



道德存有路线的展开*

——儒家生生伦理学对明道历史贡献的新判定

杨泽波

摘要:两千多年儒学的发展实际有一主一辅两条线索:主线为道德践行问题,这是自孔子创立儒学之始就有的;辅线为道德存有问题,这是受佛教影响到宋代之后渐渐形成的。明道的历史贡献,除了提出天理概念,开辟心学方向外,还表现在道德存有方面。其“仁者浑然与物同体”的思想,正式展开了道德存有的路线,使儒家道德践行和道德存有这一主一辅两条线索的整体格局具有了雏形;而“物不能推,人则能推”的论述更包含着建构道德存有的主体只能是人,不能是天的深刻意蕴。对于明道的道德存有论,学界多有不同的理解,而分歧的焦点之一,是如何界定创生道德存有那个主体的性质。这个问题关系甚大,亟待深入讨论。

关键词:儒家;明道;道德存有;儒家生生伦理学

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0005-08

近来,笔者在以儒家生生伦理学^①原理梳理儒学发展谱系的过程中有一个重要收获,发现两千多年儒学的发展实际有一主一辅两条线索:主线为道德践行问题,这是自孔子创立儒学之始就有的;辅线为道德存有问题,这是受佛教影响到宋代之后渐渐形成的。明道对辅线的形成作用极大。一段时间以来,学界关于明道历史贡献的讨论多集中在道德践行方面,而对于其在道德存有辅线方面的努力,认识还不够统一。本文即对这个问题做一个初步的分析。

一、三个相关概念:本体、本根、存有

要确认儒家道德存有条辅线,首先要对本体、本根、存有这三个概念加以界定和区分。本体原是中文字,用于翻译 ontology 后,鸠占鹊巢,反倒带有了浓厚的西方哲学的色彩,好像原

本就是一个西方的概念似的^②。在西方哲学中,ontology 由 onta 与 logy 两个部分组成。onta 在希腊文中指存在、存有、是,onta 为复数形式。Logy 从希腊文 logos 演化而来,意为学说。两个部分合在一起,ontology 现一般界定为“关于诸存在物的存在的科学”或“关于作为存在的存在的科学”,过去译为“本体论”,现多译为“存在论”“存有论”“是论”,其中尤以前者为多。虽然这些译法准确了不少,但之前的译法仍有较大影响。

中国哲学讲的本体与西方哲学的 ontology 不同。不管“本体”这一用语始于汉代还是更早,它都是本根的意思。《庄子·知北游》有“惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根”的说法。此处的“本根”即是中国哲学意义的本体。换言之,本体在中国哲学系统中特指本根,即那个“最究竟者”。儒家特别关注道德问题,本体专指道德的本根,亦即道德的根

收稿日期:2021-08-23

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”(18AZX013)、教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目“儒家生生伦理学研究”(16JHQ001)阶段性成果。

作者简介:杨泽波,男,复旦大学哲学学院教授、博士生导师(上海 200433),主要从事先秦儒学和现代新儒学研究。

据、道德的终极根源。本文凡在中国哲学意义上讲的本体,均指本根,这是必须再三强调的。

儒家意义的本体有两个作用:一是可以决定人成德成善,二是可以将自身的价值和意义影响宇宙万物。前者为道德践行之用,决定人成德成善,由此而有道德践行之主线。后者为道德存有之用,由此而有道德存有之辅线。而要了解道德存有,当先明白何为存有。牟宗三对“存有”这个概念有专门说明:

西方的存有论大体是从动字“是”或“在”入手,环绕这个动字讲出一套道理来即名曰存有论。一物存在,存在是虚意字,其本身不是一物,如是,道理不能在动字存在处讲,但只能从存在着的“物”讲。一个存在着的物是如何构成的呢?有些什么特性、样相或征象呢?这样追究,如是遂标举一些基本断词,由之以知一物之何所是,亚里士多德名之曰范畴。范畴者标识存在了的物之存在性之基本概念之谓也。存在了的物之存在性亦曰存有性或实有性。讲此存有性者即名曰存有论。^{[1]327}

西方哲学以“是”或“在”作为切入点,分析物是如何存在的,相应的理论就是存有论。中国哲学的重点不在就一物的存在分析其存在性,而在明一物所以存在的存在之理。这种存在之理离不开道德的基础。在儒家学理中,道德之心一点都不安分,总要对外部对象指指点点,表达自己的看法,将原本没有道德意义的外部对象染上道德的色彩。这种染上道德色彩的对象也属于“存有”,相应的学说也可以称为“存有论”。西方的ontology与儒家的存有论都涉及存在问题,这是其同;西方的ontology多是认识意义的,儒家的存有则是道德意义的,这是其异。为了表明这种区别,儒家的存有论前面须以“道德”二字加以限定,即为“道德存有论”(moral ontology),即使为了行文的简便省略“道德”二字,这种存有也只能在道德的意义上理解。

在这个问题上,学界的做法尚不统一。一些学者对相关内容不采纳“存有”的说法,而是以“境界”称之。陈来曾引用王国维“有我之境”和“无我之境”的说法阐发相关道理,这里的“境”就是指“境界”。陈来认为,“我”可以是个体的小我,也可以是人类的大我。“只要看程颢

的《定性书》就可明白,张载表现的是有我之境,而程颢主张的是无我之境。”“在本书及以下讨论的宋明儒学的‘有我之境’是指‘天地之塞吾其体,天地之帅吾其性’的大‘吾’之境,而‘无我之境’即自上章以来我们已反复强调的‘情顺万物而无情’的无滞之境。”^{[2]235-236}其后的《仁学本体论》仍然坚持这种做法^③。

境界是一个重要的道德现象。孔子五十知天命是一个境界,六十而耳顺是一个境界,七十从心所欲不逾矩又是一个境界。冯友兰将人分为自然境界、功利境界、道德境界、天地境界,也是这个道理。道德存有确实与境界有关,因为人只有达到一定境界,其道德之心才会与宇宙万物发生关系,将其价值和意义影响宇宙万物,达到“有我之境”,乃至由此进一步上升至无滞无碍的“无我之境”。从这个意义上讲,境界的说法当然有其意义。但这个说法的重点在于标明人通过努力可以达到的相应程度,而不在于说明道德之心为什么可以影响宇宙万物的存在,不利于将道德存有这条辅线揭示出来。

有鉴于此,笔者更愿意采纳牟宗三的做法,将相关内容称为“存有论”或“道德存有论”。道德之心如何影响宇宙万物,使其具有道德的价值和意义,成为道德存有,是一个价值度极高的话题。牟宗三早年受教于熊十力,接受新唯识论的义理后,一生都在为阐明这一主张而努力。虽然这方面的工作(特别是在智的直觉这一概念的使用上)有一些瑕疵,但他指明儒家思想包含道德存有的内容,直接标之为“存有论”,则功劳极大。将儒家学理相关的内容称为“存有论”,而非“境界”,优势多多。其一,有利于把之前隐而不彰的内容发掘出来,梳理成一套完整的义理。儒家学理原本就含有道德存有论的内容,但这方面的内容过去一直处于隐而不发的状态,未能引起人们足够的关注。将这方面的内容以“存有论”或“道德存有论”相称,彰显出来,明了这方面的义理,可以帮助人们了解,道德存有论是儒家学理不可缺少的内容,这方面的内容同样涉及有无问题,而且是一种更深刻的有无。其二,可以与西方哲学相比照,以凸显儒家学理之所长。西方哲学和中国哲学都涉及存在问题,但两者又有不同。西方学理的根基是认知,由此而成的是“认知存有论”;儒家学

理的根基是道德,由此而成的是“道德存有论”。将儒家相关思想概括为道德存有论,就有了与西方哲学相比照的资本,可以更好地显现儒家学理的特色。其三,更为重要的是,便于分疏道德存有论这一路线,将其视为儒学发展的一条辅线,以展现儒家学理一主一辅两条线索的整体格局。儒家生生伦理学认为,两千多年儒学发展实际有主辅两条线索,主线是道德践行问题,辅线是道德存有问题,主辅两条线索内部有一个复杂的互动关系。了解这种互动关系,对于儒家学理特别是天人关系,会有全新的认识。而要达到这一目的,前提是必须确定“道德存有”这一称谓,并将其视为一条相对独立的线索。这是“境界”这一说法难以达到的。

由此说来,本体、本根、存有是三个称谓相近,内涵有别概念。本体(ontology)是西方的概念,虽然中国很早就有本体的说法,但这种本体是本根的意思,特指事物的总根源,与ontology不是一回事。本根指事物的总根源,这种总根源在中国哲学中有两种发用:一是道德践行意义的发用,以成就具体的善行,展开道德践行之主线;二是道德存有意义的发用,以成就道德意义的存有,展开道德存有之辅线。道德意义的存有也是一种存有,于是它与ontology又有了关联。因为道德存有的根据是儒家意义的道德之心,不是西方哲学的认知之心,所以前面须用“道德”二字加以限定,名为“道德存有”(moral ontology),不能与ontology等同视之。

二、“仁者浑然与物同体”的道德存有论解读

道德存有之辅线虽然是宋代受佛教影响后逐渐形成的,但其基本义理先秦儒家已经有所涉及了。《论语·子罕》讲:“岁寒,然后知松柏之后凋也。”孔子这句话从字面看只是说天冷了才知道松柏是最后凋落的,但其中已经包含了道德存有论的意思。松柏没有道德的属性,人才有道德的属性,因为人在道德层面有不畏困难的品性,从这个视角来看,松柏在严寒中生存似乎也包含了不畏困难的寓意。有德之人以自己的道德品性观察松柏,就是以自己的道德之心影响松柏,使松柏具有道德的意义。这其实已

经包含道德存有论的最基本要素了。

这个问题正式进入儒家视野,成为一种理论形式,是佛教传入之后的结果。佛教唯识思想的核心是心外无境、三界唯心。依据这一思想,宇宙万物的存在只是心的显现,没有心就没有境,没有世界。佛教这一思想传入中原,经过长时间的消化后,儒家渐渐明白了这个道理。但儒家的立场与佛教的立场并不相同:佛教的立场是空,重因缘;儒家的立场是实,重心性。在儒家看来,道德之心是一个活泼泼的创生实体,包含两方面内容:一是可以决定具体的道德善行,使人成德成善;二是可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,创生道德存有。换言之,在儒家学理系统中,道德之心有强大的兴发力,不仅可以产生道德善行,而且总要对外部对象表明自己的态度,将一切外部对象收揽在自己的视野之下,将自己的价值和意义赋予其上。这种将一切外部对象收揽在道德之心视野之下,使原本苍白没有血色的外部对象染上道德的价值和意义的理论,就是儒家的道德存有论。

宋代不少人已经掌握了这个道理,横渠是一个重要代表。他的名言“民胞物与”,即可置于这个视角来理解:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。^[3]《正蒙·乾称》,62

在横渠看来,天为父,地为母,人禀受天地之气而生,生存于天地之间。天地之塞是我的体,天地之帅是我的性,天地的意义完全是由我的体、我的性所决定的。“民吾同胞,物吾与也”的说法更为精彩,旨在讲明,天下的人都是我的同胞,天地间的物都是我的同辈。“物与”不能从物理学、生物学的意义上理解,只能从道德存有的意义上理解,意即宇宙万物都在我心的影响之下,因为我心的存在,宇宙万物才有了道德的意义,才能成为我的侪辈。明白了这个道理,就可以明白横渠为什么有“大心说”了:

大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人之心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。^[3]《正蒙·大心》,24

人做到了“大其心”便能体天下之物,做到心外

无物。心的体量巨大,能够包容一切。否则便不是“大其心”,便不足以合天心。对横渠的这一说法过去争议很多,但如果站在存有论的高度,其内在涵义并非特别难以把握,其意无非是说道德之心能够赋予宇宙万物以价值和意义罢了。顺着这个思路走,“横渠四句”中“为天地立心”的意义自然也就通顺了:天地没有心,人才有心,因为人有心,所以可以为天地立心,通常所说的天地之心,完全得益于人心的显现^④。

在这方面,明道更进了一步。仁学是明道学理的根本,而“万物一体”“与物同体”又是明道论仁的重要内容。“一体”“同体”说法不同,意义无别,都是强调人与万物一致。这种一致内部有两种不同维度。首先是道德践行的维度:

医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。故“博施济众”,乃圣之功用。仁至难言,故止曰:“己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。”欲令如是观仁,可以得仁之体。^{[4]15}

明道以手足痿痹讲不仁,强调仁者如果不痿痹,气血贯通,就能与天地万物为一体。这里讲的与天地万物为一体偏于“博施济众”而言。“博施济众”涉及的明显是道德践行问题,意即一方面自己成德,另一方面将自己的德推广出去,将天下治理好。儒家学理不是束之高阁的空理论,有很强的践行性。明道以“博施济众”讲万物一体,很好地体现了这一特点,这也成了儒家的固有功课。

但需要注意的是,明道讲万物一体还有道德存有的维度:

学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?《订顽》意思,乃备言此体。以此意存之,更有何事?^{[4]16-17}

“仁者”指有德之人,有德之人为什么能够“浑然与物同体”?因为有德的人必然以自己的道德之心观察万物,从而将自己的道德价值和意义影响万物,创生道德的存有。明道继而以孟子

的“万物皆备于我”阐发这个道理。孟子此说原是道德根据我全具有的意思^⑤,明道对此做了自己的发挥,强调顺着仁体发展,即可以实现万物一体,与物无对,物就是我,我就是物,进而体验到“天地之用皆我之用”的莫大快乐。

由此出发,明道对于横渠的《订顽》(《西铭》)予以了很高的评价,指出:

《订顽》一篇,意极完备,乃仁之体也。学者其体此意,令有诸己,其地位已高。到此地位,自别有见处,不可穷高极远,恐于道无补也。^{[4]15}

《订顽》言纯而意备,仁之体也;充而尽之,圣人之事也。子厚之识,孟子之后,一人而已耳。^{[5]1203}

明道认为,《西铭》文字立意极其完备,已达仁之体。学者能够体会此意,实际施行,地位已高,不必再寻其他。明道甚至认为,横渠讲到这一步,是孟子之后第一人。根据前面的分析,明道这样讲还是借助对孟子“万物皆备于我”独特诠释,凸显仁之体充而尽之即可达万物一体之境。这种万物一体明显不是道德践行意义的,而是道德存有意义的。

与此相关,有一个重要概念,这就是“感”:

“寂然不动,感而遂通”者,天理具备,元无欠少,不为尧存,不为桀亡。父子君臣,常理不易,何曾动来?因不动,故言“寂然”;虽不动,感便通,感非自外也。^⑥

子曰:圣人感天下之心,如寒暑雨暘,无所不通,无所不应者,正而已矣。正者,虚中无我之谓也。以有系之私心,胶于一隅,主于一事,其能廓然通应而无不遍乎?^{[5]1212}

“感”的说法来源甚早。《易传》:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”即是这个概念。许慎《说文解字》释感为“动人心也,从心咸声”。由此可见,感最重要的是“动人心”。按照明道的理解,人之一身,天理具备,元无少欠。但仅此不够,还必须有感。感由心发,而“非自外”,有感便可通,无感便不通。“感”既可以从道德践行的角度讲,又可以从道德存有的角度讲。前者是说,在道德境遇中,有事必有感。恰如见孺子入井,皆有怵惕之心。这层意思讲的人很多。后者是说,道德之心与外部对象相接,一定要将自己的价值和意义影

响它们,这种影响不是逻辑的,而是直觉的,这种直觉也是一种“感”。这层意思包含的道理较深,牟宗三反复讲的智的直觉其实就是这个道理^⑦。有了这个基础,下面一段话就不难理解了:

天地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?^{[6]152}

天地之间有人,人有道德之心,道德之心有感的能力。感发自内心,有感必有应。“感”是道德之心影响外部对象的存在,“应”是因道德之心的影响而成为一物。说到底,无非是道德之心影响宇宙万物,创生道德的存有。一个是“感”,一个是“应”,天地之间除此之外,再无他事。

明道的《秋日偶成》将这个道理表达得十分形象有趣:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。

万物静观皆自得,四时佳兴与人同。

道通天地有形外,思入风云变态中。

富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。^{[7]秋}

日偶成二首,482

《秋日偶成》有两首,这是第二首,其中的三四句最值得玩味。“万物静观皆自得”是说有德的人通过静观可以得到万物的意义,而这种静观的思维方式不是逻辑,而是直觉。“四时佳兴与人同”是说有德的人通过直觉体悟到万物的意义后,因为人有道德性,万物也就有了道德性,这两种道德性是相同的,人与万物由此便达成了一致,上升到了浑然与物同体的境界^⑧。

明道“仁者,浑然与物同体”的思想有很高的学理价值。在儒家生生伦理学看来,明道所说之仁即是仁性,仁者即是有仁性,时时按仁性行事之人。仁性的思维方式是直觉,这种直觉既指向仁性自己,又指向外部对象。指向自己,意在发现仁性自身,从而找到自己内在的道德根据;指向外部对象,意在将仁性的价值和意义赋予万物,创生道德存有。这里特别需要注意的是后一种情况。人总是要与外物相接,一旦与外物相接,因为仁性有先在性,其思维方式又是直觉,所以定会率先显现自身,于智性发挥作用之前,在刹那之间施加自己的影响,将自己的道德内容影响宇宙万物,使其染上道德的色彩,成为道德存有的对象。牟宗三常说仁有“觉”的特性,觉不能人为设定一个界限,其极必是“以天地万物为一体”,即指此而言^⑨。要实现这一目的,必须保持

仁的敏锐性,不能痿痺。不痿痺便是能觉,能觉便能不安、不忍,便有恻怛之感。觉至何处,就能使何处有生命之洋溢,温暖之贯注。

因此,“仁者,浑然与物同体”的说法初看起来难以把握,究其实无非是说,仁性通过直觉将自己的价值和意义赋予宇宙万物后,宇宙万物便有了道德性,不再是一个独立的外部存在。换言之,人有仁性,有道德性,人以道德性观物,物因此也染有了道德的色彩,人与物便有了一致性。王国维《人间词话》引“泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去”,“可堪孤馆闭春寒,杜鹃声里斜阳暮”的诗句,说的正是这种情况。此为“有我之境”。此处的“有我之境”实是“以我观物,故物我皆著我之色彩”的意思。不仅如此,人还会由此进至“无我之境”。此处的“无我之境”实是“以物观物,故不知何者为我,何者为物”^{[8]7-8}的意思。“采菊东篱下,悠然见南山”“寒波澹澹起,白鸟悠悠下”等诗句,说的正是这种境界。在此境界下,“我见青山多妩媚,料青山见我应如是”。人是物,物是人,人欣赏物,物欣赏人,人在物中,物在人中,人与物打通为一,浑然不分,没有了彼此的间隔——这便是儒家孜孜追求、向往不已的“万物一体”的天人合一之境了。

三、“物不能推,人则能推”的深层内涵

对于明道的道德存有论,学界多有不同理解,而分歧焦点之一,是如何界定创生道德存有的那个主体的性质。这里所说的性质,特指主观性或客观性,主观性指心,客观性指天。也就是说,明道道德存有论的主体究竟是主观的心,还是客观的天,学者看法有所不同。陈来似乎主张前者,由此认定明道思想尚有不足。他在分析明道以仁论万物一体的思想时这样写道:

就宋代的仁说来看,仁作为万物一体的概念,主要显现在主观的方面,而不是显现为客观的方面。就是说,仁作为万物一体主要被理解为作为人心的目标的境界,人的一切修养功夫所要达到的仁的境界就是万物一体的精神境界。这还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握。或者说没有把仁作为实体的意义从万物一体去理解去呈现。当

然,万物一体的仁学,在这里虽然显现为主观的,但在这一话语的形成和这个话语在道学内部造成的重大影响,为从客观的方面去把握万物一体之仁准备了基础,而从客观方面来把握仁体的代表,便是朱子。^{[9]303}

陈来区分了两种不同的仁:一是精神境界的仁,二是宇宙原理的仁。前者只是就精神境界而言,是主观的;后者则是宇宙生成的原理,是客观的。尽管两者有紧密关联,但宋儒(包括明道)“还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握”。也就是说,明道以仁讲万物一体,偏于主观面,未能上升到客观面。正因此,后来的朱子从客观方面讲万物一体才显得特别重要。

牟宗三则认为,明道既重心又重天,主观面和客观面兼备:

至明道,正式提出“学者须先识仁,仁者浑然与物同体”之义,则仁之提纲性已十分挺立矣。“只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可外求。”则主观面之心性天为一之义亦十分挺立而毫无虚欠矣。故由濂溪、横渠,而至明道,是渐由《中庸》《易传》而回归落实于《论》《孟》,至明道而充其极。然明道究非如象山之纯为孟子学也。象山云:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝。孟子十字打开,更无隐遁。”象山乃纯以《论》《孟》为提纲,《中庸》《易传》之境已不言而喻矣。(虽原则上可不言而喻,然象山于此终欠缺。)明道毕竟犹处于濂溪、横渠北宋开始时先着眼于《中庸》《易传》之学风。故明道究非纯以《论》《孟》为提纲者也。天道性命客观面之提纲犹十分饱满而无虚歉,此则为象山所不及,而妙在主客观两面之提纲同样饱满而无虚歉,所以圆顿之智慧成其“一本”之论,此明道之所以为大,而为圆顿之教之型范也。^{[10]20}

此段中“明道究非如象山之纯为孟子学”是一个重要的判断。孟子讲心,象山顺着孟子的路线也讲心,这是一条主观的路线。明道与此不同,不仅讲心,而且讲天讲性,思想全面而完整。“只心便是天,尽之便知性,知性便是天,当处便认取,更不可外求。”这里的天和性都代表客观面。因此,明道既重主观面,又重客观面,真正

落实了“一本”,堪称“圆顿之教之型范”。

对于上述两种不同意见,笔者均有不同理解。首先,笔者与牟宗三的看法不同。牟宗三讲的主观面指心,即所谓仁心,这方面没有问题,问题在于客观面。客观面指天,明道于此有一个重要的观念,这就是天理。无论是道德践行,还是道德存有,天理均指事物的形上根据。就道德践行而言,这一形上根据可以在“借天为说”和“认其为真”的意义下成为一种信仰,加强学理的信念力量^⑩,但天在道德存有问题上有什么意义,起什么作用,则必须详加分析。明道在这方面有一个说法值得高度重视,这就是“物不能推,人则能推”:

所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来。“生生之谓易”,生则一时生,皆完此理。人则能推,物则气昏,推不得,不可道他物不与有也。人只为自私,将自家躯壳上头起意,故看得道理小了侘底。^{[4]33}

在明道看来,宇宙万物皆由天理而生,“只为从那里来”即所谓“生生之谓易”。这个“生”是一切的生,万物皆因此而生,因此而完具此理。但人与物毕竟有别,物禀得气昏,推不得,人则不同,禀得气清,可以推。另一段也是此意:

“万物皆备于我”,不独人尔,物皆然。都自这里出去,只是物不能推,人则能推之。虽能推之,几时添得一分?不能推之,几时减得一分?百理具在,平铺放着。几时道尧尽君道,添得些君道多;舜尽子道,添得些孝道多?元来依旧。^{[4]34}

前面讲过,明道对孟子“万物皆备于我”做了自己的解释,认为这里的“万物”兼人与物两类。人与物“都自这里出去”,意即都由心决定,只是物不能推,人则能推。但即使人能推,也没有多添几分,事物本来就是如此。

“物不能推,人则能推”这个判断当从两个方面理解:一方面,从本源角度看,人与物只有一个来源,即“只为从那里来”。另一方面,从人与物的区别看,人与物又不同,“人能推”“物不能推”。人能推,可以起道德的创造。物不能推,不能起道德的创造。明道将天理视为儒家学理的最高范畴,但同时又讲“物不能推,人则能推”,实际表明了这样一个道理:尽管天理是万事万物的形上源头,人的善性也来自它的禀

赋,但真正完成创生道德存有这项具体工作的,只能是人,不能是天。只有人,只有具有道德之心的人,才能创生道德的存有,不仅是物,即使是天,都没有这个能力。这样一来就出现了一个严重问题:虽然明道既讲心又讲天,将两者打并为一,持“一本论”的立场,但如果深入分析,又不难看出,天并不是创生道德存有的真正主体,这个主体只能是心。

以此为基础,笔者也不完全赞成陈来的看法。陈来批评明道尚未达到客观面,与其着力建构仁学本体论有关。仁体或仁学本体是陈来极为看重的观念。在他看来,仁体不仅是主观的,同时也是客观的。这种具有客观性的仁体即是天地之心。由此出发,陈来非常重视朱子的《仁说》,他这样写道:

《仁说》之作,从一开始就坚持在开首阐明“天地以生物为心”,作为天道论的核心刻画,力图给予仁说最坚定的宇宙论的支持。在伦理学上,朱子仁说的主要倾向显然是,主张从爱来推溯、理解仁……朱子重建了仁与爱、仁与天地之心的关联。天地之心元包四德,人之为心仁包四德,天地之元与人心之仁相对应,后者来自于前者。朱子的作法使得先秦儒与汉儒的仁说得以延续在新的仁说讨论中,其意义相当重要。^{[9]310-311}

这里已经明确把“生意”和“仁”“元”联结一体,不是只关注仁的实践意义,仁的伦理意义了,而向宇宙论去展开,把仁和宇宙论的生命问题、根源问题结合起来,赋予仁以更广大的意义。仁是天地生物之心,表示仁是宇宙生生不息的真几与根源。^{[9]314-315}

《仁说》是朱子思想成熟后的标志性成果。陈来认为,在这篇文献中朱子直接从“天地以生物为心”出发,凸显了仁的宇宙论意义,强调仁既是仁体,又是天地生物之心,不仅可以决定人的道德行为,决定爱,决定仁义礼智,更是宇宙万物的总源头,是生生不息的真几和根源。明道虽然也讲“仁者浑然与物同体”,但思想偏于主观面,朱子进一步将仁规定为“天地生物之心”,规定为“宇宙生生不息的动力与根源”,思想扩展到客观面,是对明道思想的重要推进。

笔者对陈来的看法略有疑议,主要基于两个

方面的考量。第一,按照牟宗三的理解,明道并非只重主观面,不重客观面,其客观面就是天理。如果判定明道只重主观面,不重客观面,需要对牟宗三的判断加以回应,这一步工作非常重要,轻忽不得。当然,这还不是最重要的,最重要的是第二,即使按照陈来的分疏,朱子特别重视“天地以生物为心”,直接从客观面进入,仁学本体论才得以建成,但根据上面的分析,道德存有的真正主体只能是人,是仁心,不是天,不是天心。既然如此,特别彰显朱子“天地以生物为心”的思想,突出其客观面,能有多大的理论价值呢?

这个话题之所以如此重要,是因为它涉及如何准确理解天人关系的问题。在儒家学理系统中,既要讲人,又要讲天。二程提出天理概念后,天更成为不可动摇的形上根据。但这种做法内部自始就蕴含着这样一个矛盾:真正的主体是人,还是天?人们可能说,既是人,又是天,天人本不相分。但既然有人有天,无论如何辩解,终究是二,而不是一。追究到底,合理的答案只有一个,即只能是人不能是天。明道处理这个问题的方式值得细细思量。他一方面讲天理,另一方面又讲“人才能推”,其间蕴含着十分微妙的道理:我们既不能因为明道讲天理,就把创生道德存有的主体归给天,也不能因为明道重视“人才能推”,就认为其思想客观面不足,进而寄希望于朱子的“天地以生物为心”。陈来看到了明道思想中偏重主观面的事实,这本是有意义的,但他又强调其思想客观面不够,希望借朱子学理将仁上升为真正的宇宙本体。牟宗三看到明道既讲仁又讲天,思想全面,对其“一本”思想评价极高,但没有深入分析这里的复杂关系,造成了人与天的矛盾。这两种理解虽有不同,但都是传统以天说人思维方式的延续。能否破除这种方式,不再以天说人,而是以人说天,直接关系到能否合理处理儒家天人合一思想传统的大问题。对这个问题的进一步探讨已超出了本文的范围,只能另文详述了^⑩。

注释

①建构“儒家生生伦理学”是笔者结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后,集中力量做的一项重要工作。其成果集中体现于《儒家生生伦理学引论》,商务印书馆2020年版,敬请关注。②这类现象并不罕见。“上帝”原本是中国自己的术语,在先秦时期早就有了,但后来用来翻译西方的God之后,反而成了西方的概念,以致很多人误以为它

是西方的概念。③陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店2014年版,第262页。④林乐昌在《“为天地立心”——张载“四为句”新释》,(《哲学研究》2009年第5期)一文中对此提出了批评,强调学界关于天地没有心,人才有心的看法“是严重的误解”,认为“为天地立心”的实义“是人(通常指儒家圣人)具有领悟‘天地之仁’的能力,并以‘天地之仁’的价值意蕴作为宇宙论根据,从而为社会确立仁、孝、礼等价值系统”。这种看法与笔者的理解有很大不同。⑤自笔者从事孟子研究以来,一直坚持强调“‘万物皆备于我’只是‘良心本心我全具有,道德根据就在我心中,除此之外毋需外求’的意思”。详见拙著《孟子性善论研究》(再修订版),上海人民出版社2016年版,第187页。⑥程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》第一册,第43页。未注明谁语,《宋元学案》卷十三作明道语。⑦牟宗三的解说义理极为缠绕,理解起来非常困难。笔者曾以“胡塞尔现象学意向性的直接性”作解,亦曾以中国文化的“兴”作解。详见拙著《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷第五章第四节《“觉他”:牟宗三儒学思想之谜》,上海人民出版社2014年版,第202—245页。⑧杨立华对明道此诗前几句是从君子小人之别的角度解读的。他说:“闲来无事的时候,所有的事情都安排得非常从容。大凡君子和小人的区别,一般不看他们如何处忙,而看他如何处闲。睡醒了之后发现,东边的窗户已经微微泛红了,天明即起,毫无怠惰之气;静观万物,皆能自得其意,皆能有自己的体会;虽然‘万物静观皆自得’,虽然是个了不起的哲学家,但是再了不起,每一个季节的美好的兴致,其实和普通老百姓没有什么不同,这就是‘极高明而道中庸’。”(《宋明理学十五讲》,北京大学出版社2015年版,第91页)取义略浅,不从。⑨牟宗三指出:“仁心之觉润、觉润之所在即是存在之所在:觉润之即是存在之。此是本体创生直贯之实体。仁体遍润

一切而为之体,故就其为我之真体言,即可说‘万物皆备于我’。”(《心体与性体》第三册,《牟宗三先生全集》第7卷,第260页)虽然此处牟宗三对“万物皆备于我”的解释是从道德存有论的角度展开的,不合孟子之原意,但论述十分形象有趣。⑩“借天为说”和“认其为真”是笔者诠释儒家道德形上学的两个核心概念,详见拙文《从以天论德看儒家道德的宗教作用》,《中国社会科学》2006年第3期。⑪这个问题笔者在拙著《儒家生伦伦理学引论》(商务印书馆2020年版)第十四章《天人合一之境》中已有初步分析,更深入的讨论将在随后的研究中展开,敬请关注。

参考文献

- [1]牟宗三.圆善论[M]//牟宗三先生全集:第22卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003.
- [2]陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:人民出版社,1991年.
- [3]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978年.
- [4]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷二上[M]//二程集:第一册.北京:中华书局,1981.
- [5]程颢,程颐.河南程氏粹言:卷一[M]//二程集:第四册.北京:中华书局,1981.
- [6]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷十五[M]//二程集:第一册.北京:中华书局,1981.
- [7]程颢,程颐.河南程氏文集:卷三[M]//二程集:第二册.北京:中华书局,1981.
- [8]王国维.人间词话:卷一·叁[M].南京:江苏凤凰文艺出版社,2018.
- [9]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [10]牟宗三.心体与性体:第二册[M]//牟宗三先生全集:第6卷.台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003.

The Unfolding of the Lineage of Moral Existence: A New Determination of the Historical Contribution of Ming Dao from Shengsheng Ethics of Confucianism

Yang Zebo

Abstract: The development of Confucianism in the past two thousand years has two clues: the main line is the problem of moral practice, which has existed since Confucius founded Confucianism; the auxiliary line is the problem of moral existence, which was gradually formed after the Song Dynasty under the influence of Buddhism. Ming Dao not only introduces the principle of heaven and opens up the direction of the study of heart, but also embodies in the area of moral existence. After Heng Qu, Ming Dao's idea of "a benevolent person is in harmony with things" formally unfolds the lineage of moral existence, giving shape to the overall pattern of Confucian moral practice and moral existence as one main and one subsidiary threads. The statement that "things cannot extend themselves, but human can" contains the profound implication that the subject of constructing moral existence can only be human, not heaven. There are many different understandings about the moral being theory, and one of the focus is how to treat the nature of the subject of the creation of moral being.

Key words: Confucianist; Ming Dao; moral existence; Shengsheng Ethics of Confucianism

[责任编辑/李 齐]



“莫非王臣”与“能夏则大” ——家国、天下的政治与文化内核

张宏斌

摘要:早期中国的真实形貌,从考古新材料和经典文本中可以得到有效验证。大量不同时段的文化遗址所展示的是华夏逐渐趋于一体的社会进程,而典籍文本的雅驯之言所表明则是“中华民族是一个”的历史现实。从家国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。

关键词:家国;天下;夷夏之辨;尊王攘夷

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0013-10

中国古代文明的起源与形成问题,需要在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。因此除在考古材料和经典文本中寻求验证外,还需要关注人类学家、民族学家及社会学家的相关研究。本文拟以考古材料和经典文献中所体现的中国古代文明起源与形成特点为基础,同时对比西方人类学家、民族学家及社会学家的相关研究成果,对中国古代文明政治与文化的核心特征加以归纳和概括,以求教于方家。

一、远古的中国

求索文明的源头,尤其是中国古代文明的起源与形成问题,不得不在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。这种有效指的是出土考古资料的可靠性和逻辑预设的合理性:逻辑预设合理才能够在可靠史料的基础上进行推论和演绎,纳史料入骨架之中;史料真实才能够为逻辑

预设填充内容和提供佐证,建逻辑在基石之上。与此同时,在历史与考古、哲学与思辨之外,不同视角的撷取、迥异的问题导向以及多重方法论的运用同样值得关注,尤为瞩目者则是人类学家、民族学家及社会学家的的工作。

1.“联合”的首邦时代

关于早期人类社会的发展,大家耳濡目染并习以为常的是摩尔根和恩格斯的三阶段论,即人类社会是从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”。这种论述和逻辑显然受达尔文自然进化论的影响甚大,在有意无意间,不自觉陷入社会进化论的窠臼。近代人类学家,有意回避这种论调,提出国家进化的三个阶段,即由以纯血缘构成的无剥削的亲属制社会,进化到非亲属制却具有明显政治性和剥削性的阶级社会,再进化到国家。恩格斯所谓的“原始氏族公社”——“部落联盟”——“国家”三部曲与人类学家的叙述并无实质的不同。何炳棣先生对此曾

收稿日期:2020-12-02

作者简介:张宏斌,男,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员(北京 100005),主要从事儒教、儒家思想以及中国传统文化研究。

论述道:“人类学家与恩氏的‘国家’并无基本的不同,都是强制性更高、比较更广土众民的政治实体。至于促成由第一到第二阶段‘量子式’跳跃的因素,政治人类学家认为是由于同一有限空间人口不断繁衍,使得亲属制无法解决部落间人事纠纷和利害冲突;换言之,亲属制已丧失其原有的社会凝聚力(social cohesiveness)。用汉译恩氏术语表达,这就是‘原始公社瓦解’。尽管前者与后者术语及表达方式不同,这次跳跃的社会制度意涵是相同的:血缘链环被政治性的地缘链环所代替。”^{[1]431-432}在此,对中国古代文明而言,有两个要点需要着重关注:一是部落联盟是否存在于中国古代?二是按照既定的逻辑,“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?

先关照第一个问题:部落联盟是否存在于中国古代?从仰韶时代到龙山时代,中国古代社会出现了质的飞跃。仰韶文化无疑是华夏文明新石器时代最为绚烂的代表之一,无论是分布广度还是发展深度,仰韶文化都可圈可点。从文明发展程度去看,仰韶文化的农业,在种植粟和黍之外,水稻也被引进过来;石铲、石镰等农具趋向于复杂化;家畜饲养有绵羊、黄牛等^{[2]36}。但仰韶时代的社会分化程度并不高,到龙山时代才有了重大突破,社会复杂化程度加深,社会关系也有了新的发展。这一时期虽然无法完全对应历史文献及传说中的事件和人物,但也不是全然无迹可寻。资考古发掘、循文本记载来看,五帝时代大致能够对应龙山文化。苏秉琦先生曾断言“五帝时代的下限就应是龙山时代”,五帝时代战争不断,从考古学文化来看,大约相当于公元前3500年以后的事,“所以五帝时代的上限应不早于仰韶时代后期”。五帝时代也有分期,大致黄帝至尧是一个时段,尧及其以后为另外一个时段。“仰韶时代与龙山时代之间确实有一个明显的变化,无论从农业和手工业的发展,社会的分工与分化,还是从文化区系的重新组合等各方面都能看得出来。不过龙山时代有五六百年,而尧、舜、禹假如真是相互继承关系,时间就会短得多。除非不是个人的直接继承关系,而是不同部落禅递掌权,否则难以简

单比附。”^{[2]46}

撇开五帝时代的分期和歧义,也不纠结于如果史书记载五帝为真、且前后相继,如何能持续一千年之久的问题。回到要点本身,我们看到无论是龙山时代也好,还是五帝时代也罢,这个时段显然不是部落联盟所能概括的。仰韶时代早期虽然民众多崇拜自然神祇,但从发掘的聚落遗址中,明显可以看到居住区域和丧葬区域同为不可分割的整体,所差别只是或近或远,在这个意义上,大致可以揣测的是生者对于死者灵魂的某种期许和情感寄托,“荐新”或者“嘏祝”的雏形互动能够使生者与死者达成一种纽带。换言之,对逝去先人的某种崇拜很有可能在整个宗教信仰中已经占具相当大的比例。考古发掘展示了龙山时期氏族内部的社会分化、贫富不均、阶层身份制度萌芽等,而在宗教方面,“祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神为对象。这些现象与传说中炎、黄大部族同盟,英雄魅力式领袖人物的出现是大体吻合的。”^{[3]10-11}

那么,酋邦概念的引入则可以作出一种有效的解释。中国历史上从黄帝到尧舜禹的传说时代不属于“联盟”的部落时代,而属于“联合”的酋邦时代,夏代早期国家的形成就是经过夏代之前的“酋邦制”发展而来的。谢维扬先生结合文献和考古资料,从三个方面来论证:(1)部落联盟是没有最高首领的,而尧、舜、禹部落联合体却有最高首领;(2)部落联盟会议的议事原则是全体一致通过,尧、舜、禹部落联合体却是由最高首领来决断;(3)部落联盟的权力结构中存在着酋长会议和人民大会这些集体性质的权力点,尧、舜、禹部落联合体在组成和活动方式上同部落联盟有明显的不同^[4]。

酋邦概念的引入自然能够最优的解释中国五帝时代的定型定性问题,但是也有错误的指引,由于酋邦本身指向性,即酋邦模式强调了酋邦与专制政治之间的必然联系。在中国这种专制性如不是虚构的,至少也是放大的,五帝等固然可以具有重大的影响力以决策社会组织活动,但是参与或者影响决策的,通常并非“酋长”一人,即对于重大的决策,诸如征战,五帝时代大多是集体达成的。如果削五帝之足而强适酋

邦之履的话,不只是方枘圆凿的问题,且把中国专制历史提前了几千年,那么迟于嬴秦才确立的帝王专制制度也就无从谈“专制”了。

2. 牢不可破的血缘链环

在引述了王震中教授的分类“包括中国在内的世界上第一批原生形态文明起源和国家形成有三大阶段:即由大体平等的农耕聚落形态发展为含有初步分化和不平等的中心聚落形态,再发展为都邑国家形态”之后,余敦康先生评述道:“在第一阶段,大体平等的农耕聚落,其社会组织结构表现为家庭—家族—氏族。在第二阶段中心聚落时期,父权家族确立,个体家庭包含在家族之中,家族包含在宗族之中,出现了宗族共同体,于是家族—宗族结构代替了原来的家族—氏族结构。第三阶段相当于考古学上的龙山文化和古史传说中的颛顼、尧、舜、禹时期。这是都邑国家的形成期,出现了与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力和一定规制的礼制。这三个演进阶段在中国文化中所表现出的最大的特色,就是宗族组织结构的出现。”^{[5]15}

回过头来,看第二个问题:“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?我们上面已经澄清,五帝时段恰相当于龙山时代,五帝时代有酋邦的属性,黄帝、尧、舜、禹等为部落联合体的最高首领,其事务也由最高首领来决断;从“原始氏族公社”到“部落联盟”,确切地说是从“原始氏族公社”到“部落联合体”。不论其他国家的具体情况,远古中国部落联合体之下,显然并没有造成血缘链环的破裂。如余敦康先生所言,平等的农耕聚落时期表现为家庭—家族—氏族,中心聚落时期,出现了宗族共同体,进入都邑国家的形成期又有与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力,以及相对具体的礼制。显见,宗族组织结构的出现是这三个演进阶段中最大的特色。宗族组织是以血缘为基础进行的构建,无论同姓还是异姓,其纽带即是血缘姻亲。以尧舜相继来看,后人目之为禅让传贤,但也不得不承认尧舜是有姻亲关系的,毕竟尧帝将两个女儿嫁给舜为妻。就后人对五帝时

代传说的广播流布去看,无论是出于政治合法性的需要,还是光耀门楣的虚荣,都喜欢将血胤溯之黄帝,且本之有据、班班可考。这种血缘的重视、虚构、乃至夸张都指向了链环的牢不可破。

再进一步,从部落联合体到“国家”是如何的呢?苏秉琦先生对中国国家起源与发展做了概括:首先,从氏族公社向国家转变的典型道路为古文化—古城—古国;其次,国家发展的三部曲为古国—方国—帝国^{[2]12}。忽略其对恩格斯“原始氏族公社”“部落联盟”等词汇的先定,以及接受了从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”的理论前定,可以看到在他的定义下,这种说法指向了一个国家形成的节奏,从古文化到古城到古国;明白了国家发展的节奏,即从古国到方国到帝国。古国如果真的可以对应龙山时代的话,那么也不过是部落联合体的一种形态,此种形态前已有述及,血缘依旧,链环自住;真正国家的出现则是“方国”的形成,那么不妨从这个意义上去寻找“国家”的含义,“国家”得以良好的展现则是夏、商、周早期政治体制的确立。

二、天下的政治与文化内核

夏、商、周是有史记载的朝代。夏朝虽然“文献不足征”,但是二里头遗址的发掘,证明其是一处早于郑州商城的具有都城性质的遗址,也在事实上有力地佐证了夏朝的真实存在。综合考量后,“夏商周断代工程”的专家断夏代的起始年为公元前2070年。孔子有言:“夏礼吾能言之,杞不足征也。殷礼吾能言之,宋不足征也。……文献不足故也。”在无法准确知晓夏朝的具体社会、组织、礼仪等情况时,不妨从殷周着手。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”夏、商、周一脉承之,逆推到夏,大致不差。

1. 普天之下与莫非王臣

约公元前6500年至公元前5000年之间,地处中原的河南和河北南部有磁山—裴李岗文化,陕西和甘肃东部有老官台文化,内蒙古南部

和辽西有兴隆洼文化,长江流域的湖北有城背溪文化,湖南有彭头山文化。按照苏秉琦先生的说法,这种现象表明文化源起多头,可以用“满天星斗”概括之。这一时期多个文化之间彼此若河汉星辰,光芒四耀互为烁熠。可证其文明发展程度者为诸多考古发掘的生产工具残存以及建筑物的遗址。大致可知的是,当时已有粟和黍等谷物的种植,有猪、狗等家畜的饲养,聚落遗址的规模不大,农具多为石镰、大型的石磨盘等。天下不过是苍天之下的空间,家国不过是一家一户的寡民。

进入仰韶时代,不同文化间开始有了接触和交流。以甘肃为例,那里的老官台文化和仰韶文化半坡期的西界仅到天水附近,到庙底沟时便西进到了甘青边界,马家窑时期继续西进到武威;内蒙古中南部在庙底沟时期,大量农人涌入河套地区,出现了一系列与晋陕庙底沟文化类似的地方文化类型^{[2]43}。文化的交流导致文化重组,并孕育、形成了核心区文化。仰韶文化地方类型中传布最广的是庙底沟类型,其影响所及,带来了深刻变化。比如其花卉图案的彩陶,东至泰山脚下的大汶口、苏北邳县的大墩子,西北至青海边缘的民和县、内蒙古乌兰察布的托克托县,南到湖北中部的黄冈螺狮山等,无一不受波及、浸染。

庙底沟类型的人们开始成为华夏族最初的核心^{[2]206},并对邻近的区域产生很大影响(主要在仰韶文化的前中期),可能的原因是:之一是渭河下游同时代具有较其他地区发展农业更为优越的自然条件;之二是具有明显差异的庙底沟类型与半坡类型人们交错杂居,互相吸收和补充,在经济上具有比当时其他地区的人们更为多样化的性质,在政治上能够较早地实现部落间范围较大、程度较高的联合^{[2]206}。此外,仰韶文化庙底沟类型的强势传播,在整体范围上开始造成一个同质文化的覆盖,对生活和生产影响甚大,无形中塑造了人们的文化认同。尤为重要是仰韶文化之庙底沟类型的强势传播,不仅是在文化上的新建和重构,更重要的是新文化的产生和新族群的诞生。比如:“庙底沟类型的以玫瑰花纹样为代表的一支文化群体沿

黄河、汾河上溯,在晋中、冀北至内蒙古河套一带,与源于大凌河流域的红山文化会合又产生了一系列新文化因素和组合成新的族群。它们于距今五千至四千年间又沿汾河南下,在晋南同来自四方的(主要是东方、东南方的)其他文化因素再次组合,产生了陶寺文化,遂以《禹贡》九州之首的冀州为重心奠定了‘华夏’族群的根基。”^{[2]89}仰韶文化时期,诸多因素使然共同确立了“华族”文化在我国“民族”文化关系中的主体地位。

龙山文化时期,手工业发展迅速,青铜冶炼技术趋于兴盛。理论上,技术推动了社会发展,社会发展促进了社会流动,社会流动必然扩大互动和交流的范围。从考古发掘的材料来看,这个时代几乎整个黄河、长江流域呈现出相当的一致性,灰、黑陶的三足器、袋足器是其典型特征。仰韶时期形成的文化同质与同构,在这个时期更是显著。另外,仰韶时代出土的器具中很少见到兵器类,更少见防御、攻击型的遗址;龙山时代则不然,在文化远播的同时,彼此之间的壁垒和争斗浮上了台面。彼与此的概念开始明确,疆域的范围开始显现,如夏家店下层文化时期,可以明显看到,在其严格的社会等级、完备的礼制、高度发达的青铜冶炼之下,也惊现完备的长城式的防御工程,在英金河沿岸建筑了链条式的石垒城堡。

前已述及,在实质层面上,龙山时代部落联合体时期可对应我国历史中的传说时代。韩非子曾说:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”上古、中古、当今分别有所对应:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渚。近古之世,桀、纣暴乱,而汤、武征伐。”鲧、禹自然也是部落联合体时期,这种理解大致不差,而因应的“逐于智谋”,或指以“智慧为主”,不废“气力”。

尤为瞩目者则莫过于炎黄部落的征战和融合。司马迁《史记·黄帝本纪》记载:“炎帝欲侵

陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,蓺五种,抚万民,度四方,教熊、罴、貔、貅、虎,以与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之。平者去之。”炎黄部落征战之后重归于好,“三战,然后得其志”,而后如太史公所载,黄帝征伐蚩尤于涿鹿,其余有不顺者,都从而征之。

嗣后,“东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,劳勤心力耳目,节用水火材物。”如其所言,势力所及,东至于海,西至于空桐,南至于江,北逐荤粥,架设政治规制,发展生产,勤政举贤,节用水火材物等。

不可否认,这里有太史公的文字加工和后世追想,但是这种记载依然可以窥知几个要点:首先是炎黄部落融合为华夏集团,成为部落联合体的共主,“置左右大监,监于万国”;其次是部落联合体的共主可以决策大事要务,而不需要征询万国的意见,“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”;最后是部落联合体权力的传承是“父传子”的模式,“孙昌意之子高阳立,是为帝颡顼也”。那么,在部落联合体的黄帝时代,有最高的首领作为最高权力的代表,其意义不只是政治上的,还有文化的意蕴。在政治层面,权力的占有来自于实力的支撑,有实力才能够征伐,做到无不平之;在文化上,华夏集团是核心,其文明程度远远高于其他部落,“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”。

延续仰韶时代而来的文化层面的同质性,部落经济实力支撑的政治同化性,使得黄帝(华夏集团)在政治和文化上都取得了无与伦比的地位。这种影响随着华夏集团的迁徙,范围日

渐扩大,与此同时也交融了彼此的文化和血统。“大约华夏集团从陕西、甘肃一带的黄土原上,陆续东迁,走到现在河南、山东、河北连界的大平原上,首先同土著的东夷集团相接触。始而相争,继而相安,血统与文化逐渐交互错杂。”^{[6]98-99}

但华夏族群的符号在血缘衍变为血统,实力演变为标志,文明转化为象征,从开始就一直被延续着,正如李学勤先生所说:“黄帝是先秦几个王朝的共同始祖。古书中常见,‘三代’,指夏,商,周,有时前面再加上虞(包括唐尧,虞舜)称作四代。虞、夏的祖先是黄帝之子昌意,商、周的祖先是黄帝之子玄囂。这样的传说表明,以中原地区为中心的这几个王朝,虽然互相更代,仍有着血缘以及文化的联系。”^[7]家国天下的政治与文化边界开始显现,如果说天下的概念和事实还停留在“普天之下”的话,那么家国的实践内容和实际体验则趋向于“莫非王臣”。天下还是那个空洞的感知,随着部落联合体的扩张和彼此文化的融合,家国的边界虽然不明确,但家国的切实内容成为日常的感受,并日渐拓宽和深入。

2.“能夏则大”

仰韶时代文化同质,华夏文化与族群核心的初步形成;龙山时代的部落联合体成就了政治与文化的权力体,家国边界和彼此的界限分明;在进入夏、商、周时代以后,原始帝国雏形初现,这个阶段可以呼应“国家”形成的阶段,即从部落联合体进入到体制更完备、强制性更高、土地更广、人口更多的政治实体。

由政治的连续性看,夏、商、周一脉相承。这种政治的相因损益,用孟子的话说就是“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也”。以夏朝来看,《史记·夏本纪》云:“九州攸同,四奥既居,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同。六府甚修,众土交正,致慎财赋,咸则三壤成赋。”在疆域的分布上,大禹完成了“中国”的一统,九山、九川、九泽通畅,九州同风,财赋有纳。在制度上,确立分封,所谓“禹为姒姓,其后分封”。确立五服制度,建立与天下诸国的关系:“天子之国以外五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里

纳秸服,四百里粟,五百里米。甸服外五百里侯服:百里采,二百里任国,三百里诸侯。侯服外五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。绥服外五百里要服:三百里夷,二百里蔡。要服外五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”西周时制度的建设趋于完善。《国语·周语上》记祭公谋父曰:“夫先王之制:邦内甸服,邦外侯服。侯、卫、宾服,蛮夷要服,戎狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭,月祀,时享,岁贡,终王。”

由族群的文化属性看,华夏文化前后相续蔚为核心。《史记·三代世表》明确地谱列尧、舜和夏、殷、周王室的祖先同是以黄帝为初祖。虽然在细节上不能保证没有缺漏和讹误,但大体上说是根据的,可信的。”^{[8]13}如果文献所载三代血缘关系可信的话,自然是三代源出一脉,退一步讲,即使是源远流而末益分,三代在承继华夏文化这个层面讲,也是一致的。正如张光直先生在《中国青铜时代》中所说,夏商周三代政治集团虽为对立,彼此之间有地域、时代与族别之不同,但在文化上是一系的^{[9]71-102}。

尤为重要的是可靠文献材料有录有据,核心的宗教文化系统是其典型表现。我们耳熟能详且争论最为激烈的莫过于对“天”或者“帝”的崇拜。周大夫王孙满在楚庄王问鼎时说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”这个地方讲到夏后“以承天休”,有天的庇佑。

《尚书·盘庚上》:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁;不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命,矧曰其克从先王之烈?若颠木之有由蘖,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。”此处讲到了殷商先王“恪谨天命”,盘庚以天命迁都。《诗经·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”这里讲到了姬周先王得上帝之眷顾。《尚书·多士》:“尔殷遗多士,弗吊旻天,大降丧于殷。我有周佑命,

将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士!非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱,弼我,我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。”这段论述了周公对殷商遗民的训诫,由于殷商“不德”而失去了天命,周人的征伐与成功不过是顺应天命而为。

“天”与“帝”是一而二,二而一的称谓,都是至上神同义词^{[3]96},虽有周人后来理性化的解读,譬如以德配天,《诗经·大雅·文王》有:“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易。”即修德、有德、慎德、敬德是获得天命的凭借。“鬼神非人实亲,惟德是依”,“皇天无亲,惟德是辅”,赋予天帝以德的属性,但对于天帝的崇拜和系统的承继是单线性的。

因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素,这种政治与文化的内核既是自身得以存续的关键,也是在界定自我与他者的过程中不断丰富和完善的。前面我们提及司马迁《史记·夏本纪》“服”制对《禹贡》的转引,《周礼·夏官·职方氏》又有九服^①的说法,后人对此多有异议,比如顾颉刚先生以为夏代不可能存在五服制度,是假想的纸上文章,而徐旭生先生对顾说则多有辩驳。不管五服九服哪个先在,也无论这种制度始于何时,有一点是确定无疑的,即服制厘定了中央与地方的关系,确立了亲疏远近的政治隶属^②。以王城所在地为中心、从内到外可以划分为三个大圈:内圈是甸服,地方千里,是王畿之地;中圈在内圈之外,包括侯服和绥服,两服在甸服以外四面各一千里,是大小诸侯所在地;外圈在最外边,包括要服和荒服,两服合计又在绥服以外四面各一千里,这里是“蛮”“夷”“戎”“狄”外族人居住的地方,也是中国流放罪人之处^[10]。这种服制,以王畿之地、诸侯之地与“蛮”“夷”“戎”“狄”之地而区分为三个范围,自然是一种政治的架设,即使这种架设有趋于完美的虚拟成分,也能显示出中原地区与四夷之间的分布态势。

制度的保障以“尊王”行之,尊王意味着对中央政治权力的承认和服从。西周作为夏商周三朝的典范完备期,可以很好的寻绎其中的关

键。《逸周书·作雒解》曰：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。诸侯受命于周，乃建大社于周中，其壝东青土、南赤土、西白土、北骊土，中央黼以黄土。将建诸侯，凿取其方一面之土，苞以黄土，苴以白茅，以为土封，故曰受列土于周室。乃位五宫：大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂，咸有四阿、反坫。”“设丘兆于南郊”，即是建大丘，建大丘在于祭祀上帝以示受天明命，周天子为天下之共主。

共主立天下，以封建立国，分封诸侯，“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周”，以“服制”确立诸侯政治地位之高低，权力之多少，利益之几分。这种关系的厘定历史上虽未被完全遵循和执行，但至少是一种有效约束，对彼此关系的维持必不可少。在这种制度之下，各自以“己分”行使自己的权利、履行自己的义务。《荀子》卷十二说：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”即便在春秋末年礼崩乐坏时期，尊王也是一种政治正确的核心。

《左传·僖公四年》载：“春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：‘君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？’管仲对曰：‘昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室！赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡苞茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。’对曰：‘贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王之不复，君其问诸水滨。’”并不讳言，齐国征伐楚国自有其他因素的考量，但管仲责楚王不向周天子贡纳苞茅却是师出有名，楚王最后也不得不承认“贡之不入，寡君之罪”。责备不纳贡赋得以成立使对方无言以对，在于双方都接受了一个共同的前提，即彼此均处在一个互相认可的政治文化秩序之中，既定政治秩序的维持是必要的。“以屏周室”既是一种口实，也是政治的要义。

文化的区隔以“攘夷”证之。“攘夷”即是以

夏变夷，能夏则大。有学者称，早期夏商周王朝之外显然并存了很多政体，虽有些并不构成国家的范畴，但彼此之间却构成了一张复杂的相互作用的网络，甚至“中国”也有可能是复数的形式^{[11][22]}。这种说法或可商榷，因为按照分封的体系和“服制”的安排，普天之下莫非王土，不同的地域均有对应的方国诸侯。但不可否认的是即使是一网打尽的天下，依然有诸夏的说法和夷狄的称谓，如《荀子》卷十二言：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。”例如周分封唐叔时，“以大路、密须之鼓，阙巩沽洗，怀姓九宗，职官五正，命以唐诰，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索”，夏政自不待言，而“戎索”则颇可玩味。

《国语·郑语》曰：“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮夷戎狄之人也。非亲则顽，不可入也。……夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”也就是说诸夏的基本团体包括夏、商、姬、姜四族群，这种分法倾向于血缘的连接。孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。然得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”从血统上看，大禹与文王均是黄帝之后裔，但从早期“夷夏”观点来看，舜是东夷之人，文王是西夷之人，这种分类使血统变成了无关紧要的东西。从早期华夏族群的形成来看，显然孟子的说法更为切合。按照上文所引徐旭生先生的说法，属于华夏集团的颛顼族，受东夷集团的影响是很大的。华夏族东迁便与土著的东夷集团相接触，血统与文化错杂交互，不可辨识。显然，血统或许在族群的凝结层面很重要，但在国家建构层面的作用也不可忽略，比如姬周的分封，“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人”。但是对于夷夏的识别，血统已经被忽略了。

夏之谓何呢？很多人以为“夏”指夏朝，其实从史料来看，夏的指称早于夏朝。《尚书·尧典》记载：“蛮夷猾夏。”“夏”大致相当于居住在“中国”之地的人们的自称，由居住之地而称谓，“夏”代表了一种文化的自豪和身份的著称，“夏

地之人”与“夏人”分别归属政治与文化的领域,有从文化的政治认同到政治上的文化认同之义。夷夏的身份并不是一成不变的,“夷狄进于中国则中国之,中国退于夷狄则夷狄之”。彼此之间的转换互变在于是否有功于民人社稷,是否昌明华夏文明,“其兴者,必有夏、吕之功焉;其废者,必有共、鲧之败焉”。

孟子说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”帝王之兴替存亡不赖华夏血胤而存,夷夏亦可转换,但是夷夏之防不可不防,基本原则就是只能“用夏变夷”决不可“以夷变夏”。夫子有言“裔不谋夏,夷不乱华”。按照这种思路,其实是确立了两个基本点:其一是“惟夏为大”。夷夏之分本是居住区域的划分、进至文明程度高下的区别,从一个事实判断到了一个价值判断^[12],夫子说“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”。华夏是文明之首善区,是文明之寄托,这种价值的判断并不是道德的傲慢,而是对于文明坚守的执着。其二是“能夏则大”。扬雄《方言》中说:“夏,大也。自关而西,秦晋之间,凡物之壮大而爱伟之,谓之夏。”“夏”“大”同义互训。在中国文化中,没有绝对的“他者”,只有相对的“我人”^{[13]20},能够接受华夏的礼仪文明,并将之发扬光大者,就是“我者”,就是夏。“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”孔子对管仲评价与赞扬的由来正是基于其对华夏文明的固守与坚持,有功烈于民人社稷、家国天下。“度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名。”

小 结

十九世纪以来,西方学界渐渐主导了世界性的话语和文明定义,中国文明被冠之以早熟。马克斯韦伯站在现代国家标准的角度,认为中国很早就建立起来的集权统一、多层次的官僚系统是现代国家的形态,言下之意即是大一统的专制主义是早熟的政治形态,注定也是早夭的命运。它山之石可以攻玉,审视关于中华文明的早熟定义,不难看出,中华文明在文化

层面的独特性,以及出现的时段上确实成熟的相对早。新石器时代中期黄河流域有河北武安磁山文化、河南新郑裴李岗文化,北方辽河流域有兴隆洼文化,长江流域有浙江河姆渡文化等,就文化形态看,工具的打磨、农作物的培育、家畜的豢养、历法的定制等技术层面遥遥领先于世界范围内的其他同时期文明。马克思认为,由血缘解体过渡到城邦才是正常的发育形态,在这个意义上,他说:“有营养不良的小孩,也有早熟的小孩,也有发育不健全的小孩。在古代氏族中属于此类范畴者甚多;惟希腊人为发育正常的小孩。”^{[14]173}就血缘链环一直存在的早期中国来看,确属于早熟的范畴。

审视早熟的国家论断,大致是以早期君主制度为参照,诸如大一统的制度、纳贡体系、广土众民的王朝统治等;或者是以现代性来操割,诸如完备的官僚体系、非亲属性的科层、编户齐民的个人身份等。同样比照新石器时代的日本绳纹社会,大致在同一时段开始使用陶器并完成了生活的定居化,而其后的社会变化和发展过程却产生了巨大差异,独中国率先产生了古代国家。在以国家概括文明和界定现代性的意义上,早期的中国确属早熟的政治形态。当然这种前现代的“现代性”究竟在何种程度上与今日的现代性相同是存疑的,但是如果把现代性作为一种历史文明的线性走向,而不做价值性的判定,倒也无可置喙。

诚然,以西方的话语体系来定义文明和政治形态只是一种可能和角度,换言之,以中华、印度乃至其他文明来重新定义亦未尝不可,不同的进路或许有不同的标准取舍,或以偏概全或一斑窥豹。在撇开独特性的文化形态和定义模式之外,中国,乃至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择却也是有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用,也许并不完全

能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否是单线性的趋向高级等并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian. H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是有特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点,是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”^[15]中文版序5并非是从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段^③。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅只是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断,而是文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾论证,我国远古的农业体系,是建立在小河流

域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布^[16]99, 107-109。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常的迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家族长式的管理模式,也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、平等对待彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释前面我们论述的早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来地缘链环的成分。简言之,流行而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化,夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展。对外,确立自己的身份归属,即识别他者与自我,他者与自我的界限。前面已经述及早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即是夷狄

而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之;另外,则是认同这个文化系统,生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的對象,从政治身份的归属上以界定之。民国时期,顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思,强调政治与文化的多重性,但核心是保证政治性的一元,否则,不是过度理想化,就是对现实视而不见。

注释

①“乃辨九服之邦国:方千里曰‘王畿’;其外方五百里曰‘侯服’;又其外方五百里曰‘甸服’;又其外方五百里曰‘男服’;又其外方五百里曰‘采服’;又其外方五百里曰‘卫服’;又其外方五百里曰‘蛮服’;又其外方五百里曰‘镇服’;又其外方五百里曰‘藩服’”。②疑古如顾颉刚先生者,亦不得不承认这个存在,“五服说不是一个假想的制度,是古代实际存在的……那时所谓‘夷’、‘蛮’、‘戎’、‘狄’诸少数民族都是和诸夏杂居的,而甸服里也分诸侯,所以这里所谓‘服’只是部分或类别的意思,不是分疆画界的意思”。③以上关于文化人类学、社会进化论、历史研究与进化研究的区隔和定义,陈淳教授有一个详尽的梳理,诸如弗朗兹博厄斯(Frans Boas)倡导的历史特殊论,卡普兰对文化演进的定义等,均见于埃尔曼·塞维斯著:《国家与文明的起源》中文版序言,上海古籍出版社2019年版,第2-12页。

参考文献:

[1]何炳棣.读史阅世六十年[M].北京:中华书局,2012.

- [2]苏秉琦.满天星斗[M].北京:中信出版集团,2016.
- [3]何炳棣.何炳棣思想制度史论[M].北京:中华书局,2017.
- [4]谢维扬.传说中的尧、舜、禹部落联合体[J].历史教学问题,1994(3):8-14.
- [5]余敦康.中国宗教与中国文化:卷二宗教·哲学·伦理[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [6]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.
- [7]李学勤.炎黄文化与中华民族[J].炎黄春秋,1992(5):1.
- [8]金景芳.中国奴隶社会史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [9]张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [10]赵春青.《禹贡》五服的考古学观察[J].中原文物,2006(5):10-22+38.
- [11]罗泰著.宗子维城:从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会[M].吴长青,张莉,彭鹏,等译.上海:上海古籍出版社,2017.
- [12]罗志田.夷夏之辨的开放与封闭[J].中国文化,1996(2):213-224.
- [13]许倬云.我者与他者:中国历史上的内外分际[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010.
- [14]马克思.政治经济学批判[M].徐坚,译.北京:人民出版社,1955.
- [15]埃尔曼·塞维斯著.国家与文明的起源:文化演进的过程[M].龚辛,郭璐莎,陈力子,译.上海:上海古籍出版社,2019.
- [16]何炳棣.黄土与中国农业的起源[M].北京:中华书局,2017.

“All Men on the Land Are the Son of Heaven’s Subjects” and “Chinese Culture Is Orthodox”: The Political and Cultural Core of the Family-country and the World

Zhang Hongbin

Abstract: The true topography of early China can be effectively verified from new archaeological materials and classical texts. A large number of cultural sites in different periods of time show the social process of the gradual integration of China, while the elegant and docile words in the classical texts show the historical reality that “The Chinese nation is one”. The consistent logic from home to country is to place equal emphasis on culture and politics. “All men on the land are the son of heaven’s subjects” demarcated the political territory of China, this is the practical content and practical experience of the country; “Chinese culture is orthodox” endows China with cultural attributes, that is, the political and cultural civilization system established by the gains and losses of the three generations is the core element of the enduring prosperity of the Chinese ethnic group. If any one of these is neglected, China is not enough to be China.

Key words: Family-country; all under heaven; the differentiation of Yi and Xia; honour the son of heaven and drive off the barbarians

[责任编辑/知 然]



金文族徽兴起发展与夏商族群融合认同*

雒有仓

摘要:现有资料表明,金文族徽可能兴起于夏代晚期,它是当时社会组织形式由氏族转向氏族的重要标志。商代早期至中期,族氏的政治化发展日益明显,金文族徽数量也随之增多,地域分布有所扩大。商代晚期,金文族徽数量显著增加,以人名、地名、官名为族徽的现象增多,复合族徽所占比重增大。这是商代族群融合认同逐渐脱离血缘而转向地缘政治并不断加强的表现。然而,由于当时的族群融合认同仍以血缘色彩浓厚、独立性较强的族氏为本位,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而并未形成一个基于地缘关系的民族共同体。

关键词:金文族徽;族氏;族群;融合认同

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0023-09

金文族徽是铸刻在青铜器上的族氏名号,不仅在夏商周时期长期存在,而且使用者既有夏人和商人,也有周人和其他族姓的成员,是研究华夏民族融合发展的重要资料。金文族徽保存至今者数以千计,除见于青铜器外,在夏商周时期的陶器、玉器及甲骨刻辞中也经常出现。但由于材料零散,族氏名号复杂,分期断代困难,在以往的华夏民族史研究中甚少使用。现有成果多侧重于以文献记载探讨夏商周时期的诸族关系^①,依据考古资料讨论夏商周文化交流互动^②,或从民族迁徙等角度论述华夏族的融合与形成^③,少见通过金文族徽的兴起发展探讨夏商时期的族群融合认同。本文不揣简陋,拟对这一问题作初步讨论。

一、金文族徽兴起与夏代族群融合

族徽作为族氏名号,是族氏组织发展到一定阶段的产物。早在史前时期的母系氏族和父

系氏族阶段,族徽已经见于新石器时代文化遗址出土的诸多陶器和玉器上^{[1] 542-564},用以表示“同族所有”观念。进入阶级国家社会以后,由于以血缘亲属关系为纽带的族氏不仅没有消失,而且在夏商周三代大量存在并长期发挥着重要作用,因而当青铜礼器出现后,作为族氏名号的族徽又被铸刻在青铜器上,用以表示铜器的所有权或使用权。在现实生活层面,金文族徽代表的是族氏组织,率先使用者都是掌握青铜原料、具有一定经济实力的族氏。因此,金文族徽不同于陶器上刻写的族氏名号,具有表示族群身份地位的涵义。从族群关系角度看,金文族徽常与祖先日名庙号结合出现,具有建构祖先谱系、促进族群成员认同的作用。由于夏商时代“氏族是最主要的社会组织形式”^{[2] 95},财产所有制单位是被称为“氏”的族组织而非个体家庭,所以金文族徽往往代表的是家族群体而非个人。

金文族徽的兴起,与夏商铜器铸造工艺发

收稿日期:2021-10-29

*基金项目:国家社会科学基金项目“金文族徽与商周族群认同研究”(17BZS038)阶段性成果。

作者简介:雒有仓,男,淮北师范大学历史文化旅游学院教授(安徽淮北 235000),主要从事先秦史研究。

展密切相关。我们知道,在新石器时代晚期遗址出土的陶器和玉器上的族氏名号,大多都是器物制作或使用直接刻划而成,制作工艺较简单;而金文族徽制作相对较复杂,首先需要在陶范上刻写族氏名号,然后修整、合范,最后再用铜液浇铸而成。因此,一般认为金文族徽兴起于铜器铸造技术较成熟的商代。事实上,在二里头文化遗址中,已经发现有铸刻简单花纹的青铜礼器。从当时陶范制作工艺看,夏代晚期已经具备了铸刻族徽铭文的技术条件。在传世铜器中,也有夏代晚期青铜器铭刻族徽的例证^{[3]315}。这种情况说明,金文族徽很可能早在夏代晚期已经出现。从新石器时代至二里头文化遗址出土陶器上所刻写的族氏名号看,其结构形式分为两类:一类是笔画简单的抽象符号,如仰韶时代半坡遗址出土陶钵铭刻 $\uparrow$ 、 $\uparrow$ 、 $\uparrow$ 等,这些“多种类同的符号,出在同一窖穴或同一地区”,发掘者推测“可能是代表器物所有者或器物制造者的专门记号”^{[4]198},研究者认为“如花押或者族徽之类”^[5];另一类为笔画较复杂的象形符号,如龙山时代朱家村遗址出土陶尊铭刻 𠂇 、 𠂇 、 𠂇 等,“都随葬在大墓中,且放在显著位置”,发掘者认为“是显示墓主身份、地位的象征物”^[6],研究者认为与铜器族徽类似,“是表示器物主人的族氏”^④。与此类似,金文族徽在结构上也分为两个系统:“一个是刻划系统(六书中的‘指

事’),一个是图形系统(六书中的‘象形’)”^[5]。这种前后对应的关系,说明在青铜器上铸刻金文族徽是从陶器刻写族氏名号的传统习惯发展而来。

从社会组织形式来看,金文族徽兴起与夏商时期族氏兴盛和族氏政治发展关系密切。根据文献记载,夏代族氏众多,《世本·氏姓篇》载“姒姓,夏禹之后,有夏后氏、姒氏、有扈氏、有南氏、斟寻氏、彤氏、褒氏、弗氏、杞氏、郕氏、莘氏、冥氏、戡灌氏”^{[7]260-264};《史记·夏本纪》载“禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟(氏)戈氏”^{[8]89};《春秋》经传载夏代异姓国族有彭姓豕韦氏、己姓昆吾氏、董姓鬲夷氏、姚姓有虞氏等^{[9]605-608}。这些众多以“氏”为称的族氏名称,应当就是考古发掘所见夏代陶器上出现的族徽。例如,在河南洛阳皂角树遗址发现夏代中期陶器刻有象形“車”^[10];偃师二里头遗址出土陶器刻有“矢”“井”“冉”“皿”“木”“簠”以及一些简单的抽象符号 $\uparrow$ 、 $\uparrow$ 、 $\uparrow$ 等^{[11]304,203},多见于二里头文化第三、四期,经碳十四测定年代属于夏代纪年范围(公元前1900至公元前1500年),可知其为夏代晚期形成的族徽。据专家考证,它们实际上是与甲骨金文有密切渊源关系的夏代文字,典型例证如下表所列^[12]。

二里头文化部分陶文隶释表

陶文	$\uparrow$	$\uparrow$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$	$\square$
甲金文相对	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$	$\uparrow$
隶释	矢	矢	井	井	井	皿	皿	丰	戾	衎	行	嬰	來

上表夏代陶文考释或有可商,但多数都能与青铜器族徽文字相对应。如第5字像盛矢之器,应为青铜器上常见的金文族徽“簠”字;第11字作八字形,不是“行”而是与父癸簠、父丁爵(《殷周金文集成》3219、8443,以下凡引该书只

标编号)铭文相同的金文族徽“ $\uparrow$ ”字。众所周知,夏代晚期已经出现了青铜容器并在器物表面铸有简单花纹,如二里头文化遗址出土铜爵、铜罍、铜鼎等器上的凸弦纹、联珠纹、网格纹等。从制作工艺观察,当时采用先在陶范上刻

划,然后再进行浇铸的工艺。不难看出,这种技术实际上可以看成是由在陶器上直接刻写族氏名号发展而来。因此,从陶范制作技术考察,夏代晚期已经具备铸造金文族徽的技术条件。然而,在科学发掘的夏代铜器上,至今仍未发现与二里头陶器上族氏名号相同的金文族徽。尽管如此,我们仍不能断言夏代尚未出现金文族徽。因为在传世铜器以及相关的铭文材料中,有夏代晚期金文族徽出现的一些证据:(1)《西清古鉴》著录的铜鬻铭文作大人胙下蛙形^{[13]216},释“𩇛”,时代为夏代^{[3]315},器型被认为仿自龙山文化陶鬻,具体年代“可能是公元前两千年,最迟不晚于公元前一千五百年之前”^[14],或说为“夏代晚期或商代早期”^{[15]27},说明夏代晚期可能已出现金文族徽。(2)《商周青铜器铭文暨图像集成续编》(下文引用该书简称为《铭续》)233新著录有铭“亞𩇛”的铜鬻,器形与汾阳杏花村、夏县东下冯龙山文化及二里头文化陶鬻相似,应为夏人或夏遗民的遗物^[16];(3)《殷周金文集成》4988著录的商代晚期铜卣盖铭文𩇛,有学者指出其“所摹爵之形状为长流上翘,无柱,束腰,平底。这种形制的爵显然应是二里头文化或至迟是早商文化的爵,在商代晚期已不可见。也就是说,这个‘爵’字很可能在二里头文化时期就被创造出来了,一直延续到了商代晚期”^⑤。(4)在商周铜器铭文中,有一些族徽为夏人后裔的族氏名称,如姁姓的𩇛、戈、辛、虎、山、𩇛等^[16],其中𩇛、山、𩇛均见于二里头文化遗址出土陶器^[17],说明夏人有使用族徽的习惯。此外,有些见于商代的金文族徽如木、禾、矢、菴、𩇛等,也见于二里头文化遗址出土陶器,说明金文族徽早在夏代晚期可能已经存在。(5)从金文族徽与文献记载的族氏名称相互对照来看,有些见于商周铜器的族徽如杞(5097)、南(《商周青铜器铭文暨图像集成》15872,该书下文简称为《铭图》)、寻(《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》544,该书下文简称为《新收》)、弗(2589)、曾(《铭图》7991)、辛(989)、戈(《近出殷周金文集成》710,该书下文简称为《近出》)分别与文献记载的杞氏、有南氏、寻氏、弗氏、曾氏、辛氏、戈氏相互对应,说明这类族徽早在夏代已经出现。综上可

知,金文族徽很可能出现于夏代晚期,不是有些学者所认为的商代早期或中期^⑥。退一步来看,即使金文族徽由于受铜器铸造技术条件的限制而出现较晚,考古发现二里头文化遗址早已有族徽见于夏代晚期陶器应该不容否认。

如果以上看法不误,通过文献对夏代族氏的有关记载,我们进而可以了解夏代族徽所反映的族群融合情况。我们知道,夏代社会的族组织是由父系家庭发展而来的家族,其规模较大者多称为某氏或某族,他们各有族姓,这就是《尚书·禹贡》所谓“中邦锡土姓”。“中邦”指与“夷狄”相对的中原地区各族氏,即为早期华夏族氏;“锡土姓”是指中原各族氏在所居住的地域内按“姓”分“氏”构建基层组织,也就是“赐土为氏,赐姓为族”,与《左传》所说“因生以赐姓,胙之土而命之氏”^{[18]202}相同。前人研究已指出,夏代的社会结构特点是“既保有氏族传统,又出现了国家的雏形,其设官分职与颇富时代特色的‘中邦锡土姓’合为一体”^{[2]259-260}。按《潜夫论·五德志》记载“姁姓分氏,夏后、有扈、有南、斟寻、泊淞、辛、褒、费、戈、冥、缙,皆禹后也”^{[19]396},可知夏人的族组织分姓族、氏族(或称族氏)以及基层家族三个层次。姓族如姁姓夏人、子姓商人、姬姓周人、秃姓豷夷、偃姓群舒、彭姓豷韦等^{[19]401,456,414},他们是“同出于一个男性或女性祖先的若干宗族及其若干家族的外婚单系亲族集团”^{[20]209}。氏族为姓族之下的分支,如姁姓的夏后氏、有扈氏等,常见为父系主体家族与若干分支家族组成并占有一定封地的血缘政治集团。为避免与原始社会的氏族相混淆,学者们多称之为“族氏”。而家族则为族氏的基层单位,“是指依靠婚姻与血缘关系而形成的同居或聚居的、有共同经济生活的亲属组织”^{[21]16,14,9}。从以上三个层次的族组织来看,夏代的族徽使用多见于族氏和家族,而夏代的族群融合则多见于姓族与族氏二个层面。具体表现在如下几方面:

(一)不同姓族之间联合。传说夏禹治理洪水过程中,命偃姓夷族首领皋陶“作士以理民”,命嬴姓夷族首领伯益“予众庶稻,可种卑湿”,命姬姓周族首领后稷“予众庶难得之食,食少,调有余相给,以均诸侯”,同时“命诸侯百姓兴人徒

以傅土”^{[8]77,51},且命子姓商族首领契任司徒“佐禹治水有功”^{[8]91}。这种不同姓族之间的联合行动,实际上是夏朝建立前后黄河中下游地区的各族群因平治水土、改善农业生产条件和种植多种农作物而增强了彼此经济文化联系的反映。在此基础上,史载夏禹“乃行相地宜所有以贡”^{[8]51}，“东教乎九夷”^{[22]266}，南征有苗，“合诸侯于涂山”^{[23]1642}，进一步加强了南北地区族群之间的政治融合，从而为夏后氏王权统治的建立奠定了基础。此后，以姒姓为中心的族群融合逐渐形成并呈现出不断扩大的趋势，史称“禹子启贤，天下属意焉。及禹崩……诸侯皆去益而朝启”^{[8]83}。夏王朝建立后，夏人势力向东扩张，与夷族、商族的融合随之不断加深。如古本《竹书纪年》记载夏后相“征淮夷、风夷及黄夷”“于夷来宾”，少康时“方夷来宾”“柏杼子征于东海”，夏后芬时“九夷来御，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷”^{[24]5-9}；今本《竹书纪年》也记载帝相时“商侯相土作乘马，遂迁于商丘”，少康“使商侯冥治河”，帝杼时“商侯冥死于河”^{[24]204,206}，后世史书分别称为“相土佐夏，功著于商”^{[8]92}“冥勤其官而水死”^{[25]158}，可知商人的一些先公曾为夏王朝服务，子姓商族与姒姓夏族的融合早在夏代已经开始。

(二)不同姓族之间相互冲突，常以一方战胜另一方的方式而实现彼此融合。如东夷族首领伯夷与夏启争夺王位，古本《竹书纪年》称为“益干启位，启杀之”，《韩非子·外储说下》则说“启之人因相与攻益而立启”，说明这次冲突的结果是夏后氏夺取了王权，而东夷族受到了削弱成为附庸。直至太康时期，东夷族势力复兴，有穷氏首领后羿、伯明氏首领寒浞曾一度联合推翻夏统治，“因夏民以代夏政”^{[23]936}。大约四十年后，少康联合姒姓的斟寻氏、斟灌氏等攻灭寒浞之子浇、豷的封国过、戈，又恢复了夏朝统治，并使东夷族遭受沉重打击而无力与夏对抗，常以“来宾”“来御”方式朝觐，夷夏之间最终实现了政治上的融合。

(三)同一姓族内部族氏之间的冲突与融合。夏启继承王权后，同族“有扈氏不服，启伐之，大战于甘……遂灭有扈氏，天下咸朝”^{[8]84}；

夏代中期，东夷族有穷氏后羿代夏，同族伯明氏子弟寒浞乘其耽于田猎，杀而代之，“外内咸服”^{[23]937}。这些同一姓族内部族氏之间的政治冲突，都以武力征服手段实现相互融合。

(四)不同族氏之间联姻及融合。如夏少康逃奔有虞氏为庖正，“虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶”^{[23]1606}，夏“后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰”^{[24]16}。这种族氏之间通婚多见于异姓之间，大多属政治联姻，有助于推进族群融合认同。

从上述几方面来看，夏朝王权的构建明显是以姓族联合为基础，即建立以姒姓为中心的姓族联盟；而王权的凝聚与陵替则以族氏冲突和斗争为特点，主要表现为以夏后氏与有扈氏、有穷氏、伯明氏等争夺王权的政治斗争。由此可见，夏代的姓和氏，实际上都是政治单位，并非单纯的血缘组织；而夏代政治的发展，实质上是由姓族政治到氏族政治的演变。在夏代，姓族是血缘色彩较强、涵盖成员较广的组织，而氏族(或称族氏)则是现实政治的主导，诸如夏后氏、有扈氏、有穷氏、伯明氏、斟寻氏、斟灌氏、有莘氏等，不仅是活跃于夏代政治舞台的最重要的政治集团，而且也是延续数百年至商周时代仍然存在的著名族氏。

二、金文族徽发展与商代早中期族群融合

商朝建立后，族氏的政治化发展日益明显，金文族徽数量也随之增多。其原因主要有三方面：(1)商汤灭夏前后，为了构建灭夏联盟和稳固商王室统治，子姓商族与夏人、夷人的部分族氏联合、联盟关系不断发展，从而使族氏成为构建商代国家政权的重要组织。如夏末商汤与姒姓有莘氏伊尹结盟“以示必灭夏”^{[26]851}“伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀”^{[8]95}；灭夏之后，商汤又与东夷薛国首领仲虺联合，“至于大垆，仲虺作诰”^{[18]569}，稳固了商王朝统治。(2)商代的族氏为社会活动和社会组织的基本单位，通常分为“宗氏”和“分族”二级^{[23]1536}，均有自己的氏名(族徽)和独立的祭祀系统，占据一定的土地，

拥有独自经营的农、牧业经济和一定数量的族军武装,是较为独立的政治、经济、军事实体,且数量和规模不断壮大。这就是见于文献记载的称为“某氏”的众多国族,诸如“契为子姓,其后分封,以国为姓,有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”^[8]¹⁰⁹“子姓分氏,殷、时、来、宋、扈、萧、空同、北段”以及“宋孔氏、祝其氏、韩献氏、季老男氏、巨辰经氏、事父氏、皇甫氏、华氏、鱼氏、而董氏、艾岁氏、鸠夷氏、中野氏、越椒氏、完氏、怀氏、不第氏、冀氏、牛氏、司城氏、冈氏、近氏、止氏、朝氏、敦氏、右归氏、三伋氏、王夫氏、宜氏、征氏、郑氏、目夷氏、鳞氏、臧氏、虺氏、沙氏、黑氏、围龟氏、既氏、据氏、砖氏、己氏、成氏、边氏、戎氏、买氏、尾氏、桓氏、戴氏、向氏、司马氏,皆子姓也”^[19]^{400, 431},还有殷民六族“条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”,殷民七族“陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏”,以及“怀姓九宗”,等等^[23]¹⁵³⁶⁻¹⁵³⁷。这些族氏的大量存在,不仅推动着商代族氏政治的发展,而且使商代金文族徽数量空前增多而趋于兴盛。(3)商人灭夏后,通过俘虏夏人工匠和控制伊洛河流域夏文化区,继承和掌握了夏代先进的青铜器铸造技术,同时又“以族军为基础,不断地向外扩展,当占领一地之后,即斩除当地原有的贵族群体……将一个或多个族氏‘分封’到这些新的地点,取代原有的他姓贵族群体,以控制留居当地的原住民”^[27]⁸⁵,从而使金文族徽扩散到山西垣曲商城、夏县东下冯、湖北盘龙城、江西清江等地的军事据点或方国,不断地促进青铜文化的地域传播和夏商族群的文化融合。

商代早期,金文族徽数量较少,地域分布主要在夏文化中心区域附近。从商代早期的考古发掘资料看,在豫北、冀南至豫东、鲁西南一带发现的青铜刀、镞、耳环等器,明显不能与豫西、晋南二里头文化遗址出土的爵、斚、盃、鼎等礼器同日而语,说明当时商人族群的铜器制作技术明显落后于二里头夏文化。这一时期发现的金文族徽,主要有1964年河南郑州杨庄出土的铜爵铭“𠄎”^[28]^{57, 11},1978年河南中牟县大庄村出土的铜戈铭“臣”^[29],1971年山西长子县高庙村出土的铜甗铭“𠄎”^⑦,1977年湖北随县淅河出土

的铜戈铭“𠄎”^[30]。从以上各器的出土地点结合早期商文化地域分布看,早商一期的商族势力已经从“有夏之居”扩张到晋南地区,至早商二、三期向南深入到湖北黄陂盘龙城一带,说明商代早期的金文族徽已经从夏文化中心区的豫西和晋南,扩大到商人在湖北盘龙城等地建立的军事据点或方国。值得注意的是,杨庄铜爵腹部𠄎两侧铸有双目形族徽“𠄎”,与另一侧腹部所铸“臣字眼的饗饗纹”不同^⑧,该族徽又见于上海博物馆收藏的商代早期铜爵^[31]²⁷,在现存𠄎族30余件铜器中有3件西周早期铜器铭文记载表明,𠄎族为姒姓^[32]²⁷,说明𠄎族为夏遗民。中牟大庄铜戈所铭族徽“臣”是最早出现的以官为氏的族称,见于商代中晚期则有“冬臣单”(7203)、“臣辰𠄎”(《近出》628)等。有学者认为,后者即文献所载殷商子姓“巨辰经氏”^[27]¹⁸。准此,可知臣族为子姓。上述例证表明,商代早期使用金文族徽的族群,既有夏遗民也有商人族群。这是夏遗民与商人族群开始融合认同的反映,说明以青铜礼器、金文族徽为代表的夏文化,在商代早期已得到了商人族群的继承与认同。

商代中期,金文族徽的数量开始明显增加,地域分布较前有所扩大,新出现的族徽有𠄎、鸟、犬、龟、甘、甲、冬刃等,但数量仍然不多。这是夏遗民与商人族群融合扩大的表现。这一时期,由于中商文化“分布地域曾一度比早商时进一步扩展,东到泰沂山脉一线,西抵关中西部岐山、扶风,北面近抵长城,南逾长江”^[33]²⁵³,所以1991年在山东沂水县信家庄墓葬出土的铜戈铭“鸟”^[34]、1972年陕西岐山县京当村窖藏出土的铜戈铭“臣”^[35]、1965年陕西绥德县塬头村窖藏出土的铜戈铭“冬刃”^[36]、1977年北京平谷县刘家河村墓葬出土的铜鼎铭“龟”^[37],都应当视为商人文化区域内的夏遗民与商人族群在北方黄河流域融合认同的反映。

三、金文族徽兴盛与商代晚期族群融合认同

商代晚期,金文族徽数量显著增加,地域分布广泛,发展趋于兴盛。大致分为两个发展阶

段。(1)盘庚迁殷至武丁早期。这时商人已迁都于殷，政治逐渐稳定，生产开始发展，青铜器制作工艺明显提高，金文族徽数量相应增加，新出现的金文族徽有天、先、眉、媚、子、武、侯、卫、宁章、麇册、亞犬、亞弼等。与商代中期相比，这一时期金文族徽的地域分布格局出现了明显变化。首先，西部的关中地区迄今尚未出土殷墟一期族徽铜器，说明当时商人族群可能已退出了关中平原。但在西北部的黄土高原，发现陕西绥德县塬头村窖藏出土的铜鼎铭族徽“天”^[36]，内蒙古昭乌达盟翁牛特旗敖包山出土的铜甗铭族徽“宁章”^[38]，可知当时中原地区的夏商族群与北方部族的互动交流较多，民族融合主要发生在北方黄河流域的中游地区。其次，在江南和山东地区，迄今未发现殷墟一期族徽铜器，但在安徽嘉山县泊岗引河工地出土有一件铭族徽“子”的铜罍^[39]，说明商人族群在东方、南方的分布范围明显收缩，大致东从今山东中南部退出了山东境内，南从今湖北长江沿线退缩至今安徽中部淮河沿线。最后，在豫北、冀南的商文化核心区出现了较多的金文族徽，如1976年河北正定县新城铺遗址出土的铜爵铭族徽“麇册。”^{[40]158}，1949年河南安阳出土的铜甗铭族徽“侯”(《铭图》13951)，1992年花园庄南115号墓出土的铜鼎铭族徽“韋”^{[41]58}，1995年小屯村殷代大型建筑基址出土的铜鼎铭族徽“武”^[42]，1976年小屯村妇好墓出土的铜鼎铭族徽“亞弼”^{[43]57}，说明以河南安阳王畿之地为中心的金文族徽中心开始形成。更进一步看，内蒙古翁牛特旗出土的宁章甗重达14公斤，被认为是商王室遗物^[44]。而安阳小屯大型建筑基址出土的铜盃铭文“武父乙”，也被发掘者认为是商王武丁对其父小乙的称谓^[42]。对比商代中期的郑州南顺城街、郑州张寨南街杜岭、郑州向阳回族食品厂窖藏所出王室重器均无族徽的情况^{[45]4-103}，可知这时商王室贵族已经开始使用金文族徽。这是夏商王族融合认同的体现。此后，金文族徽作为殷商文化的一个重要标志，在商代晚期的各种遗存中屡见不鲜。

(2)武丁晚期至帝辛时期。这时相当于殷墟文化二期至四期，考古发现商代各级贵族及上层平民墓葬都出土族徽铜器，说明族徽的使用

已经扩大到商代社会各阶层,金文族徽数量随之猛增。据严志斌对现存商代铜器铭文的分期断代研究,金文族徽在殷墟二期有 423 例单独出现,23 例与日名连缀,67 例附加有亲属称谓,有 149 例见于人名称号,合计 662 例;殷墟三期有 358 例单独出现,37 例与日名连缀,47 例附加有亲属称谓,有 21 例见于人名称号,合计 463 例;殷墟四期有 572 例单独出现,66 例与日名连缀,486 例附加有亲属称谓,有 73 例见于人名称号,合计 1197 例^{[46] 82-83}。以上各期共计 2322 例。若将不能分期断代以及近年新发现的材料计算在内,商代晚期的金文族徽数量更多。以上族徽铜器的出土地表明,当时金文族徽的分布遍及整个商文化区,其中以河南安阳最集中,形成了以殷都为中心辐射周边诸侯方国的分布格局。

从商代晚期金文族徽的来源与构成看,其发展主要表现在两个方面:(1)出现了许多地名、国名或以地名、国名附加族名的族徽,而且数量不断增多,如单、西单、南单、北单、西单光、南单葇、北单戈以及龙、虎、木、林、龙舟、虎未木戊、林亚𩇛等。这类族徽实际上就是“以地为氏”或“胙土命氏”,体现着族氏血缘与地域的结合,其形成与商代族氏迁移、奠置、分封、建立族邑有关。显然,按照这种族徽的命名方式,居住在同一地域的不同族氏,都会冠以相同地名作为族徽,形成诸如西单光、西单𠂔、西单只、西单𠂔、西单𠂔之类族徽。这是不同族氏聚居一地而互有联系的反映。(2)以官名、职事或官名、职事附加族名的族徽数量增加明显,如尹、亚、册、侯、田、宁、犬、卫、尹舟、亚弼、册告、正侯、告田、宁矢、犬鱼、弓卫等。这类族徽实际上就是“以官为氏”,即为家族组织与政治权力的结合,其形成与家族首领担任某种官职有关,所体现的是家族的政治地位,较为突出地反映了商代家族组织的政治化发展。此外,有些族徽由两个官名构成,如亚宁、亚寝、亚册等;有些族名前后附加有两个官名,如亚册舟、鸟宁册、亚鸟宁、亚彛侯、卫册□等。这类族徽相当于《左传》所谓“官有世功,则有官族”^[23]⁶²,即与族氏首领历任多种官职或一身兼任数职有关。总之,上述情况说明,商代晚期的族氏政治化发展较为明

显。换句话说,在政治力量推动下,商代晚期不同族氏之间的融合程度明显加强,金文族徽的政治化明显增强。

从族群融合的角度来看,商代晚期金文族徽的变化主要表现在三个方面:(1)自殷墟一期开始出现“子父辛”(《近出》922)、“武父乙”(《新收》130)之类族徽与父祖日名庙号的联缀形式,其后数量不断增多。这是各族氏自群意识逐渐增强的表现,也是各族氏通过对先祖的纪念来加强和延续族群认同、维护本族利益发展的体现。(2)以祖先人名为族徽不断出现,形成了人名与族名相同的许多族徽,如鬯、壹、行、何、子何、子启、子渔等。这种情况类似于周代“以字为氏”或“以人名为族名”,所体现的主要是家族血缘关系、先祖声名与威望和族氏成员的自群意识。因此,当这种族徽铜器列于宗庙、用于祭祀或陪葬时,除将同族血缘关系昭告天地和祖先神灵以求庇佑之外,还具有“提醒参与祭祀活动的人群——我们是具有相同血缘关系的共同体。这样一来,不仅使族徽自然成为全体成员共同的血缘标志符号,而且在长期祭祖过程中,它可以使同族成员的血缘关系得到不断认同和加强,从而使世代族人凝聚起来、传承下来,形成同祖同族的认同观念”^[47]。(3)出现了许多由两个或两个以上的族氏名构成的复合族徽,如棚舟、弔龜、𠂔大中、秉盾戊、犬山刀子、糸子𠂔刀、𠂔子弓𠂔等。这类族徽大多是族氏分化过程中旧族名附加新族名所形成的各分支族氏名^[48],有些代表着族氏之间的联合、联盟或者从属关系^⑨,有些属于不同族氏共同作器^[49] 187-191,有些是因婚姻关系而将夫妻、父母双方的族氏名合刻在一起^⑩。以上各种复杂的内涵,大致分为因族氏分化形成的新氏名与旧族名的组合、因族氏联合或联盟形成的主祭者氏名与从祭者氏名的组合、因族氏联姻形成的本族氏名与外亲氏名的组合(受祭者父氏+母氏、致祭者夫氏+妻氏、已嫁女夫氏+父氏)三种基本类型。由此可见,复合族徽并不代表一级独立的族组织实体,而是族氏之间各种复杂关系的表示^[50] 237-247。这种情况说明,复合族徽所体现的因族氏分化而形成的从属关系、因相互存恤吊祭而形成的族

氏联合或联盟关系、因相互通婚而形成的族氏联姻关系,都是建立在以族氏为本位的基础上,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而当时的族群融合认同还不足以形成民族共同体,更多呈现的是族氏林立的局面。

结 语

纵观金文族徽的兴起发展,不难发现夏商时期的族群融合认同并非一蹴而就,而是经过由姓族到族氏不断融合成长的发展过程。夏代早期,不同姓族之间的联合与冲突较明显,同时众多以氏为称的族氏之间矛盾和斗争不断。这是族氏政治兴起的表现。夏代晚期,金文族徽随着青铜礼器出现,标志着铸铜技术的进步和族氏组织的发展。商代早期至中期,金文族徽在商人族群中不断传播,种类和数量都有所增加。这是夏遗民与商人族群融合认同逐渐加强的表现。

众所周知,商代除商人族群、夏遗民族群外,还有数量众多的其他姓族族群以及散居各地的土著族群。在长期发展过程中,各族群之间的交流融合不断加强,金文族徽的使用也由早期夏遗民族群的族氏,逐渐扩大到商人族群的族氏,乃至其他族姓以及土著族群的族氏。由于子姓商族在族氏的交流融合过程中占据主导地位,最终在商代晚期形成了一个以子姓商族为主体、以姒姓夏族为附从、包括其他异姓族氏和一些土著族氏在内的庞大族群。这个族群以使用金文族徽为标志,是华夏族形成过程中的一个重要发展阶段。在当时的族群内部,商人与夏人已基本融合,他们都秉承青铜礼乐文化,使用相同的语言文字,以金文族徽作为基层族氏的标志,与周边各族构成的“夷”相区别,表面上已经具备了民族共同体的特征。然而,由于当时的族氏多为单一的血缘结构,族组织规模较大,各有自己的族徽和祖先祭祀系统,加之在政治、经济、军事上具有较大的独立性,实际上其民族性并不强。因此,当时众多的族氏林立,矛盾冲突不断。许多族氏虽然通过婚姻、纳贡和接受赏赐的方式,与商王室建立联系,但仍

然具有较大的独立性和自主性,经常反叛或与商王室敌对,关系时好时坏,在内部并未形成民族性较强的共同体。可见,华夏族群的融合认同仍停留在强调血统和血缘边界的较低层次,并未形成一个民族文化共同体。

注释

①田继周:《先秦民族史》,四川民族出版社1988年版;江应梁:《中国民族史》,民族出版社1990年版,第57~90页;王钟翰:《中国民族史》,武汉大学出版社2012年版,第80~84页。②李龙海:《汉民族形成之研究》,科学出版社2010年版,第83~116页;徐昭峰:《夏夷商三种文化关系研究》,科学出版社2013年版;曾文芳:《商周至汉初民族文化区域互动研究》,人民出版社2016年版,第26~196页。③张国硕:《先秦人口流动民族迁徙与民族认同研究》,大象出版社2011年版;李玲玲:《先秦族群迁徙融合与华夏文明进程研究》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2019年第6期。④裘锡圭:《汉字形成问题的初步探索》,《中国语文》1978年第3期;李学勤:《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987年第12期。⑤杜金鹏:《关于二里头文化的刻画符号与文字问题》,《中国书法》2001年第2期;中国社会科学院考古研究所:《中国考古学》(夏商卷),中国社会科学出版社2003年版,第125页。⑥石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期;朱凤瀚:《中国青铜器综论》,上海古籍出版社2009年版,第622页。⑦郭勇:《山西长子县北郊发现商代铜器》,《文物资料丛刊》(3),文物出版社1980年版,第198~201页;王进先:《山西长治市拣选、征集的商代青铜器》,《文物》1982年第9期。⑧有学者将𠄎爵铭文“𠄎”视为与该器腹部另一侧“臣字眼的饗饗纹”相同的装饰花纹(其说见石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期),其说可商。⑨姚志豪:《商金文族氏徽号研究》,逢甲大学中国文学研究所硕士论文,2002年。严志斌:《复合氏名层级说之思考》,《中原文物》2002年第3期。⑩何景成:《商周青铜器族氏铭文研究》,吉林大学博士学位论文,2005年;严志斌:《商代金文的妇名问题》,《古文字研究》第26辑,中华书局2006年版;张懋镠:《关于探索“复合族徽”内涵的新思路》,《古文字研究》第27辑,中华书局2008年版。

参考文献:

- [1]杨晓能.青铜纹饰与图形文字的史前渊源[M]//王宇信,宋镇豪,孟宪武主编.2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2004.
- [2]晁福林.先秦社会形态研究[M].北京:北京师范大学

学出版社,2003.

- [3]刘雨,严志斌.近出殷周金文集录二编:第四册[M].北京:中华书局,2010.
- [4]中国科学院考古研究所,陕西省西安半坡博物馆.西安半坡[M].北京:文物出版社,1963.
- [5]郭沫若.古代文字之辩证的发展[J].考古,1972(3):2~13.
- [6]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.
- [7]宋衷注,秦嘉谟等辑.世本八种[M].上海:商务印书馆,1957.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [9]顾栋高辑.吴树平,李解民点校.春秋大事表[M].北京:中华书局,1993.
- [10]洛阳市文物工作队.洛阳皂角树:1992~1993年洛阳皂角树二里头文化聚落遗址发掘报告[M].北京:科学出版社,2002.
- [11]中国社会科学院考古研究所.偃师二里头:1959年~1978年考古发掘报告[M].北京:中国大百科全书出版社,1999.
- [12]曹定云.夏代文字求证:二里头文化陶文考[J].考古,2004(12):76~83.
- [13]清高宗敕编.西清古鉴.乾隆二十年内府刻本[M]//金文文献集成:第四册.北京:线装书局,2005.
- [14]邵望平.铜鬻的启示[J].文物,1980(2):86~89.
- [15]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成:26[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [16]雒有仓.从青铜器族徽看夏人后裔与商周族群的融合认同[J].中原文化研究,2020(2):24~33.
- [17]杜金鹏.关于二里头文化的刻画符号与文字问题[J].中国书法,2001(2):54~56.
- [18]孙星衍撰.陈抗,盛冬铃点校.尚书今古文注疏[M].北京:中华书局,2004.
- [19]王符著.汪继培笺.彭铎校正.潜夫论笺校正[M].北京:中华书局,1985.
- [20]杨希枚.先秦文化史论集[M].北京:中国社会科学出版社,1995.
- [21]朱凤瀚.商周家族形态研究:增订本[M].天津:天津古籍出版社,2004.
- [22]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
- [23]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [24]方诗铭,王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [25]徐元浩撰.王树民,沈长云点校.国语集解[M].北京:中华书局,2002.

- [26]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [27]黄铭崇.晚商王朝的族氏与族氏政治[M]//陈光祖,臧振华主编.东亚考古的新发现.台北:“中研院”,2013.
- [28]《河南出土商周青铜器》编辑组.河南出土商周青铜器:一[M].北京:文物出版社,1981.
- [29]赵新来.中牟县黄店大庄发现商代铜器[J].文物,1980(12):89-90.
- [30]王世振.湖北随县发现商代青铜器[J].文物,1981(8):46-48+100.
- [31]陈佩芬.夏商周青铜器研究[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [32]张懋镛.古文字与青铜器论集:第三辑[M].北京:科学出版社,2010.
- [33]中国社会科学院考古研究所.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [34]马玺伦.山东沂水新发现一件带鸟形象形文字的铜戈[J].文物,1995(7):72-73.
- [35]王光永.陕西省岐山县发现商代铜器[J].文物,1977(12):86-87.
- [36]黑光,朱捷元.陕西绥德塬头村发现一批窖藏商代铜器[J].文物,1975(2):82-87.
- [37]北京市文物管理处.北京市平谷县发现商代墓葬[J].文物,1977(11):1-8+96-99.
- [38]苏赫.从盟盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明[J].内蒙古文物考古,1982(2):108-111+52.
- [39]南京博物院.南京博物院藏安徽文物选介[J].东南文化,1991(2):268-271+327.
- [40]石家庄地区文化局文物普查组.河北省石家庄地区的考古新发现[M]//文物编辑委员会.文物资料丛刊:1.北京:文物出版社,1977.
- [41]中国社会科学院考古研究所,安阳市文物考古研究所.殷墟新出土青铜器[M].昆明:云南人民出版社,2008.
- [42]中国社会科学院考古研究所安阳工作队.河南安阳殷墟大型建筑基址的发掘[J].考古,2001(5):18-26+97.
- [43]中国社会科学院考古研究所.殷墟妇好墓[M].北京:文物出版社,1980.
- [44]陆思贤.翁牛特旗早商铜甗铭文发微[M]//魏坚主编,内蒙古文物考古研究所编.内蒙古文物考古文集:第2辑.北京:中国大百科全书出版社,1997.
- [45]河南省文物考古研究所,郑州市文物考古研究所.郑州商代铜器窖藏[M].北京:科学出版社,1999.
- [46]严志斌.商代青铜器铭文分期断代研究[M].北京:社会科学文献出版社,2014.
- [47]雒有仓.金文族徽的功能及其时代变化[J].中原文化研究,2019(5):102-108.
- [48]朱凤瀚.商周青铜器铭文中的复合氏名[J].南开学报(哲学社会科学版),1983(3):54-65.
- [49]严志斌.商周复合氏名探析[M]//中国古文字研究会,吉林大学古文字研究室.古文字研究:第27辑.北京:中华书局,2008.
- [50]雒有仓.商周青铜器“复合族徽”新探[M]//中国古文字研究会,复旦大学出土文献与古文字研究中心.古文字研究:第29辑.北京:中华书局,2012.

The Rise and Development of the Armorial Inscription on Bronze and Identity Fusion of the Xia and Shang Ethnic Groups

Luo Youcang

Abstract: The existing data show that the armorial inscription on bronze probably arose in the late of Xia Dynasty, and it is an important symbol of the social organization form from the family name to the clan. From the early to middle period of Shang Dynasty, the political significance of the clan became increasingly obvious, the number of the armorial inscription on bronze increased and the geographical distribution expanded. In the late of Shang Dynasty, the number of the armorial inscription on bronze increased significantly. Of all these emblems, the number of emblems based on people's names, place names and palace names increased. The proportion of composite emblems increased as well. This is an evidence that the Shang Dynasty ethnic integration identity gradually separated from blood and turned to geopolitics and constantly strengthened. The integration at that time was still based on ethnic groups which is highly independent and with strong consanguinity, thus had not penetrated into the level of social individuals and families. The integration in Xia and Shang Dynasties did not form a national community based on geographical relations.

Key words: the armorial inscription on bronze; extended family; ethnic groups; identity fusion

[责任编辑/知 然]



从玉石到瓷器的造物路径*

熊承霞

摘要:在中国文化原型基因中,玉石文化从野生状态的石头开始,经历了从劳动工具到国器象征、美学代表、道德转译的自身属性变迁。玉石不仅维系着先民生存的物质基础,更超越成为中华文明进程中的文化表征与精神信仰。作为原编码符号,玉石承载着中华文明的发生史与道器合一的观念史,在长久的转换中凝聚为深层的文化原型。玉石催生了与之相适应的美学认知和国家精神,激发出“近玉”与“尚玉”的瓷器造物思维,成功求解到贯通数千年的文脉基因。一个没有建构“传播体系”的文明是不可能长久持续的,正是透过从玉到瓷的造物认知变迁与审美实践,中华造物路径中的智慧与观念最终整合为文化理想与文明传播共享的路径。溯源玉与瓷关联的造物文化基因,有助于解读“玉成中国”造物思想中的德性目标,并探索其作为中华文明传承的规范性文本和“CHINA”编码与解码之间的意涵。

关键词:造物;玉石;瓷器;尚玉思维;符号编码

中图分类号:K876

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0032-08

在中国各大早期文化遗址的出土器物中,可以发现一个规律,其都出现了种类不同的玉器,这些玉器至少在公元前6000年至公元前1500年间象征着一种“级别”。众多学者对这些出土的玉器进行了人类学、考古学方面的研究,总结玉及玉器的功能经历了从“工具”“物器”“敬神”“药食”“齐天”“国器”“殓葬”“祥瑞物”“君子”“美好”的认知变迁。这说明玉作为华夏文明原型的重要基因,不仅表述在文学歌赋中,很早就通过器物造型实现野生的石材超越更新为人造的玉器,整个过程凝练着选材、加工、模拟、替换、圣化、生活化等一系列从物质功能到美学范畴的主题演变。早期文献中专门开启了玉的神圣化定位,《穆天子传》中记载“群玉之山”,《山海经》中则记载了“玉当作种子”“食飧玉(食玉英)”“祭祀山神”“玉使人羽化登仙”“玉超脱自然通神灵”等

诸般表述。经过圣化的玉从普通的石块中游离而出成为文化符号,并一直承载着中华文明进程中极为核心的动力机制功能。玉除了引发国家和民族的精神象征外,也激发了造物智慧的升华,尤其是对中国瓷器“似玉”制造的联动智慧。玉与瓷不仅统一着华夏文明的观念,整合着中国“格物穷理”的理想,更是中国古代造物的灵魂。从出土玉器的文化原型隐喻开始,探寻中国瓷器“尚玉”美学及道德观念的建构,以此维度思考“从玉石到陶瓷”之间相互递进的文化传播路径,或可视为求解中华文化原型文脉及文明持续动力机制的有效方法。

一、玉石与造物的关系

《说文》中解读玉是“石之美者为玉”,美的

收稿日期:2021-05-31

*基金项目:教育部人文社会科学研究项目“中国上古神话中的‘造物’研究”(20YJA760090)阶段性成果。

作者简介:熊承霞,女,上海理工大学出版印刷与艺术设计学院副教授(上海 200093),主要从事造物文化及文化原型研究。

石头呈现出的单纯与均衡,与形式美的视觉要素一致,表现出感性质料以及元素之间色彩、形状、线条的组合规律,与人内在对美的经验和抽象美感形成共性。因此,最初的一件石器工具可谓开启了造物实战的经历,通过对石头的选料到制作成工巧材美的工具,人们逐渐找到理解未知自然力量的方法。造物的工具性实践也同时激发了人们内在心性的追求,精神及审美的思考逐渐通过造物进行比附。因此石头中的美玉,慢慢成为人们寄托思想的符号,成为接近表述灵魂的特殊质料。在造物之外,文本的传播继续升华玉石的灵性,赋予其王者、疆域、君子等人格化符号。玉石从而以符号编码与造物的目的功能结合在一起,构成人类生存意义的多维度层级,最终与信仰道德等意识汇合在一起,生成为国家、社会、道德意识的符号意义体系(如“图1”)。



图1 玉成中国编码体系

工具的最初原型本无美与不美,有的只是得心应手的“好用”,但人的愿望在“好用”基础上会逐渐与审美品味结合,从工具走向器物最后走向专门为审美而生的工艺品。例如彩陶器,一开始只是盛水和物的容器,用泥土烧结而成,但出土的彩陶除了素器外,还绘制着各种秩序化的图案,这些图案有的是表达族群的图腾,有的是植物花草的视觉组合,经过装饰化的彩陶毫无疑问表达着先民原始的精神情感。又例如青铜器被誉为国之重器,是因为青铜器采取方正浑厚的造型,施加凌厉豪迈的装饰符号,以承载道德“品格”和国家形象。因此,从工具出发的造物一方面不断激发新的技术和创新思维,另一方面创造思维的成果又作为国家形象符号。这不仅是人的禀赋,也是由对文明的追求或者对文

明程度的渴望所决定。在当今21世纪的数字时代,土著人群与现代文明人同时存在于世界,两者本质上并非人种的先天优劣,而仅仅因为对存在的观念和认同有所差异。土著人认为自身是自然界不可分离的物质,其更愿意选择“不发展”和“非教化”的生存方式。人类总是有各种理由选择适合的生存模式,也就有理由选择文明的模式,从社会进步的层面考虑,文明化的程度对世界而言似乎是进步的,但进步的同时对自然生态的毁坏也同时存在。然而有步骤地追求文明及其文化精神,是人类的共同理想。

从原材料出发,玉石作为天然的材料,利用其光洁剔透的外观引导出造物材料的美学认知。自然界对于各种物质的出产似乎有一种恒定的数量,珍贵的物质总是以稀有为特征,然而越是稀有就越成为人们竞相追逐的对象,所谓“物以稀为贵”。由于人们对于玉石质料超越普

遍意义的解读,自然就可能在造物中激发通过技术技艺创生一种替代品,希望产生一种持续的、大规模的、常态的能与玉

石相媲美的物质,从而满足精神与美学上对于玉石质料的比附。从第一块石头工具顺延推溯到瓷器的变迁,便能从中寻找到“类玉”造物思维的智慧变迁,如“图2”所示将不同时期出土的石器工具,不同象征意义的玉器,类比瓷器的表皮质感,便可能体会到石玉与土瓷之间完美的造物智慧。

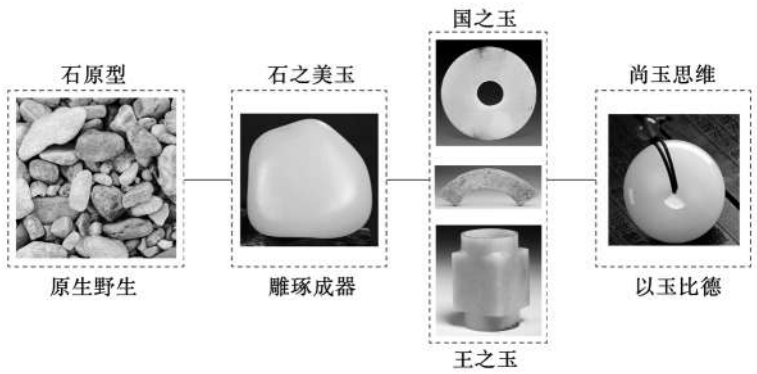


图2 石头到玉器的象征置换

从玉石的加工技艺角度出发,玉石质地坚硬,其切割打磨需要有更坚硬的材料完成,这就增长了人类辨识多种材料性能的经验。同时长久的“切磋琢磨”培养了人们恒久坚韧的意志,“它山之石可以攻玉”“抛砖引玉”“以玉比德”便在造物实践之中被培养出来。因此,造物活动从原初的功能加工到装饰,逐渐与人的情感及仪式行为相结合,成为本体精神的超越,从而完成由玉石的原型特质、工匠伦理引导出的一种德性转化,最终走向精神层面的象征。俗语说的“心灵手巧”,便是这种造物的心性转化,持久推进的手工造物技艺会与人的心灵意识相碰撞而产生智慧的叠加。“玉”从而内蕴着人类共同意识形态最高的成就,成为“道德”与“伦理”思维的扩散和传播符号。正是因为玉石在其传承过程中多维度的意义彰显,使其构成了中华民族的整体信仰体系。在凡俗生活中关照为“美德”,在国家传播中表述为“大同”,在个体存在中释放为“伦理”,这个体系既是中华文化原型的核心又是文化得以共享的意义呈现。由于玉石的野生造物本质,加之被赋予的有意味的符号编码,在其材质匮乏时,自然成为有计划探索近似物质的造物设计对象,同时也激发了创新的审美标准。中国瓷器便是在玉石符号构成的象征意义之下不断再编码为新的意义。

二、陶瓷作为玉石造物 传承与替代的意义

《陶说》序言中将瓷器与玉器的价值等同在一起:“瓷器与金玉同珍者,有其过之,无不及也。”^[1]先民在石器工具时代,通过工具的制作,意识到石材的不同质料,认为玉非常贵重,把玉石加工为高级生产和生活用具。由于玉石的种类较多,先民对玉石进行一种质料与色泽的分类,也有可能根据稀有程度不同而分类。通过文献及传说分析,上古先民将最稀有的玉石作为宇宙空间最珍贵物质的象征,以此献祭于天表达敬畏,体现对宇宙观念的模拟。千字文“天地玄黄、宇宙洪荒”,说明古时就存在以玄黄这两种色彩为象征的玉石思维。叶舒宪曾从玄黄对应的玉石为延伸,对应到“玄黄赤白”的四色

象征体系,认为玉文化的史前史和文明史是以“先玄而后黄”贯通为一个有机整体,并推断出一个以玉器生产的颜色为价值变迁的公式:“一玄玉(5000多年前),二(青)黄玉(4000多年前),三白玉(3000年前)。”^[2]这里面的变迁除了玉较石更珍贵外,还体现了玉石矿源开采量的多寡而导致玉石应用比例的变化。

周代开始,以文本记载了构筑国家层面的六玉组合。《周礼·春官·大宗伯》载:“以玉作六器,以礼天地四方,以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”玉石经由《周礼》而成为代表国家疆域的符号编码,最后构成皇权符号玉玺以表达“替天行道”之帝王的权力(如图3)。因此作为中国国家性质的符号意义是“国中有玉”,换句话说,就是玉作为符号意义已经构成一个国家的道德符号表征体系。《周礼·春官·大宗伯》:“以玉作六瑞,以等邦国:王执镇圭,公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”六瑞等同于规范性邦国的意义编码,同时也是一种文明礼仪与规范的象征。儒家继承周礼思想将玉人格化上升为“修束正身”的意义体系,君子“无故玉不离其身”,从而人们保持佩戴玉希望获得“君子”的形象。黎民百姓比附玉德而将玉升级为吉祥美好的符号,玉逐渐在中国规范为社会性完整意义的文化编码。玉石所产生的广泛而深远的影响之一,是推动陶器发展为瓷器。陶仅是土借助火而实现的初步改性,其



图3 周礼六玉的象征组合

成就在于“器”作为载体的成熟,但其改性的材料并未上升到圣化后的玉质程度,这也导致“类玉”成为瓷器的最高成就标准,通过彩釉强化陶而达到近乎玉器的效果,从而使泥土变幻为金玉,构成中国造物文化的最高智慧。

从科技和审美的双重角度出发,瓷器作为玉器的形象替换,能够解决玉符号编码定型传播中原材料的多寡等一系列问题。首先,玉石稀有不可再生,导致用玉昂贵,瓷器的“似玉”在外观上满足了人们对玉的拥有感,实现了“以玉比德”的心理;其次,玉石为天然野生设计,加工为器的难度相较于陶器、漆器、青铜器等造物技术更高,从而缺乏批量生产的价值,而瓷器则具有较高的生产力,其传承至今的成功之道不仅是对玉质的高度模拟,更是人造设计行为与智慧的极致呈现;最后,玉石表面加工工艺单一,无法进行色彩类的装饰美化,而瓷器表面是在釉彩的“近玉”中探索玉的相同质感,能够在釉彩的变化之下实现玉石及其其他宝石的色泽。受这些因素限制,玉石很难发展为日常用器具。但玉石被赋予的道德、君子、国家等符号编码,又是人们文化追求中的重要行为载体,这就需要有接近玉石情感表征的新材料产生,陶瓷是其中最为完美的玉石替代品。尽管陶和玉几乎发生在同一时期,目前考古显示最早的陶器出现在新石器时代早期,到仰韶文化时期陶质已经有红陶、灰陶、黑陶、白陶和彩陶之分。而玉石质料的出现通过考古比对应早于陶器,红山文化、良渚文化、齐家文化、三星堆文化、石家河文化、凌家滩文化出土的玉形、玉质虽都不尽相同,但这些遗址出土的不同性质的玉器,都关乎中国学者认定的“玉石文明”时代,这个时代玉器的意识形态已经具有神与灵物的概念。作为升天转世得神庇佑的圣物,也作为统摄自然力量的神器,玉石构成了整体华夏民族“尚玉”的精神维度。在这种维度引导下人们期盼日常生活最大限度的处处有玉,虽受制于玉料产量和工艺的局限,却激发了人们求索“似玉”的器物生产,随着制陶技术的成熟,细腻瓷土的发现,对胎体施加表层釉彩工艺的启发,以瓷为体而达玉器的效果也逐渐让瓷成为理想的器物。

三、瓷玉整体思维的技术变迁

严格意义上最早的瓷器是在浙江出土的东汉时期的青瓷,这种瓷表面施加较厚的透明釉层,温润富有光泽,抗透水性强,经过1260℃至1300℃的高温烧制后胎釉紧密结合。由于釉料中含有一定的铁元素,成色接近青玉质料的青绿色或青黄色,被称为青瓷。事实上,早在商代,由于青铜冶炼技术的精湛,人们将此技术与制陶相结合,就已经创造出了原始瓷器。《中国陶瓷史》认为:“大约在公元前16世纪的商代中期(远在3500年前),中国古代劳动人民在烧制白陶器和印纹硬陶器的实践中,在不断的改进原料选择与处理,以及提高烧成温度和器表施釉的基础上,就创造出了原始的瓷器。”^{[3]76}这时期属于一种表面无釉的“原始素烧瓷器”向青瓷不断推进提升的过程^{[4]104},到东汉晚期才逐步出现了“素肌玉骨”较高标准的细瓷^{[5]139}。

从原始瓷器迈进到青瓷是个漫长的过程,尤其要达到“似玉”的意境,的确需要不断在瓷器造物上进行推陈出新。在一些文献中可以看到,从魏晋南北朝时期开始人们已经以“玉”来表述瓷器的美感,一些瓷窑逐渐得到人们的认可。唐朝诗人顾况在《茶赋》中说越窑是“越泥似玉之瓯”。越窑是古代南方著名的青瓷窑,位于浙江的绍兴、上虞、余姚,有“隐露精光、如冰似玉”之誉,陆羽也在《茶经》里称“越瓷类玉”。除越窑外还有四川大邑邛窑烧瓷,杜甫有诗云:“大邑烧瓷轻且坚,扣如哀玉锦城传。”“扣如哀玉”是说明经高温所烧的瓷胎密度均匀,叩击有如玉发出的凄清声。唐代李肇说:“内丘白瓷鸕,端溪紫石砚台,天下无贵贱通用之。”^{[6]21}此时的江西景德镇也同样富有盛名,《景德镇陶录》卷五记载:“唐武德中镇名陶玉者载瓷人关中,称为假玉器,且贡于朝,于是昌南镇(景德镇古名)瓷名天下。”^{[7]63}卷五又载:“霍窑,窑瓷色亦素,土埴膩,质薄,佳者莹缜如玉,为东山里人霍仲初所作,当时呼为霍器。”^{[7]63}霍器是唐代景德镇霍仲初主持的瓷窑,这说明瓷器工艺在唐代已经开始了专门化的组织管理,从而为瓷器超越玉石提供了技术保障和审美标准。

历史上最接近玉的瓷器为“柴窑”。传说五代后周皇帝柴荣改进瓷器,发明出柴窑,在明代曹昭的《格古要论》一书里对中国五名窑的排列是“柴汝官哥定”,柴窑位列第一^{[8]218}。尽管如此,但很少人见到真正的柴窑作品,考古也一直未能发现窑址。有关柴窑的成品之美在文本中有众多赞誉,如“天青色、滋润细媚、有细纹、多足粗黄土”“雨过天青云破处,这般颜色做将来”“其色正碧,流光四照”。明代文震亨在《长物志》中写道“柴窑最贵,世不一见。……青如天,明如镜,薄如纸、声如磬”,未涂釉的底部呈现瓷胚本来的粗黄色^{[9]317}。清代蓝浦、郑廷桂在《景德镇陶录》一书中也说柴窑瓷“滋润细媚,有细纹,制精色异,为诸窑之冠”,还说柴窑瓷久不可得,得到残件碎片,也当珍宝,用作服饰、帽饰^{[10]90}。2015年日本武雄市阳光美术馆展出的青百合花瓶,被怀疑很可能是中国已经失传的柴窑实物。

宋代是中国瓷器的巅峰时期,其追求本身器色釉的纯粹感觉,以“似玉”的光泽和质感为美,使瓷器拥有玉的色泽、质感。同时重视瓷和釉之中的科技合成,以科技促进玉感效果。叶国珍总结:“南宋官窑瓷玉质感艺术效果,除了与釉的化学组成和烧成技艺有关外,施釉技艺形成的釉料蓬松雾状结构对瓷釉的玉质感影响也非常大。”^[11]可见在任何时候,科技的创新同样是升华造物的必要条件,各地瓷窑对瓷器的称赞也逐渐接近玉容,宋代彭汝砺在《送许屯田》诗中描述景德镇的瓷器效果为“浮梁巧烧瓷,颜色比琼玖。”这里的琼和玖,泛指美玉。哥窑的无光釉,犹如“玉脂”般光泽;汝窑色泽青翠华滋,釉汁肥润莹亮,有如堆脂,视如碧玉,扣声如磬,有“似玉非玉而胜似玉”之说。定窑釉水莹润,富有灵动之气,如白玉一般的。苏东坡赞美“定州花瓷琢红玉”。北宋还有著名的耀州窑,宋元丰七年(1084年)《德应侯碑》记:“巧如范金,精比琢玉。……磬其声,铿铿如也,视其色温温如也。”这是中国最早的窑神庙碑,而德应侯是中国历史上唯一皇帝敕封的窑神。耀州窑中的青瓷刻花小碗,质地精细,恰到好处的透明度,呈现出一种稳定的橄榄青色,被世人赞为“其色温温”“精比琢玉”。其他还有南宋吉州窑

以纯净细腻类如翠玉,其瓷的灵性在《格古要论》中有记载:“文天祥经过永和,窑内瓷器全部变为玉。”这个传说虽带有神话色彩,但吉州窑的瓷器达到了玉的效果却为考古实物所证实。

四、由“齐玉”思维到陶瓷“超玉”符号编码的文化意义

中国各大名窑在宋时走向稳定与繁荣,得益于“齐玉”思维。元代在中国山水及文人画派的影响下,以体现中国画的颜色釉为特征,改变宋代以前追求的“仿玉”效果,“从而结束了元代以前瓷器的釉色主要是仿玉类银的局面”^{[3]332}。尽管如此人们仍旧推崇最高美学境界的瓷器在宋代。从上可知造物技术成为文明的动力编码,与文本神圣定型传播并成为普世审美有关,也就是通过某种参照物为源构建理想的审美境界,这种理想的境界具有一种超越精神的提炼,接近人本存在的最高目标层次。中国造物思想“师法自然”,执信自然中包含无穷尽的力量,而获得这个力量则需要借助一定的“媒介物”及以媒介物构成行为。玉石正是人们从自然万物中挑选出来的最接近自然的精神物,由此沉淀为对玉的各种文化信仰。而玉石资源的匮乏更催生了人们创新研制新的可持续更新的替代物。以玉文化为原型而产生的瓷所展现出的古代造物科技能力和创造能力,其器物的形态美、釉质美、装饰美几乎代表了设计体系的集成,也成就了中国从“玉成”到“CHINA”的形象。

英语符号也以双关键词“CHINA”表述中国,与玉帛有关,历史上有“玉帛之路或丝绸之路”的不同表述,其中“丝绸之路”为李希霍芬所定义。1877年,德国地理学家李希霍芬根据公元一世纪希腊人的《厄立特里亚海航行记》和司马迁的《史记·大宛列传》撰写出版《中国亲程旅行记》第一卷,在描述公元前后中国与印度和内亚巴克特里亚(大夏)之间的贸易和交通时,创立了“丝绸之路”(Seidenstrassen)一词^[12]。这部书共五卷,第五卷于1912年出版。外国学者根据中国出口的物品定义的一个名词,由于其书籍的传播范围而使得“丝绸之路”的概念被广泛接受,但却毫无疑问遮蔽了通西域的真正意图。

透过史料分析“通西域”的意图至少体现如下三点:一是象征国家与道德形象、普世美学和君子形象的玉因用量大而十分稀有,因此寻找优质玉石和玉矿成为社稷重点;二是匈奴的强大,农耕文化与游牧文化的较量不断,通过西域与各个邻国建交能够共同抗击匈奴之祸;三是贸易交换,汉民族用丝绸陶器交换西域的玉石、黄金与骏马。加上中国地理位置的特征,东南临水,东南的“出路”需要借助高超的航海技术,因此秦汉之前的中国较为重视西边的通道。加上西边多高大山脉,由西向东顺势而成的地理维度,与神话中所宣扬的“崇高”神圣文化有关,历代中国王朝都重视西边的疆域,以丝帛交换促进国家安宁也是历史记载中的常态。

汉代“玉帛”这两种物质早就超越其原本的功能性,上升到一个政治“外交”、贸易“传播”、社会“伦理”的层次。而宋代的瓷器又继承和扩大了“玉帛”的功能,展现出华夏民族极致的造物智慧,由器具之美传播到天下,造物的成果得到深层的转化和新陈代谢,在整个社会视域已经再编码为“货币、兵戈、精神、君子、道德、国名、宗教”等新意。华夏文明也在这个编码体系中获得修正和持续的动力机制。中国文化运用玉和瓷找到了合适的土壤,寻找到儒道释统一的基点,甚至在特殊的朝代,成为强化封建传统和宗法关系的纽带,陶瓷文化中也发展出“人格神”,成为人们的精神追慕对象。魏晋南北朝以后,瓷器几乎成为每个朝代的文化代表,唐三彩的盛唐气象,宋代瓷象征的清玄精神,元青花投射的蒙古族“长生天”概念,明代青花的文化成熟象征,这种由造物而引发的文化与哲学观念的提升是人类社会的财富,具有跨越历史的现代文化原型的意义再生作用。正如《中国陶瓷文化史》的作者赵宏所言:“陶瓷艺术是一种带有内容倾向的表现形式,即‘有意味的形式’。……陶瓷艺术充分地接受社会发展和文化发展的成果,并且这种吸收也具有反馈作用,即陶瓷艺术以自己的形式承担着文化流通的转换器的作用。”^{[13]42}

对于“CHINA”一词的来源也曾引发各方学者的讨论,精通英、法、日、韩诸文的文僧苏曼殊指出,CHINA一词起源于古梵文,为古梵文Cina的音译。苏曼殊认为这是三千四百年前对黄河

流域的商朝的美称。Cina的意思是智巧,大概是古印度人与商朝之间已经有交往,是商朝物茂繁荣的景象留给古印度人的印象。其实这“智巧”的美称也是与其造物能力不可分离的,中国人一直强调“格物致知”,在实践中造物的思维会随着心智而巧妙转换。《牛津英语大词典》中,也认为CHINA作为国名是起源于古印度人指称邻国中国。通过战争、民族迁徙、文化传播等途径,中国的智慧广为流传,主要的还是通过造物文化而传播,商周就因为器物文化而影响周边国家。也有学者认为在波斯语中的“Chin”一词是代指秦国(秦朝)。后来印度也受到了波斯词语的影响,而广泛使用,比如“Chinasthnana”一词就有可能受到了波斯语的影响。

瓷器 china 主要得名出自对中国 CHINA 共享世界精美器物的赞誉,英文中早就有瓷器一词(porcelain)。只因用国名来替代物品,是着重强调此物出自中国,并且拥有如玉般的美学高度,以区别其他国家的瓷器,可见 china 是由瓷器造物引发的对中国的景仰。从“玉帛”的交换之路,到中国古代以追逐玉转移到瓷器创新,成功地找到了一种替代“玉”的人造物质,从而再到改写以“帛”换“玉”的历史为中国瓷器誉满天下的反客事实。中国古代造物的成就通过瓷器而确立了在世界文明体系中的地位。这些物质最初的用意经过历史的传播,已经超出其原先的物质本体,就如同当代用“奢侈品”经营出的“文化传播”,人们常常因某一奢侈品而联系到其国家的文化原型。历史的轮回,数千年来中国瓷器和丝绸便如同今天的“奢侈品”,以极高的物质与象征美征服从西域而来的各个国家。也就是中国传统造物首先定义了一种极高度的审美境界,而后不断通过造物成果升华其价值意义,并定型为一种世界级的文明符号。所谓“瓷器或容器的态度”,用古代的话语来说就是“和合万方”或“协和万邦”^[14]。

结 语

华夏先民通过玉石与瓷的造物实践而积累出文化形象,成功地利用造物表述多重角色。玉石本是自然的一部分,最初的可利用只是随

意的直觉行为,而后人们发现用其他工具对玉石进行有目的“琢磨”后,玉石呈现齐天的光芒。经过有意识的神圣文本加工,假设玉石形和色的指意功能,并定义玉石形和意的特殊性,使之成为超精神或跨意境的象征物。随着生存本体的追求与玉石信仰的深层次贯通,日益增强的玉的诉求与玉原材料供给方面产生了矛盾,迫使人们去寻找替代物。这种呼应启发人们在玉之外探索瓷器作为玉性的衍生,从而使瓷器作为新美学镜像完成了两者的融合。中国古代通过“器”传递“道”的方法,使其对待造器行为超越了普遍的功能级别,而具有表征美学、家国、精神、民俗等“形而上”的作用。广义的器包含工具、容器和礼器等人们熟悉的对象,在熟悉的功能器上加载文本使其神圣,无疑是有利于“器”的载道,从而实现功能范畴的转化。这种特殊的“器以载道”的造物智慧,尤其反映在“由玉而瓷”的传播路径中,构建出造物阐述的“玉成中国”文明体系(如图4):一是天然野生制造向人工制造的转移——玉石之美是大自然的馈赠,瓷器却是从玉而出的创新智慧,总体上都接近“顺天应物”取之自然又超越自然的造物理想;二是瓷器的质地、质感和肌理接近玉器,但又可以持续复制,满足了“格物穷理”的生产实践,构成凡俗器物中低价能得的高贵仿玉品质;三是瓷器丰富了技艺传承的民间造物表

现,真正发挥了《考工记》所表述的“工巧”与“材美”的造物原则,借助瓷器人们能够发挥更持久的工匠精神;四是瓷器虽然没有玉的先天高贵,但其通过技术提升超越了玉质,彰显出华夏造物设计的技术及审美所具有的世界高度;五是瓷器更能以通俗的日用维度在不同场域中传播,同时瓷器的形态用途广泛,易于替代其他器物而通用,这使得瓷器某种意义上已经超越玉器传播国家形象的能力,从而产生CHINA文本之“国与器”的双重语义;六是从玉到瓷的编码形成中,古代先民原初的美学理想和道德目标,反复在造物和文本两个维度间置换和修订,最终实现意义的群体认同;七是瓷器作为国家物质文明传播的同时,以器载道地将中国的文化编码和“世界大同”的人类理想传播于世界各地,潜移默化地起到“协和万邦”的作用。

玉和瓷之间的文化编码在于其定型传播的造物智慧。从一件石头中开启神圣的话语文本,以此作为原型辐射、转译、培育为超越自然之物,使其作为文化载体先期在国家信仰、文化记忆、普世美学等层面中获得统一,从而构成在考古发现中实际可证的上古文明邦国的文化信物,到至今仍旧在使用(实用)的瓷器,可谓是一个文明最直接的持续力的“在场”说明。由于石头本就从自然中提取,再经过圣化为美好事物的代表,使道法自然的中国古代思想依此而递增“玉”为天人道德的中介物证,并在

后世传播中层累式提升玉的超越气质,使之实际上成为链接历史的文化物,而社会则始终弥漫在以玉为君子的美学式理想生存目标中。这种范式支撑人们对瓷器的热情,瓷器既是生活资料、生产工具和工艺品,又超出一般工艺品的单纯范畴,甚至超出国家和民族的领域;既是创造和赖以生存的造物(物质性),又从单纯的物质性造物上升至精神层次,再从精神

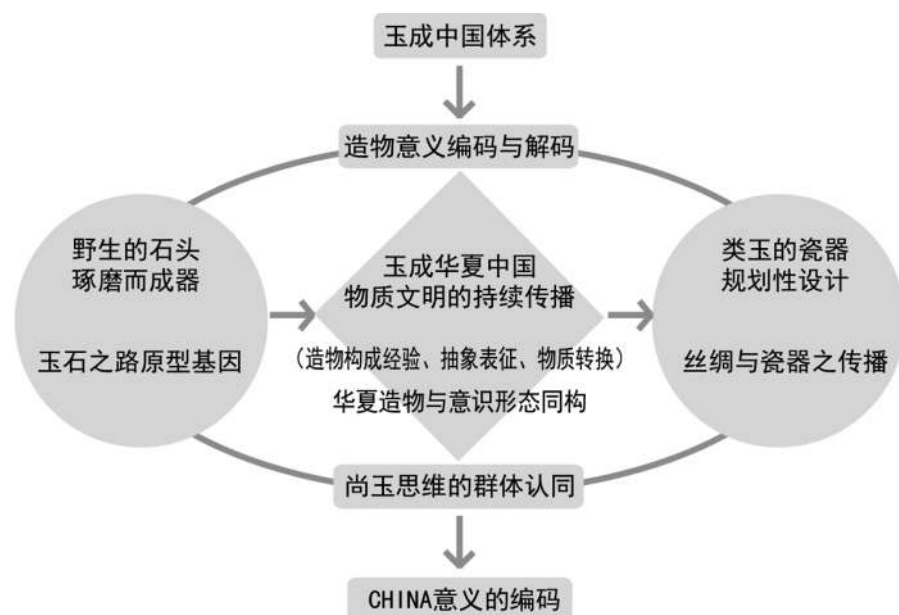


图4 玉成中国的意义编码

层次循环互动到物质定型,这一整个过程经历造物的形态意义、文化模式、功夫延伸和民族心理的整合,成为国家形象传播自我话语体系的场景实践。“玉”与“瓷”在造物上的智慧远不是物质本身的功能,还在其“共享”出的整个人类的文化智慧。在凝聚力建设方面,“化干戈为玉帛”的思想当是整个人类文明中的理性代表。从追求全人类发展的共时性意义出发,中国造物的智慧是“大一统”的国际化格局,华夏民族因为拥有这种“大一统”的思想,才有唯一的华夏文明不曾中断的事实。从“以玉比德”的君子尚玉(瓷)思维出发,这个智慧确保文化成为其民族与国家持续的总体编码,保持极其高贵的物质与精神的互动,形成国家与民族的“至诚”美学范式,也使中华文化由造物激情而带动永久的审美愉悦。在当代人类处在极度丰饶的物质文化之中,广泛的物质交流和信息碎片也在撼动着古老中华文化的记忆,揭示玉瓷造物及其文明编码是寻求建立最广泛的对“玉成中国”的传播教育,以期在新时代强化中华文化原型基因介入的力量,重新共享“玉与瓷”所超越的美学范畴及文明价值。

参考文献

[1]朱琰撰.傅振伦译注.《陶说》译注[M].北京:轻工业

出版社,1984.

- [2]叶舒宪.玄黄赤白:古玉色价值谱系的大传统底蕴[J].民族艺术,2017(3):77-86.
- [3]中国硅酸盐学会.中国陶瓷史[M].北京:文物出版社,1984.
- [4]安金槐.对我国陶瓷起源问题的初步探讨[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.
- [5]水既生.对陶瓷起源问题的管见[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.
- [6]李肇.唐国史补[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [7]傅振伦著.孙彦整理.景德镇陶录详注[M].北京:书目文献出版社,1993.
- [8]曹昭,杨春俏.格古要论[M].北京:中华书局,2018.
- [9]文震亨著.陈植校注.杨超伯校订.长物志校注[M].南京:江苏科学技术出版社,1984.
- [10]蓝浦著.郑廷桂补录.景德镇陶录[M].北京:书目文献出版社,1993.
- [11]叶国珍.南宋官窑瓷玉质感形成要素研究[J].中国陶瓷工业,2016(5):21-27.
- [12]Richthofen, F. F.von. CHINA: Ergebnisse Eigener Reisen und Darauf Gegründeter Studien [J].Nature, 1877, 16(402):206-207.
- [13]赵宏.中国陶瓷文化史:上册[M].北京:中国言实出版社,2016.
- [14]傅修延.瓷的叙事与文化分析[J].江西师范大学学报(哲学社会科学版),2011(6):3-19.

From White Jade to “china”: The Creation Path of Chinese Civilization

Xiong Chengxia

Abstract: In the gene pool of Chinese cultural prototype, jade culture started from the wild stone and experienced the attribute changing process from labor tools, objects symbolizing the country, aesthetic depth, transformation and translation as morality. Jade not only maintains and relates the material basis of ancient people's existence but also surpasses the cultural representation and spiritual belief in the process of Chinese civilization. As original coding symbol, jade bears the history of the occurrence of Chinese civilization and the conceptual history of the unity of “Dao” and objects, which has condensed into a deep cultural prototype in the long-term transformation. Stone tools have given birth to aesthetic cognition and national spirit that are compatible with them, stimulated the porcelain creation thinking of “similar to jade” and “advocating jade”, and successfully solved the context gene that has been running through thousands of years. It is impossible for a civilization without a “communication system” to last for a long time. It is through the system of creating material civilization from jade to porcelain that we can understand the change of its concept identity and aesthetic practice. The wisdom and ideas in the path of Chinese creation are finally integrated into the path of cultural ideal and civilization spreading and sharing. Tracing the origin of the creative culture genes associated with jade wares and porcelain is helpful to interpret the highest goal of virtue in the creative thought of “Chinese civilization made by jade”, and explore the meaning between its “CHINA” encoding and decoding as a normative text of Chinese civilization inheritance.

Key words: the ware creation; white jade; china; believe in the jade; symbolic coding

[责任编辑/云 扬]



论中华民族爱国主义的独特价值*

王泽应

摘要:在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。中华民族爱国主义的独特价值在于形成了民惟邦本、本固邦宁的国性基质,凝聚起一种国家统一、民族团结的国民共识,积淀为一种文化统合、固本培元的价值认同,发展出一种天下为公、协和万邦的目标追求,从而使得中华民族爱国主义在源远流长的同时还具有博大精深以及不断发展完善的价值特质。

关键词:中华民族爱国主义;民惟邦本;国家统一;协和万邦

中图分类号:B262

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0040-08

在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。习近平指出:“中华民族为什么几千年能生生不息、不断发展?很重要的原因是我们有以爱国主义为核心的民族精神,有一脉相承的价值追求。”^{[1]123-124}以爱国主义为核心并一脉相承的民族精神已经成为并将继续成为中华民族行稳致远的价值观念和精神谱系。梁启超曾经著文坚持认为,中华民族和中国人民是世界上最讲爱国主义的民族和国民,爱国、报国思想不仅源远流长,而且特别强烈,即便在国衰民穷的情况下也不改初心。“我民之眷怀祖国,每遇国耻,义愤飚举,犹且如是,乃至老妇幼女,贩夫乞丐,一闻国难,义形于色,输财效命,惟恐后时,以若彼之政象,犹能得若此之人心,盖普世

界之最爱国者莫中国人若矣。呜呼!此真国家之元气而一线之国命所借以援系也。”^{[2]2777}中华民族的爱国主义精神和传统,以忠于国家整体利益和长远利益为重并将其视为最根本性的道义,并能在这种最根本性的道义的指导和武装下做到不为贫贱所移、富贵所淫、威武所屈,坚守自己的高尚节操,即使身处危境,也能见危致命、杀身成仁、舍身取义。中国共产党诞生以来,以“为民族谋复兴”和“为人民谋幸福”作为自己的初心和使命,将中华民族爱国主义发展到一个新的阶段,形成了中国化马克思主义的爱国主义和中国特色社会主义爱国主义,谱写了人类爱国主义发展史上最恢宏壮丽的史诗。

一、民惟邦本、本固邦宁的国性基质

中华民族和中国人民的爱国既是爱国家的

收稿日期:2021-12-01

*基金项目:教育部哲学社会科学重大攻关项目“新形势下弘扬爱国主义重大理论和现实问题研究”(16JZD007)阶段性成果。

作者简介:王泽应,男,哲学博士,湖南师范大学道德文化研究中心教授、博士生导师(湖南长沙 410081),主要从事马克思主义伦理学基础理论和中国伦理思想史研究。

集中体现,也是爱国土(江山社稷)、爱国人(包括逝去的祖先、活着的今人以及未出世的后人)、爱国文(文化精神及价值系统)、爱国体(典章文物制度及国家政权的建构)的自然展开,还有着对国性、国德、国格、国品、国运、国命等的无比关心和魂系梦牵,念兹在兹,如此等等,整体上造成了中国人的精神世界和意义世界。世界历史上,没有哪一个民族会像中国人那样有一种自出生到死亡乃至死后都将自己与其所属的国家和民族共同体自然自觉地联系起来,在对国家和民族共同体的情感认同、价值认同和伦理认同中建构自己安身立命的精神家园。

国民是国家中的第一要素,是国家的主体、根本,是国家进步与发展的动力,因此爱人民历来是稳定国家秩序、维护社会和谐的重中之重。如果说民惟邦本是古代统治者在治理国家时的治政理念,那么爱人民、服务人民便是汲取了民惟邦本理念中的精华要素而适应于、符合于当今社会的基本治道。换言之,当今社会,社会主义基本道德要求——爱人民,这一理念的提出是从中国古代民惟邦本的治国理念中衍生、发展而来的,有其深厚的历史根源与理论传统。此外,又继承了民惟邦本理念中可以借鉴、汲取的部分,为爱人民理念内容的丰富提供了重要的依据。

在中国古代,民惟邦本这一理念的产生是有其深刻渊源的。“民惟邦本”一语出自《尚书·五子之歌》:“皇祖有训,民可近,不可下,民惟邦本,本固邦宁。”由此,民本的思想便成为了贯穿中国人政治信念、治国理念的脉络与线索。民惟邦本、本固邦宁是中国传统政治伦理的基本理念,也是中华民族共同体意识的重要内容。以民为贵,凸显了平民百姓在国家民族共同体中的基础性地位、本源性地位和至上性地位,夯实了平民百姓对国家民族共同体兴废存亡的根本性和决定性根基。

在中华民族的认识中,共同体要能得以形成并且获得稳固性的发展,不能仅仅局限于少数统治者或精英人物,必须建基于平民百姓的

利益维护和价值认同。因为决定江山社稷根本命脉和前途命运的是平民百姓。平民百姓的利益维护和价值认同本质上构成中华之“道”的根本内容,所谓“得道”其实就是“得民心”,“得民心”才能够“得天下”。孟子把得民心与得道联系起来,强调只有得民心才能得天下,指出:“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其民有道:得其心,斯得民矣。”(《孟子·离娄上》)要得民心,就必须尊重民众的欲望和需求,政治上施行仁政,包括“制民之产”“不违农时”“轻徭薄赋”等,能够使民众过上“养生送死无憾”的生活。生活富足是百姓安居乐业的前提,也只有生活富足、衣食不缺百姓才能自觉地遵守社会秩序,接受教化。

在儒家看来,厚生养民是国家的首要任务,而富民、裕民则是实现王道政治的基础。养民、富民观是儒家仁政学说的重要内容之一,如果说养民在于强调维护百姓最基本的生存权益,那么富民则是在养民的基础上有所发展,其重点在于强调百姓富裕的实现,即是使百姓能够丰衣足食,安居乐业。养民、富民的措施主要是通过保证维持百姓生存的田产,使民以时的方针,节用善藏的主张,轻徭薄赋的政策,耕作生产技术的改进等予以实现的。

贵民、养民、教民最终会落实到爱民、敬民这一基点上来,这不仅说明统治者应该重视民众的价值,使百姓过上富裕的生活,而且教化百姓,也应该重视民众的主体价值,将民众尊严的维护纳入到民惟邦本的理念之中。贵民、养民、教民、爱民可以说是儒家传统文化民惟邦本观念的重要内容,虽然仍带有一定的时代局限,但其中所体现的对民众价值的体认,对民众在国家中作用的肯定,以及在改善民生政策方面的侧重,都或多或少地改善了民众的生存状态,调动了民众生产劳动的积极性,也增加了民众对社会的认同感、归属感,为中华民族爱国主义精神的培养与传承,内容的丰富与发展奠定了基础。

二、国家统一、民族团结的国民共识

中华民族爱国主义始终把维护国家的统一、促进民族团结视为根本的价值观念、价值目标和价值追求,并因此形成一种国民共识,使其融入中华民族的血液,落在中华民族的行动上。“天下为一家”见于《礼记·礼运》,其曰:“圣人耐以天下为一家,以中国为一者,非意之也,必知其情,辟于其义,明于其利,达于其患,然后能为之。”“天下一家”的观念奠基于先秦,孟子、荀子、韩非子都认同,天下的发展趋势必然归于“一”。孔子的“为东周”“张公室”,称誉管仲“九合诸侯,一匡天下”,孟子的“定于一”“用夏变夷”,荀子的“法先王,一天下,财万物”,都表达了对天下一统的肯定和向往。“大一统”思想始见于《公羊传》。《春秋经》开篇首句就是:“(鲁隐公)元年,春,王正月。”对此,《公羊传》解释道:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”《诗·小雅·北山》“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”就是大一统观念的典型写照。

《汉书·董仲舒传》记载,汉代大儒董仲舒有语:“春秋之大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”董仲舒精研《公羊传》,致力宣扬“尊王攘夷”的大一统思想。他在“天人三策”中指出:“臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正。正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也。其意曰,上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。”又说:“臣谨案《春秋》谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。四方正,远近莫敢不壹于正。”(《汉书·董仲舒传》)正是基于这种认识,董仲舒向汉武帝提出了“罢黜百家,独尊儒术”的建议,认为只有这样才能解决“师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统”的混乱

局面。思想意识和价值观念的统一是统一国家最为重要的内容。董仲舒特别强调儒家“大一统”思想,认为大一统是宇宙间的普遍法则,无处不在,无时不有,将大一统思想推崇到“天地之常经,古今之通宜”的高度,带来强大的民族凝聚力。司马迁撰写的《史记》奠定了后世史家编撰历代统一王朝历史的传统。司马迁在“本纪”中立正朔,按照时代先后顺序,排列王朝谱系,体现了大一统的政治伦理思想和价值追求。东汉时期,公羊学大师何休在《春秋公羊解诂》中释义道:“统者,始也,总系之辞,王者始受命改制,布施政教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一系于正月,故云政教之始。”何休理解的“大一统”是以皇帝为代表的中央集权为中心的实现国家的高度统一。何休秉承秦汉以来的大一统精神,以弘扬《公羊传》大一统思想为主旨,呼吁维护国家统一,维系中华民族“天下一家”的政治局面和伦理大义。

天下一统是中国发展的大趋势,中华文明是中华大一统思想在历史发展中不断巩固和强化的结果。公元前221年,秦王嬴政“奋六世之余烈,振长策而御宇内,吞二周而亡诸侯,履至尊而制六合,执搞朴以鞭笞天下,威震四海”^{[3]4},建立了一个统一的多民族的国家,中国第一次实现了政治、经济、文化、地域上的空前统一。秦朝的统一,结束了春秋以来诸侯混乱、社会动乱的局面,从而使中原诸夏成为了一个生活于一定地域的,具有共同文化、共同语言、共同民族心理及共同生活习惯的整体民族。钱穆《国史大纲》认为,秦始皇统一六国,建立起大一统的秦朝,其重大意义有四个方面:第一为中国版图之确立,第二为中国民族之抟成,第三为中国政治制度之创建,第四为中国学术思想之奠定。“此四者,乃此期间中国民族所共同完成之大业,而尤以平民社会之贡献为大。即秦人之统一,亦为此种潮流所促成。”^{[4]116-119}秦始皇统一中国后,采取了一系列有利于国家统一、民族团结的措施,废分封、置郡县、车同轨、书同文等,从政治、经济和文化等各方面把中国纳入到统

一的模式中去。秦朝建立之后,“六合之内,皇帝之土”,统一国家已经弥合了先秦时期“中国”与夷狄地域上的界限。在大一统的多民族国家里,各族人民使用同样的文字,享有共同的文化资源。秦的统一使先秦时期人们所向往的“天下一家”终于变为了现实。“如果说中国的英文名字(China)由秦(Chin)而来,那是恰当的。”^{[5]162}西方学者以秦帝国或秦朝作为中国的英译之语,可见秦的统一不只是影响中国历史发展的进程,而且也成为世界认识中国的关键时期。秦的统一,起初固然是以武力或战争实现的强制性的政治统一,但是这种统一顺应了广大人民渴望统一与和平生活的愿望。秦朝由诸多制度开创的大一统的政治认同,逐渐转化为普遍的民族认同、文化认同和精神认同。中华民族天下一家的统一精神由此蓬勃而兴。有了这种自觉的统统一的精神认同感,秦以后,虽然中华民族和中国历史经历了分裂的痛苦,但是广大有识之士和绝大多数人民捍卫国家统一和民族团结的共同信念始终是主流并占据着支配性的地位。汉代继秦之大一统的端绪,进一步巩固了中国的统一和各民族的团结。虽然文帝时期分别爆发了济北王刘兴和淮南王刘长的公开叛乱,景帝时期又爆发了吴楚七国之乱,但是很快就平息下去。为了加强中央集权,维护帝国统一,汉武帝采纳儒生董仲舒的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,以儒家学说统一社会思想。

民族团结的理念以族群融合、族群认同、族群交流或族群开放的方式加以落实。民族团结是国家统一的基本保证,民族之间的融合促进了国家的统一,而在国家统一的进程中,民族之间的沟通、交流也在不断进行,从而更有力地促进了中华民族大家庭的巩固与发展。团结统一历来是中华民族的优秀传统,中华民族的发展史就是一部民族团结互助、国家统一奋进的历史。从发展趋势上看,民族统一是不可抗拒的趋势,是中国历史发展的主流,而中华各族人民在长期历史发展、实践过程中所形成的团结互助的优良传统,在促进民族繁荣、兴盛,国家统

一、富强方面起了不可磨灭的作用。在长期的历史实践过程中所形成的团结统一的优良传统,不仅使得中国各民族内部、民族之间能够紧密团结起来,使得中国历史上分裂的局面可以被统一局面所取代,而且为当今中国以一种和谐友善的心态处理族与族、国与国之间的关系提供了宝贵的借鉴。

三、文化统合、固本培元的价值认同

中华民族爱国主义传统的形成和发展始终是同中华文化的肇造与建构、拱立与护卫密切联系在一起的,爱中华文化不仅是爱国主义的内在构成和集中表现,而且也为爱国主义精神的培育和挺立、光大与弘扬奠定基础、提供保障。中国人很早就“把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,‘民族’与‘国家’都只为文化的存在。因此两者间常如影随形,有其很亲密的联系。‘民族融合’即是‘国家凝成’,国家凝成亦正为民族融合。中国文化,便在此两大纲领下,逐步演进”^{[6]23}。英国学者马丁·雅克也认为,世界上有许多种文明,比如西方文明,但中国是唯一的文明国家。中国人视国家为文明的监护者和管理者的化身,其职责是保护统一。中国国家的合法性深藏于中国的历史中。这完全不同于西方人眼里的国家。中国文化不断陶铸融合中国人民和中华民族的民族意识和国家情怀。中国古人的爱国表现在将文化的统合和认同视为善治的根本,所谓王道实现的极致。爱中华文化是当代爱国主义的内在要求和基本主题。中华文化也始终高扬着“天下兴亡,匹夫有责”,“苟利社稷,生死以之”的爱国主义精神。两者相辅相成,共同促进,助推中华文明和中国历史不断向前发展。

柳诒徵在《中国文化史》中指出:“中国乃文明之国之义,非方位、界域、种族所得限。是实吾国先民高尚广远之特征,与专持种族主义、国家主义、经济主义者,不几霄壤乎!”又说:“唐、虞之时所以定国名为‘中’者,盖其时哲士,深察

人类偏激之失,务以中道诏人御物。”“是唐、虞之教育,转就人性之偏者,矫正而调剂之,使适于中道也。以为非此不足以立国,故制为累世不易之通称。一言国名,而国性即以此表见。其能统制大字,混合殊族者以此。”^{[7]33}中国人崇尚圣人之道,推崇中正之道,也推崇仁义之道。中国人民、中华民族创造了灿烂的中华文化,中华文化成为中国人民和中华民族的价值共识和精神支撑。中国自古就有“华夏”之称,而这一称谓也是最能表现中国人对自己文化认同、文化自信的称谓。“华夏”一词最早见于周代《尚书·武成》,其曰:“华夏蛮貊,罔不率俾,恭天承命。”梅颐《伪孔传》解释说:“冕服采章曰华,大国曰夏。”孔疏:“中国有礼仪之大,故称夏,有章服之美,故谓之华。”都是以“大”释“夏”,以“文采”释“华”。清末民初,杨度《金铁主义说》解释中华一词:“中华云者,以华夏别文化之高下也。即以此言,则中华之名词,不仅非一地域之国名,亦且非一血统之种名,乃为一文化之族名。”可以看出,以“华夏”称谓中国,其最想表达的含义在于文化,文化高的地区称为夏,文化高的人或族称为华,含有美好壮大的意味。正是这种灿烂的中国文化造就了中华民族共同的心理素质,孕育了中华民族深沉的爱国气质,奠定了民族融合的坚实基础。

中华民族具有“道并行而不相悖,万物并育而不相害”“大德敦化、小德川流”的博大胸怀。吕思勉有言:“惟我中华,合极错综之族以成国,而其中之汉族,人口最多,开明最早,文化最高,自然为立国之主体,而为他族所仰望。他族虽或凭恃武力,陵轹汉族,究不能不屈于其文化之高,舍其故俗而从之,而汉族以文化根柢之深,不必藉武力以自卫,而其民族性自不虞渐灭,用克兼容并包,同仁一视;所吸合之民族愈众,斯国家之疆域愈恢;载祀数千,巍然以大国立于东亚。斯故并世之所无,抑亦往史之所独也。”^{[8]8}爱国主义具有兼收并蓄、海纳百川和有容乃大的特征。五千多年的中华文明博大精深,源远流长,作为四大文明中唯一没有中断的文明,在历史发展的过程中之所

以绵延不绝,历久弥新,具有强大的生命力,原因众多,但其中一个重要的原因就在于中华文明具有包容会通、博采广纳的价值特质。其他文明之所以消失,原因也不少,但一个不容忽视的原因就是它们缺乏包容性而具有排他性,缺乏和谐性而具有冲突性,缺乏向其他文明的学习性而具有敌视其他文明的傲慢性。中华文明之所以能够在历史的发展变革中不断继往开来,就在于有其广博的胸怀、开阔的视野和海纳百川的度量。中华文明和中华文化具有多元发生并相互融合的发展历程,这种多元发生犹如满天繁星形成熠熠生辉的格局和景象。钱穆先生在《国史大纲》中比较了秦汉帝国与罗马帝国的关系,指出:“罗马如于一室中悬巨灯,光耀四壁;秦、汉则室之四周,遍悬诸灯,交射互映;故罗马碎其巨灯,全室即暗,秦、汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震烁于一时,而中国文化则辉映于千古。”^{[4]14}应该说,钱穆先生的这一比喻形象而又生动地揭示出中华文明与古罗马文明的本质区别,亦即中华文明是多点支撑、多元一体的,而古罗马文明还有其他古代文明诸如古埃及文明、古希伯来文明、古希腊文明等基本上都是一种因素取代另一种因素或两种因素彼此争斗不已的文明类型,它们很难形成对其他文明因素平等尊重、有机兼容的格局,确实处在文明与文明的冲突与战斗之中,结果就造成了“一支独大”或“两败俱伤”的后果。梁启超在论及华夏族的形成时不无正确地指出:“吾族自名曰‘诸夏’以示别于夷狄……夏而冠以‘诸’,抑亦多元结合之一种暗示也……自兹以往,‘诸夏一体’的观念,渐深入人人之意识中,遂成为数千年来不可分裂不可磨灭之一大民族。”^{[9]3436-3437}不仅华夏民族是“诸夏一体”的产物,作为整体的中华民族更是中国境内多民族长期融合的产物。

中国价值观和中国特色的伦理文明其“魂”在于凝聚共识、统摄人心,其“神”在于代代相传、继往开来,建构的是中华民族安身立命、和衷共济的精神家园,彰显的是中华民族和中国人民独特的意义世界和价值追求。诚如魏徵

在给唐太宗李世民的上疏中所说的：“求木之长者，必固其根本；欲流之远者，必浚其泉源；思国之安者，必积其德义。”（《贞观政要·论君道》）那种源不深而望流之远，根不固而求木之长、德不厚而思国之理的现象或结果是根本不可能有的空中楼阁。一个国家的人君“当神器之重，居域中之大，将崇极天之峻，永保无疆之休”，责任无比重大，因此必须把“积其德义”作为治国安邦的首要任务。如果“不念居安思危”，不能很好地戒奢以俭，总是“德不处其厚，情不胜其欲”，那就如同“伐根以求木茂，塞源而欲流长”（《贞观政要·论君道》）一样，结果无论如何不会理想的。以爱国主义为核心的民族精神是形成民族凝聚力、向心力和吸引力的精神基石，为国家认同、民族认同奠定了坚不可摧的基础。

文化是一个民族的根本和灵魂。“人不可无魂，人无魂则死。国不可无文，无文化则或衰或亡。民族是文化的生命载体，文化是民族的灵魂。”^{[10] 175}文化之所以是民族的根，是因为文化为一个民族的发展提供了生生不息、绵绵不绝的源泉与动力。如果没有这个根，民族就会对生活问题的处理，失去分析的能力、判断的标准、行动的依据。如果一个民族的人民忘记了“我是谁”，那么民族的振兴、国家的强大将无从谈起。真正的亡国，是文化的消亡。只有认识到传承、弘扬中国文化的重要性，肩负起传承、弘扬中国文化的使命，才能使中华民族永葆生机与活力。文化是国家、民族认同的黏合剂，没有文化认同，就不可能产生真正的对国家、民族的认同感、归属感。一个认同感强的民族往往是一个最容易反抗外来侵略，维护团结统一的民族。文化对于民族的发展至关重要，但民族的兴衰存亡也决定了文化的命运，没有一种文化能在民族的衰败中还欣欣向荣的发展。民族文化的传承与民族的发展存亡是密不可分的。总而言之，中华民族的发展需要文化的支撑，文化的留存与传承也需要中华民族环境的稳定。重视文化传承是增强人民认同感、归属感的重要条件，而由文化传承所产生的认同感、归属感

对中华民族爱国主义精神的培育与弘扬是十分重要的。因而传承文化，爱我中华是每一个中国人的责任与使命。

四、天下为公、协和万邦的目标追求

中华民族爱国主义传统始终具有宽阔的视野和情怀，将爱国主义与天下为公、世界大同有机地联系起来，彰显了“各美其美，美人之美，美美与共，世界大同”的崇高风范和伦理品质。

中国自遥远的古代起，就把那些能够造福天下苍生、服务整个群体的人物称之为圣人，把那些心系苍生、以德行仁的人士称之为王者。圣王是“天下为公”的楷模，他们“不独亲其亲”，“不独子其子”，能够以利济苍生为己任，讲信修睦，选贤任能，始终关注着群体的整体利益和共同利益。《礼记·礼运》明确提出了“天下为公”的“大同”理想，天下为公意味着天下是天下人共有的天下。

在从先秦至明清的漫长时期，尽管“家天下”是历史发展的现实，但是中国人民从来就没有停止过对“天下为公”和“大同之世”的向往和追求。春秋战国时期，不仅儒家倡导天下为公，墨家、道家乃至法家都提出了大公无私、公而忘私或先公后私的观点。《吕氏春秋·贵公》有曰：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。”并认为“天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人”。《吕氏春秋·去私》指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”中国历史上的农民起义大多提出了反对“家天下”、崇尚“等贵贱，均贫富”的主张，渴望建立一个“天下为公”的大同之世。

中华民族是一个爱好和平、与人为善并能对其他民族文化予以充分尊重和善于学习的民族。中国人自古以来就推崇“与人为善”，推崇“协和万邦”，深明“国虽大，好战必亡”等和平思想。这种爱好和平的思想已经深深地融入到中

华民族的血液里,成了中华文化的独特基因,也是爱国主义的一贯品质。在五千多年的文明发展中,中华民族一直追求和传承着和平、和睦、和谐的坚定理念。以和为贵、和而不同、协和万邦以及兼容并蓄、博采广纳等理念始终在中国代代相传,深深植根于中国人的精神中,深深体现在中国人的行为上,并成为中华民族日用而不觉的文化价值观。

“协和万邦”最早出现在《尚书·尧典》,其曰:“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。”意思是帝尧通过自己高尚的品德来使万邦和睦、民众愉悦。《左传》认为“亲仁善邻”是一个国家的国宝,儒家的创始人孔子也提倡以仁对待其他人,就算是化外之人,也不主张采用暴力,而是提倡以德感化,故《论语》中有“远人不服,修文德以来之”(《论语·季氏》)的记载。要做到“协和万邦”,就必须承认各国的特征,就必须尊重这些特征。

中华民族形成了一种“以和为贵”“协和万邦”的和平主义精神,向往国与国之间、邦与邦之间、族与族之间和睦相处、和谐共生的状态。“以和为贵”是指中华民族在生存发展过程中认识到人与人之间、人与社会集体之间以及社会群体与社会群体之间应当和睦相处、和谐友好、和平共处并以和谐、和睦、和平、和合为最有价值的东西来珍惜、追求和爱护。和谐不是无差别的完全同一,而是不同事物的有机结合。“和”既是中华民族共同体之多元维系的纽带,也是多元协调的机制,更是多元缔造的源泉。所谓“天人合一”的理念,体现了“和”在中华文明或中华民族之本源性和合法性、秩序性和延续性上的重要作用。

中国人民讲求以和为贵,主张亲仁善邻,协和万邦,发展起一种共生共赢、共建共享的和谐友好关系。“和衷共济、和合共生是中华民族的历史基因,也是东方文明的精髓。中国坚定不移走和平发展道路。国强必霸的逻辑不适用,穷兵黩武的道路走不通。”^{[11]370}中国人民历来崇尚以和为贵,主张协和万邦。“中华文明历来崇

尚‘以和邦国’、‘和而不同’、‘以和为贵’。中国《孙子兵法》是一部著名兵书,但其第一句话就讲:‘兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。’其要义是慎战、不战。几千年来,和平融入了中华民族的血脉中,刻进了中国人民的基因里。”^{[12]545}中国的崛起是和平的崛起,带给世界各国人民的是机遇而不是风险,是利惠而不是祸害。中国将矢志不渝地贯彻“协和万邦”的精神,始终做世界和亚太地区的和平稳定之锚,发展同世界各国的友好关系,推动建设相互尊重、公平正义、合作共赢的新型国际关系。

中华民族以和为贵、协和万邦的精神受到国际社会的高度认可。意大利传教士利玛窦指出:“在这样一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家,而各种物产又极为丰富,虽然他们有装备精良的陆军和海军,很容易征服邻近的国家,但他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己已有的东西,没有征服的野心。”^{[13]58-59}利玛窦直言,爱好和平的中国人与欧洲人很不相同,欧洲人常常不满足于自己已有的东西,总是贪求别人所享有的东西,并常常借助战争来把别人所享有的东西据为己有。英国现代哲学家罗素认为,尽管中国历史上发生过很多次战争,但是他们基本上都是自卫防御性的战争,中国人从心灵深处厌弃战争,“中国人天生的面貌仍然是非常平和的”,“他们的和平主义深深地扎根于他们思辨性的观点之中”。“假如世界上有‘骄傲到不肯打仗’的民族,那么这个民族就是中国。”^{[14]364}中国人天生的态度就是宽容和友好,以礼待人并希望得到回报。假如中国人愿意的话,他们的国家是最强大的国家。但他们希望的只是自由而不是支配。

中华民族具有兼容并包,一视同仁的博大胸怀。“古往今来,中华民族之所以在世界上有地位、有影响,不是靠穷兵黩武,不是靠对外扩张,而是靠中华文化的强大感召力和吸引力。我们的先人早就意识到‘远人不服,则修文德以来之’的道理。”^{[15]119-120}中国人强调对自己国家和民族的热爱、忠诚,主张“苟利国家生死以,岂

因祸福避趋之”,但是中华民族的爱国主义始终不把自己民族的爱国主义同异域民族的爱国主义对立起来,甚或将其凌驾于其他民族的爱国主义之上。中华民族崇尚“和而不同”“协和万邦”,把“尔我不侵”“各安其所”视为国家民族相处之道。中国即便在十分强大的时代都没有留下侵略他国的殖民记录。张骞出使西域,郑和七下西洋,带去的都是中国人民的友好和善意。

党的十八大以来,习近平总书记提出了构建人类命运共同体的思想,强调各国应当告别“零和博弈”和霸权主义思维,既要让自己活得好,也要让别人活得好,千万不能为了一己之私把整个世界搞乱。构建人类命运共同体的思想和发展战略,既是对当今世界国际关系和全球形势的精准把握,也是对中国古代“天下为公”和“大同社会”思想的创造性继承和发展,有着五千年文明的深厚底蕴和当代中国马克思主义世界观价值观的独特魅力,也是为世界持续和谐发展贡献的中国方案和中国智慧。

参考文献

- [1] 习近平.在中央民族工作会议上的讲话(2014年9月28日)[M]//习近平关于社会主义文化建设论述摘编.北京:中央文献出版社,2017.
- [2] 梁启超.痛定罪言[M]//梁启超全集:第4册.北京:北

京出版社,1999.

- [3] 贾谊.过秦论[M]//吴云,李春台.贾谊集校注.天津:天津人民出版社,2010.
- [4] 钱穆.国史大纲:上册[M].北京:商务印书馆,1996.
- [5] 斯坦福里阿诺斯.全球通史:从史前到21世纪[M].吴象婴,译.北京:北京大学出版社,2006.
- [6] 钱穆.中国文化史导论[M].北京:商务印书馆,1994.
- [7] 柳诒徵.中国文化史:上册[M].北京:中国大百科全书出版社,1988.
- [8] 吕思勉.中国民族史[M].北京:东方出版社,1996.
- [9] 梁启超.中国历史上民族之研究[M]//梁启超全集:第6册.北京:北京出版社,1999.
- [10] 陈先达.文化自信与中华民族的伟大复兴[M].北京:人民出版社,2017.
- [11] 习近平.中国发展新起点,全球增长新蓝图[M]//论坚持推动构建人类命运共同体.北京:中央文献出版社,2018.
- [12] 习近平.共同构建人类命运共同体[M]//习近平谈治国理政:第2卷.北京:外文出版社,2017.
- [13] 利玛窦,金妮阁.利玛窦中国札记[M].何高济等,译.北京:中华书局,2012.
- [14] 伯特兰·罗素.中西文明的对比[M]//何兆武,柳卸林主编.中国印象:外国名人论中国文化.北京:中国人民大学出版社,2011.
- [15] 习近平.在文艺工作座谈会上的讲话[M]//十八大以来重要文献选编:中.北京:中央文献出版社,2016.

On the Unique Value of Chinese National Patriotism

Wang Zeying

Abstract: In the course of five thousand years of Chinese history, patriotism has become a fine tradition handed down from generation to generation in the Chinese nation, and has promoted the continuous development and growth of the Chinese nation. It has become the soul and heart of the nation, and has promoted the development of Chinese history, Chinese civilization and culture. The unique value of Chinese national patriotism lies in the formation of the national base of the people's foundation and solid state, and a national consensus of national unity, which accumulates into a value identity that integrates culture and cultivates the foundation. This developed a kind of pursuit of the world for the public, the coexistence of all in harmony, so that the patriotism of the Chinese nation has a long history and at the same time has the value characteristics of profoundness and continuous development and perfection.

Key words: Chinese national patriotism; the people are the foundation of the nation; the reunification of the country; coexistence of all in harmony

[责任编辑/周 舟]