

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第1期(第9卷,总第49期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

朱绍侯 刘庆柱 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 谷建全

委 员 (按姓氏笔画排序)

王承哲 毛 兵 闫德亮 李同新
李振宏 李 娟 何 弘 谷建全
张文军 张国硕 张宝明 张新斌
袁凯声 程民生

社 长 / 主 编 闫德亮

副 社 长 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

·当代文化·

当代中国文化自信的具体总体性 金民卿/5

论“一带一路”沿线国家文化交流互鉴的共情效应 江 凌/13

·文明探源·

禹羌华夏说 易 华/21

早期夏文化和夏初历史 魏继印/30

·思想文化·

殷周祭祖礼的因革与《周颂》的礼乐性质 马银琴/38

《左传》的政治伦理思想探析 吴灿新/51

·宋文化研究·

金朝“民族”礼仪与“汉化亡国说”辨误 汤勤福/58

朱熹《白鹿洞书院揭示》考论及其意义 韩 星/62

·中原论坛·

先秦时期“土宜”的运用与移风易俗 胡大雷/70

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 闫德亮

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市丰产路21号

邮 编 450002

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 2021年2月15日

目 录

回归历史原点:再论曹操 刘运好/76

汉代郑州的“薄亭”与“亳聚” 张立东/87

· 文化遗产 ·

明北京城中轴线形成原因探析 陈喜波/92

晋豫风后神话传说的历史嬗变与文化记忆 段友文 王子仙/101

· 文学与文化 ·

《诗经·蒹葭》与上古学宫、学官礼制 尹荣方/109

许有壬与元代北方学统的建构 刘成群 高云鹏/116

· 学子园地 ·

网络直播中女性媒介形象的反思与建构 何向向/123

· 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,中国科技期刊数据库及维普网收录,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 * 16 * 2021-02

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 国内外公开发行业

广告发布 金市监广发变登字【2020】020号

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

刊 号 ISSN 2095-5669
CN 41-1426/C

定 价 10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 1, 2021

Main Contents

The Concrete Totality of Contemporary Chinese Cultural Confidence	Jin Mingqing/5
On the Empathy Effect of Cultural Exchanges and Mutual Learning among Countries along the “One Belt and One Road”	Jiang Ling/13
The Relationship between Yu, Qiang and Chinese Civilization	Yi Hua/21
Early Xia Culture and History of Early Xia Dynasty	Wei Jiyin/30
The Evolution of the Ancestral Sacrifice in Yin and Zhou Dynasties and the Rites and Music Nature of <i>Zhou Song</i>	Ma Yinqin/38
An Analysis of Political Ethics in <i>Zuo Zhuan</i>	Wu Canxin/51
The Etiquette of Jin Dynasty and the Analysing of “Abandoning the Original Customs and Actively Sinicizing”	Tang Qinfu/58
On Zhu Xi’s <i>Announce of Bailudong Academy</i> and Its Significance	Han Xing/62
The Utilization of “Local Suitability” and Changing Customs in Pre-Qin Dynasty	Hu Dalei/70
Return to Historical Origin: Re-comment on Cao Cao	Liu Yunhao/76
“Boting” and “Boju”: Han Dynasty Place Names near Present-day Zhengzhou	Zhang Lidong/87
A Study of the Central Axis of Beijing City in Ming Dynasty	Chen Xibo/92
The Historical Change and Cultural Memory of the Fenghou Mythology in Shanxi and Henan	Duan Youwen and Wang Zixian/101
<i>The Book of Songs</i> • <i>Jianjia</i> and the Educational and Ritual System in Ancient Times	Yin Rongfang/109
Xu Youren and the Construction of the Northern Academic Tradition in Yuan Dynasty	Liu Chengqun and Gao Yunpeng/116
Reflection and Construction of Female Media Image in Live Web-cast Activity	He Xiangxiang/123



当代中国文化自信的具体总体性

金民卿

摘要:当代中国的文化自信需要从普遍与特殊、理论与现实、历史与当代、中国与世界的结合上做具体总体性的理解。它特指中国特色社会主义的文化自信,这一明确的制度属性形成了它的本质规定;它以社会主义核心价值观为灵魂,能够站在真理和道义的制高点上,具有历史厚度、思想深度、世界包容性和全人类视野;它建立在历史文化基础、主体内容基础和社会实践基础之上,具有深厚的文化和实践根基;它贯穿在新时代中国特色社会主义实践之中,服务于中华民族伟大复兴的战略全局,回应了世界百年未有之大变局,具有鲜明的时代特征。

关键词:当代中国;文化自信;中国特色社会主义;社会主义核心价值观

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0005-08

文化自信已经成为当代中国主流话语体系中的一个核心概念。习近平总书记对文化自信做了全面而系统的阐述,党和国家重要文献中反复强调要增强文化自信。党的十九届五中全会在部署全面建设社会主义现代化国家新征程、制定社会主义文化强国目标时,对文化自信的要求给予突出强调。正因为文化自信具有如此重要的意义,我们更需要运用马克思主义的立场、观点和方法,对当代中国的文化自信做本质的而不是现象的、具体的而不是抽象的、总体的而不是碎片的理解,全面系统地把握当代中国文化自信的制度属性、核心灵魂、主体内容、时代特征和目标指向。

一、当代中国的文化自信具有明确的制度属性

当代中国的文化自信是有明确制度属性

的,特指中国特色社会主义的文化自信,它产生并发展于中国特色社会主义实践,是对中国特色社会主义制度及其优势的充分肯定和高度相信;当代中国的文化自信不能泛化为对当代中国一切文化的自信,不能片面化为对中华优秀传统文化的恢复和回归,或者对外来文化不加分析地全盘接受甚至把它作为评判中国制度和文化的标准。在谈到当代中国的文化自信时,对所谓的“文化中性论”“全面复兴论”“全盘西化论”都必须警惕和反对。

作为社会意识形态的文化是社会存在的反映,是特定客观现实的观念形态的存在。马克思指出,文化意识形态是“可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物……不是意识决定生活,而是生活决定意识”^{[1]525};“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”^{[2]22}。因此,任何文化现象都不可能

收稿日期:2020-12-06

作者简介:金民卿,男,中国社会科学院近代史研究所党委书记、副所长、二级研究员,中国社会科学院大学教授、博士生导师(北京 100732),主要从事马克思主义哲学、马克思主义中国化、文化与意识形态等研究。

脱离其赖以产生和存在的社会现实而抽象地存在和发展,而社会政治制度则是社会存在的重要组成部分。毛泽东同志曾经指出:“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。”^{[3]694}历史上出现的奴隶社会的文化、封建社会的文化、资本主义的文化等,无不深深地打上了其由以产生和赖以发展的社会制度的烙印,对不同制度下出现的文化刻意地进行所谓的“去制度化”“中性化”,都是主观想象或抱着特殊意图的做法。当代中国文化是在中国特色社会主义实践中产生的,当代中国文化体系中占统治地位的、作为主体内容的文化就是中国特色社会主义文化,它是当代中国文化自信的核心对象。

当代中国的文化自信是一个具体的特称概念,而不是一个抽象的泛称概念,它特指对中国特色社会主义文化的自信,而不是泛指对现存一切文化的自信。在讲到文化自信时,习近平总书记从来就是讲中国特色社会主义的文化自信,“中国特色社会主义”这个前缀绝不是可有可无的一般性定语,而是当代中国文化自信的本质规定,是不能被取消的“画龙点睛”之笔。例如,他在全国哲学社会科学座谈会上指出:“我们说要坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信,说到底是要坚定文化自信。文化自信是更基本、更深沉、更持久的力量。”^{[4]339} 习近平总书记在庆祝中国共产党成立95周年大会上指出:“坚持不忘初心、继续前进,就要坚持中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信、文化自信,坚持党的基本路线不动摇,不断把中国特色社会主义伟大事业推向前进。”^{[4]36} 在纪念红军长征胜利80周年大会上指出:“弘扬伟大长征精神,走好今天的长征路,必须坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信、文化自信,为夺取中国特色社会主义伟大事业新胜利而矢志奋斗。”^{[4]50-51} 当然,中国特色社会主义文化自信、“四个自信”等已经成为特指概念并成为人们的思想共识后,“中国特色社会主义”这个限定词在绝大多数情况下往往被简化处理而不反复出

现,但这绝不能成为否认当代中国文化自信制度属性的依据,因为这些简化用法都是在中国特色社会主义的框架内使用的。例如,党的十九大报告中多次谈到文化自信问题,都是结合中国特色社会主义新时代、社会主义现代化强国、中华民族伟大复兴等来谈的。这就是说,当代中国的文化自信不是一般性的文化自信,而是有特定的社会制度内涵的,正是这种特定的制度内涵揭示了当代中国人的自身生存状况、生命体验和价值理想,规定了当代中国文化的特殊本质和特定意义。

作为当代中国文化自信核心对象的中国特色社会主义文化,是中国特色社会主义制度的观念体现,反映了中国特色社会主义制度的基本内容。中国特色社会主义制度及其显著优势,决定了当代中国文化本身的价值和生命力,是文化自信的内在基础。中国特色社会主义制度和国家治理体系是“以马克思主义为指导、根植中国大地、具有深厚中华文化根基、深得人民拥护的制度和治理体系”^{[5]121},包括了人民民主专政的国体制度,坚持中国共产党领导的根本领导制度,坚持马克思主义指导地位的根本文化制度,人民代表大会制度的根本政治制度,以及相关的根本制度、基本政治制度、基本经济制度和各方面重要制度等。新中国成立70多年来,中国共产党团结带领全国各族人民历经社会主义革命、建设和改革的长期奋斗历程,不断发展和完善国家制度和治理体系,取得了具有世界影响力的辉煌成就。这些富有成效的治理实践形成并彰显了坚持党的领导、保证人民当家作主、坚持全面依法治国、实行民主集中制等显著制度优势。中国特色社会主义制度及其显著优势,是当代中国文化反映的核心内容之一,为中国人民坚定文化自信提供了基本依据和制度基础。

在当代中国,坚定文化自信就是要对中国特色社会主义制度坚定维护、充分肯定和高度自信。那些违背、反对中国特色社会主义制度的文化,当然不是当代中国文化自信的范畴,把当代中国的文化自信泛化或者狭

隘化都是错误的。但是,值得注意的是,一些人在谈到当代中国的文化自信时,往往忽略或者有意回避了它的制度规定性,把具有特定制度性内涵和要求的中国特色社会主义文化自信,泛化为对存在于当代中国的一切文化的自信,这显然是对当代中国文化自信的认知性错误。一些人对中国传统文化坚持所谓的“全面复兴论”,对中共中央办公厅、国务院办公厅印发的《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》不做正确的理解和把握,提出所谓的“全面复兴中国传统文化”而把“优秀”二字去掉,一些媒体甚至把这个论断作为口号性的标题大加传播,这是十分错误的。中国传统文化是良莠并存的,既包含着许多长久生命力、持久适应性的精华性内容,也包含着一些只能适应特定时代条件而早已过时了的内容,还有大量剥削阶级意识形态的糟粕性内容,因此只能采取取其精华、去其糟粕的态度,决不可能搞什么“全面复兴”,“全面复兴论”很容易被“儒化中国”等错误思潮所利用。还有一些人对外来文化不加鉴别地全面接受,陷入“全盘西化论”的文化陷阱,甚至把某些西方意识形态理论作为判析中国制度和文化的标准,沦为西方意识形态渗透的工具和帮手。这些思想和做法当然不符合当代中国文化自信的本质规定性,不仅不能加强中国人民的文化自信,相反给当代中国文化自信带来了巨大的冲击和伤害,为此必须要加以反对。

二、当代中国的文化自信具有特定的价值灵魂

文化的核心是价值观,当代中国文化的核心灵魂就是社会主义核心价值观;社会主义核心价值观具有不可比拟的优势,是当代中国文化自信的内在根据;当代中国文化自信就是要充分肯定、高度相信和大力弘扬社会主义核心价值观,坚决抵制与社会主义核心价值观相违背的文化价值观。

从人类的创造性实践角度来说,文化就

是人们将特定的意义付诸一定物化形式而形成文化符号的创造过程,文化符号是文化意义的形式性存在,文化创造是文化意义的外化过程,文化意义则是文化的核心内容。文化意义就是人们对自身的生存方式、生命状态、价值取向等认知和判断,其中价值观是最核心的内容。不论是否自觉地意识到、是否清晰地表达出来,每一种文化都有其核心价值观,集中体现这种文化的价值和力量。中国特色社会主义文化是高度自觉的文化,它清晰地展示出自己的核心和灵魂,这就是社会主义核心价值观。

社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现,凝结着全体中国人民共同的价值追求。富强、民主、文明、和谐,自由、平等、公正、法治,爱国、敬业、诚信、友善,是社会主义核心价值观的基本内容,集中展示了当代中国在国家层面、社会层面和公民层面上的价值要求,体现了当代中国人民的价值共识。社会主义核心价值观坚持和贯彻了马克思主义的立场观点方法,坚定了共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想,把维护社会主义制度、发展中国人民利益、推动人类文明发展有机统一起来,体现了社会主义制度的本质要求,社会主义条件下人的全面发展和社会全面进步的追求,是社会主义制度优越性在人的内在素质和社会文明发展方面的体现;它传承和弘扬了中华优秀传统文化的思想精华,融涵了人类文明发展的各种优秀成果,把共同性文明与制度性要求、民族性文化与全人类共识有机统一起来,既反映了中国人民的共同愿望和理想追求,也与全人类的共同理想和价值追求相一致,从而能够形成凝聚人心、汇聚民力的强大精神力量。

社会主义核心价值观具有鲜明特点和显著优势,形成了当代中国文化自信的内在依据和深厚基础。首先,社会主义核心价值观以马克思主义为根本指导,使当代中国的文化自信获得了强大的真理性力量,始终走在历史正确的方向上,站在了真理和道义的制高点上。坚持马克思主义指导是中国特色社

会主义文化的根本标志,决定了文化的性质、方向和生命力。判断文化自信是否坚定的首要标准,就在于是不是敢于承认、能不能牢牢坚持马克思主义的指导地位。习近平总书记在谈到中国特色社会主义文化自信时反复强调,在坚持马克思主义指导地位这一问题上不能有丝毫动摇,表达了对指导思想的坚定信念。其次,社会主义核心价值观传承了中华优秀传统文化的思想精华,使当代中国的文化自信具有历史厚度和思想深度。中华民族连绵几千年发展而从未中断过,形成了独具特色、博大精深的价值观念和文明体系,我们要理直气壮地传承和弘扬。中国共产党人在马克思主义中国化的历史进程中,把马克思主义普遍真理同中华优秀传统文化创造性地结合起来,创立了中国化马克思主义,建构了中国文化的当代形态,引领中华民族不断实现从站起来、富起来到强起来的历史跨越,我们必须牢牢坚持和发扬光大。最后,社会主义核心价值观融涵了人类文明发展的优秀成果,使当代中国的文化自信具有世界包容性和全人类视野。中华文明绵延传承的过程中从来都不是排他的,而是在包容并蓄中不断衍生发展。在历史发展的长河中,古希腊文明、古罗马文明、地中海文明以及佛教、伊斯兰教、基督教等都相继进入中国,在与中华文明融合共生的过程中实现本土化,成为中华文化不可分割的有机组成部分。当代中国人民坚持古为今用、洋为中用,融通马克思主义、中华优秀传统文化和国外优秀文化三方面资源,不断铸就中华文化的新辉煌。作为当代中国文化核心的社会主义价值观,有了这些方面的特征和优势,就使得当代中国的文化自信在灵魂层面更能够站得住脚,更加坚定有力。

当代中国人民坚定文化自信的突出任务,就是要充分肯定和高度相信社会主义核心价值观,大力推进社会主义核心价值观的建构、培育、坚持和践行,坚决抵制与社会主义核心价值观相违背的文化价值观。在新时代条件下,培育和弘扬社会主义核心价值观

建设,要以培养担当民族复兴大任的时代新人为着眼点,强化教育引导、实践养成、制度保障,使社会主义核心价值观在国民教育、精神文明建设、精神文化产品创作生产传播中发挥引领作用,切实融入社会生活的各个方面,转化为人们的情感认同和行为习惯。党的十九届五中全会在部署文化建设目标时高度强调弘扬社会主义核心价值观问题,明确提出要坚持马克思主义在意识形态领域的指导地位,坚持以社会主义核心价值观引领文化建设,加强社会主义精神文明建设,围绕举旗帜、聚民心、育新人、兴文化、展形象的使命任务,促进满足人民文化需求和增强人民精神力量相统一,推进社会主义文化强国建设。在讲到社会文明得到新提高的目标时强调,要使社会主义核心价值观深入人心,人民思想道德素质、科学文化素质和身心健康素质明显提高,公共文化服务体系和文化产业体系更加健全,人民精神文化生活日益丰富,中华文化影响力进一步提升,中华民族凝聚力进一步增强^①。总之,社会主义核心价值观是当代中国文化自信的灵魂,必须要牢牢坚持并大力弘扬,不断强化文化自信的思想基础。正如习近平总书记2020年9月8日在全国抗击新冠肺炎疫情表彰大会上指出的,只要不断培育和践行社会主义核心价值观,始终继承和弘扬中华优秀传统文化,我们就一定能够建设好全国各族人民的精神家园,筑牢中华儿女团结奋进、一往无前的思想基础^②。

三、当代中国的文化自信具有深厚的文化根基

中国特色社会主义文化是古往今来各种优秀思想文化融通生成的结果,具有强大的包容性力量,构成了当代中国文化自信的内容基础。党的十九大报告指出,中国特色社会主义文化源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化,熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化

和社会主义先进文化,植根于中国特色社会主义伟大实践。发展中国特色社会主义文化就是要以马克思主义为指导,坚守中华文化立场,立足当代中国现实,结合当今时代条件,发展面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的社会主义文化,推动社会主义精神文明和物质文明协调发展。在发展中国特色社会主义文化的过程中,一定要坚持为人民服务、为社会主义服务,坚持百花齐放、百家争鸣,坚持创造性转化、创新性发展,不断铸就中华文化新辉煌^③。

当代中国文化自信具有源远流长的历史文化基础。当代中国文化源自于中华民族5000多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化,中华优秀传统文化是几千年来中华民族和中国人民的精神维系,也是当代中国人民的思想资源和精神支撑。习近平总书记多次强调,文化自信是更基础、更广泛、更深厚的自信,是更基本、更深沉、更持久的力量,中国有坚定的道路自信、理论自信、制度自信,其本质是建立在5000多年文明传承基础上的文化自信。2020年9月28日,习近平总书记在十九届中央政治局第二十三次集体学习时强调,中华民族在历史长河中形成了伟大民族精神和优秀传统文化,这是中华民族生生不息、长盛不衰的文化基因,也是实现中华民族伟大复兴的精神力量;要通过深入学习历史,教育引导广大干部群众特别是青少年认识中华文明起源和发展的历史脉络,认识中华文明取得的灿烂成就,认识中华文明对人类文明的重大贡献,不断增强民族凝聚力、民族自豪感^④。自古以来,中华文明在继承创新中不断发展,在应时处变中不断升华,积淀着中华民族最深沉的精神追求,构成了中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养,深刻影响着当代中国的发展进步和中国人民的精神世界。中华优秀传统文化具有强大的历史解释力和持久生命力,在世界上同样也产生了深远影响,为人类文明发展提供了强大精神动力,对人类进步事业做出了巨大贡献。

当代中国文化自信具有先进正确的主体

内容基础。当代中国文化熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化和社会主义先进文化,有着显著的先进性、优越性、合理性,能够形成正确的价值导向和强大的精神动力。2018年3月8日,习近平总书记在参加十三届全国人大一次会议山东代表团审议时曾指出,党和人民创造的红色文化基因一定要传承,中华民族从站起来、富起来到强起来,经历了多少坎坷,创造了多少奇迹,要让后代牢记,我们要不忘初心,永远不可迷失了方向和道路。在革命战争时期,中国共产党团结带领人民在进行新民主主义革命、争取中华民族独立和中国人民解放的过程中,创造形成了内涵丰富的革命文化,诸如以“开天辟地、敢为人先的首创精神,坚定理想、百折不挠的奋斗精神,立党为公、忠诚为民的奉献精神”为主要内涵的红船精神,以“坚定不移的革命信念、坚持党的绝对领导、密切联系人民群众的思想作风、一切从实际出发的思想路线、艰苦奋斗的作风”为主要内涵的井冈山精神,以“坚定信念、求真务实、一心为民、清正廉洁、艰苦奋斗、争创一流、无私奉献”为主要内涵的苏区精神,以“把全国人民和中华民族的根本利益看得高于一切,坚定革命的理想和信念,坚信正义事业必然胜利;为了救国救民,不怕任何艰难险阻,不惜付出一切牺牲;坚持独立自主,实事求是,一切从实际出发;顾全大局、严守纪律、紧密团结;紧紧依靠人民群众,同人民群众生死相依、患难与共、艰苦奋斗”为主要内涵的长征精神,以“坚持正确的政治方向,实事求是、一切从实际出发的思想路线,全心全意为人民服务的宗旨,自力更生、艰苦奋斗的创业精神”为主要内容的延安精神;以“敢于斗争、敢于胜利的开拓进取精神,坚持依靠群众、坚持团结统一的民主精神,务必保持谦虚谨慎不骄不躁、务必保持艰苦奋斗的创业精神”为主要内涵的西柏坡精神,等等。

在社会主义建设和社会主义现代化建设的过程中,中国共产党团结带领人民创造形成了丰富的社会主义先进文化,诸如以“宁可

少活二十年、拼命也要拿下大油田的忘我拼搏精神,为革命有条件要上、没有条件创造条件也要上的艰苦奋斗精神,对技术精益求精,为革命练一身硬功夫、真本事的科学求实精神”为核心内涵的铁人精神,以“无私奉献、不图享受,一心为民、矢志不渝,艰苦奋斗、永葆本色,严于律己、家风清正”为核心内涵的甘祖昌精神,以“憎爱分明的阶级立场,言行一致的革命精神,公而忘私的共产主义风格,奋不顾身的无产阶级斗志”为核心内涵的雷锋精神,以“亲民爱民、艰苦奋斗、科学求实、迎难而上、无私奉献”为核心内涵的焦裕禄精神,以“开拓创新、诚信守法、务实高效、团结奉献”为核心内涵的深圳精神,以“海纳百川、追求卓越、开明睿智,大气谦和”为核心内涵的上海精神,以“特别能吃苦、特别能战斗、特别能攻关、特别能奉献”为核心内涵的载人航天精神,以“万众一心、众志成城,不畏艰险、百折不挠,以人为本、尊重科学”为核心内涵的抗震救灾精神,等等。这些革命文化和先进文化集中体现了中国共产党的先进性、纯洁性和根本宗旨,反映了中国人民在革命、建设和改革实践中的丰富经验和精神力量,形成了中国人民不断实现站起来、富起来、强起来历史跨越的强大凝聚力量和思想引领力量,成为维系中华民族团结进步的重要精神支柱和凝心聚气的思想纽带。随着新时代中国特色社会主义伟大实践的不断推进,革命文化和先进文化的内容也将不断得到扩展和丰富。

当代中国文化自信具有丰富生动的社会实践基础。当代中国文化植根于中国特色社会主义伟大实践,文化自信不是离开社会实践的纯粹理论性的东西,是与发展着的中国特色社会主义实践密不可分的,即源于实践又服务于实践。党的十九届五中全会在阐述提高社会文明程度问题时强调,要推动形成适应新时代要求的思想观念、精神面貌、文明风尚、行为规范;推动理想信念教育常态化制度化,加强党史、新中国史、改革开放史、社会主义发展史教育,加强爱国主义、集体主义、

社会主义教育,弘扬党和人民在各个历史时期奋斗中形成的伟大精神,推进公民道德建设,实施文明建设工程,拓展新时代文明实践中心建设;健全志愿服务体系,广泛开展志愿服务关爱行动;弘扬诚信文化,推进诚信建设。提倡艰苦奋斗、勤俭节约,开展以劳动创造幸福为主题的宣传教育;加强家庭、家教、家风建设^①。这些内容就是新时代社会实践的现实需要,同时也将极大地丰富当代中国文化的内容构成。随着新时代中国特色社会主义事业的不断发展,中国特色社会主义文化的内容必将日益丰富,更好地服务于当代中国人民的生产生活实践,增强人民群众的文化自豪和文化信心。

总之,当代中国的文化自信是有深厚基础和丰富内容的,随着中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展,革命文化和先进文化的弘扬和发展,新时代中国特色社会主义实践的推进,当代中国的文化自信必将更加坚定、更加发展。正如2020年9月22日习近平总书记在教育文化卫生体育领域专家代表座谈会上所强调的,“要坚定文化自信,推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,继承革命文化,发展社会主义先进文化,不断铸就中华文化新辉煌,建设社会主义文化强国”^⑤。

四、当代中国的文化自信具有鲜明的时代特征

当代中国的文化自信具有鲜明的时代特征和明确的目标指向,它存在于当代中国新的历史方位,贯穿在新时代中国特色社会主义实践之中,服务于中华民族伟大复兴的战略全局,回应了世界百年未有之大变局。

当代中国文化自信具有鲜明的新时代特点。当代中国文化存在于当代中国新的历史方位当中,包含着对新时代中国社会主要矛盾、重大任务、历史使命、发展战略等内容的深度理解和科学回答,反映着新时代伟大实践的任务和要求,展示了新时代中国特色社

会主义事业新的伟大胜利,是具有时代性和先进性的文化。党的十八大以来,中国人民在党和国家的领导下,把文化建设提升到了一个新的历史高度,把坚持马克思主义在意识形态领域指导地位的制度确立为中国特色社会主义制度体系的一项根本制度,把坚持社会主义核心价值观体系纳入新时代坚持和发展中国特色社会主义的基本方略之中,文化建设在正本清源、守正创新中取得历史性成就、发生历史性变革。这些重大文化成就反映了党团结带领各族人民在新的历史条件下夺取中国特色社会主义伟大胜利、决胜全面建成小康社会并进而全面建设社会主义现代化强国、不断创造美好生活,并逐步实现全体人民共同富裕、奋力实现中华民族伟大复兴的中国梦、日益走近世界舞台中央且不断为人类作出更大贡献的崭新实践,极大地振奋了人们的精神,形成了中国人民强大文化自信的基础。

当代中国文化服务于中华民族伟大复兴的战略全局,是实现中华民族伟大复兴的重要精神力量。中华民族伟大复兴的本质在于国家富强、民族振兴、人民幸福,实现这些重大历史任务离不开先进的生产力、合理的生产关系、正确的发展道路和坚强的制度保障,同样离不开强大的文化影响力和凝聚力。文化的繁荣发展和自主自信,是实现中华民族伟大复兴的核心内容之一,是实现中国梦的必要条件和必然要求,离开了强大的民族文化自信就谈不上中华民族的伟大复兴。在推进新时代中国特色社会主义伟大事业、实现中华民族伟大复兴的战略全局中,文化建设处于极其重要的地位,文化建设是“五位一体”总体布局的重要内容,是“四个全面”战略布局的有机组成,是社会主义现代化强国建设的重要目标,是新时代中国特色社会主义取得新胜利的重要支撑。正如习近平总书记在2020年9月22日召开的全国教育文化卫生体育领域专家代表座谈会上所指出的,统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局,文化是重要内容;推动高质量

发展,文化是重要支点;满足人民日益增长的美好生活需要,文化是重要因素;战胜前进道路上各种风险挑战,文化是重要力量源泉^⑤。正是基于此,党的十九届五中全会在部署“十四五”发展规划时,把文化建设放在全局工作的突出位置,强调要繁荣发展文化事业和文化产业,不断提高国家文化软实力,增强中华文化影响力,发挥文化在引领风尚、教育人民、服务社会、推动发展中的作用。随着这些文化建设任务的展开和不断取得胜利,中国人民的文化自信必将得到进一步增强。

当代中国文化回应了世界百年未有之大变局,对世界文明发展具有深刻而广泛影响。当今世界正在经历百年未有之大变局,世界多极化、经济全球化、社会信息化、文化多样化深入发展,全球治理体系和国际秩序变革加速推进,新兴市场国家和发展中国家快速崛起,国际力量对比更趋均衡,世界各国人民的命运从未像今天这样紧紧相连。百年变局之下,世界格局和经济政治秩序正在发生深刻变动。为此,以习近平总书记为杰出代表的当代中国共产党人把尊重历史规律、解决现实问题、关注未来发展有机结合起来,科学谋划了应对百年未有之大变局的战略对策,提出了构建“人类命运共同体”的战略思想,为解决当代世界重大问题提供了行动方案;提出了以“开放、包容、普惠、平衡、共赢”为发展方向的新型经济全球化观,引导经济全球化朝着更加合理的方向发展;提出了以“共同、综合、合作、可持续”为核心内涵的新安全观,以“共商共建共享”为核心内涵的新型全球治理观,大力推进“一带一路”建设,努力实现政策沟通、设施联通、贸易畅通、资金融通、民心相通,打造国际合作新平台,推动建设相互尊重、公平正义、合作共赢的新型国际关系,促进国际秩序朝着更加公正合理的方向发展。这些重要理论观点和战略对策,在深度把握历史发展规律的基础上科学回答了重大时代问题,彰显了当代中国文化的理论创造力和思想引领力,为人们科学把握百年变局提供了深度的认知引领、战略引领和

方法引领,既坚定地维护中国的核心利益,又推动世界的共同发展,既为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴,又服务全人类的发展进步事业,不断得到世界人民的认同和尊重,也必将激发中国人民更加强大的文化自信。与此同时,中国人民在百年变局之中,主动宣介中国共产党理论创新的成果,主动讲好中国共产党治国理政的故事、中国人民奋斗圆梦的故事、中国坚持和平发展合作共赢的故事,让世界更好地了解中国,把中国文化中具有当代价值、世界意义的文化精髓提炼出来,蕴含的思想观念、人文精神、道德规范向全世界展示,推动当代中国文化走向世界,形成当代中国文化自信的深远基础。

当今,中国共产党团结带领中国人民成功取得了决胜全面建成小康社会的决定性胜利,实现了第一个百年奋斗目标,正乘势而上开启全面建设社会主义现代化国家新征程,向第二个百年奋斗目标奋力进军。现代化强国必须要有繁荣发展的社会主义文化,要有强大的国家文化实力。这就需要全党全国人民牢牢坚持马克思主义的指导地位,不断增强中国特色社会主义的文化自信,大力推进

社会主义文化强国建设,不断提高社会的文明程度和人民的思想文化素质,更加充分地展示和增强中华文化在世界上的影响力、凝聚力、感召力。

注释

- ①参见《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》, <http://politics.people.com.cn/n1/2020/1103/c1001-31917561.html>, 人民网, 2020-11-03。②参见《人民日报》2020年9月9日第2版。③参见《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》, http://www.xinhuanet.com/2017-10/27/c_1121867529.htm, 新华网, 2017-10-27。④参见《人民日报》2020年9月30日第1版。⑤参见《人民日报》2020年9月23日第1版。

参考文献

- [1] 马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社, 2009.
[2] 马克思恩格斯文集:第5卷[M].北京:人民出版社, 2009.
[3] 毛泽东选集:第2卷[M].北京:人民出版社, 1991.
[4] 习近平谈治国理政:第2卷[M].北京:外文出版社, 2017.
[5] 习近平谈治国理政:第3卷[M].北京:外文出版社, 2020.

The Concrete Totality of Contemporary Chinese Cultural Confidence

Jin Mingqing

Abstract: The cultural self-confidence of contemporary China needs a concrete and overall understanding from the combination of universality and particularity, theory and reality, history and contemporary, China and the world. It refers to the cultural self-confidence of socialism with Chinese characteristics, which is a clear institutional attribute which forms its essential provisions; it takes the socialist core values as the soul, can stand on the commanding heights of truth and morality, and has historical thickness, ideological depth, world inclusiveness and human vision; it is based on historical and cultural foundation, subject content basis and social practice basis. It runs through the practice of socialism with Chinese characteristics in the new era, serves the strategic overall situation of the great rejuvenation of the Chinese nation, responds to the great changes of the world in a century, and has distinctive characteristics of the times.

Key words: Contemporary China; cultural confidence; Socialism with Chinese Characteristics; socialist core values

[责任编辑:李 齐]



论“一带一路”沿线国家文化交流互鉴的共情效应*

江 凌

摘 要:“一带一路”是一条经济贸易之路,更是一条文化交流互鉴之路。文化融则民心通,沿线各国不同文化之间取长补短、交流互鉴,有利于促进沿线国家经济社会高质量发展。中华文化具有悠久的共情传统;文化共情的要义在于坚持互利共赢、共建共治与共享共美的原则,以开放、包容、平等、尊重、求同存异的心态,讲好文化故事,提升共情能力。由中国的发展经验及“一带一路”的文化建设实践可以看出,文化共情对于丰富沿线国家的多元文化价值观、增强各国民众文化获得感、提高民众文化认同度、提升国家文化软实力、构建人类命运共同体产生正向效应。

关键词:“一带一路”沿线国家;文化交流互鉴;文化共情;共情效应

中图分类号:G120

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0013-08

“文明因交流而多彩,文明因互鉴而丰富,文明交流互鉴是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力。”^[1]“一带一路”是中国倡议实施的全方位对外开放、推行沿线各国互利共赢的重要平台。“一带一路”是一条经济贸易之路,更是一条文明交流互鉴之路,它见证了中国同周边国家自古以来的友好交流合作,也见证了沿线国家不同文明之间的交流互鉴。在“一带一路”倡议实施过程中,沿线各国已经开展了多项交流合作项目并取得了成功,为各国文化交流互鉴注入了新的力量。其中,文化共情因素发挥着重要的作用。因此,研究“一带一路”沿线各国文化交流互鉴的共情因素和共情效应,具有重要的理论价值和实践意义。

一、何谓文化共情?

“共情”具有设身处地站在他人的角度来感

知、体验、思考、行动的意蕴,“文化共情”是一种同质或异质文化之间的“感同身受”,它对于化解文化误解与矛盾冲突具有明显的效果。从情绪偏向角度看,“文化共情”划分为“正向文化共情”与“负向文化共情”,从抽象与具体角度来看,文化共情可以分为“抽象文化共情”与“具体文化共情”。

(一)共情的概念与内涵

“共情”起初作为哲学和美学概念出现,德国哲学家劳伯特·费肖尔较早使用了这一词汇。德语“Einfühlung”一词指人们将自己的感情投射到他者、他物及他事上的现象。Titchener将“Einfühlung”翻译成英文“Empathy”,定义为“人性化的过程”,即一个人感觉自己进入了某个事物的内部并且去感受、体会而将其人性化的情感过程,涉及对象为事物而非人类。后来,一些社会学家开始将“共情”运用于人身上,认为共情是站在他人角度、理解他人的能力。1951年,

收稿日期:2020-11-05

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“提升我国文化产品国际竞争力的路径与策略研究”(12&ZD027)阶段性成果。

作者简介:江凌,男,上海交通大学媒体与传播学院副研究员、文化产业管理系副主任(上海 200240),主要从事文化经济、新闻与传媒等研究。

美国心理学家卡尔·罗杰斯(Carl Rogers)首次将共情作为其新的治疗体系的核心概念与基本原则。他认为,共情指“精确体察患者心里的参照系,同时具有患者的情绪,假设自己就是患者,但在任何情况下不要忽视这个‘假设条件’”^[2]。自此,共情不再仅仅作为抽象名词存在,而被赋予了临床心理学的现实意义。共情的具体内涵一直在完善发展之中,学界对其概念尚未统一界定。目前学界对共情内涵的相关研究与讨论,主要包括三个维度——认知共情、情绪共情和行为共情。认知共情,强调共情是对他者感受和想法的理解,系一种“我知道”“我明白”“我理解”的认知,知道他者正处于何种境地、有何种想法与感受;情绪共情是对他者的心理、感情、情绪的感同身受,即个体在看到他人所处的顺境或逆境后产生同样的感情、情绪反应,是一种“我明白”之后的“我感受”状态;行为共情指在认知共情与情绪共情基础上付诸行动,主动帮助他人或者分享他人的感受,即“我明白”“我感受”之后“我行动”的连续反应。

简而言之,共情并非一种单纯的情感反应、情感或认知状态,或者一种动态的心理过程,而是在感知、体验和理解他人所思、所想、所为的基础之上,感同身受地理解他人,并将这种情感映射于自身,且有可能进一步表现为具体的实际行动。共情需要构建个体和他者的联结,个体将自己置身于他者的境遇之中,感他人所感、忧他人之忧、乐他人之乐,并做出情感或行为反应,在体验到他人的喜怒哀乐时又不会轻易混淆自我和他人的想法,对于他者的所处、所感、所想,是一种“第一人”的体验,但又不失自己作为他者的“第三人”的情感认知。

(二)文化共情的概念与内涵

共情不仅局限于人与人之间,它更是群体与群体之间、国家与国家之间以及不同地区、不同民族、种族、宗教、文化文明之间对于异质性差异的理解、同情与接受,进而和谐共处。一种文化对于其他文化的发展历程、理念信仰、价值追求、记忆脉络、生命思考等,可能会形成相当程度的了解与认知,但并不一定会产生心理共鸣。文化共情则会让不同文化因为“同情的理解”“同样的感受”而产生同呼吸、共命运、休戚

与共的情感联系。

Ridley 和 Lingle (1996)^①将文化共情定义为一种“习得能力”,概述了文化共情的产生过程,并首次构建出较为完善的文化共情模型。该模型由认知、情感和交流三个附属程序构成。哥伦比亚大学学者^②编制出了种族文化共情量表,分析产生了共情体验和表达、共情的观点采择、文化差异的接纳和共情意识四个因素,用以测量对种族和民族背景与己不同的人的共情。

文化共情(cultural empathy)在国内的早期研究中多被译为文化移情。通俗来讲,“就是跨文化交际中连接主体与客体的语言,是交际主体自觉地转换文化立场,在交际中有意识地超越本土文化的俗套和框架模式,摆脱自身文化的约束,置身于另一种文化模式中,如实地感受、领悟和理解另一种文化”^[3]。从这个定义来看,文化移情是发生在不同文化背景的个体或群体交流中,既要转换文化立场,做到“入乡随俗”,也要从心理层面“将心比心”,设身处地感受异文化。文化移情是一种“为了保证不同文化之间顺利沟通而进行的一种心理体验、感情位移和认知转换”^[4],是立足本土文化而又超越本土文化的跨文化之间的对话和交往,旨在在异质文化与本土文化之间建立一种双向协调、双向建构和双向互馈的机制^③,而“承认差异—认识自我—悬置自我(suspending self)—体验对方—准备移情—重建自我”^④是实现文化移情的六个步骤。

与文化移情有所不同的是,文化共情不仅是异质文化个体或群体在跨文化交际中,连接文化和情感的桥梁纽带,更是具有相似甚至相同文化背景的个体或群体,进行有效沟通与情感交流的技巧、艺术和能力。文化移情的前提条件是异质文化,而文化共情却普遍存在相同或相似的文化背景,以及异质文化背景的个体或群体之间。从情感偏向的角度看,文化共情可以分为正向文化共情与负向文化共情。正向文化共情指感知体验他者文化的积极正向情感,负向文化共情指感受他者文化的消极负面情感。同时,还有一般文化共情与具体文化共情之分,相较于一般的、抽象的文化共情,具体文化共情则聚焦于具体的事件、现象及其细节。

二、中华文化的共情传统与文化交流互鉴

共情是一种亲社会的精神表现,具有促进社会和谐发展的重要意义,它使得人们共享同样的理想信念、价值追求、情感需求等,并促使人们在满足自身需要的同时,帮助他人同样实现需求,从而在社会成员之间建立和谐友爱的联结,进而促进和谐社会建设。共情是中华文化的基本特质之一,自古以来就深深熔铸于中华文化的灵魂之中。儒家思想中的“仁者爱人”“己所不欲,勿施于人”“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”等理念,系中国古代共情思想的集中体现。如今网络时代的新三观——“共享、共鸣、共情”则是中华文化共情传统的赓续与传承。

孟子立足于“人性善”,提出了“恻隐之心,人皆有之”,说的是人们见到遭受灾祸或不幸的人或事件会产生同情之心、对于他们的不幸心怀怜悯。“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。”^⑤这正是恻隐之心的体现。明代心学大师王阳明进一步探讨了“恻隐之心”,提出了“一体之仁”学说,认为人们怜悯、体恤他者的恻隐之心是因为人与他者是一体的,能够体验到他者的感受与情感,心有戚戚焉。“仁爱”是儒家学说的核心。“仁爱”不仅仅限于人类之间,对于花草树木、鸟兽虫鱼等自然万物也要心怀“仁德”。看到小动物遭遇危险时的恐惧、听到猛虎垂死时的悲嚎,甚至看到鲜花树木被践踏、折断,内心升起的不忍、惋惜、恻隐之心也是“仁爱”的体现。这种共情是潜意识或无意识的,个体在看到他者的语言、表情、行为举止时,就能设身处地“代入”,共享了感知与体验对象的感受和情感。正因为“共情”的心理作用,我们能够心怀“仁”德,将自己置身于他人的喜怒哀乐之中,急他人之所急,想他人之所想。

孔子提出的“忠恕之道”是儒家“仁爱”思想的具体实践,作为儒家处理人际关系的基本原则之一,“忠”是尽心为人,“恕”是推己及人,要求人们根据自己的感受和体验推及他人的感受体验,使得人与人之间建立良好的关系。对于

“忠恕”的理解,历代儒家学者一直在阐释完善。曾子在解释孔子的“吾道一以贯之”时说“夫子之道,忠恕而已矣”^⑥,将“忠恕”作为贯穿孔子学说的核心要义,体现了忠恕思想的重要性。子贡认为,“恕”可以终身行之。综合来看,儒家思想的“忠恕”,“忠”即“己欲立而立人,己欲达而达人”^⑦,“恕”即“己所不欲,勿施于人”。三国硕儒王弼认为,“忠者,情之尽也;恕者,反情以同物者也”^⑧。李玮等学者认为:“将心比心、推己及人是忠恕之道的核心涵义,其中所谓忠,就是能把自己的情感全部投入;所谓恕,就是把自己的情感同别人的感情一致,这也就是心理学中所言共情的充分体现。”^[5]“忠恕”所包含的“推己及人”的换位思考思想,体现了一种对待他者的仁爱、宽容、尊重、体恤之意。

人际、群体交往过程中,用自己的认知、体验和情感去推理他人的情感和体验,设想自己置身于他人所处的境地会是怎样的心情,并将这种心情感受作为对待他人的态度。这是共情认知的运作过程。除了恻隐之心、忠恕之道,儒家文化中的“圣人以己度人者也。以心度心,以情度情,以类度类,古今一也”^⑨等经典论断,也都承载着设身处地理解他人,站在他人的角度思考、感受、行动的共情观。

共情是中华优秀传统文化的基本特质,它有利于世界不同文明之间的交流互鉴。中华文化延续几千年,秉承着“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”^⑩的理念与本土文化之间、本土与异质文化之间的平等交流、协商对话。在“一带一路”倡议背景下,传承弘扬中华优秀传统文化的共情特质,培育和提升文化共情能力,让沿线不同国家、民族、地区文化之间真正实现“共情”,对于化解矛盾和冲突频仍的世界百年未有之大变局,促进全球和平发展、绿色发展、可持续发展,无疑是一剂“强心剂”、一粒“特效药”。

三、文化共情的结构与实践表征

在“一带一路”倡议论背景下,文化共情的结构主要体现在国家、社会和民众个体三个层面;而“讲好中国故事、传播中国文化”则是文化共情的具体表征和实践指向。

(一)文化共情的结构

一是国家层面。2019年4月16日,习近平总书记就巴黎圣母院发生火灾事件向法国总统马克龙致慰问电:“巴黎圣母院是法兰西文明的重要象征,也是人类文明的杰出瑰宝。中国人民同法国人民一样,对此次火灾深感痛惻。相信在法国人民努力和国际社会支持下,巴黎圣母院一定能顺利修复、再现辉煌。”^[6]中国领导人对这种灾难事件的共情,有利于深化中法两国之间的关系。各国节日庆典、喜庆活动以及灾难、暴乱等事件发生后,国家领导人之间第一时间互致问候、领导人员出席访问和参与相关会议活动等多样化的国际交流合作形式,有利于各国在文化交往中增进了解,增加亲近感,促进国家之间的文化共情。在文化交流互鉴的共情机制中,难免存在语言、立场、信仰、价值观、直接或间接的利益和情感偏向等共情鸿沟,造成他者文化共情的障碍。为此,首先要排除语言障碍和立场、信仰、价值观的偏见,求同存异,在多次接触和深入了解、认知、感知之后,产生自然的熟悉感。而这种熟悉度很大程度上影响着自我卷入他者境遇的程度,亦即共情程度的高低。积极展开频率更高、范围更广、程度更深的文化交流,最大程度地发挥文化共情的力量,有利于促进不同国家、不同区域、不同文化之间进行高质量交流合作。

二是社会层面。全球化深刻影响了各国文化交往的形态,国家、民族、地区之间文化交流联系愈加紧密的同时,企业、社会团体(组织、机构)等社会层面的文化交流合作也同步深入开展。在全球市场发展过程中,海外企业与国内企业之间的文化交流互鉴对于双方推动创新、增加就业、合作共赢、繁荣经济具有重要意义。社会团体(组织、机构)的交流合作活动,可谓文化交流合作的桥梁中介和推动器。例如,2018年7月29日,在中尼社会组织民生项目对接会上,25家中国社会组织与34家尼泊尔社会组织就教育、扶贫、医疗、防灾救灾等领域的合作需求进行了对接^①。中尼两国之间的交流互鉴并没有局限于政府之间的交往,社会组织之间的文化交流合作成为中尼两国人民交往新的增长点。

不同国家、种族、民族、地区之间的文化,因多彩而交流,因交流而互鉴,因互鉴而发展。企业和社会组织坚持不同文化兼容并蓄、交流互鉴,相互信任、相互支持、相互沟通和有效合作,交流借鉴智慧经验,为促进世界和平繁荣做出积极贡献。因为文化差异、文化折扣而形成的文化隔阂容易导致文化交往过程中的误解冲突,国际社会交往矛盾冲突、事件频发,严重动摇了彼此之间的对话基础和交往信任。因此,各国企业和社会组织,如果抛弃利益至上、零和博弈的思维,以更加开放包容的心态结交异域“朋友”,理解、尊重和善待他者的语言、信仰、制度、思维、风俗习惯、行为模式和生活方式,产生文化共情,有益于双方取长补短、合作共赢。

三是民众层面。人是行走的文化载体,身上携带着文化基因,民众的一举一动、一言一行都彰显着鲜明的文化印记。“国之交在于民相亲,民相亲在于心相通。”^[7]民间的文化交流更持久、更稳固。充分重视各国、各民族、各地区民众之间的文化交流,在相互尊重、求同存异的基础上进行深层次的对话合作,能够达成广泛的心理共识和文化认同。民间文化交流主要体现在个人或团体以探亲、旅游、留学、访问、会议等形式,进行文化接触、感知、体验和共情。近年来,文化旅游逐渐成为人们日常生活品质的标配,旅游出行频率大大提高,旅游形态更加丰富,如养生旅游、生态旅游、乡村旅游、体育旅游、探奇旅游等。除了文化旅游外,近年来社会教育企业、团体和个人之间的民间交流合作也焕发出勃勃生机,我国与法国、俄罗斯、新加坡、马来西亚、越南、文莱、老挝、柬埔寨、菲律宾等“一带一路”沿线多数国家,签署了教育交流合作协议,为民众出国教育、旅游、学习和交流异域文化打开了绿色通道。正是民众之间的互访交流、互联互通,在沿线国家之间架起相亲相爱的共情之桥,有力促进了彼此之间文化的交流互鉴。

(二)文化共情的实践表征

文化共情的实践表征有很多方式、路径和形态,其中“讲好中国故事、传播中国文化”,以故事的力量感染人、以故事的情感彰显共情是最重要的实践表征。一个具有感染力的好故事具有共情力量,会让人不知不觉将自己代入其

中,找到与自己契合的心理共鸣点。人们所看、所听、所感受到的外部信息(符号、文字、画面、音频、视频、动图等)在头脑中被加工呈现,可能某条“故事”线索、某个片段、画面甚至某个符号就会击中内心的痛点,唤醒内心的情感。

文化对话、交流活动的要义在于如何讲述故事。人们参与文化产品、文化服务、文化消费、文化交流活动,使用与满足某种产品或服务,真正发挥作用的内在深层原因是其中的“故事”内涵。影视剧、电视综艺节目、音乐、民俗、节庆活动等都是文化传播的载体,能否成功将自身的文化内涵意蕴传播开来,关键在于是否讲述了感人的故事,紧扣人们的所思、所想、所盼,引发人们的文化共情。比如,一部熟悉的电视剧、一部动人的电影、一曲耳熟能详的音乐以及东西方的节日活动等,之所以深受人们喜爱,是因为其蕴藏或讲述了生动感人的故事,引发了社会民众共情。美国电影《寻梦环游记》在中国票房表现颇佳,影片中浓郁的南美文化色彩和地域特色,让观众在影片叙事和故事记忆中引发文化共情。主角米格因为家人的阻碍而逃离家庭的束缚,义无反顾地追寻自己的音乐梦想。家人虽不同意米格为音乐追梦,但当米格的生命受到威胁时,则义无反顾地帮助他。虽然米格一直想摆脱阻碍自己追梦的家人,但为了不让自己的曾祖父消失,米格宁愿放弃音乐梦想。为了对方无怨无悔地付出而不求回报,这是家庭亲情最为宝贵的东西,观众的情感很容易被代入其中。电影描述的墨西哥亡灵节,中国亦有相似的鬼节,让观众有了文化场景的亲近感,影片所展现的梦想、亲情、羁绊等,唤醒了观众的情感记忆,仿佛是自己的亲身经历,一切感受都那么强烈,有欢喜的泪光,更有切肤的悲痛。以电影为媒介的共情,在不同民族的民众心中烙下了印记。

自“一带一路”倡议提出后,沿线国家在经济、贸易、教育、科学、文化、民间交往等领域均开展了多项实质性的交流合作。比如,在文化艺术领域建立了丝绸之路国际博物馆联盟、国际艺术节联盟、国际美术馆联盟等。在以项目为纽带的文化交流合作中,注重故事的讲述与演绎,让异域文化、异质文化对自身文化有更多

的了解、认知,产生熟悉感、亲近感,沿线各国就会更好地在多元文化的差异中找到共同的情感力量。

四、文化交流互鉴如何共情

在全球文化交流互鉴过程中,互利互惠、合作共赢和共建、共治、共享已成为全球有志之士的共识,而美美与共、天下大同是人类追求的理想境界。2019年5月,习近平总书记在出席亚洲文明对话大会的演讲中说:“每一种文明都是美的结晶,都彰显着创造之美。一切美好的事物都是相通的。人们对美好事物的向往,是任何力量都无法阻挡的!各种文明本没有冲突,只是要有欣赏所有文明之美的眼睛。我们既要让本国文明充满勃勃生机,又要为他国文明发展创造条件,让世界文明百花园群芳竞艳。”^[8]要善于理解、发现、欣赏他者文化之美,以“美”的文化共情力量架构“一带一路”沿线国家的文化互鉴桥梁,构建人类命运共同体。

(一)坚持互利共赢,共谋全球发展福祉

“和平共处五项原则”不仅是中国和平外交政策的体现,更成为规范国际关系的重要准则。其中一项重要原则是“平等互利”,“一带一路”沿线各国、各民族、各地区的人民不论文化差异和经济发展水平高低,都是美好世界的建设者、地域特色的创造者,只有在平等对话、交流合作的基础上,才能谋求互惠互利,实现合作共赢。文化交流互鉴的主体之间要相互尊重,求同存异,妥善协调利益关系,兼顾彼此利益关切。不论国家大小,地区经济发展水平高低,小众或主流,都应一视同仁,彼此以诚相待,尊重信任。坚持以包容开放的心态对待不同国家民族的发展道路、社会制度及文化传统,求同存异,和平共处。不同民族、种族,不同信仰、价值观,不同语言和文化背景交往主体之间,通惠合作,奉献自己的智慧、创意和才华,共同应对全球威胁与挑战,共谋发展福祉,实现互利共赢发展。“一带一路”沿线各国,或能源、资源集中,或劳动力资源丰富,或地理区位独特,经济互补性强,如果文化共情的力量凝聚心力,通力合作,发挥各自所长,就能够形成互惠互利的区域发

展新局面。

(二) 坚持共建共治, 构建人类命运共同体

目前, 全球经济社会发展正处于“百年未有之大变局”的大背景下, “全球整体格局正处在一个加快演变的历史性进程之中, 人类正处在大发展、大变革、大调整时期, 世界多极化进一步发展, 经济全球化在不断地深入, 文化多样性持续推进, 新一轮科技革命和产业革命正在孕育成长, 各国相互联系、相互依存, 全球命运与共、休戚与共, 和平、发展、合作、共赢的时代潮流更加强劲”^[9]。然而另一面, 和平美好的世界存在诸多危险、冲突与挑战, 强权政治、恐怖主义、丛林法则以及层出不穷的粮食安全、资源短缺、气候变暖、网络暴力、环境污染、疾病流行、跨国犯罪等全球非传统安全问题, 对人类生存和追求美好生活构成了严峻挑战。在全球化时代, 每个国家、民族和地区都不能独善其身, 国际社会已经形成了一个你中有我、我中有你的人类命运共同体, 面对人类的共同威胁与挑战, “一带一路”沿线国家和地区在文明交流互鉴过程中, 必须共建共治, 构建人类命运共同体。

(三) 坚持共享共美, 营造和谐美好的世界

近几年, 共享单车的出现掀起了共享经济大潮。各种各样的共享式产品供给与服务层出不穷, 汽车、单车、充电宝、雨伞等产品与服务都加入到共享的队伍中, 尤其是在全球新冠肺炎疫情笼罩下的各种线上产品与服务, 催熟了共享经济。“共享”不断地刷新人们的想象, 给人们日常生活带来了极大的便利。共享的理念如此势不可挡地映入全球民众头脑中, 分享和共享已经成为新时代的价值理念与处事哲学。随着人类命运共同体理念的全球传播及相关实践活动的举办, 如“一带一路”倡议、东盟自贸区、中日韩自贸区的推进, 越来越多的国家、民族和地区接受并积极投入到区域命运共同体、责任共同体、利益共同体的建设中。“一花独放不是春, 百花齐放春满园。”单方的发展只是暂时的、不完整的发展, 共同发展、共生发展才是健康的可持续发展。各方携手共进, 共享发展成果, 才能求得发展效益最大化。

各美其美, 美人之美, 美美与共, 天下大同。对内, 发现、创造自身的美; 对外, 包容、欣

赏他人之美。自身之美加上他人之美, 就能实现理想中的大同之美。“各美其美”是个体层次的美, “美美与共”是大同境界的美, 坚持个体美与追求大同美并不矛盾, 两者相辅相成、相得益彰。文化交流互鉴的要义在于积极探寻化解文明冲突误解、促进天下共美的共情实践中, 在于营造和谐美好的世界。

五、文化共情效应

文化共情效应主要体现于文化价值观、文化获得感、文化认同度以及文化软实力和文化命运共同体等方面。因为文化共情, “一带一路”沿线国家的异质文化之间会更加包容开放, 文化价值观更加丰富多元; 因为文化共情, “一带一路”沿线国家民众会以更加积极的心态参与各国文化交流与建设实践活动, 增强文化获得感; 因为文化共情, “一带一路”沿线国家、民族、地区之间民众会对自身文化和其他文化更有认同感; 因为文化共情, “一带一路”沿线国家、民族、地区的民众会更加积极建设文化精神家园, 传播和交流本地文化, 提高各国、各民族、各地区文化软实力, 进而构建区域文化共同体。

一是丰富多元的文化价值观。语言、性别、种族、民族、国家、区域、信仰、价值观、行为习惯、风土人情等, 都可以作为文化划分、归类、区隔的依据。文化因为地域差异和特色而丰富多彩, 以语言为例, “一带一路”沿线 70 多个国家, 民族众多, 语言体系丰富而复杂。处于不同语言文化背景中的民族、国家、地区拥有自身奉行的文化价值观, “一带一路”沿线国家多元价值观并存。这种语言和价值观差异区分出了“我们”与“他们”, 文化隔阂、矛盾和冲突容易滋生。差异不必消除, 文化不必一律, 因为有差异才会有特色, 因为有特色才会多彩, 只要提升自身文化与他者文化的共情能力, 自然能够以开放包容、平等尊重的心态理解、包容、接受、认可异质文化, 不同的文化价值观就不会相互冲突和对抗, 丰富多彩的文化价值观得以和谐共存。

二是提高民众的文化认同度。文化认同指一个国家、民族、地区的民众在长期的社会生活实践中对自身文化形成的肯定性认知、认可, 或

对他者文化的理解、接受与认可。民众对自身文化认同和自信就会以更加包容开放的姿态接纳他者文化。对他者文化能够放下猜忌和怀疑之心,看到其优秀、闪光的一面,谦虚地学习借鉴,这有助于自身文化的创新发展。“一带一路”倡议能够得以迅速地推进,正是因为沿线国家经济贸易和文化互通的合作交流中,寻求共性和共情,取长补短,互相借鉴,进而对其他国家、民族、地区的文化越来越理解、越来越认同。因为有共情的力量,能够更加认同他者文化;因为文化认同,能够增加文化亲近感,从而增进文化信任,让“一带一路”建设行稳致远。

三是增强民众的文化获得感。“一带一路”倡议的提出,是为了沿线国家人民携手推进经济贸易发展,促进优势互补,民心相通,让沿线国家人民过上美好生活。沿线各国民众需要在“一带一路”文化建设过程中,积极参与相关的文化实践活动,增进文化交流合作,共享建设成果。文化的发展与创新以满足人民的精神审美需求为导向,以提升民众的文化获得感为指归。怎样的文化交流、文化创新才能走进现实、贴近人民心坎,增强民众的文化获得感?贴近民众的生活、命运、情感,表达人民的心愿、心情、心声,在沟通交流与文化实践中,提升民众的文化认知度、文化参与度、文化认同度、文化满意度,这是文化获得感的内涵诠释。基于文化共情,文化创作者能忧民之忧、乐民之乐,听取人民的心声,创造人民喜闻乐见的文化产品和服务,人民也会积极主动投身于各种文化交流与建设实践活动中,切实增强文化获得感。

四是提升国家文化软实力。当今世界各国竞争,除了经济、科技、军事等硬实力因素外,文化软实力的综合竞争也受到了各国的高度重视。文化软实力的竞争是潜移默化、润物细无声的,能否提高国家文化软实力,影响着一个国家、民族、地区的国际地位和国家话语权。由我国发起的“一带一路”倡议受到沿线国家的欢迎,“人类命运共同体”理念得到许多国家的高度认可,还有我国的诸多发展理念,以及所坚持的世界观、价值观和国际交往观,能够在“一带一路”沿线国家产生深刻影响,一个重要原因是中华文化具有较高的共情能力,能够以开放包

容的积极心态,设身处地站在他者文化的角度,提出契合各国利益的倡议。因为中国的热心和主动亲近,与“一带一路”沿线国家的他者文化产生共情,深切感知到沿线各国对经济繁荣发展、人民幸福美满的渴求,所以中国能与沿线国家搭建手牵手建设美好生活的战略好伙伴关系,中国的“朋友圈”不断扩大,国际话语权和文化软实力进一步提升。

五是构建人类命运共同体。党的十九大以来,我党汲取中华优秀传统文化“天人合一”“和谐”“和合”思想营养,并传承改革开放以来国际文化交流合作的优秀理论和实践成果,提出了“构建人类命运共同体”理念。“人类命运共同体”理念是中国作为一个负责任的大国积极参与“一带一路”建设的题中之义。构建人类命运共同体,需要与“一带一路”沿线国家、民族和地区的文化同频共振,“必须统筹国内国际两个大局,始终不渝走和平发展道路、奉行互利共赢的开放战略,坚持正确义利观,树立共同、综合、合作、可持续的新安全观,谋求开放创新、包容互惠的发展前景,促进和而不同、兼收并蓄的文明交流,构筑尊崇自然、绿色发展的生态体系,始终做世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者”^[10]。构建人类命运共同体,强调尊重文化多样性,加强人类文明交流互鉴,寻求各国、各民族、各地区文化的最大公约数,共建共享全人类优秀文化,以及可以互学互鉴的全球文化产品与服务。

结 语

“一带一路”沿线国家在文化交流互鉴过程中,存在一定的共情现象。沿线各国有必要有意识、有计划地培育和提高各自的文化共情能力。正因为中华文化具有悠久的共情传统,中国从来不会谋求政治霸权、文化霸权,陷入修昔底德陷阱,不会佐证“强国必霸”的论调,而是坚持和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢,推进“一带一路”沿线国家在平等、尊重、求同存异的基础上共同促进经济社会发展,逐梦新时代。由中国的发展经验及“一带一路”的文化建设实践可以看出,文化共情对于丰富“一带一

路”沿线国家的多元文化价值观、增强各国民众文化获得感、提高民众文化认同度、提升国家文化软实力、构建人类命运共同体产生了正向效应,期待更多国家重视文化共情的作用,提升文化交流互鉴的质量,共同建设全球和谐社会。

注释

①Ridley, Charles R.Lingle, Danielle W. *Cultural empathy in multicultural counseling: A multidimensional process model*. London: Sage Publications, Inc, 1996, pp.21-46. ②Wang Y. W., Davidson M.M., et al. The Scale of Ethnocultural Empathy: Development, validation, and reliability. *Journal of Counseling Psychology*, 2003, 50(2), pp.221-234. ③参见高永晨:《跨文化交际中文化移情的适度原则》,《外语与外语教学》2003年第8期。④参见高永晨:《跨文化交际中文化移情能力的价值与培养》,《外语与外语教学》2005年12期。⑤语出《孟子·梁惠王章句上》。⑥语出《论语·里仁》。⑦语出《论语·雍也》。⑧参见王弼《周易注》。⑨语出韩婴:《韩诗外传·卷三》。⑩1990年12月,著名社会学家费孝通先生在进行《人的研究在中国——一个人的经历》主题演讲中,总结了“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”这一处理不同文化之间关系的十六字箴言。⑪参见《中尼社会组织民生项目对接会在加德满都举行》, <http://cpc.people.com.cn/n1/2018/0730/c164113-30177555.html>, 2018年7月30日。⑫参见习近平:《深化文明交流互鉴 共建亚洲命运共同

体》《人民日报》2019年5月16日第2版。

参考文献

- [1]习近平.在联合国教科文组织总部发表的演讲[EB/OL]. http://www.wenming.cn/djw/djw2016sy/djw2016syyw/201903/t20190327_5055952.shtml. 2014-3-27.
- [2]曹磊,白贵.培养全球化的文明观与“共情”的沟通能力:“构建人类命运共同体”背景下对新闻传播教育未来的思考[J].新闻记者, 2018(2): 31-39.
- [3]赵桂华.跨文化交际中的移情障碍及其克服[J].学术交流, 2006(3): 167-169.
- [4]高永晨.跨文化交际中文化移情能力的价值与培养[J].外语与外语教学, 2005(12): 17-19+34.
- [5]李玮,等.儒家文化中的共情观[J].心理学探新, 2017(6): 483-488.
- [6]习近平就巴黎圣母院发生火灾向法国总统马克龙致慰问电[N].新华每日电讯, 2019-04-17(01).
- [7]田旭.国之交在于民相亲 民相亲在于心相通[EB/OL]. <http://tougao.12371.cn/gaojian.php?tid=796306>. 2017-09-06.
- [8]习近平.深化文明交流互鉴 共建亚洲命运共同体[N].人民日报, 2019-05-16(02).
- [9]任明明.“一带一路”:空间视野下的人类命运共同体[J].大庆师范学院学报, 2018(2): 8-12.
- [10]习近平.决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利:在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[EB/OL]. http://www.xinhuanet.com/2017-10/27/c_1121867529.htm, 2017-10-27.

On the Empathy Effect of Cultural Exchanges and Mutual Learning among Countries along the “One Belt and One Road”

Jiang Ling

Abstract: The “One Belt and One Road” is a road of economics and trade, but also a road of cultural exchanges and mutual learning. Cultural integration means people-to-people bonds. The different cultures of the countries along the “One Belt and One Road” learn from each other’s strengths and exchanges, which is conducive to promoting the high-quality economic and social development of the countries along the route. Chinese culture has a long tradition of empathy; the essence of cultural empathy lies in adhering to the principles of mutual benefit and win-win, co-construction, co-governance and co-sharing, and common beauty. We must tell good cultural stories with an open, tolerant, equal, and respectful attitude to improve cultural empathy. From China’s development experience and the “One Belt and One Road” cultural construction practice, it can be seen that cultural empathy has contributed to enriching the multicultural values of countries along the route, enhancing the sense of cultural acquisition of the people of various countries, enhancing the cultural identity of the people, and enhancing the national cultural soft power, building a community with a shared future for mankind. Cultural empathy has produced a positive effect.

Key words: countries along the “One Belt and One Road”; cultural exchanges and mutual learning; cultural empathy; empathy effect.

[责任编辑:李 齐]



禹羌华夏说

易 华

摘 要:大禹出西羌,治水九州,会盟涂山,禹征三苗,崩于会稽;既是传说也是神话又有历史素地。禹出西羌又称西戎,涂山会盟西羌东夷结合,征三苗西北征服东南,禹崩会稽禹陵犹存。大禹之子启发动甘之战巩固政权建立夏朝,从此进入父系男权社会干戈王国时代。《禹贡》九州雍、梁为羌人大本营,三代正是西北羌人与东南夷人的碰撞交融史。齐家文化贯穿夏代,石峁和二里头遗址可能是夏代首都与末都。华山(或泰华)与华胥传说亦与华夏相关。神话、传说、历史、考古、民族学与人类学结合,可以系统论证禹羌与华夏文明之关联。

关键词:禹;羌;夏;齐家文化;华夏文明

中图分类号:K22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0021-09

司马迁相信大禹出西羌治水九州,是夏王朝奠基者。《史记·夏本纪》实际上是禹羌本纪,大禹故事篇幅超过四分之三,从启到桀四百余年历史只有五百余字记录,篇幅不到四分之一。《史记·六国年表》总结了中国上古史上“东作西收”或“东生西成”现象:“东方物始所生,西方物之成熟;夫作事者必于东南,收功实者常于西北。故禹兴于西羌,汤起于亳,周之王也以丰镐伐殷。秦之帝用雍州兴,汉之兴自蜀汉。”司马迁一家之言既是夏商周秦汉五朝兴亡的历史总结,也是逻辑归纳结果。

傅斯年根据现存传世文献论证了夷夏东西说:夏实西方之帝国或联盟,曾一度或数度压迫东方而已;与商殷为东方帝国,曾两度西向拓土,灭夏克鬼方者,正是恰恰相反,遥遥相对。知此形势,于中国古代史之了解,不无小补也^[1]。陈梦家认为羌可能与夏后氏为同族,被商人认为是异族^{[2]282}。徐中舒先将夏与仰韶文化挂钩,认为仰韶为夏民族曾经居住之地,并从仰韶遗物推论夏代文化^[3];后又将羌与夏联系起来,推

论夏民族迁徙与文化发展^[4]。翦伯赞亦认识到甘肃、青海一带诸羌之迁徙:“一部分沿南山北麓之天然走廊,西徙新疆,与原住塔里木盆地的诸氏族发生接触。中国传说中,许多神话人物皆与昆仑山有关,或与西王母有往来,正是暗示这一历史内容。”^[5]

早在20世纪30年代,顾颉刚《九州之戎与戎禹》就考证出九州本来是西方戎族所居之地,后演变为天下之代称九州;四岳本来是戎人所居之处,后演变为平分四方之四岳;禹本来是戎祖宗神,后演变为三代之首君^[6]。在甘肃考察之后,他发现夏可能兴起于西北,所以周人自以为接受了夏文化系统;并且后来在西方创立的国家也多称“夏”,如赫连勃勃、赵元昊等;同时西北的水也多称“夏”,如大夏河、夏水(汉水)等^{[7]195}。顾颉刚晚年从古籍中探索羌族,提出中华民族人文始祖炎黄首先是羌人祖先,然后才是华夏族祖先;不仅以炎帝为宗神的古代羌人生活在今青海祁连河湟一带,而且青、甘、陕、川是炎黄部落联盟活动区,正是华夏民族发祥地^[8]。顾颉刚等

收稿日期:2020-01-03

作者简介:易华,男,中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员(北京 100731),主要从事民族学与早期文明研究。

实际上已经逼近“禹羌华夏说”了。现在我们在司马迁记述和先辈学者考证基础上,结合考古新发现与民族学、人类学研究来探讨禹、羌、齐家文化与华夏文明之关联。

一、禹出西羌 治水九州

大禹神话传说见于“四书五经”,亦为诸子百家乐道。大禹出西羌见于孟子,司马迁赞成此说。《史记·夏本纪》皇甫谧集解云:“孟子称禹生石纽,西夷人也;传曰:‘禹生自西羌。’是也。”张守节正义云:“禹生于茂州汶川县,本冉駹国,皆西羌。”南朝范晔《后汉书·戴良传》:“仲尼长东鲁,大禹出西羌。”扬雄相信石纽在川西,颜真卿留下“禹穴”。如今北川石纽遗迹和“禹穴”碑可作为大禹出生神话落地生根的证据^{[9]5-10}。

黄河(济水)、长江、淮河流域均有大禹神话传说遗迹。大禹故事是神话传说,亦反映了历史事实,可以用历史和考古发现来说明。《禹贡》以为河源在雍州,“浮于积石,至于龙门、西河,会于渭汭”;贡物是球琳、织皮等。宗日、火烧沟、齐家坪等遗址发掘显示岷山地区到河西走廊一带是高地农业社会与草原畜牧人口的交汇之处,也是早期金属冶炼最活跃的地区^[10];实际上是齐家文化分布区的羌人根据地。《禹贡》九州之一的梁州是指陕西汉中、四川及部分云贵地区:“岷山导江,东别为沱,又东至于澧;过九江,至于东陵,东迤北,会于江;东为中江,入于海。”《华阳国志》云:“泉源深盛,为四渎之首,缀掬为九江。其宝则有璧玉、金、银、珠、碧、铜、铁、铅、锡、赭、珉、锦、绣、罽、氍、犀、象、毡、氍、丹黄、空青、桑、漆、麻、纁之饶,滇、獠、賨、僰僮仆六百之富。”梁州贡道沿白龙江东南下,穿越岷山,入嘉陵江,走陆路进入汉水;从汉中盆地翻越秦岭,进入关中盆地到龙门西河。《禹贡》对以岷山为中心的梁州的金属矿藏物产描述得特别详细。“在《诗》,文王之化,被乎江汉之域;秦豳同咏,故有夏声也”。班固《汉书·地理志》与北魏郦道元《水经注》中有些河流较岷江为长,但历代学者仍尊岷江为正源。宋刻《禹迹图》绘有今金沙江远自西方南下再向东北入川与岷江合流,仍在岷江源头注上了“大江源”。大禹治理岷江,岷江上游松

潘黄龙有大禹庙;玉垒山亦有“禹庙”供奉大禹。

《吴越春秋》卷六《越王无余外传》亦云:“禹父鲧者,帝颛顼之后。鲧娶于有莘氏之女,名曰女嬉。年壮未孳。嬉于砥山得薏苡而吞之,意若为人所感,因而妊孕,剖胁而产高密。家于西羌,地曰石纽。石纽在蜀西川也……禹伤父功不成,循江,溯河,尽济,甄淮,乃劳身焦思以行。”长江、黄河、淮河、济水四渎都流行大禹治水传说,并有禹庙碑刻遗迹。河南济源济渎庙保存犹为完好,是国家重点文物保护单位。

羌见于甲骨文,广泛分布于大西北,河南、陕西、山西亦有羌人分布;《后汉书》有系统记述,大西北是羌人世界。羌是商代主要异族人群,常与商人发生战争。武丁时期伐羌兵力最为雄厚:“登妇好三千,登旅万,呼伐羌。”(《库方二氏所藏甲骨卜辞》310)羌不仅活跃于西方,而且占据北方,又有北羌之称。其中还有多臣羌、多马羌、亚其等,据考证为臣服商朝的羌人^[11]。羌人普遍崇拜岳神,有火葬的习俗。齐家、辛店、寺洼文化有火葬遗存,可能是氏羌文化,也可能是先周文化或夏文化。商代似乎推行过以羌人为人牲的政策,商人常将俘获或进贡的羌人用于祭祀祖宗、上帝、河岳或祈年、祛灾等重要祀典,从两三人至上百人不等^{[12]2-16}。其中武丁卜辞有“戊子卜,宕,贞亩今夕用三百羌于丁”(契245)。甲骨文中一次用人牲最高纪录是1000^{[13]369-382}。

顾颉刚曾考证出禹有天神性,先秦传世文献中禹与夏不同出,说明禹与夏没有直接关系。但周代青铜器铭文表明禹与夏确实相关。北宋宣和五年(1123年)出土于齐国临淄故城叔夷钟出现了“翦伐夏后”“处禹之绪”:“虢虢成唐,有严在帝所。敷受天命,(刻伐颛司)翦伐夏后。败厥灵师,伊小臣惟辅。咸有九州,处禹之绪。”郭沫若认为成唐即成汤,伊小臣即伊尹,禹即夏禹^{[14]305}。甘肃天水秦公簋:“丕显朕皇祖受天命,鼎宅禹迹。十又二公,在帝之坏,严恭寅天命,保业厥秦。虢使蛮夏。”王国维指出:“故举此二器,知春秋之世,东西二大国无不信禹为古之帝王,且先汤而有天下也。”^{[15]3}大禹亦见于西周金文《遂公盨》:“天命禹敷土,随山浚川,乃差地设征,降民监德,乃自作配乡(享)民,成父母……”遂公盨、秦公簋、叔夷钟有“禹”“夏”铭

文,反映了西周春秋时期不同文化区域对“禹”和“夏”的共同认知。2019年随州枣树林墓地发现曾侯宝夫人𡗗加之墓,出土编钟铭文亦有“禹”与“夏”：“惟王正月初吉乙亥,曰伯括受命,帅禹之绪,有此南涇。”^[16]2009年随州文峰塔曾侯與之墓编钟也出现了“临有江夏”：“惟王正月吉日甲午,曾侯與曰：‘伯括上帝,左右文武。彻殷之命,抚定天下。王遣命南公,营宅汭土。君庀淮夷,临有江夏。’”𡗗加是楚国公主,“𡗗”是楚国王族之姓,在古文字中写作“𡗗”。叔夷钟叙及先祖商汤在伊尹辅佐下受天命而翦灭夏人统治九州,𡗗加编钟和秦公簋强调“禹迹”的同时也强调天命。《诗经·大雅·文王有声》“丰水东注,维禹之绩”;《诗经·商颂·殷武》“天命多辟,设都于禹之绩”。《国语·周语下》“帅象禹之功”和《诗经·鲁颂·閟宫》“纘禹之绪”大意相同。上至西周远至南土,“禹迹”与“夏”的观念也深入人心。叔夷钟出自齐国,但叔夷是商人后裔;秦公簋出自秦国,与商人有关联;𡗗加是楚人,𡗗本是羊叫声,与羌关系密切。清华简《厚父》记载了夏人后代对祖先的追述,亦提到大禹治水、奠定九州的伟绩。“禹迹”“禹绩”“禹绪”皆指大禹功业。无论夏人后裔,还是商人、周人后裔,都与“夏”是有亲缘关系抑或敌对关系,大禹并非出自某家某族之标榜^[17]。

四川阿坝羌族藏族自治州茂县营盘山遗址出土了马家窑风格彩陶,牟托遗址石板墓、双耳罐、青铜器,被确认是羌文化遗存。2003年重庆云阳出土东汉雍陟《景云碑》：“先人伯杼,匪学惊慨,术禹石纽汶川之会。”唐代司马贞《史记索隐》引《世本》说：“越,𡗗姓也,与楚同祖。”𡗗姓正是楚、越同源于羌的线索。

二、涂山之会 羌夷结盟

《左传·哀公七年》：“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国”。《吕氏春秋·音初》禹过家门未之遇而巡省南土,涂山氏之女乃令其妾候于涂山之阳,作歌曰“候人兮猗”。“候人兮猗”被认为是南音之始,周公及召公取风以为《周南》《召南》。《北堂书钞》《艺文类聚》《太平御览》转引《吕氏春秋》佚文说,禹年三十未娶,遇九尾白狐,涂山

人歌曰：“绥绥白狐,九尾庞庞。成于家室,我都攸昌。”《乐府诗集·杂歌谣辞》有《涂山歌》更详细：“绥绥白狐,九尾庞庞。我家嘉夷,来宾为王。成于家室,我都攸昌。天人之际,于兹则行。”《吴越春秋·越王无余外传》云：“禹因娶涂山,谓之女娇。”亦有《涂山歌》略有不同：“绥绥白狐,九尾庞庞。我家嘉夷,来宾为王。成家成室,我造彼昌。天人之际,于兹则行。”

《尚书·益稷》大禹自述：“娶于涂山,辛、壬、癸、甲。启呱呱而泣,予弗子,惟荒度土功。”《孟子·滕文公上》说大禹“八年于外,三过其门而不入”。《吕氏春秋》说：“禹娶涂山氏女,不以私害公,自辛至甲四日,复往治水。”《史记·夏本纪》：“(大禹)劳身焦思,居外十三年,过家门不敢入。”涂山之地有会稽(今浙江绍兴)、江州(今重庆巴南区)、当涂(今安徽当涂)、濠州(今安徽怀远)等不同说法,可能会盟不止一次,有可能是涂山氏四处迁徙之结果。与涂山女结婚意味着西羌与东夷结盟,大会诸侯于涂山或会稽宣告治水成功,其间还可以小会或中会诸侯。

禹会村遗址,又名禹墟,位于安徽省蚌埠市西郊涂山南麓禹会区禹会村,因“禹会诸侯于涂山”而得名,是龙山文化时代淮河流域代表性文化遗址。禹会诸侯事件是夏代之前大规模盟约活动,夯土祭祀台和大量陶器很可能是大型祭祀活动遗迹,还有棚屋区遗迹可能是禹会诸侯历史的又一重要物证^[18]。司马迁不仅记述了禹会涂山,《史记·外戚世家》明确提出夏之兴以涂山：“自古受命帝王及继体守文之君,非独内德茂也,盖亦有外戚之助焉。夏之兴也以涂山,而桀之放也以末喜。殷之兴也以有娀,纣之杀也嬖妲己。周之兴也以姜原及大任,而幽王之禽也淫于褒姒。故易基乾坤,诗始关雎,书美釐降,春秋讥不亲迎。夫妇之际,人道之大伦也。礼之用,唯婚姻为兢兢。夫乐调而四时和,阴阳之变,万物之统也。”如今禹会村仍流传“禹陈岗”“禹会古台”“禹帝行祠”和“禹帝庙”等旧称,并且建成了禹会村国家考古遗址公园。

三、羌夷建夏 夏在西北

《史记·夏本纪》：“夏后帝启,禹之子;其母

涂山氏之女也。”启是西羌大禹与东夷涂山氏之子,羌夷结合建立夏朝才有夷夏之分。夏以干戈立国。《史记·夏本纪》载禹巡视东方,按禅让原则传位给益,益让位给禹子启;有扈氏不服,启卒众亲征。甘之战确立了父子继承制建立了夏朝,也就标志着东亚进入了父权时代。《国语·周语下》:“皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰姒,氏曰有夏。”《史记·夏本纪》曰:禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏……“姒”字“女”旁值得注意。《说文解字·女部》:“姓,人所生也,从女、生,生亦声。”这说明姓源自母系而非父系^{[19]26-28}。由此可见夏代之前从母,夏代开始从父,父系男权正是夏代开始巩固成制度。《史记索隐》又云:“夏启所伐,鄂南有甘亭。”甘即甘亭,是有扈氏国南郊地名。《后汉书·郡国志》云:“鄂县属右扶风,有甘亭。”《水经·渭水注》:“渭水又东合甘水,水出南山甘谷。”《简明中国历史地图集》“夏时期全图”将有扈氏标注于西安附近^{[20]5-6}。陕西户县西南甘峪和甘亭一带正是齐家文化或客省庄二期文化分布区。

夏代历史重戎轻祀明显,孔甲好鬼神事淫乱,而桀不务德而武伤百姓。《史记·夏本纪》从启崩到桀亡四百余年,帝崩、子立、失国、征伐是主旋律。《古本竹书纪年》记载略有不同:“益干启位,启杀之。”《韩非子》载:“古者禹将传天下于益,启之人因相攻益而立启。”《战国策·燕策一》则曰:“启与支党攻益而夺之天下。”《尚书·五子之歌》曰:“太康尸位以逸豫,灭厥德,黎民咸贰。乃盘游无度,畋于有洛之表,十旬弗返。有穷后羿因民弗忍,距于河。”夏朝前期主要面临来自东方夷人的威胁,伯益之外还有两个东夷首领有穷氏后羿和寒浞先后篡位代夏。甘之战后还有启征西河,帝相元年征淮夷、二年征风夷及黄夷,后相二年征黄夷,柏杼子征于东海及王寿,不降六年伐九苑,后桀伐岷山……^{[21]3-10}桀伐岷山是夏代末年重大事件。《古本竹书纪年》记载:“后桀伐岷山,进女于桀二人,曰琬,曰琰。桀爱二女,无子,刻其名于苕华之玉,苕是琬,华是琰,而弃其元妃于洛,曰妹喜氏。妹喜氏以与伊尹交,遂以间夏。”汤遂灭夏,桀逃南巢。清华简《尹至》记载“(桀)宠二玉”。羌人出身的姜太公等与姬姓周人共创了周王朝。汉亦

兴于蜀汉,与羌人有密不可分的关系。启本人是羌夷结合的产物,夏朝亦是羌夷战争的结果。羌人转变为夏人、周人、汉人是历史大趋势。故费孝通认为羌是“一个向外输血的民族”。古羌人是华夏民族的重要组成部分,不仅转化为夏人、周人、汉人,而且融入了藏族、彝族、白族、哈尼族、纳西族、傈僳族、拉祜族、基诺族、普米族、景颇族、独龙族、怒族、阿昌族、土家族等民族,还是当代羌族的直系祖先。

考古学发掘与研究可以证明历史记载夏代开始进入父死子继的父权社会。仰韶文化、龙山文化的墓葬有贫富分化,但男女仍然相对平等,父系还是母系之争尚无定论。到了青铜时代,出现了赤裸裸的男女不平等,齐家文化时代的柳湾、皇娘娘台、秦魏家遗址就是典型代表。柳湾墓地发掘马厂类型墓有1000余座,贫富分化明显但看不出男尊女卑。齐家文化墓葬中有合葬墓23座,合葬墓中成对成年人合葬墓有16座,一位死者仰身直肢躺卧棺内,另一人则被置于棺外。这清楚地显示棺内死者地位居尊,棺外死者处于从属地位,而被置于棺外死者是女性。确定性别合葬墓中,女性尸体旁的工具是纺轮,男性随葬工具为石斧、石刀、石凿、石镞,可见男女分工已经明显。M314男仰身直肢平躺于木棺内,40余岁;女在棺外右下角侧身屈肢面向男性,一条腿被压在棺下,16-18岁,显然是为墓主人殉葬^{[22]259}。皇娘娘台遗址第四次发掘发现10座成年男女合葬墓和2座一男两女合葬墓,主要通过葬姿和陪葬物来体现男尊女卑^[23]。秦魏家遗址上层24座合葬墓中有15座成人合葬墓:男性仰身直肢、侧身直肢或俯身直肢居右,女性屈肢侧身居左,生动地展示了女性卑躬屈膝形象^[24]。张忠培认为齐家文化葬制达到了恩格斯说的父权统治典型阶段,应该把齐家文化时期划入父权制时代^[25]。

陕北地区神圪塔梁遗址发现了石峁时代保存器物完整组合的大型墓M7,口小底大竖穴土坑墓,墓底中部有一具长方形原木棺,墓主为成年男性,仰身直肢;棺外西侧有一女性人骨,侧身屈肢,四肢呈捆绑状,面朝棺材^[26]。壁龛中有六件陶器组合:罍、折肩罐、两只壶或尊、两只双耳杯(原报告分别称之为盆和双耳壶),其中一

只大双耳杯是典型齐家风格。最近石峁遗址次级聚落出土了典型齐家文化的男尊女卑墓葬：一类大墓共三座有木棺、有壁龛、有殉人，男性墓主葬于木棺内，仰身直肢，随葬3至4件玉器；女性殉人位于墓主左侧棺外，侧身面向墓主，身上可见劈砍迹象。墓主右侧墓壁上有一半月形壁龛，龛内一般放置5件带石盖陶器，另有1至2件细石刃^[27]。《史记》记载夏代世系显然是典型男权父系社会。考古发现齐家文化或石峁社会与历史记载夏代社会状况正好吻合。

齐家文化至今没有发现大墓，可能与火葬文化有关。周先人和夏人可能实行火葬，亦可能是至今没有发现夏代和周代王室墓的一个原因。齐家文化继承了东亚新石器时期的墓葬传统，又从中亚吸收了洞室墓、火葬及男女合葬文化，极大地丰富了中国墓葬文化。齐家文化墓葬的多样性反映了夏代社会文化的复杂性，亦可佐证齐家文化是夏文化。竖穴土坑墓、洞室墓、火葬墓体现了民族文化和信仰多样性，男女合葬墓体现了母系社会到男权社会变革。齐家文化与夏朝不仅社会性质相同，又大体处于同一时空范围，从墓葬看可以肯定地说齐家文化就是夏代文化。

考古发现和研究亦可证明甘之战建立夏朝时已进入干戈王国。玉戈和铜戈均见于二里头文化遗址，但其源头可追溯到石峁或齐家文化。大型玉刀与玉戈是二里头、石峁遗址或齐家文化中的重要礼器。二里头遗址出土玉刀长达64厘米，共出土相对成熟的玉戈三件，可以追溯到石峁文化玉戈。三件石峁玉戈中有一件墨玉戈长29.4厘米，无援无胡较原始^[28]。齐家文化遗址中不仅出土了众多玉刀，亦出土了玉戈形器和铜戈形器。喇家遗址M12与壁同出的戈形玉



图1 青海省博物馆展出宗日遗址齐家文化层出土戈形器(2016)



图2 青海博物馆展出沈那遗址出土铜矛(2016)

片可能是戈的始原^[29]。此外，宗日遗址还出土了一件平面呈三角形的戈形器，残器长8.7厘米、宽2.2厘米，中间有脊，“戈形器”亦可以作为戈起源于齐家文化的一个佐证(图1)^[30]。

戈被认为是夏民族或夏文化象征之一。从玉石戈到青铜戈的演变过程可以揭示戈的演变伴随着国家形成的过程^[31]。赛伊玛—图尔宾诺铜矛见于青海西宁沈那遗址(图2)，河南、山西、

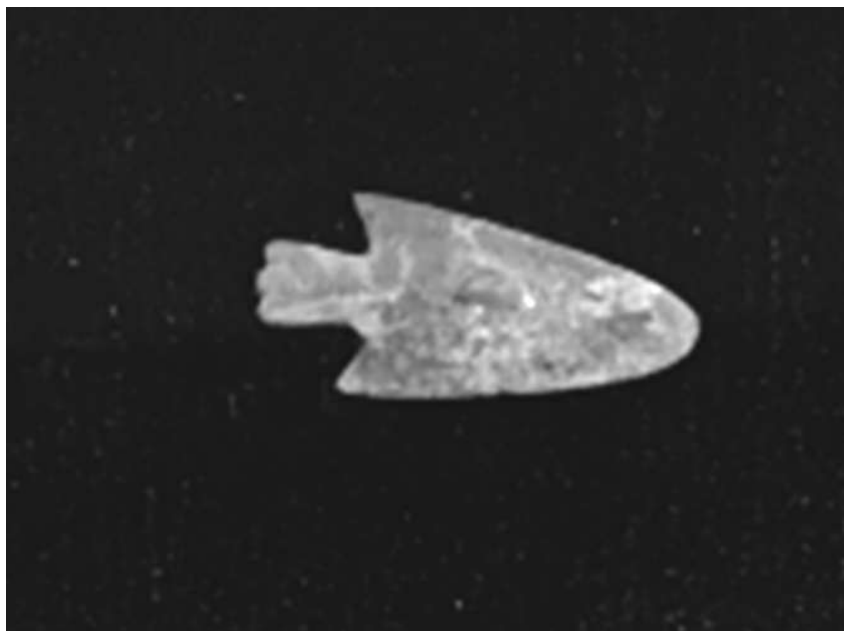


图3 青海省博物馆展出柳湾遗址齐家文化层出土铜箭镞(2016)

辽宁等地亦有分布^[32]。铜斧亦见于甘肃广河齐家坪遗址和二里头遗址^[33]。

中国境内最早的铜箭镞见于青海柳湾遗址齐家文化层和石峁遗址中晚期。二里头遗址、石峁遗址、柳湾遗址齐家文化层不约而同地出现了青铜箭镞,标志着弓箭已成主战兵器。在此之前石制或骨制箭镞主要用来狩猎,青铜箭镞成为远射兵器大大提高了战斗力(图3)^①。

石峁、二里头遗址是两大夏代纪年之内的王都城址。夏代开始之时,良渚、石家河古城已经崩溃,唯有齐家文化方兴未艾,石峁古城欣欣向荣。石峁遗址早期是一座龙山文化古城,中期开始受到齐家文化或西北青铜游牧文化明显影响,出现了牛、羊、马和青铜器,还有齐家文化风格的墓葬、陶器和卜骨。马面、瓮城和皇城台等表明石峁遗址是都城遗址;祭祀和占卜是凝聚人群的核心手段^[34]。石峁遗址中期开始进入青铜时代吸收了游牧文化,玉戈、铜镞表明战争迹象日益明显,男女明显不平等。夏代开始之际陶寺古城已被摧毁,二里头古城尚未兴起,石峁遗址正是东亚无与伦比的大城,最有可能是夏代首都。

石峁遗址出土了数以万计的羊骨,表明石峁时代已养羊成风。羌人以养羊著称,石峁遗址可能与羌人有关。石峁遗址和齐家文化居民一样用牛羊肩胛骨占卜决策,羌人继承了骨

卜传统。《四川总志》记载松潘地区“灸羊膀以断吉凶”。《茂州志》:“占卜…或取羊膊以薪炙之,验纹路,占一年吉凶,曰灸羊膊。”石峁遗址石砌建筑众多,羌族继承了石砌建筑传统,碉楼和民居都是证据。口弦是石峁遗址居民和羌人共同喜爱的乐器。2016年—2017年皇城台发掘出20余件形制多样的骨制口弦,距今约4000年,制作规整,中间有细薄弦片,一般长约八至九厘米、宽逾1厘米,厚仅一至两毫米。这是目前国内所见正式发掘出土年代最早、数量

最多的簧乐器,有人类音乐“活化石”的美誉。《诗经·小雅·鹿鸣》:“我有嘉宾,鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧,承筐是将。”口弦承担着沟通人神天地功能,是一种世界性乐器,与各民族的社会生活关系密切。口弦与羌笛一样是羌族特色乐器,“小小竹片中间空,麻绳扯奏响叮咚,房前屋后碉楼上,花前月夕起春风”。羌族口弦表演形式大多为独奏或合奏,口弦和羌笛均已列入四川省第一批非物质文化遗产名录。

都城迁移是普遍现象,商王朝有“前八后五”之说;夏王朝也会有多处都城^[35]。石峁遗址位于峁上称之为阳城正合适,当是夏王朝第一个都城。《今本竹书纪年》云:“帝禹夏后氏,元年壬子,帝即位,居冀。”《尚书·禹贡》:“壶口治,梁及岐。”孔安国传云:“壶口在冀州,梁、岐在雍州,从东循山治水而西。”石峁、二里头正位于雍冀之间。从石峁到二里头顺黄河而下十分方便。逐鹿中原,北魏、唐、辽、金、元、清重演了夏、商、周、秦、汉五朝史。鲜卑从东北进入蒙古草原发展壮大从平城迁都洛阳,鲜卑后裔李渊父子从晋阳起兵入关中建都长安,东都迁洛阳,忽必烈初都长城外称上都,入长城始称大都。满洲从东北进入中原也是先定都长城外,后迁都长城内,还在长城地带建立避暑山庄作为陪都。龙山文化晚期高墙林立,齐家文化缺城少墙;二里头显然是座移民新城。分子人类学研究表明二

里头居民不少来自西方或北方,当然也有来自南方或东方,显示是丰富遗传多样性^{[36]29-46}。族属复杂化证明二里头是中国最早的移民城市^{[37]136}。其实石峁位于东西交流、南北互动的要冲,亦是更早的外来人口众多的城市。

长城地带或所谓四百毫米降雨线不仅是农牧分界线,更是农牧经济与文化接合部。石峁遗址是已知规模最大的龙山时期至夏代城址;具备了早期王国都邑的必要条件。石峁遗址位于半月形文化带的核心地区,正是东亚定居农业文化与中亚青铜游牧文化的结晶。二里头遗址是夏代中晚期都城的,石峁作为夏代首都绝非偶然。结合历史记述与考古发现可以从年代、时代、地理、经济、社会、文化等方面进行综合论证齐家文化正是夏代遗迹,而石峁遗址和二里头遗址分别为夏代的首都和末都。

四、讨论与结语

神话传说与民族历史考古相结合,大致可以复原大禹西羌与华夏历史的关键。东晋常璩撰写的《华阳国志》是一部记述中国西南地区从远古到东晋永和三年(347年)的历史、地理、人物著作,与《越绝书》并称中国现存最早的地方志。“华阳”见于《尚书·禹贡》:“华阳黑水惟梁州。”梁州东至华山之阳西至黑水之滨。《华阳国志·序》云:“唯有天汉,鉴亦有光。实司群望,表我华阳。”《禹贡》九州之梁州在华山之南而得名“华阳”。山南为阳、山北为阴,华阳、华阴表明秦岭曾经是泰华或华山。《史记·孙子吴起列传》:“夏桀之居,左河济,右泰华,伊阙在其南,羊肠在其北。”右泰华就是秦岭或华山,历代古籍中泰华与秦岭交叠出现,意义大体相同。《华阳国志·蜀志》曰:“蜀之为邦,天文,井络辉其上,地理,岷嶓镇其域,五岳则华山表其阳,四渎则汶江出其微。故上圣则大禹生其乡,媾姻则黄帝婚其族,大贤彭祖育其山,列仙王乔升其冈。而宝鼎辉光于中流,离龙仁虎跃乎渊陵。开辟及汉,国富民殷,府腐谷帛,家蕴畜积。《雅》《颂》之声,充塞天衢,《中穆》之咏,侔乎《二南》。”《山海经·西山经》云:“华山一名太华。”《白虎通》云:“西方华山,少阴,用事。万物生

华,故曰华山。”《华山记》云:“山顶有池,生千叶莲花,服之羽化,因曰华山。”清代胡渭《禹贡锥指》云:“《山海经》有阳华之山,即华阳”,“其地即古阳华薺,盖薺因山得名,山薺在华山之阳,正禹贡之华山也。”

《华阳国志·巴志》云:“昔在唐尧,洪水滔天,鯀功无成。圣禹嗣兴,导江疏河,百川蠲修……历夏、殷、周,九州牧伯率职。周文为伯,西有九国。及武王克商,并徐合青,省梁合雍,而职方氏犹掌其地,辨其土壤,甄其贯利,迄于秦帝。汉兴,高祖借之成业,乃改雍曰凉,革梁曰益,故巴、汉、庸、蜀属益州。”江州县郡治涂山有禹王祠及涂后祠,“会诸侯于会稽,执玉帛者万国,巴、蜀往焉”。

《史记·越王勾践世家》记载越国为夏朝少康庶子后裔:“越王勾践,其先禹之苗裔,而夏后帝少康之庶子也。封于会稽,以奉守禹之祀。”东汉赵晔编撰《吴越春秋》与《华阳国志》遥相呼应,亦明言吴越统治阶级分别来自大西北周夏王室。《吴越春秋》卷一《吴太伯传》云:“吴之前君太伯者,后稷之苗裔也。后稷其母郤氏之女姜嫄,为帝誉元妃……古公三子,长曰太伯,次曰仲雍,雍一名吴仲少曰季历。季历娶妻太任氏,生子昌。昌有盛瑞。古公知昌圣,欲传国以及昌……太伯、仲雍望风知指,二人托名采药于衡山,遂之荆蛮。断发文身,为夷狄之服,示不可用。古公卒,太伯、仲雍归,赴丧毕,还荆蛮。国民君而事之,自号为勾吴。”后稷之母姜嫄与羌人相关。《吴越春秋》卷六《越王无余外传》记载,禹周行天下,归还大越,登茅山以观诸侯,防风后至,斩以示众。之后大会计治国之道,更名茅山为会稽之山,国号曰夏。命群臣曰:“吾百世之后葬我会稽之山,葺梓桐棺,穿圹七尺,下无及泉,坟高三尺,土阶三等。”启使以岁时春秋而祭禹于越,立宗庙于南山之上。禹以下六世而得帝少康。少康恐禹祭之绝祀,乃封其庶子于越,号无余。无余传世十余,禹祀断绝……自后稍有君臣之义,号曰无壬。壬生无暉,暉专心守国,不失上天之命。无暉卒,或为夫谭。夫谭生元常,越之兴霸自元常矣。由此可知,吴越统治阶级均源自大西北羌禹或姬姜,进一步佐证了司马迁一家之言,亦被吴越传说与

历史证实。近年考古新发现亦证明司马迁归纳总结不无道理。良渚文化早于夏,相当于虞朝,琮、璧、钺、璜进入中原,加上龙山文化圭、璋、刀,演变成齐家文化或石峁玉礼器体系。传统农耕礼乐文化与外来青铜游牧文化结合形成了复合文明。东亚定居农业文化只是中国文明形成的基础,三代西北青铜游牧文化是中国历史发展的根本动力^[38]。

《尚书·君奭》:“惟文王尚克修和我有夏;亦惟有若虢叔,有若闾夭,有若散宜生,有若泰颠,有若南宮括。”虢叔、闾夭、散宜生、泰颠、南宮括难以详考,出身戎狄可能性很大。史载黄帝后裔戎狄与周人皆有姬姓。白狄与周人同姓,说明他们同族。周人出自白狄,与其通婚者为戎族,自称则为“有夏”。“夏”不仅是一个王朝,还是民族与文化概念,兴于大西北而入主中原,与大禹、炎黄、羌姜、戎狄、鬼方、匈奴都密切相关^[39]。夏商周秦汉唐无不兴于大西北,北魏辽金元清亦然。周人宣称自己是夏朝的继承者。周人是两大姓氏通婚而形成的民族,周人父系为姬姓,而母系来源多为姜姓。《史记·周本纪》记载“周后稷,名弃。其母有邠氏女,曰姜原。姜原为帝嚳元妃”。周族的祖先后稷是姜原所生,母系来源于姜。后来姜姓一直在周朝发挥重要的作用,如著名的姜子牙与周武王共创周朝。清末王闿运著《尚书笺》在《康诰》“肇造我区夏”直言:“夏,中国也。始自西夷,及于内地。”

禹兴于西北羌戎葬于东南会稽是中国历史大势缩影。大禹治水征三苗划分九州为夏王朝建立奠定了基础。章太炎指出华、夏、汉祖先居住在雍州和梁州,“然神灵之育自西方来,以雍梁二州为根本。宓牺生成纪,神农产姜水,黄帝宅桥山,是皆雍州之地。高阳起于若水,高辛起于江水,舜居曲城,禹生石纽,是皆梁州之地。观其帝王所产,而知民族奥区,斯为根极。雍州之地东南至于华阴而止,梁州之地东北至于华阳而止,就华山以定限,名其国土曰华,则缘起如是也。其后人迹所至,遍及九州”。至于秦汉华之名始广,华本国名非种族之号。夏之为名,实因夏水而得,地在雍梁之际;夏本族名,非邦国之号,“汉家建国,自受封汉中始,于夏

水则为同地,于华阳则为同州,用为通称,适与本名符会,是故华云,夏云,汉云,随举一名,互摄三义。建汉名以族,而邦国之意斯在。建华名以为国,而种族之义亦在。此中华民国之所以谥”^[40]。

注释

①2016年8月“早期石城和文明化进程——中国陕西神木石峁遗址国际学术研讨会”期间邵晶展示了最新出土铜镞和石范。

参考文献

- [1]傅斯年.夷夏东西说[M]//“中研院”历史语言研究所集刊外篇·庆祝蔡元培先生六十五岁论文集,1935.
- [2]陈梦家.殷墟卜辞综述[M].北京:中华书局,1988.
- [3]徐中舒.再论小屯与仰韶[M]//安阳发掘报告:第三期,1931.
- [4]徐中舒.夏代的历史与夏商之际夏民族的迁徙[M]//先秦史论稿.成都:巴蜀书局,1992.
- [5]翦伯赞.先秦史[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6]顾颉刚.九州之戎与戎禹[M]//古史辨:第七册.上海:上海古籍出版社,1982.
- [7]顾颉刚.顾颉刚全集:宝树园文存卷四[M].北京:中华书局,2011.
- [8]顾颉刚.从古籍中探索我国的西部民族:羌族[J].社会科学战线,1981(1):117-152.
- [9]李德书.大禹传[M].天地出版社,2010.
- [10]李旻.重返夏墟:社会记忆与经典的发生[J].考古学报,2017(3):287-316.
- [11]赵林.商代的羌人与匈奴:试论产生中国人的若干体质与文化上的背景[D].台湾政治大学边政研究所,1985.
- [12]白川静.羌族考[M]//甲骨金文学论丛:第九集,1958.
- [13]姚孝遂.商代的俘虏[M]//古文字研究:第一期.北京:中华书局,1979.
- [14]郭沫若.郭沫若全集:历史编第一册[M].北京:人民出版社,1982.
- [15]王国维.古史新证[M].长沙:湖南人民出版社,2010.
- [16]郭长江,等.姁加编钟铭文的初步释读[J].江汉考古,2019(3):9-19.
- [17]陈民镇.新出姁加编钟所见“禹”与“夏”[N].中华读书报,2019-09-25(15).
- [18]王吉怀.禹会村遗址的发掘收获及学术意义[J].东南文化,2008(1):20-25+98-99.
- [19]杨希枚.杨希枚集[M].北京:中国社会科学出版

- 社, 2006.
- [20] 谭其骧. 简明中国历史地图集[M]. 北京: 中国地图出版社, 1991.
- [21] 帝王世纪·世本·逸周书·古本竹书纪年[M]. 张洁, 戴和冰, 点校. 济南: 齐鲁书社, 2010.
- [22] 青海省文物管理处考古队等. 青海柳湾: 乐都柳湾原始社会墓地[M]. 北京: 文物出版社, 1984.
- [23] 甘肃省博物馆. 武威皇娘娘台遗址第四次发掘[J]. 考古学报, 1978(4): 421-448+517-528.
- [24] 中国科学院考古研究所甘肃工作队. 甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地[J]. 考古学报, 1975(2): 57-96+180-191.
- [25] 张忠培. 中国父系氏族制发展阶段的考古学考察: 对含男性居本位的合葬墓基地的若干分析(续)[J]. 吉林大学社会科学学报, 1987(2): 31-42.
- [26] 王炜林, 等. 陕西神木县神圪塔梁遗址发掘简报[J]. 考古与文物, 2016(4): 34-44+145.
- [27] 邵晶, 裴学松, 等. 石峁文化次级聚落: 陕西府谷寨山石城考古首次全面揭露石峁文化大型墓地[OB/EL]. 文博中国, https://www.sohu.com/a/420734886_381579.
- [28] 戴应新. 我与石峁龙山文化玉器[M]//中国玉文化玉学论丛: 续编. 北京: 紫禁城出版社, 2004.
- [29] 邓淑苹. 万邦玉帛: 夏王朝的文化底蕴[M]//中国社会科学院考古研究所编. 夏商都邑与文化: 二. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- [30] a 青海省文物管理处, 等. 青海同德县宗日遗址发掘简报[J]. 考古, 1998(5): 1-14+35+97-101; b 格桑本, 陈洪海主编. 宗日遗址: 文物精粹论述选集[M]. 成都: 四川科技出版社, 1999.
- [31] 叶舒宪. 戈文化的源流与华夏文明发生[J]. 民族艺术, 2013(1): 24-31.
- [32] 林梅村. 塞伊玛-图尔宾诺文化与史前丝绸之路[J]. 文物, 2015(10): 49-63+1.
- [33] 邵会秋, 杨建华. 塞伊玛-图尔宾诺遗存与空首斧的传布[M]//边疆考古研究: 第10辑. 北京: 科学出版社, 2011.
- [34] 孙周勇. 公元前第三千纪北方地区社会复杂化过程考察: 以榆林地区考古资料为中心[J]. 考古与文物, 2016(4): 70-79.
- [35] 孙庆伟. 甬宅禹迹: 夏代信史的考古学重建[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2018.
- [36] 刘皓芳. 河南二里头遗址夏代人群的分子考古学研究[D]. 中国科学院遗传与发育生物学研究所博士学位论文, 2011.
- [37] 许宏. 最早的中国[M]. 北京: 科学出版社, 2009.
- [38] 易华. 良渚文化与华夏文明[J]. 中原文化研究, 2019(5): 5-13.
- [39] 易华. 夷夏先后说[M]. 北京: 民族出版社, 2012.
- [40] 章太炎. 中华民国解[N]. 民报, 1907(17).

The Relationship between Yu, Qiang and Chinese Civilization

Yi Hua

Abstract: Dayu came out of Xiqiang, controlled the flood in Jiuzhou, united in Tushan, conquered Sanmiao and collapsed in Kuaiji, which is not only a legend and a myth, but also a historical site. Yu came out of Xiqiang, also known as Xirong. Xiqiang and Dongyi allied in Tushan, conquered the southeast and conquered the northwest of Sanmiao. Yu Mausoleum in Kuaiji remained. Dayu's son inspired the war in Gan to consolidate the political power and establish the Xia Dynasty. From then on, the era of fighting kingdom enters in patriarchal society. In *Yu Gong*, Yong and Liang are the bases of Qiang people. The three generations are exactly the history of the collision and blending between northwest Qiang people and Southeast Yi people. The Qijia culture runs through the Xia Dynasty. Shimao and Erlitou sites may be the capital of the first and last Xia Dynasty. The legend of Huashan or Taihua and Huaxu is also related to China. The combination of mythology, legend, history, archaeology, ethnology and anthropology can systematically demonstrate the relationship between Yu, qiang and Chinese civilization.

Key words: Yu; Qiang; Xia; Qijia culture; Chinese civilization

[责任编辑/原 孟]



早期夏文化和夏初历史*

魏继印

摘要:新砦文化是二里头文化的前身,是豫东地区造律台文化向豫中地区迁移与当地王湾三期文化融合而形成的。在二里头文化为夏代中晚期文化共识的前提下,新砦文化和造律台文化也应为夏族群文化,三种文化属同一谱系。王湾三期文化不是新砦文化的前身,其主要来源于淮河流域的大汶口文化,很可能是东夷伯益族群的文化。而发生在夏代前夕的大洪水,是造律台文化向豫中地区迁移的主要原因。新砦文化与王湾三期文化从联合走向对抗,是由禹益联合治水转向启益争位的反映。到了新砦文化晚期气候趋于稳定,新砦文化向洛阳盆地迁移形成二里头文化当与太康迁居斟寻有关。

关键词:新砦文化;早期夏文化;大洪水;启益争位

中图分类号:K871.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0030-08

随着对夏文化研究的不断深入,学界对二里头文化整体上为夏文化的认识已达成共识,对夏商分界的认识也渐趋明朗。但关于夏文化的首,还存在较大分歧,主要有二里头一期说、新砦期或新砦文化说、王湾三期文化晚期说和后岗二期文化说等4种不同认识。笔者支持早期夏文化要在新砦文化中寻找的观点,并发表了数篇文章进行论证。为最大限度地接近历史的真相,推动夏文化研究,本文拟对早期夏文化和夏初历史进行系统的梳理与思考。不当之处,敬请指正。

一、早期夏文化的主要学术观点

关于王湾三期文化晚期为早期夏文化说,这一观点是在年代学的基础上运用“接竹竿的方法”提出来的。即二里头文化的年代不足300年,与夏代471年有不小的差距,所以加上约100年的新砦文化之后还不够,就继续向前接,接到了

王湾三期文化晚期^①,认为王湾三期文化晚期为早期夏文化,新砦期为后羿代夏的中期夏文化,二里头文化为少康中兴之后的晚期夏文化^{[1]179-303}。

新砦期为早期夏文化说,以张国硕先生为代表。他在理性分析夏代积年应不足400年的基础上,针对二里头文化和新砦期文化的性质,提出二里头文化应包括新砦期和二里头一期至四期,新砦期是最早的二里头文化的观点^[2]。

关于二里头一期为早期夏文化说,以邹衡、陈旭、李维明等先生为代表,他们是依据文化性质提出来的。其实,这一观点,与新砦文化为早期夏文化说比较接近。邹先生在《试论夏文化》最后说:“至于河南龙山文化晚期是否为夏文化,倒是可以讨论的。不过,这里牵涉一个过渡问题。根据目前的材料,我们认为,河南龙山文化晚期尽管是二里头文化(即夏文化)最主要的来源,但两者仍然是两个文化,还不能算是一回事。至少可以说,从前者到后者发生了质变。这

收稿日期:2020-11-24

*基金项目:国家社会科学基金项目“多维视域下夏文化形成研究”(19BKG001)阶段性成果。

作者简介:魏继印,男,河南大学历史文化学院教授,河南大学古代文明研究中心研究员(河南开封 475001),主要从事先秦考古学研究。

个质变也许反映了当时氏族、部落或部族之中的巨大分化,或者反映了它们之间的剧烈斗争。”^[3]¹⁸²虽然二里头文化中的很多因素来源于王湾三期文化,但他们不属于同一种文化。这一认识,实际上认为二里头一期为早期夏文化。邹先生在2005年10月河南偃师召开的中国二里头遗址与二里头文化国际学术研讨会上发表的论文《二里头文化的首和尾》,更加详细地论证了二里头文化与王湾三期文化的关系,再次比较了两种文化的各类因素,最后认为:“河南龙山文化晚期并未直接过渡为二里头文化早期,它们仍然属于不同性质的文化。就是说,尽管两者的年代已接近,后者又直接继承了前者的部分文化因素,但仍然是两种文化。或者说,由前者到后者,在文化性质上已经产生了质变。因此,两者的文化面貌已大不相同,两者之间是有严格区别的。前者只能说是河南龙山文化之尾,后者是二里头文化的第一期已是二里头文化之首,这是不能随便混淆的。”但在谈及新砦期时,他认为在豫西,河南龙山文化与二里头文化之间,并不存在什么新的文化。若把它归于二里头文化第一期中的一个组,问题倒是简单一些^②。接着,李维明先生在此基础上,把新砦期的后段作为二里头文化第一期的早段来对待^[4],陈旭先生也有相似的看法^[5]。从此意义上来看,二里头一期为早期夏文化说与新砦文化为早期夏文化说的认识是比较接近的。

后岗二期文化为早期夏文化说,是从新砦文化中存在的折壁器盖、子母口瓮等具有东方风格的陶器,结合王国维《殷周制度论》中“夏、商错居于河济之间”的说法而提出的,把造律台文化和豫北地区的后岗二期文化作为一个整体的后岗二期文化系统,认为后岗二期文化为早期夏文化^③。

其实,二里头文化一期为夏文化说的观点,是把新砦期的晚段作为二里头文化一期早段来看待的。对早期夏文化的争议集中在于其开始于龙山文化晚期还是新砦文化时期的问题。

二、对新砦文化为中期夏文化的疑问

若从对新砦文化的性质来看,上述各家观点的分歧主要集中在其是早期夏文化还是中期

夏文化。笔者对新砦文化为“羿浞代夏”时期的中期夏文化产生了很多疑问。

(一)对新砦遗存中东方因素的疑问

2013年至2018年,笔者参与了新砦遗址的发掘,对新砦遗存中存在的东方风格因素有着比较深刻的认识。传统上认为新砦遗存中有少量东方风格的陶器,并认为很可能是“羿浞代夏”造成的^④。这种认识将考古材料与相关历史事件相对应,本无可厚非。但在整理陶片的过程中笔者发现,东方风格的陶器并非少量,至少超过了50%。通过对《新密新砦》报告中所有陶器进行统计,与王湾三期文化、造律台文化、后岗二期文化和南方的后石家河文化进行全面对比分析,可以发现新砦文化陶器约有近80%的因素来源于豫东的造律台文化,只有约18%的因素来源于本地的王湾三期文化^[6]。这样,新砦文化中的东方因素就不能简单地理解为是受东方的影响了,而是很可能伴随着较大规模的人口流动。

(二)“后羿代夏”发生的地点与新砦文化的分布范围不符

后羿代夏发生的时间是太康时期,太康的都城是斟寻,但斟寻的地望多认为是在洛阳盆地,而新砦期或新砦文化的分布范围主要在嵩山东南麓地区,没有到洛阳盆地,所以这一观点得不到文献上的支持。

(三)新砦文化为中期夏文化与二里头文化的年代和性质存在矛盾

二里头文化一至四期都是夏文化,根据《竹书纪年》中“太康居斟寻,羿亦居之、桀亦居之”的说法,大体是太康至夏桀时期的夏文化。太康是夏代第二个或第三个王,所以早期夏文化可以在二里头文化的基础适当向前追溯,但不宜太长。新砦文化持续的年代大约100年左右,早期夏文化在此基础上不能再向前推了。

(四)新砦文化的性质与后羿代夏存在矛盾

持新砦文化为中期夏文化观点的学者认为,新砦文化是由王湾三期文化发展而来的,只是受到了豫东地区造律台文化的影响,其造律台文化因素是由“羿浞代夏”造成的。据笔者分析,从王湾三期文化到新砦文化,文化面貌发生了较大的变化,新砦文化中来自造律台文化的因素近八成,而当地王湾三期文化因素不足两

成,而据相关文献来看,后羿代夏是“因夏民以代夏政”^⑤,夏文化的主体人群没有发生改变,未必会根本改变其文化面貌,这与新砦文化相对于王湾三期文化发生的巨变产生了矛盾。

总之,新砦文化为中期夏文化的观点,疑点太多,需要重新思考。

三、文化谱系与族属分析

为了推动夏文化研究,基于以上尤其是王湾三期文化晚期为早期夏文化说所存在的问题,可从以下几个方面进行深入思考。基本的思路与方法是:从梳理和分析考古材料出发,结合文献中关于禹、启时期的相关历史事件进行历史地理学的分析。

(一)弄清新砦类遗存的性质

新砦类陶器与王湾三期文化晚期不同,以夹砂陶为主,次为泥质陶,陶胎较厚,火候较低;陶色,以灰陶为主,黑陶次之,褐陶再次;纹饰印痕不清、杂乱无章,以方格纹最多,篮纹次之,绳纹第三;器形有子母口小底大口瓮、附加堆纹深腹罐、附加堆纹鸡冠耳深腹罐、麻花状器耳鼎、桥形耳平底盆、腹饰凸弦纹的平底盆、饰附加堆纹的尊形瓮、直壁桶形器、器座、乳足鼎、桥形耳深腹盆、折肩罐、甗、杵形杯、侧装三角形足子母口罐形鼎、“Y”字形足子母口罐形鼎、镂孔足子母口罐形鼎、子母口瓦足瓮、鸡冠耳深腹盆、带钮弧壁器盖、双腹豆、簋形豆、无耳深腹罐、折壁器盖、侧装三角形扁足鼎、桥形耳鼓腹罐、鸡冠耳甗、桥形钮覆盆形器盖、桥形耳小口直领罐、无耳小口直领罐、双腹盆、平底盆、刻槽盆、直壁圈足盘、高柄豆、矮柄豆、碗、钵、觚、单耳杯、鸟嘴形盃。罐、鼎等器物的口沿以圆唇和尖圆唇为主。

新砦类遗存的分布,“大体而言,新砦期遗址主要集中分布在环嵩山地区东半部,即现今的郑州、巩义、新密、荥阳、新郑一带。西边到不了登封、禹县,北不过黄河,东到郑州左近。由此可见,新砦期的分布范围不大,主要分布在原王湾三期文化的东北部,与造律台类型的西界和后岗二期类型的南部前沿地带相比邻”^{[1]279-303}。也就是说,此类遗存在洛阳盆地几乎没有,在王湾三期文化分布的其他地区也基本不见,但可见受

其影响的一些因素。

从年代来看,新砦类遗存(包括新砦遗址第三期所谓的二里头文化一期)相对年代早于二里头遗址的二里头文化一期早段,绝对年代的时长不足100年。

从考古学文化是指分布在一定地域、具有共同特征并持续一定年代的定义来看,新砦类遗存应为一个考古学文化,它与二里头一期文化分布范围不同,并不是介于王湾三期文化与二里头文化之间的过渡期。

(二)弄清新砦类遗存的来源和去向

文化谱系是探讨人群变迁的一个重要方法,主要原理在于考古学文化其实是一个群体共同生活习惯的物质载体,习惯的养成需要一定的时间,一旦形成就会持续一段时间,呈现渐变性的特点。一个地区考古学文化的性质发生了突变,往往就意味着人群发生了变化。

关于新砦文化与二里头文化的关系,学界多把其作为年代稍早于二里头文化的同谱系文化。不过,也有少数学者持不同意见,如张忠培在谈到新砦文化和二里头文化之间的关系时说:“我认为无论是新砦二期,还是花地嘴那类遗存,都难以认为是二里头文化的前身。二里头文化的前身,还有待考古学家寻找。”^[7]对此,笔者通过对两种文化进行器形统计和陶色、陶质、纹饰分析的基础上发现,二里头文化约78%的器形来源于新砦文化,从新砦文化到二里头文化,其陶色、陶质、纹饰等方面的变化也具有渐变性的特点,认为新砦文化是二里头文化的前身是没有问题的^[6]。

关于新砦文化的源头,主要有王湾三期文化说^{[8]540}和后岗二期文化说^③两种认识。根据文化因素的种类来分析,新砦文化中既有本地王湾三期文化的因素,又有豫东造律台文化的因素。对于此种现象,王湾三期文化说者认为,在龙山时代这里本是王湾三期文化煤山类型的地盘,只是后来接纳了来自造律台类型的部分因素之后才形成了“新砦期”^{[8]540}。这种用“地盘”的观念来理解文化的发展是不全面的,事实上古代人群的迁徙、殖民所引起的文化取代现象也时有发生,在考虑从王湾三期文化到新砦文化的转变时,这一点不容忽视。由于受“地盘”

观念的束缚,在对新砦文化进行文化因素来源分析时,他们把明显与造律台文化相同的因素进行了统计,认为是受造律台文化的影响所致,对于不易分辨来源的造律台文化和王湾三期文化的共有因素,如把数量庞大的深腹罐全部认为是来源于当地的王湾三期文化。这种统计方法显然不够合理。

对此,通过对新砦文化、造律台文化和王湾三期文化的深腹罐进行细致地观察,发现造律台文化和王湾三期文化的深腹罐虽然形状大体接近,但仍有一些区别。其中最大的不同在于,造律台文化深腹罐的口沿绝大多数都有一圈凹槽,应该是用于固定器盖的;而王湾三期文化深腹罐的口沿上均没有凹槽。新砦文化深腹罐中既有口沿带槽的,也有口沿不带槽的,其中口沿带槽的比例约占总数的38%。笔者认为口沿带凹槽的深腹应该主要来源于造律台文化。另外,对于其他无法确定来源的三种文化共有因素,不能进行统计。如果这样统计的话,新砦文化中来源于造律台文化的因素要明显高于王湾三期文化因素,其有近80%的因素来源于造律台文化^[6]。

总之,经过统计和分析,可以认为二里头文化早期、新砦文化和造律台文化虽然分布地域不同,但确实为同一文化谱系,应是同一人群及其后裔在不同的时期迁移而形成的。既然二里头文化为夏族群文化,那么新砦文化和造律台文化也应为夏族群文化。豫东地区也有一些夏族活动的文献依据,如三国时期的宋衷认为禹都阳城在大梁之南,在古代山东西南部一带也有“崇国”,禹母有莘氏也生活在这一地区,禹妻涂山氏生活在此地区南边的安徽中西部一带^⑥。因此,从文化谱系和文献两方面来看,造律台文化应为鲧、禹时期及其以前的夏族属文化。

至于把新砦文化的源头追溯至后岗二期文化的认识,其实是在承认新砦文化的多数因素都来源于豫东地区造律台文化的基础之上,把造律台文化归入到后岗二期文化之内而得出的。对此,笔者认为,安阳地区的后岗二期文化与濮阳地区的龙山晚期文化和鲁豫皖相邻地区的造律台文化虽然有较多的相似因素,但仍有较大的差别。从文化面貌上看,濮阳地区的龙山晚

期文化与造律台文化更为接近,而与安阳地区的后岗二期文化差别更大。至于濮阳地区的龙山晚期文化与造律台文化之间是什么样的关系,因材料有限,现在讨论还为时尚早。从目前的材料看,以豫东为中心的造律台文化与豫中地区相互毗邻,与新砦文化也最为接近,濮阳地区的人群要向新砦文化分布的嵩山东南麓一带迁移恐怕也不能绕过造律台文化分布的开封地区。

(三)新砦文化与王湾三期文化的关系问题

新砦文化是二里头文化的前身,已基本得到学界的认可,但其与王湾三期文化是什么关系,也是认识夏文化形成的关键环节。对此,学术界目前主要有五种观点:第一,把它作为王湾三期文化的末期遗存^⑦;第二,认为它是从王湾三期文化到二里头文化的过渡性遗存^⑧;第三,认为其早段属王湾三期文化最晚阶段的遗存,晚段属二里头文化一期偏早阶段的遗存^[9];第四,把它作为二里头文化最早的遗存来看待^⑨;第五,认为它是中原地区继王湾三期文化之后与花地嘴遗存和二里头文化一期同时出现的三类遗存之一^[10]。

基于大致相同的材料,却能得出如此多不同的结论,其原因是值得思考的。经过认真学习上述研究之后,可以发现这些结论虽然都是运用文化因素分析的方法得出的,但均缺乏比较细致的分期。我们知道,在运用文化因素分析的方法时候,“必须从发展的角度在分期的基础上进行”^{[11]295},才能得到更为科学的认识。新砦文化本身延续时间较短,又与王湾三期文化具有很多近似的文化因素,所以如果不在细致分期的基础上对两种文化的关系进行分析,是很难得出正确认识的。

因此,为了解决二里头文化、新砦文化和王湾三期文化之间的关系,笔者把公布材料相对丰富的遗址进行了全面梳理,在进行细致分期的基础之上,写成了《论新砦文化与王湾三期文化的关系》^[12]。文章从新砦遗址入手,先对新砦遗址的王湾三期文化进行分期,然后与王城岗遗址进行对比,发现其年代不晚于王城岗龙山文化的第四期。接着,又运用新砦遗址新砦文化中包括的王湾三期文化因素与王城岗遗址进行对比,发现其早段相当于王城岗第四期,晚段相当于王城岗第五期。最后,又把新砦文

化与周边的新砦文化遗址和王湾三期遗存进行分期和对比分析,得出了新砦文化与王湾三期文化关系的清晰认识:第一,新砦文化主要分布在王湾三期文化分布范围的东北角,与王湾三期文化遗址交错分布;第二,新砦文化分布范围比较小,遗址不多,但可分为早、中、晚三个时期,各遗址新砦文化出现的时间不一,而且处在王湾三期文化的半包围之中,与洛阳盆地、汝颍河上游一带的王湾三期文化并存,并对部分王湾三期文化遗址产生影响;第三,新砦文化在双洎河流域出现之后,先向北扩展,经郑州、荥阳沿伊洛河谷折而向西南经巩义花地嘴遗址进入洛阳盆地,晚期时又向南绕过禹州瓦店遗址,占领了平顶山蒲城店遗址,然后又沿汝河河谷向西北经临汝煤山遗址进入到伊河河谷的伊川白元遗址,随后又沿伊河北上过龙门进入洛阳盆地西部的洛阳东干沟遗址。

以上结论也得到了最新材料的支持,《洛阳盆地中东部先秦时期遗存——1997—2007年区域系统调查报告》,对洛阳盆地中东部地区进行了系统地考古调查,调查的456处遗址中没有一处属典型的新砦文化遗址^⑩。而在嵩山东南麓一带,则新砦文化遗址众多,除新密的新砦和黄寨、郑州的马庄和牛砦、巩义花地嘴外,在溱洧流域就发现有14处^{[13] 138-176},另外新郑境内还有大司、唐户、金钟寨、高辛庄等遗址。证实了新砦文化是主要分布于嵩山东南麓一带的地方性文化,与其他地区的王湾三期文化晚期并存,是与王湾三期文化不同性质的考古学文化。

(四)王湾三期文化的族属问题

从以上对考古材料的分析可知,新砦文化是造律台文化西进对嵩山东南麓一带的王湾三期文化的取代,而不是直接从王湾三期文化发展而来的。也就是说,是以夏族取代了王湾三期文化所代表的族群,形成了新砦文化。

既然新砦文化的主要源头不是王湾三期文化,那么王湾三期文化就不应该是夏族群的文化。那么,解决王湾三期文化是谁的文化就成为了一个关键的问题,因为之前的研究均认为王湾三期文化是早期或先期夏文化,别无他说。

通过分析王湾三期文化的来源入手,把王湾三期文化与比其年代稍早的仰韶系文化、豫东

地区的大汶口文化以及豫南地区的石家河文化进行对比分析,可以发现王湾三期文化约50%的因素来源于大汶口文化,约30%的因素来源于仰韶系文化,从而得出王湾三期文化应是东夷文化和华夏文化融合而成的一支文化^[14]。因此,从文化谱系的角度来看,王湾三期文化、尉迟寺类型大汶口文化、山东大汶口文化应为同一谱系文化。

王湾三期文化虽然不是夏文化,但与夏族群的新砦文化和造律台文化关系也非常密切,其又跟东夷人有关。在华夏集团中有两个著名的东夷人,即皋陶和伯益,他们地位都很重要,曾被禹选为接班人。认真检索相关文献,可以发现在王湾三期文化的分布范围内有很多关于皋陶和伯益及其后人生活的史影,王湾三期文化很可能是伯益和皋陶族群的文化^[15],而淮河流域的大汶口文化则应是其近祖文化^[16]。

四、文化现象与早期夏史的拟合

如果把新砦文化理解为早期夏文化,造律台文化理解为先夏文化,王湾三期文化理解为伯益族群文化,那么很多相关的历史问题就迎刃而解了。

(一)新砦文化时期的大洪水

通过对考古学文化谱系的梳理发现,二里头文化一期主要分布在洛阳盆地,但其前身的新砦文化则主要分布在嵩山以东的郑州地区,其主要来源又可追溯到豫东地区的造律台文化,其背后应该是龙山时代末期之时,豫东地区的造律台文化居民向西迁移至郑州地区与部分当地居民一起融合形成了新砦文化,新砦文化居民继续向西,北从洛汭、南经龙门,进入洛阳盆地,在洛阳盆地的中央形成二里头文化。但这一现象的背后又是什么样的原因造成的豫东地区的居民不断向西迁移的呢?

仔细分析《新密新砦——1999~2000年田野考古发掘报告》和新出版的《二里头:1999~2006》,可以发现两部报告均有环境考古学者研究的内容。新砦遗址的环境考古学研究显示,新砦期早段时就有洪水迹象,到晚段发生了大洪水的事件,至第三期时归于正常。这一结论不仅有沉积和冲积学的证据,也有大植物、孢粉

以及动物方面的证据,应该是可靠的。《二里头:1999~2006》报告中的环境考古部分显示,在二里头文化形成前的洛阳盆地中央曾经发生过大洪水事件,即在公元前2000年至公元前1800年间,在洛阳盆地的中央,伊洛河水大涨,漫过了河边的第二级台地,并且形成较长时期的积水和较厚的沉积层。通过对比两地洪水发生的时间,可以发现洛阳盆地洪水发生的时间是公元前2000年至公元前1800年间,新砦遗址的洪水是年代稍早于二里头文化一期的新砦文化时期,两地洪水发生的时间是一致的,应属同一次洪水^[17]。基本的解释是,在新砦文化的早期和中期时,由于降水的增加,伊洛河及其支河的水量大增,由于洛阳盆地的出水口较小,在沿伊洛河的盆地中央形成了较长时间的积水,其地的居民移出;在嵩山东南麓地区,由于处于两山之间的宽谷地区,洪水的表现形式以下切为主,但这里的居民仍能够在此生活;而豫东地区海拔较低,地势低洼,上游地区的洪水汇聚于此地,受灾最为严重,其居民被迫向西地势较高的豫中一带迁移。在新砦文化晚期,即新砦遗址第三期时,洪水退去,在洛阳盆地的中央又形成广袤的良田,新砦文化趁机兵分两路:北从洛汭,南经北汝河和龙门进入洛阳盆地,在中央形成二里头文化。

环境考古学者的研究显示,新砦文化时期的大洪水发生的范围很大,在伊河流域、洛河流域、涑水河流域、沁河流域、双洎河流域,包括河南的新密新砦、辉县孟庄、焦作徐堡、博爱西金城、偃师二里头、洛阳姙李和王湾、三门峡三里桥以及山西的绛县周家庄等遗址都有发现^{[18] 1257}。此次洪水规模之大,持续时间之长,跟文献记载中发生在禹时的大洪水比较接近。

(二)王城岗与阳城

《竹书纪年》等文献都有“禹居阳城”的说法。关于阳城,战国时期有很多,主要有颍川阳城、大梁阳城、南阳阳城、商水阳城等,但流传有禹传说的主要有颍川阳城^①和大梁阳城^②。王城岗遗址属于颍水流域,发现有龙山时代和战国时期的城墙,尤其是发现带有“阳城”字样的陶器,确为阳城无疑。

遗憾的是二里头文化与王城岗龙山文化不属于同一个文化谱系。如果二里头文化为夏文

化,那么王城岗龙山文化就不应是夏文化。如果王城岗龙山文化是夏文化,二里头文化就不是。考古学文化的谱系是两种或多种考古学文化之间的继承关系的问题,相当于人类的“遗传”关系。其基本的原理是“子”考古学文化会继承其“父”考古学文化的各种生活习惯和习俗,“父”和“子”只要有共同的生活存续时间,“子”就会从“父”那里学习和继承各种习惯、习俗与文化,并在此基础上进行发展,他们中间是渐变的关系,而不是突变。如果两种年代相继的文化之间存在突变现象,那就不是同一人群的自然延续,很可能是发生了人群的变换或更替。

嵩山东南麓地区除分布有王湾三期文化外,还有新砦文化,两种文化交错杂居,因此,应至少有两个族群在此生活。笔者认为王湾三期文化与东夷人伯益有关,新砦文化与华夏族的禹和启有关,所以禹带领的夏族群和伯益带领的东夷族群均生活在这一带。由于记忆模糊以及禹的名气大于伯益,后人把颍川阳城跟禹联系起来也属正常。但若从文化谱系和属性来判断,此阳城应与伯益带领的东夷族群有关。

伯益是秦的祖先,出自东夷少昊氏,曾因助禹治水和伐三苗有功而被立为继承人。笔者认为,禹最初生活在豫东造律台文化的分布区,伯益则主要生活在豫中王湾三期文化的分布区。禹时,豫东地区受到了长时期的洪水灾害,不得不向其盟友伯益的居地,即地势较高的豫中嵩山东南麓一带迁移发展。从新砦文化的形成及演变来看,也恰巧能够较为合理地解释这一历史事件。新砦文化早期(新砦遗址二期早段)时,发生了大洪水,豫东地区地势低洼,受灾较为严重,造律台文化人群在禹的带领下,向地势较高的豫中地区迁徙,与伯益族群和平共处,这就是新砦古城不仅“防御洪水的意义远远高于军事防御功能,而且和平环境下氏族部落间不同文化相互吸收与借用的性质颇为突出”^[19]的主要原因。新砦文化中期(新砦遗址二期晚段)时,随着洪水的越来越大,造律台文化继续西迁,不但新砦遗址进一步扩大,而且郑州地区的新砦文化聚落也越来越多。

新砦文化晚期(新砦遗址第三期)时,气候趋于稳定,洪水消退。新砦文化进一步扩张,与王湾三期文化的关系,逐渐从和平共处走向了争夺

和对抗,在汝河流域的平顶山蒲城店、临汝煤山等遗址出现单纯的新砦文化因素。尤其是在新郑人和寨遗址、郑州东赵遗址和平顶山蒲城店遗址发现有新砦文化晚期的城址,体现了夏族群和伯益族群之间冲突的加剧。此时,王城岗遗址的龙山文化突然衰落,进入所谓的二里头一期(并非典型的二里头一期文化),应仍是本地王湾三期文化的延续。这一现象,在文献上也有反映。禹死后,因伯益功劳很大而禅位于他,但其子启的势力也很强大,联合诸侯攻益,益被迫避居于箕山之阴^③,最后为启所杀^④。王城岗城址正位于箕山之阴,所以很可能是伯益避启的阳城。

至于《水经注》中把此阳城认为是禹所居的阳城,也不难理解,因为这一带不仅伯益在此生活,禹也在此生活,禹的名气要远大于伯益,后人因对禹的传颂较多而忽略了伯益,事实上也有文献说“禹避商均,伯益避启,并于此也”^⑤。

(三)太康迁居斟寻

启杀伯益称王,有扈氏不服,启伐之,大战于甘,巩固了自己的王位,从此开启了家天下的局面。启死后,又传位于太康。《竹书纪年》中说太康居斟寻。关于斟寻的地望,多数认为是在洛阳盆地。《穆天子传》中说启居黄台之丘,多数认为是在今新密一带。这说明,启至太康时夏进行了一次迁都,大概是从嵩山东南迁到了洛阳盆地。无独有偶,如笔者所研究的那样,新砦文化晚期时,气候趋于稳定,洛阳盆地的洪水消退,在盆地中央形成肥沃的冲积平原,此时,新砦文化兵分两路,北由洛汭,南经北汝河和龙门进入洛阳盆地,在中央形成二里头文化。这一现象恰与夏都从黄台迁至斟寻相符合。

结 语

通过以上分析,笔者认为早期夏文化应该在新砦文化中寻找。新砦文化的早期和中期(新砦遗存第二期)应为禹后期的文化,新砦文化晚期(新砦遗址第三期)应跟启有关。新砦文化向洛阳盆地移动,形成二里头文化,应跟太康迁居斟寻有关。王湾三期文化为伯益族群的文化,造律台文化西进,最初与王湾三期文化融合,后又反目取代王湾三期文化,恰与文献中,

禹、益联合治水,启、益交恶争位的历史不谋而合。从目前来看,这一解释是早期夏文化和夏初历史与考古学文化之间关系最合理的解释。

注释

- ①参见夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程阶段性成果报告》(简本),世界图书出版公司2000年版。②参见邹衡:《二里头文化的首和尾》,《中国历史文物》2006年第2期。③参见袁广阔:《古河济地区与早期国家形成》,《中原文化研究》2013年第10期;袁广阔:《后岗二期文化与早期夏文化探索》,《光明日报》2016年1月30日第11版。④参见北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院:《新密新砦——1999~2000年田野考古发掘报告》,文物出版社2008年版。⑤《左传·襄公四年》载:“昔有夏之方衰也,后羿自鉏迁于穷石,因夏民以代夏政。”⑥因为问题颇为复杂,需要进行专文讨论。⑦参见韩建业,王新改:《王湾三期文化研究》,《考古学报》1997年第1期;韩建业:《〈新密新砦〉与早期夏文化探索》,《中国文物报》2009年5月20日第4版;饭岛武次:《关于二里头文化——二里头类型第一期不属于二里头文化》,收入《夏商文明研究》,中州古籍出版社1995年版;张海:《公元前4000年到公元前1500年中原腹地的文化演变与社会复杂化》,北京大学博士学位论文,2007年。⑧这一观点,可以细分为两大类,第一类认为其是“新砦期”,第二类认为是“新砦文化”,均认为其介于王湾三期文化和二里头文化之间。持第一类意见的主要有:赵芝荃:《试论二里头文化的源流》,《考古学报》1986年第1期;李德方:《二里头类型文化的来源及相关问题》,收入《青果集》,知识出版社1993年版;夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程阶段性成果报告》(简本),世界图书出版公司2000年版;张国硕:《夏纪年与夏文化遗存刍议》,《中国文物报》2001年6月20日第7版;赵春青:《新砦期的确认及其意义》,《中原文物》2002年第1期;赵芝荃:《夏代前期文化综论》,《考古学报》2003年第4期;李伯谦:《新砦遗址发掘与夏文化三个发展阶段》,收入《文明探源与三代考古论集》,文物出版社2011年版。持第二类意见的主要有:杜金鹏:《新砦文化与二里头文化——夏文化再探讨随笔》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》2001年第2期;庞小霞:《试论新砦文化》,郑州大学硕士学位论文,2004年;许宏:《新砦文化研究历程述评》,收入《三代考古》(二),科学出版社2006年版。⑨中国社会科学院考古研究所河南二队:《河南密县新砦遗址的试掘》,《考古》1981年第9期;邹衡:《综述夏商四都之年代和性质》,《殷都学刊》1988年第1期;李维明:《二里头文化一期遗存与夏文化初始》,《中原文物》

2002年第1期;邹衡:《二里头文化的首和尾》,《中国历史文物》2006年第2期;陈旭:《二里头一期文化是早期夏文化》,《中国历史文物》2009年第1期;常怀颖:《二里头文化一期研究初步》,收入《早期夏文化与先商文化研究论文集》,科学出版社2012年版。⑩中国社会科学院考古研究所,中澳伊洛河流域联合考古队:《洛阳盆地中东部先秦时期遗存——1997-2007年区域系统调查报告》,科学出版社2019年版。⑪关于颍川阳城,《孟子·万章上》载:“禹避舜之子于阳城。”东汉末年经学家赵岐注云:“阳城、箕山之阴,皆嵩山下深谷中。”《史记·夏本纪》:“禹辞,辟舜之子商均于阳城。”集解引东汉末年学者刘熙说:“今颍川阳城是也。”《国语·周语上》韦昭注曰:“夏居阳城,崇高所近。”⑫《世本》宋衷注“禹居阳城,在大梁之南。”臣瓚(薛瓚)也主此说,见于《汉书地理志(上)》颍川郡阳翟臣瓚注引。⑬《孟子·万章上》云:“益避禹之子于箕山之阴。”⑭《竹书纪年》云:“益干启位,启杀之。”⑮《水经注》卷二十二颍水条下云:“颍水又东,五渡水注之,……其水东南迳阳城西。……颍水迳其县故城南,昔舜禅禹,禹避商均,伯益避启,并于此也。亦周公以土圭测日景处。……县南对箕山。”

参考文献

- [1] 赵春青.关于新砦期与二里头一期的若干问题[M]//二里头遗址与二里头文化研究.北京:科学出版社,2006.
- [2] 张国硕.夏纪年与夏文化遗存刍议[N].中国文物报,2001-06-20(07).
- [3] 邹衡.试论夏文化[M]//夏商周考古学论文集.北京:文物出版社,1980.
- [4] 李维明.二里头文化一期遗存与夏文化初始[J].中原文物,2002(1):33-42.
- [5] 陈旭.二里头一期文化是早期夏文化[J].中国历史文物,2009(1):9-16.
- [6] 魏继印.论新砦文化的源流及性质[J].考古学报,2018(1):1-24.
- [7] 张忠培.关于二里头文化和夏代考古学遗存的几点认识[J].中国历史文物,2009(1):4-8+2+93.
- [8] 北京大学震旦古代文明研究中心,郑州市文物考古研究院.新密新砦:1999~2000年田野考古发掘报告[M].北京:文物出版社,2008.
- [9] 靳松安.王湾三期文化的南渐及其相关问题[J].中原文物,2010(1):31-38.
- [10] 张莉.新砦期年代与性质管见[J].文物,2012(4):83-89+96.
- [11] 李伯谦.文化因素分析与晋文化研究:1985年在晋文化研究座谈会上的发言[M]//中国青铜文化结构体系研究.北京:科学出版社,1998.
- [12] 魏继印.论新砦文化与王湾三期文化的关系[J].考古学报,2019(3):301-326.
- [13] 赵春青,张松林,顾万发,江旭.溱洧流域先秦聚落调查简报[M]//区域、社会与中国文明起源.北京:科学出版社,2019.
- [14] 魏继印.试析王湾三期文化的来源[J].考古,2017(8):80-90+2.
- [15] 魏继印.对王湾三期文化族属的新思考[J].中原文化研究,2018(8):47-52.
- [16] 魏继印.淮河流域大汶口文化的族属探析[J].中原文物,2018(4):91-99.
- [17] 魏继印.新砦文化时期的大洪水与二里头文化的形成[J].南方文物,2020(2):31-37.
- [18] 中国社会科学院考古研究所.二里头:1999~2006[M].北京:文物出版社,2014.
- [19] 周书灿.再论新砦遗址的性质与功能[J].中州学刊,2018(10):110-114.

Early Xia Culture and History of Early Xia Dynasty

Wei Ji Yin

Abstract: Xinzhai culture, the predecessor of Erlitou culture, was formed by the integration of Zaolvtai culture relocated from eastern Henan to central Henan and local Wangwan phase III culture. Based on the consensus that Erlitou culture is the middle and late Xia culture, Xinzhai and Zaolvtai should also be cultures of Xia ethnic group. These three cultures belong to the same pedigree. The Wangwan phase III culture is not the predecessor of Xinzhai; It originated from Dawenkou culture in the reaches of Huai River and was probably the culture of Boyi ethnic group in Dongyi. The great flood occurred on the eve of Xia Dynasty is the main reason why Zaolvtai culture moved to central Henan. The process from unity to confrontation between Xinzhai and Wangwan phase III is a reflection of the shift from Yu-Yi's joint flood control to Qi-Yi's struggle for power. In the late period of Xinzhai culture, the climate became stable. The migration of Xinzhai culture to Luoyang basin and the formation of Erlitou culture from it were related to the relocation of Taikang to Zhenxun.

Key words: Xinzhai culture; early Xia culture; great flood; Qi-Yi's struggle for power.

[责任编辑/云 扬]



殷周祭祖礼的因革与《周颂》的礼乐性质

马银琴

摘要:《周颂》中不见祭祀周穆王及后世诸王的颂歌,这与周代祭祖礼的发展演变具有密不可分的联系。殷周对抗之际,“皇天无亲,唯德是辅”的思想一方面消解了殷人天命神权的合法性,同时也让周人失去了“天宗上帝”的必然庇护。周人的先祖,尤其是文王与武王在不断被歌颂的过程中逐渐变成了周人实际上的保护神。但从祭祖礼的角度而言,周初一方面损益殷礼创造“配天而祭”的祭祖礼仪,另一方面在实践中又遵循着“祭不过三代”、重视近世祖先的习俗。随着时世推移,文王、武王先后超出了近世三代之祖的祭祀范围,而政治上仍然存在着推崇文武的强烈需求。于是,融会整合两种礼俗,推尊文王、武王为“百世不祧之祖”的昭穆制度应时而生。通过昭穆制度,周初就已成熟的祖神分离思想最终落实在礼的实践层面上,通过神化后稷、文王、武王以配天的郊祭与专祭祖先并重视三代近祖的庙祭表现出来。这一次对祭祖礼的融会整合,确立了周人礼乐精神中“雅”“颂”分立的核心本质,以告功娱神为目的郊祭之乐“颂”随着郊祭礼仪的稳定趋于定型,以“立政”为目的、“言王政之所由兴废”的“雅”乐由此开始走上繁荣兴盛的发展之路。

关键词:《周颂》;祭祖礼;昭穆制度;郊祭;庙祭

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0038-13

“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。”《毛诗序》把“颂”定性为“美盛德”以“告于神明”,让“颂”作为“祭祀”乐歌的性质突显出来。因此,《两周史诗》在考证“颂”之名义的演变之后,由“颂”与“庸”在“言成功”意义基础上的通用,提出“颂”是“天子祭祀之乐”的专称^{[1]32}。但是,随着研究的进一步深入,上述看法受到了越来越突出的挑战:既然是“天子祭祀之乐”的专称,为什么“美盛德之形容”的《周颂》当中见不到祭祀周穆王及其后诸王的颂歌?是周穆王的功德不值得赞美吗?唐兰先生在《论周昭王时代的青铜器铭刻》一文中曾经指出:“昭穆两代应该是西周文化最发达的时代,拿封建社会来比较,昭穆时代是相当于汉代的汉武帝,唐代的唐明皇和清代的乾隆,都是由极盛到衰落的转变

时期。”^{[2]237}《大雅》当中多次出现的对于周穆王的歌颂、《穆天子传》所映射出来的当时的礼乐盛况,以及不断出土的金文材料都在证实周穆王时代“是西周文化最发达的时代”的观点,可是,为什么被认为“美盛德之形容”的《周颂》会在赞美周穆王的问题上缺席?班固《两都赋序》中所说的“成康没而颂声寝”,究竟包含了怎样的历史认识?除此之外,《雅》中同样存在许多属于周天子的祭祀诗,那么“雅”歌之祭与“颂”歌之祭的区别究竟在哪里?基于多年来围绕《周颂》问题的思考,在去年与同行学者就“《诗经》与仪式”展开讨论时,我提出了这样的看法:“《周颂》并不单纯只是祭祀乐歌,它更多的是和祭天仪式相关联的。”“祭祀祖先的乐歌,只有和祭天礼仪关联在一起的时候才能成为《颂》。”^[3]那么,提出这个看法

收稿日期:2020-10-15

作者简介:马银琴,女,清华大学中文系教授(北京 100871),主要从事先秦文学与文化研究。

的依据是什么呢？在乐歌从属于仪式的西周时代，礼乐制度发展演变的历史实践是否存在支持这种观点的礼制基础呢？这是本文试图探讨的问题。

一、对《周颂》作品时代与性质的既有认识

依据笔者在《两周诗史》中的考证，《周颂》作品的用途及以典礼归属可列表如下：

时代	作品 ^① 及用途	歌辞表现的典礼归属
武王克商前后	《时迈》，巡守告祭柴望也。	祭天
	《殷》，巡守而祀四岳河海也。	祭河岳百神
	《我将》，祀文王于明堂也。	祭文王
	《赉》，大封于庙也。	祭文王
	《酌》，告成《大武》也。	告功
	《天作》，祀先王先公也。	祭先公先王
周公制礼作乐	《清庙》，祀文王也。周公既成洛邑，朝诸侯，率以祀文王焉。	祭文王
	《维天之命》，大平告文王也。	祭文王
	《维清》，奏象舞也。	祭文王
	《振鹭》，二王之后来助祭也。	诸侯助祭
	《思文》，后稷配天也。	后稷配天
	《烈文》，成王即政，诸侯助祭也。	诸侯助祭
	《有瞽》，始作乐而合乎祖也。	祭祖合乐
	《有客》，微子来见祖庙也。	诸侯朝庙、祭祖
	《武》，奏《大武》也。	合祭文、武
	《桓》，讲武类禡也。桓，武志也。	祭武王
	《丰年》，秋冬报也。	报天祭祖
	《丝衣》，绎宾尸也。	绎祭酬尸
周康王	《昊天有成命》，郊祀天地也。	合祭文王、武王、成王
	《臣工》，诸侯助祭，遣于庙也。	诸侯助祭
	《噫嘻》，春夏祈谷于上帝也。	成王配天
周昭王	《执竞》，祀武王也。	合祭武王、成王、康王
周穆王	《闵予小子》，嗣王朝于庙也。	即位招魂
	《访落》，嗣王谋于庙也。	即位求助
	《敬之》，群臣进戒嗣王也。	即位戒王
	《小毖》，嗣王求助也。	即位表决心
	《潜》，季冬荐鱼，春献鲔也。	荐新之祭
	《雝》，禘大祖也。	祭祖
	《载见》，诸侯始见乎武王庙也。	祭昭王
	《载芟》 ^② ，春籍田而祈社稷也。	祈社稷
	《良耜》，秋报社稷也。	报社稷

分析上表，有几个地方非常值得关注。首先最引人注目的是《周颂》作品的时代，31 篇作品，集中出现在武王克商前后、周公制礼作乐以及周康王、周穆王时代。这几个时期，都是周代礼乐文化发展史上具有特殊意义的时期：武王克商，结束殷人统治，建立周人政权；周公制礼

作乐，奠定后世礼制基础；周康王时期，西周早期趋于成熟的祭祖礼程式化，“定乐歌”；周穆王时期，殷周礼制的分水岭，真正意义上的“周礼”至此形成^{[1]104-166}。

在此基础上，以《周颂》作品的内容为基础再进行综合分析，这些作品实际上又可区分为

三种类型:

第一类是与祭祀天地社稷百神相关联的,这类乐歌的时间跨度最大,从武王克商前后的《时迈》《般》,周公制礼作乐时的《丰年》,到周穆王时的《潜》《载芟》《良耜》等,均属此类。

第二类是与祖先祭祀相关联的,又可区分为三种情况:一是专祭类,如祭祀后稷的《思文》,祭祀文王的“《清庙》之三”、《我将》,祭祀武王的《桓》,祭祀成王的《嘻噫》等;二是合祭类,如以太王、文王合祭的《天作》,以文王、武王合祀的《武》,以文王、武王、成王合祭而配天的《昊天有成命》,以武王、成王、康王合祭的《执竞》等;三是《诗序》说“诸侯始见乎武王庙”但诗言及“昭考”的《载见》。

第三类是关联于祭天祭祖的典礼活动中某个具体仪节的配乐歌辞,如与助祭相关的《振鹭》《烈文》《有客》《臣工》等,与绎祭相关的《丝衣》等。

在上述分类中,最具标志性意义也最值得进一步分析的,是第二类与祖先祭祀密切关联的诗歌。李山、蒋清宇在《颂歌献给谁——论〈诗经〉雅颂祭祖诗篇的“礼乐”品格》中专门讨论过《雅》《颂》祭祖诗的歌颂对象问题,该文的回答是:“大约一百多年创作出来的诸多‘雅颂’祭祖篇章(就今天所见的《周颂》和《大雅》祭祖诗篇而言,没有见到西周晚期的作品)所敬献的对象只有周文王、后稷以及武王和公刘等几个为数不多的先公先王。”^[4]但是,若把讨论的范围限定在《周颂》部分,可以发现,在《周颂》中作为受祭者出现的,除了作为周人始祖配天而祭的后稷,还有奠定周人基业的太王,以及文王、武王、成王、康王和昭王。而从周穆王之后,则再无周王进入《周颂》的歌颂视野。与此形成鲜明对照的,恰恰是周穆王在《大雅》当中被作为歌颂对象的频繁现身。为什么会出现这种情况?实际上,这与周代早期祭祖礼的发展及其在穆王时代发生的变革具有密不可分的联系。

二、西周初年祭祖礼与殷礼的关联与差异

周人的祭祖礼,最典型的的就是昭穆制度。

《礼记·祭统》云:“夫祭有昭穆。昭穆者,所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事于大庙,则群昭、群穆咸在而不失其伦,此之谓亲疏之杀也。”^[5]³¹⁸⁴辨昭穆的目的在于明“亲疏之杀”,这就意味着不是所有祖先都能得到祭祀,也不是所有人都有祭祀先祖的权利,因此就有了如“天子七庙”“诸侯五庙”的等级差异。但是,《礼记·王制》所载“三昭三穆,与太祖之庙而七”的“天子七庙”,一直未得到更多资料的支持。在可以据信的文献资料中,《逸周书·世俘解》在“四月乙未日武王成辟,四方通殷命有国”之后,以追述的方式记录了伐商过程中一系列重要的事件,包括周人取得胜利之后一系列祭祀活动的整个过程:

二月既死魄,越五日甲子朝,至,接于商。则咸刘商王纣,执夫恶臣百人。太公望命御方来;丁卯,望至,告以馘俘。戊辰,王遂柴,循追祀文王。时日,王立政。吕他命伐越戏方;壬申,荒新至,告以馘俘。侯来命伐靡集于陈;辛巳,至,告以馘俘。甲申,百奔以虎贲誓,命伐卫,告以馘俘。辛亥,荐俘殷王鼎。武王乃翼矢珪、矢宪,告天宗上帝。王不格服,格于庙,秉语治庶国,籥人九终。王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升,维告殷罪。籥人造,王秉黄钺正国伯。……越五日乙卯,武王乃以庶祀馘于国周庙,翼予冲子,断牛六,断羊二,庶国乃竟。告于周庙曰:“古朕闻文考修商人典,以斩纣身,告于天、于稷。”用小牲羊、犬、豕、于百神水土,于誓社。曰:“惟予冲子绥文考,至于冲子。”用牛于天、于稷五百有四。^[6]^{414-442③}

文中多次出现的“告以馘俘”,指报告杀敌与俘虏的情况。在周武王克殷杀纣,太公望狙击来方之后,周武王于戊辰这一天举行了灭纣之后的第一场祭祀活动,即“王遂柴,循追祀文王”。在这里,作为祭祀对象的只有“柴”祭的“天”或“帝”以及武王之父文王。至辛亥“荐俘殷王鼎”之后,武王“告天宗上帝”,然后“格于庙”,“王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升,维告殷罪”。辛亥日的祭祀规模超出了戊辰日,除了“天宗上帝”和文王,从太王开始

的直系祖先和包括太伯、虞公以及伯邑考在内的旁系亲属都在祭祀之列。五天之后的乙卯日,又发生了“以庶祀馘于国周庙”“告于周庙”的活动,这次所告、所祭的对象,除了“文考”之外,还有“天”和“稷”。刘源《商周祭祖礼研究》认为,“这次祭祀活动的内容与商人文化有很多近似之处”,具体来说,“可以指出如下几点:一、兼祭直系、旁系。二、宗庙献俘,并用以为人性。三、告祭祖先以牛为牲,祭百神水土用羊、犬、豕等小牲”。同时他还指出:“这次祭祀活动与商人文化区别处,主要表现在祭天(帝)上。”^[7]¹⁴⁹就目前的资料来看,周初武王举行的祭祖活动,总是与祭天同时进行,即“以祖配天”。学者们大多认为,周人的“以祖配天”,是对殷人“宾帝”模式的学习与继承,可为什么刘源却说武王的祭祀活动与商人文化区别处,主要表现在祭天(帝)上呢?这个根源需要从殷人的“帝”与周人的“天(帝)”之间的差异上去寻找。

胡厚宣先生在《殷卜辞中的上帝和王帝》^④一文中,细致梳理了出现在甲骨文中的“帝”,最后得出的结论是:“殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。”胡先生还同时指出,“殷人以为帝有全能,尊严至上,同他接近,只有人王才有可能。商代主要的先王,象高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死后都能升天,可以配帝”^[8]。这里所说的死后升天配帝,在祭祀活动中即被称为“宾帝”。那么,这位具有至上神属性的“帝”,与商人的祖先是一种什么关系呢?王晖在《论商代上帝的主神地位及其有关问题》中集中讨论了这个问题,该文指出:“殷人的上帝就是殷人的至上神,是殷人把祖先神和自然神结合在一起的主神。作为祖先神,殷人的上帝就是帝喾,也就是殷人的高祖。……祖宗神和自然神结合是殷代帝权的特征。”^[9]“作为祖先神,殷人的上帝就是帝喾;作为自然神,帝喾又管辖着日月神。上帝统领着日月风雨云雷等自然神。祖先崇拜与自然神结合是殷商时期神权政治的主要特征。”^[10]除了“上帝”的祖神身份之外,常玉芝《商代宗教祭祀》曾专门讨论过河神、岳神的神性与祭祀问题,在细密的考证之后,得出的结论是:“在商人的心目中,祖先神岳与祖先神河一样,也主要是掌管农业生产的神,他们

都是殷人的高祖神。”^[11]¹⁹³这些研究,都肯定了殷人文化中帝祖合一的文化特征。

除上述说法之外,朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》一文,在细致梳理殷墟卜辞所见商人诸神灵的基础上,系统论述了另外一种说法,即殷商时代的“上帝”“既非至上神也非商民族的保护神”^[12]。该文将商人的神灵归划为四种类型:上帝,自然神(如社、方),由自然神人神化而成的祖神(如河、岳),非本于自然神却具有自然或战事权能的祖神。在叙述分析各类神灵的权能范围之后,该文指出:

商人的宗教作为一种多神教,除上帝以外,自然神、祖先神仍在商人宗教观念中有很重要的地位,尤其是不同等级的祖先神作用之突出与深入更是不能忽视的。……上帝与部分祖先神如岳、河、王亥等远祖、高祖以及上甲之间在权能范围方面差别似并不明显,而且也并未形成诸自然神、祖先神各有分工,各司其职,而由上帝以万能之神的姿态将一切神权总揽在手上的局面。^[12]

这是一个不同于前述诸家观点的说法。但值得注意的是,该文在否定上帝作为商人至上神的属性,论证“上帝与商人的祖先神、自然神之间缺乏明确的统属关系”时,却也肯定了“上帝”与岳、河、王亥等祖先神“在权能范围方面差别似并不明显”的情况。结合商人把部分死去的先王称为“帝”的事实来看,在殷商时代,“上帝”与部分祖先神之间的差别或者界限实际上是模糊不清的。而且,如该文所言,“卜辞有卜‘帝其陟’的(30387),‘陟’在卜辞中常以‘陟于’某祖神形式出现,当是指祭祀时上祭至某祖神。但在这条卜辞中,‘陟’的主语是帝,当是指上帝在降到人世后又返回天上之举动”,而帝辛时的铜器铭文中也出现了“**夙**于上帝”的记载。依据这两条材料,作者又提出了一个假设:“如此字(即‘**夙**’)与祭祀有关,则标志殷末对上帝的宗教崇拜及礼仪已较前有了重要的变化。”^[12]这就是说,即使商代早期的“上帝”身份不明,但是到商代晚期,商人眼中的“上帝”已显示出较为明显的祖神化的痕迹。

因此,综合既有的研究成果来看,在殷商时

代,“上帝”的身份也经历了一个发展变化的过程,这位在早期与岳、河、王亥等权能无甚差别,看上去是天下共神、具有自然神属性的帝,到商代晚期应该已经兼具了至上神与祖先神的双重身份。而这一点,从神话学的角度也能获得印证。《史记·殷本纪》比较详细地记载了简狄吞玄鸟卵而生契的商人始祖诞生神话。在这个神话中,这只玄鸟实际上就是契的父亲。这位看上去非常神秘的“玄鸟”,其身份则是有迹可循的,他和《山海经》中的帝俊、甲骨文中的高祖夔以及古史传说中的帝喾实为同一人。也就是说,在《史记》记载中除了“吞玄鸟卵而生契”的方式显示出了神异的色彩之外,“玄鸟”的出现并没有改变帝喾作为殷人始祖的性质^⑤。因此,对商人而言,祭帝、祭河、祭岳,同时就是祭祖,帝祖合一或者说祖神合一是殷商祭祀文化的核心要义。因此,“上帝”以及宾从“上帝”、同时具备神格的历代“王帝”,必然佑护殷人政权,是商王朝维护其统治合法性的精神支柱。正如王晖所言:“商王统治诸侯方国的唯一而且有效的方式是神权统治,其统治的方式是内服的众臣和外服的侯甸男卫都没有祭祀上帝鬼神的权力。甚至连自己的祖宗也只能靠商王在祭祀先公先王时配飨。”^[9]《左传·僖公十年》“神不歆非类,民不祀非族”,孔颖达疏云:“《传》称‘非我族类,其心必异’,则族、类一也,皆谓非其子孙妄祀他人父祖,则鬼神不歆享之耳。”^{[13]3910}这种基于血缘联系的天命神权观念,让商人天然享有被佑护的权力,这也给了商纣王虚幻的力量。当西伯征讨黎国让祖伊忧惧不已时,殷纣王仍然怀有“我生不有命在天乎”^{[14]107}的自信。此时,对同样需要“天命”佑护的周人来说,如何获得“天命”,就是他们必须面对和解决的问题。在与商王朝对抗的过程中,他们找到的最有效的办法,就是打破帝祖合一的神权观念,切断至上神“上帝”与殷人的血缘关系,同时推崇“天”的至高无上,宣扬“德”与“天命”之间的关联。他们把“天命”解释为“民心”,把行善积德作为获得民心进而得到天命佑助的途径,所谓“天视自我民视,天听自我民听”^{[15]385},以此消解殷人“有命在天”的合法性。《史记·周本纪》记载文王事迹云:“遵后稷、公刘之业,则古公、公季之法,笃仁,敬老,

慈少。礼下贤者,日中不暇食以待士,士以此多归之。”^{[14]116}西伯的积善累德不可避免引起了其他诸侯的警惕,于是发生了崇侯虎谮西伯而纣囚之于羑里的事情。之后在闢天等人的努力下,殷纣王不但赦免了西伯,还赐之弓矢斧钺,让他获得了征伐诸侯的权利。重获自由的西伯继续以德服众,因“虞芮之讼”被诸侯称为“受命之君”^{[14]117}。

在“天命”与“民心”之间建立联系,通过“立德”获取“民心”以得到“天命”的佑助,这是周人对抗商纣王的有效手段。在“立德”的过程中,周人也实现了对“天”的推崇,对“帝”的改造。在武王克殷之后的“荐俘殷王鼎”的告功之祭中,“天宗上帝”就作为武王告祭的对象同时出现了。而在周初的其他文献中,也保留着很多“帝”“天”同出的记载。如《尚书·召诰》:“皇天上帝,改厥元子……天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命。”^{[15]450}《尚书·康诰》:“惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王殪戎殷,诞受厥命。”^{[15]431}在与“天”同出的过程中,被殷人视为祖神的“帝”,与殷人的关系变得疏离起来。《诗经·皇矣》就记录了“上帝”对殷人的抛弃:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”《诗序》说:“《皇矣》,美周也。天监代殷莫若周,周世世修德莫若文王。”诗赞“上帝”而“序”云“天监”。正是在殷周对抗的过程中,“上帝”逐渐脱去了殷人祖神的身份,变成了与“天”等列的天下共神。

可以说,“德”的介入,让殷周之际权力更替所带来的族群对抗,同时也在天命神权的文化观念层次上展开。周人以“德”为中介在“天命”与“民心”之间建立起来的联系,动摇了殷人建立在血缘基础上的天命神权观念,挣脱血缘纽带的人天关系表现出了更多人文理性的精神,由此凝结成为对后世影响深远的政治理念:“皇天无亲,唯德是辅。”

三、西周早期祭祖礼的特点

《说文解字》释“礼”云:“礼者,履也。所以

事神致福也。从示从豊，豊亦声。”从事神致福的活动中发展起来的“礼”，与人们现实生活中思想观念的发展变化息息相关。正如《礼记·礼运》所云：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕢桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。……夫后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭、宫室、牖户，以炮以炆，以亨以炙，以为醴酪；治其麻丝，以为布帛。以养生送死，以事鬼神上帝。”^{[5]2065-3066}经济、政治、文化、思想的发展变化，都直接表现在对“礼”的实践上。“礼”有“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”^{[5]2263}的功能和意义，都通过具体的行为规范表现出来。因此，殷周之际争夺“天命”佑助过程中“德”的介入所带来的思想领域内对至上神权与人间政权血缘关系的割裂，最终一定会落在“礼”的实践层面，通过“礼”的规定发挥更为广泛的影响。那么，和殷商时代相比，西周早期的祭祖礼究竟有没有呈现出相应的特征呢？

继《逸周书·世俘解》所载武王克商，依循殷王帝祖合一的方式“告天宗天帝”，王烈祖之后，再次特祭文王并“告于天、于稷”之后，《天亡簋》等的记载也展示出了与之相似的“以祖配天”的祭祀模式：“乙亥，王有大礼。王泛三方，王祀于天室。降，天亡佑王，衣祀于王丕显考文王，事饁上帝，文王监在上。”在这时，作为祭祀对象的文王与上帝同在，这也就是《大雅·文王》所说的“文王陟降，在帝左右”。稍后出现在《何尊》当中的“初壅宅于成周，复禹珣王豊福自天”^{[16]275⑥}，也表现出了以武王配天而祭的影子。《逸周书·作雒》云：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰、先王皆与食。”明确规定祀“上帝”时以后稷配祭，“日月星辰、先王皆与食”，反映出了祖先神与自然神合祭的特点。另外，《周颂·噫嘻》是在“春夏祈谷于上帝”的典礼仪式上使用的乐歌，祈谷的对象是“上帝”，但诗却说“噫嘻成王，既昭假尔”，也明确地传达出了“以祖配天”的祭祀观念。

但是，《小孟鼎》铭文所记载的一次发生在康王末年的献祭典礼中，却出现了一些与“配天而祭”不同的内容：

唯八月既望，辰在甲申。昧爽，三左三右多君入，服酒。明，王格周庙。□□□□

宾延邦宾，尊其旅服，东向。孟以多旂佩鬼方□□□□，入南门，告曰：……以人臧入门，献西旅□□，入燎周[庙]……大采，三周入，服酒。王格庙，祝延□□□□□邦宾，丕裸，□□用牲禘周王、武王、成王。□□卜，有臧。王裸，裸述赞邦宾。^{[17]417}

这次活动从“王格周庙”正式开始，整个过程都在庙中完成，献俘之后，除了“禘周王、武王、成王”及“卜”之外，没有出现祭天或祭帝的内容。李学勤先生在把《小孟鼎》与《世俘解》进行比较后指出：“武王随后告于周庙，用牛告于天和稷，用小牲于百神、水、土社。这和鼎铭禘祀先王虽不相同，意义也是相当的。”^{[18]⑦}也就是说，同样是献俘之祭，发生在周康王三十五年的这一次活动中，禘祭先王的仪式取代了“告于天、于稷”以及祭百神、水、土的仪典。这其中就反映出了周礼与殷礼的不同。

正如孔子所言，“周因于殷礼，所损益可知也”，西周初年祭祀礼仪的创制，在很大程度上接受了殷商祭祀文化的影响。刘雨在《西周金文中的祭祖礼》中就指出，出现于西周金文的二十种祭祖礼，“除翟、禋、尝三种次要祭礼外，其余十七种祭祖礼都是殷周同名的”，“周初几乎全盘继承了殷人祭祖礼仪的名称”^[19]。这种对于殷礼的继承，从周公制礼作乐时依然采用“配天而祭”的模式，把祖先神与“天宗上帝”一起祭祀集中地反映出来。《周颂·思文》说“思文后稷，克配彼天”，《大雅·文王》说“文王陟降，在帝左右”；《逸周书·作雒》也说：“乃设丘兆于南郊以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。”^{[6]533}这些都是周公制礼作乐时“以祖配天”的祭祀观念的反映。总结为一句话，就是《孝经》所言：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”

但“以祖配天”并不是周人祭祖礼的全部，除了“配天而祭”之外，获得延续的还有族群内部一直存在的近亲三代之祭。这从《天作》一诗对于太王、文王的合祭中约略反映出来。而到周公制礼作乐时，就以《逸周书·作雒》所云“乃位五官：大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂”的宫庙形式表现出来。孔晁注云：“太庙，后稷。二宫，祖考庙也。路寝，王所居也。明堂，在国南

者也。”^{[6]537}若如孔晁所言,太庙为后稷之庙,则周公制礼作乐时的宗庙之祭,是以后稷、文王、武王作为主要受祭者的,这似乎体现出了对宗庙之祭与配天而祭两种祭祖方式的糅合。

从获得王权的角度而言,“配天而祭”的意义远远超出了周人原有的宗庙祖先之祭。但不可否认的是,在周革殷命的思想斗争中,对“德”的推崇割断了以血缘为基础的天命神权观念,“皇天无亲,惟德是辅”深入人心。在这样的背景下,除了强调文王因文德而得受天命之外,对“天宗上帝”的祭祀实际上就不再显得急迫而重要了。相反,通过祭祀祖先获得祖先的佑助,通过效法文、武之德而得以永保天命,就成为周人更为看重的事情。《尚书·金縢》记载了既克商二年武王生病时周公为壇“植璧秉珪,乃告大王、王季、文王”的应对之策,他在告辞中说:

惟尔元孙某遘厉虐疾,若尔三王是有丕子之责于天,以旦代某之身,予仁若考能,多材多艺,能事鬼神,乃元孙不若旦多材多艺,不能事鬼神,乃命于帝庭,敷佑四方,能定尔子孙于下地,四方之民罔不祇畏。呜呼!无坠天之降宝命,我先王亦永有依归。今我即命于元龟,尔之许我,我其以璧与珪归俟尔命;尔不许我,我乃屏璧与珪。^{[15]416}

在这一次关涉周武王死生大事的祝祷中,周公旦所告的对象并非“天宗上帝”,而是太王、王季、文王,“若尔三王是有丕子之责于天,以旦代某之身”,从这句祷文来看,周武王的疾病不但完全系牵在“三王”身上,而且,“三王”对于如何处理还具有相应的选择权与决定权。这就与甲骨卜辞所显示出来的具有至上神意义的始祖“上帝”对人间事务具有绝对的处置权,在上帝左右的其他先帝只具有转为祈请与传达帝命的权力有了本质的不同。把这种情况和“皇天无亲,惟德是辅”的观念联系起来,可以得出一个推论,“皇天无亲,惟德是辅”的观念疏远了人与“天宗上帝”之间的直接联系,人不再可能因为祭祀“天宗上帝”而获得“天命”。在这个时候,因为“立德”而成为“受命之君”的祖先的意义与功能必然得到进一步的强化。《何尊》铭文记载了周成王诰宗小子之言:“昔在尔考公氏克逮文

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,自之嬖民,乌虐!尔有唯小子亡识,视于公氏,有勋于天,徹令。敬享哉。唯王恭德欲天,顺我不敏。”^{[16]275}在以武王配天而祭的仪式上,成王诰辞仍在强调“文王受兹大命”。这样的强调,和《周颂》当中对“文王之德”“文王之典”的歌颂一样,一方面成功树立起了“敬天法祖”的意识,让文王成为后世子孙世代学习与效法的对象;另一方面,“文王在上,于昭于天”的“配天”而祭,让割断帝祖关联之后失去“天宗上帝”之必然庇护的周人,在对祖先的祭祀中找到了可以替代“天宗上帝”来保护自己的力量。

因此,在“以祖配天”的祭祀模式下,对祖先神的重视逐渐超越了高高在上、与人无亲的“天宗上帝”,祖先神成为最重要的祭祀对象。《礼记·祭统》云:“夫祭有三重焉:献之属莫重于裸,声莫重于升歌,舞莫重于武宿夜。此周道也。”^{[5]3481}所谓“献”,当指献祭之事。而所谓“裸”,《周礼·大宗伯》“以肆、献、裸享先王”郑玄注云:“裸之言灌,灌以郁鬯,谓始献尸求神时也。”^{[20]1636}则“裸”是祭祀先王的典礼上用郁鬯灌地献尸的仪节。“献之属莫重于裸”的“周道”,充分展示了祭祖礼在整个祭祀系统中的意义。由此,我们也就能够理解在“春夏祈谷于上帝”的典礼仪式上,周人为何不直接向“天宗上帝”祷告,却要通过“噫嘻成王,既昭格尔”来拉开春耕生产的序幕,因为对于持有“皇天无亲,惟德是辅”之文化观念的周人而言,血脉相连的祖先要比没有任何亲缘关系、仅仅作为至上神照临下土的“天”与“帝”更能提供直接的庇护。因此,与殷商时代自然神与祖先神合而为一的祭祀观念不同,从西周初年开始,在接受殷商文化影响而形成的“配天而祭”的框架之下,周人通过“立德”,让文王在获得天命佑助的同时,也获得了取代天宗上帝来护佑子孙的神性。于是,在周文王立德积善而“受命称王”的说法为周人夺取王权提供了合法性的理论保障之后,法祖、修德就成为周人永保天命的努力方向。

周人克商伊始,“王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升”,至周公制礼作乐时,文王之文德与武王的武功,作为周人获得

“天命”的象征被大肆宣扬,所谓“文王有明德,故天复命武王也”。在这个时期,除了配天而祭的始祖后稷,与奠定周人兴起基础的太王之外,文王与武王是被祭祀、歌颂与效法的重点。至康王时期,成王亦得配天而祭,“郊祀天地”的《昊天有成命》,“是道成王之德也”,“春夏祈谷于上帝”的《噫嘻》,呼成王之神而告之。但是,以成王配祭的典礼,并没有妨碍对文王与武王的推崇,“昊天有成命,二后受之。成王不敢康,夙夜基命宥密”,就是在充分肯定文武功德的基础上对成王的进一步歌颂。到康王末年,《小孟鼎》的献祭大礼中,也仍然是以“周王、武王、成王”作为禘祭的对象的。而金文所见西周早期与祭祖相关的铭文,大多会明确标注“某作某祖先某器”,“某祖先”,绝大多数为“皇祖”“皇考”“文考”或“皇祖皇考”,表现出了重视近祖的礼俗。正如刘雨在研究西周金文中的祭祖礼之后所指出的:“周人的嫡庶、尊卑、亲尽毁庙等制度在祭祖礼中是有反映的,综观二十种祭礼,所祭对象没有超出三代者,这与殷人遍祀先公先王的制度明显不同。”^[19]

康王时代的《小孟鼎》记录了周康王“禘周王、武王、成王”的典礼,这里的“周王”,学者们多对应于“文王”。《大孟鼎》记录了周康王对文王、武王的歌颂:“丕显文王受天有大命,在武王嗣文作邦,辟厥慝,匍有四方,峻正厥民。”^{[17]411}但是,到昭穆时代,“祭不过三代”的祭祖习惯与对文王、武王的尊崇需要之间开始出现不协调的情况。在祭祖礼的实践中,人们仍然遵循着重视近世三代祖先的礼俗,如昭王时的《执竞》诗云:“执竞武王,无竞维烈。不显成康,上帝是皇。自彼成康,奄有四方,斤斤其明。”所祭祀的对象为武王、成王、康王。至《闵予小子》的“于乎皇考,永世克孝。念兹皇祖,陟降庭止”,祷告对象仍然是“皇考”,期盼“皇考”以“克孝”之心,“念兹皇祖”而“陟降庭止”。这首《闵予小子》,固然有昭王野死带来的特殊的“招魂”的性质^[21],但其中仍然表现出了重视“近祖”的倾向。而另一方面,宣扬文王之德、武王之功,又是这个时期迫切的政治需要。《逸周书·祭公》记述了祭公临终前与周穆王的对话,其中“予小子追学于文、武之蔑,周克龛绍成康之业,以将天命”等言,可

视为周穆王追效文、武的宣言。而从祭公谋父“维我后嗣旁建宗子,丕维之始并……丕及有利宗,丕维文王由之”之言,我们能够看出其对于文王的强调以及对宗族力量的重视。

由此而言,到昭穆时代,周人实际上执行的“祭不过三代”的祭祖礼,与周王室尊崇文武的政治追求之间出现了显而易见的矛盾。“礼乐刑政,其极一也。”^{[5]3311}在政治上被重视、被推崇的人与事,必然通过躬行之礼反映出来。于是,应时而生的昭穆制度,完善地解决了周人推崇文王之德、武王之功的政治需要与文化习俗中重视近祖之祭之间的矛盾。

四、昭穆制度与礼乐新变

《礼记·祭统》云:“夫祭有昭穆。昭穆者,所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事于大庙,则群昭群穆咸在而不失其伦,此之谓亲疏之杀也。”^{[5]3484}又《中庸》有云:“宗庙之礼,所以序昭穆也。”^{[5]3534}由此可知,“昭穆”是周人祭祀祖先、排列祖先之主时用以区分父子、辨析亲疏的礼仪制度。

昭穆制度的起源与发展一直是学者们关注和研究的一个焦点问题。在众多的说法中,王恩田《昭穆解惑——兼答赵光贤教授》一文对《酒诰》“乃穆考文王”中的“穆考”之义进行了细致的辨析,结论如下:“《酒诰》‘乃穆考文王’中的‘穆考’如果不是由于后人的篡改,那么唯一的可能是‘穆考’的‘穆’用作美称,不是辈分,与昭穆制度无关。”^[22]笔者赞同这个说法。但是,赞同“穆考”之“穆”非“昭穆”之“穆”,并不意味着就否定昭穆制度在西周初年的萌芽^⑧。综合史籍的相关记载来看,周人对于自己兴起的的历史,实际上是由古公亶父迁居于岐山时开始计算的,所谓“文王之兴,本由太王也”。所以周人对于昭穆关系的辨识,也是以古公亶父为第一代始祖,此后则按照一昭一穆的次序排列:王季为“昭”,文王为“穆”,武王为“昭”,成王为“穆”。依次类推,至昭王为“穆”,穆王为“昭”。话到此处,不得不涉及昭王、穆王的名号与“昭穆制度”之“昭穆”之间的关系。唐兰先生在文章中就以“昭王是昭,穆王是穆”来证明他的观

点：“康王在周王朝的宗庙里面是作为始祖的。”在这个问题上，笔者更赞同王晖《西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨》的看法：“这二者的来源、用意及制作方式都是不同的，是不应混同起来的。”“西周春秋周王和诸侯称号很难都用宗庙里的昭穆次序来解释。而且按照周代宗庙昭穆次序一昭一穆地排列下去，是不能随意改变的。”^[23]正如《祭统》所言，昭穆制度的本质，在于祭祀时区别父子远近亲疏的排位问题，因此，在其萌芽之初，当人们以父子一昭一穆、祖孙同昭同穆的方式排列宗庙祭祀时列祖列宗的神主时，未必在当时就产生了“昭穆”之名。更大的可能则是，当西周初年周公制礼作乐时所确立的“祭不过三代”的祭祖礼，经过成康之世进入昭穆时代，遇到政治上需要尊崇文、武，但典礼中不祭文、武的现实挑战时，为了满足现实的需要，通过优化祭祖礼，把周初即已萌芽并在实践中得以应用的父子一昭一穆、祖孙同昭同穆的方式制度化之后才形成的。《周礼·小宗伯》“辨庙祧之昭穆”郑玄注云：“自始祖之后，父曰昭，子曰穆。”^{[20]1653}“父昭子穆”的说法，很可能就源自于该制度成熟于穆王之世，而昭王为穆王之父的现实。由此而言，作为制度名称的“昭穆”，出现的时代应该更晚于制度本身，很可能是在穆王身后才得以确立的；而“辨昭穆”的说法本身，就包含了辨别父子伦次秩序的礼仪内涵。

《周礼·大宗伯》云：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国。”郑玄注云：“建，立也。立天神、地祇、人鬼之礼者，谓祀之、祭之、享之礼，吉礼是也。”^{[20]1633}这里所说的“吉礼”，就是《礼记·祭统》所云“礼有五经，莫重于祭”^{[5]3478}的祭祀之礼。《周礼·大宗伯》继续详细地罗列了“吉礼”的内容：

以吉礼事邦国之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中司命风师雨师，以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以鬯辜祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。^{[20]1633-1636}

由此可知，所谓“吉礼”，实际上可划分为以天神地祇为对象的郊祭与以先王为对象的庙祭

两个部分。在殷人帝祖合一的祭祀文化当中，没有区分郊祭与庙祭的需要。西周早期接受殷商文化影响所采取的“以祖配天”的祭祀模式，并不能完全满足周人帝祖分离之后的文化需要。实际上，在割断了与“天宗上帝”的血缘联系之后，周人选择通过加强宗族的力量来拱卫王室，这就是《左传·僖公二十四年》富辰谏周襄王时所说的“封建亲戚以蕃屏周”^{[13]3944}。前引祭公谋父对周穆王也说过“维我后嗣旁建宗子……丕及有利宗，丕维文王由之”。作为“礼”之“五经”中最重要的祭礼，则是维护宗法制度，凝聚宗族力量的最有效的方法。因此，作为宗庙之礼核心内容的昭穆制度，就具有了两个方面的意义：一方面，以祭祀之礼为核心，建构起了一个事鬼神有道、君臣有义、父子有伦、贵贱有等的等级严密、秩序井然的宗法体系^⑨，强化了宗族内部的秩序，使宗法制成为维护周王室统治的基础。另一方面，昭穆制度使周人的祖先之祭从单一的配天而祭中分化出来，帝祖分离的思想观念最终落实在行为上，通过郊祭之礼与庙祭之礼的分化表现出来。也就是说，祭祖礼上真正的“周制”，是以“祭有昭穆”为核心的宗庙制度的成熟为标志的。考古学家的研究成果实际上早就展示了祭祖礼方面存在的转变：“十七种殷周同名的祭祖礼，大多盛行于穆王以前。”^[19]

关于周人的庙制，《礼记·礼器》与《礼记·王制》都记录有“天子七庙”的说法，但因为只记录了数目而未明指，故说者众多，莫衷一是。王晖《西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨》在反驳唐兰“京宫五庙”“康宫五庙”的说法之后提出，“先秦到汉初，一般都说的是‘七庙制’……而古文献和西周金文资料看，周王室七庙制则是由近亲父祖曾三代宗庙，加文武王太祖太宗庙，再加帝喾、后稷二庙组成”^[23]。这个说法能否成立呢？

《孝经》云：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”所与配食的只有后稷与文王。而《礼记·祭法》则云：“周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”郑玄注云：“禘、郊、祖、宗，谓祭祀以配食也。此禘谓祭昊天于圜丘也。祭上帝于南郊曰郊，祭五帝五神于明堂曰

祖宗。”^{[5] 3444}这就是说,按照《祭法》的记录,帝喾、后稷、文王、武王四庙,都享受着祭祀“配食”的特殊待遇。这种不同,实质上反映出了周公时代祭祖礼与后世的差异:首先就是在《孝经》的追述中与人无亲、与“天”并立、并以文王配祭的“上帝”,在《祭法》中再次转换为帝喾,以祖先的身份出现。

从前文的讨论可知,对殷人而言,帝喾既是始祖神也是至上神。在殷周对抗的过程中,周人通过“立德”实现了对“天”的推崇、对“帝”的改造。西周初年与“天”同出的“帝”,逐渐脱去了殷人祖宗神的身份而成为天下共神。但是在《祭法》“禘尝而郊稷”的叙述框架中,“尝”无疑拥有周人祖先的身份。《丧服小记》说:“王者禘其祖之所自出,以其祖配之。”^{[5] 3240}如此则帝喾当为后稷之父。结合《孝经》的追述可知,在周公制礼作乐之后,周人对“帝”的改造并未停止。夺取政权的周人经历了一个构建自己族群历史的过程^[24],在这个过程中,之前去血缘化的殷周政治斗争中被改造为天下共神的“帝”,似乎又一次回到了祖先神的位置上,只不过这一次是作为周人的祖先神。这种改造也给后稷的神异出身找到了落点,与发生在周穆王时代的对先祖的美化与神化倾向正相吻合。“帝”的身份在殷周时代的不断变化,充分展示了人类意识中帝祖关系的复杂性。

除了“帝”或者说帝喾身份的变化之外,

《孝经》与《祭法》所反映的祭祖礼的差异,还表现在对待文王、武王的态度上。与《孝经》仅尊文王不同,《祭法》明确推尊文王、武王,通过“祖文王而宗武王”,非常有针对性地解决了昭穆时代祭祖礼仪与政治需要之间的矛盾。武王之后,成王与康王除了在《诗经·周颂》的相关篇目中显示出曾经被配天而祭的痕迹之外,再无其他的文献可以证明他们也享有配天而祭的特权。

由此来看,《祭法》“周人禘尝而郊稷,祖文王而宗武王”,反映的正是昭穆时代祭祖礼的变革。在这场变革中,周人确立了帝喾、后稷、文王、武王配天而祭,再加上一直受到重视的近祖三代之庙,才建立起了所谓的“天子七庙”。反过来说,以“天子七庙”为核心的昭穆制度,实际上是面对推尊文王、武王的政治需要,周人对周初就已存在的配天而祭与近亲三代之祭的融会整合。因此,整合之后周天子的祭祖礼,就被自然地区分成了“以祖配天”的郊祭与以近亲三代为主、专祭祖先的庙祭两大类型。这个分类,实际上触及到了以宗法制为基础的周人礼乐精神的根本内核,因而也必然对周代礼乐文化的发展带来至为深刻而重要的影响。

为了更清晰地分析问题,我们拟依据《诗序》所载礼乐功能,从“天神、地祇、人鬼”之礼并结合“天子七庙”享祭者的不同对《周颂》作品进行归类,列表如下:

天神		《时迈》《丰年》《昊天有成命》《噫嘻》《桓》
地祇		《殷》《载芟》《良耜》
人鬼	后稷	《思文》
	文王	《清庙》《我将》
	武王	《执竞》
	合祭祖先	《天作》《雝》
特殊典礼		《闵予小子》《访落》《敬之》《小毖》
祭礼相关		《维天之命》《维清》《烈文》《臣工》《振鹭》《有瞽》《潜》《载见》《有客》《武》《丝衣》《酌》《赉》

从上表可以看出,《周颂》31篇作品,除了穆王登基典礼上使用的《闵予小子》四诗之外,与祭礼相关的各诗,大多可广泛运用于表中所列天神、地祇、人鬼之祭的典礼中:如《维天之命》《维清》与“祀文王”的《清庙》为固定组合;《烈文》《臣工》是对助祭诸侯的训诫,《振鹭》《有客》

则专门为参与助祭的二王之后而歌;《有瞽》适用于所有在宗庙举行的祭祖仪式,《丝衣》也适用于所有需要在正祭之后酬谢“尸”的典礼活动。

除此之外,通过该表还反映出来一个比较特殊的情况,就是有几首诗歌的内容与《诗序》

所记载的仪式用途之间似乎出现了一些“错位”:从诗歌内容来看属于祭祀成王的《昊天有成命》与《噫嘻》,分别用为“郊祀天地”“春夏祈谷于上帝”;从诗义而言明明是合祭武王、成王、康王的《执竞》,被当成了“祀武王”的乐歌;而从诗义来看应是祭祀昭王的《载见》,被用于“诸侯始见乎武王庙”的典礼。在仪式乐歌大多针对专门的典礼仪式而创作的西周早期,这些作品的仪式功能出现“错位”是令人奇怪的。但是,如果把它们放置在周代祭祖礼发展演变的历史过程中,尤其是把这种错位与周穆王时代昭穆制度的定型关联起来之后,我们似乎可以找到这些“错位”发生的原因:在康王、昭王及穆王初年,周人遵循着“以祖配天”的方式把周成王、周康王以及周昭王都纳入了“配天而祭”的行列,于是留下配合相应典礼的歌辞。在周穆王时代祭祖礼的整合与变革中,成王、康王、昭王作为近世三代祭祀的对象,不再具备与文武等列配天享祭的资格。于是,曾经在他们被配天而祭的典礼仪式上使用的乐歌被挪作他用,变身成为“郊祀天地”(《昊天有成命》)、“春夏祈谷于上帝”(《噫嘻》)或者“祀武王”(《执竞》)、“禘太祖”(《雝》)的乐歌。

按照上述思路,在《左传》的记录中被归为《大武》乐歌辞的《武》《赉》《桓》等诗,在《诗序》的解说中表现出不相连属且游离于《大武》之外的状态,似乎也可以得到一定的解释:周公制礼作乐时隆重歌颂文王、武王文功武绩,重现开国平天下的历史,以告功于神明,垂鉴于子孙的《大武乐》,在经过昭穆制度的重新规定之后,其规模大为缩小,除《武》仍为“奏《大武》也”之外,《赉》与《桓》均被挪作他用,“《赉》,大封于庙也”,“《桓》,讲武类祫也”。因此,结合穆王时代祭祖礼发生整合与变革的历史,我们可以推测:虽然上述乐歌的创作发生在穆王之前,但《诗序》所记载的仪式功能,应该是在昭穆制度定型化的过程中,之前用于配祭典礼的仪式乐歌被重新组合,配入相应的典礼之后才确定下来的。

如前所言,昭穆制度下的“天子七庙”,周人的祖庙实际上被区分为可配天而祭的帝喾、后稷、文王、武王庙和近世三祖庙两种类型。《毛诗序》云:“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神

明者也。”“颂”的功能被定位于“告神”。宋人易祓释《周礼·小宗伯》“掌建国之神位”时说:“神位者,别而言之,则天神独谓之神;合而言之,则人鬼、地示皆神也。”也就是说,在“鬼”“神”“祇”并立的时代,“神”本身即有偏指“天神”的意味。帝喾的神性毋庸置疑,配天而祭的后稷、文王与武王,也在周人的推崇中被逐渐神化。因此,“颂”之“以其成功告于神明也”当中,本就包括了指向天神的意味。在经历了西周早期近世祖先均“配天而祭”的过渡之后,随着昭穆制度的定型,“颂”成为周天子专享的用来祭祀天地以及可与配祭且被神化的后稷、文王与武王的郊祭之乐^⑩。成、康等诸王都不再具有配食享祭之资格,曾经被用来配祭成王、康王、昭王的《昊天有成命》《执竞》《雝》等诗被挪作他用,成为郊祭典礼相关仪程的配乐之歌。祭祀对象确定之后,“颂”不再有创制新乐的需要,“颂”乐的规模与形态趋于定型。班固在《两都赋序》中说“昔成康没而颂声寝”,从历史发展的角度而言,这一句话非常准确地概括了周代“颂”乐的创制历史。

余 论

一旦把《周颂》的礼乐性质定位为郊祀天地以及与天、帝配食的有德有功之祖的乐歌,这个看法必然会影响到对“雅”的理解与定位。所谓“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也”,“颂”的对象是“神明”,即“颂”歌是献给天宗上帝、以及神性先祖后稷、文王和武王的,也就是说,“颂”的主要功能在于娱神。如此,“雅”的功能当主要在于“立政”,所谓“雅者,正也,言王政之所由兴废也”。考察《雅》诗的发展历史,“言王政之所由兴废”的“立政”功能,实际上是通过一系列具体作品的先后制作一步步实现的。就周人文化建设阶段而言,伴随着周人的逐渐壮大,周人记录本族历史的《绵》诗出现;至武王克商、周公制礼之时,歌颂“文王有明德,故天复命武王”的《大明》,与在祭祀文王的典礼上训诫“商之孙子”的《文王》先后产生。《大明》和《文王》这两首诗,分别代表了《雅》诗在构建“言王道之所由兴废”的政教系统时,所设定的颂赞

与陈诚这两个向度。之后至穆王时代,雅颂之乐仪式功能得到清晰区分之后,雅乐文化的发展获得巨大推力。以社会经济的大发展为背景,大量的“雅”歌被制作出来,“尊祖”之《生民》,“美周”之《皇矣》,“继文”之《下武》,“继伐”之《文王有声》,“太平”之《既醉》,“守成”之《鳧鷖》,都是这一时期的作品。这些作品,一方面建构起了周人得天命佑助而兴起、而壮大的光辉历史,全面展现了周人的文化自信;另一方面,通过礼乐配合的进退有度、周旋有节,“雅”乐成为通行于贵族社会的最主流也最具代表性的文化力量,成为维系以宗法等级制为基础的政治统治秩序的重要力量。

穆王之后,周王朝由极盛转衰,“至穆王之孙懿王时,王室遂衰,戎狄交侵,暴虐中国。中国被其苦,诗人始作,疾而歌之”^{[25]3744}。于是,在《文王》一诗所确立的陈诚的向度上,讽刺诗的大发展进一步完善了“雅”诗“言王道之所由兴废”的政治功能。此后一系列的《雅》诗作品,都未能超出“言王朝之所由兴废”的范围,即使西周后期产生的个体抒情特征非常明确的《小雅》作品,也被认为是“明乎得失之迹,伤人伦之变,哀刑政之苛,吟咏性情,以风其上”之所作。由此而言,从西周初年开始,“雅”诗通过《大明》与《文王》所展示出来的歌颂与训诫的功能,就从正反两个方向上奠定了周人建构和维护王道统治思想的基础。因此,在“颂”作为天子专享的郊祭天宗上帝与配食祭享的睿圣先王的音乐而存在时,雅乐以及配乐而歌的《雅》歌,就成为支撑起周代宗法制社会礼乐文明的真正的核心力量。以“雅”乐为中心,通过宗庙祭祀、庆赏封赐、飨宴宾客、朝觐会同等一系列礼乐活动,周人最终建构起了一个等级严明、体系完整、政教特征突出的礼乐文明,以其“郁郁乎文哉”的文化影响力,对后世文化的发展产生了极为深远的影响。

注释

①此处所引《诗序》及《诗经》原文均出自《毛诗正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2009年影印本。②《两周诗史》中把《载芣》与《良耜》的创作时代系于周宣王时。随着研究的深入,笔者对这两首诗歌的相关问题有了新的认识,故移之于穆王时代。具体的讨论笔

者拟另外撰文,此不涉及。③引文中部分文字及标点根据校注修改。④该文分上下两篇,分别发表在《历史研究》1959年第9期和第10期。⑤相关讨论参见马银琴《论殷商民族的鸛鸛崇拜及其历史演化》,出自《天问》,江苏人民出版社2006年版;以及马银琴《〈诗经〉史诗与周民族的历史建构》,《学术论坛》2017年第1期。⑥部分文字参考李学勤《小孟鼎与西周制度》(《历史研究》1987年第5期)一文的隶定做了改动。⑦另外,丁进《小孟鼎反映西周大猷典礼》(《学术月刊》2014年第10期)把这次典礼概括为“献俘”“禘祖”“大飨”三个阶段。⑧唐兰《西周铜器断代中的“康宫”问题》(《唐兰先生金文论集》,紫金城出版社1995年版)一文讨论昭穆制度在周初已经应用的问题时,对相关资料做过细致的梳理。本文不再一一罗列。⑨此即《礼记·祭统》所谓“祭有十伦”：“见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉,此之谓十伦。”详见阮元校刻《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第3482页。⑩《礼记·明堂位》云:“成王以周公为有勋劳于天下,是以封周公于曲阜,地方七百里,革车千乘;命鲁公世世祀周公以天子之礼乐,是以……祀帝于郊,配以后稷,天子之礼也;季夏六月以禘礼祀周公于太庙……升歌《清庙》,下管象……”(参见《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2009年版,第3225-3226页)这一段话,解释了鲁国何以有“颂”的问题。

参考文献

- [1]马银琴.两周诗史[M].北京:社会科学文献出版社,2006.
- [2]唐兰.论周昭王时代的青铜器铭刻[M]//唐兰先生金文论集.北京:紫禁城出版社,1995.
- [3]李辉,林甸甸,马银琴.仪式与文本之间:《诗经》的经典化及相关问题[J].温州大学学报,2020(1):50-61.
- [4]李山,蒋清宇.颂歌献给谁:论《诗经》雅颂祭祖诗篇的“礼乐”品格[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2019(4):90-98.
- [5]礼记正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [6]黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007.
- [7]刘源.商周祭祖礼研究[M].北京:商务印书馆,2007.
- [8]胡厚宣.殷卜辞中的上帝和王帝(下)[J].历史研究,1959(10):89-111.
- [9]王晖.论商代上帝的主神地位及其有关问题[J].商丘师专学报,1999(1):62-66.
- [10]徐心希.试论商周神权政治的构建与整合[J].殷都

- 学刊,2006(1):10-14.
- [11]常玉芝.商代宗教祭祀[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [12]朱凤瀚.商周时期的天神崇拜[J].中国社会科学,1993(4):191-211.
- [13]左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [14]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [15]尚书正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [16]殷周金文集成释文:第四册[M].北京:中华书局,1986.
- [17]殷周金文集成释文:第二册[M].北京:中华书局,1986.
- [18]李学勤.小孟鼎与西周制度[J].历史研究,1987(5):20-29.
- [19]刘雨.西周金文中的祭祖礼[J].考古学报,1989(4):20-29.
- [20]周礼注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [21]马银琴.《周公之琴舞》与《周颂·敬之》的关系:兼论周代仪式乐歌的制作方式[J].清华大学学报,2019(2):47-55.
- [22]王恩田.昭穆解惑:兼答赵光贤教授[J].济南大学学报,2018(2):139-148.
- [23]王晖.西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨[J].中华文化论坛,2019(2):33-49.
- [24]马银琴.《诗经》史诗与周民族的历史建构[J].学术论坛,2017(1):9-16.
- [25]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

The Evolution of the Ancestral Sacrifice in Yin and Zhou Dynasties and the Rites and Music Nature of *Zhou Song*

Ma Yinqin

Abstract: There were no odes to King Mu and later kings in *Zhou Song*, which was closely related to the evolution of the ancestral sacrifice in the Zhou Dynasty. During the confrontation between Yin and Zhou Dynasties, the thought of “Great Heaven has no affections; it helps only the virtuous” deconstructed the legitimacy of God granted monarchical power of the Yin people. At the same time, the Zhou people also lost the inevitable shelter of the Heaven and God. The ancestors of the Zhou people, especially King Wen and King Wu, gradually became the actual guardian gods in the process of being constantly praised. However, in terms of the ancestral sacrifice, on the one hand, the people of the early Western Zhou Dynasty inherited the sacrificial tradition of matching the Heaven with ancestors initiated by the Yin people, on the other hand, they followed their own custom of sacrificing no more than three generations and valuing the near ancestors. With the passage of time, King Wen and King Wu had successively exceeded the sacrificial scope of the ancestors of the last three generations, but there was still a strong political need to worship them. As a result, the Zhao-mu System, which integrated the two kinds of etiquette and customs, and respected King Wen and King Wu as the ancestors who would not be moved into the remote ancestral temples came into being at the right time. Through the Zhao-mu system, the mature thought of separation of ancestors and God in the early Zhou Dynasty was finally put into ritual practice. It was manifested by two kinds of sacrifices: the suburban sacrifice of matching the Heaven with Houji, King Wen and King Wu and the temple sacrifice of focusing on ancestor worship and valuing the ancestors of the last three generations. This integration of ancestral sacrifice established the core spirit of distinguishing Ya and Song in the Zhou Dynasty. With the stability of the suburban sacrifice, Song for the purpose of reporting achievement to ancestors and entertaining God tended to be stereotyped. Meanwhile, Ya with the purpose of discussing the rise and fall of dynastic politics began to embark on the road to prosperity.

Key words: *Zhou Song*; the ancestral sacrifice; zhao-mu system; suburban sacrifice; temple sacrifice

[责任编辑/周舟]



《左传》的政治伦理思想探析

吴灿新

摘要:《左传》在中国历史上不仅是一部杰出的编年史著作,更是一部精彩的思想史著作。《左传》中最精彩的是其政治伦理思想,主要蕴含了德治、仁政、信用、修德、守礼等思想内核。《左传》中的政治伦理思想具有鲜明的特点:一是以史实隐思想;二是以价值导史实;三是表露思想的方法多样化;四是思想内容十分丰富。《左传》中的政治伦理思想具有重要的时代价值:一是对坚持依法治国和以德治国相结合具有重要启示;二是对培养德才兼备的人才具有重要意义;三是对培育践行社会主义核心价值观具有重要作用。

关键词:《左传》;政治伦理思想;依法治国;以德治国;德才兼备

中图分类号:B82-09

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0051-07

《左传》记载了春秋时期各诸侯国政治、军事、外交和文化等方面的重要史实,内容涉及当时社会生活的各个方面。在记述史实的同时,也透露出了作者的观点、理想和情感态度。而《左传》蕴含的政治伦理思想,尤为值得进行深入的学术探究。

一、《左传》政治伦理思想的主要内容

《左传》中的政治伦理思想十分丰富,涉及广泛,主要有以下几个方面。

其一,德治。《左传》所记述的史实涉及当时社会生活的方方面面,但其重点则是各诸侯国君主的治国之道。周朝建立后,实施分封诸侯制度,大封皇族及功臣,形成众多列国诸侯。《荀子·儒效》记载:周公“兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人”^{[1]1271}。诸侯在其封国内设置的官制,大略与王室相等,还拥有军队各自成为一方之主。公元前770年至公元前476年,一些较大的诸侯国为争夺土地、人口以及对其他诸

侯国的支配权,不断进行兼并战争。许多治国无道的君主往往由于内乱或者外侵导致灭国;反之,一些治国有道的君主不仅可以使小国变大国、弱国变强国,还可以号令其他诸侯国,形成一代霸业。因此,关注与记述君主的治国之道必然成为《左传》的重点。

《左传》中有大量关于君主治国之道的记载。其中,《左传·成公十八年》记录晋悼公的治国之道最为典型:“晋侯悼公即位于朝。始命百官,施舍、己责,逮鰥寡,振废滞,匡乏困,救灾患,禁淫慝,薄赋敛,宥罪戾,节器用,时用品,欲无犯时。……凡六官之长,皆民誉也。举不失职,官不易方,爵不逾德,师不陵正,旅不偪师,民无谤言,所以复霸也。”^{[1]615-616}可以说,晋悼公即位后能够建立霸业,就在于他治国有道,核心者无外乎“德治”。《左传·昭公四年》载,楚灵王派椒举到晋国去求得诸侯的拥护,晋平说:“晋国的地势险要而多产马匹,齐国、楚国祸难又多。有这三条,到哪儿不成功?”其大臣司马侯则谏道:“恃险与马,不可以为固也,从古以然。

收稿日期:2020-09-13

作者简介:吴灿新,男,中共广东省委党校(广东行政学院)二级教授、享受国务院特殊津贴专家,广东省伦理学会名誉会长(广东广州 510053),主要从事哲学伦理学研究。

是以先王务修德音以享神、人,不闻其务险与马也。邻国之难,不可虞也。……恃此三者,而不修政德,亡于不暇,又何能济?君其许之!纣作淫虐,文王惠和,殷是以陨,周是以兴。”^{[1]696}司马侯认为,兴国强国之道,不能仗着地势险要和马匹多产,更不能依仗邻国的祸难,其根本是应修明政事和德行,历史的经验教训都证明了这一点。

《左传》之所以十分推崇“德治”的治国之道,既是渊源于尧舜开创的“德治”传统,也是受周公与孔子“德治”思想的深刻影响。《尚书·尧典》记载,尧帝不仅自身为道德楷模,而且也是德治典范。“光被四表,格于上下。……百姓昭明,协和万邦。”^{[2]2}后尧帝年事已高,将舜列为帝位候选人。舜慎重地赞美父义、母慈、兄友、弟恭、子孝五种常法,人们都能顺从。舜总理百官,百官都能承顺。舜在明堂四门迎接四方宾客,四方宾客都肃然起敬。通过三年的政务考察,尧帝认为舜政事谋划和言论都符合帝位要求,于是禅让。周公则总结了夏商两代特别是商朝兴衰的经验教训,认识到:虽说政权合法性的根本是“天命”,但“皇天无亲,唯德是辅”^{[1]194}。“天命能否眷顾,从根本上说,就看一个王朝的统治者是否有德。”^[3]孔子继承发展了周公的德治思想,提出了“以德治国”论,他认为:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”^{[4]9}用德行来治理国政,实行“德治”,必然实行“仁政”。孔子认为:“能行五者于天下为仁矣。”^{[4]208}

其二,仁政。“仁政”的基本精神就是对人民有深切的同情和爱心,《左传》中的思想认为,实行仁政首当以民为本。民本主义精神萌芽于远古,形成于西周,《尚书·五子之歌》中有:“民惟邦本,本固邦宁。”^{[1]187}周公进而指出,既然天命以德为本,国家以民为本,统治者如果想要永远保住政权,就必须“敬德”“保民”:“王以小民受天永命。”^{[1]156}《左传》继承弘扬了西周的民本主义精神,认为民不仅是国之本,也是神之主,治国之道重在忠于百姓。《左传·桓公六年》载,楚武王入侵随国,随国大臣季梁认为,小国只要忠于百姓就不惧大国的侵犯。他说:“臣闻小之能敌大也,小道大淫。所谓道,忠于民而信于神也。……夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”^{[1]484}《左传》又认为,既然民不仅是

国之本,还是神之主,治国就不能迷信神明,必须聆听百姓的意见,国家才能兴旺发达。《左传·庄公三十二年》中史墨言:“国将兴,听于民;将亡,听于神。”^{[1]501}还进一步认为,既然民为国之本,实行仁政,首要的是要爱护百姓,体恤百姓,这是“仁”的题中应有之意。《左传·襄公七年》载:“恤民为德,正直为正,正曲为直,参和为仁。”^{[1]625}昭公七年,士文伯说,应对灾祸,“务三而已,一曰择人,二曰因民,三曰从时”^{[1]706}。要爱护、体恤、顺应百姓,关键是要对百姓有利。文公十三年,邾文公为迁都问吉凶。史官说:“对百姓有利而对国不利。”邾文公则说:“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。”^{[1]557}

《左传》记述,实行仁政重德就应循规律讲规矩。早在周代,就已有施政应循规律讲规矩的思想。《尚书·洪范》载,周武王向箕子请教天道,箕子说,禹时,天帝就已将“大法九章”传授给了他。“大法九章”一是“五行”,二是“敬用五事”,三是“农用八政”,四是“协用五纪”,五是“建用皇极”,六是“义用三德”,七是“明用稽疑”,八是“念用庶征”,九是“向用五福,威用六极”^{[2]138}。孔子也强调治国有“道”:“天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。”^{[4]198}《左传》继承发扬了这一思想,主张施政是有规律有规矩的,违反施政规律和规矩就会陷入危局。《左传》多有记载,如桓公二年,鲁桓公从宋国取来郕国大鼎,置于太庙。臧哀伯谏曰:“君人者,将昭德塞违,以临照百官,犹惧或失之。故昭令德以示子孙……今灭德立违,而置其赂器于太庙,以明示百官,百官象之,其又何诛焉?国家之败,由官邪也。官之失德,宠赂章也。”^{[1]481}庄公八年,齐襄公即位,施政没有准则,使人不知所措。鲍叔牙说:“君使民慢,乱将作矣。”^{[1]492}国君放纵,百姓懈怠,祸乱将要发生了。

其三,信用。自东周开始,周朝由强转弱,王室日益衰微,大权旁落,诸侯国之间互相征伐,战争频繁,导致诸侯国之间信用危机。《左传》依然坚守诚信之道,对不讲信用的事件与行为进行了抨击,并由此表露了其关于信用的政治伦理思想。最早有“信”记载的是《尚书·汤誓》:“尔无不信,朕不食言。”^{[2]91}孔子特别重视

“信”的价值,他强调君子要“主忠信”,认为“人而无信,不知其可也”^{[4]17}。人要有信,治国更要有信。《论语》载,子贡问政,子曰:“足食,足兵,民信之矣。”子贡曰:“必不得已而去,于斯三者何先?”曰:“去兵。”“去食。”“自古皆有死,民无信不立。”^{[4]135}《左传》也强调,信用是国家的宝贝,是庇护百姓的保证,比什么都重要。僖公二十五年冬,晋文公率军包围原国,命令三天原国不投降就离开。间谍从城里出来,说:“原国准备投降了。”领军将领说:“请等待一下。”晋文公说:“信,国之宝也,民之所庇也,得原失信,何以庇之?所亡滋多。”^{[1]531}令退兵三十里,结果原国投降。

《左传》认为,信用是国家的宝贝,庇护百姓的保证,作为君主必须首先做到诚信,这是天道。襄公二十一年,鲁国臧武仲对季武子说:“在上位者洒濯其心,壹以待人,轨度其信,可明征也,而后可以治人。……信由己壹,而后功可念也。”^{[1]647}襄公二十二年秋,栾盈从楚去齐,齐不接纳。晏平仲劝齐庄公:“失去信用,不能立身立国。君王还是考虑一下。”齐庄公不听。晏平仲叹息说:“君人执信,臣人执共,忠、信、笃、敬,上下同之,天之道也。君自弃也,弗能久矣!”^{[1]650}不讲信用,就是自取灭亡之道。《左传》载,僖公十三年冬,晋国发生饥荒,秦国卖粮给晋国;但一年后,秦国发生饥荒,到晋国请求购粮,晋国不给。晋国大夫庆郑批评说:“弃信、背邻,患孰恤之?无信,患作;失援,必毙。”^{[1]516}没有信用就会发生患难,失掉了救援,必定灭亡。

其四,修德。君主要以德治国,实施仁政,注重信用,就必须修德,进而以身作则,才能使百姓安宁,国家强盛。周公就认为,要实行“仁政”,统治者自己首先要努力修养德行,成为有德之君,这是能否承受天命的决定性条件。因“天命”历来都是眷顾有德之人,而厌弃无德之人。“惟不敬厥德乃早坠厥命。”^{[2]216}孔子也特别重视修德,子曰:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”^{[4]68}只有修好德,以身作则,才能齐家治国平天下。《左传》十分赞赏前人高度重视“修德”的思想,认为作为君王的根本条件,就是要有德行。隐公三年,穆公说:“先君以寡人为贤,使主社稷。”^{[1]473}僖公五年,虞公认为自己祭祀的祭品丰盛又清洁,神明

必定保佑。宫之奇说:“臣闻之,鬼神非人实亲,惟德是依。故《周书》曰:‘皇天无亲,惟德是辅。’”^{[1]510}无论是个人还是国家,修行德行都是极端重要的。子产就说:“夫令名,德之舆也。德,国家之基也。”^{[1]655}《左传》为此指出,立德乃三不朽之首:“大上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”^{[1]655}君王修德应当以身作则,《左传·闵公二年》记载了卫文公以身作则,使国家由弱变强的故事:“卫文公大布之衣,大帛之冠,务材训农,通商惠工,敬教劝学,授方任能。元年革车三十乘,季年乃三百乘。”^{[1]506}

《左传》反复强调,君主如果不修德,没有德行,甚至抛弃德行,一定会遭灾。僖公二十四年,富辰曰:“弃德、崇奸,祸之大者也。”^{[1]528}《左传》为此提出:君王要避免灾祸,就应当取法于善,弃恶扬善。《左传·襄公十三年》载君子之说:“一人刑善,百姓休和,可不务乎?《书》曰:‘一人有庆,兆民赖之,其宁惟永。’其是之谓乎?周之兴也,其《诗》曰:‘仪刑文王,万邦作孚。’言刑善也。”^{[1]635}故《左传·襄公三十一年》中强调:“甚德而度,德不失民,度不失事。”^{[1]682}有德行而又合于法度,有德行就不会失去百姓,合于法度就不会办错事情。

其五,守礼。“礼”最早见于《尚书·尧典》,舜继位,“修五礼”。周公在“夏礼”和“殷礼”的基础上,“制礼作乐”而成“周礼”,对于巩固西周社会起到了非常重要的作用。随着周朝的衰微,天下已经礼崩乐坏。孔子一生都在努力,企图恢复礼制天下。“仁”是孔子伦理思想的核心,“仁政”则是孔子政治伦理思想的核心。如何能够成“仁”,施行“仁政”?孔子寄希望于“复礼”。《论语·颜渊》载,颜渊问仁,子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^{[4]131}在孔子看来,实行德治与仁政,不仅要靠道德,还要靠礼制。《论语·为政》中孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^{[4]10}孔子强调,道德礼教是治国之根本。

从《左传》中我们不难发现,其“礼制”思想与周公和孔子一脉相承。《左传》主张,“德”与“礼”都是治国之道。僖公七年,管仲言:“招携以礼,怀远以德,德礼不易,无人不怀。”^{[1]511}事实

上,礼是德的外化,德是礼之内质。《左传·文公元年》载:“穆伯如齐,始聘焉,礼也。凡君即位,卿出并聘,践修旧好,要结外授,好事邻国,以卫社稷,忠、信、卑让之道也。忠,德之正也;信,德之固也;卑让,德之基也。”^{[1]544}在《左传》看来,礼是德治仁政的根本保证。“夫礼,天之经也。地之义也,民之行也。”^{[1]743}“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。”^{[1]479}

因此,违反了礼制,就一定会发生动乱。襄公二十一年,叔向言:“礼,政之舆也;政,身之守也;怠礼,失政;失政,不立,是以乱也。”^{[1]649}《左传·文公十五年》载:“礼以顺天,天之道也,己则反天,而又以讨人,难以免矣。……多行无礼,弗能在矣!”^{[1]560}礼用来顺服上天,这是上天的常道。多做不合于礼的事情,这就不得善终了。当然,我们应当看到,古代社会的礼制本质上是维护等级制度,维护统治阶级根本利益的。《左传·隐公五年》载:“九月,考仲子之宫,将万焉。公问羽数于众仲,对曰:‘天子用八,诸侯用六,大夫四,士二。夫舞所以节八音而行八风,故自八以下。’公从之。于是初献六羽,始用六佾也。”^{[1]475}《左传》坚决维护礼制等级制的态度,可以说,与孔子无二。据《论语·颜渊》载:孔子谓季氏,“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?”^{[4]19}鲁国大夫季氏在自己的庭院中用八佾舞蹈,这是天子的规格,于是遭到孔子猛烈的批评。

《左传》认为,治国理政要讲德治施仁政,依礼制,然仅此不行,还应有刑法为保障,做到刑德结合。这一思想,在尧舜时代就已萌生。《尚书·尧典》载:“象以典刑,流宥五刑,鞭作官刑,扑作教刑,金作赎刑。眚灾肆赦,怙终贼刑。”^{[2]23}周公在写给前去卫国上任的康叔的书信中告诫说:“予惟不可不监。告汝德之说,于罚之行。”^{[1]149}主张修明德行和谨慎刑罚,要“敬明乃罚”^{[2]181}。要注意特别慎用刑罚,加强道德感化。《左传》继续拓展了这一思想。《左传·襄公二十六年》说:“善为国者,赏不僭而刑不滥。”^{[1]664}因此,《左传·僖公二十八年》中赞扬了严明刑罚的晋文公,君子认为,文公“其能刑矣,三罪而民服。《诗》云:‘惠此中国,以绥四方。’不失赏、刑之谓也”^{[1]537}。《左传·隐公十一年》中也批评了失掉了政和刑的郑庄公,君子说:“郑庄公失政刑

矣。政以治民,刑以正邪,既无德政,又无威刑,是以及邪。邪而沮之,将何益矣!”^{[1]479}

二、《左传》政治伦理思想的特点

《左传》中蕴含的政治伦理思想,具有鲜明的特点,具体如下。

其一,以史实隐思想。《左传》是中国古代最早的一部编年体历史著作。然而,其并非一部“纯粹”的历史著作,而是在大量的史实中隐含着十分丰富的思想尤其是政治伦理思想。“隐含”是指它并没有直白地书写作者的思想,而是通过记载历史事件和人物史实,而隐蔽地表达作者的思想。如《左传·隐公四年》载,鲁隐公向众仲询问:“卫州吁其成乎?”对曰:“臣闻以德和民,不闻以乱。以乱,犹治丝而棼之也。夫州吁,阻兵而安忍。阻兵,无众;安忍,无亲;众叛亲离,难以济矣。夫兵,犹火也,弗戢,将自焚也。夫州吁弑其君而虐用其民,于是乎不务令德,而欲以乱成,必不免矣。”^{[1]474}《左传》借鲁国君卿对卫国州吁弑君夺位之议论,传递了作者主张德治仁政,反对仗恃武力暴虐百姓的思想。

其二,以价值导史实。求真是史人(官)的使命。《左传·襄公二十五年》记载了齐国史官为记录崔杼弑君的真相而前赴后继、勇于献身的感人故事。“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。”^{[1]658}当然,求真不仅是史人(官)的使命,向善求美也是史人(官)的使命。事实上,任何史实的记载都隐含着作者的价值立场与价值取向。《左传》隐含的价值立场与价值导向是与尧舜以来直至周公、孔子一脉相承的。作者在记录史实时,客观上处处都受其价值立场和价值导向指引。《左传·隐公十一年》载,鲁、齐、郑攻许,许庄公逃亡。齐侯以许国予鲁,鲁侯不受,转让郑。郑庄公使许国大夫百里奉许叔居许都东部,而使获处许都西部辅佐之。君子谓郑庄公:“于是乎有礼。礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。许,无刑而伐之,服而舍之,度德而处之,量力而行之,相时而动,无累后人,可谓知礼矣。”^{[1]479}

其三,表露思想的方法多样化。《左传》表达

政治伦理思想的形式方法是多样的。首先,以作者信奉的价值标准来记录。如《左传》的价值标准中,最常用的是“礼”,因此常以“礼”来标准史实。《左传》载,僖公二十七年夏,齐孝公去世。鲁国虽然对齐国有怨恨,但仍没有放弃对邻国君主的吊唁,“这是合于礼的”。文公元年,鲁文公继位,派穆伯到齐国去,开始聘问,“这是合于礼的”。其次,以历史人物的言说来反映。《左传》中有大量历史人物的说辞,而作者对其是欣赏的。《左传》载,僖公二十四年,郑文公不听周襄王的命令,周襄王发怒,准备领着狄人进攻郑国。富辰劝谏道:“庸勋亲亲、昵近、尊贤,德之大者也。即聿、从昧、与顽、用鬻,奸也大者也。弃德、崇奸,祸之大者也。”^{[1]528}庄公十年春季,“齐师伐我。公将战,曹刿请见。……问何以战。公曰:‘衣食所安,弗敢专也,必以分人。’对曰:‘小惠未遍,民弗从也。’公曰:‘牺牲玉帛,弗敢加也,必以信。’对曰:‘小信未孚,神弗福也。’公曰:‘小大之狱,虽不能察,必以情。’对曰:‘忠之属也,可以一战,战则请从。’”^{[1]493}最后,以圣人之议论来表现思想。例如,成公二年新筑大夫仲叔于奚援救了孙良夫,孙良夫因此幸免于难。不久,卫国人把城邑赏给仲叔于奚。仲叔于奚辞谢,而请求得到诸侯所用三面悬挂的乐器,并用繁缨装饰马匹来朝见,卫君允许了。孔子听说了这件事,评论道:“惜也,不如多与之邑。唯器与名,不可以假人,君之所司也。名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也。若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已。”^{[1]587}隐公六年,五月庚申,郑伯侵陈,大获。往岁,郑伯请成于陈,陈侯不许。五父谏曰:“亲仁善邻,国之宝也。君其许郑。”陈侯曰:“宋、卫实难,郑何能为?”遂不许。君子曰:“善不可失,恶不可长,其陈桓公之谓乎!长恶不悛,从自及也。虽欲救之,其将能乎?《商书》曰:‘恶之易也,如火之燎于原,不可乡迩,其犹可扑灭?’周任有言曰:‘为国家者,见恶,如农夫之务去草焉,芟夷蕴崇之,绝其本根,勿使能殖,则善者信矣。’”^{[1]476}

其四,思想内容十分丰富。前面论述了《左传》最主要的政治伦理思想,实际上《左传》还有许多其他精辟的政治伦理思想。首先,国君之

威仪。襄公三十一年,卫襄公询问北宫文子何为“威仪”?答曰:“君子在位可畏,施舍可爱,进退可度,周旋可则,容止可观,作事可法,德行可像,声气可乐,动作有文,言语有章,以临其下,谓之有威仪也。”^{[1]684}然《左传·昭公二年》还指出,《诗》曰:“敬慎威仪,以近有德。”^{[1]692}要警惕滥用威仪,以亲近有德的人。其次,礼与其他德品的紧密关系。《左传·襄公十三年》中,君子曰:“让,礼之主也。”^{[1]635}说的是让与礼的关系。昭公二年,叔向之说:“吾闻之曰:‘忠信,礼之器也;卑让,礼之宗也。’辞不忘国,忠信也;先国后己,卑让也。”^{[1]692}说的是忠信、卑让与礼的关系。成公十五年,申叔时言:“信以守礼,礼以庇身,信、礼之亡,欲免,得乎?”^{[1]607}说的是信与礼的关系。成公十三年,孟献子曰:“礼,身之干也;敬,身之基也。”^{[1]603}说的是信与敬的关系。文公十八年,大史克道:“先大夫臧文仲教行父事君之礼,行父奉以周旋,弗敢失队,曰:‘见有礼于其君者,事之,如孝子之养父母也;见无礼于其君者,诛之,如鹰鹯之逐鸟雀也。’先君周公制《周礼》曰:‘则以观德,德以处事,事以度功,功以食民。’”^{[1]564}说的是德行与礼的关系。最后,各种政治美德。成公十七年,邵至曰:“人所以立,信、知、勇也。”^{[1]614}昭公十年,晏子谓桓子:“必致诸公!让,德之主也。让之谓懿德。凡有血气,皆有争心,故利不可强,思义为愈。义,利之本也,蕴利生孽。姑使无蕴乎!可以滋长。”^{[1]712}成公十三年,刘子说:“吾闻之,民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。能者养以之福,不能者败以取祸。是故君子勤礼,小人尽力。勤礼莫如致敬,尽力莫如敦笃。敬在养神,笃在守业。”^{[1]603}《襄公十四年,楚子囊还自伐吴,卒。将死,遗言谓子庚:‘必城郢!’君子谓:‘子囊忠。君薨,不忘增其名,将死,不忘卫社稷,可不谓忠乎?忠,民之望也。《诗》曰:‘行归于周,万民所望。’忠也。’”^{[1]640}文公十八年,大史克说:“孝敬、忠信为吉德,盗贼、藏奸为凶德。”^{[1]564}又说,从前高阳氏有八位才能强的子孙,他们中正、通达、宽宏、深远、明智、守信、厚道、诚实。高辛氏有八位才能强的子孙,他们忠诚、恭敬、勤谨、端美、周密、慈祥、仁爱、宽和。

三、《左传》政治伦理思想的时代价值

《左传》在中华文明发展的历程中产生了巨大影响,直至今日,《左传》蕴藏的政治伦理思想对当代中国政治建设和政治伦理建设,都有着重要的启迪价值。

其一,《左传》政治伦理思想对于坚持依法治国和以德治国相结合具有重要启示。党的十九大报告指出“坚持依法治国和以德治国相结合”^{[6]18},既是我党治国理政的经验总结,又有着深厚的历史文化土壤。从我国最古老的典籍《尚书》中可以看到,“德主刑辅”的德治模式,至少从尧帝起就开始了。但与此同时,德治并没有排斥“法治”。正如习近平总书记指出,我国历来就有德刑相辅、儒法并用的思想^{[7]138}。《尚书·尧典》记载,尧帝让舜接班,舜不仅“慎微五典,五典克从”,而且还“象以典刑,流宥五刑”^{[2]23}。到了周代,“德主刑辅”的德治模式已经基本形成。周公认为,实行“德政”一方面要施于礼教,另一方面还应当辅以刑治。《尚书·吕刑》说:“哲人惟刑,无疆之辞,属于五极,咸中有庆。受王嘉师,监于兹祥刑。”^{[2]332}孔子大力弘扬周公的“德政”思想,也认为实行德治,施行“仁政”,还需要辅之刑治。在《礼记·坊记》中,子言之:“君子之道,辟则坊与?坊民之所不足者也。大为之坊,民犹逾之。故君子礼以坊德,刑以坊淫,命以坊欲。”^{[1]424}孔子认为,君子的治民之道,就好像防止河水漫溢堤防,是为了防止百姓出现过失。虽然周密设防,却还是有人犯规。所以,君子用礼来防止道德上的过失,用刑来防止邪恶的行为,用教令来防止贪婪的欲望。《左传》继承发扬了周公与孔子的德治思想,不仅提出了宝贵的“德治”“仁政”思想,还提出实行德治仁政应当循规律讲规矩辅刑法。如昭公六年,郑国重臣子产不仅重视德治,还把刑法铸在鼎上,并说:“吾以救世也。”^{[1]704}我们坚持依法治国和以德治国相结合,可以从《左传》丰富的“德治”“仁政”思想中汲取精华。

其二,《左传》政治伦理思想对于培育德才兼备的人才具有重要意义。坚持依法治国和以德治国相结合,离不开培育德才兼备的人才。

早在尧舜时代,无论是选取禅让对象还是任免官员时,都十分注重以德为主,德才兼备的标准。《尚书·尧典》载,尧帝在位十七年后,开始挑选帝位的候选人。有大臣推荐尧帝之子丹朱,尧帝说,他缺德又凶狠,怎么能行!又有大臣推荐共工,尧帝说,他是个两面人,也不行。众大臣于是推荐了穷困的舜,尧帝问道,此人如何?众大臣介绍说:“瞽子,父顽,母嚚,象傲,克谐以孝,烝烝乂,不格奸。”^{[2]13}于是,尧帝决定选取舜为帝位的候选人并进行考察。虞舜在选取帝位候选人时,也同样十分重视德才兼备的人才。经过考察,虞舜选取“三过家门而不入”、治水有功的禹。周公根据历代治国理政的经验教训,将帝王是否选任有德之人作为辅臣,上升到关乎国家兴亡之高度。他指出,夏亡就在于“桀德惟乃弗,作往任,是惟暴德罔后”^{[2]285}。商王纣败亡,也因“惟羞刑暴德之人,同于厥邦;乃惟庶习逸德之人,同于厥政”^{[2]286}。所以,“国则罔有立政用俭人,不训于德,是罔显在厥世。继自今立政,其勿以俭人,其惟吉士,用励相我国家”^{[2]292}。只有选贤任能,国家才能兴旺发达。

由此,自古以来历朝历代都十分注重德性的修养。《尚书·大禹谟》载,舜帝问政于大臣,大禹说,施行德政,首在修德。“惠迪吉,从逆凶,惟影响。”^{[1]186}凡是顺道从善的就得福,逆道从恶的就得祸,这真像影随形、响应声一样!大禹即位,也问政于大臣。皋陶说,王者要诚实地履行美德,就必须“慎厥身,修思永。惇叙九族,庶明励翼,迓可远在兹”^{[2]39}。孔子也主张行仁政必以修身为基:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”^{[4]151}子路向孔子请教:怎样才能成为一位君子,孔子说“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓”^{[4]179}。在前述中,我们可以看到,《左传》十分重视并发扬前人“修德”的思想,主张君王者,必以德为重。如隐公三年,穆公说:“先君以寡人为贤,使主社稷。”^{[1]473}无论是个人还是国家,修行德行都是极端重要的。襄公二十四年,子产就说:“夫令名,德之舆也。德,国家之基也。”^{[1]655}《左传》还赞扬了许多政治美德,如信、知、勇、敬、忠、勤、宽、慈等。这些思想,对我们培育德才兼备的人才有着重要的借鉴价值。培育德才兼备的人才,是因为“德,

不仅是‘立身’之本,而且是‘立国’之基。”^[8]它直接关系到人民的幸福,国家和民族的兴旺发达,中华民族伟大复兴中国梦的顺利实现。

其三,《左传》政治伦理思想对于当代中国培育践行社会主义核心价值观具有重要作用。《左传》有着丰富的政治伦理思想,主要内容有“德治”“仁政”“信用”“修德”“守礼”等,无疑是我们培育社会主义核心价值观的重要思想文化资源。“民主”最早出自《尚书·咸有一德》:“后非民罔使,民非后罔事。无自广以狭人,匹夫匹妇不获自尽,民主罔与成厥功。”^{[1]191}君主没有人民就无人任用,人民没有君主就无处尽力。不可自大而小视人,小视人就不能尽人的力量。平民百姓如果不各尽其力,就没有人帮助君主建立功勋。可见,古代“民主”的实质就是民本主义。古代“爱国”主要内容包括“忠君”与“爱民”。在古人看来,君王是国家的象征,人民是国家的根本,故“爱国”的根本就是民本主义。周公认为,既然天命以德为本,国家以民为本,统治者如果想要永远保住政权,不仅必须“敬德”,而且还要重视“保民”:“王以小民受天永命。”^{[1]156}《左传》继承弘扬了西周的民本主义精神,认为民不仅是国之本,也是神之主,治国之道重在忠于百姓。“所谓道,忠于民而信于神也。……夫民,神之主也。”^{[1]484}既然民为国之本,实行仁政,首要的是要爱护百姓与顺应百姓;而这一切关键都要看是否对百姓有利。“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之

也。民既利矣,孤必与焉。”^{[1]557}而今天我们强调的“以人民为中心”其实是对“民本主义”的扬弃与超越,也是今天社会主义核心价值观中“民主”“爱国”的根本精神。坚持以人民为中心,人民是历史的创造者,是决定党和国家前途命运的根本力量。

总体而言,《左传》不仅是史学的经典与范本,其丰富的政治伦理思想,在中国思想史上同样占有十分重要的地位。《左传》不仅对中国古代思想史的发展发挥了承前启后的作用,而且对当代中国政治建设和政治伦理建设也同样具有重要的启迪价值。

参考文献

- [1]崔富章.中国文化经典直解[M].杭州:浙江文艺出版社,2002.
- [2]顾迁译注.尚书[M].北京:中华书局,2016年.
- [3]吴灿新.周公的“德治”政治伦理思想及其意义[J].齐鲁学刊,2012(3):26-30.
- [4]金良年.论语译注[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [5]习近平谈治国理政(第二卷)[M].北京:外文出版社,2017.
- [6]习近平谈治国理政(第三卷)[M].北京:外文出版社,2020.
- [7]中共中央文献研究室编.习近平关于社会主义文化建设论述摘编[M].北京:中央文献出版社,2017.
- [8]习近平.用权讲官德 交往有原则[J].求是,2004(19):34-38.

An Analysis of Political Ethics in *Zuo Zhuan*

Wu Canxin

Abstract: *Zuo Zhuan* is not only an outstanding work of chronicle, but also a wonderful work of history of thought. One of the most exciting is his political ethics. Its main contents are: “rule of Virtue”, “Benevolent Government”, “credit”, “moral cultivation”, “observing etiquette” and so on. It shows that its political ethics has its own distinctive features. One is to conceal the thought with historical facts; the other is to guide historical facts with value; the third is to show the diversity of thought methods; and the fourth is to be rich in thought content. It has important contemporary value: firstly, it has enlightenment value for contemporary China to insist on the combination of ruling the country by law and ruling the country by virtue; secondly, it has reference value for contemporary China to cultivate the talents with both morality and talent in governing the country; thirdly, it has historical resource value for contemporary China to cultivate socialist core values.

Key words: *Zuo Zhuan*; political ethics; rule of law; rule of virtue; both ability and morality

[责任编辑:李 齐]



金朝“民族”礼仪与“汉化亡国说”辨误*

汤勤福

摘要:金朝“民族”礼仪主要分为三类,一是由特殊原因而创建的礼仪,不能归入“少数民族礼制”之内;二是女真族原有的跪拜礼和拜日礼,但也逐渐向汉制靠拢;三是继承契丹族的礼仪,如烧饭、射柳与汉制完全不同,确属“少数民族礼制”无疑。少数民族礼制与汉族礼制交融、分合,是中华传统礼制发展过程中的正常现象,金朝灭亡与“厌弃本俗,积极汉化”毫无关系。

关键词:金朝;民族礼仪;汉化

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0058-05

一、金朝的“民族”礼仪

金朝实行的是汉制五礼制度^[1],但是金朝有许多中原汉人不用的礼仪,如烧饭、祭长白山等特殊山川、民族拜俗、拜天射柳等。如何认识这些具有“民族”^①特色的礼仪?如何认识它与五礼制度的关系?这些问题值得深入探讨。

金朝实施过的“民族”礼仪主要分为三类:

一是由特殊原因而创建的礼仪。主要有祭祀长白山、大房山、混同江等。

女真人认为长白山是其龙兴之地,故当封祭。大房山(今北京房山西)则是睿宗葬地^②。混同江(黑龙江、松花江合流处乌苏里江口一段)祭祀是为太祖伐辽时得江神之助而设^③。护国嘉荫侯是“上京护国林神”^{[2]822}。泸沟河神(北京市房山区境内)始封于大定十九年(1179年),是有司因“泸沟河水势泛决啗民田,乞官为封册神号”,礼官“以祀典所不载,难之。已而,特封

安平侯,建庙。二十七年,奉旨,每岁委本县长官春秋致祭,如令”^{[2]822}。大定二十七年(1187年),尚书省言:“郑州河阴县圣后庙,前代河水为患屡祷有应,尝加封号庙额。今因祷祈,河遂安流,乞加褒赠。”^{[2]822}章宗从其请,特加号曰“昭应顺济圣后”。镇安公为山神,此山(今河北省张北县境内)“旧名旺国崖,太祖伐辽尝驻蹕于此。大定八年五月,更名静宁山,后建庙。明昌六年八月,以冕服玉册,册山神为镇安公”^{[2]823}。章宗所生之地为麻达葛山(今河北省张北县境内),因此山“势衍气清”,世宗爱之,“后更名胡土白山,建庙。明昌四年八月,以冕服玉册,封山神为瑞圣公”^{[2]824}。贞献郡王庙是纪念创制女真字的叶鲁、谷神,“诏令依苍颉立庙于盩厔例,官为立庙于上京纳里浑庄,委本路官一员与本千户春秋致祭,所用诸物从宜给之”^{[2]825}。显然,这些山川江庙之祭,均有特殊意义,属杂祠祭祀之礼仪。

二是女真族原有的礼仪。这主要有拜礼、

收稿日期:2020-09-02

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国礼教思想史”(20&ZD030)、国家社会科学基金重大招标项目“中国礼制变迁及其现代价值研究”(12&ZD134)阶段性成果。

作者简介:汤勤福,男,湖南大学岳麓书院讲座教授(湖南长沙 410082),上海师范大学教授、博士生导师(上海 200234),主要从事魏晋唐宋史研究。

朝日礼。《金史·礼志》载：

金之拜制，先袖手微俯身，稍复却，跪左膝，左右摇肘，若舞蹈状。凡跪，摇袖，下拂膝，上则至左右肩者，凡四。如此者四跪，复以手按右膝，单跪左膝而成礼。国言摇手而拜谓之“撒速”。^④

承安五年五月，上谕旨有司曰：“女直、汉人拜数可以相从者，酌中议之。”礼官奏曰：“《周官》九拜，一曰稽首，拜中至重，臣拜君之礼也。乞自今，凡公服则用汉拜，若便服则各用本俗之拜。”主事陈松曰：“本朝拜礼，其来久矣，乃便服之拜也。可令公服则朝拜，便服则从本朝拜。”平章政事张万公谓拜礼各便所习，不须改也。司空完颜襄曰：“今诸人衽发皆从本朝之制，宜从本朝拜礼，松言是也。”上乃命公裳则朝拜，诸色人便服则皆用本朝拜。^{[2]827-828}

显然，金朝建国后至章宗承安五年（1200年），国内流行女真族原来十六拜礼之“撒速”，与汉人拜礼明显有别。然该年起“公裳则朝拜，诸色人便服则皆用本朝拜”，即在朝用汉式拜礼，在野用女真拜礼，说明金朝朝廷、官署公干时所施行礼仪为汉人之礼。女真族的拜礼出现了较大变化。

实际上，金人的一些民族礼仪在历史的过程中逐渐被汉制所替代，如朝日礼：

其亲行朝日，金初用本国礼，天会四年正月，始朝日于乾元殿，而后受贺。天眷二年，定朔望朝日仪……大定二年，以无典故罢。十五年，言事者谓今正旦并万春节，宜令有司定拜日之礼。有司援据汉、唐春分朝日，升烟奠玉如圜丘之仪。又按唐《开元礼》，南向设大明神位，天子北向，皆无南向拜日之制。今已奉勅以月朔拜日，宜遵古制，殿前东向拜。诏姑从南向……十八年，上拜日于仁政殿，始行东向之礼。^{[2]722}

从“金初用本国礼”到“天眷二年，定朔望朝日仪”，这都是具有女真特色的朝日礼仪。然大定初却以“无典”为由而罢，十五年有司援汉、唐朝日礼奏立金朝的朝日礼，世宗诏允之，然“姑从南向”拜，即并未完全学汉制“东向”行礼。直至十八年（1178年）才“始行东向之礼”，至此完全依照汉制行礼了。这里可看出女真族民族礼仪

逐渐向汉制礼仪演进、融入的过程。

三是继承其他少数民族的礼仪，与汉制完全不同。这类礼俗主要有从契丹族那里继承而来的烧饭、拜天礼。学界对烧饭已有很多研究^⑤，此不赘述。但需要指出的是，金朝皇帝为笼络汉臣，将这种少数民族的丧葬礼“赐予”他们，因此，这种原属少数民族的特殊的丧葬礼仪，似乎也在一定程度上影响了汉臣的丧葬礼仪。如东平东阿人张万公“泰和七年，薨。命依宰臣故事，烧饭，赙葬。赠仪同三司，谥曰文贞”^{[2]2105}。烧饭礼在汉族人中流行情况，是有待于深入研究的问题。

至于女真拜天之礼，史有明确记载：

金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天之礼。重五于鞠场，中元于内殿，重九于都城外。其制，剡木为盘，如舟状，赤为质，画云鹤文。为架高五六尺，置盘其上，荐食物其中，聚宗族拜之。若至尊则于常武殿筑台为拜天所。^{[2]826}

拜天具体礼仪比较简单，大致过程是八拜（分四次）、上香、排食抛盏、饮福^{[2]826}，从其拜数、抛盏来看，民族特色较为浓厚。

拜天赐宴后，“皇帝回辇至幄次，更衣，行射柳、击球之戏，亦辽俗也，金因尚之”^{[2]826}。射柳具体过程为：

凡重五日拜天礼毕，插柳球场为两行，当射者以尊卑序，各以帕识其枝，去地约数寸，削其皮而白之。先以一人驰马前导，后驰马以无羽横镞箭射之，既断柳，又以手接而驰去者，为上。断而不能接去者，次之。或断其青处，及中而不能断，与不能中者，为负。每射，必伐鼓以助其气。^{[2]826-827}

射柳毕，又有击球，“既毕赐宴，岁以为常”^{[2]827}。

射柳、击球均骑马，此与女真农牧习性有关，实际上具有军事训练性质，大致可归入军礼之中。同时我们也可以看到，金朝有时还将射柳之礼运用到祈雨（祭雨师，属吉礼）中去，这在汉人礼仪中是不存在的。

上述三类礼仪中，笔者不认同将第一类礼仪称之为“民族”特色。因为金朝特殊原因而创建的礼仪，是祭祀一些山、川、林、庙（祭人），实际不能冠以“民族”两字。事实上，各朝各代均

会建立与前代不同的有特色的礼仪,也会因时制宜地创建一些祭祀山、川、林、庙之类的礼仪,唐宋如此,明代也同样如此。我们并不因为唐宋明所建立这些与前代不同的礼仪而冠以“民族”之称呼,难道少数民族政权创建的这类礼仪就一定要冠以与汉制不同的“民族”特色吗?显然逻辑上难以成立。第二类、第三类确实是具有少数民族特色的礼仪,其中烧饭礼影响到元朝。但是我们也应该看到,源于女真族的拜礼,在女真族统治进程中逐渐消解,仅限于“公服”之外施用,体现其拜礼的汉族化趋向,朝日礼则最终趋向融入汉制的朝日礼。有一定“民族”色彩的射柳、击球礼仪,实际上又影响到明朝军礼,“永乐时有击球射柳之制”^{[3]1441},“惟五月禁中射柳,聚诸彻侯若大将角试,较其优劣。如先朝故事可也”^{[4]595}。尽管宋朝也有此单独的礼仪,但显然明朝是将具有少数民族色彩的金朝“击球、射柳”礼仪,改变成有明一代的军礼,这可以看出汉制礼仪吸收了少数民族礼仪因素。换句话说,金朝世宗之后的礼制中,实际上女真族色彩并不浓厚,某些民族礼仪在历史进程中逐渐向汉制演化,仅保存极个别的民族礼仪,在整体礼仪制度中不占重要位置。因此笔者认为金朝世宗之后所行礼制,既非自成体系的“民族”礼制,也非不完整的礼制,实际上是唐宋汉制的延续,就是五礼制度。

二、金朝灭亡与“汉化”关系

金朝在礼制上逐渐引入唐宋五礼制度,尤其是世宗朝之后确实是加快向汉制“靠拢”。有学者认为女真人“厌弃本俗,积极汉化”,从而导致金朝灭亡^{[5]100}。这一观点能够成立吗?广而言之,如何看待中国历史上少数民族文化与汉文化的相融关系?笔者认为,这是需要从理论上与事实上加以论证的重大问题。

称女真人因积极汉化而导致亡国之说,是难以令人信服的。这一观点至少在两个方面存在误区,一是对民族融合过程与结果的理解不正确,二是对金朝灭亡的真正原因把握不准确。

我们知道,从地域条件来说,中华民族生活的区域东、南两面面向无垠大海,北临广阔无际

的草原,西有崇山峻岭、辽阔大漠,由于交通条件局限,历史上应当说这是个比较封闭的区域。生活在这一区域的各族人民,由于时代条件所限,在自己长期的生存经历中,自然会产生区别于其他民族的独特文化。生活在这一区域中的各族,曾在以中原为核心的政治舞台进行了一场漫长的角逐,同时中原文化因素也逐渐向四周拓展着。在这一过程中,各族之间既存在着严重的冲突乃至战争,也存在着友好交往,期间不断地加强民族之间的了解,民族文化在冲突中交融,民族认同的意识也得以逐渐加强,中华民族的深层关系正是在这种冲突——消解——再冲突——再消解中不断地螺旋形地上升着、凝聚着,中原地区炎黄——华夏——汉族系统也演化并完善着。自然,曾经上演的这场历史大剧,各族在相互之间的交往、认识与了解过程中,曾付出血的代价,但毕竟赢得了最终的民族和解与民族融合的硕果,即“中华一体”观念的建立和中华民族的形成。毋庸讳言,在这一过程中,以儒家思想为核心的中华优秀传统文化对中华民族形成具有强大的凝聚功能,作为中华优秀传统文化最为重要组成部分的中华传统礼制则起到了关键的作用。

历史已经证实了这一点。作为中华民族主要发源地的长江与黄河流域,属于农耕文化区域,而属于草原文化的少数民族在与农耕文化的交往与冲突中,逐渐了解、理解,融为一体。这是历史的进步。我们看到,历史上无论是魏晋南北朝时期在北方建立的少数民族政权,或是之后的契丹之辽朝、党项之西夏、女真之金朝,蒙古族之元朝及满族之清朝,毫无例外,都不约而同地、不同程度地先后认同并服膺、采纳汉式中华礼制。显然,历史上的中华传统礼制是凝聚各族于一体的重要法宝,将“炎黄”作为中华民族的一个认同标识,自动地归宗认祖是历史上许多少数民族统治者创建国家的首要任务。魏晋南北朝时期,鲜卑族慕容皝创建前燕,自称“其先有熊氏之苗裔”^⑥,出于氏族的前秦皇帝苻坚也自认“其先盖有扈氏之苗裔”^⑦,建立北魏的鲜卑族自述“昌意少子,受封北土,国有大鲜卑山,因以为号”^⑧,北周王朝建立者宇文泰则也称“其先出自炎帝神农氏”^{[6]1},而与宋并立的

契丹族辽朝,也说“辽之先,出自炎帝,世为审吉国”^{[7]24}。我们无需追究这些少数民族统治者自述世系是否确切,但他们之所以如此强调与“炎黄”统系的关系,其实质是对“中华民族”的认同。自然,认同炎黄统系,必然会认同以炎黄文化为核心的中华传统礼制。于是我们看到,这些民族政权都不约而同地举行过祭祀先圣先师的释奠礼,其实就是认同中华传统文化之根,认同中华传统礼制的政治权威性。因此,历史上少数民族积极向汉民族学习,这一民族融合、各民族文化共同提升的趋势,是历史发展的必然过程,也是中华民族进步、强盛的过程。

至于金朝灭亡的真实原因,并非“厌弃本俗,积极汉化”那么简单。首先,金朝没能跳出古代中国封建专制王朝的一般发展规律:创建国家时的励精图治,中期的守成演进,晚期的奢靡颓唐。其次,各王朝所处的具体历史环境(包括与周边诸族乃至周边国家的关系)不同,决定了他们的演化过程长短与具体表现的不同。就金朝而言,早期势如破竹般的军事能力,在南宋军民艰苦卓绝的抵抗中逐渐消解,到海陵王时期又出现皇室内部之争,相互猜忌、残杀,其后几代均是如此,这种内部权力之争导致其国力急剧下降。同时由于蒙古族的迅速崛起与强盛,此消彼长,金朝的衰亡自然而然,这与所谓的“厌弃本俗,积极汉化”毫无干系。值得强调的是,崛起的蒙古族建立了强大的元朝,一度驰骋欧亚,其军事实力摧枯拉朽,金元力量对比一目了然,金朝灭亡实属必然。其实,一度强盛的元朝并不积极“汉化”,他们始终尽可能保持其民族习俗与民族礼仪,然而元朝存在的时间却比金朝还要短暂,这也反证一个王朝灭亡与“汉化”与否并无直接关系。可见,“厌弃本俗,积极汉化”绝非金朝灭亡的真实原因。

注释

①此民族两字加以引号,以示笔者并不同意将这些礼仪完全归入少数民族礼仪。②《金史》卷一九《世纪补》:睿宗初讳宗辅“(天会)十三年,行次妣州薨,年四十,陪葬睿陵,追封潞王,谥襄穆。皇统六年,进冀国王。正隆二年,追赠太师、上柱国,改封许王。世宗即位,追上尊谥立德显仁启圣广运文武简肃皇帝,庙号睿宗。二年,改葬于大房山,号景陵。”中华书局1975年

版,第410页。③《金史》卷二《太祖纪》“(收国元年)八月戊戌,上亲征黄龙府。次混同江,无舟,上使一人道前,乘赭白马径涉,曰:‘视吾鞭所指而行。’诸军随之,水及马腹。后使舟人测其渡处,深不得其底。熙宗天眷二年,以黄龙府为济州,军曰利涉,盖以太祖涉济故也。”中华书局1975年版,第27-28页。④《金史》卷三五《礼志八》“本国拜仪”,中华书局1975年版,第827页。《大金国志》卷三九《初兴风土》中亦提及此拜礼,但记载较为简单。参见《大金国志校证》,中华书局1986年版,第552页。⑤陈述:《谈辽金元“烧饭”之俗》,《历史研究》1980年第5期;贾金颜:《“烧饭”之俗小议》,《中央民族学院学报》1982年第1期;张博泉:《金代礼制初论》,《北方文物》1988年第4期;那木吉拉:《“烧饭”、“抛盏”刍议》,《中央民族大学学报》1994年第6期;曹彦生:《北方游牧民族“烧饭”和“擀面”习俗的传承》,《内蒙古大学学报》1995年第2期;宋德金:《辽金文化比较研究》,《北方论丛》2001年第1期;苗霖霖:《金朝护丧制度考》,《北方文物》2017年第3期;赵萍:《试论金中期女真族“全盘汉化”及维护旧俗问题》,辽宁师范大学2007年硕士论文;葛洪源:《金朝女真文化研究》,山东大学2002年博士论文;朱瑞熙等:《辽宋西夏金社会生活史》,中国社会科学出版社1998年版,等等。⑥《晋书》卷一〇八《载记八》,中华书局1974年版,第2803页。有熊氏为黄帝之族,据《史记》卷一《五帝本纪》,《正义》云:“黄帝有熊国君,乃少典国君之次子,号曰有熊氏,又曰缙云氏,又曰帝鸿氏,亦曰帝轩氏。”中华书局1959年版,第2页。王国维校:《水经注校》卷二二上《洧水》:“或言(新郑)县,故有熊氏之墟,黄帝之所都也。”上海人民出版社1984年版,第703页。⑦《太平御览》卷一二一《偏霸部五》引崔鸿《十六国春秋·前秦录》,第585页。《史记》卷二《夏本纪》“太史公曰”:“禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。”中华书局1959年版,第89页。⑧《魏书》卷一《序纪》,中华书局1974年版,第1页。《史记》卷一《五帝本纪》:“颛顼之父曰昌意,昌意之父曰黄帝。”中华书局1959年版,第49页。

参考文献

- [1] 汤勤福.宋金《礼志》比较研究[J].史学集刊,2018(4):65-80.
- [2] 脱脱.金史[M].北京:中华书局,1975.
- [3] 明史[M].北京:中华书局,1974.
- [4] 朱国桢.湧幢小品[M].续修四库全书本.
- [5] 金毓黻.宋辽金史[M]//民国丛书本:第五编.上海:上海书店出版社,1996.
- [6] 周书[M].北京:中华书局,1971.
- [7] 辽史[M].北京:中华书局,1974. (下转第69页)



朱熹《白鹿洞书院揭示》考论及其意义

韩 星

摘 要:朱熹知南康军修复白鹿洞书院,自任洞主,制定《白鹿洞书院揭示》。提出五教之目、为学之序、修身之要、处事之要、接物之要等一系列书院教育的教规,作为实际生活与思想教育的准绳,为学生指明了书院教育的基本内容,教学生如何为学穷理、修身养性、为人处世、待人接物,用以规范和约束书院师生的言行举止,劝善规过,修身养性,提升品格。此教规是儒家书院精神的象征,是中国书院发展史上一个纲领性的教规,也成为天下书院共同遵守的准则,在当时和以后的中国历史上产生了深远影响,还传到日本、韩国及东南亚一带,甚至西方,誉享海外。通过考诸儒家经典及注疏,探索此教规的来源及深意,可为今日书院提供教育思想资源,以传承中国古代书院精神,重建现代儒家书院。

关键词:朱熹;《白鹿洞书院揭示》;儒家书院;现实意义

中图分类号:K244;B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0062-08

淳熙六年(1179年),著名理学家、教育家朱熹知南康军,率百官造访白鹿洞书院,当时书院残垣断墙,杂草丛生。朱熹非常惋惜,责令官员,修复白鹿洞书院,并自任洞主,制定教规,延聘教师,招收生志,划拨田产,苦心经营,开展了多种形式的教学活动,包括“升堂讲说”“互相切磋”“质疑问难”“展礼”等,而以学徒认真读书,自行理会为主要形式。朱熹每有闲暇常与生徒优游于山石林泉之间,寓讲说、启迪、点化于其中。白鹿洞书院因朱熹而享盛名,王昶在《天下书院总志》序中称白鹿洞书院为“天下书院之首”。《白鹿洞书院揭示》又称《白鹿洞书院教规》,是朱熹专门为白鹿洞书院制订的教规。本文就此教规考诸儒家经典及注疏,探索其来源及深意,以深入理解其内容、价值和意义,为今日书院提供教育思想资源。

一、五教之目

父子有亲。君臣有义。夫妇有别。长

幼有序。朋友有信。右五教之目。尧舜使契为司徒,敬敷五教,即此是也。

“五教”即五常之教,原本指父义、母慈、兄友、弟恭、子孝五种伦理道德的教育,见于《尚书·舜典》:“帝曰:契,百姓不亲,五品不逊,汝作司徒,敬敷五教,在宽。”孔颖达疏:“帝又呼契曰:往者天下百姓不相亲睦,家内尊卑五品不能和顺,汝作司徒之官,谨敬布其五常之教,务在于宽。……品谓品秩,一家之内尊卑之差,即父母兄弟子是也,教之义慈友恭孝,此事可常行,乃为五常耳。”可见,最初的“五教”主要是针对五伦之家庭伦理提出的,后来才发展为父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五伦之教,即《孟子·滕文公上》所说的:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”郑玄注:“司徒主人,教以人事。父父子子,君君臣臣,夫夫妇妇,兄兄弟弟,朋友贵信,是为契之所教也。”所以蔡沈《书经集传》注:“五

收稿日期:2020-10-26

作者简介:韩星,男,中国人民大学国学院教授、博士生导师(北京 100872),主要从事中国思想文化、儒学、儒教研究。

品：父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五者之名位等级也。司徒，掌教之官。敷，布也。五教：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。以五者当然之理，而为教令也。敬，敬其事也。圣贤之于事，虽无所不敬，而此又事之大者，故特以敬言之，宽，裕以待之也。盖五者之理，出于人心之本然，非有强而后能者。自其拘于气质之偏，溺于物欲之蔽，始有昧于其理，而不相亲爱，不相逊顺者。于是，因禹之让，又申命契，仍为司徒，使之敬以敷教，而又宽裕以待之，使之优柔、浸渍，以渐而入，则其天性之真，自然呈露，不能自己，而无无耻之患矣。”尧舜看到人们互相之间缺乏关爱，不能和睦相处，五伦关系紊乱，不能和顺融洽，于是就使契为司徒之官，主管教化，教人们父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信五常之教。还特别嘱咐教化要注意方式方法和情感态度，要恭敬、宽裕，把道理讲明讲透，深入人心，变化气质，不能草率、强迫，而应宽和温厚，循序渐进，激发起道德自觉意识，自我检点而归于正道。契是商族始祖，相传其母为有娥氏之女简狄，食玄鸟蛋受孕而生。《诗经·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”上天命神燕，下凡生商王，殷商土地多宽广。《诗经·商颂·长发》篇，开头两节就是写契的出生和立国情况。《列女传》曰：“契母简狄者，有娥氏之长也，当尧之时，与其娣浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵过坠之，五色甚好，简狄与其妹娣竞往取之，简狄得而含之，误而吞之，遂生契焉。简狄性好人事之治，上知天文，乐于施惠，及契长而教之理，顺以序。契之性聪明而仁，能育其教，卒致其名，尧使为司徒，封于亳。及尧崩，舜即位，乃敕之曰：‘契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒而敬，敷五教在宽，其后世世居亳。’至汤兴为天子，君子谓简狄仁而有礼。《诗》曰：‘有娥方将，立子生商。’又曰：‘天命玄鸟，降而生商。’此之谓也。”尧舜先后任命契为司徒，推行五伦之教：父子之间有亲情，君臣之间有道义，夫妻之间内外有别，兄弟之间有长幼之序，朋友之间有诚信，这是处理人与人之间关系的天下古今通行不变的常道。

另外，《尚书》“五典”也被称为“五常之教”。《尚书·舜典》：“慎徽五典，五典克从。”《伪

孔传》：“五典，五常之教。父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。”蔡沈《书经集传》：“五典，五常也。父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信是也。”孔安国与蔡沈理解略有不同，但不是矛盾，恰是互补。五常之教是强调要处理好五伦关系，侧重五伦父义、母慈、兄友、弟恭、子孝的道德要求，与《尚书·舜典》的“五教”一致，当是《尚书》的本意，也是早期的通说。如《左传·文公十八年》亦云：“举八元，使布五教于四方：父义，母慈，兄友，弟共（恭），子孝，内平外成。”蔡沈直接引用孟子父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，侧重五伦共同的道德要求。类似还注重于五伦十方的各自要求，如《礼记·礼运》“十义”：“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。”“十义”其实就是五伦每一方应遵循的十个伦理道德原则。《三字经》又有另外一种“十义”的说法：“父子恩，夫妇从，兄则友，弟则恭，长幼序，友与朋，君则敬，臣则忠，此十义，人所同。”这些说法大同小异，都是对五常之道、五伦之教的展开和细化。

《中庸》称父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信为“五达道”。《中庸章句·第二十章》：“天下之达道五，所以行之者三：曰君臣也、父子也、夫妇也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之达道也。”郑玄注：“达者常行，百王所不变也。”郑玄是就政治层面而言，认为达道就是古今圣王圣圣相传，常行不变之道。孔颖达疏曰：“‘五者，天下之达道也’，五者，谓君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交，皆是人间常行道理，事得开通，故云‘达道也’。”孔颖达从更广泛的意义上讲，把君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友五伦之道看成是人世间常行的道理，五伦顺畅，诸事顺遂，人生通达。朱熹《中庸章句集注》：“达道者，天下古今所共由之路，即《书》所谓五典，孟子所谓‘父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信’是也。”“五达道”就是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友交往的人伦之道。君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友人类社会当中五种基本关系，只要人类社会存在一天，这五种基本关系就起着作用，按照以上准则处理好了这五种基本关系，一个人在社会上就可以通达无碍，社会也就

会秩序井然。

这五个方面在中国古代还被称为“伦常”，人伦之常道，即人与人相处的常道，是规范君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种人伦关系的不可改变的常道。儒家认为，“伦常”若乱，人将堕落为禽兽，人类社会将成为动物世界，国将不国，天下就会大乱。所以朱熹非常重视“伦常”，把五教看成是书院教育的基本内容，“学者学此而已”，到书院学习就是学这些。

二、为学之序

学者学此而已。而其所以学之之序，亦有五焉，其别如左：博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。右为学之序。学、问、思、辨四者，所以穷理也。

明白了学习的内容，下来就是怎么学？朱熹认为为学要有先后、轻重次序，循序渐进，不能躐等。《中庸章句·第二十章》云：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也；有弗问，问之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗笃弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必刚。”郑玄注：“此劝人学诚其身也。”朱熹《中庸集注》：“此诚之之目也。学、问、思、辨，所以择善而为知，学而知也。笃行，所以固执而为仁，利而行也。”从文本原意讲，“博学、审问、慎思、明辨、笃行”是教人学会诚身的具体内容，朱熹把五者分为知和行两个阶段：学、问、思、辨是择善为知，学而知；笃行是固执为仁，利而行。

“博学、审问、慎思、明辨、笃行”作为儒家的为学之道，是五个环环相扣，层层递进的为学阶段。“博学”为第一阶段，朱熹解释说：“博学，谓天地万物之理，修己治人之方，皆所当学。然亦各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也。”^[1]第四册，1564是指兴趣广泛，视野开阔，广博地学习，广泛地涉猎，有丰厚的积累。但人的生命有限，而知识的大海无边，如《庄子·养生主》所说的“吾生也有涯，而知也无涯”，所以朱熹还强调大者、急者为先，不可驳杂不系统。其实，“博”还意味着博大胸怀和宽容

的态度，真正做到海纳百川，有容乃大，兼收并蓄，博采众长。因此博学乃能成为为学的第一阶段。没有这一阶段，为学就是无根之木、无源之水。“审问”为第二阶段，有所不明就要审慎地探询、深入地追问，具有怀疑精神，培养理性。“审问”过以后还要通过自己的大脑谨慎地思考、周密地思索，仔细考察、比较、分析，探求真谛，把握规律，这样才能遴选消化，否则所学不能为自己所用，是为“慎思”，朱熹认为：“思之不慎，便有枉用工夫处。……思之粗浅不及，固是不慎；到思之过时，亦是不慎。所以他圣人不说深思，不说别样思，却说箇‘慎思’。”^[1]第四册，1564-1565“明辨”为第四阶段。为学是需要明晰地分辨、明确地判别，识别是非，分清黑白，判定真伪，不然，所学就可能会鱼龙混杂，真伪并存，良莠不分。“笃行”是为学的最后阶段。“笃”有忠贞不渝，踏踏实实，一心一意，坚持不懈之意。既然学有所得，就要学以致用，笃实地践行，使所学最终有所落实。只有目标明确、意志坚定的人，才能真正做到“笃行”。以上五个阶段，也可以分为两个部分，前四个阶段合起来可以叫作“学问思辨”，最后一个阶段可以叫作“躬行实践”。这两部分加到一起，就是知行合一。

《论语·子张篇》载：“子夏曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’”朱熹《论语集注》：“四者皆学问思辨之事耳，未及乎力行而为仁也。然从事于此，则心不外驰，而所存自熟，故曰仁在其中矣。程子曰：‘博学而笃志，切问而近思，何以言仁在其中矣？学者要思得之。了此，便是彻上彻下之道。’又曰：‘学不博则不能守约，志不笃则不能力行。切问近思在己者，则仁在其中矣。’又曰：‘近思者以类而推。’苏氏曰：‘博学而志不笃，则大而无成；泛问远思，则劳而无功。’”朱熹认为博学、笃志、切问、近思就是《中庸》博学、审问、慎思、明辨之事，虽然子夏没有提到力行，但只要在这四个方面努力，修养心性，也就是在践行仁道，如颜回“三月不违仁”即是。他引程子、苏轼进一步发挥这四个方面。

《礼记·儒行》篇说儒者“博学而不穷，笃行而不倦”。这里只提到“博学”和“笃行”，其实由“博学”到“笃行”不是一蹴而就的，其中包含了审问、慎思、明辨在内，这样，由博学到笃行就构

成了一种内在的逻辑环节。朱熹《论语集注》又引程子云博学、审问、慎思、明辨、笃行，“五者废其一，非学也”。这五个方面或五个环节缺失了一个就不能称为“学问”。因此，在学习过程中，要有“弗措”的精神，这五个环节任何一个环节都不能轻易放弃，而且要花大力气，下大功夫，“人一能之，己百之；人十能之，己千之”，最终由愚而明，由柔而强。“弗措”的精神，也就是《荀子·劝学》里的名言“锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂”的精神；“人一能之，己百之；人十能之，己千之”的态度，也就是成语所说的“笨鸟先飞”“勤能补拙”的态度。朱熹又从理学的角度强调为学的终极目的是穷理，即通过格物致知，穷究万事万物之理，乃至最后上达天理。

三、修身之要

若夫笃行之事，则自修身以至于处事、接物，亦各有要，其别如左：言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过。右修身之要。

为学之要落实在“笃行”，就是以修身为本，并具体落实在为人处世、待人接物等方面。为此，朱熹提出了“言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过”的修身之要，即言语忠诚老实，行为敦厚严肃。压抑自己的欲望和怒气，改正自己的错误而向善。其中“言忠信，行笃敬”出自《论语·卫灵公》：“子张问行，子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉？立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。’子张书诸绅。”孔颖达疏曰：“孔子答言，必当言尽忠诚，不欺于物，行唯敦厚而常谨敬，则虽蛮貊远国，其道行矣。反此，虽州里近处，而行乎哉？言不可行也。……言常思念忠信笃敬，立则想见，参然在目前。”朱熹《论语集注》：“言其于忠信笃敬念念不忘，随其所在，常若有见，虽欲顷刻离之而不可得。然后一言一行，自然不离于忠信笃敬，而蛮貊可行也。”朱熹又引程子曰：“学要鞭辟近里，著己而已。博学而笃志，切问而近思；言忠信，行笃敬；立则见其参于前，在舆则见其倚于衡；只此是学。质美者明得尽，查滓便浑化，却与天地同体。其次惟庄敬以持养之，及其至则一也。”子张问如何

才能使自己到处都能行得通。孔子指出，说话要忠信，行事要笃敬，即使到了蛮貊地区，也可以行得通。说话不忠信，行事不笃敬，就是在本乡本土，能行得通吗？站着，就仿佛看到忠信笃敬这几个字显现在面前，坐车，就好像看到这几个字刻在车辕前的横木上，这样才能使自己到处行得通。孔子从言行两方面教育子张，希望他把忠信笃敬铭记在心，时时处处践行，就可以受益终生。

“惩忿窒欲，迁善改过”出自《周易》。《周易·损卦·象传》：“君子以惩忿窒欲。”孔颖达疏曰：“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲者，泽在山下，泽卑山高，似泽之自损以崇山之象也。君子以法此损道，以惩止忿怒，窒塞情欲。夫人之情也，感物而动，境有顺逆，故情有忿欲。惩者，息其既往；窒者，闭其将来。”《损》上卦为艮（山），下卦为兑（泽），山高泽深，泽自损其高以显山之巍峨。君子体会损道，所以要惩止忿怒，窒塞情欲。人的情绪，受外界物欲牵引而动，再加上人生的波折、刺激，情绪中必然有忿怒和情欲，而这两者最难控制，最易酿成暴力和色情犯罪，所以要惩止过往之忿怒，窒塞将来之情欲。朱熹《周易本义》说：“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。君子修身，所当损者，莫切于此。”遏制忿怒，堵塞欲望是修身的关键所在，正是用“损”而得“益”。李光《读易详说》卷七解曰：“山下有泽，所以为损者，损下以益上也。君子体此象以修德，则在我者必有所损，乃能有益。忿欲，害德之大者也。人生不能无忿，惩之则忿气不作；人生不能无欲，窒之则欲心不萌。颜子不迁怒，不贰过，皆损己之道也。一曰克己复礼，而天下归仁，则损己者，乃益己之大者也。”损卦的山下有泽是损下以益上，君子以此卦象修身，就要明白人生必然所损才能有所益。忿怒和欲望是最危害德行的，尽管人不可能没有忿怒和欲望，但遏制和堵塞才是修养的关键。颜回能够做到不迁怒，不贰过，就是一种损己之道，才使得他能够克己复礼，天下归仁，成为孔门弟子中修养最高的。因此，损己才是最大的益己。

《周易·益卦·象传》：“君子以见善则迁，有过则改。”王弼注：“迁善改过，益莫大焉。”孔颖

达疏曰：“迁谓迁徙慕尚，改谓改更惩止。迁善改过，益莫大焉，故君子求益。”见善而心生羡慕而迁移，有过制止改正，这益处太大了，所以君子求之。李光《读易详说》卷七解曰：“君子见善则迁，有过则改，皆损己之道也。损己者，所以益物，亦所以自益也。颜子得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。然则见善则迁，颜子足以当之。周公之过也，如日月之食焉，人皆见之，及其更也，人皆仰之。然则有过则改，周公足以当之。是皆损己以自益之道也。”李光认为见善则迁，有过则改都是损己之道，如前所述，损己益物，其实也是自益。他又举颜回和周公，颜回得一善拳拳服膺而守善不失，是见善则迁的典范；周公有过人皆见之，及其更也人皆仰之，是有过则改的典范。他们都是懂得损己自益之道的圣贤。

后来周敦颐在《近思录》卷五的《太极图说》中言：“君子乾乾，不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过，圣人之旨深哉！”君子终日乾乾，自强不息，以求达到诚的境界，然而必须戒除愤怒，堵塞欲念，改正过错，走上为善之途而后才能达到诚的境界。乾道的功用善处在此，损卦益卦的大道理也无过于此，圣人的思想深邃呀！有学生问：“此章前面‘惩忿窒欲，迁善改过’皆是自修底事。后面忽说动者何故？”朱熹回答说：“所谓‘惩忿窒欲，迁善改过’，皆是动上有这般过失；须于方动之时审之，方无凶悔吝，所以再说个‘动’。”^{[1]第六册，2412}人不免有喜怒哀乐各种情绪，即使正当的情绪，其发出来也应该有所节制；如果是比较激烈的情绪、欲望，就应该加以抑制，“惩忿窒欲，迁善改过”虽然是自我修养之事，但儒家不是在深山老林的静坐孤修，而是在人事活动中的事上磨炼，要做到这八个字，就要在情绪方动之时加以审查分辨，这样言行举止才会合乎道德礼法，才不会出现凶险悔吝。

四、处事之要

正其义不谋其利，明其道不计其功。

右处事之要。

处事指处理事务。即做任何事情都是为了匡扶

正义而不是为了个人的利益，都是为了彰明大道而不是为了一己的功名。

董仲舒在《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》中提出：“仁人者，正其道不谋其利，修其理不急其功。”《汉书·董仲舒传》则云：“夫仁者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。”朱熹制白鹿洞学规引后一条。程朱对董仲舒这一条表示赞同，并结合现实进行发挥。程子曰：“董子有言：‘仁人正其谊不谋其利，明其道不计其功。’度越诸子远矣。”^{[2]1238}朱熹针对宋代的社会现实，指出：“‘正其义不谋其利，明其道不计其功’。《春秋》大法正是如此。今人却不正其义而谋其利，不明其道而计其功。”^{[1]第六册，2174}在于学生的讨论中，他以理学的思维，从处事的角度深化对“正其义不谋其利，明其道不计其功”的认识，《朱子语类》载：

问：“‘正其义不谋其利，明其道不计其功’，道、义如何分别？”曰：“道、义是个体、用。道是大纲说；义是就一事上说。义是道中之细分别，功是就道中做得功效出来。”

问：“‘正其义’者，凡处此一事，但当处置使合宜，而不可有谋利占便宜之心；‘明其道’，则处此事便合义，是乃所以为明其道，而不可有计后日功效之心。‘正义不谋利’，在处事之先；‘明道不计功’，在处事之后。如此看，可否？”曰：“恁地说，也得。他本是合掌说，看来也须微有先后之序。”子蒙录云：“或问：‘正义在先，明道在后。’”曰：“未有先后。此只是合掌底意思。”^{[1]第六册，2451}

朱熹以体、用分别道、义，道指大纲，义就一事论，但是道中之细；功是合道的功效。显然，是以道统摄义、功、利。义者宜也，处事合宜便是正其义，便不能有谋利占便宜之心；处事合宜还是为了明其道，便不能有计后日功效之心。心中有道，做事有道，处事合宜，不谋其利，不计其功。这种不谋其利，不计其功的说法是否太理想化？作为教育规范，笔者没觉得太理想化，是应该有高要求的。当然，对一般大众而言确实陈义过高，所以后来功利学派就进行了批评。如叶适就说：“仁人正谊不谋利，明道不计功。此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而

不自居其功,故道义光明。后世儒者,行董仲舒之论,既无功利,则道义者,乃无用之虚语尔。”(《习学记言序目》卷二十三)

五、接物之要

己所不欲,勿施于人。行有不得,反求诸己。右接物之要。

接物指交往、交际。“己所不欲,勿施于人”出自《论语·颜渊》:“仲弓问仁。子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。’”“恕”的基本思想就是要求人们通过将心比心的方式来践行“仁道”。又见《卫灵公》:“子贡问曰:‘有一言而可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎!己所不欲,勿施于人。’”“己所不欲,勿施于人”就是所谓“恕”,就是宽以待人,谅解他人的过错,自己不愿意的也不强加于人。《孔子家语·颜回篇》:“回曰:‘一言而有益于仁,莫如恕。’”《孟子·尽心上》云:“强恕而行,求仁莫近焉。”朱熹注云:“强,勉强也。恕,推己以及人也。”是说只要努力地按照恕之道去做,凡事推己及人,就离仁道不远了。意思相近的还有《论语·公冶长》云:“子贡曰:‘我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。’子曰:‘赐也,非尔所及也。’”朱熹《论语集注》引程子曰:“‘我不欲人之加诸我,吾亦欲无加诸人’,仁也。‘施诸己而不愿,亦勿施于人’,恕也。恕则子贡或能勉之,仁则非所及矣。”这也是强调仁比恕是更难以达到的一种境界。孔汉思等学者从世界各大大宗教和文化的道德准则中,提出了全人类都应当遵循的人道之两个基本原则:每一个人都应受到符合人性的对待;己所不欲,勿施于人。于是“己所不欲,勿施于人”就成为所谓全球伦理的“金规则”,也是体现在各宗教和“非宗教传统”中的共同原则^{[3] 168},应用在处理世界不同文明的关系中,可以促进多元文明和平共处,走和平发展之道。

“行有不得,反求诸己”出自《孟子·离娄上》:“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。”朱熹《孟子集注》:“我爱人而人不亲我,则反求诸己,恐我之仁未至也。不得,谓

不得其所欲,如不亲、不治、不答是也。反求诸己,谓反其仁、反其智、反其敬也。如此,则其自治益详,而身无不正矣。天下归之,极言其效也。”孟子的意思是:爱别人却得不到别人的亲近,那就应反问自己的仁爱是否不够;管理别人却不能够管理好,那就应反问自己的管理才智是否有问题;礼貌待人却得不到别人相应的礼貌,那就应反问自己的礼貌是否到家。凡是行为得不到预期的效果,都应该反过来检查自己,自身行为端正了,天下的人自然就会归服。“行有不得,反求诸己”意谓凡是行为得不到预期的效果,都应该反过来检查自己。类似的如《孟子·公孙丑上》亦云:“仁者如射:射者正己而后发;发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。”为人处世,凡事多作自我批评,严以律己,宽以待人,就是孔子所说的“躬自厚而薄责于人,则远怨矣”(《论语·卫灵公》),这样就能与人处好关系。这八个字的重点是“反求诸己”,当源于孔子,《论语·卫灵公》载:“子曰:‘君子求诸己,小人求诸人。’”是否反求诸己是君子小人的分水岭。因此,“君子之遇艰阻,必反求诸己,而益自修”(《二程全书·伊川易品三》)。君子如果遇到什么不顺,就一定会反求诸己,更加注重自我修身。

总之,《白鹿洞书院揭示》提出书院教育的根本任务,是让学生明确“义理”,并践行于身心修养,以达到自觉遵守的最终目的。教学上要求学生按学、问、思、辨的“为学之序”去“穷理”“笃行”,并为学生指明了修身、处事、接物之要,作为实际生活与思想教育的准绳,用以规范和约束书院师生的言行举止,劝善规过,修身养性,提升品格。

六、《白鹿洞书院揭示》的历史影响与意义

一般认为,“书院”肇始于唐朝,至宋代大兴,是因为科举成为利禄之门,士人趋之若鹜。因此,一些对这种现象不满的大儒,往往于山水之胜处,修建书舍,教授生徒,以正人心,明道学,这样书院便开始兴盛起来。朱熹就是创建书院的积极推动者和实践者,曾明确声称建立书院是为了讲学传道,并不是为了科举考试:

“前人建书院,本以待四方友士,相与讲学,非止为科举计。”^[1]第七册,2655在《玉山讲义》中他又说:“故圣贤教人为学,非是使人缀辑语言、造作文辞、但为科名爵禄之计,须是格物、致知、诚意、正心、修身,而推之以齐家、治国,可以平治天下,方是正当学问。”办书院是为了摆脱世俗功利,处江湖之远,与天地自然亲近,淡泊名利,传承和体现孔子以来“谋道不谋食”,“不义而富且贵,于我如浮云”的优秀传统。朱熹制定《白鹿洞书院揭示》后这样解释说:“熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意,莫非使之讲明义理以修其身,然后推己及人;非徒欲其务记览为词章,以钓声名取利禄而已。今人之为学者,则既反是矣。然圣贤所以教人之法,具存于经,有志之士,固当熟读深思而问辨之。苟知其理之当然,而责其身以必然,则夫规矩禁防之具,岂待他人设之而后有所持循哉!近世于学有规,其待学者为已浅矣;而其为法,又未必古人之意也。故今不复以施于此堂,而特取凡圣贤所以教人为学之大端,条例如左,而揭之相间,诸君相与讲明遵守,而责之于身焉。则夫思虑云为之际,其所以戒谨恐惧者,必有严于彼者矣。其有不然,而或出于此言之所弃,则彼所谓规者必将取之,固不得而略也。诸君其亦念之哉!”(《朱文公文集·白鹿洞书院揭示》)说明他是概括总结了古代圣贤教人为学之意,即通过讲明道理,以之修身,然后再推己及人,而不是博闻强记诗词文章,炫耀于世,沽名钓誉,谋取利禄。他虽然设了这些规矩,但更期待的是学子们能够明白这些学规蕴含的道理,自觉地遵循道德律令,而不是成为一种禁止预防的礼法工具。前者即今日所谓“自律”,后者即今日所谓“他律”。他认为这是圣贤所以教人为学之大端,希望学子们互相讲明遵守,戒谨恐惧,兢兢业业,学为君子,希贤希圣,成就圣贤。

朱熹在白鹿洞书院创立的书院教规和教学模式标志着中国书院教育的成熟,是朱熹对书院事业所作出的重大贡献。《白鹿洞书院揭示》是儒家书院精神的象征,是中国书院发展史上一个纲领性学规,也成为天下书院共同遵守的准则。淳祐元年(1241年),宋理宗视察太学,手书《白鹿洞书院揭示》赐示诸生。其后,或摹写、

或刻石、或模仿,遍及全国书院及地方官学,很快就成为南宋书院统一的教规,也是元明清各朝书院教规的范本,为后世所效仿,并影响到各级各类官学,成为办学的准则,明代大教育家王阳明亦对这个教规给予了高度评价:“夫为学之方,白鹿之规尽矣。”(《阳明全书·紫阳书院集序》)

《白鹿洞书院揭示》还传到日本、韩国及东南亚一带,甚至西方,誉享海外。日本儒者中江藤树在1648年将自己创办的学堂更名为书院,这是日本较早冠以书院名称的私立教育机构。他为书院制定的《藤树规》几乎全盘照录《白鹿洞书院揭示》。藤树书院先崇朱子学,后来转奉阳明学并大加提倡,故有日本阳明学始祖之称,是日本当时最优秀的一所私立书院。日本历史上,朱子学曾被定为国学,凡是讲授朱子学的学校都把《白鹿洞书院揭示》作为准则并在讲堂悬挂。1853年创办的乡学兴让馆不仅悬挂,而且每天早晨上课前师生齐诵《白鹿洞书院揭示》。明治维新后,兴让馆成为有学生千名的私立高等学校,仍坚持在晨礼时齐诵《白鹿洞书院揭示》。至今在日本与韩国的乡校,仍有悬挂和集体吟诵《白鹿洞书院揭示》的活动。在开学典礼、毕业典礼和校友会等各种纪念活动中,也是先齐诵《白鹿洞书院揭示》,再开始其他活动。据《利玛窦书信集》所记,明代传教士利玛窦在书信中多处提到白鹿洞书院,并与时任白鹿洞书院院长章潢结为好友:“南昌附近的庐山有一闻名的白鹿书院(即白鹿洞书院——笔者注),是研究人生哲学的场所。院长名章本清,为一年高的长者。”^[4]1871595年11月4日利玛窦在信中又写道:“上言瞿太素到处替我宣扬,尤其在附近庐山的白鹿书院。院长是老翁章本清,在儒者中很有地位,我想他有一千多位弟子,他们不时聚会,他给他们致训词,指示给他们人生之道。”^[4]206

书院自产生到兴盛,主体上就是儒家经师和大儒主持的民间私学。历史上韩国、日本、越南受中国儒学影响,也把儒家书院学去了,而今韩国已经把境内9座推广性理学的教育设施以“韩国新儒家书院”之名进行申报并入选了世界文化遗产名录。他们认为,这些书院推动了来

自中国的新儒家思想学说在韩国的发展,对韩国的各方面起到了重要作用。他们明确地打出“儒家书院”的牌子,也促使我们要对书院正本清源,明确书院的正态就是儒家书院,其他所谓书院乃书院的异态。要办好儒家书院,朱熹的《白鹿洞书院揭示》可以给我们提供重要的教育思想资源,使我们能够传承中国古代书院精神,重建现代儒家书院,以“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的历史使命感、社会责任感与担当意识,以儒家书院为基

地,培养儒者、君子,希贤希圣,为中国文明进步、人类走向大同,作出应有的贡献。

参考文献

[1]黎靖德,编.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
[2]程颢,程颐.二程集:下册[M].北京:中华书局,2004.
[3]孔汉思,库舍尔,编.全球伦理:世界宗教会议宣言[M].何光沪,译.成都:四川人民出版社,1997.
[4]汾屠立.利玛窦书信集[M].台北:光启出版社、辅仁大学出版社,1986.

On Zhu Xi’s Announce of Bailudong Academy and Its Significance

Han Xing

Abstract: When Zhu Xi was in charge of the Nankang army, he had repaired the Bailudong Academy and was the president of the Academy. He formulated the “*Announce of the Bailudong Academy*”, which put forward a series of teaching rules of the academy education, such as the purpose of the five religions, the order of learning, the need of self-cultivation, doing and receiving things. As the criterion of real life and ideological education, the teaching rules point out the basic content of academy education for students, teach students how to learn poor reason, cultivate their moral character, conduct themselves in the world and treat others, so as to regulate and restrict the words and deeds of college teachers and students, encourage them to be good at discipline, cultivate their moral character and improve their character. This code which is a programmatic creed in the development history of Chinese academies, has also become a common criterion for academies all over the world and has a far-reaching impact on Chinese history at that time and in the future, spread to Japan, South Korea, Southeast Asia and even the West. Through the investigation of Confucian classics and commentaries, this paper explores the source and significance of this code, which can provide educational thought resources for today’s academies, inherit the spirit of ancient Chinese academies, and rebuild modern Confucian academies.

Key words: Zhu Xi; *Announce of Bailudong Academy*; Confucian Academy; practical significance

[责任编辑/云 扬]

(上接第 61 页)

The Etiquette of Jin Dynasty and the Analysing of “Abandoning the Original Customs and Actively Sinicizing”

Tang Qinfu

Abstract: the “national” etiquette of Jin Dynasty can be divided into three categories: first, the etiquette created by special reasons can not be included in the “minority etiquette system”; second, the original kneeling and sun worship rites of the Nuzhen nationality are gradually approaching the Han system; third, inheriting the etiquette of the Khitan nationality, such as cooking rice and shooting willows, which are totally different from the Han system, are undoubtedly “minority etiquette system”. It is a normal phenomenon in the development of Chinese traditional ritual system that the ritual system of ethnic minorities and Han nationality blend and merge. The extinction of Jin Dynasty has nothing to do with “abandoning the original customs and actively sinicizing”.

Key words: Jin Dynasty; national etiquette; sinicization

[责任编辑/原 孟]



先秦时期“土宜”的运用与移风易俗 ——兼论“土宜”与“立言”的关系

胡大雷

摘要:“土宜”的普遍性意味即做事情应该合乎当地的实际情况;先秦时诸国以“土宜”实施地利应用;以“土宜”制定国家的经济政策、文化政策、人口政策、人才政策甚至制乐等;先秦诸子的作品,多有合乎“土宜”的“地理风物之篇”,士人游说,也要从“土宜”出发以推进改革;“土宜”又要与朝廷的移风易俗相辅相成以达到时代进步的“时宜”。天下统一的背景下,“土宜”隐去,“移风易俗”的一统教化成为主流。

关键词:土宜;政策;立言;移风易俗

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0070-07

《逸周书·度训》:“土宜天时,百物行治。”^{[1]2}
《周礼·地官·大司徒》:“以土宜之法,辨十有二土之名物。”^{[2]703}土宜,本谓各地不同性质的土壤,对于不同的生物各有所宜;因此,要根据土地情况,来判别生物。农耕社会对“土宜”的特别注重可以想见。先秦时提出“土宜”,强调人应该根据不同地区的土地情况,制订适宜的种植措施,即所谓“因地制宜”。《周书》载周文王召太子发:“我所保与我所守,传之子孙。吾厚德而广惠,不为骄侈,不为泰靡,童牛不服,童马不驰,土不失其宜,万物不失其性,天下不失时,以成万材。”^{[3]222}把“土不失其宜”当作人的主观努力以及主观努力下事物达到的某种良好状态。

“土宜”的普遍性意味即因地制宜,所做事情应该合乎当地的实际情况。本文要讨论的是:先秦时对“土宜”深入性、扩展性思考是什么?此即“土宜”的运用可恃与否的问题,以及“土宜”的运用的实践问题;“土宜”与移风易俗有什么样的关系?“土宜”与士人“立言”有什么样的关系?

一、“土宜”与国家的地利应用

夏、商、周三代的山川之祭,诸国祭祀不超过境内山川之神。当日楚昭王生病,大夫请祭黄河,楚昭王称:“三代命祀,祭不越望。”望,即山川之祭,他声称“江、汉、睢、漳,楚之望也”,而“河”不是。于是孔子称:“楚昭王知大道矣!”^{[4]2162}只有当地的山川之神才会保佑自己,因此当时人们最注重如何利用当地“土宜”。

《左传·僖公十五年》载,秦、晋交战,晋侯乘郑国贡献的马,庆郑曰:“古者大事,必乘其产,生其水土而知其人心,安其教训而服习其道,唯所纳之,无不如志。今乘异产,以从戎事,及惧而变,将与人易。乱气狡愤,阴血周作,张脉愤兴,外强中干。进退不可,周旋不能,君必悔之。”庆郑称乘骑别国产的战马,必定会有后悔之事,果然,韩原之战,战马陷于泥泞,于是晋侯被秦俘虏。这是讲战马的“土宜”与否,对战争的胜利有着密切的关系。

收稿日期:2020-09-02

作者简介:胡大雷,男,广西师范大学文学院教授(广西桂林 541004),主要从事中国古代文学研究。

先秦多数执政者都认识到,国家建设要遵照“土宜”的原则。如选择建都之地,古时有“君子九能”“可以为大夫”,其中之一就是“建邦能命龟”,大夫以“命龟”来确定“建邦”之地。《左传·成公六年》记载晋国君臣一次关于迁都的讨论:诸大夫提出“必居郇、瑕氏之地”,韩献子称其地虽然“沃饶而近盐”,但“土薄水浅,其恶易觐”,污秽之物容易聚集;不如新田“有汾、浍以流其恶”,有河流可以清除、排流污染^{[4]1902};这是从自然环境的“土宜”——怎样环保来考虑迁都的问题,而不是只考虑地区是否富饶的问题。

“土宜”不可改变,于是就有因“土宜”而坚决维护本国利益的例子。《左传·成公二年》载,齐晋鞍之战,晋胜齐,提出“而使齐之封内尽东其亩”,即把南北向的田垄改为东西向,那么道路也都改为了东西向,晋兵车进入齐国则易于通行。齐人回答:“先王疆理天下,物土之宜,而布其利,故《诗》曰:‘我疆我理,南东其亩。’今吾子疆理诸侯,而曰‘尽东其亩’而已,唯吾子戎车是利,无顾土宜,其无乃非先王之命也乎?反先王则不义,何以为盟主?其晋实有阙。”^{[4]1895}意指晋国为了兵车进入齐国的方便,就不考虑我们的“物土之宜”,这不符合“先王之命”,这样怎么能当盟主呢?以晋“无顾土宜”拒绝了其要求。

以“土宜”来对抗强敌,还有一个例子。《吴越春秋·阖闾内传》载,阖闾提出如何对抗相邻的越国、楚国,伍子胥曰:“凡欲安君治民,兴霸成王,从近制远者,必先立城郭,设守备,实仓廩,治兵库。斯则其术也。”并提出非但“筑城郭,立仓库,因地制宜”,而且要“有天气之数,以威邻国”,如:“筑小城,周十里,陵门三。不开东面者,欲以绝越明也”;“立闾门者,以象天门,通闾阖风也”,“欲西破楚,楚在西北,故立闾门以通天气,因复名之破楚门”;“立蛇门者,以象地户也”;“欲东并大越,越在东南,故立蛇门,以制敌国”;又有“吴在辰,其位龙也,故小城南门上反羽为两蜿蜒,以象龙角。越在巳地,其位蛇也,故南大门上有木蛇,北向首内,示越属于吴也”等^{[5]39-40}。现在看起来,伍子胥如此的天象、地象的方式的“筑城郭”、筑城门,号称是“因地制宜”,实际上“有天气之数以威邻国”是要表达

出,吴国以合乎“土宜”来充分鼓舞士气并表达出同仇敌忾的信念;对抗强敌,不仅要强化物质建设,还要以精神方面的“土宜”压倒强敌。

先秦时期十分注意利用“土宜”的地利条件。《左传·僖公二十八年》载,晋楚交战,子犯曰:“战而捷,必得诸侯。若其不捷,表里山河,必无害也。”^{[4]1825}就是称说本国“表里山河”这一特殊的地利条件。

事情还有另一面。时人认为仅有“土宜”是不够的,《史记·孙子吴起列传》载,魏武侯浮西河而下,谓吴起曰:“美哉乎山河之固,此魏国之宝也!”吴起对曰:“在德不在险。”^{[6]2166-2167}“险”是“土宜”,但“德”更为重要。或称“土宜”不可恃,《左传·昭公四年》载,晋平公自称:“国险而多马,齐、楚多难。有是三者,何乡而不济?”楚国伍举说:“四岳、三涂、阳城、大室、荆山、中南,九州之险也,是不一姓。冀之北土,马之所生,无兴国焉。恃险与马,不可以为固也,从古以然。是以先王务修德音以享神人,不闻其务险与马也。”^{[4]2033}指出“务修德音以享神人”才是正道,这是比“土宜”更高层次的东西。

二、“土宜”与朝廷政策制定

中国古代是农耕社会,时时有论政如论农功之谈,春秋时子大叔问政于子产,子产曰:“政如农功,日夜思之,思其始而成其终。朝夕而行之,行无越思,如农之有畔。其过鲜矣。”^{[4]1986}“政如农功”意味着“土宜”也会应用于社会生活的其他方面。

先秦时的有识之士,认为正确的政策制定,其前提应该是掌握本国的情况,因地制宜而成的。《左传·襄公二十五年》记载,楚国蒍掩为司马,令尹子木命其“庀赋,数甲兵”征收赋税,清查军备,于是,司马蒍掩“书土田”(登记土地田泽),“度山林”(度量山林之材),“鸠薮泽”(聚集水泽出产),“辨京陵”(测量各处高地),“表淳卤”(标列盐碱地亩),“数疆潦”(计算水涝面积),“规偃猪”(规划蓄水池塘),“町原防”(划分堤间耕地),“牧隰皋”(定出放牧低地),“井衍沃”(划定肥沃井田)等^{[4]1985-1986}。正是令自己国家的资源分布与利用合乎“土宜”,这才“量入修

赋,赋车籍马,赋车兵、徒卒、甲楯之数”,即制定出合乎“土宜”的量入为用的税收制度的改革,使楚康王后期呈现出复兴的景象,在与晋国执政赵武会盟中,楚、晋平分霸权。

文化政策的制定,也要合乎“土宜”,“与俗同好恶”,史载管仲任政相齐的政策制定:“以区区之齐在海滨,通货积财,富国强兵,与俗同好恶。故其称曰:‘仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱,上服度则六亲固。四维不张,国乃灭亡。下令如流水之原,令顺民心。’故论卑而易行。俗之所欲,因而予之;俗之所否,因而去之。”^{[6]2132}以“与俗同好恶”来制定政策,此即“毋失其土宜”,故太史公曰:“语曰:‘将顺其美,匡救其恶,故上下能相亲也。’岂管仲之谓乎?”^{[6]2136}“土宜”即“顺其美”。

《吕氏春秋·季秋》载春秋战国时期的税收政策,“与诸侯所税于民,轻重之法,贡职之数,以远近土地所宜为度”^{[7]66}。这是说税赋也要根据“土地所宜为度”,州郡农桑赏罚之制,须根据地利来实行。反过来说,如果实施不合乎本国国情的经济政策,就会招来恶果。《左传·昭公二十年》载:齐景公生疥癬、得疟疾,整年不愈,有人归罪于“是祝、史之罪也”;晏子则称是齐景公各项经济政策有过失所致,这是各级官府的经济苛政“失其土宜”所致,于是,“民人苦病,夫妇皆诅”,虽然祝、史“善祝,岂能胜亿兆人之诅”;晏子称“修德而后可”。于是齐景公“使有司宽政,毁关(撤销关卡),去禁(废除海禁),薄敛(减轻赋敛),已责(赦免债务)”^{[4]2092-2093},定出合乎“土宜”的经济政策。

春秋战国时期的人口政策,尤显出合乎“土宜”的重要性。《国语·越语上》载,越王勾践兵败于吴,为了复兴,制定了各项制度与措。勾践称自己不能令“四方之民归之”,只能是“将帅二三子夫妇以蕃”,于是采取鼓励生育的政策。这个政策起码包括三个部分:其一,“令壮者无取老妇,令老者无取壮妻。女子十七不嫁,其父母有罪;丈夫二十不娶,其父母有罪”,这是结婚政策,要求优婚早婚。其二,“生丈夫,二壶酒,一犬;生女子,二壶酒,一豚。生三人,公与之母;生二人,公与之飧”,这是生子的优待政策。其三,“令孤子、寡妇、疾疹、贫病者,纳宦其子”,官府对

特殊人群的优育政策^{[8]427}。这些为了打败吴国的临时人口政策,是从符合“土宜”出发的。

春秋战国时期的人才引进政策,也要看是否合乎“土宜”。史载:秦宗室大臣提出“逐客”,驱除外来人才,于是皆言秦王曰:“诸侯人来事秦者,大抵为其主游间于秦耳,请一切逐客。”称引进人才不利秦国,即不合“土宜”。而李斯上书,称“缪公求士,西取由余于戎,东得百里奚于宛,迎蹇叔于宋,来丕豹、公孙支于晋。此五子者,不产于秦,而缪公用之,并国二十,遂霸西戎”;又有“孝公用商鞅之法”、“惠王用张仪之计”、“昭王得范雎”,“秦成帝业”,秦之君王者,“皆以客之功”^{[6]2541-2542};以实效证明,引进人才是合乎“土宜”的。

如何根据本土的实际情况来制定各项政策,如经济政策、人口政策、人才政策等,以合乎“土宜”来办好本国的事。先秦时的远见卓识人士,所谓“君子”,更认为“土宜”对文化建设的重要性,《左传·文公六年》载“君子曰”:“古之王者知命之不长,是以并建圣哲,树之风声,分之采物,着之话言,为之律度,陈之艺极,引之表仪,予之法制,告之训典,教之防利,委之常秩,道之礼则,使毋失其土宜,众隶赖之,而后即命。圣王同之。”^{[4]1844}称进行文化建设还有总的原则,即“毋失其土宜”,吕祖谦注曰:“使人民万物各得其所,如稼穡之类亦使各得其性。”^[9]杜预注“树之风声”,即“因土地风俗为立声教之法”。指立足现实与适合国情来进行文化建设,不要让各项文化建设失去其生长的土壤。

古代朝廷之“制乐”在“土宜”的基础上产生,“夫乐,天子之职也”。“天子省风以作乐,器以钟之,輿以行之。小者不窕,大者不橛,则和于物,物和则嘉成。故和声入于耳而藏于心,心亿则乐。”^{[4]2097}核心意思是说,制乐与各地域民风联系在一起,就是要“和于”当地的“物”。于是就有《诗三百》的十五国风,是在“土宜”的基础上产生的,是从十五个地区采集的带有地方色彩的民间歌谣,即刘勰《文心雕龙·乐府》所说:“匹夫庶妇,讴吟土风,诗官采言,乐胥被律,志感丝篁,气变金石。”^{[10]226}诗官采“土风”者,由朝廷审定而确定,也是“天子省风以作乐”。

因此就有从各地之乐了解各地的情况,《左

传·襄公二十九年》载，吴公子札来聘，请观于周乐。使工为之歌《周南》《召南》，曰：“美哉！始基之矣，犹未也。然勤而不怨矣。”为之歌《邶》《鄘》《卫》，曰：“美哉，渊乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其《卫风》乎？”为之歌《王》，曰：“美哉！思而不惧，其周之东乎？”为之歌《郑》，曰：“美哉！其细已甚，民弗堪也，是其先亡乎！”为之歌《齐》，曰：“美哉！泱泱乎！大风也哉！表东海者，其大公乎！国未可量也。”为之歌《豳》，曰：“美哉！荡乎！乐而不淫，其周公之东乎？”为之歌《秦》，曰：“此之谓夏声。夫能夏则大，大之至也，其周之旧乎？”为之歌《魏》，曰：“美哉！沍沍乎！大而婉，险而易行，以德辅此，则明主也。”为之歌《唐》，曰：“思深哉！其有陶唐氏之遗民乎？不然，何忧之远也？非令德之后，谁能若是？”为之歌《陈》，曰：“国无主，其能久乎？”^{[4]2006-2007}

反过来说，有什么样的“土宜”，就有什么样的乐。《韩非子·十过》载：“昔者卫灵公将之晋，至濮水之上，税车而放马，设舍以宿。夜分，而闻鼓新声者而说之。”召师涓“听而写之”。至晋，为晋平公“援琴鼓之”。晋师旷曰：“此亡国之声。”称：“此师延之所作，与纣为靡靡之乐也。及武王伐纣，师延东走，至于濮水而自投。故闻此声者必于濮水之上。”^{[11]205-206}《礼记·乐记》载：“桑间濮上之音，亡国之音也。其政散，其民流，诬上行私而不可止也。”郑玄注：“濮水之上，地有桑间者，亡国之音于此之水出也。昔殷纣使师延作靡靡之乐，已而自沉于濮水，后师涓过焉，夜闻而写之，为晋平公鼓之。”^{[12]1528}《汉书·地理志下》载：“卫地有桑间濮上之阻，男女亦亟聚会，声色生焉，故俗称郑、卫之音。”^{[13]1665}或把某种音乐的“淫”与地域联系起来。《论语·卫灵公》子曰：“放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”^{[14]2517}这是以地域定“乐”的性质。

三、“土宜”与先秦文学的士人“立言”

就先秦诸子的作品，多有“地理风物之篇”，此当然是“土宜”之作，“土宜”影响着作品的内容、风格。如章学诚《文史通义·内篇五·书坊刻诗话后》说：“《京都》诸赋，本于《国策》（陈说六

国形势），《管子》《吕览》《淮南》俱有地理风物之篇，至班、左诸君而益畅其支，乃有源流派别之文，辞章家之大著作也。”^{[15]300}并指出《管子》《吕览》中的“地理风物之篇”对《京都》诸赋和纵横家言的影响。又如刘勰所称“江山之助”与《楚辞》的生成，《文心雕龙·物色》：“若乃山林皋壤，实文思之奥府，略语则阙，详说则繁。然屈平所以能洞监《风》《骚》之情者，抑亦江山之助乎？”^{[10]1759}

后世文学批评亦运用“土宜”的观点，如颜之推《颜氏家训·文章》：“凡诗人之作，刺箴美颂，各有源流，未尝混杂，善恶同篇也。陆机为《齐讴篇》，前叙山川物产风教之盛，后章忽鄙山川之情，殊失厥体。其为《吴趋行》，何不陈子光、夫差乎？《京洛行》，胡不述赧王、灵帝乎？”“文章地理，必须惬当。梁简文《雁门太守行》乃云：‘鹅军攻日逐，燕骑荡康居，大宛归善马，小月送降书。’萧子晖《陇头水》云：‘天寒陇水急，散漫俱分泻，北注徂黄龙，东流会白马。’此亦明珠之颣，美玉之瑕，宜慎之。”^{[16]265,271}称文学作品的叙写不能与地理有太大的出入。

是否“土宜”，决定着先秦士人的“立言”是否成功。如史载战国时孟子游说列国的失败：“当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”^{[6]2343}这是指其游说不合时宜，也就是不合“土宜”之处，即不符合诸国的具体情况。故诸子游说者的策略，必先陈其“土宜”，称说其地理、地利优势，然后再展开政治游说。如苏秦的游说，说秦惠王曰：“秦四塞之国，被山带渭，东有关河，西有汉中，南有巴蜀，北有代马，此天府也。”说燕文侯曰：“燕东有朝鲜、辽东，北有林胡、楼烦，西有云中、九原，南有呼沱、易水，地方二千余里”，“南有碣石、雁门之饶，北有枣栗之利，民虽不佃作而足于枣栗矣。此所谓天府者也。”说韩宣王曰：“韩北有巩洛、成皋之固，西有宜阳、商阪之塞，东有宛、穰、洧水，南有陁山，地方九百余里，带甲数十万，天下之强弓劲弩皆从韩出。”说魏襄王曰：“大王之地，南有鸿沟、陈、汝南、许、鄆、昆阳、召陵、舞阳、新都、新郢，东有淮、颍、煮枣、无胥，西有长城之界，北有河外、

卷、衍、酸枣,地方千里。”说齐宣王曰:“齐南有泰山,东有琅邪,西有清河,北有勃海,此所谓四塞之国也。”说楚威王曰:“西有黔中、巫郡,东有夏州、海阳,南有洞庭、苍梧,北有陜塞、郢阳,地方五千余里。”^{[6]2242-2259}对各诸侯王称说“土宜”地利是霸王之资。这些都切合“君子九能”之“山川能说”。又如范雎对秦王所言,先陈说“土宜”:“大王之国,四塞以为固,北有甘泉、谷口,南带泾、渭,右陇、蜀,左关、阪,奋击百万,战车千乘,利则出攻,不利则入守,此王者之地也。民怯于私斗而勇于公战,此王者之民也。王并此二者而有之。夫以秦卒之勇,车骑之众,以治诸侯,譬若施韩卢而搏蹇兔也,霸王之业可致也。”^{[6]2408}接着指出“土宜”那么好而未实现“霸王之业”,是因为“大王之计有所失也”,于是展开政治游说。

士的政治游说如要成功,必须就“土宜”而发,即针对该国现实及君王最关切的问题,引起君王注意,实际上“土宜”应该结合“时宜”,“时宜”要求游说者的“立言”应合乎时代形势。如范雎初见秦王,故为谬曰:“秦安得王?秦独有太后、穰侯耳。”欲以感怒昭王。于是,“秦王跽而请曰:‘先生何以幸教寡人?’”^{[6]2406}《史记·商君列传》载:“公孙鞅闻秦孝公下令国中求贤者,将修缪公之业,东复侵地,乃遂西入秦。”先是“说公以帝道”,又“说公以王道”,皆未入,最后“说公以霸道”,“以强国之术说君”,孝公“其意欲用之矣”^{[6]2228}。而苏秦游说秦惠王,但秦惠王曰:“毛羽未成,不可以高蜚;文理未明,不可以并兼。”且因为“方诛商鞅,疾辩士”,故弗用苏秦;苏秦历秦、赵的游说,主政者不接受,此后燕文侯以“与赵从亲”如能以“安燕”为条件,“寡人请以国从”^{[6]2242-2244};所谓“安燕”,就是从本国利益出发的愿望。游说者的成功,都是在原有的“土宜”基础上,进而实施某些改革。

四、“土宜”与移风易俗及天下一统

《荀子·荣辱》曰:“越人安越,楚人安楚,君子安雅。是非知能材性然也,是注错习俗之节异也。”^{[17]30}这是讲“土宜”习俗的稳定性;而《周易·系辞下》称:“黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民

不倦,神而化之,使民宜之。”^{[18]86}是讲“通其变”而达到“使民不倦”,“使民宜之”,这是讲“土宜”也应该随时代的变化而有所变化,实现新的“土宜”,这是讲“土宜”的变革性,即移风易俗。

“土宜”在社会生活方面体现在习俗、风俗上,《荀子·强国》就称物质方面的“土宜”影响到精神方面的“风”,荀子访秦归来,称秦“其固塞险,形势便,山林川谷美,天材之利多,是形胜也”,这是其“土宜”,又称:“入境,观其风俗,其百姓朴,其声乐不流污,其服不挑,甚畏有司而顺,古之民也。及都邑官府,其百吏肃然,莫不恭俭、敦敬、忠信而不桀,古之吏也。入其国,观其士大夫,出于其门,入于公门,出于公门,归于其家,无有私事也,不比周,不朋党,倜然莫不明通而公也,古之士大夫也。观其朝廷,其朝闲,听决百事不留,恬然如无治者,古之朝也。”^{[17]172-173}这是称习俗风俗之“土宜”。山林川谷与习俗风俗之“土宜”是相辅相成的,是秦击败六国的基础。

先秦时的执政者对于“风”“俗”具有两面态度,一是“观民风”“观民之所好恶”以顺从民风,如《礼记·王制》载天子五年一巡守,“覲诸侯;问百年者就见之。命大师陈诗,以观民风,命市纳贾,以观民之所好恶,志淫好辟”^{[12]1328}。“观民风”的另一方面意义就是要移风易俗,杜预注“天子省风以作乐”曰:“省风俗,作乐以移之。”^{[4]2097}就是移风易俗,实施风教、教化。《史记·周本纪》载,古公亶父“乃与私属遂去豳,度漆、沮,逾梁山,止于岐下。豳人举国扶老携弱,尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁,亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗,而营筑城郭室屋,而邑别居之”,古公亶父来到戎狄之地,未服从其“土宜”,而是移风易俗“贬戎狄之俗”,以新的风俗取得诸侯的尊敬与支持:“西伯阴行善,诸侯皆来决平。于是虞、芮之人有狱不能决,乃如周。入界,耕者皆让畔,民俗皆让长。虞、芮之人未见西伯,皆惭,相谓曰:‘吾所争,周人所耻,何往为,祇取辱耳。’遂还,俱让而去。诸侯闻之,曰‘西伯盖受命之君。’”^{[4]2097}移风易俗所向,就是要以自己所认为的正统“风、俗”去一统其他区域,也就是在“风、俗”方面限制其他区域的“土宜”。

史书又以西周初年鲁、齐的经历,讲述了“土

宜”顺从民风与移风易俗两个方面：“鲁公伯禽之初受封之鲁，三年而后报政周公。周公曰：‘何迟也？’伯禽曰：‘变其俗，革其礼，丧三年然后除之，故迟。’太公亦封于齐，五月而报政周公。周公曰：‘何疾也？’曰：‘吾简其君臣礼，从其俗为也。’”^[6]¹¹⁷一方面“变其俗”，另一方面“从其俗”，都是需要的。故《汉书·地理志》称：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：‘移风易俗，莫善于乐。’言圣王在上，统理人伦，必移其本，而易其末，此混同天下一之乎中和，然后王教成也。”^[13]¹⁶⁴⁰其中“圣王在上，统理人伦”的一统是最主要的。

移风易俗，就是统治阶级提倡的“混同天下一之乎中和，然后王教成也”。晋朝潘岳《笙赋》：“乐所以移风于善，亦所以易俗于恶，故丝竹之器未改，而桑濮之流已作。”^[19]²⁶¹⁻²⁶²移风易俗的根本在于“时宜”，风俗习俗的“土宜”，还应该适合、适宜于时代。我们常说南北文学不同，李延寿《北史·文苑传》称：“江左宫商发越，贵于清绮；河朔词义贞刚，重乎气质。气质则理胜其词，清绮则文过其意；理胜者便于时用，文华者宜于咏歌。”^[20]²⁷⁸¹⁻²⁷⁸²但其基本条件就是地理、政治在某种程度上隔绝的产物。后世人们往往把南北文学不同归结为“土宜”因素，刘师培曰：“大抵北方之地，土厚水深，民生其间，多尚实际；南方之地水势浩洋，民生其际，多尚虚无。民崇实际，故所著之文，不外记事、析理二端；民尚虚无，故所作之文，或为言志、抒情之体。”^[21]²⁶¹但是，当一统社会到来，朝廷以及大众就都有一统文学的愿望，所谓“混同天下一之乎中和，然后王教成也”，再加上地域界限的打破，人员的自由流动，尽管还有“一方水土养一方人”之说，但有什么样的地理就有“土宜”文学的程度越来越低，故汉、唐、元、明、清就不那么突出所谓南北文学不同。

因此，移风易俗，改变某些方面不合时宜的“土宜”以适宜于时代，成为当时朝廷的大事。就某个局部而言，如西门豹治邺，移风易俗，改变河伯娶妇的恶习。战国时赵武灵王称“今骑射之服，近可以备上党之形，远可以报中山之怨”，于是“将胡服骑射以教百姓”；他以“胡服骑

射”的移风易俗，使国家强大。赵武灵王胡服骑射的理论基础即其称“圣人观乡而顺宜，因事而制礼”，称“法度制令各顺其宜”^[22]⁶⁵⁸⁻⁶⁶³。“各顺其宜”，不是说“土”就是“宜”，而是强调“顺”才是“宜”，“顺宜”就是顺合“时宜”。就秦统一天下而言，海内为郡县，法令由一统，书同文、车同轨、行同伦，其中就有整体疆土、全体臣民的移风易俗。

参考文献

- [1] 逸周书[M]. 济南: 齐鲁书社, 2010.
- [2] 十三经注疏·周礼正义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [3] 欧阳询. 艺文类聚[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [4] 十三经注疏·春秋左传正义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [5] 周生春. 吴越春秋辑校汇考·阖闾内传[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [6] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [7] 吕不韦. 吕氏春秋[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [8] 胡文波校点. 国语[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- [9] 吕祖谦. 春秋左氏传续说[M]. 清文渊阁四库全书本.
- [10] 詹鍈义证. 文心雕龙义证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [11] 陈奇猷校注. 韩非子新校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [12] 十三经注疏·礼记正义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [13] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [14] 十三经注疏·论语注疏[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [15] 章学诚, 仓修良编著. 文史通义新编新注[M]. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [16] 王利器. 颜氏家训集解[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [17] 章诗同. 荀子简注[M]. 上海: 上海人民出版社, 1974.
- [18] 十三经注疏·周易正义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [19] 萧统撰、李善注. 文选[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [20] 李延寿. 北史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [21] 陈引驰编校. 刘师培中古文学论集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- [22] 刘向集录. 战国策·赵策二[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.

(下转第91页)



回归历史原点:再论曹操*

刘运好

摘要:真实的曹操家族,因“莫知所出”而不可考;特殊的出身和家族地位,造就了曹操复杂的性格;复杂的主体性格和史学家的政治倾向,导致对曹操的评价也纷纭复杂。如果以《三国志》为基本史籍,以《曹操集》为认知对象,脱去符号化的思维认知方式,回归历史原点,即可看出“非常之人,超世之杰”是曹操的基本属性。其思想有三个基本特点:一是以儒家思想为底色,二是以申韩法术为核心,三是治乱与治平采用不同的治政方略。虽然曹操有强烈的政治利己主义倾向,后期也有明显的不臣之心,但是安邦定国、统一天下却是他矢志不渝的人生理想,表现在维护汉室稳定、重建国家制度、平定军阀割据三个方面。评价历史人物必须遵循一个基本维度:以历史发展为基点,而不是以道德评判为准绳。

关键词:曹操;历史原点;儒家思想;申韩法术;国家统一

中图分类号:K236.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0076-11

曹操(155—220)是汉末杰出的政治家、军事家和文学家,这已经是史学界的共识。对于曹操的研究能否真正摆脱纯粹的理性批判,悉心梳理历史和《曹操集》所留下的史料,回归历史语境中,以历史描述的方法还原一个真实的曹操?本文虽也考证史实,辨别疑案,论述思想,阐述贡献,分析文学的主体特征,但摆脱模式,脱去桎梏,回归历史原点,还原真实的曹操,则是研究的基本出发点。简要地说,曹操是“命世之才,超世之杰”,也滥杀无辜、清除异己;“揽申、韩之术”,也崇尚经传儒学;重构“汉官威仪”,也权欲膨胀,阴怀“不逊之志”。正因为思想、性格乃至历史贡献、社会影响多元复杂,才会有说不尽的曹操。

一、还原曹操的真实面目

如果从史籍记载讨论基本史实、评价变化

及其深层原因会发现:真实的曹操家族因“莫知所出”而不可考;特殊的家庭出身和家族地位,造就了曹操复杂的性格;复杂的性格和史学家的政治倾向,导致对曹操的评价也纷纭复杂。唯有拨开历史迷雾,才能还原人物本质属性。

曹操丰富的人生可谓一部汉末风云录,然而这样一位历史人物,出身家世如谜一般。汉桓帝永寿元年(155年),曹操出生于一个宦官家庭。《三国志·武帝纪》记载:“太祖武皇帝,沛国谯人也,姓曹,讳操,字孟德,汉相国曹参之后。桓帝世,曹腾为中常侍大长秋,封费亭侯。养子曹嵩,官至太尉,莫能审其生出本末。嵩生操。”虽然史书给曹操的出身攀上了高门——西汉相国曹参之后,然而接下来的记载却令人啼笑皆非。曹操祖父曹腾是一位宦官,无法生育,收养一位不知“生出本末”的曹嵩,曹嵩生下曹操。这位曹嵩,虽官至太尉,却并非凭借才能事功,

收稿日期:2020-10-30

*基金项目:国家社会科学基金重大委托项目“中华传统文化百部经典”之《〈曹操集〉解读》阶段性成果。

作者简介:刘运好,男,安徽师范大学中国诗学研究中心特聘教授、博士生导师(安徽芜湖 241000),主要从事中国古代文学与文献学研究。

而是贿赂宦官，花一亿万钱买官所得。以这种方式获得高官，大约很为世族所不齿，史家所不屑，因此《后汉纪》《后汉书》以及《三国志》都没有详细记载。唯有《曹瞒传》中说嵩是夏侯氏之子，夏侯惇叔父，但是后来曹家与夏侯氏多有联姻，古代“同姓不婚”（《国语·晋语四》），汉魏依然如此，所以这一说法颇受后人怀疑。陈琳《为袁绍檄豫州》说曹嵩乃“乞丐携养”，反而多为史学家所取信。若然，曹嵩则是乞丐收养的一位流浪孤儿，后来侥幸被曹腾收为养子，凭借曹腾的地位和财富才逐渐发达起来。

从血缘上说，曹操与曹腾毫无关系，与相国曹参更无瓜葛。唯一有直系血缘关系的是曹嵩，可是曹嵩身世不明，无法追溯自己家族的真正渊源，不得已只好以曹腾的世系作为自己家族的渊源。后来曹氏修撰家谱时，曹操也就以曹腾一族的嫡传自居了。这种特殊的家世背景，使曹操的出身既不能说是高门世族，也不能算是寒门庶族；对于曹操而言，祖父曹腾既是家族辉煌的奠基者，又成为“赘阉遗丑”的耻辱标志。因此，曹操一方面炫耀“孤祖父以至孤身，皆当亲重之任”（《述志令》），另一方面又以士族自居，对汉末宦官专权恨之入骨，自以清流集团为伍；一旦权力在手，对宦官势力的打击也毫不手软，正是出于这种复杂而矛盾的心理。

青少年时期的曹操，性格就相当复杂。《三国志·武帝纪》说：“太祖少机警，有权数，而任侠放荡。”所谓“少机警”，按照《曹瞒传》记载，仅仅是孩童的恶作剧而已。因为家世优裕，少年曹操游手好闲，“飞鹰走狗，游荡无度”，叔父看不下去，就劝说兄长曹嵩约束曹操。曹操自然不爽，于是想出一条“机警”之策，破坏了父亲对叔父的信任。曹操一次外出，途遇叔父，立即佯装眼斜口歪，欺骗叔父，说自己突然中风。叔父告诉曹嵩，嵩大惊，急忙召唤曹操，却见其面貌如故，问明缘由，操说：“我本未中风，叔叔不爱我，所以冤枉我。”此后，叔父每有所言，嵩都不相信。这一恶作剧固然可以看出少年曹操机警狡诈，但说“有权数”则未免深文周纳。稍长之后，曹操并未改变“游荡”习性，不过由顽童转变为侠士而已。起初，曹操与袁绍也是沆瀣一气的公子哥们。俩人故乡并不远，袁绍自高祖袁安

为司徒以下，四代官居三公，曹操虽非世族，毕竟祖父曹腾、父亲曹嵩也身居高位，家境相差不大。加之，俩人皆“任侠放荡”，同气相求，游学洛阳，就成为好友。起初，俩人的任侠行为仍带有少年恶作剧的性质，《世说新语·假谲》所载俩人劫夺别人新妇，即为明证。由于家世背景特殊，历史给了曹操一次人生转折。“年二十，举孝廉为郎，除洛阳北部尉，迁顿丘令，征拜议郎”（《三国志·武帝纪》）。只是后来在皇帝废立问题上，俩人政治观点不同，逐渐反目，最后兵戎相见。

初入官场的曹操虽然还带有侠士的性格，但与早期“游侠放荡”已有不同，属于“见危授命，以救时难而济同类。以正行之者，谓之武毅”（荀悦《汉记·孝武帝上》）之类。任洛阳北部尉时，为整治洛阳城的秩序，造五色棒悬挂于公廨大门，“有犯禁者，不避豪强，皆棒杀之”，“后数月，灵帝爱幸小黄门蹇硕叔父夜行，即杀之”。（《三国志·武帝纪》注引《曹瞒传》）一个掌管京城北门治安的小官，竟敢棒杀颇受灵帝宠爱的宦官叔父，不畏豪强的凛然正气已初露锋芒。被征拜议郎之后，有两件大事可见曹操早期的性格。第一件，灵帝即位初期，窦武、陈蕃因为谋诛宦官，事泄被宦官所杀，曹操上书，陈述窦武等人“正直而见陷害，奸邪盈朝，善人雍塞”，言辞慷慨激切，要求重新审理窦武、陈蕃冤案（《上书理窦武陈蕃》）；第二件，灵帝下诏，敕令三公，罢免州县不合格的官员，然而“三公倾邪，希世见用，货赂并行，强者为怨，不见举奏，弱者守道，多被陷毁”，曹操对此痛心疾首，上书切谏，直指三公“举奏专回避贵戚”（《三国志·武帝纪》注引《魏书》）。虽两次上书都未被灵帝采纳，后来也因政教日益混乱，曹操见无力回天，“遂不复献言”，但“救时难而济同类”的侠士性格却毕露无遗。所以，迁官济南相后，见属县官吏“依附贵戚，脏污狼藉，于是奏免其八；禁断淫祀，奸宄逃窜，郡界肃然”。因权臣专朝，贵戚横恣，曹操不愿违背道义，取容权贵，屡屡忤逆，又恐遭到陷害，于是在中平四年（187年）托疾归乡，自称“筑室城外”，以“习读”“弋猎”自娱。这次归乡时间十分短暂。中平五年（188年）十一月，曹操被朝廷征为典军校尉。后来董卓入京，专权乱政，朝纲不可收拾。于是曹操“变易姓

名,间行东归”,招募兵马,举义兵讨伐董卓,从此走上别样的人生道路,并最终登上政治舞台核心。

曹操初入官场敢言敢为的通脱性情,严厉严酷的执法风格,以及后来唯才唯功的人才观念,轻上轻君的处事风格,实际与他早期的侠士性格有一定关系,也导致当时人们对曹操褒贬不一。太尉桥玄初见曹操,就“玄见而异焉”,并谓之曰:“今天下将乱,安生民者,其在君乎!”(《后汉书·桥玄传》)后来在《祀桥太尉文》中,曹操深情回忆说:“吾以幼年,逮升堂室,特以顽鄙之姿,为大君子所纳。增荣益观,皆由奖助……士死知己,怀此无忘。”这时,曹操已经入道做官,但资历尚浅,影响有限,桥玄竟然看出曹操是乱世中安宁天下苍生的人才,确实眼光老辣。因为桥玄的社会地位和威望,这一赞誉提高了曹操身价,引起了社会精英的注意,即“增荣益观,皆由奖助”,直至曹操已经身居宰辅、叱咤风云之时,仍然感慨“士死知己,怀此无忘”。所以在进军官渡、驻军于谯时,回望桥玄墓陵,悲怆之情难以自抑,祭奠墓陵,亲作祭文。

曹操由文官成为武将,由入谏君主、整治州郡的廉正官吏成为扫清天下、匡正汉室的股肱重臣,也得力于友人帮助。曹操“间行东归”时,途径中牟,当地亭长怀疑他是逃犯,将其拘捕,送至县衙,一位功曹知是曹操,“以世方乱,不宜拘天下雄俊,因白令释之”(《三国志·武帝纪》注引《世语》),从而使之逃过一厄。《三国志·武帝纪》记载曹操东归故乡后,“散家财,合义兵,将以诛卓”。其实,在曹操募集义兵,卫兹对曹操影响也至关重要。曹操初至陈留(今河南开封境内),拜见当地侠士卫兹,卫兹一见,就认为“平天下者,必此人也”(《三国志·卫臻传》)。立即劝说曹操募集兵马,安邦靖国,“以家财资太祖,使起兵,众有五千人”(《三国志·武帝纪》注引《世语》),并且追随曹操征伐天下。以上事实说明,当时上至太尉,下至小吏、侠士,都认为曹操是能够安定天下的豪杰之士。

然而,事情也并非如此简单,争议的评价也接踵而至。当时以善于识人著称的许劭、许靖兄弟创立了著名的“月旦评”,品评当代人物。许劭品目是“清平之奸贼,乱世之英雄”,该评价

影响极大,与东晋孙盛《杂记》记载曹操杀吕伯奢一家时所说“宁我负人,毋人负我”,构成了后代评价的主线,后者影响尤为深远。事实上,曹操杀吕伯奢一家,背景十分复杂,各家记载也不相同。《魏书》记载是伯奢家人劫掠曹操马匹、器物,操不得已而自卫杀人;《世语》记载是操怀疑伯奢家人欲加害于他而杀人,二书均无“负人”“负我”之言。《世语》《杂记》都属于小说家言,史料并不可靠。但该事件经过《三国演义》的渲染,后人误认为历史真实,成为曹操永远无法洗刷的罪名。后来,随着“挟天子以令诸侯”政治策略的成功运用,曹操迅疾登上历史舞台中心。伴随军事纷争,政治上的诛伐也蜂拥而至,最典型的是陈琳《为袁绍檄豫州》:“操豺狼野心,潜包祸谋,乃欲桡折栋梁,孤弱汉室,除忠害善,专为枭雄。”于是,“名为汉臣,实为汉贼”的标签从此牢牢粘贴在曹操身上,几乎成为定评。

在历史著作中,曹操也是一个特别具有争议性的人物。褒赞者谓之“非常之人,超世之杰”,如《三国志·武帝纪》说:“汉末,天下大乱,雄豪并起,而袁绍虎视四州,强盛莫敌。太祖运筹演谋,鞭挞宇内,揽申、商之法术,该韩、白之奇策,官方授材,各因其器,矫情任算,不念旧恶,终能总御皇机,克成洪业者,惟其明略最优也。抑可谓非常之人,超世之杰矣。”陈寿评价集中于三点:一是运筹帷幄,以武力平定天下;二是因材施教,对人才既往不咎;三是总揽帝王政务,最终成就曹魏大业。陈寿的史学观虽然体现了西晋统治者以曹魏为正统的政治取向,但从宏观上说,这一评价大体上还算允当。东晋袁宏《后汉纪·献帝纪》,虽对曹操也有微词,对曹丕禅汉尤其不屑,但记录有关曹操的史实,大抵依据《三国志》。到了范曄《后汉书》,情况发生了逆转。赵翼《廿二史札记》卷六详细比较了《后汉书》和《三国志》记载的不同,发现《三国志》所记载的献帝对曹操的所有封官赐爵,到了《后汉书》,一律改为曹操自我加官进爵。如此一改,就坐实了“名为汉臣,实为汉贼”。到了唐代,刘知几《史通·探赜》甚至认为,曹操比历史上田常、王莽的罪恶不啻上百千倍。此后,宋代萧常、元代郝经分别著《续后汉书》,在《曹操传》中口吻虽有不同,但“大奸”身份却确定不移。

萧常称“盖其假大义以欺世盗国”，“自古阉寺之祸莫惨于此”；郝经称“至其临终，涕泣咿嚶以托儿女，分香析履，衣服组绶，无不付畀，乃不一及禅代。此其大奸，以一死欺天下后世者也”。我们关注《三国演义》的“拥刘反曹”现象，殊不知历史学家的“反曹”倾向比小说家更有过之而无不及！在历史学家和文学家的双向推动下，真实的曹操被其制造的层层迷雾遮盖了。

评价曹操差异如此之大，与史学家所处的时代及其在历史叙述中寄托的特殊政治倾向有关。当时的评价有两种：一是人物品评，如桥玄、许劭，俩人从曹操早期的才华、个性和行为中得出的结论大致相同，许劭虽有“清平之奸贼”的负面评价，但曹操终其一生也没有迎来“清平”之世，因此不可能呈现出“奸贼”的一面，后人引申，谓之“奸雄”，恐怕也是许劭始料未及的。二是史书记载，如《魏书》《杂记》，前者是魏末官修正史，后者是人物杂记。官修正史体现统治者意志，记载曹操以正面为主；人物杂记追求表达的艺术效果，记载曹操不乏文学之笔。因此对两者的记载和评价都必须作具体分析，不可不信，不能全信。还有一部特殊的野史《曹瞒传》，虽然叙述语气不恭，却能基本尊重史实。后代史书《三国志》时代最早，系私修史书，虽因陈寿仕于晋而带有西晋意识形态的特点，但是陈寿有良史之才，在为统治者回护中仍能秉笔直书，记载的史实基本可靠。袁宏《后汉纪·献帝纪》涉及曹操的史实多同于陈寿，然而对于魏移汉鼎，直接采取批判的态度。范曄《后汉书》通过曹操“自领司隶校尉”“自为司空”，乃至后来“自为丞相”“自立为魏公”“自进号魏王”等行为，凸显了曹操操弄权柄、慢君轻上的不臣之心。后来史家更进一步拉黑曹操形象，其慢君轻上的不臣之心又逐步演变为乱臣贼子、欺世盗国的奸雄，究其源头实由范曄开其端，萧常、郝经扬其波，刘知几则走向极端。再经过《三国演义》的渲染，到京剧的脸谱化，曹操逐步成为一个“奸雄”的文化符号。其实，还原曹操形象最为简捷的方法，仍以《三国志》为基本史籍，以《曹操集》为认知对象，脱去符号化的思维认知方式，庶几还原一个真实的历史上的曹操——“非常之人，超世之杰”应该是曹操的基本属性。

二、曹操的思想特点

从后世评价以及自我行为看，曹操的思想是十分复杂的。然而，陈寿仅用“揽申、商之法，该韩、白之奇策”概括其思想的特点，既抓住本质，又过于简略。曹操一生戎马倥偬，其价值取向在于“立功”而不在于“立言”。因此，除了《述志令》以外，我们很难看到他关于自己思想的直接表述。如果考察行履，钩沉诗文，则可看出曹操的思想有三个基本特点：一是以儒家思想为底色，二是以申韩法术为核心，三是治乱与治平采用不同的治政方略。

通经为吏，是两汉既定的举官方针，经学教育一直是两汉官学和私学的主要内容。万绳楠依据亳州曹氏宗族墓群，考定曹操十四岁之前在谯县曹氏宗族田庄度过，主要学习小学和武学，打下了文才武略的基础。又依据《续汉书》，考定曹操十四岁以后，游学洛阳，入太学，为诸生。年二十举孝廉，为郎官，所走的“也正是东汉给太学生安排的一条做官的道路”^[1]。无论是宗族小学，还是国家太学，都以经学为主。《曹操集》今存“好学明经”（《失题》）的残句，也能证明曹操早年以通经为学习目标。曹操被举孝廉后，先后任顿丘令、议郎。光和元年（178年），因为堂妹夫颍彊侯宋奇被诛，连坐免官而隐居故乡。光和三年（180年），灵帝诏命公卿举荐能通《尚书》《毛诗》《左氏》《穀梁春秋》者，征拜议郎。曹操因为“能明古学”，再次被征议郎。可见，曹操少年以学习经学为主，青年也因为博通经学而被举荐为官。无论从早期教育还是立身之本上说，曹操的思想都是以经学为根基。

曹操后来的军旅生涯中，也孜孜向学。《魏书》记载曹操“御军三十余年，手不舍书，昼则讲武策，夜则思经传”（《三国志·武帝纪》注引）。曹操博览群书，如“武策”之类，“经传”始终是阅读的经典，奠定了以儒学为底色的思想特点。他虽出身宦官之家，却努力跻身于清流士林。青少年在洛阳期间，也是清流士大夫和宦官集团斗争白热化时期，他毫不犹豫参与同宦官集团的斗争之中。上文列举的上书灵帝，或要求重审窦武、陈蕃被宦官所杀的冤案；或揭露“三

公倾邪,货赂并存”,或切谏“三公所举奏专回避贵戚”,足以说明,青年曹操以仁人志士的儒学精神立身,行为的本质也与清流士大夫集团并无二致。这一时期,他创作了《度关山》:“天地间,人为贵,立君牧民,为之轨则。车辙马迹,经纬四极。黜陟幽明,黎庶繁息。於铎贤圣,总统邦域。封建五爵,井田刑狱。有燔丹书,无普赦赎。皋陶甫侯,何有失职?”渴望恢复上古社会君主圣明、大臣贤明、百姓休养生息的和谐社会状态,虽其中浸透道墨二家思想,但上古大同、以民为本的思想则又属于儒家。而《对酒》:“对酒歌,太平时,吏不呼门。王者贤且明,宰相股肱皆忠良。咸礼让,民无所争讼。三年耕有九年储,仓谷满盈,班白不负戴。”突出“仁政”“教化”“推恩”,则几乎完全出自孟子仁政思想。

董卓之乱,关东举义兵讨卓,然袁绍、袁术之流却踌躇不前,坐失良机,唯有孙坚、曹操与董卓死战。故王夫之说:“天下皆举兵向卓,而能以躯命与卓争生死者,坚而已矣。其次则操而已矣。”(《读通鉴论》卷九)即使兵败汴水,为流矢所中,曹操仍劝说张邈等不得迟疑不进,丧失天下复兴汉室的期望。可见,曹操实则系心王室,意在清君侧,靖天下,恢复汉官威仪。王夫之又说:“当是时,操固未有擅天下之心可知也。以操为早有擅天下之心者,因后事而归恶焉尔。”(《读通鉴论》卷九)当然,最受后代史学家误解的莫过于曹操的“挟天子以令诸侯”。

建安元年(196年),曹操迎接献帝,建都许昌。无论对汉室还是曹操而言,都是历史的转折。事实上,曹操当初未必包藏祸心,仅仅为“令诸侯”而“挟天子”。“挟天子”固然可以获得政治话语权的优势,但是平定天下,勤心王室,的确是曹操前期的人生志向,这可以在《善哉行》(其二)中得到旁证。这年正月,曹操准备迎天子于许昌,因为董承、袁术的阻难而愿望成空。“虽欲竭忠诚,欣公归其楚”,欲尽忠朝廷而不得,却仍然为天子回到洛阳而欣慰。但是,“快人由为叹,抱情不得叙。显行天教人,谁知莫不绪。我愿何时随?此叹亦难处。今我将何照于光曜,释衔不如雨”。按照曹操通脱率直的个性,不见天子的铭心刻骨之痛,显然是发乎心而出乎诚,这一时期的曹操是儒家“君君臣臣”

政治伦理的坚定恪守者。即使势力煊赫之后,也反复以儒家所称道的周公自比,恐怕也难说是掩人耳目的谎言。即使在被封魏王之后,也不愿代汉自立。建安二十四年(219年)冬,孙权上书称臣,曹操“以权书示外曰:‘是儿欲踞吾著火炉上邪!’”孙明君说:“从史实看,曹操代汉的条件已基本成熟:一是三国鼎立局面已形成,一时间三国无法互相吞并。二是在北方,曹操即戎30余年,经营日久,早已是实际统治者。三是妨碍他文王事业的人物已被铲除(如荀彧、孔融),几起图谋兴汉的事变被及时扑灭。……而曹操却宁愿终生只作周文王。”^[2]显然,儒家政治伦理观念始终对曹操具有重要影响。

简要地说,曹操在教育背景、文化取向上,始终以经学为主体;在社会理想、政治伦理上,也以儒家为指归。所以,他的诗歌及文章都渗透着大量儒家思想,几乎涉及全部经学著作。虽已“揽申韩之术”治军,却能不株守传统,着力处理好两种关系,也仍然保留有儒学的底色。

第一,富国与足民的关系。建安元年定都许昌后,曹操的身份由一位为国讨逆的军阀转变为国家的实际执政者,思考问题的角度由原来重视扩张势力、掠夺战争资源转变为如何治国御民。曹操执掌国家政权之后,推行的第一项具有战略意义的举措就是屯田制。建安元年曹操下《置屯田令》,将其作为“强兵足食”的“定国之术”,并取得了极大成功。于是又由“军屯”推行“民屯”,由政府配给土地、耕牛及其他生产工具,按照所配给的耕牛数目,交纳租粮。推行的第二项具有战略意义的举措是抑制兼并。建安九年(204年),曹操攻下邳城,占领整个冀州。冀州过去一直在袁绍统治下,土地兼并严重。东汉末年采用“户调制”(按户征收赋税),豪强世族兼并土地,再租给农民耕种,农民既要向豪强交纳地租,又要为豪强交纳政府税粮,双重赋税使农民“衔鬻家财,不足应命”;另外招揽流民,窝藏罪犯,使这些流民或罪犯由国家人口变成私人奴隶,豪强通过隐匿人口,逃避政府征收赋税,剥削奴隶的剩余劳动价值。曹操在打击土地兼并的同时,采取按亩征收的措施,“其收田租亩四升,户出绢二匹、丝二斤而已,他不得擅兴发”(《抑兼并令》),杜绝了“弱民兼赋”的

现象。既保证了国家税收,又大大减轻了农民负担。由于当时连年征战,百姓流离失所,产生了大量流民,实行屯田,抑制土地兼并,既解决了流民的基本生活保障,打击了豪强世族势力,也增加了国家税收。这两项治国方略,客观上具有富国、足民的双重意义。

第二,唯才和唯行的关系。不重德行,唯才是举,是曹操用人的一大特点。然而,要利用赏罚为杠杆,建立合理高效的人才队伍,就必须处理好唯才与唯行的关系。曹操是汉代以来公开宣称“明扬仄陋,唯才是举”的第一人。他三次下令招纳贤才:第一次是建安十五年(210年),赤壁之战失败后,曹操反思原因,固然有瘟疫、北方军士不习水战等客观因素,但缺乏明断直谏、运筹帷幄的英才也是重要原因。曹操数次遗书荀彧,追思郭嘉,甚至认为假使郭嘉在世,不会遭此败北。于是下《求贤令》强调“明扬仄陋,唯才是举”;同时又注意笼络荆州北归人才,宣称“周公吐哺,天下归心”(《短歌行》)。第二次是建安十九年(214年),曹操被封魏公之后,希望魏国内部建立一套完整的等同于朝廷的官僚体系,于是又下《敕有司取士毋废偏短令》,敕令有司选择“进取之士”,不可因为“士有偏短”而弃之不用。使“士无遗滞,官无废业”,将魏国打造成能够超越汉室的独立王国。第三次是建安二十二年(217年),曹操被封魏王后,乌桓、匈奴单于立刻遣使朝见魏王,魏王已俨然乎天子。历史发生了转向,曹操的心态也随之转向。虽然终身没有代汉自立,但不臣之心却开始膨胀。于是又下《求逸才令》,举才标准一如既往,举才范围则进一步扩大。

对于曹操来说,举才的目是为我所用,一旦人才入我彀中,考察的标准唯在于“行”,即人才的实际行动能力。不尚浮华清谈,听言责事,举名责实,或可运筹帷幄,或能攻城野战,或堪牧民治政,是曹操考察人才能力的基本准则。在他的麾下,荀彧、郭嘉、田畴等以运筹帷幄胜;夏侯惇、曹仁、徐晃等以攻城野战胜;枣祇、任峻、吕虔等以治政牧民胜。功利主义是曹操根深蒂固的人才观,不问来历,唯论事功。夏侯渊平定陇右,《褒夏侯渊令》赞美说:“宋建造为乱逆三十余年,渊一举灭之,虎步关右,所向无前。”甚

至谦称自己也有所不及。然而,渊守汉中,失地丧身,《军策令》又贬之说:“渊本非能用兵也,军中呼为‘白地将军’。”曹操明确告诫其子:“不但不私臣吏,儿子亦不欲有所私。”(《诸儿令》)这是典型的“一断于法”法家观念。可见,曹操虽“揽申韩之术”,但又有汲取与扬弃。其采取的强兵富国方略,不是建立在掠夺百姓而是“足民”的基础上,使其法家思想浸透了“民本”色彩,而其轻德重才的观念也不是用人主调,只是生遭乱世采用的战时政策而已。

治乱与治平采取不同谋略,是曹操思想的本质特点。曹操恪守治乱和治平的不同谋略,集中在举荐人才和意识形态两方面。从举荐人才上说,“治平尚德行,有事赏功能”(《论功德论》)。国家安宁,用人重德;多事之秋,必先事功,这是曹操总结得出的结论。管仲爱财好色,宁戚出身微贱,协助桓公成就霸业;酈生高阳酒徒,陈平身负污名,辅佐高祖夺取天下。这种人才观,后人也多有认同,贞观六年(633年)魏征回答太宗如何选才时也说:“乱代惟求其才,不顾其行;太平之时,必须才行俱兼,始可任用。”(《贞观政要》卷三)此外,尚须说明两点:一是曹操麾下真正道德亏损者并不多见,令人切齿者唯有郗虑、路粹。郗虑虽非曹操麾下,在政治上却属于曹操死党。建安十三年(208年),曹操为丞相,郗虑为御史大夫,郗虑望风承旨,立即着手打击曹操政敌孔融,先“以微法奏免融官”,然后又构陷孔融,竟夷其族。建安十八年(213年),又亲手替曹操除伏皇后、鸩杀太子,皇后家族死者数百人。路粹是曹操军谋祭酒,为人虽没有郗虑毒辣,但人格卑下却毋庸置疑。构陷孔融的奏表正是出自路粹之手,孔融《临终诗》曾用“三人成虎”的比喻,表达对路粹深文周纳、罗织罪名的愤怒。路粹这种凿空坐实、颠倒是非的手段,令当时士林颇为不齿,乃至韦诞以“性颇忿鸷”即本性狭隘凶狠评价之。但是,遍检《三国志》,在曹操阵营中如郗虑、路粹者并不多见。二是曹操取士始终坚持双重标准,如《表称乐进于禁张辽》“质忠性一,守执节义”;称赞荀攸具有“温良恭俭让”的品质(《又称荀攸令》)。特别具有代表性的是崔琰和毛玠。崔琰少学郑玄,早年被袁绍所辟,曹操破邳,辟为从

事别驾,后为东曹掾。曹操《授崔琰东曹掾教》说:“君有伯夷之风,史鱼之直。贪夫慕名而清,壮士尚称而厉,斯可以率时者已。”由此可知,崔琰以儒学立身,有伯夷之廉,史鱼之直,守经据古,不阿当时。所以任为东曹掾,就是希望为天下士子树立楷模。毛玠与崔琰同掌东曹掾者。玠少为县吏,即以清廉公正著称,后来避乱鲁阳,曹操辟为治中从事,后擢为东曹掾,与崔琰共掌官吏选举。二人所举荐官吏,都是以儒家为立身的清廉公正之士,因此“天下之士莫不以廉节自励”。曹操感叹:“用人如此,使天下人自治,吾复何为哉!”(《三国志·毛玠传》)重用崔琰、毛玠,赞赏举官以儒学文士为主,深刻反映了曹操后期取士制度的微妙变化。

不拘一格的用人制度,是曹操磊落胸襟的重要表现。其《薤露诗》追述汉亡的历史教训,“惟汉廿二载,所任诚不专”,所任非人,是汉室式微的重要原因。唯因如此,曹操治理军政,以用人为首。其用人也,据其大节,不拘小谨,且持正公平,不因私废公。《三国志·郭嘉传》记载:“初,陈群非嘉不治行检,数廷诉嘉,嘉意自若。太祖愈益重之,然以群能持正,亦悦焉。”郭嘉是重要谋士,曾在北征乌桓时,建立奇功,不幸早逝,曹操忧伤不已。《与荀彧书追伤郭嘉》曰:“追惜奉孝,不能去心。其人见时事兵事,过绝于人。”但郭嘉生前因不重操守品行,数次遭到陈群弹劾,曹操既推重郭嘉的坦然通脱,又欣赏陈群的执法持正。尊重人才的个性,秉正法律的严明,是曹操用人和治政的一贯作风。他曾高调宣称:“不但不私臣吏,儿子亦不欲有所私。”曹植私开司马门,他愤怒地说,“始者谓子建,儿中最可定大事”,今“另吾异目视此儿矣”(《曹植私出开司马门下令》)。曹操求贤若渴,又不求全责备,曾三次下求贤令。取士的标准是“有治国用兵之术”,且勇于“进取”。不论出身,“明扬仄陋,唯才是举”;不论德行,不仅“被褐怀玉”者可用之,“负污辱之名,见笑之行”者亦可用之。我们对曹操的用人政策,曾产生诸多误解,认为唯有曹操取士重才轻德。其实,曹操乃鉴于“有行之士,未必能进取,进取之士,未必能有行”的历史教训,汲取历代乱世帝王取士经验而做出的基本判断。稽之史实,前代乱世中的帝王、诸

侯用人无不重才轻德,汉高祖也不例外。前人用而不言,唯有曹操开诚布公地颁布了取士“告示”而已。这是其胆略过人处,也是其性格通脱处。

总之,无论从官僚队伍的人员构成,还是后期举官政策变化看,曹操的实际行为与所宣称的人才政策,都有不小的错位。不仅注重“赏事功”和“尚德行”二者并举,后期还由“赏事功”逐步向“尚德行”位移。实际上他已经为治平之世的到来,做好了官僚队伍建设的准备,为后来曹丕禅汉自立留下了丰厚的政治遗产。

从意识形态上说,“治定之化,以礼为首;拨乱之政,以刑为先”(《拜高柔为理曹掾令》),是基本建构模式。汉末乱世,虽然儒学从意识形态的主体上跌落下来,但作为一种政治文化却积淀于社会心理中。曹操“挟天子以令诸侯”,成为国家的实际统治者后,不仅明确宣称效法前贤,效忠王室,如《述志令》曰:“齐桓、晋文所以垂称至今日者,以其兵势广大,犹能奉事周室也。《论语》云:‘三分天下有其二,以服事殷周之德,可谓至德矣。’”而且采用“治定”“拨乱”的不同治国方略,笔者对此曾有专门论述^①。所谓“治定”,正是曹操试图从意识形态层面复兴儒学。为此采用了四种基本方式:一是从行为层面推行儒家伦理。《让礼令》说:“里谚曰:‘让礼一寸,得礼一尺。’斯合经之要矣。”曹操引用里谚,说明谦让从自我做起,才能获得他人的尊重,提倡礼让是儒家的基本伦理精神。二是从出处层面倡导儒家道德。《让礼令》又说:“辞爵逃禄,不以利累名、不以位亏德之谓让。”虽然儒家并不否定“名”,“君子疾没世而名不称焉”(《论语·卫灵公》),然而这里的“名”是道德之名,而非浮华之名;儒家也不否定“位”,“譬如北辰,居其所而众星共之”(《论语·为政》),然而前提是“为政以德”。曹操强调,无论是出世还是入世,都必须以义为先,以德为本。三是从社会层面树立儒家人格。建安十二年(207年),曹操北征乌桓,途经卢植故乡涿郡,立即命令丞掾祭奠卢植,重修坟墓。曹操如此推重卢植是因为他“学为儒宗,士之楷模”,是国家贞正耿直之臣(《修卢植坟墓令》)。四是从教育层面复兴先王之道。社会动乱破坏了国家教育体系,时局稍安,曹操就马上兴办学校,推行儒学。建安八年

(203年)颁布《建学令》,对于动乱所造成的儒家伦理道德的毁颓痛心疾首,“庶几先王之道不废,而有以益于天下”。

可见,无论在意识形态的建设上,还是在君臣观念的认同上,曹操的思想根基仍然建立在以儒学为意识形态的层面上,只是不再株守传统的礼法之用,因时适变而已。即使后期,权力膨胀已失去制约,不臣之心也潜滋暗长,曹操始终没有代汉自立,其中儒学思想的潜在约束力量也是原因之一。刘振东认为:“曹操并不像某些割据者那样仅仅引用一些经典条文作为虚饰,而是把自己从法家那里吸收来的行为原则与儒家的基底结合起来,以原始儒家的观念作为法家行为的依据。”^{[3]46}简言之,将申韩之术叠加在儒学的底色上,唯才是举的口号仍然包裹着儒家道德准则。曹操的思想虽错综复杂,然以儒为体,以法为用,则是其显著的特点。这对后代统治者的治国御民产生了深远影响,也是曹操的历史贡献之一。

三、曹操的历史贡献

从历史横断面上考察,曹操的历史贡献主要在于极力维护汉末国家统一。他虽然有强烈的政治利己主义倾向,后期也有明显的不臣之心,但安邦定国、统一天下却是其矢志不渝的人生理想,表现在维护汉室稳定、重建国家制度、平定军阀割据三个方面。所谓“奸雄”,只是后人强行贴上的政治标签而已。在维护汉室稳定上,曹操始终如一。虽也崛起于汉末动乱,但并非如二袁、刘表、孙权、刘备那样,企图割据一方,觊觎王权,而是始终以“周公吐哺”的热忱,重构“天下归心”的政治向心力,维护汉室稳定,追求国家统一。曹操政治生涯集中于灵帝和献帝两代。东汉自和帝之后,外戚、宦官交相把持朝政。到了桓灵之际,再经过两次党锢之祸,“主荒政谬,国命委于阹寺”(《后汉书·党锢列传》),灵帝光和七年(184年)爆发黄巾起义,汉王朝走向衰落。这一历史过程中,曹操始终坚定地维护汉室稳定,至少在形式上为保持国家完整做出了杰出贡献。

中平五年(188年),冀州刺史王芬等人密谋

趁灵帝北巡之时,废灵帝、诛宦官而另立合肥侯为君,并企图拉拢曹操,结成政治联盟。曹操作《与王芬书》,严词拒绝,表现了他对汉室的忠心,也显现出政治上的远见卓识。王夫之指出:“王芬……废帝立合肥侯,使其成也,亦董卓也,天下且亟起而诛之,其亡且速于董卓。”(《读通鉴论》卷八)初平二年(191年),袁绍、韩馥又谋废献帝,立幽州牧刘虞为帝,曹操又作《与袁绍书》再次严词拒绝。后来,袁绍得到一枚皇帝玉玺,公然向曹操炫耀,曹操看清了袁绍企图僭越称帝的政治野心,立即与之分道扬镳,并生灭袁之心。官渡之战就是为阻止袁绍企图举兵攻打许昌,灭袁本质上也是清除政治异己,维护汉室稳定。此外,建安二年(197年)袁术在淮南僭越称帝,曹操亲自率兵征讨,破军斩将,袁术被迫取消帝号,穷途末路而死。其《述志令》说:“设使国家无有孤,不知当几人称帝,几人称王。”虽然语气倨傲,却也符合基本历史事实。即使势力鼎盛、独断朝纲之时,曹操仍然坚持维护汉室稳定和国家统一。他常自比周公、齐桓,对他们始终如一奉事周室赞赏不已(《短歌行》其二),所奉行的乃是“投死为国,以义灭身,足垂于后”(《述志令》)的人生理想。而天下分崩的形势下,维护代表着秩序的汉室完整,对于有效阻止国家进一步分裂具有非常积极的历史意义。曹操毕生追求国家统一,虽统一之志不遂,然所开创的曹魏基业,则在政治上、军事上和制度上奠定了西晋统一的基础。

在重建国家制度上,曹操贡献突出。建安元年,曹操迎接天子,建都许昌。此前,学界多强调曹操“挟天子以令诸侯”的一面。用一“挟”字凸显曹操的政治野心,似乎迎天子、都许昌,唯在获取压倒其他军阀的政治优势,忽略了曹操此举对重建汉末王朝国家制度的意义。中平六年(189年),灵帝崩,少帝刘协即位,何进专权,汉室已经衰微。何进志大才疏,优柔寡断。谋诛宦官不成,不仅自己身死宦官之手,而且少帝也遭宦官张让、段珪劫持,奔走小平津,经卢植奋力救驾,才狼狈不堪地返回京城。然而,回到京中,旋即遭到董卓废黜,另立陈留王,是为献帝。董卓狼戾不仁,滥杀朝臣,淫乱宫闱,朝政更是混乱不堪,王权已经完全旁落。初平元

年(190年),关东起兵讨伐董卓,卓弑杀少帝、皇后,焚毁洛阳宫室,发掘汉室陵墓,迁天子于长安。初平三年(192年)董卓被杀,其部下李傕、郭汜又攻陷长安,互相残杀,致使吏民死者万余人。更有甚者,李傕竟然将天子扣押军中,作为人质,“烧宫殿城门,略官寺,尽收乘輿服御物”(《三国志·董卓传》)。后来,灵帝虽侥幸出奔杨奉营中,并与杨奉、董承返回洛阳,途中又兵败于弘农曹阳,李傕等“纵兵杀公卿百官,略宫人”,最后天子恹恹进入洛阳,“宫室烧尽,街陌荒芜,百官被荆棘,依丘墙间。州郡各拥兵自卫,莫有至者。饥穷稍甚,尚书郎以下,自出樵采,或饥死墙壁间”。正是在这时,曹操“乃迎天子都许”(《三国志·董卓传》)。

回顾这段历史可以看出:第一,经过何进、董卓、李傕和郭汜之乱,两京倾覆,天子颠沛,如此狼狈,何曾有半点“汉官威仪”?第二,兵败曹阳之后,唯有“太尉杨彪、太仆韩融近臣从者十余人”,朝廷官僚体系摧毁殆尽,何曾存在半点“国家职能”?第三,朝廷官员回到洛阳,居食无着,宫中官吏竟然饿毙于残墙断壁之下,天子也命不保夕,何曾能行使半点“皇权意志”?第四,天子几乎深陷绝路,朝廷几乎彻底崩溃,而“州郡各拥兵自卫,莫有至者”,即使出身四世三公的袁绍,也不愿听从部下郭图的建议,迎天子都邺,何曾有一人真正“赴身国难”?此时的汉王朝已经日薄西山,气息奄奄,距离灭亡仅一步之遥了。正是危急时刻,曹操击破汝南、颍川的黄巾军,迎天子于洛阳,才使天子绝处逢生,王朝免于覆亡。后来,因洛阳残破,不得已迁都许昌,曹操一方面将家中所收藏的宫中器物奉献朝廷,以恢复天子的汉官威仪(《上器物表》《上杂物疏》);另一方面又着手重建朝廷的官僚体系,“至是宗庙社稷制度始立”(《三国志·武帝纪》)。可以说,董卓乱政之后,是曹操将汉王朝从垂死的边缘拉回到正常的国家轨道,恢复了丧失殆尽的国家制度和皇权意志。王夫之论曹操说:“出天子于棘篱饥困之中,犹得奉宗庙者二十余年,不但以折群雄之僭,即忠义之士,怀愤欲起。”(《读通鉴论》卷九)

建安十八年,献帝册封曹操为魏公,将“遂迁许都,造我京畿,设官兆祀,不失旧物,天地鬼

神于是获义”,作为“此又君之功”,称赞“君有定天下之功”(《三国志·武帝纪》),恐怕不仅是公文客套,也陈述了一个无可辩驳的历史事实。如若没有曹操,汉朝王室恐怕早已万劫不复了。后来,因为曹丕禅汉建魏,历史学家或因史识有限,或因时代原因而别有政治寄托,将曹操这段历史贡献也一笔抹煞了。

在平定军阀割据上,曹操无人可比。一生戎马倥偬,亲冒矢石,九死一生。早年起兵讨伐董卓,举身奔赴国难。建安以后,征袁术,讨袁绍,擒吕布,降张绣,北征乌桓三郡,南下荆州刘表,西取汉中张鲁,虽有赤壁之败,其志不遂,最终形成三国鼎立格局,但在统一北方、结束军阀割据上,仍是他人无可比拟的。尤其是曹操北灭乌桓,兵平凉州,单于请和,北夷来朝,不仅统一了北中国,而且平定了汉代以来一直棘手的北方边患。在讨伐逆贼、平定军阀的战争中,曹操取得辉煌成就,主要有三点超越群雄:

第一,高屋建瓴的战略眼光。曹操能够在汉末群雄中脱颖而出,主要取决于其高远的政治眼光和卓越的军事才能。历史转折的紧要关头,他都能以超卓的政治睿智,洞察军事发展的战略走向。他分析军事态势,能摆脱单纯军事的视野,从整体战略着眼。董卓乱政,关东举兵,推袁绍为盟主。然而各路军阀各怀野心,造成“军合力不齐,踳踳而雁行”的延宕局面。曹操劝绍说:“举义兵以诛暴乱,大众已合,诸君何疑?向使董卓闻山东兵起,倚王室之重,据二周之险,东向以临天下,虽以无道行之,犹足为患。今焚烧宫室,劫迁天子,海内震动,不知所归,此天亡之时也。一战而天下定矣,不可失也。”(《三国志·武帝纪》)董卓的战略失误在于:不能以王室为核心凝聚政治向心力,不能依凭历代赖以存国的山川之险,反而“焚烧宫室,劫迁天子”,造成天下动荡,摧毁了皇帝偶像,丧失了士民依附皇权的政治凝聚力,从而自蹈险境,故可“一战而天下定”。然而,袁绍色厉内荏,外强中干,当断不断,丧失了击败董卓的良机。纵观之,曹操分析董卓必然失败的结局,能从战略位置、政治资源、人心向背上洞察军事大势,何其高屋建瓴!非大政治家不可识之。

第二,师出正义的战争策略。曹操征战大

多所战必捷，并非仅在于善用奇谋，也在于深谙人心向背，故每次举兵至少在名义上师出有名。建安之前，曹操绝少为抢夺地盘人口而同室操戈。举义兵讨伐董卓，最初挑起内讧者虽是公孙瓒，却由袁绍引起。袁绍巧夺韩馥统治的冀州，首开军阀抢夺地盘、割据为主的灾难。所以鲍信愤怒地指责袁绍自生祸乱，罪同董卓。曹操则不然。建安之前，从不同室操戈，在袁绍胁迫韩馥巧夺冀州时，黑山贼寇于毒、白绕、眭固等率十余万人进攻魏郡、东郡，曹操亲自率兵先破白绕，次年又大败于毒、眭固。曹操所征讨对象是汉室逆贼，所占领地盘是逆贼的巢穴，与袁绍的军事行为有本质不同。建安之后，曹操挟天子以令诸侯，奉辞伐命。在战争方略上，曹操往往善于利用对方的不义之举而兴兵征讨，未战而占据了战争伦理的正义制高点。官渡之战，袁绍的惨败乃因为“是时袁绍……众十余万，将进军攻许”（《三国志·武帝纪》）。袁绍虽是曹操劲敌，但名义上仍是朝廷命臣，所以绍不举兵犯境，操也按兵不动。此次袁绍悍然率兵攻打天子之都，显然师出无名。双方未战，正义的天平已经向曹操倾斜。王夫之说：“绍导之，操乃应之；绍先之，操乃乘之；微绍之逆，操不先动。虽操之雄杰智计长于绍哉！抑操犹知名义之不可自我而干，而绍不知也。”（《读通鉴论》卷九）将政治策略有效地运用于军事，正是曹操的高明处，岂止于纵奇兵火烧乌巢！

第三，艰苦卓绝的奋斗精神。自征讨董卓算起，直至去世，曹操在马背上整整度过三十春秋。在读曹操北征乌桓凯旋途中所作的《观沧海》，我们感叹其“日月之行，若出其中。星汉灿烂，若出其里”的吞吐日月、包举星汉的壮阔境界，何曾想过北征乌桓过程何其艰辛备至！为了不引起乌桓注意，必须掩其不备而突然袭击，曹操选择了一条艰难的行军路线。自东汉以来，这条道路就已陷坏断绝，近两百年无人通行，曹军凿山填谷五百余里，才进入乌桓境内。大军直至白狼山，才被乌桓发现，仓促应战，大败而逃，直捣柳城，平定三郡。战果无疑非常辉煌，然而如若还原其历史场景，其征战过程的艰难几乎难以想象！从《苦寒行》也可以看出，建安十一年（206年）正月北征高干途经壶口关的

艰险历程。“北上太行山，艰哉何巍巍。羊肠坂诘屈，车轮为之摧”，何其险象环生；“迷惑失故路，薄暮无宿栖”“担囊行取薪，斧冰持作糜”，何其艰辛备至。此外，东征孙权的赤壁之败，南征汉中的得而复失，今天我们所见的历史涟漪，在当时无不是裂石崩云。可以说，每一次战争都是一次历险，既有九死一生的生命危险，又有披荆斩棘的征战艰辛。

曹操之所以超越群雄，在于平定内乱的理想，维护汉室稳定；重整山河，实现国家统一。可惜，赤壁之战折断了曹操理想的翅膀，使其壮志未遂。但其后形成三国鼎立的政治格局，虽然没有结束战乱，却相对结束了军阀混战的局面，各自建立相对宁静的内部环境，促进了社会发展。而曹操所开辟基业的曹魏，以政治上的血统优势、疆域上的相对辽阔、经济上的发展壮大、军事上的雄厚实力，超越吴蜀，为后来西晋统一全国奠定了基础，这是时人无与伦比的历史贡献。简单地给曹操贴上“奸雄”的标签，实在有失公允。纵观曹操出仕之后，大致可分为四个阶段：第一阶段，熹平三年至中平六年（20—35岁），先后除洛阳北部尉、顿丘令，拜议郎、典军校尉，董卓进京，上表迁骁骑校尉，曹操弃官，变易姓名，间道东归。这一时期，曹操在官执法严厉，不避豪强；表奏时政，辞正义刚；廉洁正直，忠心朝廷。第二阶段，初平元年至兴平二年（36—41岁），举兵讨董卓，先后代理奋武将军、东郡太守、领兖州牧。这一时期，为国讨逆，奋不顾身；拒绝废立，心系王室。第三阶段，建安元年至十七年（42—58岁），先后封大将军、武平侯，迁官司空、领冀州牧，后罢三公，为丞相。这一时期“挟天子以令诸侯”，征袁术、讨袁绍，北征乌桓，南征刘表，扫荡天下，统一北方，虽专权朝政，却无不臣之心。第四阶段，建安十八年至二十五年（59—66岁），先封为魏公，加九锡，后封魏王。再是献帝诏令魏王设天子旌旗，出入称警蹕；又命操冕用十二旒，备天子乘舆。这一时期，曹操逐步走向国家政治舞台的核心，献帝才逐渐被傀儡化。

可以看出，前两个人生阶段，曹操志在王室，始终以恢复和维护“汉官威仪”作为政治核心。后两个阶段，曹操政治取向逐渐偏移，迎接

天子建都许昌,扫荡天子,仍然志在恢复国家秩序,虽然在宫廷之争中杀戮异己,手段残忍,但其志不在迁移汉鼎。其中的历史细节特别值得留心:因为曹操滥杀朝廷异己,一次(建安十九年)曹操因事入见献帝,“帝不任其愤,因曰:‘君若能相辅则厚,不尔,幸垂恩相舍。’”曹操听后大惊失色,“操出,顾左右,汗流浹背,自后不敢复朝请”(《后汉书·献帝伏皇后纪》)。这说明:献帝虽弱,威严犹在,曹操也唯恐成为汉室“逆臣”,此后不再入朝面君,就是因为惧怕献帝洞穿他的不臣之心。后来,情况却发生了逆转。曹操被封魏王后,献帝的一次次诏命,将其抬到准天子地位。对献帝来说,这固然有不得已的原因,但是平庸暗弱的个性,苟且偷生的心态,驾驭能力的匮乏,使献帝最终放弃了“名义驭之”的机会。不仅如此,献帝诏令“设天子旌旗”“备天子乘舆”之类的赏赐,实际上默认甚至纵容了曹操的不臣之心,直接导致了其政治野心的膨胀。从某种意义上说,曹丕的江山乃是献帝拱手相让的。

其实,许劭当年以“治世之能臣,乱世之奸雄”评价曹操,语虽不恭,也并未否定其雄杰的一面。在中国的封建时代,对于玩弄政治权术者而言,所谓“奸”,小则为狡,是乱世的生存策略;大则为智,是隐蔽于政治背后的方略。何以“奸雄”一直成为曹操挥之不去的阴魂?如何评价曹操,田余庆提出了两条基本标准:“第一,主要看他比他的先辈多做了哪些好事?而不是看

他做了哪些别人都做过的坏事;第二,主要看他所作所为的客观作用,而不是看主观动机。”^[4]¹²⁹ 仅此而言,在汉末动乱中,唯有曹操堪称扭转乾坤的人物。评价历史人物必须有一个基本维度:是以历史发展为基点,而不是以道德评判为准绳。诚然,一切历史都是当代史。对于历史的解读,不可避免地会接受当代意识形态的深层影响,以及由此而衍生的道德伦理的评判;对于历史人物的评价,除了上述既定的影响外,又往往抽去了历史人物的生存环境和活动空间,从纯粹理性批判的角度,有意或无意地将历史人物的某一方面加以“放大”,结果丰满的历史人物成为一个历史符号,致使我们在研究历史人物时,永远无法回到历史的“原点”上。要准确评价历史人物,就必须剥离观念的桎梏,回归历史的语境,在历史场景的有限复原中,扪及历史的真相和人物的灵魂。

注释

①详见刘运好:《魏晋经学与诗学》(中编),中华书局2018年版,第891页。

参考文献

- [1]万绳楠.廓清曹操少年时代的迷雾[J].安徽师范大学学报,1988(2):154-159.
- [2]孙明君.曹操与儒学[J].文史哲,1993(2):68-71.
- [3]刘振东.中国儒学史:魏晋南北朝卷[M].广州:广东教育出版社,1998.
- [4]田余庆.秦汉魏晋史探微:重订本[M].北京:中华书局,2011.

Return to Historical Origin: Re-comment on Cao Cao

Liu Yunhao

Abstract: The real family of Cao Cao can not be verified. Cao Cao's complex character was created by his special family background and family status. The complex subject character and historian's political tendency lead to the different evaluation of Cao Cao. If we take the records of the *Records of the Three Kingdoms* and *The Work Collection of Cao Cao* as the research object, abandoning the symbolic way of thinking and cognition, and returning to the historical origin, we can see that Cao Cao is a great hero. His thought has three basic characteristics: The first is based on Confucianism, the second is Legalism as the core, and the third is to use different political strategies to deal with chaos and peace. Although Cao Cao had a strong tendency of political egoism, he also had obvious ambition to usurp power. However, it is his unswerving ideal of life to establish a stable state and unify the world, manifested in three aspects: maintaining the stability of the Han Dynasty, rebuilding the national system and calming down the warlord separatist regime. The evaluation of historical figures must follow a basic principle: Based on historical development, not on moral judgment.

Key words: Cao Cao; historical origin; Confucianism; Legalism; national unity

[责任编辑:李 齐]



汉代郑州的“薄亭”与“亳聚”

张立东

摘要:作为亳都的郑州商城在商代中期沦为废墟。战国中期韩国占领亳城以后,全面修缮了内城,并命名为“管”。此后商代亳城之名逐渐被人遗忘,致使诸种亳说的不断创立。然而汉代的郑州地区仍有名为“薄亭”“亳聚”之地,留下了商代亳都的重要遗痕。两者或同地,或相距甚近,就在郑州西南郊的常庙城址一带,那里曾是韩国管城亳字陶器的特供作坊。

关键词:郑州商城;薄亭;亳聚;常庙城址

中图分类号:K921

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0087-05

经过30多年来的资料积累和研究讨论,郑州商城即商代亳都的说法已经成为学术界的主流^①。然而学无止境,此说的一些细节仍有待进一步完善。

郑州商城的废墟在春秋晚期仍被称作“亳城”。战国中期韩国占领这座废都之后,即全面修缮其内城,并命名为“管”。此后郑州之“亳”名逐渐被世人遗忘,到西汉中期人们已不知郑州地区曾经名“亳”,从而导致了诸多亳说的不断创立^{[1]213-226}。不过,汉代的郑州地区仍有包含“亳”字的亭、聚之名,这些小地名为我们探讨郑州商城的本名提供了重要佐证。

传世文献将“薄亭”归于荥阳,而考古资料表明“亳聚”就在常庙城址。综合考察这两个小地名,有助于整合传世文献、出土文献和遗迹遗物,以推断两者的具体位置,从而考察郑州商城留在汉代地名方面的遗痕^②。希望我们的努力能为完善郑亳说、厘清郑州的历史沿革略尽绵薄之力。

一、薄亭

《后汉书·郡国志》:“荥(荥)阳有鸿沟水。有广武城。有薄亭,薄叔国。有陇城。有薄亭。有敖亭。有荥泽。”^{[2]3389}

“薄”即“亳”。此两字的通假是没有任何问题的,而且“薄”是“亳”的通假字中使用频率最高者。邹衡师曾罗列关于汤都亳的先秦文献,其中《孟子·滕文公下》《墨子·非命上》《荀子·正论》《荀子·王霸》《战国策·楚策四》《淮南子·泰族》等为“亳”,而《逸周书·殷祝》《墨子·非攻上》《荀子·议兵》《管子·轻重甲》《吕氏春秋·具备》等为“薄”^{[3]185}。

关中地区有“亳亭”。《史记·封禅书》:“于(社)[杜]、亳有三社主之祠。”集解:“韦昭曰:‘亳音薄,汤所都。’瓚曰:‘济阴薄县是。’”索隐:“徐广云:‘京兆杜县有亳亭,则“社”字误,合作“于杜亳”。’且据文列于下皆是地邑,则杜是

收稿日期:2020-11-04

*基金项目:国家社会科学基金项目“豫北地区夏商时期考古学文化研究”(16BKG010)阶段性成果。

作者简介:张立东,男,河南大学历史文化学院教授(河南开封 475001),主要从事夏商周考古及与历史、古文字等学科的交叉研究。

县。’案：秦宁公与亳王战，亳王奔戎，遂灭汤社。皇甫谧亦云‘周桓王时自有亳王号汤，非殷也’。而臣瓚以亳为成汤之邑，故云在济阴，非也。案：谓杜、亳二邑有三社主之祠也。”^[4]1376《汉书·郊祀志》：“于杜、亳有五社主之祠、寿星祠。”师古曰：“杜即京兆杜县也。此亳非汤都也。不在济阴。徐广云：‘京兆杜县有薄亭，斯近之矣。’”^[5]1208同为徐广之语，《史记》索隐引为“亳亭”，《汉书》颜注则引为“薄亭”。

由《史记》《汉书》和《后汉书》的记载来看，汉代通行的写法似乎是：关中者为“亳亭”，郑州者为“薄亭”。汉代的“亭”与当时的邮驿系统关系密切^[6]162-164，其定名应当比较系统化，有可能刻意用不同的字将两者区别开来。

当年邹衡师曾把郑州地区的“薄亭”作为郑地之亳的补充证据^[3]196，笔者则直接将荥阳的薄亭、敖亭与汤都亳、仲丁都鄙相联系，以与偃师的汤亭对读^[1]225，现在看来，这种联系值得进一步讨论。

关于薄亭的具体位置，很少有人论及。李维明断定汉代的薄亭就在郑州的汉城：“《后汉书志》第十九郡国一河南尹：‘荥阳……有薄亭。’……按：东汉时无‘郑州’名，此地时属河南尹荥阳辖域。郑州市内存有依据东周城址南部修建的汉代城址，因其附近出有商代‘毛’字刻辞和大量东周‘亳’字陶文，与《后汉书志》记荥阳薄亭相合。据此判断郑州市东汉时期为薄地，曾设有‘薄亭’，归荥阳所辖。”^③刘余力则推定薄亭在今河南荥阳市西，但并未列出任何证据^[7]。

虽然现在还无法准确考定汉代“薄亭”的确切位置，但是可以根据《后汉书·郡国志》的记述，大致推定其范围。《郡国志》：“中牟有圃田泽。有清口水。有管城。有曲遇聚。有蔡亭。”其中的管城应即叠压郑州商城内城的战国韩城。对照上引的“荥阳县”条，可知《郡国志》将“薄亭”“管城”分别列入荥阳、中牟两县，两者显非一地。换言之，汉代的“薄亭”与“管城”之间必有一定距离，“薄亭”不可能位于“管城”之内。

只是分属两县的两地未必相距很远。如果两者都位于两县交界地带，其间的距离也许很近。鉴于汉代已经不知郑州乃早商亳都，“薄

亭”之定名或许依托某个与亳都相关的地名，而不一定与亳都直接相关，因此其与郑州商城的内城有一定距离也是可以理解的。与邮驿关系密切的汉代之亭一般位于居民点之外的道路之侧，而且取名明显偏爱古地名，因此“薄亭”不一定直接因商代亳都而得名。

二、亳聚

“亳聚”陶文是1985年张松林在常庙城址采集的。该城位于郑州市二七区马寨镇的常庙村周围，距郑州韩城西南角约10公里。总体为长方形，南北长约2000米，东西宽约500米^[8]，周长约5000余米。当初调查时城墙仍高达10余米，基宽20余米。城内散落有大量战国秦汉陶片和瓦片。在10余枚豆柄上发现有戳印陶文，内容有“公”“亳”等。

根据调查报告的文字描述，“亳聚”应为戳印而成，只是发表的拓本上仅见左侧上部和下侧的边栏。两字均为阴文，上下排列，其间未见边栏，因此两者应是同章双字，而非同器双章。对于陶文的出处和时代，报告无详细说明。陶文是在“战国秦汉遗址与城址”一节报导的，而在“遗址概况”一节里列举的六处“遗址”与“城址”中，仅“常庙城址”部分提到出土有陶文，故此“亳聚”陶文应出自常庙城址^[9]。靠上的“亳”字与郑州战国韩城出土的印文“亳”字极似。靠下之字右半有所残缺，但左上角的“耳”是比较清楚的，释“聚”应是目前的最优选，已为《陶文字典》等采纳^[10]231。

关于陶文的具体年代，学者之间有不同看法。郑杰祥提到“在今郑州市的西南隅，发现印有‘亳聚’二字的秦汉时期的陶器文字”^[11]232，但附图之名则是“郑州西南郊出土秦代‘亳聚’二字合文”^[11]239。综合以上两点，可知是将其定为秦汉时期，而更倾向于秦代。李维明、袁广阔等则视之为东周遗物^④。

我们认为“亳聚”陶文很可能属于汉代。首先，“聚”字的写法近于汉隶，而异于战国文字和秦篆。楚系简帛文字的数例，上部大多是左“耳”右“又”的“取”字，下部为三“人”，与“众”字下部相同。睡虎地《日书》乙本和楚帛书也有下

面从二“人”的例子^{[12]45, [13]386}。《说文》所收秦篆也是下从三“人”。汉隶中的“聚”字下部的主体为一竖划,上有帽状短划,左右各有两划,虽然是由早期的“三人”之形演变而来,但字形已有很大变化^{[14]129下}。常庙出土“亳聚”之“聚”,下部中间的竖划很清楚,其左右各有两个近乎平行的斜划,总体与汉“聚”近而与楚、秦之“聚”远(图1)。

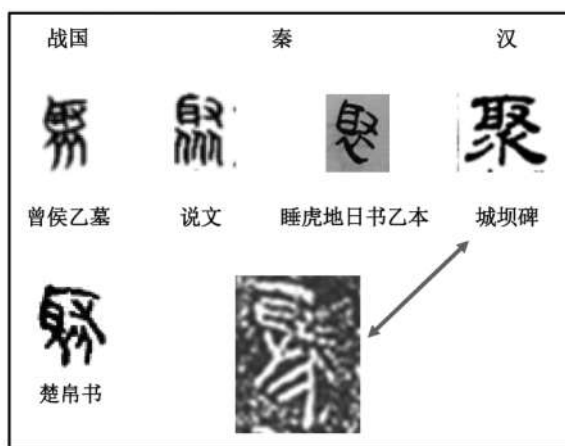


图1 战国秦汉之“聚”

作为聚落名称的“聚”盛行于汉代,见于《汉书·地理志》和《后汉书·郡国志》,而未见先秦和秦代聚落称“某聚”的材料。《说文解字》释“聚”：“会也。从叕,取声。一曰邑落曰聚”。段玉裁注：“邑落谓邑中村落。”^{[15]387}《汉书·平帝纪》：“立官稷及学官。郡国曰学,县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。乡曰庠,聚曰序。序、庠置《孝经》师一人。”颜师古注：“张晏曰：‘聚,邑落名也。’师古曰：‘聚小于乡。’”班固《东都赋》：“是以四海以内,学校如林,庠序盈门。”唐李善注：“韦昭曰：‘小于乡曰聚。’”^{[16]38}王先谦认为韦昭之语是颜师古注之本^{[17]142}。《史记·五帝本纪》：“舜……一年而所居成聚,二年成邑,三年成都。”正义：“聚……谓村落也。”^{[4]34}

综合以上诸释,可知聚是村落,而且是“邑中村落”,规模小于乡。王彦辉断定：“‘聚’‘聚落’……就其概念而言是战国以后的新名称,具有自然形成的聚居地的含义；‘里聚’‘聚邑’‘xx聚’则是国家行政管理下的称谓。其中‘里聚’指的是开放式的村落,‘聚邑’则属于具体的行政村,‘xx聚’则是名都大邑周围的卫星城或县属的乡镇。由‘聚’而发展为‘里聚’‘聚邑’

‘xx聚’,是由‘聚’、‘邑’演变为乡镇的大体路径。”^[18]综合段玉裁所说的“邑中村落”,以及王彦辉所归纳的自然居地、卫星城或县属乡镇等,我们似可将“聚”理解为自然形成的、类似城镇化的、有较多非农业人口的居民点。

明确了“聚”的意义之后,就可以深究“亳聚”两字的含义。就像《汉书》《后汉书》中的众多某聚一样,亳聚应即名亳之聚。关于以“亳”为聚名的原由,郑杰祥认为：“聚即作为居民点的城镇村落,聚落以亳命名,可见秦汉时期人们仍然知道这里原是古代的亳地。联系上述资料,‘亳丘’‘亳聚’所以以亳命名,都应是沿袭了这里的商代亳邑的名称,正如同现代的郑州市有一条称做‘商城路’的道路一样,它无疑是因为这里有座商代城址而命名。但是由于文献记载西周管叔封于此地,因此后世就管城名显而亳邑名隐。”^{[11]232}李维明则谓“‘亳聚’指亳地之居邑”^[19]。二说有所区别,郑说强调聚用亳名,李说则强调亳地之聚。二说的共同之处是认为“亳聚”中的“亳”是指整个郑州商城区域,而且都认为“亳丘”“亳聚”的命名方式是一样的。这两种说法显然都是值得商榷的。

其一,“亳丘”“亳聚”的命名方式有相似之处,但从本质上是不同的。“亳丘”主要用来指称亳城故址,对于当时的城邑来讲主要是虚称,而非实称。“亳丘”之称与现代汉语中的“殷墟”有一定相似之处。“殷墟”虽然在有些语境中可以代替安阳,但主要用来指称商都遗址,并非现代的行政机构或聚落名称。“亳聚”则是实打实的聚落名称,“亳”只是这个聚落的名称,或许与亳都故址有关,但不一定直接相关。

其二,鉴于上文所论“聚”这种聚落的性质,“亳聚”的具体所指应是某个小聚落,规模上要远小于郑州商城或战国韩城。换言之,亳聚应是汉代“管城”之外的一个聚落。

至于亳聚的具体所在,首先应该考虑陶文所出的常庙城址。近年郑州市文物考古研究院对常庙城址进行了发掘,新的出土资料对我们推定亳聚的位置颇有助益。目前看来,将亳聚指认为常庙城址一带是可行的。发掘者断定此地战国时期“是专业的制陶城,因为处处都有制陶作坊和陶窑的遗址”。发表照片的豆把之

上有两个单独的印文,上一个是“亳”字,确与郑州战国城东北隅出土的亳字陶文颇似(图2)。可见此处制陶作坊至少是郑州韩城“亳”字陶豆的制造地之一。若用现代语言表述,似可将此处制陶作坊理解为“亳”字陶器的特供作坊。



图2 常庙古城出土印有“亳”字的陶豆

(据王银廷、廖谦:《陶器上“印章”是战国商标?》,《郑州晚报》2008年3月7日A11版)

将亳聚定位于常庙城址,也有利于重构其命名过程。虽然最初调查时常庙城址“内散落有大量战国秦汉陶器残片和瓦片”,但后来发掘的陶片却“多为春秋战国时期的遗物”^{[20]303},并有报道将城址明确称作“战国古城”。由此可以推断常庙城址的年代很可能与郑州韩城相当,汉代已成废墟。城内出土的汉代陶片,包括印有“亳聚”者,则反映了汉代仍有人居住。虽然已有资料尚不足以说明该地汉代聚落的规模与性质,但受战国制陶业的影响,可能仍有不少的非农业人口,与上文所论“聚”以非农业人口为主的惯例相符。至于其以“亳”为名,很可能与曾经长期大量生产戳印“亳”字的陶器有关。作为“亳”字陶器的特供作坊,原来的地名中也可能包含“亳”字。郑州亳都旧城被韩国人改造为管城之后,“亳”之旧名逐渐淡出人们的记忆,至西汉中期的董仲舒时代郑州的亳都已鲜为人知了。此时,作为曾经的“亳”字陶器特供作坊,即便以前没有以“亳”命名,当地俯拾即是“亳”字陶片也可能引导人们将此处制陶之聚命名为“亳聚”。

结 语

汉代郑州的“薄亭”与“亳聚”是郑州商城在地名方面的遗痕,两者是可以整合的。当时坐落在郑州商城遗址之上的是归属中牟县的“管城”,与归属荥阳县的“薄亭”应有一定的距离。将“亳聚”推定在“管城”正西偏南的常庙城址,且认定“亳聚”与荥阳县的“薄亭”相距不远,正与荥阳县在中牟县之西的相对位置相合。只是“薄亭”与“亳聚”属于不同的系统,两者有可能位于同地,也有可能是相近的两地。

“薄亭”与“亳聚”位置的推定对郑州商城即商代亳都的讨论颇有助益。战国中期韩国占领郑州商城的废墟之后,对内城进行了全面修缮,并命名为“管”。此后,已成为古地名的“亳”仅在一些特定的场合,例如纪念晋悼公十一年亳城之盟的仪式上使用,因此郑州商城为商代亳都的认识逐渐从人们的记忆中消失。董仲舒《春秋繁露》和司马迁《史记》对郑地之亳丝毫未提,说明当时已经不知“管城”就是商代的亳都。“薄亭”与“亳聚”为我们留下了汉代居民对商代亳都的点滴记忆,这些记忆碎片对于我们确认郑州商城的真实身份大有帮助。

注释

①邹衡:《郑州商城即汤都亳说》,《文物》1978年第2期。中国古都学会、郑州古都学会编:《中国古都研究:郑州商都3600年学术研讨会暨中国古都学会2004年年会论文集》,三秦出版社2004年版。②“遗痕”一词参见徐莘芳:《现代城市中的古代城市遗痕》,《远望集》,陕西人民美术出版社1998年版,第695页。③参见李维明:《郑地亳城文献补正》,《中原文物》2009年第6期,第49页,注释40。④李维明:《郑州出土商周时期“乚”声字辞与汤亳探寻》:“郑州市区西部常庙所存东周城址当属‘乚’声‘亳’邑落,其规格低于‘亳丘’……郑州商城据地约方76里,东周2座分别出土‘亳丘’‘亳聚’相邻城址联地不小于方87里,与东周文献记载商汤亳地域相近。”详见《故宫博物院院刊》2010年第1期。袁广阔:《郑州商城与偃师商城关系的考古学观察》:“郑州一带出土东周时期带‘亳’‘亳丘’‘亳聚’……等陶文。”详见《郑州大学学报》2004年第1期。

参考文献

[1]张立东.夏都斟寻与商都亳合考[M]//考古学研究

- (五):庆祝邹衡先生七十五寿辰暨从事考古研究五十年论文集.北京:科学出版社,2003.
- [2]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [3]邹衡.夏商周考古学论文集[M].北京:文物出版社,1980.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [6]刘广生,赵梅庄.中国古代邮驿史:修订版[M].北京:人民邮电出版社,1999.
- [7]刘余力.平首布文字研究[D].中国科学技术大学硕士学位论文,2005.
- [8]雨亭.徜徉今古间:郑州常庙古城探秘[EB/OL].(2009-10-13)[2020-09-23].http://www.hawh.cn/whzx/2009-10/13/content_77326.htm.
- [9]张松林.郑州市西北郊区考古调查简报[J].中原文物,1986(4):1-11.
- [10]王恩田.陶文字典[M].济南:齐鲁书社,2007.
- [11]张立东,任飞编著.手铲释天书:与夏文化探索者的对话[M].郑州:大象出版社,2002.
- [12]高明,涂白奎.古文字类编:增订本[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [13]何琳仪.战国古文字典[M].北京:中华书局,1998.
- [14]顾蔼吉.隶辨[M].中华书局,1986.
- [15]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [16]萧统编.文选[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [17]王先谦.汉书补注[M].北京:中华书局,1983.
- [18]王彦辉.秦汉时期的乡里控制与邑、聚变迁[J].史学月刊,2013(5):20-28.
- [19]李维明.郑地亳城文献补正[J].中原文物,2009(6):44-49.
- [20]顾万发.文明之光:古都郑州探索与研究[M].北京:科学出版社,2016.

“Boting” and “Boju”: Han Dynasty Place Names near Present-day Zhengzhou

Zhang Lidong

Abstract: The Zhengzhou Shang City, capital Bo of Shang Dynasty, was ruined during Middle Shang. Its inner city was renovated by the State of Han during Middle Warring States Period, and renamed as Guan. Thereafter the original name Bo was gradually forgotten, and resulted in various misidentifications of Bo. However, during Han Dynasty there were still place names with the Bo character in the vicinity of the ruined city, leaving important imprints of the Capital Bo. The Han Dynasty Boting and Boju should be one place or two neighboring places, and probably near the Changmiao City in the southwest suburb of presentday Zhengzhou, where used to be the specialized workshop for the potteries stamped with the Bo character in the Guan City.

Key words: Zhengzhou Shang City; Boting; Boju; Changmiao City

[责任编辑/周 舟]

(上接第75页)

The Utilization of “Local Suitability” and Changing Customs in Pre-Qin Dynasty ——On the Relationship between “Local Suitability” and “Liyan”

Hu Dalei

Abstract: The universality of “local suitability” means that doing things should be in line with the local actual situation; in the pre Qin period, various countries used “local suitability” to implement local advantages; to formulate national economic, cultural, population, talent and even music making policies with “local suitability”; most of the works of pre Qin philosophers had “geographical features” in line with “local suitability”, and scholars should also lobby from “local”. In order to promote the reform, the “local suitability” should complement the court’s changing customs to achieve the “timely” progress of the times. Under the background of the unification of the world, “local suitability” has disappeared, and the unified education of “changing customs” has become the mainstream.

Key words: local suitability; policy; argument; changing customs

[责任编辑/原 孟]



明北京城中轴线形成原因探析

陈喜波

摘要:北京城中轴线是北京古城文化的重要传承载体,是体现中国都城营建制度的巅峰之作。北京城中轴线的形成与明初建设紫禁城有关,明永乐年间建设北京宫殿,紫禁城中轴线没有沿用元大都大内中轴线,而是向东偏移150米左右,同时向北延伸至钟鼓楼,向南至丽正门,形成城市中轴线与宫城中轴线合一现象,开创了新的都城规划格局。受中国古代建筑风水中的定向理论影响,明北京城中轴线并非正南正北,而是自北向西偏离子午线2度多,这是依据堪舆定向理论而确定的方向,与昌平天寿山有密切关系。

关键词:北京城中轴线;紫禁城;堪舆定向理论;天寿山

中图分类号:K878;K927

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0092-09

中轴线是北京城最重要的文化符号之一,是体现都城文化的巅峰之作,并对现代北京城市规划和设计产生着巨大的影响。纵观北京城市中轴线,有两个值得注意的现象。一是偏移现象:北京城中轴线并不在北京城正中间的南北对称轴线上,而是向东偏移150多米;二是偏转现象:北京城中轴线并不是正南正北的,而是北向西偏离子午线2度多。本文认为,北京城中轴线的这两个现象与明代建设紫禁城有关。明代紫禁城中轴线没有沿用元大都宫城中轴线,两者并不重合,而是发生东移,并依据古代堪舆定向理论形成自子午线北西偏转2度多的现象。北京城中轴线规划设计有其特定时代的指导原则,富含传统文化内涵,开创了新的都城规划制度,奠定了今日北京城雄伟庄严、恢弘气派的文化格局。

一、关于北京城中轴线研究的几种学术观点

(一)关于元大都中轴线和明北京城中轴线

关系的几种研究观点

1. 明北京城中轴线较元大都中轴线东移,元大都中轴线在旧鼓楼大街一线

朱国祯《涌幢小品》记载:“文皇初封于燕,以元故宫为府,即今之西苑也。靖难后,就其地亦建奉天诸殿。十五年,改建大内于东,去旧宫可一里许,悉如南京之制,而宏敞过之。”^[1]卷四,64这段话表明,燕王府邸在太液池西,宫城去旧宫约一里左右,是在太液池东岸的元旧宫城遗址上建造的,此处没有提到紫禁城中轴线是否偏离元大都宫城中轴线,但“去旧宫一里许”这句话为后来中轴线东移之说留下了空间。《日下旧闻考》认为明代宫城比元代宫城东偏,“臣等谨按,明初燕邸仍西宫之旧,当即元之龙福、兴圣诸宫遗址,在太液池西。其后,改建都城,则燕邸旧宫及太液池东之元旧内并为西苑地,而宫城则徙而又东”^[2]卷三十三《宫室·明一》,494。近人朱偕于1936年写成《元大都宫殿图考》,认为元代宫城“较今之紫禁城略为偏西”;侯仁之在1949年的博士论文《北平历史地理》当中认为鼓楼坐落在皇城中轴线延长线上,这条中轴线与东西城墙

收稿日期:2020-10-22

作者简介:陈喜波,男,北京物资学院大运河研究院教授(北京 101149),主要从事文化遗产和运河文化研究。

等距;王璞子在《元大都城平面规划述略》一文中认为元大都宫城规划以京城正门和钟鼓楼的南北轴线为宫城的中线;姜舜源认为元大都中轴线在今北京城中轴线偏西150米左右,经过旧鼓楼大街,元大都鼓楼位于旧鼓楼大街南口一带,且故宫中的断虹桥是元大都中轴线上周桥的三座虹桥之一,并推测其是周桥的中间桥梁;王子林认为紫禁城中轴线较元大内中轴线向东移动,其原因是由于保存了元大内轴线上的仁智、大善和仁寿三座大殿,又因元大内轴线西为海子,西移无空间,新宫城只能向东移,这是紫禁城中轴线东移的唯一客观原因^①。

2. 明北京城中轴线与元大都中轴线一致,在今鼓楼大街一线

该观点以清华大学建筑系赵正之、中国社会科学院考古所徐苹芳为代表。赵正之认为明代北京城中轴线继承了元大都宫城中轴线^②,徐苹芳根据赵正之的观点,在考古工作中试图找到元代的中轴线,但并没有结果。20世纪60年代末至70年代初,元大都考古队在景山以北发现一段南北向的道路遗迹,宽达28米,认为是大都中轴线上的大道的一部分^③。但由于考古资料极为有限,且争论很大,学者们在论证时依然不能完美地给予合理解释。王灿炽根据《析津志》所记载齐政楼说“此楼正居都城之中”,认为元大都鼓楼旧址在今鼓楼所在位置,居都城之中,在宫城北中轴线上^④。侯仁之认为,元大都的中轴线是依据中心台而确定的,中心台就是今天鼓楼所在位置,旧鼓楼大街南口是元大都鼓楼,明北京城延续了元大都的中轴线,将中心台改建为鼓楼^⑤。王世仁同意王灿炽的观点,均认为鼓楼是元大都的几何中心,但鼓楼是在旧鼓楼大街还是今鼓楼位置有分歧^⑥。

3. 关于北京城中轴线偏离子午线的研究

北京城中轴线与子午线并不重合,而是稍有偏转。近代人张江裁在《燕京访古录》中就记录了北京城中轴线偏转的现象:“筑宫室者,不敢用正。虽皇宫亦用少斜,俗传正阳门城西,埋有石兽,地安桥下,埋有石猪,即为北平之正子午线也。”^{[3]6-7}中国测绘科学研究院研究员夔中羽通过研究认为中轴线偏离子午线很可能有人文因素,即在建元大都前的堪輿工作中,很可能

为体现上都、大都的两都统一,而采用上都至大都连线作为大都中轴线的基准线^⑦。李仕澂认为元大都建设深受风水影响,对中轴线偏转现象予以解释,但中轴线实际偏转角度与其给出的解释相矛盾^⑧。邓奕认为,元大都中轴线与今中轴线在一个位置上,但未偏转,而是与子午线重合,永乐十八年(1420年)建紫禁城,使中轴线发生偏转^⑨。

(二) 古都中轴线与城市关系分析

中轴线观念出现较早,在中国早期都城建设中,将一系列宫殿建筑有意识的安排在前后一致的一条线上,以体现出皇权的庄严肃穆和伦理秩序,后来演化成为表达宫城礼制的重要规划设计手法。中轴线实际上并不是一个单独的实体性存在,而是通过具体的建筑实体的空间布局来展现的。古代中国强调宗法礼制,城市规划建设中通过建筑空间布局构建主次尊卑的伦理关系,而中轴线设计是实现这一目的的最佳途径。可以说,中轴线是礼制观念的产物,又是表达礼制的手段。特别是在古代都城规划发展进程中,为表达天命、皇权的至高无上,宫城设计以中轴线来统摄全局实在是再好不过的办法。中国古都自曹魏规划邺城开始,宫城规划出现了明显的沿轴线布局宫殿的设计手法,为以后历代都城所延续。中轴线居中布局,是“择中立宫”理念的体现,中轴线的起点一般从宫城的大殿开始,向南延伸,体现“向明而治”的思想。无论曹魏邺城、北魏洛阳城、隋唐长安城、北宋汴梁城,宫城轴线均以起自宫城内的大殿,向南延伸,出宫城正门,在门前形成一条显著的大街。宫城轴线规划较少出现向宫城北延伸并在城内形成一条大道的规划手法。北魏洛阳城、北宋汴梁城的宫城北部街道与中轴线延长线并不在一条线上,唐长安城宫城北部的玄武门也不与中轴线对应。也就是说,古代都城的宫城中轴线与其南部延长线上的街道存在必然联系,中轴线一般不向北延伸,故宫北门或其对应街道与中轴线没有必然联系,不一定位于中轴线的延长线上。在关于元大都中轴线的研究中,除了王子林以外,绝大多数学者都根据元大都宫城北部鼓楼所在南北向街道来判断宫城中轴线的位置,先验地认为元大都宫城中轴

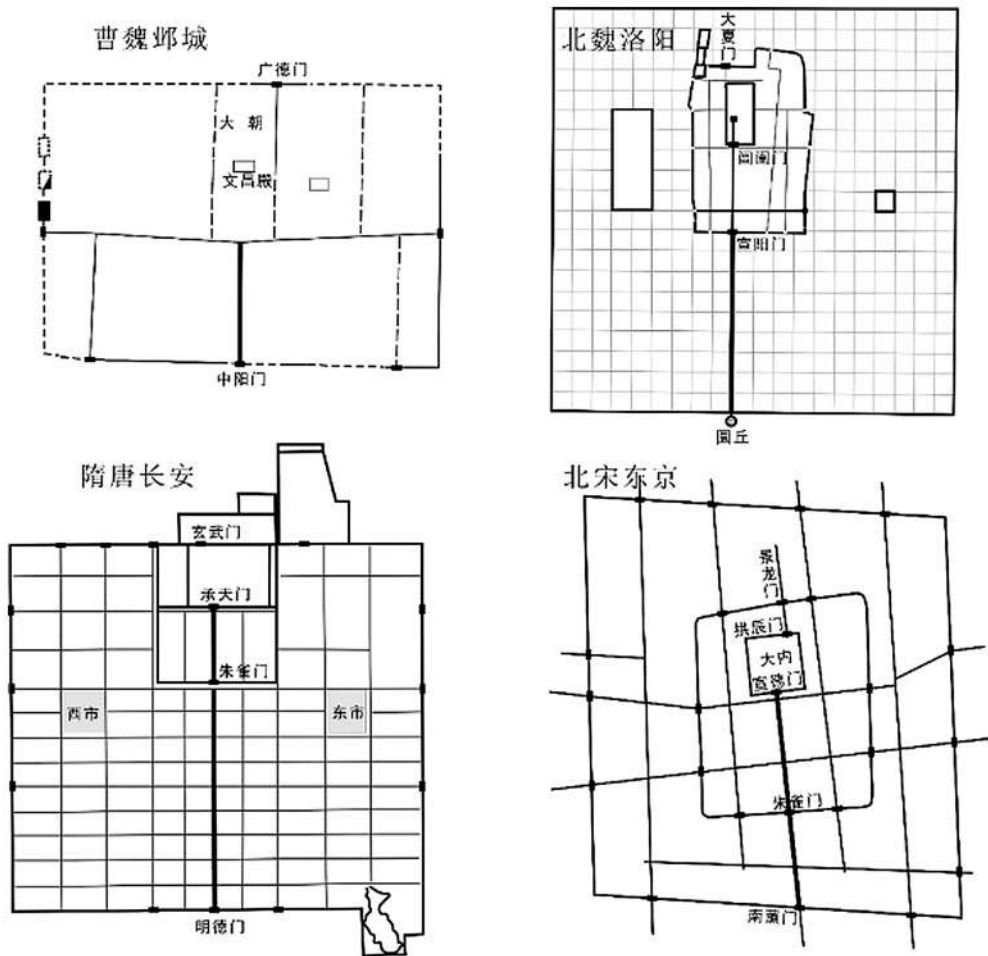


图1 曹魏邺城、北魏洛阳、隋唐长安、北宋汴梁都城中轴线示意图

线与其北部鼓楼所在的街道在一条直线上,这在逻辑上显然是错误的。

目前,绝大多数学者只从元大都规划角度来分析问题,认为明代北京城中轴线是元大都中轴线的延续,而习惯上从元代来分析北京城中轴线的形成与演变,忽视了明永乐帝迁都和明北京城建设背后的设计理念。故当前对于明代北京城规划设计的研究严重不足,没有厘清元大都建设与明北京城营建的关系,因此对中轴线文化内涵仅从表象来做直观性分析,缺少传统文化的深入探索,从而无法给出令人信服的结论。

二、明北京城中轴线东移与元大都中轴线的关系

(一)元大都中轴线分析

1. 中心台是元大都城的几何中心

《析津志》记载:“至元四年二月己丑,始于

燕京东北隅,辨方位,设邦建都,以为天下本。”可见,元大都建设是经过精心规划的。元大都在规划之初,其设计者刘秉忠是以丽正门外第三桥南的一棵大树作为南侧基点,在大树所在子午线经过的积水潭东岸选一地点设中心台,把经过中心台与大树的子午线作为大都宫城的中轴线,以中心台作为大都城的几何中心向四面对称延展,设计大都城的四面城垣。《析津志》记载:“中心台,在中心阁西十五步。其台方幅一亩,以墙缭绕。正南有石碑,刻曰:中心之台,实都中东、南、西、北四方之中也。在原庙之前。”^{[4]104} 此处非常明确地说明中心台是整个元大都的几何中心,这个中心应该到东西南北四面的城墙距离是相等的。侯仁之认为:“在城市设计的同时,把实测的全城中心做了明确的标志,在历代城市规划中,还没有先例,这也反映了当时对精确的测量技术用在城市建设上的极大重视。”

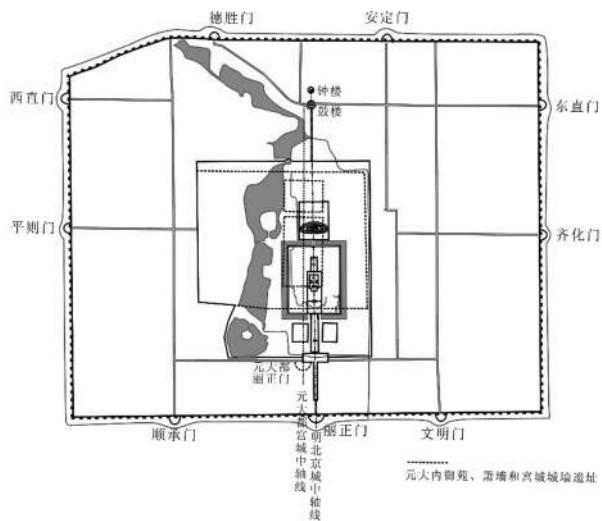


图3 明初北京城中轴线和元大内中轴线关系示意图

挖出一尊明代石马。万宁桥和正阳门是位于中轴线上的两个重要地标,石鼠显然代表子位,石马代表午位,一南一北正好成为中轴线子午向的标志。正阳门是明初北京城墙南移时新建的城门,其附近出土的石马显然与元朝无关。依此推测,明代紫禁城中轴线是以经过万宁桥的子午线确定的,以此为子位,该子午线与南城牆交点确定正阳门位置,以此为午位。紫禁城中轴线向北延伸至钟鼓楼,从而构成了北京城的中轴线。这条中轴线打破了元大内宫城轴线至厚载门即停止的做法,创造了宫城中轴线与城市中轴线合为一体的设计理念。

三、明北京城中轴线偏离子午线与古代堪輿定向理论

今日北京城中轴线形成于明北京城的建设,但其根本是来自宫城规划设计,由紫禁城中轴线南北延伸,与城市街道、建筑相关联,进而形成北京城中轴线。因此,探讨北京城市中轴线的设计首先需要研究紫禁城的规划设计这一核心。

(一)明北京紫禁城营建与古代堪輿

《析津志》记载:“自古建邦立国,先取地理形势,生王脉络,以成大业,关系非轻,此不易之论。”这段话表明建设都城,应先考虑周围地理形势。古代,凡建城立宫,屋宇营建,陵墓择址,均离不开占卜和巫术,后来逐渐发展成为系统

的堪輿理论,并成为古代城乡建设的重要指导原则。中国古代堪輿理论萌芽于先秦时期,秦汉时期形成了堪輿理论的雏形,经过魏晋南北朝时期的巩固和发展,至唐宋时期已经形成了系统的堪輿理论。元明清时期,堪輿理论日臻成熟,并在城乡建设当中得到广泛应用。元代营建大都,明洪武年间营建南京城、中都城,永乐年间营建昌平天寿山陵寝和北京城,均离不开堪輿理论的指导。

《周礼·天官冢宰》说:“惟王建国,辨方正位,体国经野。”因此,历代都城的宫城建设均十分重视方位设计。在中国古代堪輿文化中有一套完整的定向理论,并在传统建筑规划中得到普遍应用。明成祖朱棣笃信风水,明初营建皇陵即聘请了风水大师廖均卿等人勘察北京附近山川,寻找万年吉地,最后定下在昌平万寿山营建皇陵。同样,在明初营建北京城的过程中,确定紫禁城的方位也是依据堪輿理论进行的。

大体来说,确定建筑朝向有两个重要步骤:其一是选择建筑基址,其二是确定建筑朝向。

1. 选择建筑基址

中国地势西北高,东南低,大江大河向东入海,并且属于东亚大陆季风气候,冬季盛行西北风,夏季盛行东南风。因此建筑选址往往北有高大山体作为屏障,以遮挡寒流。左有青龙山,右有白虎山,中间地形开敞,前有河流自西北向东南流淌,前方不远处有案山,远处有朝山,从而形成三面群山环护,一面地势相对开敞的空间,具有藏风得水功能,既能改善局部地区的小气候,也能营造出心旷神怡、景色优美的生态景观。这种地理模式在空间尺度上可依据城市、村镇乃至房屋等建筑体量的大小而调整其周边山川形势,并且在方位上也不一定是以南北为主,具体方位需要结合地理形势因地制宜地设计。

2. 确定建筑朝向

建筑基址选择确定建筑周边山川形势,如主山、左右护山、河流走向等,在确定建筑朝向时,则需要借助方位理气理论。方位理气理论以建筑基址为中心,四周平均分为24个方向,由十二地支、八天干和四维(子、午、卯、酉)组成,也叫24山,每个方向占15度的角度范围。24山



图6 陈组绶著《皇明职方图·太仆牧马总辖地图》所描绘的天寿山与京师关系图

寿山陵寝始于永乐五年,建成于永乐十一年。明太宗永乐十四年,车架巡行北京,因议营建宫城。”这段话说明天寿山陵寝于永乐十一年完工。永乐十四年才开始商议建设紫禁城,正式动工则从第二年开始,“至十八年三殿工成”[8]卷六《宫阙》,45。可见,在时间顺序上,天寿山皇陵早在紫禁城营建之前就已经完成了,鉴于其所具有的天下主山地位,依据方位理气理论,紫禁城建筑朝向必须依据天寿山所在方位而确定。

(二)天寿山的方位与明北京紫禁城中轴线偏离子午线的原因

1. 天寿山作为明北京紫禁城的主山方位

由于紫禁城建设是在元大内基础上进行,元大都皇城外都是居住区,其选址基本上已经被框定在元代皇城遗址的范围内。天寿山作为紫禁城主山,位于西北偏北方位。紫禁城的主宫殿是太和殿,紫禁城朝向设计需以此为中心,并结合主山天寿山的方位来确定。天寿山是几个山峰组成,呈现为一个椭圆形区域,其东侧以切线形式连线至太和殿,约为北偏西 11.8 度,其西侧以切线形式连线至太和殿,约为北偏西 17.7 度,可见天寿山位于北偏西 7.5 度至 22.5 度之间,这个方位在二十四山中属于壬方。另外,24 山每宫还分为正向和兼向。根据规定,24 山每个方位的中线两边各 4.5 度为正向。这样的话,还要保证天寿山处于壬方的正向之内,即北偏西 10.5 度至 19.5 度之间,对照实际天寿山所处的方位范围,在北偏西 11.8 度至 17.7 度之间,正好位于壬方的正向之内。

2. 明北京紫禁城朝向确定与中轴线的偏转

根据方位理论,24 山分阴阳,确定方向时需

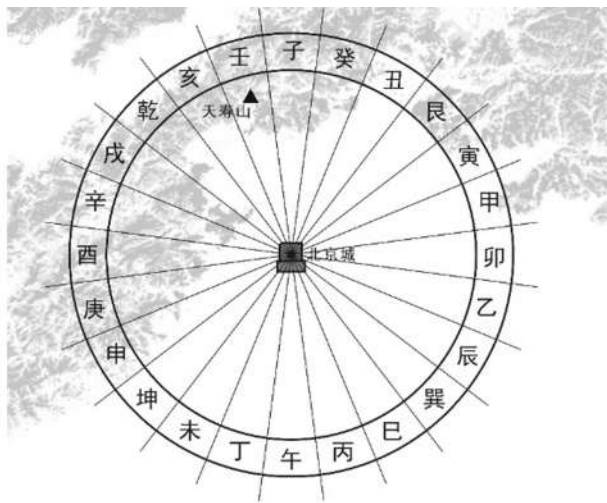


图7 天寿山位于北京城的壬位图

遵循“同类相见”的原则,即坐方为阴,向方也要为阴,坐方为阳,向方也要为阳。天寿山位于紫禁城的壬方,壬在方位属性上为净阳,根据同类相见原则,紫禁城的向方也要选择净阳方。在较为理想的朝向中,乙、辰、午、坤、未均为净阳。紫禁城的朝向除了符合方位理气理论之外,还要满足礼制要求,即要体现“向明而治”的特点。这样的话,只有午向能够满足“向明而治”的礼制要求,由此确定紫禁城的朝向必以子午向为主。确定紫禁城的朝向为午方后,还有进一步的要求,根据 24 天星在方位中的对应关系,壬方为玄武居所,上应天辅星。《催官篇》对壬山午向的评语是:“背一面九乘天辅,气冲右耳为合矩。穴宜挨左加紫星,富贵声名振乡土。”后边评语继续说道:“壬山迢迢穴天市,天辅气奔冲右膺,穴左微侵半分亥,富贵声名响闾里。”[9]卷一,169 即紫禁城的朝向确定为子午向后,还要“穴宜挨左”,堪舆中向左为逆时针方向,即向亥位微偏,也就是自北向西微微偏转,这样才更完美。

接下来的问题是,紫禁城朝向向左微偏多大角度才合适呢? 这需要利用分金理论来解决。分金是方位理气理论中对 24 山方向的进一步细化,是在每一方向 15 度范围内进一步确定吉凶方位的技术。240 分金是确定建筑朝向的最基本的方法,下面就用 240 分金来看紫禁城中轴线偏转角度与分金定向理论的关系。

240 分金原理:把 24 山分为 240 等份,每一

份1.5度。24山每个方位为15度,均分为10份,分为上下两层标注,上层每个方向的正中央标为10分,以10分为最旺的气,然后向两侧递减,至两个方位的界缝为5分,再向两侧递减直至1分;下层对应上层标注10分的位置确定为零,然后两侧递增,分别为1分、2分,直至10分。这样,每个分金线度的上下两层数字加起来形成合十关系。古人认为,“二、八”和“三、七”分金是吉向,其他为凶向。参见240分金图,子位的“二、八”分金线度在北偏西1.5度至3度之间,“三、七”分金线度在北偏西3度至4.5度之间。在紫禁城子午线向左微偏的情形下,中轴线的偏转角度位于“二、八”分金线度内即可。

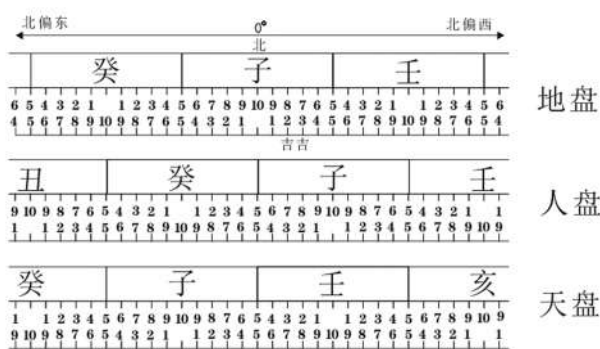


图8 240分金示意图

建筑方位定向在实践中是通过罗盘操作确定的。罗盘定向主要利用天盘、地盘、人盘,其中天盘相对于地盘顺时针错开7.5度,人盘相对于地盘逆时针错开7.5度。定向主要看地盘,地盘的“二、八”分金线度对应着天盘、人盘的“三、七”分金线度,均属于吉利分金线度。根据测量,北京城中轴线北向西偏转角度大约为2度13分,恰好位于地盘的“二、八”分金线度,也位于天盘和人盘的“三、七”分金线度,属于吉向。这应该就是北京城中轴线偏离子午线2度多的内在原因。

早在紫禁城建设之前,明长陵建筑朝向确定就采用了方位理气理论。长陵以天寿山为主山,天寿山位于长陵东北,方位角在北偏东37.5度至52.5度之间,属于24山中的艮位。长陵龙脉起自主峰,向西南至天寿山西峰,再东南转至长陵。

天寿山主峰为艮山,西峰位于亥位,因此长陵属于艮亥脉。依据24山方位定向原则,艮、亥

位均为净阴,因此长陵朝向最终在保证基本对着天寿山的前提下,选择了同属于净阴的“丁”位为朝向,即在南偏西7.5度至15度之间。丁位后面对应着癸位,故长陵朝向称为“癸山丁向”。按照240分金理论,选取“二、八”“三、七”吉向分金,最佳的朝向在9度至13度之间。而长陵的实际建筑朝向在南偏西10度至11度之间,完全符合方位理气理论的要求^⑩。长陵的方位确定与紫禁城的方位确定均是以天寿山为主山依据堪舆中的240分金理论确定的。

小 结

通过以上的分析我们可以看到,今天北京城中轴线直接来源于明初北京城市建设,与紫禁城规划设计有着密切关系。紫禁城是在元大都宫城基址上重新建造的,规划用地范围和规划理念均有新的变化,北京城市中轴线就是在紫禁城中轴线东移与南北延伸基础上形成的,具体结论如下。

一是今日的北京城中轴线是明初紫禁城规划建设的结果,与元大都城中轴线没有直接关系。明紫禁城宫城中轴线与元大都宫城中轴线在空间上并不重叠,明紫禁城规划建设在元大都内基础上向南、东两面进行扩展,紫禁城中轴线没有沿用元大都宫城中轴线,而是向东偏移150米左右。

二是明初在紫禁城规划建设当中,将紫禁城中轴线向北延伸,突破宫城范围,经万宁桥至钟鼓楼,向南延伸至丽正门,形成宫城中轴线与城市中轴线合一的现象。嘉靖年间随着北京外罗城的建设,中轴线进一步向南延展至永定门。

三是明代北京城中轴线不是正南正北向,而是自北向西偏转2度十几分,其内在指导思想来自于古代堪舆方位定向理论。紫禁城营建之前,永乐帝已经在昌平天寿山营建了皇家陵寝,从而确定了天寿山作为北京城主山的地位。这一地理形势对紫禁城建设产生重大影响,根据方位理气理论,天寿山位于紫禁城的壬位,紫禁城建筑朝向应采用壬山午向,并根据240分金理论要求向左微偏,其偏转角度应控制在北偏西

1.5度至3度之间,由此形成明北京城中轴线并非正南正北向,而是自北向西偏离子午线2度多的现象。

注释

①以上诸观点参见朱偕:《元大都宫殿图考》,上海商务印书馆1936年版,第23页。侯仁之:《北平历史地理》,外语教学与研究出版社2013年版,第100页。王璞子:《元大都城平面规划述略》,《故宫博物院院刊》1960年第2期。姜舜源:《故宫断虹桥为元代周桥考——元大都中轴线新证》,《故宫博物院院刊》1990年第4期。王子林:《元大内与紫禁城中轴的东移》,《紫禁城》2017年第5期。②见赵正之:《元大都平面规划复原研究》,《科技史文集》1979年第2辑,第14-27页。③见元大都考古队:《元大都的勘查和发掘》,《考古》1972年第1期。④见王灿炽:《元大都钟鼓楼考》,《故宫博物院院刊》1985年第6期。⑤见侯仁之:《北京紫禁城在规划设计上的继承与发展》,收入《侯仁之文集》,北京大学出版社1998年版,第144-152页。⑥见王世仁:《北京旧城中轴线述略》,《北京规划建设》2007年第9期。⑦夔中羽:《北京城中轴线偏离子午线的分析》,《地理信息科学》2005年第1期。⑧李仕澂:《北京城中轴线:为何偏离子

午线》,《城市住宅》2010年第5期。⑨邓奕:《元代“两都制”规划思想浅析——兼与〈北京城中轴线偏离子午线的分析〉作者商榷》,《北京规划建设》2005年第5期。⑩胡汉生:《明长陵》,北京出版社2015年版,第58-59,69页。

参考文献

- [1]朱国祯.涌幢小品[M].王根林,校点.上海:上海古籍出版社,2012.
- [2]于敏中,等.日下旧闻考[M].北京:北京古籍出版社,1983.
- [3]张江裁.燕京访古录[M].北京:中华印书局,1934.
- [4]熊梦祥.析津志辑佚[M].北京:北京古籍出版社,1983.
- [5]陶宗仪.南村辍耕录[M].北京:中华书局,1959.
- [6]顾炎武.昌平山水记[M].北京:北京古籍出版社,1982.
- [7]蒋一葵.长安客话[M].北京:北京古籍出版社,1994.
- [8]孙承泽.春明梦余录[M].北京:北京出版集团公司、北京出版社,2018.
- [9]赖文俊.催官篇[M]//景印文渊阁四库全书·子部·术数类:第808册.台北:台湾商务印书馆股份有限公司,2008.

A Study of the Central Axis of Beijing City in Ming Dynasty

Chen Xibo

Abstract: The central axis of Beijing city is an important cultural carrier reflecting the culture of the ancient city of Beijing, and it is the peak work reflecting the construction system of Chinese capital city. In the early Ming Dynasty, the Forbidden City of Beijing was built, fully considering the relationship between mountain and river situation and urban construction. The central axis of the Forbidden City did not follow the central axis of Yuan Dadu's Imperial Palace, but shifted about 150 meters eastward. At the same time, it extended northward to Zhonggulu Tower and southward to Lizhengmen, forming the phenomenon of the integration of the central axis of the city and the central axis of the Palace City, and creating a new capital planning system. Influenced by the theory about orientation of geomancy in ancient China, the central axis of Beijing in Ming Dynasty was not just north-south, but more than 2 degrees from north to west. This paper discusses the relationship between the construction of the Forbidden City in the early Ming Dynasty and the Dadu city in Yuan Dynasty, and the influence of Tianshou Mountain on the orientation of the central axis of Beijing.

Key words: the central axis of Beijing city; the Forbidden City of Beijing; the theory about orientation of geomancy; Tianshou Mountain

[责任编辑/云 扬]



晋豫风后神话传说的历史嬗变与文化记忆*

段友文 王子仙

摘要:风后是上古神话中的良臣名将。作为一位兼具人性与神性的神格形象,从上古时期发展至今,风后生成演变的轨迹反映了先民由万物有灵的原始观念到关注现实的理性思维的转变。从典籍文献、口承故事和地域空间三个维度考察民众对风后神话传说的文化记忆,其建构过程是在神话文本和物化实体双重印证的基础上,经历了由风神信仰到贤相崇拜的记忆延展。通过对风后神话传说的溯源式研究,有助于我们更好地理解上古神话的生成逻辑以及其背后蕴藏的原始文化心理,进而为当代构建风后文化的保护体系提供借鉴。

关键词:晋豫;风后神话传说;文化记忆;历史嬗变

中图分类号:K221;B93

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0101-08

20世纪80年代,德国埃及学家扬·阿斯曼将“集体记忆”的概念分解为“交往记忆”和“文化记忆”,首次提出:“文化记忆是关于一个社会的全部知识的总概念,在特定的互动框架之内,这些知识驾驭着人们的行为和体验,并需要人们一代一代反复了解和熟练掌握它们。”^{[1]13}此外,扬·阿斯曼在“传统的形成”“对过去的指涉”“政治认同或想象”这些要点的基础上进一步深化了文化记忆的概念:

文化记忆是每个社会和每个时代所特有的重新使用的全部文字材料、图片和礼仪仪式……的总合。通过对它们的“呵护”,每个社会和每个时代巩固和传达着自己的自我形象。它是一种集体使用的,主要(但不仅仅)涉及过去的知识,一个群体的认同性和独特性的意识就依靠这种知识。^{[1]14-15}

以上的论述将回忆、认同和文化的延续三者联系在一起,并将其视为文化记忆理论的核心

概念。“记忆是那种能够使人类形成身份认同的能力”^[2],每个个体以自身已有的记忆为出发点,同时不断累积经验,这些对过去的思考、感知都成为实现自我认同的基础。

黄帝被视为中华民族的人文初祖,学界往往以其为核心,从古典文献、历史考古等角度对世系、古帝、祭祀三个系统中的黄帝形象进行考证,然而对其周围的“群臣”较少关注。风后作为上古时期黄帝的臣属,位列三公,助其战败蚩尤,统一华夏。以往学者曾依托“风后八阵图”对中国阵法作溯源式的研究,从零星的史料中寻找“证据”,试图构建出中华兵法的历史发展轨迹^[3]。但对于创制者风后而言,其历史并不只是存在于典籍文献中,更重要的是他作为群体的文化记忆保留在民众的日常生活中。本文将从文化记忆的角度阐释晋豫风后神话传说,解读其生成场域和衍生过程,构建其当代传承保护体系,从而进一步探讨文化记忆如何建构和塑造历史以及如何影响地域群体的身份认同。

收稿日期:2020-09-14

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“山陕豫民间文化资源谱系与创新性发展的实证研究”(19ZDA185)阶段性成果。

作者简介:段友文,男,山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原 030006),主要从事中国神话传说研究。王子仙,女,山西大学文学院硕士研究生。

一、空间与记忆：风后神话传说的生成场域

（一）风后神话传说的地理生态解读

在进入文明社会之前，原始人类以神秘性的思维方式认识世界，万物被视为一种神秘的存在。这里的“神秘”并不意味着宗教性，而是“含有对力量、影响和行动这些为感觉所不能分辨和察觉的但仍然是实在的东西的信仰”^{[4]28}。因此对这一时期神话传说的研究不能用现代人的思维和视角来度量，而是要从其所处的地理环境出发，运用原始思维探寻其合理性。

风后神话传说产生于新石器时代的中原地区，因海平面涨落和黄河、淮河、海河泥沙堆积等因素，上古中原的自然地理环境与今相比有很大的不同。据中科院青藏高原综合科学考察队的第四纪地质专题研究报告《西藏第四纪地质》中的《西藏全新世古环境和气候变化图式》可知，距今四千五百年（至迟约三千年）始，地球重新转入冷干期，中原一带逐渐变得不适宜人类长久居住，狂风、严寒成为主要的自然现象。此时，中国社会进入炎黄、颛顼时代，发生了中国历史上三次“争帝大战”的重大事件，战争中双方大量将风雨雷电等作为斗争工具，以期望拥有自然的巨大威力来获取胜利。在自然和社会双重环境影响下，风后神话得以形成并流传。上古时期空气流动之自然风变为神性的风，并把这种强大的力量附着于神话人物身上，使其在部族社会发展的关键时期具有举足轻重的地位。

早期人类在面对自然界的强大力量时，因生产力的低下和自身力量的弱小，往往将这些事物视为一种神秘的存在。然而，这种神秘思维也在一定程度上转变为集体记忆沉淀于人的思想体系中，成为人认识世界的重要渠道。

（二）风后神话传说的地方分布

“地方”不仅仅是古人“天圆地方”的宇宙观，也是一个承载着文化空间和社会秩序的表述单位。古时地方未被划分为现今的行政区域，地域分隔概念还不清晰，晋南、豫西毗邻，文化上互通有无，交流和对话频繁，两地以风后为

中心，依托丰富的物质实体资源，形成了既有联系又有分异的“风后文化圈”。通过地方遗迹与文献资料的相互佐证，风后的出生地、活动地和埋葬地分别为山西运城解州、河南县茨山和山西运城风陵渡，并以贤臣将相和地方神等多种形象保存在民众的记忆里。

1. 山西运城风后神话传说

在现实的空间格局中，运城风后神话传说的遗迹主要为因民众信仰而建成庙宇、墓葬等人文景观。据考证，风后的出生地为现今运城解州镇社东村，早年间有一所占地二十多亩的风神庙，被毁于抗战时期，但当地至今都流传着有关风后神异出生以及名字由来的传说。相传，社东村有一对夫妻，到了晚年却依然膝下无子。在他们准备放弃之时，一个儿子意外地降生在这个家庭，且唇红齿白、聪明伶俐，生下来就会说话。两位老人经受不住喜悦，竟相继而亡。当邻居们埋葬了两位老人后，忽然一阵狂风将婴儿吹向天空。婴儿被大风裹挟着降落到芮城境内的九峰山上，被一位修行的仙师捡到，并教给他许多法术和特异功能。因孩子是大风带来的，仙师认定他是女娲仙祖给自己选的孩子，便让他姓“风”名“伯”。后人因尊敬风伯，将其称为风后。在仙师去世后，他便离开九峰山外出仙游，途中结识了黄帝，开始了自己的政治、军事和发明生涯^{[5]3-4}。与典籍文献中的有关记载不同，这一民间传说描述的风后事迹更具有地方性，与女娲建立了联系，显示了民众对风后浓厚的怀恋之情。此外，当地还产生了一系列的信仰活动，如每年农历二月十五前后举行的风圣庙会。庙会的历史，其实就是民间信仰的历史。这一民俗节庆强化了风后在村民心中神圣的地位，扩大了风后在民众生活中的影响，它是风后信仰的产物，又进一步巩固了风后信仰。

墓葬则是寄托民众情感的另一文化空间。传说在风后去世后，黄帝特意将这位大功臣葬回他战斗过的地方——河东黄河大拐弯处临河高原之上，现今风陵渡镇西王村与赵村的交界处仍保留有风后冢。据《陕西省潼关县地名志》记载：“风陵渡位于山西省的最南端，是晋、秦、豫三省的交界处，有‘鸡叫一声听三省’之称。因地处咽喉要冲，向为兵家必争之地，是我省西

南重要门户。风陵渡镇(赵村)东南约一里处,有‘风陵’,相传是黄帝贤相风后之陵墓,风陵渡由此得名。”^{[6]133}民众通过墓葬这种记忆实体,追思先贤,传承其英勇无畏精神。

2. 河南具茨山风后神话传说

以河南新郑与新密交界的具茨山为轴心的文化圈,保留了大量的黄帝文化,是探研上古文明必须关注的地区。具茨山风后神话传说与黄帝征战的神话传说内容紧密勾连,既有典籍的书面记载,又有实体的景观呈现。与运城风后神话传说以人文景观为主的文化空间不同,具茨山风后神话传说的遗迹主要呈现为因附会神话传说而注入人文意蕴的自然景观,如风后顶、讲武山等。相传黄帝在东海边上访得风后,把他请到具茨山,担任宰相,代替自己发号施令。群山最高顶为风后居住处,即为风后顶。新密是黄帝建都之地,也是黄帝涿鹿之战前屯兵备战的大本营。《密县志·山水志》载:“讲武山在县东南三十五里。黄帝常与风后讲武于此,因名。”^{[7]237}这些被赋予记忆与情感的自然景观成为记录神话传说的物化载体,为风后文化记忆的延续发展提供了条件。

地方既具有储存和唤起群体记忆的重要功能,也承担着记忆的刻写与重构。晋豫两地以物质的形态将风后神话传说凝固为在现实层面上可触、可感的边界和对象,以庙宇、墓葬、自然景观等方式延续风后文化的内容和价值内涵。

二、象征与记忆:风后神话传说的多样延续

尤里·洛特曼将“能在自身凝结有关自己过去语境的记忆并加以保存与复原的所有符号称为象征”,并指出它是“人类本体和文化记忆的保存者”^[8]。原始社会生产力低下,人们对自己无法驾驭的物质产生崇拜、敬畏,日月星辰、风雨雷电、山川河流等自然现象和物象逐渐被形象化、人格化,成为展现原始先民最初精神世界的象征因子。正如丁山所说:“‘自然崇拜’,是宗教的发轫,任何原始民族都有此共同的俗尚。按照宗教发展过程说,崇拜自然界的动植物是比较原始的,由‘地母’崇拜到‘天父’,到祖

先的鬼魂也成为神灵时,宗教的思想便告完全结束。”^{[9]3}同样,中国史前神话中的神灵也经历了由自然神到社会神的繁难过渡。风后神话传说的形成以万物有灵的风神崇拜为信仰基础,以儒家崇尚德行的思想主张为衍生动力,在后世的文化语境中不断被赋予了新的象征内涵,使风后具备了神性与人性的双重意蕴。

(一) 风神崇拜:风后神话形成的信仰基础

风神崇拜至少在商代就已经出现,根据出土的甲骨文献资料可以看出,商人的信仰对象除了上帝、祖先神之外,还包括由风、雨、云、雪等现象构成的自然神^①。众多自然现象之所以被商人祭祀,究其根源,就在于在生产力极不发达的社会背景下,外在力量成为影响民众生产生活的的主导因素,使得商代的宗教信仰形成了“万物有灵”的特征。在众多自然现象中,与农业相关度最高的是雨,然而通过考察已出土的甲骨文,商人重视祭风神甚于祭雨神。首先,商代形成了系统的风神谱系,“东方曰析,风曰协(协);南方曰因,风曰豈(凯);西方曰丰,风曰彝(夷);(北方曰)勺,风曰役(冽)”^{[10]2046}。在这里,四方之神与四风相配合,成为一个严密的复杂组织。其次,风作为“帝”的臣属而存在,如“于帝史风二犬”^{[10]2040}。最后,商代存在祭风来求雨或止雨的现象。如“其宁风(风)伊”“亡雨,(其)宁风(风)伊夷一小牢”^{[11]561}。这条卜辞主要包含了两个方面的内容,一是商人求风于伊尹、伊夷,来达到止雨的目的;二是商代“风”意假借“风”字来传达,将风这种本身形象难以捉摸的现象具化为其他事物。《史记·殷本纪》载:“见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。”^{[12]91}可见风或者说鸟在商人的信仰体系中占有特殊的地位,甚至于风鸟可能就是商人的图腾。而商人因为对风鸟的崇拜,又提高了风的地位,这也从侧面解释了商人重视祭祀风的原因。

如果将商代末期的风神崇拜,概括为具有图腾信仰特征的自然崇拜,那么周代风神的“人神化”特征开始显现,但自然性因素仍占主导地位。屈原《离骚》:“前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。”王逸注:“飞廉,风伯也。”^{[13]28}飞廉的形象为一种神禽或神兽,并以现实存在之物出现在史书中。《汉书·武帝纪》载:“飞廉,神禽能致

风气者也。明帝永平五年,至长安迎取飞廉并铜马。”^{[14]193}该记载显示东汉学者曾见过神禽飞廉,但出于现实考量,将此现象解释为文人学者希望通过附加神物的方式,来达到强化帝王权威与王权统治的目的,则更具有可信度。

随着民众的思维方式和思想观念的发展转变,万物所蕴含的原始色彩逐渐隐退、减少,人性因素超越神性因素,产生出一系列人格化的神灵形象,形成中国史前神话的人生意象集群^②。在这些人生意象中,有一部分由自然意象转化而来,具有人神相兼的身份,风后便为其中之一。如丁山先生所言:“若以《书·盘庚》‘我先神后’言,后亦先神之名,则风后即风神,犹《楚辞》之言风伯矣。”^{[15]335}而与典籍文献中记载的大量风神崇拜不同,风后的风神职能最早在汉、晋之后才被广泛流传,这一现象的出现与黄帝、伏羲地位日渐提高有密不可分的关系。顾颉刚先生在对上古史材料按其发生的次序进行排比性研究的基础上,创造性地提出了一个理性假设:“古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背。”^{[16]52}该理论的核心要义在于“时代愈后,传说的古史期愈长,传说中的中心人物愈放愈大”。随着秦汉大一统王朝的建立、统治者的政策引领以及民众内心呼声的提高,黄帝成为华夏统一精神的代表,相应的与其相关联的风后事迹也不断被创造、丰富和传承,《事物纪原》“将相”条引《轩辕本纪》曰:“帝举风后为相、力牧为将,此盖将相之始也。”^{[17]212}此外,因“太昊庖牺氏,风姓也”^{[18]3},风后与伏羲之间逐渐建立了联系。将自然崇拜之物“风”拟人化,赋予了风后其人以神奇的本领,使其形象和施展神通的方式逐渐具象化,形成了在理性思维发展下特有的风后神话传说。由此可见,风后的出现正是在一定的文化思想环境下,以潜在的方式接续殷商以来风神崇拜的结果,也是宗教伦理观念对原始神话意象进行改造的结果。

任何文化都具有目的性,风神崇拜的实质在于风与人类生活关系的密切关系。万物的生命和人类的生产,是风神崇拜的本质所在。从商周到汉、晋,风神形象经历了从风—凤—飞廉—风后的变化过程,这是华夏民族从万物有灵观念中走出的过程,亦是华夏先民宗教信仰

建构的过程。

(二)尚德传统:风后神话传说的衍生动力

从神话的演变中不仅可以看出民族文化价值取向的变化轨迹,而且能清晰地折射出民族精神形成与定型的过程。逆向来看,中华民族精神的形成过程也是中国古代神话传说被全面改造的过程,其中尚德思想的形成,使远古时代的神话英雄逐渐披上了贤良的“外衣”,成为受人顶礼膜拜的对象。汉代以来,儒家学说作为正统思想一直占据着统治地位,推崇以仁义为核心的道德规范,众多学者从哲学的角度对道德论进行规范和理论升华,并通过重新塑造神话传说中的形象和行为的的方式来体现这一思想。在这样的文化语境中,风后成为助黄帝平定四海、统一华夏的大功臣,人性色彩逐渐浓厚。《史记》仅言黄帝举风后,在之后的记载中其事迹愈加丰富。其中,关于风后的得名,《帝王世纪》言:“黄帝梦,……帝寤而叹曰:‘风为号令执政者也,垢去土后在也,天下岂有姓风名后者哉!’于是依二占而求之,得风后于海隅,登以为相。”^{[18]21}风后以“大风吹天下之尘垢皆去”而得名,该传说也成为后世创作“风后因风之神力以助黄帝作战”传说的基础。通过对典籍文献和活态资料的双重对读,可以看出,风后在成为黄帝阵营中的一员后,主要呈现为军事始祖型和治国良相型两种形象。

1. 军事始祖型

风后在黄帝战蚩尤传说中,其卓越的军事成就主要表现在两个方面。

一是在涿鹿之战中制指南车破蚩尤的功绩。《事物纪原》“指南”条:“《志林》曰:‘黄帝与蚩尤战于涿鹿之野,蚩尤作大雾,弥三日,人皆惑,帝令风后法斗机作指南车,以别四方。’”^{[17]107}除典籍文献记载以外,民间口头传说也对风后在战争中表现出的谋略做了补充叙述:

交战时双方兵将混战在一起不易分辨,足智多谋的风后便想出一则妙计,黄帝兵将出战时,身上均佩戴一枚槐树叶作为记号,如此便能分清敌我,黄帝部族因此打了胜仗。战败的蚩尤发觉了黄帝兵将身上佩戴有槐叶以作记号,便在再次出战时,命令兵将也佩戴上槐叶,迷惑对方,以求乱中

取胜。此举让风后知晓,交战时,他便让黄帝兵将佩戴上皂角树叶,而蚩尤一方浑然不觉,仍然佩戴槐树叶。双方交战之时正值炎热的夏天,烈日当头,蚩尤部族佩戴的槐树叶经不住太阳暴晒很快就蔫了。而黄帝的兵将佩戴的皂角树叶,却耐得了太阳晒,依旧青绿。如此是敌是友一目了然,黄帝一方很快将蚩尤的士兵们斩杀,黄帝又取得了胜利。^③

这些传说同样在新郑、新密广泛流传,其故事情节大致相同,展现了风后卓越的军事才能。

二是创作了《握奇经》《风后八阵图》等兵书。因风后为黄帝的军师,后世多有托名于风后的兵书,如《汉书·艺文志·兵书略》中的《风后》十三篇图二卷^{[19]193},《文献通考·经籍四十八》有《风后握奇经》一卷^{[20]1790}。还有依据战争经验所做的《风后八阵图》,由唐代独孤及所作的《重建风后八阵图记碑》记载道:

黄帝受之,始顺杀气,以作兵法,文昌而命将。于是乎征不服、讨不庭,其谁佐命?曰:“元老风后。”盖戎行之不修,则师律用爽;阴谋之不作,则凶器何恃?故天命圣者,以广战术,俾悬衡于未然,察变于倚数,握机制胜,作为阵图。夫八宫之位正,则数不僭,神不忒,故入其阵,所以定位也;衡抗于外,轴布于内,风云附其四维,所以备物也;虎张翼以进,蛇向敌而蟠,飞龙翔鸟,上下其势,以致用也。^④

该碑文记述了八阵图乃风后所作,并精练地叙述了风后八阵图在实战中所发挥的巨大作用,也使后人领略到上古时期兵法的精妙。《禹贡释文》引《周公职录图》曰:“黄帝受命,风后受图,割地布九州。”^{[21]39}又言风后之图乃天授之,以助黄帝统领九州,增加了风后制图的神话色彩。

此外,还有关于风后造福于地方民众的事迹。《路史》载:“风后为之(黄帝)相,因八卦设九宫,以安营垒,次定万民之彙。黄帝灭蚩尤,徽猷多本于后尤,北复以其轻,其余于辋谷。人赖其利,遂世祀之,是为金山之神。”^{[22]62}风后在助黄帝战败蚩尤后,又率轻兵在辋谷剿杀其余孽,百姓们因此受益,祭祀他为“金山之神”。有传说道,风后本是天上的金山星。黄帝来到人间

后,王母娘娘担心他只身孤单,便派金山星下来做他的助手。以上关于风后的记载虽出现较晚,但所述之风后形象更加立体鲜明,反映了民众对他的敬仰崇信之情。

2. 治国良相型

风后被称为“第一宰相”,不仅能上马治军,也能下马治国。清《解州全志》的《建风神庙记》载:“轩辕黄帝氏相,姓名风后,解其故里也。庙建于城东南五里,其来远矣。……予惟风后者,隆古之神圣。其生也,中条山、崑崙之英;其出也,应黄帝梦寐之感。配上台之尊,为轩辕之师。上继羲、农之治,后天以成务;下启尧、舜之传,先天以开人。民未宫室,相以制之;民未器用,相以作之;制度文为之未备,相以创立之。凡仰观天道,俯察地宜,神化宜民,由于黄帝之裁,成者悉有以辅相之。史称黄帝得六相而天地治,神明至。”^{[23]271}风后作为黄帝之师,上继伏羲、神农,下启尧、舜,教百姓建造房屋、使用工具、创造文字、制定法律,集多种成就于一身,在黄帝统一华夏进程中起到不可磨灭的作用。此外,还有关于风后为医药之神、善推演甲子的记载:“嘉靖二十一年,又修景惠殿,于太医院祭祀三皇,配以句芒、祝融、风后、力牧等历代医师共二十八人配祀仪。”^{[24]59}不可否认,善医药、制屋舍这些内容固然可能是后人附会,但也在某种程度上反映出人们重务实、重民生的价值取向和思想观念。将这些功绩都归功于风后,其根本原因也在于风后具有风之神力可助民众开展农业生产,这一活动是人类生存的基础性活动,也是华夏民族进入文明时代的佐证。

按照顾颉刚先生所指出的,“各时代的时势”是了解各时代传说古史的基础。风后传说的丰富,一定程度上也是汉儒学者不断争鸣、论证主张的结果。提倡“尚德”“仁义”等思想观点是最终目的,丰富人物的事迹则是手段以及间接的结果。在向风后等人身上累积、追加事迹的过程中,除了渗透进各派的思想,还以一定的“素材”为依据。这些“素材”,就是所处时期的历史事实。《史记·五帝本纪》是对黄帝神话传说的一次系统整理。其中记载的黄帝“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”是体现黄帝任用贤臣的主要事迹,也是风后之名首次出现的可考文

献。这一时期与之相对应的史实案例不胜枚举,如齐桓公“既得管仲,与鲍叔、隰朋、高傒修齐国政,……齐人皆说”^{[12]1487}。还有秦穆公任用蹇叔、百里奚;秦始皇任用王翦、李斯;汉高祖任用萧何、张良、韩信等。可以说“春秋之后,中国文化是在理性的时代复制和发展着上古神话中所表达的基本文化精神和心理范型的”^{[25]106}。而上古神话传说的内容则在一定程度上叙说着正在发展着的历史。在天、地、神、人所组成的思维结构中,人占据了核心的地位,乃至成为神以及自然的主人。而也正因时代思想发展的需要,风后神话传说才能以丰富的内容和深厚的意蕴存在于民众的历史记忆中,历久弥新。

三、融合与传承:风后神话传说的当代演述

“历史事件的‘文本化’和‘去文本化’是形成和创作文化记忆的过程”^[26]。文本化指在神话传说的演变中,文化记录者从他的立场出发选取“有意义的事件”,“写成”该符号系统的记忆文本。文化记忆的释放则需要经历一个逆向的过程——“去文本化”。文化接受者在面对前人编写好的符号程序时,通过自我探寻和重建解码,从事件的叙述中还原事件,从记录中赋予记忆不同的意义。风后神话传说以典籍文献之类的旧文本为依据,历经时代的变迁,融入了民众运用不同解码进行阐释的所有记忆,生成了无数具有特定历史文化内涵的新代码。基于晋豫两地不同的依托载体,风后神话传说产生的新代码主要呈现为河南境内的文化景观再造和山西古河东地区的庙会祭祀活动等。其中河南具茨山文化圈主要以自然景观为载体,以黄帝文化为核心,风后文化色彩并不明显。而以风后信仰为核心的山西运城社东村的庙会祭祀及演艺活动,是风后神话传说在流传的过程中与当地民众的生产生活相融合而产生的典型新代码,其目的在于以祭祀之形式,行崇拜之实践,从而达到历史真实与神化虚构的统一。

“庙会的实质在于民间信仰,其核心在于神灵的供奉,它可以是一种很大规模的群体性的信仰活动,也可以是一个村庄,一个家族的信仰

活动;所有的娱乐都应该是围绕某种信仰活动的具体展开而进行的”^{[27]3}。风后崇拜盛行于以运城盐湖区社东村为核心的地区,这一现象的形成既是上层统治者利用人们对贤臣良相的爱戴、崇敬与祭典的社会心理,有意引导和设计成为个人崇拜的一大创制,也是地方民众将自己祈求风调雨顺、生活美满等愿望寄寓在神话传说中的精神产物。

每年农历二月十五,运城盐湖区社东村会隆重举行一次为期三天的古庙会,民众称其为“风圣庙会”。而风后与社东村的联系,则主要体现为两个方面:一是风后作为地方卫士守护一方民众。传说风后二月十五诞生于社东村,在建立功勋后,重新回到家乡,教人们生产生活的各种技能,深受爱戴。后人为纪念风后,特建造过一座“风圣庙”,而且村东村西的出入口,曾立有名为“风后故里”的石碣石碑。从这则传说可以看出,在社东村这一文化空间里,风后虽保留有黄帝属臣这一身份,但更被浓墨重彩描绘的是其建设故里社东村的种种事迹,地方性特征明显。二是社东村村民以风后后代自居。风圣庙是风圣庙会的核心信仰空间,也被称为祖神庙。据村里年长者讲述:“每年二月十五庙会期间都要请运城的蒲剧团唱三天的大戏,小时候自己在祖神庙里唱戏,现在在新建的社东舞台上唱。”^③人们将风后称为始祖,既是出于家乡情结崇拜地方圣人的直接体现,也是同根同脉的文化心理的民族共性使然,极大地增强了地方民众的身份认同感。

风圣庙会最兴盛时期曾吸引了来自河南、陕西、安徽、宁夏、甘肃、内蒙古等省区多达五六万人参会,足可见人们对风后根深蒂固的敬仰、崇拜之情。但在二十世纪四五十年代,风圣庙被完全毁坏,石碑“风后故里”也被敲碎^④,社东村风后的实体符号逐渐脱离了现实生活,只保留于民众的历史记忆中。但在高扬民族精神、强调文化自信的今天,实现文化的创造性转化和创新性发展是各区域社会发展的重中之重。我们认为,在新时代的社会背景下重塑晋豫风后文化,主要包括以下两方面:

一是构建黄帝谱系,实现风后文化与黄帝文化的整体性保护。黄帝谱系的建构,不仅要

考察黄帝世系的形成,还要关注围绕在他身边的群臣。以往,运城、新郑、新密市政府在塑造地域文化形象时,建造了以黄河文化和黄帝文化为底蕴的印象风陵渡景区与具茨山风景区,却鲜少关注周边的风后岭等自然人文景观,或只将其视为黄帝的依附产物,对背后的文化意蕴缺乏了解,这显然不利于呈现文化的全貌。建构风后文化的保护体系,就要在整体的文化关联中观照其演化过程,实现风后文化与黄帝文化的整体性保护,即“将自然地理环境、人文社会景观、神话传说文本、文化传承主体视为一个相互依存、彼此关切、良性互动的文化生态系统,促进它们和谐共生、协调发展”^[28]。具体而言,要重构晋豫风后文化空间,依托神话传说资源,把运城风陵渡、新郑风后岭等自然景观与风后陵、风后庙等人文景观纳入到统一的传承体系中,形成文化修复与重建的合力。民众既是传承的主体,也是文化记忆的所有者,要增强其文化自觉意识,唤醒其文化记忆,进而完成传承地方文化的历史使命。只有多重力量共同促进,才能激活文化遗产的潜在能量,创造出文化繁荣与经济效益的双赢局面。

二是弘扬贤臣德政,探寻华夏君臣文化之源。《商君书·画策》言:“神农既没,……故黄帝作为君臣上下之义、义子兄弟之礼、夫妇妃匹之合,内行刀锯,外用甲兵。”^[29]¹⁰⁶商君以此来表明黄帝时期为适应社会现状的需要建立了君臣秩序。《云笈七签·卷二》亦言:“黄帝以来,始有君臣父子,尊卑以别,贵贱有殊。”^[30]⁹两者都表明“君臣上下之义”始于黄帝时期。其中,作为群臣之一的风后,为黄帝三公之首,辅佐黄帝治国安邦,以德治民,以德兴邦,受到万民敬仰。后代官吏崇拜风后之德泽,不少曾给其冢培植封土,有的还为其修缮祠庙。《蒲州府志》载:“明万历三十八年,蒲州知府张羽翔扩充庙墓,重建祠宇。盖享堂三间,门楼一间,东西房六间,易民间地五亩零,南北长四十九步,界石立表,堂宇辉煌,风后之德泽恍然如新也。”^[31]⁷⁹民国12年(1923年),当地人士欲卖风后庙古柏集资重建享殿,河东道尹崔廷献闻讯,遂倡议捐款修复,由尚琦章彩绘山海经故事,一边是黄帝请风后为相,一边是风后辅佐黄帝破蚩尤。2000年清

明节,台湾省易经姓名学会在风后陵祭祀以后,曾立了一通石碑以表追思之情。长期以来,风陵渡镇一带都有民众前来祭祀,“香火年年盛,英灵世世昌”,表达了后人的敬仰和怀念。

综上,建立晋豫风后文化的传承保护体系,既要记忆场域进行联动式的整合和重塑,构造晋豫风后文化圈;又要增强记忆主体的传承意识,提高其文化自觉;还要深入挖掘文化记忆功能,为构建德政清明的政治生态提供文化模式。只有从多角度探寻民众文化记忆的形成机制,才能从根源处找到实现风后文化“两创”发展的内源性动力。

结 语

“在文化记忆中,基于事实的历史被转化为回忆的历史,从而变成了神话。”^[32]⁴⁶本文从文化记忆的角度出发考证神话传说的文本书写和空间场域,实际上即是对神话的历时流变和共时播布情况进行的研究梳理。风后神话传说是万物有灵的原始思维和黄帝、蚩尤部落冲突相互作用的产物,在后世崇尚德行的文化语境中不断被赋予了“人性”因素,风后形象因而完成了由自然神到社会神的繁难过渡。河南具茨山地区和山西运城是风后神话传说的主要承载地,两地不同的文化环境塑造出了文化景观再造和庙会祭祀活动两种迥异的当代展演形式。但从目前的情况来看,风后文化的物化实体不断减少,民众对风后的记忆也存在逐渐模糊的倾向。因而,新时代整合风后文化资源,促进晋豫两地跨区域联动式保护机制的形成,实现由文化资源向文化资本的良性转化,应成为政、校、企等多方开展多维度深入合作的重要方向。

注释

①根据出土的甲骨文献,近世学者将商人的神灵谱系分为上帝、自然神、祖先神三个系统。其中“帝”是权能最高的至上神。参见晁福林《论殷代神权》,《中国社会科学》1990年第1期。②此处借用王怀义在讨论“史前神话意象的基本类型”时的相关概念,即按照史前神话中神灵的形象,将神话意象分为自然意象和人生意象,自然意象来自于原始先民对自然现象和自然物象的崇拜,人生意象由神奇、多样的动植物合体的形象逐渐转

变为完全人性之后形成的神灵形象。参见王怀义《中国史前神话意象》，生活·读书·新知三联书店2018年版，第138页。③访谈材料。讲述人：段堪新，男，1933年生，运城市解州社东村人。调查人：段友文、乐晶、苗贤君。调查时间：2016年7月23日。调查地点：运城市解州社东村。④碑刻资料。《重建风后八阵图记碑》，时至元二十七年岁次庚寅中秋日重建。碑刻规格：高213cm，宽92cm，厚26cm，黄帝宫山门内的轩辕门、讲武祖洞前。调查人：段友文、闫咚婉、刘国臣、冀荟竹、王子仙。调查时间：2018年7月9日。

参考文献

- [1] 哈拉尔德·韦策. 社会记忆：历史、回忆、传承[M]. 季斌，王立君，白锡堃，译. 北京：北京大学出版社，2007.
- [2] 扬·阿斯曼. 交往记忆与文化记忆[J]. 管小其，译. 学术交流，2017(1)：10-15.
- [3] 杨建敏. 从风后八阵图论中国兵法的起源[J]. 黄河科技大学学报，2011(4)：36-39.
- [4] 列维·布留尔. 原始思维[M]. 丁由，译. 北京：商务印书馆，1981.
- [5] 刘记昌. 芮城文化丛书·人物卷：河山风骨[M]. 太原：山西人民出版社，2016.
- [6] 潼关县地名志编纂委员会. 陕西省潼关县地名志[R]. 潼关：潼关县地名志编纂委员会，1987.
- [7] 密县史志编纂委员会. 密县志[M]. 郑州：中州古籍出版社，1990.
- [8] 康澄. 文化符号学中的“象征”[J]. 国外文学，2018(1)：1-8+156.
- [9] 丁山. 中国古代宗教与神话考[M]. 上海：上海书店出版社，2011.
- [10] 郭沫若，主编. 甲骨文合集[M]. 北京：中华书局，1982.
- [11] 郭沫若. 殷契粹编[M]. 北京：科学出版社，1965.
- [12] 司马迁. 史记[M]. 北京：中华书局，1982.
- [13] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京：中华书局，1983.
- [14] 班固. 汉书[M]. 北京：中华书局，1962.
- [15] 丁山. 古代神话与民族[M]. 北京：商务印书馆，2005.
- [16] 顾颉刚. 古史辨[M]. 上海：上海古籍出版社，1982.
- [17] 高承. 事物纪原[M]. 金圆，许沛藻，点校. 北京：中华书局，1989.
- [18] 皇甫谧. 帝王世纪辑存[M]. 徐宗元，辑. 北京：中华书局，1964.
- [19] 陈国庆. 汉书艺文志注释汇编[M]. 北京：中华书局，1983.
- [20] 马端临. 文献通考[M]. 北京：中华书局，1986.
- [21] 陆德明. 经典释文[M]. 北京：中华书局，1983.
- [22] 罗泌. 路史[M]. 台北：台湾中华书局，1980.
- [23] 孟海生. 风后. 内部资料，2011.
- [24] 俞汝楫. 礼部志稿[M]. 北京：中华书局，1998.
- [25] 张开焱. 神话叙事学[M]. 北京：中国三峡出版社，1994.
- [26] 康澄. 文化记忆的符号学阐释[J]. 国外文学，2018(4)：11-18+153.
- [27] 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京：人民出版社，2008.
- [28] 段友文. 从失忆到重建：《夸父逐日》神话的族源记忆与文化修复[J]. 文化遗产，2020(2)：97-107.
- [29] 蒋礼鸿. 商君书锥指[M]. 北京：中华书局，1986.
- [30] 张君房. 云笈七签：卷二[M]. 济南：齐鲁书社，1988.
- [31] 乔光烈. 蒲州府志[M]. 太原：三晋出版社，2015.
- [32] 扬·阿斯曼. 文化记忆：早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M]. 金寿福，黄晓晨，译. 北京：北京大学出版社，2015.

The Historical Change and Cultural Memory of the Fenghou Mythology in Shanxi and Henan

Duan Youwen and Wang Zixian

Abstract: Fenghou is a excellent generals and ministers in ancient mythology. As a divine image that combines humanity and divinity, it has developed from ancient times to the present. Its evolutionary path reflects the ancestors' original concept of animism to rational thinking. From the three dimensions of classics, oral stories and geographical space, the people's cultural memory of Fenghou's myths and legends is examined. The construction process is based on the double confirmation of mythological texts and materialized entities. It has experienced the memory from the belief in wind god to the worship of the virtuous. Through the tracing research of Fenghou myths and legends, it will help us better understand the generation logic of ancient myths and the primitive cultural psychology behind them, and provide reference for the contemporary construction of the protection system of Fenghou culture.

Key words: Shanxi and Henan; Fenghou mythology; cultural memory; historical change

[责任编辑/云 扬]



《诗经·蒹葭》与上古学宫、学官礼制

尹荣方

摘要:《诗经·蒹葭》诗旨与男女爱情无关,诗中的“蒹葭”“白露”是时令的象征,在上古月令政治中,这个季节意味着人们离开田野,“入室”与进入学宫“学习”;诗中描述之“在水一方”之景,与上古学宫(辟雍、泮宫)之用水阻隔正同;“伊人”非指某女郎,其本义为乐官、太史之类的贤人,上古乐官、太史之类的人物正负有教育年轻人的职权,是古代的学官;本诗作于秦襄公时代,秦襄公是有为之君,《蒹葭》诗旨,非讽刺秦襄公不能用周礼,而是冀望襄公进一步步武周礼,以兴学育人也。

关键词:《诗经·蒹葭》;月令;学宫;史官;周礼

中图分类号:I22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0109-07

一、毛、郑关于《蒹葭》诗旨的解说

《蒹葭》是《诗经》中的名篇,全篇三章:

蒹葭苍苍,白露为霜。所谓伊人,在水一方。溯洄从之,道阻且长。溯游从之,宛在水中央。

蒹葭凄凄,白露未晞。所谓伊人,在水之湄。溯洄从之,道阻且跻。溯游从之,宛在水中坻。

蒹葭采采,白露未已。所谓伊人,在水之涘。溯洄从之,道阻且右。溯游从之,宛在水中沚。

《诗经》中的《秦风·蒹葭》一诗,由于其文字境界迷离缥缈、婉秀隽永,赢得古今无数赞誉。然此诗堪称难读,其诗旨,言人人殊,大体言之,有“刺秦襄公”“思慕隐居贤人”“不可远人求道”“百里奚荐蹇叔”“秦穆公访贤得贤”“招隐难致”“刺好遐游而不返者”等说^[1]1061-1062。近现代学者多以此诗为情诗、恋歌。家井真则以为此诗是

“祭祀中用的礼仪歌。唱这种歌的目的在于通过祭祀水神祈求雨水,以获得谷物丰收”^[2]188。诸说中,以《诗序》的“刺秦襄公”说影响最大:

“《蒹葭》,刺秦襄公也,未能用周礼,将无以固其国焉。”郑《笺》:“秦处周之旧土,其人被周之德教日久矣。今襄公新为诸侯,未习周之礼法,故国人未服焉。”^[3]422

《诗经》时代是礼制时代,《蒹葭》诗必关乎彼时之礼制,所以《蒹葭》诗旨,当结合周礼说之,乃能获其底蕴。毛、郑等人之说,或得之传承,他们皆以为此诗是秦襄公时代的作品,这大约没问题。唯《诗序》的刺秦襄公“未能用周礼”,以及郑《笺》的“未习周之礼法”,似过于宽泛与抽象,使人难得其旨。周礼具有丰富的内容与形式,秦襄公是有为之君,《秦风》多有美之者,如《驺虞》,述襄公行“冬狩”之礼,《诗序》:“美襄公也。始命,有田狩之事,园圃之乐焉。”^①《诗序》曰:“《小戎》,美襄公也。备其兵甲,以讨西戎。”郑《笺》:“作者叙外内之志,所以美君政教之功。”^[3]414则襄公并非不能用周礼之国君。

收稿日期:2020-01-02

作者简介:尹荣方,男,上海海关学院教授(上海 201204),主要从事中国古代文学及神话学研究。

其实秦人之用周人礼仪,不自襄公始,如《车邻·序》以为美秦仲:“美秦仲也。秦仲始大,有车马礼乐侍御之好焉。”^{[3]408}《车邻》诗中有“既见君子,并坐鼓瑟”,“既见君子,并坐鼓簧”。诗中“鼓瑟”“鼓簧”的君子,很有可能是秦人的“乐官”,《车邻》中又有“未见君子,寺人之令”之句。“寺人之令”,此“寺人”,毛《传》:“内小臣也。”后人以阉人之类的内臣解释,这明显是不明上古官制、礼制的不合理解释。清代学者王先谦根据《韩诗》“寺人之令”作“伶”云“使伶”,论证“令人”是乐官:

《左襄二十九年传》服虔注:“秦仲始有侍御之臣。”是寺人即侍臣,盖近侍之通称,不必泥历代寺人为说。“令作伶,云使伶”者,《释文》引《韩诗》文。考案经典,凡命令、教令、号令、法令等用“令”字者,皆尊重之词。至使令,亦间用之,盖出自假借,当以“伶”为正,故《韩》以“伶”易“令”也。《说文》“使”下云:“伶也。从人,吏声。”“伶”下云:“弄也,从人,令声。”此其本义可以推见……《广雅·释言》:“令,伶也。”《玉篇》:“令,使也。”与《说文》训解其源皆自《韩诗》发之。古乐官称伶,乐人称优,不称伶,唐后遂为乐人专称,“使伶”之义,无有能言之者矣。^{[4]436}

王先谦发现作为“内小臣”的“寺人之令”,实际上具有乐官身份,他从表示乐官之意的“令”是“尊重之词”,发现“寺人之令”在宫廷中的地位不低,是受人尊重的协助秦君发布命令、教令、号令、法令的乐官(伶),这样的“伶”,上古时代是掌握天文历法、仪礼等知识的君子式人物。

礼乐礼乐,离不开“乐”。毛《传》于“并坐鼓瑟”下云:“又见其礼乐焉。”清代学者陈奂说:

燕礼,公以宾及乡大夫皆坐乃安,此并坐之义也。并坐与鼓瑟不连读。燕礼鼓瑟在堂上,有工坐之文,或据之以解诗并坐为乐工并坐。然鼓簧在堂下,诗亦言并坐,将作何解乎?《传》中“又”字,冢上章不冢上句。燕礼小臣坐授瑟乃降,工歌《鹿鸣》《四牡》《皇皇者华》,此升歌三终也。笙入立于县中,奏《南陔》《白华》《华黍》,此笙入三终也。诗上章“寺人之令”,言见其侍御之好,

鼓瑟则又见其笙歌矣。鼓簧则又见其笙入矣。《传》云:“又见其礼乐焉”者,乃承上合下以释之。^[5]

可见,秦仲之好礼乐,是见诸于《诗》的。秦仲为襄公之祖父,他的好礼乐,被认为“有德”,似甚为有识者所称道,《国语·郑语》云:

威公问史伯曰:“姜、嬴其孰兴?”对曰:“国大而有德者近兴。秦仲、齐侯,姜、嬴之雋也,且大,其将兴乎!”^{[6]476}

郑玄《秦诗谱》云:

秦者,陇西谷名,于《禹贡》近雍州鸟鼠之山。尧时有伯翳者,实皋陶之子,佐禹治水。水土既平,舜命作虞官,掌上下草木鸟兽,赐姓曰嬴。历夏、商兴衰,亦世有人焉。周孝王使其末孙非子养马于汧渭之间,孝王为伯翳能知禽兽之言,子孙不绝,故封非子为附庸。邑之于秦谷。至曾孙秦仲,宣王又命作大夫,始有车马礼乐侍御之好。国人美之,秦之变风始作。秦仲之孙襄公,平王之初,兴兵讨西戎以救周。平王东迁王城,乃以岐、丰之地赐之,始列为诸侯,遂横有周西都宗周畿内八百里之地。^{[3]405}

郑玄《秦诗谱》所言秦事,本于司马迁的《史记》,可见,秦人浸淫于周礼日久,至秦仲时代,为周宣王大夫,礼乐渐兴,国力渐强,而至秦仲之孙襄公,有讨戎救周之功,更被列为诸侯。《史记·秦本纪》:“襄公于是始国,与诸侯通使聘享之礼。”^{[7]179}可见襄公时代,秦国在礼制之路上取得长足进步。所以《左传·襄公二十九年》载吴国公子季札听了秦乐后云:“此之谓夏声。夫能夏则大,大之至也,其周之旧乎?”^{[8]552}服虔注:

秦仲始有车马礼乐之好,侍御之臣,戎车四牡田狩之事。其孙襄公列为侯伯,故有“蒹葭苍苍”之歌,《终南》之诗,追录先人《车邻》《驺虞》《小戎》之歌,与诸夏同风,故曰夏声。^{[4]435}

清代学者陈乔枬认为服虔的意见,“与毛序不同,是据鲁诗为说”^{[4]435}。服虔此注很值得注意,因为他不仅指出秦仲时代开始礼乐的创制,而且明确说明《蒹葭》《终南》等诗是步秦仲后尘,是秦人进一步追求、创制礼制的产物,所以被知礼的季札认同为“夏声”。

然则《蒹葭》一诗刺秦襄公“未能用周礼”之说,值得商榷。毛、郑于《蒹葭》诗之旨意,或有未达之处。唐代孔颖达《正义》申毛、郑之说云:“作《蒹葭》诗者,刺襄公也。襄公新得周地,其民被周之德教日久,今襄公未能用周礼以教之。礼者,为国之本,未能用周礼,将无以固其国焉,故刺之也。经三章皆言治国须礼之事。”^[3]⁴²²孔颖达以秦襄公未能用周礼教育秦人对毛、郑之说作了申说,虽不离“讽刺”之意,然未泛泛言之,而以为此诗关乎“今襄公未能用周礼以教之”之“教育”礼制,给人以一定启发。

二、蒹葭、白露的时令意义

“蒹葭苍苍,白露为霜”,《蒹葭》一诗之“蒹葭”和“白露”无疑是重要意象,关乎诗旨。蒹葭就是今人所说的芦苇。毛《传》:“苍苍,盛也。白露凝戾为霜,然后岁时成,国家待礼然后兴。”说得仍嫌抽象,蒹葭、白露与礼之关系,读来仍不甚明了。清人王先谦说:

魏源云:“《毛传》谓露凝为霜然后岁时成,国家待礼然后兴,然则下章‘白露未晞’‘白露未已’,又何以取兴乎?故知诗以霜兴肃杀,非兴礼教。”^[4]⁴⁴⁸

我以为,蒹葭、白露是表时令之物,《太平御览》卷十二《天部》引《诗含神雾》曰:“阳气终,白露为霜。”宋均曰:“白露,行露也。阳终阴用事,故曰白露凝为霜也。”王先谦认为,这是齐诗的说法^[4]⁴⁴⁸,以为白露凝霜是表时令。诗人注目于蒹葭、白露,是因为两者乃上古时令政治中的重要物候,在月令政制中,一定的物候与一定的政治及生产、礼仪性活动相应,这大约是诗人用蒹葭、白露起兴的原因了。蒹葭、白露作为主要物候,这在上古的月令类典籍中均有记载。《大戴礼记·夏小正》:“七月……秀苇。”《诗·邶风·七月》:“八月萑苇。”《邶风·七月》又有:“九月肃霜。”说九月是霜降的时节。这个时节,相应的有“授衣”“入室”“学习”等“政令”,《邶风·七月》:“九月授衣。”毛《传》:“九月霜始降,妇功成,可以授冬衣矣。”《夏小正》九月:“王始裘。”《周礼·天官·司裘》载司裘之职:“季秋,献功裘,以待颁赐。”郑玄注引郑司农云:“功裘,卿大夫

所服。”^[9]²³⁵除了授冬衣,霜降时节更重要的任务是“入室”与“教学”。《礼记·月令》“季秋”载云:

是月也,霜始降,则百工休。乃命有司曰:“寒气总至,民力不堪,其皆入室。”上丁,命乐正入学学习吹。

郑玄注:“为将飨帝也。春夏重舞,秋冬重吹也。”孔颖达正义:“其习舞吹必用丁者,取其丁壮成就之义,欲使学者艺业成故也。”^[10]⁵³⁴秋冬寒冷,农事已毕,人们穿上冬衣,转入室内过冬,这在上古是必有之事,《诗·邶风·七月》:“十月蟋蟀入我床下,嗟我妇子,曰为改岁,入此室处。”说得很明白。

寒冷季节人们入室而处与对年轻人的教育同时并行,《汉书·食货志》所谓:“于里有序而乡有庠。序以明教,庠则行礼而视化焉。春令民毕出在野,冬则毕入于邑……所以顺阴阳,备寇贼,习礼文也。”王先谦《补注》云:“《白虎通》云:‘序者,序长幼也。’又云:‘古之教民者,里皆有师,里中之老有道德者为里右师,其次为左师,教里中之子弟以道艺、孝悌、仁义。’”^[11]¹⁵⁶⁹《吕氏春秋·季秋纪》《淮南子·时则》所载略同。高诱注《吕氏春秋》云:“是月上旬丁日,入学宫吹笙竿,习礼乐。”^[12]⁴⁷⁰。

我们所尤关注的是霜降之后的“教学”事项,它无疑是这个时节上古政俗的重要内容。当然古代典籍所载教授年轻人之活动不限于霜降之后,《大戴礼记·夏小正》:“二月……丁亥,万用入学。”卢辨注:“丁亥者,吉日也。万也者,干戚舞也。入学也者,大学也。谓今时大舍采也。”^[13]³¹二月的“丁亥日”,年轻人要入“大学”去学习“万舞”这种含有很多知识及道德内容的乐舞。《礼记·月令》:“正月……是月也,命乐正入学习舞,乃修祭典。……仲春……上丁,命乐正习舞,释菜。天子乃帅三公、九卿、诸侯、大夫亲往视之。仲丁,又命乐正入学,习乐。”^[14]⁴¹⁸⁻⁴²⁹

霜降之后的教学活动具有悠久历史,因为这时田间生产停止,人们转入室内活动,这个时节举行礼乐等教学活动是最自然的。然则毛、郑诸人将《蒹葭》诗与秦襄公“未能用周礼”、“未习周之礼法”相联系,或缘于此欤?抑或毛、郑诸人只是传承前人之说,他们于《蒹葭》诗与具

体周礼的关系,亦不甚了了,故泛泛言之。我以为《蒹葭》诗以蒹葭、白露为霜“起兴”,在上古月令时代,其意人们必易于了解,因为“霜降”后是人们(尤其是年轻人)入室兴学之时,故《蒹葭》时代秦人读此诗,是不会觉得晦涩费解的。

三、“在水一方”与上古学宫

《蒹葭》诗之所以无与于“授衣”之事,而关乎学宫“教学”之礼,乃是因为诗中描述之“在水一方”之景,与上古学宫(辟雍、泮宫)之用水阻隔正同。上古学宫名称不一,有辟雍、泮(𡶒)宫等名。《礼记·王制》:“天子命之教,然后为学,小学在公宫南之左,大学在郊。天子曰辟雍,诸侯曰𡶒宫。”郑玄注:

学,所以学士之宫。《尚书传》曰:“百里之国,二十里之郊。七十里之国,九里之郊,五十里之国,三里之郊……”尊卑学异名。辟,明也。雍,和也。所以明和天下。

𡶒(或作泮)之言班也,所以班政教也。”^{[10]370}

关于辟雍、泮宫,歧说甚多,后人不甚明其体制。但辟雍、泮宫必有水阻隔,却无异议。《大雅·灵台》毛《传》:“水旋丘如璧曰辟雍。”泮字从水,也是证明。《说文》水部“泮”下云:“泮,诸侯乡射之宫,西南为水,东北有墙,从水半。”^{[15]984-985}《诗·鲁颂·泮水》郑玄《笺》:“泮之言半也。半水者,盖东西门以南通水,北无也。天子诸侯宫异制,因形然。”^{[3]1396}《白虎通义》卷六有专章论“辟雍”:“天子立辟雍何?辟雍所以行礼乐,宣德化也。辟者,璧也,象璧圆,以法天也。雍者,雍之以水,象教化流行也……诸侯曰泮宫者,半于天子宫也,明尊卑有差,所化少也。”^{[16]259}

辟雍与泮宫都是三面环水,为半圆。酈道元《水经注·泗水》对鲁国之“泮宫”遗址曾作描述:

(灵光)殿之东南,即泮宫也。在高门直北道西。宫中有台,高八十尺,台南水东西一百步,南北六十步,台西水南北四百步,东西六十步,台池咸结石为之,《诗》所谓思乐泮水也。”^{[17]594-595}

作为彼时“大学”的泮宫之存在是毫无问题的,杨宽先生认为西周“大学”的特点有三:一是建设在郊区,四周有水池环绕,中间高地建有厅堂

式的草屋,附近有广大的园林。园林中有鸟兽集居,水池中有鱼鸟集居。二是西周大学不仅是贵族子弟学习之处,也是贵族成员集体行礼、集会、聚餐、练武、奏乐之处,兼有礼堂、会议室、俱乐部、运动场和学校的性质。三是西周大学的教学内容以礼乐和射为主^{[18]667-674}。古书所载辟雍、泮宫,歧说甚多,但其职能多端,包括为贵族子弟学习之处,有学宫之义,有水环绕,则是可以肯定的。秦襄公步武周礼,兴修这样的学宫,组织贵族青年入室学习,当非难事。

四、“伊人”为乐官、太史之类的学官

《蒹葭》诗中的“伊人”,毛《传》:“伊,维也。”将“伊”解成语助词。但《说文》人部“伊”:“伊尹,殷圣人阿衡也。”清代学者曾钊在《诗毛郑异同辨》中据此指出:“伊本非发声之用。”^②《蒹葭》诗中的“伊人”,如曾氏所说,不必是语助词。

关于伊尹,孔颖达《诗·商书·长发》正义引郑玄《尚书》注云:“伊尹名挚,汤以为阿衡。”又曰:“伊是其氏。尹,正也,言其能正天下,故谓之伊尹。阿衡则其官名也。”^{[3]1461}与司马迁《史记·殷本纪》“伊尹名阿衡”的说法不同。《史记》司马贞《索引》似乎不同意司马迁的说法:“《孙子》兵书:‘伊尹名挚。’孔安国亦曰‘伊挚’,然解者以阿衡为官名。按:阿,倚也;衡,平也。言倚倚而取平……非名也。”^{[7]94}阿衡是官名,尹也是官名。我们先来看“尹”字,《说文》又部:“尹,治也。从又ノ,握事者也。”^③孔广居《说文疑疑》云:“尹当作𠂔,从又从丨。又,手治之也。丨,上下通也。治当通乎上下也。丨亦声。”李孝定先生引孔说云:“孔氏并改篆文作𠂔,尤冥与古合。惟谓所从之丨许训上下通之丨,则初民之制字尚不知隐含此深奥之政治哲理。窃疑尹之初谊当为官尹,字殆象以手执笔之形。盖官尹治事,必秉簿书,故引申得训治也。”^{[19]908}

古代典籍中,尹与史所掌者常常相同,“史”字,《说文》史部:“史,记事者也。从又持中。中,正也。”此字字型,就是一人拿着“中”的意思,而“中”字,《说文》“丨”部:“中,内也。从口丨,上下通。”与“尹”字之意相同。我以为孔广居说“尹”所执者为丨并不错。上古尹、史或不

分,《大戴礼记·保傅》:“常立于后,是史佚也。”卢辩注:“史佚,周太史尹佚也。”^{[13]55}“尹”作为史职,在甲骨文已见,如“三尹”(《合集》32895)、“甲尹”(《英国所藏甲骨集》2283)、“多尹”(《合集》19838)等。王国维《观堂集林》中说:

作册、尹氏皆《周礼》内史之职,而尹氏族为其长,其职在书王命与制禄、命官,与大师同秉国政……然则尹氏之号,本于内史,《书》之庶尹、百尹,盖推内史之名以名之,与卿事、御事之推史之名以名之者同。^{[20]274}

“尹”与“史”的职权多有交叉重叠,但“尹”职要高于“史”,如“伊尹”于商、尹佚于周,皆据王以下的要职。许倬云列举周代史、尹的职权后指出“尹是内史之长,史只是尹的僚友”^{[21]219}。

史所拿的“中”,同样有不同的看法,或以为是算筹,或以为是“简”,也就是当时的“簿书”。章太炎、董作宾、朱希祖等人也都认为所谓“中”,也就是简册。王国维将两说加以调和:“算与简策本是一物,又皆为史之所执;则盛算之中,盖亦用以盛简;简之多者,自当编之为篇。”^{[20]275}史无疑是当时掌握文化知识的阶层,掌管的主要是天文历法、祭祀、占卜、制禄、命官等国之大事。其中尤为重要是测天以制定历法,王国维对此点似未尝言及,然姜亮夫先生曾明确指出,此“中”,为测影定时之“表”^{[22]6}。李婷婷以为此“中”为规矩之“规”^[23]。“规”也是用来测影的。萧兵同意姜亮夫“表”的看法,他又同意“中”是“算筹”,并且将两者加以调和^④。在月令时代,时节的测定关乎政令的颁定,所以具有特殊重要的意义而为统治者所看重,《管子·四时篇》所谓“圣王务时而寄政焉”。尹知章注:“谓顺时而立政。”^{[24]855}这大约就是“中”或“丨”出现在“史”“尹”之类的文字中的原因了。

上古乐官与史官常不分,《国语·周语上》说:“瞽史教诲。”韦昭解释道:“瞽,乐太史;史,太史也。掌阴阳、天时、礼法之书,以相教诲者。”《国语·周语下》单襄公所言:“吾非瞽史,焉知天道?”《国语·楚语上》楚国左史倚相云:“临事有瞽史之导。”都将乐官的“瞽”与“史”相提并论。所以顾颉刚先生曾说瞽、史“其术甚易相通”^{[25]224}。乐官与史的职事常交叉,所以

人们以同类视之,但他们的职事未必完全相同。乐官与史相同的职事如韦昭说的“掌阴阳、天时、礼法之书,以相教诲者”。从共同作为“教官”的角度看,乐官主要通过乐舞传授知识与某些价值观念,这或许是传授知识、教育后人的更古老的形态。《尚书·舜典》中的乐官“夔”就是用乐舞来教育“胄子”^⑤。《周礼·春官·大司乐》对乐舞的教育功能作了较为全面的阐述:“凡有道者、有德者,使教焉,死则以为乐祖,祭于瞽宗。以乐德教国子中、和、祗、庸、孝、友。以乐语教国子兴、道、讽、诵、言、语。以乐舞教国子舞《云门大卷》《大咸》《大韶》《大夏》《大濩》《大武》。”^⑥让本族的年轻人学习这样的大舞,正是为了让他们了解本族的起源及其历史,这有利于氏族凝聚力以及氏族共同的价值观念、思维方式的形成,自然也有利于氏族的繁衍与发展。

《蒹葭》诗旨,毛、郑、服虔等皆以为关乎礼乐,则诗人所思之“伊人”,或如郑玄所说“是知周礼之贤人”,也即“尹”“史”“乐太史”之类的人物,不必如今人所说,为某“女郎”也。今人每以思慕追求意中人说《蒹葭》,是无视《秦风》诗之礼制环境,纯属臆测。“伊人”又见《小雅·白驹》“所谓伊人,于焉逍遥”;“所谓伊人,于焉嘉客”。诗中“伊人”,正指贤人。《白驹·诗序》:“宣王之末,不能用贤,贤者有乘白驹而去者。”又诗中有“而公尔侯”之句,以公侯望于“伊人”。则诗中“伊人”肯定指非同一般的“贤人”,而《蒹葭》诗之“伊人”也正是这一类人物。

五、“溯洄”“溯游”与“逆礼”“顺礼”

“蒹葭”“白露”表时令,“伊人”为“史”“乐官”之类的明于礼仪“有道有德”的贤人,“在水一方”,关乎“泮宫”之类的学宫。如果我们上面这些说法不错的话,则毛、郑关于“溯洄从之,道阻且长”,“溯游从之,宛在水中央”等的解读未必没有根据。毛《传》:“逆流而上曰溯洄。逆礼则莫能以至也。顺流而涉曰溯游,顺礼求济,道来迎之。”郑《笺》:“此言不以敬顺往求之,则不能得见。以敬顺求之则近耳,易得见也。”孔颖达《正义》申说道:

欲求周礼,当得知周礼之人。所谓是知周礼之人在于何处?在水之一边,假喻以言远。既言此人在水一边,因以水行为喻。若溯洄逆流而从之,则道阻且长,终不可见。言不以敬顺往求之,则此人不可得之。以溯游顺流而从之,则此人宛然在水中央,易得见。言以敬顺求之,则此人易得。何则?贤者难进而易退,故不以敬顺求之,则不可得。欲令襄公敬顺求知礼之贤人,以教其国也。^{[3]423}

这里毛、郑等人的解释,很可能是古来的传承,值得重视,虽说毛、郑于此也有语焉不详之处,而孔颖达的正义,申毛、郑则似得其旨。我们细玩《蒹葭》诗意,是作者于深秋水边,见蒹葭茫茫,白露凝霜,为水所阻隔之小渚隐隐可睹。因思周之礼制有于冬闲季节,年轻人至学宫学习之举,于是心念我秦君日兴礼乐,而学宫教学之礼尚未之行。兴学,关键在学官(贤人)难得,若能顺礼求之,其人必可得也。诗人之意,未必是讽刺,因为襄公是有为之君,周之礼乐,于秦国多有赖于襄公行之者,故作此诗,以见冀望之意焉。

又《蒹葭》三章“溯洄从之,道阻且右。溯游从之,宛在水中沚”。马瑞辰《毛诗传笺通释》云:

水出其右则沚已在左,诗下言“宛在水中沚”,上即云“道阻且右”,盖言逆流从之则随水出其右而难至,顺流从之则可自右而左,至其沚也。周人尚左,故《笺》以右为迂回。胡承珙曰:“右逆而左顺,故礼皆袒左,请罪乃袒右:吉礼交相左,丧礼交相右。此言‘道阻且右’,亦谓逆礼则莫能以济。下文‘宛在水中沚’,则言顺礼而求,乃不在右而在左矣。”^{[26]385}

马、胡诸位学者可谓眼光如炬,他们的发现对今人理解《蒹葭》诗旨,很有意义。然则此诗作者冀望襄公顺礼、兴礼之意,于诗中之细节,亦曲曲传出也。

余 论

综上所述,可知《蒹葭》诗绝非所谓爱情诗,也不是如毛《传》、郑《笺》所说的讽刺秦襄公不

能用周礼。毛、郑之说虽未必合理,然他们去古未远,似已觉察本诗与周礼有某种关联,这种关联或得之古来传承,所以他们的解释也并非全无可取。泮宫制度是上古诸侯国的重要礼制,得(贤)人与否也是上古政治中的大事,这样的事与人形之歌咏,并不偶然。而郝懿行《诗问》:“《蒹葭》,思隐也。时有高士,隐于水滨,潜深伏隩,可望不可即,君子叹美之。”^⑦虽不能说绝无道理,但离开了学宫、学官礼制归纳此诗诗旨,有点以后世之情事况上古之嫌,总觉隔了一层。

其实,《蒹葭》诗之涉及学宫、学官之礼制,《诗经》中尚有内证,《小雅·菁菁者莪》“序”云:“乐育材也。君子能长育人材,则天下喜乐之矣。”^⑧《菁菁者莪》的主旨是育才,古今少有异议。且此诗之前二章:“菁菁者莪,在彼中阿。既见君子,乐且有仪。”“菁菁者莪,在彼中沚。既见君子,我心则喜。”毛《传》:“中沚,沚中也。”都写诗人在“学宫”见到“君子”时的欢悦之情。二章之“在彼中沚”,不就是《蒹葭》三章的“宛在水中沚”吗?而《菁菁者莪》诗中的“君子”,他作为学官,职能同于《蒹葭》中的“伊人”。上古学宫都有水环绕,《菁菁者莪》末章云:“泛泛杨舟,载沉载浮。既见君子,我心则休。”写诗人乘舟跨水来到学宫后见到君子后的喜悦,《蒹葭》则是表现对“伊人”(君子)的向往,写他渴望去到“沚中”的学宫向心仪的“伊人”求学的愿望。两诗的意蕴,实有相通之处。

注释

①《秦风·驺虞》所描写的是秦襄公行“冬狩之礼”,此“狩”非一般的打猎玩乐,所以国人美之。(参见尹荣方:《冬狩之礼与〈秦风·驺虞〉》,载赵述夫主编:《先秦文学与文化》第三辑,远东出版社2014年版。)②清代学者曾钊云:“《秦风·蒹葭》首章‘所谓伊人’,《传》:‘伊,维也。’《笺》:‘伊当作絜,絜犹是也。’钊按:《传》本《释诂》,彼郭注云:‘发语辞。’《左传襄十四年》:‘絜伯舅是赖。’杜注云:‘絜,发声。’据此,则伊絜二字义本通。《说文》:‘伊尹,殷圣人也。’伊本非发声之用。《尔雅》《毛传》训维,意为伊为絜之假,故《笺》申之云‘当作絜’,《正义》以为易《传》,误矣。《正义》申毛云:‘所谓维,是得入之道。’盖用王肃之说,毛不其然。”(转引自刘毓庆等撰:《诗义稽考》第四册,学苑出版社2006年版,第1316页。)《秦风·蒹葭》与《小雅·白驹》都有“所谓伊人”句,两者的内涵应当是一致的。孔颖达与曾钊之

解释伊人之“伊”为“维”，又指出“得入之道”可释“维”，此解或符合两诗之诗旨。③段玉裁注云：“伊下云：‘尹治天下。’《广韵》曰：‘正也。进也。’诚也。”（段玉裁：《说文解字注》上册，凤凰出版社2012年版，第207页。）许慎似又以“伊尹”为“正治天下”之意了，从伊尹佐汤的事迹看，他似乎当得这样的称号。④萧兵说：“其实这种‘中简’作为算筹，跟姜氏所言‘中’为测影定时之‘表’，完全可以统一起来。它们作为微型神圣中杆，都有正确测定天时，从而正确揣知天意、正确传达天命的功能。这种功能既是宗教性，又是世俗性的。（见萧兵著：《中庸的文化省察》，湖北人民出版社1997年版，第111页。）⑤《舜典》载帝（舜）曰：“夔，命汝典乐，教胄子。”孔传：“胄，长也，谓元子以下至卿大夫子弟。”（见《十三经注疏·尚书正义》，上海古籍出版社2010年版，第106页。）⑥上古担任教官的乐官是所谓“有道德”者，郑玄注云：“道，多才艺者。德，能躬行者。若舜命夔典乐教胄子是也。死则以为乐之祖，神而祭之。”（见《十三经注疏·周礼注疏》中册，上海古籍出版社2010年版，第833-834页。）可见上古的乐官地位甚高，所谓的“乐教”，一定与之相关。⑦姚际恒《诗经通论》也持“思隐居贤人”说：“此自是贤人隐居水滨，而人慕而思见之诗。”姚说及郝说皆见张树波编著：《国风集说》下册，第1062页。⑧孔颖达《正义》云：“作《菁菁者莪》诗者，乐育材也。言君子之为人君，能教学而长育其国人，使有材而成秀进之士，至于官爵之。君能如此，则为天下喜乐矣，故作诗以美之。”（见《十三经注疏·毛诗正义》中册，第629页。）

参考文献

- [1] 张树波. 国风集说: 下册[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
- [2] 家井真. 诗经原意研究[M]. 陆越, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2011.

- [3] 十三经注疏·毛诗正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [4] 王先谦. 诗三家义集疏[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [5] 陈奂. 诗毛氏传疏[M]. 北京: 北京中国书店, 1984.
- [6] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [7] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [8] 杜预. 春秋左传集注[M]. 南京: 凤凰出版社, 2010.
- [9] 十三经注疏·周礼注疏[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [10] 十三经注疏·礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [11] 王先谦. 汉书补注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [12] 陈其猷. 吕氏春秋校释[M]. 上海: 学林出版社, 1995.
- [13] 王聘珍. 大戴礼记解诂[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [14] 孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [15] 段玉裁. 说文解字注[M]. 南京: 凤凰出版社, 2012.
- [16] 陈立. 白虎通疏证[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 1994.
- [17] 陈桥驿. 水经注校证[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [18] 杨宽. 西周史[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [19] 李孝定. 甲骨文字集释: 第3卷[M]. 台北: “中研院”历史语言研究所专刊五十, 1970.
- [20] 王国维. 观堂集林[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [21] 许倬云. 西周史[M]. 北京: 三联书店, 1994.
- [22] 姜亮夫. “中”形形体分析及其语音演变之研究: 汉字形体语音辩证的发展[J]. 杭州大学学报: 第14卷增刊, 1984(2).
- [23] 李婷婷. “史”为以手持规说[J]. 汉字文化, 2012(3): 66-70.
- [24] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [25] 顾颉刚. 史林杂识初编[M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [26] 马瑞辰. 毛诗传笺通释[M]. 北京: 中华书局, 2004.

The Book of Songs·Jianjia and the Educational and Ritual System in Ancient Times

Yin Rongfang

Abstract: The purport of *Jianjia* in the *Book of Songs* has nothing to do with the love between men and women. The “Jianjia” and “Bailu” in the poem are the symbols of the season. In the ancient Yueling politics, this season means that people leave the field, “enter the house” and enter the school to “study”; The scenery of “in the water side” described in the poem is exactly the same as the water barrier of ancient school palaces (piyong and Pangong), “Yi Ren” does not refer to a girl, its original meaning is a virtuous person such as music official and Tai Shi. The ancient music official and Tai Shi had the power to educate young people, and they were the academic officials of ancient times. This poem was written in the era of Emperor Xianggong of Qin Dynasty. Xianggong was a promising king. Instead of satirizing Emperor Xianggong’s inability to use Zhou rites, it hoped that Emperor Xianggong could further step up Zhou’s rites and educate people by setting up schools.

Key words: *The Book of Songs·Jianjia*; Yueling; Xuegong; historiographer; Zhou Li

[责任编辑/原 孟]



许有壬与元代北方学统的建构

刘成群 高云鹏

摘要:许有壬虽系北人,但生长于南方,深受南方文化环境的影响。“延祐开科”,许有壬成为首科及第者,因而对“延祐儒治”的指导者李孟充满景仰,同时也着手学习姚燧文章。在李孟、姚燧等人的引导下,许有壬不但对北方文脉有了深刻认知,同时还在促进北方文脉与理学的合流即建构北方学统层面起了一定的作用。许有壬虽然乐于推动南北文化的涵化,但他的北方儒学立场是十分明确的。

关键词:许有壬;文脉;学统;涵化

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0116-07

许有壬(1286—1364),字可用,彰德汤阴人。延祐二年(1315年)进士及第,历任参知政事、中书左丞等职,自元仁宗至元顺帝,“历事七朝,垂五十年”^{[1]4203},在政治上有一定建树。此外,许有壬还曾任奎章阁学士院侍书学士、翰林学士承旨、集贤大学士等职,在元代中后期的文坛也有一定的影响。目前学界对许有壬的生平及词作有一定的研究,但总体而言,还是存在诸多的不足之处,尤其是许有壬在当时儒学格局中所起到的作用,迄今还是较为苍白,我们在这里愿就这一角度抛砖引玉,以供学界商榷。

一、许有壬的出身与学术渊源

从籍贯上来说,许有壬属于北人无疑,但从“曾高以上,金乱失谱”^{[2]211}这一情况来看,应该也不是什么名门世家。许有壬祖父许毅迁居汤阴,遂落籍焉,许有壬所谓“公始居相,实开我家”^{[3]311},即指此。许有壬父亲许熙载生于中统

二年(1261年),娶妻后,应该是得到仕宦于湖广行省的外舅的推荐而由吏入仕。最初任德庆路提控案牍,后调任永州、衡州,继而调任长沙税使及临江、抚州总管府照磨等。许有壬出生于南方,早年伴随着父亲仕宦辗转而度过。由此可见,许有壬从身份角度来看属于北人,但从生长环境来看,却又有着非常明显的南方文化的特点。

许有壬自幼跟随在父亲身边,可以说父亲是他最重要的老师。欧阳玄为许熙载所撰神道碑称其“为儒则通,治吏不龙”^{[2]213}。许有壬曾回忆说:“先公在乡校时,获拜缙山杜先生,手录其诗,挟之游江南。有壬总角,尝受读焉。”^{[3]263}缙山杜先生即杜瑛,杜瑛“取友溪南诗老辛敬之、李钦止、杨紫阳”^{[4]381},也与元好问交好,是金源遗士无疑。有学者研究许有壬,觉得“完全无学统可寻”,因而判断“其学得自家庭,而其父许熙载之学则不详所自”^{[5]25}。大体来说,许熙载之学取自北方的文化环境,杜瑛的影响不可忽

收稿日期:2020-11-05

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“元代北方文脉与儒学的演化”(20FZSB005)阶段性成果。

作者简介:刘成群,男,历史学博士,北京邮电大学人文学院教授、硕士生导师(北京 100876),主要从事元代文化研究。高云鹏,男,北京邮电大学人文学院讲师,马克思主义学院硕士研究生。

视。许有壬对这一学术线索念念不忘,后来为此写过《猴山书院记》《杜猴山画像赞》《墨灶山次杜猴山先生韵》一系列诗文。从这一点来说,许有壬身上是留存有北方学术基因的。

从许熙载碑文的描述来看,他的强项主要表现在吏治层面,如“料丁壮,输糗粮,高城深池,备御有法”^{[2]211}等皆可证明,因此“吏服其能,民怀其惠”^{[2]211}。作为北人,许熙载擅长吏事是有其历史渊源的。金末“贞祐南渡”后,统治者大力奖用胥吏,如金宣宗“奖用胥吏,抑士大夫”^{[6]73},丞相术虎高琪也“大恶进士,更用胥吏”^{[6]71},从而拉开了北人重视吏事的序幕。由于文化的惯性,元代北方的儒士普遍擅长钱谷、转输、期会、工作、计最、刑赏、伐阅、道里、名物,其价值观可以凝练地表述为:“儒术审权精吏事,仕途横槊张吾军。”^{[4]143}许熙载精通吏事,乃是北方文化环境使然。受父亲影响,许有壬为官也擅长此道,从捕盗、刑赏到赈饥、课税,皆有政声,非一般腐儒可比。

许有壬自出生起便一直生活在南方,所学带有明显的南方文化的印迹自是不难理解。许有壬幼年生活在武昌,见到的多是南方的文化人物,如其云:“予幼侨鄂,见掾于省者多俊伟士人,望而重之。”^{[3]324}后来随父亲辗转于永州、衡阳、湘潭间,大约在至元三十一年(1294年),拜李秋山为师,如其自述云:“有壬总角,师从庐陵李秋山先生,读书零陵。”^{[3]162}后转至衡阳郡学,“师兰野吴先生”,同时请益于陈翼卿先生。李秋山者,其生平史籍失载。兰野吴先生,即吴刚中,许有壬记载曰:“胜国咸淳甲戌湖南混试,终场万七千八百余人,取合格二十六人。先生试赋《天地大德曰生》,通榜第二,赋则魁也。”^{[3]322}陈翼卿系陈雍之父,也是一位曾经“有声屋场”^{[3]163}的隐君子。在元初时代,像李秋山、吴刚中、陈翼卿这样的故老应该不在少数,许有壬就称:“时混一才二十年,故老尚多,幸及从学,粗有得也。”^{[3]240}又云:“窃惟混一之初,故老具在……大德初,予读书江南,犹及见之。从问往事,历历可稽。”^{[3]321}

南宋末年理学迅速扩张的时代,“至晚宋朱学再传、三传时,朱学实已遍及南宋各地”^{[7]362}。许有壬所见到的那些南宋故老居多

受到过正规的理学教育,因此他们所讲所论,都与理学相关。许有壬自幼在湖广,得蒙故老的亲炙,他对理学理解得十分透彻,尤其是对朱熹、张栻等大儒充满景仰之情,如其赞美曰“朱张操大舟,涉海示我湄”^{[3]40},又云“朱张挹洙泗,一滴沾涖湘”^{[3]39},又云“太山未敢小天下,岁晚好继朱张盟”^{[3]67}。对于理学在北方的普及,许有壬欢欣鼓舞,如其云:“我元一文轨,然后程朱之学大明于世。”^{[3]175}又云:

理学至宋始明,宋季得朱子而大明。前辈言天限南北时,宋行人篋《四书》至金,一朝士得之,时出论说,闻者叹竦,谓其学问超诣,而是书实未睹也。文轨混一,始家有而人读之。科举行,以经术取人,诏首崇用,又人人治之矣。^{[3]171}

许有壬自幼身处南方文化环境里,濡染其中,因此并不像纯粹的北方儒士那样执意以金源为正统。且不说郝经著《立政议》、王恽著《请论定德运状》了,即便姚燧的《国统离合表序》也表现出批评朱熹《资治通鉴纲目》而回护金源的意味。但许有壬对朱熹的《资治通鉴纲目》就十分肯定,如其曰:

朱子感兴诗,蹕举三朝而不他及,其有激于欧、马,而纲目之所以作也。……朱子慨然本《春秋》之旨,任笔削之重,主正统以明君臣之分,严书法以诛乱贼之心,其取义大矣。^{[3]159}

肯定了朱熹《资治通鉴纲目》的正统之说,当然就意味着并不特别回护金源。在许有壬的文章里,也常常可以看到这一倾向,如其云:“中原自宋播浙,文教几熄,金源氏分裂之余,设科取士,士气奄奄仅属,而吾乡登第者余五十人。”^{[3]167}虽谓赞赏金源氏设科取士,但又称“士气奄奄”。又《文丞相传序》云:“宋养士三百年,得人之盛,轶汉唐而过之远矣。”^{[3]159}从“宋养士三百年”一语可见,许有壬是主张南宋承北宋之统的。

许有壬虽为北人,但生于南方长于南方,这一经历使得他与纯粹的北方儒士有了很明显的区别。像许有壬的好友苏天爵,就是一位土生土长的北方儒士,从苏天爵编撰的《元朝名臣事略》和《元文类》来看,很明显是由金至元的北

方学统张目。当然许有壬也不同于成年后才游宦江南的北人,如元明善弱冠才游吴中,以文章名于江南。但元明善这种半路出家的人很难完全认同南方的文化,他在江西、金陵时,“每与虞集剧论,以相切劘”,尤其是批评虞集“治诸经,惟朱子所定者耳,自汉以来先儒所尝尽心者,考之殊未博”^{[1]4173}。就明显体现出北方经学的立场。所以说,元代北方儒士对南方文化的看法,苏天爵是一个类型,元明善是一个类型,而许有壬可以算得是一个不同于前两者的类型。

二、“延祐开科”与许有壬对北方文脉的认知

大约在大德十年(1306年),许有壬来到大都求仕。《元史·许有壬传》有记载云:“年二十,畅师文荐入翰林,不报。”^{[1]4199}由是而陷入了困顿,乃至“落魄京华”^{[3]323},至大二年(1309年)的时候,许有壬才得到了一个开宁路学正的职位。皇庆元年(1312年),许有壬任山北廉访司书吏,从事刑狱、赋税等吏事。可见,许有壬北上后很长的一个时期都是在底层慢慢爬坡。直到科举的推行,给许有壬带来了翻身的机遇。

皇庆二年(1313年),元仁宗宣诏科举取士,于次年推行,因次年改元“延祐”,史称“延祐开科”。许有壬参加乡试、会试、廷试等一系列程序后,杀出重围。尤其值得一提的是,《廷试策问》乃翰林侍讲学士元明善所出,许有壬的试卷还得到了元明善的亲笔批点,所谓“张起岩、许有壬二卷则翰林侍讲学士谥文敏元明善笔也”^{[8]520}。不但如此,许有壬还得蒙李孟、赵世延和赵孟頫三位巨擘的接见与勉励:

知贡举乃读卷平章政事臣李孟,读卷参知政事臣赵世延,集贤学士臣赵孟頫皆坐,礼方洽,呼臣有壬前,平章指参政而语有壬曰:“始子策第,高下未定,参政言:‘观此策必能官,请置第二甲。’吾不许,置上复掇下者至于再三。”又指集贤曰:“学士见吾辈辩不已,乃立请曰:‘宋东南一隅,每取尚数百人,国家疆宇如是,首科正七品取多一人,不多也。’乃从之。吾谓此卷何人,而使吾数老人争论终日,折名后当观其面目。

吾非市恩掠美也,使子知其难耳,子其勉之。”^{[3]327}

李孟身为中书宰执,位高权重,却能对许有壬这样一个名不见经传的后辈坦露心曲,这对许有壬的精神激励可想而知。许有壬对于李孟一直保持一种非常的尊敬,如其《寿李秋谷平章》一诗云:“黄钟嘘暖挽春留,绿蚁浮香带月匀。宰相得闲才是贵,人生有子更何求?家传文字五千卷,身在神仙十二楼。记取年年好风景,雪松霜桧岂容秋?”^{[3]94}

作为“延祐开科”的直接受益者,许有壬对李孟的赞美首先是因其开始了科举。如《送冯照磨序》赞曰:

盖中原自金源氏灭,贡举废且百年,故延祐癸丑诏下,天下耸动,思见德化之盛,复限吏秩,广儒用,默寓消长之机焉。圣人之心,其至矣乎!亦惟秋谷李公恳恳于播越在渊时,一旦爰立,大议遂定。^{[3]167}

当然,议定科举只是李孟功绩的一个方面。李孟并非皓首穷经的腐儒,而是具有超强的政治才干,在成、武授受之际与武、仁交接之时都有非凡的表现。在以李孟为首的“怀孟集团”的积极筹划下,元仁宗爱育黎拔力八达绕过“忽里勒台”直接即位,这也就是张养浩所谓的“两定内难”^{[9]123}之功。对此,许有壬也有过描述:“大德之末,丁国势危疑,神器机隍之会,犹操舟滟滪三峡,遇排山倒海之风,而能力赞秘策,卒底平济,非社稷之臣乎!”^{[3]182}

元仁宗即位后,李孟为中书宰执,开始大刀阔斧的改革,其核心乃是采取儒治,推行汉法,同时“协助爱育黎拔力八达完成了强化君权的基本工作”^{[10]167}。从宏观的角度来说,许有壬更是因为李孟开启了“延祐儒治”而对其产生了高山仰止之情,又如其赞美曰:

名爵扫地而削其尤,锡予空帑而复其旧,大官恃不钩检而核其滥,宿卫依凭城社而汰其冗,贵近世臣莫敢议。及乃挺身任之,灼知将来之危而不恤也。国家用儒者为政,至元而后炳炳有立者,先生一人而已。^{[3]182}

据说在李孟早年,商挺、王博文等人都“折行辈与交”^{[1]4084}。商挺系元好问的友人,而王博文则

为元好问弟子。元好问承金源余绪,十分重视“文辞”与“治道”的合一。在元初的元门弟子那里,倡导“文辞”与“治道”合一的,不唯王博文,其他如王恽、胡祇遹、魏初、阎复等皆是,从而形成了一个儒学群体,并延续为北方文脉。受环境濡染,李孟身上的金源元素是十分明显的,如崇尚“治道”,尤其是“善论古今治乱”^{[1]4084}。同时李孟也有一定的文辞才能,《元史》记载李孟“为文有奇气”^{[1]4090}。许有壬不但非常认可李孟的“治道”才干,对于其文辞能力也是不吝赞美,如云:“才气跌宕,落笔纵横,歌诗流播,荒陬下邑,传邮逆旅,往往大书于壁。然世歌诗而不知其文,知其文而墓碑未出,不知其功勋之大之详也。”^{[3]182}李孟身上“文辞”与“治道”并重的取向,对于承受其恩泽的后生小子来说,具有一种导向作用。考察许有壬所作的《秋谷文集序》,其中所讲述的,也无外乎“文辞”与“治道”两个层面。许有壬“文道合一”的主张,即便不是自此而开启,也会由此而加强。

李孟毕竟是一位政治家,据说“常自毁其稿,家无几存”^{[1]4090},这使得他在文坛的影响力大大缩减。在整个元代,真正倡导“文道合一”且在文坛发挥出巨大影响的人物乃是姚燧。姚燧系许衡弟子,属于理学阵营的人物,但姚燧却与乃师“文章之为害,害于道”^{[11]72}的认识不同,而是受到杨奂、元好问等人影响,提出“文章以道轻重,道以文章轻重”^{[12]69},保存了金源儒学的某种元素,成为北方文脉的关键环节。许有壬北上大都,得到了畅师文的推荐。畅师文与姚燧、高凝皆为许衡高弟,他们之间“相推友善”^{[3]237}。至大元年(1308年)又与贯云石结识^①。贯云石此时正从姚燧学^②。因为畅师文、贯云石的关系,许有壬或有拜谒姚燧的机会。

且不管有无拜谒过姚燧,许有壬对姚燧诗文是熟知的,如称“牧庵老仙善游戏,赠诗专咏君姓字”^{[3]56}、《二题贾氏白云楼次牧庵韵》皆可证明。当然,许有壬也对姚燧推崇备至,称赞其曰“昔我牧庵先生,实主文衡”^{[3]182},又曰“至大间先生之侄牧庵为翰林承旨,实握文柄”^{[13]620}。姚燧在元代以学习韩愈而著称,许有壬也表现出了这样的特点。孙克宽就曾指出:“文势颇善掉弄,大约是从昌黎文境出来。他善为典重之文,

造句下字,均似韩法。元代北方古文大家姚燧,其文势学昌黎,许氏或受其熏陶。”^{[14]424}在许有壬文集里可以检索出提及韩愈的文句20余处,亦可为证。

金末的儒学重估思潮,其性质类似于唐宋时代的古文运动,此思潮经由元好问延续至姚燧“文章以道轻重,道以文章轻重”,形成北方共同认同的文脉观念。许有壬北上大都,经过“延祐儒治”的淬炼,尤其是在李孟与姚燧那里得到了观念上的熏陶,对文章以及文章之士有了充分的认识,即便是对苏轼,也是要从古文运动的角度尝试理解,谓之“文章在天地间”,并与韩愈相比并:

窃尝妄意公作韩文公碑,盖亦以自道也。其言所能者天,所不能者人,则文公之迹与公又大有相类者。然文公自潮阳归,不出朝廷而卒于家,公则间关万死而幸得归,席尚未暖而病遂不起,此则又有甚于文公焉。而其昌于天下,信于后世者,则二公等也。^{[3]184}

在倡明韩愈、欧阳修等人古文意义的同时,许有壬也进一步明确了对“文以明道”的认知,体现出向北方文化环境靠拢的姿态。如其云:“夫文以明道而假乎辞也,文而不至,道将焉传?”^{[3]169}又《题欧阳文忠公告》一文曰:

文与道一,而天下之治盛。文与道二,而天下之教衰。经籍而下,士之立言力非不勤也,辞非不工也,施之于用,卒害其政者,与道二焉耳。昔苏子以韩愈配孟子,而以欧阳子为韩愈,天下以为知言。后世不敢有异议者,韩也,欧阳也,推而达于孔子之道也。^{[3]320}

许有壬在科举及第之后,受到李孟、姚燧等北方巨擘的影响,真诚地相信北方的文脉——文道的合一。此外,许有壬还十分注重对北方文脉的回溯,他对金末儒学并不忽略,也曾有诗提及赵秉文^{[3]143}。相对而言,许有壬显然更加推崇元好问,其诗文多次提及元好问,尤其是多和其诗,如《游善应宿储祥宫次元裕之韵五首》,有如《记游》所称“登西楼和元裕之诗”^{[3]205};同时也时常题跋元好问遗墨,如《跋盍正甫所藏元裕之诸公手简》称赞“元公之学”^{[3]326},《题遗山乐府墨

迹》则曰：“银蟾淪魄景星微，闲杀天孙织锦机。回首蓬莱三万里，彩鸾犹傍五云飞。”^{[3]142}

元好问在金末倡导“文统”，接续金源，可以说是北方文脉的关键性人物。在其身边多有金源遗老，许有壬对他们也一并礼赞，如杜仁杰，许有壬就称赞其“杜公之达”，即便是王文统，许有壬也不回避，用“王公之才”进行肯定^{[3]326}。在元初翰林国史院引领一时风向的王磐，许有壬也多次用次韵的方式来表达敬意，如《黄华山次王鹿庵韵》《洪峪用鹿庵韵》等皆是。对于接续元好问“文统”之说的元门弟子，许有壬也多有关注，如《题张毅夫右司所藏捕鱼图用胡紫山韵二首》就是用的胡祗适的诗韵，《青崖魏忠肃公文集序》则是对魏初的肯定，所谓“其为文不徒文也，其有得于经术者乎”^{[3]175}。

元好问及元门弟子群体在元初影响甚大，他们推崇的“文统”之说甚至形成一条类似于学统的文脉体系。姚燧虽然系许衡弟子，但也备受这条文脉影响，成为一个关键性的人物，许有壬对姚燧“文章以道轻重，道以文章轻重”的说法是非常认同的。其他如卢挚、李术鲁翀、马祖常、宋本等北方儒士也大都受北方文脉影响，皆以文章名世。许有壬《游岳麓书院登风雩亭寻朱张遗躅用疎斋卢先生韵》则表明他对卢挚亦有一定研究；对于李术鲁翀，则盛赞其文章，如云：“弱冠名先振，高风士久歆。文章追古作，韶濩发遗音。”^{[3]88}对于马祖常，许有壬更是盛赞其文章，如云：“文章君瑞世，交友我忘年。典玺当机要，求人得俊贤。”^{[3]89}又赞云：“当年笔阵扫千军，要继先秦两汉文。”^{[3]114}又有《宋诚夫文集序》一文赞宋本云：“使读其文者知其政事之长，而信其见之文者。”^{[3]161}

三、南北文化涵化与许有壬的北方儒学立场

元代在疆域上实现了一统，但在制度与文化层面，南北长期存在着隔膜。家铉翁对当时南北文化隔膜状况有过描述：“迨夫宇县中分、南北异壤，而论道统之所自来，必曰宗于某；言文脉之所从出，必曰派于某”^{[15]509}。面对这一局面，至元年间南下的北方儒士和北上的南方儒

士开启了南北文化的破冰行程。当然，冰的融化需要一定的时间，文化上的涵化也不是一蹴而就的，即便到了“延祐儒治”的时代，南北文化隔膜的状况依然没有得到有效的改观。

在促进南北文化涵化这一方面，北上的儒士如赵孟頫、袁桷、邓文原、虞集等人起到了很大的作用，他们会着力向北人推介南方文化；而南下的儒士如卢挚、张之翰、元明善、马祖常等人也扮演了重要的角色，他们也会积极向南人灌输北方的文脉。当然从另一方面，他们的确也会自觉不自觉地接受对方的文化观念。“延祐儒治”属于元代南北文化涵化的快速发展期，而接下来的奎章阁学士院时期更是大力度地促进了南北文化涵化的进一步发展。

奎章阁学士院建立于天历二年（1329年），系元文宗与元明宗以及燕铁木儿家族进行政治博弈的产物，是元文宗时代重要的文化标志。在奎章阁中，除了鉴赏文物字画和进行文学创作外，还有供皇帝顾问的职能。奎章阁学士院人员构成是多元的，除了泰不华、阿荣、阿隣帖木儿、铁睦尔塔识、朵来、沙剌班、朵尔质班、康里巎巎、赵世延等蒙古、色目知识分子外，奎章阁也体现了北人与南人混搭的特点。如北人有宋本、王守诚、李洞、李訥、吴炳、苏天爵等，南人有虞集、欧阳玄、柯九思、揭傒斯、杨瑀等。许有壬与宋本、苏天爵等北人有深交，与虞集、欧阳玄、揭傒斯等南人亦十分相得。在许有壬的文集中可以看到相当多的与诸公的唱和之作，也可以说，许有壬是一位推动南北文化涵化的具有重要影响的人物。

奎章阁学士院中，北人与南人相处融洽，这在促进南北文化涵化的过程中起到了非常关键的作用。在这一点上，许有壬也不例外。虽然许有壬乐于推动南北文化的涵化，但其文学立场却是站在北人这一方的，如欧阳玄从诗学角度评价云：“家本梁赵，流寓荆楚，筮仕并营，其诗盖负豪爽之资。”^{[2]284}此外，其所作词也体现出“作北风”的特点。《圭塘乐府》中的词作，或登临怀古、悲悯民生，“境界高远，有长枪大剑意度”^{[16]610}，如“酹酒中天，振衣千仞，尘世烟霞有几区”^{[3]350}；“鼓枻茫茫，万里棹歌，声响凝空碧”^{[3]355}。我们把许有壬视作北

人或南人都讲得通,但他的词的确有金元北宗词“豪放质朴的风格”,同时也具有金元北宗词“隐逸避世的思想倾向”^[17]。

如邱江宁指出,奎章阁学士们通过“南人作北风”“北人作南风”促进了文学层面的南北融合^{[18]3}。当然,北人可以作南风,在诗文上追求些新奇感,这一点并不稀奇。但从学统这一具有立场性的角度考察,几乎没有北方学者愿意放弃自己的主张而屈从于南人。在许有壬那里,我们明显可以看到这一特点。许有壬不但对北方文脉十分仰慕,同时也十分推崇许衡,甚至像李孟那样,热衷于将两者捏合起来,以之建构北方之学统。

元代北方儒学大约有两个主要体系,一为承袭金源儒学的儒学群体,侧重“文辞”与“治道”,形成北方文脉体系;一为赵复北上所传的理学,许衡为集大成者,侧重义理之说与躬行践履。虽然在元初的政治格局演变中,两种儒学也出现了互相涵化的迹象,然而彼此扞格还是明显存在的。李孟治学虽多带有金源儒学的特点,但在主导“儒治”时,许衡当年推行汉法的尝试就作为一种极好的政治资源推到了李孟面前,作为务实的政治家,李孟当然也不会摒弃。因此在“延祐儒治”期间,李孟对北方文脉与许衡理学进行了大力度的捏合,以之建构北方学统。从科举科目兼用程朱之说与古注疏的特点来看,其捏合的痕迹就十分明显。

姚燧作为许衡弟子,虽然热衷于文章之学,但对理学也是熟稔于心的。在这一点上,许有壬与其具有一致性。许有壬生长于南方,对理学极有情感,延祐中式后,受北方文化环境尤其是李孟的影响,逐渐将情感寄托移注到了朝廷所推崇的许衡身上,如其《鲁斋书院记》云:

天佑我元,俾道统之传,亟有所属,朱子卒才八年而先生生。际兴王之昌运,得正学之真传,接道统以淑来世,任斯道以觉斯民,非天意有属,而能然乎?举而措之事业,若《时务五事》其概也。呜呼!中统至元之盛,有隆古之所未及,而有志之士窃有感焉者,何哉?孟子距杨、墨,韩子谓功不在禹下。程子兴起斯文,其要在辨异端,辟邪说。先生之立朝也,当更始万物之际,正

始以理万事,端本以畅百支。则其时也,乃有申、韩邪说杂鹜于中,其言甘而易入,其功卑而易著,举世俛俛以为开物成务如斯而已。当时辞而辟之者,其有所自也。卒之正言以验,正道以明,使踵之者知其不容于正途,惩塞其将来,盖攘斥之功出于平居讲明圣学,辨别邪正之有素也,其有功于世大矣!世徒知道统之有在,而不知所以羽翼。夫道统者,又有在焉!^{[3]215}

对于许衡身边的理学家,许有壬也是极有尊敬之意,如关于姚枢,则赞颂曰:“雪斋姚先生,当世祖龙潜之时,首陈二帝三王之道,佐立万世无疆之基,所以阐明道学,其功大矣。”^{[3]621}又云:“九原可作,吾其从雪斋乎!”^{[3]326}

与李孟一样,许有壬也谋求于北方文脉与许衡理学的合一。对于元门弟子中受到理学涵化的弟子,他是拍手欢迎的,如对于魏初的文章,他就评价说:“我元一文轨,然后程朱之学大明于世,造诣深者蔚为名贤,推绪余为文章,亦莫不度越世习,盖理胜则文在其中矣,有壬于青崖魏忠肃公之文窃有见焉。”^{[3]175}对于苏天爵维护北方学统的《国朝名臣事略》一书,他也十分强调与理学的关联:

惟其培学上庠,历史属久,故考之也详,择之也审,其类例仿朱子《言行录》,条有征据,略而悉,丰而核,其四方之争先快睹者乎!窃惟国朝真才云集,是编才四十七人,有齐民知名而未录者,盖朱子例,嗣有所得,当续书之也。^{[3]160}

综上所述,许有壬对北方文脉与许衡理学的合流是持积极态度的,无论北方文脉还是许衡理学,都属于北方儒学体系。但从这一点,就可以明显看出许有壬的学术立场。

李孟“其论必主于理”^{[3]4090},又推崇许衡之说,但其捏合的北方学统明显是涵盖金源“文辞”与“治道”,因此与南方理学并不完全一致。李孟对南方泥于心性及泛滥训释的儒士并不满意,一个明显的证据是,他对南方儒士吴澄、程复心就有过一定的排斥。在整个元代,南方隐于乡间的理学士人很多,如金华、徽州、闽北、江右等地,都有颇有规模的理学群体前后承继,但考察他们的著述,以许衡为学统的并不多见,谈

及北方文脉的更是万中无一。有关学统的认知,在当时存在朝野或南北的不同判断。可以肯定的是,许有壬的北方学术立场与李孟是相吻合的。

在“延祐儒治”时代,许有壬甫入政界与文坛,还属于后生小子,到奎章阁时代及以后,许有壬历任奎章阁学士院侍书学士、参知政事、中书左丞、翰林学士承旨、集贤大学士等,开始将影响力全力发挥出来。在南北文化涵化的时代,许有壬虽然也参与其中,但认真考察则可以发现,他还是将砝码放在北方文脉那里,通过北方文脉进一步整合为北方学统。由此可见,在元代中后期,即便是发生了南北文化的涵化,但北方文脉及北方学统无疑是一种强势的文化,在相互涵化的过程中,明显占据了主导地位。

注释

①许有壬《木兰花慢》其二:“至大戊申八月廿五日,同疏仙万户游城南廉园,园甲京师。主人野云左丞未老休致,指清露堂扁,命予二人分赋长短句。予得清字,皆即席成章。喜甚,榜之堂上。疏仙其甥也,后更号酸斋云。”见许有壬:《木兰花慢》,《至正集》卷七十八,《元人文集珍本丛刊》第7册,新文丰出版公司1985年版,第351页。②《元史·小云石海涯》记载:“北从姚燧学,燧见其古文峭厉有法及歌行古乐府慷慨激烈,大奇之。”见宋濂等:《元史》卷一百四十三,中华书局1976年

版,第3422页。

参考文献

- [1]宋濂等.元史[M].北京:中华书局,1976.
- [2]欧阳玄.欧阳玄集[M].长春:吉林文史出版社,2009.
- [3]许有壬.至正集[M]//元人文集珍本丛刊:第7册,台北:新文丰出版公司,1985.
- [4]胡祇适.胡祇适集[M].长春:吉林文史出版社,2008.
- [5]查洪德.理学背景下的元代文论与诗文[M].北京:中华书局,2005.
- [6]刘祁.归潜志[M].北京:中华书局,1983.
- [7]何俊.南宋儒学建构[M].上海:上海人民出版社,1992.
- [8]宋褰.燕石集[M]//景印文渊阁四库全书:第1212册,台北:商务印书馆,1986.
- [9]张养浩.张养浩集[M].长春:吉林文史出版社,2008.
- [10]傅光森.元朝中叶中央权力结构与政治生态[D].台湾中兴大学历史系博士学位论文,2008.
- [11]许衡.许衡集[M].北京:中华书局,2019.
- [12]姚燧.姚燧集[M].北京:人民文学出版社,2011.
- [13]许有壬.圭塘小稿[M]//景印文渊阁四库全书:第1211册,台北:商务印书馆,1986.
- [14]孙克宽.元代汉文化之活动[M].台北:台湾中华书局,1968.
- [15]苏天爵.元文类[M].北京:商务印书馆,1958.
- [16]黄拔荆.中国词史[M].福州:福建人民出版社,2003.
- [17]赵维江.论金元词的北宗风范[J].文学遗产,2000(4):94-105.
- [18]邱江宁.奎章阁文人群体与元代中期的文学研究[M].北京:人民出版社,2013.

Xu Youren and the Construction of the Northern Academic Tradition in Yuan Dynasty

Liu Chengqun and Gao Yunpeng

Abstract: Xu Youren was born in the North, but he grew up in the South and was deeply influenced by southern culture. After the resumption of imperial examinations during the Yanyou years, Xu Youren succeeded in the first examination, so he admired Li Meng, the director of the resumption of imperial examinations, and began to read Yao Sui's articles. With the guidance of the scholars like Li Meng and Yao Sui, Xu Youren not only had a deep understanding of northern heritage, but also played a role in promoting integration of northern heritage and Neo-Confucianism, i. e., constructing the northern academic tradition. Xu Youren was pleased to facilitate acculturation of North and South, but his position on northern Confucian thought was clear.

Key words: Xu Youren; heritage; academic tradition; acculturation

[责任编辑/周舟]



网络直播中女性媒介形象的反思与建构

何向向

摘要:网络直播为社会大众提供了一个展示自我的平台。众多女性参与网络直播活动,实施自我形象设计与表现,由此在虚拟空间中建构起一个崭新的女性媒介形象。然而此种形象却在复杂动机的驱动下,呈现出“被异化”的问题,促使女性形象、女性身份、权益保护问题在消费主义营造的愉悦情境中走向“解构”。网络直播环境中的女性群体呈现出人格独立的自由形象、欲望解放的感官形象、讨好男性的趋利形象、消费选择的物化形象,导致女性媒介形象在具象化层面出现了身体被消费、形象被异化的问题,在内涵性层面出现了语言媚俗化、形象符号化的问题。这要加强社会价值观教育,培养女性主体意识,加强对直播平台强效监管,并且要构建两性平等社会环境,培育形塑健康女性媒介形象的土壤。

关键词:网络直播;女性;媒介形象建构;反思与建构

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0123-06

20世纪70年代,美国传播学家塔奇曼出版了《炉床与家庭:媒介中的女性形象》,作者认为大众媒介中的女性形象被贬低、歪曲或者是根本不被呈现^{[1]182}。随后,约克·赫尔姆、凡·祖伦、安杰拉·马克罗宾、马丁·罗伯茨等人也探讨了女性媒介形象问题,这些学者对于媒介中的女性形象以及女性身份和权利实现等普遍持较为“悲观”的态度。赛伯女性主义则认为电子媒体的崛起为被压迫女性提供了反对霸权的重要工具。时至今日,随着大众媒介的发展和快速演化,赛伯女性主义的观点似乎太过乐观。网络直播根源于早期的文字、图片、视频传播载体,在数据流、平台渠道、运营模式升级之后,演化成一个大众参与的内容即时呈现与传播平台。这为广大女性提供了一个自由发声、自我形象建构的平台,但在消费主义推动下走上了女性形象、女性身份、权益保护的“自我瓦解”,在潜隐层面带来了女性形象异化的问题。

一、网络直播领域女性媒介形象表现特征

网络直播是科技革命所带来的一种特殊的应用服务,而女性群体作为网络直播的重要力量,是通过对平台性、技术性、情境性依附而存在,一方面被动出现在静态的字画结合的界面之上,另一方面则是在个人直播空间中进行表演与互动而存在。网络直播领域中的女性存在于虚拟的情境氛围之中,多数抱持获利动机,通过直播化的方式而存在,由此形成了其迥异于现实情境的形象特征。

(一)人格独立的自由形象

我国传统文化习惯于将各种社会文化、社会行为与宇宙秩序杂糅一起,人际关系宇宙化,宇宙秩序人际化^{[2]60}。“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”构成了我国古代社会主要的人伦关系,

收稿日期:2020-08-07

作者简介:何向向,女,西北大学文学院博士研究生(陕西西安 710000)。

女性始终处于依从的角色,很少显示独立人格,人身自由亦不完整。新中国成立后,我国政府大力倡导“男女平等”思想,积极保障妇女权益,女性人格独立意识开始觉醒,逐渐从依附男性的角色中解脱出来,在思想、学习、生活、工作中寻求自我价值。

网络媒体的蓬勃发展以及网络直播的出现,为广大女性提供了一个公共展示平台,其在匿名环境、虚拟情境之中,产生强烈的社交狂欢体验,触发其自由展现个人形象与才艺的意识。诸多女性主播进行才艺表演、聊天互动直播活动,甚至将私密性的日常生活和行为经历“搬上”公共平台来凸显个性化的直播内容。网络直播平台中女主播生活化、写实性的内容在潜移默化之中塑造出一种“我行我素”的自由形象,可以自由展示自己的容貌、身材、才艺,可以自由表现自己的工作、社会行为,可以自由地设计和表现个性化的语言,会与男性竞争游戏、同台直播、协作工作等。女性俨然摆脱了传统环境下依附男性、顺从男性的角色,以一个独立、自由、开放的个体出现在公众面前。女性社会角色的丰富既展现了新一代女性的精神风貌,也暗示了女性未来自由化、独立性的发展方向。

(二)欲望解放的感官形象

我国传统文化对于女性形象强调内敛、含蓄之美,呈现出温文尔雅、清新淡泊、不求功利的特点。即便是在新中国成立之后的很长一段时间内,女性群体仍然会有意压抑、克制个人的欲望乃至至于诉求,表现出非功利的、高洁的人格。

市场经济的蓬勃发展,为人们带来了多样的消费刺激,从而也在潜移默化之中解放了女性对于金钱、物质、消费的欲望。其在现实生活中,既受制于同学、朋友、同事、亲友等“熟人关系”的限制,同时也缺少吐露、表现个人欲望的机会,大部分情况下是将个人“欲望”转化为职业、家庭竞争和个人装扮、物质消费行为。网络媒体的蓬勃发展促使边缘化、颠覆性、批判性的亚文化走向前台。网络直播平台为其提供了一个陌生情境下的自我展示与表达空间,而且可以将此种“展示”与“表达”变现为金钱收入,实现个人多样化的需求。诸多女主播在开放、自由的网络环境中,在匿名、虚拟网络平台上,在

表达需求、获利动机的强烈刺激下,全面释放了个人欲望,甚至将与“性”有关的身体信号作为直播特色与亮点,激发观众的兴趣,获得良好的点击率、流量以及相应的金钱收入。网络直播平台中充斥着欲望解放的女色形象,或展现容貌,或表现身姿,一些来自不同地区、不同阶层和不同领域的女性主播不约而同地选择以富含感官特质的形象出现在直播平台,使得社会对女性群体的认知出现了与现实世界的某种错位。

(三)讨好男性的趋利形象

无论是在西方社会,还是东方国家,在漫长的历史发展过程中均存在着性别等级化的现象,女性在男权社会中大多处于依附地位。19世纪末出现第一波“妇女解放运动浪潮”,20世纪60年代出现第二波“女性主义浪潮”,不同时期的女性运动在交换理论、网络理论、角色理论、符号互动理论、地位期望理论指导下,强调女性自省、自尊、自觉、自爱、自理、自立,从蒙昧压制走向等位同格。

当前,女性群体的社会地位有了较大提升。网络直播领域中的女主播也在直观层面表现出人格独立的自由形象和欲望解放的女性形象,表现出鲜明的自由、独立、随性的形象特征。然而深入分析发现,网络直播平台中女主播的观众以男性为主,如何激发男性的观看兴趣、获得男性的接受和认可,则是提高直播内容点击率和流量水平的关键所在。女主播无论是在直播动机方面,还是策划、制作、呈现出的节目内容,都表现出强烈的迎合乃至讨好男性的动机,杂糅以各种各样的趋利意识和行为。女主播展现自己美好的容貌、身体,表现自己独特的才艺、行为,均直接或者是间接地刺激、迎合、满足男性对于女性身体的窥视与欢愉。女性将个体视为是身体欲望的魅惑符号,成为虚拟空间中性别隐喻符号的客体,通过身体狂欢、性别魅惑来获得男性认可,实现个人的形象确立和金钱回报。网络直播领域中女性形象促使女权主义思想发生变异,使显性男权、被动顺从演化成了隐性男权、积极迎合。

(四)消费选择的物化形象

网络媒体的蓬勃发展既为人们提供了便捷

的互动、沟通、交流渠道,同时也造就了多样化的情境消费行为。网络直播便是情境消费行为中的一种重要形式,人们根据个人兴趣,自由地选择、购买各种各样的情境直播内容,这促使直播平台中所有的直播主体以及所呈现的节目内容都具有了被选择与被消费的物化特征。传统社会环境下的女性群体虽然也存在着被物化的现象,但多存在于特定阶级、单个关系之中,尚未形成普遍化的社会现象和行为活动。

市场经济大潮中发展起来的网络媒体,具有强烈的市场化、商业化、获利性属性,潜移默化中商业化地利用女性形象,哪里有对女性对象化、视觉化、情境化的消费,哪里就有满足此种消费的生成与服务。直播平台正是网络环境下女性形象物化、商品化、消费化的主要情境,大量女主播在直播平台界面和直播空间之内,沦为供选择、供消费、供体验的“商品”。由于网络直播平台的强势地位,女主播往往并不具备双向选择的“话语权”。这由此将传统社会的人际关系移至网络平台中成为积极主动甚至带有狂欢色彩的大众化“看”与“被看”的关系。美国电影研究者劳拉·穆尔维则提出:“在一个由‘性’的不平等所安排的世界中,看的快感分裂为主动的男性与被动的男性,起决定作用的男性的眼光将其对于‘性’的幻想投射到照此风格化、商品化的女人形体上。”^[3]网络直播淋漓尽致地展现了男性的幻想与女性的迎合,并将此种关系表现为赤裸裸的物化展现与消费选择,潜在性地造成女性权力退化乃至异化。

二、网络直播领域女性媒介形象的反思

(一)网络直播领域具象化女性媒介形象反思

随着商品经济的影响,消费主义快速扩张,身体所蕴含的“商品价值”被赋予潜在的消费属性。鲍德里亚曾提到:“女性身体是一种比其他一切都更美丽、更珍贵、更光彩夺目的物品。今天的广告、时尚、大众文化等一切都证明女性身体变成了救赎物品。”^{[4]264}网络直播将现实社会中潜在性的身体的“价值消费”,直接地呈现在网络平台中。男性观众可以根据个人的兴趣、

爱好差异地选择不同相貌风格的女主播,打破了真实交往的人际隔阂,直接沟通交流,甚至直白地调情。Kaceytron是海外直播平台Twitch的主播,拥有49万粉丝,在直播中经常露出丰满的上围,自嘲是“卖胸直播”,通过身材“优势”获得打赏。这俨然成为一个“买卖”,一方是直播平台中的女主播将个人容貌、身体、沟通、才艺、工作作为可以交易的“商品”,另一方则是诸多男性观众,运用时间、金钱、流量来购买“商品”,满足个人对于女性身体的欲望诉求。网络直播的消费关系相比线下消费更加直接高效,男性观众通过各种“打赏”换取与主播直接互动交流的机会,进而满足自己在现实生活中无法实现的欲望。

全球一体化进程持续加快,女权主义运动风起云涌,女性的社会地位逐渐提升,女性群体总体上呈现出选择权更加多元、追求自由平等的形象特征。大众媒体中所出现的野蛮女友、霸道女总裁等概念,展现了新时期多元的女性形象^{[5]281}。社会大众逐步认可、接受此种能够独当一面、树立正面价值的女性形象。然而,网络直播领域中诸多女主播的内容策划与行为表现,却提醒我们女性形象仍然存在被异化的危机。

网络直播领域塑造出的女性形象是多元的,但部分女性直播对于提高点击率、观看量、虚拟礼品方面有着强烈需求,并希望在短时间内获利丰厚。这种趋利动机决定着夺人眼球的“表演性”内容,能够在较短时间内通过直播获取丰厚的物质回报。这样的行为选择并非网络直播平台所独有,无论是男性群体还是女性群体,面对消费主义的巨大诱惑,均有可能选择以短期行为撬动更大的利益杠杆的现实动机。

网络直播有可能强化一部分社会群体对女性形象的偏见,一些女主播选择以“色相”换取“眼球效应”和“打赏利益”,从而游走在道德与法律的边缘。网络直播极大地增加了现实世界中的道德约束和法律规制的难度,女性主播在直播平台中为了获得男性粉丝的青睐以及由此所带来的“收益”,对自己在平台呈现出的形象以男性审美为标准进行全方位打造,目的在于迎合男性需求,获得男性认可。由于直播平台的算法是为了迎合用户喜好,增加用户黏性,所

以更多女性在现实生活中积极努力所实现的平等独立的形象在一些网络直播平台中无法得到展现的机会,顺从、迎合、满足、依附的女性形象在不少直播平台成为更有受众的“主流”。

(二)网络直播领域内涵性女性媒介形象反思

语言是展现女性形象、表现女性地位与权力特征的一项重要元素。广大女性在现实生活中,受到社会道德规范、家庭伦理关系、国家政治法律的限制,而呈现出契合伦理、道德、规范、法律的语言内容与风格特征。然而网络直播平台则为人们提供了一个匿名互动与交流的虚拟空间,女主播摆脱了线下伦理、道德、规范、法律的约束,而无所顾忌地采用媚俗性的语言来迎合、挑逗男性观众,进一步强化了人们对于女性负面形象的认知。

首先,网络直播平台中部分女主播的语言存在大量性暗示、性挑逗内容。诸如斗鱼平台“娱乐天地”板块中女主播设置的标题有“国民妹妹找你玩啦”“颜值小姐姐在线等你”“每天都想有你陪伴”等。这些媚俗性语言在潜移默化之中塑造出“性开放”的女性形象,打破了现实社会中丰富多元的女性形象,进一步强化了其迎合、顺从、满足男性欲望的负面形象特征。其次,网络直播平台中部分女主播的语言还存在着挑战基本道德、社会公德、核心价值观的问题,诸如“宁愿坐在宝马里哭,也不愿坐在自行车上笑”,“金钱是万能的,只要给钱,自己愿意做一切事情”等,成为一些女主播的口头禅乃至座右铭。一味获得流量的“热搜句式”,看似为了触发观众酣畅淋漓的“语言快感”,实则塑造了刻板片面的女性形象,削弱了人们对于现实生活中女性正面形象的认知。

社会是一个庞大的体系,女性以平等、独立、自由、开放的形象融入社会各领域,扮演多样化的角色,承担多样化的任务,是有血有肉的个体。网络直播平台中的女性在迎合男子审美标准和情感诉求的情况下,其总体印象呈现出符号化的趋势。

女性媒介形象逐步成为性别隐喻符号,也即女性身体在虚拟性与交互性的网络平台上,成为满足男性窥视与欢愉的符码,其缺少个人独立身份与独立意识,仅仅是作为一种窥视对

象而存在。法国女权运动创始人西蒙娜·德·波伏娃认为“父权制下的女性是有别于男性的第二性”,而网络直播平台所营造出的虚拟情境恰恰是对作为“第二性”的女性的媒介再现,失去自我,产生身份认同危机,依靠魅惑男性而存在。

网络直播领域中的女性逐步成为标签化的审美符号,一致性的天使面孔、精致妆容、魔鬼身材、光鲜衣着、小资情调等,成为人们口中的“白瘦美”“白富美”“傻白甜”。网络直播领域中的女性拥有似曾相识之感,既缺乏个性化的视觉特征,同时也缺少独特的个人性格。女性逐渐成为统一的审美符号出现在直播平台。

网络直播领域中的女性形象慢慢被定义为追求金钱、物质、消费的“欲望符号”。她们在网络直播过程中,从个人装扮、语言风格到行为活动,无不传达出迎合男性需求的特征,获得男性的接受与认可,并将此转化为实实在在的收入,部分女性甚至直接呼吁男性观众点赞、打赏、赠送礼物等。女性主播毫不掩饰自己的欲望,促使观众对其产生“欲望符号”的固化认识。

三、网络直播领域女性媒介形象建构方式

(一)社会价值观教育

网络直播领域之所以能够快速聚集起一大批女主播,而且表现出迥异于线下现实生活形象的媒介形象特征,直接原因在于网络直播空间的匿名存在特征与虚拟情境氛围,以及获利动机的强烈刺激,而根本原因则在于市场经济浪潮下人们价值观的迷失,金钱崇拜、消费至上、物质追求。这导致部分女主播为了吸引男性观众,而心甘情愿、快乐愉悦地沦为“消费品”,甚至不惜裸露身体和表达媚俗语言,践踏个人的尊严和道德。社会是个人价值观成长的“土壤”,也是形塑网络直播领域女性媒介形象的重要空间。

网络直播领域中的女性表现出年轻化的特征,政府部门需要从宏观层面加强社会价值观教育活动,培养女性自尊、自爱、自信意识,拥有强烈的荣辱感,严格遵守社会道德规范、公德标准、法律法规,由此才能从根本上消解其在网络

直播领域而出现的负面行为。无论是直播动机,还是行为表现,都表现出鲜明的“人格独立”的形象特征,将线下女性的丰富形象移植到直播平台中,衍生出媒介形象,实现生活形象与媒介形象的统一。由此才能推动女性形象的健康发展。

(二)培养主体意识

女性主体意识是女性主义关注的焦点问题,指的是作为主体的女性在现实世界中的地位、作用、价值的自觉意识,突出表现在能够追求独立、自主,发挥个人主动性、创造性、价值性、自立性的内在动机。由此才能塑造积极、正面的女性形象,实现与男性的平等。

网络直播领域中的部分女性还存在着强烈的主体意识薄弱甚至是缺失的问题,面对“金钱”诱惑,而失去了冷静、理性思考的能力,不自觉地通过负面手段迎合、满足男性趣味。据此,各级教育机构需要从中观层面积极培养女性主体意识。一是强化其性别平等意识,能够平等看待男女关系和社会地位,坚持男女平等,做到自尊、自信、自强、自立;二是要培养其作为“人”的自我价值追求意识,通过积极参与、努力竞争来创造个人事业,实现个人价值;三是激发其群体意识的觉醒,从个体自尊、自信、自强、自立逐步走上女性群体的自强、自为;四是培养其客观、理性思考意识和能力,尤其是在面对金钱、物质、消费诱惑过程中,能够做出合理的判断和行为活动。培养女性主体意识既有利于其形成正面的媒介形象,同时也可以助推女权主义事业的发展,促使女性在社会中健康发展。

(三)直播平台强效监管

网络直播平台所营造出的匿名性、虚拟化社交情境,造成部分主播放松了自我规范意识,再加上平台监管力度比较弱,部分平台甚至纵容主播通过负面行为来提高用户数量、直播流量和消费规模,进一步催生部分主播的不良行为。广大女主播在此情境下,很容易降低个人尊严,无底线地迎合男性观众的需求,继而催生出商品化、媚俗化、符号化、欲望化的不良媒介形象。

各个监管主体需要加强对直播平台的强效监管活动,要求其一方面建构严格的技术过滤、电子警察制度,加强对各个主播的主题、内容、思想的监测活动;另一方面则制定严格的惩处

措施,一旦发现负面主题、低俗内容、不良思想的问题,则给予严格的惩处。这可以形成对网络主播装扮、语言、行为的有效规范,使其遵从社会公德、基本道德、法律法规来策划直播主题、建构直播内容,最终呈现出与现实社会形象一致的媒介形象。这有利于观众形成线上与线下一致性的女性形象认知效果,对当代女性自省、自尊、自觉、自爱、自理、自立的形象产生正确的认识和评价。这从而也为当代女性营造良好的社会氛围,进一步促进女性的发展。

(四)构建两性平等社会环境

大众传媒时代,每一个人都在直接或间接地受到媒体显性信息内容与隐性思想观念的熏陶,潜移默化中形成固化思想与行为。当前,女性群体“第二性”的媒介再现,营销、娱乐、消费领域“物化”与“商品化”的异化传播,沉溺“感官娱乐”与“符码游戏”的媒介体验,甚至催生出一脱成名、一夜暴富、一蹴而就、不劳而获、金钱至上等负面思想,大众媒体均承担着直接责任。女性主播生活于此种环境之中,长期接受这些思想与精神“食粮”,必然催生不良观念,最终带到直播活动,表现为女性媒介形象异化问题。

大众媒体需要充分认识到自身思想教育、行为引导方面的社会教化功能,有意识地筛选、过滤、选择信息内容,尤其是要关注信息背后所暗含的女性角色、男女关系之类的内涵,重点关注女性群体在社会中积极的表现与正确的思想,传播女性身体背后健康的意义与价值,而不是将其视为是窥视对象、欲望符号、获利工具、交易商品。大众媒体宣传符合女权思想、契合时代特征的性别观,抵制、消除女性偏见与歧视,营造平等、和谐、宽容的两性社会环境。这能为女性主播提供健康精神“食粮”,培养其思想解放、人格独立、精神自由、生活平等意识,从而更好地参与网络直播活动,塑造正面媒介形象。

结 语

总体来说,大众媒体的蓬勃发展为女性形象的塑造提供了一个崭新平台,而网络直播作

为新媒体中的一项重要应用形式,不仅打破了传统广播、电视媒体对于女性形象塑造的“形塑”,为广大女性提供了一个自由发表言论、展示形象的平台,而且实现了女性形象集中化塑造与传播。网络直播领域中的女性媒介形象主要是通过平台界面和个人空间而呈现出来,表现出人格独立的自由形象、欲望解放的感官形象、讨好男性的趋利形象、消费选择的物化形象,使人对虚拟情境中的女性形象产生一种“耳目一新”的认识。然而深入分析发现,网络直播领域中的女性形象面临着女性身体沦为消费品、女性形象慢慢被异化、女性语言呈现媚俗性、女性印象逐渐符号化的问题,既破坏了女性形象,也影响到男女平等的实现。据此,需要加强社会价值观教育,培养女性主体意识,加强对

直播平台强效监管,并且要构建两性平等社会环境,促使女性在直播平台中理性展现个人形象,实现媒介形象与生活形象的一致性,为女性发展营造良好社会环境。

参考文献

- [1] 芭芭拉·塔奇曼.齐默尔曼电报[M].北京:中国青年出版社,2017.
- [2] 萨比娜·梅尔基奥尔一博内.中国传统文化[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [3] 劳拉·穆尔维.视觉快感与电影叙事[OB/EL].<https://wenku.baidu.com/view/7c0e72d590c69ec3d4bb7581.html>
- [4] 让·鲍德里亚.消费社会[M].南京:南京大学出版社,2014.
- [5] 王蕾.媒介·权力·性别:新中国女性媒介形象变迁与性别平等[M].上海:上海交通大学出版社,2018.

Reflection and Construction of Female Media Image in Live Web-cast Activity

He Xiangxiang

Abstract: The web-cast provides a platform for the public to show themselves. Many women participate in live web-cast activities for profit-seeking purposes and implement self-image design and expression, thus constructing a brand-new female media image in the virtual space. However, this kind of image is driven by strong interests and motivations, presenting the problem of “alienation”, which promotes the problem of female image, female identity, and protection of woman’s rights to “deconstruct” in the pleasant situation created by consumerism. This paper proposes that the female group in the live web-cast environment presents a free image of personality independence, a female image of desire liberation, an image of profit-seeking to please men, and a materialized image of consumer choice, which leads to the appearance of female body in the concrete level of female media images. Because of the problem of consumer goods and the gradual alienation of female images, at the connotative level, the problem of feminine language showing kitsch and feminine impressions gradually becoming symbolic. In order to create a healthy female media image, we need to strengthen the education of social values, cultivate woman’s subjective consciousness, strengthen the effective supervision of the live broadcast platform, and build a gender equal social environment.

Key words: webcast; women; media image construction; reflection and construction

[责任编辑/原 孟]