其𠂔(敦)𠂔,允其敦。四月。”(《合集》^②6354正)

②“……争贞曰:𠂔方凡𠂔于土……敦𠂔,允其敦。四月。”(《英藏》543)

③“……曰:𠂔……凡𠂔……其敦𠂔……”

(《合集》6355)

④“……贞……𠂔。”(《怀特》816)

⑤“贞,我捍𠂔。”(《合集》6913)

⑥“□□[卜],𠂔贞[𠂔以]……”;“□□卜,𠂔贞𠂔以……”(《合集》9074正)

⑦“壬子卜,王令雀𠂔伐𠂔。十月。”(《合集》6960)

⑧“……[雀]𠂔伐𠂔。”(《合集》6961)

上引①—③辞之“凡𠂔”,有学者认为“应读作‘彷徨’或‘徘徊’”^③,可从。④⑥之“𠂔”,有学者认为均系方国名,①之“𠂔”“亦当为方国名”^④。⑤之“𠂔”、⑦⑧𠂔“从耳从𠂔,所会意不明,疑用为人名”^⑤。

殷商青铜器铭文中也见有“皇”字(图2),简体者如甲骨文皇字(《集成》10670、11724)^⑥,也有增从“王”字者,如江西遂川泉江镇洪门村出土殷商晚期铜卣,器盖有铭文“亚奭皇”,器腹铭

收稿日期:2022-12-15

作者简介:杜金鹏,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事夏商周考古、文化遗产保护研究。

文为“亚冥皇旃”^⑦，“亚冥”为族徽。其皇字从𠩺从王，与西周金文皇字相同。有学者考证说旃字假借为祈，“皇祈二字乃含有以皇舞祭祀赣水之神，祈求赣水之神降雨解旱之意”^[1]。若是，则此“皇”用为“皇舞”之皇，义近本义。

关于皇字的释读，学者研究角度和结论各不相同。其中，释皇为冠冕象形说，最为可取。

饶宗颐认为：“按𠩺即金文皇字之上体，从日有光芒状。他辞所见，有从耳者。”该字“殆即𠩺字……于此辞乃方国名，与吾方为邻，可能即朔。”王献唐认为该字“象火把植立，上作烛光射出火焰者也。……从𠩺会意，其为火把”。许进雄云：“𠩺，与金文皇字绝似，当是皇字无疑。”^[2]³⁴⁴²20世纪20年代汪荣宝作《释皇》，说：“皇乃舜时宗庙之冠。……古文皇字即象其形，☉象冠卷，山象冠饰，土象其架。”“余考古文‘弁’作𠩺，上形作𠩺与古文皇上形极似，明其同出一源，则皇之训冕正其本义。”^⑧刘钊认为：“卜辞皇字作‘𠩺’，本象冠冕之形，《礼记·王制》‘有虞氏皇而祭’即用其本义。金文作‘𠩺’，后加王声作‘𠩺’、‘𠩺’。”^[2]³⁴⁴²单周尧《说皇》一文也持皇字上半部象羽冠说^⑨。

徐中舒认为“皇象王著冕形”，并以武梁祠周公辅成王图为例，开创了古文字学与考古学相结合，解析皇字之先河^⑩。郭沫若指出：“我意画羽饰之冕亦是后起之事，古人当即插羽于头上而谓之皇。原始民族之酋长头饰亦多如此。故于此可得皇字之初义，即是有羽饰的王冠。”“皇字的本义原为插有五采羽的王冠，其特征在有五彩羽，故五彩羽即谓之皇。”^[3]李学勤也认为：“原始的‘皇’或许就是一种用羽毛装饰的冠。”^[4]任式楠发现：“良渚文化的玉三叉形冠饰及其附件，与‘皇’义形对照，正相暗合，可说是中国最初的皇冠。”^[5]

1994年笔者在拙稿《说皇》中认为：“近年来一系列的考古发现，证明以羽毛为饰的冠冕，在中国古代曾是身份与地位的标志，与古文皇字有比较明显的源流关系。”^[6]⁵⁵以前在良渚文化玉器上常可见到图案化了的所谓“兽面纹”，与甲骨文、金文皇字的上部貌似义同。“可与皇字联系起来的神灵形象，均表现在统治者使用的礼器上。

这些贵族所崇拜的神灵，应即当时的最高神祇（大概是始祖神），冠冕象征着至高无上的地位与权力。因此，皇字的本义是以鸟羽为饰的皇王冠冕，喻指神界或人间的最高统治者。”^[6]⁶¹

释皇为冠冕，是汉代学者即已提出的见解。

《礼记·王制》：“有虞氏皇而祭，深衣而养老。”郑氏注：“玄，冕属也。画羽饰焉。凡冕属，其服皆玄上纁下，有虞氏十二章，周九章。夏殷未闻。”孔疏：“正义曰：以皇与下冕相对，故为冕属。按《周礼》有设皇邸，又云有皇舞，皆为凤凰之字。凤羽五彩，故云画羽饰之。”^[7]

《周礼·天官·掌次》：“王大旅上帝，则张毡案，设皇邸。”郑玄注：“郑司农云：‘皇，羽覆上；邸，后版也。’玄谓后版屏风与染羽象凤皇羽色以为之。”贾公彦疏：“案设皇邸者，邸谓以版为屏风，又以凤皇羽饰之，此谓王坐所置也。……司农云‘皇，羽覆上’者，见经皇是凤凰之字，故知以皇羽覆邸上。”^[8]¹⁴⁵⁶

《周礼·春官·乐师》：“凡舞有帔舞，有羽舞，有皇舞，有旄舞，有干舞，有人舞。”“故书皇作𠩺。郑司农云：……皇舞者，以羽冒（帽）覆头上，衣饰翡翠之羽。”“皇，杂五彩羽如凤皇色。”^[8]¹⁷³¹

《说文》：“𠩺，乐舞，以羽自翳其首，以祀星辰也。”^[9]²⁵⁰

综上，皇为冠冕属，其上有羽饰，其羽为凤凰彩羽。皇字本义指冠冕，象形，引申为威仪壮美，义近煌字。𠩺乃皇字之别体。商代皇字，其主体正象羽冠状，即圆形冠上插有羽饰。羽冠下一竖（或增枝饰），应表冠架。金文从王，并非纯为声符，实为意符，表王所独有。卜辞中皇字，一般用作人名或方国名，尚未见有用其本义者。但商代确有此类羽冠，或类似冠冕。

二、殷商皇冠

在殷商时期墓葬中，曾经发现多例与冠冕有关的遗迹遗物，它们很可能与“皇”相关。

（一）羽冠玉人像

1. 殷墟小屯 M331

在棺内中部，出土一组玉石器，应该是一个“首饰匣”之遗存。内中有一件人首状玉冠饰，

头戴平顶冠,冠侧饰有网格纹;冠顶有高耸的羽毛状饰,耳后亦有羽状饰,应该是冠之侧后装饰物;器高8.5厘米^①(图3)。

2. 殷墟侯家庄 M1550 第 40 号殉葬坑

该殉葬坑位于 M1550 号大墓墓圪东北部,作南北向长方形,长 2.2 米、宽 0.55 米,坑中有殉葬人 2 个。其中一人胸前佩玉璧、玉珠,一人胸前佩玉璜、玉人和玉鱼。玉人作蹲坐式,手举胸前,头戴高冠,冠之前面和顶面雕有扉棱,后部有装饰如弯角状^②(图 4)。

3. 殷墟小屯 M5

殷墟妇好墓出土 4 件玉雕人像,著高冠,拱手跽坐状。

标本 518,足下有短榫,榫上有销孔,高 11.5 厘米;标本 470,足下有短榫,臀部有穿孔,高 9.2 厘米;标本 357,足下有短榫,高 5.3 厘米;标本 987,眉目衣纹等尚未雕刻,足下有短榫,榫上有销孔^③(图 5)。从其有榫、有销孔可以看出,这 4 件玉人都是竖立着嵌在某种物体上,因该墓发掘时地下水位较高,棺内文物(尤其是小件文物)的具体位置和组合关系不得而知。因此,它们究竟安嵌在什么物体上已不明晰。玉人皆著高冠,冠形有标本 518、987 之锥筒冠,冠上饰凸齿;有标本 357 之“孔明冠”;有标本 470 之羽翅形冠。其共同特点为高冠用羽毛为饰。妇好墓出土多件玉鸟(如 388、598、352、467 号标本),羽冠高耸,其冠状与前述玉人之冠基本相同(图 6),可证玉人之冠皆乃羽冠。

妇好墓出土的 371 号圆雕玉人像(图 7),抚膝而坐,长发为辫盘于头顶,头著冠,冠为一宽带头箍,其前部为圆筒状冠额,雕刻之字纹、鱼骨纹,象编织、缝合状;头顶发丝间有牛鼻孔和小孔洞,可能是固定发顶羽饰之用^④。联系到上述 470 号玉人的羽冠、M331 玉人所戴羽冠,不排除此玉人戴有组合式羽冠(冠顶插羽翎)的可能性。

4. 其他商墓

新干大洋洲商墓出土一件羽冠人物(图 8 左),正面像,高羽冠,有圆筒状冠座,其上装饰的羽毛高耸飘逸。该玉人佩耳环,有獠牙,与殷墟玉人显然有别^⑤。济南大辛庄 M141 号商墓出土玉雕人头像(图 8 右),头戴羽冠,有冠翼,佩

耳环,露獠牙,颇似龙山文化同类玉人,应系史前遗玉^⑥。上述两件玉人虽然可能早于商代,但显然与商代羽冠玉人有传承关系。

综上,这些头戴羽冠的玉雕人头像,多数镶嵌在某种物体上——很可能插在冠上,为冠徽,少数是佩玉。

(二) 筭冠遗存

殷商时期部分贵族墓中,发现有以筭为饰的冠,石璋如以其“系在冠上插许多各种的筭,其形式如同孔雀开屏的样子”,故称之为“雀屏冠”^⑦。笔者则因其冠以筭构形,称之为“筭冠”。

1. 小屯 M331

这是一座位于殷墟宫殿区丙组建筑基址北侧的中型墓葬,一棺一槨,在墓主人头前,放置有一组玉石器,包括鹰饰玉筭 1 枝、玉鱼 17 条、绿松石珠 181 粒。玉筭为白玉,筭杆作圆锥体,中部偏下有一道凸棱,下端渐细出筭尖,上部雕作雄鹰蹲立状。长 12.1 厘米、胸径 1.6 厘米,重 50.7 克。玉鱼嘴部有穿孔,长度可分二种,长者 7—10 厘米,短者 4—7 厘米。其中一鱼上刻有“大示它”3 字,与其他玉鱼似不连缀。绿松石珠皆呈长圆形,有大、中、小三型,长度分别约在 11—16 厘米、8—10 厘米、5—7 厘米之间。据发掘者观察分析,这组玉石器似是一顶冠帽之组成部分,其帽形作圆锥体状,上面装饰绿松石珠,中间顶部竖立玉筭,帽檐坠饰玉鱼。这个分析是有道理的,可从。其冠帽可能是皮质类有机质,已朽尽,不排除还有羽毛等装饰。石璋如曾经做过实验考古,认为这组玉石器组合起来“可以造成了一个很美丽的头冠”^⑧。

在棺内中部,出土另一组玉石器,共有玉雕冠饰 1 件、玉筭首 1 件、鹰鸟首石筭 2 件、玉鱼 11 件、箸形石筭 24 件。玉冠饰(羽冠玉人)前文已述。玉筭首雕作鹰鸟状,有榫眼可安装筭杆。鹰鸟首石筭的筭首外形似羽毛状,雕刻有眼睛,整体作勾喙鹰状。从发掘现场看,这应该是一个“首饰匣”之遗存,里面的玉石首饰,也可以装配成筭冠^⑨。

2. 侯家庄 M1550 第 49 号殉葬坑

该殉葬坑位于 M1550 墓圪东北部,作南北向长方形,长 2.2 米、宽 0.55 米,死者头南足北。在墓主人头前,有一丛排列整齐的骨筭,呈左右

13排、上下分8个层次,整体看很像孔雀开屏的样子,数量达百余枝。骨笄型式有多种,有笄帽作鸟首状、形体较小者,有笄帽作兽面形、形体较大且雕制精美者,有笄帽作鸟形且雕出羽翅者,有笄帽作“卧鸡形”者。在人头骨正上方,横置一根玉笄(残长11.3厘米),笄尖不远处有用绿松石片粘贴而成的圆形器。(图9)

梁思永说“殉葬者为一贵妇”,骨笄排列方式“上张下敛,插成孔雀尾式,全形颇似后代婚嫁时新妇所戴之风冠”。玉笄较重,非“单纯之发髻所能支持”,应该是有冠冕巾带加持。石璋如说骨笄不可能完全是插在发髻上,骨笄所附着之物,或是一顶圆筒状高帽,或是一种架子(冠),后者可能性更大。他观察到,最上层一排骨笄,笄帽纹饰为羽毛状,“可能为模仿羽冠而来”^⑨。梁、石两位发掘亲历者的分析是可取的。

3. 小屯 M5

该墓椁顶夯土中埋有一个木匣,长约0.6米、宽约0.4米、高约0.25米。匣内盛放450枝骨笄和3件象牙杯。骨笄的放置很有规律,最上层是凤鸟笄(指笄首作凤鸟状。发掘者认为是夔形。发掘者将该墓骨笄分作7式,此为Ⅰ式,35件),旁边为3件象牙杯;第二层主要是鸟头笄(笄首作鸟头状,Ⅱ式,334件);第三层主要是梯牌笄(笄首呈梯形扁牌状,Ⅳ式,74件)。另外还有蘑菇帽笄(笄首作蘑菇状,Ⅲ式,49件)、鸡头笄(笄首雕作鸡头状,Ⅴ式,2件)、钉帽笄(笄首作钉帽状,Ⅵ式,2件)、方斗笄(笄首用孔雀石或兽骨制成,作方斗状,上嵌绿松石片,Ⅶ式,3件)。这应该也是个“首饰匣”。匣外也有一堆器物,包括铜镜3面、骨笄49枝、小玉器多件、陶埙2件以及贝、螺等^⑩。在棺内北端,发现28枝玉笄,放置方式不明。Ⅰ式,鹰头笄2枝,笄首雕作勾喙鹰头状,通长17厘米;Ⅱ式,配帽笄7枝,笄首为短棒,须另外配置笄帽,长8—16厘米;Ⅲ式,平顶笄19枝,无笄帽,一般长12—19厘米^⑪。显然,这28枝玉笄,足以装配一顶笄冠,其规格远高于“首饰匣”内骨笄冠。

4. 小屯 M18

小屯 M18,墓圻长4.6米、宽2.3米,一棺一槨,死者年龄约35—40岁,“下颌骨较窄,近似女性”。在墓主人头前棺外,放置骨笄25枝、玉笄2

枝。骨笄呈扇面形分布,范围约长50厘米、宽26厘米,它们排列整齐有序,笄尾冲向墓主人头部,笄首呈放射状外指。“显然是帽冠压扁后所形成。”^{[10]493}玉笄一件在骨笄丛之中部,一件在西侧。“推测这些骨笄与玉笄都是插在冠上的。大概因冠太高,棺内容不下,因而放在棺外墓主人头前。”^{[10]494}发掘者的上述推断应该是正确的,即这个考古遗存,是死者生前所戴冠冕之遗存。

骨笄的笄杆均作圆柱状,笄首有三种型式。一式13件,为宽羽鸟兽状,上部为三角形鸟羽状,两侧雕扉棱;下部是鸟兽头,臣字目,张口叼笄杆。二式10件,笄首雕作小鸟状。三式2件,笄首为凹腰短柱状。从发表的图中可以看出,一式笄的排列呈扇面状,是冠上主体饰件。二式笄的分布从图上看不清楚,应该也是冠上主要饰件。三式笄的笄首有凹槽,便于系连坠饰,大概是冠上“步摇”类插件,以在冠侧为佳。至于2件玉笄,应作挽发、定冠之用^⑫。(图10)

殷墟所见笄冠,冠上安插若干玉笄或骨笄,其外形作孔雀开屏状,蔚为壮观。笄首常见型式即雕作羽翅状实乃鹰鸟形。有的玉笄直接雕作立鹰形——如妇好墓玉笄。这种设计透露出的信息是,笄冠其实是羽冠的翻版,即利用笄杆、笄帽之鹰鸟元素,彰显该冠与羽冠的亲缘关系。

从现有资料看,笄冠的主人一般都是女性贵族。小屯 M5 墓主是商王武丁配偶妇好;小屯 M18 随葬铜器有“子渔”铭文,“子”为地位仅次于王的王室贵族,即便墓主人未必是“子渔”也一定与“子渔”关系密切;侯家庄 M1550 第49号殉葬坑埋葬的也是商王身边的“贵妇”;M331 主人性别不明,该墓位于宫殿区内、“社坛”北侧,随葬品十分丰富,可知墓主人社会地位显赫。

综上所述,殷商时期存在一种用羽翎为饰的“羽冠”,用作“祖先神”冠冕。商王可能也戴相同冠冕。戴有羽冠的玉雕神像,常常作为贵族们的冠徽(或佩饰),受羽冠影响,产生了模仿羽冠的笄冠,成为贵妇们的挚爱。

这里还要提到的是,在广汉三星堆二号祭祀坑出土的青铜人像K2②:149、150,“头戴花状高冠,冠顶中间似盛开的花形,两侧似叶”^[11]。细审之,所谓“叶”就是殷墟常见的鹰鸟笄(如妇

好墓 I 式玉笄、骨笄),因此该冠似乎也是一种“笄冠”。最近在三星堆三号坑新出土的顶尊青铜人像,其冠与之类似^⑤。

在梳理了商代羽冠或笄冠的考古发现后,对于殷商“皇”字,本象羽冠(包括笄冠)状,就更不难理解了。金文“皇”字从王,也指明“皇”为王之专属品。

三、皇之源

殷商之“皇”——羽冠或笄冠,包括皇王概念,其源头可上溯到龙山时代。

殷商羽冠玉人作为一种具有神灵崇拜意义的佩饰,与龙山时代玉器上常见的“鸟兽神徽”显然具有传承关系。

山东两城镇遗址发现的龙山文化玉圭,圭首两面分别雕刻高冠神徽,一作兽面、一作鸟面^⑥(图 11.1)。上海博物馆藏龙山文化玉刀(圭),两面皆雕刻高冠鸟面神徽、羽冠人面神像,所雕神徽皆作兽面、鸟面(或雄鹰),神徽成对,著高冠^⑦(图 11.2)。台北故宫博物院藏两件龙山文化玉圭,圭首亦雕刻高冠神徽,一圭两面分别为獠牙人面、宽喙鸟面(图 11.3),一圭两面分别为雄鹰蹲立正面像、大羽冠鹰鸟正面头像^⑧(图 11.4)。良渚文化玉器上雕刻的神徽图像,作人与鸟兽复合体,头戴宽大羽冠^⑨(图 12)。凡此皆可视为“皇”之祖源。

山西襄汾陶寺遗址出土的陶寺文化玉神像(图 13 上左)^⑩、湖北钟祥六合遗址出土的石家河文化玉神像(图 13 上右)^⑪、湖南澧县孙家岗遗址出土的肖家屋脊文化玉神像(图 13 下)^⑫,皆头戴高冠,亦当系皇之先驱。

可见,从新石器时代以来迄于商代,均流行崇拜头戴羽冠、半人半鸟兽的“祖神”,人王便也模仿“神”的打扮,头戴羽冠——将玉雕羽冠神像置于冠顶,以示正统,以壮声威。

把崇拜对象的徽像,置于玉笄上,安插在冠上或发髻上面,直可上溯至龙山时代。

山东临朐西朱封龙山文化大墓 M202,是海岱地区迄今所见的大型龙山文化墓葬之一,棺槨俱备,随葬大量精美的玉器和陶器,应是“王”级墓葬^⑬。在墓主人头侧,发现一件“玉冠饰”和

一件“玉簪”。“玉冠饰”实即玉笄首,笄杆(M202:1)为细长的圆锥体,饰有几组竹节凸饰,顶端雕出榫口,可纳笄帽,笄杆长 15.2 厘米;笄首(M202:2)雕成蝶状,实为羽冠神徽,其镂空中镶嵌绿松石片^⑭(图 14)。“玉簪”(M202:3),笄杆截面呈椭圆形,中段浮雕有一个人面,笄首雕作螺形,螺口、螺背各有浮雕人面,笄首顶端为凹腰短柱,应是系连坠饰处(图 15)。据报道,在冠饰周围发现有凌乱的红色彩绘,还有很多碎小的方形、长方形、三角形绿松石片。推测应该是墓主人冠帽遗存,其冠可能由皮革、纺织品等有机物构成,以绿松石片和彩画为饰。玉簪(笄)为挽发、定冠之物,而“冠饰”则是安插在冠上的徽标。如果配上五彩的羽翎,这是一顶何等绚丽、威武的王冠^⑮!

在湖南澧县孙家岗遗址肖家屋脊文化墓葬 M14 中出土的玉笄上面,配置有透雕的玉龙、玉凤,凤作华冠长尾展翅状,龙为高冠团身状^⑯(图 16)。龙凤的突出特征,也在于其华美、威武的高冠。

四、凤、皇之联

《诗经·大雅·卷阿》曰:“凤皇于飞,翯翯其羽,亦集爰止。……凤皇于飞,翯翯其羽,亦傅于天……凤皇鸣矣,于彼高冈,梧桐生矣,于彼朝阳。”毛传云:“凤皇,灵鸟,仁瑞也。雄曰凤雌曰皇。”郑笺曰:“凤皇往飞,翯翯然,亦与众鸟集于所止,众鸟慕凤皇而来。喻贤者所在,群士皆慕而往仕也。”^[12]此诗为周初召康劝诫成王求贤良用吉士,以鸟喻人。凤皇为瑞鸟,贤良之象。

《尚书·益稷》:“笙《韶》九成,凤皇来仪。”孔传云:“雄曰凤,雌曰皇,灵鸟也。”^[13]

《说文》云:“凤,神鸟也。……出于东方君子之国,翱翔四海之外。……见则天下大安。”^{[9]263}

周代以来即有凤凰之说。据甲骨文和金文资料,商代并无“凤凰”之概念,但确实有凤、皇二字。

甲骨文“凤”字,象长尾高冠鸟状,有站立状者,有飞翔状者,为象形字。又有旁从𠂔者,乃声符,转为形声字。字头之𠂔、𠂔,或省作𠂔、𠂔,为鸟冠之形;字尾𠂔即凤尾,拖长飘逸,又常

见夙状缀饰，翎羽花纹也。(图17)

殷商青铜器铭文也见有“风”字，其写法与甲骨文风字相同。

张秉权指出：“甲骨文中的风字，都被借为风字，从来没有当做凤凰之风讲的。”^{[2]1710}姚孝遂亦谓甲骨文风字本象风鸟之形，但未曾当作风鸟之风字用，只是用作风雨之风，有时也用作人名^{[2]1712}。郭沫若则认为殷人以风“为伊尹之配”。又说“风又称帝史”，即风为天帝之使臣。并引《后汉书·东夷传》“夷有九种”中有风夷，谓“此风方当即风夷矣”^{[2]1707-1708}。

确实，卜辞有东西南北四方之风名(《合集》14295)，风有大风、小风、骤风之别(《合集》30225、28972、13359等)，有“宁风”之祷(《合集》33077、34137等)，祈祷“宁风”的对象有“社”、有伊奘(《合集》32301、34151)。卜辞有“无风昃日”(《合集》7371、7396)谓无风晴天，“有风”“无风”(《合集》13356、13357)之“风”字添加四点表示雨点，强调此“风”为风雨之风而非风鸟之风。卜辞常见风雨关联，如“其宁风雨”(《屯南》2772)，“其宁风于方有雨”(《合集》30260)，“帝风不用雨”(《合集》34150)。有辞曰“王往田，涓日，不遭大风。大吉”(《合集》29234)，辞曰王在涓日田猎，不会遭遇大风，吉利。

商时风曾作为人名，如“风入十”“风入百”(《合集》9246、9245)，记录名叫“风”的人进献甲骨情况。“乙丑卜，允贞，令翊暨风以束聿比亩𠄎载事，七月”(《合集》5452)，其风亦当为人名。

卜辞中有个别辞条疑似将“风”用作本意者：“□酉卜，王贞……卜巫𠄎牲三……风一……”(《合集》5659)牲或为牲之讹。风与羊并提，当为动物名词。“甲寅卜，呼鸣网雉，获？丙辰，风获五。”(《合集》10514)辞意为：甲寅日王卜问，令鸣用网捕雉(字作𠄎，长尾鸟，与凤形似)，能否有收获？结果是丙辰日捕获五只凤鸟。由此可知，所谓风实即雉鸟之类。

尽管卜辞中极少见作为本义使用的“风”，但风字却绝非凭空想象出来的，应有实物所本。

殷墟妇好墓出土有一件玉凤，高冠，长尾，身形修长，体态飘逸，形若孔雀(图18)。尽管它可能是前代遗物，但商人确应见过类似鸟类^⑧。妇好墓出土的青铜彝器上，装饰有凤鸟纹，分别

见于方鼎、方彝、觚、偶方彝等^⑨，其特征为钩喙、圆目、长尾。其中尤以偶方彝(M5:791)凤鸟纹最生动形象。该墓还出土一对青铜鸟形尊(M55:784、785)，即著名的“鸛尊”，钩喙，扁目，头顶有两冠形如弯角，双翅贴身，垂尾支地，呈前视站立状。器盖配置了小鸟、小龙作捉手。器下饰鸛纹，短喙，圆目，作展翅飞翔状。该尊造型秀丽而威严，花纹繁缛而肃穆^⑩(图19右)。殷墟侯家庄M1885出土一件鸟形尊，形状与妇好尊类似，但腹背均有扉棱，后部无鸛纹。器盖缺失^⑪(图19左)。铜尊的形象与凤鸟纹非常相像，至于其喙部卷勾、尾羽毛较短，与凤鸟纹有别，应是器物造型要求所致。显而易见，甲骨文之“风”字，与青铜器凤鸟纹多所一致，二者应该皆脱胎于现实生活中的禽鸟——很可能是雉，甚至孔雀。

有学者曾以殷商王都不可能有孔雀而否定“风”为孔雀说，其实，由卜辞已明所谓“风”实属“雉”类，现在北方依然可见的锦鸡便是雉属。何况，殷墟出土有东海、南海蚌贝和西域玉石^⑫，从南方进贡到商都的珍物中包括孔雀，亦难排除。

可见，殷商时期风与皇，明显是不同事物之用字，当时绝无“凤凰”之概念。但皇又确实与风密切相关。皇与风的关系，不仅在于皇冠本即以凤鸟之翎羽为饰，更体现在形状也是模仿凤鸟之羽冠，甚至其字形也是取材于凤鸟之冠形、凤鸟之尾羽花斑。

商代的皇冠，对后世帝后之冠影响至深。有图像资料可证宋代皇后之冠冕为凤冠，其主要特征是以龙凤为饰，有博带(博鬓)。而出土文物中的凤冠，以明定陵孝端、孝靖皇后凤冠最为华丽。然而有趣的是，商代集纳凤鸟元素的贵妇冠叫作皇，后世以龙凤为饰的贵妇冠却称作风冠，何以如此？

中国的龙凤文化源自史前时代，是上层社会的象征。殷墟妇好墓青铜器偶方彝上面，便同时饰有龙、凤纹。后来龙凤演变为帝、后之物象，凤冠成为皇后冠冕之专称，皇冠之名却被帝冠所夺。其中缘由，大概主要在于“皇”之概念的转变。按：商之“皇”，下部所从竖画表冠架(类似近代所谓“帽筒”)，皇字指用鸟羽和雕饰鸟羽纹之铜、骨笄组成的贵妇冠。至周代皇字

演变下从王(商末已现端倪),便与帝王结缘。故《尔雅·释诂》云:“皇,君也。”秦王朝立国,君号始皇,皇从此成为帝王专称。

结 语

关于商代皇字的解析,学者此前一般皆从古文字学角度,结合周代以来文献,以形释义,未曾关注商代皇字与商代文物之间的关联,因此总有不够到位之憾。本文将商代甲骨文、金文皇字,与商代出土文物相联系,就皇字之形义进行探讨。并就其思想观念和实物,上溯其源到龙山时代,下探其流至汉代,从方法论角度说是一个进步。

我国史前时期,普遍崇拜与族源有关的“祖神”之形象,其为头戴羽冠、半人半兽或半人半鸟之状。人们将其雕刻于各种玉制礼器上,赋予这些礼器以神圣地位;或直接用玉石雕刻成神像,置于冠顶,以此显示拥有者的权威性。或于彼时,便已产生了“皇”之观念——带领本族创始文明、受人崇敬的远祖,其标志性服饰便是头上所戴的威仪无比的大羽冠。

殷商时期继承了此前的传统观念,崇尚以羽翎为饰的羽冠,将其用作祖先神之冠冕。戴有羽冠的玉雕神像,常常作为贵族们的冠徽或佩饰,当时贵妇间还流行形似羽冠的笄冠,实为羽冠的模仿者。

商代甲骨文、金文“皇”字,乃羽冠象形,本义指用凤羽装饰的冠冕,引申为威仪壮美。卜辞中常用作人名或方国名,也借为“彷徨”之徨。铜器铭文见有用其本义者。商代虽有凤字,但尚无“凤凰”观念,凤、凰分属不同事物用字。但皇与凤,实有关联,并对此后三千年的中国文化影响匪浅。

注释

①本文所用殷墟甲骨文摹本,分别采自刘钊:《新甲骨文编》,福建人民出版社2014年版;姚孝遂:《殷墟甲骨刻辞类纂》,中华书局1989年版。②本文引用甲骨文字料,书名皆用简称。《合集》,指郭沫若:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年版;《屯南》,指中国社会科学院考古研究所:《小屯南地甲骨》,中华书局1980—1983年版;《英藏》,指李学勤等:《英国所藏甲骨集》,中华书局

1985年版;《怀特》,指许进雄:《怀特氏等所藏甲骨集》,加拿大皇家安大略博物馆1979年版。③刘钊观点。见于省吾:《甲骨文字诂林》(以下简称《诂林》)第四册,中华书局1996年版,第3442页。以下引文如已见于该书摘录者,为节省文字皆只标注《诂林》页码,不一一注明原始出处。④《诂林》姚孝遂按语,第3442—3443页。⑤徐中舒:《甲骨文字典》,四川辞书出版社2014年版,第1294页。⑥本文使用的商代青铜器铭文,资料出自中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》(以下简称《集成》),中华书局1984—1994年版。⑦梁德光:《江西遂川出土一件商代铜卣》,《文物》1986年第5期。⑧汪宝荣:《释皇》,《国学季刊》1923年第1卷2号。⑨单周尧:《说皇》,《古文字研究》第十辑,中华书局1983年版,第70—77页。⑩徐中舒:《土王皇三字之探原》,《“中研院”历史语言研究所集刊》第四本4分册,“中研院”历史语言研究所1934年版。⑪石璋如:《小屯·第一本·遗址的发现与发掘·丙编·丙区墓葬》上册,“中研院”历史语言研究所1970年版,第97—112页。有学者根据其阳凸纹等工艺特征判定其为史前遗物,恐非是。该墓出土带盖大理石簠的纹饰工艺,与之相同。⑫梁思永、高去寻:《侯家庄·第八本·1550号大墓》,“中研院”历史语言研究所1976年版,第16—17页。⑬⑭中国社会科学院考古研究所:《殷墟妇好墓》,文物出版社1980年版,第155页,151页。⑮江西省文物考古研究所、江西省新干县博物馆:《江西新干大洋洲商墓发掘简报》,《文物》1991年第10期。⑯方辉:《远古神思——山东大学博物馆藏品精选》,青岛出版社2016年版,第25页。线图承山东大学王青教授提供,谨致谢忱。⑰⑱石璋如:《殷代头饰举例》,《“中研院”历史语言研究所集刊》第二十八本下,“中研院”历史语言研究所1958年版,第634页,639页。⑲石璋如:《小屯·第一本·遗址的发现与发掘·丙编·丙区墓葬》上册,第97—112页。⑳参见梁思永、高去寻:《侯家庄·第八本·1550号大墓》,“中研院”历史语言研究所1976年版,第15页;石璋如:《殷代头饰举例》,《“中研院”历史语言研究所集刊》第二十八本下,第25—26页。该殉葬墓在发掘过程中,本欲将人头骨和骨笄等整体提取进行室内清理,不料晚间遭盗扰,骨笄准确数量不明。梁思永估计说“骨笄为数众多,总在六七十枝以上”,但石璋如说应有百余枝。骨笄排列方式,梁说“约八九排”,石先生说纵8层、横13排。石先生为现场发掘人,文物采集和绘图者,笔者采其说。㉑㉒㉓㉔中国社会科学院考古研究所:《殷墟妇好墓》,文物出版社1980年版,注释㉑见第11页、208—212页,各式骨笄统计数包括匣内外骨笄。其他注释分别参见第174页,35、36、51页,55页,234页。㉕中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《安阳小屯村北的两座殷墓》,《考古学报》1981年第4期。㉖四川省文物考古研究院等:《三星堆遗址三号祭祀坑出土铜顶尊跪坐人像》,

《四川文物》2021年第3期。②⑤刘敦愿：《记两城镇遗址发现的两件石器》，《考古》1972年第4期。②⑥常素霞：《中国古代玉器图谱》，河北美术出版社1999年版，图170。②⑦邓淑萍：《故宫博物院藏新石器时代玉器图录》，台北故宫博物院1992年版，图版117、118。②⑧浙江省文物考古研究所反山考古队：《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》，《文物》1988年第1期。②⑨中国社会科学院考古研究所山西队、山西省考古研究所、临汾市文物局：《陶寺城址发现陶寺文化中期墓葬》，《考古》2003年第9期。③⑩荆州地区博物馆、钟祥县博物馆：《钟祥六合遗址》，《江汉考古》1987年第2期。③⑪长沙博物馆：《玉魂——中国古代玉文化》，湖南人民出版社2022年版，图版020-021，图版015。③⑫⑬中国社会科学院考古研究所山东工作队：《山东临朐朱封龙山文化墓葬》，《考古》1990年第7期。③⑭有学者对该器进行了复原研究，恢复了其当时的漂亮图案。参见杨小博、赵国靖、王青：《山东龙山文化玉器发现与研究综述》，载杜金鹏主编：《临朐西朱封龙山文化玉器研究》，科学出版社2015年版，第12-13页。③⑮湖南孙家岗出土玉凤簪，其凤鸟形象与甲骨文凤字更为相像。③⑯李济、万家保：《殷墟出土五十三件青铜容器之研究》，“中研院”历史语言研究所1972年版，图版伍玖。

参考文献

[1]袁进.亚奭皇卣铭文考释[J].江西文物,1991(1):122.

- [2]于省吾.甲骨文字诂林[M].北京:中华书局,1996.
- [3]郭沫若.长安县张家坡铜器群铭文汇释[J].考古学报,1962(1):5.
- [4]李学勤.论新出大汶口文化陶器符号[J].文物,1987(12):80.
- [5]任式楠.任式楠文集[M].上海:上海辞书出版社,2005:573.
- [6]杜金鹏.说皇[J].文物,1994(7):55-63.
- [7]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2914-2915.
- [8]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]段玉裁.说文解字注[M].南京:凤凰出版社,2015.
- [10]中国社会科学院考古研究所安阳工作队.安阳小屯村北的两座殷代墓[J].考古学报,1981(4):491-518.
- [11]四川省文物管理委员会,四川省文物考古研究所,广汉市文化局.广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报[J].文物,1989(5):3.
- [12]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1178.
- [13]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:302.

Feather Crowns with Hairpin Accessories During the Shang Period

Du Jinpeng

Abstract: The image of the revered “ancestral deity” in China’s prehistoric period was characterized by a figure adorned with a feather crown, displaying a hybrid form of human and beast, or human and bird. These images were intricately carved onto various jade ceremonial objects, endowing them with a sacred status. Alternatively, jade figurines carved directly from jade were placed on the crown, demonstrating the owner’s authority. This marked the image and early concept of “皇”. The Yin-Shang period inherited this traditional belief and placed great importance on feather crowns adorned with feathers and tail plumes of birds as the crowns of ancestral deity. Jade figurines wearing feather crowns were commonly used as symbols or ornaments by the nobility. Among noblewomen, there was a popular trend of imitating feather crowns with their crowns of hairpin accessories. The character “皇” in the oracle bone and bronzeware inscription during the Shang period is a pictograph representing a feather crown. Its original meaning corresponds to a crown adorned with feathers, which later extended to signify grandeur and majesty. It was used in divination texts as personal names (or names of regional state) and also to convey the notion of “徨” of “彷徨” (wandering). Inscriptions on bronze artifacts demonstrate the original meaning of this term. While the Shang Dynasty had a character of “凤”(“phoenix”), the concept of the “凤凰”(male and female phoenix) had not yet emerged, with “凤” and “凰” denoted by separate characters. However, “皇” is closely associated with the phoenix, exerting a profound influence on later Chinese culture.

Key words: Yin-Shang; character “皇”; crowns with hairpin accessories; origin of the character “皇”

[责任编辑/知 然]



“缩”与“不缩”：孟子“养勇”思想的内在理路

周苇风

摘要：孔子将大勇分为两种情况，一种情况是“自反而不缩”，一种情况是“自反而缩”。“守气”谓之“缩”，不能“守气”谓之“不缩”。“北宫黝似子夏”，子夏和北宫黝属于第一种情况；“孟施舍似曾子”，曾子和孟施舍属于第二种情况。孟施舍“守气”只做到了“气一”，曾子固持其志，却可以做到“志一”。“志一则动气，气一则动志”，孟施舍“守气”显然不如曾子“守志”，故孟子又说曾子比孟施舍“守约”。通过对孟子相关章节关键字义的辨析，可以明晰孟子养勇思想的内在理路，进而彰显孟子“自反而缩”更为可贵的观点。

关键词：褐宽博；缩；不缩；孟子；养勇

中图分类号：B222.5

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)06-0032-07

《孟子·公孙丑上》第二章是学术界公认的最难理解的一章，冯友兰先生说：“孟子浩然之气章，前人亦多不得其解。”^[1]《孟子·公孙丑上》第二章的难点很多^①，其中以孟子养勇思想的内在理路最为纠缠不清。究其原因，诚如戴震《古训》中所说：“盖士生三古后，时之相去千百年之久，视夫地之相隔千百里之远无以异，昔之妇孺闻而辄晓者，更经学大师转相讲授，而仍留疑义，则时为之也。”^[2]“时之相去”“地之相隔”，简单的事情反而变得复杂起来。要理解古人，消除文字障碍是关键。该章中的“褐宽博”是什么意思？什么是“缩”与“不缩”？这两处文字是理解“孟施舍似曾子，北宫黝似子夏”的基础，也是正确理解孟子养勇思想的关钥。

一、“褐宽博”与北宫黝之养勇

北宫黝之养勇，“不肤挠，不目逃。思以一毫挫于人，若挞之于市朝。不受于褐宽博，亦不受于万乘之君。视刺万乘之君，若刺褐夫。无严诸侯。恶声至，必反之”。此处的“褐宽博”，赵岐

注：“独夫被褐者。”^{[3]2685}理解“独夫”与“被褐者”之间的关系是弄清“褐宽博”之义的关键。焦循《孟子正义》云：“褐宽博即是衣褐之匹夫。”^{[4]206}按照焦循的解释，“独夫”与“被褐者”为偏正关系，“独夫被褐者”即衣褐之匹夫。照此理解，“褐”与“宽博”也构成了偏正关系，“褐”被用来修饰限定“宽博”一词。朱熹《孟子集注》：“褐，毛布。宽博，宽大之衣，贱者所服也。”^{[5]37-38}“宽博”是宽大之衣。假如“褐”与“宽博”为偏正关系，“褐宽博”意思即用“褐”制作的宽大之衣。“不受于褐宽博”，意即不受制于穿宽大之衣的人，而这种人的宽大之衣的缝制布料为“褐”。

“褐宽博”也可以被理解为并列关系，“褐宽博”是两类人，“褐”是衣褐之人，“宽博”是穿宽大之衣的人。《诗经·豳风·七月》“无衣无褐”一句，郑玄注云：“人之贵者无衣，贱者无褐。”^{[3]389}《后汉书·赵典传》“身从衣褐之中”一句，李贤注云：“褐，织毛布之衣，贫者所服。”^[6]贫贱者衣褐不难理解，问题是“宽博”是贱者所服吗？穿宽大之衣的人是贱者吗？孔子的衣袖就比较宽大，据《礼记·儒行》：“鲁哀公问于孔子，曰：‘夫子

收稿日期：2023-03-26

作者简介：周苇风，男，江苏师范大学文学院教授（江苏徐州 221116），主要从事先秦文化与文学研究。

之服，其儒服与？”孔子对曰：“丘少居鲁，衣逢掖之衣；长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也，君子之学也博，其服也乡。丘不知儒服。”郑玄注：“逢，犹大也。大掖之衣，大袂禅衣也，此君子有道艺者所衣也。”^{[3]1668}儒服是儒者穿着的衣冠服带，为了与俗人区别开来，儒者穿着“逢掖之衣”，这是一种袖子很宽大的衣服。除了“逢掖之衣”，儒者还冠章甫之冠，绅而搢笏。《荀子·哀公》：“然则夫章甫、綯屨、绅而搢笏者，此贤乎？”杨倞注：“绅，大带也。搢笏于绅者也。”^[7]逢掖之衣，绅而搢笏，儒者所服可谓“宽博”，然儒者是贱者吗？《汉书·隽不疑传》：“（暴）胜之素闻不疑贤，至渤海，遣吏请与相见。不疑冠进贤冠，带櫜具剑，佩环玦，褒衣博带，盛服至门上谒。”颜师古注：“褒，大裾也。言着褒大之衣，广博之带也。”^{[8]3035-3036}隽不疑为当时名人，治《春秋》，为郡文学，名闻州郡。隽不疑“褒衣博带”，着装也可谓“宽博”，然隽不疑是贱者吗？

除了儒者，诸侯国君一般也逢衣博带。据《墨子·公孟》记载，齐桓公“高冠博带，金剑木盾，以治其国”，楚庄王“鲜冠组纓，逢衣博袍，以治其国”^{[9]703}。齐桓公、楚庄王的装束也可谓之“宽博”，齐桓公、楚庄王就更不是什么“贱者”了。因此，晁福林说：“宽博之衣带，并非贱者所服。”明确否定了“宽博”为贱者所服的说法。他对“褐宽博”进一步解释说：“愚疑此处的‘褐宽博’不当释为‘独夫被褐者’，或当为‘臧获’之别称。愚疑这两者的相通，乃是由于古音相近的缘故。‘获’与货音近，‘臧获’，犹后来所语之‘脏货’、‘贱货’。而‘褐’‘博’之音与获、货古音亦近。‘臧获’为战国时期贱役奴徒的一种称谓。”“‘褐宽博’即一个穿褐者，类乎《左传》哀公十三年所提到的‘褐之父’（一个穿褐的老者）。”^[10]或成一说，但笔者有不同的看法。

笔者认为“褐”与“宽博”是两个词，从字面意思上讲，“褐”指布料，“宽博”指的是衣服的样式。《说文》：“褐，编枲絺。一曰粗衣。”段玉裁注云：“取未绩之麻编之为足衣，如今草鞋之类。”^[11]朱骏声《说文通训定声·颐部》：“枲，麻也……牡麻无实者也。夏至开花，荣而不实，亦曰夏麻。”^{[12]171}枲是不结子实的大麻，其茎皮纤维可织夏布。当时制作衣服的材料除了枲，还

有蚕丝。蚕丝织成的布称作“帛”，《孟子·梁惠王上》第三章：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。”^{[3]2671}《孟子·滕文公上》第四章说许行之徒衣褐：“孟子曰：‘许子必种粟而后食乎？’曰：‘然。’‘许子必织布而后衣乎？’曰：‘否，许子衣褐。’”^{[3]2705}“褐”与“帛”是两种不同的布料。《史记·秦始皇本纪》：“夫寒者利短褐。”“短，一音竖。谓褐布竖裁，为劳役之衣，短而且狭，故谓之短褐，亦曰竖褐。”^{[13]283-284}短褐、竖褐、短褐，都是劳动装，便服。“褐”是粗布麻衣，是制作衣服的材料，而“宽博”则指衣服的样式。

春秋时期的诸侯国君也不都是褒衣博带，《墨子·公孟》说晋文公“大布之衣，羔羊之裘，韦以带剑，以治其国”，越王勾践“剪发文身，以治其国”^{[9]703}。沈从文在对比商代墓葬中人物服饰时说：“第三种衣服虽短，身份不一定较低，这一点认识相当重要。”^[14]说明先秦时期的上层人物也穿短小衣服，在当时宽袍大袖还没有成为权威的象征。沈从文的看法有大量的出土文物印证，自然毋庸置疑。但不可否认的是，儒服制度的形成的确提高了宽衣博带的地位，在一定程度上宽衣博带成为身份的象征。为了提高作战能力，赵武灵王曾进行军事改革，其中一项重要内容是提倡胡服骑射。赵武灵王胡服骑射这件事也说明，当时很多贵族已经习惯了宽衣博带。衣着宽博还是短衣归根结底是由所从事的工作性质来决定的，宽衣博带显然不便于生产，只有脱离了生产劳动的人才愿意宽衣博带。宽博和短衣是衣服样式，宽博和短衣的布料可用帛，也可以用褐。穷人衣褐，富人衣帛，衣褐与衣帛是贫富的象征。富人如需穿短衣，可以用“帛”来制作。儒者未必都富有，他们的逢掖之衣也可能是由枲织成的毛布缝制而成。

《孟子·公孙丑上》第二章：“昔者曾子谓子襄曰：‘子好勇乎？吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不慊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。’”赵岐注：“曾子谓子襄言孔子告我大勇之道：人加恶于己，己内自省，有不义不直之心，虽敌人被褐宽博一夫，不当轻惊惧之也。自省有义，虽敌家千万人，我直往突之。言义之强也。”^{[3]2685}赵岐将此处的“褐宽博”解释为“被褐宽博一夫”。一夫又称匹夫，《孟子·梁惠王

下》第八章：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”赵岐注：“言残贼仁义之道者，虽位在王公，将必降为匹夫，故谓之一夫也。”^{[3]2680}王公之外的人被称作一夫、匹夫。匹夫又称独夫，《汉书·刘向传》：“臣闻春秋地动，为在位执政太盛也，不为三独夫动，亦已明矣。”这里的“三独夫”是指萧望之、周堪和刘向本人。颜师古注：“独夫，犹言匹夫也。”^{[8]1931}刘向可以自称独夫、匹夫，也称萧望之、周堪为独夫、匹夫，他们都是当时的名人，社会地位不低。由此可见，匹夫有两种：一种是衣褐之匹夫，他们是贱者、贫者；另一种是褒衣博带之匹夫，他们在王者之下，有着很高的社会地位。北宫黝“不受于褐宽博，亦不受于万乘之君”，这里的“褐宽博”就包括衣褐之匹夫和褒衣博带之匹夫。这句话的意思是：北宫黝不怕衣褐的贱者和贫者，也不怕褒衣博带之人。北宫黝甚至不惧万乘之君，“视刺万乘之君，若刺褐夫”，总而言之，北宫黝无所畏惧，不受制于任何人。

二、“缩”与“不缩”：大勇的两种类型

北宫黝之养勇，不肤挠，不目逃，既不惧万乘之君，也不惧褐宽博。同样，“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉”这句话中，“憊”也应该是怕的意思。但赵岐却这样解释：“虽敌人被褐宽博一夫，不当轻惊惧之也。”即“不憊”是不使之惊惧。对于赵岐的解释，焦循《孟子正义》说：“褐夫易于惊惧之。不憊，是不惊惧之也。谓不以气临之，使之憊憊也。”^{[4]209}首先，和解释北宫黝“不受于褐宽博”一样，焦循在此处将褒衣博带之匹夫也排除在外了。其次，如果说“褐夫”是贱者，见识少，易于惊惧，“宽博”则是君子有道艺者的装束，甚至万乘之君也常褒衣博带，他们岂“易于惊惧之”？

“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉”，其中的“缩”，赵岐注：“义也。”^{[3]2685}朱熹《孟子集注》：“直也。”^{[5]38}按照赵岐与朱熹的意见，“自反而不缩”是己内自省，有不义不直之心。换句话说，就是自觉理亏。理直则气壮，气盛则言宜。理亏了还去惊惧别人，当然称不上“勇”。但理亏

了，不去惊惧别人，难道就称得上“勇”了吗？孔子断不至说出这样不合情理的话来，所以王若虚、阎若璩、王引之都不同意赵岐的看法，认为“吾不憊”的“憊”为自己惊惧。但这样一来就更讲不通了，知道自己理亏了，面对“褐宽博”自己一点也不害怕，这算是什么“勇”呢？为了迁就自己的解释，王若虚《孟子辨惑》认为：“不字为衍。不然，则误尔。”^{[4]209}阎若璩《释地三续》也说：“不，岂不也。犹经传中敢为不敢，如为不如之类。”^{[4]209}王引之《经传释辞》则说：“不，语词。不憊，憊也。言虽被褐之夫吾惧之。”^{[4]209}在王若虚、阎若璩、王引之等人看来，知道自己理亏了，面对褐夫应该感到害怕。然而这种无视“不”字存在的做法，无论如何是不可取的。

据曾子的说法，孔子将大勇分为两种情况，一种情况是“自反而不缩”，一种情况是“自反而缩”。“自反而不缩”的表现是“虽褐宽博，吾不憊焉”，“自反而缩”的表现是“虽千万人，吾往矣”。北宫黝“不受于褐宽博，亦不受于万乘之君。视刺万乘之君，若刺褐夫”，与“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉”，二者所说实为一回事。诸侯国君一般也逢衣博带，“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉”，其中的“褐宽博”也包括万乘之君。和北宫黝“不受于褐宽博，亦不受于万乘之君”一样，“虽褐宽博，吾不憊焉”的意思也是不受制于任何人，既不怕万乘之君，也不怕褒衣博带之人，更不用说衣褐的贱者和贫者了。显然，北宫黝之养勇属于第一种情况，“自反而不缩”。孟施舍不畏三军，“能无惧而已矣”，其表现则与“自反而缩，虽千万人，吾往矣”相符合，故孟施舍之养勇属于第二种情况，“自反而缩”。

“自反而缩”与“自反而不缩”的共同之处是“自反”。“自反”一般被理解为自我反省，赵岐与朱熹的意见便是如此。《孟子·离娄下》第二十八章说：“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣！如此则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉？”^{[3]2730}将“自反”理解为自我反思虽不为错，但并不确切。《孟子·离娄上》第四章说：“爱人不亲反其仁，治人不治反其

智，礼人不答反其敬，行有不得者，皆反求诸己。其身正而天下归之。”^{[3]2718}将《离娄上》第四章与《离娄下》第二十八章两段文字对照着读，不难发现“自反”的真正意思是“反求诸己”。孟子强调“不动心”。孟子认为，“不动心”不能外求，只能“反求诸己”，也就是“自反”。能做到孔子所说的大勇，即“自反而不缩”和“自反而缩”，也就做到了“不动心”。《孟子·公孙丑上》第二章孟子论养勇是由表述“不动心”而引发的，显然北宫黝、孟施舍之养勇是被孟子作为“不动心”的例子来使用的。公孙丑问孟子：“不动心，有道乎？”孟子回答说：像北宫黝、孟施舍那样去养勇也就做到“不动心”了。“自反而不缩”是北宫黝之养勇，“自反而缩”是孟施舍之养勇。“自反而不缩”与“自反而缩”都做到了“不动心”，北宫黝与孟施舍都属于孔子所谓的大勇。正是在这个意义上，孟子说北宫黝与孟施舍“未知孰贤”。

但“自反而不缩”与“自反而缩”又是两种不同类型的大勇，它们的区别在于“缩”与“不缩”。什么是“缩”呢？缩从糸，与绳索有关。缩的本义为捆扎，《诗经·大雅·绵》：“其绳则直，缩版以载。”孙炎曰：“绳束筑版谓之缩。”郭璞曰：“缩者，缚束之也。”^{[3]510}散乱的东西经过捆扎，变得整齐有条理，故缩又有整理的意思。《说文·糸部》：“缩，乱也。”朱骏声《说文通训定声》：“许书之乱字皆治也，理也。此说解及《尔雅》之乱，正谓治理。”^{[12]286}散乱的东西经过捆扎，占用空间缩小，故缩又有收缩、退缩之义。贾谊《吊屈原赋》：“风飘飘其高逝兮，夫固自缩而远去。袭九渊之神龙兮，沕深潜以自珍。”王利器注：“缩，收敛。引申为深藏不露。”^[15]自缩不是消极地退缩，自缩是为了自珍，而自珍需要付出更大的努力。

焦循《孟子正义》说：“养勇即是养气。”^{[4]207}《韩非子·内储说上》：“越王虑伐吴，欲人之轻死也，出见怒蛙，乃为之式（轼）。从者曰：‘奚敬于此？’王曰：‘为其有气故也。’明年之请以头献王者岁十余人。”^{[16]248}怒蛙即鼓足气的蛙。在勾践看来，怒蛙体内的气就是战士打仗需要的勇气。孟子在《公孙丑上》第二章说自己善养浩然之气，而且浩然之气要“配义与道”，“无是，馁也”^{[3]2685}。《孟子·告子上》第四章主要记述孟子与告子的“义内”“义外”之争，孟子主张“义内”，告

子则认为“义外”^{[3]2748}。在《孟子·公孙丑上》第二章孟子称告子未尝知义，“以其外之也”^{[3]2685}。既然“义内”，而且要与浩然之气相配，则浩然之气也必须在“内”。然而气并不必然在“内”，《孟子·告子上》第八章提到一种“平坦之气”，是积存了一夜的“夜气”，但“梏之反复，则其夜气不足以存”^{[3]2751}。也就是说，如果没有存气的功夫，气很容易就跑掉了。浩然之气如果不配义与道，也会跑掉的，这就是孟子所说的“气馁”。孟子称孟施舍“守气”，“守气”就是存气，对“气”加以控制。“守气”谓之“缩”，不能“守气”谓之“不缩”。孟施舍不畏三军，“视不胜犹胜”，凭借的正是“自反而缩”的“守气”功夫。

《孟子·公孙丑上》说：“气者，体之充也。”^{[3]2685}“守气”首先要体内有气，像怒蛙一样，勇士首先要让体内勇气充盈起来。《左传·庄公十年》曹刿论战云：“夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。”^{[3]1767}使体内的勇气充盈起来比较容易，但要使其长时间保存在体内比较困难。战斗中，士兵们可以一鼓作气，一往无前，视死如归。但时间一长，遇到挫折，便“再而衰，三而竭”了。“自反而不缩”不需要存气和守气，单凭一鼓作气，不等“再而衰，三而竭”，也不给“再而衰，三而竭”机会，就完成了英勇壮举。“自反而不缩”是北宫黝之养勇，北宫黝只需要做到“自反”，做到“不动心”，使体内勇气充盈起来就可以了。北宫黝这种类型的勇士，他们的惊天伟业是靠激情与冲动做出来的。我们常说慷慨赴死易，北宫黝就属于慷慨赴死的勇士。对孟施舍来说，慷慨赴死当然也不在话下。而且由于他的勇气不会外泄，他还可以从容赴死，“虽千万人，吾往矣”。慷慨赴死易，从容就义难。从难易程度上讲，孟施舍之养勇的难度显然远超北宫黝，因此孟子认为孟施舍比北宫黝“守约”。

《韩诗外传》卷八：“齐庄公出猎，有螳螂举足将转其轮。问其御曰：‘此何虫也？’御曰：‘此是螳螂也。其为虫，知进而不知退，不量力而轻就敌。’庄公曰：‘此为人必为天下勇士矣。’于是回车避之，而勇士归之。”^{[17]303-304}孟施舍“视不胜犹胜”，他说：“舍岂能为必胜哉？能无惧而已矣。”孟施舍像转轮的螳螂，知进而不知退，不量力而轻就敌。螳臂当车，自不量力，这在先秦时

期被视作勇敢的行为。《左传·襄公二十五年》记载崔杼弑齐庄公,“大史书曰:‘崔杼弑其君。’崔子杀之。其弟嗣书。而死者二人,其弟又书,乃舍之。南史氏闻大史尽死,执简以往。闻既书矣,乃还”^{[3]1984}。刘向《新序·义勇》:“齐崔杼弑庄公也,有陈不占者,闻君难,将赴之。比去,餐则失匕,上车失轼。御者曰:‘怯如是,去有益乎?’不占曰:‘死君,义也;无勇,私也。不以私害公。’遂往。闻战斗之声,恐骇而死。人曰:不占可谓仁者之勇也。”^[18]北宫黝和孟施舍是两种不同类型的勇士,孟施舍的勇气与齐太史、陈不占类似。

三、“守气”“守志”与孟子的养勇立场

子夏即卜商,孔门十哲之一。《论语·先进》:“德行:颜渊,闵子骞,冉伯牛,仲弓;言语:宰我,子贡;政事:冉有,季路;文学:子游,子夏。”^{[3]2498}子夏传文学,后世学者治五经,往往称得之于子夏。相传《毛诗序》即为子夏所传,孔颖达《毛诗正义》引沈重云:“按郑《诗谱》意,《大序》是子夏作,《小序》是子夏、毛公合作。卜商意犹未尽,毛更足成之。”^{[3]269}据说《公羊传》《穀梁传》也为子夏所传,汉何休《春秋公羊传序》唐徐彦疏引戴宏序云:“子夏传于公羊高,高传于其子平。”^{[3]2190}晋范宁《春秋穀梁传序》唐杨士勋疏:“穀梁子,名淑,字元始。鲁人,一名赤。受经于子夏,为经作传,故曰《穀梁传》。”^{[3]2358}《论语·八佾》记载子夏问《诗》:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮’,何谓也?”孔子回答:“绘事后素。”子夏又问:“礼后乎?”子夏能够举一反三,孔子很高兴,说:“起予者商也,始可与言《诗》已矣。”^{[3]2466}据《史记·仲尼弟子列传》:“孔子既没,子夏居西河教授,为魏文侯师。”^{[13]2203}在后人的印象中,子夏首先是一个学者。

然而《晏子春秋·内篇问上》却记载:“仲尼居处惰倦,廉隅不正,则季次、原宪侍;气郁而疾,志意不通,则仲由、卜商侍;德不盛,行不厚,则颜回、骞、雍侍。”^[19]当时人们有种观念,认为气郁而疾,志意不通,需要勇武之人陪侍。遇到这种情况,孔子就让勇武的子路和子夏陪侍。

由此可见,子夏不仅善文学,勇武也比肩子路。孔子死后,弟子们互不服气,相互攻讦,曾子、子夏、有若、子游、子张是儒家早期内部纷争的主角。《孟子·滕文公上》:“子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之,强曾子。曾子曰:‘不可。江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚已。’”^{[3]2706}和其他派别相比,子夏这一派主张“君子有斗”。《墨子·耕柱》:“子夏之徒问于子墨子曰:‘君子有斗乎?’子墨子曰:‘君子无斗。’子夏之徒曰:‘狗彘犹有斗,恶有士而无斗矣?’”^{[9]657}子夏一派主张“君子有斗”渊源有自,《礼记·檀弓上》:“子夏问于孔子曰:‘居父母之仇如之何?’夫子曰:‘寝苫,枕干,不仕,弗与共天下也。遇诸市朝,不反兵而斗。’曰:‘请问居昆弟之仇如之何?’曰:‘仕,弗与共国。衔君命而使,虽遇之不斗。’曰:‘请问居从父昆弟之仇如之何?’曰:‘不为魁。主人能,则执兵而陪其后。’”^{[3]1284-1285}子夏从孔子那里接受了“君子有斗”的思想,并使之成为子夏一派的鲜明特色。

《韩诗外传》卷六记载子夏与公孙悵言勇一事,子夏历数了自己做过的三件勇猛之事:第一件事是随卫灵公西见赵简子,赵简子披发杖矛,不朝服而见卫灵公。诸侯相见,不宜不朝服,子夏挺身而出,厉声对赵简子说:“君不朝服,行人卜商将以颈血溅君之服矣。”最后迫使赵简子“反朝服”而见卫灵公。第二件事是从卫灵公东至阿与齐国国君相会,齐君重鞞而坐,卫灵公单鞞而坐。子夏认为诸侯相见,“不宜相临以庶”,于是“掬其一鞞而去之”。第三件事是随卫灵公打猎时,卫灵公遭到两只野兽的攻击,子夏“拔矛下格而还之”^{[17]224-226}。

据《史记·孔子世家》,孔子自楚返卫,孔门“弟子多仕于卫”^{[13]1933}。《韩诗外传》卷六说子夏曾任卫国行人一职,这种说法是可信的。《韩诗外传》卷六也佐证了《晏子春秋·内篇问上》的说法,即在孔子感到气郁而疾、志意不通的时候,子夏的确有资格和勇武的子路一起陪侍孔子。或者正因为有过陪侍孔子的经历,《韩诗外传》卷六中子夏才有信心毛遂自荐,要代替公孙悵陪侍卫灵公。子夏是一位真正的勇士,在别人都胆怯的时候,子夏敢于拔矛与野兽搏斗,并最终将它们赶跑了。子夏是一个不肤挠、不目逃

的勇士。他与北宫黝一样极为看重个人的声誉，“思以一毫挫于人，若挞之于市朝”。为了维护自己的声誉，面对公孙恂的公开挑衅，子夏毫不退缩，针锋相对，所谓“恶声至，必反之”，充分表现出子夏一派的好斗作风。北宫黝“不受于褐宽博，亦不受于万乘之君。视刺万乘之君，若刺褐夫”，子夏在赵简子、齐君面前也毫无惧色，甚至不惜“以颈血溅君之服”。子夏在万乘之君面前的表现，可以说比北宫黝有过之而无不及。将子夏与北宫黝的行为比较一下，不难发现北宫黝与子夏属于同一类型的勇士。

《孝经·开宗明义》：“仲尼居，曾子侍……子曰：‘夫孝，德之本也，教之所由生也。复坐，吾语汝！身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。’”^{[3]2545}曾子恪守师命，在《大戴礼记·曾子本孝》中说：“孝子不登高，不履危，痹亦弗凭。”又说：“孝子恶言死焉，流言止焉，美言兴焉，故恶言不出于口，烦言不及于己。”曾子还说：“故孝子之事亲也，居易以俟命，不兴险行以侥幸。孝子游之，暴人违之。出门而使不以，或为父母忧也。险途隘巷，不求先焉，以爱其身，以不敢忘其亲也。”^[20]《礼记·曲礼》也说：“为人子者……不登高，不临深。”又说：“孝子不服暗，不登危，惧辱亲也。父母存，不许友以死。”^{[3]1233-1234}曾子至死都很爱惜自己的身体，《论语·泰伯》：“曾子有疾，召门弟子曰：‘启予足，启予手。《诗》云：战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫！小子！’”^{[3]2486}曾子笃孝，爱惜身体，自然不会像子夏那样轻易许人以死。

孟子服膺曾子，在《离娄下》第二十三章中说：“可以死，可以无死，死伤勇。”^{[3]2729}孟子反对无谓的牺牲，不赞成争勇斗狠，将其称为小勇、匹夫之勇。《孟子·梁惠王下》第三章中，齐宣王说：“寡人有疾，寡人好勇。”孟子告诉他：“王请无好小勇。夫抚剑疾视曰：‘彼恶敢当我哉！’此匹夫之勇，敌一人者也。王请大之！”^{[3]2675}北宫黝“思以一毫挫于人，若挞之于市朝”，“恶声至，必反之”，这与齐宣王的“抚剑疾视”何其相似乃尔！按照孔子的说法，北宫黝与孟施舍之养勇都属于大勇。孟子在承认北宫黝与孟施舍之勇“未知孰贤”的同时，却又认为孟施舍比北宫黝“守约”。虽然孟子对孔子的大勇标准没有公开

表示异议，但他对“好勇”有自己的看法。

曾子重“养志”，《孟子·离娄上》第十九章说：“若曾子，则可谓养志也。事亲若曾子者，可也。”^{[3]2722}一般人们认为，曾子笃孝，奉养父母，顺其意志，谓之“养志”。此章首句为：“事孰为大？事亲为大。守孰为大？守身为大。不失其身而能事其亲者，吾闻之矣。失其身而能事其亲者，吾未之闻也。”^{[3]2722}此章重点论述了事亲与守身之间的关系。孔子在《论语·子罕》中说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”^{[3]2491}曾子在《论语·泰伯》中也说：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人欤？君子人也。”^{[3]2486-2487}事亲要养亲之志，守身当然是固持己志。孟子在《公孙丑上》第二章中说：“夫志，气之帅也。气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰：‘持其志，无暴其气。’”又说：“志一则动气，气一则动志也。”^{[3]2685}固持己志谓之“志一”，孟子理想的大勇是“志一”，是“志一动气”，是“持其志，无暴其气”。孟施舍的“守气”，充其量只做到了“气一”，“气一则动志”，还不是孟子理想中的大勇。曾子能够固持其志，可见曾子已经做到了“志一”。“志一则动气”，说明曾子不但可以“守气”，而且能“持其志，无暴其气”，做到对“气”的有效管控。孟施舍“自反而缩”，确保了勇气不外泄，从“守气”这一点上说，孟子认为孟施舍似曾子。然而用“志一则动气，气一则动志”的标准来衡量，“守气”当然不如“守志”，故孟子又说：“孟施舍之守气，又不如曾子之守约也。”

对于孟施舍似曾子，北宫黝似子夏，赵岐说：“孟子以为曾子长于孝，孝百行之本；子夏知道虽众，不如曾子孝之大也。故以舍譬曾子，以黝譬子夏。”^{[3]2685}孟施舍似曾子，北宫黝似子夏，与孝之大小有什么关系呢？赵岐只记得子夏善文学，却忽略了子夏还是一个廷折诸侯、格斗猛兽的勇士。朱熹的说法更加含糊，他说：“黝，务敌人；舍，专守己。子夏笃信圣人，曾子反求诸己。”^{[5]38}子夏笃信圣人，曾子反求诸己，如何就与北宫黝、孟施舍“各有所似”了呢？在孟子那个时候，子夏与曾子思想上的分歧应该是人所共知的，北宫黝与孟施舍养勇方式上的不同也不难区别，只是到了后世才变得复杂起来。

结 语

“养勇”是《孟子·公孙丑上》第二章的重要内容,但一些关键字词的歧义与隐晦却模糊了孟子“养勇”思想的内在理路。首先,“褐宽博”不是贱者,而是指所有人。“不受于褐宽博,亦不受于万乘之君”与“虽褐宽博,吾不憊焉”的意思一样,都是不受制于任何人,既不怕万乘之君,也不怕褻衣博带之人,更不用说衣褐的贱者和贫者了。其次,北宫黜“不受于褐宽博,亦不受于万乘之君。视刺万乘之君,若刺褐夫”与“自反而不缩,虽褐宽博,吾不憊焉”,二者所说实际上是一回事。孟施舍不畏三军,“能无惧而已矣”,其表现则与“自反而缩,虽千万人,吾往矣”相同。最后,“缩”与“不缩”是孔孟重要思想,“守气”谓之“缩”,不能“守气”谓之“不缩”。孔子将“大勇”分为“自反而缩”与“自反而不缩”两种情况,孟子则进一步认为“自反而缩”比“自反而不缩”更加难能可贵。孔子死后,儒家内部纷争,孟子服膺曾子,他通过“北宫黜似子夏,孟施舍似曾子”表达了自己的这一态度。

注释

①杨泽波将此章难点归纳为十个问题:一、什么是不动心?二、北宫黜、孟施舍、曾子“养勇”有哪些不同特点?三、如何理解“不得于心,勿求于气”?四、如何理解“不得于言,勿求于心”?五、什么叫“志至焉,气次焉”?六、什么叫“志一则动气,气一则动志”?七、如何为“必有事焉而勿正心勿忘勿助长也”断句?八、如何理解“塞于天

地之间”?九、如何理解“是集义所生者,非义袭而取之也”?十、什么叫“行有不慊于心,则馁矣”?杨泽波:《孟子气论难点辨疑》,《中国哲学史》2001年第1期。

参考文献

- [1]冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].郑州:河南人民出版社,1988:474.
- [2]戴震.戴震全书:第6册[M].合肥:黄山书社,1994:503.
- [3]十三经注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [4]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [5]朱熹.孟子集注[M].济南:齐鲁书社,1992.
- [6]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,2013:949.
- [7]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:537-538.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [9]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
- [10]晁福林.孟子“浩然之气”说探论[J].文史哲 2004(2):38-43.
- [11]段玉裁.说文解字注[M].杭州:浙江古籍出版社,1998:397.
- [12]朱骏声.说文通训定声[M].武汉:武汉古籍书店影印,1983.
- [13]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [14]沈从文.中国古代服饰研究[M].上海:上海书店出版社,2002:35.
- [15]王利器.史记注译[M].西安:三秦出版社,1988:1928.
- [16]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998:248.
- [17]许维遹.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
- [18]赵善诒.新序疏证[M].上海:华东师范大学出版社,1989.
- [19]吴则虞.晏子春秋集释[M].北京:中华书局,1962:183.
- [20]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983:79.

“Shrinking” and “Non-shrinking”: The Inner Way of Mencius’ Thought of “Cultivating Courage”

Zhou Weifeng

Abstract: Confucius divided great courage into “shrinking” and “non-shrinking”. Keep one’s Qi is “shrinking” while loose one’s Qi is “non-shrinking”. In ancient times, Beigong You and Zi Xia used “non-shrinking” to cultivate their bravery; Zeng Zi and Meng Shishe used “shrinking” to cultivate their bravery. In Mencius’ view, “shrinking” mean keeping one’s Qi. Furthermore, there is difference between Zeng Zi and Meng Shishe. Meng Shishe’ brave insists his Qi while Zeng Zi insist his aspiration. Mencius thought that aspiration is more important than Qi. By analyzing the meanings of key words in Mencius’ relevant chapters, the internal logic of Mencius’ idea of cultivating courage can be clarified, and Mencius’ viewpoint that “shrinking” is more valuable can be discovered.

Key words: coarse cloth and dress; shrinking; non-shrinking; Mencius; cultivate courage

[责任编辑/晓 东]



论孔子与其后学的精神修炼*

匡 钊

摘 要:孔子后学普遍坚持一种“贵心”的态度,与心及其修养有关的话题,在早期儒家“为己之学”的范围内构成了一个核心的问题系列,对此加以系统性展示有助于我们了解儒家功夫论发展之全景。孔子对仁的追求,可由“爱人”与“自爱”的维度加以审视,并提供了一些具体的关心自己与他人的“内在”方式,如作为精神修炼技术的“内省”与“忠恕”。孔子后学在此基础上发展出的最重要的功夫论话题,即有关于“诚”与“独”的思考。这些作为孔子后学精神修炼的关键,最终要求我们以真诚的方式保持内心的完整性,并以此作为获得德性、达成理想人格的前提。

关键词:为己之学;精神修炼;德;孔子后学

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0039-11

在早期儒家“为己之学”^①的谱系当中,孔子后学普遍坚持一种“贵心”的态度。《性命自出》的作者明确主张在各种达成德性的修身技术中“心术”最为重要^②,他们这种态度可谓是“承前启后”的。孔子绝少直接言及“心”,孟子的理论兴趣则主要集中在与“心术”有关的话题上。儒家哲学的传统常被称为“心性之学”,这种说法虽然不足以涵盖早期儒家思想状况的全部内容,但至少说明,与心及其修养有关的话题,肯定在“为己之学”的范围内构成了一个核心的问题系列。孔子在教育自己的弟子以促使其获得应有的德性之时,曾明确提出由经典学习与礼乐实践两条进路来推进修身之道的教学方法。此外在不同场合,孔子还提及上述两个类型之外的多种修身技术,无一例外均与人的心灵有关,更为重要的是,即使从修身活动的最终效果来说,对于一个有德性的品质高尚者而言,是否已经真正获得某种超乎世俗享受之上

的精神快乐,也是识别其人格境界的最基本标志。这种标志便是宋儒所强调的“孔颜乐处”,无论颜回箪食壶浆不改其乐,还是孔子本人“乐以忘忧”,均与一定的内心状态有关,这便是仁者与智者“不忧不惧”的精神气质。孔子及其后学在对人自身加以反思时,不断转向“内在”,并在这个方向上逐步显现出一条直接关乎精神修炼的修身进路,而本文的目标便在于对其在孟、荀之前的发展加以系统性展示。

一、“爱人”与“自爱”

孔子对于德性的追求,以其反复强调的“仁”为代表,此“仁”如其在传世文献里的字形“相人偶”和郭店简书里的写法“身心之仁”所暗示的那样,同时包含着对自己与他人、自己与自己两种关系的反思。前一层意思,在答樊迟之问时,曾得到孔子的明确解说,所谓“仁者”,即

收稿日期:2023-10-11

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“古典语文学新知与先秦形上学重建”(23BZX025)。

作者简介:匡钊,男,中国社会科学院大学哲学院、中国社会科学院哲学研究所副研究员(北京 100101),主要从事先秦哲学研究。

是“爱人”(《论语·颜渊》);后一层意思,则如《荀子·子道》中引颜渊之语,所谓“仁者自爱”,这正好为我们披露了“爱”同时还涵盖着如郭店简书中“仁”字的写法所揭示出的那种人与自身的关系维度。“自爱”与“爱人”结合起来,方能覆盖孔子所谓“仁”所包含的全部意义。仅将“爱”揭示为一种情绪或情感,无论这种情绪是关乎自己还是关乎他人,都是不充分的。如果说对于他人的温情还较好理解,那么对于自己的温情,则很容易就倒向某种自私、自恋或者顾影自怜。因此孔子口中的“爱”必定包含更为深刻的内容,而当其表现为情绪之时,这种内容的意义便在于“爱”乃是基本生存样式意义上的“关心”,大体相当于古希腊所谓“关心”(epimeleia),或者海德格尔所谓“操心”(sorgen)。孔子所谓“爱”,归根结底能被理解为一种情感或者情绪,是因为其首先可被视为某种海德格尔所谓的“现身情态”(befindlichkeit),后者乃是“‘此’之在活动于其中的生存论结构之一”^{[1]166}。或许古今中西不同哲人用不同术语表述了对于同一种生存状态的领会。

“关心自己”的话题在古希腊哲学中的意义,乃是福柯从某种具有伦理学意味的视角出发思考古希腊哲学时的轴心:“福柯将伦理学设想为关心自己(the care of the self)与其自身间关系的道德的组成部分。”^③从古希腊到福柯与海德格尔,我们几乎可以观察到一个贯穿全部西方哲学的围绕“关心”所展开的语义线索,而此线索同样曾经出现在孔子对于“仁”所包含的人与自己关系的维度中。“关心自己”意义上的“自爱”,在荀子看来,如其对“仁者自爱”的强调所显示的那样,显然与“使人爱己”和“爱人”相比具有更为高级的哲学意义,他似乎是将“仁”的最终的、最为深刻的价值定位于这种“自爱”之上。有意思的是,在先秦哲学中老子同样也提到过“自爱”的观念,并赋予其高度正面的意义:“是以圣人自知而不自见,自爱而不自贵。”(《老子》第七十二章)这或许表明,尝试通过关心自己而对于自身存在状态有所领会乃是先秦最伟大哲人的通见。但这是否意味着关心自己相对于关心他人,或者说“自爱”相对于“爱人”具有某种优先性呢?从荀子的观点来看,围绕“关

心”所展开的叙事似乎是从关心自己、从人与自己的关系维度中拓展到关心他人、自身与他人的关系上面去的,但这真的能够反映儒家的真实立场吗?孔子本人对于这个问题实际上曾有过明确的态度,他告诉子贡说:“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)这句话的意思,明显是将对他人的关心置于对自己的关心之前。

对于我们伦理生活中他人必不可少的地位,中西哲学从来都被认为是有清晰觉悟的,“很难从亚里士多德关于实践的说明中推衍出向来我属性的中心地位或以一个人自己的生存为基调,因为完善的伦理美德,即普遍的正义,并不是仅为自己的,而且也是为了他人的”^④。出于对上述他人地位的觉察,有研究者在论及儒家思想的时候也认为:“我相信古典儒家信仰的独特之处在于,精神的自身修养需要他人;这完全不是一种孤立的修炼。”^⑤对于他人地位的看法似乎更多属于经验的范畴,而并不属于对我们存在状况的理论说明。人的存在归根结底被海德格尔揭示为一种“共在”——总已经有自己之外的他人先行地在地。这个问题可以很容易地回溯到黑格尔,早在他对“意识”加以判断的时候便已经主张,只有在和另一个对象的对立关系中,意识以否定对方的方式才能识别自身:“自我意识在这里被表明为一种运动。”^{[2]132}也就是说:“自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足。”^{[2]137}自己对于自己的识别,是以自己对于他人的识别为前提的:“自我意识最初是单纯的自为存在,通过排斥一切对方于自身之外而自己与自己相等同;它的本质和绝对的对象对它说来是自我。”^{[2]141}在这种相互关系中,他人作为被自己排斥的“对方”,“在它看来是非本质的、带有否定的性格作为标志的对象。但是对方也是一个自我意识;这里出现了一个个人与一个个人相对立的局面”^{[2]141}。后一种局面大约可被看作对于“共在”的一种早期描述:“精神是这样的绝对的实体,它在它的对立面之充分的自由和独立中,亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中,作为它们的统一而存在:我就是我们,而我们就是我。”^{[2]138}黑格尔发现了一种存在于自己和他人、“我”和“我们”

之间的对称性,从这种对称性中再前进一步,一旦放弃对于“自我意识”之为精神实体的假设,这里他所主张的对称性,便被一种共在的优先性所取代了——“我们”的生存先于“我”的生存,虽然这绝非一个经验事实。从此在的存在之作为一种共在而言,关心自己与关心他人必然是相互伴随的。从时间上讲,关心自己先于关心他人;但从逻辑上讲,上述先后顺序则是颠倒的,自己与他人的关系出现在自己与自己的关系之前,“我”和世界、他人、事物打交道要先于“我”和自己打交道。孔子在将他人的地位置于自己之前的时候,可能是出于对上述人的根本生存状况的某种极为深刻的洞察,而此种洞察,大约也就是儒家所强调的那种“无私”的哲学意义。至于荀子在上文中对于“自爱”的强调,则可能是因为观察到了上述两种“打交道”在经验和时间上的先后关系。

基于这种对于“爱”或者“关心”的理解,抛开给予他人恩惠的现实行为层面,孔子进一步提供了一些具体的关心自己与他人的“内在”方式,而后者与人自身的人格塑造关系重大,并属于“心术”或者精神修炼范畴。

二、“省”与“忠”

在精神修炼的意义上以修身为目标关心自己的特定方式,《论语》中所言及的最为重要的一种便是“省”。孔子与其弟子所谈论的“内省”或“自省”,完全不同于一般知识论意义上的对于世界或人自身的“反思”,这种内心活动所要解决的并不是任何一种“是什么”的知识问题,而是要通过这种方式获得某些品质,或者说达到一定伦理上的效果。关心自己意义上的“内省”或“自省”,具有专门的塑造人格的功夫论意义。

《论语》中言及“省”的地方,计有四处:

一、曾子曰:“吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》)

二、子曰:“吾与回言终日,不违如愚。退而省其私,亦足以发。回也不愚。”(《论语·为政》)

三、子曰:“见贤思齐焉,见不贤而内自省也。”(《论语·里仁》)

四、司马牛问君子。子曰:“君子不忧不惧。”曰:“不忧不惧,斯谓之君子已乎?”子曰:“内省不疚,夫何忧何惧?”(《论语·颜渊》)

其中无论单独的“省”字,还是“内省”“自省”甚至“内自省”的用法,意思都是一样的,与现代汉语中“反思”或“反省”的意思一致。这种“反思”的指向,从上引材料四能够得到最好的说明。司马牛所谓,乃是“君子”的意义,或者说君子所应有的人格境界或精神状态,孔子对之以“不忧不惧”,但司马牛未能立即看出孔子所言及的情绪或心态的深刻之处,或者对于这种心态的达成仍有疑问。对于他的不解追问,孔子再对以“内省不疚,夫何忧何惧?”最终提点出“内省”二字,告诉自己的学生,人之所以能达到“不忧不惧”的心态,是因为经由一定的精神修炼活动而获得提升的缘故。“忧”与“惧”绝非普通意义上的日常情绪,其反面的状态,早已被孔子视为有德者的标志性心态,所谓“仁者不忧,勇者不惧”(《论语·子罕》)。“仁”与“勇”当然都是“君子”的理想德性,以此来考虑孔子所言,或恰如朱熹在《四书章句集注》中引晁氏之言:“不忧不惧,由乎德全而无疵。”^{[3]135} 总体而言,此段对话中司马牛问“君子”之所谓,孔子不但告诉他君子乃是有仁勇之德性者,更点出了从精神修炼的角度获得这些德性的方式。这种意义上的“内省”或“反思”的后果,冯友兰统而言之:“由这种反思而了解、体会到人之所以为人的总的特点。这个特点就是‘仁’。”^{[4]92} 这里的“仁”字可被视为诸德性之统称,而这些德性都是需要我们通过修身之努力去获得的——能够通达德性的反省活动因此正是精神修炼的方式之一。类似于此,史华兹也曾将“反省”与“仁”或者“个人的内在道德生活”联系起来,并指出“仁”所指称的这种内心生活中,“包含有自我反省与自我反思的能力”^[5]。这无不说明,早先的研究者已经注意到,“内省”这种内心功夫对于达成道德生活,获得理想品质,均具有重要的意义。

以此立场反观上述其他几条材料,其意义所在也就很清楚了。材料二中孔子表达了对于

“省”这种修身功夫的重视,这从他以自己最得意的弟子颜回举例可见一斑。孔子说颜回绝非鲁钝之人,善于“省其私”而达到提升自己的效果。在孔子看来,颜回拥有超乎常人的反省能力,而这种能力在获取德性的方向上具有极为可观的效果。颜回是“好学”的代表,而他所好之学,不外乎以“成德”为目标的“为己之学”。材料三中孔子推崇“内自省”,则是更为具体地指示我们寻找自己与道德榜样之间的差距,正如“省”是精神修炼领域内的一部分内容一样,这种内心功夫还可以被进一步细分。除了孔子所言及的角度之外,材料一中曾子对自己内心的审视,便向我们提供了“省”另外的三个具体入手角度:是否忠人之事、是否交友以信、是否研习经典。《论语·公冶长》曾记录了孔子本人言及“忠信”的方式,这揭示了孔子对于特定的内心体验之于修身的关注,与此处曾子将其列为“省”的精神修炼角度之一相互契合。曾子提及的是否研习经典的问题,虽被孔子明确列为独立的修身进路,但经典学习不可能离开心智活动的参与,将经由经典学习所获得的思维训练列为精神修炼之一种并非无的放矢,而这方面的内容将在后来得到荀子的特殊强调。实际上无论忠信,还是与经典学习有关的思维训练,在很大程度上都已经溢出了单纯的“省”的范畴,曾子举这些例子,用意也不是以“省”来对所有这些活动加以统摄。曾子提及的三个“省”的角度,与孔子所谓“见不贤而内自省”之间真正的共同之处在于,它们都是从反面出发寻找不足的内心活动,是一种对于自己的严格审视,这种审视可能涉及多个角度,但其之所以能作为精神修炼方式之一,则完全在于这种审视活动自身的意义。这种人对自己的严格审视,曾被认为是儒家的主流态度,如朱熹引谢氏之言:“曾子之学,专用心于内,故传之无弊,观于子思孟子可见矣。”^{[3]48}这种看法的片面性因为文献不足的缘故须等到当代才充分显示,但“省”作为修身方式的重大价值早已为学者所共知。

这种精神修炼意义上的“省”,是将自己置于检视、审查的中心,而从更宽广的视野来看,这种思路在古典世界的哲学实践中并非为孔子和儒家所独有。哲学家在日常生活中“检讨自

己”,或者说对于自身加以严格的审视省察,在古希腊早有渊源,最初可回溯至毕达哥拉斯的教义,并在罗马斯多葛主义者,如塞涅卡等人中间十分流行^⑥。当希腊化时期的哲学家出于更为明确的改变自己、净化自己或者拯救自己的目的再次将自身置于认识和行动的中心时,他们为了这些目标,“迫使自己自省被认为很重要”^⑦。完全可以说,在中西哲人眼中,针对自己的审视省察均具有塑造主体的作用,而这种精神修炼无论对于早期儒家还是希腊化时期的哲学家来说都并不陌生。

如果说“省”的问题主要是在关心自己的维度上展开,那么“忠信”或同样被认为在孔子思想中占有非常重要地位的“忠恕”,则明显与关心他人的维度有关。前引材料一中曾子提及的“忠信”,均是在与他人打交道的意义上来使用的,相比之下,“忠恕”的问题则更为复杂。《论语·里仁》记载孔子之言:“吾道一以贯之。”曾子对此的解释为:“夫子之道,忠恕而已矣。”这种说法,是将此话题明确认定为孔子所揭示出的成人之道的轴心,而“忠恕”之所以能够占据这样的地位,能够一贯夫子之道,首先或如朱熹“尽己之谓忠,推己之谓恕”^{[3]72}所暗示的那样,乃是由于这个观念结构是对自己与自己、自己与他人两个关系维度的同时呈现:“‘推己及人’,就是孔丘所说的‘忠恕之道’。”^{[4]83}“忠”所表征的便是某种自己面对自己的态度,而“恕”则意味着将这种态度向他人扩展——虽然其仅关乎时间上的顺序而无涉于逻辑上的先后。

如果说“忠恕”的观念结构同时表明了儒家核心观念“仁”所包含的两个相互纠结的方面——自爱与爱人或者说关心自己与关心他人,而在现实的实践过程中,忠恕之间存在某种先后次序和推广关系,那么践行者首先是从专注于自己内心状态的“忠”开始的,而由这种自己对待自己的负责任的态度开始,以这种情绪体察他人,便是“恕”。也就是说,在实际生活中,“忠恕”之道可以被较为方便地理解为由内在品质生发出外在行为的过程,虽然并不排除“忠”的观念本身就包含行为层面的内容。仅从外在行为的角度,可将忠视作“对上者或与自己同等的人尽责”,而“恕表明对地位相等或地位

更低的人的恩惠”^{[6]80}。在儒家传统中,对于外在行为的考察,必定会归结为对于内在品质的把握,无论“德”的内在化还是孔子对于礼乐制度之内在精神性的追求,都遵循上述思路,而对“忠恕”行为的反思,也将同样最终指向内在于“心”的品质。如“忠恕”二字的字形本身所表明的那样,这两个观念都与人心密切相关——朱熹引称“中心为忠,如心为恕”^{[3]72},而这种相关性并不仅仅在于其关乎人内心的情绪活动,而更在于其已经被充分地人格品质化了。有论者指出,忠乃是“‘内在’(中)的自我完善”^{[6]82},这种基于心灵的“自我完善”无疑是某种理想的人格品质。相比之下,在“忠恕”之道的整个观念结构中,作为“忠”之推广的“恕”,则可以被仅仅用以暗示某种道德实践中的基于“自我完善”之上的普遍规则——所谓“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》)。孔子的这种对于“恕”的解说被研究者称为中国的道德金律,而后者被认为是比其他任何原则和规律更基本的东西:“它是社会的真正的基础,没有它,道德就根本不能发展。”^{[6]92}这种评价与曾子的言说一样,均足以表明“忠恕”观念结构在儒家所设想的道德生活中的崇高地位,而“恕”作为某种规则的有效性基于“忠”,于是在此一贯之道中,对于后者的获得便是至关重要的。“忠”在通常的意义上被儒家视为某一特定的德性,本应出现在一系列修身活动的末尾处,同时,一般来说被孔子作为诸德性之代表的乃是“仁”,从这些角度来看,“忠”似乎难以被作为一贯夫子之道的轴心——而在我们看来,曾子之所以会对“忠”给予如此的高度评价,并不能仅仅从德性的角度来考虑,同时需要从获得这种德性的方式角度来对其加以考虑。

德性与获得德性的方式,一般来说可以被视为不同的内容,但这种区别在运用于“忠”之观念的时候,似乎需要进一步的分辨。对于孔子之所谓道的内容,抛开天道的内容之外,我们认为其真正的发明所在乃是最终向“成人之道”或者说“人道”收束,指的是以改变人自身为目标的一定的规范、方式与操作程序,而非某种形而上的实体,在这种意义上,能够贯通此道的,一定也应是同类型的修身方式。这促使我们认

为,孔子及曾子眼中的“忠”,一定也具有修身技术的意义,而从其与内心理活动的关联来看,它必定是一种精神修炼。那么应如何考虑作为精神修炼方式的“忠”呢?我们已经发现,“忠”与“省”和“身心之仁”一样,都明显暗示出包含着关注自己内心的意思,而这种关注,恰能与前文所讨论过的“省”形成对照。精神修炼技术意义上的“省”,偏重于负面的、逆向的、批判性的对自身的检视,那么同样意义上的“忠”,则是正面的、肯定性的对自身所表现出的某些优秀倾向的坚持。

当然如果更进一步深化上述话题,无论是“省”的否定还是“忠”之坚持,其所依赖的标准如何肯定会成为一个不得不加以回答的问题。不过这个问题在孔子这里尚未产生,甚至其在孔孟之间的儒者当中,也并未真正成为关注的焦点。狭义上心性修养的标准与广义上的德性的标准问题,要到孟子与荀子的思考中才变得无可回避。对于我们追寻早期儒家心术的谱系的目标来说,孔子在转向内在的过程中,在精神修炼的进路上,已经开始从正反两方面同时提点出的“心术”的初期形态,而从这些心术的雏形开始,早期儒家将在随后的思考中发展出更为丰富的精神修炼技术。

三、“诚”与“独”

出现在传世文献《大学》《中庸》里的另外一些心性修养功夫,早已为历来的儒家学者和研究者所熟知。《大学》开篇讲修身次第之“格、致、诚、正”,并明言修身的关键在于正心:“欲修其身者,先正其心”,随后围绕此关键点明前后关联的心术范围内的修养次第乃是“致知、诚意、正心”。暂不论“格物”,“致、诚、正”所言,均为精神修炼功夫无疑,且此次第从后文可推知,乃是以“诚”为中枢。如“致知”是与理智德性^⑧有关的活动,其在《大学》中的作用,是为“诚意”做铺垫。至于“正心”的说法,则包含两层意思:其一是作为“诚意”的后果,或者说任何精神修炼功夫的目标;其二是某种独立的心灵修养技术,《大学》中对这层意思自反面言之:“身有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好

乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。”换言之,“正心”作为一种精神修炼技术,其入手处则应是摆脱或克服各种诸如“忿懣”“恐惧”“好乐”“忧患”这样的情绪,以使心灵回归中正平和的状态。这种意义上的“正心”,或与孔子早先所言“克己”有关,也与后来孟子言“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》)同类,都是一种由负面入手的,重点在于“克服”“去除”的心灵修养方式,而与此处欲讨论的“诚”的、建设性的精神修炼技术完全不同。

对于何谓“诚”,《大学》中有一个明确的界定:“所谓诚其意者:毋自欺也。”将“诚”与“自欺”对立起来,而从《中庸》的有关论述来看,“诚”的观念在早期儒家中间具有极为重要的地位。理解这一点,或与以前孔子曾有“乡愿德之贼”(《论语·阳货》)的议论有关。后来万章曾问孟子,孔子批评“乡愿”是什么意思。孟子回答说:

非之无举也,刺之无刺也;同乎流俗,合乎污世;居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰德之贼也。(《孟子·尽心下》)

上述言语的要点在于“自以为是”,这已经很接近“自欺”的意思了。朱熹在《四书章句集注》中点明“乡愿”的特点乃是“似德非德”“似是而非”,从孟子的意见来看,尚不够深入。“似是而非”可能是立足于欺骗他人,而“自以为是”是更进一步地连自己都要欺骗了。骗别人是作伪,而骗自己则是作伪的最高境界,这样作伪的人,便是“乡愿”,便是不“诚”。“诚”与“伪”的对立,一来是理解“诚”之意义的基底,二来也引出了中西哲学的一个巨大差异。

如果说西方哲学有一个最为核心的问题,那么这个问题可能就是“真不真”的问题,任何性质的言说判断,最终都要接受检验而断定其是否为真理,而这个思考的方向,与西方哲学中形而上学、知识论以及逻辑的、分析的传统都密不可分。但在儒家哲学甚至全部中国哲学中间,上述“真不真”的问题却从未出现。比如《庄子·齐物论》关心的核心即“是非”,这主要是一种价值判断,与个人道德立场有关,而在儒家哲学中间,占据这样一个核心位置的便是“诚不

诚”的问题。论者常说中国哲学具有一种实践的性格,而这就意味着哲人们最关心的人格品质问题,关注某人从道德境界上说究竟是否有德性,必然会引出如何才能适当地辨别出这种德性的问题,而这正是儒家言“诚”时所欲解决的。西方哲学中的“真”与“假”相对,是一个在很大程度上能够客观地从形式上加以解决的问题,而儒家哲学中的“诚”,接近“实”或“情”的意思,与“伪”相对,恰是一个缺乏客观标准的问题。实际上归根结底,一个人诚或不诚,只有他自己知道,因作伪而被人察觉,还算不上最老辣的“乡愿”,只有自知其非而骗过所有旁观者的眼睛,才是老辣的“乡愿”。

诚与不诚,虽然对应着一个人是否真正具备应有的德性,但其作为仅与个人主观内心态度有关的问题,从客观上无法判断。于是意欲追求德性的人,便必须主动督促自己努力做到诚——只有这样才能让自己表现出的道德行为具备真正的伦理价值,才能获得真正高尚的人格品质。因此早期儒家会对“诚”予以足够重视,而其自宋代以来就被指为儒家功夫论的核心,也是顺理成章的。在我们看来,诚在儒家“为己之学”的问题域中也占据同样的地位:“道四术”中“心术为主”,而从诚与不诚实际上决定着任何德性品质可靠性的意义上,诚无疑也应是精神修炼范围内最为重要的话题。

在传世文献中,《中庸》对“诚”的重视程度可能最高,而其被误读的程度也最高。就其文本构成而言,梁涛曾在总结以往王柏、冯友兰、武内义雄、徐复观等人的说法后,参照郭店竹简《五行》篇的思想,分现有的《中庸》文本为《中庸》与《诚明》两篇。前者包括第二章到第二十章上半部分“所以行之者一也”为止;后者为第一章与第二十章“凡事豫则立”以下。其中前者为记言体,除第十二章之外均有“子曰”为引导;后者为议论体,与《五行》体例接近。梁涛认为这两部分内容之间最大的不同在于:前一部分谈“中庸”不涉及心性,乃是从礼乐等外在规范入手;后一部分则通过“性”“独”和“诚”这样的观念,重在讨论内在的道德精神。从思想史的角度看,《荀子·不苟》言“诚”,则与后一部分,也就是被称为《诚明》篇的文句多有类似,区别在

于荀子的改造在于使此“诚”重新与外在的礼仪相关,从而淡化了“诚”的抽象意义与神秘的精神性^⑨。上述见解,为我们揭示了《中庸》中所包含的不同思想倾向,从传世文本中分出的新《中庸》部分,实际上界定的是“为己之学”的理论背景,并最终强调修身的重要性为收束,而《诚明》部分,则是对功夫论意义上“诚之者,人之道”的专门论述。

从前文对于“人道”的分析与《大学》中对“诚”的用法可知,孔孟之间儒者所言“诚”,本来都是在修身方法的意义上讲的,但这一层朴素的意思,往往被《中庸》里一些较为隐晦的话搞得很复杂,如所谓“中也者,天下之大本也”;“诚者,天之道也”。谈《中庸》无法回避对于“中”的理解,直到宋儒对于此观念(包括“诚”)的看法,尚未神乎其神,但其在现代研究者眼中,却忽然具有了某种“本体论”地位。典型如杜维明所称:“道既有其中心焦点……它是从本体论上规定人之为人东西。‘中’意指每个人所固有的最精微的绝对不可化除的品质。”^{[7] 19-20}也就是说:“‘中’指的是一种本体论状态……‘中’这个字只能够恰当地运用于‘喜怒哀乐之未发’的内在自我。”^{[7] 21}且不论上述看法中出现的“本体论”这样的术语及其背后隐藏的哲学范式是否适用于中国哲学的思考,这种预先设定某一本体的看法,恐怕与孔子认为我们必须通过一定的努力方能追求自身之应是的主张相扞格。搁置以往孔子视“中庸”为君子的某种应有品质的看法不谈,《中庸》明言“喜、怒、哀、乐之未发,谓之中”,这是以“情”言“中”,将“中”视为一种人生而实有的情感能力。在此意义上,上述说法与《性自命出》中对“情”与“中”的用法之间形成了非常明显的语义关联。《性自命出》里的“中”字,所指内容大体就是人心,而情感属于人心的能力早已是三代以来学者的共识。《性自命出》里的“情”,可被视为修身活动的真正起点,而此起点也同样出现在《中庸》里——这两篇文本都有由“情”与“中”出发经由“道”而抵达“德”“性”的主张。这仍然是向我们揭示了一个修身的进路,而如将此进路与“即心言性”的理路相对照,可称之为“即情言性”。后者所涉及的内容更为具体,而无需设想牵扯一些神秘对象在内,所谓

“中也者,天下之大本也”,意思不外是将人心所具备的情感能力视为修身的基本起点,而相应的“未发”“已发”的说法,则是从一头一尾的角度锚定了修身过程之始终。

在这个修身过程中,“诚”在心术范围内被早期儒家认为占据枢纽地位,但在其上仍然覆盖着另外一些干扰性的说法,如“诚者,天之道也”;“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。这里出现的“天之道”,与“赞天地之化育”之类的说法,已经在很大程度上脱离了早期儒家“为己之学”的朴素一面,从《中庸》文本写定的时代广泛受到道家思想影响的角度来看,这或许是因为此文本的编成既然如此其他很多中国经典文献一样,并不属于一人一时之作,而其中被掺入一些与原来的理论旨趣相左的内容也就不难想象了。因为这些内容更接近汉儒的观点,《中庸》的全部文本以往都曾被研究者视为汉初的作品,但从其与郭店简书之间明显的相关性来看,其大部分仍应出于孔孟之间儒者的手笔,不过不排除其中某些内容来自更晚时代的增补。从这个角度来看,在孔子后学的整体思想中并不具有太大分量的内容,却在现代新儒家的解释体系中被放大成为某些具有本体地位的观念,并以此种“诚体”来解释人心的德性与人和世界的关系^⑩,但这种假设对于解释先秦儒家思想绝非必要。

具体就此种精神修炼技术而言,除《大学》中言及之外,《中庸》第二十一章以下专门论“诚”,而《五行》^⑪说部文字中也反复谈“诚”:“君子知而举之也者……诚举之也”;“事之者,诚事之也”。《性自命出》虽不见对于“诚”的正面解说,但对于其反面之“伪”有明确的批评:“求其心有伪也,弗得之矣”;“凡人伪为可恶也”。总体而言,《大学》主张“诚意”是“正心”的环节,也是“致知”的发展,并在《中庸》里得到从两个角度的论述:“《大学》的‘诚其意’……后来发展为《中庸》‘自诚明’和‘自明诚’。”^{[8] 131}《中庸》分别称上述两个角度为:“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。”所谓“明”,应该就是“致知”的意思,而“自明诚,谓之教”因此也较为顺畅,将“致知”的

“思”的功夫放在“诚”的功夫前面作为铺垫,而这个过程都属于“教”,即人格培养的环节。但“自诚明,谓之性”则稍微难以捉摸一些,这种说法,乃是看到了“诚”具有决定一切德性是否真实有效的作用,从根本上讲,只有先立住一个“诚”字,其他任何成就人性的努力才是真正有意义的。

徐复观曾就《大学》里所谓“正心”入手论“诚”：“心要从生理冲动中突破出来,不为生理冲动所淹没,乃能呈现于自己生命之中,这即是‘心在’,即是‘正心’;此时正心的工夫,可以与诚意无涉。心呈现出来以后,要使其贯彻于所发之意,这便如后所述,须要诚意的工夫。”^{[9]171}其论点似有将不同性质的精神修炼功夫混合来谈论的嫌疑,但他将“诚”认作“先秦儒家修养工夫发展的顶点”^{[9]173}大约不错,“道四术”中“心术为主”,而心术又以“诚”为其枢纽。郭沫若一度指“仁义礼智诚”为思孟“五行”^②,大概也是因为看到了上述一层意思。“诚”的修养功夫的上述关键性地位,实际上早已为后来的孟子所揭示。孟子曰:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”(《孟子·尽心上》)对此,朱熹“万物之理具于吾身”的说明有过度诠释的嫌疑,其实际的意思可能就与《中庸》里所谓“不诚无物”相同,都是要说明丧失了对“诚”的把握,一切事物对于人而言均毫无意义。孟子后面一句话则不外是向我们说明,此“诚”作为一种修身功夫,推而实行之,便是最为切近的追求德性与理想人格的方式。

无论《大学》还是《中庸》,都曾言及另一个与“诚”密切相关的观念“独”,如《大学》所谓:“所谓诚其意者:毋自欺也……故君子必慎其独也!”《中庸》里也出现了基本相同的说法:“故君子慎其独也。”对于这两个“独”或“慎独”,以往的解释以为其所指乃是“谨慎独处”,直到发现新出土的简帛佚书《五行》中出现了同样“君子慎其独”的说法,才启发研究者逐渐开始从完全不同的角度来思考这一问题,并发现以往对于传世文献中“慎独”的理解,可能完全偏离了原有的意图^③。就“慎”的意思来看,“不但郑玄以来解‘慎独’为‘谨慎独处’是错误的,王念孙以及今人据简帛《五行》篇解‘慎独’之‘慎’为

‘诚’,也不可信。传世文献也好,出土简帛也好,‘慎独’之‘慎’皆宜以本义‘珍重’为解”^[10]。那么所珍重之“独”指的是什么呢?虽然传世文献未提供足够的信息,但《五行》却对此“独”之所指有明确的解说。

《五行》经部文字云:“能为一然后能为君子,君子慎其独也。”这显然是将“能为一”与“独”联系了起来,对此说部文字有进一步的解释,说文解上句“能为一”云:“能为一者,言能以多[为一],以多为一也者,言能以夫[五]为一也。”说文解下句“慎其独”云:“慎其独也者,言舍夫五而慎其心之谓。……一也者,夫五夫为口心也。”并在稍后的地方对“独”做出了专门的说明:“独也者,舍体也。”更明确的说法就是:“舍其体而独其心也。”由此最终的解说可见,上述所引文字的意思非常清楚,“慎独”要我们珍重的东西,不外就是“心”。《五行》此处出现的“能为一”的说法,可能原本是一个来自黄老学的观念,在《黄帝四经》、《管子》“四篇”和新出土文献《凡物流形》中,均强调过作为一种修身技术的“能一”。《管子》“四篇”曾清楚交代,这种功夫最终便是“一于心”^④。从这个角度来看,《五行》中所谓“能为一”和基于此的对于“独”的看法,不排除是受到来自稷下黄老学影响后的主张。无论“能一”还是“独”,最终都指向一种专注于内心的精神修炼功夫,并最终使之保持完整的“全心”之状态。对于《五行》引文中出现的另外一些观念,比如“五”和“体”而言,如依陈来所言,以为此“五”为五官,则“体”之所指同样也是这五官,而“以五为一”的意思就是指心使五官的作用专一。总之,“一是指心的专一,独是指心的独自主宰,而一和独都是为了使精神从外转向内,专注于内心”^[11]。至于“舍体”的说法,可以通过《五行》中大小体的观点来理解,“舍体独心”便是舍小体、独大体,是在以心统摄官能的基础上,进而摆脱其影响,完全进入内心专一的精神状态。进而言之,“慎独功夫强调专诚向内,排除感官的向外追求,这些与《孟子》书中的思想是一致的”^[12]。但有论者认为:“《马王堆帛书五行篇》‘慎独’思想的来源,不用说来自于彻底去除人的身体性、物质性,高扬其主体性的道家之‘独’思想。”^[13]这种说法却夸大了“独”

和“一”的观念与稷下道家的关系及其相关意义,实际上从孔子所开辟的在反思人自身的过程中不断转向内在的角度来看,我们无需认为其后学最终达到的对于专注内心的强调是受道家影响的结果。早期儒家所谓“慎独”,与其强调心与心术的关键地位一脉相承。

在《五行》未出土以助我们澄清以往对于“慎独”的解释中存在的方向性错误之前,徐复观已经对先秦儒家所谓“慎独”的意义表现出了极高的洞察力,他将其与《中庸》所谓情感内在而“未发”的内心状态联系起来:“所谓喜怒哀乐之未发的‘未发’,指的是因上面所说的慎独功夫,得以使精神完全成为一片纯白之姿,而未被喜怒哀乐所污染而言,即是无一毫成见……无一毫欲望之私。”^{[9]78}至于“所谓‘独’,实际有如《大学》上所谓诚意的‘意’,即是‘动机’;动机未现于外,此乃人所不知,而只有自己才知的,所以便称之为‘独’”^{[9]77}。徐复观的解说,已经在很大程度上摆脱了对于“独”的“独处”之类的错误理解,从功夫论的意义上发现先秦儒家所言“独”的最终目标,不外就是希望使人达到某种无私欲、无成见的精神状态——此状态可被视为专注内心、关心自己的结果或者所欲达成的目标,在此种状态下,人才能成长为具有道德价值的自己。如果将“慎独”作为执守内心的功夫,作为“保持和守护‘自我’道德本性的过程”,那么将传世文献与新出土文献对读,我们还可以获得更为精细的理解,早期儒家言及两种不同形态的“慎独”:“一是由《中庸》和《大学》所代表的,注重的是约束和控制等消极意义上的‘慎独’”;“一是由《五行》(还有《礼记·礼器》)所代表的,注重的是专注等积极意义的上‘慎独’”^⑤。此“消极意义”的“慎独”,如《大学》里所言“正心”一样,都是从负面提醒我们注意精神修炼问题的复杂性。

《五行》经部另一处地方同样言及“慎其独”:“能‘差池其羽’,然后能至哀,君子慎其独也。”相应的说部文字为:“差池者,言不在哀经;不在哀经也,然后能[至]哀。夫丧,正经修领而哀杀矣。其至内者之不在外也,是之谓独。独也者,舍体也。”陈来解释这段话说:“意思是,参加丧礼或其他从事守丧活动,不把心思放在丧

服的形式上,才能完全表达出哀痛的心情。若把心思放在讲究丧服的形式上,哀心就势必减弱了。”^[11]此种思路可与《礼记·檀弓下》谈到“丧礼”之时的某些言论相比较,此文中的核心观点就是要将治丧时的注意力专注于内心的各种状态,比如“祷祠之心”“生者有哀素之心”“主人有齐敬之心”“与神交之道也,有敬心焉”等,相应地,《五行》中的思路同样是要人专注内心,放弃对于外在事物的过分关注,甚至放弃对于自己身体的关注,“《五行》篇的‘说’从‘舍体’即从‘内在性’‘内心’或‘中心’看待和理解‘独’……实际上就是从人的‘内在’方面思考伦理道德的基础和根据”^{[14]428-429}。这种基础也就是“为德”的基础,而“为德,简单说来就是一种舍体的独心论”^[15]。在较窄的意义上看,“作为人的‘内在性’的‘独’……是指‘人’的内在道德‘本性’‘本心’和‘德性’,再具体地说,就是‘诚’和‘仁’等伦理道德价值”^{[14]429};而“在不太严格的意义上,‘独’可以说就是个人自身或自己,这也符合儒家道德实践和精神修炼(如‘修身’和‘正己’‘有诸己’等)以‘自我’为立足点和出发点的特征”^{[14]425}。总而言之,可以说《五行》中与“独”有关的内容,都是从专注内心以追求德性的功夫论角度来立论的。

对于《五行》所谈的“独”与“中心”,有论者以为其指向人心的不同部分,并认为《五行》中的“心”具有“独心”“中心”与“外心”三重结构。“独心”乃“形上、超越之心”,“中心”为“五德形之于内”,“外心”为“四德行之于外”^⑥。这种解释显然有过度诠释的嫌疑,实际上此文提倡所慎之“独”,即后文谈论的“中心”,就是要人专注内心,关键是对一种“心术”的揭示。至于“中心”在文中则是相对于“外心”而言,两者间的区别不在于心本身的概念结构,而在于内外之别,如《五行》经部谈及“以其中心与人交”,“中心辩然而正行之”,与“以其外心与人交”的区别,分别与仁义和礼的区别有关。这里似乎将仁义均视为内在,而将礼视为外在,如此实际上也就是仅从表现形态和行为举止方面来考虑礼,而未曾将其与某种“德之行”或者说内在的德性关联起来。这种文本内的龃龉,可能就是《五行》篇包含的一些“僻违而无类”的地方。

《大学》涉及的“独”与“诚”的莫大关联,虽然在孔孟之间的文献当中没有得到充分的表达,但后来的荀子却对此有比较明确的理解。《荀子·不苟》中说:“君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣……君子至德,嘿然而喻,未施而亲,不怒而威。夫此顺命,以慎其独者也。善之为道者,不诚则不独,不独则不形……夫诚者,君子之所守也,而政事之本也,唯所居以其类至。”这段话首先如《中庸》一样,强调了“诚”在精神修炼类功夫里的核心地位,其次则强调了“诚”与“独”密不可分——如果没有自己面对自己时的真诚、不自欺的态度,任何专注内心的修炼都既是毫无意义的,也是不可能真正开展的。另有论者结合“慎独”与“五行”,就孔孟之间儒者的思想得出了类似的想法:“慎独是指仁义礼智圣‘五行’统一于心,与心为一,这与《大学》的‘诚其意’意思是相近的。”^[8]¹³⁰ 这提示我们,“独”与“诚”这两种精神修炼功夫,都是打通孔孟之间儒者思想的关键。无论对于传世文献中所见的思考还是展现在新出土文献中的思想而言,通过真诚地专注于内心,才能使“德之行五”统一于自己,以成就具有道德价值的理想人格。

结 语

就早期儒家“为己之学”的全部内容而言,精神修炼、经典学习与礼乐操演三条大的修身进路,基本上是平行展开的,虽然孔子后学已经开始强调其中应以“心术为主”,但这只是一种对理论上的重要性的强调,而非对实践上的次第说明,也就是说,并没有在以上三条进路之间建立任何一种前后关系,比如断言必须首先进行精神修炼,之后才能开展经典学习或礼乐操演。具体到“心术”的范围之内,孔子时期,“省”与“忠恕”这类内心功夫的思考也相对独立,既未特别强调其中某种功夫的枢纽地位,也未尝试在其间建立某种较强的顺序关系。但在孔子后学中间,对于各种精神修炼技术的轻重地位及其间可能存在的关系,已经有了高度关注——如《大学》《中庸》与《五行》里呈现出的“诚”的枢纽性地位,“诚”“独”之间带有递进意味的关系。总体而言,在被称为心术的诸种修

身功夫中,孔子后学基本一致主张“诚”占据着最为关键的理论地位,且他们至少部分地主张,在实践层面上这种功夫相对于“独”具有某种优先性,如荀子所言“君子养心莫善于诚”。这个理论焦点,虽然本身是“实践的”,但仍然更接近亚里士多德所说的那种“理智德性”,那么此“诚”作为一种获取德性的修身功夫,虽然传统上会被视为一个“道德的”问题,但其实际上应是与诸“理智德性”相关的功夫焦点。这无损于“诚”在所有精神修炼技术中的枢纽地位,“理智德性”作为“实践智慧”对于“道德德性”具有指引作用。在孟、荀之前,孔子及其后学在心术的范围内已经为我们呈现了丰富的功夫论思考,回溯这个聚焦于精神修炼活动的理论谱系,对于我们理解早期儒家乃至全部历史上儒家的发展面貌都具有特殊的意义——功夫的问题在宋明蔚为大观,但其源头深埋于先秦儒家的种种相关思考当中。

注释

- ①匡钊:《孔子对儒家“为己之学”的奠基》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2012年第6期。②匡钊:《简书〈性自命出〉中“道四术”探析》,《江汉论坛》2012年第7期。③按:此处所引文献系笔者自译,注释⑤⑥⑦亦同。The Cambridge Companion to Foucault, edited by Gary Gutting, Cambridge University Press, 1994, p. 118. ④斯坦利·罗森(Stanley Rosen):《实践之知还是存有论:亚里士多德与海德格尔》,刘玮译,刊于王中江主编:《新哲学》(第八辑),大象出版社2008年版。⑤Henry Rosemont Jr., *Is There a Universal Path of Spiritual Progress in the Texts of Early Confucianism? Confucian Spirituality*, Volume One, Edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker. The Crossroad Publishing Company, 2003, p. 192. ⑥⑦均见Michel Foucault, *The Care of the Self*, Volume 3 of *The History of Sexuality*, English edition, translated by Robert Hurley. Vintage Books, 1998. pp. 60-61. ⑧早期儒家对“理智德性”与“道德德性”的划分,详细讨论参见匡钊:《早期儒家的德目划分》,《哲学研究》2014年第7期。⑨梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,中国人民大学出版社2008年版,第261-286页。⑩如杜维明在《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》中的典型观点。⑪本文所引《五行》篇,均参见庞朴:《帛书五行篇研究》,齐鲁书社1980年版。下文不再出注。⑫郭沫若:《儒家八派的批判》,《十批判书》,人民出版社2012年版。⑬对于这方面内容,目前已经有大量的研究澄清相关问题,有代表性的论文可参考廖名春:《“慎独”本义新证》,《学

术月刊》2004年第8期;王中江:《早期儒家的“慎独”新论》,王中江、李存山主编:《中国儒学》(第二辑),商务印书馆2007年版;陈来:《“慎独”与帛书〈五行〉思想》,《中国哲学史》2008年第1期;以及梁涛、斯云龙编:《出土文献与君子慎独》,漓江出版社2012年版一书中的相关部分。⑭相关的讨论参见匡钊等:《〈管子〉“四篇”中的“心论”与“心术”》,《文史哲》2012年第3期。⑮参见王中江:《早期儒家的“慎独”新论》,王中江、李存山主编:《中国儒学》第二辑,商务印书馆2007年版,第439页。⑯参见郭齐勇:《郭店楚简身心观发微》,武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社2000年版。

参考文献

- [1]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2014:166.
- [2]黑格尔.精神现象学:上卷[M].贺麟,王玖兴,译.北京:商务印书馆,1979.
- [3]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4]冯友兰.中国哲学史新编:上卷[M].北京:商务印书馆,2020.
- [5]史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢,译.南京:江苏人民出版社,2007:75.
- [6]倪德卫.儒家之道:中国哲学之探讨[M].周炽成,译.南京:江苏人民出版社,2006.
- [7]杜维明.论儒学的宗教性:对《中庸》的现代诠释[M].武汉:武汉大学出版社,1999.
- [8]梁涛.郭店竹简与思孟学派[M].北京:中国人民大学出版社,2008.
- [9]徐复观.中国人性论史[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
- [10]廖名春.“慎独”本义新证[J].学术月刊,2004(8).
- [11]陈来.“慎独”与帛书《五行》思想[J].中国哲学史,2008(1):6-7.
- [12]陈来.竹简《五行》篇讲稿[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012:148.
- [13]池田知久.池田知久简帛研究论集[M].北京:中华书局,2006:13.
- [14]王中江.早期儒家的“慎独”新论[M]//王中江,李存山.中国儒学:第2辑.北京:商务印书馆,2009.
- [15]丁四新.郭店楚墓竹简思想研究[M].北京:东方出版社,2000:148.

On the Spiritual Exercise of Confucius and His Disciples

Kuang Zhao

Abstract: Disciples of Confucius insists that the mind is the most important object of thinking, and related topics which is about the cultivation of the oneself constitute a core series of questions within the scope of early Confucian's "Learning for the self". A systematic display of this also helps us understand the panorama of the development of Confucianism. Confucius' pursuit of benevolence can be examined from the dimensions of "love others" and "self-love", which provides some specific "internal" ways of caring for oneself and others, such as "introspection" and "faithfulness" as spiritual exercises techniques. The most important topic of cultivation theory developed on it by disciples of Confucius is the thinking about "sincerity" and "integrity". These as the key of the spiritual exercises of disciples of Confucius ultimately requires us to maintain our inner integrity in a sincere way, and take this as a prerequisite for acquiring virtues and achieving ideal personality.

Key words: learning for the self; spiritual exercises; virtues; disciples of Confucius

[责任编辑/晓 东]



“齐气”说及其文学地理批评范式新探

陶礼天

摘要:从文学地理学的理论视域出发,提出曹丕的“齐气”说属于文学地理批评,且具有范式意义;唐代李善《文选》注中,结合班固《诗经·齐风》具有“舒缓之体”之说,注解“齐气”就是“言齐俗文体舒缓”,当代自范宁等一些学者撰文对李善此注提出反驳意见,也遭到不少学者的反批评,形成诸多争议性的解释。通过研究,在赞同《文选》李善之注基本不误的研究结论的基础上,进一步分析曹丕《典论·论文》关于徐幹与王粲等作家的比较评论之内涵,并首次结合东汉李巡《尔雅》注所谓“齐其气清舒”和刘熙《释名》所谓徐州“土气舒缓”等解释,分析曹丕“齐气”说作为文学地理批评的依据、影响与意义。

关键词:曹丕;齐气;文体舒缓;文学地理批评

中图分类号:I209;I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0050-09

曹丕《典论·论文》是中国文学批评史上第一篇文学批评专论,其论述逻辑非常严谨而紧密,从批评“文人相轻”发端,充分论证“文非一体”而人各有所长又各有所短,非是“通才”而“鲜能备善”,通过强调作家多为“偏才”而提出重视文学创作个性的理论,从而提出“四科八体”的文体论,所谓“夫文本同而末异,盖奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽。此四科不同,故能之者偏也,唯通才能备其体”^{[1]949}。这就比前人更为明确、突出而且更有理论系统性地提出文体批评方法;又以建安七子及其创作作为案例批评,具体说明作家如何各有其个性、各有其长短,进而由此提出“文以气为主,气之清浊有体”的“文气”说。《典论·论文》中评孔融的“体气”说、评徐幹的“齐气”说等,都可以视为其“文气”说的内容。曹丕通过“文气”说主张作家的气质个性是形成各自独特风格的主体原因,并明确说明作家作品的“文气”,可以分为“清”和“浊”两大类,直接影响了刘勰《文心雕龙》的

“才有庸俊,气有刚柔”说^{[2]505}和“缀虑裁篇,务盈守气”“风清骨峻,篇体光华”的“风骨”论^{[2]513-514}。曹丕“文以气为主”说,实际是从才性批评的角度,张扬了创作个性的意义,是故接着论述作家个人“立言”的不朽价值,其所谓“经国之大业,不朽之盛事”的文章,既包括“四科八体”的作品,也更强调如徐幹《中论》那样“成一家言”的子书专著。这体现的是中国古代的“文学”观,包括所有文体的文章,简称谓之“文”。从文学批评立场看,上述的文体批评、才性批评、论建安七子作家作品的经典批评等,无不具有范式意义,对其后特别如《文心雕龙》等杰出文论著作的文学批评范式、文学理论体系的建构,具有重要的影响。

本文通过研究,对曹丕《典论·论文》“齐气”说作出新的探讨,首先简要交代曹丕《典论·论文》“齐气”说解释争议之问题的由来,并基本认同《文选》李善的注解,认为曹丕提出的“齐气”说,可以直接视为文学地理批评,而且具有范式

收稿日期:2023-07-15

作者简介:陶礼天,男,首都师范大学文学院教授、博士生导师(北京 100083),主要从事中国古代文论研究。

意义,并对其后如《文心雕龙》等文论论著中有关文学地理批评思想具有重要影响;其次,结合班固《诗经·齐风》具有“舒缓之体”之说,进一步从文学地理批评角度,论述曹丕《典论·论文》“齐气”说的两个方面问题,一是讨论刘勰和鍾嵘关于徐幹与王粲的比较评论,二是以东汉李巡《尔雅》注所谓“齐其气清舒”和刘熙《释名》所谓徐州“土气舒缓”等解释,指出曹丕“齐气”说作为文学地理批评的渊源与依据;最后,简要分析曹丕“齐气”说作为中国古代文论中的文学地理批评,具有怎样的范式意义。

一、“齐气”解释争议问题之由来与辨正

曹丕《典论·论文》提出的“徐幹时有齐气”说,李善《文选》注:“言齐俗文体舒缓,而徐幹亦有斯累。《汉书·地理志》曰:‘子之还兮,遭我乎狔之间兮。’此亦其舒缓之体也。”《文选》五臣注:“翰(李周翰)曰:齐俗文体舒缓,言徐幹文章时有缓气,然亦是粲之俦也。”^{[1]948}此后,关于“齐气”历来从李善注,少有质疑;文字上也不从《三国志》《艺文类聚》和《初学记》作“徐幹时有逸气”。1948年范宁发表《魏文帝〈典论·论文〉“齐气”解》一文,以某本《初学记》(今不详何本)“齐气”作“高气”为据,力主《文选》本为误^①。其后众说纷纭,或以为文字有误,或以为李善误注,或从李善注并加以补正,还涉及相关诸多问题的讨论,迄今仅发表的单篇论文就有20多篇,这里不遑细说。

《文心雕龙·风骨》说:

故魏文称文以气为主,气之清浊有体,不可力强而致;故其论孔融,则云体气高妙;论徐幹,则云时有齐气;论刘桢,则云有逸气。公幹亦云,孔氏卓卓,信含异气,笔墨之性,殆不可胜,并重气之旨也。^{[2]513-514}

可见,《文选》选录的曹丕《典论·论文》作徐幹“时有齐气”,文字不误,《文心雕龙》引文作“齐气”,可谓铁证。《文心雕龙》诸多版本中,唯有元至正本和明弘治本作“济气”,明显乃“齐气”之误^②。而李善对“齐气”注解,基本为正解,并无大误。因为从文学地理学的理论立场看,曹丕

的“齐气”说,属于文学地理批评,是对其前的《诗经》《楚辞》的文学地理批评的直接继承,也是对司马迁《史记·货殖列传》的地域文化观和《汉书·地理志》“以诗证史”的方法与观念的继承。只是这方面的有关文学地理批评的理论渊源与批评传承,或显或隐,需要深入挖掘才能阐明。

李善拈出曹丕《典论·论文》“君子审己以度人,故能免于斯累而作论文”一句中“斯累”一词,认为曹丕意谓“齐俗文体舒缓”而“徐幹亦有斯累”,使“齐气”成为具有一定的贬义色彩的批评,应不符合曹丕原意。因为即使曹丕确实如黄侃所言“文帝《论文》主于道健,故以齐气为嫌”^[3],那么,曹丕之前,班固《汉书·地理志》说《诗经》之《齐风》具有“舒缓之体”的思想艺术特征,亦并非贬义;何况从曹丕存世作品看,正如刘勰《文心雕龙·才略》篇所评:“子桓虑详而力缓”^{[2]700},徐幹在“力缓”方面与曹丕较为类同,结合其二人传世作品,不难得到实证。是故李善的“斯累”之说和黄侃“以齐气为嫌”之论,当难以成立。因为“文帝《论文》主于道健”的事实,并不能必然推导出“故以齐气为嫌”的结论。如《文心雕龙·乐府》说:“暨武帝崇礼,始立乐府,总赵代之音,撮齐楚之气,延年以曼声协律,朱马以骚体制歌。”^{[2]101}这里的“齐楚之气”,仅为关于乐府的地域分布及其特点的表达,亦不妨直接视为一种文学地理批评,亦无褒贬之义。“齐楚之气”即是“齐气”和“楚气”,分别指齐地和楚地的土风。曹丕《典论·论文》说:

今之文人,鲁国孔融文举,广陵陈琳孔璋,山阳王粲仲宣,北海徐幹伟长,陈留阮瑀元瑜,汝南应玚德璉,东平刘桢公幹。斯七子者,于学无所遗,于辞无所假,咸以自聘骥騄于千里,仰齐足而并驰,以此相服,亦良难矣。^{[1]948}

这里列举建安七子作为当时最优秀的代表作家,采用的是史传常用的书写格式,就是介绍每一位作家的籍贯、名与字。表面上看,这是史家叙事“惯例”的袭用,也是日常生活中介绍人物的习惯,但实际上却是别有深意。这个“深意”就是因为下文要评论每一位的所长所短,而每位作家的所长所短和创作个性、作品风格的文

气“清浊”，又与作家所来自的文化地域（作家的籍贯所属之地）乃至与其流寓之地（文化地域）具有密切关系，虽然曹丕仅指出徐幹“时有齐气”，是与其来自“齐地”有关，对其他作家都没有论及，但已足以成为一种文学地理批评之范式。这应是与齐文化和《齐风》具有突出鲜明特点有关，而徐幹又具有这样的特点，曹丕才作如此的论述，这是在前人相关表述的基础上熔铸出“齐气”一词，也可以说提出了文学批评上的“齐气”说。这本身在理论逻辑上是自洽的，并不能用难道齐地的作家都具有这种“文体舒缓”的“齐气”特点加以反驳，而认为如果这样认为就逻辑不通；因为曹丕并没有说，齐地的作家都如徐幹具有“齐气”。

这七子的籍贯简要统计说明如下：鲁国孔融文举，今山东曲阜市人，孔子第二十世孙；广陵陈琳孔璋，广陵射阳人，今江苏扬州市宝应县，属江淮之间，其北为淮安市^③；山阳王粲仲宣，山阳高平人，在今山东济宁市邹城西南，位于山东西南部，属鲁文化区^④；北海徐幹伟长，北海剧人，今属山东潍坊市寒亭区，该区朱里镇汇泉庄东有徐幹墓，属齐文化区^⑤；陈留阮瑀元瑜，陈留尉氏人，今河南开封市尉氏县，位于河淮之间的河南中东部平原地区，西邻新郑，春秋时为郑国别狱所在地；汝南应瑒德璉，汝南南顿人，汉代南顿县治在今河南项城市西部的南顿镇，位于颍水与汝水之间的河南中东部，属于汝颖文化地域；东平刘楨公幹，东平国人，今属山东泰安市宁阳县，位于山东中西部，属鲁文化区^⑥。

其中，今属山东者4人：孔融、王粲、刘楨和徐幹，前三者属鲁文化区人，唯徐幹属齐文化区人；今属河南者2人：阮瑀、应瑒；今属江苏扬州市者1人，陈琳。其中值得特别说明者三人：孔融曾为齐地的北海国相6年，东汉北海国的都城在今山东寿光市（属潍坊市管的县级市）东南；陈琳大约于汉少帝刘辩时期，在京城长安为何进主簿，后避乱奔冀州袁绍，其后归顺曹操，属于由南入北的文人；王粲14岁随父居长安，16岁与族兄王凯从长安到荆州避乱，投奔刘表，32岁劝刘表之子刘琮一起归顺曹操，属于建安七子中年少时即由北入南流寓荆州16年的著名作家。三国曹魏时期，作家以北方人为主，可以做

出详细的统计，这就是当时的文学地图，此处暂不详细罗列说明。曹丕《典论·论文》接着说：

王粲长于辞赋，徐幹时有齐气，然粲之匹也。如粲之《初征》《登楼》《槐赋》《征思》，幹之《玄猿》《漏卮》《园扇》《橘赋》，虽张、蔡不过也。然于他文，未能称是。琳、瑀之章表书记，今之隽也。应瑒和而不壮，刘楨壮而不密。孔融体气高妙，有过人者，然不能持论，理不胜辞，至于杂以嘲戏。及其所善，扬、班俦也。^{[1]948-949}

郭绍虞主编《中国历代文论选》对曹丕《典论·论文》提出的“徐幹时有齐气”的“齐气”一语，作了详细注释，论述很重要，现抄录如下：

齐气——黄叔琳评《文心雕龙·风骨》说：“气是风骨之本。”气在于作家谓之气，形之文者谓之风骨。所以纪昀的评进一步指出：“气即风骨，更无本末”。李善注：“言齐俗文体舒缓，而徐幹亦有斯累。”《文选学》引黄侃说：“文帝《论文》主于道健，故以齐气为嫌。”刘文典《三徐札记》：“《三国志·魏志·王粲传》注引作‘幹时有逸气，然非粲匹也’。典案《文心雕龙·风骨篇》作‘时有齐气’，与《文选》合。《艺文类聚》五十三引无非字，余与《王粲传》注引文同。李注翰（李周翰）注并以齐俗文体舒缓释之，亦是望文生义，曲为之解耳。魏文帝《与吴质书》：‘公幹有逸气，但未道耳。’虽言逸气，然谓刘楨，非徐幹也。”案：李注有根据，并非望文生义。《左传》襄公二十九年载公子札来观周乐，乐工“为之歌齐，曰：美哉！泱泱乎大风也哉”！服虔注：“泱泱，舒缓深远，有太和之意。”这是说齐诗有舒缓的风格。《汉书·朱博传》说：齐部舒缓养名。颜师古注：“言齐人之俗，其性迟缓，多自高大以养名声。”《论衡·率性》：“楚越之人处庄岳（齐街里名）之间，经历岁月，变为舒缓，风俗移也。故曰齐舒缓。”这都是说舒缓是齐地特殊的风俗习惯。是齐气为舒缓的铁证。由于齐俗舒缓的生活环境，影响到作家的个性和作品风格。所以说“徐幹时有齐气”。逸气是赞美之辞，齐气乃是不足之称。所以本文于“时有齐气”一句之后，又

来一转笔,说“然粲之匹也”。《魏志》注引作逸气,所以下一句转笔作“然非粲匹也”。李善注符合文义。《文心雕龙·风骨》:“故魏文……论徐幹,则云时有齐气;论刘桢,则云有逸气。”以齐气与逸气分别属于徐、刘二人,则本文当依《文选》作齐气为是。^[4]

这里对本文认为曹丕的“齐气”说就是一种文学地理批评,并且具有一种范式意义,具有较为重要的参考依据,分析说明如下:第一,结合刘文典的研究和《文心雕龙·风骨》篇的引文等文献,论证说明曹丕《典论·论文》“徐幹时有齐气”一句评论的文字,没有错误;第二,《文选》李善注释“徐幹时有齐气”,以“齐俗文体舒缓释之”,“符合文义”,并非如刘文典批评的那样是“望文生义,曲为之解”^[5];第三,在李善引《汉书·地理志》举《齐风》说明“此亦其舒缓之体也”的基础上,旁征博引更多文献资料,论证说明:“舒缓是齐地特殊的风俗习惯。是齐气舒缓的铁证。由于齐俗舒缓的生活环境,影响到作家的个性和作品风格。所以说‘徐幹时有齐气’。”问题由来已经说明,并且谈了本文的思考与论述主旨,说明“徐幹时有齐气”是指其如《齐风》一样的“文体舒缓”,有“缓气”的艺术特征、风格倾向^[6],那么下文就接着对《齐风》具有怎样的“舒缓”特点,尝试加以分析。

二、《齐风》“文体舒缓”臆论

《诗经》中的《齐风》属于当时“北方文学”的东区,共11篇。《史记·货殖列传》云:

齐带山海,膏壤千里,宜桑麻,人民多文彩布帛鱼盐。临菑亦海岱之间一都会也。其俗宽缓阔达,而足智,好议论,地重,难动摇,怯于众斗,勇于持刺,故多劫人者,大国之风也。其中具五民。^[7]

齐国富甲东海,士农工商贾五民皆有,文化风气较为开放,为道家、法家的兴盛之地。吴公子季札在鲁观齐乐云:“美哉!泱泱乎,大风也哉!表东海者,其太公乎!国未可量也。”^[8]¹⁰⁹⁸季札有可能是从齐国霸主的实际政治地位着眼品评的,上文录《中国历代文论选》注“齐气”引《左传》服虔注云:“泱泱,舒缓深远,有太和之意。”所谓

“太和”主要就是自然平和之意。

班固《汉书·地理志》所谓“舒缓之体”,或还有夸诞之气。但必须指明的是,服虔所谓“深远”,有“太和之意”与班固所论并不完全相合。我们诵读流传至今的《诗经》中《齐风》11篇诗歌,较难体会季札说的“国未可量”和服虔说的“太和之意”。因为读诗与观乐,其感受不可能全然相同,一偏重于声而一偏重于辞义之故,我们即使吟诵时,不顾其诗“义”而专听其吟诵之“声”,那也不过是吟诵的一种语调,每个人的吟诵与体会也自会不同。既然如此,他们说的“舒缓深远”和“舒缓之体”,除了根据季札观乐的评论等文献史料记载外,主要还是根据齐风诗歌的文本作出的判断。

盖风诗是入乐的,是歌词,是与当时音乐演奏和舞蹈表演一起来歌唱的。如果说齐风的乐调是泱泱舒缓的,那么在歌词中多少有所反映;如果服虔说的“太和之意”就是指他前面说的“舒缓深远”,那么今天读这流传下来的《齐风》11首诗,至少是在班固所举的《还》和《著》中还可以有所体会。下文将结合具体作品,稍作分析。

《齐风》中《南山》《敝笱》《载驱》三诗,据《毛诗》小传,是讽刺文姜通于齐侯的^[9]³⁴⁰⁻³⁴⁵,既表现了齐国上层统治者的豪奢与放荡,也侧面表现了当地士人“足智,好议论”的风气。这种“宽缓阔达”的“齐气”,主要表现为文辞上善于夸饰,句尾多缀虚词;节奏上较为疏宕(乃至松散),不太注重物色的细致描写。例如《还》《猗嗟》二篇,几乎每句加一个“兮”字,前者写两个猎人的互相赞美,后者赞扬一个少年的美貌与射技。句句缀一虚词“兮”字,令人吟之、听之感觉到其言辞的夸张和文气的疏放。《汉书·地理志》云:

齐地,虚、危之分野也。东有淄川、东莱、琅邪、高密、胶东,南有泰山、城阳,北有千乘,清河以南,勃海之高乐、高城、重合、阳信,西有济南、平原,皆齐分也。……《诗风》齐国是也。临淄名营丘,故《齐诗》曰,“子之营兮,遭我乎猗之间兮。”又曰:“俟我于著乎而。”此亦其舒缓之体也。吴札闻《齐》之歌,曰:“泱泱乎,大风也哉!其太公乎?国未可量也。”^[10]

班固举证齐风的《还》《著》两首风诗,作为“舒缓

之体”的代表,正是从齐人的“舒缓阔达而足智”推论至齐风的“舒缓之体”的。《毛诗》说:“《还》,刺荒也。哀公好田猎,从禽兽而无厌。国人化之,遂成风俗,习于田猎谓之贤,闲于驰逐谓之好焉。”诗三章,章四句:

子之还兮,遭我乎狺之间兮。并驱从两肩兮,揖我谓我儇兮。

子之茂兮,遭我乎狺之道兮。并驱从两牡兮,揖我谓我好兮。

子之昌兮,遭我乎狺之阳兮。并驱从两狼兮,揖我谓我臧兮。^{[9]331-332}

《毛诗正义》:“还,便捷之貌。狺,山名。笺云:子也,我也,皆士大夫也,俱出田猎而相遭也。狺,乃刀反,《说文》云:‘狺山,在齐。’崔《集注》本作‘𤝵’。”^{[9]331}孔颖达正义云:

国人以君好田猎,相化成俗。士大夫在田相逢,归说其事。此陈其辞也。我本在田,语子曰:子之便捷还然兮。当尔之时,遭值我于狺山之间兮,于是子即与我并行驱马逐两肩兽兮,子又揖耦我,谓我甚儇利兮。聚说田事,以为戏乐,而荒废政事,故刺之。^{[9]331}

可见齐士大夫们舒缓阔达,喜好“戏乐”而不务实的风气。班固的意思,似乎还兼顾“子之还兮,遭我乎狺之间兮”以及“俟我于著乎而”所表达出的民俗风气(生活习气);也就是说,顾及其表现的内容和表现这种内容的形式这两个方面来说“舒缓之体”。齐风《著》诗云:

俟我于著乎而,充耳以素乎而,尚之以琼华乎而。

俟我于庭乎而,充耳以青乎而,尚之以琼莹乎而!

俟我于堂乎而,充耳以黄乎而,尚之以琼英乎而!^{[9]332-335}

著,“门屏之间曰著”。《毛诗》小传认为:“《著》,刺时也。时不亲迎也。”郑笺云:“时不亲迎,故陈亲迎之礼以刺之。”^{[9]332}《著》是写一个贵族女子等待新郎迎娶的情景。三章九句,全诗只有“著”“庭”“堂”“素”“青”“黄”六个字不同,且每句句末缀两个虚词“乎而”,来表现她的期盼之情,回环往复,咏叹有余,舒缓有致。总体而言,《还》与《著》之间的区别不大,而这两首诗确实

是《齐风》中较为典型的“舒缓之体”。班固所举的这两首中的三句诗,吟唱起来的节奏,感觉该是:“子之一还一兮,遭我乎一狺之间一兮”,“俟我一于著一乎而”。按照这样的节奏,我们今天吟起来、听起来也觉得是“舒缓”的。因为在古汉语中,“之乎者也”等虚词是起到句读作用的。

唐孔颖达《春秋左传正义》解释襄公二十九年季札观乐,正义云:“先儒以为季札所言,观其诗辞而知,故杜显而异之。季札所云‘美哉’者,皆美其声也。《诗序》称:‘诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之。’长歌以申意也。及其八音俱作,取诗为章,则人之情意,更复发见于乐之音声。出言为诗,各述己情。声能写情,情皆可见。听音而知治乱,观乐而晓盛衰。神瞽、大贤师旷、季札之徒,其当有以知其趣也。”^{[8]1096}本节所析,或有臆断,然“出言为诗,各述己情。声能写情,情皆可见”。音声与歌诗之间必然存在一定联系,所析仅为说明本文讨论之问题而已。

三、从徐幹与王粲比较中提出的“齐气”说

曹丕的“齐气”说,是在徐幹与王粲创作个性的比较中提出的,探讨曹丕“齐气”说的内涵,应该要特别注意徐幹与王粲的比较研究,注意与六朝人关于此二人的一些评论结合起来加以考辨,如刘勰、锺嵘等相关论述。前文已经引过《典论·论文》所论:“王粲长于辞赋,徐幹时有齐气,然粲之匹也。如粲之《初征》《登楼》《槐赋》《征思》,幹之《玄猿》《漏卮》《园扇》《橘赋》,虽张、蔡不过也。然于他文,未能称是。”曹丕在此说王粲与徐幹“然于他文,未能称是”,这句话容易使人误解或生出歧义,故先解释一下:这里的“他文”不包括成一家之言的“专著”,如徐幹的子书《中论》;“未能称是”意谓(在曹丕看来)王粲与徐幹的各类文体作品中,以其辞赋创作水平最高,而并不是说这二人的诗歌等其他文体的创作水平都不好、都不如别人。这段评论的开头一句话的意思是说王粲很擅长创作辞赋,徐幹亦擅长创作辞赋,虽然徐幹时有“齐气”,与王粲作品所表现的才性气质、风格不同,但仍然可

与王粲相匹敌。值得特别提出的是“徐幹时有齐气”这句话,显然应该理解为不仅是徐幹的辞赋作品,而是他的所有作品都具有“齐气”的特点。“时有齐气”之“时”字,虽然解释为“有时”可通,但结合徐幹的性情与人品,解释为“时常”,更符合逻辑。“时常”具有“齐气”,仍然是包含“有时”没有“齐气”的内涵。这正可以解释《文心雕龙·诠赋》篇所谓“仲宣靡密,发端必遒;伟长博通,时逢壮采”^{[2]135},刘勰用的是正对,王粲和徐幹的赋都有遒壮有力的一面。所谓“时逢壮采”,这个“时”字表明其反面就是“时无壮采”,也就是“时有齐气”。

刘勰《文心雕龙》评论作家作品以“才性”为主要方法。评王粲,《明诗》篇谓他与曹植能够做到“兼善”,即能备“雅”“润”“清”“丽”诸特点,超过其他诗人^{[2]67};《杂文》篇谓“仲宣《七释》,致辨于事理”^{[2]255};《论说》篇谓“仲宣之《去伐》”,与嵇康《声无哀乐论》等一样,“师心独见,锋颖精密”^{[2]317};《神思》篇谓“仲宣举笔似宿构”,虽“似宿构”之作与曹植、祢衡等人的一些作品相若,是快捷而成的短篇,但亦“思之速也”^{[2]494};《体性》篇谓“仲宣躁锐,故颖出而才果”^{[2]506};《才略》篇谓“仲宣溢才,捷而能密,文多兼善,辞少瑕累,摘其诗赋,则七子之冠冕乎!琳瑯以符檄擅声;徐幹以赋论标美;刘桢情高以会采;应瑒学优以得文;路粹杨修,颇怀笔记之工;丁仪邯郸,亦含论述之美;有足算焉”^{[2]700};《程器》篇亦谓“仲宣轻脆以躁竞”^{[2]719}。评徐幹,除《诠赋》篇所谓“伟长博通,时逢壮采”和《才略》篇所谓“徐幹以赋论标美”外,《程器》篇谓“若夫屈贾之忠贞,邹枚之机觉,黄香之淳孝,徐幹之沉默,岂曰文士,必其玷欤”^{[2]719};《哀吊》篇谓“建安哀辞,惟伟长差善,《行女》一篇,时有恻怛”^{[2]240}。另外,锺嵘《诗品》列王粲于上品,评语却说:“其源出于李陵。发愀怆之词,文秀而质羸。在曹、刘间,别构一体。方陈思不足,比魏文有余。”^{[11]37}又列徐幹在下品说:“白马与陈思赠答,伟长与公幹往复,虽曰‘以莛叩钟’,亦能闲雅矣。”^{[11]129}虽然“以莛叩钟”之评属于锺嵘的个人意见,并不恰当,但特别指出徐幹五言诗具有“闲雅”的品格,与曹丕的“齐气”之说具有一致性。综述所引刘勰、锺嵘对王粲、徐幹的评论,至少有以下

三个要点:

一是王粲、徐幹他们各自不同文体以及同一种文体的艺术特点和风格特色都有不同;王粲和徐幹都擅长赋和论,刘勰认为王粲的赋作,发篇遒劲,铺叙细密,也善于辨析事理,其“论”体文,善于立意,思想锋利而逻辑严密;对王粲和徐幹诗作的评论,刘勰与锺嵘的意见不同,但大体定位还是较为一致的。刘勰含其赋作一起评王粲为“七子之冠冕”,锺嵘专论诗歌,亦定位王粲为上品,只是锺嵘更崇尚曹植,故置王粲于曹植之后;刘勰认为徐幹也擅长赋和论,所谓“以赋论标美”,但是大概刘勰认为徐幹的诗写得不如王粲的好,锺嵘也仅列徐幹在下品,远不及刘桢,但能够“闲雅”。

二是“躁竞”“躁锐”本指王粲之性格。就才性而言,王粲性情“躁锐”(性急而思锐)而才高,突出表现在其为文快捷、落笔果断,而又能思致绵密,语言亦佳,很少有文辞表达上的瑕疵;而徐幹不仅诗格“闲雅”而且性情亦“闲雅”,人品温和端正、“沉默”深沉而不议论是非,在创作上徐幹善于表现“哀辞”(善于叙悲),在建安文人中,这一点比较突出。

三是才性和作品直接相关。总体上看,王粲的赋作遒劲有力与他的性情(侧重在“性”而同时说明其“才”亦高)相关者多,而徐幹的赋作虽能“时逢壮采”,但主要与他“博通”的才华有关,其性情如“沉默”、善于体会悲哀之情等,却不适合于创作“壮”“遒”之风格的作品。这就得出一个结论,北海人徐幹赋作由于其个性原因而有不遒壮(也不够紧密)的一面,这是与曹丕说徐幹“时有齐气”相契的,也是与李善把“齐气”解释为“舒缓之体”相一致的。刘勰《体性》谓“仲宣躁锐”,《程器》谓“仲宣轻脆以躁竞”,刘勰所论本于史书《三国志》及裴注,其性情气质(性格)之“躁”应该包括两个方面:第一,是指其性情气质在道德品性方面表现出的与别人“竞”于名利,或可谓不如徐幹之纯粹;第二,是指其性情气质在行为言语上表现出的率直而不深沉。刘勰据此而论文学创作之才性问题。《三国志·魏书·杜袭传》云:“魏国既建,为侍中,与王粲、和洽并用。粲强识博闻,故太祖游观出入,多得驂乘,至其见敬不及洽、袭。袭尝独见,

至于夜半。粲性躁竞,起坐曰:‘不知公对杜袭道何等也?’恰笑答曰:‘天下事岂有尽邪?卿昼侍可矣,悒悒于此,欲兼之乎!’”^{[12]666}《三国志·魏书·王粲传》云:刘表“以粲貌寝而体弱通悦,不甚重也”。裴注谓:“貌寝,谓貌负其实也。通悦者,简易也。”^{[12]598}并叙及“陈留路粹”文下,裴注引鱼豢转引韦仲将(诞)话说:“仲宣伤于肥愁。”^{[12]604}《三国志·魏书·锺会传》裴注引《博物记》云:“初,王粲与族兄凯俱避地荆州,刘表欲以女妻粲,而嫌其形陋而用率,以凯有风貌,乃以妻凯。”^{[12]796}总之,王粲大概矮小而憨胖,且体质不强壮,但性格急躁,任性率为,不如徐幹那样性情“沉默”。颜之推《颜氏家训·文章篇》云“王粲率躁见嫌”^[13],此正可与“沉默”的徐幹相匹对。

总之,徐幹性情有齐人之“宽缓”(司马迁的用词),而故有“舒缓之体”的“齐气”,与王粲“躁竞”不同;但其“博通”,虽“时有齐气”,亦“时逢壮采”,擅长“赋”和“论”,可以与王粲相匹敌。

四、曹丕“齐气”说与《尚书》之《禹贡》地理学

《中国历代文论选》中对曹丕《典论·论文》“齐气”一词有很精到的注释,已如前引,其中主要论及徐幹之“齐气”源于齐地人的舒缓生活习气。但这方面的研究,迄今学界似未关注到曹丕“齐气”说与《禹贡》学“九州之气”说的关系。

实际上,曹丕“齐气”说不仅与班固《汉书·地理志》谓《齐诗》(即《诗经》之《齐风》)有“舒缓之体”说具有直接的渊源关系,这一点,《文选》李善注已经予以明确揭示;还可以从东汉李巡《尔雅》注和刘熙《释名》有关解释看其与《禹贡》学“九州之气”说的关系。班固、李巡、刘熙有关论述,都属于《禹贡》之学,其间具有一脉相承的知识与“观念”。理解这一点非常必要,因为中国古代的文学地理批评思想皆与《禹贡》学(包括自然地理与人文地理的学术内容)有直接或间接的关系,曹丕“齐气”说亦是如此。李巡《尔雅注》已佚,在唐陆德明《尔雅音义》(《经典释文》)之《释地》篇有其关于“九州之气”的注文^⑦;其后唐徐彦疏《春秋公羊传》何休注,亦有引用

李巡注文(见庄公十年),较陆德明引文为全;宋邢昺疏《尔雅注疏》等亦有引录,但“齐曰营州”的注文中,缺引李巡之注;清扬州人黄奭有《尔雅李巡注》辑本一卷(见《汉学堂经解》),此不赘述。清毕沅疏证、王先谦补刘熙《释名》(《释名疏证补》)中有补辑:“《公羊疏》引李巡注《尔雅》云:‘齐其气清舒,受性平均,故曰营。营,平也。’今为青州。”^{[14]51}《典论·论文》“齐气”之熔铸成词,盖是脱胎于李巡《尔雅》注所谓“齐其气清舒”等说。

刘熙,字成国,北海人,灵帝时曾任南安太守,建安初避乱至交趾,所撰《释名》,历来被誉为与《尔雅》《说文解字》并列的三大辞书。曹丕是否见到该著虽不可确证,但由此书可以了解曹丕那个历史时期有关“齐气”说相关问题的共同认识,这应该是没有疑义的。《释名》卷二《释州国》,与《尔雅》“九州”的解释,都是本于《禹贡》之学。先释十三州名,再释十三国名,又释十八郡名,这些“名称”都与地理环境(地形地貌、山川河流、土壤气候、地理方位、天文分野等)或与“事宜”(文化习俗、政教礼制或人情物理等)有关,如云:“青州在东,取物生而青也。州,注也,郡国所注仰也。”又云:“扬州。州界多水,水波扬也。”如此等等。其中与这里要说的直接相关者,为释“徐州”“豫州”“荆州”之州名和“鲁”“越”之国名等。其谓“徐州。徐,舒也,土气舒缓也”。又,“豫州,地在九州之中,京师东都所在,常安豫也”。是说这二州都有安舒、宽舒之气。这里就不一一引述。刘熙释徐州得名源于其“土气舒缓”之故等。这些解释与李巡《尔雅注》是一致的,或即参考过李巡的注。可见,称一个地方有“舒缓之气”,并非冷僻之说。班固谓《齐诗》具有“舒缓之体”,曹丕自可据此谓徐幹“时有齐气”。又,其谓:“荆州,取名于荆山也。必取荆为名者:荆,警也,南蛮数为寇逆其民,有道后服,无道先强,常警备之也。”又,“鲁,鲁钝也。国多山水,民性朴鲁也”。又,“越,夷蛮之国,度越礼义,无所拘也”^{[14]45-53}。这是从人的生活环境和性格、行为习惯等角度予以解释的,说明一个地方的人们的生活方式、性格、行为习惯,会被人从某一个特定角度予以概括,这也是在曹丕之前和同时就存在的解释。

进而我们也就考虑到“齐气”是与“齐地”（齐国）人的生活习惯、行为风俗等有关，这样解释也就很合理。

一个地方之“气”，其“土气”“风气”等，这些概念内涵比较复杂。一是指地理方面的“自然之气”，班固《汉书·地理志》所谓“系水土之风气”，应包括地形地貌、气候、物质方面的生活条件等综合而成的一种自然特点；二是指生活在这种自然条件下的民人之“气”，大概包括这个地区人群的一种生活方式、习惯习俗乃至个性气质，甚至还包括体形体态、语言声音等综合而成的一种精神面貌。这两个方面结合起来，就是中国古代学者常常说的一个地方的“气”，引申到文学创作风格和文学批评之中，也就要考虑这个地域的作家作品可能所具有的一种文学地域性特征，或者用这种地域之“气”来说明作家作品的某种地域特征。这就是曹丕提出的“齐气”说之思想渊源与知识背景。这种总括地说一个地方之“气”是什么特征，带有“感觉”“印象”的认知特征，既有一定的科学性，又带有人类认知的一种模糊性、整体性、直观性的思维特点，其中不一定完全科学和全面，有时难免从某一个角度去讨论，所以可能会以偏概全，但是从整体上讲，绝不是主观臆断，完全没有道理。

李善注《典论·论文》的“齐气”，引《汉书·地理志》所谓“故《齐诗》曰：‘子之还兮，遭我乎狔之间兮。’此亦舒缓之体也”。虽然略去班固“又曰：‘俟我于著乎而’”这一句，但已经明确揭示出班固《汉书·地理志》所论，就是曹丕《典论·论文》“徐幹时有齐气”之本据，体现出一个注家的学术严肃性，要言不烦，所注基本不误，既指明其出典，又阐释其内涵。今人对李善此注生发出多种诠释，有些解说者似乎未能仔细考察分析李善之所以这样注解的缘由。自唐李善《文选》注释“齐气”为“文体舒缓”之义后，唐宋以至明清的作家、艺术家、文艺批评家，均用“齐气”表示“舒缓”文体、格调或艺术笔法（如书法等）特点，容或存在差异，具体所指的内涵亦有不同，如结构不紧凑、笔力较软等，但“舒缓”之内涵不变，无有严重歧说。

要之，关于曹丕《典论·论文》中所说的“齐气”，唐李善所注基本不误，有本据在焉。反而

是今人之反驳，才多为臆断。如何诠释曹丕所说的“齐气”说，从文学地理学的研究角度讲，是一个特别重要的问题。

结 语

如上所论，曹丕《典论·论文》“齐气”说，盖为一种文学地理批评，且对《文心雕龙》中有关文学地理批评的思想与方法产生了重要影响，这是不难考见的。李巡《尔雅》注“汉南曰荆州”曰：“汉南其气燥刚，稟性强梁，故曰荆。荆，强也。”^{〔15〕}王粲年少时流寓荆州依刘表16年，其“躁竞”的个性气质，是否受到“其气燥刚，稟性强梁”的荆州之气影响，曹丕把王粲与具有“齐气”的徐幹进行比较评论，是否内含这种文学地理批评的意见，不能“想当然”地臆断。但如果我们撇开曹丕的评论，仅从文学地理学的理论视域看问题，可以说，王粲的创作不能不受到荆州当时的文化地域风气的影响，这是题外话。

前文论述说明曹丕“齐气”说，是一种文学地理批评，而且具有范式的意义。通过上文研究，可以看出这是从人地关系与文地关系出发，对作家作品的艺术特征与风格成因作出的分析。引申来讲，“齐气”说，关注到地域的生活习俗以及文化的与文学的传统对作家作品的影响问题；从作家的才性批评和文体批评出发看，“齐气”说突出强调体现在作品中的“文气”即创作个性特点，又结合具体作家所擅长的文体及其文体风格进行评论；而且还注意到与其他擅长同一种文体的同时代的作家进行比较研究，在一定程度上体现出一种文学批评的系统性、客观性与科学性，又不乏文学鉴赏的主观体验之精神。这对于我们今天开展文学地理批评与文学地理学理论建构，无疑具有重要的理论意义。是故说曹丕“徐幹时有齐气”这句话，具有丰富的文学地理批评的内涵，足以成为文学批评之一“说”。

注释

- ①范宁：《魏文帝〈典论·论文〉“齐气”解》，《国文月刊》1948年第1期。②参见林其铤：《元至正刊本〈文心雕龙〉

集校》，出自《〈文心雕龙〉集校合编》，暨南出版社2002年版，第654页；詹锓：《文心雕龙义证》，上海古籍出版社1989年版，第1060-1061页。③陈琳籍贯据《孔融陈琳合集校注》，参见杜志勇：《孔融陈琳合集校注》，河北教育出版社2013年版，第101页。④王粲籍贯据《王粲集校注》，参见张蕾：《王粲集校注》，河北教育出版社2013年版，第1页。⑤徐幹籍贯据《徐幹集校注》，参见张玉书、邵先锋：《徐幹集校注》，中国文联出版社2001年版，第1页。⑥阮瑀、应瑒、刘桢籍贯据《阮瑀应瑒刘桢合集校注》，参见林家骊：《阮瑀应瑒刘桢合集校注》，河北教育出版社2013年版，第1、53、403页。⑦陆德明著、张一弓点校：《经典释文》，上海古籍出版社2012年版，第637-638页。

参考文献

- [1]李善，等.六臣注文选[M].杭州：浙江古籍出版社，1999.
- [2]范文澜.文心雕龙注[M].北京：人民文学出版社，1958.
- [3]骆鸿凯.文选学[M].北京：中华书局，1989：434.
- [4]郭绍虞.中国历代文论选[M].上海：上海古籍出版社，2001：160-161.

- [5]刘文典.三余札记[M].管锡华，整理.合肥：黄山书社，2011：202-203.
- [6]陶礼天.《诗经·国风》地域风格论：论地域的文学与文学的地理之关系[M]//曾大兴，等.文学地理学：第6辑.北京：中国社会科学出版社，2018：43-77.
- [7]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959：3265.
- [8]十三经注疏：春秋左传正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
- [9]十三经注疏：毛诗正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
- [10]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962：1659.
- [11]吕德申.锤嵘《诗品》校释[M].北京：北京大学出版社，2000.
- [12]陈寿.三国志[M].北京：中华书局，1959.
- [13]王利器.颜氏家训集解[M].北京：中华书局，1993：237.
- [14]刘熙.释名疏证补[M].毕沅，疏证.王先谦，补.北京：中华书局，2008.
- [15]十三经注疏：尔雅注疏[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999：188-189.

A New Exploration of Cao Pi's Theory of "Qiqi"(齐气) and Its Literary Geography Criticism Paradigm

Tao Litian

Abstract: Analysis from the theoretical perspective of literary geography, this paper proposes that Cao Pi's "Qiqi" (齐气, The geographical environment, social customs, and customs of the ancient state of Qi in China, as well as the characteristics of writers' "refreshing, leisurely, slow and so on" influenced by it, are reflected in the article) theory belongs to literary geography criticism and has paradigm significance; In Li Shan's annotation of *Selected Works* (《文选》) in the Tang Dynasty, combined with Ban Gu's opinion that *The Book of Songs: Qifeng* (《诗经·齐风》, song and poetry of the state of Qi), which has styles of "leisurely, slow, relaxed, soothing and so on", the annotation "Qiqi" means "speaking in a leisurely, slow, relaxed and soothing style". Contemporary scholars such as Fan Ning have written articles to refute Li Shan's annotation, which has also been criticized by many scholars, resulting in many controversial interpretations. Through research, The author of this article agrees that the annotations of Li Shan in *Selected Works* are basically correct, and further analyzes the connotation of Cao Pi's comparative comments on writers such as Xu Gan and Wang Can in *Criticism Thesis on Articles* (《论文》) of *Dianlun* (《典论》, Cao Pi's Work)". For the first time, The author combines the explanations of "Qiqi refers to the connotations of refreshing, comfortable, slow, elegant or leisurely in Li Xun's *Erya* (《尔雅》) annotations of the Eastern Han Dynasty and "Xuzhou" (徐州) belongs to the characteristics of comfortable, slow, leisurely in Liu Xi's *Shi Ming* (《释名》), to analyze the basis, influence, and significance of Cao Pi's "Qiqi" theory as literary geographical criticism.

Key words: Cao Pi; Qiqi; characteristics and style of writer; literary geography criticism

[责任编辑/周舟]



元代丝绸之路行旅诗创作群体构成与特征*

纳秀艳

摘要:元代丝绸之路的再度开拓,吸引了大量的西域人拥入中原,在促进多元文化汇聚融合的同时,改变了丝绸之路行旅诗创作的格局与风貌。主要表现在诗人群体的构成及其独特的精神风貌方面。其中,丝绸之路行旅诗由汉族与中原少数民族诗人及西域诗人两大群体构成。前者以汉族诗人为主体,兼有契丹诗人耶律楚材等,他们或描写丝绸之路沿途风物,或唱和抒怀,富有深沉多情的特征;后者因涉丝绸之路诸族诗人,群体构成尤为复杂,他们传世的诗歌并不多,在文化认同、价值追求等方面呈现出鲜明的群体特征。

关键词:元代;丝绸之路行旅诗;诗人群体;多元文化融合

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0059-09

丝绸之路发展到元代,经由成吉思汗及其子孙们的三次西征,得到了空前扩展与延伸,许多外国商人经由丝绸之路来到中国,其中大都、上都及和林三地成为聚集外商的重要地方。与此同时,又有西域色目人拥入中原,许多人定居于此并自觉学习中原文化,从中汲取文学养分,陶冶审美情操,写下了富有鲜明丝绸之路印记的诗歌,成为丝绸之路行旅诗创作的一支劲旅,他们以独特的身份,积极参与元代文化事业,与汉族诗人、中原少数民族诗人群体共筑元代丝绸之路行旅诗坛。

一、丝绸之路行旅诗诗人群体构成

元代丝绸之路行旅诗人群体与以往的任何朝代相比,诗人群体的构成更为错综复杂,他们在身份、地域、经历以及文化修养等方面存在着较为显著的差异,汉族和中原少数民族诗人群体及西域少数民族诗人群体,是这一时期丝

绸之路行旅诗人群体的两大主体。

(一)汉族和中原少数民族诗人群体

这一群体特指的是活跃在丝绸之路上的汉族诗人、以耶律楚材为代表的中原少数民族诗人共同构成的丝绸之路行旅诗创作群体,亦可称之为中原诗人群体。之所以将二者合为一个群体,一方面基于契丹诗人耶律楚材深厚的汉文化修养和文学造诣,一方面在于他与这些汉族诗人有着密切的联系。

元代或因公出使西域,或因私行走于丝绸之路的汉族诗人较之于前之唐代和后之清代,屈指可数,主要有陈义高、丘处机、李志常、尹志平、郑景贤、王君玉等人。

陈义高曾以道士身份任忽必烈太子真金及其长子甘麻剌的文学侍从,《永乐大典》有记载:“高士陈义高,闽人。至元丁丑,与其师张大宗师居大都。初侍裕皇,继从晋王镇北边。成宗登极,王入朝,上赐义高卮酒,劳曰:‘卿从王累年,无劳乎?’对曰:‘得从亲王游,岂敢告劳。’”^①

收稿日期:2023-06-25

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“古丝绸之路行旅诗与多元文化融合研究”(15BZW082)。

作者简介:纳秀艳,女,青海师范大学文学院教授、硕士生导师(青海西宁 810016),主要从事中国古代文学、《诗经》学研究。

这里的“裕皇”即太子真金。陈义高是元早期第一位行旅于丝绸之路的南人,是一位宗教人士。1290年冬,忽必烈孙甘麻剌被封梁王,出镇云南。陈义高作为梁王侍从,一路随行。他们从大都出发,经过真定等地,然后向西。1291年春,梁王一行经过陕、甘,沿丝绸之路一路西行,直抵交河城。在这次丝绸之路行旅中,他写下了《过交河作》《隆德县德胜寨》《扈跸作》等丝绸之路行旅诗^②,其中《过交河作》最为著名:“黄昏饮马伴交河,吟着唐人出塞歌。后四百年来到此,夕阳衰草意如何。”诗人饮马交河畔,吟咏着盛唐边塞诗人的名篇,观经历沧桑巨变的西域,对夕阳衰草,发万千感慨。“后四百年来到此,夕阳衰草意如何”,诗句表层似乎了无深意,却在怀古叹今中蕴含着多少无奈。

丘处机是全真教创始人王重阳弟子,于1219年应召率李志常等18名弟子,随成吉思汗近臣刘仲禄西行。1221年抵西域成吉思汗行宫(今阿富汗界内兴都库什山北麓),觐见成吉思汗,欲以道教养生法来劝说成吉思汗停止杀戮行为,三年后回燕京。此行往返之间,丘处机写下了许多反映丝绸之路风情的诗歌,诗多被弟子李志常收集在《长春真人西游记》中,另元人顾嗣立《元诗选》中收录了其部分诗歌作品。丘处机行旅丝绸之路虽仅有三年时间,却使得他的诗歌创作获得了较高的成就。诚如顾嗣立在《元诗选》中所说:“长春子西游诗最多奇句,如《龙阳观度贞》云‘碧落云峰天景致,沧波海市雨生涯’。《望大雪山》云‘南衡玉峤连峰峻,北压金沙带野平’。《寒食日春游》云‘岛外更无绝情地,人间惟有广寒宫’。惜全首多涉道家语。”^[1]显然,顾嗣立妙赏那些丝绸之路行旅中写下的奇句,但对其诗文多关涉道家语有所排斥。清代诗歌评论家况周颐在《蕙风词话》卷三中指出:“邱长春《磻溪词》,十九作道家语,亦有精警清切之句。”^[2]此“精警清切之句”指的就是丝绸之路行旅诗。可见,丝绸之路的行旅经验不仅开阔了诗人的眼界,也使其诗歌风格有了突变,在思想性与艺术性方面取得了长足进步。不仅如此,因丝绸之路之行,丘处机结缘于诗人耶律楚材,二人之间相互唱和,成为丝绸之路诗歌创作之佳话。

提及丘处机,就不能不提他的弟子李志常,他随师父行走于丝绸之路,见证了丘处机西传道教的经历,记述师父不平凡的丝绸之路之行,领略西域迥异的风情,并记录师父一路写下的诗歌作品,其编撰的《长春真人西游记》,以典雅优美的文笔描述了师徒一行的西域经历,不仅为后世研究丘处机丝绸之路行旅诗提供了一手资料,也是后世了解元代西域风物、文化的重要文献。李志常虽然无丝绸之路行旅诗传世,但《长春真人西游记》则是难得的美文。元人孙锡对其成就予以客观公允的评价:“门人李志常从行者也,掇其所历而为之记。凡山川道里之险易,水土风气之差殊,与夫衣食、百果、草木、禽虫之别,粲然靡不毕载。”^[3]

丘处机的另一弟子尹志平也曾随其西行。有诗词集《葆光集》一部,收录诗词作品数百首,其中有丝绸之路行旅诗4首,即《金山三首》以及《西域物熟节气比中原较早》^③。诗人以新奇的眼光打量西域,诗歌描写异域风物,不仅是其诗词集中的珍品,也是元代汉族诗人中难得的丝绸之路行旅诗歌。特此选录四首诗如下,以窥其诗歌内容和风格:

金山

自宣德州至田相公营,约七八千里,乃金山之北也。

其一

西北行程近八千,却成南下过金山。
金山更向西南望,才见阴山缥缈间。

其二

曾从神仙日下游,五千里外水分头。
时人只解东溟注,不见长河西北流。

其三

西出阴山万里多,一重山外一重河。
大河五次亲曾渡,余外山河未见他。

西域物熟节气比中原较早

止渴黄梅已得尝,充饥素粳又持将。
时当小满才初夏,堪熟梅黄麦亦黄。

尹志平的诗歌内容多以修“道”、悟“道”为主,而上述几首则反映他亲历丝绸之路的所见所感,“金山”“阴山”是丝绸之路上的奇峻山峦,在诗人的描述中却显得平常如见,语言平实,风格平淡,体现出其以平常心观异域风物的写诗立场,

是其“修得平常心”诗学主张的实践。

郑景贤精通医、易、诗、书、琴,作为成吉思汗西征的从征医,是窝阔台身边的医官^④,深得成吉思汗信任,与耶律楚材关系甚密。二人在西域生活的近十年间,结下了深厚的友谊,既是知己,也是诗友,多有诗歌唱和。在《湛然居士文集》中,耶律楚材酬答景贤的诗歌多达75首^⑤。王国维在《耶律文正公年谱余记》中说:“公集中投赠唱和最多者有一人,即郑景贤是也。集中呈景贤或和景贤之诗有七十五首,占全集诗的十分之一(全集凡诗文七百七十六首)。景贤初与公同在西域,泊于暮年,交谊尤笃。细读诸诗,其人盖以医事太宗,即《长春西游记》所谓三太子之医官郑公者也。”^⑥从耶律楚材在唱和、投赠景贤的诗中可知,景贤是一位饱读诗书、才情非凡的诗人,如其在诗中言“龙冈便腹尽诗书,落笔云烟我不如”“佳句服君仰泰山”“辞雄韵险实难还”“文章自愧不如君,敢以玄言读所闻”“诗笔饶君甘在后,琴棋笑我强争先”。在这些诗句中,流露出耶律楚材对景贤诗才的敬仰之情。耶律楚材是一位天才俊发、文采卓越的诗人。王邻《湛然居士集序》:“中书湛然性禀英明,有天然之才,或吟哦数句,或挥扫百张,皆信手拈来,非积习而成之,盖出于胸中之颖悟,流于笔端之敏捷。味此言言语语,其温雅平淡,文以润金石,其飘逸雄谈,又以薄云天,如宝鉴无尘,寒水绝翳,其照物也莹然。”^{[4]4}王邻对耶律楚材文学才华予以极高的推崇与评价,而能够让耶律楚材钦佩的景贤,其诗才可以想象。遗憾的是,后人仅能在《湛然居士文集》中读到耶律楚材赠答给景贤的诗歌,而景贤的唱和诗则散佚,靡有孑遗。

王君玉也是耶律楚材相识于西域的诗人,二人多有唱和,耶律楚材诗云:“一从西域识君侯,倾盖交欢忘彼此。”(《用前韵送王君玉西征二首》其一)^{[4]25}阅读《湛然居士文集》,耶律楚材在西域时,酬答王君玉的诗歌有34首,诗题标明为唱和之作,即《西域和王君玉诗二十首》《西域从王君玉乞茶因其韵七首》《游河中西园和王君玉韵四首》《用前韵送王君玉西征二首》《和王君玉韵》。从诗歌标题即可知,这34首酬答诗皆是对王君玉诗的唱和,也就是说,耶律楚材诗或用

王君玉诗原韵和诗。从这些唱和诗可见二人关系之融洽。然而,遗憾的是,王君玉的生平事迹及诗歌均不见文献记载。关于王君玉其人,刘晓等认为:

王君玉,君玉应为其表字,名与籍贯均不详。原隐居山林,后投靠蒙古政权,并随成吉思汗西征。此人与郑师真一样,亦为耶律楚材在西域结交的知己之一……他不仅为“六韬三略无不通”的军事将领,而且擅长诗歌、书法、古琴,并喜欢参禅,在赠答诗中,耶律楚材曾对他的多才多艺赞叹不已。蒙古西征之役结束后,王君玉回到山西,在平阳行省长官胡天禄手下任职,后大概终老于此。^[5]

耶律楚材非常珍惜与君玉的这段缘分,在遥远的西域,孤独的诗人有幸相遇志趣相投的君玉,备感欣慰,有相见恨晚之感。《游河中西园和王君玉韵四首》其三云:

异域逢君本不期,湛然深恨识君迟。

清诗厌世光千古,逸笔惊人自一时。

字老本来遵雅淡,吟成元不尚新奇。

出伦诗笔服君妙,笑我区区亦强为。^{[4]99}

诗交代了王君玉与耶律楚材在河中府的邂逅。那么,王君玉是早于耶律楚材到西域的汉地诗人,而非“并随成吉思汗西征”之人。丝绸之路的开辟由来已久,中西往来交通较少中断,至元代,在撒马尔罕有中国诗人居住,亦是常见之事。

诚然,郑景贤和王君玉的诗被湮没在历史的尘埃中,我们难以知晓诗人的才情,但是,从耶律楚材“异域风光特秀丽,幽人佳句自清奇”(《游河中西园和王君玉韵四首》其一)^{[4]98}、“翻腾旧案因君玉,唱和新诗有景贤”(《西域和王君玉诗二十首》其十二)^{[4]120}的感叹中可知二人皆为才华卓越的俊才,赢得诗人的赞叹与钦佩。尤为重要的是,在1220年至1222年间,在寻思干河中府(今乌兹别克斯坦撒马尔罕境内),曾经举行过多次高级别的诗人雅集,耶律楚材与丘处机、郑景贤、王君玉等诗人之间的唱和,成为丝绸之路行旅诗史上一道亮丽的风景线。他们以诗歌为媒介,开展了中西交通史上高雅的文学交流,借以抒发知己之情,以此彰显中国诗歌艺术的魅力,传播中国文化艺术精神。

契丹诗人耶律楚材是一位天资颇高、极富才情的文人,并且与丘处机等汉族诗人邂逅于西域,交游于丝绸之路,结下了深厚的友谊,并留下了诸多互为唱和的锦绣妙语。他扈从成吉思汗西征途中,创作了160多首诗歌,堪为元代丝绸之路行旅诗坛之杰,在文坛上享有崇高的地位。清人顾嗣立在《元诗选》中评价道:“雄篇秀句,散落人间,为一代词臣倡始,非偶然也。”^{[6]340}将他视作元代诗坛的开创者。

的确,耶律楚材是元代诗文发展历程中的第一人,“他是中国历史上一位传奇人物,也是蒙古政权下第一位诗人”^[7]。不仅如此,他也是元代历史上第一位扈从成吉思汗西征的诗人,是元代丝绸之路行旅诗人中远游西域的代表,他和扈从忽必烈征云南的刘秉忠,堪为远征诗人中的佼佼者。他沿丝绸之路行走,行程数万里,他自称“忙里偷闲谁若此,西行万里亦良图”(《赠蒲察元帅七首》其六)。他在河中府曾停驻近7年,游赏山水风光,体察民风民情,写下了大量歌咏西域的诗歌。他暂居河中府,与丘处机、王君玉等诗人唱和,表达对此地的热爱。他暂住蒲华城,即不花刺城(今乌兹别克斯坦布哈拉),与当地驻守官员蒲察七斤多有交往,对当地风情赞不绝口,多以诗赠答蒲察七斤。

作为一位契丹人,耶律楚材的丝绸之路行旅诗为人们展示了西域风情,尤其是遥远的河中府的自然气候与人文景观。这些诗歌在元代诗歌史,乃至在中国诗歌史上,以其迥异的风姿、丰富的内容,堪为独具风格之作,对元代游历诗风产生了深远的影响。

(二)西域诗人群体

色目诗人是丝绸之路行旅诗诗人群体的主体部分。色目人并非某一民族的族别称谓,而是对西域诸多民族的统称。据明代陶宗仪《南村辍耕录》卷一所录“色目三十一种”,可知元色目人组成的大概民族数量,但学界多认为陶氏将蒙古人以及部分汉人亦收入其中,屠寄《蒙兀儿史记》(卷154)之《色目氏族表》中,经屠氏考证,认为陶氏收录有误,有将一个民族分成两个民族,甚至分为三四个民族,亦有将几个民族合成一个民族的情况^⑦。清人钱大昕《元史氏族表》列出色目人二十三种。屠寄认为钱大昕以

陶氏统计数字为基础,其所犯错误相同,故而亦有出入。有学者认为近人屠寄所统计数字较为准确^{[8]13}。元代西域人的成分十分复杂,有来自西方诸国的各色人,如欧洲人、中亚人等,加上元代对各个民族的译名又不尽统一,且随着时代变迁,各民族间不断融合,很难精准地予以区别。诚然,对元代色目人精确的种族统计,学界尚存在争议,但若以明代陶宗仪所收录的三十一一种为准,可略知元代丝绸之路行旅诗诗人群体中,用汉语写诗的色目诗人族别之众多,为前所未有之奇观。元代西域诗人群体构成较复杂,群体较庞大,且大多数诗人离开西域故地有数代之久,亦无亲身的经历。但他们对西域故地充满着眷恋,视之为精神家园,在其诗歌创作中,西域故园情结挥之不去。或神游,或遥想,多赋予诗歌淡淡的丝绸之路情怀,成为元代丝绸之路行旅诗坛上的一支奇葩。

关于元代西域诗人群体构成族群情形的概括,最早者为清代学者王士禛,他在《池北偶谈》中指出:“元名臣文士,如移刺楚才,东丹王突欲孙也;廉希宪、贯云石、畏吾人也;赵世延、马祖常,雍古部人也;李术鲁朮,女真人也;迺贤,葛逻禄人也;萨都刺,色目人也;郝天挺,朵鲁别族也;余阙,唐兀氏也;颜宗道,哈刺鲁氏也;瞻思,大食国人也;辛文房,西域人也。事功、节义、文章,彬彬极盛,虽齐、鲁、吴、越衣冠士胄,何以过之?”^[9]王士禛以欣赏的口吻列举出这些在元代诗坛占据重要地位西域少数民族诗人,他们是元诗的半壁江山,赋予元诗独特的艺术魅力和情感基调。他们在功名、节义、文学方面取得的成就,甚至远超那些自古以来以文名取胜的齐、鲁、吴、越之地的世家贵胄子弟。当然,王士禛是站在清代学术的前沿阵地,一览元代诗坛的西域诗人群体构成情况而予以评述。他对于每一个诗人的族别,或籍贯有大概的交代,但是,因西域地域广阔,族群众多,王士禛关于籍贯、族别之说,过于模糊和廓落。其中问题最大的是关于辛文房和萨都刺,一为西域人,其所属区域过于广泛;一为色目人,其所属族群过于宽泛。

陈垣《元西域人华化考》中专设“文学篇”,从“西域之中国诗人”“基督教世家之中国诗人”

“回回教世家之中国诗人”“西域之中国文家”“西域之中国曲家”等五方面论西域少数民族诗人的族别及其文学创作。其中,第一类诗人有15人,仅知其身处西域者有8人,即泰不华、聂古柏、昂吉、完泽、马彦羣、辛文房、阿里、伯颜;知其部族者有2人,即迺贤(葛逻禄人,亦称葛罗禄、卡尔鲁克等,是一个说突厥语的游牧部族,为铁勒人诸部之一)和郝天挺(朵鲁别族,又译朵儿边、朵鲁班,属于尼伦蒙古部族);知其民族为畏吾者有2人,即三宝柱和薛昂夫;知其为西夏遗民(包括唐兀人、河西人、西夏人)者有3人,即张雄飞、余阙、斡玉伦徒。第二类诗人有5人,知其部族为雍古(阴山以北的部落)马氏者有3人,即马润、马祖常、马世德;不知族别者有2人,即雅琥和别都鲁沙。第三类诗人有9人,均为信奉回回教的西域诗人。第四类诗人有8人,除马祖常、余阙二人外,知其部族为雍古者有1人,即赵世延;知其为唐兀人者有1人,即孟昉;知其国家或城市者有2人,即瞻思(大食国)和察罕(板勒斡城,今阿富汗北境巴尔赫);知其民族为回回者有1人,即亦祖丁;知其身处西域者有1人,即贯云石。第五类曲家有16人,除贯云石外,知其身处西域者有8人,即马九皋、琐非复初、不忽木、兰楚芳、沐仲易、虎伯恭、虎伯俭、虎伯让;知其民族者有3人,即丁野夫和赛景初为回回人,全子仁为畏吾人;知其信仰基督教者有4人,即月景辉、金元素、金文石、金武石。此外,有许多西域书法家、画家亦擅诗歌,粗略统计起来有20余人,分涉不同民族。

当代著名学者杨镰的《元西域诗人群体研究》可谓典范之作,他以20年的探索为奠基,查阅大量资料,爬梳多种古籍文献,钩沉史籍,甄别材料,考镜源流,几乎覆盖了元代西域汉语诗人,总括大貌,择其要而论之,在宏大视野的综论与见微知著的考辨相结合的研究中,既展示了元代西域诗人的风貌,也论辩著名诗人的生平事迹与诗歌成就。杨镰共统计出元代确属西域人,且用汉语写作诗歌,并流传至今者有100余人,色目人20种左右,其族别或宗教派别主要有:乃蛮、畏吾、克烈、回回、康里、拂林、也里可温、答失蛮、葛逻禄、唐兀、撒里、雍古、西夏、于阗、龟兹、大食、阿儿浑、钦察、塔塔儿等^{[8]13}。在

100余位诗人中,有很多人的族属不能确定。不过,20余种族属并非在同一标准中,其中一大部分是民族,一部分是地域或国家,一部分是所信奉的宗教,如也里可温即是基督教。然而,无论是族别,抑或地区和宗教派别,这些都是来自西域的诗人,如伯颜、廉希宪、不忽木、高克恭、马祖常、贯云石、薛昂夫、迺贤、丁鹤年、辛文房、余阙等,一大批灿如繁星的诗人,他们的汉语诗歌创作取得了很高的成就,为元代诗歌的繁荣做出了应有的贡献,这不仅是丝绸之路行旅诗中的奇迹,更是中国诗歌史上的奇观。“在中国历史上哪个朝代的诗坛曾有过这等奇异盛况?哪个朝代的文坛曾将大食、拂林、乃蛮、康里、钦察……作家都包括在其中?就这一点而言,西域诗人群体的出现本身就是中国文学史上空前绝后的奇迹。”^{[8]14}

基于前人已取得的研究成果,再结合其他材料,我们可以对西域丝绸之路行旅诗人作如下概括:一是仅知民族者14人,其中康里人5人,即不忽木、回回、巉巉、不花、泰熙奴;回回7人,即高克恭、萨都刺、阿里木八刺、伯笃鲁丁、买闾、吉雅谟丁、丁鹤年;畏吾1人,即薛昂夫;葛逻禄(东突厥)人1人,即迺贤。二是仅知国别者8人,其中北庭人2人,即大都闾、不花帖木儿;高昌人2人,即五十四、道童;于阗人1人,即李公敏;龟兹人1人,即盛熙明;大食人2人,即瞻思、哲马。三是仅知宗教信仰为也里可温(基督教)者2人,即雅琥、赵世延。四是仅知所处地域为河西者6人,即孟昉、观音奴(志能)、观音奴(鲁山)、甘立、斡玉伦徒、昂吉。五是仅知氏族者3人,其中伯牙吾台氏1人,即泰不华;塔塔儿氏1人,即察罕;乃蛮答禄氏1人,即答禄与权。六是知国别与民族者12人,其中高昌畏吾人4人,即贯云石、鲁山、伯颜不花、脱脱木儿;北庭畏吾人7人,即廉希宪、廉恒、廉惇、廉惠山海牙、边鲁、三宝柱、别罗沙;于阗畏吾人1人,即丁文苑。七是知民族及姓氏为蒙古克烈氏者2人,即拔实、兰楚芳。八是知所处地域及民族为河西唐兀人3人,即余阙、张翔、王翰。九是国别、民族及氏族为高昌畏吾僊氏人5人,即僊玉立、僊哲笃、僊逊、僊斯、僊长寿。十是知民族及宗教信仰为信奉也里可温的雍古族人1人,即

马祖常。十一是知国别及宗教信仰者为信奉也里可温的拂林(大秦)人1人,即金哈刺。十二是无所考证者9人,即伯颜、烈哲、月鲁、月忽难、爱理沙、沙班、野先、定位、辛文房。

总之,西域行旅诗创作群体中的诗人,民族构成十分复杂,总体以畏吾、回回为主,约占31%。有国别可考的诗人共计16人,分别来自于高昌、于阗、大食和龟兹四国,其中高昌诗人又以11人之数居其冠。除了高克恭、贯云石、马祖常、余阙、丁鹤年及迺贤这6位诗人,有著述流传于当世,其他诗人的诗文集大多散佚,仅存零星残篇于后世文人的辑录选集中。

二、丝绸之路行旅诗诗人群体特征

由上述可知,汉族及中原少数民族行旅诗创作,留存较少,但可从中归结出一个明显的特征,即以耶律楚材为中心,丘处机、王君玉等人代表,他们彼此互相唱和、赠答,通过吟咏西域奇景,追忆在丝绸之路行旅中的独特际遇,以表达对彼此的思念与对过往岁月的不舍之情。总体而言,元代丝绸之路行旅诗的创作,西域诗人的佳作奇篇保存流传得更为完善,他们虽在民族、国别上更为复杂多样,但其思想倾向与审美志趣却具有某种一致性,这一诗人群体共同呈现出以下四个明显的特征。

(一)民族标识 色目为征

他们来自不同地区,大多来自亚洲北部、中亚地区,甚至有欧洲部分地区。他们族源繁多,因其容貌异于中原汉人,故总冠以“色目人”之称,明代陶宗仪《南村辍耕录》中曾列出“色目人三十一种”。西域诗人群体,其实为色目诗人群体。

这些来自西域的少数民族因有较高的汉文化程度,都有汉语诗歌作品,其中不乏名家,如贯云石、马祖常、萨都刺等人,均有诗文集传世。而大部分人传世诗歌并不多,多则数十首,少则数首。这些人在中原主要作为官员,足迹遍及大江南北。他们中的很多人,因政治原因,大多都起有汉族姓名,或以族属简称为姓,或以先祖任职中的一个字为姓,或以信奉的宗教为名。

(二)执笏庙堂 积功兴业

大多数丝绸之路行旅诗人在政治上颇有建树,深受皇帝的信任,他们或任朝中要职,或任地方官员,在元代具有较高的政治地位。有40余位诗人皆有职务,有近20人身兼数职,或一生担任多职。从朝廷命官,到地方要员,官职大小不等,但分布十分广泛,尤其突出的是其中多人任江浙、福建、江西等江南富庶之地的要职。有如此众多的西域少数民族诗人任要职,这在中国历史上十分罕见。从政治角度而言,这一现象充分说明元朝统治者对少数民族官员的极度重视,与元朝的基本国策相符合,从侧面也反映出政治权利不平等。元朝是多民族统一的朝代,在治国理念上倡导大元气象,在文化精神上以大为宗,在思想境界、政治理念上崇尚壮大宏伟,是为了实现海内归一的统治目的,旨在建立统一的政权。但是,在封建帝王专制统治下,在政治领域内,各民族之间所谓的“平等”终究不可能实现。政治上的不平等是元代社会的一大特点,而这一点与其追求的“大元”文化精神并不相悖。元朝统治者公开地将各民族按照族别和地区划分为四个等级,将社会民众和民族等级化和区别对待,这是不争的事实。蒙古人为第一等人,色目人(西域各少数民族)为第二等人,汉人(北方汉人、契丹人、女真人)为第三等人,南人(南宋统治下的江南人民)为第四等人。四等人中,汉族的地位最低。元代的汉人与汉民族并非同义语,“汉人”不但指汉族,也包括契丹、女真、高丽等族,“南人”实际上大多是江南的汉族。“不同等级的民族在政治上、法律上享有不同的待遇,权力和义务都极不平等。……元朝也因此显示出比辽、金等王朝更为浓烈的民族色彩。”^[10]四等人中,南人的政治地位最为低下,凡要职与他们无缘。

对此现象,《元史·王都中传》中有记:“当世南人以政事知名闻天下,而位登省宪者,惟都中而已。”^{[11]4232}而事实上,王都中虽仕至行省参知政事,从二品,但与行省之职相去甚远,用则参,不用则闲,可谓虚职而已。故而,有元一代,江南汉人能担任实职者寥寥无几。如赵孟頫仕至翰林学士承旨,从一品;吴澄任翰林学士,正二品。他们的官职品级不可谓不高,然究其实质,

皆为文学之职,其身份与品级则难以匹配,遑论其权力。抑或,他们是盛世政坛上的装饰或点缀而已,统治者以此昭示天下民众,大元之所谓气象而已。元末明初叶子奇在《草木子》中指出:

天下治平之时,台省要官皆北人为之,汉人南人万中无一二,其得为者不过州县卑秩,盖亦仅有而绝无者也。后有纳粟、获功二途。富者往往以此求进。令之初行,尚犹与之,及后求之者众,亦绝不与南人。在都求仕者,北人目为腊鸡,至以相譬诟,盖腊鸡为南方饷北人之物也,故云。^{[12]49}

叶子奇是元末明初的大学者,其去元不远,亦有在元生活的经历,他的言论应有较高的可信度。

西域少数民族诗人在元朝担任重要官职,享有优越的政治待遇和政治地位,既可从侧面反映出元统治者的用人主张与政治方略的关系,亦能解释西域诸少数民族不辞千里,远赴中原的内因所在。这既体现出元朝最根本的政治生态与治国策略,也可窥见元代政治生活中的极端不平等现象。

(三) 璧奎取仕 得之科举

除去个别生平事迹不详者,大多数丝绸之路行旅诗人都能进士及第。元朝近百年间,以科举取士者并不多,曾两度停科,其中前55年(1260—1314年)停止科举。从元仁宗延祐二年(1315年)举行首次科考,至元顺帝至正二十六年(1366年)最后一次取士,科举举行共51年。另有6年(1336—1342年)中断,元代科举制度实际推行45年。按元朝科举制度,三年举行一科,45年共开科16次。据《元史·选举一》之《科目》条记载,元代科举16科,共计取士1139名^{[11]2015-2027}。而元代庞大的官僚群体人数远超过这个数字,据《元典章》卷七《内外诸官员数》记载,元代各类官员总数为26690人,相对元代庞大的官僚队伍而言,科举入仕者可谓少之又少。尽管如此,却有众多来自西域的少数民族子弟多有进士及第,这一现象非偶然,实乃统治者科举取士政策向少数民族倾斜而致。

虽然,元朝科举所取人士极少,但官员队伍却很庞大,这与元朝独特的擢录制度有关,即吏员出职制。所谓吏员出职制,即是一种直接从

吏中提拔而入官制度。该制度保证了元统治者将擢拔官员的大权握于手中,大量的官员由此道而产生,实在是一大创举。元朝大儒姚燧在《牧庵集》卷四《送李茂卿序》中说:“大凡今仕惟三途:一由宿卫,一由儒,一由吏。由宿卫者,言出中禁,中书奉行,制敕而已,十之一。由儒者,则校官及品者提举、教授,出中书;未及者则正、录以下,出行省、宣慰,十分一之半。由吏者,省、台、院,中外庶司、郡县,十九有半焉。”^[13]元末明初叶子奇对此有着十分精辟之论,他说:“仕途自木华黎王等四怯薛大根脚出身分任省台外,其余多是吏员。至于科目取士,止是万分之一耳,殆不过粉饰太平之具,世犹曰无益,直可废也。岂时运使然耶?何唐宋不侔之甚也。”^{[12]82}元代科举制不过是粉饰太平之工具而已,吏员出职制才是真正的取士之道。清末学人曾廉考察元代文人行迹后认为,“元时人士皆竞于文学而不竞于禄仕”,不少学者认为这是元代士人崇尚文学而轻视功名利禄的表现,是一种淡泊坦然的心态。而事实上,如果联系元代的职官制度,汉族士人热衷于文学创作,亦是多有无奈。

政治权利是吸引西域人前往中原的磁铁,在以京城为中心的范围形成了一个巨大的磁场。他们留在中原,寻找进入高层社会的机会,同时,耳濡目染中原文化的魅力,加之统治者的大力推广,学习汉文化从元朝建国之初辄成为一股热潮,始终不减弱,并一发不可收。元代华化之甚,从很多方面都可以得到反映,色目人对汉文化的推崇学习,达到了空前的程度。他们崇尚汉文化,拜师大儒,交友儒生。元人许有任在《咬思永字说》中讲述了一个色目人家庭对汉学的态度和学习情况:色目人咬生,培养学识,积累学养,非儒生不交往,可见在他们的心中,儒生是最有文化的人,而儒学能够消除他们养成的不良习气。此非特例,在元代西域少数民族自觉接受华化是一种风尚,一种潮流。马祖常家族信奉也里可温(基督教),入中原后以“马”为姓氏,“子孙更业儒术,卒致光显焉”^[14]。交友选儒生,成为儒者,是他们的理想。马祖常在其诗歌中,表达了其家世华化的历程以及能成为儒者的骄傲,《饮酒》其五云:

昔我七世上,养马洮河西。六世徙天山,日日闻鼓鼙。

金室狩河表,我祖先群黎。诗书百年泽,濡翼岂梁鹬。

尝观汉建国,再世有日碑。后来兴唐臣,胤裔多羌氏。

春秋圣人法,诸侯乱冠笄。夷礼即夷之,毫发各有稽。

吾生赖陶化,孔阶力攀跻。敷文佐时运,烂烂应壁奎。^{[6]675}

这首诗中,诗人追忆先祖在西域的生活和事业,然后讲述家族百年来受到诗书的润泽,并且,纯然以儒者的立场回顾中国历史上的华化现象和根源,最后四句以自豪的口吻吟咏,祖上虽然是夷人,但一旦入中原,则华化之甚。诗人巧妙化用了《春秋》所规定“诸侯用夷礼则夷之,夷进于中国则中国之”的法则,强调先祖华化符合历史发展趋势,接受汉文化的陶冶化育,是追求进步的选择,而他自己更以“敷文佐时运,烂烂应壁奎”而骄傲,“壁奎”是壁宿与奎宿的并称,谓壁奎是主文章之星。从上述众多进士及第的西域诗人中可以想见当时华化风气之甚。在汉文化的普及中,文学创作,尤其是诗歌创作日益隆兴,并成为一股潮流,遍及各地。

(四)雅好文学 兴于世家

在上述总结的西域诗人中,康里不忽木家族,一家两代中三人为诗人;北庭畏吾廉希宪家族,一家人两代中四人为诗人;高昌畏吾氏一家三代为诗人。有元国祚相对较短,在不足百年内,却诞生了如此多的西域少数民族诗人世家,这在中国历史上确为罕见。康里本游牧民族,不忽木家族入华最早,他拜元初大儒许衡为师,刻苦研读汉文文献,日诵诗书。重视孩子们的教育,将两个儿子送到国子监读书,一家父子三人,皆有诗留世,虽仅存一二,但亦能自成风格,诚如陈垣评价不忽木《过赞皇五马山泉》诗时说:“虽一鳞一爪,然流丽可喜。”能诗者有父子,有叔侄,如廉氏家族;高昌畏吾氏,三代为诗人,堪为奇迹。

另外以二代、三代为主的诗人群体,亲历丝绸之路者并不多见。虽然能赋诗言志,但是因其离开西域久远,其诗歌内容基本不再有丝绸

之路情怀或西域印记。因而,尽管从他们的身份和民族属性而言,隶属于西域诗人群体,然因主客观原因,很难在他们的诗歌中发现有关丝绸之路或西域家园的蛛丝马迹,他们在文学上并没有表现出丝绸之路经历或西域家园记忆,故丝绸之路行旅诗创作较少。除了马祖常、贯云石等极少数诗人的诗歌中有些许丝绸之路印记外,其他诗人的诗歌与一般汉族诗人的诗歌无甚差别。因此,在西域诗人群体中,选取马祖常、贯云石为代表,其他人的诗歌不再论及。尽管就丝绸之路行旅诗的创作而言,成绩寥寥,但他们以西域少数民族诗人参与到元诗的创作中,共筑诗坛。其中不乏杰出诗人,堪与汉族诗人并驾齐驱,为繁荣诗坛做出了卓越贡献。清顾嗣立《元诗选》称:

有元之兴,西北子弟,尽为横经。涵养既深,异才并出。云石海涯、马伯庸以绮丽清新之派振起于前,而天锡继之,清而不佻,丽而不缛,真能与袁、赵、虞、杨之外,别开生面者也。于是雅正卿、达兼善、迺易之、余廷心诸人,各逞才华,标奇竞秀。亦可谓极一时之盛者欤!^{[6]1185-1186}

顾嗣立立足于全元诗坛俯瞰西北诗人群体的诗歌创作成就。的确,元代诗坛因西域诗人群体的加入,改变了中国诗歌创作以汉族诗人为主体的诗坛格局,不仅丰富了诗歌题材和主题,也促使诗歌风格及审美的多元化。虽然,他们中大多数诗人的创作难觅丝绸之路痕迹,但是,毕竟他们代表着西域之风,在不经意间悄然改变着元代丝绸之路行旅诗的精神风貌和审美特质。

结 语

基于元代独特的文化气象和社会现实,元代丝绸之路行旅诗较之于其他时代呈现出内容丰富、审美纷呈、风格多样、情感奔放的特点,展示出多元文化融合的总特征。丝绸之路行旅诗作为元代文坛上的一股溪流,尤其体现出蒙古人、色目人等少数民族对中原文化发自内心的钦佩,在自觉追求华化的过程中,以惊人的速度融入中原文化,并创作大量诗歌,抒发情志,表

达对一统国家的热爱与忠诚。不过,丝绸之路行旅诗人与其他文人有所不同,他们或亲历丝绸之路,感受异域文化,对家国的情感体验最深刻;或背井离乡,由西域到中原,在文化的融合中、在对中原的认同中,不断回眸记忆中遥远的故乡,他们的家国情怀独特且复杂。

注释

①解缙《永乐大典》第12043卷,引《龙虎山志》“赐以卮酒”条。参见解缙编,郑福田点校:《永乐大典》,中华书局2012年版,第122页。②参见陈宜甫:《秋岩诗集》(卷下),《景印文渊阁四库全书》(第1202册),台湾商务印书馆1986年版,第683-691页。③此4首诗见薛兆瑞、郭明志:《全金诗》(第三册),南开大学出版社1995年版,第80-81页。④《长春真人西游录》中李志常有记,丘处机师徒抵达河中府,“三太子之医官郑公途中详见,以诗赠云……”。参见李志常:《长春真人西游记》,河北人民出版社2001年版,第80页。⑤赵福寿《龙冈居士郑景贤探析》一文中认为耶律楚材酬答景贤的诗有82首;刘晓、匡亚明《耶律楚材评传》中认为酬答诗有73首。因耶律楚材的酬答诗题材丰富,诗歌判断偶有出入,属于正常。此处笔者以王国维先生统计的75首为准。⑥王国维:《耶律文正公年谱余记》,参见《王国维全集》,浙江教育出版社2010年版。统计耶律楚材《湛然居士文集》,共有诗768首,众体备兼。⑦参见屠寄:《蒙兀儿史记》,中国书店1984年版,第1022

页。参见杨镰:《元西域诗人群体研究》,新疆人民出版社1998年版,第13页。

参考文献

- [1] 顾嗣立.元诗选:二集[M].北京:中华书局,1987:1343.
- [2] 况周颐.蕙风词话[M].北京:中华书局,1998:88.
- [3] 李志常.长春真人西游记[M].党宝海,译注.石家庄:河北人民出版社,2001:1.
- [4] 耶律楚材.湛然居士文集[M].北京:中华书局,1986.
- [5] 刘晓,匡亚明.耶律楚材评传[M].南京:南京大学出版社,2007:182.
- [6] 顾嗣立.元诗选:初集[M].北京:中华书局,1987.
- [7] 查洪德.元代文学通论:上[M].上海:东方出版社,2019:238.
- [8] 杨镰.元西域诗人群体研究[M].乌鲁木齐:新疆人民出版社,1998.
- [9] 王士禛.池北偶谈:上册[M].靳斯仁,点校.北京:中华书局,1982:165.
- [10] 蔡美彪,周良宵,周清澍,等.中国通史:第7册[M].北京:人民文学出版社,2009:98.
- [11] 宋濂.元史[M].北京:中华书局,1976.
- [12] 叶子奇.草木子[M].北京:中华书局,1959.
- [13] 姚燧.姚燧集[M].查洪德,编校.北京:人民文学出版社,2011:71.
- [14] 袁桷.袁桷集[M].李军,施贤明,等点校.长春:吉林文史出版社,2001:404.

Composition and Characteristics of the Creative Group of Yuan Dynasty Silk Road Travel Poetry

Na Xiuyan

Abstract: The re-excavation of the Silk Road in the Yuan Dynasty attracted a large number of people from the western regions to the central plains, which changed the pattern and style of the Silk Road travel poetry creation while promoting the convergence and integration of multiple cultures. It is mainly manifested in the composition of the poets' groups and their unique spiritual style. Among them, the Silk Road poetry consists of two major groups: Han poets, minority poets from the central plains and poets from the western regions. The former take Han poets as the main body, and the Khitan poet Yelü Chucai, they either describe the scenery along the Silk Road, or sing and express their feelings, rich in deep and sentimental characteristics. The latter group is particularly complex because of the poets of the Silk Road countries, and not many of their poems have been handed down, which shows distinct group characteristics in terms of cultural identity and value pursuit.

Key words: Yuan Dynasty; silk road traveling poetry; poet community; multicultural integration

[责任编辑/周 舟]



朱熹社仓法新探

游彪 邓合燧

摘要:社仓法源自隋代实施的义仓制度,在南宋时期经朱熹重新设计并编定《社仓事目》后发扬光大,对后代产生了深远的影响。以往学者的研究认为朱熹所行社仓的目的之一是在民众经历灾荒时对民众予以救济和帮助,从而发挥其巩固统治的社会功能。社仓法尽管具备如上的社会功能,但其设计本身却存在固有的问题,诸如贷款利率过高、催科期限过急等。社仓的设计并未真正惠及所有民众,反而被地方乡绅所把持,成为他们谋利的工具,最终危害到普通民众的切身利益,这无疑是与社仓设计的出发点背道而驰的。

关键词:朱熹;社仓;地方乡绅;制度利弊

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0068-07

在过往的学术界,关于朱熹在南宋时期所推行的社仓一直都是给予正面或是积极评价的,其主要观点认为:中国古代实施的社仓法是农业社会救荒史上的重要制度,它使民间社会救荒的措施逐渐规范化、制度化。但通过分析朱熹所作《社仓事目》以及记载社仓实践效果的相关文献发现,社仓在实际运作过程中并未达到朱熹声称的“可久而不坏矣”^①的效果,相反,有时甚至是大大加重了人民的负担。因此,本文从朱熹设置社仓之初始展开论述,理性而客观地分析其编订的《社仓事目》中存在的问题,可从更为多元的角度认识并剖析朱熹所实行的社仓法之优劣得失。

一、朱熹社仓法之成立

朱熹社仓法是依据他在淳熙八年(1181年)上奏给南宋政府的《社仓事目》而施行的相关赈济措施^②,这是朱熹社仓法的理论架构及其实施细则。在此之前,朱熹曾于乾道七年(1171年)

在建宁府崇安县五夫里建立了五夫社仓,这是朱熹最早的社仓实践。通过梳理相关史料可以发现,朱熹能够在五夫里成功建立第一所社仓无疑有其复杂的社会背景。

其一为家族因素。朱熹的籍贯在“建州建阳县群玉乡三桂里”^[1],但其却于建炎四年(1130年)九月十五日出生在南剑州尤溪(今福建省尤溪县)^③。其祖父朱森,在文学方面有一定的修养,颇有超然处世之态,但在政治上并未有突出建树,“公少务学科举。既废,不复事进取”^④。而朱熹父亲朱松在仕途上却有较好的表现,朱松出生于宋哲宗绍圣四年(1097年),徽宗政和八年(1118年),22岁时被授予科举出身,“同上舍出身,授迪功郎,建州政和县尉”^⑤。可见其仕宦生涯起步于建州(今福建省建阳县),其为官颇具精明的政治头脑,即便在福建本地任职,也与南宋中央政府中的某些要员保持密切的书信联络。朱松的文集中保存了他上书谢克家的《上谢参政书》以及上书李回的《上李参政书》^⑥。据相关学者考订,此二事均发生

收稿日期:2023-08-28

作者简介:游彪,男,北京师范大学历史学院教授(北京 100875),主要从事宋辽夏金史与中国古代思想史研究。邓合燧,男,北京师范大学历史学院硕士研究生(北京 100875)。

于绍兴元年(1131年)^⑦。除了与中央官员保持密切来往外,朱松也在适当的时机与很多地方官员保持适当而必要的关系,如其对胡世将的拜访,“会诏出御史胡公世将抚谕东南,公乃因谒见而说之曰……胡公奇其言,壮其策。归即以闻于朝”^⑧。据考订此事发生于绍兴二年(1132年),当年朱松还与知福州张守和翰林学士綦崇礼有过一些书信往来^⑨。可能正是因为这种颇具人情味儿的关系,谢克家与綦崇礼均在朱松的仕途上起到了很有价值的引荐作用。“泉守、资政殿学士谢公克家随亦露章荐公学行之懿,不宜滞管库。”^⑩即在朱松担任管理仓库之类的职务时,谢克家就利用自己可以用露章上奏皇帝的特权强烈举荐朱松的“学”与“行”,此举至少可以加深朱松在皇帝心目中的印象。在这种有利条件下,一旦有其他朝廷官员的保荐,自然会得到晋升。于是朱松得以“用内翰綦崇礼荐,召充秘书省正字”^⑪,此一任命实际上就使他成为皇帝身边的工作人员,其仕途之前景自然不言而喻。

由此可见,朱松的人际关系对其在仕途方面的上升产生了难以估量的巨大作用。在此期间,朱松因被举荐而得到了在南宋都城临安为官的机会。但在绍兴十年(1140年),何铸受秦桧的指使上书弹劾朱松,因此南宋中央政府命朱松出知饶州(江西省鄱阳县),“绍兴十年三月辛卯,尚书吏部员外郎朱松知饶州,徐度知台州。以右谏议大夫何铸奏其有心怀异,傲物自贤,故有是命”^[2]。由此可知,身为台谏官的何铸指控朱松对以宋高宗为首的朝廷怀有异心,恃才傲物,自命不凡,这一指责对以科举出身的官员而言无疑是相当沉重的打击。然而,朱松并未接受朝廷让其出知饶州的决定,反而请求担任祠官,“请主管台州崇道观”^⑫,实际上变成了赋闲的官员。此后朱松的活动范围一直局限在福建路一带,在此期间,他积极访问各个地方的学者及官员,以巩固其在福建的各种社会关系,这些关系的巩固对于日后朱熹在福建地区建立社仓起到了很重要的作用,更为其家族在该地区势力的不断扩大奠定了坚实的基础。

朱松在绍兴十三年(1143年)去世,去世之前曾经给刘子羽写信,“熹之先人晚从公游,疾

病,寓书以家事为寄。公惻然怜之,收教熹如子侄,故熹自幼得拜公左右”^⑬。由此可知,朱熹的父亲朱松晚年同刘子羽过从甚密,私交甚笃。在其得病之后,朱松写信给密友刘子羽,将自己的身后事托付给了刘子羽。正因如此,朱松去世以后,刘子羽收留了朱熹一家,待朱熹如子侄一般。更为重要的是,朱松临终之际告诉朱熹,“籍溪胡原仲、白水刘致中、屏山刘彦冲,此三人者,吾友也。其学皆有渊源,吾所敬畏。吾即死,汝往父事之。而惟其言之听,则吾死不恨矣”^⑭。可见朱松在其去世之前已经为朱熹做了大致谋划和相应的精心安排。朱熹遵从了父亲的遗愿,刘子羽也信守当时的诺言,故朱熹母子前去投靠刘子羽,“韦斋歿,文公年十四。少傅为筑室于其里,俾奉母居焉。少傅手书与白水刘致中云:‘于绯溪得屋五间,器用完备。又于七仓前得地,可以树,有圃可蔬,有池可鱼。朱家人口不多,可以居。’”^⑮此处的“里”即是崇安县五夫里,朱熹与其母亲在朱松去世之后便搬迁至五夫里居住,此处可以看出朱熹对五夫里的了解是从年少时便开始的。

更为重要的是,崇安县的刘氏家族为当时福建路建州当地有钱有势的名门望族,该家族在崇安一带有着非同一般的社会影响力和地位。刘子羽的父亲刘韜为两宋之际赵宋王朝的高级官员,地位是非常高的。据《少傅刘公神道碑》记载,刘子羽的儿子为刘珙、刘瑞、刘珣^⑯,并且当时刘子羽“辟家塾,延名士,以教乡之秀子弟。……教其子熹与己子,均卒以道义成”^⑰。可见朱熹与刘子羽儿子的关系在他们年少时即已确定,而刘珣正是日后朱熹建立五夫社仓的关键人物之一。

其二为学术成就。朱熹5岁入学,从《孝经》《论语》《孟子》等儒家经典开始读起,这是了解儒家基本道德伦理之始。并且从杨由义处学习《杂仪》,“《杂仪》之书,盖顷年杨丈尝以教授者。感今怀昔,岁月如流。而孤露至此,言之摧咽,不能自己。语次及之,亦足为慨然也”^⑱。由此可知,与同时代的其他社会精英一样,朱熹自幼就受到了非常严格而系统且精心的启蒙和学前教育。正因如此,朱熹在文学领域表现出了出色的天赋和能力,他创作的诗文得到了董颖

的大力称赞,“先是,婺源乡丈人俞仲猷尝得先生少年翰墨,以示其友董颖,相与嗟赏。颖有诗云:‘共叹韦斋老,有子笔扛鼎’”^⑨。可知董颖对朱熹的诗作给予了极高的评价。而俞仲猷显然是婺源当地较为有名的乡先生,董颖是饶州德兴人,“以高第官学正,学识醇正,朱文公尝叙其集”^⑩。从明朝人的记述来看,董颖系科举高第中举,担任宋朝国家学校太学的学正之职,朱熹曾经为他的文集撰写过序言,可知他们之间的关系是相当密切的。

如前所述,朱松去世之后,朱熹母子前往投奔可以说是世交的刘子羽,曾在刘家的私塾中短暂学习过一段时间。后来又去跟随胡宪、刘子翬等人学习,“建阳县之东北,有山曰竹原。草堂刘先生之隐居,晦庵朱先生执经问道之所也”^⑪,“熹于三君子之门,皆尝得供洒扫之役,而其事先生为最久”^⑫。在朱熹追随他们学习之前,这些人在学术上均已经取得了令世人称道的成就,因此朱熹在跟随他们学习的过程中在学术方面也获得了一定的培养。即便在南宋朝廷禁止程学的背景下,朱熹仍“自十六七时,下功夫读书。彼时四旁皆无津涯,只自恁地硬著力去做。至今日虽不足道,但当时也是吃了多少辛苦,读了书”^⑬。正是在这样的努力下,他的学问逐渐形成了扎实而厚重的基本功,进而在诠释儒家经典等诸多领域都取得了长足的进步。朱熹于绍兴十八年(1148年)先后考中省试与殿试^⑭。在此之后,他仍然注重自身学术的持续修为与精进,在编纂《孟子要指》一书时,朱熹回忆说道:“某从十七八岁读至二十岁,只逐句去理会,更不通透。二十岁以后,方知不可恁地读。原来许多长段,都自首尾相照管,脉络相贯穿……从此看《孟子》,觉得意思极通快,亦因悟作文之法。”^⑮可知朱熹对《孟子》一书的理解是渐进式的,而非一蹴而就的。他从逐句理解《孟子》到后来以贯穿全书脉络的方式来诠释《孟子》“微言大义”,故能通透、快捷地体悟其“意思”。

也正因为朱熹在学术上的诸多不懈努力,他才能够与其他地方官员以讨论学问或其他相关问题的名义保持着密切的联系,如其与刘珙的书信往来,“近收耕老书,说一贯之旨甚善,但忠恕即说成两贯了。两贯之理,全然透不过忠

恕里面来。如此即恶在其为一贯耶?此事政须自得,而渠坚守师说,自作障碍,无如之何。但循循不差,却无躐等之患,亦可贵尔”^⑯。再如其与程洵讨论《孟子》,“近集诸公孟子说为一书,已就稿。又为诗集传,方了国风、小雅。二书皆颇可观,或有益于初学,恨不令吾弟见之”^⑰。诸如此类的学术交流在朱熹的一生中可谓比比皆是,相关史料俯拾即是。毫无疑问,这些学问等领域的交流所维系的感情均为朱熹以后的社会实践带来了相当大的助益。

其三为政治实践。朱熹在绍兴十八年考中殿试之后,于“绍兴二十一年辛未,春,铨试中等,授左迪功郎、泉州同安县主簿”^⑱。这是朱熹担任的第一个官职,同安县也位于福建境内。在同安县主簿任内,朱熹访问林之奇、刘藻、任文荐、林光朝、方翥等当地的名士^⑲。此外,他还认真思考如何造福一方百姓,想要推行经界法,“熹绍兴二十三、四年间,备员泉州同安主簿,是时已见本州不曾经界。县道催理税物,不登乡司。例以逃绝为词,官司便谓不可推究。徐考其实,则人户虽已逃亡,而其田土只在本处,但或为富家巨室先已并吞,或为邻至宗亲后来占据,阴结乡吏,隐而不言耳。固尝画策,以请于县,一时均割。虽亦颇多,然本原未正,弊随日生,终不能有以为久远之利”^⑳。这可以反映出朱熹在任内对同安县的实际情况做了较为认真的调查研究,在此基础上对相关问题提出了自己的解决方法。后来他又写了《答陈漕论盐法书》^㉑给福建路转运使陈季若,在此篇文章中主张废除损害民众利益的海仓,让利于民。由以上朱熹的所作所为可知,他在自己的政治实践过程中认真考虑民众的利益,这也可以解释日后他从民众利益出发而建立社仓的某些缘由。

其四为历史借鉴。以上所论及的三个原因均涉及朱熹自身或者其家族的影响,除此之外还要考虑到朱熹对历史的借鉴。《朱子语类》记载了朱熹自己对于历史的认知,“某自十五六时至二十岁,史书都不要看,但觉得闲是闲非没要紧,不难理会。大率才看得此等文字有味,毕竟粗心了”^㉒。可见从20岁开始,朱熹便认识到历史典籍的重要性,并且有意从历史中借鉴相关的经验,社仓便是他从历史中借鉴的结果。据

其自述道：“予惟成周之制，县、都皆有委积，以待凶荒。而隋、唐所谓社仓者，亦近古之良法也。今皆废矣，独常平、义仓尚有古法之遗意，然皆藏于州县，所恩不过市井惰游辈。至于深山长谷，力稼远输之民，则虽饥饿濒死而不能及也。又其为法太密，使吏之避事畏法者，视民之殍而不肯发，往往全其封镭，递相付授，至或累数十年不一瞥省。一旦甚不获己，然后发之，则已化为浮埃聚壤而不可食矣。”^③从朱熹的此段评论中可以看出常平仓、义仓存在的两个主要弊端：一为常平仓、义仓都设置于州县，而不能惠及州县之外的边缘乡村地区的民众；二为政府管理太为细密，以致不能及时对民众实施救助。

正因如此，我们有必要搞清楚义仓与社仓的不同之处。有学者认为，义仓与社仓的不同之处主要有以下几方面：一为仓名背后包含的意义不同，义仓主要是由富民捐助义谷和义金而成立的，而社仓则主要是包含在其中的普通民众互相救济；二为管理模式不同，义仓主要由官府介入进行管理，而社仓则由普通百姓或乡绅等进行自主管理；三为仓谷来源不同，义仓的仓谷主要来自于富民的捐助，而社仓则来自于社员共同的投入；四为设置场所不同，义仓主要设置于州县市镇，而社仓则主要设置于乡村地带^④。笔者检索史料发现，义仓在隋朝时期最初的仓谷来源为民众自愿交纳，“收获之日，随其所得，劝课出粟及麦，于当社造仓窖贮之”^{[3]289}。这样的交纳方法完全按照民众的意愿来进行，因此不久以后义仓便面临仓谷缺乏的困境。隋文帝开始着手解决这个问题，他将仓谷来源规定为按户等交纳的一项税款，“准上中下三等税，上户不过一石，中户不过七斗，下户不过四斗”^{[3]290}。这项规定使得仓谷来源逐渐规范化，在后来的发展中义仓的仓谷则主要来自于富民的捐赠。

二、朱熹社仓的管理机制

社仓的成功运转离不开必要而严格的管理制度，这一机制又可细分为行政力量的介入与民间力量的自我管理。在朱熹《社仓事目》的设计中，社仓管理方式为官府与民间相结合的一

种形式。先是选派民间一部分人为社首、保正、队长、保长，这部分人必须“仰本乡土居或寄居官员有行义者具状赴本州县自陈，量于义仓米内支拨。其敛散之事，与本乡耆老公共措置，州县不须干预”^⑤，即地方上管理社仓的人以本地“有行义者”为主，最好是当地土著或寄居的官员，朱熹最早兴办的五夫社仓的管理人员便是刘如愚的族人，“既成，而刘侯之官江西莫（幕）府。予又请曰：‘复与得輿皆有力于是仓，而刘侯之子将仕郎琦尝佐其父于此，其族子右修职郎珣亦廉平有谋，请得与并力。’府以予言，悉具书礼请焉，四人者遂皆就事。方且相与讲求仓之利病，具为条约”^⑥。凭借刘如愚的官员身份，他的族人在地方也具有相当的影响力，因此被朱熹推荐为社仓的管理者。

除此之外，官府还会选派一部分官吏来担任人吏、斗子、社仓算交司、仓子、乡官、监监官等管理社仓安全的人员。在管理人员之中，由官府委派的这部分人只在特定时间前来监管，例如支散或是交还社仓钱物之时。毫无疑问，官府人员所拥有的行政力量仍然是民间所选派的社首、保正、队长等人所无法具备的。但真正起主要作用的仍然是民间选派的那部分人，因为他们可以时刻与民众保持密切的联系，关注到借贷民众的相关动态，甚至督促借贷民众及时归还钱物。正如黄震在其所作的《更革社仓公移》中言：“官司督促仓职，但欲取足本息，而不知仓职之并缘扰民。仓职阴剥小民，但期倍称取息，而不恤小民之痛苦无告。甲内逃亡，邻保均备。逃亡谷本，坐仓展息。于是小民畏贷谷甚于畏科敷，而贫者竟贷之而流亡。上户避仓职甚于避差役，而黠者反攘之以侵蠹。”^⑦由此可见，官司、仓职、小民是三级结构，官司督促仓职的本意也是为了保证出贷粮食的安全，但仓职在督促民众的过程中却并不只是为了满足本息而已，而会成倍收取利息，进而大大加重借贷民众的负担。在这种情况下才会有贫者贷之而流亡情况的出现，“甚至以为社仓不除，皆当逃避他郡”^⑧。可见借贷者对社仓是相当恐惧的，甚至不惜以逃亡他乡的方式避免社仓借贷。

在结保方面，朱熹所设计的社仓制度虽未明确规定借贷人所需具备的条件，但却明文规

定借贷者必须要结保才能借贷,“结保,每十人结为一保,递相保委。如保内逃亡之人,同保均备取保。十人以下,不成保不支”^⑧。显而易见,结保虽然能起到保障出借粮食安全的作用,但其影响却并不会波及到所谓的“乡里大家”,正如黄榦所记载的那样:“数年以来,主其事者多非其人。故有乡里大家,诡立名字,贷而不输,有至数十百石者。然细民之贷者,则毫发不敢有负。”^⑨

并且在这一结保体系内部,若有人出逃则会加重其他人的负担,甚至会延及同保内其他人的子孙后代。黄震在广德军任上时,曾记载了当时广德军社仓实施的相关情况,他将这一情况记录在了《黄氏日钞》中:

则有旌孝一都沈子亨等称逃亡五十三户,积欠谷五千八百四十斤,尽抑令代纳之诉;葛下三都潘四五等称祖父充贷首,子孙不得脱免,甚至孤寡亦不得免焉之诉,此弊之不可不革者也。如同甲抱逃亡,则有永岳十八都倪五四等称逃亡并要甲内填还,乡民枉被逼勒之诉;桐汭一都曾千七等称逃户贷谷,谷不出仓,只就仓展息,息上又生息,展转抑陪之诉。此弊之不可不革者也。^⑩

可见当时虽有相互担保的若干条款,但如果有人逃脱的话,那么其他人则要背负逃户所贷粮食的数量以及利息,“甲内逃亡,邻保均备;逃亡谷本,坐仓展息”^⑪。沈子亨处逃亡五十三户,积欠谷物达到五千八百四十斤,平均每户积欠一百一十斤,而所有积欠谷物最终要由数量较少的在保民众负担。潘四五甚至还要偿还其祖父留下来的担保贷粮,这对于同一保内的其他保户来说无疑是很大的一笔隐形负担,“故有诉破家荡产,子孙受害,只得逃移以避社仓之苦者”^⑫。尽管黄震记载的是广德军的相关情况,但也可以反映出当时社仓实施过程中存在的一些问题。

三、朱熹《社仓事目》实施的灰色地带

朱熹所制定的《社仓事目》中规定了社仓借贷的利率,“旧例每石收耗米二斗,今更不收上件耗米。又虑仓敖折阅,无所从出,每石量收

三升,准备折阅及支吏斗等人饭米”^⑬。即社仓每出借一石粮食所收取的利息为二斗三升,即23%的利率。然而,南宋时期,朱熹主持的社仓通常是四月出借,十月还贷,大体上只有六个月左右的时间。按照利率计算方式,那么朱熹所行社仓的年化利率大体上为46%,即当时民众借贷一石粮食如果使用一年的话,需要偿还的利率就大致接近半石,这个利率即便放到现代社会也是十分高的,甚至超过了当今法律关于贷款的限定利率。

如果民众遇到青黄不接的年份,可能还会出现收成不足以偿还利率的情况。因此黄震才有这样的记载:“穷民何以出此岁增之息,于是诉社仓一年富于一年,乡民一年穷于一年者有之;诉社仓本欲利民,今反至于害民者有之;诉社仓皆是乡民运聚之息,颗粒不曾散还乡民而声冤者有之。”^⑭由此可见,当时一些有识之士在探讨革新社仓相关事务时尖锐地指出社仓本身存在三大弊端:一是本就穷困潦倒的农民无力缴纳每年都在增加的利息,于是他们控诉社仓一年比一年更富裕,而乡村之民却是一年比一年更贫穷;二是控诉社仓的本意是为了“利民”,而后来反倒变成了“害民”;三是控诉社仓之中累积了很多乡村之民缴纳的利息,但却颗粒未曾散还给乡民,也就是说,社仓之利完全取之于民,却颗粒不曾用于民。

作为南宋时期著名的理学家,黄震在探讨社仓利弊得失之时应该是持有客观公允态度的,但在谈到其弊端时却用了三个“诉”字,此字在宋代多用于司法场合,有“告诉”“控告”“诉讼”等含义。显而易见,黄震对社仓的借贷与受纳情况无疑是有着非常清醒的认识的。

朱熹最开始主持建立的五夫社仓的利率即为什之二,“俾愿贷者出息什二”^⑮,其年化利率为40%。正是在这么高的利率背景下,五夫社仓的规模才能在三十年的时间内从六百斛发展到了惊人的五千斛。在短短的三十年间,增长了约8.3倍,其增长速度是相当惊人的,按年计约为24.4%计算,这无疑是利率极高的高利贷。“始予居建之崇安,常以民饥,请于郡守徐公哲,得米六百斛以贷,而因以为社仓。今几三十年矣,其积至五千斛。而岁敛散之里中,遂无凶

年。”^⑧在朱熹的这番话语背后,即通过其社仓放贷,在很大程度上帮助当地百姓度过了灾荒之年,也就是所谓的“凶年”,正如黄榦在《建宁社仓利病》中所记载的那样:“乡民五六月间坐得一月之粮,一月之后早禾已登场矣。是以米价不至腾踊,富家无所牟利,故无闭籴之家,小民不至乏食,故无劫禾之患二十余年。里闾安帖,无复他变,盖所以阴消潜弭之者,皆社仓之力也。”^⑨朱熹所行社仓在灾荒之年对民众予以救助,但不可否认的是,社仓的这种极高的利率对于社仓本身发展影响巨大,对普通民众所起到的负面影响也相当大,即“社仓之不免于弊者,正因取息”^⑩。

此外,尽管朱熹《社仓事目》的设计中并未明确规定社仓管理者所享有的权利,但他选择的社仓管理者均为地方乡村士绅人物或是大户人家,例如他所设计的五夫社仓便是由刘如愚的族人进行管理的。毫无疑问,官员族人的身份会给他们带来一定的特权和当地其他人难以具备的特殊地位。同时,由于朱熹所设计社仓的仓谷来源为官府支拨,“逐年五月下旬,新陈未接之际,预于四月上旬申府,乞依例给贷。仍乞选差本县清强官一员,人吏一名,斗子一名前来,与乡官同共支贷”^⑪。官府的粮食在每年五月百姓新陈未接之际进行出借,等百姓收获之后再按固定利率进行偿还,此一流程看似正当,但实际问题便出在这一流程之中。官府每年出借给百姓的是存放一段时间之后的陈粮,而百姓在秋收后所偿还的则为当年收获的新粮,这一借一还之间便会使官仓中的粮食由陈转新。众所周知,粮食的正常存放会涉及一定的损耗,因此这对于官府而言实际上是粮食保值的一种方式,这种保值也会在一定程度上增加官府的收益,而且这一流程每年均会在社仓中发生,周而复始,官府的这一利益不断得到实现。

结 语

总而言之,朱熹凭借其自身的特殊背景首次创建了福建路建州崇安县五夫社仓,并且以五夫社仓为起点,朱熹的社仓设计从南宋一直到清朝均产生了非常重要的影响,但其中所存

在的种种问题却也一直遗留了下来,例如社仓利率过高,因而其高利贷的本质是始终无法改变的。不少乡村之民在灾荒年间因为偿还社仓利息而倾家荡产,社仓的设计并未真正惠及所有民众,反而被地方乡绅所把持,成为他们谋利的工具,最终反而危害到普通民众的切身利益,这无疑是与社仓设计的出发点背道而驰的。

社仓中这些问题的存在值得当代学者重新审视朱熹所设计的社仓制度,不能将关注点仅仅放在其正面价值上,同时也应正视其存在的某些问题,只有这样才能更加全面地了解朱熹的社仓制度以及它在此后历史进程中的演进情况。关于这些问题,笔者拟另文加以论述。

注释

- ①朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷77《建宁府崇安县五夫社仓记》,四部丛刊本。
- ②朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷99《社仓事目》,四部丛刊本。
- ③黄榦:《勉斋集》卷34《朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》,元刻延祐二年重修本。
- ④朱松:《韦斋集》卷12《先君行状》,四部丛刊本。
- ⑤朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷97《皇考左承议郎守尚书吏部员外郎兼史馆校勘累赠通议大夫朱公行状》,四部丛刊本。
- ⑥朱松:《韦斋集》卷9《上谢参政书》《上李参政书》,四部丛刊本。
- ⑦束景南:《朱熹年谱长编》,华东师范大学出版社2001年版,第17-18页。
- ⑧朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷97《皇考左承议郎守尚书吏部员外郎兼史馆校勘累赠通议大夫朱公行状》,四部丛刊本。
- ⑨束景南:《朱熹年谱长编》,华东师范大学出版社2001年版,第24-26页。
- ⑩朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷97《皇考左承议郎守尚书吏部员外郎兼史馆校勘累赠通议大夫朱公行状》,四部丛刊本。
- ⑪罗愿:《新安志》卷7《叙先达》,清嘉庆十七年刻本。
- ⑫周必大:《周文忠集》卷70《史馆吏部赠通议大夫朱公松神道碑》,清道光二十八年刻本。
- ⑬朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷88《少傅刘公神道碑》,四部丛刊本。
- ⑭朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷90《屏山先生刘公墓表》,四部丛刊本。
- ⑮罗大经:《鹤林玉露》卷5《子弟为幹官》,稗海本。
- ⑯杜大珪:《名臣碑传琬琰集》卷23《宋故右朝议大夫充徽猷阁待制致仕彭城县开国子食邑五百户赠少傅刘公神道碑铭》,宋刻元明递修本。
- ⑰杜大珪:《名臣碑传琬琰集》卷23《宋故右朝议大夫充徽猷阁待制致仕彭城县开国子食邑五百户赠少傅刘公墓志铭》,宋刻元明递修本。
- ⑱朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷25《与建宁傅守札子》,四部丛刊本。
- ⑲王懋竑:《朱子年谱》卷1,清道光刻本。
- ⑳王梓材:《宋元学案补遗》卷25《龟山学案》,四

明丛书本。②黄榦:《勉斋集》卷18《曾氏乐斯庵记》,元刻延祐二年重修本。③朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷97《籍溪先生胡公行状》,四部丛刊本。④朱熹:《朱子语类》卷104《自论为学功夫》,西京清麓丛书本。⑤陈骙:《南宋馆阁续录》卷9《官联三》,武林掌故丛编本。⑥朱熹:《朱子语类》卷105《孟子要指》,西京清麓丛书本。⑦朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷40《答刘平甫》,四部丛刊本。⑧朱熹:《晦庵别集》卷3《程钦国》,四部丛刊本。⑨王懋竑:《朱子年谱》卷1,清道光刻本。⑩束景南:《朱熹年谱长编》,华东师范大学出版社2001年版,第165-166页。⑪朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷21《经界申诸司状》,四部丛刊本。⑫朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷24《答陈漕论盐法书》,四部丛刊本。⑬朱熹:《朱子语类》卷104《自论为学功夫》,西京清麓丛书本。⑭朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷77《建宁府崇安县五夫社仓记》,四部丛刊本。⑮于树德:《我国古代之农荒豫防策——常平仓、义仓和社仓》,《东方杂志》1921年第18卷,第14、15号。⑯朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷99《社仓事目》,四部丛刊本。⑰朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷77《建宁府崇安县五夫社仓记》,四部丛刊本。⑱黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓公移》,元后至元三年刻本。⑲黄震:《黄氏日抄》卷74

《更革社仓公移》,元后至元三年刻本。⑳朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷99《社仓事目》,四部丛刊本。㉑黄榦:《勉斋集》卷16《建宁社仓利病》,元刻延祐二年重修本。㉒黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓事宜申省状》,元后至元三年刻本。㉓黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓公移》,元后至元三年刻本。㉔黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓事宜申省状》,元后至元三年刻本。㉕朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷99《社仓事目》,四部丛刊本。㉖黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓事宜申省状》,元后至元三年刻本。㉗朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷77《建宁府崇安县五夫社仓记》,四部丛刊本。㉘朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷80《常州宜兴县社仓记》,四部丛刊本。㉙黄榦:《勉斋集》卷16《建宁社仓利病》,元刻延祐二年重修本。㉚黄震:《黄氏日抄》卷74《更革社仓公移》,元后至元三年刻本。㉛朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷99《社仓事目》,四部丛刊本。

参考文献

- [1]绍兴十八年同年小录[M]//景印文渊阁四库全书:第448册.台北:商务印书馆,1986:356.
- [2]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988:2157.
- [3]杜佑.通典[M].王文锦,等点校.北京:中华书局,1988.

A New Exploration of Zhu Xi's Shecang Law

You Biao and Deng Heyi

Abstract: The Shecang Law originated from the Yicang system implemented during the Sui Dynasty. It was redesigned and codified into the *Shecang Shimu* by Zhu Xi during the Southern Song Dynasty, and it had a profound influence on future generations. Previous scholars believed that one of the purposes of Zhu Xi's Shecang system was to provide relief and assistance to the people during times of famine and disaster, thereby serving its social function of strengthening governance. Although the social warehouse law has the above social functions, its design has inherent problems, such as the loan interest rate is too high, the deadline is too urgent and so on. The design of the warehouse did not really benefit all the people, but was controlled by the local squires and became a tool for their profit, ultimately endangered the vital interests of ordinary people, which is undoubtedly contrary to the starting point of the warehouse design.

Key words: Zhu Xi; Shecang; local squires; pros and cons of the system

[责任编辑/晨 潇]



官员激励与政风之变：论元祐更化的困境与失败^{*}

张呈忠

摘要：元祐更化在南宋时期被誉为治理的典范，然究其实际而言，几乎没有可以称道的政治成就。针对熙丰时期官员激励机制的强化导致了聚敛严重的问题，元祐更化以“宽仁”为理念，主张“百姓足，君孰与不足”，反对苛政，在废除新法之时，大力整顿监司，在官僚体系内部采用了弱化官员激励的方式，放松对州县官员的监管与考核。但这种弱激励的方式很快就导致了政坛上偷堕之风的蔓延，造成了行政运作的制度性瘫痪，并最终影响到国计民生，造成了全面失败的结局。元祐政坛对偷堕之风的批判不绝于耳，甚至很多旧党大臣开始转而肯定熙丰时期的行政效率，但朝廷最终无法从体制上解决这一难题，宽仁之政的理念在现实中难以得到落实。元祐更化的失败使得新法的恢复顺理成章，北宋王朝的历史开启了新一轮循环。

关键词：司马光；元祐更化；官员激励；偷堕政风

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)06-0075-09

北宋元丰八年(1085年)神宗逝世之后，轰轰烈烈的新法运动走向了终结。在宣仁太后高氏垂帘之下，司马光、吕公著、吕大防等旧党先后主持朝政，是为长达八年(1086—1093年)之久的元祐政治。作为熙丰新政的对立面，南宋以后元祐之政往往被称为“元祐更化”，取其“更化则可善治”之意^①。南宋吕中评论说：“我朝之治，元祐为盛。”^{[1]457}这种议论常见于南宋人之口，在史书编纂、历史评论中对元祐时代赞誉甚多，甚至有无限拔高的倾向，有学者称之为“元祐叙事”^②。

这种“元祐叙事”的真实性如何呢？“元祐叙事”是建立在否定熙丰新法的基础之上的。熙丰时期官员激励机制空前强化，尽管大大提高了行政效率，并且达到了财政增收的目标，却造成了一批以聚敛著称的官僚（“酷吏”）涌现，民生危机也凸显出来^③。在元丰末年严重的民生危机局面下，元祐大臣们废除新法以缓解危机

是顺理成章之事，故历来否定熙丰新法者多肯定元祐更化。然而，熙丰新法的废除到元祐元年(1086年)就已经基本完成，此后的若干年里元祐大臣们究竟取得了怎样的成就呢？尽管吕中盛赞元祐之治，大力褒奖“元祐君子”，然而其内容仅限于“荐贤才”“去小人”之类的论述，不仅没有举出元祐政治实绩，而且最后对“元祐君子”之间的党争提出严厉批评——“熙宁君子之过小，元祐君子之过大。熙宁之争新法，犹出于公，元祐之自为党，皆出于私者也”^{[1]348}。“元祐君子”之间内斗不断，较之于熙丰时期的新党诸臣在权力斗争上有过之而无不及。考察当时的政治状况可以发现，元祐时期的冗官问题、吏治腐败都是非常严重的，而在当时高层的权力斗争之中，一直呼声甚高的减吏额主张最后也无果而终^④，这可以说是元祐更化无建树的一个典型案例。诚如学者所论，“旧党支配下的元祐朝廷以尊崇‘道德’相标榜，但德政终未能行于世，

收稿日期：2022-05-11

^{*}基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“王安石新法体制与北宋晚期政局研究”(21FZSB053)。

作者简介：张呈忠，男，台州学院特聘教授、人文学院学科带头人(浙江临海 317000)，主要从事宋史研究。

‘道德者不道德’的情形比比皆是”^⑤。

元祐时期新法废罢之后,朝廷所面临的一个严重问题就是财政危机^⑥。“元祐叙事”的集中体现是南宋绍兴时新修《哲宗实录》。旧本《哲宗实录》载绍圣元年(1094年)户部尚书蔡京上书说:“元祐以来,天下用度,复(浸)以匱竭。”而绍兴史臣认为:“元祐节行爱民,府库充实,而云‘天下用度,浸以匱竭’,今删去八字。”^[2]元祐时“府库充实”一说可谓是无中生有,旧党的代表人物范祖禹在元祐时也曾有着“当今之患,在于天下空虚”^{[3]215}的说法,而绍兴史臣直接将蔡京奏疏的文字删去,可见这种元祐叙事确实是有着以“私意去取”的偏执^⑦。元祐时代“国用不足”,后世史臣固然可以涂抹史书但无法抹去历史上的客观实在。

要从正面论述元祐更化的政治功绩,能找到的实例并不多。明末清初大儒王夫之就曾明确地指出元祐时期“寥寥焉无一实政之见于设施”:

其进用者,洵非不肖者矣,乃一唯熙、丰所贬斥之人,皇皇然力为起用,若将不及。岂新进之士,遂无一人可推轂以大任之,树百年之屏翰者;而徒为岭海迁客仲久郁之气,遂可无旷天工乎?其恤民也,安石之新法,在所必革矣。频年岂无水旱?而拯救不行;四海岂无冤民?而清问不及;督行新法之外,岂无渔民之墨吏?而按劾不施;触忤安石之余,岂无行惠之循良?而拔尤不逮。西陲之覆败孔棘,不闻择一将以捍其侵陵;契丹之岁币屡增,不闻建一谋以杜其欺侮。夫如是,则宋安得有天下哉?^[4]

王夫之对熙丰新法是持否定态度的,但在他看来,无论是内政上的用人、救灾、惩贪,还是对外的军事、外交,元祐更化都没有值得称述的成就。

当代学者也总结说元祐时期“无实质性的政绩”^⑧。虽然一些学者提出要肯定元祐更化,但主要都是从废除新法的角度而言的,少有对元祐更化的正面论述^⑨。揆诸元祐政局的实际情况,南宋以来的元祐叙事显得苍白无力。而元祐更化毫无政绩的深层次体制原因,迄今为止似乎并未引起研究者的重视。

一、元祐更化的理念与展开

为什么元祐更化会失败?这样的提问方式容易陷入事后诸葛的简单化判断,以一种后见之明指摘历史人物的过失。因此这里首先要提出的是,对于后来可能要发生的事情,当时人是有预期的,他们为此作了充分的准备,但后来的形势演变没有像他们所预想的那样进行。

元祐元年闰二月殿中侍御史吕陶论及当时对废除新法持观望态度主要基于三种说法:

一曰先帝之法岂可遽改,他日嗣皇亲决万机,则吾属皆有罪;二曰国家用度至广,非取于民何以足,今一切蠲放余利,则遂见阙乏;三曰司马光老且疾,将不能终其事。^{[5]8957}

这恐怕是当时士大夫思虑最多的三个问题。

首先就第三个问题而言,宰相司马光在元祐元年九月一日逝世,作为旧党的旗帜性人物,确实是元祐政坛上的一大损失,但司马光在去世之前已经将新法废除泰半,可以说已经基本终其事。第二个问题则是关键所在,且不说当时人就议论纷纷说“财不足则新法可以复兴”^[6],就连十岁的小皇帝赵煦都对此表示忧虑:

上曰:“又恐国用不足奈何?目下未觉,五七年后恐不足。”岩叟对以:“此非陛下所忧,青苗是困民之法,今既罢之,数年之后,民将自足。民既足,国家何忧不足?”又曰:“太皇太后一身则得,恐数年之后,教他官家阙用不便。”岩叟曰:“陛下但自今日养民,比至归政,已成太平丰富之世矣,却不须如此过忧。”^{[5]9383}

当时元祐大臣表现出对于理财的高度自信,其主要是基于“百姓足,君孰与不足”(《论语·颜渊》)的经典理论。如元丰八年吕公著就曾说过:

古人有言曰:“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”人君恭俭节用,取于民有制,则民力宽裕,衣食滋殖,自然乐输租赋,以给公上。^{[5]8542}

吕陶在元祐元年也说:

谓国家用度非取于民不能足乎?则今日之议法,非不取也,惟患小人苛刻而取之

多，故参酌中道，而除去烦苛，乃百姓足，君孰与不足之义也。伏惟太皇太后陛下慈爱恭俭，德与性成，内无土木游玩华靡之费，外无干戈攻战过滥之赏，节用裕民，既得其道，何俟过取而后给哉！^{[5]8957}

元祐更化有着明确的政治理念和政治目标，即标榜“宽仁之政”，反对苛政，强调富民、裕民，如果能够实现百姓富足、民力宽裕，并且朝廷能够节用，则国用问题自然是迎刃而解，从而实现“太平丰富之世”。但很明显最终的结果与他们所预想的目标相距甚远，在元祐时期国用不足的问题始终是一大困扰。

而第一个问题，可以说是当时很多人都已经提到的问题，元祐时期旧党一直面临“绍述”的压力^⑩。“先帝之法”是新党最有力的理论武器。章惇以“先朝之事不可遽更”^{[5]8675}与旧党论战，王广渊之子王得君批评旧党“以先帝之法，一切为非”^{[5]8993}。孙升《孙公谈圃》记载：“温公大更法令，钦之、子瞻密言宜虑后患，温公起立，拱手厉声曰：‘天若祚宋，必无此事。’二人语塞而去。”^[7]这其中确实有无奈之处。不过，苏轼在司马光的行状中说废除诸项新法以后，“于是天下释然，曰：‘此先帝本意也。非吾君之子，不能行吾君之意’”^{[8]490}。以“先帝本意”的名义废除新法，正是基于对赵煦亲政的考虑。而在教育君主这一方面，元祐士大夫确实付出了甚多努力^⑪。但真正要缓解“绍述”的压力，并非是理论上的建构可以完成的，而是要在“善治”上取得真正的成绩。无论如何，元祐更化毕竟持续了八年时间，在这八年里元祐政治没有实现其原来设想的目标。在这样一种背景下来理解他们所面临的困境，才可以真正地接近于对历史的“同情之理解”。

从根本上讲，元祐更化的失败主要表现在国家层面的无所作为，自始至终未能通过国家行为实现有效的治理，特别是在行政治理的问题上，始终没有探索出有效的官员管理方式。这和熙丰时期形成了鲜明的对照。

王安石新法推行过程中，一个鲜明的特征便是以量化方式考核各级官员政绩。朝廷以数量定赏罚，建立了严格完整的官员激励机制。几乎每一项新法都有明确的对应赏罚措施，如

青苗法、市易法计息推赏，农田水利法分等酬奖，茶法、盐法按利润分等比较赏罚。新法酬奖方式包括减磨勘、赏钱、赐田等，相反推行不力则会受到程度不等的惩罚，如展磨勘、罚钱甚至罢黜等。从结果来看，熙丰时期官员激励机制的强化提高了行政效率，出现了“群下遵职，以后为羞”^[9]的局面，这推动了新法的迅速实施，增强了国家的财政汲取能力。由于激励机制的严格实施，这一时期官僚形成了“畏罪希进”的普遍心态，一批批精明强干、勇于进取的理财官僚涌现，在监司中表现得最为明显。从整体上看，新法之下的宋朝官场形成了一种急功近利的政风^⑫。

元祐更化的政治理念与熙丰新法截然相反，其主要方式是“除去烦苛”，对神宗之政的变革是从改革地方行政尤其是整顿监司入手的^⑬。元祐元年十一月，监察御史上官均论宽猛之政时说：

自熙宁以来，朝廷以法度整齐四方。诸路监司不能申明朝廷之意，往往务为惨核刻深之政，郡县望风畏栗，大抵以促办为事，类文具而无实，不暇长计远虑、以便民为意，而四方之民有憔悴愁叹之音。此伤猛过急之弊也。^{[5]9544-9545}

因此，元祐时期对聚敛之徒、掊克之吏的责任追究一直延续，这也是确立元祐政治自身合理性的有效方式。元祐元年新法大部分已经废除，诸路所承担的事务也大大减少。监司改革整体思路朝着“监司之职清肃，郡邑无扰”^{[5]8844}的目标进行。在司马光的建言下，元祐元年闰二月八日朝廷下诏：

诸路转运使，除河北、陕西、河东外，余路只置使一员，副使或判官一员，其诸路提举官并罢。提点刑狱，分两路者合为一。共差文臣两员，本路钱谷财用事，悉委转运司，刑狱、常平、兵甲、贼盗事，悉委提点刑狱司管勾。其转运使、副、提刑，今后选一任知州以上，转运判官，选通判一任，实曾历亲民差遣，并所至有政迹人。至提举官累年积蓄钱谷财物，尽桩作常平仓钱物，委提点刑狱交割主管，依旧常平仓法。监司今后每岁遍巡诸州外，更不遍巡诸

县。^{[5]8877}

这一条诏书所涉及的改革内容非常丰富,可以说是对熙丰时期监司制度改革的全面反动,其最明显的一条是废除提举官,这和废除新法可以说是一体两面。除此以外,还削减转运司属官,将过去分为两路的提点刑狱合为一路,缩减监司机构的数量与规模,监司巡历从“遍巡诸县”改变为“遍巡诸州”,监司所承担的工作任务大大减轻^⑧。

同时,在对地方官的选任与考核上,司马光突出强调资格的重要性,重视“年高资深之人”,更加注重以道德化的标准进行考察,特别是将“仁惠”放在首位^⑨。这些正体现了元祐时期道德至上的政治理念。在立法上,针对宋神宗所制定的突出酬赏的《元丰敕令格式》,元祐时期纂修了《元祐敕令式》,不再有“格”(赏格)的门类^⑩。这是元祐时期官员激励弱化的一个集中体现。

元祐之初的种种举措,皆为纠正熙丰新法强化官员激励的做法,弱化官员激励机制,强调“节用裕民”和标榜“道德至上”的理念,显示出与熙丰时期全然不同的政治理念和行政风格。在宋代官僚体制的背景下,官员激励机制的变化可以说是牵一发而动全身,会对国家治理的状况产生直接而深刻的影响。那么,基于“宽仁”理念的这些举措的效果如何呢?

二、元祐时期的偷堕政风

元祐元年十一月苏轼在馆职试题中说:“今朝廷欲师仁祖之忠厚,而患百官有司不举其职,或至于偷;欲法神考之励精,则恐监司守令不识其意,流入于刻。”^{[8]210}就苏轼所讨论的内容而言,可以说是当时士大夫普遍关注的话题^⑪。在废罢新法之后,苏轼所真正忧虑的情况已经不是“流入于刻”而是“或至于偷”,他说:

伏睹二圣临御以来,圣政日新,一出忠厚,大率多行仁宗故事,天下翕然銜戴恩德,固无可议者。然臣私忧过计,常恐百官有司矫枉过直,或至于偷,而神宗励精核实之政渐致隳坏。深虑数年之后,取吏之法渐宽,理财之政渐疏,备边之计渐弛,而意

外之忧有不可胜言者。虽陛下广开言路,无所讳忌,而台谏所击不过先朝之人,所非不过先朝之法,正是“以水济水”,臣窃忧之。^{[5]9595}

苏轼的思路并非要超越于仁宗之政与神宗之政的范围之外,而是要“兼行二帝忠厚励精之政”。但显然他论述的重点在于“患百官有司不举其职”。“偷”者,苟且、怠惰之意(偷惰、偷堕写法不一,都是苟且、怠惰之意),如果仅仅效法仁宗,必然会出现政风偷惰的情况,苏轼认为这是当下问题的关键所在。

苏轼对“师仁祖”和“法神考”的分辨,深刻地揭示了官僚体制之下行政治理所面临的二元困境,即当皇帝强化官员激励之时,就会出现官员行政苛刻的弊端;当皇帝弱化官员激励之时,又会出现官员无所事事的问题。

有此看法者不止苏轼一人。元祐元年上官均对哲宗登基之后的描述是:

自陛下临御,数下德音,务从宽大,四方欣然仰戴德泽。然比闻诸道监司又不能明陛下之美意,妄意朝廷风旨,一切以苟简纵弛为事,疲懦污庸之吏,视而不劾,纷纠紊缪之政,知而不察,外求宽厚之名,以要誉于一时。此矫枉过宽,士大夫守义不笃之患也。方陛下讲修百度,以差役之法行于四方,尤在郡县夙夜悉心,以推行朝廷爱民之政。若怠堕不举,委成于胥吏,太守玩而不察,监司视而不纠,养成偷堕苟简之风,天下之民必有受其弊者矣。^{[5]9545}

上官均认为朝廷的宽大之政,到了监司层级就变成了“苟简纵弛”,他们不去弹劾贪官污吏,也不去纠正政事紊乱之处,只是追求“宽厚”的美名,一旦养成偷惰苟简之风,后果将非常严重。所以他的建议是:

臣愿诏四方以宽不纵恶、恩不伤惠之意,若郡县之吏庸惰不职,监司、太守不加纠劾,如朝廷遣使廉按有实,或风闻于上,当显责以厉远近。庶几按察之吏不敢宽纵,郡县之官不敢偷惰,人人惊惧修职,宣布陛下之德泽,以惠黎庶。^{[5]9545}

上官均所论在当时影响颇大,并且“著为法令”,“印板行下”^{[5]9545}。但实际上,他的“宽不纵

恶、恩不伤惠”的美好愿景只能体现在话语层面上，而很难落实到具体的操作中。

元祐二年（1087年）四月，右司谏王觐批评当时政事不肃，其中提到：

监司妄意朝廷厌于督责者，以苟简为适时；郡县妄意朝廷主于宽大者，以纵弛为得计。此监司郡县之不肃也。^{[5]9713}

王觐所说的“不肃”，其实就是苟简和偷惰。他请求“诏监司以察纵弛，诏郡守以戒偷惰”^{[5]9712}。其主张和上官均所言并无二致。

元祐二年八月，中书舍人苏辙对比神宗朝和当下，对现状充满了忧虑：“昔熙宁、元丰之间，所行政令，虽未必便民，然先帝操之以法，济之以威，是以令无不从，而事无不举。顷者，朝廷削去苛法，施行仁政，可谓善矣，然而刑政不明，多行姑息，中外观望，靡然有纵弛怠惰之风。”^{[5]9856-9857}熙宁、元丰时期政令必行的状况和当下职事不举的情况形成了鲜明的反差。

这样一种政风对政策的执行有着很大的负面影响。自哲宗登基之后，朝廷确实有不少减负诏令，但其实际效果怎样呢？元祐二年十月，臣僚上言说：

所在州县观望监司意旨，不肯依准敕令直行放免，多为人吏隐藏元案，公行邀乞。或十止放其二三；或已放息钱，而本钱尚在；或已多纳过息钱，不与通计作本钱勾销；或虽有晓示，明言除放，而官司托以未经磨算，留滞日月；或虚称已申省、寺，而未有与夺；或坊场败阙，庐舍、器用已无存在，而犹监锢老弱，追偿未已；或送纳齐足，而不给还本钞。有穷苦失业之民，救饥寒不暇，复为官司拘系督迫，略无生意。^{[5]9880}

种种乱象，不一而足。而其根源何在？据其分析，“其实为诸路监司不推原朝廷仁厚之政，惟恐年计不足，有妨进用；州县官吏又牵制因循，上下蒙蔽，以至于此。……朝廷有惠泽之名，而其实未逮于天下”^{[5]9880}。总而言之，中央的指令到了地方之后大打折扣，缺乏实效。

而对于贪赃不法者，监司又往往不闻不问。元祐二年十一月，吏部侍郎孙觉言：“臣访闻四方使者，以陛下即位以来，罢行青苗、免役及市易等事，以为朝廷专务姑息，虽有贪赃不法

之吏，莫敢谁何，以故民受其弊。”^{[5]9899}元祐三年（1088年）正月，户部侍郎苏辙也说：“自顷以来，朝廷之政，专以容悦为先务，上下观望，化而为一。监司之臣，以不报有罪为贤；郡县之官，以宽弛租赋、纵释酒税为优，至于省、台、寺、监，亦未闻有正身治事，以办集闻者也。何者？朝廷方兼容是非，以不事事为安静，以不别白黑为宽大，是以此极也。”^{[10]727}所谓“宽仁”变成了对贪赃不法之徒的姑息。元祐三年五月，苏辙再言：“臣观诸道监司，自近岁以来，观望上下，无复励精之实，妄意朝廷以不亲细务为高，以不察奸吏为贤，于是巡历所至，或不入场务，不按有罪。郡县靡然承风，懦者颓弛，权归于吏，贪者纵恣，毒加于民。四方嗷嗷，几于无告。”^{[10]728-729}巡历任务减少，监司的行政风格也大大改变，对具体的事务不再过问，基层胥吏贪污腐败的情况更为严重。

曾孝廉事件是当时一个比较典型的案例。曾孝廉在元丰末年任江西提举常平，元祐元年闰二月被王岩叟弹劾。起因是曾孝廉驱迫知抚州石禹勤下狱，石禹勤在狱中遭到勘官李桢的凌虐，结果“一月之间，致禹勤于垂命，至家一夕而卒”^{[5]8940}。王岩叟请求朝廷派朝臣彻查此事，对曾孝廉重行窜黜。其后，经过抚州制勘院审理，曾孝廉确实以书谕勘官李桢令重勘石禹勤，并且还奏事不实。经刑部上报后，诏曾孝廉特“不以赦原，追两官勒停，送房州安置，候叙日，未得叙入正官”^{[5]9493}。这一判决可谓是对曾孝廉的严惩。

曾孝廉事件产生的效应是监司由此不再敢轻易按举部下官吏。元祐三年五月，御史中丞胡宗愈就曾孝廉一事论道：

访闻近日天下贪滥残酷偷惰之徒，惟务此以借口，抗忽监司，以为朝廷方行宽厚之政，监司不敢按举，所在恣为不法不职。为监司者，有内无所守之人，反务观望，不体朝廷用中之意，坐视部下官吏贪恣违越，肆为不法，苟简偷惰，隳废职业，并不戒励督察，一向纵弛，却致养成官吏过恶，陷入深文，以至事务不举，纲纪颓坏。此风浸长，深害治体。^{[5]9988}

监司不再戒励督察部下官吏，遂为贪滥残酷偷

惰之徒大大拓宽了活动空间。

元祐四年(1089年)九月,左司谏刘安世对当时监司的状况深表不满:

臣闻祖宗之朝,所以择监司之意甚谨,而考绩之意甚详。近世因循,浸以不讲,授任之际,未尝察其行实,遂容非才冒处其间,既将使指,鲜称其职。或出于私喜,而褒荐过其情;或发于暴怒,而诬摭非其罪;或优游苟且,计日待迁;或承望风旨,以非为是。急功利者,有至于妄作;务宽大者,有至于容奸。不惟无补于朝廷,抑亦有害于政事。^{[5]10453}

因此他主张加强对监司的考课,以求实现“吏久其任,不敢偷惰,上下交儆”^{[5]10454}的目标。

元祐六年(1091年)七月侍御史贾易上书说“天下大势可畏者五”：“一曰上下相蒙而毁誉不得其真，二曰政事苟且而官人不任其责，三曰经费不充而生财不得其道，四曰人材废缺而教养不以其方，五曰刑赏失中而人心不知所向。”^{[11]1713}其中说到当时“偷合苟容之俗滋长，背公忘君之风益扇”，“爵之以高位而不加贵，僇之以显罚而不加惧，人君之利势无以鼓动四方，徼利苟免之奸、冒货犯义之俗，何所不有”^{[11]1713}。从贾易所说的五事当中“苟”字出现了三次。“苟”字所体现的正是一种得过且过的状态。贾易的言论被评论为“其言虽颇切直，然皆老生常谈，志于抵厄时事，无他奇画”^{[12]11175}。正是从这种老生常谈中可以看出当时最基本的问题所在。

范祖禹在元祐六年所上《转对条上四事状》中的一句话常常被研究者引用作为对宋代中央集权制度特点的表述：“本朝之法，上下相维，轻重相制，如身之使臂，臂之使指。”^{[3]269}但是范祖禹是将其作为“祖宗之法”进行称述的，也就是描述一种理想的状态，其实际目的在于指出当时的情况是身难以使臂，臂难以使指。他说：

朝廷比年命中外两制举监司，又出省郎为之，亦有意于慎选矣。然监司有善未尝知也，有不善亦未尝问也。夫人之情，能者不见异，而不能者亦见容，则自中人以下几何而不惰？是以议者多言监司职事不举。夫天下之吏，患在不奉法令，而观望朝廷之意。朝廷之意宽，则吏治苟简，遂至于怠；朝

廷之意急，则吏治惨刻，遂至于苛。^{[3]270}

故而范祖禹主张力行考课之法，强化赏罚机制。从范祖禹的言论可以看出，当时确实面临着体制瘫痪的困境。范祖禹虽然建议强化赏罚机制，但在实际政务处理上，仍然是得过且过的态度^⑧。

从以上所列各类言说可以看出，整个元祐时期，士大夫对当时政风的描述主要为“偷惰”“苟简”“纵弛”“不肃”“不职”等，而其中的关键在于监司职事不举，从而导致朝廷与州县之间出现脱节，政务难以正常运行。

三、国用不足与新法复兴的潜流

元祐时期政坛弥漫的偷惰之风是整个国家无所作为的原因所在。国家行政上出现的种种问题，势必对国计民生产生影响。当时的士大夫对此多有议论。且看当时两位财政官员的说法。

元祐元年，户部尚书李常上书说：

臣近点检得诸路夏秋税及酒税课利，全然亏欠。上供钱帛，例不及额。盖缘转运司及州县知、佐等妄意观望，务为宽弛，恬不知畏。伏缘租税课入，国用之所赖。今肆然废职，上辜任使，倘不惩戒，深误大计。臣愚伏望圣慈特降指挥，下有司修润旧条，至岁终，委本部考校逐路并州县税赋课利及上供钱帛，具亏欠分数上闻，从朝廷黜降，以戒慢吏。^{[5]8991}

李常发现在废除新法之后，转运司及州县知、佐对于租税课入漫不经心。他把戒“慢吏”作为首要之事。所谓“慢吏”，当指职事懈怠、作风懒散之官吏，与熙丰时期雷厉风行的“酷吏”在行政风格上全然相反。慢吏流行，各级官员不作为，其最终的结果便是国家治理上的无所作为。

元祐三年，户部侍郎苏辙也提出官吏不积极履职对财政收入产生了严重的消极影响。他说：“若夫两税、征商、榷酤，无故亏欠者，比比皆是，此臣之职也。欲乞陛下特降指挥，令本部左曹具诸路去岁征税增亏之数，其非因水旱灾伤，特以宽弛不职而致亏欠者，择其最甚，黜免转运使、副、判官，罚一以劝百。上意所向，下之所趋也。如此施行，庶几财赋渐可治矣。”^{[5]9985}

由此可见,这样一种看法是财政官员的共识。实际上,伴随着理财政策的失败,在国用不足的压力下开源的呼声一直都没有停歇。不过元祐时期国用不足不仅是新法废除后税源的减少,以及激励政策的缺失,还和节用的失败有关。减少冗官的举措失败,京城建设计划的复行^⑨,都给“国用”带来了压力。在此背景下,士大夫纷纷提出解困之道,而他们最集中的思路都是要加强督责。

元祐四年十一月,御史中丞梁焘言:“臣窃以方今财用之乏,若不通行商旅,以辟利源,则必哀之于民。今民力久困,虽加诛求,亦已穷竭矣,不然,则百端镌削,苛碎刻急,上损国体,下失人心,伤惠害政,不足为也。臣窃为陛下思之,幸有祖宗成法,宜于世者不少,苟得忠实仁明之吏,讲求而施行之,则财货蕃衍,不胜其用矣。伏望圣慈特赐指挥,稍加督责,庶得不致终废其事,以补今日之急。”^{[5]10492}梁焘的建议反倒因为行政的低效而没有实现。但是他打着祖宗之法旗号的“辟利源”主张,显示出在理财思路上的新动向。

元祐六年七月,御史中丞赵君锡所言则直指当时的凋敝情况比熙丰时期还要严重:

自更制之后,州县官吏风靡宽缓,政事苟且,虽有上条,止同虚文,民间每遇丰稔,不免为豪宗大姓乘时射利,贱价收蓄,一有水旱,则物价腾踊,流亡饿殍,不可胜计。而官司谨守,多熟视诏条,恬不奉行。故自二圣临御,虽恤民深切,蠲除赋敛尤多,以理论之,当渐苏息。然比岁以来,物力凋敝,甚于熙宁、元丰之间。至人心复思青苗之法行而不可得,岂非诸路钱货在官者,大抵数千万贯,率常壅滞不发?旧法虽未尽善,逐年犹有钱货千百万贯流布民间,余粟之法虽善而不行,则民间钱货无从而得,所以艰难困匮反甚于前,不足怪也。^{[5]11040}

在赵君锡看来,物力凋敝较之于熙宁、元丰之间更为严重,短短数年已经出现“人心复思青苗之法行而不可得”的情况。他将原因归结于赏罚不足以示劝,“恩泽轻微,不足示劝,亦无责罚指挥,故当官之人得以因循怠惰。今若丁宁督责,及将元条修备,庶几可究其弊”^{[5]11040}。赵君锡的

主张显然是有向元丰之政回归的迹象。

元祐七年(1092年),苏轼上书说:

自元丰之末,罢市易务导洛司堆垛场,议者以为商贾必渐通行,而今八年,略无丝毫之效。京师酒税,课利皆亏,房廊邸店皆空,何也?……自导洛司废,而淮南转运司阴收其利,数年以来,官用窘逼,转运司督迫诸处税务,日急一日,故商贾全然不行,京师坐至枯涸。^{[5]11330}

当初废堆垛场时苏轼连道“可贺!可贺”,但如今八年过去了,在苏轼看来,京师的商业并没有变得更繁荣,反而更加凋敝。苏轼将原因归结为淮南转运司,这可以说反映出当时中央与地方之间制度上的脱节。而转运司督迫诸处税务的做法也反映出地方上强化监管的动向。

这种呼吁并非只是士大夫口头上的。实际上,熙宁元丰时期盐法上的一些考核办法在元祐时期确实有所恢复^⑩。除此之外,仓法的恢复最能凸显出此时朝政的新动向。元祐七年七月,苏轼说当时“仓法已罢者,如转运、提刑司人吏之类,近日稍稍复行”,“今者,又令真、扬、楚、泗转般仓斗子行仓法”^{[8]973},他激烈地批判说:

臣窃谓仓法者,一时权宜指挥,天下之所骇,古今之所无,圣代之猛政也。自陛下即位,首宽此法,但其间有要剧之司,胥吏仰重禄为生者,朝廷不欲遽夺其请受,故且因循至今。盖不得已而存留,非谓此猛政可恃以为治也。自有刑罚以来,皆称罪立法,譬之权衡,轻重相报,未有百姓造铢两之罪,而人主报以钧石之刑也。今仓法,不满百钱入徒,满十贯刺配沙门岛。岂非以钧石报铢两乎?天道报应,不可欺罔,当非社稷之利。^{[8]972-973}

仓法是完全和元祐宽仁之政的理念背道而驰的,仓法的恢复显示出当时高层为解决当下的困难有向神宗法度回潮的迹象,日本学者宫崎市定就非常明确地指出,“这显然是旧法党对新法的屈服”^⑪。而这种屈服是被动的、局部的,因为这与元祐政治的基本理念是相违背的。

在哲宗亲政后的绍圣之初,左司谏翟思批评元祐政治时说:“元祐以理财为讳,利入名额类多废罢,督责之法不加于在职之臣,财利既多

散失,且借贷百出,而熙、丰余积,用之几尽。方今内外财用,月计岁会,所入不足给所出。”^[12]⁴³⁵⁸ 翟思将“督责之法不加于在职之臣”视为元祐财用不足问题的一个重要原因,是基于新党的政治理念对元祐政治的批判。这和元祐时对“偷惰苟简之风”的批评是一致的,是基于当时政治实际的客观分析,也说明了元祐更化的失败为新法的复兴提供了合理性。

结 语

治国必先治吏,北宋时代的政治家都深谙这一点。王安石变法是从强化官员激励机制开始的,其弊端是聚敛型官僚的涌现和急功近利风气的形成;元祐更化是从对聚敛之臣的否定和罢黜开始的。然而,随着元祐时期对新法的废罢和官员激励的弱化,偷堕之风蔓延开来。“酷吏”虽去,“慢吏”流行,局势并没有向好的方向发展,新的问题却越来越严重。终元祐之世,“数年之后,民将自足”的美好愿景并未如期而至,“太平丰富之世”的理想成为泡影。元祐更化的惨淡收场和元祐初废罢新法时的理念自信形成了鲜明对比。而对偷堕之风的批判并没有体制上的变革相伴随,这种批判中透露出的是元祐大臣在国家治理上的无力感。

元祐时期的朝政议论,就其主流而言,最先是反对聚敛,后来很快就转变为批判偷惰,这一转变是颇具意味的。后世多将元祐与嘉祐相提并论,《宋史》中说“元祐之治,比隆嘉祐”^[12]¹⁰⁸⁶⁸。正是在庆历、嘉祐之际,“世之名士常患法之不变”^[13],“嘉祐末年,天下之事似乎舒缓,委靡不振,当时士大夫亦自厌之,多有文字论列”^[14],嘉祐七年(1062年)苏辙说:“天下之吏,偷堕苟且,不治其事。”^[10]³⁵¹ 王安石在《本朝百年无事札子》中也批判当时的士风是“偷惰取容”^[15]。熙宁二年(1069年)四月神宗求直言诏也说当时“百度堕弛,风俗偷惰”,故而宣称要“创制改法、救弊除患”^[16]。熙宁新法推行之前王安石等人所集中批评的,正是元祐时期政坛批判之声的主流。嘉祐之际所面临的问题在元祐时代重演。苏轼所说的二元困境,既是对历史经验的总结,也是对现实困境的描述,而最终元祐之政没能

突破这种困境。

对熙丰时期“令无不从、事无不举”的肯定,对“身之使臂,臂之使指”的企盼,映衬的是元祐时期偷惰苟简政风之下的体制性瘫痪和国家治理上的无所作为。元祐时期强化督责之术的呼声从未消歇,但是熙丰新法是一套完整的体制,通过立法、行法一步步建立起来,激励机制通过对官僚的行为、思想改造而发挥作用。偷惰苟简的政风一旦出现,并非可以通过黜责个别官员就可以完成转变,这正是元祐更化所面临的制度困境所在。正是在这种局面下,随着哲宗亲政,新党强势回归,恢复新法顺理成章,北宋历史开始了新一轮循环。

注释

- ①张呈忠:《变法·更化·变质——试论北宋晚期历史叙事三部曲的形成》,《历史教学问题》2019年第5期。
- ②沈松勤:《论“元祐学术”与“元祐叙事”》,《中华文史论丛》2007年第4期。另参见曹家齐:《“爱元祐”与“遵嘉祐”——对南宋政治指归的一点考察》,《学术研究》2005年第11期;王建生:《南宋初“最爱元祐”语境下的文化重建》,《中州学刊》2011年第3期。
- ③⑬张呈忠:《元丰时代的皇帝、官僚与百姓——以“京东铁马、福建茶盐”为中心的讨论》,《社会科学》2017年第8期。
- ④王化雨:《政事、政争与政局:北宋元祐吏额事件发微》,《史林》2016年第1期。
- ⑤罗家祥:《元祐之政剖析》,《华中师范大学学报(哲学社会科学版)》1986年第5期。另收入罗家祥:《朋党之争与北宋政治》,华中师范大学出版社2002年版,第115-134页。
- ⑥汪圣铎:《两宋财政史》,中华书局1995年版,第82页。
- ⑦沈松勤将此段材料的出处误作《神宗实录》,认为重修《神宗实录》为一次具有系统性的“元祐叙事”。见沈松勤:《论“元祐学术”与“元祐叙事”》,《中华文史论丛》2007年第4期。实际上“元祐叙事”最主要体现在《哲宗实录》重修之中,《神宗实录》记载范围以神宗朝为限,不涉及元祐史事。
- ⑧陈振:《宋史》,上海人民出版社2003年版,第258页。
- ⑨刘文瑞、拓荒:《对元祐更化应重新评价》,《中州学刊》1985年第2期;郑锋:《如何看待北宋“元祐更化”》,《南昌大学学报(人文社会科学版)》2005年第2期。
- ⑩朱义群:《“绍述”压力下的元祐之政——论北宋元祐年间的政治路线及其合理化论述》,《中国史研究》2017年第3期。
- ⑪方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京大学出版社2015年版,第104-112页。
- ⑫张呈忠:《量化、赏罚与成败——试论北宋王安石变法中的官员激励问题》,收入包伟民、何玉红主编:《宋史研

究论文集(2018)》，甘肃文化出版社2020年版，第120-135页。⑭余蔚：《分部巡历：宋代监司履职的时空特征》，《历史研究》2009年第5期。⑮司马光：《司马光集》，四川大学出版社2010年版，第1133、1143页。⑯李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局2004年版，第12209页。⑰罗家祥：《朋党之争与北宋政治》，华中师范大学出版社2002年版，第156页。⑱包伟民：《宋代地方财政史研究》，中国人民大学出版社2010年版，第20页。⑲久保田和男著、郭万平译、董科校译：《宋代开封研究》，上海古籍出版社2010年版，第208-209页。⑳郭正忠：《宋代盐业经济史》，人民出版社1990年版，第809-810页。㉑宫崎市定：《王安石的吏士合一政策》，收入刘俊文主编、索介然译：《日本学者研究中国史论著选译》第五卷，中华书局1993年版，第479页。

参考文献

- [1] 吕中.类编皇朝大事记讲义;类编皇朝中兴大事记讲义[M].张其凡,白晓霞,整理.上海:上海人民出版社,2013.
- [2] 杨仲良.皇宋通鉴长编纪事本末[M]//续修四库全书:第387册.上海:上海古籍出版社,2002:164.
- [3] 范祖禹.范太史集[M]//景印文渊阁四库全书:第1100册.台北:商务印书馆,1986.

- [4] 王夫之.宋论[M].北京:中华书局,1964:142.
- [5] 李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [6] 毕仲游.西台集[M]//景印文渊阁四库全书:第1122册.台北:商务印书馆,1986:79.
- [7] 孙升.孙公谈圃[M]//景印文渊阁四库全书:第1037册.台北:商务印书馆,1986:102.
- [8] 苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [9] 曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周.点校北京:中华书局,1984:442.
- [10] 苏辙.苏辙集[M].陈宏天,高秀芳,点校.北京:中华书局,1990.
- [11] 赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [12] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [13] 陈亮.陈亮集[M].邓广铭,点校.北京:中华书局,1987:134.
- [14] 王崇庆.元城语录解[M].马永卿,辑.北京:中华书局,1985:9.
- [15] 王安石.临川先生文集[M].北京:中华书局,1959:446.
- [16] 王称.东都事略[M].济南:齐鲁书社,2000:55.

Why Did the Policies During Yuanyou Reign in Northern Song Dynasty Failed:Focusing on the Incentive Mechanism

Zhang Chengzhong

Abstract: Although the policies during Yuanyou reign were hailed as a model of governance in the Southern Song Dynasty, in fact, there were almost no commendable political achievements. In view of strengthening of incentive mechanism during the Xifeng period caused the problem of serious convergence, the opposite measures were taken. The new policies were abolished, at the same time the supervisors were vigorously reorganized. In the bureaucracy system, a weakening incentive mechanism was adopted to relax the supervision and assessment of the local officials. However, this weak incentive method quickly led to the spread of the muddled and lazy political atmosphere, which caused the institutional shackles of administrative operations. In turn, it made the financial crisis not only unresolved but also becoming more and more serious. During the Yuanyou reign, the old policies group was unable to deal with the new situation under the muddled and lazy political atmosphere and solve the serious financial crisis. The new policies showed signs of resurgence, and Yuanyou reforms ended in failure.

Key words: Sima Guang; the policies during Yuanyou reign; incentive mechanism; political atmosphere of inaction

[责任编辑/晨 潇]



试论西周册命铭文中的历史叙事^{*}

许兆昌

摘要:西周铜器册命铭文,除记述具体的职事授予和物品赏赐外,还有不少篇章会追述先王以及先臣的功业,追忆周初天下康宁的政治局面,由此构成西周时期在一种特殊的仪式场合下不断再现的历史叙事。西周册命铭文中的历史叙事,经历了由早期向中晚期的阶段性发展。表现在叙事风格上,是由写实主义走向形式主义;表现在主题呈现上,是由散漫模糊走向精准聚焦;表现在叙事布局上,则是由自然原生走向次序规范。西周中晚期,先王受命——先臣用命——天下康宁的三段式叙事结构的最终形成,凸显了册命仪式中服务于特定政治目的的核心叙事的表现力度。西周册命铭文历史叙事在风格、主题、布局等方面所表现出来的阶段性的发展,诸如史事的精简、历史细节的省略、事件主角的转换等,最终凸显了核心叙事的表现力度。西周最高统治者也正是通过这种近乎无意识的话语重复,不断地强化了他们有关权力的合法性、君臣等级秩序等统治思想的建构。

关键词:西周;册命铭文;历史叙事;核心叙事;思想建构

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0084-10

西周铜器册命铭文,除记述具体的职事授予和物品赏赐外,还有不少篇章会追述先王以及先臣的功业,追忆周初天下康宁的政治局面,由此构成西周时期在一种特殊的仪式场合下不断再现的历史叙事。册命铭文中的历史叙事,服务于特定的政治目的,随着西周中期王朝廷礼制度的建立,在叙事风格、主题呈现及行文布局等方面都走向规范化,能够集中体现西周王朝最高统治者在政治思想领域的主观建构。以下试从这三个角度对此主题做初步探讨,敬呈专家指正。

一、叙事风格:由写实主义走向形式主义

西周册命铭文的历史叙事,早期呈现出突

出的写实主义风格,史事叙述具体,史料信息丰富。晚期则呈现出明显的形式主义倾向,记述历史的话语已经格式化,史料信息匮乏。目前所见西周册命铭文最早出现历史叙事内容的,是成王时器何尊(《铭图》^①11819),其铭云:

唯王初迁宅于成周,复称武王礼,裸自天,在四月丙戌,王诰宗小子于京室,曰:“昔在尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命。唯武王既克大邑商,则廷告于天曰:‘余其宅兹中国,自兹辞民。’呜呼,尔有虽小子亡识,视于公氏,有勋于天,彻命,敬享哉!”唯王恭德裕天,训我不敏。王咸诰,何易贝卅朋,用作庾公宝尊彝,唯王五祀。

该铭文字虽然不多,但除制器刻铭者记述了成王当时所行礼仪外,主体内容记录的是多种西周创建时期的重大史事,信息非常丰富。而铭

收稿日期:2023-06-01

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大项目“多卷本《西周史》”(17ZDA179)。

作者简介:许兆昌,男,吉林大学文学院中国史系教授、博士生导师(吉林长春 130012),主要从事先秦史、中国古代史学史研究。

文中这些重大史事的叙述者正是成王本人,此时距离文、武时代尚近,有的事迹可以推测或为成王所亲见亲闻。具体分析其中包括的重大史事信息有:第一,文王受命;第二,武王克商;第三,武王确定建都成周,作为王朝统治的中心;第四,作器者何之父考公氏为文王重臣,在西周王朝的建立过程中作出过重要贡献。若再味其文义,则何之父考公氏所做贡献应与文王受命这一具体史事有关。故其前文有“尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”,后文又有“尔有虽小子亡识,视于公氏,有勋于天”之类的记述。而且全铭所载亦为器主何因助成王行祭天之礼而得赏赐。种种迹象表明,何父子二人所从事的,应正是与祭天受命等事务相关的早期宗教类工作。总之,通过何尊铭文中的历史叙事,确实能够发现西周王朝建国时期一些重大历史事件的相关资料,其史料价值十分突出。

同为西周早期铜器但较何尊略晚的大孟鼎(《铭图》02514),其铭文属西周长篇铭文,多达291字。其主体内容记载的是康王对孟的册命和各种丰富的赏赐,因与本文讨论的主题无关,不备引,其中关涉叙述历史的内容也不少,其铭如下:

唯九月,王在宗周,命孟。王若曰:“孟,丕显文王,受天有大命。在武王嗣文作邦,辟厥匿,匍有四方,峻正厥民。在于御事,鬯酒无敢诿,有崇烝祀无敢醺。故天翼临子,法保先王,匍有四方。我闻殷坠命,唯殷边侯、田与殷正百辟,率肆于酒,故丧师已。女妹辰有大服,余唯即朕小学,女勿蔽余乃辟一人,今我唯即型稟于文王正德,若文王令二三正,今余唯命女孟绍荣,敬拥德经,敏朝夕入谏,享奔走,畏天威。”

与何尊铭文一样,大孟鼎铭文中的历史记述也非常丰富。具体分析,可以归纳出的史事有:第一,文王受命;第二,武王克商建立西周王朝;第三,周初群臣兢兢业业,共创王朝统治局面;第四,殷商晚期,外服之侯、甸,内服之百辟,酗酒成风,统治集团腐朽糜烂,等等。尤其是对殷末统治集团内部酗酒成风的记述,与传世文献的记载完全吻合,具有十分重要的史料价值。

上述两件早期铜器册命铭文对历史的记

述,无论是相同部分还是相异部分,都表现出了明显的写实特征。受限于铭文的篇幅及此类文献主要是为记述当时的册命内容和赏赐物品的特殊目的,其中所述史事,自然不可能完全展开,因而往往具有高度概括的特点。但即使在这一条件下,铭文对所涉史事也还能做到描述具体,并展现出高超的叙事技巧,绝非仅是一般性的泛指泛称。如何尊铭文述武王选定洛邑建立成周,就直引了武王当时的“告天”之语,所谓“余其宅兹中国,自兹辞民”。从中国早期史学的发展看,“语”的记述具有使叙事完整的重大意义。《史记·十二诸侯年表》序称孔子《春秋》“约其辞文,去其烦重”^{[1]509},左丘明为防儒门弟子“各安其意,失其真”,因而“具论其语”^{[1]510},遂成《左传》一书。《左传》在历史叙事领域所取得的学术成就有目共睹,而何尊铭文在关涉历史叙事的不多文字中已经能够做到兼顾“事”与“语”,说明这种记述历史的成熟手法在西周早期就已经出现,并不是春秋鲁史官左丘明的发明创造。又大孟鼎铭文述群臣功绩,描述也非常具体,一是“酒无敢诿”,即不敢耽于饮酒;二是“崇烝祀无敢醺”,对于醺字,学者尚有不同认识,根据上下文体会其大意,总之应是指在祭祀等宗教活动中有良好的表现。而对于殷商晚期王朝统治集团的腐朽,铭文也有具体的体现,即“唯殷边侯、田与殷正百辟,率肆于酒”。值得注意的是,有关殷商晚期与西周初期群臣的史事叙述恰构成一个对比,前后两件史事拥有同一个叙事主题,即“饮酒”。也就是说,铭文运用对比的手法,通过这样一个非常具体的事件将殷、周统治集团的不同政治面貌鲜明地描述出来,同时又兼具了总结历史经验和教训的主观用意。即使由今日视之,这也是一种相当高水平的历史叙事技巧。叙事技巧的进步,自然对史料记述容量的扩大起到积极的作用。总之,早期册命铭文的历史叙事,沿着写实主义的路径发展,表现出丰富的史学意义。

西周中期,王朝廷礼制度逐渐形成。由于册命礼仪本身呈现出突出的程式化特征,册命铭文的记述也随之格式化,包括场景、仪式、册命话语等的记述都会使用大量的现成套辞。与此同时,在这种特殊场合下发生的历史叙事也

很快形成了固定的叙述模式。这样的铭文材料很多,试列举如下:

西周中期有,匄簋(《铭图》05378):

王若曰:“匄,丕显文、武受命,则乃祖奠周邦。今余命女适官司邑人……”

乖伯簋(《铭图》05385):

己未,王命仲致馈乖伯狐裘。王若曰:“乖伯,朕丕显祖文、武,膺受大命。乃祖克弼先王,翼自它邦,有节于大命。”

西周晚期有,师匄簋(《铭图》05402):

王若曰:“师匄,丕显文、武,膺受天命,亦则于女乃圣祖考克辅右先王,作厥肱股,用夹绍厥辟,奠大命,盥和于政,肆皇帝亡斃,临保我有周,雩四方民亡不康靖。”

师克盥盖(《铭图》05682):

王若曰:“师克,丕显文、武,膺受大命,匍有四方。则唯乃先祖考有勋于周邦,捍御王身,作爪牙。”

册二年逯鼎甲(《铭图》02501):

唯册又二年五月既生霸乙卯,王在周康穆宫。旦,王格大室,即位,司工散右吴逯入门,立中廷,北向。尹氏授王赉书。王呼史澹册赉逯。王若曰:“逯,丕显文、武,膺受大命,匍有四方,则繇唯乃先圣祖考,夹绍先王,闻勤大命,奠周邦。”

册三年逯鼎庚(《铭图》02509):

唯册又三年六月既生霸丁亥,王在周康穆宫。旦,王格周庙,即位。司马寿右吴逯入门,立中廷,北向。史澹授王命书,王呼尹氏册命逯。王若曰:“逯,丕显文、武,膺受大命,匍有四方,则繇唯乃先圣祖考,夹绍先王,闻勤大命,奠周邦。”

毛公鼎(《铭图》02518):

王若曰:“父膺,丕显文、武,皇天引戾厥德,配我有周,膺受大命,率怀不廷方,亡不用于文、武耿光。唯天壮集厥命,亦唯先正尹氏厥辟,勋勤大命,肆皇天亡斃,临保我有周,丕巩先王配命。”

不难发现,西周中晚期册命铭文中的历史叙事,已经形成了一种相当稳定的三段式的叙事结构。这种三段式叙事结构可以归结为三句话:一是文、武受命,二是先臣用命,三是天下(四

方)康宁。其中,前两句可以看作条件叙事,第三句则是结果叙事。具体地说,就是文、武受命与先臣用命这两组条件叙事共同促成了天下康宁这一结果叙事的出现。由于其因果具备,逻辑完整,已经很好地满足了册命仪式这一特殊政治场合之用,自不需其他史事再行加入其中。即使是迄今所见铭文篇幅最长的毛公鼎,记述的周王所发之语字数最多,丝毫不亚于早期的大孟鼎或何尊,但其实质性的史事内容却也并不超出这三句话的概括,完全可为这种三段式的叙事结构所涵盖。只不过该铭中历史叙事的描述性语句、词藻更为丰富而已。

此外,值得注意还有两件逯鼎,一述四十二年五月册命,一述四十三年六月册命,前后相隔一年有余,但所记述的出自周王的历史叙事居然完全一致,而且不只是内容一致,具体文字也完全相同。显然,这不会是实际发生的史事实录,而是后人拟定的结果。拟定者及拟定过程有多种可能性。一是周王在册命场合中所说的具体话语实有不同,但内容并无重大差异,因而记录者根据自己所熟知的行文格式予以笔录,并没有按照原话逐字逐句地记录。二是据两器所载册命场景,可知命书实际上是事先由史官写好,然后在册命场合由史官诵读的。其中四十二年命书当由尹氏书就,史澹当场诵读;而四十三年命书则是由史澹撰写,尹氏当场诵读。因此存在史官所作命书就是按照已经成形的行文格式予以撰写的可能。这一点与后世诏书中常见的“奉天承运”之类的套话相似。三是此段两次借周王之口出现的历史叙事,其实只是器主逯在铸器时据两次册命的记忆拟成的。它当然有当时周王或史官在册命场合的话语蓝本,但实际的记述和措辞都出自器主逯本人或由逯在铸器时聘请他人撰写。

以上三种可能性无论何种成立,都可以说明西周中晚期关于王朝初建时期的历史叙事已经形成了高度格式化的特征。与高度格式化的历史叙事相伴而生的,是真实历史进程中丰富的史事及具体历史细节的消失,所能提供的差异性的史料信息近乎为零。像何尊铭文那样所述及的武王定都洛邑之语,以及大孟鼎铭文对比记述的殷周两朝群臣在饮酒一事的差别,都

不再出现在中晚期册命铭文的历史叙事之中,而留下来的,就只是些“形式主义”的历史表述。与其说它是历史叙事,倒不如说是经由王朝官方认证过的统一了口径的“政治决议”。显然,西周中晚期册命铭文形式主义化的历史叙事,其目的只是为再现某种政治层面的命题判断,强化或灌输某种政治观念,其史学意义在很大程度上已被消解。不过,册命仪式自有其特定的政治语境,这一场域中历史叙事的风格由写实主义走向形式主义,其发展路径是符合其本来逻辑的,无可非议。

二、叙事主题:由散漫模糊走向精准聚焦

西周中晚期册命铭文的三段式历史叙事是在继承早期叙事的主要内容基础上发展起来的。受册命仪式这种特定政治语境的制约或影响,中晚期册命铭文历史叙事内容的改造与建构,使其所欲表述的政治主题变得更加明确,能够聚焦册命仪式中的特殊政治诉求,并提供精准的政治服务。

西周册命铭文历史叙事的标准化格式虽然完成于中晚期,但主要叙事因素实际在西周早期册命铭文中就已存在,而且在当时也是历史叙事的重要内容。像文(武)王受命、先臣用命及君臣共创周初统治局面等,都在早期册命铭文的历史叙事中作为主要内容重复出现过。这说明王朝最高统治者对册命铭文历史叙事所应表达的政治主题很早就有了清楚的认识。甚至于一些铭文叙述历史的具体形式,也与中后期的格式化叙事具备一定的相关性。例如,大盂鼎铭文中的历史叙事,就已经很明显地呈现出后世格式化叙事文案的主要内容乃至叙述的形式,如文、武受命,早期大盂鼎是“丕显文王,受天有大命”,晚期毛公鼎是“丕显文、武,皇天引厌厥德,配我有周,膺受大命”。如先臣用命,大盂鼎是“在于御事,鬯酒无敢忝,有柴烝祀无敢亵”,毛公鼎是“唯先正尹氏厥辟,勋勤大命”。如四方康宁,大盂鼎是“天翼临子,法保先王,匍有四方”,毛公鼎是“皇天亡斃,临保我有周,丕巩先王配命”。以上三个方面,不仅内容

与中后期册命铭文中的历史叙事基本一致,在行文形式及顺序上也非常接近。借用考古学中“类型学”的概念,这前后两类历史叙事显然具备着某种由早期直接发展到中晚期的直系“亲缘”关系。

但是,早期册命铭文历史叙事的写实主义风格,决定了不同铭文的叙事内容和形式必然会有很大的不同,不可能达到中后期形式主义风格下册命铭文历史叙事在内容与形式两个方面的高度统一。例如,另一件时代更早的何尊铭文中的历史叙事,在内容和形式上就与大盂鼎铭文存在着很大的不同。不过,尽管何尊铭文不像大盂鼎铭文那样与后世格式化文案具有某种明显的“亲缘”关系,但具体分析何尊铭文的叙事内容,同样可以发现它也基本包含了后世格式化文案的基本要素。如“尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”句,就兼含了“文、武受命”和“先臣用命”两项内容。其后文又说“尔有小子亡识,视于公氏,有勋于天”,只是又再度表述了“先臣用命”这一格式化叙事的重要内容。显然,中后期册命铭文中出现的“标准的”历史叙事,正是在吸收早期历史叙事主要因素的基础上完成的。

不过,早期册命铭文中的历史叙事,除了文王受命、先臣用命及天下康宁这三个方面的内容外,还会同时记述一些其他方面的史事,有的甚至是历史细节的描述,如武王亲自定下营建成周之国策,殷人酗酒、民不堪命以及周初群臣兢兢业业、戮力同心等。从后人研究历史的角度看,这种略显散漫而不工整的叙事当然提供了更加丰富的史事信息,但册命礼仪这一重要政治场合下的历史叙事,必然具有某种特定的政治目的和诉求。从这个角度看,早期枝蔓丛生、散漫模糊的写实主义风格不免会削弱这一特定叙事主题的呈现力度。因此,西周册命铭文中的历史叙事,在由早期向中晚期的发展过程中,必然会要求其在主题呈现方面实现由散漫模糊、不够集中向精准聚焦、简明扼要转变。因为册命仪式毕竟时间有限,在有限的时间内自不容周王做长篇大论甚至只是毫无目的地“八卦”些先王先臣的陈旧往事,发一点思古之幽情。廷礼仪式的规范化必然也会要求周王针

对受命臣属的训诫实现“规范化”,以使此种训诫在有限的时间内能够最大限度地集中展现其特殊的政治诉求。西周中晚期册命铭文历史叙事的规范化,就是在这一目的驱使下分别在君、臣两个方面展开的。它通过叙事内容的高度统一,使册命仪式中的历史叙事在主题呈现方面能够精准地满足这一特殊场合中的政治诉求。

从君的角度,“受命”成为先王叙事的唯一主题,且由文王受命转换为文、武共同受命。

首先是“受命”最终成为先王唯一的规范性史事,从上引多条材料可以看出,文王、武王是西周册命铭文中历史叙事的两位主角。无论是早期还是中晚期,除文王、武王外,铭文叙事并不关涉其他诸王。这反映出文王、武王在西周王朝政治史叙事中具有无可比拟的重要地位。但早期册命铭文中的先王叙事,内容丰富多样,有文王受命、武王克商以及武王选定洛邑建立成周等。中晚期册命铭文中的先王叙事,只剩下“受命”一件史事。武王克商及建都成周等都被排除在有关先王的规范性叙事之外。

其次是“受命”由早期的文王受命调整为中后期的文、武共同受命。早期册命铭文中,文王事迹是受命,武王事迹是克商,两者界线分明。如何尊铭文称“肆文王受兹大命。唯武王既克大邑商”。大盂鼎铭文亦称“丕显文王,受天有大命。在武王嗣文作邦,辟厥匿,匍有四方”等。不过,这种写实主义的叙事风格并没有被中晚期册命铭文所继承。中期以后,像克商这样的重大历史事件在册命仪式的叙事中被裁减掉,而王朝建立阶段的历史则被进一步压缩到仅剩“受命”一事。由于这个新兴王朝的实际建立者毕竟是武王而非文王,尤其历代周王还都是武王的嫡系子嗣,如果仅突出文王受命,则文王子嗣的范围显然要大得多,并不利于强调仅有现实中的周王才是天之所命。因此中晚期册命铭文中的先王叙事就采用了一个变通折中的办法,即将文王受命调整为文、武共同受命,使武王有点委曲地隐身于“受命”这一重大史事之下。中晚期册命铭文中的先王叙事,无不以文、武受命并称。如中期的匍簋(《铭图》05378)云:“王若曰:‘匍,丕显文、武受命。’”又乖伯簋(《铭

图》05385)云:“王若曰:‘乖伯,朕丕显祖文、武,膺受大命。’”晚期的册命铭文如两件逯鼎都记述:“王若曰:‘逯,丕显文、武,膺受大命,匍有四方。’”师克盨盖(《铭图》05682)也记述:“王若曰:‘师克,丕显文、武,膺受大命,匍有四方。’”师匍簋(《铭图》05402)同样记述:“王若曰:‘师匍,丕显文、武,膺受天命。’”以上自中期以至于后期的铭文辞例,语辞近乎统一,似乎出自一人之手。稍有不同的是毛公鼎,该铭为迄今所见最长的西周铭文,其有关早期历史的叙述较之上上述同期铭文更为丰富。因此相对而言,该铭除记述了文武受命外,还有一些其他内容的描述:

王若曰:“父膺,丕显文、武,皇天引戾厥德,配我有周,膺受大命,率怀不廷方,亡不用于文、武耿光。”(《铭图》02518)

我们可以看到,在文、武同为受命之君这一点上,毛公鼎与中晚期其他册命铭文的历史表述并无差异。不过,毛公鼎在“膺受大命”句后,又增加所谓“率怀不廷方,亡不用于文、武耿光”句共十三个字,似乎与同期其他册命铭文颇有不同。这里面或许有强调武王伐商及以武力经营天下这些史事的意味。但是细究起来,这一表述不仅不够具体,更主要的是它并没有写实性地将这些史事归诸武王名下,而仍是以“文武”并称,这就意味着将以武力经营天下这样的重大史事同等地列在文王和武王两人之下。总之是将文王和武王视为一体,无论是“受命”还是“克商”,已不分彼此。因此,尽管铭文在此节描述中多出了九个字,仅从文字数量看,多出两倍有余,但其语义并不出前述多例铭文中的“匍有四方”四字泛称之所囿,最多不过是这四个字的另一种语辞更加丰富的表述而已。

西周册命铭文中的先王叙事最终规范性地表述为“受命”一事,其目的自是为了确认王朝统治权力的神圣性和合法性,同时也为其册命臣属这一政治行为提供权威性,因为臣属通过周王册命所得到的地位和权力也可以说是经由周王而间接地来源于天授。不过,西周王朝的受命之君只是文王,武王并非受命之君,这是一个基本的共识。《史记·周本纪》记载,武王为克商作准备,观兵于盟津时,就曾“为文王木主,载

以车”，武王虽已继位，但仍“自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专”^{[1]120}。这样做的目的，就是强调伐商为奉天命，而非出于一己之私。因为文王是得天命之君，因此奉文王以伐，通过语义的转换实际上就是表示奉天命以伐。显然，若武王同样是受命之君，则自不必如此大费周章。西周时人对文、武史迹的不同当然也是心知肚明的。

西周中期史墙盘铭文(《集成》^②10175)述王朝前代先王事迹，于文王称“曰古文王，初盥和于政，上帝降懿德大屏”，这是明言文王受命。而于武王则称“赧圉武王，逖征四方，达殷畯民”，显然是在说其克商建立新王朝的事迹。总之，文王、武王功业的差别并不是什么秘密，而是一般士众的常识。但是，在西周中后期册命铭文的套语中，虽习惯上于先王仍合称文武，但史实却简化为受天命这一事，武王通过军事征伐消灭商王朝一事竟被抹去。此种叙事变迁，其意义自然值得从多角度予以审视。

其一，这种叙述变迁凸显出在册命这种政治行为中，周王对于强调王权之神圣性及由神圣性所衍生的合法性的心理诉求更加突出。显然，这才是西周王朝最高统治者尤其是中晚期最高统治者所欲建构的政治观念体系的核心部分。

其二，对暴力克商这一史事有意无意地忽视，在西周王朝军事力量日益削弱的中晚期，也可以有效地抑制新崛起势力对于天下宗主权的觊觎。西周中晚期，礼乐征伐自天子出的旧政治格局虽然还没有被完全打破，但王朝的军事能力已无法与鼎盛的早期相比。昭王南征而不复，虽暂时镇压楚人，但只可谓之惨胜。穆王周行天下，浪费了王朝大量的人力物力，虽征犬戎得胜，但从此“荒服者不至”^[2]，失去了对周边政治实体的控制。恭、懿、孝、夷时期，最高统治集团对王位发生激烈争夺，这必然会对王朝实力产生很大的负面影响。最终夷王在诸侯的拥护下，才得以继位为王。虽然维护了恭王以下受到冲击的王位父子相传的体制，但是，自夷王以后，却不得不违背礼制，“下堂而见诸侯”^[3]，王权的削弱显而易见。而之后厉王的“专利”，则从根本上动摇了王朝以国人为主导力量的统治基础，致使国人不得不揭竿而起，居厉王于彘，王朝十余年无君。周、召共和，实际只是一个维持局面的

看守政府。宣王虽号称中兴，但千亩一战中败于姜氏之戎，损失惨重，不得不料民于太原，试图通过加重盘剥来挽回王朝迅速衰落的颓势。

种种史实都表明，西周中晚期，王朝的军事实力显然已大不如从前。如果此时在册命铭文中还继续强调武王克商的超强军事实力，则无异于置现实中的周王统治于十分尴尬的境地。显然，中晚期册命套语的历史叙事部分对于文王受天命的强调及对武王克商之武力的忽视，正是此期的王朝统治者在观念领域试图为巩固自身的权力和地位所做的一种努力。

实际上，直到东周时期，强调天命仍是王朝统治集团维持政治地位的最后手段。据《左传》记载，鲁宣公三年，楚庄王观兵于周疆，向受周王之命前来犒劳的王孙满问九鼎之大小轻重，王孙满的回答是“在德不在鼎”，并强调指出：“天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”^[4]可见，当东周王朝面临日益强大的其他军事力量的逼迫时，天命几乎成为其抑制这些新兴势力觊觎之心的唯一可用手段。然据对西周册命铭文中相关历史叙事的分析，可知这种借助观念领域的手段来强化或巩固王朝最高统治权力的方式，早在西周中晚期就已悄然出现。

从臣的角度，“夹绍先王”成为先臣叙事的唯一主题。

早期册命铭文中关于先臣用命的叙事，一般都会有具体的实事记述。如何尊铭文述何之父考公氏，称其“有助于天”，这是针对其“克弼文王，肆文王受兹大命”之事绩的具体描述。大盂鼎铭文述周初群臣用命，特地强调他们“鬯酒无敢飡”以及“有柴烝祀无敢饔”等表现，并与殷末群臣侯田百辟的“率肆于酒”相对比。这些具体的史事记述是早期写实主义叙事风格的必然结果。中晚期册命铭文中先臣用命叙事则不再有这种具体的史事记述，而是格式化为“克弼先王”(乖伯簋)、“辅右先王，作厥肱股，用夹绍厥辟”(师匄簋)、“有助于周邦，捍御王身，作爪牙”(师克盃盖)、“𠄎𠄎厥辟，勛勤大命”(毛公鼎)、“夹绍先王，闻勤大命”(逯鼎)等并无实际史事内容的表述。

由上述分析可以看到,早期铭文中的先臣用命,尽管也与先王有关,但其叙事具有一定的独立性。像何之父考公氏“有助于天”,群臣“酒无敢飡”等,其叙事都是以先臣本人为中心展开的,文王和武王在此种有关先臣的独立叙事中意义并不凸显。而中晚期铭文中的先臣用命,表面上看仍是以先臣为叙事主语,但叙事中心却已由先臣转换为先王。像“夹绍先王”“克弼先王”“辅右先王”“夹绍厥辟”等表述,都体现出先王、厥辟才是先臣用命叙事的真正中心。至于先臣们如何夹绍之,如何克弼之,如何辅佑之,这些具体的史事已不重要。说到底,是否“用命”才是关键,怎样“用命”则毋庸在此赘言。

西周中晚期册命铭文中的历史叙事,无论是统一为“受命”的文、武叙事,还是笼统的“夹绍先王”的先臣叙事,都显然更能为册命仪式中的特殊政治需求提供精准的叙事服务。册命仪式中,自册命者的角度,说明权力来源的合法性是至上无他的诉求。而在早期国家发展阶段,政治权力合法性的说明,舍“天命”无其他。自受册命者的角度,强调其必须忠于权力、财富的授予者,也是最根本性的诉求。在君(册命者)臣(受册命者)关系中,臣子永远不能超越君主而成为政治关系的核心因素,他也不被容许拥有独立的政治身份,并进而获得历史叙事中的主体身份。显然,西周中晚期册命铭文中统一为“受命”的文、武叙事,以及史实空心化、表述态度化、一言以蔽之的所谓“夹绍先王”的先臣叙事,正是这两种现实政治诉求投射到历史叙事领域而最终形成的“完美”文本,其用语简明扼要,其语用则精准到位。

三、叙事布局:由自然原生走向 次序规范

空间是产生仪式的重要因素,也是“规范化”重要的外在表现形式之一。叙事中的行文布局一直被当作时间因素来考虑,但如果将文本作为一个整体呈现的研究对象,叙事研究中的时间因素实际上可以转换为另一维度中的空间因素。或者说,时间上的先后序列本身就具有空间排列的另一重属性。同样,具体的空间

排列一旦进入到叙事领域,也必然会呈现出特定的先后关系,使之同时具有了叙事范畴中的时间属性。西周册命铭文历史叙事的行文布局,经由了一个由自然原生向次序规范转换的发展过程。这一“规范化”历程,就可以分别从时间和空间两个角度去观察。

从时间的角度看,早期册命铭文历史叙事的写实主义风格,必然会将史事的实际发生顺序自然地转换为史事的叙述顺序,不会有太多为突出某种政治命题或政治观念而刻意为之的行文安排,因此其叙事布局会呈现出更多自然原生形态的特征,使得史事时序与叙事时序处于近乎重合的“零度”状态^{[5][14]}。例如,早期的何尊铭文在记述文王受命这一历史事件时,就没有将文王和器主何之父考公氏的政治地位代入叙事之中,即没有让两人的不同政治地位——君臣之别——影响事件的叙述。我们看到的是,其叙事是按照两位在这一历史事件中的实际责任,采用如实记述的方式来完成的:“王诰宗小子于京室,曰:‘昔在尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命。’”前文已述,据何尊全文,可以判断何及其父考都应是王朝负责祭天类早期宗教事务的官员。进一步看,何尊铭文所记史事,按顺序分别包括成王本人“丕武王豊,裸自天”,成王追记“文王受兹大命”、武王“廷告于天”,并称赞何之父考公氏“有助于天”,之后又告诫器主何要“彻命,敬享”。何本人在铭文中又自称“宗小子”,因此,可以判断这应是一个世职祀天事务的家族,或即人所熟知的祝宗卜史类官员中的“宗”职。显然,成王对器主何称“尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”,不是泛指,而应是对何之父考公氏确曾在文王受命事件中发挥过重要作用这一史事的如实追述。也就是说,公氏克弼文王——文王受兹大命是史事发生的自然顺序,同时也是此段历史叙事的叙述顺序。

这种“零度”状态的历史叙事对于册命仪式中特殊的政治诉求显然是有害的。像“昔在尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”这样的叙事,将臣属之祖考辅弼文王的君臣关系置于文王受命这一重大历史事件之中,自然具有暗示臣属之祖考在文王受命事件上曾发挥过重要作

用的语义,由此会使文王受命这样具有重大政治意义的历史叙事失去排他性或垄断性。这显然不利于巩固和强化周王的现实统治权力。

从空间的角度看,早期写实主义的叙事风格,往往会使历史事件的叙述缺乏统一的安排,从而导致叙事在空间布局上呈现出某种“零乱”的特征,这是其自然原生形态特征的另一种表现。例如,在字数不多的何尊铭文中,何之父考公氏事迹就出现了两次。一次出现在成王诰语之首,称“昔在尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”。另一次出现在成王诰语之末,称“尔有虽小子亡识,视于公氏,有勋于天”。这两次诰语前后语义重出,显然是对当时成王诰语的如实记录,并没有什么主观布局的意识。这与晚期的两件时隔一年有余的逯鼎铭文叙事布局相比,一者零乱,一者工整,完全不可同日而语。

另一件早期铜器大盂鼎其铭文中的历史叙事,同样有写实主义风格留下来的缺乏布局意识的痕迹。该铭在记述周初群臣用命之表现时,运用插叙的手法将殷末群臣的表现拿来作对比。从描述群臣用命这一单个主题看,这当然是一种高明的叙事技巧。但如果将这一插叙内容放在该铭整篇历史叙事中来看,其叙事的突兀性又是明显的。它既破坏了西周建国阶段君臣叙事的完整性,使叙事在时间和空间两个方面都被撕裂,同时对册命仪式中特定政治主题的表达也不能发挥什么特殊的作用。

形式主义风格下的西周中晚期册命铭文的历史叙事,其布局则不存在上述问题。

从时间上看,“先王—先臣”这一叙事顺序上的主次关系成为统一的布局模式,为后来的叙事者所严格遵守。通过这一布局模式,“受命”一事很自然地成为先王所独享的叙事内容,先臣很难再介入(尽管他们可能像何之父考公氏那样实际上在这一历史事件中曾发挥过具体的重要作用);先臣用命的史事也随之被确定或只能确定为“夹绍先王”,即只能以先王为中心,而先臣不再在整个叙事中拥有独立的主体地位。由此,先王与先臣两者在叙事时间上顺序清楚,界限分明,杜绝了越界的可能。从叙事布局的角度看,史事发生的实际顺序已不再是叙事顺序的决定因素。叙述者充分利用了他的

“叙事时间自主的能力”^{[5]52},创造了一个不能(再)与史事时序相吻合的叙事时序。显然,这种次序严谨的规范化布局能够更好地满足册命仪式中的特定叙事需求。它也说明,形式主义的叙事风格在形成特定政治话语方面的能力是写实主义的叙事所无法比拟的。

从空间上看,册命铭文历史叙事中的三段式结构,排除了一切有害的甚或只是无效的史事记述,最终完成了一个能够充分凸显册命铭文特殊叙事主题的工整布局。先王受命、先臣用命以及天下康宁是构成一篇完整的册命铭文历史叙事的三大基本要素,但此叙事要素的完整性并不是西周中晚期才得以实现的。无论是西周早期还是中晚期册命铭文中的历史叙事,都能完整地挖掘出这三个方面的基本内容。是以前文曾指出,西周王朝的最高统治者,无论是早期还是中晚期,对册命仪式中历史叙事的特定政治诉求都有非常清楚的认识。大盂鼎铭文自无需赘言,即使是布局相对混乱的何尊铭文,这三大要素也能够通过语义的分析而完整地呈现。像“尔考公氏,克弼文王,肆文王受兹大命”句,就包涵了先王受命与先臣用命两大叙事要素。“视于公氏,有勋于天”句,是对先臣用命这一叙事要素的重复再现。而“武王既克大邑商,则廷告于天曰:‘余其宅兹中国,自兹群民’”句,蕴藏的正是天下康宁这一叙事要素。只不过与其他册命铭文中的同项叙事句相比,何尊铭文采用的表述形式(直接引用武王告天之语)及其字面所呈现的意义都太过特殊而具体,因而很容易使人忽视其所欲表达的本意。前文已述,大盂鼎铭文在布局上已经非常接近中晚期册命铭文中的历史叙事,但它还存在着枝蔓过多的问题。其叙事要素虽然齐备,三段式结构的布局也已经显现,但整体上看尚未臻于工整。中晚期册命铭文中的历史叙事则完全摆脱了史事细节问题的困扰,其三段式结构所形成的空间布局干净整洁,在册命仪式政治主题凸显方面做到了既完整又简洁。

四、历史叙事中的思想建构

除早期册命铭文中的历史叙事会提供较为

丰富的不同史事信息外,中晚期册命铭文中的历史叙事大多为习用的套辞,内容重复,没有新意,史料价值不高,因而一直以来未能引起研究者的充分关注。但从叙事学的角度看,这些不断被重复的故事和套辞,却正是叙事文本分析的重要话语对象。热奈特曾断言:“‘重复’事实上是思想的构筑。”^{[5]73}这一判断虽然是基于文学叙事的研究语境形成的,但对历史叙事的研究同样具有重要的借鉴价值。因为无论是文学性的虚构还是历史学的“如实”直书,任何文本的背后都不能不包含作者的主观写作意图及由此而推动的语料(或史料)选择与叙事表述。即使是个体的无意识或下意识写作,隐藏的也是集体性的无意识或下意识,具有反映一个时代主流社会观念和意识形态的作用。显然,册命铭文中不断重复的历史叙事,折射出来的正是西周王朝最高统治集团在意识形态领域观念建构及价值建构的根本取向和深层逻辑。

所有的历史都是当代史。准确地讲,这是指所有的历史叙事都具有当代属性。作为本体的历史已经隐身于时间隧道之中,人类并无打破这种时间性“隔离”的有效途径。而通过后人叙述出来的历史,天然具有服务叙述者现实需求的责任和义务。不过,这种现实服务,却不能等同于历史虚无主义者所着重强调的“编造”或者说“虚构”,它只是通过选择性的史事叙述来为某种特定的目的提供服务。理论上讲,没有人能够叙述全部的历史,因此,所有的叙述都是选择性叙述。从这个角度看,服务于叙述者现实目的和需求的选择性叙述,自有其学术层面的合理性。

西周册命铭文中的历史叙事,发生在王朝政治生活的重要场合——册命礼仪之中,当然要服务于这一政治生活的特殊主题。册命是册命者对受册命者权力、地位以及财富的授予行为,因而自然构成册命铭文的主导叙事线索。同时,为了保证册命者能够在这样的政治行为中成为最终的受益者,它同时会有确定、约束受册命者的行为以及申明其与册命者之间关系的诉求,由此形成了几乎所有西周册命铭文必备的另一条隐性叙事线索。它既可以

是册命者对受册命者施以直接的政治教诲和训令,也可以是通过叙述历史的方式来达到灌输某些重要的政治观念,以及维系某种现实的政治关系的目的。大盂鼎铭文中周王所云“余唯命女孟绍荣,敬拥德经,敏朝夕入谏,享奔走,畏天威”,毛公鼎铭文中周王所云“女毋敢荒宁,虔夙夕惠我一人”“善效乃友正,毋敢湑于酒,女毋敢坠在乃服,恪夙夕敬念王畏不易”(《铭图》02518)等,就都属前者,而本文所讨论的对象则属后者。

为了确定、约束受册命者的行为,并申明其与册命者之间的君臣等级关系,首先必须确立最高权力的合法性,因为它是其他一切现实政治诉求的总前提。传统时代,在政治学理论尚未得到充分发展的条件下,历史叙事是确立最高权力合法性的主要形式。至于其叙事内容的安排,自然还要求之于早期宗教中的神权。人类学家弗雷泽在《金枝》一书中,通过记述国王与巫师两位一体的关系,对此有充分的讨论^③。西周册命铭文中,文、武受命的先王叙事被置于章首,就是这一政治诉求的具体呈现。其次,针对受册命者的约束及其与册命者之间关系的强调,是此条隐性叙事线索的主体内容,也是其最终目的。现实从来不是凭空而生的,它本身是历史的自然延续。现实世界的诸种原因,也都深藏于逝去的过往之中。因此,“夹绍先王”的先臣叙事紧接在先王受命叙事之后,被置于章次,正是欲借受册命者祖先的功业及其与册命者祖先即先王的固有君臣关系,来维系和强化现实世界的政治秩序,并激励受册命者承担政治责任。最后,历史理性的“工具性”本质,决定了历史经验、历史模式的现实重现,必须提供一个成功甚至完美的历史结局。由此,天下(四方)康宁的结果记述,自然成为完成这一历史叙事的终章必选。

不难看出,前文曾归纳过的西周中晚期册命铭文历史叙事的三段式结构,所构成的正是服务于册命仪式中特定政治目的的核心叙事。西周册命铭文历史叙事在风格、主题、布局等方面所表现出来的阶段性的发展,诸如史事的精简、历史细节的省略、事件主角的转换等,最终凸显了核心叙事的表现力度。西周最高统治者

也正是通过这种近乎无意识的话语重复,不断地强化他们有关权力的合法性、君臣等级秩序等统治思想的建构。

注释

①吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版。文中简称《铭图》。②中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》,中华书局1987年版。文中简称《集成》。③弗雷泽著,徐育新等译:《金枝》,大众文艺出版社1998年版,第79-86页。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]国语[M].上海师范大学古籍整理组,校点.上海:上海古籍出版社,1978:8.
- [3]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1447.
- [4]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1868.
- [5]热奈特.叙事话语;新叙事话语[M].王文融,译.北京:中国社会科学出版社,1990.

On the Historical Narrative in the Inscriptions of the Appointment of Officials on the Bronze Vessels of the Western Zhou Dynasty

Xu Zhaochang

Abstract: The inscriptions of the appointment of officials on the bronze vessels of the Western Zhou Dynasty not only record the specific conferment of official duties and rewards of goods, but also include some chapters that recount the achievements of the previous kings and ministers, recalling the peaceful and wealthy situation of the Western Zhou Dynasty in the early days, thus forming a historical narrative that constantly reappears in a special ceremonial setting during the Western Zhou period. The historical narrative in the inscriptions of the appointment of officials of the Western Zhou Dynasty has undergone a phased development from early to middle and late stages. The narrative style is characterized by a shift from realism to formalism; In terms of theme presentation, it moves from being scattered and vague to being focused and precise; In terms of narrative layout, it moves from natural origin to sequential norms. In the middle and late period of the Western Zhou Dynasty, finally form the three paragraphs narrative structure, which includes the appointment from the God or the Sky of the former king, the appointment from the former king of the former minister, and then the achievement of the peace and wealthy of the world, highlighted the expressive force of the core narrative serving specific political purposes in the ritual of the appointment of official. The phased development of the historical narrative in the style, theme and layout, such as the simplification of historical events, the omission of historical details, and the transformation of event protagonists, ultimately highlights the expressive power of the core narrative. It was through this almost unconscious repetition of words that the highest rulers of the Western Zhou Dynasty continuously strengthened their construction of their ruling ideology regarding the legitimacy of power and the hierarchical order of monarchs.

Key words: the Western Zhou Dynasty; the inscriptions of the appointment of officials on the bronze vessels; historical narrative; core narrative; ideological construction

[责任编辑/启 轩]



南阳夏饷铺鄂侯家族墓地与两周之际南土和中原的形势*

黄锦前

摘要:夏饷铺春秋早期鄂侯家族墓地的发掘,不但丰富和更新了很多旧有的认知,同时也提出了一系列新的问题,尤其是对两周之际南土和中原地区的形势和战略格局的重新认识,有重要促进作用。据夏饷铺墓地最新考古发现,可知宣王时期,周人在南阳盆地重建姬姓鄂国,以稳定南土,屏藩中原。与申、息二国的灭亡时间大致相当,鄂国约于公元前680年左右复灭于楚。西周中期以降,南土和中原形势骤变,至西周晚期厉宣时期,周人在中原和南土的统治皆面临严重挑战。宣王时,通过迁申吕、封建宗亲鄂国于南阳盆地,试图在南土地区进行战略性重塑,重建中原和王朝的屏障,修复周初建立的政治地理空间架构。但西周王朝衰落和楚人崛起的大势已不可挽回,春秋中期以后,楚国取代曾国成为南土的霸主,南土尽入楚人彀中,“金道锡行”的战略通道和屏障作用尽失,以曾为代表的周人势力彻底退出江汉流域。

关键词:夏饷铺墓地;鄂国;南土;中原;形势

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0094-07

河南南阳夏饷铺鄂国墓地位于南阳新区新店乡夏饷铺村北500米处。2012—2014年,南阳市文物考古研究所对其进行了全面钻探和发掘,发现并清理西周晚期至春秋早期的墓葬80余座,陪葬坑1座^①。其中一批规格较高的墓葬(M1、M5、M6、M7、M16、M19、M20等,墓主为鄂侯及其夫人)资料已公布^②。据墓葬布局及规模、出土器物形制及铭文,可知该墓地是春秋早期鄂侯家族墓地。夏饷铺墓地的发掘是近年两周考古的一个重要收获,不但丰富和更新了很多旧有的认知,同时也提出了一系列新的问题,尤其是对两周之际南土和中原地区的形势和战略格局的重新认识,有重要促进作用。这里拟以夏饷铺墓地的考古发现为基础,就有关问题

谈一些初步的意见。

一、夏饷铺墓地出土青铜器

夏饷铺墓地一期20座墓葬,从南到北分为四排,其中大型墓两座(M1、M6),中型墓8座(M2、M3、M4、M5、M7、M16、M19、M20),小型墓10座。

第一组M5、M6两座墓并列于墓地东部^{[1]12-32}。M5出土铜器17件、玉器18件、漆木器3件。铜器分为礼器、工具(5件)、棺饰(2件)三类。其中礼器10件(有鬲2、鼎2、簋2、簠2、盘1、盃1),多为明器。两件鬲(M5:1、2)^{[1]15、17}和两件簠(M5:3、4)^{[1]16、17}上有铭文“鄂姜作羞鬲”^{[1]14}“鄂姜作旅

收稿日期:2023-03-12

*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项重大招标项目“考古学视野下中华民族共同体意识的形成与发展研究”(22VL002)、中国历史研究院“兰台青年学者计划”项目(2022LTQN605)。

作者简介:黄锦前,男,新疆大学历史学院教授、博士生导师(新疆乌鲁木齐 830046),主要从事古文字、出土文献、文物考古以及中国古代历史、语言与文明研究。

簠”^{[1]17}。M6早期被盗,共出土随葬品542件,铜器529件、玉器9件、石器1件、漆木器3件。铜器分为礼器、乐器、兵器、车器、马器、棺饰等。其中礼器6件,有鼎1、尊1、方彝1、解1、簠1、簠盖1。乐器6件,为形制、纹样相同,大小相次的一套钮钟,器身有铭文“鄂侯作”^{[1]22,23}。根据墓葬位置关系、出土青铜器的形制、组合及铭文等,可知M5、M6为一组夫妻异穴合葬墓,M5为鄂侯夫人鄂姜墓,M6为鄂侯墓。二墓的年代发掘者推定为西周晚期晚段,这一年代认定可能偏早,笔者认为应系春秋早期前段。

第二组M19、M20两墓并列于墓地中部^{[2]13-23}。M19随葬品共计232件,铜器223件、玛瑙珠7件、绿松石1件、陶鬲1件。铜器分为礼器、车器、马器、棺饰。其中礼器10件,有鼎2、簠4、圆壶2、盘1、匜1^{[2]封三}。1件圆壶(M19:10)盖上有铭文“鄂侯作孟姬媵壶”^{[2]15}。M20被盗,出土随葬品共计75件,铜器13件、玉器及玛瑙器62件。铜器有礼器和棺饰。礼器共10件,有鼎3、簠4、簠1、盘1、盃1^{[2]封三},多为明器。簠(M20:9)器底有铭文“鄂姜作宝簠,永宝用”^{[2]20,21}。M19、M20亦为一组夫妻异穴合葬墓,M19为鄂侯墓,M20为鄂侯夫人墓,年代为春秋早期早段。

第三组M7、M16并列于墓地的中部^{[3]24-35}。M7被盗,出土随葬品共309件,铜器303件、玉器5件、桃核1枚。青铜器因被盗,礼器已不存,残存者主要为兵器、车马器、工具、棺饰及其他。M16随葬品共计141件,铜器134件、玉器5件、漆木器1件、陶器1件^{[3]封二}。铜器分为礼器和棺饰两类,其中礼器15件,有鼎3、鬲4、簠4、圆壶2、盘1、匜1。1件B型鼎(M16:13)腹内有铭文“鄂伯遯作鬻鼎,则其万年子孙永宝用享”^{[3]32}。4件鬲(M16:19、20、21、22)沿面有铭文^{[3]32},匜(M16:2)内底也有铭文^{[3]33},均漫漶不清。盘(M16:1)内底有铭文^{[3]32,33}。M7、M16也是一组夫妻异穴合葬墓,M7为鄂侯墓,M16为鄂侯夫人墓,年代为春秋早期中段。

M1位于墓地的西部^{[4]36-46},盗扰严重,墓室结构被破坏,部分文物流散。随葬器物仅存48件,铜器有36件、玉器11件、漆木器1件。青铜礼乐器有鼎7、鬲3、簠2、簠盖2、匜1、盘1、方壶盖2、铃4等^{[4]封三}。其中5件A型鼎(M1:1、2、4、5、6)

腹内壁有铭文“唯正月初吉己丑,鄂侯作夫人行鼎”^{[4]37,38},3件鬲(M1:8、9、10)及2件簠盖(M1:13、14)^{[4]42,40}上皆有铭文“唯八月己丑,鄂侯作夫人行鬲”^{[4]38}“唯八月己丑,鄂侯作夫人行簠”^{[4]39},表明其墓主系鄂侯夫人,年代为春秋早期晚段。

在夏饒铺墓地发掘之时,南阳市博物馆收缴的4件铜器中,有墓地西侧邻近M1位置所出的鄂侯铸叔簠^③和上都太子平侯匜各一件。匜铭“上都太子平侯作盥匜,子子孙孙永宝用”^④,结合夏饒铺墓地的布局来看,在M1附近还应有一座鄂侯墓^⑤,该匜应出自鄂侯墓,或系都国助鄂侯之丧的赠器。簠铭“唯七月初吉,鄂侯铸叔择匜,子子孙孙永宝用之”,徐少华认为当是鄂侯铸叔的自作用器,年代为春秋早期晚段或末年。这位鄂侯应即M1墓主的夫君,该簠或即出自M1东侧同组的鄂侯墓^⑥。

据已公布的材料,夏饒铺墓地墓葬排列有序,显然经过严谨的规划和布局。该墓地的鄂侯夫妇墓大致分为四组,由东向西按时间早晚呈“一”字形整齐排列,头向一律朝北。每一组均为两座墓葬,鄂侯墓居东,夫人墓位于西边,间距3米左右,两组墓葬之间的距离为6米左右。第一组位于墓地东端,时代最早,M6为鄂侯墓居东,M5为夫人墓,位于侯墓西侧;第二组的M19、M20,第三组的M7、M16亦然。唯位于墓地西端、规模较前三组略大且年代最晚的第四组仅存M1一座鄂侯夫人墓。

徐少华认为,四组墓葬的墓主应系前后相继的四位鄂侯及其夫人。从夏饒铺墓地布局和出土资料来看,在M1以东3米左右的位置应该有一座与其同期同组的鄂侯墓葬(M0),即该墓地中的最后一座鄂侯墓,可能由于早年被盗和后期施工的原因,致使其被损毁无存^⑦。其说当是。

二、南阳之鄂的族属与存灭

新的考古发现,不断促使我们对有关问题进行重新思考。近年随州安居羊子山鄂国公室墓地的发掘表明^⑧,西周早期鄂国的政治中心应在今随州安居一带,与曾国为邻。或认为西周中叶鄂因受楚的威胁,又南迁至湖北古鄂城^⑨。据新的考古发现可知,鄂国在西周晚期确有迁

徙,但并非是受楚威胁,而是遭到了周王朝的沉重打击,其所迁之地,也并非今湖北鄂城,而在今河南南阳。

禹鼎铭曰:

亦唯鄂侯驭方率南淮夷、东夷,广伐南国、东国,至于厉内。王乃命西六师、殷八师曰:“翦伐鄂侯驭方,勿遗寿幼。”……唯西六师、殷八师伐鄂侯驭方,勿遗寿幼。雩禹以武公徒驭至于鄂,敦伐鄂,休,获厥君驭方。(《集成》^⑩2833、2834)

据鼎铭,西周晚期厉王时^⑪,鄂侯驭方叛周,遭王师翦灭,“勿遗寿幼”,即被斩草除根。此后鄂国便不见于文献记载,亦无相关出土文字资料涉及,故一般认为姁姓鄂国自此覆灭^⑫。

马承源等指出,鄂为周所伐,禹鼎铭所谓“勿遗寿幼”,其余族则再南迁于邓之向城南,同为西鄂^⑬。赵世纲亦云,从禹鼎铭仅说“休获厥君驭方”来看,周王“勿遗寿幼”的命令并没有得到执行,鄂国在经过这次沉重的打击之后,其余部即迁于今湖北鄂城、武昌、大冶一带^⑭。徐少华则兼采二说,认为可能周天子“无遗寿幼”的征讨令得到贯彻实行,鄂为周师所灭;或者惨遭重创,其后国族衰弱、离散,无力立于诸侯之林^{[5]25}。诸家意见,可归结为两点:一是西周晚期鄂未亡;二是鄂之余部或再迁于邓之向城县(县治位于今南阳市南召县东南皇路店镇皇路店村附近,距离夏饒铺村约10千米)南。但这些皆系推论,并无实据。

夏饒铺墓地出土的铜器铭文再次出现有关鄂国的记载,使这一问题更加复杂。徐少华认为,夏饒铺 M19 所出鄂侯作孟姬壶是鄂侯为异姓女子出嫁所作媵器,夏饒铺新发现之鄂国当是周厉王在伐灭今随州安居一带的鄂国后,将部分鄂国遗民北迁至今南阳一带安置、监管,在经过较长时间的恢复后逐渐发展而来的^⑮。但鄂侯壶(M19:10)铭文“鄂侯作孟姬媵壶”并不能证明孟姬为异姓女子,相反却表明南阳之鄂应系姬姓,此鄂(南阳姬姓之鄂)非彼鄂(随州姁姓之鄂),二者时间、空间和族姓皆不相同。结合禹鼎关于厉王时鄂国被翦灭的记载,可知应系姁姓鄂国灭亡后,周王朝在南阳盆地改封姬姓宗亲重建鄂国,夏饒铺鄂国墓地即为其遗存,春秋早期的鄂应在南阳一带^⑯,原随州一带的鄂国

故地应纳入曾国的疆域范围,姁姓鄂国自厉王以后便不复存在。

总之,南阳夏饒铺新发现的鄂国系周人在今南阳一带重新封立的宗亲,而非原来姁姓鄂国的迁徙延续,禹鼎“翦伐鄂侯驭方,勿遗寿幼”,即鄂国遭到斩草除根式的毁灭性打击当系实录,而非虚言。

夏饒铺春秋早期鄂侯家族墓地出土的大量随葬青铜礼乐器及精美玉器等表明,春秋早期的鄂国,其实力不可小觑。过去有学者认为鄂为楚王熊渠所灭^⑰,然据《楚世家》,熊渠是夷、厉时人,故此说不确。但鄂为楚所灭,应无疑问,这与宣王时姬姓鄂国之封是为了牵制楚也相吻合。据目前的资料看,夏饒铺墓地的年代下限在春秋早期偏晚,换言之,鄂灭亡的时间应不早于此。综合来看,鄂国最终为楚所灭的时间,或在春秋早期偏晚阶段。

夏饒铺墓地 M5 出土鄂姜鬲(M5:1、2)和鄂姜簋(M5:3、4)各两件, M20 出土一件鄂姜簋(M20:9), M5 墓主为鄂侯夫人鄂姜。这个与鄂国联姻的姜姓国,应即当时同处南土与之相邻的申国或吕国。鄂姜或为姜姓申、吕之女嫁适鄂侯为夫人者^⑱。

申为姜姓国,周封伯夷之后于申,春秋时灭于楚,故城在今河南省南阳市。《诗·王风·扬之水》:“彼其之子,不与我戍申。”毛传:“申,姜姓之国。”^{[6]700}《左传·隐公元年》:“初,郑武公娶于申,曰武姜。”杜预注:“申国,今南阳宛县。”^{[7]3724}《国语·周语中》富辰对周襄王曰:“齐、许、申、吕由大姜。”韦昭注:“四国皆姜姓。”^{[8]46}

申本系周人同盟,是“姬姜联盟”的重要成员之一,据铜器铭文,两周之世,申国与周王朝及姬周宗亲如郑国等关系都很密切,世代与周王室通婚。夏饒铺墓地发现的鄂侯夫人鄂姜墓及出土的鄂姜诸器,即系当时申人与周室宗亲鄂国以联姻进一步加强联盟之具体体现。

楚文王二年(公元前688年)曾伐申,申的灭亡大约在公元前687—677年之间,与息国灭亡的年份(公元前680年)相仿^⑲。结合当时的历史背景来看,鄂国的灭亡时间,大致也在此时。徐少华认为夏饒铺 M1 及其夫君墓(即该墓地中的最后一座鄂侯墓)的下葬时间约在公元前680左

右或稍早^②，也与这一时间节点相吻合。

三、西周中期以降南土和中原形势与姬姓鄂国的封建

姬姓鄂国为何恰在此时受封于南土，这需要从西周中期以降南土和中原形势的变化谈起。

周初为巩固统治，大规模分封宗室，作为王朝的屏藩。《国语·郑语》：“当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐。”^{[8]461}“随”即曾，在周初封建屏藩的大背景下，周文王之子南宫被成王册命为曾侯，在今随州一带立国，作为江汉地区的战略防御核心，与在今河南平顶山及上蔡的应国与蔡国，形成犄角之势，共同构成周王朝在江汉、淮域战略防御体系的核心。西周早期的江汉流域，鄂、曾、楚、邓及都等国实力较强，除曾国外，余皆为异姓，封曾于江汉，是为了牵制鄂、楚、邓、都等异姓诸侯。相对地近中原的应国而言，曾国是南土的第一道防线和前哨阵地。鄂、曾是周初两个最大的势力集团，分别为姬周异姓和同姓诸侯的代表，楚则相对较弱；成王时鄂、曾、楚共处汉水中游今随州、宜城一带，江汉地区三足鼎立的政治格局基本形成。西周早期江汉地区的政治中心在以今随州枣阳为中心的随枣走廊一带，重心在今随州，曾国是其主导者。至康王时，江汉地区相对稳定。康王以后，楚人反周，昭王伐楚，昭王第一次南征，达到了“唯贯南行”（史墙盘，《集成》10175）即贯通南国交通的战略目的，促进了江汉的开发。昭王第二次伐楚失败，丧师失地，江汉地区战略平衡被打破，楚人迫近，以曾为代表的周人势力退缩，防线有所收缩，西周中期曾、鄂的政治中心，很可能已迁离故地。

昭王南征失败，南土的方伯曾国遭重创后迁徙，实力锐减，一蹶不振，南土的战略平衡被打破。“蔽蔡南门，折（原文写为质）应京社”^[9]（曾公卣编钟），“君庇淮夷，临有江夏”^{[10]50}（曾侯與编钟）皆已成为口号，南土秩序骤变，中原和王朝失去屏障，“金道锡行”（曾伯鞶簠，《集成》4631、4632）的战略意义逐渐削弱。江汉地区，楚人逐渐兴起，与王朝摩擦不断；江淮一带，南淮夷失控，叛服无定，与王朝之间冲突此起彼伏。

穆、恭时期，南淮夷趁机兴乱，乘虚长驱直入，屡屡北上西进，越过成周，深入中原腹地汾涑流域今晋西南一带的晋、邰、霸，直逼宗周。厉王时历史又一次重演，给西周的统治造成了极大的威胁，厉王亲征南淮夷。穆、恭以降，南土及中原屡遭戎祸洗劫，逐渐虚空，秩序遭到系统破坏，屏障作用尽失，周初建立的政治地理空间架构遭到根本的结构性破坏。

《史记·楚世家》说熊渠“乃兴兵伐庸、杨粤，至于鄂……乃立其长子康为句亶王，中子红为鄂王，少子执疵为越章王”^{[11]1692}，表明在周厉王继位之前，江汉地区的形势已很严峻。楚公逆编钟^③“钦融内（纳）卿（飨）赤金九万钧”，“金”即铜，表明此时楚国实力上升，对南土的铜等战略资源拥有相当大的控制权。《楚世家》云“及周厉王之时，暴虐，熊渠畏其伐楚，亦去其王”^{[11]1692}，表明厉王时周王朝在南土尚有一定的控制力，禹鼎记鄂侯驭方率众作乱而被迅速翦灭即为明证。

与楚为邻的鄂，在西周早中期曾强盛一时，为稳定周王朝的南土作出了重要贡献。厉王时鄂侯驭方因叛乱而被翦灭，江汉地区的战略平衡被彻底打破。鄂被灭后，江汉地区能与楚相抗衡者就只有曾，曾是姬周宗亲，是“汉阳诸姬”之长，从此独自承担着抗楚的重任，独木难支。

总之，西周晚期厉宣时期，中原和南土遭遇前所未有的危机，对王朝的统治构成严重威胁。在这样的背景下，周王朝的决策者考虑及时修复自周初建立而遭到严重破坏的政治地理空间架构，在形势异常严峻的南土地区，率先进行结构性重组。

《诗·大雅·崧高》：“维申及甫，维周之翰……亶亶申伯，王缵之事。于邑于谢，南国是式……王命申伯，式是南邦，因是谢人，以作尔庸……往近王舅，南土是保。”^{[6]1219-1222}周宣王迁其舅申伯于南土（铜器铭文如仲禹父簠^④、南申伯虔父簠^⑤等称“南申”，以区别于之前的申即西申，其地望在今河南南阳一带^{[5]31-34}），“使为侯伯”，“统理南方之国”^{[6]1221}，以图“南土是保”。由《崧高》篇可知，申伯是宣王之舅，王朝重臣。宣王命召伯（召穆公虎）经营南土的谢邑，使申伯徙居。申伯归国时，宣王给予隆重的褒赏，并且亲自饯行。对南方的控制，是周宣王时期的重要政务，

申伯的徙封在周朝企图巩固南土的过程中,是一件大事^⑤。故《国语·郑语》云:“当成周者,南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐。”^{〔8〕461}

与迁申、吕互为表里者,系在今南阳一带重新册封姬姓鄂国,此二举应系双管齐下,同时之事。上述夏饒铺墓地至少埋葬了春秋早期的四代鄂侯及其夫人,可见这里是春秋早期或两周之际的鄂侯家族墓地。该墓地年代较早的鄂侯墓系M6,年代为春秋早期前段。徐少华认为,夏饒铺M7与M16、M19与M20、M5与M6三组墓的下葬时间分别在公元前710年、公元前735年与公元前760年前后^⑥。公元前760年接近于春秋始年(公元前770年),可见南阳鄂国的始封时间理应更早,应在周室东迁之前。

史载周幽王贪婪腐败,不问政事,任用奸佞之徒虢石父为卿士,执掌政事,致使朝纲败坏,国祚衰微。幽王时自顾尚且无暇,自然更无雄心壮志重振周邦,封建诸侯的可能性不大。结合当时的历史背景尤其是迁申、吕于南阳盆地来看,姬姓鄂国之封,也应在宣王时期,时间也应与迁申于南土相近。夏饒铺墓地遭到盗掘破坏,据目前所见有关资料,其年代主要为春秋早期。宣王之后系幽王,幽王在位仅十余年,西周覆亡。从时间上看,夏饒铺墓地的起始年代也与姬姓鄂国始封于宣王时基本吻合。

宣王时期,徙封申、吕,重建鄂国于南阳,至少表明两点:一是当时江汉地区的楚人已崛起,周人势力已无法再插手;二是南土在当时周王朝整体战略格局中的重要地位,南土不仅是“金道锡行”的战略通道,同时更是中原地区和周王朝的屏障,起着屏藩护卫的重要作用。从安全和发展角度来看,南土皆有重要的战略地位。有周一代,王朝始终将开发南土和江汉作为国家的重大战略。周人自立国之初,便封文王之子南宮于江汉,作为南土的方伯。昭王南征,“广讫楚荆,唯贯南行”(史墙盘,《集成》10175)。厉王时,面对屡屡进犯甚嚣尘上的南淮夷,又率众亲征,“敦伐其至,翦伐厥都”(𡮔钟〔宗周钟〕^⑦)。综观周人的这些举措,皆反映了南土在安全和发展方面对王朝的重要战略价值和意义。当初周人为何不惜血本在南土与楚人和南淮夷等土著势力轮番鏖战,至此也就不难

理解了。

关于申、吕南迁及重建鄂国的时代背景,同样也要从西周历史发展的大势出发进行考察。西周早期,周人经略的重心主要在东土与南土,昭王南征虽然失败,但从金文材料来看,其后相当长一段时间内,南土较少发生战事。由于在南土的扩张势头被遏制,自西周中期穆王开始,周人便试图在宗周以西以北地区有所进取,但成效并不显著,反而陷入了与西北戎狄无休止的战争中,并逐渐丧失了对泾河上游的有效控制。至西周晚期厉宣之世,周人不但要应对西北戎狄的侵扰,还面临着南土夷人的叛乱,经常陷入两线作战的被动境地。为扭转这种不利局面,宣王时期,采取一系列果断的措施,试图在南土地区进行战略性重塑,重建中原地区和周王朝的屏障,以稳定南土,屏藩中原地区和周王朝。而其中最关键的举措,就是迁申、吕于南土,同时在南阳盆地重新册封姬姓鄂国。

由此也可见,周人在南阳盆地重新册封之鄂应系姬姓宗亲,而非原来江汉故地之姁姓鄂国。在这生死存亡之际,周人大概不会如此儿戏一般,放心地将南土的门户和战略枢纽交给曾大举叛周之异姓鄂人去守卫。果如此,则此举无异于引狼入室,自掘坟墓。故南阳之鄂不大可能是姁姓鄂国所徙封。

即便如此,周人也已无力回天。西周王朝的衰落已不可避免,同时楚人在南土的崛起,也是无法改变的事实。历史的车轮,已无法逆转。西周中期以来,南土及中原屡遭戎祸,已成为王朝安全的极大隐患。也正是与淮夷的长期频繁战争,大量消耗削弱了周王朝的实力,并最终导致了西周的灭亡。西周灭亡的深层次原因,也是因为周人经略南土政策的破产,导致中原和王朝失去了屏障。

西周晚期厉王以后,鄂国被翦灭,楚人崛起,曾国衰弱,春秋中期以后,曾国在南方的霸主地位被楚取代,江汉地区由鄂曾楚三足鼎立变成楚人坐大,南土的格局发生了重大改变。春秋中期以后,楚国急剧崛起,逐渐北上东进,开疆拓土。处于中原和南土之间的应国,在春秋早中期之际,即被楚国北上攻灭。楚人从此势如破竹,南土的形势发生了翻天覆地的变

化。在今河南上蔡一带的蔡国,春秋时期亦屡受楚之侵迫。公元前531年,楚灭蔡。三年后,蔡平侯复国,迁都新蔡(今河南新蔡县)。公元前493年,又迁都下蔡(今安徽寿县)。公元前447年,蔡终为楚所灭。

同时曾人日益衰弱,经过长时间的反复较量,楚成王以后,“随世服于楚,不通中国”^{[7]4678},最终沦为楚之附庸。曾侯與编钟“周室之既卑,吾用變就楚”^{[10]16},加嬭编钟^②“楚既为代,吾速匹之,密臧我猷,大命毋改”,即周室衰微,楚人兴起,曾国转而归附速匹楚人,正是基于这样的历史背景。以曾为代表的周人势力退出江汉流域,“金道锡行”的战略通道和屏障作用彻底丧失,南土尽入楚人彀中,楚国最终取代曾国,成为南土的霸主,历史自此翻开了新的一页。

结 语

据夏饒铺春秋早期鄂侯家族墓地最新考古发现,可知宣王时期,周人在南阳盆地重建姬姓鄂国,以稳定南土,屏藩中原。与申、息二国的灭亡时间大致相当,鄂国约于公元前680年前后(即夏饒铺M1夫君鄂侯的下一任鄂侯在位之时)复灭于楚。西周中期以降,南土和中原形势骤变,至西周晚期厉宣时期,周人在中原和南土的统治皆面临严峻挑战。宣王时,通过迁申吕、封建宗亲鄂国于南阳盆地,试图在南土地地区进行战略性重塑,重建中原和王朝的屏障,修复自周初建立的政治地理空间架构。但西周王朝衰落和楚人崛起的大势已不可挽回,春秋中期以后,楚国取代曾国成为南土的霸主,南土尽入楚人彀中,“金道锡行”的战略通道和屏障作用尽失,以曾为代表的周人势力彻底退出江汉流域。

总之,南阳夏饒铺鄂侯家族墓地的发掘,揭开了两周时期鄂国历史的诸多谜团,丰富和更新了我们两周之际南土和中原地区的形势和战略格局的认识,同时也激发了我们对一些新问题的思考,因而具有重要价值和意义。

注释

①崔本信、王伟:《南水北调中线工程南阳夏饒铺鄂国

贵族墓地发掘成果》,《中国文物报》2013年1月4日;崔本信、王伟、曾庆硕:《河南南阳夏饒铺周代鄂国贵族墓地》,载国家文物局主编:《2012中国重要考古发现》,文物出版社2013年版,第60-63页。②河南省文物局南水北调办公室、南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏饒铺鄂国墓地M19、M20发掘简报》,《江汉考古》2019年第4期;河南省文物局南水北调办公室、南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏饒铺鄂国墓地M7、M16发掘简报》,《江汉考古》2019年第4期;河南省文物局南水北调办公室、南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏饒铺鄂国墓地M1发掘简报》,《江汉考古》2019年第4期;河南省文物局南水北调文物保护办公室、南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏饒铺鄂国墓地M5、M6发掘简报》,《江汉考古》2020年第3期。③⑥⑦⑮⑱⑳㉑徐少华:《关于南阳夏饒铺鄂国墓地的几个问题》,《江汉考古》2022年第2期。④吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成三编》,1252,上海古籍出版社2020年版(以下简称“《铭三》”),第3卷,第418页。⑤⑯有关分析可参看黄锦前:《楚系铜器铭文新研》,吉林大学博士后出站报告,2012年8月,第251-252,251-254页。⑧随州市博物馆:《随州出土文物精粹》,文物出版社2009年版,第19-33页;深圳博物馆、随州市博物馆:《礼乐汉东——湖北随州出土周代青铜器精华》,文物出版社2012年版,第9-63页。⑨何光岳:《扬子鳄的分布与鄂国的迁移》,《江汉考古》1986年第3期。⑩中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》,中华书局2007年版。文中及注释均简称《集成》。⑪徐中舒:《禹鼎的年代及其相关问题》,《考古学报》1959年第3期;李学勤:《谈西周厉王时器伯戣父簋》,载《安作璋先生史学研究六十周年纪念文集》,齐鲁书社2007年版,第86-89页。⑫张昌平:《噩国与噩国铜器》,《华夏考古》1995年第1期;张昌平:《论随州羊子山新出噩国青铜器》,《文物》2011年第11期;罗运环:《安居新出鄂侯诸器与楚熊渠所伐之鄂》,辑入罗运环:《出土文献与楚史研究》,商务印书馆2011年版,第109页;李学勤:《由新见青铜器看西周早期的鄂、曾、楚》,《文物》2010年第1期。⑬马承源主编:《商周青铜器铭文选》(三),406,文物出版社1988年版,第281页,“鄂侯驭方鼎”,注释〔三〕。⑭赵世纲:《鄫子受钟与鄂国史迹》,《江汉考古》1995年第1期。⑮何光岳:《扬子鳄的分布与鄂国的迁移》,《江汉考古》1986年第3期。赵世纲亦云鄂为楚所灭,但他将鄂的灭亡时间定在楚惠文王十四年,即公元前475年,是因对鄫子受钟铭文文字的误释而致,故不可信。参见赵世纲:《鄫子受钟与鄂国史迹》,《江汉考古》1995年第1期,第51页。⑯㉑李学勤:《论仲鬲父簋与申国》,《中原文物》1984年第4期。⑰山西省考古研究所、北京大学考古学

系:《天马——曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》,《文物》1994年第8期;湖北省博物馆:《晋国宝藏——山西出土晋国文物特展》,文物出版社2012年版,第98-103页。②《集成》4188、4189;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第6卷,106,文物出版社1997年版;李伯谦:《中国出土青铜器全集》(10),260,科学出版社2018年版,第250页。③《铭三》0474、0475,第1卷,第557-562页。④《集成》260;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》第5卷,188。⑤加嫺编钟铭文拓片参见郭长江、李晓杨、凡国栋等:《加嫺编钟铭文的初步释读》,江汉考古2019年第3期。笔者的释读与该文有异,原释文的“徠”字应为“逌”。

参考文献

- [1]河南省文物局南水北调文物保护办公室,南阳市文物考古研究所.河南南阳夏馆铺鄂国墓地M5、M6发掘简报[J].江汉考古,2020(3):12-32.
- [2]河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所.河南南阳夏馆铺鄂国墓地M19、M20发掘简报[J].江汉考古,2019(4):13-23.
- [3]河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所.河南南阳夏馆铺鄂国墓地M7、M16发掘简报[J].江汉考古,2019(4):24-35.
- [4]河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所.河南南阳夏馆铺鄂国墓地M1发掘简报[J].江汉考古,2019(4):36-46.
- [5]徐少华.周代南土历史地理与文化[M].武汉:武汉大学出版社,1994.
- [6]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [7]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [8]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [9]郭长江,凡国栋,陈虎,等.曾公谿编钟铭文初步释读[J].江汉考古,2020(1):3-30.
- [10]湖北省文物考古研究所,随州市博物馆.随州文峰塔M1(曾侯與墓)、M2发掘简报[J].江汉考古,2014(4).
- [11]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.

The Family Cemetery of Marquis of the E State at Xiaxiangpu in the Nanyang Basin and the Situation in the Southern Region and the Central Plains in the Turn of the Western and Eastern Zhou Dynasty

Huang Jinqian

Abstract: The excavation of the family cemetery of Marquis of the E state at Xiaxiangpu in the early Spring and Autumn period not only enriched and updated many old understandings, but also raised a series of new questions, especially for making an important contribution to the new understanding of the situation and strategic landscape of the southern region and the central plains of China in the turn of the Western and Eastern Zhou Dynasty. According to the latest archaeological findings of the Xiaxiangpu cemetery, it is known that during the period of King Xuan, Zhou people re-established the E State named Ji in the Nanyang basin in order to stabilize the southern region and protect the central plains of China. At roughly the same time as the demise of Shen and Xi, the E State was destroyed by Chu again around 680 B.C. Since the middle of the Western Zhou Dynasty, the situation in the southern region and the central plains of China changed drastically, and by the time of King Li and King Xuan in the late Western Zhou Dynasty, the rule of the Zhou in both the central China and the southern region faced serious challenges. During the period of King Xuan, by relocating Shen and Lü and bestowing land on the E State close to the Zhou royal family in the Nanyang Basin, King Xuan attempted to carry out strategic remodeling in the southern region, rebuild the barrier of the central plains and the dynasty, and repair the political geospatial architecture established since the beginning of the Zhou Dynasty. But the decline of the Western Zhou Dynasty and the rise of Chu were irretrievable. After the middle of the Spring and Autumn period, Chu replaced Zeng as the hegemon of the south, and the southern region was completely owned by Chu. The strategic channel of “Jin Dao Xi Hang” and the barrier function were completely lost, and the Zhou power represented by Zeng completely withdrew from the Jiangnan valley.

Key words: Cemetery of the E State at Xiaxiangpu; the E State; the southern region of the Zhou Dynasty; the Central Plains of China; situation

[责任编辑/启 轩]



传统社会分家析产及纠纷规避探究*

——以敦煌契约文书为中心

巨 虹

摘 要:留存至今的敦煌文书记载了大量反映民众分家析产(别籍异财),身份与财产继承关系的行为与实践,展示了民间法、“乡法”以及儒家、佛家相关规范与社会现实生活的结合程度与共存方式。从法律社会史的视角切入,以敦煌文书为中心观照中国传统社会的分家析产情况,将法典、传世文献与敦煌文书相互印证,可以进一步深入分析其反映的经济内容,探讨家庭成员的身份与家产析分之间的特定关系。通过对分家实践的考查,有益于解释敦煌社会变迁的状态,更好地观照中华优秀传统文化中的民间法与习惯法及其后隐含的法律文化与文化心态。随着家庭规模的增大,日渐减弱的凝聚力和权威感使得血缘亲情也有所淡化,最终血缘亲情难敌财产利害关系,离心力大于向心力,分家异财成为大多数家庭成员的必然选择,由此在析分后的小家庭中形成新的平衡。

关键词:敦煌文书;契约文书;分家析产;传统社会

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0101-09

传统中国代际财产的重要传递方式就是分家析产。以敦煌文书为中心观照中国传统社会的分家析产情况,可以帮助我们了解当时家庭遗产分配的法规、民间的一些地方惯例和不成文的习俗,进而使现今的人们了解唐宋时期相关地区家庭发展状况,甚至观照儒家文化、佛教对当时西部地区家庭的影响。

敦煌文书中的分家析产现象在家庭、社会生活中较为重要,素为学界所重^①。日本学者仁井田陞《唐宋時代の家族共产と遺言法》对敦煌所出遗言状的形式、内容作了深入探讨。道端良秀《唐代的寺田と僧尼の私有财产》,谢和耐《中国5—10世纪的寺院经济》一书中的第三章《财富的积累》,对僧尼所拥有的私人财产及继

承问题进行了探讨。齐陈骏《有关遗产继承的几件敦煌文书》以敦煌、吐鲁番文书中有关家庭遗产分配、纠纷的二十多件文书为研究对象,总结了唐宋两代家庭财产分配、继承的几条原则,注重从家庭财产继承、分配原则入手探讨。邢铁《唐代的遗嘱继产问题》以《敦煌资料》第一辑中收录的唐懿宗咸通六年(865年)尼姑灵惠的遗嘱为例介绍唐代继产遗嘱的订立手续。王斐弘的《敦煌契约文书研究》一书中用两章的篇幅集中介绍、分析了“敦煌分家析产文书”和“敦煌析产遗嘱文书”,对立约前提、原因、家产分割情况及原则等问题作了集中的讨论。

张仁善提出法律社会史就是“法律与社会结构、社会生活等互动的历史”^[1],具体指“研究

收稿日期:2023-08-06

*基金项目:甘肃省社会科学院2023年院博士课题“中国传统社会分家析产及纠纷规避探究”(2023BS01)、国家社会科学基金西部项目“敦煌哲学的内涵与发展研究”(21XZX014)。

作者简介:巨虹,女,甘肃省社会科学院杂志社研究员(甘肃兰州 730070),主要从事敦煌历史文化、传统文化研究。

中国法律发展与中国社会结构、社会阶层、社会生活及社会心态关系的历史,目的是揭示中国法律发展与中国社会变迁之间的内在联系,探求中国法律演变的历史规律”^[2]。本文从法律社会史的视角切入,以敦煌文书为中心观照中国传统社会的分家析产情况,将传世文献与敦煌契约文书相互印证,进一步深入探讨家庭成员的身份与家产析分之间的特定关系。通过对分家实践的考查,以期有益于解释敦煌社会变迁的状态,更好地观照中华优秀传统文化中的民间法与习惯法及其后隐含的法律文化与文化心态。

一、敦煌文书中对分家析产习惯的认知

唐宋时期鼓励累世同居共财的大家庭的存在,倡导不分家、不分财产。《唐律》的《名例律》在“十恶”条中列入了“祖父母、父母在,别籍异财”的“不孝”罪行^{[3]21},明确规定:“祖父母、父母在,别籍异财。疏议曰:祖父母、父母在,子孙就养无方,出告反面,无自专之道。而有异财别籍,情无至孝之心,名义以之俱沦,情节于兹并弃,稽之典礼,罪恶难容。二事既不相须,违者并当十恶。”^{[3]21}统治者明令禁止祖父母、父母在世时就分家析产,主要目的是保障老有所养,维护教化作用,肃整社会风气,即“以敦风教”。不过,社会现实却不因统治阶层的主观意志而一成不变,在社会、政治、经济、个人等诸多因素彼此交织、共同作用下,民众分家析产的现象还是非常普遍的。

唐代《户令》以及《唐律疏议》中的《名例律》《户婚律》等,共同组成唐代一套比较严密、成熟、实用、可行的关于家产继承的法律制度,对民间的分家析产进行引导和规范。

分书或者遗嘱,其实可以视作长辈与后辈之间,在特殊情况下(例如临终)所签订的书面契约,用来分割家产,规定其他相关内容。一份完整的遗嘱主要包括以下要素:遗嘱订立时间,立嘱原因,立嘱人与继承人姓名,遗产的具体内容及数量,对继承人的要求,继承人违约后的精神(或物质)惩罚措施,当事人与见人、保人的

签押。

在敦煌文书中,分书多用来解决分家事宜,“遗嘱”或“析产遗嘱”则主要解决析产事宜。王斐弘提出:“‘析产遗嘱’遵照的是立遗嘱人的意愿,而‘分家’则是在‘均分原则’下的机会平等。”^[4]这里的“平等”究竟指的是什么呢?所谓“平等有两种含义,即法律上的平等和事实上的平等,前者又称抽象的平等或形式上的平等,是指人们在法律地位上的一律平等,彼此无优劣高下之别;后者又称实质上的平等,是指经济主体进行经济行为,实现自由意志的机会和能力方面的平等”^[5]。因此,在父母亡故后的家庭财产继承方面,兄弟各自作为经济主体,在事实上、实质上是平等的,能够实现以“均分”为前提的机会平等。

分户、分家权在唐代法律中是受到限制的。“诸以子孙继绝应析户者,非年十八以上不得析;即所继处有母在,虽小亦听析出。诸户欲析出口为户及首附口为户者,非成丁皆不合析。应分者不用此令。”^[6]这是《通典·食货七·丁中》引开元二十五年(737年)户令中对分户、分家权的有关规定。通过这条户令可知允许分家、分财的两种一般情况:其一,继绝,即该家庭的户主没有可以成为继承人的嫡长子或者庶子,被称为“绝户”,在这种情况下,法律是允许同宗的、辈分相同的子孙进行继承的。成为继绝者,就要把自己的户籍从原来的家族中析出,被称为“应析户”。其二,同居应分,即户令中所说的“诸户欲析出口为户,及首附为户者”,附于该户籍上的某人想要另立户籍,或者有人想把自己的户籍附在某人的新立户籍上的,被《唐律》第162条称为同居应分。其实,在《唐律》中,并非所有的同居者都是与该家族有直接血缘关系的。何谓“同居”?“‘同居’,谓同财共居,不限籍之同异,虽无服者并是。”^{[3]113}这是《唐律》中《名例律》第46条对“同居”一词的疏议与解释。因此,《唐律》中所规定的分户、分家的法定权,在继绝、同居应分的两种情况下可以实现。

“分书”之分,在敦煌文书中被称为“分配”“分张”“分割”“分擘”“分支”“支分”“分却”“分别”等。就本质而言,它们的意思都是对家产的处理与“分配”。如,S.343v《析产遗书样文》中的“今闻吾惺悟之时,所有家产田庄、畜牧什物等,

已上并以分配,当自脚下,谨录如后”^{[7]523};S.5647《遗书样文》中的“右件分割,准吾遗嘱,分配为定”^{[7]531}。Дх.11038《遗书样文》中的“遂便分却所有沿活、家资、产业,均分张支割,各注脚下,具烈(列)如后”;还有S.4374《分书样文》中的“家资产业,对面分张”^{[7]455}即如是,分却、分张的意思就是分配。再如,S.6537v《分书样文》中的“今则兄乞弟命,今对枝亲村邻,针量分割”^{[7]458}。还有

S.2174《天复九年(909年)神沙乡百姓董加盈兄弟分书》中的“今对亲姻行巷,所有些些贫资,田水家业,各自别居,分割如后”^②。“分割”,依旧是分配家庭财产的意思。

在敦煌文书中,共有二十多件涉及家庭遗产分配的相关民间纠纷的文书,另包括分书样式、遗书样式、立嗣文书和判案文书^[8],笔者将相关材料整理为表1。

表1 敦煌文书中与家庭遗产分配相关的分书、遗书样式及立嗣、判案文书

类 别	卷号及文书名
涉及兄弟分家、 遗产继承的判集	P.2942《唐永泰年间河西巡抚使判集》
	P.3813v《唐(7世纪后期)判集》
立嗣文书	P.3443《壬戌(962年)胡再成养男契》
	《沙州文录补》所收《宋乾德二年(964年)史汜三立嗣文书》
	S.5647《吴再昌养男契》
遗书样文	S.343《析产遗嘱》(样文)
	S.6537《慈父遗书》样文
分书样文	S.4374《分书》样文
	S.5647《分书》样文
	S.6537《分书》样文
与家庭遗产分配、 纠纷有关的文书	P.3774《吐蕃丑年(821年)十二月僧龙藏牒》
	P.3730《吐蕃寅年(846年)正月沙州尼惠性牒》(附洪晋判二通)
	P.3744《吐蕃年代未详(840年?)沙州僧张月光兄弟分书》
	P.3410《吐蕃年次未详(840年?)沙州僧崇恩析产遗嘱》
	P.2685《吐蕃年次未详(828年?)沙州善护、遂恩兄弟分家契》
	S.1132《吐蕃戊申年(828年)四月六日沙州善护、遂恩兄弟分家契》
	S.2199《唐咸通六年(865年)十月沙州尼灵惠遗书》
	P.3711《唐大顺四年(893年)正月瓜州营田使武安君牒》(附判)
	P.3257《后晋开运二年(945年)十二月河西归义军左马步都押衙王文通勘寻寡妇阿龙还田陈状牒》
	S.2174《唐天复九年(909年)董加盈兄弟三人分家契》
	S.4489v《宋雍熙二年(985年)六月沙州慈惠乡百姓张再通牒稿》
	S.4654《丙午年(946年)前后沙州敦煌县慈惠乡百姓王盈子兄弟四人状》
	P.6417《年代不详(10世纪前期)孔员信三子为遗产纠纷上司徒状》
	P.4992《年代未详(10世纪后期)马军汜再晟状》
	S.4577《癸酉年(973年)杨将头遗物分配凭据》

二、分家析产的基本方法与原则

继承往往分为两种,即身份地位继承、家庭财产继承。宗祧、爵位等是身份继承的主要对象,嫡长子继承制一般适用于身份地位的继承。家庭财产继承则主要侧重于对家庭财产的分割。

(一)按遗嘱继承是财产继承的重要形式之一

我国自古以来就有按遗嘱处理遗产的传统习惯,即根据死者或者尊长的遗嘱分配处理遗产。“身丧户绝者,所有部曲、奴婢、店宅、资财,并令近亲转易货卖,将营葬事及量营功德之外,余财并与女。无女均入以次近亲。无亲戚者,官为检校。若亡人在日,自有遗嘱处分,证验分

明者,不用此令。”^[9]这是《唐令拾遗》卷三《丧葬令》中对遗嘱继承所具有的法律效力进行的明确规定,如果户绝者没有第一顺序继承人,就按照上述令文的规定处理其遗产;如果遗产所有人立有遗嘱,在证明该遗嘱有效的基础上,就按照遗嘱的规定处理。相关遗嘱的规定,其法律效力被认定高于该条令文的规定。遗嘱继承也是唐代财产继承的重要形式。《宋刑统》卷十二《户婚律》“户绝财产”条则规定:“今后户绝者,所有店宅、畜产、资财,营葬功德之外,有出嫁女者,三分给与一分,其余并入官。如有庄田,均与近亲承佃。如有出嫁亲女被出,及夫亡无子,并不曾分割得夫家财产入己,还归父母家,后户绝者,并同在室女例。”^[10]

敦煌文书S.343《析产遗嘱》记载:“今吾醒悟之时,所有家产田庄、畜牧什物等,已上并以分配……已后更不许论偏说剩。”^{[7]523}S.5647 遗书样文也有:“右件分割,准吾遗嘱,分配为定。或有五逆之子,不凭吾之委嘱,忽有争论……但将此凭呈官,依格必当断决者。”^{[7]531-532}通过两处记载可知按照尊长的遗嘱分配家产已成规定或者说习俗。按照敦煌遗书的样文和实际文书可以看出,上述唐代《丧葬令》对遗嘱继承法律效力的强调,在实际社会生活中是被大多数人接受并应用的。S.5647 遗书样文提出,如果有不遵照遗嘱规定分配家产的忤逆之子,导致遗产的分配产生争议或者纠纷,就把遗嘱“呈官”,依“格”断决,可知遗嘱的权威性,国家律法是承认遗嘱的。“按遗嘱分配,从政治学及社会学角度来说,可以说是古代宗法制度的遗留,也是儒家伦理说教的具体表现。当然,从经济学观点来看,这是私有财产的支配权的问题了。无论从哪一个角度来说,按遗嘱分配在当时来说是完全合情合理的。”^{[8]54-55}

按遗嘱分配的相关文书,还有《僧崇恩析产遗嘱》《尼灵惠遗书》《吐蕃寅年(846年)正月尼惠性牒》《癸酉年(973年)杨将头遗物分配凭据》、P.3774《吐蕃丑年(821年)十二月僧龙藏牒》等。

P.3410《僧崇恩析产遗嘱》记载的是吐蕃统治瓜沙末期、归义军初期敦煌僧界的领袖之一崇恩以遗书形式对自己所拥有财产的分配情

况^{[7]508-513}。崇恩生前拥有数量较多的土地、牲畜、农具和其他物品。在遗书中,崇恩对田庄、土地按自己的意愿进行了分配,指明车乘、牛、驴、农具等依据寺中的文书记录,按具体的事由进行支取。其中五头牛给了清净意,一头耕牛和三硕冬粮麦给了僧文信(崇恩的管家)。其中还记载:“娼柴小女,在乳哺来作女养育,不曾违逆远心。今出嫡(适)事人,已经数载。老僧买得小女子一口,待老僧终毕,一任娼柴驱使。”^{[7]511}按沙州僧崇恩在该遗嘱中的嘱咐,将自己买来的一个婢女,留给了几年前已经出嫁的养女娼柴。该文书对遗物的处理与分配已经到了非常具体、细致的程度,涉及僧正、僧统、法师、沙弥,又包括归义军的官员,以及侄子、外甥、表弟、养女、管家等人,足以见出按遗嘱继承已经成为财产继承的重要形式之一。

(二) 诸子均分是法定继承主要遵循的原则

家庭内的共有财产究竟是如何分配的?有没有相关的法律规定?《宋刑统》卷十二“卑幼私用财”条引唐开元年间《户令》明确提出了兄弟等男性子嗣对家庭中田宅及其他贵重财物的分配原则,即依法分户时的“兄弟均分”原则。不过,妻子的陪嫁财产是不属于夫家家族共有财产的分配范围之内的,在分家时不能被列入家庭共有财产。在《唐律疏议》第162条所引唐户令中,还说到“兄弟亡者,子承父分”,即“代位继承原则”的实行。

敦煌遗书中的分书样文,为我们提供了联合家庭中的兄弟分家析产时,按照均分原则进行分配的典型例证。所谓“联合家庭”,是指由父母与两对以上的已婚子女或由已婚兄弟姐妹所组成的家庭。如S.4374《分书样文》中即明文规定:“家资产业,对面分张,地舍园林,人收半分,分枝(支)各别,具执文凭。”^{[7]455}“右件家产,并以平量,更无偏党丝发差殊。如立分书之后,再有喧悖,请科重罪,名目入官,虚者伏法。”^{[7]456}这个分家析产契约的样文,明确表明了对平均分配、公平公正的追求,强调分家的原则是要均平、和气,充分反映出敦煌社会把平均分配当作公认的准则。S.5647《分书样文》更是明确规定:“一一对直再三,准折均亭,抛钩为定。更无曲受人情。”^{[7]463}这里所说的“均亭”,就是平均分配

的原则。S.6537v《分书样文》规定：“今则兄乞弟争，今对枝亲村邻，针量分割。城外庄田，城内屋舍，家资什物及牛羊畜牧等，分为△分为凭。右件分割已后，一一各自支配。”^{[7]458}这同样是敦煌文书中依照“乡法”，在家庭财产分割时实行诸子均分原则的明证。

P.3744《吐蕃年代未详(840年?)沙州僧张月光兄弟分书》中涉及的土地、空地、房屋、树木，都是按法定继承的诸子均分的原则进行处理，作出补偿的。此外，P.2685、S.1132《沙州善护、遂恩兄弟分家契》，其中每一处园舍、每一处田产的分配都是按均分原则分配的。再如敦煌文书中一个普通家庭分割家庭财产的文书——S.2174《天复九年(909年)神沙乡百姓董加盈兄弟分书》，大到城外地(土地)、园舍(房屋)和白杨树、李子树(树木)和牛马驴羊(牲畜)等家中的不动产和大件物品，小到镰、剪刀等小件家常日用品，都是董加盈及其弟怀子、怀盈三人均分的。

兄弟均分的原则与分家机制，对维持、延续小农经济有比较大的帮助，我们甚至可以把这一原则视作中国传统社会结构得以不断循环再生产的重要来源。兄弟均分原则在一定时期适应了社会需要，有助于传统社会结构的稳定。

兄弟均分是大家都认可的原则，与此相对应，与“均分”相反的不合理现象就是“偏并”。“偏并”一词没有被收入《汉语大词典》，在敦煌文书中有出现。例如，S.343《析产遗书样文》中就有“偏并”，即“所是城外庄田，城内屋舍家活产业等，畜牧什物，恐后或有不亭争论、偏并，或有无智满说异端，遂令亲眷相憎，骨肉相毁，便是吾不了事”^{[7]523}。就是说，为了避免日后出现家产分配不亭(不公平)、“偏并”的现象或者议论，使家人亲属之间发生矛盾、亲生骨肉互相诋毁，因此，在制定析产遗书时，所有的庄田、屋舍等不动产，以及所拥有的家活产业、畜牧什物都要有明确的分配。再如，《沙州文录补》所收《宋乾德二年(964年)史汜三养男契》中，也有“偏并”出现，即“所有[家]资、地水、活[业]、什物等，便共汜三子息并及阿朶，准亭愿寿，各取壹分，不令偏并”^{[7]358}。也是对所有的家资、地水、活业、什物都要进行亭(公平)的分配，避免发生“偏并”现象。与“亭”的公平含义相对而言，

“偏”就是不公平，“偏并”主要指在分配家产之后，所出现的当事人一方违背大家共同遵循的均分原则，对当事人另一方财产的侵占和并吞。我们可以看到，在遗书样文及相关“养男契”中，既有对公平、均分的要求，也有对不公平、侵占和并吞的警示。此外，从后一个例子中可以看出，养子和亲生子一样，享有公平继承家庭财产的权利。

三、规定违约惩罚以杜绝矛盾与纠纷

敦煌文书的遗书中一般会用程式化的语言规定约束性条款，此外，规定精神方面的违约惩罚，争取得到官府认可，这都是契约文书为尽可能避免纠纷、杜绝矛盾而提前采取的规避方式与手段。

(一)用程式化语言规定约束性条款

遗书中会用到一些程式化语言，既说明该遗书是当着各位亲眷的面所立，有见证人的署名签押，可留作凭证，又作为约束性条款，约束当事人不反悔，约束其他亲属以后不来争夺财产，力争避免产生纠纷。例如，当立遗嘱人久病不愈，需要处置家产时，为避免相关当事人反悔，并使其他亲属日后无争议，就需要在文书中明确标示“与汝儿子孙侄家眷等、宿缘之会”^{[11]159}。S.343《析产遗嘱》样文、S.5647《遗书》两件样文和S.65372v-3v《遗书》样文等文书中都有相关内容。又如，敦煌文书S.2199《唐咸通六年(865年)尼灵惠唯(遗)书》中记载：“已后更不许诸亲恠护。恐后无凭，并对诸亲，遂作唯(遗)书，押署(署)为验。”^③这里就明确标明自己之前所述的遗书内容，即把自己的家生婢子(私家奴婢)威娘留给自己的侄女潘娘，自己去世之后的“葬送营办”一切事务都由侄女潘娘来操办，这些都是尼灵惠在自己神志清醒时所做的决定。因此，尼灵惠提出前引约束性条款，要求其他亲属(尼灵惠的一个弟弟金刚，三个侄男康毛、福晟、胜贤，三个外甥尼灵皈、十二娘、索计计)在自己去世后，不要占据、非法占有自己留下的财产(比如婢子威娘，婢女在当时也被视为私有财产)。尼灵惠害怕日后空口无凭，给侄女潘娘留

下麻烦,在遗书中写下这样的约束性条款,作为书面凭证。此外S.2199中还有“遂告诸亲”的说法,说明僧尼在订立继产遗嘱之时,因为大多是把自已的财产留给出家前原来的家人子弟,所以要告知族人并想尽可能征得族人的同意与认可。因此,尼灵惠想把婢子威娘留给侄女潘娘,也要在遗书中明确写出“遂告诸亲”的说法。在这份遗嘱中,尼灵惠的弟弟金刚、十二娘、外甥尼灵皈、侄男康毛、福晟、胜贤、索郎水官、左都督成真等八个人都在遗书上亲笔签名,只有尼灵惠的外甥十二娘按了指印,这可能是由于她不会写字。该遗嘱的格式也非常完整,对立遗嘱的原因、对象,所分配的财产,规定的义务,在场的见证人与誓语等都标注得非常清楚。签字画押并呈官府盖印,每个步骤与环节都已具备。索郎水官、左都督成真签字画押,既是证人,又可以被视为官方的代表,说明尼僧灵惠的遗嘱是得到官方认可的。文书后呈官府盖印,进一步增强了遗嘱的法律效力。

前文已引《唐令拾遗》之《丧葬令》中的记载,所述S.2199《唐咸通六年(865年)尼灵惠唯(遗)书》中的约束性条款充分说明了唐朝国家法律对亡者在生前为自己的财产所做出的处理分配,所持有的充分尊重的态度。可见,“遗嘱”对于财产继承具有很大的法律效力。在S.4577《癸酉年(853?)杨将头遗物分配凭据》^{[7]514}中,身任归义军将头的杨将头也以生前留下遗嘱的方式来分割遗产,虽然其中没有标明约束性条款,但对其遗产的分割规定得非常详细:仙子、富子是杨将头的两房妻室,给小妻富子的是一院宅舍、一口伯师和镜架、匱子,既包括住宅,又包括生活用品;给妻仙子的是一口大锅。给子女的分别有,给定千的是一头驴,一件白迭袄子,两条玉腰带;给定女的是一口一斗的锅子;给定胜的是一个鏊子,一口匱。该文书也说明,在有子女的家庭中,在按照遗嘱来进行家产分配时,也会给妻、小妻直接分配家产,子女、妻子都按照遗嘱得到了一份财产。不过该遗嘱的财产分配不涉及土地,只给了小妻富子宅舍,因此这个遗嘱应该是杨将头给妻子、子女们多次析产之中的一次。

P.3730《吐蕃寅年(846年)正月沙州尼惠性

牒》(附洪誓判二通)之中,涉及的亡僧是贺阁梨,尼惠性作为其外甥贺阁梨的遗嘱执行人上状,要求按遗嘱办事。该文书所附洪誓所判的不可违背“亡僧遗嘱”,说明这里是遵从遗嘱分配亡僧财产,处理其身后事,充分显示依据遗嘱继承财产的做法是获得敦煌官方的保护与尊重的。

(二)规定精神方面的违约惩罚以杜绝纠纷

精神方面(宗教方面)的违约惩罚出现在敦煌文书中,可以作为杜绝纠纷的一种声明和防备。“如若违吾语者,吾作死鬼,掣汝门镗,来共汝语。一毁地白骨,万劫是其怨家。二不取吾之语,生生莫见佛面。”^{[7]523-524}这是S.343《析产遗书样文》中规定的精神方面的惩罚,既提到了鬼神报复,又以无缘见佛面来警示。“或有五逆之子,不凭吾之委嘱,忽有诤论,吾作死鬼,亦乃不与拥护。”^{[7]531}这是S.5647《遗书样文》的记载,同样以诉诸鬼神等精神方面的惩罚为警示。“如若不听母言教,愿三十三天贤圣不与善道,春(眷)属不合当恶,坏增百却(劫),他生莫见佛面,长在地狱,兼受畜生。”^{[7]529}以上是S.6537v《慈父遗书样文》中的文字,与前两份样文中针对违反遗嘱的情况提出精神报应和惩罚不同,该《慈父遗书样文》主要是针对父亲亡故、母亲还健在的情况下“不听母言教”而提出的精神报应与惩罚以预先警示。上述三份文书是各种类型的遗书样文,其中都规定了“隐私审判”“生生莫见佛面”“他生莫见佛面”等宗教性惩罚办法。立遗嘱人会希望甚至认为,类似宗教信仰方面的预先惩戒和警示,都足以约束受遗嘱人,尽可能防止日后发生矛盾与纠纷。

之所以在遗书样文中规定这样详细的精神惩罚条款,主要是利用当地民众对佛教的普遍信仰。民众虔敬神明,敬畏鬼神与地狱,诸如“善恶报应”“下地狱”“阴遣”等种种说法,对信奉宗教的契约当事人双方而言,是精神层面非常严重的惩罚。在这些方式的警示与威吓之下,当事人一般不敢违背契约、遗书的规定。这样的精神惩罚条款,也的确能起到一定的作用,减少家产继承纠纷的发生。

(三)争取得到官府认可以尽可能避免纠纷

第一,在遗嘱中记录违反遗嘱后的告官处理方式以杜绝纠纷。隋唐五代时期的遗嘱,往

往会明确指出自身所拥有的证明力、执行力。出现纠纷时,分家时所立的契约就显得更加重要了,往往既能作为分家的凭证,更是家财分割的依据;可以作为解决纠纷的重要书证,亦可以作为杜绝纠纷的一种保障。我们可以理解为,杜绝日后发生纠纷就是一般意义上的立遗嘱原因。立遗嘱的目的正在于防止家人日后由于家产分配发生争执和矛盾,避免出现兄弟反目、子孙不和甚或生出仇隙。比如,S.2199《唐咸通六年(865年)尼灵惠唯(遗)书》文末即规定:“已后更不许诸亲吝护,恐后无凭,并对诸亲,遂作唯(遗)书,押署(署)为验。”^{[11]153}P.3744《年代不详(9世纪中期)僧张月光张日兴兄弟分书》中规定:“如有违者,一则犯其重罪,入狱无有初期。二乃于官受鞭一阡(千)。若是师兄违逆,世世堕于六趣。恐后无凭,故立斯验。”^{[7]437}如此约束性条款,对之后有可能不遵守分家契约规定的行为进行了预防性的警告和约束。再如,S.5647《遗书样文》中还写道:“右件分割,准吾遗嘱,分配为定……若有违此条流,但将此凭呈官,依格必当断决者。父母遗书一道。”^{[7]531-532}明确提出如果违背遗嘱规定,就要提请地方官“依格断决”。P.4001《遗书样文》同样说明该文书可以作为日后出现纠纷需要解决时的凭据:“恐有诤论,立此文书,用为后凭。”^{[7]526}

第二,获得官府的认可。在S.2199《唐咸通六年(865年)尼灵惠唯(遗)书》中,见证人的押字处,既有索郎水官,还有左都督,根据邢铁的研究,“此二人当兼有见证人和官府代表的双重身份。在另一份残断遗嘱原件上,清楚地写着‘将此凭呈官’字样。官府盖印意味着有了合法效力,特别在发生遗嘱继产纠纷时只有官府盖印的文书才受法律保护”^{[12]90-91}。笔者认同这种观点,“乡法”的权威性在获得国家法与官府的认同之后,才更加突显,更有实际法律效力。

四、余论:家庭内部凝聚力和亲缘特征的逐渐削弱

《唐律疏议》卷一二“子孙别籍异财”条规定“诸祖父母父母在,而子孙别籍异财者,徒三年”^{[3]277},还规定“诸居父母丧生子,及兄弟别籍

异财者,徒一年”^{[3]277}。需要注意的是,《唐律》同样不许祖父母、父母轻易提出要子孙别籍,不过允许他们在生前按自己的想法或生活需要支配、析分财产。《唐律疏议》卷一二就记载:“若祖父母父母处分,令子孙别籍,及以子孙妄继人后者,得徒二年,子孙不坐。但云别籍,不云令其异财;令异财者,明其无罪。”^{[3]277}

因为那些被官府旌表的累世“同居共财”的大家庭既是士大夫们理想中宗族组织的完美境界,又能充分体现宗法伦理精神,其人际关系、行为方式往往被视为普通宗法组织效法的榜样。但是,即使官方政策明确规定了父母在世时儿子们不许分家,随着世易时移,民众也会更多地依据自己的日常生活实际需要来处理家中事务。普通人家也是愿意较早分家的。究其原因,主要在于税役的负担。户等高下是唐代征派税役的主要依据,户等高的家庭拥有较多的田产和较多的男丁,就得承担比较重的税役负担,这样,尽早分家、异居成为人们减少家中田产、降低男丁数量以达成降低户等目的从而减轻税役负担的必然选择。

在敦煌文书的分家析产文书及样文中,大多体现出一次性分家析产方式(而非多次性析分方式)的特点。分书开头会对兄弟之间情深义重不忍分家的情状进行描述,但终究会显现出由于父母辈的去世、子侄辈的逐渐长成而出现的原有大家庭内部凝聚力逐渐减弱、亲缘特征逐渐淡化的特点。“分枝各别,具执文凭,不许他年更相斗讼”^{[7]455},“今对六亲,商量底定,始立分书,既无偏坡(陂),将为后验”^{[7]455},“其两家和同,对亲诸(诸亲)立此文书。从今已后,不许诤论。如有先是非者,决丈(杖)五拾。如有故违,山河违(为)誓”^{[7]431}。为了避免亲属之间日后为争夺家产而发生纠纷甚至反目,因此在老兄弟们还在世的时候选择立分家文书一次性析分,成为大多数家庭的必然选择。相关分家文书之后都附有析产清单,上面列有相关应分的所有家产——田土、屋舍、牛羊以及家中日常所用的什物,“人各一本,不许重论”^{[7]455-456},就此完成家产的一次性析分。成家之后的兄弟各自拥有了自己的妻室、儿女,小家庭组建之后,自然会有自己的物质、精神生活需要,原有的“利益共同

体”意味不再那么强烈,家庭内部的向心力和凝聚力逐渐减弱。逐渐地,小家庭与大家庭之间,小家庭与小家庭之间,因为利益诉求不同,不可避免地会产生矛盾、冲突。大家庭的家长在世时,尚且能够用自己的权威来维持大家庭表面的安稳局面,暂时掩盖矛盾,一旦大家庭的家长亡故,兄弟(各小家庭的家长)之间在财产分配、分割方面自然会有争议、有纠纷。“乡法”在这些方面能起到调节、规范作用,能够通过订立契约的方式来约束彼此,在矛盾激化、对簿公堂之时,契约作为“乡法”也能够起到证据的作用。

此外,兄弟按照均分原则分家之后,随着家中人口(尤其是男丁)的增多,土地、屋舍等祖传家产便很难满足生产、生活的实际需要,这样,迁居他处、另谋生路就成为一部分人不得已的选择。唐末五代的正式法律格敕中规定出卖祖传田宅时,需要先问房亲、四邻等人是否需要,如果不需要,才可以卖给其他人。这一原则,在宋元以后的田宅买卖方面执行得比较彻底,尽可能将祖传田宅留在本家族或邻里所有的范围中,以尽量减少产权纠纷。不过,依据杨际平等学者的研究:“在唐末五代的敦煌,似乎尚未强调房亲村邻原则,目前所见的敦煌买卖、典押、博换田土、舍宅、宅基契共24件,其中立契双方姓名俱存者计13件……只有1件(即第13件)买地契是在同姓(叔侄)间进行;另有1件(即第8件)不甚明确,其余11件都是在异姓间进行。尤其值得注意的是,其时田宅的买卖,多数是在异乡(部落)异姓间进行。田宅在异乡异姓或同乡异姓间买卖,势必会导致异姓杂居现象的发展。兄弟均分家产,容易造成宗族聚居;田宅在异姓间买卖,又容易造成异姓杂居。两者互相作用的结果,也就形成了敦煌户籍所见的那种局面:在一乡一里这个较大的范围内,为数十种姓氏杂居;而在乡里的某些地段,又常是家族(或宗族)聚居。”^[13]综合所见的相关材料,笔者认同此种观点。

S.5647《分书》样文是侄子承父与其叔分家的样文。尽管在开头描述得温情脉脉:“盖闻人之情义,山岳为期。兄弟之恩,劫石不替。况二人等,忝为叔侄,智意一般;箱柜无私,畜积不异。结义之有(友),尚口让金之心。骨肉之厚,

不可有分飞之愿。叔唱侄和,万事周圆。妯娌谦恭,长守尊卑之礼。城隍叹念,每传孔怀之能。邻里每嗟,庭荆有重滋之瑞。已经三代,不乏儒风……”^[11]164-166但不管样文开头如何铺排、粉饰叔侄之间的深情厚谊,最终仍然难敌现实的生活需要。前文已有叙述,所有涉及的庄田、车牛、驼马、家资、什物,一切都在分书样文中“准折均亭”细分。在分家之前,“侄某乙三人”先给叔预留了一部分财产,用来报答其叔对他们的养育之恩。然后叔得到“准折均亭”分配之后的一份,三个侄子共同得到一份。

“自今已后,别开户。树大枝散,叶落情疏。”^[7]466随着家庭由小到大,由“核心家庭”扩张为“主干家庭”再分出新的几个“核心家庭”,大多数家庭是没有办法一直维持“同财共居”状态的,随着家庭内部的凝聚力逐渐变弱,亲缘特征逐渐削弱,随着在大家庭中拥有权威和凝聚力的家长去世,新的能令人信服的权威或家长还没有产生之时,家族往往会走向分户、析家的道路。血缘亲情能产生向心力,而财产利害关系毋庸置疑能够产生离心力。随着家庭规模的增大,日渐减弱的凝聚力和权威感使得血缘亲情也有所淡化,最终血缘亲情难敌财产利害关系,离心力大于向心力,分家异财成为大多数家庭成员的必然选择。由此,在析分后的小家庭中形成新的平衡。

注释

①已有相关研究成果可分别参考以下论著。仁井田陞:《唐宋法律文书の研究》,东京大学出版会1983年复刻版;道端良秀:《唐代の寺田と僧尼の私有财产》,《睿山学报》1939年第17卷;谢和耐著、耿昇译:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版;齐陈骏:《有关遗产继承的几件敦煌文书》,《敦煌学辑刊》1994年第2期。学界对家产分割的具体方式已有不少讨论,如邢铁:《宋代的诸子平均析产方式》,《河北师范大学学报》2006年第2期;邢铁:《唐代家产继承方式述略》,《河北师范大学学报》2002年第3期;邢铁:《唐宋分家制度》,商务印书馆2010年版;张国刚:《论唐代的分家析产》,《中华文史论丛》2006年第1期;邢铁:《唐代的遗嘱继承问题》,《人文杂志》1994年第5期;王斐弘:《敦煌析产遗嘱文书探微——以族、宗族、家族、民族为视角的解构》,《北方法学》2012年第6期;王斐弘:《敦煌契约文书研

究》，商务印书馆 2021 年版。②相关录文分别见：中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编：《英藏敦煌文献》第 4 卷，四川人民出版社 1991 年版，第 35 页。郝春文、王秀林等主编：《英藏敦煌社会历史文献释录》第 11 卷，社会科学文献出版社 2014 年版，第 255-259 页。唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，全国图书馆文献缩微复制中心 1990 年版，第 148-149 页。沙知：《敦煌契约文书辑校》，江苏古籍出版社 1998 年版，第 441 页。③参见中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编：《英藏敦煌文献》第 4 卷，四川人民出版社 1991 年版，第 36 页。郝春文：《英藏敦煌社会历史文献释录》第 11 卷，社会科学文献出版社 2014 年版，第 263-265 页。唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，全国图书馆文献缩微复制中心 1990 年版，第 153 页。“恠护”一词被解释为“占据”“非法占有”，此用法较早亦见于佛典，如失译附东晋《饿鬼报应经》、元魏菩提流支译《大萨遮尼干子所说经》、唐玄奘译《阿毗达摩俱舍论》中均有相关记载。具体可参看董志翘：《也释“忤恠”——兼及“占恠(吝)”、“占护”、“恠护(恪护)”、“障恠(吝)”等词》，《汉语史研究集刊》第十二辑，巴蜀书社 2009 年版，第 285-292 页。

参考文献

[1] 张仁善. 礼·法·社会：清代法律转型与社会变迁

[M]. 天津：天津古籍出版社，2001：4.

[2] 张仁善. 法律社会史的视野[M]. 北京：法律出版社，2007：6.

[3] 长孙无忌，等. 唐律疏议[M]. 刘俊文，点校. 北京：中华书局，1983.

[4] 王斐弘. 敦煌析产遗嘱文书探微：以族、宗族、家族、民族为视角的解构[J]. 北方法学，2012(6)：39-53.

[5] 高鸿钧，等. 法治：理念与制度[M]. 北京：中国政法大学出版社，2002：355-356.

[6] 杜佑. 通典[M]. 王文锦，王永兴，刘俊文，等点校. 北京：中华书局，1988：155.

[7] 沙知. 敦煌契约文书辑校[M]. 南京：江苏古籍出版社，1998.

[8] 齐陈骏. 有关遗产继承的几件敦煌遗书[J]. 敦煌学辑刊，1994(2)：51-60.

[9] 仁井田陞. 唐令拾遗[M]. 栗劲，等译. 长春：长春出版社，1989：770.

[10] 窦仪，等. 宋刑统[M]. 吴翊如，点校. 北京：中华书局，1984：222-223.

[11] 唐耕耦，陆宏基. 敦煌社会经济文献真迹释录：第 2 辑[M]. 北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990.

[12] 邢铁. 唐代的遗嘱继承问题[J]. 人文杂志，1994(5)：90-91.

[13] 杨际平，郭峰，张和平. 五—十世纪敦煌的家庭与家族关系[M]. 长沙：岳麓书社，1997：202-203.

Research on Separation of Property and Dispute Avoidance in Traditional Society: Centered on Dunhuang Contract Documents

Jü Hong

Abstract: Dunhuang documents preserved to this day record a large number of behaviors and practices that reflect the relationships between people's separation of property (different nationalities and different wealth), identity and property inheritance, and show the degree of integration and coexistence of folk law, "rural law" and relevant norms of Confucianism and Buddhism with social real life. From the perspective of legal and social history, observing the division of property in China traditional society with Dunhuang documents as the center, and verifying the code, handed down documents and Dunhuang documents with each other, we can further analyze the economic content reflected by them and explore the specific relationship between the identity of family members and the division of property. Through the investigation of the practice of separation, it is helpful to explain the state of social changes in Dunhuang, and better observe the folk law and customary law in Chinese excellent traditional culture and the legal culture and cultural mentality implied thereafter. With the increase of family size, the weakening cohesion and sense of authority make the blood relationship fade. In the end, the blood relationship is more difficult than the property interest, and the centrifugal force is greater than the centripetal force. Therefore, the separation of wealth has become an inevitable choice for most family members, thus forming a new balance in the small family.

Key words: Dunhuang documents; contract documents; separation of property; traditional society

[责任编辑/知 然]



中晚唐邑客的地方化与地方社会治理*

刘 顺 张笑雷

摘 要:邑客在中晚唐社会的出现,源于生活震荡的直接推动,也是“中央—地方”关系制度变革的政治与社会效应。在门第政治的余晖中,作为具有相应政治、文化诸优势的外来群体,邑客对于科举及两京姻旧网络的依赖,延续了士族政治生活的旧传统;但科举竞争的圈内压力以及人际网络在代际更迭中的松散倾向,迫使邑客与地方势力在竞争中,逐步走向合作共生。在融入地方的过程中,邑客对于地方文化、经济、伦理教化诸领域均发挥了不可替代的作用。其与在地有力者的合作实践,逐步生成了两宋而后基层生活的基本权力结构与日常治理模式。

关键词:邑客;豪吏;假摄;地方社会;中晚唐

中图分类号:K24

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0110-10

“邑客”在中晚唐的各类文献中,又有“客”“诸客”“官客”“措大”诸种称谓,乃指侨寓异乡的衣冠士流^①。此处之“客”,兼有“客居”与“(食)宾客”之义。相较于高宗至玄宗时期,士人的群体流动因科举、仕宦之需而展现出以向两京迁移为目标的中央化特征,中晚唐邑客因避乱、仕宦及经济压力而侨寓他乡,呈现出再度走向地方的趋势。在此过程中,邑客成为构建地方新秩序的重要参与者,甚而为改造旧制度、形成新惯例进而凝定思想与共识提供了可能。若以长时段的观察而言,中唐而后,中央与地方关系的调整、理学的兴起、地方精英的士绅化、地方社会生活新秩序的形成,虽有自上而下与自下而上两种相互影响的路径,但上下之间却需有一个对于自我所承担之制度角色有着明确认同与践行能力的群体。因社会动荡的直接推动走向侨寓之地的邑客,则成为士人“萃处京畿”^{[1]417}以后,被迫适应或主动承担此种制度角

色的先行者。在此意义上,观察邑客对于在地的认知、体验及其与不同群体的互动,应是理解唐宋社会转型内在机理的适恰方式。虽然,在中晚唐的士族流动中,北方中国同样是士人或士族流动的目的区域,但北方的相对动荡以及地域文化上的准军事性格,却弱化了其对于世家高门的吸引力^②。以河朔三镇为典型的北方强藩,在仕宦与婚姻上的地域性与封闭性,也自然使得北方社会在社会凝聚上更易表现出路径的单一性与制度层面的地方性。相较之下,“避地衣冠尽向南”^[2]的士人群体,则身处更为复杂的社会境遇之中,其与南方社会的博弈互动,也由之更具有历史的纵深意味。

一、邑客的地方化及在地认同

陈寅恪在《唐代政治史述论稿》中曾言及“武后—玄宗”时期,作为李唐乃至中古社会转

收稿日期:2023-06-26

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“初盛唐的儒学与文学”(16XZW003)。

作者简介:刘顺,男,黑龙江大学文学院教授、博士生导师(黑龙江哈尔滨 150080),主要从事中古文学研究。张笑雷,女,黑龙江大学文学院博士研究生(黑龙江哈尔滨 150080)。

折点的历史意义。在此半个世纪左右的时段中,世家大族应政治生活的变化,大体完成了中央化与官僚化的角色转变,个体化官僚制及双家与多家形态构成了唐代士人日常生活的常态^③。世家大族在向以两京为焦点的迁徙中,也自然经历了其与地方社会之间制度关联的脱离,并由此经历了另一种意义上的“邑客”生活。及安史乱发,以“走向南方”为主的异地寓居,于士族而言,已殊非一种陌生的生活形态。甚而,迁徙目的地的高度重合,会为士族间的关系网络增加新的触角延伸空间。与此同时,两京的安定以及新的均衡态势的大体形成,亦为寄寓异地的邑客群体提供了与政治高层强化关系网络的可能。客观的关系网络的存在与邑客对于此种关系网络社会功能的理解与期待,共同构成了邑客如何理解自我与在地关系的重要参照。但相较于借助科举寻求向上流动,以假、摄等方式获取地方的制度性角色与收益,更易见出邑客在地方的路径特色。

邑客对于地方的认同,虽然可因其代际绵延而自然生成,但维持相对地方社会阶层优势的利益诉求,却使得邑客必须依赖于国家层面的制度保障。只有通过制度并善于利用制度,方能实现个体与家族之社会角色和功能的稳固及有序提升。虽然,邑客在中晚唐科举中被逐步边缘化,其与两京核心权贵家族的关系更趋疏离,但中晚唐地方行政及财政制度的新变化,却在一个半世纪的历史进程中,为邑客提供了另外一种应对生存危机的制度渠道。《唐会要》卷七十九载大中五年(851年)十月,中书门下奏:“河东、潞府、邠宁、泾原、灵武、振武、鄆坊、沧德、易定、夏州、三川等道,或道路悬远,或俸料单微,每年选人,多不肯受,若一例不许,则都俸不在给留别限,仍勒知后判官,不许则都无王官,今请前件数道,除县令、录事参军外,其判司、尉、县丞、簿,每年量许奏三员。”^[3]¹⁴⁵²安史之乱后,因节镇体系的确立与盐铁转运体系的形成,以及官员人事任免中使职的职事官化,中晚唐已难以维持一官之任尽出吏部的旧制度,而不得不认可地方节镇、观察及度支、盐铁诸使对于人事选任权力的分享,并予以明确的制度规定。大中五年的中书门下奏议,不过为李唐中

晚期颇为常见的政治议题^④。虽然制度规定会对此种选任权力构成限制,但同时也是对此种权力正当性的认可。地方州牧长官对于吏部的分权,会体现出形式上的“僭越”,在习于以中央集权与制度的统一性为“大一统”之判准的认知传统中,会不免以之为国家治理中亟待治理的病态。但如此理解,则不免会忽视唐人的当世接受。在中晚唐人关于士人选任诸弊端的言论中,“修身与及物”出现的频次极高^⑤,而甚少对地方人事任免权的激烈批评。中晚唐人斥责对抗王廷的地方强藩,但并不否认节镇体系对于王朝安全的贡献。相较于后人的“时代意见”,时人的“历史意见”,应更能体现出唐人对于王朝“有效治理”之难度的清醒。

地方对吏部的分权,为流寓他乡、“所业唯官”^[4]⁷⁶³的邑客提供了科举与吏部铨选之外的另一条维持生计或重振家声的制度路径。但正如邑客在科举中的边缘化,在地方征辟选任的制度实践中,也越来越少有邑客通过特定的历史机遇与人际网络向高层跃升。在地方系统的官员选任中,使府幕僚的辟召为人瞩目,颇为难得。邑客任职地方以州县基层文官的假摄、差摄最为常见。李商隐《前摄临桂县令李文俨》曰:“右件官,我李本枝,诸刘贵族,能彰美锦,令肃阳鱎。临桂既有正官,丰水方思健令。无辞久假,勉慰一同。已闻言偃之弦歌,更伫潘仁之桃李。事须差摄丰水县令。”^[5]¹³⁹⁷李文俨在差摄丰水县令之前,已有差摄临桂县令等职的经历,且政绩较佳。若衡以文意,李文俨应出身李唐皇族,但代际更迭,族属疏远,已与一般士人无别。所谓“差摄”,“皆使自辟召,然后上闻。其未奉报者称摄。(其节度、防御等使僚佐辟奏之例,亦如之)”^[1]⁸⁹⁰。差摄虽并非经由吏部除授程序之确认的职任代理,有临时差遣的特点,然在实际的地方政治运作中,差摄行为不免常态化。文宗《谕刺史诏》曰:“刺史分忧,得以专达。事有违法,观察使然后奏闻。如闻州司常务,巨细所裁,官吏移摄,将士解补,占留支用刑狱等,动须禀奉,不得自专,虽有政能,无所施設,选置长吏,将何责成?”^[6]⁷⁵²宪宗对于刺史职责的明确,乃是元和时期强调州之独立性以弱化节镇、观察权力的制度设计,王廷以诏令的方

式确认刺史拥有的官吏移摄的职权。相较于唐代前期官员假摄多见于边远州县,且在任官员兼领他职为主,中晚唐的差摄则以未曾任官者或前资官代领相应职务,其区域亦自边远区域、地方强藩扩展而至内地州县^⑥。州县摄官非正员官,上升的前景有限,俸禄应相对微薄。李德裕《潞磁等四州县令录事参军状》曰:“右,缘地贫俸薄,无人情愿,多是假摄,破害疲忙。”^{[6]7208}状文中所言及的州县归属昭义,素有贫乏俭朴之风,州县官多为差摄之人,其他边远州县的官员选任应大体相类。以此,既满足地方治理的需要,也可为在地方寓居而艰于谋生的邑客提供生活的保障。《太平广记》卷二百五十六“苏芸”条曰:“岭表多假吏,而里巷目为使君,而贫窶徒行者甚众。元和中,进士苏芸南地淹游,尝有诗云:郭里多榕树,街中足使君。”^{[7]1993}同书卷三百八十五“崔绍”条云:“南越会府,有摄官承乏之利,济沦落羁滞衣冠。绍迫于冻馁,常屈至于此。”^{[7]3068}然即使前景黯淡,俸禄难言丰厚,但相较于庞大的邑客群体,差摄依然是艰于谋生者难得的机遇。这也使得邑客与在任中高层官员间的姻旧关系变得尤为重要。此种关系网络在内地使府僚佐、州县差摄之职的竞争,影响更为明确。

崔致远为前湖南观察巡官裴璋致书高骈曰:“右件人是某座主侍郎再从弟……伏请太尉相公,念以程穷计尽,愍其柱促声哀,特赐于庐、寿管内场院,或堰埭中补署散职,所冀月有俸入,便获安家。”^{[8]435-436}在推荐裴璋的信中,某座主侍郎再从弟的身份是崔致远刻意强调的信息,即使在裴璋未能获得任职机会而前去襄阳时,“侍郎”依然是左右裴璋行动选择的主导因素。崔致远如此处理,自然是根据政坛惯例推敲高骈心理,以提升推荐成功的概率。而另据《唐语林校证》卷一所载“李贻”事,更易见出关系网络的影响:“李尚书贻性仁爱,厚于中外亲戚,时推为首。尝为一簿,遍记内外宗族姓名,及其所居郡县,置于左右。历官南曹。牧守及选人相知者赴所任,常阅籍以嘱之。”^{[9]21}但关系网络的维持,依赖于构成者相互间情感的厚薄及资源的丰俭,难以承受代际更迭与宦途升沉的挑战。无论邑客如何经营和依赖此种关系网

络,受益者只能是其中的少数。大多数人终究要尝试寻找合乎在地特点的治生持家的方式,这也是邑客在地化过程中颇为重要的一步。

《太平广记》卷一百六十五《郑浣》篇载其官河南时,有务农之五服之孙干谒。此故事中有唐人颇为熟悉的“因食而叹”情节^{[7]1204},也让故事处于疑信之间。然郑孙久居乡里,以农事为家计,乡里也以农人待之,则是邑客寄寓生活的一种有文献为佐证的新变化,颇为可信。郑孙本期望通过与郑浣间的亲缘关系,获得承乏一尉的机会,以改善寄寓的生存状态。但故事以近乎刻意为之的情节设计,终使其期望落空。如若不执着于情节的个体真实,故事所表达的乃是亲缘网络终难以依靠的现实。正是关系网络维持的艰难,持家治生的压迫之下,邑客的行为选择亦将会有更为现实的转向。《唐故右金吾卫仓曹参军郑府君墓志铭并叙》曰:“府君乃喟然南来,复垦于是,疏卑为溉,陪高而亩,及今三年,而岁入千斛。是岁分命迓二嫂氏泊诸孤于二京。”^{[10]2558-2559}郑鲁迫于生计,选择离京入荆而以南亩之业维持家庭生活。虽然,依据墓志的简短文字,难以推知郑鲁是否有亲身耕作的经历,但参照刘轲“日有芟夷畚筑之役”^{[11]759}和杜牧“烈日笠首,自督耕夫”^{[4]763}的描述,亦可想象其对田间劳作应有的参与程度。从事南亩之业,对于曾经“所业为官”的邑客而言,乃是固化其与地方关系的一个重要因素。以南亩收益治生持家,通常并非依赖邑客自身向田间劳作的投入,而是以地产田亩的购置为主导方式。邑客曾经拥有的政治、经济优势,也为其地方的田亩购置提供了便利。与田亩购置相联系的即是房屋(别业)的修葺,以及因“衣冠多难,归葬则稀”^[12]所导致的归葬地的新选择,邑客也将面临着向乡村富民的身份转化,其间亦偶有以商而富者。虽然,此一过程的发生需要较长的时间,但其预示着新的变化的开始,却也是难以否认的事实。

与邑客购置田亩以治生持家相类,其婚姻关系的选择,也会表现出新的变化。“(关图)后寓居江陵,有嵯贾常某是,囊蓄千金,三峡人也,亦家于江陵,深结托图,图亦以长者待之。数载,常公殂,有一子,状貌颇有儒雅之风纪,而略

晓文墨。图竟以其妹妻之,则常修也。”^{[11]949}关图寓居江陵时,嫁妹于盐商之子,不合士族婚姻选择的惯例,与其寓居江陵的生存处境及盐商财力雄厚,应甚有关联。而盐商之子通过读书习业亦可参与科举,则更便于寄寓士人与地方有力者的联合,以提升家族的社会地位,对抗阶层滑落的危机。虽然,关图的选择相左于依然强大的士族圈内联姻的传统^⑦,但却无疑展示了一种新的地方关系网络的可能,只是,此种可能由特例而常态,却至两宋之时方始达成^⑧。崔致远《双女坟记》记双女议婚之始末曰:“致远乃问曰:‘娘子居在何方?族序是谁?’紫裙者陨泪曰:‘儿与小妹,溧水县楚城乡张氏之二女也。先父不为县吏,独占乡豪,富似铜山,侈同金谷。及姊年十八,妹年十六,父母论嫁,阿奴则订婚盐商,小妹则许嫁茗估。姊妹每说移天,未满足于心。郁结难伸,遽至夭亡。’”^{[8]762}崔致远所遇之姊妹二人,乃地方富豪之女,希望能与士人结缘,因不满父母的婚姻安排郁郁而终。在崔致远对双女婚姻心态的转述中,可以推见士商之间的联姻已是地方社会之新趋势。

不过,整体来看,寄寓士人与地方社会间的关系并不融洽,“江陵在唐世,号衣冠薮泽,人言琵琶多于饭甑,措大多于鲫鱼。……大凡无艺子弟,率以门阀轻薄,广明之乱,遭罹甚多,咸自致也”^[13]。邑客与地方社会之间的冲突,或缘于士族子弟“轻薄”,对于地方规则或惯习缺乏尊重,而更为根本的原因,应是邑客群体对于基层利益的侵夺。邑客与地方社会关系的转变,或须等到门第社会消融、地方豪强成为王朝权力之新基础时,方始有真正的可能^⑨。在此过程中,邑客与乡村有力者之间的直接对抗,构成了新型地方关系生成的主要表现。

二、邑客在地方治理中的制度空间

侨寓他乡的邑客,于地方社会而言,在其迁入之初,自然是一种相对陌生的社会力量。但随着时间的推移,邑客与地方势力之间即使并不必然和畅融洽,亦不妨碍前者对于地方社会的认知与体察程度的提升,更遑论邑客中本即有“前资官”这一有地方任职经历的群体。而邑

客对于政治制度及其运作所相关之程序、惯例的谙熟,也使其更能有效感知政治风向的变化、揣摩政治行动的意图、体察行动参与者的诉求与底线,进而应和政治实践的节奏。相比于基层胥吏与民众,邑客群体无疑具有更为强大的、依托政治制度及其相关资源参与地方治理的能力。虽然,邑客在地方的生存及向两京社会的阶层流动,依赖于士族间的利益与情感关系网络,但对于国家治理的制度性权力的分享,方是其能够适应地方、维持影响,甚而参与地方性与全局性制度生成的关键所在。

世家大族向两京的迁徙,是地方势力以中央化与官僚化的方式对于制度变迁的适应,但由此而形成的士人与乡里社会的分离,却不免导致李唐政治、文化势力与社会势力之间的脱节,进而弱化了王廷对于基层社会的管理能力。当此种管理能力的不足因安史之乱的发生被焦点化时,对于基层的陌生即成为亟待解决的问题。地方治理趋于实务取向时,如何有效掌控地方信息,成为王廷调整地方行政及赋税制度,并由此明确官员的身份、任职与权力边界的基础。作为权力末端的胥吏,虽然是王廷基层社会管理的主要执行者,但胥吏群体因其政治德性的不足,极易成为以权谋私、残害民众的秩序破坏者,难以有效承担王廷与地方社会信息沟通的职责^⑩。而出任地方的州县长官又多频繁迁转,难久在其任,自然须依赖谙熟地方风土者,以建立顺畅的信息沟通渠道。

长庆元年(821年),张弘靖任幽州节度使时,曾密奏挽留已赴京应监察御史之命的张彻,其理由为“臣又始至孤怯,须强佐乃济”^{[14]2604}。开成五年(840年)十一月,岭南节度使卢均奏曰:“当道伏以海峽择吏与江淮不同,若非谙熟土风,即难搜求民瘼。”^{[3]1371}卢均以岭南僻远,非仕宦乐土,若以吏部铨选方式选任官员,则难得干能之官,无法承担岭南地方治理的责任。故而,奏请以节度使便宜征辟选任的方式,回应了官僚铨选在政治实践中的制度缺陷。

以其言及的江淮而言,“谙熟风土”同样是州县长官僚佐选任的重要标准。罗隐《妖乱志》述吕用之事,言其久客广陵“公私利病,无不详熟”^[15]。吕用之虽非严格意义上的邑客,但其通

文字、久客广陵且有议政能力,已大体近于邑客。其所以能够引起高骈的关注并成为节度使府的重要幕僚,得益于对江淮风土的谙熟。杜牧为黄州刺史时,以“刺史知之”^{[4]902}为地方治理的关键。“知之”是州县长官对于地方历史与现状的掌握,涉及经济、文化、社会民生诸多层面。对于多为异地为官的中高层官僚而言,殊非易事。其所以能“知之”,则不仅需要州县长官相应的德性与能力,亦依赖熟悉当地民情者的信息提供。在州县长官的日常行政中,常可见到“宾客”的身影。州县长官应接宾客,甚至引起王廷关注而以诏令予以训诫。武宗会昌元年(841年)正月诏曰:“州县官比闻纵情杯酒之间,施刑喜怒之际,致使簿书停废,狱讼滞冤。其县令每月非暇日不得辄会宾客游宴。其刺史除暇日外,有宾客须申宴饯者听之,仍须简省。诸道观察使任居廉察,表率一方,宜自励清规,以为程法。”^[16]州县长官应接宾客,自然有构建关系网络与诗酒娱情的考量,然宾客的往来流动,既是信息的流通与人际网络的构建,也是信息网络的形成过程。州县长官对于信息的依赖以及地方治理的策略选择,于日常宴饮之风皆有助成之功^①。而“宾客”对于信息的获取,则不仅依赖久客地方的生存经验,更依托于此一群体在基层社会的以“摄”“假摄”为任官方式的为官经历。此种经历,既提供了其认知与体验地方社会的制度便利,亦有效磨炼了其参与地方治理的行政经历及行政能力。邑客在地方社会中所承担的角色,使得邑客的“摄”“假摄”超越了个体或家族之私而有了“公”的制度性权力的特点。“右件官,顷佐一门,实扬二职。……勿耻上官,以渝清节。事须差摄柳州录事参军。”^{[5]1407}韦重在差摄柳州录事参军之前,即有任职地方的经历,并有一定的为政口碑,其本人具经学之优长且有崔琰之貌。故而,当柳州录事参军之职空缺时,韦重遂有谋求假摄的机会。在此种地方官员的任命奏请过程中,“邑客”多依赖于地方长官的垂青拔擢,故而易于表现出相应的人身依附关系。其对于州镇长官而言,其不仅是地方治理的协助者,同时也是其政绩及形象制作的主要发起者或参与者。而当邑客所承担的信息沟通职责不再以地方治理为焦点,呈现

出向更高阶层流动的特点时,舆论制作的意味便由之凸显。

《全唐文》卷七百四十六卢子骏《濠州刺史刘公善政述》曰:

客有自濠梁来者,余讯之曰:“濠梁之政何如?”客曰:“今刺史彭城刘公,始受命至徐方,与廉使约曰:‘诏条节度团练兵镇巡内州者,悉以隶州,今濠州未如诏条,请如诏条。廉使多称军须卒迫,征科若干,不如期以军法从事,皆两税敕额外也,今请非诏敕不征。’廉使曰:‘喏。’濠州每年率供武宁军将士粮一十万石,斗取耗一升送廉使,州自取一升给他费。吏因缘而更盗,则三倍矣。自今请准仓部式外不入。’廉使曰:‘喏。’刘公至止,坚守不渝,由是州无他门,赋无横敛,人一知教,熙熙然如登春台矣。”……刘公治郡,嘉绩长美,详举则繁也,亦取大遗小之义耳。其书以备太史氏采录焉。^{[6]7729}

在地方政治舆论的制作中,相较于地方民众,邑客因其学识与政治经验更能敏锐捕捉王廷政治的新动向,从而策略性地凸显符合高层期待的治理事迹与官员形象。邑客在与滁州长史卢子骏的对谈中,刻意描述了濠州刺史对于王廷处分节镇与州郡权责诏令的坚持。此一点,若衡之于宪宗而后王廷调整德宗朝政治惯例,强化州郡相对于节镇的军政与民事权力,从而确立新型的中央—地方关系的政治意图,则可见出邑客在舆论制作上的判断力。由于政绩考课事关官员的仕途迁转,官员政绩的舆论制作也更易展现其渠道的制度化及展演内容的模式化。“大和四年,高陵人李士清等六十三人思前令刘君之德,诣县请金石刻。县令以状申府,府以状考于明法吏,吏上言:‘谨按宝应诏书,凡以政绩将立碑者,其具所纪之文上尚书考功,有司考其词宜有纪者乃奏。’明年八月庚午,诏曰:可。”^[17]德政碑本为中央王廷褒奖官员的政绩激励工具,须遵循特定的奏请规定方能刻石立碑^②。对于基层民众而言,德政碑的奏请理应为一种颇为陌生的政治实践,无论是动议的发起、群体意图的表达,还是文本的书写以及制度渠道与程序,若无熟悉相关政治运作者的引领,即

难以成为地方社会一种具有仪式景观效应的政治事件。出于不同际遇与动机而走向地方的邑客,无疑是此种政治舆论及政治景观极为适恰的引领者与制作人。但毫无疑问,“邑客居人,攀辕隘路”^[18]的舆论制作总不免掺杂诸多的私利考量而失实过度,难以取信^③。

孙樵《书褒城驿屋壁》曰:

有老叟笑于旁,且曰:“举今州县皆驿也。……凡与天子共治天下者,刺史、县令而已,以其耳目接于民,而政令速于行也。今朝廷命官,既已轻任刺史、县令,而又促数于更易,且刺史、县令,远者三岁一更,近者一二岁再更,故州县之政,苟不利于民可以出意革去其甚者,在刺史曰:‘明日我即去,何用如此!’在县令亦曰:‘明日我即去,何用如此!’当愁醉醲,当饥饱鲜,囊帛挟金,笑与秩终。呜呼,州县真驿耶!矧更代之隙,黠吏因缘,恣为奸欺以卖州县者乎?”^[19]

虽然,唐代前期内重外轻的任官心态已不尽为中晚唐官僚所接受^④,褒城老者之言或有过当之处,但其对于官员频于迁转的描述,则符合中晚唐的官员任免的惯例。短暂的任期,难以培养州县长官对于任职地的情感认同,若再同时考量其德性的良窳与治理能力的高低,所谓地方治理的实绩自然不免有刻意制作的成分。但地方人员构成的复杂以及舆论可能存在的分歧,为自上而下的信息获取提供了参考比对的可能。如此,均为邑客的地方生存提供了制度空间。

文宗大和七年(833年)七月,中书门下奏曰:

应诸州刺史除授序迁,须凭显效。若非责实,无以劝人。近者受代归朝,皆望超擢,在郡治绩,无由尽知。或自陈制置事条,固难取信。或别求本道荐状,多是徇情。将明宪章,在核名实。伏请自今已后,刺史得替代,待去郡一个月后,委知州上佐,及录事参军,各下诸县,取耆老百姓等状。如有兴利除害、惠及生民、廉洁奉公、肃清风教者,各具事实,申本道观察使检勘得实……如事不可称者,不在荐限。仍望

委度支、盐铁分巡院内官同访察,各申报本使录奏。^{[3]1205-1206}

对于地方官僚群体由于能力不及与自利取向所可能导致的“拼凑应对”与“共谋行为”^⑤,王廷本既有极为清晰的认知,亦尝试通过制度设计予以应对。其过程即是在国家治理的运作实践中,多重行动逻辑交互影响,进而推动制度变迁的历史过程。作为个体或群体的政治行动的参与者,其对于关联群体行动逻辑的感知越清晰,生成与维护自我群体行动逻辑的能力越强大,也即意味着在政治生活中有着更高的参与制度生成的概率。邑客自两京或本籍向异地的流动,虽然削弱了此一群体在科举以及仕途迁转上所享有的部分便利,但再度走向地方社会,却增强了其与地方社会的关联度。这一具有“游客所聚,易生讥议”^{[4]737}之接受印象的群体,因所具有的政治经验与学养,在本土地方势力逐步崛起的进程中,确保了其在国家治理中不可替代的位置。

三、邑客的“经典”像

中晚唐的社会变化,自地方社会的变化而言,不仅为邑客的移入所带来的问题与机遇,同时也缘于自开元、天宝以来的唐代乡村基层组织结构的变化。伴随户口的增长,作为自然居民点的“村”的功能得以扩张与强化,并逐步取代“里”的位置,形成了“县—乡—村”的基层组织结构^⑥。安史之乱后,王廷为应对财政危机,增大了对于乡村的控制力度,村落作为管理实体的角色越趋明确,胥吏阶层在地方治理中所发挥的影响也日益重要,赋役、户籍(保簿)以及日常生活秩序等与地方社会相关的诸多事务,均有此一群体的深度参与^⑦。此外,因经济或宗族势力而影响一方的地方有力者,也是地方生活秩序的主导者之一。邑客在地方社会,其所要分享的制度权力、社会财富乃至民间舆论,常会和胥吏与土豪之间形成交叉而产生不同层面的冲突。也正是在此博弈中,邑客逐步形成了对于自我形象的经典想象,并同时为地方“士绅”的形成提示了生成的基本路径。

胥吏虽大多处于权力的末端,却是官方政

令的主要执行者,体量庞大并直接管理基层民众与地方社会。州县胥吏之职任多与庶务相关,本难有为国史载录或士人记述的机遇,但玄宗时期强化乡里控制的括户、造籍诸行为,提升了州县胥吏的被关注度,并多聚焦于此一群体与基层民众的冲突。安史之乱后,财税领域的相应调整,则更使地方胥吏的形象趋于恶化。《资治通鉴》卷二百二十二载:“租庸使元载以江、淮虽经兵荒,其民比诸道犹有资产,乃按籍举八年租调之违负及逋逃者,计其大数而征之;择豪吏为县令而督之,不问负之有无,资之高下,察民有粟帛者发徒围之,籍其所有而中分之……民有蓄谷十斛者,则重足以待命,或相聚山泽为群盗,州县不能制。”^[20]相较于胥吏偏于身份说明的中性表述,“豪吏”作为地方有力者,则具有更明确的作为政府“爪牙”且有极高自利取向的意味。此种依违两间的特性,让豪吏既无法成为地方民众利益的维护者,也无法成为州县长官依赖的地方治理的合作者。在中晚唐的各类文献中,“豪吏”每以被利用、打压的形象见之于人。

王说《唐语林》载韩滉之事云:“韩晋公镇浙西地,痛行捶撻,人皆股慄。时德宗幸梁洋,众心遽惑,公控领十五部人不动摇,而遍惩里胥。”^{[9]62}由于中晚唐节镇类型与治理方式的地域差异,加之经济方式与自然环境的影响,北方中国地方势力的兴起,以中下层军士影响节镇性格及其权力格局为表现形式^⑧;南方中国,尤其是江淮社会,则重点表现为土豪势力对原有地方权力结构与利益分配机制的冲击^⑨。由豪而吏是地方势力利益诉求的表达,而以出于土豪者为吏,则是王朝官员对于地方关系格局的顺应与利用。在上下互动与博弈中,有所谓“狡吏不畏刑”^[21]之说。豪吏既难以突破自利取向的限制,成为地方利益的维护者,也难以在短期内适应政局变化所带来的政治规则与惯例的调整,并具有相应的自我正当化的言说与论证能力。进退难得其中之际,豪吏在社会治理中的形象亦颇为负面。虽然,韩滉的应对策略并不能改变土豪崛起的趋势,但所赢得的赞誉,却是此时期官员群体心态的自然展露。

皇甫湜《吉州刺史厅壁记》曰:“御史中丞张

公历刺缙云、浔阳,用清白端正之治。诏书宠褒,赐以金紫,移莅于吉。下车之初,视簿书,簿书焚如丝;视胥吏,胥吏沸如糜。召诘其官,皆眊然如醒;登进其民,皆黦然而疲。”^{[6]7082}皇甫湜对于吉州州政不理的分析,首言簿书,次及胥吏,其次序非出偶然,而是中唐以来士人自省风气中,对于地方治理之要因的流行认知。在王朝对乡里社会的控制中,以田制、户籍与乡里制度为支柱,而户籍与乡里制度则是王朝实现乡村控制的根本保障^⑩。开元、天宝时期,胥吏群体随着王朝控制乡村意图的强化而渐次增加其在地方政治中的曝光度,并逐步成为理解官员地方治理的参照系。胥吏熟悉乡村社会,又长于庶务尤其是簿籍的编制,故而成为最为熟稔地方社会相关信息的群体。当此一群体尚未完全摆脱道德水准低下的接受标签时,即成为地方政治败坏的主因或推手。而中唐士人自省风气中,对于吏干之能的强调^⑪,也形成了地方长官熟悉簿籍编制、赋役调节及底层信息的任官理念,豪吏遂成为上下其手、亟待打击整顿的对象。元稹长庆三年(823年)《同州奏均田状》曰:“臣自到州,便欲差官检量。又虑疲人烦扰,昨因农务稍暇,臣遂设法各令百姓自通手实状。又令里正书手等傍为稳审,并不遣官吏擅到村乡。百姓等皆知臣欲一例均平,所通田地,略无欺隐。臣便据所通,悉与除去逃户荒地及河浸沙掩等地,其余见余顷亩,然取两税元额地数,通计七县沃瘠,一例作分抽税。”^{[22]996}地方长官对于地方行政的掌控依赖于对地方信息的了解,及以簿籍编制为基础的赋役分派。唯有如此,方能弱化对豪吏群体的依赖^⑫。同时,则须强化法令规则在地方治理中的作用,以达成对于胥吏群体权责的明确约束,限制其利用法令谋利或享有超越法令的特权。元稹在同州的治理,大体即以上思路。邑客作为寄寓地方且与两京保持关系网络及文化认同的群体,在以假摄为主要制度路径的地方治理中,自然延续了压制胥吏的为政策略。

李商隐《为荥阳公桂州署防御等官牒·李克勤》曰:“右件官,始在宦途,便彰政术。……事须差摄修仁县令。”^{[5]1404}李克勤在假摄修仁县令之前,即有任官经历,且政绩较佳,对地方治理

诸问题应有较为真切的体会。在此差摄官牒中,李商隐既强调了实务之能及勤于吏治的必要,同时又言及洁己奉公及抑制奸豪的为政德性与举措。虽然,官牒作为日常政府公文不免有模式书写的倾向,但无论是刻意强调,抑或惯习使然,“奸豪”均是地方治理中的难题。而若放大邑客所含摄的群体,考察曾有寄寓经历而终有幸升入中高层的官僚群体,则抑制豪吏的举措可屡见于文本书写:

先府君讳让,字逊叔……公佐三府,倅三镇,皆以重德大度,仪刑宾阶。三原剧邑,多豪强,公春秋三十有三,人以为难。既下车,杖桀黠者一,他皆屏束。……去豪右,恤茕独,收葬枯骨万余所,招复流庸五千余户。未数月报政,周岁乞留,清在人谣,著于州状。宾客因远而至,日月相属。^{[10] 2334}

吕让近四十年的仕宦生涯,有丰富使府及州县的任职经历,深谙地方社会的运作逻辑。在其子对他仕宦生涯的回眸中,抑制豪右是值得一书再书的重要政绩。无论是近畿之地,还是东海之滨,地方豪强均是地方社会有效治理的对抗力量。虽然,此种书写并不必然反映基层社会的现实,但并不影响“豪吏束手”作为官员政绩之重要参照的位置^⑤。凡此,均可见出此一治理模式的影响。而“豪吏束手”缘于地方长官的为政理念而外,也因在争夺地方官吏任职资格的过程中,邑客对于假摄之权的诉求,能够得到姻旧关系网络与王廷制度的支持,从而实际降低了豪吏假摄地方州县主要职任的概率,形成事实上对于豪吏地方影响力的限制。

“豪吏束手”指向以王廷为主导的基层社会秩序的构建,无论是地方治理的现实,抑或是纸上的构拟,作为地方秩序的引领者或重建者,邑客均须承担对于基层民众之教化职责。这也意味着,邑客将实际扮演着地方“名望家”的角色^⑥。“(孙抃)其系出于富春……七世祖曰朴,始徙富春,籍于长安……大中五年,从辟剑南节度使杜惊府为掌书记。其子曰长儒,摄彭山县令,既以秩满罢,因家眉山。大治居处,又构造重楼以贮书,日延四方豪彦,讲学其间。于是蜀人号为‘书楼孙家’。自尔子孙不复东归,

遂占眉山名数。高曾以来,历五代丧乱,晦遁不出,力田以自给,取足而已,不求赢蓄。”^[23]邑客在地方社会逐步的在地化,会自然强化其对地方社会的认同,只是此种认同的发生需经代际的更迭方始可能。而地方社会对于邑客的认同,则需要邑客凭借自身的文化与经济诸优势,成为乡里社会利益的维护者。孙抃的家族经历就中晚唐五代的历史发展而言,可视为邑客在地方博弈的过程中,对于地方领袖责任的逐步分担。在此地方新秩序的生成过程中,邑客也自然逐步承担起救济乡里的责任。元稹《与史官韩郎中书》曰:“(甄逢)耕先人旧田于襄之宜城,读书为文,不诣州里……岁穰则施余于其邻里乡党之不能自持者。”^{[22] 848}符载《邓州刺史厅壁记》曰:“夫人君在上,百辟在下,其欲正生人之性命,敷大中之教化,扶淫僭之风俗,行明白之刑赏。”^{[6] 7056}无论是利益的分享,还是礼仪教化、风俗整顿,均是邑客对于王廷所倡导的政治伦理的具体实践。也是在此实践的过程中,邑客与豪吏之间的博弈,将会呈现出既对抗又合作的共生形态,这意味着邑客对于地方社会运作逻辑体悟和参与度的深化。其典型的表现即是对地方“富商大贾”的态度转变。

地方富商大贾的崛起,有王廷在安史之乱后对榷盐、茶的制度助推,也与地方节镇争夺利源存有关联^⑦。地方富商在势力发展的过程中,会寻求节镇与州县长官不同层面的支持以获取利益,由此,会带来地方治理的难题。同时,富商阶层对于地方乡村日常伦理的冲击,“广占良田,多滞积贮”^[24]对乡村利益的侵占及经济的操控,亦引发激烈的社会批评^⑧。在富商所受的诸多批评中,自然有其为富不仁的因素,但更为根本的,是对商业之社会功能的认知。相较而言,柳宗元则认为“夫富室,贫之母也”,故而“诚不可破坏。然使其大幸而役于下,则又不可”^[25]。其观念更为务实,亦颇有深度。与此同时,韩愈在此类问题上的理解,亦能预示中唐儒学问题回应的方向:“(张)平叔请限商人,盐纳官后,不得辄于诸军诸使觅职掌把钱捉店看守庄硖,以求影庇。请令所在官吏严加防察,如有违犯,应有资财并令纳官,仍牒送府县充所由者。臣以为盐商纳榷,为官榷盐。子父相承,坐受厚利。

比百姓实则校优。今既夺其业,又禁不得求觅职事及为人把钱捉店,看守庄硖,不知何罪,一朝穷蹙之也?若必行此,则富商大贾必生怨恨。或收市重宝,逃入反侧之地,以资寇盗,此又不可不虑也。”^[14]³⁰²⁹⁻³⁰³⁰地方富民本身即是豪吏的主要来源,难以通过社会舆论与制度规定的影响,主张自身的群体利益。这也意味着,具有在地文化优势的邑客,不仅在治生方式上会有“学商人逐十一之利”^[7]³³⁶²的选择,而且需在体认富民社会功能的基础上,为其利益保护及相应的政治与文化权力,提供更为有效的舆论支持。

综上所述,邑客在中晚唐社会的出现,既缘于“中央—地方”关系调整意图下的制度变革,亦是此种制度变革的政治与社会效应。在门第政治的余晖中,作为具有相应政治、文化诸优势的外来群体,邑客对于科举及两京姻旧人际网络的依赖,延续了士族政治生活的旧传统。但科举竞争的圈内压力以及人际网络在代际更迭中的松散倾向,迫使邑客与地方势力在竞争中,逐步走向合作共生。邑客在主要以假摄基层文官的方式治生持家的同时,增进了对于地方社会的体认与理解,并进入经商、营田诸领域,拓展了“所业唯官”的生存选择。在融入地方生活的过程中,邑客对于地方文化、经济、伦理教化诸领域均发挥了不可替代的作用。其与在地有力者的合作实践,逐步生成了两宋而后基层生活的基本权力结构与日常治理模式。在此意义上,邑客的出现,意味着“中央—地方”关系的新调整,也意味着出现地方新秩序的可能。

注释

①周鼎:《“邑客”论——侨寓士人与中晚唐地方社会》,《中国史研究》2020年第4期。②盛会莲:《从墓志看中晚唐幽州社会与政局——以周玑墓志为中心》,《北方文物》2019年第3期。③王德权:《为士之道——中唐士人的自省风气》,政大出版社2019年版,第61页;毛汉光:《中国中古社会史论》,上海书店出版社2002年版,第332页。④按:同类型的奏议,有宝历二年(826年)十二月吏部奏议、大和四年(830年)五月中书门下奏议、开成三年(838年)四月中书门下奏议等。参见王溥:《唐会要》,中华书局1960年版,第1342、1351、1382页。⑤按:如刘禹锡《答饶州元使君书》云:“太史公云,身修

者官未尝乱也。然则修身而不能及治者有矣,未有不自己而能及民者。”参见刘禹锡著,瞿蜕园笺证:《刘禹锡集笺证》,上海古籍出版社2018年版,第257页。⑥周鼎:《侨寓与仕宦:社会史视野下的唐代州县摄官》,《文史哲》2020年第3期。⑦刘彦谦《唐故乐安郡孙府君墓志铭并序》所言之婚姻关系,更合乎士族生活的常态。参见周绍良、赵超:《唐代墓志汇编续集》,上海古籍出版社2001年版,第1133页。⑧黄宽重:《宋代的家族与社会》,国家图书馆出版社2009年版,第250页。⑨谭凯著,胡耀飞、谢宇荣译:《中古中国门阀大族的消亡》,社会科学文献出版社2017年版,第244页。⑩⑪张国刚:《唐代乡村基层组织及其演变》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2009年第5期。⑫韩延寿为颍川太守时,以接对郡中长老为治理之策,对于重视循吏的中晚唐官员群体而言,应具有一定的样本效应。参见班固:《汉书》,中华书局1975年版,第3210-3216页。⑬按:《唐会要》载:“(贞元)十四年十二月十二日,考功奏:‘所在长吏,请立德政碑并须去任后申请,仍须有灼然事迹,乃许奏成。若无故在任申请者,刺史、县令,委本道观察使勘问。’”参见《唐会要》,第1214页。⑭《册府元龟》卷六百九十五:“柳公绰为山南东道节度观察使,司农少卿李彤前为邓州刺史,坐赃钱百余万,仍自刻石纪功,号为善政碑。公绰以事闻,贬吉州司马同正。”参见王钦若:《册府元龟》,中华书局2003年版,第8287页。⑮《新唐书·李泌传》载:“是时,州刺史月奉至千缗,方镇所取无艺,而京官禄寡薄,自方镇入八座,至谓罢权。薛邕由左丞贬歙州刺史,家人恨降之晚。崔祐甫任吏部员外,求为洪州别驾。使府宾佐有所忤者,荐为郎官。其当迁台阁者,皆以不赴取罪去。”参见欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局1975年版,第4635-4636页。⑯周雪光:《国家治理的制度逻辑——一个组织学研究》,生活·读书·新知三联书店2017年版,第239、201页。⑰朱雷、唐刚卯选编:《唐长孺文存》,上海古籍出版社2006年版,第520-554页。⑱李碧妍:《危机与重构:唐帝国及其地方诸侯》,北京师范大学出版社2015年版,第544-545页。⑲蔡帆:《朝廷、土豪、藩镇:唐后期江淮地域政治与社会秩序》,浙江大学出版社2021年版,第292页。⑳鲁西奇:《中国古代乡里制度研究》,北京大学出版社2021年版,第6页。㉑中唐官员对于吏能的重视与开元时期的士人一般理解存有明显的差异,参见萧颖士著,黄大宏、张晓芝校笺:《萧颖士集校笺》,中华书局2017年版,第75页,《赠韦司业书》。㉒吴树国:《赋役制度变迁视域下的唐后期乡村社会治理》,《史学集刊》2022年第1期。㉓周绍良、赵超:《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社1992年版,第1519页;胡可先、杨琼:《唐代诗人墓志汇编》,上海古籍出版社2021年版,第309页;杜牧著,吴在

庆校注:《杜牧集系年校注》,中华书局2015年版,第734页。②④谷川道雄撰、马彪译:《中国中世社会与共同体》,中华书局2002年版,第280页。②⑤周鼎:《晚唐五代的商人、军将与藩镇回图务》,《中国经济史研究》2020年第3期。②⑥如张籍《野老歌》,徐礼节、余恕诚校注:《张籍集系年校注》,中华书局2011年版,第22页;姚合《庄居野行》,吴河清校注:《姚合诗集校注》,上海古籍出版社2012年版,第282-283页。

参考文献

- [1] 杜佑.通典[M].王文锦,等点校.北京:中华书局,1988.
- [2] 彭定求,等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960:2787.
- [3] 王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1960.
- [4] 杜牧.杜牧集系年校注[M].吴在庆,校注.北京:中华书局,2008.
- [5] 刘学锴,余恕诚.李商隐文编年校注[M].北京:中华书局,2002.
- [6] 董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [7] 李昉,等.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [8] 崔致远.崔致远全集[M].李时人,詹绪左,编校.上海:上海古籍出版社,2018.
- [9] 王谔.唐语林校证[M].周勋初,校证.北京:中华书局,1987.
- [10] 周绍良,赵超.唐代墓志汇编[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [11] 徐松.登科记考补正[M].孟二冬,补正.北京:北京燕山出版社,2003.
- [12] 胡可先,杨琼.唐代诗人墓志汇编[M].上海:上海古籍出版社,2021:479.
- [13] 孙光宪.北梦琐言[M].贾二强,点校.北京:中华书局,2002:412.
- [14] 韩愈.韩愈文集汇校笺注[M].刘真伦,岳珍,校注.北京:中华书局,2010.
- [15] 罗隐.罗隐集系年校笺[M].李定广,系年校笺.北京:人民文学出版社,2013:853-854.
- [16] 王钦若,等.册府元龟[M].南京:凤凰出版社,2006:1764.
- [17] 刘禹锡.刘禹锡集笺证[M].瞿蜕园,笺证.上海:上海古籍出版社,2018:55.
- [18] 胡戟,荣新江.大唐西市博物馆藏墓志[M].北京:北京大学出版社,2012:829.
- [19] 丁恩全.《孙可之文集》校注[M].北京:中国社会科学出版社,2017:43.
- [20] 司马光.资治通鉴[M].胡三省,音注.北京:中华书局,1956:7119.
- [21] 皮日休.皮子文藪[M].萧涤非,郑庆笃,整理.上海:上海古籍出版社,1981:108.
- [22] 元稹.元稹集校注[M].周相录,校注.上海:上海古籍出版社,2011.
- [23] 苏颂.苏魏公文集[M].王同策,管成学,颜中其,等点校.北京:中华书局,1988:962.
- [24] 宋敏求.唐大诏令集[M].北京:中华书局,2008:612.
- [25] 柳宗元.柳宗元集[M].北京:中华书局,1979:832.

The Localization of Yike in the Middle and Late Tang Dynasty and Its Relationship with Local Social Governance

Liu Shun and Zhang Xiaolei

Abstract: The emergence of Yike in the middle and late Tang Dynasty was directly driven by the oscillation of life, and it was also a political and social effect of the transformation of the central-local relationship system. In the afterglow of clan politics, as an external group with corresponding political and cultural advantages, Yike's dependency on the imperial examination and the old network of marriage between the two capitals continued the old tradition of aristocratic political life. However, the internal pressure of the imperial examination competition and the loose tendency of interpersonal networks in intergenerational changes have forced Yike to gradually move towards cooperation and symbiosis in competition with local forces. In the process of integrating into the local environment, Yike has played an irreplaceable role in various fields such as local culture, economy, and ethical education. The cooperative practice with powerful local individuals gradually generated the basic power structure and daily governance model of grassroots life after the Song Dynasty.

Key words: Yike; wealthy officials; Jiashe; local society; the middle and late Tang Dynasty

[责任编辑/随 斋]



唐五代南方城市民众的墓葬安放^{*}

——以扬州为例的探索

张莹 张剑光

摘要:唐五代南方城市,大多数去世后是葬在城外不远处。通过对扬州今存的石刻墓志进行研究,结合文献,可以看到死者葬在城外的坟墓与生前的家并不会很远,也不会太讲究在城市的哪个方向。扬州人的墓葬修建,一般会占卜堪舆,讲究风水,主要是以自然环境高爽、四周绿化环境优美为选择标准。大多数城里人的墓地是通过购买获得的,少数人是自己家里的原有土地。购买坟地一般不过度追求规模庞大,以适中为宜。城里人去世后普遍葬在城外,这和扬州城市商业繁荣,交通南来北往,人口激增,城市容纳不下更多坟墓等因素有关。

关键词:城市民众;扬州;墓葬;占卜;购买

中图分类号:K24

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)06-0120-08

随着唐五代南方城市的发展,城市规模扩大,人口增多,居住在城市的人们将面临一个十分棘手的问题,即当一个人走完生命历程,最后将葬在哪里?按照今天的想象,如果人死后都葬在城里,过不了多少年城墙内的空地就会不够用。唐五代时期,州级城市的城区面积有限,一般在二十多平方公里,而城市中的人会一代接着一代地生活,然后又一代代地死去,墓地肯定会不够用。但是,每个人最后总得有个安放的地方,那么唐五代的城市民众,他们最终的归宿在哪里?

一、城郭外的墓地及其方位

如果是世代生活在农村里的人,死后多半会葬在自己的土地里。但世代居住在城市的人

死后,墓地的选择就会碰到问题,因为城内是没有什么空地的,即使有钱也不容易购买。为了弄清城市里的人在当时的生活状态,不妨以唐五代的扬州为例,来看看具体情形。

唐五代时,扬州有少部分人逝后会葬在城内,如僧人一般会葬在寺内。慧海于北周大象二年(580年)来到扬州,创建安乐寺,“修葺伽蓝,庄严佛事,建造重阁”。隋大业五年(609年)五月“疹患增甚”,不久圆寂。慧海平时与官员有接触,“宰官居士之流,老病贫穷之侣,并情遗重轻,德施平等”。他死后,江都县令辛孝凯“崇信是投,内外通舍,解衣撤膳,躬自指撝”。他让慧海弟子慧炳“架塔筑基,增其华丽,仍建碑旌德于寺之门,秘书学士琅琊王昶为文”^[1]。辛孝凯自己是信佛教的,受帝王的影响,对慧海死后的事情十分关切,“架塔筑基”,应该是在寺内。

收稿日期:2023-09-08

^{*}基金项目:国家社会科学基金一般项目“砖刻文献与中古地方社会研究”(22BZS020)。

作者简介:张莹,女,陕西理工大学人文学院讲师(陕西汉中 723001),上海师范大学博士研究生,主要从事中国史学史、历史文献学研究。张剑光,男,上海师范大学人文学院教授(上海 200234),主要从事中国古代史、历史文献学研究。

由于僧人去世后常采用火化的形式,因而起塔造坟一般都是在寺庙内部。扬州长生寺僧本智,乾元二年(759年)四月十六日“归寂于扬州江阳县道化坊之长生禅寺”,他“遗命火焚,建塔东偏嘉禾村地内,即于其年十月乙亥八日丙辰归焉”。圆寂后火化,然后将骨灰放入新建的塔中。塔上刻有塔铭,“石方约一尺小,真书甚端整”^[2]²¹⁻²²。尼姑死后也有火化。如尼善悟,“以乾符六年九月六日归寂于信州怀玉山应天禅院,享龄四十三,道腊有二。遗令火焚,从拘尸城之制也。嗣子寇七号痛罔极,见星而行,请收灵骨,以起塔焉”^[2]²⁸¹⁻²⁸²。善悟的儿子是收了她火化后的灵骨,在扬州起塔下葬的,虽然不知是在哪个寺院里,但估计在城内的某个地方。

然而葬在城内的人应该不会很多,文献中常会提到扬州城里人的墓地,一般是就近葬在城郊。广陵人张嘉猷,“唐宝应初为明州司马,遇疾卒。载丧还家,葬于广陵南郭门外。永泰初,其故人有劳氏者,行至郭南,坐浮图下,忽见猷乘白马自南来”^[3]⁷¹⁰⁻⁷¹¹。中唐时期的张嘉猷死后,葬回到广陵的南郭门外。张嘉猷在明州为官,卒于任上,于是回扬州老家归葬。这应该是扬州城民众下葬的常见情况,即城里人的灵柩安葬在城外近郊。至于为何安排在南郭门外,不在城市的其他方向,文献里没有谈到。

另有一条资料也大体上能说明这种情况。南唐保大年间,“广陵理城隍,因及古冢”,发现了石质墓志一方,上有诗云:“日为箭兮月为弓,四时射人兮无穷。但得天将明月化,不觉人随流水空。山川秀兮碧穹窿,崇夫人墓兮直其中。猿啼鸟啸烟蒙蒙,千年万年松柏风。”^①可以看出唐代中期人死后就埋葬在广陵城墙外很近的地方。保大年间修治城隍,并没有扩大广陵城垣,只是原地将护城河挖深挖宽一点,就碰到了唐代中期人的墓,说明墓就在城的周围。

另有一条资料,虽然谈的是扬州的属县,但同样可以反映出人们葬在城外附近的习惯没有改变。南唐昇元二年(938年),“城海陵县为郡,侵人冢墓。有市侏夏氏,其先尝为盐商,墓在城西。夏改葬其祖。百一十年矣,开棺唯有白骨,而衣服器物皆俨然如新,无所损污”^[4]。即海陵县升为郡,城市要扩大,就碰到了人家的坟墓,

那家人就要改葬祖宗。市侏夏氏祖先的墓在城西,已有一百多年了,应是唐宪宗或唐穆宗时的墓葬,这时只能挖开重葬,说明县城里面的人也是葬在离城不远的地方。

选择临近城市的地方作为墓地,应该是当时人们的通常做法。李文才编著的《隋唐五代扬州地区石刻文献集成》几乎将历代扬州地区出土的石刻墓志文献悉数收录。这些石刻墓志中反映的墓葬资料,可以看出扬州城里的居民死后,一般是下葬在州城附近。而且通过这些石刻,还能看出人们通常会将墓地选择在城市四周的某个方向。城市与城市之间具体的地理环境的不同,带来的喜好是不一样的,扬州城里的人们有他们的习惯和爱好。

笔者曾对该书中的实例进行统计,可以清晰地看到当时人安排墓葬的习惯。扬州下辖七县,其中的江都、江阳两县“在郭下”,之后又分置扬子县,因而这三县的范围实际上包括了扬州城及其周围地区,因此笔者统计的这些墓葬是指以州城为中心的方向。此外,有部分墓志是海陵县的,指在海陵县城的不同方向。

通过统计发现,扬州城里人的墓葬,大部分都是在城外不远的地方。大多数人的家庭住宅和葬地是在同一县域内,说明两者的距离并不很遥远,一般是在几公里范围。由于扬州有三个附郭县,江阳、江都和扬子三县各有一部分区域在州城里,但更大的区域是在州城之外,因而有的城市里的人也会葬到相邻的县域内。有江阳县的人葬到扬子县、江都县,也有江都县的人葬到扬子县和江阳县,似乎是以方便和就近为原则,城市里的人在县域的选择上没有很明确的讲究。也就是说,大多数扬州城里人是在本县区划中的城外地区寻找一块墓地,少部分人是在本县之外的地方安排了墓地,但实际上也是以就近安葬为主要选择标准。

扬州城里的人大多是葬到了城外,但在城市的哪个方位,是否有一些特殊的规律?除了个别情况不明,没法进行统计外,大多数的墓葬可以看出人们的习惯做法。通过统计可以看到,墓在城东的约有50人,位于城南的约有13人,位于城西的约有16人,位于城北的约有10人^②。城东的墓葬最多,也许与笔者统计时把东

南、东北方向都计入到城东有关,同时也与考古发掘到的墓葬较为集中有关。但不管怎么说,扬州城东墓葬的数量最多,其他三个方向墓葬数量相差不多。如果就三个附郭县而言,江阳县的墓一般都在城东,江都县的墓在城东或城东偏北地区,扬子县的墓以城西和城南为多,不同的地理位置,决定了墓葬选择的方向。至于海陵县的墓葬,位于县城东的有2人,位于县城西的有4人,县城南、北没有。由于发掘到的墓葬数量比较少,海陵县的情况说服力不强。不过从总体来看,扬州和海陵县,更习惯把墓葬营建在城市的東西两侧,南北两侧虽然也有,不过比起东西两侧就要少很多。

二、城市民众墓地的选择和条件

扬州城市里的民众,很多人是城市周围地区迁移到城内,他们能寻找到新的生活方式,在城市中有经济来源,也有不少人是外地迁来的,有的是各级官员及他们的家属,也有的是士兵,还有不少是经商而留在扬州。唐代中期以后,北方人大量南迁,看到江淮地区美丽的环境、富庶的生活,自然是不再挪动脚步,留在扬州生活。因此,这些人中的大多数是没有土地的,他们一辈子在城市里生活,但到了生命的尽头就要寻找安葬之地。

安葬牵涉到墓地的挑选问题。宋人云:“天下之言葬者,皆宗郭璞,所谓《青囊书》是也。”意谓晋代郭璞建立了挑选墓地的一套理论,从此人们就看重墓地风水。又云:“今之俗师,必曰:‘某山某水可以求福,可以避祸。’其说甚严,以为百事纤悉,莫不由此。”^[5]这是北宋人对墓穴风水的看法,唐五代民间对此看法略同,也认为祖先的坟墓与后代的祸福之间有必然的联系,“古有宅墓之书,世人多尚其事”^[6]。

由于唐五代人将坟墓的好坏与后代子孙的祸福紧密地联系在一起,所以十分看重墓地位置的挑选。唐五代扬州城里的人们挑选墓地,一般要经过严格的占卜程序。田俛贞元三年(787年)七月七日去世,“且欲卜其宅兆,即以其年八月四日归葬于江都县山光寺南原之茔”^[7]¹⁸⁴⁶。占卜挑选了好地方后才下葬。李崇贞元八年(792年)三

月十六日得病去世,“以其年八月己酉二十四日卜葬于□□(城)东道化场(坊)之原”^[8]⁷⁵¹。再如张仕济,元和五年(810年)四月二十八日去世,才二十二岁,没过多久“卜葬于扬子县曲江乡东五乍村鸣雁里之原”^[8]⁸¹⁷。臧暹,长庆四年(824年)七月十七日死后,几个儿子“并卜期宅兆,以其月廿九日窆于嘉宁乡五乍村之原”^[8]⁸⁶⁶⁻⁸⁶⁷。再如鲁敬复,开成元年(836年)十二月二十六日,“卜地于扬州海陵县禊实坊常乐里”^[8]⁹²⁹。封氏,大中十三年(859年)六月十一日遭疾去世,他的儿子封绾“卜兆吉辰,以营丧事,克其年七月廿日,窆于嘉宁乡五乍村之原”^[8]¹⁰²⁴。到唐代末年,扬州城内占卜找墓地的做法依然为大家遵守着。如张弼,咸通十一年(870年)十二月九日因病去世后,“龟筮叶吉”^[8]¹⁰⁹⁹,以次年十月三十日窆于三阳乡五窄村之原。尽管这里举的例子都是有墓志铭的人,应该属于社会中上层,但足可以说明占卜选择墓穴位置不是个别现象,而是当时大多数人的做法。

选择墓地的条件,文献里很少记载,但有一点是可以肯定的,坟墓的安放大多是要求在地势较高的地方。如宋初王洙说:“昔有一士人,病其家数世未葬,亟出钱买地一方,稍近爽垲者。”^③这里是说唐末五代的一位士人挑选墓地的标准是“稍近爽垲”,意谓路不要太远,地势干燥且高一点的地方。高爽的地势,一般都是面向平阔低平地区,是上吉之地。

除了高爽,还有周围自然环境的要求。开成三年(838年),海陵县的唐范氏得病去世,占卜后“窆于海陵县之东南凡十八里永吉乡羊村之原”。这个墓“东西长岗,南即近湖,北接岭庄”,属于比较好的位置。在唐范氏的墓志铭中,是这样写的:“百草芊芊兮,百花始迷,泉户永闭兮,将来何期?树松与柏兮,依彼原野。筑坟识石兮,以俟来者。”^[2]¹⁸⁵也就是说,当时扬州人选的坟墓,四周多是花草树木,且有泉水或河流在周围流淌。再如张士节大中十三年七月二十日葬于江都县兴宁乡赵墅村,选中的墓地风水极佳,“回抱蜀岗,四植松栢”^[8]⁹⁹⁶。墓地和蜀岗比较接近,自然地形上有环抱之势,应该是坟墓背依蜀岗高地,前是开阔平地,周围种植了松树和栢树。面向开阔平地、背依高地的坟墓,显

得十分有气势,有居高临下的感觉。

在笔者的统计中,扬州人最常见的坟墓位置在城东,也许和当时人的风水观念有一定关系。总体上说,扬州城的地势是西高东低,因而城东的地势比较开阔,坟墓选得合适,背依州城,东临平地 and 运河,在当时人的心目中可能这是比较理想的。

三、城市民众墓地的购买

农村人的墓地,一般是利用自己家里的土地,但家里没有土地的农村人,或者离开了农村来到城市居住者,又或者到异地生活者,死后的墓地必须出钱购买。一部分城市人有钱,是否会大量购地,风风光光造个大坟?按照官方的要求,墓的大小要和政治等级挂钩。从目前资料可以看出,其时墓的大小,因人而异,按等级享受着不同的规模。《南部新书》卷丙谈道:“旧令:一品,坟高一丈八尺。惟郭子仪薨,特加十尺。”^[9]说明官员的坟墓按等级分成不同的规模。但实际上对一般人来说,政治等级并不是个问题,关键还在于经济上是否允许。如果钱多,当然可以买大一点的墓地,钱少就买小一点的,量力而行。

受土地和财力的限制,一般普通官员的墓地并不会很大,也不会超过官方的标准,通常是挖穴下葬棺木,刻石或砖质墓志,坟堆上封土,种植树木。比如何允,大和元年(827年)五月廿五日卒,“权窆于广陵嘉宁乡陆遂里,凿隧封槨,引植松柏……惧陵谷将变,刻石纪事”^{[7]2096}。何允的官职是“文林郎、试左金吾卫兵曹参军、武骑尉”,职务是正八品下,散品文林郎是从九品上,属于低级官员。

墓地是怎样买卖的?扬州人徐及家里买墓地的记载可以透露一些信息。徐及,大和八年(834年)四月死于扬州,第二年“合祔于杨子县曲江乡五乍村先歿夫人故茔”。其妻刘氏先逝,之后建园造坟。徐及终年八十四,去世后合祔到夫人的墓中。这个墓的土地是怎样来的?在墓志铭中有详细的解释:“其墓园地:东弦南北,径直长肆拾壹步。西弦南北,径直长肆拾壹步。南弦东西,径直长阔贰拾肆步。北

弦东西,径直长阔贰拾肆步。南至官路,北至卖地主许伦界,东至许界,西至王珍界。其墓园地于大和伍年叁月拾肆日立契,用钱壹拾叁仟(原文作‘阡’)伍佰(原文作‘伯’)文。于扬州县百姓许伦边买此墓园地。其墓园内,祖墓一穴肆方,各壹拾叁步。丙首壬穴,记地主毋河宫,同卖地人亲弟文秀,保(人)许林、保人许亮、保人裴宁。”^{[7]2164}在这段话里,可以看到刘氏逝于大和五年(831年),当时徐家从许伦家买了一块墓地,墓地的大小、四至、价格都说得十分清晰。土地买卖时除双方外,还有卖地人的弟弟及三个保人。墓地呈长方形,南北较长,东西狭窄。徐及父祖及他本人都没有担任过一官半职,但他的两个儿子担任殿中省掌御服七色主衣,和宣节校尉、行常州兰山戍主之类的官职。因此,这个墓园实际上是布衣之家买地后建造起来的,是徐及家里花了较高的价钱买来的墓园。由此可以猜测,南方地区居住在城里的富裕百姓,一般都是这样买地建墓园的。

购买土地葬家人的事情,在当时是比较普遍的。如张士节大中十三年去世后,葬于江都县兴宁乡赵墅村。他的墓“元买地一段,东西壹拾步,南北壹拾伍步,当价钱肆贯文。地主李知权,同卖人李知柔,同卖人母许七娘,保人孙满、夏达”^{[8]996}。这个墓地的买卖记录也比较清楚,有两位中间人,价格并不高,规模比较小,没有谈到墓地的四至。与徐及墓地相比,这个墓长、宽都要小很多。张士节“至于壮岁,投笔军门,武艺当戎,久曾破敌。晚年退迹,却咏闲居,浩然襟怀,自乐情性”,他当过兵,却没有担任过一官半职,估计家里并不富裕。从这两个购买土地作为墓地的例子中,可以看到当时墓的大小相差很大,张士节墓比徐及墓小了三分之二左右。

再如万氏于大中六年(852年)十二月死于扬州江都县,当月就窆于杨子县界江滨乡白社村。她的墓“其地东西十丈,南北十五丈”^{[7]2305}。万氏是个普通百姓,死的时候只有三十九岁,墓志说她“笄年,归于阎氏之室,育三男三女”。至于阎姓丈夫是什么身份,墓志并没有交代,估计也无官职,但其墓地有一定的规模,与前述徐及家的

墓园大小相差不多,远比张士节家的墓大。再如钱匡道,天祚三年(937年)葬于江都县同轨里,墓“东西贰拾步,南北壹拾伍步”^[10],明显要小很多,比张士节的墓略大一些。

当然,对扬州的大多数城里人来说,他们对墓的大小并没有太过分的追求,一般是以适合下葬为宜。如唐彦随乾宁四年(897年)下葬在扬州扬子县江滨乡颜村里,墓志说他的墓是“广狭得中,制□(作)合度”^{[8]1162},并未提墓的具体大小,而是以合适为宜。唐彦随是常州军州事,“以□围越,公授帅命,提兵赴援”,死在外地,归葬扬州。虽说是在唐末,但像他这样有一定官职的人按理说有财力建个较大的墓,不过他的家人并没有这样做。

此外,还有一个附带的问题。城里人死了,通常要到城外找一块土地,那么城外的土地所有者是否会乘机要个高价钱?这一点似乎不太可能。因为当时人死后,有一定的停灵时间,且时间长短不固定。笔者曾对李文才搜集的扬州地区石刻文献进行统计,有明确停灵时间和下葬时间的墓志主人共87人,具体情况是这样的:停灵10天以下的,为3人,最少的为3天;停灵在11—20天的,为16人;停灵在21—30天的,为10人;停灵在31—40天的,为11人;停灵在41—50天的,为4人;停灵在51—60天的,为7人;停灵在61—70天的,为7人;停灵在71—80天的,为2人;停灵在81—90天的,为3人;停灵在91—100天的,为6人;停灵在101—200天的,为8人;停灵在201—300天的,为3人;停灵在301天至1000天的,为5人;超过1001天的,为2人,其中最长的为2257天。按稍长时间段来划分一下,停灵在11—40天的,计有35人;停灵在41—70天的,有18人;停灵在71—100天的,有11人;100天以上的,有18人。这个统计显示,扬州地区人们停灵的时间没有具体的规定,人们以自己的实际情况来确定停灵时间,相当多的人选择20—40天。如果其中有一部分人在死亡来到之前家人就已着手购买墓地,那么多数人是有一个月左右的时间甚至更长一点时间来决定墓地购买的地点、大小和价格,墓地一般来说是不会突然遭人涨价,价格和正常的土地交易应该是差不多的。

四、影响墓地选择的几个因素

扬州是“徐方奥壤,泗水名区”^{[11]143},环境优美,地理位置重要,历来就是政治、交通重地。唐代在扬州设置大都督府,又置淮南节度使,是长江下游地区江北的政治中心。隋朝贯通大运河后,扬州便处在长江与大运河交汇之地,所谓“淮海奥区,一方都会,兼水陆漕挽之利,有泽渔山伐之饶。俗具五方,地绵千里”^[12]。官商往来,商旅辐辏,南来北往的人员数量众多,扬州是唐朝东南最为重要的交通中心。随着经济的不断发展,本就地位重要的扬州成为唐中后期最重要的经济都会,“走商贾之货财,引舟车之漕挽”^{[11]280},是四方物资的汇集和贸易中心。

扬州人口众多,城区规模大,商业繁荣,《太平广记》引《唐阙史》言:“扬州胜地也,每重城向夕,倡楼之上,常有绛纱灯万数,辉罗耀烈空中。九里三十步街中,珠翠填咽,邈若仙境。”^{[3]2151}沈括《补笔谈》谓:“扬州在唐时最为富盛,旧城南北十五里一百一十步,东西七里三十步,可纪者有二十四桥。”^[13]许浑《送沈卓少府任江都》谈到扬州城“十万人家如洞天”“重重云影寺墙连”^[14],意谓扬州是个有十万户人家的大城市,城内寺庙众多。虽然诗里的“十万”并不一定真达到了这个数字,但鉴于天宝年间扬州区域已达七万户,因而在中晚唐时期扬州城内有四十至五十万人口是有可能的。如此大规模的城区,为各种工商业的发展提供了广阔的空间,也丰富了城市生活。中唐以后,扬州城内非常繁华,权德舆谓:“广陵实佳丽,隋季此为京。八方称辐凑,五达如砥平……层台出重霄,金碧摩颢清。交驰流水毂,迴接浮云甍。青楼旭日映,绿野春风晴。”^[15]有着浓厚的都市生活气息,同时也可以想见扬州城内车水马龙,各种贸易喧嚣的场景。唐五代的扬州“包淮海之形胜,当吴越之要冲,阊阖星繁,舟车露委”^{[16]3653},异常繁荣。扬州的城市经济辐射到周边地区,沈珣谓:“禹贡九州,淮海为大,幅员八郡,井赋甚殷,分阃权雄,列镇罕比。通彼漕运,京师赖之。”^{[16]3513}对周边地区的经济发展起到了重要的促进作用。

由此推知,拥有数十万人口的扬州,特别是

中晚唐时期,商业和手工业特别发达,从业人口众多,决定了扬州城里的大多数人死后必须埋到城外去,城内是没有这么多空地来修筑坟墓的。

此外,短期路过扬州的人员越来越多,增加了扬州城外修筑坟墓的数量。在李文才搜集的墓志中,大部分人是死在自己家里,但也有相当一部分人是死在寺庙、客舍、旅舍、官舍,他们实际上都是外来人员,有不少人还是短期路过。但天有不测风云,人有旦夕祸福,一旦死在扬州,大多数人只能下葬在扬州城外购买的土地上。这些临时来扬州的人,虽然死后葬在扬州,但其墓地是临时性的,只能先将就着安葬在某个地方,时称为权厝、权葬、权窆。权葬者大多是在扬州城外。

曾任扬州大都督府长史、淮南节度观察使的陈少游,建中四年(783年)十二月,率兵讨伐李希烈叛军,屯守盱眙。因为与盐铁使包佶意见不一,他夺了包佶钱帛800万、士兵3000人,被怀疑与李希烈私通,贞元元年(785年)惊惧而死。德宗闻陈少游病卒后,赠太尉,赙布帛,葬祭遵常仪。陈少游夫人窦氏,是跟随丈夫前来的,于贞元三年五月二十日终于广陵郡太平里之私第,“其年六月三日权厝于郭东北一十里临湾之原”。墓志说到这一段话,令人思索:“人谁不逝,哀夫人之盛年;家谁无丧,叹夫人之偏祸。夫灵犹在,父讣又钟,不闭苦庐,已开泉室。复缘择日未便,尚乖同穴之文;移天所从,终冀合坟之义。”^{[2]44-45}按墓志的意思,陈少游的灵柩似没下葬,而夫人去世,俩人却没有同穴,原因是“择日未便”。似乎是陈少游的灵柩运到了北方,但窦氏的灵柩回不去,只能在扬州“权厝”,暂时安葬。“权厝”表示陈夫人的灵柩最终还是要和陈少游葬在一起。

再如田旻,京兆府泾阳人。曾入淮南节度使陈少游幕,又任试殿中监、泗州长史,贞元三年七月七日告终于江都县赞贤坊之私第。尽管田旻在扬州有私第,但他并不认为扬州是自己的家乡,“未得归其粉榆”,还是认为棺木要回老家。“其时道路艰阻,未获还乡,权卜葬于扬州江阳县临湾坊之原也”^{[2]48-49, 66-67},田旻在江阳县只是暂时下葬。李颀,开元中释褐兖州参军,次任

邢州司仓参军。“乾元初授此任。到官未几,避地江淮”,应该是发生了战乱,才从河北到了江苏。乾元元年(758年),“因调选终于扬州旅舍”,“遂权窆于江阳县东郭之外”^{[2]64}。李颀是外地人,到江淮来避乱,之后住在扬州旅馆中,所以他的灵柩葬在扬州是临时性的,自然是想迁回到老家。

韦署元和末年来到扬州,诏授扬州大都督府法曹参军,长庆元年(821年)八月死于扬州法云寺之官舍。按理应该归葬回京兆府,但“孤子式已,荒毁迷谬,不知所从。泣遗诫而莫闻,仰苍天而摧绝。内无强近之亲,外无投寄之友”,没有能力葬回到关中,只能葬在江阳县嘉宁乡五乍村,“从权□□”^{[2]113-114}。韦署妻郑氏死于大和八年九月十六日,也就是韦署死后十三年,郑氏“奄弃背于扬州江都县来凤里之私第”,“以其年十一月廿日权附于先府君旧茔”。虽然丈夫死在官位上,但郑氏却没有回到北方,一直住在江都县来凤里的私第,应该是自己购买的房子。等郑氏去世了,还是没有葬回去,因为“孤子式已,孑然在疚,形影一身,候年月□大适,启扬子之祖殡,归附故国”^{[2]143}。按当时的说法,儿子没有能力将父母葬回故乡,所以就葬在扬州,还是权葬。郑氏是合附到韦署墓中,夫妻二人葬到了一起,用个标准的词就是“权附”。

另外,唐五代的扬州,一些人继续推崇族葬,希望几代人葬在一起。这种数代人一个家族葬一起的墓,在城市内是不可能出现的,只能修在农村空旷之处。如长庆四年二月十七日,朱叔和及妻子范氏俩人“□附于五乍之先茔”^{[2]120-121}。“先茔”指的是祖宗墓,而朱叔和夫妻下葬在祖先墓的边上。董惟靖大中六年“殁于江都县赞贤里之寝舍也”,“于其年六月十九日克殯于先考茔侧域内”^{[2]202-204}。也就是说和自己的父亲葬在一起。有可能这是一个祖上几代人在一起的家族墓,葬在一起,说明能一代连着一代。李辞的祖父李岩,“徙居广陵而家焉”,从此就成了扬州人。李辞乾符三年(876年)八月死于润州延陵县让贤乡之别业,三个月后“返葬于扬州江阳县临湾坊之古原先茔之侧,礼也”^{[2]265-266}。这个先茔里应该有李辞的祖父母、父母二代人。□頔,广明二年(881年)七月廿四日终于扬州江阳县

家里,其年秋九月廿八日葬于“江都县弦歌里禅智精舍隋氏河沈氏太夫人大茔之侧”^{[2]286-287}。这里说的大茔,可能就是一个家族墓。

由此可知,随着城市的发展,人口在增多,流动人口越来越多,传统的丧葬礼仪仍须遵守,这几个因素叠加在一起,扬州城里人的墓葬选择就以时代的特色展现在后人面前。

结 语

综上所述,可以得出这样几点结论:其一,如扬州这般的州一级城市,大多数人死后是葬在城外不远之处,仅少部分是葬在城区内。死者的家与城外的墓葬并不会很远,也不会太讲究在城市的哪个方向。不过,很多扬州人的习惯,比较喜欢将墓修筑在城东。其二,扬州人的墓葬一般都会经过占卜这个程序,讲究风水,以自然环境高爽、四周绿化优美为选择标准,或许选择城东建墓葬也是与风水有关。其三,大多数城里民众的墓葬是通过购买土地而修筑的,购买土地时双方一般有一个合理的价格,协议上规定四至,价格明确,有见证人。墓的大小一般人不追求过分庞大,以适中为宜。其四,造成城里民众死后葬在城外这一现象的因素是多方面的。由于扬州城市商业繁荣,人口激增,城市容纳不下更多坟墓的需求。扬州交通方便,流动人口众多,死在旅舍、寺庙中的很多人一般是会临时在城外建墓地。一些传统的丧葬习俗,如家族葬等,也是葬在城外。

通过对扬州城市民众坟墓安置在城外这一问题的全面考察,我们认为这既有当时人的习惯因素,也有不少社会发展和自然环境的因素,是在多种合力的作用下出现的一种社会现象。这种现象对唐五代社会造成了很多影响。

一是为城市内的民众带来了更为舒适的生存环境。唐代大多城市是沿袭了前代建筑,对旧城进行维修和扩建,除少数几个城市外,唐代州一级的城市规模一般都不大。扬州经历多次修缮,外城的范围略略扩大了一些。不过随着城市经济的发展,城市内的人口越来越多,死人的坟墓和活人争夺生活空间会形成无法调和的矛盾。实际上城市内人们生活的平均空间不断

在缩小,因而就有意识地不再将坟墓安放于城墙内,这是人们生存智慧的体现。死人不和活人争空间,不再为邻,对城市内的民众来说,这是最大的环境福音。二是为城市的发展和城市管理创造了有利条件。唐五代南方的城市一般是有城墙的,城市管理者对城墙内的空间会作一定的设计和安排。将死人葬到城外,城区内不再安排坟墓区,更便于城市发展。可以这么说,坟墓安放在城外,对城市内部交通的发展、里坊街区的形状、道路和桥梁等城市交通设施的建设等,都会起到有利的作用。三是城内民众有相当一部分需在城外数里至数十里的地方购买土地建坟墓,促进了城市附近的土地买卖。整个唐五代时期私有土地买卖不受限制,从法律角度来说允许城外设立墓园。购买墓园的数量增加,实际上是促进了城市周围地区土地产权的流动,钱财进入土地流通领域,促进城市周围地区吸纳财富。从经济的角度而言,能带动城市周围地区的富裕,加快其他行业商品的流动。四是城外坟墓越来越多,或多或少会改变城内人的一些生活习惯。每到寒食节时期,盛行出城踏青、放风筝等娱乐活动。因为祖宗的墓在城外,人们就会出城祭扫。罗隐《寒食日时出城东》云:“青门欲曙天,车马已喧阗。禁柳疏风雨,墙花拆露鲜。向谁夸丽景,只是叹流年。不得高飞便,回头望纸鸢。”^[17]便是说寒食节,熙熙攘攘的车马带着人们纷纷出城扫墓,怀念先人的同时也出城踏青,观赏春天的景色。

从扬州城的大体情况,我们可以推测一些南方城市的丧葬习俗。当然各城市的地理条件、经济发展和城市民众的贫富程度等具体情况会有不同,表现出的下葬习俗有所差别,但还是会有很多共性的内容。总的来说,城里人死了,会通过一定的选择,把墓安置在城外不远的地方,这是南方城市在唐五代时期出现的一个共同点。

注释

①参见郑文宝:《南唐近事》佚文,《全宋笔记》第一编第二册,大象出版社2003年版,第229页。佚文引自《诗话总龟》前集卷五十《鬼神门》。此条郑文宝《江表志》卷中(《全宋笔记》第一编第二册,第264页)亦有记载,云:

“苏洪至扬州版筑,发一冢,不题姓名,刊石为铭曰:‘日为箭兮月为弓,射四方兮无无穷。但见天将明月在,不觉人随流水空。南山石兮高穹隆,夫人墓兮在其中。猿啼鸟叫烟濛濛,千年万岁松柏风。’”时人猜测诗可能是李白写的,存疑。②按:有一些墓葬其实是位于扬州的东南、西北、西南、东北方向的,因为统计的原因,笔者均计入东或西。③参见王钦臣:《王氏谈录》之《论阴阳拘忌》,《全宋笔记》第三编第三册,大象出版社2008年版,第7页。按:学者研究唐代两京、河东、河北等地的墓葬,认为“多数未脱离‘六甲八卦冢’取四吉穴的范畴,应是当时民间最广泛流行的葬法”,并且认为可能南北存在着差异。又说墓地取吉穴,可能受到墓地身份等级的影响,“但主要取决于丧家自身的选择”。参见何月馨:《唐代墓田取吉穴葬法的初步研究》,《中原文物》2020年第5期。

参考文献

- [1]道宣.续高僧传[M].北京:中华书局,2014:403.
- [2]李文才.隋唐五代扬州地区石刻文献集成[M].南京:凤凰出版社,2021.
- [3]李昉.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [4]徐铉.稽神录[M].白化文,点校.北京:中华书局,1996:130.
- [5]孔平仲.珩璜新论[M]//全宋笔记:第二编五.郑州:大象出版社,2006:252.
- [6]孙光宪.北梦琐言[M]//全宋笔记:第一编一.郑州:大象出版社,2003:149.
- [7]周绍良,赵超.唐代墓志汇编[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [8]周绍良,赵超.唐代墓志汇编续集[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [9]钱易.南部新书[M]//全宋笔记:第一编四.郑州:大象出版社,2003:28.
- [10]刘刚,薛炳宏.江苏扬州出土钱匡道墓志考释[J].东南文化,2014(6):80.
- [11]宋敏求.唐大诏令集[M].北京:中华书局,2008.
- [12]陆贽.陆贽集[M].王素,点校.北京:中华书局,2006:268.
- [13]沈括.补笔谈[M]//全宋笔记:第二编三.郑州:大象出版社,2006:247.
- [14]许浑.丁卯集笺证[M].罗时进,笺证.北京:中华书局,2012:521.
- [15]权德舆.权德舆诗文集[M].郭广伟,校点.上海:上海古籍出版社,2008:153.
- [16]董诰,等.全唐文[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [17]彭定求,等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960:7576.

The Interment of People in Southern Cities of Tang and Five Dynasties: Taking Yangzhou as an Example

Zhang Ying and Zhang Jianguang

Abstract: In the southern cities of the Tang and Five Dynasties, most people were buried not far from the city after their death. Through the study of the existing stone epitaphs in Yangzhou, combining with documents, we can see that the tombs buried outside the city are not far away from the homes of the death, and people do not pay much attention to which direction of the city. In the construction of tombs, people in Yangzhou generally use divination and Kanyu to meet geomancy requirements. The most important criteria is clear natural and beautiful surrounding with green. Most urban cemeteries are purchased, and a small number are the original plots of their family. The purchase of cemeteries generally prefer moderate than large scale. City people are generally buried outside the city after death, which is related to Yangzhou's commercial prosperity, heavy traffic, and population surge. The city cannot accommodate more graves.

Key words: urban residents; Yangzhou; cemetery; divination; purchase

[责任编辑/随 斋]

2023年(总第61~66期)总目录

(作者后括号内分别为期号、页码)

·学习宣传贯彻党的二十大精神·

- 中华文明的特质形态与中国式现代化新道路·····江林昌(1·5)
试论中华优秀传统文化的当代价值·····张造群 李宗桂(2·5)
中华文明的精神标识综论·····王泽应(3·5)
马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的时代内涵和实践逻辑·····余卫国(4·5)
华表喻德:浅论“中华文明的精神标识和文化精髓”及其重大意义
·····何 努(5·5)
推动公共文化服务高质量发展路径分析·····高宏存(6·5)

·思想文化·

- 早期道家“一”的概念演变余论·····王中江(1·13)
驷足以责:儒墨比较视域中的墨子责任伦理思想·····涂可国(1·25)
郭象的“不治之治”思想及其虚无性·····陈 徽(2·30)
理气统体:朱熹生命哲学的本体建构·····张舜清(2·40)
从“德”之初义看“德”之美·····党圣元 刘 伟(3·55)
试论儒家“礼乐互建”与交往理性·····龚建平(3·64)
“人皆可以为尧舜”的政治哲学意蕴·····储昭华 熊 沂(4·31)
先秦儒家“内圣外王”思想辨正·····宋宽锋(4·39)
何以行孝:王船山诚孝之“心”的逻辑展开·····陈力祥 吴 可(5·30)
慎子学黄老“无为”治道析论·····马 腾 胡文琪(5·37)
从易学到心学:象山思想逻辑新探·····邓国坤(5·46)
“缩”与“不缩”:孟子“养勇”思想的内在理路·····周苇风(6·32)
论孔子与其后学的精神修炼·····匡 钊(6·39)

·文明探源·

- 《山海经》上古“天下之中”的南北建构·····王德华(1·35)
河洛地区在中华文明形成与早期发展时期的重要地位
·····程有为(1·45)
王亥的历史地位·····王震中(2·13)
《度邑》与武王征会典礼·····张怀通(2·20)
“共识的中原”与史前“中原中心”的形成·····李禹阶(3·34)
论商代中后期的北土经略·····王坤鹏(3·46)
黄帝“淳化”“虫蛾”成就与嫫祖“先蚕”“蚕神”名号·····王子今(4·13)
从二里头文化的人群构成看夏文化概念·····梁 云 李盼盼(4·21)
农业的起源及其意义·····徐义华(5·12)
古代“中国”国家观念的演进·····赵永春(5·20)
红山文化牛河梁遗址学术价值再解读·····郭大顺(6·15)
殷商之“皇”·····杜金鹏(6·24)

·中原论坛·

- 中医药对外交流的医学考古学观察
·····赵丛苍 祁 翔 曾 丽(1·54)
魏晋礼法合治与伦理共同体的形成·····曹胜高(1·64)
东汉都城洛阳礼制文化研究·····高崇文(2·48)
周人何以“克昏夙有商”·····杜 勇(2·57)
清乾嘉时期浙江杭嘉湖地区的社会经济与生活·····常建华(3·73)
汉代列侯分封的考古学分析·····刘尊志(3·83)
“技”与中华古代文明·····胡大雷 于 堃(4·47)
《尚书·金縢》“周公居东”再析·····张新斌 马嘉琪(4·55)
政治体制模式下的汉代等级化与系统化信仰体系·····贾艳红(4·61)
匈奴对两汉王朝的战争诉求·····晋 文(5·55)
指定服役现象论析·····李健胜(5·61)
传统社会分家析产及纠纷规避探究·····巨 虹(6·101)
中晚唐邑客的地方化与地方社会治理·····刘 顺 张笑雷(6·110)
唐五代南方城市民众的墓葬安放·····张 莹 张剑光(6·120)

·文学与文化·

- 论先秦楚辞和《山海经》对雷神的书写·····李炳海(1·71)
从《诗经》看先秦时期的民居院落·····朱彦民(1·77)
文化认同与金末汴京文学的繁荣·····张勇耀(2·78)
《诗经·豳风·破斧》与周公巡狩·····尹荣方(2·89)
银雀山汉墓《唐勒》赋的入墓因由与赋体价值
·····蔡丹君 于晨雪(3·107)
论徐照的模拟民歌诗作·····诸葛忆兵(4·102)
“儒缓”与“活法”:谢朓融摄诗骚的风格探析·····孙 宝(4·110)
论中国隐逸文化的“山林传统”·····程 磊(4·120)
郑玄《毛诗笺》的灾异观念·····陈斯怀(5·111)
理学思维下吴澄的文艺本体论与文道观·····杨万里(5·120)
“齐气”说及其文学地理批评范式新探·····陶礼天(6·50)
元代丝绸之路行旅诗创作群体构成与特征·····纳秀艳(6·59)

·文化遗产·

- 汉代关于霜的认识与意象·····王星光 张 帆(1·85)
重估中国二十四节气在人类历法体系中的地位
·····毕旭玲 汤 猛(1·96)

·宋文化研究·

- 土石丹青:宋代的矿物颜料·····程民生(1·104)
从《杨辉算法》看南宋区域农业经济史的两个侧面
·····吕变庭 武晨琳(1·111)
衙前役法与北宋党争·····董春林(2·64)
南宋地方性备荒仓的兴衰及其原因·····杨 芳(2·72)
诚体与神体:牟宗三论北宋理学·····翟奎凤(3·90)
效验观念与宋代儒、医互动探析·····杨小敏(3·100)
释“为与士大夫治天下”·····顾宏义(4·69)
乐署乐人的活动与宋代艺术表演地理空间的开拓
·····董希平 姜欣辰(4·76)
宋代西北吐蕃的民风习俗·····刘建丽(5·68)
唐宋城市转型进程中乡村书写的诗意建构与解构·····蔡 燕(5·76)
朱熹社仓法新探·····游 彪 邓合焱(6·68)
官员激励与政风之变:论元祐更化的困境与失败·····张呈忠(6·75)

·文献研究·

- 卜辞登族、登地与商周东土邓器·····陈 絮(1·121)
清华简《筮法》为“连山”筮卦说·····王 晖(2·98)
秦司乐官署“外乐”的设置及职能·····李 立(2·107)
中国传统绳治思想考·····冯 时(3·13)
郭店儒家竹书文献问题新论·····丁四新(3·23)
西周昭王时期南土经营的差异化路径与治理模式转变
·····刘 伟 牟浩馨(4·85)
西周铜器铭文与《书》类文献之关系·····赵 培(4·94)
洛邑殷民对殷礼的坚守与对周礼的认同·····贾海生 杨 羚(5·85)
伍长的变迁:秦汉基层社会治理的一个视角·····沈 刚(5·95)
“父母官”的先秦典籍渊源及其思想意蕴·····姚海涛(5·104)
试论西周册命铭文中的历史叙事·····许兆昌(6·84)
南阳夏馆铺鄂侯家族墓地与两周之际南土和中原的形势
·····黄锦前(6·94)

·河流文化·

- 黄河与运河的纠葛:《梦溪笔谈》与运河事迹札记·····王 健(2·113)
明代黄河治理思想及实践·····田 冰(2·121)
明清山东运河治理研究·····陈喜波(3·114)
明清洪泽湖泄水格局的演变及历史启示·····李德楠(3·120)