

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第3期(第9卷,总第51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

·建党百年专题·

价值观的含义及其与美好生活的关系 江 畅 夏晨朗/5

·文明探源·

黄帝淳化虫蛾与双槐树牙雕蚕 陈隆文/13

二里头文化:华夏正统的缔造者 曹兵武/21

·思想文化·

《老子》新知——从文本到思想 郑 开 曹 峰 丁四新/27

老庄道家治理之道新解 涂可国/38

·宋文化研究·

宋代大象的自然与社会生态 程民生/48

从三衙管军地位的下降看宋朝的重文抑武 史泠歌/58

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

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2021年6月15日

目 录

·当代文化·

中国大运河文化表征与传播创新研究 秦宗财 杨郑一/67

基于数字媒介的文化遗产传播研究 秦 枫/74

·文学与文化·

汉代文学中的外来文明书写 石云涛/82

清代咏香诗纵论 陈才智/92

·文献研究·

西汉时期乐人公职服务问题考论 李 立/102

敦煌文献所见沙州与周边回鹘的商品贸易 路 虹 杨富学/113

·学子园地·

荀子人性论与名学的交互研究 朱蔚彰/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 * 14 * 2021-06

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 国内外公开发刊

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

定 价 CN 41-1426/C

定 价 10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 3, 2021

Main Contents

- The Meaning of Values and Its Relationship with Better Life Jiang Chang and Xia Chenlang/5
- Huangdi Chunhua Insects and Moths and Tooth Carving Silkworm in Shuanghuaishu Ruins
..... Chen Longwen/13
- Erlitou Culture: the Founder of Chinese Orthodoxy Cao Bingwu/21
- New Knowledge of *Laozi* -- From Text to Thought Zheng Kai, Cao Feng, Ding Sixing/27
- A New Explanation of Daoist Governance in *Laozi* and *Zhuangzi* Tu Keguo/38
- The Natural and Social Ecology of Elephants in Song Dynasty Cheng Minsheng/48
- From the Declining Status of the Top Military Official Posts of Sanya (三衙) to Explored Valued Civil
Officials and Despised Military Commanders of Song Dynasty Shi Lingge/58
- Research on Cultural Representation and Communication Innovation of the Grand Canal in China
..... Qin Zongcai and Yang Zhengyi/67
- Research on the Dissemination of Cultural Heritage Based on Digital Media Qin Feng/74
- The Writing of Foreign Civilization in the Literature of Han Dynasty Shi Yuntao/82
- Incense Poems in Qing Dynasty: Focus on Shao Xiang Qu Chen Caizhi/92
- The Textual Research on the Problems of Musicians of Public Service in Western Han Dynasty ... Li Li/102
- The Commodity Trade between Shazhou and the Surrounding Uighurs in Dunhuang Documents
..... Lu Hong and Yang Fuxue/113
- A Cross Study of Xunzi's Theory of Human Nature and Logic Zhu Weizhang/123



价值观的含义及其与美好生活的关系*

江 畅 夏晨朗

摘 要:价值观是人基于事物价值的价值观念而自发形成或自觉构建的观念价值体系,既可以是关于万事万物价值的观念,即一般价值观;也可以是关于主体自身价值的观念,即主体价值观。而所谓价值体系,就是价值观主体自发形成或自觉构建的主体价值观及其现实化结果,其实质内涵是主体价值观。人们经常将价值观与世界观、人生观联系起来使用,实际上只有个人的价值观才与其世界观、人生观密不可分。三者之间的关系在于,个人的世界观是否正确直接影响其价值观和人生观。美好生活必须用价值观规导,而只有将价值观转化为现实价值体系才能发挥其规导作用。无论是个人还是组织群体、基本共同体,也只有在其价值观正确的前提下,才能给人积极正面的规导,从而使人过上美好生活。

关键词:价值观;价值体系;世界观;人生观;美好生活

中图分类号:B821

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0005-08

社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现,凝结着全体人民共同的价值追求,是我国开启全面建设社会主义现代化国家新征程需要加强建设的重大任务,而人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标。价值观和价值体系是当代世界尤其是当代中国出现的高频词语,但其内涵是什么,它们之间究竟是什么关系,人们并未形成普遍共识。价值观和价值体系一起构成了一种文化的价值层面,可称为一种文化体系的价值文化层面,即价值文化。今天人们普遍重视价值观和价值体系问题,是因为其对于个人和社会具有重要意义,尤其是对于人民美好生活的构建具有根本性指导意义,这种意义应如何理解也有待深入研究。这两个问题是价值观和价值体系构建的最基本问题,需要对其进行深入探讨并加以阐明。

一、价值观的含义及其体系性

在对价值观概念的理解上,我们普遍存在一种误区。关于价值观的流行观点认为,“价值观是指人们在认识各种具体事物的价值的基础上,形成的对事物价值的总的看法和根本观点”^①。这种把价值观理解为关于事物价值的看法和观点(可通称为“认识”),是对价值观的一种误解。价值观并不是人们通常理解的关于事物价值的认识或对事物的态度,而是关于事物价值的观念。观念既不同于认识,也不同于态度,而是对某种认识的确信或信念。价值观之“观”不是“观点”,而是“观念”。李德顺教授早就明确指出了这一点,他说:“时下社会上经常说及的‘价值观’,应该当作‘价值观念’来解

收稿日期:2021-03-20

*项目基金:研究阐释党的十九届四中全会精神国家社会科学基金重大项目“中国特色社会主义制度‘人民至上’价值及其实践研究”(20ZDA005)、国家社会科学基金一般项目“新时代公务员行政伦理建设研究”(19BZX121)、上海市高校马克思主义理论高峰学科建设计划项目资助阶段性成果。

作者简介:江畅,男,教育部长江学者特聘教授,湖北大学哲学学院教授(湖北武汉 430062),上海大学社会学学部兼职教授,主要从事伦理学、价值哲学研究。夏晨朗,男,湖北大学哲学学院2018级硕士研究生。

释。”^[1]¹⁹⁹澄清对价值观理解的误区不仅在理论上非常必要,也具有重大的实际意义。只有把价值观理解为价值观念而不是价值认识,我们才能够理解西方近现代价值观的确立为什么经历了几百年的历史,也才能够理解中国传统价值观的现代转换为什么需要一个相当长的过程。如果价值观是一种认识,那么只要认识了它或理解了它就可以接受。然而,如果价值观是一种观念,那么无论它的形成还是更新都非常困难。有了价值观是观念而不是认识的意识,我们才能够对社会主义核心价值观构建作长期的思想准备,而不会指望仅仅通过学习来提高认识就可以解决问题。

针对国内对价值观的误解,笔者曾作过澄清,并给价值观作过这样的界定:“价值观实际上是一种价值观念,是那种根本的总体的价值观念。这种价值观念不是一种单一的价值观念,而是一种价值观念体系,或者说观念的价值体系。”^[2]²¹这只是从一般意义上界定价值观,而不是从价值观主体^②的角度界定价值观。如果从价值观主体的角度考虑,那么可以对价值观作以下界定:价值观是人基于关于事物价值的价值观念而自发形成或自觉构建的观念价值体系。关于这一界定,可以从以下几方面加以分述。

第一,价值观的主体是人,包括个人、有组织的人类群体和人类整体,它们有各不相同的价值观。毫无疑问,价值观是人类特有的观念现象,动物及其他事物没有价值观。但是,人类的价值观情形很复杂。至少在文明社会,作为人类个体即个人在正常情况下都会形成自己的价值观。在任何情况下,个人价值观都是千差万别的,不同时代、不同社会以至同一时代、同一社会的个人不会有两种完全相同的价值观。人类的各种组织群体也有不同的价值观。这里所说的群体是指家庭(家族)、企业、事业单位、组织(包括政治组织、群众组织、宗教组织、专业组织等)和其他社会团体,以及基本共同体(今天的国家)。所有这些群体都有自己的价值观,其中国家的价值观在国家范围内通常是占主导地位的,而且是最为系统而完整的。在全球化的今天,人类基本共同体(世界)虽然尚未形成,但人类正在形成一些共同价值观念,这些共同

价值观为人类共同价值观的形成提供了元素和滋养。在所有这些价值观主体中,个人是人类的终极价值观主体,其他价值观主体的价值观最终都来自个人价值观。但是,其他价值观主体的价值观又会对个人价值观产生影响,在一些社会条件下甚至有决定性的影响。比如,在专制制度下,统治者要求个人以统治者推行的价值观为价值观,根本不允许个人有自己的价值观。当然,即便如此,也不可能使所有个人的价值观完全相同。由于价值观主体不同,各种价值观之间的矛盾和冲突难以避免,但是其中也总有一些共识和相同因素,这是人类在价值观上求同存异的基础。

第二,价值观以价值观主体关于事物价值的观念为基础。价值观狭义上主要是指价值观主体的观念价值体系,但它以价值观主体通过经验和学习形成的关于事物的各种价值观念为基础。当然,关于事物的价值观念也属于广义的价值观范畴。这里所说的“事物”不仅指实体性事物,也指非物质性的事物,如文本的意义、信息、活动、虚构的事物等;不仅指事物整体,也指事物的属性、功能、运动变化的规律等。这里所说的价值实际上指的是事物的价值性,即它的有利性(正价值)和有害性(负价值),关于事物有害性的观念也属于价值观念的范畴(如关于奴隶制是罪恶的制度的观念)。价值观念包括关于事物有正价值或负价值的观念,也包括关于具有正价值的事物的价值大小或优劣的观念。例如,“民胞物与”是对待他人和万物的一种最高尚观念,优于“兼相爱”观念。由于价值观念总是关于事物的价值性的观念,因而就存在是否真实地反映了事物本身的价值性的问题,也就是存在真假的真理性问题。一般来说,价值观念是建立在对事物价值性认识的基础上,认识的真理性决定着价值观念的真理性。但价值观念具有相对稳定性,而价值认识主体和价值认识对象都是在变化的,因而即使过去是建立在真的价值认识基础上的真的价值观念,后来也可能变得不再真了。

第三,价值观是价值观主体的观念价值体系。世界观一般来说是关于宇宙(世界)的根本的总体的观念,其对象是整个宇宙(世界)。价

价值观表面看来像宇宙观一样,是关于事物的价值的根本的总体的观念,但实际上这种关于事物价值的观念并不是价值观内涵的全部,甚至也不是其主要内涵。人们所说的价值观实际上所指的是价值观主体关于自身价值问题的根本的、总体的观念。这种观念是基于价值观主体关于事物价值的观念,并根据自身的实际和环境条件形成的,也会受到社会主导价值观、各种流行的价值观以及文化传统的影响。因此,价值观并不等于关于事物价值的观念,而是在此基础上多种因素相互作用所形成的关于主体自身价值的观念。

显而易见,实际上存在着两种不同意义的价值观:一是一般意义上的价值观,即价值观主体关于万事万物的价值的观念,可简称为一般价值观;二是价值观主体意义上的价值观,即关于主体自身的价值的观念,可简称为主体价值观。人们所说的价值观,主要是指后一种意义上的价值观。一般价值观通常是不成体系的,因为宇宙万物太复杂,人作为价值观主体不可能对万物的价值形成完整、系统的观念。与之不同,主体价值观通常是成体系的,因为作为价值观主体的人,必须形成关于自身的价值的观念才能够在社会中生存和发展。主体价值观尤其是基本共同体的价值观有不同层次和不同维度,而且有其核心结构,是比较完整的价值体系。正是在这种意义上,可以把主体价值观称为主体的观念价值体系。

从价值论的角度看,关于事物的价值观念或者说一般价值观存在着真理性问题,而主体价值观因为以主体的需要(体现为欲望、愿望等)为基础和根据而具有相对于主体的性质,或主体立场性(一般也可以说具有主体性和相对性),因而不具有真理性。但主体价值观仍然有合理与否的问题。如果价值观主体能够给自己的价值观提供充足的理由,通常也能够得到理解和同情,得到他者的认可。两个层次的价值观都存在正确性问题,只不过一般价值观正确性的标准是真理性,而主体价值观正确性的标准是合理性。

第四,价值观可能是自发形成的,也可能是自觉构建的。自发形成的价值观有两种情形:一是在轴心时代前的文明社会就已经形成的比较成型的价值观,这种价值观基本上是自发形

成的。我国古籍《尚书》中记载的尧舜和夏商周三朝统治者的言论和事迹,就体现了不同历史时期的价值观。这些价值观并不是自觉理论构建的结果,而是当时统治者根据历史文化传统和统治经验不自觉地形成的某种价值观。古希腊的《荷马史诗》也表达了当时自发形成的英雄价值观。二是轴心时代有了自觉构建的理论价值观之后,统治者和普通民众(包括近代以来出现的组织)也会在文化传统、社会意识形态以及思想家的理论价值观影响下,根据自己的经验自发地形成的某种价值观。今天,几乎每个价值观主体都有自己的价值观,他们的价值观大多都是在社会环境和教育的影响下逐渐形成的,并不一定是自觉构建的。

自觉构建的价值观亦有两种情形:一是思想家构建的理论价值观。自轴心时代开始人类出现了思想家,一些思想家著书立说,自觉地从理论上提出并论证了自己的价值观,如孔子的仁爱学说可以说就是他构建的理论价值观。思想家构建的理论价值观并不一定是他自己所实际奉行的价值观,而是为他者提供的价值观方案。二是价值观主体自觉构建的价值观随着教育文化的发展越来越丰富,各类价值观主体都有可能自觉构建自己的价值观,尤其是基本共同体(国家)会构建一种社会主导价值观,并运用政治力量加以推行和倡导。这种价值观对统治者和民众都会发生影响,尤其是后来的统治者大多都采纳了某种理论价值观,其合理性得到了一定的论证和辩护。今天世界各国的主导价值观几乎都是如此。

从以上对价值观界定的阐述不难发现,主体价值观具有明显的体系性特征,是观念的价值体系,可以说这两个概念是同义的。但是,价值体系不仅有观念的价值体系,而且还存在现实的价值体系,它是社会的深层结构。如果把社会的结构划分为现实生活、文化结构和价值体系三个层次。那么可以说,价值体系是文化结构的实质内涵,而文化结构是现实生活的深层结构。现实价值体系不是实体性的实物,而是精神性的意蕴,可以说是现实生活和文化结构的灵魂。它通过文化结构来体现,通过现实生活来呈现。然而,现实的价值体系并非外在于或独立于观念的价值体系,而是观念价值体系

的现实化。当然,这种现实化往往是不完全不充分的,但观念价值体系是现实价值体系形成的主要依据,这一点是不可否定的。据此,我们可以对价值体系定义如下:所谓价值体系,就是价值观主体自发形成或自觉构建的主体价值观及其现实化的结果,其实质内涵是主体价值观。

二、价值观与世界观、人生观

自20世纪80年代“价值观”一词在我国出现后,人们就开始将其与“世界观”和“人生观”两词联系起来,称之为“三观”。谈到“三观”,一般都是就个人而言的,其他类型的价值观一般分别与本体观和人生观有些许联系,但联系并不紧密,而只有个人的价值观才与其世界观、人生观密不可分。

关于“三观”,我国流行的观点认为,世界观是人们对整个世界总的看法和根本观点;价值观是指人对客观事物的需求所表现出来的评价,它包括对人的生存和生活意义即人生观的看法;人生观是人们在实践中形成的对人生目的和意义、人生道路、生活方式的总的看法和根本观点,它决定着人们实践活动的目标、人生道路的方向,也决定着人们行为选择的价值取向和对待生活的态度。三者之间的关系在于:一个人的世界观是否正确,直接影响其价值观和人生观。或者说,有什么样的世界观就有什么样的人生观,有什么样的人生观就有什么样的价值观。“三观”尤其受到我国思想政治教育界的高度重视,思想政治教育工作者把“三观”教育作为思想政治教育的主要内容之一。人们虽然经常谈“三观”,但似乎并没有说清楚它们之间的关系。为了加深对价值观概念的理解,这里有必要对“三观”及其关系作些澄清。

把世界观理解为人们对整个世界总的看法和根本观点,有一个明显的错误,即把世界观之“观”理解为“总的看法和根本观点”。实际上,世界观之“观”像价值观之“观”、人生观之“观”一样,不属于“看法”或“观点”,而是观念,是基于看法或观点形成的,对看法或观点的确信。因此,世界观实际上是人们对于世界或宇宙根本的和总体的观念。世界观从哲学的角度看是关于世界真实性的观念,这种观念就是哲学中

的本体观。从这种意义上看,价值观与世界观的关系也就是它与本体观的关系。

人类在漫长的发展过程中,先后产生了常识本体观、宗教本体观、哲学本体观、科学本体观四种基本本体观。常识本体观是人们在日常生活中通过自己的感知和认识自发形成的本体观,其突出特点是认为自己之外的世界是真实的,也可以说是最真实的,因为没有什么比它更真实的了。宗教本体观是人类历史上不同宗教所信奉、推崇的本体观,其特点在于所构想的本体往往具有独断性,难以用理性进行合理性阐释,也难以诉诸理性加以理解,所以宗教更强调人们对宗教本体的信仰。科学本体观主要是科学家根据科学观察和科学实验所形成的本体观。它与日常本体观类似,以世界在人类之外存在为基本前提,设定了世界是真实的存在,但科学在不断地加深对宇宙(包括宇观、宏观和微观的宇宙)的认识,而且也根据新的科学发展不断更新所描绘的宇宙图景。哲学本体观是哲学家个人通过思辨构想的,但受时代和生活条件的制约,因而不同时代的不同哲学家有不同的本体观。其中有一种本体观与科学本体观、常识本体观相类似,即唯物主义或物质主义,此外还有各种与常识本体观、科学本体观相去较远的本体观,其论证要比唯物主义本体观复杂得多、艰难得多。

一般来说,每一种本体观都有与之相适应的价值观,当然也存在不同本体观和不同价值观对某一价值观主体的影响问题。所以,价值观与本体观之间存在着错综复杂的关系。仅就同一个价值观主体自身的价值观与本体观的关系而言,两者之间存在着双向的相互作用关系。这种关系可以从两方面看:一方面,本体观对价值观具有根本性决定作用。一个人确立了某种本体观后就会把视作本体的某种东西看作是最真实的,这种东西就成为了他的最高信念,他也就把这种东西视为满足自己需要的最终源泉。于是,他所确信的本体就成了他确立一切价值观念的根基,把获得或达到这种本体作为人生的最高追求。一个人把外部世界看作是最真实的,就会把自然界看作是一切价值的终极根源,把从自然界中获得财富作为自己的最高目标,这就是没有宗教信仰和哲学信念的人为什么都十分注重物质

利益的原因。一个人把善作为世界本体,就会把获得善或回归善作为最高价值追求和人生的意义之所在,苏格拉底就是如此。另一方面,价值观也会丰富和深化本体观,甚至使本体观发生根本性变化。一个人首先形成的是常识本体观,当他通过接受教育或影响而确立了某种哲学价值观时,他可能会改变自己的常识本体观而接受作为这种价值观支撑的本体观。

简单地说人生观就是关于人应该成为什么样的人、人应该过什么样生活的观念。相比较而言,价值观与人生观的关系更为直接、更为密切。我国是一个十分重视人生观的国度。先秦的儒学、道学以及后来的佛学,在一定意义上可以说都是关于人生观的学说。1923年到1924年间,中国思想界发生了一场影响深远的人生观论战,主要围绕科学与玄学展开,后衍变为科学派、玄学派和唯物史观派三大派的思想论争。其争论的问题远远超出了人生观范畴,不仅涉及广泛的思想文化领域,还涉及东西思想文化的对比。这次论战最终以科学派胜利告终,从此开启了对人生观浅表化理解的先河,今天人们把人生观理解为“对人生总的看法和根本观点”,正是其导致的后果。这种理解,不仅存在把原本是人生观念的人生观,理解为关于人生的看法和观点的问题,而且还丢掉了从本体论考察人生的人生观传统,仅从现实生活的层次理解人生,于是认为有享乐主义、厌世主义、禁欲主义、幸福主义、乐观主义等几种有代表性的人生观。

实际上,人生观不是对人生的看法和观点,而是对人生形成的根本的总体的观念,它是与本体观直接关联的,两者之间存在相互生成的关系。从哲学的角度看,人生并不等于人日常的生活,而是有着更深刻的意蕴。人的整个生命过程包含由表及里三个层次,即生活(狭义的人生,指现实生活)、人格和人性。人性是人生的根基和潜质,或者说是人生的各种潜在可能性;对人性进行开发(主要是通过教育)就形成了人格,人格是人性的现实化;发挥人格的过程则是现实生活,现实生活是人格的体现。对人性的开发也好,对人格的发挥也好,归根结底是人自己作为的结果,正是在这种意义上可以把这种开发和发挥视为人生两个层次的自我实现

过程。这两种自我实现虽然在逻辑上有先后,但在实际上并无绝对先后,两者是相互作用的,虽然在人一生中的前期侧重人性开发,后期侧重人格发挥。由此看来,人生实质上是一个自我实现的过程,而在这个过程中会形成对人生的一些根本性总体性问题的观念,这就是人生观。

人生不仅包含人性作为其根基和深层内涵,人生还是与宇宙万物相互关联、相互贯通、相互作用的。人虽然是万物之灵长,但人不仅有万物所不具有的特有规定性(主体性),而且有与万物相同的规定性,包括与无机物共享的存在性、与生物共享的生存性以及与动物相同的动物性。这就是说,人性相对于物性而言既有特殊性又有共同性。不仅如此,人性的开发和人格的发挥都与万物密切相关,可以说人的生活与外界环境存在极为复杂的相互作用。正是在这种意义上,人生观与本体观直接相关,对人生的理解离不开对万物的理解,可以说人生观是本体观的特殊部分或核心内容。因此,一个信奉常识本体观的人,绝无可能有深邃的、高尚的人生观。在人类思想史上,那些深刻的哲学家的人生论都是与本体论紧密纠缠在一起,完全无法分开。当然,历史和现实中有不少人是不管本体观来谈人生观的,这种人生观就不是哲学意义的人生观,而是研究人生的社会科学。

价值观与人生观的关系可以从两个层面看。从一般价值观看,价值观与人生观并无多少直接联系。但从主体价值观看,价值观与人生观具有大致相同的内涵。我们对于周围各种事物利害性的观念对于人生的根本性、总体性观念即使有影响,也只有很弱的影响。比如,人们都会形成毒品有害身体健康的观念,这对一个人成为什么样的人没有多少影响,只不过人生观不正确会突破这种观念而去吸毒。与一般价值观不同,主体价值观是关于人生终极价值目标及其实现的观念。这些观念显然与人生观交叉重叠,两者在内容上是一致,其差别主要在于它们看待人生的角度不同。人生观主要是从根本上、总体上看待人生所形成的关于人应该成为什么样的人 and 应该过什么样的生活的观念。相对于人生而言,这些观念具有整体性。价值观主要从价值的角度看待人生所形成的关于成为

什么样的人 and 过什么样生活才有价值的观念,所表达的是人生的价值实质及其内涵和意蕴。相对于人生而言,这些观念具有实质性。人生观是与本体观直接联系的,有什么样的本体观就有什么样的人生观,主体价值观是与一般价值观直接联系的,一般价值观为主体价值观奠定基础,而它本身又与本体观相关联,可以说是本体论的实质内容。从这种意义上看,价值观与人生观在根本上是相通的,有着共同的观念根基。

三、价值观与美好生活

在宇宙万物中只有人类有价值观。那么,为什么人类会形成价值观,后来又自觉地构建价值观?为什么不仅人类个体有价值观,而且日益增多的组织群体也有价值观?为什么价值观具有体系性,而社会价值观必须转化为现实价值体系?归根结底是因为作为人类个体的个人,有价值观的规导才能更好地生活。人类生活在世界上,一切追求都会集中到或汇集到过上美好生活。而美好生活必须用价值观规导,社会的价值观则必须将其转化为现实价值体系才能发挥规导作用。当然,价值观作为人类发明的事物就如同人类发明的其他事物一样,是把双刃剑。持有正确价值观的人能过上更好的生活,而持有错误价值观的人只会过上更糟糕的生活。无论是有意识还是无意识,人类还是作出了这样的选择:宁可付出有可能确立错误价值观而导致坏生活的代价,也要选择有价值观规导的生活。因为作出了这样的选择,如果规避了风险,人类会在正确价值观规导下过上更好的生活。

首先,个人确立的价值观对于拥有美好生活具有重要意义。人的本性是谋求更好的生活,这种更好的生活实质上就是人性的日益充分实现。因此,人性日益充分实现实质上是人本性的根本要求。人性是一种立体结构,“包括潜在的需要、潜在的能量、潜在的能力以及作为潜在能力积累成果和形成定势的可能性”^[3]。人性充分实现作为人本性的要求,具体体现在两方面:一方面要求人性全面地实现,一是要求把人潜在的需要、能量和能力转变为现实的需

要、能量和能力,使之从潜在的可能性转变为现实的可能性,即形成人格;二是又要求使现实的可能性转变为现实的人生,即使人格得到发挥。另一方面要求人性不断加深实现,即要求人不满足现状,而要不断开发人性的潜能,不断完善人格,不断深化自我实现。为了实现这两方面的要求,人在不断追求充分实现人性的过程中就必须制定计划,而且制定的计划要持之以恒地实施。可以说,个人的价值观就成为这种持之以恒实现人性的人生计划。这种计划不同于常见的那种需要有意识地付诸行动才能起作用的计划,而是会作为定势自发地对人的一切行为发生作用,除非主体有意识地改变它。

既然价值观是体现人的本性要求而又自发地发生作用的人生计划,那么它对人性实现(即自我实现)的状况、对生活的好坏便具有决定性作用。一个人的价值观充分体现人本性及实现人性的根本要求,这个人的人性就能够不断地得到充分实现,他的人格就会不断得到完善,他的生活也就会越来越好。相反,一个人的价值观不能体现人本性的根本要求,他的人性就不能不断地得到充分实现,他的人格就不能得到不断完善,甚至还会出现人格问题。当然,在现实生活中,没有完全体现人本性根本要求的价值观,也没有完全不体现人本性根本要求的价值观,人们的价值观通常是在两个极端之间。但可以肯定的是,价值观体现人性根本要求的程度,决定着一个人人性实现或自我实现的程度、人格完善的程度、生活的好坏及其程度。人成长和生活在现实社会中,而现实社会极其复杂,一些人的价值观可能因为受到社会不良因素影响而偏离甚至背离了人本性的根本要求。一旦发生这种情况,一个人的人性就得不到应有的实现,他的人格必定会发生问题,他的生活也只会是坏生活。由此不难看出,价值观对于人格、人生具有何等重要的意义。

个人价值观的这种“计划”不一定是个人有意识地“制定”的,其形成有多种可能。一种可能是价值观完全在家庭和社会影响下自发形成的,价值观主体终生都没有进行过反思,更没有进行自觉的构建。这样形成的价值观一般都是零散的、脆弱的,也可能自相冲突。另一种可能是价值观在受家庭、社会、学校影响过程中经过

自己一定反思形成的,但价值观主体没有进行自觉构建。这样形成的价值观一般比较系统,但不一定是严密的、个性化的、耐冲击的。第三种可能是在上述因素影响的过程中经过自己深思熟虑选择形成的,价值观主体进行了自觉构建。这样形成的价值观才真正可能是系统、完整、严密、个性化的,而且会坚定不移。无论上述哪一种可能,价值观的形成都会经历相当漫长的选择、践行及定型的过程,大致与人格形成同步,它们之间的差异主要在于价值观是不是自觉构建而成的。

正因为价值观的形成存在自觉与不自觉构建的差异,所以不同个人的价值观对其人性实现存在差异。一般来说,价值观越是自觉构建的,越是具有实践力量,对人性实现的作用就越大,反之就越小。那种完全自发形成的价值观,实际类似于人形成的各种零散的价值观念,虽然其中也会涉及终极价值目标及其如何实现价值目标的观念,但并没有以其为中心构建为一个有机的价值体系。而价值观念之间不能相互支持、相互促进,也就不能形成合力。如此一来,价值观具有的实践力量并不强。

其次,组织群体确立的价值观对于拥有美好生活具有重要意义。组织群体大多由个人发起组成,今天人们组建和参加的组织群体越来越多。人们在组建和参加组织群体的过程中也会为群体确立价值观,之所以如此,是因为群体拥有的价值观有利于群体形成合力和实现利益,从而对其成员过上美好生活有所助益。个人美好生活的许多条件和内容是不可能单凭个人力量具备的。比如,安全是个人美好生活的必备条件,而安全需要社会提供;家庭温情是美好生活的重要内容,而未能成家的单身男女是不可能具备的。这就是说,组织群体的价值观也对个人的美好生活具有重要意义。家庭自古以来就是其成员拥有美好生活的重要条件和重要内容,这应是无可争议的。虽然现实生活中不少家庭对个人美好生活产生了破坏作用,但不能因此否定家庭对个人美好生活的重要意义,而且家庭对个人美好生活起破坏作用的根源就在于家庭的价值观出现了问题。中国传统社会的家庭大多拥有比较系统而完整的价值观,现代社会中这种价值观大多已不复存在,但

家庭和睦还是需要拥有自己的价值观。今天,家庭的价值观主要是家长(父母)的价值观,成年的孩子也会对家庭价值观产生影响。一个家庭的价值观是否正确会直接影响家庭能否和睦兴旺。由这一影响又导致另外两种影响:一是影响孩子现在的生活,并影响孩子的成长或者说孩子人格的养成,从而对孩子未来的人生产生深远影响;二是影响父母现在的生活。不用更多分析可以看出,家庭价值观对其成员的美好生活,具有直接而深远的影响。

各种社群的价值观对其成员个人美好生活的影 响程度不同。其中,工作单位的价值观影响较为明显。例如,我国企业可划分为各种各样的种类,仅从经济类型的角度进行划分,我国就有国有企业、集体所有制企业、私营企业、股份制企业、联营企业、外商投资企业、个人独资企业、股份合作企业等不同种类。企业的所有制不同,利益分配格局也不相同。可以肯定的是,无论什么所有制企业,企业效益好对于其中的所有成员都是有利的,都有助于他们过上美好生活。企业怎样才能效益好,价值观具有决定性意义。大约20世纪30年代前,西方企业销售方面的价值观主要是推销观念,即企业生产什么就销售什么。20世纪30年代后,西方企业将推销观念转变成了营销观念,即客户需要什么就生产什么。价值观的转变使许多企业赢得了广泛客户,企业利润大增,企业老板和员工都从中受益。销售观只是企业价值观的一部分,并不能决定整个企业的命运,但从销售观转变带来的巨大效益可以看出价值观对于企业产生的重要影响。企业价值观对于员工拥有美好生活的意义,不仅体现在收入方面,还体现在诸如成就感、归属感、认同感等多方面。

最后,基本共同体确立的价值观对于拥有美好生活具有重要意义。基本共同体的价值观对其成员个人的美好生活具有根本性、总体性影响。任何一个基本共同体对其成员生活的好坏都有着巨大影响,今天国家倡导的价值观影响更广泛、更深刻,可归结为间接影响和直接影响两方面。

所谓间接影响,就是社会价值观通过社会的好坏对个人美好生活产生影响。价值观是社会

的灵魂,决定着社会是不是好社会,而社会好不好从根本上和总体上规定着其成员个人的生活好不好。社会对个人美好生活至少有三方面影响:一是条件。社会给个人生活提供基本条件,包括物质保障、安全保障、权利保障。二是环境。社会给个人生活提供社会环境和生态环境。三是机会和平台。社会给个人提供受教育、工作、自我实现的机会,以及发挥才干的平台。社会价值观对社会成员美好生活的影响是通过将其转化为现实价值体系实现的,而现实价值体系通常是以制度、法律、道德等作为载体来体现的。

所谓直接影响,就是社会价值观可直接影响其成员个人的价值观,从而对个人的美好生活产生影响。为形成共识、凝聚人心、汇聚合力,国家有关部门会利用一切途径尤其是舆论宣传、学校教育,为社会成员接受主流价值观提供指导和方案。在社会意识形态强力的推动下,个人的价值观总会程度不同地受到社会价值观的影响。如此一来,社会价值观正确与否会通过个人价值观的作用而影响个人的生活。正确的社会价值观会促进人们普遍确立正确的个人价值观,从而过上美好生活,而不正确的社会价值观会导致大多数社会成员无法过上真正的美好生活。例如,西方20世纪30年代以来享乐主义在民间盛行,人们普遍追求尽情享受、及时行乐。其根源就在于当时西方社会价值观走向了消费主义,眼花缭乱的广告、花样翻新的产品,诱使人们落入消费主义陷阱而不能

自拔,社会的消费主义价值观转变成为了人们的享乐主义价值观。

需要再次强调的是,无论是个人还是组织群体、基本共同体,只有在其价值观正确的前提下,才能给人积极正面的规导,从而使人过上美好生活。如果价值观是错误的,虽仍可能起到规导作用,但必定会使人过上不好甚至坏的生活。不仅个人的价值观错误会如此,任何一种组织群体、基本共同体的价值观不正确,都可能给其成员带来坏生活甚至会终止美好生活的进程。这就清楚地告诉人们,人不仅要有价值观,而且要有正确的价值观,否则人非但过不上美好生活,反而会过上甚至比没有价值观更悲惨的生活。

注释

①参见:《三观(指世界观、价值观、人生观)》,百度百科, <https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%89%E8%A7%82/1552965?fr=aladdin>。②这里所说的价值观主体,不同于价值主体。价值观主体是拥有价值观的人,包括人类个体、有组织的人类群体、人类整体,大致上相当于社会主体。只有人才能成为价值观主体。价值主体是指自身具有能够满足他物需要的有利性的事物,它可以是人,也可以是天地万物。

参考文献

- [1]李德顺.价值观:第2版[M].北京:中国人民大学出版社,2007.
- [2]江畅.论价值观与价值文化[M].北京:科学出版社,2014.
- [3]江畅.人的自我实现:人性、人格与人生[J].求索,2019(4):13-22.

The Meaning of Values and Its Relationship with Better Life

Jiang Chang and Xia Chenlang

Abstract: Since the domestic reform and opening up, the value issue has been paid more and more attention by the whole society, but there are still some deviations in the understanding of the meaning of values, and the relationship between values and people's better life is not paid enough attention to. In view of the understanding of values as the general and fundamental views on the value of things, this paper proposes that values are the ideal value system formed spontaneously or constructed consciously by people based on the values of things. People often associate values with world outlook and outlook on human life, but in fact only individual values are inseparable from their world outlook and outlook on human life. The relationship among them is that whether an individual's world outlook is correct or not directly affects his values and outlook on human life. Human beings live in the world, all the pursuit will be concentrated or gathered to live a better life, a better life must be guided by values, and only the values into the real value system can play its regulatory and guiding role.

Key words: values; value system; world outlook; outlook on life; better life

[责任编辑/李 齐]



黄帝淳化虫蛾与双槐树牙雕蚕

陈隆文

摘要: 巩义双槐树遗址位于黄河、伊洛河交汇处,该遗址是一处距今约5300年的特大型仰韶文化中晚期聚落。在该遗址中出土了一件蚕形牙雕。联系《史记·五帝本纪》中“黄帝淳化虫蛾”的记载,笔者认为巩义双槐树所出牙雕蚕很可能就是仰韶文化时期黄河流域先民养殖家蚕的物证。将黄河流域家蚕养殖的源头追溯到黄帝时代不仅有文献资料的证明,此次考古发现又新添了文物实证。联系与双槐树遗址时代大致相同的青台遗址中的丝织品及其工艺特征与制作技术,可以认为在仰韶文化的中晚期,黄河流域家蚕饲养技术很可能已经成熟。正是由于家蚕饲养业已成熟且规模不断扩大,不仅为这一时期黄河流域华夏先民纺织业的发展与技术的进步提供了必需的原料支撑,也为中国古代文明的起源与发展奠定了物质基础。

关键词: 巩义双槐树;家蚕养殖起源;黄河流域

中图分类号: K221;K871

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)03-0013-08

自瑞典人安特生首次在河南渑池发现仰韶文化遗址,并据其文化内涵对此种考古学文化进行命名后,历经一个世纪的不断发掘,仰韶文化不仅已成为黄河中游地区新石器时代考古学文化的重要代表,而且越来越多的考古学家和历史学家都倾向认为其所处的时代是可以和历史文献记载,特别是与司马迁在《史记·五帝本纪》中所记载的五帝时代相对应的。“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”是司马迁在《史记·五帝本纪》中对仰韶文化时期两大经济成就的概括。仰韶文化的分布范围是以河南、陕西和晋南为中心,向四周扩展,西至甘肃的河西走廊,东到山东的西南部,南至湖北的汉水流域,北达河北的中部和内蒙古的河套一带。这与文献记载的炎黄文化的分布区域大体一致。据碳十四测定年代的结果,仰韶文化的年代大致为距今7000年至4700年,本身延续2300多年,与炎黄文化

的时代和延续的时间也基本相同^{[1]1209}。在这一时期里,黄河中游地区的农业较裴李岗文化时期又有了许多新的进步,李昌韬先生指出在仰韶文化遗址中普遍发现了许多与农业发展有关的资料,其中农业生产工具有石铲、石斧、石刀、石镰、骨铲、角锄、蚌刀、蚌镰等;粮食加工工具有石杵、石臼和少数石磨盘、石磨棒等;还发现一些粮食,如粟、稻、高粱,以及莲籽和菜籽等^{[1]1209}。因此,司马迁在《史记·五帝本纪》中说黄帝时代已能“播百谷草木”的记载应该是指该时期黄河中游地区农业的发展和进步而言的,这一点应该不会有太大的疑问。现在的问题是,仰韶文化时期农业的发展可以用文献中黄帝“时播百谷草木”作诠释,而《五帝本纪》中记载的属于黄帝时代、可与发展农业相提并论的另一项历史功绩,即“淳化鸟兽虫蛾”又该如何认识?这确是一个值得深入探讨和研究的问题。

收稿日期:2021-01-26

作者简介:陈隆文,男,郑州大学历史学院教授、河南省特聘教授、博士生导师(河南郑州 450001),郑州大学黄河生态保护与区域协调发展研究院首席专家,主要从事历史地理与水环境变迁研究。

一、释虫蛾

《史记》开宗明义的第一篇就是《五帝本纪》，在《史记·五帝本纪》中司马迁追述了上古黄帝、颛顼、帝喾、帝尧与虞舜五位圣王的事迹，而黄帝则位列五帝之首。《史记·五帝本纪》中称黄帝少时“生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明”^{[2]1}，作为帝王，黄帝又能“顺天地之纪、幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。有土德之瑞，故号黄帝”^{[2]6}。在司马迁看来“时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾”毫无疑问是黄帝时代的两大经济贡献。如前所述，黄帝“时播百谷草木”可与裴李岗、仰韶文化以来农业发展的考古学资料相印证，但黄帝“淳化鸟兽虫蛾”却不易为当今世人所理解。按《索隐》载：“蛾，音牛绮反，一作‘豸’。(豸)言淳化广被及之。”《正义》言：

“蛾，音鱼起反，又音豸，豸音直氏反。蚁，蚍蜉也。《尔雅》曰：‘有足曰虫，无足曰豸。’”^{[2]9}唐代司马贞、张守节均依《尔雅》之说将黄帝淳化之“虫蛾”解释成有足的虫或无足的豸，现在看来这种解释并不准确。黄帝为什么要“淳化虫蛾”并广泛地普及它，历代的注释家都未清楚地阐释。

黄帝淳化之“虫蛾”中的蛾，按《尔雅·卷九》说：“蛾，罗。蚕蛾。蛾，音娥。疏，蛾，罗。释曰，此即蚕蛹所变者也。《说文》云，蛾，罗也。”^{[3]288}《说文·卷廿六》：“蛾，作𧈧，蚕化飞虫。从虫，我声。𧈧，或从虫。”《段注》：“蚕吐丝则成蛹于茧中，蛹复化而为虫，与虫部之蛾罗主谓螳(蚁)者截然不同。”^{[4]1930}由此可见，蛾是由蚕化变而成的飞蛾。由此而论，《史记·五帝本纪》中黄帝所淳化的虫蛾不应是它物，而是指蚕蛾而言的，而其中的虫很可能就是指可以吐丝并且最终转化成蛹的家蚕。

甲骨卜辞中无“蚕”字，但有“虫”字，“虫”字的字形如图1所示，共七种^{[5]1430}。



图1 “虫”字形

对于此字的释读，张政烺先生《释它示》主张读为“它”，认为“它”与“虫”初为一字，至《说文》才误分为两字。徐中舒先生《甲骨文字典》中认为：𧈧形至金文渐省讹为𧈧(沈子簋)、𧈧(师遽方彝)，为《说文》它字篆文𧈧所本。故虫、它初为一字而《说文》误分形。又：它，虫也，从虫而长，象𧈧曲垂尾形。上古𧈧居患它，故相问无它乎。𧈧，它或从虫^{[5]1430}。如果将卜

辞中的虫字形与河姆渡遗址中出土牙雕小盅的蚕纹做一比较就会发现，卜辞中所释的虫(或它)与蚕形十分相仿，而所谓的虫或它，实际上最初很可能就是指蚕虫而言的。河姆渡遗址第二期发掘报告中载有牙雕小盅一件，标本T244③:71(见图2)。平面呈椭圆形，制作精细。中空作长方形。圜底。口沿处钻有对称的两个小圆孔，孔壁有清晰可见的罗纹。外壁雕刻编织纹和蚕纹图案一圈。外口径4.8、高2.4厘米^[6]。



图2 新石器时代河姆渡文化牙雕小盅^{[7]83}

在这个牙雕小盅器的外壁上,编织纹与蚕纹共同组成的图像反映的正是蚕与丝织相互依赖的含义,而其上所绘蚕形与卜辞中的虫(或它)并无太大区别,几乎完全一致。由此来看,将卜辞中的它或虫释为蚕也是合理的。因此,徐中舒先生《甲骨文字典》在解释虫或它的构字意义时也引证了胡厚宣先生的旧说,认为它字形,象蛇之头、身、尾形。其单划之、为《说文》虫字篆文所本;其双钩之旧释为蚕^{[5]1430}。康殷先生《文字源流浅说》中对“蚕、蜀”等字的释读也说明了这个问题。康氏《文字源流浅说》中说:“蚕、辰字形为、。甲,胡厚宣释蠶,象蠶形。愚以为即等辰字之初文,蠶本桑树害虫,后人变害为利,盖初民称此类‘毛虫’皆为‘辰’。今人尚称蛴螬为‘地蠶’,辰、蠶古声也相同。”^{[8]286}汉字中的“蜀”字的起源也与蚕虫有关:“蜀,、甲,概用目久视小虫形以表示这是人们饲养、照料的昆虫。蠶或蠶的一种,疑亦的异文。后省作、、甲,释蜀。乃人目,是虫形之省。先秦作,篆作,又加虫以为补充说明。《说文》‘葵中蚕也’。讹为,与讹为同,蠶、蜀二字古声较近,在语源上较近。”^{[8]287}从蚕、蛇、它、蜀、虫等字的起源与讹变来看,我们的祖先对虫类的认识有一个分化的过程,古人将蚕、蛇等混同为虫,盖因缺少动物分类知识,但是古人区分虫类的标准却是此物是否有益于人类,只有可以益于人类的虫类才会被饲养和照料,所以《史记·五帝本纪》中所谓黄帝“淳化鸟兽虫蛾”的功绩很可能指在这一时期,我们的祖先已经可以饲养、照料对他们有益的昆虫,这种能有益于人类的“虫蛾”很可能是针对发明家蚕养殖而言的,从这个意义上讲,《史记·五帝本纪》中的虫蛾当是蚕蛾之义。

二、释淳化

家蚕(*Bombyx mori* L.)在生物分类学上是一

个公认的物种,它是中华民族的祖先经长期驯化和饲养野蚕(*Bombyx mandarina* Moore)演变而来,家蚕与野蚕已经是两个非常不同的物种,所以人驯化和饲养家蚕并使之与野蚕彻底分离,不仅是中华民族在人类文明史上伟大的发明与创造,同时也是我们祖先的一项突出成就^[9]。这里所谓的发明家蚕应该包括两个方面的意义:第一,既包括发明饲养家蚕的技术;第二,也包括发明了家蚕本身。发明家蚕本身是指驯化古代野蚕取得成功,家蚕形成;而发明饲养家蚕的技术则是指形成一套养蚕的技术措施,两者虽然相互区别,但又相互联系,相辅相成。但发明饲养技术是在发明家蚕饲养实施以后逐步积累起来的^[10]。郭鄂先生依据考古资料中仰韶文化期蚕及丝绢遗存的测定结果,进一步认为山西夏县西阴村蚕茧等文化遗物约在距今6080至5600年前,浙江吴兴钱山漾的蚕绢片、丝带等距今为5288±135年,而河北正定南杨庄出土蚕陶蛹的仰韶期文化遗址距今为5400±70年。由这些有关年代的数据看来,可以认为,中国家蚕的起源时间当在距今5500年前^[9]。而这一时段正与《史记·五帝本纪》中记载的黄帝时代相对应。因此,笔者认为距今5500年前中华民族的祖先在山西、河南等黄河中游地区就已经基本完成了蚕的驯化工作,这一结论主要是依据我们目前所获得的三件重要的蚕文化遗物而确定的。这三件仰韶时代的蚕文化遗物分别为:第一,山西夏县西阴村遗址中有个半割裂的茧壳;第二,浙江吴兴钱山漾文化遗物中有蚕的绢片和丝带、丝线等;第三,山西芮城、河北正定南杨庄遗址有陶蚕蛹的出现,蛹体上的胸腹线纹说明先民已对蚕的形态是相当熟悉的。以上三件皆发生在我国仰韶文化期的遗址中,这不是偶然的巧合,是可以说明我国家蚕起源的文物实证^[9]。

但应进一步强调说明的是,除了上述三种仰韶时代的蚕文化遗物外,郑州荥阳青台、汪沟遗址中也出土有相当数量的纺织遗物,其中荥阳青台遗址中纺织遗物最为丰富。在青台遗址的4座瓮棺内发现纤维纺织遗物,从而将人们对中国新石器时代纺织技术的起源、纺织业的发展,以及当时服饰状况的认识等提高到一个新的高度。从青台遗址瓮棺内出土的纺织物来

看,当时的纺织技术已进入成熟阶段,纺织物已被氏族成员普遍使用,并且还被埋入瓮棺内。在出土纺织物的同时,青台遗址还出土有数百件的陶纺轮、石纺轮、陶刀、石刀、蚌刀、骨匕、骨锥、骨针、陶坠、石坠等,其中一件陶纺轮出土时孔内插有一段骨簪^{[1]134}。联系仰韶遗址中诸多纺织遗存的出土,笔者把家蚕的发明推定在仰韶时代中晚期的黄河流域是有考古资料作证明的,这同时也是《史记·五帝本纪》中黄帝“淳化虫蛾”的时代背景。

《史记·五帝本纪》中不仅说黄帝“时播百谷草木”,而且还强调认为黄帝时代有“淳化鸟兽虫蛾”之举。由于历代的注释家对“淳化”一词含义的解释多语焉不详,以至于后世很难明了其中真正的意义。这里的“化”指变化,殆无疑义,那么“淳”又如何解释?《王力古汉语字典》中在“淳”下分别列有质朴、敦厚、成对、大、浇灌、浸渍、纯等六意,其中第六意认为“淳”可与“纯”相通,有“不杂”之意。此意项“淳”字做以下解释:

淳通“纯”。布匹宽度。《集韵》:“淳,布帛幅广也。或作敦、缛,通作纯。”《周礼·天官内宰》:“出其度、量、淳、制。”郑玄注:“故书淳为敦,杜子春读敦为纯,纯谓幅广也。”《释文》:“淳,刘诸允反。”(同源字)淳、醇、纯。三字上古同音,都是禅母文部。“醇”多指酒不薄,但也可指道德、学问的纯正(如“醇儒”)和色彩的纯正(如“醇犠牲”)。“纯”有“不杂”之义,在此意义上和“淳”同源,古代亦可通用,如“纯粹”亦可作“淳粹”。故三字同源。^{[11]594}

从蚕的家养过程来看,家蚕是由野蚕经过人工驯化家养而成,现在的家蚕同野蚕在形态特征、生活习性、发育性能、生理机能、适应环境能力、生殖、行为等特性方面已各有其特征,虽然它们雌雄蛾子相遇时仍可交配产出后代。但家蚕经过几千年人工的饲养驯化已完全适应室内的生活,在人工条件下已能繁衍后代,人对蚕的生活习性等已基本了解清楚,蚕已经驯化而不离开人所安排的条件环境,这就是所谓家化(domestication)过程。从动物的家化过程来看,大型动物的家化当在农业生产和畜牧业开始之

后,唯中型动物如狗的家化较早,可能在一万四千年至六千年之前^[9]。故《五帝本纪》在追叙仰韶时代黄帝部落经济成就时,先言“播百谷草木”发展农业,再次言“淳化鸟兽虫蛾”培育养殖与畜牧业,这是有一定道理的。由此来看,桑蚕家化则极有可能在距今5500年前的仰韶文化中、晚期就已经完成了。有学者通过比较考古发现桑茧大小的差异,明确认为在距今5500年前家蚕驯化选育过程中,蚕茧由小变大,蚕茧的长径由1.52厘米发展到4厘米以上,茧宽由0.71厘米选育成2厘米左右。蚕茧大小的历史演化方式基本上成椭圆圈型式(见图3),这可以说它是中国无数劳动人民经历数千年辛勤的成果^[9]。也就是说,在距今5500年左右的黄河流域,我们的祖先就已经完成了桑蚕的家化工作。桑蚕通过人工饲养驯化不仅能完全适应室内生活,而且在人工条件下也能繁衍后代。桑蚕不再离开人类为它安排的条件他去,被“淳化”成能为人类服务的家蚕虫蛾了。

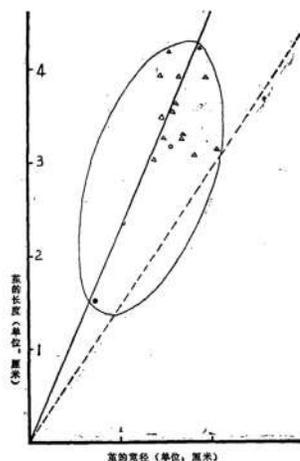


图3 中国家蚕茧经五千年人工选育后,蚕茧大小的进化方式的椭圆圈型式^[9]

家蚕起源应该有一个漫长的发展过程,大体经历了认识野生绢丝、利用野生茧丝到驯化野蚕三个阶段。我们的祖先首先在野外观察到生长在桑树上的许多野蚕,然后通过采集野外蚕茧作纺织原料,当然蚕蛹也可以作为“美味佳饌”的食品。等到织绸技术逐步发展起来后,仅仅从野外采集天然的产品便不能满足人们的需要,于是我们的祖先便将桑蚕带到自己居住的地方,利用附近的或栽种的桑叶养蚕,这样逐步了解蚕的生活习性,逐步掌握缀丝织绸的技

术。在野蚕驯化过程中,我们的祖先更要面对桑蚕为害的灾难。这里的桑蚕就是指野蚕而言的,时至今日,生物学界仍将桑蚕视为野蚕,称作野生绢丝虫,这种桑蚕的特性仍是食害桑叶的害虫,其英文名称为 *Bombxy mandarina moore*, 与我们祖先所饲养的家蚕 *Bombyx mori* L 在生物物种上完全不同。

蚕学家杨希哲先生曾经记叙过他所目睹的野蚕或桑蚕为害的情景。

20世纪30年代,杨先生在中央大学区立劳农学院读书时,曾看到约小于桑蚕体数倍的桑蠹,漫山遍野(的桑蠹)把农民的桑树叶子吃得只剩叶脉,但仅营结花生米形状大小的金黄茧子。这种桑蠹泛滥成灾的情况,如果在古代华北、冀鲁平原桑林里,出现大量桑蚕,必然会把桑林桑枝的桑叶食害尽尽,并会马上威胁到当时作为人民食物的桑椹,引起人类与桑蚕的生存斗争^[12]。

所以他认为中国桑蚕发展史是在史前文化发展漫长的时间内形成的。人民初食桑椹,继食蚕蛹。北京猿人时代,华北已知用火,故华北人类学会烧食蚕蛹,烧动植物熟食,已无问题。利用茧壳缫丝转向人工驯养,是从人类与桑蚕斗争过程中,人类变害为宝的人工驯养,缫丝织绸才逐步形成当时的蚕桑业^[12]。

总之,在距今5500年左右的黄帝时代,我们的祖先通过“淳化虫蛾”即发明家蚕,不仅以人工选择育种的方式获得了丝多茧大的家蚕,而且还能有效地避免野蚕(桑蚕)为害所带来的各种灾祸,使家蚕的繁衍生存更有益于人类,这一独特的贡献被后世史学家追叙为“淳化虫蛾”,而推其究竟,“淳化虫蛾”之真实的涵义乃在于我们的祖先通过长时间的观察和了解鳞翅目蝶蛾和幼虫的生活习性,逐渐开始了对野生蚕丝的利用。由于这种生活在桑树上的野蚕(见图4)对人类生活具有重大的利用价值,因此,在距今5000年左右的仰韶时代,我们的祖先力图通过人工的驯化,去除野生桑蚕为害人类的野性,而且在此基础上培养成功了一个新的茧丝虫种——家蚕,并由此形成了一整套饲养家蚕、培植桑树的技术措施。家蚕的驯化成功在古人看来,不仅创造化育了一个新的蚕种,而

且这个新的蚕种完全异于野蚕,且与野蚕或桑蚕相比较,其性状纯正,能够完全有益于人类,故曰“淳化”。



图4 野蚕三种^{[13]828}

三、双槐树出土中国最早家蚕牙雕

巩义双槐树遗址位于黄河、伊洛河交汇处,该遗址不仅是一处距今5300年前后的特大型聚落,同时也是目前所知仰韶文化晚期阶段,中原地区最大的中心遗存。双槐树遗址已确认总面积117万多平方米,目前共发掘3500多平方米,发现仰韶文化时期大型环壕3条、公共墓地3处,以及1处大型房址分布区、4处窑址和13处器物丰富或特殊的祭祀坑,出土包括仰韶文化晚期完整的精美彩陶及与丝绸制作工艺相关的骨针、石刀、纺轮等在内的丰富遗物。特别是出土牙雕蚕,其造型与现代家蚕极为相似。顾万发研究员认为此牙雕蚕是中国目前发现的时代最早的蚕雕艺术品,对丝绸起源及相关手工业发展等研究意义重大^[14]。总之,双槐树遗址中出土的牙雕蚕不仅对于我们重新认识家蚕形成的时代与地域背景有重要价值,而且更有助于我们以考古文物资料为证据,重新理解《史记·五帝本纪》黄帝“淳化鸟兽虫蛾”的真实含义。

巩义双槐树仰韶遗址中所出土的牙雕蚕毫无疑问应是家蚕的形象,此牙雕蚕长6.4厘米,宽不足1厘米,厚0.1厘米,由野猪獠牙雕刻而成。主持双槐树遗址发掘的顾万发研究员推测古人雕刻的是一只处于吐丝阶段的家蚕。对这一推测,笔者表示赞同。但笔者还想补充说明的是,从野蚕与家蚕的形度和运动方式的变化方面也可以证明双槐树仰韶遗址中的牙雕蚕就是家蚕的原型。

野蚕(或桑蚕)在形态上的主要特征是暗色

斑,在运动方式上运动激烈、行为活泼、动作幅度较大,尤其是在行进时,腹背弓起幅度较大且十分剧烈。而家蚕恰恰相反,其腹、背的弓起伏度不仅较小而且较为平直,这是因被人类“淳化”后所致。双槐树仰韶遗址中出土的牙雕蚕完全符合家蚕的形态生物性特点,该蚕雕的背部仅微微凸起,头昂尾翘,呈绷紧的“C”形姿态,仿佛正在向前行走,但其腹、背仅有微微凸起,显示其性情较为平和温顺(见图5)。古人选用野猪獠牙为材质雕刻此家蚕形象是颇费匠心的。因为野猪獠牙材质基本透明,这一特点正好符合蚕吐丝阶段体态透明的生物特征,而牙雕蚕的一侧是牙的原始表面,则是因为吐丝阶段的蚕体发黄所致。家蚕的这一自然特性也完全异于野蚕(或桑蚕)形态上所具有的特征。自仰韶时代以下,至于殷周之际,家蚕的形象在文物中已完全成熟(见图6)。殷代出土的玉蚕和殷周青铜器上的蚕纹都表明殷代家养的蚕与现代家蚕几乎是完全一样了,殷墟出土的玉蚕,呈白色,体驱分为七节,长约3.3厘米。

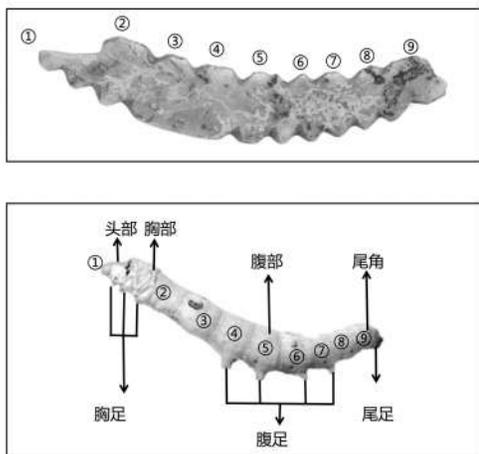


图5 河南巩义双槐树遗址出土的牙雕蚕与现代家蚕的对比图^①



图6 中国国家博物馆所藏玉蚕^②

比殷墟稍晚的西周墓葬出土的玉蚕有四种,最小的1厘米,最大的4厘米,有的还雕刻成化蛹前的形态,反映了家养的蚕从小到大的发

育过程。殷周青铜器上的蚕纹则清楚地把蚕分为头、胸、腹三部分。胸部一对眼状斑纹大而突出,腹部两对半月斑纹与现代家蚕已完全一致,其运动方式更是和野蚕有着明显的区别^[10]。这些文物遗存从另一个侧面说明了家蚕的进化是一个长期的过程,自仰韶中晚期家蚕淳化发明殆至于殷商之际,家蚕的文物形态已完全成熟了,因此,我们把家蚕发明的源头追溯至仰韶黄帝时代应不太为过,其说可有文献资料与文物实证作为证据。

再联系到《史记·五帝本纪》中黄帝“淳化虫蛾”的记载,笔者认为双槐树仰韶遗址中新发现的牙雕蚕不仅应该是我们迄今为止见到的最早的家蚕牙雕,而且它的出土进一步证明早在5500至5000年前的仰韶文化时期,在黄河中游地区生活的祖先们就已经完成了野蚕家化的创造性工作,而这一创造性的工作早在两千年前就已经被司马迁记载在《史记·五帝本纪》之中了。

四、与荥阳青台遗址出土丝织品的比较

青台遗址位于荥阳市广武镇青台村东侧的漫坡土岗上。以青台遗址为中心的数十平方公里内,新石器时代遗存十分丰富,而青台遗址是其中规模最大,遗存最为丰富的一处聚落遗址^{[11]128}。在青台遗址的4座瓮棺葬内发现了一批碳化纺织物,从窖穴内又出土了碳化麻绳等重要遗物。青台遗址距巩义双槐树遗址仅30公里,两处遗址的时代同属仰韶文化中、晚期。我们把青台遗址出土的碳化纺织物与双槐树牙雕蚕联系起来进行考察,那么仰韶文化中、晚期郑州地区纺织技术的发展及这一区域在文明起源时代的重要意义与价值则不言而喻。

在青台遗址中除出土大量陶、石、骨、角、蚌及玉质遗物外,还在4座婴幼儿瓮棺葬内出土一批纤维纺织遗物,窖穴内出土有绳索遗存。其中,出土纤维纺织遗物的瓮棺内婴儿仰身直肢,头向正北。由于陶棺扣合紧密,除底部有少量进水痕和微量浮土外,未见其他淤积物。出土时骨骼保存完整,腿骨与脚骨上均黏附有部分

褐灰色炭化纺织物碎片及块状织物结块。骨架两侧还有少量灰白色粟粒状炭化物。已经炭化的丝织物残片和黏附于头骨上的残迹,经上海纺织科学研究院鉴定,具有丝纤维光泽、单纤维排列平行、无捻度等特征。虽然纺织物炭化严重,仅能从单根丝纤维的剖面予以鉴定,但已足以证明它是新石器时代的桑蚕织物^{[1]1366}。青台遗址中出土的桑蚕织物在制作工艺技术方面具有以下三方面的特征。

首先,研究人员从出土丝织品上的经纬丝截面图观察分析,认为青台遗址中的丝织物是用蚕茧进行多粒缫制加工的长丝,这在黄河流域是最早的实物。因为单茧丝强力低,无法进行织造,只有将多粒蚕丝合为丝束才有足够的强力,这是织帛的首要条件。从蚕茧上理绪抽丝成为并合的生丝,这在古籍中称为“治丝”或制丝。其过程一般是将蚕茧放在大口陶罐中,经过水煮,使丝胶与丝脱离后就能将多根茧丝合并抽拉出来,这就成为长长的生丝。丝的粗细根据茧的数量而定。青台遗址出土的纱和罗的经纬丝已有三种规格,丝的投影宽度实测为0.2毫米、0.3毫米和0.4毫米。由此可见,仰韶文化时期的先民已能利用温水溶解丝胶,进行多粒蚕茧的合并抽丝,以适应制帛时做经丝和纬丝的生产工艺技术^{[1]1337-1338}。

其次,青台遗址出土的丝织品说明在仰韶时代中、晚期,黄河流域的先民不仅已经开始使用织机,而且可以织出织造工艺较为复杂的绞经罗。经上海纺织科学研究院鉴定后,青台遗址中出土的丝织物被确认为平纹组织的纨(纱)、绞经组织的罗的实物。青台遗址最重要的发现是浅绛色罗。罗的特征是质地轻薄、稀疏、丝缕纤细。经丝的基本组织是左右经互相绞缠后呈椒孔的丝织物,即“椒孔曰罗”^{[1]1338}。

从纺织技术的角度来看,生产这种丝织物是必须用原始织机来完成的。这种原始织机已有绕制片经纱的轴(轱),交经纱按单数和双数排列上下两片,即通常讲的可开成上下交织的织口,将纬纱引入织口内,再进行打紧纬纱。当第二次上下交换两片经纱成织口,再次进行引纬和打纬后,就形成了平纹交织物。罗的织法是左经和右经互相绞缠成织口,通入纬纱。然

后左右经交换位置进行绞缠,再次引入纬纱,这就是最基本的两经绞罗(见图7)。左右经丝绞纬的组织点固定不易滑动,孔眼大小不易变化。这种绞经罗的织作方法与平纹纱的组织不同,织时也比较复杂,织绞经罗比平纹纱要求高,产量也低得多。这种罗织物,很显然是原始织造工艺技术上的重大进步^{[1]1339}。

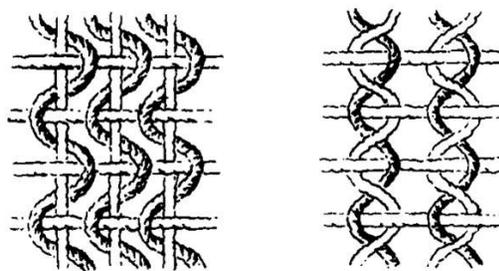


图7 青台遗址M164出土的浅绛色罗与绞经结构^{[1]1338}

最后,青台遗址出土的浅绛色罗,是迄今史前考古发掘中时代最早、唯一带有色泽的丝织物,这一发现说明青台遗址的先民们已具备了一定程度的炼染工艺技术。青台遗址出土浅绛色罗是怎样着色加工的呢?由于实物残片面积小,数量少,又呈炭化状态,故难以做出确切的判定。现仅就其织物残片表面情况和折断下来的经纬线残段进行观察。第一,其表面的丝胶残留甚少;第二,单茧丝纤维间呈分离半松散状态。据此,初步认为罗织物在上色之前,已经过水冻或煮炼的脱胶工序。脱胶后便于上色并能提高织物与色彩结合的牢度。这个工序,古代称为涑(炼)丝、涑帛^{[1]1339}。

研究人员认为青台遗址出土的浅绛色罗是否应用碱性物质和紫外线的作用进行炼帛,有待进一步研究,但沤麻、煮葛、抽丝并使用草木灰温水炼帛的技术确是可能存在的。青台遗址中首次发现的浅绛色罗实物对我们认识新石器时代黄河流域丝织品炼染工艺的发展水平具有重要价值。

青台遗址中桑蚕织物所反映出的丝织品制作工艺的完整性与进步性,使我们对这一时期黄河流域丝织业的发展水平有了进一步的认识。青台遗址中纺织品的相对年代属于仰韶文化中、晚期遗存^{[1]133-134},这一时期与出土牙雕蚕的双槐树遗址时代大致相同,且两处遗址同在黄河南岸,一在巩义市境,一在荥阳市境,彼此

相邻且直线距离仅有30公里。联系与双槐树遗址时代大致相同的青台遗址中的丝织品及其工艺特征与制作技术,我们很难想象在纺织技术已进入成熟阶段,纺织物已被氏族成员普遍使用的仰韶文化中、晚期,黄河流域的先民们还停留在依靠野蚕而非家蚕饲养才能获取原料的纺织业的初始发展阶段。因此,在仰韶时代的中、晚期,黄河流域,家蚕饲养技术很可能已经成熟,由于家蚕饲养业已起源且规模不断扩大,才为这一时期黄河流域华夏民族纺织业的发展与技术的进步提供了必需的物质基础与原料支撑。巩义双槐树牙雕家蚕的出土再次证明了这一点。

注释

①据《河南巩义双槐树遗址出土牙雕蚕》改绘,《大众考古》2017年第11期,第97页。②参见中国国家博物馆网站。

参考文献

- [1]张松林主编,郑州市文物考古研究所编著.郑州文物考古与研究:一[M].北京:科学出版社,2003.
[2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[3]李学勤主编.十三经注疏·尔雅注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.

- [4]许慎著,汤可敬撰.说文解字今释:下[M].长沙:岳麓书社,1997.
[5]徐中舒.甲骨文字典[M].成都:四川辞书出版社,1989.
[6]河姆渡遗址考古队.浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获[J].文物,1980(5):1-15+98-99.
[7]郭廉夫.中国纹样辞典[M].天津:天津教育出版社,1998.
[8]康殷.文字源流浅说·释例篇[M].北京:荣宝斋,1979.
[9]郭鄂.从河北省正定南杨庄出土的陶蚕蛹试论我国家蚕的起源问题[J].农业考古,1987(1):302-309.
[10]魏东.试论家蚕形成的年代及其历史过程[J].农业考古,1983(1):250-254.
[11]王力主编.王力古汉语字典[M].北京:中华书局,2000.
[12]杨希哲,蒋同庆,傅锡山.家蚕与桑蚕(野)一些数量形质的比较与进化[J].蚕学通讯,1984(2):42-58.
[13]夏征农.辞海·生物学分册[M].上海:上海辞书出版社,1987.
[14]桂娟,李文哲.河南巩义双槐树遗址出土五千年前牙雕蚕:见证丝绸之源[EB/OL].2019-04-25 [2020-1-12].http://www.xinhuanet.com/local/2019-04/25/c_1124413349.htm.

Huangdi Chunhua Insects and Moths and Tooth Carving Silkworm in Shuanghuaishu Ruins

Chen Longwen

Abstract: The Shuanghuaishu site in Gongyi is located at the confluence of the Yellow River and Yiluo River. The site is a very large settlement in the middle and late Yangshao period about 5,300 years ago. Among them, tooth-carved silkworm were newly unearthed. Contacting the record of "Huangdi Chunhua insects and moths" in *Records of the Historian·The Five Emperors*, we believe that the carved silkworms unearthed from the Shuanghuai tree in Gongyi are probably the material evidence of silkworm breeding by the ancestors of the Yellow River Basin in the Yangshao period. We trace the origin of the invention and breeding of silkworms in the Yellow River Basin back to the time of the Huangdi in Yangshao. Not only are there documentary evidence, but also new evidence of cultural relics has been added. In connection with the silk fabrics and their technological characteristics and production techniques in the Qingtai site, which are roughly the same time as the Shuanghuaishu site, we believe that in the middle and late Yangshao period, silkworm rearing technology in the Yellow River Basin is likely to have matured. It is precisely because the silkworm rearing industry has originated and expanded in scale, it not only provides the necessary material basis and material support for the development of Chinese textile industry and technological progress in the Yellow River Basin during this period, but also prepares the material foundation for the origin and development of ancient Chinese civilization.

Key words: Shuanghuaishu in Gongyi; The origin of silkworm breeding; The Yellow River Basin

[责任编辑 云扬]



二里头文化：华夏正统的缔造者

曹兵武

摘要：二里头文化崛起于中原腹地，时代上介于龙山文化晚期和二里岗商文化之间。二里头遗址本身也是郑州商城之前中原核心地区仅有的超大型、内涵丰富灿烂的具有都邑性质的中心聚落。二里头文化的形成是综合了当时中原及周边地区诸多先进文化因素，并缔造了一种全新的中心与周边的新型聚落结构关系模式，从二里头文化与其前后及同时期诸考古学文化的关系看，一个凌驾于各区域性文化传统之上的华夏正统和文化大统由此出现并被后续的商周文化所传承、光大。因此，二里头文化的形成模式应暗示着冲破原来各地旧有的血缘性区域文化传统的国家社会的诞生，早期中国相互作用圈格局由此从多元走向一体，以中原为中心的历史大势也从此开启。

关键词：二里头；中原；青铜时代；酋邦；国家；华夏文明

中图分类号：K221

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)03-0021-06

二里头文化是以河南省洛阳盆地二里头遗址一至四期所代表的一类考古学文化遗存，其重要性主要体现在：一是崛起并兴盛于传统中原的腹心地带；二是在时间上晚于河南龙山文化而早于以郑州商城为代表的商代二里岗文化；三是二里头遗址本身也是郑州商城之前中原核心地区仅有的超大型、内涵丰富灿烂的具有都邑性质的中心聚落。因此，无论二里头文化是否为夏文化，都不影响其在自新石器时代晚期以来早期华夏文明形成与演进中承上启下的关键性角色的地位，所以二里头文化也一直是近年来学术界关注的中国早期国家和文明探源的焦点之一。

目前已发现二里头文化各类遗址超过 500 余处，集中分布于豫中和豫西的环嵩山周边地带，其鼎盛时期北至晋中，西至陕东和丹江上游的商州地区，南至鄂北，东至豫东，其影响范围则更大。在夏商周断代工程中，二里头遗址经

过系列高精度碳十四测年和校正，时代大致上被确定在公元前 1800 年至公元前 1500 年间^[1]。除了时空中的关键位点外，仅从考古学文化面貌角度看，二里头文化和二里头遗址也的确有诸多非同一般的表现，与之前和同时期的诸考古学文化包括龙山时期各地的文明高地代表性文化和遗址具有很多不同的特点。

一、多重文化要素聚合的文明核心

首先，二里头文化是由若干不同文化的要素融合而成的一个新文化。很多前辈学者都从类型学和文化因素角度分析过二里头文化的渊源。随着考古学发现与认识的深入，多数学者同意就作为当时日常主用和考古学文化最精确标记的陶器组合来看，二里头文化主要是在当地河南龙山文化嵩山以南的煤山类型和嵩山以北的王湾类型融合基础上大量吸收了豫东的造

收稿日期：2020-12-15

作者简介：曹兵武，男，中国文化遗产研究院研究员（北京 100029），主要从事文博考古研究。

律台及豫北的后岗二期文化等因素,经短暂的新石器快速发展而成。当然在此前后,山东、安徽乃至西北方向等的陶器文化因素也大量涌入了这一地区^[2]。其实,二里头文化的各个方面都明确地表现出这种对周邻四面八方文化因素的广泛吸收与整合创新的特点,不同于以往的考古学文化往往为一地早期文化的自然嬗变或者受到外来因素的影响而发生转折性变化。二里头文化显然是选择性地甚至是主动地聚合了周邻包括远方的多个考古学文化的精彩因素,如二里头遗址所见铸铜、玉器与绿松石加工和应用,以及白陶、硬陶、海贝等新鲜因素,其中大都是广泛借鉴并经过改造提升和赋予新的内涵后再加以使用。在其社会整体性的经济基础和考古学文化的物质形态中,传统中国的五谷六畜,除了马,此时已初步齐备^[3],复合型的农业经济俨然成型,同时已有了高度发达并专业化的制石、铸铜、造玉和制骨等手工业及专门作坊,其中最令人瞩目的当属掌握了用复合范制造青铜容器并作为垄断性礼器的高超技术。显然,相对于之前多地零星发现的并未在生产生活中扮演重要角色的各类小件铜制品,只有二里头文化才可以被视为是真正意义上的中国青铜时代的滥觞。

其次,二里头文化在当时的诸多地域性文化相互作用中表现出了突出的脱颖而出的超越性特点。二里头文化形成过程中广泛吸收各地文化因素并加以整合提升,不仅超乎原有诸文化或文化类型之上,又向周边地区大幅度地施加其文化影响。就纵向时间轴来说,二里头文化的出现是其所在地区经过仰韶时期区域一体化的高峰、分化、相对沉寂之后的又一次较大范围的统一与重新崛起,并像仰韶文化高峰阶段一样,也对周邻文化产生了广泛影响。如果以二里头式牙璋^[4]、鸡彝^[5]等特色标志性器物和文化因素的分布来衡量,其辐射区范围之大完全不亚于仰韶文化顶峰阶段的庙底沟类型。不同之处是,二里头文化的出现让周邻诸同时期考古学文化显示出万马齐喑的局面,如东方的岳

石文化、北方的下七垣文化、东南的马桥文化等,包括长江中游地区。这些周邻文化不但缺乏二里头文化那样的高级产品,而且原来已有的发达的制陶业等手工业也显示出粗鄙化趋势。这显然是这些文化的社会上层在政治和意识形态方面受到抑制性影响之后,对意识形态物品的有意放弃所致。

以上两点让二里头文化不同于此前和同时期周邻乃至当时东亚地区早期文化相互作用圈中的其他任何一支考古学文化,也不同于各地散乱的诸文明制高点,如红山、海岱、良渚、石家河乃至石峁和陶寺等文化。二里头文化的脱颖而出具有鲜明的超越性,某种程度上可视为华夏传统或者文明核心在中原地区形成的标志,许宏先生在《最早的中国》中曾经形象地将此现象概括为文明格局从满天星斗发展到月明星稀^[6]。

二、文化大统的形成与地域协同的防御模式

从苏秉琦先生对早期中国诸区系中“古文化—古城—古国”的三阶段演进进程来讲,尽管有早有晚,表现上也各有特点,但各地区基本上都经过了区域性文化传统从萌芽落地到发展壮大,次第走到了古国这一阶段^[7]。戴向明先生认为龙山时代晚期的陶寺和石峁甚至已经走到了王国阶段^[8]。而二里头文化的独特之处在于,它更进一步走到了王朝——万邦来朝的阶段,其他考古学文化或者被二里头文化所整合,或者要面向二里头文化来朝拜正统,同时也要受制于这个正统所代表的一个更大的文化大统的钳制。而此后的历史进程表明,在早期中国的相互作用圈中,还上演了接续这个正统乃至争夺这个正统的历史趋势^[9]。比如,商与周都是与二里头文化不同的文化和族群,却共同接续完成了这同一个文化正统,不仅加盟了这个文化大统,而且如同接力棒一样将其发扬光大。而在考古所见的整个早期中国文化相互作用圈里边,可以认为是二里头文化缔造了这个

超越各地区早先的族群文化传统的大传统,并让其他区域性文化传统主动或者被动地降格为小传统。

各地的地域性文化传统自旧石器时代晚期已可以从考古遗存尤其是技术工艺及其产品中大致窥见,农业和定居的村落产生之后,区域性的文化传统日益发育,内涵不断丰富,互动不断增强,一个一个的考古学文化得以被不断命名^[10],每一个考古学文化实际上都可以视为一个文化乃至族群上的共同体或者一个文化传统的截面。这传统可以细分为血统、器统、艺统,还有心统(包括后世常被提及的道统、学统、正统)等,它们各有传承,但基本上都是在在一个特定地理单元内基于早期农业的萌兴、缘于血缘关系自然地发生和发展,并与周邻诸文化在更大的地理空间中形成了相互作用圈^[11]⁶。其中,仰韶文化曾经因为各种机缘,在这种传统的形成与发展中占得先机,率先进入以农业为主的经济形态,以人口外播拓殖占据广大分布范围,为华夏传统的形成奠定了人口和语言基础^[12]。

在以农业部落为载体的区域一体化高峰阶段,各地区的考古学文化普遍发展出以内部分化和大型中心型聚落为特点的簇团式防御和复杂社会,他们大建中心聚落甚至是环壕聚落、带有城墙的聚落,是因为这样的聚落具有相对于普通聚落成倍增长的防御能力,从而在族群冲突或者外来劫掠者面前可以更好地保护族群的安全。二里头文化开创了一种全新的地域协同式防御模式,以巩义稍柴、郑州大师姑和东赵、新郑望京楼、孟州禹寺^[13]、平顶山蒲城店等多个具有高度防御能力的次级中心聚落对二里头大邑形成拱卫之势^[14],而二里头自身则仅在行政中枢部位建设宫城进行有限的防御。二里头和这些次级中心聚落的所在,构成文化的中心区,而超出这个文化中心区的重要地点,比如交通要道或关键的资源地,则运用防御性极强的中心聚落将其置诸管辖之下,如夏县东下冯、垣曲古城、商洛东龙山等。这一全新的空间防御与管理模式基本上被二里岗文化全盘继承并扩

展。考古发现表明,郑州大师姑、荥阳西史村、新郑望京楼、垣曲古城、商洛东龙山等遗址纷纷在二里头文化消亡之后都在二里岗阶段进行了改建或重建,继续扮演区域性中心聚落,和郑州商城形成共荣关系。二里头自身也在延续的同时渐渐被近旁的另一个二里岗文化的大邑偃师商城所镇压、取代。显然,这些现象可以视为是国家形态或者国统的形成及其交替的考古表现。

三、以国家政统为核心的文化正統

一个超越诸区域性文化传统并被不同族群共同认同并争夺的文化正統的形成,显然需要一次大的突破和超越,尤其是对血缘组织关系的突破和超越,并在意识形态方面获得广泛认可。这一点根据古今中外诸多案例来分析,只有国家这一组织形态可以做到^[15]。二里头文化这种能够整合诸传统包括以考古学文化为表征的超乎各区域传统之上又包含它们的更大的文化传统,应以政统或者国祚视之或勉强近之。当然,区域传统演进过程中自然也伴随有社会分化、统治与被统治的阶层之分,以及相应意识形态的诠释系统,但族群内部和族群之间的统治与被统治则大不相同,后者需要不同族群、阶级和各类文化因素的系统套嵌和整合。因此,尽管早期中国相互作用圈里的若干地区都曾经发展到复杂的初级文明社会,但终未迈过国家文明的门槛。二里头文化的产生与存在模式则明确地体现了这一突破。二里头文化在包括不同族群的上述诸要素的传承、交流、吸纳、整合、改造和辐射中,缔造了一个超越区域内部不平等乃至区域间相互攻击、掠夺的新型社会治理模式,并可能达成了某种新的具有超越性的意识形态共识。更为重要的是,这个超越诸族群文化传统之正統和大统,又被随后的二里岗文化所接续。显然,这被接续的正是以国家政统为核心的一种华夏文化正統,此后,它又继续被周人和秦人接续并发扬,一步一步由最初的王朝向黄河中下游地区为中心的中华帝国演进。

能概括这样一种政统及其文化和社会形态的,也只能是国家。因此,二里头之前的诸文化共同体,实难被视为真正的国家。现在学界所常用的古国之谓,基本上相当于人类学从世界各地民族志和考古学资料中概括提炼的酋邦,它们尽管产生了社会分层和权力的集中,却并未突破血缘组织和区域传统的羁绊,只能视为一种同质性的复杂社会。

支撑这一国统的正统文化观念,比如世界观、意识形态系统、祭祀系统、礼制系统等,同样在二里头文化中得到快速发展并得以传承下来。考古发现集中体现在继承创新的高等级器物的生产工艺和组织形态方面,其中尤以青铜礼器及其代表的礼仪文化最为重要。二里头遗址迄今已发现的青铜器超过200件,有容器、兵器、乐器、礼仪性饰品和工具等,几乎包括当时东亚大陆各文化中的各类青铜器类,而青铜容器则为二里头文化综合各地青铜冶炼、制陶工艺及造型技术和观念等所进行的独创,已经发现的器类有爵、斝、盃、鼎等,是迄今中国发现的最早的成组青铜礼器。二里头铸铜作坊发现的容器陶范,有的刻画着精美的花纹,所铸圆形铜器直径最大者可达30厘米以上。作坊遗址面积约1万平方米,紧挨宫城南并以围垣环绕,使用时间自二里头文化早期至最末期,不仅是迄今中国最早的,且可以肯定是由宫廷管理并进行生产的^[16]。

二里头遗址发现的绿松石和其他玉石制品也极具特点,和东部海岱、红山、良渚等文化中大量的饰玉、巫玉以及西部齐家、石峁、清凉寺等文化的财玉、宝玉等在制作与使用方式上也表现出根本性区别,比如玉钺、玉刀、玉璋、玉圭等,尽管较多地借鉴了海岱等地的玉器形制,但与其本来的装柄方式和用途已经无关,而多直接用于在各种场合中表现贵族的权威。发掘者许宏先生推测它们或许已经是作为在宫廷上昭示君臣关系的“玉圭”或“笏”来使用的。因此,有理由相信二里头阶段才超越了原来丧葬与巫术背景中的玉文化而形成了真正的礼玉文化^[17]。

再往后,又进一步借鉴并整合各地尤其是东部巫玉丰富的文化内涵,发展为更加完善的中国传统礼玉体系。在这个过程中,许多早期玉器的形制和含义已经被加以整理和改造了。二里头遗址发现的白陶、印纹硬陶和原始瓷,极有可能也是源自东南地区的早期同类遗物。这些复杂的器用与其背后所蕴含的新的意识形态观念,显然已经形成了与国家正统相对应的新的知识、含义和礼仪系统。

由此可见,二里头文化在中原较广阔的范围内实现了一次跨越式的整合与突破,其文化因素、聚落结构和价值观念等方面均体现出超族群、跨地域的文化形态。究其原因,一是中原内部族群与文化互动的特点,二是自仰韶晚期以来中原周围次第进入区域一体化高峰的各文化的影响,尤其是源自西北地区的人群与新鲜文化因素的强烈刺激。到龙山时代晚期,由于文化自身演进和环境的变化,各地考古学文化间互动交流乃至碰撞的力度空前加强。中原地区因为仰韶时期之后相对的低潮和空心化,以及相对稳定的地理环境,可能还要加上黄河在新气候环境背景下冲积加速所塑造的新的宜居空间,使之成为各方力量的逐鹿之地,各个方向的人群和新文化因素急剧向这里聚集。同时,由于羊、小麦、冶铜等新文化因素的引进,加上持续的高强度开发与环境变迁,北方地区在距今4300年左右,人口大规模增加,文化开始蜕变,相互之间的竞逐空前加剧,今天的长城沿线地带在这一阶段兴起了非常密集的石城聚落群,以及像石峁那样的巨型中心军事聚落,可能也因为相当广阔地域内的野蛮征服掠夺者,迫使晋南盆地地区人口大规模集中并快速走向复杂社会。在此背景下,陶寺曾经试图整合各方力量和文化要素,并可能已经初步跨越国家的门槛,但是旋即在巨大的时空张力下被颠覆而崩溃。作为仰韶兴盛期共同的子民,石峁、陶寺等文化的动静不可能对嵩山周边中原腹心地带的族群没有影响。它们在短时间内完成了自己的区域性整合,并主动向各方出击,尤其是着力

于西北方向，直接将晋南作为资源要地和缓冲地带置诸管辖，以寻求在先进文化资源和日益复杂的互动格局中占据比较优势的地位。

这一波巨变，被赵辉先生在《“古国时代”》文章中概括为社会复杂化或中国文明形成进程的第三波，但除了时空上的异同之外，其模式和意义也和前两波完全不同。第一波是自发性的，是农业文化传统次第进入区域一体化的高潮，仰韶文化拔得头筹，而东方大汶口—龙山、东北红山、东南的崧泽—良渚和南方的屈家岭—石家河等各有精彩华章，甚至后来居上，快速步入高级酋邦社会，其中大汶口、屈家岭等环境优裕，物品丰盈型社会的精美文化因素甚至大举挺进中原，估计也会有不少移民趁机填补此地仰韶后期的相对空白^[18]。但随着第二波源自北方的激荡，长城以北自庙底沟二期以来各种快速变异和新颖的文化因素一波又一波不断南下，其多米诺骨牌效应横扫长江中下游甚至更南的东亚大地，让龙山时代的文化格局为之骤变，区域传统间的竞逐进入白热化阶段，连同良渚和石家河那样的巨型中心聚落也轰然坍塌^[19]。而以二里头文化为主角的第三波才真正整合四面八方的文明成就，熔铸出以国家为载体的华夏文明的正统和文化自觉。

结 语

笔者曾经论说，仰韶文化兴盛是得益于中原地区的区位优势和大暖期的历史机遇，融合了东亚旧石器时代以来南北两大文化基底的先进因素包括小米（黍粟）、稻两种农业系统的成就，以人口爆发占据了布局阶段的先机^[20]，而同样是中原地区的区位优势，又加上仰韶—龙山变化之际的又一次环境巨变与文化格局大势，以及黄河上中下游独特的地理环境动因，再次在中原地区形成聚合型优势，天时地利与人和，共同催生出二里头文化这样的集大成者。古人常说逐鹿中原，中原地区的地理优势确实便于各族群和文化的你来我往，但是如果说仰韶文

化还只是一种因为人口增长引发对外拓展的不自觉的奠基与辐射效应，那么二里头文化才是真正的整合式聚变，显示出吐纳有序的辐辏效应，使得中原地区在东亚大地脱颖而出，最终树立起华夏文明的文化正統地位^[21]。所以，环嵩山的中原被称为华夏文明的摇篮不仅是当之无愧的，而且是相当独特的。这里既是东亚大陆南北地理与气候的交汇地带，也是中国地势西北高地和东部低地的交接之处，还是黄河中下游黄土流失和堆积的转换节点，溯河而上和沿河而下的文化交流聚集效应十分明显。不同时期的不同族群、文化、技术、产品等在这里层积世累，并因在原始耕作条件下易于开垦的土地具有极强的黏着力，很早就成为东亚乃至世界罕见的族群和文化熔炉之一，由此成为早期华夏文明核心的不二选择^[22]。

人类在东亚大地上的活动由来已久，但是真正的文化意义上传承不断的族群集团和国家文明的形成，则是新石器时代农业社会产生以来各区域性文化相互作用的结果。这个过程包括了旧石器时代奠基的南北两大板块的碰撞融合，东亚基于早期农业社会的区域性文化传统及其相互作用圈的充分发育和搅拌发酵，甚至包括西亚、中亚文明因素的不断涌入和刺激。华夏文明核心从仰韶的雏形到二里头的定调，实则是一个不同族群、技术、物品、观念不断交融、砥砺的长期过程。作为各种文明要素集大成者的二里头文化的横空出世，已经是不断融合、反复融合、合之又合的结果。但是，二里头文化以其独特的模式合出了新意，合出了自信，并合出了一个全新的格局和境界，最终合成了一个脱颖而出的文化和意识形态上的正統和大统，得以凌驾于各区域性文化传统之上并被整体性地传承和光大，整个东亚相互作用圈由此完成了从多元到一体的嬗变。

参考文献

- [1] 夏商周断代工程专家组编著. 夏商周断代工程：1996—2000年阶段成果报告·简本（夏商周书·研究

- 报告[M].北京:世界图书出版公司,2001.
- [2] a 王立新.再论二里头文化渊源与族属问题:二里头考古与中国早期文明笔谈(二)[J].历史研究.2020(5):12-19. b 魏继印,早期夏文化和夏初历史,中原文化研究,2021(1):31-37.
- [3] 袁靖.中原地区的生业状况与中华文明早期发展的关系[J].西部考古,2016(1):1-12.
- [4] 邓聪,王方.二里头牙璋(VM3:4)在南中国的波及:中国早期国家政治制度起源和扩散[J].中国国家博物馆馆刊,2015(5):68-79.
- [5] 张法.三足酒器在远古中国的文化和美学内蕴:基于对鬶-鬶-盃(爵)-鸡彝演进历程的探讨[J].首都师范大学学报(社会科学版).2018(1):77-87.
- [6] 许宏.最早的中国[M].北京:科学出版社,2009.
- [7] 苏秉琦.辽西古文化古城古国:兼谈当前田野考古工作的重点或大课题[J].文物.1986(8):41-44.
- [8] 戴向明.中国史前社会的阶段性变化及早期国家的形成[J].考古学报,2020(3):309-336.
- [9] a 赵辉.以中原为中心的历史趋势的形成[J].文物,2000(1):41-47. b 赵辉.中国的史前基础:再论以中原为中心的历史趋势[J].文物,2006(8):50-54.
- [10] 夏鼐.关于考古学上文化的定名问题[J].考古,1959(4):169-172.
- [11] 张光直.中国相互作用圈与文明的形成[M]//庆祝苏秉琦考古五十五年论文集.北京:文物出版社,1989:.
- [12] Menghan, Zhang, Shi, et al. *Phylogenetic evidence for Sino-Tibetan origin in northern China in the Late Neolithic*[J]. Nature, 2019.
- [13] 温小娟,陈学桦.河南夏文化探索又有重要新发现:豫北地区发现虞夏时期“城池”[EB/OL]. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1689513998162641176&wfr=spider&for=pc>
- [14] 袁广阔,朱光华.关于二里头文化城址的几点认识[J].江汉考古,2014(6):53-57.
- [15] 罗曼·赫尔佐克,著.古代的国家:起源和统治形式[M].赵蓉衡,译.北京:北京大学出版社,1998.
- [16] 赵海涛,许宏.中华文明总进程的核心与引领者:二里头文化的历史位置[J].南方文物,2019(2):57-67.
- [17] 常书香.承上启下的“二里头玉器”[N].洛阳日报,2017-08-08(09).
- [18] a 杜金鹏.试论大汶口文化颖水类型[J].考古,1992(2):157-169. b 孙广清.河南境内的大汶口文化和屈家岭文化[J].中原文物,2000(2):22-28.
- [19] 赵辉.“古国时代”[J].华夏考古.2020(6):109-117.
- [20] a 曹兵武.仰韶文化:华夏文明的奠基者[N].中国文物报,2020-11-20(06). b 曹兵武.从仰韶到龙山:史前中国文化演变的社会生态学考察[M]//周昆叔,宋豫秦.环境考古研究:第二辑.北京:科学出版社,2000.
- [21] 曹兵武.辐与辘:史前中原文化优势的确立[J]中原文化研究.2015(6):15-25
- [22] 周昆叔,张松林,张震宇,等.论嵩山文化圈[J].中原文物,2005(1):12-20.

Erlitou Culture: the Founder of Chinese Orthodoxy

Cao Bingwu

Abstract: Erlitou culture rose in the hinterland of the Central Plains, between the late Longshan culture and Erligang business culture. Erlitou site itself is also the only super large, rich and splendid central settlement with capital nature in the Central Plains core area before Zhengzhou mall. The formation of Erlitou culture was a combination of many advanced cultural factors in the Central Plains and surrounding areas at that time, and created a new relationship model of settlement structure between the center and surrounding areas. From the relationship between Erlitou culture and other archaeological cultures in the same period, a Chinese orthodoxy and cultural orthodoxy, which was superior to the regional cultural traditions, emerged and was followed by the Shang and Zhou dynasties. Therefore, the formation mode of Erlitou culture should imply the birth of a national society which broke through the old consanguineous regional cultural traditions. The pattern of early China's interaction circle changed from pluralism to integration, and the historical trend of taking the Central Plains as the center also started.

Key words: Erlitou; Central Plains; bronze age; chieftain; country; Chinese civilization

[责任编辑/原 孟]



按语:2020年11月9日下午,在清华大学人文楼,笔者组织和主持了“冯友兰中国哲学论坛:《老子》新知——从文本到思想”的学术座谈和对话会。参加本次会议并发言的学者,除鄙人之外,还有郑开、曹峰和李若晖教授。我们四位都长期从事《老子》文本和思想的研究,在早期《老子》研究领域具有一定的代表性,都取得了一定的学术成绩,故本次会议冠以“《老子》新知”的名称。之所以要召开此次会议,其原因有三:一者,《老子》是中国哲学与文化的基本经典,对中国思想和文化的影响巨大,在世界上也产生了巨大影响。《老子》研究是一个历久弥新的课题。二者,近四十多年来,接连出土了战国至西汉的四种简帛古本,彻底改变了《老子》文本的存在状况,给早期《老子》文本及老子思想的研究既提供了极大方便,又同时提出了许多新问题。三者,近一段时期以来,学者对早期《老子》文本问题多有研究和讨论,对于《老子》思想的研究也在不断深化,如就“自然”“无为”等概念,学者发表了大量论文。我们主办这次会议的目的之一,就是试图对当前《老子》文本和思想的研究作出一个阶段性的总结和回应,并将我们几位的观点介绍给广大读者和《老子》爱好者。会后,季磊博士生整理了郑开、曹峰和鄙人的发言,发言稿又经过我们各自的润色和修改。李若晖的报告是从郭象的视角讨论《老子》的一个问题,他的大文将在其他刊物上发表,故不在本次发表之列。——丁四新记

《老子》新知——从文本到思想*

摘要:《老子》文本内部容有不同的思想,比如“道德”与“物”的关系有好几种模式,它有多元思考的特质,放到经典化的演变中是非常合理的。“道”本身是要出现在思想世界里的,或者说它只能首先出现在思想世界里;强调“无名”,意味着“道”超出了思想世界。《老子》中的政治哲学研究,一条线索是“道”“物”二分的上下结构,从这个结构可以读出主宰与被主宰、本与末、一与多、独立与分散、个体与整体等关系,这些关系后来在王弼那里得到了极大的发挥。另一条线索是“道”“无为”而“万物”“自然”,“圣人”“无为”而“百姓”“自然”。“道”“物”二分引发的是主张君主集权的政治哲学,而第二条“道”“无为”,“万物”“自然”引发的是清静无为、与民休息的政治哲学。阅读和引用《老子》,笔者主张以汉简本为基础,结合郭店本、帛书两本和通行本来作出综合判断。引用《老子》文本和分析《老子》章义,应当高度注意其具体分章和章界,同时应当放在“原子章段”的基础上。王弼本或河上公本《老子》应当在出土简帛四古本的对照下得到全面的校勘和检讨,一方面还原通行本所据的古本,另一方面彰显通行本的错误和不足,以及检讨王弼《注》和河上公《注》在解释上存在的问题。

关键词:《老子》;无名;自然;政治哲学;出土简帛

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0027-11

《老子》首章中的相关问题考证

郑开

这次会议的主题是“文本与思想”。这个题目很有意义,实际上它也是我们试图完善的研究方法和工作旨趣。我将围绕着思想史与语文学交互作用的方法与进路展开讨论。

一、传世本《老子》章次的编订

先不妨以传世本《老子》第一章为基础来讨

收稿日期:2021-01-20

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”(15ZDB006)阶段性成果。

作者简介:郑开,男,北京大学哲学系教授、道家文化研究中心主任(北京 100871),主要从事道家哲学、中国古代哲学研究。

论这个问题。我们知道,根据《老子》文本形态演变的规律来看,传世本第一章在最初很有可能不是最开头的部分,郭店简《老子》的形态表明了这一点:早期流传的《老子》并没有清晰有条理的章序。我们也知道,“上经”与“下经”(或者说“上篇”与“下篇”)次序的分别也是不同的,马王堆帛书《老子》和北大汉简《老子》都是《德经》在前。既然《德经》在前,如果其他的顺序不变,那么现在的所谓第一章就可以称之为第四十五章。作为历史流衍物的《老子》版本较多,加上若干种出土简帛,《老子》就成为版本序列最丰富、思想解释最具张力的经典著作,这是其他经典所不具备的。从这个方面来看经典化过程,我们会发现其中有很多规律可以探讨。比如章次的编订——这很重要,虽然其详情我们现在不得而知,但基本可以确定第一章是在反复编辑的过程中被置于首位的。这就有点像《黄帝内经》中的《上古天真论》,我们现在看到的传世本《上古天真论》实际上在当时并不是放在最前面,它被列为首篇乃是反复编辑的结果,而编在第一篇自有它的道理。同样,传世本《老子》第一章放在这个位置也有它的道理,这个道理是很深刻的。

二、《老子》的“道”与“名”

下面,我们想从思想方面做一点尝试,来探讨其中的道理。

先看第一句:“道可道,非常道;名可名,非常名。”这两句是大家耳熟能详的,一般的解释也都能说通。这句话的重点揭示了“道”和“言”(“名”)的关系,一上来就把它确立为一个重要问题。这里面还有一个疑点,“常道”在简帛各本有的写为“恒道”,而关于这个“恒”有什么内涵,现在也有很多学者在讨论,比如王中江老师和陈丽桂老师。他们有一种企图,要把这个“恒”读成名词,但这个问题实际上还有可以进一步讨论的余地。我想说的是,“常道”当然应该理解为名词,其含义是比较清楚的,但是“常名”是什么呢?如

果我们追究一下“常名”的内涵,实际上就不是特别清楚,好多解释都不能自圆其说。我们知道,老子是讲“无名”的,那么可以猜测,“无名”是不是这个“常名”?已有的研究工作基本已经把这一点解决了,“常名”实际上与“无名”没有什么区别,这样就确立了“无名”在《老子》一书甚至整个道家哲学中的地位。

以此为基础,如果我们把中国哲学和西方哲学做一个比较就会发现,曾几何时,有一些学者把“道”对译成“logos”,这相较于对译成“way”当然更有道理,但这其中还有一个比较棘手的问题,“logos”是要通过语言来表达的,但是老子的“道”是拒绝用语言来表达的,“无名”就是不落名相。这就是说,中国哲学的“道”和西方的“logos”“being”等都完全不同,这是一个很关键的分别。

第二句:“无名,天地之始;有名,万物之母。”这里的“天地”“万物”,在简帛本都写作“万物”,显然这里传世本作“天地”是经过了修辞,而修辞也是经典化过程中的一个规律。如果在整体上将传世本与简帛本相比较,那么传世本在修辞上是要略胜一筹的。修辞虽然值得注意,但更重要的是第二句中隐含了已经变形了的宇宙论。之所以说“天地之始”“万物之母”这种表达是一种变形的宇宙论,是因为它和第四十二章讲的宇宙论还是有一些不同的。也就是说《老子》这部书几经周折,其内部有一个跌宕的变化,它容有不同的思想,比如“道德”与“物”的关系也有好几种模式,它有多元思考的特质,这一点放到经典化的演变中是非常合理的。

前两句话合起来还有两个重要的意义:

第一,“道”本身是要出现在思想世界里的,或者说,它只能首先出现在思想世界里。“道”作为一种“无”,是不能通过感官来感知的,是经验中经验不了的。这样一种“无”只能出现在思想世界里,这就是为什么“无名”与“有名”同时出现,包括后面提到的“同出而异名”,其含义是非常深刻的。这就意味着,如果离开了“名”,离开了思想本身,“道”也不会存在,亦即“道”首先是

出现在思想世界里。从“有”“无”两方面均衡地来看,或者说从矛盾关系来思考,这个关系是隐含在前两句话中的。

第二,强调“无名”,意味着“道”超出了思想世界。“道”不是一般的“名”所能表达的,而只能是一种特殊的“名”,比如“无名”“常名”。当然,关于这是一种什么样的语言,就值得我们进一步讨论。

三、“有欲”“无欲”隐含了心性论端倪

第三句涉及“常无欲”和“常有欲”。这时我们就必须回顾第二句和第三句在《老子》诠释史中的句读问题。比如,究竟是“无名,天地之始”还是“无,名天地之始”,是需要辨正一番的,这一点从王安石以来就成为了《老子》理解中的一个问题。而王安石在“无”“有”之后断句的方式只能放在解释的历史中来考量,如果要从正本清源的角度考虑,我们就不会、也不应该囿于王安石的这种解释,一定要结合秦汉之前的材料,包括各种简帛文献,来综合地考虑这个问题。综合考虑的结果是:读作“有名”“无名”是比较正确的^①。从前人的研究来看,老子并没有特别抽象的“有”“无”观念,他讲的“有”就是具体的“有”,而“无”其实说的是“无有”,或者是“无物”“无形”。偶尔提到“有”“无”的文本,比如“有生于无”(第四十章)、“有无相生”(第二章)、“有之以为利,无之以为用”(第十一章),这些“无”也基本是一种概括性的“无”,概括了前面提到的“无”的那些形式。概括语对于古代思想家来说其实也很重要,他是在概括中进一步抽象,而非一开始就有一个“无”。比如“有生于无”,我们之所以说它是一个相对具体意思的一种抽象表达,是因为在《文子》^②里找到了一条材料——“有形产于无形”(《文子·道原》),这就是“有生于无”比较具体的表达。这样我们就将句读的问题解决了。

同样,“有欲”“无欲”和“有名”“无名”一样,也是对称关系,我们也应该将它们当作固定的概

念来思考。在这句话中,还有“以观其微”和“以观其妙”这样的表述。过去都是将“微”理解成边际、中空等,实际上只能带来更多的困惑。传世本中的“妙”字在《说文》中是没有的,这说明它是一个后起字。《易传》“神也者,妙万物而为言者也”中也有“妙”字,但这个“妙”字是后来改的,一个证据是王肃使用的《易传》版本就写作“眇”,这与出土《老子》各本中的“眇”字若合符节。“眇”就是看不清的意思,“杪”是指树枝的细梢,这样一些字都有细小、看不清的意思。把“妙”还原成“眇”,把“眇”读成其本字,就能理解其本来的意思。同样,“微”字也要通过这样的方式来明确,它应该与“眇”字成对比关系。如此,就不能把“微”随便理解成边际等含义。“微”就应该读成“皦”,是明亮的意思。《老子》里也有“其上不皦,其下不昧”的表述,皦(明)与昧相对。同样,第一章这里,一个是“眇”,那么另一个就是“皦”。这些都是通过视觉语词来表达哲学思想,从语文学的角度把这个视觉语词的类型提取出来后,对于理解道家哲学有一定的意义。

将“有欲”“无欲”和前面两句话联系,我们会发现,第一句讲的是“道”和“言”的关系,第二句隐含了一种变形的宇宙论,那么第三句中的“有欲”“无欲”就隐含了一种心性论的端倪。“无欲”和“无心”有着密切的联系,不论简帛各本的差异有多大,这两者之间的关系是牢不可破的。从“无心”“无欲”的角度分析,相较于第二句中的那种非典型的宇宙论,这句话已经预示着一种多元思考。而从哲学史发展的自身规律方面推敲,心性论端倪之出现,乃是对宇宙论思考的有力推进。到了《庄子》那里,道家哲学的宇宙论色彩显著减退了,这是不是可以说《老子》《庄子》都隐含了从宇宙论到心性论发展的思想趋向?

关于这三句话中的三个层次关系如何,我们不妨先看成是并列的,但是既然本章是在经过长期经典化的演变过程后被确立下来,那么它一定不是偶然出现的,我们不应该预想古人的思考很简单。如此,这其中就存在着耐人寻味的东西,我们应该在理论上加以关注。

《老子》政治哲学研究的两条线索

曹 峰

看到这次的会议主题是“文本与思想”，我感到非常亲切。因为我有一本书的名字就叫《文本与思想：出土文献所见黄老道家》。在我看来，从文本到思想，可以当作一种研究方法，即把结论、想法建立在文本分析的基础之上，这与观念先行的进路有所不同。下面，我将结合个人研究《老子》的经历来加以说明。我把这十几年关于《老子》的主要研究成果汇集成了一本书——《老子永远不老：〈老子〉研究新解》^③。我主要就这部书谈谈自己的想法。还有一些最近的尚未成文的思考，我也会聊一聊。

一、《老子》文本内部的张力

我的第一篇关于《老子》的文章，讨论的也是《老子》首章^④。本章首句在北大汉简《老子》作：“道可道，非恒道毘。名可命，非恒名也。”这与马王堆帛书《老子》比较接近，唯有别本作“名可名”的地方，北大汉简《老子》作“名可命”。我们知道出土文献中出现错别字是一种非常常见的现象，而错别字少的文献比如武威汉简《仪礼》，基本上可以断定是由官方颁布的，可以当教科书来用。北大汉简《老子》的字非常精美，又自署《老子》上经《老子》下经，所以也有类似的性质。因此这里写作“名可命”不太可能是一种偶然，相反，它对于理解《老子》首章来说，或许能够提供一些重要信息。这里，我们首先需要思考，为什么在“道可道，非常道”之后要讲“名可命，非常名”，“名”为什么可以成为一种与“道”并列的存在。

如刚才郑开老师所言，第一章开头讲的是“道”与“言”的问题，讨论“道”到底可言不可言、可名不可名。而“名”到底能不能名这件事情本身，如果从思想史发生、发展的角度考察，应该是

在名辩思想兴起之后讨论得最为激烈。这个名辩思潮中既有像公孙龙、墨辩这样的语言意义上的、逻辑意义上的名学，也有像我讨论过的那种政治名学^⑤。因为名学具有很强的政治作用，比如谁来“名”、谁控制“名”，这些都是涉及政治上的大问题，所以荀子要写《正名》篇。而“道可道，非恒道毘。名可命，非恒名也”让我们想到，最接近的一句表达是“物莫非指，而指非指”（《公孙龙子·指物论》），这种讲话的方式都是否定式的，所以很有可能是在受名辩思想的刺激以后，形成了这样一种把“名”与“道”相对仗的表达方式，表明作者很强烈地意识到了“名”这件事情的重要性。但是作者又指出，“名可命”再怎么重要，还是不如“常名”。那么“常名”到底怎么解释？赞同郑开老师的想法，我也倾向于认为它是一种“无名”，之所以不叫“无名”而是叫“常名”，是因为要和“常道”相对仗，并且可能与当时社会上追求“常名”也有一定关系。

后来关于《老子》首章，我又写过一篇有关“玄之又玄之”的论文^⑥。我们知道，后世道教有“重玄学”，但这个“重玄学”并不是“玄之又玄”的意思，而是否定之否定，亦即双重否定，也就是所谓的双损。这种双损我们以前认为来自于佛教，但其实在郭象那里，双遣、双非都出现了^⑦。那么，我们要追问，郭象这种思维又是从何而来？我们不能简单地认为他只是受了佛教影响，而需要思考是否有什么文本上的来源、依据。如果我们回到汉简本《老子》首章，可以发现它没有如传世本表述为“此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，而是作“此两者同出，异名同谓”，然后是“玄之又玄之”。我觉得这是最接近“双遣”思想的早期文本的表达方式。

我同意刚才郑老师所讲，《老子》首章第一部

收稿日期：2021-01-20

作者简介：曹峰，男，中国人民大学哲学院教授，长江学者特聘教授（北京 100872），主要从事道家哲学、出土简帛文献和中国古代哲学研究。

分是讨论“道”与“言”的关系,第二部分是一种非典型的宇宙论,第三部分就进入到了心性论。关于第三部分,我把它称为功夫论。这个功夫论恰恰就表现在“玄之又玄之”上,我把这双重的“玄”都读为动词,意为否定,“之”是其否定的对象。我注意到老子所讲的“玄德”“玄同”中的“玄”,都有一种否定的意味在其中。例如,“玄德”作为“道”之作用的一种表达方式,是“生而不有,为而不恃,长而不宰”(第十章、第五十一章)。“玄同”作为修道的功夫,是“知者不言”“塞其兑、闭其门、挫其锐、解其纷、和其光、同其尘”(第五十六章),这些“不”以及“塞”等都是表达否定的词语。这样一来,第一章的内涵就非常丰富,它既有关于“道”的语言方面、认识方面的问题,又有宇宙论方面的问题,同时最终还进入到了功夫论的问题。

此后我又写过一些关于《老子》具体章节的论证,比如第三十六章^⑧,很多人都把它读成“阴谋论”。此章根据文义可以分成上中下三段,其实上下两段并非老子的发明,而都来自谚语。老子为了打造这部奇书,刻意抹杀了所有能够透露时间、地点、人物、典籍的信息,从而增强其神秘性和永恒性。但是我们知道,老子也有他的老师,他吸收了大量的古代思想,并进行总结、提升、淬炼,而这里提炼出的就是最为关键的中间部分:“是谓微明。柔弱胜刚强。”这是一种强调人要从“无形”去把握“有形”的高级智慧,老子称其为“微明”。第五十二章有“见小曰明”,“见小”就是指在看不见的地方也能看见。如此我们就知道,此章的主旨并不是什么“阴谋论”,引用上下两段带有“阴谋”色彩的谚语,是为了发明“微明”和“柔弱胜刚强”这两大理念。

再比如第三十九章^⑨。此章也可以分成三段,开篇所讲的“天得一以清,地得一以宁”云云,涉及“道”与“一”的关系。为什么老子这里突然不讲“道”,而开始讲“一”?这个问题我后面再说。先来看这三段之间的关系,很有可能《老子》并非如我们今天所认为的那样,是一种内部自洽的、同一章内上中下段必然呼应的文本,其文本的产生很可能带有偶然性,比如可能是被某位著名的学者确定成了现在这样的文本,或者是被官方钦定以后,文本就不能变动了。这样一来,文

本内部事实上是存在张力的,但后来因为不断地诠释,使得内部的张力渐渐消解。通过文本的还原,我们发现,这种文本内部的张力实际上还是看得见的。我的结论就是,此章开头的“天得一以清,地得一以宁”与后面的“贵以贱为本,高以下为基”“故致数舆无舆”等没有关系,这三段是在讨论不同的问题。中间这段“贵以贱为本,高以下为基”其实与第四十章“反者道之动,弱者道之用”相呼应。下段的“故致数舆无舆”,是讲我们很难把握“道”的整体,我们所看到的其实都是一些零碎的东西,而零碎的东西简单叠加起来也不能成为一个整体,整体就像理念一样,超越了具体的事物。这个部分也是独立的,和第一第二段都没有关系。

这些是否就证明了《老子》是一个杂乱无章的文本呢?其实并不是,我形容《老子》是“形散而神不散”,它仍然有一个“神”。

二、《老子》中的“天之道”

关于《老子》中的政治哲学^⑩,可以从很多角度来研究,我采用的基本是以下两条线索:一条线索是“道”“物”二分的上下结构,从这个结构可以读出主宰与被主宰、本与末、一与多、独立与分散、个体与整体等这样一些关系,这些关系在王弼那里都得到了极大的发挥。同时,这样一种思维也被以韩非子为代表的一批将老子哲学转化成政治哲学的人所利用,比如汉初黄生和辕固生的那场争论,主旨就是君道是不可侵犯的。黄生紧紧抓住这一条线索,强调“道”“物”二分,“道”不同于“万物”,“君”不同于“臣”。另一条线索是“道”“无为”而“万物”“自然”,“圣人”“无为”而“百姓”“自然”。关于老子“自然”的问题,学界已经进行了非常多的讨论,意见纷呈。我坚持的是这样一条思路,在《老子》中,“自然”最主要还是指“万物”和“百姓”的“自然”。从这个角度看,这实际就是一条“屈君伸民”的思路。也就是说“君”要懂得克制,懂得退让,通过不干涉、不主宰、不强制来使“百姓”获得更大的伸展空间,这样才能激发“万物”“百姓”的生机。这条思路,也就是汉初曹参从盖公那里学到的“治道贵清静而民自定”(《史记·曹相国世家》)的道理。所以,

“道”“物”二分引发的是主张君主集权的政治哲学,而第二条“道”“无为”,“万物”“自然”引发的是清静无为、与民休息的政治哲学。

另外,我还写过《老子》的“天之道”^⑩。我们需要思考,为什么《老子》在那么推崇“道”之后,还要再提一个“天之道”?“道”明明已经超越了“天”“地”,是“先天地生”的(第二十五章),为什么还会出现一个“天之道”?回答这一个问题,我们需要结合黄老道家的政治哲学。黄老道家最高的概念就是“天道”,他们讲的“道”就是“天道”的“道”,这样一个“天道”是看得见、摸得着,是可以学习、可以效仿、可以运用的。老子如果过分强调虚无缥缈、形而上的“道”,就无法落实到现实生活,而他又要求人“执古之道,以御今之有”(第十四章)、“惟道是从”(第二十一章),这样就会在《老子》思想内部出现巨大的矛盾。而为了化解这种矛盾,“天之道”就登场了,它是我们普通人就能感受到的。同时令人惊讶的是,“天之道”这种表述主要集中于传世本最后那几章,而恰恰这部分内容在郭店简《老子》中是没有的。从文本的角度看,“天之道”很可能是《老子》在编纂过程中吸收了来自黄老道家的智慧。

三、《老子》中的“道”和“德”

关于《老子》中的“道”和“德”,我也做了一些新的研究^⑪。我们知道,《老子》又称《道德经》,而为什么称为《道德经》,这一问题在过去其实并没有得到很好的说明。但如果我们从文本上来考察,就能把这个问题解释清楚,这就要结合第五十一章的“道生之,德畜之”,这一章是典型的生成论。我们以前研究生成论,受西方那种生成论影响很大,讲生成就是讲那个看不见的第一推动力,但这样只能找到“道”(在道家有些地方用的是“天”),而与“德”无关。而《老子》第五十一章讲的是“道生之,德畜之”,就是说这种生成论并不是万物生成之后就不管了,它是一种由始到终、从本到末的生成论,而不同于西方那种单纯讲出生的生成论。《老子》既讲出生,也讲生长;既讲“道”生成万物,也讲“道”的“玄德”——对待万物的方式。“玄德”就是“生而不有,为而不恃,长

而不宰”,其本质就是“无为”,“无为”的结果是“自然”。在这个意义上,《老子》才能被称为《道德经》。

我们再回顾一下前面提到的“道”与“一”的关系。第三十九章云:“昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”这里是将“一”当作“道”来用。此外第四十二章又说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”这时我们就能发现其中的张力,在第三十九章中“一”与“道”已经属于平等的地位,到了这里的“道生一”,“道”又居于“一”之上。结合其他的道家文献,我们可以猜测在道家历史上,可能在贵“道”派之外还存在一个贵“一”派,这一派的影响也很大,并与南方的“太一”信仰存在联系。比如,郭店简《老子》里没有传本第三十九章的内容,并且除了“域中有四大,而王居一焉”中的这个“一”之外完全没有再出现“一”,而郭店简在《老子》丙本之后接着就抄写了《太一生水》。这说明,郭店楚简这个《老子》对贵“一”的思想非常重视,但当时贵“一”的思想还是外来的,没有进入到思想内部。后人在编辑新的《老子》文本时,就开始采取折中、退让的方式,把这个贵“一”派的思想吸收了进来。这是我最近在思考的问题,已经形成论文,但目前还没有发表。

最后,我还想谈一谈郭店简《老子》中的养生思想。郭店简《老子》公布至今已有近三十年,但是一直以来都没有人注意到其中的养生思想。其实这其中的很多章节都可以从养生的角度去解释,比如对应于传本第五章的“天地之间,其犹橐籥与?虚而不屈,冲而愈出”,就体现了养生的思想。因为张家山汉简《引书》里面就引用了这段话,将其当养生来理解。如果说郭店简《老子》关注政治,那也是先讲养生再讲政治。比如“善建者不拔,善保者不脱”那一章(传本第五十四章“善建不拔,善抱者不脱”),就是“深根固柢”(第五十九章)之道,作为一种养生之道,可以“修之身”“修之家”“修之乡”“修之邦”“修之天下”。先不论郭店简《老子》究竟是一个全本还是摘抄本,至少作者的用意很明确,即先谈养生再谈治国。这篇论文我还没有写,正在酝酿之中,这里先透露一点信息。

早期《老子》文本及其思想变化

丁四新

我今天汇报的内容主要包含两方面,一方面是关于《老子》的分章,另一方面是关于《老子》文本变化所引起的文义及思想变化。在方式上,我会举出具体例子来作说明和阐述。

一、《老子》文本的分章

首先是关于《老子》的分章观念问题。《老子》文本的分章观念,大概萌芽于元人吴澄的《道德真经注》,正式形成于清人姚鼐的《老子章义》。姚鼐对于《老子》的分章观念作了非常深入、具体的检讨,并作了重新划分的工作。后来的海外汉学家,也对于《老子》分章背后的指导观念进行了深入讨论,并得出一个基本相同的结论,即《老子》的分章,其最理想的状态正如姚鼐所说,每一个分章都必须建立在单一的文义的基础上。在文本中的文义,西方汉学家叫作“思想单位”。“文本单位”与“思想单位”相对,文本单位与思想单位应该是完全相对应的,即一个文本单位对应一个思想单位,一个思想单位确定一个文本单位。在研究早期《老子》的语境中,这种文本与其文义单一对应的“章”,我称之为“原子分章”。原子分章的文本是由不可再分的,而其不可再分性是由其单一的文义决定的。不过,早期《老子》文本的分章情况比较复杂,它并非总是以“原子分章”的形态出现。促使《老子》文本形成和变化的因素也比较复杂,因素有多个。大体上说来,郭店本属于“原子分章”,但进入汉代以后,《老子》文本就进入了经典化时代,成章观念即受到多方面的影响。首先是《老子》“成书”观念的影响,而“成书”观念对“成章”观念也会造成影响。此外,历时性的老学思想变化也会对《老子》分章造成影响。当然,《老子》分章还受到了人为因素的影响。即使在具体裁划过程中,人为的偶然因素是

难以避免的^⑧。

我最近发表了几篇文章,特别讨论了古代宇宙观,特别是汉人的天道观对当时正处于经典化过程中的《老子》分章的影响。比如,发表在《道家文化研究》第30辑上的一篇文章^⑨,就讨论了汉简本《老子》为什么分成了七十七章(“上篇”四十四、“下篇”三十三)的问题。其最主要的结论是:汉简本是按照盖天说“圆出于方”的数理——“天三地四”来分章的,而三加四等于七,“七”代表北斗七星或七宿。顺便指出,在汉人的称数法中,数字“四”“三”“七”跟数字“四十四”“三十三”“七十七”是两两对应的。另外一篇论文发表在2014年第12期的《哲学研究》上^⑩,这篇论文讨论了通行本为何分为八十一章及上篇三十七章、下篇四十四章的原因。这个原因或根据,我考察和分析了刘向、刘歆相关的文本,发现通行本其实源于刘向定著本,于是依此解决了通行本的分章问题。我的基本结论是:与汉简本分章的天道观不同,刘向定著本(通行本)的分章是以浑天说的宇宙论为背景的;《太初历》和《三统历》以黄钟一龠之数为一天的时长,即将一天分为八十一分,这就是刘向将《老子》总章数设计为八十一章的根据;至于“下篇”四十四章、“上篇”三十七章,则是根据中数五、六之比(5:6)来裁划的。这两个关键数字都见于《汉书·律历志》,而且它们是刘向的儿子刘歆建构《三统历》的两个基础数字。

关于《老子》分章的问题,我举几个例子来作说明。第一个例子,是通行本第五十二章。我们现在有足够的文献证据证明它在古本中并不是一章。帛书甲本中即有两个分章符,明确地将它分成两章文本。同时,郭店本乙组只有此章的后半部分,且在郭店本的后部分单独成章。第二个例子,是通行本第六十四章。此章在郭店本和汉简本中都是分为两章的,说明今本此章是由旧本

收稿日期:2021-01-20

作者简介:丁四新,男,清华大学哲学系教授,长江学者特聘教授(北京 100091),主要从事中国哲学与儒家经学研究。

的两章拼合而成的。第三个例子,是通行本第七十二章。帛书甲本有一个分章符号将此章文本分开,据此,“民之不畏威,则大威将至矣”两句应当单独构成一章。这种一句、两句在《老子》中可构成一章的情况有多例,比如通行本第六十章中的“治大国若烹小鲜”一句,就和其后的文本根本不相连接。可能在原始文本中,这一句是独立的一章;之后,在文本发展的过程中,它突然被加进了第六十章中。第四个例子,是通行本第五章。从郭店本和帛书本来看,此章应该是由古本的三章构成的,郭店本甲组只有此章的中间部分,即“天地之间,其犹橐籥与?虚而不屈,动而愈出”四句。顺便指出,通行本的“橐籥”,我们以前都理解成风箱,从郭店本作“橐管”来看,以往的理解其实是不对的。“橐”和“管”都是中空之物,且“管”和“间”押元部韵^⑩。第五个例子,是通行本第十六章。此章在郭店本甲组中只有前面一段,并且我们在帛书本中可以看到明显的拼接痕迹。帛书本“各复归于其根”之后紧接着的是“曰静”二字,而通行本作“归根曰静”,据上文补充了“归根”两字。从帛书两本及汉简本都作“曰静”而非“归根曰静”来看,“归根”二字应当不是抄脱了,而“曰静”以下文本则是由后人拼合上来的。

以上只是简单举了几个例子,我想说明的问题是,研究《老子》一定要深入到它的原子分章中去,然后才能准确地引用和解释这些文本。否则如果仅单纯依据通行本,则难免混杂引用,造成理解或解释的错误。因为今本的一章未必就是古本的一章,而如果今本的一章不是古本的一章(原子分章),那么这一章其实是经过古人拼合、重构结果,它的章义就不是单一的。所以,今人引用《老子》文本和研究老子思想应当以出土简帛四古本为基础,而对今本作严格的审查。

二、早期《老子》文本变化及其思想变化

早期《老子》文本处于变化之中。变化的原因很多,根据我以往的研究,可以大致归纳为五个方面:一是早期《老子》文本演变的大势影响其文本的具体变化。二是分章活动影响文本单位的构成,并由此影响其文义和思想的内涵。三是

早期老学和道家的发展影响了《老子》文本和思想的变化。四是传经者个人因素影响了《老子》文本。五是语言表达和修辞因素(比如偶句、顶针、四字句等)对《老子》文本的影响^⑪。其中,前三者在改变《老子》文本的同时也改变了其文义和思想内涵。下面,我重点谈谈《老子》文本变化引起其文义和思想变化的情况。

第一个例子,是通行本第四十章。此章说:“反者,道之动;弱者,道之用。”以前,人们一般把这个“反”字读为“对反”之“反”,理解成辩证法的对立统一。现在看来,这是不对的。从郭店本中,我们获得新的文本证据,该本作“返”字。“返”是回返、复返的意思。通行本第十六章说“吾以观复”和“各复归其根”,其中的“复”就是“返”,复、返同义。“反者,道之动”的意思是说,“返”是“道”运动的方式和规律。

第二个例子,是通行本第五十章。此章说:“出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,人之生,动之死地亦十有三。夫何故?以其生生之厚。”我们将通行本与简帛本对照,会发现通行本难懂,而简帛本易懂。这几句,汉简本作:“出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,而民生生焉,动皆之死地之十有三。夫何故也?以其生生也。”第一句“出生入死”是总表述,说明凡人都会出生入死,都有生死,具体的情况是“生之徒十有三,死之徒十有三”。接着,竹简说“而民生生焉”,这是说老百姓生生相续,连绵不绝,在生命的延续中“动皆之死地十又三”。而通行本“人之生,动之死地亦十有三”所表达的语意和语境就不一样了。至于通行本后两句“夫何故?以其生生之厚”,其错误就更加明显了。在前文,老子完全没有提到“厚”这个概念,而添加“厚”字,扭曲了文意。汉简本作“夫何故?以其生生也”,在文本和文意上是自洽的。

第三个例子,是通行本第五十五章。此章说:“知和曰常,知常曰明。”其思想要点似乎是“知和”,又似乎是“知常”,表达并不清晰。对照古本,可以发现,原来是通行本的文字有误。郭店本甲组作:“和曰常,知和曰明。”帛书本和汉简本相同。古本的语意非常清晰、可靠,这两句话的思想重心集中在“知和”上。相比之下,通行本有不可理解之处。

第四个例子，是通行本第六十一章。这一章，通行本的错误更严重。通行本说：“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。”汉简本则作：“大国者，下流也，天下之牝也。天下之交也，牝恒以静胜牡。”（引文从宽式）帛书两本基本相同。“大国者，下流也”和“天下之牝也”都是比喻，“牝恒以静胜牡”是在“天下之交也”的语境下才能发生的。通行本将“天下之交”一句提前，置于“天下之牝”前，这改变了句序，致使叙述紊乱，文义不可解。而后人也只好乱解乱注释一通。

第五个例子，是通行本第六十五章。此章说：“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”汉简本作：“故以智知国，国之贼也；以不智知国，国之德也。”帛书本基本相同。出土古本作“知国”和“以不智”，这两点与通行本是不同的。“知”是执掌、主宰的意思，而古本所谓“不智”其实是一种大智。通行本说“不以智”，这就太绝对了，不符合老子的思想，也没有体现老子思想的深度。

第六个例子，是通行本第一章。此章说：“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”汉简本作：“此两者同出，异名同谓。玄之又玄之，众妙之门。”帛书本基本相同。出土古本与通行本最大的不同是，它没有将“玄”作为一个独立概念来使用，而通行本则突出了“玄”这个概念。其实，“玄”作为一个概念可能是由严遵首先提出的，并由他的学生扬雄作了发扬。扬雄的《太玄》一书即明确以“玄”为其宇宙论和思想体系的最高概念。

第七个例子，是通行本第十六章。此章文本从古到今有很大变化，通行本作：“致虚极，守静笃。”郭店甲本：“致虚，极也；守中，笃也。”帛书甲本：“致虚，极也；守情，笃也。”帛书乙本：“致虚，极也；守静，笃也。”汉简本作：“致虚，极；积正，笃。”（引文均从宽式）相较于郭店本，通行本在文本有很大变化。郭店本作“守中”，通行本作“守静”，这是非常不同的。另外，汉简本作“积正”，与通行本相差更大。通行本作“守静”，是继承帛书乙本并以道家的“虚静”观念理解的结果。顺便指出，笔者认为汉简本的“积正”，与郭店本的“守中”属于近义换词。

第八个例子，是通行本第二十一章。此章说：“窈兮冥兮，其中有精。”这是我们在读《老子》和校勘《老子》的时候非常容易忽略的两句。通行本的“窈”字，汉简本作“幽”，帛书甲本作“□”，帛书乙本作“幼”。笔者认为，《老子》本文应作“幽”，帛书本的“□”“幼”二字都通“幽”；而通行本作“窈”，是在帛书乙本的基础上改成的，后世注家一般即据“窈”字作注。“幽”和“冥”都是从光的角度来阐明“道”的特性的。《说文·幺部》：“幽，隐也。”“幽”字有隐微义。罗振玉《增订殷墟书契考释》说：“古金文幽字皆从火从口，与此同。隐不可见者，得火而显。”容庚《金文编》说：“幽，从火，不从山。”^⑧“幽”字确实从火光得意。“冥”是指太阳没入地平线后的状态，“幽”和“冥”都以光为喻，所以此字应从古本作“幽”，而非从今本作“窈”。这一点，《淮南子·原道》等篇有证明。此外，有一种意见认为出土古本“其中有请”的“请”字，应当读作“情”^⑨，而不应读作“精”字。我的看法正相反，“请”都应当读作“精”，而不能读作“情”。《庄子·大宗师》篇说：“夫道，有情有信，无为无形。”这与《老子》所云“忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”不同，《大宗师》“有情有信”一句只说到所引《老子》文意的下半截，老子以“精”肯定“道”为一实体之意不能被我们随意消解掉。

第九个例子，是通行本第二十九章。此章说：“天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。”文中的“天下神器”一句就被河上公和王弼理解错了，他们都把“天下神器”理解为“天下的神器”。此句，帛书乙本作：“夫天下，神器也，非可为也。为之者败之，执之者失之。”（帛书甲相同，但有残损）很明显，“神器”就是指“天下”。“神器”一词属于偏正结构。“夫天下，神器也”一句是说，“天下”是至神的器物。

第十个例子，是通行本第三十二章。此章说：“民莫之令而自均。”郭店本甲组作：“民莫之命天〈而〉自均安。”帛书甲本作：“民莫之【令而自】均焉。”帛书乙本作：“【民莫之】令而自均焉。”汉简本作：“民莫之令而自均安。”可以看出，帛书本将郭店本的“安”字改成了“焉”字，但这样做是不对的。《说文·土部》：“均，平也，遍也。”

《论语·季氏》说：“不患寡而患不均，不患贫而患不安。”“均”，平也；“安”，定也。据此，郭店本、汉简本作“安”字不能改为“焉”字，因为《老子》此处文本很可能是针对《论语》所提到的上述思想而发，进行批判的。“民莫之令而自均安”一句中的“均”和“安”是并列关系，都是实词，“安”不是句末语气助词。从出土文献来看，“安”只有作为虚词时才能够直接转写成“焉”字。通行本在帛书本的基础上又直接去掉“焉”字，这同样是错误的。“民莫之令而自均安”是说人民无须令使而使他们自己即可以达到均平、安定的境界。

三、几个推论

通过以上论述和分析，我们对于早期《老子》文本及其思想的研究可以得出几个推论：

推论一，早期《老子》文本确实是在不断变化的，而文本变化的原因是多方面的。早期《老子》文本的变化也影响其思想的表达，或引起其文义或思想的变化。那些引起文义或思想变化的《老子》文本很多，在很大程度上改变了我们对于《老子》文本的既有认识，应当得到学者的高度重视。

推论二，阅读和引用《老子》，笔者主张以汉简本为基础，结合郭店本、帛书两本和通行本来作出综合判断。有异文的地方，出土简帛四古本可以互校；有缺文、脱文的地方，出土简帛四古本也可以互补。而如果以出土简帛四古本来校勘通行本，则通行本错误百出。所以我说，通行本难以再承担作为研究老子思想的文本根据。或者说，研究老子本人的思想和哲学，不应再以王弼注本或河上公注本为主要根据。但目前，学界对于此点的警醒度是很不够的。当然，我这样说，并不是否定通行本《老子》对于东汉以来的老学及道教发展的价值和意义。

推论三，引用《老子》文本和分析《老子》章义，应当高度注意其具体分章和章界，同时应当放在“原子章段”的基础上。“分章”和“章义”具有紧密关系。是否同章，这会严重影响我们对于《老子》文本及其思想的准确理解，因为经典化之后的每一段《老子》文本都存在于“章”之中。例如，通行本第五章云：“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地

之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”据郭店本及此章文义来看，本章是由旧本的三章拼合而成的。然而，河上公注本和王弼注本都是从整体主义观念（即同章的观念）来注释文本的。河上公注“天地之间”云：“人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。”注“多言数穷，不如守中”云：“多事害神，多言害身，口开舌举，必有祸患。不如守德于中，育养精神，爱气希言。”^⑧这是将通行本《老子》第五章的中段和下段关联起来注释。王弼注本同样如此，如注“多言数穷，不如守中”云：“橐籥而守数中，则无穷尽；弃己任物，则莫不理。若橐籥有意于为声也，则不足以共吹者之求也。”^⑨这很明显是以中段的“橐籥”来注释下段的两句。现在看来，河上公注本和王弼注本都存在问题，这个问题首先是作注的方法论存在问题。

推论四，王弼注本或河上公注本应当在出土简帛四古本的对照下得到全面的校勘和检讨，一方面还原通行本所据的古本，另一方面彰显通行本的错误和不足，以及检讨王弼注本和河上公注本在解释上存在的问题。当然，后者是主要的。这也是今后学界研究《老子》的一项重要任务。

注释

- ①当然，陈鼓应先生还是读成“有”和“无”，把“有”和“无”当成主要的概念，这在证据上实际并不充分，而更像是一种个人偏好。②《文子》一书是早期文献中比较重要的一部，虽然它还面临着一些复杂的文献学的讨论，但实际上它在《老子》经典的诠释史中也是非常重要的一部书。③曹峰：《老子永远不老：〈老子〉研究新解》，中国人民大学出版社2018年版。④详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第二章“《〈老子〉首章与‘名’相关问题的重新审视——以北大汉简〈老子〉的问世为契机”。⑤曹峰：《中国古代“名”的政治思想研究》，上海古籍出版社2017年版。⑥详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第一章“‘玄之又玄之’和‘损之又损之’”。⑦郭象《齐物论注》：“既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。”⑧详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第三章“《〈老子〉第三十六章新研”。⑨详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第四章“《〈老子〉第三十九章新研”。⑩详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第十章“《〈老子〉的政治哲学”。⑪详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第五章

“《论〈老子〉的‘天之道’》”。^⑫详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第六章“《〈老子〉生成论的两条序列》”。^⑬以上论述，可参看丁四新：《早期〈老子〉文本的演变、成型与定型：以出土简帛本为依据》，《中州学刊》2014年第10期；《老子的分章观念及其检讨》，《学术月刊》2016年第9期。^⑭丁四新：《汉简本〈老子〉总章数及上下经章数的组织原理和数理法则：一种可能性的研究》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第30辑，中华书局2016年版。^⑮丁四新：《论刘向本（通行本）〈老子〉篇章数的裁划依据》，《哲学研究》2014年第12期。^⑯丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，武汉大学出版社2010年版，第203-208页；廖名春：《楚简老子校释》，清华大学出版社2003年

版，第240页。^⑰丁四新：《申论〈老子〉文本变化的核心观念、法则及其意义》，《哲学动态》2002年第11期。^⑱见汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社2008年修订版，第1094页。^⑲北京大学出土文献研究所编：《北京大学藏西汉竹书（貳）》，上海古籍出版社2012年版，第154页；湖南省博物馆、复旦大学古文献与古文字研究中心编纂：《长沙马王堆汉墓简帛集成（肆）》，中华书局2014年版，第41、206页。^⑳王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第18-19页。^㉑王弼注：《老子道德经》（清武英殿聚珍版），载《四部要籍注疏丛刊·老子》，中华书局1998年版，第84页。

New Knowledge of *Laozi*——From Text to Thought

Zheng Kai, Cao Feng, Ding Sixing

Abstract: There are different ideas in *Laozi*, for example, there are several modes of the relationship between “morality” and “thing/matter”. It has the characteristics of multiple thinking, which is very reasonable in the evolution of classics. “Dao” itself is to appear in the ideological world; emphasizing “no-name” means that “Dao” goes beyond the ideological world. One clue of the study of political philosophy in *Laozi* is the upper and lower structure of the dichotomy of “Dao” and “matter”. From this structure, we can read the relationship between the dominator and the dominated, the origin and the end, the one and the many, the independence and the dispersion, the individual and the whole, etc. these relationships have been greatly developed by Wang Bi. Another clue is that “Dao” and “non-action” points to “following the nature of all things” and “Sages” and “non-action” points on “following the natural of people”. The dichotomy of “Dao” and “Matter” leads to the political philosophy of advocating the centralization of monarchy, while “Dao” “non-action” and “following the natural of all things” leads to the political philosophy of quietness and inaction and letting the people rest. Reading and quoting *Laozi* should be based on the bamboo slips of Han Dynasty, combined with bamboo slips unearthed from a grave at Guodian dating back to the State of Chu as well as inscribed silk texts from the Mawangdui Tomb of the Western Han Dynasty and current edition. When quoting the text of *Laozi* and analyzing the chapter meaning, we should pay attention to its specific chapters and the “chapter” corresponding to the text and its single meaning. Wang Bi’s *Annotations on Laozi* or Heshanggong’s *Annotations on Laozi* should be collated and reviewed comprehensively in comparison with the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. On the one hand, it should restore the ancient version on which the popular version is based; on the other hand, it should highlight the mistakes and shortcomings of the current edition, and review the problems of Wang Bi’s and Heshanggong’s annotations.

Key words: *Laozi*; no-name; nature; political philosophy; unearthed bamboo slips and silk

[责任编辑/李齐]



老庄道家治理之道新解

涂可国

摘要:作为中国传统政治哲学与社会哲学的重要形态,老庄道家集中阐释的治理之道,既是一种治道也是一种政道,充分彰显了自适自化、自在自为和无为无不为的特质。老庄道家治道思想彰显的治理对象既有物,也有事,还有人(民),并围绕治理对象深刻地阐述了三大治道思想:一是无为而治、顺应民性、重视民生和凸显民化的治民之道;二是非儒家仁智治国、小国寡民、以道治国的治国之道;三是柔治天下、在宥天下和道治天下的天下治理之道。这三大治道思想既相对独立、特色各异,又彼此交叉、相互融通,不失为宝贵的中国传统政治智慧,对于改善当代中国治理和全球治理当不无启迪。

关键词:老子;庄子;道家;治理思想

中图分类号:B223

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0038-10

先秦诸子百家各自从不同的视域和立场阐释了作为“南面之术”的治道思想,以致《墨子·兼爱中》直接使用了“天下之治道”概念,《荀子·正论》也提出了“是不及知治道”命题,《吕氏春秋》《史记》《汉书》等文献更是大量采用“治道”这一明言范畴。不仅儒家、墨家,老庄道家也着力于阐述政道和治道,并集中在治民、治国和治天下上。李泽厚认为与老子和其他哲人不同,庄子很少真正讲“治国平天下”^①。的确,相对于老子而言,庄子更多的是谈论齐万物、同生死、自由超脱、养生长生等人生哲学。但如果笼统地说老庄不关注治民、治国、平天下之类的政治哲学,恐怕就失之偏颇。《道德经》中“民”“国”和“天下”的用例分别达33项、47项和61项,而《庄子》中“民”“国”和“天下”的用例也分别有110项、103项和289项,它还设立了《天下》专篇,可见老庄并不乏“民”“国”和“天下”的思想。与之相应,老庄都各自阐述了治民、治国和治天下的政治治理和社会治理思想,并鲜明而具体地阐

述了无为而治、顺应民性、重视民生、凸显民化、非儒家仁智治国、小国寡民、以道治国、柔治天下、在宥天下和道治天下等一系列治道思想。

一、治民之道

老庄道家的治民之道思想,大致体现为无为而治、顺应民性、重视民生和凸显民化四个具体层面。

(一)无为而治

老庄十分关注治民与民治问题,分别提出了“民之难治,以其上之有为,是以难治”(《道德经·第七十五章》)、“尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山汾水之阳,窅然丧其天下焉”(《庄子·逍遥游》)等一系列治道观点,而且阐发了无为与有为的治民政治智慧。

老子认为圣王治民既要无为而治,也要有为而治。只有这样,才能治理好国家。所谓无为而治,就是:“不尚贤,使民不争;不贵难得之

收稿日期:2020-11-07

作者简介:涂可国,男,山东社会科学院国际儒学研究与交流中心主任、研究员(山东济南 250002),主要从事儒学、中国哲学和中国文化研究。

货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。”(《道德经·第三章》)唯有不尚贤使能,才能使百姓不会相互争夺;只有不珍爱贵重的财物,才能使民众不去偷窃;只有不大肆显耀引起人贪欲的事物,民心才不会被迷乱。所谓有为而治,即为:“虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。”(《道德经·第三章》)仔细梳理,这段话实则包含物质强化和精神虚化两层意思:一是填饱肚子、增强体魄,满足民众的物质需求;二是使人的心灵空虚,减弱人的意图,使人处于既没有智巧也没有欲望的状态,从而使那些智者不敢妄为。老子还指出,只有做到既有为又无为,才能使所有的天下之事得到良好的治理:“为无为,则无不治。”(《道德经·第三章》)

庄子同样不赞成为了治民而实施赏善罚恶的有为政治。在议论尧、舜、禹如何治理天下时,他借子高之口,特别强调不应把赏善罚恶作为治理天下的控制手段:“昔尧治天下,不赏而民劝,不罚而民畏;今子赏罚而民且不仁。德自此衰,刑自此立,后世之乱自此始矣!夫子闾行邪,无落吾事。”(《庄子·天地》)子高比较了尧治天下与禹治天下的利弊得失,称赞尧因为实施无为而治的政治策略,使得民众不用赏罚就能得到劝导并具有敬畏之心,而指责大禹由于推行赏罚的治民方针,不仅使民众缺乏仁德、仁行,还导致道德衰落和“后世之乱”的恶果,从而倡导无为治民。

应当说,老庄推崇的不尚贤、不贵货、不见欲、不赏不罚之类的无为或不为治理观念,虽然主观动机是美好的,旨在使民众不争、不为盗、不乱,但毕竟过于理想化,任何统治者和被统治者都不可能接受。而老子提倡的使民虚心、弱志和无知、无欲的有为治理理念,对于处于物质短缺时代面临生存困境之中的人来说,可以适用,且具有一定的现实可操作性,然而,过分压抑人的欲望、弱化人的精神、贬低人的心念,这些使人缺乏强烈进取心的治国观念和人生态度,与庄子一味讲究精神生活一样,即便在物质短缺社会也难以进行普遍推广,它们从根本上会削弱人追求生存、享受和发展三大需要的动力,也会限制人奋发有为之心的充分施展。

(二)顺应民性

庄子拿马作比喻,认为伯乐违背马的天性去治马导致马大量死亡,这是治理天下者不可饶恕的罪过(《庄子·马蹄》)。而他所推崇的治理天下者却不这样做,因为人民天生具有自然本性,具有织布来穿、种粮来吃的共同本能,彼此浑然一体、没有偏私、放任自乐,因此至德之世民众的行为持重、秉性朴拙淳和:“吾意善治天下者不然。彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。一而不党,命曰天放。故至德之世,其行填填,其视颠颠。”(《庄子·马蹄》)人与禽兽之类的动物生活在一起,与万物比邻而居,根本没有小人君子之别,彼此没有智巧,所以本性没有丢失,没有欲望所以保持纯朴的特性,只要确保素朴的特质,民众的本性就不会遗失:“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并。恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。”(《庄子·马蹄》)

与老子相同,庄子对原始素朴、天然自然、无知无欲的自在生活状态充满向往,将其赞誉“至德之世”。而他认为恰恰是圣人出现后采用仁义礼乐等手段试图改变人的素朴本性,导致天下之人产生许多疑惑、一些人变坏,导致道德废止,导致真情离弃:“及至圣人,蹙蹙为仁,踳踳为义,而天下始疑矣。澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为珪璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律!”(《庄子·马蹄》)并像上面所讲的:把损坏原木做器具看成工匠的罪过,把毁坏道德推行仁义视为圣人的过失:“夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以行仁义,圣人之过也。”(《庄子·马蹄》)

庄子强调治理天下和治理民众应当顺应民性、民情,尊重人的纯朴天性和本能,本质上即老子说的无为而治民。应当讲,这在某种程度上是对的。按照自然本性生活、满足基本欲望,这是人的天然权利;任何治者都要根据人性、人情制定政策、实施治理,尽量满足民众的正当欲望和利益诉求,这是其职责所在。但是,庄子只知道人性纯朴的一面,而忽视了人性之中也存在导向恶的成分,忽视了人的本能欲望具有冲

动性、破坏性和无止境性,而这些正是包括圣人在内的社会治理者进行道德教化、文化创造的根据,也是化导转化人性、民性自为的理由;庄子把人视同于普通动物,把人性与动物性不加区分,抹杀了孟子凸显的“人之所以异于禽于兽者几希”(《孟子·离娄下》)道德本质规定性,使人降格为动物;他强调治理者顺从民众的衣食常性,可又要求使民众无知无欲,难免自相矛盾。

(三)重视民生

老子曰:

民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其求生之厚,是以轻死。夫唯无以生为者,是贤于贵生。(《道德经·第七十五章》)

老子运用因果分析方法揭示了民众饥荒是由于统治者征收赋税太多,民众难以统治是由于统治者作为太多——乱作为、滥作为,民众冒死轻生是由于统治者只顾追求自己的厚生需要,只有那些不注重自己生活享受的人,才算得上比过于看重自己生命的人更高明。这种对民生疾苦的关切之情,对社会治理和社会秩序的关注之心,充分体现了老子要求为上者具有节制自身行为、控制自己欲望、关心民事民瘼的强烈责任感,这一责任感彰显了克制自私(自己贵生)以成就他人利益(民众贵生)的入世主义高尚情怀。

自古以来,“百姓”就是“民”的主体部分,也是最需要关心的群体。老子对百姓的生存状态十分关切,具体提出了三种关怀百姓生活的治理理念。

一是“以百姓为刍狗”。老子说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。多言数穷,不如守中。”(《道德经·第五章》)天地不讲仁慈、仁爱,圣人意识到政令繁多反而更加使人困惑、更加行不通,因此与其施与儒家的带有私心的所谓仁爱之心,不如保持虚静无为,像对待刍狗那样对待百姓,任凭万物和百姓自生自灭、自作自为,任凭其自己自然发展。

二是“百姓皆谓我自然”。老子云:“太上,下知有之。其次,亲而誉之。其次,畏之。其

次,侮之。信不足,焉有不信焉。悠兮其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然。”(《道德经·第十七章》)这段引文意谓最差的统治者是受到民众的轻蔑,最好的统治者却很少发号施令,就把事情办成了,而且民众还不知道他的存在,让人感到自然而然,以保持自身本来的生活状态。这里老子再次强调了统治者的职责是不作为的作为,是不以繁复的政令打搅百姓的本真生活,更不能欺压、剥削他们。

三是“以百姓心为心”。老子讲:“圣人常无心,以百姓心为心。善者,吾善之;不善者,吾亦善之,德善。信者,吾信之;不信者,吾亦信之,德信。圣人在天下歛歛,为天下浑其心。圣人皆孩之。”(《道德经·第四十九章》)圣人常无私心,假如说有心,那就是以百姓的心为自己的心;不论是善良的人还是不善良的人,圣人都善待他,这样自己也就变得善良了;不管是守信的人还是不守信的人,圣人都信任他,于是自己也就变得诚信了;圣人处于天下之位而收敛自己的私情私意,使天下百姓的心思归于纯朴状态。不难看出,老子构想的圣人不仅达到了忘我和无我的境界,他一切以老百姓的情感、愿望和利益为归依,还具有宽广的包容心,能够善待善人和恶人、诚实的人和不守信的人。也许如此关怀民生、如此修为的圣人理想人格是普通人难以企及的,但总是值得令人向往的。

《庄子》在管理者如何关注民生方面讲述不多,但并非没有。《庄子·天下》篇指明了由天人、神人、至人、圣人等阐述和推崇的道术,深刻体现了对民生疾苦的关切之情:

以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养,民之理也。古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。(《庄子·天下》)

古代的天人、神人、至人、圣人是这样管理人民的:不但负责让民众将耕作作为主要的事务,使之专心致力于生产劳作,致力于满足衣食基本物质需求,蓄养牲畜,充实仓廩,而且时刻把老弱孤寡的人放在心上,使之无一不得到抚养;他们的道德无不兼备,通过“配神明,醇天地,育万物,和天下”的政治举措,而惠泽广大百姓。

在《庄子·天下》篇看来,即便是各家各派的“方术”针对“道术”来说既有所得又有所偏,但是它们也分别体现了“泛爱兼利而非斗”(墨翟、禽滑厘)、“不苟于人,不忤于众,愿天下之安宁以活民命,人我之养,毕足而止”(宋铎、尹文)、“公而不党,易而无私”(彭蒙、田骈、慎到)“先人而常随人”“人皆取先,己独取后”“人皆求福,己独曲全”“常宽容于物,不削于人”(关尹、老聃)等关心民众、关爱他人的民本主义、利他主义情怀和入道精神。

(四)凸显民化

《道德经·第五十七章》曰:“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。”老子所看到的社会现实是:天下的禁忌越多,百姓就越容易陷于贫穷;人们手里锐利的武器越多,国家就越容易陷于混乱;人掌握的技巧越多,社会上的邪风怪事就越厉害;法令越是森严,盗贼就越多。不得不说老子这些社会观察虽然犀利,却只是看到了问题的一方面。社会现实表明,客观上禁忌、武器、技巧和法令有时恰恰是防止贫穷、混乱、邪风怪事和盗贼的必要工具。正是从这一片面认识出发,老子推崇无为而治的圣人治道:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”(《道德经·第五十七章》)

与顺应民性的治理主张相关联,《庄子·渔父》强调天子、诸侯、大夫和庶人的“自正”,而批评孔子试图通过修饰礼乐、择定人伦去教化民众的“人事”作为,是过于多事的越职行为:“今子既上无君侯有司之势,而下无大臣职事之官,而擅饰礼乐,选人伦,以化齐民,不泰多事乎!”(《庄子·渔父》)指出孔子应当“能去八疵,无行四患”(《庄子·渔父》)和“谨修其身,慎守其真,还以物与人”(《庄子·渔父》)。这里虽然未提及尊重民众的自治,但既然反对教民、化民,也就意味着肯定民众的自治、自正和自化。

不可否认,民众具有自我化育、自我修正、自我致富和自然淳朴的自治能力和特质,圣人应当持有无为、好静、无事和无欲,而不对民众乱加干涉、任意妄为的治理态度。犹如刘笑敢所指出的,圣人应该退居辅助、辅佐的角色,不逞一己之强,不显一己之功,下属臣僚和万民百

姓才更能发挥自主性、主动性和创造性,享受到自由发展的空间,老子的责任感是超越通常意义之直接“负责”的态度和方法,是为了追求更高、更好的目标和效果,这实质上是一种更高的责任感^②。但是,我们对此决不能过分夸大,以致推向极端。要知道,民众也有惰性、任性的消极特质,假如圣人在治国理政过程中一味放任自流,死守无为而治的原则,那无异于放弃自己应当承担的政治责任。

二、治国之道

老庄同样关注到了国家的治理,并阐发了非儒家仁智治国、小国寡民和以道治国的治国之道。

(一)非儒家仁智治国

老子曰:

大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣。绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文,不足。故令有所属:见素抱朴,少思寡欲,绝学无忧。(《道德经·第十八章》)

这段引文所呈现的治国理念大致可以分成三部分来加以理解。

第一部分是道德辩证法。老子指出大道废弃才有仁义的产生和需要,智慧的出现才产生了虚伪,家庭不和睦才需要提倡孝慈,国家混乱才需要忠臣加以治理,从而揭示了大道与仁义、虚伪与智慧、家庭纠纷与孝慈美德、国家混乱与忠臣之间相辅相成、对立统一的辩证关系。在这一点上,儒家与老子存在较大的冲突,儒家主张利用仁义、智慧、孝慈、忠诚之类的优秀品质去消解社会的无道、虚伪、欺诈、贪婪、不和与混乱等负面现象。譬如《礼记·礼运》从礼治角度明确指明:“故用人之知,去其诈;用人之勇,去其怒;用人之仁,去其贪。故国有患,君死社稷,谓之义;大夫死宗庙,谓之变。”^[1](《礼记·礼运》,《礼记正义(中)》卷第二十二,687)

第二部分是排斥人为的智慧道德。在老子看来,假如杜绝世俗化的圣智贤能,就能使百姓获得百倍的利益;如果杜绝以仁义相标榜,就可使人恢复已经丧失的孝慈德性;倘若抛弃机巧

和私利,人类社会就不会有盗贼产生。老子这一治国理念很显然与儒家重智、重德的治世主张相背离,他试图排除圣贤、智能、仁义、机巧和功利这些社会化的工具理性,以达到保持和恢复人自然善良本性的目的,无疑带有反文化、反社会的自然主义理想化倾向,在根本上自古至今都是行不通的。

第三部分是回归自然。老子认为绝圣弃智、绝仁弃义和绝巧弃利三者作为文化的举措较为空洞、疏阔,不足以起到教化作用,而必须引导人们回归朴素、纯洁、朴实状态之中,减少个人的思虑和欲望,抛弃伪学,摒弃各种忧虑。对此,庄子也是毫无保留地加以认同,而认为正是“好知”才是造成天下大乱的根源:“故天下每每大乱,罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者,皆知非其所不善而莫知非其所已善者,是以大乱。”(《庄子·胠篋》)

如果说舍弃人的私心杂念,做到清心寡欲,追求淳朴自然本性,在一定意义上具有某种合理性的话,那么,逾越中庸之道,试图让民众完全没有欲望、没有思想、没有知识,那就是过于理想化的政治识见,在实践上难以实现。学界有人为老子的“绝圣弃智”反智主义辩护,例如张松辉带有肯定性地指出人类知识与道德呈现正负相关^③。殊不知,“智”与“德”并非彼此绝对冲突,人类的知识诚然会为人作恶提供一定的可能,但也为人的为善去恶创造了主观性条件,尤其是犹如儒家所凸显的人类既有“德性之知”也有“非德性之知”(闻见之知)一样。

和老子一样,庄子在特定意义上肯定了仁义道德,但是我们也看到,他又无时无刻不在攻击儒家的仁义学说。

其一是指责推行仁义是多事。庄周把儒家仁义比作骈拇枝指视为多余的旁生枝节,违背了道德的本然:“多方乎仁义而用之者,列于五藏哉,而非道德之正也。”(《庄子·骈拇》)认为试图将仁义与人体五脏相连接,只会带来邪僻之实,无异于多余地滥用了聪明:“多方骈枝于五藏之情者,淫僻于仁义之行,而多方于聪明之用也。”(《庄子·骈拇》)

其二,批判儒家仁义违背人的本性。庄子认为儒家仁义如同曲尺、胶漆、绳索、圆规、矩尺

等一样,会伤害人的自然本性,如果它们连续不断地缠绕在道德之间,就会使天下之人感到迷惑不解:“仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉!使天下惑也!”(《庄子·骈拇》)他批判虞舜标举仁义使得许多人为此奔命,并使人丧失了真常之性:“自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与?”(《庄子·骈拇》)指出伯夷和盗跖之类的所谓君子和小人,为了仁义之名和盗窃财物而舍弃生命,最终会伤害人的本性:“若其残生损性,则盗跖亦伯夷已,又恶取君子小人于其间哉!”(《庄子·骈拇》)

据《庄子》载,孔子求见老聃,希望他收藏自己出的书,老聃不同意,然后《庄子》指出:

(孔子)于是繙十二经以说。老聃中其说,曰:“大谩,愿闻其要。”孔子曰:“要在仁义。”老聃曰:“请问仁义,人之性邪?”孔子曰:“然。君子不仁则不成,不义则不生。仁义,真人之性也,又将奚为矣?”老聃曰:“请问何谓仁义?”孔子曰:“中心物恺,兼爱无私,此仁义之情也。”老聃曰:“意,几乎后言!夫兼爱,不亦迂乎?无私焉,乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎?则天地固有常矣,日月固有明矣,星辰固有列矣,禽兽固有群矣,树木固有立矣。夫子亦放德而行,循道而趋,已至矣!又何偈偈乎揭仁义,若击鼓而求亡子焉!意,夫子乱人之性也!”(《庄子·天道》)

孔子认为仁义是十二经的要义,也毫无疑问是人的真实本性;仁义的实情是内心与物同乐且兼爱无私,而对君子而言,不仁就无法成长,不义就难以生存。老聃则不以为然,认为孔子的言论不仅浅显也太危险,而兼爱过于迂腐,所谓的无私恰恰是出于私心;天地、日月、星辰、禽兽、树木都有自己固有的本性,如果标举仁义试图教育、改变它们,就会扰乱人的天性,反而妨碍天下之物的繁育。与其这样,还不如放任人的德性而行,遵循大道而动,做到无为而治。

且不说《庄子》上面引述的孔老对话把儒家的“仁爱”等同于墨家的“兼爱”是否恰当,可以肯定的是这是出自庄子的想象,不一定反映孔老的真实思想,但却表达了庄子学派批评儒家

式的仁义教化导致残害人性的仁义观,符合庄子本人揭露的试图利用仁义礼乐约束人性的“圣人之过”而引致天下混乱的思想,也真实体现了《庄子》叙述的老子“通乎道,合乎德,退仁义,宾礼乐,至人之心有所定矣”(《庄子·天道》)的观念。

(二)小国寡民

老子所构想的、为人津津乐道的“理想国”同样体现了特定的治民观念:

小国寡民,使有什伯之器而不用,使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之;使人复结绳而用之。甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。(《道德经·第八十章》)

与上述老子的社会理想有些相似,庄子在《庄子·马蹄》篇中阐释了自己的“至德之世”社会理想。据此,他推崇保持人的自然素朴本性,反对仁义礼智之类的人文教化。我们看到,在《庄子·胠篋》篇中,庄子重述了老子“绝圣弃智”和“小国寡民”的治民、治国责任思想,把“当是时也,民结绳而用之。甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡狗之音相闻,民至老死而不相往来”誉为治理最好的“至德之世”。在《庄子·天地》篇中,庄子向往的“至德之世”则是不尚贤任能,人民只是率性而为:“至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿,端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使,不以为赐。是故行而无迹,事而无传。”尤其值得关注的是,庄子杜撰了子贡与为圃者关于是否应当使用机械的故事,而表达了反对技术文明的观点。他借为圃者的口说:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备。纯白不备,则神生不定。神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。”(《庄子·天地》)

追求舒适、快乐、美好和没有战争掠夺的生活,是统治者不可推卸的责任,也是所有老百姓正当的权利。就此而言,老子设想的“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”田园牧歌般的理想愿景,值得充分肯定。但是,他期待回归放弃使用器具、人民安土重迁、结绳记事、民众互不往来

等自然状态,正如范文澜所指出的“小国寡民的政治思想是反历史的”^{[2]247},白寿彝主编的《中国通史》讲的“小国寡民,民至老死不相往来,是对原始社会的向往”^{[3]275},既是不可实现的幻想,也是一种历史的倒退。老子强调统治者理应具备关心民事民瘼的负责任态度,他主张用“小国寡民”方略替代“广土众民”政策,以使人民摆脱贫困、离乱、剥削、压迫、战争和掠夺等困境,追求单纯的、质朴的生活方式,庄子对端正、相爱、纯白不备的“至德之世”充满向往,这些固然不失为人类社会的一种选择——当今世界不乏“小国寡民”,固然与孔子“不患寡而患不均,不患贫而患不安”(《论语·季氏》)观念相一致,固然像张松辉所指明的那样是人类经过文明发展后对自然的回归^④,固然带有对传统社会的黑暗和现代社会的异化进行强烈揭露和批判的后现代思潮意味,但是,老庄看不到人类社会正在文明和野蛮、进步和倒退、肯定和否定的辩证演进中发展、前进的二律背反规律。要知道,即便是经过现代化、城市化、工业化洗礼之后的所谓“小国寡民”,不应也不可能倒退到原始社会那种纯粹自给自足、封闭保守、排斥一切文明要素、生产力极度落后的“桃花源”式的农村生活状态。

(三)以道治国

不论是《道德经》还是《庄子》,其言“国”虽不少,可言治国却不多。不过,老庄道家对治国还是做了一定的阐发。

1. 以正治国。老子认为统治者假如把善于建树、善于抱持的方略用之于治国,那么他的德性就会变得丰硕,因此要根据治国之道去观照国家,从而实现对狭隘的治国之道的超越,阐述了特殊的治国之道。他鲜明地指出,必须以清静无为之道^⑤去治理国家,以诡奇的方法去用兵,以不干扰人民而治理天下:“以正治国,以奇用兵,以无事取天下。”(《道德经·第五十七章》)

2. 有国之母。老子认为不管是治理百姓抑或是养护身心,都应该爱惜精神、积累德性、凝聚力量;如果具备了强大的力量,就可以担负起治理国家的重任,并使国家保持长久:“莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久。”(《道德经·第五十九章》)《庄子》载,管仲指出由于鲍叔牙为人过于洁廉,总是记住人家的过错,所以不

适合担任治国的职位：“其为人，絜廉，善士也；其于不己若者不比之；又一闻人之过，终身不忘。使之治国，上且钩乎君，下且逆乎民。”（《庄子·徐无鬼》）；反之，隰朋能够甘居人下且宽宏大量，因而适合委以治国的重任：“其为人也，上忘而下畔，愧不若黄帝，而哀不已若者。”（《庄子·徐无鬼》）

3. 以道治国。老子重道，认为如若用道去治理天下，不但可以使鬼神伤不了人，也能使圣人不会害人，从而使广大民众享受到道德的恩泽。为此，他主张治理国家应当遵循无为而无不为之道的原则，像煎烹小鱼一样，不要强加地、随意地、过多地人为干预，既要有所为也要有所不为，即：“治大国若烹小鲜。”（《道德经·第六十章》）庄子借大公的话表达了公道治国的理念：“五官殊职，君不私，故国治。”（《庄子·则阳》）只有五种官员承担不同的职责，同时君主只有秉公去私，才能使国家得到良好的治理。

4. 非智治国。老子不仅反对以智治民，同样反对以智治国。他说：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。（《道德经·第六十五章》）

老子称赞古人的无为而治，认为古代善于用道治理的人不去教育民众知晓和运用智巧、伪诈，而是教导民众淳厚、朴实；如果教会人民学会使用太多的智巧和心机，那么就难以统治；了解和把握这两种治国方式的差别是应当遵循的法则，而时常了解这个法则就叫作“玄德”，深远的“玄德”不仅可以使具体的事物复归到质朴状态，还能很好地顺应自然。因此，用智慧治理国家，必然会给国家造成危害，反之一定会给国家带来福音。如同治民必须“绝圣弃智”一样，老子明确认定治国也要反智愚民。

本来老子是一个辩证法大师，可遗憾的是在治民、治国问题上他却陷入思维上的形而上学，只是片面看到智慧会带来机巧的弊端。诚然知识和智慧有时会助长人类社会的巧伪、奸诈、滑头甚至暴力，然而历史充满着辩证法，它

们何尝不是科技、文化、道德等的重要动力和支撑呢？民众是否难治，最根本的取决于他们的利益能否得到满足、综合素质能否得到提高，而不取决于他们是否具有知识与智慧。正如陈鼓应指出的，老子主张“无知”“弃智”，因为他认为一切巧诈的事情都是由心智作用而产生的；他还主张“绝学”（老子所说的“学”指仁义礼法之学），认为对这种圣智礼法的追求，徒然增加人们的智巧心机，然而却忽略了“智”和“学”也可引人向上、导人向善的趋途^⑥。

三、治理天下之道

《道德经》和《庄子》所使用的“天下”概念，有时指与身、家、国三者相并列的自然空间和社会空间，有时则指普天之下的广大范围，包括天（自然）、身（人）、家、国四者在内。如此以来，老庄道家的治天下思想就蕴含着治天、治身、治人、治民、治世、治家、治国等内涵。老子的治道思想明确讲过治民与治国，而没有鲜明地提及治天下，但是按照他的思想逻辑可以说其肯定了治天下的提法，况且他把“治人”与“事天”两者相提并论，也能够说明这一点。老子说：“治人事天莫若嗇。”（《道德经·第五十九章》）细究起来，老庄道家分别阐释了柔治天下、在宥天下和道治天下的天下治理之道。

（一）柔治天下

贵柔是老子推崇的重要治理原则和智慧，他把柔弱视为道体的作用：“反者，道之动；弱者，道之用。”（《道德经·第四十章》）并极为欣赏“专气致柔”（《道德经·第十章》）的品格，指明弱胜过强、柔胜过刚的道理尽管天下无人不知、无人不晓，但遗憾的是没有人能够实行：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（《道德经·第七十八章》）

尤其是老子“上善若水”的贵柔哲学，多角度地揭示了刚强与柔弱的辩证法。其一，柔弱胜过刚强、攻过坚强：“柔弱胜刚强。”（《道德经·第三十六章》）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”（《道德经·第七十八章》）其二，刚强的东西容易死亡，柔弱的东西反而容易生存：“故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”

(《道德经·第七十六章》)其三,凡是强大的总是处于下位,凡是柔弱的反而占据上风:“坚强处下,柔弱处上。”(《道德经·第七十六章》)其四,唯有至柔、无为才对人有益:“天下之至柔,驰骋天下之至坚,无有人无间,吾是以知无为之有益。”(《道德经·第四十三章》)

正是基于“柔”具有上述特性和功能,老子才指出,圣人认为只有具有强力的责任感,敢于承担全国的屈辱才能成为国家的君主,也只有勇于承担全国的祸灾才能成为天下的君王:“是以圣人云,受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是谓天下王。”(《道德经·第七十八章》)据此,老子强调治国要坚持以柔克刚,以达到柔弱胜刚强的目的:大国要善于处在天下雌柔之位,而无论是大国还是小国都要彼此谦下忍让,以取得彼此的信任、包容;大国不能总是试图过分统治小国,而小国也不要过分顺从大国,大国尤其要谦下忍让,即:“大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人,夫两者各得其所,大者宜为下。”(《道德经·第六十一章》)

庄子的天下观较为复杂,他对“治天下”持谨慎甚至矛盾的态度。一方面他不否定善治天下的理念:“吾意善治天下者不然。”(《庄子·马蹄》)另一方面他又不同意“治天下”的说法:“闻在宥天下,不闻治天下也。”(《庄子·在宥》)笔者认为庄子之所以在“治天下”说法面前出现摇摆甚或不认可,主要针对当时由于过度人为治理导致人类自然本性受到破坏,并非一般性地反对“治天下”的说法和做法。不管是老子说的“以道莅天下”,还是庄子讲的“君子不得已而临莅天下”,其中的“莅天下”本身就包含治理、统治、管理天下的意思。可以说,本质上庄子和老子分别从各自的理论视野共同建构了原始道家治理天下的治道。

(二)在宥天下

老子不仅把“无为而治”的原则用之于治民、治国,还用之于治天下,为此他特别强调“以无事取天下”的政治观。老子指出,治理者只要做到无为、好静和无事,民众就能自化、自富、自朴,因此应当“以无事取天下。”(《道德经·第五十七章》)如果总是有事于天下,反而不能取天下:“取天下常以无事。及其有事,不足以取天

下。”(《道德经·第四十八章》)这里的“无事”并不是绝对排斥正当的、合理的事,并不完全否定治理者责任当中的事——治理天下假如彻底无所事事,既无必要也无可能,而是杜绝经常以繁苛之政去扰害民众,避免无事生非。而此处的“取天下”,并不限于夺取天下,更多的是指治理天下。

老子还说:

将欲取天下而为之,吾见其不得已。天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。(《道德经·第二十九章》)

老子指出,上古时期的“三皇五帝”往往出于“公天下”的目的而取得天下、统治天下、治理天下,只是出于迫不得已才这样,而不像后世有些帝王那样常常基于“私天下”的欲望而占有天下。“天下”无形无方、神妙莫测,因而是天下人所珍重的“神器”,人只能顺应它而不能随意对之施为。假如非要违背万物和民众的本性而去强力治理天下、把持天下,就一定会造成失败,这样反而会失去天下。既然天下不可为,那么统治者就不应为,而要努力奉行无为而治的治理天下的重要方略。

庄子继承发展了老子“无为治天下”的政治观念,它首先批判了“治天下”的主张:

闻在宥天下,不闻治天下也。在之也者,恐天下之淫其性也;宥之也者,恐天下之迁其德也。天下不淫其性,不迁其德,有治天下者哉?昔尧之治天下,使天下欣欣焉人乐其性,是不恬也;桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,是不愉也。夫不恬不愉,非德也;非德也而可长久者,天下无之。(《庄子·在宥》)

只听说过自在宽容地管理天下,没听说过自为地治理天下,这是因为自在地管理天下不会扰乱人的自然本性和天然德性。不管是尧的善治天下抑或是桀的恶治天下,都不属于自然德性和德行的完整呈现,据此去治理天下是根本不可能的事。这表明,在上者自己应当自在而不能自为,应当任天下事物自为而不能自在;治理天下,既不能放弃责任、不敢担当,也不能责任过度、多事多为——多管闲事。

之所以如此,庄子给出了进一步的理由。

一是赏善罚恶的有为、做事不足以劝善止恶，也不足以安顿人的性命之情：“故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给。举天下之大不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”（《庄子·在宥》）二是聪、明、仁、义、礼、乐、圣、知八个人文方面会导致乱德悖理、伤害性情：“天下将不安其性命之情，之八者，乃始齟齬而乱天下也。”（《庄子·在宥》）三是黄帝、尧舜等试图利用仁义去约束人心反而带来“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰”（《庄子·在宥》）的后果，因而可以说“天下脊脊大乱，罪在撻人心”（《庄子·在宥》）。由此他得出三条与老子相同的治理天下的结论——绝圣弃知：“绝圣弃知而天下大治。”（《庄子·在宥》）莫若无为：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。”（《庄子·在宥》）贵身爱身：“贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下。”（《庄子·在宥》）

（三）道治天下

老子云：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（《道德经·第六十章》）根据大道治理天下，鬼成不了神，神也伤不到人，而且圣人也不伤人，鬼神、圣人之间互不相伤，广大民众就会享受到大德的恩泽。“两不相伤，故德交归”体现了以道治天下的道德人文主义精神，作为对道治天下的社会价值的表达，它包含着统治者应当坚持“以道治天下”的治世理想。此外，老子倡导的“不以兵强天下”（《道德经·第三十章》）戒律以及他点明的“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣”（《道德经·第三十一章》）观念，也充分彰显了老子深厚的以人为本的政治意识。

《庄子》载，天根一再向无名者请教如何“为天下”，无名者最后回答说：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《庄子·应帝王》）；阳子居（即杨朱）向老聃讨教“明王之治”，老聃答道：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃。有莫举名，使物自喜。立乎不测，而游于无有者也。”（《庄子·应帝王》）如此顺物自然、化育万物、使物自喜的自然主义与秉公无私、功不归己、无意显名的道德主

义相结合，对庄子来说，才是值得推崇的“为天下”“治天下”的最好方法。

《庄子·天下》篇立足于道术与方术的区别，依此叙述和评析了先秦墨翟、禽滑釐、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施等诸子百家治理天下的“方术”，指出“道术”是由古代的天人、神人、至人、圣人、君子等对达到社会善治而进行整体性阐释的真理；诸子百家的“方术”只不过是关于“道术”的拘于一方、皆有所明、各有所偏的学术，它们形成了“道术将为天下裂”的局面：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体。道术将为天下裂。”（《庄子·天下》）显而易见，《庄子·天下》篇侧重于天下的“方术”与“道术”的评判，讲述的是天下的治理之道，而不是治理天下之道。

结 语

以上笔者主要从治民、治国和治天下三大方面，分别具体阐述了老庄道家的十大治理主张。现代新儒家第二代标志性人物牟宗三着重从无为角度，凸显了老庄道家治道理念的特质和作用：“道家之道，若用之于治道上，亦实可有它的作用与境界。它也是叫人君归于自己之自适自化而让开一步，让物物各适其性，各化其化，各然其然，各可其可。这也是散开而落在各个体上，忘掉你权位的无限，进而成为道化人格的圆满自足之绝对与无限。而此圆满自足之绝对与无限也是归于‘独’，故能推开让开，而让物物各落在其自身上。故道化的治道之极致便是‘各然其然，各可其可，一体平铺，归于现成’，也就是庄子所说的‘无物不然，无物不可’，这也是天地气象、天国境界，但只取天地的‘自然’一义。”^{[4]30} 牟宗三这一评述准确触摸到了老子凸显人君自适自化的特质，但也暴露出两点不足：一则忽视了自适自化的治理主体不光指向人君，还包含圣人和其他统治者；二则老子宣扬的治理对象既有物，也有事，还有人（民）。牟宗三只彰显了老子所说的物的自在自为，而抹掉了民众、国家等主体的对象性内容，有些“见物不

见人”的偏向。尤其和前述李泽厚一样,牟宗三忽视了老庄道家对治国、治天下的倡导。殊不知,从治理的对象性内容而言,治民、治国和治天下构成了老庄道家完整的治道思想系统。从这些三大治道思想中不难窥见,老庄道家推崇的治道既相对独立、特色各异又彼此交叉、相互融通,不失为宝贵的中国传统政治智慧,对于如何推进新时代中国治理现代化不无启迪。

注释

①参见李泽厚:《中国古代思想史论》,天津社会科学院出版社2004年版,第167页。②参见刘笑敢:《道家式责任感与人际和谐》,《文史哲》2008年第6期。③参见张松辉:《老子研究》,人民出版社2006年版,第167-176

页。④参见张松辉:《老子研究》,人民出版社2006年版,第178页。⑤有的学者把“以正治国”解释为治国必须坚持光明正大,而不能搞歪门邪道,也不失为确解。⑥参见陈鼓应:《老子注释及评介》,中华书局2009年版,第47页。

参考文献

- [1]郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定,朱学勤主编.十三经注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2]范文澜.中国通史:第1册[M].北京:人民出版社,1978.
- [3]白寿彝主编.中国通史:第1卷[M].上海:上海人民出版社,1989.
- [4]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.

A New Explanation of Daoist Governance in Laozi and Zhuangzi

Tu Keguo

Abstract: Laozi and Zhuangzi' Daoism is an important form of Chinese traditional political philosophy and social philosophy. Laozi and Zhuangzi' Daoists focused on explaining their own way of governance. It is not only a kind of governance thought, but also a kind of political thought. It fully demonstrates the characteristics of self-adaptation, self-action and inaction. The governance objects of Laozi and Zhuangzi's Daoism are objects, things and people. Around the object of governance, it profoundly expounds three thoughts of governance. The first is the way of governing the people by doing nothing, conforming to the people's nature, attaching importance to people's livelihood, and highlighting the people's way of governance. The second is a non-Confucian way of governing the country with benevolence and wisdom, a small country with few people, and a country governed by Dao. The third is the way to govern the world softly, tolerantly and Dao governs the world. These three governance thoughts are relatively independent, have different characteristics, but also cross each other and integrate with each other. They are valuable traditional Chinese political wisdom. These three governance ideas are the enlightenment for improving contemporary Chinese governance and global governance.

Key words: Laozi; Zhuangzi; Daoist; Governance Thought

[责任编辑/李 齐]



宋代大象的自然与社会生态

程民生

摘要:大象作为野生动物或驯畜,具有生态环境区域的标志性和外交、礼仪的象征性。中原地区的野生大象,在宋初挣扎一番后绝迹。此后主要分布于东南地区、西南地区的北回归线南北一带,以闽粤沿南海地区最为密集。宋代立法保护野象,并禁止民间象牙贸易。自南宋以来发生急剧变化,越来越多的居民为生存大力捕杀野象,地方官也鼓励捕杀,到南宋末大象在东南地区几乎绝迹。宋代是此前最重视利用驯象的时期,最早设置了朝廷养象所,象仪列为大驾卤簿的最前列。驯象在宋代社会中具有不可替代的外交和朝仪作用,更是粉饰太平的道具,丰富了官民的社会生活和政治生活。

关键词:大象;宋代;生态

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0048-10

象是陆地上现存最大的动物,俗称大象,有非洲象和亚洲象两种。其中,亚洲象历史上曾广泛分布于北达泰山的淮南北部和岭南地区,与古代社会历史息息相关。相关研究,历史等学界已有诸多成果^①,然学无止境,或综合、或补缺、或探新,窥视历史的镜头有不同的焦距,尚有论述空间。现以宋朝为例,梳理境内大象的基本情况,以探索社会发展的生态展示和象的社会作用。

一、宋代野生象群生态

象栖息于丛林、草原和河谷地带等多种环境,以植物为食,是群居性动物。这一生态要求,决定其生存地必须有足够丰富的植被,于是就与人类社会的发展产生冲突,其自然属性和社会属性,在历史中具有一定的意义。

历史时期野象分布呈南移趋势,到了宋代速度加快,主要在南方地区。兹按现代省区为

准分述这一布局。

(一)河南、湖北、湖南的野象生态

宋初的河南、湖北、湖南这一中南地区,野生大象一度十分活跃,史书多有记载:

建隆三年,有象至黄陂县匿林中,食民苗稼,又至安、复、襄、唐州践民田,遣使捕之;明年十二月,于南阳县获之,献其齿革。乾德二年五月,有象至澧阳、安乡等县;又有象涉江入华容县,直过阊阖门;又有象至澧州澧阳县城北。……(乾德)五年,有象自至京师。^{[1]1450}

史料显示了四个异常问题,值得重视。

一是活动时间密集,地域广阔。从宋太祖建隆三年(962年)到乾德五年(967年)的六年间,中南地区的大象四处奔波,出现在淮南西路的黄陂(今湖北武汉黄陂区)、荆湖北路的安州(今湖北安陆)与复州(今湖北天门)、京西南路的襄州(今湖北襄阳)与唐州(今河南唐河)、南阳(今河南南阳)、荆湖北路的澧阳(今湖南澧

收稿日期:2021-02-15

作者简介:程民生,男,河南大学历史文化学院、中国古代史研究中心教授(河南开封 475001),主要从事宋史研究。

县)与安乡(今湖北安乡)、华容(今湖北华容)、京师开封(今河南开封)等地,遍及淮河、长江中游两岸,方圆达千里。其中流浪到开封的野象,被朝廷捕捉后饲养:乾德五年八月,“有大象一自南来,至京十余日。命差许州奉化兵五百人执之,置养象所”^{[2] 3646}。由此诞生了专门机构驯养。

二是处于流动状态。或者是“匿林中”,或者是“食民苗稼”“践民田”,或者南渡长江进入华容县城,甚至北上流浪到京师开封。

三是个体分散状态。史料记载的都是“有象”的零星活动,似乎是五起或五头,也即不成群。野象是群居动物,“群象虽多不足畏,惟可畏者,独象也。不容于群,故独行无畏,遇人必肆其毒”^{[3] 346}。且独象一般为成年公象,处于发情季节因而野性显露,危害性大。

四是推测宋代建国初年,湖北、河南交界一带突发灾难事件,致使一向群居的野象原来的家园不能适应需要或遭到破坏,不得不分散四处寻找食物和栖息地。但野象此举对人类生活生产造成威胁,遭到人类围捕,大多野象最终难逃被杀害的悲惨结局。

这是宋代最早的野象记载,此后这一地区再也见不到野象,因而也是最后的记载。

另据宋太宗朝的记载,位于武陵山和齐跃山交界部的羈縻州高州(今湖北宣恩南),土产象齿^{[4] 2426},表明有野象。

(二)广东的野象生态

与上述地区不同,宋代野象在两广地区有着良好的生存环境。此地“人稀土旷”,“山林翳密,多瘴毒”,是《宋史·地理志》中唯一提到有野象的地区“有犀象、瑇瑁、珠玑、银铜、果布之产”^{[1] 2248}。除了气候温暖、植被茂密的自然环境,还有着地广人稀的社会环境,以及受到官方保护的政策环境。开宝六年(973年)宋太祖颁布诏令:“禁岭南诸州民捕象,籍其器仗送官。”^{[5] 304}不但宣布大象是受朝廷法令保护的野生动物,还从根本上统计并没收民间的相关器械,使之无法捕杀,朝廷希望人象和谐共生。宋太宗淳化二年(991年),进一步申明禁令:“诏雷、化、新、白、惠、恩等州山林中有群象,民能取其牙,官禁不得卖。自今许令送官,以半价偿之。有

敢藏匿及私市人者,论如法。”^{[2] 8283}由此可知,前此从禁止象牙贸易入手来保护野生大象,但此时开了个缺口,允许半价卖给官府,并没有禁止官方使用象牙,实际上是垄断了象牙。即便不彻底,毕竟半价利润大减,百姓捕象的动力减弱不少。广东的野象,主要分布在潮州(今广东潮州)、循州(今广东龙川西)、新州(今广东新兴)、恩州(今广东阳江)、惠州(今广东惠州)、广州(今广东广州)、韶州(今广东韶关),广西路雷州(今广东湛江)和化州(今广东石龙)等地,比较广泛。

宋徽宗政和三年(1113年),被贬谪在惠州的唐庚专门写了一篇《射象记》,记述了一场发生在城门外的人象之战:

政和三年三月乙卯,有象逸于惠州之北门。惠人相与攻之,操戈戟弓弩火炬者至数百人,而空手旁观鼓噪以助勇者亦以千计。既至,皆逡巡不进。有监税蒙顺国者,邕州边人,以趑捷自矜,短衣踊跃,挟数十矢射之,中项背皆如猬毛。象庞然不动,徐以鼻卷去。最后中左耳,流血被面,象怒驰之。顺国弃弓反走,未数步,象以鼻钩其膝,盘之于地,蹂践之。众溃散走,象亦缓缓引去。少焉,走卒就视,则顺国已碎首、折肋、陷胸、流肠死矣。^{[6] 335}

这头离开群体的独象来到惠州城的北门外,为避免祸患,群起上千人防备野象。可能是慑于朝廷法令或野象的威猛,民众并不敢攻击。有一来自广西边界地区的监税官自恃勇敢矫健,向象连射数十箭,但并未穿破象皮,只有一箭中象耳出血,感到疼痛的野象将其践踏致死,众人被吓跑,野象遂远去。人象之战以象胜人败告终。从上千人围观、不知所措等情况看,当地很少有象,此象似是外地流浪而来。

惠州的东邻潮州,宋孝宗时野象成群。乾道七年(1171年),“潮州野象数百食稼,农设阱田间,象不得食,率其群围行道车马,斂谷食之,乃去”^{[1] 1452}。对此,洪迈有详细的记载:“比岁惠州太守挈家从福州赴官,道出于此。此地多野象,数百为群。方秋成之际,乡民畏其蹂食禾稻,张设陷阱于田间,使不可犯。象不得食,甚忿怒,遂举群合围惠守于中,阅半日不解。惠之

逐卒一二百人,相视无所施力。太守家人窘惧,至有惊死者。保伍悟象意,亟率众负稻谷积于四旁。象望见,犹不顾。俟所积满欲,始解围往食之,其祸乃脱。”^{[7]624}数百为群的野象,规模实在太大,当地的森林等自然资源已经不能满足其食物的需要,秋季需要掠食农作物补充。农民为保卫丰收成果,设置陷阱阻挡野象,饥饿且聪明的象群便包围州官及其家人示威要挟。众人只好取来稻谷,供其食饱才解围。

随着人口增多,林木减少,人象对食物的争夺愈来愈激烈。宋代潮阳人郑文振言:“象为南方之患,土人苦之。不问蔬谷,守之稍不至,践食之立尽。性嗜酒,闻酒香辄破屋壁入饮之。人皆于其来处,架高木若望火楼。然常有人知象独畏烟火,先用长竿接茅,把于其杪,望见其来,共然火把,持竿以指之,即去。随之三数里方敢回,恐其复来也。眼恶蝇蚋,有日色则不出。群行者犹庶几,其独行者最喜伤人,盖势孤,恐人害之也。土人悬巨木,设机压之能杀。惟象鞋者,用厚木当中凿深窍,方容其足,中植大锥,其末上向窍之外,周回浚凿之,如今之唾盂,而加峻密。密埋于其往来之所,以草覆之。倘投足木上,必滑下窍中,其既着锥,洞贯其足,不能自拔,即仆负,其痛不能食,展转谓之着鞋。然犹能以牙伤人,人未敢近,数日后稍困,则众枪攒杀之,而分其肉,留其皮,趁湿切作条,饼干连枷等用。自潮阳来必经由夔江岭,此处最多。先使人行前探之,或遇其大群,有候数日不去,不敢行者。监司巡历,则其保甲鸣锣鼓赶逐之,顽然若无闻也,必俟其自散去,乃敢过。”^{[8]856}象群不仅在田野吃稻谷,更进入村落吃蔬菜,进入民户饮酒,在大路上见到敲锣打鼓的人群也不害怕,可谓肆无忌惮。人们只好设陷阱坑杀、置高架瞭望、燃火把恐吓,都属于防卫行为,并没有主动捕杀,没有违背禁止捕杀大象的法令。当地人们为此损失粮食蔬菜,耗费人力功夫,象患成灾,影响了社会生产和生活。

循州北临潮州,多有野象出没。北宋后期的记载言象牙“今多出交趾,潮、循州亦有之”^{[9]436}。至少在当时与潮州一样是主要产区。

广州、韶州也有大象,朝廷养象所最初的驯象,就有“广、韶诸州所进”^{[2]3646}。可知宋初曾向

朝廷进贡过驯象。北宋初,尚属南汉的广州东莞县“有群象害稼,官为杀之”,并“聚象建石塔以镇焉”^{[10]53},此当是广州尚有野象的证明。南汉在韶州抗拒宋军使用象阵,似可表明当地有大量的野象。

(三)广西的野象生态

广西的自然环境比广东更荒凉,野象有生存环境。前言淳化诏令中的白州(今广西博白)即有野象。尤以钦州(今广西灵山)为多。南宋时期黄震指出:“二广亦有野象,盗酒害稼,目细,畏火。钦州人以机捕之,皮可为甲。”^{[11]2011}捕捉大象的机关是什么样呢?曾任广西地方官的周去非记载:

钦州境内亦有之。象行必有熟路,人于路傍木上施机刀,下属于地,象行触机,机刀下击其身,苟中其要害,必死。将死,以牙触石折之,知牙之为身灾也。苟非要害,则负刃而行,肉溃刃脱乃已。非其要害,而伤其鼻者亦死。盖其日用无非鼻,伤之则疗不可合,能致死也。亦有设陷阱杀之者,去熟路丈余侧,斜攻土以为阱,使路如旧而象行不疑,乃堕阱中……象目细,畏火。象群所在,最害禾稼,人仓卒不能制,以长竹系火逐之,乃退。象能害人,群象虽多不足畏,惟可畏者,独象也。不容于群,故独行无畏,遇人必肆其毒,以鼻卷人掷杀,则以足蹙人,血透肌而以鼻吸饮人血。人杀一象,众饱其肉,惟鼻肉最美,烂而纳诸糟邱,片腐之,食物之一隽也。象皮可以为甲,坚甚。人或条截其皮,碰直而干之,治以为杖,至坚善云。^{[3]346}

为了阻止象群毁坏庄稼,钦州人在路旁树木上设置机刀杀伤野象,或者挖陷阱捕捉。捉到象除了取其象牙外,还可以食其肉,用象皮制作甲以及拄杖。

另外,南宋的邕州(今广西南宁)“土产:象、山猪、蛮犬、孔雀、秦吉了……”^{[12]708},象列为首要的土产,说明数量多,但与居民并未发生冲突。

(四)福建的野象生态

福建的野象主要在其南部的漳州。北宋时期的漳州十分荒凉,王安石有诗云:“关山到漳穷,地与南越错。山川郁雾毒,瘴疠春冬作。荒

茅篁竹间,蔽亏有城郭。居人特鲜少,市井宜萧索。”^{[13]360-361}瘴雾肆虐,地旷人稀,连城市都很萧条。州城尚且如此,何况县城呢?尤其是与广东潮州相连的一带,山林广袤,“闽粤山林险阻,连亘数千里”^{[1]4461}。方圆数千里的森林没有人烟,故而野象成群。

宋神宗熙宁七年(1074年),福建路转运司报告“漳州漳浦县濒海,接潮州,山有群象为民患,乞依《捕虎赏格》,许人捕杀,卖牙入官”,朝廷“从之”^{[5]6071}。此即一反保护野象的政策,按照对待老虎的赏格,鼓励民众捕杀。其实,为患的并非群象,只是离群的独象。宋徽宗时有记载云:“漳州漳浦县,地连潮阳,素多象。往往十数为群,然不为害。惟独象遇之,逐人蹂践,至肉骨糜碎乃去。盖独象乃众象中最犷悍者,不为群象所容,故遇之则蹂而害人。”^{[14]306}说明北宋时人象矛盾还不突出,但已经开始。针对这一特殊情况,宋政府制定了不同寻常的政策,鼓励捕杀。但是,情况到南宋发生了变化。宋孝宗乾道年间,“漳州野象害稼,民设机阱而获,州县追取其齿,无敢捕者”。地方官郑兴裔“条奏罢行之”^{[15]1028}。仍是从象牙入手,禁止官府收缴,从而保护野象。实际上该政策并未持续,稍后即恢复如故。“岩栖谷饮之民,耕植多蹂哺于象。有能以机阱弓矢毙之者,方喜害去,而官责输蹄齿,则又甚焉,故民宁忍于象毒而不敢杀。”淳熙初年,有民众按规定上交象牙,地方官“以还之民,且令自今毙象之家得自有其齿。民知毙象之有获无祸也,深林巨麓,将见其变而禾黍矣”^{[16]475}。原来是得到象牙等要卖给官府,从南宋的情况看估计是官府并不支付价钱,所以居民捕象没有积极性,宁愿忍受象患。此时取消了向官府交出象牙的政策,进一步支持民间捕象。或许是捕象成效取得了威慑作用,宋孝宗时的陈藻有诗云:“江滩已过瘴烟收,野象逢人自缩头。官路十程如砥去,举杯先贺到漳州。”^{[17]47}野象已经怕人,祸患大为减轻,官道畅通。

不向百姓征收象牙的地方规定并非永久的制度法令,都是现任长官制定的政策,自己实施,继任者可以依旧。所以以后的地方官多次重申这一政策。如宋光宗绍熙三年(1192年)二月,知漳州朱熹发现:“本州管内荒田颇多,盖缘

官司有徕寄之扰,象兽有踏食之患,是致人户不敢开垦。今来朝廷推行经界,向去产钱官米各有归著,自无徕寄之扰。”象患严重到农民不敢种植荒田的地步,致使官府税收削减。朱熹因而“出榜劝谕人户,陷杀象兽,约束官司,不得追取牙齿蹄角。今更别立赏钱三十贯,如有人户杀得象者,前来请赏,实时支給,庶几去除灾害,民乐耕耘”^{[18]5106-5107}。这是宋代实行的最激进政策,不仅免交象牙蹄角,还设立赏格,杀一象奖励三十贯钱,是人象矛盾激化的产物。后来官府依旧追取象牙,如漳浦县“猛象出没为患”,宋宁宗嘉定年间(1208—1224年),郡守赵汝谏“许民同击杀,不责其牙,故绝”。人们遂在盘陀岭下建无象院,以为纪念^{[19]1512}。标志着野象在此地的历史性灭绝。当野象生存地已经不能再提供足够的植物时,太平有象是不可能的,无象才能太平。

野象的急剧灭绝是人为现象。漳州在宋太宗太平兴国年间有24007户^{[4]2033},宋徽宗崇宁年间达到100469户^{[1]2209},120余年间户口增加了四倍多。至南宋户口更多,“中兴以来,生齿日繁,漳之事物益非昔比”^{[20]476}。南宋福建是人多地狭问题最严重的一个地区,“四民皆溢”^{[21]8241}的现象十分突出,人口环境容量有限,向山林要田的速度加快,与象群的冲突加剧,象群的消失势在必行。另如毗邻潮、梅、漳州的汀州武平县(今福建武平),据南宋初的福建人记载:“昔未开拓时,群象止于其中,乃谓之象洞。其地膏腴,稼穡滋茂。”^{[22]153}至少在北宋时期有成群的野象,因居民的开垦而灭绝。

(五)云南的野象生态

远在大西南的云南,唐代有多象的记载:“彼中豪族各家养象,负重致远,如中夏之畜牛马也。”^{[23]10}此是云南主要的畜牧业和畜力,说明野象更多。宋代此地独立为大理国,与宋朝很少来往。绍兴五年(1135年)大理国向南宋进献马及驯象,宋政府没有接受,“还马直,却驯象,赐勅书”^{[24]1911}。次年,广西经略安抚司奏:“大理复遣使奉表贡象、马。”宋高宗“诏经略司护送行在,优礼答之”^{[1]14073}。接受了贡象,表明宋代云南地区仍然有象。其野象至今仍存于云南西南部的西双版纳等地,是全国现在唯一有野生象

群的地区。

(六)重庆的野象生态

宋太宗初期的乐史记载,地处四川盆地与云贵高原结合部的南州,即后来的夔州路南平军(今重庆市綦江区南)土产象牙;南邻溱州土产象牙且入贡^{[4]2424,2427}。可知这一带有野象。此后再也没有见到相关踪迹,似是沿袭唐代的记载,入宋以来逐渐消失。

概言之,宋代野象的零星活动,北部到达北纬33度的河南南阳,最北到达河南开封(但不是正常生存状态)。野象群主要生存在广东、福建、广西以及大理等地。其中以北纬23度的广东韩江流域的潮州最为密集,“数百成群”,其次是福建漳州的“十数为群”,两地相邻,枕山襟海,都处于东南沿海的丘陵地区,向西即延伸到同一纬度的云南。应该指出的是,宋代野生大象的分布不止以上地区,其他地方应当也有生存。因为对野象的记载通常都是因其闯祸即出现了生存危机的反映,正常情况下一般没有记载。

二、宋代的驯象

亚洲象有灵性,易驯服,常被人用作役畜,参与人类各种活动,为人类社会作出直接的贡献。这一角色的变换在宋代有着突出表现,由于宋朝境内以及大理国的民间有关资料稀缺,这里主要研究朝廷的驯象。

(一)战争中的驯象

大象体格庞大威猛,皮厚刀枪不入,历史上很早就被用于军事。宋初统一南汉的战争中,在具有决定性的韶州(今广东韶关)之战中,经历了象阵。韶州是南汉北面的门户,刘铨派兵十余万,“阵于莲华峰山下。南汉人教象为阵,每象载十数人,皆执兵仗,凡战必置阵前,以壮军威。王师集劲弩射之,象奔蹏,乘者皆坠,反践承渥军,军遂大败,承渥以身免。遂取韶州”^{[5]254}。以象载兵,类似战车,且具有威慑气势。宋军调集劲弩射象,穿透力强,受伤的象转身仓皇逃窜,不但背载士兵坠下,阵后军队也被冲撞践踏,南汉军大败。宋军遂直抵广州灭掉南汉。

北宋中期以来,交趾(今越南北部)军队常反宋扰边,此地野象群居,驯象很多,常用于战

争。熙宁六年(1073年),广西地方官周士隆上书:“论广西、交趾事,请为车以御象阵,文彦博非之。安石以为自前代至本朝,南方数以象胜中国,士隆策宜可用,因论自古车战法甚辨,请以车骑相当试,以观其孰利。帝亦谓北边地平,可用车为营,乃诏试车法,令沿河采车材三千两,军器监定法式造战车以进。”^{[1]4914}宋政府企图以战车为阵,防御交趾常用的象阵。这一担忧很快到来,熙宁八年(1075年),交趾侵入广西,宋军“拏舟邕江,与贼逆战,斩首二百余级,杀其巨象十数”。守城士卒又“以神臂弓仆贼、殪象不可胜计”^{[5]6640}。战胜了象阵,但未用车阵,主要还是劲弩。与上文一样,象阵都不是宋军所设,而是宋军交战所面对的新军种。

(二)外交中的驯象

位于中国和南亚次大陆之间的中南半岛,是盛产亚洲象的地区,宋朝在与这些国家的外交活动中,大象起着重要的纽带作用。如同凶猛巨兽被驯服归顺一样,进贡大象成为友好或臣服的标志。试举几例如下:

宋太祖乾德四年(966年),占城国遣使贡驯象。^{[5]179}

宋真宗咸平四年(1001年),交州黎桓遣使贡驯犀、象。^{[5]1045}

宋仁宗皇祐三年(1051年),广南西路转运司言侬智高奉表献驯象及生熟金银。诏转运钤辖司止作本司意答以广源州本隶交趾,若与其国同进奉,即许之。^{[5]4085}

宋仁宗至和二年(1055年),交趾安南王李德政之子日遵遣使告德政卒,仍进奉遗留物及献驯象十。^{[5]4384}

宋神宗熙宁十年(1077年),广东转运司奏占城国进象。^{[5]6994}

宋高宗绍兴二十五年(1155年),真腊、罗斛国贡驯象。^{[1]583}

宋宁宗嘉泰元年(1201年),真里赋国献驯象二。^{[1]731}

这些国家贡献驯象是藩属国的政治义务,正如宋高宗所言:“蛮夷贡方物乃其职。”^{[24]3638}朝廷接受了即表示认可该国的政治地位,并给予赏赐。如南宋时安南国王“特以贡献驯象方物,守藩岁久”,朝廷赐以天祚之名,“以宠天祚而

已”^{[25]160}。对一些地方性政权如依智高的贡献,宋政府则以其属于交趾而拒绝,也是为了维护与交趾的友好关系。驯象除了做贡品以外,还当作贵重的礼品,如宋孝宗时,安南以十象贺登宝座^{[3]58}。

源源不断的驯象入境,数千里转运到京都的费用要由政府承担。不但耗费朝廷财政开支,沿途州县更要花费巨大的人力物力和财力:“象纲所过,州县颇有宴犒、夫脚、象屋之费”^{[3]58}。如宋孝宗时,“安南贡驯象,所过发夫一县至二千人,除道路、毁屋庐,数路骚动”。知潭州、湖南安抚使刘珙上奏投诉道:“象之用于郊祀,不见于经。驱而远之,则有若周公之典。且使吾中国之疲民困于远夷之野兽,岂仁圣之所忍为也哉?”^{[18]4962}朝廷之所以劳民伤财继续允许贡象,是政治和外交方面的考量,与地方官的站位不同。

宋朝也曾应请求向契丹赠送过大象。宋仁宗至和元年(1054年),“送契丹国驯象二”^{[5]4282}。此举可视为朝廷利用大象强化外交关系。但后来遭到臣僚的批评,签书雄州判官王临道:“彼尝求驯象,可拒而不拒;尝求乐章,可与而不与,两失之矣。”^{[1]10609}送给契丹驯象,错在大象在国际关系中一直是当作贡品的,宋朝送象在某种程度上等于向契丹进贡,自我矮化,有失尊严。

(三)朝仪中的驯象

在中国传统文化里,象与“祥”谐音,是吉祥的象征。太平有象是中国传统吉祥形象,即象驮宝瓶,寓意天下太平、五谷丰登。宋太祖开宝元年(968年)三月,“有驯象自至京师,群臣表贺”^{[5]201}。在政治中心,象的不期而至意味着太平有象:“嘉彼驯象,来归帝乡。南州毓质,中区效祥。仁格巨兽,德柔遐荒。有感斯应,神化无方。”^{[1]3130}实属求之不得的祥瑞,因而歌之颂之,作为祀享太庙的炫耀乐章。

高大雄壮、稳重如山的象,早在汉朝就成为朝廷重大典礼中的仪仗,宋朝也是“每遇大礼,须用此”^{[24]3207}。在大驾卤簿中,驯象位居最前导:汉朝“象最在前。晋作大车驾之,以试桥梁。皇朝象亦居先,设木莲花坐、金蕉叶”^{[26]106}。驯象的具体数量,宋太祖时“郊祀引驾,驯象在仪仗六引前”,宋徽宗时“今凡十象”,有诏依开宝故事恢复为六象^{[27]172}。象的配饰十分讲究,不同

时期有所变化,但莲花宝座的主题始终保持:“每陈卤簿,必加莲盆严饰,令昆仑奴乘以前导。”^{[28]164}在南宋皇帝的车驾前往景灵宫行奏告礼时,仪仗“次第朱旗数十面,锣鼓队引,驱象二头,各以宫锦为袞披之,以金装莲花宝座安于背中,金辔笼络其首体。宝座前,一衣锦袍人执银镫,跨颈驱行”^{[29]35}。象数减少,但装饰更华丽,身披宫锦,背负金色的莲花宝座,辔络也是金质。

宋朝最隆重的典礼为南郊祭天大礼,驯象的地位十分突出,戏分加重。熙宁六年的郊祀之前,宋神宗专门诏颁《南郊教象仪制》:“所用转光旗十五,铜沙罗一,鼓十,乘骑人七,簇引旗鼓人三十一。排引日,选驯象六,在六引之前,行中道,分左右,各备鞍、莲花座、紫罗绣鞵、蕉盘、铃铎、杏叶络头。一人骑,四人簇引,并花脚乌巾、乘徕绝青樱桃锦络缝四袂衣,涂金双鹿带。一内侍押象,绣衣执挝。”^{[2]3646}仪仗中有六象,另备用一象,称“副象”^{[1]3439}。围绕六象的有旗帜、锣鼓器乐,每象一人骑乘,四人在前引导,另有宦官一人穿绣衣执兵械担任主管。辽宁博物馆藏“北宋卤簿钟”上,即有驯象仪仗的图像。这意味着,作为仪仗的驯象队伍,本身还有一套仪仗,其中仅人员至少就有三十九人。而且单独制定、皇帝亲自颁布《南郊教象仪制》,其在典礼中的作用之大、地位之高可想而知。类似情况为后代继承,一直延续到清朝^[30]。

南宋临安的明堂大祀、郊祀,延续此仪仗,“预于两月前教习车象”。车象仪仗队伍在皇帝车驾之后,“后以大象二头,每一象用一人,裹交脚幞头,紫衫,跨象颈而馭,手执短柄银镫,尖其刃,象有不驯者击之。至太庙前及丽正门前,用镫使其围转,行步数遭,成列;令其拜,亦令其如鸣喏之势”^{[29]31}。与北宋形式大体相同,但大象减少三分之二,配置的人员更少,整个阵容大为缩小。这也反映着国力减弱。

朝廷仪仗中还有驯象图像的旗帜。其中包括:“白泽、驯象、仙鹿、玉兔、驯犀、金鸚鵡、瑞麦、孔雀、野马、牦牛旗各二,分左右。”^{[1]3366}各类仪卫里多次出现驯象旗。宋代皇帝大驾有玉辂、金辂、象辂、革辂和木辂等五辂,其中象辂就是“以象饰辂”^{[29]34},以象为装饰。总之,象以活体和形象在皇家礼仪中起着重要作用。

(四)娱乐中的驯象

人类早有训练动物表演的马戏,所谓驯象,主要就是依照人的意志表演。与唐代驯象用途多暴力倾向^②不同,宋代相当平和,是其一贯的内敛气质的体现。在都城,皇家驯象成为一项娱乐。

南郊祭天大礼每三年一次,事先要单独排练象仪。由于是在京城现场公开排练,观众如云:“遇大礼年,预于两月前教车象自宣德门至南熏门外,往来一遭。车五乘以代五辂轻重。每车上置旗二口,鼓一面,驾以四马。挟车卫士,皆紫衫帽子。车前数人击鞭。象七头,前列朱旗数十面,铜锣鞞鼓十数面。先击锣二下,鼓急应三下。执旗人紫衫帽子。每一象则一人,裹交脚幞头、紫衫,人跨其颈,手执短柄铜钁尖其刃,象有不驯击之。象至宣德楼前,团转行步数遭成列,使之面北而拜,亦能唱喏。诸戚里、宗室、贵族之家,勾呼就私第观看,赠之银彩无虚日,御街游人嬉集,观者如织。卖扑土木粉捏小象儿并纸画,看人携归,以为献遗。”^{[31]883}象本来就难以见到,三年一次的皇家驯象表演,不但阵容排场可观,驯象还会跪拜、会作揖,连皇亲国戚也纷纷围观,何况市民百姓呢?自然成为京城持续两个月的大型马戏表演、娱乐活动。南宋临安预演象仪时,也是“前导朱旗,以二金三鼓为节,各有幞头紫衣蛮奴乘之,手执短钁,旋转跪起,悉如人意”^{[32]12}。故而“御街观者如堵。市井扑卖土木粉捏妆彩小象儿,并纸画者,外郡人市去,为土宜遗送”^{[29]31}。两地的商人们利用这个商机,开发销售彩塑小象或驯象图画,作为都城的特产被外地游客买走,当作礼品馈送亲友。

驯象还参加一些日常活动,如充当朝会议仗。南宋时,驯象“每日随朝,殿官到门前唱喏,待朝退方回。前有鼓锣各数队,杂彩旗三四十面,象背各有一人裹帽、执钁、著紫衫。人从都著衫戴帽。路中敲鼓鸣锣,引入象院”^{[33]118}。像大臣一样每天朝拜皇帝,壮大皇家威严。

皇家仪仗以外,另有专门的娱乐表演。

熙宁五年(1072年)十月七日,日本僧人成寻路过应天府时,在宁陵(今河南宁陵)的朝廷养象所,观看驯象表演,载入日记:

到象厩。一屋有三头象,东一屋有四头象。先见三头象,有饲象人教象,有外国

僧等来见,可拜。第一象屈后二足,垂头拜踞。次教可称诺由,即出气、出声。高一丈二尺许,长一丈六尺许,鼻长六尺许,牙长七尺,曲向上,以鼻卷取刍食之。象师与钱五十文了。望第二象所,象师又乞钱,五文与了。拜诺同前,高一丈,长一丈三尺,有牙。次至第三象所,高长同第一象,拜诺同前,与钱同前。三象皆男象也。至四头屋,第一象高长同前,第一象拜诺、与钱同前,女象也。有左牙,一尺五寸许,右无牙。第二象无女象牙,拜诺、与钱如前。第三象,牡象也。高一丈三尺,长一丈七尺许,屈四足拜诺,声极高,人大惊,三声出之,与钱同前。第四象,牡象也。与钱五文。后象师从牙登顶上,举牙,令登人,是希有事也。高一丈四尺许,长一丈八尺许,屈后二足,拜诺同前。皆黑象也。后二足付绳系也。^{[34]267-268}

这七头驯象,日常为游客表演跪拜、唱喏、象牙载人等节目,均为有偿演出。成寻一行总共付费七次,大概是入场费五十文,每表演一次再交五文,凡六次三十文,共八十文钱。朝廷养象所显然又是皇家动物园和马戏团,毕竟充当仪仗的时间有限,在大部分业余时间内通过表演赚钱。

驯象的娱乐作用同样引起了侵略者金兵的兴趣。靖康年间攻陷开封后,“金人益肆须索,无所忌惮,至求妓乐、珍禽、驯象之类,靡不从之”^{[35]227},要求宋室奉献驯象。

南宋杭州民间,有表演的专业团队“驼象社”^{[29]3},似应是以骆驼、驯象为主的马戏团。

活体以外,象的其他形象还体现在花灯上。每年的元宵节,皇宫前皇家制作有花灯组成的彩山,“彩山左右,以彩结文殊、普贤,跨狮子、白象,各于手指出水五道,其手摇动”^{[31]541}。这里的白象灯,是菩萨的坐骑,佛教中白象象征着至高的力量和智慧。类似衍生品不再赘言。

三、驯象的管理

宋代驯象由朝廷驯养管理,专设养象所,也称象所^{[31]83},这是见于史籍的最早专业养象驯象机构^③。养象所位于京师外城南熏门外的皇家

园林玉津园东北,“掌豢养驯象,每四月送象于应天府宁陵县西汴北陂放牧,九月复归。岁令玉津园布种象食茭草十五顷”。一千五百亩地所产草只够冬春的饲料,朝廷又在宁陵县分设夏秋放牧之所。宋代养象所成立于乾德五年八月,时“有大象一自南来,至京十余日。命差许州奉化兵五百人执之,置养象所。其后有吴越、交趾、广韶诸州所进四十五头”。实际上在此之前的乾德四年(966年),已有占城国贡驯象,但宋政府更重视本地自来者,遂设置历史上第一个养象所。从一头野象增长到四十六头驯象,达到两宋历史最高峰,此后有减无增。至宋真宗天禧五年(1021年),玉津园养象所报告:“旧管象四十六,今止三头,望下交州,取以足数。”三头象已经无法组队仪仗,但皇帝不许主动向交州索取,而是“诏知广州段晔规度,如有,即以进来,勿须宣索”^{[2]3647}。即广州如有驯象即送到开封,如没有也不要令交州上贡。因为太平兴国七年(982年)占城曾进贡驯象,朝廷让留置在广州备用:“诏留象广州畜养之。”^{[1]14080}毕竟千里迢迢运往开封太费人力物力。玉津园又称南御苑、南苑,刘攽曾言:“要见大象,当诣南御苑。”“南苑豢驯象,而榜帖之出,常在八月、九月之间也”^{[36]262},秋季要出园训练。

还要指出的是,宁陵养象所不仅是季节性的分场所,实际上自己也有长期养殖的驯象。如宋太祖时灭南汉后,南汉象阵驯象有的就被驱往宁陵养殖:“象元广南大王为战于城所养也。破广南之后,于此养之云云。”熙宁五年十月七日,日本僧人成寻在此观看驯象表演,见到“处处积置刍如山,每日食一头十五斤,禾刍长七八尺许”^④。时已十月,这些大象并没有按规定于九月返回开封,且又存储了大量饲料,显然要长期饲养。又如太平兴国三年(978年)九月,“占城国遣使来献驯象,能拜伏,诏养于宁陵县”^{[5]554}。无疑是又一处养象所。宋太宗太平兴国六年(981年),“两庄养象所奏:诏以象十于南郊引驾”^{[1]3461},所谓“两庄养象所”,即玉津园和宁陵两个养象所,地位是并列的。

南宋效仿北宋,在杭州设置象院,位于南宋初新开的临安南门荐桥门即崇新门外,位置与开封南门外相同,“外国进大象六头、骆驼二头,

内有一雌象叫作三小娘子。于荐桥门外造象院顿之”^{[33]118}。宋理宗时迁到临安另一南门嘉会门外御马院:“景定间,安南贡象三,豢其中。”^{[37]3439}南宋对象仪重视减弱,与长期的战时状态和皇帝的态度有关。绍兴五年(1135年),大理国(今云南)进献马及驯象,宋政府“还马直,却驯象,赐勅书”^{[24]1911}。绍兴三十年(1160年),“安南进驯象,边吏以闻。上谓大臣曰:‘蛮夷贡方物乃其职,但朕不欲以异兽劳远人。可令师臣详谕,今后不必以驯象入献。’”^{[24]3938}为避免劳民伤财,宋高宗拒绝外国进贡驯象。宋孝宗淳熙十六年(1189年),“宰执进呈兵部申乞收买驯象。上曰:‘见设象所,经从骚扰不可言,不如且已。将来郊祀,不用亦可。’”^{[2]3647}宋孝宗以驯象扰民为由,不再收买,宁愿郊祀不用象仪。宋朝官方的养象规模及对驯象的使用,南宋不如北宋。

驯象的具体管理人员,来自产象、贡象的外国。如“每象,南越军一人跨其上,四人引”^{[1]3461},前载杨亿言“令昆仑奴乘以前导”、周密言“蛮奴乘之”,都表明了这一特征。北宋陵石像生的驯象人,即多卷发、络腮胡子,颧骨略高,或深目、或跣足^[38]。所谓的南越军与南汉无关,后代也有此专词,如元朝卤簿的六象即是“馭者南越军六人”,又言“行幸则蕃官骑引”^{[39]1975,1974},属于蕃官的一种。昆仑奴同样是历史称呼,即东南亚的棕色人种,说明是专业技术性很强的职业。

另外,宋初的两浙路即吴越国有驯象。宋初朝廷设置养象所后,“有吴越、交趾、广韶诸州所进四十五头”^{[2]3646}。吴越国有大象向宋朝进贡。如开宝九年(976年),“吴越王献驯象”^{[1]48}。另一证例是宋太宗时吴越王钱俶来开封朝觐,“尽辇其府实而行,分为五十进,犀象、锦彩、金银、珠贝、茶绵及服御器用之物逾巨万计”^{[5]427},即包括有大象。这些见于记载的象应当是驯象,当地或许也有野象生存。

象牙等象制品是野象濒危的主要原因之一,宋人对象体的利用几乎没有遗漏,用之于医药、工艺品、日用品等,均有成就,兹不再述。

结 语

宋代是我国自然地理、人文地理格局发生

巨变的时期。随着北方沦陷,建炎南渡,我国的经济重心南移到以太湖流域为中心的长三角地区,北方移民大量涌往南方,“建炎之后,江、浙、湖、湘、闽、广,西北流寓之人遍满”^[40]³⁶。东南地区强化了密度最大的人口重心地位。人象生存环境的冲突达到白热化,野象的生存空间越来越狭小,遂使宋代成为历史上野生大象分布发生巨变的决定性时期。

中南地区(包括广东广州)的野生大象,在宋初挣扎一番后绝迹。河南南部、湖北、湖南等地长期没有得到有效开发,但宋初的状况对野象群来说已经无法生存,所谓“春江水暖鸭先知”。此后,野象主要分布于西南地区和东南地区的北回归线一带。宋代史料显示,以闽粤沿南海地区最为密集。宋初朝廷立法保护野象,屡有诏令禁止捕杀和象牙贸易,比2015年联合国大会通过“象牙禁贸”(“打击野生动植物非法交易”)的历史性决议早了1020多年。但自南宋以来发生急剧变化,越来越多的居民为开垦土地、保卫庄稼和生命,也为了获取浑身是宝的象体,大力捕杀野象,个别地方官员的奖励捕杀更是推波助澜。到南宋末年,使野象在东南地区几乎灭绝。宋代发生的这一现象,是生态史上的重大事件,奠定了此后至今野象局限在西南一隅的生态残局。

此外,宋代是此前最重视利用驯象的时期,在宋代社会中具有不可替代的外交和朝仪作用,更是粉饰太平的道具,丰富了官民的社会生活和政治生活。驯象主要集中在都城附近,由朝廷养殖管理和使用,数量上整体呈减少趋势。

总之,宋政府把中原最后一头野象捕捉后养成了驯象,具有历史意义。大象作为野生动物或驯畜,具有生态环境区域的标志性和外交、礼仪的象征性,也即除了对环境的敏感显示着气候、植被的变迁外,对军事、外交、朝仪、医药、商业、手工业、娱乐等方面,有着不同程度的促进作用。无论是历史还是现在,无论是活体生存还是学术研究,研究大象都有一定的积极意义。

注释

①文焕然等:《历史时期中国野象的初步研究》,《思想战线》1979年第6期;孙刚、许青、金昆、王振堂、郎宇:

《野象在中国的历史性消退及与人口压力关系的初步研究》,《东北林业大学学报》1998年第4期;张洁:《中国境内亚洲象分布及变迁的社会因素研究》,陕西师范大学2014年博士论文;聂传平:《唐宋时期岭南地区野象分布与变迁探析》,《中国历史地理论丛》2018年第2期;李志勇、杨惠玲:《论宋代的驯象》,《乐山师范学院学报》2015年第11期。②《旧唐书》卷7《中宗纪》(第140页)载唐中宗神龙元年(705年)，“御洛城南门观斗象”；卷8《玄宗纪上》(第166页)载神龙四年唐中宗幸李隆基第，“因游其池，结彩为楼船，令巨象踏之”。③唐代驯象饲养与调教由两部门分别管理。饲养归典厩署负责，按李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷17《典厩署》(中华书局1992年版，第484页)载“掌系饲马牛，给养杂畜之事”，“凡象一给二丁……凡象日给藁六围”。属于附带饲养。调教由五坊使管理，按《旧唐书》卷28《音乐志》(中华书局1975年版，第1051页)：唐玄宗常令“五坊使引大象入场，或拜或舞，动容鼓振，中于音律，竟日而退”。五坊即饲养训练皇帝狩猎用的雕、鹞、鹰、狗五坊，并不包括象，属于兼管。④成寻著，王丽萍校点：《新校参天台五台山记》卷3，第268页。以象的体量而言，“日食一头十五斤”显然太少，成寻可能误会了翻译的量词。按天一阁博物馆、中国社科院历史研究所天圣令整理课题组：《天一阁藏明钞本天圣令校证》所载《厩牧令》(中华书局2006年版，第89、90页)，作“象一头日给蒿草十五围”，“大豆二斗”。

参考文献

- [1]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [2]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚.校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [3]周去非著,杨武泉校注.岭外代答校注[M].北京:中华书局,1999.
- [4]乐史.太平寰宇记[M].王文楚,等.点校.北京:中华书局,2007.
- [5]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [6]唐庚.眉山文集[M]//景印文渊阁四库全书:第1124册.台北:台湾商务印书馆,1983.
- [7]洪迈.夷坚志·丁志[M].何卓,点校.北京:中华书局,2006.
- [8]陈耀文.天中记[M]//景印文渊阁四库全书:第967册.
- [9]苏颂编撰,尚志钧辑校.本草图经:辑校本[M].北京:学苑出版社,2017.
- [10]金光祖修,莫庆元纂.康熙广东通志[M]//中国基本古籍库,康熙三十六年刻本.
- [11]黄震著,张伟、何忠礼主编.黄震全集·黄氏日钞[M].杭州:浙江大学出版社,2013.
- [12]祝穆撰,祝洙增订.方輿胜览[M].施和金,点校.北

- 京:中华书局,2003.
- [13]王安石.王安石全集[M].秦克,巩军,标点.上海:上海古籍出版社,1999.
- [14]彭口辑.墨客挥犀[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2002.
- [15]周必大撰,王瑞来校证.周必大集校证[M].上海:上海古籍出版社,2020.
- [16]李纶.淳熙临漳志序[M]//陈洪谟,周瑛修.大明漳州府志.张大伟,谢茹芑点校.北京:中华书局,2012.
- [17]陈藻.乐轩集:卷二[M]//景印文渊阁四库全书:第1152册.
- [18]朱熹.朱熹集[M].郭齐,尹波,点校.成都:四川教育出版社,1996.
- [19]陈汝咸修,林登虎纂.康熙淳浦县志[M].台北:成文出版社,1968.
- [20]黄桂.嘉定清漳志序[M]//陈洪谟,周瑛修.大明漳州府志.张大伟,谢茹芑,点校.北京:中华书局,2012.
- [21]梁克家.淳熙三山志:卷三九[M]//宋元方志丛刊.北京:中华书局,1990.
- [22]叶廷珪.海录碎事:卷六[M].上海:上海辞书出版社,1989.
- [23]刘恂著,鲁迅校勘.岭表录异:卷上[M].广州:广东人民出版社,1983.
- [24]李心传编撰.建炎以来系年要录[M].胡坤,点校.北京:中华书局,2013.
- [25]韩元吉.南涧甲乙稿[M]//丛书集成:初编.北京:中华书局,1985.
- [26]高承.事物纪原[M].金圆,许沛藻,点校.北京:中华书局,1989.
- [27]欧阳修,等.太常因革礼:卷二八[M]//四库全书存目丛书:第35册.
- [28]杨亿口述,黄鉴笔录,宋庠重订,李裕民辑校,杨文公谈苑·交州驯象[M].上海:上海古籍出版社,1993.
- [29]吴自牧.梦粱录[M].杭州:浙江人民出版社,1984.
- [30]陈连营,谢豆菲.清代仪仗使用驯象考[J].故宫学刊,2019(1):169-181.
- [31]孟元老著,尹永文笺注.东京梦华录笺注[M].北京:中华书局,2006.
- [32]周密撰,范荧整理.武林旧事[M]//全宋笔记:第97册.郑州:大象出版社,2019.
- [33]西湖老人撰,黄纯艳整理.繁胜录[M]//全宋笔记:第83册.郑州:大象出版社,2019.
- [34]成寻.新校参天台五台山记[M].王丽萍,校点.上海:上海古籍出版社,2009.
- [35]徐梦莘.三朝北盟会编[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [36]魏泰撰,燕永成整理.东轩笔录[M]//全宋笔记:第20册.郑州:大象出版社,2018.
- [37]潜说友.咸淳临安志:卷九[M]//宋元方志丛刊.北京:中华书局,1990.
- [38]孟凡人.北宋帝陵石像生研究[J].考古学报,2010(3):323-360+423-428.
- [39]元史[M].北京:中华书局,1976.
- [40]庄绰.鸡肋编:卷上[M].萧鲁阳,点校.北京:中华书局,1983.

The Natural and Social Ecology of Elephants in Song Dynasty

Cheng Minsheng

Abstract: As a wild animal or domesticated animal, elephant is a symbol of ecological environment, diplomacy and etiquette. The wild elephants in the Central Plains disappeared in the early Song Dynasty. Since then, it mainly distributed in the southeast and southwest of the Tropic of cancer, especially in the South China Sea. The Song government legislated to protect the wild elephant and banned the folk ivory trade. Rapid changes have taken place since the Southern Song Dynasty. More and more residents killed wild elephants for survival, and local officials encouraged them to do so. By the end of the Southern Song Dynasty, they were almost extinct in Southeast China. The Song Dynasty was the period that paid the most attention to the use of tame elephant, and the earliest set up the imperial elephant breeding center. Xiangyi was listed in the forefront of Dajia halogen book. Tame elephant played an irreplaceable role in diplomacy and court ceremony in Song Dynasty, and it was also a prop to whitewash peace, which enriched the social and political life of officials and people.

Key words: elephant; Song Dynasty; ecology

[责任编辑/原孟]



从三衙管军地位的下降看宋朝的重文抑武*

史冷歌

摘要:北宋建立后,宋太祖为防范武将,加强对武将的控制,不断贬抑武将的地位,这种举措也为他以后的皇帝所继承。在宋朝崇文抑武、以文抑武的政策下,宋初“握兵之重”的三衙管军,政治地位不断下降:自宋太祖至真宗时,逐步废除两司、三衙的最高军职;殿前都指挥使、侍卫步军都指挥使与侍卫马、步军副都指挥使等管军或多或少变为虚衔;管军武阶逐步降低,由宋初的节度使降为防御使、刺史,且三衙管军人员频繁更换;低级管军中的管勾(主管)三衙公事,在宋真宗时逐渐成为最高军职,至南宋建炎时便正式成为管军的正常差遣,并成为南宋主流的差遣名目。三衙管军地位下降的定局,都是宋朝官场文尊武卑的表现。

关键词:宋朝;三衙管军;地位下降;重文抑武

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0058-09

北宋初建立枢密院——三衙统兵体制,殿前都指挥使司、侍卫亲军马军都指挥使司和侍卫亲军步军都指挥使司为三衙,都指挥使、副都指挥使和都虞候即九员管军。宋朝皇帝为巩固皇权,实行崇文抑武、以文抑武的政策,不断贬抑包括三衙管军在内武将的政治地位,以便加强对武将的控制。王曾瑜先生在《宋朝军制初探》(增订本)第一章第二节《三衙》中,对北宋朝的三衙以及三衙管军地位的下降,进行了论述;其他学者也有相关论述^①。本文在前辈学者研究的基础上,从三衙管军军职、官位与管军员数的变化,低级管军逐渐成为最高军职等方面,对宋朝三衙管军地位的下降情况进行考察。

一、北宋前期两司三衙管军或多或少变为虚衔

五代时的两司为殿前司和侍卫亲军司,殿

前司最高军职为殿前都点检、殿前副都点检,侍卫亲军司的最高军职为侍卫亲军都指挥使、侍卫亲军副都指挥使、侍卫亲军都虞候,皆为有统兵之权的实权派军职。北宋太祖即位后,沿袭五代两司之制,并且立即对有“翼戴之勋”的众人封官晋爵与大力赏赐:“石守信自义成节度使、殿前都指挥使为归德节度使、侍卫马步军副都指挥使;常山高怀德自宁江节度使、马步军都指挥使为义成节度使、殿前副都点检;厌次张令铎自武信节度使、步军都指挥使为镇安节度使、马步军都虞候;王审琦自殿前都虞候、睦州防御使为泰宁节度使、殿前都指挥使;辽人张光翰自虎捷左厢都指挥使、嘉州防御使为宁江节度使、马军都指挥使;安喜、赵彦徽自虎捷右厢都指挥使、岳州防御使为武信节度使、步军都指挥使,官爵阶勋并从超等。”^[1]卷1,建隆元年正月己未、辛亥,6-7为安抚慕容延钊和韩令坤,将慕容延钊由后周的殿前司副都点检、镇宁军节度使升为殿前都点检、昭

收稿日期:2021-01-15

*基金项目:浙江省重点研究基地规划项目《宋代武官研究》(JDBGH16078)阶段性成果。

作者简介:史冷歌,女,历史学博士,铜仁学院人文学院教授(贵州铜仁 554300),河北大学岳飞文化研究院兼职研究员,主要从事中国古代史、宋史研究。

化节度使、同中书门下二品，韩令坤由镇安军节度使、侍卫马步军都虞候升为侍卫马步军都指挥使、天平军节度使、同平章事^[1]卷1，建隆元年正月己未、辛亥，7。两人成为两司的最高军职。

北宋建立伊始，三衙管军为握有兵权的实职。建隆元年（960年）四月，昭义军节度使、兼中书令李筠叛，宋太祖遣侍卫副都指挥使石守信、殿前副都点检高怀德“帅前军进讨”，五月，殿前都点检、昭华节度使慕容延钊，彰德军节度观察留后王全斌率兵由东路与石守信、高怀德会合。石守信等“破筠众于长平，斩首三千余级，又攻拔其大会寨”^[1]卷1，建隆元年四月丙戌、庚子、癸卯，13-15。宋太祖部署侍卫马步军都指挥使韩令坤率兵屯河阳，自己亲自督战石守信、高怀德等攻打李筠^[1]卷1，建隆元年五月丁巳、丁卯，六月己巳朔，16-17。九月，淮南节度使、兼中书令李重进叛，宋太祖令命马步军副都指挥使石守信为扬州行营都部署、兼知扬州行府事，殿前都指挥使王审琦为扬州行营副都部署，宣徽北院使李处耘为都监、保信节度使宋延渥为排阵使，“率禁军讨之”^[1]卷1，建隆元年九月己未，25。在讨伐李筠与李重进的军事行动中，石守信等人皆为掌有兵权的实职。

北宋开国皇帝赵匡胤，“自殿前都虞候再迁都点检，掌军政凡六年，士卒服其恩威”，在殿前都指挥使石守信、殿前都虞候王审琦等武将的支持下，夺取了后周的政权。宋太祖对开国功臣的大肆封赏，是当时的形势所需，实则内心中对经历过“今世天子，兵强马壮则为之耳”^[2]卷282，天福四年七月庚子朔，9203，以及对五代时期的功臣们“各典禁卫”^[1]卷2，建隆二年七月戊辰，49，心中是非常猜忌和防范的，以至于出现恐惧症的相关症状^[3]。为防范类似于陈桥兵变之类事件发生，在用武将为其效命的同时，防范武将，削夺武人的兵权是必然之举。重文抑武，也为他以后的皇帝所继承。

建隆二年（961年），在“杯酒释兵权”前，宋太祖就先“释”了殿前都点检的“兵权”。闰三月时，宋太祖将殿前都点检、镇宁军节度使慕容延钊罢为山南西道节度使，侍卫亲军都指挥使韩令坤罢为成德军节度使，“自是，殿前都点检遂不复除授”^[1]卷2，建隆二年闰三月甲子朔，42。七月，“殿前副都点检、忠武节度使高怀德为归德节度使”，“殿

前副都点检，自是亦不复除授”^[1]卷2，建隆二年七月庚午，50。“凡诸将职典禁卫者例罢，悉除节度使”^[4]续集卷1《殿前三司军职》，9册，168，侍卫亲军都指挥使、归德节度使石守信为天平节度使，侍卫亲军都虞候、镇安节度使张令铎为镇安节度使，“独守信兼侍卫都指挥使如故，其实兵权不在也”。一年后，石守信自请免去侍卫都指挥使之职，宋太祖“许之，特加爵邑”^[1]卷2，建隆二年七月庚午，50；卷3，建隆三年九月戊午，71。

宋太祖杯酒释兵权后，侍卫马军都指挥使等军职依然在掌军。乾德二年（964年）四月，宋太祖令侍卫马军都指挥使刘光义“领兵赴潞州，备北汉也”^[1]卷5，乾德二年四月丁卯，126。十一月，宋太祖命令王全斌等“分路进讨”后蜀时，武信节度使、侍卫步军都指挥使崔彦进为西川行营凤州路副都部署，宁江节度使、侍卫马军都指挥使刘光义为归州路副都部署，指挥作战^[1]卷5，乾德二年十一月甲戌，十二月辛酉、辛未，134-139。开宝二年（969年）八月，宋太祖命昭义军节度使、同平章事李继勋征讨北汉时，侍卫步军都指挥使党进为河东行营前军副都部署。开宝九年（976年），宋太祖征讨北汉时，侍卫马军都指挥使党进为河东道行营马步军都部署，率军作战^[1]卷9，开宝二年八月戊辰，207；卷17，开宝九年八月丁未，374。

太平兴国三年（978年）七月，宋太宗以振武节度使、殿前都虞候白进超为殿前副都指挥使，白进超“初无灼然战功，徒以小心谨密抚士卒，故致将帅焉”^[1]卷19，太平兴国三年七月乙酉朔，432。宋太宗选没有“灼然战功”的白进超为殿前副都指挥使，在于此类人较宋太祖时战功赫赫的武将更易于驾驭。太平兴国四年（979年）正月，宋太宗攻打北汉太原时，侍卫马军都虞候米信、步军都虞候田重进充行营马、步军都指挥使^[1]卷20，太平兴国四年正月庚寅，443，和宋太祖时命侍卫马军都指挥使、步军都指挥使出征相比，宋太宗遣低等的管军、都虞候出征，更易于驾驭。米信在宋太宗即位后不断提拔，算得上是宋太宗的亲信，所以在太平兴国四年二三月时升至马军最高的军职——侍卫马军都指挥使^[5]卷26《侍卫马军司》，1763；^[6]卷260《米信传》，9022-9023。两年半后即太平兴国六年（981年），宋太宗即以米信为定州都部署^[1]卷22，太平兴国六年十月甲申，503。米信的差遣为定州都部署、侍卫马军都指挥使之职，只为他提供了相应的俸禄和待遇，而没有实际的掌军之权。再如元丰四年（1081年）八月，宋

神宗“诏步军副都指挥使、邕州观察使、太原府路副都总管刘永年赴阙供职,(管勾)步军都指挥使兼(管勾)马军司”^[1]卷315,元丰四年八月丁卯,7627。宋神宗令刘永年“(管勾)步军都指挥使兼(管勾)马军司”时,才能“赴阙供职”,就是说此前刘永年的太原府路副都总管为实职,侍卫步军副都指挥使只是虚衔。

宋真宗咸平三年(1000年)正月,“并、代都部署、步军都指挥使高琼,钤辖东上阁门使李允正率所部至行在,即诏琼领兵屯冀州”^[1]卷46,咸平三年正月己卯朔,983。高琼的官衔中,第一是并、代都部署之差遣,管军之职则在第二位,表明管军已经是虚衔。宋真宗命高琼“领兵屯冀州”,再次证明了其管军并非实职。四月,殿前都指挥使、河西节度使范廷召“自定州来朝”;五月,侍卫马步军副都指挥使、威塞节度使王汉忠“自涇原来朝”;咸平四年(1001年)三月,并、代州都部署、侍卫步军都指挥使彭信“来朝”;咸平五年(1002年)二月,高阳关都部署、殿前都指挥使、保静军节度使王汉忠“来朝”;天禧四年(1020年)六月,“马军都指挥使王守赉外任”^[1]卷47,咸平三年四月癸丑、五月壬辰,1010、1016;卷49,咸平四年三月甲申,1053;卷51,咸平五年二月丁亥,1116;卷95,天禧四年六月丙申壬辰,2199。这些例子,都证明之前“掌殿前司诸(班)直及步骑诸指挥之名籍,及训练之政令”^[7]职官32之1,3813的殿前都指挥使、侍卫步军都指挥使、侍卫马、步军副都指挥使等成虚衔。景德元年(1004年)八月,宋真宗以侍卫马军都指挥使、感德节度使葛霸为澶州修河都部署。^[1]卷57,景德元年八月丙寅,1261侍卫马军司名义上的最高军职担任非军事差遣,也从侧面表明三衙管军地位的下降。殿前司“人吏无定,只本司增移补置”,十一月时,宋真宗下诏规定:“殿前司、侍卫司,自今孔目官以下有阙,不得擅自转补及改名,并奏听朝旨。”^[7]职官32之2,3813宋真宗将都指挥使的奏补之权收归中央,或者说皇帝之手。此后,又将殿前、侍卫司“非时宣取兵士”之权剥夺^[7]职官32之2,3814。

二、三衙管军的武阶官位下降

三衙九员管军作为北宋最高军职,自然须有相应的武阶。在宋太祖时,其一般的武阶都是节度使。但较低的军职,如:殿前都虞候张琼

为嘉州防御使^[1]卷4,乾德元年八月壬午,101;[6]卷259《张琼传》,9009;殿前都虞候杨信为汉州防御使^[6]卷260《杨信传》,9016;外戚权侍卫步军司公事王继勋为保宁军节度观察留后^[1]卷7,乾德四年五月庚寅,172;[6]卷463《王继勋传》,13542;刘遇为侍卫步军都虞候,领洮州观察使^[6]卷260《刘遇传》,9021;外戚杜审琼以左金吾卫大将军权点检侍卫步军司公事^[1]卷7,乾德四年九月丙辰,179;[6]卷463《杜审琼传》,13536。这看来似为当时的特例。

景德年间对辽议和后,刘谦“前以马军都虞候、涿州防御使,权令殿前都虞候”,“至是擢谦为殿前副都指挥使”,“领振武节度”。张耆“擢拜侍卫马军都虞候、英州防御使”^[1]卷61,景德二年十二月癸未,1377。当时三衙都虞候可由防御使担任,已成常例。

《神宗正史·职官志》载,三衙“以节度使为都指挥使,而副都指挥使、都虞候无定员,以刺史以上充”^[7]职官32之3,3814;[8]卷35《殿前司都指挥使、副都指挥使、都虞候》,658。与宋初相比,相应武阶的下降十分明显。元丰五年(1082年)四月,侍卫步军都虞候、英州刺史林广升卫州防御使、侍卫马军都虞候^[1]卷325,元丰五年四月戊寅,7830。

宋哲宗时,“殿前都虞候、雄州团练使、权发遣涇原路经略安抚司公事刘昌祚为冀州观察使、步军副都指挥使,侍卫马军都虞候、宁州团练使、权发遣熙河兰会路经略安抚司公事刘舜卿为殿前都虞候,忠州防御使、太原府路副都总管李浩为马军都虞候,并差遣依旧”。而另一“捧日、天武四厢都指挥使、威州团练使、兼权马、步军司姚麟为侍卫亲军步军都虞候”^[1]卷412,元祐六年六月丙辰,10027。这表明前三人的三衙管军都是虚衔,而实职差遣仍是一路的统兵官。其侍卫步军副都指挥使的相应武阶降至观察使,而另两位都虞候的相应武阶可降为防御使或团练使。至于姚麟,则此前以“威州团练使、兼权马、步军司”。

宋徽宗政和时,虽然强调“管军为武臣极任”,规定三衙管军的相应武阶,实际上执行并不严格。如按规定“殿前都虞候、马军都虞候、步军都虞候在正任防御使之上”,然而曹曠在“宣和年”,任“殿前都虞候、忠州团练使”,又改差“权(管勾)侍卫马军司公事”。至北宋末靖康时,竟降为由遥郡“中卫大夫、果州团练使”李邀出任“权(管勾)侍卫马军司公事”^[7]职官32之7,3816;[5]

卷26《侍卫马军司》，1766。

南宋建立后，殿前都指挥使“间虚不除，则以主管殿前司一员任其事”。淳熙以后，“殿前司有权管干，有时暂管之号”，侍卫马军司与侍卫步军司则置主管侍卫马军司、主管侍卫步军司各一员^[6]卷166《职官志》，3929-3931。此表明三衙管军已不再是全国禁军和厢军的最高统兵官，只是三支屯驻大兵的统兵官，其相应武阶就降至更低。乾道元年(1165年)，遥郡“左武大夫、忠州刺史、马司选锋军统制”李舜举“除主管侍卫马军司公事”^[5]卷26《侍卫马军司》，1767。淳熙七年(1180年)，“武翼大夫、右骁卫将军”雷世贤“除(侍卫)马军司都虞候”^[5]卷26《侍卫马军司》，1767，官位比李舜举

更低。淳熙十年(1183年)，翟安道“特转修武郎(正八品使臣)，除(侍卫)步军都虞候”^[9]卷146《奏翟安道步帅指挥》(淳熙十年)正月十四日，50册255。宋宁宗开禧时，从七品诸司副使的武德郎戚拱“主管(侍卫)马军司职事”^[5]卷26《侍卫马军司》，1768。嘉定十年(1217年)，正八品使臣训武郎李庆宗“除主管(侍卫)马军司公事”^[5]卷26《侍卫马军司》，1768。南宋后期，孟珙“特授武功郎”，却以从七品诸司副使的身份，“主管侍卫马军行司公事”^[6]卷412《孟珙传》，12374。

为更清楚展现宋朝三衙管军的情况，现以三衙都指挥使为例，根据《续资治通鉴长编》、《建炎以来系年要录》《宋会要辑稿》《三朝北盟会编》《宋史全文》等的相关记载，统计如表1。

朝代	殿前司都指挥使	侍卫马军司都指挥使	侍卫步军司都指挥使
宋太祖	王审琦、慕容延钊、张令铎、韩重贽、杨义、杨信	张光翰、韩重贽、石守信、韩令坤、刘光义、刘廷让、党进	石守信、安喜、赵彦徽、韩令坤、崔彦进、党进
宋太宗	杨信、刘廷翰、戴兴、王超	白进超、米信、李继隆、范廷召	李怀忠、戴兴、高琼、田重进
宋真宗	王超、范廷召、高琼、王汉忠、曹璨、蔚昭敏	葛霸(两任)、高琼、曹璨	刘谦、王隐、王能
宋仁宗	王守斌、夏守贽、李昭亮、许怀德、李璋	王守贽、杨崇勋、彭睿、夏守贽、王德用、高继勋、郝质	高化
宋神宗	郝质、燕达		
宋哲宗	燕达、姚麟		
宋徽宗	高俅	曹涌、种师中	高俅
宋钦宗		郭仲荀、曹曛	
宋高宗	杨惟忠、郭仲荀、刘光世、杨存中、赵密	郭仲荀	郭仲荀
宋孝宗	王友直、郭棣	赵搏、吴拱(马军行司)、吴挺(马军行司)	王友直、吴挺
宋光宗	郭杲		
宋宁宗	夏震		
宋理宗		吕文德	王坚
宋度宗	范文虎、陈奕	夏贵	
瀛国公	韩震		

表1 宋朝三衙都指挥使统计表

表1清晰地展示了北宋至南宋三衙管军由实职到虚衔,都指挥使人数不断下降的趋势,也是三衙管军的武阶官位下降的一个侧面。

宋朝文官王旦、司徒、吕夷简可以“各任宰相二十年”,但在重文抑武方针下,三衙管军人员却频繁更换。太平兴国二年(977年)十一月,党进被罢三衙管军,出为忠武军节度使。此后,宋朝再也没有出现过如党进“掌禁卫凡十二年”之情况^[1]卷18,太平兴国二年十一月己亥,415。根据统计,任殿前司军职者141人次,任侍卫马军司军职者为207人次,任侍卫步军司军职者为129人次,共计477人次,这只是对有明确任免时间的管军者的统计,若加上史籍没有记载者,则远远超过477人次^②。三衙军职中,任职时间最短者为仅一月,如元丰元年十二月,马军副都指挥使杨遂权殿前副都指挥使,二年正月,为殿前副都指挥使、容州观察使^[1]卷295,元丰元年十二月丁卯,卷296,元丰二年正月壬午,7190,7197;建炎元年(1127年)五月,马忠为龙(卫)、神卫四厢都指挥使,六月为河北经制使,“措置节制民兵”^[10]卷5,建炎元年五月乙未,卷6,建炎元年六月乙丑,140,174;建炎三年(1129年)三月,王元权主管殿前司公事,四月,王元责英州安置^[10]卷21,建炎三年三月癸未,卷22,建炎三年四月甲寅,485,548。

当然,也有例外者,如高俅以蹴鞠取悦宋徽宗,“遍历三衙者二十年”^[11]卷7,1册184。他实际上根本不是军人,反而久其任,也根本不可能证明三衙管军武将地位的提高。

三、两司三衙管军的阙员

自宋太祖至真宗时,完成从五代两司到宋朝三衙的统兵体制转换,并逐步废除两司、三衙的最高军职。宋太祖废殿前都点检和副都点检,两司或三衙的管军剩下十二员。到宋真宗时,三衙,即殿前都指挥使司,侍卫亲军马军都指挥使司与侍卫亲军步军都指挥使司各有都指挥使、副都指挥使、都虞候,共九员管军,名义上是以九员低品秩军职掌军。然而实际上,两司和三衙管军仍经常阙员,成为宋朝重文抑武的重要措施之一^[12]6-8。

乾德四年(966年)六月,外戚保宁军节度观察留后、虎捷左右厢都虞候、权侍卫步军司公事

王继勋“为部曲所讼,付中书鞠之”,“制授彰国军两使留后,罢兵权”^[7]职官32之2,3813^[6]卷463《王继勋传》,13542。乾德五年(967年)时,“有谮”殿前都指挥使、义成节度使韩重赟“私取亲兵为腹心者,上怒欲诛之”,赵普说:“陛下必不自将亲兵,须择人付之。若重赟以谗诛,即人人惧罪,谁敢为陛下将者。”在赵普劝说下,二月,韩重赟“罢军职,出为彰德节度使”^[1]卷8,乾德五年二月癸酉,190。从王继勋、韩重赟被罢“军权”之事可以看出,宋太祖对管军的猜忌和防范程度之深。从韩重赟被罢,殿前都指挥使一职空缺六年,直至开宝六年(973年)九月,宋太祖将静江节度使、殿前都虞候杨义除建武节度使、殿前都指挥使^[1]卷14,开宝六年九月辛未,308。此后,两司、三衙管军省阙,便成惯例。

宋太宗为拉拢、优宠重要的文武官员,给他们丰厚的赏赐。太平兴国二年(977年)二月,宋太宗“赐殿前都指挥使杨信、马军都指挥使党进“银各六百斤”,殿前都虞候李重勋、马军都虞候李汉琼、步军都虞候刘遇、神卫左、右厢都指挥使杨美银各三百斤”^[1]卷18,太平兴国二年二月庚申,400。宋太宗对两司管军的赏赐名单中,只有殿前、马军都指挥使等五员,这应该是宋太祖开宝后期的两司管军配置的员数,表明两司管军大多是阙员。端拱二年(989年)十一月,宋太宗将刘廷翰以殿前都指挥使、武成节度使出为镇州都部署,说明刘廷翰此前并非为殿前都指挥使,而是宋太宗对“边防重寄,不宜轻授”的重视才除授^[1]卷30,端拱二年十一月辛丑,691。雍熙三年(986年),宋太宗“特命”田重进为侍卫马步军都虞候,“自张令铎罢马步军都虞候,凡二十五年不以除授”^[1]卷27,雍熙三年七月甲戌,620,至此重新任命,实际上成为侍卫司的最高军职。宋太宗后期,傅潜亦任侍卫马、步军都虞候^[6]卷279《傅潜传》,9473。地位更高的侍卫马步司的都指挥使和副都指挥使,就一直空缺。淳化时,则由李继隆出任侍卫马步军都指挥使^[1]卷35,淳化五年正月甲寅朔,767。

宋真宗时,王超自殿前都指挥使升迁侍卫马步军都虞候^[1]卷45,咸平二年十二月辛酉,970-971^[6]卷278《王超传》,9465。按当时规定,侍卫马步军都虞候“亦在殿前都指挥使之上”,“自王超罢职,无复任者,而侍卫司马军、步军遂分为二,并殿前号三衙,而马、步二军始居殿前司之下焉”^[13]后集卷12,505。咸平四年

(1001年)七月时,“边臣言契丹谋入寇”,宋真宗命天平军节度使、侍卫马步军都虞候王超为镇、定、高阳关三路副都部署,殿前副都指挥使、保静军节度使王汉忠为都排阵使,殿前都虞候、云州观察使王继忠为都钤辖,王超、王汉忠仍然分别兼镇州、高阳关都部署^[1]卷49,咸平四年七月己卯,1066。

景德二年(1005年)十二月时,侍卫马军都指挥使葛霸“权步军司,会以疾在告”,宋廷命令殿前都指挥使高琼“兼领二司”,高琼说:“臣事先朝时,侍卫都虞候以上常至十员,职位相亚,易于迁改,且使军伍熟其名望,边藩缓急亦可选用。”宋真宗“甚然之”,却也不会恢复“先朝”“侍卫都虞候以上常至十员”之状况^[1]卷61,景德二年十二月癸未,1377。天禧四年(1020年)十二月,宋真宗“以皇太子亲政行庆”,“赐殿前副都指挥使蔚昭敏钱四百万,步军都指挥使冯守信三百五十万,殿前都虞候夏守恩、马军都虞候刘美各三百万”^[1]卷96,天禧四年十二月乙酉,2228。比宋太宗即位后赏赐的三衙管军员数又少一员,且只有步军司有都指挥使之职。

《神宗正史·职官志》载,三衙管军“备则通治,阙则互摄”^[7]职官32之4,3814。“阙则互摄”是关键,已明文规定三衙管军不必全部置齐。从对宋朝的管军统计来看,北宋三衙管军多半只设都虞候^②。宋哲宗时,签书枢密院事王岩叟说:“祖宗以来,三帅不曾阙两人”^[1]卷470,元祐七年二月丁卯,11225。表明大致从宋真宗时开始,至少的三名三衙管军亦可不满员。

南宋则出现一人身兼三衙事务者。如边顺,绍兴五年(1135年)闰二月时,主管侍卫步军司公事,兼权马军司公事,绍兴六年(1136年)八月,兼治殿前、马军司事务。刘錡,绍兴七年(1137年)正月,权主管侍卫马军司公事,并殿前、步军司公事,十一月,罢。解潜,绍兴八年时(1138年),“主管侍卫步军司兼权马军司公事”^[10]卷118,绍兴八年二月癸亥,2198。咸淳八年(1272年)十一月,南宋灭亡前夕,宋度宗以殿前都指挥使陈奕摄侍卫步军司、马军司^[6]卷46《度宗纪》,911。非常时期,以一人担任三衙军职,有利于军事行动,若换一个角度来看,即便是王朝危亡之际,三衙军职也是阙员如此严重,可见其地位之低。

四、管勾(主管)三衙公事逐渐成为最高军职

宋太祖时,曾命外戚王继勋为权侍卫步军司公事,杜审琼为权点检侍卫步军司公事,利州观察使党进为权侍卫步军司事^[1]卷7,乾德四年五月庚寅,乾德四年九月丙辰,乾德四年九月丁巳,172,179;[6]卷260《党进传》,463《杜审琼传》,《王继勋传》,9018,13536,13542。使用“权”和“权点检”“公事”的名目,大致含有权且、临时之义,以此名目掌管三衙军权,为史无前例,却是宋朝另用比都虞候更低的、非正式的三衙差遣名目的开端。

宋真宗在位晚期的天禧三年(1019年),捧日、天武四厢都指挥使、泰州防御使夏守恩“迁殿前都虞候”,“仍权领殿前、步军司”,又“以安远军节度使观察留后,管勾殿前、马、步军都指挥使事”^[1]卷93,天禧三年五月己未,第2145;[6]卷290《夏守恩传》,9716。在一个短时间内,竟以管勾殿前、马、步军都指挥使事的名目统管三衙。

宋仁宗天圣二年(1024年),杨崇勋升“侍卫亲军马军副都指挥使、彰德军节度观察留后、管勾马军都指挥使公事”,他是“以侍卫亲军马军副都指挥使”的虚衔而任“管勾马军都指挥使公事”的实职^[14]卷3,2册456。另有“侍卫亲军步军副都指挥使、建雄军节度观察留后、管勾步军都指挥使公事彭睿”^[14]卷3,2册457。庆历八年(1048年),“昨差出许怀德后,马步军皆阙都帅,遂自环庆路抽回殿前都虞候王元,令权勾当步军司公事”,其虚衔和实职相同^[15]卷24《论补军职》,5册523;[5]卷26《侍卫马军司》,1764。皇祐五年(1053年),“殿前都虞候、陇州防御使、权管勾步军司事王凯乞给大例请俸。诏以凯摄步帅,特从之”^[1]卷175,皇祐五年九月,4235。宋仁宗以殿前司军职中较低的都虞候“摄步帅”,而“摄”即“管勾”,不算正式长官。“管勾”与“勾当”意思相似,即以“他官来判者”^[2]219,至德元载(756年)十月辛巳朔,7002。南宋宁宗时,曾从龙上疏说:“州郡累月阙守,而以次官权摄者,彼惟其摄事也,自知非久,何暇尽心于民事?”曾从龙虽然说的是州县摄官,但与三衙军职摄官道理相同,只是“暂时权摄”^[6]卷419《曾从龙传》,12547。

此后,如“管勾”“权管勾”“权勾当”“权领”三衙等名目的使用,不断扩大。

宋神宗熙宁十年(1077年)，“龙、神卫四厢都指挥使、忠州刺史、新郾延路副都总管燕遼权管勾步军司”^[7]职官32之5,3815;[1]卷282,熙宁十年五月戊午,卷315,元丰四年八月己巳,6903,7627。元丰四年(1081年),宋神宗“诏步军副都指挥使、邕州观察使、太原府路副都总管刘永年赴阙供职,(管勾)步军都指挥使、兼(管勾)马军司”^[1]卷315,元丰四年八月丁卯,7627。

宋哲宗元祐五年(1090年)九月,“权管勾步军司刘斌为秦凤路副都总管,权管勾马军司姚麟兼权管勾步军司”^[1]卷448,元祐五年九月丁卯,10768,姚麟一人兼管侍卫两司。十二月,“郾延路副都总管、吕真为马军都虞候、权管勾步军司,秦凤路副都总管刘斌为步军都虞候”^[1]卷453,元祐五年十二月甲寅,10870。吕真乃是以马军都虞候的身份,兼任权管勾步军司,据后来的记载,姚麟则另升殿前都虞候。元祐七年(1092年)正月,边将刘舜卿“召还宿卫,卒于道”^[1]卷469,元祐七年正月己酉,11207。他已任命为步军副都指挥使,但尚未上任。二月,“以步军副都指挥使刘舜卿卒”^[1]卷470,元祐七年二月辛未,11225,宋廷遂任命“步军都虞候、信州团练使、定州路副都总管刘斌权同管勾马军司”^[5]卷26《侍卫马军司》,1765[16]卷9《赐权管勾马军司公事姚麟已下罢散兴龙节道场酒果口宣》元祐三年十一月三十日,22册239。

绍圣二年(1095年)六月,王崇拯权(侍卫马军司公事)^[5]卷26《侍卫马军司》,1765。元符元年(1098年)，“龙、神卫四厢都指挥使张整权管勾马军司事”^[1]卷494,元符元年二月甲申,11746。张整死后,“皇城使、威州刺史贾岳除正刺史、龙、神卫四厢都指挥使,权管勾马军司事”^[1]卷502,元符元年九月壬申,11966。元符三年(1100年)六月二十七日,宋徽宗“差枢密副都承旨曹诱权勾当马、步军司公事”^[7]职官32之6,3816。宣和年间,殿前都虞候、忠州团练使曹(曠)改权(管勾)侍卫马军司公事^[5]卷26《侍卫马军司》,1766。宣和末,有“侍卫亲军步军都虞候、宁国军承宣使、管勾侍卫步军司公事何灌”^[17]卷26,193。靖康时,外戚王宗濬初任权管(勾)殿前司公事,另有“武昌军承宣使、权管(勾)侍卫步军司公事闻劼”^[18]卷1《赐权管(勾)殿前司公事王宗濬辞免殿前都虞候恩命不允诏》,《赐武昌军承宣使权管(勾)侍卫步军司公事闻劼乞官观不允诏》,1129册185,186。

总的说来,北宋的管勾、勾当三衙公事等,仍只占三衙管军的小部分,而且差遣名目尚未固定。南宋时避宋高宗讳,将“管勾”改称“主管”。在南宋人李焘所修的《续资治通鉴长编》

或《宋会要辑稿》《宋史》等史籍中,其记载北宋也或作“主管”,如宋神宗元丰四年(1081年)时,即出现“主管步军都指挥使”“主管马军司”^[1]卷315,元丰四年八月丁卯,7627。笔者和王曾瑜先生讨论此事,他认为此乃李焘和南宋史官避宋高宗讳,而将原有的“管勾”改为“主管”,但记录北宋者又存在“勾当”“管勾”公事之差遣,实源于李焘和南宋史官史笔混乱所致。

在北宋末军队溃散之余,南宋建炎时以御营使司等重组军队,原来的三衙管军之权基本取消。在绍兴年间对金和议前后,三衙军权又有所提高,但不再统管全军军队,只统管三支屯驻大兵,三衙管军的地位大致与沿江和川陕都统制司相当。从建炎时始,主管三衙公事便正式成为管军的正常差遣,并成为南宋主流的差遣名目。

建炎时,如王元任主管殿前司公事,李质任权同主管殿前司公事,杨惟忠任主管侍卫马军司公事,左言、李质、刘锡、赵哲和边顺任权主管侍卫马军司公事,闻劼任主管侍卫步军司公事^[5]卷26《侍卫马军司》,1766;[10]卷9,建炎元年九月壬辰,241;卷12,建炎二年正月甲辰,315;卷21,建炎三年三月癸未,485;卷22,建炎三年四月甲寅,548;卷24,建炎三年六月辛酉,577;卷31,建炎四年正月庚戌,707;卷33,建炎四年五月甲寅,762;[17]卷117,132;卷138,855,962,1008。当时已将三衙管军降为“主管”“权主管”和“权同主管”三等。宋时官衔中的“同”含有副职之义,如统制官“有统制、同统制、副统制”和“同副统制”,“同”的地位又高于“副”字^[6]卷167《职官志》,3981;[10]卷53,绍兴二年闰四月己未,1105。

作为原三衙管军之都指挥使、副都指挥使和都虞候或作虚衔。自绍兴十年(1140年)始,川陕大将吴玠、杨政和郭浩都先后兼“侍卫步军都虞候”^[17]卷202,1457;[10]卷145,绍兴十二年六月甲申,2741;卷149,绍兴十三年五月乙丑,2812;卷154,绍兴十五年十一月丙辰,2918;[19]卷11,卷12,1129册,116,123,128。鄂州大军都统制王贵因岳飞冤狱退闲,“除侍卫亲军步军副都指挥使、添差福建路副都总管”^[17]卷208,1599;[10]卷144,绍兴十二年三月丁未,2718;[19]卷14,1129册,147。

南宋也有个别武官长期担任三衙军职。杨存中(杨沂中)自绍兴三年(1133年)时就兼权殿前司公事,绍兴六年(1136年)十二月,为殿前都虞候、主管殿前司公事,绍兴八年(1138年)二月,他的官衔是殿前都虞候、主管侍卫步军,兼权马军司公事。杨存中自己也清楚“祖宗置三

衙，鼎列相制，今令臣独总，非故事也”，自绍兴十二年(1142年)十月，兼领殿前都指挥使职事，至绍兴三十一年(1161年)二月，才罢领殿前都指挥使职事之差遣，“存中领殿(巖)^③几三十年”^④ [10]卷68，绍兴三年九月乙亥，1341；卷91，绍兴五年七月乙未，1762；卷107，绍兴六年十二月丙午，2012；卷118，绍兴八年二月癸亥，2198；卷125，绍兴九年正月壬辰，2365；卷188，绍兴三十一年二月甲寅，3652；[6]卷367《杨存中传》，11436；[7]职官32之11，3818。杨存中号称张俊之“大男”；[10]卷147，绍兴十二年十一月癸巳，丙午，2780，2783，宋高宗宠信张俊之“大男”，有多种因素，包括牵制和防备秦桧，故能长期担任三衙军职。杨存中虽“领殿(巖)几三十年”，但最初是以殿前都虞候之虚衔主管殿前司公事，绍兴九年(1139年)，又以“殿前副都指挥使”之虚衔“主管都指挥使公事”。即便罢军职前，也是以“三少”之一的少师的身份，“领殿前都指挥使职事”之特殊高位差遣。由此可见，殿前都指挥使之类军职，何种场合为实职，何种场合为虚衔，有相当大的弹性。

依现存史料，终南宋一代，使用前述“权主管”公事和“权同主管”公事的情况相当少见，主要还是以“主管”公事，作为三衙管军的名目。这当然是三衙管军地位下降的明显标志。

五、文尊武卑的三衙管军礼仪

五代是武夫横行之世，文官们只能低眉拱手，听任他们摆布。宋朝为确立文官政治，制订了文尊武卑的礼仪制度。北宋三衙管军虽为武将之尊，然而据《文献通考》卷58引“沈氏《笔谈》曰：‘三衙内中见宰执，皆横杖于文德殿后，立廊阶下唱喏，宰相出，立阶揖之。外遇从官于通衢，皆避焉。此礼久废，惟内中横杖之礼，至今不废。’”^[20]1739按今《梦溪笔谈》已脱此条。沈括未说此礼始于何时，估计大约是宋真宗确立三衙制之后。

可以互相印证者，南宋初的汪藻追述说：“祖宗时，武臣莫尊三衙，见大臣必执挺趋庭，肃揖而退，非文具也，以为等威不如是之严，不足以相制。以今观之，一何陵夷之甚耶？”^[21]卷1《行在越州条具时政》，1128册，8；[22]卷18《与赵端明》，85册，40；[24]卷2《张魏公三战本末略·淮西之变》，10册，36胡寅也说，“故事，宰相坐待漏院，三衙管军于帘外倒杖声喏而过”。宋仁宗朝的“吕

夷简为相日，有管军忽遇于殿廊，年老皇遽，不及降阶而揖，非有悖戾之罪也。夷简上表求去，以为轻及朝廷，其人以此废斥，盖分守之严如此。今见其分庭抗礼矣”^[25]卷86，1183。

北宋在宰执大臣和三衙武官之间，确立严格的尊卑名分，以文制武，使三衙武官唯有俯首听命，这当然也是三衙管军地位下降的重要措施和标志。然而依汪藻和胡寅之说，南宋初年，此类礼仪已无疾而终。这固然显示当时武将地位有所提高，但无论如何，宋朝官场文尊武卑已成定局，此后三衙管军的地位仍比北宋更低。

自宋太祖“黄袍加身”之后，猜忌武将，成了天水一朝历代皇帝永久性的提心吊胆的梦魇，讳疾忌医的心病。文臣们也绞尽脑汁，提出各种压制、监控武将的措施、方案、政策、制度等。如军区的文臣统兵，自然是皇帝与文臣们的共同设计；而宦官统兵，更是皇帝的乾纲独运，宠臣辈的迎合。王曾瑜先生指出，宋朝军制“以束缚武将才能，降低武将的地位和素质，削弱其指挥权限和主动性、灵活性，牺牲军事效能为特征。在崇文抑武，以文驭武的方针指导下，整个时代的尚武精神沦落”^[12]521。也就是说，作为宋朝军制中的三衙管军地位的变化，都体现了上述特点，也正是“因循苟且”“守内虚外”“保守的文官政治”的具体化。

此种基本国策下，将才的凋零，就具有必然性。三百余年间，宋朝武运衰颓，武功不振，将才寥落，当然是宁愿牺牲军事效能，也必须压制、猜忌，以至摧残、杀害良将的必然恶果。赵宋皇朝管理军事和对待武将的一整套家法，即某些文臣所称道的“祖宗之法”，至愚极陋，却又沾沾自喜，实为中华历朝所仅有^④。

注释

①见王曾瑜《宋朝军制初探》(增订本)(中华书局,2011年版)第6-13页。已故的范学辉先生在《宋代三衙管军制度研究》(中华书局,2015年版),对宋代三衙管军制度的产生与演变,三衙管军的地位与任职资格、选任及其素质状况等进行了研究,甚下功夫。②参见史冷歌《宋朝武官制度研究》(书稿)第10章附表1《宋朝三衙管军任职时间、官衔统计表》。③“殿(巖)”,原作“殿严”,“巖”与“严”或可通用,据《宋史》卷367《杨存中传》,第11438页改用正字。龚延明先生《宋代官制辞

典》(增补本)2017年版第439页已说,宋时殿前司的别
名有“殿巖”,“巖”大约是形容殿前司地位高峻之义④
本部分参考《宋朝军制初探》(增订本)第十四章第
一节。

参考文献

- [1]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
[2]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1978.
[3]史长歌.宋代皇帝的疾病、医疗与政治[M].保定:河
北大学出版社,2013.
[4]程大昌.演繁录[M]//全宋笔记第4编.郑州:大象出
版社,2008.
[5]周应合.景定建康志[M]//宋元方志丛刊.北京:中华
书局,2006.
[6]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[7]徐松辑.宋会要辑稿[M].上海:上海古籍出版社,
2014.
[8]孙逢吉.职官分纪[M].北京:中华书局,1988.
[9]周必大.周益公文集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装
书局,2004.
[10]李心传.建炎以来系年要录[M].胡坤,点校.北京:
中华书局,2013.
[11]王明清.挥麈后录[M]//全宋笔记第6编.郑州:大象
出版社,2013.
[12]王曾瑜.宋朝军制初探:增订本[M].北京:中华书
局,2011.
[13]章如愚.山堂群书考索[M].扬州:广陵书社,2008.
[14]夏竦.文庄集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,
2004.
[15]张方平.乐全先生文集[M]//宋集珍本丛刊.北京:
线装书局,2004.
[16]苏轼.东坡七集·东坡内制集[M]//宋集珍本丛刊.
北京:线装书局,2004.
[17]徐梦莘.三朝北盟会编[M].上海:上海古籍出版
社,1987.
[18]翟汝文.忠惠集[M]//文渊阁四库全书景印本.台
北:商务印书馆,1986.
[19]张扩.东窗集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:
商务印书馆,1986.
[20]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
[21]汪藻.浮溪集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:
商务印书馆,1986.
[22]方岳.秋崖先生小稿[M]//宋集珍本丛刊.北京:线
装书局,2004.
[23]叶梦得.石林燕语[M]//全宋笔记第2编.郑州:大象
出版社,2006.
[24]周密.齐东野语[M]//全宋笔记第7编.郑州:大象出
版社,2016.
[25]黄淮,杨士奇.历代名臣奏议[M].上海:上海古籍
出版社,1989.

From the Declining Status of the Top Military Official Posts of Sanya (三衙) to Explored Valued Civil Officials and Despised Military Commanders of Song Dynasty

Shi Lingge

Abstract: After the establishment of the Northern Song Dynasty, Song Taizu in order to strengthen the control of the military Commanders, Constantly devalued the political status of the military Commanders, Subsequent emperors also inherited these policies and practices. Under the guidance of these policies, Top military commanders were in declining political status: From Song Taizu to Zhenzong, The top military official posts of liang si (两司)、Sanya were gradually abolished and gradually became void titles; their official rank were gradually reduced, dropped from khrom to prefectural governor, the people in these positions had been replaced frequently; the charge of Sanya's official business gradually became the highest military post during the reign of Emperor Zhenzong. In the Southern Song Dynasty, it became a normal dispatch; In Song Dynasty officialdom, civil official were superior to military officer, These were the manifestation of the declining status of the top military official posts of Sanya.

Key words: Song Dynasty; The top military official posts of Sanya; declined in status; Valued Civil Officials and Despised Military Commanders

[责任编辑/云 扬]



中国大运河文化表征与传播创新研究*

秦宗财 杨郑一

摘要:中国大运河是中华文化的瑰宝,流转延续着中华民族的文化基因,并能够为当下提供必然性和合法性说明。在当代中国和世界语境中建构和传播中国大运河文化,必须从形象与意义两个核心维度出发,推动大运河文化生产与再生产的双重循环。从文化形象维度来讲,可以通过“符号—空间—记忆”的表征循环,把握其在形式、内容、意义间的结构关系,实现唤醒文化基因、建构文化空间、理解文化意义的目的。从文化意义的维度来讲,可以通过“概念—表征—规制”的意义再循环,实现确立概念图式、搭建消费场域、规制文化文本的目标,让中国大运河文化能够实现引导规制文化观念和文化意识的作用。同时还应从文化传播的角度出发,通过更新文化叙事方式、凝聚关系结构和空间规制原则,推动中国大运河文化的活态延续和创新发展。

关键词:中国大运河;文化形象;文化意义;文化循环;传播创新

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0067-07

中国大运河是全人类的文化瑰宝,也是中华民族集体记忆的重要组成部分。作为交通运输动脉与经济文化纽带,中国大运河在形塑中华主体文化的过程中发挥了独特作用,也成为传承和延续民族集体记忆的特殊载体。自2014年入选《世界文化遗产名录》后,中国大运河的遗产价值与空间价值得到我国党和政府高度重视。2017年6月,习近平总书记对建设大运河文化带作出重要批示:“大运河是祖先留给我们的宝贵遗产,是流动的文化,要统筹保护好、传承好、利用好。”^[1]2019年7月,中共中央办公厅、国务院办公厅印发《长城、大运河、长征国家文化公园建设方案》,提出了对大运河国家文化公园整体性建设的顶层设计。2020年11月,习近平总书记亲自来到中国大运河的原点城市扬州,考察调研大运河文化保护传承利用情况,充分反映了中国大运河在当代中国国家文化建设

体系中的重要性。

从本质上来看,文化遗产可以被视为一种集体记忆的载体。对于特定的国家、民族或族群来说,传统文化成为蕴藏文化基因、见证历史脉络、书写集体记忆的载体,并为其当下的本质特征、核心精神、价值理念提供必然性和合法性的历史依据。在后现代与全球化叠加的文化语境下,中华文明的发生发展需要创造性地发挥文化遗产的作用,以其涵养文化根性、实现承接续、塑造文化形象,达到提升文化软实力的目的。作为一项线性活态文化遗产,中国大运河在中华文明的发生发展中发挥了重要作用,集聚了一批具有代表性的文化符号和纪念场所。就现实情况而言,诠释中国大运河文化需要一种多元化的、综合性的叙事文本,否则难以完整表达其深厚内涵与复杂意指。因此,有必要引入空间和记忆视角,探寻中国大运河文化在历

收稿日期:2021-02-26

*基金项目:沪苏浙皖“长三角高质量一体化发展重大问题研究”专项课题(19CSJ007)阶段性成果。

作者简介:秦宗财,男,扬州大学新闻与传媒学院教授、博士生导师(江苏扬州 225009),主要从事文化传播学与文化产业研究。杨郑一,男,扬州广播电视传媒集团(总台)记者,(江苏扬州 225009)主要从事文化传播、广播电视事业研究。

史与现实、空间与记忆、民族与世界等多元关系中建构文化记忆“凝聚性结构”^{[2]46}的路径,以此明晰在当下世界语境中锚固中华民族共同体的价值观念,保持民族与国家的文化认同与内向凝聚力,增强中华文化的民族自信与文化自觉。

二、符号·空间·记忆:中国大运河文化的形象表征

“形象”是“两种类型文化现实间的差距所作的文学的或非文学的,且能说明符指关系的表述”“形象因为是他者的形象,故而是一种文化事实”^[3]。而“文化形象”则是关于某种文化的一整套文学的或非文学的“表述系统”,其形成是自我塑造并被他人认可的过程,是历史与现实重新组合编辑的产物,能够转化为促进主体文化发生发展的重要资源,也能够民族集体记忆的形成过程中扮演重要角色。理解中国大运河文化形象,需要从文化基因、文化空间与文化记忆的维度中去深入探寻,充分把握文化形象与文化历史、文化现实、文化记忆间的结构关联,通过“符号—空间—记忆”的表征循环,推动对中国大运河在形式、内容、意义维度的生产,因此实现对中国大运河文化形象的符号表征和意义认同。

(一)符号表征:诠释中国大运河的文化基因

符号/符码是文化的表征形式,文化要依靠符号的表征得以保存、理解、传播、发展。因此也有学者指出:文化的“记忆程序”不像动物性记忆根植于基因遗传,而是依靠一套复杂的、等级化的符号系统来实现^①。文化形象是由符号所建构,是文化基因经由符号文本书写编辑的结果,人们在用文学或非文学的符号建构文化形象的过程中,有意识地将特定的思想观念和意识形态注入其中,使其拥有了核心价值。一个国家或民族的典型文化形象,往往具有象征其标志性的思想和核心价值观的功能,为形塑民族文化心理提供了载体。从此意义上说,中国大运河不仅仅是一条人工河道,而且在其2500多年的历史演变中,中华民族文化融合汇通的结果与其有着密切的关系。大运河催生演绎了无数历史场景和历史故事,承载了诸多文

化问题的符号语境和符号意义,是中华民族温和、包容、开放、创新等集体性格的重要源泉,已成为了中华民族文化形象的重要表征。在当下语境中形塑中国大运河文化形象,需要在大运河文化基因与大运河文化形象之间建构“符号—意义”的阐释体系,讲清楚中国大运河“是什么”这个基本命题,将其从基础的物化世界中区分出来并文本化,以此来更好地实现其文化价值。就其内向维度而言,中国大运河文化形象的深度建构可以帮助人们认知和理解中华民族共同体的精神意识,形成和强化文化认同和文化表达的根基,成为唤醒民族文化记忆的重要契机;就其外向维度而言,通过呈现中国大运河文化蕴含的价值,既彰显中华文化的民族特色,又能表达价值共识的共享文化标识,从而为中华文化的对外传播提供支持。

(二)空间呈现:形塑中国大运河的景观形象

在文化生产的过程中,空间可以作为一种媒介形态来考察。中国大运河流经六个省份和两个直辖市,沟通了京津文化、燕赵文化、齐鲁文化、中原文化、淮扬文化、吴越文化等,形成了交往密切、兼容并包的文化空间,在这个文化空间中孕育并产生了独具特色的大运河文化。在中国大运河修建、流转、延续的过程中,既形成了绵延千里的物理空间,如河道、船闸、村镇、景观等,也形成了富集非物质文化遗产的文化空间。作为一种超大型的人工建筑物,中国大运河能够建构起中华文化与民族记忆的纪念性空间,实现对当代社会文化和民族集体记忆的建构与修辞。法国学者皮埃尔·诺拉(Pierre Nora)就认为纪念性空间具有双重功能:一是回溯性功能,即让人们回溯历史,唤起人们的记忆;二是前瞻性功能,即通过纪念空间的营造,将历史事件与未来发展相互勾连,使人们通过参观纪念空间而获得历史认同,从而确定未来之发展^②。

中国大运河作为一种纪念性空间,可以通过三种形态的勾连,在历史、现实与未来间呈现凝聚性记忆结构。首先是地理空间,一切神话、故事或叙述都需要在特定的场所发生,大运河包容了广阔的地理场所,并使之活态地从过去延续到现在,因此让人们可以在当下场景中体

验历史场景与历史遗存,从而回答好“我从哪里来,向哪里去”这个根本性问题。其次是景观空间,中国大运河沿岸形成了独特的运河景观空间,包含河道景观、遗产留存、生活方式、民俗场景等,具有独特的精神和遗产价值。因此也有学者总结指出:文化遗产作为人类文明的现实载体和重要表现形式,不仅为人们提供了宝贵的精神财富,同时也建构了不同地域的文化空间,是连接民族情感、增进民族团结的重要纽带,对于满足人们精神文化需求具有重要意义和价值^[4]。最后是文化空间,文化空间是大运河沿线非物质文化遗产发生与活态传承的场域,是大运河文化的汇聚与集合。大运河文化通过空间媒介的转述,集合呈现为中国大运河的文化形象,从而为人们所观察和欣赏,并为之建构起密切的文化心理联系,因此文化空间除了生产文化产品外,还承担了社会关系的生产,从而赋予中国大运河以“当下性”的意义,实现历史与现实、过去与未来间的有机联结。

(三)意义框架:理解中国大运河的文化记忆

文化形象由文本到空间再到记忆的转化,从本质上讲是人们基于集体意识需要对“文化文本”进行的再编辑、再加工和再修正,是为人们基于当下需要对历史文化进行“引证”和“论辩”的过程。文化记忆研究的代表性学者扬·阿斯曼(Jan Assmann)就认为文化记忆实际上创造了一种交流框架,并指出“作为过去的过去”与“作为当下的过去”之间存在着的紧张关系,是理解文化记忆的一个关键因素^③。文化记忆与文化形象的关联能够为文化形象的建构传播提供基础和规制。作为集体记忆的一种类型,文化记忆的形成实际上反映了人们主动进行社会选择的结果,被选择的记忆元素得以激活繁荣,而被抛弃的集体记忆则消亡离散,其最终结果正如法国文化学者莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)所说的那样:“我们保存着对自己生活的各个时期的记忆,这些记忆不停地再现;通过它们,就像是通过一种连续的关系,我们的认同感得以终生长存。”^{[5]82}

对于中国大运河而言,外塑其形,内蕴其神,通过文化形象的塑造,唤醒民众的集体记忆具有十分重要的意义。首先,文化记忆提供了

内在稳定性。中国大运河拥有极为丰富的文化遗存和精神内涵,但是由于个人自身经验的有限性,在现实情况中想要做到全面准确地理解并不容易。相较于人们在阅读符号文本时的任意性理解,文化记忆具有相对静态、稳定的特点,因而能够帮助人们更好地定位并确认自身的身份归属,从而成为引导传统文化向现实观念转换的桥梁。其次,文化记忆提供了历史厚重感。中国大运河文化体系是活态、流传、生生不息的,对于其文化表征而言,其现实形态上往往叠积了复杂的文化意指,这些文化意指需要借助文化记忆来进行解读和阐释,从而使得文化观念和文化意义得以深入并固化在人们的文化活动中,让大运河文化形象更加具有历史厚重感。最后,文化记忆提供了文化自信的源泉。征召和弘扬中国大运河文化形象,最终目的是在文化生产中将人们对历史文化的体验和认同转化为文化自觉和文化自信,在此过程中对文化记忆的选择和强化能够建构起广泛的文化认同,深化人们对大运河文化的认知和信赖,使其最终转化成为文化自信的力量源泉。

三、概念·表征·规制:中国大运河文化的意义再生产

文化形象只有经由传播活动进入社会关系生产,才能充分发挥其活性与作用。作为一项伟大的历史遗存,中国大运河的精神文化价值不应被局限在过去,而是应该积极进入当下的文化再生产之中,成为繁荣当代中华主体文化,增强家国民族观念,传播民族精神的重要力量。英国文化学者斯图尔特·霍尔(Stuart Hall)在研究文化问题时提出了“文化的循环”(the circle of culture)理论,认为文化产品的生产是包含表征、认同、生产、消费、规则等五个环节,具有复杂结构的“文化环”^④。根据霍尔的理论,在大运河文化生产的循环中,通过大运河文化形象在不同文化框架中进行“接合”(articulate),实现“概念—表征—规制”的意义再循环,达到表达和定义复杂文化意义的目的。因此,在中国大运河文化再生产的实践中,可以通过创造性的推动文化意义的再循环建构,为中国大运河

文化的发展更新注入活力和意义。

(一)概念图式:中国大运河文化意义的再生产形式

概念是人们对某种事物的解释,概念图式是人们共享解释语言符号的同一方法。霍尔就指出:“思考‘文化’的一种方法是以这些共享的概念图、共享的语言系统和驾驭它们之间转化关系的各种信码为依据。”^④中国大运河文化是一个复杂的概念意义系统,其中存在着各种类型的符号文本和多种多样的概念意指,反映为丰富多彩的文化形式,因此必须通过共享的文化信码进行表征,确保人们在接触大运河文化的时候,能够以相同的方法去解读其概念意指。推进大运河文化的再生产,需要统筹把握文化实践内部生产和文化实践间生产两种方式。所谓文化实践内部生产,即对文化实践原生形态的传承和保护。中国大运河文化包含多元复杂的文化表现形式,包含口头传承、技艺传承、文书传承、民俗传承等多种方式,建构和延续中国大运河的文化意义,就需要充分尊重和保持大运河文化实践的原生方式和典型符号,使其在文化交融中能够继续保持自身特质,从而避免文化遮蔽或文化覆盖的发生。所谓文化实践间生产,是指从不同文化实践间的转化,如民俗历史用戏曲演艺的方式表达、传统劳作场景用器物雕塑来展现、地方文化记忆用书籍文本来整理等,通过在不同文化实践间进行转化,能够拓展大运河文化的实践途径,丰富大运河文化信码的表征形式,使得各种文化形态能够在相互补充、共存共荣中传承活化,发挥作用。

(二)消费场域:中国大运河文化意义的转化路径

文化意义的社会表征指向文化的生产和消费环节,是文化意义经过挖掘、发现、整理、改写之后进入当下文化再生产的过程。推动中国大运河文化意义的社会表征,实际上就是为中国大运河提供在当代文化生产与消费中的操演指向和记忆重现,通过将大运河文化与当代社会的精神价值进行有机结合,使之转化为社会公共文化产品和文化产业开发内容,能够满足人们的精神文化消费需要,并成为生产社会知识和话语的一种方式。

具体而言,第一,要明确中国大运河文化传承的历史语境。同样的事物在不同的历史语境中能够产生截然不同的认识,因此有必要加快推动大运河文化叙事的系统化、当代化、品牌化建设,对大运河文化包含的显性、隐性知识及其社会话语进行系统性挖掘和创新性转化,处理好“讲什么”“怎么讲”这个关键问题,使得大运河文化的意义更加明确,内涵更加鲜明。第二,要把握好统一、差异的辩证关系。一方面要加强对大运河文化的意义表征,深描其内涵框架和观念话语,以共通的文化根脉为大运河文化生产提供丰富资源;另一方面要加强对大运河文化意义的多样化呈现,用各式各样的形态展示中国大运河的文化魅力,形成多元的文化消费路径和丰富的文化体验场景,更好地满足人们的文化消费体验和文化产品需求。第三,要把握好传承与建构的关系。文化意义是在不断反复生产中被建构和传播的,每一次的生产都是一个传承与建构的互动实践过程,因此要在文化生产中充分把握传承性与建构性之间的辩证关系,让大运河文化的生产既能够传承文化根性,也能够体现时代性和创新性。

(三)行为规制:大运河文化意义的再生产文本框架

文化再生产的核心是意义的再生产,即让文化意义发挥现实作用。正如扬·阿斯曼(Jan Assmann)所说:“在这种互动中循环着的,是一种经过共同的语言、共同的知识 and 共同的回忆编码形成的‘文化意义’,即共同的价值、经验和理解形成了一种积累,继而制造出了一个社会的‘象征意义体系’和‘世界观’。”^{[2]145-146}推动中国大运河文化的再生产,终极目标是使其精神价值得以指导和推动人们的社会行为,形成文化和身份的认同,并使之成为推动文化更新发展的精神支撑。发挥中国大运河文化的意义和价值,需要将其转化为中华主体文化生产中的重要“象征物”,使其有机地连接过去、现在与未来。一方面,要充分发挥中国大运河的规范性文本价值。正如扬·阿斯曼所说的,规范性文本出场的目的在于教会人们辨别是非、选择怎样的社会生活方式、遵守怎样的社会秩序,并指明正确的行事道路^{[2]147}。在当下语境中,中国大运

河的意义早已超越了其本身河道交通的范畴,而是被用来比喻中华民族生生不息、兼容并包、温和谦逊、勤劳奋斗的集体品格。推动大运河文化的再生产,就要让大运河蕴含的民族品格深深扎根于人们的文化记忆和公序良俗中,为人们感知和表达文化提供基准线和位置感,引导人们社会生活方式的选择和文化生产的方向。另一方面,要充分发挥中国大运河的定型性文本价值。对大运河文化的挖掘传播有助于我们更好地回答“我是谁”“我从哪里来”等问题,让中国大运河文化的神话演绎在现实信仰与传统文化间形成张力,教育引导人们在当代价值框架下培育社会的共同体意识,从而在人们社会信仰的形成过程中提供规范性指引。

四、叙事·框架·消费:中国大运河文化传播创新

在文化循环的过程中,媒介是一个非常重要的节点。正如霍尔所言:“意义还通过种种不同的传媒生产出来,尤其在目前,通过复杂的技术,通过现代大众传媒这种全球通讯手段生产出来,这使得意义以历史上从未有过的规模和速度在不同文化之间循环起来……。”^④推动中国大运河文化的传播创新,需要综合借助各种媒介手段的力量,充分动员“符号—空间—记忆”的文化形象循环表征和“概念—表征—规制”的文化意义再循环的双重循环作用,实现中国大运河文化的创造性转化和创新性发展。

(一)准确把握文化符号和文化概念间的叙事方式

文化形象和意义的传播本质上还是人与人之间的社会信息传递,其中符号互动与符号叙事能够发挥重要作用。当代叙事学理论认为,每一个叙事文本都包含两个部分:一是故事,二是叙述(或话语)。故事意味着“讲什么”,叙述意味着“怎么讲”。在大运河文化的循环表征中,符号与概念间的转化是传达思想和意义的渠道,是实现文化基因向文化意义过渡的重要中介。开展大运河文化叙事创新,需要在逻辑、介质与生态三个方面开展工作,以此更好地讲述运河故事,传递文化意义。所谓逻辑是指组

织符号与概念的方法,大运河是宝贵的文化遗存,其在隐含意义和价值维度上还有广阔的田野亟待被发现与利用,因此有必要加强对大运河符号元素的征召,用更加丰富的符号文本来唤醒和编辑人们的社会概念和社会记忆,用人文精神而非物化精神来保持大运河文化的发展逻辑,以此复苏运河文化记忆,激活运河人文空间。所谓介质就是对新的讲故事技巧的运用。学者研究发现:“在共同的对话中,介入的声音越多,被回忆的内容也就越准确和接近事实。”^[6]因此,在传播运河文化的过程中,加强对传统媒体介质的融合性使用 and 新媒体介质的创新性使用,加强针对不同受众群体的符号生产能力,形成更多关系联结与文化体验,形成多种媒体介质间的文化共鸣,以此激活更加强烈的文化感受和文化认同,更好地保护和维系大运河文化的根性。所谓生态就是要提升文化叙事的多样性,在文化生产的过程中,我们要像保护生物多样性一样保护大运河文化形态的多样化形式,在文化形象与文化意义间建立良性互动和密切联系,以此实现表达运河叙事的多元可能,让大运河的文化资源得到更多的释放。

(二)密切文化文本与文化框架间的凝聚关系

扬·阿斯曼曾用“凝聚性结构”解释人们的文化活动与文化记忆之间的结构关系,他指出:“生活在社会中的人利用参照框架来记录和寻回回忆,记忆不可能存在于这个框架之外。每个社会和每个时代独有的重复使用的文本、图像和礼仪,通过对它们的‘维护’,这个社会 and 时代巩固和达成关于自身的图景。”^{[2]6}正如前文所述,文化可以被视为一种集体记忆的表现,但是这种表现不应该是静态的、固定的,而应该充分体现出生产性、加工性和实用性,成为人们积极主动的文化创造活动。创新传播中国大运河文化,就需要通过对其形象和意义的仪式化使用,建构其话语规范与解释框架,激发人们的文化生产能动性和自觉性,从而更好地动员和激发其在社会再生产中的重要作用。

首先,要通过不断建构形成并完善话语体系。反复不是简单重复,而是要在文化创新生产中结构性、连续性、实践性地进行大运河文化话语的生产,将中国大运河放置于中国历史和

社会发展的宏观维度中去选择、加工和重建,有效克服文化体系破碎化、单一化、割裂化、简单化等问题,从而深化对大运河文化资源的积累和创造,使其始终拥有勃勃生机。

其次,要通过加工更新和整合话语框架。框架是文化基因、文化形象与文化意义间的联结机制,框架不是从来就存在的,而是在人们的社会活动中建构产生的。在开展大运河文化生产和创新的过程中,要重视对话语框架的创新,使其既体现出历史根性,又具备时代活性,特别是重视对历史文化的仪式性使用,使各种文化资源和文化意义被有机整合起来,使其形成内在统一、相互联系的概念体系,从而指导人们的认知图景。

最后,要通过整体把握和凝聚文化资源。整体反映对文化建构过程和文化建构结果的把握,是对文化生产结构的建设。在大运河文化创新中把握整体性,需要在文化生产结构各个要素间提供建设性结构,将生产、分配、交换、消费等各个环节都纳入考察范围,特别是大运河包含了巨型的文化交流网络,贯穿在中华文化对内生产和对外传播的全过程中。因此更应该有一个整体性的视角,将其在时间与空间维度层面的巨大知识体量整合为凝聚性的符号文本,以此实现对当下社会个体意识的呼唤与统合,并在内外传播中彰显中华文化的主体性。

(三)科学统筹文化消费与文化空间的规划原则

正如格奥尔格·齐美尔(Georg Simmel)所指出的:“空间不仅为人类活动提供了可能,而且空间内要素相互并存,而要素间的主体互动既是对空间的填充,也是空间最吸引人的地方。”^[7]文化空间的建构能够为人们的文化消费和文化创造提供支持,而文化的消费和创造又使得主体文化更广泛地接入社会关系结构之中,使得文化空间更加呈现出建构性和发展性。因此,在推动中国大运河文化创新发展的过程中,对文化空间的规划建设能够有效促进文化发展、文化消费和文化创新等活动。

首先,要科学规划大运河文化延续展示的公共空间。中国大运河的文化形象源于历史,立足现实,面向未来,包含了丰富的景观、遗产、

民俗、戏曲、社火和生活场景,他们有的依托特殊的场景展示,有的涵化于人们的日常生活之中,都具有显著特色和独特价值。推动大运河文化生产传播,需要统筹把握不同文化元素的特点,建设提供他们各展所长的公共性空间,引导他们相互沟通、相互支持,从而为大运河文化的持续性发展提供保障。

其次,要加快建设大运河文化生产转化的消费空间。文化活动只有嵌入人们的公共文化消费中,才能获得源源不断的活力和资源。加强大运河文化的创新发展,就要加快拓展与大运河相关的文化消费空间的建设,特别是充分把握好大运河文化带国家公园建设等重大机遇,使得大运河文化在当代人们的公共文化服务中被广泛展示、传播、消费,满足人们的精神文化需要,并获得源源不断的内生发展动力。

最后,要重视规制大运河文化传承延续的记忆空间。记忆空间的价值在于保管和征召中国大运河的文化意义,为其历史性、传承性提供合法性支持。在当代全球文化多元竞争的背景下,记忆空间是民族文化传统和集体观念的寄居之所,没有记忆空间的支持,民族文化记忆就很容易走向分裂和消散。规制大运河文化记忆空间,需要充分动员文化管理机构、媒体宣传机构、学术研究机构等综合力量,形成挖掘和延续民族文化的行动自觉,特别是要应对好融合传播时代文化生产资本化、碎片化、随意化等问题,以此应对好中华文化交流中的文化冲突和文化竞争等问题,维系好中国大运河文化的精神内核和文化活性。

结 语

中国大运河作为中华主体文化的代表性符号,具有重要的文化生产与文化传播价值。一方面,中国大运河的文化意义正在被重视,成为承载国家文化形象和民族历史镜像的重要载体。对于中国大运河文化形象和文化意义的建构传播能够在塑造国家形象、提升文化竞争力和实现国家文化现代化的进程中发挥重要作用,同时也关乎当代文化自信与文化自觉的建构生成,可以说目标远大、意义重大、作用巨

大。另一方面,当代中华文化的生产面临复杂的局面,既有来自外部异质文化的竞争和覆盖,同时也要解决好整合文化资源,保持文化多样性,提升文化传播力等诸多问题,特别是在移动互联网和社交媒体广泛兴起之后,当代文化生产已经走进了更加复杂的时空维度,带给我们更多的挑战和难题。从这个角度讲,建构和传播中国大运河文化的实践还远未走向终点,加快建构具有中国形象、中国气派、中国特色的大运河文化体系,既能够成为促进中华文化主体文化延续发展的重要抓手,也是一项亟待深入推进的重大系统工程。

注释

①参见康澄:《文化记忆的符号学阐释》,《国外文学》2018年第4期。②参见 Hue-Tam Ho Tai:“Pierre Nora and France National Memory”, *The American Historical Review*, Vol.106. No.3, 2001: 906-922.③参见 Assmann, Alcida. *Canon and Archive: Cultural Memory Studies An International and Interdisciplinary Hamdbook* [J]. *A Companion to Cultural Memory Studies*, 2008: 97.④参见斯

图尔特·霍尔:《表征:文化表征与意指实践》,徐亮、陆兴华译,商务印书馆2013年版。

参考文献

- [1]文明之光照亮复兴之路:以习近平同志为核心的党中央关心文化和自然遗产保护工作纪实.[E/OL].人民网.<http://politics.people.com.cn/n1/2019/0610/c1001-31126283.html>.2019-06-10.
- [2]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.
- [3]达尼埃尔-亨利·巴柔.比较文学意义上的形象学[J].中国比较文学,1998(4):79-90.
- [4]秦宗财,杨郑一.论文化遗产创造性转化的逻辑与路径[J].中原文化研究,2019(5):51-59.
- [5]莫里斯·哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然,郭金华,译.上海:上海人民出版社,2002.
- [6] R.Sennett. “Disturbing Memories”. in P. Fara and K. Patterson (eds.) [C].*Memory*, Cambridge University Press, 1998: 10-26.
- [7]成伯清.格奥尔格·齐美尔:现代性的诊断[M].杭州:杭州大学出版社,1999.

Research on Cultural Representation and Communication Innovation of the Grand Canal in China

Qin Zongcai and Yang Zhengyi

Abstract: The Grand Canal in China is a treasure of Chinese culture, and continues the cultural genes of the Chinese nation, and can provide the inevitability and legitimacy for the present. To construct and disseminate Chinese Grand Canal culture in the contemporary Chinese and world context, we must proceed from the two core dimensions of image and meaning to promote the double cycle of cultural production and reproduction of the Grand Canal. From the perspective of cultural image, the representation cycle of “sign-space-memory” can be used to grasp its structural relationship among form, content and meaning, so as to realize the purpose of awakening cultural genes, constructing cultural space and declaring cultural significance. From the perspective of cultural significance, the meaning recycling of “concept-representation-regulation” can realize the goal of establishing conceptual schemas, building consumer fields and regulating cultural texts, so that Chinese Grand Canal culture can realize the role of guiding and regulating cultural concepts and cultural consciousness. At the same time, from the perspective of cultural communication, we should promote the active continuation and innovative development of Chinese Grand Canal culture by updating the way of cultural narrative, cohesive relationship structure and spatial regulation principle.

Key words: Grand Canal in China; cultural image; cultural significance; cultural cycle; communication innovation

[责任编辑/李 齐]



基于数字媒介的文化遗产传播研究*

秦 枫

摘要:文化遗产作为一种“符号”裹挟在数字媒介环境之中。文化遗产传播是一个增值过程,数字媒介作为文化遗产传播的载体,具有诸多优势和新特点。数字媒介传播背景下,各个文化遗产主体相对拥有均等的发声权力,主体间对文化遗产信息进行互补性传播、相互监督、协同过滤,针对不同受众进行分众精准传播。随着新媒介及各种网络技术的发展与应用,文化遗产呈现的内容也不断创新,数字媒介改变了遗产的文化意义和对遗产表现的诠释路径,增加了全新的展示内容,成为现代社会再生产的“新产品”。数字媒介提升了文化遗产的传播能力,使文化遗产(产品)原有表现和生产形式过时,再现了文化遗产的完整感官体验,将使文化遗产逆转为交互系统。文化遗产在数字媒介传播中要尊重文化规律与遗产意义的完整性,保证文化意涵不能被歪曲与误解,否则将失去其文化价值。

关键词:数字媒介;文化遗产;符号;媒介四律;文化价值

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0074-08

一、数字媒介与文化遗产传播

媒介是人们用以分享信息和表征意义的中介,媒介环境学派代表尼尔·波兹曼(Neil Postman)认为,媒介对社会文化发展起决定性作用,他指出“一种新的媒介会改变话语的结构”“媒介即认识论”“媒介即隐喻”^{[1]5-27},还认为文化是以媒介为基础载体的“对话”。笔者认为,文化遗产亦是以媒介为基础进行“传播”与“对话”。

数字媒介^①的出现更是催生了媒介化社会的诞生。通过数字媒介,政府、个体、社会组织等各种力量交汇形成复杂的权力关系^{[2]93-101}。一是传受变迁。在数字媒介载体出现之前,传统的传播模式——口头、文字、印刷、电子传播模式,从其传播流向来看,多为点对点或点对面

的单向、直线式传播,受众处于被动接收状态。伴随数字媒介的普及,受众从相对被动的接收者和消费者转变为更加主动的选择者、使用者和产消者(prosumer),能够积极利用数字媒介进行内容生产和传播实践。二是传播过程观的转变。这不仅是传播过程的转变,单向到双向的传播过程,而且传播的“传递观、扩散观”进一步演变为“互动观”。数字媒介可以创造一系列新的社会互动、新的概念系统、新的语言方式,突破传播的时空界限,形成更为互动的传播模式。同时,在特定的社会历史情境中产生的传播内容,公众更有权选择如何创造、理解和运用数字媒介。文化遗产的价值脱离不了其原本的社会体系,在整个数字媒介传播的过程中,不仅要关注媒介对文化遗产器物层面的信息呈现与符号表达,更应该利用数字媒介的传播优势阐

收稿日期:2021-02-16

*基金项目:高校优秀青年人才支持计划项目“新媒介环境下文化遗产传播研究”(gxyqZD2018009)成果。

作者简介:秦枫,男,安徽师范大学新闻与传播学院教授、硕士生导师(安徽芜湖 241000),主要从事数字媒体与文化传播研究。

释遗产的符号所指和意涵。

文化遗产传播是文化遗产的价值增值过程。不能将文化遗产作为一个“存量”看待,例如将文化遗产看成“文物、遗物、不动物、过时物”等,而应将之看成动态的“流量”,即传播和发挥文化遗产的价值与能量。文化遗产传播是一个增值过程,在数字媒介的作用下,文化遗产的传播价值与效用更大。如同知识一样,分享范围越广、分享主体越多,其价值和效用越大。此处对文化遗产传播价值增值进行公式化的描述,即 $V=(P+CH)^C$ 。文化遗产传播表现为文化遗产知识与信息在传—受主体之间的传递与分享,包括横向扩散与传播和纵向传递与传承,从而使得遗产价值增值。在此公式中,“P”(People)指拥有某种文化遗产信息或知识的主体,既有官方的,也有民间的;既有专业的,也有非专业的,包括专家、传承人、政府、公益组织以及其他利益相关者等;“CH”(Culture Heritage)是指文化遗产所涵括的所有信息点——传播内容;“+”表示 Digital Media^②,是主体所利用的数字媒介,即以数字“0”“1”为传播介质的载体;“C”(Communication)即文化遗产的知识内容在主体间的有效传播。“V”(Value)是指文化遗产经过主体间的传递、传播与共享,以及接收者利用自身的生活阅历、教育背景、知识结构等因素所进行的解码与再编码,所产生的艺术审美、社会文化以及经济价值等。

文化遗产的传播是以数字媒介为载体的传播与共享,其传播主体越多、传播范围越广,则其效用与价值就越大,这个价值增值过程符合梅特卡夫法则^③。数字媒介的传播优势可得性、便利性、易操作性等,使得社会力量便于参与到文化遗产的保护与发展中来,并在保护与发展过程中提高公众对文化遗产的认知与认同,给予公众文化熏陶和文化体验,提升公众的文化遗产素养,培养公众文化遗产保护的自觉性,促使整个社会更好地传承与传播文化遗产,更加合理地利用好文化遗产。

二、数字媒介下文化遗产传播主体

文化遗产传播主体在某种程度上决定了文

化遗产传播的内容选择和价值偏向。借用利益相关者理论^④,文化遗产传播的利益相关者包括文化遗产拥有者(传承人)、政府、当地民众、参访者、学者、文化企业等。在传统媒介环境下,只有掌握话语权(或者说拥有权力资源)的主体才能进行文化遗产传播。作为文化遗产的合法名义主体“民族—国家(政府)”,在传播文化遗产时,选择能够表达和满足“民族—国家(政府)”政治高度、意识形态或文化形象的信息进行传播,而忽视文化遗产诸多真实属性,政府运用权力资源(包括媒体资源)对文化遗产进行自上而下的单向性宣教。

文化遗产研究学者多是从学术视角对文化遗产研究成果以出版、研讨等形式进行传播,传播范围往往局限于学术圈子。这是一种小众化、理论化的传播,也满足了自身的学术研究之需。对于文化遗产来说,学者作为文化遗产的“他者”从外部来看待文化遗产,学者基于史料的考证对文化遗产的阐释,是站在“他者”的位置去看待和审视文化遗产,具有一定的专业性和学术权威性。但从某种程度上来说,可能会忽视文化遗产的地方性知识。不过,文化学者研究的议题具有一定的“靶向性”,有利于将文化遗产传播的学术问题扩散到文化认同和意识形态领域,推动传播议题的设置与转换。

参观者或游客通过实地参访,对文化遗产进行消费和内化传播,获得身体力行的知识认同、经验认可,以达到文化遗产知识的消化和在这种特殊的获得方式中受到教化,或将文化遗产信息传递给周围人群。每一位参访者都会根据自己的知识背景和经验知识对文化遗产进行阐释,通过数字媒介记载上传自己的参访心得,于不自觉中传播了文化遗产。此种传播是一种非自觉传播,但正是基于数字媒介,才使得非自觉传播成为现实。

文化遗产拥有者(传承人)是文化遗产真实的主人,能够以“当事人”的角度真实阐释文化遗产。他们最有权力去传播,但限于传统媒介,这使得他们在传播方面的贡献相对较小,传播路径与范围窄化。在数字媒介环境中,文化遗产拥有者(传承人)可以借助数字技术记录与传承、传递与传播相对客观真实的遗产信息,至少

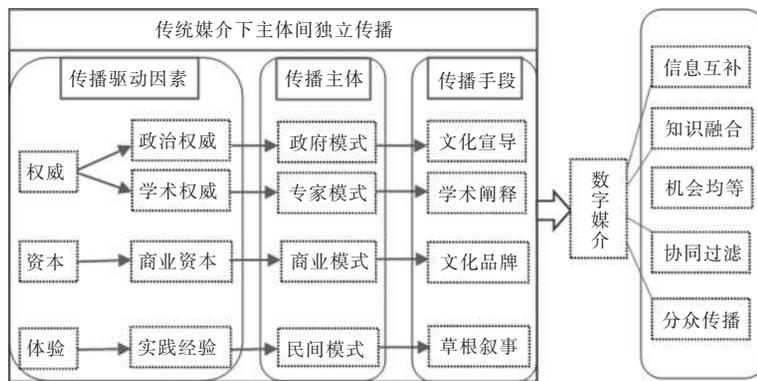
他们会按照自己的文化经验或文化传统将文化遗产传承下去。但在现实社会中,他们对文化遗产的阐释权和传播权常被学术机构或权力机构“代言”,且“代言”机构对于遗产的阐释语言经过意识形态选择、过滤或理论术语包装,往往会损害文化遗产信息的真实性和完整性。

无论是物质文化遗产或非物质文化遗产,抑或线性文化遗产^⑥,都是一种文化记忆。文化记忆是一个多主体、多向面、长期持续不断建构和积累的过程,它是由文化遗产所在地的民众共同参与建构的。在地民众通过纵向家族内部的传递和横向的社会性传播,将文化遗产信息内容世代保存和传承。在地民众通过碎片化、个体化、日常化的知识经验,建构起完整的文化记忆网络。虽然这些记忆和表达可能不具有专业性和权威性,但作为民众对文化遗产的理解和认同,却具有合理性与正当性,起到建立民众个体与“地方”文化之间关系的重要作用。在地民众根据自身的文化实践和对文化遗产的理解,以民间叙事的角度,运用闲暇和知识盈余,在某种程度上弥补学者的“专业化”阐释之不足。数字媒介环境下保证文化遗产信息和知识完整性与真实性的,是一群拥有自身文化实践与经验的群体,对文化遗产内容进行审查、过滤和补充。而他们之间的“知识储备”与“知识结构”有交叉也有互补,而且真实互补的部分成为文化遗产传播内容的协同前提。数字媒介平台之上的每个个体贡献一点遗产知识,就会聚沙成塔,终将会对某一文化遗产事项作出相对准确而全面的解读。

作为文化企业,它的根本目的是追逐剩余价值。即使在传播文化遗产中起到十分重要的作用,也无法改变它的功利性和资本性。文化遗产对于企业来说是一种产业资源,文化企业遵循资本的逻辑,对文化遗产进行产品生产、体验服务和商业宣传。它一方面为企业赚取利润,另一方面也提升了文化遗产的知名度,这对文化遗产传播起到了一定的效果。当前,文化企业更是注重文化品牌建设,将文化遗产作为天然的文化品牌,运用数字技术对文化遗产加

以创新,从而提高企业的文化附加值。

传统媒介条件下,文化遗产传播主体之所以具有强大话语支配权,在于传统媒介的性质关系到知识的垄断,而知识的垄断又关系到社会权力和权威。而在数字媒介环境下,每个主体都将均等地拥有话语权。除了职业化、专业化的文化遗产管理者、研究者,数字技术使得当地民众、游客、社会组织机构等都成为文化遗产的传播主体,社会公众也逐渐加入文化遗产传播的队伍。随着数字媒介的发展,每个社会主体都可能是文化遗产传播的主体,不论是社会精英诸如学者、公务人员,还是草根阶层包括游客、在地民众等,每个主体都可在闲暇时间将自身的遗产知识在数字媒介上发布、传播。根据数字媒介的传播特征,每个主体既是文化遗产



的传播者,又是遗产信息的接收者,“传—受”身份叠加,改变固有的传播受众身份,从而达到更为有效的传播效果。

由上图可知,传统媒介中文化遗产传播主体在不同的传播驱动因素下采用不同的传播手段,对文化遗产信息和知识进行独立性传播。在权威驱动因素下,政府和专业学者依照各自目的对文化遗产进行意识形态、文化认同和学术研究等方面的传播。在商业资本驱动下,企业依照商业模式将文化遗产打造成文化品牌,间接促成文化遗产的传播。而民间的文化遗产传承人、拥有者、参访者、当地民众,则通过实践体验进行草根叙事,且话语权较以上主体来说小得多。但在数字媒介传播背景下,各个文化遗产主体相对拥有均等的发声权力,主体间对文化遗产信息进行互补性传播、相互监督、协同过滤,针对不同受众进行分众精准传播。

三、数字媒介下文化遗产传播内容

凡是文化都面临呈现的问题,即如何表达、表达什么,表达的内容如何让人感知。传统媒介依赖口头、纸张、舞台、影音、实物以及产品等方式传递文化遗产信息。随着新媒介及各种网络技术的发展与应用,文化遗产呈现的内容也不断创新,数字媒介改变了遗产的文化意义和对遗产表现的诠释路径,增加了全新的展示内容,成了现代社会再生产的“新产品”。文化遗产传播的内容及内容的特征是传播的前提。否则,它便沦为无意义的传播。无论哪一类文化遗产都可以是信息综合体,这包容了巨大的表述符号和意义,即文化遗产包含众多“意义”“象征性”“符号”“文化内涵”“隐喻”等,这些都是文化遗产传播的内容。

(一)文化遗产传播内容的核心与相关信息

文化强调完整性、生态性,文化是一个多侧面多维度的复杂有机体。如果从某一个层面或角度去解读与传播,即使在该层面或角度解读得很到位,但在总体上也未必能够全面而深刻地阐释文化的全部内容和本质。同样,“完整性”对于文化遗产的认知与传播来说,亦是重要的原则。就文化遗产保护实践而言,“完整性”是重要的考量点,该原则是在自然遗产保护实践中提出的标准,文化遗产的“完整性”主要体现在以下两个方面。

一是既包括文化遗产本身,也涵盖与之相关的生存环境。物质遗产应保持自身组成部分和结构的完整,以及与所处环境的和谐与完整。二是包括遗产所具有的历史、科学、情感、价值等方面的内涵和遗产形成的要素,如非物质文化遗产传播既包括传承人、物质载体、技艺等要素,也包括文化生态环境。基于文化遗产保护实践中“完整性”的认知,本文构建文化遗产传播的信息内容,如“文化遗产传播信息同心圆模型”。物理信息即文化遗产最基础的信息,例如文化遗产的组成部分、产生年代、存续时间、制作原料、制作工序、工艺、规格、传承人、拥有者等;文化信息则是指文化遗产蕴含的文化价值、符号、能指与所指、历史信息、历史背景



文化遗产传播信息同心圆模型

等;生态信息是指文化遗产生存与发展的原生性自然信息与社会信息、次生性信息;相关性信息即与该遗产相关联的信息,如遗产再创作、遗产经济性、文化遗产保护与利用的相关政策法规、以及遗产利益相关者等信息。这四层信息^⑥围绕文化遗产层层拓展、扩散,由核心到边缘,共同组成文化遗产完整的传播内容。

在物理空间无论是遗产还是拥有遗产信息内容的主体都是“原子化”“个体化”存在的,其信息也是一种碎片化、片段化的内容。数字媒介可以将分散的、孤立的文化遗产信息内容整合到数字网络空间,保持一种数字化的“完整性”。通过数字媒介可以将文化遗产传播的内容充分地、直观地展示,这是传统传播手段无法比拟的。传统媒介下文化遗产基本是通过相对单一的媒介表现形态,其传播与接收、编码与解码具有很大的局限性。数字媒介强调内容融合,它在传统媒体的基础上运用数字技术对遗产内容重新加工再创作,使之符合数字媒体的传播形式,将遗产内容融合成图文音像一体的动态内容,运用数字媒介的超文本和超链接的传播模式,使公众对所接收信息的理解更加便捷、深入、形象,能够立体化、全方位地理解和体验文化遗产。

(二)文化遗产传播内容的实体与符号

人类所处的世界实际上是一个符号世界,而恩斯特·卡希尔更是直接地将人定义为“符号的动物”^[3]。系统论的创始人贝塔朗菲认为:

“包围人的是符号的世界……人的行为除了饥饿等生物性需要的基本方面之外,都由符号的实体支配。”^[4]这里将“实体”与“符号”两个概念都引出来了,在人类社会的发展过程中不断在客观世界探索、认知、改造、适应并成为其中一员,同时人类将客观世界列为自身主观认知的一部分,并对客观世界进行符号化改造。如对客观事物的命名,这并不是该事物的本质,而是强调该事物某一特定方面,它是人的符号化、象征化的创造。何况文化遗产本身就是人类智力活动参与后的建构结果,文化遗产本身就是一种符号:文化符号、政治符号、资本符号,遗产的创造和传承是以符号为媒介的。

人是符号活动的主体,各种文化遗产是符号活动的具体化和现实化,同样文化遗产的传播也是借助于符号进行的,而且这种符号化的遗产更适应了数字媒介体系的编码与解码。有意思的是,从文化遗产产生至今,许多文化遗产所传达的意义都发生了流变,即遗产的物质形态(能指)与所指并非一一对应,遗产所表达的意义亦非一成不变。换言之,文化遗产在原生形态中的符号的所指、能指、意指与后续的历史演变形态发生了意义分离。以长城为例,它本是为抵抗少数民族入侵中原而构筑的一道屏障,是典型的军事工程,具有明显的军事意义。但随着时间流转,它被象征为中华民族勤劳、勇敢、智慧的品格,也成为了最为热门的文化旅游景点。由于阅读者或参观者教育背景和态度的改变,使得它们失去了一些信息(选择性的传播、传承遗产信息),同时也增添了新的信息。

任何文化遗产符号所承载的意义并不是凝固不变的,它是活态的,是与时俱进的,是能够满足当下人类精神需要的。遗产实体的符号意义流变,既有人的主体因素立足“当下”审视遗产,也有数字传播技术的客观因素推动遗产符号加速传播与混搭。这种实体与符号的对应关系体现了“当下性”,即人与自然、人与社会、人与自我的文化关系、实践关系、心理关系变迁等。数字媒介时代的文化实践推动着遗产符号的创新与应用,数字时代变化之快、影响之深,文化遗产承载的内容与意义时刻都被创造成新的符号,进而适应精神文化传播的需要。

(三)文化遗产传播内容的稳定与创新

文化遗产内容的稳定性特指遗产自身的延续。时空不断转换,文化遗产之所以成为遗产,是因为其自身有着“核心的稳定性”,这个核心稳定性就是文化遗产事象在自身发生发展历史语境中形成的文化内核。无论是传统语境还是数字媒介语境中,在传播过程中“核心稳定性”是必须恪守的准则,否则遗产也就不能称之为“遗产”。而在数字媒介传播过程中,文化遗产必然面临“当下”的现实语境,数字媒介就是“当下的现实语境”,具有娱乐化、商业化、快捷化、创意化、浅表化、碎片化等特征,文化遗产传播越来越被裹挟到数字媒介领域,用新的媒介技术展示和呈现遗产内容。文化遗产在此环境中也必然存在“变异与创新”的“风险”。其实无论是数字空间还是物理空间,文化遗产在发生、发展与传播过程中,每个环节的内容都在不同程度、不同角度、不同维度地补充、加工、充实、完善甚至重塑。文化遗产在传播过程中,其结构、内容、意义不断复杂、丰满、流变与创新。在数字媒介环境下,文化遗产内容更容易发生流变。

其一,因为数字媒介用户数量庞大,每个个体知识体系、心智模式、所处社会环境之不同,对文化遗产的看法、解码、阐释也不尽相同,每个主体对遗产的编码逻辑亦是不同,会形成一个意义丰富的新的遗产话语,不同的受众主体又会对这个编码意义丛(遗产话语体系)再次进行不同意义的解码。文化遗产在经历了多次传播创作后,不同传播主体衍生出的利益因素,却使遗产在传播中出现了文化内容上的流变以及形式上的创新。

其二,数字媒介中的文化遗产总是“旧东西”与“新东西”的组合。传统与创新相互磨合、冲突与制约,共同塑造了数字媒介中的文化遗产内容。数字媒介中的文化遗产一方面是在当下的节点对过去的守望,另一方面是对“过去”的延续。遗产不是静止的、固态的物件,而是在不断变换的时空中被融合、被创造、被修正传承。文化遗产传播是文化内容被编码及解码的过程。通过数字媒介的横向传播来形成文化心理的共鸣,既有对“过去”怀旧的认同,亦有对“当下”创作的“回响”。

其三,数字遗产的内容创新。遗产本身是以原子态而存在,在传播和利用方面远不如数字形态具有优势,数字技术可将之转换为比特状态,正如尼克拉·尼葛洛庞帝所说:比特会毫不费力地相互混合,可以同时或分别地被重复使用。文化遗产的数字化转化给予社会公众对文化遗产资源内涵和价值理解的可能性,并进行文化内容创新而不损害文化遗产的物理态。

另外,任何信息的传播总是基于一定的对象。不同的“言说”对象,其传播内容也会有不同的“编码”规则和传播侧重点。当下的数字媒介传播环境和传播平台根据用户群体不同,而编辑和分发不同的传播内容。根据文化遗产的传播内容以及公众对文化遗产知识量和专业化的需求,遗产信息和知识分众分类传播成为文化遗产传播的重要议题。正如世界著名未来学家阿尔文·托夫勒(Alvin Toffler)所预测,当下大众传播的一个发展趋势是:“面向社会公众的信息传播渠道数量倍增,而新闻传播媒介的服务对象逐步从广泛的整体大众,分化为各具特殊兴趣和利益的群体。”^[5]虽然他针对的是新闻传播,但对于文化遗产传播的分析同样适用。随着数字媒介技术的进步,它为知识分类提供便捷,实现分众传播,各取所需。分众分类源于“社会性书签”(Book Mark)服务,通过公众在网络媒体上制定分类标准和提交资源标签来实现。根据文化遗产的不同分类——按照遗产类别、遗产属性、遗产属地等因素对文化遗产传播内容进行分众传播,使之更具有针对性和精准性。

四、数字媒介对文化遗产传播的影响

数字媒介对文化遗产及文化遗产衍生品的影响,借用麦克卢汉的媒介四律^⑦分析。它虽被称为媒介定律,但也适用于文化遗产传播的影响。保罗·莱文森在《数字麦克卢汉:信息化新千纪指南》(第2版)中阐明“麦氏思想帮助我们理解这个新的数字时代”,“麦克卢汉是对的,至少他提供的框架是对的”。因为麦克卢汉写到:“我们的媒介定律旨在提供方便的手段,使我们能够确认技术、媒介和人工制造物的属性及其影响。”^{[6]1-2}故“媒介四律”完全可以用来探讨数

字媒介对文化遗产和文化遗产衍生品的影响,它为这种抽象层次上的分析提供了一个良好的框架。随着信息技术、多媒体技术、网络技术、AR增强现实/VR虚拟现实技术等数字媒介技术在文化领域的运用,这些媒介技术丰富了文化遗产(产品)的表现力与创作力,增强了文化遗产的感染力与传播力。

(一)数字媒介提升了文化遗产的传播能力

文化遗产只有传播、共享才能具有更大的价值,数字媒介从三个方面提升了文化遗产的传播能力。第一,数字媒介提高了文化遗产的传播速度。以原子为基础的传播模式,其流通速度受到运送原子的局限。无论是文化遗产本身或以文化遗产为核心的传统媒介产品的传播速度,均受制于时空的物理因素。以数字媒介手段传播文化遗产,其信息与知识可以用接近光速来传送,几乎没有传播时差而抵达目的地。第二,数字媒介扩大了文化遗产的传播范围。当今互联网已经覆盖全球绝大多数地方,数字媒介以网络为内驱力,以高速传播力在全球范围内传送没有重量的比特。文化遗产在数字化为比特以后,可以到互联网媒介平台上便捷地进行传播,其影响范围从过去的特定区域空间拓展到了全球空间。第三,数字媒介丰富了文化遗产的表现力。数字媒介赋予文化遗产的多媒体性和交互性,是电子技术难以达到的传播效果,基于数字媒介的文化遗产传播可以运用多元化的叙事模式和表现形态,这大大增强了文化遗产内容的表现力与感染力。

(二)数字媒介使文化遗产(产品)原有表现和生产形式过时

文化遗产的传统生产和表现形式以实物、在场、即时传播传递给受众,数字媒介逐渐利用数字化手段进行文化遗产(产品)的创作生产,这在某些方面取代了文化遗产(产品)原有的生产形式。基于数字媒介的新生产方式能够提高文化遗产(产品)的创作生产和传播效率,数字媒介往往能以更少的资源来达成同样的生产效果,如某些非物质文化遗产将工艺进行数字化的创作生产过程。相应地,文化遗产(产品)原有的表现方式也正在显得过时,数字媒介可对文化遗产(产品)进行重新组织与建构,公众可

以不必线性、单向地接收信息,而是根据自身的需求在文化信息之间自主选择相应的信息内容。这种文化信息组织方式更加符合人脑非线性性的接收特点,它将有助于增强文化遗产(产品)信息传播效果。

(三)数字媒介再现文化遗产的完整感官体验

数字媒介具备了再现完整的感官体验的能力。当下数字技术已经能将听觉、视觉、触觉、嗅觉融合在一起,例如VR/AR技术能够再现文化遗产的全部场景,能够让公众置身于文化遗产氛围之中,以其虚实结合、实时交互与三维沉浸的特点,为体验者带来强烈的在场感和参与感。通过建构场景化、可视化的文化遗产环境和互动性关键活态事件,并运用媒介技术将数字化的遗产内容叠加在现实的文化遗迹情境中,使公众能够在数字媒介系统中体验“再现”的历史情景。

(四)数字媒介将使文化遗产逆转为交互系统

媒介技术最终将文化遗产变成一个虚拟与现实交互的数字系统。文化遗产传播的目的是传递精神文化信息,扩大文化认同、提升文化自信,从目前看来数字交互系统是传播信息的有效途径,让人使用自然技能与信息环境进行交互。数字故宫、数字敦煌都是运用虚拟现实与增强现实技术打造的新型文化消费品。现阶段的数字交互技术还处在发展期,仍需大量的穿戴传感设备才能促成这种精神文化的交流。但随着数字科技的飞速发展,公众已经接触到了直接用脑电波与计算机进行交互的领域。

结 语

哈罗德·英尼斯认为,人类传播的主要目的之一是对时空的征服,他所提出的时空偏向理论认为“传播媒介”自身存在着时空偏向性。“遗产”这个名词本身就说明了传播的时间偏向,无论物质文化遗产还是非物质文化遗产,都经历了时间的考验和筛选,留存至今并发挥着当下作用,这是从遗产自身的传播介质属性来说的。相对于空间偏向而言,虽然文化遗产

在某种程度上经由人类的社会实践和交往,拓展了文化的生态空间,但其空间范围有限,否则也不会有多姿多彩的地方性文化形态。随着传播技术的发展与升级,特别是数字媒介技术的普及应用,以及人类社会对异域文化的好奇与探索,极大地拓展了文化遗产传播的空间性。正如上文所言,数字媒介在传播速度、广度和丰富度方面,提升了文化遗产的传播能力,遗产的功能文化区和形式文化区得到了延展。文化遗产从线下的物理空间嵌入了线上的数字空间,促进了不同文化、文明之间的交融与碰撞。文明因多样而交流,因交流而互鉴,因互鉴而发展。数字媒介促进了全球文化交流和文明互鉴,影响着现实空间和虚拟空间的文化互动。

在数字媒介技术推动下,文化遗产传播内容不断丰富、传播主体不断增能、传播效果也在不断凸显,但对文化遗产的数字传播要保持一种开放而谨慎的态度。无论是传统媒介还是数字媒介,“人”既是传播主体,也是传播受体,“人”集文化遗产的编码、阐释、符号创造、传播、解码于一身。参与文化遗产数字传播的主体动机是什么?如何传播(生产、消费)文化遗产?这些因素都会影响到文化遗产自身的文化意义。文化遗产在数字媒介的传播过程中,其“意义空间”发生衍变,从初始意义文化传承、文化认同衍变为具有当下意义的文化消费、文化奇观。在此过程中如何降低消费主义、资本主义逻辑对文化遗产的影响,减少文化遗产“基因突变”的风险,是进行文化遗产数字化传承和传播所要考量的要点。

另外,从数字媒介技术角度来看,文化遗产的数字传播消解了文化的“实体性”“在地性”“即时性”,同时建构了文化遗产传播的“符号性”“在线性”“异步性”。传播技术和传播模式弱化了人对遗产的面对面互动和欣赏,而呈现出“媒介化”“拟态化”。李普曼的拟态理论认为:媒介所建构的“拟态环境”并非是对客观现实“镜子式”的、真实的反映,而是与现实之间产生一定的偏差和位移。根据该理论,文化遗产通过数字媒介进行传播,势必在内容、意义以及理解方面产生一定程度的偏差。这些偏差可能

会产生一定的文化折扣,甚至演变为一种文化“偏见”。文化遗产在数字媒介中传播中须尊重文化规律,遵循遗产意义的完整性,并保证文化意涵不被歪曲与误解,否则将失去其文化价值。

注释

①数字媒介(Digital Media)是指以数字“0”“1”为介质的传播载体,包括记录、处理、传播、获取过程的信息载体,这些载体包括数字化的文字、图形、图像、声音、视频影像和动画等感觉媒体。②二进制数系统中,每个0或1就是一个比特(bit)。“比特没有颜色、尺寸和重量,能以光速传播。出于实用目的,我们把比特想成‘1’或‘0’……越来越多的信息,如声音和影像,都被数字化了,被简化为同样的1和0。”详见尼古拉·尼葛洛庞帝:《数字化生存》,胡泳、范海燕译,海南出版社1997年版,第24页。③梅特卡夫(Metcalfe)法则:是指网络价值以用户数量的平方的速度增长。如果一个网络中有n个人,那么网络对于每个人的价值与网络中其他人的数量成正比,这样网络对于所有人的总价值与 $n \times (n-1) = n^2 - n$ 成正比。详见周荣庭:《运营数字媒体》,科学出版社2012年版,第65页。④利益相关者本是指与企业生产经营行为和后果具有利害关系的群体或个人。本文主要是指与文化遗产传播行为及结果相关的个体与组织。⑤线性文化遗产(Lineal or Serial Cultural Heritages)主要指在拥有特殊文化资源集合的线形或带状区域内的物质和非物质的文化遗产族群,运河、道路以及铁路

线等都是重要表现形式。⑥此种分类仅是一己之见,是否合理科学,还有待于专家学者论证。⑦由麦克卢汉提出,又称为媒介定律或媒介四效应——放大、过时、再现、逆转(amplification, obsolescence, retrieval, reversal),这四定律就是在分析任何重要的媒介时提出的四个方面的问题:它使什么得到提升或强化?它使什么东西靠边或过时?它使过去的什么行动或服务再现或再用?它在被推向潜能的极限之后,会逆转成什么?详见保罗·莱文森著:《数字麦克卢汉:信息化新千纪指南》(第2版),何道宽译,北京师范大学出版社2014年版,第331页。

参考文献

- [1] 尼尔·波兹曼. 娱乐至死·童年的消逝[M]. 章艳, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2009.
- [2] 韦路, 丁方舟. 论新媒体时代的传播研究转型[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2013(4): 93-101.
- [3] 恩斯特·卡希尔. 人论[M]. 甘阳, 译. 上海: 上海译文出版社, 1985.
- [4] 冯·贝塔朗菲. 一般系统论: 基础·发展·应用[M]. 秋同, 袁嘉新, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 1987.
- [5] 徐耀魁. 西方新闻理论评析[M]. 北京: 新华出版社, 1998.
- [6] 保罗·莱文森. 数字麦克卢汉: 信息化新千纪指南(第2版)[M]. 何道宽, 译. 北京: 北京师范大学出版社, 2014.

Research on the Dissemination of Cultural Heritage Based on Digital Media

Qin Feng

Abstract: As a kind of “symbol”, cultural heritage is deeply involved in the digital media environment. As the carrier of the communication of cultural heritage, digital media has many advantages and new characteristics, which is of great help to boost the value-added process of cultural heritage communication. Under the background of digital media communication, each subject of cultural heritage has equal voice power, and the subjects carry out complementary communication of cultural heritage information. Focus on different audiences. With the development and application of new media and various network technologies, the content is also constantly innovated. Digital media has changed the cultural significance of heritage and the path of heritage performance, increased the display content, and become the “new product” of modern social reproduction. Digital media improves the communication ability of cultural heritage, makes the original performance and production form of cultural heritage (products) obsolete, reproduces the complete sensory experience of cultural heritage, and turns cultural heritage into an interactive system. Cultural heritage should respect the integrity of cultural law and heritage significance in digital media communication, and ensure that cultural meaning can not be distorted and misunderstood, otherwise it will lose its cultural value.

Key words: digital media; Cultural Heritage; symbol; four laws of media; cultural value

[责任编辑/李 齐]



汉代文学中的外来文明书写*

石云涛

摘要: 汉代社会生活中融入了越来越多的外来文明元素,这些新奇的外来文明成果引起了文士的关注。通过丝绸之路输入的动物、植物、器物、香料、珠宝、艺术,以及入华的胡人等,均在汉代诗赋中得到了描写和反映。文学作品为呈现汉代在中外交流中获得的外来文明成果,提供了丰富的材料,对于研究中外文化交流史具有重要价值。进入文学作品的域外物品,往往被赋予了新的文化内涵和情感因素,而外来文明的新奇物象引起文士的赞叹和吟咏,这只是外来文明浸入中国文学领域的开端。随着中外交流的开展,中国文学在内容和形式方面越来越受到外来文明的影响,同时也在吸收外来文明成果的基础上不断发展和兴盛。

关键词: 汉代;丝绸之路;中外交流;外来文明;文学书写

中图分类号: I222.4

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)03-0082-10

汉代中外交通和交流进入新时期,丝绸贸易带来了域外文明的输入。文学是语言的艺术,其内容是社会生活和时代精神的反映。汉代社会生活中融入了越来越多的外来文明元素,这些新奇的外来文明成果引起了文士们的关注。汉代文学形式主要是诗和赋,其中最具代表性的是赋。赋在汉代有骚体赋、大赋和抒情小赋几种形式;诗则主要有文人五言诗和乐府民歌。在这些文学形式中,可以看到汉代外来文明已经成为文学作品中的新奇意象。过去少有人对此进行研究,本文拟进行初步探讨,以就正于方家。

一、汉代文学中的外来动物意象

汉代域外文明传入中国中原地区,特别是东汉建都洛阳,中外交流得到进一步发展,更多的域外产品输入中国。外来文明以其新奇更容

易激发文学家的写作意趣。汉代通过丝绸之路输入的动物、植物、器物等,均在汉代诗赋中得到描写和反映。但不是所有输入中国的域外物产都能够得到咏唱,文学家往往对某些特定的物产更具有独特的审美情趣,加上时代对文学有特殊的要求,进入文学作品的域外物品往往被赋予了新的文化内涵和情感因素。

汉代输入不少域外动物,特别引起诗人注意是马与骆驼。域外良马不仅成为艺术家创作的素材,也成为诗人吟咏的对象。汉代输入中原地区的域外良马有匈奴马、乌孙马、大宛马、月氏马、果下马等,但受到青睐的只有乌孙马和大宛马。当写到域外良马输入中国时,诗人并非纯客观地议论其传入中国的事件和良马本身,而是融入了诗人的审美、思想和情感。汉武帝得到乌孙马高兴之余赋诗咏唱,他把域外良马输入中国看作是功业隆盛、四夷宾服的象征,其《西极天马歌》云:“天马徕兮从西

收稿日期:2020-12-15

*基金项目:国家社科基金重大项目“汉唐间丝绸之路历史书写和文学书写文献资料整理与研究”(19ZDA261)、北京外国语大学2019年一流学科建设科研项目“中古中国的外来文明”(YY19ZZA011)阶段性成果。

作者简介:石云涛,男,北京外国语大学中文学院教授、比较文明与人文交流高等研究院特约研究员,北京中外文化研究基地研究员、博士生导师(北京 100089),主要从事中国古代文学与中外文化交流史研究。

极,经万里兮归有德。承威灵兮降外国,涉流沙兮四夷服。”^[1]卷24《乐书》,1178张骞出使西域至乌孙,回国时乌孙使节随之而来,并献汉朝好马数十匹。汉武帝喜欢乌孙马,称之为“天马”。及至李广利伐大宛获胜,得大宛汗血马,汉武帝觉得便优于乌孙马,故改称乌孙马为“西极马”,称大宛马为“天马”,又作《天马之歌》云:“太一贡兮天马来,沾赤汗兮沫流赭。骋容与兮蹀万里,今安匹兮龙为友。”汉武帝听信方士的话,以为乘天马可以升天,故称西域好马为“天马”。他说这是贡献太一神的结果,太一之神赐下天马,只有龙才能与之匹配。黄帝乘龙升天,他欲效法之。天马入贡被汉人津津乐道,赋中称扬汉朝外来文明之盛,喜欢以天马为例:“龙雀蟠蜿,天马半汉”^[2]《东京赋》,441;“天马之号,出自西域”^[2]《七举》,543。来自北方草原和西域的马被称为“胡马”,汉代诗歌中“胡马”成为思乡意象。苏武《赠李陵》诗云:“黄鹄一远别,千里顾徘徊。胡马失其群,思心常依依。”^[3]卷29,405《古诗十九首》其一写游子思乡云:“胡马依北风,越鸟巢南枝。”^[3]卷29,401胡人的骑兵和归附汉朝的骑兵被称为“胡骑”,胡马、胡骑成为汉军的重要组成部分。曹操征乌丸,陈琳《武军赋》写其军容之盛:“胡马骈足,戎车齐轨。”^[2]696骆驼也是来自北方游牧民族和西域国家,汉朝通过战争、贸易和赠遗等方式获得周边民族和域外的骆驼,这种体态高大、形状怪异的牲畜引起汉地人的好奇,在文学作品中则成为取乐的对象。汉乐府散乐中有《徘歌辞》一首,乃倡优戏中俳伎逗笑取乐之歌辞,其中写到骆驼:“俳不言不语,呼俳喻所,俳适一起,狼率不止。生拔牛角,摩断肤耳;马无悬蹄,牛无上齿,骆驼无角,奋迅两耳。”^[4]卷56,820

在赋家的描写文字中,可以读到异域遐方的动物进入中国内地。汉代大赋以铺张扬厉的手法歌颂大汉的富强和威德,这些夸张的描写与当时文学润色宏业的时代风气相呼应。司马相如的《子虚赋》写楚使子虚盛夸楚地物产之丰,云梦泽中有“璆瑁璠龟”^[1]卷117《司马相如列传》,3004,在这里可以“网璆瑁,钓紫贝”^[1]卷117《司马相如列传》,3031。齐国乌有先生则称齐地“俶傥瑰伟,异方殊类,珍怪鸟兽,万端鳞峯,充仞其中者,不可胜纪”^[1]卷117《司马相如列传》,3015。亡

是公则夸耀天子上林苑拥有大量的异域物产,有奇禽异兽、奇花异草和珍珠宝石:“其兽则庸旄獬廌,浓牛麀麀,赤首圆题,穷奇象犀”,“麒麟角端,驹馱橐驼。”^[1]卷117《司马相如列传》,3025司马相如《长门赋》写佳人居处:“孔雀集而相存兮,玄猿啸而长吟;翡翠胁翼而来萃兮,鸾凤翔而北南。”^[3]卷16,212刘向《请雨华山赋》写华山之神奇:“林旅象犀,庸游山陵。”^[2]151扬雄《羽猎赋》写道“钩赤豹,牵象犀”,“玄鸾孔雀,翡翠垂荣”^[5]卷87上《扬雄传》上,3547,3550。东汉时西域国家通过班超向汉朝进贡安息雀(鸵鸟),班超的妹妹班昭奉诏作《大雀赋》,以安息雀入贡中国歌颂大汉威德:“嘉大雀之所集,生昆仑之灵丘。同小名而大异,乃凤皇之匹畴。怀有德而归义,故翔万里而来游。集帝庭而止息,乐和气而优游。上下协而相亲,听《雅》《颂》之雍雍。自东西与南北,咸思服而来同。”^[6]卷92,1596诗歌中也有借外来物产歌颂统治者功德的。周成王时越裳献白雉,被认为是天下太平的象征。王莽利用这一传说,导演过一出越裳贡白雉的政治闹剧,借白雉入贡歌颂皇朝威德和自己的政绩。班固作《白雉诗》以颂之:“启灵篇兮披瑞图,获白雉兮效素乌。嘉祥阜兮集皇都,发皓羽兮奋翹羽。容洁朗兮于淳精,彰皇德兮侔周成,永延长兮膺天庆。”^[7]卷40下《班彪列传》下,1373

托物言志是中国文学的传统,汉代赋家也有借异域禽鸟抒写个人怀抱的。祢衡《鹦鹉赋》是一篇优秀的托物言志之作,赋从不同侧面赞叹鹦鹉作为“西域之灵鸟”之超凡脱俗^[2]611,写其靓容丽姿、聪明辩慧和情趣高洁。以鹦鹉之奇美非凡,暗示自己高远志向和出众才华,以虞人奉命捕捉鹦鹉和鹦鹉被闭以雕笼,流飘万里,影射汉末权贵们压迫才志之士的行径以及他自己辗转流离的苦楚。阮瑀、王粲的《鹦鹉赋》旨意则与祢衡作品不同。阮氏借鹦鹉“稊夷风而弗处,慕圣惠而来徂”歌颂当朝圣明^[2]619;王粲则写入笼鹦鹉之悲哀和孤独:“听乔木之悲风,羨鸣友之相求。”^[2]680其中也包含着对人生的感叹。

二、汉代文学中的外来植物意象

汉代从域外引种了一些植物,这些植物或

果实可以食用,或花叶美丽可供欣赏,或因气味芬芳令人赞叹,因而受到诗人赋家们的特别关注。汉代输入西域石榴被称为“安石榴”“若榴”等。蔡邕《翠鸟诗》云:“庭隈有若榴,绿叶含丹荣。”^[8]¹⁹³曹植《弃妇篇》云:“石榴植前庭,绿叶摇缥青。丹华灼烈烈,璀璨有光荣。光华晔流离,可以处淑灵。”^[9]卷一,33 东汉李尤《德阳殿赋》写德阳殿周围之植物:“德阳之北,斯曰濯龙。蒲萄安石,蔓延蒙笼。”^[6]卷,第1122 苜蓿随大宛马输入中国,汉代时离宫别馆到处种植苜蓿,在写汉宫的乐府诗中自然写到苜蓿。乐府古辞《杂曲歌辞·蜨蝶行》云:“蜨蝶之遨游东园,奈何卒逢三月养子燕,接我苜蓿间。持之,我入紫深宫中。行缠之,傅樽柅间。雀来燕,燕子见衔哺来,摇头鼓翼,何轩奴轩!”^[4]卷61,885 这是汉乐府诗中一首带有寓言性质的歌谣,写蜨蝶与燕子在苜蓿丛中相遇,燕子将它带到深宫中。诗人对汉宫景物的描写,具有写实性。

荔枝自交州(今越南境内)传入,并且曾从交趾、九真等地移植中原试种。汉武帝平南越后,在长安上林苑建扶荔宫,移植龙眼、荔枝、橄榄、槟榔、柑橘等南方果树各百株,但未获成功。《三辅黄图》记载:“汉武帝元鼎六年,破南越起扶荔宫(宫以荔枝得名),以植所得奇草异木。……南北异宜,岁时多枯瘁。荔枝自交趾移植百株于庭,无一生者,连年犹移植不息。后数岁,偶一株少茂,终无华实。”^[10]卷3《甘泉宫》,196 司马相如《上林赋》写上林苑中植物有“樱桃蒲陶”“荅遯荔支”“罗乎后宫,列乎北园”^[1]卷117,《司马相如列传》,3025-3028。东汉王逸的《荔枝赋》先写四方向洛阳汉庭入贡方物,谓荔枝乃南方所贡。接着写荔枝树之美和果实之甘甜:“乃睹荔支之树,其形也,暖若朝云之兴,森如横天之簪,湛若大厦之容,郁如峻岳之势。条干纷错,绿叶臻臻。角卯兴而灵华敷,大火中而朱实繁。灼灼若朝霞之映日,离离如繁星之着天。皮似丹罽,肤若明瑁。润侔和璧,奇喻五黄。仰叹丽表,俯尝佳味。口含甘液,心受芳气。兼五滋而无常主,不知百和之所出。卓绝类而无俦,超众果而独贵。”^[2]⁵¹⁷

胡栗树从远方移植,蔡邕《伤胡栗赋》云:“树遐方之嘉木兮,于灵宇之前庭。”栗作为壳斗科栗属植物,汉地旧有,在古代文献中最早见于

《诗经》。但这里冠名“胡”字,又说“遐方之嘉木”,应来自异域或边地的新品种。诗人托物言志,伤胡栗树,其实是自伤。在诗人的笔下,胡栗树不仅有丰茂艳美的外形,而且有坚韧高洁的品格,正因为如此,它遭到嫉妒而招致祸患:“何根茎之丰美兮,将蕃炽以悠长。适祸贼之灾人兮,嗟夭折以摧伤。”^[2]⁵⁸⁴周围的环境最终使它夭折。

迷迭香是一种具有清香气息的香花,在暖风中和太阳下都会释放香气。原产于北非、南亚、西亚,至迟汉末时已经移植中国。《魏略》曰:“大秦出迷迭。”《广志》曰:“迷迭出西海中。”^[11]卷36,1163 汉乐府诗罗列行胡带来的外国物产云:“行胡从何方?列国持何来?氍毹毳毼五木香,迷迭艾纳及都梁。”^[4]卷77,1088 曹丕《迷迭赋序》云:“余种迷迭于庭之中,嘉其扬条吐香,馥有令芳,乃为之赋。”赋中称迷迭“越万里而来征”^[12]¹⁰⁷⁴。曹植《迷迭香赋》云:“播西都之丽草兮,应青春而凝晖。”“芳莫秋之幽兰兮,丽昆仑之芝英。”^[9]卷1,139-140 王粲《迷迭赋》云:“惟遐方之珍草兮,产昆仑之极幽。受中和之正气兮,承阴阳之灵休。扬丰馨于西裔兮,布和种于中州。去原野之侧陋兮,植高宇之外庭。布萋萋之茂叶兮,挺苒苒之柔茎。色光润而采发兮,以孔翠之扬精。”^[6]卷81,1395 都强调其来自远方异域。陈琳、应玚等皆有同题之作,都热情洋溢地赞美迷迭香的枝干花叶之美及其芳香之酷烈。

郁金香原产伊朗和土耳其高山地带,适应冬季湿冷和夏季干热的环境。东汉朱穆《郁金赋》热情洋溢地赞叹其华美芳香:“作椒芳之珍玩,超众葩之独灵。”^[6]卷81,1394 西晋傅玄《郁金赋》则把郁金香与外来的苏合香相比:“气芳馥而含芳,凌苏合之珠(当作殊)珍。”^[6]卷81,1394 暗示郁金香也是来自域外的殊珍。西晋左芬《郁金颂》则明言从域外传入:“伊此奇草,名曰郁金,越自殊域,厥珍来寻,芬香酷烈,悦目惊心。明德惟馨,淑人是钦。窈窕妃媛,服之璃衿。永垂名实,旷世勿沉。”^[6]卷81,1394 她说郁金香“越自殊域”,就是说它来自域外。中国文学发展史中,屈原的时代已经形成借香花香草象征君子品格的比兴寄托传统。来自域外的香花佳木,为这种比兴寄托提供了新的喻体。

三、汉代文学中的外来香料

汉代域外香料输入中国,有的经商贾贩运,有的经异国入贡。故汉代乐府诗写行胡持来之列国产品有“五木香,迷迭、艾纳及都梁”。樗蒲游戏所用骰子有五枚,称为“五木”。这里说樗蒲骰子用香木制成。香料常用于女性室内陈设和佩饰熏染,故被诗人咏及。汉乐府《古诗为焦仲卿妻作》写刘兰芝室内装饰:“红罗复斗帐,四角垂香囊。”^{[13]卷一,45}秦嘉任陇西郡上计掾,因公出差赴京师洛阳,接妻子回家。妻子在娘家因病未还,回信表达歉意。秦嘉《重报妻书》罗列赠妻之物及其用途,其中有“好香”四种。其《赠妇诗》云:“芳香去垢秽,素琴有清声。”^{[13]卷一,31}秦嘉是陇西人,诗书中提到赠妻之香可能来自西域。

在外来的香料中,胡椒是最著名和最常用的。椒泥用于涂屋壁,取其温暖和芳香,但这只能在皇室和贵族之家才能享用,因此出现“椒房”之称,本来凡用椒泥涂壁,皆可称为椒房,后来指后宫嫔妃居处,又用于皇后嫔妃的专称。椒本来包括辣椒、胡椒和花椒。辣椒是草本植物,果实可做菜或调味品。胡椒是藤本植物,果实可做调味品或药用。花椒是落叶灌木或小乔木,果实种子,可供药用或调味。其果实简称“椒”,如椒盐、椒酒、椒桂(喻贤人)。胡椒未输入之前,所谓“椒”通常指花椒。楚辞《九歌·东皇太一》:“蕙肴蒸兮兰藉,奠桂酒兮椒浆。”^{[14]56}椒浆即椒酒,用椒浸制而成的酒。因酒又名浆,故称椒酒为椒浆,这种加入香料的酒古代多用以祭神。汉乐府诗《郊祀歌·五神》云:“五神相,包四邻,土地广,扬浮云。挖嘉坛,椒兰房(一作芳)。”^{[8]153}《赤蛟》中写到以椒浆祭神:“勺椒浆,灵已醉,灵既享,赐吉祥。”^{[8]154}胡椒输入中国以后,以胡椒为原料的东西有时也简称椒,花椒与胡椒同为香料,性能功用相近,诗文中两者不易区分。汉代以前无“椒房”之称,汉代才出现这个词,可能与胡椒输入有关,这里的椒可能包括花椒和胡椒。班固《西都赋》写长安汉宫:“后宫则有掖庭椒房。”^{[3]卷一,5}曹操假为献帝策收捕伏皇后,说她“自处椒房,二纪于

兹”^{[7]卷10下《献帝伏皇后纪》,453}。

香常用作熏燃,增加室内或服饰香味。司马相如《美人赋》写自己赴梁国“途出郑卫,道由桑中,朝发溱洧,暮宿上宫”,上宫美人之室“芳香芬烈,黻帐高张”;“寝具既设,服玩珍奇;金铉熏香,黻帐低垂”^{[2]97}。与熏香有关,汉代出现了香炉。香与香炉都进入诗人的赋咏。乐府古辞《古歌》写富贵之家宴客:“主人前进酒,弹瑟为清商。投壶对弹棋,博奕并复行。朱火扬烟雾,博山吐微香。”^{[8]289}博山,即香炉。博山炉又叫博山香炉、博山香熏、博山熏炉,是汉晋时期民间常见的焚香器具。

四、汉代文学中的外来珠宝

海外珠宝输入中国,常用来装饰器物 and 屋宇,或作为贵重礼物馈赠。张衡《西都赋》写西汉宫殿布满异域珠宝:“翡翠火齐,络以美玉。流悬黎之夜光,缀随珠以为烛。金户玉阶,彤庭辉辉。珊瑚琳碧,孺珉磷彬,珍物罗生,焕若昆仑。”^{[2]414}汉乐府民歌《陌上桑》写美女罗敷:“头上倭堕髻,耳中明月珠。”^{[4]卷28,411}汉代古诗《古绝句》写男女互通情款:“何用通音信,莲花玳瑁簪。”^{[13]卷10,469}《有所思》描写向心爱的人表达爱情:“有所思,乃在大海南。何用问遗君,双珠玳瑁簪,用玉绍缭之。”^{[4]卷16,230}珍珠、玳瑁都是域外输入的珠宝,以此珍贵的礼物相赠,以表示爱之深。东汉杜笃《京师上巳篇》残句写洛阳贵族妇女装饰:“妃戴翡翠珥明珠。”^{[15]2卷135《服饰部》,389}曹丕《大墙上蒿行》写佩剑:“驳犀标首,玉琢中央。”^{[4]卷39,569}以双珠玳瑁簪相赠,或服饰翡翠明珠,犀角装饰剑柄,都是上层贵族之家。

珠宝是贵重物品,本是贵族之家才能享用,但在文学中有时被用来夸张或渲染人品之高贵。例如《古诗为焦仲卿妻作》中写刘兰芝“头上玳瑁光”“耳著明月珰”^{[13]卷1,46}。写她的坐具:“移我琉璃榻,出置前窗下。”^{[13]卷1,51}从诗中来看,刘兰芝的母家和夫家都是普通家庭,这样的描写是用来衬托主人公的自尊和高尚,是民间文学中的夸张手法。曹植《美女篇》写采桑女:“攘袖见素手,皓腕约金环。头上金爵钗,腰佩翠琅玕。明珠交玉体,珊瑚间木难。”^{[9]卷3,384}—

位采桑的女子未必如此盛饰装扮,诗人是在借美女不嫁以自况,抒写怀才不遇之感。用装饰之美映衬和渲染美女之美,暗寓个人才华之高。

汉代人用珠宝装饰器物,用犀角装饰剑首、枕头,用象牙装饰食器、乐器,用玳瑁装饰席子,这些在诗中都有反映。《古乐府诗》:“请说剑,骏犀标首,玉琢中央,六一所善,王者所杖。带以上车,如燕飞扬。”^[15]2卷122《武功部》,271 古乐府诗句有云:“琉璃琥珀象牙盘。”^[16]第7册,700 曹丕《孟津诗》写宴会:“羽爵浮象樽,珍膳盈豆区。”^[8]400 显然都是在歌咏贵族生活。在司马相如《上林赋》中汉之离宫别馆内“玫瑰碧琳,珊瑚丛生”^[1]卷117《司马相如列传》,3026。其《美人赋》写美人之陈设:“裊褥重陈,角枕横施。”^[6]卷18《人部》,331 刘桢《清虚赋》云:“布玳瑁之席。”^[2]719 玳瑁花纹美丽,因此被用来形容建筑之美,司马相如《长门赋》写佳人所居:“致错石之瓠璧兮,象玳瑁之文章。”^[3]卷16,212 王褒《洞箫赋》写洞箫之珍贵:“般匠施巧,夔妃准法,带以象牙,搃其会合。”^[3]卷17,229 刘向曾作《麒麟角杖赋》^①。世上本无所谓麒麟,也无所谓麒麟角杖,这是由犀角装饰的手杖产生的联想。扬雄《甘泉赋》写甘泉宫“壁马犀之麟瑞”。颜师古注云:“马犀者,马脑及犀牛角也。以此两种饰殿之壁。”^[5]卷87上《扬雄传》上,3526,3527“马脑”即玛瑙。

珠宝是奢侈品,“贱珠宝”是帝王主张勤俭的美德。扬雄《长杨赋》赞美汉文帝躬服节俭:“后宫贱瑇瑁而疏珠玕,却翡翠之饰,除彫篆之巧。”^[5]卷87下《扬雄传》下,3560 班固《西都赋》写汉宫“翡翠火齐,流耀含英”“珊瑚碧树,周阿而生”^[2]314。汉人认为追求珠宝是奢侈的表现,提倡和赞美节俭时则称颂“贱珠玉”的美德。张衡《东京赋》在称颂东汉之盛世之后,赞美汉帝尚贤节俭:“贱犀象,简珠玉,藏金于山,抵璧于谷。翡翠不裂,玳瑁不簇。所贵惟贤,所宝惟谷。民去末而反本,感怀忠而抱恻。于斯之时,海内同悦。”^[2]445

车渠是生活于深海珊瑚间的一种双壳贝类,其贝壳可作佛珠及装饰宝石。汉末曹操曾获车渠,并用以制碗。有佚名《古车渠碗赋》序云:“车渠玉属,多纤维罽文。出于西国,其俗宝之,小以系颈,大以为器。”^[16]第8册,221 面对域外输入之奇珍异物,文人们喜欢进行集体赋咏。曹丕、曹植、应玚、王粲、徐干、陈琳等皆有《车渠碗

赋》以讽咏,曹丕赋极言车渠碗之美,曹植则借咏车渠碗颂扬曹操的功德。陈琳的赋只流传残句:“玉爵不挥,欲厥珍兮;岂若陶梓,为用便兮。”^②一方面肯定车渠碗的宝贵,一方面似乎说这样贵重的器皿还不如普通的碗更便于使用。应玚赋云:“惟兹碗之珍玮,诞灵岳而奇生。扇不周之芳烈,浸琼露以润形。”^[6]卷73《杂器物部》,1262 意谓车渠产于神山不周之山,从而说明车渠碗的珍贵,也说明它来自异域。徐干赋写车渠碗的美观可爱:“圜德应规,巽从易安。大小得宜,客如可观。盛彼清醴,承以瑀盘。因欢接口,媚于君颜。”^[6]卷73《杂器物部》,1262 王粲赋咏物写人,用车渠碗隐喻君子之美德^[2]675。三国时人王沈著有《车渠解赋》,有云:“温若腾螭之升天,曜似游鸿之远臻。”^[16]第8册,221 觶是古代一种盛酒用的礼器,流行于商朝晚期和西周早期,外来的车渠成为制作觶的新材料。曹丕为五官中郎将时,曾以玛瑙装饰马勒,其《玛瑙勒赋并序》云:“玛瑙,玉属也,出自西域,文理交错,有似马脑,故其方人因以名之。或以系颈,或以饰勒。余有斯勒,美而赋之。命陈琳、王粲并作。”其赋云:

有奇章之珍物,寄中山之崇冈。禀金德之灵施,含白虎之华章。扇朔方之玄气,喜南离之焱阳。歛中区之黄采,曜东夏之纯苍。苞五色之明丽,配皎日之流光。命夫良工,是剖是鑄。追形逐好,从宜索便。乃加砥砺,刻方为圆。沈光内照,浮景外鲜。繁文缛藻,交采接连。奇章□□,的(根)乐其间。嘉镂锡之盛美,感戎马之首饰。图兹物之攸宜,信君子之所服。尔乃藉彼朱藁,华勒用成。骈居列众寺,焕若罗星。^[12]1074-1075

陈琳《玛瑙勒赋》并序借马以赞颂曹丕:“制为宝勒,以御君子。”^[2]705 王粲《玛瑙勒赋》则称其为众宝之最:“总众材而课美兮,信莫臧於玛瑙。”^[2]674 可见外来的器物产品引起当时作者的极大兴趣。

五、汉代文学中的外来艺术

艺术交流是丝路文化的重要内容,随着中外交流地开展,各种域外艺术传入中国,外来艺

术也在汉代诗赋中得到表现。例如音乐艺术,周边四夷和域外乐舞在汉廷的演奏,是皇威远达德化四被的象征。刘向《五经通义》曰:“舞四夷之乐,明德泽广被四表也。”^{[6]卷41《乐部》,737-738}异域音乐进入文学家的艺术描写中。司马相如《上林赋》中写汉武帝时的乐舞:“俳优侏儒,狄鞮之倡。”李善《文选》注引郭璞曰:“狄鞮,西戎乐名也。”^{[3]卷8,111}“倡”泛指中国古代表演歌舞杂戏的艺人。班固《东都赋》写汉廷举行盛大典礼,接待夷王来朝,其中有四夷乐舞表演:

是日也,天子受四海之图籍,膺万国之贡珍,内抚诸夏,外绥百蛮。尔乃盛礼兴乐,供帐置乎云龙之庭,陈百寮而赞群后,究皇仪而展帝容。于是庭实千品,旨酒万钟,列金罍,班玉觞,嘉珍御,太牢飧。尔乃食举《雍》彻,太师奏乐,陈金石,布丝竹,钟鼓铿锵,管弦焯煜。抗五声,极六律,歌九功,舞八佾,《韶》《武》备,太古毕。四夷间奏,德广所及,伶侏兜离,罔不具集。万乐备,百礼暨,皇欢浹,群臣醉,降烟力,调元气,然后撞钟告罢,百寮遂退。^{[3]卷1,第13-14}

其中“四夷间奏”中的“伶侏兜离”即域外乐舞。《白虎通德论·礼乐篇》云:“典四夷之乐,明德广及之也。故南夷之乐曰兜,西夷之乐曰禁,北夷之乐曰昧(侏),东夷之乐曰离。”“谁制夷狄之乐,以为先圣王也。先王推行道德,和调阴阳,覆被夷狄,故夷狄安乐,来朝中国,于是作乐乐之。”^{[17]《白虎通德论》卷上,155}汉代杂技乐舞中也不少域外因素。张衡《西京赋》写西汉都城长安平乐观天子游赏时的杂技表演:

既定且宁,焉知倾陲?大驾幸乎平乐,张甲乙而袭翠被。攒珍宝之玩好,纷瑰丽以侈靡。临迴望之广场,程角觝之妙戏。乌获扛鼎,都卢寻撞。冲狭燕濯,胸突铍锋。跳丸剑之挥霍,走索上而相逢。……巨兽百寻,是为曼延。神山崔巍,欵从背见。熊虎升而挈攫之,猿狖超而高援。怪兽陆梁,大雀踔踔。白象行孕,垂鼻磷困。海鳞变而成龙,状婉婉以显显。舍利牙牙,化为仙车,骊驾四鹿,芝盖九葩。蟾蜍与龟,水人弄蛇。奇幻倏忽,易貌分形(一作形)。吞刀吐火,云雾杳冥。画地成川,流

渭通泾。东海黄公,赤刀粤祝。冀灰白虎,卒不能救。挟邪作蛊,于是不售。尔乃建戏车,树修旂。佞僮程材,上下翩翩。突倒投而跟跄,譬陨绝而复联。百马同轡,骋足并驰。撞末之技,恣不可弥。弯弓射乎西羌,又顾发乎鲜卑。^{[2]419-420}

李尤《平乐观赋》写东汉都城洛阳的平乐观游戏也充满异域内容:

尔乃大和隆平,万国肃清。殊方重译,绝域造庭。四表交会,抱珍远并。杂遝归谊,集于春正。玩屈奇之神怪,显逸才之捷武。百僚于时,各命所主。方曲既设,秘戏连叙。逍遥俯仰,节以鞞鼓。戏车高撞,驰骋百马。连翩九仞,离合上下。或以驰骋,覆车颠倒。乌获扛鼎,千钧若羽。吞刀吐火,燕跃鸟峙。陵高履索,踊跃旋舞。飞丸跳剑,沸渭回扰。巴渝隈一,逾肩相受。有仙驾雀,其形蚴虬。骑驴驰射,狐兔惊走。侏儒巨人,戏谑为耦。禽鹿六骏,白象朱首。鱼龙曼延,崑崙山阜。龟螭蟾蜍,挈琴鼓缶。^{[6]卷63,1134}刘梁《七举》有云:“秦俳赵舞,奋袖低仰。跳丸□(弄)剑,腾虚蹈空。”^{[2]544}

其中乌获扛鼎、都卢寻撞、跳丸、跳剑、大雀和白象的表演、吞刀吐火、佞僮表演、箭射西羌鲜卑,都是来自边疆和域外的杂技和魔术表演。与天子一起观赏表演的人也是“殊方重译,绝域造庭。四表交会,抱珍远并”,一派国际盛会场面。诗人们歌唱汉王朝和抚四夷的功业,也有保守的人对夷狄文化抱拒斥态度。《后汉书·陈禅传》记载:“永宁元年,西南夷掸国王献乐及幻人,能吐火,自支解,易牛马头。明年元会,作之于庭,安帝及群臣共观,大奇之。”陈禅认为这是夷狄之戏,朝廷不宜演出,“帝王之庭,不宜设夷狄之技”^{[7]卷51《陈禅传》,1685}。陈禅在朝廷受到弹劾,却赢得社会上的赞扬。《华阳国志》记载:“巴郡陈纪山(陈禅),时任司隶校尉,严明正直,西虏献眩,王庭试之,分公卿以为嬉。纪山独不视,京师称之。”不仅京城里赞扬陈禅的正直行为,家乡的人也为他感到自豪,巴人歌唱道:“筑室载直梁,国人以贞真。邪娱不扬目,狂行不动身。奸轨僻乎远,理义协乎民。”^{[18]卷1,17}此所谓

“邪娱”即指来自域外的杂技魔术表演。

域外乐器受到中国人喜爱,在汉地乐舞表演中开始采用外来乐器,并加以仿制或改造,或为域外乐器乐曲谱写曲词。箜篌源出波斯,汉代传入中国,并且迅速普及,《古乐府歌诗》云:“集会高堂上,长弹箜篌。”^{[15]2卷110《乐部》,197}汉乐府民歌《古诗为焦仲卿妻作》写刘兰芝自述身世:“十五弹箜篌,十六诵诗书。”^{[13]卷1,43}箜篌经中国传到朝鲜,汉乐府《相和歌辞》中之《相和曲·箜篌引》与这种乐器有关。《箜篌引》又题曰《公无渡河》:

朝鲜津卒霍里子高妻丽玉所作也。高晨起刺船而濯,有一白首狂夫披发提壶,乱河流而渡,其妻随而止之,不及,遂堕河而死。于是援箜篌而鼓之,作《公无渡河》之曲,声甚凄怆,曲终,亦投河而死。霍里子高还,以其声语其妻丽玉,玉伤之,乃引箜篌而写其声,闻者莫不堕泪饮泣焉。丽玉以其曲传邻女丽容,名之曰《箜篌引》。

《箜篌引》歌曰:“公无渡河,公竟渡河,堕河而死,将奈公何!”汉代“又有《箜篌谣》,不详所起”^{[4]卷26,377}。后世诗人以《箜篌引》或《公无渡河》为题赋诗者甚多。中原地区本有笛,汉代中原传入羌笛,羌笛可能与印度乐器有关,汉地人称为胡笛、羌笛与汉地笛相区别。《后汉书·五行志一》记载:“灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡空侯、胡笛、胡舞,京都贵戚皆竞为之。”^{[7]志第13《五行志一》,3272}羌笛双管,故马融《笛赋》云:“近世双笛从羌起,羌人伐竹未及已,龙吟水中不见已,截竹吹之声相似。”^{[2]498}羌笛原为四孔,为短笛,经汉代音乐家京房改造成为五孔,以符合五音观念^{[19]卷138《乐》,1226}。故又有长笛、短笛之分。在汉代的乐舞表演中,长笛、短笛被同时应用于演奏,汉乐府古辞《前缓声歌》云:“长笛续短笛,欲令皇帝陛下三千岁。”^{[4]卷65,377}《古歌》云:“长笛续短笛,愿陛下保寿无极。”^{[15]卷111《乐部》,204}胡笛是北方游牧民族使用的哨子,其音悲切,故汉代古诗有云:“啼呼哭泣,如吹胡笛。”^{[8]344}汉末蔡文姬《胡笳十八拍》更是咏胡笛名篇,众所周知。

汉代流行神仙传说,在人们的想象中神仙的生活不同于凡人。域外输入的物品与汉地产品不同,珍贵而稀奇,因而在文学作品中被文学

家想象成为神仙们生活的用具。汉乐府古辞《陇西行》便借用来表示神仙生活与凡世不同:

天上何所有,历历种白榆。桂树夹道生,青龙对道隅。凤皇鸣啾啾,一母将九雏。顾视世间人,为乐甚独殊。好妇出迎客,颜色正敷愉。伸腰再拜跪,问客平安不。请客北堂上,坐客毡氍毹。清白各异樽,酒上正华疏。酌酒持与客,客言主人持。却略再拜跪,然后持一杯。^{[13]卷1,12}

这首诗写天上仙境之乐。氍毹是来自西域国家的羊毛或兽毛制品,是贵重物品,诗人想象神仙之家地铺氍毹,邀请客人席地而坐,举行酒宴。被列入汉乐府《舞曲歌辞》的淮南小山《淮南王》诗写淮南王得道升仙后的生活:“淮南王,自言尊,百尺高楼与天连。后园凿井银作床,金瓶素绠汲寒浆。”^{[4]卷54,792}金银器是域外物品,诗人想象这种贵重的器物乃神仙奢侈生活所用。天上仙境实则地上人间贵族生活写照。

六、汉代文学中的胡风与胡人

随着丝绸之路的开辟,中外往来交流频繁。汉地人进入域外,异域风俗文化自然进入其视野和歌咏中。汉乐府《杂曲歌辞·古歌》写一位流落异乡人的漂泊生活:“胡地多飏风,树木何修修!”^{[8]289}汉与匈奴的长期斗争造成双方的仇恨心理,乐府古辞《古胡无人行》云:“望胡地,何险侧?断胡头,脯胡臆!”^{[8]290}乌孙公主远嫁西域,语言不通,生活习惯不同,思念家乡,忧伤无限,乌孙人的生活习尚进入她的歌咏。《乌孙公主歌》曰:“吾家嫁我兮天一方,远托异域兮乌孙王。穹庐为室兮旃为墙,以肉为食兮酪为浆。居常土思兮心内伤,愿为黄鹄兮归故乡。”^{[5]卷66下《西域传下》,3903}匈奴妇女喜涂胭脂,据佚名作者《西河旧事》记载,霍去病击匈奴,夺取河西走廊。匈奴失去祁连、焉支二山,忧伤地歌道:“亡我祁连山,使我六畜不蕃息;失我焉支山,使我妇女无颜色。”^{[4]卷84,1186}汉末蔡琰流落匈奴,她的《悲愤诗》两首描写了她在匈奴的见闻,五言一首云:“边荒与华异,人俗少义理。处所多霜雪,胡风春夏起。”^{[7]卷84《董祀妻传》,2801}骚体一首云:

惟彼方兮少阳精，阴气凝兮雪夏零。
沙漠壅兮尘冥冥，有草木兮春不荣。人似
禽兮食臭腥，言兜离兮状窈停。岁聿暮兮
时迈征，夜悠长兮禁门扃。不能寐兮起屏
营，登胡殿兮临广庭。玄云合兮翳月星，北
风厉兮肃冷冷。胡笳动兮边马鸣，孤雁归
兮声嚶嚶。乐人兴兮弹琴箏，音相和兮悲
且清。^{[7]卷84《董祀妻传》，2802}

这些描写都充满异域之感。她的长篇骚体诗《胡笳十八拍》更对匈奴之地的“殊俗”进行了淋漓尽致地铺写，表达了内心强烈的凄苦。写胡地自然环境：“云山万里兮归路遐，疾风千里兮扬尘沙”“日暮风悲兮边声四起”“原野萧条兮烽戍万里”“杀气朝朝冲塞门，胡风夜夜吹边月”。写匈奴“人多暴猛兮如虺蛇，控弦被甲兮为骄奢”“鞞鼓喧兮从夜达明，明风浩浩兮暗塞营”。写北方游牧民族习俗：“毡裘为裳兮骨肉震惊，羯膻为味兮枉遏我情”“俗贱老弱兮少壮为美，逐有水草兮安家葺垒。牛羊满野兮聚如蜂蚁，草尽水竭兮羊马皆徙”^{[8]201-203}。这种“胡与汉兮异域殊风”构成蔡琰身陷匈奴和归汉时内心的痛苦。

汉武帝以后，经西北丝路和海上交通入华的域外人日益增多，东汉时人员往来更加频繁：“自中兴之后，四夷来宾，虽时有乖畔，而使驿不绝。”^{[7]卷85《东夷列传》，2810}这反映了中原与周边域外各民族间的交往关系。在这种交往中，大量域外胡人入华，他们有的奉使，有的经商，有的成为汉人的奴仆，有的从事各种技艺，不仅为中原人民喜爱，为汉廷王侯贵族欣赏，他们异于汉人的形象也引起好奇，甚至嘲弄。汉代各种造型艺术中有不少胡人形象，而在语言艺术中也可见到对胡人形象的描写。这种形象出现在东汉后期北方作家的诗赋中。扬雄《羽猎赋》写汉朝恩威并施，文武兼用：“于兹乎鸿生巨儒，俄轩冕，杂衣裳，修唐典，匡雅颂，揖让于前。昭光振耀，响忽如神，仁声惠于北狄，武义动于南邻，是以旃裘之王，胡貉之长，移珍来享，抗手称臣。”^{[5]卷87上《扬雄传》上，3552}辛延年《羽林郎》诗写一位胡姬拒绝无赖调戏的故事：“昔有霍家奴，姓冯名子都。依倚将军势，调笑酒家胡。胡姬年十五，春日独当垆。长裾连理带，广袖合欢襦。头上蓝田玉，耳后大秦珠。”^{[13]卷1，第24-25}“酒家

胡”即当垆卖酒的胡人妇女。这首诗告诉我们，汉代有大量的胡人女性在中原从事各种工作，尤其是从事商业性、娱乐性生计。胡姬的穿戴服饰也颇具异域色彩，“大秦珠”即来自罗马的珍珠。酒店的器具“金盘”，调笑酒家胡的霍家奴坐骑披挂的“银鞍”之类金银器也来自域外。诗中的“霍家”即西汉大将军霍光之家，但在这里并不必坐实理解，只是权贵豪家的代称而已。

汉赋有专门描写胡人形象的作品。《汉书·艺文志》杂赋列“杂四夷及兵赋二十篇”。杂四夷赋可能就是这类歌咏或嘲弄胡人的作品。西汉焦延寿卜筮书《易林·噬嗑》之《萃》卜辞云：“乌孙氏女，深目黑丑，嗜欲不同，过时无偶。”^{[20]997}可见当时嘲笑胡女胡人的作品不少，所以焦氏才把它写进占卜辞中，形容错过时机将有不利后果。又如蔡邕《短人赋》：

侏儒短人，僬僬之后。出自外域，戎狄别种。去俗归义，慕化企踵。遂在中国，形貌有部。名之侏儒，生则象父。唯有晏子，在齐辨勇。匡景拒崔，加刃不恐。其余赧公，劣厥倮窳。画喷怒语，与人相距。蒙昧嗜酒，喜索罚举。醉则扬声，骂詈咨口。众人恐忌，难与并侣。是以陈赋，引譬比偶。皆得形象，诚如所语。其词曰：雄荆鸡兮鸞鸛，鸞鸛雏兮鸞鸛雌。冠戴胜兮啄木儿，观短人兮形若斯，蟄地蝗兮芦唧蛆。茧中蛹兮蚕蠕蠕，视短人兮形若斯。木门阉兮梁上柱，弊凿头兮断柯斧。鞞鞞鼓兮补履獾，脱椎柎兮捣薤杵。视短人兮形如许。^{[21]卷19，463}

“短人”即来自域外的侏儒。汉末繁钦《明口赋》残存14字，据其内容亦写胡人形象：“唇实范绿，眼惟双穴。虽蜂膺眉鬢，梓……”^{[15]2卷158《地部》，587}繁钦另有《三胡赋》写莎车人、康居人和罽宾人：“莎车之胡，黄目深精，员耳狭颐。康居之胡，焦头折颞，高辅陷无，眼无黑眸，颊无馀肉。罽宾之胡，面象炙猬，顶如持囊，隈目赤眦，洞颞仰鼻……额似鼯皮，色象委橘。”^{[2]642}这三个国家都是西域古国，处于丝绸之路要道，张骞出使西域后与汉朝来往频繁。他们的商贾和使节来到中原地区，汉地人得以见到他们的形象，所以引起繁钦的吟咏。汉唐之间大量胡人入华，他们的形象和言行受到汉地人们的好奇、挖苦和嘲

笑。蔡邕和繁钦的赋透露出这种风气,可以与大量胡人俑的出现相印证。胡人形象还被雕刻到建筑物上,王褒《鲁灵光殿赋》写建筑师把胡人与飞禽走兽、神仙玉女一起雕刻在灵光殿上,并对胡人形象进行了生动的状写:

绿房紫葍,窠咤垂珠,云藻藻祝,龙桶雕镂。飞禽走兽,因木生姿。奔虎攫挐以梁倚,伉奋壘而轩髻。蛟龙腾骧以蜿蟺,颌若动而躩踞。朱鸟舒翼以峙衡,腾蛇蟠虬而绕椽。白鹿孳樽炉,蟠噉宛转而承楣。狡兔踈伏于柎侧,猿狖攀椽而相追。玄熊冉炎以断断,却负载而蹲踞。齐首目以瞪眄,徒徒而狝狝,胡人遥集于上楹,伊雅蹠而相对。伉欺猓以雕穴,幽颡颡而睽睽。状若悲愁于危处,憺颯蹙而含悴。神仙岳岳于栋间。玉女窥窗而下视。忽矐眇以响像,若鬼神之仿佛。^{[2]528}

从把胡人与禽兽神仙同样作为艺术表现的对象来看,汉人是把胡人当作另类人看待的。

结 语

汉代是中外文化交流的第一个高潮时期,在这种交流中汉代获得不少外来文明成果,但究竟获得哪些成果,历史文献中缺乏详细的记载,而文学作品给我们提供了丰富的材料,这些材料对于我们研究中外文化交流史具有重要价值。汉代学者认为,大量域外珠宝输入中国,是汉王朝开疆拓土的结果,也是中外交流的成果。杜笃《论都赋》云:

孝武因其余财府帑之蓄,始有钩深图远之意。探冒顿之罪,校平城之讎,遂命票骑,勤任卫青,勇惟鹰扬,军如流星,深入匈奴,割裂王庭,席卷漠北,叩勒祁连,横分单于,屠裂百蛮。烧罽帐,系阏氏,燔康居,灰珍奇,椎鸣镝,钉鹿蠡,驰坑岸,获昆弥,虏倭佞,驱骡驴,馭宛马,鞭馱馱。拓地万里,威震八荒。肇置四郡,据守敦煌。并域属国,一郡领方。立侯隅北,建护西羌。捶驱氏、僰,寥狼邛苻。东撵乌桓,蹂躏濊貊。南羁钩町,水剑强越。残夷文身,海波沫血。郡县日南,漂概朱崖。部尉东南,兼有

黄支。连缓耳,琐雕题,摧天督,牵象犀,椎蚌蛤,碎琉璃,甲玳瑁,戕觜觿。于是同穴裘褐之域,共川鼻饮之国,莫不袒跣稽颡,失气虜伏。非夫大汉之盛,世藉靡土之饶,得御外理内之术,孰能致功若斯!^{[2]267}

在作者看来,那些奇禽异兽和珍奇珠宝之所以为汉所有,是汉武帝时代军事斗争的战果,是汉代内外政策的辉煌胜利,四夷入贡是域外文明输入的主要途径。在作家笔下,东汉更超过西汉,域外珍奇输入中国更多,班固《西都赋》写长安西郊之上林苑:“四百余里,离宫别馆,三十六所,神池灵沼,往往而在。其中乃有九真之麟,大宛之马,黄支之犀,条支之鸟。逾昆仑,越巨海,殊方异类,至三万里。”^{[2]313}而东汉更盛于汉武,其《东都赋》云:“自孝武所不能征,孝宣所不能臣,叵不陆龙水慄,奔走而来宾。遂绥哀牢,开永昌,春王三朝,会同汉京。是日也,天子受四海之图籍,膺万国之贡珍。内抚诸夏,外接百蛮。”^{[2]330}李尤《函谷关赋》歌颂东汉中兴,“皇汉之休烈”:“会万国之玉帛,徠百蛮之贡琛。”^{[2]376}其《辟雍赋》歌颂东汉文明昌盛:“是以乾坤所周,八极所要,夷戎蛮羌,僭耳哀牢,重译响应,抱珍来朝。南金大路,玉象犀龟。”^{[2]380}张衡《东京赋》写东汉盛世:“孟春元日,群后旁戾,百僚师师,于斯胥洎。藩国奉聘,要荒来质。具惟帝臣,献琛南贽。当覲乎殿下者,盖数万以二。”^{[2]441}在对外关系方面,“惠风广被,泽洎幽荒。北燮丁令,南谐越裳,西包大秦,东守乐浪,重舌之人九译,金稽首而来王”^{[2]445}。这分明是两汉时代皇威远被四夷入贡的热情颂歌。

随着丝绸之路的开拓,大量域外器物产品输入中国,大量域外人物入华,其新奇形象特异功用引起文学家的赞叹和吟咏,这只是外来文明浸入中国文学领域的开端。这时,中国作家还没有遇到一个足以与自己文学水平相颉颃的对手,因此在文学作品的体裁形式、主题思想、艺术风格、表现艺术等方面仍然保持着自己的传统,沿着自身演变的规律发展。只有到了魏晋南北朝隋唐时期,佛教传入中国并日益兴盛,才为中国人带来了新的文化形态。高度发达的佛典文学给中国文学发展以强烈刺激,促使中国文学在各方面发生重要变化。域外文明对汉

代文学的影响是浅表的。随着中外交通和交流的深入开展,中国古代文学在题材、体裁、形式、主题、艺术风格等方面受到外来文明的影响越来越深入,越来越复杂。中国文学的演进,与外来文明的影响同步前进,把中国文学的发展放在世界文学发展的视野里加以审视,文学的流变及其动因才能更清晰地呈现。

注释

①参见(唐)虞世南:《北堂书钞》(2)卷133《服饰部》第370页,学苑出版社1998年版。②费振刚等辑校《全汉赋》校记:“出处失记。”第708页。按:此残句见于《康熙字典》之《子集中·人字部》“便”字条,未见更早出处。

参考文献

- [1]史记[M].北京:中华书局,1982.
[2]费振刚等辑校.全汉赋[M].北京:北京大学出版社,1983.
[3]萧统编.文选[M].上海:上海书店,1988.
[4]郭茂倩编.乐府诗集[M].北京:中华书局,1979.
[5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[6]欧阳询.艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,1982.
[7]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[8]逯钦立辑校.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华

书局,1983.

- [9]曹植撰,赵幼文校注.曹植集校注[M].北京:人民文学出版社,1984.
[10]佚名撰,何清谷校注.三辅黄图校注[M].西安:三秦出版社,1995.
[11]释道世撰,周叔迦,苏晋仁校注.法苑珠林校注[M].北京:中华书局,2003.
[12]严可均辑.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.
[13]徐陵编,吴兆宜注.玉台新咏笺注[M].北京:中华书局,1985.
[14]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
[15]虞世南.北堂书钞[M].北京:学苑出版社,1998.
[16]太平御览[M].上海:上海古籍出版社,2008.
[17]班固.汉魏丛书[M].吉林大学出版社,1992(景印本).
[18]常璩著,任乃强校注.华阳国志校补图注[M].上海:上海古籍出版社,1987.
[19]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986(景印本).
[20]焦延寿.原国立北平图书馆甲库善本丛书:第512册[M].北京:国家图书馆出版社,2013(景印本).
[21]徐坚等编.初学记:卷19[M].北京:中华书局,1962.

The Writing of Foreign Civilization in the Literature of Han Dynasty

Shi Yuntao

Abstract: More and more elements of foreign civilization were integrated into the social life of Han Dynasty, and the new achievements of foreign civilization attracted the attention of scholars. The animals, plants, utensils, spices, jewelry, arts and the Hu people that came into China through the Silk Road were all described and reflected in the poems and Fu of Han Dynasty. Literary works provide rich materials that present the achievements of foreign civilization in Han Dynasty, which are of great value for the study of the history of cultural exchanges between China and foreign countries. Foreign articles in literary works of Han Dynasty were often endowed with new cultural connotations and emotional factors, and the scholars' praises and chanting for the new images of foreign civilization was just the beginning of the infiltration of foreign civilization in the field of Chinese literature. With the development of the communication between China and foreign countries, Chinese literature was more and more influenced by foreign civilization in contents and forms. At the same time, it also developed and flourished on the basis of absorbing the achievements of foreign civilization.

Key words: Han Dynasty; the Silk Road; the communication between China and foreign countries; foreign civilization; literary writing

[责任编辑/李 齐]



清代咏香诗纵论

——以《烧香曲》为中心

陈才智

摘要:清代咏香诗堪称集前代之大成,是中国香文化史上一道靓丽的风景线,以《烧香曲》为窗口,足可一窥其貌。清初诗坛盟主钱谦益之作开风气之先,可谓清代咏香诗之滥觞,从清初到中后期,陈维崧、王昊、陈廷敬、金农、李宗渭、弘历、永忠、刘墉、王芑孙、毕沅等均有《烧香曲》之作,有些诗人还不止一首;程晋芳、沈初、赵德珍则专门撰有《拟李商隐烧香曲》。以《烧香曲》为中心的清代咏香诗作,体裁有同有异,角度各有偏重,风格各有特色,是贯联有清一代咏香诗的重要线索,折射出清代香文化的繁兴之貌。

关键词:清代;咏香诗;烧香曲

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)03-0092-10

一、开风气之先:诗坛盟主钱谦益

探讨清诗咏香之作,不妨以《烧香曲》为一窗口。从诗坛盟主钱谦益开始,其《和烧香曲》:

下界伊兰臭不收,天公酒醒玉女愁。吴刚盗斫质多树,鸾胶凤髓倾十洲。玉山岿峨珠树泣,汉宫百和迎仙急。王母不乐下云车,刘郎犹倚少儿立。异香如豆著铜环,曼倩偷桃燕博山。老龙怒斗搜象藏,香云罨靄笼九关。笼香长者迷处所,青莲花藏失香语。灵飞去挟返魂香,玉杖金箱茂陵土。烟销鹤尾佛灯红,梦断钟残鼻观通。杂林香市经游处,衫袖浓熏尽逆风。^{[1]628}

钱谦益(1582—1664),字受之,号牧斋,晚号蒙叟,性格和经历复杂,在政治旋涡与人生抉择之中备受煎熬。因生当明末清初,其诗歌理论主要是针对明诗流弊而发。康熙二年(1663年),

62岁的冯班集合里中友人赋诗,结为成社。严熊以社中所赋《初会诗》示之,钱谦益以《和长至日文谯》《和腊梅》《和烧香曲》等三诗和之^①。《和烧香曲》一诗本事,李岳瑞《春冰室野乘》云:

钱蒙叟《有学集》以有指斥国朝之语,遂被厉禁。焚书毁板,几与吕晚村、戴南山诸人等。二百年后,遗集始稍稍复出。尝取集中诸诗文,一一勘校,虽指斥之词触目皆是,然大抵愤激诅詈之语,未尝有实事之可指,尚不如翁山诗外所咏轶事,有裨翦,胜异闻。不知身后受祸,何以如此其酷!唯《有学集》第十三卷中,有《和烧香曲》一首,词气惆怅迷离,若有所指。疑当时宫闱中,必有一大事,为天下所骇诧者。虽以东涧老人之颜厚言巧,谬托殷顽,亦不敢质言其事,而托之拟古耳。《义山集》中有《烧香曲》,故此以和名。东涧生平不作昌谷、玉溪体,尤见此诗之有为而发也。……此诗

收稿日期:2020-12-07

作者简介:陈才智,男,文学博士,中国社会科学院文学研究所研究员,中国社会科学院研究生院教授(北京 100102),主要从事中国古代文学和西方汉学研究。

与梅村《清凉山赞佛》诗似可参观。^{[2]82}

《和烧香曲》诗中用典颇多。钱牧斋熟谙佛乘道书，故能触类旁通。伊兰，本指有臭气的恶草。佛经中多以伊兰喻烦，以栴檀木的香味喻菩提。《翻译名义集》引《观佛三昧海经》云：“而伊兰臭，臭若胖尸，熏四十由旬，其华红色，甚可爱乐。若有食者，发狂而死。”《首楞严经》云：“若香臭气必生汝鼻，则彼香臭二种流气不生伊兰及栴檀木。”又指赛兰香的别称。杨慎《艺林伐山》卷六：“伊兰花：蜀中有花，名赛兰香。花小如金粟，香特馥烈，戴之发髻，香闻一步，经日不散。曾少岷为余言：此花之香，冠于万卉，但名不佳。……则伊兰即此花也，西域以之供佛。”杨慎《伊兰赋》：“英英有兰，猗猗其美，溢以伊兰，实以邛始。”钱牧斋诗，多处言及佛经中之香，如《二王子今体诗引》云：“今佛所取栴檀兜楼婆上妙之香，此方无有。汉世西人贡香宫门，上著豆许，闻长安四面十里，经月不歇。今皆漂沉厕溷中，唯伊兰臭秽，充满三界。诸天愍之，改令此世界中，得以文字妙香，代为佛事。……牛头栴檀，产于摩耶罗山，与伊兰丛生，过者弗视也。及其条枝布叶，芳香酷烈，伊兰四十由旬之臭，一瞬灭熄。天帝乃始择而采之。修罗兵斗，用以止血。善法堂之战胜，得草木之助焉。”^{[1]858}《吾宗篇寿族侄虎文八十》：“牛头栴檀，产于末利山中，与伊兰丛生不殊。其香之逆风而闻者，岌岌乎难之矣。”^{[1]953}《香观说书徐元叹诗后》：“牛头栴檀，生伊兰丛中，仲秋成树发香，则伊兰臭恶之气，斩然无有。取元叹之诗，杂置诗卷中，剔凡辟恶，晋人所谓逆风家也。……吾向者又闻呵香之说。昔比丘池边经行，闻莲花香，鼻受心著。池神呵曰：‘汝何以舍林中禅净，而偷我香？’俄有人入池取花，掘根挽茎，狼藉而去，池神弗呵也。”^{[1]1568}《后香观说书介立旦公诗卷》：“子不闻青莲华长者之鬻香乎？池神之护香也，长者之鬻香也，其回向之大小，区以别矣。长者了知一切如是一切香王所出之处，了达诸治病香，乃至一切菩萨地位香，知此调和香法，以智慧香而自庄严，于诸世间，皆无染着，具足成就。长者所鬻之香，即人间罗刹界诸欲天之香，亦即池神所护呵之香，岂有铢两差别哉！此世界熏习

秽恶，伊兰膨胀之臭，上达光音天。”^{[1]1570}

吴刚，字质，故亦称吴质，传说中月中神仙名，本西河人，学仙时不遵道规，被谪于月中砍伐桂树。桂树随砍随合，吴刚永不得止。月中有桂树、仙人，晋以前即传其说，唐时传此仙人即吴刚^②。质多树，指帝释之住处忉利天宫之质多树，又称圆生树，典出《翻译名义集》三十三：“天有波利质多罗树，其根入地，深五由旬，高百由旬，枝叶四布五十由旬。其华开敷，香气周遍五十由旬。”十洲，东方朔《十洲记》：“凤麟洲多凤麟，仙家煮凤喙及麟角，合煎作膏，名之为续弦膏，亦名连金泥。武帝天汉三年，西国王使至，献此膏四两。帝幸华林园射虎，而弩豫断，使者上胶一分，使口濡以续弩弦。帝惊曰：异物也。使武士数人共对掣引之，终日不脱，如未续时。”玉山，即《山海经》所云“玉山西王母所居也”。郭璞曰：“此山多玉石，因以名云。《穆天子》传谓之群玉之山。”珠树，《淮南子》：“掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高万一千里，百一十四步，上有木禾，其修五寻，珠树玉树树璇，不死树在其西，沙棠琅玕在其东，绛树在其南，碧树瑶树在其北。”^{[3]卷四}百和，《汉武内传》曰：“七月七日设座殿上，以紫罗荐地，燔百和之香，张云锦之帐，然九光之灯，设云门之枣，泛蒲桃之酒，帝盛服立于陛下以待云驾。”倚少儿，杜甫《宿昔》诗：“落日留王母，微风倚少儿。”异香如豆，《汉武故事》云：“七月七日，有青鸟从西来。东方朔曰：‘西王母暮必降。’上方施帷帐，烧具末香。香兜具国所献也。香大如豆，涂宫门闻百里。”张华《博物志》卷二载，有西国使献香者。汉制，不满斤不得受。使乃私去著香如大豆许，在宫门上。香闻长安四面十里，经月不歇。杂林，指帝释之住处忉利天中的杂林苑。“杂林苑，诸天入中所玩皆同，俱生胜喜。”^{[4]卷一百三十四}钱谦益诗用杂林苑之典者，还有《袞孝升四十初度附诗燕喜凡二十二韵》“鸟命频伽共，花心杂苑骈”，《采花酿酒歌示河东君》“嗔妬不忧天帝责，业力更笑鱼龙忙。它时杂林共游戏，还邀舍脂醉一轮”等。香市，指帝释之住处忉利天中的香市。《法苑珠林·三界篇》：“忉利天有七市，第一谷米市，第二衣服市，第三众香市。”^{[5]卷六}钱谦益《驾城惜别》诗云：“香分忉利市，花合夜摩天。”《灯屏词》其六亦

云：“香风却载红云下，忒利新看香市回。”

总之，质多树、鬻香长者、青莲花藏、鹊尾、鼻观、杂林、香市、逆风诸语，皆用释藏故实。至于吴刚、鸾胶凤髓、十洲、玉山、珠树、百和、王母、刘郎、异香如豆、曼倩偷桃、灵飞、返魂香、玉杖金箱诸语，则皆与六朝小说或道家传说有关。而通篇所咏，不离一“香”字。《春冰室野乘》谓“愤激詈骂之语，……与吴梅村《清凉山赞佛诗》诗似可参观”，其言发人深省。吴梅村《清凉山赞佛诗》杂用王母、汉武帝和东方朔故实，与钱牧斋《烧香曲》颇有相通，而唐人多以王母喻贵妃。张尔田《张孟劬先生遁堪书题》“吴注《梅村诗集》”下《清凉山赞佛诗》条：“‘陛下寿万年’，世祖信佛，当时必有传为不死之说者。木陈和尚有《骨龕侍香记》一书，乾隆间，以其妖言，诏毁之。梅村所咏，或具其中，但不能一证也。”^[6]周法高《读钱牧斋〈烧香曲〉》认为：“盖于清世祖与董妃事有关，因《清凉山赞佛诗》，诸家皆认为与董妃有关也。”所谓《骨龕侍香记》之“香”，大堪玩味。夫以释子撰呈御览之书，叙述贵妃死事，乃云“侍香”，绝非泛泛之语，必有所指。或者董妃与香有关，故牧斋以《烧香曲》咏董妃事，亦犹木陈之“侍香”。“灵飞去挟返魂香，玉杖金箱茂陵土”，为咏董妃死而世祖驾崩之事，其他则杂用与香有关之故实，亦极僻艳峭涩之致^③。所论典实，可供参考。

二、清代初期《烧香曲》之作初兴

与钱谦益同时代的熊文举亦有《烧香曲》：

大河黯涩泣枯鱼，古岩搂搜捋虎须。
茱萸寒色□侵臆，霜华不下障荷蕖。
银屏小六窃分炷，花枝□艳明云母。
东风作意动□旌，岂□合情向谁吐。
□云呵镜海天昏，月浪填波冷浸门。
直为景阳宫□死，杜鹃啼老古芳魂。
飘萧袅焰凌霄气，渺邈空□湘水意。
愿同朗照入君怀，销尽人间邪僻事。
函□[谷]紫散青牛度，茂陵渴损思仙露。^{[7]卷二十一}

熊文举(1595—1668)，字公远，南昌新建人，驰名清初文坛，极享盛誉。其《烧香曲》作于清顺治二年(1645年)乙酉，也就是明弘光元年，那

正是明清交替至关重要的一年。此卷《七言古歌曲杂体》序曰：“乙酉七月，以病请乞南还。舟泊津门，友□龚都垣、曹侍御以五言古体十余篇见□，词仿河梁，读之感慨，是时与年友朱子□方舟而下。子美工于诗，一日谥予云：是□为五言古百章，追古作者，舟至邗水于□诗一百七十章，子美得诗一百三十章，□□交评不穷，极建安□□之响，不包□□，再与予约为七言古，而舟过石城，家□□近上游，未靖警报，频闻岁晚孤蓬飘零，□上心烦意乱，遂废隳糜。今年卧病荒村，□感多端，不复留心吟咏，长夏悯禱，北□□永，偶取旧钞，评长吉、温李诸古体短讽□吟，欣然会心，辄有临仿，体虽拟古，意每□今，至押韵必步前人，亦以止于是而不□，尤其是规尺度寸，不敢以滔滥恣川而隐□裂也，循笔队落，都乏剪裁，后之览者，以□秕糠甘之矣。”^{[7]卷二十一}参读此序，可见《烧香曲》一篇，虽写于王朝鼎革、山河巨变之际，言外却并无钱谦益同题之作别有深意。

上云冯班组织的成社中，以诗示钱谦益的严熊(1626—1691)乃钱谦益入室弟子，亦常熟(今属江苏)人，严栻之子，文震孟外甥，有《严白云诗集》二十七卷，卷一有《烧香曲》：

君不见，贾家小女花盈盈，青琐窥郎目已成。
异香珍重千万意，才著郎衣四座惊。
又不见，荀令香炉旦夕熏，中然朱火扬烟青。
旁人闻香不知价，但见过处三日馥芳馨。
烧香自古有佳话，贾家荀家最知名。
长安甲第制度精，蝼蚁蜥蜴难潜形。
红帘翠幕窗户闭，蹲猊睡鸭暖气徐徐生。
浓香艳腻长淫思，飞仙堕地不复行。
我有一香非世情，我歌君试洗耳听。
青州布衫重七斤，鸠柴架屋四两轻。
空山隆冬雪三尺，狐兔猬缩，鸟雀冻无声。
鸱鸮啼风虎伏舞，佛灯鬼磷相晶荧。
地垆腾腾煨榾柮，此香此味，当与贾家荀家谁弟兄？^{[8]卷一}

诗中对比着描写香史最有名的两个典故。其中贾家，指晋朝贾充之女午都偷香赠情人韩寿之事。韩寿是西晋美男子，家世又好，“善容止，贾充辟为司空掾。充每讌(宴)宾僚，其女辄于青琐中窥之，见寿而悦焉……女大感想，发于寤寐。婢后往寿家，具说女意，并言其女光丽艳

逸，端美绝伦。寿闻而心动，便令为通殷勤。婢以白女，女遂潜修音好，厚相赠结，呼寿夕人。”^[9]¹¹⁷²贾充女与韩寿私通，以帝赐充之西域所供奇香赠韩寿，用之累月不去。贾充计帝唯将此香赐己，故疑韩寿与女通，拷问女婢，尽知其情，充乃秘其事，以女妻韩寿。后多用以喻男女暗中通情，如唐李端《妾薄命》诗“折步教人学，偷香与客熏”。所云荀家，指荀彧，彧字文若，为汉侍中，守尚书令，传说荀彧衣带有香气，坐处留香，所到之处，香氲经日不散，人称令君香，故黄庭坚《观王主簿家醪醑》诗云“日烘荀令炷炉香”，吕渭老《品令》云“宝香玉佩，暗解付与，多情荀令”，王之道《浣溪沙·和张文伯木犀》云“衣与醪醑新借色，肌同菘菹更薰香。风流荀令雅相当”。

陈维崧(1625—1682)作文敏捷，词采瑰伟，吴伟业誉为“江左凤凰”。一代诗宗王士禛(1634—1711)评价陈维崧说：“一人知己，可以不恨，亦有偃蹇于生前，而振耀于身后者，故友阳羨陈其年，诸生时老于场屋，小试亦多不利，己未鸿博之举，以诗赋入翰林，不数年病卒京师。歿后，其乡人蒋京少景祁刻其遗集，无只字佚失。皖人程叔才又注释其四六文字行于世，此世人不能得之于子孙者，而一以桑梓后进，一以平生未识面之人，而收拾护惜其文章如此，亦奇矣哉。”^[10]^{卷十}陈维崧有《烧香曲》，诗云：

新寒跨火小屏前，昼袴文褰绝可怜。
赏聚不烦烧鹊脑，病怀端自怕龙涎。鸭炉
好与欢同誓，犀合仍留字纪年。惟有香烟
与侬似，一条孤细直如弦。^[11]^{卷十④}

首联以一位女子口吻写出，天气刚冷，小屏烤火，其衣妆楚楚可爱。颌联写欢赏相聚，自不必烦劳薰烧鹊脑香以消忧，而相思成病之际，却偏偏怕闻龙涎。颈联写此女好与情人炉前盟誓，并书字纪年。末二句以香烟比拟自己性情孤直如弦。全诗大意是说：天已转冷蹲坐烤火在小屏风前，花裤子配上彩鞋实在令人爱怜。欢赏相聚不必烧鹊脑以帮缠绵，染病情怀却真是害怕焚香龙涎。金鸭香炉正好和情人同来盟誓，犀牛钿盒还留着往日题字纪年。唯有那焚烧的香烟和侬家相似，一条一条孤单纤细笔直如弓弦。新寒，指气候开始转冷。元人马臻《漫成》

诗之三：“大风小雨戒新寒，隔水枫林叶已丹。”纳兰性德《蝶恋花》词：“明日客程还几许，沾衣况是新寒雨。”跨火，跨过火堆，本是一种民俗。《北史·倭传》：“女多男少，婚嫁不取同姓，男女相悦者即为婚。妇入夫家，必先跨火，乃与夫相见。”后来也泛指蹲坐在火旁取暖。如陆游《闲步至鞠场值小雪》诗：“归来跨火西窗下，独数城楼长短更。”袴，同褌。褌，本为鞋带，后借指鞋。文褌，有花纹的鞋。鹊脑，鹊的脑髓。相传烧后入酒，与人共饮，可令人相思。《太平御览》卷九二一引《淮南万毕术》：“鹊脑令人相思。”原注：“取鹊一雄一雌头中脑烧之于道中，以与人酒中饮，则相思。”龙涎香，抹香鲸肠胃的分泌物，极名贵的香料。宋人刘过《沁园春·美人指甲》词：“见凤鞋泥污，假人强别，龙涎香断，拨火轻翻。”鸭炉，熏炉形制多作鸭状，故名。范成大《西楼秋晚》诗：“晴日满窗鳧鹭散，巴童来按鸭炉灰。”同誓，典出《乐府诗集·杨叛儿》：“暂出白门前，杨柳可藏乌。欢作沉水香，侬作博山炉。”犀合，犀角所做的首饰盒。元人徐再思《梧叶儿》：“盒开红水犀，钗点紫玻璃。”纪年，典出元尹世珍《琅嬛记》卷上：“蓝桥驿乞玉浆，黑犀盒子下款‘妙观三十二年，周旋多庆，先音永宝’十四字。(《修真录》)”直如弦，语出《后汉书·五行志一》载童谣：“直如弦，死道边。曲如钩，反封侯。”全诗典故频出，一派富丽典雅之气。

陈维崧又有《顾尚书家御香歌》：

猎猎朔风翻毳帐，营门紫马屹相向。
陈生醉拗珊瑚鞭，蹀躞闲行朱雀桁。顾家
望近尺五天，顾家父子真好贤。开门揖客
客竟入，留客不惜青铜钱。玉缸泼酒酒初
压，秦筝促柱弹银甲。绿鬟小史意致闲，动
爱微红添宝鸭。陈生此时闻妙香，欲言不
言神茫茫。心知此香世间少，得非迷迭兼
都梁？主人重取兰膏蕈，此香旧事还能
说。忆昔初赐长安街，金甌天下犹无缺。
至尊桂殿日斋居，千首青词锦不如。绿章
夜上龙颜喜，第一勋名顾尚书。嵯峨紫塞
榆关道，白雁黄沙风浩浩。万马奔腾夜有
声，三关萧瑟春无盗。尚书辛苦镇居延，络
绎黄封赐日边。非关小物君恩重，为许名

香国史传。镂金小盒宫门出，中涓一骑红尘疾。亲题万颗小金丸，犹是昭阳内人笔。只今沧海已成田，留得天香几百年。拢来绮袖人谁问，熏罢银篝味不全。白杨已老尚书墓，世间万事都非故。主人语罢客亦愁，留客牵衣客不住。君不见：客衣零落讵堪论，半渍香痕半泪痕。忍看天宝年间物，我亦东吴少保孙。^{[12]卷一}

此诗因陈维崧访问顾尚书故居而作，用第一人称入手，借写顾家好客，从燃明朝所赐御香这一角度，抒发历史兴亡之感，与清初流行的梅村体同一风致。光绪间饶智元《明宫杂咏》“万颗香丸金缕合，殿头宣赐顾尚书”^{[13]255}，注文所引典实亦为《湖海楼集·顾尚书家御香歌》。那么，顾尚书是谁呢？依据《锡金识小录》和《感旧集》，有人认为是顾可学^{[14]626⑤}。《感旧集》卷十一确实收录有《顾尚书家御香歌》，《锡金识小录》也确载有顾可学优童李玉等事^{[15]611}，但据清人李琪《崇川竹枝词》：“勋名第一顾尚书，阳羨陈生访故居；记得御香吹不散，座中三日惹衣裾（明郡人顾养谦征倭有功，后人有《顾尚书家御香歌》）。”^{[16]1576}可见《顾尚书家御香歌》中的顾尚书，应指顾养谦（1537—1604），字益卿，号冲庵，南直隶通州（今江苏南通）人。嘉靖四十四年（1565年）进士，历任工部主事、郎中、福建按察佥事、广东参议、副使。坐事调为云南佥事，抚服顺宁土官，进浙江右参议。万历十四年（1586年）任辽东巡抚、擢任蓟辽总督、兵部尚书。终协理京营戎政、右都御史兼兵部左侍郎。顾养谦为人倜傥豪迈，以才武称于蓟辽。溢襄敏。有《冲庵抚辽奏议》《督抚奏议》等。王士禛《感旧集》选有此诗。此后沈德潜《清诗别裁集》也选入此诗，并评价说：“迤邐而来，转出御香，见尚书当日得君之专。沧桑以后，万事都非，故物犹存，感慨系之。然尚书以青词得幸，亦非正人，中藏有微词在。”以青词得幸，乃当时不得已之时势，无人可逆，不必厚非。

太仓十子之一王昊亦有《烧香曲》：

桂花露湿南闺暮，朱火青烟暗相护。墙角明蟾方欲斜，罗幌氤氲锁烟雾。何处风飘蕙麝香，阑干十二郁金香。午夜轴帘闻细步，玉人犹自怯新凉。石墨微红博山

薰，云母薰来绕鱼缣。宵柝空传第几声，虚廊啼杀闲蜻蛚。回首银湾剩两星，炉边缕篆尚青青。那堪此夜秦楼月，一曲箫声梦历听。^{[17]卷十七}

此诗作于顺治十六年（1659年）己亥。正是在这一年，王昊（1627—1679）与黄与坚、王曜昇、顾涓等为“嘉定钱粮案”^⑥无端牵连，被革除功名，王昊甚至银铛入狱。第二年九月，当王昊在苏州被械送北上，押解进京时，吴梅村不避风险，满含悲愤写下《送王子惟夏以牵染北行》《别惟夏》两诗送之。至京受审，王昊受尽凌辱。后虽免罪，但家产已变卖几乎一空。转年又为“奏销案”^⑦牵连，被革除诸生名籍。自此家计日益困窘，常纵酒消愁，借诗抒愤。《烧香曲》写夜幕之际，玉人在南闺烧香，篇首“朱火青烟暗相护”，足可兴起一场文字狱，盖“朱火”难免令人想起朱明王朝，而“玉人犹自怯新凉”，“炉边缕篆尚青青”，更是言外有余音，语外有深意。此诗无论作于“嘉定钱粮案”之前还是之后，均可感受其中别有深意，绝非泛泛咏香之作。改朝易代之际，江南文士感受的家族与身世不幸至为强烈，鼎革之变让他们经历了大忧患，感受到大失落，体味到大悲凉。他们肝肠寸断，无力回天，痛苦莫名，唯有借诗歌曲折流露对新朝的不满。此诗虽颇有黍离之悲，但以绵丽为工，以悲壮为骨，与吴梅村“容娇气壮”^⑧的风格十分近似。

陈廷敬有《和人烧香曲》：

不论年老与身忙，万劫浮生坐里长。

何限娉娉闲世界，能消几许六铢香。^{[18]卷十九}
陈廷敬（1638—1712），泽州（今山西晋城）人。此诗作于康熙四十四年（1705年），陈廷敬68岁时，扈从皇帝南巡归京。写来轻松自在，风调从容。再来看金农的《烧香曲》：

罗汉松，菩萨泉，常供长生绣佛前。吴侬新嫁羽林郎，夫婿贵盛年正强。昨宵欢赠明月珰，翠幕梳头发好看。堆起乌云十八盘，退红衫子画双鸾。一春逢庙烧香早，来岁阿侯怀中抱。^{[19]甲戌近诗}

金农（1687—1763），钱塘（今浙江杭州）人。此诗作于乾隆十九年（1754年），用乐府体，以一位新嫁的吴侬少妇口吻，写她到庙里烧香祈

愿,希望能早生贵子,笔致是十足的江南民歌风格。这首诗,有金农书迹传世,款署“仙坛扫花人并题”,款下钤:金吉金印(朱文方印)^{[20]371}。

李宗渭有《烧香曲》:

青楼闲夜月照空,湘帘不卷春重重,美人一笑花始红。炉中水沈君自蒸,那得不美双烟浓。^{[21]卷二}

这首古体诗丽而不佻,神韵悠扬,真得于中而发者。“湘帘不卷春重重”,令人联想起陆游《书室明暖终日婆娑其间倦则扶杖至小园戏作长句》的名句“重帘不卷留香久”。作者李宗渭,字秦川,嘉兴(今属浙江)人,康熙五十二年(1713年)举人,官永昌知府。曾遨游南北,足迹至于陇右、湘中。工诗,年少时即为朱彝尊所赏。著有《瓦缶集》十二卷。其诗多为古体,风格力摹六朝,辞气温雅,语多骈俪。写景之作尤所擅长。嘉庆以后,诗坛盛行《文选》体,至清末,出现一个汉魏六朝诗派,专以模拟汉魏六朝为准则,邓之诚《清诗纪事初编》卷七认为,推原其始,“宗渭实为开端者”。这首《烧香曲》亦可见一斑。

三、清代中后期《烧香曲》之广行

上有所好,下必甚焉。清代中后期《烧香曲》之广行,与最高统治者的推重密不可分。乾隆皇帝有《烧香曲》:

镂银匙子红芙蓉,双金细箸头珊瑚。宣铜流金乳耳炉,活灰冉冉云翠铺。兽焰光腾红映座,分来细壅安隔火。霜天如水月华寒,玉槩三两明珠堕。小炷沉香灰半残,黄云一穗袅帷幃。静参得意六根遣,呼童且莫卷重帘。^{[22]302}

这首御制诗展现清宫熏燃沉香的器具及场景,生动而富有代表。全篇仅一句重在写意,即“静参得意六根遣”,道出香熏所悟,其余皆属刻画,雕镂细致,雍容华贵,不愧帝王气象。第一联“镂银匙子红芙蓉,双金细箸头珊瑚”,描写香匙和香箸。香匙是移取香料或香灰时所用的器具。由于香料和香灰本身的特性,以手直接接触香料容易沾染汗渍,所以基本上都使用香匙完成。火箸是燃香时处置香灰炭火和取放

香块的工具。香匙和火箸一般放置于固定的香瓶内,香瓶、香匙和火箸三位一体。诗句所写,香匙为银质镂空荷花纹,香箸为银镀金质,顶部镶嵌珊瑚,可以想象其精美。双金,是“双南金”的略语,指优质黄金。

第二联“宣铜流金乳耳炉,活灰冉冉云翠铺”,描写香炉和香灰。从诗句看,乾隆使用的是铜鎏金的仿宣德双耳铜炉,这类铜炉在清宫中很多,主要是雍正和乾隆时期仿制的。在清宫绘画《清人画弘历一是二图像》中,乾隆书桌上摆放的青铜仿古香炉,在旁侧的桌上还摆放着三足香炉。第三联“兽焰光腾红映座,分来细壅安隔火”,描述沉香燃烧,提到香盘和隔火。香盘是承接香灰的底盘,往往与香插搭配使用,隔火是燃香时香火与香块之间的隔离器具,保证香块充分燃烧和香气有序挥发。第四、五两联“霜天如水月华寒,玉槩三两明珠堕。小炷沉香灰半残,黄云一穗袅帷幃”,描述品沉香的意境,在风清月高之夜,室外银霜如水,屋内书桌上的蜡烛散发着清幽的光芒,乾隆皇帝独坐窗前,一缕淡淡的沉香悠然散发,清香最适宜修身养性,这对于一向以文人雅士自居的乾隆皇帝来说,“添香夜读书”,这种意境正是他的追求^⑨。从诗句中可以看到,此时乾隆在居室内的所用的沉香应为线形炷香,插在宣铜炉上使用。

最后,“静参得意六根遣,呼童且莫卷重帘”,描述品香的效果,看来,在缕缕淡雅的沉香中,乾隆已得到满足与释怀。六根,佛语谓眼、耳、鼻、舌、身、意。根为能生之意,眼为视根,耳为听根,鼻为嗅根,舌为味根,身为触根,意为念虑之根^⑩。“莫卷重帘”,用陆游“重帘不卷留香久”的诗意。

乾隆皇帝与清代香文化的关系还可作一篇大文章,此处只提一桩小点缀。得到乾隆万般宠幸的容妃,被称为香妃娘娘。身上散发的香味来自中原所无之沙枣树所开之花的香气。这种沙枣树被称为“中亚香水之树”,别名银柳、香柳、桂香柳、七里香,落叶乔木,属胡颓子科胡颓子属;果实小而酸涩,但繁殖能力强,成活率高,是极少能在戈壁滩上生存下来的树。每年五六月沙枣花盛开,西域大地就如同巨大的

香炉,日夜焚烧着沙枣花,这种小白花散发出的清香,馥郁热烈,令人陶醉晕眩。

再来看同为一宗的爱新觉罗·永忠之《烧香曲》:

兰缸夜久钗虫缀,金篆添香红火热。

暖云不散锦帏春,残灰小印梅花雪。^{[23]684-685}

这首颇为别致的绝句,虽为写景,但不落俗套。后两句一暖一寒,对比有致,将夜添香的一桩雅事,收结得饶有韵致。作者永忠(1735—1793),字良甫,号敬轩,又号蕙仙、延芬居士等。其祖父为康熙第十四子允禩,在与皇四子胤禛争位中落败,被雍正软禁,直到乾隆继位才得释,并复封恂郡王。经过这样一场政治斗争,允禩觉得很失意,晚年皈依佛道。永忠的父亲弘明,雍正十三年(1735年)封为贝勒,因父亲连累,终身不得一实职,乾隆三十二年(1767年)卒。弘明深受父亲影响,无意红尘,独衷佛道。弘明给几个儿子每人一套棕衣、帽、拂,要他们远避官场,保全身首。永忠体会父意,遂自号“栴檀道人”。后来受职,甚至封授“辅国将军”,但情近佛道,留意诗、书、画,俱有名气。永忠与曹雪芹并不相识,当偶尔从敦诚叔叔墨香处看到《红楼梦》时,感到一种终生的遗憾。因为当时是乾隆三十三年(1768年),曹雪芹已经去世五载。他满怀悲愤写下《因墨香得观〈红楼梦〉小说,吊雪芹三绝句》。其中第一首绝句被视为《红楼梦》定评:“传神文笔足千秋,不是情人不泪流。可恨同时不相识,几回掩卷哭曹侯!”永忠从《红楼梦》中看到自己家族的兴衰过程,也从贾宝玉身上看到自己的影子。

历仕乾嘉两朝的内阁重臣刘墉有《烧香曲》:

鹤骨龙筋几岁僵,凝来脑髓浣心肠。

已成枯槁无生体,正有氤氲不尽香。沈水一痕苍玉重,博山双缕紫云翔。何人解试

无烟火,午夜清斋证坐忘。^{[24]卷十二}

刘墉(1720—1805)与纪昀、和珅并称乾隆朝三大中堂,聪明绝顶,为官刚正,还是著名书法家,帖学之集大成者,被誉为清代四大书法家之一(其余三人为成亲王、翁方纲、铁保)。此诗持诚老道,工稳得体,一如其书法风格。王芑孙(1755—1817)有次韵之作《烧香颂用天香

主人韵》:“海南枯木堕崖僵,趣领非烟有别肠。试与温存心似结,断难磨灭骨犹香。银屏六曲貌壶静,纸帐双钩鹤篆翔。班范有书都读尽,毗尼小坐觉形忘。”^{[25]卷六}班范,汉代班固、南朝宋范晔的并称。毗尼,梵语 vinaya 的译音,又译作“毗奈耶”,意为律。《楞严经》卷一:“严净毗尼,弘范三界。”颜真卿《抚州戒坛记》:“学徒虽增,毗尼未立。”屠隆《昙花记·夫人内修》:“莲台宝刹新构起,云冠严净毗尼。”

另一位清代学者型高官毕沅有两首《烧香曲》,一首云:

凉云不流花满地,玉钗影湿霜光腻。

闲庭拜月月西沈,灯掩残红眉锁翠。博山金炉香袅丝,丝丝缭绕如妾思。烟消灰死顷刻尽,所思那有断绝时。^{[26]卷二}

另一首《烧香曲》云:

鹤尾炉深埋兽炭,闲焚石叶供清玩。微烟未动气先熏,渐亘濛濛一阁云。慧心悟得留香法,尽掩铜铺下帘押。小雨愔愔薄暮时,恰当紫燕一双归。开帘纳燕香飞去,宛似郎行留不住。无繆独坐画屏前,犀合金匙绝可怜。冀郎鉴妾真诚意,默祷添香作心字。碧篆消残郎不回,妾心龙脑两成灰。起收宜爱芙蓉匣,小玉移灯铺绣榻。早知鸳被覆离鸾,悔不鸡窗陪睡鸭。^{[26]卷十五}

两首《烧香曲》,一为七律,一为七古。虽体式不同,但角度一致,均为以香为喻,描写女子表达对情郎的情思。前首是写拜月焚香,后首是写焚心字香。前者更多士大夫情调,后者则颇近齐梁宫体诗、元白长庆体艳情诗的风范。同治间,娄县优贡生沈祥龙(1835—1905)《烧香曲》“东风吹遍申江道,垂柳夭桃媚春晓。香车油碧穿花丛,中有吴娃坐窈窕。时逢朔旦晴阳鸿,管弦嘈杂神祠中。粉肌玉貌矜妖态,痴蝶狂蜂逐艳踪。……重匀粉面换绡衣,更望芳踪踏青去。”^{[27]51}风调旖旎,与毕沅《烧香曲》七古一首颇为相近,不过,两诗毕竟还算发乎情而止乎蕴藉。而其中香这一意象的比拟,起到很好的缓冲作用。相比于词体而言,诗体与香在言情的尺度和力度上,自然会略逊一筹,这也是表达形式制约表达内容的一个案例。

四、清人拟李商隐《烧香曲》之作

除钱牧斋《和烧香曲》之外，清代还有三首模拟李商隐《烧香曲》的诗作，值得单独一提。一首是名儒程晋芳的《烧香曲用玉溪韵》：

仓琅掩夜双悬鱼，花□穗凉飘粉鬚。髹文横几鹊尾炉，画屏倒影垂青蕖。锦囊坼封碎檀炷，睡蝶惊飞燕呼母。折绣匀纱护绛窗，只许浓烟向中吐。珠斗迷离桂影昏，宝书细字销愁闷。丁东坠漏忧瑶瑟，袅袅翠线通吟魂。苍龙涎白化云气，缪绕皆传不平意。绡帷梦去暖氤氲，鸚鵡调簧说香事。论石量烧勿限度，架上红薇少新露。^{[28] 524-525}

程晋芳(1718—1784)以家世为盐商迁至江都(今江苏扬州)。以诗学自信，袁枚称誉他“平生绝学都参遍，第一诗功海样深”^①。此诗作于乾隆三十四年(1769年)。这一年，程晋芳请假南归，由于旧家早已卖于别人，他在淮安并未久留，便南游扬州、吴中等地，与当地友朋品诗论画。仓琅，即仓琅根，指装置在大门上的青铜铺首及铜环。仓，通“苍”。《汉书·五行志中之上》：“木门仓琅根。”颜师古注：“门之铺首及铜缓也。铜色青，故曰仓琅。铺首衔环，故谓之根。”司马光《二月中旬虑问过景灵宫门始见花卉呈君倚》诗：“窈窕清宫深，仓琅朱门闭。”钱谦益《宝应舟次寄李素臣年侄》诗：“容貌恐君难识我，且凭音响撼仓琅。”悬鱼构件是实用与装饰的结合，有装饰、防水和寄寓三种功能。在悬鱼的装饰构件中，大部分雕有两条鱼尾部相离相接或相交对称的鱼，寓意“双鱼喜庆”。“髹文横几”，指横陈在涂上黑漆纹理的香几，即放置香具的几案。髹，赤黑漆也，借指以漆涂物。与炉瓶三式(香盒、香炉与匙箸瓶)联系最密切的，当属香几。用香讲究环境，好的香料须搭配好的香具，而好的香具则要求好的几案摆放。清人对放置香具的几案，及其与香具的搭配，在艺术上较前代更富审美要求。“袅袅翠线通吟魂”，描状袅袅青翠之香烟，逗惹吟诗之魂，写出香道与诗道相通之境。诗者，不平之鸣也，所以下面接云：“缪绕皆传不平意”。篇末，用周密《天香》词精妙的属对——

“碧脑浮冰，红薇染露”^{[29] 248}之意，碧脑，形容龙涎香浮于水上，其烟碧色。红薇染露，以蔷薇花露之香喻龙涎香。陈敬《陈氏香谱·蔷薇水》：“大食国花露也……以之洒衣，衣敝而香不灭。”曹贞吉(1634—1698)《天香·龙涎香》词亦有“红薇露湿，早酿就都梁佳致”之句^②。

第二首模拟并次韵李商隐《烧香曲》的清诗，是翰林院编修沈初的《拟李玉溪烧香曲次其韵》：

珠帘漾月垂鱼鱼，玉瓶花谢霏残须。茱萸古锦开鸭炉，蜡盘双照黄金蕖。穀纹细炭蕪微炷，烟染屏山画鸚母。柔情缕缕结回肠，暗向深宵一丝吐。都梁迷迭瘴海昏，远随绣幃扁朱门。芳心未死便摧折，不信余香能返魂。空庭飒寒流夜气，镜槛徘徊可怜意。灰沉火冷更漏催，眠去先愁梦中事。回首熏衣曙星度，欲送行人怯苔露。^{[30] 卷四}

沈初(1729—1799)著有《兰韵堂诗文集》。这首《烧香曲》编入《兰韵堂诗集》卷四“木天集”，此集所收作于乾隆二十八年(1763年)癸未至乾隆三十四年(1769年)己丑之间。前有小序云：“癸未入词馆，馆师月一课外，酬应之作可存者无几。丙戌散馆，丁亥冬入直内庭，并酬应亦稀矣。今编癸未迄己丑夏所作之诗为木天集。”可见是地道的馆阁之作。若参以上面一首程晋芳《烧香曲用玉溪韵》，除俱用义山《烧香曲》原诗韵脚和次序之外，写作时间同在乾隆三十四年(1769年)，可以推测，两诗极有可能为同时之作。其中“芳心未死便摧折，不信余香能返魂”，反用典故，沉雄老辣，颇为警策。

第三首模拟李商隐《烧香曲》的清诗，是女诗人赵德珍的《拟李商隐烧香曲》：

银河耿耿如户案，深院风清夜将半。玉箫声断碧云流，博山炉蕪红兽炭。吴娇越艳楚宫妃，乌髻盘鸦蝶簇衣。捧出玉龙香笃耨，喷来金虎烟霏微。水晶帘幙波光冷，宵深露气团清景。风城银箭度声声，长门望断君王幸。月色空明十二阑，清衫薄袖曳冰纨。鸾声入树昭阳暖，玉佩添香长信寒。芳菲莫达君王所，敢惜寒灰弃如土。^{[31] 558}

赵德珍(1769—1801)著有《得月楼存稿》。陈焯曰：“杨振岩于高有声庠序，余戊申权平湖学

时,颇器重之。是时于高与德珍结褵未久,曾言及为德清赵氏婿,而不言闺中人能诗。迨戊午应试至杭,始出其诗相质。”^[32]卷四十赵德珍的《烧香曲》,未用义山原韵,但最得义山之神韵,义山《烧香曲》原诗,咏香而寓失宠之思,通篇虽围绕烧香之事,却写尽宫嫔的悲哀。赵诗之拟作,则以宫女望幸口吻,比拟香事,虽词华满眼,而哀怨之情,倍加令人动容。“鸾声入树昭阳暖,玉佩添香长信寒”,尤得风人之致。咏香之作,由清初的借物寓意,到抒怀寄慨,以至融入情思,可谓三个发展阶段。而融入情思到赵德珍诗作这步田地,值得以之作为收束。

香与诗,一个属于物质,一个属于精神,因诗人笔下的咏香而相遇结缘,香者,芳也、美也。寻芳嗜美的诗人,与香由此结下不解之缘。品诗的第一境界是化境,人与诗,情与景,融而为一;品香的第一境界亦为化境,被香所美化之境界。寻常之物,一旦被美化久之,极易渐趋审美疲劳,令人索然,唯品香不然。书香可成门第,诗香则更富有韵致。燃烧于有清一代的物质之香早已消散,如过眼云烟,而精神之香馥却借咏香诗,长传于世,留存至今,突破有限,逸入无穷。以上钱谦益《和烧香曲》之“灵飞去挟返魂香”,陈维崧《烧香曲》之“惟有香烟与依似”,王昊《烧香曲》之“炉边缕篆尚青青”,还是乾隆《烧香曲》之“小炷沉香灰半残”,爱新觉罗·永忠《烧香曲》之“金篆添香红火热”,刘墉《烧香曲》之“博山双缕紫云翔”,毕沅《烧香曲》之“丝丝缭绕如妾思”……,体裁有同有异,而角度则各有偏重,风格亦各有特色,但同样折射出清代香文化的繁荣兴盛之貌,成为贯联有清一代咏香诗的重要线索,不愧是中国香文化发展史上一道靓丽的风景线。

注释

①钱谦益《和成社初会诗》序:“定远帅诸英妙结社赋诗,武伯以《初会诗》见示。寒窗病气,聊蘸药汁属和。劳人之歌,不中玉律,聊以代邪许而已。”详见钱谦益著,钱曾笺注,钱仲联标校:《牧斋有学集》卷十三《东涧诗集下》,上海古籍出版社1996年版。②段成式《酉阳杂俎·天咫》:“旧言月中有桂有蟾蜍,故异书言:月桂高五百丈,下有一人常斫之,树创随合。人姓吴,名刚,西河人,学仙有过,谪令伐树。”李贺《李凭箜篌

引》:“吴质不眠倚桂树,露脚斜飞湿寒兔。”姚文燮注引明何孟春《徐冬序录》:“吴刚字质,谪月中砍桂。”③详见周法高:《读钱牧斋〈烧香曲〉》,《联合书院学报》第12卷第13期,1975年版,第11-19页;又收入《香港中国古典文学研究论文选粹(1950-2000)》诗词曲篇,江苏古籍出版社2002年版。④此诗又见于明王彦泓《疑雨集》卷三(清光绪郎园先生全书本),尚未能确认其归属。⑤顾可学(1482—1560),字輿成,号惠岩,南直隶无锡县(今江苏无锡市)人,顾懋章之子,顾可久之兄。弘治十八年(1505年)进士。正德中,官至浙江参议,后被劾落职,家居二十余年。嘉靖时,世宗好求长生,顾可学自言能延年术,用重贿进严嵩,官至右通政。曾以《医方选要》、秋石、红铅等进献。嘉靖二十四年(1545年)拜工部尚书,寻为礼部尚书,再加太子太保。世宗为顾可学延年术所惑,采芝求药,中官四出,大为民害,顾可学被称为“炼尿尚书”,当时传言:“千场万场尿,换得一尚书”。嘉靖三十九年卒,谥荣僖。有《覆瓿集》《谕对录》《焦弱侯猷微录》等。《明史》归入佞幸列传。⑥嘉定钱粮案,是清廷以拖欠钱粮为名,将嘉定在册诸生全部下狱,限期清纳,并革去功名。此案性质与下年发生的“奏销案”相同,都是清廷恼恨江南士人对新朝未尽帖服,为示威压,借故构陷罗织而成的大案。因此冤枉者颇多。详见清王家祯《研堂见闻杂录》。⑦奏销案,是清初以抗粮罪名严惩江南士大夫的事件。顺治十五年(1658年),清廷以江南赋税累年拖欠皆因官吏作弊、乡绅包揽隐混为由,谕令户部及地方巡抚彻底清查。次年,复制定条例,规定凡绅衿欠赋达八九分者,革去名色,枷两个月,责40板,仍追缴钱粮;三四分以下者,责20板,革去名色,免枷号。顺治十八年(1661年)六月,江宁巡抚朱国治奏称苏、松、常、镇四府抗粮者多,造册送部,内列各府及溧阳县未完赋税之文武绅衿13517名。清廷敕部察议。部议不问大僚,不分多寡,在籍绅衿按名黜革,现在缙绅概行降调。册内2171名乡绅、11346名生员遂俱遭降革。初议将抗欠者解京严加议处。后限旨到之日完欠者免其提解。欠赋绅衿遂典产售田,四处求贷。宦宦世家因此家破业毁者不在少数。康熙元年(1662年)五月,清廷下特旨释放解京者还乡。其被蒙混奏报、影冒立户或挟嫌未注销者亦多昭雪。但经此变故,江南士风一度不振。上海县仅剩28名完足钱粮的秀才,仕籍学校为之一空。参见孟森《奏销案》,《明清史论著集刊》下册,中华书局1959年版;郭松义《江南地主阶级与清初中央集权的矛盾及其发展和变化》,《清史论丛》第1辑,中华书局1979年版;伍丹戈《论清初奏销案的历史意义》,《中国经济问题》1981年第1期。⑧高奕《传奇品》评吴梅村戏曲为“女将征西,容娇气

壮”，移以评其诗，亦很贴切。⑨参见陈才智《“红袖添香伴读书”溯源寻流（上）（下）》，《古典文学知识》2016年第4期、第5期。⑩《百喻经·小儿得大龟喻》：“凡夫之人亦复如是。欲守护六根，修诸功德，不解方便，而问人言：作何因缘而得解脱？”王安石《望江南·归依三宝赞》词：“愿我六根常寂静，心如宝月映琉璃，了法更无疑。”⑪袁枚《随园诗话》卷十：“鱼门太史于学无所不窥，而一生以诗为最。余《寄怀》云：‘平生绝学都参遍，第一诗功海样深。’寄未一月，而鱼门自京师信来，亦云所学，惟诗自信，不谋而合，可谓知己自知，心心相印矣。”详见唐婷：《随园诗话译注》，上海三联书店2014年版，第173页。⑫详见蒋景祁《瑶华集》卷十一，清康熙二十五年刻本。都梁，也是一种香名。曹植《妾薄命》诗之二：“御巾裹粉君傍，中有霍纳、都梁，鸡舌、五味杂香。”吴均《行路难》：“博山炉中百合香，郁金香合及都梁。”王观国《学林·五木香》：“盖谓郁金香、苏合香、都梁香也……皆蛮所产，非中国物也。”

参考文献

- [1] 钱谦益，著。钱曾，笺注。钱仲联，标校。牧斋有学集[M].上海：上海古籍出版社，1996.
- [2] 李岳瑞.春冰室野乘：卷下[M].上海：世界书局，1937.
- [3] 刘安.淮南鸿烈解[M].四部丛刊景钞北宋本.
- [4] 玄奘.阿毗达磨大毗婆沙论[M].大正新修大藏经本.
- [5] 道世.法苑珠林[M].四部丛刊景明万历本.
- [6] 张尔田.张孟劬先生遁堪书题[M]//史学年报，第2卷第5期，1938.
- [7] 熊文举.雪堂先生文集[M].清初刻本.
- [8] 严熊.严白云诗集[M].严有禧刻本，1754（清乾隆十九年）.
- [9] 房玄龄等.晋书[M].北京：中华书局，1974.
- [10] 钱林.文献徵存录[M].有嘉树轩刻本，1858（清咸丰八年）.
- [11] 陈维崧.篋衍集[M].华绮刻本，1761（清乾隆二十六年）.
- [12] 陈维崧.湖海楼诗集[M].清刻本.
- [13] 饶智元.明宫杂咏四百七十三首[M].北京：北京古籍出版社，1987.
- [14] 刘水云.明清家乐研究[M].上海：上海古籍出版社，2005.
- [15] 黄印.锡金识小录[M]//中国方志丛书·江苏省.台北：成文出版社有限公司，1985.
- [16] 雷梦水等编.中华竹枝词[M].北京：北京古籍出版社，1997.
- [17] 王昊.硕园诗稿[M].清五石斋钞本.
- [18] 陈廷敬.午亭文编[M].文渊阁四库全书本.
- [19] 金农.冬心先生续集[M].清平江贝氏千墨庵钞本.
- [20] 应一平.心灵对话：中国古代绘画精品探赜[M].西安：三秦出版社，2009.
- [21] 李稻塍.梅会诗选：三集[M].寸碧山堂刻本，1767（清乾隆三十二年）.
- [22] 御制乐善堂全集定本[M]//故宫博物院编.乐善堂全集.海口：海南出版社，2000.
- [23] 爱新觉罗·永忠.延芬室集·乾隆二十三年戊寅稿[M].上海：上海古籍出版社，1990.
- [24] 刘墉.刘文清公遗集[M].刘氏味经书屋刻本，1826（清道光六年）.
- [25] 王芑孙.渊雅堂全集：编年诗稿[M].清嘉庆刻本.
- [26] 毕沅.灵岩山人诗集[M].经训堂刻本，1799（清嘉庆四年）.
- [27] 乐志移诗录：卷二[M]//清代诗文集汇编：第731册.影印清光绪刻本.
- [28] 程晋芳.勉行堂诗文集[M].魏世民，校点.合肥：黄山书社，2012.
- [29] 增订注释全宋词：第4册[M].北京：文化艺术出版社，1997.
- [30] 沈初.兰韵堂诗文集：诗集卷四木天集[M].清乾隆刻本.
- [31] 赵青.嘉兴历代才女诗文徵略：中册[M].杭州：浙江大学出版社，2014.
- [32] 阮元.两浙輶轺轩录[M].清嘉庆刻本.

Incense Poems in Qing Dynasty: Focus on Shao Xiang Qu

Chen Caizhi

Abstract: As a beautiful landscape of Chinese incense culture, incense poems in Qing Dynasty is the great success of the past. Focus on Shao Xiang Qu, we can see what it looks like. As the master of Early Qing Dynasty poetry, Qian Qianyi's poem was regarded as the first step of incense poems in Qing Dynasty, then Chen Weisong, Wang Hao, Chen Tingjing, Jing Nong, Li Zongwei, Hong Li, Yong Zong, Liu Yong, Wang Qisun, Bi Yuan, wrote Shao Xiang Qu as well. Some not only one. These incense poems, had both similarities and differences in style and angle. There are important clues to the Qing Dynasty's incense poems, reflected the appearance of the flourishing of the incense culture in Qing Dynasty.

Key words: Qing Dynasty; incense poems; Shao Xiang Qu

[责任编辑/周舟]



西汉时期乐人公职服务问题考论*

——以走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》为中心

李 立

摘 要:走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》中从事公职服务的乐人属于完全的自由人,拥有土地等财产,最大的可能是以践更的形式从事神祇祠祀性质的公职性服务。《都乡七年垦田租簿》中“出田二顷六十一亩半”应该是从总垦田面积中划拨出的免租田,根据其时一个劳力拥耕十亩上下、户均二十亩左右的基础性数据,“二顷六十一亩半”的“出田”大约应该由十三个左右的乐人平均分配,因此,“出田二顷六十一亩半”应该是按照“给事柱下”的十三个左右的乐人人数而核定的。上述十三个左右的乐人人数,也可能是乐人公职性服务的岗位编制情况的反映,在西汉哀帝时期的乐府机构中也存在“外郊祭员十三人”的常备编制。根据长沙马王堆三号墓随葬歌舞及乐人俑在乐人与乐器配置上存在的四人、五人、六人组合情况,上述十三个左右的乐人,也有可能是按照二或三个小型乐队编制而具体规划的。《都乡七年垦田租簿》“出田二顷六十一亩半”为十几位乐人提供免租田的行为,可能与长沙国中央政府对从事公职性服务乐人的优待和重视情况有关,这也意味着田不出租豁免优待是与公职服务的岗位编制联系在一起的,是这种岗位的附加条件,没有岗位就没有优待。

关键词:长沙走马楼西汉简;乐人;身份特点;社会地位;职务酬劳

中图分类号:K877

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0102-11

长沙走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》由长沙简牍博物馆马代忠《长沙走马楼西汉简〈都乡七年垦田租簿〉初步考察》一文首次披露^{[1]213-222}。其中有两简文内容涉及田不出租事项,原释文如下:1.出田十三顷四十五亩半租百八十四石七斗临湘蛮夷归义民田不出租;2.出田二顷六十一亩半租卅三石八斗六升乐人婴给事柱下以命令田不出租。从内容上看,上述简文应该是对“临湘蛮夷归义民”和“乐人”享受田不出租豁免情况的记录,而其中第二条又因为事涉乐人公职服务以及政府层面田不出租豁免问题,使得上述简文在秦汉乐人乐制问题研究中的意义和价值愈益重要。根据有关学者披露,包括《都乡七年垦田租簿》在内的走马楼西

汉简,曾出现四至九的六个纪年,并能够明确属于长沙国纪年,进而与汉武帝元朔、元狩年间相对应,从而有可能将《都乡七年垦田租簿》有关乐人公职服务以及政府层面田不出租豁免等问题,置于汉武帝时期并与西汉中、前期的历史背景联系起来,而出土秦汉简牍文献中涉及乐人公职服务情况的数则文献材料,更为上述议题提供了比较研究的可能,进而赋予了《都乡七年垦田租簿》有关乐人公职服务问题的超越地域性的普遍性意义和价值,凸显出上述相关问题研究在秦汉乐人与乐制研究方面,所可能具有的重要价值。目前包括上述简文在内的走马楼西汉简还没有正式公布,而释文、释读等相关研究工作已展开。有鉴于此,笔者尝试对《都乡

收稿日期:2020-12-15

*基金项目:国家社会科学基金项目“考古新材料与秦汉文学发展演变的动机与机制问题研究”(18BZW106)阶段性成果。

作者简介:李立,男,深圳大学人文学院教授(广东深圳 518061),主要从事出土文献与先秦秦汉文学研究。

七年垦田租簿》所反映的享受田不出租豁免的乐人情况、人数、豁免行为的性质等问题进行讨论。上述讨论或将涉及汉武帝前期长沙国中央政府辖下公职服务乐人的生存状态,免租田划拨数量与公职服务乐人的岗位编制,田不出租豁免与乐人优待礼遇措施,优待礼遇措施的施行与乐人职业的关系等问题,并尝试给出意见。

一、《都乡七年垦田租簿》中乐人的身份特点和社会地位

从公职服务的角度审视《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”中的乐人,出土秦汉简牍文献中所涉及的乐人情况,可为比较研究提供方便^①。如岳麓秦简以“虜学炊(吹)”三字起首的律文中服务于左乐、乐府的乐人,张家山汉简《奏谏书》“乐人讲气(乞)鞫案”中的“乐人讲”,《二年律令·史律》中践更大祝的杜主祠乐人。如果将上述乐人联系起来,或将成为一个体现着时间相互衔接的历时性特点的群体性关照对象,有可能对进一步认识《都乡七年垦田租簿》中的乐人有所帮助。

岳麓秦简有关“虜学炊(吹)”律文主要是关于“虜学炊(吹)”和“讴隶臣妾”如果“免为学子炊(吹)人”而逃亡将如何惩罚的规定。其中“讴隶臣妾”已经说明其隶臣妾身份,而“学炊(吹)”的“虜”豁免前也应该是隶臣妾的身份。这里的问题是,他们在“免为学子炊人”以后的身份及地位情况如何?如果从岳麓秦简《为狱等状四种》所录“猩、敞知盗分赃案”中罪人赦免为庶人的情况看,案中“敞当耐鬼薪,猩黥城旦。沓戊午赫(赦),为庶人”。则鬼薪、城旦遇赦可以豁免为庶人。这与《二年律令·亡律》奴婢豁免为庶人的情况很相似^②。据此而论,庶人应该是“学炊(吹)”的“虜”和“讴隶臣妾”在“免为学子炊(吹)人”以后的身份,而“学子”“炊(吹)人”应该是罪人身份豁免后的职业称谓而非法定身份。基于以上认识,律文最终处理结果“皆复炊(吹)讴于官”的特殊意义也就清楚了。从“虜学炊(吹)”律文行文及内容看,“皆”字前后的内容构成主语和谓语部分。这种构句形式在出土秦汉简牍法律文献中常见,“皆”字前的主语部分

往往以复句形式出现,并包含至少两种及两种以上的情况,而“皆”字的作用是将上述多种情况全部涵盖于内^③。如此,“皆复炊(吹)讴于官”的意思就是不论得到庶人身份,还是逃亡后“复为隶臣妾”,上述乐人都将继续“炊(吹)讴于官”。值得注意的是,这个“官”字不应该简单地看作官府。这里可以参考《秦律十八种·行书》“书有亡者,亟告官”句中“官”的意思,其意义虽然可以理解为官府,但应该是具体发出公文的官府,亦即公文原所隶属的相关机构。从这个意义上看,“皆复炊(吹)讴于官”的“官”,亦当指这些乐人原所隶属的左乐、乐府。这就意味着上述乐人不论身份是否改变,其服务于左乐、乐府的情况是不能改变的。

由上而论,岳麓秦简有关“虜学炊(吹)”律文中的乐人,在进入左乐、乐府之前就已经是隶臣妾一类的罪人,或以隶臣妾的身份从事讴的技艺服务。上述乐人都是以“官奴隶”的身份出现的,因此他们虽然可以因某些职业技艺的学习而获得庶人的身份豁免,但是这种庶人身份仍然是由罪人身份转化而来,其原罪的属性不能改变,所以也就不是完全的自由人。从这个意义上看,简文“皆复炊(吹)讴于官”反映出乐人服务公职的一种特殊情况,即带有人身依附性质的公职服务。

借此考察张家山汉简《奏谏书》“乐人讲气(乞)鞫案”中“乐人讲”的情况,则会发现一些相同点和不同之处,而后者更具比较的意义。从案例行文看,“乐人讲”的“乐人”二字同样是以职业称谓出现的。“乐人”在案例中共出现三次,其中两次在“讲”的乞鞫中,一次在盗牛者“毛”的供词中。乞鞫中的“乐人”二字前有“故”字,而供词中则直接称“乐人讲”。上述“乐人”是否“讲”的自称或“毛”对“讲”的习惯性称呼,已不可知。而从《奏谏书》作为奏谏文献的性质上看,很有可能与审讯记录或奏谏文书的再次组织或整理有关。再者,案例中“身份+名字”的构词形式仅在相关当事人首次出现时使用,如盗牛者“毛”仅在“讲”的乞鞫中称为“士五(伍)毛”,而在下文皆称“毛”,而“乐人讲”亦是如此。上述情况显然带有文书整理的痕迹,显示出公文写作的规范性要求,进一步说明“学子”

“炊(吹)人”“乐人”这类职业称谓,是被官府认同的,并且可以在民事生活、政府行为,乃至刑事案件中代替法定身份进行称谓。

然而值得注意的是,同样作为乐人的“讲”却是一个完全的自由人,他的法定身份和社会地位都要高于岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文中服务于左乐、乐府的乐人。从案例直接或间接显示的信息上看,“讲”的父亲是士伍,盗牛者“毛”是士伍,所盗牛的主人“和”也是士伍。另据“毛”供述“乃已嘉平可五日,与乐人讲盗士五(伍)和牛,牵之讲室,讲父士五(伍)处见”。而从“处”言“晦夜半时,毛牵黑牝牛来,即复牵去”看,“毛”所述为实,说明“讲”与其父“处”及“毛”“和”等人相邻而居、同里生活。上述居处及生活形态在出土秦简法律文献有关社会基层“里”的民事纠纷案例中多有反映^④。

显然,这种以“里”为社会基层组织的物理环境与社会生活形态,为认识和了解有关“乐人讲”的法定身份和社会地位提供了参照。“讲”的法定身份或可比照士伍,而借由案件发生以后“讲”的妻、子被官府转卖,其他财产被没收的情况看,对“讲”经济条件的估量,也应该比照士伍为合适。这样说来,“讲”与他的父亲“处”及盗牛者“毛”和牛的主人“和”一样,就是一位生活在秦代社会基层组织“里”中的普通人,被诬陷

前合法拥有妻、子和其他财产,只是他具备一个普通士伍所没有的能力,那就是与乐人称谓相关的技艺。

正是基于上文讨论,能够看到同为公职服务的乐人,还存在着有如“乐人讲”和岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文中服务于左乐、乐府的乐人那样,在诸如所服务的音乐机构、身份地位、从业性质等方面的不同。这样,我们就有能力将《奏讞书》中的“乐人讲”与岳麓秦简中服务于左乐、乐府中的乐人区别开来。而一旦形成这样的考察思路,则会发现从“乐人讲”的角度看,《二年律令·史律》中的杜主祠乐人,与《都乡七年垦田租簿》中享受田不出租豁免的乐人所构成的乐人群体,不但具备时间相衔接的历时性特点,而且还具备某些共性特征,从而为类型化比较研究提供了可能。

缘于此,我们尝试将上述出土文献材料中的乐人设定为ABC三组,首先针对上述文献材料中与乐人职业行为具有直接关联的信息进行归纳并形成“信息点”,然后再从职业服务的“形式”“对象”“隶属”“内容”四个方面对上述信息点所涵盖的职业行为给予定性考察。如下表。

显然,这种定性考察形式更便于对三组乐人的职业行为进行横向比较。首先,从A组“乐人讲”的情况看,其服务形式的性质可以用“践

文献来源	《奏讞书》		《二年律令·史律》		《都乡七年垦田租簿》	
考察对象 (ABC)	A组:乐人讲		B组:杜主祠乐人		C组:乐人	
职业行为 信息点	行为	对象	行为	对象	行为	对象
	更	外乐	更	大祝	婴	给事柱下
职业行为的性质						
形式	践更		践更			
对象		政府机构				政府机构
隶属				隶属		
内容			祠祀活动		祠祀活动	

更”来概括,其服务对象“外乐”是“政府机构”的性质也是明确的,所以“乐人讲”与“外乐”的关系似乎可以用今天的雇员与政府的人事关系来比照。据此而联系B组杜主祠乐人,在“践更”

的服务形式相同的情况下,其服务对象则是“大祝”而非“外乐”,而且是“皆五更属大祝”的“属”的关系。显然,这种“属”的关系类似于属吏与长官的隶属性质的行政关系。

值得注意的是,上述情况就为以践更形式从事公职服务的乐人,其所服务的对象性质和行政人事关系等情况的考察提供了有意义的启发,提示我们注意到在乐人以践更形式从事公职服务的层面上,可能存在乐人与大祝、乐人与外乐、大祝与外乐的有关人事和行政方面的关联。据此,佐以传世文献相关记载,上述问题或可明了。《汉书·郊祀志》载高祖二年“悉召故秦祀官,复置太祝、太宰,如其故仪礼”。继而下诏“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者,各以其时礼祠之如故”。上述文字有两个方面的措辞最为重要:一是“悉召故秦祀官”而“复置太祝、太宰”;二是“各以其时礼祠之如故”。前者涉及汉初主导神祇祠祀工作的官员问题,后者涉及祠祀礼仪的问题,而上述两个方面都与召回原秦祠祝官和恢复秦的祠祀传统有关。秦太祝属奉常。《汉书·百官公卿表》“奉常,秦官”。明确“太祝”乃“奉常”属官,有太乐、太祝、太宰、太史、太卜、太医六令丞^{[2]726}。秦奉常执掌宗庙礼仪。《汉书·百官公卿表》“奉常,秦官,宗庙礼仪,有丞”^{[2]726}。故太祝作为奉常的属官,其作为宗庙礼仪祠祝官的本职是明确的。

据此联系外乐的情况。《二年律令·秩律》有“奉常”“外乐”“乐府”“太祝”,秩级呈二千石、八百石、六百石降等,而西安相家巷遗址秦封泥“外乐”与“左乐丞印”“乐府丞印”并出的事实,已然说明外乐与后者乃各自独立音乐机构且级别高于后者的事实^⑤。对此,张家山汉简《二年律令·秩律》亦注云:“疑为奉常属官,主管乐人。”^{[3]73}如此,将“乐人讲”的“践更外乐”与杜主祠乐人的“皆五更属大祝”联系起来考察,其围绕乐人与外乐、乐人与大祝所反映的行政及人事关系也就明朗起来了。

从这个意义上看,《奏讞书》“乐人讲”的“践十一月更外乐”,与《二年律令·史律》杜主祠乐人以践更形式隶属大祝而从事神祇祠祀活动,虽然属于秦及汉初不同时代的两件事情,但是却在人事与行政关系上面显示出了一致性特点,这就为二者互为关联的可能提供了依据。据此或可得出如下认识:秦及汉初的外乐或是隶属奉常的下级音乐机构,主要职责是负责与宗庙礼仪等神祇祠祀活动有关的乐舞和乐人。

这或意味着外乐只是掌管和输出乐舞和乐人的行政机构,而作为奉常属官的大祝的职责则是率领包括乐人在内的其他专业人员完成相关的祠祀活动。从这个意义上看,简文关于乐人“践更外乐”或“属大祝”,只是乐人公职服务的不同人事关系和不同行政隶属关系的叙述。

显然,上述讨论对认识《都乡七年垦田租簿》中的乐人是有所帮助的。从三组乐人横向比较看,他们在职业服务的对象和内容方面呈现出了共性特征,这就为三组乐人的横向比较奠定了基础。据此联系《都乡七年垦田租簿》中的乐人,虽然在职业服务的形式和隶属关系方面缺少相关信息,但是根据另外两组乐人的情况,也能有所弥补,其原因就在于“乐人婴给事柱下”本身即内含着“属”的行政关联,这就意味着不论《都乡七年垦田租簿》中的乐人是否以践更的形式从事公职服务,都不会影响其与AB两组乐人相同类型的判断。由此而论,对《都乡七年垦田租簿》中乐人的身份特点和社会地位的考察,也可以比照《奏讞书》“乐人讲”来看待,只是其公职服务的“长沙国”的属性特点,可能在服务形式和隶属关系等方面存在某些特殊性。

二、《都乡七年垦田租簿》“出田二顷六十一亩半”与乐人人数及编制

由上文讨论或可发现,虽然张家山汉简《奏讞书》“乐人讲气(乞)鞫案”中的“乐人讲”是作为一个乐人个体出现的,但是其“践十一月更外乐,月不尽一日下总咸阳”的自述,已经说明“讲”只是于咸阳集合的诸多乐人之一。这种并非个体而是乐人群体的公职服务情况,在上文所引述的杜主祠乐人和左乐、乐府乐人的材料中也是存在的。这里的问题是,乐人人数的多少,应该是由从事公职服务的岗位编制所决定的,即如汉哀帝时期乐府改革,其保留和裁撤皆体现在“员”的编制上,如其中“郊祭乐人员六十二人,给祠南北郊”。因此不论是“践更”还是“给事柱下”,其乐人人数一定是按照相关“员”的岗位编制确定的。从这个意义上看,《都乡七年垦田租簿》中享受田不出租的乐人,也应该存在一个“定量”,而“二顷六十一亩半”应该就是

按照这个“定量”核定后从总垦田面积中划拨的“出田”。这就是说“出田二顷六十一亩半”绝非随意的数字,它应该是按照“给事柱下”的乐人人数而核定的。从这个意义上说,享受田不出租的乐人人数,也可能是乐人公职服务的岗位编制情况的反映。

从《都乡七年垦田租簿》两条有关田不出租简文看,“乐人”与“归义民”所获“出田”数值差距较大,说明背后的人数差距也较大。根据简文所给出的“出田二顷六十一亩半”及“租卅三石八斗六升”数据,前者是分配给乐人的“出田”的总数,而后者则是上述“出田”应该上缴田租的总数。需要指出的是,从常识上看,由于田不出租的豁免性质,“出田”的分配应该遵循均平原则。当然,这个分配原则的选择是以乐人公职服务的岗位的均等性为条件的。而从“临湘蛮夷归义民田不出租”看,其均等性就体现在“民”的上面,显示出这里的田不出租豁免,只是针对有“归义”行为的“民”而非其他身份的归义者。同理,“乐人婴给事柱下以命令田不出租”也应该如此,“给事柱下”的“乐人”即体现出了岗位上的均等性。根据上述认识,如果能够寻找出一个合适的户均占田数值,那么享受田不出租乐人人数也就能大致明确。

首先援引江陵凤凰山10号墓出土《郑里廩籍》所载里户占田数据为论。江陵凤凰山10号墓《郑里廩籍》是民贷食记录档案,其中载有户数、能田人、口数及户所占田数等相关信息^⑥。凤凰山10号墓绝对年代是景帝四年^⑦。其下距《都乡七年垦田租簿》所标示的“七年”(长沙王刘庸七年)仅三十年,且均为诸侯王国,又皆处长江流域云梦、洞庭区域,可比性较强。考郑里贷食户共25户,户均4.36人。其中劳力即“能田人”69人,总人口109人,总田数603亩^⑧。据此,则人均亩数5.53亩,户均24.12亩^⑨。有学者认为《郑里廩籍》中贷食者皆为“贫户”,所以户占田数都比较少^⑩。笔者并不同意这种观点。“贷食”乃秦汉时期及至后代常见的民向官府的借贷行为,所贷数量有限,其主要目的是“卒岁”而“救急”。岳麓书院藏秦简《为狱等状四种》“学为伪书案”中的“学”冒充五大夫将军冯毋择之子,因“与人出田,不赍钱、粮”而“贷食支卒岁,

稼孰(熟)倍赏(偿)”^{[4]164-167}。五大夫为秦二十级爵第九级,而案件涉及的冯毋择及其兄弟,又都是秦始皇时期著名将相。显然,冒充冯毋择之子“贷食”,足见“贷食”最重要的是救急。然而,即便是从贷食者皆为贫户的角度上看,秦代及汉初的乐人似乎也不是所谓的“富户”。以张家山汉简《奏谏书》“乐人讲气(乞)鞫案”中“乐人讲”为例。“讲”或有妻和子女,如果子女有二人,则是一个四口家庭。“讲”践更时间是十一月,但是其在“十月不尽八日”就已经受雇于“走马魁都”为佣。“讲”的这种利用践更前的空余时间为佣的情况,至少能够说明他还要通过为佣而弥补生活,依然看出其家庭并不富有的事实。

值得注意的是,《郑里廩籍》中第九简、第十简“能田人”都是一人,其“田数”是“八亩”和“十亩”。再看“能田人”都是二人者,共八户,其“田数”分别为“十二”“十八”“二十”“二十三”“二十”“二十”“二十”“二十”。可知一个劳力力耕十亩上下,夫妻两个劳力户均二十亩,或是常数。《淮南子·主术训》云:“一人跣耒而耕,不过十亩。”^{[5]146}《汉书·食货志》载文帝时晁错云:“今农夫五口之家,其服役者不下二人,其能耕者不过百亩。”^{[2]1132}此“百亩”当指所谓“小亩”,合“大亩”或在五十亩左右,则一人力耕也就在十亩到十五亩上下。岳麓书院秦简《为狱等状四种》“识劫冤案”中,主人沛为隶识分户,分其“稻田廿亩”^{[4]152}。上述田数应该也是考虑到识娶妻而夫妻俱为劳力的情况。值得注意的是,从目前所见出土文献看,长沙地域户占田数大量增加的情况是在三国时期。如在长沙走马楼《吏民田家籍》所载嘉禾四年、五年租佃土地信息中,户占田数或达到数十亩,多者一顷以上^{[5]36-43}。然而,这种情况是在三国时期长沙郡一带大量开垦土地的基础上发生的。

再以“走马楼前汉简4”《都乡五年户口簿籍》所载数据为论^⑪。上述“簿籍”是“都乡向上级报告更正五年本乡人口统计数字的公文书”。“原来统计的五年人口数4227人,经案比貌阅核实后应为4274人”^{[6]415,416}。其中“五年”纪年或以为汉武帝元朔五年,但也可能是长沙国纪年。更为重要的是,其纪年时间仅比《都乡七年垦田租簿》早三年,三年中都乡人口数量或有

所增减,但相信不至于影响总的基数。因此,以《都乡五年户口簿籍》人口数作为基数,再联系《郑里廩籍》户均口数,以考察《都乡七年垦田租簿》人均和户均占田数,或是可行的办法。如此,都乡“七年”人均与户均占田情况推算如下:1.据《都乡七年垦田租簿》垦田总数,以《都乡五年户口簿籍》总人数衡量,则都乡“七年”人均1.4亩;2.据《郑里廩籍》户均4.36人,则都乡“七年”大约有户980户;3.据人均1.4亩,户均4.36人,则都乡“七年”户均6.1亩。从户均亩数情况看,都乡“七年”户均占田数较少。这种情况的出现应该考虑到无法排除无田或佃耕的人或户的原因所导致,因为联系《汉书·地理志》所载汉兴“定垦田八百二十七万五千三百六顷,民户千二百二十三万三千六十二”数值,其户均占田数与都乡“七年”大体接近。

进而得出如下认识,在都乡“七年”前后户籍人口中,一个劳力力耕田十亩上下、户均二十亩左右,或可视为常识性数据。依此,《都乡七年垦田租簿》中“二顷六十一亩半”的“出田”,大约由十三个左右的乐人平均分配。这样看来,上述“十三个左右的乐人”既是当时“给事柱下”的乐人人数,也反映出上述乐人公职服务的岗位编制情况。

从曾侯乙墓乐器出土情况看,当时的演奏形式应该是大型乐队的合奏。考察曾侯乙墓出土乐器有:编钟一套65件、编磬一套32件、建鼓1件、鼙鼓1件、有柄鼓1件、笙6件、篪2件、筑2件、排箫2件、瑟7件。上述乐器在墓内中室有着明确的摆放位置,很有可能是按照正式演奏时的摆放位置处理的,如果乐人实际操作上述乐器演奏,大约需要25人左右^⑩。再看河南信阳长台关1号楚墓出土锦瑟所绘乐队情况,虽然画面有的部分残缺而影响整体画面的考察,但乐人和乐器情况仍然可以辨析。画面中乐队呈上下两列,上列至少有七人,乐器有建鼓和笙,下列可见五人,乐器有笙、箫、瑟,总共13个乐人^⑪。上述战国楚墓随葬乐器及图像所反映的乐人编配情况,应该是现实生活中乐人与乐器配置的乐队编制情况的反映。曾侯乙墓25人乐器演奏应该属于大型乐队编制,而信阳长台关只是曾侯乙墓的二分之一,相比较而言应该属于中等

乐队编制。

如果仅仅从乐人与乐器配置的角度上看,《都乡七年垦田租簿》享受田不出租豁免的乐人群体,似乎相当于一个中等乐队编制。值得注意的是,汉哀帝时期乐府体制改革属于“不可罢”部分中的独立编制,既然有“外郊祭员十三人”的说法,其“员”字当为定员的意思,而从“郊祭乐人员六十二人”看,“外郊祭”后省略了“乐人”二字,说明上述十三个乐人定员的岗位编制,是从事“外郊祭”公职服务的乐人的正式编制。也说明“外郊祭员十三人”在汉武帝以来及至哀帝时期的乐府机构中,是作为祠祀用乐的乐人独立编制设置的。显然,上述情况对我们考察“乐人讲”的“践更外乐”及乐人“给事柱下”中,乐人参与公职服务问题具有启发性。如此,借由西汉时期中央政府“外郊祭”的常备编制,或可佐证刘氏长沙国中央政府也存在类似的郊祭用乐的常备编制,至于是否存在“郊祭”和“外郊祭”的区别,则未可知。考虑到刘氏长沙国在祠祀用乐方面不能僭越礼制,以及刘发因“母微无宠”而得“卑湿贫国”情况看,与汉中央政府“郊祭乐人员六十二人”相比,其十三人的编制似乎也是合理的。

然而,从另一个角度看,当我们肯定《都乡七年垦田租簿》“出田二顷六十一亩半”是按照“给事柱下”的乐人人数而核定,因此享受田不出租的乐人人数,也可能是乐人公职服务的岗位及编制情况的反映,那么这种借由“十三个左右的乐人”所反映的岗位及编制情况,也就会存在多种可能性。例如,从长沙马王堆三号墓随葬的歌舞俑乐人俑情况看,十七件歌舞俑和乐人俑中,间杂吹竽、鼓瑟、弹琴、击编钟或编磬乐人俑。上述乐人俑显然是作为歌舞俑的伴奏乐队出现的,而其与歌舞俑共同随葬的处理方式,也显示出乐人与乐器相编配的乐队编制性质。再看马王堆三号墓随葬“遣策”中有关乐人与乐器的相关载录,其中一则“四人击鼓、铙、铎”记录值得关注^[8]。如果与“遣策”另一则“瑟、竽、琴各一,箫二”记录相比较,上述记录强调了乐人与乐器的关联和关系问题,显然已经涉及到了乐人与乐器的编配形式,也就是乐队编制的问题,而在上述乐人与乐器编配上,则呈现出乐

人多一人的现象。从这个角度上看,如果五件乐器作为一个乐队单位,那么就需要配置六个乐人。据此,或可发现马王堆三号墓在乐人与乐器的编配方面,可能存在四人组合、五人组合、六人组合三种情况,而与信阳长台关相比,或在二分之一和三分之一上下,显然属于小型乐队编制。

值得注意的是,在马王堆三号墓“遣策”中有两支小结木牍,记载了盛放各种食品的竹筥、瓦器和布囊的数目,以及放置的地点和物品来源,其中就提到“临湘”,其云:“右方凡用筥六十七合,其十三合受中,五十四合临湘家给。”^[8]说明马王堆三号墓主人与“临湘”的亲缘关系。马王堆汉墓虽然属于吴氏长沙国时期,但刘氏长沙国接踵其后,故而将上述考古材料所反映的乐队编制情况引入《都乡七年垦田租簿》相关问题的研究之中,不失为一个很好的参照坐标。联系《都乡七年垦田租簿》享受田不出租豁免的乐人群体,刘氏长沙国中央政府在垦田总面积中划拨出“二顷六十一亩半”的“出田”,也有可能按照二或三个小型乐队岗位及编制而具体规划的。

三、《都乡七年垦田租簿》豁免行为所反映的社会对乐人的需求和重视

从常识上看《都乡七年垦田租簿》所反映的乐人的授田和免租行为,其性质应该是对乐人因公职服务而致经济损失的补偿。然而,这种认识却无法解释“临湘蛮夷归义民”的授田和免租行为,因为对于这些归义民来说,授田和免租显然与优待和奖赏有关。岳麓秦简《为狱等状四种》所载“尸等捕盗疑购案”就涉及普通百姓归义的问题。案中所逮捕的群盗里有“荆人”,这些“荆邦人,皆居京州。相与亡,来入秦地,欲归义”。及至秦地“悔,不诣吏”。等到“京州降为秦,乃杀好等”而犯下命案。由上可知,秦人将敌对一方的归附者视为归义,而一旦敌对行为结束,归义行为即停止。显然,归义属于一种针对敌方而带有鼓励性的政策,其附加某些优待和奖励措施是必然的。在岳麓秦简《为狱等状四种》所载“同、显盗杀人案”中,主犯“同”先

是自称“归义”,并言“儻日未尽”。当案件主审官员“讯同归义状及邑里居处状”时,其又改口“隶臣,非归义”。由此可知归义者需服徭役,说明身份应该是庶民,而这个庶民身份有可能就是政府给予普通归义者的优待。再从主犯“同”假称“归义”的情况看,其时归义行为可能还会附带其他优待奖励措施或豁免政策。至汉,归义的情况仍然存在,但可能局限于周边或区域内尚未被征服的处于敌对关系的戎狄蛮夷部族。如《汉书·赵充国传》载云:“于是诸降羌及归义羌侯杨玉等恐怒,亡所信乡,遂劫略小种背畔犯塞,攻城邑,杀长史。”^{[2]2973}其中同为羌人却有“降羌”与“归义羌”的区别,说明归义是受到鼓励的行为,因此也就需要制订相应的优待奖励措施或相应的豁免政策。

由上而论,如果将《都乡七年垦田租簿》中“临湘蛮夷归义民田不出租”视为一种豁免行为的话,那么这种豁免的性质也与优待和奖励有关,是附带优待礼遇和奖励褒扬的豁免行为。然而,这就是问题的所在,联系“乐人婴给事柱下以命令田不出租”,对于从事公职服务的乐人来说,授田和免租到底是一种经济补偿措施,还是与归义民同属优待政策?厘清这一问题,则需要从“田”的性质来分析。

如前所述,《都乡七年垦田租簿》中有关田不出租两条简文中的“出田”,是从垦田总面积中单独划拨出的“田”,而“田不出租”的“田”显然承其而来,说明这个“田”是不出田租的“田”。从这一点看,“田不出租”的叙述特点是强调这种“田”的不出田租的特点和属性。亦即不论是归义民还是乐人,他们从“出田”中所接受的“田”,都是这种带有不出田租性质的“田”。对此,《汉书·食货志》“令民半出田租”的情况就很能说明问题,所谓“半出田租”意味着免除二分之一田租,显然“半出田租”与“田不出租”在“田”的性质上是不同的,亦即前者是出田租的田,而后者则是不出田租的田。从这个意义上看,“田不出租”就不是简单地免除田租的问题,其背后应该是免租田的授予问题。

这种免除田租性质的田是否存在?张家山汉简《二年律令·户律》中“田命籍”或许能够说明问题。从《户律》有关“民宅园户籍、年细籍、

田比地籍、田命籍、田租籍,仅副上县廷,皆以篋若匣匮盛,缄闭,以令若丞、官啬夫印封,独别为府,封府户”相关记载看,其“田比地籍、田命籍、田租籍”都是关于田的档案,自成一组,而其中只有“田命籍”难知其意。此“田命籍”的“命”字或可释为“名”。“田命籍”即“田名籍”,是记录各种依据田的类型和用途而定名的田籍档案。如此,“田比地”“田名”“田租”已然构成有关田的界、名、租的完整的田籍档案。而有学者以为“田命籍”可能就是记录具有豁免特权而不缴纳田租者的土地册的推测,也显示出对“田命籍”可能包含免租田情况的觉察,只是将“田命籍”释为单独记载免租者的田籍档案的认识,似乎偏离了田籍的定位^⑧。显然,关于“田命籍”的讨论,或者能够为上文“出田”是从垦田总面积中划拨出的专门用于不出田租的田的判断提供佐证,这种免租田存在本身也能说明其在功用上的特殊性,亦即这种田的授予和免租行为必有它的前提条件,那就是与某种优待礼遇和奖励褒扬挂钩,对此,“临湘蛮夷归义民田不出租”就是最好的说明。

据此而论,“田不出租”本身应该就是一种附带优待礼遇和奖励褒扬性质的豁免行为,作为其享受者的“临湘蛮夷归义民”是如此,有资格享受的“乐人”也应该是这样。而值得注意的是,上述认识还能够在“以命令”的“命”字所表示的定名行为中得到进一步印证。“以命令”的“命”字所表示的是一种体现权力意志的定名行为,其行为的发生都有前因以为前提,如逃亡犯人的“不得”,奴婢的“为善”等,其因果关系的发生明显地带有惩罚或奖赏的因素。《二年律令·亡律》“奴婢为善而主欲免者,许之,奴命曰私属,婢为庶人”。这里“为善”是“命”的前提,作为结果的“私属”“庶人”与“为善”构成因果关联,而这种因果关联则是通过“命”的定名行为得以实现或完成的,所以“命”的定名行为本身自然带有对接受者优待和奖赏性质的价值肯定。

上述情况提示我们注意到,《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”所涉及的乐人田不出租豁免行为,可能还附带了乐人因公职服务而获得政府行政层面的优待礼遇

和奖励褒扬的性质。这样看来,“以命令”的“命”字所表示的定名行为以及最终的定名,对于那些公职服务的乐人来说,应该还是一种荣誉的体现和象征。而探寻上述认识的答案,可能需要回到《都乡七年垦田租簿》的背景时代。

如前所述,汉初神祇祠祀礼制恢复秦制的做法,直至惠帝时期亦在进一步完善。而从《都乡七年垦田租簿》的元朔、元狩时间背景看,其时已距刘邦立国八十年左右,而距惠帝也在七十年上下。汉初神祇祠祀活动依秦旧制本来就是权宜之计,这其后近半个世纪的时间,国家层面的宗庙礼仪及神祇祠祭制度发生改革和变化在所难免。《都乡七年垦田租簿》有关乐人因公职服务而获得优待礼遇或褒扬奖励的情况,有可能与上述时代背景存在关联。

我们注意到汉武帝“立乐府”即发生在《都乡七年垦田租簿》背景时代,而与其相关联的,还有两个方面的情况却往往被忽视:其一,《汉书·李延年传》等都曾提到汉武帝立乐府之前“是时上方兴天地诸祠,欲造乐”。这句话包含两个方面的信息,一个是“方兴天地诸祠”;一个是“欲造乐”。从因果关系上看,二者存在关联。然而“方兴天地诸祠”也反映出《都乡七年垦田租簿》背景时代,汉中央政府层面的神祇祠祀活动在祠祀对象、范围、规模等方面都有所扩展,新的气象已然出现,而上述情况必然会带动宗庙礼仪及神祇祠祀体制的调整或改革。其二,《汉书·郊祀志》曾言及汉武帝“民间祠尚有鼓舞乐,今郊祀而无乐”的疑惑。应该怎样理解“今郊祀而无乐”这句话?与前一句联系起来,或指当时国家层面的神祇祭祀活动尚无祠祀用乐。我们注意到《汉书·郊祀志》曾明言汉兴“因秦乐人制宗庙乐”,又“悉召故秦祀官,复置太祝、太宰,如其故礼仪”。《史记·叔孙通列传》也述及惠帝即位“徙叔孙通为太常,定宗庙仪法”及“汉诸仪法”。说明至少在高祖至惠帝的近二十年时间里,原秦乐人在国家层面的神祇祠祀活动中发挥着重要作用,神祇祠祀用乐的情况还是存在的。以此观之,汉武帝“今郊祀而无乐”的疑惑,是否意味着汉初依托秦乐人的神祇祠祀用乐及祠祀传统,经吕后及孝文孝景几十年时间而无以为继。如果上述认识可以成立,

那么这种情况也就与“是时上方兴天地诸祠”的现实,形成了巨大的反差,反映出神祇祠祀活动日益兴盛和发展,与从事公职服务的乐人日臻紧缺,形成了比较大的供需矛盾。

上述认识尚有旁证。作为神祇祠祀活动中与乐人同等重要的畴人,至汉初已成绝学。《史记·龟策列传》言:“高祖时,因秦太卜官。”“及孝惠享国日少,吕后女主,孝文、孝景因袭掌故,未遑讲式,虽父子畴官,世世相传,其精微深妙,多所遗失。”显然,时至武帝时期,包括畴人在内的“通一伎之士”日臻紧缺的情况,已经成为亟需解决的社会问题,进而促使汉武帝采取相关措施以期有所改变。“至今上即位,博闻艺能之路,悉延百端之学,通一伎之士咸得自效,绝伦超奇者为右,无所阿私,数年之间,太卜大集。”^[9]306-307从这个意义上看,汉武帝“立乐府”只是因应社会需求而进行多方面改革的措施之一,其目的除了与郊祀无乐有关之外,恐怕也与神祇祠祀活动所需歌乐鼓舞人才紧缺的现实存在关联。

将《都乡七年垦田租簿》所反映的乐人因从事公职服务而田不租出豁免情况,置于上述历史背景之上而进一步考察,或许更具启发性。是否可以这样认为,这种从事公职服务的乐人日臻紧缺而形成的供需矛盾,在《都乡七年垦田租簿》背景时代的长沙国也不同程度地存在。史载景帝庶子刘发“以其母微,无宠,故王卑湿贫国”^[10]2100。又逢七国乱后中央政府削减诸侯国势力的非常时期,能够“出田二顷六十一亩半”为十几位乐人提供免租田,并以“给事柱下”的名义而赋予“属”的身份,或已见出长沙国对从事公职服务乐人的优待和重视。

然而,在与“临湘蛮夷归义民”的比较中,仍需看到乐人因公职服务而获得田不租出豁免优待的不同点,那就是“以命令”所反映的不同之处。如前所述,我们认为“乐人婴给事柱下”与“田不租出”是互为条件的,“乐人”与“给事柱下”之间可能存在某种类似于今天的“合同聘任”关系。这种关系即在“以命令”中体现出来。“命”字的出现说明在有关田不租出豁免问题上,存在行使权利意志的定名行为,而体现吏员身份和行政隶属关系的“属”,可能就是这种

定名行为的结果,其目的是对那些“因从事神祇祠祀活动而给事柱下”的乐人确定具有法律定位的身份,以此作为长沙国施予田不租出豁免的根据。如此,当“乐人”与“给事柱下”之间的“属”的关系不复存在,那么这种田不租出的豁免优待也就不复存在,这种免租田也有可能被收缴。从这个意义上看,与“临湘蛮夷归义民”最大的不同是,乐人田不租出豁免优待是与乐人职业服务的岗位编制联系在一起。

结 论

秦汉时期公职服务的乐人,存在完全的自由人以及罪人或罪人身份得到豁免的庶人两种类型,《都乡七年垦田租簿》中的乐人应当属于前一类,即完全的自由人。他们应该是生活在社会基层组织中的普通人,合法拥有土地等财产,凭借与乐人称谓相关的技艺与公职机构构成“属”的关系,并以最大的可能是践更的形式,从事神祇祠祀性质的公职服务。

《都乡七年垦田租簿》中享受田不租出的乐人,应该存在一个“定量”,而“二顷六十一亩半”应该就是按照这个“定量”核定后,从总垦田面积中划拨出的免租田。根据其时一个劳力力耕田十亩上下、户均二十亩左右的常识性数据,则“二顷六十一亩半”的“出田”大约应该由十三个左右的乐人平均分配。因此“出田二顷六十一亩半”应该是按照“给事柱下”的十三个左右的乐人人数而核定的。上述十三个左右的乐人人数,也可能是乐人公职服务的岗位编制情况的反映。对此,在西汉哀帝时期的乐府机构中也看到了“外郊祭员十三人”的常备编制。此外,根据长沙马王堆三号墓随葬歌舞及乐人俑在乐人与乐器配置上存在的四人、五人、六人组合情况,上述十三个左右的乐人,也有可能是按照二或三个小型乐队岗位编制而具体规划的。

如果将《都乡七年垦田租簿》所反映的乐人田不租出豁免情况,与汉武帝时期神祇祠祭制度改革的历史背景联系起来,进而从神祇祠祀活动日益兴盛发展,与乐人日臻紧缺所形成的供需矛盾的角度去思考,“出田二顷六十一

亩半”为十几位乐人提供免租田的行为,可能是长沙国对从事公职服务乐人的优待和重视情况的反映。“乐人”与“给事柱下”之间“属”的关系的确立,意味着田不出租豁免优待是与公职服务的岗位编制联系在一起,这就是说田不出租豁免优待是对于这种从事公职服务的岗位的附加条件,没有岗位就没有优待。

注释

①关于“乐人婴”的问题,相关学者主要的困惑是“乐人”与“婴”是否应该连读为“乐人婴”。从“乐人婴”构词形式上看,与其相同者在张家山汉简《奏书》中曾有出现,其身份叠加名字的构词形式,在已见秦汉简牍文献中呈现出固化的表述特征。然而,上述认识也受到质疑,其原因就是如果将“乐人婴”所获“出田”置于当时垦田总面积中来考虑,则会发现其“个人所占田比例为垦田数4.34%”而“稍显夸张”。(马代忠《长沙走马楼西汉简〈都乡七年垦田租簿〉初步考察》)显然,上述问题是无法回避的,而即使参照《二年律令·户律》“上造二顷,公士一顷半顷,公卒、士五(伍)、庶人各一顷”的占田原则,也还是稍显夸张,更何况还要满足获得爵位的条件。如果“乐人”与“婴”不应该连读为“乐人婴”,那么应该如何认识“婴”的意义,便成为一个更为棘手的问题。对此,我们倾向于“乐人”与“婴”不应该连读为“乐人婴”。这个“婴”既是一种祭名,作为动词还表示一种相应的祠祀活动。这种名为“婴”的祠祀活动直至战国秦汉时期仍然流行于洞庭一带。②《亡律》言:“奴婢为善而主欲免者,许之,奴命曰私属,婢为庶人,皆复使及算(算),事之如奴婢。主死若有罪,以私属为庶人,刑者以为隐官。”③《秦律十八种·仓律》:“隶臣、城旦高不盈六尺五寸,隶妾、舂高不盈六尺二寸,皆为小。”《秦律十·司空》:“鬼薪白粲,群下吏毋耐者,人奴妾居赎贖责(债)于城旦,皆赤其衣,枸椽标櫟杖,将司之。”《岳麓书院藏秦简(肆)·亡律》:“寺车府、少府、中府、中车府、秦官、御府、特库、私官隶臣,免为士五(伍)、隐官,及隶妾以巧及劳免为庶人,复属其官者,其或亡盈三月以上而得及自出,耐以为隶臣妾,亡不盈三月以下而得及自出,笞五十,籍亡不盈三月者日数,后覆亡,辄数盈三月以上得及自出,亦耐以为隶臣妾,皆复付官。”《二年律令·贼律》:“以城邑亭障反,降诸侯,及守乘城亭障,诸侯人来攻盗,不坚守而弃去之若降之,及谋反者,皆要(腰)斩。其父母、妻子、同产,无少长皆弃世。其坐谋反者,能偏(徧)捕,若先告吏,皆除坐者罪。”④《封诊式》“迁子”爰书:“某里士五(伍)甲告

曰:谒盗亲同里士五(伍)丙足,□(迁)蜀边县,令终身毋得去□(迁)所。”再如“告子”爰书:“某里士五(伍)甲告曰:甲亲同里士五(伍)丙不孝,谒杀,敢告。”在上述案例中,父子皆同里而居,且都具有士伍的身份。“告子”案例中罪名为“不孝”,而“迁子”案例中虽然罪名不详,但从“盗足”而“□(迁)蜀边县”的请求看,也是颇为严重的告罪,都反映出同里生活的父子之间复杂的家庭矛盾。⑤按:从考古发掘情况看,“外乐”封泥发现于编号为T1—T6探方中的T2,而T2探方中封泥所处堆积层迭压在早期建筑夯土之上,夯土下即为生土,说明封泥当为早期建筑遗物,其战国晚期或秦代的时间属性也便明确下来。值得注意的是,与“外乐”封泥同出者还有“左乐丞印”“乐府丞印”各一枚,且侧面和背面均有指纹痕迹和封缄遗迹。上述情况意味着加封“外乐”“左乐丞印”“乐府丞印”的文档曾被位于“早期建筑”上的行政机关所接收和处理,这又反过来至少说明三枚封泥所代表的音乐机构具有独立行文的行政职能。如果上述推断符合事实,以此为基础还可以进一步明确:即使不排除三枚封泥所代表的音乐机构具有相同的上级机关,但上述三个音乐机构应当具有各自独立的行政职能。参见:中国社会科学院考古研究所汉长安城工作队:《西安相家巷遗址秦封泥的发掘》,《考古学报》2001年第4期。⑥关于江陵凤凰山10号墓出土《郑里廩籍》相关内容,请参阅:《江陵凤凰山西汉简牍》“10号墓”所辑相关简牍文献,湖北省文物考古研究所:《江陵凤凰山西汉简牍》,中华书局2012年版,第106—113页。⑦关于江陵凤凰山10号墓年代等相关问题,请参阅裘锡圭《江陵凤凰山十号汉墓出土简牍考释》,《文物》1979年10期;或《江陵凤凰山西汉简牍·10号墓·考证》,湖北省文物考古研究所:《江陵凤凰山西汉简牍》,第137—150页。⑧其中第二七简“□奴”户“口人”不详,第三二简“□奴”户“田数”中“四”前阙字。上述情况在数据统计时皆排除在外。具体情况请参阅原文。⑨具体数据统计情况见“江陵凤凰山西汉简牍《郑里廩籍》人均、户均占田统计表”。⑩上述认识请参阅裘锡圭《江陵凤凰山十号汉墓出土简牍考释》相关讨论,《文物》1979年10期;或《江陵凤凰山西汉简牍·10号墓·考证》,湖北省文物考古研究所:《江陵凤凰山西汉简牍》,第137—150页。⑪“走马楼前汉简4”之“都乡五年户口簿籍”释文如下:“五年九月丙辰朔壬申,都乡胜敢言之,狱移劾曰:复移五年记余(?)口四千二百廿七,案阅实四千二百七十四,其卅九口记后。”简文引自胡平生《〈简牍名迹选2〉所刊“走马楼前汉简”释文校订》引,张德芳:《甘肃省第二届简牍学国际学术研讨会论文

集》，上海古籍出版社2012年版，第415、416页。⑫陈振裕《东周乐器初探》、《曾侯乙墓的乐器与殉人》，见陈振裕《楚文化与漆器研究》，科学出版社2003年版。⑬马代忠《长沙走马楼西汉简〈都乡七年垦田租簿〉初步考察》，中国文化遗产研究院：《出土文献研究》（第十二辑），中西书局2013年版；朱德贵《长沙走马楼西汉简牍所见“都乡七年垦田租簿”及其相关问题分析》，刊《中国社会经济史研究》2015年第2期。

参考文献

- [1] 马代忠.长沙走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》初步考察[M]//中国文化遗产研究院.出土文献研究:第十二辑.北京:中西书局,2013.
- [2] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [3] 张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简:二四七号墓[M].北京:文物出版社,2006.

- [4] 陈松年.岳麓书院藏秦简(壹一叁)释文:修订本[M].上海:上海辞书出版社,2018.
- [5] 高诱注.淮南子[M]//诸子集成:第七册.北京:中华书局,1954.
- [6] 高敏.从《嘉禾吏民田家莝》看长沙郡一带的民情风俗与社会经济状况[M]//长沙走马楼简牍研究.桂林:广西师范大学出版社,2008.
- [7] 胡平生.《简牍名迹选2》所刊“走马楼前汉简”释文校订[M]//张德芳.甘肃省第二届简牍学国际学术研讨会论文集.上海:上海古籍出版社,2012.
- [8] 湖南省博物馆,中国科学院考古研究所.长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报[J].文物,1974(7):39-48+63+95-111.
- [9] 王益之.西汉年纪[M].北京:中华书局,2018.
- [10] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.

The Textual Research on the Problems of Musicians of Public Service in Western Han Dynasty —— Focus on *Land Reclamation and Rent Book in the Seventh Year of Duxiang* on the Bamboo Slips of the Western Han Dynasty in Zoumalou

Li Li

Abstract: The musicians of public service in the land reclamation and rent book in the seventh year of Duxiang on the Bamboo Slips of the Western Han Dynasty in Zoumalou, belong to completely free men, who own land and other properties. The biggest possible public service is that they were engaged in the worship of deities in the form of practice. “Two hectares with 61.5 mu fields” of *land reclamation and rent book* should be the rent-free farmland allocated from the total cultivated land area, according to the basic date that a laborer ploughed about 10 mu, and the average household was about 20 mu at that time. Farming of Two hectares with 61.5 mu fields should be evenly distributed among about 13 musicians. “Two hectares with 61.5 mu fields” therefore should be determined on the basis of the number of about 13 musicians under the post of giving affairs. The number of the above-mentioned about 13 musicians, maybe the reflection of the post establishment of the public service of the musicians. There was also a standing establishment of “Thirteen sacrificial officials in the outer suburbs” in Yuefu institutions of the period of emperor AI in Western Han Dynasty. On the other hand, according to the combination of four, five, six people on the arrangement of musicians and instruments of music and dance and the configuration of musicians in tombs of Mawangdui No.3 in Changsha, above-mentioned about 13 musicians maybe specifically planned for two or three small bands. The behavior of providing rent-free farmland for a dozen musicians in “two hectares with 61.5 mu fields” of *land reclamation and rent book*, maybe connected with the preferential treatment and attention of musicians who are engaged in public service of Changsha State in Western Han Dynasty. It also means that the exemption of preferential land for rent is linked with the post establishment of public service, and it is a condition attached to this position.

Key words: Bamboo Slips of the Western Han Dynasty in Zoumalou; musicians; characteristics of identity; social position; post remuneration

[责任编辑/原孟]



敦煌文献所见沙州与周边回鹘的商品贸易*

路虹 杨富学

摘要:敦煌文献中有大量的契约文书,尤其是借贷契约文书,是考察唐宋之际河西及西域地区回鹘政权商品经济发展状况的重要文献。基于对借贷文书中使团成员、出使地、借贷物品、利头的分析,突出体现了沙州使团的商业贸易功能以及甘州、西州、伊州回鹘与沙州之间的经济交流与互补。以借贷契约为主,结合其他文书与相关史籍的记载,反映出在西州回鹘,棉织物是极受欢迎的商品,棉布甚至兼有货币职能;甘州回鹘是以畜牧业为主要的经济生活方式,其向周边与中原地区大量输出畜牧业产品,同时甘州还肩负着中西方贸易中转站的作用,促进了中西方文化的交流与传播。

关键词:敦煌文献;沙州;回鹘;商品贸易

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0113-10

回鹘人素以善经商而闻名于世,史料记载“(回鹘)甘、凉、瓜、沙旧皆有族帐,后悉羈縻于西夏……多为商贾于燕,载以橐驼……(其人)尤能别珍宝,番汉为市者,非其人为侏,则不能售价”^{[1]15}。回鹘商人往来于东西之间,在中西方贸易过程中,起到了重要的沟通作用,促进了丝绸之路的繁荣。为了经商获利,回鹘商人的足迹遍布各地,史载“河西回鹘多缘互市家秦、陇间”^{[2]2584},并常以朝贡之便进入内地经商。《宋史》云:“宣和中,间因入贡散而之陕西诸州,公为贸易,至留久不归。”^{[3]14117}尤其是位于丝绸之路咽喉要地的甘州回鹘,占据地利之便,以朝贡、互市的形式沟通中西贸易,促进了东西方政治、经济、文化的交流。

在敦煌文献中,能够反映甘州、西州、伊州回鹘与沙州之间商品贸易往来的文献颇多,主要以借贷契约文书为主,本文拟以这些史料为

基础,结合其他文献,综合考察沙州与周边回鹘的商品贸易往来情况以及地区间经济的互补性。

一、契约文书对沙州与周边回鹘政权贸易的记载

在敦煌文献中,契约文书所占的比例不小,其中有相当一部分是借贷文书,而借贷文书中绝大部分为归义军派往周边政权充使时,使团成员由于个人的经济实力有限,转而向他人借贷物品,作为运输工具和贸易商品之用。使团成员返回则以棉织品或毛织品等偿还物价、雇价和利头。这些借贷文书所蕴含的信息,以列表形式展示(见下页“借贷文书信息表”)。

(一)沙州使团的商业贸易功能

从借贷文书看,沙州常派使团前往西州、甘州与伊州回鹘。值得注意的是,伊州虽在西州

收稿日期:2020-12-25

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“敦煌中外关系史料的整理与研究”(19ZDA198)阶段性成果。

作者简介:路虹,女,兰州城市学院文史学院副教授(甘肃兰州 730000),主要从事敦煌学与西北民族史研究。杨富学,男,敦煌研究院人文研究部研究员,西北民族大学、兰州大学兼职教授、博士生导师(甘肃敦煌 736200),主要从事敦煌学、西北民族史研究。

文献编号及题名	出使时间	充使人	身份	出使地	借贷物品	数量	用途	偿还物	数量
北图殷字41号《癸未年张修造雇驼契》	923年	张修造	商人	西州	父驼	一头	运输工具	官布	十六匹
北图殷字41号《癸未年张修造雇驼契》	923年	张修造	商人	西州	父驼	一头	运输工具	官布	十个
P.4638V0(13)《丙申年正月马军武达儿状》	934年	武达儿弟	管马军	西州					
S.4504V(7)《乙未年三月七日押衙就弘子贷生绢契》	935年	就弘子	押衙	西州	生绢	一匹	交易物品	立机 细继 官布	各一匹
S.4504V(8)《乙未年正月一日灵图寺僧善友贷生绢契》	935年	善友	灵图寺僧人	西州	生绢	一匹	交易物品		
P.3453《辛丑年十月廿五日贾彦昌向龙兴寺借绢帛契》	941年	贾彦昌	押衙	西州	生绢 帛 绳 绵 绫	一匹 一匹	交易物品	立机	二匹
P.2652V《丙午年洪润乡百姓宋虫口雇驼契》	946年	宋虫口	百姓	西州	驮驼	一头	运输工具	生绢	一匹
P.3472《徐留通返还绢三四半于邓上座契》	948年	徐留通	兵马使	西州	绢	三四半	交易物品		
P.3051V0《丙辰年三月廿三日三界寺僧法宝借券》	956年	法宝	三界寺僧人	西州	黄丝 生绢	一匹	交易物品	立机	一匹
P.3501V(11)《戊午年康员进贷生绢契》	958年	康员进	兵马使	西州	生绢	一匹	交易物品	麦	四头
P.3156P4《庚寅年十月一日已后破历》	990年	住儿	商人	西州					
P.2737(4)《癸巳年驼官马善昌状并判凭四件》	993年	令狐愿德	先都头	西州					
北图殷字41《癸未年王勺勺敦贷绢契》	923年	王勺勺敦	不明	伊州	生绢	一匹	交易物品	白毡	一领
P.2504P2《辛亥年押衙康幸全贷生绢契》	951年	康幸全	押衙	伊州	白丝 生绢	一匹	交易物品	镔鉴	一个
S.1403《某年十二月二十六日队头程住儿雇驴契》	不明	程住儿	队头	甘州	驴	一头	运输工具	羊皮	九张
S.4901V《押衙张万千贷织物契抄》	不明	张万千	押衙	甘州	织物	一匹	交易物品	麦粟	五石
Дх.01322《孔安信借毯契》	不明	孔安信	不明	甘州	白细毯	三匹	交易物品	绢	一匹
P.4638V0(13)《丙申年正月马军武达儿状》	935年	武达儿	马军	甘州					
S.4884《辛未年四月二日押衙梁保德贷斜褐契》	971年	梁保德	押衙	甘州	斜褐	十四段	交易物品	生绢	一匹
P.3579《雍熙五年十一月神沙乡百姓吴保住牒》	985年	吴保住	百姓	甘州					

借贷文书信息表

统治之下,但却是相对比较独立的回鹘政权。借贷文书直接反应出使团的功能,不仅肩负着一定的政治使命,也兼具商品贸易的经济功能。沙州使团在兵马使、押衙、都头、队头等官员带领下出使周边地区,使团成员包括贫苦百姓、商人、僧人等,他们是在巨大经济利益的驱动下随同前往。普通百姓随团出使,主要目的是为了谋取经济利益,也可以说是为生计所迫,这是迫使他们不辞远途前往西州、甘州的源动力。敦煌文献中有关百姓随同出使的记录有P.2652V《丙午年洪润乡百姓宋虫口雇驼契》。该契约是敦煌洪润乡百姓宋虫口出使西州时,因家贫缺乏交通工具,于是向同乡百姓借八岁驮驼一头,约定以生绢一匹偿还驼利。另有S.4489《雍熙二年六月慈惠乡百姓张再通乞判分割祖产诉状》记载百姓张再通充使甘州前,被其兄张富通卖给了贾丑子,得绢六匹,出使归来后,他便通过贸易获利为自己赎身了。

当时,沙州与周边回鹘的使团往来多因恶劣的自然环境以及盗匪横行的现状而困难重重,但丰厚的利益使得这些贫苦百姓甘冒生命危险往来其间。据P.3579《雍熙五年十一月神沙乡百姓吴保住牒》所载,敦煌神沙乡贫苦百姓吴保住随使团奉使甘州,路遇匪徒,使团被劫至伊州,后来被来到伊州的沙州使团安都知与押衙曹闰成赎回,回程路上,粮尽马乏,于是与当地的达怛部落汜达怛进行交易,卖了一头老牛,才得以回乡。对于普通百姓而言,出使周边政权进行商业贸易的利益到底有多丰厚,才能促使他们不辞劳苦,甚至冒着生命危险出行呢?据P.2652V《丙午年洪润乡百姓宋虫口雇驼契》中宋虫口雇驼充使,约定“正月至七月便须填还”,宋虫口如此确信于七月便能归还,说明对此行的获利信心十足;另据S.4489《雍熙二年六月慈惠乡百姓张再通乞判分割祖产诉状》,张再通充使甘州归来后便有能力“收赎本身”。由此可知,政权间的商贸往来获利甚丰,而这些往来其间牟利之人,不仅丰富了市场的商品种类,同时也促进了各地间经济的交流。

经济利益可以说是绝大多数使团成员出使周边地区的主要动因。例如,北图殷字41号的两份借契中皆有记载的张修造,其人应该原是

一名手工业者,从两份借贷契约内容来看,他既是借贷人,同时也是出借人。第一份借契《癸未年张修造雇驼契》所记,癸未年(923年)四月十五日张修造曾在出使西州之前,向押衙王通通雇五岁父驼一头,雇价为官布十六匹,七月十五日再向押衙贾延德雇六岁父驼一头,雇价官布十个;第二份借契《癸未年四月十五日沈延庆贷布契》载,沈延庆曾因“欠阙继布”而向张修造贷继布,以羊皮为利头。综合以上两份借契,从张修造所需要交通工具数量、借出物以及还利物可见,张修造的身份应该是一名频繁往来于敦煌与西州之间,以从事绢与棉布生意为主的商人。据敦煌文献记载,如张修造一样,在敦煌与西州之间行商之人不在少数,如P.3156P4《庚寅年十月一日己后破历》所载的住儿:

庚寅年十月一日己后,住儿西州到来
破继数:官家土物安西继一匹,粗继一匹。瓜州家砚价粗,官家骆驼价粗继一匹。东河北头剥?价与孔目细继一匹、粗继一匹。帖绫价细继三匹、粗继六匹。肃州去细继六匹,粗继十一匹。子弟粗继一匹。音声粗继一匹。高家粗继一匹。宋郎粗继一匹。

住儿将敦煌土物骆驼等运往西州,又自西州返回各类继。继是为西州特产,一种典型的棉织物。

使团中还有一些僧人随同出使,僧人作为使者往来政权之间,不仅有结欢通好的政治目的,而且促进了佛教文化的交流,同时也有商业贸易目的^{[4] 457-458}。例如,S.4504V(8)《乙未年正月一日灵图寺僧善友贷生绢契》所载,灵图寺僧人善友于乙未年(935年)正月一日,在充使西州之前,向押衙全子贷生绢一匹;P.3051V0《丙辰年三月廿三日三界寺僧法宝借券》,丙辰年(956年)三月,三界寺僧法宝西州充使前,向同寺法律戒德处贷黄丝生绢一匹。以上信息足以反映,僧人的出使也兼有贸易目的。

其实,不止是百姓、商人和僧人,甚至使头出使周边时,除了主要的政治使命,也兼有一定的经济目的。这些使头既有归义军兵马使、押衙、马军,也有官职比较低微的队头,他们出使之时,也会向他人借贷交易物品及运输工具。

例如,以押衙身份出使周边的案例有 S.4504V(7)《乙未年三月七日押衙就弘子贷生绢契》押衙就弘子出使西州时,从押衙闾全子处贷生绢一匹;P.3453《辛丑年十月廿五日贾彦昌向龙兴寺借绢帛契》押衙贾彦昌出使西州前,于龙兴寺上座心善处贷生绢一匹;P.2504P2《辛亥年押衙康幸全贷生绢契》押衙康幸全于伊州充使,向郭顺子贷白丝生绢一匹;S.4901V《押衙张万千贷织物契抄》押衙张万千于甘州充使前贷织物;S.4884《辛未年四月二日押衙梁保德贷斜褐契》押衙梁保德往甘州前,向穆盈通货斜褐。除了押衙,还有兵马使康员进与徐留通、马军武达儿兄弟、先都头令狐愿德以及队头程住儿的借贷契约,都能够反映这些以政治使命为主的使头出使周边时,同时带有一定的经济获利目的。

(二)沙州使团的商业贸易产品

1. 与西州回鹘的贸易产品

表格信息显示,沙州使团出使西州前,主要借贷物品为以生绢、帛绳绵绌、黄丝生绢为主的丝织品。例如 S.4504V(7)《乙未年三月七日押衙就弘子贷生绢契》押衙就弘子的借贷物是生绢;S.4504V(8)《乙未年正月一日灵图寺僧善友贷生绢契》灵图寺僧人善友向他人借贷生绢;P.3453《辛丑年十月廿五日贾彦昌向龙兴寺借绢帛契》押衙贾彦昌的借贷物亦是生绢与帛绳绵绌。“绳”所指亦为绢,而“绵绌”为何,徐铮解释“这种绵绌织物它的经纬线应该均采用绵线,绵绌所谓‘绵线’是指将次下等的茧中无法缫丝的丝纤维抽出,采用纺纱的方法纺成的可供织造的纱线”^[5]56-57。敦煌的丝织品有自产也有进口,其中,产自敦煌的丝织品当是归义军内宅司所生产^[6]105-106。而自外地输入的,应该来自于阆。据 S.4359V(2)《奉送盈尚书诗三首》“开于阆,绵绌家家总满”的诗句,就是说当敦煌与于阆往来通畅以后,于阆的绵绌就会大量涌入敦煌。当然,丝织品不仅是敦煌与西州的贸易产品,更是敦煌输出其他地区,包括伊州与甘州等地的主要产品。可见,西州回鹘对敦煌的丝织品的需求量很大,极有可能其地无法生产丝织品所致。这些借贷文书反映出使团成员出使西州归来,用以偿还利头的物品有立机继、官布和麦等。立机继与官布都是棉布的一种,在敦煌的

流通和使用十分广泛,而西州正是主要的棉花产地,棉织物的产量巨大,因此用来归还借贷物利息的棉织物就是从西州交易得回的物品。因此,可以确定沙州与西州回鹘之间的商业贸易就是丝绸与棉布贸易。

2. 与伊州回鹘的贸易产品

北图殷字 41 号《癸未年王勺勺敦贷绢契》,癸未年王勺勺敦出使伊州时,向押衙沈弘礼贷生绢一匹,以白毡一领作为利头。白毡是一种羊毛制品,应该是伊州特产。伊州与敦煌交易的物品除了毛制品外,还有金属制品,如 P.2504P2《辛亥年押衙康幸全贷生绢契》中,押衙康幸全于伊州充使,向郭顺子贷白丝生绢一匹,以镔鉴一个归还利头。镔鉴是一种带柄铜镜。由此可见,敦煌与伊州之间,主要是丝织品与毛织物、金属制品的交易。

3. 与甘州回鹘的贸易产品

据 S.01322《孔安信借毯契》所载,孔安信在出使甘州之前,向他人借贷物品为白细毯,白细毯应该是一种品质优良的毛织物。S.4884《辛未年四月二日押衙梁保德贷斜褐契》所载,押衙梁保德前往甘州充使之前,向穆盈通货了十四段斜褐前往贸易。褐到底为何物,有棉布与毛织品两种说法^①。笔者赞同后者,褐应该为一种毛织物,而斜褐应该是其品种之一。据文献记载,甘州自产“斜褐”,但为何还要自沙州引进,又为何不引进沙州的丝织品,究其原因,大概与甘州主要从事畜牧业为主的经济生活方式有关。这一点从 S.1403《某年十二月二十六日队头程住儿雇驴契》中可以看出,程住儿出使甘州前,于僧人福性处雇驴一头作为交通工具,契约承诺以羊皮九张作为还价,可见甘州的畜牧业是比较发达的。因此,褐等毛织物是沙州向甘州输出的主要产品。

二、西州回鹘向沙州输出之商品

以敦煌文献为主,结合其他史书记载,通过对来往于敦煌与各回鹘政权使团所携带的物品,回鹘政权派往中央王朝的使团所贡之物的研究,以及一些各地往来信件,我们大致可以看出西州、甘州与伊州回鹘的产品输出情况。

关于西州回鹘的贸易产品,主要包括“许多种类的农作物,其中小麦占有特殊地位;多种水果,主要是葡萄和甜瓜;还有棉花”^{[7]225}。考察西州回鹘主要的输出产品,除了宋人王延德的《高昌行记》、吐鲁番文书之外,敦煌文献中也有大量相关记载。

其一,西州最主要的输出产品是以安西继、西州布、官布等为主的棉织物。西州地区有着悠久的棉花种植历史,甚至比内地还早。晚唐五代西州棉布的产量相当高,纺织技术也达到了一定的水平,因此,棉织物成为西州的主要输出商品,同时也具有货币职能^{[8]15-17}。在敦煌文献的记载中,我们得知,棉布在敦煌地区的使用量大、范围广,棉布不仅是商品,更兼具通用货币的功能,而此时的敦煌地区无论是在文献记载还是考古发掘中,都没有直接证据证明敦煌已开始种植棉花,因此棉织品大量依靠自西州进口。据P.3985《癸巳年七月廿五日谨录人送路物色名目》记有“安西继一匹”^{[9]9};P.3156《庚寅年十月一日已后破》中住儿自西州带回的物品中,也有“官家土物安西继一匹”;另S.6417V《年代不详(10世纪前期)孔员信三子为遗产纠纷上司状(稿)》中孔员信的遗产中有“安西继二丈”^{[10]299}。P.2992V(3)《归义军节度使致甘州回鹘顺化可汗状》中归义军节度使曹议金送与甘州回鹘顺化可汗的礼物有“……上好胭脂、表玉镜一团重八斤、白绵绫五匹、安西继二匹、立机细继十八匹、官布六十匹”,其中也有安西继。安西继在敦煌文献中频繁出现,它是一种出产于西州的棉布,曹议金能作为礼物送于甘州回鹘顺化可汗,可见,与其他同类产品相比它属于质地优良的棉布。同时,也可以说明当时西州的棉纺织技术也是相当先进的。P.2706《年代不明某寺常住什物交割点检历》记载有“西州布一丈二尺”^{[11]7},这里的“西州布”,说明此布亦产于西州,然是否就是“安西继”,尚待考证。又据S.1284《西州释昌富上灵图寺陈和尚状》中,西州僧人昌富托人带给沙州灵图寺陈和尚西州特产“紫草一斗,细布二角,干枣一袋子”,其中,这细布也当是产自西州的棉布。

北图殷字41号记载,商人张修造在前往西州充使时,曾向他人借交通工具,承诺返回之日

以“官布”偿还,说明“官布”是张修造自西州交易买卖得来之物。S.4504《乙未年就弘子等贷生绢契》押衙就弘子出使西州之前,向他人贷生绢一匹,立契称以官布、立机继各一匹还纳。由此可见,“官布”是西州主要输出的棉织物之一。

除了以上提及的“安西继”“西州布”“官布”之外,敦煌广泛使用的各类继也大多来自西州。据P.3453《辛丑年十月廿五日贾彦昌向龙兴寺借绢帛契》,押衙贾彦昌出使西州前,于龙兴寺上座心善处贷生绢一匹,承诺以立机两匹还利;P.3051V《丙辰年三月廿三日三界寺僧法宝借券》,三界寺僧法宝西州充使前,向同寺法律戒德处贷黄丝生绢一匹,立契以立机还利。可见他们从西州出使归还后,带回来的就是产自西州的立机继。继作为一种棉布,其品种繁多,不止有立机,还有安西继。据敦煌文献P.3156《庚寅年十月一日已后破》中记载,住儿自西州回来以后,带回的继种类很多:

官家土物安西继一匹,粗继一匹。瓜州家砚价粗,官家骆驼价粗继一匹。东河北头剥?价与孔目细继一匹、粗继一匹。帖绫价细继三匹、粗继六匹。肃州去细继六匹,粗继十一匹。子弟粗继一匹。音声粗继一匹。高家粗继一匹。宋郎粗继一匹。^{[11]288}

住儿是来往于敦煌与西州之间的贩布商人,这些名目繁多的粗、细安西继应该都是产自西州。

据《册府元龟》载后晋开运二年(945年)“二月,回鹘可汗进玉团、狮子、玉鞍、硃砂、红盐、野驼峰、安西白氎、膃肭脐、大鹏砂、羚羊角、牛尾、貂鼠等物”^{[12]11423}。其中,安西白氎说明其产自西州,氎是一种细棉布。关于西州产白氎,宋史中也有此地“出貂鼠、白氎、绣文花蕊布”^{[3]14111}的记载。白氎能作为贡品,可见此棉布质地优良,在内地颇受欢迎。

其二,丝织品。《册府元龟》有载,后晋天福三年(938年)三月“可汗回鹘王仁美进野马、独峰驼、玉辔头、大雕砂、硃砂、膃肭脐、金刚钻、羚羊角、白貂鼠皮、安西丝、白氎布、牦牛尾、野驼峰等物”^{[12]11424}。其中的安西丝已经表明了这种丝织品的产地来自西州。此外,据《新疆风物志》记载,新疆也出生丝,用于织绸。

其三,毛织物。《宋史》有云:“师子王邀延德至其北廷……岭上有积雪,行人皆服毛罽。”^{[3]14112}罽就是一种毛织品,因其地寒冷,而毛织物抗寒能力好,所以其人皆以此制衣而着,说明西州盛产毛织物。S.6452(2)《辛巳年十二月十三日以后周僧正于常住库借贷油面物历》载:“辛巳年十二月十三日,周僧正于常住库借贷油面物历。面九秤,还,西州使头边买褐用。(壬午年正月)九日,面两秤,还,连面一斗,西州使头边买褐用……(壬午年正月)十日,面四秤,还,于西州使头边买褐用。”可见沙州某寺从西州使头那里买了不少褐。褐是一种粗毛织物,常见有昌褐、绯褐、粗褐、细褐、斜褐、直褐、土褐、番褐等。褐在敦煌地区的使用非常广泛,不亚于棉布,既用作制褐袋,又可以用作制衣。据P.3638《辛未年沙州净土寺沙弥善胜领得历》的物品中就有“大捌硕褐袋一口,朱神德陆硕褐袋一口”^{[11]116}。P.3631《辛亥年正月二十九日善因愿通等七人将物色折债抄录》也有“善因褐袋一口,折麦粟四硕”^{[10]227}。褐还用作制衣,P.2567V《癸酉年二月沙州莲台寺诸家散施历状》有“帛氈褐衫一领”^{[11]71},P.3047《吐蕃佔领敦煌时期孙公子等施入历》有张五妻施舍寺庙“褐衫一领”,武进相施“褐衫一领”^{[11]76}等。据敦煌文献记载,不仅本地有褐袋匠,而且褐的使用量非常大。尽管如此,褐的大量需求仍然需要通过进口来满足,从“番褐”一词就可以看出,敦煌尚有外地进口而来的褐布。据S.6452(2)《辛巳年十二月十三日以后周僧正于常住库借贷油面物历》,沙州某寺需要从西州使头处买褐,可见,西州也是褐的产地之一,且大量输入到沙州。

其四,硃砂。据S.8444《唐为甘州回鹘贡品回赐物品簿》载,甘州向唐朝进贡物品中有“硃砂”,即硃砂。硃砂,别名戎砂、赤砂、北庭砂,是一种可以入药的矿物质,还可以用来鞣制皮革。据文献记载,硃砂的产地在西州。《宋史》载:“北廷北山中出硃砂,山中尝有烟气涌起,无云雾,至夕光焰若炬火,照见禽鼠皆赤。采者着木底鞣取之,皮者即焦。下有穴生青泥,出穴外即变为砂石,土人取以治皮。”^{[3]14113}同时《高昌行记》中所记的北廷北山,就是吐鲁番盆地的火焰山,唐代诗人岑参的《经火山》说的也是此山。

只有这样的地质条件,才能产硃砂,因此可以确定,西州的硃砂曾经由丝绸之路输入中原。

其五,瓜果。西州之地素来盛产瓜果,敦煌文献中就有西州瓜果传入敦煌的记载。据P.3672bis《都统大德致沙州宋僧政等书》称,西州回鹘的都统大德给沙州三位僧官宋僧政、索判官和梁校授的信中称:“今因履使薄礼土信西地瓢桃三课,同一袋子,各取一课。”“土信”当指土特产。而作为西州土特产的“瓢桃”到底为何物?根据森安孝夫的考证,所指系西州特产西瓜^②。西瓜源自南非,至于何时传入我国,自20世纪60年代初以来,即争论不断,诸如浙江余姚河姆渡文化遗址、杭州水田畈良渚文化遗址、广西贵县罗泊湾西汉墓、江苏高邮邵家沟东汉墓等发掘报告均称出土了西瓜种子,但都被一一否定,而所谓的西安西郊唐墓出土“唐三彩西瓜”,业已证明属于伪造^{[13]79-82}。目前学界基本以《新五代史》附录五所记《胡峤陷虏记》记载为依据,认为西瓜最早传入内地当属辽代。胡峤记曰:

自上京东去四十里,至真珠寨,始食菜。明日,东行,地势渐高,西望平地松林郁然数十里。遂入平川,多草木,始食西瓜,云契丹破回纥得此种,以牛粪覆棚而种,大如中国冬瓜而味甘。又东行,至袅潭,始有柳木,水草丰美。^{[14]9}

胡峤本为后晋人,晋亡后,入辽为契丹宣武军节度使萧翰掌书记,时当947年。949年萧翰被杀后,胡峤继续在契丹留居,于后周太祖广顺三年(辽应历三年,953年)逃归北周。一般认为,西瓜最初是由回鹘而东传入契丹的,乃天赞三年(924年)辽太祖西征时从北庭所得。胡峤在947年被带到辽境,其描述的北行时间也以这一年或之后的某年为是,彼时辽朝和中亚、西亚之间尚未建立密切关系,因而其所谓的“西瓜”之“西”指新疆地区的可能性最大^[15]。从此处可以窥见,仅作为礼物的馈赠,说明西瓜在当时的西州是比较珍贵的,不会大量作为贸易产品进入敦煌市场。

又据Дx.02822《蒙学字书》果子部第五记载有“回纥瓜”^③。虽然“回纥瓜”的具体来源并不确定,但根据西州、伊州等地盛产瓜果的情况来

看,“回纥瓜”出自西州、伊州的可能性极大,且极有可能是哈密瓜。西州之地不仅产瓜,而且产枣。据S.1284《西州释昌富上灵图寺陈和尚状》中,西州僧昌富给敦煌灵图寺陈和尚送去的礼品中,就有“干枣一袋子”,说明枣也是西州特产之一。津艺061E(77·5·4402⑤)V《信札》也载,“[回]鹞枣”被当作礼品送至沙州,反映了这种枣的产地在回鹘属地^④。

除此之外,还有S.1284中西州昌富送给沙州陈和尚的紫草。紫草是一种喜寒凉、干燥环境生长的植物,新疆是其主产地之一,它是一种有多种药用价值的草药,《本草纲目》也有记载。紫草根还可以作为染料使用,对于盛产棉布的西州的来说,紫草的用途应该相当广泛。如此看来,西州的环境是适宜紫草生长的,所以昌富也将紫草作为礼物赠予陈和尚。

三、伊州回鹘向沙州输出之商品

伊州虽然处于西州统治之下,但敦煌文献中有不少两地来使的记载,可以说明伊州是相对独立的回鹘政权。伊州地近西州,物产与西州大致无二,伊州回鹘向沙州输出之商品可以分为以下几种类别。

其一,金属制品。据P.2504P2《辛亥年押衙康幸全贷生绢契》记载,押衙康幸全于伊州充使,向郭顺子贷白丝生绢一匹,以一个重20两的“镡鉴”来还利头。此处用来还利的“镡鉴”,特指唐代传入我国的西方系带柄铜镜^{[16]91}。在敦煌文献中,关于“镡鉴”的记载不止一处。Ch.969-972《唐于阗某寺支出簿》载“出钱陆佰柒拾伍文,买镡鉴一具,参佰文”^{[11]292};S.2899V《未年三月廿五日上座志心手下麦粟入破抄》“又还独厥镡鉴,价粟四硕五斗”^{[11]113}。可见镡鉴是种常见的生活用品,同时也是当时主要的贸易物品,敦煌人需要自伊州购买,说明当时伊州的金属冶炼与制造工艺还是比较发达的。又据P.3774《丑年十二月僧龙藏析产牒》记载:“齐周差使向柔远送粮,却迴得生铁、熟铁二百斤已来,车钏七只,尽入家中使。”^{[10]283}齐周曾于伊州下辖的柔远送粮,贩卖得生铁、熟铁回沙州。伊州其地盛产铁矿,《宋史》载“次历伊州……又有

砺石,剖之得宾铁,谓之吃铁石”^{[3]1411}。当时伊州在西州统治之下,关于西州人善冶铁,史书载“人白皙端正,性工巧,善治金银铜铁为器及攻玉”^{[3]1413}。宾铁制品也是回鹘的进贡物品之一,“咸平四年,可汗王禄胜遣使曹万通以玉勒名马、独峰无峰橐驼、宾铁剑甲、琉璃器来贡”^{[3]1415}。结合以上文献可知,伊州不仅铁矿含量丰富,而且金属冶炼工业比较发达,所以金属制品是其主要的输出产品之一。

其二,毛织品。据北图殷字41号《癸未年王勺勺敦贷绢契》,癸未年王勺勺敦出使伊州时,向押衙沈弘礼贷生绢一匹,以白毡一领作为利头。毡为兽毛制成品,有极好的抗寒性能。伊州有此产品输出,也说明伊州的毛制品工艺已有所发展。

其三,棉织品。据S.4685《沙州李丑儿与弟李奴子家书》是一封沙州李丑儿寄给其弟伊州李奴子的家书,其中有“又嘱奴子侄女长喜荣亲,发遣继三两匹已来,便是奴子恩得”^{[17]40},李奴子自伊州给家人捎来继布,可见伊州之地也产继布。

其四,水果。据P.3714V《唐总章二年八月九月傅马坊牒案卷》记载,当年有驴十六头从伊州向沙州送葡萄酒^{[9]417}。可见,无论是葡萄的种植还是葡萄酒的生产技术,当时的伊州都是遥遥领先的。

四、甘州回鹘向沙州输出之商品

从敦煌借贷文书中可以看出,甘州对周边的输出产品,还是以畜牧产品为主。据S.1403《某年十二月二十六日队头程住儿雇驴契》中,程住儿出使甘州前,于僧人福性处雇驴一头作为交通工具,立契为约以羊皮九张作为还价。羊皮应该是程住儿自甘州带回之物,从侧面反映了甘州畜牧经济的发达。

又据S.4120《某寺布褐绫绢破历》载“(癸亥年二月)斜褐两段、细褐二丈四尺于甘州使面上买镡用”。沙州与甘州贸易,以褐易镡,镡属于戟或戈类的兵器之一,这种交易也反映了甘州金属冶炼与兵器制造业的发展。

此外,毛织品也是甘州回鹘向沙州输出的

大宗商品之一。据统计,在史料记载的甘州回鹘向中原王朝的朝贡中,其中有7次提到朝贡物品为□□斜褐、茸褐、毛褐,有明确数量记载有1040匹^{[18]100-101}。褐乃毛织物的一种,应该是畜牧业经济发达的甘州特产之一。

敦煌文献S.8444《唐为甘州回鹘贡品回赐物品簿》是用来考察当时的甘州回鹘手工业发展的一件重要文献。

A(首残)细锦壹拾□

波斯锦壹疋

细锦两疋

器仗壹副并枢木箭拾只

绢伍疋

细锦叁疋

象牙壹截

绢贰拾疋

羚羊角叁拾对

大绢贰拾伍疋

硃砂伍拾斤

绢伍拾疋

马壹拾陆疋

细锦贰拾疋

绢叁佰(佰)疋

□上支绫锦绢罗等共计伍佰(佰)□,并食器壹佰(佰)事

B(首残)绢壹拾伍疋

锦两疋

貂鼠皮壹拾个

大绢两疋

锦壹疋

已上计贰拾疋共壹角

锦叁疋

□壹拾柒疋

大宰相附进:

玉腰带胯具壹拾贰事

锦两疋

绫叁疋

绢□疋

牝牛(后残)

C(首残)白罗叁拾疋

绢共肆佰(佰)疋

蛮画食器壹佰(佰)事

达干、宰相附进:

羚羊角贰拾对

锦两疋、大绢壹拾疋

已上计壹拾贰疋共壹角□

天睦可汗女附进:

皇后信物壹角

锦两疋(后残)

文献显示了甘州回鹘向唐朝进贡物品(加黑部分)以及相对应的唐朝回赐物品。例如,贡波斯锦一匹以细锦两匹回赐;器仗一副并枢木箭十支,回赐以绢五匹、细锦三匹;象牙一截以绢二十匹回赐等。由此可见,贡品与赐物之间是存在某种交易比率的,且这种回赐比率应比市场价高出很多。

从文献可见,甘州进贡物品大体可分为土产与外来两类,例如波斯锦,这种丝织品的名称已经表明了它的产地;象牙,亦非甘州所产;玉腰带,甘州之地不产玉,应为于阗玉制;硃砂,即为硃砂,别名北庭砂,一种产自火山地带的矿物,可入药,新疆就是其产地之一,从别名及产生的地质环境来看,都不应该是甘州所产,而是产自西州,与其他非甘州产物品一样,均是经由丝绸之路而输入的外来贸易物品。文献中的另外一些物品,其产地应在甘州,如器仗、木箭。器仗是武器的总称,也指棍棒类武器,作为进贡物品的器仗与木箭反映了甘州的冶铁业和兵器制造业应该也是比较先进的;祁连山出产羚羊,所以在文献记载中的甘州回鹘朝贡物品,羚羊角也是常见之物;貂鼠皮,也是甘州朝贡物品中数量比较多的物品。史料有载的朝贡中,6次有貂鼠皮,数量368张,也是甘州特产之一^{[18]100-101}。而唐朝的回赐物则一般是锦、绢等各类丝织品。由是观之,这种朝贡关系的实质是以甘州回鹘为中介的一种中转贸易,甘州居于中原王朝与沙州之间,其区域重要性不言而喻。

马、驼及畜牧产品是甘州的主要输出产品。根据《旧五代史》《新五代史》《册府元龟》《宋史》《宋会要辑稿》等史书的记载,甘州回鹘向中原王朝的朝贡中,35次朝贡物品中有马匹,有明确数量记载的2803匹;6次进贡物品中有牝牛尾,有明确数量记载的208株;10次朝贡物品中有驼,明确数量记载601峰^{[18]100-101}。由以上数据可

见,畜牧产品是甘州最主要的输出产品,畜牧经济是甘州回鹘主要的经济生活方式。甘州回鹘将品种优良的战马大量输送给中原王朝,这正是中原王朝迫切需要的,正因为如此,甘州回鹘也得到了丰厚的回赐。文献S.8444记载的进贡与回赐数据最能说明这一问题。甘州回鹘进贡马16匹,得到了细锦二十四匹、绢三百匹的回赐,贡与赐的差价在1:10的比例^{[6]108}。长兴三年(932年)七月,回鹘向后唐所贡之马较劣,“飞龙使奏,回纥所卖马瘦弱,不堪估计。帝曰:‘远夷交市,不可轻阻,可以中等估之。’”^{[12]11728}足以说明,中原王朝对甘州回鹘战马的依赖。

马是甘州最值得骄傲的输出产品之一,不仅大量用于朝贡,也用于结交周边民族。其中,灵州对于甘州回鹘与中原王朝的朝贡贸易来说非常重要,史料称回鹘“路出灵州,交易于市”^{[3]9272}。咸平四年(1001年),西夏围困灵州,北宋朝廷内部对于灵州的弃守问题进行了一场辩论,最后终因北宋战马“独取于西戎之西偏”,如果放弃灵州,则“不得货马于边郡,则未知中国战马从何而来”^{[2]947}?可见灵州是甘州战马输入中原的重要通道,更是甘州回鹘朝贡的必经之地,中原王朝不能弃之不顾。敦煌文献P.3931中几篇书仪对于灵州的重要性有所反映,正是有灵州作为枢纽,才使得河西向中原的朝贡之路更加通畅^{[19]272-288}。文献P.3931《书仪》中的《谢马书》载:“右伏蒙恩私,特此宠赐。远路既难于辞让,逸蹊莫匪于权奇。收受之时,兢铭倍切。谨专修状陈谢。伏惟照察。谨状。”结合《别纸》和《送谢物》篇章,可知正是甘州回鹘朝贡东行经过灵武时,常将马匹作为礼物馈赠给灵武,因此灵武节度使韩洙以《谢马书》表达感谢之情,并回赠了“才非丽密、色异鲜华”之物,据推测应该是丝织品一类。又有文献所记“然则旅獒入贡,天马兴歌,国家稍借其声光”。此处“旅獒”原意为一种盛产于西戎的大犬,这里代指甘州以特产入贡,“天马”则指甘州回鹘上贡的马匹,与此书提到的“名驹”所指皆同。

甘州地处丝绸之路咽喉要地,控制着丝绸之路的核心枢纽。回鹘人自从在甘州定居以来,便与丝绸之路的兴衰密切相关。甘州回鹘肩负着将西方贸易商品输入内地,再将内地的

丝绸制品等销往西方的重任,甚至形成了一套完整的产、供、销体系^{[18]96}。甘州回鹘在河西地区与中原地区的活动,同时促进了中西方文化的交流与传播。甘州回鹘在频繁的与中原王朝的朝贡贸易中,将自产的马、驼等畜牧业产品输入内地,满足了中原王朝对品种优良战马的需求;同时,他们还将来自阿拉伯、波斯、西域等地的产品,如波斯锦、香料、珊瑚、于阗玉制品、安西白氈、硃砂等等输入中原,再把与中原贸易得来的丝绸、精美服饰、金银器、食器、药品等物运至河西走廊,辗转销往西域、波斯、阿拉伯、印度甚至欧洲等地。

结 论

由上文论述可以看出,对于归义军政权而言,与西州回鹘的关系基本以友好为主调,敦煌文献所记载的两地之间的使者交往、经贸往来也比较频繁;但归义军与甘州回鹘之间,大多时候关系比较微妙,甚至不时爆发战争,而战争的主要原因,正是甘州回鹘对丝绸之路要冲的扼控,阻断了沙州与中原王朝正常的交通往来。因此,打通河西老路,得到中原王朝的支持,成为归义军历任统治者皆要面对的问题。所以,沙州与甘州回鹘的交往是归义军政权最为珍视的外交关系,无论是战争还是和亲,其目的都一样,就是保障丝绸之路的通畅,这一点对于河西地区各个政权来说,都是至关重要的。沙州与周边回鹘的商品贸易,实现了经济体之间的互补,促进了商业贸易的繁荣,以及中西方文化的交流与传播。

注释

①关于褐的属性,刘进宝主张褐为棉布,属于官布。参见《唐五代敦煌棉花种植研究——兼论棉花从西域传入内地的问题》,《历史研究》2004年第6期,第27-40页。郑炳林认为褐属于毛织物。参见《晚唐五代敦煌种植棉花辨析——兼答刘进宝先生》,《历史研究》2005年第5期,第174-178页。②森安孝夫:《敦煌と西ウイグル王國——トゥルフアンからの書簡と贈り物を中心に——》,《東方学》第74辑,1987年,第63-64页;森安孝夫著,陈俊谋译《敦煌与西回鹘王国——寄自吐鲁番的书信及礼物》,《西北史地》1987年第3期,第121-

123页。关于“瓢桃”还有另一种说法,郑炳林先生认为从P.3672写于农历十一月来看,不会有新鲜的“瓢桃”,只能是桃脯之类。参见《晚唐五代敦煌贸易市场的外来商品辑考》,《中华文史论丛》2000年第63辑,第76页(收入郑炳林主编:《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社2003年版,第418页)。笔者认为吐鲁番的西瓜可以保存到冬季,故有“怀抱火炉吃西瓜”之谓。③图版见俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方学部、上海古籍出版社编:《俄藏敦煌文献》第10册,上海古籍出版社1997年版,第61页。④图版见上海古籍出版社、天津市艺术博物馆编:《天津市艺术博物馆藏敦煌文献》第1册,上海古籍出版社1996年版,第308页。

参考文献

- [1]洪皓著.翟立伟标注.松漠纪闻[M].长春:吉林文史出版社,1986.
- [2]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,1985.
- [3]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [4]冯培红,姚桂兰.归义军时期敦煌与周边地区之间的僧使交往[M].兰州:兰州大学出版社,2002.
- [5]赵丰编.敦煌丝绸与丝绸之路[M].北京:中华书局,2009.
- [6]郑炳林.晚唐五代敦煌商业贸易市场研究[J].敦煌学辑刊,2004(1):105-106.
- [7]a.Peter Zieme, Zum Handel im uigurischen Reich von Qočo, Altorientalische Forschungen 4, 1976, S. 240; b.茨默著,赵崇民,杨富学译.高昌回鹘王国的商业[M]//杨富学编.回鹘学译文集.兰州:甘肃民族出版社,2012.
- [8]杨富学.古代新疆实物货币:粗棉布[J].中国钱币,1989(3):15-17.
- [9]唐耕耦,陆宏基编.敦煌社会经济文献真迹释录:第4辑[M].北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990.
- [10]唐耕耦,陆宏基编.敦煌社会经济文献真迹释录:第2辑[M].北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990.
- [11]唐耕耦,陆宏基编.敦煌社会经济文献真迹释录:第3辑[M].北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990.
- [12]王钦若等.册府元龟[M].北京:中华书局,1960.
- [13]程杰.西瓜传入我国的时间、来源和途径考[J].南京师范大学学报,2017(4):79-82.
- [14]赵永春辑注.奉使辽金行程录[M].北京:商务印书馆,2017.
- [15]杨富学,程嘉静.西瓜由高昌回鹘入契丹路径问题考辨[C].提交韩国顺天乡大学主办“人文丝绸之路—绿洲文明:文明视野的东亚地区研究国际学术研讨会”论文,2021.
- [16]朱笛.敦煌写本“鐳鑑”初探[J].中国国家博物馆馆刊,2015(4):91.
- [17]唐耕耦,陆宏基编.敦煌社会经济文献真迹释录:第5辑[M].北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990.
- [18]朱悦梅,杨富学.甘州回鹘史[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [19]a.赵和平.后唐时代甘州回鹘表本及相关汉文文献的初步研究:以P.3931号写本为中心[J].九州学刊,1955(24):89-102;b.杨宝玉,吴丽娱.归义军政权与中央关系研究:以入奏活动为中心[M].北京:中国社会科学出版社,2015.

The Commodity Trade between Shazhou and the Surrounding Uighurs in Dunhuang Documents

Lu Hong and Yang Fuxue

Abstract: There are a large number of contract documents in Dunhuang literature, especially loan contract documents, which are important documents for investigating the development of commodity economy in Hexi and the Western Regions during Tang and Song Dynasties. Based on the analysis of mission members, destinations, loan items, and profit in the loan documents, it highlights the commercial and trade functions of the Saudi missions and the economic exchanges between Ganzhou, Xizhou, Yizhou Huihu and Shazhou And complementary. Mainly based on loan contracts, combined with other documents and related historical records, reflecting that in Xizhou Uighurs, cotton fabrics are extremely popular commodities, and cotton even has a currency function; Ganzhou Uighurs mainly rely on animal husbandry for their economic life In this way, a large number of animal husbandry products are exported to the surrounding areas and the Central Plains. At the same time, Ganzhou also shoulders the role of a transit station for Sino-Western trade, promoting the exchange and spread of Chinese and Western cultures.

Key words: Dunhuang documents; Shazhou; Uighur; commodity trade

[责任编辑/原 孟]



荀子人性论与名学的交互研究

朱蔚彰

摘要:荀子名学是其人性论得以构建的逻辑基础,人性论内容则体现了荀子名学灵活性与片面性的二重特征。其中,荀子对“性”“伪”“化”的新界定为其人性论提供了概念支撑,状实二分法为人性演化理论提供了主要思路。此外荀子在概念层面强调“性伪之分”,在实践层面强调“性伪合”,体现其“用名”之灵活性。然而在圣人与常人之性的同异问题上,荀子的论断陷入片面。荀子擅长通过状实之辨来正名定辞,可在将“名”组织成“辞”即形成判断、命题的过程中,他却一味地以“实”(实质性方面)为判断的依准,轻视“状”(事物自身的非本质方面)的作用——在实践中,这种思维偏差会导致盖然性失误。

关键词:荀子;性恶;状实之辨;化性起伪;圣人之性

中图分类号:B222.6

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)03-0123-06

20世纪20年代以来,海内外关于荀子人性论的研究已取得较丰硕的成果,与此同时也存在不少争议^①。而这些学术争议之所以形成的关键,一是围绕《性恶》文本本原性问题产生的异见^②,二是各家之研究思路的多元^③。就后者而言,“以荀解荀”至今仍不失为有效途径。而在过往研究当中,《正名》正是作为我们从荀子学说内部探察其人性论的重要辅助材料。

与此相关的是,荀子名学主要呈现于《正名》当中,但它的实际应用与具体展开却并不仅仅局限于此一篇而已。从《性恶》等文本中同样可以考索出名学的有关情况。换言之,我们不仅可利用《正名》解释《性恶》,同时还可以通过后者当中荀子人性论所反映的情况来衡量其名学的得与失。

单从荀子人性论、名学思想各自情况来看,学界已有较多讨论,然将此两者于荀子思想内部进行交互性研究的成果却不多见。当中,以荀子本人相关“正名”成果考察其人性论构建过程中的概念来源与理论凭借固为基础性研究,

而立足人性论内容反思荀子名学之得失则更为关键。这种交互性的研究视野,将不仅有助于我们对荀子人性论之逻辑基础的把握,亦将促进我们对于荀子名学的新了解。本文即以《正名》《性恶》为主要文本依据,试图说明《正名》所载荀子“正名”成果、原则与方法对其人性论的构建起了基础性作用;而从荀子人性论所反映的情况来看,荀子名学既有其进步性,也存在一定思维偏差。

一、荀子人性论的名学基础

从思想内容、写作目的与篇章结构看,《正名》与《性恶》两篇内在联系紧密并且拥有形式上的相近性。首先,在思想内容方面,两者某种程度上共享了“性”“虑”“伪”“情”“欲”等概念,两文之间呈现了从概念定型到理论性运用(或者与此相反)的过程。其次,在写作目的方面,荀子在《正名》当中斥“奇辞”、“邪说”、拒“小家珍说”,于《性恶》中反对孟子性善说、独树“人之

收稿日期:2020-11-22

作者简介:朱蔚彰,男,北京师范大学历史学院博士研究生(北京 100088)。

性恶”论,两者皆体现荀子当时所处的“辨说”背景及其人对于人之情性与礼义、治乱关系的深度关切。最后,在篇章结构方面,《正名》《性恶》两篇皆以对相关概念的分辨开始,进而涉及对主体之特定能力素养的层次划分^④,最后论及人的修养实践问题、并有呼应主题之语以为终^⑤。此外,两文之间也存在一定的现实联系。伍非百指出《正名》关于人性理论之“名”的论述“关系于当日学术上所争辩之问题至巨。故荀子特取而正之一一为之重新厘定界说也”^{[1]748}。就此而言,《正名》与《性恶》一样都曾服务于荀子在当时所参与的人性论辩。以上均说明了以《正名》解《性恶》并无不可。

具体从《性恶》一篇看,荀子人性论以“性”“伪”“化”为核心概念,以上诸名共同组成“人之性恶,其善者伪也”及“化性而起伪”这两大主张^{[2]420,424}。《正名》中关于“性”“伪”“化”的界定与《性恶》篇可一一对应。

(一)由“性”及“伪”

首先,关于“性”。《荀子》多篇之言“性”有一致的地方,但不同篇所言“性”之涵义多少存在不同,当中以《性恶》所提及的最为丰富。《性恶》言“性”,较之《荣辱》《正名》等篇多出了一些界定,这些界定原本是基于阐述“人之性恶”才显得必要。然在实质层面上,《性恶》中的“性”并未超出《正名》所言的范围。《正名》对“性”的定义如下:

生之所以然者谓之性。生之和所生^⑥,
精合感应,不事而自然谓之性。^{[2]399}

这里的“精合感应”指感官能力接触外物所产生的反应,即感官欲望。此外,该篇还说“情者,性之质也”^{[2]415}。以上,《正名》对“性”的内容与特征做了基本规定:“性”指人的感官能力(官能)与感官欲望,也指人接触外物而自然产生的态度(好恶)和情感(喜怒哀乐);“性”的本质特征是不使而然。

《性恶》关于“性”的界定在实质层面上与《正名》一致,也将官能(“目可以见”等)与感官欲望(“饥而欲饱”等)作为“性”之内容,强调“性”是“感而自然,不待事而后生之者也”^{[2]423}。不过,《性恶》中也多出了一些说法:

今人之性,生而有**好利**焉,……生而有

疾**恶**焉,……生而有耳目之欲,有**好声色**焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。^{[2]420}

夫**好利**而欲得者,此人之情性也。^{[2]424}

上述之“好利”“疾恶”,乃是荀子基于论证“人之性恶”的需要而为“性”所添加的内容。这些内容只是“性”这一概念的部分外延。换言之,“好利”“疾恶”均非“性”的本质定义。荀子对“性”的内涵界定依旧是“天之就也,不可学,不可事”者^{[2]421},与《正名》所讲的一致。进而可知,“恶”也并非指向原生之“性”本身,而只是荀子对于“性”在后天环境中的自然发展趋势所加的价值预判。若从“所谓恶者,偏险悖乱也”看^{[2]425},人性并非天生便“恶”,而是当其在后天环境中与礼义秩序之间形成根本冲突时,才称得上是“恶”。即便是带有负面性质的“好利”“疾恶”,人若不“顺是”或“从(纵)之”而未达到“争夺生”与“残贼生”的地步^{[2]420},也就称不上“恶”。荀子目的在于说明:在没有礼义师法去矫正引导的情况下,人性是自然地趋向于恶的,此为“性恶”涵义。

其次,关于“伪”。历来注家对“伪”的解释有“伪、为通用说”“伪者人为说”等。廖名春对此有所总结,并指出《荀子》中“伪”字有三义,其中《正论》《礼论》《正名》《性恶》四篇中出现的35例“伪”字为“理性之人为义”,《正名》2例(按:篇中“伪”凡2见)、《性恶》27例(按:篇中“伪”凡30见)^⑦。由此可见《正名》“伪”字涵义与《性恶》该字的主要用法相同,荀子赋予“伪”新涵义,即理性之人为义,并在其人性论中做了具体展开。《性恶》将“伪”界定为“可学而能,可事而成之在人者”,与“不可学,不可事”的“性”相区分^{[2]421-422}。进而,礼义被认为是“生于圣人之伪,非故生于人之性也”^{[2]423};圣人与常人的区别亦被归因于圣人之“伪”。此外,《性恶》强调“伪”和“性”对于维系礼义秩序的意义是全然不同的,人之感官欲求的随顺满足与扩张将难免与讲求节制与伦序的礼义规则相冲突,而“伪”却能起到矫正情性、维系礼义的作用。

(二)状实之辨与“化”

“化性起伪”在过去通常被理解为“变化人性,兴起人为”。若以“变化”浑言之并无错误,但这样似乎遮蔽了一个关键的问题,即“化”是

何种意义上的“变化”?《性恶》一篇潜在的一个理论难题是,荀子承认人性在后天是可以“变化”的,但与此同时又屡次强调君子与小人、圣人与众人之间“其性一也”。这种既承认“变化”的存在又主张“后果”无异的复杂立场,何以能调和?若引《正名》关于“化”的解释,则此处问题涣然冰释。《正名》曰:

状同而为异所者,虽可合,谓之二实。
状变而实无别而为异者,谓之化。有化而无别,谓之一实。此事之所以稽实定数也。^{[2]407}

“状同而为异所者”指两物外状相同的情况(杨倬注“若两马同状,各在一处之类也”)^{[2]407},虽可合用一名但终究是两个物体。“状变而实无别而为异者”,则指事物外状虽变但其前后实质无别的情况。杨倬举例说:“若老幼异状,同是一身也。蚕、蛾之类亦是也。”^{[2]407}这种情况叫“化”,事物前后之存在有其同一性(“一实”)。这一通过考察事物之“状”(非本质方面)、“实”(实质方面)情况以定“数”的过程或方法谓之“稽实定数”。这里的“数”既可指“物体”数量,亦可指“实”之“数”,“实无别”则“一实”。“稽实定数”不仅对于“正名”有重要作用,且其基于状实二分法而对事物进行共时性比较或历时性分析,本身对“辞”(命题)的形成就具有典型的方法意义。

荀子正是通过“稽实定数”的方法对人性进行考察,进而认定人性在后天环境中所可能经历的变动正属于“化”的范畴。据上所陈,荀子对“化”的使用在某些情况下带有其本人的私义。“化性”指的是改变人性之“状”(非本质方面),而不改其“实”(实质方面)。同时,圣人与常人“其性一也”就可解释为:圣人与常人之性在“实”方面“一也”,而在“性”之“状”方面存在差异(后文将详论)。这里需对何为人性之“状”与“实”做补充解释。

荀子所认为的“性”之“实”(实质方面)在《性恶》中有明确的表述:“天之就也,……不可学,不可事,而在人者,谓之性。”^{[2]421-422}从本质论,“不使而能”这一特征即是人性后天发展过程中始终保有的同一性所在;从具体内容论,主体的官能、感官本能及欲望、自然情绪情感都是

人性后天发展过程中一贯的内容。而人性在后天发展过程中的“状”(非本质方面),具体包括感官欲求的程度、所欲求者的性质(是否合于“道”),心的不同好恶内容(私利、礼义等)。举例言之:《性恶》所言“今人之性,饥而欲饱”,然“见长而不敢先食”^{[2]422},即是行为主体通过“让”这一礼义规则改变了感官欲求的冲动性。在这个过程中,变化的仅是“性”之“状”。

综上,荀子名学是其人性论得以构建的逻辑基础。依据在于:一是荀子对“性”“伪”“化”内涵的新界定为人性论的构造提供了概念框架,人性论的主要内容,即“人之性恶,其善者伪也”“化性而起伪”,皆有赖此框架而成立;二是状实二分法为人性演化理论提供了主要思路,使“人能化性”与“性无异说”能够并立。

二、从人性论看名学得失

曾昭式将荀子逻辑的论证结构概括为“正名一用名”,“‘正名’是确定‘名’之所指,关注名实关系;‘用名’是研究言谈说辩中‘名’的准确使用问题”^⑧。荀子人性论的建构一方面建立在相关“正名”成果的基础上,另一方面也建立在某些“用名”规则之上。这点前文已论及。而在此基础上进一步探究荀子人性论当中的“用名”情况,对我们理解荀子名学的优长与不足将至关重要。

(一)从“性伪之分”到“性伪合”

“性伪之分”是荀子人性论论证的逻辑起点。《性恶》曰:“不可学,不可事,而在人者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。是性伪之分也。”^{[2]421-422}“性”“伪”的本质区别在于是否“可学”“可事”,凡是需要后天之学习与努力从事才能达成的东西均属于“伪”的范畴。于是荀子将“礼义”这一“善”的依准、人能向善的关键归之于“伪”。人性在后天的确有向善可能,而荀子强调这种可能性根本上来源于有事而然的“伪”,毕竟“性不能自美”^{[2]356}。

荀子在强调“性伪之分”时,对立化地使用“性”“伪”两名,将“性”“伪”的实指内容作了截然区别。《性恶》曰:

圣人积思虑,习伪故,以生礼义而起法

度,然则礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也,感而自然,不待事而后生之者也。夫感而不能然,必且待事而后然者,谓之生于伪。是性、伪之所生,其不同之征也。^{[2]423-424}

从“性”“伪”的本质规定上看,它们确实截然二分;但两者在现实当中的内容却并非毫无联系。事实上,礼义生于“圣人之伪”,同时也在一定程度上依靠于人性。“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性”强调了“伪”的后天性^{[2]423},却否认不了“性”“伪”在现实中或实践层面上的相关性。《礼论》对此进行了理论上的概括:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。”^{[2]356}如果没有“性”作为自然材质,“伪”也就没有了施加影响的对象。“性”“伪”在“名”上可分,然在现实中终须以“相合”的方式存在。《礼论》此处旨在从“伪”加于“性”的角度说明两者的现实联系。而《性恶》除了强调“伪”施加于“性”的必要与作用,还指出了“性”有助于“伪”。荀子明确认为:

凡人之欲为善者,为性恶也。夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中者,必求于外;……苟有之中者,必不及于外。……今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。^{[2]425}

这段话表明了“性”的部分内容对于人之向善有积极的意义,包括:一是“苟无之中者,必求于外”的好利心理有助于人萌发求善知义的愿望或动力;二是“思虑而求知之”的心知心虑活动是人能知义的智性基础。这是《礼论》“性伪合”的更进一步的说法与补充,它解释了“性”与“伪”在实践层面的双向型关联。相较而言,《礼论》通过圣人“性伪合”的有关陈述,在“伪”施于“性”的层面上明确了“性”“伪”之相关,而《性恶》除了强调“伪”施于“性”以外还指出了“性”对于促成“伪”的某些作用。《性恶》对“性”“伪”之现实联系较之《礼论》有更为全面地认识,是“性”“伪”关系理论的成熟阶段。

以上,荀子在“名”层面强调“性伪之分”,而

在实践层面强调“性伪合”,体现其“用名”的灵活性。也正因如此,《性恶》中的“性”“伪”关系理论才具有了辩证协调的结构特征。

(二)凡人之性“其性一也”

荀子在《性恶》中否定圣人与大众在人性方面存在差异,认为“圣人之所以同于众,其不异于众者,性也;所以异而过众者,伪也”^{[2]424}。其意是圣人的超群品质与卓然成就乃因后天的努力,属于“伪”的范畴,而不是“性”方面的差异。在“性伪之分”的基础上,荀子进一步指出“凡人之性者,尧、舜之与桀、跖,其性一也;君子之与小人,其性一也”^{[2]427}。在世人的通常认知当中,尧舜与桀跖、君子与小人之间有德行高低上的区别,荀子则认为这种区别并不基于“性”而存在。然而,这不仅与荀子在《性恶》中所给出的“性”之“好利”“疾恶”这些内容存在矛盾,也与“化性起伪”的矫人性以获知礼义的说法有冲突。因为君子(圣人)与小人在是否“疾恶”及何种方向上“好利”,以及“化性”的阶段先后性上是有区别的,这些都不能说不是“性”方面的差别。

“性”与一个人能否向善并获得德行不无关系。按照《性恶》中的思路,人性内容对于人塑造德行既有积极促进的作用,也有消极阻碍的影响。荀子所说的“凡人之欲为善者,为性恶也”^{[2]425},旨在说明人的向善欲求一定程度上可还原为“好利欲得”心理。人的“好利欲得”会使自己产生对于“善”有所缺憾的心态,进而付诸“强学而求有之”的行动^{[2]425}。而对于“欲为善”这件事来说,人性中的“好利”与“疾恶”所导致的意义可以说是截然相反。如上所述,“好利欲得”尚且能对人的向善起到刺激与推动作用,反观“疾恶”所起的作用却是完全负面的。当一个人见到有德行的他者,若单单出于“疾恶”,只会令自己走向妒能害贤而不能获得与有德者一样的品质。

基于上述分析,笔者认为圣人可能在适当程度上依旧保留了与生俱来的“好利”(“好利欲得”)。哪怕因为已经到达道德至善之境而不再需要通过“好利”来刺激自己“求于外”,也依旧需要“利天下”等“可道”意义上的好利求利之心。可无论如何,圣人都不可能保有“疾恶”之

性。对于圣人乃至仅仅是一般意义上的有德之人而言,其性“疾恶”都是难以想象的。在圣人最初针对自身进行“化性起伪”的过程中,生而具备的“好利”被引导与节制,而“疾恶”之性最终是被抹除的。

如果仅针对“性”本身进行孤立考察,那么“圣人”与常人之“性”的实质内容没有区别,都有不使而然的官能、感官欲望与一般的好恶喜怒之情;但若从影响道德判别的因素看,“尧舜之与桀跖”“君子之与小人”之“性”是有特殊区别的。尧舜和君子因为经过“化性”的努力而使己之“好利”符合“道”的要求,同时消除了“疾恶”。这些区别从“性”本身而言只是“状”别,但对于认定一个人是否有德及人与人之间的德行区别来说却具有决定性意义。荀子所认为的“尧舜之与桀跖,其性一也;君子之与小人,其性一也”^{[2]427},从人性的一般内容和本质内涵而言是成立的,但忽视了人性之间在后天的特殊区别及其对于判别一个人是否有德的关键意义。荀子其说以一般遮蔽了特殊。

荀子的以上误判并不是偶然的,而是与其名学局限性有关。荀子名学的重要背景之一是“今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱,是非之形不明”^{[2]401}。而所谓以“奇辞”致“名实乱”的人,主要指名墨两家。为了与之相抗衡,荀子在《正名》中提出了自己的“正名”学说与“用名”规范。从结果看,荀子名学对前人名学的偏狭之处有所矫正,与此同时也产生了新的问题。

荀子通过状实二分法确定何者为事物的“实”(实质性方面),并以此作为正名、定辞的主要依据。这里,“名”是关于事物的名称、概念,“辞”是命题、判断(“辞也者,兼异实之名以论一意也”^{[2]409})。“稽实定数”作为一种分析方法,虽有助于分清事物的实质与非实质方面进而准确地依“实”正“名”,但此法所推重的“实”(实质性方面)在形成“辞”的过程中却不宜作为唯一依准。以君子小人之“性”同异问题为例。君子与小人在“性”的实质方面没有差别,但在非实质方面(“好利”“疾恶”)却有所分别,而恰恰后者才是决定一个人有无德行、君子小人之“性”同异的关键因素。在这一例子中,是“性”之“状”而非“实”应该被作为定辞的依准。

寻其根本,荀子定辞过程重“实”而轻“状”的思维倾向,一方面可理解为是“以实正名”原则越线使用的结果,他将以“实”为中心的正名原则缺少变通地照挪到定辞方法中;另一方面则与荀子本人重一般、轻特殊的这一“别同异”过程中的“尚同”倾向有关。前者是名学理论本身的缺陷,后者是外部实践造成的论理“习惯”的问题。比如在《正名》中,荀子就批评“杀盗非杀人”之说“惑于用名以乱名”,而“马非马”乃“惑于用名以乱实”^{[2]407-408;⑨}。实际上,荀子关于“三惑”的批评是带有一定学术偏见的^⑩。此外,他倾向于优先肯定事物之间的“大同”而非“小异”,与名墨抗辩的荀子更倾向于“杀盗是杀人”“白马是马”。在这种以施加肯定性为特征的辨说倾向之下,“维护常识”与“流于偏见”往往就在一线之间。这也是荀子在“别同异”时经常倾向于“同”之方面的论说背景和重要原因。

荀子重“实”而轻“状”及“别同异”过程中的“尚同”倾向实际是一种思维偏差,这在实践当中会导致盖然性失误。因为在形成命题判断(“辞”)时,思想主体往往需要同时考虑事物的本质与非本质方面对于命题成立的意义,两者孰为命题的决定性方面将取决于命题本身。如果一味以事物自身的“实”(实质性方面)为判断的依准,有时就会以偏概全乃至彻底犯错。

结 论

从哲学文本创作的逻辑先后看,先有思想家关于“名”的认识,而后有相关哲学主张。因此,是荀子名学规范了其人性论的表达,荀子人性论则呈现了其名学的一般特征。具体言之,荀子对“性”“伪”“化”的新界定为人性论提供了概念框架;其状实二分的考察法为人性演化理论提供了主要思路。人性论的内容体现荀子名学灵活性与片面性的双重特征。

荀子克服了此前辩者论理“苛察缴绕”的弊端,自成一家之名学,并将相关“正名”成果、“用名”方法引入人性论研究。荀子虽在定“辞”的方法上囿于重“实”轻“状”之片面思维,但其“正名”的严谨性与“用名”的灵活性却充分体现其名学的先进水准与进步意义。《性恶》作为名学

与人性论紧密结合的成果,不论在荀子诸多作品中还是荀子所在的时代均具有典范意义。徐复观认为,荀子一大贡献是“使儒家的伦理道德,得到了彻底客观化的意义,并相当地显发了人类认识之心,超克了战国时代的诡辩学派,开启了正常伦理学的端绪”^{[3]235}。此说可谓切中肯綮。

注释

①吕庙军将学界关于荀子人性论的不同意见概括为七种。参见吕庙军:《关于荀子人性论的七种解读》,《中国社会科学报》2017年2月6日,第4版。②《性恶》为荀子所作,当无大的疑问。参见廖名春:《由〈荀子〉书“伪”“綦”两字的特殊用法论〈荀子·性恶〉篇的真伪》,《邯郸学院学报》2017年第1期;李锐:《〈荀子·性恶〉引孟子语及篇章研究》,《邯郸学院学报》2019年第1期。③各人的研究思路很大程度上与其对《荀子》一书性质所持立场有关。佐藤将之介绍了海内外“关于《荀子》一书是否代表荀子本人的思想之五种观点”,可供参考。参见佐藤将之:《参于天地之治:荀子礼治政治思想的起源与构造》,台湾大学出版中心2016年版,第37-45页。④如《正名》划分圣人、士君子之辨说,君子、愚者之言;《性恶》划分圣人、士君子、小人、役夫之知,上、中、下勇。详见王先谦撰,沈啸寰,王星贤点校:《荀子集解》,中华书局2012年版,第410-413、430-433页。下引《荀子集解》仅注书名、页码。⑤如《正名》讲君子

慎以“无稽之言”,《性恶》之强调人须“择良友而友之”以进于善。详见《荀子集解》,第419、434页。⑥底本作“性之和所生”。王先谦曰:“‘性之和所生’,当作‘生之和所生’。此‘生’字与上‘生之’同,亦谓人生也。两‘谓之性’相俪,生之所以然者谓之性,生之而不事而然者谓之性,文义甚明。若云‘性之不事而自然者谓之性’,则不词矣。”此据王说改。参见《荀子集解》,第399页。⑦参见廖名春:《由〈荀子〉“伪”字义论其有关篇章的作者与时代》,《临沂大学学报》2015年第6期。⑧参见曾昭式:《论〈荀子·正名〉逻辑的类型与规则》,《河南社会科学》2015年第9期。⑨孙诒让主张以“有牛马非马也”为句。若此,则此句之前的“非而谒楹”陷于难解,今不从。当一从旧本作“马非马”。参见孙诒让:《礼记卷六,清光绪二十一年正修本。程二行解释“马非马”:“即是‘马’而不以‘马’称之,或将不是‘马’的东西称作‘马’。”可备一说。参见程二行:《荀子的名学理论及其“用名三惑”通论》,《先秦两汉文学论集》2004年6月,第168页。⑩参见周云之:《论荀子“三惑”说的基本内容理论价值及学术偏见》,《江汉论坛》1988年第12期。

参考文献

- [1]伍非百.中国古名家言[M].成都:四川大学出版社,2009.
- [2]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,2012.
- [3]李维武,主编.徐复观文集:第三卷[M].武汉:湖北人民出版社,2002.

A Cross Study of Xunzi's Theory of Human Nature and Logic

Zhu Weizhang

Abstract: Xunzi's theory of Ming(名) was the logical basis for the construction of his theory of human nature, while the content of his theory of human nature embodied the dual characteristics of flexibility and one sidedness. Among them, Xunzi's redefinition of Xing(性), Wei(伪) and Hua(化) provided a conceptual support for his theory of human nature, and the dichotomy of Zhuang(状) and Shi(实) provided the main idea for the theory of human nature. In addition, Xunzi emphasized the concept of "the distinction of Xing and Wei", and their internal relationship in practice, reflecting the flexibility of Ming' using. However, Xunzi's conclusion fell into one-sided on the issue of similarities and differences between sages and ordinary people. Xunzi was good at clarifying the connotation of Ming by distinguishing Zhuang and Shi. In the process of organizing Ming into Words(辞), that was, forming judgments and propositions, he blindly took Shi(substantive aspect) as the criterion of judgment, and despised the role of Zhuang(the non essential aspect of things). In practice, this kind of thinking deviation will lead to probable errors.

Key words: Xunzi; Evil of Humanity; distinguishing Zhuang(状) and Shi(实); Changing Humanity by Man-made; the nature of sage

[责任编辑/云 扬]