

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第6期(第9卷,总第54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·

术有专攻与天容万物:传统何以再生····· 管 宁/5

·文明探源·

史前海岱地区大口尊传播路径研究····· 徐昭峰 王凯凯/16

论大禹和夷夏联盟的禅让制度····· 李竞恒/25

·思想文化·

先秦儒家政治哲学的整体性思维架构及其理论特征····· 李友广/33

黄老道家的正名和无为而治思想····· 陈 徽/44

·宋文化研究·

张栻义利双彰视域下之王道政治伦理思想探微····· 陈力祥 汪美玲/55

张栻对礼范畴内涵诠释的四个维度····· 李长泰/63

·中原论坛·

解“王莽九庙”建制之谜····· 高崇文/71

唐代移都就食现象研究····· 丁海斌 国婷婷/78

黄河文化的主要特征与时代价值····· 张占仓/86

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 闫德亮

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市丰产路21号

邮 编 450002

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2021年12月15日

目 录

·文化遗产·

- 论医学考古学的现实意义····· 赵丛苍/92
孟姜女传说风物研究····· 倪金艳/99

·文学与文化·

- 中原与边陲、书面与民间文学互动之范例
——西夏《五更转》源流及最早作者伏知道创作简论 ····· 徐希平/107
论司马光《文中子补传》····· 孙文起/115

·学子园地·

- 北宋东京城郊的礼仪活动与农业生产 ····· 黄嘉福/122

2021年(总第49~54期)总目录 ····· /128

·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 * 15 * 2021-12

国内订阅 全国各地邮局

国内发行 河南省邮政发行局

邮发代号 36-15

发行范围 国内外公开发行

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. 6, 2021

Main Contents

The Specializations of Art and the Capacity to Accommodate Others: How does Tradition Regenerate	Guan Ning/5
Research on the Spread Route of Big Opening Zun in Prehistoric Haidai Area	Xu Zhaofeng and Wang Kaikai/16
On the Shanrang System of the Alliance of Dayu, Yi and Xia	Li Jingheng/25
The Integral Thinking Frame and Theoretical Characteristics of the Pre-Qin Confucian Political Philosophy	Li Youguang/33
Huang-Lao Taoist's Thought of Rectification of Name and Governing by Inaction.....	Chen Hui/44
Zhang Shi's Political and Ethical Thought about Wang Dao from the Perspective of Righteousness and Interests	Chen Lixiang and Wang Meiling/55
Four Dimensions of Zhang Shi's Interpretation of the Connotation of Ritual Category.....	Li Changtai/63
The Explanation of the Mystery of the Establishment of "Wang Mang Nine Temples"	Gao Chongwen/71
A Study on the Phenomenon of Moving the Capital to Food in Tang Dynasty	Ding Haibin and Guo Tingting/78
The Main Features and Contemporary Value of the Yellow River Culture	Zhang Zhancang/86
On the Practical Significance of Medical Archaeology	Zhao Congcang/92
Research on the Scenery of the Legend of Meng Jiangnv	Ni Jinyan/99
Examples of Interaction Between Central Plain and Borderland, Written and Folk Literature	Xu Xiping/107
The Study of Sima Guang's <i>WenZhongzi Biography</i>	Sun Wenqi/115
Etiquette Activities and Agricultural Production in the Suburbs of Dongjing in the Northern Song Dynasty	Huang Jiafu/122



术有专攻与天容万物：传统何以再生

管 宁

摘 要：随着新时代全面建设社会主义现代化国家新征程的开启，物质现代化不断发展的同时，文化现代化显得愈发重要，它不仅赋予物质现代化以精神价值和思想价值，而且是确立民族文化主体性的关键。中华优秀传统文化的现代传播及其与新技术的融合，是实现现代转化的关键，但应建立在对中华美学精神深度理解基础之上。传统造物文化的现代发展，应充分运用新技能、新工艺，借助工业设计和智能设计，进行原创产品和品牌设计，形成当代中国人的生活方式。现代学科与产业分工日益细化背景下，既要注重专业化、精细化的行业匠意，又要促进跨界别、跨行业的融合创新，以工匠精神创造时代精品和经典。现代文化生产背景下的传统再生，需要把握和处理好大众文化的艺术品质、数字文化的经典凝定、实用主义的价值偏向等问题，从而构建以丰富文化内涵、形成价值体系为指归的文化生产体系与制度体系，创造具有中国特色的现代文化形态。

关键词：传统文化；文化主体性；新技术革命；造物文化；文化创新

中图分类号：G122

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)06-0005-11

在新发展阶段，随着中国式现代化新道路的开辟，中华优秀传统文化的继承与弘扬不仅成为当代中国文化主体性建构的重要内容，而且成为全面建设社会主义现代化国家新征程中必须进一步深度转化、全面推进的时代课题。文化主体性建构的核心意义，在于赋予物质现代化以精神价值和思想价值，单纯的物质现代化不仅难以持久，而且可能陷于物质主义的泥潭。唯有赋予物质现代化以灵魂，确立民族自身文化主体性，才有可能行稳致远、长治久安，实现真正意义上的中华民族伟大复兴。

一、美学：从传统经典到现代经典

当代中国文化创新发展不仅要满足人民日益增长的对美好生活的愿望、对文化的新期待，

而且要不不断确立和强化物质现代化条件下的民族文化主体性建构。文化现代化虽然建立于物质现代化基础之上，但却是物质现代化持续发展的内在因素，也是赋予物质现代化以价值根基的核心要素。物质现代化可以解决一个民族的生存问题，文化现代化则能够提供思想观念、价值体系和精神动力，保障物质现代化的发展方向、质量与可持续性。而在更深层意义上，有助于增强民族文化认同和文化自信。中华优秀传统文化博大精深、积淀深厚，不仅创造了古代社会人类轴心文明之一，而且创造了现代社会人类文明新形态。但这个过程依然还在持续，人类文明新形态还需要不断完善和发展，传统文化现代化尚未完成。并且，随着科技进步、社会发展，现代转型还将不断出现新的问题、新的趋势，需要我们持续关注和把握。事实上，传统

收稿日期：2021-09-23

作者简介：管宁，男，福建省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心特约研究员，福建社会科学院研究员、博士生导师，《福建论坛》执行总编辑（福建福州 350001），中国文化创意产业研究会副会长，主要从事文艺美学与文化产业研究。

文化现代转型是一个随时代发展而持续不断进行的过程,现代化之后还有后现代、人工智能时代,也会由此发展出与之相应的文化,而传统文化也必然要适应新时代要求,不断探索与实践新的传承与再造方式。对优秀传统文化传承与发展所进行的种种探索,使当下中国呈现出精品迭出、异彩纷呈的文化景象,其中两个方面的实践值得关注和总结。

(一)经典再流传:大众媒体翻转下的传统

文化经典是经由长期历史发展而形成的,是不同时代精神价值的艺术凝聚和智慧凝结,不同时期的文化经典之间,则存在继承与创造的复杂关系,正是这种关系连接起一个民族的文化脉络。无论社会如何发展,都不应偏离更不可抛弃、割断这个脉络,而要立足于这个脉络(文化基因)进行创新发展,进而形成新的经典和传统。媒介迭代在人类文明发展中起着至关重要的作用,尤其对传统经典的传播产生了积极影响。现代印刷术使得历史古籍得以广为传播,也使文脉传承在广泛的空间得以拓展实现。但对于经典而言,纸质媒体的作用除了便利传播、扩大范围之外,对经典文化的大众普及所发挥的作用并不十分明显,虽然各种注释、解读和研究的图书层出不穷,但基本上依旧限于知识阶层,难以抵达普通大众。影视传媒的普及一举改变了这种局面,经典的影像化和创意传播,极大拓展了经典的流传。当然,经典的丰富内涵与高雅审美要转化成直观通俗与浅显易懂的视觉文化,还必须经由一系列创意手段和方式才可实现。这在中国与其他国家都有成功的探索,并积累了宝贵经验。

作为中华优秀传统文化精华的中国古典诗词,以其精湛的语言韵律、独特的审美意境、深邃的精神内涵,集中体现了华夏文化的神韵与精粹,也成为人类精神创造的重要典范而辉耀寰宇、亘古流传。传承千年的古代诗词经典如何在现代文化创造中再现其美学魅力,激发和演绎出新的精神文化力量,传承和创造出新的文艺作品,成为新时代重要课题。改革开放40多年以来,我国出版了大量古代诗词集注和阐释论著,不仅为传承文化经典奠定了坚实的基础,而且为影视媒介传播经典提供了有力支

撑。如果说《中华诗词大会》是以电视屏幕为载体、诗词竞赛为手段而创造的一种现代视听传播,那么《经典咏流传》则是以电视媒介为依托而对传统进行再造的文艺作品。前者借助对经典诗词的竞赛式传播,使更多普通大众重温经典、品赏佳作,达到普及、推广经典的传播效应;后者则不只停留于经典的传播与重温,更注重经典精神内涵的延伸与再造,实现创造性继承发展。相对于《中华诗词大会》的竞赛方式,《经典咏流传》将“和诗以歌”作为核心创意点,摒弃既往类似节目的竞演元素,将古典诗词进行创作改编,谱以新曲,将专家学者专业解读与明星歌手现场演唱相结合,实现专业品味与大众传播、文本阅读与视听表演的完美结合,在立意与创意、形式与技术等方面都实现新的突破,达到了良好的视听体验效果。如有学者评论的那样,该节目实现了将重塑经典、沉浸音乐与超越观赏的构建国人精神坐标相维系,“践行创作有温度、有力度、有深度、有广度的文艺作品”^[1]。

再如,唐代诗人卢纶的《塞下曲(其二)》:“林暗草惊风,将军夜引弓。平明寻白羽,没在石棱中。”这是一首表现“飞将军”李广威猛雄壮、英雄气概的诗歌,在节目中被创作改编为由刘恺威演唱的《将军引》,并融入摇滚音乐风以强化威武彪悍之气势,更加凸显出音乐表演的自身魅力及带给观众的沉浸式体验,且表演前后又穿插专家解读和主持人、音乐家之间的对话,从而实现多维度、多层面、多形式的展现。经由电视节目的二度创作,不仅使得经典诗歌的主题意蕴再度呈现,先人的英雄情怀活脱再现,而且其审美精神得以创造性延续,解读、演唱本身成为一个新的文艺作品。同样是取材英雄主题,王昌龄的《出塞(其二)》则被演绎为一首具有现代流行歌曲意味的《缘分一道桥》,并荣登音乐排行榜之首。这首由王力宏演唱的歌曲,作词是善于将古典诗词意境和境界进行转换运用的方文山,这首歌词呈现出豪放雄迈的别样中国风。这种对历史原典的再创作,不是以娱乐为导向,而是以传承弘扬中华优秀传统文化基因为指归。作品主题以弘扬正能量的英雄气质为指向,各种视听手段的运用围绕核心内涵表现、渲染,从而达到以内在精神气概形成艺术

感染力,而非以表象化、娱乐化取悦观众。艺术创作在深入体现原典精神的前提下,富有创造性地融合当代审美需求进行二度创作,把王昌龄的“秦时明月汉时关,万里长征人未还。但使龙城飞将在,不教胡马度阴山”作为导入,先是按原诗主题境界创作了“狼烟千里乱葬岗,乱世孤魂无人访,无言苍天笔墨寒,笔刀春秋以血偿”,接着用现代歌曲语言进行意境的延伸与拓展,如同原典诗作母体中生长出艺术新芽,题旨、意趣相承,另有一番格调。豪迈、悲凉背景下呈现的情爱叙事,融入“故事,天涯,战袍和长城谣”相关要素,词简明,意果决,使爱情主题融入雄关漫道、大漠孤烟的宏阔帷幕之下,更为深沉,更具力度,在“唤醒、强化与认同”中,实现了“对中国‘文化记忆’的建构”^[2]。原典之文字文本,经由视觉和听觉的巧妙转换,形成更利于传播和接受的新视听文本,文化基因被激活、传统被活化创新,不失为大众媒体对原典传承、再造的成功实践。

虽然这些源于文化经典的影视作品,其本质属于大众文化产品,在法兰克福学派看来那是由文化工业生产的“同质化、标准化、可预知”的文化商品,这种“文化商品被商品拜物教所玷污,不再像真正的艺术,它们的价值不在于它们自身,而在于它们的交换价值”,“大众文化产品被赋予了一种表面上的差异,一种虚假个性”^[3]⁵¹。这一出自20世纪上半叶的观点,在今天文化产业(文化工业)普遍被纳入各国的国家战略背景下,虽因时过境迁而难免论有所谬,但仍然有其理论价值。如对于当下虚拟偶像、潮玩等流行文化而言,有一定程度的批判意义,但对于像《经典咏流传》这类作品,因其对文化原典的专业化阐释以及忠实于原作的改编和精心打磨,已然具有了高雅艺术的某些特征,显然不同于纯粹娱乐化的大众文化产品。事实上,大众文化发展至今,已经演化出不同趣味、不同品位和不同艺术水准的文化产品,已经不能像阿多诺等人那样以一种固定的标尺来衡量、评判大众文化。在某种意义上,现今一些大众文化产品正在克服早期文化工业的弊端,而走向与高雅艺术的融合,未来将出现越来越多雅俗共赏的大众文化产品,而其中的精品也将成为新的文化经典。

(二)新技术重构:从文化原典到二次元

当今世界新技术革命不仅直接推动和提升生产力水平,促进经济发展和转型升级,而且有力推动文化与科技融合,为传统文化再造和文化产业新业态发展注入了充沛生命力。在新兴文化产业领域中,游戏动漫从新科技获得的驱动力尤为明显。游戏业的竞争与发展,同时也有力促进了数码3D技术的不断突破与完善。十多年前人们在电影《阿凡达》中已充分领略了数码技术形塑虚拟人物的出色表现。现今的3D技术更是日新月异、日臻完美,在给游戏业带来新发展的同时,也极大拓展了3D动画电影的表现空间。从文化原典中寻求素材进行全新演绎成为重要趋势,并诞生了许多优秀作品。美国迪斯尼出品的3D动画电影《冰雪奇缘》改编自安徒生名作《白雪皇后》,主人公安娜作为阿伦黛尔王国的小公主,聪明伶俐、勇敢无畏,但在改编中被注入新的特征:性格清澈明亮、温柔善良却又有一根筋,成为不同于原典人物的新形象。故事情节铺排曲折有趣,“在叙事上运用了角色性别弱化、多角色线索、自我认同的哲学性阐释等新的表述结构”^[4]。而3D技术构建的唯美场景、生动表情更使得这种叙事模式形成新的审美趣味,获得了观众的普遍赞赏,斩获第86届奥斯卡金像奖最佳动画长片、最佳原创歌曲奖,第71届金球奖和第41届安妮奖最佳动画长片,并以全球12.74亿美元(约合人民币90亿元)票房成为全球动画史票房冠军和影史票房榜第5名。这一叫好又叫座的经典大片,也充分显示了科技与文化融合对经典再造具有至关重要的作用。电影《哪吒之魔童降世》取材于家喻户晓的中国神话,且先前已有传统动画经典了,如何将这一经典借助数码新技术进行再创作再演绎,形成全新的形象和内涵,需要有别出心裁的创意。这部影片充分利用最新3D技术进行精细制作,配音演员精挑细选,主人公形象制作淘汰了百余个模型后才确定。电影以具有反叛精神的“我命由我不由天”为主题,凸显了主人公对世俗规范和个性表达的追求,与同是叛逆形象的古典神话人物孙悟空有异曲同工之妙。所不同的是哪吒新形象造型设计更有现代感,其面部采用哥特烟熏妆风,浓重的黑眼圈还时常

流露出邪魅笑容,行为举止总是一副吊儿郎当的模样,虽然这与传统哪吒形象相去甚远,却具有适合年轻一代审美趣味的炫酷风格。以此形象所表现的命运主题,以及亲情、友情、师徒情等颇具中国人伦意味的观念内涵,使得传统哪吒形象实现全新的视觉转化,同时讲故事的水平也大有提升,由此创造了49.74亿元人民币的票房业绩,在2019年国内票房榜中排名前五名。但值得深思的是,这样一部在国内拥有高票房的影片,在北美市场却只有400多万美元票房,个中缘由除了发行渠道不畅通、营销不给力之外,还在于精神文化产品存在文化折扣、创作初衷未充分考虑跨文化传播特点等原因。如何用国际话语和表达方式讲好中国故事,是推动高质量发展和文化走出去应予以高度重视的问题。

随着数字技术日趋成熟,人们越来越热衷于将文字经典转化为视觉文本,甚至将古典绘画文本进行局部数码动画改造。例如,以宋代花鸟画为蓝本,让花儿、禽鸟与树枝实现静态视觉到动态视觉的转化。这固然是一种传承,其意义主要在于拓展经典传播范围,但毕竟不是原创性的文化生产。当然,我们应当看到,数字技术的发展为经典的传播和传统再造提供了无限可能。如同有学者总结的那样,计算机拥有两大优势:一是“可以使用我们自然语言中不存在的任意精度,来量化各种各样的视觉元素,从图像的颜色到自拍中的微笑程度”;二是“可以定性地描述图像的特征,或者描述图像中没有表现出明显视觉‘元素’的部分,例如波洛克作品中的色彩线条或阿尔贝斯作品中的正方形”^{[5]6}。这为文字和图像经典作为资源要素的传承转化创造了更多机会,作为文化研究者,我们既要关注阐释数码艺术的发展现状与走向,更要分析预测计算机可能带来的未来文化发展向度。虚拟偶像作为典型的技术与文化融合产物,近年呈现繁荣之势,发展出虚拟歌姬、虚拟网红、虚拟主播、二次元虚拟偶像、电竞衍生虚拟偶像、虚拟偶像团体、明星数字形象等多种类别,不仅具有鲜明的二次元文化特征,而且也以不同方式、手法传递着古典美学要素,具有显性与隐性传播古典美学、形成中国风格虚拟偶像的重要功能特质,从而达成借助数码艺术实现民族文

化认同的价值目标。从文化产业的经济维度看,虚拟偶像已经发展为新的文创产业增长点,虚拟偶像正吸引着越来越多的受众关注。据《2021中国虚拟偶像行业发展及网民调查报告》显示:“2020年中国虚拟偶像核心产业规模为34.6亿元,同比增长70.3%,预计2021年将达到62.2亿元;另一方面,随着商业价值被不断发掘,越来越多产业与虚拟偶像联系在一起,虚拟偶像带动产业规模2020年为645.6亿元,预计2021年为1074.9亿元。”^[6]网民的追星现象日渐普遍,虚拟偶像的出现和不断优化,成为众多追星者的新宠。不仅如此,“虚拟偶像潜藏的巨大收益和无限前景让更多资本关注并涌入这一赛道,虚拟偶像的运用场景和发展形态变得更丰富多元”^[7]。如延伸产品中的手办、唱片等产品,随着时尚潮流的变化与更迭,形成适合不同时期审美趣尚的消费热点,会不断有新的粉丝投入精力和金钱,由此构成虚拟偶像流量变现的重要渠道。但虚拟偶像在文化内涵上存在创意设计水准不高,以及审美趣味导向管理不易把握等问题,在商业运作上存在入局门槛与运营成本高、风险大等问题。需要进一步在虚拟偶像创意设计过程中,深入挖掘古典美学精华,在深度理解中华美学精神基础上,把握虚拟偶像建模、形象设计内在美学规律,不断探索和提升古典美学与现代审美的融合创新,创造具有世界影响的虚拟偶像,使之成为中华文化走出去的重要载体。

二、造物:从工艺美术到工业设计

相形于精神文化,造物文化更关乎我们的日常生活,衣食住行涉及的物质因素构成了人们生产生活与人际交往空间,是一种更贴近生活日常、更融入家常日用、更贯穿社会活动的文化。那么,在物质现代化日益发达的今天,日用器物和公共设施作为一种构成生活方式的造物,应如何体现文化主体性,如何体现具有中国人趣味和情感的生活方式,成为造物文化必须考虑的重要问题。这是因为造物不只是解决生活需要、提升生活水平,而且关乎生活方式、人生观念。我们很难设想,倘若现代化的中国,人

们普遍使用的日常生活产品,以及包括交通工具、建筑、园林、装备器械、通讯设施等大都来自西方技术和品牌,我们还能有多少文化自信?还能创造当代中国人的生活方式吗?

(一)从传统工艺到新技能

文化的传承就其更深刻的意义而言,是生活趣味、生活方式的传承。精神性的文艺作品作用于人们的情感、思想,物质性的器物产品更多作用于人们的行为方式、生活方式。农耕时代中华民族创造了辉煌的造物文化,今天留存于博物馆中的大量文物和保留在民间的优秀非物质文化遗产,多半是那个时代生产力条件下创造的造物文化,代表着当时的工艺与审美水平。传统工艺美术因此成为中华文明极为重要的组成部分,其中所积累的精湛工艺和造物智慧蕴含着民族文化基因密码,无疑需要保护与传承,不仅应使之成为当代造物的内在美学支撑,而且要在工业与智能时代以新的方式传承与再造,并由此建构现代社会条件下中国人的生活方式。

博物馆文创无疑是促进传统工艺美术经由再设计而形成体现新造物的重要方式与途径,北京故宫的创意设计树立了标杆:从朝珠耳机到故宫雕花口红,从祥瑞蟠龙麒麟摆件到龙凤马克杯情侣套装,以及各类宫廷风文创设计产品,成为引领传统工艺美术融合现代设计进行产品开发的新国潮与新文创。其实践与发展方向亦符合近期由国家文旅部、中宣部和国家发改委等八部门发布的《关于进一步推动文化文物单位文化创意产品开发的若干措施》之精神,即“坚持以社会主义核心价值观为引领,保护传承弘扬中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化,深入挖掘文化文物资源的精神内涵,使文化创意产品成为广大人民群众感悟中华文化、增强文化自信的重要载体”^[8]。北京故宫文创的成功,主要体现在以现代设计与审美趣味将代表传统工艺最高水平的宫廷文物进行再创造,适应了当代社会人们对高品质创意产品的需求,但却因此忽略了一个隐而不显的重要问题,那就是设计理念是否科学先进,是否符合广大消费者真实需求,是否代表着当代设计的趋势与潮流,是否有利于形成具有国际认

可度的文化品牌。故宫文物作为皇室宫廷器物,体现的是皇家富贵华丽的审美风尚,是那个时代皇家贵胄少数阶层生活与艺术趣味的集中反映,其中绝大多数器物都是依照皇家特殊的审美要求进行设计与定制的,不仅与当时平民百姓的日常消费和生活趣味相去甚远,而且与现代社会普通大众的日常文化消费和审美趣味存在隔阂。尽管诸如朝珠耳机、贵妃口红等文创产品受到一定程度欢迎,但毕竟不能替代现代人普遍的、日常的生活需求,也不适合作为当代中国大众普遍的审美追求。故宫文物虽然可以代表一个民族的工艺与审美水平,但它只是特定阶层小众化的美学趣味,即便当时的民间也并没有发展出效仿皇家风格的造物体系,如皇家园林与私家园林在审美趣尚上就大相径庭。即便是圈椅这样的日常器物,也形成了宫廷与民间、文人与百姓之间的审美差异与区隔。

事实上,皇家建造与器物虽然体现了贵重材料和精工匠艺,但未必都能代表最高的文化艺术品位,而文人士大夫审美传统下的建造与器用,则往往具有更高的艺术品格与价值。如此可以说明,为什么明式家具被大量西方收藏家收藏,而输出海外的诸多古典园林为什么是苏州私家园林而不是皇家园林。在皇家贵族阶层早已退出历史舞台的现代社会,更应倡导一种面向百姓、面向日常生活的设计理念,平民化、生态化设计应成为主导的设计思想,应从中国民间工艺寻求灵感,创造今天日常化、高品质的器物,形成中国人平民化、日常化的生活方式。民间艺术蕴藏的造物智慧与文化内涵,是平民化设计不可多得的宝贵资源,如“梵几”家居品牌就有不少高水准设计来自民间器物的启迪。同时,我们还需要从传统文人趣味的造物文化中汲取养分,文人艺术在艺术史上具有很高的地位,潘天寿评价八大山人、石涛绘画艺术成就,便将“意趣”作为评判标准。在他看来,“谁能真正登上绘画史顶峰,这与其说最终取决于笔墨,毋宁说首先取决于品格、意趣,‘意趣’上‘高人一等’,其‘用笔着墨’也就将‘高人一等’”^[9]。文人以其意趣主导设计的园林、明式家具以及文房器皿等具有很高的艺术价值,以此为资源可设计创造高端的现代日常用品,形成体现当

代中国审美趣味的文人化、艺术化的奢侈品,适应不同阶层和消费群体的个性化需求。西方众多引领当代审美和高端设计的奢侈品,多数由知名艺术家和设计师主导或参与设计,标识着现代设计趋势与走向。而中国设计也应结合传统文人造物美学和当代艺术家、设计师的造物美学,创造具有代表性的国际知名奢侈品牌。唯其如此,也才有可能形成世界接受的当代中国造物设计话语体系。

无论是平民化、生态化还是文人化、艺术化的设计,造物文化的当代发展离不开对传统工艺的超越,不仅现代造物在工艺流程、材料科学、技艺水平、生产方式等方面,明显不同于农耕时代,而且传统工匠技艺秉承的师徒传授、单向传承的人才培养体制,已经被双师教学、校企合作、项目教学、专业实训等系统化的现代工艺美术人才培养范式取代^①,更何况还有相当一部分融入了现代设计、工业设计教学体系之中。由全新设计教育体系培养出来的设计师,是承担传统工艺现代转化的核心主体,其综合素养决定了转化的水平与成败。因此,新一代设计师不仅要深入研究和掌握传统造物文化精髓,也要深刻理解和熟练运用现代设计语言;不仅要跟踪前沿造物技艺和材料科学的发展趋势,还要确立和形成具有前沿性的设计理念与思想,最终形成当代中国设计话语体系。

(二)从工业设计到智能设计

在与工业革命和现代化进程相伴而生的工业设计逐步占据设计领域主流地位的今天,传统工艺美术的存在价值始终处于一种起落不定的境况,几乎伴随着工业化的全过程。但总体看来,拥有传统工艺造物文化资源的国家,在工业化初期相对忽视了工艺美术的价值。随着机器美学兴起和不断趋于成熟,1907年德意志制造同盟和1919年包豪斯设计学院的成立,标志着现代设计体系的建立并在造物领域发挥越来越大的作用,也必然导致传统工艺设计被边缘化。但随着现代化进程的推进,人们愈来愈意识到传统文化以及工艺的价值,意识到传统造物智慧的当代意义,而更深层面的意义还在于传统造物文化有助于构建民族文化主体性,增强文化认同感。中华传统造物设计曾经名冠全球,近代之后西方

迅速崛起的工业设计改变了这一格局,并引领了百年来现代造物文化的世界趋势。工业设计处于明显滞后的中国,借助改革开放带来的制造业崛起和设计教育的发展,已经具备了一定的基础,为吸收传统造物文化智慧、发展现代工业设计创造了良好机遇。而在这方面,日本对振兴传统工艺、推动其融入现代设计所作的探索,值得借鉴与参考。

日本传统手工艺的生存发展拥有良好的政策与社会环境,日本早在1973年就颁布了《传统工艺品振兴法》,而且强调“美用一体”理念,善于借助现代设计融入日常生活,成为活在当下的传统工艺,同时能够持之以恒地不断设计创造新品并提升品质,使传统的老字号逐渐成为国内外知名品牌。公长斋小菅是日本国宝级竹工艺品牌,是创始于1898年的京都竹制品作坊的品牌,其致力传承以风骨为核心的竹文化美学,立足为大众日常生活提供精美竹器小物品,将传统竹文化以习焉不察、日用不觉的方式融入大众日常生活。以用心做好每一个细节的艺术哲学,推崇“美到极致”的工艺和设计,借助竹器纯、直、缘等特性进行创意制作,尽显竹器的纹理之美、弧线之趣和生命气息,先后数次获万国博览会大奖。曾经主要为皇室和宫廷制作使用的传统工艺,在新的设计理念下走入当代人生活之中,其与现代设计大师三宅一生合作,为秋冬巴黎时装周设计竹编提篮,成为人们追求雅致生活情趣的一种标识。此外,还有被誉为日本“活国宝”的专注于制造精美和服专用织物的品牌“细尾织物 HOSOO”,其与国际顶级家居品牌及时尚品牌展开合作。由日本皇室赠与印记的陶艺工坊品牌“朝日烧”、全手工打造铜、锡茶桶制品的京都传统工艺品牌“开化堂”等,都充分体现了高品质传统工艺活态传承、创新再生的可能。还有一些以转化、融合前沿技术,促进跨界协作的创新方式,如以传统工艺“西阵织”的核心工艺开发生产车内装饰材料和壁纸,以高端质感的产品拓展了市场空间和话语权^②,成为高端产品的典范。但如何与工业设计在更广泛、更深刻层面实现融合,还需要不懈探索与努力。相形于日本对传统手工艺的执着,北欧日用家居品牌宜家更具有工业设计的特征,其

中也大量吸取各国传统工艺元素,成为以现代设计和流水生产方式传承传统工艺的重要途径。

拥有深厚造物文化传统和精湛民间工艺的中国,对传统工艺现代转型、转化探索的脚步从未停止。造物经典如《考工记》《天工开物》《长物志》《营造法式》《髹饰录》《园冶》《陶记》《木经》等,蕴含了丰富的造物美学与思想,是工业设计和智能设计的宝贵资源。“天人合一”“道器合一”的哲学造物观;“师法自然”“巧法造化”的自然造物观;“格物致用”“以身度物”的人本造物观;“物尽其用”“敬天惜物”的节用造物观^③,形成了与中国传统美学精神相呼应并具有内在一致性的系统造物美学思想。并且在陶瓷、青铜器、丝织品、家具等器物 and 建筑、园林、桥梁等造物细分领域中,形成源于古典造物基本思想的各类行业与门类造物工艺和审美理想。然而,在现代化背景下,如何处理传统技艺与包括数字技术在内的前沿科技之间的关系?手工技艺生产方式如何与工业化、智能化生产方式达成某种默契的融合?始终是萦绕设计师们脑际的问题。为此进行的一系列探索性传承创新,让人们看到了解决问题的希望与可能。在建筑设计领域,出现了一批实验性的现代建筑设计,王澍、马岩松、张雷等建筑师以不同方式传承古代民居建筑工艺和美学传统,或尝试民间建造的现代运用,或探究古典山水画意境的立体呈现,或实践江南民居粉墙黛瓦的当代变革,为把传统描刻在华夏大地上交出了一份出色画卷。在家具设计领域,出现了一批传承明式家具和民间家居传统的现代新中式家具设计,蒋琼耳、陈仁毅、高古奇等设计师,在深度理解和把握传统家具美学精髓的前提下,融合现代主义简约风格,探索两者之间审美对话与衔接的途径,创造了“春在”“梵几”等中国风高端家具。这些探索,为传统造物文化的现代转化开辟了新路,积累了经验,也为工业设计领域建构中国本土设计话语体系奠定了基础。

人工智能的快速发展与迭代,使工业设计领域发生了深刻变革,我们不仅要借助设计文化普及和教育转型提升工业设计水平,在该领域确立中国的话语权和地位,而且要充分把握人工智能占据世界前沿的机遇,在智能设计领

域抢占先机,实现工业设计跨越式发展。而该机遇同样有利于促进和提升传统造物文化的传承、创新,促进和提升基于传统工艺的创意产品开发与科技应用水平。要有计划地系统性运用影视媒体、AR、VR、柔性电子、智能感知、全息成像、裸眼3D、互动影视、新型材料、泛物联网等技术,全面挖掘、普及传统造物、民间工艺的技艺与美学(如中央电视台制作的《天工开物》《园林》等电视节目,在宣传普及造物经典、展现园林美学方面发挥了重要作用),逐步强化提升传统造物文化在大众中的认同度、接受度、喜爱度。设计师应系统、深入理解和掌握传统造物技艺与美学精髓,同时还要系统、深入把握西方现代设计语言,熟练运用智能设计手段,以实现两者深度有机融合。从创意美学角度来看,智能设计不仅是技术问题,更是美学取向问题,如同工业设计已经从超越传统工艺美学中形成自身的美学体系一样,智能设计正处于起步阶段。传统工艺美学产生并建立于农耕社会,属于古典美学;现代文化产生并建立于工业社会,属于工业美学;智能文化酝酿并形成于人工智能社会,属于智能美学。智能美学作为新生事物,需要不断丰富和发展,有意识地进行前瞻性智能美学构建至为重要。人工智能运用可实现文化与高科技完美融合。人工智能与传统工艺的结合,初始阶段总是以体现科技功能为主,逐渐实现功能与审美的有机融合,由此形成更加丰富多样的文化创造形式和智能设计产品,拓展传统工艺的应用领域和场景。

三、转场：从专业素养到学贯百家

农业文明背景下,文化发展从创造主体与门类划分来看,知识阶层致力于精神文化生产,工匠阶层侧重于手工艺制造,行业壁垒格外分明,形成隔行如隔山的现象。而文化消费主体方面,精神文化产品以及高端造物产品的消费群体主要限于官宦之家、富商家族与文人后裔,日常造物文化产品的消费群体主要是平民百姓。但从总体上看,前现代的文化生产,其门类、行业之间的界线可谓泾渭分明,甚至同一行业也因地域差异而形成不同的工艺体系与美学

风格,如建筑方面就形成北方民居、徽派民居、客家民居、闽南民居等。但在工业文明尤其是互联网时代,这种行业壁垒现象逐渐被打破,日渐趋向于行业融合与创新,也由此产生新的知识体系和认知方式。如果说古代社会的“学贯百家”是局限于春秋战国诸子百家之哲学领域,今天的“学贯百家”则应是贯通学科、融会文理的海纳百川式的宏大视野。

(一)术有专攻与市场细分

农耕时代无论是精神文化还是造物文化的发展,其门类艺术与技艺基本遵循自身独立发展的模式,在传承中始终沿着专业化、精细化方向发展。古代诗、书、画一体的融合当然是个例外,绝大多数文艺门类如文学、音乐、舞蹈、戏曲、曲艺等,传统工艺如建筑、园林、家具、陶瓷、丝绸、金银铜器等,以及民间非物质文化遗产中的雕刻、铸剑、竹编、特色器物制造等工艺美术,无不是技出独门、术有专攻、各行其道、传承有序,行行均可以谋生,行行均能出状元。然而,现代工业化生产方式的建立,使得建立在“经验形态的知识”基础上的传统艺术和工艺,被建立在“原理形态的知识”(现今已处于“交叠形态的知识”时代)^[10]基础上的现代化背景下的各种文化行业所取代,从而失去了生存发展的社会条件与市场空间,非物质文化遗产由此成为遗产而被纳入保护范围,能够独立维持自身发展,或融入现代文化生产体系实现再生的毕竟十分有限。有幸的是,建立在“交叠形态的知识”基础上的人工智能时代,由于信息技术的快速发展使世界发生新的革命性改变,其核心特征在于“信息技术不仅是信息技术,它日益与其他科学的知识相互融合贯通,从而让科学知识呈现出许多新的特征”。同时,这一知识形态呈现微观上更深入、宏观上更辽远的特征,促使“人们希望从多种层面上融贯地理解世界”^[10]。而这种现象与趋势,同样影响了文化领域的发展方式,即不论是历史悠久的传统艺术和工艺,还是层出不穷的新兴文化业态,都处于一方面追求术有专攻、精益求精的专精品质,另一方面寻求彼此融合对接、交叠互嵌的创新动力。有学者总结了优秀传统文化数字化传承与发展的六大新特征,其中就有“知识体系精细复杂”“时空跨度全

面覆盖”之特征^④,表明专业知识技能的细分与古今各行业门类跨界融合在数字时代已成为重要趋势。因此,面对这一趋向,我们应当在更加宽广的视野下探索传统转型与创新,即确立中华优秀传统文化传承、创新、发展的双重视野,将术有专攻与天容万物的思维相融通,既强调专业性、行业特质,又强调融合性、交叠创新,形成不同于以往的全新文化创造模式。

(二)精工匠意与跨界破圈

在急速发展的现代化背景下,拥有悠久历史与深厚文化积淀的国家,其传统文化在形态上必然具有多样性和丰富性。中国的非物质文化遗产丰富多样,截至2020年12月,列入联合国教科文组织非物质文化遗产名录(名册)项目总数位居世界第一,成为当代众多设计师致力于转化创新的不竭资源,创造了许多适合现代消费者审美需求的文创产品。博物馆文创在国家政策大力鼓励和支持下,更是借助创意设计形成了一批中国风文创产品。这其中不仅程度不同地继承了传统技艺,而且打破了各类非遗界限进行融合创新尝试。与此同时,新兴数字文化产业,一方面凭借数字技术和数字平台,在越来越广泛的领域和维度,实现了对文化产业从创作生产到消费交易,从创作主体到创意形式,从定向生产到个性定制,从泛众消费到偏好养成的全方位、跨领域的赋能;另一方面,中国消费人口优势与大市场赋能,为多样性、多元化创新提供了不可多得的机遇和发展空间,如得益于数量庞大的观众基数,小众化、个性化的创意均能获得生存机会和发展前景,像“快手”“六房间”“B站”等社交视频网站,只要有百万计数的创意与表演,就都能找到自己的观赏受众^⑤。

传统文化本身的丰富性、多样性,为现代转化和数字技术运用提供了极为宝贵的产业资源。据有关学者总结,“按照世界知识产权组织的定义,传统文化表现形式多样,包括语言表现形式,如民间故事、民间诗歌和谜语、记号、文字、符号和其他标记;音乐表现形式,如民歌和器乐;行动表现形式,如民间舞蹈、游戏等;有形表现形式,如民间艺术作品,特别是绘画、雕刻、木工、珠宝、编织、刺绣、服饰等,还有工艺品、建筑等形式”^[11]。这不仅为文艺创新,也为设计创

新提供了丰富的资源要素和创造性转化的可能,借助数字技术可以在现代文创、当代审美创造中融入传统文化,形成传承寄寓民族文化基因的新型载体和表现形态,使当代受众更好接受与理解民族文化^⑥。如非遗漆艺与农民画结合形成农民漆画这一新的艺术品类,使文化产品的多元化能够在传统之中产生。数字技术则能够对优秀传统文化的再造与创生发挥更重要、更广泛的作用,无论是古典文学、绘画、音乐、舞蹈、戏曲乃至经典古籍等精神文化,还是陶瓷、青铜器、文玩、工艺品等造物文化,均能借助数字技术进行传播和再创意、再设计,形成品类繁多的多样化、个性化文化产品,既满足大众化消费需求,也适应小众化、分众化需要。

多样性、多元化的文化产品,虽然可以满足市场细分、个性消费需求,但从供给侧改革和高质量发展角度出发,还需要有更专业、更高水平的技能支撑和品质保障,尤其是新技术、新技能的运用,不能因为是最新工艺、最新技艺和最新形态而降低品质要求。就动漫产业而言,高质量的作品得益于先进数码技术和精细化分工。如日本动漫产业虽以二维动画为主,但对各制作环节有着精细分工,每道制作流程中的专业人员只专注一个环节而不及其他,确保各环节、工序由最熟练、最专业的人员来完成,真正达到术有专攻、精工细作,以高度专门化和精细化工序达致作品的高品质。同时“在设计动漫人物和故事情节的时候十分注重细节的描写和刻画”,使精良的动漫产业成为体现当代日本工匠精神的新兴产业^⑦。新技能不断涌现、专业分工日趋细致已成为数字时代文创发展趋势,但专业细分并不会天然产生精工精品,工匠精神的灌注依然是高品质保障的前提。《哪吒之魔童降世》之所以能在国产动画影视片票房榜上拔得头筹,就是凭借“死磕”的工匠精神进行精工细作的结果。导演在浮躁的市场氛围下,坚持以追求完美和慢工出细活的淡定,精心打磨剧本,反复推敲画面特效与配音,力求达臻最高标准和最佳效果。但在数字时代不时有爆款产品出现的市场利益驱动下,工匠精神时常遭遇尴尬。日渐走红的盲盒文创产品,应以富有创意的IP为产品核心,不能因过分关注特殊营销模

式带来的消费新奇感,而将缺乏文化内涵、制作粗糙的产品借“盲”出货,让消费者的预期大打折扣,最终损害产品信誉,影响长远发展。

数字技术对文化产业的赋能成为文化发展的新增长点,并被纳入国家战略,有效激发了文化创作生产主体的融合创新意识。张艺谋打造的《对话·寓言2047》观念表演,延续了他在奥运舞台导演的“北京8分钟”创作理念,致力于运用数字技术与传统非遗文化融合,用世界语言表现本土文化。张艺谋经由对人类与人工智能关系的思考,借助高新技术与传统艺术的对话,探索一种观念性表演,如《神鼓·影》中采取古典与现代、东方与西方、技术与文化元素的多元混搭方式,将现代舞、机械臂、优人神鼓、马头琴、呼麦等元素融于一体,由现代舞新人、台湾优人神鼓、科技公司等表演团队协同完成,实践了运用现代数码灯光和影像转换等手段表现对光影迷恋的艺术情怀。张艺谋还将传统技艺作为一种背景点缀,如舞台主场景是现代舞和灯光秀,在右边安排一个传统织机织布的场景,两者同在一个空间形成的对比、反差,触动人们对传统工艺怀旧、眷念的同时,也引人深思。再如,以现代舞体现京剧艺术元素,将老生的胡须作为装饰与现代舞服装相融合,以科技梦幻的灯光效果衬托舞台;尝试把陕北说书、泉州南音、西北花儿、彝族海菜腔等非遗,借助与现代科技的奇妙组合形成独特音域与意境。在这种融合中,很难说是传统演艺非遗还是现代舞台表演产生的魅力更大。应该说是融合本身构成了全新的视听审美效果,这或许也是非遗演艺现代生存的一个重要途径。文化创意与新技术结合形成的种种应用场景,改变了文化生产方式与表现系统,拓展了传统文化的发展空间,而人工智能对非遗智能化传播所形成的仿真场景,有效促进了大众对非遗内涵的感悟和体验^⑧,为非遗发展构筑了更为广阔的前景,这个过程中,多元化多维度的融合成为至关重要的创新方式。

结 语

中华优秀传统文化的传承与创新,离不开现代化背景下包括现代创意、文化观念、工业设

计、数字技术等在内的当代文化生产方式与审美诉求,同时也离不开以民族文化为主体的审美精神、价值理念作为内涵支撑。而协调处理这两个方面的关系,则既要善于运用先人的哲学智慧,也要善于提炼现代文化实践和外来经验,赋予中华优秀传统文化新的内涵与生命,在创造和续写民族文化新的繁荣与文明图谱的同时,成为人类文明新形态的重要支撑。当然,这无疑是一个曲折、复杂、艰辛的探索与实践过程,需要我们保持一种勇于大胆创新又善于自省批判的精神意识,对可能存在的偏差和失误及时进行纠偏与预判,不断优化和完善创新模式与制度体系,走出一条中华优秀传统文化现代转化的中国道路。当下,我们应关注与检视传承和创新过程中的如下问题。

第一,大众文化的艺术品质问题。这似乎是每个时代文化建设领域都会遭遇和需要面对的问题。玛莉·温等学者认为:“大众在没有教育意义的大众艺术上花去了太多时间,并因此在有益的、有教育意义的、建设性的成果上投入太少时间。由此分析,他们得出了一个文化的‘格雷欣法则’(Gresham's Law)——坏的驱逐好的,即大众文化取代了美的艺术和民间艺术。”^{[3]48}这个论述直指大众文化日益兴盛背后存在的问题:大众文化消费带来酣畅喜悦的同时,不仅挤占了主流文化、高雅文化的空间,艺术含量也往往随之淡化、流失;其背后还映射着资本对文化的操控与扭曲,这是需要关注和警醒的。虽然大众文化的兴盛有助于从艺术普及和产业基础两个角度形成对高雅艺术的支撑,但前提是作为文化消费日常的大众文化,也必须在市场竞争中不断提升艺术品质,毕竟文化意蕴、审美精神和价值情怀的缺失,最终导致外表繁盛后昙花一现。被技术赋能之后,娱乐性、大众化倾向日趋凸显,短视频、微电影等制造了数字文化产业与新业态的文化奇观,诸多理论家从文化产业角度投去赞赏和鼓励的目光,却鲜见切中肯綮的批评与忠告。充实提升各类文化产品的文化内涵、美学底蕴,应始终成为现代文化生产迈向高质量发展过程中不可或缺的职责与担当。

第二,数字文化的经典凝定问题。文化经典的凝定是任何时代都存在的,并且关系到价

值观和思想智慧的凝定,经典凝定的多少很大程度标志着一个时代的文明高度。互联网、大数据和人工智能支撑下的数字文化产业,因其发展速度和空间的极度扩展而特别需要予以提及。数字文化具有快迭代、黏性低和传播效率高特征,但也存在碎片化、浅显化和传播价值弱等不足。尽管数字文化平台规模扩张迅速、品牌不断涌现,但如何处理好创新活跃与文化沉淀之间关系、如何借助优势平台形成内容经典和文化品牌则值得关注。如果传统影视产品在相对较长的历史发展中已逐步形成厚实的文化底蕴,产生了艺术性、观赏性俱佳的作品,那么新兴的数字文化视听产品则显然尚不具有深厚文化内涵。数字文化产品在创造各种视觉文化奇观方面可谓身手不凡,“数字技术具有创造绚丽景象、惊险刺激场面和奇特角色的强大能力,诱导人们更关注这种数字化呈现方式而不是文化内涵本质”^[11]。从《阿凡达》到《复仇者联盟4》,从《冰雪奇缘》到《疯狂动物园》,从《大鱼海棠》到《哪吒之魔童降世》,虽然其中贯穿着环保、励志、正义等主题,但在艺术上显然无法与电影史上一系列经典相提并论。好莱坞以及数字平台创造的商业大片为文化产业撑起了一片广阔的天地,大众属性与经济属性也因此得到充分彰显。然而,文化产业作为特殊的产业门类所具有的文化属性,决定了其衡量标准的复杂性与特殊性。技术与文化、经济与价值之间的均衡,形成了数字人文、文化经济等相关命题,从数字文化产业作为文化产品的角度来看,提升美学含量与文化价值,立足打造精品、追求经典性,应成为创造主体的文化梦想。

第三,实用主义的价值偏向问题。不论是博物馆文创还是数字文化产业,也不论是文化品牌打造还是IP衍生品制造,资本的趋利性、商业的流通性和数字产品的迭代性,以及个别地方政府的政绩思维,都导致文化发展中实用主义观念依然存在并有不小的市场,功利主义思想也相伴而行,而文化的价值内涵通常需要历史积淀,实用观念太强显然不利于文化内涵的提升。快速迭代而难以持久的文化产品,在实用主义价值影响下,人们不再关注精神文化内涵的构建,不再长远谋划创造经典的顶层设计,

不再注重考虑面向未来的精神素质养成。为此,从构建当代中国文化主体性宏大目标之根本诉求角度,我们不但要关注中华优秀传统文化的产业化应用及其商业价值,更要聚焦民族文化优秀基因的文化内涵和精神价值。文化的产业化不是目的而是手段,核心目标是传递审美与精神价值,形塑当代民族之魂。面对新品迭出、业态更替、潮流涌动的文化景象,需要冷观静察、理性思考、坚守初心,立足基础与原创、长远与内涵、修养与品格,努力营造有利于文化创新的宽容、自由氛围,构建和完善以丰富文化内涵、形成价值体系为指归的文化生产体系与制度体系,形成新时代具有鲜明中国特色的现代文化形态。

注释

①翁纪军:《现代工艺美术学徒制范式探索——以上海工艺美术职业学院为例》,《现代职业教育》2015年第7期。②胡亮:《日本多路径发展传统工艺产业》,《中国社会科学报》2020年12月21日。③任军辉:《中国的传统造物思想》,《中国社会科学报》2018年9月25日。④周笑盈、魏大威:《文化科技融合背景下传统文化传承的实践与特征》,《数字图书馆论坛》2020年第8期。⑤江小涓:《数字时代的技术与文化》,《中国社会科学》2021年第8期。⑥高书生:《体系再造:新时代文化建设的新命题》,《经济与管理》2020第1期。⑦吴大振:《日本动漫产业的发展及其启示》,《大众文艺》2017年第2期。⑧牛金梁:《非物质文化遗产智能化传播的数字技

术赋权逻辑》,《湖南师范大学社会科学学报》2020年第5期。

参考文献

- [1]杨余.《经典咏流传》第四季:于历史经典中发掘新时代文艺创作的突破点[J].中国广播影视,2021(10):60-62.
- [2]梁诗涵.唤醒、强化与认同:《经典咏流传》对中国“文化记忆”的建构[J].视听,2021(6):37-38.
- [3]维多利亚·D·亚历山大.艺术社会学[M].章浩,沈杨,译.南京:江苏美术出版社,2013.
- [4]何翠欣.从《冰雪奇缘2》看迪斯尼公主动画的叙事转型问题[J].当代动画,2020(1):70-73.
- [5]列夫·马诺维奇.新媒体的语言[M].车琳,译.北京:后浪出版社,2020.
- [6]2021中国虚拟偶像行业发展及网民调查研究报告[DB/OL].<https://www.iimedia.cn/c400/79469.html>,艾媒网,2021-07-01.
- [7]张大山.虚拟偶像,未来趋势还是一时之热?[J].世界知识画报,2021(9):44.
- [8]关于印发《关于进一步推动文化文物单位文化创意产品开发的若干措施》的通知[DB/OL].www.gov.cn/jzhengce/zhengceku/2021-08/31/content_5634552.htm,中国政府网,2021-08-17.
- [9]夏中义.潘天寿“霸悍”墨线的三种情味:兼及“艺术史托命意识”[J].文艺争鸣,2020(1):26-37.
- [10]韩震.知识形态演进的历史逻辑[J].中国社会科学,2021(6):168-185+207-208.
- [11]江小涓.数字时代的技术与文化[J].中国社会科学,2021(8):4-34+204.

The Specializations of Art and the Capacity to Accommodate Others:How does Tradition Regenerate

Guan Ning

Abstract: With the start of the new journey of building a modern socialist country in the new era, cultural modernization is becoming more and more important while material modernization is developing continuously. It not only endows material modernization with spiritual value and ideological value, but also is the key to establish the subjectivity of national culture. The modern dissemination of excellent traditional culture and its integration with new technology are the key to realize modern transformation, but they should be based on the deep understanding of Chinese aesthetic spirit. The modern development of traditional creation culture should make full use of new skills and technology, with the help of industrial design and intelligent design, to carry out original product and brand design, and form a contemporary Chinese lifestyle. Against the background of increasingly refined modern disciplines and industrial division of labor, it is necessary not only to pay attention to professional and refined industrial craftsman's idea, but also to promote cross-sector and cross-industry integration and innovation, so as to create high-quality goods and classics of the era with the spirit of craftsman. Under the background of traditional culture, the traditional regeneration is necessary to grasp and deal with the artistic quality of mass culture, digital culture classic setting, pragmatic value bias, to build with rich cultural connotation, form a value system for the purpose of the cultural production system and institutional system, and create modern culture form with Chinese characteristic.

Key words: traditional culture; cultural subjectivity; new technological revolution; culture of ware-creation; cultural innovation

[责任编辑/李 齐]



史前海岱地区大口尊传播路径研究*

徐昭峰 王凯凯

摘要:大口尊是海岱地区大汶口文化时期的典型器物,在同时期及略晚的太湖、中原、江汉地区的考古学文化遗存中也有发现。太湖、中原、江汉等地区的大口尊均源于海岱地区。海岱地区大口尊的传播路径是通过海陆两条路线传播到太湖地区的,并通过中原地区传播到了江汉地区。海岱地区大口尊应该是一种具有礼器性质的酿酒器具,其功能在传播过程中未发生较大变化。大口尊传播反映出的新石器时代晚期海岱、太湖、中原和江汉地区文化间的交流,在一定程度上可以与古史传说中东夷、华夏、苗蛮等集团的活动相对应,对重建中国史前史有着重要意义。

关键词:大口尊;传播;路径

中图分类号:K872

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0016-09

大口尊是海岱地区大汶口文化的一种典型器物,在同时期及略晚时期的江汉、太湖地区的诸多考古学文化遗存中也屡有发现,通过对比发现以上区域内出土的大口尊形制相似,其中应存在一定联系。根据材料,海岱地区大口尊出现的年代最早,其发展演变过程也比其他地区大口尊更加完整^{[1] 132-139},因此海岱地区大口尊与其他地区的大口尊应该存在着传播关系。

韩建业先生认为大汶口文化是东夷集团,屈家岭—石家河文化是苗蛮集团,苗蛮集团是东夷集团的一支迁徙到江汉地区后形成的,其迁徙路线是从周口地区向西南穿过南阳盆地,最后进入江汉地区^[2],而这条迁徙路线与大口尊向江汉地区传播的路线应是相吻合的。高广仁、邵望平先生认为大汶口文化通过江淮地区与太湖地区的崧泽、良渚文化建立了联系^{[3] 103-108}。栾丰实先生认为大汶口文化与崧泽、良渚文化的交流存在陆路与海路两条路线^{[4] 134-155}。

上述学者对于文化交流和族群迁徙的研究为探讨该区域史前时期大口尊的传播路线奠定了基础,日益丰富的考古资料也使得探讨大口尊传播路线成为可能。

一、大口尊的发现

(一)海岱地区

海岱地区大口尊主要见于大汶口文化时期。大汶口文化年代约为公元前4200年至公元前2600年,可分为三期,早期为公元前4200年至公元前3600年,中期为公元前3600年至公元前3100年,晚期为公元前3100年至公元前2600年^[5]。大汶口文化早中晚三期都有大口尊出土,早期大口尊出土较少,主要见于江苏邳县刘林遗址^[6]和大墩子遗址^[7]。刘林遗址出土5件大口尊,均为直口深筒形腹,圜底,器表饰有篮纹,口沿外壁施有弦纹;大墩子遗址出土1件大口尊M44:36(图1,

收稿日期:2021-05-25

*基金项目:国家社会科学基金项目“考古新发现视域下的先秦都城变迁与制度演进”(20BKG010)、辽宁省文化名家暨“四个一批”人才培养项目(LNSGY20068)阶段性成果。

作者简介:徐昭峰,男,辽宁师范大学历史文化旅游学院教授、博士生导师(辽宁大连 116081),教育部青年长江学者,主要从事夏商周考古及先秦史研究。王凯凯,男,辽宁师范大学历史文化旅游学院硕士研究生。

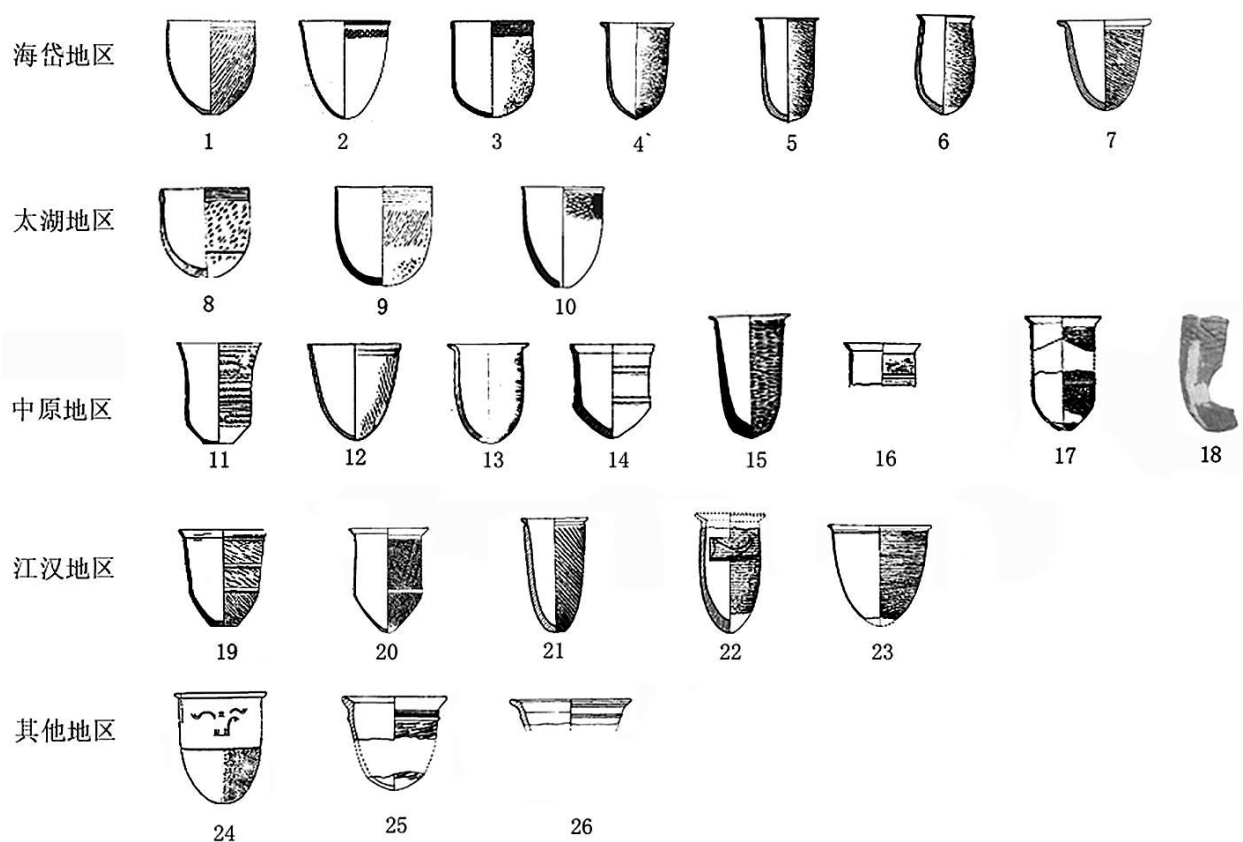


图1 各地出土的大口尊比较

1.大墩子 M44:36; 2.野店 K1:1; 3.刘林 M192:1; 4.尉迟寺 F33:1; 5.尉迟寺 JS10:3; 6.尉迟寺 T2512⑥:3; 7.花厅 M50:58; 8.张陵山 M05:24; 9.崧泽 61T2:31; 10.福泉山 T3④:4; 11.大河村 W8:2; 12.大河村 T6③:16; 13.黄楝树 T6②:50; 14.黄楝树 H13:1; 15.滑城 H1:1; 16.二里头 H1:21; 17.二里头 H1:22; 18.寨茨岗 T2:107; 19.屈家岭 T138:2A(1); 20.青龙泉 H13:3; 21.肖家屋脊 H205:2; 22.肖家屋脊 JY7:9; 23.肖家屋脊 H183:7; 24.北阴阳营 H2:1; 25.陆庄 T0409⑥:6; 26.陆庄 T0309⑦:7

1),大口筒形腹,下腹逐渐收为小平底,口沿外壁施有4道弦纹。大汶口文化中期大口尊类型和数量增多,花厅遗址出土了17件大口尊^{[8]141-142},大汶口墓葬出土4件^{[9]90-91}。中期风格基本延续早期,但也有一些新变化,唇部明显变厚,下腹部内收程度变大。到大汶口文化晚期,大口尊的数量显著增加,尉迟寺出土大口尊49件^{[10]a134-135; b136-139+214-215},陵阳河15件^[11],大朱村4件^[12]。晚期大口尊器形也有一定变化,器身明显拉长,口径与通高的比例由早期的1:1变为1:1.5,此外在陵阳河(图2,1)、大朱村、尉迟寺等遗址出土的部分大口尊上发现有刻划符号。

(二)太湖地区

太湖地区的大口尊主要见于崧泽、良渚文化。崧泽、良渚文化是太湖地区两支前后相继的考古学文化。据《中国考古学·新石器时代卷》,崧泽文化年代约为公元前4000年至公元前3300

年,相当于大汶口文化早期,良渚文化年代约为公元前3300至公元前2000年,相当于大汶口文化中晚期延至龙山文化时期。太湖地区共出土50余件大口尊,多见于大墓和祭祀坑中。崧泽、良渚文化大口尊是受到大汶口文化大口尊的直接影响形成的,体现在两地出土大口尊形制相似、发展演变相近。福泉山 T3④:4(图1,10)^{[13]123-124}与野店 K1:1(图1,2)^{[14]22-23}形制相似,均为敞口尖唇,圜底斜筒腹,口缘外施纹。崧泽 61T2:31^{[15]46-47}(图1,9)、张陵山 M05:24(图1,8)^{[16]25-36}与刘林 M192:1(图1,3)形制相似,均为直口筒形深腹,腹饰篮纹。

太湖地区不仅吸收了大口尊器物本身,也继承了海岱地区大口尊的使用方式。大汶口文化和良渚文化出土的大口尊主要见于祭祀坑和墓葬中,墓葬中发现的大口尊大多置于墓主足侧,随葬品丰富,这也反映出海岱地区与太湖地区先民存

在着密切的联系。

(三) 中原地区

中原地区出土的大口尊见于大汶口文化中晚期,数量较少,零星分布在豫中、豫西以及豫西南地区。中原地区位于海岱地区和江汉地区之间,这一地区既出土了与海岱地区花厅 M50:58(图1,7)相似的郑州大河村第五期 T6③:16大口尊(图1,12)、与尉迟寺 JS10:3(图1,5)相似的偃师滑城 H1:1大口尊(图1,15)^[17]以及与尉迟寺 F33:1(图1,4)相似的浙川黄楸树 T6②:50大口尊(图1,13)^[18],也出土了与江汉地区青龙泉 H13:3(图1,20)相似的浙川黄楸树 H13:1(图1,14)以及二里头 H1:21(图1,16)、H1:22(图1,17)大口尊^[19]。此外,郑州大河村第四期出土1件大口尊 W8:2(图1,11),敞口、腰微束、折腹收成平底,口径23.2厘米、通高26.8厘米^[20]。原报告中称为盆,但笔者认为其既具有海岱地区大口尊如花厅 M50:58的一些特征,也具有江汉地区大口尊如京山屈家岭 T138:2A(1)(图1,19)的一些特征,可能是海岱地区大口尊演化为江汉地区屈家岭文化时期大口尊的过渡形态。因此,海岱地区大口尊应该是在中原地区经过发展演化后传播到江汉地区的。

(四) 江汉地区

江汉地区的大口尊主要见于屈家岭文化和石家河文化,屈家岭文化与石家河文化是江汉地区前后相继的两支考古学文化。据《中国考古学·新石器时代卷》,屈家岭文化年代约为公元前3400年至公元前2500年,石家河文化年代约为公元前2500年至公元前2000年。屈家岭文化时期的大口尊,主要分布在汉东平原、鄂东北及鄂西北地区,其中京山屈家岭晚期二段遗存出土2件^{[21]63-64},青龙泉屈家岭文化晚期遗存出土3件,大悟吕王城遗址出土2件^[22]。屈家岭文化大口尊与海岱地区大口尊在形制上有一定区别,主要体现在折沿变大、腹壁变直,上腹部一般有4道弦纹。

石家河文化大口尊数量显著增加,目前共出土200余件,主要分布在邓家湾^{[23]157-161}、肖家屋脊^{[24]165-172}等遗址。石家河文化时期大口尊来源有二:一是屈家岭文化,这部分大口尊保留了屈家岭文化大口尊直腹壁、腹部饰有弦纹的特点;二是来源于大汶口文化尉迟寺类型,邓家湾和肖家屋脊遗址出土了一大批与尉迟寺遗址大口尊形制十分相近的大口尊,如肖家屋脊 JY7:9(图1,22)与尉迟寺 T2512⑥:3(图1,6)相似,肖家屋脊 H205:

2(图1,21)与尉迟寺 JS10:3(图1,5)相似。此外肖家屋脊遗址还发现了与尉迟寺遗址相似的大口尊套缸遗迹,两地套缸遗迹中均有许多大口尊底部被打破。不仅如此,石家河文化还发现了带有刻划符号的大口尊,除了刻划符号本身的差异之外,刻划符号的书写方式和书写位置均与尉迟寺遗址相近,两者应该存在着一定联系。

二、大口尊传播路径

大口尊最早出现于海岱地区,海岱地区年代最早的大口尊见于大汶口文化早期的刘林遗址和大墩子遗址。而太湖地区年代最早的大口尊见于崧泽文化晚期的张陵山、南河浜等遗址,年代约为公元前3500年至公元前3200年,相当于大汶口文化中期,晚于海岱地区。两地最早的大口尊形制相似,如张陵山 M05:24与刘林 M192:1。此外,海岱地区大口尊的数量和类型也比太湖地区更加丰富。因此大口尊应源于海岱地区,在此之后向太湖地区传播。

(一) 大口尊向太湖地区的传播

新石器时代晚期,江淮地区在南北文化的冲击下逐渐衰落,无力抵抗海岱地区和太湖地区考古学文化的扩张,成为两种文化交汇之地。

海岱地区和太湖地区可能在崧泽文化时期就产生了联系,海安青墩、沭阳万北、新沂小徐庄、邳县刘林和大墩子等遗址均有崧泽文化遗物出土^[25]。到良渚文化时期两地逐渐形成了海陆两条较稳定的交流通道。栾丰实先生认为海路是自长江入海口沿海岸线北上,自淮河入海口溯流而上沿水系进入大汶口文化势力范围或者继续北上在胶南、日照等地登陆^[26]。笔者赞同这一观点,据古地理研究,6000年前江淮地区的海岸线大致是北起连云港—阜宁—海安,然后向西折向泰州和扬州一线^{[27]92},当时江淮地区良渚文化的重要遗址如海安青墩、阜宁陆庄等均临海。此外良渚先民的航海能力并不差,我国稻作农业的北传就是由海路北上的,且年代比良渚文化更早^[28]。陈声波先生认为良渚文化北渐的陆路应该是从江阴渡海抵达海安青墩,并在此形成了青墩—蒋庄—开庄的三角形根据地,之后沿着地势平坦的江淮平原北上到阜宁射阳河流域,在此建立了第二个据点。最后渡过淮河抵达苏北地区,进入大汶口文化势力范围^{[29]185-200}。

笔者认为海岱地区大口尊应是经过上述通道传播到太湖地区的。早在大汶口文化早期,以刘林遗址 M192:1 类型为代表的大口尊就顺着江淮通道南下到达了太湖地区。到大汶口文化中晚期,两地联系更加密切,海岱地区的大口尊沿上述海陆两条路线南下,阜宁陆庄遗址出土的 2 件大口尊 T0409⑥:6(图 1,25)、T0309⑦:7(图 1,26)^[30]形制与花厅 M50:58 相似,表明大口尊应该是经阜宁陆庄遗址南下的。海路由于目前海洋考古资料还不够丰富,并未发现大口尊,但山东日照临海,走海路十分方便,因此位于日照市的大汶口文化陵阳河类型很可能是从海路南下到达太湖地区的,南京北阴阳营 H2:1 大口尊(图 1,24)上的刻划符号^{[31] 86-88}(图 2,2)与陵阳河遗址采集的大口尊上的刻划符号十分相似,正是海岱地区大口尊南传的反映。

(二)大口尊向中原地区的传播

大汶口文化早期就向中原地区扩张,河南郑州大河村二期、后王庄、石固等仰韶文化中期遗址都出土含有大汶口文化因素的遗物,但该时期的传播规模较小^[32]。到大汶口文化中晚期,西进规模扩大,大汶口文化首先进入豫东商丘、周口地区,形成了大汶口文化“颍水类型”^[33]。鹿邑栾台^[34]、郸城段寨^[35]、周口烟草公司仓库^[36]等遗址均发现了大汶口文化遗存,鹿邑栾台遗址出土的 H165:1 豆与枣庄建新 M71:6 形制相似,均为尖唇浅盘圈足,且柄部都有 3 排共 9 个圆镂孔。周口烟草公司仓库发现了 4 座大汶口文化墓葬,其中 M1:3 背壶与大汶口 M70:2 背壶形制相似,均为圆唇侈口。郸城段寨早期墓 M2:2 陶豆与大汶口墓葬 I 式豆 M1:12 相似,均为浅盘折沿圈足,镂孔为三角形和圆形。除出土器物相似外,豫东地区大汶口文化的葬俗与大汶口墓葬、邳县大墩子相似,周口烟草公司仓库 M3 墓主枕骨变形, M4 墓主切齿被拔除,郸城段寨遗址早期墓 M1 墓主外侧门齿被拔除。这说明豫东地区的大汶口文化应该是大量大汶口

文化居民迁移后产生的,其文化面貌与海岱地区基本一致。不过豫东地区的大汶口文化遗存中并未发现大口尊,可能是因为豫东地区的考古资料还不够丰富。

大汶口文化在占领豫东地区后继续西进到豫中地区,郑州大河村第四期和第五期分别出土 1 件大口尊。之后西进的大汶口文化与豫中地区的西阴文化碰撞形成了秦王寨文化,大汶口文化西进趋于停滞^[37],大口尊的传播也受到了影响。豫西地区仅偃师滑城和二里头龙山文化早期遗存中出土了 3 件大口尊,偃师以西地区几乎不见大汶口文化遗存,也无大口尊出土。只有豫西南地区淅川黄楝树遗址和唐河寨茨岗遗址^[38]出土了几件大口尊,这是由于北上到豫中地区的屈家岭文化返回江汉地区时带回了一部分大汶口文化因素形成的。

(三)大口尊向江汉地区传播

大口尊向江汉地区的传播主要分为屈家岭文化时期和石家河文化时期两个阶段。

郑州大河村第四期和禹县谷水河第三期时期,屈家岭文化经豫西南地区北上扩张到豫中地区,在郑州大河村和禹县谷水河一带与大汶口文化相遇。郑州大河村 W8:2 盆与屈家岭晚期二段 T113:3A①大口尊相似, M9:1 背壶与大汶口 M19:19 背壶相似。禹县谷水河遗址第三期遗址中 Y1:16 平底盆形鼎、Y1:2 斜腹杯、Y1:8 高圈足杯等均属于屈家岭文化遗物, Y31:35 宽肩壶、Y1:72 陶鬻等属于大汶口文化遗物^[39]。如前文所述,海岱地区大口尊可能是在郑州大河村演化成了 W8:2 大口尊的形制,之后又演变成了江汉地区屈家岭文化时期大口尊。

大汶口文化在豫中地区受到秦王寨文化和屈家岭文化的双重阻力之后无力西进,而屈家岭文化将包括大口尊在内的大汶口文化因素带回了江汉地区。大口尊随屈家岭文化从豫中南下到江汉地区的路线主要有三条(见图 3):第一条是从豫中地区出发到达淅川,淅川黄楝树遗址出土了 2 件大口尊。大口尊自淅川继续南下进入青龙泉遗址,青龙泉屈家岭文化晚期遗存出土了 3 件大口尊,此后大口尊顺汉水南下到达京山屈家岭区域。第二条路线是从豫中出发,南下穿过南阳盆地,到达江汉地区,南阳唐河寨茨岗遗址出土的 T2:107 残缸形器(图 1,18),夹砂红陶深腹圜底,口径 31 厘米、通高 40 厘米、厚 3 厘米,应该是件大口尊。第三条路线是从豫中出发到达信阳地区,然

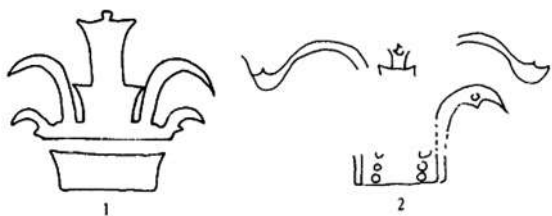


图2 大口尊刻划符号比较 左:陵阳河;右:北阴阳营

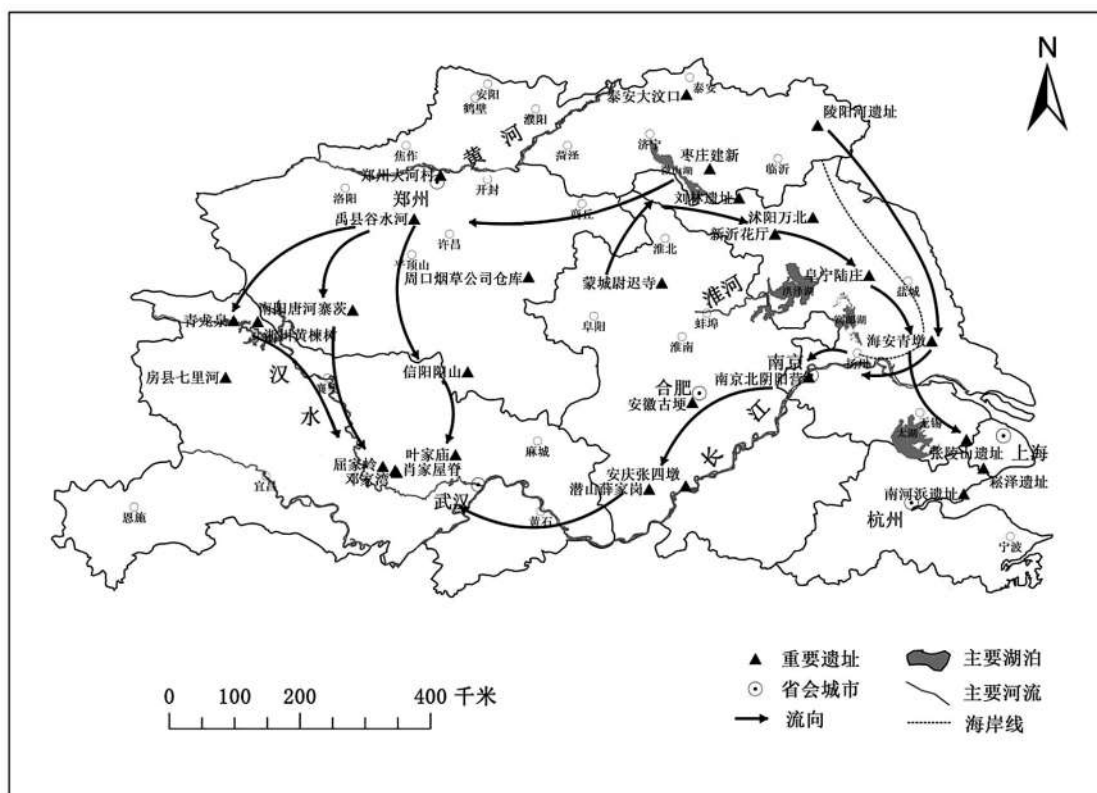


图3 大口尊的传播路径

后越过伏牛山一线进入屈家岭文化金鸡岭类型,再南下进入京山屈家岭区域。信阳阳山遗址中发现的圈足陶碗^[40]与山东枣庄建新遗址 M82:3^[41]¹²²相似;湖北大悟吕王城遗址出土2件大口尊,其形制与青龙泉屈家岭文化晚期以及京山屈家岭晚期二段遗存出土大口尊形制相似,正是这一传播链条的反映。

石家河文化时期,中原地区强势的龙山文化阻断了江汉地区与海岱地区在中原地区交流的通道,海岱地区也开始进入龙山时代,但皖北的大汶口文化尉迟寺类型延续到了约公元前2400年^[42]。前文已提到石家河文化大口尊有屈家岭文化和大汶口文化尉迟寺类型两个来源,王清刚认为大汶口文化与龙山文化之际海岱地区文化因素的南下路线是从尉迟寺出发,顺着淮河及以南水系到达六安—合肥一带,之后分为两路,东路去往宁镇—太湖地区,西路通过杭埠河抵达皖西南地区^[43]。但这条路线上的蚌埠禹会村^[44]¹⁸⁹⁻¹⁹⁸等重要遗址并未发现大汶口文化遗存。因此笔者认为,大口尊是经江淮通道南下,然后沿长江北岸西进到江汉地区的。

大汶口文化晚期尉迟寺类型大规模南下,不过其并未从皖西地区南下,而是先经过安徽宿县

古台寺遗址北上到苏鲁皖交界处^[45],肖家屋脊出土的大口尊 H183:7(图1,23)与花厅 M50:58形制相似,尉迟寺类型应是经过花厅遗址南下的。尉迟寺类型沿着江淮通道南下到海安青墩,分为两路,一路渡海南下到太湖区域,另一路沿长江入海口溯流而上。后一路先到达宁镇地区,宁镇地区是连接长江中下游地区考古学文化的重要枢纽,早在北阴阳营二期就发现了大汶口文化遗物,到北阴阳营三期又发现了与潜山薛家岗遗址三期陶鼎^[46]²⁹⁹⁻³⁰⁰相似的器物,到北阴阳营四期出土了一批包括 H2:1大口尊在内的具有大汶口文化典型特征的器物。大汶口文化沿长江北岸西进的第三站应该是杭埠河流域,此地发现了大量大汶口文化晚期遗物^[47]¹⁶⁵⁻¹⁷⁰。沿杭埠河西进就到了皖西南地区张四墩类型势力范围。张四墩类型是皖西南地区继薛家岗文化之后的一支考古学文化,是薛家岗文化受到大汶口文化大规模冲击后形成的^[48],其文化主体仅有少部分薛家岗文化因素,更多来自于大汶口文化,如张四墩类型中盛行的横篮纹装饰、侧装扁平三角足、长颈捏流鬻等器物均常见于大汶口文化^[49]。张四墩类型势力范围地处皖西南与江汉地区的交界处,是石家河文化与大汶口文化交流的枢纽地带,张四墩遗址有许

多器物与石家河文化相似,如H4:3黑陶弧形杯与麻城栗山岗T9④B:5^[50]相似。大汶口文化在皖西南建立了据点后与石家河文化产生了交流,大口尊由此传播到了江汉地区(见图3)。

三、大口尊的功能

目前学界对大口尊的功能还有不同的看法,王树明先生根据大口尊的刻划符号认为其是酿酒的器具^[51]。肖家屋脊遗址原报告根据大口尊敞口、直筒、厚底的特点判断大口尊是陶臼。邵望平先生根据大汶口文化大口尊多出土于大墓且摆放位置讲究的特点判断大口尊是代表着身份地位的礼器^[52]。笔者认为生产工具的发展往往适应着社会生产力的发展,大口尊的演变同样适应着海岱地区社会生产力的发展,不应将大口尊的功能局限于某一个方面。大汶口文化时期,随着社会生产力的发展以及稻作农业的北传,海岱地区的粮食产量提高,剩余农作物的增加刺激了酒产量的增加。海岱地区酒文化的发展情况可以通过遗址出土的酒器反映出来,刘莉等先生在西夏侯遗址出土的高柄杯中提取到了酒的残留物^[53],山东大学也在焦家遗址出土的高柄杯中提取到了酒的残留物^[54]。高柄杯属于酒器性质应无可疑,酒器数量的变化情况在一定程度上反映了大汶口文化酒文化的发展情况。大汶口文化早期酒器较少,刘林遗址两次发掘仅出土了2件高柄杯。到大汶口文化中期,高柄杯数量有所增加。栾丰实先生在《海岱地区考古研究》中将大汶口遗址墓葬分为6段,到以M10和M123为代表的第5段中新出现了薄胎高柄杯,到以M25和M117为代表的第6段,高柄杯数量显著增加,仅M25就出土了16件高柄杯。大汶口文化晚期,酒器数量显著增加,仅陵阳河遗址就出土了600余件。此外,大口尊的形制也符合酿酒的要求,刘莉等先生通过对仰韶文化鼓腹罐、平底罐再到尖底罐三个阶段酒器的研究,认为尖底器更适用于酿酒,锥状底的发酵罐不仅方便分离渣滓,也有助于促进醅液温度均匀^[55]。该认识同样适用于大口尊,大口尊形制早期多为直筒圜底,整体矮胖;到中后期器身逐渐拉长、口微敛、底部变尖,有些内壁还发现有水锈状沉淀,可能就是酒的残留物。因此大口尊应该具有与酿酒有关的功能。

酒在生产落后时代的史前时代有着重要的意

义。林惠祥先生认为,史前社会出现的巫觋经常通过绝食等方法令自己思想过度、想象错乱,从而认为自己沟通了上帝^{[56]263-267}。其实饮酒也可以得到同样的效果。苏秉琦先生在《关于重建中国史前史的思考》一文中指出,甲骨文中的“酉”字可能是仰韶文化小口尖底瓶的象形,尖底瓶应是一种祭祀用的礼器,瓶中所装的可能是用于祭祀的酒^[57]。如此看来,大口尊有可能因为其与酿酒有关的功能被用作祭祀的礼器,这种现象在大汶口文化早期已经出现。刘林遗址中出土大口尊的M182中出土了两副龟甲,龟甲内均盛有小石子,可能是巫觋用作占卜的工具。由于社会上层掌握权力的需要,到大汶口文化中晚期,大口尊作为礼器的功能不断被强化,陵阳河遗址和尉迟寺遗址出土了腹上部带有刻划符号的大口尊,尉迟寺遗址JS4中出土了有朱红色刻划符号的大口尊。

大口尊的功能在其传播过程中也没有发生大的改变。中原地区郑州大河村遗址从第三期开始新出现了3件陶杯,第四期出土了2件陶杯和1件大口尊W8:2,第五期出土了7件陶杯和1件大口尊。这种酒器与大口尊同出的现象与海岱地区相似,表明两地区大口尊功能存在一致性。不过大河村W8:2将大口尊用作瓮棺葬具的做法可能对后来尉迟寺把大口尊也作为瓮棺葬具产生了一定影响。大汶口文化早期海岱地区大口尊就传播到了太湖地区,不过在其后的发展中,太湖地区似乎更加重视大口尊作为身份象征和祭祀的礼器,太湖地区出土大口尊的墓葬中都有大量随葬品,显示出墓主地位的高贵,此外大口尊还频繁出现在祭祀遗址中。江汉地区大口尊功能的变化分为屈家岭文化和石家河文化两个阶段,屈家岭文化时期海岱地区大口尊的功能仍以酿酒为主。京山屈家岭遗址分为早期、晚期一段和晚期二段,而大口尊仅见于屈家岭晚期二段,且晚期二段还出土了20余件斜腹杯,数量远多于早期和晚期一段。肖家屋脊遗址情况与京山屈家岭相似,报告将遗址分为两期,年代大致与京山屈家岭遗址晚期一段和晚期二段相对应,肖家屋脊第一期出土了10多件斜腹杯,未见大口尊。第二期共出土90件斜腹杯,其中M67:13杯中有木炭块,可能被用来过滤浊酒,第二期还出土了5件大口尊。到石家河文化时期,尉迟寺类型对石家河文化产生了巨大影响,带来了具有浓厚祭祀礼器性质的大口尊,因此石家河文化中同时存在着两种大口尊:一

种是源自屈家岭文化的,主要功能是酿酒,H434②:80大口尊腹部还有一个高圈足杯图案,足见大口尊与酒有关;另一种是从尉迟寺传播而来的,其形制与尉迟寺遗址大口尊相似,腹上部同样有刻划符号。这类有刻划符号的大口尊主要见于祭祀遗址,在邓家湾和肖家屋脊遗址中,上百件大口尊共同组成陶缸遗迹,这种遗迹与尉迟寺陶缸遗迹相似,大部分大口尊缸底被打破,再连接到一起。显然,这些大口尊同尉迟寺遗址中大口尊一样,具有浓厚的祭祀礼器性质。

综上所述,笔者认为,大口尊最初是作为酿酒器具出现的,由于酒的珍贵性及其用于祭祀的神秘性,让大口尊带有浓厚的礼器神秘色彩。随着社会生产力的发展,酒的产量提高,饮酒不再是上层社会的专利。社会上层为了巩固自身地位,逐渐强化了大口尊作为礼器的功能,到大汶口文化中晚期,大口尊成为重要的礼器,频繁出现在墓葬和祭祀遗址中。

四、大口尊传播背后的文化交流与民族融合

前文已提及,大口尊向江汉地区的传播主要分为两个阶段。第一阶段在公元前3500年左右,属于古史传说中的五帝时代前期。该阶段,中国上古社会正经历着巨大变化,形成了华夏、东夷、苗蛮三大集团。由于中原地区的炎帝部族逐渐衰落,蚩尤率领的东夷集团不断向中原地区扩张,蚕食着炎帝部族的势力。反映在考古学上正是中原地区的仰韶文化逐渐衰落,海岱地区大汶口文化和江汉地区的屈家岭文化纷纷向中原地区扩张的时期。祝融在古史传说中是苗蛮集团的代表人物,《淮南子·时则训》说:“南方之极,自北户孙之外,贯颡项之国,南至委火炎风之野,赤帝、祝融之司者,万二千里。”《越绝书·计倪内经》也有“祝融治南方,仆程佐之,使之火”。楚人一直将祝融作为自己的先祖,祝融八姓之一便是芈姓,屈原《离骚》有云“帝高阳之苗裔兮”,傅斯年认为此高阳氏应是祝融。但古书中多言祝融出于颡项,《左传·昭二十九年》载“颡项氏有子曰黎,为祝融”。而颡项又是东夷集团的首领,《山海经·大荒东经》有“东海之外大壑,少昊之国,少昊孺帝颡项于此”的记载,《国语·楚语下》有“及少昊之衰也,颡项受之”的说法。那为何东夷集团首领的后裔

会成为苗蛮集团的代表呢?韩建业先生认为东夷集团因为对外扩张的需要派遣祝融向中原扩张,最后到达了江汉地区的苗蛮集团。也许还有一种可能,大约在大汶口文化中期,华夏集团由于与东夷集团发生大战实力衰弱,南方的苗蛮集团趁虚而入,北上扩张到豫中地区,于是向西扩张的祝融部族在豫中受到了苗蛮部族的阻碍。《左传·昭公十七年》载“郑,祝融之墟也”,郑就在今天的豫中新郑一带,由此可见,祝融部族确实停留在了豫中地区。徐旭生先生也认为祝融部族的势力范围在豫中一带,当时还没有深入苗蛮^[58]63-66。因此东夷集团和苗蛮集团在豫中相遇并碰撞的情况下,苗蛮集团吸收了祝融部族先进的文化并将其带回江汉地区,对苗蛮集团产生了重大影响。这也许就是古史传说中将祝融作为苗蛮集团代表的原因。第二阶段在公元前2500年左右,属于古史传说中的五帝时代后期。关于五帝时代后期东夷集团和苗蛮集团的关系,有“舜征三苗”的传说。《墨子·非攻》记载了帝舜时期征伐苗蛮集团的情况:“昔者三苗大乱,天命殛之。……禹亲把天之瑞令,以征有苗。”《吕氏春秋·上德》也载有“三苗不服,禹请攻之。舜曰:‘以德可也。’行三年而三苗服”的说法。对比而言,前者可信度更高。帝舜属于东夷集团,孟子曰“舜生诸冯”,诸冯即今天的诸城、莒县交界处。据《尚书·吕刑》记载,帝舜命禹征三苗的原因是“苗民弗用灵”。灵者,巫也,帝舜发动战争的原因是因为苗蛮的宗教信仰与东夷不同。此战最后的结果是“舜却苗民,更易其俗”,帝舜在征服苗蛮集团后,强迫他们改变了自己的宗教信仰^[59]。这与考古发现何其吻合,石家河文化中出现的大型陶缸遗址,不正是大汶口文化侵入石家河文化强迫其使用大汶口文化祭祀礼器的证明吗?

崧泽、良渚文化一直与大汶口文化存在密切的联系,栾丰实先生在《良渚文化的北渐》中提出良渚文化和大汶口文化地域相连,宗教信仰一致,习俗相同,都以大口尊为重器,两者可能是具有亲缘关系的两大集团,良渚文化可能是因某种原因南迁的大汶口文化的一支,其不断北上可能是一种返回家乡的寻根现象。

结 论

以上论述,对海岱地区大口尊的传播路径做

了探讨,其传播范围覆盖了黄河中下游地区和长江中下游地区。现概述如下:

一是海岱地区大口尊是通过海陆两条路线传播到太湖地区的。陆路是沿新沂—沭阳—阜宁—陆庄一线到达射阳河流域,之后南下至海安青墩,最后到达太湖地区;海路是沿海岸线南下到达太湖地区。

二是海岱地区大口尊通过中原地区传播到了江汉地区。屈家岭文化时期的大口尊是大汶口文化扩张到豫中地区后受到秦王寨文化和屈家岭文化的阻拦后,北上的屈家岭文化吸收了包括大口尊在内的一部分大汶口文化因素后分三路南下传播到江汉地区的。石家河文化时期的大口尊是大汶口文化尉迟寺类遗址的大口尊经江淮通道南下后再沿长江北岸西进传播到江汉地区的。

三是大口尊可能是史前海岱地区掌握在上层社会手中的一种酿酒器物,因为酒的神秘性和珍贵性而附带了一些礼器的性质。随着社会的发展,大口尊作为礼器的功能被强化,到大汶口文化中晚期,大口尊频繁的出现于墓葬和祭祀遗址之中。在对外传播的过程中,大口尊的功能也并未发生大的改变。

四是大口尊的传播所反映的黄河中下游地区和长江中下游地区考古学文化的交流,在一定程度上能与古史传说中上古时代华夏、苗蛮、东夷三大集团的关系联系起来,对研究我国古史传说时代、重建中国史前史有着重要意义。

参考文献

- [1] 刘恒武.良渚文化综合研究[M].北京:科学出版社,2008.
- [2] 韩建业,杨新改.苗蛮集团来源与形成的探索[J].中原文物,1996(4):44-49.
- [3] 高广仁,邵望平.海岱文化与齐鲁文明[M].南京:凤凰出版社,2005.
- [4] 栾丰实.海岱地区考古研究[M].济南:山东大学出版社,1997.
- [5] 中国社会科学院考古研究所.中国考古学:新石器时代卷[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [6] 南京博物院.江苏邳县刘林新石器时代遗址第二次发掘[J].考古学报,1965(2):9-47+152-165+180-183.
- [7] 南京博物院.江苏邳县四户镇大墩子遗址探掘报告[J].考古学报,1964(2):9-56+205-222.
- [8] 南京博物院.花厅新石器时代墓地发掘报告[M].北京:文物出版社,2003.
- [9] 山东省文物管理处,济南市博物馆.大汶口新石器时代墓葬发掘报告[M].北京:文物出版社,1974.
- [10] a 中国社会科学院考古研究所.蒙城尉迟寺:皖北新石器时代聚落遗存的发掘与研究[M].北京:科学出版社,2001;b 中国社会科学院考古研究所.蒙城尉迟寺:第二部[M].北京:科学出版社,2007.
- [11] 山东省考古所,山东省博物馆,莒县文管所.山东莒县陵阳河大汶口文化墓葬发掘简报[J].史前研究,1987(3):62-82+99.
- [12] 山东省文物考古研究所,莒县博物馆.莒县大朱家村大汶口文化墓葬[J].考古学报,1991(2):167-206+265-272.
- [13] 上海市文物管理委员会.福泉山:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,2000.
- [14] 山东省博物馆,山东省文物考古研究所.邹县野店[M].北京:文物出版社,1985.
- [15] 上海文物保管委员会.崧泽:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,1987.
- [16] 南京博物院.江苏吴县张陵山遗址发掘简报[M]//文物资料丛刊:6.北京:文物出版社,1982.
- [17] 中国科学院考古所洛阳发掘队.河南偃师“滑城”考古调查简报[J].考古,1964(1):30-35+8.
- [18] 长江流域规划办公室考古队河南分队.河南淅川黄楝树遗址发掘报告[J].华夏考古,1990(3):1-69.
- [19] 中国社会科学院考古研究所二里头工作队.河南偃师二里头遗址发现龙山文化早期遗存[J].考古,1982(5):460-462+565.
- [20] 郑州市博物馆.郑州大河村遗址发掘报告[J].考古学报,1979(3):301-375+403-416.
- [21] 中国科学院考古研究所.京山屈家岭[M].北京:科学出版社,1965.
- [22] 孝感地区博物馆.湖北大悟吕王城遗址[J].江汉考古,1990(2):31-43.
- [23] 湖北省文物考古研究所,北京大学考古学系,湖北省荆州博物馆.邓家湾:天门石家河考古报告之二[M].北京:文物出版社,2003.
- [24] 湖北荆州博物馆等.肖家屋脊:天门石家河考古报告之一[M].北京:文物出版社,1999.
- [25] 郝明华.苏皖江北地区的崧泽文化因素[J].东南文化,2001(5):18-23.
- [26] 栾丰实.良渚文化的北渐[J].中原文物,1996(3):52-59+32.
- [27] 邹厚本.江苏考古五十年[M].南京:南京出版社,2000.
- [28] 徐昭峰.我国稻作农业的北传[N].光明日报,2009-12-01(12).

- [29]陈声波.良渚文化与华夏文明[M].南京:江苏人民出版社,2020.
- [30]南京博物院考古研究所.江苏阜宁陆庄遗址[M]//东方文明之光:良渚文化发现60周年纪念文集.海口:海南国际新闻出版中心,1996.
- [31]南京博物院.北阴阳营:新石器时代及商周时期遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,1993.
- [32]魏兴涛.新中国成立以来河南新石器时代考古发现与研究[J].华夏考古,2012(2):25-46+155-156.
- [33]杜金鹏.试论大汶口文化颍水类型[J].考古,1992(2):157-169+181.
- [34]河南省文物研究所.河南鹿邑栾台遗址发掘简报[J].华夏考古,1989(1):1-14.
- [35]曹桂岑.郸城段寨遗址试掘[J].中原文物,1981(3):8-12.
- [36]周口地区文化局文物科.周口市大汶口文化墓葬清理简报[J].中原文物,1986(1):1-3.
- [37]单思伟.屈家岭文化研究[D].武汉大学,2018.
- [38]河南省文物局文物工作队.河南唐河寨茨岗新石器时代遗址[J].考古,1963(12):641-645+667+5-6.
- [39]河南省博物馆.河南禹县谷水河遗址发掘简报[J].考古,1979(4):300-307+386-388.
- [40]河南文物工作队信阳发掘小组.河南信阳市阳山新石器时代遗址试掘记[J].文物参考资料,1955(8):59-67.
- [41]山东省文物考古研究所,枣庄市文化局.枣庄建新:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:科学出版社,1996.
- [42]苗霞.大汶口文化尉迟寺类型及其年代与分期[J].考古与文物,1998(6):33-49.
- [43]王清刚.简论大汶口文化到龙山文化之交海岱地区文化因素的南下[J].东南文化,2017(3):73-81.
- [44]中国社会科学院考古研究所.蚌埠禹会村[M].北京:科学出版社,2013.
- [45]中国社会科学院考古研究所安徽队.安徽宿县小山口和古台寺遗址试掘简报[J].考古,1993(12):1062-1075.
- [46]安徽省文物考古研究所.潜山薛家岗[M].北京:文物出版社,2004.
- [47]安徽文物局,安徽省文物考古研究所.杭埠河中游区域系统调查报告[M].北京:文物出版社,2012.
- [48]北京大学考古学系,安徽省文物考古研究所.安徽安庆市张四墩遗址试掘简报[J].考古,2004(1):20-31.
- [49]朔知.皖西南新石器时代文化的变迁[J].南方文物,2006(2):58-64+30+47.
- [50]武汉大学历史系考古教研室,黄冈地区博物馆,麻城市革命博物馆.湖北麻城栗山岗新石器时代遗址[J].考古学报,1990(4):439-473.
- [51]王树明,王占芹.考古发现中的陶缸与我国古代的酿酒[J].海岱考古,1989:370-389+418+420.
- [52]邵望平.远古文明的火花:陶尊上的文字[J].文物,1978(9):74-76.
- [53]刘莉,王佳静,陈星灿,梁中合.山东大汶口文化酒器初探[J].华夏考古,2021(1):49-61.
- [54]张强.大汶口文化中晚期的葬仪与社会权力分配[D].山东大学,2018.
- [55]刘莉,王佳静,邸楠.从平底瓶到尖底瓶:黄河中游新石器时期酿酒器的演化和酿酒方法的传承[J].中原文物,2020(3):94-106.
- [56]林惠祥.文化人类学[M].北京:商务印书馆,1996.
- [57]苏秉琦.关于重建中国史前史的思考[J].考古,1991(12):1109-1118.
- [58]徐旭生.中国的古史传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [59]常兴照.少昊、帝舜与大汶口文化:下[J].文物春秋,2004(1):1-10+59.

Research on the Spread Route of Big Opening Zun in Prehistoric Haidai Area

Xu Zhaofeng and Wang Kaikai

Abstract: Big Opening Zun is a typical artifact of Dawenkou Culture period in Haidai area. It was also found in other archaeological cultural such as Taihu Lake, Central Plains and Jiangnan area about the same period. The Big Opening Zun in Taihu Lake, Central Plains, Jiangnan and other areas spread from Haidai area. The spread route of Big Opening Zun in Haidai area spread to Taihu Lake area through sea and land routes, and to Jiangnan area through the Central Plains. Finally, the function of Big Opening Zun correspond to the activities of Dongyi, Huaxia, Miaoman and other groups in ancient history legends to a certain extent, which is of great significance for the reconstruction of China's prehistory.

Key words: Big Opening Zun; spread; route

[责任编辑/云 扬]



论大禹和夷夏联盟的禅让制度

李竞恒

摘要:早期中国文明的政治文化版块主要呈现为夷夏东、西结构,唐尧虞舜和夏商周三代王朝的更迭,便是东、西不同部族集团的轮流坐庄,禅让也是在这个政治联盟规则内的贵族选举制度。大禹能成为夷夏联盟集团的盟主,既有自身在治水、战争等方面的贡献因素,也是因为他的前一任盟主虞舜属于东部集团,这一任的盟主便只能在大禹所在的西部集团中产生。相应的,大禹之后选定的皋陶、伯益,也是作为东部集团的候选人。从禅让到家天下,本质上是一脉相承的,即该盟主以家族形式赢得天下的良好口碑,保有其盟主权利,履行其盟主义务。如果该家族不再能履行其职责,便会被各部族首领举行的贵族会议推举的新盟主取代。《孟子·万章上》引孔子之言说“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”,就是说夷夏联盟的禅让和汤武放伐,本质上是一回事。

关键词:夷夏东西;禅让;联盟;轮流坐庄;大禹

中图分类号:K21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0025-08

大禹时代前后的政治结构主要是由东部诸“夷”和西部诸“夏”通过联合治水、对外征伐等方式实现的合作联盟。大禹在夷夏联盟的发展过程中起到了重要的推动作用,并成为早期国家夏朝的奠基者。本文试从大禹的政治功业等角度,分析当时夷、夏联盟的具体合作方式与传说中“禅让”的实质。

一、大禹时代“夷夏东、西”的政治文化结构

傅斯年最早提出“夷夏东西说”,认为东晋以前中国地理的文化大板块是按照东、西结构展开的,此后才变为南北结构。东部和西部地区的对峙交替进行,夏朝是偏西部的,与东部的诸夷对峙,后羿、寒浞和夏王的竞争就是这种关系。东部的商族取代夏朝,是东部对西部的胜利。商朝打击西部鬼方,也是东部对西部的胜利。西部的周族灭商,以及周朝击败淮夷,又是

西部战胜东部。秦灭六国,楚汉战争之类都带有夷夏东西竞争的色彩^{[1]1-55}。大禹所属的夏族,相对于东部崇拜鸟的各种夷族来说,正好就是西部地区。体现在考古上,反映为河南龙山文化和山东龙山文化的区别。徐旭生指出,西部华夏集团的源头,发祥于今陕西省的黄土原上,再逐渐顺着黄河两岸散布于中国北方与中部^{[2]55}。从近年来陕北神木石峁遗址的考古来看,陕北地区很可能就是黄帝部族的活动范围^[3]。

东部夷族和西部各族群之间向有斗争,早在炎黄部族对东部蚩尤部族征伐以来,二者之间就冲突不断。但后来漫延整个黄河中下游地区的巨大洪水,促成了这两个集团之间的联合与合作,既在合作中斗争,又在斗争中合作,礼仪文化方面则互相交融。尧都所在现在一般认为是山西襄汾的陶寺遗址,属于偏西部的文化。但在陶寺遗址中却有来自东部地区的元素,例如大墓中出土的鼉鼓。鼉鼓是用鳄鱼皮制作的礼器,在陶寺所在的区域,当时并不适合

收稿日期:2021-06-11

作者简介:李竞恒,男,四川师范大学巴蜀文化研究中心副研究员(四川成都 610101),主要从事先秦史研究。

鳄鱼生长,也没有其它鳄鱼制品的发现。但在东部地区,鳄鱼制品和礼器是比较常见的,如大汶口和泗水尹家城遗址中都发现有相当数量的鳄鱼骨板。陶寺的鼉鼓作为礼器,很可能是东部地区作为礼物赠送甚至贡纳而来。类似的,石峁遗址中所见的鳄鱼骨,可能也是来自于东部地区。文献中所见尧舜时期四岳、十二牧之类的合作议政,其中东部地区酋长占有相当比例,正是他们的参与促成了最终的夷夏联盟政治格局。

体现在文化格局和信仰上,西部地区多崇拜龙蛇,东部地区多崇拜凤鸟。尧都陶寺遗址有著名的龙纹陶盘。二十世纪八十年代初,中国社会科学院考古研究所在山西襄汾县陶寺遗址的几座大墓中,发现了几件龙形陶盘。在M3072中出土了一件着黑陶衣,内壁磨光,以红、白彩描绘出龙形的陶盘。该盘通高8.8厘米,口径37厘米,底径15厘米,沿宽1.8厘米^[4]。此种龙纹,作蛇躯鳞身,豆状圆目,张巨口,上下排牙,长舌外伸,舌前部呈树杈状分支,有的在颈部对称描绘出鳍。身体内卷,龙尾在盘底中心,形态上与蛇相似^[5]。许宏认为,陶寺出土之盘龙纹陶盘,有盘曲状的朱红色龙纹,巨口长舌,无角无爪,似蛇非蛇,似鳄非鳄。“应是两种或两种以上动物的合体”^[6]。王震中认为陶寺遗址就是文献中尧帝陶唐氏都邑的所在,《左传·昭公二十九年》《襄公二十四年》《国语·晋语八》都曾记载陶唐豢龙、御龙之事。今本《竹书纪年》记帝尧陶唐氏之母得神龙负图,《潜夫论·五帝志》言尧母庆都与龙合婚,《帝王世纪》也记载尧在唐梦御龙而登天。这些文献中对陶唐和龙关系的记载,能对应陶寺彩绘龙盘的“赤龙图腾崇拜”^[7]329-330。从这些材料来看,西部地区的尧帝陶唐氏,具有龙崇拜的文化,并将其体现在礼器之上。大禹所在的夏后氏,也是同属西部集团的,文献和考古中的夏王、夏人都与龙蛇关系密切,这个会在后文中详细展开。大禹本身,其“禹”字从虫蛇,顾颉刚就怀疑大禹是青铜器上的龙蛇类纹饰。

东部地区的诸夷部族,有广泛的鸟或凤崇拜文化,其姓多从“风”,古文风、凤同源,也反映了这种联系。傅斯年认为,早期中国的山东全

境、河南东部、江苏之北、安徽之东北、河北之渤海沿岸,以及跨海而包括辽东至朝鲜两岸,分布着太皞、少皞、有济、徐方诸部,风盈偃诸姓,这些东部族群全部被称为“夷”^[1]28。二十世纪六十年代,顾颉刚提出了东方有“鸟夷族”之说,并详细考察了这些东方夷族与鸟崇拜之间的关系。“鸟夷”之说,最早见于《尚书·禹贡》,一在冀州,一在扬州。顾颉刚认为,唐代玄宗受伪孔传的影响,令卫包改“鸟”为“岛”,成为“岛夷”二字。但在《史记·夏本纪》记冀州“鸟夷”,《集解》引郑玄注中仍保留着早期“鸟夷”的解释,不过郑玄认为这是“东北之民,搏食鸟兽者”。此外,《汉书·地理志》中也记载冀州、扬州有“鸟夷”分布的情况。伪孔传中其实还是作“鸟夷”,只是读为“岛”音,后来在唐宋被正式改为“岛夷”。有学者根据顾颉刚的思路,指出东方为鸟夷的中心,“居住在渤海、黄海和东海的西岸的,在长夷之外,鸟夷是唯一的大族了”^[8]681。顾颉刚的学生童书业,也有关于“鸟夷”的考证文章,他认为鸟夷是以鸟为“图腾”的部族。他根据殷墟卜辞中殷人高祖作鸟首人身,并结合传世文献中“玄鸟生商”等证据,指出殷人属于东方鸟夷。又根据“淮夷”之“淮”为从鸟之“隹”,可知古代淮夷族群也是以鸟为崇拜对象的。他还考证了秦、赵的祖先都与鸟崇拜有关,所以可知“东方部族多以鸟为图腾”^[9]128。

夷夏东西是大禹时代在族群、文化、政治版块上的基本格局,夷夏之间在文化上存在差异,西部族群崇拜龙蛇,东部族群崇拜鸟和凤。政治上二者既互相竞争,又合作共同治理洪水。帝尧属于西部的首领,下一任首领舜则来自东部地区,即《孟子·离娄下》所说“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也”。大禹这位西部首领的治水活动,正是发生在东部首领舜担任联盟君长时期,而禹的众多同僚如皋陶、伯益等也是来自东部的部族酋长。大禹诛杀东部地区的防风氏首领,也是一种对东部鸟夷的立威。大禹死前要禅位给东部首领伯益,也是夷夏联盟之间博弈合作的手段。传说中的禅让制,其实和夷夏集团之间的合作方式有密切关系,这就需要考察当时的夷夏政治联盟问题。

二、夷、夏政治联盟的合作方式

大洪水对黄河中下游地区的肆虐破坏,导致西部和东部必须携手合作,共同治理洪水,这将早期主要以斗争为主的夷夏关系,转变为以合作为主,同时又进行斗争或竞争。《尚书·尧典》记载,西部首领尧担任联盟最高君长之时,任命东部的羲氏、和氏酋长掌管天文,制定历法。并将自己唐尧族的二女嫁给东部有虞族的舜,这其实是一种夷夏联盟之间的联姻关系。西部首领尧执政时期,不但重用东部地区的羲氏、和氏等酋长,而且凡事要充分咨询四岳。根据孔安国的解释,四岳是东部酋长羲氏、和氏的四个儿子,为“分掌四岳之诸侯”。按照这个说法,尧的行政班底全是东部酋长,他成了一个被东部人架空的西部光杆司令,所以孔传的解释有些牵强了。按照《国语·周语下》的记载,“共之从孙四岳”因辅助大禹治水有功,被赐姓姜,很显然四岳中有西部羌系的共工部落酋长,而不仅仅是东部的。所以合理的解释是,四岳其实就是洪水中丘居的诸侯,西部和东部的酋长数量基本是对半分的。这种政治结构,是东西部夷夏联盟一方面团结合作,一方面又实力博弈的先决条件。

《尚书·舜典》中记载,尧后下一任东部舜帝执政时期与四岳、十二牧共治,任命西部的禹担任司空,西部地区的弃担任农官,任命东部地区的契担任司徒,东部的皋陶担任士,西部的垂掌管百工^①,东部地区的殳斨、伯与也掌管工业,东部地区的伯益、朱、虎、熊、黑担任山虞,西部地区的伯夷、夔、龙掌管礼乐。总体来看,舜帝时期参与共治的首领,来自东部和西部地区的都有,东部的首领比西部略多。这个行政班底的组合也是有利于夷夏联盟的。

这种合作关系,很可能不是简单地突然从尧舜时期开始的,从上博楚简《容成氏》来看,西部的尧帝之前,当时有一个东部的联盟大君长担任夷夏联盟的最高首领。根据郭永秉的研究,当时有虞部族的首领有虞迥是联盟君长,根据其释读简文:“于是乎始爵而行禄,以让于有虞迥,有虞迥曰:德速衰……于是乎不赏不罚,

不刑不杀,邦无饥人,道路无殍死者。上下贵贱,各得其所,四海之外宾,四海之内庭,禽兽朝,鱼鳖献。有虞迥匡天下之政十有九年而王天下,三十七年而泯终。昔尧处于丹府与菑陵之间,尧……不劝而民力,不刑杀而无盗贼,甚缓而民服。”^{[10] 106-143}根据简文记载,在尧这位西部首领掌管“天下”之前,曾经由东部的有虞部族首领“迥”掌管“匡天下之政”,这个“天下”也就是将西部诸夏部族和东部诸多夷部族联系在一起,而有虞迥之前还存在着禅让,所谓“以让于有虞迥”,可知有虞迥的夷夏联盟君长身份也是来自于禅让,前一任联盟君长应该是属于西部集团的。

有虞迥的君长之位传给了西部的尧,那么尧再将君长之位传回给有虞部族的舜,就是情理之中的了,而不是后世所说的舜只是因为贤德,便获取了“天子”之位,他的继位其实很大程度源自于夷夏联盟最高君长之位的轮流坐庄制度。而舜再将君位传回给西部夏族首领大禹,也是尊重了夷夏联盟的轮流坐庄制度。大禹本来也按照这个传统将君位传给东部首领皋陶,皋陶死后又选择了东部首领伯益,但这个规矩被儿子启打破,这个打破导致了东部族群首领后羿和寒浞的报复。

孙庆伟指出,过去古籍认为大禹禅让给皋陶,是因为皋陶贤能之说不成立的,因为皋陶死后大禹又选择了和皋陶同属东夷少皞部族的首领伯益,这其中丝毫看不出有“尚贤”的因素。“禹与皋陶、伯益之间的禅让实际上是华夏与东夷集团的轮流执政,这才是禅让制度所反映的历史真实。”^{[11] 107-108}

以此视之,夷夏联盟时期最高君长东、西部身份的顺序,就变得非常有规律:

以让于有虞迥者(西)→有虞迥(东)→唐尧(西)→虞舜(东)→夏禹(西)→皋陶、伯益(东)→夏启(西)→后羿、寒浞(东)→少康(西)

三、禅让是轮流坐庄前提下的酋长选举

禅让制度很显然不是过去人们想象的“尚贤”那么简单,也不是韩非子或《竹书纪年》乃至

曹丕“舜禹之事,吾知之矣”之类想象的暴力更迭或阴谋诡计。除了上面我们揭示的夷夏联盟轮流坐庄制度外,近代以来很多学者也揭示了禅让背后有贵族选举制这一历史背景。钱穆指出“当时尚未有国家之组织,各部落间互推一酋长为诸部落之共主”,“此如乌桓、鲜卑、契丹、蒙古,其君主皆由推选渐变为世袭,唐、虞时代之禅让,正可用此看法”^{[12]12}。徐中舒也说“不仅夫余、契丹有推选制度,就是蒙古族和满族也曾经有过推选制度”,“元朝在宪宗以前,立皇帝,还是由忽立而台大会推举的”,“要是根据民族学的研究和前述契丹、夫余、蒙古族和满族的推选制度来看,我们认为所谓禅让制度,本质上就是原始社会的推选制度”^{[13]6-7}。裘锡圭也认为“广泛流传的禅让传说很可能的确保留了远古时代曾经实行过的君长推选制的史影”^{[14]270}。近代以来的学者,多有指出禅让其实是具有贵族选举制的这一背景。

杜勇认为,五帝时期是一种贵族国家联盟,“在尧、舜部落联合体中,四岳、共工、皋陶、禹、契、弃等人实际都是来自不同部落国的首领,同时兼任联合体的高级职务”^{[15]38}。需要注意的是,当时能参与选举,具有被选举资格的,至少是夷夏联盟各部落的贵族,而不是普通平民。所谓舜是耕于历山的“匹夫”之说,只是战国以来传统贵族制解体,平民寒士阶层造出的传说。与此类似的还有伊尹是媵臣、傅悦是罪犯、太公为朝歌屠夫之类。舜的身份是有虞部落的贵族,因此才有资格参与被选举。在后世的想象中,尧禅让给舜,而没有传位给自己的儿子丹朱,舜传位给禹,而没有传位给自己的儿子商均,那么丹朱、商均就沦为了平民。但实际上,夷夏联盟最高君长是有双重身份的,他既是本族的酋长,也是夷夏联盟的君长,夷夏联盟君长的选择本身就是西部、东部数量大致对等的酋长们推举产生的。《史记·五帝本纪》记载说“尧子丹朱,舜子商均,皆有疆土,以奉先祀”。所以,尧禅位给舜,他的儿子丹朱仍继承尧陶唐部落酋长之位,舜禅位给禹,他的儿子商均还是继承舜有虞部落酋长之位。

从程序上来说,禅让要遵守两个条件:第一是下一任夷夏联盟君长必须在“夷夏东西”的不

同方产生,比如现任夷夏联盟君长属于西部集团,那么下一任联盟君长的候选人就一定得在东部集团中产生,反之亦然;第二是候选人必须在酋长圈享有良好的口碑,尤其是能够根据各部落之间都遵循的习惯法,提供司法裁判的服务,以及承担公共工程或拥有军事征伐的功绩等,以此赢得良好口碑和酋长们的拥戴。传世文献和出土文献中,都有反映这些情况的信息。《史记·五帝本纪》记载,舜被推举为尧的继承者,乃是“众皆言于尧曰”、“岳曰”的结果,当时尧不同意让鲧去治水,但是四岳、“百姓”可以“强请”,帝尧也只能服从这些酋长的意见。“百姓”一词,古语中并非指平民,贵族才有姓氏。梁启超说“百姓为贵族专称”^{[16]88}。百姓在金文中又作“百生”,如杨树达先生所说“百生或与诸侯连言,或与里君连言,百生之非庶民如今语之义,又可知矣”^{[17]335}。所以能决定夷夏联盟政策的这些百姓,其实和四岳一样,都是当时的各族酋长。舜能赢得这些酋长的拥戴,获取良好口碑,一方面是其身份,他作为上上任联盟君长有虞迥的后人,具有天然优势;另一方面也因为他具有统治者的威仪、宗教神秘力量,以及根据古老习惯法调解建立治理秩序的能力。

《五帝本纪》载舜“宾于四门,四门穆穆,诸侯远方宾客皆敬”,这是因为舜具有统治者的威仪,其人格得到了酋长们的认同。“尧使舜入山林川泽,暴风雷雨,舜行不迷”,这是舜所具有的神秘主义力量的展现。古人认为山林川泽是鬼神的居处,暴风雷雨也是鬼神所掌控的力量,舜能够在超自然力量的考验中淡定从容,正是因为有鬼神庇佑,以及他本人也掌握了超自然力量的非凡人格与技能。这些能力,在当时神权时代是天然统治合法性的展现。“诸侯朝觐者不之丹朱而之舜,狱讼者不之丹朱而之舜,讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜”,这段记载中尤其值得注意的是,舜给“狱讼者”提供根据习惯法的调解。

远古时期涉及到氏族成员或部族之间的纠纷时,当时人会寻找口碑良好、德高望重的首领依据习惯法进行仲裁或调解。柳宗元在《封建论》中谈到“争而不已,必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者,所伏必众,告之以直而不改,必痛之而后畏,由是君长刑政生焉”^{[18]44},正

是描述上古习惯法由“能断曲直”的君长者老们裁决。梁启超也曾谈到,上古之时“诸部落大长中,有一焉德望优越于侪辈者,朝觐、狱讼相与归之”^{[16]89},也言及狱讼之事会寻找德望较高的部落首领进行裁决。《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》记载,乌桓部落“常推募勇健能理决斗讼相侵犯者为大人”,能调解决斗和诉讼的人,就可以被推举为“大人”。在过去的凉山地区,一个黑彝哪怕原本并无名气,倘若能成功调解几桩诉讼纠纷,名声便会很快传播于家支内外,人们有急事便愿意上门求助^{[19]496}。舜掌握了当时习惯法的丰富知识,并且因为具有公正的德性,其裁决让双方酋长都感到满意和信服,因此其他氏族首领都愿意找他来裁决诉讼和调解纠纷,名气就越来越大^[20]。“狱讼者不之丹朱而之舜”,这也是酋长会议最终推举舜成为夷夏联盟君长候选人的重要因素。

四、大禹和禅让制度

大禹能在舜帝晚期被酋长们推举为夷夏联盟的君长,也是因其各种能力与功业,赢得了酋长们的口碑。

首先,他是夏后氏部族的君长,出身高贵拥有候选人资格。其次他本身也拥有非凡的超自然人格属性,在当时的神权时代,这是重要的光环和获取权力合法性的来源。上博楚简《子羔》篇记载大禹的出身是“划于背而生,生而能言,是禹也”^{[21]193}。今本《竹书纪年》也说大禹母曰修己,“修己背剖,而生禹于石纽”,划背、剖背生大禹的神迹,二者记载完全一致。过去一般认为今本《竹书纪年》史料价值不高,但依汉学家夏含夷(Edward L. Shaughnessy)所说,今本《竹书纪年》至少其中一部分早在5世纪末已经存世,在北宋前期也在以不同形式流传。换言之,它是《竹书纪年》的一种版本,而不是王国维所谓的伪书^{[22]160-165}。倪德卫(David S. Nivison)也认为,今本《竹书纪年》几乎没有经过实质上的改动,属于公元前4世纪的一部真书^{[23]46-47}。笔者认为,这些观点是值得参考的。其记载的大禹出生神迹,与战国楚简能够印证。另外,也有材料说大禹母亲生他的方式是

“胸坼”,《史记·夏本纪》的《正义》引《帝王世纪》“修己见流星贯昴,梦接意感,又吞神珠薏苡,胸坼而生禹”。无论是划背还是胸坼,表达的都是大禹出生天赐的非凡和超自然力量。

德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)曾提出过“卡里斯玛”这一概念来描述魅力型领袖与权威的某种构成。“卡里斯玛”一词最早出现于《圣经·旧约》中,原义是“神恩赐的礼物”。获得了这种神所赐予的非凡禀赋之人,就可以成为犹太民族的领袖。韦伯借用了《旧约》中的这个词,并运用于学术领域。他对该词的学术定义是:“‘卡里斯玛’(Charisma)这个字眼在此用来表示某种人格特质;某些人因具有这个特质而被认为是超凡的,禀赋着超自然以及超人的,或至少是特殊的力量或品质。这是普通人所不能具有的。它们具有神圣或至少表率特性。某些人因具有这些特质而被视为‘领袖’(Führer)。”^{[24]353-354}拥有了此类超自然禀赋的非凡人格之人,乃是天然的领袖,他们的超人力量或神迹显现,乃是基于某种神授或伟大命运的规定,是普通人所无法抗拒的超自然力量与本质的体现。韦伯又指出,此种非凡禀赋之人,往往有两种获得身份的方式:第一种是基于其人格的固有之禀赋,“然而另一种卡里斯玛却是可以透过某些不寻常的手段在人或物身上人为地产生出来”^{[25]3}。显然,大禹的出生本身就天然带有这种“卡里斯玛”的合法性。他和常人不同,是从母亲的背上生出来的,而且生出来就能开口说话,这显然是有上天或神灵庇佑的非凡之人。

在卡里斯玛合法性的基础上,大禹又取得了一系列的功业,让酋长们崇敬。上博楚简《容成氏》对大禹功业和治理能力有记载,除治水之外,大禹“始行以俭,衣不裘美,食不重味,朝不车逆,春不毁米,饷不折骨,褻表皮专。禹乃建鼓于廷,以为民之有诉告者鼓焉。击鼓,禹必速出,冬不敢以寒辞,夏不敢以暑辞”^{[21]266-267}。根据简文记载,大禹作为统治者的美德首先是简朴。正如前文所述,大禹所属的河南龙山文化相比山东龙山文化,在奢侈品和大型建筑方面都显得更质朴,更侧重于治水的大型公共工程。通过简朴的践行,对于酋长积累政治威望

和良好口碑,具有重要作用,这些可以从人类学角度得到证实。例如在所罗门群岛中布干维尔岛的西瓦伊人中,有一种大人物被称为姆米,要成为姆米就必须更努力干活并控制自己少吃肉和椰子,积累财富,举办大型宴会,扮演“大施舍者”。当地人描述,设宴的姆米吃骨头和馕饼,而肥油和大肉则归别人。在1939年1月10日举办的一场一千一百人参加的盛宴上,一位名叫索尼的姆米摆出了三十二头猪和大量椰仁布丁,索尼和他的追随者却因此挨饿。但他的追随者们表示“我们将吃索尼的名望”。由于名誉的积累,姆米能够成为战争首领和政治权威,并能够分配肉食、粮食和其它贵重物品,并发动战争^{[26] 64-69}。所以,大禹的简朴其实和所罗门群岛的姆米是类似的,强化了其政治权威。

其次,大禹熟悉当时各部族的习惯法,并通过提供司法仲裁服务,赢得良好的口碑。他在自己的庭院中设立鼓,寻求仲裁服务者一旦击鼓,大禹都不辞辛劳地为其提供裁决和调解。大禹的司法服务非常公正,并培养自己的儿子启也参与这类活动,形成夏后氏的家族口碑,这在后来建立夏朝的过程中发挥了巨大作用。《孟子·万章上》说“朝覲讼狱者不之益而之启,曰:‘吾君之子也。’”就是大禹死后各地的酋长们仍然服膺夏后氏家族积累的良好口碑,仍然寻找启为他们提供司法仲裁。孟子说“启贤,能敬承继禹之道”,明确表示启在大禹的培养下完全具备了担任联盟首领所需的各项能力与人格。《山海经·海内南经》记载:“夏后启之臣曰孟涂,是司神于巴,巴人请讼于孟涂之所。”夏后氏在司法仲裁服务方面的良好口碑,已经形成一种家族品牌,大禹的儿子启在这方面的业务十分繁忙,甚至他的大臣孟涂也被指派,类似中世纪英格兰王室巡回法庭一样,到方国、诸侯处提供司法仲裁服务。而东夷酋长在这方面的竞争中,显然表现不如大禹家族。皋陶本人作为擅长司法仲裁的东夷君长,被选举为大禹之后的夷夏联盟君长候选人,但他死得较早,下一任被推举的候选人伯益在这方面能力较弱,因此未能获得竞争的胜利。禅让的背后,其实是伴随着一系列酋长竞争行为的。

《史记·夏本纪》载:“帝舜荐禹于天,为嗣。

十七年而帝舜崩。三年丧毕,禹辞辟舜之子商均于阳城。天下诸侯皆去商均而朝禹。禹于是遂即天子位,南面朝天下。”大禹成为夷夏联盟君长的前提,必须是获得“天下诸侯”的认同,这本身就是一种选举。大禹担任联盟君长期间,继续遵守夷夏联盟轮流执政加酋长选举的制度,在他晚年选出了皋陶和伯益。《夏本纪》载:

帝禹立而举皋陶荐之,且授政焉,而皋陶卒。封皋陶之后于英、六,或在许。而后举益,任之政。十年,帝禹东巡狩,至于会稽而崩。以天下授益。三年之丧毕,益让帝禹之子启,而辟居箕山之阳。禹子启贤,天下属意焉。及禹崩,虽授益,益之佐禹日浅,天下未洽。故诸侯皆去益而朝启,曰:“吾君帝禹之子也。”于是启遂即天子之位。

大禹推举了皋陶、伯益,但皋陶先死,今本《竹书纪年》说皋陶死的时间是大禹受禅后的第二年。大禹又推荐了候选人伯益,但伯益在酋长圈内又没有足够的口碑和声誉,因此酋长们还是继续认同夏后氏家族的口碑,相当于推举启继续担任联盟的君长。当然,到了启这个时期,已经是禅让和天子之位世袭的过渡阶段。过去大家受《礼记·礼运》所谓大同天下为公的影响太深,以为世袭的小康就是低于大同的,是大同的一种下降。但实际上,在禅让时代,各部族内部的酋长或君位继承方式本来就是世袭的,世袭本就是众酋长贵族们最熟悉的继承方式。唯一的区别是夷夏联盟最高君长之位,由众酋长推举在酋长圈内产生。那么如果酋长们对某一个部族治理和领导水平及其家族口碑达到了很高的信服,那么让这一部族继续担任联盟首领,也是一种可行的选项。

《孟子·万章上》说这是“天与之”,其实众多酋长人心所向的支持,就是一种“天意”的显现。当然,启能够继续担任联盟首领,也还伴有武力支撑这一因素,所谓“有扈氏不服,启伐之,大战于甘”,战胜不服的部族,最终恩威并施,实现了“天下咸朝”,建立起夏王朝。启的胜利,当然不排除武力支撑这一背景因素,但最根本的原因还在于大禹建立的巨大功业,成为夏后氏部族的家族品牌,绝大部分酋长们是支持夏后氏继续担任盟主的。上博楚简《容成氏》说

启“攻益自取”，直接赤裸裸地破坏推举规则，打击自己父亲任命的继承人，这在万国林立的时代是比较困难的，因为完全靠武力和恐怖破坏游戏规则，只会给其他竞争者提供口实。

所谓启攻益自取之说，其实和战国流行的“舜囚尧”“太甲杀伊尹”之类黑暗传说同属一类，是战国时代社会生态的一种远古投射和想象而已。最热衷于谈论启杀益自立的，便是以深谙黑暗权术和主张人性恶而著称的韩非子。《韩非子·外储说右下》说：“古者禹死，将传天下于益。启之人因相与攻益而立启。”其《说疑》篇号称“舜逼尧，禹逼舜”，《忠孝》篇则宣称“瞽叟为舜父，而舜放之，象为舜弟而杀之”。韩非受限于自己生活时代的惨烈阴谋，其对历史理解、认知能力的天花板被战国阴谋的时代氛围锁死，以为上古禅让就是战国阴谋。战国阴谋思维的不足信，其实已被考古所证实，著名例子如战国三晋的古本《竹书纪年》大谈“太甲潜出自桐，杀伊尹”，似乎像模像样。但如果太甲真的以阴谋政变方式杀死权臣，那么自然应当宣布其罪行，永远打入叛臣名录。但殷墟甲骨卜辞却证实，历来商王室对伊尹祭祀颇为隆重，足证伊尹为商朝耆老勋旧、股肱盐梅，而非什么死于商王之手的叛臣。从时间上看，祭祀伊尹的甲骨王卜辞延续了很长时间，经历了多个王，表明祭祀伊尹一直是商王室的重要仪式。《甲骨文合集》32103、26955都是将伊尹与商汤（大乙）合祭的，《甲骨文合集》27057则与著名先王上甲合祭，另有与“五示”合祭的，礼仪规格都非常高，显示了崇高的政治地位^[27]。所以，和战国阴谋权术者宣称的“历史真相”相比，看起来有些“迂阔”的儒书记载，其实反而更接近上古时期的真实历史面貌。启能取代伯益，不是因为他能够搞阴谋和破坏禅让，而是因为当时夏后氏家族的品牌和口碑极其良好，才被推举为盟主。

《孟子·万章上》引孔子之言说“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也”，就是说夷夏联盟的禅让和汤武放伐，本质上是一回事。因为尧舜到夏商时期，当时的社会结构是一种联盟，王夫之最早指出上古时期“天子者，亦诸侯之长也”^{[28]920}。后来王国维著名的《殷周制度论》说夏商天子是“诸侯之长”^{[29]296}，相当于联盟盟主。梁启超也

说当时“天子以元后，而为群后之长”^{[30]122}。杜正胜也说，夏商争胜本质上是“盟主争霸战”^{[31]264}。既然是盟主之位的更迭，那么得到大多数酋长和方国首领的支持才能获胜，所谓“夏殷两朝是多由诸侯承认天子”^{[32]31}。所以，禅让是酋长们推举盟主，汤武放伐是在原来盟主家族不能再有效履行盟主职责时（桀、纣），由酋长、诸侯们重新推举新的盟主，如孟津之会大会诸侯八百一起推举。

所以，从这个意义上来说，禅让和汤武放伐本质确实是一回事。大禹在这个过程中扮演了一个过渡的重要角色，就是从大禹和启开始，以前是每一任盟主都要经过推举，自此以后只要该家族能较好履行盟主职责，则不必每任都推举。但如果出现严重的不能胜任盟主的情况，则重新启动推举机制，推选新的盟主家族。

注释

①丁山考证认为，垂就是炎帝系的共工。丁山：《古代神话与民族》，商务印书馆2005年版，第244—245页。《世本》记载说垂制造了钟、准绳、铍、耒耜等工具，应当是掌管百工职务的成果。张澍：《世本集补》，《世本八种》，中华书局2008年版，第16—17页。

参考文献

- [1]傅斯年.夷夏东西说[M]//中国古代思想与学术十论.桂林:广西师范大学出版社,2006.
- [2]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [3]沈长云.华夏族、周族起源与石峁遗址的发现和探究[J].历史研究,2018(2):4-17+190.
- [4]中国社会科学院考古研究所山西工作队,临汾地区文化局.1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报[J].考古,1983(1):30-42+100-103.
- [5]高炜,高天麟,张岱海.关于陶寺墓地的几个问题[J].考古,1983(6):531-536.
- [6]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,2014.
- [7]王震中.中国古代国家的起源与王权的形成[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [8]吴锐.中国思想的起源:第二卷[M].济南:山东教育出版社,2003.
- [9]童书业.“鸟夷”说[M]//中国古代地理考证论文集.北京:中华书局,1962.
- [10]郭永秉.上博简《容成氏》的“有虞迥”和虞代传说的研究[M]//古文字与古文献论集.上海:上海古籍出

- 版社, 2011.
- [11] 孙庆伟. 颛项禹迹: 夏代信史的考古学重建[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2018.
- [12] 钱穆. 国史大纲[M]. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [13] 徐中舒. 论尧舜禹禅让与父系家族私有制的发生和发展[M]//先秦史十讲. 北京: 中华书局, 2012.
- [14] 裘锡圭. 新出土先秦文献与古史传说[M]//裘锡圭学术文集: 卷5. 上海: 复旦大学出版社, 2012.
- [15] 杜勇. 中国早期国家的形成与国家结构[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2013.
- [16] 梁启超. 古代百姓释义[M]//中国上古史. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [17] 杨树达. 积微居金文说[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [18] 柳宗元. 封建论[M]//柳河东集. 上海: 上海人民出版社, 1974.
- [19] 易建平. 部落联盟与酋邦——民主·专制·国家: 起源问题比较研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.
- [20] 李竞恒. 试论周礼与习惯法[J]. 天府新论, 2017(6): 44-52.
- [21] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书·二[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [22] 夏含夷. 重写中国古代文献[M]. 周博群, 等译. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [23] 倪德卫. 《竹书纪年》解密[M]. 魏可钦, 解芳, 等译. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- [24] 马克斯·韦伯. 韦伯作品集Ⅱ: 经济与历史支配的类型[M]. 康乐, 等译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
- [25] 马克斯·韦伯. 宗教社会学[M]. 康乐, 等译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- [26] 马文·哈里斯. 文化的起源[M]. 马晴, 译. 香港: 华夏出版社, 1988.
- [27] 李竞恒. 孟子与三代时期的小共同体治理[J]. 孔子研究, 2020(1): 66-72.
- [28] 王夫之. 读通鉴论[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [29] 王国维. 殷周制度论[M]//观堂集林. 河北教育出版社, 2002.
- [30] 梁启超. 中国上古史[M]. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [31] 杜正胜. 古代社会与国家[M]. 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 1992.
- [32] 钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京: 商务印书馆, 2002.

On the Shanrang System of the Alliance of Dayu, Yi and Xia

Li Jingheng

Abstract: The political and cultural sections of early Chinese civilization are mainly represented by the eastern and western structures of Yi and Xia. The change of periods of Tangyao, Yushun, Xia, Shang and Zhou Dynasties is the rotation of different tribal groups in the eastern and western regions. Shanrang is also an aristocratic election system within the rule of this political alliance. Dayu was able to become the leader of the Yi and Xia alliance group because of his own contribution in water control and war, and also because his former leader Yushun belonged to the eastern group, and this leader could only be produced in the western group where Dayu was. From Shanrang to one family rules the land under heaven, it is in one continuous line in essence, that is, the alliance leader group wins the good reputation of the world in the form of family, keeps its rights and fulfills its obligations. If the family can no longer perform its duties, it will be replaced by a new leader elected by the aristocratic council held by the tribal leaders. Mencius believed that the shanrang of alliance is essentially the same as Tangwu Fang Fa.

key words: Yi(夷) in the East, Xia(夏) in the West; Shanrang(禅让); alliance; take turns in business; Dayu(大禹)

[责任编辑/知 然]



先秦儒家政治哲学的整体性 思维架构及其理论特征*

李友广

摘要:儒家学派在先秦时期的诞生,既植根于深厚的历史土壤之中,又受至上神崇拜、祖先崇拜、巫史传统以及宇宙四时转换等因素的影响,这使得儒家学派在形成与发展的早期阶段伦理性与形上性兼具。在这种双重性质的支配下,儒家在将天、天道纳入对人道讨论的思维架构中时,还实现了对于人具有宇宙本体论式价值与意义的积极挖掘与显扬。与儒家这种宏阔而整体性的思维架构有关,先秦时期儒家政治哲学整体上呈现为德性特质与政治伦理化、家庭主义与天下情怀、执两用中与改良立场这三大重要理论特征。先秦儒家这种带有综合意义的政治考量方式,不仅影响了后儒尤其是宋明理学家对于政治文化方面的理论构建,而且对于传统社会政治事务处理与政治体系运转也产生了切实而又长远的影响。

关键词:先秦儒家政治哲学;思维架构;构成要素

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0033-11

产生于夏商周三代文明之后的先秦儒家,在思考与应对现实政治问题的时候往往会反复从三代政治文化中找寻思想资源与汲取养料,这实际上是一种法先王的历史观念,体现了儒家的一种“向后看”的理论视角。这种思维路径,即是以历史资源为反思和评判现实政治的参照依据,以现实问题为发掘和转化历史资源的导向与指归。此外,儒家还注重“向上看”。儒家认为,尽管务实的做法、现实主义的立场,在解决具体问题时往往能够产生立竿见影的效果,但是政治制度、政治体系以及政治治理等并不都是具体入微的现实问题,也不只是一系列礼乐的规范性制度,而是广泛牵涉道德与政治、人与社会、人与天地等诸种关系的复杂系统。只有从理论上探寻这一系统内的现实问题、规范性制度以及诸种关系等产生与存在的根源,才能转而为现实政治的

运转提供必要的价值依据与形上支撑。

一、“向后看”与儒家政治哲学的 构成要素

除了受历史传统和道家的影响而对“天”偶尔作自然式的理解以外,在《论语》文本中,儒家更多的是对“天”作道德式的理解,从而为儒家的道德修养与出仕干政提供了在当时的历史条件下最难以辩驳的理由与牢固的形上依据。孔子对“天”的这种立场也影响了孟子,以至于在《孟子》文本中,孟子将人的心性与上天作了贯通式理解,从而为人道德尊严的挺立作了更为细致的阐述。如此,儒家对于人道的体认与把握就不仅仅是平面式的,当然如果止步于平面式的理解的话,儒家的这种运思方式就更多地呈现为伦理性

收稿日期:2021-09-15

*基金项目:国家社会科学基金项目“先秦儒家政治哲学研究”(15XZX006)阶段性成果。

作者简介:李友广,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 710068),主要从事先秦儒家政治哲学、儒道法关系比较研究。

特点,而因缺失形上的思考而使其在形式上并不具有多少哲学意味。

当儒家将天、天道纳入对人道讨论的理论框架内,这就使得儒家的思想理论具有了较为开阔的空间与张力。在郭店简《性自命出》和传世文献《礼记·中庸》中对人的探讨上可达于“天”,下可贯于人事,故而儒家视野中的“人”不仅仅是生物性的人,而且还具有宇宙本体论式的价值与意义。这样的人不仅要承载起人文化成的伦理价值与功能,还要更进一步,成为“赞天地之化育,可以与天地参”的人——杨儒宾则将此称为“大生命的同胞之感(weness)”^①,故而这就不仅要求“观乎人文,以化成天下”,同时还要“观乎天文,以察时变”(《周易·贲卦·彖辞》),从而将人文置于天人之际的理论框架与宏阔视野内,这便超越了一般意义上的伦理价值^②。这样能够与天地相并立的人,从现实的角度来看实际上就是“德为圣人,尊为天子”(《礼记·中庸》)的舜可以有条件做到,而从理论上讲便是与“天之道”相合的“不勉而中,不思而得,从容中道”的圣人才是最为理想、最为完满地能够做到“赞天地之化育”的人。根据《礼记·中庸》的阐述理路来看,人之所以能够成为圣人,之所以可以“赞天地之化育”可以“与天地参”,其在根本上是以天的高度与方式来要求自己的修身、修道(《礼记·中庸》即云:“唯天下至诚,为能尽其性。”),进而在完满的事亲和为政中实现与“天之道”的相合,真正成为具有宇宙本体论式价值与意义的人^③。实际上,《论语·泰伯》所言“唯天为大,唯尧则之”,《孟子·尽心上》所言“上下与天地同流”,《礼记·中庸》所言“大哉圣人之道!洋洋乎!发育万物,峻极于天”等内容,都蕴含着这样的思维框架与价值诉求,从而彰显了先秦儒家政治哲学将或道德的或“自然的、宇宙的整体性和人的生命存在结合在一起来解释”^④的鲜明特点。

根据分析,我们可以看到,儒家政治哲学在先秦时期的致思对象与范围主要是由横向层面的个人(家族)—社会(国家)—天下,以及纵向层面的道(天道)—人(人道)—地(地道)构成的。由于崇尚天地宇宙自然运转所呈现的过程、态势与趋势,并以之为最佳和最合理的样态,故而道家认为个人、社会乃至国家最为理想的境地便是要与天地宇宙自然运转所呈现的过程、态势与趋

势合而为一,所以老子呈现给世人的是“人—地—天—道”这样趋向于合理、最佳的次级序列。与道家构建的序列有所不同,儒家整体上呈现出的是“下学上达”——天道与人事之间的双向互动,或者也可以称之为对于横向与纵向两种思维方式的双重重视。当然,整体上看横向层面的家—国—天下,属于人事、人道的范围,也从属于纵向层面的人道和地道。故由此来看,儒家思想体系整体上可以用“下学上达”来加以概括。如果我们的这种概括能够比较准确地彰显出儒家思想的结构特点与学派性质的话,那么应该可以说,儒家所言说的“上达”就确实具有哲学的性质与特点,而“下学”又不离人事、政治,“上达”与“下学”的关联确实会形成一种哲学式的观照,而在这种哲学式的观照下,人世间的政事与政治权力运作又被赋予了形上的价值与意义,故而如此便形成了儒家政治哲学的主要内容与结构性特点^⑤。

在此,我们可以说,先秦儒家政治哲学的讲法是完全可以成立的。不仅如此,我们还试图通过对先秦儒家类文献的考察与整理而归纳出儒家政治哲学的构成要素,具体来说可以这样来概括:先秦儒家以探究人(人道)为本,以三代政治(王道)为据,以天道为价值指引,整体上呈现出天地人相贯通,过去、现在、未来相衔接的立体式思维结构。先秦儒家政治哲学所呈现出的这种结构,恰恰体现出在儒家的立场与视野之下,政治哲学是有着强烈的价值指向的,而与西方学者所讲的强调价值、道德中立的政治科学并不相同^⑥。

从儒家的学派性质和理论指归上来看,称儒学为人学毫不为过。生活于礼乐崩坏、动荡激变春秋晚期战国时期的诸子,多少都具有一定的人文情怀,儒家更是如此。儒家强调修身,注重习礼,周游列国游说君王,以及著书立说等行为方式,无不指向了对人本身的重视与关怀,其理论创建与实践行为无不彰显了对人(人道)本身价值与意义的开掘与显扬。正是在这个意义上,我们认同李洪润在其译著《政治哲学史》的译者前言中所言:“政治哲学旨在探讨人类最好的政治制度和生活方式,为此要研究人的本性或本质,国家的起源或基础,社会经济制度的组织原理,道德或价值取向的根据,正义或公正的实质等基本问题。”^[1]实际上这些基本问题最终都可以被

归结为人如何更好地生存与生活这一根本问题上,无论是宏观地探讨政治制度和生活方式,还是具体地研究人性、国家与社会经济制度都以人的生存与生活为最终目的,也可以说,人本身就是政治哲学所要解决的根本性问题。

要解决人生存与生活的问题,从理论上讲,主要便是历史的和哲学的这两种思维路径。如前文所说的“向后看”,以三代政治为据,主要体现的便是历史的思维与方法。儒家为何在礼乐崩坏春秋晚期战国时期要向后看呢?三代政治会给儒家带来哪些有益的启示?儒家对于传统文化采取的是“因”“损”“益”的态度:“殷因于夏礼,所损益,可知也。周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)也就是说,对于传统文化,儒家强调既要去传承,还要有创新,是创新条件下的传承和传承立场下的创新。这种复杂的历史文化态度,不仅体现了儒家对待前期文明的历史观念,也充分彰显了其在处理传统与现代、传承与创新问题上的辩证发展态度。当然,儒家的这种态度,不仅仅反映在历史文化方面,对于政治制度与礼乐文化他们也是持有如此的立场。诞生于宗法血缘伦理社会的儒家学派,孔门弟子大多出身贫寒,在早年多数都有着基层社会生活的经历与体验,对于这种由血缘伦理所构筑的共同体式的生活群体具有天然的亲切感。弟子们之所以能够走出血缘共同体围绕在孔子身边而形成共同体性质的存在,这当然与他们中的多数人有着共同或相似的生活体验与记忆有关。我们固然要重视孔子因超于常人的德性和知识所产生的威严与魅力,也要重视弟子们求学问道的精神与决心,但也绝不能忽视礼俗社会与传统生活对于他们能够结成新的共同体式的群体所产生的重要影响,而这种影响往往是不太容易引起研究者的重视与兴趣^⑦。可以说,儒家群体的形成与此相关,而儒家对于传统文化与三代政治的立场也与此关系甚大。

除上述原因外,儒家对于三代政治的服膺还与夏商周三代,尤其是西周时期政治与宗法伦理相杂糅的特点密切相关^⑧。这样的政治体系与政治特点,就是有别于中央集权政治制度的王道政治,只不过在儒家文本中被不断美化与理想化了,从而成为儒家心目中最为理想的政治制度,

故可以称之为王道政治理想。王道政治是生成和适应于王权社会(由原始氏族公社进入国家形态的初级阶段)的政治运行机制与政治价值理念。这套政治运行机制与政治价值理念以礼乐制度与礼乐文明的方式有效理顺和维护了天下一层级实力格局,从而使得君臣、父子、夫妇得以各安其位,各负其责,在家国同构的基础上初步实现了伦理与政治的双向互动与一体化。但是,当历史由西周进入春秋战国,政治体制由“封藩建卫”的周制向政治权力日益向君王集中的秦制过渡,而这种政制的变化在文化典制上的集中表现便是礼坏乐崩。与这种糟糕不已的社会历史现实两相对照,儒家更倾向于认同和恢复周天子与诸侯共治天下的稳定政治秩序。可以说,孔孟之所以言多称周制,是因为西周政治制度所彰显的政治文化特质与儒家以道德的进路来推进政治治理的立场并无二致。

不仅如此,儒家还往往会将家和家族视为个体修身、学习和为政的起点,私领域的伦理规范是公领域社会事务完成好坏的基础与前提。这种将血缘亲情伦理向公共领域、社会事务上投射的做法,彰显了儒家对于血缘亲情伦理价值的充分信任与肯定。他们对于伦理价值的这种信心甚至扩展到了政治领域与公共事务上,致使伦理价值的影响超出了私领域的范围,从而轻易地进入到了儒家对于政治理论与政治文化的构建当中。既然儒家所深为信任的伦理价值需要在政治领域中得以印证,再加上天下失序、礼乐崩坏社会现实的刺激,那么在春秋晚期战国时期这一特定历史阶段,儒家对于三代尤其是西周政治制度与礼乐文化的重视、推崇与理想化阐述就再正常不过了。当然,由于深受早年生活经历的影响,儒家对于群体性生活的依赖与认知想必无比深刻,故而他们对于个体生命的安顿不是如隐士般置于山林和偏僻乡间,而是置于家庭家族、村落乡党和庙堂之上。正是因为如此,儒家才非常重视政治生活,强调社会对于个人价值实现的作用与意义。反过来说,儒家也十分强调人在社会与政治生活中的价值与意义,或者说,人的价值与意义正是在与社会、政治生活的良性互动中得以完整呈现的。如果没有社会与政治生活的存在,人的价值与意义反而无从显现,这实际上是在强调个人与社会、政治生活的良性互动关系,

个人也只有被置于社会与政治生活当中才能充分彰显其所应有的价值与意义^⑨。

二、“向上看”与人的价值尊严

虽然我们一再强调社会与政治生活对于儒家彰显个体生命存在的重要价值与意义,但是不能否认的是,正如上文所讲的,儒家还有“向上看”的理论视角与思维路径。换句话说,仅仅“向后看”还不足以充分论证与彰显人存在的合理性、价值及意义,由于至上神崇拜、祖先崇拜、巫史传统以及宇宙四时转换等综合因素的影响,再加上农业社会的生产方式与天时、气候、季节关系密切^⑩,从而使得儒家思想理论不仅具有显著的人文理性精神,而且还具有一定的宗教色彩,而这种宗教色彩实际上便是儒家“向上看”的表现与结果。当然,儒家能够“向上看”受上述因素的综合影响是毫无疑问的,但这还不是最根本的原因。

在儒家看来,人不应该一直处于自然状态之中,不应该一直作为自然人而存在(儒家所讲的“人禽之别”也与此不无关系),如果那样的话,和动物没有质的区别。基于这种立场,儒家认为人的发展走向是要通过种种努力从自然人转变为社会人和文化人,成为君子,成为贤人,乃至成为圣人。那么,人为什么必须要这样做,不这样做难道不可以吗?成为道家式的怀素抱朴的、道化(或者说合于道而在)的人不好吗?这是在经过历时性和横向面的思考以后,儒家所不得不面对与思考的问题。在这种情况下,儒家便要从天、天道、天命等形上意蕴浓厚的意象或概念那里寻求依据与解决的答案了。不管是孔子所讲的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》),还是《周易·乾·象》所言的“天行健,君子以自强不息”,孟子所说的“尽心,知性,知天”,“存心,养性,事天”(《孟子·尽心上》),以及郭店简《性自命出》所说的“眚(性)自命出,命自天降”(简2~3)和《礼记·中庸》所说的“天命之谓性”,在儒家文献中的“天”,有时候具有自然义,但更多得具有道德属性,故而可以称之为道德之天或者义理之天。据此,儒家便可以为人类的道德尊严树立信心,是人类不断提升自我道德修养的形上根源与价值依据。

儒家从天和天道那里找到了道德的形上依据,正如《礼记·中庸》所讲:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”在这里,人之所以与天产生联系,正在于“诚”是天和人(准确地说是圣人)之间的共性。只要人能够“自明诚”,通过漫长的修养功夫而尽可能地达到“诚”和实现“诚”,这样的人便能够成为“不勉而中,不思而得,从容中道”的圣人,而圣人的性就是“诚”。如此,人经由“明”而“诚”进而成为圣人,成为圣人便可与天道相通、相应。这样的人,不仅德性很高,而且利他的范围也很宏阔,是内圣与外王的完美统一,也是人在天地间存在的价值、意义与合理性得到最大程度的实现。

三、两种视野下的先秦儒家政治哲学之特点

以上,我们主要对先秦儒家政治哲学的构成要素以及由此所彰显的人的价值尊严进行了研究,接下来,我们再对先秦儒家政治哲学的特点作出相应归纳、阐述与论证。在上文研究的基础上,我们认为儒家政治哲学在先秦时期主要呈现为德性特质与政治伦理化,家庭主义与天下情怀,执两用中与改良立场这三个特点。

(一)德性特质与政治伦理化

政治哲学,当然要关注政治,只不过由于受儒家立场与价值观念的影响,而使其具有了自己的显著特点。儒家对于血缘宗法伦理的推崇,对于周制中所蕴含的伦理价值的肯定,以及对于王道理想的阐述与构建,都让儒家政治哲学呈现出浓厚的德性特质。换言之,儒家认为,政治制度与政治事务存在的价值并不在于政治本身,而是维系与推动人更好的生存、生活与发展,而作为一种社会的、文化的存在方式,人必然会被附加上德性目标与要求。

在儒家看来,人理应过着一种德性而有所节制的生活,而不应以口腹之欲为人生的价值目标与根本追求,故而《论语》多次有云:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”(《学而》)“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《里仁》)“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子

忧道不忧贫。”(《卫灵公》)孔子说这些话的目的,为的是激励弟子们求学问道、修身干政,肩负起作为士和君子所应承担的责任与使命,匡正天下秩序,解救黎民于水火。依此理路,孔子所强调的道德修养,最终必然要在个体生命与政治事务之间发生联系,故而《礼记·大学》所言的“修身,齐家,治国,平天下”也正体现了这样的路数。个人的道德修养不能止步于个体生命境界的提升,必然要向政治领域延伸,在政治事务上得到安顿,这样的德性修养才符合儒家的立场与要求,否则便很有可能会成为儒家所一再批判的隐逸之士了。在《论语·微子》中,孔子列出了几位逸民,诸如伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连等人。对于他们,孔子虽然激赏有加,但也不无批评,认为他们或“不降其志,不辱其身”(伯夷、叔齐),或“降志辱身矣,言中伦,行中虑”(柳下惠、少连),或“隐居放言,身中清,废中权”(虞仲、夷逸),过于关注自身的志向与节操,置社会与人伦而不顾,这是孔子所不能接受的。世既已恶浊,若皆避之,天下或将更为险恶,孔子救世济民的意义即显之。所以,孔子于此才会接着又说:“我则异于是,无可无不可。”^⑩孔子所说的与隐逸之士的不同之处即在于,不拘泥于隐逸还是出仕这种外在形式,一切以义为价值规范与行为先导。

当然,儒家这种道德优先的价值立场不仅孕育于血缘宗法伦理社会,同时还与西周家国同构的权力体系密切相关。而且更为重要的是,儒家对于这种价值立场作了非常乐观的估量,以至于使儒家思想呈现出泛道德主义的倾向,从而使其在政治文化的构建上便很自然地出现政治的伦理化特点^⑪。对于儒家的这种道德优先性立场以及由此对于政治文化与政治领域所产生的伦理化影响,道家自老子始便从“道”的高度与视野对其进行了全面而又深入的反思,并对儒家这种在政治文化与政治领域里的泛道德化倾向加以批判。道家认为,无论是道、天地、国家、社会还是人,最佳的存在趋势与状态便是如同道那样以自然运转的方式存在着,而国家、社会与个人都拥有自我调适的空间与能力,不需要人们的过度干预,而老子则往往会把人们的这种过度干预性行为强烈地称之为“妄作”：“不知常,妄作凶。”(《老子》第十六章)故而,老子视野中的圣人是不

妄作、不强为的,而且拥有“后德”“不争之德”,而这种难得的品性,正是道之作用在人世间的最佳表现方式。

虽然道家对儒家这种泛道德主义的思想立场有着强烈的批判,但是由于儒家采取的是积极入世的态度,而且还时常以不断调整和完善思想理论与实践行为的方式来应对和解决自己在出仕过程中所遭遇的种种挫折,所以,在这种情况下,儒家所持有的道德优先立场会影响到其对政治文化的构建,进而使得其政治文化呈现出伦理化的特点。

(二)家庭主义与天下情怀

由于氏族性社会结构在三代的延续以及宗法血缘伦理浓厚的特点,在传统语境中,尤其是先秦文献所一再言说的“家”,与战国^⑫、秦汉及其以后所说的“家”并不相同,更不用说今天所说的“家庭”了。先秦文献中所说的“家”实际上主要指向了一般意义上并不局限于家庭的家族、宗族村落,也指向了卿大夫的采邑、封地,故而《礼记·大学》言谓“齐家”,在个体德性修养与国家治理之间搭起了一座桥梁。既然如此,那么我们在研究先秦思想文化的时候,为何还要用“家庭主义”这一讲法?这是有必要作出澄清与交代的。

家庭主义,是在讲家族内部对于个人起居、修养起直接作用的伦理生活环境,这样的伦理环境当然不会局限于涵盖上下三代血缘伦理关系在内的家庭,但家庭确实会对个人产生最为直接与切实的影响与感受。当然,家庭也绝不是作为社会上的孤立性单元而存在的。因为在先秦社会中家庭是家族、宗族村落中的家庭,是采邑、封地内的家庭,包括家庭、家族、宗族村落、采邑封地在内共同构成了国家与天下,而国家与天下的存在、运转及其组织架构、政治理念等方面特点的呈现又与此不无关系。从先秦社会背景与文献语境来看,虽然我们不能把家庭、家族、宗族村落、采邑封地(注:此处是指卿大夫的采邑封地,如无特别说明均在此意义上使用)中的任何一个单独拿出来说是真正意义上的国家,但是在一定程度上却可以把国家视为某种意义、某个层面上的家庭、家族、宗族村落、采邑封地,这便是中国三代文化的独特之处。中国三代文化所呈现出的这种思维理路及其特点,在整体上我们可以称之为“家族主义”,但在本文为了更好地突显主要

由祖孙三代所构成的家庭对于生命个体的直接影响与意义,在此我们主要运用“家庭主义”这一讲法展开相应研究。

众所周知,先秦儒家成员中多数出身贫寒,早年大多有着基层社会生活的真切体验。在这种生活体验中,他们常常能够从与父母、兄弟之间的交往中切实感受到伦理亲情的温馨感与包容性,进而在日常生活中来不断修正自己言谈举止中的不合宜之处。可以说,儒家在德性修养上所呈现出的情境化、伦理性的特点,不仅彰显了家庭伦理环境对于一个人在成长期间所产生的直接影响,而且还体现了儒家在对道德的理解与认知上与宗法伦理有着密切的关系。儒家在对道德理解上所产生的这种特点,则意味着判定一个人品行优劣的带有根本意义的标准,便是其在家庭伦理生活中的表现如何:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”“弟子,入则孝,出则弟,谨而信,凡爱众,而亲仁。”(《论语·学而》)“书云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)从我们对《论语》文本的不完全征引中可以看到,儒家在谈论德性修养与为政的时候,常常把传统社会中最重要伦理关系——父子关系置于优先性地位。何以如此?这当然与宗法伦理社会的宗族性生活息息相关。在自我意识尚未完全觉醒的三代时期,人们对于自我的认知与规范的把握往往基于习惯及其背后所依托的伦理生活与宗法秩序,而随着中国古代社会由氏族公社进入早期国家形态阶段,家族被保留在了国家当中,使得这种社会特点也被延续了下来。故而在孔子生活的春秋晚期,虽然人文理性精神有着一定程度的发展,而且儒家在思考人的本质、价值及意义的时候,也已经观照到人的内在追求与主体价值,但由于孔子强调“因”“损益”(《论语·为政》)的文化态度和“吾从周”(《论语·八佾》)政治文化立场,对于人的本质、价值与意义的思考并没有完全丢弃宗法血缘伦理这一传统意义上的思维理路。

以上,我们主要结合其时的社会历史特点,对儒家的家庭主义立场及特点作出了必要的阐述。那么,接下来需要解决的是,基于家庭主义立场的儒家是如何彰显天下情怀的,或者说,守

持家庭主义立场的儒家拥有天下情怀是否可能。家庭主义与天下情怀同时体现在了先秦儒家的身上,我们应该如何来理解这一现象呢?

在这里,我们先考察一下“天”在三代社会中的价值、地位与意义。根据学者们的研究,“天”在中国传统文化当中具有多重含义,是一个兼具宗教神性、自然性、道德意志的概念,在不同历史时期所呈现的含义也有所差异。关于三代时期至上神的转换,学界已多有研究,我们也倾向于认同殷周时期的至上神经历了由“帝”到“天”的变化^①。与全能而非全善(不具有应然的道德性)、宗教神性与自然属性兼具的殷人至上神“帝”相比,周人的至上神“天”则具有更加鲜明、集中的权威性与道德性,这正是对“小邦周”代替“大邑商”历史现实的反映,同时也彰显了周制与殷制之大不同在精神信仰层面上所发生的变化。殷商的政权组织形式主要呈现为松散的、各自为政的多个族邦联盟性质的政权联合体,与之不同的是,西周政权则主要采取的是大规模“封藩建卫”的方式将王室子弟与异姓贵族分封到各地建立诸侯国家,代表周天子行使对地方的统治权,以拱卫王室。由于被分封的王室子弟本身与周天子多是兄弟、叔侄关系,异姓贵族与周天子则通过婚姻缔结成姻亲关系,多是舅甥关系;而在政治权力与组织架构上则都要听命于周天子,属于君臣关系,这就是后人所说的西周政治权力的“家国同构”特点,所以在西周政治体系下的家国体制中,“国与国之间的关系虽非完全家族之间关系的升级,但在制度设定上又的确是一种家族道德的扩展体”^[2]。由于周人在政权组织架构上的发明,使得周王朝的统治版图迅速扩大,远远超过以往的任何历史时期。统治疆域的广袤,政权组织架构的严密,使得周人有了强烈的地理意识与王权观念,故而《诗·小雅·北山》所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,正是这一历史语境下的产物。

如前文所言,由于殷人的至上神“帝”是全能而非全善(不具有应然的道德性)的,其时的人们只能通过占卜的方式来揣摩神意,并通过各种祭祀的方式来向其献媚,即便是商王也无法完全洞悉“帝”的意志,故而“帝”与人间君王并不能直接发生联系,商王自然也难以具有“帝”的权力与威严。但到了西周时期,这种情形发生了变化。由

于周人的“封藩建卫”和嫡长子继承制的确立,周天子地位和威望得到极大提升,这种变化所带来的便是周人的至上神“天”具有明确的惩恶扬善的道德意志。周天子通过修德、敬德进而敬天保民的方式,便可以获取天命和天的佑护。可以说,到此时,人间时王便完全可以通过自己“进德修业”(《周易·乾·文言》)的方式来与天意合一,从而成为上天在人间的最大代理者,代替上天来管理天下万民,《尚书》在言及周天子的时候,往往便是这种思维理念的具体体现。

孔子在谈到周文化时曾经说“周鉴于二代,郁郁乎文哉!吾从周”(《论语·八佾》),这既彰显了他对于周代礼乐文明的推崇,同时也表征了他对于“天下有道,则礼乐征伐自天子出”(《论语·季氏》)的天下政治秩序的肯定,以及对于周天子权威至高地位的维护,“天下有道,丘不与易也”(《论语·微子》)。可以说,天下有道离不开周天子在人间至高地位的牢不可破,虽然在周人话语中还有着“天”的存在,但由于人间时王此时已经完全可以通过自己的方式来与天意相合,故而此时的“天”在人间影响力上实际已有淡化和虚化的趋势,毕竟周天子才会对现实世界产生切实而直接的影响,故而周天子不仅是王权的化身,而且还是天意的最大代理人。周代礼制在祭祀权力方面的规定更是强化了天子的这一身份:天子不仅可以祭天,还可以祭天下的名山大川;诸侯只能祭封国内的山川;大夫则只能祭家庙^⑤。

以孔子为代表的儒家推崇周制,在面对战乱不休、动荡困顿的时局时,他们对于“天下有道”的西周政治秩序念念不忘。尽管齐桓公只是打着“尊王攘夷”的旗号来实现自己的政治意图,但在礼制破坏严重的春秋晚期这一旗号确实仍然起到了一定的客观影响,故而孔子对齐桓公和管仲赞赏有加。先秦儒家的成员源自家庭、家族、宗族村落,故而对道德、社会与政治的认知上确实有着伦理化的一面,甚至在政治文化领域的构建上呈现出了泛道德主义的倾向,但由于他们身怀济世安民的人文情怀,并对于人的本质、价值及合理性以及天下向何处有着持续而深远的思考,走出家庭主义^⑥,引入天道、性命、仁、心、诚等概念,将人、政治、社会、国家、万物统统都置于天下的整体框架当中来加以思考便是颇为自然的事情。《周易·序卦传·下》言:“有天地,然后有

万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错。”这种将天地视为人、政治、社会、国家、万物生成源头的思维理路,特别能够彰显儒家对于政治社会、礼义规范的哲学式思考,而这种哲学式思考恰恰又说明儒家并不拘泥于家庭主义的立场,也没有对政治社会简单作平面化理解,富有浓厚的天下情怀。

当然,根据以上综合分析,我们就可以发现,关于“天下”观念的兴起主要与西周时期人间时王与上天沟通力量的加强,疆域的广袤,政治组织架构的严密有着莫大关系。这在先秦《诗》《书》《春秋》及诸子文献中多有体现,尤其是当谈到周天子和周代礼制时更是如此。需要指出的是,有学者曾提出,先秦时期人们对于“天下”理念的描述更多的是出于一种政治想象,甚至还带有乌托邦性质,其理由是“天下并非无外,而是有内外、华夷、尊卑的等差格局,更遑论实际情况绝非无外或和平至上”,“由服制(指甸服、侯服、宾服、要服、荒服五层由内而外的势力范围圈,笔者注)而来的内外层次观念”,“再从此处引导出华夷之辨”,“从此处‘天下’演变成为一种文化观”^⑦。当然,我们不能否认先秦时期的“天下”观念确实有一定想象的成分,这与先秦时期人们的视野以及所掌握的地理知识有关。但不能否认的是,“天下”观念的兴起既是渊源有自,同时也符合春秋晚期人们对于天下和谐政治秩序的渴望与价值诉求。除了作历史学式的考索以外,也不应该无视观念本身在当时及后世所具有的政治价值与文化意义,诚如干春松所言:“‘天下观念’是中国传统对于世界秩序的一种价值化的认识。”^[3]对此,向世陵也评论说:“‘天下’观实质是古代中国人的世界观,这与其他民族立足于各自的视野而提出自己的‘世界’观,在立场方法上并没有根本性的不同。中华天下观的特点,集中在中国圣人所表达的视整个天下为‘一家’的观念。即重点不在这个世界是什么,而在如何去看待这个世界,并从而形成了中国人特有的家国天下观。”^[4]

可见,在先秦儒家这里,既有对家庭主义的守持,也有着对其超越的政治诉求,而这种政治诉求的极致化表现便是其在追求济世安民目标

的过程中所呈现出的天下情怀。具体来说,儒家并“没有把‘家’只局限于血缘关系,而是积极地将之与非血缘的‘国’相联结”,也“没有把血缘关系仅止于父母和子女,而是积极地进行溯及”。洪元植“将之各自表述为家的‘空间的扩大’和‘时间的扩大’”^[5]。至于“天下”为何会吸引先秦的思想家而使其对此进行思考,蔡孟翰认为有三个方面的原因:“一是‘天下’的规范性秩序,二是‘天下’的超越性,三是‘天下’的政治批判性。”而“这三点在孔子的‘天下有道’里,就已经确立无疑”^[6]。

(三) 执两用中与改良立场

有鉴于春秋晚期战国时期王侯卿相大夫们的种种不端行为所造成的不良社会后果,诸子在思考这些社会弊病时往往将其原因归结于人的无限欲望,因而常常会流露出一种节制、克制,不走极端的人生立场与态度,这在老子那里尤为显著。从《老子》文本可以发现,老子对“退”“慈”“俭”“不敢为天下先”“不争”“不言”“不召”“损”“不恃”“不处”“不害”等行为方式所透露出的品质非常重视与肯定,而老子之所以会肯定这些带有一定克制、节制、不强梁(《老子》第四十二章云“强梁者不得其死”)的精神品质,是因为这些精神品质与“损有余而补不足”(《老子》第七十七章)的天道之自然精神相接近,而“天法道”(《老子》第二十五章),那么天的运行自然是道之精神的具体表现。

与道家的这种立场并不相悖,无论在日常生活还是在政治主张上,儒家也都表现出一定的节制、克制和走极端的态度。很多学者都曾指出,与“恭”“宽”“信”“敏”“惠”等德目相比,“仁”在《论语》中具有总纲目、全德的作用,可以统摄和涵盖其他诸种德目,地位非常重要。关于“仁”,《论语·颜渊》中有过这样一句话:“克己复礼为仁。”这当然不是对“仁”内涵的界定,而讲的是“为仁”“行仁”(如何践行仁)的问题,而且在这句话后面孔子还说了“为仁由己,而由人乎哉”这样的话,与“孝弟也者,其为仁之本与”^⑧(《论语·学而》)的用法相同。那么如何为仁呢?儒家提出要“孝悌”,要“克己复礼”。也就是说,个人通达仁道之路离不开家庭、家族宗法伦理情境、环境的历练与长养,以及由此所引发的内在德性意识的觉醒与提升,进而对礼的价值、功用产生肯

认、服膺的态度。由此来看,儒家对于社会与政治所采取的态度是中道温和的,既没有走向其时王侯卿相们所惯常使用的武力暴力的激进方式,也没有如同隐士那样选择隐居山林、偏僻之乡而避世全志,“执中无权,犹执一也”(《孟子·尽心上》);“君子之中庸也,君子而时中”(《礼记·中庸》)。也就是说,儒家的中庸不是一成不变的,“能够不断地随时而进,根据不同的时间、地点与条件来不断实施合时、合理、合宜的中道”,“以使个人身心和洽、社会达于安和乐利、协和万邦的大同之境”^[7]。可以说,儒家既有所坚守,又能随时应变。进而言之,儒家坚守的是道义,是济世安民的理想目标;应变的是时势的变化,是境遇的不同,相机寻求合宜的干政方式。

关于“中”的含义问题,在先秦的语境中非常复杂。自清华简《保训》篇被公布以来,简文中所出现的四个“中”字就引发了不小的争议。李学勤、廖名春、梁涛等学者认为,“中”是指中道,《保训》表达了儒家的中道政治理念^⑨;曹峰认为,“中”是指“公平公正”的理念^[8];于文哲则基于思想观念发展的角度认为,《保训》之“中”是更偏于经验、实践层面的思想观念,虽然它是儒学“中道”观念的滥觞,但在此处不应作“中道”讲,而儒学之“中道”则已摆脱了经验上升到形而上的抽象层面,是对《保训》之“中”的理论化和升华^[9]。由此可见,《保训》中所出现“中”概念含义的复杂性,但如果从思想观念发展史的视角来看待这一问题,那么就比较容易解决对其的纷争,在整体上我们还是比较认同于文哲的观点。

当然,虽然学界对于清华简《保训》篇中的“中”字多有争议,但对于儒家传世文献中出现的“中”概念并无太大异议。诸如《论语·尧曰》:“尧曰:‘咨,尔舜,天之历数在尔躬,允执其中,四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”《孟子·尽心上》:“执中无权,犹执一也。”《礼记·中庸》:“舜其大知也与,舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎。”这里的“中”主要指的是中道,执中即有执两用中、不偏不倚之意,强调治国理政应当公平、公正。故而,从历史的角度来看,“中”的观念虽然出现比较早,而且还经历了一个比较漫长的发展过程,其含义在发展过程中呈现出复杂化的一面,但到了儒家这里确实经历了转化、升华从而变成了抽象

性较强的形上概念。从这个意义上来说,梁涛提出:“中道思想实际是尧舜禹汤等古代先王伦理、政治实践的结晶,也是其对宇宙人生的理性思考。孔子创立儒家时自然对这一思想传统做了继承,使其成为儒家学说的一个重要内容。”^[10]这种看法是有一定道理的。

在先秦儒家类文献中,舜的形象很特别,也非常具有代表性。且不说《尚书》对舜的大段刻画,即便是在《孟子》文本中也非常突出。孟子在《万章上》曾多次陈说舜的大孝(“大孝终身慕父母”;《礼记·中庸》亦云:“舜其大孝也与!”)以及其对伦理亲情的维护(“封象有庠”);在《尽心上》则将舜置于“窃负而逃”的伦理困境中,借以呈现家庭伦理与社会公义之间难以避免与调和的矛盾^⑨。在儒家文献中,包括《论语》和《孟子》都集中呈现了伦理情感与社会责任之间的两难抉择。虽然在这当中儒家往往首先想到的是如何保全家庭伦理情感以让自己心安,但儒家身上所具有的利他性追求与济世安民的使命感并不让他们止步于此,他们还要在如何实现社会责任、公义方面作出自己的思考,虽然这种思考在今天看来有其局限性,但毕竟作出过这方面的努力。具体来说,在孟子的立场之下,其所构建的舜的人物形象是一位既重视伦理亲情又兼顾社会公正的理想君王。由此不难看出,孟子之所以推崇舜,除了其事迹、形象符合儒家的价值立场以外,更为重要的是舜还具有公私兼顾、仁智双全的鲜明特点,从而在处理复杂事务(主要是指私领域的伦理规范与公领域的事务相遇)时显示出了非凡的睿智头脑与敦厚品性,这尤令儒家欣赏不已。儒家之所以会有如此的态度,主要还在于舜的这种睿智头脑与敦厚品性正是中庸精神的体现,充分彰显了一种中道温和的处理艺术与人格魅力,从而使伦理亲情维护与社会公义伸张之间达到了一种尽可能平衡、和谐的状态。

不能否认,儒家虽然确实持有重伦理、厚亲情的立场,但他们实际上还承认政治理想的实现是以对伦理亲情的维护与重视为起点的。在他们的视野当中,忽视或者脱离伦理亲情的政治制度与政治行为都可能会失去正当性,也有可能使天下处于更加无道和失序状态的危险之中。故而,这种既重伦理亲情又不轻忽使命担当的立场,使得儒家既不可能采用武力暴力的激进方式

变革社会秩序,也不可能如同隐士那样安然地避世全志。他们一贯主张的是,要以合宜(合道义兼合道德)的方式与进路来改良和完善现实政治。

结 语

综上,我们主要以“向后看”(历史主义的思维方式)与“向上看”(哲学形上性的思维方式)这两种思想视野来对先秦儒家政治哲学作出研究。基于深厚的历史土壤,儒家对于其时社会政治的考量具有浓厚的伦理性与现实性,又由于儒家所持有的济世理想与人文情怀,使其对于政治理论的构建并不满足于历史主义式的考索,而是以上达天道的方式,以“道”来观照“器”,从而为儒家的政治理论探索赋予了显著的形上性质与哲学意味。可以说,先秦儒家这种带有综合意义的政治考量方式,不仅影响了后儒尤其是宋明理学家对于政治文化方面的理论构建,而且对于传统社会政治事务处理与政治体系运转也产生了切实而又长远的影响。

注释

①关于这种大生命的同胞之感(wenness)的产生,杨儒宾认为是深受春秋战国时期农业文明特有的宇宙机体现的影响。对此,他展开论述说:“在农业文明长大的知识人,很容易得到下列的观念:宇宙是依循自然律则运行的机体;万物一体,大家是同一天地之家族成员;人在某种意识中,很容易感到自己与天地合而为一。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》,《湖南大学学报(社会科学版)》2016年第1期。②关于《中庸》所呈现的这种思想特色,杨儒宾认为是:“强调个体与存在的整合;意识的本质与自然的本质的融通”,“人的主体与自然的本质、超越的存在有深层的连结,《中庸》从超越的向度界定人性。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》。③蒙培元则将这种思维方式称之为整体论,并结合《礼记·中庸》文本认为:“这种整体论是有机生命意义上的整体论,也是哲学层次上的整体论。它必须为人的生命存在找到宇宙论本体论的根源,即天道、天命,然后才能说明人在宇宙自然界的地位和作用,说明人的生命意义,最终解决人与自然的关系问题。”在这种整体性思维方式下所探讨的人,就在天地之间获得了自身存在的最大价值,并于成己和成物之间实现天地人三才之间的良性互动,在参赞天地之间大化流行

与宇宙间和谐的同时,也成就了自身“即凡而圣”的可能性意义。详见蒙培元:《〈中庸〉的“参赞化育说”》,《泉州师范学院学报(社会科学版)》2002年第5期。④与此相应,景海峰进而认为:“‘中庸’是一种具有终极意义的生命意识,这种终极性是对整个宇宙自然、天道性命的理解联系在一起的。”详见景海峰:《从〈中庸〉所言“诚”看儒家人文精神的宗教性》,《社会科学战线》2016年第2期。⑤关于政治哲学的内容,海伍德则有着更为清晰的阐述:“政治哲学通常被视为伦理学或道德哲学的分支,因为它专注于本质上是规定性或规范性的问题,反映的是什么应该(should)、什么本应当(ought)或什么必须(must),而不是什么是(is)。其核心问题包括‘我为什么应该服从国家’,‘应该由谁来统治’,‘收益应该分配给谁’,以及‘个人自由的限度应该是什么’。”详见海伍德著,吴勇译:《政治学核心概念》,天津人民出版社2008年版,第118页。⑥作为实证主义的社会科学分支的政治科学,强调道德中立地描述和刻画各类政治参与者的行为模式。政治科学家相信,唯有对各种政治行为实施价值中立的“科学”研究,才可能发现变量之间具有统计意义的政治规律。详见刘莘:《现代性政治哲学的基础共识:从施特劳斯到罗尔斯》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年第6期。⑦关于共同体理论,以及以此为理论视角对先秦儒家所进行的研究,请参看笔者的两篇文章。李友广:《家庭伦理对早期儒家共同体形成的价值及影响》,《云南社会科学》2013年第6期;李友广:《论先秦儒家对“家”的执守、突破及依归》,《东岳论丛》2018年第9期。⑧王国维在谈论周制与商制不同之处时,第一点就谈到了“立子立嫡”之制,并认为“由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制,君天子臣诸侯之制”。由此可见,西周政治制度确实呈现出了显著的宗法伦理性特点。详见王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》(卷十),河北教育出版社2003年版。⑨关于个人与社会之间的关系,与儒家的立场相似,亚里士多德也强调,人是一种整体的存在而非个体的存在,其原因不仅在于人们之间生存关系意义上的互相依赖,而且更为根本的是作为个体的人只有以群体的方式,通过对价值的共同的认知和情感的相互交流,方能使自己成其为真正的人。个体只有通过社会公共生活方式,才能形成和获得道德意识、情感和共同的价值认知。详见韩冬雪:《政治哲学论纲》,《政治学研究》2000年第6期。⑩对此,杨儒宾结合《中庸》所喜欢用的意象进一步阐述说:“可以想象得到的,春秋战国时期许多思想家仍旧生活在农业社会里,农业文明特有的宇宙机体观自然而然即会深烙在他们的意识上……在农业文明

长大的知识人,很容易得到下列的观念:宇宙是依循自然律则运行的机体;万物一体,大家是同一天地之家族成员;人在某种意识中,很容易感到自己与天地合而为一。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》。⑪关于“无可无不可”,马融注云:“亦不必进,亦不必退,惟义所在也。”于此,马融认为,不必拘泥于进退之行迹,一切应以义为先导。引文见程树德:《论语集释(四)》,中华书局1990年版,第1285页。⑫诚如李祥俊所言“在中国这样一个以家庭、家族为社会组成基础的传统社会里,社会政治结构与基本的伦理关系紧密相连,各家各派学说都离不开对这些基本伦理关系的思考”,确实如此。引文见李祥俊:《儒家思想中的“父亲”》,《当代中国价值观研究》2016年第1期。⑬战国时期的法家人物商鞅在变法中推行分户令(分家立户),他颁布法令废除大家庭制,禁止百姓父子兄弟同居一室(《史记·商君列传》即云:“民有二男以上不分异者,倍其赋。”“而令民父子兄弟同室内息者为禁。”),一改秦国过去“父子无别,同室而居”(《史记·商君列传》)的习俗。在战国晚期云梦秦简所载的秦律中甚至还有着对“匿户”的处罚规定:“何谓匿户……?匿户弗徭、使,弗令出户赋之谓也。”(《睡虎地秦墓竹简·法律答问》)至于国家为何对民户所出赋税十分重视,晁福林认为:“其目的在于通过赋税收入的增加以达到国富兵强。”详见晁福林:《战国授田制简论》,《中国历史文物》1999年第1期。这样做产生的后果是,除了使家庭结构被简化、小型家庭增多以外,更为重要的是,还会以法令许可的方式使得土地所有权日益被切割,原来在西周年间盛行的土地国有制度(周天子名义上拥有土地所有权)遭到破坏,进而带来的是嫡长子威严的下降,宗法制约力与影响力的减弱以及宗族集团势力的日趋没落。至于《分户令》的社会历史意义及影响,此处不赘述,可以参看高士荣:《秦国商鞅变法中〈分户令〉的重大意义》,《西安财经学院学报》2013年第6期。⑭关于这方面的研究成果及观点可参拙著:《先秦儒家人性论的演变——以郭店儒家为考察重点》,陕西人民出版社2014年版,第14-29页。⑮《礼记·曲礼下》有云:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。”其他诸如《春秋公羊传》鲁僖公三十一年:“天子祭天,诸侯祭土。天子有方望之事,无所不通。诸侯山川有不在其封内者,则不祭也。”《礼记·王制》:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”都有相关记载,可见周代礼制在祭祀权力方面的等级规定已经形成了一种历史传统。⑯贾新奇认为,儒家为士大夫阶层所

确立的价值目标,是超越了家族家庭利益的远大的社会目标,并提出了三点依据:“在儒家看来,士大夫应该‘学’,但不是学如何获取个人名利或发家致富,而是学‘道’,‘道’是实现美好社会的学说或方法;儒家学者还以文化的传承为职责,它也是远远超越了家族利益的东西;儒家推崇的人格境界是‘圣’,既然是博施于民,是济众,关怀的范围无疑超出了家族家庭。”诚是。详见贾新奇:《论家族主义的内涵及其与儒家文化的关系》,《哲学动态》2004年第2期。^{①7}参见邢义田:《天下一家:中国人的天下观》,《中国文化新论:源流篇——永恒的巨流》,联经出版事业公司1991年版,第442-453页;葛兆光:《对“天下”的想象:一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术》,《思想》第29期;蔡孟翰:《论天下——先秦关于“天下”的政治想象与论述》,《文化纵横》2017年第2期。^{①8}关于这句话,王肇晋《论语经正录》注云“孝弟为行仁之本,义固正大”,便表达出了为仁、行仁的意思。引文见程树德:《论语集释》,中华书局1990年版,第13-14页。^{①9}见梁涛《清华简〈保训〉的‘中’为中道说》,载《清华简研究》第1辑,中西书局2012年版;廖名春:《清华大学藏战国竹简〈保训〉释文初读》,《出土文献》(第一辑),中西书局2010年版。^{②0}具体分析参见拙文:《论先秦儒家对“家”的执守、突破及依归》,《东岳论丛》2018年第9期。

参考文献

- [1]列奥·施特劳斯,约瑟夫·克罗波希,主编.政治哲学史[M].李洪润,等译.北京:法律出版社,2009:译者前言.
- [2]干春松.世界和谐之愿景:《中庸》与儒家的“天下”观念[J].学术月刊,2008(9):48-54.
- [3]干春松.“天下”与“中国”:寻求突破的中国哲学——最近十年的中国哲学转向扫描[J].学习与探索,2009(3):10-13.
- [4]向世陵.儒家视域中的“天下一家”观[J].中国人民大学学报,2017(3):9-15.
- [5]洪元植.“家的发见”与儒学中“家”的特殊性[J].中国人民大学学报,2017(3):1-8.
- [6]蔡孟翰.论天下:先秦关于“天下”的政治想象与论述[J].文化纵横,2017(2):60-73.
- [7]李翔海.孔子的中庸思想与儒学的中道性格[J].人文杂志,1996(3):18-23.
- [8]曹峰.《保训》的“中”即“公平公正”之理念说:兼论“三降之德”[J].文史哲,2011(6):36-43.
- [9]于文哲.清华简《保训》与“中道”的传承[J].中国文化研究,2016(冬之卷):70-76.
- [10]梁涛.清华简《保训》与儒家道统说:兼论荀子在道统中的地位问题[J].邯郸学院学报,2013(1):86-105.

The Integral Thinking Frame and Theoretical Characteristics of the Pre-Qin Confucian Political Philosophy

Li Youguang

Abstract: The birth of Confucianism in the Pre-Qin period is not only rooted in deep historical soil, but also influenced by the worship of supreme God, ancestor worship, the tradition of witchcraft history and the conversion of the four seasons of the universe and so on, in the early stage of its formation and development, which makes Confucianism was both ethical and metaphysical. Under the control of this dual nature, Confucianism brings the heaven and the thinking frame of discussing humanity, and at the same time, Confucianism realizes the exploration and demonstration of the value and significance of human being in the ontology of the universe. Related to the broad and integrated thinking structure of Confucianism, the political philosophy of Confucianism in the Pre-Qin period as a whole presents three important theoretical characteristics: moral character and political ethics, familism and feelings of the world, the board of dual-use and improved position. The political consideration of Pre-Qin Confucianism with comprehensive significance, not only affected the theoretical construction of political culture of post-Confucianism, especially the Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties, but also had a practical and long-term impact on the handling of traditional social political affairs and the operation of political system.

Key words: Pre-Qin Confucian political philosophy; frame of thinking; constituent elements

[责任编辑/周 舟]



黄老道家的正名和无为而治思想*

陈 徽

摘 要:先秦时期,无为之治至少为儒、道、法诸家所推崇,治主正名更是百家之通论。不过,对于无为的内涵与表现,儒、道、法之间存在着很大的思想分歧。至于正名的伦理政治意蕴及其功用,诸家虽皆有精辟之论,而尤以黄老道家之说为详备。在黄老道家那里,正名是无为之治的主要表现方式。其正名之说立足现实,以功利为导向,既对形名关系和正名的功用进行了深入的辨析,也揭示了正名与“法治”的一体相关性。同时,借助正名之说,黄老道家也张君权、尚权谋,引发了道家无为内涵的重要转变。在关于君道的阐释中,黄老道家还揭示了无为概念的虚静、不为与因应的内涵。三者中,虚静为本,不为和因应为用。唯有人君持守君道,体现无为之治的“名正法备”才能得到真正的落实。

关键词:黄老道家;正名;无为;君道

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0044-11

正名之说始于孔子,并被视作“为政”的次第之先(至少对于当时的卫国而言)^①。其后儒家论治,皆不能不明正名的重要性。而“为先”之说,也为诸儒所常言,以至董仲舒曰:“治天下之端,在审辨大。辨大之端,在深察名号。名者,大理之首章也。”“《春秋》大元,故谨于正名。”(《春秋繁露·深察名号》)所谓“端”“元”者,皆有首、始之义,与“先”相通。无为而治则是道家治道思想的标志性主张。既曰“标志性”,无为便为一些儒者所讳言,以至被“逐出”儒家的治道思想之外(详见下文)。若公允地看,在先秦诸子那里,论治尚无为者不仅仅有道家,儒家与法家亦然。至于治主正名,实为百家之通论(当然,老、庄又当别论)。对于周秦诸子来说,可谓无名不言治^②。

尽管皆主正名,诸子关于形名关系的思考毕竟各有侧重,观点不一。同样,虽然皆视无为为至治的典范,无论是道家、儒家还是法家,他们对于无为的理解也存在本质差别。即便是儒家或道家

的内部,在此方面也颇显分歧。就道家而言,基于正名而论无为,且将正名作为无为之治的主要展开方式,则是黄老道家治道思想的典型特征。

一、何谓无为? 儒、道、法关于无为而治的思想之别

对于无为而治,儒、道、法皆有明说。如《论语·卫灵公》:“子曰:‘无为而治者,其舜也与!夫何为哉?恭己正南面而已矣。’”《老子·三章》:“弗为也^③,则无不治。”《韩非子·主道》亦曰:“人主之道,虚静^④以为宝。不自操事而知拙与巧,不自计虑而知福与咎。是以不言而善应,不事^⑤而善增。”“虚静”“不言”“不事”云云,皆指无为。倘就字面的意思看,以上三说之间似皆相通。特别是《主道》之说,若谓其为《老子》的无为之义作疏解,也未尝不可。实际上,这三种无为各有其独特的内涵,蕴含着不同的治世方式和治世目标,故当

收稿日期:2021-08-07

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“道家政治哲学研究”(20BZX050)、上海市哲学社科规划冷门“绝学”和国别史等研究专项课题“出土简、帛文献与道家思想从先秦至汉代的衍变”(2018ZJX008)阶段性成果。

作者简介:陈徽,哲学博士,同济大学哲学系教授、博士生导师(上海 200092),主要从事儒学、道家哲学研究。

予以分辨。只有深辨诸说,作为本文考察主题的黄老道家无为思想的独特性,也才能更清楚地呈现出来。

(一)儒家论无为及其思想分歧。观诸儒之说,其所谓无为大致可分为三义:

其一,无为义即不为,且此“不为”乃是特指舜因循于尧道,故所谓无为实曰“无易”或“不易”。持此论者,主要是汉代的今文家。如董仲舒云:“故王者有改制之名,无易道之实。孔子曰:‘无为而治者,其舜乎!’言其主尧之道而已。此非不易之效与!”(《春秋繁露·楚庄王》)^⑥苏舆总结道:“以循尧道为无为,亦今文家说。《白虎通·三教篇》:‘舜之承尧,无为易也。’”^{[1]19}

其二,作为至治表现的无为之治,本质上是德治理想的最终实现。此说流传甚早,《中庸》论圣人“至诚”之德的外化之功时已曰:“故至诚无息……如此者,不见而章,不动而变,无为而成。”郑《注》:“言其德化与天地相似,可一言而尽,要在至诚。”^{[2]1451}朱子解《中庸》亦顺承郑说,强调盛德之验^⑦。这种理解,也是汉代以来儒者阐释《卫灵公》“无为而治”之说的主要表现。而且,注家往往还将此说与孔子的“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”(《论语·为政》)之言相提并论,以彰圣人德盛而民化的不测之功^⑧。其中,朱子在阐释“为政以德”章之义时,进一步结合孔子的“政者,正也”(《论语·颜渊》)之说论道:

政之为言正也,所以正人之不正也。德之为言得也,得于心而不失也。北辰,北极,天之枢也。居其所,不动也。共,向也,言众星四面环绕而归向之也。为政以德,则无为而天下归之,其象如此。程子曰:“为政以德,然后无为。”^{[3]53}

朱子此解既广摄夫子诸说,又涵纳众儒之论,也高扬了儒家关于王者“天下所归往之”(《说文》)的价值期许,堪为儒家以德治论无为的经典之论。且若平心视之,朱子此解也是符合孔子的无为之义的。但强调德治并非意味着无为之治纯赖人君的道德感召便可成就,而是指在修身彰德的基础上,人君知人善任,使官得其人、人尽其职。如此,则主逸臣劳:主逸者,人君“无事”,“恭己正南面而已矣”;臣劳者,官皆尽其职、人皆安其分。所以,孔子既言“无为而治”“为政以德”,又曰“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》),并感叹唐虞之世人才的盛美之况(参见《论语·泰伯》“舜有

臣五人而天下治”章)。同样,后儒在解释舜何以能“无为而治”时,也突出了“任官得人”的重要性。如邢昺曰:“所以无为者,以其任官得人。夫舜何必有为哉?但恭敬己身,正南面向明而已。”^{[4]208}又如朱子:“独称舜者,绍尧之后,而又得人以任众职,故尤不见其有为之迹也。恭己者,圣人敬德之容。既无所为,则人之所见如此而已。”^{[3]162}“君君,臣臣,父父,子子”固为“正名”,使官得其人、人尽其职亦属于“正名”。所以,舜“无为而治”之所以可能,前提是:其德高,故天下钦慕而归往之;其善于正名,故官皆尽其职,人皆安其分。

其三,无为义即不为,且此“不为”真的意味着无所作为。以此观点理解无为的,主要有王夫之、毛奇龄、焦循、黄式三等^⑨。他们将此意义的无为等同于老子或黄老道家所说的“清静无为”,并因此否定孔子也有无为而治的思想。如王夫之曰:“若更于德之上加一无为以为化本,则已淫入于老氏无为自正之旨。”^{[5]83-84}毛奇龄也说:“包氏(引按:谓包咸。皇侃《论语义疏》作郑玄^{[6]23})无为之说,此汉儒掺和黄老之言。……夫为政以德,正是有为。夫子已明下一‘为’字,况为政尤以无为为戒。”^{[5]82}近人程树德亦循此论,进而批评朱子失于“不察”,沿袭先儒解经混淆黄老之学与孔子“为政以德”之说之“谬”,“殊失孔氏立言之旨”^{[5]83}。然而,《卫灵公》明载“子曰‘无为而治’”云云,若说无为为老氏论治的“思想专利”,则又当如何看待孔子之言?对此,诸儒也曲为之说。如王夫之曰:“三代以上,大经大法皆所未备,故一帝王出则必有所创作以前民用……其聪明睿知苟不足以有为,则不能以治著。唯舜承尧而又得贤,则时所当为者尧已为之,其臣又能为之损益而缘饰之,舜且必欲有所改创以与前圣拟功,则反以累道而伤物。”故“舜之无为,与孔子之不作同”,乃是“因时而利用之,以集其成也”^{[5]1370}。又如焦循说:“伏羲、神农之治,在使民有所知。”故需有为(如“伏羲定人道而民知男女之有别,神农教耒耜而民知饮食之有道”);及民智已开,诈伪之心起,则“黄帝、尧、舜之治,在不使民知。不使民知,所以无为”,故“无为者,无一定之好尚、无偏执之禁令,以一心运天下而不息,故能通其变使民不倦、神而化之使民宜之也”^{[5]1370}。以上辩说,既误会了道家所谓的无为之义(按:道家所谓的无为或“清静无为”,并非意味着绝对的无所作为),也曲解了孔

子之言。

(二)道家的无为之说及其分化。道家论治好言且崇尚无为,乃人所共知。也因此之故,后世学者遂有视无为而治为道家独有的思想倾向,以至王夫之、毛奇龄、焦循等明确否定或曲解夫子的“无为”之说。“道家”之名为汉人所创,本指今所谓黄老道家,司马谈称其术“采儒墨之善,撮名法之要”(《论六家要指》),则黄老道家俨然如杂家。只因其学尊崇黄老,“其术以虚无为本,以因循为用”,故仍当归属道家。论及先秦道家,学界一般有老子、庄子和黄老道家之分,而老子之学又是后两者的思想之源。

司马谈云:“道家无为,又曰无不为。”其说虽主要是针对黄老道家而言,实也可作为对整个道家无为思想的精辟概括。尽管如此,对于何谓无为以及如何无为,老、庄之间,特别是老、庄与黄老道家之间却有着不同的看法。总体而言,老、庄论无为可谓小异而大同,两者之说与黄老道家的无为思想可谓小同而大异。首先,无论是老、庄,还是黄老道家,作为人君治道实践主要方式的无为并非谓绝对无所作为,而均有顺物自然、因应物变之义。故老子曰:“圣人常无心,以百姓之心为心。”(《老子·四十九章》)庄子亦曰:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”(《庄子·应帝王》)至于黄老道家,《论六家要指》也概其术说:“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。”其次,老、庄主无为而治,皆以成物为宗旨。老子有言:“道常无为。侯王若能守之,万物将自化。”(《老子·三十七章》)又曰:“是以圣人……以辅万物之自然,而不敢为。”(《老子·六十四章》)庄子亦有“其(引按:即‘神人’)神凝,使物不疵疠而年谷熟”(《庄子·逍遥游》)之喻。显然,老、庄论治仍有区别。在老子,无为意味着人君持道虚静,“观复”“知常”^⑩,尽可能不去干预事物的存在,充分尊重其自我成就能力,其思想颇彰复朴与守静之象;在庄子,无为固亦有老子的持虚守静之义,其“依乎天理”“因其固然”之说(《庄子·养生主》)却也展现了尊重、欣赏事物个性或独特性的精神,是以至治之成便表现为治者如何使天下万物各尽其性的过程(按:限于篇幅和问题所及,本文对于老、庄的无为思想仅举其大略)。最后,黄老道家论无为,尽管也多彰因循物性、顺其自然之义,其治道的宗旨则非如老、庄以成物为鹄的,而是指向如何富国强兵乃至一统天

下的目标,具有鲜明的现实性和功利性。相应地,对于名法之用,老、庄与黄老道家之间也存在根本分歧:在老、庄,其对名法之用皆持警惕或批判态度^⑪;在黄老道家,所谓无为而治正是通过“名正法备”体现出来的(《管子·白心》:“名正法备,则圣人无事。”)。

(三)作为驭臣之术的法家之无为。在法家那里,无为已彻底沦为一种人主以阴制阳、以静制动的驭臣之术。《韩非子·主道》言:“道在不可见,用在不可知。虚静无事,以暗见疵。见而不见,闻而不闻,知而不知。……函掩其迹,匿其端,下不能原;去其智,绝其能,下不能意。”在此,无为(“虚静无事”)既非儒家所说的人君“敬德之容”(朱子语),也非道家所谓顺物自然、因应物变之义,而是指人君如何掩匿其意、隐藏其迹,使自己“大不可量,深不可测”(《主道》),以杜绝臣下窥视、迎合之行。《主道》又说:

道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。故虚静以待^⑫,令名自命也,令事自定也。虚则知实之情,静则为动之正^⑬。……君无见(引按:即“现”。下同)其所欲,君见其所欲,臣将自^⑭雕琢;君无见其意,君见其意,臣将自表异。故曰:去好去恶,臣乃见素;去旧去智,臣乃自备。……故曰:寂乎其无位而处,漻乎莫得其所。明君无为于上,群臣竦惧乎下。

则唯有“虚静无事”,人君才不会因为臣下投其所好而被蒙蔽,臣下也因为其君的高深莫测而自守其正。人君之意既不可测度,其又处于独尊的势位、掌刑罚之柄,“虚静无事”便也成为人君恐吓臣下、使其顺服的重要方式。如此“无为”,其弊其害自不待言。

法家之所以有此无为之说,原因在于:一方面,其谓人性自私而不可信(《韩非子·外储说左上》:“(人)皆挟自为心也。”),故人君欲使臣下顺服,不得不以术制之;另一方面,其谓惟有张大君权,方能高效整合一国各种资源,以在当时激烈的各国竞争中取得优势地位。当然,法家的无为之说亦有所继承:黄老道家对于阴术之用已有所论述。《管子·心术上》尝曰:“人主者立于阴,阴者静,故曰‘动则失位’。阴则能制阳矣,静则能制动矣,故曰‘静乃自得’。”《尹文子·大道上》更是指出:“术者,人君之所密用,群下不可妄窥。……人君有术而使群下得窥,非术之奥者。”黄老道家

与法家在思想上的亲缘关系,于此而见。

二、黄老道家论正名

在追溯法家无为之术理论渊源时,学者常推至老子,视其为阴术之祖。如章太炎曰:“《老子》云:‘鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人。’此二语是法家之根本。唯韩非子能解老、喻老,故成其为法家矣。”^{[7]218}故“法家者,道家之别子耳”^{[7]244}。钱穆亦云:“老子下启法。”^{[8]123}认为“老子则务实际,多期求,其内心实充满了功利与权术”,“而老子之所用则尽属人谋也”^{[8]121}。这种判定似有一定道理,且韩非借老子之说大张其“虚静”“无为”之术,亦属事实。但若因此而谓老子无为思想开后世阴术之源,则嫌于急遽^⑤。况且,倘若以阴谋家的立场解老,《老子》五千言的思想与文化意义也必将大为消解。

上节简略疏理也表明:对于无为,道、法两家之说固然多有分歧,其间仍存在深刻的思想关联。这种关联乃是学术“畸变”的结果:如果说,老子(乃至庄子)之说意味着关于无为纯正立场的话(按:此仅就道、法两家之说的关系而言),法家的无为说已沦为一种纯粹的阴术之论。介于上述二说之间且“推动”这一“畸变”的,即是黄老道家的无为说。此说上承老子之道,下开法家之术,在道、法无为思想的演变中发挥着转折性作用。欲明这种作用的发生,不可不明黄老道家的正名思想。因在黄老道家看来,正名正是无为之治的主要展开方式。

统观晚周诸家的形名说(或名实说)^⑥,所谓正名之义大体分为:一为知识论的,一为伦理政治义的。知识论的正名主要具有以下功用:通过核查形(实)、名关系,或者据以验证形(实)名相副与否(如《墨子·经说上》:“名实耦,合也。”),或者据以驳斥诡辩之说^⑦,或者据以彰显事物的存在之理^⑧等。知识论的正名固然重要,后一义(即伦理政治义)的正名更加值得关注(当然,这两种正名之间本来就存在密切的关系)。因为,唯有通过后者,人们各自的身份、地位、职分等方得厘定,人与人、人与物之间的关系方得展示和规范,而一定的制度、秩序等也方得有效构建或维系。就此而言,正名与其说是整治、端正事物之“名”,不如说是规范、端正作为名之所指的诸“形(实)”。《荀子·正名》曰:

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。……故知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。贵贱明,同异别,如是则志无不喻之患、事无困废之祸,此所为有名也。

荀子此处虽是主要论“制名”的必要性,实则也有助于理解何以正名或正名的目的,即“名定而实辨,道行而志通”,从而“率民而一焉”。荀子之说不仅仅代表了儒家的观点,实通于百家之论,正如《吕氏春秋·审分览》所言:“正名审分,是治之辔已。……故至治之务,在于正名。”

关于伦理政治义的正名,诸家皆有精辟之论。相较而言,黄老道家之说尤为详备。它立足现实,融汇诸家之说,以功利为导向,既对形名关系和正名的功用进行了深入的辨析,也揭示了正名与“法治”的一体相关性。而且,黄老道家还借正名之义张君权、尚权谋,引发了道家无为内涵的重要转变。关于黄老道家的正名思想之要,可从以下三点来看:

(一)正名的前提:“众有必名。”在命名问题上,黄老道家与老、庄之间既有思想的相通性,也存在立场之别。曰其相通性,是指他们均严持道物之辨,均认为作为万物的本原或存在根据的道是不可言说、不可命名的。在此,老、庄之说自无需赘言,而黄老道家亦有显明之论。如马王堆汉墓帛书《道原》从本原的角度论曰:“恒先之初,迥同太虚。虚同为一,恒一而止。……故无有形,大迥无名。”^{[9]189}《管子·内业》也说:“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也。”虽然不可言说、不可命名,道之于人们在世生存和安顿万物又是须臾不得不予以面对和领会的^⑨。不得已,人们只好勉强命名之、言说之,是即为“道”。因此,《内业》又曰:“凡道,无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。”《文子^⑩·道原》也说:“有物混成,先天地生,惟象无形,窃窈冥冥,寂寥淡漠,不闻其声,吾强为之名,字之曰道。”以上言语,显皆源自《老子·二十五章》“有物混成,先天地生,……可以为天下母。吾不知其名,字之曰道”之说。曰其立场之别,是指在事物能否被命名、是否应被命名的问题上,老、庄与黄老道家之间有着不同的态度。在老、庄,他们对于名的有限性及其遮蔽性有着清醒的认识,认为真正的无为之治即是无名之治(如《老子·三十七章》:“道常无为。侯王若能守之,万物将自化。

化而欲作,吾将镇之以无名之朴。”)。只因为《老子》所谓“朴散则为器”(《老子·二十八章》)的事实,人君才应顺势而为,设名立教,以行其治,然仍应“知止”(《老子·三十二章》)^⑨。在黄老道家,他们不仅认为万物应该被命名(如《尹文子·大道上》:“大道不称,众有必名。”),也能够被命名,如《管子·心术上》:“物固有形,形固有名,名当谓之圣人。”且圣人正是通过命名而通达事物之实的(如《申子·大体》:“名者,天地之纲、圣人之符,张天地之纲、用圣人之符,则万物之情无所逃之矣。”^⑩)。命名既能通达事物之实,圣人之于天下便可据名而治之(如《心术上》:“名者,圣人之所以纪万物也。”按:“纪”即治理义)。这种据名而治天下之法,即为黄老道家的“正名”之术。

(二)正名之展开:“名以检形,形以定名”和“名以定事,事以检名”。上文尝言:伦理政治意义上的正名,实乃“正形(实)”(即据其名而正其形)。严格说来,此说尚不严谨。欲以名正形,先须名正。名若不正,何以正形?所以,《尹文子·大道上》指出:“名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云‘必也正名乎!名不正则言不顺’也。”观黄老道家的正名思想,其对于何以“正名”以及如何“正形”均有系统、深入的论述,而《尹文子》^⑪之说颇堪完备(正因为尹文子在形名思想上的突出成就,他又常被称为形名家^⑫)。兹即据其说,以彰黄老道家正名思想之大略。

首先,“形以定名”与“名以检形”。这是就形、名两者的本原关系而言的,即形主名宾、名以别形。正名的前提是“众必有名”。“众”即众形,尹文子又曰“群形”,指生活世界的实存之物。对于形、名两者的关系,尹文子认为形是名产生的基础,名是针对形而得命的。《大道上》说:“大道不称,众有必名。生于不称,则群形自得其方圆。名生于方圆,则众名得其所称也。”“生于不称”,谓“群形”皆源自“不称”之道。虽然有着共同的来源,“群形”又各得其“方圆”。“方圆”者,谓“群形”各有其属性或特点,存在各种差别。这些差别或属性,正是“群形”之名得以产生的前提。通过命名,“群形”与“众名”互相对应,是为“众名得其所称也”。对于形与名的这一关系,《大道上》概之为“形以定名”。“定名”,亦属“正名”(即确定端正之名)。“群形”之名产生以后,便具有辨察、区分乃至规范其对应之形的功用。对于名与形的这一关系,《大道上》概之为“名以检形”,是为通常意

义所谓的“正名”。《大道上》论曰:

有形者必有名,有名者未必有形。形而不名,未必失其方圆白黑之实。名而(无形),不可不寻名以检其差。故亦有名以检形,形以定名。

“有名者未必有形”及“名而无形”之“形”,皆谓形象(状)。“未必有形”或“无形”者,指仁义道德等抽象之“物”。所谓“名而(无形),不可不寻名以检其差”,说明事物之名一旦产生,便具有帮助人们认识、辨察、区分诸种事物(特别是抽象之物)的重要作用。因此,对于形、名之间的相关性以及正名之功,《大道上》总结道:

名者名形者也,形者应名者也。……无名,故大道无称;有名,故名以正形。今万物具存,不以名正之则乱;万名具列,不以形应之则乖。故形名者,不可不正也。

所谓“以名正之”“以形应之”,即“名以检形”“形以定名”之义,皆为正名的具体表现。

其次,“名以定事”与“事以检名”。关于正名,《大道上》又曰:“名以定事,事以检名。”如果说,“名以检形,形以定名”可以涵摄认识论意义的正名的话,“名以定事,事以检名”主要是从伦理政治的层面论述如何正名。此所谓“名”,主要指名分、名位等;“事”主要指与此“名”相应的职责、功效等。在黄老道家那里,以“名”“事”关系为主要内容的正名具有极其重要的治世功用。其一,正名是厘定君臣关系、明晰君臣职分的必要方式。《大道上》说:

庆赏刑罚,君事也;守职效能,臣业也。君料功黜陟,故有庆赏刑罚;臣各慎所任,故有守职效能。君不可与臣业,臣不可侵君事。上下不相侵与,谓之名正。

“上下不相侵与”(“名正”),即“君事”和“臣业”各得其正。这意味着:一方面,君臣皆能各守其分,互不逾界,有利于各尽其责、各展其能(特别是对臣下来说);另一方面,良好稳定的君臣关系和上下尊卑秩序得以有效地维护或巩固。不仅如此,作为道法之转关,黄老道家皆有张大君权的思想倾向。其张大之方,也包括这种正名。如《大道上》又说:“术者,人君之所密用,群下不可妄窥;势者,制法之利器,群下不可妄为。……大要在乎先正名分,使不相侵杂。然后术可秘,势可专。”其二,“名定分明”是规范人心、稳定社会秩序的基本保障。对此,《大道上》论之甚明,曰:“名定

则物不竞,分明则私不行。物不竞非无心,由名定,故无所措其心;私不行非无欲,由分明,故无所措其欲。然则心欲人人有之,而得同于无心无欲者,制之有道也。”其又引彭蒙之说曰:“雉兔在野,众人逐之,分未定也;鸡豕满市,莫有志者,分定故也。”所以,“物奢则仁智相屈,分定则贪鄙不争”^⑤。其三,“名以定事”与“事以检名”的交互运用,也是人君考核、奖惩臣下是否尽其职责的重要方式。上引《大道上》之文不仅阐释了何为“上下不相侵与”的“名正”之理,也蕴含着人君如何考核、奖惩臣下是否尽职之义。故《大道上》又说:“以名稽虚实,以法定治乱……”对于如何“以名稽虚实”,惜乎今本《尹文子》未得展开,似嫌于空泛。其后,《韩非子·二柄》有论曰:“人主将欲禁奸,则审核刑名。刑名者,言与事也。为人臣者陈而言,君以其言授之事,专以其事责其功。功当其事、事当其言,则赏;功不当其事、事不当其言,则罚。”观韩非之说,当渊源有自:其所谓“审核刑(形)名”者,盖即由《大道上》“以名稽虚实”的正名之方演绎而来。但韩非将此正名之方彻底地法家化,使其成为人君掌控臣下、强化独裁统治的重要方式(“术”)^⑥,则亦为道法转关的一大消极结果。

(三)正名与“法治”。论及黄老道家的无为之术,尚不可不明其“法治”思想。因正名与“法治”,实为黄老道家无为之术不可分割之两翼,正所谓“名正法备,则圣人无事”(《管子·白心》)。限于篇幅和论题重心,本文无法就黄老道家的“法治”思想详加考察,兹仅举其要。首先,黄老道家之所谓“法”,其义有二:一曰自然之法,如“道生法”之“法”(马王堆汉墓帛书《经法·道法》:“道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者毆。”^{[9]127})。此“法”指天地万物的存在法则或运行规律,乃道之体现(故《鹖冠子·环流》有“道之用法”之说^⑦),因而是客观普遍的。二曰人为之法,此法为“执道者”(即圣人)所立、且为众人所奉行之法(如《经法·道法》又说:“故执道者,生法而弗敢犯毆,法立而弗敢废[毆]。”^{[9]127})。既称作“法”,表明人为之法也具有客观普遍性,当为众人所奉行。但此法既为人所立,又不能不体现立法之人(人君或圣人)的主观意志或目的动机等。当然,理想的状态是人为之法乃据自然之法而立(如《文子·道德》:“是故不法其已成之法,而法其所以为法者,与化推移。”又如《尹文子·大道下》:“圣法者,自理出

也。”)。如此,所谓主观与客观之别自然消弭。其次,圣人欲成至治,惟有任法而为。法既为道之体现,欲成至治便须奉行“法治”。马王堆汉墓帛书《经法·君正》曰:“法度者,正之至也。而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也。精公无私而赏罚信,所以治也。”^{[9]132}《管子·任法》也说:“圣君任法而不任智,任数而不任说,任公而不任私,任大道而不任小物,然后身佚而天下治。”“数”即法数^⑧，“公”是言法度之正,《任法》此处实将“任法”与“任大道”等而视之,故又曰:“故法者天下之至道也,圣君之实用也。”《鹖冠子·环流》甚至认为:“一之法立,而万物皆来属。”

然“法治”理想的真正落实,须臾离不开正名之为。一方面,圣人立法须以正名或定名为前提,名正则法亦明。对于此理,黄老道家有着深刻理解,且从天地生物之法亦须正名的层面论之。如马王堆汉墓帛书《九主》:“后曰:‘天范^⑨何也?’伊尹对曰:‘天范无口,覆生万物,生物不物,莫不以名,不可为二名。此天范也。’”^{[9]97}“天范(法)”,即上天生化万物之法。“覆生万物”,义犹《老子·三十四章》“衣养万物”;“生物不物”,盖犹《老子·十章》(或《老子·五十一章》)论述“玄德”时所谓“生而不有”之义;“莫不以名”,谓“天范(法)”。生物是基于其名而展开的;而“不可为二名”则指出名之于其所对应之物的独特性和唯一性。万物之名的这种独特性与唯一性,既是“定名”的结果,也是“正名”的前提。又,《九主》此文表面是解释何谓“天范(法)”,立意的重心实则落在“天范(法)”生物的“莫不以名,不可为二名”上。“天范(法)”既如此,圣人欲行法治以正天下,舍定名与正名而何为?另一方面,“法治”的展开本即通过正名实现。如果说“天范(法)”生物以大道运行的方式展开,“法治”则须人力推行(当然以圣人为主导)方得成就。无论抽象的、作为原则或基本标准的法则,还是具体的法令制度,它们被奉行或得到落实皆离不开各种层次与形式的“审核形名”(正名)。如马王堆汉墓帛书《十六经·成法》:

(黄帝)请问天下有成法可以正民者?力黑曰:然。昔天地既成,正若有名,合若有形,□以守一名。上虞之天,下施之四海。吾闻天下成法,故曰不多,一言而止:循名复一,民无乱纪。^{[9]165}

“一言而止”,义犹一言而尽之;“循名复一,民无乱纪”,谓若能做到形名合一(按:“循名复一”,义

犹循名而形应之,即形名合一),天下自然秩序井然。又如《经法·名理》:“天下有事,必审其名。名□□。循名究理之所之,是必为福,非必为灾。是非有分,以法断之。虚静谨听,以法为符。”^{[9]147}对于“法治”与正名之间相辅相成、一体不分的关系及其治世之功,《尹文子·大道上》亦有精辟之论,曰:

定此名分,则万事不乱也。故人以度审长短,以量受少多,以衡平轻重,以律均清浊,以名稽虚实,以法定治乱,以简治烦惑,以易御险难。以万事皆归于一,百度皆准于法。归一者简之至,准法者易之极。如此,顽嚚聾瞽可与察慧聪明同其治也。

文中的“度”“量”“衡”“律”与“法”,皆属于“法”(广义之法)。“以万事皆归于一,百度皆准于法(亦广义之法)”,正是正名与“法治”所成之效。若此,治世自为“至简”“极易”之事(“一者简之至,准法者易之极”)。以正名与“法治”并言之,非黄老道家之专属。如《商君书·定分》也说:“故圣人为法,必使之明白易知,名正,愚知遍能知之。”“人主为法于上,下民议之于下,是法令不定、以下为上也。此所谓名分之不定也。夫名分不定,尧、舜犹将皆折而奸之,而况众人乎?”然法家之所谓“法治”,一则其以天下为人君之私产,故主人君独裁;一则其所谓“法”,多谓苛刻法令及刑罚惩治之条,多失行法达道之意。相反,黄老道家之所谓“法治”则不乏公天下之心^③,且亦有据法度道术以限君权之义^④。此间差别,又不可不辨。

三、无为与君道

欲达黄老道家的无为思想,仅知其正名之理仍有不备,尚需考察其君道(或“君术”)之论。因无为之治虽主要通过正名的形式而展开,实现“名正法备”之枢要则是人君能否持守君道。表面上看,道家论至治之成皆以人君无为为前提。关于何为至治,老、庄之间以及老、庄与黄老道家之间却有着不同的理解。在老子,至治之境可以“小国寡民”为象征,展现出质朴、静谧的精神气质(参见《老子·八十一章》);在庄子,其以“藏天下于天下”(《庄子·大宗师》)以喻至治,主张顺物自然,公而无私(“藏天下于天下”,实谓对于天下无有所藏,亦即公天下)。在黄老道家,至治则表现为“名正法备”和天下一统(马王堆汉墓帛书《道

原》:“抱道执度,天下可一也。”^{[9]189}),其名法森严与包吞宇内之象宛然。对于至治的理解既有如此差异,则关于人君如何无为也必有不同的思考。老、庄之说在此不论,兹仅对黄老道家的、构成其君道核心内涵的无为思想稍述其要。

(一)无为(义犹“不为”,指下文所引《吕氏春秋·知度》之“不为”“不诏”“不代”等)。此所谓“无为”,与臣下之“有为”相对而言,亦属无为之术之一端。君“无为(不为)”者,谓人君抱道执法,不侵夺臣下之职事,惟审核形名以责臣下;臣“有为”者,谓臣下据其名分积极作为,以奉其职、尽其责。关于“无为(不为)”与“有为”内涵及其治世之用,上文论正名时已据《尹文子·大道上》之说(即“庆赏刑罚,君事也;守职效能,臣业也”云云)进行了阐释。从正名的角度凸显君臣之别以及君道“无为(不为)”的重要性,非《尹文子》一家之说,乃黄老道家之通论。如:

美恶有名,逆顺有形,情伪有实,王公执□以为天下正。^{[9]《经法·四度》,138}

人主好为^⑤示能,以好唱自奋,人臣以不争持位,以听从取容,是君代有司为^⑥也,是臣得后随以进其业。君臣不定,耳虽闻不可以听,目虽见不可以视,心虽知不可以举,势使之也。……君臣易操,则上之三官者废矣。亡国之主,其耳非不可以闻也,其目非不可以见也,其心非不可以知也,君臣扰乱,上下不分别,虽闻曷闻?虽见曷见?(《吕氏春秋·任数》)

故有道之主,因而不为,责而不诏,去想去意,静虚以待,不代^⑦之言,不夺之事,督名审实,官使有^⑧司,以不知为道,以奈何为宝^⑨。(《吕氏春秋·知度》)

当然,人君之所以能基于正名以别君臣之分,行“无为(不为)”之术,前提是其德已臻于道境,非勉强而为之。此即马王堆汉墓帛书《道原》“抱道”之所喻。《文子·道德》也说:“君执一即治,无常即乱。君道者,非所以有为也,所以无为也。……一也者,无适之道也,万物之本也。”

君“无为(不为)”而臣“有为”,也是一种主逸臣劳之状。此状与前述儒家推崇的主逸臣劳之境(“舜无为而治”之所喻)既有相通之处,也存在本质之别。其相通者:两者皆重正名、倡君臣之分;其相异者:儒家主道德教化、重人君的道德感召意义,黄老道家则主法度之立、张人君虚静以待之

功。至法家,后者的这种主逸臣劳之说遂一转而为人主的驭臣之术。

(二)因应。除上条的“不为”之义,道家所言的、作为处世(或应物)之方的无为,主要指顺物自然、因应物变之义。对于无为这一内涵,黄老道家尤为强调,相关论述俯拾即是:

无为之道,因也。((《管子·心术上》))

欲知得失情,必审名察形。形恒自定,是我(引按:“我”谓人君,下同)愈静。事恒自施,是我无为:静翳不动,来自至,去自往。(马王堆汉墓帛书《十六经·顺道》。按:此是结合正名以论无为的因应之法)^{[9]172}

执道以御民者,事来而循之,物动而因之。((《文子·道原》))

执一无为,因天地与之变化。((《文子·道德》))

古之王者,其所为少,其所因多。因者,君术也;为者,臣道也。为则扰矣,因则静矣。因冬为寒,因夏为暑,君奚事哉!故曰君道无知无为,而贤于有知有为,则得之矣。(《吕氏春秋·任数》)

只要稍加留意,便很容易发现:以上引文不仅以“因”释无为,而且也多以“因”论君道。这种关于无为与“因”的看法影响深远,以至司马谈论“道家(即黄老道家)”之无为时,也说:“其术以虚无为本,以因循为用。”“因者,君之纲。”(《论六家要指》)以“因”为“君(道)之纲”或“君术”(《吕氏春秋·任数》),可见因循(因应)内涵在黄老道家君道思想中的重要地位。诚如《鹖冠子·天则》所言:“田不因地形,不能成谷,为化不因民,不能成俗。”《吕氏春秋·贵因》更是强调:“三代所宝莫如因,因则无敌。”

以“因”释无为,表明黄老道家的无为之说既上接老子思想,也有着新的理论推进。老子虽未言及“因”字,其无为概念自含此义。如《老子·八章》“动善时”,显谓因时而动。又如《老子·四十九章》“圣人常无心,以百姓之心为心”,亦显谓圣人之治当因应百姓之“心”。然老子论无为,常通之以无执、自然、虚静等义^⑤,其尚柔、崇弱、不争之说^⑥又使他的思想多呈“消极退缩”之象。“因”之说则不同:它在秉承老子无为的无执、虚静等义的同时,又展现出积极应世的思想姿态。如《管子·心术上》论无为与“因”的关系说:“无为之道,因也。因也者,无益无损也。”所谓“无益无损”,

即“不怵乎好,不迫乎恶,恬愉无为,去智与故”。因此,“因也者,舍己而以物为法者也”(《心术上》)。但“因”不是一味地迎合或顺承,而更谓“感应之发”和“缘理而动”(“感而后应,非所设也。缘理而动,非所取也”)。对此无为或因应之法,《心术上》名之曰“静因之道”。在马王堆汉墓帛书《经法》等篇中,“因”之说可谓充斥其间,且多显进取之意。兹举二例,如:

天有死生之时,国有死生之正政。因天之生也以养生,谓之文;因天之杀也以伐死,谓之武。(文)武并行,则天下从矣。^{[9]《经法·君正》,132}

圣人之功,时为之庸。因时乘□,是必有成功。圣人不达刑,不襦传,因天时,与之皆断。当断不断,反受其乱。^{[9]《十六经·兵容》,164}

特别在“争”与“不争”上,不同于老子对于“不争”的片面强调,帛书并无厚此薄彼的褒贬立场,而一以其是否“顺天”(亦是“因”的表现)为断,故曰:“作争者凶,不争亦无以成功。顺天者昌,逆天者亡。”^{[9]《十六经·姓争》,161}为明此理,帛书还举以黄帝蚩蚩尤之例^⑦。黄帝之说起于战国,其为诸家所尊,而道家尊之尤甚。黄帝战无不胜,观象制作、“垂衣裳而天下治”(参见《易传·系辞下》),是远古一统天下、无为而治之君的代表。战国以来,天下苦乱久矣,人心思定。黄老道家之所以高扬“黄帝”之名,自亦有以其说助时君弭争求一之意。可以说,借助“因”的概念,黄老道家不仅抉发出老子无为思想的积极义蕴,也为时君如何统合天下提供了方法论依据。

(三)虚静。此所谓虚静,乃是从功夫论和境界论角度说的。以功夫境界论虚静,始于老子。《老子·十六章》:“致虚极,守静笃。”“致虚”“守静”可视之为功夫;若“虚”致乎其极、“静”守乎其笃,即为纯粹虚、静的境界。心虚而方静,亦静而方虚。心地虚静,空乏无执、静定不扰,自能因“观复”而得“知常”之“明”(意味着真正的智慧);“明”则能包容万物,无偏私之弊,从而公正顺物,以成王道(“知常容,容乃公,公乃王”)。所谓王道应天,恒久之道也(“王乃天,天乃道,道乃久”)。所以,基于虚、静概念,《老子·十六章》提出了一种“内圣外王”之说。此说对后世影响极大,且不仅仅局限于道家(按:论略)。就黄老道家而言,其虚静思想虽更显具体和生动,用词也更为丰富,基本的致思理路仍沿袭老子之说。如其曰:

虚其欲,神将入舍。扫除不洁,神乃留处。人皆欲智,而莫索其所以智乎?……夫正人无求之也,故能虚无。(《管子·心术上》)

能正能静,然后能定。定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。(《管子·内业》)

故静漠者,神明之宅;虚无者,道之所居。(《文子·九守》)

心地虚静而无所不容,亦无所执着,自然能行因应之道。《管子·心术上》曰:“君子之处也若无知,言至虚也。其应物也若偶之,言时适也,若影之象形、响之应声也。故物至则应,过则舍矣。舍矣者,言复所于虚也。”“其应物也若偶之”,既是说“因”之应物的“时适性”,也是说“因”之应物的“反映性”。“反映”者,谓如其所是地显示事物的本来面目。“反映”事物自有多方,其中之一即是以名明之(“以其形,因为之名,此因之术也”)。名既可反映事物的本来面目,圣人治世便可据名而为之(如《管子·白心》:“是以圣人之治也,静身以待之,物至而名自治之。”)。黄老道家之所以常以正名论无为,原因即在于此。无论是命名还是正名,皆以执道者心地虚静为前提,故虚静之心实为治世的根本。对于此理,马王堆汉墓帛书多有明论。如:

上虚下静而道得其正。信能无欲,可为民命;上信无事,则万物周遍。分之以其分,而万民不争;授之以其名,而万物自定。不为治劝,不为乱懈。^[9]《道原》,189

见知之道,唯虚无有;虚无有,秋毫成之,必有形名;形名立,则黑白之分已。故执道者之观于天下,无执,无处也,无为,无私。^[9]《经法·道法》,127

显然,在上述君道之三术(或无为之三义)中,其间还存在一种体(本)用的关系,即虚静为体(本)而“无为(不为)”、因应为用,唯有心地虚静,君道的不为、因应之术方才有其真正的发用之本^⑧。在司马谈的无为之说(“其术以虚无为本,以因循为用”)中,其所谓“虚无”当是从心上言,“虚无”亦即虚静。所以,关于黄老道家的君道思想,可一言以蔽之,曰:无为;若细而分之,无为又主要分为三术,即不为、因应和虚静;进而言之,三术之间又存在着体(本)用的关系。至于司马谈的无为之说何以未及不为之义,盖为仅言其要耳。

虚静既为君道无为之本,老子“致虚”“守静”的功夫论便不可废,其治世本于治身的“内圣”而

“外王”的先后之序亦不容淆乱。《吕氏春秋·先己》曰:“凡事之本,必先治身,蓄其大宝。……昔者,先圣王成其身而天下成,治其身而天下治。故善响者不于响于声,善影者不于影于形,为天下者不于天下于身。”其斯之谓也。

注释

①《论语·子路》载,子路问:“卫君待子而为政,子将奚先?”夫子曰:“必也正名乎!”指出:“名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。”②关于“名”的功用以及晚周诸子的“正名”之说,参见陈徽:《名之何谓?正名何为?——先秦时期的正名思想及名学理论之分化》,《哲学与文化》,2021年第1期。③“弗为也”,通行本作“无为”。按:本文所引《老子》之文,皆已据近年来出土的诸简、帛本《老子》(即长沙马王堆汉墓帛书甲乙本、郭店楚墓竹简本、北京大学藏西汉竹书本)进行了订正。④“虚静”原作“静退”,此据王先慎说正。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第31页。⑤“事”原作“约”,此据王先慎说正。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第32页。⑥不过,在今本《春秋繁露》中,《立元神》《保位权》《离合根》等篇又有若黄老道家乃至法家论“无为”之言。如《立元神》:“故为人君者……志如死灰,形如委衣,安精养神,寂寞无为。”《保位权》:“为人君者居无为之位,行不言之教,寂而无声,静而无形,执一无端,为国源泉。因国以为身,因臣以为心。以臣言为声,以臣事为形。……故为君虚心静处,聪听其响,明视其影,以行赏罚之象。其行赏罚也……揽名考质,以参其实。赏不空施,罚不虚出,是以群臣分职而治,各敬而事,争进其功,显广其名,而人君得载其中,此自然致力之术也。”《繁露》之所以有此文字,或许表明董子的君道思想亦不免受到黄老道家的影响。或者,上述诸篇本非董子所著,乃他人之作掺入:因其篇名与其他诸篇之名颇有不类,其旨亦有失端庄正大之象(特别是《保位权》云云)。⑦如朱子曰:“此皆以其验于外者言之。郑氏所谓‘至诚之德,著于四方’者也。存诸中者既久,则验于外者益悠远而无穷矣。”朱熹撰:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第34页。⑧参见何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京大学出版社1999年版,第14页;皇侃撰:《论语义疏》,中华书局2013年版,第22-23页;朱熹撰:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第53页。⑨参见程树德撰:《论语集释》,中华书局2014年版,第82-84页、1371页。⑩《老子·十六章》:“万物并作,吾以观其复。天物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命常也,

知常明也。不知常,妄作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”^⑪对于名法之用,老、庄皆持警惕乃至否定的立场,认为它们会割裂事物、烦数伤民等。如《老子·五十七章》:“法令滋彰,而盗贼多有。”又如《庄子·大宗师》:“夫尧既已黜汝以仁义,而剿汝以是非矣。”(按:“仁义”已有此害,法令更不必说)。在庄子后学那里,道德礼法等更成为激烈的批判对象(参见《骈拇》《马蹄》等文所论)。^⑫此句原作“虚静以待令”,据文义及松皋圆之说(参见《韩非子》校注组编写、周勋初修订:《韩非子校注》,凤凰出版社2009年版,第32页),“令”当为衍文。^⑬此句原作:“静则知动者正。”“为”据俞樾说正;“之”据张榜本改。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第28页。^⑭“将自”原作“自将”。此据卢文弨说正。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第28页。^⑮如对于学者常据以为论老子权术的三十六章“将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固举之”云云,以及所谓“鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人”之说,注家多从“道法自然”“反者道之动”或乘理守弱等角度予以解说,以免误读。参见苏辙撰:《道德真经注》,《道藏》第十二册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第306页。吴澄撰:《道德真经注》,《道藏》第十二册,第798页。范应元撰:《老子道德经古本集注》,华东师范大学出版社2010年版,第63-64页。今人高亨也辩曰:“此诸句言天道也。或据此斥老子为阴谋家,非也。老子戒人勿以张为可久,勿以强为可恃,勿以举为可喜,勿以与为可贪也。故下文曰‘柔弱胜刚强’也。”高亨:《老子正诂》《老子注译》,《高亨著作集林》(第五卷),清华大学出版社2004年版,第120页。^⑯形名说与名实论大体无别。当然,若严格视之,形名与名实之间仍似有小别:形则偏于言具体之物,实更侧重于指抽象之物(参见陈徽:《名之何谓?正名何为?——先秦时期的正名思想及名学理论之分化》,《哲学与文化》,2021年第1期)。对于先秦诸子来说,其论说或言形名或言名实,皆各随其所好。^⑰如为辟当时颇为流行的“白马非马”论,《韩非子》举例说:“儿说,宋人,善辩者也,持‘白马非马’也服齐稷下之辩者。乘白马而过关,则顾白马之赋。故籍之虚辞则能胜一国,考实按形不能谩于一人。”(《外储说左下·说二》)^⑱如《尹文子·大道上》将“有名以检形,形以定名”与“名以定事,事以检名”统一起来,以作为彰显事物之理不可或缺的方式。其曰:“形而不名,未必失其方圆白黑之实。名而无形(引按:“无形”,据孙诒让说补。参见陈高庸:《公孙龙子·邓析子·尹文子今解》,商务印书馆2017年版,第157页),不可不寻名以检其差。故亦有名以检形,形以定名;名以定事,事以检名。察其所以然,则形名之于事物,无所

隐其理矣。”^⑲如《内业》:“道也者……所以修心而正形也,人之所失以死、所得以生也,事之所失以败、所得以成也。”^⑳今本《文子》固属伪书,学者或证其“抄成于东汉”(潘铭基语。参见何志华:《竹简<文子>研究之回顾与反思》,中华书局2019年版,第118页)。然其内容多记黄老道家之说,则亦无可疑。^㉑关于老子之说,参见陈徽:《“悠兮其贵言”——老子的名与名教思想》,《复旦学报》(社科版),2021年第1期。庄子对于事物的不可命名性、名实关系的复杂性及其误导性更是有着深入的考察,限于篇幅与问题所及,兹不具论。^㉒引文据顾立雅(Herrlee Glessner Creel)校文。参见顾立雅著,马腾译:《申不害——公元前四世纪中国的政治哲学家》,江苏人民出版社2019年版,第285页。^㉓关于《尹文子》一书,明代已有学者(如宋濂)疑其伪。近世以来,持伪书之说的学者颇众(如唐钺、罗根泽、钱基博、钱穆、马叙伦、郭沫若等),亦有如梁启超、胡家聪等反对伪书之说。近年来,随着研究的深入,越来越多的学者肯定了该书的文献价值。关于《尹文子》文本真伪问题的考辨,详见李笑岩:《先秦黄老之学渊源与发展研究》,上海古籍出版社2018年版,第217-221页。^㉔所谓的形名家与道、法的关系均很密切,可据其思想特点和立论宗旨将具体的思想家归为道家或法家之列。尹文子当属黄老道家之一脉,其学宗老的色彩甚为明显,故《大道上》有言:“(以)大道治者,则名法儒墨自废。以名法儒墨治者,则不得离道。老子曰:‘道者万物之奥,善人之宝,不善人之所宝。’是(以)道治者,谓之善人;籍名法儒墨者,谓之不善人。善人之与不善人,名分日离,不待审察而得也。”括号内二“以”,皆据王启湘和陈高庸之说补。参见陈高庸:《公孙龙子·邓析子·尹文子今解》,商务印书馆2017年版,第155页。^㉕此论与“彭蒙之说”在《商君书·定分》中亦有所呈现:“一兔走,百人逐之,非以兔为可分以为百,由名之未定也。夫卖兔者满市,而盗不敢取,由名分已定也。故名分未定,尧、舜、禹、汤且皆如鹬焉而逐之;名分已定,贪盗不取。”这一“名分”之论概已为当时通说。又,对于名分之正的现实意义,马王堆汉墓帛书《称》也以例释云:“故立天子(者,不)使诸侯拟焉;立正嫡者,不使庶孽拟焉;立正妻者,不使嬖妾拟焉。拟则相伤,杂则相妨。”裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》(肆),第178页。^㉖如对于人君如何“审核形名”,《二柄》进而又曰:“故群臣其言大而功小者,则罚。非罚小功也,罚功不当名也。群臣其言小而功大者,亦罚。非不说于大功也,以为不当名也。害有甚于大功,故罚。”又,《韩非子·定法》曰:“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。……君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也。”^㉗《环

流》：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。斗柄运于上，事立于下；斗柄指一方，四塞俱成。此道之用法也。”^{②⑧}“任数”，即黎翔凤所谓“但任法数”。参见黎翔凤撰、梁运华整理：《管子校注》，中华书局2004年版，第900页。^{②⑨}此字原作“金”，本为“法”之古文。因帛书此篇已有“法”字，编者以示区别，故释之以“范”（参见裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），第97页）。“范”与“法”义通。^{③⑩}如《吕氏春秋·贵公》：“凡主之立也，生于公。……天下，非一人之天下也，天下之天下也。”又，《文子·上义》：“是故公道行而私欲塞也。”^{③⑪}如《文子·上义》：“古之置有司也，所以禁民，使不得恣也；其立君也，所以制有司，使不得专行也。法度道术，所以禁君，使不得横断也。人莫得恣，即道胜而理得矣。故反朴无为。”^{③⑫}“为”原作“暴”。兹据毕沅、王念孙说正。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，中华书局2009年版，第443-444页。^{③⑬}“为”后原有“有司”。兹据陶鸿庆说删。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，第444页。^{③⑭}“代”原作“伐”。兹据王念孙、陶鸿庆说正。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，第456页。^{③⑮}如《老子·五章》：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人亦不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”天地“不仁”，谓天地自然流行，无所执着，空无所依（“虚无”）。^{③⑯}如《老子·四十三章》：“天下之至柔，驰骋于天下之至坚。”《老子·七十六章》：“故坚强者死之徒，柔弱生之徒。……强大处下，柔弱处

上。”《老子·二十二章》：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”^{③⑰}《十六经·五正》：“（阍冉：）‘今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？’……黄帝于是出其铍钺，奋其戎兵，身提鼓枹，以遇蚩尤，因而擒之。帝著之盟，盟曰：反义逆时，其刑视蚩尤。反义倍宗，其法死亡以穷。”裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），中华书局2014年版，第155页。^{③⑱}如在帛书《十六经·五正》中，其记黄帝灭蚩尤之前，即经历了“上于博望之山，谈卧三年以自求”的修道功夫。裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），中华书局2014年版，第155页。

参考文献

- [1] 苏舆撰.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [2] 郑玄注,孔颖达疏.礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3] 朱熹撰.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4] 何晏注,邢昺疏.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [5] 程树德撰.论语集释[M].北京:中华书局,2014.
- [6] 皇侃撰.论语义疏[M].北京:中华书局,2013.
- [7] 章太炎.国学十八篇[M].北京:中国华侨出版社,2013.
- [8] 钱穆.庄老通辨[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [9] 裘锡圭主编.长沙马王堆汉墓简帛集成·肆[M].北京:中华书局,2014.

Huang-Lao Taoist's Thought of Rectification of Name and Governing by Inaction

Chen Hui

Abstract: In the Pre-Qin period, the rule of inaction was at least respected by Confucianism, Taoism and Legalism, and it is a general theory of all schools to advocate the rectification of names to govern the world. However, there are great ideological differences between Confucianism, Taoism and Legalism on the connotation and exhibition of inaction. As for the ethical and political implication and function of the rectification of name, although all the scholars have incisive theories, the theory of Huang-Lao Taoist is especially complete. In Huang-Lao Taoist's thought, the main way of inaction is rectification of name. Based on reality and oriented by utility, it's theory of rectification of name not only deeply discriminates the relationship between form and name and the function of rectification of name, but also reveals the inseparable relationship between rectification of name and "rule of law". At the same time, with the help of the theory of rectification of name, Huang-Lao Taoist also put forward the idea of advocating monarchical power and political tricks, which triggered an important change in the connotation of inaction in Taoism. In the interpretation of way the King rules, Huang-Lao Taoist also revealed the connotation of Xu-jing (emptiness and still), Wuwei (inactivity) and Yinying (to be conforming to) of concept of inaction. Among them, as the utilities, Wuwei (inactivity) and Yinying (to be conforming to) are based on Xu-jing (emptiness and still). Only when the king follows the rules of conduct of king, can the "proper naming system and perfect rule of law", which reflects the rule with inaction, be truly come true.

Key words: Huang-Lao Taoist; Rectification of Name; Wuwei (to do nothing that goes against nature); the Rules of Conduct of King

[责任编辑/李 齐]



张栻义利双彰视域下之王道政治伦理思想探微*

陈力祥 汪美玲

摘 要:张栻以义利双彰理解孟子之义利观,并以义利双彰为自己政治伦理思想的逻辑肇始。一方面,义利双彰之“以义为先”是张栻政治伦理思想逻辑起点之重点;另一方面,义利双彰之合理之利(而非私利)则是张栻政治伦理思想逻辑起点中的难点,因为它涉及主体内躬自省的自我剖析和克己。义利双彰之思想蕴含了张栻在政治上的义政和利政的双重诉求:义政关涉礼义,其重心在维护国家和社会的合理秩序上;而利政则主要涉及经济,它是社会稳定的物质保障。同时,张栻主张无论是义政还是利政都需要以仁义为衡断之圭臬,而因为义实内涵于仁之中,所以政治伦理中的圭臬实际上就是仁,而仁在现实中的载体则为礼制。最后,无论是义政还是利政都需要行政主体(君、臣)将其落实,具体而言是要求君仁、臣义,也即是君主应以民为本,臣子出仕应秉持意图正义和行为正当。张栻之政治伦理思想的特色在其义利双彰。

关键词:张栻;义利双彰;王道;仁义;政治伦理

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0055-08

张栻(1133—1180),字钦夫,号南轩,南宋著名政治家、思想家、教育家,名臣张浚之子。在政治领域,尽管张栻英年早逝而未能将其才能充分发挥出来,但是亦可以通过其三起三落的经历和相关的治国理政思想领略其以原始儒学之仁政、德治、民本为复归的政治理想。事实上,以原始儒学之政治理想为复归并不只是张栻的追求,它是所有儒者的共同追求,正如萧公权所言:“理学家哲学思想之内容互殊,而其政论则多相近。约言之,皆以仁道为政治思想之根本,则以正心诚意为治术之先图。”^{[1]465}萧先生一定程度上看到了传统儒者政论的一致性,但是却忽略了不同儒者政治伦理思想的差异性抑或是特殊性。张栻主张王道政治理想复归是在南宋偏安一隅、功利主义盛行之特殊的时代背景下,在湖湘学经世致用思想的影响下,在对现

实政治的深刻反思下形成的。在张栻的王道政治理想之中,“王霸义利”之辨是其政治伦理思想的首要问题和特色所在。不少学者对于张栻的义利思想给予了关注^①,但缺乏以义利观为核心论张栻政治伦理思想的探索。基于此,本文以“义利之辨”为中心,探讨张栻政治伦理思想的政治目标、行政标准以及政治伦理主体要求等问题,力图在主旨一致的儒家政治伦理思想中呈现出张栻政治伦理思想的独特之处,彰显其独特价值。

一、义利双彰:张栻政治伦理思想之逻辑肇始

在改革开放初期,学者们倾向于将孔孟的义利观视为义利相对立的思想。如何兆武先生

收稿日期:2021-09-25

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA103)、湖南省开放基金项目“儒释道伦理智慧之现代应用研究”(11k074)阶段性成果。

作者简介:陈力祥,男,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙 410082),主要从事中国传统伦理、中国古代哲学与传统文化、船山哲学研究。汪美玲,湖南大学岳麓书院博士研究生。

言“孔孟无论正面明确阐明了没有,但实际上都蕴涵有义利对立的观念”^[2];张岱年先生则认为从孔孟一直到二程、朱陆都主张义利对立,其有言曰:“孔子认为喻于利的人是小人,喻于义的人是君子。孟子更将义与利对立起来……程颢、程颐、朱熹、陆九渊都强调义利之辨。”^[3]吕世荣认为孔子的义利观是对立的义利观,其义为公利的代名词而利则为私利的代名词,并指出:“在具体处理义利冲突时,主张‘见利思义’,其实质是为了义而必须放弃‘利’。”^[4]随着时代的发展,学者们对孔孟的义利观认识又发生了新的变化,他们认为孔孟的义利观与其说是义利对立,在具体的实践环节中必然会因选择其一而失去另一方,不如说它是重义轻利。如,杨泽波较早看到孔孟之学对利给予的地位,提出“孔孟义利之辨并不排斥利欲的作用”^[5]的观点,认为孔孟之学的义利关系是一种“价值选择关系”而非“截然对立关系”。孔祥宁更是直接指出,儒家正统的义利观是“贵义贱利论”^[6]。直到目前,大多数学者对于儒家正统义利观的基本认识依然是重义轻利。而近一千年前的张栻却不认同这样的看法,他认为孔孟之义利观是以义为先,且重视合理之利的义利观^②。

对孟子文本的不同解读表明,“谁想理解某个文本,谁总是在进行一种筹划。一旦某个最初的意义在文本中出现了,那么解释者就为整个文本预先筹划了某种意义。一种这样的最初意义之所以又出现,只是因为我们带着对某种特定意义的期待去读文本。作出这样一种预先的筹划——这当然不断地根据继续进入意义而出现的東西被修改——就是对这里存在的東西的理解”^{[7]379}。张栻对孔孟义利观的理解也即成为他自己的义利观,至于这种义利观是不是完全符合孔孟的义利观确不能肯定,但是它绝对是能够从孔孟之言中合理推论而出的,甚至在张栻自己看来,他所理解的孔孟义利观就是原汁原味的孔孟义利观。

那么对于孔孟的义利之辨,张栻到底作何看法呢?他的基本观点是“以义为先”,这是张栻政治伦理思想的逻辑起点之重点。这一观点包括两方面的内涵(主要涉及对“先”的理解):

其一,将“先”理解为时间序列上的先,也就

是在一件事情的发生过程中,“义”属于实践行为的伦理前提。他曾言:“圣学无所为而然也。无所为而然者,命之所以已,性之所以不偏,而教之所以无穷也。凡有所为而然者,皆人欲之私。而非天理之所存,此义利之分也。自未尝省察者言之,终日之间鲜不为利矣,非特名位货值而后为利也。斯须知顷,意之所向一涉于有所为,虽有深浅之不同,而其循己自私则一而已。”^{[8]230}所谓“无所为而然”并不是指事实上的无所行为,而是指意图上的不掺杂私意。因为孔孟所言之性是“天所以与我者”、命也是先天所有,所以性、命具有普遍性;因为其具有普遍性,所以可言性、命至大至公而无所偏倚。按照先天所有的性、命行事,其过程和结果都是自然而然、合于天理的。一旦人因为人欲之私,对所行之事存性、命之外的念想,私意便乘虚而入。这种私意状态下的利尽管存在深浅的不同,也存在类别(名位货值等)的不同,但无论如何此种利与义之间存在的是绝对对立的关系,所以南轩称此利为“非天理之所存”,并对这种利持警醒和抵制的态度。

其二,“以义为先”之“先”还存在“以义为重”的意思,也即是“将‘义’作为获大利、久利的前提。针对子夏为莒父宰而问政于孔子,孔子答其‘无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成’之语,张栻将孔子之意理解为‘欲速则期于成,而所为者必苟,故反以不达。见小利则徇目前而忘久远之谋,故反以害大事。不欲速,不见小利,平心易气,正义明纪,为其可继而已矣。以子夏之规模,夫子恐其小成也,故以此告之’”^{[9]230}。从这段引文的前两句来看,南轩认为利有大小、近远之分,不能因为眼前的小利而舍弃长远的大利,换句话说,张栻也是认可利的。但是根据前面谈到的义利对立关系来分析,张栻显然不认可利。那就说明此处所谈及的利并非与义相对立的私利,而是与私利相对的公利。这个结论可以从引文的最后两句话得出。张栻在引文中认为只有不求速利和小利才能够平心静气、正义明纪,最后才能够有可继之利(大利、久利)。在这个舍小利而成大利的过程中,“正义明纪”之“义”起到关键作用。但是问题是,是否小利、大利都是公利,都符合

“义”呢？显然不是，因为义具有至大至公而无偏倚的特性，所以它不会拘于眼前之小利，而始终是从整体、全局的角度来思考问题。也就是说只有大利、久利才属于“义”的范畴。由此可知，“义”成为获大利、久利的关键因素。

除重义外，张栻也重视合理之利，它是张栻政治伦理思想逻辑起点之重点。张栻对利的态度看似较为复杂，但事实上，张栻对于利的所有分类总结起来不过就两大分类——公利和私利，而这二者之间的分判标准就在是否合“义”。这种对于利的“义”性质的强调并不表明张栻对利不重视，而恰好表明张栻对于利甚为重视，才会对利的分类和性质认定较为严格。

对于与“义”相对立的利，张栻尤为强调二者的差别。他曾言：“夫善者，天理之公。孳孳为善者，存乎此而不舍也。至于利，则一己之私而已。盖其处心积虑，惟以便利己也。然皆云孳孳者，犹言君子喻于义、小人喻于利之意。夫义、利二者相去之微，不可以不深察也。”^{〔10〕603}若从天理人欲之别的角度来看，义利之间的差别可谓甚矣，因为义为天理之公而利为一己之私。但是为什么南轩还认为此二者相去为微呢？那是因为现实呈现中二者的差别是难以发现的。此二者的差别最为关键的在于二者在人心之中萌见的背道而驰，就像君子的意向所在是义，而小人的意向所在是利。这种背道而驰是难为他人所发现，而应当是首先自明于己的。这种自明在一念发动之间更为明显，如见孺子将入于井，“必曰‘乍见’者，方是时，非安排作为之所可及，而其端发见也。怵惕惻隐者悚动于中，惻然有隐也。方是时，非以内交，非以要誉，非以恶其声而怵惕惻隐形焉，是其中心不忍之实也。此非其所素有者邪？若内交、要誉、恶其声之类一毫萌焉，则为私欲蔽其本心矣”^{〔10〕372-373}。在这种突然萌现的念头之中，义利之分判就已经明晰。也只有在这“乍见”之中，二者的对立关系才如此泾渭分明、不可藏匿。

但是正如前文所言，南轩对于利的认识甚为丰富，所以他虽然排斥了与义相对立的利，但是对于合于义的利还是甚为认可的。正因为这种合理之利的存在，所以孔孟绝对不是全然对所有利都排斥的。张栻注意到子张问政于孔子

一事，其中针对子张“何谓惠而不费”一问，孔子回答说：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”孔子显然对于民利持认可的态度，所以才会主张“因民之所利而利之”。张栻对于孔子的主张也是认可的，所以用孟子中的主张对其进行了解释——“因其所利而利之，如制之田产，教之树畜，通工易事之类皆是也。是则其为惠均平，而何费之有”。这个民利是根据农时的变化、作物和牲畜的生长规律、不同职业本身的要求而行，自然是昭昭天理的流行发用，自然是合理之利。对于这种利，南轩是甚为认可的，并认为是值得欲求的。

二、王道政治：义政与利政之双重诉求

张栻的王道政治主要包括两方面：其一为关涉国家秩序的义政；其二为关系国计民生的利政。此二者相互渗透、相互影响，共同构成了张栻的王道政治内容。这种义利合一并进的王道政治观在孟子那里也曾以“仁政”的概念阐释。在新的时代背景下，张栻以历代学者都甚为关注的义利之辨为切入点来阐释“仁政”的内涵，进一步鲜明和深化了王道政治理念。

义政主要关涉礼义问题，其重心在维护国家和社会的合理秩序上。张栻曾针对孟子之“不信仁贤，则国空虚；无礼义，则上下乱；无政事，则财用不足”解释道：“信仁贤，则君有所辅，民有所庇，社稷有所托，奸宄有所惮，国本植立而坚固矣。不然，其国谓之空虚可也。有礼义，则自身以及国，君君、臣臣、父父、子子，而上下序，所以为治也。故无礼义则上下乱。有政事，则先后纲目，粲然具举，百姓足，而君无不足焉。故无政事则财用不足。此三者，为国之大要，然信仁贤其本也。信仁贤而后礼义兴，礼义兴而后政事修，虽三王之所以治，亦不越是矣。然而无政事则财用不足。后世治财者，每借斯言，其说不过严苛取之法，为聚敛之计，以为是乃政事也，夫岂知先王之所谓政事者哉？”^{〔10〕629-630}孟子将仁贤、礼义和政事三者并提，凸显出此三者对于国政的重要性。张栻则进一步认为此三者存在一个重要性排序问题，将仁贤置于首位，

其次为礼义,而后为政事,并认为前者直接影响到后者的功效。对于礼义,他以三纲解之,也内涵了五常之理,因为他既说具备五常的仁贤是礼义的前提,那么作为结果的礼义自然内涵五常之理。而三纲五常则是中国古代政治的伦理秩序根基,礼义对国家、社会秩序进行规范,国家治理才能有效,这也是为什么张栻将礼义视为政事之行的前提。

义政关涉秩序问题,而秩序则关涉国家的存亡。针对“齐宣王既取燕,而诸侯谋伐之”,张栻指出:“宣王有利燕之心,则诸侯有利齐之意矣。宣王闻诸侯之将伐己也,则又惧焉。孟子谓成汤以七十里而为政于天下,今宣王以千里而反畏人,欲其察夫义利之分也。汤之征葛也,非利其土地也,非利其人民也,非利其货财也,为其杀黍饷之童子而征之耳,故天下信成汤之心……而宣王人欲方炽,不能自克,故诸侯疾之,燕人叛之。”^{[10]345-347}张栻认为,齐宣王若是为了维护燕国的秩序,正燕国之礼义,而非有掠夺燕国之土地、人民、财货之心,那么燕国就不存在亡国问题,诸侯也不会攻伐齐国,因此齐国本身就不存在安全问题。齐国作为当时的大国,若能以礼义正自身,那么就能以礼义正各诸侯国。

既然义政关涉如此重大,那么如何能实现义政呢?张栻认为须得首先明白王霸义利之辨,而后才能在实践中落实之:“学者要先明王伯之辨,而后论治休。王伯之辨莫明于孟子,大抵王者之政皆无所为而为之,无所为者,天理、义之公也,有所为者,人欲、利之私也。”^{[8]264-265}对于与义对立存在的利之政治,张栻视之为霸政,而能够称为利政的前提在于此利合于义。以下则将谈论利政的相关问题。

在北宋之时,儒者们(如司马光)都注重对义的发挥,甚至部分学者将利排斥在孔孟之学外。对于义的重视本符合孔孟之学,但是过于重视义则会导致义利天秤的失衡,才会出现王安石提出“以利为义”的主张。张栻虽然重视义,但是并不因此而放弃利,反而肯认对合理之利的追求。他曾于《严州召还上殿札子》中论及真儒的本质在于“真可以经世而致用”^{[11]1458}、所谈为实学,而腐儒则表现为“听其言则汗漫而无纪,考其事则迂阔而无成”“腐儒之论则曰儒者

不知兵,儒者不言财”^{[11]1458}。显然,是否追求实践效果之利是区分真儒和腐儒的试金石。在他看来,只有腐儒才会对利持否弃态度,算不得是孔孟真传,因为孔孟都重视对利的追求——“曾不知子路问‘子行三军,则谁与’,孔子对以‘必也临事而惧,好谋而成’。夹谷之会,强者懦焉,则知用兵未有若孔子也。孟子之言曰:‘无政事则财用不足。’则知理财未有若孟子也。腐儒者己则不能,遂断以为儒者无是事,则所谓兵与财者国不可一日阙,则时君世主不免用夫肯任此者,而小人始得进矣”^{[11]1458-1459}。无论是兵还是财,它们都是利的具体表现形式。

张栻主张的利政之宗旨在于为民而非为王者私欲服务,且利政是社会稳定的物质保障。“王者以得民为本,而得民之道实在于此故也。不违农时,数罟不入洿池,与鱼鳖不可胜食、材木不可胜用,则有以供其养生送死之须,而使之无憾。曰王道之始者,使民养生送死无憾。”^{[10]317}王道以得民心为关键,得民心不仅是实现王道的手段,更是实现王道本身的目的。而得民心的关键在于“使民养生送死无憾”,如果百姓连起码的生活都不能得到保障,那么社会秩序就会动乱。张栻认为一旦出现这种动乱,问题不在于暴乱的百姓。他说道:“无恒产则有恒心者,惟士为能……至于庶民,则又焉可以是而责之乎?无足怪也。以至陷于罪戾,则又从而刑之,是岂民之罪哉?”^{[10]328}百姓没有接受过较高的文化教育,不能要求他们有多高的道德水平;百姓若不能按农时劳作或直接剥夺了他们赖以生存的地产,那么就直接危及到他们的生存问题。所以,要得民心就要明白百姓疾苦,从百姓的需求出发,切实维护好他们的利益。如若王者损民以益己,那么他推行的就是个人利益之政的霸政,而非王政之利政。

对于王者而言,实现利政的方法在于明夫私心、克除私心。私心对于推行王道可谓有百害而无一利,张栻曾指出“肆其私欲,轻夫人心,必危及社稷”^{[10]631}。这样的论断并不是夸大其词,在历史的长河中暴政而亡的例子不胜枚举。所以当“邹穆公疾民视其长上之死而不救”时,孟子认为:“不可独以此罪民,盖我实有以致之也。凶年饥岁,斯民转徙流散,而君之粟积于

仓,财积于库,有司莫以告而发之,是上骄慢以残其下而不恤也。夫在上者不以民为心,则民亦岂以在上者为心哉?……君行仁政,而以民为心,民之疾痛痼痼。痒无不切于己,则民亦将以君为心,而亲其上,死其长矣。”^{[10]347-348}只有君王不以天下之物为己物,而将天下之物视为民物,那么私欲才得以除却。唯有私欲不行,百姓的基本生活得到保障,民心才定、社会才稳,利政才得以落实。

三、仁义圭臬:义政和利政之伦理衡断

在张栻看来,仁义为王道政治的行政标准。他曾言:“在上者躬仁义以为本,则在下者亦将惟仁义之趋,仁莫大于爱亲。”^{[10]314}“盖亲亲而仁民,仁民而爱物,此天理之大同由一体,而其施有序也。”^{[10]324}所谓在上者即君,在下位者则指臣民。张栻对这两者的关系用了一个“则”字,可表承接关系以及因果关系,但无论是哪种关系都表明在上位之人的言行会对在下位之人形成引导。又根据“仁民而爱物,此天理之大同由一体”可知,张栻视仁义同于天理,换句话而言,按照仁义行政就是顺应天理行政。综上表明张栻主张君王应当按照仁义之圭臬行政。

但是作为行政标准的仁义圭臬其内涵为何?前面谈到王道政治时明确提到,合义、利之政而为仁政的观点,由此可知仁之内涵包括了义的内涵,由此仁义圭臬便可归结为仁之圭臬。那么仁之内涵为何?我们可以关注四则张栻对仁的论述:“爱之理乃仁也。”^{[9]223}“盖亲亲而仁民,仁民而爱物,此天理之大同由一体,而其施有序也。”^{[10]324}“亲亲,仁也;长长,义也。仁义本诸躬,而达之天下,岂非道在迩者乎?天下之所以平者,实系在此,岂非事在易者乎?”^{[10]451}“孟子之意,非使之以其爱物者及人,盖使之因其爱物,以循其不忍之实,而反其所谓一本者,亲亲而仁民,仁民而爱物也。此所谓王道也。”^{[10]325}在第一则引文中,张栻以爱之理训仁,此爱既是一种本能的情感,也是天理之则。第二则引文认为仁以亲爱亲人为始,向外推扩而至万事万物。所以仁具有两大特点,其一为“其施有序”,

有一个由近及远、由内而外的施行顺序;其二为“万物一体”,也即是仁的最终结果为万事万物都能各得其所,获得自身的完满展现。第三则引文同样也强调了亲亲为仁的观点,但是它额外指出这种亲亲、长长之事为天下最为简单而近切之事,换句话说,天理并不外在于人而存在。在第四则引文中,张栻再次从反面强调了仁的施行顺序,并指出“亲亲而仁民,仁民而爱物”的政治施行就是对王道的践行。综上可知,仁之内涵即以由内而外、由近及远为施行顺序,以实现万事万物各得其所、天理流行为终极目标,且具有平易近切之特点的、既感性又理性的状态。

而以仁义为圭臬行政在现实政治中的基本表现即为礼制的正常运作。针对孔子之“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议”,张栻解释道:“礼乐征伐,天子之事也。天下有道,则礼乐征伐自天子出矣。盖天子得其道,则权纲在己,而下莫敢干之也。所谓自天子出者,天子亦岂敢以己为可专,而以私意加于其闲哉?亦曰奉天理而已矣。此之谓得其道。若上失其道,则纲维解纽,而诸侯得以窃乘之,礼乐征伐将专行而莫顾矣。若诸侯可以窃之于天子,则大夫亦可以窃之于诸侯,而陪臣亦可以窃之于大夫矣。其理之逆,必至于此也。所以有十世、五世、三世之异者,尹氏谓于理愈逆,则其亡愈近,是也。天下有道,则政不在大夫者,政出于一也。庶人不议者,民志定于下,而无所私议也。”^{[9]267-268}在张栻看来,礼制、仁义标准和天理具有内在的同一性,只是礼制较另外二者更为具象化。从礼乐征伐由谁出就可以清晰地看到礼制是否被僭越,仁义是否被参考,天理是否得以流行。

四、君仁臣义:义政和利政之行政主体矩矱

中国古代的政治伦理主体主要涉及两个群体,一为君主,二为臣子。二者既是一个共同

体,也是一个矛盾体。言其为共同体是因为二者相互依存,共同构成了国家政权运行的机构;言其为矛盾体是因为二者之间也存在权力的争夺与牵制问题。在张栻看来,王道政治下的政治伦理主体不应当为一个矛盾体,而应当是一个共同体。在这个共同体中,君仁、臣义,他们都以诚来维系着共同体的良性关系,都以民生、天下公利为自己政治行为的出发点和落脚点。

前文所论及的仁之内涵即以由内而外、由近及远为施行顺序,以实现万事万物各得其所、天理流行为终极目标,且具有平易切实之特点的、既感性又理性的状态。那么张栻主张君仁也就意味着他认为君主行政之宗旨必须是以民为本,其方法必定是由内而外、由近及远,其行政特点则为平易切实。

首先,张栻指出仁君之行政宗旨为以民为本而非囿于一己之私。针对哀公以“用不足问有若”一事,张栻指出:“哀公以用不足为忧,而有若之对,循其本以告之。夫彻者,周家什一之法。彻法行而百姓无不足之患,百姓足则国斯坚固,而君以安荣,亦无不足之忧矣。儒者谋人之国,未有不循其本而言之也。使哀公思夫二之犹不足,而有若乃欲损之,以为足国之道在乎是,则庶乎知为政所当损益者矣。”^{[9]218}他认为国家的富强与否、君主的安荣与否都取决于百姓是否富足。若君主不以民生为大事,不以为民服务为行政宗旨,而一味地搜刮民脂民膏以满足自己的私欲,最终只会丧失民心而失天下,正所谓“民以为王,则谓之天王。天子民不以为王,则独夫而已矣”^{[10]327}。

其次,张栻阐明仁君之行政方法为由内而外、由近及远。所谓由内而外指君王内在的道德修养之路,由内在心性的变化到外在行为表现的变化,这是王道政治的行政之基;而由近及远则指其行政所涉对象与君主自身的亲疏远近,这是王道政治在现实中的推广运行。张栻甚为强调由内而外的德性修养方法,认为:“惟大人则能格君心之非,君心之非格,而天下治矣……若心非未格,则虽责其人才,更其政事,幸其见听而肯改易,他日之所用所行,亦未必是也。”^{[10]461}只有君主革除私欲、清明其心,现实政治才能秩序井然,君主方可由近及远地推扩其

仁——“亲亲而仁民,仁民而爱物”。

最后,张栻强调仁君之行政一定要平易切实,即要在日用伦常中将仁之理念践行。张栻指出:“君君、臣臣、父父、子子此彝伦所为叙也,虽尧、舜之治亦不越乎此,贵于尽其道而已。”^{[9]219}在他看来,君臣、父子是最基本的人伦关系,尧、舜也不能在此人伦关系之外存在。但是为什么尧舜却成为明君之代表?原因在于他们懂得在此关系上尽仁、尽道。在现实政治生活中,尽管很多君主也明白仁义道德之理,但是却囿于一己之私,可谓知得不真切,以至于难以形成实践的动力。张栻曾对此有评语曰:“夫王政之所以不行者,以时君谋利计功之深念,每每致疑而莫肯力行也。”^{[10]320}此处“谋利计功之深念”之谋计对象并非公利,而为私利,所以君主常常心中有碍,以至于不能将天理切实施行。因此,君主若想要行王道,一定要清除私欲,切实明理并落实到实践中。

张栻理想的王道政治生态下的臣子应当因义而仕,他尤为看重出仕意图的正义性。他曾说:“君子之仕,以义之所存,而非利禄也。”^{[10]581}当然,此处的利禄显然是与义相对立而存在的利,而非合理之利。张栻对不义之利毫不留情地予以排斥,对谋不义之利的臣子则进行了激烈的抨击:“至于管、晏,朝夕之所以处己处人者,莫非图功而计利耳,故得君之专,行政之久,而其事业有限,盖不出于功利之中,君子不贵也。”^{[10]354}管子和晏子在臣子之中权势重,能力突出,但是张栻对这两个人却进行了贬斥。因为此二者出仕的意图在于功利,所以尽管其能力不错,但是也不能取得更大的政治成就,尤其是对于国家政治的长治久安益处不大,所以说“君子不贵”。

尽管他强烈地排斥谋功计利的政治行为,但是他只是排斥与义相对立之利,对于合于义之利,他还是持肯定态度的。正如在谈张栻的义利观时所论,张栻的合义之利即为公利,否则为私利。那么公和私如何分别呢?公是为人,私为为己?换句话说,是服务对象的不同决定了利的性质吗?在张栻看来,显然不是,因为他也肯认个人的基本生存欲求。针对孟子说:“仕非为贫也,而有时乎为贫;娶妻非为养也,而有

时乎为养。为贫者辞尊居卑,辞富居贫。辞尊居卑,辞富居贫,恶乎宜乎?抱关击柝。孔子尝为委吏矣,曰‘会计当而已矣’;尝为乘田矣,曰‘牛羊茁壮长而已矣’。位卑而言高,罪也;立乎人之本朝而道不行,耻也。”张栻说:“此章言为贫而仕之义。夫仕者岂为贫乎哉?盖将以行道也,而亦有为贫而仕者焉。是犹娶妻本为继嗣,非为养也,而亦有为养而娶者焉。然则为贫而仕与为养而娶,是亦皆义也。”^{[10]529}可见,因为贫穷而出仕之意图并不直接违背甚至还符合义的原则,就像人可以为老时有人赡养而娶妻一样。这些意图都是合乎人最基本的生存需求的,属于人正常的情感欲求,不应当被视为私利而被否弃,而应当将其看作天理的一部分而去尊重。但是出仕之人必定要心中坦恻、真诚,不能自我欺骗和欺骗他人,如“既曰为贫矣,则不当处夫尊与富,居于卑与贫者可也。若处其尊与富,则是名为为贫,而其实窃位也”^{[10]529}。同时,张栻也注重节制人的欲望,认为人可以为改善贫困的生活而出仕,但是改善贫困后不能进一步欲求奢侈的生活,如果去追求奢侈的生活,也就违背了出仕之初心,陷于与义相对立的境地。

以上所论为张栻主张的“因义而仕”,也即是出仕意图的正义性。但他不仅注重士大夫出仕意图的正当性,而且甚为强调士大夫在政治实践中对义的践行即行为正当,切实履行身为臣子的职责,这即是所谓的“因仕而义”。如针对季氏将伐颛臾而冉求却不劝阻一事,张栻甚为同意孔子对冉求“虎兕出于柙,龟玉毁于椟中”的责备,认为冉求没能尽到人臣之义、劝谏之责。在解子张问政一事时,张栻言:“以子张之难能,其于为政之方,不患其不能知而行也;所患者诚意不笃,有时而或倦,徇于其外,有时而不实耳。居之无倦,则诚存于己;行之以忠,则实周于事。充之,则圣人之所以为政者,亦无越乎此也。”^{[9]220}他也强调“诚存于己”“实周于事”的重要性。在其个人政治生涯中,张栻也是如此践行臣子之义的。他在晚年依然上书:“伏愿陛下亲君子,远小人,信任防一己之偏,好恶公天下之理,永清四海,克巩丕图,臣死之日,犹生之年。”^{[12]864}他言真意切地劝谏孝宗“亲君子,

远小人”,身体力行地诠释着“因仕而义”的内涵。

结 语

张栻的王道政治伦理认可部分利的合理性,不仅不影响其政治伦理为正宗的儒家政治伦理身份,而且构成了张栻政治伦理的一大特色——义利双彰,并成为其政治伦理的逻辑起点。在义利双彰的视域下,张栻在王道政治中不仅认可义政的合理性,也认可利政存在的合理性。在肯定合理之利的过程中,张栻对利进一步细分,使义利关系呈现得更为复杂也更为清晰,更具对现实、现象的解释效力。义政关涉礼义问题,其重心在维护国家和社会的合理秩序上;张栻主张的利政之宗旨也在于为民而非为王者的一己私欲服务,只是其重心偏向于政治实践的经济效用而已。义政和利政的施行标准都为仁义,规约到根本上即为仁,而仁在现实政治中的载体即为礼制。而无论是义政还是利政都需要行政主体(君、臣)将其落实,具体而言是要求君仁、臣义,也即是君主应以民为本,臣子出仕应意图正义和行为正当。总而言之,张栻之政治伦理思想的特色在其义利双彰。

注释

①周接兵在《义利公私之间:张栻对君子人格的理学诠释》(《河北师范大学学报·哲学社会科学版》2019年第1期)一文中阐明张栻对君子人格的理解,其对君子人格的评定标准选用的是“义利公私”之法;范立舟在《论两宋理学家的历史哲学》(《哲学研究》2008年第2期)一文中指出“张栻实际上以他自己的义利观为准绳对传注材料进行了一番有规则的取舍”。以上文章的观点显然视张栻的义利思想为其他思想的基础。但是在有关张栻政治伦理思想的讨论中却很少看到对义利思想的重视,如:何英旋、吕锡琛在《论张栻“德治”思想》(《船山学刊》2008年第2期)一文中直接阐明张栻在政治上主张德主刑辅,勤政爱民的治国方略,践履躬行、居敬主一的道德修养方法以及内圣外王的境界,勾勒出张栻的王道政治理想,但没有论及义利;李亭蔚在《张栻的政治伦理思想》(杭州师范大学硕士论文,2020年)一文中虽然提及义利问题,并指出“张栻政治伦理思想的一大特色,就是在明‘义利之辨’的基础上在君臣关系

上下、政治治理活动内外严格践行这个伦理”。②四库馆臣评价张栻所著《孟子说》为“是书亦成于干道癸巳，于王霸义利之辨，言之最明”（张栻：《南轩易说·附录·序跋资料·癸巳孟子说提要》，中华书局2015年版，第1622页）。张栻在《公孙丑下》中谈到义利问题，言：“人孰不欲富贵。”此言人情之常也。谓圣贤独不欲，则岂人情哉？圣贤固欲道之行也，而动必以义。义所不安，则处贫贱而终身，可也（《南轩先生孟子说·卷第二·公孙丑下》，中华书局2015年版，第392页）。张栻将人之欲富贵视为人之常情，显然表明他对利的肯认；但是他也指出在义利出现冲突的时候要“必以义”。这既表明他的以义为先，同时也表明他对合理之利的肯定。

参考文献

- [1] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [2] 何兆武. 关于义利之辨[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 1987(1): 31-23.
- [3] 张岱年. 新时代的义利理欲问题[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1994(6): 22-25+128.
- [4] 吕世荣. 义利之辨的哲学思考[J]. 哲学研究, 1998(6): 45-49.
- [5] 杨泽波. 从义利之辨到理欲之争: 论宋明理学“去欲主义”的产生[J]. 复旦学报(社会科学版), 1993(5): 35-41.
- [6] 孔祥宁. 义利之辨: 中国价值观的核心内容及现代意义[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2005(5): 17-21.
- [7] 伽达默尔. 真理与方法[M]. 洪汉鼎, 译. 上海: 商务印书馆, 2010.
- [8] 张栻. 南轩先生文集[M]. 朱杰人, 等主编. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [9] 张栻. 南轩先生论语解[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [10] 张栻. 南轩先生孟子说[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [11] 张栻. 南轩先生集补遗[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.
- [12] 张栻. 新刊南轩先生文集[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015.

Zhang Shi's Political and Ethical Thought about Wang Dao from the Perspective of Righteousness and Interests

Chen Lixiang and Wang Meiling

Abstract: Zhang Shi understood Mencius' view of righteousness and interests with righteousness and interests as the logic of his political and moral thoughts. On the one hand, how to understand "taking righteousness first" is the focus of the logical starting point of the system; on the other hand, how to understand "reasonable interests" (not personal interest) is the difficulty of the logical starting point of the system, because it involves self-examination and self-denial. The idea of justice and interest contains the double demands of political justice and benefit: justice of government is related to rites and righteousness, and the focus is on maintaining a reasonable order of the country and society; while benefit of governance mainly involves economy, which is the material guarantee of social stability. Meanwhile, Zhang Shi advocated that benevolence and righteousness were the criterion of equity of both justice of government and benefit of governance. And the carrier of benevolence in reality is the ritual system. Finally, both righteous and beneficial administration need the administrative subject (monarch and minister) to implement it. Specifically, it requires the monarch be benevolent and the minister be righteous, that is, the monarch should put the people first, and the minister should uphold the intention and behavioral justice. In a word, the characteristics of political ethics lie in its righteousness and interests.

Key words: Zhang Shi; Righteousness and Interests; Wang Dao; Benevolence and Righteousness; Political Ethics

[责任编辑/原 孟]



张栻对礼范畴内涵诠释的四个维度*

李长泰

摘 要:张栻对礼范畴内涵的诠释从理、序、义、美四个维度展开,体现了理之礼、序之礼、义之礼和美之礼的四要义。以此四要义为基础,礼的内涵以道善本体、节文致用、内外相合和体用和美四个方面为主要内容,理、序、义、美四个方面的要义体现了体、用、合、和的哲学思维。理是礼范畴的核心内涵,以理为体,达到序、义、美内涵的发用和展开,其礼内涵的诠释彰显了张栻学术思想的理学性质。

关键词:张栻;礼范畴内涵;四维度

中图分类号:B244

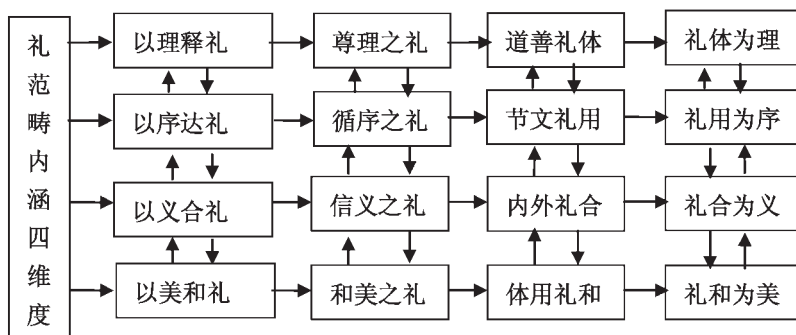
文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0063-08

南宋著名理学家张栻是宋代理学的集大成者之一。他传授理学,宣扬儒家思想,反对功名利禄,推进三纲五常。“张栻非常强调儒学的重新诠释、推广与传播,重视儒家之礼义的挖掘与礼仪的推行。”^{[1]16}张栻对儒家礼范畴内涵的诠释彰显了其理学思维路径,主张以理释礼、以序达礼、以义合礼,以美和礼。张栻的礼范畴内涵凸显了四个维度:理、序、义、美,理是根本。具体的逻辑维度见下图:

图中说明张栻从四个维度阐释礼范畴的内

涵,礼是理之礼、序之礼、义之礼和美之礼,礼的内涵凸显了理、序、义、美四个方面的要义。礼的内涵即是尊理、循序、信义和美和。礼内涵的理、序、义、美四个方面的要义体现了礼的道善本体、节文致用、内外相合和体用和美的内涵,四个维度的要义体现了体、用、合、和的哲学思维。张栻对礼范畴内涵四个维度的阐释以理作为礼的核心内涵,礼的生成源自理的根本,序、义、美的三内涵是理本体的发用,这说明了张栻学术思想的理学本质。本文以张栻理学为宗,拟从这四个维度阐释张栻的礼范畴内涵。



一、本体维度的礼是天理

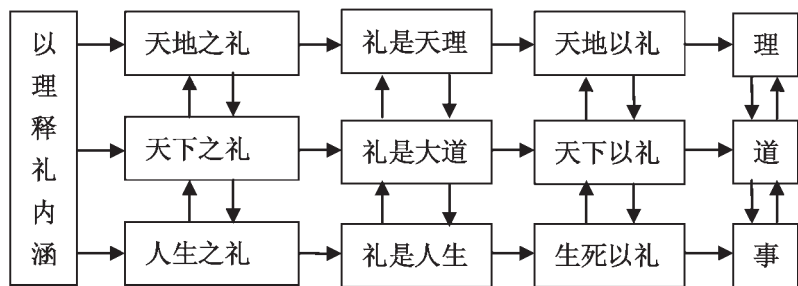
中国传统哲学和伦理对礼范畴的诠释很多,在张栻之前哲学家们对礼内涵的阐释并未归结于理,但从本体上说明了礼的内涵,

收稿日期:2021-05-05

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“王船山公正思想研究”(19FZXB070)、国家社会科学基金项目“儒家
人格养成的理论构成与实践路径研究”(19XZX014)、重庆市社会科学规划项目“习近平立德树人教育
目标的伦理向度实现路径研究”(2019YBZX116)阶段性成果。

作者简介:李长泰,男,哲学博士,重庆师范大学马克思主义学院教授(重庆 401331),主要从事中国哲学、中国
传统伦理与中国传统文化研究。

礼伦理的本体是天。《礼记》以天说礼：“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺，其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠昏、丧祭、射御、朝聘。”^{[2]1426}礼伦理的本体是天，礼源自于天。《尚书》以天秩说礼：“天秩有礼，自我五礼有庸哉！”^{[2]139}礼本自于天的秩序，人行礼是本体的运用。董仲舒继续沿用礼本于天的思想，礼是天数：“春秋贤而举之，以为天下法，曰礼而信。礼无不答，施无不报，天之数也。”^{[3]6}礼是天数，礼伦理以天数为本。“察天人之分，观道命之异，可以知礼之说矣。”^{[3]472}礼本于天，人运用礼，体现天道。北宋开始，则将礼的内涵从理上进行阐释，转向礼是天理。二程以理说礼：“礼者，理也，文也。理者，实也，本也。文者，华也，末也。理是一物，文是一物。文过则奢，实过则俭。奢自文所生，俭自实所出。”^{[4]125}礼是理，礼以理为本。“视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。”^{[4]144}礼是天理，礼以理为本，不以欲为本。张栻继承了二程礼是理的阐释思路，将礼的内涵归结于理，以理释礼，将礼归结为天地之礼、天下之礼和人生之礼，这三方面的礼都以理为本。从哲学逻辑上说，张栻礼范畴内涵诠释首先从理维度上展开，理是礼的本体，理维度的礼内涵诠释凸显了礼是天理、大道和人生的内涵，体现了理、道、事的哲学思维发展逻辑，这是张栻对礼内涵诠释的第一层逻辑。



首先，张栻认为礼的内涵是天地之礼。礼的根本即是理，礼是天理，礼伦理的本体是理。张栻沿用了理学的思想路线，将礼上升为本体之理，即是说礼本身即是理，因为理是天理。“礼者理也，理必有其实而后有其文。文者，所以文其

实也。若文之过，则反浮其实而害于理矣。”^{[5]114}先秦到两汉基本沿用礼源自于天，但没有将礼作为本体之理上去看，到宋代则将礼上升为本体之理，“无违，谓无违于理也。礼者，理之所存也”^{[5]105}。礼是理的存在处，礼具有理的性质。礼是事物内在的性质，因为是理，这与经学思想一致。《礼记》曰：“礼也者，理之不可易者也。”^{[2]1537}礼是事物内在的性质，即是理。《礼记》说：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。是故天时有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。”^{[2]1430-1431}《礼记》将礼阐释为根本和文用，没有从本体之理上说礼，而是从内在的宗旨本义和外在的文用上说礼的内涵。张栻也将礼说成根本宗旨：“礼者为国之理也，言之不让，则为废礼，而失所以为国之理矣。”^{[5]213}张栻的意思是礼是国家的根本宗旨。“克尽己私，一由于礼，斯为仁矣。礼者，天则之不可逾者也，本乎笃敬，而发见于三千三百之目者，皆礼也。”^{[5]214}礼即是天理，又是人的根本宗旨，既是本体之理，又是天的原则宗旨之理。“人受天地之中以生，仁义礼知皆具于其性，而其所谓仁者，乃爱之理之所存也”^{[5]372}，礼本身即是天理本体，又是人生宗旨。“充夫辞让之端，而至于礼无所不备”^{[5]373}，“不仁不智，则悖理而害于事，无礼无义矣”^{[5]374}，礼是理，是天理本性。

其次，张栻认为礼的内涵是天下之礼。张栻将礼释为本体之理，由天地之理走向天下之道。天理转化天下大道。礼既指本体之理，又指礼源自本体之理，即是本体礼和致用礼。本

体之礼发用为天下之道，礼是天下大道，是天下之理。《中庸》说礼是天下之道：“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。”^{[6]28}意思是礼体现为天下之道，亲亲和尊贤都是

礼道，是天下大道。《礼记》说礼是天下之道：“故礼义也者，人之大端也，所以讲信修睦而固人之肌肤之会，筋骸之束也。所以养生送死事鬼神之大端也。所以达天道，顺人情之大窠也。故唯圣人为知礼之不可以已也，故坏国、丧家、亡

人,必先去其礼。”^{[2]1426}意思是礼是天下大道,有礼的存在和运用,家国天下才能讲信修睦。张栻继承了《礼记》思想,认为礼是天下大道:“礼乐征伐,天子之事也。天下有道,则礼乐征伐自天子出矣。盖天子得其道,则权纲在己,而下莫敢干之也。所谓自天子出者,天子亦岂敢以己为可专,而以私意加于其间哉?亦曰奉天理而已矣。”^{[5]267}礼是天下大道,天下大道源自天理,理导致礼。“盖诸夏者圣帝明王之道,中正和平,礼义之所宗也。夷狄者,背礼而弃义者也。”^{[5]416}礼是天下大道,中正和平,帝王之道即是以礼为道。

最后,张栻认为礼的内涵是人生之礼。张栻诠释了礼是天地之礼、天下之礼,接着将礼释为人生之礼。礼是人生行为依据,是人之理,人生之礼即是人生之理。礼是人生之礼的阐释源自孔子。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。”^{[2]1611}礼是理,礼是人生的根本宗旨。张栻继承了先秦儒家思想,认为礼是人生之礼,是人生立道的根本宗旨:“礼者,理之所存也。生事之以礼,以敬养也;死葬之以礼,必诚必信也;祭之以礼,致敬而忠也。亲虽有存没之间,而孝子之心则一而已。存是心而见于节文者无不顺,所谓‘以礼’也。”^{[5]105}人生的存在以礼为行动的原则和宗旨,生死祭葬都以礼作为原则标准。张栻说:“知命则志定,然后其所当为者可得而为矣。礼者,所以检身也。不知礼,则视听言动无所持守,其将何以立乎?知礼则有履践之实矣。知言,如吉人之辞寡,躁人之辞多之类。”^{[5]303}张栻认为礼是人生存在的根本宗旨,是人行行为践履的标准,人生之所以为人生,以礼为标准,礼是人生之礼。“先王制礼,本乎人心者也”^{[5]387},礼是人的本心。“盖礼义本人心之所同然”^{[5]400},人人具有礼的本心。“以仁存心,以礼存心者,言存主乎此也。仁者爱人,仁者必爱人也。有礼者敬人,有礼者必敬人也。”^{[5]492}仁是人的本心,礼也是人的本心,本心是人之所以为人的标志。“其舍生而取义,由饥之食、渴之饮亦为其所当然者而已。故曰:所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。所欲谓礼义,所恶谓非礼义也。欲恶若是,乃为得夫性之正矣。”^{[5]553}礼是人的根

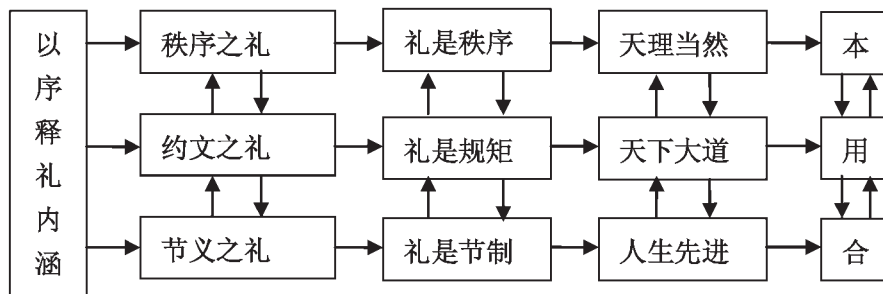
本,所欲必须符合礼义,礼使人的行为符合本性的正位。“自明而诚,复其天性之本然者也。动容周旋皆中礼,盛德之至,盖生知之事也。”^{[5]645}人生就是符合礼的人生,礼是人生之礼,人生之礼即是人生的理。

综上所述,张栻将礼内涵首先从天理的本体维度进行诠释,即是说礼是天理,一是说礼源自天理,二是说礼本身即是本体之理。天理维度的礼从天地之礼、天下之礼和人生之礼进行阐释。张栻继承了先秦和经学思想中的礼源自天道、天命的学说,认为礼即是理,从本体上说明礼是天理,从理学视角诠释了礼的内涵,礼是天地之理。礼又是天下大道,是天下之礼,天下运行以礼为原则宗旨,天理派生出天下大道,礼即是道。礼又是人生之礼,人之所以为人关键在于有本心之仁和本心之礼,礼是人生的根本原则,既是本心宗旨,又是行为原则,礼是人的本性,是人生之理。

二、致用维度的礼是秩序

张栻将礼的内涵从本体上归结于理,是本体维度的诠释。礼不仅仅是本体上的理,还是致用上的序,即是说礼的内涵在运用上体现了秩序的本意,礼即是伦序、秩序。《尚书》说:“天秩有礼,自我五礼有庸哉!”^{[2]139}天的秩序即是礼,人以天的秩序运行则是天地之礼的运用,五礼是天礼的运用。《礼记》说:“故圣王修义之柄、礼之序,以治人情。故人情者,圣王之田也。修礼以耕之,陈义以种之,讲学以耨之,本仁以聚之,播乐以安之。”^{[2]1426}《礼记》认为圣王修明礼序是为了天下治理,突出了礼的伦序内涵。董仲舒以秩序说礼:“圣人之道,众堤防之类也。谓之度制,谓之礼节。故贵贱有等,衣服有制,朝廷有位,乡党有序,则民有所让而不敢争,所以一之也。”^{[3]231}礼有秩序,通过秩序达到和谐统一。“礼者,继天地,体阴阳,而慎主客,序尊卑、贵贱、大小之位,而差外内、远近、新故之级者也,以德多为象。万物以广博众多,历年久者为象。”^{[3]275-276}天地阴阳有秩序,礼即是秩序。二程也说礼即是差别,是秩序,“义,宜也。礼,别也”^{[4]14},二程的礼内涵突出了礼的秩序和差别意蕴。“圣人缘人情以制礼,事则以义制之”^{[4]87},礼有差别,其原因是因为人情而

产生差别。从先秦到宋代,礼的内涵凸显了秩序和差别的意蕴。张栻继承的先秦、经学和北宋理学的礼内涵诠释,突出礼的秩序意义,从致用维度诠释礼,以序达礼,礼的内涵体现为秩序的运用,这是张栻礼内涵诠释的第二层逻辑,由体到用,由理到序。张栻致用维度礼内涵的诠释主要从秩序之礼、约文之礼和节义之礼三个方面展开,凸显了本、用、合的逻辑进程,礼的序层次逻辑说明礼是天理当然本体之序、天下大道致用之序和人生天人和合之序。



首先,张栻认为礼的内涵是秩序之礼。礼是秩序,这是礼最直接的内涵,体现了礼的尊卑、远近、亲疏的内涵,秩序体现了规矩、次序和等级意思。张栻基本传承了先秦礼的秩序的内涵,认为礼是秩序之礼,体现了个体位置的差别、差异和等级。《礼记》说礼有差异的内涵:“乐者为同,礼者为异。”^{[2]1529}礼体现了差异、等级的内涵。张栻认为礼是天的秩序,人运用礼,讲究秩序,张栻说:“夫礼者,天之秩也。帝之为礼,惟天子得用之,而诸侯不得用之者,盖天理之所当然也。天下万事皆有所当然者,天之所为也。苟知帝之说,则于治天下之道如指诸掌之易明,亦曰循其理而已矣。”^{[5]117}人依据礼的秩序而运用礼序。“夫子常教人者,诗、书、执礼也。执礼者,人所执行之礼,所谓曲礼者也。以此三者教人,使之涵泳践履,循循有序,性与天道亦岂外是而他得哉?”^{[5]162}夫子之教即是读诗书,执行礼。“广居,仁也;正位,礼也。”^{[5]423}礼讲究位置的适当性,礼要求遵从正位,正位即是秩序排列。“盖三纲五常,人之类所赖以生,而国之所以为国者也。上无礼则失是理矣,下无学则不学乎此矣。”^{[5]442}三纲五常即是礼,是秩序,个人与国家都以三纲五常之礼而成人,而治国,遵从礼的秩序。

其次,张栻认为礼的内涵是约文之礼。礼的内涵是规范、约束的意思,这种规范和约束是礼,

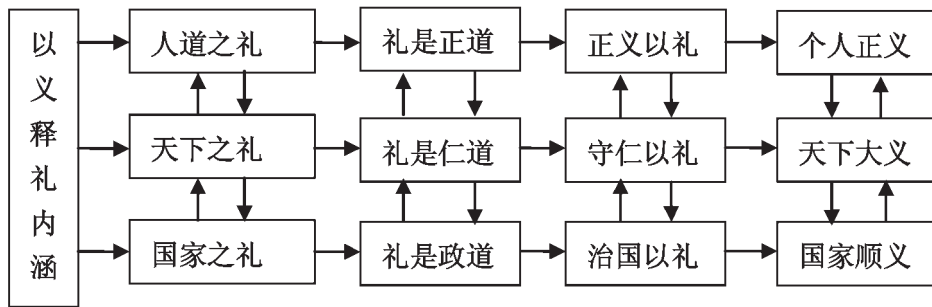
礼是一种文明,是人类文明的体现。文明人有礼,体现了约文,即约束、约定的文明举止。从先秦到两汉都认为礼是节文,《礼记》说礼是节文:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”^{[2]1618}意思是礼是节文,节制人情的过度放纵。朱熹继承先秦和经学关于礼的内涵意蕴,说礼的根源在于仁:“礼者,仁之节文。”^{[7]109}为了仁,则通过礼进行节制。朱熹说:“礼者,天理之节文,人事之仪则也。”^{[6]51}礼是天理,是节文之礼。张栻沿用了礼的节文内涵,认为礼是秩序和规矩。张栻说:“博学于

文,广闻见也;约之以礼,守规矩也。闻见虽多,而不能约以规矩,则操履不实,亦岂得不违叛乎?故必博文而约礼,然后可以弗叛。”^{[5]153}博学多识,文化深厚,则有礼的规范和约束,遵从礼的秩序。“虽然其高未易攀也,

其坚未易入也,圣人之中未易可得也,而夫子则循循然善诱人,从容不迫,以其序而进之。其所为循循善诱者,不过博文约礼而已。博文者,使之集众义于见闻之间也;约礼者,使之宅至理于隐微之际也。”^{[5]182}礼的约束即是讲究规矩,遵守秩序。

最后,张栻认为礼的内涵是节义之礼。约文也是指节文,礼是节文,目的是对道义的遵守,因此礼的内涵也指节义。礼的秩序显现在个人的节制上,体现了义的规范。《礼记》说礼受仁节制:“礼节者,仁之貌也。”^{[2]1671}礼有本质涵义则是仁,即是说节制之礼是为了达到仁,仁的实现要有节制之义,礼是节义之礼。孔子说:“克己复礼为仁。”^{[6]131}礼是节义。张栻沿用了先秦和汉代礼的节义思想:“恭、慎、勇、直,皆善道也。然无礼以为之本,则过其节而有弊,反害之也。盖礼者,其节之存乎人心者也,恭而无礼则自为罢劳,慎而无礼则徒为畏惧,勇而无礼则流于陵犯,直而无礼则伤于讦切。然则其弊如此,其贵于恭、慎、勇、直者何哉?盖有礼以节之,则莫非天理之当然;无礼以节之,则是人为之私而已。是故君子以约诸己为要也。”^{[5]170}礼是节制、调节之义,达到人心归正,符合天理当然。“乐节礼乐,则足以养中和之德;乐道人之善,则足以扩公恕之心;乐多贤友,则足以赖辅成之功。”^{[5]269}节义之礼可以达到中和之道。“礼者,所以检身也。不知礼,则

视听言动无所持守,其将何以立乎?知礼则有履践之实矣。知言,如吉人之辞寡,躁人之辞多之类。不知言,则无以知其情实之所存,其将何以知人乎?故知言则取友不差矣。”^{[5] 303-304}节义之礼使人的视、听、言、动符合规矩,符合天道人情。“有礼义,则自身以及国,君君、臣臣、父父、子子,而上下序,所以为治也。故无礼义则上下乱。”^{[5] 629}礼的节制内涵体现了个人和国家的一致性,达到安定的治理。



综上所述,张栻将礼内涵从秩序的致用维度进行诠释,即是说礼是秩序和伦序。张栻继承的先秦、两汉和北宋儒学礼的内涵思想,突出了礼的秩序内涵,从致用维度诠释礼,以序达礼,礼的内涵体现为秩序的运用。张栻将礼内涵诠释为秩序之义,体现了由体到用、由理到序的哲学逻辑。张栻致用维度上的礼内涵诠释主要突出了秩序之礼、约文之礼和节义之礼三个方面,凸显了本、用、合的逻辑进程,礼内涵上序的层次逻辑说明礼是天理本体之序、天下大道致用之序和人生天人和合之序。

三、合宜维度的礼是信义

张栻对礼内涵的诠释从本体上归结于理,从致用上归结于序,完成了体用两个维度的诠释,张栻对礼的诠释要进入到内外合一的维度,内外合一即是义,即是说礼是信义之礼,以义合礼。义即是内外合一,体用合一。义是对仁的实施。韩愈说义是对仁的合宜行动:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义;由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位。”^{[8] 2662}礼的本质之义则是与仁的相合宜,礼的运用体现义的需要,张栻礼内涵诠释的第三层逻辑即是合宜维度的诠释。张栻礼的合宜维度的诠释凸显了仁与义在礼上的结合,以义合礼,礼是信义。合宜维度的诠释体现了礼的本义,即是说礼即是仁的彰显,是大义的需要和实现。张栻合宜维度的诠释主要从人道之礼、天下之礼和国家之礼三个方面展开,从个人、天下和国家进行诠释,体现

出个人之礼是正义,天下之礼是大义,国家之礼是顺义。个人之礼是正道,天下之礼是仁道,国家之礼是政道。合宜维度的诠释体现了哲学意义上的体用合一,逻辑上完成从身、家到国的诠释过程。

首先,张栻认为礼的内涵是人道之礼,人道之礼以正义为礼的本义。从本质上说,个人有礼,展现出人的正义,礼是个人正义的体现。个人注重内在的修养,修养通过礼展现出来,礼节体现了正义。《礼记》说礼是士的本义:“隆礼由礼,谓之有方之士;不隆礼,不由礼,谓之无方之民。敬让之道也。”^{[2] 1610}民众有礼,有敬让之礼,规矩之礼体现了民众的正义本质。董仲舒说礼是仁 and 文:“礼者,庶于仁、文,质而成体者也。”^{[3] 55}礼是文,但本质是仁,礼以仁为本质。“君子笃于礼,薄于利,要其人不要其土。”^{[3] 123}君子之礼以人的本质为礼,人的本质是仁。二程说礼是人的本质:“礼一失则为夷狄,再失则为禽兽。”^{[4] 43}礼体现了人的仁的本性,礼失去了仁则是夷狄和禽兽。张栻吸取了先秦、两汉和北宋儒家对礼的内涵的诠释,认为礼是人的本义,是信义之礼。张栻说:“故信近于义,则其言可复也;恭近于礼,则远于耻辱矣。因恭信而不失亲,近于礼义,则亦可崇尚矣。盖以其务实循本,而非慕其名以事于外者也。”^{[5] 101}礼使人有耻辱感,礼追求本质,礼的根本即是仁的本义。“盖三纲五常,人之类所赖以生,而国之所以为国者也。上无礼则失是理矣,下无学则不学乎此矣。”^{[5] 442}三纲五常是礼,以仁为根本,是个人存在的根本。“夫死生则有命,富贵则在天,君子夫何为乎?以敬而无失为主,其接人则恭而有礼而已。敬而无失,在已居敬而不违也;恭而有礼,待人恭逊而中节也。此乃人道正理,以行于世,而人自乐亲之,四海之内何莫而非兄弟?是则何孤立之忧乎?易所谓‘显比’者,是其义也。”^{[5] 216-217}人有礼是因为人有正义之理,四海之内皆兄弟是因为以仁道为

根本,礼是正义。礼的本义从个人视角上说是正义之礼,礼是信义之礼。

其次,张栻认为礼的内涵是天下之礼,天下之礼以大义为礼的本义。人与人的关系维护需要礼,天下之礼体现了人与人之间的大义。《礼记》说礼是义:“故礼也者,义之实也。”^{[2]1426}礼是义的实际和体现。二程说礼是义:“大凡礼,必须有礼。礼之所尊,尊其义也。”^{[4]177}礼体现了大义,礼的内涵就是义,义是仁的实施和合宜。张栻将先秦、两汉和北宋儒家礼的内涵向前推进,认为礼的内涵以仁为本义:“仁能守之,则在己者实矣,又须庄以莅之,而后内外相成而无弊。而又欲动之以礼,然后为尽善。动之以礼者,以礼教民风动之也。”^{[5]262}礼的运用即是推行仁义,礼体现为义,是仁义的合宜。张栻解释“事君尽礼,人以为谄也”时说:“圣人斯言,伤时人不知事君之礼也。曰‘尽礼’,则非有所加也,适当其宜而已。观乡党所载,与夫拜下之从,则可见也。尽礼而人以为谄,则时人之不知礼可知矣。特曰‘人以为谄也’,圣人道大德弘,故其言含蓄如此。”^{[5]119}尽礼不是为了巴结和奉承人,而是义的需要。“义以方外,是义为用也。而此章则以义为体,盖物则森然具于秉彝之内,此义之所以为体也。必有是体,而后品节生焉,故礼所以行此者也。其行之也以逊顺,则和而不失,故逊所以出此者也,而信者又所以成此者也。盖义为体,而礼与逊所以为用,而信者又所以成终者也。信则义行乎事物物之中,而体无不具矣。”^{[5]258}仁是本,义是用,礼则是仁义的结合,体现了仁道大义。礼的内涵是天下之礼,人与人之间追求天下大义,礼是仁道大义。

最后,张栻认为礼的内涵是国家之礼,国家之礼要顺义,顺义为礼的本义。礼的内涵在国家层面上是顺义,顺义即顺从民义,国家之礼是顺从民义。张栻说:“为国以礼,其言不让,夫子所以哂季路。然则能以礼让,固为国之本,盖和顺辑睦之所由兴也;不能以礼让,则其为国也,将如礼何?谓礼虽在,天下其将如之何哉?是亦无以为国矣。”^{[5]128}国家之礼以让为礼,让是为了国家发展,和顺人心,礼让即是顺从人心。“礼者为国之理也,言之不让,则为废礼,而失所以为国之理矣。”^{[5]213}礼以让为礼,国家之礼需要礼让。“礼以敬为主。宗庙之事严矣,其大体圣人固无不知

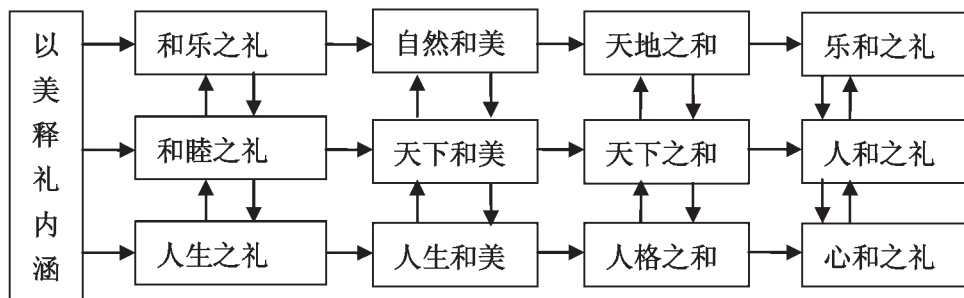
也,至于有司之事,则容亦有所不知者焉。知与不知,皆从而问,敬其事也。或以为不知礼,圣人告之以‘是礼也’,所以明礼意之所存也。”^{[5]118}礼体现为敬,敬之礼则是对民众的敬意。“欲人君推是心以行仁政,而其终则欲人臣知礼义而法先王。”^{[5]443}仁政是先王制定礼义,行仁政则是国家之礼。“信仁贤而后礼义兴,礼义兴而后政事修,虽三王之所以治,亦不越是矣。”^{[5]629}国家之礼以仁为礼,顺从天下民义。

综上所述,张栻将礼内涵从合宜的内外合一维度进行诠释,即是说礼是信义,是大义。张栻突出礼的大义内涵,从合宜维度诠释礼,以义合礼,礼的内涵体现为仁义的合一,实现了内外合一。合宜维度的诠释体现了礼的本义,礼是仁的彰显,是大义的需要和实现。

四、美善维度的礼是和美

张栻对礼内涵的诠释从本体上归结于理,从致用上归结于序,从内外合一上归结于义,张栻对礼内涵的诠释要进入到美善的维度。美善的维度即是和,即礼是美善之礼,以美和礼。美善、至善是精神伦理发展的最高目标,“至善即是理想状态和完美境界,至善是人类发展的目标和精神追求的理想”^{[9]92}。朱熹说:“至善,则事理当然之极也。”^{[6]3}美善、至善即是事物达到终极或者最高目的的善,“善是满足需要、实现欲望、达成目的的效用性”^{[10]26}。礼的运用要达到最高的精神美善和至善,实现内外合一、体用合一的美。朱子说:“礼之用,和为贵。先王之道斯为美,小大由之。”^{[6]51}礼的目标是美。礼的运用最终达到和美,礼的运用是为了和,和的目标是达到美,因此礼内涵包含美的意义。张栻对礼内涵的诠释最终维度要进入到美善的维度,即是说礼是和美之礼,美是礼内涵的理想逻辑。“安仁者其心纯一,不待勉强,而无不在是也。利仁者知仁之美,择而为之,故曰利也。”^{[5]124}礼的运用是推行仁,符合义,礼有利于仁,是美的体现。美善是思维发展的最高逻辑。张立文教授说:“艺术是人类精神家园的一种形式。”^{[11]295}艺术是美的表现形式。张栻对礼内涵美善维度的诠释主要从和乐之礼、和睦之礼和人生之礼三个方面展开,体现了礼的自然和美、天下和美、人生和美三层指向,

礼的运行可以达到天地之和、天下之和、人格之和，礼从属于乐、人、心三方和美。



首先，张栻认为礼的内涵是和乐之礼，和乐之礼是美善之礼。和乐之礼来自自然本义，自然是和美的，自然之和是乐和。《礼记》说礼是和乐之礼：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也。仁近于乐，义近于礼。乐者敦和，率神而从天，礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。”^{[2]1531}自然之礼是天地万物的自然秩序，具有仁义礼的性质，自然之礼和乐。董仲舒说礼是天地自然之礼：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。”^{[3]168}天地、万物和人构成世界，形成了自然的排列秩序，是自然之礼，自然和美。二程说礼是和乐之礼：“礼只是一个序，乐只是一个和。只此两字，含蓄多少义理。”^{[4]225}乐是礼的运用，礼乐相和，“天下无一物无礼乐”^{[4]225}。自然之礼都是和乐之礼，处于和美的状态。“礼以和为贵，故先王之道以此为美，而小大由之。”^{[4]257}和即是美，和的目标达到美善。张栻沿用了古圣先贤关于礼的和乐思想，认为礼是和乐之礼，礼的运用以和为方法，达到美善。张栻说：“礼主乎敬，而其用则和。有敬而后有和，和者，乐之所生也。礼乐必相须而成，故礼以和为贵。”^{[5]100}和是礼的运用，礼用而致和、致美。“事不成则失其序而不和，礼乐之所以不兴也。礼乐不兴，则必至于从事于刑罚，以强人之从己，则刑罚不中，而民无所措其手足矣。名之不正，其弊盖至此。若夫君子，则其名必可言，其言必可行，言未尝有所苟，以其正名为先故耳。”^{[5]226}事情有自然的秩序，按照自然的秩序行事，则达到和，礼乐相和，以礼待民，名正言顺。

其次，张栻认为礼的内涵是和睦之礼，和睦

之礼是美善之礼。和睦之礼来自天下本义，天下是和美的，天下之和是人和。先秦至两汉都注重

礼的自然之义和天下之义，认为礼是天地之礼和天下之礼。董仲舒说《礼》体现为美，“诗书序其志，礼乐纯其美，易春秋明其知”^{[3]35}，意思古代圣贤之书

《礼》具有美善的性质和目标，力求达到天下人人美善。张栻继承了古圣先贤关于礼是美的思想，认为礼是善道，使天下人人美善、和美。张栻说：“若夫乐与好礼，则进于善道，有日新之功，其意味盖无穷矣。”^{[5]102}礼是善道，意味深长，和美无穷。“使人人各亲其亲、长其长，保其良心，以无失其常性，则顺德所生，上下和睦，而灾害不萌。由是而积之，礼乐可作，四灵可致也。虽然，使人各亲其亲、长其长，其本在于人君亲其亲、长其长而已。亲亲，仁也；长长，义也。”^{[5]451}天下人人以礼为宗旨，在天下运用礼，天下和睦，实现仁义，和睦而美善。“先王之道以此为美，小大由之，而无可行也。然而有所不行者，以其知和之为贵，务于和而已，不能以礼节之，则其弊也流，故亦不可行也。盖为礼而不和，与夫和而无节，皆为偏弊也。礼乐分而言之，则为体为用，相须而成；合而言之，则本一而已矣。”^{[5]100-101}礼的运用以和为方法，通过礼之和，达到美的目标，实现体用合一，体用合一即是美，王道即是和睦之道，实现天下美善。

最后，张栻认为礼的内涵是人生之礼，人生之礼是美善之礼。人生之礼来自人生本义，人生是和美的，人生之和是指心和。自先秦以来，儒家思想追求礼的本心作用，礼的存在关键在于心和，礼在于心则有敬。董仲舒说礼发自内心信服：“天地之生万物也以养人，故其可适者以养身体，其可威者以为容服，礼之所为兴也。”^{[3]151}礼之所以能够兴盛，关键在于心和于礼，心和才能达到美。张栻与董仲舒的观点一致：“学诗则有以兴起其性情之正，学之所先也。礼者所据之实地，学礼而后有所立也。此致知力行，学者所当兼用其力者也。至于乐，则和顺积中，而不可以已焉，学之所由成也。”^{[5]173}心和才是礼的实际，

人生之礼在于心和于礼。“兼四子之美而文之礼乐,然后可以为成人。盖体不备不足以为成人,故四子之美必兼得之。虽兼之矣,而不文之以礼乐,则亦将失其序而不和,故必文以礼乐而后可也。文之以礼乐,道问学之事也;语成人之极致,至于圣人之践形而后为尽,故此言亦可以为成人矣。然而又言其次者,圣人所以引而进之也。见利思义,无苟得也;见危授命,无苟避也;久要不忘平生之言,不食其言也。是虽未有过人之才,而亦敦笃忠信之人。”^{[5]239}人成为人,需要有礼乐,做到体用合一,达到和乐,向着圣人的目标前进,成为美善人生。冯友兰说:“中国哲学以为,一个人不仅在理论上而且在行动上完成这个统一,就是圣人。”^{[12]7}即体现这种和美状态。张栻认为人生之礼要达到和美,即是体用合一之美。

综上所述,张栻将礼内涵从美善的体用合一维度进行诠释,即是说礼是美善与和美,这是张栻对礼范畴内涵诠释的第四层逻辑。张栻突出礼的和美内涵。礼是和美之礼,礼是美善之礼,美是礼内涵的理想逻辑层次。张栻对礼内涵美善维度的诠释主要从和乐之礼、和睦之礼和人生之礼三个方面展开,体现了礼的自然和美、天下

和美、人生和美三层指向,礼达到天地之和、天下之和、人格之和,礼的运用实现乐和、人和、心和三个方面的和美,达到美善之礼。

参考文献

- [1]殷慧,郭超.传道、济民、修己:张栻礼学思想析论[J].湖南大学学报(社会科学版),2015(6):16-20.
- [2]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [3]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [4]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [5]张栻.张栻集[M].北京:中华书局,2015.
- [6]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [7]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [8]屈守元,常思春.韩愈全集校注[M].成都:四川大学出版社,1996.
- [9]李长泰.论教师国家德性形象的四层逻辑建构[J].伦理学研究,2019(5):89-93.
- [10]王海明.伦理学原理[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [11]张立文.和合哲学论[M].北京:人民出版社,2004.
- [12]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996.

Four Dimensions of Zhang Shi's Interpretation of the Connotation of Ritual Category

Li Changtai

Abstract: Zhang Shi's interpretation of the connotation of the category of rites is carried out from the four dimensions of Li (理), order, righteousness and beauty, which embodies the four main meanings of reason rites, order rites, righteousness rites and beauty rites. On this basis, the connotation of rites is mainly composed of four aspects: the noumenon of Dao and goodness, the application of festival and text, the combination of internal and external, and the harmony and beauty of body and use. The essentials of li, order, righteousness and beauty embody the philosophical thinking of body, use, unify and harmony. Li is the core connotation of the category of rites. Taking Li as the body, it achieves the development and development of the connotation of order, righteousness and beauty. The interpretation of the connotation of Li highlights the Neo Confucianism nature of Zhang Shi's academic thought.

Key words: Zhang Shi; the connotation of ritual category; four dimensions

[责任编辑/原 孟]



解“王莽九庙”建制之谜*

高崇文

摘要:汉长安城南发现的十二座建筑基址群,黄展岳先生判断为“王莽九庙”遗址,认为除王莽自定的九庙外,另外还增加了帝尝、田和、田建三庙,合为十二庙。顾颉刚先生认为多出的三座应是王莽自留庙及预留给后世子孙有功德者而为祖、宗之庙。王恩田先生则认为这组建筑群是王莽为西汉王朝所建的祖庙。从王莽尊崇的周代宗庙制度来分析,依照“三礼”记载的宗庙“昭穆”“迁祧”祭祀制度,顾颉刚先生的推断更为可信。而王莽之所以称“起九庙”而建十二座,其最根本的原因在于西汉王朝生前立庙但不称“庙”的传统,因此王莽在世之时不能宣称为自己立庙。这种生前立庙但不能称“庙”的现象,有汉以来就存在,是汉王朝的固有观念。而各基址“四向五室”的格局则源于西汉时期作为政治指导思想的五行宇宙观。

关键词:王莽九庙;左昭右穆;祧庙

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0071-07

1958年至1959年,在汉长安城南发掘了一组共十二座形制相同的建筑基址群^[1],遂引起了学术界的关注。主持发掘的黄展岳先生在数次报道中均认为其是王莽九庙遗址^{[2] 396-397 [3] 162}。1989年黄先生又专门发表了研究文章,结合文献记载,论证了这组建筑的形制、年代、性质,仍确定是王莽九庙遗址,并根据遗址的布局对各神主的庙位进行了排列。同文还发表了顾颉刚先生对庙位排列的另外一种设想^[4]。王恩田先生则认为此建筑群是王莽为西汉王朝所建的祖庙,对西汉皇帝神主的庙位也进行了排列^[5]。此后还有学者发表有不同见解^①。截至目前,虽然学术界多认从黄展岳先生之说,但在一些相关研究的著作中亦有提及还有其他不同见解供参考,这说明学术界对此建筑群的性质并没取得完全一致的共识。有鉴于此,本文试在以往诸先生研究的基础上抒以浅见,以期解开这一难解之谜。

一、“王莽九庙”并非王莽为汉室所建之“祧庙”

根据此遗址正式考古报告所述,遗址位于汉长安城安门与西安门南出一公里外的平行线内,共有十二座建筑基址有序排列。第一号至十一号建筑分三排平行,北排、南排各四座,方位南北相对;中间一排三座,交错于南北排之间。在十一座遗址的四周,还围绕大围墙,四面围墙上共辟十四座门阙。在南边大围墙外正中,还有一座大的建筑遗址,其中心建筑台基比北部十一座约大一倍。每座建筑的格局相同,外围筑有方形围墙,每边正中各辟一门,四角有曲尺形建筑,中部是“四向五室”的主体建筑。这处建筑群中多出土王莽时代的遗迹和遗物,如第十二号建筑础石上朱书“始建国”题记;第三号建筑础石上阴刻王莽时期改名的“节砀”地

收稿日期:2021-06-21

*基金项目:国家社会科学基金项目“先秦两汉都城礼制文明研究”(16BKG007)阶段性成果。

作者简介:高崇文,男,北京大学考古文博学院教授、博士生导师(北京 100080),主要从事战国秦汉考古研究。

名;第二号建筑地基内的土坯上有压印的“货布”钱文;在围墙四门处分别出土苍龙、白虎、朱雀、玄武“四神”图像瓦当,建筑内多出土“货泉”“大泉五十”等王莽时期的铜钱等。报告判断,“这组建筑遗址确系王莽时修建,建成后不久,便全部遭到毁灭性的焚毁,以后再没有利用”^{[6]215}。由于第二号建筑地基内的土坯上压印有“货布”钱文,此应是当时制作该组建筑所用土坯时压印上去的。《汉书·食货志》记载“货布”是王莽天凤元年(14年)铸行的货币,至地皇元年(20年)“罢大小钱,更行货布”,此后“货布”行至地皇四年(23年),王莽新朝就灭亡了,这是断定此组建筑遗址年代最为确切的证据。《汉书·王莽传》记载王莽于地皇元年开始“起九庙”,至地皇三年(22年)“构成,纳神主”,从此建筑遗址群所处位置及建筑年代看,均与《王莽传》记载相符。黄展岳先生认为此组建筑群是王莽时修建,建成后不久便遭焚毁的见解是正确的。

王恩田先生对该遗址的“基址数目、排列组合关系、建筑规模、年代、地理方位等”进行分析,认为:“中组建筑群不可能是‘王莽九庙’,只能是王莽为汉室所建的‘祧庙’。”并认为是分两次建成的:“第一次所建的是南数1—3排共八座。这是王莽篡汉前所建‘祧庙’。……也就是说王莽于平帝元始四年(4年)所建祧庙是平帝曾祖以上远祖的庙。平帝曾祖是宣帝,自汉高至汉宣共八帝,知王莽所建‘祧庙’包括八庙,与中组建筑群南数1—3排八座基址数目相等。这是第一期工程。第二期工程是王莽上台后为宣帝以后的元、成、哀、平等四帝所增建的四庙,即中组建筑群南数最后一排四座基址。……王莽此举与对孺子婴的策命相同,都是出于以尊崇汉室为名,行安抚人心、稳定政局之实的政治目的。”^[5]

此论证的问题是,王莽称帝前后能否为汉帝建庙,这是应该考虑的。王先生说:“王莽于平帝元始四年所建祧庙是平帝曾祖以上远祖的庙。”^[5]查阅《汉书·平帝纪》,元始四年与祭祀有关的活动有三处:“四年春正月,郊祀高祖以配天,宗祀孝文皇帝以配上帝。”此应是王莽陪同平帝进行的郊祀活动。“夏,皇后见于高庙。加

安汉公号曰‘宰衡’。”这是平帝在高庙中为王莽封号。同年“安汉公奏立明堂、辟雍。尊孝宣庙为中宗,孝元庙为高宗,天子世世献祭”,此只是平帝追尊宣帝为中宗、元帝为高宗,并不是为其建新庙。这些活动虽都是出于王莽的谋划,但都是以平帝的名义进行的。《王莽传》同样也记载了这几件事。可以看出,平帝元始四年王莽并没有为汉帝建庙,第二年平帝便死了。平帝死后,王莽尊孝成庙曰统宗,孝平庙曰元宗,并选两岁的子婴为皇帝,王莽自己为“摄皇帝”,改元“居摄”。王莽居摄时定过“祧庙”世系,但并不是定汉帝之“祧庙”,而是王莽为其王氏家族定的“祧庙”,以便在明堂中进行祭祀。王莽曰:“予前在摄时,建郊宫,定祧庙,立社稷,神祇报况,或光自上复于下,流为乌,或黄气熏烝,昭耀章明,以著黄、虞之烈焉。自黄帝至于济南伯王,而祖世氏姓有五矣。黄帝二十五子,分赐厥姓十有二氏。虞帝之先,受姓曰姚,其在陶唐曰妫,在周曰陈,在齐曰田,在济南曰王。予伏念皇初祖考黄帝,皇始祖考虞帝,以宗祀于明堂,宜序于祖宗之亲庙。其立祖庙五,亲庙四。”^{[7]4106}这是王莽追溯王氏世系之来源,并在明堂中祭祀“祖庙五,亲庙四”,这与其后所建九庙世系是一致的。王莽代汉立新成为真皇帝后,其千方百计要断绝与汉王朝的关系,更不会为汉帝立庙。如王莽于始建国元年(9年)曰:“今百姓咸言皇天革汉而立新,废刘而兴王。夫‘刘’之为字‘卯、金、刀’也,正月刚卯,金刀之利,皆不得行。”^{[7]王莽传,4109}王莽为了断绝与汉王朝的关系,将此前他自己策划铸造的错金刀币和人们经常佩戴的避邪刚卯佩饰皆禁止使用。王莽始建国五年(13年),其姑母文母皇太后崩,虽合葬于元帝渭陵,却用“沟绝之”,以断绝与汉王朝的皇统关系。并“堕坏孝元庙,更为文母太后起庙”^{[7]4132}。王莽已将元帝庙堕坏而改为文母太后庙,又岂能为元帝再建新庙。王莽地皇元年,宣帝杜陵便殿魂衣由后寝自树立外堂上,“莽恶之,下书曰:‘宝黄厮赤,其令郎从官皆衣绛。’”^{[7]4161}这是王莽为了断绝与汉王朝的关系而搞的一次恶作剧,派遣黄衣吏卒厮杀便殿赤衣守卒,以王莽新朝的黄德之气厮杀汉王朝的赤德之气。地皇二年(21年),“莽坏汉

孝武、孝昭庙，分葬子孙其中”^{[7]4166}。同年，“莽梦长乐宫铜人五枚起立，莽恶之，念铜人铭有‘皇帝初兼天下’之文，即使尚方工镌灭所梦铜人膺文。又感汉高庙神灵，遣虎贲武士入高庙，拔剑四面提击，斧坏户牖，桃汤赭鞭洒屋壁，令轻骑校尉居其中，又令中军北垒居高寝”^{[7]4168}。王莽这些“革汉而立新”的举动均是在称帝之后，尤其是在地皇元年至三年正是建九庙期间，王莽厮杀宣帝杜陵便殿，坏孝武庙、孝昭庙，又提击、斧坏、鞭洒高庙，王莽的这种心态又岂能为汉室诸帝建庙。另外，王先生根据《水经注》记载，认为“王莽九庙的具体位置应临近灞水，在汉长安城东十三里的轺道之南”。又专门论证汉帝“祧庙即明堂”，“中组建筑群各基址的功能，位置形制与文献记载中的‘明堂’和祖庙相符。进一步证明‘明堂’即‘太庙’”^[5]。但《王莽传》记载，早在平帝元始四年“莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区”。如果所谓汉帝“祧庙即明堂”，而王莽于地皇元年在“明堂之西”“以起九庙”的记载又如何理解？王莽九庙究竟是在汉长安城之东，还是在明堂之西，这就更不好理解了。综上所述，王恩田先生认为此组建筑群是王莽为西汉诸帝所建祖庙的观点是不可能成立的。

二、“王莽九庙”的神主排列次序

黄展岳、顾颉刚先生均认为此组建筑是“王莽九庙”遗址，但两位先生对其神主的排列次序有不同见解。

《汉书·王莽传》记载，地皇元年，王莽见四方盗贼多，欲视为自安能建万世之基者，乃于“长安城南”“明堂之西”起九庙：“一曰黄帝太初祖庙，二曰帝虞始祖昭庙，三曰陈胡王统祖穆庙，四曰齐敬王世祖昭庙，五曰济北愍王王祖穆庙，凡五庙不堕云；六曰济南伯王尊祢昭庙，七曰元城孺王尊祢穆庙，八曰阳平顷王威祢昭庙，九曰新都显王威祢穆庙。殿皆重屋。太初祖庙东西南北各四十丈，高十七丈，余庙半之。”黄展岳先生据此记载，将南部最大建筑推定为黄帝太初祖庙，将南排四座按昭穆次序分别定为帝虞始祖昭庙、陈胡王统祖穆庙、齐敬王世祖昭庙、济北愍王王祖穆庙；将北排四座按昭穆次序

分别定为济南伯王尊祢昭庙、元城孺王尊祢穆庙、阳平顷王威祢昭庙、新都显王威祢穆庙。又据《元后传》中《自本》曰“田和有齐国，二世称王，至王建为秦所灭”，及《王莽传》始建国元年《策》文中提到“惟王氏，虞帝之后也，出自帝喾”记载，将中间一排的三座分别定为远祖帝喾庙、远祖田和庙、远祖田建庙^{[4][8]214-222}（见图1）。顾颉刚先生还有另外一种推断，基本同意黄展岳先生对南部五庙和北部四庙的推断，但也有其新的构思：“有庙号的九个是先于新室而存在的王莽祖先，多出的三个似为新庙。这三个新庙，一个是王莽自留的庙，其他两个系效法周之文世室、武世室或汉之以文帝为太宗、宣帝为中宗的办法，预留与子孙有功德而为祖、宗者。”将中间一排三座认为是王莽自留庙及预留给后世子孙有功德者而为祖、宗之庙^②（见图2）。两位先生的观点哪一种更可信，还是从王莽所遵从的周代宗庙制度来分析。

《礼记·王制》载：“天子七庙，三昭三穆；与太祖之庙而七。”郑玄注：“此周制，七者，太祖及文王、武王之祧，与亲庙四。太祖，后稷。”何谓“祧”庙？《周礼·守祧》云：“掌先王先公之庙祧，其遗衣服藏焉。”郑玄注：“迁主所藏曰祧。先公之迁主，藏于后稷之庙。先王之迁主，藏于文、武之庙。”贾公彦疏：“后稷庙藏先公，不名祧者，以有太祖庙名，又文、武已名祧，故后稷不名祧也。……其立庙之法，后稷庙在中央，当昭者处东，当穆者处西，皆别为宫院者也。”《礼记·祭法》：“是故王立七庙，……远庙为祧，有二祧。”郑玄注：“天子迁庙之主，以昭穆合藏于二祧之中。”孔颖达疏：“‘远庙为祧’者，远庙为文、武之庙也。文、武庙在应迁例，故云远庙也。特为功德而留，故谓祧，祧之言超也，言其超然上去也。‘有二祧’者，有文、武二庙不迁，故云‘有二祧’焉。”以此观之，周之七庙制度，太祖庙居中，并藏先公之迁主，文王庙为昭居左，武王庙为穆居右，文、武之庙为后世迁主所藏之庙，故又谓二祧庙，此三庙为百世不迁之庙。其后四亲庙，以昭穆分列左右。随着世代的递增，父死子继，为了将新死者的神主安置于庙中，原位于昭庙、穆庙中的神主要依次上迁于文、武二祧庙中。由此可见，“昭穆”和“迁祧”制度是周代重要的

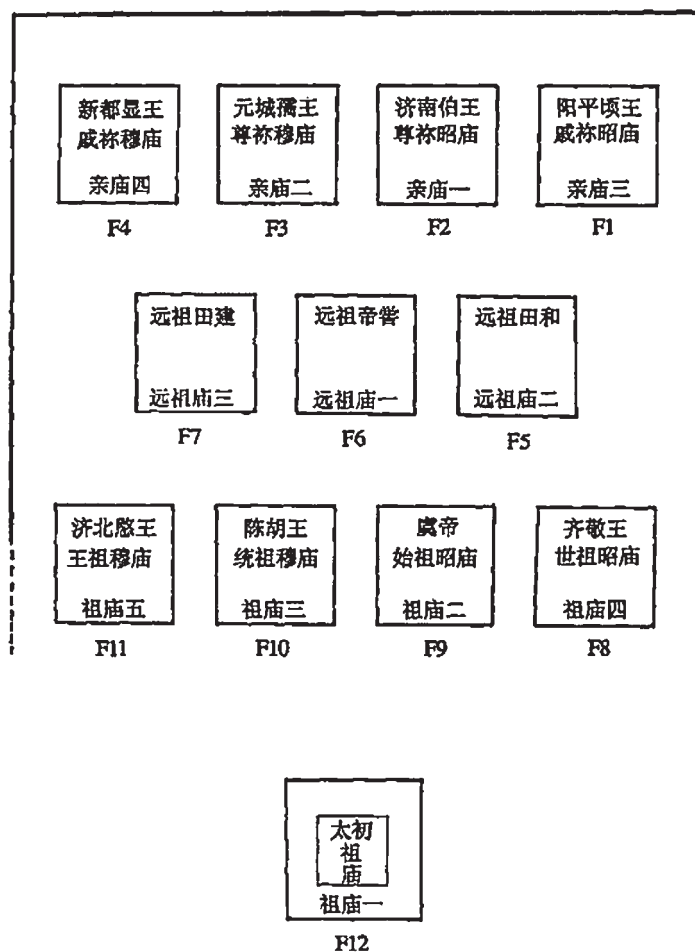


图1 黄展岳先生绘制“王莽九庙”庙号位序示意图

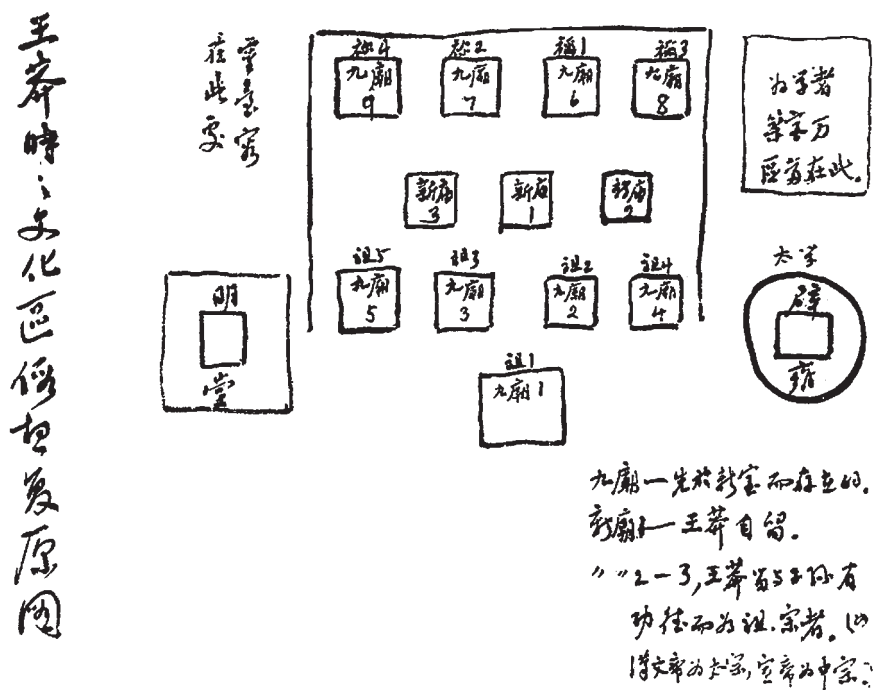


图2 顾颉刚先生手绘“王莽九庙”庙号位序示意图

宗庙祭祀制度,依此使宗庙祭祀井然有序,不失其伦。这便是“三礼”记载的周代宗庙制度(见图3)。

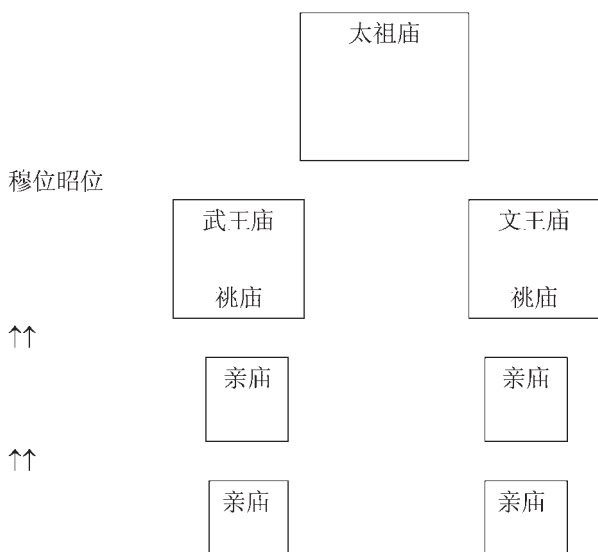


图3 “三礼”记载周宗庙昭穆位序及迁祧示意图

王莽是以托古改制为名而革汉立新的,一切制度多从周礼。但为了标榜自己功德超过前代帝王,也为了将自己的始祖追溯到黄帝、虞帝等远祖,故不依周的七庙制而扩为九庙,这样才能安置其五祖庙和四亲庙,故称九庙。实际上王莽在居摄时就在明堂祭祀其五祖庙和四亲庙,以序其祖统久远昭明之世系。前引王莽在居摄时定祧庙的文中,已将其王氏祖统厘得很清楚,往前追溯至黄帝、虞帝等先祖,“以著黄、虞之烈”,而立五祖庙;往后则“宜序于祖宗之亲庙”,而立四亲庙,以序王氏之嫡系。可以看出,王莽在称帝之前就开始祭祀其九位祖先了。既然王莽于地皇元年开始专为其自定的九世祖先建庙,至地皇三年“九庙盖构成,纳神主”^{[7]王莽传,4174}。此肯定是纳其九世神主入庙,这样才能称为“九庙”。依此来判断,遗址的十二座庙中肯定包括王莽自定的九位神主庙是没有问题的。

黄展岳先生的观点是将南部五座定为五祖庙,北部四座定为四亲庙,中部三座的中心定为远祖帝尝庙,左右分列远祖田和、田建庙。如依这种定位,王莽死后其神主安放何处?尤其是王莽是按昭穆制度设立九庙的,后死者的神主

要按昭穆制度安置于庙中,原位于昭庙、穆庙中的神主要依次上迁于祧庙。按此制度,王莽死后的神主应按昭穆位置放置庙中,其上四亲庙神主要依次迁于祧庙。王莽是“承皇天上帝威命”而王之君,是新王朝的开国皇帝,而其四亲庙之祖均是王莽建新朝当皇帝之后,才追谥为“王”的,其开国皇帝之神主能放置在被迫谥为“王”的迁祖庙中吗?以王莽遵从的周礼所强调的君臣之名位,这恐怕是不可能的。再者,王莽既然以昭穆次序设计庙位,肯定要遵循迁祧之制。那么,何庙能定为祧庙以安王莽神主及后死皇帝迁祧之神主,这就更难确定了。因此,黄先生将中部一排三座推定为帝尝及田和、田建庙的观点,似乎不符合王莽所自定的九庙要遵循“昭穆”位次和“迁祧”制度。

顾颉刚先生同意黄展岳先生对南部五庙和北部四庙神主的推断,而将中部一排的三座定为三新庙,认为是王莽自留庙及预留给后世子孙有功德者而为祖、宗之庙。这种认定既保留了王莽自定的五祖庙和四亲庙,正合称“九庙”,又预留了王莽作为开国皇帝死后其神主入庙中最为中心位置,也预先安排了后世子孙左昭右穆的庙位,在实行后世死者神主迁庙时,正可效法王莽所遵从的周制文、武“二祧”之法,将左右两侧预留的祖、宗之庙作为昭穆“二祧”庙实行“迁祧”之制。此正符合“三礼”记载的宗庙昭穆制度和迁祧制度,也符合王莽建九庙以延续其皇统,固其“万世之基”的目的。因此,顾颉刚先生的观点应是可信的。

三、王莽“起九庙”而建十二座之缘由

现在的问题是,此建筑群共十二座基址,为什么王莽却称“起九庙”,其数目不符,这是学术界长期以来最为不解的原因所在。俞伟超先生也赞同黄展岳先生将此组建筑定为王莽九庙,但也提出了疑虑:“这组巨型建筑群,按之方位和时代,当即王莽九庙。所不解的是建筑物的数目为什么超出了九庙之数。”^③黄展岳先生“为了寻求比较合理的解释”,对宗庙制度进行了较

详细的分析考察,认为“周七庙实际上可以不止七庙,鲁五庙实际上可以多至十庙,如果此论不误,王莽九庙实际上也可多出三个了”,“依‘降杀以两’之义,王莽的祖宗庙自然要称九庙了”^{[4][8]214-222}。

然而,此论并没有解除学术界的疑虑,至今仍然是难以取得共识的难解之谜。其实,王莽之所以称“起九庙”而建十二座,是因为王莽还在世,不能称为自己立庙之故,这是其最根本的原因所在。这种生前立庙但不能称“庙”的现象,有汉以来就存在,是汉王朝的固有观念。《史记·孝景本纪》载景帝“中四年三月,置德阳宫”。《集解》引臣瓚曰:“是景帝庙也,帝自作之,讳不言庙,故言宫。”《汉书·武帝纪》载武帝元光三年夏“起龙渊宫”。《三辅黄图》云:“武帝庙,号龙渊宫。”《汉书·宣帝纪》载宣帝神爵三年春“起乐游苑”。《三辅黄图》云:“宣帝庙,号乐游。”尤其是王莽为其姑母元帝皇后王政君所建的生祠只能称“长寿宫”而不能称“庙”,《汉书·元后传》载王莽“堕坏孝元庙,更为文母太后起庙,独置孝元庙故殿以为文母篡食堂,既成,名曰长寿宫。以太后在,故未谓之庙”。据此可以推测,王莽为自己及子孙预留的三座庙就不好称“庙”,而只能称为其已故的九世祖先“起九庙”了。此也可以进一步证实,顾颉刚先生将中排三座认定为王莽自留庙及预留后世子孙有功德而为祖、宗之庙的观点,正符合汉代生前建庙但不称“庙”的惯例,从而也解决了王莽建十二座庙却称“起九庙”的难解之谜。

同时,这种庙位的安排,应是王莽以君臣名位规划的,南部五远祖庙神主是黄帝、虞帝及三位齐国国君,此五远祖庙不堕。北部的四庙神主虽是王莽的四亲祖,但毕竟是王莽称帝后追谥为“王”的,将其安排在北部,与最中部王莽自留的皇帝之庙保持了君臣之名位。如此,王莽生前作为孝子,既保留了四亲庙进行祭祀;至其死后,神主纳入庙之中心之位,则不失其开国皇帝至尊之地位;其两侧为“子孙有功德而为祖、宗者”的左昭右穆二祧庙,以序后世迁祧之制。这样,使宗庙祭祀井然有序,不失其伦,以传万世。这应是王莽精心规划的新朝宗庙制度,并将其“视为自安能建万世之基者”^{[7]4161}。

余 论

此建筑群各基址均是“四向五室”的格局,何以如此格局?黄展岳先生早在1960年发表简报中指出:“这组建筑群的平面布局、建筑形制、规模大小如出一辙,细部结构又都有一定不移的方位,可能就是汉武帝以后作为政治指导思想的阴阳五行学说在建筑上的反应。”在当时考古资料还不十分明朗的情况下,黄先生提出此观点还是难能可贵的。西汉时期由于受“五行”思想的影响,一切礼制性建筑均筑成“四向五室”的布局。汉高祖刘邦建国之初就确立了祭祀五方帝神体系。《史记·封禅书》载:“(高祖)二年,东击项籍而还入关,问:‘故秦时上帝祠何帝也?’对曰:‘四帝,有白、青、黄、赤帝之祠。’高祖曰:‘吾闻天有五帝,而有四,何也?’莫知其说。于是高祖曰:‘吾知之矣,乃待我而具五也。’乃立黑帝祠,命曰北畤。”可见高祖刘邦对五行、五帝、五方、五色等宇宙观是非常信奉的,所以在秦雍四畤的基础上确立了雍五畤,以祭祀五方帝神。汉文帝时曾将祭祀五方帝神移至都城长安北部的“霸渭之会”,修建了“渭阳五帝庙”,其建筑形制为“同宇,帝一殿,面各五门,各如其帝色”^{[9]封禅书,1654}。依此观之,其建筑格局也应当是“四向五室”的一座大型建筑。汉文帝于建“渭阳五帝庙”的同年,还在长安的长门附近“立五帝坛,祠以五牢具”^{[9]1654}。

从上述事例可以看出,五行宇宙观在西汉时期是非常盛行的,高祖刘邦的高级文臣陆贾,文帝的高级文臣贾谊、公孙臣等都是西汉前期五行思想的极力倡导者,这种观念落实到这些礼制性的建筑上,便成了“四向五室”的建筑格局。东汉经学家郑玄非常清楚地解释了这种礼制性的建筑理念。郑玄注《周礼·冬官·考工记》“夏后氏世室”云:“堂上为五室,象五行也。”贾公彦疏云:“五室象五行者,以其宗庙制如明堂,明堂之中有五天帝,五人帝,五人神之坐,皆法五行,故知五室象五行也。”^{[10]927}贾公彦《周礼·春官·大史》疏云:“明堂、路寝及宗庙,皆有五室,十二堂,四门。十二月听朔于十二堂,闰月各于时之门。”^{[10]817}考古发掘的汉景帝阳陵的

“罗经石”遗址为景帝的陵庙,呈“四向五室”结构^{[11]98},此可证实西汉时期各类庙的形制均是“四向五室”的格局。王莽是遵从周礼的,所以其建的九庙皆为“四向五室”格局。

以上是笔者对“王莽九庙”遗址的一些粗浅看法,供研究者参考。如有疏漏之处,也欢迎方家斧正。

注释

①姜波先生认为“王莽九庙”遗址中的“F12”可能为“明堂”遗址(载《汉唐都城礼制建筑研究》,文物出版社2003年版,第67页)。刘瑞先生称此组建筑群为地皇新庙,建成初期神主位序是,南部的5座属于王莽追认的先祖庙,北部的7座中,中间一排的中心6号为伯王昭庙,东侧5号为儒王穆庙,西侧的7号为顷王昭庙,北部四座中的2号为显王穆庙,其余3座为预留庙。王莽死后神主纳入中心6号伯王昭庙中,其四亲庙神主均迁至太祖王莽庙中,余6座按昭穆制度预留为后世子孙庙(载《汉长安城的朝向、轴线与南郊礼制建筑》,中国社会科学出版社2011年版,214页)。②参见黄展岳文中引用顾颉刚的观点。③参见北京大学历史系考古教研室1973

年编撰的铅印讲义:《战国秦汉考古(上)》,第65页。

参考文献

- [1]考古研究所汉城发掘队.汉长安城南郊礼制建筑遗址群发掘简报[J].考古,1960(7):36-39.
- [2]中国社会科学院考古研究所编.新中国的考古发现和研究[M].北京:文物出版社,1984.
- [3]中国大百科全书总编辑委员会编.中国大百科全书:考古学[M].北京:中国大百科全书出版社,1986.
- [4]黄展岳.关于王莽九庙的问题:汉长安城南郊一组建筑遗址的定名[J].考古,1989(3):261-268.
- [5]王恩田.“王莽九庙”再议[J].考古与文物,1992(4):102-103.
- [6]中国社会科学院考古研究所.西汉礼制建筑遗址[M].北京:文物出版社,2003.
- [7]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [8]中国社会科学院考古研究所.西汉礼制建筑遗址[M].北京:文物出版社,2003.
- [9]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.
- [10]郑玄注.周礼[M]//十三经注疏:影印本.北京:中华书局,1980.
- [11]马永赢,王保平.走近汉阳陵[M].北京:文物出版社,2001.

The Explanation of the Mystery of the Establishment of “Wang Mang Nine Temples”

Gao Chongwen

Abstract: Huang Zhanyue judged that the twelve building base sites found in the south of Chang'an City in Han Dynasty were the site of “Wang Mang nine temples”, including three added temples of Diku, Tianhe and Tianjian, which are combined into twelve temples. Gu Jiegang claimed that the three more temples should be Wang Mang's self retention temple and the temple of meritorious descendants. Wang Entian believed that this group of buildings is the ancestral temple built by Wang Mang for the Western Han Dynasty. From the analysis of the ancestral temple system of the Zhou Dynasty respected by Wang Mang, according to “Three Rites” recorded the system of Zhao Mu and moving the temple, Gu Jiegang's inference is more credible. The most fundamental reason why Wang Mang built twelve temples is the tradition of establishing temples in the Western Han Dynasty, but not calling them “temples”. This phenomenon of establishing a temple but not calling, has existed since the Han Dynasty, which is an inherent concept of the Han Dynasty. The pattern of “four directions and five chambers” is derived from the five elements cosmology as the political guiding ideology in the Western Han Dynasty.

Key words: Wang Mang nine temples; the system of Zhao Mu; ancestral temple

[责任编辑/云 扬]



唐代移都就食现象研究

丁海斌 国婷婷

摘要:移都就食是“主辅摇摆”现象中的一种特殊情况。历史上的移都就食现象以唐代最为典型。唐代发生过至少十余次从长安到洛阳的移都就食。隋唐长安辉煌之下隐藏着不足:土地承载力已处于过度饱和状态。再加上当时严重的自然灾害,关中地区的经济地位大不如前,粮食远不能满足京师人口的需要。而且唐朝前期的漕运体系尚不健全,转运江南地区的粮食到长安远比到洛阳困难得多。于是,帝王便带领后妃及官员等去东都就食。就食期间,相应的政治中心也由长安转移到洛阳。直到开元以后,漕运问题得到良好解决,洛阳城逐渐衰落,帝王一行人才不再东去就食。唐朝前期,就食是帝王去往东都的根本原因,因此就食问题是研究唐代“主辅摇摆”期问题的重要内容。

关键词:唐代;长安;洛阳;主辅摇摆;移都就食

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0078-08

纵观中国古代史,陪都制度是存在于多数朝代的一种政治制度,是封建统治者稳定统治、实行有效管理的重要手段。而在特定的历史背景下,都城和陪都相互之间会发生角色的转换,笔者称之为“主辅摇摆”现象。历史上最为典型、最为频繁的“主辅摇摆”是唐代长安和洛阳之间的“主辅摇摆”,而唐代长安和洛阳的政治角色之所以能够如此频繁地转换,其中一个重要原因就是原在长安的唐朝朝廷和众臣屡到洛阳就食,即移都就食。目前,学术界对于唐代移都就食的专门性研究尚处于空白状态,本文首次对唐代移都就食的内涵、次数、原因等一些基本问题进行较为全面的研究。

一、唐代移都就食概况

中国历史上移民就食的做法并不鲜见。当某一地区发生饥荒后,在粮食运输比较困难的

特殊历史条件下,政府往往组织灾民向未遭灾、有储粮的地区逃荒,或者向地广人稀之处移民,这是我国古代较常见的一种救灾办法。如《汉书·武帝纪》记载:“三年春,河水溢于平原,大饥,人相食。赐徙茂陵者户钱二十万,田二顷。”^{[1]158}《资治通鉴·汉纪十一》载:“山东大水,民多饥乏。天子遣使者虚郡国仓廩以振贫民,犹不足;又募豪富吏民能假贷贫民者以名闻;尚不能相救,乃徙贫民于关以西及充朔方以南新秦中七十余万口,衣食皆仰给县官,数岁假予产业。”^{[2]635-636}元鼎四年(公元前113年),“是时山东被河灾,及岁不登数年,人或相食,方一二千里。天子怜之,诏曰:江南火耕水耨,令饥民得流就食江淮间,欲留,留处。遣使冠盖相属于道,护之,下巴蜀粟以振之”^{[3]1437}。

移都就食是移民就食中的一种特殊类型。百姓移民就食,可视为正常现象,而整个朝廷迁都就食,则是一件罕见的大事。它不是普通的

收稿日期:2021-05-30

作者简介:丁海斌,男,广西民族大学管理学院教授、博士生导师(广西南宁 530006),主要从事档案学、中国古代陪都、科技与社会等方面研究。国婷婷,女,辽宁大学历史学院研究生(辽宁沈阳 110036)。

移民就食,而是“迁都”就食,其政治影响之大、各项事宜牵扯之广,显然非比寻常。

移都就食这一历史现象并非始于唐代,早在东汉时期,汉献帝迁都许都,直接原因也是为了就食,而唐朝前期的移都就食在历史上影响最大,也最为典型。

隋唐时期,中国历史的政治大势正处于东西走向的末期,即将向南北走向转换。长安(大兴)走向了它辉煌的历史高峰,但同时也是即将走向没落之时。因其辉煌,所以人口众多,靡费粮食甚巨,导致供应不足,辉煌也因此难以持续。

移都就食之时,皇帝及众臣一旦离开京师,到达东都,相应的政治中心也由长安转移到了洛阳,洛阳就由陪都成为实际上的都城,而长安则成为陪都;当皇帝一行人在东都就食渡过难关,关中地区经济好转后,再返回长安,这时长安又恢复为首都,洛阳也恢复为陪都,这就是唐代因移都就食形成的长安和洛阳间“主辅摇摆”。据笔者统计,唐前期(唐高祖武德元年至唐玄宗开元二十九年)唐廷东去洛阳就食共约十五次(除了三次大规模的主辅陪都互换之外)。其中,有明确记载以“就食”为由移都洛阳的,也有未明确记载“就食”但与灾荒有关的。

入唐之后,“贞观初,频年霜旱,畿内户口并就关外,携老扶幼,来往数年,卒无一户亡去”^{[4]3878}。太宗时期遇到饥荒,鼓励百姓到其他地方就食,但是由于当时官僚机构还不是很庞杂,京师地区人口密度还不算太大,移都就食便显得没有那么迫切,三次到东都都没有明确以“就食”为由,但是这些临时移都明显分担了关中地区相当大一部分经济压力。武则天执政期间,长期移居东都,并“徙关内雍、同等七州户数十万以实洛阳”^{[5]122}。高宗七次就食于洛阳,从显庆二年(657年)第一次就食于东都至弘道元年(683年)卒于洛阳,二十六年半的时间里,驻洛时间占到二分之一。玄宗五次就食于东都(见表1)。高宗和玄宗都明确提出关中饥迫要就食于洛阳。

皇帝带领后妃、官员等东去洛阳就食,最后一次是开元二十二年(734年)到二十四年(736年),之后,有唐一代再未到东都就食。这不单

单是安史之乱后,洛阳遭到破坏,主要是漕运系统的完善,帝王不用再逐粮而居。开元二十一年(733年),裴耀卿提出了改善漕运问题的系统措施:“于河口置一仓,纳江东租米,便放船归。从河口即分入河、洛,官自雇船载运。三门之东,置一仓。三门既水险,即于河岸开山,车运十数里。三门之西,又置一仓,每运至仓,即般下贮纳。水通即运,水细便止。自太原仓溯河,更无停留,所省巨万。”^{[5]2115}玄宗对裴耀卿提出的分段水陆短途运输粮食的建议大加赞赏,于是开元二十二年八月,“置河阴县及河阴仓、河西柏崖仓、三门东集津仓、三门西盐仓。开三门山十八里,以避湍险。自江淮而溯鸿沟,悉纳河阴仓。自河阴送纳含嘉仓,又送纳太原仓,谓之北运。自太原仓浮于渭,以实关中”^{[5]2115}。这样,江淮一带的粮食先运到河阴仓,再转至含嘉仓,最后经太原仓运往长安。“凡三年,运七百万石,省陆运之佣四十万贯。”^{[5]2116}

开元二十九年(741年),韦坚“治汉、隋运渠,起关门,抵长安,通山东租赋。乃绝灞、浐,并渭而东,至永丰仓与渭合。又于长乐坡濒苑墙凿潭于望春楼下,以聚漕舟……是岁,漕山东粟四百万石”^{[4]1367}。这样,从运河运到黄河,再从黄河运到渭河河口永丰仓的物资,便可直接由永丰仓经过这道漕渠运到长安城下,不需要再用牛车运往长安了,进一步改善了从华阴永丰仓到长安一带的运输方法。大历四年(769年),又修建汴口仓。自此,一个完善的粮食转运系统建立起来:“由扬州开始,浮于江淮,达于汴水,入于黄河,转于渭水,分断仓储,节级转运,在千里运输线上,江河联接,仓纳路转,秩序井然。”^[6]

二、移都就食的具体原因

(一)长安:天府之国的难以承受之重

长安的政治军事优势是历代统治者将其作为都城的主要原因。“夫关中左殽函,右陇蜀,沃野千里;南有巴蜀之饶,北有胡苑之利,阻三面而固守,独以一面东制诸侯。诸侯安定,河渭漕挽天下,西给京师;诸侯有变,顺流而下,足以委输。此所谓金城千里,天府之国。”^{[7]142}唐朝前期

	皇帝	时间	随行人员	与“就食”的关系
1	唐太宗	贞观十一年二月到十二年二月(约一年)	皇室诸亲、文武官员、侍从	间接“就食”:以祭祀汉文帝为由
2		贞观十五年正月到十一月(约十个月)	皇室诸亲、文武官员、侍从	间接“就食”:以泰山封禅祭祀为由
3		贞观十八年十月到二十年三月(约一年零五个月)	皇室诸亲、文武官员及招募的将士、侍从	间接“就食”:以征伐高丽为由
4	唐高宗	显庆二年正月到三年二月(约一年零一个月)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	直接表明“就食”
5		显庆四年闰十月到龙朔二年三月(约两年零五个月)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	主要由战事引发“就食”
6		麟德二年正月到乾封元年正月(约一年)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	直接表明“就食”
7		咸亨二年正月到三年十月(约一年零九个月)	武后及皇室诸亲、诸大臣及侍从	直接表明“就食”
8		上元元年十一月到三年闰三月(约一年零四个月)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	灾荒引发“就食”
9		仪凤四年正月到永隆元年十月(约一年零九个月)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	直接表明“就食”
10		永淳元年四月到弘道元年十二月(约一年零八个月)	武后及皇室诸亲、官僚大臣及侍从	直接表明“就食”
11		开元五年正月到六年十月(约一年零九个月)	皇室诸亲、官僚人员、侍从	直接表明“就食”
12	唐玄宗	开元十年正月到十一年三月(约五个月)	皇室诸亲、官僚人员、侍从	直接表明“就食”
13		开元十二年十一月到十五年九月(约两年零十个月)	皇室诸亲、官僚人员、侍从	灾荒引发“就食”
14		开元十九年十月到二十年十二月(约一年零两个月)	皇室诸亲、官僚人员、侍从	灾荒引发“就食”
15		开元二十二年正月到二十四年十月(约两年零九个月)	皇太子等皇室诸亲、官僚人员、侍从	灾荒引发“就食”

表1 东巡就食录

的主要军事力量也集中在此。“唐代全国折冲府五百六十六(最多时六百三十四),而关中折冲府二百七十三,陇右折冲府二十九,河东折冲府一百四十一,三处合算起来,共四百四十三,占全国折冲府总数的四分之三强。”^{[8]55}所以定都长安是统治者稳定统治的不二选择。

可是,随着社会的发展,长安地区的经济劣势日益凸显,“关中号称沃野,然其土地狭,所出不足以给京师”^{[4]1365}。正如陈寅恪先生所说:“盖关中之地农产物虽号丰饶,其实不能充分供给帝王宫卫百官俸食之需,而其地水陆交通不甚便利,运转米谷亦颇困难,故自隋唐以降,关

中之地若值天灾,农产品不足以供给长安帝王宫卫及百官俸食之需时,则帝王往往移幸洛阳,俟关中农产丰收,然后复还长安。”^{[9]162}

1. 京师粮食需求量增加

第一,长安的人口数量。唐代长安是一个国际化的大都市,各类消费型人口聚集,仅84平方公里的土地上,“长安城内居民三十余万户,一户以五口计算,达一百五六十万人,加上宫内宫娥和宦官,上番的宿卫士兵,候选的官吏,流寓的外国学生等等,大概在一百七八十万人左右。居民有唐王朝境内各族人民和亚洲各国人民”^{[8]772-773}。这一数据有夸大之嫌,而学术界较流行的说法为百万之数。《长安志》中记载:“长安县所领四万余户,比万年为多,浮寄流寓不可胜计。”^{[10]240}这一记载比较可信,所以长安和万年两县至少应该有户8万,每户以6口计算,长安至少有48万常住人口。另外,“宿卫军11万,宦官0.5万,宫女3万,官、私奴婢11万,官户、工户、乐户等8万,僧尼4万,再加上流动人口3—4万,总计约90万人”^[11]。

第二,长安的粮食需求量。关中地区的粮食消耗主要有以下四个方面:宿卫军队、官僚人员、皇室及相关服务人员、普通百姓。前三类人基本不从事农业生产,但是要消耗绝大多数的粮食,并都由政府提供。

军队用粮主要是宿卫兵和战马的粮食消耗。11万宿卫兵,“人均每天耗米2升左右”^{[12]527},一个宿卫兵一年耗米约720升,即7.2石米,11万宿卫兵一年耗米约79.2万石。11万宿卫军中北衙军约3万人,南衙军约8万人。北衙兵是由飞骑演变而来,一兵一马,南衙兵则是“十人为火,火有长。火备六驮马”^{[4]1325},南衙军有马4.8万匹,共有马匹7.8万。“唐代一马粮料当三兵口粮”^[11],则一马一天需要米约6升,一年约21.6石,7.8万匹战马岁需粮168.48万石。一年宿卫兵马共用米约247.68万石。

从唐高宗起,官僚机构日益壮大,显庆二年(657年),“即日内外文武官一品至九品,凡万三千四百六十五员,约准三十年,则万三千余人略尽矣”^{[2]6308};总章二年(669年),“时承平既久,选人益多”^{[2]6362}。唐玄宗开元年间,“京师文武官员二千六百二十人”^{[13]1106},官员的粮食消耗急剧

增加,“以地租春秋给京官,岁凡五十万一千五百余斛”^{[4]1395}。

皇室及相关服务人员宦官、宫女、奴婢、官户、工户、乐户等,大约23万人,一人一年耗米约7.2石,23万人一年共需米165.6万石。

除此之外,还剩约56万不需要政府直接提供粮食的普通百姓,一年约耗米403.2万石。综上,唐前期长安的粮食需求量每年达860余万石,政府的粮食需求量达到460余万石。

第三,长安的粮食产量。粮食产量可以通过课丁数乘人均田亩数乘亩产量进行计算。长安约有8万常住户,课丁数以每户一课丁计算;结合史料记载以及关中地狭人稠的实际情况,人均田亩数以60亩计算较为合适;欧阳华等学者得出“唐代粮食亩产二石左右”^[14]的结论,京师自身的粮食产量应该是960万石。“高祖、太宗之时,用物有节而易赡,水陆漕运,岁不过二十万石,故漕事简。”^{[4]1365}高宗以后粮食需求量增加,漕运的数量加大,可以平均每年100万石计,共有上千万石粮食。按照这个标准,京师在无任何灾害的理想状态下,勉强能够维持自身的生存。但唐朝前期是灾害的频发期,显然不可能实现无歉收,“移都就食”就显得尤为重要。

2. 关中地区环境恶化

关中地区自古以来就有“天府之国”的美称。《汉书》中记载:“丰镐之间号为土膏,其贾亩一金。”^{[1]2849}由于其优越的自然环境,先秦时期就成为传统农业的发祥地。也正因如此,关中地区的生态环境很早就遭到了破坏。到唐代人口激增和土地资源相对短缺的矛盾更加突出,贞观年间就“地狭人稠,耕植不博”^{[5]2701},人们不得不想方设法扩大耕地面积,大面积的草场和森林被破坏,北边的草原不断向北退缩。高宗朝开始,官僚机构庞杂,统治阶级生活竞相奢靡,日常生活要消耗大量的木材,尤其是官员宅邸的营建,以长安城为例,城内宫殿完备,“仅大明宫、兴庆宫的修建就需要消耗森林25.5km²,而这两处宫殿群的面积仅占唐长安城总面积的5.5%。按照这个基数可推论得出,建设长安城至少需要消耗1530km²森林”^[15]。到“开元、天宝年间,关中地区已经找不到5—6丈

长的松木了”^[16]。地面植被是生态系统的重要组成部分,具有固化土壤、涵养水分、调节气候等多种作用。关中以及周围地区的植被系统被严重破坏,土地承载力处于过度饱和状态,使得河水的流量不稳定,水土流失日益加重,出现了严重的土地沙漠化、盐渍化面积扩大等问题,之前的美誉一去不复返。

3. 灌溉系统遭到破坏

唐代初期关中地区的灌溉系统也遭到了极大破坏。“秦开郑渠,溉田四万顷;汉开白渠,复溉田四千五百余顷,关中沃衍,实在于斯”^{[13]4563},仍以每亩产粮两石计算,就有890万石粮食,可谓是“沃野千里”,“关中之地,于天下三分之一,而人众不过什三;然量其富,什居其六”^{[3]3262}。可是,自西汉到魏晋南北朝以来,经过北方少数民族的入侵及统治,灌溉系统不仅长期得不到整修,还遭到了很大破坏。加之一些富商大贾在郑渠、白渠设置了许多碾硐(利用水力的石磨),引郑白渠之水到渭,使得渠水梗涩,灌溉田亩数减少。“圣唐永徽中,两渠所溉,唯万许顷。洎大历初,又减至六千二百余顷。比于汉代,减三万八九千顷。”^{[13]4563}这样大约减少粮食生产760万石。郑白渠是关中主要的灌溉系统,使得关中地区的粮食供应更加困难。

4. 漕运花费巨大

高祖、太宗时期,中央政府的组织机构比较简单,一年漕运20万石米便够。高宗和玄宗时期,“国用渐广,漕运数倍于前,支犹不给”^{[5]3081}。可漕运着实不易。“缘水陆遥远,转运艰辛,功力虽劳,仓储不益。窃见每州所送租及庸调等,本州正二月上道,至扬州入斗门,即逢水浅,已有阻碍,须留一月以上。至四月以后,始渡淮入汴,多属汴河干浅,又般运停留,至六七月始至河口,即逢黄河水涨,不得入河。又须停一两月,待河水小,始得上河。入洛即漕路干浅,船艘隘闹,般载停滞,备极艰辛。计从江南至东都,停滞日多,得行日少,粮食既皆不足,欠折因此而生。又江南百姓不习河水,皆转雇河师水手,更为损费。”^{[5]2114}

洛阳再运到长安才是运输的关键。“江淮漕租米至东都输含嘉仓,以车或驮陆运至陕。而水行来远,多风波覆溺之患,其失常十七八,故

其率一斛得八斗为成劳。而陆运至陕,才三百里,率两斛计佣钱千。民送租者,皆有水陆之直,而河有三门砥柱之险。”^{[4]1365}洛阳到陕州仅300里,却要花费整个运输系统绝大部分的费用,远超过所运输粮食的价值,运进的粮食可谓是一粒粮食一粒金”。

(二) 洛阳:天下粮仓、漕运之便

仓储系统是一个国家财政体系的重要组成部分,影响着国家安定与社会再生产、再分配的任务,历代统治者都非常重视。洛阳的仓储系统非常完善。有著名的“储粮千年而不腐”美称的“天下第一大仓”——含嘉仓,它既有太仓的功能,又有转运仓的功能,远远超过长安太仓的地位。1971年洛阳市发掘的含嘉仓遗址,实探粮窖259个。由出土铭砖可知一个粮窖可容纳上万石粮食。天宝八载(749年),含嘉仓储粮“五百八十三万三千四百石”^{[17]205}。除了含嘉仓,东都还有洛口仓、回洛仓、河阳仓等大仓,其规模也是相当大的。

洛阳地处天下之中,贯通南北东西,是全国最重要的交通枢纽,“舟车之所会,流通江汴之漕,控引河淇之运,利俗阜财,于是乎在”^{[7]1354}。洛河贯穿洛阳城,城内河渠众多,以京杭大运河为依托,四通八达,是重要的物资集散地。完善的储粮系统,加上其优越的地势条件,形成了独一无二的漕运体系。隋开皇三年(583年),“于卫州置黎阳仓,洛州置河阳仓,陕州置常平仓,华州置广通仓,转相灌注”^{[18]683}。隋炀帝时期,为了保证洛阳的漕粮供应,大业二年(606年)“置洛口仓于巩东南原上,筑仓城,周回二十余里,穿三千窖,窖容八千石以还,置监官并镇兵千人。十二月,置回洛仓于洛阳北七里,仓城周回十里,穿三百窖”^{[2]5626},再加上裴耀卿在通济渠口处修建的虎牢仓和东都的含嘉仓,使河渭漕运体系更加完善。唐高宗时期,在隋漕运基础上,又新置了柏崖仓和渭南仓,形成了以东都洛阳为中心的粮仓转运系统,实现了全国性的长途运输,保证了东都粮食的有效供应。

(三) 直接原因:灾不空发

有关唐朝灾害的研究,已经有了比较成熟的研究成果。邓云特先生在《中国救荒史》中统计,唐代“享国二百八十九年,而受灾竟达四百

九十三次。计所患者,有旱灾一百二十五次;水灾一百十五次;风灾六十三次;地震五十二次;雹灾三十七次;蝗灾三十四次;霜雪二十七次;歉饥二十四次;疫灾十六次”^{[19]18}。唐前期是自然灾害频发期,另有学者统计“唐代关中地区的自然灾害达136次”^[20],唐前期就有47次。

关中有同一年发生多种灾害的情况,有连续几年灾害不断的情况。在众多灾害中,旱灾和水灾是多发灾害,影响巨大。旱灾是影响农业生产的最重要的灾害,虽然过程比较温和,但持续时间最长、破坏性最大。如永淳元年(682年)的旱灾,“以年饥,罢朝会。关内诸府兵,令于邓、绥等州就谷……上以谷贵,减扈从兵,士庶从者多殍踣于路”^{[5]109}。而且旱灾往往还会引发蝗灾,由于其破坏性大,受灾人数甚众,常常导致疫病发生。永淳元年,高宗到东都不久,“后旱,京兆、岐、陇螟蝗食苗并尽,加以民多疫病,死者枕藉于路,诏所在官司埋瘞……京师人相食,寇盗纵横”^{[5]110}。这种并发性灾害在唐朝频繁发生。再如咸亨元年(670年),“天下四十余州旱及霜虫,百姓饥乏,关中尤甚。诏令任往诸州逐食”^{[5]95}。水灾通常是突发的,破坏性极强,永淳元年六月,“顿降大雨,沃若悬流,至是而泛滥冲突焉。西京平地水深四尺已上,麦一束止得一二升,米一斗二百二十文,布一端止得一百文。国中大饥,蒲、同等州没徙家口并逐粮,饥馁相仍,加以疾疫,自陕至洛,死者不可胜数”^{[5]1352-1353}。

唐前期帝王“移都就食”于洛阳的直接原因是自然灾害导致的粮食歉收甚至绝产,而关中频繁的自然灾害,除自然原因外,也与长期以来关中地区的超负荷运转有极大关联。

三、唐代移都就食的几个其他相关问题

(一)移都就食的路途情况

唐前期帝王因就食等原因频频往来于长安和洛阳之间,两京的政治经济意义决定了其间交通路线的成熟性,其中最重要的一条交通干线为崤函古道。崤函道不仅是河渭漕运体系的重要组成部分,就食行动走的也正是这条道。

从长安到东都洛阳共835里,“急事二日余可达”^[21]。

就食行动是大规模的人口移动,有朝廷百官、宫廷女眷等,需要乘坐马车,自然不能走得太快,以每日30里计算,也得数旬。有学者统计,为了就食路上方便,隋唐时期在崤函古道上设置了16所行宫、21所驿馆,这也是唐代的第一大驿路。“这16所行宫分别为:轩游宫、上阳宫、桃源宫、陕城宫、绣岭宫、兰峰宫、沙册宫、崎岫宫、福昌宫、兰昌宫、连昌宫、兴泰宫、显仁宫、甘泉宫、连耀宫、紫桂宫。其中轩游宫、上阳宫、陕城宫、福昌宫、显仁宫这5所建于隋朝,剩余11所建于唐朝,并且高宗时最多。21所驿馆分别为:潼关驿、阆乡驿、盘豆驿、湖城驿、稠桑驿、桃林驿、荆山馆、柏仁驿、红亭、甘棠驿、硖石驿、嘉祥驿、鹿桥驿、三乡驿、福昌馆、柳泉驿、甘棠馆、三泉驿、芳桂宫驿、浞池南馆、新安驿。”^[21]这为大规模的就食行动提供了可靠的后勤保障。

(二)移都就食洛阳期间的政务处理

移都就食洛阳期间,主要的行政机构及权力中心在东都,一些重大政务和常规政务都需要在东都处理。

主要处理的重大政务有镇压边疆地区及内部的叛乱,接受外族朝献及受降、和亲,编订志、历、经等颁行天下,改革科举制度,置废粮仓,整顿钱币等。太宗、高宗和玄宗多次在就食东都期间处理外族叛乱的问题,如太宗在东都招募勇士亲征高丽;高宗伐突厥、百济、高丽、新罗等;玄宗讨契丹、渤海靺鞨族等。并且多次接受外族朝献,如高宗时“支汗郡王献碧玻璃”^{[5]99}“龟兹王白素稽献银颇罗”^{[5]100}“新罗遣使入朝献方物”^{[5]100};玄宗时“波斯国遣使献狮子”^{[5]184}等。开元二十年(732年)五月,“信安王献奚、契丹之俘,上御应天门受之”^{[5]198}。在编订历、志、经方面,太宗时期主要有《氏族志》,高宗时期有《麟德历》,玄宗时期有《开元新礼》《孝经》等,虽然开始编订时未必在东都,但正是就食东都期间成书并颁行天下。高宗时建河阳柏崖仓,开元十年(722年)九月废之。玄宗就食东都期间,还完成了与契丹族和亲、完善科举制度以及整顿钱币等事务。

主要处理的常规政务有封禅泰山、选举贤才、东都建造宫殿、封黜皇子及官员、救灾、赐宴、改官名地名、大赦诸州、检阅军队等。每位就食于东都的皇帝都会处理这些常规政务,尤其在选举人才方面,三位皇帝历次到东都都会下令举荐德才兼备之人,委以重任。

太宗、高宗及玄宗带领后妃和官员等就食于洛阳,短则几个月,长则数年,一些重大决策都出自洛阳,政治中心即在洛阳。

(三)非移都就食期间洛阳的管理体制

皇帝等人在洛阳就食渡过难关返还长安后,政治中心即在长安,东都实行留守制度。

贞观十一年(637年),太宗第一次就食于洛阳,改洛州为洛阳宫,洛阳的政治经济地位开始上升,虽以宫为名,却有都城之实。十二年(638年),太宗返还长安时,“唐兰谟为武侯大将军,令于洛阳宫留守”^{[7]3816},“刘童为御史,东都留台”^{[22]281},正式确立了东都留守制度。十七年(643年),“东都留守,以萧瑀为之”^{[23]1184};二十三年(649年),“叠州都督、英国公绩为特进、检校洛州刺史,仍于洛阳宫留守”^{[5]66},东都留守制成为一项政治制度。

“凡车驾在京,即东都南、北衙皆置左右屯营,别立使以充(统)之。若车驾在都,则京城亦如之。”^{[12]159}“若车驾巡幸在京,则都一人留守,以总卿贰之职;在都,则京亦如之。”^{[12]503}

自高宗开始,洛阳的地位进一步提高。高宗在位33年,其中有11年居住在洛阳,“修乾元殿……乾元殿成。其应天门先亦焚之,及是造成”^{[23]552},全面恢复高祖焚毁的洛阳宫城正殿、正门的規制。高宗称“两都是朕东西之宅也”^{[23]552},玄宗也称“京洛两都,是惟帝宅”^{[23]1575}。但是,在非移都就食洛阳期间,由于皇帝居住在长安,一些重要的政令都出自长安,政治中心便在长安。

(四)移都就食期间长安的管理

皇帝就食洛阳期间,长安的政治地位相较于洛阳居于次要地位,转为陪都。在此期间,长安实行皇太子监国制度,管理常规政务工作,并令近臣、重臣辅佐。如“太宗幸洛阳,太子监国,命摄少师”^{[4]3840};咸亨二年(671年)正月,“留皇太子弘于京监国,令侍臣戴至德、张文瓘、李敬玄等

辅之。唯以阎立本、郝处俊从”^{[5]95};显庆四年(659年)十月,“如东都,皇太子监国”^{[4]59};永淳元年四月,“幸东都。皇太子京师留守,命刘仁轨、裴炎、薛元超等辅之”^{[5]109},这就形成了移都就食期间太子监国这一项重要的政治制度。但这项制度有时也有例外,如永淳二年(683年),“令唐昌郡王重福为京留守,刘仁轨副之。召皇太子至东都”^{[5]111}。当然,在就食洛阳期间,虽然保证了长安行政机构的正常运转,但政治中心无疑是在东都。

(五)朝野民众对移都就食的看法

皇帝为了吃上饭,被迫带领大批人马离开京师,逐粮而居,这本身就是一件极其不可思议的事情。隋代从隋文帝算起,三次被迫于洛阳“乞讨”;到唐太宗、高宗、玄宗,十五次逐粮而居洛阳,成为名副其实的“逐粮天子”;再到隋炀帝和武则天为避免“乞讨”的尴尬,直接迁都洛阳。上到天子,下到普通民众,都知道这是一件不太光彩的事情。

《资治通鉴》记载:“是岁,关中饥,米斗百钱。运山东、江、淮谷输京师,牛死什八九。群臣多请车驾复幸东都,韦后家本杜陵,不乐东迁,乃使巫覡彭君卿等说上云:‘今岁不利东行。’后复有言者,上怒曰:‘乞有逐粮天子耶!’乃止。”^{[2]6639}没有人提即作罢,只要有人提醒,就得面对这份难堪,中宗恼羞成怒,不愿意继续做个“逐粮天子”,在长安硬撑着。德宗时期,关中粮食匮乏到禁军将要哗变,紧要关头运来三万斛米,德宗就跑到东宫对太子说:“米已至陕,吾父子得生矣。”^{[2]7469}可见,当吃饭难成为威胁其统治的重大问题时,根本顾不得颜面之事。著名诗人白居易到长安参加科举考试时,著作佐郎顾况看到他的名字后说:“长安米贵,居大不易。”^{[24]302}看似玩笑,实则无奈。

唐代这十几次的移都就食正是发生在最鼎盛的贞观之治和开元盛世期间,对于统治者来说,无疑是对其统治的一种否定,因而在一些正史中,关于移都就食的记载是很少的。从移都就食这件事本身来看,皇室带领诸亲、大臣们“风餐露宿、颠沛流离”,说的好听一些是“临时办公”,实际上就是到洛阳讨饭吃。因此包括

“逐粮天子”在内,朝野上下一致认为这是一件脸面难堪但却行之有效的办法^①。

注释

①参见丁海斌、王立强《谈中国历史上都城最典型的“主辅摇摆期”——隋唐都城长安(大兴)与洛阳主辅关系转换问题研究》,《中原文化研究》2019年第3期,该文首次提出“主辅摇摆期”这一概念。同时,“移都”并非官方正式宣布都城的转移,而指实质上的政治中心。

参考文献

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [2]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [4]欧阳修.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [5]刘昫等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [6]赵建勇.唐关中农业与长安粮食供应研究[D].西北农林科技大学,2008.
- [7]王钦若.册府元龟[M].北京:中华书局,1982.
- [8]王仲荦.隋唐五代史:上册[M].上海:上海人民出版社,1988.
- [9]陈寅恪.隋唐制度渊源略论稿[M].上海:三联书店,2001.
- [10]宋敏求.长安志[M].台北:成文出版社,1970.
- [11]徐宏件.论唐都长安的粮食供应[D].陕西师范大学,2007.
- [12]李林甫.唐六典[M].北京:中华书局,1992.
- [13]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988.
- [14]欧阳华,焦媚霞.唐代粮食亩产量辨析[J].南昌教育学院学报,2001(4):13-15.
- [15]崔玲,周若祁.唐长安城市建设与生态环境恶化关系研究[J].华中建筑,2009(3):166-171.
- [16]王颜.论唐代关中地区农业开发与生态环境的关系[J].咸阳师范学院学报,2014(5):81-87.
- [17]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986.
- [18]魏徵.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [19]邓云特.中国救荒史[M].上海:上海书店,1984.
- [20]靳强.唐代的自然灾害若干问题研究[D].武汉大学,2013.
- [21]李久昌.崤函古道交通线路的形成与变迁[J].丝绸之路,2009(6):7-21.
- [22]刘肃.大唐新语[M].乌鲁木齐:新疆青少年出版社,1995.
- [23]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1955.
- [24]爱新觉罗·弘历.唐宋诗醇[M].北京:中国三峡出版社,1997.

A Study on the Phenomenon of Moving the Capital to Food in Tang Dynasty

Ding Haibin and Guo Tingting

Abstract: Moving the capital to food is a special case in the phenomenon of “main and auxiliary swing”. The phenomenon of shifting the capital to food in history is the most typical in the Tang Dynasty. In the Tang Dynasty, there were at least more than ten shifts from Chang’an to Luoyang. Under the splendor of Chang’an in the Sui and Tang dynasties, there were shortcomings hidden: the land bearing capacity was already over-saturated. Coupled with the severe natural disasters at that time, the economic status of the Guanzhong area was greatly lowered, and food was far from being able to continue to meet the needs of the capital of the capital. Moreover, the water transportation system in the early Tang Dynasty was not perfect. It was far more difficult to transport grain from the Jiangnan region to Chang’an than to Luoyang. Therefore, the emperor led his concubines and officials to the eastern capital for food. During the eclipse, the corresponding political center was also transferred from Chang’an to Luoyang. It was not until after Kaiyuan that the water transport problem was well resolved, and Luoyang City gradually declined, and the emperor and his party stopped going east to eat. In the early stage of the Tang Dynasty, eating food was the fundamental reason for the emperor to go to the eastern capital. Therefore, eating food was an important content of studying the issue of the “main and auxiliary swing” period in the Tang Dynasty.

Key words: Tang Dynasty; Chang’an; Luoyang; main and auxiliary swing; moving the capital to food

[责任编辑/知 然]



黄河文化的主要特征与时代价值

张占仓

摘要:黄河文化是黄河流域广大人民在长期的社会实践活动中适应当地的自然地理环境、认识和利用当地的发展条件所创造的物质财富和精神财富的总和,是全球四大文明发祥地之中唯一传承至今的大河流域文化。黄河文化源远流长,博大精深,具有根源性、灵魂性、包容性、忠诚性、原创性、可持续性特征。保护传承弘扬黄河文化,可以为中华民族伟大复兴凝聚精神力量,促进生态保护和高质量发展,启迪创新智慧,探索新的区域发展模式,为构建人类命运共同体提供文化滋养。

关键词:黄河文化;生态保护;高质量发展;人类命运共同体

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0086-06

2019年9月,习近平总书记在河南调研考察时明确指出,黄河文化是中华文明的重要组成部分,是中华民族的根和魂^[1]。我们要系统分析认识黄河文化的丰富内涵和主要特征,深入挖掘黄河文化的时代价值,促进黄河文化在新时代的保护、传承、弘扬与创新。

一、黄河文化的丰富内涵

黄河全长5464公里,流经9省区,横跨青藏高原、内蒙古高原、黄土高原、华北平原等四大地貌单元和我国地势三大台阶,其流经区域地理环境变化非常大,沿线人民在认识和适应自然环境的过程中形成了丰富多彩的物质文化和精神文化。黄河流域特殊的自然人文环境孕育出独具特征的黄河文化。黄河文化不仅是一种地域文化,也是一种流域文化,还是一种民族文化,更是一种国家文化。

从地域和流域角度分析,黄河文化是黄河流域广大人民在长期的社会实践活动中适应当

地的自然地理环境、认识和利用当地的发展条件所创造的物质财富和精神财富的总和,既包括共同认可的社会规范、生活方式、风俗习惯、精神风貌和价值取向,也包括在这种价值取向影响下当地的发展观、生存观以及生产力发展方式。因为黄河流经地区地理环境的特殊性,其文化影响不仅包括干流流经地区,也包括沿线各支流流经地区。所以,黄河沿线的不同地段形成的河湟文化、关中文化、三晋文化、河洛文化、燕赵文化、齐鲁文化等都属于黄河文化体系的组成部分。这些区域性文化虽然气质各异,但是却底色相同、本质一致。同时,由于黄河河道历史上改道的原因,黄河流域的范围曾经变化较大,特别是下游地区南至现在的淮河,北到现在的海河,都曾经是黄河流经区域,从而形成了庞大的黄河文化体系。

从人口迁移历史的视角分析,现在的岭南地区、东部沿海地区、西南及西北大部分地区都曾经从中原大量移民,伴随这些移民而迁移的中原文化也被直接引进到我国南方和西北大部

收稿日期:2021-04-14

作者简介:张占仓,男,河南省社会科学院原院长、研究员(郑州 450002)。

分地区。所以,沉淀黄河文化最厚重的中原文化对南方与西北地区均影响广泛,它们的文化之根是黄河文化。在我国的东北地区,历史上主要从山东大量移民,而山东的齐鲁文化也是黄河文化的重要组成部分。所以,东北地区的文化底蕴仍然是黄河文化。由此观之,黄河文化的深度影响不仅仅局限于现在的黄河流域,而是辐射全国各个地域。

从空间地域的视角分析,黄河文化先后融汇了黄河支流上多个民族的地方文化,并在持续不断与更广地域的外界交流合作中,吸收借鉴了很多外来文化的优点^①,特别是融入了部分东亚地区、中亚地区、中欧地区的文化元素,丰富自身的内涵,弥补了本身的不足,持续增加了自身的韧性与可持续性,逐渐聚集、融合、升华为具有重要国际影响力的地域文化,是东亚文化圈的主体文化。

从民族演绎历史的视角分析,黄河文化是中华民族传统文明积累创新形成的有巨大影响力的民族文化。正是因为这样,刘庆柱明确提出黄河流域是中国文明的原点、发源地,也是形成地,黄河文化是“国家文化”,即“中华民族”的“根文化”与“魂文化”^[2]。

按照文化传承的历史脉络看,黄河文化确实影响着中华民族传统文化演进的主脉。黄河文化在历史发展的长河中,逐渐萌发、成长、壮大、成型和演变,融入了各个历史时期不同的新要素,丰满了自己,更加铸就了独特的品质。

二、黄河文化的主要特征

黄河文化具有以下六大特征。

(一)根源性

从考古发现、文献记载、民间传说等多角度分析,黄河流域是中华民族的主要发祥地,也是中华文明的主要诞生地,在黄河流域特殊环境下孕育出来的黄河文化是中华民族传统文化的主要根源。黄河流域是中华民族的先人们最早聚居生活与持续繁衍的地方。他们在这里创造物质财富的同时,也创造了灿烂的精神财富,积淀了中华传统文化的基因,迈开了中华文明前行的脚步,逐步形成了中华民族的雏形,并积淀

了黄河文化。中华文明上下五千年,在长达3000多年的时间里,黄河流域一直是我国政治、经济和文化中心。中华民族的传统文化大多起源于黄河流域,特别是现在的河南、陕西、山西大中原地区。

黄河文化是中华民族的根源,她是木之根本,水之渊藪。黄河文化的这种根源性,既具有国家意义,因为黄河流域是中华民族的发祥地,是中华民族共同的精神家园;也具有全球意义,因为中华文明是全球四大文明之一,对全球文明发展与进步贡献巨大。黄河文化中崇尚的“家国情怀”历来是全球事业有成者为理想事业献身的精神源泉。黄河文化中推崇的“天人合一”“道出于天”等观念,是全球尊重自然、热爱自然、推动可持续发展认识论思想的起点。

(二)灵魂性

黄河是中华民族的母亲河,是孕育中华文明的摇篮。产生于黄河流域的黄河文化孕育出了儒释道相结合、以仁义礼智信为主要支撑的中国传统文化,是我们赖以维系的精神纽带,直接影响和决定着中华民族共同的价值取向、道德标准和行为准则。黄河文化是维系中华文化脉络传承的主干,是全民族心理认知的基本坐标。

习近平总书记强调:“九曲黄河,奔腾向前,以百折不挠的磅礴气势塑造了中华民族自强不息的民族品格,是中华民族坚定文化自信的重要根基。”黄河早已成为中华民族的精神图腾。《周易》云:“天行健,君子以自强不息。”自强不息,是中华民族自古便有的民族精神,这种不畏艰险、勇往直前的精神一直深埋在我们民族的灵魂之中,是维系中华民族传统文化可持续发展的内在基因。

在抗战时期,一曲代表广大中国人民心声的《黄河大合唱》从延安窑洞响起,并迅速传遍祖国大地,“保卫黄河、保卫全中国”成为时代的最强音,为夺取抗战胜利注入了强大的精神力量。在中华民族伟大复兴的关键时期,习近平总书记一年之内四次调研指导黄河流域生态保护和高质量发展,重视程度空前,全国各地积极响应、快速行动,掀起黄河流域生态保护和高质量发展的热潮,再一次体现出黄河文化的灵魂

性。

(三) 包容性

包容文化是在人与自然、人与社会、人与人互动交流中形成的一种动态的文化融合与创新形态。“草木有情皆长养,乾坤无地不包容”,这是中国传统文化中对大自然包容性最为经典的表述。黄河流域自古以来就是中国传统农耕文明与游牧文明、中原文化与草原文化、东方文化与西方文化交流融合的枢纽区域,由此形成了黄河文化的包容性。这种包容性不仅孕育形成了多民族长期融合、和谐发展的中华民族,也缔造了“万姓同根,万宗同源”的民族文化认同和崇尚“大一统”体制的全社会主流意识,彰显出中华民族“和为贵”“求大同”的独特精神标识^②。

正是黄河文化的包容性使中华优秀传统文化在内部形成丰富多彩、主流价值观明确的特质,在外部则向世界开放,通过交流互鉴,不断接受外来先进文化的滋养,从而使自身具有更强大的生命力和可持续性,促进了中华文明延绵不断、有序传承,形成了“君子和而不同”“大道之行,天下为公”的开放理念^③。习近平总书记曾明确指出:“中华民族是一个兼容并蓄、海纳百川的民族,在漫长历史进程中,不断学习他人的好东西,把他人的好东西化成我们自己的东西,这才形成我们的民族特色。”

新时代习近平总书记以开放包容的独特视角,提出构建人类命运共同体的全球治理理念,得到越来越多国际组织和国家的高度认同,成为中国文化包容性智慧的新经典。包容文化为构建全球命运共同体奠定了坚实的思想基础^④。

(四) 忠诚性

忠诚,是中华民族传统文化的精神血脉,是中华民族的基本价值坐标。走进黄河流域数千年的文明长河,在广大老百姓心目中“孝当竭力,忠则尽命”始终是最广泛的道德认同标准^⑤。在我国历史上,从苏武“塞外牧羊”到岳飞“精忠报国”,从诸葛亮“出师未捷身先死,长使英雄泪满襟”到文天祥“人生自古谁无死,留取丹心照汗青”,所展示的都是黄河文化中崇尚忠诚性的内核。忠诚,成就了无数伟人流芳百世的历史佳话,也代表着中华民族传承千年的价值观。在

鸦片战争、八国联军侵华战争、抗日战争、解放战争、抗美援朝战争等国家与民族最需要的危急时期,就是因为中华优秀传统文化中崇尚对国家忠诚的品格,才孕育出无数无私奉献、为国尽忠的英雄豪杰,保障了中华民族生生不息、百折不挠的传承与发展。

黄河文化的忠诚性,在家庭生活层面,则表现为孝道文化,就是关爱父母长辈、尊老敬老的一种文化传统。儒家思想创始者孔子写出一部被誉为“使人高尚和圣洁”“传之百世而不衰”的不朽名著《孝经》,千百年来被广大民众和官方政府视作金科玉律,上至帝王将相,下到平民百姓,无不对其推崇备至,产生了推动社会文明进步的巨大力量,成为独特的中华孝道文化的基石。在黄河流域,“百善孝为先”家喻户晓、人人皆知,始终都是家庭教育与生活教育的起点,也是中华传统文明中家风家教传承的核心内容^⑥。这种纯正的民风影响了无数代黄河儿女的德行,也塑造出大量感人肺腑的经典故事。如河南省清丰县,古称顿丘,因隋朝时境内出了一个孝子张清丰,影响非常大,唐朝大历年间,钦定更名为清丰县,成为我国唯一以孝子之名命名的县。时至今日,当地仍然崇尚孝道文化,弘扬为家尽孝、为国尽忠的家国情怀,为纯洁社会风气、弘扬优秀传统文化及社会健康发展蓄势赋能。

孝忠相通,忠孝两全,孝始忠结,相辅相成。孔子说:“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”曾子说:“孝子善事君。”把对父母的孝心转化为对国家的忠心,把对家庭的责任转化为对国家的责任,这是儒家孝道文化的一个特点。自古忠臣多出孝子,尽孝与尽忠一脉相承,孝与忠有着深刻的内在联系和共同本质。

(五) 原创性

从人类早期生产力发展的角度看,无论是早期历史文献记载的伏羲氏作网罟、神农氏制耒耜、嫫祖始蚕丝,还是裴李岗文化、仰韶文化、龙山文化等新石器时代遗址考古发现的大量石镰、石刀、石斧、石镞等石质农具,每一项农耕文化的创新成就都是黄河文化演绎过程中的文化结晶。尤其是代表中国古代杰出科学成就的“四大发明”,都是由黄河文化孕育创造的^[3],象

征着黄河文化的原创性,推动着人类文明发展的进程。

从代表中华文化标志的文字创造和演进的历史看,黄河流域是中国文字起源之地,中华文脉肇兴于此、传承于此、灿烂于此。无论是黄帝史官仓颉造字,还是安阳殷墟出土中国最早的甲骨文,从李斯规范书写“小篆”,到许慎编写出世界第一部字典《说文解字》,再到活字印刷术和宋体字的发明和使用,汉字文明的每一步演变创新都发生在黄河流域,这也从另一种视角揭示了黄河文化的原创性。

在民族精神追求层面,作为东方文明标志的儒、释、道以及墨、法等诸子百家思想也都在黄河流域发端、发展和完善。其中,儒家思想创始人孔子,从其周游列国开始直至形成完整的思想体系,其踪迹主要活跃于中原地区。佛教中的禅宗、天台宗、净土宗、临济宗等祖庭均在中原,登封“天地之中”建筑群乃是佛教文化的杰出代表,少林寺至今仍然名扬中外,由此演绎出的“中国功夫”一直是中国传统文化在国外最简明扼要的标志之一。道家思想创始人老子,在函谷关完成了充满辩证法思想的中华哲学宝典《道德经》,至今仍然是中华传统文化中最宝贵的财富之一。法家韩非子、李斯、商鞅提出了影响深远的法家主张。墨家、杂家、名家等创始人或集大成者的主要活动区域也在黄河中下游地区,均表明了黄河文化的原创性。

黄河文化的这种原创性,不仅深刻影响着中国的政治、经济、社会和文化基因,更从内心深处塑造了中华民族鲜明的集体人格,留下了永恒的国学经典和浩如烟海的人文典籍,成为我国传统文化的宝藏。

(六)可持续性

国际学术界把中国文明称为“黄河文明”,它与埃及的尼罗河文明、西亚的两河流域文明、印度的印度河文明并称为世界四大文明。全球其他三大文明由于各种原因都无法保持连续存在,而作为唯一不曾间断的文明,中华文明长期延绵,始终保持强大的生命力和自我修复能力,至今仍然可持续发展^⑦,其可持续性特质特别宝贵。在我国5000多年文明发展史中孕育而成的中华优秀传统文化,在党和人民伟大斗争中孕

育的革命文化和社会主义先进文化,积淀了中华民族最深层的精神追求,代表着中华民族独特的精神标识,影响着我们整个民族的世界观、人生观、价值观,黄河文化是全球华人的精神家园。

黄河文化是一种在全球有重要地位与影响的国家文化,她所孕育的政治、经济、社会等一系列重要文化内涵具有完备的系统性,构成了一个独特的东方思想体系。作为东方文明标志的儒释道融合思想,与黄河流域特别是黄河中下游地区联系密切。在儒家思想中,贵和尚中,追求“中庸”。所谓“中庸”,就是万事留余,就是“和为贵”,就是适可而止,讲究从长计议,不追求一时的利益最大化,不容易得罪人,无法形成零和博弈的不利局面。正是这种价值观,使东方文明具有稳定发展的内核,维系了中国传统文明的可持续性。

佛教中的禅宗等祖庭均在中原,道家思想的鼻祖老子是河南鹿邑人,在函谷关完成了著名的《道德经》,被称为哲学宝典之一,为世界所关注。对于儒释道之间的融合关系,习近平总书记讲到:“佛教产生于古代印度,但传入中国后,经过长期演化,佛教同中国儒家文化和道家文化融合发展,最终形成了具有中国特色的佛教文化。”

三、黄河文化的时代价值

黄河文化寄托着中华民族伟大复兴的梦想,是中华民族不断攻坚克难的精神支撑,其时代价值突出体现在以下六个方面。

(一)为中华民族伟大复兴凝聚精神力量

黄河文化是中华民族的根和魂,沉淀和积累了几千年来中华民族持续创造的大量优秀物质财富与精神财富,是中华民族世界观与方法论的基本起点。我们在建设社会主义现代化国家的进程中,无论走得多远,既需要“不忘初心,牢记使命”,也需要“心有所信,方能行远”。面向未来,走好新时代的长征路,我们更需要坚定理想信念、矢志拼搏奋斗。因为文化自信是更基础、更广泛、更深厚的自信,是中华民族伟大复兴进程中统一思想、形成广泛共识的思想基

础,而当这种自信根植于中华民族优秀的传统文化之中时,在全社会凝聚磅礴的历史动力就将自然天成。所以,保护、传承、弘扬与创新黄河文化,就是我们坚定文化自信的重要基石,也是中华民族伟大复兴进程中凝聚民族伟力的力量源泉。

(二)为生态环境治理提供价值引导

习近平总书记强调:“治理黄河,重在保护,要在治理。要坚持山水林田湖草综合治理、系统治理、源头治理,统筹推进各项工作”,“要坚持绿水青山就是金山银山的理念,坚持生态优先、绿色发展”,“加强生态保护治理。”习近平总书记对黄河流域生态保护考虑得非常细致,我们要按照习近平总书记的要求,深度理解黄河文化中“天人合一”的理念,尊重自然、爱护自然、保护自然、利用自然,以系统性思维,推动生态环境保护,促进人与自然和谐相处,把“生态优先”“重在保护”落到实处,让我们拥有越来越多的“绿水青山”,共同创造基于绿色发展基础的“金山银山”,确实为广大老百姓期望更好的幸福生活提供生态环境支撑。

(三)为黄河流域高质量发展提供思想资源

高质量发展是党的十九大以后国家发展的主旋律。黄河流域自然环境复杂,人文环境多样,自古以来创造有大量针对各种特殊情况求生存与谋发展的高招。深入挖掘黄河文化中治山治水的秘诀,根据各地的实际需要,探索高质量发展的具体路径,将为黄河流域高质量发展寻求真实可行的对策。也正是因为黄河流域上中下游情况差异巨大,有特别强的代表性,所以在黄河流域探索高质量发展方略对全国意义重大。因此,习近平总书记明确指出:“沿黄河各地区要从实际出发,宜水则水、宜山则山,宜粮则粮、宜农则农,宜工则工、宜商则商,积极探索富有地域特色的高质量发展新路子。”第一次把因地制宜的方法,全面融入黄河流域高质量发展的策略之中,黄河流域高质量发展有了非常明确的着力点,将对全国高质量发展起到非常好的示范探路作用。

(四)为弘扬传统文化启迪创新智慧

在黄河流域,从历史神话、民间艺术、建筑工艺、礼仪风俗、戏曲歌舞,到大禹治水、愚公移

山、精忠报国,再到红旗渠精神、焦裕禄精神等,都充满人类文明的智慧之光,对人们认识自然、适应自然、利用自然都起到了重要作用。在国内外一直受到追捧的少林武术、温县太极拳、洛阳牡丹以及唐诗宋词,都充满着神奇的智慧与迷人的诱惑力,对全球传统文化传承、弘扬、光大都具有非常重要的影响力。而这些丰富多样的传统文化品牌,都是由黄河文化孕育而来的。所以,讲好黄河故事,弘扬黄河文化,搞清楚我们从哪里来,要到哪里去,启迪更多智慧,创造更加美好的生活,永远都具有历久弥新的价值。

(五)为区域协同发展探索多重路径

黄河文化的保护、传承、弘扬与创新,第一次从沿黄九省区跨区域联合协调推进的角度,提出了一种全新的不同于以往单纯以工业化、城镇化为支撑的区域发展模式。黄河流域生态保护与高质量发展,作为国家重大战略,将依据传统地域文化或生态保护主题进行跨区域协同发展,展现出更宏大更协调更可持续的经济发展战略布局和多元发展理念,为区域经济发展与地域文化全面融合提供了新机遇,必将为新时代“盛世兴文”创造新的文化经典。特别是黄河文化博大精深,沿黄九省区地域差异巨大,发挥各自优势与特色,保护、传承、弘扬与创新黄河文化,将为各地因地制宜、探索有地域特色的高质量发展之路、支撑我们迈向建设社会主义现代化国家新征程提供新机遇、创造新亮点。

(六)为构建人类命运共同体提供文化滋养

习近平总书记以青年时代的七年知青岁月经历,对黄河、黄土地、黄河文化具有更加深入的认知与亲身的感受,也正是在这种感同身受的社会实践与理论思考中对“大道之行,天下为公”的东方哲学理解至深,他站位于政治家的战略高度,于2012年首次提出“国际社会日益成为一个你中有我、我中有你的命运共同体”的新哲学命题,得到社会各界的广泛认可与拥护。2017年1月18日,习近平总书记在联合国日内瓦总部发表了影响巨大的题为《共同构建人类命运共同体》的主旨演讲,得到与会的各国政要的高度重视。从人类文明史发展与进步趋势分析,唯有凝聚时代共识的思想,方有拨云破雾的

穿透力;唯有洞察未来的远见卓识,方有指引历史前行的感召力。习近平总书记融合中华民族传统文化提出“共同构建人类命运共同体”战略构想,蕴含着传承数千年的中国智慧,指明了人类文明可持续发展的方向,显示出在百年未有之大变局中卓越政治家和战略家高瞻远瞩的战略思维,成为21世纪引领中国时代潮流和人类文明进步的鲜明旗帜,为人类文明创造新的辉煌奠定了哲学层面的思想基础。

结 语

黄河文化源远流长、博大精深,具有根源性、灵魂性、包容性、忠诚性、原创性、可持续性特质,这些特质共同铸就了中华民族的文化特质。全面认识和把握这些特征,有利于我们坚定文化自信,保护生态环境,促进高质量发展,构建人类命运共同体。在保护、传承、弘扬和创新黄河文化方面要谋划开展丰富多彩的活动,系统打造代表黄河文化六大特征的典型地标,以传统艺术和现代艺术相结合的形式认真讲好“黄河故事”,延续历史文脉,以具体行动激励全社会坚定文化自信,以更好的包容性合作奏响新时代黄河大合唱,为实现中华民族伟大复兴

的中国梦凝聚精神力量,谱写新时代建设社会主义现代化国家更加出彩的绚丽篇章。

注释

- ①陈隆文:《黄河文化的历史定位》,《河南日报》2019年10月29日第6版。②徐光春:《黄帝文化与黄河文化》,《中华文化论坛》2016年第7期第5-14页。③张占仓:《以包容文化滋润开放发展》,《中州学刊》2018年第9期第24-30页。④杜飞进:《构建人类命运共同体引领人类文明进步方向》,《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版)2020年第3期第1-13页。⑤张艳国:《忠诚文化及其现代价值》,《江汉论坛》2005年第9期第97-101页。⑥古琪:《孝道文化的历史变迁与当代价值》,《延边党校学报》2020年第2期第68-72页。⑦赵仁青:《中国传统文化中的可持续发展思想》,《重庆科技学院学报》(社会科学版),2008年第5期第140-141页。

参考文献

- [1]新华社.习近平在河南考察时强调坚定信心埋头苦干奋勇争先谱写新时代中原更加出彩的绚丽篇章[N].河南日报,2019-09-19(1).
[2]刘庆柱.黄河文化与中华五千年不断裂文明——在黄河文化高层论坛上的主旨报告摘要[EB/OL].
<http://www.hnass.com.cn/Special/index/cid/4/jid/30/jcid/74/id/1304.html>.
[3]李立新.深刻理解黄河文化的内涵与特征[N].中国社会科学报,2020-09-21(4).

The Main Features and Contemporary Value of the Yellow River Culture

Zhang Zhancang

Abstract: The Yellow River culture is the sum of the material wealth and spiritual wealth created by the vast number of people in the Yellow River Basin during their long-term social practice activities to adapt to the local natural geographic environment, recognize and utilize local development conditions. The Yellow River culture is the only birthplace of the four major civilizations in the world, which has been passed down to this day. The Yellow River culture has a long history, broad and profound, with the characteristics of root, soul, tolerance, loyalty, originality, and sustainability. Protecting, inheriting and promoting the Yellow River culture can gather spiritual strength for the great rejuvenation of the Chinese nation, promote ecological protection and high-quality development, inspire innovative wisdom, explore new regional development models, and provide cultural nourishment for building a community with a shared future for mankind.

Key words: Yellow River culture; ecological protection; high-quality development; a community with a shared future for mankind

[责任编辑/晨 潇]



论医学考古学的现实意义

赵丛苍

摘要:作为考古学的分支学科,医学考古学连接了医学与考古学,是人文科学和自然科学之间的有机融合。其研究可聚焦古往今来人们都十分关注的医药学问题,从考古学的角度,依据实物资料,客观、真实地揭示古代医药学起源和发展的宏观脉络与诸多细节,具有重要的医药学意义、疾病学意义、健康养生学意义、人文关怀意义、遗产学意义、学科意义和中医药国际化意义。提倡和推动医学考古学的学科构建与发展,必将促进考古学与医学边缘领域的研究,实现研究理念和研究目的的科学化转变,形成人文精神和科学精神相统一的方法论,从而有助于深入认识中医药文化,强化中医药与现代科学的结合,更好地服务现实,可谓是科学研究“面向人民生命健康”的具体实践。

关键词:医学考古学;交叉学科;现实意义;生命健康

中图分类号:K854

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0092-07

医学文化的发展,是人类文明进步的一个重要标志。“医学考古学是以考古学和医学的研究理论与方法对古代人类医学遗存进行研究的一门学科”^[1]。医学考古学以物质遗存为研究对象,具有考古学的特征,而研究内容则与古代医学息息相关,是考古学和医学的交叉学科。医学考古学的研究,能够从考古学的角度,依靠考古资料,进一步客观、真实地揭示古代医药学起源和发展的情况,聚焦古往今来人们都十分关注的医药学问题,推动考古学研究“透物见人”“面向人民生命健康”,更好地服务于现代医学、利国利民,具有重要的学术价值和现实意义。笔者积极主张医学考古学的构建并努力推动该学科发展,在此对其现实意义再作申论。

一、医学考古学的医药学意义

保持和增强健康,同疾病进行斗争,是人类

繁衍生息的基础,也为社会的前进发展提供了不竭动力。医学考古学涉及的医药学内容关乎全人类的身心健康,有助于增强医药学的生命力,也为临床医学提供了借鉴,具有重要的实用价值。医学考古学的研究目的,归根结底是为了促进我国医药学的发展,服务于现代社会。虽然我国中医学已经发展得较为成熟,但对考古学发现的物质遗存所包含的医药学潜在信息的发掘与揭示,却是十分有限。而医学考古学则旨在对医药学物质遗存进行系统深入的分析研究,以揭示其丰富、精深的内涵,深化和推动现代医药学的持续进步,造福当代人类。

医学考古学的研究对象为古代医学物质遗存,涉及古代医学诸多内容,是揭示古代医学活动的重要资料。医学物质遗存包括人们日常医药活动中遗留的器具、药物、疾病遗骸、脉案处方、书画等,是日常医护活动、救治活动、医药管理、医护心理等方面的直接物质载体,能够具象

收稿日期:2021-08-27

作者简介:赵丛苍,男,西北大学文化遗产学院教授、博士生导师(陕西西安 710127),主要从事考古学与文化遗产学研究。

和真实的反映古代人类的医疗实践活动。丰富的古代医学物质遗存表明我国传统医学文化博大精深、源远流长。对其进行系统深入的研究,还可为现代医药学提供重要的借鉴和参考。

就考古发现的医疗器具而言,其是古代医疗手段的见证,通过深入研究,能够了解古代医疗器具的形态、材质与工艺等,为医学研究提供实例。例如,在大汶口文化分布区域及其邻近地区,随葬的内盛骨器的穿孔龟甲很可能即是具有广泛标识作用的砭刺医用套具^[2]。河北藁城台西村商代遗址 M14 出土了一件石镰,据研究其为医疗器具砭镰,应是外科手术刀的雏形^[3]。湖南石门皂市商代遗址出有一件砭针^[4]。河北满城汉墓出土了“医工”盆、“九针”、铜药匙、铜滤药器、银罐药器、银漏斗、双耳铜镬等医疗用具^[5]。江苏江阴明代墓葬中出土了柳叶式铁质外科刀、平刃式铁质外科刀、圆针、剪刀、药刷和木质药罐等器具^[6]。这些医疗器具为认识制药工具和治疗用具的产生、发展及其时代特征提供了可靠的实物例证,还可填补文献记载的不足。无论是实用功能还是样式造型,其对现代医学都具有重要借鉴价值,医药学意义十分突出。

二、医学考古学的疾病学意义

医学的出现是为了对抗人体疾病。医学考古学对古代医学物质遗存的研究,将促进我们对不同历史阶段的疾病、人类健康状况、生活习俗等方面的认知。例如,通过对甲骨文的考释,可以了解到殷商时期至少存在内、外、儿、妇产、传染等科疾病五十余种^[7]。此外从考古发掘看,与疾病相关的考古遗存也主要集中于人体遗骸和出土药物上。

古代遗尸是古代人类疾病信息的重要载体,为我们研究古代疾病学 and 治疗方法提供了宝贵资料。山东广饶傅家墓葬、青海民和阳山墓地等遗址出土的穿孔头骨,为研究中国古代开颅术提供了实证^[8]。甘肃临潭磨沟遗址出土的骸骨中发现了一例疑似患有多发性骨髓瘤的尸骨,此发现扩展了目前关于癌症的时空分布^[9]。长沙马王堆一号汉墓女尸尚未腐烂,保存完好。经检测,其患有全身性动脉粥样硬化、冠心

病、胆石症、血吸虫病等疾病,死者很可能是因胆绞痛引起冠心病发作而亡故。在所随葬的熏囊、绢袋、绣枕和熏炉内还发现有辛夷、茅香、花椒、干姜、佩兰、高良姜等药物^[10]。对陕西蓝田公王岭人头骨化石的研究,据头骨凹凸不平等特征,推测该个体曾经患有梅毒^[11]。

疾病对于个人来说,一旦发生,所引起的多只是身心状态、家庭经济状况的变化。而对于整个社会而言,大规模疾病的发生,特别是瘟疫的出现可能会影响到整个社会的稳定,不仅对国民生命健康造成危害,而且可能波及国家的政治、经济、文化、军事战略等方方面面。《说文解字》载:“疫,民皆疾也。”在内蒙古自治区通辽市科尔沁左翼中旗哈民忙哈史前遗址的房址中,发现了大量遗骸,人骨聚拢、叠压、凌乱、焚烧,未见有肢解和创伤等明显具有暴力冲突因素的痕迹。通过对人骨的观察和情境分析,再结合生业方式和民族学资料,推测应为史前瘟疫导致的较短时间内大规模非正常死亡^[12]。其聚落的消亡也应与此有关。曹植曾在《说疫气》中记述了建安二十二年(公元 217 年)瘟疫肆虐的惨状:“疠气流行,家家有僵尸之痛,室室有号泣之哀。或阖户而殪,或覆族而丧,或以为疫者,鬼神所作。夫罹此者,悉被褐如藿之子,荆室蓬户之人耳。”^[13]¹²⁵⁻¹²⁶即使在现代社会,科学技术的日新月异使得许多由来已久的困难和问题变得迎刃而解,但疫病未远离人们而去,一当瘟疫等传染性疾病发生,人们依然会十分恐慌。譬如新型冠状病毒肺炎的大流行,中国通过有效手段控制住了疫情,然其他国家仍深陷疫情泥潭,对社会与个体所造成的连锁反应破坏甚大。若在医疗水平和防控理念相对落后的古代,此类大流行疾病造成的危害会更加惨重。

而通过对医学物质遗存的研究,必将带动诸如疾病与人群、疾病与社会、疾病与经济、疾病与政治、疾病与军事、疾病与法律等关系的研究,甚至触及整个社会结构体系等深层方面内容。因此,依据实物遗存开展对疾病学方面的研究,意义非同小可。除了促进“证经补史”、推动对疾病本身及其治疗方法的认知外,还将加深人们对疾病与古代社会的认识,也将为当今社会应对疾病的措施与方法提供重要参考,推

进公共卫生事业的建设。

三、医学考古学的健康养生学意义

考古发现的实物遗存中涉及众多医疗健康养生内容。古代人喜欢运动锻炼来调节气息,达到强身健体的目的。战国时期的玉石刻文《行气玉佩铭》记载了运用呼吸来修炼气功的方法,是我国医疗保健方面较早的文献。汉墓中出土的养生文献尤多。长沙马王堆三号墓出土有与气功相关的竹简,以及气功强身帛画《导引图》^[14]。江陵张家山西汉墓葬^[15]和阜阳双古堆西汉汝阴侯墓^[16]出土的竹简中,也有行气导引之术的相关记载。古人还采用物理方法,来调节身体各方面的平衡。《说文解字》曰:“砭,以石刺病也。”考古发现的砭石,除了被用以切破肿疡、痈脓,排除瘀血外,又是重要的医疗保健用具,用其对身体部位进行刮、压、擦、划、刺等操作,有利于疏通经络、活血化瘀、缓解病痛,对于身体脏腑、气息、阴阳平衡有着很好的调节作用。早期文献如《黄帝内经》《五十二病方》《足臂十一脉灸经》《脉书》中即有砭、灸之法的相关记载。考古还发现有较多明清时期的羚羊角、木拐、木梳、按摩棒、按摩板、按摩捶、按摩铲、按摩杵、太平车、滚脚凳、滚轴按摩器等按摩用具,可见按摩也是当时重要的养生治病方法。而这些器具为古代按摩方法等研究提供了丰富的实物资料。此外,古人还注重了解食物的特性,以食疗的方法满足身体所需元素。古代铜镜铭文中,就不乏有这方面的内容。如河南洛阳烧沟汉墓出土的“尚方”镜,镜背一圈铭文:“尚方作镜真大巧,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣,寿而金石天之保兮。”^[17]¹⁶⁸陕西扶风出土的“王氏仙人镜”,铭文:“王氏作竟(镜)真大好,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣,浮游天下敖(遨)四海,寿如金石为国保。”^[18]反映出当时人通过“饮玉泉”“食枣”等服食方法,以期实现长寿不老。

这些物质遗存为认识古代丰富多样的健康养生方法提供了宝贵信息,蕴含着精深的养生学原理,对现代医疗康养的发展有不可忽视的启示和参考价值。

健康与长寿一直以来都是人们所追求的美好目标,例如汉长安城未央宫中央官署遗址出

土有“延年益寿”瓦当^[19]⁶⁹。此吉语就表达了人们希望健康长寿的愿望,而当时流行的健身运动法、穴位按摩、食疗、药膳等健康养生方法,也得以绵延至今、传承发展。考古发现的这些养生方法,注重顺天守时以调节处理身体的阴阳关系,使身体之气与万物之气相协调,促进健康与长寿。现代社会人们生活水平提高,体力劳动减少,“富贵病”多发,人们应更加追求健康养生之道。而这些方法也早已融入人们的日常生活,虽有所创新和改进,但仍延续了我国古代医学的基本原理,已经潜移默化地成为现代人们日常生活的一部分。因此了解和重新审视古代医学物质遗存对于推动国民养成良好的生活方式、促进身心健康,其意义不言而喻。

四、医学考古学的人文关怀意义

医学不仅仅是关注疾病的科学,更具有以人为本的属性。医学以人作为主要研究对象,关系着人的健康与生命,是涉及人本身的科学。和谐的医学人文精神的建立也是促进社会和谐发展,实现中华民族伟大复兴的重要内容。因此,医学之所以有源源不断的生命力是因为其中贯穿着医者人文情怀。这就要求对古代医学的研究不应只注重技术层面,更应该揭示物质遗存背后所体现的古代医学的人文精神。

由于意识形态是潜在的、隐形的,有时转瞬即逝,因此考古发现能反映古代医学人文精神的遗存较少。尽管如此,经过深入的分析,其物质遗存上的意识形态是可以被认知的。山东微山县两城山出土的东汉画像石《扁鹊行医图》,绘制的是扁鹊执砭石或针对患者进行医治的题材^[20]。患者有秩序地跪坐一列等待医治,这在一定程度上反映了汉代在医患心理方面基本形成了体现公平、平等原则的行医规范,即医者一视同仁。山西应县佛宫寺木塔出土有辽代的《神农采药图》,描绘了神农采药途中右手擎灵芝,左手携药锄,身背药篓的形象,充分表现了“神农尝百草”的传说^[21]。正如晋朝杨泉《物理论》中所说:“夫医者,非仁爱之士,不可托也;非聪明理达,不可任也;非廉洁淳良,不可信也。”神农不顾自身安危,舍己为人,以身试药,支撑

他这样做的原因应该是医者的仁慈博爱和一份重大的责任感、使命感。

我国古代有众多伟大的医者,诸如扁鹊、张仲景、华佗等,这些医学家不仅医术高明,更有着医者的仁爱之心,对这些医者史迹的研究将启发现代医者的人文情怀、提升其人文素养。对于相关物质遗存的研究也将为建立和谐的医患关系树立典范,解决当今社会以经济关系为主的医患矛盾,推动建立医患命运共同体。同时,医学考古学能够从实物资料上汲取古代医者与患者之间的道德伦理和社会关系的深刻内涵,促进医患间道德规范的完善,最终为维护现今医患关系的和谐稳定提供必要的历史借鉴。

五、医学考古学的遗产学意义

医学考古学的研究对象医学物质遗存本身便是无可争辩的文化遗产,具有历史价值、艺术价值和科学价值。

医学考古资料具有真实性、客观性和可信性。医学物质遗存是客观存在的,一些考古发现的实物文献相比历史文献而言,并未经过后世人的转译,更具可信性。此外,虽然医学实物遗存并非古代人类医学活动的全部遗留,但也是十分丰富的,包括医用器具、医疗保健器具、药材药品、疾病载体、医学绘画、实物文献等资料,可以印证史籍,弥补医学史籍的缺失,丰富医药学研究的资料。因此,其具有证经补史的作用。阜阳双古堆汉墓出土西汉《万物》简牍,可能是早期的本草、方术性质的书籍,填补了我国药学史上战国至秦汉之间的空白^[22]。咸阳姜家村西汉墓出土了“太医”彩绘陶罐,《后汉书·百官志》中记载“太医令一人,六百石”,此发现对于推测西汉时期太医令等六百石官员的墓葬规格以及随葬品具有重要的学术价值^[23]。在双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人,其上有红色漆线绘制的针灸经脉循行径路^[24]。成都老官山汉墓出土漆人体经穴俑,经络循行路径和交汇信息更为丰富复杂,其俑身刻有圆点标示穴位,并有“心”“肺”“肾”等文字表示^[25]。虽然医书史籍中关于经脉循行路径已有记载,但并没有详细、统一的记录,而针灸经脉木人的发现提供了

研究古代经脉学说较完整的、具体的资料,弥补了医学史籍的阙失。通过对衡阳县何家皂北宋古尸的粪便及胆管的检测,发现其生前有华枝睾吸虫感染,证明我国早在宋代便流行华枝睾吸虫病,将其历史从明代前推了四百多年^[26]。

一些医学遗物除具有实用功能外,还在器形上融合了当时人们的审美取向,具有一定的艺术价值。医家脉案、处方、书画作品等既是珍贵的医学史料,又是难得的艺术作品。一些医用工具,像脉枕、外科刀、剪刀、针、针盒、锥、淋洗壶、药碾、石磨、炼丹器、温药器、药盒、药罐、药盆、滤药器、罐药器等,在造型上还具有一定的美学价值。唐代何家村窖藏出土的银罐、金盒、银盒等贮藏器具,银锅、金铛、金铍等熬药器,玉杵、玉臼等捣药器,银杯、银碗、银壶等盛药器^[27],除实用价值外,在造型上也十分精美,附着有当时人们的审美取向,至今也是举世公认的艺术精品。

医学物质遗存在一定程度上反映了当时社会的认知水平和科学技术发展水平,具有重要的科学价值。我国古代医学博大精深,崇尚天然药物,讲究药方配制。河北藁城台西村商代遗址出土了桃仁、郁李仁和大麻子等医药遗存^[28]。山东巨野红土山西汉墓出土有药丸、粉状药物以及石英、滑石、方解石等药石^[29]。陕西西安何家村窖藏中发现有许多金银医用器具和药品,其中有井砂、朱砂、明砂、紫砂、钟乳、白英、紫英、珊瑚、琥珀、密陀僧、黄(金)粉、金箔等药物,主要是炼丹原料^[30]。吐鲁番县阿斯塔那一哈拉和卓古唐墓群中出土有一枚菱蕤丸及其服方^[31]。洛阳龙门石窟药方洞中的《龙门石窟药方》,包括临床医学、药理学、针灸学等内容,是我国现存记载较早的原始医药资料^[32]。考古发现的这些药物、药方都是具有一定的药用价值和科学性,于当今社会也是有重要的参考价值。

我国古代医学是中国传统文化的重要组成部分,为中华民族的繁衍昌盛做出了卓越的贡献、起到了重大的推动作用。而历史上遗留的医学物质遗存是研究中医的宝贵资料,蕴含了古代先民的医学活动,是劳动人民在长期实践中积累起来的宝贵文化遗产。但是,医学物质遗存相比其他考古遗存而言多为零星出土,往往被人们所忽略,使许多医学物质遗存的价值

无法得到揭示。此外,医学物质遗存中有较多为简牍、帛书、尸骨遗骸等易于腐朽的遗存,随着时间的流逝,其往往难以完整保存以致价值日益减退,因此,对其的研究显得尤为迫切。随着考古发掘的不断增多,医学物质遗存的新发现日渐丰富,相关资料业已发表,已经具备对其进行系统、全面整理的条件。为此,急需对医学物质遗存进行整理、研究,以充分发挥医学物质遗存的价值,为中医学的发展提供新的认识,也为现代医学提供源源不断的动力,为关系国计民生的医药学发展贡献学科力量。

六、医学考古学的学科意义

研究内容的扩展是学科发展的推动力,理论和方法的创新则是学科发展的核心生命力,考古学与医学之间的结合,有利于碰撞出新的学科生长点。

“考古学是根据古代人类通过各种活动遗留下来的实物以研究人类古代社会历史的一门科学。”^[33]在考古学的众多物质遗存中,医学物质遗存并不起眼,与日常生活用器和明器等遗存相比,因所占比例较小而常常被研究者忽视。医学考古学的提出,将对考古发掘出土的与医学相关的文化遗物进行系统、全面地整理,通过多学科之间的相互渗透与结合,将引发新的考古学和医学研究视角,从而使考古学与医学各自研究领域产生扩展,在交叉研究的基础上形成新的知识体系,为加速科技创新、推动学科繁荣发展提供驱动力。

英国考古学家柴尔德(V.G. Childe)曾说过:“(考古学)把历史的视线往后伸展了一百倍,就像显微镜为生物学揭露了隐藏在巨大的躯体内的最微细的细胞生命。”^[34]³¹⁷在学科意义上,医学考古学使考古学的“视线”进一步延伸,这不仅仅是研究对象的细化,更为考古学揭露更加细微的文化内涵提供了新的理论和方法。医学考古学作为考古学和医学的交叉学科,其基础理论来源于考古学和医学的基本理论和方法,如考古地层学、考古类型学、体质人类学、人体解剖学、病理学、伦理学、中医学与中药学等,但是作为独立的学科而言,其又注重考古资料与

文献资料综合研究法、科技考古法、实验考古法和情境分析法等方法手段^[2]。因此,“在中国考古学近百年的发展历程中,考古学的进步正是由于一直吸收和融合多学科的研究方法和成果,医学考古学也不例外,也需要不断借鉴其他学科的研究理论、方法和成果,比如病理学、医学史、法医学、生物学、体质人类学等学科”^[1]。

七、医学考古学的中医国际化意义

随着中国和世界各地的文化交流,中医药也逐渐迈向世界。至迟秦汉时期,中国的医药技术就开始向周边国家和地区传播。朝鲜、日本、印度,以及东南亚各国和阿拉伯诸国等的医学在古代都曾受到中医的影响。这也在不同程度上促进了这些国家医疗卫生事业的发展以及社会的进步。而交流及其所造成的影响往往是双向的。中医中药对外走出去的同时,自身也得以不断的丰富和进步,主要表现为药物种类的增加和治疗技术的发展。这对古代中医药文化的发展起到了实际的推动作用,同时对交流双方关系的发展也是有益的。例如,西汉张骞开辟丝绸之路,促进了汉朝与中亚、西亚国家经济、文化诸方面的交流,其中就包括医药学交流。随着丝绸之路的开通,西域和东南亚各国的医药开始陆续传入中国,丰富了中医药学的内容。例如阿魏、安息香等药物的传播与使用,均与医学交流有着密切的关系^[35]⁴⁵⁷。

隋唐时期始,日本系统地引进和学习中医学,并以此为基础逐渐建立起了“汉方医学”体系。其制定的医疾令规定,医生须学《甲乙经》《脉经》《本草经集注》《小品方》等,针生要学《素问》《灵枢》《偃侧图》《赤乌神针经》等中国医学典籍^[36]¹⁷⁹。除了遣唐使和留学生外,以鉴真大师为代表的友好使者对日本医学的发展亦有很大的影响。日本皇家文物仓库东大寺正仓院收藏有8世纪时日本宫廷所存药物,如“(北仓)‘西棚’尤多贵重者,如犀角、厚朴、人参、麝香之类,当为当时遣唐使持归,奉献于皇室者,故自多珍品。奈良朝之医学,受唐影响,甚为发达”^[37]²⁷。奈良国立博物馆里也藏有遣唐使和留学生带去的中草药标本。中医药学的影响力之大可见一斑。

宋元时期,海上贸易的发展也大大推动了中外医药的交流。1974年,泉州湾出土了一艘宋代木造海船。船舱出土遗物中以香料木数量最多,有降真香、檀香、沉香等,此外还有胡椒、槟榔、乳香、龙涎香、朱砂、水银、玳瑁等药物^[38]。这些是中外医药交流的宝贵实物资料,也是《宋会要辑稿》等古籍文献所载的宋代香药盛行的一个真实反映。《明史》中也记载了东南亚诸国如满刺加和苏门答刺的贡物中有梔子花、沉香、速香、金银香、阿魏、龙涎香、木香、丁香、胡椒、苏木、硫磺等药物^{[39] 8419-8422}。

两千多年来,中外中医药交流未曾中断。现代社会,中医药也在抗击非典、新型冠状病毒肺炎等疾病方面成效显著,并为世界疫情的防控治疗助力,得到了国际社会的高度评价和认可。如今在欧洲、大洋洲、美洲和非洲等地区成立有中医孔子学院,传播中医药学文化。越来越多的外国人开始了解中医,学习中医。中医药的国际化发展逐步推进,人们对中医药的作用也有了更深的认识。中医药对保障人民身心健康,发挥着积极作用,同时也为促进世界医学的发展进步做出了卓越贡献。总之,从古至今中医药的对外交流,不仅促进了药物和治疗技术的传播与发展,还弘扬了中华民族优秀传统文化,促进了国际范围的互动交流,增进了不同地区人民的友好关系,推动了人类社会的健康发展。因此以医学考古学的视角和理论方法对古代中医药国际化进行探讨,于古于今皆具有不可忽略的意义。

结 语

从整个社会来看,无论是自然科学还是社会科学的研究都是一个不可分割的统一整体。学科的划分,在一定程度上割裂了学科之间的交流,使得不少学科边缘领域几乎处于学术盲区,此必不利于学科的发展,或将阻碍人类对整个社会的认知。而交叉学科的产生在一定程度上能够弥补这方面的缺陷,加深人们对世界的认知。由考古学与医学的交叉、融合、渗透而形成的新兴学科医学考古学,其连接了医学与考古学,是人文科学和自然科学之间的有机融合,有助于形成人文精神和科学精神相统一的方法

论,能够更好地认识客观世界,“其产生与发展是考古学与医学互相作用的结果,医学需要利用考古学的研究成果来探索古代医学的发展,考古学也需要利用医学的研究成果来揭示古代人类文明的面貌,两者的结合源自学科发展的需求,彼此之间都有积极的推动作用”^[1]。

随着社会的进步,各个学科的理论和方法不断发展和成熟,医学与考古学的学科体系可能更加完善,其研究的深度会愈益专精,同时也促使其不断扩展研究领域,促进学科的横向与纵向发展。医学考古学的生长必将推动考古学与医学边缘领域的研究,两者的相互作用并结合将推动研究理念和研究目的的科学化转变,以深入认识中医药文化,推进中医药与现代科学的结合,更好地服务现实,是科学研究“面向人民生命健康”的具体实践。

参考文献

- [1] 赵丛苍, 汶翰, 张朝. 医学考古学初论[J]. 文物, 2020(12): 60-65+1.
- [2] 赵丛苍, 祁翔. 论情境分析法在医学考古学中的应用: 以先秦时期为例[J]. 西北大学学报(哲学社会科学版), 2021(2): 5-15.
- [3] 马继兴. 台西村商墓中出土的医疗器具砭镰[J]. 文物, 1979(6): 54-56.
- [4] 周世荣. 湖南石门县皂市发现商殷遗址[J]. 考古, 1962(3): 144-146+9.
- [5] 钟依研. 西汉刘胜墓出土的医疗器具[J]. 考古, 1972(3): 49-53+70.
- [6] 江阴县文化馆. 江阴县出土的明代医疗器具[J]. 文物, 1977(2): 40-43.
- [7] 宋镇豪. 商代的疾患医疗与卫生保健[J]. 历史研究, 2004(2): 3-26+189.
- [8] 韩康信, 陈星灿. 考古发现的中国古代开颅术证据[J]. 考古, 1999(7): 63-68+101.
- [9] Dittmar Jenna M et al. A probable case of multiple myeloma from Bronze Age China [J]. International Journal of Paleopathology, 2020(31): 64-70.
- [10] 本刊通讯员. 马王堆一号汉墓女尸研究的几个问题[J]. 文物, 1973(7): 74-80.
- [11] 贾兰坡. 古人类学研究应与病理学研究相结合[J]. 考古, 1998(7): 60-62.
- [12] 朱永刚, 吉平. 内蒙古哈民忙哈遗址房址内大批人骨遗骸死因蠡测: 关于史前灾难事件的探索与思考[J]. 考古与文物, 2016(5): 75-82.

- [13]丁晏.曹集诂评[M].北京:商务印书馆,1935.
- [14]湖南省博物馆,中国科学院考古研究所.长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报[J].文物,1974(7):39-48+63+95-111.
- [15]a.荆州地区博物馆.江陵张家山三座汉墓出土大批竹简[J].文物,1985(1):1-8;b.张家山汉墓竹简整理小组.江陵张家山汉简概述[J].文物,1985(1):9-15+98.
- [16]a.王襄天,韩自强.阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报[J].文物,1978(8):12-31+98-99;b.文物局古文献研究室,安徽省阜阳地区博物馆阜阳汉简整理组.阜阳汉简简介[J].文物,1983(2):21-23+100.
- [17]中国科学院考古研究所.洛阳烧沟汉墓[M].北京:科学出版社,1959.
- [18]汪玉堂.扶风出土的汉代仙人镜[N].宝鸡日报,2015-09-15(11).
- [19]中国社会科学院考古研究所.汉长安城未央宫[M].北京:中国大百科全书出版社,1996.
- [20]刘敦愿.汉画像石上的针灸图[J].文物,1972(6):47-51.
- [21]国家文物局文物保护科学技术研究所,山西省古代建筑保护研究所,山西省雁北地区文物工作站等.山西应县佛宫寺木塔内发现辽代珍贵文物[J].文物,1982(6):1-8+97-101.
- [22]a.文化部古文献研究室,安徽阜阳地区博物馆阜阳汉简整理组.阜阳汉简《万物》[J].文物,1988(4):36-47+54+99;b.周一谋.阜阳汉简与古药书《万物》[J].中医药文化,1990(1):36-38.
- [23]谢高文,岳明.陕西咸阳姜家村西汉墓群考古发掘取得重要收获[N].中国文物报,2021-04-30(08).
- [24]马继兴.双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形[J].文物,1996(4):55-65+98.
- [25]成都文物考古研究所,荆州文物保护中心.成都市天回镇老官山汉墓[J].考古,2014(7):59-70+2.
- [26]衡阳医学院解剖学教研组,衡阳医学院组胚学教研组等.衡阳县何家皂北宋古尸研究[J].衡阳医学院学报,1977(1):22-31+65-74.
- [27]耿鉴庭.西安南郊唐代窖藏里的医药文物[J].文物,1972(6):56-60+55.
- [28]耿鉴庭,刘亮.藁城商代遗址中出土的桃仁和郁李仁[J].文物,1974(8):54-55.
- [29]山东省菏泽地区汉墓发掘小组.巨野红土山西汉墓[J].考古学报,1983(4):471-499+531-542.
- [30]陕西省博物馆革委会写作小组.西安南郊何家村发现唐代窖藏文物[J].文物,1972(1):30-42.
- [31]新疆维吾尔自治区博物馆.吐鲁番县阿斯塔那一哈拉和卓古墓群发掘简报:1963—1965[J].文物,1973(10):7-27+82.
- [32]陈湘萍.《龙门石窟药方》的医药学成就[J].中医杂志,1997(6):372-373.
- [33]中国大百科全书总编辑委员会.中国大百科全书:考古学[M].北京:中国大百科全书出版社,1986.
- [34]戈登·柴尔德.进步与考古学[M]//历史科学概论.济南:山东教育出版社,1985.
- [35]廖育群,等.中国科学技术史:医学卷[M].北京:科学出版社,1998.
- [36]小曾户洋.中国医学在日本[M]//中国传统文化在日本.北京:中华书局,2002.
- [37]傅芸子.正仓院考古记 白川集[M].沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [38]泉州湾宋代海船发掘报告编写组.泉州湾宋代海船发掘简报[J].文物,1975(10):1-18+99-101.
- [39]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974.

On the Practical Significance of Medical Archaeology

Zhao Congcang

Abstract: As a branch of archaeology, medical archaeology connects medicine with archaeology, and it is an organic fusion between humanities and natural sciences. Its research can focus on the medical problems that both ancient and modern people paid great attention to. From the perspective of archaeology, based on the physical materials, objectively and truly revealing many details of the origin and development of ancient medicine, which has important medical significance, disease significance, health preservation significance, humanistic care significance, heritage significance, discipline significance and internationalization significance of traditional Chinese medicine. Therefore, to advocate and promote the discipline construction and development of medical archaeology will promote the archaeology and medical research in the field of edge, realize scientific research ideas and research purposes, and form the methodology of the humanistic spirit and scientific spirit unifies. It can make us deeply understand the traditional Chinese medicine culture, and strengthen the combination of traditional Chinese medicine and modern science, in order to serve the reality better. It is the concrete practice of scientific research on “facing people’s life and health”.

Key words: Medical Archaeology; Interdisciplinary; practical significance; life and health

[责任编辑/云 扬]



孟姜女传说风物研究*

倪金艳

摘要:孟姜女传说的风物中,城、水、石、骨、庙意象最为突出,成为解读传说蕴含的生命意识、价值观念、社会内涵等多维意义的重要切入点。孟姜女传说之所以会有庞大的风物群,除了已有学者总结的观点之外,还有一些不可忽视的因素:孟姜女故事的传播载体多样,为传说的风物群注入新的内容,官方的推动与民间想象的合力,以及不便的交通延伸了寻夫的“物理空间”。孟姜女传说风物是孟姜女故事的产物,风物见证了孟姜女的历史存在,也静静地“讲述”着孟姜女故事,实现由视觉向听觉的转换。孟姜女传说风物还参与地域文化的建构,形成了地方文化资源;依托于具体可感的风物,增加了传说的真实性;固态风物承载的集体记忆,激发了人们的口述欲望,能够参与地方文化的建构,为文旅资源增加新的人文内涵。

关键词:孟姜女传说;风物;物理空间;文旅资源

中图分类号:I207.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0099-08

传说往往与风物紧密联系在一起,传说诠释了风物的由来,风物是传说的重要组成部分,也见证了传说的存在。依附于一系列风物基础上的孟姜女传说,涉及的风物在数量和类别上要远远多于白蛇传、梁山伯与祝英台、牛郎织女等传说,并在流传中逐渐沉淀下深邃而厚重的意蕴。各地的风物与孟姜女故事相互印证,风物“坐实”了故事内容的“真实性”“合理性”;而传说则以人们乐于接受的方式解释了风物的来源。孟姜女传说总会自觉地围绕风物展开,与之相关的风物则成为展现地方特色的“标签”。风物是个动态变化的过程,随社会发展而不断更新,其自身也构成了一个独立的传播系统。

一、孟姜女传说的风物谱系

风物多指与民俗文化有密切联系的自然景

物、名胜古迹、风俗仪式等总称。风物传说则是“对一个地方人工或自然景物形象的一种想象性叙事,是对某些风俗习惯的诠释……”^{[1]183}笔者结合钟敬文先生在《浙江风物传说》一书《序言》中对风物的举隅和万建中在《民间文学引论》中的概括,归纳出孟姜女传说的风物主要包括自然物,如山川、岩石、湖海、洞穴、沙滩、神兽、精灵、各种动植物以及自然现象;人工景物,诸如楼台、道观、寺庙、村镇、街道、庭院、坟墓、碑刻、衣着、装饰、桥、食物、工具等;风俗传说则包括节日活动、风俗习惯、信仰崇拜、人生礼仪等^①。

各地特殊的地理环境、历史文化和人文积淀催生了孟姜女风物的多样化。我们在做田野调研和资料爬梳时,发现孟姜女风物几乎随处可见。为了清晰地呈现孟姜女传说风物群,笔者根据窦昌荣、周仲光的《孟姜女传说风物论》与自己搜集、整理出的各地风物,制作如下表格:

收稿日期:2021-08-16

*基金项目:河北师范大学2020年度博士基金项目“孟姜女说唱文学研究(S2020B001)阶段性成果。

作者简介:倪金艳,女,文学博士,河北师范大学文学院讲师(河北石家庄 050024),主要从事中国俗文学、戏剧戏曲学研究。

自然景物				人文景物	
生物	鸟类	乌鸦、喜鹊、秃鹰、凤凰、燕子、杜鹃、白鹤、小鸟		衣服	黄龙袍、黑龙袍、白龙袍、青衣素裙、麻衣孝服、罗裙、凤冠霞帔、蟒袍玉带、寒衣
	昆虫类	蝴蝶、蚊子、苍蝇、蜜蜂、飞蛾、孟飞子（小虫）		装饰	扇子、玉钏、丝帕、雨伞、裹脚布、头巾、盖头布、戒指
	爬行动物	御马、春牛、虎豹		鞋子	草鞋、木底鞋
	两栖类	鸳鸯、青蛙、螃蟹		城	长城、杞国、同官
	神兽	白龙、龙王、龙女		宝物	赶山鞭、炼海胆、蹬云靴、仙丹、蝌蚪文仙书、不死药、洪福齐天丸药
	鱼类	银鱼、面条鱼、比目鱼、裙带鱼、白鱼、红金鱼、鲤鱼、孟姜鲫		庙宇	山海关的姜女庙、辽宁绥中姜女祠、河南杞县孟姜女庙、陕西铜川孟姜女庙、湖南澧县孟姜女贞烈祠
	植物	瓜类	葫芦、南瓜、西瓜、冬瓜	桥	枫桥、兴现桥、北望亭桥、皋桥、马堰桥、横林桥、白家桥、仓西桥
		细叶植物	孟姜竹、绣竹、斑竹		
花卉		荷花、落叶媒			
乔木		黑松林、矮枣树、柳树、槐树			
无生物	自然现象	飞沙走石、巨浪、风霜、雨雪、电闪雷鸣		公共场所	九里亭、后花园、客栈、酒馆、孟姜女文化园、秦人部落
				住所	孟姜女故居、孟姜宅
				坟冢	孟姜女坟
	地名	孟姜大道、孟姜镇、涌泉村		楹联	海水朝朝朝朝朝朝朝落 浮云长长长长长长消
				壁画	《姜女雁阵》
				匾额	《芳流辽水》
	自然景观	石头	高粱石、镜石、石马、望夫石、恨石、礁石、捣衣石	碑刻	曹娥碑、孟姜故宅碑、秦孟姜女墓
		山	孟姜山、望夫山、女迴山、杞梁山	食物	疙瘩汤、枣、甜瓜及各种江南小吃
				绘画	以王叔晖为代表的孟姜女绘画、连环画
		河川	孟姜女河、大海、长江、淮河、黄河、鸭绿江、红石江	印迹	小脚印、双膝印、坐臀印、伞洞、包衣印、剪刀印、男鞋印、针线匾印
		湖泊	太湖、姜潭、洞庭湖、鄱阳湖、宝泉池	雕塑	孟姜女雕像、万喜良雕像
		岛屿	湖心岛、姜潭	关隘	浒墅关、潼关、黄草关、山海关
		绿洲	孟姜垵	井	白龙井
				人体	白骨、指甲、血液
				信物	竹筒、碗、头发
			社团	寒衣会	
		节日	上巳节、六月六、九月九、寒衣节		
			信仰	傩神、保护神	

孟姜女传说风物表^②

孟姜女传说的风物如此丰富,为其他作品所罕见。以上风物谱系中反复出现的有城、石头、葫芦、河川、骨头、庙祠、丛林、花园等,其中城、水、石、骨、庙五组意象最为突出,这成为解

读传说蕴含的生命意识、价值观念、社会内涵等多维意义的重要切入点。

象征高压统治的“城”。此处的“城”最早并不一定是长城,可以是城市之“城”,至少在汉及

汉之前的文献典籍中并未明确指出孟姜女哭倒了“长城”。事实上,汉代之前的孟姜女故事与长城无关。《左传》强调杞梁妻重礼法,《礼记》《孟子》意在突显杞梁妻善哭。直到刘向的《说苑·立节》篇中才出现妻“闻之而哭,城为之迤,而隅为之崩”^{[2]35}。《说苑·善说》卷“昔华周、杞梁战死,其妻悲之,隅为之崩,城为之迤……”^{[3]108}用崩城来渲染杞梁妻之善哭,甚至一度改变了国俗。赵岐注《孟子》曰:“死于戎事者,其妻哭之哀,城为之崩,国俗化之,而则效其哭,是以如此歌、哭者,尚能变化其俗,则有诸中必见于外。”^{[4]214}东汉时,王充《论衡》卷五《感虚第十九》和卷十五《变动第四十三》,邯郸淳的《曹娥碑》及西晋崔豹的《古今注》中多处论及杞梁妻哭夫崩城,但这个城未必是长城,更多地指河南杞县的“杞城”与山东莒县的莒城。北宋孙奭对《孟子》疏云:“或云齐庄公袭莒,逐而死,其妻孟姜向城而哭,城为之崩。”但是唐代贯休的《杞梁妻》,明确标示出秦筑长城,杞梁妻哭倒长城。自此开始,后世的绝大部分叙述者都将哭崩的“城墙”视为长城之“城”。不过,客观地说,与城相关的风物中最具有代表性的便是长城:绵延万里的长城,承载着人们的宏伟想象和无以言表的痛楚,无怪乎人们自发地将“城”定义为长城,并且延续至今。

长城是官方权力话语的象征,以巨大的财力、物力和人力为代价修筑而成。它的修建肇始于齐国,经秦、汉、北朝、隋、宋、辽、金、明等朝代重修与扩建,历时两千余年。秦始皇时期为修筑长城在全国征发壮丁,约占全国百分之二十的人口;北齐一次征发一百八十万民夫;隋史中也有多次征发民夫数万、数十万乃至更多人修长城的记载;明朝大修长城十八次,役夫不计其数……毫不夸张地说,长城是建立在无数尸骨之上的,它拆散了众多恩爱夫妻,致使黎民百姓家破人亡。长城是繁重徭役的典型代表,它打破了农业社会中人们“安居乐业”“男耕女织”的生活状态。试想如果没有大修长城,“范杞梁们”也不会客死长城,“孟姜女们”就不会千里寻夫,泪流不断。在传说中,城是残酷暴政的象征,代表了高压统治。长城与民众苦难之间的密切联系,成为孟姜女传说必备的风物载体。

代表悲情的水系列风物。水可以是泉水、河水、井水、湖水、雨水、泪水、汗水或海水。作为该传说风物的水,主要包括淄河、太湖、长江、孟姜女河,哭泉、泪泉、涌泉,白龙井水,孟姜女哭倒长城的泪水,一路艰辛寻夫的汗水,神祇帮助孟姜女而降的雨水等,这些都属于孟姜女水系列风物。从功能上看,水系列风物的作用主要可分为四个方面。

其一,水是孟姜女传说不可或缺的组成部分,以泪水和殒命的河水(湖水)为代表。悲切的哭是孟姜女抒发哀愁最常用的方式,得知夫亡后,在长城下撕心裂肺地哭是她此时反抗的唯一方式。她的哭声惊天地、泣鬼神,引发神灵对她的怜悯,遂助其一臂之力,摧倒长城。哭是孟姜女故事的核心要素,从战国时“哭变国俗”延续至今,哭的内涵也随之增多。孟姜女的泪水是她抒发悲情与愤恨的载体,亦是她抗争的武器,她也成为中国文化史上最能哭的代表。用“泪水”哭倒长城,解救了被压在城墙底下的冤魂,并以哭声为孤魂野鬼招魂。同时,孟姜女一路哭着去往长城寻找丈夫,通往长城的路上洒满了她的泪水,而她的寻找则具有了某种形而上的哲学意味。

其二,用以增加故事曲折性的水,以泉水为代表。除了流不尽的眼泪外,水系列风物中便是泉水和湖水较为知名。孟姜女寻夫之后返回家乡时,背着丈夫尸骨,秦王派兵追赶,眼看追兵到,突然出现一座山(后称为女迴山),横亘在秦兵前,秦兵只好放弃。孟姜女口渴饥饿,忍不住流泪,泪水滴进黄土,冒出泉水,后称为哭泉^③。孟姜女口渴饥饿而引发地涌甘泉的情节增加了故事的传奇性。

其三,水是孟、范俩人的媒妁,范杞梁与孟姜女因水而结缘。在绝大部分的孟姜女传说中,或是孟姜女在池中洗澡,肌肤被范杞梁看到,于是结为夫妻;或者是孟姜女扑蝶,扇子掉在水中,遂卷起衣袖捞扇,不小心掉进池中,被范杞良救起……孟姜女水中洗澡或水中遇险,才发现躲避在后花园中的范杞梁,水充当了俩人相识的媒介,也是促使孟、范结合的媒妁。

其四,以水风物做结,留下想象空间,这以湖海为代表。风物中涉及湖泊的有太湖、洞庭

湖、鄱阳湖等,多是讲述孟姜女在惩治了秦始皇后跳海或投湖自尽。苏南地区传说孟姜女哭倒长城以后被抓去面见秦始皇,秦始皇垂涎她的美色要纳为妃子,孟姜女假意应允,但提出多项条件。待逐条愿望满足后,纵身跳进太湖,死后变为银鱼(见《银鱼》)^④。《孟姜女刺秦皇》中:秦始皇要孟姜女做妻子,孟姜女提出要秦始皇亲自押送亡夫棺木回家乡,而成亲时孟姜女用刀刺伤秦始皇,自己跳进太湖。水有再生功能,留下了再度演绎的空间,于是一些故事增加了孟姜女被海底龙王、龙女救助的情节。当然,此情节是民众怜悯、同情孟姜女的凄惨遭遇而特意增加的“光明尾巴”。

流淌不断的水代表了孟姜女剪不断、理还乱的满腹愁怨,同时宁静的水面下也积蓄着对抗封建暴政的巨大力量。在中国古典文学中,水有多重的能指意义,包含明心见性的意蕴,通过如镜般的水来辨认自我。例如澧县一带流传的《姜女镜石》传说:孟姜女以泪洗面,石头在孟姜女泪水作用下像镜子一样光滑,可以清晰地照见面容。水也与“空”和“虚无”相关,水中映照的图景都是虚无的表征,所以水里出现的团圆之趣投影到现实时都化成了虚无。

官方与民间立场的合流——庙宇。孟姜女庙始建于宋代以前,发展至明代时期,为孟姜女立庙运动异常激烈,同官(陕西铜川)、杞县、安徽(河北保定徐水区)、山海关、澧州等地纷纷立庙建祠祭祀。这与当时明朝大兴祭祀有关,《明史·礼》载:“名山大川、圣帝明王、忠臣烈士,凡有功于国家及惠爱在民者,著于祀典,令有司岁时致祭。”^{[5]1306}客观地说,庙宇连接着官方与民间,文士与百姓。官方以突出孟姜女节烈品性为主,把“反抗暴政”的孟姜女置换成“贞烈”的典范,将其视为当地的“乡贤”,立为楷模,从而修庙祭祀。但修建孟姜女庙宇并非全部是官方行为,民间也自发修建。百姓或感其贞烈,或敬佩其勇敢,自发地建庙供奉,如相关资料记录的孟姜女传说:凤凰山乡民为纪念孟姜女,集资修建孟姜女庙^⑤。在所有孟姜女庙中,山海关的孟姜女庙最负盛名。此庙是宋代建立,万历、乾隆和民国年间都有重修。庙前砌有108级台阶,象征孟姜女寻夫的曲折、艰辛,也象征人生的108种

烦恼。庙内塑有孟姜女雕像,乾隆、嘉庆、道光皇帝题有数首御诗,国内文人和国外的使节,尤其是朝鲜使节瞻仰山海关的孟姜女庙,写下大量诗歌,瞻仰怀古,遣怀寄兴。

庙宇是传承某种精神的载体,官方建庙往往为树立道德模范,而民众往往是祈求护佑才特立庙供奉。例如湖南、江西等地的民间将其视作地方的保护神,尊称“姜女娘娘”,认为孟姜女拥有庇佑地方、降福送子的神通。由此可见,孟姜女庙宇反映了官方话语与民间话语的融合,充当了官方与民间对话的平台,一定程度上缓解了双方存在的矛盾。对于研究者而言,通过对孟姜女庙宇文化的考察,也可以管窥该传说在民间的影响。

执着坚定的石头。孟姜女传说涉及石头的风物有望夫石、望夫山、镜石、恨石、礁石、石马、高粱石、升天石、姜石、巨石坟、石碑、石棺、石相……这些石头是古代社会山石崇拜的遗物。石头还是山的重要组成部分,石风物也包含着灵山崇拜。“山”几乎是流传各地的孟姜女传说都具有的共同意象,无论是齐鲁传说中的泰山,还是湖南澧州孟姜女故事中的嘉山,抑或陕西铜川的女迴山,孟姜女或登山望夫,化为望夫石;或高山难越,成为寻夫的阻力;或以山挡住追兵,充作保护伞;亦或是大哭之后,“山为之崩”“梁山为之倾倒”等,都是山石崇拜的表现。

那么,石的品质与孟姜女的性格有哪些相似之处呢?一方面,石头坚硬、冷峻、顽强的自然属性,象征着孟姜女万里寻夫中不卑不亢、坚定执着的性格,也正是此种性格,才使她有勇气踏上遥远的路途。石头般坚强的品性使她克服了艰难险阻;也是如石头般刚正不阿的执着个性,使她怒斥秦始皇,为夫报仇。另一方面,石头还象征着孟姜女的贞烈,誓死守护丈夫。同时也代表着不加雕琢的自然本性,敢怒敢言,敢于向残暴的统治者发出控诉。总之,“石头”是孟姜女人格魅力的彰显。

阴郁惨烈的白骨。孟姜女传说中“骨头”风物是与死亡联系最紧密的,“骨头”是人的“本相”,纵横交错的白骨既有孟姜女丈夫的尸骸,又有众多筑城而亡壮丁的枯骨,还包括了孟姜女死后被风干的尸骨。大多数传说中几乎都有

孟姜女哭倒长城后,咬破手指滴血认夫骨的情节。从表面上看,髑髅无数、尸骨纵横的惨象展现了无数役夫惨死的悲壮场面,恐怖的意象带给人惨烈的视觉冲击,营造了鬼魅缭绕、阴森压抑的氛围。如果进行深入思考,会发现其背后还隐藏着直面死亡的生命态度。

生与死是人类永恒的话题,人自出生之日起就注定了要与死相遇,而骨骼是死亡最直接的“面庞”,更是生命陨落、肉体消散之后身体留给现实世界的唯一“遗产”。孟姜女凝视代表死亡的累累白骨,表明了她直面生死的勇气。然而,直视死亡并不是目的,向死而生、由生悟死才是本质需求。民间为了减缓孟姜女传说的悲剧色彩,有的在故事中设置了死而复生的母题,如孟姜女哭夫崩城现乱骨,割肉贴夫骸,白骨渐渐生出新肉。长阳县的孟姜女传说讲述,孟姜女寻夫到长城,哭夫寻到夫骨,收回来放到床上用阴风扇了扇,“看到张肉巴子”,尸骨复活了^⑥。有的传说中孟姜女抱着骨骼边走边哭,眼泪滴落到骨头上,长出了新肉而得以复活。也有的加大孟姜女复仇的力度,如秦始皇下令将孟姜女的骨头磨成粉炒熟,撒在空中,骨灰变成了大批飞虫,吓得秦始皇像狗一样爬^⑦。孟姜女的尸体被刷成肉丝丢尽湖里,入水后即刻变成小鱼,等等。死后化飞虫、化鱼,是吸收了远古时期创世神话诸如盘古、女娲传说,人死后身体化作天地万物,延续陨落的生命。总之,“白骨”风物蕴含了人们直面生死和由死悟生的潜在心理。

在孟姜女传说中,城可以被置换,但要有城可以“哭”;山可以易名,但要有座山;水可以更替,但必须有水,这是变异传说中稳定的部分。象征残酷统治的城、充满悲情的水、官方与民间合流的庙、执着坚定的石头、阴郁惨烈的白骨,这里的城、水、庙、石、骨等意象成为解读孟姜女风物的切入点。我们透过显性的风物,可了解到百姓对暴政的控诉、对孟姜女的怜悯、对坚定执着品格的肯定和向死而生的隐性文化内涵。

二、风物传说的特点及繁盛原因

孟姜女传说的相关风物,除本身蕴藏着的文化意义外,还能塑造孟姜女形象。它们要么

能引发受众的想象(像化鱼、入龙宫等神奇结尾),要么是推动故事发展的关键点(如乌鸦引路),要么是增强悲剧情感(望夫石、孟姜竹)……这些具有特殊功能的自然物和非自然物,与孟姜女的行动、命运紧密相连。如果没有这些风物,孟姜女传说定会逊色不少。那么,孟姜女传说的风物群有什么特点呢?

窦昌荣和周仲光在《孟姜女传说风物论》一文中,将孟姜女传说的独特性归纳为“鲜明的节令色彩”“强烈的时代气息”和“浓郁的地方色彩”,此三点是对孟姜女风物的准确概括。一年四季、十二个月相对应的自然变化搭配合理,尽显大自然的生机情趣;而人工风物则解释着民风民俗,像每年农历十月初一为逝者烧纸祭奠的寒衣节,就来源于孟姜女送寒衣的传说。“浓郁的地方色彩”即传说在某一地方落地生根后,便开始了“在地化”进程。毫不夸张地说,任何一个传说都是地方性的,都脱离不开地域的山水、历史文化和百姓的日常生活。如山东淄博境内的淄河孟姜女传说,恰恰是因为有淄河和齐长城的存在而增强了可信性,才能保存下早期孟姜女故事的面貌,具有史实性的特征。又如湖南孟姜女传说因为长期浸染在荆楚巫文化的氛围中,不可避免地带有巫楚文化色彩。湖北的孟姜女传说反秦色彩鲜明,这和楚怀王客死秦国的历史有着千丝万缕的联系。

人们在讲述孟姜女故事时,也同样会展现出当地的人文环境,带有当地的地域特色,如安徽地区的孟姜女传说反复铺陈孟姜女如何贤良贤孝,中原地区也“毫不吝啬”地宣扬孟姜女遵守三从四德的品质。这与两地深厚的儒家文化有直接关系,讲述者有意地借助孟姜女故事,教育女性遵守伦理规范。

孟姜女传说何以会有如此庞大的风物群?窦昌荣和周仲光认为,滚雪球式的时空积累、现实与梦幻的交织、同型异物与同物异类型,三种主要原因造就了蔚为大观的孟姜女风物群。此外,人们吸纳了神话因素、童话因子,打破仙界、冥界、妖界和人间的界限,赋予无生命的事物以灵性,延续了神话时代“物我不分”的思维特征,开拓了故事本身的空间,因而产生更多的风物。

除了以上原因,还有许多不可忽视的因

素。其一,孟姜女传说的传播载体多样,各种传播形式彼此配合、相互补充,为孟姜女传说的风物群注入新的内容。其二,官方的推动与民间想象的合力。官方着意于强化孟姜女对丈夫的贞烈品质而立庙歌颂及大肆宣扬,而庙宇祠堂这些公共场所自然也成了风物。民间虽被孟姜女贞烈品质感动,但更看重的是她敢于反抗暴政的特性,她的悲剧是千千万万个家庭悲剧的浓缩,她不畏强权的抗争,则寄托了底层民众的情感。百姓为了让这位特立独行的女子形象更鲜明,为孟姜女传说附会上更多的民间化、生活化的风物。其三,不便的交通,延伸了寻夫的“物理空间”。在交通不便的古代,孟姜女依靠“三寸金莲”一步一步走到长城,她每到一地,就会增加一处风物。可以说,凡是孟姜女的足之所踏、手之所触、身之所碰、眼之所观等,都被吸纳进风物群中。

三、风物对孟姜女故事传播的作用

孟姜女传说风物是孟姜女故事的产物,风物见证了孟姜女的历史存在,也静静地“讲述”孟姜女故事。具体的风物唤起人们的记忆,激发口述传说的欲求,实现了由视觉向听觉的转换。风物还参与地域文化的建构,形成了地方文化资源。

(一) 依托于具体可感的风物,增加了传说的真实性

风物是故事传播的结果之一,是传说与地方文化融合、演化的产物。日本著名民俗学家柳田国男言及风物之于传说的重要性时指出:风物是传说的“中心点”,而“传说的核心,必有纪念物。无论是楼台庙宇、寺社庵观,也无论是陵丘墓冢、宅门户院,总有个灵光的圣址、信仰的靶的,也可谓之传说的花坛发源的故地,成为一个中心”^{[6]26}。换言之,风物是传说持续发展的“核心”,任何传说都会有一个或数个风物与之遥相呼应。孟姜女传说得以被讲述,根本原因在于与之相连的事物具有纪念意义。

客观存在的风物是传说能在此处“着陆”并传播的依托,能增强传说的可信度、“真实性”与传播能力,这在各地申报孟姜女非物质文化遗产遗

产时表现得最为明显。山东淄博因为淄川和齐长城的存在,衍生出孟姜女哭倒齐长城,投淄河而亡的故事,淄博也因此被一部分人视为该故事的发源地。山东莱芜上王庄因黄石关南的孟姜女地、孟姜女坟和洪武年间(1368-1398年)所立石碑《孟姜女纪铭》的陆续发现,而将孟姜女当作本村人。湖南嘉山(现为津市)孟姜女故里,与此处的古籍文字记载(包括《孟姜山志》《直隶澧州志》《贞节祠记》)和山上的望夫台、恨石、绣竹、镜石、贞烈祠、姜女庙、浣衣石,让嘉山成为孟姜女故事的南派流传区域。同官(陕西铜川)的《同官县志》载北宋嘉祐年间(1056—1063年)县令宋宗谔重修的孟姜女祠,又《郡国志》载:“陕西西安同官人。孟姜女,适范植。”《临榆县志》《陕西通志》《大明一统志》也都记载“孟姜女,陕之同官人”……这些史料的记载与铜川孟姜女风物女迴山、哭泉、孟姜女祠相互印证,使当地人将铜川视作孟姜女殒命的地方。各地对于孟姜女家乡的争论,大部分是基于当地保存的风物。

(二) 固态风物,静静地“讲述”孟姜女传说

在孟姜女传说的风物群中,绝大部分自然物和人工物是直观的、固态的、可触摸的实物。它们以相对稳定的形态存在,这与传说无形、口头的传播形式不同,属于静态的物象叙事范畴。在以往的研究中,我们会不自觉地把风物当作传说的“附属品”,理所当然地认为风物仅是传说的结果,此种思维模式与将明清小说中的插图视为“副文本”而使插图得不到应有的重视无二。如绵延千里的长城,是孟姜女哭长城传说不可缺少的重要环节,长城造成了新婚夫妻的生离死别,长城压住了孟姜女丈夫的尸骸。孟姜女万里送寒衣的目的地就是长城,若无长城,唐以后的孟姜女传说完全不是当下的模样,长城这一固态风物是该传说的存在基础及发展的主要线索之一。

风物是写在大地上的文本,承载着地域文化、人文情怀与历史记忆,也以静默的方式讲述着古老的故事。我们客观审视孟姜女传说庞大的风物群会发现,它们绝不仅仅是故事的产物,而是与人物、情节密切相联,成为传说不可或缺的叙事元素。风物构成了传说形成、发展的内

容,寄予了人们对故事的褒贬态度。因为特定的风物“突出什么,略去什么,乃是一种别有用心的编码过程”^[7],而这个编码的过程就包含了人们的情感好恶与价值评判。在常德的孟姜女贞烈祠内,孟姜女塑像两边伴有金童玉女,这种摆设方式凸显了孟姜女作为“主神”的身份;望夫石的传说自然是歌颂她的高尚品质;还有的将孟姜女夫妇和蒙恬将军并置,配享祭祀,说明孟姜女夫妇的崇高地位;银鱼和小虫孟飞子则是表现了秦始皇的凶恶残暴,以及百姓对秦始皇的憎恨。

孟姜女传说以纪念物为核心,围绕风物展开故事讲述,不断增加新的情节内容。风物群中,望夫山、贞烈祠、孟姜女庙宇、墓碑、各种孟姜女塑像和画像,它们的叙事功能主要是“物象叙事”^⑧,承担着静静“讲述”传说的职责,让视觉感受替代了听觉接受的功能,把抽象的传说上升到可视、可触摸的感性层面。反过来,风物也是传说的重要组成部分。试想一下,若是没有孟姜女庙宇、碑刻等各类附加在传说上的风物,那么孟姜女故事的完整性、丰富性、传奇性必将褪色,故事还能否流传两千多年,就为未可知了。

(三) 储藏着集体记忆和激发人们口述的欲望

在文字出现之前,“口述”与“倾听”是最基本的传播形式,“讲故事”是孟姜女传说的主要存在模式。然而,快节奏的生活方式与多元的休闲娱乐形式,“逐渐抹杀了传统民间口传的讲述与传播语境”^[8],致使“讲故事这门艺术已是日薄西山”^{[9]291}。相应地,日常生活中口耳相传讲述孟姜女故事的频率要比传统社会少之又少。但是,当人们在孟姜女故里瞻仰具体可感的风物时,会不自觉地唤醒与眼前景物相联的传说记忆,实现视觉到想象的转换,然后与身边的人分享孟姜女故事。有的甚至上升到信仰层面,祈福消灾,默默拜忏。正如柳田国男所说:“尽管已经很少有人因为有这些遗迹,就把传说当真,但毕竟眼前的实物唤起了人们的记忆,而记忆又联系着古代信仰。”^{[6]27}

事实上,各类风物遗迹像孟姜女祠、庙宇、楹联、墓表、碑刻、壁画、望夫石等,虽然储存着种种历史记忆,但它们并不开口说话,要靠观者解释与讲述,才能真正呈现出“意义”。即使这些风物本身不会发出声音,但它们作为与孟姜女

故事相关的表意符号,却可以营造出令人回忆的氛围,召唤出主体潜在的记忆,继而诱发语言形态的讲述,达到传承孟姜女故事的目的。同时,讲述的过程也是风物自身被激活的过程,使风物由原本被动的“自在”之物,变作“自为”和“为我”之物,其审美价值和文化价值也在主动“阐释”中得以实现。孟姜女风物见证了传说的存在,成为触动孟姜女故事记忆的按钮,唤醒起人们对该传说的深层记忆,继而延续传说的讲述。固态风物“通过时间轴的‘现在’和空间轴的现场,构筑‘过去’与‘彼方’的历史记忆”^[10],自然也传播了古老的故事。

(四) 参与地方文化的建构,为旅游资源增加人文内涵

孟姜女传说与地方风物的融合,是彼此选择的结果。静态的风物和动态的传说,共同书写着孟姜女故事流传区域的地域文化篇章。风物作为传说与地方文化的载体,从多个方面参与地方文化建构。传说会自发地依据周边的风物编织情节,这是对风物的一种想象性叙事,巧妙地解释了它们存在的缘由。虽然并非所有的孟姜女传说都是已经发生过的事实,但它却往往成为当地人一种集体记忆的历史资源,并为当地人的生活注入了良好的文化元素。人们争相把孟姜女当作本地人,将孟姜女视为膜拜对象,效仿她无所畏惧、坚韧执着的品质和敢于抗争的精神。

近些年国家对文化产业发展的支持力度增大,风物资源的旅游开发逐步升温,孟姜女传说为地方风物浪漫化涂抹上了人为成分,完成了物质层面到人文层面的转换,增加了旅游资源的人文价值。在地化传承的风物重修与新建也有了增加,有的甚至将更多的风物与孟姜女传说挂钩。如山东省的“孟梁台”,虽有人说是孟姜女夫妇相会的地方,但也有一部分人认为是焦赞、孟良点兵阅将之所。“涌泉村”则得名于孟姜女寻夫至齐长城脚下,因饥寒交迫晕死过去,幸得好心村民救助,康复后她叩拜老人说“滴水之恩,当涌泉相报”,由此村中的泉水被称为涌泉,村子也命名为涌泉村。山东新修建的孟姜女文化园,打造成了以爱情为主题的公园,孟姜女也被奉为“爱情女神”,公园内有纪念亭、夫妻

树、望夫石、孟姜女雕像、石屋、牵手树、姜女庙以及观音大士留下的足印等。湖南的孟姜女文化广场、陕西铜川开发建造的秦人村落等,多是以孟姜女传说为基础建造的人文风物。这些新建景观是在非物质文化遗产保护及其商业力量推动下的再造风物,至于开发是否得当,还有待进一步思忖。

孟姜女传说涉及的自然风物和人文风物成千上百,而遍及各地的风物又有着重构地域文化、传承民间艺术、推进旅游发展的功能。而且,孟姜女故事有实物为证,其可信度也随之增强,更易于百姓情感层面的接受。从宏观上看,孟姜女故事口传叙事方式正在向以风物为中心的物象叙事形态转变,以听觉为主的语言传承模式被置换为以视觉观赏为主的传承。反过来,原本是普通的物体,正是因为进入了孟姜女传说叙事中,也便有了丰富的人文内涵。

注释

①参见钟敬文《〈浙江风物传说〉序》,《钟敬文民间文学文选》,安徽教育出版社2010年版,第244页。②参见窦昌荣、周仲光:《孟姜女传说风物论》,《上海师范大学学报》(哲学社会科学版),1989年第1期。③参见《中国民间故事集成·陕西卷》中的《哭泉》,中国ISBN中心1996年版,第196-197页。④参见江苏省民间文学工作者协会:《闰土集》孟姜女专号研究,内部资料,第

209-210页。⑤参见秦皇岛市群众艺术馆主编、周春霆编:《秦皇岛的传说》,上海文艺出版社1983年版,第30-35页。⑥参见施爱东:《孟姜女哭长城》,中国社会科学出版社2006年版,第166-167页。⑦参见江苏省民间文学工作者协会:《闰土集》孟姜女专号研究,内部资料,第218-219页。⑧田兆元认为物象叙事、语言叙事和民俗行为叙事共同构成神话的三种存在形态。

参考文献

- [1]万建中.民间文学引论[M].北京:北京大学出版社,2006.
- [2]刘向撰,杨以澧校.说苑·立节:卷四[M].北京:中华书局,1985.
- [3]刘向撰,杨以澧校.说苑·善说:卷十一[M].北京:中华书局,1985.
- [4]赵岐注,孙奭疏.孟子注疏·告子章句下:卷十二[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [5]张廷玉等.明史:卷五十[M].北京:中华书局,1974.
- [6]柳田国男.传说论[M].连湘,译.北京:中国民间文艺出版社,1988.
- [7]周宪.现代性与视觉文化中的旅游凝视[J].天津社会科学,2008(1):111-118.
- [8]余红艳.景观生产与景观叙事[D].华东师范大学博士学位论文,2015.
- [9]瓦尔特·本雅明著,陈永国,马海良编.本雅明文选[M].北京:中国社会科学出版社1999.
- [10]王晓葵.记忆论与民俗学[J].民俗研究,2011(2):28-40.

Research on the Scenery of the Legend of Meng Jiangnv

Ni Jinyan

Abstract: Among the scenery of the legend of Meng Jiangnv, city, water, stone, bone, and temple are the most prominent images, forming an important starting point for interpreting the life consciousness, value concept, social connotation and other multi-dimensional meanings contained in the legend. In addition to the viewpoints summarized by scholars, there are some factors that cannot be ignored to uncover the scenery: the various carriers of the legend refresh the group of scenery, while the combination of official promotion and folk imagination, and inconvenient transportation extend the "physical space" of the story of seeking husband. The scenery of Meng Jiangnv is the product of its story, which has not only witnessed its historical existence but also completed its narration, realizing a transformation from sight to hearing. As local cultural resources, the scenery of the legend integrates into the construction of regional culture. The specific and sensible scenery increases the authenticity of the legend, and the collective memory carried by the solid scenery stimulates people's desire of oral storytelling, enriching new humanistic connotations to cultural tourism resources.

Key words: The Legend of Meng Jiangnv; scenery; physical space; cultural tourism resources

[责任编辑/李 齐]



中原与边陲、书面与民间文学互动之范例*

——西夏《五更转》源流及最早作者伏知道创作简论

徐希平

摘要:《五更转》是广泛流行于中国各地的一种民间曲调,中原及边陲,汉语及各族语言文学中都有相关形式的作品。从西夏文《五更转》与中原文学有着密切的关系,由此追溯《五更转》的源头。欧阳询《艺文类聚》所载陈代伏知道《从军五更转》为现存最早的书面文学文献,其五绝形式成为后来的中原文人《从军五更转》的定格,但在西夏、敦煌以及中原民间《五更转》却变得较为灵活自由。伏知道《从军五更转》是描写边塞特殊生活场景,表达征人情绪的作品,为中原文人尤其是在明代作家作品中多有传承。但民间作品则主要为表现男女相思和宣扬宗教教义两大类。对伏知道籍贯、与南朝伏曼容家族关系及其创作予以考论,反映了中华文学中各地域各族别各语种之间书面与民间文学的影响与互动。

关键词:西夏文学;《五更转》曲辞;伏知道

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0107-08

《五更转》这种曲调在中国南北各地广泛流行,尤其为民间所喜闻乐见,既有汉文作品,也有西夏文曲辞,而该题现存最早的作品为陈朝时期文人伏知道的作品。有关伏知道资料较为缺乏,学界研究亦很薄弱,故有必要对其人其作及其影响予以探讨,由此可以从一个侧面深化对中国不同地域不同族别和不同形式文学交融互动规律的认识。

一、西夏《五更转》曲辞探源

《五更转》又名“五更调”,是广泛流行于中国各地的一种民间曲调。从古到今,中原边陲,全国各地,广为传唱。抗战期间作家史轮曾与田间等共同发起街头诗运动,用“五更调”形式,作《老百姓偷枪(五更小调)》——发生在晋北的

一个事实》为题,记录晋北地区老百姓深入敌营偷出武器奇袭敌人的故事。语言明白晓畅,曲调活泼轻快,在《群众》周刊发表,后来又由著名作曲家劫夫配曲,画家陆田作画在不同刊物刊出,深受欢迎。最近各种媒体上热传的清代北京地区民间小调《探清水河》,写卖大烟的松老三独生女儿大莲与情人六哥哥为爱殉情的悲剧,其中幽会的情景就是用五更转的形式逐层渲染。幽婉伤感,有很多翻唱版本,可见其艺术魅力。

在西夏文学中,除了诗文之外,也有《五更转》的民间曲子辞,虽然数量不多,但作为一种单独的文学体裁,对于西夏文学形式多样性却很重要。在20世纪之前,《五更转》基本上没有相关文献记载,也就谈不上研究。直到20世纪末这种情况有了新的突破。先是1999年,上海

收稿日期:2021-09-05

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“羌族文学文献整理与研究”(17AZW021)阶段性成果。

作者简介:徐希平,男,西南民族大学中文学院教授(四川成都 610225),主要从事中国古代文学研究。

古籍出版社出版的《俄藏黑水城文献》第10册中有编号为【7987】的西夏文残叶,记载有两套《五更转》残曲^{[1]327},因为该西夏文残叶最早于1909年在内蒙古额济纳旗的黑水城遗址出土,长期藏于俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所,此时刊布于世,聂鸿音先生2003年发表题为《西夏文〈五更转〉残叶考》的考释文章,认定其为西夏地区民间曲辞^{[2],[3]216},并指出这是迄今发表的第一件西夏民间俗曲。

聂鸿音先生考释引录西夏文《五更转》汉语译文如下:

第一套:

三更高楼床上坐,□□□□□□□□□。试问欢情天乐奏,此时□□□而拜锦衣。

四更□狂并头眠,玉体相拥□□□天明。少年情爱倦思深,同在长寿死亦不肯分。

五更睡醒天星隐,东望明□交欢缓起身。回亦泪□问归期,谓汝务要速请再回程。

第二套残曲:

楼上掌灯入一更,独自绾锦毡上坐,心头烦闷无止息。叹声长□,似见伊人思念我,问□未能安。

些许无成入二更,独自绾锦毡上坐,心头烦闷无止息……

在聂鸿音先生对俄藏西夏文曲辞考释后不久,2005年由著名西夏学者史金波、陈育宁主编的《中国藏西夏文献》出版,其中卷16中有编号为G31·031【6733】的西夏文《五更转》曲辞一组五首。该文献于1987年出土于武威新华乡亥母洞石窟遗址,收藏于武威市博物馆。文献本无题名,史金波先生根据其从一更叙述至五更的内容,类似于唐五代时期的敦煌汉文曲子辞五更转而定其名^{[4]515}。至此,在俄罗斯和我国国内便分别各有一件西夏文五更转曲辞文献。

两首西夏文曲辞的发现具有特殊的意义,不仅为西夏文学增加了新的体裁,也为羌汉文学关系的比较提供了新的视角,值得我们予以高度重视。

梁继红考释文章题为《武威藏西夏文〈五更

转〉考释》,对西夏原文分别做了汉文直译和意译,在此仅录其汉文意译如下:

一更夜,至心做等持。殊胜过宝座,榻上坐时显。观诸事,心中迷乱如□象,此心一过可降伏。

二更夜,暂坐不觉寒。尽观三界妄,心外境可失。觉此物,耽心世界何险要,唯独此心当护持。

三更夜,稍许止息间。形象大狮子,被服左右眠。急起思,身之高卧无觉悟,抚慰烦乱此心田。

四更夜,空行始呼人。唤起瑜伽母,饶益众有情。跏趺坐,内外寻心不可得,细细察见此理深。

五更夜,身心俱翻腾。禅定与相斗,方救众生苦。天帝释,净梵等亦无此想,其中此心最难成。

同时,武威藏《五更转》还有作者署名韦勒般若华,梁继红认为其为典型的党项羌姓名^[5]。

这两组西夏文《五更转》,是目前能够看到的仅存于世的西夏文曲辞文学作品,两者既具有相似之处,而又各有其特点和价值。对于其内容和价值,笔者曾有专文予以探讨^①,故在此不予赘述。

关于西夏文《五更转》的来源,聂鸿音先生最先予以考察并指出:“‘五更转’曲式出自中原。据明杨慎在《词品》中说,隋代已有‘五更转’词调。目前掌握的资料表明这是一种小型的套曲,由一更唱到五更,每更一首至二首不等,每首有固定的句式。现存的汉文‘五更转’样品主要出自敦煌藏经洞。”^{[2],[3]216}聂鸿音先生还具体拈出汉文《叹五更》和残本《闰思》两首作为敦煌曲子辞中典型的格式予以比较。

聂鸿音先生在此提出的信息很重要,在中原地区很早就有《五更转》的曲调,而且其流传极为广泛。但是,聂鸿音先生这里据明杨慎在《词品》将其渊源推到隋代,略有疏误,不够确切。不仅因为隋炀帝所作《龙舟五更转》名存而辞亡。更重要的是,“五更转”的渊源还可以推得更早。

同样在杨慎《词品》卷一第十七条,记录了一组题为《五更转》的乐府歌词,明确注明:

“陈，伏知道《从军五更转》云：一更刁斗鸣……其后隋炀帝效之，作《龙舟五更转》，见《文中子》。”^{[2][3]216}由此可见，杨慎《词品》记载的渊源并不始于隋，隋炀帝只是模仿，更早的渊源应该在于南朝（陈）时期的伏知道。

比杨慎《词品》记载更早的其实是宋代郭茂倩编纂的《乐府诗集》，其卷三十三“相和歌辞第八”收录有陈朝伏知道《从军五更转》五首，郭茂倩题注引《乐苑》曰“《五更转》，商调曲”，又云：“按伏知道已有《从军辞》，则《五更转》盖陈以前曲也。”^{[6]491}因此，20世纪20年代就有学者对此有所探索：认为“《乐府诗集》中南朝陈伏知道的《从军五更转》，虽不能断定为以‘五更’形式演绎为民歌的起源，却可以说是这一类型歌词保存最早的作品”^[7]，十分精当。由此可知，陈朝伏知道所作是目前能看到的最早的《五更转》作品，全文如下：

一更刁斗鸣，校尉遑连城。遥闻射雕骑，悬悍将军名。

二更愁未央，高城寒夜长。拭将弓学月，聊持剑比霜。

三更夜警新，横吹独吟春。强听梅花落，误忆柳园人。

四更星汉低，落月与云齐。依稀北风里，胡笳杂马嘶。

五更催送筹，晓色映山头。城乌初起噪，更人悄（一作笑）下楼。

诗歌记述边塞特殊生活场景和征人情绪，按照夜晚时间顺序，逐层深化，成为“五更转”的标准形式。

但《乐府诗集》也还并不是伏知道《从军五更转》最早的记录者，早在唐人欧阳询编撰的类书《艺文类聚》就已经收录此诗，载于其卷五十九武部，将帅、战伐类，个别文字与《乐府诗集》有差异^{[8]1068}。这可能是目前有关《五更转》创作最早的文献记载了。

由于伏知道原作与西夏文《五更转》曲辞译文的语言差异，形式上的差异显而易见，清邵长蘅《青门剩稿》谓《五更转》“每首五叠，一叠十句。如《乐府五更转曲》”，其实就是以伏知道曲为标准形式。同时内容上西夏和敦煌《五更转》曲辞也不约而同地由边塞戎机闻笛思乡之情转

为闺帷私情与弘扬佛法，但结构立意却是一脉相承，逐次深化，渲染主题。

《五更转》这个词牌产生于广义的中原地区，后来却大量出现于敦煌地区，并随着敦煌学的深入，有关敦煌曲辞《五更转》的研究也十分兴盛。据研究：“敦煌写本中保存有《五更转》12题，共74首，抄写在45个写卷上。从20世纪初以来，这些写卷逐渐公布。罗振玉、罗福苌、刘复、郑振铎、胡适、王重民、任二北、饶宗颐、周丕显、聂鸿音、郑阿财、林仁昱等先生，从《五更转》文本的整理、校录开始，对这一文学形式的源流体制进行考证，并与非汉文《五更转》和民间相关文学进行比较，从而深化了这一民族文学形式的研究。”^[9]其内容与西夏文《五更转》曲辞相类似。俄藏《五更转》形式上为两套，但均为残页，第一套剩下后面三四五共三曲，第二套仅存一二曲，合之亦为五首，内容为世俗男女艳情及相思之愁，具有较为浓郁的文学色彩和一定的艺术审美价值。武威藏《五更转》作品为一套完整的五首，可以一窥该文体之全貌，其内容为表现僧人信徒参禅修行的过程与效果，宣扬佛教之法力，其性质功能同于历代不同地区弘扬佛法作品。敦煌《五更转》内容，一类是民间曲辞常见的男女情思，如《闺思》等；另一类则是用来进行通俗的宗教宣传，大多为隋、唐、五代间因佛教的传入和兴盛后，教徒们将佛教故事唱词填入民间众多结构相近的“五更调”，如《太子入山修道赞》《太子五更转》及《南宗赞》等。

此外河西地区还出现大量的《哭五更》民间宝卷，据学者研究，也同样来源于中原地区。“敦煌《五更转》与河西宝卷《哭五更》同源异流，在形式与表现主题上既有区别又有联系，是同一母体曲调在同一地区、不同时期的两种变体。”^[10]可见该曲牌的影响及其意义。

相对而言，虽然现存最早《五更转》为陈隋时期中原地区作家文学作品，但后来中原一般文人以此为题创作却较为少见，大多为结构相近的民间曲调，宋、元以后，尤其是明清之际，由于商业的发达和城市寄生阶级的大量出现，“五更调”又被某些文人利用，成为歌伎们习唱的小曲之一。

宋代文士创作目前有大文豪苏轼《江月五

首》，按照五更次第写来：诗前有引云：“岭南气候不常。吾尝云：菊花开时乃重阳，凉天佳月即中秋，不须以日月为断也。今岁九月，残暑方退，既望之后，月出愈迟。予尝夜起登合江楼，或与客游丰湖，入栖禅寺，叩罗浮道院，登逍遥堂，逮晓乃归。杜子美云：四更山吐月，残夜水明楼。此殆古今绝唱也。因其句作五首，仍以‘残夜水明楼’为韵。”诗云：

一更山吐月，玉塔卧微澜。正似西湖上，涌金门外看。冰轮横海阔，香雾入楼寒。停鞭且莫上，照我一杯残。二更山吐月，幽人方独夜。可怜人与月，夜夜江楼下。风枝夕未停。露草不可籍。归来掩关卧，唧唧虫夜话。三更山吐月，栖鸟亦惊起。起寻梦中游，清绝正如此。驱云扫众宿，俯仰迷空水。幸可饮我牛，不须违洗耳。四更山吐月，皎皎为谁明。幽人赴我约，坐待玉绳横。野桥多断板，山寺有微行。今夕定何夕，梦中游化城。五更山吐月，窗迥室幽幽。玉钩还挂户，江练却明楼。星河澹欲晓，鼓角冷知秋。不眠翻五咏，清切变蛮讴。

诗歌抒发传统文士的触景生情，物是人非，忆乡怀旧之思。其立意架构似乎与伏知道《从军五更转》相近，但其诗引（序）明确写道：“杜子美云：四更山吐月，残夜水明楼。此殆古今绝唱也。因其句作五首，仍以‘残夜水明楼’为韵。”可见只是结构相近，渊源关联不是很大。

宋代中原地区，《五更曲》更多的还是宗教内容作品，这一点与敦煌《五更转》略微相似，但又有所不同，敦煌作品以佛教教义为主，中原地区作品大多为道教内容。创始者为第三十代天师虚靖真君张继先，有《虚靖真君语录》等传世。张继先诗作中有很多与徽宗朝道士石元矩的唱和诗词，《度清霄》则目前所见最早的道教“五更曲”，今《全宋词》收为词作，误也。《度清霄》五首如下：

一更一点一更初。城门半掩行人疏。茅庵潇洒一事无。孤灯相对光清虚。蒲团安稳身不拘。跏趺大坐心如如。月轮微出天东隅。空中露出无名珠。

二更二点二更深。宫钟声绝夜沈沈。

明月满天如写金。同光共影无昏沉。起来间操无弦琴。声高调古惊人心。琴罢独歌还独吟。松风涧水俱知音。

三更三点三更中。烟开雾敛静无风。月华迸入水晶宫。四方上下同一空。光明遍转华胥同。千古万古无初终。铁蛇飞舞如流虹。倒骑白凤游崆峒。

四更四点四更长。迎午迸鼠心不忙。丹炉伏火生新香。群阴剥尽回真肠。金娥木父欢相当。醍醐次进无停觞。主宾倒置情不伤。更阑别去还相忘。

五更五点五更残。青冥风露逼人寒。扶桑推出红银盘。城门依旧声尘喧。明暗二景交相转。生来死去纷易换。道人室中天宇宽。日出三竿方启关。

与敦煌《五更转》浓郁的佛理教义不同，张继先的作品更为贴近自然，与普通文士的思维用语也比较接近。还有一个明显的差异在于首句不避重复，同时句句押韵，彰显出民间文学的突出特点。

相对而言，明代作家接受伏知道的影响似乎更为明显，并且有意识地创作，出现了一批以《从军五更转》为题的作品：

明代初期作家刘基以《从军五更转》为题诗五首：

一更戍鼓鸣，市上断人声。风吹鸿雁过，忆弟复思兄。

二更月上城，照见兜鍪光。侧身望山川，泪落百千行。

三更悲风起，树上乌鹊鸣。枕戈不能眠，荷戈绕城行。

四更城上寒，刁斗鸣不歇。披衣出户视，太白光如月。

五更星斗稀，霜叶光灿灿。健儿争先起，拂拭宝刀看。

王世贞《从军五更转》：

一更明月寒，歌舞帐中残。酒为壮士胆，独骑斩楼兰。

二更刁斗鸣，却比捣衣轻。南风好吹去，并作断肠声。

三更月未斜，凄切送胡笳。天山无草木，空听落梅花。

四更山月昏,屈指旧从军。白骨年年是,何人入玉门。

五更听乌啼,乌是汝南鸡。闺中双玉箸,点点为辽西。

胡应麟《从军五更转》:

一更边月上,流影照长城。营门击刁斗,万队寂无声。

二更边月高,战士揽征袍。何时封定远,霜露湿弓刀。

三更边月斜,戍客夜思家。瓜期殊未及,肠断听悲笳。

四更边月隐,征人梦初醒。恨杀城南妇,流光伴孤枕。

五更边月落,晨起清油幕。飞骑夺天山,王庭空大漠。

明末爱国文人于谦继再作《从军五更转》:

一更新月出,城上箭初传。将军号令急,不敢倒头眠

二更天气冷,孤月照三军。谁奏边笳曲,凄凉不忍闻。

三更霜渐落,城上听寒鸡。仰面看星象,天空北斗低。

四更城上望,满野是新霜。衣薄弓刀冷,那能不忆乡。

五更人尽起,鼓角动边城。闻道将军令,平明要起营。

其形式皆为五言绝句,既有对历史的慨叹,同时也有对战乱的忧思,而且都不约而同地延续了伏知道《从军五更转》军旅题材和五言绝句传统,这可能与明代长期面临来自北方边患有关。此后就很难再见到直接标明《五更转》的作品了,因此伏知道该曲更显弥足珍贵。

此外,2012年于东新、葛超发表的《“五更转”源流演变及其意义》(刊于《中国韵文学刊》),将现存“五更转”按照文人“五更转”、民间“五更转”和俗曲唱五更、佛道“五更转”等类别加以归纳总结,可供参考。

二、伏知道其人及其创作

关于伏知道其人,文献资料无多。逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》载有伏知道三首诗,作

者小传曰:“知道,昌平人,陈镇北长史。”记载了其籍贯和职官^{[11]2602},未详其资料之来源。曹道衡、沈玉成主编《中国文学家大辞典》(先秦汉魏晋南北朝卷)载:“伏知道:南朝陈诗人。平昌安丘(今属山东)人。当与伏知命为兄弟行。生卒年不详。”同时引用逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》伏知道小传,加以按语评论道:“按:伏为陈镇北长史,未知何据。昌平当是误乙。”^{[12]100}

由此可见,逯钦立先生著述是现代较早涉及伏知道生平事迹的,确定了其时代及历官,但其所载籍贯似乎不够确切,略有疏误。曹道衡、沈玉成指出其“昌平当是误乙(原文如此)”即认为其记忆有误,判断得当,在此特补重考证如下:

按南朝伏姓最著名的人物是梁代司徒司马兼学者的伏曼容,《南史》《梁书》皆列其于《儒林传》之首。《南史》还同时载其子伏暉、孙伏挺,分别载于《良吏传》和《文学传》,《南史》则将其皆列入《儒林传》,这在史书中是不多见的。故史书评曰:“挺三世同时聚徒教授,罕有其比。”^{[13]190}伏挺之子名叫伏知命,助侯景之乱,“军中书檄皆其文也……及景篡位,为中书舍人,权倾朝野,景败,被送江陵,于狱忧死”^{[13]190}。按侯景乱平在梁元帝承圣元年(552年),五年后陈霸先即取代梁而建立陈朝,至后主祯明三年(589年)灭亡不过三十多年,从时间上推,伏知道与伏知命应为同辈兄弟,即亦为伏曼容之重孙,其籍贯亦当相同,《南史》《梁书》均载伏曼容为“平昌安丘人”,因此,逯钦立先生所记的伏知道籍贯就有小误。据《汉书》:

琅邪郡,户二十二万八千九百六十,口一百七万九千一百。县五十一:东武,不其,海曲,赣榆,朱虚,诸,梧成,灵门,姑幕,虚水,临原,琅邪,祿,柜,緡,郚,零段,黔陬,云,计斤,稻,皋虞,平昌,长广,横,东莞,魏其,昌,兹乡,箕,裨,高广,高乡,柔,即来,丽,武乡,伊乡,新山,高阳,昆山,参封,折泉,博石,房山,慎乡,驷望,安丘,高陵,临安,石山。^{[14]153}

可见平昌安丘皆为琅邪郡所辖,属于《尚书·禹贡》所分的古代徐州,其中汉高祖八年(公元前199年),以古渠丘地封将军张敖为安丘侯;汉景帝中元二年(公元前148年)以侯国名为县名正

式置县,其地大致当今山东安丘一带。

《汉书·地理志》第八下载:

上谷郡,户三万六千八,口十一万七千七百六十二。县十五:沮阳,泉上,潘,军都,居庸,有关。雒谿,夷舆,宁,昌平(莽曰长昌),广宁,涿鹿,且居,茹,女祁,下落。^{[14]156}

昌平为上谷郡所辖,属于《尚书禹贡》之幽州,汉武帝元封元年(公元前110年),在县域内设昌平、军都二县。北朝东魏时,省军都入昌平。其地在今北京西北。

由此可见,昌平与平昌名称相近,而地理差距甚远,而伏知道之籍贯应该在山东东莱的平昌、安丘,而非上谷郡之昌平,逯钦立先生或许因名称相近而颠倒致误。

再看南朝伏氏家族履历,不仅官职显赫,世居高位,而且有良好的儒学与文学功底,这可以说是伏知道创作的家学渊源。

《梁书·儒林传》:

伏曼容,字公仪,平昌安丘人。曾祖滔,晋著作郎。父胤之,宋司空主簿。曼容早孤,与母兄客居南海。少笃学,善《老》、《易》,倜傥好大言,常云:“何晏疑《易》中九事。以吾观之,晏了不学也,故知平叔有所短。”聚徒教授以自业。为骠骑行参军。宋明帝好《周易》,集朝臣于清暑殿讲,诏曼容执经。曼容素美风采,帝恒以方嵇叔夜,使吴人陆探微画叔夜像以赐之。迁司徒参军。袁粲为丹阳尹,请为江宁令,入拜尚书外兵郎。升明末,为辅国长史、南海太守。齐初,为通直散骑侍郎。永明初,为太子率更令,侍皇太子讲。卫将军王俭深相交好,令与河内司马宪、吴郡陆澄共撰《丧服义》,既成,又欲与之定礼乐。会俭薨,迁中书侍郎、大司马谘议参军,出为武昌太守。建武中,入拜中散大夫。时明帝不重儒术,曼容宅在瓦官寺东,施高坐于听事,有宾客辄升高坐为讲说,生徒常数十百人。梁台建,以曼容旧儒,召拜司马,出为临海太守。天监元年,卒官,时年八十二。为《周易》《毛诗》《丧服集解》《老》《庄》《论语义》。^{[15]74}

《梁书·良吏传》:

伏暄,字玄耀,曼容之子也。幼传父业,能言玄理,与乐安任昉、彭城刘曼俱知名。起家齐奉朝请,仍兼太学博士,寻除东阳郡丞,秩满为鄞令。时曼容已致仕,故频以外职处暄,令其得养焉。齐末,始为尚书都官郎,仍为卫军记室参军。^{[15]86}

《梁书·文学传》下伏挺传曰:

伏挺,字士标。父芄,为豫章内史,在《良吏传》。挺幼敏寤,七岁通《孝经》《论语》。及长,有才思,好属文,为五言诗,善效谢康乐体。父友人乐安任昉深相叹异,常曰:“此子目下无双。”齐末,州举秀才,对策为当时第一。高祖义师至,挺迎谒于新林,高祖见之甚悦,谓曰“颜子”,引为征东行参军,时年十八。天监初,除中军参军事。宅居在潮沟,于宅讲《论语》,听者倾朝。迁建康正,俄以劾免。久之,入为尚书仪曹郎,迁西中郎记室参军,累为晋陵、武康令。罢县还,仍于东郊筑室,不复仕……挺后遂出仕,寻除南台治书,因事纳贿,当被推劾。挺惧罪,遂变服为道人,久之藏匿,后遇赦,乃出大心寺。会邵陵王为江州,携挺之镇,王好文义,深被恩礼,挺因此还俗。复随王迁镇郢州,征入为京尹,挺留夏首,久之还京师。太清中,客游吴兴、吴郡,侯景乱中卒。著《述说》十卷,文集二十卷。

(伏挺)子知命,先随挺事邵陵王,掌书记。乱中,王于郢州奔败,知命仍下投侯景。常以其父宦途不至,深怨朝廷,遂尽心事景。景袭郢州,围巴陵,军中书檄,皆其文也。及景篡位,为中书舍人,专任权宠,势倾内外。景败被执,送江陵,于狱中幽死。挺弟捶,亦有才名,先为邵陵王所引,历为记室、中记室、参军。^{[15]80}

伏氏家族既有文学儒学和从政的传统,伏知名本传中还说明其有从军之经历,这或许也是《五更转》创作的背景。任半塘先生《唐声诗》论及关于《五更转》创始时道:“至迟在齐梁间已有,盛唐入法曲。”^{[16]340}虽未实际材料,估计也是推测之辞,但从伏知道为梁陈间人的情况来看其论大致不差。

关于伏知道的著述,逯钦立先生《先秦汉魏

晋南北朝诗》和曹道衡、沈玉成《中国文学家大辞典》(先秦汉魏晋南北朝卷)都做了统计:“伏知道:……存《从军五更转》五首,见《艺文类聚》卷五十九;《乐府诗集》卷三十三;又《咏人聘妾仍逐琴心诗》《赋得招隐》皆见《艺文类聚》。”^[12]¹⁰⁰其来源皆为《艺文类聚》,共诗三题,除《五更转》之外,另外两首为:

《艺文类聚》卷十八,人部二,美妇人类收其《咏人聘妾仍逐琴心诗》;卷三十六,人部二十,隐逸类上收有其《赋得招隐》诗。

《咏人聘妾仍逐琴心诗》诗云:

春色转相催,佳人心自回。长卿琴已弄,秦嘉书未来。挂冠意分绶,荐枕缺因媒。染香风即度,登垣花正开。贞楼若高下,如何上阳台。

《赋得招隐》诗云:

招隐访仙楹,丘中琴正鸣。桂从侵石路,桃花隔世情。薄暮安车近,林喧山鸟惊。

以上三首,为现存伏知道仅存之诗,数量虽少,却分别涉及边塞征人、男女风雅传情、山人隐士等多方面的题材,可见其创作题材是比较广泛的,可惜更多的作品已经遗失,只能由此窥其一斑。

除了诗歌之外,伏知道还存有《为王宽与妇义安主书》一文,亦收录于《艺文类聚》(卷三十二,人部十六),该文是伏知道代王宽致信与妻子义安公主,表达思慕爱恋之情。其文曰:

昔鱼岭逢车,芝田息驾,虽见妖淫,终成挥忽。遂使家胜阳台,为欢非梦;人惭萧史,相偶成仙。轻扇初开,欣看笑靥;长眉始画,愁对离妆。犹闻徙佩,顾长廊之未尽;尚分行幃,冀迴陌之难回。广摄金屏,莫令愁拥;恒开锦慢,速望人归。镜台新去,应余落粉;熏炉未徙,定有余烟。泪滴芳衾,锦花常湿;愁随玉轸,琴鹤恒惊,已觉锦水丹鳞,素书稀远;玉山青鸟,仙使难通。彩笔试操,香笺遂满;行云可托,梦想还劳。九重千日,讵想倡家;单枕一宵,便如荡子。当令照影双来,一鸾羞镜;弗使窥窗独坐,姮娥笑人。^[8]⁵⁷²⁻⁵⁷³

文章从生活细节入手,用典自然,对仗工稳,感

情真切,受到后世多位评论家的高度评价,清代李兆洛《骈体文钞》选录了伏知道的《为王宽与妇义安主书》,并对包括这篇在内的骈文做了一个总体评价:“多缘情托兴之作。……其言小,其旨浅,其趣博。往往托思于言表,潜神于旨里,引情于趣外。是故小而能微,浅而能永,博而能检。”谭献批点谓其“娇娆欲语”,为“六朝小启,五代填词”,可见其艺术造诣。清人许槌《六朝文絮》评点道:“寄书闺阁,倩作故奇,而‘微笑’‘余香’,代人设想,尤为奇之奇者。”他把此文与梁朝何逊《为衡山侯与妇书》、庾信《为梁上黄侯世子与妇书》并称为“香奁绝作”。

当代学者对此书也有较高评价:“伏知道的这封书信对仗精工、自然而妥帖;用事贴切,做到典事内容与表达内容的谐调;熟用隔句对,把四四句型作为主要句型运用,兼用四六式和六四式,并巧用长短句的交错变化,同时注以散行之气,使文章于凝炼中见流畅。”^[17]

由此可见,伏知道其人虽然生平不详,且担任军职,但由于家族渊源原因,在诗文创作上还是有所成就,从仅存的几首作品来看,有较高艺术价值,对后世也有一定影响。同时,由《五更转》的传承创作过程,还可以看出中原文学与边塞文学、书面文学与民间文学的交融与互动。伏知道籍贯山东昌平,为中原齐鲁文化重镇,伏氏家族为梁代显宦,深受儒家文化影响,同时积极入仕,南征北战,故伏知道能够感受体会征人之苦,其《从军五更转》继承汉乐府相关题材而又在形式上有所创获,一唱三叹,可谓边塞诗之杰作,因而得以流存。其后《五更转》曲调形式四方传播,为中原地区及西夏以及敦煌武威等河西边陲地区下层民众喜闻乐见,不约而同地易其内容而承其形式,所谓旧瓶装新酒,多为民间小调,蔚为大观,而中原地区或许艺术资源丰富,乐府及各种艺术形式来源较为广泛,唐宋边塞诗名家辈出,形式多样,风格各异,成果丰硕,卓然成派,足资诗人们广泛吸取。再加上受“诗庄词媚”的文体观念传统影响,《五更转》在民间兴盛后,除了个别特殊时期和作家之外,中原文人反而较少以《五更转》为题进行创作了。文学史上文体代谢源头往往在民间和异域,书面文学与民间文学又会各自选择不同路径,呈现不

同风貌。这在某种意义上或许可以反映出不同地域和不同形式中国文学的发展演变规律与特点,值得很好的研究和探讨。

注释

①徐希平、彭超:《俄藏与中国藏两种西夏文曲辞〈五更转〉之探讨》,《民族文学研究》2016年6期。

参考文献

- [1]俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所,中国社会科学院民族研究所:《俄藏黑水城文献:第10册》[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [2]聂鸿音.西夏文《五更转》残叶考[J].宁夏社会科学,2003(5):74-75.
- [3]聂鸿音.西夏文献论稿[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [4]史金波,陈育宁主编.中国藏西夏文献:卷16[M].兰州:甘肃人民出版社,敦煌文艺出版社,2005.
- [5]梁继红.武威藏西夏文《五更转》考释[J].敦煌研究,2013(5):77-81.
- [6]郭茂倩.乐府诗集[M].北京:中华书局,1979.
- [7]吴立模.五更调与五更转[N].文学周报,1923-11-05

(03).

- [8]欧阳询撰.汪绍楹校.艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [9]伏俊琰,徐会贞.敦煌《五更转研究综述》[J].乐山师范学院学报,2016(1):13-16.
- [10]吴清.敦煌《五更转》与河西宝卷《哭五更》之关系研究[J].青海民族大学学报,2011(4):69-74.
- [11]逯钦立编.先秦两汉魏晋南北朝诗:下册[M].北京:中华书局,1983.
- [12]曹道衡,沈玉成.中国文学家大辞典:先秦两汉魏晋南北朝卷[M].北京:中华书局,1996.
- [13]李延寿.南史[M]//二十五史:四.上海:上海古籍出版社,1986.
- [14]班固.汉书[M]//二十五史:一.上海:上海古籍出版社,1986.
- [15]姚思廉.梁书[M]//二十五史:三.上海:上海古籍出版社,1986.
- [16]任半塘.唐声诗:下册[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [17]赵峰.从《为王宽与妇义安主书》看伏知道的骈文风格[J].黑龙江史志,2008(18):37-42.

Examples of Interaction Between Central Plain and Borderland, Written and Folk Literature: On the Origin and Development of *Wugengzhuan* in Western Xia Dynasty and Fu Zhidao, the Earliest Writer

Xu Xiping

Abstract: *Wugengzhuan* is a folk tune widely popular in China. There are relevant forms in Chinese and languages of all ethnic groups in Central Plains and borderland. *Wugengzhuan* in Western Xia text has a close relationship with the literature of the Central Plains, and thus which traces the source of *Wugengzhuan*. Ouyang Xun's *Art and Literature* recorded that it was the earliest existing written literature. His five forms became the basis of the later literati in the Central Plains, but in the Western Xia, Dunhuang and the Central Plains *Wugengzhuan* became more flexible and free. Fu Zhidao's *Wugengzhuan* is a work describing special life scenes of frontier fortress and expressing human emotions, which was inherited by literati in the Central Plains, especially by writers in the Ming Dynasty. However, folk works mainly show the love of between men and women and promote religious teachings. The Fu Zhidao's origin, the relationship with Fu Manrong family in the Southern Dynasty and the creation of the examination theory reflects the influence and interaction between written and folk literature in various regions and ethnic languages in Chinese literature.

Key words: Western Xia Literature; Song and Ci of *Wugengzhuan*; Fu Zhidao

[责任编辑/周舟]



论司马光《文中子补传》

孙文起

摘要:司马光《文中子补传》是一篇颇具开创意义的传记。在司马光之前,文人别集中的传记多为当代人物;《补传》之后,重写前朝名人传的现象逐渐增多。文中子王通是儒学传承的重要人物,然而,由于政治、历史等原因,王通事迹不清,记录其生前所言的《中说》真伪难辨,历来争议颇多。在这种情况下,司马光将“长编修史法”运用到单篇传记书写之中,在史料的选汰与铨裁中,实事求是,去伪存真,弥补史传记载的缺失,解决有关王通事迹的争议,使得原本处于创作背后的史料考辨呈现于文本之中。在结构上,《补传》增强了传记的议论功能,相关史实辨析与人物思想评价相互支撑,融为一体,改变了传记以叙为主的固有模式。《补传》是学术发展影响下的文章典范:严谨的史学态度赋予作品“中和笃实”的风格;“一家之言”重新树立起私家传记的史传品格。《补传》在题材与写法上的开拓,为传记书写增添新体,也为纪实类的散文拓展畛域。

关键词:司马光;文中子补传;中说;传记

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0115-07

文中子王通是儒学传承的重要人物,在宋代之前的正史中却很少有其记载。司马光《文中子补传》(以下简称《补传》)补史之阙,考辨王通生平,评述其思想,后人论《补传》之价值,也主要集中在史学领域。近年来,司马光的散文逐渐受到重视,如詹杭伦《论司马光〈温国文正公文集〉中的几篇传记》,探讨了《范景仁传》《圉人传》《猫黪传》《张行婆传》的文学特点^{[1]44}。由于《补传》被收录在《司马温公集》的附录,再加之司马光的史学家身份,《补传》多被视为史学作品。事实上,司马光的《补传》不同于史传,也不同于单独刊行的《高僧传》《高士传》等杂传,而是被收录于文集的单篇传记。在司马光之前,文集的单篇传记主要记述当朝名臣、名人,如李华《李峴传》、卢藏用《陈子昂别传》、李商隐《李贺小传》;也有不少是自传,如白居易《醉吟先生传》、柳开《补亡先生传》;至于韩愈《王丞福传》、柳宗元《梓人传》、司马光《圉人

传》,则以底层人物的故事言说道理。司马光《补传》之后,补修、重修的前朝明贤传多见于文人别集,以此探讨司马光史学与文学之关系,可见北宋儒学影响下纪实类散文的发展。

一、文中子与《文中子补传》

王通,字仲淹,隋代大儒,生前声誉极高,有“河汾道统”之誉。据隋末唐初杜淹所撰《文中子世家》,唐太宗时的名臣,如魏徵、房玄龄、杜如晦、李靖,皆出于王氏门下。王通所著《王氏六经》(又称《续六经》)声名远播。王通去世后,族人及门生议谥“文中”,整理其生前所言,遂有《中说》一书。

唐太宗时期,朝廷广开史馆,修撰前史,然而,《隋书》却没有王通的记载。杜淹《文中子世家》是当时记述王通事迹最为详尽的材料。杜淹,曾任隋朝吏部尚书,卒于贞观二年(628年),

收稿日期:2021-07-04

作者简介:孙文起,男,江苏师范大学文学院副教授(江苏徐州 221116),主要从事唐宋文学及古代传记研究。

是初唐名臣杜如晦的叔父。《文中子世家》记王通事迹虽详,正史却无一言提及,更蹊跷的是,王通门下的名人也无片言称述其师。随着初唐一代英杰相继辞世,王通逐渐被世人淡忘,《中说》及《文中子世家》所载王通之事也变得扑朔迷离。

中唐之后,王通再被提及。韩愈的学生李翱《答朱载言书》,将《中说》与《人物表》《太公家教》并称,认为这几部作品“理胜于辞”^{[2]421}。《人物表》即刘邵《人物志》;《太公家教》是唐代开蒙读物。李翱虽然提倡“文、理、义”三者兼备,但更重视文辞,对王通《中说》评价并不高。直到晚唐,王通方才真正为人重视。皮日休《文中子碑》自称“嗜先生(王通)道,业先生文”^{[3]35};《请韩文公配飨太学书》又将孔、孟、荀卿、王通、韩愈奉为儒道正统。类似的推赞褒扬也见于陆龟蒙、司空图等人著述。晚唐诸子似不在意史传阙载,而是要将王通作为儒道传承的重要人物,重树世人对儒道的信心。

宋人延续了对王通的关注。朱熹云:“太宗朝一时人多尚文中子,盖见朝廷事不振,而文中子之书颇说治道故也。”^{[4]3085}文中子之书,如《中说》《续六经》,体制宏阔,自任甚重。柳开、石介、孙复等人有意复兴道统,文中子之书正得其用。柳开《补亡先生传》称“乐为文中子王仲淹齐其述作”^{[5]246},并为此改名“开”。释家名僧契嵩《书文中子传后》,也力图澄清王通事迹。《直斋书录解題》著录两种北宋时期《中说》的注本,其中阮逸所注《中说》保存下来,序言云:

《中说》者,子之门人对问之书也,薛收、姚义集而名之。唐太宗贞观初,精修治具,文经武略,高出近古。若房、杜、李、魏、二温、王、陈辈,迭为将相,实永三百年之业,斯门人之功过半矣。贞观二年,御史大夫杜淹始序《中说》及《文中子世家》,未及进用,为长孙无忌所抑,而淹寻卒。^{[6]1}

阮逸认为《中说》是弟子辑录王通生前言说,类似《论语》。序中所云王通弟子,如房玄龄、杜如晦、李靖、魏徵、温彦博、温大雅、王孝逸、陈叔达,均是初唐名臣。《中说》又云王通众弟子各承其衣钵:“(通)门人窦威、贾琼、姚义受《礼》,温彦博、杜如晦、陈叔达受《乐》,杜淹、房乔、魏徵

受《书》,李靖、薛方士、裴晞、王珪受《诗》,叔恬受《元经》,董常、仇璋、薛收、程元备闻‘六经’之义。”^{[6]259}然而,受到长孙无忌与杜淹的斗争牵连,王通最终无缘史传。阮逸的推测或有几分道理,遗憾的是,后人对阮逸所注《中说》普遍缺少信任,阮逸所说也未能被接受^①。

《中说》自唐代流传下来,文字内容及篇章次序已较为混乱,其中,有关辨证王通事迹的文章向来颇受质疑:

今世所传本文多残缺,误以杜淹所撰《世家》为《中说》之序。又福畴于仲父凝得《关子明传》,凝因言关氏卜筮之验,且记房、魏与太宗论道之美,亦非《中说》后序也。盖同藏帙帙,卷目相乱,遂误为序焉……以意详测,《文中子世家》乃杜淹授与尚书陈叔达,编诸《隋书》而亡矣。关子明事,具于裴晞《先贤传》,今亦无存。^{[6]1-2}

据阮逸所作序文,北宋流传的《中说》以《世家》为序,《关子明传》为后序。《世家》是杜淹撰写;《关子明传》即《录关子明事》,王通之弟王凝所作。关子明,即关朗,以易学闻名于世,曾与王通祖上王虬论《易》。

仁宗中后期,以欧阳修、李觏、司马光、程颐、程颢为代表的儒学中坚日渐势大,纷纷致力于儒家道统的建构,王通再次成为关注的对象。此时士大夫更趋向理性,对历史人物不是一味地褒扬或贬损。譬如,李觏赞扬王通,却不忘批评其门生,称“文中子之言,圣人之徒也,传之者非其人”^{[7]42}。

总体而言,宋儒对王通的接受大抵可分为著述整理、思想辨析、事迹考辨等三种路径。柳开、欧阳修以思想为先,兼及王通事迹与著述;阮逸、李觏以文中子之书论其人;司马光则通过考辨人物事迹评述王通之思想。

《补传》写成后,最先有幸一睹的无疑是司马光好友。据《邵氏闻见后录》,邵博的祖父邵雍应是《补传》的第一读者。邵雍也以传赞的形式予以回应:“传(《补传》)成,文正公问予大父康节何如?康节赞之曰:‘小人无是,当世已弃。君子有非,万世犹讥。录其所是,弃其所非,君子有归;因其所非,弃其所是,君子几希。惜哉仲淹,寿不永乎。非其废是,瑕不掩瑜。虽

未至圣，其圣人之徒欤！”^{[8]32-33}。又云，“文正自兹数言文中子，故又特书于《通鉴》语中”，“文正之传，康节之赞，俱未行于世，予做具出之。”^{[8]32}

据其所言，司马光生前对文中子事迹甚为重视，“数言文中子”，想必对其人其事关注已久，又将文中子之事写入《资治通鉴》，弥补了王通正史无传的缺憾。至于邵博所说《补传》在撰成后“未行于世”，或可理解为没有刊行。因此，苏轼《司马文正公光行状》载司马光生前著述，有“《文集》八十卷”“《文中子传》一卷”^{[9]491-492}；南宋汪应辰《与何运使》云“顷承论及文中子，尝见《司马温公行状》，言有《文中子补传》一卷，比方得之，谨以录呈”^{[10]177}；《宋史·艺文志》云“司马光《潜虚》一卷；又《文中子传》一卷；《集注四家扬子》十三卷；《集注太玄经》六卷”^{[11]5173}。以上材料说明《补传》写成后，先是在司马光好友间流传。

由于党争以及后来的靖康之难，司马光诗文在结集、刊刻过程中多有遗失。陆心源《仪顾堂书目题跋》称《传家集》“谢克家、刘峤刊而上之，宋季，光州有版”，“此本八十卷，较光州本已少二十卷”，“《辞枢副疏》《论西夏疏》《张载私谥议》及《宋文鉴》所收《文中子传》皆不载”，又云“《文中子传》则文恭据《宋文鉴》补入”^{[12]155}。陆心源所说的光州本，即《直斋书录解題》所载一百卷本《传家集》^②。明刊本较之少了二十卷，因此，陆心源认为《传家集》刊刻后，在流传过程遗失了部分作品，其中包括《补传》。清人陈宏谋校刊本《司马文正公文集》中的《补传》，据《宋文鉴》补入，之后的整理本大多从之。

二、《补传》的纪事铨裁之法

与司马光同时代的释契嵩，曾撰有《书文中子传后》一文，澄清王通事迹：

读东臯子《王绩集》，知王氏果有续孔子六经，知房玄龄、杜如晦、李靖、董常、温彦博、魏徵、薛收、杜淹等，果文中子之弟子也。读刘煦《唐书·王勃传》，知文中子乃勃之祖，果曾作《元经》矣。绩死于贞观十八载，去其兄之世近，能言其事也。慨房、杜、温、魏、王勃皆不书一字以传文中子之贤，

而《隋书》复失书之，后世故以文中子之事不足信。^③

文中提及与王通事迹相关的史料有两种：一是王绩《游北山赋》自注；二是《旧唐书·王勃传》。王绩《游北山赋》夹有自注，记述王通生平梗概，云：“吾兄通，字仲淹，生于隋末，守道不仕，大业中，隐于此溪，续孔子六经近百余卷，门人弟子相趋成市。”^{[13]32}作为王通堂弟，王绩论兄长之事颇为不平：“仲淹以大业十三年卒于乡，予时年三十三，门人谥为文中子。及皇家受命，门人多至公辅，而文中子道未行于时。”^{[13]33}《旧唐书·王勃传》追溯王通之事，云：“（王勃）祖通，隋蜀郡司户书佐。大业末，弃官归，以著书讲学为业。依《春秋》体例，自获麟后，历秦、汉至于后魏，著纪年之书，谓之《元经》。又依《孔子家语》、扬雄《法言》例，为客主对答之说，号曰《中说》。”^{[14]5004}王勃是王通之孙，《旧唐书》为王勃立传，兼述王通著作，却没有提及王通生平。

北宋释契嵩的《书文中子传后》，主要采用《游北山赋》与《旧唐书》的记载，对《文中子世家》绝口不提。相比之下，司马光的史料视野更为开阔。《补传》称“（所记）皆通之《世家》及《中说》云尔”^{[15]1780}。《世家》即《文中子世家》，《中说》是王通语录，两种文献均为王通门生、后人所编，争议也多。

司马光《补传》的内容分为四个部分：文中子家世、文中子生平事迹、文中子生前言谈话语以及司马光的评论。文中子家世及其生平事迹主要以《世家》为“底本”，文中子语录出自《中说》。纪事部分，司马光并未照搬《世家》，而是旁采史传，以正《世家》不足。譬如，《世家》论文中子世系由来：

十八代祖殷，云中太守，家于祁，以《春秋》《周易》训乡里，为子孙资。十四代祖述，克播前烈，著《春秋义统》，公府辟不就。九代祖寓，遭愍、怀之难，遂东迁焉。寓生罕，罕生秀，皆以文学显。秀生二子，长曰玄谟，次曰玄则；玄谟以将略升，玄则以儒术进。玄则字彦法，即文中子六代祖也，仕宋，历太仆、国子博士……江左号王先生，受其道曰王先生业。于是大称儒门，世济厥美。先生生江州府君煥，煥生虬。

虬始北事魏,太和中为并州刺史,家河汾,曰晋阳穆公。穆公生同州刺史彦,曰同州府君。彦生济州刺史一,曰安康献公。安康献公生铜川府君,讳隆,字伯高,文中子之父也,传先生之业,教授门人千余。^{[6]268}

《补传》记述王氏家族之事较为谨慎:

文中子王通,字仲淹,河东龙门人。六代祖玄则,仕宋,历太仆、国子博士;兄玄谟,以将略显,而玄则用儒术进。玄则生煥,煥生蚪。齐高帝将受宋禅,诛袁粲,蚪由是北奔魏,魏孝文帝甚重之,累官至并州刺史,封晋阳公,谥曰穆,始家河、汾之间。蚪生彦,官至同州刺史。彦生杰,官至济州刺史,封安唐公,谥曰献。杰生隆(王通之父),字伯高,隋开皇初,以国子博士待诏云龙门。^{[15]1777}

《补传》有意纠正《世家》之弊,故删削不实之辞。譬如,《世家》追述王通十八世祖,而《补传》仅言及王通六世祖王玄则,至于《世家》所记六代以上之事,因其玄远而有意回避。《世家》称王氏“家于河汾”,司马光据《旧唐书·王勃传》,改称王通祖籍“龙门”。《补传》对《世家》又有增益。如《补传》称王蚪奔魏一事,即不见于《世家》所载。

《补传》论说精彩之处在于史实考辨。《补传》主要的史料来源是文中子《中说》和《世家》。两种史料均存在问题,《世家》记述得较为完整,征实性却有不足;史传虽可信,然记载不详。为使人物生平征实、完整,《补传》以杜淹《世家》为底本,兼采正史,以补订《世家》阙误。司马光对各种史料一视同仁,通过对比,择善而从,弥补各类文献的不足。

从史料选汰的角度,《补传》使用了类似《资治通鉴》的长编修史法,将有关传主的各种史料——包括正史和杂史,按时间为序甄选排比,在历史回溯中发挥史料的最大效能。司马光《进〈资治通鉴〉表》云:“遍阅旧史,旁采小说,简牍盈积,浩如烟海。”^{[16]9739}高似孙《纬略》云:“《通鉴》采正史之外,其用杂史诸书,凡二百二十二家。”^{[17]246}可见,在《资治通鉴》编撰之前,史料的搜集与整理作为基础性工作首先展开。司马光及其助手范祖禹、司马康等人在网罗各种材料的基础上

先成《长编》。《长编》涉及的史料十分广泛,司马光《与宋次道书》以及李焘《进续资治通鉴长编奏状》对此均有详述。

长编修史法要求史学家不但要有开阔的史料视野,还应具有较高的史料甄别能力。杂史、杂录中的史料固然有其价值,要有效使用,则需仔细斟酌。譬如,《补传》云:“唐室既兴,(王)凝与(王)福畴辈,依并时事,从而附益之(《中说》)也。”^{[15]1780}王凝是王通之弟,王福畴乃王通之子,司马光认为两人对《中说》多有增益。此外,据杜淹《世家》,王通门生众多,司马光也认为言过其实,云:“隋史,唐初为也,亦未尝载其(王通)名于儒林、隐逸之间,岂诸公皆忘师弃旧之人乎?何独其家以为名世之圣人,而外人皆莫之知也?”^{[15]1781}针对王福畴所云杜淹与长孙无忌有隙,陈叔达撰写《隋书》心畏长孙无忌,使得史传无载王通之事,司马光辨析道:“(陈)叔达,前宰相,与无忌位任相埒,何故畏之?魏征实总隋史,纵叔达曲避权威,征肯听之乎?”^{[15]1780}又云,“(杜)淹以贞观二年卒,十四年君集平高昌还而下狱,由是怨望,十七年谋反,诛。”^{[15]1781}言下之意,史传的阙载与政治无关,王福畴、王凝等人欲为父、兄张目,夸大王通声名,诸多历史疑问因此产生。

《补传》对于《中说》并非随意摘录,而是选取其中与宋儒道德价值相合之论,以图改善士风与世教:

美哉,艺也。君子志道、据德、依仁,然后游于艺也。

名愈消,德愈长,身愈退,道愈进,若人知之矣。

庄以待之,信以应之,来者勿拒,去者勿追,沉如也,则可。

善接小人,远而不疏,近而不狎,颓如也。

苏威好畜古器,通曰:“昔之好古者聚道,今之好古者聚物。”^{[15]1779-1780}

以上引文,说明司马光对王通的道德性命之说比较认可。当然,司马光对王通的思想学术也有批评。《补传》云:“余读其书,想其为人,诚好学笃行之儒。惜也其自任太重,其子弟誉之太过。使后之人莫之敢信也。”^{[15]1783}又云,“先王

之六经,不可胜学也,而又奚续焉?续之庸能出于其外乎?出则非经矣。苟无出而续之,则赘也。”^{[15] 1783}王通撰有《续六经》,在北宋时已亡佚。司马光认为王通续写“六经”是狗尾续貂,且认为王通思想中的非儒成分,容易流入释、道,司马光借此表达抵排佛、老的主张。当然,司马光并未将此一并归罪王通,而是认为王通门生企图为师门造势,致使“世人讥其僭而累其美”^{[15] 1783}。司马光补撰文中子传,正是要还原历史,给予王通客观评价,以正后人视听。

三、《补传》与传记书写的创新

隋开皇十三年(593年),隋文帝下诏禁止私撰国史^④,中央集权强化对史书编撰管控愈严。管控的方式包括完善史官体制、规范史述行为、打压私史编撰。唐宋两代,官方史学不断完善,然而,官史的强势并没有限制私史的发展。相反,各类私家史学著述蓬勃发展。据《新唐书·艺文志》以及《宋史·艺文志》的“传记”类目,传、录、事、状、叙(序)构成体式繁杂的传叙文类。传记名目的繁多意味着传记书写对象日益广泛,传记的内容更加丰富。譬如,在唐代,私下撰写的单篇传记并不多,宋代之后,单篇传记常被收入文人别集或文章选集。据统计,见于《文苑英华》的唐人传记约有三十余篇,《全宋文》收录的宋集传记多达二百余篇,其中不乏欧阳修《六一居士传》、苏轼《陈公弼传》、苏辙《巢谷传》等大家名篇。被收入文集的传记多属于私撰,相比正史传记,文人私传取材广泛,书写对象多为同代相知之人,内容体制不拘泥于成法。宋代之后的文人别集及文章总集,单立“传”体已为常态。文章选本或文体批评,多有探讨传记渊源流变,如南宋真德秀《文章正宗》称《史记》中《孟荀传》是传之“变体”,明代吴讷《文章辨体》称韩愈《毛颖传》是“变体之变”^{[18] 49}。在古文家看来,文集集中的传记由“史传”发展为“新传体”,已入集部文章的范畴。司马光《补传》属于文集传记,不同的是,《补传》书写对象是前朝人物,此在唐人私传中并不多见。

在写法上,《补传》也有新颖之处。一方面,《补传》兼有史传与史论的特点,作者以史实考

辨补正史之阙,又摘《中说》之言,评述传主思想,将史料考辨呈现于传记书写之中。史料选汰颇能体现传记书写者的求实的精神与学术素养。史料铨裁之优劣取决于作者史识,稍有不慎,会牵连政治。因此,国史编撰常照抄行状、家传、墓志,以此减省心力,规避风险^⑤。反观王通事迹,缺乏完整而可信的史料文献,《补传》辨明其事,还原史实,这种对历史人物的学术考辨,是《补传》的优势所在。另一方面,《补传》增强了传记的论说功能。史论赞本是纪传体史书不可或缺的一部分,然而,在日益僵化的史官体制下,史官的褒贬之义难以发挥。私家传记则能够更好地继承太史公“成一家之言”的传统。作者的主观意志成为显性的存在,记他人之事同样可以投射自我。如果说在史料选汰的过程中,作者是隐匿的“剪刀手”,那么,传记的论说则将作者推向文本的中心。《补传》有近一半篇幅用于论说,论说的内容包括王通的史实辨析、历史接受、著述及思想评价,传末又阐述《补传》写作目的,内容丰富,远超史传论赞。《补传》丰富的论说内涵,体现了北宋纪实文学崇尚理性、追求致用的鲜明特色。

《补传》深受道学家文章观念的影响。司马光自称不善于作文,《答陈允秘校书》云:“光未知足下之志,所欲学者古之文邪?古之道邪?若古之文,则某光平生不能为文,不敢强为之对,以欺足下;若古之道,则光与足下并肩以学于圣人。”^{[15] 1237}所谓“不能为文”,并非力之所不及,而是作者认为“道胜文不难自胜”,将文章道义价值置于文采之上。司马光的文章观念在两宋学界颇能找到知音。譬如,北宋“二程”、南宋朱熹皆以“实学”为“格物”基础,又以“事实”为“致知”途径,与司马光的思想学术可谓源流一致。

道学家的文道观念施用于文章,形成“中和笃实”的文章风格。

“中和笃实”的首要命意在于“中道”。司马光对儒家“中庸”思想尤为推崇,其《中和论》云:“中、和一物也,养之为中,发之为和。”“中者,天下之大本也,和者,天下之达道也。”^{[15] 1456}所谓“中和”,即是中庸。中庸讲求不为偏倚,就纪实类文字而言,便是在史料中求真,史义上守正。

譬如,《补传》摘引《中说》,对其中释、老之说多有批评,是“褒贬”精神在传记书写中的体现。

中和笃实又蕴含着“有为时用”的文章理念。治史考前世之鉴,文章为当世之用。宋儒学术、文章多求致用。苏辙《欧阳文忠公神道碑》云:“(欧阳修)从尹师鲁游,为古文,议论当世事。”^[19]¹⁴²⁵欧阳修倡导诗文革新,发挥古文的论说优势,实现致用之目的。对于司马光而言,《补传》的意义并非为某人扬名,而是要重树儒家道统,夯实儒学复兴的根基。

中和笃实在行文上具有文辞简要精准、逻辑周延细密、气韵质实厚重等特点。《补传》叙事部分平和质实,简练精确,体现了学者文章的严谨。论说部分以理运辞,层层析理,思辨缜密,自信可信。作者追求严谨的学术表达,行文简洁,语言朴实。《补传》虽无诗性的张扬,却有理性的光辉,是道胜文不难自胜的典范。南宋吕祖谦将其收入《宋文鉴》,便是最好的证明。

在《补传》之后,王令《段秀实太尉传》、吕南公《重修韩退之传》、晁说之《扬雄别传》、胡寅《子产传》《诸葛孔明传》、范浚《汉忠臣翟义传》相继而出。此类文章的共同特点,是作者以研究者的姿态深入写作,考辨前朝名贤事实,评价人格、思想及政治得失。由于所书对象通常存在历史争议,作者通常将史实探寻与史义建构呈现于文本。司马迁整齐百家杂语,成一家之言,《史记》中的《伯夷列传》《孟荀列传》也成为“一家之言”的典范。唐代之后的国史传记在制度约束中趋于板滞。以司马光的《补传》为代表的前朝人物传,旨在重倡一家之言的史学传统,体现了两宋私家纪实文学的变化。

《补传》提升了私家传记的文体地位。中唐以前,“耆旧传”“列女传”等旧体杂传,有叙而无论或叙多而论少,史料属性更为突出。在史家目录中,传记始终是“史传之余”,地位不高。中唐之后,韩愈、柳宗元、刘禹锡、白居易、陆龟蒙等人传记愈发具有集部文章的特质。自传、别传,如《五柳先生传》《陆文学小传》,以抒情言志为主,文学意味更强。北宋初期,王禹偁《乌先生传》《滁州五伯马进传》再续韩、柳传记之神韵。正如胡应麟《少室山房笔丛》所云:“唐以前作史者专精于史,以文为史之余波;唐以后能文

者泛滥于文,以史为文之一体。”^[20]¹³¹司马光《补传》一改“别传”“小传”的文体卑微,以学者姿态考辨事实,扬弃前人思想,自铸“中和笃实”的文章风格。与史传相比,传主的中心地位被弱化;与中唐以来所兴起的文集传记相比,《补传》所体现的严谨的学术风格、深刻的理论思辨,彰显纪实文学的理性色彩。经史与文学的距离取决于世人对“文”的认识。当“诗赋欲丽”成为文学的宗旨,经史的体制规范是区别于狭义文章的重要标识;当“文以载道”回归文学本位,经史学术“征实”“致用”等理念,则是集部文章的应有之义。

北宋中后期,私传创作愈加繁盛。记叙前朝人物的作品,如王令《段秀实太尉传》、吕南公《重修韩退之传》,心存现实致用之理想;当代人物传记,如欧阳修《桑怿传》、司马光《范景仁传》、苏轼《陈公弼传》,讲述作者与传主的交往经历,在他人之事中抒发己怀。南宋理学家的传记更加尊道崇实,如胡寅《诸葛亮传》、朱熹《刘子和传》、杜范《詹体仁传》,标举“实学”,倡导“致用”,与司马光的传记理念遥相呼应。顾炎武《日知录》云:“自宋以后,乃有为人立传者,侵史官之职。”^[21]¹¹⁰⁶顾氏之说意在表明宋代私家传记创作之盛,引申言之,则意味着经史之学渐入集部之文。在此过程中,《补传》的出现,为传记书写增添新体,也为纪实类散文开拓畛域。

注释

- ①南宋洪迈的《容斋随笔》便认为《中说》是阮逸伪作。详见洪迈《容斋随笔》(中华书局,2005年版),第227—228页。
- ②《直斋书录解題》卷十七云:“《传家集》,一百卷。丞相温国文正公涑水司马光君实撰。生于光州,故名,今光州有集本。”引文见陈振孙《直斋书录解題》,中华书局2015年版,第498页。
- ③释契嵩《镡津文集》又有《文中子碑》,于王通事迹甚略,止云“唐兴,得其弟子辈”,“文中子之弟子为天子相将,其教也播及于今”。相对《补传》,事迹较为简略。引文见释契嵩《镡津文集》卷十二,上海古籍出版社2016年版,第252—253页。
- ④《隋书》载隋文帝诏曰:“人间有撰集国史、臧否人物者,皆令禁绝。”详见魏徵《隋书》卷一,中华书局1973年版,第38页。
- ⑤《续资治通鉴长编》载曾巩任史官,神宗皇帝告诫其不要在史书中大发议论:“(元丰四年八月庚申)史馆修撰曾巩兼同判太常寺,诏公专典史事,更

不预《两朝史》。上曰：‘修史最为难事，如鲁史亦止备录国史，待孔子然后笔削。司马迁材足以开物，犹止记君臣善恶之迹，为实录而已。’王珪曰：‘近修《唐书》，褒贬亦甚无法。’上曰：‘唐太宗治僭乱以一天下，如房、魏之徒，宋祁、欧阳修辈尚不能窥其浅深，及所以成就功业之实。为史官者，材不足以过其一代之人，不若实录事迹，以待贤人去取褒贬尔。’”可见，即便是皇帝，也不支持在史书的修撰中属入史官一己之见。引文见李焘《续资治通鉴长编》卷三百十五，中华书局1995年版，第7619页。

参考文献

- [1] 詹杭伦.论司马光《温国文正公文集》中的几篇传记[J].北京工业大学学报.2015(1):44-49.
- [2] 李翱.李文公集[M]//四库提要著录丛书.北京:北京出版社,2011.
- [3] 皮日休.皮子文藪[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [4] 黎靖德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [5] 柳开.河东集[M]//影印文渊阁四库全书.台北:台湾商务印书馆,1985.
- [6] 张沛撰.中说校注[M].北京:中华书局,2013.
- [7] 曾枣庄等.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [8] 邵博.邵氏闻见后录[M].北京:中华书局,2017.
- [9] 苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [10] 汪应辰.文定集[M]//丛书集成初编.北京:中华书局,1986.
- [11] 脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [12] 陆心源著,冯惠民整理.仪顾堂书目题跋汇编[M].北京:中华书局,2009.
- [13] 王绩.王无功集[M].北京:中华书局,1985.
- [14] 刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [15] 司马光.司马光全集[M].成都:四川大学出版社,2010.
- [16] 司马光.资治通鉴[M].李文泽,霞绍晖,点校.北京:中华书局,2011.
- [17] 高似孙著,左洪涛校注.纬略校注[M].杭州:浙江大学出版社,2012.
- [18] 吴讷.文章辨体序说[M].于北山,校点.北京:人民文学出版社,1962.
- [19] 苏辙.栞城集[M].上海:上海书店出版社,1987.
- [20] 胡应麟.少室山房笔丛[M].上海:上海书店出版社,2009.
- [21] 顾炎武著,黄汝成集释,奕保群,吕宗力校点.日知录集释[M].上海:上海古籍出版社,2013.

The Study of Sima Guang's *WenZhongzi Biography*

Sun Wenqi

Abstract: The Biography of WenZhongzi which was written by Sima Guang was an innovative works. Before Sima Guang, some biographies in anthologies had been mostly contemporary figures; after the biography of WenZhongzi, the phenomenon of rewritten the biographies of celebrities in the past gradually increased. WenZhongzi was Wang Tong who was important figure in the inheritance of Confucianism, however, because of some reasons about politics and history, the life story of Wang Tong was not clear, the *Zhong Shuo* which recorded the speech of WenZhongzi had to do with lots of controversies. In this case, Sima Guang applied the method of compiled *Zi Zhi Tong Jian* to *Wen Zhongzi biography* and researched the historical facts in realistic attitude. It was to solve the disputes about Wang Tong life. The Study of historical materials behind the original creation were presented in the text. In terms of article structure, Sima Guang enhanced discussion function of biography. The study of historical materials and the evaluation of human thought were supported and merged each other, the pattern of narrative biography was changed. *WenZhongzi biography* was literature classic in the influence of academic: rigorous historical attitude endowed the works with a style of “harmony and sincerity”; independent historical perspective re-established the historical tradition of biographies. The development of subject matter and written style of *WenZhongzi biography* was to add new style for biography and to expand the content for prose.

Key words: Sima Guang; *WenZhongzi Biography*; *Zhong Shuo*; Biography

[责任编辑/周 舟]



北宋东京城郊的礼仪活动与农业生产*

黄嘉福

摘要:北宋以皇帝为中心的田猎、校阅、观稼、耕耤等王室礼仪活动多发生于东京城郊农业生产区域内,活动地点和区域的选择时有变化,这种变化在一定程度上对京郊农业产生了影响,但却不会改变京郊地区以农业生产为主的发展模式。终北宋之世,东京城郊最主要的功能始终是经济功能,不会因田猎、校阅、观稼、耕耤等礼仪活动的举行与变动而发生实质性变化,农业生产也并未发生过结构性“转型”。北宋东京城郊以农业生产为主的发展模式是汉唐以来的都城和多数一般城市城郊发展模式的继承与延续。

关键词:北宋;东京;城郊;农业

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0122-06

城郊发展模式与城市(尤其是都城)发展道路是研究历史时期社会经济发展变化的关键问题。北宋东京是该时期兼具政治、经济、文化等显著优势的大型城市之一。既有研究成果侧重于城市本身,对城郊的讨论相对有限^①。近有梁建国《北宋东京近郊的农业转型》一文,以田猎、校阅、观稼、耕耤等礼仪活动的地理位置变迁为视角,探讨了北宋东京近郊农业的恢复、发展与转型,比较了北宋东京与唐代长安、北宋东京与同时期一般城市城郊农业之间的差异,分析了东京城郊发展模式与城市发展道路^{[1] 65-75}。然而,关于田猎、校阅、观稼、耕耤等礼仪活动的地理位置变迁及其缘由,梁文的认识、理解与历史事实间存在明显出入。在梳理田猎等礼仪活动基本史实的前提下,笔者试图讨论北宋东京城郊农业生产与王室礼仪活动之间的联系,进而对京郊发展模式与城市发展道路提出自己的认识与理解。

一、京郊土地利用方式的变化

草地、荒地、耕地、园林、聚落是北宋东京城郊最主要的土地利用方式。其中,草地与荒地均存在向耕地转化的趋势。景德四年(1007年)六月庚申,真宗准许贫民耕垦“京城四郊田园旷土”^{[2] 1465}。天禧元年(1017年)八月丙子,又诏令“京城四郊禁围草地,悉纵民耕垦畜牧”^{[2] 2076}。北宋统治者常鼓励民众垦辟耕地^{[3] 660},且垦辟区域不限于东京城郊。至道元年(995年)六月丁酉,太宗以诏令形式鼓励民众积极租佃“诸道州府军管内”未被耕垦的土地^{[3] 659-660}。咸平六年(1003年)三月壬辰,真宗将颍州1500余顷荒地赐予民众垦殖^{[2] 1184}。仁宗嘉祐年间,知唐州事比部员外郎赵尚宽组织民众开垦租佃万余顷土地^{[2] 4637}。类似的政府行为还有很多,主要指向三方面的社会经济问题:

其一,人口流动。至道年间,因五代以来民众

收稿日期:2021-08-17

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“中国历史农业地理研究”(13AZD033)、中央高校基本科研业务费专项资金资助(Supported by the Fundamental Research Funds For the Central Universities)陕西师范大学研究生创新基金博士重点项目“两宋劝农制度与实践研究”(2020CBWZ001)阶段性成果。

作者简介:黄嘉福,男,陕西师范大学西北历史环境与经济社会发展研究院博士研究生(陕西西安 710119)。

多“舍本趋末”，流动频繁，导致大量田地荒芜，太宗时常思考“驱民于南亩，致于富庶”的良策^{[4]723}。民众定居某地，减少流动，便于户籍管理；耕垦田地，生产粮食，对立国之初的北宋王朝大有裨益。因此，太宗及其之后的北宋皇帝准许民众租佃受政府控制的土地（包括前引京郊“田园旷土”及“禁围草地”）是在使民众安居乐业的主旨下一贯推行的社会经济政策。

其二，土地兼并。北宋中央、地方政府将土地赋予民众耕垦与土地兼并剧烈的宏观社会经济背景相关^{[5]82-98}。以草地为例，至道二年（996年）闰七月丁丑，中央政府命令“邢州监牧草地为民所占佃者，俟秋成收刈毕，并以入官，更以他处闲田给之”^{[4]737-738}。但大中祥符三年（1010年）八月辛酉，面对同样的问题，中央政府的决策大不相同——一面默许民众继续“占佃”，一面谋划设置新的牧马草地^{[3]678}。嘉祐六年（1061年），缘于“监牧马旧管地甚多，自来界至不明，官私作弊积久，为民间侵占耕种，年岁已深”^{[6]1711}，欧阳修主张放弃追究侵耕原委。民众侵耕或租佃牧马草地对官方畜牧业的影响有消极的一面，如牧马草地面积萎缩，影响畜牧业的发展；也有积极的一面，如向侵耕或租佃牧马草地的民众征收“草粟”等物，“以备寒月之用”^{[7]2434}。如何处理民众侵耕或租佃牧马草地的问题，取决于中央、地方政府对上述利弊的权衡与抉择。与欧阳修一样，文彦博等要臣积极支持民众的租佃行为：

太仆寺在京苑坊监牧马草地，其间甚有自来水占、牧马不到去处，系人户断扑，租佃客、贫民采捕蒲鱼，种植莲藕，入城货卖，以资口食。今闻太仆寺为系牧马地内一例勾收入官。臣闻本寺官及供到细状，称上件水占牧地，可以依旧令人断课，租佃济贫民，并无妨碍。况今来下民艰食之际。伏望圣慈特降指挥，令依旧出课租扑，以纾近京贫下之民。^{[8]798-799}

这则记载反映了东京城郊仍有大量民众以租佃经营牧马草地为生的事实。前述景德、天禧年间将“田园旷土”“禁围草地”赋予民众耕垦放牧和大中祥符、元祐年间对民众侵耕或租佃经营牧马草地的承认与支持皆有缓解民众生存压力的积极作用。

其三，社会经济改革。北宋前期，东京“比汉唐京邑，民庶十倍”^{[9]2321}。其中，军队与战马均数

以万计。为供养战马，中央政府圈定京郊大量土地作为官方牧马草地。牧马草地之外的土地中，既有皇家园林及祭祀场所（如先农坛）建设用地，又有私人园林、乡村聚落和粮食生产用地。熙宁以前，官府已将不少牧马草地赋予民众耕垦。熙宁以后，缘于马政改革，大量牧马草地进一步被官府赋予民众耕垦畜牧^{[10]148-161}。同时，通过淤田，官府将京郊大量沿河荒闲土地改造为耕地^{[11]83-84}，以供官私群体耕垦。

由上可知，北宋东京城郊土地利用方式变化过程大致为：熙宁以前，草地、荒地、聚落、园林和耕地并存，且草地与荒地逐渐转化为耕地。熙宁以后，监牧逐渐被裁撤殆尽，且牧马草地大多已由政府控制变为私人控制，或被改造为耕地，或继续用作牧地。荒地转化为耕地的进程逐渐趋于稳定，耕地成为京郊最主要的生产性用地，农业生产成为京郊发展的主要模式。

二、田猎活动与京郊农业关系

太祖、太宗、真宗和仁宗频繁举行的田猎活动多遵循时令，符合礼仪规范。《政和五礼新仪》“军礼”下有“皇帝田猎仪”一节^{[12]710-714}，说明北宋时期皇帝的田猎是一种礼仪活动。太平兴国三年（978年）四月丙辰，太宗下令禁止百姓于每年二月至九月间外出捕猎^{[3]731}，以保障野生动物顺利繁衍生息。实际上，太宗朝至仁宗朝的田猎活动多在十月至十二月间举行，具有一定的表率意义。雍熙二年（985年），太宗诏令优先将田猎所获猎物“付有司荐飨宗庙，永以为式”^{[4]401}。真宗与仁宗都曾接受并遵循此礼仪规范。

太祖朝至仁宗朝田猎区域或地点的选择与变动亦符合礼仪规范。《政和五礼新仪》载：“皇帝田猎于近郊。”^{[12]710}多数文献将皇帝田猎区域标注为“近郊”。少数文献中，一部分标注为“西郊”（如雍熙四年十二月庚戌条^{[4]529}）和“北郊”（如乾德二年十二月十九日条^{[13]2706}），均是将“近郊”范围初步具体化的结果。另一部分标注为“杨村”（如庆历五年十月庚午条^{[2]3804}）“东韩村”（如庆历六年十一月辛丑条^{[13]2711}）等更具体的地点，这些地点均在“近郊”的合理范围内。

田猎区域或地点的选择与变动以猎物聚集程度为主要依据，多在京郊农业生产区域内。庆历六年（1046年）十一月，仁宗率军队围猎于开封城

南东韩村。田猎队伍时常遇到误入围场的农民及其畜养的牲畜。在棘店镇整顿休息期间,仁宗询问了前来观瞻的农民家中人口及土地生产状况。田猎结束后,仁宗免去围场内的农民田地一年租税^{[2]3854}。说明田猎之前,临时设定的东韩村围场内已有农业生产。也说明田猎区域或地点的选择不以有无农业生产为转移。猎物聚集区域的变化直接影响着田猎区域或地点的变动。只有在猎物大量聚集的前提下,才可能出现类似于“丘山大委虞中获”“万刀封肉恣燔炙”^{[14]227}的场面。

京郊田猎作为王室相对固定的礼仪性活动,与农业生产并不存在此退彼进的关系。田猎可能会对京郊农业产生局部影响,但涉及区域有限不会对京郊农业造成根本性破坏,也不会因农业生产的需求而被废止。

三、校阅地点的选择与京郊农业生产区

北宋时期的校阅活动可分为礼仪性校阅和日常性校阅,“日阅与大阅不同”^{[15]171}。“日阅”即日常性校阅。“大阅”即礼仪性校阅。《宋史》^{[9]2830-2836}《宋会要辑稿》^{[16]661-676}等文献反映的、举行于京郊且皇帝亲自参与的就是礼仪性校阅活动。二者性质不同,地点也不同。其中,礼仪性校阅活动的区域或地点均在京郊农业生产区域内,有相对固定的也有临时选定的,并不以京郊农业生产为转移。

北宋时期,日常性校阅活动频繁举行,活动区域或地点相对固定。主要有:其一,便殿。建隆年间,太祖曾于便殿校阅“骁锐之士”。此次校阅的情景与意义可从《太祖皇帝阅武便殿颂》^{[17]406-407}中窥见一斑。其二,后苑。太宗曾频繁校阅禁军于便殿和后苑^{[2]412}。因面积有限,便殿和后苑仅可举行小规模日常性校阅活动,难以举行数万乃至数十万将士参与的礼仪性校阅活动。

北宋礼仪性校阅活动次数有限,活动区域或地点有相对固定和临时选定的两类。相对固定的场所主要有:其一,西郊。建隆三年(962年),太祖两度“大阅于西郊”“顺时令而讲武”^{[2]74}。“顺时令”是指不影响京郊农业生产与民众生活秩序。其二,西郊杨村。太平兴国初年,太宗下令修筑杨村讲武台,以备校阅^{[2]413}。咸平六年(1003年),真宗赴杨村讲武台观看兵器试验^{[18]35}。这说明讲武台已是一处专门的军事训练场地。临时选定的场

所也有两处,均位于农业生产区。一为东郊东武村。咸平二年(999年)八月丙寅,真宗在临时设置的东武村广场^{[16]662-662}校阅二十万禁军^{[2]960-961}。时人王禹偁作《大阅赋》:

鹰隼击,虹霓收,隕箚飞乎原隰,嘉禾敛乎田畴。因农隙而顺时令,数军实而修戎政。野庐设次,旬师奔命。御幄立而天开,教场平而霜劲。^{[19]8}

校阅后,真宗下令撤除东武村广场,恢复该地的农业生产,且蠲免广场范围内民田的租税。二为南郊荆家陂。熙宁八年(1075年),神宗在此校阅禁军^{[20]518}。荆家陂也是在大片田地上临时设置的校阅场所^{[2]6560}。综上,太宗朝设置的杨村讲武台较稳定,至真宗朝仍在沿用。真宗朝的东武村广场及神宗朝的荆家陂均为临时校阅场所,都是在京郊农业生产区域内临时选定的。

四、观稼变化与农业生产的稳定

观稼活动可分为京郊观稼和后苑观稼。皇祐以前,京郊观稼与后苑观稼共存。皇祐以后,后苑观稼仍在延续,而京郊观稼逐渐被弃用。无论于何处观稼,都能够表现出皇帝对天下农业生产的重视^{[21]142}。经过北宋中前期的实践,如在宫殿后苑管理区域内种植粮食作物(金华殿种麦,玉宸殿种稻^{[13]1456})、修建观稼设施、皇帝频频观稼等,后苑观稼已逐渐融入皇帝的日常政治生活。这可能是后苑观稼被保留,京郊观稼被弃用的主要原因。

后苑观稼贯通始终、京郊观稼从有到无的过程也是京城内外农业生产趋于稳定的过程。以京郊农业为例:

一方面,皇祐以后,京郊皇家园林内仍种有稻麦等粮食作物^{[22]328-336}。仁宗朝的宋庠曾请将玉津园、琼林苑、瑞圣园等京郊皇家园林内的大量闲地“垦为公田”:

于苑中择上腴之地,播五谷之种,谨耘耔之法,慎登获之勤,每春种秋敛之。陛下顺时乘輿亲省,徜徉畎亩,因行劳赐。一以奉国大事,一以劝民力农。^{[23]645}

玉津园等处的庄稼有辅助国家祭祀的独特价值,也有供皇帝“顺时乘輿亲省”的积极意义。宋氏的提议最终获得准许。熙宁六年(1073年)八月己丑,神宗诏令“后苑及四园苑”供应“荐新”物品,如米、麦等^{[2]5995}。“四园苑”指东京城郊的宜春苑、

玉津园、琼林苑和瑞圣园。说明自宋氏奏请获得准许至熙宁六年间,京郊诸园苑种植有谷、麦等粮食作物。元丰三年(1080年),籍田令辛公佑奉命于玉津园南新设十余顷籍田。次年,籍田“九谷皆稔”^{[13]1458}。张舜民《和吕与叔观籍田三绝》之一:“南薰门外禾千亩,观稼亭前柳四垂。茱萸满盘新熟酒,年年妆点早秋时。”^{[24]129}表明籍田已具备供皇帝出郊观稼的条件。

另一方面,除皇家园林外,京郊仍有较多官私田地。天圣七年(1029年)三月丙戌,因京郊民田庄稼受雨水过多影响而腐坏,仁宗对农民的日常饮食十分担忧^{[2]2506}。绍圣元年(1094年)七月丙辰,连日降雨后,哲宗派遣中使查看京郊庄稼生长状况,发现地势低洼的东郊田地里的庄稼已遭损失,地势较高的北郊田地里的庄稼状况良好^{[7]2957-2958}。宣和元年(1119年)六月,由于洪涝灾害,京郊损失惨重。朝廷组织人员“去都城十余里决汴渠灌田野间,以杀水势”^{[25]690}。说明京郊存在种植粮食作物的大量田地。而且这些田地的总规模仍有扩张的倾向。扩张的主要途径有:其一,“侵耕”。如“侵耕”礼仪设施场地^{[2]4198}。其二,通过“淤田”方式改造京郊土地^{[2]5370}。其三,将政府控制下未种植粮食作物的京郊土地赋予民众耕垦租佃^{[2]5506}。可见,北宋中后期,京郊仍有大量田地,且这些田地以种植粮食作物为主。

五、籍田方位的改变与京郊农业生产用地的变化

北宋籍田存在由东郊转移至南郊的方位变化。有学者认为园圃业挤占并“取代”了东郊籍田的田地^{[1]73},因此籍田才由东郊转移至南郊。其主要依据为“大抵都城左近,皆是园圃,百里之内,并无闲地”^{[26]613}。该记载出自《东京梦华录》“收灯都人出城探春”一节。该节文字重点记述与春游直接相关的地点、人物与风景。在《东京梦华录》的框架结构中,依照时间先后顺序,该节被安插在元宵与清明之间。北宋时期,华北平原的粮食作物以冬小麦、粟为主^{[27]342-348}。冬小麦大约每年九月至十月间播种,次年五月至六月间成熟。京都之人春游时,冬小麦仍在田地里生长。因此,上述引文描述的是一幅麦田之外多是园圃的景象。除麦田与园圃外,京郊少有甚至没有“闲地”,这才是对这则记载所包含的内外景象的完整理解。

北宋东郊籍田创自雍熙四年(987年)^{[4]504},至少明道二年(1033年)^{[2]2605}仍然存在。元丰二年(1084年)十月,缘于籍田和贮藏籍田出产谷物的神仓“久废不设”,导致“凡祭祀之所用,皆索诸市”,廷臣奏请设置千亩籍田及神仓于京师东南郊^{[2]7309}。但最终设置的籍田不在京城东南,而在城南。城南籍田原为玉津园南十余顷土地,且这些土地皆处于政府的直接控制下。据此,笔者推测元丰年间之所以未依照原计划在东南郊设置籍田,是因为东南郊缺乏受政府直接控制的大规模的成片田地。籍田,又作藉田、籍田、帝籍、千亩等,自西周以来均为受政府控制且出产谷物主要用作国家祭祀的田地,可参考清华简《系年》记载:

昔周武王监观商王之不恭上帝,禋祀不寅,乃作帝籍,以登祀上帝天神,名之曰“千亩”,以克反商邑,敷政天下。^{[28]57}

耕籍礼由西周延续至北宋,始终保持一定的稳定性,如籍田及其性质。因为关乎国家祭祀,所以籍田方位不宜轻易改动。之所以北宋籍田从京师东郊转移至南郊,主要是因为:

其一,东郊地势低,易遭受大雨大水带来的不利影响。前已述及,连日降雨后,东郊田地里的庄稼已遭损失,说明东郊农业生产应对大雨大水的能力较弱。北宋时,京师水旱频仍的事实^{[29]381-422}可为明道之后东郊籍田“久废不设”的缘由提供相对合理的解释。

其二,东郊籍田遭侵耕。上文已论及该问题。北宋时,开封城郊祭祀场所普遍遭侵耕。东郊籍田既是礼仪场所,又是具备农业生产条件的田地,被民众侵耕的可能性很大。

其三,东郊耕籍礼仪场所如籍田、先农坛等与公私坟墓用地矛盾尖锐。皇祐二年(1050年)十月,以庆历七年(1047年)八月札子《王简祖坟在九宫坛,乞依典故移改九宫、贵神、朝日坛》为契机,朝中大臣们就如何处理郊坛等王朝礼仪设施用地与公私坟墓用地的尖锐矛盾展开了激烈争论。其中,太常寺官员的分析与主张最为妥当:

今京城侧近,坟墓相属。若据礼式,一坛之地,方阔六百步无坟莹始为吉土,不惟近城无地可择,兼久来祠祀之所,一旦骤此移改,深恐神灵不安。今乞天地五郊坛依礼部式,三百步内止绝不得埋葬外,其诸大中小祠神坛,并依淳化四年敕立定坛壝步数外,更依

令文,墙外三十步不得耕种及有葬埋。^{[30]375}农业生产与公私坟墓用地是京郊礼仪设施用地变化的重要因素之一。皇祐年间,合乎规章制度的京郊农业生产与公私坟墓用地已接近饱和状态。为避免礼仪设施用地遭侵占,太常寺重申既有的规章制度。但当面对诸如王简等权势的现实挑战时,太常寺、礼部及原有的规章制度都有可能给予让步。这种让步可能是朝廷废弃东郊耜田而新设南郊耜田的深层原因。

结 论

综上所述,关于北宋东京城郊礼仪活动与农业生产的关系,本文的主要观点如下:

其一,东京城郊土地不存在“从旷土到耕地”^{[1]66-67}的整体变化。北宋中后期,耕地逐渐成为东京城郊最主要的生产性用地。

其二,孙方圆认为北宋田猎礼仪的废除对京郊农业生产的价值有限,不宜高估。^{[31]294-308}在此基础上,笔者认为田猎活动与农业生产不是此退彼进的关系。具体来说,田猎活动区域或地点的选择与变动不以京郊有无农业生产活动为转移。

其三,北宋时期,日常性校阅在后苑等非正式校阅场所举行,礼仪性校阅在京郊举行。礼仪性校阅活动不存在“从京郊到后殿”^{[1]68}的转移过程。另外,礼仪性校阅活动场所是在京郊农业生产区域内临时选定的。

其四,后苑观稼贯通始终、京郊观稼从有到无的过程是京城内外农业生产趋于稳定的过程。京城内的后苑是农业生产的区域,也是皇帝时常临幸的场所。京郊除了皇家园林,还有大量官私田地,都种植有稻、麦、粟等粮食作物。因此,京郊观稼逐渐被弃用,不是因为京郊“没有庄稼可供观瞻”^{[1]71},而是因为后苑观稼条件逐渐完善。

其五,北宋时期,京郊耕地增多且在生产性用地中逐渐占据主要地位。一方面,京郊并未“放弃粮食作物种植”^{[1]71}。园圃业的有限分布^{[32]10-17}远未达到能够取代粮食作物^{[1]71-72}的程度。另一方面,耜田从东郊转移到南郊可能与东郊耜田遭侵占、东郊官私用地紧张、地势较低的东郊易受大雨大水影响有关,与园圃业的兴起没有直接和必然的联系。

农业是北宋东京城郊最主要的产业。京郊民众的粮食需求是此产业产生并稳定发展的主要动

力。从南方漕运至东京的大量粮食主要供应城内宗室、官僚、平民和数以万计的禁军及其家属^{[33]84-102},基本很少惠及京郊民众^{[34]59-67}。对京城而言,城郊的社会经济价值体现在人口、土地和赋税上。城墙内外民众的生存方式与行为习惯差异显著^{[35]188-200}。京郊农业的主要意义是满足当地民众的粮食需求^{[36]377-393}和完成典章制度赋予的赋税任务。总之,东京城郊最主要的功能始终是经济功能,不会因为田猎、校阅、观稼、耕耜等礼仪活动的举行与变动而发生实质性变化。终北宋之世,东京城郊农业并未发生过结构性“转型”^{[1]65-75}。北宋东京城郊以农业生产为主的发展模式是汉唐以来的都城和多数一般城市城郊发展模式的继承与延续。唐宋社会经济可能确实存在这样或那样的差异^②。但就京郊农业生产和城郊发展模式来看,唐宋之间不存在根本性差异。

注释

- ①吴涛:《北宋都城东京》,河南人民出版社1984年版,第1-173页;周宝珠:《宋代东京研究》,河南大学出版社1992年版,第1-725页;程遂营:《唐宋开封生态环境研究》,中国社会科学出版社2002年版,第1-244页;刘春迎:《北宋东京城研究》,科学出版社2004年版,第1-395页;久保田和男著,郭万平译:《宋代开封研究》,上海古籍出版社2010年版,第1-282页;金相范:《北宋都城东京的礼仪空间与城市景观》,载姜锡东主编:《宋史研究论丛》第23辑,科学出版社2018年版,第117-138页。
- ②李华瑞主编:《“唐宋变革论”的由来与发展》,天津古籍出版社2010年版,第1-509页;林文勋:《唐宋社会变革论纲》,人民出版社2011年版,第1-340页;宫崎市定著,张学锋、马云超译,《从部曲到佃户:唐宋间社会变革的一个侧面》,上海古籍出版社2018年版,第1-86页。

参考文献

- [1]梁建国.北宋东京近郊的农业转型[J].中山大学学报(社会科学版),2020(6):65-75.
- [2]李焘著,上海师大古籍所,华东师大古籍所点校.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [3]佚名著,司义祖整理.宋大诏令集[M].北京:中华书局,1962.
- [4]钱若水著,范学辉校注.宋太宗皇帝实录[M].北京:中华书局,2012.
- [5]李华瑞.宋代的土地政策与抑制“兼并”[M]//李华瑞.宋夏史探知集.北京:中国社会科学出版社,2020.
- [6]欧阳修著,李逸安点校.欧阳修全集[M].北京:中华书局,2001.

- [7]杨仲良.续资治通鉴长编纪事本末[M].北京:北京图书馆出版社,2003.
- [8]文彦博撰,申利校注.文彦博集校注[M].北京:中华书局,2016.
- [9]脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [10]魏天安.宋代官营经济史[M].北京:人民出版社,2011.
- [11]漆侠.宋代经济史[M].北京:中华书局,2009.
- [12]郑居中.政和五礼新仪[M]//景印文渊阁四库全书:647册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [13]王应麟.玉海[M].扬州:广陵书社,2016.
- [14]韩琦.安阳集[M]//景印文渊阁四库全书:1089册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [15]曹彦约.昌谷集[M]//景印文渊阁四库全书:1167册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [16]徐松撰,刘琳,刁忠民,舒大刚等点校.宋会要辑稿[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [17]吕祖谦.东莱集[M]//景印文渊阁四库全书:1150册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [18]陈思.两宋名贤小集[M]//四川大学古籍整理研究所.宋集珍本丛刊:101册.北京:线装书局,2004.
- [19]王禹偁.小畜集[M]//景印文渊阁四库全书:1086册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [20]陈均.宋九朝编年备要[M]//景印文渊阁四库全书:328册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [21]林嗣.古今源流至论[M]//四库类书丛刊.上海:上海古籍出版社,1992.
- [22]曾雄生.宋代的城市与农业[M]//姜锡东,李华瑞.宋史研究论丛:6辑.保定:河北大学出版社,2005.
- [23]宋庠.元宪集[M]//景印文渊阁四库全书:1087册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [24]张舜民著,李之亮校笺.张舜民诗集[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,1989.
- [25]李纲.梁溪集[M]//景印文渊阁四库全书:1126册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [26]孟元老著,伊永文笺注.东京梦华录[M].北京:中华书局,2006.
- [27]韩茂莉.中国历史农业地理[M].北京:北京大学出版社,2012.
- [28]李学勤等.出土简帛与古史再建[M].北京:经济科学出版社,2017.
- [29]程民生.北宋开封气象编年史[M].北京:人民出版社,2012.
- [30]欧阳修.太常因革礼[M]//续修四库全书:821册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [31]孙方圆.北宋废止皇帝“田猎”之礼考述[M]//李华瑞.宋辽西夏金史青蓝集.北京:中国社会科学出版社,2017.
- [32]李天石,王淳航.北宋东京种植蔬菜土地分布影响因素之分析[J].中国社会经济史研究,2012(3):10-17.
- [33]久保田和男.宋代开封研究[M].郭万平,译.上海:上海古籍出版社,2010.
- [34]周建明.北宋漕运与东京人口[J].广西师范大学学报(哲学社会科学版),1989(2):59-67.
- [35]库恩.儒家统治的时代:宋的转型[M].李文锋,译.北京:中信出版社,2016.
- [36]高楠.宋代乡民的致富之道:以农致富[M]//姜锡东.宋史研究论丛:11辑.保定:河北大学出版社,2010.

Etiquette Activities and Agricultural Production in the Suburbs of Dongjing in the Northern Song Dynasty

Huang Jiafu

Abstract: The royal etiquette activities, such as hunting, parade, crop-watching and farming, centered on emperor in the Northern Song Dynasty, mostly occurred in the agricultural production areas in the suburbs of Dongjing. There were changes in the selection of activities locations and regions that has an impact on agriculture in the suburbs of Dongjing to some extent, but would not change the development mode of agricultural production in the suburbs of Dongjing. The main function of the suburbs of Dongjing was always the economic function centered on agricultural production, and there would be no substantive changes due to the holding and changes of ritual activities such as hunting, parade, crop-watching and farming, and agricultural production has not undergone structural transformation. The suburban development model of Dongjing in the Northern Song Dynasty was the inheritance and continuation of the metropolitan suburban development model from Han to Tang Dynasties.

Key words: Northern Song Dynasty; Dongjing; suburb; agricultural

[责任编辑/知 然]

2021年(总第49~54期)总目录

(作者后括号内分别为期号、页码)

·建党百年专题·

价值观的含义及其与美好生活的关系 江 畅 夏晨朗(3·5)
 中国特色社会主义文化自信问题再探讨 余卫国(4·5)
 习近平关于中国特色社会主义文化建设重要论述的历史渊源
 周建新 杨玉凤(5·5)
 建党百年与改革开放初期中国电影发展探析
 周 星 张黎歆(5·11)

术有专攻与天容万物:传统何以再生 管 宁(6·5)

·当代文化·

当代中国文化自信的具体总体性 金民卿(1·5)
 论“一带一路”沿线国家文化交流互鉴的共情效应 江 凌(1·13)
 中国大运河文化表征与传播创新研究 秦宗财 杨郑一(3·67)
 基于数字媒介的文化遗产传播研究 秦 枫(3·74)

·文明探源·

禹羌华夏说 易 华(1·21)
 早期夏文化和夏初历史 魏继印(1·30)
 封土于社与大合祀的祭义 曹胜高(2·24)
 星土分野说的理论建构与礼乐文化的融合 王洪军(2·32)
 黄帝淳化虫蛾与双槐树牙雕蚕 陈隆文(3·13)
 二里头文化:华夏正统的缔造者 曹兵武(3·21)
 三星堆文明形成的年代和机制 朱乃诚(4·13)
 浅谈陶寺文明的“美食政治”现象 何 努(4·22)
 关于齐家文化的几点思考 韩高年(4·29)
 论中国早期文化互动及华夏民族多元一体格局的早期演进
 刘俊男(5·20)

史前中原文明的文化特质与文化观 曹建墩(5·32)
 史前海岱地区大口尊传播路径研究 徐昭峰 王凯凯(6·16)
 论大禹和夷夏联盟的禅让制度 李竞恒(6·25)

·思想文化·

殷周祭祖礼的因革与《周颂》的礼乐性质 马银琴(1·38)
 《左传》的政治伦理思想探析 吴灿新(1·51)
 墨家之义道及其伦理精神 陈乔见(2·44)
 论王阳明“调摄为主”的柔性治理思想 胡发贵(2·54)
 《老子》新知——从文本到思想 郑 开 曹 峰 丁四新(3·27)
 老庄道家治理之道新解 涂可国(3·38)
 法家法本体初论 康中乾(4·37)
 老子“不言之教”探析 谢阳举 秦 晓(4·44)
 中国传统政治思想的伦理主义特质 李建华 江梓豪(5·40)
 相似文本·思想亲缘·曾思孟关系 杨海文(5·49)
 先秦儒家政治哲学的整体性思维架构及其理论特征 李友广(6·33)
 黄老道家的正名和无为而治思想 陈 徽(6·44)

·宋文化研究·

金朝“民族”礼仪与“汉化亡国说”辨误 汤勤福(1·58)
 朱熹《白鹿洞书院揭示》考论及其意义 韩 星(1·62)
 三教融合与儒学重振之间:北宋名臣赵抃的佛道思想 邱志诚(2·76)
 宋代审计机构职能与关系研究 李永卉(2·85)
 宋代大象的自然与社会生态 程民生(3·48)
 从三衙管军地位的下降看宋朝的重文抑武 史冷歌(3·58)
 尹焞的理学思想及其对程颐思想的传播 蔡方鹿 姜 雪(4·54)
 程颐“权”说析论 岳天雷 岳洋洋(4·61)
 宋代横行司四方馆双重职能研究 龚延明(5·79)
 朱子《家礼》的孝道思想及时代价值 李 涛 季学丽(5·86)
 张栻义利双彰视域下之王道政治伦理思想探微
 陈力祥 汪美玲(6·55)
 张栻对礼范畴内涵诠释的四个维度 李长泰(6·63)

·中原论坛·

先秦时期“土宜”的运用与移风易俗 胡大雷(1·70)
 回归历史原点:再论曹操 刘运好(1·76)
 汉代郑州的“薄亭”与“亳聚” 张立东(1·87)
 天马西来与元代天马歌咏 张建伟(2·109)
 圣都与俗都:晋国都城体系的演变 潘明娟(2·115)
 丧礼“双主体”仪式结构略说 关长龙(4·98)
 大伾山与早期黄河河道变迁的再认识 张新斌(4·108)
 秦汉人物图画之风兴盛的历史脉络 崔建华(4·116)
 困卦:儒家君子的处困、解困之道 余治平(5·57)
 千亩之战析疑 杜 勇(5·65)
 隋朝于黎阳修建漕仓原因探析 李 乔(5·72)
 解“王莽九庙”建制之谜 高崇文(6·71)
 唐代移都就食现象研究 丁海斌 国婷婷(6·78)
 黄河文化的主要特征与时代价值 张占仓(6·86)

·文化遗产·

明北京城中轴线形成原因探析 陈喜波(1·92)
 晋豫风后神话传说的历史嬗变与文化记忆 段友文 王子仙(1·101)
 秦人入川对巴蜀戏剧与移民文化的影响 李祥林(2·93)
 元宵节放灯的由来及其传统建构 张同胜(2·101)
 论医学考古学的现实意义 赵丛苍(6·92)
 孟姜女传说风物研究 倪金艳(6·99)

·文学与文化·

《诗经·蒹葭》与上古学宫、学官礼制 尹荣方(1·109)
 许有壬与元代北方学统的建构 刘成群 高云鹏(1·116)
 尉繚与《尉繚子》新考 赵遼夫(2·5)
 月亮里有兔、蟾蜍、桂而太阳里有鸟的神话起源 吴晓东(2·15)
 汉代文学中的外来文明书写 石云涛(3·82)
 清代咏香诗纵论 陈才智(3·92)
 皇权政治视野下实录史书对赋的记载 谢贵安(4·71)
 明代通俗类书中诗词资料的性质及价值初探 刘天振(4·80)
 浙东唐诗的空间想象 房瑞丽(5·106)
 《邵氏闻见录》中的“王安石叙事” 宋春光(5·114)
 中原与边陲、书面与民间文学互动之范例 徐希平(6·107)
 论司马光《文中子补传》 孙文起(6·115)

·文献研究·

保尊、保贞及周初的形势与对策 黄锦前(2·59)
 从考古资料谈秦汉家庭的分类 刘尊志(2·68)
 西汉时期乐人公职服务问题考论 李 立(3·102)
 敦煌文献所见沙州与周边回鹘的商品贸易
 路 虹 杨富学(3·113)
 侧国君臣作器祭祀祖考而使夫人摄祭的原因
 贾海生 袁 茵(4·87)
 《太一生水》9—14简的两个疑难问题探析 孙功进(4·92)
 论陕北汉画像石中荆轲刺秦王故事的隐喻与象征
 刘向斌 刘国伟(5·93)
 海上交通与“乘桴浮于海”新证 王进锋(5·99)

·学子园地·

网络直播中女性媒介形象的反思与建构 何向向(1·123)
 重塑经典:古史辨派与《诗经》文学本体性之发现 祁雁蓉(2·122)
 荀子人性论与名学的交互研究 朱蔚彰(3·123)
 试论《中庸》政治哲学的二元互摄结构 刘青霄(4·123)
 修身成德之学:先秦儒家“学”观念的起源及其思想演进
 霍艳云(5·123)
 北宋东京城郊的礼仪活动与农业生产 黄嘉福(6·122)