

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第4期(第9卷,总第52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·

中国特色社会主义文化自信问题再探讨 余卫国/5

·文明探源·

三星堆文明形成的年代和机制 朱乃诚/13

浅谈陶寺文明的“美食政治”现象 何 努/22

关于齐家文化的几点思考 韩高年/29

·思想文化·

法家法本体初论 康中乾/37

老子“不言之教”探析 谢阳举 秦 晓/44

·宋文化研究·

尹焞的理学思想及其对程颐思想的传播 蔡方鹿 姜 雪/54

程颐“权”说析论 岳天雷 岳洋洋/61

·文学与文化·

皇权政治视野下实录史书对赋的记载 谢贵安/71

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8月15日

The Central Plains Culture Research
2021年第4期(第9卷,总第52期)
2021年8月15日出版

目 录

明代通俗类书中诗词资料的性质及价值初探 刘天振/80

· 文献研究 ·

柵国君臣作器祭祀祖考而使夫人摄祭的原因 贾海生 袁 茵/87

《太一生水》9—14简的两个疑难问题探析 孙功进/92

· 中原论坛 ·

丧礼“双主体”仪式结构略说 关长龙/98

大伾山与早期黄河河道变迁的再认识 张新斌/108

秦汉人物图画之风兴盛的历史脉络 崔建华/116

· 学子园地 ·

试论《中庸》政治哲学的二元互摄结构 刘青衢/123

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

[期刊基本参数]CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 16 * 2021-08

国内订阅 全国各地邮局

国内发行 河南省邮政发行局

邮发代号 36-15

发行范围 国内外公开发行

广告发布 金市监广发变登字【2020】020号

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司

国外发行代号 BM9031

刊 号 ISSN 2095-5669

CN 41-1426/C

定 价 10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 4, 2021

Main Contents

- Re-approach to Cultural Confidence of Socialism with Chinese Characteristics Yu Weiguo /5
- The Age and Mechanism of the Formation of Sanxingdui Civilization Zhu Naicheng/13
- A Brief Talk on the Phenomenon of “Gourmet Politics” in Taosi Civilization He Nu/22
- Some Thoughts on Qijia Culture Han Gaonian/29
- Preliminary Study on the Ontology of Fa Kang Zhongqian/37
- An Analysis of Laozi’s “Teaching without Words” Xie Yangju and Qin Xiao/44
- Yin Tun’s Neo-Confucianism and the Spread of Cheng Yi’s Thought Cai Fanglu and Jiang Xue/54
- On Cheng Yi’s Theory of Quan Yue Tianlei and Yue Yangyang/61
- The Fu in the Historical Record Books from the Perspective of Imperial Politics Xie Guian/71
- A Preliminary Probe into the Nature and Value of Poetry Materials in Popular Reference Books in Ming Dynasty Liu Tianzhen/80
- The Reason Why the Emperor and Ministers of the State of Peng Made their Wives Take Sacrifices to the Ancestors Jia Haisheng and Yuan Yin/87
- A Discussion of Two Difficult Problems of Bamboo Slips in *Tai Yi Sheng Shui* Sun Gongjin/92
- On the Ritual Structure of Funeral Ceremony’s Dual Subject Guan Changlong/98
- The Da Pi Mountain and the New Understanding of the Changes of the River Course of the Early Yellow River Zhang Xinbin/108
- The Formation of the Trend of Figure Painting in Qin and Han Dynasties..... Cui Jianhua/116
- On the Dualistic Interaction Structure of Political Philosophy in *The Doctrine of the Mean* ... Liu Qingqu/123



中国特色社会主义文化自信问题再探讨

余卫国

摘要: 坚定文化自信问题是事关国运兴衰、事关文化安全、事关民族精神独立性的大问题。坚定中国特色社会主义文化自信,是推动社会主义文化繁荣兴盛,建设中国特色社会主义和实现中华民族伟大复兴的内在要求,更是我们在激烈的国际竞争中站稳脚跟的根基。中国特色社会主义文化自信既是对中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的自信,对中国共产党领导的自信,对社会主义意识形态和社会主义核心价值观的自信,更是对其本身所具有的创造力、生命力、影响力、凝聚力和自我修复能力的自信。坚定中国特色社会主义文化自信,就是要在准确把握中国特色社会主义文化的科学内涵、历史地位和价值意蕴中坚定文化自信,在正确处理好继承与创新的关系中坚定文化自信,在科学回答当代中国和当代人类所面临的重大问题和重大关切的创新实践中坚定文化自信,在培育和践行社会主义核心价值观中坚定文化自信,在与其他文明交流互鉴中坚定文化自信。

关键词: 中国特色社会主义;文化自信;科学内涵;实践路径

中图分类号: G02 **文献标识码:** A **文章编号:** 2095-5669(2021)04-0005-08

习近平总书记在党的十九大报告中明确指出:“文化是一个国家、一个民族的灵魂。文化兴国运兴,文化强民族强。没有高度的文化自信,没有文化的繁荣兴盛,就没有中华民族的伟大复兴。”^{[1]40-41}“中国特色社会主义文化是激励全党全国各族人民奋勇前进的强大精神力量。”^{[1]17}坚定中国特色社会主义文化自信是推动中国特色社会主义文化繁荣兴盛,建设社会主义文化强国的思想前提和根本保证。那么,究竟何谓中国特色社会主义文化自信?如何坚定中国特色社会主义文化自信?对此,学者们从不同的角度进行了广泛而深入地探讨,但同时也提出了一些迫切需要进一步深入研究和思考的问题。为此,本文拟从经济全球化和文化多元化及坚持和发展中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴的理论视域和思想维度出

发,就中国特色社会主义文化自信问题提出的背景和意义、来源和底气、实践要求和路径选择问题试作探讨,以求教于方家。

一、中国特色社会主义文化自信提出的背景和意义

从历史与现实、理论与实践的结合上来看,文化自信作为一个国家、一个民族对自身文化所具有的强大创造力、生命力、凝聚力、影响力和修复能力的理性认知和价值认同,以文化自觉为基础,以文化自强为指归,既是一个国家、一个民族文化创新发展的前提条件和精神动力,更是推动社会主义文化繁荣兴盛,建设社会主义文化强国的内在要求和逻辑必然。党的十八大以来,习近平总书记在系列重要讲话中不

收稿日期:2021-05-24

作者简介:余卫国,男,南通大学马克思主义学院教授(江苏南通 226019),主要从事马克思主义哲学中国化与中国哲学的创造性转化和创新性发展研究。

仅明确提出了中国特色社会主义道路自信、理论自信和制度自信的问题,而且明确提出了中国特色社会主义文化自信的问题。特别是2016年以来,文化自信问题在习近平总书记系列重要讲话中不仅被反复提及和阐释,而且被认为是“更基础、更广泛、更深厚的自信,是更基本、更深沉、更持久的力量”^{[2]6}。那么,中国特色社会主义文化自信提出的历史必然性及其价值和意义究竟何在?

第一,文化作用的空前凸显和文化软实力的激烈竞争催生文化自信。

首先,从世界范围来看,文化的作用问题是21世纪以来最为突出和最受关注的重大问题。正如塞缪尔·亨廷顿所说:“21世纪是作为文化的世纪开始的,……在一定程度上,学者、政治家、经济发展官员、士兵和战略家们都转向把文化作为解释人类的社会、政治和经济行为最重要的因素。”^[3]特别是随着经济全球化和文化多元化的纵深发展,“文化”不仅被视为“人类进步与创造力的源泉”,而且被视为“发展的最高目标”。

其次,从文化的基本内涵及其地位和作用来看,文化特别是观念文化是国家与民族的灵魂,更是国家与民族生存和发展的重要力量。而文化自信作为一个国家、一个民族对自身文化所具有的创造力、生命力、凝聚力、影响力和自我修复能力的自豪和确信,以文化自觉为基础,以其对自身文化,包括历史文化、当下文化和未来文化的思想脉络、精神气度、核心价值的理性认知和价值认同为前提,既是一个国家、一个民族文化繁荣兴盛的前提和条件,更是一个国家、一个民族生存和发展的根本保障和精神动力。

最后,从国际竞争的发展态势来看,在世界多极化、经济全球化、文化多元化和社会信息化的时代背景下,思想文化的力量进一步凸显。国际竞争不仅是经济、军事等硬实力的竞争,更是文化软实力的竞争。中国特色社会主义文化是中国特色社会主义的精神标识,是激励全国各族人民奋勇前进的强大精神力量,是中华民

族的独特优势,是中华民族最深厚的文化软实力,是我们在激烈的国际竞争中站稳脚跟的根基。坚定中国特色社会主义文化自信不仅是事关国运兴衰、文化安全、民族精神独立的大事,而且是事关人类文明的发展与进步的大事,只有坚定中国特色社会主义文化自信,才能具有搏击风浪的动力、定力和能力,也才能屹立于世界民族之林,才能为当代人类价值重建和文明进步做出应有的贡献。

第二,坚持和发展中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴的创新实践,要求坚定文化自信。实现中华民族伟大复兴是中国近代以来的伟大梦想,坚持和发展中国特色社会主义是实现中华民族伟大复兴的内在要求和必由之路。特别是在世界多极化、经济全球化、文化多元化和社会信息化的新的时代背景下,坚持和发展中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴,必须坚定文化自信。

首先,是由中国特色社会主义文化在建设中国特色社会主义和实现中华民族伟大复兴中的地位和作用决定的。从坚持和发展中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴的实践要求来看,国家与民族的强盛是以文化的繁荣兴盛为支撑的,中华民族伟大复兴需要以中华文化发展繁荣为条件。实践证明,文化发展、文化创造以文化自觉和文化自信为前提和条件,没有高度的文化自觉和文化自信,就没有文化的创新和发展。正是从这个意义上说,只有坚定文化自信,才能为推动社会主义文化繁荣兴盛提供充分而必要的前提和条件,也才能使之真正成为激励全党全国各族人民奋勇前进的强大精神力量。

其次,是由文化自信在道路自信、理论自信和制度自信中的地位和作用决定的。要坚持和发展中国特色社会主义必须坚定四个自信,相对于道路自信、理论自信和制度自信而言,文化自信作为“更基础、更广泛、更深厚的自信”,“更基本、更深沉、更持久的力量”,其原因究竟何在?这是我们必须面对和回答的问题。在笔者看来,不仅是由文化特别是观念文化的本质

和功能决定的,而且更由中国特色社会主义文化在中国特色社会主义道路、理论和制度中的地位和作用决定的。从广义上说,文化作为人的存在方式,既是人之为人的本质规定性,更是人之成人的前提和条件。人既是文化的创造者,同时也是文化的享用者。文以化人、文以成人既是文化的基本功能,更是文化之所以为文化的内在根据和深层原因。从狭义上说,文化特别是观念文化既是一定社会经济、政治的能动反映,更是反作用于一定社会经济、政治的强大精神力量。事实上,无论是作为广义的文化还是狭义的文化从来都不是抽象的,而是具体的和历史的。特别是在“历史”(“地域史”“民族史”)成为“世界历史”之前的历史阶段中,各个国家和民族都在自己特定的环境中进行着独特的文化创造,并形成了独具特色的文化传统和文化形态。独特的历史和文化不仅蕴含着独特的生存智慧、生活方式、思维方式、行为方式、价值观念和目标追求,而且决定了一个国家、一个民族的发展道路、发展理念和制度设计。而这恰恰也是其作为历史的选择、人民的选择的内在根据和深层原因。

中国特色社会主义既是中国历史和中国人民自主选择的结果,更是合目的性与合规律性的高度统一,是实现中华民族伟大复兴的必由之路。中国特色社会主义文化作为中国特色社会主义的重要组成部分,既是以马克思主义为指导,坚守中华文化立场,立足当代中国实际,结合当今时代条件,面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的社会主义文化,更是中国特色社会主义的独特精神标识。既是中国特色社会主义道路、理论、制度的观念反映,更是中国特色社会主义道路、理论、制度的思想内涵和内在根据、价值指引和精神动力。正是从这个意义上说,文化自信既是坚定道路自信、理论自信和制度自信的题中应有之义,更是坚定道路自信、理论自信和制度自信的内在根据、集中体现和根本保证。没有高度的文化自信,就没有高度的道路自信、理论自信和制度

自信,否则就会失去灵魂、方向和动力。也正是从这个意义上说,只有坚定文化自信才能够从根本上为坚定道路自信、理论自信和制度自信奠定坚实的思想理论基础,提供科学的价值指引和强大的精神动力。

最后,维护文化安全和应对当前文化竞争新挑战需要文化自信。一方面,从国际范围来看,随着政治多极化、经济全球化、文化多元化和信息社会的快速发展,当代人类正在经历“百年未有之大变局”,特别是面对两种制度、两种意识形态和两种价值观之间的激烈竞争,只有坚定以马克思主义特别是新时代中国特色社会主义思想、社会主义意识形态和社会主义核心价值观为基本内涵的中国特色社会主义文化自信,才能在世界文化风云激荡中站稳脚跟,也才能为当代人类的价值重建和全球治理贡献中国经验和中国智慧。另一方面,从国内来看,当代中国正经历历史上最广泛而深刻的社会变革,也正进行着人类历史上最宏大而独特的实践创新;既面临着前所未有的历史机遇,也面临着前所未有的危险和挑战。特别是改革开放以来,在我国经济快速发展,人民生活水平快速提高、思想文化建设取得重大进展的同时,也存在着个人价值观歪曲、理想信念淡薄等一些比较突出的问题。尤其是在中国特色社会主义进入新时代,社会主要矛盾已经发生变化的新时代背景下,只有坚定文化自信,推动社会主义文化繁荣兴盛,才能最大限度满足人民日益增长的美好生活需要,才能为建设中国特色社会主义和实现中华民族伟大复兴提供强大精神动力。

二、中国特色社会主义文化自信的来源和底气

中国特色社会主义文化自信的来源和底气,既是坚定中国特色社会主义文化自信的思想前提和充分必要条件,更是目前研究中的热点问题。然而,事实上要对中国特色社会主义

文化自信的来源和底气有一个全面深刻的理解和认知,在客观上要求我们不仅要对中国特色社会主义文化的科学内涵和有机构成,有一个全面深刻的理解和认知,而且必须对中国特色社会主义文化的历史渊源,具有全面而深刻的理解和认知。对此,习近平总书记在党的十九大报告中明确指出:“中国特色社会主义文化,源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化,熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化和社会主义先进文化,根植于中国特色社会主义伟大实践。发展中国特色社会主义文化,就是以马克思主义为指导,坚守中华文化立场,立足当代中国现实,结合当今时代条件,发展面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的文化,推动社会主义精神文明和物质文明协调发展。”^[14]这就不仅深刻揭示了中国特色社会主义文化的科学内涵和历史渊源,而且为我们深刻揭示中国特色社会主义文化自信的来源和底气,奠定了坚实思想和理论基础。那么,中国特色社会主义文化自信的来源和底气究竟何在?概括起来,主要体现在以下几个方面。

第一,从中国特色社会主义文化的历史渊源来看,对中国特色社会主义文化的自信主要来源于以下几个方面。

首先,来源于对中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化的自信。之所以如此,是因为中华优秀传统文化具有源远流长、博大精深、开放包容等特点,是因为它积淀着中华民族最深沉的精神追求,是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养,是中国特色社会主义植根的文化沃土和创新发展的文化基因,是涵养社会主义核心价值观的重要源泉,是中华民族的独特优势和最深厚的文化软实力,是我们在世界文化风云激荡中站稳脚跟的根基。

其次,来源于对党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化的自信。之所以如此,是因为革命文化是中国共产党领导中国人民在伟大斗争中形成和发展起来的,以马克思主义

为指导,以革命理想和信念为精神内核和价值取向,既继承中华优秀传统文化,又借鉴世界优秀文明成果的先进文化;是因为革命文化承载着党和人民对国家独立、民族解放和人民幸福的时代诉求和精神追求,是中华优秀传统文化的时代升华,是社会主义先进文化的现实基础,是联系中华优秀传统文化和社会主义先进文化的纽带,是中国特色社会主义文化的重要来源,也是中国特色社会主义文化自信的重要来源。

再次,来源于对社会主义先进文化的自信。社会主义先进文化既植根于中华优秀传统文化,又是对革命文化的继承和发展;社会主义先进文化是以马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想和科学发展观为指导,以培育有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民为目标,面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的文化。社会主义先进文化既继承传统又与时俱进,既体现了社会主义的本质要求,又顺应了人类文明发展大趋势,既代表了社会主义文化前进方向,又为新时代中国特色社会主义文化的创新发展奠定了坚实基础,既是新时代中国特色社会主义文化的内核,又是中国特色社会主义文化自信的实质和核心。只有矢志不渝地始终代表社会主义先进文化前进方向,才能为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的基础,也才能为推动社会主义文化繁荣兴盛,建设社会主义文化强国,提供充分而必要的前提和条件。

最后,来源于中国特色社会主义伟大实践取得的历史性伟大成就。如果说中华优秀传统文化铸就了中华民族在历史上的辉煌,在革命文化的指引下,实现了中华民族的独立和解放,在社会主义先进文化的培育下实现了中国人民从站起来到富起来的伟大飞跃的话,那么在此基础上孕育的中国特色社会主义文化,则迎来了中华民族从富起来到强起来的光明前景。实践是检验真理的唯一标准。中国人民从站起来到富起来再到强起来所实现的伟大历史性飞跃,不仅充分彰显了中国特色社会主义文化本

身所具有的强大创造力、生命力、影响力、凝聚力和自我修复的能力,而且为坚定中国特色社会主义文化自信奠定了坚实的现实实践基础。正如习近平总书记指出:“站在960万平方公里的广袤土地上,吸吮着中华民族漫长奋斗积累的文化养分,拥有13亿中国人民聚合的磅礴之力,我们走自己的路,具有无比广阔的舞台,具有无比深厚的历史底蕴,具有无比强大的前行定力,中国人民应该有这个信心,每一个中国人都应该有这个信心。”^[4]

第二,从中国特色社会主义文化的实质和核心来看,对中国特色社会主义文化的自信主要来源于以下几个方面。

首先,来源于对马克思主义特别是中国化的马克思主义的自信。马克思主义特别是中国化的马克思主义既是我们党领导人民进行革命、建设和改革创新实践的指导思想 and 理论基础,更是中国特色社会主义文化的基本内涵和精神标识。可以说,正是以马克思主义特别是中国化的马克思主义为指导,不仅实现了中华民族从站起来到富起来的历史性飞跃,而且开启了从富起来到强起来的历史进程,迎来了中华民族伟大复兴的光明前景。

其次,来源于对党的领导的自信。中国共产党既是中国特色社会主义文化的领导者和建设者,更是中国特色社会主义文化的本质特征。中国共产党的百年历史既是领导人民从站起来到富起来到强起来的历史,更是不断增强文化自觉和文化自信,创新和发展中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的历史,是不断满足人民日益增长的物质文化生活需要的历史,是努力实现精神文明与物质文明协调发展的历史。对党的领导的自信既是中国特色社会主义文化自信的基本内涵,更是中国特色社会主义文化自信的重要来源。

再次,来源于对中国特色社会主义意识形态的自信。“中国特色社会主义意识形态自信既是中国特色社会主义理论自信、道路自信、制度自信和文化自信的题中之义、内在要求、逻辑递

归和实践路径,是牢牢掌握意识形态领导权、管理权和话语权,建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态思想前提、精神动力和根本保证,也是应对当前意识形态新挑战和维护国家政治安全的现实需要,是我们在百年未有之大变局中站稳脚跟的根基。”^[5]

最后,来源于对社会主义核心价值体系和核心价值观的自信。社会主义核心价值观“既体现了社会主义本质要求,继承了中华优秀传统文化,也吸收了世界文明有益成果,体现了时代精神”^[6]¹⁶⁹，“用社会主义核心价值观凝魂聚力,更好构筑中国精神、中国价值、中国力量,为中国特色社会主义事业提供源源不断的精神动力和道德滋养”^[7]。正是从这个意义上说,对中国特色社会主义文化的自信,就是对社会主义核心价值体系和核心价值观的自信。

第三,从中国特色社会主义文化本身所具有的内生能力来看,对中国特色社会主义文化的自信更来源于对中国特色社会主义文化本身所具有的创造力、生命力、凝聚力、影响力和自我修复能力的自信。正如习近平总书记所说:“历史和现实都证明,中华民族有着强大的文化创造力。每到重大历史关头,文化都能感国运之变化、立时代之潮头、发时代之先声,为亿万人民、为伟大祖国鼓与呼。中华文化既坚守本根又不断与时俱进,使中华民族保持了坚定的民族自信和强大的修复能力,培育了共同的情感和价值、共同的理想和精神。没有中华文化繁荣兴盛,就没有中华民族伟大复兴。一个民族的复兴需要强大的物质力量,也需要强大的精神力量。没有先进文化的积极引领,没有人民精神世界的极大丰富,没有民族精神力量的不断增强,一个国家、一个民族不可能屹立于世界民族之林。”^[8]

三、坚定中国特色社会主义文化自信的实践要求和路径选择

坚定中国特色社会主义文化自信既是建设

中国特色社会主义和实现中华民族伟大复兴的内在要求,更是维护文化安全,应对当前文化竞争及各类新挑战,推动社会主义文化繁荣兴盛,建设社会主义文化强国的前提条件和根本保证。特别是在经济全球化和文化多元化新的时代背景下,坚持和发展中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴,不仅要坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信和制度自信,而且必须坚定中国特色社会主义文化自信。实践证明,只有坚定中国特色社会主义文化自信,才能为推动社会主义文化繁荣兴盛,为坚定道路自信、理论自信和制度自信,建设中国特色社会主义,实现中华民族伟大复兴提供强大的文化支撑、价值指引和精神动力,也才能为当代人类的价值重建和全球治理贡献中国方案、中国智慧和力量。

第一,要在科学认识和准确把握中国特色社会主义文化的科学内涵、历史地位和价值意蕴的思想进程中坚定文化自信,努力为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的思想理论基础。充分认识中国特色社会主义文化的科学内涵、历史地位和价值意蕴既是坚定中国特色社会主义文化自信的前提和基础,更是坚定中国特色社会主义文化自信的重要途径。如前所述,“中国特色社会主义文化,源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化,熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化和社会主义先进文化,根植于中国特色社会主义伟大实践的文化”^{[1]41},是中国特色社会主义经济政治的集中体现,是中国特色社会主义的灵魂,是对人类所创造的优秀文化成果的继承和发展,是具有鲜明中国特色和时代特征的社会主义先进文化,是激励全党全国各族人民奋勇前进的强大精神力量。只有充分认识中国特色社会主义文化的科学内涵、历史地位和价值意蕴,切实加强中国特色社会主义文化大众传播,才能为坚定中国特色社会主义文化自信提供充分而必要的前提和条件。

第二,要坚持以马克思主义为指导,遵循文

化发展的客观规律,在正确处理好继承与创新的关系中坚定中国特色社会主义文化自信,不断赋予中国特色社会主义文化以新的时代内涵和新的生机与活力,为坚定中国特色社会主义文化自信提供充分而必要的条件。“不忘本来才能开辟未来,善于继承才能更好创新。”中国特色社会主义文化自信既来源于对中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的自信,更来源于对其中所蕴含的创造力和生命力的自信。

要坚定中国特色社会主义文化自信,首先,要切实加强对中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的科学内涵和核心价值、中国特色和世界意义的梳理和阐释,力求为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的思想理论基础。其次,要切实加强中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化与中国特色社会主义文化继承关系的研究,在保持自身文化理想和文化价值的同时,力求为坚定中国特色社会主义文化自信提供强有力的价值支撑。最后,要在继承和弘扬中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的同时,深入挖掘蕴含其中的思想精华,在传承中华优秀传统文化和革命文化精神的基础上,发展社会主义先进文化,努力实现中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的与时俱进,不断赋予中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化以新的时代内涵和新的生命精神,使之真正“与当代文化相适应、与现代社会相协调”,为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的思想文化基础,开辟广阔的发展道路。

第三,要在培育和践行社会主义核心价值观和创新实践中坚定中国特色社会主义文化自信,为坚定中国特色社会主义文化自信提供价值引领。社会主义核心价值观作为充分反映中国特色、民族特性、时代特征的集中体现,把涉及国家、社会和公民的价值融为一体,既体现了社会主义的本质要求,又传承着中华优秀传统文化基因,寄托着近代以来中国

人民上下求索、历经千辛万苦确立的理想和信念,承载着我们每一个人的美好愿景。社会主义核心价值观既继承了中华优秀传统文化,也吸收了世界文明有益成果,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,是中国特色社会主义文化的实质和核心,是中国特色社会主义文化经济政治的集中体现,是中华民族赖以维系的精神纽带和团结奋斗的共同思想道德基础。如前所述,对中国特色社会主义文化的自信既是对中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化及其所蕴含的创造力和生命力的自信,更是对社会主义核心价值观的自信,只有大力培育和践行社会主义核心价值观,才能有效整合社会意识,促进社会和谐稳定和国家的长治久安,也才能为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的社会基础,使广大人民群众在实现生活的真切体验和切身感受中,真正发自内心深处感受到中国特色社会主义文化的自豪,并坚定自信。

首先,“必须坚持马克思主义、牢固树立共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想,培育和践行社会主义核心价值观,不断增强意识形态领域主导权和话语权,推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,继承革命文化,发展社会主义先进文化,不忘本来、吸收外来、面向未来,更好构筑中国精神、中国价值、中国力量,为人民提供精神指引”^{[1]23}。其次,“要讲清楚中华优秀传统文化的历史渊源、发展脉络、基本走向,讲清楚中华文化的独特创造、价值理念、鲜明特色,增强文化自信和价值观自信”^[9]。再次,要“深入挖掘和阐发中华优秀传统文化讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的时代价值,使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉”^[9]。最后,要“深入挖掘中华优秀传统文化蕴含的思想观念、人文精神、道德规范,结合时代要求继承创新,让中华文化展现出永久魅力和时代风采”^{[1]42}。

第四,就是要在科学回答当代中国和当代

人类面临的重大问题和重大关切的创新实践中,坚定中国特色社会主义文化自信,为坚定中国特色社会主义文化自信提供强大的动力支持。文化自信不仅仅是情感层面的自信,更是理性层面的自信,是在回答时代之问的过程中逐渐形成的对自身文化的生命力和创造力的自豪和自信。实践是检验真理的唯一标准,在现实实践中科学回答当代中国和当代人类所面临的重大问题和重大关切,既是中国特色社会主义文化的历史使命和责任担当,更是坚定中国特色社会主义文化自信的必由之路。之所以如此,是因为一种文化有没有价值,有多大价值,是否具有生命力和创造力,是否具有当代性和世界性,是否值得自豪和自信,不仅取决于这种文化的解释力,更取决于这种文化的创造力和引领力。

事实上,只有在科学回答当代中国和当代人类面临的重大问题和重大关切创新实践中,才能充分彰显出中国特色社会主义文化的当代性和世界性,才能充分彰显出中国特色社会主义文化的创造力、生命力、影响力、凝聚力和自我修复能力,才能为坚持和发展中国特色社会主义,为实现中华民族伟大复兴提供价值指引和精神动力,才能为人类文明的发展与进步贡献中国智慧和力量,也才能为坚定中国特色社会主义文化自信奠定坚实的实践基础,并开辟广阔的发展道路。

第五,就是要立足中国、面向未来、面向世界,在与其他文明的“交流互鉴”中坚定中国特色社会主义文化自信,在充分彰显中国特色社会主义文化的科学内涵、时代价值和独特优势的同时,为坚定中国特色社会主义文化自信开拓更为广阔的世界视野。不同文明之间的“交流互鉴”既是人类文明创新发展的动力和机制,更是坚定中国特色社会主义文化自信的重要途径。切实加强与其他文明之间的“交流互鉴”,不仅要有宽广的胸怀,而且要有对自身文化的高度自信。“自古以来,中华民族就以‘天下大同’、‘协和万邦’的博大胸怀,自信而又大度地

同域外民族交往和文化交流,曾经谱写了万里驼铃万里波的浩浩丝路长歌,也曾经创造了万国衣冠会长安的盛唐气象。正是这种‘天行健,君子以自强不息’、‘地势坤,君子以厚德载物’的变革与开放精神,使中华文明成为人类历史上唯一一个绵延5000多年至今未曾中断的灿烂文明。以数千年大历史观之,变革和开放总体上是中国的历史常态。中华民族以改革开放的姿态继续走向未来,有着深厚的历史渊源、深厚的文化根基。”^[10]我们应该有这样的自信和定力。正是从这个意义上说,“要以更加广阔的全球视野与更加开放、包容的胸襟和心态,在与世界其他文明的交往、交流与互鉴中,吸收和借鉴其他文明的优秀成果,以创造出独具特色的文明新形态,在维护人类文明多样性的同时,为人们提供精神支撑和心灵慰藉,携手解决人类共同面临的各种挑战,进而为人类文明的发展与进步做出应有的贡献”^[11]。

参考文献

[1] 习近平. 决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利: 在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[M]. 北京: 人民出版社, 2017.

- [2] 习近平. 在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话[M]. 北京: 人民出版社, 2016.
- [3] 塞缪尔·亨廷顿. 再论文明的冲突[J]. 李俊清, 译. 马克思主义与现实, 2003(1): 39-44.
- [4] 习近平. 在哲学社会科学工作座谈会上的讲话[OB/EL]. 新华网. http://www.xinhuanet.com/politics/2016-05/18/c_1118891128.htm, 2016-05-18.
- [5] 余卫国. 意识形态自信: 文化自信的逻辑递进和实践路径选择[J]. 青海社会科学, 2020(5): 1-9.
- [6] 习近平谈治国理政[M]. 北京: 外文出版社, 2014.
- [7] 习近平对全国道德模范表彰作出重要批示 强调更好构筑中国精神、中国价值、中国力量 为中国特色社会主义事业提供精神动力和道德滋养[N]. 光明日报, 2015-10-14.
- [8] 习近平. 在文艺工作座谈会上的讲话[OB/EL]. 新华网, http://www.xinhuanet.com/politics/2015-10/14/c_1116825558.htm, 2015-10-14.
- [9] 中共中央政治局进行第十三次集体学习 习近平主持[OB/EL]. 中国政府网, http://www.gov.cn/lhdh/2014-02/25/content_2621669.htm, 2014-02-25.
- [10] 习近平. 在庆祝改革开放40周年大会上的讲话[N]. 人民日报, 2018-12-19.
- [11] 余卫国. “文明互鉴论”的科学内涵、理论价值和实践意义[J]. 宁夏社会科学 2017(6): 1-16.

Re-approach to Cultural Confidence of Socialism with Chinese Characteristics

Yu Weiguo

Abstract: The problem of strengthening cultural confidence is a big problem concerning the prosperity and decline of the nation, the cultural security and the spiritual independence of the nation. Strengthening confidence in the socialist culture with Chinese characteristics is not only the internal requirement for promoting the prosperity of socialist culture, building socialism with Chinese characteristics and realizing the great rejuvenation of the Chinese nation, but also the foundation for us to stand firm in the fierce international competition. Confidence of socialist culture with Chinese characteristics is not only for China's outstanding traditional culture, revolutionary culture and self-confidence of socialist advanced culture, is confident of the leadership of the party, is the socialist ideology and the socialist core values of confidence, but also the inherent in its creativity, vitality, influence, cohesion and self-repair ability of confidence. Firm confidence of socialist culture with Chinese characteristics, is to accurately understand the scientific connotation of socialist culture with Chinese characteristics, historical position and value implication of cultural self-confidence, correctly handle the relationship between inheritance and innovation in firm cultural self-confidence, in the scientific answers to contemporary China and major issues facing the contemporary human cultural confidence and innovation of the major concerns in the practice of a firm, We should strengthen our cultural confidence in fostering and practicing core socialist values, and in conducting exchanges and mutual learning with other civilizations.

Key words: Socialism with Chinese Characteristics; Cultural confidence; Scientific connotation; Practice the path

[责任编辑/李 齐]



三星堆文明形成的年代和机制*

朱乃诚

摘要:三星堆文明形成于三星堆遗址二期,具体年代大致在公元前1600年至公元前1500年。三星堆文明是在三星堆遗址二期受到二里头文化、齐家文化的影响下产生的,形成时期包含了二里头文化、齐家文化以及宝墩文化的继承者等三种文化因素。二里头文化与齐家文化对成都平原地区的影响,促使当地的本土文化发生巨变,导致三星堆文明的形成。由于三星堆文明形成过程中继承了一些二里头文化所代表的夏文明因素以及齐家文化因素,所以在三星堆文明的发展过程中,尽管受到中原商文明的影响,但其所呈现出的最主要的文化特征即表明三星堆文明特质的文明因素,却迥异于商文明。

关键词:三星堆文明;二里头文化;齐家文化;形成年代;文化特征

中图分类号:K21;K871 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5669(2021)04-0013-09

“沉睡数千年,一醒惊天下”。这是对1986年在四川广汉三星堆遗址发现两座大型“祭祀坑”及一大批精美而奇特文物的高度赞誉。这一发现,展示了商王朝区域以外的一处最为辉煌夺目的方国文明所取得的巨大成就,成为探索古蜀文明最为重要的资料,也是探索中华文明不可或缺的重要内容。

最近,通过对三星堆遗址两座“祭祀坑”附近的再次发掘,又发现了六座“祭祀坑”,已经清理出土的大型金面具、大型青铜尊、玉琮与玉戈、象牙以及象牙雕刻作品等珍贵文物,再次放射出惊醒世人的光彩。

三星堆遗址的这一系列重大发现,显示三星堆遗址曾承载着一个经充分发展的文明社会,即“三星堆文明”。对三星堆文明的年代、性质、文化特征、经济形态、意识形态、社会形态等诸多问题的研究,将是今后一段时期内考古学

与历史学等学科共同探索的系列重大课题,也是社会公众关注的重要议题。本文以2019年及以前的学术刊物公布的三星堆遗址发掘资料为基础,探索三星堆文明形成的年代和机制,以期对三星堆文明的认识有所裨益。

一、三星堆文明中年代较早的高档次文化遗存及其年代分析

探索三星堆文明形成的年代,自然不能简单地以已经发掘的两座“祭祀坑”以及正在发掘的六座“祭祀坑”的年代作为探索的主要依据,因为这些坑是三星堆文明后期的遗存,而是应以三星堆文明中年代较早或最早一批能够反映三星堆文明形成的高档次文化遗存作为探索分析的主要研究对象。

在三星堆遗址上发现的能够反映其文明已

收稿日期:2021-04-28

*项目基金:河南省特色骨干学科群“信阳师范学院炎黄学学科群招标课题”(YHXXKQ-202001)阶段性成果。

作者简介:朱乃诚,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事新石器时代考古、中国文明起源与形成研究。

经形成的高档次文化遗存主要有：发现于月亮湾燕家院子的玉石器坑类遗迹、三星堆遗址附近广汉高骈乡机制砖瓦厂一座坑类遗迹、三星堆两座大型“祭祀坑”以及正在发掘的六座坑、月亮湾仓包包一座坑类遗迹、三星堆遗址西侧仁胜村墓地、三星堆城址城墙、青关山大型建筑遗存等。这些遗迹及其遗物是否为三星堆文明中年代较早或最早的一批遗存，需要仔细分析甄别，下面就对这些遗存进行逐一分析。

（一）月亮湾燕家院子玉石器坑类遗迹

1929年在月亮湾燕家院子门前发现的玉石器坑类遗迹，出土玉石器数量达三四百件之多。后来大多散失。华西大学博物馆于1934年3月在燕家院子门前太平场水沟处进行首次考古发掘，从发现者燕道诚及收藏人处获赠收集玉石器数件。1951年、1957年、1961年四川省博物馆先后三次征集了部分玉石器。后冯汉骥对1929年的发现进行了多次查访，并对收藏在四川省博物馆、四川大学博物馆的3件玉斧（铍）、3件牙璋、3件玉琮、3件有领玉璧，以及数十件石璧进行了专题研究。1994年陈德安公布1件故宫博物院收藏的可能是1929年出自月亮湾燕家院子玉石器坑类遗迹的牙璋。2017年由成都金沙遗址博物馆、中国社会科学院考古研究所等十多家单位在成都金沙遗址博物馆联合举办的“玉汇金沙——夏商时期玉文化特展”中，汇集四川博物院、四川大学博物馆的藏品，展出燕家院子玉石器坑类遗迹出土的玉器19件，其中牙璋6件、玉斧（铍）3件、玉琮5件、玉璧2件、有领玉璧3件，并公布了彩色图片^{[1]54-150}。这批玉石器的文化面貌较为复杂，制作年代也有区别。经对这19件玉器的初步辨识，大致可分为以下五类。

第一类，龙山文化时期的作品。如四川大学博物馆藏品(3.1)226玉琮(见封三图1)^{[1]124}，外径7.4厘米、内径6.6厘米、高5.5厘米，玉琮的四壁中部施刻两道竖线，四壁角面上施刻上、中、下三道平行线纹，在上下两道平行线纹之间刻一圆圈眼纹，圆圈眼纹叠压中间一道平行线纹。这些特征表明其是良渚文化之后制作的仿

良渚文化玉琮的作品。风格相同的玉琮在山东五莲丹土发现1件^{[2]山东卷28, [3]109}。这类玉琮可能是在良渚文化之后的钱山漾文化时期制作的，大致属龙山文化时期的作品。

第二类，二里头文化四期的作品。如四川大学博物馆藏品(3.1)260牙璋(见封三图2)^{[1]72}，长39.2厘米、刃部宽10.3厘米、柄部宽6.3厘米、厚0.4厘米。四川博物院藏品A313牙璋(见封三图3)^{[1]80}，长60厘米、最宽8.4厘米、厚0.8厘米。这几件牙璋制作精致，尤其是阑部的平行弦纹和扉棱扉牙，十分精细，扉棱扉牙的形制，已发展到顶峰。

与这几件牙璋的阑部纹饰和扉棱扉牙形制相同的牙璋，见于偃师二里头遗址四期。如二里头75YLⅦKM7:5牙璋^{[2]河南卷12}，双阑形成了复杂的扉棱与齿牙，显示了高超的工艺技术。二里头文化四期的牙璋，是牙璋制作最为精美的阶段。

第三类，齐家文化的作品。如四川博物院A41玉琮^{[1]126}，外径5.3厘米、高7.5厘米，四川博物院藏品A110485玉琮(见封三图4)^{[1]127}，外径9厘米、高11厘米。光素无纹，为齐家文化特征的玉琮。又如四川大学博物馆藏品(3.1)441玉琮^{[1]123}，外径5.9厘米、内径4.6至4.2厘米、高3.1厘米。四川大学博物馆藏品(3.1)113玉琮^{[1]124}，外径5.1厘米、内径4.1厘米、高5.1厘米。这4件玉琮，都是光素无纹，射口的外缘中部与玉琮四面外壁面一体，射口的制作是在两端的四角剔刻而形成，通常不规整，为齐家文化特征的玉琮。还有四川大学博物馆藏品(3.1)439玉璧(见封三图5)^{[1]138}，外径18.5厘米、内径4.9厘米、厚0.6厘米；四川大学博物馆藏品(3.1)131玉璧^{[1]139}，外径10.5厘米、内径4.2厘米、厚0.4厘米。这2件玉璧也是齐家文化作品。

第四类，二里岗文化时期的作品。如四川博物院藏品A12有领玉璧(见封三图6)^{[1]149}，外径11厘米、高3.3厘米。这件有领玉璧，器形较小，领部略高，领部的两端口唇外侈，在领部两端外表接近口沿处施刻两道凹弦纹。这种风格的有领玉璧目前尚未见于商代晚期，也不见于

二里头文化或更早的文化遗存中,推测可能是二里岗文化时期的作品,大致属商代中期。

第五类,商代晚期作品。如四川博物院藏品 A113915 有领玉璧^{[1]150},残缺一小部分,外径 12 厘米、高 1.7 至 1.2 厘米、璧面厚 0.2 厘米。四川博物院藏品 A110483 有领玉璧^{[1]150},残缺一小部分,外径 11 厘米、高 1.7 至 1.2 厘米、璧面厚 0.2 厘米。这两件有领玉璧,器形较小,在璧面上施刻有十多道同心圆弦纹,是典型的商代晚期同心圆弦纹有领玉璧。其中四川博物院藏品 A110483 有领玉璧两面的同心圆弦纹被磨损十分严重,显示其制作之后可能使用了很长的一段时间。

与这两件同心圆弦纹有领玉璧形制相同的器形,在殷墟妇好墓中有较多的出土。在有领玉璧的璧面上施刻复杂的同心圆弦纹,是商代晚期有领玉璧的特征^{[4]1-60}。

以上分析表明,1929 年在月亮湾燕家院子发现的玉石器坑类遗迹中的玉器,至少分属龙山文化时期、二里头文化四期、齐家文化、二里岗文化时期、商代晚期五个阶段。而这座玉石器坑类遗迹的年代即这批玉石器的埋藏年代,只能依据这批器物的最晚年代来确定,应是在商代晚期时期埋入的。如果考虑四川博物院藏品 A110483 有领玉璧制作之后已经使用了一段时间而使其磨损,那么其埋藏年代可能在商代晚期后段或商末。

(二)三星堆遗址附近高骈乡机制砖瓦厂一座坑类遗迹

1976 年在三星堆遗址附近的广汉高骈乡机制砖瓦厂发现一座坑类遗迹,出土镶嵌绿松石铜牌饰 1 件、玉戚 1 件、玉刀 1 件、玉矛 1 件^[5],后藏入四川博物院。

镶嵌绿松石铜牌饰^{[5]图二.4},平面大致呈长方形,上端略宽、顶边向下微凹弧,下端略窄、底边向下微凸弧,平面横向弯弧呈瓦状,外侧近四角饰半环状小钮。铜牌饰面上有 10 个镶嵌绿松石块图案,左右对称,两侧各一排,每排 4 个图案,两端各 1 个图案。长 12.3 厘米、最宽 5 厘米。这是一件具有二里头文化因素的镶嵌绿松石铜牌

饰,但形体已经演变为瘦长,镶嵌绿松石块的图案已不见二里头文化镶嵌绿松石铜牌饰上常见的兽面图案的踪影,如二里头文化四期的二里头 87VIM57:4 镶嵌绿松石铜牌饰^{[6]图二.1.图版壹},年代应晚于二里头文化四期的镶嵌绿松石铜牌饰。这件镶嵌绿松石铜牌饰还晚于仓包包坑类遗迹中出土的仓包包 87GSZJ:36 镶嵌绿松石铜牌饰(见后述),但早于铜牌饰外侧四角没有半环状小钮的仓包包 87GSZJ:17 铜牌饰(见后述)。这种具有二里头文化因素、但形制变异并缺乏兽面特征的镶嵌绿松石铜牌饰,不是中原地区二里头文化的作品,可能是在三星堆遗址一带制作的具有二里头文化因素的镶嵌绿松石铜牌饰。推测其制作年代不会早于三星堆遗址三期。

四川博物院藏品 A140328 玉戚(见封三图 7)^{[1]54},长 17.9 厘米、宽 8.3 厘米、厚 1 厘米。这件玉戚两侧偏下饰 5 个扉牙,5 个扉牙的分布形式,以中间 1 个扉牙为中轴,上下各两个扉牙分别上下斜侈,扉牙呈尖状。这种玉戚扉牙的形式,目前尚不见于商代晚期以前的作品,即是在商代晚期前段玉戚上也鲜见,推测可能是商代晚期后段的作品。

四川博物院藏品 A140329 玉刀的形制为玉铲(见封三图 8)^{[1]76},长 26 厘米、刃宽 11.2 厘米、厚 1.2 厘米。这是一件由牙璋改制的作品,在下部穿三孔以便于安装铲柄。相同的作品见于金沙遗址^{[1]77},类似的作品曾见于湖北黄陂钟分卫湾 M1 墓中出土的玉铲^{[7]图三.6},可能也是由牙璋改制的作品。钟分卫湾 M1 墓曾被定为商墓,墓中出土有带胡的青铜戈,李学勤据此推定该墓年代为商末^[8]。由此可推测高骈出土的这件玉铲可能是商代晚期后段改制的作品。

四川博物院藏品 A140330 玉矛^{[1]98},已残。类似的玉矛不见于其他地区的商时期遗存中,无法进行比对分析,对其年代暂时不能明确。

通过以上分析,高骈这座坑类遗迹中出土的 1 件镶嵌绿松石铜牌饰、3 件玉器,除 1 件年代不明外,其余的分别为商代晚期后段和可能是三星堆遗址三期的作品。据此推测高骈这座坑

类遗迹的年代及其绿松石铜牌饰和玉器的埋藏年代在商代晚期后段。

(三)三星堆两座大型“祭祀坑”

1986年发现的三星堆两座大型“祭祀坑”，坑内堆满了大批珍贵文物，大部分是相当于商代晚期的作品。但也有少量的早期作品。如一号“祭祀坑”K1:11—2玉琮^{[1]125}，外径(边长)6.8厘米、内径5.2厘米、高7.3厘米，制作粗略，是齐家文化作品。又如二号“祭祀坑”k2③:201—4玉璋，器表两面施刻祭祀场景的图^{[9]572,图90}，是由牙璋改制的作品，改制前的原件牙璋，可能是中原地区二里头文化一、二期之间的作品^[10]。

关于三星堆两座大型“祭祀坑”的年代，发掘主持者与发掘报告编写主持者陈德安将两座“祭祀坑”的埋葬年代，分别推定为殷墟一、二期之间与殷墟二期晚段至三、四期^{[9]4274-432}。但一号“祭祀坑”出土了陶尖底盏和陶器座^{[9]146,图七六.1-7,图版五三.1-4}，这两件陶器可能是配套使用，应是有意埋入的。这类陶尖底盏见于成都十二桥商代遗址^{[11]79-80,图五五、五六}和成都指挥街周代遗址^{[12]171-210}。三星堆一号“祭祀坑”的陶尖底盏的形制特征，最早的可能属三星堆遗址第四期早段。据此可确定一号“祭祀坑”的埋藏年代不会早于三星堆遗址四期早段，可能相当于商代晚期后段或商末。二号“祭祀坑”的埋藏年代可能与一号“祭祀坑”的接近。

(四)月亮湾仓包包一座坑类遗迹

1987年在三星堆遗址月亮湾燕家院子以东约400米处的仓包包发现一座坑类遗存，出土铜牌饰3件、玉环(原称玉援)8件、玉箍形器1件、玉凿1件、石璧11件、石纺轮形器10件(原将11件石璧、10件石纺轮形器都称为石璧)、石斧3件、石琮1件^{[13]78-90}。这批文物可分为三类。

第一类，具有二里头文化因素的遗存。主要是3件铜牌饰。3件铜牌饰平面大致呈长方形，上端略宽、下端略窄，细节形制有区别。仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰(见封三图9,图片系由陈德安先生提供，谨记谢忱)^{[13]78-90,图三.2}，平面横向弯弧呈瓦状，下端呈弧形，外侧近四角饰半环状小钮。铜牌饰面上形成铜牌饰框

架图案结构、内镶嵌绿松石块。铜牌饰框架图案以中部上下一条主干架为中轴，与左右对称的斜支干、圆圈、小弯勾组成上下四组图案。正面铜锈上有细线织物的印痕，背面铜锈上有竹编印纹痕迹。铜牌饰长13.8厘米、上宽5.6厘米、下宽5.2厘米、厚0.1厘米。仓包包87GSZJ:16镂空铜牌饰(见封三图10,图片系作者于2019年参观三星堆遗址博物馆藏品时经朱亚蓉馆长允许拍摄，谨记谢忱)^{[13]78-90,图三.1}，平面横向弯弧呈瓦状，外侧近四角饰半环状小钮，铜牌饰框架图案以中部上下一条主干架为中轴，与左右对称的各种细斜支干、短弧支干组成，形成上下对称的以“S”形单元为主体、相间小三角形镂孔的五组卷草形镂空图案。器表铜锈上有少量朱砂与灰烬。铜牌饰长14厘米、上宽5.3厘米、下宽4.9厘米、厚0.2厘米。仓包包87GSZJ:17铜牌饰^{[13]78-90,图三.3}，体薄，背面平整，正面中部凸出一竖向短脊，脊长4.5厘米、宽0.8厘米，脊两端分别连接一凸出器表、直径2.5厘米的圆饼状。铜牌饰长13.8厘米、上宽5.8厘米、下宽5.2厘米。

这3件铜牌饰的形制不同，显示它们之间存在着早晚关系。其中仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰的形制与制作工艺与二里头四期的87VIM57:4镶嵌绿松石铜牌饰接近^{[6]图二.1,图版壹}，还保留了象征兽面眼纹的图案，其使用方式可能也相同，可能是捆绑在手腕部的一种兼具装饰的工具或防护用具^①，年代相对较早。而仓包包87GSZJ:17铜牌饰，器体较平整，没有镶嵌绿松石块，也没有镂空，四角没有半环状小钮，整个风格不仅与二里头文化四期的镶嵌绿松石铜牌饰迥异，而且其使用方式与仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰的使用方式明显不同，显示其年代较晚。仓包包87GSZJ:16镂空铜牌饰的形制则介于仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰与仓包包87GSZJ:17铜牌饰之间，年代应居于两者之间。这3件铜牌饰的相对年代从早到晚依次为：仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰、仓包包87GSZJ:16镂空铜牌饰、仓包包87GSZJ:17铜牌饰。

二里头文化四期的二里头 87VIM57:4 镶嵌绿松石铜牌饰是由二里头文化二期的绿松石龙形器演化而来^[14],在镂空铜牌饰上镶嵌绿松石以表现兽面。仓包包 87GSZJ:36 镶嵌绿松石铜牌饰与二里头文化四期的二里头 87VIM57:4 镶嵌绿松石铜牌饰接近,而器形演化为瘦长、兽面纹消失,但还保留了象征兽面的眼纹,制作年代应略晚于二里头文化四期的二里头 87VIM57:4 镶嵌绿松石铜牌饰,故推测仓包包 87GSZJ:36 镶嵌绿松石铜牌饰可能是二里头文化四期末段的作品。依次类推,仓包包 87GSZJ:16 镂空铜牌饰应是二里头文化四期之后的作品,仓包包 87GSZJ:17 铜牌饰应是更晚的作品。仓包包 87GSZJ:17 铜牌饰的风格与二里头文化四期镶嵌绿松石铜牌饰的风格迥异,使用方式也不同,应是二里头文化铜牌饰的孑遗。其可能是在成都平原地区制作的,推测其制作年代大致在三星堆遗址三期或三期之后。

第二类,具有齐家文化因素的遗存。主要是 11 件石璧、10 件由石璧芯制作的石纺轮形器。

11 件石璧,器形由大而小依次递减,相近两件之间大小差 1 厘米左右,被称为“列璧”。大都不成正圆,中部厚,边缘薄,周缘不规整,单面穿孔,有的穿孔偏于中心一侧。最大的一件 87GSZJ:13 石璧,一面经火烧烤,直径 20.3 厘米、孔径 9 至 8.6 厘米、厚 1.3 至 1.1 厘米,并且可与最大的一件石纺轮形器套合(见封三图 11)^{[13]78-90,图七.4}。最小的一件 87GSZJ:22 石璧,穿孔偏于中心一侧,直径 7.1 厘米、孔径 2.9 至 2.5 厘米、厚 0.7 至 0.6 厘米^{[13]78-80,图八.5}。这 11 件石璧,出土时按大小顺序依次垒叠在一起。

10 件由石璧芯制作的石纺轮形器,形体较小,也是由大到小排列,有的可与一起出土的石璧套合,证明是利用这些石璧的芯片进一步加工而成。由于其本身是从石璧上经单面穿孔取下的石璧芯,所以这些石纺轮形器的两面直径不相等,在外缘壁上有螺旋纹钻痕。最大的一件 87GSZJ:21 石纺轮形器,是利用 87GSZJ:13 石璧芯制作,质地、色泽与 87GSZJ:13 石璧相同,

也是一面经烧烤,并且两件可以套合,直径 8.4 至 7.7 厘米、孔径 1.3 至 0.9 厘米、厚 1.2 厘米(见封三图 11)^{[13]78-90 页,图九.1}。最小的一件 87GSZJ:9 石纺轮形器,直径 3.5 至 3.1 厘米、孔径 1.4 至 0.9 厘米、厚 0.8 厘米^{[13]78-90 页,图九.10}。

这种形制的石璧以及利用石璧芯制作的石纺轮形器,在齐家文化中有较多的发现,是齐家文化玉石器的一种主要特征^{[15]204-275}。

经对比分析,可以明确仓包包这座坑类遗迹中出土的石璧、石纺轮形器的形制特征、制作工艺特征,都具有齐家文化的特征。但这些石璧与石纺轮形器有的可以套合,反映了它们的制作年代与埋藏年代相距不远,其不可能是在甘青地区的齐家文化制作后长距离辗转而来,而应是在三星堆遗址上制作的。这些石璧与石纺轮形器应是三星堆遗址上制作的具有齐家文化因素的“石列璧”与石纺轮形器,制作年代应在齐家文化之后,即在公元前 1500 年之后。

第三类,具有商代晚期因素的遗存。主要是 8 件玉环。8 件玉环大小相若,形制基本相同。直径在 8.8 至 10 厘米,孔径在 6.1 至 6.6 厘米,玉环面宽 1.3 至 1.8 厘米,厚 0.3 至 0.5 厘米。在环面上穿一小长方形孔,最大长方形穿孔,长 0.8 厘米、宽 0.4 厘米,最小长方形穿孔,长 0.6 厘米、宽 0.2 厘米。其中,4 件玉环,素面无纹;4 件玉环的两面施刻同心圆弦纹或较宽的同心圆凹弦纹。大都磨损严重。器体最大的 1 件,仓包包 87GSZJ:30 玉环(见封三图 12)^{[13]79-80,图五.2},经火烧成鸡骨白色,在玉环两面上施刻 6 道同心圆弦纹,直径 10 厘米、孔径 6.4 厘米、环面宽 1.8 厘米、厚 0.5 厘米,长方形穿孔长 0.7 厘米、宽 0.3 厘米。前已述及这类施刻同心圆弦纹的玉璧(玉环)为典型的商代晚期的风格。但在环面上穿小长方形孔的玉环,在商代其他遗址中尚未见,这种小长方形孔是在同心圆弦纹之后施刻的。依此对照分析,可将这 8 件玉环的年代推定在商代晚期后段或商末。

以上分析表明月亮湾仓包包这座坑类遗迹中出土的文物,可分为具有二里头文化因素、齐

家文化因素、商代晚期后段或商末的三类。据此推测月亮湾仓包包这座坑类遗迹的埋藏年代在商代晚期后段或商末。

(五)三星堆遗址仁胜村墓地

仁胜村墓地位于三星堆遗址西侧,1997年11月发现墓葬,经1998年1月至6月的发掘,清理墓葬29座。其中,17座为长方形竖穴土坑墓,多数有随葬品;4座为狭长形土坑墓,仅1座见有人骨和一段象牙。这些墓葬填土中有属于三星堆遗址一期末的陶片。共出土随葬品66件,其中陶豆1件、豆形器2件、尊形器1件、器盖1件,共陶器5件;玉石蜗旋状器6件、玉石泡形器4件、石纺轮形器(璧形器)2件、玉锥形器3件、玉凿1件、玉矛2件、石斧2件、石斧形器2件、黑曜石珠37颗、石弹丸2枚共玉石器61件。对于仁胜村墓地发掘的这29座墓葬的文化面貌与年代,发掘主持者陈德安曾有过初步的分析,认为6件蜗旋状玉器与二里头文化第二期的斗笠状白陶器、成都南郊十街坊宝墩文化晚期遗址M6出土的圆形骨器近似,而5件陶器的陶质陶色与三星堆遗址第二期偏早的陶器风格一致,年代上限应相当于三星堆遗址一期后段,下限在三星堆遗址第二期前段,大致相当于二里头文化二期至四期的年代范围^[16]。

笔者认为,如果依据这批墓葬填土中有属于三星堆遗址一期之末的陶片,而随葬陶器的陶质陶色与三星堆遗址第二期偏早的陶器风格一致,由此可以确定这批墓葬的年代要晚于三星堆遗址一期之末,属于三星堆遗址二期。另依据年代较早的M21号墓随葬有蜗旋状玉器5件^[16]图一二.16、图版叁.1、^[2]四川重庆卷8、蜗旋状象牙器2件、玉矛1件,可能是二里头文化传播到成都平原三星堆一带的文化遗存或是受二里头文化影响而产生的文化遗存。那么三星堆遗址第二期的年代应在二里头文化二期之后。据此推测,二里头文化二、三期之交的公元前1610年前后,可能是仁胜村墓地年代的上限。

(六)三星堆城址城墙

三星堆城址城墙自1989年发现以来,至2017年对三星堆遗址城墙的系列考古勘探与发

掘,可知三星堆遗址的最早建筑城墙是在三星堆遗址二期至三星堆遗址三期在三星堆城址内的东北部形成了仓包包小城,在三星堆遗址四期还对西城墙进行了修补^[17]221、^[18]380-382、^[19]293、^[20]377-378、^[21]380-381。这些现象显示,三星堆城址的城墙从三星堆遗址二期沿用至三星堆遗址四期。

(七)青关山大型建筑遗存

青关山大型建筑遗存位于三星堆城址内西北角青关山高台上。土台呈二级台地状,最高一级高出周围地面4至5米,这里也是整个三星堆城址的最高处。2005年勘探发现青关山高台系人工夯筑而成,并在第二级台地南部局部揭露出一座大型红烧土建筑基址。至2017年的考古勘探与发掘,已经揭露出三星堆遗址三期的3座大型建筑基址,如F1、F3,以及略早的F2。其中F1为长逾65米、宽近16米、建筑面积逾1000平方米的大型红烧土建筑基址,由多间“正室”以及相对应的“楼梯间”组成,“正室”分为两排,沿中间廊道对称分布,廊道宽2.5米左右^[18]380-382。在F1、F2、F3三座建筑基址下叠压有属三星堆遗址一期的夯土台^[20]377-378,其规模、结构有待探索。据此推测在三星堆遗址二期可能存在规模较大的建筑遗存。

二、三星堆文明形成的年代

通过以上对目前在三星堆遗址及附近遗迹中发现的高档次文化遗存的分析,就比较容易明确三星堆文明形成的年代问题。

(一)三星堆文明形成于三星堆遗址二期

目前在三星堆遗址及附近遗迹中发现的最早一批高档次文化遗存,主要有仁胜村墓地、三星堆大城城墙,以及可能存在的青关山高台上的早期建筑遗存,其年代属三星堆遗址二期。其余的如月亮湾燕家院子玉石器坑类遗迹、高骊坑类遗迹、三星堆两座大型“祭祀坑”、月亮湾仓包包坑类遗迹,埋藏年代都比较晚,大致相当于商代晚期后段或商末。

如果说三星堆大城城墙、可能存在的青关山高台上的早期建筑遗存、仁胜村墓地及其玉

石器等高档次文化遗存,可以说明三星堆文明已经形成或正在形成,那么可以确定三星堆文明的最初形成是在三星堆遗址二期。

(二)三星堆文明形成的具体年代

三星堆文明是在三星堆遗址二期形成,具体的年代是多少呢?这涉及三星堆遗址二期的年代问题。分析三星堆遗址二期的年代,主要依据三星堆遗址二期的文化遗存及测定的年代数据进行^②。此外还可以通过以下的方式进行分析。

如果说前述分析的仁胜村墓地墓葬中出土的5件陶器,代表了三星堆遗址二期前段,那么可依据仁胜村墓地以及月亮湾燕家院子玉石器坑类遗迹、高骈坑类遗迹、三星堆两座大型“祭祀坑”、月亮湾仓包包坑类遗迹中出土的二里头文化遗存、齐家文化遗物来推定三星堆二期开始的年代。因为这些遗物的时代特征较为鲜明,年代明确,而二里头文化、齐家文化又有较多的测年数据和研究认识可供参照。

目前在三星堆遗址发现年代最早的二里头文化遗存,大概是前已述及的仁胜村墓地出土的蜗旋状玉器、二号“祭祀坑”出土的被改制为玉璋的原件牙璋。蜗旋状玉器的年代可能早到二里头文化二期,年代大致在公元前1680年至公元前1610年之间。被改制为玉璋的原件牙璋的制作年代可能属二里头文化一、二期之间的作品,年代大致在公元前1680年前后。

月亮湾燕家院子坑类遗迹出土的四川大学博物馆藏品(3.1)255牙璋、四川大学博物馆藏品(3.1)260牙璋、四川博物院藏品A35牙璋、四川博物院藏品A313牙璋,以及故宫收藏的那件燕家院子的牙璋、仓包包87GSZJ:36镶嵌绿松石铜牌饰等,大都属于二里头文化四期的作品,具体年代可能在公元前1560年至公元前1530年之间。

由中原地区二里头文化制作使用的作品,辗转来到成都平原地区的三星堆遗址,其到达三星堆遗址的年代必定晚于在二里头遗址制作与使用的年代。所以,依据这些二里头文化的作品,可以推定他们在三星堆遗址出现的年代

大致在公元前1600年至公元前1500年之间。

三星堆遗址出土的齐家文化遗存,主要是玉琮与玉璧。依据齐家文化的年代在公元前2300年至公元前1500年的现象推测,这些齐家文化遗存在三星堆遗址出现的年代可能在公元前1500年之前,也可能在公元前1500年之后。如果这些齐家文化遗存是与二里头文化遗存一起由陇西南通过岷江上游地区这一文化通道到达成都平原三星堆遗址一带的,那么他们在三星堆遗址出现的年代应与二里头文化遗存在三星堆遗址出现的年代基本相同,也大致在公元前1600年至公元前1500年之间。

这两个方面的分析表明,以仁胜村墓地为代表的三星堆遗址二期的年代在公元前1600年至公元前1500年之间。这可能是三星堆遗址二期开始的年代,也大致是三星堆文明形成的具体年代。

三、三星堆文明形成的机制

目前在三星堆遗址上发现的这些高档次文化遗存中,出土的年代最早的文物主要分为六类:成都平原地区本土文化遗存、二里头文化遗存、具有二里头文化因素的遗存、齐家文化遗存、具有齐家文化因素的遗存、龙山文化时期的遗存。属成都平原地区本土文化的遗存,主要是建筑遗迹。属二里头文化遗存及具有二里头文化因素的遗存,主要有镶嵌绿松石铜牌饰以及牙璋、蜗旋状器等玉器。属齐家文化遗存及具有齐家文化因素的遗存,主要是玉琮、玉璧、石列璧、石纺轮形器等。属龙山文化时期遗存主要是玉琮。这六种文化遗存在成都平原地区出现的背景与机制是不同的。分属以下四种现象。

第一,三星堆大城城墙、可能存在的青关山高台上的早期建筑遗存,是成都平原地区本土文化遗存,它们的前身应与宝墩文化的城址城墙、大型建筑基址有关。

第二,二里头文化遗存、齐家文化遗存,都是从成都平原地区以外区域进入成都平原地

区的。

第三,具有二里头文化因素而年代晚于二里头文化的遗存,以及具有齐家文化因素而年代晚于齐家文化的遗存,可能是在三星堆遗址一带制作的。

第四,属龙山文化时期的玉琮可能是与二里头文化遗存、齐家文化遗存一起进入到成都平原地区的,因为在三星堆遗址一期遗迹或宝墩文化遗迹中没有发现中原地区或海岱地区、太湖地区等龙山文化阶段的文化遗存。三星堆遗址上发现的龙山文化时期玉琮,年代上早于二里头文化遗存与齐家文化遗存,可能是作为遗玉由二里头文化与齐家文化进入成都平原地区时携带进入的。

这些现象显示,三星堆文明是在二里头文化及齐家文化对成都平原地区的影响下,并与成都平原地区本土文化相结合后进一步发展而形成的。这可能是三星堆文明形成的机制。

至于二里头文化及齐家文化对成都平原地区的影响是通过何种途径实现的,推测可能是通过岷江上游这一文化通道实现的,依据目前的考古发现,岷江上游地区在公元前3500年前后就形成了甘南文化南下川北的文化通道,在岷江上游地区发现了可能与齐家文化有关的遗存,陇西南地区分布有丰富的齐家文化遗存,在陇西地区发现了许多二里头文化高档次的文化遗存^[22]。如甘肃天水发现的二里头文化镶嵌绿松石铜牌饰,甘肃积石山县新庄坪遗址出土的有领玉璧、已经被改制成玉钺的牙璋,甘肃庄浪县出土的利用二里头文化大玉刀改制的玉钺,还有青海民和县喇家遗址出土的陶盃、大石磬等文化遗存。这些器物都是二里头文化的重器,是二里头文化的高档次文化遗存。二里头文化重器出现在齐家文化中,不仅仅表现了二里头文化对齐家文化的影响,而且可能是二里头文化的一部分精华向齐家文化的转移。这些现象显示,二里头文化进入陇西地区之后融入到齐家文化中,然后经陇西南地区二里头文化与齐家文化一道通过岷江上游这一文化通道进入到成都平原。

结 语

三星堆文明形成于三星堆遗址二期,具体年代大致在公元前1600年至公元前1500年。目前发现的三星堆文明形成时期的代表性遗存,是三星堆遗址大城城墙、可能存在的青关山高台上的早期建筑遗存、仁胜村墓地,以及月亮湾燕家院子玉石器坑类遗迹、高骈坑类遗迹、三星堆两座大型“祭祀坑”、月亮湾仓包包坑类遗迹等考古学单位中出土的年代最早的一批镶嵌绿松石铜牌饰以及牙璋、玉琮、玉璧等玉石器所代表的高档次文化遗存。

三星堆文明是在三星堆遗址二期受到二里头文化、齐家文化的影响下而产生的。所以,三星堆文明形成时期的主要文化内涵,包含了二里头文化、齐家文化,以及宝墩文化的继承者等三种文化因素。成都平原地区宝墩文化的继续发展,可能会产生文明,但不会产生具有三星堆文化特色与文明特质的三星堆文明,因为三星堆文明中不仅仅是宝墩文化后继者一种文化因素。据此推测,如果成都平原地区在三星堆遗址二期时没有受到来自中原地区二里头文化及陇西地区齐家文化的影响,可能就不会产生三星堆文明。

二里头文化是在中原地区形成的可能是夏文明的代表。这种夏文明遗存以及齐家文化遗存来到成都平原地区,不应仅仅是文化遗存本身的传播,而应是反映了一批文化遗存所代表的二里头文化与齐家文化的支系部族人群向成都平原地区的转移与迁徙。这两支系部族及其文化来到成都平原地区,促使当地的本土文化发生巨变,导致三星堆文明的形成。

由于三星堆文明形成过程中继承了一些二里头文化所代表的夏文明因素以及齐家文化因素,所以在三星堆文明的发展过程中,尽管受到中原商文明的影响,但其所呈现出的最主要的文化特征,那些表明三星堆文明特质的文明因素,却迥异于商文明。

注释

①二里头文化镶嵌绿松石铜牌饰的使用方式可能是捆

绑在手腕处的认识,是由黄翠梅于2014年10月26日在北京召开的“纪念二里头遗址发掘55周年学术研讨会”上明确的。见黄翠梅:《功能与源流:二里头文化镶绿松石铜牌饰研究》,《故宫学术季刊》,2015年第33卷第1期。②目前测定的三星堆遗址二期的年代数据,早晚年代悬殊较大。参见中国社会科学院考古研究所实验室:《放射性碳素测定年代报告(一〇)》,《考古》1983年第7期。北京大学考古系碳十四实验室:《碳十四年代测定报告(六)》,《文物》1984年第4期。中国社会科学院考古研究所实验室:《放射性碳素测定年代报告(一一)》,《考古》1984年第7期。中国社会科学院考古研究所实验室:《放射性碳素测定年代报告(一四)》,《考古》1987年第7期。

参考文献

- [1]成都金沙遗址博物馆,中国社会科学院考古研究所编.玉汇金沙:夏商时期玉文化特展[M].成都:四川人民出版社,2017.
- [2]古方主编.中国出土玉器全集[M].北京:科学出版社,2005.
- [3]山东博物馆,良渚博物院编.玉润东方:大汶口-龙山·良渚玉器文化展[M].北京:文物出版社,2014.
- [4]朱乃诚.蛰伏升华推陈出新:殷墟妇好墓玉器概论[M]//妇好墓玉器.广州:岭南美术出版社,2016.
- [5]敖天照,王友鹏.四川广汉出土商代玉器[J].文物,1980(9):76.
- [6]中国社会科学院考古研究所二里头工作队.1987年偃师二里头遗址墓葬发掘简报[J].考古,1992(4):294-303+385-386.
- [7]熊卜发.湖北孝感地区商周古文化调查[J].考古,1988(4):300-306+313.
- [8]李学勤.论香港大湾新出牙璋及有关问题[J].南方文物,1992(1):25-29+18.
- [9]四川省文物考古研究所.三星堆祭祀坑[M].北京:文物出版社,1999.
- [10]朱乃诚.三星堆祭祀坑出土“祭祀图”牙璋考[J].四川文物,2017(6):51-59.
- [11]四川省文物考古研究院,成都文物考古研究所编著.成都十二桥[M].北京:文物出版社,2009.
- [12]四川大学博物馆等.成都指挥街周代遗址发掘报告[M]//南方民族考古:第一辑.成都:四川大学出版社,1987.
- [13]四川省文物考古研究所三星堆工作站,广汉市文物管理所.三星堆遗址真武仓包包祭祀坑调查简报[M]//四川考古报告集.北京:文物出版社,1998.
- [14]朱乃诚.二里头文化“龙”遗存研究[J].中原文物,2006(4):15-21+38.
- [15]朱乃诚.素雅精致陇西生辉:齐家文化玉器概论[M]//玉泽陇西:齐家文化玉器.北京:北京出版集团公司,2015.
- [16]四川省文物考古研究所三星堆遗址工作站.四川广汉市三星堆遗址仁胜村土坑墓[J].考古,2004(10):14-22+97+100-101+2.
- [17]袁金泉.广汉三星堆遗址[M]//中国考古学年鉴:1997年.北京:文物出版社,1999.
- [18]雷雨.成都市三星堆商代遗址[M]//中国考古学年鉴:2014.北京:文物出版社,2015.
- [19]雷雨.广汉三星堆商代遗址[M]//中国考古学年鉴:2015.北京:中国社会科学出版社,2016.
- [20]雷雨.成都市三星堆商代遗址[M]//中国考古学年鉴:2016.北京:中国社会科学出版社,2017.
- [21]雷雨,冉宏林.广汉市三星堆遗址[M]//中国考古学年鉴:2018.北京:中国社会科学出版社,2019.
- [22]朱乃诚.茂县及岷江上游地区在古蜀文明形成中的重要作用与地位[J].四川文物,2020(1):68-76.

The Age and Mechanism of the Formation of Sanxingdui Civilization

Zhu Naicheng

Abstract: The Sanxingdui civilization was formed in the second stage of Sanxingdui site, with the specific time from 1600 B.C. to 1500 B.C. Sanxingdui civilization came into being under the influence of Erlitou culture and Qijia culture. Its formation period includes three cultural factors: Erlitou culture, Qijia culture and the inheritors of Baodun culture. The influence of Erlitou culture and Qijia Culture on Chengdu plain area has led to great changes in local culture and the formation of Sanxingdui civilization. In the process of Sanxingdui civilization development, although influenced by the Shang civilization in the Central Plains, the most important cultural characteristics presented by it are different from that of Shang civilization.

Key words: Sanxingdui civilization; Erlitou culture; Qijia culture; the age of formation; cultural characteristics

[责任编辑/云 扬]



浅谈陶寺文明的“美食政治”现象*

何 努

摘 要:陶寺文化已出现“美食政治”或“烹饪政治”理念,即将饮食活动政治化,并贴上“文明”生活方式的标签,为政治统治与文明教化服务。从陶寺遗址有关饮食的各种遗迹遗物可以看出,当时的美食政治大致反映在制备与烹饪、菜品和酒品本身、宴饮的排场与仪式感三个方面。陶寺统治者以高超新奇的烹饪方法,美食本身的稀有性独特性,聚拢人心,潜移默化地教化人们心向陶寺文明,崇拜陶寺文化,进而跪拜陶寺政治。同时又以美食宴饮宏大奢华的排场与仪式感,将参与者对陶寺文明、文化、政治的崇拜感,烘托到极致,使其对陶寺政治理念的认同达到最大化。陶寺文明探索出的“美食政治”影响,在中国传统文化中根深蒂固,成为中国文明的基因之一。

关键词:陶寺文明;美食政治

中图分类号:K878

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0022-07

龙山时代,中国境内多地文明化进程此起彼伏,多处国家起源中心都在进行着各种国家政治统治手段与意识形态的试验与探索。中原地区的相关试验与探索,开始异军突起。其中晋南的陶寺文化已经进入到“邦国”文明阶段,进行了诸多政治试验,也突显出一系列政治统治理念和制度的集成创新^[1]。而较特别却意义深远的“美食政治”或“烹饪政治”理念,可以说在同时期诸多政治试验中独树一帜。李旻先生首倡此说^[2],笔者赞同,并试图进一步作些申论。

所谓“美食政治”,既包括宴饮政治,也包括将烹调过程与烹调结果即美食和菜品本身进行政治化,并贴上“文明”生活方式的标签,从而形成一整套比较完备的美食烹饪文化,为政治统治与文明教化服务。当然,在中国上古时期,食与酒是密不可分的,所以美食政治里

自然也包括美酒。美食政治大致反映在制备与烹饪、菜品和酒品本身、宴饮的排场与仪式感三大方面。

一、美食的制备与烹饪

陶寺宫城内中期核心建筑IFJT3夯土基址西北部下叠压一座长方形坑式建筑,编号为IFJT2,时代为陶寺早期,面积约300平方米,最深处约9米,坑内有中央“池”、小栈桥、“之”字形坡道等建筑遗迹,笔者推测为“凌阴”建筑^[3]。《周礼·天官冢宰·凌人》载:“凌人掌冰。岁十有二月,令斩冰,三其凌。春始治鉴。凡外内饗之膳羞,鉴焉。凡酒浆之酒醴亦如之。祭祀,共冰鉴。宾客共冰。大丧,共夷槃冰。夏,颁冰掌事。”这虽然是两周时期制度化的文献说法,但有其史前制度渊源。储冰除了大丧冰尸丧礼、

收稿日期:2021-05-20

*基金项目:“中华文明探源研究中原和海岱地区文明进程”课题“以陶寺遗址宫城为核心的宫室制度文明特征研究”(2020YFC1521602)阶段性成果。

作者简介:何努,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事中国文明起源与早期国家考古、夏商周考古研究。

祭祀供冰鉴与待客降温之用外,凡外内瓮之膳羞即冰酒、冰蔬菜瓜果等冷饮美食,都应属于美食烹饪的制备环节。

在陶寺宫城核心宫殿基址 IFJT3 外侧的东南角,发现了一组陶寺中期的厨房建筑,可称之为“东厨”。北侧为一个 200 多平方米的夯土建筑。该夯土建筑的南边有四至五个竖窑炉,其中保留最好的一个编号为 IY7,分上下两层。上层为窑室,下层为火室。这些窑炉都烧烤少量的石块。通过仔细观察分析这些窑炉的遗存细节,笔者推测为“炮炙炉”。《礼记·礼运》“以炮以燔,以亨以炙”。郑玄注说“炮,裹烧之也”。这种异国风情的“馐坑肉”式美食烹调方式,被标榜为高等级的生活方式,作为文明的象征来炫耀,通过特殊的美食来诱导世俗社会的一致认同,作为天下之中的陶寺君王,才能享受到这样的美食。这种烹调方式后来经过礼制化,被中原后世文明所传承^{[4]55-77}。

陶寺植物种子浮选分析结果显示当时人以粟黍为主食。虽然有少量稻米,但由于均为粳稻^[5],口感好,不论用于祭祀还是贵族饮食,都

板。《襄汾陶寺(1978—1985 年发掘报告第一册)》报告径直称之为“鏊子”,大理岩材质,紫褐色,圆饼状,上面中央微凸,下底面微向内凹,经长期烧烤已酥裂,复原直径 35.2 厘米、厚 1.6 厘米,推测为烙制食品的炊器^{[6]336}。陶寺文化粮食作物中,硬黍子(硬糜子)和粳米,磨成粉经发酵,可以烙制饼,也是比较可口的美食。

中国社会科学院大学研究生院考古系博士研究生白倩,在进行陶寺遗址 1999—2001 年动物考古发掘时,发现有较多猪的肢骨上,不仅有敲骨取髓现象,还有一些浅而细密的切割痕(图一),其痕迹明显不是敲骨吸髓、切割肉块和取骨料的工具痕。

我认为,这些浅而细密的切割痕(图一·2),很有可能是用燧石、黑曜岩或大崮堆山变质砂岩刮削器,将不易啃食的贴骨肉和筋腱丝剔下来时留下的工具痕。

剔骨肉,或许是下等人吃贵族剩下的残羹冷炙,但更可能是陶寺人充分利用肉食资源制作另类美食的烹饪行为。比如,将剔骨肉与筋腱碎屑,连同敲骨得到的生鲜骨髓合

煮,或许再加上肉皮,掺以必要的作料(盐、花椒、香草等),熬制成类似肉皮冻之类的另类美食佳肴,也未可知。可暂称之为“剔骨筋肉冻”。

我曾经在陶寺遗址采集到过黑燧石打制刮削器,边刃极为薄而锋利(图二)。

这样的燧石刮削器所造成的切割痕,应该与陶寺猪肢骨上留下的浅而细密的切割痕比较相符。当然,陶寺遗址石器工业常见的副产品即大崮堆山变质砂岩打制石片刮削器(图三),也完全能够胜任刮骨剔肉的工作,也同样会留下浅而细密的切割痕。从陶寺遗址发现来看,燧石刮削器出土量很少,变质砂岩



1



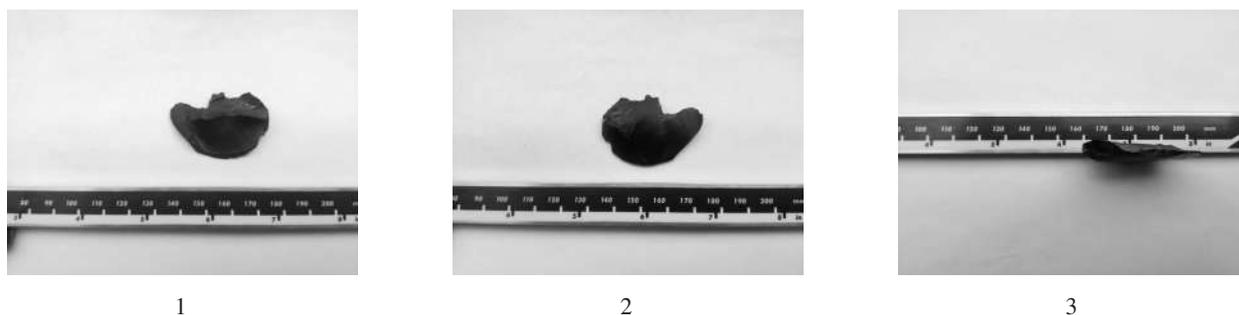
2

图一 陶寺出土猪骨剔骨工具痕

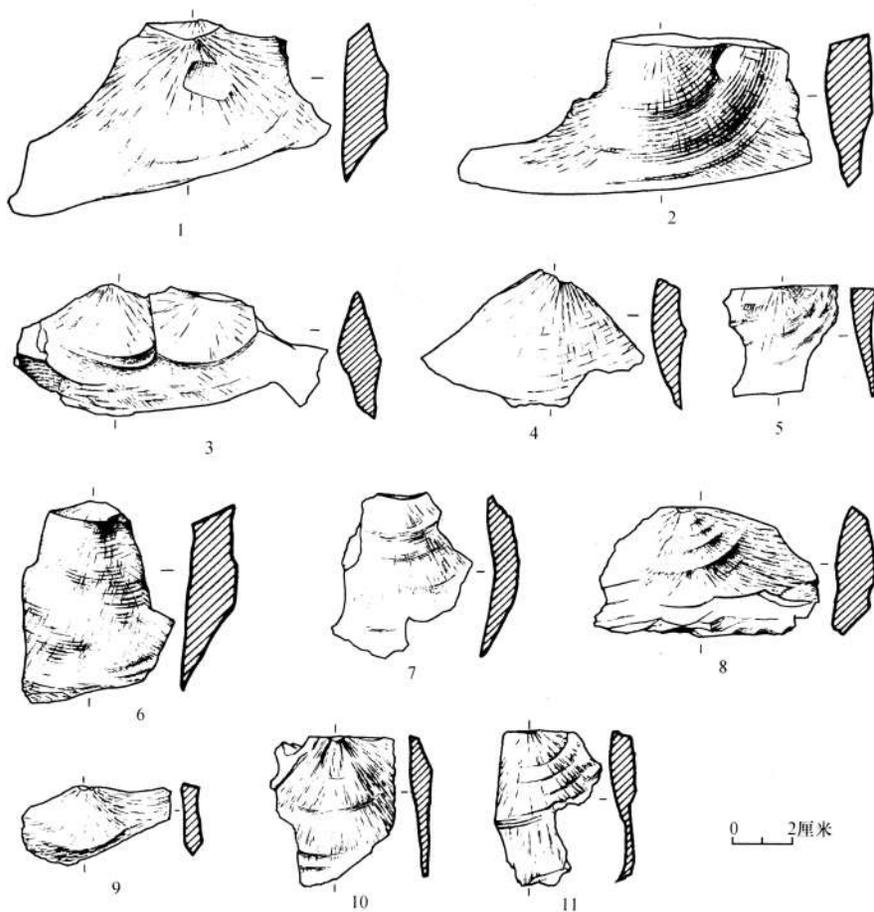
1.剔骨痕迹的猪肢骨残段

2.猪肢骨残段刮削工具痕

应划入美食范畴,而不属于主食范畴。粳米还可以酿造酒醴。陶寺的粟黍和稻米,均以粒食为主,不论是早中期的釜灶和罐形甗,还是中晚期崛起的鬲、甗,基本上都是煮食的炊器。但是,陶寺遗址中经常会发现一些经过烧烤的红色砂岩板,通常一面被烧烤成黑色,一面保持干净的红砂岩页岩面,笔者怀疑是用于烙饼的石



图二 陶寺遗址采集黑燧石刮削器
1.燧石刮削器正面 2.燧石刮削器背面 3.燧石刮削器刃部



陶寺晚期石片

- 1.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 10 2.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 11 3.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 15
4.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 13 5.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 12 6.钝角长石片 TS2008PM03H1 ②: 7
7.锐角长石片 TS2008PM03H1 ②: 6 8.锐角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 9 9.钝角宽石片 TS2008PM03H1 ②: 8
10.锐角长石片 TS2008PM03H1 ②: 5 11.锐角长石片 TS2008PM03H1 ②: 4

图三 陶寺遗址出土的变质砂岩打制石片刮削器

石片刮削器可以说是唾手可得。据此我推测,陶寺猪肢骨上的细密切割痕,主要是变质砂岩石片刮削器剔骨肉时留下的,暗示陶寺文化很可能用剔骨肉和筋腱制作“剔骨筋肉冻”美食。

二、陶寺的美食与美酒

陶寺文化被推测为与酒有关的陶器大概包括煮酒器陶甗,盛酒器小口折肩罐、大木盆、木斗,饮酒器陶觚形杯、单耳或双耳小杯、双耳罐^{[7] 542-661}。尤其是单耳或双耳小陶杯,墓葬里基本不出,居址里发现量却很大,可复原数量也是陶器中最多的,显然是陶寺人最主要的饮器^{[6] 275-277}。

我们曾经分析过,陶寺早期王墓里出土的龙盘图案当中,龙嘴里衔着麻黄草。麻黄草就是文献中遮遮掩掩所谓的“郁金香”即“郁草”,用于煮制“郁鬯”。鬯是“秬鬯”的简称,是用黑黍子酿造的香酒,煮以麻黄碱,成为郁

鬯,具有兴奋、致幻的“奇效”,在宗教礼仪中用以通神,日常饮用一定是广受欢迎并且上瘾的“美酒”^{[8] 244-254}。齐乌云博士曾在陶寺遗址孢粉分析中,辨别出麻黄草花粉,表明陶寺遗址当时是有野生麻黄的^{[9] 334}。陶寺乡在二十世纪五十

年代、六十年代还种植黑黍子。《襄陵县志·物产略》云：“黍，苗、穗与稷同，有黄、白、赤、黑四种，米皆黄，俗呼为黄米。”^①紫脖子糜子（别名紫脖子硬黍子）是襄汾县种植多年的农作物，分布于城关、汾城、陶寺等公社^{[10]112-115}。2017年，美国加州斯坦福大学人类学系刘莉教授，曾对陶寺遗址酒器进行采样，做酒残留物检测分析，遗憾的是，由于样品器物均为二十世纪发掘品，经年累月已遭污染，难以判定。今后，我们还要继续做陶寺遗址酒残留物分析，力求用科学手段来敲定陶寺文化的“美酒”。

陶寺的美食除了“剔骨筋肉冻”“炮炙肉”之外，常见的肉食从动物考古分析结果中可见一斑。陶寺家畜里以猪、羊、狗、黄牛为主，其中猪的数量占首位，绵羊数量占第二位，狗占一定数量，黄牛数量较少。野生动物以鹿、野猪为主，还有少量的雉、野兔、竹鼠、淡水鱼等。取肉食动物主要是家畜猪。陶寺的绵羊偏重于羊毛、羊奶生产，黄牛偏重于祭祀用牲或负重运粮^{[11]129-182}。目前缺乏陶寺文化明确食狗的证据。野生鹿、野猪、雉、野兔、竹鼠和淡水鱼，均可成为肉食来源。陶寺文化肉类美食食谱中，应当包括家猪、绵羊、黄牛、鹿、野猪、雉、淡水鱼、野兔、竹鼠。虽然除了家猪外，其余动物的肉取食量均不大，但是都不妨碍它们成为以少为贵的“美食”。

值得一提的是，陶寺中期王墓IIM22脚端摆放的20片风干猪肉（鬮辜），有可能是用盐腌制的“腊肉”^{[4]71}。腌制风干猪肉，不仅可以解决长期保存猪肉的技术问题，同时也产生出一种别有风味的美食。

三、宴饮排场

李旻先生曾以陶寺早期王墓M2001随葬品分布摆放为例，分析复原出作为陶寺贵族丧礼一部分的宴饮场景。他认为，陶寺宴饮家伙事儿和厨艺的细心陈列，引起丧礼参与者对美食文化的关注——陶寺贵族不仅在味觉上有较高的要求，而且还拥有相关的知识与厨艺。美食专业技能和知识，构成手工业生产一种特殊的样貌，加深已有的贵族与技术之间的联系。这种知识是夏商周三代贵族传统中最重要的组

成部分，烹饪器物则是政治权威重要的象征。陶寺成为这一伟大传统发展过程里的重要一步^{[2]122-123}。

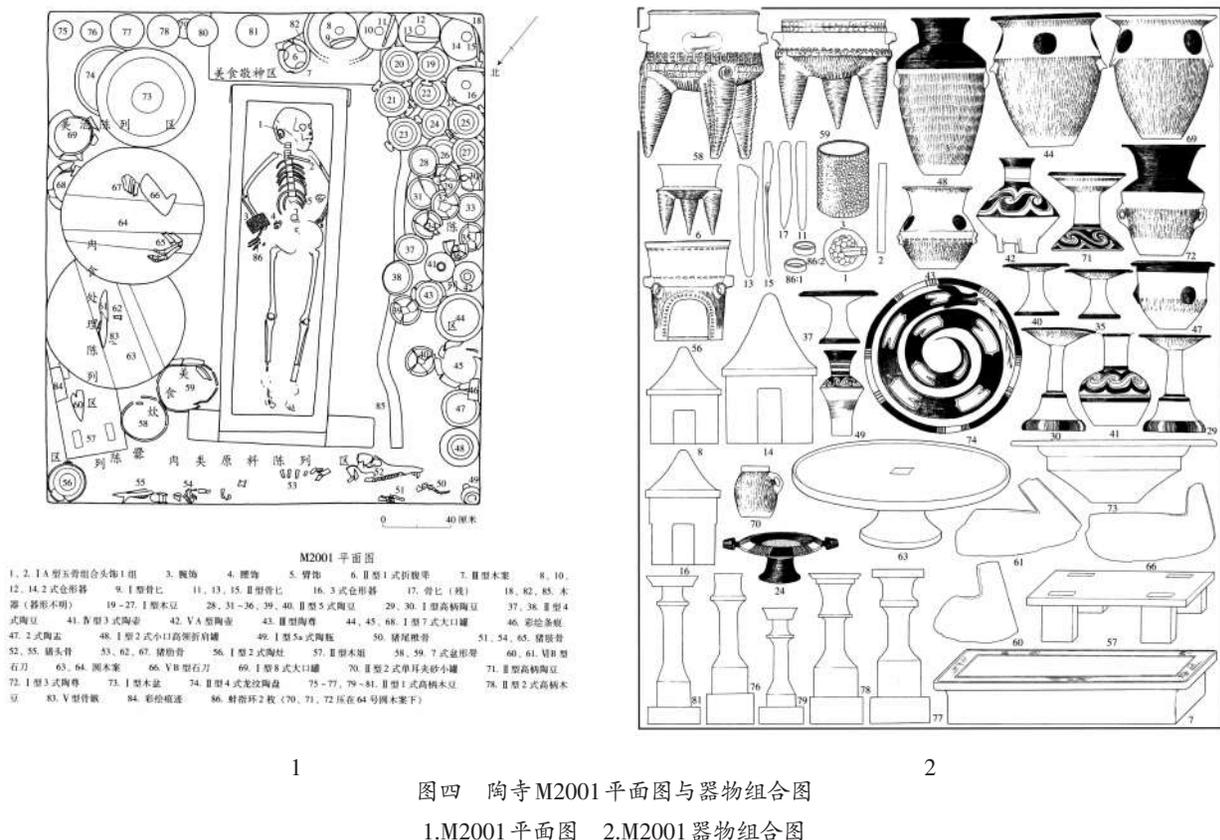
我认为，陶寺王墓中的宴饮场景，不仅是丧礼宴饮场景“永恒瞬间的凝固”，更因“事死如事生”的原则，展现出王者生前的美食排场。

以保存状态较好的M2001为例（图四），墓主头端的木高柄豆和木仓形器以及配伍的骨匕，与美食宴饮排场无关。头端木案上摆一件折腹斝，是美食排场引入祭祀礼仪——美食敬神。棺头端东侧的陶彩绘龙盘也是与裸禘礼有关的特殊器物，与宴饮无关。但是，叠压在龙盘之上的大木盆和2件陶大口罐则与盛酒有关，可划分为“美酒陈列区”。棺东侧摆放两件圆木案。64号圆木案上放置石厨刀1件，猪排骨若干，猪蹄1个。63号圆木案上放置厨刀、猪排骨、骨镞各1件。长方形木俎上放置厨刀1件。圆木案和木俎显然都是肉食处理的陈设，可划归为“肉食处理陈列区”。“肉食处理陈列区”北侧，摆放盆形斝2件、横耳圈形灶1件，显然可以划归为“美食炊爨陈列区”。棺的脚端大约是将半片猪剁成6—7块陈列，大致是鲜肉或鬮辜“肉类原料陈列区”（图四·1）。

M2001棺西侧，用85号长条形木器隔出一片区域，从头端除了摆放仓形器及其骨匕外，摆放彩绘木豆9件、彩绘陶豆13件、彩绘高颈壶2件、陶尊1件、大口罐2件、陶盂1件、小口折肩罐1件、彩绘陶瓶1件^{[7]458-461}，显然是美食盛器和美酒盛器组合（图四·2），可以大致归为“饮食陈列区”（图四·1）。

从M2001“美食陈列”分区，可以大致推测陶寺文化美食宴饮排场的基本构成：鲜肉或鬮辜“肉类原料展示区”，“美食炊爨操作展示区”，“肉食处理操作展示区”，“美酒加温操作展示区”，以及最核心的“美食饮食区”。考虑到实际宴饮活动中，美食加工处理和炊爨操作的可视性，都具有可供“围观”的功能，所以美食炊爨和肉食处理展示区推测为操作展示区。实际宴饮时，郁鬯加热饮用效果更佳，夏季米酒（醴）则冰镇更爽，所以“美酒陈列区”也具有温酒或冰镇操作行为展示功能（图五）。

陶寺宴饮的“美食饮食区”内，并非像“大

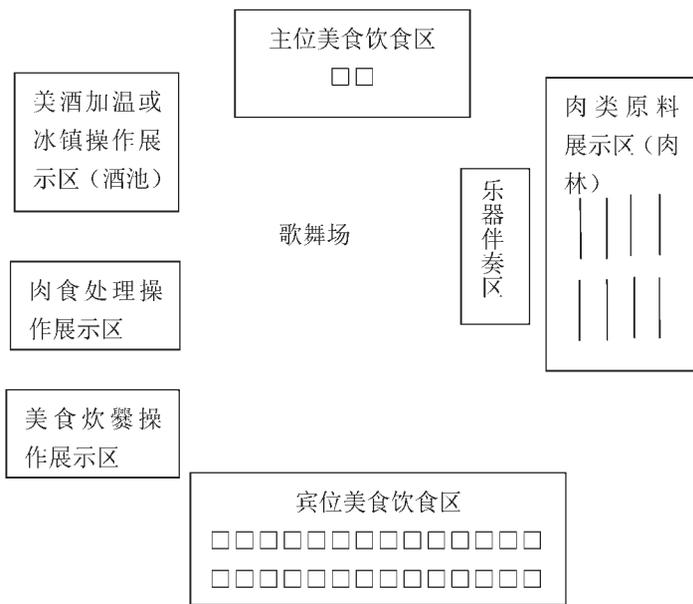


排档”式的就餐方式,而应该是每人一案的“分餐制”。以陶寺二类墓 M2018 为例。头端摆放一件长方形木案,其上摆放舀酒木斗 1 件、带罍木杯 2 件、木觚 3 件,木案右侧放置彩绘陶折腹盆 1 件^{[7]470-472}。

而在实际美食宴饮场合,应该分宾主。因此,美食饮食区再分为“主位美食饮食区”和对面的“宾位美食饮食区”。“宾位美食饮食区”内,根据进餐人数,分餐制木案排列成阵,蔚为壮观(图五)。

陶寺中期王墓 IIM22 脚端摆放的 20 片猪肉,发现时状态为西高东低斜向堆积,局部还发现有木棍痕迹,推测可能是陈列匾辜木架的残留。木架朽烂后,匾辜倒塌成西高东低的状态(图六)。据此推测,宴饮排场里肉类原料展示区内的肉类摆放也不会是随意堆积,而很可能是悬挂或摆放排架式陈列,给人以“肉林”的感觉。而相对地,美酒温酒和冰镇操作展示区,则给人以“酒池”的感觉。

根据陶寺一类王墓 M3072、M3073、M3016、



图五 陶寺文化美食宴饮排场分区推测示意图

M3015、M3002 都随葬有礼乐器组合,包括陶鼓、鼙鼓、石磬^{[7]441-462},推测美食宴饮时必然“对酒当歌”,歌舞助兴。据此我复原陶寺文化美食宴饮排场的中央,为“歌舞场”以及“乐器伴奏区”。

如此美食宴饮排场场景,我们并不陌生,在东周青铜器“宴饮”场面图像和汉画像砖(石)宴



图六 陶寺IIM22脚端鬲辜西视(照片中木标尺的南侧为木棍灰痕)

饮、庖厨图像中屡见不鲜,资料甚多,本文不再一一引述。

陶寺文化的美食宴饮排场,根据规模可分为室内和室外举行。如果是大宴宾客,室内容纳不下,就必须将宴饮排场挪到室外广场上铺陈。我们以往在发掘清理陶寺宫城核心建筑基址IFJT3的过程中,曾发现有室外的若干个烧土灶面,另发现了巨型灶圈,仅残留灶门圈足残段,复原底径在30厘米以上,加粗砂灰陶,陶胎厚2.8—4.4厘米,十分厚重,灶圈外壁经磨光处理,制作非常考究,部分残片内壁保留涂抹的细泥层,被烤成红色,厚约0.3厘米^{[12]24-33}。部分巨型灶圈残留有横耳的粘接痕迹,表明它们是可移动的。由此我推测陶寺宫殿基址上的室外灶面和巨型灶圈,都属于室外“美食炊爨操作展示区”的遗存。

通过对陶寺文化美食宴饮排场的复原,人们很容易感受到陶寺文化美食宴饮排场的奢华氛围,以及无处不在的仪式感。从肉食原料排架林立陈列“肉林”,到肉食美食处理、美食炊爨、美酒加温或冰镇陈列“酒池”,直至美食分餐享用,都充满了仪式感的可视性,由此营造出非同寻常的“文明”生活方式现场氛围,使所有参与宴饮的人,都能感受到陶寺文明的高大上,陶寺政治权威的“先进性”。

结 语

陶寺美食政治当中的美食制备与烹饪,从

用器到厨艺,都具有高等级性。虽不敢肯定陶寺君王和大贵族本身“美食厨艺”高超,但是可以肯定,厨艺高超的美食“膳夫”,一定会成为君王的“禁脔”。陶寺美食注重独特性和稀有性,如“异域风情”的炮炙肉、风味独特的“剔骨筋肉冻”和鬲辜、各种野味、郁鬯、冰酒等,在当时无不以新奇味觉,刺激人们的味蕾,使其心向往陶寺美食,向陶寺都城汇聚,通过美食“聚众”,聚拢人心,潜移默化地教化人们心向陶寺文明,崇拜陶寺文化,进而跪拜陶寺政治。就如同可口可乐、麦当劳、肯德基对美国文化宣扬与传播的作用。陶寺美食宴饮宏大奢华的排场与仪式感,味觉、视觉、嗅觉刺激叠加共振,将参与者对陶寺文明、文化、政治的崇拜感,烘托到极致,人们在巨大的崇拜敬仰感共情中,自觉或不自觉地把对陶寺政治理念的认同最大化。这正是陶寺“美食政治”要达到的目的。

陶寺文明在早期国家统治政治试验过程中,探索出一条独特的“美食政治”之路,无疑获得了成功,并深深植根于中国文明的政治基因当中。后继的夏商周三代,青铜礼器是政治的重要载体,其器物功能无非是美酒珍馐的炊器、盛储器和饮食器,仍然延续着陶寺美食政治当中制备与烹饪、菜品和酒品本身、宴饮的排场与仪式感这三大基本面。《史记·殷本纪》称帝纣“以酒为池,县(悬)肉为林,使男女裸相逐其间,为长夜之饮”。借鉴陶寺文化美食宴饮排场模式,或可理解为帝纣的“酒池”“肉林”,均为美食宴饮排场展示区的别称。帝纣沉溺于美食宴饮、狂欢淫乐或许是史实,却被夸张为“专门建造用于酒色昏庸淫乱的道场”,用以丑化帝纣。这也从一个侧面反映出创制于陶寺文明的“美食政治”宴饮排场套路,殷商时期依然沿用。

《史记·殷本纪》称:“伊尹名阿衡。阿衡欲奸汤而无由,乃为有莘氏媵臣,负鼎俎,以滋味说汤,致于王道。”讲的是伊尹扮作有莘氏媵臣接近商汤,背着鼎俎,以美食滋味对商汤解读和灌输治国的王道,直指“美食政治”的精髓。

宋人吴申甫《寿主簿》有句诗曰:“盐梅商鼎早调羹。”用盐梅调羹。《伪古文尚书·说命下》载:“王曰:‘来,汝说。台小子旧学于甘盘,既乃遁于荒野,入宅于河。自河徂亳,暨厥终罔显。

尔惟训于朕志,若作酒醴,尔惟曲蘖;若作和羹,尔惟盐梅。尔交修予,罔予弃,予惟克迈乃训。’”旧题汉代孔安国传:“盐咸梅醋,羹须咸醋以和之。”意思是殷高宗武丁视能人傅说为治国栋梁之才,如曲蘖之于酒醴,盐梅之于和羹,不可或缺,间接隐喻着美食与治国政治之间的关系。由此后世用“盐梅调羹”比喻能臣宰相。

《韩非子·解老》篇说:“事大众而数摇之,则少成功;藏大器而数徙之,则多败伤;烹小鲜而数挠之,则贼其泽;治大国而数变法,则民苦之。是以有道之君贵静,不重变法。故曰:‘治大国者若烹小鲜。’”意思是说,小鱼很鲜美,但是烹调时不能频繁翻动,否则小鱼就碎了,鱼皮粘锅失去光泽,美食便毁了。烹小鲜之道变通为治国之道,则教导统治者少折腾政治,少苦国民,将美食政治用得出神入化。

众所周知,中国人特别注重吃,美食和饮食文化丰富多彩,历久弥新,这些都是世界罕见的。造成这一独特文化现象的原因,不仅因为中国地大物博,文化差异和文化交流与融合,造就了异彩纷呈的饮食文化,从根本上来讲,更是陶寺文明探索出的“美食政治”影响,在中国传统文化中根深蒂固。“治大国如烹小鲜”,成为中国文明的基因之一,融入到中国人的血液中。即使在民间,美食文化脱离了政治,追求美食,“莫谈国事”,然美食精益求精的精神仍然经久不衰。

注释

①参见《襄陵县志》(民国版),1986年由襄汾县志编纂

委员会重印,名为《襄陵县新志、太平县志合刊》,内部发行,第70页。

参考文献

- [1]何弩.制度文明:陶寺文化对中国文明的贡献[J].南方文物,2020(3):22-46.
- [2] Li Min, *Social Memory and State Formation in Early China*. Cambridge University Press, Cambridge. 2018: 120-124.
- [3]何弩.陶寺遗址的水资源利用和水控制[J].故宫博物院院刊,2019(11):85-98+111.
- [4]何弩.尧都之证:山西襄汾陶寺城址考古侦探[M]//中天讲坛中华文明探源.北京:科学出版社,2020.
- [5]赵志军,何弩.陶寺城址2002年度浮选结果及分析[J].考古,2006(5):77-86+104+2.
- [6]中国社会科学院考古研究所山西队,山西省临汾市文物旅游局.襄汾陶寺:1978—1985年发掘报告第一册[M].北京:文物出版社,2015.
- [7]中国社会科学院考古研究所山西队,山西省临汾市文物旅游局.襄汾陶寺:1978—1985年发掘报告第二册[M].北京:文物出版社,2015.
- [8]何弩.郁鬯琐考[M]//考古学研究:十.北京:科学出版社,2012.
- [9]何弩.怎探古人何所思:精神文化考古理论与实践探索[M].北京:科学出版社,2015.
- [10]王星玉.山西省黍稷(糜)品种资源研究[M].北京:农村读物出版社,1985.
- [11]博凯龄(Katherine Brunson).中国新石器时代晚期动物利用的变化个案探究:山西省龙山时代晚期陶寺遗址的动物研究[M]//三代考古:四.北京:科学出版社,2011.
- [12]何弩.关于陶寺早期王族墓地的几点思考[M]//三代考古:八.北京:科学出版社,2019.

A Brief Talk on the Phenomenon of “Gourmet Politics” in Taosi Civilization

He Nu

Abstract: The concept of “food politics” or “cooking politics” has appeared in Taosi culture, which is to politicize the eating activities and label them as “civilized” lifestyle, so as to serve the political rule and civilized education. It can be seen from the relics of Taosi site about food and drink that the food politics at that time was roughly reflected in three aspects: preparation and cooking, dishes and wine itself, ostentation and ceremony of feasting. With superb and novel cooking methods, the rarity and uniqueness of food itself, the rulers of Taosi gathered people’s hearts, subtly enlightened people’s hearts to Taosi civilization, worshipped Taosi culture and then bowed down to Taosi politics. At the same time, with the grand and luxurious sense of ostentation and ritual, the participants’ worship of the civilization, culture and politics of Taosi is set off to the extreme, and their recognition of the political ideas of Taosi is maximized. The influence of “gourmet politics” explored by Taosi civilization is deeply rooted in Chinese traditional culture and has become one of the genes of Chinese civilization.

Key words: Taosi civilization; gourmet politics

[责任编辑/李知然]



关于齐家文化的几点思考

韩高年

摘要:齐家文化年代与中原夏代纪年时间大致相当,其年代上限或略早于夏代,其空间范围主要分布在长江上游支流西汉水流域和黄河上游的渭水、洮河、大夏河、湟水中下游地区,地跨甘肃、宁夏、青海、内蒙古四省(区),东西跨度800多公里。从已经发掘的数千处齐家文化遗址(墓葬、聚落等)及遗物(陶器、铜器、玉器、骨器等)来看,其文化形态由于其所处空间位置的“枢纽”地位而带有明显的过渡性特征,既有黄河中下游地区文化的因素,又吸收了欧亚草原的文化因素。而创造了这一文化的齐家人,其构成则当以考古学中的马家窑人或文献记载的以西羌为主体而吸纳了周边不同族群的人。从河湟地区广为流传的夏禹传说及以“夏”命名的地理和民俗意象来看,齐家文化也曾与中原夏文化一样,经历了上古中国文化“满天星斗”“群星灿烂”的辉煌期,但是终因气候和其他因素,在“月明星稀”的大背景下融汇到了“多元一体”的华夏文明大格局之中。

关键词:齐家文化;夏文化;二里头文化;文化心理共同体;畜牧型农业社会

中图分类号:K871 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5669(2021)04-0029-08

齐家文化是黄河上游甘肃、青海地区一个重要的上古文化区系,因其在文化类型和地理空间上的特殊地位,使之在华夏文明“多元一体”格局的形成、中原文化与草原文化的交流,以及“彩陶之路”“玉石之路”“丝绸之路”的形成过程中,具有重要的枢纽地位。自1924年瑞典人安特生发现甘肃临夏广河齐家坪遗址以来,齐家文化一直是考古学者、历史学者、美术史学者的讨论热点。学者们从不同角度出發,对齐家文化的研究取得了丰硕的成果。从20世纪50年代至今,考古人员仅在甘肃就发现齐家文化遗址2700多处^[1]。

通过考古发掘和归纳研究,基本确定了其年代范围,初步探明了其空间分布范围。然而对齐家文化的族属、齐家文化的来源、齐家文化与周边文化的关系及发展去向等,还有进一步探讨的余地。中国的考古学,受到传统金石学

的影响很深,最初只重视器物文字。近代以来,更是完全接受西方考古学的学术规范,重视遗址发掘和器物类型学,较少关注文献记载。进入21世纪,西方考古学也出现了理论转向,随着环境考古学、公共考古学的兴起,中国的考古学也面临着理论范式的创新,学科交叉融合成为大的趋势。对齐家文化等上古文化的研究也理应如此。基于此,笔者不揣浅陋,就齐家文化研究的有关问题,提出自己的管见,向方家求教。

一、齐家文化的时地范围及特征

齐家文化分布在西汉水和黄河上游的渭水、洮河、大夏河、湟水中下游地区,以今天的行政区划,东起甘肃庆阳市宁县,西至青海湖北岸,南抵甘肃陇南市文县,北至内蒙古阿拉善右旗。地跨甘肃、宁夏、青海、内蒙古四省(区),东

收稿日期:2021-06-06

作者简介:韩高年,男,西北师范大学丝绸之路与华夏文明协同创新中心教授、博士生导师(甘肃兰州730070),主要从事先秦两汉文学与文化研究。

西跨度800多公里。据晚近以来的考古及研究,“夏商时期周边地区考古学文化的发现,以黄河上游的齐家文化和下游的岳石文化为最早,可以追溯到20世纪20年代至30年代初。但关于齐家文化相对年代和绝对年代的推定,经过一段相当长的过程”^{[2]6-7}。“齐家文化是黄河上游地区晚于马家窑文化的史前文化遗存。其年代与中原地区夏代纪年相当。因最早在甘肃省广河县(旧称宁定县)齐家坪发现而得名。”“齐家文化的绝对年代经碳十四年代测定已大体明确。经测定的木炭等标本共6个……测定结果(指高精度校正数据)为:公元前2183年(上限)……至(公元)前1630年(下限)……同中原夏代纪年范围大致相当,其年代上限或略早于夏代。”^{[2]535-539}齐家文化晚于马家窑文化,而早于辛店文化和卡约文化。

齐家文化在特定的时间空间内经历了较长的历史发展,形成了其独有的特征。就整体而言,从已发掘的灵台桥村、天水西山坪、永靖大何庄、乐都柳湾、武威皇娘娘台等处的考古学遗存方面来看,其核心特征如下:第一,聚落遗址有以白灰面为主的建筑群,其中有窑穴和石块堆成的圆圈祭坛;第二,陶器、玉器、铜器、骨器并存,陶器器型组合以双耳大罐、高领双耳罐、侈口罐、盆或豆等为主,器表图案有绳纹、篮纹等,彩陶以红彩和紫红彩为主;玉器有琮、璧等礼器与环、珠、绿松石、笄等装饰品;第三,铜器以红铜为主,有锥、刀、环、斧等;第四,石器有磨制的石斧、铲、铤、刀、磨棒、磨盘等石器群^{[2]5398}。上述几个特征是学者们都公认的。

因为齐家文化时间上延续500多年,空间上东西相距800多公里,因而又可以大致区分为东部、中部、西部三个类型。东区主要在泾水、渭河和西汉水上游流域,最具代表性的是天水师赵村和七里墩遗址。东区以素陶为主,不见彩陶。有玉礼器璜、璧、琮等。中区即黄河上游、洮河、大夏河流域,最典型者为甘肃永靖莲花乡秦魏家遗址。陶器以红色和红褐色为主,素面和绳纹、篮纹等纹饰者共存。西区即黄河上游青海境及湟水、隆务河流域,以及河西走廊,最为典型者是青海乐都柳湾和甘肃武威皇娘娘

台遗址。西区的最显著特征是红铜器和彩陶。彩陶器多为黑色或紫红色,纹样有三角纹等几何纹、蕉叶纹、变形蛙纹等,器形除双耳罐、豆、盘、盆、杯、鬲、尊、甗外,还出现高圈足陶杯、双大耳罐、陶盃、鸮面罐、带嘴罐,以及陶塑人像、动物、铃、鼓等罕见器形。

以上所述齐家文化东、中、西三区不同特征,表明其并非封闭的文化区系。在空间上齐家文化区域与其他文化接触中有相互吸收、相互影响的现象,同时也有向东和向西扩散传播的迹象。在时间上,则经历了细石器和陶器时代向铜石并用时代的发展,陶器器形和纹饰也经历了较为显著的发展和变化^[3]。韩建业教授指出,齐家文化的早期在东部,以天水师赵村七期遗存为代表。主要应当是客省庄二期文化西进陇东南并与菜园文化相融合的结果。之后,又向甘肃中部和青海及河西走廊扩展。齐家文化之晚期,在齐家坪、磨沟、皇娘娘台等墓地出现的圜底彩陶罐和绳纹彩陶罐,以及多重波折纹、梯格纹、胡须纹等,很有可能是从阿尔泰南部和天山东中段的切木尔切克文化传入^[4]。其中齐家文化砾石堆成的圆圈形祭坛,与内蒙赤峰夏家店下层文化建于高山顶上的石圆圈、新疆昌吉州木垒县照壁山乡平顶村青铜时代中晚期石圆圈,以及新疆巴音郭勒州和静县那热德沟遗址石围圈等,十分相似^①。西部的晚期齐家文化同时还有受到晋南陶寺文化和庙底沟二期文化末期的影响(琮、璧、璜等玉礼器)的迹象。

从考古资料的综合分析来看,齐家文化对应的是父权氏族社会形态,生业方式以农耕为主,兼营畜牧;到后期,农业衰落,畜牧业逐渐发达。在精神文化方面,当时已经有了专门从事宗教祭祀活动的巫师,有了制度化的祭祀礼仪(圆圈祭坛、琮、璧、璜等玉礼器)和占卜仪式(齐家坪遗址墓葬及皇娘娘台M8墓主人使用羊卜骨随葬)。这种社会文化形态,带有明显的农耕、游牧融合的特点。

二、齐家文化的创造者

齐家文化的起始年代早于夏代,而其中晚

期则已进入夏代。并且其考古文化特征与二里头文化有相似之处。因此,学者们认为齐家文化与夏代有密切的关系,有的学者还认为,齐家文化对中原夏文化的某些因素——如铜器和陶器,有着直接的影响^[5]。其实,大量的考古发现表明,这些影响,更多的来自外部,即北亚游牧文化。齐家文化在这一远距离的文化交流和传播中,只是扮演了一个中间角色^{[6]3-54}。那么,齐家文化的创造者是谁?他们和夏文化的创造者之间又是什么关系呢?

《史记·六国年表》言:“禹兴于西羌。”而今甘青地区,包括黄河上游洮河、大夏河流域的甘肃临夏一带为古羌人所居之地。因此,从夏鼐先生始,到俞伟超先生等考古学家,以及最近一些民族学和历史学者认为,产生于黄河上游洮河、湟水流域甘青一带的齐家文化的创造者是古羌人。夏鼐先生在《临洮寺洼山发掘记》中指出,洮河流域在夏代正在氏羌之区域,氏羌曾实行过火葬制度,寺洼山遗址墓葬表现出的火葬制度恰与羌人葬俗吻合^{[7]269-310}。俞伟超先生认为:“把安国式遗存、寺洼文化、卡约文化综合起来观察,它们相互之间的关联和各自具备的特有的表征,就说明它们都是羌人文化……由此看来,把齐家、马厂,乃至上溯到半山、马家窑、石岭下文化,看作是羌人文明的前驱,是有道理的。”^[8]

概括而言主要的观点有几种:一是甘青地区青铜时代文化均为羌文化的不同支系;二是认为马家窑文化、齐家文化都是羌文化;三是宗日文化发展到卡约文化是羌文化;四是卡约文化是羌文化的源头^[9]。持上述观点的学者的主要依据是文献所载“禹出西羌”,以及齐家文化及各支系文化与古羌人所居之地的重合。

另一些学者则认为齐家文化的创造者另有其人群,是由晋南夏墟北上东进的吐火罗人。如余太山先生认为:“河西及临夏的大夏即吐火罗人迁自晋南”,“晋南的大夏似可溯源于陶唐氏。”^{[10]176-196}以上古时期中华文化在各区域内独立发展,最终形成“多元一体”的“满天星斗”状态而言,跨越山河的长距离传播,主要是为了稀有资源和器物的交换,大规模人群的迁徙,恐怕

不是上古文化的常态。

英国学者希安·琼斯指出:“文化—历史考古学对中国考古学有着久远的影响,中国考古学也有一种浓厚的编年史学传统和将考古学文化与史籍中提及的族群联系起来的倾向。”^{[11]2}其实中国考古学者显然已经认识到理论创新和跨学科对话,以及汲取公共考古学的重要性。这体现在夏文化与族群研究方面,诚如林沄先生所述:过去在我国考古界,有一种把一定的考古学文化和一定族团等同的倾向。相关研究进一步表明,已划定的考古学文化往往是可以再分析的。被不少研究者认为是夏人文化遗存的二里头文化,今天已可分析出源于河南王湾三期文化的因素和源于山东龙山文化的因素。二里头文化混合了多种先期文化的因素,不应单从同一起源的人群对四周人群文化成分的吸收来解释,而应该看成有不同起源的人群在同一地域中错杂居住而造成文化上的交融。如果二里头文化确实是“夏人”的遗存,“夏人”在血统上也是多源的^{[12]85-89}。

齐家文化的创造者齐家人应当是生活在甘青地区的齐家人,他们创造的文化虽与中原夏文化在时代上有重合,但在空间上则是各自独立的,尽管他们彼此之间通过黄河与渭河的通道有相互交流的迹象,但从考古资料来看,彼此之间的影响还不足以从整体上相互改变。渭河、黄河上游的齐家文化与晋南的夏代文化关系密切,以致有的学者认为齐家文化是由晋南传来的夏代文化与当地的马家窑文化相结合的产物。《世本·帝系》:“禹娶涂山氏子,谓之女媧,是生启。”女媧神话的发源地在西北高原,而涂山氏则在南方。《世本》之所以出现这类“错位”的记载,并非错简所致,而是因为夏文化具有强烈的吸引力,被广泛认同,以及各种关于夏代文化的传说相混杂的结果。

三、齐家文化与夏文化的关系

齐家文化遗址分布范围内有“大夏河”“夏言”“大夏城”等以“夏”命名的地方和其他事物,这些称谓与先秦秦汉文献中的记载可以印证,

但早期文献所载的“大夏”均不在西北,而在山西南部;但秦汉文献所载大夏,则与齐家文化所在区域相对应。这是什么原因呢?这应当是由于夏文化发源于晋南,之后在豫西地区发展壮大,成为主流文化。商周时代基于主流文化视角,对包括西北地区齐家文化在内的其他区域文化,也一律视为夏文化。夏鼐先生指出:“‘夏文化’应该是指夏王朝时期夏民族的文化。……夏王朝时代的其他民族的文化,也不能称为‘夏文化’。不仅内蒙、新疆等边区的夏王朝时代的少数民族的文化不能称为‘夏文化’,如果商、周民族在夏王朝时代与夏民族不是一个民族,那只能称为‘先商文化’‘先周文化’,而不能称为夏文化。”^[13]这为我们确定“齐家文化”与“夏文化”的关系提供了一个很好的标准。

早期文献中的“大夏”所指,均在山西南部。《左传·昭公元年》载子产曰:“昔高辛氏有二子,伯曰阍伯,季曰实沈,居于旷林,不相能也。日寻干戈,以相征讨。后帝不臧,迁阍伯于商丘,主辰。商人是因,故辰为商星。迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏商。其季世曰唐叔虞。当武王邑姜,方震大叔,梦帝谓己:‘余命尔子曰虞,将与之唐,属诸参,而蕃育其子孙。’及生,有文在其手曰‘虞’,遂以命之。及成王灭唐而封大叔焉,故参为晋星。”杜预注:“大夏,今晋阳县。”杨伯峻《春秋左传注》以为即今太原市^[14]1218。又《史记·郑世家》述子产语,裴骃《集解》引服虔曰:“大夏在汾浍之间,主祀参星。”^[15]1978 此大夏在唐,即今晋南翼城。又《左传·定公四年》载:“昔武王克商,成王定之,选建明德,以蕃屏周。……分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗,怀姓九宗,职官五正。命以《唐诰》而封于夏虚,启以夏政,疆以戎索。”“夏虚”即“夏墟”,指夏人故地,杜预注以为“夏墟”在太原^[14]1536-1539。顾炎武《日知录》驳之曰:“唐在河、汾之东,方百里。翼城正在二水之东,而晋阳在汾水之西,又不相合。窃疑唐叔之封以至侯缙之灭,并在于翼。”^[16]1112 杜注非是,顾说是。如此,则从最早记载来看,夏文化应起源于晋西南。

以往学者们认为甲骨文中未见“夏”,故而有的学者据此怀疑早期文献中关于夏或大夏的记载为晚出。近来据詹鄞鑫先生通过重新排比有关卜辞材料,考证甲骨卜辞中此前被释读为“夔”的字,认为其字的形体像人而突出其手舞足蹈的形象,其造字的本义正是乐舞的意思,实应当为“夏”。“夏”字在卜辞中用作神名,经常与“河”“华”等屡屡并举并卜。如《甲骨文合集》10076:“戊午卜,宾贞,酒求年于华、河、夏。”卜辞中“河”“华”“夏”等神的祭祀多见一辞,祭祀礼仪相同。卜辞屡言“往于夏”(《合集》14375)、“作夏”(《合集》5476)等。据此可知,“夏”原本可能是城邑之名,“作夏”就是建造夏城。而祭祀“夏”的卜辞中的“夏”就是以某处城邑或地方而命名的地祇。詹先生举出大量“夏”与“华”“河”并举的卜辞,证明“夏”就是夏人发祥地或夏邑。又据“夏”与“华”“河”等方位关系判断,其地应当在“晋西南平原地区”^[17]。这就从文字学的角度打消了有的学者对早期文献中关于“夏”“大夏”真实性的质疑。金景芳先生早年即指出:“大夏、夏虚、唐、虞、西吴、西虞和唐叔所封,虽然范围有广狭之分,但总的说来,都是同一地域。”“则大夏故地,实在今山西省的西南角。”^[18]30-31 可谓卓见。

《世本》说:“夏禹都阳城,避商均也。又都平阳,是在安邑,或在晋阳。”^[19]30 又据《今本竹书纪年》记载,“太康居斟寻”“后相即位,居帝丘”,“帝杼居原,自原迁于老丘”^[20]212-218。夏的都城曾经数次迁徙,后来所迁之地均在今河南沿黄河两岸的地区。刘起釭先生也认为晋西南是夏人之原居地^[21]132-133。结合近数十年来夏代考古发掘及研究来看,夏文化考古遗存最为集中的有两个区域,一个是晋西南,代表是襄汾陶寺遗址;另一个在豫中,代表是二里头遗址^②。这也与文献记载相符合。

郭静云教授在最近的一项研究成果中指出:“西北地区,黄河上、中游文化的国家化程度最低,虽然有本地的青铜文化,但因族群的流动率很高或其他因素,直至殷商末期和西周时,其影响力才成为主流。”^[22]2 又指出“夏为西北古国说的矛盾”,认为:

渭河、汾河注入黄河,其流域共同构成条件相近的河谷平原。同时渭河流域位于黄河上游兰州与郑洛之间。兰州马家窑彩陶文化在新石器时代已传播到渭河流域。渭河流域黍作农产与河南关系密切。虽然不宜高估渭汾先民通过三门峡与郑洛先民的沟通,但生活条件相近,易使农耕技术同化。然因渭河东游、咸阳原水源不足,农耕条件不良,自新石器时代以来,农耕聚落集中在渭河西游,半坡、马家窑彩陶文化对汾河流域和三门峡以东的居民影响还是较弱。青铜初期以兰州为中心的齐家文化传播到渭河流域,经过黄河和渭河两个通道,齐家类型遗址范围,向东可达渭河、黄河的汇流区。不过,前文中已叙明,中原似乎并未吸收齐家的青铜技术,反而吸收了长江流域的青铜技术。但渭、汾注入黄河的汇流处,位于齐家和中原之间,当地也出土了齐家与中原类型的文物,且早期金属器以齐家类型为主。因此不能排除中原北部也曾受齐家文化影响的可能性,但从考古资料来看,中原文化中的齐家成分却相当低。……青铜初期,夏是众多古国之一,但文献均从“夏”的角度载录古事,夏先民的传说乃扩展至全中国。其原因可能有二:其一,是因为编录文献的周人未能掌握其他地区先民的传说,也不希望张扬别族先民的成功,故仅保留本土古国的传说;其二是因为其源自当时最发达的文明,而后成为天下历史概念的重要环节。^{[22]123-124}

看来齐家文化与中原夏文化、汾河流域夏文化均有过接触,但在早期大体独立发展,到了中后期,则情形有所改变。周人发祥于西北,欲东进与殷商相抗衡,在文化上则以夏的继承者自居。因此周人所编辑的文献中始有“禹出西羌”之说。周人世与姜姓通婚,以此结成政治联盟。故周代以后,羌人就进入到了华夏族群的族系,成为姜姓。《后汉书·西羌传》:“西羌本姜姓之别,《春秋》所谓姜戎,亦其类也。”章太炎则认为:“其实姜姓出自西羌,非西羌出于姜姓。

神农姜姓,由姜水也,其原本西羌。而黄帝与之同出少典,则亦西羌种也。”^{[23]388}顾颉刚在此基础上进一步指出:“羌和姜本是一字,羌从人,作种族之名;姜从女,作为羌族女子的姓。”^[24]这都是周人以夏文化的承续者自居而导致的。

种种迹象表明,后期齐家文化曾受到夏文化的强烈影响,和夏文化有着密切的关系。约当公元前3000年至公元前2000年前后,以二里头为代表的中原文化异军突起,红山文化、大汶口文化、良渚文化、石家河文化等几乎同时走向衰落^{[25]35}。于是当时的文明格局,遂由苏秉琦先生所说的“满天星斗”,变为了当时华夏大地文化整体呈现“月明星稀”^{[26]160-163}的态势。各区域文化的起落与消长,必然会导致人群的高频度和成规模的流动,最终导致考古学器物文化的器形和纹饰等方面的交融,及民族文化以神话传说和历史记载相融合的文化心理共同体的形成。

四、齐家文化衰亡的原因

虽然说二里头文化的兴盛发达使上古其他地区文化的光辉稍显暗淡,但对齐家文化这样的区域性文化而言,其衰落也有其自身的原因。齐家文化盛极一时,为何最终走向衰亡而融入中原商周文化之中?这首先要从其生业方式的特殊性来探讨。齐家文化最初是以农耕为主要生业方式,这在典籍中有明确记载。《帝王世纪》载:“炎帝神农,母曰任姒,有蚺氏女,有女登,少典妃。游华阳,有龙首感之,生神农于裳羊山。”“人身牛首,长于姜水,因以氏焉。”“作耒耜,始教民耕农。尝别草木,令人食谷以代牺牲之命,故号神农。”^{[27]3}齐家文化为何走向衰亡?其内在原因是多方面的,其中当时气候的变化是一个相当重要的因素。日本学者宫本一夫根据中国考古学者所撰黄河中上游地区考古发掘报告中有关动物遗骸的资料归纳指出:

伴随着以公元前3000年为始的气候寒冷干燥化现象,此前人们所进行的野生动物狩猎,尤其是鹿的猎获逐渐减少,取而代之的是猪或是作为畜牧动物的绵羊、牛等

家畜动物。家畜动物增加的现象明显见于黄河上游地区及内蒙古中南部地区。其中尤以新石器时代后期后半段的齐家文化及新石器时代终结末期的朱开沟遗址最为显著。……然而比猪的家畜化进展更值得重视的是,绵羊、牛等畜牧动物的明显增多。这是与森林地带的草原化导致鹿的生存领域减少成反比例的现象。……而在黄河上游地区和内蒙古中南部,即使是在畜牧发达的阶段,农耕石器仍然存在,仍可见一如从前的农业要素。说明这些地区仍然进行着一定程度的农业生产。我把这种依存于畜牧的农业社会称之为畜牧型农业社会,以区别于黄河中游及下游同属黍、粟农业社会的区域。^{[28]228-230}

齐家文化时期遭遇了寒冷干燥的气候,以及水灾等自然灾害,农业遭到破坏。瑞士学者许靖华根据历史上全世界范围内存在的因气温降低导致的人类社会动荡和族群流动的普遍规律,也指出:

新石器时代晚期,有人耕种的田地范围不只包括中国中部的黄河及长江流域,还包括青藏高原北边周围、内蒙古,以及满洲西部。这些民族大多是定居农民,同时也畜养猪、狗、牛、羊和鸡等,以补充食物来源。耕种的面积越来越大,农村也越来越繁荣。后来气候突然变冷,接近公元前2000年时,中国西北部变得异常寒冷。在年代较近的文化层中,出现的动物骨骼增多,而农耕器具变少,显示由农耕退化为畜牧文化。猪的数量变少,取而代之的是大量的羊。农民变成了牧羊人,或者更有可能的情况是,他们被来自北方的游牧民族征服或取代了?

(公元前)第三个千年末来到中国的游牧民族入侵者是北方的羌人。^{[29]129-130}

气候变得寒冷干旱,使游牧人群被迫内迁,因此造就了这里“畜牧型农业社会”的形态。未能形成强有力的制度,这是其走向衰亡的重要原因。

齐家文化衰落的另一个重要原因,可能是

因为受到西来文化的影响而走向分化,未能形成一个整体所致。凯文·林奇研究指出:“人类是有领域感的动物,他们会利用空间来控制人与人之间的交易,会维护领域的所有权以保证拥有其资源。”^{[30]145}考古学家普遍认为,作为特殊空间的都邑和聚落是王权政治的物化形式。何弩教授从凯文·林奇的城市形态学空间控制理论出发,结合陶寺与二里头城址文化,提出了中国早期城市或都城的九项指标:“①规整的城市形态;②排他的宫庙区的存在;③排他的王族墓地;④排他的祭祀区;⑤官营手工业作坊区;⑥政治宗教寡头垄断的大型仓储区;⑦初具规模的规范的道路系统和城门系统;⑧明确的城市布局规划理念;⑨多样性的都市文化面貌。……准此,我们认为,陶寺是中国最初的城市和都城,二里头遗址则是第一个成熟的城市和都城。”^{[31]3-58}以此为准来看,齐家文化遗址中虽出现了来自西亚的象征权力的权杖,聚落中有祭坛等专门宗教性建筑,也有公共墓地,但却未发现大型的宫殿,这表明其尚未形成高度集中的王权制度。韩建业教授在研究成果中指出:

齐家文化之末,在齐家坪、磨沟、皇娘娘台等墓地以及兰州崖头、临夏瓦窑头等遗址,出现一些圜底的彩陶罐或绳纹罐,显得很突兀,其来源应当是阿尔泰南部和天山东中段的切木尔切克文化,尤其是多重波折纹、梯格纹等彩陶纹饰,很可能就是切木尔切克文化陶罐上类似刻划纹的移植变体。另外,属于齐家文化和寺洼文化过渡期的大族坪北区遗存双耳罐上的胡须纹,还广泛见于中亚北部甚至伊朗地区大体同时或略早的遗存;磨沟发现的中国最早的人工铁器,比西亚、东欧等地人工铁器的产生至少晚约千年。这说明公元前15世纪以后仍然有较多西方文化因素渗透进甘青地区,这或许是促使齐家文化分化转变的原因之一。最终的结果是,秦魏家类型变为辛店文化和卡约文化,磨沟类型变为寺洼文化,而老牛坡类型则融于二里头文化当中。^[4]

其实,齐家文化在发展的早期,即已受到外来文化的影响。这从甘肃、青海境内齐家文化遗址发现的众多早于中原地区的青铜器即可得到印证。然而到了齐家文化后期,其向东传播的趋势明显减弱。其主要原因是长江流域的良渚文化、黄河中下游的夏、商文化辐射力的加强。一个明显的证据是齐家文化祭祀观念对上述文化的趋同。

齐家文化遗址发现多处石圆圈祭坛,其来源就是良渚文化,表明齐家文化受到东方文化的强有力影响。如甘肃永靖县大何庄村俗称“大台子”或“灰台子”的齐家文化早期遗址中,就发现了5处石圆圈遗迹,用扁平的砾石排列而成,石圆圈周围伴随有卜骨或作为牺牲的牛羊骨骸出土。除此之外,在永靖县秦魏家遗址、天水师赵村遗址、青海民和县喇家遗址等处,也发现了同样的石圆圈及牛羊骨骸,表明这种石圆圈是齐家人的祭祀之地^[32]。有学者指出,这类石圆圈多见于良渚文化等遗址,且时代均早于甘青地区齐家文化^[33]105-120。表明齐家文化祭祀观念受到来自东面中原文化的强烈影响。

此外,在青海乐都柳湾齐家文化遗址、甘肃兰州土谷台马厂类型墓葬、武威皇娘娘台齐家文化墓葬、河西走廊民乐县东灰山遗址和玉门火烧沟四坝文化墓葬中,均发现了来自滨海地区的海贝饰品^[34]176-85,这表明齐家文化与其他地区已经有远距离的交流和互动。

由上述来看,齐家文化在其发展期内,虽然在空间分布和时间延续上都形成了一定的发展规模和影响力,同时在物质文化和精神文化层面也都达到了相当的发展水平。但在其发展的后期,因为气候原因,形成了流动性很强的“畜牧型农耕社会”的特殊社会形态。这种社会形态的组织结构相对比较松散,不具备形成早期国家的基本条件。因此,由草原文明传来的青铜技术,也未能在其转化为先进的生产力。另外,由于中原夏王朝和商王朝的崛起,其意识形态如宗教祭祀、葬俗等,又受到中原文化的强烈影响。在以上因素的共同作用下,齐家文化最终走向分化,其主体和大部逐渐融入中原商周

文化之中,其局部则同时保留有草原游牧文化的一些特征。

注释

①有的学者认为,齐家文化石圆圈由东南的良渚文化传入,又继续向西北方向草原地带传播,影响所及,至于新疆和内蒙古一带。参杜维、杨江南:《齐家文化石圆圈源流》,收入《2016中国·广和齐家文化与华夏文明国际论坛论文集》,甘肃文化出版社2017年版,第105—120页。也有的学者认为石圆圈类似于中亚草原游牧民族固定帐篷边留下的石镇。参[美]胡博:《齐家与二里头:远距离文化互动的讨论》中关于齐家墓地所见属于印欧民族习俗的殉妻葬部分的注释,李永迪译,收入夏含夷主编:《远方的时习:〈古代中国〉精选集》,上海古籍出版社2008年版,第24页。但从发现石圆圈的大何庄等齐家遗址来看,这些石圆圈中或附近都发现有动物的遗骸,更有可能指向这是祭祀的场所。②徐旭生先生从《国语》《左传》《竹书纪年》等早期文献记载中,归纳出夏人的活动“有两个区域应该特别注意:第一是河南中部的洛阳平原及其附近,尤其是颍水谷的上游登封、禹县地带;第二是山西西南部汾水下游(大约自霍山以南)一带”。见《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》,刊《考古》1959年第11期。

参考文献

- [1]洪玲玉,吴浩森,等.齐家坪:齐家文化典型遗址研究的新进展[J].考古与文物,2019(3):63-74.
- [2]中国社会科学院考古研究所编著.中国考古学·夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [3]张忠培.齐家文化研究[J].考古学报,1987(2):153-175.
- [4]韩建业.齐家文化的发展演变:文化互动与欧亚背景[J].文物,2019(7):60-65.
- [5]陈亚军.齐家文化所见塞伊玛—图尔宾诺铜器与早期文化交流[J].西北师大学报,2018(4):76-81.
- [6]胡博,著.李永迪,译.齐家与二里头:远距离文化互动的讨论[M]//远方的时习:《古代中国》精选集.上海:上海古籍出版社,2008.
- [7]夏鼐.临洮寺洼山发掘记[M]//夏鼐文集:上.北京:社会科学文献出版社,2000.
- [8]俞伟超.古代“西戎”和“羌”“胡”文化归属问题的探讨[M]//先秦两汉考古学论集.北京:文物出版社,1985.
- [9]叶茂林.甘青地区史前考古与早期羌文化探索[J].四川文物,2016(6):40-46.
- [10]余太山.说大夏的迁徙:兼考允姓之戎[M]//夏文化

- 研究论集,北京:中华书局,1996.
- [11]希安·琼斯著.族属的考古:构建古今的身份[M].陈淳,沈辛成,译.上海:上海古籍出版社,2017.
- [12]林沄.关于中国早期国家形式的几个问题[M]//林沄学术文集.北京:中国大百科全书出版社,1998.
- [13]夏鼐.谈谈探讨夏文化的几个问题[J].中原文物,1978(1):32-33.
- [14]杨伯峻.春秋左传注:修订本[M].北京:中华书局,2009.
- [15]点校二十四史修订本:史记[M].北京:中华书局,2013.
- [16]顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校.日知录集释[M].长沙:岳麓书社,1994.
- [17]詹鄞鑫.华夏考[J].华东师范大学学报(哲学社会科学版)2001(5):3-28.
- [18]金景芳.中国奴隶社会史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [19]宋衷注,秦嘉谟等辑.世本八种[M].北京:中华书局,2008.
- [20]方诗铭,王修龄.今本竹书纪年疏证:修订本[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [21]刘起釪.由夏族原居地纵论夏文化始于晋南[M]//古史续辨.北京:中国社会科学出版社,1991.
- [22]郭静云.夏商周:从神话到史实[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [23]章太炎.太炎文录续编·西南属夷小记[M].上海:上海人民出版社,2014.
- [24]顾颉刚.从古籍中探索我国的西部民族:羌族[J].社会科学战线,1980(1):117-152.
- [25]许倬云.说中国:一个不断变化的复杂共同体[M].桂林:广西师范大学出版社,2015.
- [26]许宏.何以中国:公元前2000年的中原图景[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2016.
- [27]宋翔凤,钱宝塘辑,刘晓东点校.皇甫谧.帝王世纪[M].沈阳:辽宁教育出版社,1997.
- [28]宫本一夫.从神话到历史:神话时代夏王朝[M].吴菲,译.桂林:广西师范大学出版社,2014.
- [29]许靖华.气候创造历史[M].甘锡安,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [30]凯文·林奇.城市形态[M].林庆怡等,译.北京:华夏出版社,2001.
- [31]何弩.都城考古的理论与实践探索:从陶寺城址和二里头遗址都城考古分析看中国早期城市化进程[M]//三代考古:第三辑,北京:科学出版社,2009.
- [32]中国社会科学院考古研究所甘肃工作队.甘肃永靖大何庄遗址发掘报告[J].考古学报,1974(2):29-62+144-161.
- [33]杜维,杨江南.齐家文化石圆圈源流[M]//2016中国·广河齐家文化与华夏文明国际论坛论文集,兰州:甘肃文化出版社,2017.
- [34]张朋川.史前装饰艺术的作用与意义[M]//黄土上下:张朋川美术考古文萃.济南:山东画报出版社,2006.

Some Thoughts on Qijia Culture

Han Gaonian

Abstract: The chronology range of Qijia culture is roughly the same as that of the Xia Dynasty in the Central Plain, and its upper limit may be slightly earlier than that of the Xia Dynasty. Its spatial range is mainly distributed in the Western Han River basin, a tributary of the upper reaches of the Yangtze River, and the middle and lower reaches of the Weishui, Taohe, Daxiahe and Huangshui in the upper reaches of the Yellow River, spanning the four provinces of Gansu, Ning, Qing and Mongolia, with an east-west span of more than 800 kilometers. The unearthed thousands of cultural relics (tombs, settlement, etc.) and (pottery, bronze, jade, bone artifacts, etc.) were founded. Its cultural forms with obvious transitional characteristics due to its space location of the "hub" status which has the cultural factors of the middle and lower reaches of the Yellow River and the cultural factors of the Eurasian steppe. The composition of the Qijia people who created this culture should take the Majiayao people in archaeology or the Xiqiang people recorded in the literature as the main body and absorbed different ethnic groups. From the legend of Xiayu that is widely spread in Hehuang area and the geographical and folk images named "Xia", we can see that Qijia culture once experienced the same "shimmering" glorious period of ancient Chinese culture as the Xia culture in Central Plain. Qijia culture in the background of "scarce" flow down to the culture ocean of "unity in diversity" of the grand pattern of Chinese civilization because of climate and other factors eventually.

Key words: Qijia culture; Xia culture; Erlitou culture; cultural psychological community; livestock farming society

[责任编辑/李 齐]



法家法本体初论*

康中乾

摘要:把“法”视为律条、政令、制度、手段等都没问题,但若将“法”视为本体难免会带来疑虑。在法家那里,法的确是本原、本体。法的繁体字为灋,它由水、廌、去三部分组成,其基本涵义是像水那样平直地去掉不正直者,而留下正直者。所以,法本身就是标准、准则、尺度,就是一切社会行为和现象之存在的本原、本体。法家的法理论和思想具有深刻的本体论意蕴。韩非功利理性的思维方式和相应“参验”式的经验方法,使他往往自觉中不自觉地法、术、势,尤其是将颇有意境性、境域性、势域性的“势”予以概念化和对象化。在法家这里,法、术、势等只是工具和手段而已。韩非用“理”来诠释老子的“道”,由此也将“道”概念化、对象化了。

关键词:法家;法;本体;境域

中图分类号:B226

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0037-07

乍听“法本体”这个概念难免会感到突兀,同时产生疑惑,接着就是质问:“法”是本体吗?它能作本体吗?倘若它是本体,孰不可为本体?这些疑惑、质疑均可理解。但笔者仍要强调:“法”能作本体,它就是本体。儒家的伦理学要本体化和能本体化,同样,法家的法学和法也要本体化和能本体化。

一、“法”的尺度、标准含义 及本体价值

“本体”观念和思想是人类社会或人文世界的必然,没有本体就意味着没有人类社会或人的世界。这里的关键在于人文世界的真正本质是“无”即“自由”。在本质上,人的存在是“无”,所以人才不受任何本身之外他者的影响和左右。人就是人,人所作的一切均是由人自己作主的,这就是“自由”。既然人的一切都是由人

自己作的主,人就理应对自己的所作所为负责,人就有了无法推卸的责任和不得不为的义务,这才有了人类社会的一切,才有了人的世界。

哲学上的“本”或“本体”思想就是人的“无”即“自由”这一存在本性、本质的思想表现和形式。所以,人和人的世界不能没有本体。人类为什么总要自觉或不自觉地提出某一“本体”?这实质上是人将自己的“无”即“自由”本质显现、表现出来而已,即人将自己的这种“自由”本质表现出来,让其作为一种尺度、规矩、标准等存在,此即“本”或“本体”。人类生活中有许多度量单位,比如说“尺”“斤”“升”“圆”等,这实际上就是本体。拿长度单位“尺”来说,“一尺”究竟是多长?除了说“一尺就是一尺”这种同语反复的话之外,是说不出一尺究竟是多长的,原因就在于这个“尺”本身就是一切长度的最终标准。一切长短都由它来衡量,而它自身由谁来衡量呢?没有别的东西了,只有它自己,即以

收稿日期:2021-03-03

*基金项目:国家社会科学基金西部项目“中国传统哲学的问题和方法”(20XZX004)阶段性成果。

作者简介:康中乾,男,陕西师范大学马克思主义学院教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中国哲学史和哲学本体论研究。

“尺”来衡量自己。所以,这个“尺”就是自本自根的存在,它存在的原因和根据就在于自身中,它自己就是自己存在的本和根。

本体的意义和作用正是在这里,即人类给自己的存在和活动建立了一种最终的和最后的必然性、神圣性的标准和尺度。有了这个标准,人就可以来规整和有序化自己的生活了。所以,建立本体乃是人类社会之必需和必然。这不只是哲学上的问题,而是人类社会方方面面都普遍存在的问题;只不过在哲学上这一问题自觉的和理论性的,而在哲学之外的其他领域中,这一问题则是自发的和非理论性的而已。

现在我们来谈“法”的问题。法者何?法的繁体字为“灋”,它由水、廌、去三部分组成。水,取其水平、平正义;廌,是一种兽,即獬豸兽,它能识别出不正直,所以古时判官司时就让它去抵触不正直的一方,使不正直者离去;去,即离去,去掉,把不正直者去掉而留下正直者。故《说文·廌部》说:灋,刑也。平之如水,从水;廌,所以触不直者,去之,从[廌]去^①。法乃刑法,它本身就是标准、准则;符合它的行为、做法就对,不符合它的就错。这就像工匠手中的尺规一样,是标准与尺度。故商鞅说:“世之为治者,多释法而任私议,此国之所以乱也。先王悬权衡,立尺寸,而至今法之,其分明也。夫释权衡而断轻重,废尺寸而意长短,虽察,商贾不用,为其不必也。故法者,国之权衡也,夫倍法度而任私议,皆不知类者也。”(《商君书·修权》)韩非说:“释法术而任心治,尧不能正一国。去规矩而妄意度,奚仲不能成一轮。废尺寸而差短长,王尔不能半中。使中主守法术,拙匠守规矩尺寸,则万不失矣。”(《韩非子·用人》)^②这些论述不是说得很明白嘛,没有“法”国家就没有了规矩尺寸,没有了标准,还能做什么事呢?还能做好什么事呢?所以,国一定要有法,法就是一个国家的标准、准则。这即是法的本体意义。

与儒家的伦理学本体论相比,法家的法本体论更具有自然性和天然性,似乎不用作理论升华和论述。儒家的伦理学本体论是一种哲学思想和理论,需要作哲学论证和理论提升。法本体论似乎不需要作论证和特别提升,法一旦确定、建立就是神圣之标准,就具有尺度、规矩

的性质和功能,再不用作特别说明和论证了。因此,在法家这里不像在儒家、道家那里,有哲学本体论的思想和理论。法家只是直白地指称法的重要,明确要求以法行事而已。也正因为法作为本体自身天然性或自然性的意义和特点,使得人们熟视无睹,反而忽视、漠视了法的本体性。一提到法,人们只知道或称其重要,没有它不行,但却认识不到它的真正本体性的性质和地位、作用,而将其降低为工具和手段来使用。这对法的真正使用和作用的发挥是不利的。加之,由于人为因素而导致法的使用的不正当和不恰当,使人们对法往往产生厌恶感,这就大大影响了其公平、公正的神圣价值,大大掩盖了或淹没、遮蔽了其本体的性质和地位。人们往往只看到和感受到法的工具性、强制性和残酷性甚至血腥的一面,而从根本上淡化、漠视以至于抛弃了法的本体性、必然性、神圣性,以及维护社会生活和社会秩序公平公正的一面。人们仅仅感到和认为仁义礼乐等社会伦理规范,是人的生活必不可少的,殊不知法对人的生存和生活更是必不可少的,法的本体性的地位和作用比伦理道德的本体性的地位和作用更大、更强、更明显。可以说,没有法,人类社会休矣。

二、“法”本体的境域性

辩证、辨析了法的本体性地位之后,现在要考察的问题是:法是什么样的本体?换言之,什么样的本体才应是法的真正本体?一提到本体,人们首先将其观念化、概念化了,即把本体作为一个对象或一个实体对象来看待,然后再给这个实体对象一个名称即概念,这就是概念化、对象性的本体。这样的本体实际上是人为的规定,它只是人的一个工具,并非真正的本体,因为这种规定的根在人这里,而被规定的那个“本体”自身并没有根,即没有自本自根的存在性,所以它实质上并不是本体,不是真本体。所谓本体就是自本自根之体,即它的存在是以自身为原因和根据的。因此,将本体作为人的一种认识和规定是解决不了问题的,因为这是在人与对象之间二分性关系中来处理和解决问

题的,当说对象时始终受到人的羁绊,而当说人时又始终受到对象的羁绊。这时的人和对象均没有独立性和自本自根性。故本体必须超越出主体与对象这种二元分立的框架限制。怎么超越呢?难道是人为地抛弃一个而只要另一个就算完事了吗?当然不是。问题的真正解决在于必须从这种主客二分的二元性框架出发,来化解掉此种二元分立的结构,以获得一种无外在依赖的、在内性上乃自本自根的存在体,这也就是本体自身的“有一无”性的性质、本质和结构。自根,这就是本体。本体自身“有一无”性结构的显现、表现一定不是对象性的,而是境域、境界、意境性的。

因此,真正的法本体必是境域、势域性的,而非对象化、工具性的。对于这一点,韩非是有一定程度的认识和自觉的,因为他不只是讲“法”,还讲“术”,更讲“势”。韩非说:“法者,宪令著于官府。”(《韩非子·定法》)“法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。”(《韩非子·难三》)韩非明确认识到,法只是人规定的、写在纸上的法令条文,它是标准,是尺度,但它并不能自然地、自动地生效,它要人执行。执法之人如果能够公平执法,法就能起到罚恶扬善的作用。否则,法就成了执行者手中的工具,他完全可以用此工具来消除异己,而满足一己之私欲。《庄子·胠篋》有言:“为之斗斛以量之,则并与斗斛而窃之;为之权衡以称之,则并与权衡而窃之;为之符玺以信之,则并与符玺而窃之;为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。何以知其然邪?彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁义存焉。”斗斛、权衡、符玺这些东西都是标准,本身是不错的,但它自己不会自动生效,它只能由人来执行和使用;执行的人如果利用这些标准来谋取私利,那这些标准就起了反作用,比没有标准结果更糟。所以,制订了法令是一回事,要更好地执行法令是另一回事,而且是非常关键的事。怎么来执行法,使其成为真正的本体呢?韩非讲起了“术”。“术者,因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能者也,此人主之所执也。”(《韩非子·定法》)说得好听一些,这个“术”是领导艺术,是领导者的政治艺术,是高明的领导才能和高超智慧的表现。但

说白了,这是一种权术、诈术、谋术,是权谋之道,这与“诡道”的将兵之道是一样的性质和本质,即用诡诈之韬略将群臣牢牢地控制在手中而为我所用。老子有言:“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人。”(《老子》第36章)

韩非说的没有这样直白和露骨。韩非讲的是用“名”,即“审合刑(形)名”和“循名责实”之法。君主用群臣的官职名来考察、综核他们的当官之实,考核他们的政绩,如果名副其实就赏,否则就罚,这样谁也蒙骗不了君主,欺骗不了君上,而君主则会牢牢掌控臣下,使他们俯首听命而不敢心生歹念和妄为。这个“术”说起来也蛮不错的,看起来也挺有模有样的,但最终还是不行,因为它仍是一种权术、诈术和手段,其对象性、概念化成分和性质太强,是入不了境的,是构造不出境域、势域、势道来的。用术来配合法和以术运法、以术行法,这会使法更加对象化、概念化和工具化、手段化,会进一步异化为人的统治工具,成为人的桎梏,其结果是法与人的目的和人性对立起来。所以,以术行法的结果并不能使法有效地执行。秦始皇可谓用术的高手和能手,但结果却并不能从根本上制奸和去奸,奸依然隐藏着且会更深地潜藏着,这就导致国家政权埋下了深层的危机和隐患。秦王朝的迅速覆灭不能说没有此方面的因素。用术者必被术所用,使谋者终为谋所谋,搬起石头砸了自己的脚,这往往是用术者的下场。

韩非作为一位聪明的法家思想家,应该是看到了和体会到了术的双刃剑作用和结果,故他不像申不害那样专讲用术,他又讲起了“势”。何谓“势”?《韩非子·难势》曰:“飞龙乘云,腾蛇游雾,云罢雾霁,而龙蛇与蝼蚁同矣,则失其所乘也。贤人而诘于不肖者,则权重位卑也;不肖而能服于贤者,则权重位尊也。尧为匹夫不能治三人,而桀为天子能乱天下。吾以此知势位之足恃,而贤智之不足慕也。”《韩非子·功名》曰:“桀为天子,能制天下,非贤也,势重也。尧为匹夫,不能正三家,非不肖也,位卑也。千钧得船则浮,锱铢失船则沉,非千钧轻而

锱铢重也,有势之与无势也。”

可见,所谓“势”是一种位势或势位,它不是对象存在,不是实体,而是因地位或位置悬殊所造成的一种倾向、趋向、形势、势头、势力、气势、态势等无形而有象的氛围力量,孙子说在千仞之山巅上转动着的圆石、从高处奔泻而下能漂起石头的激水^③,就是一种“势”。这是一种让人能感受到但却看不见、摸不着的气势、趋势和力量,它真真切切地存在着,无形而有象。韩非说:“威势者,人主之筋力也。”(《韩非子·人主》)“势者,胜众之资也。”(《韩非子·八经》)势乃人主取胜之资,是人主的筋力,其重要性当在术之上。韩非提出“重人”概念,谓:“重人也者,无令而擅为,亏法以利私,耗国以便家,力能得其君。此所为重人也。”(《韩非子·孤愤》)这个“重人”不就是权奸吗?他大权在握,倒将君主玩弄于股掌之中,“主上卑而大臣重,故主失势而臣得国”。因此,君上不能允许这种“重人”存在,而必须颠倒过来,使君上大权在握而驾驭群臣,使权奸者不敢为并不能为。怎么才可做到这点呢?靠用术并非长久之计和长久之道,因为奸臣照样可以用术,可以“以其人之道还治其人之身”的。这里只能造势,即营造出一种能压倒一切的、有如从万仞之山巅奔泻而下的激水一样的形势、趋势、气势,它有一种能包裹宇内、席卷天下的气势、势道和力量,有一种气吞山河、荡涤群臣的威力、威势,在这种境域、势域中君上就处在了主动位置,就能稳站涛头而弄潮了。故韩非说:“今人主处制人之势,有一国之厚,重赏严诛,得操其柄,以修明术之所烛,虽有田常、子罕之臣,不敢欺也。奚待于不欺之士?……故明主之道,一法而不求智,固术而不慕信,故法不败而群官无奸诈矣。”(《韩非子·五蠹》)只有造就了或营造出了这种必然之势,法和术才能都被盘活而发生应有的效用。这样以来,治国这盘棋就下活了,君主就会时时处处制人而不制于人。

在韩非的法、术、势的法家思想理论中,势是最重要的和最可贵的东西,它最有玩头。但这个势是一种化去了主与客或主体与对象之二分状态的、主客一体、物我同一的一种境界和意境、势域,这远非对象性、概念化之方式所能扣

住的,只能用“形式指引”式的方法来捕捉。当然,韩非不可能有势域思想和认识,也根本不可能有海德格尔“形式指引”那样的思想深度和方法。但作为思想家的韩非却感觉到把握这种势和进入此势之困难。《韩非子》中有《说难》一篇,云:“凡说之难,非吾知之有以说之之难也,又非吾辩之能明吾意之难也,又非吾敢横失而能尽之难也。凡说之难:在知所说之心,可以吾说当之。所说出于为名高者也,而说之以厚利;则见下节而遇卑贱,必弃远矣。所说出于厚利者也,而说之以名高,则见无心而远事情,必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也,而说之以名,高则阳收其身而实疏之;说之以厚利则阴用其言,显弃其身矣。此不可不察也。”

“说之难”究竟难在何处呢?难就难在它不是对象化的概念规定,即不是“是什么”的那种“什么”之谓,这种“什么”是不难说出的,再复杂也不难说出,只需说得多些而已;真正的“说”是处在自己与对方之间“居中”或“中”的地带,这本身就带有那种亦此亦彼而又非此非彼的是之而非、非之而是的是是非非、非非是是、是非非是、非是是非的境域性、势域性,说出的话既要切合对方之意又要切合自己之想,既不能全为对方又不能全为己方,但既要能为对方又要能为己方,这种难度是不言而喻的。这才真正涉及境域,这时的“说”才真的有如“飞龙乘云,腾蛇游雾”一般而翻腾舒卷,自由自在。

然而,不是得道高人,不是既能入世又能出世的“从心所欲不逾矩”的圣人,是难以入境的,故要在境外用概念性的评议来说这个境本身就非常困难了。故韩非又说:“故与之论大人,则以为闲己矣;与之论细人,则以为卖重;论其所爱,则以为藉资;论其所憎,则以为尝己也;经省其说,则以为不智而拙之;米盐博辩,则以为多而交之;略事陈意,则曰怯懦而不尽;虑事广肆,则曰草野而倨侮。此说之难,不可不知也。”(《韩非子·说难》)“说”的确难啊,难就难在它不是概念陈述而是境域开显,是心领神会、心照不宣地默契和“相视而笑”之举。这时的“说”根本不是表述对象,而是显示心声。韩非举例说:“昔者郑武公欲伐胡,故先以其女妻胡君以娱其意,因问于群臣:‘吾欲用兵,谁可伐者?’大夫关

其思对曰：‘胡可伐。’武公怒而戮之，曰：‘胡，兄弟之国也，子言伐之，何也？’胡君闻之，以郑为亲己，遂不备郑，郑人袭胡，取之。宋有富人，天雨墙坏，其子曰：‘不筑，必将有盗。’其邻人之父亦云。暮而果大亡其财。其家甚智其子，而疑邻人之父。此二人^④说者皆当矣，厚者为戮，薄者见疑。则非知之难也，处之则难也。”郑武公杀关其思而以安胡人，使其放松警惕，这尽管是权术计谋，但也表明“说”的确是很困难的。郑武公明明想伐胡国，但却要把说了真话、说得对的大臣杀掉，可见这时完全说真话并不对；那么，如果完全说假话呢？恐怕也是死路一条，郑武公同样会有理由杀掉说假话者。所以，此时就处在了两边较劲的状态，这时偏于任何一方都不行，由其两边支撑起来的平衡态就被破坏了，其结果必然是失败。此时的高招就是模棱两可、含糊其词，这就涉及语言的模糊性问题，这恰恰是现象学存在论用以把握“存在”本身的方法。

三、韩非“法”本体思想的不足之处

韩非意识到了“势”的势域性、境域性特征，并从“说难”这个视角涉及把握“势”的境域之难。这都是他思想的敏锐和深刻之处，这也正是法家法本论的长处和价值之所在。但韩非本人毕竟是以对象性、概念化的思维方式为主体的思想家，故他远非孔子、老子、庄子等人可比，他自己，包括以他为思想代表的整个法家，都始终未入境。韩非未真正进入天人一体、得机得势的天道之中，他充其量只有人道而没有天道，更没有人道与天道的合一。张祥龙说韩非是“得人势而未得天势”^⑤，此说有见地。由于韩非功利理性的思维方式和相应的“参验”式的经验方法，使得他往往在自觉中不自觉地将法、术、势，尤其是将这个颇有意境性、境域性、势域性的势予以概念化和对象化了。故在法家这里，法、术、势等就只是工具和手段而已。韩非这一概念化、对象性的思维方式，在他对待老子“道”时明确表现了出来。

老子的“道”是个颇为复杂的哲学范畴。但是老子处“道”仍不失境域性、势域性，比如《老子》第二十一章用“恍兮惚兮”“惚兮恍兮”“窈兮

冥兮”等话语所状摹的就是人与道浑然一体的那种境域、势域性。但到韩非这里，道的势域、境域性荡然无存了，而将道完全予以“理”化，道成了万世万物之存在的那个总“理”了。《韩非子·解老》曰：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”“万物各异理，万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以成其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。道与尧、舜俱智，与接舆俱狂，与桀、纣俱灭，与汤武俱昌。……凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。”这说的是道的本原性、本体性、本根性。这样来定谓“道”当然可以。但问题是这个作本体的“道”是什么性质的存在体呢？韩非说：“万物各异理。”“理者，成物之文也。道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理。万物各异理而道尽稽万物之理，故不得不化。不得不化，故无常操。”“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后物可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。”（《韩非子·解老》）这就将“道”予以“理”化了。道与理的关系是一般、普遍、抽象与个别、特殊、具体的关系。这个理解、解释看似不错，也易于理解和把握。但总体的思维方式、方向却有所偏，因为这里将“道”对象化、概念化了，这样的“道”对人来说永远是个外在的东西，是没有境域可言的，所以人终究是得不了“道”的。

人得不到“道”，即不能进入“道”境中；不在“道”境中，就不能与“道”一体化即一体同在。如此一来，“道”的活性就没有了，即“道”之存在所具有的那种当场构成、当场生成、当场发生着的活生生的情境性、境域性就消失、消散了，它就退化和蜕化为单纯的工具，就成了纯粹的工具或手段，而蕴含、蕴含于此种工具或手段中的目的就隐退了和被遮蔽了。为了进一步理解和把握老、庄“道”的活的境界、境域性本质，这里不妨引述一段《庄子·知北游》的话：

知北游于玄水之上,登隐斧之丘而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰:“予欲有问乎若:何思何虑则知道?何处何服则安道?何从何道则得道?”三问而无为谓不答也,非不答,不知答也。知不得问,反于白水之南,等狐阍之上,而覩狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰:“唉!予知之,将语若,中欲言而忘其所欲言。”知不得问,反于帝宫,见黄帝而问焉。黄帝曰:“无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道。”知问黄帝曰:“我与若知之,彼与彼不知也,其孰是邪?”黄帝曰:“彼无为谓真是也,狂屈似之,我与汝终不近也。夫知者不言,言者不知,故圣人行不言之教。”^⑥

这是说,“道”不能作为人理性思想中的一个对象,如果将其作为概念用语言予以描述和把握,“道”就被剥离开了活的存在境域,它因此就成了死东西,这种死东西是不能显示或开显天地万物之存在的信息、消息的。这就是《老子》第一章开宗明义地说的“道可道,非常道”的意思。所以,那个真正的“道”,那个活“道”是不能用一般意义上的语言概念来予以把握的。

韩非用“理”来诠释老子的“道”,由此而把“道”概念化、对象化了,“道”实际上就成了死东西。对“道”作概念诠释,这看似问题不大甚或没有问题,但实则不然,实质上涉及人的存在原则和行为处事原则及方式、方法。从“道”的境域性或境域之“道”出发,人的行为和所作所为就是活的,就是活生生的当场构成和当场生成,这里体现和表现的是人之生存的目的和手段的一致或统一,这就能得机得势地运作,这才是和才能是“飞龙乘云,腾蛇游雾”般的自由行为。如若不然,当把“道”对象化、概念化后,这个“道”就干瘪、枯萎了,只剩下光秃秃、冷冰冰、寒森森、硬梆梆的死工具了。法家韩非对老子(当然还有庄子)“道”的对象性、概念化的认识以及反应和表现出来的思想和行为方式、方法,反映、表现在对法的认识和运用上,自然就将法纯粹工具化和手段化了,这个法就成了统治者手中残酷的杀人工具了。秦王朝以法家思想为统治思想,但由于它把法仅仅作为君主统治和驾

驭群臣以及万民的工具、手段,而失去“法”本体应有的得机得势的势机性或境域性,所以这种工具性、手段性的法律或律条,根本不能活在现实的社会生活中并调节和推动社会,反而成了社会和历史存在的羁绊和障碍,最终导致了社会的动荡和解体。强大的秦帝国不到15年时间就灭亡了,此种工具化、手段化的法本体所带来的负面影响是非常深刻的。

四、法家“法”本体的得与失

一方面,法家将法予以本体化,使其成为社会生活的尺度、准则,这是对人类社会最为重要和最为有益的。人类在生产活动过程中不能不发生联系和关系,这种联系和关系随着社会生产和分工而不断扩大和复杂,后来伴随着私有制的出现而出现了阶级,又随着阶级矛盾的不可调和而不得不调和,并有了从阶级社会中产生出来又凌驾于其之上的权力机构——国家。国家作为庞大的机器,除了军队、警察、法庭、监狱等政治上层建筑外,还有政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等思想上层建筑,于是法的出现和存在就成为社会生活的必然。政治、法律是较为复杂的概念,它既有体制方面,也有思想方面,是制度、体制与思想、观念的统一。不用说,法的制度和思想在社会生活中有决定性意义和作用,没有法社会将无秩序可言,社会将不能正常运转和存在。法家当然不可能从上层建筑的角度和意义来认识法和法本体。但它看到了法的社会地位和作用,将法作为整个社会生活的尺度、规矩、标准、准则等来对待,赋予法以本体的意义和价值,这是其思想的进步性和有价值的一面。

另一方面,法的使用却并非易事。法就像一把双刃剑,既能伤人亦能伤己;又像水一样,既能载舟亦能覆舟。法若使用得当,就能惩恶扬善,祛邪扶正,就能建立社会规范,净化社会环境,营造和谐氛围,这当然有益于人和社会的存在。但如果用得不好和不当,特别是如若被坏人利用,就成了其为虎作伥的杀人利器,不仅乱国,更会乱天下,会把天下推向万劫不复的深渊。秦帝国的灭亡就是不适当甚或滥

用法的结果。法家特别像韩非这样的思想家和理论家,看到并意识到了使用法的重要性和危险性,故他主张和希望将“法”这一工具牢牢掌控在君主手中。韩非讲的术、势就是用以配合法之实施的,他希望用术、势这些条件和手段将法正确地实施出来。他的这个初衷当然是好的,用心良苦,但由于新兴地主阶级的阶级本性、个人经验理性及功利性思维方式,法被对象化、工具化了。相应地,术、势亦被对象化和工具化了,被作为工具和手段来对待,这不仅对法的真正实施起不到正面作用,反而带来更大负面影响。本来法之实施和运作所需要的是那种势机或机势,是那种腾云驾雾、涛头弄潮的势域、境域,但当法以及相应的术、势成了纯粹的工具和手段后,法的实施的势机就没有了,法本身就干瘪了,这就使得法这条巨龙被困在了泥沼之中,而终难腾飞上天,它成了一条对社会产生危害的虫了。在法家思想指导下的秦始皇,的确既得势又会用术,他大权独揽,神鞭独挥,牢牢掌控了群臣这些骏马,驾驭着秦王朝这架马车向前飞驰。但这仍是权术和权势,充其量只是得了人势而终未得天势,所以终究还是让拉车的骏马脱缰失控,秦王朝这架马车也就倾翻了。秦王朝的政治实践证明法家法本体之失。

法家多是智术之士,干练之吏,王佐之才,治世之臣。他们的目的和初衷是为了更好地治世,是为了使社会有序发展。他们替君上出谋划策,支招用术,试图将国家机器牢牢掌控在君

主手中,以之来平定天下,一统宇内。秦王朝以法家思想为指导,的确也做到了平定海内而天下归一,但却迅速败亡了,这个历史教训值得后人不断地总结和深思。西汉初贾谊的《过秦论》总结秦亡的教训,说:“先王知壅蔽之伤国也,故置公卿、大夫、士,以饰法设刑而天下治。其强也,禁暴诛乱而天下服;其弱也,五伯征而诸侯从;其削也,内守外附而社稷存。故秦之盛也,繁法严刑而天下震;及其衰也,百姓怨望而海内叛矣。故周王序得其道,而千余岁不绝;秦本末并失,故不长久。由此观之,安危之统相去远矣!”“繁法严刑而天下震”,这就是秦王朝把法当工具使用的结果,这就导致了“秦本末并失”,其灭亡是必然的。又说:“野谚曰:‘前事之不忘,后事之师也。’是以君子为国,观之上古,验之当世,参以人事,察盛衰之理,审权势之宜,去就有序,变化因时;故旷日长久,而社稷安矣。”这是说,后世之人要以秦的灭亡为借鉴,吸取教训,审时度势,变化因时,正确地使用法,以取得长治久安。

注释

- ①参阅段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社1998年版。②本文所引《韩非子》参阅王先慎:《韩非子集解》诸子集成本,中华书局2016年版。③参阅《孙子兵法·势篇》。④即关其思和邻人之父。⑤参阅张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,北京三联书店出版社1996年第1版,第264页。⑥参阅王先谦、刘武撰:《庄子集解 庄子集解内篇补正》,中华书局2012年版。

Preliminary Study on the Ontology of Fa

Kang Zhongqian

Abstract: People generally regard the Chinese character “Fa” as laws, decrees, systems, means, etc., but it may be controversial to regard “Fa” as noumenon. According to Legalists, Fa is the origin and noumenon. Fa’s orthographic character is 灋, which is composed of 水、廌、去, its basic meaning is to remove the dishonest and leave the upright as water does. Therefore, Fa itself is the standard, criterion and yardstick, the origin and noumenon of all social behaviors and phenomena. The theory and thought of Legalists have profound ontological meaning. Han Fei’s rational thinking and experience method make him conceptualize and target the law, art, trend, especially the contextualized trend. In Legalists, law, art and trend are just tools and means. Han Fei interprets Laozi’s “Dao” with “Li”, which conceptualizes and objectifies “Dao”.

Key words: Legalists; Law; noumenon; Context

[责任编辑/李 齐]



老子“不言之教”探析

谢阳举 秦 晓

摘要:“不言之教”是老子无为思想的体现,是统治者在遵循道的原则下实施的治理之术。圣人是“不言之教”的主体,玄德是“不言之教”的深化,自然是“不言之教”的实质。“小国寡民”的社会规划,是圣人进行“不言之教”的场域之一。老子在政治上要达到天下大治的目的,“不言之教”是对政治治理的反思、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复,是中国古代宝贵的思想资源。结合《老子》文本进行分析,探究“不言之教”的深意,有利于对老子思想的深入把握。

关键词:老子;不言之教;无为;圣人;自然

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0044-10

“不言之教”^①是老子无为思想的突出体现,是统治者在遵循道的原则下进行的治理之术,是在“尊道贵德”的主旨下圣人进行的统治教导行为,是老子思想在现实社会的一种实践方式。“不言之教”的主体是老子笔下的“圣人”。“不言之教”作为一种社会行为,兼具政治性和伦理性。玄德是“不言之教”的深化,自然是“不言之教”的实质。“小国寡民”的社会规划,是圣人进行“不言之教”的场域之一。老子在政治上要达到天下大治的目的,“不言之教”是对政治治理的反思、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复,是中国古代宝贵的思想资源。结合《老子》文本进行分析,探究“不言之教”的深意,有利于对老子思想的深入把握。

一、无为:“不言之教”的内涵

“不言之教”在《老子》中凡两见,一是见于《老子·第二章》^②:

天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随。是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯不居,是以不去。

此章首先论述美与恶,善与不善是相对出现的,天下的人都知道什么是美,丑就出现了,都知道什么是善,不善就出现了。从这两对相反相成的概念出发,老子得出了有无、难易、长短、高下、音声、前后六组有对之物,它们是相互依存的,有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、前与后,一切事物都有正反两方面,脱离了任何一方都不能形成对应关系。从对立统一的存在中,老子窥探出治理天下的方式,那就是在政治上要“处无为之事”和“行不言之教”。这里的“不言”和“无为”有相似的含义,只不过一个是“处”^③的状态,一个是“行”的举动。“言”在此处指政教法令,“不言”就是不需要多的政教法

收稿日期:2020-12-03

作者简介:谢阳举,男,西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师(陕西西安 710127),主要从事中国思想史研究。秦晓,男,西北大学中国思想文化研究所博士生。

令^④教导管理民众。河上公注“行不言之教”曰：“以身帅导之也。”^{[1]7}表明统治者要效法道的无为来引导民众。结合第二章整体来看，老子从万事万物对立统一的角度切入，引申到政治领域，主张统治者要全面看待事物，要从道的高度去“全面地观察”，王弼曰：“自然已足，为则败也。”^{[2]6}懂得事物都有其“自然”存在的状态，不要干涉，不要妄为，而要“无为”和“不言”，达到“功成而弗居”的理想效果。《文子·自然》：“王道者，处无为之事，行不言之教，清静而不动，一度而不徂，因循任下，责成而不劳。”^{[3]322}进一步细化了老子的意思，要求统治者要清静无为以达到治理的目的。

“不言之教”又见于《老子·第四十三章》：

天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入于无间，吾是以知无为有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

此章通过至柔能够贯穿至坚说明“柔弱胜刚强”的意思，老子说：“天下莫柔弱于水。”（《老子·第七十八章》）可见此处的“至柔”应该指水，老子用有形的水进行比喻，水虽柔弱但“攻坚强者莫之能胜”（《老子·第七十八章》）。老子用水喻道，因为“弱者，道之用”（《老子·第四十章》）。《说文》谓：“用，可施行也。”^{[4]128}这里的用表明“弱”是合乎道的施行方式。通过水之喻进而论述“无有”的作用，河上公曰“无有谓道也”^{[1]173}。“无有”就是道^⑤，道可以进入没有缝隙的事物之中，说明道无形不入，道贯通天地万物。由此老子知道无为有益^⑥，进一步引入政治层面，提出“不言之教，无为之益”的主张。此章的论证逻辑和第二章相似，都是从生活现象入手，进而通过“是以”引到政治层面。此章通过以水作为比喻，展示了道“常无为”^⑦（《老子·第三十七章》）的巨大作用。无为的益处正是道的益处，而“不言”是无为的一种表现方式。“不言之教”就是遵循道的教导方式，而遵循道的教导方式表现为无为的特征。老子用形象的比喻说明治国的道理，例如：“治大国若烹小鲜。”（《老子·第六十章》）烹制小鱼要尽量减少翻炒，就如同治国需要清静无为一样。无为的方式在老子看来是非常有用的，但统治者却

很少能够体会到这样的道理^⑧。

综合第二章和第四十三章的内容可以得出“不言之教”指的是统治者在遵循无为的原则下进行的治理之术，是道在现实世界的一种实践，而这种实践需要通过圣人的行为来展现。第四十三章用“天下”作为主语而没有用第二章的“圣人”，从一个侧面说明了圣人的独特性和示范性。这里也透漏出一些信息：“不言之教”的主体是圣人，是身处统治地位而且与道契合的特殊人群。为了进一步说明圣人的特征和“不言之教”的思想内涵，需要综合考察老子“圣人”的含义。

二、圣人：“不言之教”的主体

圣人作为“不言之教”的主体，是老子笔下的有德有位者，但此处的德不同于一般意义的德，也不同于儒家所说的伦理道德，而是得于道之“德”^⑨。老子说：“孔德之容，惟道是从。”（《老子·第二十一章》）说明大德要遵从道，“圣人”^⑩也必然是尊道而行的人。蒋锡昌说：“《老子》全书所谓‘圣人’，皆指理想之人君而言。”^{[5]14}老子面对社会乱象寄希望于理想化的君主即“圣人”来施行道的教化，通过无为的手段和方式达到“复归于朴”的目的。除了第二章，“圣人”一词在《老子》书中多见，例如：

圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨（《第三章》）。圣人后其身而身先，外其身而身存（《第七章》）。圣人去甚，去奢，去泰（《第二十九章》）。圣人不行而知，不见而名，不为而成（《第四十七章》）。圣人云，受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王（《第七十八章》）。圣人执左契，而不责于人（《第七十九章》）。

以上所列举的圣人展示了自身行道的特征和方式，圣人治理要体悟道的无穷魅力并且还要践行道的无为原则。正因为“天道无亲”（《老子·第七十九章》），所以“圣人不仁”（《老子·第五章》）。正因为“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倓然而善谋”（《老子·第七十三章》）。所以“圣人为而不恃，功成

而不处,其不欲见贤”(《老子·第七十七章》)。《老子》一书中常有近似的类比,道的无为类比于圣人的无为,而道一物的关系也可以类比于圣人一百姓的关系^⑩。例如,《老子·第三十四章》:“大道泛兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主。常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。”这里道的作用完全可以平移到圣人身上,《老子·第六十三章》中说:“圣人终不为大,故能成其大。”可以看作是“万物归焉而不为主,可名为大”的近似语。而圣人“为而不恃,功成而不处,其不欲见贤”(《老子·第七十七章》)不正是道在社会层面的表现吗?“圣人抱一为天下式”^⑪(《老子·第二十二章》)正说明了圣人领悟道的真理后进行的示范性治理,执道而治理天下,通过无为的方式,百姓就会“自化”“自正”“自富”“自朴”,达到理想的治理效果。

老子强烈谴责了统治者无道的行为,“朝甚除,田甚芜,仓甚虚。服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余”(《老子·第五十三章》)。老子把这样腐败奢靡的统治者叫作“盗夸”^⑫,也就是强盗头目。同时老子也反对用过多的巧智和法令治理国家,“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·第五十七章》)。这样做只能使国家走向衰亡,并不能长治久安。相比较而言,遵循道的无为原则是最好的治理方式,无为就要求统治者认识到权力的限度和对自身行为的反思,通过清静无为的方式不去干扰百姓的正常生活,如此则“不欲以静,天下将自定”(《老子·第三十七章》)。

在社会政治层面上,老子将“圣人”作为道的“代言人”,通过圣人效法道达到治理天下的目的。圣人作为体道行道的主体,在老子的设计中是不可或缺的,因为老子必须要在人间社会寻找一个他思想理念中最高存在的“理想领导者”,这不单是老子的个人想法,先秦思想家在探讨社会治理的时候,总倾向于找到可以作为示范和表率的人^⑬。《尚书·虞夏书》中对尧舜禹的颂扬,《诗经·大雅》中对公刘、武王、宣王功绩的歌颂,《论语》中孔子对尧舜周公的推崇

等,都说明了中国先秦时期有浓厚的圣人崇拜倾向^⑭。《尚书·吕刑》曰:“一人有庆,兆民赖之,其宁惟永。”^{[6]239}说明古代君王具有强大的影响力,国家的安宁长久和人民的幸福都要依靠统治者的示范作用。此外,《国语·楚语下》有“观射父论绝地天通”的故事^⑮,更能体现统治者有协调人神的能力。这些百姓敬仰推崇的人物,类似韦伯描述的“卡里斯玛”(Christmas)^⑯魅力型权威,而老子笔下的“圣人”多少有这样的“形象”。老子之所以要设置圣人的存在,显然是由来已久的传统造成的,老子的思想虽然有突破三代文化的创新方面,但是也深受三代文化积累的影响。除了道家^⑰,先秦时期的儒墨法等诸家也都有自己的“圣人形象”,这种思想对中国社会和政治影响深远。

当然,还有一个问题,就是《老子·第十九章》中的“绝圣弃智”应该如何理解?如前所述,老子推崇“圣人”又何来“绝圣”之说呢?郭店楚简本《老子》(战国中晚期)的出土提供了一定程度的解答。今列郭店本^⑱此章如下:

绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼无有。绝伪弃虑,民复季子。三言以为文不足,故命之有所囑。视素保朴,少私寡欲。

以上郭店本第一章即今本《老子》第十九章,释读从廖名春,详见《郭店楚简老子校释》^⑲一书。楚简本与帛书本及王弼本最大差异是文字的不同,如郭店本原为“绝智弃辩”“绝伪弃虑”,而没有后来流传本之“绝圣弃智”“绝仁弃义”等儒道势同水火的语言,可见《老子》在传抄过程中经历了后世学者的改造,改造之一就是促使儒道思想的对立。据简本推测,至少在战国中晚期楚地流传的《老子》抄本中,道家与儒家思想并没有那么尖锐的对立。但在汉代帛书中则表现了道家强烈反对儒家仁义智圣,从战国到西汉思想界发生了显著变化,战国时道家思想不必同于汉代的道家。同样,有根据时代需要而改撰经典的,也可以利用文献表达一己之意,或者如有的学者猜测,早期儒道区分不明显,思想上也多有相互吸纳,不过即便如此也不能说儒道思想全然混同^⑳。

以上学者们的讨论,有利于深化对《老子》文本及其传播的了解,也有利于对圣人“不言之教”的理解。若“绝圣弃智”在老子笔下是“绝智弃辩”,那么通览整部《老子》就会发现老子心中的“圣人”是体道行道且有统治地位的人,是“理想型的统治者”,是老子褒扬的对象。对道的遵循和体悟是“圣人”的前提条件,所以老子批评那些穷奢极欲的统治者,并不认为他们是圣人。真正的“圣人”,正如《老子·第八十一章》所说:“圣人不积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。”这里的“不积”表明圣人自己并不积攒而只是给予他人,“为人”也就是“为而不恃,长而不宰”的意思。

老子笔下的“圣人”是理想型的存在,老子要在现实的政治世界中寻找道的落实,就需要设置理想的统治者。通过圣人的治理,上行下效,引发百姓自我治理的良性状态,这种百姓自化、自正、自富、自朴的状态,就是自然。圣人之道符合天之道,“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争”(《老子·第八十一章》)。圣人在效法道的过程中,通过无为的手段达到治理天下的目的。这是一种高明的统治之道,是对统治者滥用权力的限制和反省,这说明老子已经在思考政治治理的限度和适应性问题了。

此外,不能简单地将“不言之教”理解为身教,不言对应的是无为,身与不言在老子的语境中并非对应关系。不言之教是遵循道的教化行为,是出于无为考虑的教导方式。身教给人的感觉还是有自我彰显的意思,而无为则更加蕴含一种辅助的作用。圣人没有自我的私心,“圣人无常心,以百姓心为心”^②(《老子·第四十九章》)。圣人的行为全然是为百姓考虑,是大公无私的,这种大公无私实则就是老子提到的“玄德”。“不言之教”凸显了老子的玄德思想。为了深化对“不言之教”的认识,则需要了解老子的“玄德”思想。

三、玄德：“不言之教”的深化

“不言之教”既然是圣人施政教导的一种方式,必然具有重要的政治价值和社会价值。从

政治层面上来说,“不言之教”是无为政治的体现,老子说:“以正治国。”(《老子·第五十七章》)用正道治理国家,引申之意就是用无为的方式治国。从社会层面来说,“不言之教”可以促进社会的良性运作,达到“其政闷闷,其民淳淳”(《老子·第五十八章》)的淳朴状态。当然在老子思想中这两者是不能分离的,政治和社会在中国古代有时候是一回事。综合来看,“不言之教”是老子“玄德”^③思想在社会实践层面的展开,“玄德”作为理解老子思想的重要概念,需要格外注意。

“玄德”在通行本《老子》中凡三见,分别在第十章、第五十一章和第六十五章。据学者考证,《老子·第十章》中的“玄德”句属于竹简错乱,整句放在第十章不太恰当。由此,考察第五十一章和第六十五章的“玄德”内涵,需要结合这两章的全部内容来看。《老子·第五十一章》:

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之;长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。

此章论述了道、德与万物的关系,特别凸显了“道”“德”的重要特性。就整部《老子》来说“道”的首要地位毋庸置疑,但是“德”也是老子重要的思想概念。道生长万物,德养育万物,所以万物都要“尊道贵德”,道与德的尊贵主要是因为其自身无为而自然的存在。道与德因为自然无为所以并不居功也不控制万物,而是让万物自己产生成长,这样一种幽深玄妙的品质,老子叫做“玄德”。王弼注曰:“有德而不知主也,出乎幽冥,故谓之玄德也。”^{[2]137}所谓“幽冥”就是老子的“道”。据前文论述,老子的德主要指万物从道中获得的“德”,这种“德”不同于外在的伦理要求,而是万物自然存在的依据,是一种依据道而生长的“本性”。此章的“莫之命”表明无外在强制命令的含义,是万物在道的“护佑”下“健康成长”的状态和过程。

此外,《老子·第六十五章》:

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。

此章探讨统治者治国的方式，“善为道者”就是老子所说的“圣人”。老子主张统治者要用质朴之道来治理国家，用智巧治理国家反而是国家的祸害，不用智巧来治理国家是国家的福气，懂得这样的道理和原则，就是“玄德”。玄德幽深辽远，是对道的归复，如此治国才能极其顺利。此处的“稽式”就是遵循无为的方式治理国家，也深含自然之意。成玄英义疏曰：“冥真契道谓之玄德。”^{[7]283}老子再一次强调“玄德”就是遵循道德，是道的原则在政治层面的运用。“与物反矣”要结合“反者，道之动”（《老子·第四十章》）来理解，玄德与物一起复归于道，“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”（《老子·第十六章》）。万物回归到生命的本真状态，也就是自然的状态。

以上两章的“玄德”结合起来看，体现了道一万物（《第五十一章》）和圣人一百姓（《第六十五章》）的统一，说明玄德不仅是道的体现，也是圣人治理百姓的准则，这种玄德在实践中的表现就是无为，是道在形而上层面和现实政治层面作用的体现。统治者施行的玄德就是道的无为，“生而不有，为而不恃，长而不宰”，也体现了“上德不德”^⑧（《老子·第三十八章》）的内涵。从深层次来看，“不言之教”就是“玄德”的体现，是统治者在“尊道贵德”理念下的施政方式，这种“玄德”是“圣人”必须遵循的原则，是一种“深道德”。笔者认为：“道家把这种通于宇宙的道德叫做‘玄德’，也就是笔者所谓的‘深道德’。在道家那里，德离不开道……德归于道，这正是为什么道家的道德是深道德的原因所在。深道德由于统一道一德，因为也可以说是合成了规范和描述双重意义，可能这是针砭人道而到达最深病根的道德之学。”^{[8]80}玄德作为“深道德”必然不同于一般世俗的伦理道德，也不是处于亲亲血缘关系形成的宗法人伦道德。老子的“玄德”是一种超越人世对待关系的思想，是根植于道的视野中的最高道德。而“不言之教”体现了“玄德”在社会层面的运用。可以说，“不言之

教”不仅是道在社会层面上圣人治理的方式，也是“玄德”（深道德）在政治哲学上的明确表达。

在“玄德”思想影响下的“不言之教”要求统治者对百姓公正无私、一视同仁。“圣人常善救人，故无弃人。”（《老子·第二十七章》）天下百姓都是圣人的子民，在百姓危难之时圣人都会义无反顾地去求助。“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（《老子·第十六章》）圣人体认常道，海纳百川，大公无私，如此符合天道自然因而可以长久。“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。”（《老子·第四十九章》）无论百姓善与不善，圣人都用宽广的胸怀去接纳包容教化，这才是符合玄德的“上善”。如何长久地保持呢？老子主张要“蓄”“重积德”，老子说：

治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。（《第五十九章》）

统治者治国养身要注重爱惜保养，要早做准备不断地积蓄德，达到玄德的境地，如此才能领悟保国的深刻道理，国运方可长久维系。“嗇”表示爱惜收藏，吴澄注曰：“嗇，所入不轻出，所用不多耗也。”^{[9]84}从一定程度来说就是无为，这样一种“深根固柢，长生久视之道”正契合“不言之教”的内在要求。此外，统治者也需要“慈”的品质，作为“三宝”之首，慈的作用极大，“慈，故能勇”，“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之”（《老子·第六十七章》）。慈爱所以勇武，战无不胜。慈爱是一种大爱，象征天道的守护。慈爱的理念和行为也是“不言之教”的应有之意，不用政令去规劝百姓，而是用慈爱去救助维护百姓，圣人怀慈爱之心通过“不言之教”的方式达到治理的目的，实质就是老子追求的“自然”。

四、自然：“不言之教”的实质

“自然”是老子的重要概念，如何理解“自然”成为理解老子思想的关键。学界对老子“自然”^⑨有不同的看法。本文倾向将老子的“自然”

理解为自然而然的状态和趋势,是最佳态势,而“不言之教”的实质就是为了实现这种状态。《老子·第二章》中的“不言之教”是通过认识对立统一的关系来揭示的,既然事物之间存在对立统一的矛盾,就必须全面地看待问题,不能执着于一方面。那么在老子看来什么样的方式是全面地看待问题呢?那就是“自然”的方式,以事物自身的状态和趋势去看待事物,而不是用“前识”^⑧去私意揣测。“不言之教”是要减少统治者自以为是的干涉,让人们自然而然地生活。“不言之教”是一种无为,就是在遵循道的前提下,顺应自然的行为,这其中也有“为”,但是这种“为”是以顺应事物自身的特性和态势而采取的辅助行为,是“莫之命而常自然”(《老子·第五十一章》)和“辅万物之自然”(《老子·第六十四章》)的体现。圣人通过“处无为之事”“行不言之教”的方式,达到了治理的目的,而目的实质就是“自然”。《老子·第四十三章》中老子感叹“不言之教”的益处不被统治者理解,说明统治者没能理解“自然”的真意。“不言之教”的提出,表明老子希望通过圣人的引导和规范来教化天下百姓,通过圣人的无为来实现百姓的自然^⑨。

谈论“自然”,则需要返回《老子》中考察自然的出处,“自然”一词在《老子》中凡五见:

功成事遂,百姓皆谓我自然(《第十七章》)。希言自然(《第二十三章》)。人法地,地法天,天法道,道法自然(《第二十五章》)。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然(《第五十一章》)。以辅万物之自然,而不敢为(《第六十四章》)。

其中第十七章、第六十四章的“自然”表示百姓万物自然而然的状态和态势,而第二十三章“希言自然”、第二十五章“道法自然”和第五十一章“莫之命而常自然”则情况较为复杂,需要辨析。“希言自然”表达了“希言”是符合自然的一种方式,在老子的思想中,“言”多指政教法令,“希言”在这个意义上等同于“不言”“贵言”^⑩而与“多言”相对,明确表达了老子主张无为的主旨,而无为是合于自然的,所以才有“希言自然”。希言的主体无疑就是“圣人”,所以这一句

若从政治层面来讲,可以看作圣人一百姓模式下的良性关系,圣人无为符合百姓的自然,同样也合于道的自然。“道法自然”王弼注曰:“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。”^{[2]64}所谓“于自然无所违”表明不要违背道的特征和状态,也就是不要违背第二十五章前面提到的“独立不改”“周行而不殆”“大曰逝,逝曰远,远曰反”等道的存在状态,老子认为道的这些状态是自然的,是道“常无为”的表现,“无为的实质就是自然,完全遵循道,按照道的要求言行活动”^{[10]102}。“法自然”的理念落实到政治层面要求“圣人”效法道的自然状态从而顺应自然,“不言之教”体现“为无为”(《老子·第六十三章》)。同样,百姓的自然也顺应道的自然,圣人治理的目的就是通过“不言之教”达到“百姓皆谓我自然”的理想状态。此外,“莫之命而常自然”^⑪表明道德的尊贵并非外在的赋予,而是其自然而然形成的,这种状态表现为对万物“长之育之,亭之毒之,养之覆之”,而且要“生而不有,为而不恃,长而不宰”(《老子·第五十一章》)。虽育养万物,却不占为己有,也不自恃有功,而是顺应万物的自然,这正是圣人对百姓进行“不言之教”的方式和目的,是为了“辅万物之自然”。

通过对《老子》“自然”的分析,进一步深化了对“不言之教”的认知。自然表现为多层结构的整体,道、万物、圣人、百姓的最佳状态和态势就是自然,这种自然在老子的笔下是贯通的。不如此则无为、不言等就不能彻底施行,“不言之教”在政治层面上表现为圣人通过无为的方式“辅助”百姓达到生活的最佳状态和态势——自然,而自然则是圣人、百姓要共同遵循的,因为自然在最高层面上就是道自身的“呈现”,所以“不言之教”的实质就是自然。

余 论

本文以上论述了老子“不言之教”的内涵、主体、深化和实质,还没有涉及其施行的场域。老子的这种思想是不是只是头脑中的自言自语呢?或者说“不言之教”是不是老子的空想产物

呢?抑或是“开倒车”呢?结合《老子》文本,笔者认为不能如此武断地对待老子的思想,历来有论者将老子的“小国寡民”视为“乌托邦”,似乎老子说的这一社会场景是幻想中的产物,这多少有一些“后见之明”。笔者以为,老子所描述的社会在其所处时代不啻为一种“社会规划”,是老子深思熟虑的产物。《老子·第八十章》:

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。

“小国寡民”展现了国土狭小、人烟稀少的状况,在这样的设计下才有下面老子具体的描绘。这样的社会中虽有机发明但不使用,百姓重视死亡而不向远迁徙,体现了“安土重迁”的观念。这样的社会有舟车、武器,但不使用,人民过着简单朴素的生活,统治者无为治理从而达到百姓饮食可口、衣服美观、居所安适以及习俗和乐的和谐状态。在这样的社会中,人们不会羡慕其他地方,虽然两国相邻而望,但是却不相往来。陈鼓应说:“这是老子在古代农村社会基础上所理想化的民间生活情景。”^{[11]345}这种社会源于老子对其生活时代的认识,但是不是“构幻出来的桃花源式的乌托邦”^{[11]347}呢?本文认为老子“小国寡民”的社会规划,正是其自然无为思想的体现,是“不言之教”的场域。当然,“不言之教”的场域在《老子》中不止这一种。

在老子生活的春秋末期,随着铁农具和牛耕的出现与使用,土地开垦变得相对容易。变法运动的兴起,井田制的破坏,使得个体小农生产和土地私有成为可能。随着周王室式微,诸侯国竞相争霸,各个诸侯国都试图打破旧有的生产关系,发展壮大自身实力。除了大的诸侯国,也有一些依附于大国的小国,可以想见这些小国的处境一定特别艰难。老子有见于社会动荡,国家争战,本着心向和平、造福苍生的理念,提出了自己的社会构想。这样的社会并非回到原始时期,而是“有什伯之器”“有舟舆”“有甲

兵”,统治者却采取了“使”有而不用方式,如果像有的学者将“什伯之器”“舟舆”“甲兵”诠释为武器,可以说老子此章有明显反对战争的思想,老子主张统治者不要发动战争,而是要止战,使百姓获得安宁的生活。在这样的生活场景下,由于国小民少,便于治理,也便于上行下效,“不言之教”的理念和方式能够得到更好的贯彻。

此外,“国”在老子笔下要小于“天下”,《老子·第五十四章》:

修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。

此章展现了道的作用和功效,“以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下”。就是以自然的方式来“观”。此章也透露了由个人到社会的扩展序列,身一家一乡一国一天下,说明国是处于乡和天下之间的地域概念。结合春秋战国时代诸侯国林立的现象,老子所言乃持之有故。作为一国的统治者,采取“不言之教”的施政方式,通过“损之又损,以至于无为”(《老子·第四十八章》)使百姓达到“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”的美好生活。如果天下各国都采取“不言之教”的方式,那么由各国组成的天下不就“有道”而“却走马以粪”(《老子·第四十六章》)了吗?所以在老子笔下允许有大国^⑧、小国,但反对争战,要求统治者通过“不言之教”来管理百姓,从小国到大国再到天下,反推之则可以涉及乡、家、自身,如果都采取无为的方式,通过整体关联和类比推演,就可以做到“清静为天下正”(《老子·第四十五章》)。

老子的“小国寡民”是独特的设计理念,相比于先秦诸子动辄言天下的气魄,老子更多地表现了思想家的深邃和担忧。德国汉学家梅勒说:“《道德经》是一本关于如何维护和平、维护社会秩序、获得持久成功的书。”^{[12]207}老子在政治层面最终要达到天下大治的目的,而他采取的方式则是对统治者权力和范围的反思,对国

与国之间和平相处的期望，“不言之教”正是这一宝贵思想的体现。虽然老子依旧设置了“圣人”的存在，但是这种“圣人”是道自然无为的“代言人”，是遵循道之自然和呵护百姓之自然的母亲形象，是“天网恢恢”（《老子·第七十三章》）在人间的典范，是公正无私的代表，这样一种圣人—百姓模式正好契合道—物模式。圣人的“不言之教”体现了道的自然无为，凸显了“玄德”的深刻。

圣人通过“不言之教”使百姓安适地生活，老子的爱是大爱，是心怀百姓的爱。从这个意义上来说，对老子所说的“愚”^③也要做到“了解之同情”，“愚”是追求淳朴，少私寡欲的表现，是“其政闷闷，其民淳淳”（《老子·第五十八章》）的反映。老子有见于时代的动乱，加之熟谙历史，对统治者的繁多政令和穷奢极欲有深刻警醒，老子提出一套新的思想理念，在政治层面要求统治者“处无为之事，行不言之教”，目的是为了“救世”，是为了天下苍生的幸福。在某种意义上，可以说这意味着别样的治理文明。虽然老子没能提出具体可行的操作步骤和策略，但这样一种对政治治理的限制、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复，给后人留下了丰富而深刻的精神财富。

注释

①学界对老子“不言之教”的研究主要包括以下三个方面：一是对“不言之教”概念进行解读分析。例如黄克剑通过梳理《老子》文本中道与教的关系对“不言之教”进行疏证，详见黄克剑：《老子“不言之教”义趣疏证》，《哲学研究》2013年第9期。该文从法自然、不言之言、正言若反等方面论述“不言之教”的旨趣，揭示了言与不言的内在的抵牾，从而引申出对儒道互补的思考。王康宁通过老子之“道”来解读“不言之教”，从而引申出“不言之教”的政治内涵和教育内涵，重点论述了“不言之教”的教育意义。详见王康宁：《“不言之教”原解——由老子之“道”解读“不言之教”》，《当代教育评论（第五辑）》，2017年10月。二是论述“不言之教”与圣人的关系，详见何善蒙、赵琳：《“不言之教”与圣人之道》，《中原文化研究》2015年第4期。该文从何为教、言与教、不言之教与老子的政治理想三方面对《老子》中圣人和不言之教的关系进行了分析，强调了“不言之

教”是实现道的归复的方式。三是阐释“不言之教”的教育美学意义，此类文章较多，主要通过“对‘不言之教’的分析，阐释其对现当代教育方法和思想的启示，也涉及教育中的哲学思想和美学思想。例如赵阳：《老子“行不言之教”教育哲学思想探析》，《文化创新比较研究》2018年11月第32期；王卉：《“道法自然”与不言之教——中国道家美学思想的理论启示与现实意义》，《学理论》2014年第14期。本文力求在分析《老子》文本的基础上，结合老子的思想主旨和核心概念，对“不言之教”的内涵、主体、深化和实质等方面进一步探讨。②本文《老子》内容不做特别说明的均引自（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，中华书局2008年版。③“处”在帛书甲乙本中都作“居”，且王弼注亦有“居无为之事，行不言之教”，可知老子原文当作“居”。详见高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第232页。“居”《说文》解释为“蹲也”，“处”《说文》解释为“止也”。比较而言，“居”形象生动，引申为居住、处于等。④此处“言”表现为统治者的政教法令，而非一般所说的语言。因为此处表现为统治者的一种施政方式，《老子》中也有类似的表达，例如“希言自然”。除此之外，“言”也有表示言说、言论的意思，例如老子说：“言有宗，事有君”，“正言若反”等。⑤对于“无有”的理解，可以结合《老子·第二十一章》中“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”的内容来看。道是恍惚不定的，也是幽深不可见的，但是确实真的存在。又《老子·第十四章》中“迎之不见其首，随之不见其后”也可以作为理解“无有”的内涵。⑥范应元在解释此处时说：“谓道之所以驰骋于至坚，入于无间者，惟柔弱虚通而已，岂有为哉，吾是以致无为之有益而无损也。”引自[宋]范应元集注：《宋本老子道德经》，国家图书馆出版社2017年版，第180页。⑦王弼本作“道常无为而无不为”，郭店本、帛书甲乙本、北大本都没有“而无不为”这四个字。⑧《老子·第七十章》也发出这样的感叹：“吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。”正如王弼注：“惑于燥欲，故曰‘莫之能知’也。明于荣利，故曰‘莫之能行’也。”老子有见于当时天下之人特别是统治者多惑于利欲，不能深明他的言论之旨，故而感慨不已。⑨“《道德经》的‘德’字是介于‘道’和‘万物’之间的范畴，是可以当作万物无限的本源来理解的。”引自侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史（第一卷）》，人民出版社2011年版，第241页。张岱年说：“德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。”引自张岱年：《中国哲学大纲》，江苏教育出版社2005年版，第52页。⑩老子笔下

除了“圣人”外,还有侯王等类似概念,例如:“侯王若能守之,万物将自宾”(《老子·第三十二章》),“侯王若能守之,万物将自化”(《老子·第三十七章》)等。^⑪此处是一个大致的区分,实则在《老子》中“万物”有时候也包括百姓。需要说明的是,道和万物的区别是很明显的,老子说“复归于无物”“无物之象”都说明了道不是具体的事物。《老子·第二十五章》中“有物混成”的“物”在郭店本中作“状”,可以更好地理解道的特征。^⑫“式”在帛书甲乙本和北大本中作“牧”,“牧”作治理讲,更能体现一种君民的关系。^⑬“盗夸”的“夸”,帛书甲乙本残缺,北大本作“竿”,《韩非子·喻老》也作“盗竿”。《说文》谓夸“奢也,从大于声”。于竿同音,竿夸可通假。^⑭当然这样一种“崇拜”不光是中国古代的现象,实则其他文明在早期也有类似的情况。例如柏拉图构想的“哲学王”,《荷马史诗》中对阿喀琉斯等英雄的推崇,印度史诗《摩诃婆罗多》对镇群王、毗湿摩等统治者的崇拜等。^⑮《论语·泰伯》中有:“子曰:‘巍巍乎!舜禹之有天下也而不与焉。’”“子曰:‘大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎!民无能名焉。巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章!’”以上引自程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,中华书局1990年版,第547、549、551页。这两章对尧舜禹的赞扬溢于言表。^⑯“及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民读齐盟,无有严威。神狎民则,不鬻其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”引自徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,中华书局2002年版,第514-515页。^⑰详见[德]马克思·韦伯:《支配社会学》,康乐、简慧美译,广西师范大学出版社2010年版,第258-262页。^⑱《庄子》一书体现了逍遥自由的精神追求,但是书中也有很多关于“圣人”的表述。《淮南子》作为西汉初期黄老道家的代表作品,其中也有多处论及“圣人”。^⑲《老子》一书版本较多,除了目前出土的郭店本、帛书本和北大本外,据郑良树《老子新论》引岛邦男《老子校正》一书,将《老子》传本归为以下系统:1.严遵本;2.想尔本(有索洞玄书、次解本、龙兴观碑、道藏李荣等诸本);3.王弼本(有释文王本、道藏王本、武英殿本、浙江书局本等诸本);4.古本(有道藏傅奕及范应元本);5.河上本(有治要本、意林本、广明碑、景福碑、道藏本等诸本);6.玄宗本(有开元二十六碑、开元二十七碑及道藏本诸本)。以上引自郑良树:《老子新论》,上海古籍出版社2011年版,第19页。^⑳廖名春:《郭店楚简老子校释》,清华大学出版社

2003年版。当然具体释读如“绝伪弃虑”或“绝伪弃诈”中“虑”或“诈”、还有“吏”或“文”等,学者有不同意见。如裘锡圭、李零、廖名春等人释读有差异。参看聂中庆:《郭店楚简〈老子〉研究》,中华书局2004年版。^㉑李零一段话很有意思,“郭店楚简出,学者发现,今本‘绝仁弃义’,简本是作‘绝伪弃诈’,大家说,儒道原本是一家,这种说法,我不同意。古代思想,如何分类是大问题。简化和繁化,常常闹矛盾。简化呢,可以简到十家、六家、两三家,或者干脆无家。繁化呢,则称百家,或者一人就是一家。这两种说法,各走一个极端……我认为,儒道有明显区别。大家说,《老子》不贬仁义。这是睁眼说瞎话。比如‘绝仁弃义’,大家说,可能是后人窜改,不一定,情况可能相反,郭店楚简的主人既然兼修儒道,窜改的可能反而是他。更何况,即使这是原貌,简本还是有不少反儒家的言论,总不能都是窜改……学者要把这些反对儒家的话统统解释为庄子和其他后学的改造,根本不可能。”引自李零:《人往低处走——〈老子〉天下第一》,三联书店2008年版,第75-76页。与此相反的意见可参看陈鼓应:《老庄新论》,台湾五南图书出版公司1993年版,第35-39页。^㉒帛书乙本、北大本作“恒无心”,据此可将王弼本改为“常无心”,能够更好地理解老子的意思。^㉓“玄”《说文》谓:“幽远也。黑而有赤色者为玄。象幽而入覆之也。”段玉裁注引《老子·第一章》“玄之又玄”来说明。“玄德”是老子的创新语,相对于西周以来的各种社会道德,老子本于道的崇高性提出了更为深沉的思考,有学者将“玄德”与西周以来的“明德”进行对比分析,可见老子的“哲学突破”。详见郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》,2013年第1期。^㉔老子在《第三十八章》提出“上德”“下德”,是重要的区分,对于理解老子的“玄德”有重要参考意义。此外,《老子》中的“上德”“广德”“孔德”等,也表现了相似的内涵。^㉕刘笑敢认为自然概念有“自己如此”“本来如此”“势当如此”三种含义。详见刘笑敢:《老子自然观念的三种含义》,《哲学动态》,1995年第6期。郑开在论述道家自然时,对比了古希腊的physis(自然、生长),指出道家自然包含了“自然而然”“本性使然”“自然界的”几层含义。详见郑开:《道家政治哲学发微》,北京大学出版社2019年版,第120页。本文倾向于将老子的自然理解为自然而然的自然状态和趋势,其中包含有自然而然和本性使然的含义,更侧重于从动态的角度去理解,详见《老子自然概念的理论及其实质》一文,收入谢阳举:《老庄道家与环境哲学通研究》,科学出版社2014年版,第41-65页。^㉖老子批评“前识”,认为:“前识者,道之华而愚之始。”(《老子·第

三十八章》)可见老子反对有先入为主的偏见,也就是“成心”,“上德无为而无以为”,最高的德性就是无心而为,就是自然而然,所以前识是华而不是实,老子要追求的是道本而非末。^⑳“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。”《老子·第五十七章》正是表达了这种意思。^㉑《老子·第十七章》:“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。”^㉒其中“命”字在帛书甲乙本和北大本中作“爵”。^㉓老子对大国、小国有要求,《第六十一章》:“大国者下流。天下之交,天下之牝。牝常以静胜牡,以静为下。故大国以下小国,则取小国;小国以下大国,则取大国。故或下以取,或下而取。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。”可见老子的政治设计意图。^㉔《老子·第二十章》:“我愚人之心也哉!沌沌兮!俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷。”《老子·第六十五章》:“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。”

参考文献

- [1]王卡点校.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1993.
- [2]王弼注,楼宇烈校释.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [3]李定生,徐慧君校释.文子校释[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [4]许慎撰,段玉裁注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [5]蒋锡昌.老子校诂[M].北京:商务印书馆,1937.
- [6]屈万里.尚书今注今译[M].上海:上海辞书出版社,2015.
- [7]张继禹主编,尹志华点校.中华道藏:第9册[M].北京:华夏出版社,2004.
- [8]谢阳举.老庄道家与环境哲学通研究[M].北京:科学出版社,2014.
- [9]吴澄撰,黄曙辉点校.道德真经吴澄注[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [10]张岂之主编.中国思想文化史:修订版[M].北京:高等教育出版社,2013.
- [11]陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2003.
- [12]汉斯-格奥尔格·梅勒.东西之道:《道德经》与西方哲学[M].刘增光,译.北京:北京联合出版社,2018.

An Analysis of Laozi's "Teaching without Words"

Xie Yangju and Qin Xiao

Abstract: "Teaching without words" is the embodiment of Laozi's Wu-wei (无为) thought, and is the governing skill implemented by the rulers in accordance with the principle of Tao. Sages are the main body of "teaching without words", while the profound virtue is the deepening of "teaching without words", which is naturally the essence of "teaching without words". The social planning of "a small country with few people" is one of the fields in which sages teach without words. In politics, Laozi wants to achieve the goal of great rule of the world. "Teaching without words" is a reflection on political governance, a constraint on the power of the rulers and a return to the natural inaction of Tao. It is a valuable ideological resource in ancient China. Combined with the text of Laozi, this paper explores the profound meaning of "teaching without words", which is conducive to the in-depth grasp of Laozi's thought.

Key words: Laozi; teaching without words; Wu-wei; sages; nature

[责任编辑/李 齐]



尹焞的理学思想及其对程颐思想的传播*

蔡方鹿 姜 雪

摘 要:尹焞的理学思想继承二程的天理论,同时也表现出某种心本论的思想倾向;强调在分殊的基础上而推理一,把理一分殊与兼爱说区分开来。其继承了程颐的道统思想,并主张将其贯彻到力行实践中,把词章之学与求圣人之心结合起来,而施之于日用。尹焞还提出圣人可学的思想,强调行以至圣,付诸实行。此外其理学思想还着重体现了“重礼义反对求和”的爱国主义思想。在传播程颐思想方面,尹焞入蜀,寻得《伊川易传》,并为之作《书易传后序》;编著《师说》一书,讲学授徒,为理学在四川的传播起到了重要作用,也促进了洛学的持续发展。

关键词:尹焞;理学思想;道统;程颐思想;传播

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0054-07

尹焞(1071—1142),字彦明,一字德充,号和靖,河南洛阳人,北宋理学家。年二十受学于程颐。程颐教尹焞以《大学》《西铭》,又令看敬字。后应进士举,因策问中有诛元祐诸臣之议,尹焞对此不满,不对而出,告于程颐,遂不复应进士举。又从程颐学《易》。大观(1107年—1110年)初年,新学日兴,谏官范致虚上言,称程颐倡为异端,而尹焞和张绎为其羽翼。在程颐同时的两个弟子中,张绎以高识,尹焞以笃行而著称。程颐去世后,尹焞聚徒于洛阳讲学,士大夫皆宗仰之,在当时具有一定的影响。靖康元年(1126年),同知枢密院事、京畿河北东路宣抚使种师道上表推荐尹焞,乞召置经筵。尹焞辞不受。后朝廷再下旨促召,尹焞不得已赴阙,然仍不愿做官。朝廷知不能留,乃于随后诏赐“和靖处士”放归。后入蜀避难,讲学交流。返朝后讲学于经筵,力主抗金,不久即乞致仕。清雍正二年(1724年),从祀孔庙。

一、尹焞的理学思想

在程颐的晚年弟子中,尹焞是深得程颐赞赏和器重的门人。当其他学者来向程颐请教时,程颐则让他们先去问尹焞。《二程集》载:

鲍若雨、刘安世、刘安节数人自太学谒告来洛,见伊川,问:“尧、舜之道,孝弟而已矣。尧、舜之道,何故止于孝弟?”伊川曰:“曾见尹焞否?”曰:“未也。”请往问之。诸公遂来见和靖,以此为问。和靖曰:“尧、舜之道,止于孝弟。孝弟非尧、舜不能尽。自冬温夏清,昏定晨省,以至听于无声,视于无形,又如事父孝故事天明,事母孝故事地察,天地明察,神明彰矣,直至通于神明,光于四海,非尧、舜大圣,不能尽此。”复以此语白伊川,伊川曰:“极是。纵使某说,亦不过此。”^{[1]431}

收稿日期:2021-02-16

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国道统思想研究”(17ZDA010)阶段性成果。

作者简介:蔡方鹿,男,四川师范大学哲学系教授、博士生导师(四川成都 610066),主要从事理学与经学研究。姜雪,女,四川师范大学哲学系硕士研究生。

尹焞在回答学者关于尧舜之道的提问时,指出孝悌是尧舜之道的基本内容,也“非尧、舜不能尽”。强调孝悌体现在“冬温夏清,昏定晨省”的日常生活的尽孝之中,在无声、无形之中事父母以孝。并把事父母以孝与天地神明联系起来,也就是把孝悌作为天地间天经地义的普遍原则。这一思想得到程颐的赞赏,认为即使让其本人释义,也不会超过于此。

尹焞继承二程的天理论,认为天理即实理,主张不为人欲所蔽,以循其天理。他说:“民之秉彝也,故好是懿德。万物皆有理,顺之则易,逆之则难。各循其理,何劳于己哉!人心莫不有知,惟蔽于人欲,则亡也。天理皆实理也,人而信者为难。”^{[2]30}指出天理存在于万物之中,应循理而不逆于理。认为尽管天理是实理,但如果蔽于人欲,也会使天理亡,可见天理与人欲不并共存。

虽然尹焞继承了二程的天理论,但也表现出某种心本论的思想倾向。他说:“身生天地后,心在天地前,天地自我出,自余何足言。”^{[2]30}认为尽管人的身体生在天地之后,但心却在天地之前就已存在。并且天地也是出自于吾心,即天地万物是我心的产物。这具有一定的心学倾向。在二程兄弟的天理论哲学体系里,其理本论与心本论之分并不明显。而到了南宋,则有了朱熹、陆九渊两家学术的分野。尹焞的心本论倾向则是处在这个过程中的中间环节。

“理一分殊”是宋代理学的重要理论,程颐在与杨时论《西铭》时,把张载的《西铭》用“理一分殊”加以概括。程颐说:“《西铭》明理一而分殊,墨氏则二本而无分。”^{[1]609}尹焞对此也提出了自己的想法,他在《跋西铭》一文中说:

横渠先生作此铭,或疑同于墨氏之兼爱,寓书以问伊川先生。答曰:《西铭》之为书,推理以存义,扩前圣所未发,与孟子性善养气之论同功(注云:二者亦前圣所未发),岂墨氏之比哉!《西铭》明理一而分殊,墨子则二本而无分(注云:老幼及人,理一也;爱无差等,二本也)。分殊之蔽,私胜而失仁;无分之罪,兼爱而无义。分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也。无别而迷兼爱,至于无父之极,义之贼也。子比而同

之,过矣。且谓言体而不及用,彼欲推而行之,本为用也。反为不及,不亦异乎?^{[2]22}

认为老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,即是理一;而爱无差等,则是二本。这是儒家与墨家的区分之处,而尹焞则强调理一,批评无别而二本的墨子观点。他看到分殊的弊病是私胜而失仁,主张在分殊的基础上而推理一,以理一作为事物的根本,把理一分殊与兼爱说区分开来,这是对其师程颐思想的继承。

《师说》是尹焞在蜀期间所编著的记载程颐讲学言论的书籍,其中也记录了尹焞本人的思想。关于程颐的经学,《师说》载:

时敏问先生:“伊川五经皆有解乎?”先生曰:“只有《易传》,他经则分与门人理会,俟他时却欲会作一处看,不期滴涪。启手足时,却有《中庸解》取出烧了。曰:‘《易传》足矣,何以多为。’”先生又曰:“得他留此书在也好,烧了可惜。《春秋》与刘质夫,《诗》《书》不知分与谁。《诗序》二篇则先生自为之,不可不知。”^{[2]44}

从尹焞《师说》中可知,程颐于五经只是注解了《周易》,而作《伊川易传》一书。并曾作《中庸解》,但因自己不满意,已将它烧掉。程颐只作《易传》,与朱熹的遍注群经有所不同。

关于“道体”问题,尹焞以《论语》“子在川上”章加以解释:

时敏问:“子在川上一段,先儒有以死生为言者,其说如何?”先生曰:“不如此。某尝以此问伊川。伊川曰:此盖形容道之体也。天运而不已,日往则月来,寒往则暑来,水流而不息,物生而不穷,可窥而易见者莫如川。君子法之,自强不息,及其至也,纯亦不已。”^{[2]39}

尹焞引师说,以“子在川上”来解释道体。他认为“子在川上”并不是以死生为言,而是为了形容“道体”。指出“道体”体现在天的运行不已、日月寒暑的往来变化、水流不息、自然界万物的生生不穷上,这种道体的运动变化不易为人们所察觉,而比较容易观察到的是川流而不息。这正好可用来形容道体的不息运动,故君子效法天道,以自强不息,即“天行健,君子以自强不息”。君子的自强不息是效法天道运行的刚健。

尹焞不仅重视道体,而且重视圣人之道的传承,即是对二程道统思想的继承。他说:“焞侍坐,先生海之曰:‘夫子没而微言绝,七十子死而大义乖。信然。今日道学绝讲,亲炙者无几,则迷妄失真亦固多矣,可不哀哉!’”^{[2]23}记述当年侍坐于程颐门下时,程颐向他讲授道统失传的情形。并云:“孔子以来道学屡绝,言语文字去本益杂,是以先圣遗书虽以讲诵而传,或以解说而陋,况其所论所趋不无差谬,岂惟无益,害有甚焉。脱使穷其根本,谨其辞说,苟不践行,等为虚语。”^{[2]21}指出道学失传之后,言语文字离开了根本,虽有先圣遗书在讲诵而传,但脱离了践行,等于无用之虚语。

尹焞在给高宗皇帝进讲所解《论语》时,涉及道统相传的内容:

恭惟陛下圣学高明,出乎天纵,如舜好问,如汤日新,举贤而远不仁,修己以安百姓,固以合符乎夫子之道,施之于事业矣,复何有待于臣之说。然而学贵于力行,不贵空言,若欲意义新奇,文辞华赡,则非臣所知也。^{[2]21}

从圣人相传的人物而言,包括这里提到的有舜、汤、夫子,以及上述尹焞提到的“尧、舜之道,止于孝弟”的尧、舜等圣人;从道统传授的内容而言,包括好问、日新、举贤而远不仁、修己以安百姓等。上述尹焞在回答学者关于尧舜之道的提问时,指出孝悌是尧舜之道的基本内容,表明孝悌也是圣人之道内涵,这些构成了道统相传的内容。并强调要把圣人之道施之于事业,贯彻到力行实践中,反对空言、文辞华丽等。对此,尹焞指出:“君子之道成身成性以为功者也,未至于圣,皆行而未成之地尔。”^{[2]28}认为君子之道成身、成性,以成圣为目的。如果未至于圣,则是行而未成,未达圣人之道。

门人冯忠恕记述了尹焞通过学习词章以求得圣人之心,并涵养践履,施之于日用,不离圣人之道。冯忠恕曰:

先生学圣人之学者也,圣人所言,吾当言也;圣人所为,吾当为也。词章云乎哉,其要有三:一曰玩味,讽味言辞,研索归趣,以求圣贤用心之精微;二曰涵养,涵泳自得,蕴蓄不挠,存养气质,成就充实,至于刚

大,然后为得也;三曰践履,不徒谓其空言,要须见之行,事躬行之,实施于日用,形于动静语默、开物成务之际,不离此道。所谓修学如此而已,所谓读书如此而已。^{[2]51}

词章之学的要点有三:即玩味、涵养、践履。所谓玩味,指通过读书,弄懂言辞的归趣,目的在于以此求得圣人之心;所谓涵养,指通过道德修养,存养气质,成就理想人格,养成至大至刚之气;所谓践履,指把读书、涵养求得的圣人之道、道德修养的成果用于日常生活之中,见之于实事,将其落实到开物成务的社会生活之中,并在日用之中不离此圣人之道。冯忠恕强调,其师尹焞所学的圣人之道不过如此,即读书如此,修学如此。这也集中体现了理学的特点,即读书、修学是为了明道,是为了求圣人之心,并将其贯彻到道德修养、日常生活及政治治理中去,而不是停留在对词章表面的文字训诂上。

关于尹焞思想的特点,石训先生等所著《中国宋代哲学》一书指出:“尹焞的思想多从师说,突出的有以下:……关于天理观,……关于心性说。”^{[3]695}徐洪兴先生亦指出:“尹焞在思想上以严守师说和笃行践行著称。”^{[4]249}通过对尹焞理学思想的研究,他除了继承程颐思想,阐述天理论、心性说之外,还探讨了“理一分殊”的问题,并以“理一分殊”来批评墨子的兼爱说,体现了宋代理学家的墨学观。他还阐发了道统论,强调把圣人之道贯彻于行,躬行践履,批评脱离践行而沦为无用之虚语。这些方面均体现了尹焞理学思想的内涵及特点。

二、圣人可学

尹焞继承程颐的圣人可学论,并受到荀子思想的一定影响,提出圣人可学的思想。荀子曾说:“学者固学为圣人也。”荀子认为学者求学是为了学为圣人,提出了圣人可学的观点。程颐的《颜子所好何学论》云:“圣人之门,其徒三千,独称颜子为好学者。夫诗、书、六艺,三千子非不习而通也,然则颜子所独好者,何学也?学以至圣人之道也。圣人可学而至欤?曰:然。”^{[1]577}肯定学习的目的在于学圣人之道,而且圣人是可学的。受荀子、程颐思想的影响,尹焞提出了

圣人可学的思想：

圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要，一者无欲也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通；动直则公。公则溥。明通公溥，庶矣乎。^{[2]27}

尹焞主张圣人可学，这亦是受周敦颐思想的影响。其要点是以一为要，一是关键。所谓一，“一者无欲也”。做到了无欲则静虚动直，动静皆得宜，以至于明通公溥，如此而已。

圣人可学的对象包括了孔子和颜子。他说：

道德高厚，教化无穷，实与天地参，而四时同者，其惟孔子乎？颜子一箪食、一瓢饮，居陋巷，人不堪其忧，而不改其乐。夫富贵人之所爱者也，颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至爱可求而异乎彼者，见其大而忘小焉耳，得其大则心泰，心□则无不足，则贵富贱贫处之一也，处之一则能化而齐，故颜子亚圣。^{[2]29-30}

不过圣人也不是那么容易学到的。因为在尹焞看来，能够做到道德高厚，教化无穷，与天地参、四时同的人只有孔子。而亚圣颜子也是能够做到处贵富贱贫之为一。这是因为颜子能够追求实现“天地间有至贵至爱可求而异乎彼者，见其大而忘小焉耳”的境界，所以他居陋巷而不改其乐。并且要能够做到“穷不能卷，达不能舒，谓之知道，不亦难乎”^{[2]30}。穷困不能使他收缩，显达时而不去展现，如此谓之知道。这也是难以做到的。可见圣人不是那么容易学到的。

正因为如此，尹焞主张：“视听言动，行住坐卧，谨之慎之，日求寡过。君子行礼不求变俗。”^{[2]31}要求在日常生活中谨慎行事，不犯过错，遵循礼的原则而不求改变原有的习俗，即在日常生活中体现礼。

那么，怎么才能够学为圣人呢？尹焞云：“多闻前古圣贤之言与行，考迹以观其用，察言以求其心，识而得之，以畜成其德。”^{[2]31}通过考察古圣人的言行事迹，以及由言语表现出来的心，才能成就德行，向圣人靠拢。即主张对于前古圣贤要多闻其言行，考迹察言最终以求圣人之心，认识体察到这些，便能够成就其道德。

考察古圣人的言行事迹也要与读书结合起来。“子言读书者，当观圣人所以作经之意，与圣

人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者，句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意，见矣。”^{[2]30-31}以此挖掘圣人可学而至的思想，检讨自己之所以未达至圣人的差距，目的是通过观书以见圣人之意，学以致用圣人。然要通过平心、易气、阙疑来实现。

读书是通达圣人之意的途径，然还要学以致用，付诸实行。他说：“君子之道，成身成性以为功者也，未至于圣，皆行而未成之地尔。”^{[2]28}尹焞重视行君子之道，主张行以至圣。认为之所以没有学至成圣，是因为行而未成。强调联系社会实际，把成圣体现在事功上，而不是迂阔空谈。并说：

焞切见方今国步尚艰，中原未复，进退人才，当明缓急，今日之务，无非繁剧，宜先俊杰，以济艰难，白首书生，动辄迂阔，用于平时，徒美听观，施于今日，何益事功？^{[2]19}

尹焞批评“徒美听观”，迂阔空谈，强调联系实际，以济时艰。这体现了尹焞重视事功，成圣以行道的思想。

三、重礼义反对求和的爱国主义

尹焞重礼义、反对求和的爱国主义也是其理学思想的重要体现。金兵侵略宋朝时，尹焞家人遇害，尹焞本人也伤重不能行动。他的遭遇对其爱国主义思想的形成产生了重要影响。因此，尹焞的理学思想表现出鲜明的重礼义、反对求和的爱国主义思想。

绍兴八年（1138年），金熙宗命张通古为诏谕江南使来宋，以一种居高临下的态度把南宋视作其附属国，南宋朝野舆论哗然。殿中侍御史张戒曰：“不云国而直云江南，是用我太祖待李氏晚年之礼也。”^{[2]3}上章力论之。礼部侍郎曾开亦奏谓：“不当忘仇敌而讲和。”^{[2]3}张戒和曾开等大臣对金人把金朝与南宋的关系比为北宋太祖对待南唐李煜的关系，对金人贬低南宋的态度，以及忘记金人的仇恨和讲和的做法深感不满，于是百官愤怒，群论纷纷。然而宰相秦桧却方主和议，力赞屈己之说。

由此，尹焞乃上疏云：

礼曰：父母之仇不与共戴天，兄弟之仇不反兵，今陛下方将信仇敌之谲诈，而觐其肯和以纾目前之急，岂不失不共戴天、不反兵之义乎？又况使人之来以诏谕为名，以割地为要，欲与陛下抗礼于廷，复使陛下北面其君，则是降也，非和也。今以不共戴天之仇与之和，犹且不可，况实降乎！臣切为陛下痛惜之，或以金国内乱惧我袭己，故为甘言，以缓王师。倘或果然，尤当训飭号令，申严赏罚，鼓士卒之心，雪社稷之耻，尚何和之为务？臣愿陛下深思熟虑，广采众论，以全大计。勿以成算，重于改图，则天下幸甚。^{[2]3-4}

尹焞引用“父母之仇不与共戴天”之言，反对议和。指出金人以诏谕为名，以割地为要，实际上就是企图让南宋朝廷违背礼的原则，让南宋皇帝向金国称臣，其实这就是降，失去了不共戴天之大义，而不是所说的和。尹焞以坚守不共戴天之仇作为礼和义的表现，强调不得求和。其坚守礼义，反对求和的爱国主义亦是其理学思想的表现。

尹焞不仅上疏高宗反对和议，而且在上疏论和议不报，金国使者在馆多日议论不决的情况下，有针对性地致书秦桧，充分表达了自己的爱国主义思想。他说：

今若和于金人，彼日益强，我日益削，中国号令皆从金出，国事废置，皆从金命，侵寻腴削，天下有被发左衽之祸，谗间疑贰将帅有诛戮夺权之害，奸宄生心，大势奈何，将见异时金人坐收成功。相公被天下之责，无所归咎，愿相公榻前力陈大计，以谓金人与我有不共戴天之仇，靖康以来，屡堕其术，今若一屈膝，使为口实，贾怨飭兵，自困自毙，岂忍直为此议。比者，切闻主上以父兄未返，降志辱身于九重之中有年矣。然未闻金人悔过，还二帝于沙漠，继之梓宫，崩问不详，天下之人痛恨切骨，则金人虎狼贪噬之性，不言可见，天下方将以此望于相公，觐有以革其已然。岂意为之已甚乎！今之上策，莫如自治，自治之要，内则进君子而远小人，外则赏当功，而罚当罪。使主上之孝弟，通于神明，主上之道德，成于安强，勿以小智子义而图大功，不胜幸甚！^{[2]4-5}

尹焞指出，如果讲和于金人，就会导致金人益强而宋朝益弱，而中国的号令皆出于金国，国家大事废置，听从于金国，遭致夷狄之祸，以致金人坐收成功。并云既然秦桧担任宰相之职，就应该向皇帝力陈大计，强调与金人的不共戴天之仇，而不应屈膝向金国称臣。秦桧得书读之，表示不悦，至勿以小智子义而图大功，更加不悦。由此可见，尹焞重礼义，反对求和的爱国主义与秦桧主张议和，奉行割地、称臣、纳贡政策，以及贬斥排除抗金人士的做法形成鲜明的对照。

与尹焞的爱国主义相同，朱熹亦反对议和。在当时的形势下，朱熹强调：“今日之计不过乎修政事、攘夷狄而已矣。非隐奥而难知也，然其计所以不时定者，以讲和之说疑之也。夫金虏于我有不共戴天之仇，则其不可和也，义理明矣。”^{[5]441-442}认为奋起反抗不可求和，这是义理的体现。并指出：“君父之仇，不与共戴天者，……今日所当为者，非战无以复仇，非守无以制胜，是皆天理之自然，非人欲之私忿也。”^{[5]508}把爱国复仇提升到天理的高度，其理学的天理论与爱国主义自然联系在一起，体现了其价值，不可轻易否定，倘若求和就是违背天理。

张栻亦说：“自虏入中国，专以和之一字误我大机。非惟利害甚明，实乃义理先失。义理之所在，乃国家之元气，谋国者不可以不知也。”^{[6]1017}强调义理乃国家的元气，讲明义理，才能力排和议之词，益坚抗敌之心。

从尹焞到朱熹、张栻，以及岳麓书院诸生的事迹，体现出一脉相传的爱国主义精神，并将反对议和的爱国思想与礼义、义理结合起来，成为理学思想的重要组成部分。以上理学家的爱国主义思想，对中华民族精神的形成和塑造，产生了重要影响。

四、尹焞对程颐思想的传播

洛学代表人物程颐曾两度入蜀，其理学代表著作《伊川易传》写于涪陵，这本身就是宋代蜀学的组成部分，而且程颐在蜀地教学授徒，通过蜀中弟子传播了其理学思想，这促进了洛学在蜀地的流传，对蜀学的发展演变产生了重要

影响。其中程颐的弟子尹焞在程颐之后也入蜀活动、讲学,传播二程之洛学,并扩大了其在巴蜀地区的影响,使理学在蜀地进一步流传,为南宋时期巴蜀地域文化与理学思潮的融合起到了铺垫作用。

靖康二年(1127年),金兵陷洛阳,尹焞家人遇害。尹焞本人也伤重不能行动,弟子将其藏匿于山谷间免于死。后于绍兴二年(1132年),尹焞入蜀,到阆中。时张浚任川陕宣抚处置使,尹焞门人吕稽中为计议官,延请尹焞馆于阆中。在阆中居住时,尹焞寻程颐的《伊川易传》,于吕稽中处得到上十卦。后到武信,其女婿邢纯多方寻求,获《伊川易传》全书,尹焞并为此作《书易传后序》,其言曰:

焞至阆中,求《易传》,得上十卦于吕稽中,实余门生也。后至武信,婿邢纯多方求获全本。以所收纸借笔吏成其书,为生日之礼。殆与世俗相祝者异矣。敬而受之,乃言曰:誓毕此生,当竭吾才,不负吾夫子传道之意。^{[2]22}

尹焞在蜀中求其师程颐《伊川易传》的目的乃在于继承程氏易学,不负程颐传道之意。因《伊川易传》写作于四川涪陵,并在蜀地流传,以至于尹焞都要到四川寻找。而在程颐的家乡洛阳,因被金兵占领,兵荒马乱之际,恐原有的《伊川易传》已散失,尹焞在蜀地找到该书全本后,将其作序推出,进一步扩大了程氏易学及理学在蜀地的影响。徐远和先生指出:“他(尹焞)对《伊川易传》思想的理解是相当深刻的。有人问他:‘《伊川易传》何处最切要?’他回答:‘体用一源,显微无间。此是最切要处。’这说明他抓住了程颐《易传》中理学思想的核心。他认为只有《易传》才是全面阐述程颐思想的代表作。因此,如要不失洛学之正,非遵循《伊川易传》不可。”^{[7]249}确实如此,尹焞寻找、传承程颐的《伊川易传》,就是为了“不负吾夫子传道之意”,以体现“体用一源,显微无间”这个“最切要处”。

绍兴三年(1133年),尹焞往来于四川巴中广安军一带。此时,其弟武功府君尹焞卒于广安。绍兴四年(1134年)七月二十三日,邢纯任监涪陵酒税一职。迎侍尹焞往涪陵居住。从绍兴四年至绍兴六年(1136年),尹焞在涪陵寓居

了两年。其所居处为千佛院,尹焞辟“三畏斋”而居。“三畏”取自《论语·季氏》:“孔子曰:‘君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。’”尹焞以“三畏”名其斋,表明对孔子思想的谨守。对此,尹焞说:

某旧在涪陵千佛寺居,扁坐处曰三畏斋。至此复取旧额扁坐榻之前,聊以自警。后因看人编伊川师说,说三畏处曰:畏天命,不负所畀付;畏大人,亦以自畏;畏圣人之言,以自进德也。某不觉愧于中者累日,盖平日以是名斋,自谓有深得,且如畏圣人之言,只是谓道之所在而已。^{[2]47}

尹焞对三畏作了自己的解释,尤其把圣人之言解释为道之所在,其目的是为了进德,把圣人之道传播开来。

绍兴四年年底,尹焞门人冯忠恕来涪陵与尹焞会聚。尹焞为冯忠恕之父冯圣先墓志题跋。冯圣先乃尹焞“同门之友”,两人曾同处讲学。其跋云:

余友圣先,每至洛见先生,多同处以讲此道也。焞贫居杜门,未尝一到,汝晦其子,忠恕好学乐道。丙午秋九月,焞被召赴阙。忠恕相访,不暇款语。兵火之余,奔窜来涪陵。再获与其子会聚,遂录此铭见遗。时绍兴四年十二月望日。偶书此,以志岁月云。^{[2]24}

冯忠恕记尹焞所言问学于程颐之语,成《涪陵记善录》一卷。今收入《河南程氏外书》卷十二。

尹焞居住涪陵期间,将在蜀中得到的数本记录程颐讲学言论的文字编为《师说》一书,并为之作序。其序云:

焞年二十始登先生之门,被教诱谆谆垂二十年。昔得朱公掞所编杂说呈先生,“此书可观否?”先生留半月。一日请曰:“前日所呈杂说如何?”先生曰:“某在,何必观此。若不得某心,只是记得他意,岂不有差。”经兵火来蜀中,得数本。窃观之其间或详或略,因所问而答之。盖学者所见有浅深,故所记有工拙,未能无失,不敢改易。焞虽未尽识其意,以所见无疑者,辄成此书,目为《师说》。览者各自得焉,不能详告也。绍兴六年四月二十一日门人尹焞记。^{[2]22}

可知此《师说序》作于绍兴六年四月尹焞寓居涪陵期间。其成此书的目的在于传播程颐的理学思想。这使得程颐的学说在蜀地进一步流传开来。不仅如此,尹焞还为在蜀见到的程颐画像题辞。其言曰:

焞至蜀累年,见伊川先生画像数本,最得其真。然则望之俨然,即之也温,殆非画工所能传也。学生祁宽好学守道,欲刊诸石,以传久远。其志益可佳矣。门人河南尹焞题。^{[2]23}

尹焞门人祁宽,字居之,曾记《和靖语录》,今亦收入《河南程氏外书》卷十二。祁宽欲将程颐的画像刊刻,“以传久远”。于是,尹焞为之题辞。在尹焞入蜀以前,程颐理学在四川已有相当的流传,蜀中既有《伊川易传》,又有程颐的画像,并且《伊川语录》在蜀中也“人人成编”。尹焞说:“兵火之余,偶至蜀中,见人人成编。”^{[2]23}经尹焞在蜀对其师说的努力推广,进一步扩大了二程理学在四川的流传和影响。

在蜀地居住四年后,尹焞奉诏入朝,离开涪陵。先是于绍兴五年(1135年)六月,侍讲范冲向朝廷举荐尹焞以自代。此年十月有旨召尹焞入朝赴行在,尹焞多次辞免未获准,乃于第二年九月离开涪陵上路。临行前,尹焞以文告于涪陵北岩的伊川先生之祠。其文曰:

维绍兴六年,岁次丙辰,九月丙寅朔,二十有五日庚寅,门人和靖处士尹焞诣伊川先生侍讲祠而告曰:焞甲寅孟秋,始居涪陵,乙

卯孟冬,误辱召命。继下除书,实嗣讲事。人微望轻,敢绍前躅。辞不获命,勉赴行朝。有补于世,则未也。不辱师门,则有之。今兹启行,惟先生有以鉴之。谨告。^{[2]24}

从绍兴二年入蜀,到绍兴六年十月至夔门,尹焞共在四川待了四年。其中在涪陵寓居两年,其他时间在阆中、武信、巴中、广安等地活动。在蜀期间,尹焞寻得《伊川易传》,并为之作《书易传后序》,编著《师说》一书,并讲学授徒,为理学在四川的传播推广起到了重要作用。

尹焞作为程颐晚年的著名弟子,于南宋初入蜀,在蜀中的阆中、巴中、广安、涪陵等地活动,通过讲学著述、与蜀中学者交流,传播了程颐的思想,扩大了理学在四川的影响。同时也促进了洛学的持续发展。

参考文献

- [1]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [2]尹焞.和靖集[M]//景印文渊阁四库全书:第1136册.台北:商务印书馆,1986.
- [3]石训,姚瀛艇,刘象彬,等.中国宋代哲学[M].郑州:河南人民出版社,1992.
- [4]徐洪兴.旷世大儒:二程[M].石家庄:河北人民出版社,2000.
- [5]朱熹.朱熹集[M].郭齐,尹波,点校.成都:四川教育出版社,1996.
- [6]张栻.张栻全集[M].杨世文,王蓉贵,点校.长春:长春出版社,1999.
- [7]徐远和.洛学源流[M].济南:齐鲁书社,1987.

Yin Tun's Neo-Confucianism and the Spread of Cheng Yi's Thought

Cai Fanglu and Jiang Xue

Abstract: Yin Tun inherited Cheng Brothers' theory of heaven, showed a certain mind-based ideological tendency; emphasized reasoning on the basis of distinction, distinguishing "There is but one li, which exists in diverse forms" and "Universal Love" theory; Yin Tun inherited Cheng Yi's Daoism thought, and advocated to implement it into practice, combine the study of Ci Zhang with the heart of seeking sage, and apply it to daily use. Yin Tun put forward the ideas that saints can learn, emphasizing the sacredness of action and putting it into practice. Yin Tun's patriotism against seeking peace is an important manifestation of his Neo-Confucianism. Yin Tun went to Sichuan and found *Yichuan Yizhuan* and wrote the preface for it; edited the book *Shishuo*, taught students and apprentices, spread Li's thought, and promoted the dissemination of Neo-Confucianism in Sichuan. To an important role, it also promoted the continuous development of Luo Xue.

Key words: Yin Tun; Neo-Confucianism; Daoism; Cheng Yi's thought; dissemination

[责任编辑/云 扬]



程颐“权”说析论 ——以结构分析为视角

岳天雷 岳洋洋

摘要:程颐作为宋明理学的开创者或奠基者,其权衡权变说是在继承孔孟的基础上,通过批判汉儒而形成的。从程颐“权”说的逻辑结构来看,内蕴着三种逻辑关系:在权与“经”的关系上,他通过批判汉儒“反经合道”的经权互悖说,提出“权便是经”的经权统一说,试图以“经”的至上性、绝对性和神圣性,来消解“权”可能导致的离经叛道、犯上作乱的异端倾向;在权与“道”关系上,他提出权衡权变必须遵循本体之道、规律之道和伦常之道,这不仅阐明了权衡权变的合法性、原则性和规律性,而且还凸显出权衡权变的儒家道德价值取向;在权与“中”的关系上,“中”作为适度性范畴,权衡权变必须取中合度,恰到好处,不能过度,也不能不及度,如此才能取得最佳效果,实现理想目标。程颐的“权”说具有传承性、批判性、系统性和鲜活性等特征,但同时又兼具独断论的经学特质和保守性的政治倾向。

关键词:程颐;权经观;权道观;权中观;经学独断论

中图分类号:B244 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5669(2021)04-0061-10

儒家之“权”作为权衡轻重利弊的智慧和灵活变通的方法,是其政治哲学、道德哲学和历史哲学的重要内容。自从孔子将权由秤锤提升为哲学方法论范畴之后,后世儒家作了大量诠释和发挥,形成儒家“权”说思想史。其中,程颐的“权”说就是儒家“权”说思想史上的重要发展环节。

作为哲学范畴的“权”,有“权衡”和“权变”之义。前者具有权衡轻重、权量利弊之义,后者具有灵活变通、通权达变之义。当然,权衡与权变既有区别又有联系。其区别是:两者分属于不同的哲学层面,权衡是认识层面的问题,属于认识论范畴;权变是实践层面的问题,属于实践论范畴。其联系是:权衡是权变的基础或前提,权变是权衡的结果或表现;换言之,权衡是权变

的更高要求,只有恰当的权衡,才有合格的权变;若没有权衡的恰当判断或抉择,就不会有正确的权变方法。由此可见,权衡智慧和权变方法作为古代“权”说的重要内容,不仅具有丰富的思想内涵,而且诸多思想家和经学家对其阐释从未中断,并形成了源远流长的儒家“权”说思想史。

程颐的“权”说是在继承孔孟经权思想的基础上,通过批判汉儒的“反经合道”说而形成的。在经权关系上,他阐述了经与权的统一关系,试图通过强化经对权的限定性、制约性,以此消解离经叛道、犯上作乱的异端倾向;在权与道、权与中的关系上,论述了权衡权变的原则性、规律性和适度性问题,凸显出权在儒家政治哲学、道德哲学和历史哲学中的重要地位和

收稿日期:2021-01-18

作者简介:岳天雷,男,河南工程学院人文社会科学学院教授(河南郑州 451191),主要从事儒家哲学研究。岳洋洋,男,河南大学历史文化学院本科生。

作用。

当前,学术界对程颐的“权”说研究有些薄弱:一是专题研究付之阙如,虽然有些专著有所论及^①,但并非全面系统的探讨;另有些论文也有涉及^②,但又非专题之论。二是研究内容过于偏狭,局限于他的经权观的论述,至于权道观、权中观及其“权”说的特征和局限性等问题,尚有不足。有鉴于此,本文试图运用结构分析与义理阐释相结合的方法,就程颐的“权”说及其主要特征和局限性等问题加以全面系统的探讨。

一、程颐“权”说形成的背景

在论述程颐“权”说之前,适当追溯一下儒家“权”说的发展历程是十分必要的。据赵纪彬先生考证,“权”的观念大约起源于氏族社会末期和夏王朝早期,其字形字义发展经历四个步骤:由“拳力”“勇力”到“权力”“能力”,又到“标准”,最后到“权谋”“权变”。但把权提升为方法论范畴,则是春秋末叶的孔子^{[1]250-261}。孔子说:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《论语·子罕》)可见,“学—道—立—权”是一个循序渐进的提升过程,而权衡权度、通权达变则是这个过程的最高境界。这种由“学”到“权”的过程里,虽然没有明确提出经的概念^③,但却蕴含着经权相统一的趋向。但另一方面,“权”作为权衡权度的智慧和灵活变通的方法,并不是完全按照由“学”到“权”的逐次提升所能达到的,即学未必能适道,适道未必能立,立未必能权。这种由“学”到“权”的过程中又内含着经权互悖的趋向。权的这两种意蕴,分别启发了后儒的两种经“权”说:前者发展为程颐的“权便是经”说,后者发展为汉儒的“反经合道”说。

孟子继承了孔子的经权互悖思想。他在回答淳于髡提出“嫂溺,则援之以手”的问题时说:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”(《孟子·离娄上》)男女授受不亲,是不易之常礼,但在嫂溺时,若不援手去救,便是豺狼之心;而用援之以手的权变方

法救助,则符合儒家仁者爱人之道。在他看来,礼与道相比较,道德伦理比礼仪制度更重要,当两者发生冲突时,宁可违背常礼,也要实现常道。违背常礼,便是反经,但反经并非不合道理,而是合乎仁者爱人的仁道。权就是违礼反经的变通方法。

汉儒以孟子经权互悖思想为基础,进而提出“反经合道”说。《春秋公羊传·桓公十一年》记载:“古人之有权者,祭仲之权是也。权者何?权者反于经,然后有善者也。”祭仲是郑国国卿,为郑庄公娶妻邓曼,生太子忽。宋国国卿雍氏也将女儿嫁给郑庄公为妻,生公子突。鲁桓公十一年(公元前701年)五月,郑庄公死,祭仲立太子忽为昭公。但当时宋强郑弱,宋庄公及其宠信的雍氏想让祭仲立突为郑国国君,于是密谋设计,将路经宋国的祭仲拘捕,并威胁说:“为我出忽而立突。”如不立突,必死。如果“祭仲不从其言,则君必死,国必亡;从其言,则君可以生易死,国可以存易亡”。在这君与国生死存亡的关键时刻,在这守经还是反经的两难矛盾中,祭仲深知国重君轻之义,便选择了反经的非常措施,于同年九月迎突归郑,立为厉公。昭公忽只得出走卫国。按照封建宗法制度,立长不立幼是守经,立幼而黜长则是反经。祭仲为使郑国免遭君死国亡的危险,权衡轻重,不惜黜长立幼,出忽立突,反经行权,确保君生国存。故公羊家称赞祭仲为“知权”,肯定其反经行为的合理性。在公羊家看来,行权可以反经,但必须合道。所谓反经,即是违反封建礼仪制度;所谓合道,是指符合宇宙本体之道。因此,经与道的关系是:道在经之上,道为主,经为从;经从属于道,即一般原则服从于更为普遍的本体之道。据此,公羊家对权作了界定:“权之所设,舍死亡无所设。行权有道,自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也。”(《春秋公羊传·桓公十一年》)董仲舒把祭仲行权诠释为“前枉而后义”(《春秋繁露·竹林》)。“前枉”即是反经,“后义”即是“然后有善者”。他说:“夫权虽反经,亦必在可以然之域;不在可以然之域,故虽死亡,终弗为也。”(《春秋繁露·玉英》)反经

之权有“在可以然之域”和“不在可以然之域”两种情况。只有“在可以然之域”，才“可与适权矣”（《春秋繁露·玉英》）。在经权发生冲突、不能两全时，就需要权衡孰轻孰重，这样才能行权适宜、灵活变通，即“中权”。董仲舒还根据其阴阳理论，进一步论证经权的互悖性。他说：“天以阴为权，以阳为经。阳出而南，阴出而北。经用于盛，权用于末。以此见天之显经隐权，前德而后刑也。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）以阴阳配经权，既有经南权北、经盛权末、经显权隐、经顺权逆等性质上的差别，又有“先经而后权，贵阳而贱阴”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）的贵贱等级上的差异。在他看来，权作为灵活变通的方法，对守经而言是反经；但行权的后果必须是“善”，否则就不能称为权。可见，汉儒提出权变可以“反经”，但对权变的后果作了严格限制，即必须符合“义”或“善”的伦理道德原则或标准。

总之，孔孟的“权”说是程颐“权”说赖以形成的思想基础和根源，而汉儒的“反经合道”说则是程颐“权”说得以构建的逻辑起点或思想前提。

二、程颐与汉儒“权”说之分歧

程颐的“权”说是通过批判汉儒的“反经合道”说而形成的。程颐之所以批判汉儒，其根本原因就在于他们秉持的学术立场、对权范畴内涵的理解及其时代因素之不同。

汉初是黄老道学盛行的时代。汉儒正是在汉代道学思想氛围中，站在黄老道学的立场上，否认经的神圣性、绝对性和至上性，论证反经的合理性、合法性，提升权衡权变的地位和价值，其原因就在于汉儒之“道”并非纯粹的儒家之道，而是吸纳了黄老道家“道生天地”的本体之道的观念^④，从而表现出援道入儒、以道释儒的兼容精神或综合趋向^⑤。在汉儒那里，“道”作为形而上的宇宙本体范畴，是高于经、大于经的。“道”是宇宙的最高法则，而经只是“道”体现在政治领域、伦理领域中的一般原则，即政治制度、宗法制度、三纲五常等伦理道德。因此，在

汉儒看来，权衡权变可以“反经”，但必须“合道”。这种褒权贬经，甚至权主经从的“反经合道”说，必然遭到宋儒程颐的严厉批判。

与汉儒秉持“道学”立场不同。首先，程颐站在“理学”的立场上，将“天理”视为本体性、普遍性范畴^⑥，而经只是“天理”在政治、伦理中的具体体现。因此，他不能容忍汉儒用儒家之外的原则（“道”）对经的否定、背反和僭越，动摇经的至高无上的神圣地位，否则就必然使权流于“变诈”或“权术”，从而背离儒家思想的逻辑轨道。其次，汉儒将权视为“反经”的权变或方法，而程颐则更明确地强调权的权衡、衡量或权量之义。如他在阐释《论语》“可与共学”章时说：“‘权’与权衡之权同，秤物而知其轻重者也。人无权衡，则不能知轻重。”（《河南程氏外书》卷六）“权之为言，秤轻重之义也。”（《河南程氏粹言》卷一）“权只是秤锤，秤量轻重。”（《河南程氏遗书》卷十八）在他看来，权衡是权变的更高要求，只有恰当的权衡，才有合格的权变。不然，没有权衡的恰当判断，就不会有正确的权变方法。这从下文可以明显地看到这一点。最后，以董仲舒为代表的公羊家虽然将儒学推向至尊地位，提出“罢黜百家，独尊儒术”的主张，但为了更化改制，重建汉代大一统，不得不突破经的限制而提升权的地位和价值。而程颐所处的北宋则是自魏晋以来老庄之学盛行、佛教风靡的时代。为了抗拒佛老对儒学侵蚀，重新确立儒家的正统地位，程颐不得不吸纳佛老而又改造佛老、批判佛老，以维护儒家之经的尊崇地位，遏制权对经的否定、背反和僭越。

正是由于上述学术立场的差别，对权范畴内涵理解的差异及其时代背景的不同，才使得程颐对汉儒的“反经合道”说和老庄的“权诈之术”说力持批判态度。先看对汉儒的批判。他说：“汉儒以反经合道为权，故有‘权变’‘权术’之论，皆非也。”（引朱熹《论语集注·子罕》）“世之学者，未尝知权之义，于理所不可，则曰姑从权，是以权为变诈之术而已也。”（《河南程氏粹言》卷一）程颐又说：“古今多错用权字，才说权，便是变诈或权术。”（《河南程氏遗书》卷十

八)再看对老子的驳斥,他说:“老氏之学,更挟些权诈,若言与之乃意在取之,张之乃意在翕之,又大意在愚其民而自智,然则秦之愚黔首,其术盖亦出于此。”(《河南程氏遗书》卷十五)“予夺翕张,理所有也,而老子之言非也。与之之意,乃在乎取之;张之之意,乃在乎翕之,权诈之术也。”(《河南程氏粹言》卷一)其还说:“老子语道德而杂权诈,本末舛矣。申、韩、张(仪)、苏(秦)皆其流之弊也。申、韩原道德之意而为刑名,后世犹或师之。苏、张得权诈之说而为纵横,其失益远矣,今以无传焉。”(《河南程氏粹言》卷一)在程颐看来,汉儒、老子以权为“权诈之术”或“权术”,是对权的严重曲解。汉儒“以反经合道为权”必然流于“变诈之术”,老子“语道德”即经而又挟杂权诈之术,其根本原因就在于片面强调经权对立互悖的性质,削弱了经(“道德”)对权的主导、制约作用,在权衡权变实践中摆脱了经的限制,否定经的绝对性、至上性和神圣性。这正是造成后世以行权为借口而离经叛道、犯上作乱的重要理论根源。正如朱熹所说:“伊川见汉儒只管言反经是权,恐后世无忌惮者皆得借权以自饰,因有此论耳。”(《朱子语类》卷三十七)

三、“权便是经”的权经观

程颐的学术使命,就在于消解汉儒为反经寻找合道的理论根源,消除老子语道德而杂权诈的思想基础,遏制后世借权以自饰而离经叛道、犯上作乱的异端倾向,维护经的绝对性、至上性和神圣性。因此,他明确提出与汉儒“反经合道”说相对峙的“权便是经”说。他说:“今人说权不是经,便是经也。”(《河南程氏遗书》卷十八)“权只是经也。自汉以下,无人识权字。”(转引朱熹《论语集注·子罕》)这一“权”说旨在通过对经权绝对同一性的论证,一方面说明权衡权变不能离经,更不能反经,而必须以权行经,以权济经,即维护经的绝对地位和根本原则;另一方面又具有把权提升到经的高度的可能,肯定权衡权变的政治价值和道德价值,论证权衡轻重和权变方法的必要性、合法性。

那么,程颐是如何论证经权的绝对同一性的呢?就经权范畴的内涵来看,程颐是通过把经对权的规范或主导作用绝对化,限制权衡权变的效用范围,使权等同于经或提升为经的。何谓“经”?他说:“庸只是常,犹言中者是大中也,庸者是定理也。定理者,天下不易之理也,是经也。”(《河南程氏遗书》卷十五)经是不易之理即“定理”。作为“定理”,经在政治哲学上是指既定的永恒不变的原则,在时代内涵上是指封建社会的大纲大法,即政治宗法制度、伦理道德及纲常名教等。经之为“定”,明显地体现出经的绝对性、永恒性、稳定性的特点:“经者,百世所不变也。”(《河南程氏经说》卷八)何谓“权”?他认为,权只是在经所不及处而采取的应急措施或权宜之计,即权衡轻重利弊以通其变。其以汉文帝杀簿昭当与不当为例说:“汉文帝杀簿昭,李德裕以为杀之不当,温公以为杀之当,说皆未是。据史,不见他所以杀之故,须是权事势轻重论之。……须权他那个轻,那个重,然后论他杀得当与不当也。论事须着用权。古今多错用权字,才说权,不知权只是经所不及者。”(《河南程氏遗书》卷十八)在他看来,作为“定理”之经只是大纲大法,不能完全规范变化多端的“事势”,因而在具体运用中就会出现不足或不及的情况,而权就是在经所不足或不及处采取的灵活变通方法或应急措施,从而达到对“事势”轻重利弊的正确判断和恰当处置。可见,经作为永恒不变的原则和大纲大法,决定或制约着权衡权变,而权衡权变必须严格限定在经所许可的范围之内,不允许超越这一范围。否则,就会使权陷于变诈之术,从而失去权的政治价值和道德价值。这即是“常则守经,变则行权”。显而易见,程颐通过把经对权的规范作用绝对化,限定行权的效用范围,使权等同于经、提升为经的。

从经权关系上说,程颐把“义”视为连接经权的纽带、贯通的桥梁,从而得出“权便是经”的结论。何谓“义”?《礼记》言:“义者,宜也,尊贤为大。”孟子说:“敬长,义也。”(《孟子·告子上》)“义之实,从兄是也。”(《孟子·离娄下》)可见,义即是适宜,即符合儒家“尊贤”“敬长”“从

兄”等为主要内容的伦理纲常和道德规范。就此而言,义同经的时代内涵是完全一致的。从义与权的关系来看,权既然是在不得已的情况下采取的权宜之计或应急措施,以此达到对事势的正确判断和恰当处置,当然这亦是适宜(义)。故此,程颐说:“何物为权,义也。”(《河南程氏遗书》卷十五)“夫临事之际,称轻重而处之以合于义,是之谓权,岂拂经之道哉?”(《河南程氏粹言》卷一)如果权量轻重“以合于义”,那么权岂有违背“经之道”?既不违背“经之道”,怎能以“反经合道”为权?故权便是经。“权量轻重,使之合义,才合义,便是经也。今人说权不是经,便是经也。”(《河南程氏遗书》卷十八)在这里,程颐实际上是把经权视为义的两种不同属性:经体现出义的伦理纲常和道德规范等永恒不变的属性,权则表现出义在不同境遇中灵活变通的属性。既然经权都是义的体现或表现,当然,义就成为两者连接的纽带,贯通的桥梁,从而使权等同于经,把权提升为经。关于这一点,朱熹作了明确阐述:“义字大,自包得经与权,自在经与权过接处。”“经自是义,权亦是义,义字兼经、权而用之。”(《朱子语类》卷三十七)“义可以总括得经、权,可不将来对权。义当守经,则守经;义当用权,则用权。所以谓义可以总括得经权。”(《朱子语类》卷三十七)由上可见,程颐通过经权同一性的论证,试图克服汉儒“反经合道”说只见经权对立不见其统一的片面性,化解两者间的紧张和冲突,有其合理因素。然而,这种经权同一性则是只见同一不见对立的绝对同一性,甚至把权直接等同于经,消解了权的相对独立性。这样,程颐的“权便是经”说同汉儒的“反经合道”说一样,又陷入了另一极端的片面性。正如朱熹所言:“汉儒谓‘权者,反经合道’,却是权与经全然相反;伊川非之,是也,然却又曰‘其实未尝反经’,权与经又却是一个,略无分别。恐如此又不得。”“大抵汉儒说权,是离了个经说;伊川说权,便道权只在经里面。”(《朱子语类》卷三十七)此论甚确。可以说,程颐的“权便是经”说虽然内蕴着以权济经、以权行经的经权同一性的合理因素,但对

汉儒“反经合道”说的批判却有矫枉过正之偏颇。

简而言之,程颐的“权便是经”说强调经的绝对性、至上性和神圣性,试图以经权的绝对同一消解汉儒为反经寻找合道的理论依据,避免后世以行权为借口而反经叛道、犯上作乱的异端倾向。这种对经的强化和尊崇,使程颐哲学呈现出独断论倾向。

四、“能用权乃知道”的权道观

程颐的理论贡献不仅在于经权观的建构,而且还在于运用中国传统的体用思维方法,全面地梳理权与道的关系,提出“能用权乃知道”的权道观,由此阐明了权衡权变的原则性和规律性问题,并为其“权”说提供了本体论支撑。

如前所述,程颐对经的强化和尊崇,并不意味着否定权衡权变的必要性、合法性,这从他的“权便是经”说把权提升为经的重要意涵就可以明显地看到这一点。不过,在他看来,要实现权衡权变的政治价值和道德价值,避免使权流于变诈之术,行权不仅要受经的限定和制约,而且还要遵循和掌握行权的原则和规律。在中国哲学中,“道”范畴的具体内涵颇丰,主要有本体之道、规律之道、伦常之道三种意涵。与此相应,权衡权变与道的关系也就有三种情况。

其一,权衡权变要合乎本体之“道”。程颐认为,道是最高的宇宙精神实体,是无形无声无臭的本体论范畴。他说:“有形皆器也,无形惟道。”(《河南程氏粹言》卷一)“盖上天之载,无声无臭,其体则谓之易,其理则谓之道,形而上为道,形而下为器,须着如此说。器亦道,道亦器,但得道在,不系今与后,己与人。”(《河南程氏遗书》卷一)无论是时间上的“今与后”,还是主体上的“己与人”,都是道的不同存在状态。在道与物关系上,万物由道所产生,又以道为其存在的根据:“道则自然生万物,……道则自然生生不息。”(《河南程氏遗书》卷十五)“道之外无物,物之外无道,是天地之间无适而非道也。”(《河

南程氏遗书》卷四)在这里,道是本体论,是世界观,而权则是灵活变通的方法论。世界观决定方法论,方法论表现世界观。得道决定用权,用权必须合道。他说:“能用权乃知道,亦不可言权便是道也。”(《河南程氏遗书》卷二十二)尽管权不同于道,但用权则不能离道,更不能背道、枉道,而要以道为根本原则。只有用权才能知道,而用权又是知道的必要条件。在他看来,只有对道有深刻的理解,透彻的体悟,灵活的运用,才能从宜适变,正确用权;如果对道理解不深、体悟不透、运用不活,就不能有效的通权达变,灵活变通。“君子之道,随时而动,从宜适变,不可为典要,非造道之深,知几能权者,不能与此也。”(《周易程氏传》卷二)

其二,权衡权变要合乎规律之“道”。在程颐哲学中,道既是形而上的宇宙本体,也是天地万物运行的法则和规律。他说:“天之法则谓天道也。”(《周易程氏传》卷一)“天下古今之所共由,谓之达道。所谓达道者,天下古今之所共行。”(《河南程氏经说》卷八)道既是天地万物永恒变化的法则,也是人类社会古往今来“所共由”“所共行”的客观规律。就道作为规律之义而言,权衡权变合道,就是要符合事物变化和社会发展的规律。在这里,权又是一个特定的主体能动性范畴。主体能动性既是认识和把握客观规律性的重要条件,也要受道客观规律的限定和制约。据此,程颐又把道作为衡量主体能动性的是非准则。他说:“夫心通乎道,然后能辨是非,如持权衡以较轻重,孟子所谓知言是也。揆之以道,则是非了然,不待精思而后见也。学者当以道为本。心不通乎道,而较古人之是非,犹不持权衡而酌轻重,竭其目力,劳其心智,虽使时中,亦古人所谓‘亿则屡中’,君子不贵也。”(《河南程氏文集》卷九)其意是说,权衡权变合乎道的便是“是”,便是合乎规律;不合乎道的便是“非”,便是违背规律。行权主体应该像“持权衡以较轻重”那样,“以道为本”“揆之以道”,才能达到明辨是非,存是去非,正确发挥行权主体的能动性。这又像“权衡尺度”那样,“能以是揆事物者,长短轻重较然自见矣”(《河南程氏外书》卷六)。因此,程颐主张权衡权变

合道,尊重规律;反对权衡权变悖道,违背规律。他把“以道为本”或“揆之以道”即认识和掌握客观规律视为行权的最根本准则。

其三,权衡权变要合乎伦常之“道”。道范畴既是形而上的宇宙本体、事物变化的规律,还是以“五伦”“五常”为主要内容的伦理道德规范。所谓“五常”,即是仁、义、礼、智、信。程颐提出“五常”合而言之是道,别而言之亦是道。他说:“且如五常,谁不知是一个道?既谓之五常,安得混而为一也?”(《河南程氏遗书》卷十八)“合而言之皆道,别而言之亦皆道也。舍此而行,是悖其性也,是悖其道也。”(《河南程氏遗书》卷二十五)因此,行权要遵循“五常”之道。所谓“五伦”,是指君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的伦理关系准则。五常是五伦关系的概括,即君臣以仁、父子以义、夫妇以礼、兄弟以智、朋友以信。他说:“道之大本如何求?某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,于此五者上行乐处便是。”(《河南程氏遗书》卷十八)五伦关系的道德原则为“道之大本”,道便具有了伦理道德的意蕴。就此而言,道与经的时代内涵是一致的。正如二程所言:“道之大原在于经,经为道。”(《河南程氏文集》卷二)“道之在经,大小远近,高下精粗,森列于其中。”(《河南程氏遗书》卷一)如前所述,权衡权变既然要以经为原则,实质上也就是以道为原则,即是符合伦理道德之道。权衡权变只有守经合道,既能避免流于变诈之术,也能实现儒家的伦理道德价值。

可见,在权道关系上,程颐既阐述了权衡权变的规律性问题,也为其权衡权变确立了伦理道德准则,提供了本体论支撑。诚如赵纪彬先生所言:“‘行权’的方法,从‘适道’的原理而来;亦即‘道’是‘权’的本体,‘权’是‘道’的应用,‘体用同源’。……必须先‘明道’而后才能将原理应用于实际;此即古人所说的‘精义入神以致用’;亦即今语所说的‘方法论从属于世界观’。”^{[1]266}

五、“随宜应变,在中而已”的权中观

在权衡权变的实践中,程颐认为,汉儒之所

以使权陷入变诈之术,不能获得最佳效果,就在于没有掌握“中”的标准。在他看来,要取得权衡权变的最佳效果,避免使权流于变诈之术,就必须使权衡权变适中合度,恰到好处,如此才能取得最佳效果,实现理想目标。因此,他又通过论述权与中的关系,阐发了“随宜应变,在中而已”的权中观。

“中”这一范畴,是中国古典哲学对“度”的表述。所谓“度”,就是事物保持自己质的量的限度、幅度和范围,是和事物的质相统一的数量界限。何谓“中”?程颐说:“中者,当其可而已。”(《河南程氏经说》卷八)“中者,只是不偏,偏则不是中。”(《河南程氏遗书》卷十五)中的意思是“当”,即适当、得当、恰当,也就是适中合度,恰到好处,不偏不倚,无过不及。如果固守两端,或“偏”或“倚”,或“过”或“不及”,都“不是中”,都是失中。例如:“杨子拔一毛不为,墨子又摩顶放踵为之,此皆是不得中。”(《河南程氏遗书》卷十七)杨子执其“为我”而不知“兼爱”,墨子执其“兼爱”而不知“为我”,二者各执一端,“皆是不得中”。又如:“言行之中。素隐行怪,未当行而行,行之过者也;半途而废,当行而不行,行之不及者也。”(《河南程氏经说》卷八)这就是说,未当行而行是“行之过”,当行而不行是“行之不及”,过与不及都是失当,不能称为“行之中”。因此,只有避免偏与倚、过与不及,才能做到权衡权变适当合度,恰到好处。

那么,权衡权变如何才能避免“两端”,达到适中合度,恰到好处而取得最佳效果呢?

其一,取中需用权。程颐说:“中无定体,惟达权然后能执之。”(《河南程氏粹言》卷一)所谓“无定体”,就是没有固定不变的具体标准。中作为事物存在或时势变化的“度”,不是固定不变的(“无定体”),而是随着事物或时势的发展而变化的。因此,只有根据事物的发展,时势的变化,采取通权达变、灵活变通的方法,才能认识和把握“无定体”之中,即事物、时势变易之度。否则,死守教条,僵滞不化,不能运用通权达变、灵活变通的方法,就不能认识和把握“无定体”之中。所以,程颐说:“欲知《中庸》,无如权,须是时而为中。若以手足胼胝,闭户不出,

二者之间取中,便不是中。若当手足胼胝,则于此为中;当闭户不出,则于此为中。”(《河南程氏遗书》卷十五)可见,当不当手足胼胝,当不当闭户不出,完全因“时”而定,以“时”为中。在他看来,权衡权变不仅是取中的必要措施和手段之一,而且也要以取中作为最高、最根本的价值准则:“天下之理,莫善于中。……随宜应变,在中而已。”(《周易程氏传》卷四)权作为“随宜应变”的方法和措施,只有以“在中”为价值取向,才能获得“善”的效果。

其二,行权需“时中”。所谓“时中”,就是随时之中,即同时间、时势相符合之中,亦即“合时”。中国哲学不仅把时中视为君子道德修养和行为实践所应遵循的根本原则,而且还将其推扩为治国安邦的重要原则之一。二程说:“然则中者,亦时中耳。地形有高下,无适而不为中,故其中不可定下。”(《河南程氏遗书》卷二)“时中者,当其可而已,犹冬饮汤、夏饮水而已之谓。”(《河南程氏经说》卷八)“两端,过与不及也。执其两端,乃所以用其时中,犹持权衡而称物轻重,皆得其平。”(《河南程氏经说》卷八)时中就是随着时势变化和境遇变迁而取中。权衡权变需时中,即是说需要审时度势,以时势为中,趋时则能通变,通变需要用权。如此用权,才能顺应时势,合于时中,做到适当合度,恰到好处。这就像冬天需饮汤、夏天需饮水一样,要随着季节的变换而改变。在程颐看来,权衡权变要符合时中,还必须随着境遇的变迁而采取不同的处世方法,这是作为君子道德修养以实现理想人格的重要方面。他在注解《中庸》“君子而时中”一语时说:“可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速,此皆时也,未尝不合中,故曰‘君子而时中’。”(《河南程氏遗书》卷二十五)这就是说,作为有道德修养的君子应该与时偕行,与时俱进,即可仕则仕,可止则止,可久则久,可速则速。在这里,是仕是止、是久是速,都要根据时势的变化、境遇的变迁来决定,亦即采取权衡轻重、通权达变的处世方法来确定。如此,才能做到时中,符合时中。

其三,行权需“事中”。如果说时中强调的

重点是事物存在和时势变化的时间性维度,那么,事中强调的重点则是其空间性维度。做到事中,符合事中,就要随事取中,随物取中,因为“天下事事物物皆有中”(《河南程氏遗书》卷十七)。事物存在的复杂性、时势变化的无限性,决定了中在不同事物和境遇空间中有其不同的具体位置和标准。对此,程颐举出三个例证加以说明:“中字最难识,须是默识心通。且试言一厅则中央为中,一家则厅中非中而堂为中,言一国则堂非中而国之中为中,推此类可见矣。且如初寒时,则薄裘为中;如在盛寒而用初寒之裘,则非中也。更如三过其门不入,在禹、稷之世为中,若居陋巷,则不中矣。居陋巷,在颜子之时为中,若三过其门不入,则非中也。”(《河南程氏遗书》卷十八)由此可见,中的具体标准是随着事物空间的位移而改变的,也是随着时势、季节的推移而变化的,因此“中不可定下”。若“定下不易之中”,“则中者适未足为中也”,因为“天地之化不可穷也”(《河南程氏遗书》卷二)。既然没有固定不变的事中,那么权衡权变要做到事中,就必须符合事物空间位移之中,时势、季节推移之中。他说:“权其轻重而已。事重于去则当去,事轻于去则当留,事大于争则当争,事小于争则当已。”(《河南程氏粹言》卷二)这即是说,事重当去,事轻当留;事大当争,事小当已。在这里,是去是留,是争是已,都要以事物大小轻重之“当”即中为根本准则。只有权衡权变符合事中,才能分辨大小,度量长短,衡量轻重,权衡利弊,从而做到随事取中,随物取中,无事不中,无物不中。

其四,行权不能“执中”。所谓“执中”,即是固守一定点而不能通权达变、灵活变通。因此,二程提出权衡权变要做到时中、事中,就必须反对“执中”。他们赞同孟子“执中无权,犹执一也”的观点,认为杨子为我,墨子兼爱,各执一端,皆是不得中。而“子莫于此二者以执其中,则中者适未足为中也。故曰:‘执中无权,犹执一也。’若是因地形高下,无适而不为中,则天地之化不可穷也。若定下不易之中,则须有左有右,有前有后,四隅既定,则各有远近之限,便至百千万亿,亦犹是有数。盖有数则终有尽处,不

知如何为尽也”(《河南程氏遗书》卷二)。显而易见,子莫的执中不是时中、事中,而是调和折中,各取一半,把中固定在两端之间等距离的居中之点(或平均数),不知中是随着事物而变,随着时势而变的。子莫这种固守一定点而不知变通的执中与“执一”无异。因此,程颐说:“子莫执中,却是子莫见杨、墨过不及,遂于过不及二者之间执之,却不知有当摩顶放踵利天下时,有当拔一毛利天下不为时。执中而不通变,与执一无异。”(《河南程氏遗书》卷十八)在他看来,子莫把两端等距离的居中之点视为执中,就是不顾客观实际情况,主观随意地安排事物之中,而不是事物本身所固有的天然之中。他说:“至如子莫执中,欲执此二者之中,不知怎么执得?识得则事事物物上皆天然有个中在那上,不待人安排也。安排著,则不中矣。”(《河南程氏遗书》卷十七)事物天然自有之中,不依人的主观意志为转移,不能主观随意地安排,否则就是执中或执一,而执中或执一是不中,不是中。当然,子莫这种不知变通的执中或执一,就不能权衡轻重,灵活变通,也就无权可言了。

程颐反对“执中”的观点,朱熹阐述得更为明确。他说:“两端不专是中间。如轻重,或轻处是中,或重处是中。”(《朱子语类》卷六十三)又举例说:人有功当赏,或赏万金,或赏千金,或赏百金,或赏十金。“万金者,其至厚也;十金,其至薄也。则把其两头自至厚以至至薄,而精权其轻重之中。……不是弃万金十金至厚至薄之说,而折取其中以赏之也。”(《朱子语类》卷六十三)这说明,从万到十的区间是一个数量界限(度),都是中。而从万到十“折取其中”的中间平均数,则是折中。执中则是固守这个折中而不知权衡变通,那就是“执中无权”并“害于时中”了。这说明,在“执中无权”的观点上,朱熹与程颐的学术立场是一致的。

由上可见,程颐把“中”这一范畴引入权衡权变观,全面阐述了权衡权变的适度性问题。应该说,相对于汉儒“权”说的主要论域而言,程颐的这一观点大大强化了权衡权变在政治实践和道德践履中的实用性和灵活性,从而在一定程度上显现出程颐哲学的鲜活气象。

结 语

通过上述程颐“权”说的探讨和分析,可以总结出以下几点结论。

其一,传承性的历史地位。从儒家“权”说的逻辑进程来看,由汉儒到程颐再到朱熹恰好是一个否定之否定或正、反、合的辩证发展过程。在这一过程中,汉儒主张经权互悖的“反经合道”说处于肯定阶段,程颐提出经权统一的“权便是经”说处于否定阶段,朱熹阐述经权对立统一的“经是已定之权,权是未定之经”(《朱子语类》卷三十七)说处于否定之否定阶段^⑦,三者恰好构成一个相对完整的发展周期。如果说,没有程颐对汉儒“权”说的否定,那么,就不可能有朱熹对程颐“权”说的否定之否定。就此而言,程颐“权”说不仅是连接汉儒与朱熹的中间环节,而且在汉宋儒家“权”说史上也处于重要的传承地位。

其二,批判性的学术立场。他的“权”说是通过批判汉儒和佛老的观点而形成的。一方面通过批判汉儒“反经合道”说,摒弃汉儒对黄老道家思想的援借,固守儒家伦理本位的学术立场,重新确立经对权的绝对权威,明显地表现出权威主义倾向;另一方面通过批判老子颠倒经本权末的“权诈之术”说,“老氏之学,更挟些权诈”(《河南程氏遗书》卷十五),“老子语道德而杂权诈,本末舛矣”(《河南程氏粹言》卷一),坚守儒家之权的权衡轻重、权变方法之本意。这又显现出反智主义倾向。

其三,系统化的理论建构。程颐将儒家“权”说的诸多范畴加以系统整合,梳理出较为周延的“权”说范畴之网。其中,权是核心范畴,其他范畴如经、义、道、中(时中、事中)等都是围绕着权范畴而展开的各种逻辑关系。如:权与经是灵活性与原则性、特殊性与普遍性的关系,权与义是权衡权变与适宜性的关系,权与道是方法论与世界观、能动性 with 规律性的关系,权与中是权衡权变与适度性的关系,等等。这种较为周延的“权”说范畴体系,凸显出程颐“权”说范畴的系统性。

其四,鲜活性的思想因素。程颐哲学虽然具有天理独断论和保守性的政治倾向,但他把“中”“时”“义”等范畴引入权衡权变说,反对执中、执一、泥常,这在一定程度上强化了权在政治实践和道德践履中的实用性和灵活性,也显现出其哲学体系中生机盎然的鲜活气象和发展动力。正如张立文所说:“经权范畴在中国哲学范畴系统中,是很活跃的、生机盎然的范畴,它没有使自己执一、泥常,而是在实践中不断改造自身,在实际中不断丰富自己,在争论中不断深化自己。”^{[2]740}

其五,保守性的政治倾向。程颐哲学具有鲜活性的思想因素,但与其保守性的政治倾向存在着内在紧张和冲突。如前所述,他的“权便是经”说具有把权提升到经的高度的可能性,但这只是一种抽象可能,并非现实可能,其维护、尊崇经的绝对性、神圣性和至上性才是其根本主旨,以此遏制离经叛道、犯上作乱的异端倾向。这种以经制权,限定权的效用范围,取消权的相对独立性,不仅降低了权的地位,削弱了权的调节作用,甚至扼杀了权作为理学思想的活力因素。这正是程颐反对王安石变法,在政治上倾向保守的重要思想根源。

其六,经学独断论的特质。程颐哲学虽然容忍了权的观念,并对“权”说作了全面发掘和探讨,但同时又强调权乃是不得已而为之,只有在一般原则(“经”)无法正常贯彻的情况下,才可作适当变通。在经权观上,经始终占据主导地位,而权往往被用作经的补充,完成经的手段。权虽然可以对经有所变通,但这种变通本身必须受经的限定和制约。这种经学独断论,一方面降低了、减弱了权的价值和作用,如说:“多权者害诚,好功者害义,取名者贼心。君贵明,不贵察;臣贵正,不贵权。”(《河南程氏遗书》卷二十五)另一方面也使理学在后世的演变中渐失理论张力和活力,最终陷入教条、僵化乃至消亡。清儒戴震所言“后儒以理杀人”,即是此意。

注释

①参见杨国荣:《善的历程——儒家价值体系的历史衍

化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第283页；张立文：《中国哲学范畴发展史（人道篇）》，中国人民大学出版社1995年版，第726页；蔡方鹿：《程颢程颐与中国文化》，贵州人民出版社1996年版，第125-127页；董根洪：《儒家中和哲学通论》，齐鲁书社2001年版，第309-310页；傅永聚，任怀国：《儒家政治理论及其现代价值》，中华书局2011年版，第152-153页。②参见葛荣晋：《中国古代经权说的历史演变》，《孔子研究》1987年第2期；杨国荣：《儒家的经权学说及其内蕴》，《社会科学》1991年第12期；吴付来：《试论儒学经权论的逻辑走向》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》1996年第1期；徐嘉：《论儒家“经权相济”的道德模式》，《学海》2004年第3期；平飞：《守经善道与行权合道：儒家经权思想的伦理意蕴》，《江海学刊》2011年第2期；刘增光：《汉宋经权观比较析论——兼谈朱陈之辩》，《孔子研究》2011年第3期。③朱熹将“立”训解为“经”，如说“‘可与立’，便是可与经”；“立便是经。‘可与立’，则能守个经”。参见黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷三十七，中华书局1994年版，第992页。④如《老子》说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”“道生之，德畜之，物行之，器成之，是以万物莫不尊道而贵德。”“道”生天地万物的过程是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”参见高亨著，华钟彦校：《老子注译》第四、五十一、四十二章，河南人民出版社1980年版，第27页、113页、98页。⑤杨国荣说：“董仲舒既以儒家为本位，同时又以开放的心态对待各家。后者

不仅表现在援法入儒，而且体现于对墨、阴阳、五行、黄老等诸家的吐纳之上；诚如不少论者所指出的，董仲舒对天道和人道的考察，多方面地吸取了从先秦到汉初的各家之说，从而展现了一种相容的精神。相对于先秦诸子各树一帜、彼此相辟而言，汉代思想家更多地表现出综合的趋向与沟通的胸怀，后者从一个侧面反映了天下一致而百虑、殊途而同归的时代特点。”参见杨国荣：《善的历程——儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第161页。由此可见，以董仲舒为代表的汉代公羊家“权”说存在着援道入儒、吸纳黄老道家思想的情况。⑥二程说：“万物皆只是一个天理。”参见《河南程氏遗书》卷二上，载《二程集》，中华书局2004年版，第30页。“天下之事归于一是，是乃理也。”参见《河南程氏外书》卷一，《二程集》，中华书局2004年版，第351页。程颐说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”参见《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，中华书局2004年版，第193页。“今一言以蔽之曰，万物一理耳。”参见《河南程氏粹言》卷一，《二程集》，中华书局2004年版，第1180页。⑦关于朱熹对汉儒和程颐“权”说的辩证否定，参见岳天雷：《朱熹论“权”》，《香港中文大学中国文化研究所学报》，总第56期（2013年1月）。

参考文献

- [1] 赵纪彬. 释权[M]//困知二录. 北京: 中华书局, 1991.
- [2] 张立文. 中国哲学范畴发展史: 人道篇[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1995.

On Cheng Yi's Theory of Quan

Yue Tianlei and Yue Yangyang

Abstract: In an effort to remove the difference between the Han notion that “deviation from constancy (jing) is a return to the Dao” and the Song notion that “flexibility (quan) essentially equals constancy,” Cheng Yi proposed a new theory by claiming that, within the Confucian framework, “constancy is flexibility that has been accepted, and flexibility is constancy that has yet to be established.” Flexibility was subjected not only to a thorough exploration regarding its inter-relationship with the Dao; it was also given an ontological examination in matters pertinent to principles and regularities. The two notions of the Mean and righteousness were also integrated into this framework of discussion, characterizing how actions can be both appropriate and effective. Cheng Yi's theory was innovative, comprehensive, and systematic; it was also successful in opening up new grounds for further investigation of the notion of flexibility. And, yet, due to his ultimate insistence that “flexibility bows to constancy,” Cheng Yi's theory became rigidly dogmatic and suffered a subsequent decline.

Key words: Cheng Yi; Quan and Jing; Quan and Dao; Quan and the Mean; Confucian dogmatism

[责任编辑/云 扬]



皇权政治视野下实录史书对赋的记载

谢贵安

摘要:赋是中国古代介于诗和散文之间的一种文体,不仅是以文臣为主的官僚政治表达的一种形式,也是王朝政府考试文臣的重要手段,因而受到专以记载皇帝及其朝政的实录体史书的关注乃至重视。与纪传体史书如《史记》《汉书》等照录文臣赋文不同,实录体史书如《明实录》《清实录》等甚少有此书法。纪传体史书以记人为主,为了张扬传主的个性,不惜照录其赋的全文;而实录体史书则以记皇帝朝政为主,为了保持皇朝政治的严肃性,不再照录文臣的诗赋。实录体史书比较多地记载赋在科举制度、庶吉士散馆考试制度以及翰詹考试制度中的地位及其变化。

关键词:赋;实录;史学;政治

中图分类号:I222.4

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0071-09

赋是中国古代介于诗和散文之间的一种文体,讲求文采和韵律,“铺采摘文,体物写志”,其名称有短赋、骚赋、辞赋、骈赋、律赋和文赋等。赋外形看起来像散文,但内部却拥有诗的韵律,但诗可以咏唱,而赋虽便于朗诵却不易于歌唱。诗一般是为情而造文,而赋却常常是为文而造情,前者以抒发情感为重,后者以叙事状物为主。正如刘熙载所说:“赋别于诗者,诗辞情少而声情多,赋声情少而辞情多。”^{[1]87}赋在语句上以四、六字句为主,句式错落有致并追求骈偶,语音上追求声律和谐,文辞上讲究藻饰和用典,内容上侧重于写景,借景抒情。经过唐代古文运动的冲击,赋的散文化趋势日益突显,不刻意追求骈偶和音律,对句式的参差和押韵也不苛求,形成句式自由和清新流畅的赋体,被称为“文赋”。从文学角度研究赋的论著很多^[2],但从史学角度研究赋的论著则较少,而分析古代实录对赋的记载来探讨的论著迄未寓目,故本文拟从此角度进行初探。

一、赋在纪传体与实录体中的差异

实录是中国传统史学中的一种体裁,属于编年附传体^[3]。它以裁剪原始档案和初级、二级史书为主要史料,以记载某一朝皇帝在任时的政事为基本内容。中国的史书素有一定的“书法”,即历史编纂学的方法。在中国最流行的纪传体正史中,有一种特殊的书法,即照录大臣的文章和辞赋,故赋在纪传体史书中常被记载,而在实录体史书中,虽有收录大臣奏疏的书法,但纯粹文学性的赋似乎并未受到重视,不在照录之列。

纪传体史书如《史记》《汉书》等均登录了许多汉人的赋。如《史记·司马相如传》过录了《子虚赋》和《上林赋》,《汉书·司马相如传》则收有《子虚赋》《上林赋》和《大人赋》等,《汉书·扬雄传》移录了扬雄的《甘泉赋》《河东赋》《校猎赋》《长杨赋》等。纪传体史书对赋的记载,是全文

收稿日期:2021-02-20

作者简介:谢贵安,男,武汉大学历史学院暨中国传统文化研究中心教授(湖北武汉 430072),主要从事中国古代文学研究。

照录。如《汉书》过录了《上林赋》的全部内容，仅将部分展示如下：

君未睹夫巨丽也，独不闻天子之上林乎？左苍梧，右西极，丹水更其南，紫渊径其北。终始霸产，出入泾渭，酆、镐、潦、漓，纡余委蛇，经营其内。荡荡乎八川分流，相背异态。东西南北，驰鹜往来，出乎椒丘之阙，行乎州淤之浦，径乎桂林之中，过乎泱莽之野。汨乎混流，顺阿而下，赴隘狭之口。触穹石，激堆埼，沸乎暴怒，汹涌澎湃。泝弗宓汨，逼侧泌沛，横流逆折，转腾激洑。滂溽漓溉，穹隆云橈，宛渌胶盩。逾波趋浥，莅莅下瀨，批岩冲拥，奔扬滂沛。临坻注壑，灑灑贾队。沉沉隐隐，砰磅訇磕……^{[4]2547-2548}

这种将赋体入史的写法，是纪传体史书特别是其文苑传中常有的现象，而在实录体史书中，很少见到这样的书法。

当然，实录体史书也未必完全不记载赋。实录始于南朝萧梁，其时正是赋体盛行之时，即使实录体史书不专门记载纯文学性的赋，但当时大臣的奏疏，基本上都是以骈丽的赋体写成的，实录是剪裁奏书而成，因此它可以说间接地记载了赋体文章。这种文风一直弥漫到唐代中晚期，直到韩柳的古文运动后，才稍有改进。然而，从萧梁到唐的实录几乎完全散佚，无法得见其是否载有赋体的书法。只有韩愈参撰的《唐顺宗实录》流传至今，但仅有1.1万余字，不能反映唐以前实录的全貌。《顺宗实录》卷一，贞元二十一年二月辛酉所载的一份贬京兆尹李实为通州长史的诏书，其中有赋体的成分：“实素以宗属，累更任使，骤升班列，遂极宠荣，而政乖惠和，务在苛厉。比年旱歉，先圣忧人，特诏逋租悉皆蠲免；而实敢肆诬罔，复令征剥。颇紊朝廷之法，实惟聚敛之臣。自国哀已来，增毒弥甚；无辜毙踣，深所兴嗟。朕嗣守洪业，敷弘理道，宁容蠹政，以害齐人！宜加贬黜，用申邦宪。尚从优贷，俾佐远藩。”《顺宗实录》卷三贞元二十一年四月乙巳，册封皇太子的册书曰：“建储贰者，必归于冢嗣；固邦本者，允属于元良。咨尔元子广陵王某，幼挺岐嶷，长标洵淑；佩诗礼之明训，宣忠孝之弘规；居惟保和，动必循道；识达刑政，器合温文；爱敬奉于君亲，仁德闻于士庶；

神祇龟筮，罔不协从：是用命尔为皇太子。於戏！维我烈祖之有天下也，功格上帝，祚流无穷，光纘洪业，逮予十叶。虔恭寅畏，日慎一日。付尔以承祧之重，励尔以主鬯主勤，以贞万国之心，以扬三善之德。尔其尊师重傅，亲贤远佞，非礼勿践，非义勿行，对越天地之耿光，丕承祖宗之休烈，可不慎欤！”虽然带有一点骈俪之风，但经过古文运动的倡始者韩愈之笔，已经不再是赋体文字，仅仅打上了旧时代的烙印而已。此后，实录体史书基本都是如此，只在诏令奏疏中带有赋体的某种成分，如四六对仗等，但并不见载有纯文学性的赋文。

尽管实录不再像纪传体史书那样，直接照录文臣们的赋文，但仍然将赋视为臣子们的一大技能和才艺，而在实录书中常常揭出。据《宋太宗实录》卷二六载，太平兴国八年（983年）七月甲寅朔，工部侍郎致仕刘载卒，年七十六，“载颇刻励为学，博通史传，著《吊战国赋》万余言，行于世。雅好释氏，佞佛甚谨。晚年专以蔬食诵经为事，雅尚名节，颇为流辈所称”。便将他撰写的《吊战国赋》提出来，以揭示他的文学才能。《宋太宗实录》卷四四又载，端拱元年（988年）六月丁丑，以殿中丞夏侯嘉贞为右正言、直史馆兼直秘阁。特别指出“嘉贞有文学，尝任官岳阳，为《洞庭赋》”，右散骑常侍徐铉见后称赞道：“木玄虚之流也，其词彩又过之。”结果太宗“知其名，召试禁中，称旨，故有是命”。《明英宗实录》卷一七〇在介绍宁王权的生平时，特别指出：“王天性颖敏，负气好奇绩，学攻文老而不倦，方之古贤王迨不多让。所著有诗赋杂文及《天运绍统录》《医卜修炼》《琴谱》诸书，又有博山炉、古制瓦砚，皆极精致云。”《明神宗实录》卷五八〇在记载潘颜宗时，也提到他的赋文：“开铁路总兵马林失利，监军兵备道佥事潘宗颜死之……宗颜，字士潜，万全都司保安卫人，能诗赋，善古文辞，至天文、兵法亦时时玩习。为诸生，便究心时事，有《筹边赋》及《韬略十二对》。癸丑成进士，授户部主事，则奴酋猖獗，条具《辽事芹议》，时论韪之。”

不全录文人之赋的书法，可能与实录体的性质有关。实录是以皇帝为中心，以该皇帝一朝政事为基本内容，加上此朝去世的一些大臣

的小传,形成比较严肃的国史。而纪传体以人
为中心,特别是列传以反映人物为宗旨,为了表
达该人物的特色,尤其是其文学天赋,因此有时
候便将赋文全文照录,尽行展露其才华。可见,
史体不同,对赋的记载方式也大为不同。

二、实录所见皇帝对赋体的态度

在古代实录中,可以发现皇帝对赋是比较
重视的。由于实录是记载皇帝为主的史书,因
此它本身也重视赋文。据《明光宗实录》的《纂
修凡例》称:“有进规颂及诗赋亦书。”正因为实
录的这种凡例,使得皇帝对赋的态度,得以清晰
地展示出来。

首先,皇帝重视赋的写作。明英宗就重视
诗赋的写作。据《明英宗实录》卷三三三载,他
曾“自作诗赋数首,用写名藩山川风景之胜,以
寓嘉美之意”,以表达他对襄王朱瞻埈的“眷念
之情”。嘉靖皇帝也好写诗赋,曾为严嵩写过不
少。据《明世宗实录》卷五五四载:巡按江西御
史成守节查抄原任大学士严嵩家藏的各种敕谕
诰命,包括“御制诗一轴、钦赐《大道歌》一轴、御
笔诗赋三道”,世宗命“俱没入内府”。清乾隆帝
的《御制诗初集》编成时,他在自序中称:“几务
之暇,无他可娱,往往作为诗古文赋。文赋不数
十篇,诗则托兴寄情,朝吟夕讽。”^①虽然比不上
对诗的喜爱,但对赋还是比较重视的。其次,皇
帝不仅自己写赋,而且注重培养储君的诗赋素
养。据《明宣宗实录》卷一载,宣宗朱瞻基“佩服
出阁”不久,太宗问帝王心法所在,宣宗“以精一
执中对”。太宗大悦。宣宗“稍暇侍侧,应制作
诗赋,屡承奖赉”。应制作诗赋,表明是太宗要
求和布置宣宗写诗写赋的。宗王也重视拥有诗
赋能力的士人,让他们作自己的王府官。据《明
英宗实录》卷二七三载,安塞王朱秩炅推荐宁夏
卫籍举人韩忠为本府教谕,称他“颇习诗赋,性
亦谦慎,乞除教授以补前缺”。

皇帝推崇诗赋,是为了推崇儒道,弘扬文
治。据《清圣祖实录》卷四二载,康熙帝幸南苑,
谕学士傅达礼曰:“南苑,乃人君练武之地。迩
来朕体不快,暂来此地静摄。扈从讲官史鹤龄、
张英俱系词臣,著作诗赋进呈。”同书卷六六又

载:帝谕翰林院掌院学士喇沙里等“治道首崇儒
雅。前有旨令翰林官将所作诗赋词章及真行草
书不时进呈。后因吴逆反叛,军事倥偬,遂未进
呈。今四方渐定,正宜振兴文教,翰林官有长于
词赋及书法佳者,令缮写陆续进呈”。而《清高
宗实录》卷三八二也有类似的记载,乾隆帝谕
令:“进诗赋之吴楷、顾于观、姜抡元、王世球、于
尧臣着各赏缎一匹、大荷包一对。”显然是在奖
掖诗赋的作者。

然而,皇帝对赋体的重视,是仅就其翰林清
华之臣而言,至于在诗赋与实务之间,皇帝还是
倾向于后者。据《清圣祖实录》卷二七九载,康熙
帝称:“朕自幼时,读性理诸书。凡通套虚文及一
应称颂典故,除文章诗赋外,切不可用之于办
事。”据《清高宗实录》卷一三载,乾隆帝明谕总
理事务王大臣道:“翰林以读书为职业,然读书将
以致用,非徒诵习其文辞也。”要求翰詹官员“于
诗赋外,亦当留心诏敕”,“倘有切于吏治民生者,
朕亦即颁发,见诸施行,则词曹非徒章句之虚文,
而国家亦收文章之实用矣”。同书卷一八〇又载
乾隆之谕道:“朕令翰林科道,轮进经史讲解,原
以阐发经义,考订史学也。而年来诸臣所进,往
往借经史以牵引时事,或进献诗赋,与经史本
题无涉,其失朕降旨之本意。”同上书卷二七七
又载,乾隆谕曰:“朕向曾留心诗赋,不过学问中
之一事,时于几余遣兴,偶命近臣属和,亦前代
翰林典故中所有,并非夸耀己长,与文人角胜,
而治天下之大经大法端不在此。”特别强调要
“务殚实心,崇正学,明大体”。《清高宗实录》
卷三五二又载乾隆帝的上谕:“经术其根柢也,
词章其枝叶也。翰林以文学侍从,近年来因朕
每试以诗赋,颇致力于词章,而求其沉酣六籍,
含英咀华,究经训之闾奥者,不少概见。”直到
光绪时,朝廷仍然在强调这种观点。《清德宗实
录》卷四八二载,谕内阁:“翰林院为储才重地,
在馆各员自应讲求实学,通达古今,以备朝廷
任使。乃近日风气专以诗赋小楷为工,蔽精神
于无用,而经世之务,或转不暇考求,殊非造
就人才本意!”

三、实录中作为政治工具的赋

虽然不载录全文,但当赋成为君臣之间的

政治工具时,实录体史书还是会给予特别的记载,当然也因为政治的原因,被实录提及的赋并非文学史上最好的赋文。

最先利用赋文来达到贬低政治对手的事件,是《唐太宗实录》中的《威风赋》事件。该实录是许敬宗改定的,他利用实录修纂的机会,对其政敌、高宗之舅长孙无忌加以贬斥和诬诋。据载:“敬宗修《太宗实录》,移《威风赋》事,高宗明知不足传信,修史尚高下其笔,事不可信。鞫狱之际事,外言所嫉之人,大罪岂得信乎?况无忌亲则元舅,位则三公,忠亮之诚,许国甚大。一奸人谗之,不自临问,遂躡遐裔。此非不知敬宗之诬陷,无忌之非辜,正欲快嬖者之意,使元舅以勋德重望冤死遐裔,不惟昏惑之甚,实不仁不孝之过也!”^②许敬宗还通过“改定”实录的机会,移花接木,将太宗赏赐给长孙无忌的《威风赋》说成是给其亲家尉迟敬德的,并贬斥长孙无忌。然而,《唐太宗实录》利用赋来反对敌手的做法,受到了后人的清算。

赋具有铺陈华丽、渲染盛世和夸炫祥瑞的文学特点,被皇帝和朝廷作为歌颂盛世和不朽伟业的工具,从而为专记皇帝政治的实录体史书所载入。明成祖时,周王得驺虞于神后山以献,成祖令绘为《时驺虞图》,大臣“蹇义、姚广孝及翰林坊监诸臣,各赋颂歌赞以纪述之,联为卷轴,凡十余本,藏之内库”^③。嘉靖八年(1529年)冬,世宗亲诣郊坛告谢灵雪,而吏部尚书方献夫等、翰林院侍讲学士张潮、左春坊左庶子穆孔晖等“各奏献《灵雪赋颂》及诗歌”,世宗优旨报闻^④。《明世宗实录》卷一三二载,嘉靖间,右春坊右中允廖道南撰“《感雪赋》一篇”进呈,世宗命将“所进诗赋付史馆采录”。同上书卷二七七载,嘉靖二十二年(1549年)八月乙未,“文武大臣侍从等官各疏贺瑞谷,成国公朱希忠、辅臣翟奎、严嵩及翰林诸臣仍各奏赋颂,并优者答之”。万历时,由于神宗追求神瑞,“大开受献之门”,于是媚佞小人和无耻近臣,“献《灵瑞赋颂》以博宠幸者”^⑤。清乾隆帝七十大寿时“群臣例当进献辞赋”,于是彭元瑞献《古稀之九颂》,因为“用意新而遣辞雅”,乾隆“一再翻阅”,并特别称赞“群臣献辞赋者甚多,大约不出于元瑞之《九颂》”^⑥。《清高宗实录》卷一四九六载,嘉庆帝谕:“向来

皇帝临御初年,举行耕藉、临雍、大阅诸典礼。臣工等每多进献诗赋,以纪升平盛典。”特别指出“我国家庆洽邕平,文修武备,叠举鸿仪,光昭盛轨。诸臣等雍容揄扬,抒诚臚颂,维时自当照例进呈诗赋,用彰黼黻太平之盛”。可见,实录对朝臣们撰写赋文以歌颂祥瑞和赞誉盛世的行为,给予较多的笔墨。

有时皇帝为了笼络群臣,特地与大臣们写赋咏诗或相互唱和,以达与臣同乐之意,这也成为实录记载的重要内容。宋太宗在尚书省赐文武常参官宴饮,并赐诗二首,于是“群臣献歌诗、颂赋称美者数十人”,太宗命“宣付史馆”^⑦。明嘉靖帝为了笼络辅臣张孚敬、李时等人,特许他们前往新装修的文华殿去参观。“于是孚敬、时及礼部尚书夏言、侍郎黄绾、黄宗明恭诣文华殿,周回纵观,因造恭默室,睹龙马、神龟、丹凤三图,退,各上疏称谢,而言、绾、宗明复撰《赐观文华殿颂》,赋诗以进。上皆优诏答之。”^⑧《赐观文华殿颂》应该用赋体写成的。清仁宗出巡时,要求大臣写赋渲染气氛,特谕内阁道:“国家向遇旬庆大典,或銮辂时巡,臣工等例得呈献词章。明年朕巡幸盛京,祇谒三陵。”要求大臣们“雍容揄扬”撰写赋颂之文,“凡宗室王公内,其能文者俱准呈进。在内满汉大臣、京堂、翰詹、科道,在外督抚凡由科甲出身者,一体照例备进”。此前“臣工所进册页,每人或诗数首,或颂赋一章,词旨敦厚,体裁亦复正大”,他要求仿行^⑨。

朝廷还特地将皇帝与臣工的唱和之诗,以及君臣的其他诗赋都编进书中,刊刻出版,造成君臣同心的格局,以笼络臣下。清雍正时,刑科给事中黄祐奏“请将国朝臣工诗文赋颂,派员遴选,刊布直省”,有关部门称“我国家文运昌隆,超越前代”,不仅圣祖和世宗“宸章奎藻,炳蔚古今”,而“珥笔诸臣,赓扬盛烈,歌咏升平,或朝章国典,谱以声诗,或上瑞嘉符,形于雅颂,以及应制纪恩,词林馆课,诚宜搜辑荟萃,刊刻颁行”,世宗准奏^⑩。《清高宗实录》卷三三八载,乾隆帝特地要求大学士等人的奏请,在编辑《平定金川方略》时,因“《平定朔漠方略》内,未经编辑艺文”,因此将“臣工诗赋,拟另编卷次;御制《告成太学碑文》并御制诗冠首;大学士公傅恒及凯旋后臣工诗颂拟选载”。乾隆帝还要求编纂《皇清

文颖》，指出：“朕因命自乾隆甲子以前先为编次。凡御制诗文廿四卷，臣工赋颂及诸体诗文一百卷。”书成后，还特地“序其首简”^⑩。嘉庆间，仁宗在续编《皇清文颖》时，称乾隆年间纂辑《皇清文颖》时“卷首恭载列圣圣制，次附廷臣赋颂各体”，决定“景绍前徽”，准备效仿，“续加哀集，宣布艺林”^⑪。通过将君臣诗赋合刻一处，形成君臣同心，君臣同乐的气氛。

诗赋还成为来自东北的皇室与江南士人联络感情的工具。乘乾隆下江南之机，进献诗赋还成为士子参与科举考试的终南捷径。由于事涉皇帝恩宠，因此被实录史书所详载。《清高宗实录》卷三八三载，乾隆谕：“朕省方观民，南巡江浙，群黎士庶，踊跃趋迎，就瞻恐后。绅士以文字献颂者，载道接踵，爱戴之忱，有足嘉者。”他想仿照康熙时优奖士类的旧例，决定对“积学有素、文采颖异者，加之甄录”。于是大臣上奏：“江苏、安徽进献诗赋之士子，经该学政取定者，俱令赴江宁一体考试。浙江进献诗赋取定者，令在杭城候试，统俟驾临杭州。江宁酌期请旨派大臣监试。届期学政等恭请钦命试题，收卷进呈。并令各该督抚飭备士子茶饭。”从之。《清高宗实录》卷七三〇载，乾隆下谕：“浙江进献诗赋，考取一等之进士张培、冯应榴、举人吴寿昌俱着授为内阁中书，遇缺即补；陆费墀着特赐举人，授为内阁中书，学习行走，与考取候补人员，挨次补用。其二等之黄瀛元等十四名，着各赏缎二匹。”《清高宗实录》卷七三二载，乙酉上谕：“江苏、安徽进献诗赋诸生，考取一等之举人郑沅、张熙纯，俱着授为内阁中书，遇缺即补；鲍之钟、金榜、秦潮、周发春、吴楷、洪朴、陈希哲、蒋宽、刘种之俱着特赐举人，授为内阁中书，学习行走。与考取候补人员挨次补用。其二等之程世淳等二十一名，着各赏缎二匹。”《清高宗实录》卷八百七十九载，庚子谕：此次考试，山东省进献诗赋之生员初彭龄、监生窦汝翼，俱着加恩赏给举人，准其一体会试。《清高宗实录》卷一〇〇七载，谕：“朕因平定两金川告成阙里，回銮举行郊劳盛典，辍途经过津门，直隶及各省士子，祇迎道左，抃颂抒诚，进献诗赋者甚多。因照此次在山东召试之例，就其文义，量加甄录。所有列在一等之进士举人邱桂山、祝瑩、洪榜、戴衢

亨、关槐俱着以内阁中书补用；万年、方起莘、张曾太俱着赏给举人；其列在二等之举人贡监生员周光裕、陆滋、李蔚观、王奉曾、郭纬銮、叶汝兰、薛蓉、张元楷、张景运、王绩著、黄继光、周赞、钱敬熙、黄骅、吴蔚光、蒋传馨、周嘉猷、王丕烈、黄景仁、邱桂芬俱着赏缎二匹，以示庆惠士林之至意。”

此后，乾隆又多次下江南，仍有许多江南士子以献诗赋作为进身之阶。《清高宗实录》卷五三四载，乾隆谕：“浙省进献诗赋考取一等之童凤三、陈文组、顾震、钱受谷，着照乾隆十六年之例，俱特赐举人，授为内阁中书，学习行走，与考补人员一体补用；其二等之沈初等十二名着各赏缎二匹。”《清高宗实录》卷五三五又载，谕曰：“江苏、安徽二省进献诗赋考取一等之进士王昶，着授为内阁中书，遇缺即补；曹仁虎、韦谦恒、吴省钦、诸廷璋、吴宽、徐曰珪俱特赐举人，授为内阁中书，学习行走，与考取候补人员一体补用；其二等之刘潢等十四名着各赏缎二匹。”《清高宗实录》卷六五六载，乾隆宣谕：“浙江进献诗赋考取一等之进士孙士毅、举人汪孟锡俱著授为内阁中书，遇缺即补；沈初、王銮俱着特赐举人，授为内阁中书，学习行走，与考取候补人员挨次补用；其二等之李旦华等十三名着各赏缎二匹。”《清高宗实录》卷六五七载，乾隆谕曰：“江苏、安徽、进献诗赋诸生，考取一等之进士吴泰来、陆锡熊、郭元澂俱着授为内阁中书，遇缺即补；程晋芳、赵文哲、严长明、徐步云、钱襄，俱着特赐举人，授为内阁中书，学习行走，与考取候补人员挨次补用；其考列二等之刘潢等十四名，着各赏缎二匹。”

然而，对于此种现象，御史龚骏文则上疏指出，恭献诗赋士子中有许多都是官员子弟，或已经赏给功名者，要求“应逐一查明，严加防范，以杜替倩”。乾隆帝如梦初醒，指出：“朕向来省方观民，清蹕所临，士子迎銮献赋，举行召试，量才录取，分别赏给中书、举人，原以振拔单寒，为苦志力学者劝。若此等士子内，其父兄已登仕籍，均得邀恩以官卷入场应试，则自有出身之途，又何必于巡幸时进献诗赋，冀图录取，侵占寒峻之路。至由三分四库书总校议叙、赏给举人者，伊等以暨校微劳，得厕举科，已为侥幸。若又应召

试,复思幸获,尤属不知止足,岂朕嘉惠寒素,劝励绩学之意!所有此次进献诗赋士子,内而京堂,外而督抚藩臬以及翰詹科道子弟,并校书议叙赏给举人及由俊秀报捐贡监生者,竟着毋庸考试。嗣后巡幸各省,设有召试之典,即以此为例。”^⑮

当然,乾隆并非对所有进献诗赋的士子都奖以功名,有时则仅奖以物质。《清高宗实录》卷三八五载,谕:“江苏续进诗赋之魏近思等八名,并安徽进献诗赋之周捷英等十二名,着各赏给缎一匹、荷包一对。其江苏之严长明等二十五名,安徽之张宗邦等二十七名,着各赏给荷包一对。”《清高宗实录》卷五三二载,谕:“沿途进献诗赋、书画人员,进一册者赏缎一匹,进二册者赏缎二匹。”通过鼓励江南士人的诗赋投献,达到巩固统治地位的政治目的。实录准确地记载了这一历史事件。

四、实录中作为科举等选拔方式的赋

实录体史书比较多地记载赋在科举制度、庶吉士散馆考试制度以及翰詹考试制度中的地位及其变化。

科举考试,用诗赋来衡量,历史悠久,“进士科始自隋而盛于唐,至宋元祐中始变诗赋为经义”^⑯。至清时,虽然仍然重视经义,但也考试诗赋。据《清高宗实录》卷二二二载,大学士们议奏:“科举之法,自明至今,皆出时艺。”但并非全为空言。“然谓时文经义表判策论,皆空言剿袭,无适于用,此正不责实之过耳。”并指出:“论策今所现行,表者赋颂之流,是诗赋亦未尝尽废。”《清高宗实录》卷二三八载,乾隆宣谕:“国家设制科取士,首重者在四书文。”但认为“至于诗赋,谈藻敷华,虽不免组织渲染,然亦必有真气贯乎其中,乃为佳作”。同上书卷三五〇又载,礼部议复福建学政葛德润关于科举考试的事宜,其中有“选拔贡生,首场经书策各一篇,二场论一道,请裁去判条,益以一诗一赋”的建议。乾隆帝下旨:“其拔贡二场,裁去判条,益以一诗一赋之处,考选拔贡与乡会试同一选拔人材,今乡会试既例不用诗赋,则拔贡亦着仍照旧例行。”显然并未获准,但赋的考试功能,还是被一

些大臣所看重。

作为科举考试制度的末端,各地学政主持的诸生岁考,也会考诗赋。据《清高宗实录》卷一〇〇九载,乾隆帝指出:“其文风高下,只宜因地取材,量为培养。若必求全责备,去取从严,且欲经解诗赋,事事淹通,此于江浙等大省则然。边方士子,见闻浅陋,未必尽能领会。绳之太过,大率欲从末由,转不能使其心皆诚服。”从其话中可见,当时的诸生和童生是要考诗赋的,只是边地的诸生未必样样精通。又《清高宗实录》卷一三〇四载,翁方纲奏:“向来考试经解诗赋,于每棚之始,另为一场,原无责成廩保之例。今于考试经解诗赋一场时,先点童生,逐名识认,然后再点生员。仍于场内隔别坐号,不使生童连在一处,并择其经解诗赋之可观者,加覆试一次,以防弊混。”乾隆帝认为:“所办尚属细致。士子平日读书,经解诗赋,本应肄习。学政等亲加考试,亦足以覘其根柢之浅深。但向来因此等考试,不比正场,未免防范稍疏,易滋弊混。今翁方纲于考试经解诗赋时,令生童分点入场,责成廩保识认。其录取者,加以复试,办理较为周密。各省学政,于考试经解诗赋,均应一体留心,照此办理。”既然地方考试要考诗赋,因此清代便有学政的家丁,将学政的诗赋刻印后售给士子以牟利。湖南学政龚维琳信用门丁顾四,“随棚索贿,并索加棚规,勒缴自刻诗赋价银”,受到御史郑世任的参奏,由刑部侍郎赵盛奎查讯究办,认为“此案湖南学政龚维琳,虽讯无加索棚规等项情弊,惟该学政衙门丁役无多,何难稽查约束,乃于门丁顾四到处挑斥需索,毫无觉察,并将自作诗赋刊刻板片,存留书铺,任其刷印售卖,大属非是,龚维琳着交部严加议处”。并对有连带责任的湖广总督讷尔经额、湖南巡抚吴荣光加以问责^⑰。光绪早期,仍然用诗赋考士子。《清德宗实录》卷二八七载,在御史刘纶襄奏殿廷考试请严除积弊后,德宗决定:“嗣后派出之阅卷大臣等,务当悉心详阅,遇有诗赋失音出韵,及引用舛错,点画遗落者,一律签出,不准拟取前列。”

至晚清戊戌维新时,朝廷又根据张之洞和陈宝箴的奏请“变通科举”,“更定新章”,“各项考试,改试策论,一洗从前空疏浮靡之习”。光

绪帝称“朝廷造就人才，惟务振兴实学，一切考试诗赋，概行停罢，亦不凭楷法取士，俾天下翕然向风，讲求经济，用备国家任使。朕实有厚望焉”^⑥。然而，公历9月21日囚禁光绪帝的慈禧，对这种改革又做了否定。光绪二十四年（1898年）八月二十四日（即公历10月9日）颁布懿旨，指出：“国家以四书文取士，原本先儒传注，阐发圣贤精义。二百年来，得人为盛。近来文化日陋，各省士子，往往剿袭雷同，毫无根柢，此非时文之弊，乃典试诸臣不能厘正文体之弊，乃论者不揣其本，辄以所学非所用，归咎于立法之未善。殊不知试场献艺，不过为士子进身之阶，苟其人怀奇抱伟，虽用唐宋旧制试以诗赋，未尝不可得人。设论说徒工，心术不正，虽日策以时务，亦适足长器竞之风，用特明白宣示。嗣后乡试会试及岁考科考等，悉照旧制。”^⑦实录忠实地记载了诗赋取士的历史变化过程。

诗赋不仅在科举考试时受到重视，而且在明清科举之后的庶吉士考试制度中，也受到重视，发挥着重要功能。《明孝宗实录》卷七四载，大学士徐溥等上奏：庶吉士之选，自永乐二年以来，或间科一选，或连科屡选，或数科不选，或合三科同选，初无定限。每科选用，或内阁自选，或礼部选送，或会吏部同选，或限年岁，或拘地方，或采誉望，或就廷试卷中查取，或别出题考试，亦无定制。他建议：“请自今以后立为定制：一次开科一次选用，待新进士分拨各卫门办事之后，俾其中有志学古者，各录其平日所作文字，如论策诗赋序记之类，限十五篇以上，于一月之内赴礼部呈献。”礼部阅试毕，编号封送翰林院考订，“其中词藻文理有可取者，按号行取本部。仍将各人试卷记号糊名封送，照例于东阁前出题考试。其所试之卷与所投之文相称，即收以预选。若其词意钩棘而诡僻者，不在取列”。获得皇帝的批准。清乾隆时曾用诗赋考试即将散馆的庶吉士。《清高宗实录》卷三一五载：内阁、翰林院带领乙丑科散馆之修撰、编修、庶吉士等引见，乾隆帝下命：“庄存与此次散馆考试，诗赋虽属平常，闻其平时尚留心经学，着再教习三年，下次散馆，再行考试。”看来诗赋考试也很重要，如果不获通过，尚需再学三年。然而，有些天资不佳的庶吉士，无论留馆学习多少

年，都难以提高诗赋水平，朝廷只得让其出馆授职。据《清仁宗实录》卷一九四载，文宗谕内阁道：“庶吉士崇绶，系阿桂曾孙，既习汉文自当奋勉勤学。前于中式进士复试朝考时，所作诗文俱属平常，今既肄业三年，散馆所作诗赋仍复平等。即将伊留馆，一年之间，岂能长进？着加恩将崇绶授为蓝翎侍卫，仍戴五品荫生顶带，在大门上行走。勉习骑射清语。”同治元年（1862年），庶吉士散馆考试，派阅卷大臣尚书朱凤标等将各试卷公同阅看，拟定等第名次，开单进呈。同治帝觉得“于各卷考列前后，尚属公允”，但他也指出：

惟万青藜所阅拟取一等一名严辰一卷，诗赋文理，尚属明顺，而其赋体全篇牵引本朝故实，作意铺张，词意多未着题，甚至过事颂扬，有“女中尧舜”等句。国家取士，本明试以言之义，总宜崇实黜华，用规品学。翰林散馆，将以选授清华之职，试用诗赋，尤应切当敷陈。若如严辰所作，不求实际，专事揄扬。于人品学术，颇有关系。此风断不可长！^⑧

于是决定将严辰改为一等末名，即将原拟一等二名之王珊，作为一等一名，其余以次递推。嗣后各项考试，考官及阅卷大臣务当悉心考校，讲求切实，毋事虚浮，以期拔取真才。从上文所引可见，当时的考试是实实在在地考了赋文。直到同治时，朝廷仍然在诗赋与实务之间，倾向后者。《清穆宗实录》卷五二载，同治帝宣谕：“翰林院为储才之地，膺斯选者，必须经术淹通，于古圣贤性理精义，讲明而切究之，确有所得，将来扬历中外，本其平日所身体而力行者，发为经济，著为事功，方能名实相副。至诗赋一事，亦系古雅颂之流，庶吉士从事于此，原以备鼓吹休明之用，非谓此外遂无实学也。乃近来积习相沿，专以此为揣摩进身之阶，敝精劳神，无裨实用。将经史性理等书，束之高阁。殊非我国家芸馆培英造就人材之意。”因此决定将庶常馆课程及散馆旧章，量为变通，以求实济。“着自明年癸亥科起，新进士引见分别录用后，教习庶吉士，务当课以实学。”“其课题及散馆，改诗赋为论策，论用经史性理等书，策用时事。”然而，此一制度并未执行，不久仍然回到测试诗赋的旧

轨。因为御史陈廷经奏称,不必遽改定制,“庶常散馆,嗣后请仍用诗赋”。同治帝决定自癸亥科为始,嗣后遇散馆之年,“该衙门于先期一月,具奏请旨,于诗赋策论两项内,不拘何项,出题考试”。以便培养庶吉士本末兼赅、词章经济相辅而行的素养^⑩。但是,散馆时,内阁奏称:“此次着考试诗赋。至策论两项,该庶吉士等业经于殿试朝考时分别考试,散馆时自无庸再行覆考。嗣后散馆,着仍考试诗赋,届期不必奏请,以复旧制。”帝从之^⑪。看来,诗赋仍是庶吉士文化技能的重要指标。《清宣宗实录》卷二五载,道光帝谕内阁道:“御史牟惇儒奏请申明庶吉士大课定例一摺,庶常馆为培养人才之地,自应勤于考课,以励讲习。但祁寒盛暑,责令人人在馆扁试,亦势有所难。嗣后大教习到馆考课之期,该庶吉士等俱当在馆将诗赋写作全完,大教习评定甲乙,以昭核实。”是一种变通的诗赋考试方式。

除了科举考试外,平常皇帝也用诗赋来考翰林院詹事府等臣僚。据《清圣祖实录》卷一六四载,康熙帝命大学士等从翰林官员内举奏长于文章、学问超卓者。大学士等奏:“徐乾学、王鸿绪、高士奇、韩菼文章诗赋颇为优长。又进士唐孙华长于诗赋,文章亦佳。”于是康熙召唐孙华考试,但发现他“文学实优,但字不甚佳,着额外授为礼部主事,令于翰林院行走”。《清高宗实录》卷一九四载,监察御史陈仁奏:“考试翰詹诸臣,不用诗赋,宜试以经学注疏、全史原委,以规其学术经济。”但乾隆帝却指出:“至于诗赋,原系翰林素应通晓者,声韵之学,难以猝办,以此考试,亦可验其平日用功与否。如必试以经学注疏、全史原委,更恐难其人矣。且即有其人,亦遂能保其文行相孚,坐言而起行乎。”《清高宗实录》卷三〇九载乾隆称:“原任翰林院编修王检前因考居下等休致在籍,今赴行在接驾。朕试以诗赋,觉比从前学业稍进。是其家居能知过而改,留意向学矣。着加恩以原官赴京供职。”《清高宗实录》卷一三七二载,乾隆帝考试翰詹各官,其中用诗赋课考,按其文字优劣,分为四等。一等有阮元、吴省兰,二等有胡长龄、刘凤诰、邵晋涵等十一员,三等有潘绍经、陈崇本等七十四员,四等有周琼、刘锡五等八员。不入等的只有集兰一员。并按等进行奖罚,下令:

“七十名以下之汪滋畹、翟槐、翁树培、邵玉清、汪鏞、俱着罚俸二年。考列四等之员,诗赋俱属庸谬,但观其才具,尚可录用之周琼、刘锡五、邵瑛、吴灼、李鼎元,俱着加恩以内阁中书用;达林、朱依灵、永安俱着休致。不入等之侍讲学士集兰着革职。”《清高宗实录》卷三九〇又载,乾隆帝下谕“庶吉士分习清书,例由翰林院掌院学士分派”,迨散馆时或以清书优等授职。但“留馆后,遇通行考试,往往绌于诗赋,列入下等,改令别用”。看来,用诗赋来考翰詹官员,是一种制度性的设计。在考翰詹时,有些人还将准备好的诗和赋挟带作弊。《清宣宗实录》卷三一九载:“本日大考翰詹,经监试王大臣查出詹事府右赞善文艺、翰林院编修朱楷,怀挟诗赋。”道光帝下令:“文艺、朱楷均着革职,交刑部照例治罪。”《清宣宗实录》卷四四二载道光帝谕内阁:“向来翰詹衙门遇有满洲翰林缺出,先尽内班升用,内班无人,例用外班充补。及至考试,诗赋多非素习,以致未能前列,充补后旋即改官。”说明诗和赋在翰詹升职考试中的重要性。咸丰时,在考试翰詹官时,瑞崑因病未考,当令其补考时,他竟上书称:“此时不宜以诗赋试士,请待二十七个月之后。”并自称:“所陈率皆谏论,虽诗赋未成,犹应录用。”道光认为“种种取巧,实属卑鄙之极”,要求“将原摺掷还本人”,并勒令“瑞崑即着于本月初四日,在上书房中天景物补行考试”^⑫。可见,诗赋这一考试手段,既然王朝政府十分重视,那么以忠实记录王朝历史为职能的实录也就多予记载。

结 语

赋不仅是中国文学史乃至文化史上的瑰宝,而且是以文臣为主的官僚考铨制度的重要组成部分,是王朝政府考试文臣的重要手段,无论是科举考试中,还是庶吉士散馆考试中,抑或是翰詹文臣的考试中,都少不了赋的测试,因而受到专以记载皇帝及其朝政的实录体史书的关注乃至重视。然而,与《史记》《汉书》等纪传体史书照录文臣赋文不同,《明实录》《清实录》等实录体史书甚少有此书法。这是由于两种史书性质不同所形成的差异。纪传

体以记人为主,其列传中为了张扬传主的个性,突出其文学特长,不惜照录赋作全文;而实录体则以记皇帝朝政为主,列传在实录中变成了附传,张扬文臣的个性不是实录的任务。为了保持皇朝政治的严肃性,实录不再照录文臣的诗赋。虽然本文不以赋的文学性和艺术性为研究对象,但从史学角度和政治角度加以探讨,也不失其研究意义。

注释

①参见《清高宗实录》卷三四二,乾隆十四年六月辛卯。
②参见《历代名贤确论》卷七一。③《明神宗实录》卷五五,万历四年十月庚午。④参见《明世宗实录》卷一〇七,嘉靖八年十一月丁巳。⑤参见《明神宗实录》卷三〇三,万历二十四年十月戊午。⑥参见《清高宗实录》卷一一一二,乾隆四十五年八月己未。⑦参见《宋太宗实录》卷三一,雍熙元年十二月丁酉。⑧参见《明世宗实录》卷一六九,嘉靖十三年十一月丙寅。⑨参见《清仁宗实录》卷三二七,嘉庆二十二年二月乙未。⑩参见《清世宗实

录》卷一四八,雍正十二年十月丙寅。⑪参见《清高宗实录》卷二九八,乾隆十二年九月庚寅。⑫参见《清仁宗实录》卷一五九,嘉庆十一年四月丙申。⑬参见《清高宗实录》卷一二九九,乾隆五十三年二月戊午。⑭参见《清高宗实录》卷一四七七,乾隆六十年四月丁酉。⑮参见《清宣宗实录》卷二七七,道光十六年正月辛丑。⑯参见《清德宗实录》卷四二三,光绪二十四年七月甲寅。⑰参见《清德宗实录》卷四二八,光绪二十四年八月乙巳。⑱参见《清穆宗实录》卷二六,同治元年四月癸酉。⑲参见《清穆宗实录》卷五五,同治二年正月庚申。⑳参见《清穆宗实录》卷二二六,同治七年三月癸亥。㉑参见《清文宗实录》卷七,道光三十年四月甲子。

参考文献

- [1]刘熙载.艺概[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [2]a 马积高.赋史[M].上海:上海古籍出版社,1987;b 何新文,苏瑞隆,彭安湘.中国赋论史[M].北京:人民出版社,2012.
- [3]谢贵安.中国实录体史学研究[M].武汉:武汉大学出版社,2007.
- [4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1980.

The Fu in the Historical Record Books from the Perspective of Imperial Politics

Xie Guian

Abstract: Fu is a style between poetry and prose in ancient China. It is not only an important part of the bureaucracy dominated by literary officials, but also an important means for the government to test the ministers. Therefore, Fu has been paid attention to and even attached great importance to the recorded historical books of the emperor and his government. Unlike the subjects and subjects in the recorded documents such as *Records of the Historian* and *The History of the Han Dynasty*, there are few such calligraphy as *Record of Ming Dynasty* and *Record of Qin Dynasty*. The style of biography is mainly about recording people, and in order to publicize the character of the preacher, he would not hesitate to record the full text of his fu; The real record is mainly about the emperor's politics. In order to keep the seriousness of the politics of the emperor, the record no longer takes the poems and Fu of the ministers. The actual records of history record the status and changes of Fu in the imperial examination system, the examination system of the shujishi scattered library and Han Zhan examination system.

Key words: Fu; record books; history; politics

[责任编辑/原 孟]



明代通俗类书中诗词资料的性质及价值初探*

刘天振

摘要:明代是通俗类书编刊的鼎盛时代,当时许多通俗类书文本在汇聚实用性资料的同时,还辑录了大量的诗词资料。这些诗词资料除一小部分可归入传统文学意义上的诗裁,其余大部分,诸如社交诗词、知识传习歌诀、打油诗、文字游戏等皆属于功能性或娱乐性诗体。这些作品是庶民智慧的结晶、民间文化的花朵,也是主流雅诗的根基所在。尽管它们的审美价值殊为贫乏,但其社会功能、娱乐功能却得以尽情张扬。通俗类书中的诗词一定程度上改变了传统诗词的生存基础和生长环境,并蕴蓄诗体革新的动能。它们虽难以进入诗学大雅之堂,但其诗学史料价值却不应被低估。

关键词:明代通俗类书;诗词资料;社会功能;诗学史料价值

中图分类号:I206.2 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5669(2021)04-0080-07

学界一般把中国古代类书分为传统类书与通俗类书(或“民间类书”)两类^①,前者指官修及文士私撰的类书,如《艺文类聚》等;后者指民间书坊编刊的用于满足庶民日常实用及娱乐需求的类书,如《事林广记》等。通俗类书大致又可分为两类:综合性的与专科性的,前者内容包罗万象,涉及庶民生活的方方面面;后者涵括儒学、律法、科举、童蒙教育、书启翰墨、医学、宗教、娱乐等众多专门领域^②。明代是通俗类书编刊的鼎盛时代,其数量、种类、影响面均创下历史之最。在明代所有类型的通俗类书中,综合性日用类书、书启翰墨类书及娱乐性类书是较有代表性的三种。综合性日用类书一般按照天文、地理、人事的分类框架编纂日用知识,其书名中多有“万宝全书”“不求人”“万书渊海”“学府全编”等字样,故又被称为日用百科全书型类书。它们是古代通俗类书中最有代表性的一种,宋元时期的《事林广记》《居家必用事类全集》是其前驱,明代人所编数量最多,典型者如

《三台万用正宗》《万宝全书》等,现在尚存三十余种。内容包罗万象,如余象斗所说:“凡人世所有,日用所需,靡不搜罗而包括之。”^[1]王子行亦称:“顾目击斯集,上下古今记载悉备。”^[2]书启翰墨类书,指专为民间交际应酬使用而编纂的日用类书,全建平称为“民间交际应用类书”^[3],一般根据不同使用场合分门别类编纂而成^③。娱乐性类书专指孙楷第《日本东京所见中国小说书目》所称的《国色天香》《燕居笔记》《万锦情林》,以及孙氏未曾著录的《绣谷春容》等书^④。其旨趣主要在于娱乐消遣,专选那些在思想情感与文字格调方面比较迎合市井趣味的作品。综合性日用类书与后两种类书之间存在一种综合与分立的关系,如前者一般都辟有“书启门”“文翰门”“民用门”,也大都设有“诗对门”“笑谈门”“杂览门”,分别与后两种类书内容对应。以上三种类型通俗类书选材方面的一个共同点是,均辑录了大量的诗词资料。

收稿日期:2021-02-20

*基金项目:国家社会科学基金项目“文献学视域中的明代文言小说汇编研究”(13BZW078)阶段性成果。

作者简介:刘天振,男,浙江师范大学人文学院教授、博士生导师(浙江金华 321004),主要从事元明清文学研究。

一、通俗类书中的诗词分布及分类

明代通俗类书中辑录了大量的诗、词、歌、曲,它们中除一小部分之外,多数作品自选材特征到审美趣旨,皆有别于纯文学意义上的诗词。诗词资料于综合性日用类书中主要分布于“诗对门”“劝谕门”“杂览门”等,以《妙锦万宝全书》卷十八“诗对门”和《万用正宗不求人》卷三十四“诗联门”为例,前者“诗对门”的《万家诗集》辑录各色诗歌76首,后者“诗联门”的《精采古诗妙句》收录五言四句、七言四句等诗歌39首,数量如此之多的作品,两书的篇目却并无重复,可见日用类书中所收诗歌数量之一斑。同时,综合性日用类书中几乎所有的知识门类都编有诗词歌诀。诗词资料于书启翰墨类书中一般被收录于“文类”。而《国色天香》之类的娱乐性类书则均有“诗类”“词类”“歌类”,专门辑录诗词作品。通俗类书所收诗词分类情况如下:

1.传统文学意义上的诗词。书启翰墨类书中往往兼收数量不等的文人诗词歌曲,如《新刻含辉山房辑注古今启札云章》首一卷下层收录小青所作绝句9首、古诗1首、《天仙子》词1首,凄婉哀怨,如泣如诉,弥漫浓重的感伤情调。其卷七附载唐诗90首,上栏为“五言句”,下栏为“七言句”,内含文人词若干首。综合性日用类书“诗对门”中的诗歌,如《精采古诗妙句》所收五言四句古诗、五言八句古诗、七言四句律诗等,也均是纯文学意义上的诗歌。如《万用正宗不求人》卷三十四“诗对门”上栏《精采古诗妙句》所选2首作品:

“五言八句”之一《除夜》:

今岁今宵尽,明年明日来。
寒随一夜去,春逐五更回。
气色空中换,容颜客里催。
风光人不觉,已入后园梅。^[4]

“七言四句”之一《寄衣吟》:

夫戍萧关妾在吴,西风吹妾妾忧夫。
一行书信千行泪,寒到君边衣到无?^[4]

上述2首诗歌的共同特点是语言平易,构思精巧,最后一句韵味隽永。同时,编者特意标明“五言四句”“七言四句”等诗歌形式特征。不

过,其“精采古诗”却不采七言八句的律诗或古诗,除了有对目标读者接受能力的顾虑,也很可能出于节缩纸版的考量。

值得注意的是,《妙锦万宝全书》“诗对门”辑录了8首歌咏各行业劳动者的诗歌,其立意、情感带有鲜明的民间风味,如《工诗》:

贻谋巧智本心生,艺足资身不事耕。
造作悉凭秋月斧,直方全用墨云绳。
高堂大厦心中出,凤阙龙楼手下成。
传得鲁班真秘诀,世人开口便称名。^[2]

这首诗情调欢快,自信乐观,表达了对工匠职业的真挚热爱。

再看《商诗》:

年去年来无定年,一身漂泊楚江边。
思家有梦迷蝴蝶,歌枕无心听杜鹃。
南国山川经粤峻,北城风雪历幽燕。
故乡千里复万里,哪得音书托燕传。^[2]

此诗情调迥别于《工诗》,字里行间流淌着商人千里逐利、四海为家的江湖漂泊之苦与孤独迷惘之感,也流露出对商人艰辛生涯的深切同情。这些诗歌也可视为晚明社会人文主义思潮的一种载体。

《绣谷春容》卷一下层“玳囊摭粹”收录的《老儿诗》《少儿诗》均属于长篇五言叙事诗,两诗各有100句,500字,前者倾诉老年人气力衰减,体弱多病,遭人嫌弃,生存维艰;后者叙写儿童的活泼顽皮,人见人爱。虽两诗情感与文字的格调较为庸俗,但其诗学史料价值却不容忽视。

2.打油诗。综合性日用类书中收录了不少徒有诗体的外表而并无诗体韵味的作品。如《妙锦万宝全书》卷十八“诗对门”所收《太祖高皇帝晓行诗》《又咏新月》《正德皇帝游宣府诗》等均属此类。如所谓《韩都出征偶兴》:

殿阁云南草寇兴,皇恩差我出巡征。
殿前亲赐三杯酒,马上忙登千里程。
所(斩)草除根诸鬼伏,推出塞海一般平。
安民待诏回头日,一统乾坤属大明。^[2]

这首诗更像一首顺口溜,除了前四句有一点叙事的意趣,其余就是虚张声势的空洞口号,几无任何兴味可言,语句也很粗拙。

3.劝世诗。综合性日用类书的“杂览门”“劝谕门”收录了很多劝世诗,如《五车万宝全书》

“杂览门”所收《康节邵先生训世孝悌诗》《财产不消大》《财产莫嫌少》《先了官》《劝莫斗气》《劝莫爱债》《和邻敬长》《夏桂州劝谕西江月四阙》《邵尧夫养心歌》等,其意旨自题目中即可窥知。《妙锦万宝全书》卷六“律法门”之《律令行移》所辑四首《西江月》词,都是劝人柔弱处世,安守本分的。《妙锦万宝全书》卷三十四“风月门”卷前与卷后均附有诗词,卷前所附《西江月》词2首及赞诗1首均是教唆世人纵欲享乐的,而卷后《劝世诵》1首又是劝人戒嫖禁欲的。首先看卷前的《西江月》之一首:

细想欢中之意,果然赛过仙丹。莺莺一见便心欢,惹得张生心乱。

能使才郎情动,顿教玉女思凡。风流才子莫辞闲,纵有千金不换。^[2]

很显然是鼓励世人纵情声色之欢,但卷后的《劝世诵》却说:

劝君休恋烟花榻,他家害人别有法。能取鼉龙项下珠,善卸天王身上甲。

猛虎禁持若羔羊,凤凰退作无毛鸭。

饶君生铁铸心肠,往或被它镞作蜡。^[2]

编者对待情色的矛盾态度颇令人费解,但这种“劝百讽一”的刻意编排,却使读者在枯燥的类书阅读中意外获得一种荒诞滑稽之趣。

4. 社交诗词。书启翰墨类书中的礼仪诗、礼仪词、祝颂诗、祝颂词,综合性日用类书“四礼门”中的礼仪诗词、祝颂诗词,“诗对门”中的礼仪诗等,尤其是婚礼所用诗词名目极为烦琐,如《拦门请花诗》《开轿诗》《吃田蚕饭诗》《下轿诗》《迎新郎诗》《拜天地诗》《夫妇交拜诗》《饮交杯酒》《索红花诗》《撒帐诗》以及《鹧鸪天》词等。娱乐性类书如《绣谷春容》中也收录祝寿歌,其卷二下层“击筑摭粹”收有《寿星歌》。这些诗词在调节人际关系、维持社会秩序方面发挥了积极作用。

5. 歌诀诗、歌诀词,又可分为知识型与宣教型两类。前者如综合性日用类书各个知识门类所编写的诗词歌诀。如《妙锦万宝全书》“律法门”中的律令条款均被编写成诗词歌诀,诸如:《例分八字西江月》《律卷总目条款名歌》《问拟总类歌》《监守自盗赃》《警劝律例歌》《附犯奸律歌》等,其中《律卷总目条款名歌》用十句歌诀将30卷《大明律》总括完毕,并自豪地声称“十句总

言三十卷,条有四百六十名”^[2]。再如《妙锦万宝全书》卷二十五“医学门”上栏有《诊脉至捷歌》《五脏脉诀切要歌》《论五脏相似歌》《浮沉迟数歌》等等。其中有一首长篇《类集杂方诗括》,用4至8句不等的歌诀将88种药方的配制方法及疗效概括无遗,一气呵成,简直有咫尺千里的气势。综合性日用类书的“修真门”“占课门”“金丹门”“玄教门”收录了许多偈颂诗(词)、内丹诗(词)、占验诗(词)等,均可归入宣教型歌诀。

6. 文字游戏。如许多综合性日用类书“杂览门”均有的《藏头诗》《回文诗》《拆字诗》《会意诗》等。《万宝全书》卷十八“诗对门”集中收录10余首此类作品,多托名于当代及前代的风流才子所作,如所谓《李白花月诗》《解缙雪诗》等,均属此类。如《许真君歌》二首之一:

天连绿水水连天,烟锁青山山锁烟。

树绕藤萝萝绕树,川通水峡峡通川。

酒迷醉客客迷酒,船送征人人送船。

屹立已空空屹立,传今作古古今传。^[2]

这类诗又被称为回文诗,主要运用各种顶真手法制造奇妙趣味,手段之高超令人叫绝。这些奇奇怪怪的文字固然能给人造成强烈的视听冲击,但对于诸如情志、意蕴、意境等诗歌内在的审美要素则并不在意。

7. 嘲谑诗及低俗诗。综合性日用类书的“笑谈门”多有《精采笑谈诗句》,上栏为嘲谑诗,下栏为散文体笑话。其嘲谑诗有些讥讽社会丑恶现象,但多数是嘲笑他人的性别、身份、职业,甚而别人的疾病及生理缺陷,更有嘲笑人类生殖器者,庸俗下流,毫无道德底线。《万用正宗不求人》“笑谈门类”收录诸如《笑跛子诗》《笑疙头诗》《笑瞽目诗》等。《国色天香》卷二上层“搜奇揽胜·诗词类”也辑有众多嘲谑诗,如《君嘲臣诗》《发少髯多》等。这些作品反复出现于多种日用类书中,可见其于当时市井社会流播广泛之一斑。

二、通俗类书中诗词资料的性质

首先,通俗类书中诗词既为庶民文化之花朵,亦为主流文学之根基。中国古代的四民职分萌蘖于战国后期,正式形成于两汉之世,此后世

代相承,直至清末终结,构成传统中国庶民社会的主体^{[5]94-95}。自社会阶层而言,与其相对的是王公贵族及官僚群体;自文化品格维度论之,四民文化属于俗文化之品流,而与之对应的是主流文化或谓雅文化。自中国文学史的发展实际来看,既曾产生过诸如屈原、李白、杜甫、苏轼等精英作家,创造出众多经典名著,更有无数不知名作者及其作品,这些作品无资格进入诗学或文学之境域,绝大多数被作为文化垃圾随意丢弃而永远消失于历史长河中。现代学界认可的所谓“民间文学”“通俗文学”也是被雅文学标准审视筛选后、被认为勉强合格的作品,但通俗类书中所收的大部分诗词连所谓“通俗文学”的标准也达不到,如回文诗、藏头诗、笑话诗、各门类知识传习歌诀等,它们或者沉溺于文字排列形式的花样翻新,争奇斗巧;或者矻矻于将各行业知识或技艺装扮成诗词的式样,以速臻其传习之效。有些作品甚至冒用诗词体裁以宣泄恶劣情绪、庸俗趣味,以致古今各种“俚言集”“通俗编”“民歌选”均不屑于收录。但是它们仍有其重要的社会功能和学术价值,如王尔敏论述明清庶民游戏文字时所说:“此类诗裁自能充分表达庶民文化涵养,巧慧心性造诣,不是文学亦非诗学,仍可代表其严肃之文化创造,民人才艺结晶……自具学术尊严,自见民间文化特色。”^{[5]164}自文学发展机制而论,广大庶民的巧慧心性、文化涵养正是主流文学或雅文学生存成长的最深厚土壤、最牢固根基,这与李梦阳提出的“真诗乃在民间”^⑤的论断是一致的,这也是中国古代文学发展的一条重要规律。

其次,通俗类书中的诗词属于庶民生活知识谱系的必要部分。王尔敏先生说:“明清两代《万宝全书》广为民间普遍应用,全面配合庶民需要,乃真正反映庶民社会生活之宝典。”^{[5]82}综合性日用类书一般开辟20至40个不等的门类,基本涵盖当时庶民社会生活各方面所需知识,既有实用知识,也有娱乐知识。以万历四十年(1612年)刘双松安正堂刊《新版全补天下便用文林妙锦万宝全书》三十八卷为例,共分38门:天文、地舆、人纪、诸夷、官品、律法、武备、八谱、琴学、棋谱、书法、画谱、文翰、启札、伉俪、丧祭、体式、诗对、涓吉、卜筮、星命、相法、莹宅、修真、养生、医学、全婴、训童、算法、农桑、劝谕、侑觞、笑话、风月、玄

教、卜员、法病、杂览。而万历二十七年(1599年)余象斗双峰堂刊《新刻天下四民便览三台万用正宗》四十三卷更辟有43个门类。诗词资料主要编排于“诗对门”“杂览门”“笑谈门”之中,其中“诗对门”或称“诗联门”专收各体诗歌与应用对联,“笑谈门”裒辑笑谈诗,“杂览门”收录灯谜、藏头诗、回文诗等文字游戏。可以看出,上述三门内容属于娱乐消遣、精神文化的层面,与《国色天香》等书性质大致相同,许多明代综合性日用类书中都有以上三门,以日本酒井忠夫监修、坂出祥伸与小川阳一编《中国日用类书集成》^[6]所影印出版18种明代日用类书为例,11种有“诗对门”或“诗联门”,9种有“杂览门”,13种有“笑谈门”。以上三门皆有者有8种。由此可见,综合性日用类书中的诗歌、对联、回文诗、嘲谑诗等,是作为庶民社会知识谱系之必要领域而被编入的,是庶民文化建构的重要组成部分。根据福柯的知识权力理论,人类社会的知识分类是一种文化权力的展示,“权力和知识是直接相互连带的”^{[7]29},亦即知识分类与认知具有文化建构性,可借此形塑受众的认知模式及意识形态。

最后,通俗类书中诗词的娱乐功能与社会功能得以充分张扬。众所周知,娱乐功能本是文学主要功能之一,但传统文学观念习惯将娱乐与审美联结一起,而通俗类书中的诗词乃追求纯粹的娱乐,如其热衷搜辑的回文诗“不是文学造诣,而是花拳绣腿,完全用心于形式上摆样子”^{[5]151},但沉迷于其中者却以为乐趣无穷而乐此不疲。其嘲谑诗可以让人喷饭大笑,其藏头诗、回文诗、灯谜可以给人带来益智的愉悦,其打油诗可以慰藉附庸风雅者的虚荣心。那些歌咏各行各业艰辛及智慧的诗章可以使对应的从业者产生情感共鸣。日用类书“劝谕门”中的诗词承担起了劝世教化的社会责任,“书启门”“文翰门”及翰墨类书中的礼仪诗文、祝颂诗词成为社会交际的桥梁。各种专业知识及行业技艺皆可借歌诀提挈知识精髓,增强传习效果,扩大传播范围,使诗裁承担起开启民智、提升民众技艺与生活水平的责任。各种应用对联在社会交往、历史纪念、美德旌扬、商业广告等方面都发挥了重要作用。总之,诗词的社会功能得到了空前的张扬。

可以说,通俗类书中诗词的传播接受一定

程度上改变了传统诗词的生存基础和生长环境。使其从文人书斋、香园小径、绮筵绣幌等窄小的圈子再次走向广阔的民间社会,去吸取生命元气,以蕴蓄诗体革新蜕变的动力。

三、通俗类书中诗词资料的价值

通俗类书中诗词性质、功能的转变并不意味着其学术价值的丧失,反而可给予现代的文学研究界很多的启迪。

首先,通俗类书中的诗词可以深化我们对诗体在民间传播生态的认知。以词体为例,明代通俗类书收录的词作数量相当浩繁,汪超曾对13种日用类书辑录词作进行统计,共得宋元以后词作350首^[8]。这个数据显然仅是日用类书中词作的很小一部分,因为仅明代综合性日用类书尚存35种之多^{[9]641-673},遑论其他各种专科性日用类书了。另据张献忠统计,明代中后期刊行的各种日用类书有200余种^[10]。若对此200余种日用类书中词作做一全面的调查统计,其数量一定是相当惊人的。众所周知,南宋以后,词体日益与音乐属性剥离,而趋向案头化,其主要功能除了在小说戏曲等叙事文学中充当配角之外,就主要是在日用类书中编辑知识、宣讲教训。这种功能的转移很大程度上决定了其生存形态的变迁,表现于词调选择、书写方式与编排体例等诸多层面,从而与文人词的分野愈益分明。据统计,日用类书中使用频率最高的前五位词调是《西江月》《鹧鸪天》《竹枝词》《黄莺儿》《临江仙》,且多用小令之体^[8],而文人词最常用词调是《浣溪沙》与《水调歌头》^[11]。从传播接受的角度讲,日用类书中词调选择的偏好是为迎合庶民大众在接受兴趣,如排在第一位的《西江月》,惯用简明的六六七六式句型,采用近于曲体的句句押韵声格,且适用的题材极为广泛,这些因素使得这一词调极为“谐于里耳”。日用类书中的词作多以组词形式编排并陈,如《三台万用正宗》卷二十四“金丹门”中,采用了26首《黄莺儿》,分为三组:“咏大丹”主题下用了8首,“咏炼铅”用了7首,“咏九鼎”用了11首。同卷中对曲体的编排也是如此形式,或用同一曲调的组曲,或用同一宫调的套数,卷末

更连用18首《驻云飞》小令串讲、总结金丹修炼的知识及教训^[1]。而《妙锦万宝全书》卷三十一“农桑门”下栏连续采用33首《竹枝词》,依时序咏唱农家四季劳作与生活的知识及场景^[2]。这种书写方式与编排体例除了受到阅读市场的推动,还与类书义例的控制因素有关,类书之体的最突出特征是依主题分类,以类聚材,每一门类之下的编写方式是并列铺陈资料,古人戏称为“獭祭”^⑥。以词调分组,可以视为以调分类的一种编排方式。同时,多首作品连续使用同一词调或曲调,并非机械的重复,而是出于将一个知识单元或教训意涵表述完整的需要。同时,采用同一曲调而非频繁变换,也更适宜于市井大众的接受习惯。

其次,有助于拓展通俗文化系统中不同著述类型、不同文体间关系的研究。如日用类书与话本小说同属通俗文化之品流,两种文体都乐于吸纳词体作品,且体现一些共性特征。就词调选择而言,据统计,“三言”与“两拍”198篇小说作品中,有79篇含有词体作品,共有词作182首,涉及词调58个,其中频次最高的前三位词调依次是《西江月》《鹧鸪天》《临江仙》^[11],这与前文所述日用类书的词调选择规律是基本一致的。这种现象揭示出,两种貌似差异甚著的文类,其深层结构却存在同质性,亦即均迎合市井趣味,皆展示俗文化品性。推而论之,我们可以从更广的维度探究两种文类间的诸多关联性,如题材互借,体制互鉴,观念互渗,等等。

最后,可以拓展古代文学传播史料的研究范围。日用类书无意中保存了许多文学传播的史料,这些史料一般不见于文人系统的文献,如综合性日用类书中都有的“侑觞门”“杂览门”,所辑酒令、灯谜,有许多是用文学知识构造而成的,如《妙锦万宝全书》卷三十二“侑觞门”所收《绮宴酒令》,分类编写而成,中有“千文类”“古文类”“曲牌类”“千家诗类”“西厢曲类”,如“曲牌类”第一令:

要三个曲牌名,上中下三字相同,结尾“四书”一句,贯串合意。

人月园,称人心,虞美人。(“四书”)三人同行。^[2]

“千家诗类”第一令:

要千家诗三句,上二句相反,下一句断

劝合意。

黄梅时节家家雨，梅子黄时日日晴。

断曰：熟梅天气半晴阴。^[2]

另如“西厢曲类”所收2支酒令，系用《西厢记》中曲牌及曲词制作而成。同时，其他各类如“四书类”“骨牌类”“药名类”等所收酒令中也融入了许多诗学知识。《万用正宗不求人》卷三十五“杂览门”上栏《新增极巧元宵灯谜》也是分类编排而成的，中有“小诗类”“千家诗”“千文类”“书名类”“曲牌名类”，其谜底都是类目所指文学作品中的诗文名句。这些杂厕于民间娱乐伎艺中的文学传播史料，真实地记录了某一文体、某一作品、某一文学现象在民间的受欢迎程度，对研究民间的文学接受及其与创作系统的互动，均有重要的参考价值。当然其寓教于乐的文学知识传播手段也值得今人借鉴。

通俗类书是古代应用文体资料的渊薮，数量浩繁的启札翰墨类书辑录各种人际交往的书启文翰自不必说，综合性日用类书的“书启门”“体式门”“四礼门”“文翰门”等也是应用文体的博物馆。如后者“四礼门”收录婚礼中的致语、诗、词、歌等作品，真实记录了不同诗体在民间社会交际中被实际应用的情形，以及它们被赋予的不同伦理文化内涵，这有助于深化我们对诗体社会功能的认识。综上，精英文学视角的文体学史、文学发展史与历史实际存在不小的差距，它们所描述的诗词文赋的盛衰演变存在很多的盲区，而通俗类书中的诗文资料可以在诸多方面弥补主流文学史的阙失。

结 语

总体来看，相对于传统文学意义上的诗词，通俗类书中诗词的抒情言志功能严重弱化，甚至丧失殆尽。即使对入选的文人诗词，编者格外强调的是诗词形式层面的知识，如“诗对门”特意标明“五言四句古诗”“五言八句古诗”“七言四句律诗”云云，而《新楔全补天下四民利用便观五车拔锦》卷二十三类目径直标为“诗体门”，亦可为证，其主要动机是追求视觉冲击的效果，而对于传统诗学苦心孤诣追求的意境、兴味、诗法、词格等美学层面的话题，则统统不感兴趣。诗词的主要功

能由审美转向了实用性、工具性。尽管如此，它们的学术价值仍值得重视。这些庸陋诗词在民间社会的强健生命力无情地镜照出主流文学史存在的难以掩饰的缺陷。从文学史叙述的视角看，我们所看到的文学史实际是叙述者戴着精英文学滤镜而撰写的文学史，即使有意强调民间文学、通俗文学的价值，但其“民间文学”“通俗文学”距离真正的民间文学和通俗文学仍然相当遥远。比如日用类书中的歌诀词、嘲谑诗、回文诗、知识传习赋等作品，不能进入文学史家的法眼。王尔敏曾为庶民游戏文字鸣不平云：“藏头诗也是诗，只是不能入诗学之诗。”^{[5]156}而缺少了上述生长于民间的粗鄙庸陋诗词，我们的文学史不仅是不完整的，而且抹去了其赖以生存发展的根基。有鉴于此，古代文学学界断不可将通俗类书中“原生态”诗词资料排斥于研究视野之外。

梁启超总结史学进步的特征云：“其一，为客观资料之整理……其二，为主观的观念之革新。”^{[10]2}近些年随着新史学思潮强调民间社会生活与文化、重视民间文献价值之取向，通俗类书文献逐渐进入研究视野，学界对其重视程度也愈益提高，诸多专门领域利用通俗类书资料所取得的研究成果陆续问世^[9]。文学研究界对通俗类书资源的开发利用还做得很不够。

注释

①胡道静先生曾使用“正宗类书”和“民间类书”这一对概念，前者偏重指《艺文类聚》《玉海》等官修及文士私撰的类书，实际上即学界习称的“传统类书”，而后者专指由民间书坊编刊的《事林广记》《万宝全书》等民间日用百科全书型类书。见胡道静：《中国古代的类书》，中华书局2005年版，第11-15页。“通俗类书”之称最早由孙楷第先生提出，其《日本东京所见中国小说书目》一书中将《国色天香》《万锦情林》《燕居笔记》等载录诸体小说及诙谐文为主要内容的书统称为“通俗类书”。见孙楷第：《日本东京所见中国小说书目》，上杂出版社1953年版，第171页。日本学者酒井忠夫在《明代の日用类书と庶民教育》（收入林友春编《近世中国教育史研究》，国土社1958年版）及《中国善书研究》（刘岳兵、何英莺译，江苏人民出版社2010年版）中使用过“通俗类书”概念，其指涉范围包括《万宝全书》等综合性日用类书，及有关儒学、科举、律法、宗教等专门性日用类书，但不包括孙楷第先生所说的《国色天香》等消遣娱乐性类书。日本坂出祥伸《关于明代日用类书的解说》一文曾使用“传统

类书”与“日用类书”这一对概念,前者指《永乐大典》《玉海》等官修私撰的类书,后者指民间书坊编刊的《事林广记》《万用正宗不求人》等书。见坂出祥伸:《关于明代日用类书的解说》,酒井忠夫监修,坂出祥伸、小川阳一编:《中国日用类书集成》(第一卷),东京汲古书院1999年版,第6-30页。本文在借鉴前哲观点基础上,使用“传统类书”与“通俗类书”这一对概念,前者指官修与私撰的类书,如《艺文类聚》《永乐大典》《玉海》等,后者指宋元明清时期由民间书坊编刊的、适于四民实用及娱乐的类书,如《事林广记》《万宝全书》《翰墨大全》《国色天香》等。之所以称后者为“通俗类书”,主要着眼于两点:一是这类书籍呈现的通俗文化品性,体现于其内容性质、编排体例、版式设计、文字表述等多方面的趋俗指众,“通俗”一词涵盖面更广,概括性更强;二是它们全部出于民间书坊,或由书坊主自编自刊,或由书坊与下层文士合作编刊,这种编纂主体的民间性很大程度上决定了这些书籍在内容、体例等方面的通俗文化品位,而有别于官修私撰的类书。②可参阅酒井忠夫《明代の日用类书と庶民教育》(收入林友春编《近世中国教育史研究》,国土社1958年版,第25-154页)及《中国善书研究》(刘岳兵、何英莺译,江苏人民出版社2010年版,第132-135页)。③翰墨类书也可视为古代书仪的扩大版,如周一良称元刊《事文类要启札青钱》为“扩大了的书仪,已经成为家庭百科全书”。见周一良、赵和平《唐五代书仪研究》,中国社会科学出版社1995年版,第97页。④参阅孙楷第《日本东京所见中国小说书目》(上杂出版社1953年版,第171页)以及刘天振《明代通俗类书研究》(齐鲁书社2006年版)。⑤李梦阳《诗集自序》云:“曹县盖有王叔武云,其言曰:‘夫诗者,天地自然之音也。今途号而巷讴,劳呻而康吟,一唱而群和者,其真也,斯谓之风也。’孔子曰:‘礼失而求之野。’今真诗乃在民间,而文人学子顾往往为韵言,谓之诗。……余尝聆民间音矣,其曲胡,其思淫,其声哀,其词靡靡,是金元之乐也,奚其真?……诗有六义,比兴要焉。夫文人学子比兴寡而直率多,何也?出于情寡而工于词多也。夫途

巷蠢蠢之夫,固无文也,乃其讴也号也呻也吟也,行咕而坐歌,食咄而寤嗟,此倡而彼和,无不有此比焉兴焉,无非其情焉,斯足以观义矣。故曰:诗者,天地自然之音也。”见黄宗羲《明文海》卷二六二,第3册,中华书局1962年版,第2736-2737页。⑥“獭祭”原出《礼记·月令》:“獭祭鱼,鸿雁来。”前一句意谓捕鱼而陈之,如陈物而祭,“后人因以抄撮故实而成文者为獭祭”。见胡道静:《中国古代的类书》,中华书局2005年版,第26页。

参考文献

- [1]余象斗.类聚三台万用正宗[M].余氏双峰堂刊本,1599(明万历二十七年).
- [2]刘子明.新板增补天下便用文林妙锦万宝全书[M].安正堂刘双松刊本,1612(明万历四十年).
- [3]全建平.日藏元泰定重刊本《新编事文类要启札青钱》探微[J].图书馆研究与工作,2018(12):83-91.
- [4]龙阳子.鼎饒崇文阁汇纂士民万用正宗不求人全编[M].余文台刊本,1609(明万历三十七年).
- [5]王尔敏.明清社会文化生态[M].桂林:广西师范大学出版社,2009.
- [6]酒井忠夫监修,坂出祥伸,小川阳一编.中国日用类书集成[M].东京汲古书院,1999-2004.
- [7]福柯.规训与惩罚[M].刘北成,杨远婴,译.上海:三联书店,2007.
- [8]汪超.论明代日用类书与词的传播[J].图书与情报,2010(2):140-144.
- [9]吴蕙芳.万宝全书:明清时期民间生活实录[M].台湾政治大学历史学系,2001.
- [10]张献忠.日用类书的出版与晚明商业社会的呈现[J].江西社会科学,2013(12):120-127.
- [11]a张仲谋.明代话本小说中的词作考论[J].明清小说研究,2008(1):202-216;b王兆鹏.唐宋词史论[M].北京:人民文学出版社,2000:107-108.
- [12]梁启超.中国历史研究法·自序[M].北京:中华书局,2009.

A Preliminary Probe into the Nature and Value of Poetry Materials in Popular Reference Books in Ming Dynasty

Liu Tianzhen

Abstract: A large number of poetry materials are compiled in popular reference books in the Ming Dynasty, which can be classified as poetry in the sense of traditional literature only for a small part of these materials. Most of the rest, such as social poetry, knowledge spreading songs, doggerel, word games are functional or entertaining poetry styles. These works are the flowers of civilian culture and foundation of mainstream elegant poetry. Although their aesthetic value is extremely poor, their social and entertainment functions have been fully promoted. Although they have never entered the poetry hall, their historical value of poetics shouldn't be underestimated.

Key words: Ming dynasty popular reference book; poetry materials; social function; historical value of poetics

[责任编辑/原 孟]



邰国君臣作器祭祀祖考而使夫人摄祭的原因*

贾海生 袁 茵

摘 要:邰国是根据考古资料发现的一个方国,其族属于赤狄,其姓则为媿姓,西周至于春秋立国于今山西绛县横水一带,始终处于大国强族的包围之中。邰国君臣制作用于祭祀祖考的礼器,在铭文中明言使夫人摄祭,与华夏民族夫妻共承宗庙祭祀的周礼截然不同。究其原因,或是面临随时被兼并、灭亡的命运而将顾命之语铸为铭文,或是赤狄族群固有不同于华夏民族的风俗。

关键词:邰国;礼器;祭祀;礼俗

中图分类号:K224;K225

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0087-05

作为近年最重要的考古成就之一,山西绛县横水墓地的发掘与清理,引发了学界的广泛关注。该墓地发现有上千座墓葬,时代从西周早期延至春秋中期,出土遗物非常丰富,最重要的是出土了一批有铭青铜器,且多见“邰伯”之名,为研究两周时期这一区域的诸侯国及其历史文化提供了重要材料。自发掘简报刊布以来,许多学者都曾撰文讨论墓葬时代、墓主身份、铭文涉及的历史与文化等问题^①。本文拟就这批与邰国君臣有关的青铜器铭文中出现的“君臣作器祭祀祖考而使夫人摄祭”现象及其原因略作探讨。

一、“邰伯”族属及相关亲族关系

2004年12月至2005年7月,山西省考古研究所等单位清理了位于绛县横水一带的墓葬遗址,共发现1299座墓葬,时代从西周早期延至春秋中期。这批墓葬中,M3已被盗掘一空,M1出土青铜器25件,M2出土青铜器16件,M2158出土青铜器902件(组)。择要略举各类铜器铭文

如下,以便对邰国有一个初步的认识,进而据以展开讨论。

邰伯作毕姬宝旅鼎(盘、簠、甗)。(M1)

唯廿又三年初吉戊戌,益公蔑邰伯再历,右告,令金车、旅,再拜手稽首对扬公休,用作朕考尊,再其万年永宝用享。(M1:205)

邰伯作毕姬尊鼎,其万年宝。(M2:57)

邰伯肇作尊鼎,其万年宝,用享。(M2:58)

唯五月初吉,邰伯肇作宝鼎,其用享孝于朕文考,其万年永用。(M2:103)

内(芮)白(伯)稽首,敢作王姊盃,其累邰白(伯)迈(万)年,用乡(享)王逆侑。(M2158:81)

内(芮)白(伯)拜稽首,敢作王姊盘,其累邰白(伯)迈(万)年,用乡(享)王逆侑。(M2158:84)

内(芮)白(伯)作邰姬宝媿簠四。(M2158:148)

收稿日期:2021-04-13

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国传统礼仪文化通史研究”(18ZDA021)阶段性成果。

作者简介:贾海生,男,浙江大学古籍研究所教授(浙江杭州 310058),主要从事先秦两汉文学研究。袁茵,女,浙江大学古籍研究所博士研究生。

匭伯作旅鼎。(M2158:171)

内(芮)白(伯)拜稽首,敢作王姊甗,其
累匭白(伯)迈(万)年用乡(享)王逆侑。
(M2158:173)

综合各种墓葬遗存, M1、M2的年代应为西周中期,约相当于周穆王后期或稍晚; M2158的年代为西周中期偏早阶段,明显早于 M1 和 M2 的年代。从 M1 所出鼎、盘、簋、甗上的铭文来看,诸器是匭伯为其夫人所作,则 M1 的墓主当为匭伯夫人;从 M2 所出鼎、簋、甗上的铭文来看,诸器中有匭伯自作的礼器,可据以确认墓主人为匭伯。匭伯之称,表明是有国之君,则山西绛县的横水一带,在西周时期,就曾存在过一个不见于文献记载的匭国。匭为媿姓,已为其他铜器铭文所证实,当为商代鬼方的后裔,属于文献记载的赤狄族群之一。匭国可能被晋国吞并而灭亡,或迁徙他处。从墓葬出土的铜器铭文来看,王姊嫁与匭伯,芮伯作为同姓媿嫁,则匭国与周王室、芮国联姻皆是不容置疑的事实^②。关于媿姓之族群,许多学者都曾作过研究。王国维曾指出:“宗周之末,尚有隗国,春秋诸狄皆为媿姓是也。《郑语》史伯告郑桓公云:‘当成周者,西有虞、虢、晋、隗、霍、扬、魏、芮。’案:他书不见有隗国,此隗国者,殆指晋之西北诸族,即唐叔所受之‘怀姓九宗’。……案:《春秋左传》凡狄女称‘媿氏’,而见于古金文中则皆作‘媿’。”^{[1]590}陈公柔则认为,媿姓诸器铭文中之媿,即《左传·定公四年》所言“怀姓九宗”的怀姓^{[2]211-217}。

陈昭容在以姬姓芮国与媿姓匭氏婚嫁往来为例讨论两周夷夏族群融合中的婚姻关系时,披露了四件 2004 年至 2007 年出土于绛县横水墓地的有铭铜器。其中两件有铭铜器的编号分别是 M1006:66、M1006:122,铭文相同,皆题“匭伯作芮姬簋”,文载铭文照片,同时还隶写了铭文。依铭文行款格式,移录释文于下:

匭白(伯)肇乍(作)内(芮)姬宝簋,其
用夙夜高(享)于阜(厥)宗,用高(享)
孝于朕文且(祖)考,用勺百
福,其万年永宝,子=(子子)孙其
万年用,夙夜于阜(厥)宗用。

另外两件有铭铜器则是由一盘一盃组成的一套礼器,编号分别是 M1006:20、M1006:21,铭文相

同,仅有一铭言作宝盘而另一铭言作宝盃之别,文载盃铭照片,同时亦隶写了铭文。依盃铭行款格式,移录释文如下:

仲甸人肇乍(作)匭姬宝
盃,其用夙夜高(享)于厥
宗,用高(享)孝于朕文且(祖)
考,用勺百福,其万年
永宝,子=(子子)孙其万年用,
夙夜享孝于厥宗用。

作者疑铭中“匭”字当读为侄,推测侄姬或许就是同墓出土的匭伯作芮姬簋铭中芮姬之侄。据《尔雅·释亲》所言“女子谓昆弟之子为侄”以及《释名·释亲属》所言“姑谓兄弟之女为侄。侄,迭也。共行事夫,更迭进御也”、“侄弟曰媿,媿,承事嫡也”为论,认为芮姬出嫁时以侄为媿。身份为侄的女子,无论自称或他称,在夫家都可称为侄姬。仲甸人为侄姬制作的盘与盃,表明是夫家匭氏家族所作之器,而不是从母家带来的媿器。依一般惯例,仲甸人很可能是侄姬的丈夫。至于仲甸人与匭伯的关系,尚待进一步考察^{[3]88-106}。

古时世爵世禄,则匭伯作芮姬簋铭文中的匭伯未必与 M1、M2、M2158 号墓葬中诸器铭文所言匭伯为同一人。因为 M1、M2、M1006、M2158 号墓葬在整个横水墓葬群中虽同属第二期,而各墓的年代仍有早晚之分^{[4]85}。联系前文所引“芮伯作匭姬宝媿簋四”等器铭来看,匭伯与芮国联姻,可据以推断匭伯作芮姬簋铭文中的芮姬当为匭伯的夫人。至于仲甸人的身份及其与 M1006 号墓葬中墓主人匭伯的关系,虽无更多证据以资展开讨论,仅以二人所作之器同出一墓以及仲甸人自称其名缀以“人”字而不著爵名,似可推定仲甸人与墓主人匭伯不仅是同一时代的人,而且还是墓主人匭伯的臣属。另外,若以“匭伯肇作芮姬宝簋”与“仲甸人肇作匭姬宝盃”相互参证,可见“匭姬”与“芮姬”的称谓方式相同,皆是以所出之国名冠于姓前而为具体的人名,则“匭”或亦是方国名,未必当读为“侄”字。

二、“君臣作器使夫人摄祭”

现象及原因

依周礼丧服与礼器饰群党、别亲疏相互对

应的礼制而言,天子至于列士,凶礼分别为王后、夫人、妻子制服服丧,转为吉礼后则可分别为王后、夫人、妻子制作祭器^③。因此,西周至于春秋时代,凡铜器铭文明言为王后、夫人、妻子作器,表明王后、夫人、妻子已先于器主人而亡,器主人所作各种礼器皆用于庙中祭祀已亡的王后、夫人、妻子。如:

鲁侯作姜享彝。(《殷周金文集成》9408/西周早期)

王作姜氏尊簋。(《殷周金文集成》3570/西周晚期)

伯嘉父作喜姬尊簋。(《殷周金文集成》3679/西周晚期)

函皇父作周妘盘盃尊器,鼎簋具,自豕鼎降十,又簋八、两鬯、两壶,琯妘其万年,子子孙孙永宝用。(《殷周金文集成》2745/西周晚期)

虢仲作虢妃尊鬲,其万年,子子孙孙永宝用。(《殷周金文集成》708/春秋早期)

邾伯肇作孟妊善鼎,其万年眉寿,子子孙孙永宝用。(《殷周金文集成》2601/春秋早期)

黄子作黄夫人孟姬器,则永祐灵踪。(《殷周金文集成》2567/春秋早期)

邾伯御戎作滕姬宝鼎,子子孙孙永宝用。(《殷周金文集成》2525/春秋中期)

在古人观念中,人死为鬼,陟降上下,陈鼎列簋,冀其来临。若铭文明言器是为王后、夫人、妻子所作,则王后、夫人、妻子已是依时往来人间歆享祭祀的鬼魂了。以上述天子以下为王后、夫人、妻子所作之器与柶伯作芮姬簋、仲甸人盃相较,仔细体味辨析诸器铭文的差异,不难发现柶伯作芮姬簋、仲甸人盃铭文中的芮姬、鬯姬皆是生称,柶伯、仲甸人作器时芮姬、鬯姬尚在人间而非先于器主人而亡的夫人,因为铭文既明言“柶伯肇作芮姬宝簋”、“仲甸人肇作鬯姬宝盃”,又言“其用夙夜享于厥宗,用享孝于朕文祖考”,皆是不辨自明的表述。文中“其”字,指代芮姬、鬯姬,则二人明非受祭对象而是摄祭之人。实际上,柶伯作芮姬簋、仲甸人盃铭文已明确表达了柶伯、仲甸人为夫人作器的目的是为了使其持之用于祭祀己之祖考,保证宗统之祀不绝于世。若以 M2:57 号铜鼎铭文所言“柶伯作毕姬尊鼎,其万年宝”为参证,柶伯作芮姬簋、仲甸人

盃铭文不同于惯例的特点就更加明显了,不可仅据铭文所言“作芮姬宝簋”、“作鬯姬宝盃”掩盖器之所用于“其用夙夜享于厥宗”。

夫妻共行宗庙之祭,不仅是为了保证整个礼典的各项仪节、仪注顺利进行以充分体现事死如事生的深层礼义,而且也是当时各个阶层共同自觉遵循的准则。柶国虽是赤狄族建立的方国,其文化与华夏文化或不尽相同,然而立国于晋国、芮国之间,又与姬姓之族联姻,不能不受华夏文化的影响而超然独立于周礼之外。根据《仪礼》中《特牲馈食礼》《少牢馈食礼》的记载,列士宗庙祭祀,陈设时主人视侧杀、主妇视饔饔,阴厌时主人举鼎载俎、主妇荐豆设敦,直祭时主人酌尸、主妇亚献;大夫宗庙祭祀,阴厌时主人迎鼎、主妇设荐,直祭时主人酌尸、主妇献尸。凡此之类的仪节、仪注,皆是士大夫之家夫妻共行宗庙之祭的具体表现。《礼记·祭义》云:“君牵牲,夫人奠盃;君献尸,夫人荐豆。卿大夫相君,命妇相夫人。齐齐乎其敬也,愉愉乎其忠也,勿勿诸其欲其飨之也。”既言“卿大夫相君”,可据以得知文中所记是诸侯以上夫妇共行宗庙之祭的情形。《左传·文公二年》云:“娶元妃以奉粢盛,孝也。”杜预注云:“奉粢盛,供祭祀。”当家孝子娶妻以奉粢盛,不仅仅是祭祀礼典的要求,亦是致孝敬于先父先祖的具体表现。因此,西周以来的宗庙祭祀,自天子至于列士,皆是夫妻共承,各有职司,断无当家孝子缺席失位而专由其妻执掌祭祀的典礼。然而从横水墓地所出铜器来看,柶伯为芮姬作器、仲甸人为鬯姬作器,皆在铭文中明言使夫人摄祭,享孝己之祖考,透露了器主人作器时正在担忧将来或不能与夫人共承宗庙祭祀了。实际上,就二器铭文的性质而言,不妨视为器主人的顾命之语。

柶伯、仲甸人制作祭祀祖考的礼器,之所以将顾命之语铸为铭文,就在于柶国与大国强族为邻,时刻都面临着被兼并、灭亡的命运,而国破的结果往往是君臣死于非命或被迫逃亡他处而不能奉守宗庙祭祀。就柶国所处的时代与区域而言,最大的威胁无疑来自于晋国,发掘简报对此已略有说明。晋国自周初受封建国以来始终都在不断扩大自己的势力范围,而柶国相对于华夏姬姓而言属于异姓之族,即使代代与姬

姓之族联姻,仍难借助外部力量自保一城、自守一地而不受侵犯。西周时代的吕鼎铭文云“晋侯令吕追于柵,休有擒”,即是有力的旁证^④。《左传·襄公二十九年》记晋平公时的大夫女叔齐自述晋国的发展历史云:“虞、虢、焦、滑、霍、扬、韩、魏,皆姬姓也。晋是以大,若非侵小,将何所取?武、献以下,兼国多矣。”据此可见晋国之所以能在春秋时代屡为霸主而列为强国之一,当是自西周以来不断侵小、兼国的结果。仅就《左传》的记载来看,耿国、霍国、魏国、虢国、虞国,分别在鲁闵公元年、僖公五年灭于晋国,可证女叔齐之语并非无据。柵国是否最终被晋国所灭,传世文献与铜器铭文中不见可资参证的记载,消失在历史长河之中的详情不得而知。柵国处在大国强族的包围之中,君臣上下时时都在担忧国破人亡则是不容置疑的事实。当柵国君臣预感到被兼并、灭亡的命运来临时,作器以守祖考之祀而使族人有所系属,铸铭则明言使夫人摄祭,而将己之命运置之度外,当是形势所迫的权宜之计,所以才有不同于其他器铭的顾命之语铸于礼器。因此,根据铭文中的顾命之语,可以想见柵国在被兼并、灭亡以前,自上至下始终都处在忧患、恐惧之中。

若非如此,则柵伯作芮姬簋、仲甸人盃铭文反映了赤狄族群自有不同于华夏民族的风俗,即男性崇尚武力,驰骋疆场,祭祀之类的家政皆由女性独掌而男性位于助祭从属的行列。征诸《左传·宣公十五年》,晋景公之姊是潞子婴儿的夫人,其执政大臣酆舒杀了夫人,景公欲兴师讨伐潞氏,诸大夫皆曰不可,伯宗列举潞氏之罪有五而力主出兵伐之,其中第一项罪名就是“不祀”。杨伯峻云:“不祀,谓不祀其先祖。”^{[5]762}所谓狄人不祀先祖,不过是从华夏文明的立场作出的判断而已。潞子婴儿是赤狄别种,柵国也是赤狄之国。若春秋时代潞氏“不祀”的风俗渊源有自,则西周时代的柵国风俗或亦是以“不祀”有别于华夏文明。若此推测不误,则柵伯、仲甸人为夫人作器而使其用于祭祀祖考,恰恰反映了赤狄族群一以贯之的风俗。

正因为赤狄族群中女性独掌祭祀之类的家政,则在实际的社会生活中,其社会地位或许高于男性。张礼艳根据考古资料及相关研究,

揭示了横水墓地柵伯、毕姬夫妻墓葬不同于各地考古所见其他夫妻墓葬的特征,如毕姬墓的墓道比柵伯墓的墓道长,毕姬墓的墓室规模比柵伯墓的墓室规模大,毕姬的椁室用材及装饰比柵伯的椁室用材及装饰华丽,毕姬墓的随葬品如青铜乐器、车子部件、青铜礼器等在总体数量上也多于柵伯墓,凡此种种都反映了毕姬生前的社会地位高于柵伯^[6]。若柵伯、毕姬夫妻墓葬的差异真实地反映了生前状况,固可得出赤狄族女性地位高于男性的结论。

就新见铜器铭文而言,可以和柵伯作芮姬簋、仲甸人盃铭文合观的铜器铭文是西周晚期的穀伯鼎。其铭云:“穀伯作季姜宝鼎,用享孝于其姑公,永宝用。”^⑤从此器铭文来看,季姜是器主人的夫人,为夫人作器而使其用于祭祀姑公,亦即己之父母,与周礼夫妻共承宗庙的规定不合,必有其特殊的原因。古时大夫屡有出奔或被逐于他国而失守宗庙的记载,如《左传·宣公十年》云:“夏,齐惠公卒。崔杼有宠于惠公,高、国畏其逼也,公卒而逐之,奔卫……凡诸侯之大夫违,告于诸侯曰:‘某氏之守臣某,失守宗庙,敢告。’所有玉帛之使者,则告;不然,则否。”若据此而论,似可推断穀伯鼎是器主人即将出适他国前所作之器,铭文表达了作器使其夫人恭守宗庙之祀的嘱托,与柵伯作芮姬簋、仲甸人盃铭文所言顾命之语皆无二致,只不过使夫人摄祭的原因不同而已。需要说明的是,传世文献中称夫之父母为舅姑,与穀伯鼎铭文中称夫之父母为姑公略有不同。实际上,姑公之称还见于其他器铭,如杞伯双联鬲铭文云:“杞伯作车母媵鬲,用享孝于其姑公,万年子子子孙永宝用。”^⑥铭文既明言器是媵器,则享孝的姑公无疑就是夫之父母。因此,姑公之称既非偶见一器之铭,必是当时通行的习惯称谓,与文献中的舅姑并行于世。

综上所述,凡铭文明言为夫人作器而使其用于己之宗庙祭祀,皆有不同寻常的特殊原因。夫人主祭或摄祭的礼典,其仪节、仪注与夫妻共承、各有专司的典礼必不相同。同是祭祀典礼,仪节、仪注不同,表现的礼义或有差异。合观铜器铭文、传世礼书所见祭祀礼典,可以想见西周时代的宗庙祭祀本有各种不同的面貌而并非一种模式。



棚伯作芮姬簋(M1006:66)、仲甸人盃(M1006:21)铭文照片

注释

①相关研究文章:李学勤:《绛县横北村大墓与郟国》,《中国文物报》2005年12月30日第7版;李零:《冯伯和毕姬》,《中国文物报》2006年12月8日第7版;宋建忠等:《绛县横水西周墓地:不为人知的棚国史籍失载的棚国》,《中国文化遗产》2006年第2期;吉琨璋、宋建忠、田建文:《山西横水西周墓地研究三题》,《文物》2006年第8期;刘启益:《西周懿王时期纪年铜器续记》,《中原文物》2009年第5期;田传:《试论绛县横水、翼城大河口墓地的性质》,《中国国家博物馆馆刊》2012年第5期。②参见山西省考古研究所、运城城市文物工作站、绛县文化局:《山西绛县横水西周墓地》、《山西绛县横水西周墓发掘简报》,《考古》2006年第7

期、《文物》2006年第8期;山西省考古研究所等:《山西绛县横水西周墓地 M2158 发掘简报》,《考古》2019年第1期。③贾海生:《制服与作器——丧服与礼器饰群党、别亲疏相互对应的综合考察》,《考古学报》2010年第3期,修订后收入《周代礼乐文明实证》,中华书局2010年版,第93-102页。④吕鼎是上海博物馆20世纪90年代从香港购回的一件有铭铜器,马承源曾作过考释,参见其《新获西周青铜器研究二则》,《上海博物馆馆刊》1992年第6期,第153页。⑤铭文内容参见吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像续编》第一卷,编号0169,上海古籍出版社2016年版,第180页。⑥铭文内容参见吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像续编》第一卷,编号0262,上海古籍出版社2016年版,第352页。

参考文献

- [1] 王国维. 鬼方昆夷獯豸考[M]//观堂集林第二册.北京:中华书局,1959.
- [2] 陈公柔. 说魏氏即怀姓九宗[M]//古文字研究第十六辑.北京:中华书局,1989.
- [3] 陈昭容. 两周夷夏族群融合中的婚姻关系:以姬姓芮国与魏姓棚氏婚嫁往来为例[M]//陕西省考古研究院,上海博物馆编.两周封国论衡:陕西韩城出土芮国文物暨周代封国考古学国际学术研讨会论文集.上海:上海古籍出版社,2014.
- [4] 谢尧亭. 晋南地区西周墓葬研究[D]. 吉林大学博士学位论文,2010.
- [5] 杨伯峻. 春秋左传注[M].北京:中华书局,1990.
- [6] 张礼艳. 西周贵族墓葬所见性别差异:兼论西周贵族妇女的社会地位[J]. 江汉考古,2016(4):53-63.

The Reason Why the Emperor and Ministers of the State of Peng Made their Wives Take Sacrifices to the Ancestors

Jia Haisheng and Yuan Yin

Abstract: The State of Peng is a vassal state discovered according to archaeological material. The nationality of this state belongs to Chidi (赤狄), whose surname is Kui (魏). From the Western Zhou Dynasty to the Spring and Autumn Period, it was located in the area of Hengshui Area, Jiang County, Shanxi Province, and was always surrounded by powerful nations. The emperor and ministers of the State of Peng made the ritual vessels for offering sacrifices to the ancestors. It is stated in the inscription that the lady is to take the sacrifice, which was quite different from the ritual of Zhou Dynasty in which the husband and wife of the Huaxia nationality shared responsibility for ancestral temple worship. The reason may be that the Chidi ethnic group is facing the fate of annexation and extinction at any time, or it may be that the Chidi ethnic group has different customs from the Huaxia ethnic group.

Key words: the State of Peng; Sacrificial vessel; sacrifice; etiquette and custom

[责任编辑/李知然]



《太一生水》9—14简的两个疑难问题探析*

孙功进

摘要:《太一生水》的14支竹简存在着思想上的统一主题,此即第9简所言的“天道贵弱”,第9简是连接前8简和后5简的理论桥梁,9—14简不宜视为独立的一篇。9—14简中的“天地”是“字”,“道亦其字”的“道”作为“字”是指天地二者相互作用而构显的“天道”,此“天道”的特点在于以抽象普遍性的“贵弱”为宇宙法则。“青昏其名”的“青昏”指天地之名,其来源于天地之色,有晦暗不明义;竹简“託其名”即是托“青昏”之名,但“託其名”的“青昏”已是在抽象的意义上使用,指含藏锋芒、不自我显现的行为法则,是“贵弱”的落实。“天地名字并立”,则是指被“字”为天地、名为“青昏”的天地二者之并立,其目的在于强调天地二者形成新的法则即“天道”的过程,这一过程又通过《太一生水》所理解的天之西北和地之东南的高下之势得到了说明。《太一生水》的思想归宿在于确立人道的行为法则,结合简文中的“君子”“圣人”来看,其当为黄老学文献,并且简文已经隐含着政治哲学的思想倾向。

关键词:《太一生水》;太一;水;天地名字;青昏其名

中图分类号:B223

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0092-06

1993年湖北荆门市郭店1号楚墓出土的一批竹简中,有一篇由14支竹简构成的佚文,竹简形制与简本《老子》丙相同,原来可能与《老子》丙组编联在一起,整理者据简文内容将篇名拟为《太一生水》^{[1]125},称其为道家类文献^{[1]1}。郭店1号楚墓的下葬年代具有战国中期偏晚的特点,当在公元前4世纪中期至公元前3世纪初^[2]。学界对《太一生水》的研究已取得了丰富成果,但这些研究主要集中在前8简,对9—14简的研究显得相当薄弱^①,一些疑难问题如第9—14简的篇章、简序问题,“天地名字”“青昏其名”的内涵等,仍需进一步辨明。

一、9—14简是否独立成篇及简序问题

《太一生水》共14支竹简,据竹简整理者及其注释,其文如下([]内为补字,()内为随文注出的本字、正字,数字为简号):

大(太)一生水,水反辅大(太)一,是以成天。天反辅大(太)一,是以成地。天地[复相辅]1也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时2复辅也,是以成滄热。滄热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁3而止。故岁者,湿燥之所生也。湿燥者,滄热之所生也。滄热者,[四时之所生也。]四时4者,阴阳之所生。阴阳者,神明之所生也。神明者,天地之所生也。天地5者,大(太)一之所生也。是故大(太)一藏于水,行于时,周而或[始,以己为]6万物母。一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所7不能理,阴阳之所不能成。君子知此之谓……8

天道贵弱,削成者以益生者,伐于强,责于……9

下,土也,而谓之地。上,气也,而谓之

收稿日期:2021-03-22

*基金项目:国家社会科学基金项目“阴阳家在秦汉时期的衍变及其观念研究”(18BZX063)阶段性成果。

作者简介:孙功进,男,曲阜师范大学哲学系副教授(山东日照 276826),主要从事先秦两汉哲学研究。

天。道亦其字也,青(请)昏(问)其名。以10道从事者必托其名,故事成而身长。圣人从事也,亦托其11名,故功成而身不伤。天地名字并立,故过其方,不思相[尚(当)。天不足]12于西北,其下高以强。地不足于东南,其上[□□□]不足于上]13者,有余于下;不足于下者,有余于上。14^②

从上引《太一生水》的文字看,尽管简文被分为三部分,但整理者将其看作一篇,这是没有问题的。然而整理者将14支简分为三部分的做法,实际上是认为14支简的简文在思想上有可能存在某种断裂。不过,在视《太一生水》为一篇的前提下将其分为三个部分,是一种谨慎的处理方式^③。显然,《太一生水》前8支简在内容上是连续的,阐述了“太一”为宇宙本原、万物之本的本原论和本体论^④,问题在于9—14简和前8支简的连续性上,对这一问题的回答将决定后6支简是否独立成篇。9—14简是否独立成篇,其实也就是题名为《太一生水》的简文是否是一篇,如果《太一生水》是一篇,那么9—14简独立成篇的理由也就不存在了。在《太一生水》的研究中,一些学者据简文的思想内容强调9—14简和前8支简应当分篇。如丁四新从思想内容的角度认为《太一生水》的简文缺乏同篇的理由,1—8简可名为《太一生水》,9—14简可名为《天地名字》,其中,第9简和其后的缺文、10—14简可作为《天地名字》的两章^{[3]234}。曹峰赞同丁四新将《太一生水》分为两篇的做法,但在两篇的思想内容上,其与丁四新有不同的理解^[4]。与丁四新、曹峰的观点不同,王中江则从第14简简尾作为章号的墨钉入手,强调“只要肯定第14简的墨钉是一个章号,只要将《太一生水》的第14支简看成是下半部分的结束,就无法认证这下半部分是独立的一篇”^[5],他坚持了将14支竹简视为一篇的观点。

必须注意的是,判断14支竹简是否为一篇,仅是就墓葬出土的竹简呈献给我们的原初文本形态而言^⑤,因而王中江从第14简简尾的墨钉入手作出判断,是有说服力的,据此而言,将《太一生水》作为一篇来看仍是一种合理的处理方式。尽管王中江在强调《太一生水》为一篇的同时,反对以义理来判断14支竹简文是否为一篇的做法^[5],但本文认为,义理作为判断《太一生水》是否为一篇的一个重要考量因素不应也无法

被剔除。问题的关键在于能否找到14支竹简不同部分(指前8支简和后6支简)的思想连接点,以及这种连接的紧密程度。

仔细阅读《太一生水》的简文,还是可以发现前8支简和后6支简存在着思想上的连接点。可以说,第9简强调的“天道贵弱”是连接第9简前后简文的思想中心点所在,但我们不能据“天道贵弱”而认为第9简之前所言的“水”也具有柔弱特征^⑥，“天道贵弱”这一结论是与“行于时”的水所具有的“一缺一盈”“周而或[始]”的特点密切相关的。在第9简中,“削成者以益生者”是对“天道贵弱”的具体说明,“生”和“成”是指事物的发展程度,“削成者以益生者”的说法,应是据前8支简中“四时”交替以及水的“一缺一盈”而言。《太一生水》“削成者以益生者”的说法,与《老子》以“损有余而补不足”言“天之道”义近。《太一生水》的“天道贵弱”通过“削成者以益生者”表现出来,而“削成者以益生者”在前8支简中又具体指与“太一”具有同一性的“水”在四时中的“缺”与“盈”,这是第9简和其前简文的义理关联所在。另外,第10至14简的内容与“天道贵弱”的关系非常明显,这也是一些学者将其称为“天道贵弱”篇的原因所在^⑦。从简文内容看,“[天不足]于西北”和“地不足于东南”是“削成者”,地之西北“其下高以强”和天之东南“其上[□□□]”是“益生者”。这样,第9简所说的“天道贵弱”,就成为连接第9简前后简文内容的思想黏合剂。

综上,无论是从作为章号的墨钉来看,还是就14支竹简简文的思想关联而言,题为《太一生水》的14支竹简简文都可以而且应当被视为一篇。

将《太一生水》视为一篇,还牵涉到简序问题。尽管在一篇的观念下仍存在分章的不同^⑧,但这不影响整体上的简序排列。在《太一生水》14支竹简的简序问题上,第9简简文置于何处成为导致不同简序的关键。除整理者给出的简序外,主要还有两种不同观点,一是1-2-3-4-5-6-7-8-10-11-12-9-13-14,以陈伟、刘信芳为代表;一是1-2-3-4-5-6-7-8-10-11-12-13-9-14,以裘锡圭、刘钊为代表^{[3]200-203,[5]}。上述第一种意见,即将第9简置于第12和第13简之间的做法,实际上会将本来具有连续性的第12、13简简文的文义隔断^⑨,同时也存在补文上的不足^⑩。并且上述两种处理第9简简序的做

法,还存在一个共同缺陷,即第9简的后移,将使第10简中“道亦其字也”的说法失去可以承接的简文内容,因为从“道亦其字也”来看,其前必有关于“道”(天道)的说明,这正构成第9简不能后移的原因,也就是说,第10简的“道亦其字也”,应是就第9简中的“天道贵弱”而言,唯有如此,文义才是贯通的。由此,第9简的简序仍以整理者的处理方式最好,其与之后的简文,也没必要合为一章^①,而是作为连接《太一生水》第9简前后文字的一个段落。

二、“天地名字”“青昏其名”解析

判定了9—14简不能独立成篇及第9简的简序,就为我们理解9—14简简文的思想奠定了基础。《太一生水》第8简已在思想上表现出由天道落实于人道的特征,“君子知此之谓……”即表明这一点。第9简则对前文所述“一缺一盈”的天道观作了进一步思想升华,提出“天道贵弱”的主题。由“削成者以益生者”可知,《太一生水》所谓强弱是指事物发展的程度,“贵弱”是由“一缺一盈”的天道观引申出的价值指向,是指不使事物在发展程度上无限扩张。第10—14简则是对“天道贵弱”宗旨的展开说明,其中包含着“天道贵弱”向人道的落实。这样,14支简在内容上就构成了完整的思想逻辑。第10简之后的文字存在理解的难点,即“天地名字”“青昏其名”的内涵问题。以下从第10简简文内容开始对这一问题进行说明。

第10简中的“下,土也,而谓之地。上,气也,而谓之天”,指出了我们称之为“地”和“天”的两种事物的物质构成,“上”和“下”是就方位言。从其后的“道亦其字也”来看,《太一生水》的作者是“将地”和“天”看作人“字之”的结果,即“地”和“天”是一种“字”^②。“道亦其字也”的“其”,固然以天地为言说对象,但准确地说,这里的“其”应是将天、地合观并“字”之的对象。之所以如此,是因为《太一生水》试图通过天地二物引申出“天道”的概念。这里作为“字”的“道”已经不是对天、地之“字”的简单重复,而是由二者引申而来,故相对于天、地而言,“道”这个“字”的人为性更加强烈。

第10简中的“青昏其名”,整理者释读为“请问其名”,学者已指出这种释读的不足^③。从第

12简中的“天地名字并立”来看,此前的简文必定对天地之“名”有所交代,但第10简“青昏其名”之后至第11简的简文并没有指出与天地之“名”相关的任何内容,因此,将“青昏其名”释读为“请问其名”,显然是无法成立的。“青昏其名”的“青昏”当读如字,“其”与上文“道亦其字也”的“其”所指一致,亦以天、地为言说对象。“青昏其名”,在直接意涵上意为“青昏”乃天地之名。“青昏”的“青”与“昏”若分而言之,当分别指天和地的“名”,《鹞冠子·度万》有言:“所谓天者,非是苍苍之气之谓天也;所谓地者,非是膊膊之土之谓地也。”^{[6]134}“苍”,《说文解字》卷一释“艸色也。从艸仓声”,“艸色”段玉裁注:“引伸为凡青黑色之称。”“苍”有“青”义,从与楚简《太一生水》具有相同地域文化特征的《鹞冠子》的上述说法来看,“青昏”的“青”不必释读为“清”^④,“青”当为描述“天”的称名,与《鹞冠子》所批判的那种以“苍苍之气”为“天”的观念同类。确定《太一生水》“青昏”的“青”指“天”而言,那么与“青”并言的“昏”必指“地”言,是“地”之“名”,以“昏”称“地”当指“地”所构成的“土”之色而言。于人而言,出生后即拟之“名”相对于成年后所称之为“字”具有原初性,同理,作为天地之“名”的“青昏”相对于作为其“字”的“地”和“天”亦具有原初性。应当说,作为天地之“名”的“青昏”和作为天地质料构成的“土”和“气”所谈论的层面不同,这是第10简的文本叙述逻辑,“青昏其名”的释读方式已经明确了“青昏”作为天地之“名”的内涵,这样,无论是从第10简的叙述逻辑还是从“青昏其名”的释读方式看,“土”和“气”都不能被看作天地之“名”^⑤。

“青”“昏”指天、地之“名”。前文已指出,《太一生水》以“青”指“天”,其义与《鹞冠子·度万》言天的“苍苍”通,据段玉裁《说文解字》注,“苍”有“青黑”义,如此,则“青”又与“黑”义近。《楚辞》有“青冥”一词,《离骚·九章》:“据青冥而攄虹兮,遂倏忽而扞天”,王逸注“据青冥而攄虹兮”:“上至玄冥,舒光耀也”,王逸以“玄冥”释“青冥”,指天^⑥。《楚辞》“青冥”连用以称天,显然“青”与“冥”义近,“青冥”称天,当与远处的天之色有关。“青”与“黑”“冥”义近,而“昏”有“冥”义^⑦,这样,“青昏”合称当为晦暗不明义,《太一生水》以“青昏”名天地,当与《楚辞》“青冥”的用法类似,“青”和“昏”义似。

第11简中“托其名”的“其名”即指“青昏”言,当然,这里所托的“青昏”之名,已是在抽象的意义上使用,即由晦暗不明这一“青昏”的本义引申出的人之行为上的不自我显现、不露锋芒,这与“天道贵弱”的“弱”相通。这是对“青昏”的一种合理解释。“以道从事者必托其名,故事成而身长”,这里的“道”即“天道贵弱”之“道”,“必托其名”,即是据“青昏”的晦暗不明义强调“以道从事者”内敛锋芒而不自我显现,故有“事成而身长”之效。“圣人之从事也,亦托其名,故功成而身不伤”,与此义同。

“天地”是“字”,“青昏”是天地之“名”,“天地名字并立”,是说我们字之为“天地”、名之为“青昏”的二者并立,其本质即天地二者并立。之所以有“天地名字并立”的说法,是因为《太一生水》将第9简中“贵弱”的“天道”原则看作天地二者作用的结果,“道亦其字也”的“道”作为一种人为性的“字”,正是对天地二者所共同形成的新的抽象作用机制和规则——天道的一种诠释。具体来说,天地并立之后“天道”的形成过程,是“过其方,不思相[尚(当)]”。“过其方”的“方”有“正”义,“过其方”是指天地在“并立”中改变其原来的情状,即所谓“不思相[尚(当)]”,“不思相[尚(当)]”是一种拟人手法,指天地不再维持原来的天高地平之势。“不思相[尚(当)]”的结果,便是“[天不足]于西北,其下高以强。地不足于东南,其上[□□□不足于上]”,这是基于“天道贵弱”而对中国地理特点形成的一种思想观照。“[不足于上]者有余于下,不足于下者,有余于上”,作为整篇的结论,带有抽象普遍性的意味,是“天道贵弱”法则的展现形式,“不足”者和“有余”者分别是天道法则“削成”和“益生”的产物。这种带有抽象普遍性的结论,很容易衍生出政治论上的君臣职分和关系,当然,这在《太一生水》中并没有透露出端倪,它只是给出了“天道贵弱”这一用于人事领域的基本法则。但《太一生水》以上(天)下(地)论“天道贵弱”,以及第8简中的“君子知此之谓……”和第11简中托“青昏”之名的“圣人”,无疑已经潜含着向政治论衍变的思想因子。戴卡琳说:“《太一生水》的第二段更是与政治、命名以及君子如何趋利避害有关。虽然未必很政治化,但这种关切显然是现实的。”^{[7]351}戴卡琳已看到了《太一生水》潜含的政治论倾向。

结 语

《太一生水》前8简在阐述了以“太一”及与之具有同一性的“水”所展开的宇宙本原论、本体论之后,以“君子知此之谓……”的形式将其理论归宿最终指向人道领域。第9简将“太一”在经验性的岁时循环中的表现形式——水的“一缺一盈”提炼为“天道贵弱”的价值指向。10—14简则借助于天地高下之势对“天道贵弱”法则展开说明,其中贯穿着将“天道贵弱”落实为人道行为法则的倾向。整体观之,第9简的“天道贵弱”成为连接其后简文的思想中心点。由此,《太一生水》在整体上表现出以“天道贵弱”为核心的思想逻辑,因而仍宜将其视为一篇文献。在此前提下,第9简无论是置于第12和13简之间还是第13和14简之间,都存在难以克服的缺陷,故第9简仍以原整理者的简序为宜。

简文认为“天地”是人们“谓之”的一种“字”,其物质构成为“土”与“气”。“道亦其字也”的“道”,则是指天地二者构成的以“贵弱”为特征的抽象天道,是对天地二者共同作用所形成的新的抽象作用机制的一种称谓。据简文,“青昏”指天地之“名”,意为晦暗不明,“圣人”“所托之名”即为“青昏”,必须注意的是,这里的“青昏”虽由实然的天地之色而来,但实际上托“青昏”之名的“青昏”使用的却是抽象义,用以晓示含藏锋芒、不自我显现的“贵弱”之理。“天地名字并立”,是指被称为天地、青昏的二者并立,实质仍是天地并立,“天地名字并立”的说法,乃在于强调以“贵弱”为法则的“天道”是由天地二者相互作用而构成,对这一点的论证,简文是结合天之西北、地之东南的高下之势来完成的。从《太一生水》出现的“君子”“圣人”,以及9—14简对“天道贵弱”的强调,乃至整篇以天道推导人事的思维特征来看,《太一生水》当属黄老学文献,是糅合楚地“太一”宇宙本体论、水原论和道家思想的产物,并且已隐含着政治哲学的倾向,其中,第9简提炼出的“天道贵弱”之理,在思想上起到了连接前后简文的作用。

注释

①目前国内直接以《太一生水》为题的论文已近百篇,

此外还有一些以《太一生水》为题的硕士论文,以及一些相关研究散见于著作中,但直接以9—14简为题的研究论文仅见5篇左右。^②荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版,第125—126页。为便于阅读和排版,本释文取宽式,注释对原文的补字和训读一并写出。^③丁四新在分析了几种不同的简序之后,认为竹简整理者将第9简单列的方式是审慎而稳妥的。这确为当论。丁说见《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),湖北教育出版社2002年版,第203页。^④《太一生水》的宇宙论区别于先秦宇宙论的显著特点,在于其不仅以“太一”为本原,而且还通过强调“水”与“太一”的同一性以及“水”作为“太一”的实际表现形式,将“水”安置在了宇宙论的环节中,由此,“太一”本原论和水原论在《太一生水》中是合一的,“太一”本原论亦即水原论。同时,据《太一生水》对宇宙创生过程的逆推溯源,直接表征岁时的“湿燥”归根结底由“太一”而生,“湿燥”仍是“太一”的具体显化和存在形式,以“湿燥”来表征岁时,无非是强调一岁中“水”之多寡状态的变化,故就表征岁时之实际形式的“湿燥”和“太一”的关系而言,可谓“太一藏于水,行于时,周而或[始]”。“大(太)一藏于水”就是指以“太一”为原并作为岁时之具体表征的“湿燥”而言,“行于时,周而或[始]”,则指出了一岁之内水之“湿燥”的“一缺一盈”的周期性变化。一岁之内“水”的周期性变化乃万物生长所必须,故《太一生水》称其“[以己为]万物母”“以己为万物经”。这里的“己”即“湿燥”(水)的岁时周期性变化。宇宙本原“太一”最终表现为水(湿燥)的周期性变化,而水又为万物存活和生长之必须,故《太一生水》以“太一”及其现实存在形式——“水”之湿燥为“万物母”“万物经”,这里作为岁时表征形式的“水”(湿燥)已经是“太一”的化身。“[以己为]万物母”“以己为万物经”,则通过对“水”的强调,凸显了“太一”对万物的主宰性和支配性地位,《太一生水》认为“太一”及其表现形式——水的主宰性乃是宇宙间不可移易的规律,所谓“此天之所不能杀,地之所不能理,阴阳之所不能成”。如果说开篇所言“太一生水”是在强调“太一”的宇宙本原地位,表达的是本原论的视野,那么“[以己为]万物母”“以己为万物经”,已视“太一”为万物之本体,强调的是“太一”在世界产生之后依然以“湿燥”(水)的形式与万物同在,表达的是一种本体论的视野,体现出《太一生水》在思想上的拓展。^⑤也就是说,我们将不考虑简文因盗墓等原因造成的缺失,这些因素的确定在今天是非常困难甚至是不可能的。^⑥王博曾强调《太一生水》的主题是“天道贵弱”,他以《老子》对水之柔弱性的认识来论证第9简之前对“水”的说明符合“天道贵弱”的主旨,对此曹峰提出了批评。曹峰认为“试图通过‘天道贵弱’打通《太一生水》全文是不合适的”。见曹峰:《〈太一生水〉下半部分是一个独立完整的篇章》,《清华

大学学报》(哲学社会科学版)2014年第2期,第87页。本文认为“天道贵弱”是《太一生水》第9简前后简文的思想连接点,至于《太一生水》的主旨,则在于将“天道贵弱”的原则贯彻到人事和政治中去。尽管本文不赞同曹峰将《太一生水》分为2篇独立文献的观点,但本文认为曹峰所言“《太一生水》上下两篇看似在讲宇宙生成和地理形貌,最后的落脚点都还在人事”的观点,是非常正确的。曹说见《〈太一生水〉“天道贵弱”篇的思想结构》,《清华大学学报》(哲学社会科学版),2015年第3期,第170页。^⑦曹峰就将第9简之后的简文称为“天道贵弱”篇。见曹峰:《〈太一生水〉下半部分是一个独立完整的篇章》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2014年第2期;曹峰:《〈太一生水〉“天道贵弱”篇的思想结构》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2015年第3期。^⑧竹简的整理者是将14支竹简分为三部分,李零、陈伟、裘锡圭等人因对第9简简序的不同看法导致对《太一生水》的不同分章。这些不同的简序,见下文。^⑨裘锡圭指出了这种做法在补文上的不足,丁四新也指出了这种做法于文义不合适。见丁四新:《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),湖北教育出版社2002年版,第201页。^⑩对此,裘锡圭已经指出,见裘锡圭:《〈太一生水〉“名字”章解释》,《古文字研究》第22辑,中华书局2000年版,第200页。^⑪李零的做法,是将第9简和其后的简文合为一章。见氏文《郭店楚简校读记》,陈鼓应主编《道家文化研究》第17辑,生活·读书·新知三联书店,1999年版,第476页。^⑫[日]河井义树指出了竹简中地和天也是一种字,这是一种正确的理解,但其将“道亦其字也”的“其”理解为“道”则非。其说见河井义树、姜声灿等《〈太一生水〉译注》,池田知久监修、大东文化大学郭店楚简研究班编:《郭店楚简之研究》(一),1999年,第56—57页。^⑬戴卡琳反对将原文中的“青昏”更正为“请问”。李零说:“‘青昏’,整理者读‘请问’,但下文没有答案,比较可疑。”丁四新说:“实际上‘请问其名’,按照整理者的意思在文中是作为一个反诘疑问句出现的,不需要再提供答案。我认为整理者所犯的根本错误,乃在于违反了文本组织与识读的基本原则,脱离具体的语境(context),而跳跃到以《老子》为代表的道家思想主流来理解此句文本。”以上观点见[比利时]戴卡琳:《〈太一生水〉初探》,陈鼓应主编《道家文化研究》第17辑,第344页;李零:《读郭店楚简〈太一生水〉》,《道家文化研究》第17辑,第319页;丁四新:《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),第212页。^⑭夏德安据马王堆帛书《却谷食气》将“青昏”释为“清昏”,实指清昏二气。赵建伟对“青昏”作了多种解释,其中4种解释把“青”释为“清”。王中江释“青昏”为“清昏”,认为“清”类似于《黄帝内经·道原》的“太虚”,“昏”类似《老子》二十一章“窈冥”的“冥”,

“清昏”是太一的原初状态。以上对简文“青昏”的解释中,清昏二气的说法难与《太一生水》“託其名”相应,“託其名”的“其”指“青昏”言,故夏德安的解释不可取。赵建伟的解释提供了多种可能,其失在于没有据简文内容作出取舍。王中江的解释接近了“青昏”的内涵,但“清”和“太虚”之间具有类似性的依据仍需作出有力的说明,并且以“清昏”为太一的原初状态并不符合简文的行文逻辑,“青昏其名”的“其”不应指太一或道。这一点,丁四新已经指出,见《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),第216、218页。对简文“青昏”的理解当首先注重“青昏”的字意,丁四新说:“‘青昏’一词色彩与清晰度兼顾,‘青’者,其色近乎玄墨,所以‘青昏’乃指天地未分之前的昏墨不明的宇宙状态。”丁说看到了简文“青昏”的本义对于理解该词的重要性,是非常合理的,但本文认为简文的“青昏”非指天地未分前的状态,而是与人在视觉上对天地本然之色的经验观察有关,竹简由此引申为一种昏默无为的状态。以上夏说、赵说、王说、丁说见:李零:《读郭店楚简〈太一生水〉》,陈鼓应主编《道家文化研究》第17辑,第320页;赵建伟:《郭店楚墓竹简〈太一生水〉疏证》,陈鼓应主编《道家文化研究》第17辑,第389-390页;王中江:《从文本篇章到义理脉络:〈太一生水〉的构成和概念层次再证》,《船山学刊》2015年第1期,第62页;丁四新:《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),第218页。⑮河井义树、姜声灿认为“土”“气”为地、天之名,“地”“天”为“字”,裘锡圭赞同此种观点。丁四新指出“土”和“气”只是天地的质料,不能以其为天地之名。参阅丁四新:《楚简〈太一生水〉研究——兼对

当前〈太一生水〉研究的总体批评》,《楚地出土简帛文献思想研究》(二),第208页。本文认为,从《太一生水》的文本来看,以“地”“天”为“字”是正确的,但以“土”“气”为地、天之名则非。⑯[汉]王逸注:《楚辞章句补注》,吉林人民出版社2005年版,第161页。“青冥”亦在《九思》中出现1次:“玄鹤兮高飞,曾逝兮青冥。”王逸释“青冥”为“太清”,此处的“青冥”是“天”的神学化形式,“天”是《楚辞》“青冥”的基本内涵。上面引文见[汉]王逸注《楚辞章句补注》,第326页。⑰《文选·谢惠连〈雪赋〉》“时既昏”李善注:“昏,冥也。”《诗·小雅·无将大车》“维尘冥冥”,朱熹集传:“冥冥,昏晦也。”见宗富邦等编纂:《故训汇纂》,商务印书馆2003年版,第1015、206页。

参考文献

- [1]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [2]湖北省荆门市博物馆.荆门郭店一号楚墓[J].文物,1997(7):35-48+98-99.
- [3]丁四新.楚简《太一生水》研究:兼对当前《太一生水》研究的总体批评[M]//楚地出土简帛文献思想研究:二.武汉:湖北教育出版社,2002.
- [4]曹峰.《太一生水》下半部分是一个独立完整的篇章[J].清华大学学报:哲学社会科学版,2014(2):85-92+160.
- [5]王中江.从文本篇章到义理脉络:《太一生水》的构成和概念层次再证[J].船山学刊,2015(1):56-65.
- [6]黄怀信.鹖冠子校注[M].北京:中华书局,2014.
- [7]戴卡琳.《太一生水》初探[M]//陈鼓应.道家文化研究:第17辑.上海:生活·读书·新知三联书店,1999.

A Discussion of Two Difficult Problems of Bamboo Slips in *Tai Yi Sheng Shui*

Sun Gongjin

Abstract: There is a main idea in the fourteen bamboo slips of *Tai Yi Sheng Shui* (太一生水), that is Tian Dao Gui Ruo (天道贵弱), which the ninth slip said. The ninth slip is a juncture which joined fore-and-aft slips, and the slips from ninth to fourteenth should not be an independent article. TianDi in the slips from ninth to fourteenth is Zi (字), and the Tao of sentence that *Tao is also its Zi* is Tian Tao formed by Tian and Di whose feature is a abstract universality law about GuiRuo (贵弱). The QingHun (青昏) in sentence *Qing Hun Qi Ming* (青昏其名) is a name of Tian and Di, but the word QingHun in *Tuo Qi Ming* (託其名) is used in abstract meaning which is a rule of not self-appearance, an is a fulfillment of GuiRuo. Sentence *Tian Di Ming Zi Bing Li* (天地名字并立) says the coexistence of Tian and di, it is to emphasize that Tian and Di formed a new rule named Tian Tao which is manifested by high and low situation. According to the words *man of honor* and *saint* in these slips, the end-result thought of *Tai Yi Sheng Shui* is to establish a law of humans, then the bamboo slips should be a literature of Huang Lao scholar, and it has implied political philosophy tendency.

Key words: *Tai Yi Sheng Shui*; Tai Yi; water; *Tian Di ming Zi*; *Qing Hun Qi Ming*

[责任编辑/李知然]



丧礼“双主体”仪式结构略说

——以“三礼”所载士丧礼为中心

关长龙

摘要:古制茫昧,异说纷纭,而丧礼尤甚。然从现代仪式学的过渡理论而言,丧礼呈现了传统生命理解中“形神分离”的双主体信仰,此在其仪式结构中有着非常明确的安顿脉络:骨肉的安顿仪式由袭于室、敛于堂、殓于客位、祖于庭、葬于墓组成,而“所以示远”;灵魂由招以服、依以重、依以象人、依以虞主、依以栗主,而“系心”孝子。丧主在此“双结构”安顿中经过三年的服丧而“淡然平安”,逐渐复常,从而完成了丧礼之分离、阈限和聚合的三段式典礼过渡。由此观察丧礼仪式结构在汉唐之际的中古探索和宋元以来的近世整合,其经权之变的轨迹明了可知,这无疑对我们今天接续传统和重建新仪具有典范的结构意义。

关键词:丧礼;尸体;灵魂;魂车;柩车

中图分类号:K22;B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0098-10

“以丧礼哀死亡”,这是《周礼》六官中春官大宗伯的职责之一。《说文》谓丧字是“从哭从亡”构形的会意兼形声字,意思是哭亡人。在以冠婚丧祭为代表的人生四礼中,丧礼以主体形态的“生死过渡”和生命的“形神分离”可谓是最为复杂的典礼。在这个典礼中,主体因其“非能动性”而听凭生者主人的仪式安排,从而实现自己“骨肉归复于土”“魂气无所不之”的终极安顿。

古今转载、研究士庶丧礼的文献甚多,其大者如以《仪礼》等为代表的礼制类文献,以《朱子家礼》等为代表的家礼类文献,以及散见于各种笔记小说中的礼俗类文献,除了这些践行载记外,还有以《仪礼经传通解》等为代表的学人汇纂整合的礼论类文献,凡此皆为其荦荦大者。至于当代研究的有关专著与论文,则更为繁富,尤非短文数语所能觊缕而尽。然而,从生命的主体视角和仪式的“过渡”理论看,传统转载、研

究多从“哭亡”的视角杂糅主人和主体仪式,其甚者至于主次不分,颇不利于对不同群体的丧礼仪式进行比较和研究;而现代专论则重礼器而轻仪式,这或许与仪式行为属于“过去时”的特性有关,也与当代学界有意无意地回避对生命结构的理解有关。

本文拟以“三礼”(《仪礼》《礼记》《周礼》)经典中的丧礼记载为基础,利用现代理论的“过渡仪式”,把丧礼还原为单纯的人生礼仪之一,从而结合早期生命理解中的生死观,厘析出土丧礼的主体仪式结构,俾便全球化时代丧礼的比较、整合和当代仪式结构重建的思考。

一、丧礼“神圣时空”的仪式结构

“过渡仪式”理论认为:“人生的旅程是不连贯的,它有一个又一个的断点。在这些断点上,

收稿日期:2020-09-08

作者简介:关长龙,男,浙江大学古籍研究所教授、博士生导师(浙江杭州 310028),主要从事中国古代数术文献、中国礼俗文化史研究。

人们告别了旧有的‘自我’，嬗变为新的‘自我’。”^{[1]164}也就是说，作为一个主体的人，他的一生要数次从“一确定的境地进渡到另一同样确定的境地”^{[2]3-4}。在这两个“确定的境地”之间的“断点”阶段，就是一个“两可”或模糊的时刻，宗教学上称之为“不洁时刻”，人们需要为此时刻营造一个神圣的仪式时空，以确保主体安全地度过这一阶段。在这个神圣时空中，其仪式结构又可大分为阈限前礼仪(rites preliminaries,即分隔礼仪)、阈限礼仪(rites liminaires,即边缘礼仪)和阈限后礼仪(rites postiliminaires,即聚合礼仪)，当然，在实践上这三组礼仪并非始终同样重要或同样地被强调细节^{[2]10}。

在人生四礼中，丧礼的主体是非常特殊的，这与中国传统“慎终追远”的生命理解密切相关。《礼记·礼运》云：

故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神
之会，五行之秀气也。^①

孔颖达疏较为复杂，概而言之，是谓天之阳神与地之阴鬼和合而生五行之精质，得其偏者为物，得其全者为人。故人死也要离析为天

阳神与地之阴鬼二体。《礼记·礼运》谓人死则“魂气归于天，形魄归于地”。又《礼记·檀弓下》记载被孔子誉为“吴之习于礼者”的延陵季子也说：“骨肉归复于土，命也；若魂气则无不之也，无不之也。”《礼记·问丧》亦有“送形而往，迎精而反”之语。也就是说，人死则作为自在本体的神魂与禁锢在骨肉中的本体精魄就分而为二，前者散归于无所不在的终极本体，后者则随骨肉入土为安，其最终亦将散归于无所不在的终极本体中。钱穆先生也曾指出：“就其与身体之关系言，灵魂与肉体对立，在肉体未成长以前，灵魂已存在，在肉体已破毁之后，灵魂依然存在。所以肉体与灵魂二者成为各自独立。”^{[3]9}只不过在肉体未生成以前已存在的“灵魂”称为神(或称终极实在、终极本体)，而在肉体已“破毁”之后的“灵魂”又转归于神而已。细论之，则肉体的“破毁”实又分为两个阶段，一是生命已逝，即灵魂已散归于神^②，魄转化为鬼而存在于尸体之中；二是尸体消失，鬼最终也归复为神。

基于这一生命结构的理解，士丧礼“神圣时空”中主体的仪式结构略可表解如下^③。

| | 主体 | “三礼” | 《朱子家礼》 | 其他 |
|----|---|-----------------------------|--------------------------------|--|
| 分离 | (1日)始死(尸陈·魂游) 更衣 (2日)裹尸 (3日)入棺 | 属纆·复 袭衣·重/铭旌 小敛 大敛 | 既绝·复 袭衣·灵座魂帛/铭旌 小敛 大敛 | 治棺、讣告 迁尸、掘坎、奠 奠 奠、成服 |
| | (3日)入殡 | 停殡 | [停殡] | 朝夕奠 卜宅兆、卜日、治葬 |
| | (葬前1日)告亲 辞祖 | 启殡 朝祖[正枢、荐车] | 告葬 朝祖[致枢、灵座] | [移前1日夕奠] 迁祖奠 [钱行] 祖奠 |
| 阈限 | (葬日)辞家 (葬日)骨肉入土 | 发引 窆 | 发引 窆 | 葬奠/遣奠 奠、赠(明器) |
| | (葬后)神魂归庙 | 迎精而反 入庙 班祔 | 题主易魂帛 入庙 班祔 | 葬日日中初虞 柔日再虞 刚日三虞 刚日卒哭(吉祭) 次日祔祭 |
| 聚合 | “遗体”主人除服 | | | 小祥(周年练服) 大祥(2年) 禫祭(3年除服) |

从仪式过程的“分隔—阈限—聚合”三段论视角来看,传统丧礼中的属纛、小敛至大敛为分隔礼仪,《礼记·王制》谓“大夫士庶人三日而殡”,《礼记·问丧》释此云:“三日而后敛者,以俟其生也。三日而不生,亦不生矣。”《白虎通·崩薨》:“一日之时,属纛于口上,以俟绝气。二日之时,尚冀其生。三日之时,魂气不返,终不可奈何。”^{[4]546}在此三日中,虽然有“复而后行死事”之义(《礼记·丧大记》),然死者之尸被称为“终主”(《说文》“尸”),说明死者之尸是已经寿终待离世的主人。至三日仍不能复活,就被认定为已经离世,于是乃大敛为殡——“死去之宾”^④,而不再被视为人间主人了。

从出殡至祔庙为阈限礼仪,在这一段“神圣时空”中,主体的形神由丧主安排而各归其所,“魂气归于天,形魄归于地”,归地者入土为安,归天者与终极本体合一而无所不在。至于“迎精而反”于庙主之上,则仅是生者为便于祭祀“系心”感通的一种方便而已。这里提到的“精”是与形体相对的广义概念,一般所谓的精神、魂魄、阴阳等,其中精、魄、阴义略同,代表锢存于骨肉中的本体;而神、魂、阳义略同,为自在于形体中的本体。汉代王充《论衡·论死》中提到当时流行的一个比喻,似可以帮助我们理解生命的这一转化关系:“气之生人,犹水之为冰也,水凝为冰,气凝为人。冰释为水,人死复神。其名为神也,犹冰释更名水也。”^{[5]873}“形魄归于地”的魄就不再称为魄,而通称为鬼了,《说文》云:“鬼,人所归为鬼。”《礼记·祭义》云:“众生必死,死必归土,此之谓鬼。”所以“送形而往”当然也就是送骨肉以及骨肉中所锢存的本体而归其真宅了。至于神魂在“送形而往”后,也便开始了无所不往的归复本体进程,丧主的“迎精而反”只是通过某种隐喻符号(重、象人、魂帛、主等)以实现“系心”感召的方便而已。从仪式的结构来说,当然也需要为神魂的安顿设置一个完成的节点,则以“入庙”班祔作为标志无疑也是合适的。

以三年丧为聚合礼仪,盖因主体的形神既各有所安,则子女作为其“遗体”^⑤,为父母之身体形态的生死转化行三年守护之责,与子女出生而父母为行三年负抱之责之义略同。《论语·阳货》载孔子曰:“子生三年,然后免于父母之

怀。夫三年之丧,天下之通丧也。”这也是“事死如事生”的一种表达吧^⑥。又即主体而言,班祔后的神主四时祭究置于寝还是庙,也颇有争议,当然,对于寝庙合一的士人来说,可以不存在这个烦恼。要之三年丧后的时祭,要举行一个禘祭,以合祭祖神而告礼毕^⑦。

“三礼”之后,历代对丧礼诸仪节的增删改易以及不同地区的创造性表达,皆可以在此“神圣时空”的仪式结构中加以比较理解,以明其对礼义表达的当否而决其是非高下。

二、“送形而往”,殡葬之际器行序的仪式结构

从考古发现可知,自仰韶文化(约公元前5000年至公元前3000年)时期开始,“成年和少儿流行土坑葬,且多有固定的公共墓地”^{[6]264}。至汉代《白虎通·崩薨》已有总结说,人死之后要葬到城郭外面,以保证“死生别处,终始异居”^{[4]卷11,558}。这虽然说的是城内“国人”的丧葬情况,但城外“野人”的死生异居也是生者的必然选择。并且随着城市人口的扩张和城乡墓地占用情况的发展,送葬的路程也必然有越来越远的趋势。

有关送葬器行的内容,在“三礼”特别是《仪礼》中的记载虽然不少,但其器行之序似不尽明晰。今以送葬启殡至下葬间的器行仪式分为三节,即由殡宫至庙堂的朝祖器行序、由庙门至墓地的送葬器行序和由墓地至墓室的下葬器行序。

首先是由殡宫至庙堂的朝祖器行序^⑧,此节在《仪礼·既夕》中的记载最为简明:

重先,奠从,烛从,柩从,烛从,主人从。

祝及执事举奠,巾席从而降,柩从、序从如初,适祖。荐乘车,鹿浅臂,干、笄、革鞮,载旌,载皮弁服,纓、辔、贝勒县于衡;道车,载朝服;橐车,载蓑笠。

重为始死当日,在尸体袭衣后所立的依魂之器,其形为高三尺的长脚“十字架”且上裹苇席之形^⑨,横木两端悬挂二鬲,立于庭中靠南端三分之一处。在朝祖当日,从殡宫启行至庙堂时,殡棺抬出载于轱轴上后,重由人举而先行(启柩时已先移铭置于重上)。至庙中后,“置重

如初”、“奠设如初”，皆指如在寝宫中的情形。随后又引进死者生前所用的三车(乘车、道车、稟车)至庙东檐下朝祖，郑玄注云：“象生时将行陈驾也，今时谓之魂车。”此时三车仅是备用，在送葬时乘车将代替重以载魂，道车、稿车共为标配副车，后世送葬器行中则无此副车之配。若庙寝同堂，则此器行仪式可以仅在同一庭中做一转圜即可。

其次是由庙门出发至墓地的送葬器行序。此节《仪礼·既夕》所载最为疏阔：

甸人抗重，出自道，道左倚之。

荐马，马出自道，车各从其马，驾于门外，西面而俟，南上。

彻者入，踊如初。彻巾，苞牲，取下体，不以鱼、腊。

行器，茵、苞、器序从。车从。

彻者出，踊如初。

主人之史请读贖，执算从。枢东，当前束，西面。……读书，释算则坐。……读遣，卒，命哭，灭烛，出。

商祝执功布以御枢。执披。主人袒。乃行。踊无算。出宫。

其中“行器”仅提及“茵、苞、器序从，车从”。茵是下棺入墓时置于棺下的粗布垫，其排序在前盖为及墓下棺时方便把它先行放入墓中。至于遣奠之苞牲等食物和明器则是放在棺槨之间的陪葬品，故皆从其后。但从前文朝祖后、祖道前所陈明器的记录中可知，这里有明显的省略，前文提到的送葬器共有一类葬具和五类明器：

陈明器于乘车之西。

折，横覆之。抗木，横三缩二。加抗席三。加茵，用疏布，缙翦，有幅，亦缩二横三。

器西，南上，缙茵。

苞二。笱三，黍、稷、麦。瓮三，醢、醢、屑，冪用疏布。甗二，醴、酒，冪用功布。皆木桁，久之。

用器，弓矢、耒耜、两敦、两杵、盘匱。匱实于盘中，南流。

无祭器，有燕乐器可也。

役器，甲、冑、干、笮。

燕器，杖、笠、屨。

折、抗木、抗席皆是墓中加于棺上的盖板、盖席，以承土石而避其侵棺。茵是加于棺下的垫布。在朝祖陈器时，折与抗木或并列摆放(亦或叠放)，而抗席和茵是叠放在抗木上的。这些器物不属于狭义的为死者送礼的明器。故前文行器中提到“茵”时，当兼折、抗木、抗席等葬具而言。

“器西、南上，缙茵”，指下文提到的明器是东西排列^⑩，而以先行的居西为上、同类中南北排序则以南为上，缙通匱，为屈曲义，指同类中南北一行排不下时，可以折过来再排一行，这些明器所排的队列都在茵的北面，故谓缙于茵，盖以茵居庭路之中，最靠近重的位置。

如此，可得“三礼”士礼送葬器行序的基本类型，下表同附《大唐开元礼》六品以下丧(庶民可摄盛用之)及《朱子家礼》器行序以为比较，俾可观其变化之概略。

| “三礼” | 《开元礼》 | 《朱子家礼》 |
|------------------|-------|----------|
| 乘车(盥左载魂) | 灵车 | |
| 道车 | 魁头车 | 魁 |
| 稿车 | 志石车 | |
| 葬具(茵、折、抗木、抗席) | 大棺车 | |
| 食物(苞、笱、瓮、甗) | 明器輿 | 明器 |
| 用器(弓矢、耒耜、敦、杵、盘匱) | 下帐輿 | 下帐 |
| 燕乐器 | 米輿 | |
| 役器(甲、冑、干、笮) | 酒脯醢輿 | |
| 燕器(杖、笠、屨) | 苞牲輿 | 舁床(苞笱、屨) |
| | 食輿 | |
| | 铭旌 | 铭旌 |
| | 铎 | 灵车 |
| 枢车 | 枢车 | 大輿、屨 |

《士丧礼》所载之“士”当是宗法传统中家国一体制下“最低级的王族”^{[7]20}，故可与国君直接交往，且有国君赠助丧之仪。若更远支的庶士，其送葬明器或当更为简约。由比较可知，

《开元礼》中的米輿、酒脯醢輿、苞牲輿、食輿即“三礼”中士礼的食物类明器，此在《朱子家礼》中则放在一个架子床上抬行。那么先秦时期乘车之后的道、稿二车是否可以分载葬具和明器呢？此虽未见有明确的文献说法，但从送葬的情实而言，似亦不排除有这种可能。若然，则士丧礼送葬器行序由四车即可成事。另外，从后世器行中皆有魁头的情况看，《士丧礼》中“商祝执功布以御柩”也略可当之，只不过商祝是行在柩车前而已。

最后，是由墓门至墓室的器行序。《仪礼·既夕》云：

至于圻，陈器于道东西，北上。茵先入，属引。……
乃窆……
赠用制币玄纁束……
藏器于旁，加见。
藏苞、笱于旁。加折，却之。
加抗席，覆之。
加抗木。实土三。

明器等陈于墓道东西两边，以为送葬器行序中排在最后的“柩车”让道，柩车前行至墓道口，下载。茵是“藉柩”之布，故先放到墓底。然后“属引于棺而悬之以窆”^{[8]1899}。其次是载于柩车上置于棺侧的“制币玄纁束”等在棺入墓后，亦纳入棺侧放置。再后把明器放入棺侧，再加“见”（柩车上的棺饰）于棺上。然后再放苞等食物，最后加抗席、抗木。准此，似除“茵”外，明器等入墓次序与送葬器行序相反。而送葬器行序排在最前面的魂车三乘则别停墓道侧“观礼”，其所载三套衣服亦不入墓从葬。

三、“迎精而反”，重庙之际 依魂的仪式结构

人死后作为丧礼之主体有两个“存在”形态——有形的尸体和无形的灵魂，在主体始死而招魂不得后，就开始了丧礼的“分离”进程，在尸体袭衣后，也要给灵魂立重以明其位所。在“闾限”进程中也同样要兼顾此两个主体的存在，在安顿尸体的同时也要安顿灵魂，尸体以入墓为安，灵魂以祔庙为安。故《礼记·问丧》云：“送形

而往，迎精而反。”从传统士丧礼的仪式结构观察，关乎灵魂的安顿当有五个载体性象征符号。

（一）始死招魂的象征符号

《士丧礼》云：“复者一人，以爵弁服。”招魂后把象征依有灵魂的衣服覆在尸体上，孔颖达疏云：“复者，庶其生气复，既不苏，方始为死事耳。”这里用以依魂的象征符号是爵弁服。

按“三礼”所记先秦士人常用礼服之功能有些不一，盖因文献生成时代不同而或有变通所致，准《士冠礼》“三加弥尊，加有成也”之义，则士人常用礼服大致有三种：玄端、皮弁和爵弁。玄端为参与日常典礼的常礼服（亦称朝服），皮弁为“战伐田猎”的戎服，而爵弁则为个人主祭之服^{[4]卷10“拂冕”下所载“皮弁”“爵弁”条，第497、502页}。每种礼服又各有两套以供吉凶之用^①。《士丧礼》仪式中有陈袭衣三套——爵弁服纯衣、皮弁服、祿衣，所用当即士人生前常用礼服中的凶服，其中祿衣即是玄端的凶服（吉服衣裳两分，凶服深衣形制）。《礼记·丧大记》云：“复衣不以衣尸，不以敛。不以衣尸，谓不以袭也。”盖招魂所用的复衣是爵弁服中的吉服，故与袭衣中所用的爵弁服中的凶服不同。又《士丧礼》“商祝袞祭服，祿衣次”郑注：“大蜡有皮弁素服而祭，送终之礼。”贾疏：“《郊特牲》文，引之者，证皮弁之服有二种，一者皮弁时白布衣积素为裳，是天子朝服，亦是诸侯及臣听朔之服，二者皮弁时衣裳皆素葛带榛杖，大蜡时送终之礼，凶服也，此士之袭及《士冠》所用，听朔者不用此素服，引者欲见《郊特牲》皮弁素服是大蜡送终之服，非此袭时所用者也。”此处贾疏文义前后似不一致，疑引文最后的“非”字为“即”之形讹，否则如袭衣用吉服，那么送葬魂车所载的皮弁服就只能用剩下的凶服，如此就与阴阳魂魄的礼义相违背了。

后世亦用死者生前所用衣服招魂，故具体衣服的选择和式样也各有时变。如《朱子家礼·丧礼》只上衣，且解释说：“上服，谓有官则公服，无官则襦衫、皂衫、深衣；妇人大袖背子。”

（二）始死依魂的象征符号

据《士丧礼》载，在始死当天袭衣后，“置于中庭，参分庭一在南”。重是用木头刊凿而成的，郑玄注云：“木也，县物焉曰重。刊，斫治。凿之，为县簪孔也。士重木长三尺。”按重是一

个木制的三尺高的长脚十字架,其横木两端各挂有一个盛有煮过未熟的米的鬲,其“包扎”造型似暗示了一种“象人”的指向,《士丧礼》云:

罍用苇席,北面,左衽,带用鞞,贺之,结于后。郑注:“以席覆重,辟屈而反,两端交于后,左衽,西端在上。贺,加也。”

也就是说,重的木架上套了一个“象人”穿衣服而“左衽”的苇席。在招魂中所用的爵弁服与重之间是否有过渡仪式,则未见记载。疑助丧之祝或当有所呼号,以示魂可于此安栖之意。《礼记·杂记上》云:“重,既虞而埋之。”郑注谓“就所倚处理之”,按送葬发引时重最先被举出而置于庙门外东侧。以葬毕当天的虞祭改用虞主,则重的使命已告完成。

(三)送葬依魂的象征符号

此在《仪礼》中所记最为含糊。在发引前,重从庙门中道举出,说明此时重仍负有依魂之任,故为发引之先导,但因为重送葬时不入器行之序,故出庙门后即在“道左倚之”,而不再排在器行序之首。然后送葬魂车即在庙门外重的旁边驾马待行,此时车在道上,已隐然成为即将发引的器行序之首。《既夕》记仅说走在器行序前面的三车中各装有皮弁服、朝服和蓑笠服,未及招魂所用的爵弁服,又《礼记·曲礼上》说“祥车旷左”(祥车即乘车),而没有说另外二车也旷左。因为传统车驾一般皆是尊者居左^⑧,则此“旷左”自是为尊魂留位,但这里的“旷左”究竟是留空以为无形之魂座还是仅强调留空不坐人而置有依魂之物(如象人、魂帛等),则为后世礼家带来一些烦恼。

考《周礼·春官宗伯》冢人言“鸾车象人”,这里的鸾车就是载有用羽毛装饰的旗帜的魂车,当为天子所用,而《既夕》记提到士丧礼魂车所载的旗帜是“旃”,郑玄认为“旃”是孤卿生时所用的旗帜,士丧礼用之乃是“摄盛”而然,后世丧礼所用魂幡可能正是这个旗帜的变通结果。在这句话里与依魂最相关的是“象人”,郑玄注云:

郑司农云:“象人,谓以刍为人。……孔子谓为刍灵者善,谓为俑者不仁”,非作象人者,不殆用生乎?

郑玄虽不同意郑众把魂车上的“象人”解作以刍为人形,但仍愿意沿承“自古有之”的“束茅

为人”以示魂位的做法,但事实上郑众的说法应该更符合东周以来以俑“象人”的行礼实际,而郑玄的主张符合孔子以来“备物而不可用”的儒家明器理念,也应当有践行的实例存在。只不过“以刍为人”“束茅”和“木俑”三说可能未必即是《周礼》“鸾车象人”的“象人”实情。

审汉代丧礼以“容衣”依魂^⑨,并未提到用刍灵或木俑揭示魂位的做法,且以容衣依魂的仪式是在发引当天子夜祖奠时放入魂车的,说明重作为依魂的象征符号在此时已经易位给了容衣。此与《仪礼》所载士丧礼以三车载死者生前衣服送葬而以其中的乘车“旷左”为魂车的做法比较接近,只不过在士丧礼中重作为依魂的象征符号是在送葬当日发引前才易位给了乘车的“左位”(因为用了三车,每车有一套衣服,所以无法定为魂依于衣服)。但汉代“容衣”的说法却给我们留了一个想象的空间,那就是“容衣”也许应该折成像人“容貌”的样子,即与重上的“苇席”样式相近,而不是折成普通的收藏样式。如此,我们也可以推测,士丧礼乘车中的“左位”是否也有一个由招魂衣——爵弁服折成的“容衣”,而“容衣”正是“鸾车象人”的“象人”。在送柩既窆之后,此“象人”也就完成了使命。汉代天子丧礼在葬后“游容衣”而置之於陵寝,至于士人盖承早期乘车之载,至既窆后即把魂车等所载衣服放到柩车上带回,以示“不空之以归”^⑩,带回的衣服就作为主体的遗物被收藏起来;那么士丧礼所用的魂车是否此时就空了呢?虽然关于《仪礼》士丧礼三车是否从葬有不同看法,但从汉以后魂车不从葬的传统看,当以不从葬说为更合于礼义,因为魂车还要“迎精而反”——载虞主而归,此固非辘轴载衣之所能完成的使命。

(四)虞祭依魂的象征符号

《礼记·檀弓下》云:“葬日虞,弗忍一日离也。是日也,以虞易奠。”虞属准吉祭,用献礼,故与凶祭用奠不同。《仪礼·士虞礼》郑玄题注云:“虞,犹安也。士既葬其父母,迎精而反,日中而祭之于殡宫以安之之礼。”孔颖达申之云:“以其虞、卒哭在寝,祔乃在庙,是以郑注《丧服小记》云‘虞于寝,祔于祖庙’是也。”

《公羊传·文公二年》:“虞主用桑,练主用

栗。用栗者，藏主也。”何休注引《士虞》记云：“桑主不文，吉主皆刻而谥之。”^⑤也就是说，虞祭是要用到主的，而虞祭又是在棺柩下葬的当日午间举行，那么此“虞主”就必然与送葬的魂车所载之“象人”或“容衣”有所交接转易。

许慎《五经异义》“卿大夫有主不”云：

主者，神象也，孝子既葬，心无所依，所以虞而立主以事之，惟天子、诸侯有主，卿大夫无主，尊卑之差也。卿大夫无主者，依神以几筵，故少牢之祭，但有尸无主。三王之代，小祥以前主用桑者，始死尚质，故不相变。既练易之，遂藏于庙，以为祭主。^{[9]68}

郑玄于此附议说：“少牢馈食，大夫祭礼也，束帛依神；特牲馈食，士祭礼也，结茅为菴。”然既云“孝子既葬，心无所依，所以虞而立主以事之”，则不只天子、诸侯“心无所依”，士大夫亦然，许慎在这里的等差持论似乎不能尽合礼义，所以也未必尽合早期礼仪的践行实际，清陈寿祺疏证驳此甚明，且云：“《士虞礼》‘明日以其班祔’，无主则何所祔以班昭穆？束帛、茅菴，得无诞乎？”^{[9]71}

士当有主，且主有虞主和藏主两种，应无疑义。那么这个虞主会是什么样子呢？《后汉书·礼仪下》载天子“桑木主尺二寸，不书谥”，刘昭注引《汉旧仪》提到汉高帝刘邦“崩三日，作栗木主”云云，然栗木主实为班祔时所用的藏主，又接云：“已葬，收主。……坐为五时衣、冠、履、几、杖、竹笼。为俑人，无头，坐起如生时。”^{[10]3148}联系送葬依魂的象征符号，从践行的角度反思，我们似乎更倾向于送葬依魂的“容衣”中当置有“刍人”、“束茅”或“俑人”，在既窆之后，揭容衣而立之为“虞主”，如此就与先秦时期的“涂车刍灵”、“俑人”等传统有所衔接，也与前引郑玄所说的“少牢馈食，大夫祭礼也，束帛依神；特牲馈食，士祭礼也，结茅为菴”得以统一。只不过在送葬器行序中，“虞主”尚未赋神，故隐而不言，至既窆而立为虞主，则自当成为“迎精而反”的主体。其间的转接仪式或可从《朱子家礼》所载的“题主”中略见端倪：

执事者设卓子于灵座东南，西向，置砚笔墨，对卓置盥盆帨巾如前。主人立于其前，北向。祝盥手，出主，卧置卓上。使善

书者盥手，西向立，先题陷中。父则曰“宋故某官某公讳某字某第几神主”，粉面曰“皇考某官封谥府君神主”，其下左旁曰“孝子某奉祀”；母则曰“宋故某封某氏讳某字某第几神主”，粉面曰“皇妣某封某氏神主”，旁亦如之。无官封则以生时所称为号。题毕，祝奉置灵座而藏魂帛于箱中，以置其后。^⑥

这里的灵座其实就是《士丧礼》中“重”的变通形式，而魂帛就是重上的左衽“苇席”的变通，因为这里直到下葬前没再更换依魂符号，只是葬后在墓前通过“题主”改易一次依魂符号，并且这个神主也就是后来虞祭和班祔的神主。“三礼”时代士人所用的虞主却不是最终班祔祠庙的神主，而是为“无不之也”但尚未行远的神魂所立的一个过渡神主，以便孝子于此哀极之时的“系心”符号^⑦，故尚质而用“茅菴”“桐俑”，至于改而为桑，似亦有原因。《仪礼·士丧礼》“髻笄用桑”郑注：“桑之为言丧也，用为笄，取其名也。”就是说，以桑木作为死者的笄，正是取桑谐音丧而与丧事之礼义相合。又《公羊传·文公二年》“虞主用桑”何休注：“用桑者，取其名与其粗榦，所以副孝子之心。”桑何以“粗榦”，何氏没有交代，审早期用“束茅”为虞主，而束茅似在战国以后已不再使用，故经学家论之多有犹豫。

考刍本义指“刈草”，“刍灵”用草当是选用割下来的茅草来捆束的，茅草有一个特点，即地上的草秆与地下的根茎是很坚牢地连在一起的，《周易·泰》有“拔茅茹以其汇”之语，王弼注云：“茅之为物，拔其根而相牵引者也。”故祭祀典礼用茅草“缩酒”以象地祇之就饮，宗法分封用茅草裹社土以象根茎之牵连，而丧礼用茅草捆束以象征与丧主相关联的亡灵，盖亦有取于其根茎绵蕞不绝的特点，并且，从死后归土的礼义考量，此“茅菴”所用更可能是取茅根为用，而由茅根转为桑根，亦很合于能近取譬之理。《本草纲目》木之三“桑”下集解云：“桑生黄衣，谓之金桑，其木必将槁矣。”^{[11]卷36.1385}束桑根以为明器，在送葬器行序中载之于魂车备用，至既窆而赋神以为虞主，故魂车亦因有根车之名^⑧。

虞主在卒哭班祔时即转易神位于栗主，而虞主也便完成了它的使命。《公羊传·文公二年》

“练主用栗”何休注云：“谓期年练祭也，埋虞主于两阶之间。”^⑩按《礼记·檀弓下》云：“卒哭曰成事。是日也，以吉祭易丧祭。明日，祔于祖父。其变而之吉祭也，比至于祔，必于是日也接，不忍一日未有所归也。殷练而祔，周卒哭而祔，孔子善殷。”似汉以来学者对虞主与栗主转易的时间多认同孔子之说，而民间或多取周以来的班祔易主为用，即礼义而言，似后者更合礼义。

（五）班祔依魂的象征符号

前已述虞祭用虞主，行礼于寝；班祔用栗主，行礼于庙。《仪礼·士虞礼》谓“始虞用柔日”，也就是说，葬日亦必择柔日（偶数日，阴数日）为用。再虞亦用柔日，三虞、卒哭皆用刚日，卒哭次日（计葬日为第七日）早晨，即用栗主引亡魂班祔于祖庙。此栗主为藏主，除服后四时祭皆用之。《白虎通》引《论语》谓“栗者，所以自战栗”^⑪。虽然传统对虞祭后尚处丧期的丧主如何主祭仍颇有分歧^⑫，要之以礼主别异之理约之，则当与除服后有别；然以班祔后时祭宜与众祖同礼言之，则似又当有所节哀，盖以祭服中的“凶服”主祭可也，至除服则易吉服祭之。若寝庙合一则只用祭服之吉凶示别就可以了。

虞主与栗主间如何转易所依灵魂的仪式，文献所载疏略，要之当亦有栗主赋灵之法。早期栗主形状不很清楚，吾妻重二先生《木主考——到朱子学为止》中说：“木主的形状在某种程度上得以了解是在汉代以后。证诸资料，中国古代的木主有三种主要类型。第一种是正方体，第二种是前方后圆型，第三种是长方体。”其大小所记亦颇有不同，要之如正方体多主天子所用，为一尺二寸。唐代“练主（栗主）与虞主（丧主）为同样形状”，“在朱熹生前，根据程颐及《家礼》而制作的新型木主即已开始普及”^[12]。

要之，我们还应该注意到一个事实，即士丧礼依魂符号在春秋战国之际呈现的过渡形态，吉祭（包括虞祭）由三代唯用“尸”到秦汉以后唯用“主”的转换，在此转换过渡时期，文献记载与民间践行形成了紧张，学者的文献解读也由此紧张而形成了分歧。然作为一种生命信仰，丧礼依魂符号应然的仪式结构不当有缺，唯践行中的取用选择或有不同而已。

结 语

在传统的生命信仰中，人们认为个体的生命结构在死亡发生时即开始了双主体归隐的过程，其中骨肉由近及远而“归复于土”，《礼记·坊记》云：“浴于中溜，饭于牖下，小敛于户内，大敛于阼，殡于客位，祖于庭，葬于墓，所以示远也。”而亡魂则具体而微以至于“无不之也”，其归程由招魂衣、重、象人、虞主而至于栗主藏庙五个阶段而得以完成。死者子女作为丧主的义务就是协助死者骨肉与灵魂两者的归程安顿。在中国最早的丧礼仪式结构中，我们可以参考现代仪式学理论把它分为三个阶段：从始死到大殓为分离阶段，从入殡到骨肉入墓和神主班祔为阈限阶段，孝子守丧三年为聚合阶段。

《礼记·礼器》云：“礼，时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。”这是说礼的践行是有经权之变的，礼义关乎人性，故为百世不变之经；礼仪、礼器皆为礼义的表达形式，故当因时空的分殊、人生的阶段、男女之不同、自然之节序、伦理的等差、物器的多少以及大小新旧等等而有所变化。积时既久，则践行的案例和学人的意见也越来越多，然而如果不能对其经权之变和仪式结构形成基本的共识，就无法对历代的践行案例和理论意见加以“判教”，从而只能在聚讼纷纭中作“累世不能通，当年不能究”之叹^⑬。然而，作为大型社会群体的一种生活践行规则，冠婚丧祭诸人生典礼几乎每天都有需求并实际发生，故人们不会等待理论上的争论有了结果再加以践行，而只能在争论中且论且行。

士大夫阶层是传统社会核心家庭中的“中产阶级”和主流群体，故厘清士礼而以为“标尺”，且因地人事而求变通，“则礼虽先王未之有，可以义起也”（《礼记·礼运》）。如此则上可以“推士礼以致天子之礼”^⑭，下可以备庶民日用仪注之用，若《朱子家礼》“居丧杂仪”末云：“凡此皆古礼，今之贤孝君子必有能尽之者，自余相时量力而行之可也。”^{[13]第七册，930}从礼仪的传统与重建角度来说，只有士礼的仪式结构清晰了，才可以作古今中外的比较，从而优选出适宜当下践行的礼仪“标尺”，而不至陷于短钉琐碎。

即丧礼而言,如果我们能够对早期“三礼”文献所载的士丧礼主体仪式结构有所认识,那么也就能理解《朱子家礼》中的双主体仪式安顿的时变理路,从而有利于今日接续传统并重建新的丧礼仪式共识。

注释

①本文“三礼”文本所据为上海古籍出版社点校本的《礼记正义》2008年版、《周礼注疏》2010年版、《仪礼注疏》2008年版,其余经书皆据中华书局1980年影印《十三经注疏》本,为免繁琐,后不一一出注说明。②《左传·昭公七年》子产论伯有化厉事孔疏:“圣王缘生事死,制其祭祀,存亡既异,别为作名,改生之魂曰神,改生之魄曰鬼。”③为免烦琐,我们仅以“三礼”所载士丧礼文献为据,附以《朱子家礼》的安排,以见其结构与变化的概貌。④《白虎通疏证》卷11,崩薨,载:“夏后氏殡于阼阶,殷人殡于两楹之间,周人殡于西阶之上何?夏后氏教以忠,忠者厚也。曰:生吾亲也,死亦吾亲也,主人宜在阼阶。殷人教以敬,曰:死者将去,又不敢客也,故置之两楹之间,宾主共夹而敬之。周人教以文,曰:死者将去,不可又得,故宾客之也。”⑤《礼记·祭义》载曾子曰:“身也者,父母之遗体也。行父母之遗体,敢不敬乎?”⑥《礼记·中庸》载孔子曰:“事死如事生,事亡如事存,孝之至也。”⑦《左传·僖公三十三年》云:“凡君薨,卒哭而祔,祔而作主,特祀于主,烝、尝、禘于庙。”杜预注云:“冬祭曰烝,秋祭曰尝,新主既立,特祀于寝。则宗庙四时常祀自如旧也。三年礼毕,又大禘,乃皆同于吉。”⑧《仪礼·士丧礼》中提到士丧礼亦用椁,即篋宅后,在殡门外举行视椁礼,然后再送到墓穴中安装好以待葬柩。知椁虽亦为葬器,但因提前运送,故不在送葬当日的器行序中。⑨参见黄以周:《礼书通故》第四十九名物图,中华书局2007年版,第2694页。按此造型与早期亚形墓、明堂造型等取义盖同,“以十字或十字外加框形的符号来表示宇宙的中心、终极本体(或曰上帝、神灵)之所在甚至终极本体本身,实为早期人类在无意识中的共同选择”。参见关长龙:《“鬼”字考源——兼论中国传统生命理解中的鬼神信仰》,《中国俗文化研究》第七辑,巴蜀书社2012年版。⑩丧礼所用明器,在西周以前或以死者生前用器为主,然春秋以后,盖转以“象器”为主,以明此是与入器有别的“鬼器”。《礼记·檀弓下》载:“孔子谓为明器者知丧道矣,备物而不可用也。”⑪《周礼·春官宗伯》司服:“掌王之吉凶之服。”这里的吉属阳,指与天、人有关的典礼活动;而凶属阴,指与丧亡及地、物有关的典礼活动。士人死时,凶服用为袞衣,从葬;吉服则用于招魂及从魂车往还,而藏于祠庙,其后祭祀时或亦用为奠服。《周礼·春官宗伯》司服:

“大裘,共其复衣服、敛衣服、奠衣服、廌衣服,皆掌其陈序。”郑注:“奠衣服,今坐上魂衣也。……玄谓廌衣服,所藏于椁中。”贾公彦疏申云:“案下守桃职云‘遗衣服藏焉’,郑云:‘大敛之余也,至祭祀之时,则出而陈于坐上。’则此奠衣服也。”按孙诒让《周礼正义》卷41司服注论此云:“贾谓至祭祀之时,出而陈于坐上,盖亦专指丧祭言之。常时吉祭,当无奠衣坐上之事。”如此,则疑奠衣为送葬魂车所载三服至墓前观窆时的陈衣仪式。是复敛、奠廌四种礼服之用两两吉凶相对,而复衣至墓和用为奠衣,似亦当有可能。《礼记·丧大记》说丧礼近体袞衣先“毕主人之祭服”,然后再用亲友之襚,秦汉以后敛衣渐多别制新衣,宋代高承《事物纪原》卷9吉凶典制部“明衣”:“三代以来,袞有明衣,唐改用生绢单衣,今但新衣而已。”中华书局1989年版,第478页。⑫《汉书·文帝纪》“乃令宋昌驂乘”颜师古注:“乘车之法,尊者居左,御者居中,又有一人处车之右,以备倾侧。是以戎事则称车右,其余则曰驂乘。驂者,三也,盖取三人为名义耳。”中华书局1962年版,第107页。然寻常士庶之家出行用车,固当以“小车”(如辎车、轩车、安车等)为主,此类车多只乘坐两人,其位序或左右,或前后,前后则驭者居前而主人居后;左右则驭者居左而主人居右,如有尊客,则驭者特为居右以示恭敬。⑬《后汉书·礼仪下》:“(登遐)以木为重……太常上祖奠,中黄门尚衣奉衣登容根车。东园战士载大行,……容车幄坐羨道西,南向,车当坐,南向,中黄门尚衣奉衣就幄坐。车少前,太祝进醴献如礼。司徒跪曰:‘大驾请舍。’……容根车游载容衣。司徒至便殿,并口骑皆从容车玉帐下。司徒跪曰:‘请就幄。’导登。尚衣奉衣,以次奉器衣物,藏于便殿。太祝进醴献。”中华书局1965年版,第3144-3148页。⑭《仪礼·既夕》“柩至于圻,敛取载之”郑注云:“柩车至圻,祝说载除饰,乃敛乘车、道车、藁车之服载之,不空之以归。送形而往,迎精而反,亦礼之宜。”按《通典》卷86“凶礼八”引《大唐元陵仪注》云:“辚辘车、龙辘之属于柏城内庚地焚之。其通人臣用者则不焚。”中华书局1988年版,第2349页。似以天子专用的柩车要在墓地焚掉,而可再利用的所谓“通人臣用者”则仍可回收再利用。⑮按此记文不见于今传本《礼记·士虞礼》记,盖为佚文。⑯参见朱杰人等主编《朱子全书》第7册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第921页。按魂帛之制朱子仅注云“结白绢为魂帛”,明邱浚《邱公家礼仪节·丧礼四卷》申之云:“用白绢一匹,为两端相向,交互穿结,上系其首,旁出两耳,下垂其余为两足,以肖人形。”乾隆庚寅重修本,第12页。⑰《白虎通疏证》卷12阙文:“祭所以有主者何?言神无所依据,孝子以主系心焉。”中华书局1994年版,第567页。⑱根车在汉代又名容根车、金根容车、容车,为天子法驾之一。《后汉书·舆服上》:“秦并

天下,阅三代之礼,或曰殷瑞山车,金根之色。汉承秦制,御为乘舆,所谓孔子乘殷之路者也。”刘昭注:“殷人以为大路,于是始皇作金根之车。殷曰桑根,秦改曰金根。《乘舆马赋》注曰:‘金根,以金为饰。’”追本溯源,金根车又名桑根车,其得名之由应该已经明了。中华书局1965年版,第3643-3644页。①许慎《五经异义》“虞主所藏”条云:“《戴礼》及《公羊》说虞主埋于壁两楹之间,一说埋之于庙北墉下,《左氏》说虞主所藏无明文。”附载郑玄《驳五经异义》认为虞主当“如既虞埋重于道左”。似皆不如何休说为安。②《白虎通疏证》卷12阙文。陈立注云:“按所引《论语》者,鲁《论语》也。”中华书局1994年版,第576页。又所谓“战慄”云云,是与祭礼以终极关怀为目的的生命意义有关。③如以班祔易栗主还是以练祭易栗主,班祔后即庙祭还是至除服再庙祭,以及是否有实行一年禘祭、三年禘祭等等。④参见黄侃:《礼学略说》,收入《黄侃论学杂著》,中华书局1964年版,第444页。《朱子语类》卷84“论考礼纲领”亦云:“礼学多不可考,盖其为书不全,考来考去,考得更没下梢,故学礼者多迂阔。一缘读书不广,兼亦无书可读。”中华书局1986年版,第2177页。⑤《初学记》卷21文部经典第一叙事引佚名《三礼正义》:“《仪礼》,周衰,当战国之世,其书并亡。至汉高堂生所传十七篇,惟士礼存焉。后世推士礼以致天子之礼而行之。至马融、郑玄、王肃并为之注解。”中华书局1962年版,第

498页。

参考文献

- [1]金泽.宗教禁忌[M].北京:社会科学文献出版,1998.
- [2]范热内普.过渡礼仪[M].张举文,译.北京:商务印书馆,2010.
- [3]钱穆.灵魂与心[M].南宁:广西师范大学出版社,2004.
- [4]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
- [5]黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990.
- [6]严文明.半坡类型的埋葬制度和社会制度[M]//仰韶文化研究.北京:文物出版社,1989.
- [7]刘广明.宗法中国[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1993.
- [8]胡培翠.仪礼正义[M].南京:江苏古籍出版社,1993.
- [9]陈寿祺.五经异义疏证[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [10]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [11]刘衡如,刘山永.本草纲目新校注本[M].北京:华夏出版社,2008.
- [12]吾妻重二.木主考:到朱子学为止[J].吴震,译.云南大学学报,2011(5):39-46.
- [13]朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2001.

On the Ritual Structure of Funeral Ceremony's Dual Subject

——Taking the Structure of the Funeral Rites of the *Three books on Rites* as the Focus

Guan Changlong

Abstract: Ancient Chinese systems are not always clear as different explanations exist, especially when it comes to funerals. According to the transition theory of modern ritual study, however, funeral represents the dual subject belief of “separation of body and spirit” in the traditional understanding of life, which is clearly arranged throughout the structure of its ceremony. The arrangement of body is made of putting on shroud in bedroom, placing the body in coffin in the living room, locating coffin to the west of the living room, worship ancestors in the yard, burying in the graveyard, thus showing the person gradually leave the place he/she used to live. The spirit is called back by making clothes attach to Zhong (重), human dolls as well as plate made of Yu (虞) and then change into plate made of Li (栗 chestnut) afterwards, therefore filial offspring can in memory of their beloved ones. The person's children will then slowly recover from the sadness via a mourning of three years after this “double structure” arrangement, thus completing the transition from rites preliminaries, rites luminaries to rites postliminary. This “double structure” of funeral is used as an evidence to represent the changes related to funerals between Han and Tang dynasty, as well as the combination and review after Song and Yuan dynasty. The understanding of this “double system/structure” has undoubtedly provided us a structural meaning when passing down our tradition and rebuilding new system of ceremonies.

Key words: funeral gift; cadaver; soul; the soul vehicle; hearse

[责任编辑/云 扬]



大伾山与早期黄河河道变迁的再认识*

张新斌

摘要:大伾山是《禹贡》河水的重要地理坐标,是影响黄河走向的系列丘阜。历代学人对大伾山的位置,存有较大争议,经考证诸种说法实际内在统一,其关键的顶点应为浚县大伾。由于这一地区大伾的阻隔,而导致黄河正式完成了由向东流变成向北流的转向,也形成了黄河的“河曲”;由于这一地区汇集了淇水、漯川、宿胥之渎等河流,水量加大,而且黄河河底地势高低不平,因此形成了早期黄河最早的极易决徙的河道,在黄河下游早期河道中具有特殊地位。所以早期大伾山及其在黄河变迁史中的特殊地位,值得关注。

关键词:大伾山;浚县;黄河河道变迁

中图分类号:K22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0108-08

大伾山是《禹贡》河水下游的重要标志。历史上有关大伾山的地点多有争议,对大伾山系的认识也各有所依,围绕大伾山,进而搞清黄河首次改道的地理内因,是学术界的重要责任。本文力争在学界已有研究成果的基础上,对这一问题提出新的看法,以引起学界的再次重视。

一、大伾山的几种认知与再思考

大伾山是上古“禹河”下游的关键节点。《禹贡》有“东过洛纳,至于大伾;北过降水,至于大陆”的说法。洛纳为洛水与黄河交汇地带的地区,在今河南巩义市。但是有关大伾的地点,自汉唐以来存有争议。《夏氏尚书详解》卷八:“又东行至于大伾。汉孔氏谓,山再成曰伾。林少颖谓,凡山之再重者,皆可谓之伾。但此言大伾必是有所指定而言。……大伾山,郑氏以为在修武、武德县界;张揖以为成皋县山;臣瓚以为

即今黎阳临河山。三说不同,未知孰是。河自华阴以上皆南流,即所谓龙门西河;自大伾以上皆东流,即所谓南河……故经自大伾以下言即北过泽(降)水,盖谓河自大伾以下乃始北流而至泽(降)水也。”这里罗列了历史上形成的大伾三种说法,以及《禹贡》简述的黄河中下游基本走势。《禹贡锥指》卷十三中之上:“薛士龙曰:大伾山,许慎说今黎阳之黎山,是其说不始于臣瓚矣。今按‘峘’、‘不’二字,《说文》俱无。‘伾’字下云:‘以车伾伾’。‘坏’字下云:‘丘再成者’,与孔传同。并无薛所称语。慎有《五经异义》,或出其中。然宋时此书已亡,薛何由见?且郑康成生于慎后,云大伾在修武、武德之界。张揖,三国时魏人,亦云成皋县人。成皋河北岸即修武、武德也。可见,魏时未有指黎山为大伾者,实臣瓚倡之,酈元犹不从,从瓚自颖达始。此后人胜前人处。”自汉代开始,历代学人对大伾山的位置,存有较大争议,这个问题对于早期黄河河道的走向研究,确实有着重要的指向。

收稿日期:2020-12-05

*基金项目:河南省高层次人才特殊支持“中原千人计划”基金项目阶段性成果。

作者简介:张新斌,男,河南省社会科学院首席研究员,历史与考古研究所所长(河南郑州 450002),主要从事先秦史与中原文化研究。

(一)大伾山修武(修武、武德)说

修武、武德说为东汉学者郑玄所倡。《禹贡锥指》卷十三中之上：“修武、武德，汉属河内郡。修武故城在今卫辉府获嘉县西北。武德故城在今怀庆府武陟县东。”秦汉时的修武与现在的修武县不在一地，修武之城早在先秦时已存在，《韩非子·初见秦》有“管山东河间，引军而去，西攻修武，逾羊肠，降代、上党”的记载，说明战国有修武邑。但《后汉书·郡国志》“修武”县条，有“故南阳，秦始皇更名”。我认为，秦时正式设置的修武县，是设置在先秦时的南阳邑的，即今获嘉县城所在。而先秦时的修武，也即汉代刘邦夺韩信兵权的“小修武”，在今获嘉县的“齐州故城”^[1]。至于武德，《汉书·地理志》在河内郡武德县条注有：“孟唐曰：始皇东巡置，自以武惠定天下。汉因之，属河内。”结合秦始皇陵刑徒墓地发现有瓦书陶文“武德”，说明武德设于秦，文献考古可以印证^{[2]313}。在今获嘉以南、武陟以东一带，自古没有黄河大面积改道的历史，为濒河平原，没有明显的较为醒目的山丘。退一步而言，这一带如果有一个高山，只会阻挡黄河向北流，而不会阻挡黄河东流，这与《禹贡》所言“大伾山”的明显地理坐标性，又不符合。因此，这一观点在历代附和者极少。

(二)大伾山成皋说

成皋说的首倡者为三国魏人张揖，孔颖达《疏》专引张揖的说法“成皋县山也”。但是该说影响最大的学者为酈道元。《水经注》卷五：“河水又东经成皋大伾山下。《尔雅》曰：山一成谓之伾。许慎、吕忱等并以为丘也成也。孔安国以为再成曰伾，亦或以为地名非也。《尚书·禹贡》曰：过洛汭至大伾者也。郑康成曰：地喉也，流出伾际矣。在河内修武、武德之界，济沔之水与滎播泽，出入自此，然则大伾即是山矣，伾北即经所谓济水从北来注之者也。今济水自温县入河，不于此也，所入者奉沟水耳，即济沔之故渎矣。成皋县之故城在伾上，萦带伾阜绝岸峻周，高四十许丈。”酈氏所讲极为细致，他不但肯定“大伾即是山”，而且明确成皋县故城“在伾上”，也就是说他是充分肯定大伾山成皋说的。

酈氏的说法对后世影响较大。《太平御览》卷六十一、《河防一览》卷五：“大伾山，今汜水县

即故成皋也。”《行水金鉴》卷三：“东经成皋大伾山下。”又，卷八十一有：“成皋有大伾山，在今开封府郑州汜水县西一里。”《治河奏续书》卷一：“东经成皋大伾山，汜水南来注之。”所谓成皋大伾山，也即前述“成皋县山”，可知成皋故城与大伾山合为一体，另一标志为汜水之侧。《说郛》卷一百八下、《稗编》卷五十六均载：“河水又东经成皋大伾山下，河水南对玉门河水，又东合汜水河水。”成皋故城在今荥阳市西北汜水镇虎牢关的西北，至今还保留有不规则形状的城墙和夯土台基^[3]。因此，在今荥阳汜水以西为大伾山，而在汜水以东则为广武山了。“其实大伾山是界于洛口与汜口之间的一个高阜，所谓山一成或再成曰伾，就是指这种情况……在唐宋以前，由于大伾山与广武山的顶托作用，黄河下游河道就主要趋向东北；后来，由于他们不断被黄河圮毁，顶托作用大大减弱，黄河就主要趋向东南。”^[4]有的学者，据《国语·周语》有“商之兴也，柁杙次于丕山”，而以为丕山为商文化起源地，结合郑州商城的发现，而论证“丕山”即今荥阳“大伾山”^[5]。

(三)大伾山浚县(黎阳)说

浚县，古称黎阳。倡导此说者为臣瓚，他在《汉书音义》中指出“修武、武德无此山也”^[6]，而以为大伾“为黎阳县山”^[7]。但有的文献，更云此说首倡于许慎，并认为大伾山“今黎阳之黎山”^[8]，如果此说确准，大伾山浚县说的时间可能为目前诸说中最早的说法。而在臣瓚之后，力主此说者为孔颖达。《元和郡县志》卷第十六：“大伾山，正南去(黎阳)县七里，即黎山也。”《括地志》卷二，在黎阳县条有“大邳山，今名黎阳东山，又名青坛山，在卫州黎阳县南七里”。自唐代开始，此说为主流说法。大伾山在黎阳，也是当代诸多学者力主的观点，如谭其骧力主浚县(黎阳)说^{[9]23}，黄河水利委员会编写的《黄河水利史述要》认为，“禹河”“再向东便到了三门峡砥柱山、孟津及洛水入河处，然后经河南浚县东南大伾山；东北汇合降水(即今漳水)，向北流入河北的古大陆泽”^{[10]41}。有的学者，则更从七个方面论证大伾山在浚县，为早商起源地的正确性。“殷之都邑屡迁而皆在大河之滨，围绕大河来回移徙，而大伾山正当诸邑的中心位置……

所以,商人不论迁到哪里,必以其能与神灵交通为前提。”^[11]这也是学术界关注大伾山地点的又一个收获。

(四)大伾山武成(武德、成皋)说

此说又回到第一说,即大伾山为修武、武德说,此说首倡者东汉经学大师郑玄。他提出此说后,便遭到后人的质疑,但自郑玄到张揖,相隔时间不长,提出大伾在黄河南岸。因为从理论上讲,黄河北岸有山,只能阻止黄河北流,并促使黄河向东流与南流。王法星则在否定大伾山黎阳说的基础上,为使大伾山西的黄河折而向北,必须在南岸有绵亘的山丘或陵原,而大伾山由今荥阳向东北与今武陟结合在一块,尤其是与原武黑洋山结合在一块,形成西南东北走向的连绵不断的山,才能使黄河改变流向,不过在东汉郑玄提出修武武德说之前,大伾诸山已被黄河腰斩^[12]。

(五)大伾山综合说

大伾山诸说形成之后,有关大伾山所在争议不休,怎样客观看待各个说法,以及各说之间的关系,这是我们看待大伾山所在问题的关键,我认为修武(修武、武德)说、成皋说、浚县(黎阳)说,三者是一个综合体,是一个有机的统一。

一是伾字的考证。《水经注释》卷五:“河水东经成皋大伾山下。《尔雅》曰:山一成谓之伾。许慎、吕忱并以为,丘一成也。孔安国认为,再成曰伾。亦或以为地名,非也。”《行水金鉴》卷三:“顾炎武《肇域记》云:《尔雅》,山一成曰伾。孔安国曰:山再成曰伾。今观山形,当以安国为是。”《夏氏尚书详解》卷八,同“汉孔氏谓山再成曰伾。林少颖谓,凡山之再重者,皆可谓之伾”。这里孔安国、林少颖所讲似有道理。所谓“伾”,应是重重高起的丘阜,不见得高,但是一个连绵不断的丘阜。所以由成皋之伾,到武德之伾,到黎阳之伾,应该在古代有一个连续不断的高阜,由此黄河到此不得不折向东北,而不得到东、南方向流淌。

二是《禹贡》的句读。《禹贡》虽然文句简单,但却十分准确,其原文为:“东至于底柱;又东至于孟津;东过洛汭,至于大伾;北过降水,至于大陆;又北,拊为九河,同为逆河,入于海。”在这里,用了“东至”“又东至”“东过”的字样,而在述

及大伾时,没有加“又东”的强调词。并不像有人所说的“华阴、砥柱、孟津、洛汭、大伾五地大致在一条直线上”^[12],因为从前后句子判读,则“东过洛汭”之后没有“东至”大伾,则从洛汭到大伾以下为“北过降水”,黄河在向东流的过程中,到大伾发生了变化,这个变化实际为从成皋开始为东北方向流,到黎阳才正式北流,这就是“东过洛汭,至于大伾”的真实含义。

三是学界的认识也逐步向综合性考虑。王法星将成皋说与武陟说合并本身,就是考虑到这样的地形了。在此之前辛树帜先生就认为:“所谓大伾者,指大阜之地貌而言,所包甚广,非指成皋、黎阳某一小区某一小山。这样成皋、黎阳有大阜之地形为河所经者,皆可用以释(说)《禹贡》。”^{[13]169}这一观点,被刘起釭先生评价为“此说最为通达”^{[14]494}。这就是说,综合说更符合历史的实际。大伾山为黄河右岸一系列丘阜的统称,其起点为“成皋大伾”,终点为“浚县大伾”,两者在黄河的长期冲刷中保留至今,也成为大伾山的标志性景观。

二、浚县大伾山黄河早期河道特殊性的再认识

浚县大伾山,在传统文献中为大伾山所在地的正统说法。大伾山浚县说,也是黎阳说与通利军说。《尚书古文疏证》卷六上:“浚县东南二里大伾山,臣瓚所谓黎阳山。”《尚书日记》卷五:“澶州黎阳县大伾山,即今黎阳山也。”《尚书通考》卷八:“左过黎阳大伾山,黎阳今通利军治也。”黎阳县,西汉设置,直到明初才废止。北宋时在黎阳设置浚州,明初撤州改黎阳为浚县,直到现在。而在黎阳设置通利军,则是自北宋端拱元年(988年)至政和五年(1115年)的百余年间。《太平寰宇记》卷五十七:“端拱元年属通利军,大伾山在县南七里。《尚书》云:至于大伾。又名青檀山,今黎阳东山。”《河南通志》卷七:“大伾山,在浚县东南二里,山高四十丈,周围五里。《禹贡》:导河至于大伾,即此。一名黎阳山,又名青坛山。”《大清一统志》卷一百四十九:“《禹贡》大伾,《汉书音义》以为黎阳县山,在今卫辉府浚县。”黎阳大伾山的说法,在《尚书日

记》《尚书地理通释》《书纂言》《通志》《明一统志》《大清一统志》等书中均得到认同。

（一）浚县大伾山是禹河“九曲”之一，也是《禹贡》三州的交界处

“九曲黄河”，是古人对黄河流向的一种表述。《经义考》卷一百六十四：“河流九曲特明晰，其言曰河导昆仑山，一曲也；东流千里至规其山，二曲也；北流千里至积石山，三曲也；千里入陇首，抵龙门，四曲也；南流千里至龙首，至卷重山，五曲也；东流贯砥柱阙流山，六曲也；东至洛会，七曲也；东流至大伾山，八曲也；东至绛（降）水，千里至大陆，九曲也。”正是由于有了黄河的弯曲，才有了依河方位而形成的四向河说。《禹贡指南》卷一：“《禹贡》导河积石，自积石而下南流，谓之西河；至于华阴折而东，经砥柱山又东经孟津东，过洛水之北皆东流，谓之南河；至于大伾山折而北，流过降水至于大陆，又北播为九河，同为逆河入于海，谓之东河。”《夏氏尚书详解》卷八，也有西河、南河与东河的说法：“自大伾以下则北流入海，即所谓东河，故经自大伾以下，即言北过降水，盖谓河自大伾以下乃始北流，而至降水也。”所以浚县大伾山的这种地理坐标意义十分明显。

正是由于大伾山的地理坐标性，才成为《禹贡》三州的交汇处。《禹贡锥指》卷八：“又东北抵浚县大伾山，冀、兖、豫三州之交也。”《太平寰宇记》卷五十七：“黎阳山北，其地夹河为分有冀、兖二州之城。”《五礼通考》卷二百三：“豫居中央，为辐辏之地，地接界者七，唯青为兖，徐所隔，豫不相接。”而“浚县大伾山，冀、兖、豫三州之交也”。反映了在位居中央的豫州，尽管浚县大伾山偏于北或东北，也成为冀州、兖州、豫州三州的交结之处，也是浚县大伾山地位重要的具体体现。

（二）浚县大伾山是禹河第一次改道的发生处

《禹贡》所记述的是大禹治水后，形成的黄河河道，文字虽然简洁，但却勾勒了大致的黄河流向。《汉书·沟洫志》有：“大司空掾王横言……禹之行河水，本随西山下东北去。《周谱》云‘定王五年河徙’，则今所行非禹之所穿也。”周定王五年为公元前602年，也就是说春秋时黄河下游河道有了第一次重大改道。《水经注》卷五，为

“河水”下游上段部分，有“河水东经成皋大伾山下”，“河水南对玉门，河水又东合汜水”，“河水又东经卷县”，“河水又东北，通谓之延津”，“河水又东，右经滑台城”，“又东北过黎阳县南”，“至于大陆北，播于九河”，其后又有“大河故渚，又东经贝丘县故城南”，“大河故渚又东经甘陵县故城南”，“大河故渚又东经平原县故城西”，“大河故渚又东经修县故城东”，“大河故渚北出为屯氏河，经馆陶县东”。酈道元在这里将“河水”与“大河故渚”区别开来，由此形成了在汉魏以前在太行山东部东原上的与黄河有关的两条河道。但是学术界有人认为“定王五年河徙”，只是这一时期黄河多次改道的“其中的某一次”^{[15]98}，在很长一段时间在宿胥口同时存在一股东流的《汉志》河和一股北流的《山经》《禹贡》河^{[16]42}。

关于周定王时的河徙，文献中多持肯定态度。《汴京遗迹志》卷五：“周定王五年河徙，则非禹之所穿。”《行水金鉴》卷一百六十二：“浚县大伾山，北入海即《禹贡》东过洛汭、至于大伾处，胙之河禹之旧迹也，周定王五年河徙，砢砢胙流，乃塞。”这里都关注到定王河徙之道，不为大禹治水时的河道。《皇朝文献通考》卷二百七十四：“自周定王时，禹河初徙，失宿胥口故道，而内黄在河北；汉时禹河再徙，失长寿津故道，而浚又在河北；金明昌时，河决阳武堤，而滑又在河北；元至元时，河决新乡出阳武南，而延津又在河北。”这里所讲的黄河几次改道，内黄、浚县、滑县、延津，由黄河南而变为黄河北，反映黄河河道由北向南的迁徙趋势。《图书编》卷五十三：“周定王五年河徙，则非禹所穿。”《山东通志》卷十九：“按黄河禹迹，在今阳武北、新乡西南，又东北经延津、汲县、胙城至大名府浚县，经大伾山而北，周定王时河徙宿胥口，由元城、冠县、馆陶东北合于漳水，今馆陶西南六十里迁堤村南有大河故渚。”而这个大河故渚也即禹河所在，转折点则为“大伾山而北”。周定王五年河徙在水利界得到了广泛认可的。这次河徙被称为“禹河大徙”，“一般认为这是黄河第一次大改道”^{[17]5}。这种认识极为普遍，如“周定王五年（公元前602年）黄河有一次大改道，下游河道稍向南移，后代称为第一次大改道”^{[18]26}。有文献记载以来黄河下游有五次大改道，“周定王五年

(公元前602年),河决浚县宿胥口,是黄河第一次大改道”^[19]65-66。

(三)浚县大伾山为禹河由向东转向北的折转处

禹河在浚县大伾山是一个弯道。《禹贡锥指》卷三:“自今河南卫辉府胙城县北,东至大明府浚县大伾山西折而北,经河南彰德府界中,又东北经直隶广平、顺德、真定、河间四府界中,东入于海,此禹河之故道。”《行水金鉴》卷八十七有相同的记载,反映对此河道流向的共同认知。《皇朝文献通考》卷二百七十:“禹河自今河南浚县西之大伾山即折而北行,凡河内之地皆古冀州境。”禹河在大伾山形成的“河曲”,也是冀、兖二州的分界。宿胥口在大伾山禹河中,有特殊地位。《水道提纲》卷五:“又东北至浚县西南,古曰宿胥口,大伾山在其口东北。大河自今浚县折而北行。”今浚县的位置与大伾山一致。《山东通志》卷八:“又东北至浚县西南古宿胥口,大伾山在其东北,其南岸则滑县。”《皇朝文献通考》卷二百七十:“又东北流经滑县西北、浚县西南,至大伾山折而北曰宿胥口,始为东河,与兖分界。”从这几条文献分析,宿胥口在浚县的西南,如果浚县与大伾山在一地则宿胥口与大伾山有一定的距离,而不应在“大伾山折而北”处。《春秋大事表》卷八下:“宿胥口,在今卫辉府浚县之西南,滑县之西北,禹河则绕浚县之西而北流。”这里并没有将宿胥口与“西而北”即折弯处划等号。但,《禹贡锥指》卷十三中之下:“禹河自汲县东北流入黎阳县界,至大伾山西南折而北为宿胥口。”宿胥口,应为宿胥水的入河处,我认为这个汇水口与黄河由西而北的河曲,还应有一段距离。《水经注》卷五,在谈及河水流向时,“河水又东,淇水入焉,又东经遮害亭南”。在讲“遮害亭”时,才提到“又有宿胥口”。正文又提到“河水又东,右经滑台城”,滑台城在河的南岸,“又东北过黎阳县南”,这时才提到“黎山”即大伾山。因此,宿胥口与大伾山并不在一地,史念海认为在今申店^[20],则明显与大伾山有一段距离。如果依《水经注》所述河水行经地点,结合当今浚县地名,则宿胥口在今纸坊一带,更为合适。在大伾山,禹河由向东折而向北的河曲处,与此还是有点距离的。

(四)浚县大伾山附近是多条河流的会合处

浚县大伾山附近有淇水、宿胥水、漯水和漯川等多条河流汇入或析出,在较小的范围内,形成了较大的水流富集区。

一是淇水。淇水是古代黄河下游地区的重要支流。《毛诗类释》卷四:“淇水出河南卫辉府辉县之共山,经淇县境流入浚县宿胥口入河。”《春秋大事表》“舆图”:“淇水源出河南卫辉府辉县之共山,经淇县境流入浚县西南宿胥口入河。”淇水源头与辉县有关,在《诗经》中有“彼彼泉水,亦流于淇”。似以为这个“泉水”为辉县的百泉,辉县与淇水有关,在文献中应占有一定的地位。《毛诗类释》卷四,还有“百泉”,“今卫辉府辉县西北七里有苏门山,山有百门泉,泉通百道,《卫风》所谓淇水在右,泉源在左者也”。也是百泉与淇水有关的一种认识而已。不过,《水经注》卷九:有“淇水”篇,“淇水出河内隆虑县西大号山”。隆虑,即今河南林州,但实际上淇水的源头“大号山”,在今山西陵川境内。至于淇水入黄河之处,所言“宿胥口入河”并不确切。《御定佩文韶府》卷五十五之二,有“宿胥口”与“淇水口”并列,并强调“淇水至卫州界入河”。《水经注》卷九:“《地理志》曰,淇水出其东,至黎阳入河。《沟洫志》曰:在遮害亭西一十八里,至淇水口是。魏武王于水口下,大枋木以成堰,遏淇水东入白沟,以通漕运,故时人号其处为枋头。”在今浚县西南方向有“淇门”,距今淇卫交汇处不远,其北有东、西、前枋城村,这三个村名“枋城”,应与曹操时的“枋头”有关,显然这里与宿胥口不在一个地方。

《禹贡》有“北过泲水,至于大陆”的说法,但有的文献点明将泲(绛、降)水当作淇水。如《通志》卷四十:“又东北左过黎阳大伾山,黎阳今通利军治也,有淇水从西来入焉,淇水即降水也。”《诗传通傍》《尚书通考》等有相同的记载。降水的位置更靠北,在黄河由“西折而北”之后。《水经注集释订讹》卷十:“河之经流自大伾山西南折而北为宿胥口,又东北经邺县东至列人、斥漳县界,合漳水是为北过降水。”《御批历代通鉴辑览》卷五:“漳水,以合绛水,故亦名绛,兼通为降也。”泲水为漳水,在文献中为一说。但,《日讲书经解义》卷三:“泲水,水名,即今真

定府冀州枯泽渠。”《尚书日记》卷五：“又东至澶州黎阳县大伾山即今黎阳山也，折而北流为冀东河，至今冀之信都，泽水入焉，今名枯泽河是也。”《春秋大事表》“舆图”则云：“自大伾山折而北，历汤阴、安阳、临漳、魏县、成安、肥乡，合漳水至于钜鹿，北过泽水，至于大陆之故道。”禹河自成皋大伾开始向东北流，但只有到黎阳大伾之后才真正由东西向河，变为南北向河，文献中对泽水虽有漳水、枯泽渠等不同说法，但这个泽水在今安阳以北，在今河北境内，似应为多数文献所接受，淇水在黎阳大伾之上（西南），与泽水无关，应得到肯定。

二是宿胥之渚。《诗礼》称“宿胥之渚”，《水经注》称为“宿胥故渚”。《五礼通考》卷二百五：“禹河自汲县东北流入黎阳县界至大伾山西南折而北为宿胥口。苏代曰：决宿胥之口。魏无虚、顿丘，虚在朝歌界，顿丘在黎阳界。时河已徙而东，宿胥口塞，故秦欲决之，以灌二邑。”《水经注·河水》云：“自淇口东至遮害亭，淇水东流经枋城南，右合宿胥故渚，渚受河，于顿丘县遮害亭东黎山西，北会淇水处，立石堰遏水，令东北注，魏武开白沟，因宿胥故渚而加功。”在这里，宿胥口为宿胥渚与早期黄河交汇处，宿胥口在淇水口的下游，战国时因黄河在大伾山由北流改为东流，故苏代则要决宿胥口，而此后宿胥渚因黄河改道而成为“宿胥故渚”，曹魏时开通的白沟，其基础是宿胥故渚。后世文献中有许多文字，来源于《水经注》卷九“淇水”在述及淇水口、枋头之后曰：“淇水右合宿胥故渚，渚受河于顿丘县遮害亭东黎山西北，会淇水之处，立石堰遏水，今更东北注，魏武开白沟，因宿胥故渚而加其功也。”宿胥故渚与黄河的交汇处在遮害亭的东边，大伾山（黎山）的西北，也就是说宿胥口应在黄河“折而北”的附近，所以便成为黄河决口的关键。

在淇水，禹河与宿胥渚关系中的两个地名《禹贡锥指》卷十三中之下、《五礼通考》卷二百五、《行水金鉴》卷四给出了较为一致的说法。如，枋城“在今浚县西南即淇门渡也”，淇门和枋城在今浚县西南角。遮害亭，“亭在浚县西南五十里”。但从《水经注》及相关文献中，在述及淇水入河处淇水口，或言在宿胥口，明显是矛盾

的。《春秋大事表》云：“《水经注》：淇水东流经黎阳县界南入河。汉建安九年，魏武王于水口下大枋木以成堰，遏淇水东入白沟，以通漕运，号其处曰枋头。又云，魏武开白沟，在今内黄县南，又北至东光县西，入于河。”可能在禹河时，宿胥口与淇水口，较为接近，或为同一个入河口。但在汉魏时，淇水口靠南（西），尔后为遮害亭，尔后为宿胥口，由此依托宿胥故渚的一部分开挖成白沟，由内黄，向北至东光县后入于黄河。刘起釭先生也意识到文献记载中的矛盾，但他认为《水经注》中《河水篇》与《淇水篇》“所叙相吻合”，“故渚自是旧河水故渚，淇水自是淇水，故渚其后又称白沟，是魏武时把它因宿胥故渚加工，而后始遏淇水入于白沟”^{[14]498}。

三是漯川与漯水。漯川，为大伾东向黄河的分支。《水经注》卷十，在述及河水时，专门讲到：“其一为漯川，自黎阳大伾山南，东北流至千乘入海；其一则河之经流自大伾山西南，折而北为宿胥口，又东北经邳县，东至列人、斥漳县界合漳水，是为北过降水……而北入海，即此道也。”以大伾山为顶点，向东为漯川，向北为禹河。《春秋大事表》“舆图”载：“漯水受河自宿胥口，始东经滑县西南，又东北经浚县南，又东北经滑县东北，又东北为长寿津，第一次改道为周定王五年河徙，自宿胥口东行漯川，至此与漯别而北，漯水又东经开州西，又东北至开州北。”漯水是与黄河关联的较长的干流，在《水经注》卷五中与河水同列，漯水与漯川是有区别的。“漯水，也是黄河下游一条古老的分支。《禹贡》中也有‘源于济、漯，达于河’的记载。汉时漯水自东郡东武阳县与黄河分流，以下经今山东的莘县东，聊城西，茌平西，至禹城南向东，济阳以下略近于现今的黄河，至滨县一带入海”^{[10]59-60}。《行水金鉴》卷二十一，在述及黄河的五次大改道时曰：“周定王五年河徙自宿胥口，东行漯川至长寿津，与漯别行，而东北合漳水至章武入海。”这种说法与《皇朝文献通考》卷二百七十所记一致，反映“漯川”实际上是黄河至漯水长寿津连结的河道，因与漯相连，而称之为漯川。《禹贡》中，在述及兖州时，也有“浮于济、漯，达于河”的记载，反映漯水是一条重要的黄河支津，为古代黄河下游干流中的重要一支。

黄河与漯水关系密切而复杂。《禹贡锥指》卷三专门述及了这种关系：“桑钦言，漯水所出。今按禹引河自大伾山西折而北，循大陆东畔入海。而漯首受河自黎阳宿胥口，始不起东武阳也。《水经注》所叙河水，自宿胥口又东经滑台城，又东北经黎阳县南，又东北经凉城县，又东北经伍子胥庙南，又东北为长寿津，河之故渚出焉。河水又东经铁丘南，又东北经濮阳县北，又东北经卫国县南，又东经鄆城县北，东北经范县之秦亭西，又东北经委粟津，皆古漯水也。自周定王之五年河徙从宿胥口东行漯川至长寿津，始与漯别，其津以西漯水之故道悉为何所占而上游较短矣。”以漯川、漯水为代表的漯川泛道，是黄河九大泛道之一，其行水时间最长，在黄河泛道中最具代表性^{[21]93-94}。

结合《禹贡》可知在大禹前后一段时间，漯水在黎阳大伾山析出为黄河较长的支津，河、济、漯水均为平原水系的一部分。自周定王五年黄河第一次改道后，“河道自今河南浚县南改道折向东，又东北经山东西北部，入河北境，循今卫河河道，北汇合故道入海”^{[22]54}。黄河自大伾山南，直接汇入漯川，直流至长寿津入漯水故道，形成了黄河自大伾山东北方向流向的河道，这些河道在定王五年前便已存在，但其后漯川、漯水的河道，也就成了黄河河道的一部分。《水经注》的记载，包含了《水经》撰写时代的三国时期。《水经注》时代（北魏）的水系变迁，情况复杂也就不足为奇了。

（五）浚县大伾山附近河道地势为黄河下游河道高低不平的汇集处

浚县大伾山附近河道的地势高低不一。《水经注》卷五：“《汉书·沟洫志》曰，在淇水口东十八里有金堤，堤高一丈，自淇口东地稍下，堤稍高，至遮害亭高四五丈。”自淇水口，向东到遮害亭，地势变低，也因此专门修筑了金堤，以防不测。《禹贡锥指》卷十三中之下：“贾让云淇水口金堤高一丈，自是东地稍下，堤稍高，至遮害亭高四五丈，因欲决是堤，放河使北入海，则亭北之地，固下于河矣。禹引河使北，岂有难行之理，其曰高地者，特以大伾之东地益卑，以彼视宿胥口，则宿胥口之地较高耳，高地对上文平地而言，非谓高于河之上流也。”《行水金鉴》卷七

淇水口金堤“高一丈，自是东地稍下，堤稍高，至遮害亭高四五丈，因欲决是堤放河使北入海，则亭北之地固下于河矣。其曰高地者，特以大伾之东地益卑，以彼视宿胥口，则宿胥口之地较高耳，高地对上文平地而言。非谓高于河之上流也”。依上可知，淇水入河处的淇水口，河底地势已开始变低，修筑的金堤仅高一丈，但再向东北的遮害亭，地势更低，金堤高达四五丈，大伾山附近地势稍高，其东则地势更有低下之势，这样就形成了欲决的特殊河段。因此，在春秋时期不但出现了定王五年河徙宿胥口的事件，使黄河在大禹之后出现了第一次重大改道。而且在战国时，也有了苏代所谓“决宿胥之口”的说法，反映了大伾山宿胥口一带，在黄河下游河段的特殊性，由此引发黄河决溢频发，以及相应的特殊地位。

结 语

大伾山为早期黄河下游段落中的重要标志，成为《禹贡》所标明的黄河河道重要地点之一。从以上的研究中，共有两点需要关注：

一是大伾山为早期黄河边上的具有地理标识意义的山。大伾山实际上是黄河东流时，处于黄土高原东端连续不断的丘阜，这些丘阜阻挡了黄河的东流，而迫使黄河折而向东北方向流动，但这个丘阜最具代表性则是其东北端的浚县大伾山。由于这一地区大伾的阻隔，而导致黄河正式完成了由向东折向北流动的转向，也形成了黄河的“河曲”；由于这一地区汇集了淇水、漯川、宿胥之渚等河流，水量加大，而且黄河河底地势高低不平，因此形成了早期黄河最早的极易决徙的河道。所以早期大伾山及其在黄河变迁史中的特殊地位，值得关注。

二是要重点研究大禹治水之后，黄河的首次改道。《汉书·沟洫志》所记载的周定王五年的“河徙”，在黄河变迁史中受到了极大的关注。但是这次“宿胥口”的黄河变迁的原因却很少有学者探究，我们从水流的加大、河底的抬高、河道的转向等方面，研究“大伾”的标志意义，将地理因素与文化因素有机的结合，也为我们认识大伾山作为文化圣山有了更深入地理解。对大

伾山大佛的建构原因,尤其是在早期大佛的镇河意义有了深入地理解。从这个角度来谈大佛的建造时间可能会有新的认识。总体而言,大伾山在黄河变迁史上具有的重要价值应当引起学界的关注。尤其要研究大伾山地理价值背后的文化意义,探究文化圣山的累积过程,对黄河文化的保护传承弘扬具有更为积极的意义。

参考文献

- [1]张新斌.“宁新中”地名与地望考辨:兼论隋唐以前新乡、获嘉、修武等城址的变迁及城名的纠葛[J].河南师范大学学报:哲学社会科学版,1993(2):29-34.
- [2]后晓荣.秦代政区地理[M].北京:社会科学文献出版社,2009.
- [3]张新斌.敖仓史迹研究[J].中国历史地理论丛,2003(1):108-116.
- [4]马正林.大伾山、广武山与黄河[J].陕西师范大学学报:哲学社会科学版,1980(2):50-54.
- [5]郑杰祥.“丕山”所在与商都亳邑[J].中国历史文物,2010(6):52-56.
- [6]禹贡说断:卷三[M].文渊阁四库全书本.台湾商务印书馆,1986.
- [7]大清一统志:卷一百四十九[M].文渊阁四库全书本.台湾商务印书馆,1986.
- [8]禹贡锥指:卷十三中之上[M].文渊阁四库全书本.台湾商务印书馆,1986.
- [9]谭其骧.西汉以前黄河下游河道[M]//黄河史论丛.上海:复旦大学出版社,1986.
- [10]黄河水利史述要编写组.黄河水利史述要[M].郑州:黄河水利出版社,2003.
- [11]陈立柱.亳在大伾说[J].安徽史学,2004(2):33-42.
- [12]王法星.大伾山古貌粗探[J].史学月刊,1991(2):109-110.
- [13]辛树帜.禹贡新解[M].北京:农业出版社,1964.
- [14]刘起釭.卜辞中的河与《禹贡》大伾[M]//古史续辨.北京:中国社会科学出版社,1991.
- [15]邹逸麟.黄淮海平原历史地理[M].合肥:安徽教育出版社,1993.
- [16]中国科学院中国自然地理编辑委员会.中国自然地理·历史自然地理[M].北京:科学出版社,1982.
- [17]黄河水利委员会黄河志总编辑室.黄河大事记[M].郑州:河南人民出版社,1991.
- [18]姚汉源.中国水利发展史[M].上海:上海人民出版社,2005.
- [19]胡一三.黄河防洪[M].郑州:黄河水利出版社,2000.
- [20]史念海.河南浚县大伾山西部古河道考[J].历史研究,1984(2):50-71.
- [21]赵得秀.治河初探[M].兰州:西北工业大学出版社,1996.
- [22]陈昌远,陈隆文.中国历史地理简编[M].开封:河南大学出版社,2007.

The Da Pi Mountain and the New Understanding of the Changes of the River Course of the Early Yellow River

Zhang Xinbin

Abstract: The Da Pi Mountain is an important geographical indicator of the river water in Yugong. Meanwhile, it is a series of mound that affects the direction of the Yellow River. Every previous dynasties of scholars have argued about the location of Da Pi Mountain. Through textual research all kinds of points, we will find that is actually unified inside, and its key summit should be Da Pi Mountain in XunXian county. Because this area is blocked by Da Pi Mountain, the Yellow River has officially completed its change of flow to turn eastward into northward and that also forms its bend. Because this area gathers some rivers, for example Qishui(淇水), LuoChuan(漯川), SuXuZhiDu(宿胥之渚) and so on, water volume increases, and the Yellow River bottom topography is uneven, so the earliest Yellow River easy to migration. This area has a special status of the early Yellow River in the lower reaches of the river. So the early Da Pi Mountain and its special position in the history of the Yellow River's evolution deserve our attention.

Key words: the Da Pi Mountain; XunXian county; Channel change of the Yellow River

[责任编辑/原 孟]



秦汉人物图画之风兴盛的历史脉络

崔建华

摘要:人物图画是对人物形象的再现,其发展过程应置于人物再现的范畴内来审视。早期的人物再现属于“类”的再现,受制于技术水平及神秘主义认知,以个体为对象的人物再现的难度较大。《国语》记载越王勾践“写范蠡之状”的故事,以及出土帛画表明,至迟在战国时代,再现特定人物已成为一种潮流。而这种潮流的形成,离不开君主意志、用途可控等因素对形象再现禁忌心态的抵消。伴随着战国秦汉的集权趋势,各级官府越来越多地采用人物图画的方式来引导社会思想。由于成为图画的对象意味着人生价值的实现,人物图画的接受度遂在秦汉时代达到了空前的高度。

关键词:人物图画;秦汉;禁忌;集权;富贵

中图分类号:K232

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0116-07

帛画、壁画、画像砖、画像石,这些概念是美术史、绘画史研究的关键词。显而易见,以上分类是以载体种类进行区分的,而美术、绘画则是对古人行为方式的现代定义。这些概念的使用,对于相关研究的开展固然具有一定的便利性,但在某种程度上也可能意味着画地为牢,将研究主题限制于物质、技巧等因素。美术、绘画在形式上是对形象的再现,在本质上仍是个体乃至社会心态的表达。其必然要涉及一个基本问题:再现的对象何以能够进入人们的视野?这实际上是一个偏向于精神世界的宏大课题,需要长期深入的思考。而本文以秦汉人物图画为主题,只是围绕这个课题所进行的个案研究,目标在于厘清中国古人逐步接受自身成为再现对象的过程,愿求正于方家。

一、有限真实:先秦社会对人物再现的禁忌

人物图画是对人物形象的再现,而人形再现

这种文化形式很早便存在了。比如辽宁凌源牛河梁遗址第五地点出土编号为Z2:4的人像^[1],以及第十六地点出土编号为M4:4的玉人^[2]。但新石器时代的人物再现似非对某个具体人物的再现,或可称之为“类”的再现:即雕塑本身只是取形于人,最多具体到某类人,比如孕妇、祭司,至于取形于哪个人,则不是重点。

不过,随着祖先、英雄崇拜在人们的精神世界中占据日益重要的地位,人形再现的对象便具体化了。由于精神交流的对象本身曾是一个真实的人,有面庞,有躯体,有神态,为了更有效地将生者的缅怀之情传达给亡人,更好地实现与亡人的交流,寻找一个逼真的亡人替代品,是很自然的一种手段。《孟子·滕文公上》:

昔者孔子没,三年之外,门人治任将归,入揖于子贡,相向而哭,皆失声,然后归。子贡反,筑室于场,独居三年,然后归。他日,子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之,强曾子。曾子曰:“不可。江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可

收稿日期:2020-10-20

作者简介:崔建华,男,陕西师范大学历史文化学院副教授(陕西西安710062),主要从事秦汉区域史研究。

尚已。”

所谓“以有若似圣人，欲以所事孔子事之”，赵岐注：“有若之貌似孔子，此三子者思孔子而不可复见，故欲尊有若以作圣人，朝夕奉事之，如事孔子，以慰思也。”^{[3]2706}可见，人们对于与崇拜对象面貌相似的人往往持亲近态度，崇拜热情可以经由这样的人而得到疏导。

孔门弟子的做法在精神上与先秦祭祀中的尸礼具有一致性。《礼记·曲礼》孙希旦集解引程子曰：“古人祭祀有尸，极有深意。丧人之魂魄既散，孝子求神而祭，无主则不依，无尸则不殮。魂气必求其类而依之，人既与人相类，骨肉又为一家之类，己与尸各以洁齐，至诚相通，以此求神，宜其殮之。”^{[4]73}这样的礼制设计已经非常明显地反映出时人的这一心态，即尸必须与祭祀对象具有共通性，两者之间关系必须密切，如此将有助于与亡人的沟通。在性别、血统之外，先秦社会对尸的服饰亦有特别规定。《周礼·春官·守祧》：“若将祭祀，则各以其服授尸。”郑玄注：“尸当服卒者之上服，以象生时。”孙诒让进一步解释道：“云‘以象生时’者，以所祭者生时服此上服，今祭时尸亦服之，取其服与生时同也。”如此操作的目的，显然是为了“再现祖先形象”。再现的逼真程度越高，“祭典上望见神尸，犹见到先祖，其情感自然要浓烈”，从而使尸礼成为一种“尊祖敬宗教育的极好形式”^[5]。

不过，需要指出的是，移缅怀、崇敬之情于亡人的替代品，这种形象再现的方式属于可控的，再现的最终状态必须经过生者审视、装扮等人为程序。并且，由于寻找的终究是亡人的替代品，其与亡人毕竟是两个不同的个体，在容貌、神态上根本无法做到精确再现。比较而言，还有一种人物再现方式的逼真程度应当更高，那就是梦。由于摆脱了实体物质要素的束缚，梦中的亡人再现往往呈现为一种直接再现、精确再现。但梦中得以再现的熟人、亲人形象往往被赋予神秘意义，这是先秦社会的普遍心态。如《左传》成公二年，齐晋两国交战，在战前，晋将韩厥梦到其父子舆对自己发出警告：“且辟左右！”韩厥谨遵父命，“故中御而从齐侯”。战事进展果如子舆所言，齐人射击韩厥所乘车辆，“射其左，越于车下。射其右，毙于车中”，而韩

厥则因避开车内左右两侧的位置，不仅幸运地活了下来，而且还最终打败了齐军^{[3]1894}。在这个事例中，亡人形象的梦中再现对子孙的命运抉择发挥了指导作用。

与熟人、亲人的形象再现不同，如果一个人物是以复仇者的形象再现的，那将是很可怕的，比如《墨子·明鬼》便记载了杜伯死后复现追杀周宣王的故事^{[6]225}。先秦时期的人们之所以认为超越时空的形象再现具有神秘意义，甚至是可怖的，与其对生命的认知相关。独一无二的个体生命，不可能同时在不同地方出现，死葬之后也不可能再现，但鬼魂观念打破了这一规律，它允许人的躯体在一处，而鬼魂却在别的地方。鬼魂与其本体有何不同呢？有学者指出：“所有甲金文字中的‘鬼’字都将人的头部进行模糊化处理，表示‘鬼’的头部是看不清楚的，……甲金文字的‘鬼’所表示出来的就是如见其形，而不见其面，只是一种观念上的存在。如果将其面目的鼻眼都表示出来，那就不是‘鬼’而是‘人’了。唯有不见其面目，这才算是‘鬼’。”^[7]在时人的意识里，正常状态的鬼是面容模糊的，并非本体的逼真再现。而当本体以确切的面目再现时，这样的再现已超越了人们对鬼的世界的设想，其势必颠覆人们对现世秩序的认知，从而给人们造成强烈的心理冲击。

二、用途可控与技术可行：人物图画发生的前提

在神秘主义文化氛围中，人物形象是否能够以图画的形式被再现，往往取决于特定主体的利益衡量。对于将要被再现的本体而言，他要考虑自身形象的再现是否具有潜在危险。而对于再现行为的实施者而言，他如果是受本体之托而为之，当然听命于本体，其间并无危险性。然而，相反的情形也大量存在，即因不可告人的意图而私自对本体进行再现，先秦社会对这种强加于人的形象再现是深恶痛绝的。《左传》成公十七年载：

初，声伯梦涉洹，或与己琼瑰食之，泣而为琼瑰，盈其怀。从而歌之曰：“济洹之水，赠我以琼瑰。归乎归乎，琼瑰盈吾怀

乎!”惧不敢占也。^{[3]1921-1922}

声伯之所以因梦而惧怕,是因为当自身形象出现在梦中的时候并非自由之身,而是被不知何人强行授予了琼瑰。而按当时葬俗,琼瑰是殓殓时放入口中的物件,声伯由此怀疑,此梦大概预示着自己的生命即将到达终点。这个故事或可反映时人的一种心态,即自身形象如果是不能自控的非自愿状态被再现,那将是非常令人不安的,因为这样的形象再现可能对主体的生命造成难以确知的危害。

担心再现的形象被滥用,这种神秘意识何以发生?英国人类学家弗雷泽在解析交感巫术时,提到巫术发生作用的机制之一,即“相似律”。巫师“能够仅仅通过模仿就实现任何他想要做的事”^{[8]26}。而相似的东西之所以能够彼此影响,法国学者列维·布留尔的“互渗律”或许是一种较好的解释:“任何画像、任何再现都是与其原型的本性、属性、生命‘互渗’的,……这意味着,从肖像那里可以得到如同从原型那里得到的一样的东西;可以通过对肖像的影响来影响原型。”^{[9]72-73}企图通过再现的形象对原型造成伤害,这在情理上自然会受到原型的排斥。这一点正如有学者所言:“古人认为,生前画像是一件危险的事情,敌人可以借助画像来对自己进行攻击,……这样一种观念长期流行,所产生的结果是,面对模特写生不能成为早期人物画普遍的创作方式。”^[10]但也应注意到问题的另一面,即人们对存在恶意的画像保持警惕的同时,对那些秉持善意的形象再现则是允许的。

发现于湖南长沙的《人物龙凤图》与《人物御龙图》,是目前已知最早的帛画,属战国时代。也是目前已知最早的以某个特定人物为再现对象的帛画。学者指出,《人物龙凤图》中的人物正是“墓主人影像”,将《人物御龙图》中的人物视为墓主,也是“一般没有争议”^{[11]117}。墓主人的形象之所以能够被再现于帛画,离不开丧葬这一特定语境。一方面,画面中的墓主人与龙凤共存,这样的构图显然灌注了图画赞助人对墓主人在另一个世界生活情状的美好想象;另一方面,按照子孙的设想,两幅图在葬礼完毕后,将伴随着亡人长居幽冥,不复让世人观瞻、接触,也就不存在被人用来施行交感巫术的

可能。丧葬语境的这两个特点,对于健在的人而言是不完全具备的,最大的顾虑在于,即便子孙心存善念为长辈画像,但描摹对象如长期生存加之画像长留于世,就容易滋生危险。因此,以生者为对象的画像行为要想成为一种风气,必须首先能够打消人们对图画用途的顾虑。

此外,人物图画的流行也需要技术支撑。有记载表明,先秦时期即可能存在对健在之人进行刻画的行为。《国语·楚语》曾记载商王武丁求贤事,“使以梦象旁求四方之贤,得傅说以来,升以为公,而使朝夕规谏”。对于所谓“使以梦象旁求四方之贤”,三国时期的吴人韦昭注:“思贤而梦见之,识其容状,故作其象,而使求之。”^{[12]503}据此推理,至迟在《国语》撰作的时代已有“作象”的情形。然而,韦氏之说很可能是以魏晋时代的历史背景来理解先秦记载。《尚书·商书》曰:“高宗梦得(傅)说,使百工营求诸野,得诸傅岩。”^{[3]174}仅言“使百工营求”,至于是否通过“作象”手段来寻找,并不明确。

从现有材料来看,先秦时期寻觅梦中人的技术路径并非刻像或画像。《左传》昭公四年:“(鲁国)穆子去叔孙氏,及庚宗,遇妇人。使私为食而宿焉,问其行,告之故,哭而送之。适齐娶于国氏,生孟丙、仲壬。梦天压己,弗胜。顾而见人,黑而上僂,深目而顴喙,号之曰:‘牛助余!’乃胜之。旦而皆召其徒,无之。且曰:‘志之。’”^{[3]2036}后来穆子返鲁,“所宿庚宗之妇人,献以雉。问其姓,对曰:‘余子长矣,能奉雉而从我矣。’召而见之,则所梦也。未问其名,号之曰:‘牛!’曰:‘唯!’皆召其徒,使视之,遂使为竖”^{[3]2036}。在这个故事中,穆子只是记住了梦中人长相中“黑而上僂,深目而顴喙”的突出特点,以及呼“牛”而有应的行事特征。按理说,穆子是贵族,画像或刻像以求梦中人,就他的地位、财力而言,应没有太大困难,但他并没有这么做。何以如此?我们或许可以作两点推论:第一,很可能当时的刻像或画像技术还比较低,形象再现的逼真程度根本达不到按图索骥的要求;第二,梦中形象属于意识世界的幻像,若欲将其视觉化,梦者必须首先通过语言进行描述,而梦境描述的详细程度因人而异,对于大多数人来说,由于是觉醒后进行回忆,往往只能撮其要点,显然,

仅依据“黑而上倮，深目而猊喙”之类的特点表述，还不足以制成可以用来按图索骥的画像或刻像。简言之，技术水平和梦的特性决定着，先秦时期对梦中人进行视觉化的形象再现，面临诸多困难。

三、权力意志：冲击图像禁忌的因素之一

目前所见战国肖像画系葬礼中使用，葬礼后便成为永久的地下之物，不再被人观瞻。不过，有的史料似乎表明，战国时代已经出现一种新情况，即人死后仍有肖像留世。《楚辞·招魂》：“天地四方，多贼奸些。像设君室，静闲安些。”^{[13]202}顾炎武据此分析：“古之于丧也有重，于祔也有主以依神，于祭也有尸以象神，而无所谓像也。”“宋玉《招魂》始有‘像设君室’之文。尸礼废而像事兴，盖在战国之时矣。”^{[14]849}有现代学者赞同此说，比如上博简《天子建州》：“凡天子七世，邦君五(世)，(大夫)三世，士二世。士象大夫之位，身不免；大夫象邦君之位，身不免；邦君象天子之(位)，身不免。”刘信芳在解释这段简文时曰：“顾炎武断言‘尸礼废而像事兴，盖在战国之时矣’，由楚简而又得佳证。简文‘象’用作动词谓‘设像’，所谓‘士象大夫之位’者，谓士设象大夫之位。依楚简所记礼制，士祭先祖，设二像，倘若设三像，则属‘士象大夫之位’，于礼已僭越，故‘身不免’也。免，赦也。”^{[15]97-98}

然而，《招魂》及上博简中的“像”或“象”是否指受祭者的画像，恐怕还有很大疑问。东汉王逸对“像设君室”之“像”注曰：“法也”。所谓“静闲安些”，“言乃为君造设第室，法像旧庐，所在之处，清静宽闲而安乐也”。俞樾据此注推断：“然则‘像设君室’是言像其旧庐而为室，似不得为画像之证。”^{[14]849-850}联系引文所言“天地四方”处处充满危险的情形，以及引文之后接着言及“高堂邃宇”“层台累榭”等事项，可以断定，所谓“像设君室”就是按照一定标准为招魂对象修建一座宅第，“像”并非画像。至于上博简中的“士象大夫”“大夫象邦君”“邦君象天子”，陈伟认为其意就是“仿效”^[16]，亦非画像之意。

可见，之前用来认定战国时代肖像可留世

的文献材料皆不足据，但这并不是说战国时代不存在肖像留世的现象。《国语·越语下》载范蠡退隐，越王勾践“命工以良金写范蠡之状而朝礼之，浹日而令大夫朝之”^{[12]588}。这未必是春秋末年的实事，但由记载本身可作这样的推论，即战国社会已经可以接受为健在之人“作象”，与形象再现相关的神秘主义意识已被打开缺口。需要特别指出的是，这样的思想解放，一定程度上应归功于政治集权的加强，越王勾践为范蠡“作象”的情节即蕴含了这一点。故事当中，范蠡的本意是退出政治舞台，从此消失，“作象”必定是他深恶痛绝的事情。然而，勾践并未理会范蠡本心，执意要为其“作象”。表面看来，这是为了表达对范蠡的尊崇，但最终要达到的目标，则是塑造一种君臣和合的政治表象，以此宣示越国建立霸业的必然性与正当性。

如同越王勾践那样，最高执政者出于自身的某些想法而对他人画像，这种情形在汉代已是司空见惯。昭帝初年，苏武归汉，李陵送别苏武时说：“今足下还归，扬名于匈奴，功显于汉室，虽古竹帛所载，丹青所画，何以过子卿！”^{[17]2466}从语境推断，截至汉武帝时代，已有不少人物被“丹青所画”。事实的确如此。《汉书·金日磾传》：“日磾母教诲两子，甚有法度，上闻而嘉之。病死，诏图画于甘泉宫，署曰：‘休屠王阏氏。’”^{[17]2960}同书《外戚传》：“李夫人少而蚤卒，上怜闵焉，图画其形于甘泉宫。”^{[17]3951}可见汉武帝常因个人情感取向而图画他人，只不过，汉武帝是兴之所至，偶尔为之。到了汉宣帝时代，朝廷则以组图形式大规模地图画功臣：

甘露三年，单于始入朝。上思股肱之美，乃图画其人于麒麟阁，法其形貌，署其官爵姓名。……皆有功德，知名当世，是以表而扬之，明著中兴辅佐，列于方叔、召虎、仲山甫焉。凡十一人。^{[17]2468-2469}

东汉明帝时代亦有此类举动，“永平中，显宗追感前世功臣，乃图画二十八将于南宫云台，其外又有王常、李通、窦融、卓茂，合三十二人”^{[18]789-790}。除了南宫云台，东汉宫廷图画人物的场所似乎比西汉更为多样。作为文化机关的东观亦可图画人物，如《华阳国志·广汉士女》载：“郑纯，字长伯，郫人也。为益州西部都尉。

处地金银、琥珀、犀象、翠羽所出，作此官者，皆富及十世，纯独清廉，毫毛不犯。夷汉歌叹，表闻，三司及京师贵重多荐美之。明帝嘉之，乃改西部为永昌郡，以纯为太守。在官十年，卒，列画颂东观。”^{[19]561}

由皇帝主导的图画行为首先反映的当然是皇帝的心思。对于皇帝而言，图画人物除了流露儿女情长，还有更重要的政治功能在焉，或宣示自身的权力基础，或传达自身的用人取向。前者的典型如汉宣帝的麒麟阁功臣图，而后者亦屡见不鲜。《汉书·赵充国传》：“初，充国以功德与霍光等列，画未央宫。成帝时，西羌尝有警，上思将帅之臣，追美充国，乃召黄门郎杨雄即充国图画而颂之。”^{[17]2994}所谓“上思将帅之臣”，便是一种用人导向。《后汉书·酷吏传》记载，汉灵帝“诏敕中尚方为鸿都文学乐松、江览等三十二人图像立赞”^{[18]2499}，尽管此举不孚儒林期待，但皇帝的本意仍是“以劝学者”，通过援引另一批知识分子，“打击和压制儒学世族的发展”^[20]。其政治意图是很明确的。

在东汉的地方行政中，官员也经常采用这种方式来引导民众，具体导向大体说来有事功与道德两端。事功导向的事例，有的体现对改善民生的重视，如东汉初年汝南人许杨，为本郡都水掾，建武年间主持修复鸿郤陂，太守邓晨“于都宫为杨起庙，图画形像”^{[18]2711}。有的则是对军功的肯定，如安帝时西南夷反叛，益州从事杨竦将兵“大破之”，“州中论功未及上，会竦病创卒”，刺史张乔“深痛惜之，乃刻石勒铭，图画其像”^{[18]2854}。至于宣扬道德的事例，最常见的是对孝子的表彰，如顺帝时代犍为人叔先雄之父堕水死，“雄因乘小船，于父堕处恸哭，遂自投水死。郡县表言，为雄立碑，图象其形焉”^{[18]2800}。还有一些事例突出的是女子的刚猛节烈，如安定皇甫规妻寡居，“而容色美”。董卓为相国，欲强娶之，“妻知不免，乃立骂卓”，“遂死车下。后人图画，号曰‘礼宗’云”^{[18]2798}。

尤为值得关注的是，东汉地方政府的图画行为除了重视军政功绩、贞孝之道，还特别宣扬民众对国家、下级对上级的忠节。如广汉梓潼人李业，因在两汉之际不仕王莽、公孙述，“饮毒而死”，“蜀平，光武下诏表其闾，《益部纪》载其

高节，图画形象”^{[18]2670}。这是地方秉承旨意，在记载本地历史的文献中图绘忠于汉朝的人。安帝时代，蜀郡严道李磐为严道长章表主簿，“旄牛夷叛，入攻县，表仓卒走。锋刃交至，磐倾身捍表。谓虏曰：‘乞煞我，活我君。’虏乃煞之。表得免。太守嘉之，图象府庭”^{[19]538}。此例中的图像行为因下级为上级献出生命而发生。

四、功名追求：冲击图像禁忌的因素之二

如果说战国时代的集权趋势使得君主逐渐习惯于将自身的政治意图强加于人，从而导致以特定人物为指向的“作象”行为成为可能，那么，从“作象”之对象的角度而言，战国时代还有另一种因素对神秘主义的“作象”认知形成冲击，即追求功名富贵的时代新风。需要指出的是，这个新风气并非自主产生的，它的形成仍与集权政治存在很大关联。

在等级森严、身份注定的宗法社会，人们对命运的自主程度较低。但随着徘徊于宗族边缘、游离于宗法秩序的新阶层和新群体日益壮大，越来越多的人凭借才能实现自身的人生价值。苏秦的故事众所周知，他落魄之时，被亲人嫌弃，深受刺激后，他决定要成就一番事业。站在后世的立场上，可能会觉得这个情节俗不可耐。然而，故事背后却是先秦时期的社会巨变。《汉书·贾山传》曰：“富贵者，人主之操柄也。”^{[17]2337}这是集权政治对富贵问题的典型认知。在君主集权的政治体制内，君主要实现对臣民的控制，就必须垄断使人富贵或贫贱的种种渠道。苏秦就是在列国逐步走向集权的背景下，穿梭于各个君主之间以谋求富贵。如果是在政治集权的历史趋向明朗化之前，权力层层分割，宗族各抚其众，追求富贵的空间则会小很多。

一般来说，追求功名富贵有物质与精神两个层次的目标，物质方面自不待言，精神方面的目标则体现为使他人欣赏其功业。主动将画像留存后世以供观瞻，应当就是在这样的心理驱动下出现的。表达功名富贵的欲望越强烈，冲破画像禁忌的可能性就越大。汉宣帝在麒麟阁图画十一功臣的时候，那些功臣绝大多数已去

世。但有一个人例外,那就是太子太傅萧望之。萧氏死于汉元帝时代,这就意味着,他是以至世官员的身份被图画于麒麟阁的,他并没有因为自己的画像与死人画像并列而感到特别不适。不仅如此,《论衡·须颂》:“宣帝之时,画图汉列士,或不在于画上者,子孙耻之。何则?父祖不贤,故不画图也。”^{[21]851}可见,汉宣帝时代的功臣画像除了展示一种国家态度,它还承载着图画对象的家族荣耀。正是因为有了这样的文化含义,人们对画像的禁忌心态自然要弱化很多,甚至逐渐变得乐于接受了。

无奈的是,像麒麟阁、云台这样的帝国层面的高等场所,能够被图画其中的人员数量极其有限。天下之大,宦官万千,对于那些不能被皇帝格外垂青的官员来说,他们如何满足功业传于后世的精神追求呢?《续汉书·郡国一》刘昭注引应劭《汉官仪》:“郡府听事壁诸尹画赞,肇自建武,迄于阳嘉,注其清浊进退。所谓不隐过,不虚誉,甚得述事之实。后人是瞻,足以劝惧。”^{[18]3389}《后汉书·应劭传》:“初,父奉为司隶时,并下诸官府郡国,各上前人像赞,劭乃连缀其名,录为状人纪。”^{[18]1614}《三国志·魏书·曹休传》裴注引《魏书》曰:“休祖父尝为吴郡太守。休于太守舍,见壁上祖父画像,下榻拜涕泣,同坐者皆嘉叹焉。”^{[22]280}看来东汉的郡太守喜欢将自己的形象定格在办公场所的墙壁上。不过,应劭说官员们这么做是为了实事求是地“注其清浊进退”,恐怕言过其实。

不仅体制中的官员热衷于画像,即便是那些讲求独立性的人,往往也以图画为荣。桓帝时期,彭城姜肱不应征,“桓帝乃下彭城使画工图其形状。肱卧于幽暗,以被韬面,言患眩疾,不欲出风。工竟不得见之”^{[18]1750}。表面看来,这起事件表现了士人对画像的拒绝。然而,反向解读这条记载或许更为合理。姜肱事迹体现的应当是特定处士的个性,对于东汉的很多士人而言,三番四次不应征,这种看似疏离政治的行为,恰恰是他们斩获声名进而以高起点、高姿态干预政治的手段。这种士风不仅在士林内部得到认同,如果一个士人能够表现出不屈服于权力的气节,地方民众也会以自发图像的方式来表彰他。南阳延笃“遭党事禁锢。永康元年,卒

于家。乡里图其形于屈原之庙”^{[18]2108},就属于这种情形。

就实质而言,士人对独立性的追求与官僚、民众对富贵功名的追求并非截然两分的。很多士人的独立性往往因仕途无望的刺激而产生,而通过特立独行以获取声名的举动更是对富贵功名的曲线追求。不过,对此亦无须进行过度的道德批判,因为正是这种普遍的世俗化欲念,使得人们将现世的生活内容越来越多地注入丧葬礼仪中,神秘的幽冥世界似乎变得明朗许多。有学者指出:“至少在东汉晚期,墓葬不仅是一个纯粹的私人空间,它还可能在封闭之前向公众开放。”^[23]如此以来,墓葬就成了墓主人展示个性的场所。

文物资料也表明,东汉社会的确习惯于将墓主人形象绘于墓室墙壁。如山西夏县王村壁画墓的横前室东壁中段:“绘土红色帷帐,垂饰绛色帷幕,又用青黑色束带分三段系在两侧的幄柱上。内端坐一位中年人;头戴黑色平巾幘,身著皂缘领袖的朱红袍服。神态恬静,蓄八字胡,颌下有须。其人物头右侧榜题墨书:‘安定大守裴将军。’”^[24]河北安平逯家庄东汉墓南壁壁画上,“墓主人坐于帐内,后有侍女,右有男侍和伎乐,左有属吏谒见的情况”^[25]。陕西靖边东汉墓后室北壁上层画面中“绘出立柱及围栏,墓主人夫妇凭栏而坐,画面西端为一侍从”^[26]。纵观这些壁画墓,尽管画面中与男性墓主人为伍的是妻子、奴仆等亲近人物,其中散发出的浓郁生活气息,使得墓主人在具体的人生取向上与赵岐的择先贤为伍形成显著差别。然而,壁画对墓主人形象的处理,就位置而言,居于显眼之处,就大小而言,也是所有人物中最大的,体现了鲜明的自我中心意识。在这一点上,又与赵岐对自身葬制的安排是相通的。

结 语

本文所列大量实证表明,秦汉时期的人物图画具有鲜明的功利化、世俗化倾向,无论从政府的角度抑或个人的角度来看,皆是如此。在此时期,尽管对人物形象再现的神秘认知仍然广泛存在,但对其社会价值引导、个性情绪表达

等新功能的深度开掘,则是更值得关注的历史进展。需要特别说明的是,尽管这种历史进展主要发生于秦汉时段,但其并非始于秦朝或汉朝建立的特定时间点,相反,其必须以先秦时期长时段的历史进步为基础。从新石器时代红山文化遗址出土的人像雕塑,到战国版本吴越争霸故事中的以良金写范蠡之状,直观反映了先秦时期人物图画再现对象演化的基本轨迹,即由“类”的再现转变为个体再现。这个过程是漫长的,而对于人物图画的生成史而言,这个过程的重要任务至少有两项:其一,伴随着生产生活水准的提升,人物再现的载体日益丰富;其二,随着国家、君主权力的凸显,人物图画的禁忌心理被强行突破。正是在这两项进展的基础上,人物图画方才迎来了秦汉时代的空前盛况。

参考文献

[1]辽宁省文物考古研究所.辽宁凌源市牛河梁遗址第五地点1998~1999年度的发掘[J].考古,2001(8):15-30.

[2]辽宁省文物考古研究所.牛河梁第十六地点红山文化积石冢中心大墓发掘简报[J].文物,2008(10):4-14.

[3]阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.

[4]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.

[5]晁福林.卜辞所见商代祭尸礼浅探[J].考古学报,2016(3):343-364.

[6]孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.

[7]晁福林.先秦时期鬼、魂观念的起源及特点[J].历史研究,2018(3):4-20+190.

[8]J·G·弗雷泽.金枝:巫术与宗教之研究[M].汪培基等,译.北京:商务印书馆,2013.

[9]列维·布留尔.原始思维[M].丁由,译.北京:商务印书馆,1981.

[10]郑岩.古人的标准像[J].文物天地,2001(6):55-57.

[11]陈隰.古代帛画[M].北京:文物出版社,2005.

[12]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.

[13]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.

[14]黄汝成.日知录集释[M].上海:上海古籍出版社,2006.

[15]刘信芳.出土简帛宗教神话文献研究[M].合肥:安徽大学出版社,2014.

[16]陈伟.《天子建州》校读[EB/OL].2007-07-13 [2020-10-20].http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=616.

[17]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

[18]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.

[19]任乃强.华阳国志校补图注[M].上海:上海古籍出版社,1987.

[20]王永平.汉灵帝之置“鸿都门学”及其原因考论[J].扬州大学学报:人文社会科学版,1999(5):11-17.

[21]黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990.

[22]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.

[23]郑岩.墓葬壁画 画给谁看[J].文物天地,2002(9):47-49+46.

[24]山西省考古研究所,运城地区文化局,夏县文化局博物馆.山西夏县王村东汉壁画墓[J].文物,1994(8):34-46.

[25]河北省文物研究所.安平东汉壁画墓发掘简报[J].文物春秋,1989(Z1):70-77+145-151.

[26]陕西省考古研究院,榆林市文物研究所,靖边县文物管理办公室.陕西靖边东汉壁画墓[J].文物,2009(2):32-43.

The Formation of the Trend of Figure Painting in Qin and Han Dynasties

Cui Jianhua

Abstract: As a form of representing person, the history of figure painting should be comprehended in the scope of person representation. In early stage, the object of figure representation was human in which single person's character was ignored. Due to the factors such as technical level and mysticism, it was difficult to represent specific person. Based on the unearthed silk painting and *Discourses on Governance of the States* which recorded the story that the king of Yue named Goujian represented Fan Li with metal, it can be concluded that representing specific person became a trend in the Warring States Period. For the formation of this trend, such factors as monarch's will and controllable use were preconditions. With the centralization of power after the Warring States Period, governments at all levels more often painted figures to guide the society. Since being selected as the object of figure painting signified the realization of the value of life, the extent of accepting figure painting reached an unprecedented height in Qin and Han Dynasties.

Key words: figure painting; Qin and Han Dynasties; taboo; centralization of power; riches and honor

[责任编辑/云 扬]



试论《中庸》政治哲学的二元互摄结构

刘青衢

摘要:在历史传承中,《中庸》既曾属于经学系统,又被列入理学系统,对儒家政治哲学的心性与制度两面皆有统摄。一方面,《中庸》主张以道德心性为建立制度的根本,修身、明善、孝道、至诚、公正等心性品质对制度均有影响;另一方面,《中庸》又主张以健全的礼乐制度约束和保障心性价值的落实,制度的稳定性对心性有反向规范作用,凡人由“不诚”向“至诚”的境界升华也需要制度的他律。中庸之道视域下心性与制度始终相辅相成,不可割裂,这种二元互摄结构塑造了中国古典政治哲学的经典范式。

关键词:中庸;政治;心性;制度

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0123-06

当代“大陆新儒家”将儒学划分为“心性儒学”与“政治儒学”两大传统,主要根据是“心性儒学”致力于涵养生命,“政治儒学”致力于建构制度,二者专注的方向根本不同。在“政治儒学”看来,儒家修身成德之学固然不必否定,但与创制立法之学是平行关系,不可混同,“二学离则两美,合则两伤”^{[1]37},反对从心性开出政治,主张独立于心性之外另求政治发展之路。回到原始儒学,“内圣外王”本是一以贯之,道德与政治不能两分,心性与制度也不能割裂,讲道德必须兼顾心性与制度,讲政治也要兼顾制度与心性。“政治儒学”突出心性与制度之间的张力,有其内在的理论要求和现实考虑,却未必尽合孔子原意,有重新检讨的必要。作为直承孔子思想而来的《中庸》,从儒家政治哲学视野看,在处理心性与制度关系上表现出大中至正的态度,可资镜鉴。

一、心性与政治:中庸的两种诠释向度

《中庸》本只是《礼记》的一篇,宋代以前受

到的重视程度相对有限。理学诸儒为了发扬儒家心性之学,应对佛道二教挑战,侧重挖掘《中庸》的心性义理,将其逐步推崇至显要位置。朱子精心编定《四书章句集注》,与“五经”等量齐观,甚而超越“五经”,使《中庸》走上了历史顶峰。于是,《中庸》的文献归属有两个系统,义理解读也有两种进路,一是“四书”中的《中庸》,一是《礼记》中的《中庸》。作为“四书”中的一门,归属理学系列;作为《礼记》中的一篇,归属经学系列。这也成为《中庸》诠释的两大方向,一者重视其心性意涵,一者重视其政治原则。

《中庸》的心性色彩既表现在经文本身,也通过宋明理学与现代新儒家得到大力阐释。“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”^{[2]20}喜怒哀乐是情,未发已发皆统于心,不论后世儒学怎样发挥,《中庸》经文首先是将“中”置于心性领域来说的。在极力阐发心性修养之学的宋明儒那里,《中庸》备受推重,尤其以朱子为代表。朱子整理“四书”系统,每一门都有特殊的学理定位:“某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论

收稿日期:2021-03-16

作者简介:刘青衢,男,同济大学哲学系博士研究生(上海 200092)。

语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”^{[3]249}规模、根本、发越、微妙是朱子对“四书”各部分义理特质的界定。规模是指内圣外王的规模，根本是指为人为政的根本，发越是指心性王道的发越，微妙是指天道性命的微妙，虽通揽治理，而不离心性为本。

朱子将自己的哲学体系灌注到“四书”编排之中，以《中庸》与前三书构成先后贯通的递进脉络，暗含了一个学不躐等的修养成德次序。“《中庸》多说无形影，如鬼神，如‘天地参’等类，说得高；说下学处少，说上达处多。”^{[3]1479}相对于《大学》《论语》《孟子》从人生寻常、日用浅近处指点道理，《中庸》对天道性命有更多抉发。孔子治学主张“下学而上达”，朱子承之，也特别侧重下学，而以《中庸》为上达之境，强调了初学者即使文字上粗略看过，也很难贸然踏入，将《中庸》定位为心性儒学的最高经典。

对于“中庸”之义，朱子曾说：“若中庸，则虽不必皆如三者之难，然非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也。”^{[2]23}“中庸”从超越之天理落实到个人修身养性，要求彻底去除私欲，终人之一生，这是一直需要努力而未必能实现的理想境界。朱子引程颐的话：“‘不偏之谓中，不易之为庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。’此篇乃孔门传授心法。”^{[2]19}自“四书”成为独立系统，《中庸》更成了性理之学的极则。

现代新儒家作为继宋明以后的儒学第三期发展，也极重视“四书”的心性思想。牟宗三先生认为：“宋明儒是把《论》《孟》《中庸》《易传》与《大学》划为孔子传统中内圣之学之代表。据吾看，《论》《孟》《中庸》《易传》是孔子成德之教（仁教）中其独特的生命智慧方向之一根而发，此中实见出其师弟相承之生命智慧之存在地相呼应。”^{[4]21}牟宗三向上承接孔孟原儒之道，向下开启儒学在现代学术体系中的哲学形式，对《中庸》主要突出其心性理路，将《中庸》拔升到哲学最高层面，全面开显形而上的本体宇宙论。但区别于朱子“只存有而不活动”的横摄系统，主张“即存有即活动”的纵贯系统，强调《中庸》“天命之谓性”的活动义理，建立了更加圆融的心性儒学体系。

“政治儒学”与“心性儒学”的区分之一是后

者“以人类道德生命为关怀对象”，而前者“以人类政治社会为关怀对象”^{[1]81}，似乎“心性儒学”对政治的关怀不足。实则，作为“心性儒学”经典的《中庸》就具有深厚的政治思想，无论是重视政治的汉唐儒，还是重视心性的宋明儒，对《中庸》的关注重点都将心性修养与国家治理联系在了一起。《尚书·洪范》的“九畴”是中国古典政治大法，其中“皇极”展现了君民之道的最高原则：“无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。”^{[5]368}孔传与孔疏训“极”为“中”，“皇极”就是“大中”，为无偏无陂之中，无有作好、无有作恶之正。中庸之道本来不以大小分，也不以朝野分，作为普遍真理，适用于一切领域。“政治儒学”认为其对政治的批判“与个人主观的道德心性无关”^{[1]86}，政治有其本身的独立性，这与汉唐儒的政治哲学立场并不一致。在孔颖达看来，“皇极”训为“中庸”，特指王者所立之道，有专门的政治属性。政治哲学上“不偏不党”指向政治活动和政治规则，不仅仅是心性意义上的“无过无不及”。《中庸》之“中”通于《洪范》之“极”，心性也蕴含了强烈的政治意味。

对于《中庸》首章“修道之谓教”一句，孔颖达在《礼记正义》中说：“谓人君在上修行此道以教于下，是‘修道之谓教’也。”^{[6]1662}“修道”即是修身养性，人人可以为之，一般人修道或是为了在世俗生活中提升人格涵养，或是为了探索终极普遍的真理，确乃主体从后天习气回到先天德性圆满的人生实践。但汉唐政治儒学将“修道”指向人君，说明人君为了治理天下也需要修养心性。最关键的是，人君乃所谓“天子”，按《诗经》与《尚书》传统，“皇天无亲，惟德是辅”^{[5]534}，人君修德绝对不只是“个体生命领域内的道德实践”，也“属于社会国家范围内的政治实践”^{[7]12}，关乎政治权力的合法性来源，有其不容置疑的客观必然性。有德则能为政，无德则必失政，这在二帝三王的天下治理实践中原是君臣共守的默契与通识。

当中庸义理落实到政治实践中时，不仅表现为对权力掌握者严格的德性要求，还表现为对不同政治势力的居中协调与平衡，这里暗含了对实际的政治策略和制度的需求。孟子说：

“中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。”^{[2]332}何以“中天下”不是“所性”?如仅仅是心性学意义之中庸,当然应是“所性”。“中天下而立”内在相通于中庸,因为没有中庸思想,也无所谓“中立”,不过进入天下治理实践后,中立变成了中庸心性学的外化,公正不偏地对待各方政治主体。儒者纵然高度重视心性义理,但也绝不放弃《中庸》政治哲学背景和诉求,反要以此来突出其重要性,提醒世人应当理解儒家学说兼顾心性与政治的深层底蕴。

朱子言:“盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。其见于经,则‘允执厥中’者,尧之所以授舜也;‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’者,舜之所以授禹也。”^{[2]16}作为心性儒学大宗的朱子将《中庸》之“中”与《尚书》之“中”联系起来,指明尧舜禹以天下相传时所授治天下之大法也是“中庸”之道,这就赋予了《中庸》最高的政治意涵,既包括圣王以政传政的政统合法性,也包括以心传心的道统神圣性。中庸不仅具有治理天下的方法论意义,也具有政权合法性来源的本体意义。宋代以后对《中庸》的训解虽然主要倾向理学心性思想,在通古今之变的大儒那里,却会力避纯心性化解读造成的局限,而兼及政治义理。总而言之,《中庸》诠释学本有修身与治理两个视角,相辅相成,缺一不可。

二、为政在人:心性为制度奠定基础

“政治儒学”说自己“不关注个人生命的成德成圣,而是关注社会的完善和谐”^{[1]31},但是如果个人生命无法安顿,社会和谐恐怕也难以实现。钱穆先生说:“政治应该分为两方面来讲:一是讲人事,一是讲制度。人事比较变动,制度由人创立亦由人改订,亦属人事而比较稳定,也可以规定人事,限制人事。”^{[8]1}钱穆先生抓住了政治的两大核心元素,并指出人事与制度的关系,人事创立制度,制度限制人事。制度的创立固然是为了解决现实的社会问题,但也隐含了一种历史文化观念,人的社会行为在根本上受到价值追求和道德理想等心性因素的左右。

早在孔子思想中心性与制度即有明确分辨,所谓:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐

何?”^{[2]62}仁作为道德原则,属于心性范畴;礼作为治理规范,属于制度范畴。仁是礼之本,礼是仁之用,这表明心性为制度之本,制度为心性之用。《中庸》载孔子之言:“故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”^{[2]29-30}儒家道德教化虽然指向社会各阶层,但首先严格要求当权者,而不是要求社会大众。礼法的制定应有其道德基础,为政以修身为先,德性笃实,亲亲尊尊,才能建立和施行礼乐制度,规范家国事务。

《中庸》以心性为制度之本的思想大致表现在以下几个方面。

其一,以修身养性为政治的逻辑起点。传统当权者的德性修养主要依靠自觉。《中庸》所谓:“德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之。故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”^{[2]27}圣王不断被标举出来激励后世君主学习。孔子和后儒反复申说,深度挖掘君主修德的重要性,突出其沟通天地人之关键意义。儒者也提醒君主以下的各级治理者,要实现上情下达,下情上达,政通人和,必须以修德为第一要务,明善诚身才能顺亲信友,顺亲信友才能得到上级的支持,得到上级支持才能治理民众。如此,儒家其实一直在学理上诱导人,在宋明理学以前主要是诱导政治人物,宋明理学以后变成了对一般人的普遍要求,即进行道德修养。

其二,以心性之“中”为体,以政治之“和”为用。“喜怒哀乐之未发,谓之中”,为政者要勤敏于心性涵养,以求其中直;“发而皆中节,谓之和”,为政者处理事务时要恰到好处,以求其和谐。有内在之中,才有外在之和。德性修养至高,则能达到参赞天地、化育万物的境界。天道是客观、永恒的宇宙规律,依汉儒以人副天的思路,人要向天看齐,与天匹合。依《中庸》的思路,君子应当与天地并参,裁成天地,辅相万物,主动担当天地使命,完成对万物的教化长养。这些都要从为政者天赋的“中”道出发,不待外求。

其三,孝道影响礼乐制度的维护和延续。《中庸》列举了周朝的事例以作说明,从先君太王、王季、文王,到武王、周公、成王,周数代君主

不忘前人传统,自觉继承祖先的创业精神,不断积累,发扬光大,终于成就了辉煌的功业,特别是周公又创立详备的礼乐制度来巩固先王德业,垂范后世。故孔子称赞曰:“武王、周公,其达孝矣乎!夫孝者:善继人之志,善述人之事者也。”^{[2]28}政治事业未必能在一代人手上完成,往往需要几代人共同努力。提醒继承者不忘祖宗的创业艰辛,激发其内心的孝道,避免将祖宗基业败坏在自己手中,从而励精图治,中兴王业,这是心性对于政治及其礼乐制度发挥的重要作用。

其四,为政者修养“至诚”,有助于治国平天下。“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^{[2]34}天人关系不是主观虚构的逻辑概念,而是宇宙中可知可感的实体存在。一切道德原则也是实际存在于天地之中的品质,人是天道之载体,天是人道之根源。故在天面前,人没有可以自我放纵或者自甘堕落的自由。道德是绝对的,而不是相对的,是必然的,而不是偶然的。正是在哲学上建立了道德本体的绝对性和超越性,才形成了从本体到功夫的逻辑正当。政治的主体是人,权力、制度、物质的创设和使用都是由人进行,儒家认为不解决人的品质问题,则权力、制度、物质都可能一起败坏。中庸之道被推崇为心性学的大根大本,并下贯到社会治理和政治实践中,正显示了儒家在政治哲学上强调道德刚性的努力。

其五,政治中的“公正”原则来自心性。孔子曰:“政者正也,君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之所从也。君所不为,百姓何从?”^{[6]1606}孔子避开了技术层面的政治学常识,引入更为根本的政治价值原则,政治应该公平正义。公正出于人心,持权柄之人,心若不正,既不能制定出公正的政策制度,也不能公正地执行政策制度,故政治公正的形上根据是天下为公的宇宙法则,并内化为执政者的本心良知。不公正的政治不符合“生生之谓易”的天道,也不符合儒家“天下为公”的政治理想。“公正”与“中正”同义,《中庸》云:“在上位不陵下,在下位不援上,正己而不求于人则无怨。”^{[2]26}居位之人先正己,方能厘清人才、制度、治理的关系,使上下各得其所。所谓

“夫妇别,父子亲,君臣严。三者正,则庶物从之矣”^{[6]1606}。“公正”要灌注到社会治理实践中,在家庭、社会、国家等处表现出来。孔子对“正”的倡导就是要为政治建立人性论基础,如果没有纯正的人性,尤其在现实生活中没有正直的实际行为,公正政治的建构也势必落空。

现代政治文明的特点是将一切付诸民主选举和法律制度,却不太强调政治家和公民的道德素养。儒家传统始终主张以道德为优良政治的基础,通过在位者的德性修养来影响社会群众,使全社会从上到下建设高品质的政治生活,具有强烈的道德理想主义色彩。“政者正也”“为政以德”“为政在人”等观念无往不在地说明制度不可舍弃心性而独立,政治应由心性基础开出健全完善的制度,走一条由内而外的自然生长之路。

三、明礼治国:制度对心性反向规范

孔子一生颠沛流离,始终充满现实关怀。当孔子与鲁哀公对答时,哀公问:“‘敢问人道谁为大?’孔子愀然作色而对曰:‘君之及此言也,百姓之德也!固臣敢无辞而对?人道政为大。’”^{[6]1606}人不能离群索居,只能在群体中生存,有群体就有公共事务,要管理公共事务就自然产生政治。现代社会倡导学术独立,儒者也还是主张一边从事学理研究,一边关心社会治理,甚至直接将学理与现实联系起来,开出切实有效的治世方略,于政教有所裨益。因此,无论“政治儒学”还是“心性儒学”都不能不关心政治,既然关心政治,就必须按照政治的客观规律办事,必须重视政治法律制度的建构,不能凭一己私德处理公共事务。

人类生命历程的每一个阶段都少不了礼的熏陶涵养,如君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友无不以礼为进退揖让的依准。孔子曰:“民之所由生,礼为大。非礼无以节事天地之神也,非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也,非礼无以别男女、父子、兄弟之亲、昏姻疏数之交也。君子以此之为尊敬然。”^{[6]1603-1604}无论神律、法律,还是道德律,都是维系群体有效运转的秩序。以秩序治理共同体,才能使个体各安其位。从中国历史

实际治理经验看,制度性的分权制衡有所不足,很难有效约束无道无德的当权者。但这并不意味着儒家不重视政治制度,相反,儒学经典中充满了制度性的资源,“礼”作为儒家的核心思想,就代表了政治中的制度考量。

“政治儒学”批评“心性儒学”在完善人性方面“靠个体生命的证悟修为,而不靠外在的政治礼法制度”^{[1]85}。实则,“心性儒学”也不能缺乏制度规范,在心性与制度之间,制度对心性具有正向落实和反向限制作用。《中庸》以制度规范心性的思想表现在如下几个方面。

其一,推明制度与心性同源。朱子在注解《中庸》首章时,特别注重打通从天到人,从性到气,从道德到制度这条纵贯线索,以显现出制度虽然规范心性,却并非与心性完全异质,毋宁说本来就同源共体。“性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。”^{[2]19}礼、乐、刑、政都是指向制度的,是圣人根据凡人的德性高低而制定的矫正之法,只有与人的至善本性同一性质,才能导人向善,圣人才能以之教化普通民众,也教化为政者。儒家的现实治理依赖一整套的权力制衡方式,如中国历史上针对君主设计了经筵制和台谏制,曾经发挥了重大影响,不能说与儒家以制度限制心性的追求没有关系,这也是“心性儒学”的理想。

其二,良好的制度可以促使执政者之仁心更好地惠及天下。被划入“心性儒学”的孟子曾说:“离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方员;师旷之聪,不以六律,不能正五音;尧、舜之道,不以仁政,不能平治天下。”^{[2]257}所谓明、巧、聪、道诸项,可以类比人内在的道德原则;所谓规矩、六律、仁政,可以类比外在的制度规范。有尧舜之仁道,而不能建构出尧舜的制度,天下亦不可得而治。《中庸》谓:“郊社之礼,所以事上帝也,宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎。”^{[2]29}礼乐制度一旦创立,在相当长一段时间内是较为稳定的,不可能随意更改,而人的心性则变动不居,善恶难测。这就需要以制度的稳定性来限制心性的变动性,使心性始终符合客观的道理

和准则。对于上帝和祖先,在位者初始时不可能不心怀敬畏,以反制自己任意变动的情欲,却未必能长期坚持敬畏和克制。如有健全的礼乐制度,将对上帝和祖先的敬畏转化为特定的礼节仪式,要求君主必须在规定的时间、地点,以规定的仪节表达内心敬畏,并以身作则地教化臣民,那么心性就得到了稳定的涵养。

其三,以制度范导普通人走向“至诚”之境。“诚”是《中庸》一书中除了“中庸”以外最核心的心性思想,分别有两个层次:一是“诚者”,一是“诚之者”。“诚者”作为圣人之德或天生于人之禀赋全幅朗现,先知可以凭借天赋秉性,直接呈现本心诚明,所谓“诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也”^{[2]32}。而“诚之者”是中人之资,宜走见贤思齐之路,在政教制度保障下接受先知先觉教化,逐渐达到“诚”的境界。所谓“诚之者,择善而固执之者也”^{[2]32}。儒学本是“仁”“礼”之学,先知先觉者不需要依靠制度,反躬自律即可成德,而一般后知后觉者无不需要制度,通过他律进行修养。当然,这不是说先知先觉者拥有不受制度约束的特权,而是他的道德品质已经走在了制度前面,比制度要求的做得更好。故道德向制度展开,就是道德自律向制度他律延伸,圣贤向庸常扩充。“心性儒学”将人性分为“天地之性”与“气质之性”。圣贤与庸常相差不在天地之性,而在气质之性,故凭借制度的约束和规范,令其克己复性,各得其所,这就是政治制度的意义。

其四,明确提出治理天下国家的九条制度原则,即所谓“九经”:^{[2]31}“修身也、尊贤也、亲亲也、敬大臣也、体群臣也、子庶民也、来百工也、柔远人也、怀诸侯也。”^{[2]31}经就是常道,“九经”不仅是原则,还必须落实为制度。天子与大臣、群臣、子民、百工、远人、诸侯之间如何相处,有一套繁琐而严密的礼乐制度。天子不依制度而行,就会导致礼崩乐坏,天下大乱。修身是“九经”之本,必先身修德高,才能做到其他八项;反之,修身也离不开其他八项,必做到此八项,修身才不落空。儒者修身不是离开政治活动的出世超脱,而是就在各种政治制度的遵循中加以实现,如不能在制度落实中有所建树,修身也经不起考验。《中庸》的“九经”礼制全方位覆盖了

政治生活,与现代伦理要求划分“公德”与“私德”两块领域不同。在儒家,凡是为政者,其私德必不能违背公德,不能在公德之外另有所谓不容讨论的私德,即礼对心性的反向规范乃公私一体,不但公德要遵守礼制,私德也要遵守礼制。礼乐制度的约束范围超过现代法律,且不同于法律的消极惩罚,而是积极激励引导,使人在礼乐生活中得到训练,以掌握提升德性的行动细节和方法。

改制立法须有德有位,心性与制度相辅相成,合为一体。古代倘若没有德位相称的明君贤臣,就不能制礼作乐,“非天子,不议礼,不制度,不考文……虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉”^{[2]37}。现代则需要民意代表,他们代表了公共意志。须是道德和地位被社会认可,才能拥有普遍的公信力,获得最广泛的支持。《中庸》认为,王者治理天下之道应当通天人古今于一体,赢取全方位的合法性。“故君子之道:本诸身,征诸庶民,考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。”^{[2]38}这就将心性与制度并而为一,“本诸身”是立足于自身的心性修养,“考诸三王、建诸天地、质诸鬼神、百世以俟圣人”是付诸礼乐制度。优良的政治须为政者德性醇厚,又能接受制度规范。

结 语

质言之,仁与礼是儒家政治哲学的两翼,仁而不礼则仁无外在之表现,礼而不仁则礼无内

在之根据。就《中庸》论,心性制度二元互摄,不偏不倚的大中至正之道不仅适用于个人修身养性,同样也适用于国家政治制度的建设和政治活动的开展。道德自律和制度他律可同时进行,道德的柔性必须转化为制度的刚性,以制度为底线,以道德为引领,上下齐力,才是儒家在政治哲学上的整全取向。当世立足中华优秀传统文化,重建中国现代政治哲学,只讲道德自律是不够的,继承和发扬儒家本有的心性与制度兼顾的学理品质,才能更好地推进具体的制度建设。一方面发掘儒家政治资源中的“礼乐制度”,在保有德性教化传统的基础上,继承古典制度建构的有效理论和经验;另一方面批判学习他国政治制度构建的方法,实现外来制度的本土转化和创新,最终走向心性与制度和谐共荣的政治境界。

参考文献

- [1] 蒋庆.政治儒学[M].福州:福建教育出版社,2014.
- [2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011.
- [3] 黎靖德,编.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [4] 牟宗三.心体与性体[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [5] 阮元.十三经注疏:尚书正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [6] 阮元.十三经注疏:礼记正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 蒋庆.公羊学引论[M].福州:福建教育出版社,2014.
- [8] 钱穆.中国历代政治得失[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012.

On the Dualistic Interaction Structure of Political Philosophy in *The Doctrine of the Mean*

Liu Qingqu

Abstract: In the historical inheritance, *The Doctrine of the Mean* once belonged to the Confucianism system and was also included in the Neo-Confucianism system. It dominates both the disposition and system of Confucian political philosophy. On the one hand, *The Doctrine of the Mean* advocates moral integrity as the foundation of the establishment of the system. Moral qualities such as self-cultivation, good faith, filial piety, sincerity, and justice have an impact on the system; In addition to guaranteeing the implementation of the value of xinxing, the stability of the system has a counter-regulatory effect on xinxing. The sublimation of mortals from “dishonest” to “sincere” also requires institutional heteronomy. From the perspective of the Doctrine of the Mean, mind and system always complement each other and cannot be separated. This dualistic structure has shaped the classic paradigm of Chinese classical political philosophy.

Key words: Doctrine of the mean; politics; mind; system

[责任编辑/晨 潇]