中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2022年第3期（第10卷，总第57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　阮金泉

委　员（按姓氏笔画排序）

王承哲　毛　兵　闫德亮　阮金泉
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

·思想文化·

《大学》君子之道论 …… 韩　星/5

从“知其不可而为之”论孔子的经世智慧…… 吴先伍/15

·文明探源·

殷墟商墓随葬铜器玉器之“双轨制”现象探析…… 杜金鹏/23

早期中国民社的祭祀与祝祷…… 曹胜高/36

·文学与文化·

夏商周始祖出生神话的再考察…… 王　青/44

唐诗中的开元盛世…… 石云涛/52

·河流文化·

山东大运河的文化空间与场景塑造…… 范玉刚　许诗怡/59

论山东大运河儒家文化遗产的活态审美开发…… 杨东篱　刘　彤/68

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　2022年6月15日

The Central Plains Culture Research
2022年第3期(第10卷,总第57期)
2022年6月15日出版

目　　录

·文献研究·

“命”与乐人的身份认定及行政运作机制…… 李　立　谢　伟/77

荆州胡家草场汉简《岁纪》研究…… 袁延胜/86

·宋文化研究·

朱熹论“性”与“命”…… 史少博/96

论宋朝遥郡官叙迁 …… 史冷歌/103

·中原论坛·

从“偏衣金玦”叙事看《汉书·五行志》的性质…… 胡祥琴/113

元代色目进士与仕宦死节现象考析 …… 胡　蓉　杨富学/120

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

【期刊基本参数】CN 41-1426/C＊2013＊b＊A4＊128＊zh＊P＊￥10.00＊3000＊14＊2022-06

国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
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. 3,2022

Main Contents

The Way of Junzi in *The Great Learning* …… Han Xing/5

Confucius' Worldly Wisdom by Practicing What He Knows Impracticable …… Wu Xianwu/15

On the Phenomenon of "Dual System" of Copper and Jade Buried in Shang Tombs in Yin Ruins

…… Du Jinpeng/23

Sacrifice to Folk Shrine for Earth God and Pray Mode in Early China …… Cao Shenggao/36

An Re-examination of Myths about Ancestors' Birth in the Dynasties of Xia, Shang and Zhou … Wang Qing/44

The Flourishing Age of Kaiyuan in Tang Poetry …… Shi Yuntao/52

Cultural Space and Scene Shaping of Shandong Grand Canal …… Fan Yugang and Xu Shiyi/59

On Living Aesthetic Development for Shandong Grand Canal Confucian Cultural Heritage

…… Yang Dongli and Liu Tong/68

"Ming" and the Identification of Musicians and the Administrative Operation Mechanism

…… Li Li and Xie Wei/77

Research on the *Sui Ji* of Han Bamboo Slips from the Hujia Caochang in Jingzhou …… Yuan Yansheng/86

Zhu Xi on "Xing" and "Ming" …… Shi Shaobo/96

On The Promotion of YaoJun(遥郡)Military Attache in the Song Dynasty …… Shi lingge/103

On the Nature of *Wu Xing Zhi of Han Shu* from the Narration of "PianYi JinJue"(偏衣金玦)

…… Hu Xiangqin/113

On the Chastity-Pursuing Death of Semu Jinshi and Officials in the Yuan Dynasty

…… Hu Rong and Yang Fuxue/120

《大学》君子之道论

韩　星

摘　要：《大学》中的君子既指有位的天子、国君，也泛指有道德修养的士君子。君子必诚其意，内外一致，心广体胖；君子必慎其独，是实践诚意的功夫；有斐君子，切磋琢磨，道盛德至善；君子无所不用其极，日新其德；君子不出家而成教于国，家齐而后国治；君子有絜矩之道，上行下效，推己度人；君子以己化民，从民所欲，为民父母；君子生财有大道，以财发身。《大学》君子之道以格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的“八目”层次展开，注重诚意、慎独、切磋琢磨、日新其德的内修功夫和齐家治国、絜矩之道、为民父母、生财大道的外推实践，奠定了儒家君子人格的规模，为人们提供了学为君子的基本方法和途径，目标是希贤希圣，走上成圣之路。对《大学》涉及君子的重要章节结合历代注释加以疏解，需要深入挖掘其君子思想，阐明君子之道，以弘扬君子文化，倡导君子之风。

关键词：《大学》；君子之道；功夫；实践

中图分类号：B222.1;B825　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0005-10

《大学》中的君子既指有位的天子、国君，也泛指有道德修养的士君子。《大学》本来是讲大人之学。大人即圣人，大学即教人学为圣人之道。圣人是儒家最高人格境界，达到圣人境界的修养之道是从凡人到士君子，再到贤人、圣人的人格层级提升。本文对《大学》涉及君子的重要章节结合历代注释加以疏解，挖掘其君子思想，阐明君子之道，以弘扬君子文化，倡导君子之风，推动相关研究[①]。

一、君子必诚其意

《大学》：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊……曾子曰：‘十目所视，十手所指，其严乎！’富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。”孔颖达疏曰：“明诚意之事……言欲精诚其意，无自欺诳于身，言于身必须诚实也……‘曾子曰：十目所视’者，此经明君子修身，外人所视，不可不诚其意。”这里是讲君子修身的关键在于“诚意”，即精诚其意，不要自我欺诳，身必诚实，内外一致，因为外人有监督和审判，不可不诚其意。并举“德润身，心广体胖”来说明“以有内见于外，必须精诚其意，在内心不可虚也”，君子内心诚实，内外一致，就是诚意。蓝田吕氏《大学解》说：“诚于中，形于外，充实而有光辉，非诚不至也。‘故君子必诚其意’。”朱熹《集注》云：“诚其意者，自修之首也……善之实于中而形于外者如此。”将“诚意”看成是君子自我修养的首要任务。君子内在修养如何，会通过身体体现出来，“人之视己，如见其肺肝然”，众目所视，众手所指，所以要诚其意，以善充实内心，自然就会光华外显。魏源《大学古本发微》评曰：“曾子‘十目所视，十手所指’，皆自独知中见之。独知中之森严如此，而润身之德，广胖之乐，皆从此出。所谓敬则诚，诚则天也。‘发愤忘食，乐以忘忧。’‘君子坦荡荡，小人长戚

收稿日期：2022-03-20

作者简介：韩星，男，曾子研究院特聘专家、尼山学者(山东嘉祥　272400)，主要从事中国思想文化、儒学、经学研究。

戚。’人亦何乐而不为？作德之心逸，日休而甘为。作伪之心劳，日拙哉？”在独处独知中，曾子形象地告诫人们，这时就像有“十目”，即有很多的眼睛在监视你；就像有“十手”，即有很多的手在指着你。就是说，一个人的言行，总有许多人在监察着，千万不可不谨慎。

“富润屋，德润身，心广体胖”，为什么道德修养会使人“心广体胖”？孔颖达疏：“‘德润身’者，谓德能霑润其身，使身有光荣见于外也。‘心广体胖’者，言内心宽广，则外体胖大，言为之于中，必形见于外也。”《礼记·儒行》：“儒有澡身而浴德。”澡身即沐浴，浴德为斋戒。孔颖达疏：“澡身，谓能澡洁其身不染浊也；浴德，谓沐浴于德以德自清也。”古代儒者在主持礼仪前都必须浴身斋戒，澡身浴德，修养身心，使之高洁。朱熹《集注》：“富则能润屋矣，德则能润身矣，故心无愧怍，则广大宽平，而体常舒泰，德之润身者然也。”修身自清，仰不愧，俯不怍，心胸宽广，心态平和，身体舒泰安康，是以德润身的结果。财富只能把外在装饰得富丽堂皇，而道德才能使内心高洁。内在的道德修养必然反映到外在的身体上来，也就是《易传·文言》所说的“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也”，《论语·述而》言“君子坦荡荡”。现代新儒家将这些视为儒家德性修养与西方伦理学迥然不同的特性：“德性能透过身体之内部而表现出来，则德性兼能润泽人之自然身体之生命，此之所谓‘德润身’‘心广体胖’。在西方伦理学上谈道德，多谈道德规则，道德行为、道德之社会价值及宗教价值，但很少有人特别着重道德之彻底变化我们自然生命存在之气质，以及此自然的身体之态度气象，都表现我们之德性，同时使德性能润泽此身体之价值，而中国之儒家传统思想中，则自来即重视此点。”[1]573

二、君子必慎其独

《大学》：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”这里出现了两个“君子必慎其独”，朱熹解释说：

> “诚意”章上云“必慎其独”者，欲其自慊也；下云“必慎其独”者，防其自欺也。盖上言“如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊，故君子必慎其独”者，欲其察于隐微之间，必吾所发之意，好善必“如好好色”，恶恶必“如恶恶臭”，皆以实而无不自慊也。下言“小人闲居为不善”，而继以“诚于中，形于外，故君子必慎其独”者，欲其察于隐微之间，必吾所发之意，由中及外，表里如一，皆以实而无少自欺也。[2]333

朱熹认为前一个“慎独”是要君子能自慊，察于隐微之间，好善恶恶，真实完满；后一个“慎独”是要君子不自欺，察于隐微之间，由中及外，表里如一。另外，《朱子语类》卷六十二《中庸一》解释《中庸》第一章，区分“戒惧”和“慎独”：“‘戒惧’一节，当分为两事：‘戒惧不睹，恐惧不闻’，如言‘听于无声，视于无形’，是防之于未然，以全其体。‘慎独’，是察之于将然，以审其几。”“黄灏谓：‘戒惧是统体做工夫，慎独是又于其中紧切处加工夫，犹一经一纬而成帛。’先生以为然。”朱熹认为“戒惧”和“慎独”应该分开来讲，前者是防之于未然，后者是察之于将然。二者都是功夫，前者是整体上做功夫，后者是在紧要处做功夫。

怎么理解“慎独”？郑玄注《中庸》“慎独”为“慎其闲居之所为”，而没有注《大学》之“慎独”。北齐刘昼《刘子·慎独》云：“人在暗密，岂以隐翳而回操？是以戒慎目所不睹，恐惧耳所不闻，居室如见宾，入虚如有人。”朱熹《集注》：“独者，人所不知而己所独知之地也……盖有他人所不及知而己独知之者，故必谨之于此以审其几焉。”“闲居，独处也……此君子所以重以为戒，而必谨其独也。”郑玄、刘昼、朱熹以为“慎独”是人“闲居”“独知”“独处”之时戒慎恐惧，坚守道德操守，不自欺欺人，不阴恶阳善，做内外一致的真君子，而不是表里不一，阳奉阴违的伪君子。小人独自一人的时候，常常干出不好的事情来。然而，从他见到君子后试图掩盖自己

恶行来看，说明他并非不知道应该为善去恶，只是一到独处无人监督时，便故态萌发，做不到这一点。既然伪装并不能真正掩盖自己，那么就应当引以为戒，“慎其独”，过好独处这一关。就是说当个人独自居处的时候，也能自觉地严于律己，谨慎地对待所思所行，防止有违道德的欲念和行为发生。郑玄、刘昼、朱熹的注解是传统的普遍理解，是被广为接受的一种解释，于是就有柳下惠坐怀不乱，杨震“天知、地知、你知、我知”的慎独拒贿。不过，“朱熹对于慎独理解的最大不同，是他扩大了‘独’的内涵，使其包含了精神性、内在性的含义”[3]。宋元之际黎立武《大学本旨》说：“独者，非止闲居屋漏之谓，意之初萌，人不知己独觉之时也。”就是说，独不仅仅指外在独处、独居，还有内在的意识初始，外人不知自己可以觉察的欲念等。

“慎独”与“诚意”有密切关系。孔颖达疏：“此一节明诚意之本，先须慎其独也。”《朱子语类》卷十六《大学三》：“慎独者，诚意之助也。致知，则意已诚七八分了，只是犹恐隐微独处尚有些子未诚实处，故其要在慎独。”“但当致知，分别善恶了，然后致其慎独之功，而力割去物欲之杂，而后意可得其诚也。”就是说，由格物致知，已经做到诚意的七八分了，能够分别善恶，但还怕隐微独处还有不诚，故需以慎独功夫，剥去物欲之杂，就是诚意。卫湜《礼记集说》卷一百五十引新定邵氏曰：“独非特孤居处之谓也。虽与人同堂合席，而意藏于中，人所不知，己所独知者，皆君子致谨之时也。能谨其独，则能诚其意也。”也就是说，“独”强调的不仅仅是指“独处”，更是“独知”。邵氏之意更强调“独”的内在性，并强调“慎独”主要指内在的意念诚不诚。也就是说，“慎独”是“诚意”的功夫，通过“慎独”才能实现“诚意”。魏源《大学古本发微》说：此处“两言‘慎独’，前谓初学立志入道之人，当无负此知；后谓小人不慎独之弊，以警志道不终之士，尤宜愧此独知也。”这里两次强调君子慎其独，意在说明“慎独”是君子实践“诚意”的一种道德修养功夫，是君子与小人的根本区别。正如刘宗周《大学古文参疑》注云：“君子小人之用心，只在一敬一肆间。小人好闲，故其于不善也，便无所不至。君子慎独，则其于善也，亦无所不至。”

但是，王阳明《大学古本旁释》有不同看法：“修身惟在诚意，故特揭诚意，示人以修身之要。诚意只是慎独工夫，只在格物上用，犹《中庸》之‘戒惧’也。君子小人之分，只是能诚意与不能诚意。”他把“诚意”看成是“慎独”功夫，与朱熹等人正相反。阳明早期认为《大学》最重要的是“诚意”，把“诚意”看成是“慎独”功夫，后期进一步发展为“慎独”即是“致良知”。他在《咏良知四首示诸生》中以诗句表达说：“无声无臭独知时，此是乾坤万有基。”又在《与黄勉之书》中说：“圣人亦只是至诚无息而已，其工夫只是时习。时习之要，只是谨独。谨独即是致良知。良知即是乐之本体。”阳明还对邹守益这样说：“独即所谓良知也，慎独者所以致其良知也，戒慎恐惧所以慎其独。”（《邹守益集》卷二十七《邹公神道碑铭》）

王阳明《传习录·薛侃录》载正之问曰：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫，此说如何？”先生曰：“只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知处便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端木澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫，精神命脉全体只在此处。真是莫见莫显，无时无处，无终无始，只是此个工夫。”王阳明针对朱熹把戒惧与慎独分开，过于烦琐，不好操作，指出戒惧与慎独“只是一个工夫”，他认可朱熹“独”是“独知”，但认为无事时、有事时都是“独知”，并在朱熹“独知”的基础上指出“独知处便是诚的萌芽”，是王霸、义利、诚伪、善恶分界源头，强调立诚为本源的诚身功夫。

三、有斐君子

《大学》云：

《诗》云：“瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僴兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可喧兮！”“如切如

磋”者，道学也。“如琢如磨”者，自修也。“瑟兮僩兮”者，恂栗也。“赫兮喧兮”者，威仪也。“有斐君子，终不可喧兮”者，道盛德至善，民之不能忘也。

这一节引《诗经·卫风·淇澳》诗句阐明君子德才兼备，文采斐然的修养。关于《淇奥》一诗的原义，《毛诗序》说：“《淇奥》，美武公之德也。有文章，又能听其规谏，以礼自防，故能入相于周，美而作是诗也。”孔颖达《毛诗注疏》：“作《淇奥》诗者，美武公之德也。既有文章，又能听臣友之规谏，以礼法自防闲，故能入相于周为卿士，由此故美之而作是诗也。”这是赞美武公德行才华的诗。这个武公，就是卫国的武和，生于西周末年，曾经担任过周平王的卿士。史传记载，武和有文才，守礼法，谨慎廉洁从政，宽容别人的批评，接受别人的劝谏，因此很受人们的尊敬，人们作了这首诗来赞美他。“如切如磋”是指君子研求学问的功夫；“如琢如磨”是指君子省察克治的功夫；“瑟兮僩兮”是指君子庄重谨严、自我检点；“赫兮喧兮”是指他仪表堂堂，让人敬畏；“有斐君子，终不可喧兮”是指他的德行威仪，臻于至善，让人难以忘怀。接着分六个方面具体阐明修养功夫的内容，即道学、自修、恂栗、威仪、盛德、至善，阐明君子通过不断进学修身，常知常行，抑抑威仪，提高道德品质，才能达到至善的境界。又引《诗经·周颂·烈文》赞扬前代君王周文王、周武王让人难忘，后代的君子应以前王为榜样，尊敬前王所尊敬的贤人，亲近前王所亲近的亲人，而后代的庶民、百姓也蒙受前王的恩泽，享受安乐，获取福利。这样，即使去世之后，人们还是记得他们。通过歌颂前王功德，激励君子努力进取，希贤希圣，最终达到圣人境界，与《孟子·尽心下》“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”的进德修业的人格提升进程可以相互发明。

孔颖达疏：“此一经广明诚意之事，故引《诗》言学问自新、颜色威仪之事，以证诚意之道也。”这种自我修炼，是克己复礼，是修道立德，是修己安人，是修己安百姓，是正己化人，可以作为诚意之道的证明。孔颖达又说：“‘有斐君子’者，有斐然文章之君子，学问之益矣。‘如切如磋’者，如骨之切，如象之磋，又能自修也。‘如琢如磨’者，如玉之琢，如石之磨也。‘瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可喧兮’者，又瑟然颜色矜庄，僩然性行宽大，赫然颜色盛美，喧然威仪宣美，斐然文章之君子，民皆爱念之，终久不可忘也。”朱熹《诗集传》注：“匪，斐通，文章著见之貌也。君子，指武公也。治骨角者，既切以刀斧，而复磋以炉锼。治玉石者，既琢以槌凿，而复磨以沙石。言其德之修饬，有进而无已也。瑟，矜庄貌。僩，威严貌。喧，宣著貌。谖，忘也。卫人美武公之德，而以绿竹始生之美盛，兴其学问自修之进益也。”朱熹《大学集注》云：“引诗而释之，以明明明德者之止于至善。道学、自修，言其所以得之之由；恂栗、威仪，言其德容表里之盛；卒乃指其实而叹美之也。”就是说，这里用道学、自修、恂栗、威仪等几个层面诠释了“明明德”“亲民”“止于至善”。君子之所以是君子，因为他内在自我修炼，外在显赫光华，德行盛大，尽善尽美，所以百姓不能忘记他。

这里以竹子喻君子，是因为竹子集君子之美德于一身。陈奂《诗毛氏传疏》解曰：“《诗》以绿竹之美盛，喻武公之质美德盛。”朱熹《诗集传》亦云：“以竹之至盛，兴其德之成就，而又言其宽广而自如，和易而中节也。”黎立武《大学本旨》：“按《孔丛子》孔子观诗，喟然叹曰：‘吾于《淇澳》，见学之可为君子也。’竹之为物，中虚外直，喻君子之诚中形外也。切磋以学言，琢磨以自修言，诚于中也；瑟僩之著于恂栗，赫喧之见于威仪，形于外也。不谖不忘者，盛德至善入人也深，君子小人各得其所，又以道觉民之功也。”引孔子之语阐明《淇澳》一诗的主旨是学为君子，以竹子象征君子诚中形外：切磋琢磨是诚于中，恂栗、威仪是形于外，因此君子道盛德至善，老百姓不能忘记。

在中国文化中，梅、兰、竹、菊被称为“四君子”，竹子被称为君子，是以其常青高洁、中空、有节、挺拔的特性，成为中国人所推崇的心地纯净、谦虚、有气节、刚直不阿、表里如一等美德的象征。《礼记·礼器》说：“其在人也，如竹箭之有筠也，如松柏之有心也。二者居天下之大端矣，

故贯四时而不改柯易叶。”竹子四季常青，松柏不畏严寒，都象征君子高贵的品德，体现了儒家推崇的“气节”。王阳明被贬龙场时，建了一间轩房，起名为君子亭。因亭子四周种满了竹子，他写下了《君子亭记》，其中说：“竹有君子之道四焉：中虚而静，通而有间，有君子之德；外节而直，贯四时而柯叶无所改，有君子之操；应蛰而出，遇伏而隐，雨雪晦明无所不宜，有君子之时；清风时至，玉声珊然，中采齐而协《肆夏》，揖逊俯仰，若洙泗群贤之交集，风止籁静，挺然特立，不挠不屈，若虞廷群后，端冕正笏而列于堂陛之侧，有君子之容。竹有是四者，而以君子名，不愧于其名；吾亭有竹焉，而因以竹名名，不愧于吾亭。”这里他概括了竹子体现君子的四种特质：德行、节操、明达、姿容。郑板桥一生以竹为伴，《郑板桥集·题画竹》中说：“盖竹之体，瘦劲孤高，枝枝傲雪，节节干霄，有君子之豪气凌云，不为俗屈。”受儒家经典的影响，竹子在历代士人心目中具有崇高的地位，以至于成为中国士人群体精神的象征。

四、君子无所不用其极

《大学》引汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰：“作新民。”《诗》曰“周虽旧邦，其命维新”，强调“君子无所不用其极”，阐明“新民”的意思。郑玄注：“极，犹尽也。君子日新其德，常尽心力不有余也。”孔颖达疏解释汤之《盘铭》表达了“日新”之意，“非唯洗沐自新”，“诚使道德日益新也”；“非唯一日之新，当使日日益新”；“非唯日日益新，又须常恒日新”，是强调“精诚其意，修德无已”。《康诰》“作新民”是说明康叔受封建立卫国，要“化纣恶俗，使之变改为新人”。“周虽旧邦，其命惟新”的本意是：“言周虽旧是诸侯之邦，其受天之命，唯为天子而更新也。此《记》之意，其所施教命，唯能念德而自新也。”“君子无所不用其极”是：“言君子欲日新其德，无处不用其心尽力也。言自新之道，唯在尽其心力，更无余行也。”可以归结为君子日新其德，尽心竭力，凡事都追求做到至善之境。

朱熹《集注》：“盘，沐浴之盘也。铭，名其器以自警之辞也。苟，诚也。汤以人之洗濯其心以去恶，如沐浴其身以去垢。故铭其盘，言诚能一日有以涤其旧染之污而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也。”“鼓之舞之之谓作，言振起其自新之民也。”“《诗》大雅文王之篇。言周国虽旧，至于文王，能新其德以及于民，而始受天命也。”并注解“君子无所不用其极”为“自新新民，皆欲止于至善也”。朱熹在《大学或问》卷二中还说：“盖《盘铭》言自新也，《康诰》言新民也。文王之诗，自新、新民之极也。故曰‘君子无所不用其极’，极即至善之云也，用其极者，求其止于是而已矣。”这是对《集注》的深化。朱熹在孔颖达使道德日益新的基础上，更强调涤其旧染之污而自新的不可间断，鼓舞振起自新之民，新民德而受天命，以止于至善之境。可见，朱熹脱离了孔颖达回归历史语境的诠释理路，而从君子个人道德修养去旧自新、新民，止于至善的理路来诠释。朱熹在《大学或问》卷二对“日新”有更细致的解释：“人之有是德，犹其有是身也。德之本明，犹其身之本洁也，德之明而利欲昏之，犹身之洁而尘垢污之也。一旦存养省察之功，真有以去其前日利欲之昏而日新焉，则亦犹其疏瀹澡雪，而有以去其前日尘垢之污也。然既新矣，而所以新之之功不继，则利欲之交，将复有如前日之昏；犹既洁矣，而所以洁之之功不继，则尘垢之集，将复有如前日之污也。故必因其已新而日日新之又日新之，使其存养省察之功，无少间断，则明德常明，而不复为利欲之昏；亦如人之一日沐浴而日日沐浴，又无日而不沐浴，使其疏瀹澡雪之功，无少间断，则身常洁清，而不复为旧染之污也。”人本有明德而为利欲污染，就像身体本来纯洁而为尘垢污染。人每天都得洗脸洗澡，对心灵的污垢也应像洗澡一样每天洗涤，明德常明，无少间断。其中“疏瀹澡雪”见于《庄子·知北游》：“汝齐戒，疏瀹而心，澡雪而精神。”你先得斋戒静心，再洗涤心灵，清扫精神。朱熹在这里以“疏瀹澡雪”比喻洗涤心灵，清扫精神的修养功夫。也就是《礼记·儒行》所说的“澡身而浴德”，澡身就是洁身，浴德就是沐浴于德。洁身自好，沐浴在道德中。比喻人加强品行磨

炼，使身心保持纯洁。

五、君子不出家而成教于国

《大学》云："所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰：'如保赤子。'心诚求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也。一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱，其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧、舜帅天下以仁，而民从之。桀、纣帅天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从……故治国在齐其家。"孔颖达疏："此一节覆明前经治国齐家之事。"朱熹《大学集注》："身修，则家可教矣；孝、弟、慈，所以修身而教于家者也；然而国之所以事君事长使众之道不外乎此。此所以家齐于上，而教成于下也。"《朱子语类》卷十六《大学三》亦载："或问'不出家而成教于国'。曰：'孝以事亲，而使一家之人皆孝；弟以事长，而使一家之人皆弟；慈以使众，而使一家之人皆慈，是乃成教于国者也。'""'孝者所以事君，弟者所以事长，慈者所以使众。'此道理皆是我家里做成了，天下人看着自能如此，不是我推之于国。"修身是教于家的前提，而教于家无非孝、弟、慈三者，而这三者也可以推衍到治国。就是说，事君的忠源于事父的孝，事长的敬源于事兄的悌，帅众的仁源于爱子之慈。其他儒家经典也有类似的思想，如《论语·为政》载或谓孔子曰："子奚不为政？"子曰："《书》云：'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。'是亦为政，奚其为为政？"孝悌之道即为政之道。只要一个人做到了孝悌，以孝悌的美德与精神运用到政治上去，即使不入仕，其实也参与了政治。《论语·学而》载有子说："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。"《孝经·开宗明义章》引孔子的话说："夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。"忠君是孝父的扩大，家与国相通，君与父相代，故形成了以忠孝治天下的政治文化传统。又说："君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。"这就是"君子不出家而成教于国"的道理之所在。这表明在齐家的过程中，治国的道理已经寓含其中了，"一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱"，孔颖达疏："言人君行善于家，则外人化之，故一家、一国，皆仁让也。""谓人君一人贪戾恶事，则一国学之作乱。"

就齐家与治国的关系而言，齐家是治国的前提条件。孔颖达疏曰："'其为父子兄弟足法，而后民法之也'者，'此谓治国在齐其家'，谓其修身于家，在室家之内，使父子兄弟足可方法，而后民皆法之也。是先齐其家，而后能治其国也。"一个人在家庭、家族修身，言传身教，率先垂范，使家人效法，影响到民众才会去效法他，这就是先齐家而后才能治国。因为，中国古代社会是以血缘关系为基础的宗法制社会，家国同构是其主要特点。所谓"家国同构"，是指家庭、家族和国家在组织结构方面具有共同性，均以血亲—宗法关系来统领，存在着严格的父权家长制。家族是家庭的扩大，国家则是家族的扩大和延伸。在家国同构的格局下，家是小国，国是大家。在家庭、家族内，父家长地位至尊，权力至大；在国内，君王地位至尊，权力至大。父家长因其血统上的宗主地位，理所当然地统率其族众家人，而且这一宗主地位并不因其生命的中止而停辍，而是通过血脉遗传，代代相继。同样，君王自命"天子"，龙种高贵，君王驾崩，君统不辍，由其嫡长子自然承袭，如是者不绝。父家长在家庭内是主宰，君王是国家的主宰，是全国子民的严父。不仅国君如父，而且各级地方政权的首脑也是百姓的"父母官"。《大学》"治国在齐家"表明在"家国同构"的基本格局下家与国的相互融合，相辅相成关系：即伦理理论上"家国同理"，社会观上"家国一体"，在政治生活中必须以"大家"为重，以"恕道"为行为指导。这表明，在管理好家族的过程中，许多治理国家的道理已经寓含其中了。也正因为如此，我们才能理解"治国必先齐其家"。

"尧舜率天下以仁，而民从之。桀纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。"郑玄注："言民化君行也。君若好货而禁民淫于财利，不能正也。"从治家推到治国，以尧舜和桀

纣相反的事例，来说明君王的仁心仁政对老百姓起到的是团结友爱的积极作用；君王残忍暴虐对老百姓起到相互伤害的消极作用。仁君与良民是相应相成，暴君与刁民是相反相成的。

六、君子有絜矩之道

《大学》云："所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓'絜矩之道'。"从治国引出平天下，作者就"絜矩之道"通过两层意思来阐明"絜矩之道"：

第一层，"上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍"，国君如果能做到老老、长长、恤孤，百姓就能做到孝、悌、慈，即是说在上者以自身的榜样力量影响民众，上行下效，就叫"絜矩之道"，重在强调以身作则的示范作用。郑玄注："絜，犹结也，挈也；矩，法也。君子有挈法之道，谓当执而行之，动作不失之。"孔颖达疏："絜，犹结也；矩，法也。言君子有执结持矩法之道，动而无失，以此加物，物皆从之也。"孔颖达基本上延续了郑玄的解释，君子有挈法之道以为人处世，就可以整躬率物。朱熹《集注》："絜，度也。矩，所以为方也。言此三者，上行下效，捷于影响，所谓家齐而国治也。"《朱子语类》卷十六《大学三》："老老兴孝，长长兴弟，恤孤不倍，这三句是说上行下效底道理。'是以君子有絜矩之道'，这却是说到政事上。'是以'二字，是结上文，犹言君子为是之故，所以有絜矩之道。"重在强调君子以身作则，上行下效的示范作用。世道人心，上行下效，关键看你是什么样的人，你说什么，做什么，提倡什么。所以，当政治国的人必须要有"絜矩之道"。

第二层，从上下左右人际关系的网络中进一步解释什么是"絜矩之道"，这就呈现上、下、前、后、左、右六个维度，是相同结构，构成共同的环境空间，通过推己度人来正确处理复杂的人际关系，总的意思可用一句话概括：就是自己所厌恶的事，就不要强加给别人，这其实就是"己所不欲，勿施于人"的"恕道"。郑玄注："'絜矩之道'，善持其所有，以恕于人耳。治国之要尽与此。"孔颖达疏："能持其所有，以待于人，恕己接物，即'絜矩之道'也。""絜矩之道"是治国要道，对国君来说，推己度人，甚至推己度物，处理好上下四方各种人际关系、人物关系的"絜矩之道"，就是使天下太平的至要之道。朱熹《集注》发挥说："如不欲上之无礼于我，则必以此度下之心，而亦不敢以此无礼使之。不欲下之不忠于我，则必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至于前后左右，无不皆然，则身之所处，上下、四旁、长短、广狭，彼此如一，而无不方矣。彼同有是心而兴起焉者，又岂有一夫之不获哉。所操者约，而所及者广，此平天下之要道也。""君子必当因其所同，推以度物，使彼我之间各得分愿，则上下四旁均齐方正，而天下平矣。"絜矩之道原本主要对为政者而言，朱熹扩大了其范围，具有更广泛的社会教化意义，而终极目标还是天下太平。

《大学》"絜矩之道"是对孔子"恕道"的具体化。如前郑玄所说"'絜矩之道'，善持其所有，以恕于人"。《论语·卫灵公》子贡问曰："有一言而可以终身行之者乎？"子曰："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"所谓"恕"就是宽以待人，谅解他人的过错，自己不愿意的也不强加于人，尤其是为政者对待臣民更应这样。《论语·公冶长》子贡说："我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。"马融注："加，陵也。"陵是居高临下之象，有在上者强人所不欲之意。《朱子语类》卷十六《大学三》载：

> 德元问："'我不欲人加诸我，吾亦欲无加诸人'，与絜矩同否？"曰："然。但子贡所问，是对彼我说，只是两人；絜矩则是三人尔。后世不复知絜矩之义，惟务竭民财以自丰利，自一孔以上，官皆取之，故上愈富而下愈贫。夫以四海而奉一人，不为不厚矣。使在上者常有厚民之心而推与共之，犹虑有不获者，况皆不恤，而惟自丰殖，则民安得不困极乎！《易》'损上益下'曰益，'损下益上'曰损。所以然者，盖邦本厚则

邦宁而君安，乃所以益也。否则反是。”

朱熹认为“我不欲人加诸我，吾亦欲无加诸人”就是“恕道”，从治国角度批评后世君主不复知絜矩之义，一味竭民财以自丰利，造成国富民贫。“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》），本不固则邦不宁，君难安，甚至天下大乱。忠恕之道是儒家一贯之道，《论语·里仁》孔子说：“吾道一以贯之。”曾子说明：“夫子之道忠恕而已矣。”《中庸》说：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”“施诸己而不愿，亦勿施于人”就是“己所不欲，勿施于人”的“恕道”。

七、君子为民之父母

《大学》：“《诗》云：‘乐只君子，民之父母。’民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”郑玄注：“言治民之道无他，取于己而已。”孔颖达疏：“《诗》云：‘乐只君子，民之父母。’此记者引之，又申明‘絜矩之道’。若能以己化民，从民所欲，则可谓民之父母。此《小雅·南山有台》之篇，美成王之诗也。只，辞也。言能以己化民，从民所欲，则可为民父母矣。‘民之所好好之’者，谓善政恩惠，是民之原好，己亦好之，以施于民，若发仓廪、赐贫穷、赈乏绝是也。‘民之所恶恶之’者，谓苛政重赋，是人之所恶，己亦恶之而不行也。”朱熹《集注》：“言能絜矩而以民心为己心，则是爱民如子，而民爱之如父母矣。”这里的“君子”是指国君。这里接着上面进一步阐明絜矩之道，引《诗经》两句诗，提出老百姓喜爱的君子也喜欢，如发仓廪、赐贫穷、赈乏绝；老百姓厌恶的君子也厌恶，如苛政重赋。君子和老百姓能够想到一起，好恶与老百姓一致，这样才称得上老百姓的父母。就是说，君子如果能够以己化民，从民所欲，爱民如子，民也会爱之如父母。

李二曲《四书反身录·大学》解曰：“父母云者，视民如子，生之养之，所好如己之欲，务思所以聚之；所恶如己之仇，务思所以去之。惟恐一事失宜，一民失所，因心出治，至诚恻怛。宰一邑，则一邑之民戴之如父母；牧一郡，则一郡之民戴之如父母；抚一省，则一省之民戴之如父母；君天下则天下之民戴之如父母；山川草木亦借以生色矣。”李二曲讲的更具体，君子不仅指国君，任何一位官员如果能有至诚恻怛之心，把民众当成自己的孩子，生养抚育，以己之好恶，从民之好恶，就会赢得民众爱戴如父母，天下国家得以大治，山川草木也会充满生机。

君子为民父母的主题常见于儒家典籍，《尚书·洪范》篇：“天子作民父母，以为天下王。”《礼记·孔子闲居》载：

> 孔子闲居，子夏侍。子夏曰：“敢问《诗》云‘凯弟君子，民之父母’，何如斯可谓民之父母矣？”孔子曰：“夫民之父母乎！必达于礼乐之原，以致五至，而行三无，以横于天下，四方有败，必先知之。此之谓民之父母矣。”
>
> 子夏曰：“民之父母，既得而闻之矣，敢问何谓五至？”孔子曰：“志之所至，诗亦至焉。诗之所至，礼亦至焉。礼之所至，乐亦至焉。乐之所至，哀亦至焉。哀乐相生。是故，正明目而视之，不可得而见也；倾耳而听之，不可得而闻也；志气塞乎天地。此之谓五至。”
>
> 子夏曰：“五至既得而闻之矣，敢问何谓三无？”孔子曰：“无声之乐，无体之礼，无服之丧，此之谓三无。”

孔子在这里给子夏解释君子怎么才能成为民之父母，引《诗经·大雅·洞酌》“凯弟君子，民之父母”，告诉子夏必须通达礼乐的本原，致五至而行三无，即使志、诗、礼、乐、哀五者并至，乐、礼、丧三者超越于具体的声音、形式和服装。对于《诗经·大雅·洞酌》原诗“岂弟君子，民之父母”，方玉润发挥说：“此等诗总是欲在上之人当以父母斯民为心，盖必在上者有慈祥岂弟之念，而后在下者有亲附来归之诚。曰‘攸归’者，为民所归往也；曰‘攸塈’者，为民所安息也。使君子不以‘父母’自居，外视其赤子，则小民又岂如赤子相依，乐从夫‘父母’？故词若褒美而意实劝戒。”[4]520

又据《礼记·表记》，孔子也引《诗经》“凯弟君子，民之父母”，做了这样的解释：“凯以强教之，弟以说安之。乐而毋荒，有礼而亲，庄威而

安，孝慈而敬，使民有父之尊，有母之亲，如此，而后可以为民父母矣。非至德，其孰能如此乎？”可见，孔子认为为政者要具备“乐而毋荒，有礼而亲，庄威而安，孝慈而敬”的德行，使老百姓感到天子或国君有“父之尊”“母之亲”，既能够感受到父亲般的尊严，又有母亲般的亲切，这样才可以做民众的父母。孔子主张执政者为“民之父母”，突出的是执政者的德行修养，仁心仁政和亲民态度。所以《大学》引《康诰》曰：“‘如保赤子’，心诚求之，虽不中，不远矣。”君子就应该像父母爱护自己新生婴儿那样，诚心诚意。如果君子心里真诚地爱护百姓，虽然做事不一定到位，不能够完全达到目标，但也不会很远。《大戴礼记·卫将军文子》孔子也引此诗说：“业功不伐，贵位不善，不侮可侮，不佚可佚，不敖无告，是颛孙之行也。孔子言之曰：‘其不伐则犹可能也，其不弊百姓者则仁也。《诗》云：恺悌君子，民之父母。’夫子以其仁为大也。”孔子称赞颛顼的德行符合“仁”的标准，有“大仁”，因而合乎“民之父母”的要求。

君子为民父母正是《大学》三纲“亲民”的体现。君子亲民，民亦亲之。这也就是孔子说的“君民者，子以爱之，则民亲之”（《礼记·缁衣》）。作为领导百姓的国君，应当像爱护子女一样爱护百姓，百姓就会亲近他。孔子主张“为政以德”，认为执政者的前提条件应该是有德者，而所谓有德就是指有仁德。《大戴礼记·小辨》也载孔子曰：“政善则民说，民说则归之如流水，亲之如父母。”为政者有仁德才能行善政，行善政老百姓才能心悦诚服，心悦诚服才能像流水归大海一样归顺你，像儿女对父母一样亲爱你。

八、君子有大道

《大学》：“是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。”孔颖达疏：“‘是故君子有大道’者，大道，谓所由行孝悌仁义之大道也。‘必忠信以得之，骄泰以失之’者，言此孝悌仁义，必由行忠信以得之，由身骄泰以失之也。”君子欲行孝悌仁义的大道，必先自身行忠信才能获得，如果自身骄泰就会丧失。朱熹《集注》：“君子，以位言之。道，谓居其位而修己治人之术。发己自尽为忠，循物无违谓信。骄者矜高，泰者侈肆。”有位的君子居其位，行修己治人之道，必须以忠信才能实现，因骄泰就会丧失。

“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”孔颖达疏：“‘生财有大道’者，此一经明人君当先行仁义，爱省国用，以丰足财物。上文‘大道’，谓孝悌仁义之道，此言人君生殖其财，有大道之理，则下之所云者是也。‘生之者众’者，谓为农桑多也。‘食之者寡’者，谓减省无用之费也。‘为之者疾’者，谓百姓急营农桑事业也。‘用之者舒’者，谓君上缓于营造费用也。‘则财恒足矣’者，言人君能如此，则国用恒足。”国君子治国要重视发展生产，节省用度，藏富于民。这也是儒家的一贯思想。《论语·学而》：“节用而爱人，使民以时。”把“节用”放在第一位。荀子提出“强本节用”，《荀子·天论》：“强本而节用，则天不能贫。”“本荒而用侈，则天不能使之富。”荀况的“强本”指发展农业生产，“节用”是提倡在消费上尽量节约，注意积累和储藏粮食。北宋李觏《富国策第一》：“圣贤之君，经济之士，必先富其国焉。所谓富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足而上则有余也。”只有大力发展生产，节省用度，才能富国裕民。

“仁者以财发身，不仁者以身发财。”郑玄注：“发，起也。言仁人有财，则务于施与，以起身成其令名。不仁之人，有身贪与聚敛，以起财务成富。”孔颖达疏：“‘仁者以财发身’者，谓仁德之君，以财散施发起身之令名也。‘不仁者以身发财’者，言不仁之人，唯在吝啬，务于积聚，劳役其身，发起其财。”朱熹《集注》：“发，犹起也。仁者散财以得民，不仁者亡身以殖货。”仁者、仁人与君子意思接近，时有通用。仁人有了财富则务于施与他人，以此来立身立名；不仁之人则将身心投入到敛财中去，以追求财富的积累，只知聚敛，吝啬其财，劳役其身。就是说，有仁德的人以自身、社会的发展为目的，以生财为手段，修身养性，实现立功、立言、立德的不朽境

界。不仁德的人则是以自身的生命、人格、尊严为手段，以发财赚钱为目的，为富不仁，挥霍享受，遭人侧目。

结　语

君子在儒家人格层级中具有普遍意义和价值，“君子是儒家众趋人格的目标所在，而众趋人格是一个社会全体成员共同的基本人格……君子为儒家理想人格中的枢纽层面”[5]39-40，一般大众只要努力做到某些方面，就可以称为君子。《大学》君子之道以格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的“八目”层次展开，注重诚意、慎独、切磋琢磨、日新其德的内修功夫和齐家治国、絜矩之道、为民父母、生财大道的外推实践，奠定了儒家君子人格的规模，为人们提供了学为君子的基本方法和途径，目标是希贤希圣，走上成圣之路。

注释

①笔者曾梳理了《中庸》君子之道，写成《〈中庸〉君子之道论》，发表于《中原文化研究》2018年第6期。

参考文献

[1]张君劢.为中国的文化敬告世界人士宣言[M]//新儒家思想史.北京：中国人民大学出版社，2009.

[2]黎靖德编.王星贤点校.朱子语类：二[M].北京：中华书局，1986.

[3]梁涛.朱熹对“慎独”的误读及其在经学诠释中的意义[J].哲学研究，2004(3)：48-53+96.

[4]方玉润撰.李先耕点校.诗经原始[M].北京：中华书局，1986.

[5]朱义禄.儒家理想人格与中国文化[M].上海：复旦大学出版社，2006.

The Way of Junzi in *The Great Learning*

Han Xing

Abstract: Junzi (Man of Virtue) in *The Great Learning* refer not only to the emperor, but also the scholar with moral cultivation. A Junzi must be sincere in his intentions, be consistent inside and outside, be broad-minded and feel comfortable; he must be cautious about his independence, which is the practicing of sincerity; he should learn from others to reach the supreme moral state; he should do his best to renew his virtue every day; he should finish his education at home, mange his family first and then mange his country; he should apply the rule, acting from top to bottom, put himself into other people's shoes; he should cultivate himself and make others civilized; he should conform to the wishes of people, becoming someone similar to people's parents; A Junzi has a way to brought wealth and makes a fortune. The way of Junzi in *The Great Learning* is developed at the “eight items” level of investigating things, knowledge, sincerity, integrity, self-cultivation, fregulating the family, governing the kingdom and peacing the world. The way of Junzi in *The Great Learning* focus on the internal work of Junzi's sincerity, cautious independence, skills of learning others, the renew of virtue everyday. From the perspective of outside practice, the way of Junzi in *The Great Learning* also focus on the extrapolation of fregulating the family, the kingdom management, applying the rule, becoming someone similar to people's parents and creating wealth in a virtuous way, which have laid the scale of the Confucian Junzi's personality and provided people with basic methods and ways to learn to be a Junzi. The Junzi is on the road of sanctification in order to be a crackerjack and saint. The important chapters of *The Great Learning* which involving Junzi need to be dredged in combination with the notes of previous dynasties, deeply excavate their Junzi thought and clarify the way of Junzi, in order to carry forward the Junzi culture and advocate the style of Junzi.

Key words: *The Great Learning*; the way of Junzi; effort; practice

[责任编辑/李　齐]

从“知其不可而为之”论孔子的经世智慧

吴先伍

摘　要：晨门说孔子“知其不可而为之”，有人认为这是讥笑，有人认为这是赞扬，有人则彻底反对这一论断，这些表现都犯了绝对化的错误，淹没了孔子的经世智慧。晨门说孔子“知其不可”是将自己之“知”强加于孔子，犯了自我中心主义的错误，孔子则超越了一己之私，达到了“毋我”状态，无所谓“知其可”与“知其不可”。晨门强调孔子“为”则是符合事实的，孔子为之不厌是因为道德本身就是一种实践活动，成仁成人本身就展开为一个无尽的过程。

关键词：孔子；知；不可；为；自我

中图分类号：B222.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0015-08

孔子在中国历史上享有“至圣先师”的崇高地位，从以往对其形象探究的成果来看，人们普遍接受的是《论语》中石门晨门所作“知其不可而为之”的概括。胡适在《中国哲学史大纲》中以充满敬意的口吻说道：“‘知其不可而为之’七个字写出一个孳孳恳恳终身不倦的志士。”[1]52蔡尚思在《孔子思想体系》中以激赏的口吻说道：“‘知其不可而为之’，这是对孔子尽人事以应天命的态度的最好说明。”[2]92这些都明确表达了对于晨门概括的肯定，将孔子看作“知其不可而为之者”。虽然“知其不可而为之”一直被当作孔子一生的真实写照，被当作孔子光辉人格的铭文，但是笔者则对此表示怀疑，认为这一概括虽然给人们树立起孔子为理想不屈不挠的奋斗形象，让人们感受到了孔子锲而不舍的坚毅品格，却抹杀了孔子的经世智慧，让人们在对孔子心生敬意的同时，难免会产生“愚不可及”的悲叹。因此，我们需要对“知其不可而为之”的说法进行反思，以便准确理解孔子的经世智慧。

一、“知其不可而为之”的误读与经世智慧的遮蔽

“知其不可而为之”出自《论语·宪问》，原文如下：子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”对于“知其不可而为之”，我们目前所能看到年代最为久远的解释，是何晏所引证的东汉经学家包咸的解释，“言孔子知世不可为而强为之也”[3]383。包咸基本采取了一种直译的方式，“知其不可”的解释中只是将“其”明确为“世”，将“可”后因为避免后文重复所省略的“为”重新释出，不过在“而为之”中增加了一个“强”字，这一增加则为后世带来了解读上的歧义。

“强”在先秦时代乃至在古代汉语中，含义并非是单一的，而是多意的。“强”在先秦时代的一个重要内涵就是勉力、勤勉，如《墨子·天

收稿日期：2022-01-21

作者简介：吴先伍，男，南京师范大学公共管理学院教授、博士生导师(江苏南京　210023)，主要从事先秦哲学、中西比较哲学研究。

志》曰“上强听治，则国家治矣；下强从事，则财用足矣。”又如《孟子·梁惠王下》曰“君如彼何哉？强为善而已矣。”这种“强”是褒义词，是一种值得阐扬的正面价值。万事皆有度，勉力、勤勉固然值得赞扬，一旦过度就会变为勉强，也就成了老子所说的与无为相对的强作妄为，也就是违背事物发展的规律而勉强从事，结果“过犹不及”，“强”则成了一种负面价值。正因为“强”包含歧义性，后来人们在此基础上，对于晨门“知其不可而为之”的概括表现出截然相反的两种态度。一种认为晨门嘲讽孔子“愚不可及”，孔子明知世不可为非要勉强从事，结果四处碰壁。宋代学者胡寅就持此种观点：“晨门知世之不可为而不为，故以是讥孔子。”[4]158另一种则反其道而行之，把晨门的讥笑转换成变相赞美，将晨门不怀好意的嘲讽变成孔子一生努力而行的真实写照。康有为曾对此评价道：“知不可为而为，晨门乃真知圣人者，不然齐景、卫灵公之昏庸，佛肸、公山之反畔，陈蔡之微弱衰乱。此庸人之所讥笑，圣人岂不深知？而恋恋徘徊，其愚何为若是哉？”[5]223尽管两种态度相反，但其共同之处在于：他们都认为晨门对孔子的概括是准确的，因此这两种理解最终被奇妙地结合为一。儒家后学们认为晨门对于孔子的讥笑恰恰是对孔子的高度赞美，晨门的讥笑实际上正好从反面为孔子孜孜不倦、锲而不舍的经世精神做了注解，“此门者盖一隐士，知世之不可为，而以讥孔子，……然晨门一言而圣心一生若揭，封人一言而天心千古不爽，斯其知皆不可及”[6]387。

虽然以上解释彼此之间存在一定差异，但却都赞同孔子是“知其不可而为之者”。在这样的赞同当中，包含了对孔子“勉强从事”“强作妄为”的认同。尽管一些学者因此赋予孔子以入世情怀、执着精神、理性精神、责任伦理等各种荣誉徽章①，但也使其不得不背负“枉顾现实”“强作妄为”的形象。学者董楚平对于前人的解读提出异议，认为孔子并不是一个“知其不可而为之者”，而是一个“知其可而为之者”，认为赞同将孔子看作“知其不可为之者”是由于现当代学者为迎合西方老庄玄禅的偏好，从而援道入儒，利用道家来阐释儒家思想，把孔子想象得像道家学者一样超凡脱俗，“认为孔子的确‘是知其不可而为之者’，其实这是认识的倒退，是西学东渐引发的援道入儒所致”[7]。

笔者虽然反对前人的以上解读，但也并不因此而赞同董楚平的论断。首先，董楚平认为赞同将孔子看作“知其不可而为之者”是近现代的特有现象，这与事实不符。黄式三在《论语后案》中说：“曰‘知其不可而为之’，正指圣人周游列国，知道不行，而犹欲挽之，晨门知圣也。”[8]422其明确肯定孔子“是知其不可而为之者”，而这也是现当代学者的解释之所由来。其次，虽然晨门的论断未必完全符合孔子的本来面目，但是董楚平彻底推翻晨门论断，这也是值得怀疑的。《论语》作为孔门后学记录孔子及其弟子言行的著作，这件事被记录下来至少说明：晨门的说法并非空穴来风，肯定与孔子的真实形象之间有些契合之处。晨门是《论语》所涉隐者当中的一员，虽然隐者的思想主张与儒家之间多有不合，但隐者对于社会现实的批评往往能够切中时弊，这说明他们对于现实或现象具有敏锐的洞察能力和概括能力。因此，他们对于孔子的概括一定不是毫无事实根据的凭空杜撰，至少从表面上看起来确实如此。最后，如果孔子是一个“知其可而为之者”，即使我们像董楚平那样承认孔子的“知”也确实存在不可靠的问题，那么孔子就与常人没有任何区别，更谈不上有任何智慧可言，甚至我们因此可以将孔子看作一个事事都看效果的功利主义者，这显然与孔子的思想主张之间存在尖锐对立。

综上所述，无论是坚持孔子“是知其不可而为之者”，还是反对孔子“是知其不可而为之者”，实际上都犯了全盘肯定或全盘否定的错误。在笔者看来，说孔子“是知其不可而为之者”既有符合事实的一面，也有不符合事实的一面。因此，无论是全盘肯定还是全盘否定，都只具有片面的合理性。如果我们认为孔子确实是“知其不可”却勉强“为之者”，那么，就必然会陷孔子于迂执的境地，这既不符合孔子作为“圣之时者”的形象，也否定了孔子的经世智慧。如果我们认为孔子不是“知其不可”而勤勉地“为之者”，那么孔子就变成了一个知难而退的人，这也不符合孔子“为而不厌”的形象。为了准确地把握孔子的精神气质，洞悉孔子的经世智慧，我们需要对“知其不可而为之”进行深入分析。

二、孔子“无可无不可”的毋我智慧

前人无论是赞同还是反对以“知其不可而为之”来概括总结孔子的时候，其间所犯的一个重要错误在于忽略了对晨门的身份分析，从而忽视了由此导致的晨门与孔子在思想观点和为人处世上的重要差异。当笔者这样说的时候，必然会遭到人们的反驳，因为宋代胡寅强调了晨门与孔子之间的差别：“晨门知世之不可为而不为，故以是讥孔子，然不知圣人之视天下无不可为之时也。”现代学者李零也说：“孔子的一生是‘知其不可而为之’。他和隐者不同，隐者是‘知其不可而避之’和‘知其不可而逃之’。”[9]265 两者虽然都强调孔子与晨门之间存在差别，但是又有所不同：胡寅强调的是孔子认为天下是“可为”的，而晨门认为天下是“不可为”的；李零强调虽然孔子与晨门都认为天下是不可为的，但是二人对此处置方式不同，孔子是“知其不可而为之”，晨门是“知其不可而不为”。实际上，“为”与“不为”是一个客观的区分，其间的差别一目了然，人们通过孔子与晨门的所作所为就能知道他们到底是“为”还是“不为”。而孔子与晨门之间区别的关键在于，他们到底是“知其可为”，还是“知其不可为”，也就是他们到底是否能够“知”“可为”与“不可为”。在这个关键问题上，持不同观点者都一带而过，把自己的观点当作显而易见的事实，直接将之作为立论的前提，从而使自己的论断无法经得起推敲。如果孔子“视天下无不可为之时”，那么就是将孔子看作一个盲目的乐观主义者，这并不符合实际。因为《论语》当中多次记录了孔子对于现实的无可奈何，甚至产生了“乘桴浮于海”的退隐想法，否则孔子也不会说“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》，下文引《论语》只注篇名）。如果孔子和晨门一样“知其不可”，那么问题在于：“知”的问题乃是一个精神层面、意识层面的问题，是一个内在的问题，晨门怎么能够知道孔子是“知世之可为”还是“知世之不可为”呢？既然这不是一个事实问题，而是一个主观的论断，我们就有必要去讨论这个论断的合理性，讨论孔子到底是否“知世之为可”或者“知世之不可为”。

正如钱穆在《四书释义》中所说，晨门与微生亩、荷蒉者、接舆、长沮、桀溺、荷蓧丈人等人一样，都属于隐者[10]29-31。孔子虽然偶尔也会产生退隐的想法，但这种想法并未付诸实施，因此孔子始终在求道行道，济世救民，不属于隐者行列。因此，孔子与隐者在思想观念上，在对社会人生的看法上，必然会存在巨大差异，隐者如何能够“知”孔子之所“知”呢？因此，晨门所做出的“知其不可”判断中的“知”并非孔子的“知”，而是其自身的“知”，他不过将自己之所“知”强加给孔子而已。这样说并不是出于主观臆断，而是基于历史记载所做出的合理推论。

正如钱穆所言，晨门是隐者当中的一员，我们可以通过隐者的言论来推论他们对于世之所“知”。楚狂接舆在经过孔子的门前说：“凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而，已而！今之从政者殆而！”桀溺说：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”（《微子》）我们从接舆与桀溺的言论当中可以看出，隐者对于社会现实具有一个共同的“世不可为”的认知：当时社会道德败坏，从从政者到整个社会风气，都已经处于一种礼崩乐坏的状态，凭借个人的微薄力量已经无法力挽狂澜，使社会重回正轨。隐者作为志行高洁之士，既然觉得“世不可为”，又不愿与世俗同流合污，因此他们只能从现实当中退隐，逃离纷纷扰扰的现实。然而问题在于，这些隐者的“知”是否也是孔子的“知”呢？孔子是否也“知世之不可为”呢？答案显然是否定的。虽然在日常生活中孔子也经常说这个“可”，那个“不可”，但是他在“世之是否可为”问题上承认自己的“无知”，拒绝给出明确的判断，认为自己与那些隐者存在明显差异，“我则异于是，无可无不可”（《微子》）。这里讲孔子“无知”，不是指孔子没有任何知识，对于世之可为与否没有任何了解，而是指孔子要超越认知，就像孔子说自己：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）这并不是说孔子没有知识，不能获得关于他人的认知，而是拒绝将其当作认知的对象，从而对其做出认知上的判断，这实际上是对于“知”的一种超越。回到“知其不可”这个问题上，晨门还停留在认知层面，试图将这个世界看

得一清二楚，拘泥于世界可为不可为；而孔子则超越了对世界的认知，超越了世界可为不可为的问题。显然，晨门并不理睬孔子对于“知”的超越，而是将自己之所“知”强加给孔子，将孔子认定为“知其不可而为之者”。

为何会发生这样一种强加？晨门作为隐者，实际上也就类似于孟子所说的伯夷、叔齐这样的“圣之清者”，孔子把伯夷、叔齐说作“逸民”，也就是隐逸之士。隐者之所以会从现实中退隐，是因为他们志行高洁，立身行事都高标准严要求，且以此为标准检视自己与社会，要求整个社会都必须符合自己的标准要求，认为只有这样的社会才是“可为的”。否则，社会就是“不可为”的，就应该退隐与远离，如果滞留就必然会对自己的高尚德行造成污染。因此，隐者对污浊的社会采取不合作态度，拒绝向现实妥协，“不降其志，不辱其身”（《微子》）。正因如此，晨门才会根据自己对社会现实和对孔子的观察，认为孔子“是知其不可而为之者”。然而问题在于，无论是对于孔子的“知”，还是对于现实的“知”，都不过是晨门的一己之见。晨门“知世之不可”，“可”与“不可”是与“知”联系在一起的，是由“知”出发而做出的一个判断，而“知”往往带有自我的主观性、局限性。一方面，表现在我们的认知水平受到生长环境、接受教育程度等多方面影响，这些构成了我们认知的“前见”，即庄子所谓“成心”。虽然这些“前见”“成心”阻碍了我们客观全面认识事物，但是它们又构成了认识的前提条件，正是借助这些现有的知识框架，我们才能对事物展开认知，并依其作出判断。另一方面，表现在我们所做的认知总是从自我需要、自我好恶出发，我们在做出认知之前，心中总是已经装着自我，会从自我需要出发判断事物是“可”还是“不可”。因此，在这种认知当中，我们实际上已经将自我与他者放在主客体的地位之上，他者作为认知的对象已经失去了自性，成了满足自我需要的手段和工具，等待我们做出有价值与无价值、可与不可的判断，从而接受我们的处置。

当孔子说“我无知也”的时候，实际上就主动放弃了对他者的认知，拒绝将他者作为认知的对象与有待处置的客体，而是将他者尊为完整的生命，有其自身的自性、尊严，无需我们赋予他们以价值，我们所要做的就是对其保持敬畏之心。这种放弃背后实际上就是对于自我中心的拒绝：拒绝从自我的“成心”“成见”出发，将其作为一个认识框架，强迫他者适应这个框架；拒绝以自我的利益为中心，强迫他者来满足自我的利益需求。这也就是孔门后学概括的“毋我”，“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”（《子罕》）。朱熹解释道：“意，私意也。必，期必也。固，执滞也。我，私己也。四者相为终始，起于意，遂于必，留于固，而成于我也。盖意必常在事前，固我常在事后，至于我又生意，则物欲牵引，循环不穷矣。”[4]109-110从朱熹的解释中可以看出，孔子之所以要戒绝意必固我，其中一个重要原因，就是这些都是从一己之私出发，从而使自我被封闭在私己的内部循环之中，他者永远在我之外，无法进入自我的生命当中，与自我本身发生真实的生命关联，自我无法与他者共情同感，无法将他者当作具有内在价值的生命来对待，而只是将他者看作满足自我需要的手段和工具。孔子“毋我”实际上就是对于私己、自我中心的放弃，不再将他者看作满足自我需要的手段和工具。虽然站在私己的角度来看，他者可能有不尽我意的地方，因此需要我们对其加以征服与改造，而一旦他者摆脱了手段和工具的地位，每一个他者都必然有其可取之处，有其价值之所在，都有值得我们推崇的地方。这就像庄子所说：“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。”[11]61

正是因为孔子放弃了以自我为中心的对他者的认知，不再将他者看作一个认知的客体，所以，他才会说“吾有知乎哉？无知也”（《子罕》），强调他者作为独立个体的地位，强调他者的独特价值，而不是关乎自我的相对价值。正是每种事物、每个他者都有自身独特价值，都有其独特之处，所以他们都有值得我们重视与学习的地方，“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（《述而》）。正是在对于自我放逐的过程中，我们超越了对他者的认知，他者不再作为一个认识的对象而是作为他者自身与自我交往。因此，他者不再接受自我的认知评判，无所谓“可”与“不可”，我们不能依据自己所谓“可”与“不可”来决定自己“为”或“不为”。《论语·子张》记载，子夏认为交友之道应该“可者与

之，其不可者拒之”，从而在“可”与“不可”的问题上出现了教条化倾向，执着于依此区分来决定自己所作所为。子张指出，这种做法偏离了孔子的教诲：“异乎吾所闻：君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。”这实际上就是放弃了根据自我认知在人们之间做出“可”与“不可”的区分，认为“无物不然，无物不可”。孔子之所以能做到这一点，就是因为孔子实现了自我放逐，从而使自己的内心空明如镜，“有鄙夫问于我，空空如也”（《子罕》），从而使他者在自我内心当中无所阻碍地自由出入，而不是要求他者被动适应自我的认知框架。因此，对于孔子而言，任何他者不论是社会还是个人，都无所谓“可”与“不可”的问题。

正是因为肯定了他者的内在价值，所以我们不能将他者当作手段与工具，我们要把他者当作目的本身，我们就要放弃对于自我价值标准的执着，要敢于承认他者与自我的不同，并大方地宽容他者与自我的差异，以契合他者的方式来对待他者，从而与不一样的他者和谐相处，即孔子所谓“执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止”（《中庸·十三章》）。当孔子“毋我”，并要求“以人治人”的时候，实际上就肯定了他者的优先性，他者优先于自我，我们在与他者相处的过程中，要把他者放在自我之先之上，承认他者的优越性。在现实生活中，人们往往都自以为是，“自是而相非”，但孔子并不是这样，孔子总是觉得自己没有什么过人之处，他总是说自己没有过人的天赋，也没有特殊的知识才能，自己之所以“多能鄙事”，也不过是因为“少也贱”，因为生活所迫学了一些生活技能。即使面对自己的学生，孔子也没有以老师自居，认为自己在很多方面都不如自己的学生，“人或问孔子曰：‘颜回何如人也？’曰：‘仁人也。丘弗如也。’‘子贡何如人也？’曰：‘辩人也。丘弗如也。’‘子路何如人也？’曰：‘勇人也。丘弗如也。’”（《淮南子·人间训》）因此，即使我们执着地要对他者进行认知，要对他者进行“可”与“不可”的价值评判，那么，我们到底是抓住“可”的方面认为其“可”，还是抓住“不可”方面认为其不可呢？显然，我们抓住任何一个方面都会有片面性。个人也好，社会也罢，都会有“两端”，因此，我们只能超越“两端”，超越“可”与“不可”。

从上面论述可以看出，孔子并不是先“知其不可”然后而强为之者，孔子实际上已经超越了可与不可的问题。孔子超越的基础在于对自我的超越。在中国古代，这种自我实际上与自私自利联系在一起，是一种“小我”，也就是肉身性的自我。由于这种自我与物质欲望联系在一起，因此对于自我而言，就有所谓得失问题，就有“可”与“不可”的问题。孔子在“毋我”基础上对于可与不可的超越，实际上也是对于功利主义的超越，我们没有必要做什么事情都首先思考是否有利可图，而是首先听从自己的良心，听从自己的仁欲。正是因为超越了利益算计，达到了“毋我”状态，孔子能够从他者出发，从社会现实出发，根据对象本身与之相处，来加以作为，从而做到了“可于可，不可于不可”。

三、“为之不厌”的实践智慧

虽然晨门评价孔子是“知其不可而为之者”中“知其不可”是对其误解，但是他强调孔子“为”这一点则是正确的，因为孔子一生勤勉有为是显而易见的客观事实，而且孔子也曾多次评价自己是一个终生勉力而为的人，“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”，“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣”（《述而》）。

当然，“知其不可而为之”中的“为”到底作何解释？根据杨伯峻的统计，《论语》中“为”字出现了170次，有是、帮助、替、被、做、干、治理等多种含义[12]285。在这里，意思比较接近的是做、干、治理的意思。关键是做什么、干什么、治理什么呢？在《论语》中有为仁（为仁由己）、为义（见义不为，无勇也）、为礼（为礼不敬）、为国（不能以礼让为国）、为邦（善人为邦百年）、为政（为政以德）等，这里到底所指为何呢？我们在前面已经将晨门归入隐者的行列之中，而隐者认为当时世风日下，政治腐败，整个社会已经腐烂透顶，“滔滔者天下皆是也”。所以，任何想要重振道德、清明政治、挽救现实的想法无异于痴人说梦，绝无实现的可能，而这也就是晨门所说的“不可”，像隐者接舆有“今之从政者殆而”之叹，认为当时的从政者都处于危殆之中，不仅无

法挽救社会，而且还会使自己身陷险境之中。因此，隐者们奉劝孔子放弃拯救社会的想法，远离政治，成为一个“辟世之士”，从而过上一种逍遥自在的生活。子路面对荷蓧丈人对于孔子的劝谏，曾经为孔子做过辩护：“不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。”（《微子》）从子路的辩护中可以看出，这里所讲的“出仕”问题，也就是干政的问题。因此，这里的“为”应该就是为政。这种说法，确实具有自身合理性，孔子周游列国实际上就是推销自己的政治理想。不过，我们也不能将政治狭隘化，从而将其理解为直接的干政活动。实际上，为政的“政”应该是一个广义概念，为仁、为义、为礼等，都可以被纳入为政的范围之中。《论语·为政》有这样的记载：孔子虽然热衷于政治，而且也有政治上的雄心壮志，但却生不逢时，获得治国理政的机会并不多，一生中有很长时间都远离政治。因此，有人询问孔子，你怎么不参与政治活动呢？——“子奚不为政？”这个“政”显然是狭义的政治，孔子则在回答中将“政”的外延加以扩充。“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”认为日常生活中的父慈子孝、兄友弟恭，同样有益于社会和谐，因此也可以看作是一种广义的政治活动。

“政”被泛化以后，使得孔子的所作所为都能够进入政治当中，都可以看作治国理政的活动。不过，这种说法的局限在于把孔子置于一个普通政治家的行列，孔子与众不同之处在于他放大了政治的范围，使得个人的自我修养、现实中的人际交往活动都被看作政治的影响因素，从而使得孔子成为了一位实干家，而忽视了孔子作为思想家所具有的理想之维。孔子的理想在《礼记·礼运》中得到具体的描述，“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故户外而不闭，是谓大同。”对于孔子的大同理想，我们以前主要关注其和谐的人际关系。不过在笔者看来，这种和谐的人际关系构成了大同社会的一个重要内容，而这种和谐人际关系的实现则依赖于“大道之行”，只有大道畅通无阻，和谐的人际关系才能变成现实，也就是说，“大道之行”才是决定性的、根本性的。因此，对于孔子来说，为政为学都不过是践履推行大道罢了。不过孔子的“大道”不是老子的“大道”，老子的大道是自然之道，孔子的大道是人道，是仁义之道。通过以上分析可以看出，晨门所讲的“知其不可而为之”直接地说是为政，而追根穷源地说是为道、为仁、为义。

中国人讲道与西方人不同。在西方，无论是希腊哲学中的逻各斯，还是基督教《圣经》中的“道”，都是一种客观的存在，与人无关，与人的所作所为无关，即使我们的所作所为背离了大道，也不会对道造成任何损害。因此，对于西方人而言，道是宇宙的创造主或上帝创造出来的，人所要做的只是被动地遵守大道，而不能参与大道的创生过程。中国人讲道与西方迥然有别。中国人并没有预设一个完成性的“道”，世界上的一切都处于运动变化之中，无动而不变，无时而不移，天地周行不殆，世间万物生生不已，这也就是周易所说的易道，道处于变易之中，“天地之大德曰生”“生生之谓易”（《周易·系辞上》）。对于中国人来说，自身并不仅仅是世间万物变化的旁观者，而是世界变化的参与者，人要“参赞天地之化育”，我们不仅投身于世界大化洪流之中，甚至还是世界变化的枢轴，因为世间万物都不过是被动顺应世界变化，而人类却主动地参与变化，人类通过发挥自己的主观能动性，通过自己的创造活动推动了世界的发展变化。因此，对于儒家而言，无论是讲道、讲仁、讲义都离不开人类的所作所为，因为仁道、仁义都不是自然之道，而是人道，人道不体现于自然世界之中，而是通过人的活动、通过待人接物等人事来展现自身，这也就是说“道在事中”，只有在事中才能体现大道，而“事”就离不开人的所作所为。孔子说“人能弘道，非道弘人”，强调的就是人之所为在道之展现、道之弘扬当中所发挥的关键作用。正是因为人与道之间这种相即不离的关系，所以孔子说“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”（《中庸·十三章》）。

儒家所讲的仁道是与人联系在一起的，而这个人不是生而为人，而是长而为人的，也就是说人是一步一步成长起来的。有关这点，中国

与西方表现出巨大不同。在基督教传统中，人类的祖先亚当夏娃被创造出来的时候就是成人，就是独立自主的个体，就是一对夫妻；在古希腊传统中，爱神所代表的同样是成年男女之间的爱情。西方文化把人看作独立自主的成人，否定了人的成长过程，高度强调个体的独立自主性。中国文化则高度重视人的发展过程，认为人是从身体和心理都不成熟的幼儿慢慢成长为各方面都成熟起来的成人。因此，中国人讲爱并不像西方人那样高度重视爱情或情爱，而是高度重视对父母亲人的爱亲或亲爱，这从有子把“孝弟”看作“为仁之本”就可见一斑。“孝弟”就是一种孩提之童爱亲敬长的朴素情感，人们从具有朴素道德情感的儿童逐渐成长为具有仁心善性的仁人志士。人如何体现仁道，人如何成长为人？这不是一种自然的成长，而是在学中成长，在为中成人，学就是学习如何做人，学以成人。这种学我们不能简单地把它理解为学习书本知识，孔子讲学实际是与实践联系在一起，我们要在做中学、为中学，孔子的弟子子夏就曾说过：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《学而》）为什么要在做中学，“为”中学做人？因为儒家的人是仁人，也就是道德构成了人之为人的本质规定，“仁者人也”（《中庸·二十章》），“仁也者，人也”（《孟子·尽心下》）。道德不是字面或口头上的学问，而是一种实践智慧，只有在实践中才能“化理论为方法，化理论为德性”，才能成就自己的道德品格，才能真正成为道德高尚的人。道德高尚也并不是体现在一时、一地、一件事情上，而是体现于时时处处每件事情上。这就像现实生活中，有些人曾经因为英雄壮举而被评为道德楷模，结果他利用自己的名声走向违反社会公德、违法乱纪的道路，结果不得善终，沦为道德败坏之人。因此，我们要想成为道德高尚的人，就必须为之不已、为之不倦，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。

个人修养需要持续不断的道德实践，从而使自己的人生呈现为不断的道德实践过程。实际上，一个理想社会、理想政治的建设同样也是如此。一个道德的国家不是凭借君主的一声号令、一纸文书、一次行动就能建成的，任何作为本身都只是过往历史中的一个事件，即使它过去曾经甚至现在仍然具有价值，仍然对现实产生影响，但是它的价值是有限的，无法确保这个国家永远都是道德的国家。一方面，这些号令、文书、行动总是具有时空的局限性，它们的价值总是有限的，不可能控制方方面面、世世代代，历史在其发展过程中总会出现新的问题，需要我们加以面对与解决，因而我们必然需要发布新号令、新文书，做出新的行动。另一方面，我们的任何行为都不会一帆风顺，必然遭遇各种各样的阻力。要想让我们的行为产生预期效果，就必须不断铲除前进道路上遭遇的各种障碍，永远无法毕其功于一役。因此，理想社会、理想政治的建设都不是一次性完成的，始终处于过程之中，人始终要在此过程中通过自己的所作所为推动其不断向前发展，从而使得仁政建设始终行走在“未济”—“既济”—“未济”过程之中。也正因为政治、社会的建设表现为生生不已的过程。所以认可有关“可”与“不可”的判断都是与此不相应的，只有通过“为而不厌”的持续作为才能参与到绵延不绝的社会发展过程之中，才能对理想社会、仁政建设做出应有的贡献。

对于孔子来说，我们之所以为了推行仁道而为之不厌，是因为只有在为之不已的过程中才能成仁成人。这也就是说，我们通过实现自身本质的过程不断提升境界，让自己脱离动物世界而变成道德之人。成人是自我成就，是完全就着自己本身来说的。不过，自我成就却并不是在自我内部就能完成的，成就自我离不开他者，因为道德本身就是处于自我与他者之间的，“仁”字从“人”从“二”的构造本身就已经说明了这一点。孔子说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《微子》）人是社会中的人，不能脱离与他者的社会关系而存在，不能脱离社会关系而成仁成人。在现实生活中，我们正是通过各种错综复杂的社会关系，才明确了自己在现实世界的身份与地位，才为自己找到安身立命之所，使自己真正“立”了起来，在此世界中安“家”了。社会关系对于自我的重要性意味着需要建构和维护好社会关系，这就要求我们承担起社会责任。任何社会关系都意味着社会责任，如果身处社会关系之中而又不能承担相应责任，那么这种社会关系就会随之解体，我

们因此而丧失了在此特定关系中的特定身份。孔子的“为”实际上就是对于责任的承担，而这种责任不仅是对于亲人的责任，更是对于社会、对于天下的责任。因此，当长沮、桀溺劝孔子放弃改变社会而退隐江湖的时候，孔子说：“天下有道，丘不与易也。”(《微子》)实际上就是强调自己要承担起为天下推行仁道的责任，并且要为此而为之不已，为之不厌，不会因为遭遇困难而退缩。正是因为受到孔子的影响，曾子高度重视推行仁道的责任，“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”(《泰伯》)在儒家的影响下，勇于承担责任并为此而鞠躬尽瘁、死而后已，成为中华民族的优秀传统，进而出现了大量为了社会责任抛洒热血的英雄人物。不过需要注意的是，这些人关心的并不是“可为”与“不可为”的问题，而是自己“为”与“不为”的问题，并且他们始终坚持要“为之不厌”。

结　语

虽然过去人们普遍认为孔子是晨门概括的“知其不可而为之者”，明知世不可为但却勉强为之，从而把孔子变成愚不可及的迂执之人。实际上，晨门对于孔子的概括并不符合孔子的真实形象，因为孔子不是隐者，晨门的概括实际上是将自己对于世界的认知强加给孔子。任何认知都存在主客区分，都是以自我为中心，都是从一己之私出发，而孔子则是以天下为公、大公无私的，他对所有生命都保持敬畏之心。因此，孔子已经超越了“知”。对于孔子来说，并不存在为自身利益“知其可”与“知其不可”的问题，他的心里装的只有仁义之道，只有他者。因此，为了成仁成人，为了他者，自己只能为之不已，为之不厌。也就是说，要努力地推行仁道，从而为他者承担道德责任。从对“知其不可而为之”的辨析中，我们可以看出，孔子真正做到了对于功利主义的超越，做到了义以为先，义以为上，“正其宜而不谋其利，明其道而不计其功”，为了世人能够享受仁道的惠泽而生命不息、奋斗不止，这种精神在现代社会尤其值得学习与弘扬。

注释

①参见孙海燕《儒家“知其不可而为之”精神发微》，《广东社会科学》2017年第4期；李波、赵丽《孔子入世情怀与执著精神的现代价值——以“知其不可而为之”为中心》，《社科纵横》2014年第9期；宋晓宇《从“知其不可而为之”看孔子的理性精神》，《理论界》2019年第2期。

参考文献

[1]胡适.中国哲学史大纲[M].上海：上海古籍出版社，1997.
[2]蔡尚思.孔子思想体系[M].上海：上海人民出版社，1982.
[3]皇侃.论语义疏[M].北京：中华书局，2013.
[4]朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，1983.
[5]康有为著.楼宇烈整理.论语注[M].北京：中华书局，1984.
[6]钱穆.论语新解[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002.
[7]董楚平.孔子是“知其不可而为之者”吗[J].杭州师范大学学报，2010(6)：19-23.
[8]黄式三.论语后案[M].南京：凤凰出版社，2008.
[9]李零.丧家狗[M].太原：山西人民出版社，2007.
[10]钱穆.四书释义[M].北京：九州出版社，2010.
[11]陈鼓应注译.庄子今注今译[M].北京：中华书局，1983.
[12]杨伯峻译注.论语译注[M].北京：中华书局，1980.

Confucius’ Worldly Wisdom by Practicing What He Knows Impracticable

Wu Xianwu

Abstract: In a story of *The Analects of Confucius*, a gatekeeper said Confucius was “who practices what he knows impracticable”. Some consider it as ridicule. Some contend it was praise. Some disapprove of this assertion. All these are opinions of absolutism, neglecting Confucius’ worldly wisdom. By “what he knows impracticable”, the gatekeeper imposed “what he himself knows” on Confucius, as a result of egocentrism, while Confucius went beyond his private ends to a “selfless” realm, regardless of “what he knows practicable” or “what he knows impracticable”. What the gatekeeper called “practicing” is true of Confucius, who insisted on practicing because being moral is a practical activity and being sage is an endless process.

Key words: Confucius; know; impracticable; practice; egoism

[责任编辑/李　齐]

殷墟商墓随葬铜器玉器之“双轨制”现象探析

杜金鹏

摘　要：考古发现证明，晚商时期存在这样一种社会现象：墓葬随葬品有单独使用青铜器、单独使用玉器、同时使用铜器和玉器三种模式。不同的随葬模式，标志着不同族群的人们在社会地位、职业身份，可能还有宗教信仰方面，各有不同。即便在同一族群里，人们的职业属性虽然基本一致，但社会地位却差别很大。殷墟甲骨卜辞和铜器铭文资料说明，当时没有把青铜礼器用作赏赐、进献、交易的记录。商人在祭祀天地神祇、祖先神灵等活动中，青铜容器是作为“礼器”——容盛“礼物”的器物而存在，而装盛在铜容器里面的牲肉、粟米、酒醴，才是“礼物”。青铜礼器是施礼者身份和权力的象征，不可用作赏赐、贡纳、馈赠、交换等。而玉礼器则主要用作赏赐、进献、贡纳、祭祀，是真正的“礼物”。在当时，铜器更多代表地位和权力，玉器则更多偏向代表地位和财富。铜器和玉器分属两个不同的社会功能体系——即在表达社会功能时实行铜器、玉器“双轨制”，它们虽有交集却不可互为替代。

关键词：殷商墓葬；青铜器；玉器；双轨制
中图分类号：K871　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）03-0023-13

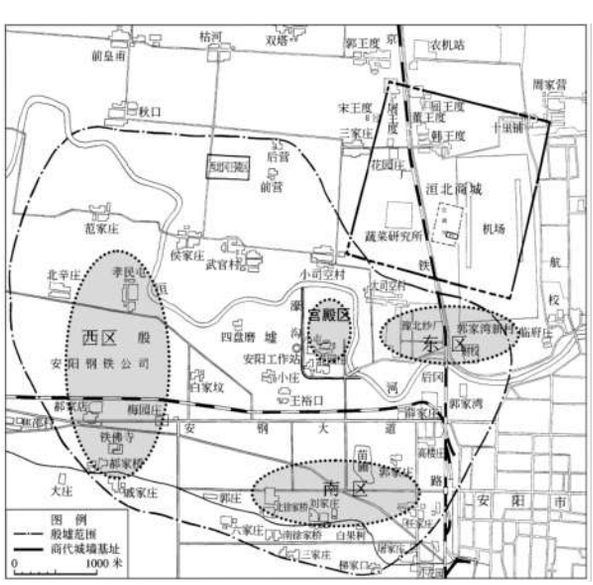
一、殷墟商墓随葬铜器和玉器之模式现象

在安阳殷墟90多年的考古发掘中，揭露了数以万计的商代墓葬，出土了大量文物。其中，最常见的随葬品是陶器，最重要的随葬品则为青铜器（以下简称“铜器”）和玉器。

笔者大致梳理了殷墟遗址中心区（宫殿区）、殷墟西区、殷墟南区、殷墟东区的商墓资料（见右图），就其未经盗扰的墓葬中随葬铜器和玉器的情况进行了粗略统计分析，结果如下：

（一）殷墟中心区

在排除了一些非正常埋葬之后，统计了14座商墓，包括小屯M5、M18、花园庄M54等较高



殷墟遗址分区示意图

收稿日期：2021-11-12
作者简介：杜金鹏，男，中国社会科学院考古研究所研究员（北京　100101），中国殷商文化学会副会长，主要从事夏商周考古、文化遗产保护研究。

等级墓，还有小屯M17、花园庄M48等偏低等级墓葬[①]。

在这14座商墓中，单独随葬铜器者2例，约占总墓数14%：其中铜礼器+铜兵器墓1例、铜兵器墓1例，各占铜器墓50%。单独随葬玉器者2例，约占总墓数14%，其中玉礼器+玉饰件墓1例、玉饰件墓1例，各占玉器墓50%。铜器、玉器共存者10例，约占总墓数72%：其中铜礼器+玉饰件2例，占铜玉器墓20%；铜器礼器、兵器+玉礼器、饰件8例，占铜玉器墓80%。

（二）殷墟西区

笔者选择殷墟西区[②]三份材料：

1.殷西墓葬

指1969年至1977年殷墟西区墓葬（简称殷西墓葬[③]，以区别于殷墟大分区概念之“殷墟西区”）。根据《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》“墓葬统计表”，在随葬有铜器（包括仿铜的铅器）玉器且未经盗扰的160座殷墓中，单纯随葬铜器者27例，约占墓葬总数（有效统计160座，下同）17%：其中只有铜礼器者7例，约占铜器墓26%；同时用铜礼器和铜兵器者20例（没有只随葬铜兵器者），约占铜器墓74%。

单独随葬玉器者87例，约占总墓数54%：其中单独用玉礼器者28例，约占玉器墓32%；单独用玉饰件者46例，约占玉器墓53%；同时用礼器和饰件者13例，约占玉器墓15%。

同时随葬铜器、玉器者46例，约占总墓数29%：其中铜礼器+玉礼器6例，约占铜玉器墓13%；铜礼器+玉饰件2例，约占铜玉器墓4%；铜兵器+玉礼器5例，约占铜玉器墓11%；铜兵器+玉饰件10例，约占铜玉器墓22%；铜礼器、兵器+玉饰件8例，约占铜玉器墓17%；铜礼器、兵器+玉礼器5例，约占铜玉器墓11%；铜礼器+玉礼器、饰件2例，约占铜玉器墓4%；铜兵器+玉礼器、饰件5例，约占铜玉器墓11%；铜礼器、兵器+玉礼器、饰件3例，约占铜玉器墓7%。

总计铜礼器31件、铜兵器36件、玉礼器26件、玉饰30件。可见，铜器墓中兵器多于礼器；玉器墓中，饰件多于礼器。

2.戚家庄

在戚家庄[④]随葬铜器或玉器的114座墓葬（包括被盗扰者）中，单独随葬铜器者9例，占比约8%；单独随葬玉器墓86例，占比约75%；同时随葬铜器和玉器墓19例，占比约17%。

在未经盗掘的87座墓葬中（被商代墓葬、灰坑打破但未被扰动随葬品者计算在内），单独随葬铜器者3例，占比约3%；单独随葬玉器者73例，占比约84%；同时随葬铜器和玉器者11例，占比约13%。

3.安阳孝民屯

在孝民屯[⑤]随葬铜器、玉器且未被盗扰的84座墓葬中，只用铜器随葬者33例，约占墓葬总数39%：其中单独用铜礼器者3例，约占铜器墓总数9%；单独用铜兵器者19例，约占铜器墓总数58%；同时使用礼器和兵器者11例，约占铜器墓总数33%。

只用玉器随葬者29例，约占墓葬总数35%：其中单独用玉礼器者12例，约占玉器墓41%；单独用玉饰件者14例，约占玉器墓48%；同时使用玉礼器和饰件者3例，约占玉器墓11%。

同时用铜器和玉器随葬者22例，约占墓葬总数26%：其中铜礼器+玉礼器2例，约占铜、玉器共存墓葬总数9%；铜礼器+玉饰件3例，约占14%；铜兵器+玉礼器3例，约占14%；铜兵器+玉饰件3例，约占14%；铜礼器、兵器+玉礼器4例，约占18%；铜礼器、兵器+玉饰件1例，约占5%；铜礼器、兵器+玉礼器、饰件6例，约占27%。

（三）殷墟南区

笔者采用三批次发掘材料：

1.郭家庄商代墓葬（1982年至1992年发掘）

在未遭盗扰的31座墓葬中[⑥]，单独随葬铜器者16例，约占墓葬总数52%：其中只随葬铜礼器者3例，约占铜器墓19%；只随葬铜兵器者12例，占铜器墓75%；铜礼器、兵器同存者1例，占铜器墓6%。

单独随葬玉器者5例，占墓葬总数16%：其中只随葬玉礼器者4例，约占玉器墓80%；只用玉饰件者1例，占玉器墓20%。

同时随葬铜器、玉器者10例，约占墓葬总数32%：其中铜礼器、兵器+玉礼器、玉饰墓2例，占铜玉器墓20%；铜礼器、兵器+玉礼器2例，占铜玉器墓20%；铜礼器+玉礼器1例，占铜玉器墓10%；铜兵器+玉饰2例，占铜玉器墓20%；铜礼器、兵器+玉饰2例，占铜玉器墓20%；铜兵器+玉礼器1例，占铜玉器墓10%。

2.徐家桥、郭家庄商代墓葬（2004年至2008年发掘）

在15座随葬铜器、玉器的商墓中[⑦]，单独随

葬铜器者8例，约占墓葬总数53%：其中单独随葬铜兵器者7例，约占铜器墓88%；同时随葬铜礼器和兵器者1例，约占铜器墓12%。且没有单独随葬玉器者。

同时随葬铜器、玉器者7例，约占墓葬总数47%：其中铜礼器、兵器与玉礼器共存者2例，约占铜玉器墓29%；铜礼器、兵器与玉饰件共存者1例，约占铜玉器墓14%；铜礼器、兵器与玉礼器、饰件共存者4例，约占铜玉器墓57%。

3.北徐家桥商代墓葬（2001年至2002年发掘）

在未经盗扰（包括盗掘但未扰动随葬品）的随葬铜器、玉器的57座殷墓中[⑧]，单纯随葬铜器的墓18例，约占墓葬总数32%：其中铜礼器墓约占铜器墓总数22%，铜兵器墓约占45%，铜器礼器、兵器墓约占33%。

单纯随葬玉器的墓16例，约占墓葬总数28%：其中玉礼器墓约占玉器墓总数69%，玉饰件墓约占19%，礼器+饰件墓约占12%。

随葬铜器+玉器墓23例，约占墓葬总数40%：其中铜礼器+玉饰件1例，约占该类型墓4%；铜兵器+玉礼器、饰件2例，约占8%；铜兵器+玉礼器6例，约占26%；铜礼器、兵器+玉礼器6例，约占26%；铜礼器、兵器+玉饰件2例，约占8%；铜礼器、兵器+玉礼器、饰件6例，约占26%。

（四）殷墟东区

采用如下两批材料：

1.大司空商代墓葬（2004年发掘）

在随葬铜器、玉器且未经盗扰的30座墓葬中[⑨]，单独使用铜器者21例，占总墓数70%：其中只用铜礼器2例，约占铜器墓10%；只用铜兵器14例，约占铜器墓67%；同时使用铜礼器和兵器5例，约占铜器墓23%。

单独使用玉器者5例，约占墓葬总数17%：其中只使用玉礼器2例，占玉器墓40%；只使用玉饰件2例，占玉器墓40%；同时使用玉礼器、饰件1例，占玉器墓20%。

同时使用铜器和玉器者4例，约占总墓数13%：其中铜礼器、兵器+玉礼器、饰件2例，占铜玉器墓50%；铜兵器+玉礼器1例，占铜玉器墓25%；铜兵器+玉饰件1例，占铜玉器墓25%。

2.郭家湾新村商代墓葬

在随葬铜器、玉器且未被盗扰的12座墓葬中[⑩]，单纯随葬铜器者4例，均为铜礼器+兵器墓，约占墓葬总数33%；只随葬玉石器者3座，均系玉饰件墓，约占墓葬总数25%；同时随葬铜器和玉器者5座，约占墓葬总数42%，均为铜兵器+玉器：其中铜兵器+玉礼器、饰件1例，铜兵器+玉礼器3例，铜兵器+玉饰件1例。

笔者试对上述资料列表统计分析如下：

墓区与墓群		铜器墓A			玉器墓B			铜器+玉器墓C			墓数
		A1	A2	A12	B1	B2	B12	A1B	A2B	A12B	
中心区	小屯、花园庄	2例，占总墓数14%			2例，占总墓数14%			10例，占总墓数72%			14
		0	50%	50%	0	50%	50%	20%	0	80%	
殷墟西区	1969–1977殷西	27例，占总墓数17%			87例，占总墓数54%			46例，占总墓数29%			160
		26%	0	74%	32%	53%	15%	21%	44%	35%	
	孝民屯	33例，占总墓数39%			29例，占总墓数35%			22例，占总墓数26%			84
		9%	58%	33%	41%	48%	11%	23%	28%	50%	
	戚家庄	9例，占总墓数8%			86例，占总墓数75%			19例，占总墓数17%			114
		0	89%	11%	12%	74%	14%	21%	47%	32%	
殷墟南区	1982–1992郭家庄	16例，占总墓数52%			5例，占总墓数16%			10例，占总墓数32%			31
		19%	75%	6%	80%	20%	0	10%	30%	60%	
	2004–2008徐家桥、郭家庄	8例，占总墓数53%			0			7例，占总墓数47%			15
		0	88%	12%	0	0	0	0	0	100%	
	2001–2002北徐家桥	18例，占总墓数32%			16例，占总墓数28%			23例，占总墓数40%			57
		22%	45%	33%	69%	19%	12%	4%	35%	61%	
殷墟东区	2004大司空	21例，占总墓数70%			5例，占总墓数17%			4例，占总墓数13%			30
		10%	67%	23%	40%	40%	20%	0	50%	50%	

墓区与墓群		铜器墓A			玉器墓B			铜器+玉器墓C			墓数
		A1	A2	A12	B1	B2	B12	A1B	A2B	A12B	
殷墟东区	郭家湾	4例，占总墓数33%			3例，占总墓数25%			5例，占总墓数42%			12
	新村	0	0	100%	0	100%	0	0	100%	0	
	平均	35.33%			29.33%			35.33%			517

殷墟商墓随葬铜器玉器统计分析表

说明：1.随葬品分类代号：铜礼器A1，铜兵器A2，铜礼器+兵器A12；玉礼器B1，玉饰件（艺术品）B2，玉礼器+饰件B12。2.铜器还包括仿铜铅质容器、兵器，仿铜陶容器；铜兵器主要指戈、矛、钺等，刀、镞不在此列。3.玉礼器主要包括戈、璋、璧（含环瑗）、琮、璜、玦，一些显然是“弄器”者，计入艺术品类。石质礼器（主要是璋、戈等）和饰件，也计入玉器类。

通过以上500多座墓葬资料的统计分析，可以发现：随葬有铜器、玉器的殷墟商墓，可分为单独随葬铜器、单独随葬玉器、同时随葬铜器和玉器三类；单独随葬铜器、同时随葬铜器和玉器者，占比大致相同，各约35%；单独随葬玉器者，占比30%左右。就是说，当时社会存在这样一种现象：墓葬随葬品有单独使用铜器（A类）、单独使用玉器（B类）两种基本模式，这两种基本模式的结合，产生第三种模式——同时随葬铜器和玉器（C类）。那么，产生这三种模式的历史原因和社会背景是什么？揭示这三种模式的学术意义又是什么？

二、殷墟卜辞和商代铜器铭文所见铜器及其功用

（一）卜辞所见铜器名称及其用途

在殷墟甲骨文中，屡见有礼器名称，其字多为象形字。对照出土文物，我们知道这些器名主要是指铜礼器（含少量陶礼器）。包括爵、觚、罍、彝、卣、壶、觥、鼎、鬲、鬳、豆、簋、盘、盂等酒器、食器、水器和炊器。而它们的功用，主要是在祭祀、宴请宾客时，用作盛放食品。

1.爵

甲骨文爵字作 、 、 、 、 、 、 ，象铜爵之形，在卜辞中用作礼器名称和祭名[11]：

庚戌卜，王曰：贞，其爵用　《甲骨文合集》（以下简称《合集》）24506

贞，爵示；贞，勿爵示　《合集》6589正

贞，唐弗爵竹妾　《合集》2863

贞，子畫爵祖乙，庚亡艰　《殷墟花园庄东地甲骨》（以下简称《花东》）449·3

其“爵”为进爵、侑爵之意。

2.觚

甲骨文有字作、 、 、 ，旧不识。笔者疑其殆即觚字，象形，表侈口圆筒状酒器。

癸未卜，贞，燎于十小宰卯十牛年。用十月　《合集》14770

辛卯卜，燎于　《合集》14771

……丑卜，古贞……于燎十……《合集》14772

贞，帝秋于于社　《合集》14773

甲骨文字，从人从觚。旧不识。卜辞曰：

……卜贞燎……　《合集》14774

可见，、与燎祭有关。首部有两个角状物，不见于铜觚。笔者注意到，甲骨文“鬯”字一般写作、、、、、，有学者指出其字象盛鬯酒容器之形，上象器身、下象器足，不确。考古实践中从未发现此型铜器。所幸卜辞中又有鬯字作（《合集》30915），主体正象觚形，唯口部有双耳，与实物不符。其实，觚作为酒器，主要用于滤酒和祼祭。其口部配置有香草编制的滤酒器，为安置稳固、提拿方便，设有耳状提手。这便是祼字往往以夸张其配件、指明其特殊功能而写作、之原由[12]。

贞，其蒸鬯，其在祖乙　《合集》22925

其蒸新鬯二升一卣于……　《合集》30973

贞，其蒸新鬯在祖乙　《合集》22925

上辞说明，觚确与祭祀相关。

甲骨文蒸字有写作、者，象双手捧酒器（盛鬯）敬献于示前。

其八（蒸）王受佑　《合集》30524

按甲骨文瓒、祼字，多有从觚者，如（《花东》

493·6）、 （《花东》526·3）、 （《花东》475·1）。近有学者研究指出觚乃祼器[13]，至确。

3.酉

甲骨文酉字作、、 、 、 、 、 ，象侈口、束颈、广肩、深腹、圜底或尖底之器形，应是殷商时期陶大口尊之象形字，可指代一切酒类盛储器。卜辞中“酉”读为酒，指荐酒之祭：

贞，惟邑子呼缶酉　《合集》3280

……甲申 酉祭上甲　《合集》37840

与酉相关者，有典、尊、酒、配、祼等字。其中尊字，甲骨文作 、 、 或增阝旁作 、、 ，象以手捧尊（酉）之状，表捧尊献酒之义。在卜辞和金文中常用作祭祀礼器之共名，也常作祭名：

丁亥卜，寅其尊伐三牢　《合集》32536

甲寅贞，来丁巳尊劙于父丁宜三十牛；乙卯贞，其尊劙侑羌。　《合集》32125

丙午卜，贞卓尊岁羌卅卯三牢箙一牛于宗，用。八月　《合集》320

甲骨文尊字虽取形于陶尊，但铜器铭文中每言“尊”，却多指铜尊乃至泛指一切铜器，则卜辞言尊，亦应主要指铜尊。考古发现中的铜尊一般比陶大口尊体态粗短，为盛酒器。形状相近、功能相似者还有“罍”“瓿”一类铜器。

4.罍

甲骨文罍字写作、、 、 、 、 ，是铜罍之象形字。旧出龟甲卜辞涉罍者无完整辞例，殷墟花东H3出土甲骨卜辞中见有8例涉罍卜辞，均用作地名：

…………凡……　《合集》18579

…………　《合集》18580

甲戌……无 ……　《合集》21504

……王贞，韦…… ……凡……　《合集》19791

戊午卜：我人擒。子占曰：其擒。用。在罍　《花东》312·1

丙子：岁祖甲一牢，岁祖乙一牢，岁妣庚一牢。在绝，来自罍。　《花东》480·6

现有卜辞罍字虽然只见用作地名，但铜罍为重要酒礼器已为考古发现所证明。

5.卣

甲骨文、、 、 诸字，学者释作卣，谓其上象卣形，下象承盘。其实，字与考古发现的铜卣，并不相像，且铜卣自带圈足无需承盘。依其字形，颇似挹酒之杓，殷墟考古屡屡发现此类铜器，前有圆斗，后有柄或直或曲。今日所说铜卣大小不一，容量不同，用作量词不妥。甲骨文“升”字，亦象斗状，所谓“卣”，应与“升”同属酒杓类而容量有别。

其蒸新鬯二升一卣于…　《合集》30973

蒸鬯二卣，王受佑　《小屯南地甲骨》（下简称《屯南》）766

三卣，兹用。　《屯南》215（3）

我们现在通常所称铜卣，在甲骨文中应是“壶”字所象之形。

6.壶

甲骨文 、 、 字，象今谓卣、壶之形。按所谓卣、壶之别，主要在于腹部肥瘦不同，肥者称卣、瘦者叫壶，实乃同类器物[14]。卜辞中壶字仅见数例，多为残辞，词意不明。

贞，勿于壶力　《英国所藏甲骨集》（以下简称《英》）751

铜卣、铜壶均属盛酒器。考古发掘出土的商代铜卣中常见液体容物（酒）。

7.觥（觵）

甲骨文觥字作 、 ，象牛角杯之形，学者认为是觵字之初文。《说文》曰：“觵，罚牛角可以饮者也。……觥，俗觵，从光。”在现存20多例涉觥卜辞中，句型多限于“有觵”“无觥”“将觥”，卜辞中觥用于祭祀之角爵：

贞，父乙有觥　《合集》2280正

…亘贞，妇好有觵；…贞，妇好无觥　《合集》2659正

甲午卜，贞，将觥鼓　《合集》19561

今日学界所称铜觥，并非甲骨文觥（觵）字之本形。甲骨文字所象者，乃牛角状酒具。此类青铜酒具在殷墟王陵M1022号墓出土一件，状如牛角，单附耳，有盖，通长36厘米[15]。

8.彝

甲骨文彝字作 、 、 ，象双手捧鸟之形。学者指出，古代宗庙祭祀每以鸟（鸡）为牲，甲骨文彝字正象以鸟献祭之形。后又取鸟形以为宗庙礼器，名其器曰彝。殷墟王陵区M1885[16]和小屯妇好墓[17]，均出土有鸟形铜酒器，即所谓彝器。殷商铜器铭文还以彝作为铜礼器之共名。

卜辞用为祭名：

彝在中丁宗。在三月　《合集》38223

癸丑卜，彝在斤……　《合集》30286

甲戌卜，乙亥，王其彝于祖乙宗，兹用；王于祖乙宗，不用　《合集》32360

9.鼎

甲骨文鼎字作 、 、 、 、 、 、 ，象铜鼎之形。卜辞中用作器名或祭名：

贞，鼎𢍏　《合集》11350

贞，王祼鼎，侑伐。告　《合集》418正

贞，呼子宾祼于侑妣鼎侑嬴　《合集》3171甲正

……侑母庚豕鼎用　《合集》19962

学者皆谓鼎、贞字同源，亦可通用[18]。则鼎在通神方面的作用，可见一斑。

10.鬲

甲骨文鬲字作 ，象陶鬲、铜鬲形。卜辞中用为祭器名，指以鬲盛祭品奉进于神祇：

于父丁其尊鬲。　《合集》32235

甲戌卜，贞，其尊鬲 十牛于丁。　《合集》1975

“尊鬲“之尊，在此为铜礼器统称。

11.虡（甗）

甲骨文虡字作 、、、，象铜甗形。虡为甗之初文。卜辞中用为祭器名：

贞，今庚辰夕，用甗小臣三十、小妾三十于妇，九月。　《合集》629

甲寅贞：来丁巳尊甗于父丁，宜三十牛；乙卯贞，其尊甗侑羌。　《合集》22125

上辞谓以牛、人为牺牲，用甗进献于父、妇神位。殷墟出土的铜甗中置有人头[19]，或即“尊虡侑羌”之实证。

12.𠂤（簋）

甲骨文𠂤字作 。象侈口、圈足之食器中盛有米食之形，当为簋之本字。或增攵旁写作 、 、，卜辞中用作祭名：

辛未，岁妣庚小𢍏告，又肇𡆥，子祝，𠂤祭。　《花东》265·6

贞，乙亥，陷擒七百麋，用𠂤。　《屯南》2626

与簋字相关者有飨、食、即、既、餗、𢍏、蒸字：飨字，甲骨文作 、 ，或作 ，象人坐簋、甗前，会就食之意；食字，甲骨文作、 ，象盛食之簋加盖之形；既字，甲骨文作 ，象人食毕转头欲去之形；餗字，甲骨文作 、 、 ，象以簋盛食献祭；蒸字，甲骨文作，象双手捧簋奉献状； 字，甲骨文，今隶作，象实米食于簋而进献之形，卜辞中乃登进黍稻以祭祀神祇之专字。总之，卜辞凡涉簋之字，皆与以簋盛米食献祭有关。

13.豆

甲骨文豆字作 、 。象敛口、浅腹、高足食器之形，陶豆、铜豆皆作此形。殷墟有白陶豆，制作精致。豆字与簋字之区别，在于簋内容物（米食）可高出器口，而豆内容物（酱食）限于器口以下。卜辞中豆用作祭祀：

贞，其𡆥豆……兹用　《屯南》2484

甲骨文登字作 、 、 、 、 、 、 ，象捧豆进献之状，今隶作 （登）。卜辞中用指进献之祭：

登燎惟豕　《合集》28180

其登于祖乙　《屯南》2619

14.皿

甲骨文皿字作、。象侈口、鼓腹、圈足容器之形，类似铜簋。商代铜器《作母皿簋》（《殷周金文集成》3240），自名为皿，是知皿为簋类。卜辞中皿字词意明确者多为地名、宫室名，也有用作祭名者：

癸皿甲酒　《屯南》218

卜辞中从皿之字血、盟，均为祭名。

甲骨文血字作、，象皿中盛牲血之形。卜辞用作祭名、用牲法：

…于帝五玉臣血…在祖乙宗卜，兹用　《合集》34148

贞庚午贞，王宾血，岁无……　《合集》38633

15.盂

甲骨文盂字作、，从皿从于。殷墟M1400号大墓出土一件铜盂，其铭曰“寝小室盂”，是罕见的自名为“盂”的铜器，是商王宫殿自用之物[20]。卜辞中盂皆用作地名，未见用于器物名称者。

总之，上述甲骨文中所见礼器，基本上多属青铜礼器之象形字，少数则是陶质酒器和食器之象形字，其用途主要是祭祀时容盛祭品（酒、米、肉、酱等）。

（二）铜器铭文所见铜器及其造器原因

商代铜器铭文中[21]，也见有一些铜器名，如爵、鼎、罍、皿、盂、盘、𠂤（簋）、鬲（甗）、豆、酉、尊，其写法与甲骨文基本相同。但多为人名、氏族名，作为器名者，只有爵（爵耳倗祖丁爵，《集成》8840）、尊（辇作妣癸尊，《集成》5893）、盂（寝小室盂）等少数[22]。

按商代铜器铭文，最常见者为族氏徽号、祖先名号、作器简记、器主名号等，凡此均为表明该铜器的人物属性，即器与人之从属关系。最简省句型只有受器人，如祖辛、祖癸、父甲、父乙、妣丁……。比较完整的记事辞，其句型一般为某人在某地因某事为某人铸铜礼器。受器者，有时就是作器者本人，但更多为作器者之祖、父、母、姑、兄、配偶。如：“王作𢦏弄”（小屯F11：12，器盖。《集成》10347）；“邺作祖癸彝”（邺甗。《近出》155）；“史㜷作爵”（前掌大M110：4。《近二》781）；“亚址”（郭家庄M160：144亚址角。《近出》832）；“祖辛”（殷墟西区M793：10祖辛爵。《集成》7862》）；“王赐寝鱼贝，用作父丁彝”（殷墟西区M1713寝鱼簋。《近出》454）；“亚鱼。辛卯，王赐寝鱼贝，用作父丁彝”（殷墟孝民屯M1713：50寝鱼爵。《集成》9101）；“王赏戍嗣子贝廿朋，在阑宗，用作父癸宝𣪘。唯王飨阑大室，在九月。犬鱼”（安阳后冈圆形坑戍嗣子鼎。《集成》2708）；“王赐小臣禹积五年，缶用作𠂤大子乙家祀尊。𣪘父乙”（小臣缶鼎。《集成》2653）；“王赐小臣邑贝十朋，用作母癸尊彝”（《集成》9249）；“舣作母丙彝，亚址”（殷墟郭家庄M53：4舣。《近出》930）；“妇闟作文姑日癸尊彝，𣪘”（妇闟甗。《集成》9220）；“王赐亚鱼贝，用作兄癸尊”（殷墟西区M1713：27亚鱼鼎。《近出》339）；“妇竹”（殷墟M238妇竹爵。《集成》8755）；“妇好”（殷墟妇好墓）；“父壬”（侯家庄M2006父壬爵。《集成》7466）。

至今，鲜有为无血缘关系的人作器之例证；没有把铜容器用作赏赐品的记录；没有向天地神祇贡献铜礼器的记录。明晰以上几点，对于研究商代铜器的实际功能和社会属性，十分重要。

三、殷墟卜辞和商代铜器玉器铭文所见玉器及其功用

关于商代玉器及其功用问题，已有学者做过一些非常有益的讨论[23]，兹作综合与补充如下：

（一）卜辞所见玉器及其用途

殷墟卜辞记录的玉器，已知有十余种，包括：玉、珏、瑁、戚、戈、圭、璋、瓒、璧、珥、琅、琮、鼓。

卜辞反映的商代玉器用途，至少包括进献、贡纳、祭祀：

1.进献玉器

戊戌卜，争贞，王归奏玉，其伐。《合集》6016正

甲辰卜，𣪘贞，我奏兹玉黄尹，若。二告　《合集》10171正

贞，我奏兹玉黄尹，弗若。二告　《合集》10171正

所谓“奏玉”即进献玉。

己亥卜：于廷𠂤瑁、璋。用。　《花东》29

己亥卜：惠今夕𠂤瑁、璋，若，侃。用。　《花东》149

戊寅卜：翌己子其见（献）瑁于丁，侃。用。　《花东》427

乙亥，子吏白圭𠂤。用。隹子见（献）。　《花东》193

壬子卜，子以妇好入于奴，𦎫（瑁）三，往𢆶。　《花东》37

甲子卜，乙，子𦎫丁璧眾瑁。　《花东》180

癸巳卜，吏璧𦎫丁。子𦎫丁璧。用。　《花东》198

所谓𠂤、见（献）、𦎫，均为进献之意。

丙午卜，在𠂤：子其呼多尹入璧，丁侃。　《花东》196

辞义为命令多尹向丁（武丁）贡献玉璧，并卜问丁是否喜欢。

2.贡纳玉器

丁亥卜，贞：汏人以珏，呼𢀛召幸。在四月卜。

贞：弜汏人（以）珏。　《合集》33201

此辞是汏人进贡珏的记录。

壬寅…𣪘贞…征玉　《合集》7053正

口辰卜，口，贞：正玉，亡𠂤。　《合集》16536

口河珏，吏王自正。十月。　《合集》24951

庚子卜，爭貞，令冃取玉于龠。　《合

集》4720

惟内玉，用　《合集》11364

口玉于甘。　《合集》8004

乙亥卜，我乞玉……　《合集》22075

正（征）玉、内（纳）玉、取玉、乞玉，均为征取、搜求、索取玉器之意，是贡纳的另种表述。

3.用玉祭祀

祭祀方式包括燎玉、沉玉、坎玉、刚玉、奏玉、禹玉、尊玉和侑玉等。

其鼎用三玉、犬、羊……　《合集》30997

贞，品亚惟玉豐用　吉　《屯南》2346

戊卜，殼贞：𣪘王亥圭；贞：勿圭，𣪘十牛。　《合集》11006正

“𣪘王亥圭”，即卜问是否燎玉圭以祭祀王亥。

甲申卜，爭贞：𣪘于王亥，其琡。　《合集》14735正

“其琡”即“其用琡”之意，是燎琡以祭祀王亥。

戊午卜，王燎于洹三宰，坎三宰又一琡。　《合集》14362

此辞占卜用琡燎祭、坎祭洹水之神。

……二玉，燎眔沉。　《合集》30777

谓在燎祭或沉祭中以玉为祭品。

贞：叀大玉禹。　《合集》9505

丁卯貞：王其禹琡、[illegible]，燎三小宰，卯三大牢于[illegible]　《合集》32721

王禹琡于祖乙，𣪘三宰，卯三大（牢）。兹用。　《合集》32535

丙寅卜：丁卯子劳丁，禹黍圭一[illegible]九。在[illegible]。来狩自𠂤。　《花东》480

“禹”有举义，即呈献。禹玉、禹琡、禹圭意即呈献玉、琡、圭以祭祖先。

宾，贞：侑玉。　《合集》16088

此指侑祭时用玉。

丁口卜，口贞口于二珏[illegible]五人卯十牛。

卯五人五牛于二珏。　《合集》1052正

戊辰，贞：刚于大甲[illegible]珏、三牛。

刚于大甲[illegible]珏、一牛。　《合集》34233

戊辰，贞：刚于大甲[illegible]珏、二牛。　《屯南》280

刚，祭名。刚珏谓以珏为祭品。

贞：王[illegible]祖乙琡，燎三小宰，卯三大（牢）。　《合集》40510

“[illegible]琡”也是进献玉琡祭祀。

乙巳卜，宾，贞：翌丁未酒，𠂤岁于丁，尊有琡。　《合集》4059正

“尊琡”是占卜岁祭丁时是否置美玉以献。

甲辰卜，[illegible]叀戚、三牛。　《屯南》783

叀兹戚用。　《屯南》2194+《屯南》3572

叀戚、戈，谓用玉戚、玉戈祭祀祖先。

由此可知，甲骨卜辞记载商代用玉主要包括进献、贡纳、祭祀三大类。

（二）铜器铭文所见玉器及其用途

商代青铜器铭文记录的玉器[24]，至少包括：玉、璋、琮、瑞（𤇾）、琅、璧等。商代青铜器铭文反映的商代玉器用途，只见有：赏赐、进献。

1.赏赐玉器

《[illegible]簋》铭文曰：“乙亥，王赐[illegible]玉十𤇾（或隶作珏）、璋，用作祖丁彝。亚舟。”（《集成》3940）商王赏赐给亚雀十枚玉和一件璋，亚雀因此作了祖丁的祭器。《[illegible]卣》铭文：“子赐[illegible]璧一，[illegible]用作丁师彝。”（《集成》5373）《六祀邲其卣》铭文：“乙亥，邲其赐作册[illegible]𤇾（玉）一、琮（琮）一，用作祖癸尊彝。在六月，隹王六祀翌日。亚漠。”（《集成》5414）笔者以为𤇾应即“𤇾”字异体，即为“玉”字。

2.进献玉器

《乙卯尊》（《或称子黄尊》）铭文：“乙卯，子见（献）在大室，白圭一、珥琅九、又百牢。王商（赏）子黄瓒一、贝百朋。子光赏姒丁贝，用作己宝盘。举。”（《集成》6000）辞谓子向商王进献白圭、珥琅和牲畜，王赏赐子黄瓒和贝。《小臣[illegible]觥》铭文：“癸亥，小臣[illegible]易伯工，王作册[illegible]友小夫丽，赐圭一、璧一、璋五，陶用作上祖癸尊彝。隹王司冊，在九月。或。”（《图集》3089）[25]此铭文记录的是小臣[illegible]和作册的下属丽受命赏赐诸工之长，陶受到一圭、一璧和五璋的赏赐，因此铸造祭祀祖癸的铜器。值得注意的是，商代赏赐玉，受赏者可用作铸造铜礼器的铸器资费，但赏赐者绝不直接赏赐铜礼器。有进献玉器的记录，但绝无进献铜礼器的例子。

（三）殷商玉器文字反映的玉器用途

有的殷商时期玉器上书写或铭刻有记事辞，表明玉器来源或功用。

1.贡纳

殷墟妇好墓玉戈M5：580，长38.6厘米，内上

刻有“卢方 入戈五”，辞意为卢方（方国名）名叫的人入贡五枚玉戈[26]。妇好墓石磬M5:316，长44厘米，刻有“妊竹入石”四字[27]，表明此器为“妊竹”所贡献。

殷墟小屯村北M18出土玉戈（M18:46），长20.5厘米，上有朱书文字“……在 执 ， 在入”七字[28]。发掘者推测说“可能是殷王朝在与进行战争获胜后所书”[29]。有学者认为是指进贡在兆（）地执之戈[30]。

美国哈佛大学福格艺术博物馆藏有一件商代玉戈，长22.9厘米、宽6厘米，援基纵刻有铭文曰：“曰 王大乙，在林田， 。”[31]是祭名，大乙为成汤，义为进献。辞谓名字叫的林地田官进贡此玉戈，用作祭祀成汤。

2.赏赐

天津博物馆收藏的商代玉柄形器《小臣玉瓒》有铭文云：“乙亥，王赐小臣 瓒，在大室。”[32]是说商王在宗庙大室赏赐小臣一枚玉瓒（此玉系瓒之柄）。

3.裸礼

殷墟刘家庄南商代墓葬出土19片玉戈（璋）残件，上面均有朱书文字，词句残缺不全，但大体可窥见属于裸祭之辞[33]。如：M42:1的“……公， （ ）一”；M54:1的“（裸）于……一”；M54:3的“裸于□辛，一”；M57:1的“（裸）于小史，一”；M57:3的“（裸）于祖□，一”。、，即裸；即字，“玉戈专字”。为裸祭礼器[34]。乃无柲玉戈专用名字[35]。

在殷墟刘家庄北M1046出土55件“似石似玉，似璋似戈”的玉器，其中18件有墨书文字，内容分别是“裸于某君乙或丁”，“裸于太子丁”，“裸于祖乙、祖丁、亚辛、三辛”，“裸于诸子”等[36]。它们是一种专门用于丧葬的冥器“裸玉”（即后来的裸圭）。

殷墟后冈殷墓M3盗坑中出土6枚石质柄形器（编号M3:01–06），均有朱书文字，分别为“祖庚”“祖甲”“祖丙”“父□”“父辛”“父癸”[37]。书文应该是“裸于祖庚”之类祭辞的省文，因器体表面狭小不能书写全文。

（四）殷商玉器的货币属性

殷商时期的玉器，除了是重要的礼器、弄器和装饰品之外，还具有一定的货币属性。

当初商王盘庚斥责身边贪腐者云：“兹予有乱政同位，具乃贝玉。”[38]即只知道搜罗贝玉而无心理政。王国维据此指出“殷时玉与贝皆货币也”[39]。殷商甲骨文、金文有“宝”字，从宀从贝从玉，会意字，指收藏在室内的贝和玉，可知贝、玉具同等财富属性。前引多件商代青铜器铭文云因受赏玉器而用作铸造青铜礼器（更多记载是受赏贝而作彝器），也从一个角度说明玉器具有一定的货币属性。

总之，殷商玉器在当时已有玉、珏、琡、戚、戈、圭、璋、瓒、璧、珥、琅、琮、鼓等名称，玉器是与货贝同样宝贵的财富，其用途包括了赏赐、贡纳、进献、祭献等。

四、殷墟商墓随葬铜器玉器不同模式现象的社会背景

（一）随葬模式反映的社会现象

前文指出，殷墟商墓存在三种随葬模式。通过梳理分析可以发现，在不同人群（不同区域、不同墓地）之间，三种模式的占比有明显差异。在遗址核心区即王族居住地，以C类模式占绝对多数；在殷墟西区手工业者聚居地，A类、B类模式比较突出——早年西区发掘的包括制玉工匠家族墓在内的商代墓葬的54%[40]、戚家庄制玉工匠家族墓葬的75%[41]为B类模式；而孝民屯铸铜工匠家族墓的将近40%，为A类模式。这似乎表明，随葬品主要品类为铜器抑或为玉器，与其职业密切相关。而C类模式，主要流行在核心区墓葬和周边等级偏高墓葬中，表明该模式为社会地位较高者所专享，与墓主人职业关联度不大。

对此，笔者试做更进一步探讨。遗址核心区（以宫殿区为主体）墓葬以同时随葬铜器、玉器者为主，占比72%，且均系铜礼器+玉器或铜礼器、兵器+玉器组合，没有铜兵器+玉器的现象出现；单独使用铜器、玉器者较少，占比只有14%。铜器墓中一半为礼器、兵器共存，玉器墓一半为礼器、饰件共存，没有只用铜礼器或只用玉礼器随葬者。说明这一区域的人们整体上社会地位较高，政治、军事要人较多，也有不少普通武士。

殷墟西区主要是制玉和铸铜手工业者聚居地，其随葬模式反映的社会背景是：

殷西墓以单独随葬玉器墓为主，占比

54%。只使用铜器者仅占17%。同时随葬铜器、玉器者占比29%。似说明这里的人们喜欢玉器、也有条件使用玉器，当与其多从事玉器生产密切相关。但具有较高社会地位者不是很多。

戚家庄墓地是制玉手工业家族墓地。因此单独使用玉器随葬的B类墓占比达到75%，单独使用铜器的A类墓只有8%，C类墓有17%。铜器墓中以单独使用兵器者占绝大多数，玉器墓中以单独使用装饰品者占多数。似表明，拥有一定社会地位的人不多，大约只占20%左右。大部分人们的社会地位不高但比较富裕。

孝民屯墓群随葬品模式以A类为主，B类次之，C类最少。A类墓中单独用铜兵器者达到58%，玉器墓中单独用玉饰件者占比48%。已知这是铸铜工匠家族墓地，可知当地铸铜手工业者较易拥有铜器，工匠兼武士身份比较常见。

殷墟南区三处墓地反映的情况为：

郭家庄墓地以A类为主，占比52%；C类次之占比32%；B类最少，只有16%。铜器墓中单独使用兵器者占到75%，玉器墓中单独使用礼器者占到80%。似表明A类墓中武士居多，B类墓用玉主要追求礼仪价值。可见，该墓地人们十分注重身份礼仪的体现，其实余财不多。

徐家桥、郭家庄墓地，比较突出的现象是不见单独使用玉器的B类墓，A类墓中只用兵器者占比达88%，C类墓中全部是铜兵器与玉器搭配。似乎死者中武士居多，高度重视铜兵器，而不喜欢（或不具备使用条件）玉器。

北徐家桥墓地随葬模式以C类为主，占比40%，A类次之，占比32%，B类只有28%。该墓地人们很喜欢使用玉石柄形器和可能与柄形器具有类似功能的玉石棒形器，动辄每人多枚至几十枚。再结合上述随葬模式比例，显示人们注重身份地位的追求，有相当比例的人为武士身份。

殷墟东区墓地反映的情况为：

大司空墓地随葬模式以A类占主导地位，达70%；B类次之，占比17%，C类只占13%。铜器墓中单独使用兵器者占比67%，为绝大多数。玉器墓中单独使用玉礼器和饰件者各占40%。可见，武士身份最为常见，重铜轻玉。

郭家湾新村墓地随葬模式以C类为主，占比42%，且全部为铜兵器+玉器模式；A类次之，占比33%，且全部为铜礼器+兵器模式；B类最少，只占25%，且全部为玉饰件，不见玉礼器。可见，铜器墓主人应以武士为主，玉器墓主人社会地位很低。

凡此，标志着不同墓群（族）的人们，在社会地位、职业身份，或者宗教信仰方面，均有不同。而在同一族群里，人们的职业属性可能基本一致，但社会地位却差别明显——权贵与平民并存，富裕与贫穷共生。整个社会的人口比例，显然是中间大、两端小的“纺锤形”，占人口大多数的平民阶层，是社会生产的主力军。社会管理者分布在各个族群中。没有生产资料、缺乏生活资料的社会底层，只是少数人。后世意义上以血缘关系为纽带、涵盖全族的所谓“贵族”，在商代似乎并不存在。

笔者的分析基于铜器、玉器均具有代表相应身份（社会地位）之象征价值，其中铜器更多代表地位和权力，玉器则更多偏向代表地位和财富。但铜器和玉器的使用，也与主人职业密切相关。必须指出的是，这里的统计分析，只涉及随葬铜器、玉器的墓葬。实际上更多墓葬只随葬有陶器，还有一部分墓葬没有任何随葬品。因此上述统计分析，不能完全代表全部族群的实际情况；考虑到这些墓葬统计资料均具有一定的偶然性，未必是当时社会的完整、真实反映，就每一组数据做出的具体解释未必可信，但综合性分析、趋势性结论，还是需要和可以做出的；关于三种随葬模式之考古学现象是客观、真实的，但除了本文的认知，容或可有其他不同的解释。

（二）铜器与玉器：礼器与礼物的分工

据殷墟甲骨卜辞记载，商代贡纳制度中，向商王献纳的物品包括有臣、仆等奴仆，贝、玉等宝货，黍、秫、麦等农产品，牛、羊、马、豕、犬等家畜，鹿、兕、虎等野兽，还有邑、龟甲和手工业产品等[12]。唯独没有进贡铜礼器的。

在现知40多条有关商王赏赐的卜辞中，所赐物品有牛羊 等牲畜、 等农作物、贝、食（食物），但不见赏赐爵、觚、鼎等铜礼器者：

贞：赐牛；乙卯卜，亘贞：勿赐牛。《合集》9465

贞，赐牛于……　《英》787

壬寅卜：赐牛五 十牛示十千……《合集》22349

…于南赐羊。　《合集》9466反

乙酉卜，亘贞：赐 ；勿赐 。　《合集》9464正

…勿令赐 　《合集》9467

庚戌……贞，赐多女有贝朋　《合集》11438

……赐 食，乃令西史。……　《合集》9560

……令赐 ，……妣庚取……　《合集》23430

辛亥卜，彭贞：其赐 　《合集》26907正

王恒赐御　《英》1177正■

赐入二十　《合集》5637反

唯有一辞涉及食器：

……赐 　《合集》3823

字不识，疑应连读，是内容盛物。

商代铜器铭文关于赏赐之现有记录中，有40多条是赐贝，约占赏赐类铭文的80%。其他赏赐物还有玉器、积（粮草）、猪、牛、羊、鼋、兕、厘（祭祀用肉）、户（人口）等[43]。但没有赏赐铜礼器的例子。

殷墟卜辞中有几条关于“赐兵”的记录：

贞：勿赐黄兵。　《合集》9468

赐龙兵　《屯南》942

丁…赐…兵　《合集》9469

贞：翌乙亥，赐多射 　《合集》5745

黄兵，应即铜兵；龙兵，可能是龙纹铜兵；则应是铜镞。可见，当时铜兵器可以作为赏赐品。

在学者统计到的商代有铭铜兵器中，戈281件、钺斧47件、矛34件、甲胄25件。其铭文多为1—2字之私名、族徽（名），用以表明器主[44]。像铜容器那样指明祭祀、贡纳对象为祖先者，只有四例：

《祖乙戈》：祖乙祖己祖丁　《集成》11115）

《大兄日乙戈》：兄日丙兄日癸兄日壬兄日戊大兄日乙　《集成》11392

《大祖日己戈》：祖日己祖日己祖日丁祖日庚祖日乙祖日丁大祖日己　《集成》11401

《祖日乙戈》：父日己父日辛父日癸仲父日癸大父日癸大父日癸 日乙　《集成》11403

似乎，殷商时期的铜兵器，并不具有铜容器那样高的礼器地位，它们大概主要体现兵权（包括武士身份）而非爵位，因此既可以用于祭献也可以用来赏赐。

正因为铜礼器之尊贵而严肃的地位，玉器之宝贵而华美的特性，使得它们成为两类最重要的随葬品——当时社会所尊崇的两类物品。铜礼器代表着主人的政治地位，玉器则主要反映了主人的财富水平。当然，情况也并非绝对：拥有铜礼器必须具备相应的财力，那些只能使用仿铜陶礼器者，可能就是财力不逮所致；身份高贵者，也会用玉器表达其社会地位。

关于商代铜器与玉器的关系，从商代铜器铭文可得阐释：

亚舟。乙亥。王赐 玉十珏璋，用作祖丁彝。（簋。《集成》3940）

子赐 璧一，用作丁师彝。（卣。《集成》5373）

乙亥， 其赐作册一琮一，用作祖癸尊彝。……亚。（六祀其卣。《集成》5414）

辛卯，王赐寢鱼贝，用作父丁彝。（殷墟孝民屯M1713：50寢鱼爵。《集成》9101）

王赐小臣邑贝十朋，用作母癸尊彝。（小臣邑罍。《集成》9249）

庚申，王在闌，王格，宰椃从。赐贝五朋，用作父丁尊彝。（宰椃角。《集成》9105）

上述铜器铭文说明：因为得到玉或贝的赏赐，因而铸造铜礼器。可见，商时玉与贝一样，代表的是财富——具有一定货币功能；而铜器则是“尊彝”——代表身份地位的礼器。

总之，商代罕有以铜礼器为贡纳物、赏赐物者。其原因，在商代甲骨卜辞和铜器铭文中并无直接证词可循。我们只能求证于稍晚的文献。《左传·成公二年》：“新筑人仲叔于奚救孙桓子，桓子是以免。既，卫人赏之以邑，辞。请曲县、繁缨以朝，许之。仲尼闻之曰：‘惜也，不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。’”孔子谓“惟器与名不可以假人”，是说爵位（名号）和礼仪器具不可轻易授予他人，否则，就等同于授人以政（权），那就离丧国不远了。

那么，作为最重要的礼器之铜容器，是当时人们身份地位的象征和标志，也就列在“不可以假人”范畴内。铜礼器出现在祭祀场合，只是作为容盛“礼物”的“礼器”，而不是作为贡献的“礼物”。清楚了铜容器是“礼器”、玉器则是真正的“礼物”，就明白了铜器和玉器的相互关系及其在社会生活中的主要作用，也就比较容易理解晚商墓葬中的“双轨制”现象。

结　语

大量考古发现证明，晚商社会存在这样一种现象：墓葬随葬品有单独使用铜器、单独使用玉器、同时使用铜器和玉器三种模式，代表着铜器和玉器分属两种社会属性，体现在墓葬随葬品方面便是铜器与玉器的“双轨制”。不同的随葬模式，标志着不同族群的人们，在社会地位、职业身份，可能还有宗教信仰方面，均有所不同。即便在同一族群里，人们的职业属性虽然基本一致，但社会地位却差别甚大。

商代甲骨卜辞和铜器铭文证明，商人在祭祀天地神祇、祖先神灵等活动中，铜容器是作为“礼器”——容盛“礼物”的器物而存在，装盛在铜容器里面的牲肉、粟米、酒醴甚至玉器，才是“礼物”。礼器是施礼者身份和权力的象征，不可用作赏赐、贡纳、馈赠、交换等。玉器作为祭祀天地神祇和祖先神灵的礼物之习俗，起源于数千年前的新石器时代。大约在夏代，出现了铜礼器和玉礼器并驾齐驱现象。但实际上铜器和玉器一直分属两个不同的社会功能体系，它们既平行又有交集，却从未合二为一、互为替代。铜器更多代表地位和权力，玉器则更多偏向代表地位和财富。有时铜器和玉器的使用，也与其主人的职业密切相关。

注释

①参见中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟妇好墓》，文物出版社1980年版，第204页，彩版三四：1；中国社会科学院考古研究所编著：《安阳殷墟花园庄东地商代墓葬》，科学出版社2007年版，第188–189页，图一三八：1、2，彩版四六：2，图一四0：4；中国社会科学院考古研究所编著：《安阳小屯》，世界图书出版公司2004年版，第150–152页，图七九——八一；中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳小屯村北的两座殷墓》，《考古学报》1981年第4期；石璋如：《小屯·第一本·南组墓葬附北组墓葬补遗》，“中研院”史语所1973年版；石璋如：《小屯·第一本·丙区墓葬（上）》，“中研院”史语所1980年版。②戚家庄遗址位于殷墟遗址西南部，以往考古工作者习惯上将其划归殷墟南区。笔者根据戚家庄现有考古发现，认为其与殷墟西区文化遗存之内涵关联度更高，因而归为殷墟西区。③参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年1期。④参见安阳市文物考古研究所编著：《安阳殷墟戚家庄商代墓地发掘报告》，中州古籍出版社2015年版。⑤参见中国社会科学院考古研究所编著：《安阳孝民屯（四）殷商遗存·墓葬》，文物出版社2018年版。⑥参见中国社会科学院考古研究所编著：《安阳殷墟郭家庄商代墓葬》，中国大百科全书出版社1998年版。⑦参见安阳市文物考古研究所编著：《安阳殷墟徐家桥郭家庄商代墓葬——2004—2008年殷墟考古报告》，科学出版社2011年版。⑧参见安阳市文物考古研究所编著：《安阳北徐家桥——2001—2002年发掘报告》，中州古籍出版社2020年版。⑨参见中国社会科学院考古研究所编著：《大司空——2004年发掘报告》，文物出版社2014年版。⑩参见中国社会科学院考古研究所、安阳市文物考古研究所编著：《安阳郭家湾新村》，科学出版社2020年版。⑪本文关于甲骨文中器物名称与功用之解字、释义，广泛吸收学者见解，主要参见：于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版；徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社2019年版。⑫《周礼·春官·鬯人》：“鬯人掌共秬鬯而饰之”，《注》曰：“鬯，酿秬为酒，芬芳条畅于上下也。”《诗经·大雅》：“秬鬯一卣。”《传》云：“鬯，香草也。筑煮合而郁之曰鬯。”《易·震卦》：“不丧匕鬯。”《注》曰：“鬯，香酒，奉宗庙之盛也。”《尚书·洛诰》：“以秬鬯二卣曰明禋。”《传》云：“黑黍曰秬，酿以鬯草”。《说文》鬯部：“鬯，以秬酿郁艸，芬芳攸服，以降神也。”皆指祭祀用酒经香草酿制。⑬参见李小燕、井中伟：《玉柄形器名“瓒”说》，《考古与文物》2012年第3期；严志斌：《小臣㪚玉柄形器诠释》，《江汉考古》2015年第4期；严志斌：《漆觚、圆陶片与柄形器》，《中国国家博物馆馆刊》2020年1期。⑭姚孝遂先生指出：卜辞壺字均通体象壺之形。辞均残，用义不详。参见于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版，第2702页。⑮参见李济、万家保著：《殷墟出土伍拾叁件青铜容器之研究》，《古器物研究专刊》第五本，“中研院”史语所1972年版，图版伍玖：1。⑯参见李济、万家保著：《殷墟出土伍拾叁件青铜容器之研究》，《古器物研究专刊》第五本，“中研院”史语所1972版，图版肆玖、伍玖：2。⑰参见中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟妇好墓》，图三六，文物出版社1980年版。⑱参见于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版，第2729页。⑲参见中国社会科学院考古研究所安阳队：《殷墟259、260号墓发掘报告》，《考古学报》1987年1期，第112页，图一七：2，图版拾叁：1；中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳殷墟刘家庄北1046号墓》，《考古学集刊》第

15集，文物出版社2004年版，第365—367页，图6：7，图版24：3。⑳参见李济、万家保著：《殷墟出土伍拾叁件青铜容器之研究》，《古器物研究专刊》第五本，“中研院”史语所1972年版，图版玖，图版伍叁：3。㉑本文引用金文资料时，所用书目简称指代情况为：《集成》即中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局1984—1994年版；《近出》即刘雨、卢岩：《近出殷周金文集录》，中华书局2002年版；《近二》即刘雨、严志斌：《近出殷周金文集录二编》，中华书局2010年版；《图集》即吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。㉒参见严志斌编著：《商金文编》，中国社会科学出版社2016年版。㉓关于殷墟卜辞所见殷商玉文化的研究文章，可参见：王宇信：《卜辞所见殷人宝玉、用玉及几点启示》，收入邓聪主编：《东亚玉器》，香港中文大学中国考古艺术研究中心1998年版，第18—25页；杨州：《甲骨金文中所见“玉”资料的初步研究》，首都师范大学2007年博士学位论文；徐义华：《甲骨文与古文献所见殷商玉文化》，收入杜金鹏主编：《殷墟妇好墓出土玉器研究》，科学出版社2018年版，第77—103页。㉔商代青铜器铭文所见玉器、玉事研究，参见刘雨：《商和西周金文中的玉》，《故宫学刊》2004年创刊号，第171—195页；严志斌：《商代青铜器铭文研究》，上海古籍出版社2013年版，第339页。㉕徐义华认为根据其形制与铭文，应该是商末器物。参见徐义华：《甲骨文与古文献所见殷商玉文化》，收入杜金鹏主编：《殷墟妇好墓出土玉器研究》，科学出版社2018年版，第91页。㉖参见中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟妇好墓》，文物出版社1980年版，第131页，图七五：3。㉗参见中国社会科学院考古研究所编著：《殷墟妇好墓》，文物出版社1980年版，第199页，图七五：1。㉘参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》1981年第4期，第505页，图一一：1。㉙参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳小屯村北的两座殷代墓》，《考古学报》1981年4期。㉚参见吴雪飞：《安阳小屯18号墓出土朱书玉戈考》，《殷都学刊》2016年2期。㉛参见李学勤：《论美澳收藏的几件商周文物》，《文物》1979年12期。㉜参见天津博物馆编：《天津博物馆藏玉》，文物出版社2012年版，第64页第047号器。㉝参见孟宪武、李贵昌：《殷墟出土的玉璋朱书文字》，《华夏考古》1991年2期。㉞参见李学勤：《<周礼>玉器与先秦礼玉的源流——说裸玉》，收入邓聪主编：《东亚玉器》，香港中文大学1998年版；李学勤：《裸玉与商末亲族制度》，《史学月刊》2004年9期。㉟参见拙稿：《说珏》，《文物》待刊。㊱参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳殷墟刘家庄北1046号墓》，收入《考古学集刊》第15集，文物出版社2004年版。㊲参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1991年安阳后冈殷墓的发掘》，《考古》1993年第10期，第898页，图三六：19—21。㊳参见《尚书·盘庚》。㊴王国维：《说玨朋》，收入《观堂集林》，中华书局1959年版，第160页。㊵参见拙稿：《殷墟西区制玉工匠墓探析》，待刊稿。㊶参见拙稿：《殷墟戚家庄制玉遗存研究》，《中原文物》待刊。㊷参见杨升南：《甲骨文中所见商代的贡纳制度》，《殷都学刊》1999年第2期，第27—32页。㊸参见严志斌：《商代青铜器铭文研究》，上海古籍出版社2017年版，第337—344页。㊹参见严志斌：《商代青铜器铭文研究》，上海古籍出版社2017年版，“商代青铜器铭文总表”。

On the Phenomenon of “Dual System” of Copper and Jade Buried in Shang Tombs in Yin Ruins

Du Jinpeng

Abstract: Archaeological discoveries have proved that in the late Shang Dynasty, there were three modes of burial objects: the use of bronze alone, the use of jade alone, and the use of bronze and jade at the same time. Different burial patterns mark the differences in social status, professional identity and religious beliefs among people of different ethnic groups. Even in the same ethnic group, although people's professional attributes are basically the same, their social status is very different. According to the oracle bone inscriptions and bronze inscriptions in Yin Ruins, bronze sacrificial vessels were not used as records of reward, offering and trading at that time. In the activities of offering sacrifices to the gods of heaven and earth and ancestors, the bronze container exists as a “ritual vessel” – containing “gifts”, and the meat, corn and wine contained in the bronze container are “gifts”. Bronze sacrificial vessels are the symbol of the status and power of the giver, which can not be used as gifts, exchanges, etc. Jade ritual vessels which are real “gifts” are mainly used for reward, sacrifice, tribute and sacrifice. In the Shang Dynasty, bronze ware was more representative of status and power, while jade ware was more representative of status and wealth. Bronze and jade belong to two different social function systems. Though intersect, they can not replace each other.

Key words: Shang tombs; bronze ware; jade ware; dual system

［责任编辑/云　扬］

早期中国民社的祭祀与祝祷*

曹胜高

摘　要：社祀是早期中国民间最为重要的祭祀活动，天子诸侯立太社、国社以祀土地之主，民间立社祭祀所居土地之神。秦灭六国毁弃社稷，唯有民社留存。两汉民社继承传统民社的祈雨、祈福、赛祷功能，形成了古代中国最为普遍的民间祭祀活动。民社的祭祀与祝祷，既是沟通神人的精神生活方式，也是满足现实期待的口传系统，可以作为观察这一时期社会生活和文学样式的入口。

关键词：早期中国；祈雨于社；祈福于社；民社调整；祷辞

中图分类号：K221、K232　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0036-08

周制，王立太社、王社；诸侯立国社、侯社，以祭祀所管辖的土地。大夫以下无封地，则置里社以祭祀其所居土地之主[1]。《礼记·祭法》："大夫以下成群立社，曰置社。"郑玄注："大夫不得特立社，与民族居。百家以上则共立一社，今时里社是也。"孔颖达疏："大夫以下，谓包士、庶。成群聚而居，其群众满百家以上，得立社。为众特置，故曰置社。"[2]1304相对于王、诸侯所立之社祭祀土地之主，里社更多用于祓禳灾祸、祈求福报，社主也由此成为百姓的保护神。平王东迁后，令不出王畿，太社、王社祭祀衰微，诸侯以下的社祀日渐重要。秦灭六国，毁诸侯之国社、侯社；其又不立诸侯，则国社、侯社不存。民社便成为早期中国社祀制度的遗留。秦汉时期百姓春、秋祀于里社。《史记·封禅书》载汉之初立，"有司请令县常以春月及腊祠社稷以羊豕，民里社各自财以祠"。社祀遂成为两汉民间祭祀风俗。从《四民月令》以及考古新见史料来看，民社祭祀更多承担了祈祷水旱之灾、祷疾于社主、祈福于社神等功能，形成了诸多祝祷之辞。我们可以由此观察民社的祭祀形态，理解普通百姓的精神生活方式，并观察社祀的祝祷之辞在小传统中的流传，由此来理解早期中国民间生活的诸种形态①。

一、祈雨于社的祝祷

里是周秦居民的基本单位，置社祭祀所在土地之主，是为里社[3]。在商周之际，便有书社之法，将同一社中所居之人登录簿册，作为社会基层治理的模式。《管子·版法解》曾言："武王伐纣，士卒往者，人有书社。"《吕氏春秋·慎大览》追述武王攻入朝歌："三日之内，与谋之士，封为诸侯，诸大夫赏以书社，庶士施政去赋。"社为土地祭祀之所，在商周时已经被作为管理百姓的单元。具有行政单位性质的书社制度，与后世的里社制度一脉相承。东汉蔡邕《独断》卷上言："大夫不得特立社，与民族居，百姓已上则共一社，今之里社是也。"里社为同族聚居所立之社。杜佑也认为："大夫不得特立社，与人族合居百家以上，则共立一社。"[4]1264一般认为一社为百家②，实际是聚居而形成的村社。

从早期文献所载来看，齐国保留有书社制

收稿日期：2022-03-17
*基金项目：国家社会科学基金后期资助重点项目"土地祭祀与早期中国乐歌的生成"(20FZWA010)阶段性成果。
作者简介：曹胜高，男，陕西师范大学文学院教授、博士生导师(陕西西安　710119)，主要从事中国文学与文化研究。

度。桓公命管仲为相时，“立以为仲父，而贵戚莫之敢妒也；与之高、国之位，而本朝之臣莫之敢恶也；与之书社三百，而富人莫之敢距也”[5]107，管仲获得了书社三百的封户。《管子·侈靡》又言：“百盖无筑，千聚无社，谓之陋，一举而取。”聚居之所不立社，就不能有效治理，是因为社具有的祭祀功能，可以形成精神认同，凝聚社会认同，建构一个居住单元的公共秩序。齐借助完善的书社制度，建立了基本的居民单位：“方六里，名之曰社，有邑焉，名之曰央。”[6]90春秋后期，社被广泛作为基层社会管理制度。《左传·哀公十五年》载景伯之言：“昔晋人伐卫，齐为卫故，伐晋冠氏，丧车五百，因与卫地，自济以西，禚、媚、杏以南，书社五百。”卫国失去的土地与户籍人口，以社为单位。《说苑》又载：“楚昭王召孔子，将使执政，而封以书社七百。”[7]419楚王曾有封户七百以召孔子的打算，却被子西阻止。《史记·孔子世家》亦载：“昭王将以书社地七百里封孔子。”言书社七百为七百里，每社居一里之地。《吕氏春秋·离俗览·高义》载公上过语墨子之义，越王说之，谓公上过曰：“子之师苟肯至越，请以故吴之地阴江之浦书社三百以封夫子。”可见，春秋战国之际，书社所形成的登记造册制度，使社成为了基本的居住单元，成为社会基层管理的主要模式。

《大戴礼记·千乘篇》记载鲁公问孔子如何治国，孔子列举的立宗子之法为：“立子设如宗社，宗社先示威，威明显见。”言要为宗子设立宗庙、建立社祀，此乃就诸侯继承制度而言。于大夫以下，则通过编户立社，共同聚居祀其土地之主，形成祭祀与行政合一的管理体制。《礼·外篇》载《立社祝》，是立社时的祷辞：

> 今某月日，君为某立社。社，祭土而主阴气也。五谷用成，万民以生。敢用肥豚嘉蔬清酒，敬致大神。自今日以来，福请雨止，惟灵是听。子孙眉寿，万神含灵。[8]3263

此当为国君为大夫立社时的祷辞。从中可以看出早期中国设置里社的用意：一是社神可以保佑土地五谷丰登，使百姓衣食无忧；二是作为该地域内最高的神灵，社神能够保证风雨以时，实现风调雨顺；三是称社主为大神，其能保佑区域内的百姓长寿无恙，少病多福。傅咸曾解释晋朝为百姓立社的用意：“国以人为本，人以谷为命，故又为百姓立社而祈报焉。”[9]591让百姓通过春祈秋报，以求五谷丰登，感谢土地之主的保佑。

之所以称社主为“大神”，在于商周天子祭天地而诸侯祀社。《周礼·肆师》注：“大神，社及方岳也。”诸侯祀境内山川土地，以国社、侯社及境内山川为土地神[10]。诸侯不能祭天，因此“国中神莫大于社”[11]487，以社祀所祭祀土地山川之神为最高神，百姓则以所祭祀的社神为区域内的大神。《大戴礼记·公符篇》载诸侯祀社之辞：

> 薄薄之土，承天之神。兴甘风雨，庶卉百谷，莫不茂者，既安且宁。维予一人某，敬拜下土之灵。[12]250

其中诸侯自称“维予一人”，为邦国最高统治者；其祭拜的对象为“下土之灵”，邦国土地之主。由于周的社、稷既有分祀又有合祀[13]。社主风雨，稷主丰收。诸侯祭祀社稷，祈祷风调雨顺，五谷丰登，故此当为祀社稷的祷辞。里社之主是大夫以下所能祭祀的最高神，立社时所言的“福请雨止”，便是祈雨于社。

祈雨于社是民社之祀的主要内容，《春秋繁露·求雨》记载了西汉时春旱、夏旱祈雨于社的祭祀之法：

> 春旱求雨。今县邑以水日祷社稷山川，家人祀户。无伐名木，无斩山林。暴巫聚尪八日。于邑东门之外为四通之坛，方八尺，植苍缯八。其神共工，祭之以生鱼八，玄酒，具清酒、膊脯。择巫之洁清辩利者以为祝。祝斋三日，服苍衣，先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起。祝曰：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒、膊脯，再拜请雨，雨幸大澍，即奉牲祷。”以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央。为小龙七，各长四丈。于东方。皆东乡，其间相去八尺。小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之。田啬夫亦斋三日，服青衣而立之。凿社通之于闾外之沟，取五虾蟆，错置社之中。池方八尺，深一尺，置水虾蟆焉。具清酒、膊脯，祝斋三日，服苍衣，拜跪，陈祝如初。取三岁雄鸡与三岁豭猪，皆燔之于四通神宇。令民阖邑里南门，开邑里北门，具老豭猪一，置之于里北门之外。市中亦置豭猪一，闻鼓声，皆烧豭猪尾。取死人骨埋之，开山渊，积薪而燔之。通道桥

之壅塞不行者，决渎之。幸而得雨，报以豚一，酒、盐、黍财足，以茅为席，毋断。

夏求雨。令悬邑以水日，家人祀灶。无举土功，更火浚井。暴釜于坛，臼杵于术，七日。为四通之坛于邑南门之外，方七尺，植赤缯七。其神蚩尤，祭之以赤雄鸡七，玄酒，具清酒、膊脯。祝斋三日，服赤衣，拜跪陈祝如春辞。以丙丁日为大赤龙一，长七丈，居中央。又为小龙六，各长三丈五尺，于南方。皆南向，其间相去七尺。壮者七人，皆斋三日，服赤衣而舞之。司空啬夫亦齐三日，服赤衣而立之。凿社而通之闾外之沟。取五虾蟆，错置里社之中，池方七尺，深一尺。具酒、脯，祝斋，衣赤衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡、豭猪，燔之四通神宇。开阴闭阳如春也。

要而言之，祈雨之法，按照季节的不同，春以八、夏以七为制，春以青、夏以赤为色，于水日在县邑之社中举行祈雨仪式，男子斋戒舞蹈，其祝祷之辞如上。汉武帝时，春祈雨祷于共工，夏祈雨祷于蚩尤，祷辞充满了人对神灵的敬畏之意。其所言祈雨成功之后的献祭，便是祈社的后报。

《博物志》亦载有《请雨祝》，相对于汉代民间祈雨之辞的粗鄙真率，要优雅得多："皇皇上天，照临下土。集地之灵，神降甘雨。庶物群生，咸得其所。"[14]94语辞庄重，期待天降甘霖以泽被万物。可见，祈雨于社的祭祀逻辑，便是着四时服色，依据四时之数进行舞蹈，以相应的巫术，如蛤蟆、虾为阴物，感应阴雨之气的到来，祈祷甘雨降临。与之相反的操作，则是止雨于社：

二十一年八月甲申，朔。丙午，江都相仲舒告内史中尉：阴雨太久，恐伤五谷，趣止雨。止雨之礼，废阴起阳，书十七县、八十乡，及都官吏千石以下夫妇在官者，咸遣妇归，女子不得至市，市无诣井，盖之，勿令泄，鼓用牲于社。祝之曰："雨以太多，五谷不和，敬进肥牲，以请社灵，社灵幸为止雨，除民所苦，无使阴灭阳，阴灭阳，不顺于天，天意常在于利民，民愿止雨，敢告。"鼓用牲于社，皆一以辛亥之日，书到，即起县社令、长若丞、尉官长，各城邑社啬夫、里吏正、里人皆出，至于社下，饷而罢，三日而止，未至三日，天晦亦止。

此事亦录于《春秋繁露》之中。一用于表明董仲舒祈雨之灵验；二用于证明其所言阴阳之道的合理；三可以看出董仲舒试图通过阴阳五行学说来解决先秦儒家所不屑于关注的天道之说，为汉帝国寻求到一个合理解读天人秩序的理论体系。祈雨、止雨的思想，是按照阴阳关系调适天地之气，实现人对阴、阳的调节。淫雨太过是为阴气太重，欲止雨则需要天地间阴性事物皆消散，如妇女归于家、井覆其口等。由于鼓为阳，通过击鼓可助阳气蒸腾。

在这其中，"鼓用牲于社"是助阳厌阴的传统做法。《春秋》曾载庄公二十五年（公元前669年）六月辛未朔、三十年（公元前664年）九月庚午朔、文公十五年（公元前612年）六月辛丑朔发生日食，以及庄公二十五年秋大水时，皆采用"鼓用牲于社"的方式救日止水。《公羊传》的解释是："求乎阴之道也。以朱丝营社，或曰胁之，或曰为暗。恐人犯之，故营之。"《礼·外篇》亦载《止雨祝》：

天生五谷，以养生民。今天雨不止，伤五谷，如何！神灵而行而止，杀牲以赛神灵。雨则不止，鸣鼓攻之，朱缘绳索而齐之。[8]3263

《白虎通·灾变》对止雨的方式进行了阐释："日食者必杀之何？阴侵阳也。鼓用牲于社。社者众阴之主，以朱丝萦之，鸣鼓攻之，以阳责阴也。……月食救之者，谓夫人击镜，傅人击杖，庶人之妻楔搔。"可以看出，汉儒以人事干预天地运行的逻辑是：大水、日食、大雨是阴气太盛，需要助阳以平衡之。用鼓及象征阳火的朱丝萦绕于社，可以提振阳气；而大旱、月食是因为阴气不足，则助阴气来补充之，就动用镜、杖、楔等柱状物体助阴气。以此为原理，形成了古代祈雨于社的诸多习俗，沿用日久。在此过程中所形成的祝祷之辞，既能看出早期中国对社神的崇敬之情，又能看出早期民俗的观念来源。

二、祈福于社的赛祷

社作为邦国神之最贵者，被视作民间大神，成为百姓的保护神。前文所引《立社祝》言"子孙眉寿，万神含灵"之祝辞，正是说社神可以护佑百姓。《管子·小问》载桓公即位之初，曾令祝官衅社、赛祷：

桓公践位，令衈社塞祷。祝鬼巳疵献胙，祝曰：“除君苛疾，与若之多虚而少实。”桓公不说，瞑目而视祝鬼巳疵。祝鬼巳疵授酒而祭之曰：“又与君之若贤。”桓公怒，将诛之，而未也。以复管仲，管仲于是知桓公之可以霸也。

衈社，即杀牲以血祀社③。尹知章注：“杀生以血浇落于社，曰衈社。”[6]967塞祷，司马贞言：“塞，与‘赛’同。赛，今报神福也。”[15]1650主持社祀活动的祝官，向社神祈祷，为桓公去除重病。此外又提了两个要求：一是除去国君看似有才实却无才的毛病，二是去除国君看似贤明实则不贤的毛病。桓公先是不悦，继而大怒，却没有惩罚祝官。管仲由此了解到桓公能听进去逆耳之言，便辅佐其成就霸业。由此可见，祝官作为神职人员具有相对的独立性，其依附于神职，不必完全屈从于王权。《左传·定公四年》载卫国子鱼之言：“且夫祝，社稷之常隶也。社稷不动，祝不出竟，官之制也。君以军行，祓社衈鼓，祝奉以从，于是乎出竟。若嘉好之事，君行师从，卿行旅从，臣无事焉。”认为祝之职务在于守社稷，军事行动时社主出国，祝官从之；社主不迁，祝不出境，从而拒绝了卫灵公之命[16]。

衈社赛祷，是在春祈秋报的常祀之外举行的祀社活动，常用于祷疾。《韩非子·说二》载：

秦襄王病，百姓为之祷；病愈，杀牛塞祷。郎中阎遏、公孙衍出见之，曰：“非社腊之时也，奚自杀牛而祠社？”怪而问之。百姓曰：“人主病，为之祷；今病愈，杀牛塞祷。”阎遏、公孙衍说。

言秦襄王病，百姓祷疾于社，病愈后，杀牛衈社以塞祷，报答社主的护佑。在这类衈社赛祷活动中，社主作为护佑百姓平安幸福的最高神，给百姓以福报，成为周秦时期的祈祷对象。

百姓共用里社，社便成为士庶禳除疾病、遍祀群神的场所，社主便成为百姓的护佑神。楚简多载楚人祷于里社，如新蔡简乙四88、零88、零116、零168、零511等，皆有“里人祷于其社”的相关记载，从其内容来看，多为家族或家人举行的非常祀活动。葛陵简乙二7、乙三53、乙三65、乙四76、乙四81、零48、512、618言“祷于其社一豢”，包山简210、248：“举祷蚀太一全豢，举祷社一全昔（从豕），举祷宫、行一白犬。”新蔡简乙一15：“公北、地主各一青牺，司命、司祸各一鹿，举祷，荐之。”以一牲为祭品，是举祷的祈福活动。此外，包山简219、江陵秦家嘴M99简11、M99简14、天星观M1简：“司命、司祸、地主各一吉环。”地主、社主、后土以环为祭器，为楚人祀社之常制。包山简213、237、243：“赛祷太佩玉一环，侯土、司命、司祸各一小环。”望山简54、55、56：“举祷太佩玉一环，侯土、司命各一小环。”其中的地主为土地之主，以地名之，与侯（后）土、社主的功能相似，以保佑一方平安。

楚人如此广泛地祭祀社主、地主、后土，一是祈祷土地之主保佑其风调雨顺，二是期望土地之主能够禳除疾病。《日书·诘咎篇》载厌胜巫术：“取里社口土以为禺人，男女各一，（置）之户下。”（简35）认为从社中取土作泥人，放在室中，可以禳除灾祸[17]。香港中文大学文物馆藏简牍简231正面，载皇男、皇妇为序宁祷于田社：“七月十二日乙丑，序宁头望目颠，两手以抱，下入黄泉。”简237：“七月廿日癸酉，令巫下脯酒，皇母序宁下祷，皇男、皇妇共为祷大父母丈人、田社、男殇、女殇、司命。”[18]108皆为家庭向社主祈福以禳疾的记载。

《周礼·春官宗伯》载大祝及其属官，负责祓禳、祈福之事。其中最值得注意的，是大祝在祭祀活动中以六辞作为沟通神人的媒介：

大祝掌六祸之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筴祝。掌六祈以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰禜，四曰禁，五曰攻，六曰说。作六辞以通上下亲疏远近，一曰祠，二曰命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰诔。辨六号，一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰盛号，六曰币号。

郑玄注：“顺祝，顺丰年也。年祝，求永贞也。吉祝，祈福祥也。化祝，弭灾兵也。瑞祝，逆时雨、宁风旱也。筴祝，远罪疾。”概括了祝官的工作职责：祈祷丰年、祝愿安好、祈福降临、消弭兵祸、祈雨禳灾、祛除疾病。其工作方式为祈号、造祭、告诉、禳除、消除、辞责，以告神求福。太祝与神灵沟通的祠、命、诰、会、祷、诔六辞为实用性的祭祀文本。其中的祠，为辞令，即太祝向神灵祈祷的要求，如祝鬼巳疵向社神的祷辞“除君苛疾”等。命，为祈祷后所获得的神谕，诰为

将其内容告诉于众人，会为会同盟誓之词，祷为贺庆言福祚之辞，诔为锡命之辞。

祈福于社的形式，在岁末蜡祭时得以延续。要想获得五谷丰登，一在于风调雨顺，二在于减少虫害。与之相关的蜡祭，乃通过祭先穡，以祈求驱除虫害，保佑农业丰收。《礼记·郊特牲》言大蜡以祛除害虫，以感谢益兽：

> 岁十二月，合聚万物而索飨之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也。祭百种，以报啬也。飨农，及邮表畷，禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也，迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。祭坊与水庸，事也。曰："土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。"皮弁素服而祭，素服，以送终也。葛带榛杖，丧杀也。

周、秦时人认为田鼠、田豕以及昆虫等，皆为农作物生长的祸患，祈祷迎猫、虎来捕食之，并举行祭祀水坊、水沟之礼，以祈祷水土平安，虫害消息。蜡祀时的祷辞："土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。"用于祈祷土不流失，水不为害，昆虫不为害，草木不荒作，可以视为周、汉时期蜡祭的祭义。《龙鱼河图》中，也是类似的祷辞，用于息虫兽以害农："冬以腊月，鼠断尾。正月旦日，未出时，家长斩鼠，著屋中祝：'付敕屋吏，制断鼠虫。三时言功，鼠不敢行。'"[19]412祈祷家中社主能够约束老鼠，让其不要为害。

周家台秦简347—353载秦以腊日祀先农，可以看作秦汉时期蜡祭的演变：

> 以腊日，令女子之市买牛胙、牛酒。过街，即行拜，言曰："人皆祠泰父，我独祠先农。"到困下，为一席，东向，三腶，以酒沃，祝曰："某以壶露、牛胙，为先农除舍。先农苟令某禾多一邑，先农恒先泰父食。"到明出种，即□邑最富者，与皆出种。即已，禹步三，出种所，曰："臣非异也，农夫事也。"即名富者名，曰："某不能伤其富，农夫使其徒来代之。"即取腶以归，到困下，先持豚，即困下言曰："某为农夫畜，农夫苟如□□，岁归其祷。"既斩豚耳，与腶以并涂庑下。恒以腊日塞祷如故。[20]

秦于腊日以酒肉祀先农，汉则以正月立春之日祠先农。《后汉书·礼乐志》言："正月始耕。昼漏上水初纳，执事告祠先农，已享。"正月举行祀先农活动，意在祈谷，先农为包括后稷在内的古代司农之官，祭之为神。社主风雨，先农主作物，两者为汉代春祠秋报的赛祷对象④。

需要补充的是，早期中国的土地之祀，还包括山川之祀，与社祀之祀类似，是向山川祈雨、祈福，可以视为社祀的延伸。鲁僖公曾作《祷请山川辞》：

> 方今大旱，野无生稼。寡人当死，百姓何依？不敢烦民请命。愿抚万民，以身塞无状。[21]222

先言大旱，又言罪在己身，进而祈祷天降灾祸于己，不要伤害百姓，其所言"以身塞无状"，是为赛祷之本义，即进献牲品来报所祈之事，以酬谢神灵保佑。

秦始皇巡行天下，也祷祠名山，其曾在《赐长子扶苏书》中言："朕巡天下，祷祠名山诸神以延寿命。"[15]2551祈求获得神灵的保佑。汉立国之后，祝祷名山大川，形成了稳定的祭祀制度。据《史记·封禅书》载，对五岳二水的祭祀，"春以脯酒为岁祠，因泮冻，秋涸冻，冬塞祷祠。其牲用牛犊各一，牢具珪币各异"；对华山以西的山川河流，"亦春秋泮涸祷塞，如东方名山川；而牲牛犊牢具珪币各异"；对其余小山川，"亦皆岁祷塞泮涸祠，礼不必同"，以山川形制而设计相应的礼制，形成了祷祠山川以祈福的常制。在这其中，周代所形成的祈雨于山川的祭礼[22]，得到了全面的延续。如建初五年（80年）春，汉章帝下令"祷五岳四渎，及名山能兴云致雨者，冀蒙不崇朝遍雨天下之报"[23]139。阳嘉元年（132年），汉顺帝"敕郡国二千石各祷名山岳渎，遣大夫、谒者诣嵩高、首阳山，并祠河、洛，请雨"[23]259。熹平五年（176年），"天下大旱，祷请名山，求获答应"[24]8254。此类祷祠于山川的祭祀活动，与民间社祀赛祷相呼应，使得社与山川便成为祓禳灾祸、祈求福报之所，"国有大故、天灾，弥祀社稷，祷祠"[11]672，遇水旱、日食、月食之灾，则赛祷于社。祓禳灾祸求得福报之后，百姓则"叩盆拊瓴，相和而歌，自以为乐矣"[25]541，成为秦汉社祀的赛祷之风，成为古代中国流传广远的民俗活动。

三、秦汉民社之祀的形态变化

祭祀土地之主，并作为封土的象征，三代相

伐。封社立社，以祭祀权标识统治权。夏商拥有天下土地时，所立太社便可以祀天下土地。殆其亡天下后，不能祀天下土地，便封其社而为戒社。故商有天下而屋夏社，周之有天下而柴殷社，不毁亡国之社，在于国亡而土地仍在，封之而祀，使其不能再通天而有天下。故春秋间诸侯灭国，亦存其社为戒社。

春秋战国时推行郡县，邦国土地皆归于国君，无侯卫之封，便少了诸侯之社的设置。六国相伐，攻城略地以增其领土，灭国而毁社稷，以象征占领其国土，设郡县而管理之。《商君书·定分》言："人主夺威势，亡国灭社稷之道也。"以灭社稷以示国亡。社稷与诸侯同在，在于社稷以天子封土而立，意味着诸侯为一方土地的拥有者。灭诸侯而毁社稷，行郡县而无封土，故春秋战国间常通过毁社稷来象征削除诸侯的封土统治权。《越绝书》载吴王梦见"越人入吴邦，伐宗庙，掘社稷也"，可见诸侯相伐，不再是征服对方为附庸，而是灭其国占领其土地，置以为郡县，以毁社稷为亡国的象征。

秦灭东方诸侯，也是以毁社稷的方式，宣示诸侯失去封土之权，将其领土设为郡县。秦文公二年（公元前336年），"公徙居平阳，遣兵伐荡社。三年，与亳战，亳王奔戎，遂灭荡社"，《索隐》言："西戎之君号曰亳王，盖成汤之胤，其邑曰荡社。"这样来看，亡其国，毁其宗庙社稷，为秦一统六国的常规动作。《战国策·秦一》载张仪言：

> 今荆人收亡国，聚散民，立社主，置宗庙，令帅天下西面以与秦为难，此固已无伯王之道一矣。……令魏氏收亡国，聚散民，立社主，置宗庙，此固已无伯王之道二矣。

周之旧制，亡国而不毁社，将之作为遗民祀地之所。周设亳社，为殷民祭祀其所居土地之所。秦一统六国，毁其国社，使得六国贵族不能聚集；毁六国王社，消除六国国君的土地所有权。张仪言秦占领楚、魏之地，楚、魏的社稷已毁，其国已亡；言楚人、魏人重立社主，以之聚拢百姓，试图反秦，提醒秦王注意这一动向。由此，最能看出社稷在周秦时期的意义，即其作为统治权的象征，秦灭六国，毁其社稷，六国之主不再拥有土地。六国反秦，则复立其社以号召百姓，将社作为神地之所，以此象征其重新拥有土地。

在这其中，标志性的事件是秦毁周之太社，以周断祀天地，象征其亡天下。《左传·宣公三年》曾载楚子曾问周鼎之大小轻重，从王孙满的回答来看，周之九鼎陈列于太社："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。……桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。……成王定鼎于郏鄏，卜世三十。卜年七百，天所命也。"九鼎为王祭祀天地所用礼器，象征周有天下。秦灭周后，迁其鼎，灭其社稷。《史记·秦本纪》载："周民东亡，其器九鼎入秦。周初亡。"九鼎入秦，意味着毁灭周太社，标志着周亡天下。周鼎迁出后，周不能祭祀天地，社既不存，土地之祀断绝，周天子失去了所依仗的祭祀权，标志着周彻底失去天下的统治权。

秦不立诸侯，便无邦国社稷之祀，所存留者，只有民社之祀。刘邦即位后，遂鼓励民间社祀。当时民间祭祀风俗不同，如晋巫祠巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫祠社主、巫保、族累之属等。各地社祀不同，表明秦毁诸侯社稷后，周所建的社祀体系毁亡，只残存里社之祀。高祖二年（公元前205年）"令县为公社"，在县里立公社之祀，又下诏曰："吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。"[26]1210恢复了秦已式微的民社之祀。高祖四年（公元前203年）后，刘邦"诏御史令于丰治枌榆社，常以时，春以羊彘祠之"，用常祀祷于枌榆社，以感念其在刘邦起兵时祈祷而护佑之功。高祖十年（公元前197年）春，全国推行社祀："令县常以春三月及时腊祀社稷以羊豕，民里社各自财以祠。"[15]1659从此形成了春社秋报的里社祭祀制度。

西汉一度实行分封制，从武帝分封诸皇子为诸侯王的诏书来看，仍举行授土于太社的仪式，以便诸侯王立社："诸侯王始封者必受土于天子之社，归立之以为国社，以岁时祠之。"[15]2115武帝分封齐王、燕王、广陵王的诏书中，分别言之为"受兹青社""受兹玄社""受兹赤社"[15]2111-2113，青社、玄社、赤社，是以土色言其立国社。汉昭帝时，昌邑王国社有枯树复生枝叶，眭孟便以之为吉兆进行预测，可见武帝所立诸侯王立有国社。蔡邕《独断》言其制："天子太社，以五色土为坛。皇子封为王者，受天子太社之土，以所封之方色，东方受青，南方受赤，他如其方色，苴以白茅，归国以立社，故谓之茅土。"

诸侯立社是对周制的恢复。《汉杂事》所载类似："汉兴，唯皇子封为王者得茅土，其他臣以户赋租入为节，不受茅土，不立社。"[27]914只有皇子封王时，才举行封土仪式。

元始年间礼仪改革，王莽奏言："圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷。遂于官社后立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷。稷种谷树。徐州牧岁贡五色土各一斗。"仿周制以建社稷，作为国家礼制建筑。王莽代汉之后，于天凤四年（17年）授诸侯茅土于明堂：

> 予制作地理，建封五等，考之经艺，合之传记，通于义理，论之思之，至于再三，自始建国之元以来九年于兹，乃今定矣。予亲设文石之平，陈菁茅四色之土，钦告于岱宗泰社后土、先祖先妣，以班授之。各就厥国，养牧民人，用成功业。[26]4149

仿效周制建立分封授土制度。东汉重新恢复诸侯分封制度，使得社稷之祀得以制度化。

东汉光武建武二年（26年）立太社稷，郡县亦置社稷，由太守、令、长侍祠，牲用羊豕。州所立社不立稷，仅立民社，按时祭祀。一是常祀，"二月、八月及腊，一岁三祠，皆太牢具，使有司祠"[23]3200。《四民月令》亦言："二月祠大社之日，荐韭卵于祖祢"，"以祠泰社，祠日，荐黍、豚于祖祢。厥明祀冢，如荐麦、鱼。"[28]60二是在合朔前后各二日，"皆牵羊酒至社下以祭日"，为新岁祀社。三是出现灾异时在社中禳灾，如："日有变，割羊以祠社，用救日变"，"郡国上雨泽。若少。郡县各扫除社稷；其旱也，公卿官长以次行雩礼求雨。……祷赛以少牢如礼。"[23]3117此为汉魏继承，是为民社之祀。

民社祭祀，多用公祭。《汉书·食货志》载李悝变法时计算百姓收入时言："社闾尝新、春秋之祠，用钱三百。"每户农家一年用于尝新、春社、秋社的公共祭祀，每次约需一百钱。居延汉简言："买芯册束，束四钱给社。"（32·16）又言："冈诣官封符，为社内买马团。"（63·34）"人秋社钱千二百，元凤三年九月乙卯口。"（280·25）"对祠具，鸡一，酒二斗，黍米一斗，被米一斗，盐少半升。"（10·39）两汉民社祭祀，由社民供奉祭品，形成了公祀制度。

两汉以里社为祈农、禳灾和福佑之所。蔡邕的《陈留东昏库上里社碑》列举社中所出现的池子华、陈平、虞延、虞放四位宰相，皆在于社主的扶植："于是司监，爰暨邦人，佥以为宰相继踵，咸出斯里，秦一汉三，而虞氏世焉。虽有积德馀庆修身之致，亦斯社之所相也。乃与树碑作颂，以示后昆。"其辞言：

> 惟王建祀，明事百神。乃顾斯社，于我兆民。明德惟馨，其庆聿彰。自嬴及汉，四辅代昌。爰我虞宗，乃世重光，元勋既立，锡慈士疆，乃公乃侯，帝载用康，神人叶祚，且巨且长。凡我里人，尽受嘉祥。刊铭金石，永思不忘。[29]1758

此碑详细叙述了社祀的由来及性质，强调了里社的军征与祈农两大用途："戎丑攸行，于是受脤；土膏恒动，于是祈农。"认为陈留郡东昏库上里之所以人才辈出，有秦丞相池子华、汉丞相陈平、东汉太尉虞延和尚书令虞放，正是社主神灵护佑的结果，因此立社碑以颂其神灵，祈祷里社之民能够受其泽被，神人相协而成就功业。

社祀作为早期中国最为重要的土地祭祀之礼，是夏商神地之礼的延续，在周代发展成为天子、诸侯、大夫以下的国家祭祀体系，作为与土地分封制度配套的祭祀之礼。随着秦汉分封制度的削弱，社稷之祀也逐渐式微，只在民间以民社祭祀的方式延续。至建安中，仲长统曾与荀彧、邓义讨论过社祀："荀彧问仲长统以社所祭者何神也？统答所祭者土神也。侍中邓义以为不然而难之，彧令统答焉。"仲长统认为："社礼今亡，并特之义未可得明也。"[23]3202说东汉后期社祀之礼已经失传，不太明晰。这一回答无法让邓义满意。以学问自重的仲长统专门查阅经传，并作文回答邓义三难，阐释了祀土的意义以及社主阴而行戮的学理："土者，人所依以固而最近者也。故立以为守祀。居则事之时，军则告之以行戮，自顺义也。"并以"《周礼》为礼之经，而《礼记》为礼之传，案经传求索见文，在于此矣"之说[23]3202，试图协调经传的不同阐释。汉末学者对社祀制度的争论和莫衷一是，正在于夏商周普遍存在的社稷之祀、山川之祀和方祀，已经不是两汉制度的重心。仲长统、荀彧、邓义讨论的显然是作为国家制度的社祀，不详其制，只能依照前代文献的残存记载讨论之，可见汉儒在对《诗经》《楚辞》以及其他文献的解读中，

于社稷之祀多有不详，便有诸多乐歌的礼义被遮蔽，值得我们深入研究。

注释

①本文所采用广义的“早期中国”概念，用来指代史前时期到东汉末年的历史时期。参见李峰著、刘晓霞译《早期中国：社会与文化史》，生活·读书·新知三联书店2022年版，第1–12页。②陈祥道《礼书》：“大夫以下，其社之大者，则二千五百家为之，《周礼》所谓州社是也；其小则二十五家亦为之，《左传》所谓书社、千社是也。《左传》昭二十五年，齐侯置千社于鲁；哀十五年，齐人与卫地，自济以西，禚、媚、杏以南，书社五百。杜氏柱：‘二十五家为一社。’郑氏谓：‘百家以上，共立一社，若今时里社。’此以汉制明古也。”见马端临《文献通考》卷八十二《郊社考》，中华书局2011年版，第2496页。③《史记·鲁周公世家》：“周公把大钺，召公把小钺，以夹武王，衅社，告纣之罪于天，及殷民。”见司马迁《史记》卷三十三《鲁周公世家》，中华书局1959年版，第1833页。④《汉旧仪》：“尝祠，正月尝薤，又尝羔。六月尝黍。七月岁事。八月尝酎、特牛，九月尝雁，十月尝稻，十一月岁事，又赛祷。凡正祠一岁二十二。”见马端临《文献通考》卷九十七《宗庙考》，中华书局2011年版，第2964页。

参考文献

[1]曹胜高.封土于社与大合祀的祭义[J].中原文化研究，2021(2)：24–31.
[2]孔颖达.礼记正义[M].北京：北京大学出版社，1999.
[3]李修松.周代里社初论[J].安徽师范大学学报，1986(1)：45–51.
[4]杜佑.通典[M].北京：中华书局，1988.
[5]王先谦.荀子集解[M].北京：中华书局，1988.
[6]黎翔凤.管子校注[M].北京：中华书局，2004.
[7]向宗鲁.说苑校证[M].北京：中华书局，1987.
[8]李昉等.太平御览[M].北京：中华书局，1960.
[9]房玄龄.晋书[M].北京：中华书局，1974.
[10]曹胜高.山川之祀与《诗经》相关乐歌的作成[J].四川大学学报，2020(5)：82–91.
[11]贾公彦疏.周礼注疏[M].北京：北京大学出版社，1999.
[12]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦，点校.北京：中华书局，1983.
[13]曹胜高.《诗经》中社、稷的分祀与合祀[J].文史知识，2020(9)：31–37.
[14]张华.博物志校证[M].北京：中华书局，2014.
[15]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.
[16]曹胜高.军社之祀与《诗经》军征之诗的生成语境[J].四川大学学报，2018(2)：131–139.
[17]杨华.战国秦汉时期的里社与私社[J].天津师范大学学报，2006(1)：21–28.
[18]陈松长.香港中文大学文物馆藏简牍[M].香港：香港中文大学出版社，2001.
[19]贾思勰著.石声汉校释.齐民要术今释[M].北京：中华书局，2009.
[20]杨华.出土简牍所见“祭祀”与“祷祠”[J].四川大学学报，2018(2)：84–94.
[21]范宁集解.杨士勋疏.春秋穀梁传注疏[M].北京：北京大学出版社，1999.
[22]曹胜高.《九歌·山鬼》“祈雨于山川”考[J].中国文学研究，2020(1)：50–56.
[23]范晔.后汉书[M].北京：中华书局1965.
[24]马端临.文献通考[M].北京：中华书局，2011.
[25]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998.
[26]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[27]欧阳询.艺文类聚[M].上海：上海古籍出版社，1965.
[28]崔寔著.石声汉校注.四民月令校注[M].北京：中华书局，2013.
[29]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京：商务印书馆，1999.

Sacrifice to Folk Shrine for Earth God and Pray Mode in Early China

Cao Shenggao

Abstract: Sacrifice to shrines for Earth God was the most important folk sacrificial activity in early China. The emperors established highest shrine, the governors established ducal states shrines to offer sacrifices to the Lord of land, and people established folk shrines to offer sacrifices to the God of land where they lived. The Qin Dynasty destroyed the highest shrine of Zhou Dynasty and abandoned the ducal states shrines, only folk shrines remained. The folk shrines of the Han Dynasty inherited the functions of praying for rain, blessing and prayer, which formed the most common folk sacrificial activities in ancient China. The prayer in the sacrifice of the folk shrines is not only an oral system to communicate the spiritual life style of gods and human, but also an oral system to meet the realistic expectation, which can be used as an entrance to observe the social life and literary style of early China.

Key words: Early China; pray for rain; blessing for happiness; shrine adjustment; prayers and congratulatory speech

[责任编辑/云　扬]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

夏商周始祖出生神话的再考察*

王　青

摘　要：纬书中的大禹感生神话有吞薏苡而孕、流星贯昴而孕等神异情节，其出生则有画背而生、剖胁而生、胸坼而生和屠鼈而生等说法，实际上都是剖腹产的神异化，流行于奉颛顼为祖先的部落族群中。感天而生的情节在政治神话中反复应用，而剖胁而生这一情节则被宗教神话所沿用。商族的卵生神话有两种形态，一是在高台上吞燕卵而孕，二是行浴时吞卵而孕。流行卵生神话的东方其他民族并无《子羔》篇中所记的背生情节，应该是夏族神话阑入所致。《子羔》篇中姜嫄所荐之"芙"当为紫芙，即紫草。在宋朝医书中，紫芙具有保胎功效，疑在先秦观念中有宜子之效。三代族源神话均言其祖先在"观""游"后受孕，因此，感生情节不见得是母系氏族社会只知其母不知其父的反映，而是对仲春时节自由混乱的性爱习俗的文饰。

关键词：《子羔》；始祖出生神话；纬书

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0044-08

中国的氏族起源神话通常以始祖的出生与成长为核心情节。上海博物馆所藏的战国楚竹书中有一篇，整理者将其命名为《子羔》，其中的一段记载了夏商周三族始祖的出生神话，为我们提供了一些未见于传世文献的新情节。简文的排列顺序、释读均有争议，这里采用的是陈剑重新编连后的释文，内容如下：

> 子羔问于孔子曰：三王者之作也，皆人子也，而其父贱而不足称也与？殹(抑)亦成天子也与？孔子曰：善，尔问之也。久矣其莫□，[禹之母……之女]也，观于伊而得之，娠三年而画于背而生，生而能言，是禹也。契之母，有娀氏之女也，游于央台之上，有燕衔卵而措诸其前，取而吞之，娠三年而画于膺，生乃呼曰："欽！"是契也。后稷之母，有邰氏之女也，游于串？咎之内，冬见芙，孜而荐之，乃见人武，履以祈，祷曰：帝之武，尚使□是后稷之母也。三王者之作也如是。[1]

此篇简文公布之后，学术界对此文的释读以及相关神话已经有了相当深入的研究，取得了诸多可喜的成果。本文拟在时贤论述的基础上，进一步补充梳理材料，并在有些问题上提出个人的看法。

一、画背而生——剖腹产的神异化

关于夏族初祖大禹的受孕出生，在汉朝以后的文献中有如下一些神异化的情节：

第一是吞薏苡、得玄圭而生。王充《论衡·奇怪》篇说："禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒。"[2]156同书《诘术》云：

> 古者因生以赐姓，因其所生赐之姓也。若夏吞慧(薏)苡而生，则姓苡氏；商吞

收稿日期：2021-11-30
*基金项目：国家社会科学基金项目"文献和图像中的西域神话与意象研究"(19BZW050)阶段性成果。
作者简介：王青，男，南京师范大学文学院教授、博士生导师(江苏南京　210097)，主要从事先唐文学与文化研究。

燕子而生，则姓为子氏；周履大人迹，则姬氏。[2]1033

王充的这种说法来源于纬书。《御览》“皇亲部一”、《续博物志》引《礼含文嘉》曰：“禹母脩己吞薏苡而生禹，因姓姒氏。”夏族乃姒姓，上古的姓很多都加女旁，表明是同一位母亲所出，因此，夏族的族姓实际上是“以”。在《论衡·恢国》篇更有增饰，说是在生大禹之前，尚有得到玄圭的祥瑞：“禹母吞慧苡，将生（王），得玄圭。”[2]829黄晖在注中指出，据《尚书·禹贡》：“禹锡玄圭，告厥成功。”《史记·夏本纪》说：“帝锡禹玄圭，告成功于天下。”伪《孔传》《史记正义》都说玄圭为帝尧赐之。可见在早期文献中，大禹所得之“玄圭”，是治水成功后帝尧所赐。但在纬书中，转变成天授玄圭，玄圭成为天意标志。《尚书旋玑钤》曰：“禹开龙门，导积石，出玄圭，上刻曰：延喜玉，受德，天赐佩。”郑玄注曰：“禹功既成，天出玄圭。天赐之者，以德佩。禹有治水功者，必佩以玄玉。”[3]376在东汉年间，玄圭已经成了将生圣王的祥瑞，可见相关神话一直是在发展丰富的过程中。

第二，流星贯昴而孕。大禹之母脩己见流星贯昴后，有感而生。这种说法在纬书中非常流行。据许慎《五经异义》：齐鲁韩《诗》《春秋公羊传》都说圣人皆无父，感天而生（《诗经·大雅·生民》孔疏引）[4]1063。因此，汉朝以后，尤其是在纬书中，圣君与圣人的出生神话通常都有感天而生的情节，多数是某种天象感应。如黄帝母附宝“见大霓绕北斗，枢星辉”而孕（《河图握矩记》）[3]1144。尧母庆都的生育同样是“天大雷电，有血流润丈石之中”（《春秋合诚图》）[3]764。少昊之母女节是“大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生朱宣”（《春秋元命苞》）[3]590。据宋均注，白帝朱宣就是少昊氏[3]590。颛顼母女枢，“瑶光如蜺贯月，正白，感女枢，生颛顼”（《诗含神雾》）[3]462。舜母握登也是感大虹而生舜（《诗含神雾》）[3]462。也有的是梦蛟龙入怀。《论语纬·撰考》载：“叔梁纥与徵在祷尼丘山，感黑龙之精以生仲尼。”（《礼记·檀弓》孔疏引）[5]177《史记·高祖本纪》载：“其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”[6]341这是感天而生的另一种表现形态。在这些神话中，黑龙或者黑龙之精实际上是天帝的化身。《春秋演孔图》直接说徵在“游大泽之陂，睡梦黑帝使，请己已往梦交，语曰：汝乳必于空桑之中。觉则若感，生丘于空桑”[3]576。

正是在这种圣君感天而生的观念下，夏禹的出生有了流星贯昴的征象。《孝经钩命诀》云：“命星贯昴，修纪梦接，生禺。”[3]1006《尚书帝命验》云：“禹，白帝精，以星感脩纪，山行见流星，意感栗然，生姒戎文禹。”[3]369《今本竹书纪年》除了感星之外，还有吞神珠这一情节：“帝禹夏后氏，母曰修己，出行，见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠。”[7]200

第三，大禹乃胁生，有的材料说是背生，有的材料说是胸生，不外乎是一种异于常态的出生方式。《吴越春秋·越王无余外传》说大禹乃剖胁而生：

禹父鲧者，帝颛顼之后。鲧娶有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孕，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密。[8]101

《今本竹书纪年》则说是剖背而生：

修己背剖，而生禹于石纽，虎鼻大口，两耳参镂，首戴钩铃，胸有玉斗，足文履己，故名文命。[7]200

《今本竹书纪年》乃后人重新编纂的伪书。据王国维考证，此条实袭自《宋书·符瑞志》，而《宋书·符瑞志》的说法往往袭自纬书。《尚书中候考河命》说的就是：“脩己剖背，而生禹于石纽。”[3]431《史记·夏本纪正义》引《帝王纪》则说是“胸坼而生”：“父鲧妻脩己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸坼而生禹。”[6]49《路史后记》卷十二的说法略有不同：

初，鲧纳有莘氏，曰志。是为脩己，年壮不字。获若后于石纽，服媚之，而遂孕。岁有二月，以六月六日屠龁而生禹于焚道之石纽乡，所谓刳儿坪者。[9]139

屠龁而生指的是剖产而生，没有说是胁生、背生或胸生。

夏族的姒姓来源于吞薏苡而生这种说法似

乎很有道理，但现在看来，战国时期尚没有这种说法，很可能是谶纬作者根据夏族族姓倒推编造的。吞薏苡而孕、感星象而孕都是后起的神话，战国中期的说法是禹的母亲在伊水游观时候怀孕的①，这样的怀孕方式称不上神异，真正神异的是禹的出生：画背而出、剖胁而生、胸坼而生和屠龁而生。

饶宗颐指出，“胁生”乃是世界性的神话情节，西方古代有三个著名的胁生神话：第一，Indra（见于《梨俱吠陀》经四·一八·一一二）；第二，佛陀（见于大量佛经）；第三，希腊日神（Apollon，见于Jean Humbert整理的荷马史诗对阿波罗的颂赞）。而在中国则有陆终氏的出生神话[10]259-277。《史记·楚世家》曰：“吴回生陆终，陆终生六人，坼剖而产焉。”②《太平御览》卷三七一引《世本》曰：“陆终娶于鬼方氏之妹，谓之女嬇，生六子，孕而不育。三年，启其左胁，三人出焉；启其右胁，三人出焉。”[11]1712《大戴礼记·帝系》载：

> 陆终氏娶于鬼方氏，鬼方氏之妹谓之女隤，氏产六子；孕而不孺，三年，启其左胁，六人出焉。其一曰樊，是为昆吾；其二曰惠连，是为参胡；其三曰篯，是为彭祖；其四曰莱言，是为云郐人；其五曰安，是为曹姓；其六曰季连，是为芈姓。[12]127-128

清华简《楚居》的公布，表明《世本》《帝系》《楚世家》的相关神话是有所本的。《楚居》篇叙及楚人的由来：

> （穴畬与妣厩）生佢叔、丽季。丽不从行，溃自胁出，妣厩宾于天，巫并该其胁以楚，抵今曰楚人。[13]181

这是说穴畬与妣厩生了佢叔、丽季。丽季出生时难产，剖胁取出婴儿。妣厩去世后，巫医用楚草（也称荆草），缝合包裹妣厩遗体以作处理。她的后人至今称为楚人。由此我们知道，无论是背生、胁生、胸生，大致上都是对剖腹而产的神异化，性质是一样的。

楚族为颛顼之后。《史记·楚世家》说：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。”《世本》《大戴礼·帝系》亦为此说。屈原在《离骚》中声称自己是“帝高阳之苗裔兮”。夏族之先祖也可追溯到颛顼。《史记·夏本纪》载：“夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼。”《世本》《大戴礼·帝系》亦同。相似的族源神话，似乎也能说明夏族与楚族属于同一部落集团。大致来说，背生（胁生、胸生）是祖先出生神话中的神异情节之一，是对剖腹而产的神异化，大致上流行在奉颛顼为祖先的部落族群中。

汉朝以后，感天而生这一情节被反复运用于各种政治神话，但超长孕期、胁生（背生、膺生）与生而能言这些神话情节只见于宗教神话，主要见于老子神话中。托名葛玄的《老子河上公章句·序》说老子：“周时复托神李母，剖左腋而生，生即皓然，号曰老子。”[14]2《太平广记》卷一引《神仙传》载：

> 其母感大流星而有娠……或云，母怀之七十二年乃生。生时，剖母左腋而出。生而白首，故谓之老子……或云，老子之母，适至李树下而生老子，生而能言，指李树曰：以此为我姓。[15]1

《犹龙传·序》：

> 老氏姓李讳耳，字伯阳，谥曰聃。当商十八王阳甲之十七年，岁在庚申，其母昼寝，梦太阳化流珠入口，因吞而有娠，凡八十一年，极太阳九九之数。母氏因逍遥于李下，由左腋而生。既生，皓首而能言，指李曰：此吾姓也。[16]1上

在以前，我们常常认为老子出生神话是受了佛陀出生的神话影响，现在看来，老子出生神话的一些基本情节比如超长孕期、剖胁而生、生而能言等，是中土固有的神话元素，可以追溯到战国中期。

二、吞卵而生——商族始祖出生神话的两种形态

在《诗经·商颂》中有两次提到商族始祖的出生。《长发》篇说：“有娀方将，帝立子生商。”意思是说有娀氏的女儿长大了，天帝让她生下儿子，开创了商族。在《玄鸟》篇中提到天帝是如何让有娀氏的女儿生子的，其云：“天命玄鸟，降而生商。”在后世的文献中，有关商族祖先诞生的神话有两种异文，这两种异文在细节上略有

差异。第一种异文主要见于先秦文献。《离骚》云:“望瑶台之偃蹇兮,见有娀之佚女……凤皇既受诒兮,恐高辛之先我。”《天问》则说:“简狄在台,喾何宜?玄鸟至贻,女何嘉?”在《楚辞》系统的相关神话中,有娀氏的女儿叫简狄,住在一个美玉砌就的高台上,有一只凤凰受了请托,让她吞下了蛋。上博简《子羔》篇则是如此记录的:

> 契之母,有娀氏之女也,游于央台之上,有燕衔卵而措诸其前,取而吞之,娠三年而画于膺,生乃呼曰:“欽!”是契也。[1]57

“央台”,马承源说即“瑶台”。“央”“瑶”声纽通转而假借[17]196。对此观点,白於蓝表示支持[18]。何琳仪认为当读为阳台[19]446。廖名春则认为当读为桑野[20]24,窃以为不妥。以上三种材料都说有娀氏之女简狄是在一个高台上吞下了玄鸟的卵。在《吕氏春秋·音初》篇中,此一故事记载得更为详细:

> 有娀氏有二佚女,为之九成之台,饮食必以鼓。帝令燕往视之,鸣若谥隘。二女爱而争搏之,覆以玉筐,少选,发而视之,燕遗二卵,北飞,遂不反,二女作歌一终,曰“燕燕往飞”,实始作为北音。[21]141-142

有娀君生了两个美丽的女儿,他造了一座九层的高台,叫她们住在上面;她们饮食的时候一定会敲鼓。这个消息惊动了上帝,上帝就派燕子去看她们。当这燕子飞到台上鸣叫时,两个女儿高兴极了,用白色的筐子覆盖住它。过了一会儿,打开筐子一看,燕子飞走了,却留着两个燕卵。她们唱了一曲,歌辞是“燕燕往飞”。这就是北方音乐的起源。

但这种说法在汉朝以后并不盛行。汉朝以后流行的神话,是说简狄与其姊妹在河边行浴的时候吞下了这个卵。《史记》卷三《殷本纪》载:

> 殷契,母曰简狄,有娀氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。契长而佐禹治水有功。帝舜乃命契曰:“百姓不亲,五品不训,汝为司徒而敬敷五教,五教在宽。”封于商,赐姓子氏。[6]91

《列女传·契母简狄》:

> 契母简狄者,有娀氏之长女也。当尧之时,与其妹娣浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵,过而坠之,五色甚好。简狄与其妹娣竞往取之。简狄得而含之,误而吞之,遂生契焉。[22]9

《史记·三代世表》褚先生引《诗传》云:“汤之先为契,无父而生。契母与姊浴于玄丘水,有燕衔卵堕之,契母得,故含之,误吞之,即生契。”[6]505

纬书中的记载比较简略。《太平御览》卷八三引《尚书中候》云:“玄鸟翔水,遗卵于流,娀简拾吞,生契封商。”[11]389《诗经·商颂·玄鸟》疏引《尚书中候契握》说:“玄鸟翔水遗卵,流,娀简吞之,生契,封商。”[4]1447《路史后记》九引《尚书中候》:“玄鸟翔水遗卵,娀简易拾吞,生契,封商。后萌水易。”注曰:“易疑浴。娀简在水中浴,而吞卵生契。后人当天应嘉,乃以水易为汤。”[9]114

简狄怀孕是在水边行浴的结果,这就与禹母在伊水边游观而孕有相似之处了。值得注意的是,按照《子羔》篇的说法,契也是有超长孕期(“娠三年”)、画膺而生(相当于坼胸而生),同样是生而能言(“生乃呼曰:‘欽!’”),但这些情节在后世并没有广泛流传,只有少数材料保留了剖背而生或剖胸而生的说法。《宋书·符瑞志上》云:“高辛氏之世妃曰简狄,以春分玄鸟至之日,从帝祀郊禖,与其妹浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵而坠之,五色甚好,二人竞取,覆以玉筐。简狄先得而吞之,遂孕,胸剖而生契。”[23]763《太平御览》卷三七一引《帝王世纪》说:“简翟浴玄丘之水,燕遗卵,吞之,剖背生契。”[11]1711

事实上,声称本民族的祖先是吞卵而生的并不止商族,在秦族神话中,秦国的祖先大业也是其母亲女脩吞卵而生。《史记·秦本纪》记载:

> 秦之先,帝颛顼之苗裔,孙曰女脩。女脩织,玄鸟陨卵,女脩吞之,生子大业。[6]173

徐国的祖先则是弃卵所化,《史记·赵世家正义》引《博物志》云:

> 徐君宫人娠,生卵,以为不祥,弃于水滨。孤独母有犬名鹄仓,衔所弃卵以归,覆煖之,遂成小儿,生偃王。故宫人闻之,更收养之。及长,袭为徐君。后鹄仓临死生角而九尾,实黄龙也。鹄仓或名后仓也。[6]1780

《论衡·吉验》:“北夷橐离国王侍婢有娠,王

欲杀之。婢对曰：‘有气大如鸡子，从天而下，我故有娠。’”[2]88橐离即高丽。《魏书·高句丽传》对于此一神话的记录更为详细：

> 高句丽者，出于夫余，自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，为夫余王闭于室中，为日所照，引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升。夫余王弃之与犬，犬不食；弃之与豕，豕又不食；弃之于路，牛马避之；后弃之野，众鸟以毛茹之。夫余王割剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男破壳而出。及其长也，字之曰朱蒙，其俗言“朱蒙”者，善射也。[24]2213

孙作云引《满洲实录》中的满洲开国传说，其云：

> 初，天降三仙女浴于泊，长名恩伦，次名正古伦，三名佛库伦。浴毕上岸，在神鹊衔一朱果置佛库伦衣上，色甚鲜妍，佛库伦爱之不忍释手，遂衔口中。甫著衣，其果入腹中，即感而成孕。[25]884

孙作云认为这一传说渊源于高句丽的开国传说，而高句丽传说则来源于殷民族。可以说明殷民族、高句丽与女真族同出一源[25]870-887。笔者认为这样的推断有些简单化，并没有坚强的证据表明流行卵生神话的民族族源一定相同。现有材料只能表明他们同处于东部地区，具有相似的族源神话可能是地域相近从而容易流播的结果。这些氏族起源神话中都没有超长孕期、画膺而生、生而能言的情节，可见《子羔》篇中的相关情节应该是夏族的始祖诞生神话混杂进了商族神话。

三、荐芙而孕——周族始祖出生神话的新情节

《子羔》篇为周民族的起源神话也提供了新的细节，其云：

> 后稷之母，有邰氏之女也，游于串？咎之内，冬见芙，孜而荐之，乃见人武，履以祈，祷曰：帝之武，尚使□是后稷之母也。[1]

“串咎”，陈剑沿用马承源原释。马承源认为或可读为“串泽”[17]197-198。张富海释为“玄咎”，并认为“玄咎”当与纬书《春秋元命苞》中所提到的“闷宫”有关。《太平御览》卷一三五引《春秋元命苞》云：“周本，姜嫄游闭宫，其地扶桑，履大迹，生后稷。”《太平御览》卷九五五引作：“姜嫄游闷宫，其地扶桑，履大人迹，生后稷。”（《路史后记》卷九，《艺文类聚》卷八六与此略同）“玄”与“闷”都有幽深、神秘的意思。“咎”应该是一种建筑的名称。“玄咎”就是一种类似“闷宫”的建筑。“闷宫”见于《诗经·鲁颂·闷宫》。毛传、郑笺都认为是先妣姜嫄之庙，毛传又引孟仲子曰：“是禖宫也。”据此“玄咎”可能是祭郊禖之宫，所以姜嫄得履帝之足迹而娠后稷[26]46-48。鲁瑞菁在此基础上说，“玄咎”即“玄宫”，咎、宫两字，声母同为见母，韵部一幽一冬，为阴阳对转[27]。廖名春则说“玄丘”应当读为“寰丘”。寰丘是郊祀之地，也就是祭祀高禖的地方[20]28。以上诸位学者虽然在释读细节上有所不同，但都认为简文所说是姜嫄是在祭祀高禖的地方怀的孕。与此不同的是，白於蓝认为“玄咎”当读为“玄丘”。他认为：纬书中的商族起源神话常常说是简狄与其姐妹游于玄丘而吞卵怀孕，此处说后稷之母游玄咎（玄丘）乃是受了商族起源神话的影响[18]。窃以为，白於蓝的释读简单而不迂曲。《子羔》篇中，确有三代神话情节混杂的情况出现。上文说过，说契娠三年而画于膺、生而能呼，是夏禹出生神话中的情节影响到了商族传说，因此，受简狄“游于玄丘”之影响而说姜嫄“游于玄咎之内”是完全有可能的。

《太平御览》卷八二二引《春秋元命苞》如此记载周族起源神话：

> 周先姜原履大人迹，生后稷扶桑，推种生，故稷好农。
>
> 注曰：神始行从道，道必有迹，而姜原履之，意感，遂生后稷于扶桑所出之野。长而推演种生之法，而好农，知为仓神所命明也。[11]3660

从上引材料及《子羔》篇的叙述来看，历代注者引《尔雅》将“履帝武敏歆”的“敏”读为“拇”，意谓大拇脚趾，这种解释是有问题的。无论是《子羔》还是《史记》都没有踩着大拇脚趾这一说法。闻一多说“武敏”双声，乃连语，总谓足迹[28]50。

洵为确论。

《子羔》篇增加的情节是“冬见芙，攻而荐之”。研究者一直找不到“荐芙”和姜嫄感生之间的关系。廖名春认为“芙”当读为“蒿”，蒿即香蒿，也就是萧，而萧是祭祀时焚烧所用，为的是让香气直达上帝[20]28-29。张富海引《说文》“芙，艸也。味苦，江南食以下气。”《尔雅·释草》“钩、芙”郭注：“大如拇指，中空，茎头有薹，似蓟，初生可食。”此草可以食用，但大概是夏历四月的时候才长成。简文言“冬见芙”，是言其神异[26]49。

《说文》与《尔雅》郭注中所说的都是苦芙，又称钩芙，今称鸡头，此种植物在楚地随处可见，即便冬天见之，也称不上神异。但是，“芙”除了苦芙之外，还有紫芙，紫芙即紫草。宋人唐慎微《证类本草》卷八“紫草”条云：“一名紫丹，一名紫芙。”[29]380古代医家通常用它来治疗痘疔恶疮之类皮肤病，但有的医家用它来保胎。宋人陈自明的《妇人大全良方》卷二《众疾门》有“朱翰林白术煎”，此药治妇人胎前产后血气诸疾，并说：“胎前腹内疼并安胎，紫草煎酒下。”[30]488同书卷十五“治妊娠小便不通，脐下妨闷，心神烦乱”是用“紫苑去苗为末，井花水调下，二钱”。注曰：“一方用紫草。”[30]672可见紫草尚有治妊娠小便不通之功效。《证治准绳》卷八十一载有“秘传保婴丹”的配方，此方用十四味草药，第一味就是“真紫草”，这十四味药“各取细末和匀，另用紫草三两入水三碗，煎去查，熬成膏……”在“大朱砂”下又注云：“麻黄、紫草、荔枝壳煮过，就将其汤飞研取净末三钱，四味为佐。”[31]289可见紫草是此方主药。笔者怀疑在上古时期，紫芙如同芣苢（车前子），被认为有宜子的功效。

《诗经·大雅·生民》《史记·周本纪》等文献中都记载了“三弃三收”的神奇情节。通过祭祀好不容易怀上的孩子为什么要遗弃？对此问题的解释古今异说不下二十种，萧兵列举了“贱弃说”“遗腹说”“速孕说”“早产说”“晚生说”等十三种古代解释和“杀婴说”“轻男说”“杀长（首）子说”“宜弟说”“犯禁说”“触忌说”“不宁说”等七种现代解释[32]218-247，可见众说纷纭。据马瑞辰解释，后稷的出生方式与众不同。《诗经·大雅·生民》说：“诞弥厥月，先生如达。不坼不副，无菑无害。”“达”就是“羍”，也就是小羊。为什么说他的出生像小羊一样呢？一般人出生时都是胞衣先破，婴儿的手足开始伸展，所以出生时母亲很受难。但是羊出生时胞衣是不破的，堕地后由母亲破胎，所以出生相对来说容易。后稷生时大概也是藏于胞中，形体未露，就如同羊生子一样，所以说“如达”。“不坼不副”，说的就是胞衣不坼裂[33]875-876。从诗中所述来看，后稷之一弃二弃均无哭声，直到第三次被弃时才哭出了第一声，这说明他在刚离母体时并不像一般婴儿那样习惯性的啼哭，之所以如此，就是因为有胞衣包裹。由此也可知道，后稷属于裹胎而生。正是出生方式的奇特，其母才会将其遗弃。如此说来，夏商周三族起源神话都涉及奇特而危险的出生，经历了危险的生产过程而依然能够健康顺利地成长，是三代始祖的共同经历。

相对于危险的出生，怀孕的过程可能就不像以往认识的那么神奇。无论是说简狄吞卵而生契，还是姜嫄履迹而生稷，以往都认为这表明这些民族始祖只知其母，不知其父。据郭沫若等学者研究，这是母系社会意识观念的反映，商周的感生神话反映出殷契周稷时代正处于父系社会的初期，所以还遗存着母系社会的思想观念。这一观点早在二十世纪二三十年代中国社会史论战时已产生，新中国成立后尤为盛行，似成定论。实际上，在母系社会（matrilineal family metronymy）即女性为主的世系承传，其配偶是相对固定的，并不会产生只知其母、不知其父的情况。能够产生只知其母、不知其父的只有所谓群婚（promiscuity）时期，即一个原始群体内部生理成熟的男女之间不受限制的杂乱性交，才有可能产生。这种群婚的结果形成的是母权制（matriarchate），即女性在家庭和社会上均处于统治地位。虽然巴霍芬（J.J.Bachofen）认定在原始社会早期人们曾生活在无限制的乱交状态，然而，随着世界各地人类学调查的深入，人们发现，真正的群婚阶段和母权制度从未在任何社会中发生过，人类是否普遍地存在着这样一个群婚的阶段是有很大的疑问的。林祥庚则从另

一个角度指出，无论是地下考古材料还是文献记载，都表明殷契周稷时代早已进入父系公社的晚期，因此也就不会出现只知其母不知其父的情形[34]。

按照《子羔》篇的叙述，禹母是“观于伊”而娠，契之母是“游于央台之上”，稷母则是“游于串咎之内”而孕，都是在游观之后，多数还是在水边怀的孕。据孙作云研究，在上古社会，大致上从农历二月到三月初，常有会合男女、祭祀高禖、祓禊求子等一系列的活动。《周礼·媒氏》：“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。”[35]362-364而据《礼记·月令》，仲春之月，也是祭祀高禖之日，“是月也，玄鸟至，至之日，以大牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前”[36]473-475。“礼天子所御”意思是特别礼敬后妃中有身孕者，“带以弓韣，授以弓矢”是为了祈求生男孩。祭祀高禖是为了求子。古人相信，不生子也是因为一种病气，为了解除这种病气或促进生育，他们便在祭祀高禖时，顺便到河里洗洗手、洗洗脚，或干脆跳到河里洗个澡。简狄姊妹的行浴，就是祓禊。《诗经》中的《桑中》《溱洧》等十五首恋歌都是这种风俗的反映。这些诗有个共同特点，那就是恋爱+春天+水边[37]295-320。大禹出生时是否已经有了类似的习俗殊难判断，但乘着寒冰解冻、春暖花开的时节，男女游观约会，应该符合各个时代的人性。夏商之母都是在水边游观时怀的孕，而周族之母似乎是在祭祀高禖时怀的孕。考虑到当时那种自由混乱的性爱习俗，姑娘怀孕之后不知其父是完全可以得到平常却合理的解释，无需求之过深。

最后，我们想说的是，以往认为谶纬中的预言、灾异祥瑞及各种神话，都是汉朝以后人们的编造，但《子羔》篇的出现让我们意识到，纬书中果然有后人出于各种目的的编造，但也有一部分说法其来有自，至少可以追溯到战国时期。因此，对于纬书文献的历史价值应该重新评价。

注释

①廖名春认为“观于伊而得之”，“伊”应读为“禋”，意思是参加禋祀祭天后得子。见《〈子羔〉篇感生简文考释》，朱渊清、廖名春主编：《上博馆藏战国楚竹书研究续编》，上海书店2004年版，第29-30页。窃以为不妥。

②《太平御览》卷三六一引《楚世家》作“坼疌而生焉”。

参考文献

[1]陈剑.上博简《子羔》《从政》篇的拼合与编连问题小议[J].文物，2003(5)：57-59+64.

[2]王充撰.黄晖校释.论衡校释[M].北京：中华书局，1990.

[3]安居香山，中村璋八辑.纬书集成[M].石家庄:河北人民出版社，1994.

[4]毛亨传.郑玄笺.孔颖达疏.毛诗正义[M].北京：北京大学出版社，1999.

[5]郑玄注.孔颖达疏.礼记正义[M].北京：北京大学出版社，1999.

[6]司马迁.史记[M]，北京：中华书局，1959.

[7]王国维疏证.今本竹书纪年疏证[M]//方诗铭，王修龄辑证.古本竹书纪年辑证.上海：上海古籍出版社，1981.

[8]赵晔撰.周生春辑校.吴越春秋辑校汇考[M].上海：上海古籍出版社，1997.

[9]罗泌.路史[M]//四部备要：第44册.上海：中华书局，1936.

[10]饶宗颐.中国古代“胁生”的传说[M]//饶宗颐二十世纪学术文集：第一册.台北：新文丰出版公司，2003.

[11]李昉等.太平御览[M].北京：中华书局，1960.

[12]王聘珍解诂.大戴礼记解诂[M].北京：中华书局，1983.

[13]李学勤主编.清华大学藏战国竹简:第壹册[M].上海：中西书局，2010.

[14]河上公章句.宋刊老子道德经[M]，福州：福建人民出版社，2008.

[15]李昉等.太平广记[M].北京：中华书局，1961.

[16]贾善翔　犹龙传[M]//道藏：第十八册.北京：　文物出版社，1988.

[17]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书：第二册[M].上海：上海古籍出版社，2002.

[18]白於蓝.释玄咎[J/OL].百度文库.(2019-01-25)[2022-01-07].https://wenku.baidu.com/view/3286161950e79b89680203d8ce2f0066f4336421?bfetype=new.

[19]何琳仪.第二批沪简选释[M]//朱渊清，廖名春主编.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海：上海书店，2004.

[20]廖名春.《子羔》篇感生简文考释[M]//朱渊清，廖名春主编.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海：上海

书店，2004
[21]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2009.
[22]刘向撰.张涛译注.列女传译注[M].济南：山东大学出版社，1990.
[23]沈约.宋书[M].北京：中华书局，1974.
[24]魏收.魏书[M].北京：中华书局，1974.
[25]孙作云.东北亚细亚民族诞生传说之研究[M]//孙作云文集·中国古代神话传说研究：下册.开封：河南大学出版社，2003.
[26]张富海.上博简《子羔》篇“后稷之母”节考释[M]//朱渊清，廖名春主编.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海：上海书店，2004.
[27]鲁瑞菁.上海博物馆藏战国楚竹书《子羔》感生神话内容析论：兼论其与两汉经说的关系[J].传统中国研究集刊，2006(1)：294–306.
[28]闻一多.姜嫄履大人迹考[M]//闻一多全集：第三册.武汉：湖北人民出版社，1993.
[29]唐慎微.证类本草[M]//四库全书：第740册.台北：台湾商务印书馆，1983.
[30]陈自明.妇人大全良方[M]//四库全书：第742册.台北：台湾商务印书馆，1983.
[31]王肯堂.证治准绳[M]//四库全书：第770册//台北：台湾商务印书馆，1983.
[32]萧兵.中国文化的精英：太阳英雄神话比较研究[M].上海：上海文艺出版社，1989.
[33]马瑞辰.毛诗传笺通释[M].北京:中华书局，1989.
[34]林祥庚.殷契周弃时代社会性质再认识[J].历史研究，1987(2)：47–63.
[35]郑玄注.贾公彦疏.周礼注疏[M].北京：北京大学出版社，1999.
[36]郑玄注.孔颖达疏.礼记正义[M].北京：北京大学出版社，1999.
[37]孙作云.诗经恋歌发微[M]//《诗经》与周代社会研究.北京：中华书局，1966.

An Re–examination of Myths about Ancestors' Birth in the Dynasties of Xia, Shang and Zhou

Wang Qing

Abstract: In the Wei Shu, the records about the myth of Great Yu's divine birth include some miraculous plots such as conceiving by swallowing job's tears or by seeing meteor passing by Pleiades. As for the birth of Great Yu, there are different records such as being born by the incision on the back, the rib, the chest, or even the body. All of them are actually a mystification of caesarean section. They were popular among the tribal groups who worshipped Zhuan Xu as their ancestor. The plot of getting pregnant by divine connection with the Heaven appears repeatedly in political mythologies, while the plot of being born through incision on the rib is inherited in religious mythologies. There are two types of oviparous myths of the Shang people. One is getting pregnant by swallowing swallow's eggs on a high terrace, and the other is conceiving by swallowing eggs while taking a bath. Oviparous myths are prevalent among the eastern ethnic groups, but the plot of being born by incision on the back as recorded in the *Zigao* is not present there. This plot could be influenced by the trespass of the Xia myth. In *Zigao*, the ao sacrificed by Jiang Yuan should be *Zi'ao*, or arnebia. In the medical books of the Song dynasty, *Zi'ao* is efficacious of protecting the fetus. Therefore, we may speculate that *Zi'ao* was considered as a booster of fertility in the pre-Qin thought. In the origin myths of the dynasties of Xia, Shang, and Zhou, all the ancestors in the myth are pregnant after sightseeing or excursion. Therefore, the plot of divine birth is not necessarily a reflection of the customs of the matrilineal society, where people only know their mother but not their dad. Instead, this plot is a gloss-over of the custom of unscrupulous sex during the mid-spring.

Key words: *Zigao*; myths about ancestors' birth; Wei Shu

[责任编辑/周　舟]

唐诗中的开元盛世*
——兼谈后世诗人对姚崇的肯定和颂扬

石云涛

摘　要：唐玄宗开元年间政治清明，经济繁荣，天下大治，唐朝进入全盛时期，史称开元盛世。唐代诗人用诗歌歌颂这一伟大的时代。安史之乱后盛世不在，但当时的繁荣景象却令后人眷恋，开元盛世时期社会安定、万国来朝的局面，令唐后期的诗人深情追忆而形诸笔端。在唐朝一步步走向繁荣昌盛的道路上，姚崇具有独特的贡献，他也成为后世人们热情赞颂的政治家。

关键词：唐玄宗；开元盛世；唐诗；姚崇
中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0052-07

开元年间政治清明，经济迅速发展，天下大治，唐朝进入全盛时期，史称开元盛世。开元盛世的出现，非一朝一夕之功，亦非一人之力，而是唐朝自建立以来一百多年持续繁荣的结果，是众多贤臣良将共同辅助之功。其中姚崇三度为宰相，为开元盛世的出现奠定了良好基础，厥功甚伟。诗人们在不同场合用诗歌描绘了这一伟大的时代，玄宗君臣的文治武功受到诗人们的赞颂，姚崇也成为后世人们热情赞颂的政治家。

一、开元盛世的辉煌局面

唐至开元时期进入繁荣昌盛的顶点，辽阔的疆域、发达的经济、强盛的国力和繁荣的文化，吸引着世界上各个国家和民族。生活在这个时代的诗人有亲身的体会，他们用诗歌赞颂这个伟大的时代。开元十三年(725年)为了“答厚德，告成功”，举行“封泰山，禅梁父”的盛典[1]891①。这是古代帝王在太平盛世或天降祥瑞时祭祀天地的重大典礼，而为封禅大典使用的乐章谱写的歌词，当然要极力渲染唐朝的文治武功，昭告天地。四面八方万国入贡是皇威远被的典型表现，因此也成为这些乐章的重要内容。张说《唐封泰山乐章·豫和六首》其三：“相百辟，贡八荒。九歌叙，万舞翔。”[2]918其六：“华夷志同，笙镛礼盛。明灵降止，感此诚敬。”[2]919《唐封泰山乐章·肃和》云：“奠祖配天，承天享帝。百灵咸秩，四海来祭。”[2]919在祭祀祖先的仪式中，要把文治武功告慰祖先。《唐享太庙乐章·永和三首》其三：“信工祝，永颂声。来祖考，听和平。相百辟，贡九瀛。”[2]920九瀛，九州与环其外的瀛海，泛指海外各国。“贡九瀛”即令九瀛入贡。这里流露出生活在开元盛世中的人们的自豪之情。

在各种节庆和重大活动中，玄宗君臣往往

收稿日期：2021-12-08
*基金项目：国家社会科学基金重大项目“汉唐间丝绸之路历史书写和文学书写文献资料整理与研究”(19ZDA261)、北京中外文化交流研究基地项目“唐诗见证的中外关系与交流”(BCERC2020—ZA02)阶段性成果。
作者简介：石云涛，男，历史学博士，北京外国语大学中文学院教授(北京　100081)，北京中外文化交流研究基地研究员，主要从事汉唐历史和文学、中外文化交流史研究。

赋诗唱和，在臣下奉和之作中，免不了称颂玄宗功德，其中包括国家昌明万国来朝的盛况。王维《奉和圣制天长节赐宰臣歌应制》云：

太阳升兮照万方，开阊阖兮临玉堂，俨冕旒兮垂衣裳。金天净兮丽三光，彤庭曙兮延八荒。德合天兮礼神遍，灵芝生兮庆云见。唐尧后兮稷契臣，匝宇宙兮华胥人。尽九服兮皆四邻，乾降瑞兮坤降珍。[3]1

诗中有云："灵芝生兮庆云见。"据《旧唐书·玄宗纪》记载，天宝七载（748年）三月乙酉"大同殿柱产玉芝"。可知此诗作于当年八月五日。诗称颂玄宗施政"彤庭曙兮延八荒""尽九服兮皆四邻"，八荒九服，包括国家内外。又如张说《奉和圣制春中兴庆宫酺宴应制》云："千龄逢启圣，万域共来威。"[4]1793"春中"即仲春二月，朝廷举宴，君臣唱和。张说奉使巡边，玄宗赋诗送行，臣下奉和。贺知章《奉和圣制送张尚书巡边》云："荒憬尽怀忠，梯航已自通。"[4]1602"梯航"即梯山航海，形容来自自古未曾通使的域外的使臣，歌咏唐朝对外交往的扩大。地方朝集使入京述职，归郡时玄宗写诗送行，大臣奉和。王维《奉和圣制暮春送朝集使归郡应制》云："万国仰宗周，衣冠拜冕旒。"[3]200玄宗时经营西域的巨大成就受到诗人的热情歌颂。杜甫《遣怀》云："先帝正好武，寰海未凋枯。猛将收西域，长戟破林胡。百万攻一城，献捷不云输。"[5]1449此诗作于大历元年（766年），杜甫回忆年轻时与李白、高适同游宋中的往事，先帝指玄宗。杜诗虽然批判了当时朝廷穷兵黩武，但客观上也反映了玄宗时国力的强盛和对外积极进攻的态势。敦煌文书斯〇二八九存无名氏诗一首，应该是产生在这一时代的作品：

当身勇猛无敌，自有耽志皆从。神兵开山拔剑，横行振地威风。会陵腾空沙漠，终须永定西东。一去由来无敌，诸侯谁敢争功！战马先驱北狄，扬兵后押西戎。南蛮飘如落叶，东夏类似飞蓬。陇上曾经拔剑，河边几度弯弓。是以名书竹帛，能令万国皆通。[6]4016-4017

这是一种时代精神，一方面国家国力强盛，另一方面士人向往立功边塞。以武力赢得四夷的臣服，是举国上下共同的目标，似乎在唐代只有开元盛世始能当之。

开元时对外交往扩大，与更多的国家建立了友好关系，"万国皆通""万国来朝"的景象频频出现在诗人的吟咏中。王维《和贾舍人早朝大明宫之作》云："绛帻鸡人送晓筹，尚衣方进翠云裘。九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒。"[3]177卢象《驾幸温泉》云："千官扈从骊山北，万国来朝渭水东。"[4]3976杜甫《奉赠太常张卿垍二十韵》云："方丈三韩外，昆仑万国西。建标天地阔，诣绝古今迷……能事闻重译，嘉谟及远黎。"[5]220这是在称颂张垍，也是在称颂大唐的声威。李肱《省试霓裳羽衣曲》云："开元太平时，万国贺丰岁。"[2]6260樊珣《忆长安·十月》："忆长安，十月时，华清士马相驰。万国来朝汉阙，五陵共猎秦祠。昼夜歌钟不歇，山河四塞京师。"[2]3489李岑《玄元皇帝应见贺圣祚无疆》云："皇纲归有道，帝系祖玄元。运表南山祚，神通北极尊。大同齐日月，兴废应乾坤。圣后趋庭礼，宗臣稽首言。千官欣肆觐，万国贺深恩。"[2]2881谢良辅《忆长安·正月》云："忆长安，正月时，和风喜气相随。献寿彤庭万国，烧灯青玉五枝。"[2]3484鲍防《杂感》写的最为具体："汉家海内承平久，万国戎王皆稽首。天马常衔苜蓿花，胡人岁献葡萄酒。五月荔枝初破颜，朝离象郡夕函关。雁飞不到桂阳岭，马走先过林邑山。"[2]3485开头两句说天下承平日久，外夷臣服，接着历数万国戎王入贡物品，有良马、葡萄酒、荔枝等。唐诗中常以汉代唐，字面上写汉，实际指唐。诗当作于安史之乱之前，反映的是盛唐时万国称臣纳贡局面。晚唐诗人郑嵎《津阳门诗》回顾开元盛世：

千秋御节在八月，会同万国朝华夷。花萼楼南大合乐，八音九奏鸾来仪。都卢寻橦诚龌龊，公孙剑伎方神奇。马知舞彻下床榻，人惜曲终更羽衣。[2]6563

诗写唐玄宗生日宴会的盛况，不仅万国使节前来朝贺，而且举行盛大的乐舞表演，各种杂技都是来自域外的节目，如都卢、寻橦、剑舞、马舞，还有《霓裳羽衣曲》的演奏。流传在敦煌的无名氏《新合六字千文》，应是产生在玄宗时代的蒙学文本，其中有对当时政治和外交方面良好局面的歌颂："三郎坐朝问道，无为垂拱平章。爱育兆人黎首，臣服四夷戎羌，万国遐迩一体，八

荒率宾归王。”[6]2362玄宗名李隆基，睿宗李旦第三子，小名“三郎”，诗正是颂扬玄宗时代。

二、唐后期诗人对开元盛世的追忆

唐玄宗后期奢糜腐化，沉迷长生与美色，导致奸相弄权，政治腐败，社会黑暗，终酿天下大乱。经历了安史之乱，唐朝盛世不在，但当时的繁荣景象却令后人眷恋。李白《古诗》第四十六云：“一百四十年，国容何赫然。隐隐五凤楼，峨峨横三川。王侯象星月，宾客如云烟。”[7]171杜甫《忆昔》诗云：“忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廪皆丰实。九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。齐纨鲁缟车班班，男耕女桑不相失。”[5]1163表达的就是这种情感。开元盛世社会安定万国来朝的局面，令唐后期的诗人深情追忆而形诸笔端。韦应物《骊山行》写安史之乱前后社会形势的变化，其中歌颂开元盛世：“君不见开元至化垂衣裳，厌坐明堂朝万方……英豪共理天下晏，戎夷詟伏兵无战。时丰赋敛未告劳，海阔珍奇亦来献。”[8]580元稹《代曲江老人百韵》借一位老人之口回忆玄宗时的社会状况：“万方来合杂，五色瑞轮囷。”“文物千官会，夷音九部陈。鱼龙华外戏，歌舞洛中嫔。”“山泽长孳货，梯航竞献珍。翠毛开越嶲，龙眼弊瓯闽。”[9]109-111通过今昔对比，诗人们表达了对开元盛世的怀念和对安史之乱后江河日下的惋惜。

杨贵妃与唐玄宗的爱情故事，出现在安史之乱后唐人的诗咏中，成为盛世的象征。杜甫《哀江头》诗云：

> 忆昔霓旌下南苑，苑中景物生颜色。昭阳殿里第一人，同辇随君侍君侧。辇前才人带弓箭，白马嚼啮黄金勒。翻身向天仰射云，一箭正坠双飞翼。明眸皓齿今何在？血污游魂归不得！[5]329-331

该诗回忆杨贵妃陪玄宗游猎的场面，表达了对盛世的怀念和对杨贵妃的同情：昭阳殿里第一夫人陪伴明皇观猎的景象已成往事，一个繁花似锦的时代一去不复返。这是诗人眼见当前的离乱景象发出的哀叹。华清宫是玄宗和杨妃贵同游之所，太平盛世之时杨贵妃每年冬天都陪玄宗到华清宫泡温泉，因此华清宫游幸成为盛世繁华的一种面相，路遇华清宫，看到这当年君王游乐之地就想起那歌舞升平的年代。华清宫，在诗人笔下成为唐王朝的缩影和时代的象征。唐后期出现不少以华清宫、骊山为题的诗，最著名的当是杜牧的《过华清宫》三首绝句：

> 其一：
>
> 长安回望绣成堆，山顶千门次第开。一骑红尘妃子笑，无人知是荔枝来。
>
> 其二：
>
> 新丰绿树起黄埃，数骑渔阳探使回。霓裳一曲千峰上，舞破中原始下来。
>
> 其三：
>
> 万国笙歌醉太平，倚天楼殿月分明。云中乱拍禄山舞，风过重帘下笑声。[10]28

第一首诗写玄宗宠幸杨贵妃之深，为了满足她喜食南海荔枝的心愿，驿骑快马加鞭递送，讽刺之外，也让我们强烈地感受到诗人途经骊山远望华清宫时对盛世的缅怀。从长安回望葱翠如绣的骊山，骊宫千门万户次第开启，与长安巍峨的宫殿楼阁遥遥相对。千里而来的驿骑送来了新鲜的荔枝，换来贵妃嫣然而笑，这不正是一派令人向往的太平景象吗？第二首和第三首都在强调他们的荒淫腐化丧送了一个万国笙歌的太平盛世，其中充满惋惜之情。

虽然经历了安史之乱，但诗人没有忘记玄宗君臣励精图治造就的辉煌盛世。吴融《华清宫》云：“中原无鹿海无波，凤辇龙旗出幸多。今日故宫归寂寞，太平功业在山河。”[11]1021其中表现出对玄宗功业的肯定。李洞《绣岭宫词》云：“春日迟迟春草绿，野棠开尽飘香玉。绣岭宫前鹤发翁，犹唱开元太平曲。”[2]8302绣岭宫是华清宫的别称。李洞生活在晚唐时期，开元盛世虽然已经过去一百多年，但是人们仍然没有忘怀开元盛世。当他经过华清宫时，还能听到老人们歌咏开元年间太平盛世的歌曲。薛能《过骊山》云：“丹腰苍苍簇背山，路尘应满旧帘间。玄宗不是偏行乐，只为当时四海闲。”[2]6513他不同意玄宗游幸骊山是追求享乐的说法，认为玄宗骊山华清宫游乐是天下太平无事时的享乐，这是在肯定玄宗享乐的正当性。

安史之乱以后，华清宫日益冷落，许多诗人

曾路经此处，万千感慨油然而生。因此，对盛世的缅怀，表现为对眼前荒凉冷落景象的哀叹，李贺《过华清宫》云：

> 春月夜啼鸦，宫帘隔御花。云生朱络暗，石断紫钱斜。玉碗盛残露，银灯点旧纱。蜀王无近信，泉上有芹芽。[12]14

虽然是春天，却不见盎然春意和繁花似锦的景象，听到的是如泣如诉的“啼鸦”，看到的是云烟笼罩之下昏暗不清的朱漆的窗格，断壁残垣之下紫色的像钱形的苔藓。那玉碗、银灯倒是故宫的残迹，但碗中盛的是残露，银灯映衬着斑斑点点的旧纱。玄宗当年入蜀逃往成都避难，故被称为“蜀王”。给华清宫带来繁华的玄宗已经杳无音信，泉上冒出水芹的新芽。全诗都是在通过华清宫的荒凉写玄宗一去盛世不再。华清宫虽然废弃，但也不是谁都可以进去的。卢纶《早秋望华清宫中树因以成咏》云：“翠屏更隐见，珠缀共玲珑。雷雨生成早，樵苏禁令雄。”[13]457可知华清宫仍然禁令森严。因此，可以认为李贺诗中那些具体的描写都是出于想象，这种想象是由远望所见华清宫的残破引起的。

华清宫日益荒凉，唐王朝也日益衰落，华清宫成为富有象征意义的建筑意象。卢纶《华清宫二首》其一云：“汉家天子好经过，白日青山宫殿多。见说只今生草处，禁泉荒石已相和。”其二：“水气朦胧满画梁，一回开殿满山香。宫娃几许经歌舞，白首翻令忆建章。”[13]408窦巩《过骊山》云：“翠辇红旌去不回，苍苍宫树锁青苔。有人说得当时事，曾见长生玉殿开。”[2]3052青苔蔓延，苍苍宫树，封闭了一座昔日的离宫，诗人借昔日曾入宫之人的追忆当年宫殿内豪华壮丽景象，让人想象到那逝去的盛世年华。崔橹《华清宫三首》其一：“草遮回磴绝鸣銮，云树深深碧殿寒。明月自来还自去，更无人倚玉栏杆。”其二：“障掩金鸡蓄祸机，翠华西拂蜀云飞。珠帘一闭朝元阁，不见人归见燕归。”其三：“门横金锁悄无人，落日秋声满渭滨。红叶下山红寂寂，湿云如梦雨尘尘。”[2]6568还有崔涂《绣岭宫行》和无名氏《骊山感怀》，都是凭吊华清宫的冷落，顿生凄凉之感，流水依旧，面貌全非，秋烟荒草，歌钟声断。

目睹眼前的荒凉，追忆昔日的繁华，有的诗人通过今昔对比，表达今非昔比的感慨。骊山山顶有朝元阁，中唐诗人权德舆《朝元阁》云：“缭垣复道上层霄，十月离宫万国朝。胡马忽来清跸去，空余台殿照山椒。”[14]107每年十月玄宗驾幸骊宫，各国使节到此朝谒，高高的楼台殿阁匝道回廊显示着帝国的威严，但如今再无繁华热闹的景象。王建《温泉宫行》云：

> 十月一日天子来，青绳御路无尘埃。宫前内里汤各别，每个白玉芙蓉开。朝元阁向山上起，城绕青山龙暖水。夜开金殿看星河，宫女知更月明里。武皇得仙王母去，山鸡昼鸣宫中树。温泉决决出宫流，宫使年年修玉楼。禁兵去尽无射猎，日西麋鹿登城头。梨园弟子偷曲谱，头白人间教歌舞。[15]12

许浑《途经骊山》云：

> 闻说先皇醉碧桃，日华浮动郁金袍。风随玉辇笙歌回，云卷珠帘剑佩高。凤驾北归山寂寂，龙旗西幸水滔滔。贵妃没后巡游少，瓦落宫墙见野蒿。[16]308

这两首诗都是前半写开元盛世时玄宗携杨贵妃于华清宫沐浴温泉情景，一派盛世繁华景象；后半写贵妃、明皇死后宫中的冷落荒凉。这样的写法是唐后期不少诗人咏李杨故事诗的惯常结构。又如温庭筠《过华清宫二十二韵》先写杨贵妃专宠，玄宗淫游，极力铺写当时的歌舞升平景象：“忆昔开元日，承平事胜游。贵妃专宠幸，天子富春秋。月白霓裳殿，风乾羯鼓楼。斗鸡花蔽膝，骑马玉骚头……屏掩芙蓉帐，帘卷玳瑁钩。”后写安史之乱发生，玄宗入蜀，美人魂断，华清宫冷落，只有温泉宫的水呜咽流淌：

> 不料邯郸虱，俄成即墨牛。剑锋挥太皞，旗焰拂蚩尤。内嬖陪行在，孤臣预坐筹。瑶簪遗翡翠，霜仗驻骅骝。艳笑双飞断，香魂一哭休。早梅悲蜀道，高树隔昭丘。朱阁重霄近，苍崖万古愁。至今汤殿水，呜咽县前流。[17]139-143

今昔对比，令人感慨莫名。顾嗣立评此诗引冯班云：“此篇著意只在开元盛时，禄山乱后便略，与《华清》《长恨》不同。”[17]143这首诗与杜牧《过华清宫》和白居易《长恨歌》不同之处，在于更多地渲染安史之乱前的繁华和奢糜。

这种以今昔对比感叹唐朝衰败的诗，郑嵎的《津阳门诗》最著名，这首诗长达二百句，借一位老翁之口述今昔变迁，前半大量篇幅写开元年间盛世繁华，后半篇写安史之乱以来的衰败，“开元到今逾十纪，当初事迹皆残隳”；“昔年光彩夺天月，昨日销熔当路岐”；“逢君话此空洒涕，却忆欢娱无见期”[2]6561—6566。其他如杜甫《骊山》、王建《华清宫感旧》、皇甫冉《华清宫》、张籍《华清宫》、张祜《华清宫四首》、鲍溶《温泉宫》、杜牧《华清宫》、罗邺《骊山》《温泉》等，大都是路经骊山远望华清宫而作，包含着诗人们对繁华已去的感伤和对昔日盛世的怀想。唐代离宫别馆很多，凡有玄宗游踪之处，诗人们往往触景生情，忆昔伤今，如元稹《故宫行》《连昌宫词》、韩愈《和李司勋过连昌宫》、王建《过绮绣宫》等，虽然写的不是华清宫，主旨却与上述诸诗相同，开元盛世成为唐后期诗人期盼回归的梦想，实则是一去不复返的时代。

三、诗人对姚崇的肯定和称颂

在唐朝一步步走向繁荣昌盛的道路上，姚崇具有独特的贡献。相传吴兢撰《开元升平源》写唐玄宗采纳了姚崇的十条建议，励精图治，铸造了开元盛世的辉煌。从小说的内容可知，作者将开元盛世的主要功绩归于姚崇②。虽然小说的内容未必完全符合史实，但主题却反映了唐人的观点，在唐朝走向开元盛世的进程中，姚崇功不可没，他也因此受到诗人的肯定和颂扬。姚崇是以门荫入仕，初以挽郎解褐，后迁兵部郎中。武后万岁通天元年（696年），契丹发动叛乱，侵扰河北，连陷数州，军务繁杂。姚崇剖析若流，表现出杰出的才干，得到武后赏识，擢为兵部侍郎、同平章事，又迁兵部尚书，列位宰相。中宗神龙元年（705年），协助张柬之发动“神龙革命”，清除张易之兄弟及其党羽势力，扶植中宗即位，受封为梁县侯。因同情武则天，出任亳州刺史。睿宗时又入为中书令，兴利除弊，甚有作为。因不肯依附太平公主，出为申州刺史。玄宗亲政，入相，拜为兵部尚书、同平章事，迁中书令，封梁国公。他提出的“十事要说”为玄宗所采纳，可视为开元年间的施政纲领。他力主：实行新政，推进社会改革；整顿吏治，选官得才；抑制权贵，发展生产。此为开元盛世的出现奠定了政治基础和经济基础。他执政三年，被誉为“救时宰相”，与房玄龄、杜如晦、宋璟并称为“唐朝四大贤相”。

作为“开元盛世”的开创者之一，姚崇的才能、人格和政绩受到后人的称颂。李巽《驳尚书右仆射郑珣瑜谥议又议》云：“姚元崇、宋璟、刘幽求，或辅相一代，致理平之化；或忘身徇难，成中兴之业。”[18]2365崔群《论开元天宝讽止皇甫镈疏》云：“元宗初得姚崇、宋璟、卢怀慎、苏颋、韩休、张九龄则治，用宇文融、李林甫、杨国忠则乱。故用人得失，所系非轻。”[18]3739崔植《对穆宗疏》云：“明皇守文继体，尝经天后朝艰危，开元初得姚崇、宋璟，委之为政。此二人者，天生俊杰，动必推公，夙夜孜孜，致君于道。”[18]3160《旧唐书·列传第四十六·姚崇宋璟传》史臣论曰：“履艰危则易见良臣，处平定则难彰贤相。故房、杜预创业之功，不可俦匹；而姚、宋经武、韦二后，政乱刑淫，颇涉履于中，克全声迹，抑无愧焉。”又赞曰：“姚、宋入用，刑政多端。为政匪易，防刑益难。谏诤以猛，施张用宽。不有其道，将何以安？”[1]3037《新唐书·列传第四十九·姚崇宋璟传》赞曰：“姚崇以十事要说天子而后辅政，顾不伟哉，而旧史不传。观开元初皆已施行，信不诬已。宋璟刚正又过于崇，玄宗素所尊惮，常屈意听纳。故唐史臣称崇善应变以成天下之务，璟善守文以持天下之正。二人道不同，同归于治，此天所以佐唐使中兴也。呜呼！崇劝天子不求边功，璟不肯赏边臣，而天宝之乱，卒蹈其害，可谓先见矣。然唐三百年，辅弼者不为少，独前称房、杜，后称姚、宋，何哉？君臣之遇合，盖难矣夫！”[19]4395《资治通鉴》云：“姚、宋相继为相，崇善应变成务，璟善守法持正；二人志操不同，然协心辅佐，使赋役宽平，刑罚清省，百姓富庶。唐世贤相，前称房、杜，后称姚、宋，他人莫得比焉！”[20]6725苏辙论姚崇云：“玄宗初用姚崇、宋璟、卢怀慎、苏颋，后用张说、源乾曜、张九龄；宪宗初用杜黄裳、李吉甫、裴垍、裴度、李绛，后用韦贯之、崔群。虽未足以方驾房杜，然皆一时名臣也，故开元、元和之初，其治庶几于贞观。”[21]1266又云：“开元之初，天下始脱中、睿之乱，玄宗厉

精政事，姚崇、宋璟弥缝其阙而损其过，庶几贞观之治矣。”[21]1268-1269人们把开元盛世与贞观之治相提并论，同时把姚崇、宋璟与贞观贤相房玄龄、杜如晦并称，他们辅助明君治世，打造了大唐的盛世辉煌。

在开元盛世的天空中，围绕励精图治的玄宗皇帝聚集了一大批政治明星，姚崇是最耀眼的明星之一。对于姚崇的贡献，唐代诗人给予了充分肯定。他在世时受到武则天的赏识，武则天有《赐姚崇》一诗：“依依柳色变，处处春风起。借问向盐池，何如游浐水？”[22]377诗作于长安二年（702年），时姚崇按察蒲州盐池事返，武后赐以此诗，其中包含着对姚崇辛苦盐池事务的慰问。与姚崇同时代人韦元旦有《五言奉和姚元崇相公过栖岩寺诗》云：“岩突金银台，登攀信美哉！白林丛万壑，珠缀结三台。应物尽标胜，冥心无去来。俭明巾铁柱，长欲助盐梅。”[22]375“盐梅”指盐和梅子，一味咸，一味酸，均为调味所需，比喻治理国家所需的贤才，此乃对姚崇的赞赏，说他以杰出才能常欲效命国家，助君王治世。姚崇去世，张说奉敕撰《姚崇神道碑》，其铭文是一首长篇四言诗，对姚崇一生功业进行了热情洋溢的赞颂：

> 源深自虞，派别从吴。避地鲁陕，居家洛都。神明远契，岳渎冥符。翊圣斯偶，生贤不孤。仁将勇济，孝与忠俱。学刃攒植，文锋迅驱。才安卑位，即骋长途。唯实唯有，若虚若无。再三军国，一二讦谟。戎柄尤重，王纶最枢。兼司任切，久政荣殊。蔽藻弥焕，丹青靡渝。以宽容物，以鉴分区。外或行放，中恒礼拘。箴虽缄口，诤亦忘躯。但睹浑璞，谁详瑾瑜。伊皋尺寸，管乐锱铢。名正身遂，言诚愿孚。方辞汉禄，更辱齐组。既积而散，穷欢尽娱。川归东极，日去西晡。上恻兢戾，旁悲路衢。蓝田美玉，荔浦明珠。载广休庆，爰宏典谟。丰碑乃立，盛业其铺。帝念频轸，仙毫特纾。镌金刻石，凤篆龙图。七曜光动，三泉泽濡。铨能叙事，理郁词敷。求旧铭实，惭殚恋芜。缅思云雾，尚想江湖。有道之德，其何以逾。延陵之墓，空此呜呼，存没终始，遐哉邈乎！[23]744-745

姚崇并非完人，史载其子代人请托，收受馈遗，姚崇为之请托；其庇护中书省主书赵侮受胡人珍遗案，为唐明皇不悦，曾被人非议。这里把姚崇写成了一位十全十美的君子，乃是碑志之类文字的体例特点，却也反映了姚崇在当时人们心目中的形象和地位，这可以说是后人用诗的形式对姚崇最全面的一个评价。其后人们不仅把姚崇、宋璟并称，把他们与创造了贞观之治的唐初宰相房玄龄、杜如晦并称，还把姚崇、宋璟与李林甫、杨国忠相比，用姚崇、宋璟等人的贤明衬托李林甫、杨国忠的奸佞。诗人称颂开元盛世，归功于姚崇、宋璟为相的政绩，而把安史之乱的祸源归结为李林甫、杨国忠的乱政。元稹《连昌宫词》云：“姚崇宋璟作相公，劝谏上皇言语切。燮理阴阳禾黍丰，调和中外无兵戎。长官清平太守好，拣选皆言由相公。开元之末姚宋死，朝廷渐渐由妃子。禄山宫里养作儿，虢国门前闹如市。弄权宰相不记名，依稀忆得杨与李。庙谟颠倒四海摇，五十年来作疮痏。”[9]271-272在诗人笔下，李林甫和杨国忠葬送了姚、宋创造的盛世局面。晚唐诗人贯休仰慕姚崇的为人，有《续姚梁公座右铭》一文[24]227。其《读玄宗幸蜀记》诗云：“宋璟姚崇死，中庸遂变移。如何游万里，只为一胡儿。泣溺乾坤色，飘零日月旗。火从龙阙起，泪向马嵬垂……因知纳谏争，始是太平基。”[24]435-436他们都把唐朝的兴盛归因于姚崇、宋璟的辅政，唐王朝由盛转衰和安史之乱的发生归因于李林甫和杨国忠的得势弄权。

后世不少诗人都曾写诗赞美姚崇，如宋代欧阳修《答朱采捕蝗诗》、李清照《浯溪中兴颂诗和张文潜》、陆游《宏智禅师真赞》、田锡《华清宫词》、徐钧《姚崇》、陈普《卢怀慎》、曾丰《谢广东经略潘直阁间分贶李济墨》、王十朋《开元往事感伤中》、刘克庄《张说》，清代袁枚《再题马嵬驿》、魏裔介《寄魏环极光禄》、严遂成《杨文襄》、张洵佳《秋斋杂感》、刘怿《雪夜寄怀》、朱彝尊《满庭芳·春暮入云门山赠月公》等，这些诗里都有称颂姚崇的才能、人格和功业的内容，他们都为姚崇的离去造成唐朝的衰落感到惋惜。这说明姚崇在唐朝历史上的重要贡献、地位和作用是古今共识。唐玄宗、姚崇、宋璟、张说、张九龄

等都是开元盛世的缔造者，诗人们对开元盛世的歌颂都包含着对姚崇的颂扬。

注释

①封禅：封为祭天，指皇帝登泰山筑坛祭天；禅为祭地，指在泰山下的小丘除地祭地，古代帝王祭天地的大典，又称封祀、封峦、封岳。最早见于《管子·封禅篇》，《史记·封禅书》引用其中的内容，唐代张守节《史记正义》指出封禅的目的，在泰山顶上筑圆坛以报天之功，在泰山脚下小丘之上筑方坛以报地之功。梁父，山名，泰山下的一座小山，在今山东省新泰市西。②关于《开元升平源》的作者，《唐书·艺文志》作陈鸿，《宋史·艺文志》作吴兢。《资治通鉴》的作者司马光云："果如所言，则元崇进不以正。又，当时天下之事，止此十条，须因事启沃，岂一日可邀！似好事者为之，依托兢名，难以尽信。"（《资治通鉴考异》卷十二）鲁迅说："疑此书本不著撰人名氏，陈鸿、吴兢后来所题。二人于史皆有名，欲假以增色耳。"（《唐宋传奇集·稗编小缀》）故鲁迅不以史书目之，而视之为小说，收入《唐宋传奇集》。

参考文献

[1]刘昫等.旧唐书[M].北京：中华书局，1975.

[2]彭定求等.全唐诗[M].北京：中华书局，1960.

[3]王维撰.赵殿成笺注.王右丞集笺注[M].上海：上海古籍出版社，1984.

[4]周勋初等主编.全唐五代诗[M].西安：陕西人民出版社，2014.

[5]杜甫著.仇兆鳌注.杜诗详注[M].北京：中华书局，1979.

[6]张锡厚主编.全敦煌诗[M].北京：作家出版社，2006.

[7]李白著.瞿蜕园，朱金城校注.李白集校注[M].上海：上海古籍出版社，1980.

[8]韦应物著.陶敏，王友胜校注.韦应物集校注[M].上海：上海古籍出版社，1998.

[9]元稹.元稹集[M].北京：中华书局，1982.

[10]杜牧.樊川文集[M].上海：上海古籍出版社，1978.

[11]计有功.唐诗纪事[M].上海：上海古籍出版社，1987.

[12]李贺著.叶葱奇疏注.李贺诗集[M].北京：人民文学出版社，1959.

[13]卢纶著.刘初棠校注.卢纶诗集校注[M].上海：上海古籍出版社，1989.

[14]权德舆撰.郭广伟校点.权德舆诗文集[M].上海：上海古籍出版社，2018.

[15]王建著.尹占华校注.王建诗集校注[M].上海：上海古籍出版社，2020.

[16]许浑撰.罗时进笺证.丁卯集笺证[M].北京：中华书局，2012.

[17]温庭筠撰.曾益等笺注.温飞卿诗集笺注[M].上海：上海古籍出版社，1980.

[18]董诰等编.全唐文[M].上海：上海古籍出版社，1990.

[19]欧阳修，宋祁.新唐书[M].北京：中华书局，1975.

[20]司马光.资治通鉴[M].北京：中华书局，1956.

[21]苏辙.栾城后集[M].上海：上海古籍出版社，2009.

[22]胡聘之修.胡延纂.山右石刻丛编[M].太原：三晋出版社，2018.

[23]张说著.熊飞校注.张说集校注[M].北京：中华书局，2013.

[24]贯休著.胡大浚笺注.贯休歌诗系年笺注[M].北京：中华书局，2011.

The Flourishing Age of Kaiyuan in Tang Poetry: Also on the Later Poets' Affirmations and Praises to Yao Chong

Shi Yuntao

Abstract: During the Flourishing Age of Kaiyuan of Emperor Xuanzong of the Tang Dynasty, with the politics clear, the economy prosperous, and the world under great governance, the Tang Dynasty entered its heyday, known as the "The Flourishing Age of Kaiyuan" in history, which was often eulogized in the poems in the Tang Dynasty. The Flourishing Age was gone after An Shi Rebellion, but its prosperity made later generations nostalgic. The prosperous scenery of social stability and the congratulations from all nations left affectionate recollections and praises in poems of the late Tang Dynasty. Yao Chong made unique contributions to the prosperity of the Tang Dynasty step by step, so he became a politician warmly praised by later generations.

Key words: Emperor Xuanzong of Tang Dynasty; the Flourishing Age of Kaiyuan; Tang Poetry; Yao Chong

[责任编辑/周　舟]

山东大运河的文化空间与场景塑造*

范玉刚　许诗怡

摘　要：在场景理论的重新语境化中，如何形成高度认同和共识性的评价体系和方法论，创造性地转换成中国概念体系和表达方式，至关重要。山东大运河是京杭大运河的山东段，其蕴含的历史文化资源，对提升中华民族的文化自信具有重要的现实意义。山东大运河文化空间的开发需要把场景概念与地方发展关联起来，将其放在公共空间、文化活动与市民消费体验等元素共同组成的文化场景中来审视。通过对文化符号的选取和城市文化记忆的重构，探求文化空间与场景营造的山东经验，以及多维度反思大运河文化带场景建构存在的现实困境，以阐释发掘山东大运河文化资源的现实价值。

关键词：场景理论；山东大运河；文化带；文化空间；场景塑造

中图分类号：G127　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0059-09

习近平总书记指出："文化兴国运兴，文化强民族强。"[1]在长期历史发展过程中，大运河文化带积淀了深厚的文化内涵，成为国家的重要文化遗产。当代文化经济的迅速发展使大运河的发展语境发生了剧烈变化，如何在这一背景下保护好、利用好大运河并使其有机融入社会发展，是一项重要命题。山东大运河是京杭大运河的山东段，"全长643公里，占京杭运河总长度的三分之一，是文献记载中通航条件最困难、通航时间最长、维修保护工程技术最复杂同时也最精妙的著名河段"[2]，其地处大运河中枢区段，是贯通运河南北的重要河段，也是全方位展现中华文化多样性的代表性区域。山东大运河主河道流经18个县（市、区）①，其中包含了典型河道段落和重要的遗产点，孕育了大运河文化带山东段的主要文化空间。在此区域内一些著名的沿河古镇大多是大运河的重要交通枢纽与码头，至今仍保留了许多从古代流传下来的历史遗迹②。在建设国家城市文化公园、推动中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展的重要机遇下，山东省深入挖掘以大运河为核心的历史文化资源，全方位促进山东大运河的文化空间与场景塑造，为建设大运河国家文化公园提供山东实践，不仅有利于弘扬与延续中华历史文脉，更能有效提升民族的自信心与自豪感，增强民族向心力和凝聚力。

一、场景理论内涵的阐释与应用的合理性

随着经济全球化和科学技术的迅猛发展，后工业社会的来临，文化在经济调节、利益分配中的重要性日益明显，"驱动城市发展的核心要素从资本、劳动力、资源禀赋等资源型要素，逐

收稿日期：2022-04-06

***项目基金**：国家社会科学基金重大招标项目"习近平总书记关于文艺工作重要论述与新时代中国文艺理论学术体系建构研究"（18ZD006）阶段性成果。

作者简介：范玉刚，男，文学博士，山东大学特聘教授（山东济南　250100），主要从事文化产业、美学及文艺学理论研究。许诗怡，女，中央党校研究生院马克思主义文化学专业博士研究生。

步向人才、文化、创新等知识型要素转变”[3]。文化赋能城市经济，成为推动经济、拉动内需不可替代的重要组成部分。在城区更新和旧城改造以及文化作为重要资源的市场化配置中，文化创意产业对于挖掘经济增长潜力，提供社会购买力，促进社会就业增长，实现与其他产业的互动共赢发挥了先导性作用，甚至成为经济社会发展的新引擎和城市转型升级发展的动能之一。在此境遇下，场景理论赢得了出场机遇，特别是北美芝加哥学派特里·尼科尔斯·克拉克教授等人提出的城市场景理论，更是受到很多城市管理者和文化学者的青睐。

（一）场景理论的内涵

场景理论是芝加哥社会学派近年来提出的从文化、消费、空间整合的角度解释后工业化时期经济社会文化现象的理论范式③。新芝加哥学派特里·尼科尔斯·克拉克教授在《场景：空间品质如何塑造社会生活》一书中，通过论证北美多个城市的发展实例，从有功能导向的空间观念和有价值取向的场景概念出发，提出了对“场景”内涵的多维度阐释：一是强调对特定活动的共同兴趣；二是强调特定地点的特质；三是强调焦点在于某个地点的美学意义④。进而将场景理论视为一种对城市发展的分析方法，从文化生产和文化消费两大角度重新审视城市更新与转型的驱动力培育机制。通过分析舒适物不同的组合形式所创造出来的独特场景，来审视消费人群的空间行为及其对现代生活秩序的塑造作用，重新定义城市经济、居住生活、政治和政策等。具体而言，主要涵盖以下三个方面：

首先，在场景理论视域下，场景是一种由消费、体验、符号、价值观与生活方式等文化意涵组成的文化空间。场景理论强调文化消费的重要性以及对经济发展的重要促进作用，认为“美学和表现力可以创造全新的经济产业和工作类别”[4]20。同时，它强调生活文化设施不是孤立的存在，认为不同的生活文化设施具有不同的价值取向，指出“场景，尤其是那些有更多选择的、自我表达的、越轨的、迷人维度的场景，也为经济创新提供了关键的刺激作用”[4]19。它以文化作为城市发展的助推力，将文化要素与科技创新元素融入城市的经济社会活动中，强调文化空间作为文化与价值观的外化符号而影响个体行为的社会事实，着力于研究“聚集城市增长发展的文化动力，尤其是市民文化参与、消费与娱乐等对城市发展的影响”[5]。进而将文化实践作为一种形态来推动经济增长的新道路，并赋予“城市生活以意义、体验和情感共鸣”。

其次，场景理论强调城市精神的重要性，“每个场景都包含不同的活动和经验，同时，这些经验反过来通过对各种舒适物设施的有效使用而得到促进”[4]41。城市特色文化场景，作为感知城市风貌的重要场所，孕育着城市的文化特质，重塑城市的精神内涵，又“吸引着不同群体前来居住、生活和工作，从而驱动区域经济社会的发展”[6]。通过与科技、产业、服务等各领域的融合，依靠场景符号输出文化和价值观，传承文化传统，形成抽象的符号和信息传递给不同的人群，继而转化为文化生产力和文化创造力，不断提升城市文化的吸引力，激发城市集体记忆，实现国家认同。

最后，场景在政治上的重要性日益凸显，由场景所产生的“热议点”不仅可以用于“交换金钱和信用等其他资源，也可以成为政治武器、动员群众的工具等”。“在不同的地方，人们对美好生活有不同愿景——嵌入并体现在他们的日常实践和行为——在场景上的差异，应该与他们大致的政治取向差异相一致。”[4]282在此意义上，文化场景有助于为政府的文化治理提供创新视角，为政府制定政策的可操作性和可落地性提供依据。

在具体演进方式上，特里·尼科尔斯·克拉克教授通过真实性、戏剧性、合法性3个主维度和15个次维度共同构建了场景理论分析框架，以定量与定性相结合的研究方法提取城市的文化特征。其中，真实性讲的是“何者构成你存在的本源，真实的你来自哪里”[4]51，它强调建构自我身份认同，是对社会个体身份内涵和意义的鉴别，即对“真”的认识。这一维度又包括5个次维度，即理性主义、族群、本土、国家、企业，旨在明确事物的本源。戏剧性强调展示形式，进一步设计了人们看待别人以及被人看待的方式，即对“美”的认识。它也包括5个维度，分别为迷人、睦邻、越轨、正式、爱炫。合法性关注道德规范，体现了人们裁决对或错的权威都是有

根据的，又可细分为传统主义、自我表达、功利主义、领袖魅力和平等主义5个次维度⑤。

（二）场景理论的现实适用性

文化场景理论认为，每一个场景都可以从这3种维度进行分析，不同类型的场景组合能够熔铸城市独特的文化风格和多样化的美学特征。场景不是简单物质设施的堆积或混搭，而是孕育特殊文化价值的城市生活娱乐设施的混合体，展示与延续了区域的精神气质，是城市创新动力的重要源泉，有助于唤醒城市记忆、发扬城市精神，也是城市魅力与活力之所在。这就为捕捉不同地点蕴含的文化意义提供了强大的分析框架，为探讨如何激发城市活力提供了现实工具，对当前我国城市建设从功能性城市迈向人民城市和文化城市，提供了转型发展的理念和现实路径。

当前，中国城市正处在大规模转型发展阶段，在追求高质量发展中呈现诸多新趋势。文化在城市建设中的权重不断提高，文化的地位和作用日益凸显，文化开始为城市发展提供源源不断的动力。城市借助文化创新加强文化品牌建设，只有深入挖掘城市文化内涵，形成独树一帜的城市文化景观，才能在激烈的城市竞争中脱颖而出。“文化是历史的积淀，它留存于建筑间，对城市的营造滋养和市民行为规范起着潜移默化的作用。”[7]文化场景的建构，文化活动的展开有利于实现城市文化的沉浸式体验，促进城市文脉的更新与价值传承。这一场景与文化取向和价值理念相互交织产生的内生动力，在推动城市转型升级的同时，也建构了与社会共生共荣的发展模态。正是基于这种趋势，本文把特里·尼科尔斯·克拉克教授提出的场景理论应用于大运河文化带的文化空间重构与肌理更新，旨在探讨场景理论激活运河沿线文化空间的重要意义，以及如何激发当地民众的文化认同感，以完成基于共同记忆的身份建构。同时，借助孕育于西方城市转型发展期的场景理论框架，在新语境中培育和孵化中国城市发展动力机制，并聚焦于山东大运河文化空间与场景塑造，为我国城市在建设过程中面临的重复建设、低质量建设、文化内涵缺失、空间缺失与浪费等问题，提供新的思考。以此为大运河文化带的空间建构提供理论视角，为中华优秀传统文化的传承及其与现代科技的交融提供借鉴，为新时代大运河发展培育文化动力，也为世界场景理论在中国的应用提供实践经验。

场景理论的应用必须结合中国不同区域的经济社会发展水平，在重新语境化过程中进行创造性应用，要立足于中国现实国情、地情、文化传承与对主流文化价值观的诉求，建构符合区域文化空间特点的模型。在深入分析文化场景的现实表现，探究其生成机理的过程中，尤其需要加深对中国当前社会转型中消费现象及其与社会、经济、文化之间相互作用的理解，重在传承和保护文脉，提升文化空间塑造对人的现实关怀。也就是说，场景理论的重新语境化，其实是切合时代特点与现实境遇的一种理论框架与方法论的更新。由于生成背景与环境不同，其产生的“缺乏对虚拟文化场景的研究”和缺少对场景理论中国化运用统一评价体系等问题，势必会“激励我们结合中国实际情况去探讨构建未来城市里的‘虚拟与现实共生’文化空间系统”[8]。同时，在场景理论的重新语境化中，如何形成高度认同和具有共识性的评价体系和方法论，创造性地转换成中国化的概念体系和表达方式，至关重要。

二、山东大运河城市文化空间与场景营造的可能性与现实性

（一）山东大运河城市文化空间与场景营造的政策引领

2017年6月，习近平总书记对建设大运河文化带作出重要指示：“大运河是祖先留给我们的宝贵遗产，是流动的文化，要统筹保护好、传承好、利用好。”[9]2018年，在第十三届全国人民代表大会第一次会议上，习近平总书记将大运河与万里长城、都江堰、故宫等气势恢宏的伟大工程并举，强调了中国人民的伟大创造精神。继而，中央政府先后编制与印发了《大运河文化保护传承利用规划纲要》《长城、大运河、长征国家文化公园建设方案》《大运河文化保护传承利用“十四五”实施方案》《大运河文化保护传承利用规划纲要》等相关文件，要求把大运河承载的中

华优秀传统文化作为出发点和立足点，形成具有特定开放空间的公共文化载体，集中打造中华文化重要标志，在充分彰显中华优秀传统文化持久影响力、社会主义先进文化强大生命力中坚定文化自信。

自2018年5月开始，山东省先后下发《关于印发〈山东省全域旅游发展总体规划（2018—2025年）〉的通知》《山东省精品旅游发展专项规划（2018—2022年）》《山东省大运河文化保护传承利用实施规划》等，强调以德州、济宁等五大运河城市为依托，以大运河文化为灵魂，传承创新中华优秀传统文化和红色文化基因，重点进行运河文化遗址遗迹保护区、博物馆、历史文化名城等建设，不断促进产业层次更加高端、产业结构持续优化、产业效益充分释放，培育消费新热点，推动齐鲁优秀传统文化创造性转化、创新性发展，为文化强省建设注入新的活力。

总体上看，大运河文化带是以文化建设为主体的带状区域发展战略，其关键是做好运河文化遗产的保护、传承与利用。同时，作为世界文化遗产的中国大运河，滋养着沿岸运河城市与乡村的发展，它们“共同构成了生动璀璨的世界运河文化景象”[10]。今天，我们面对这些人类共同的运河文明，如何传承中华文脉，做好河道、航运、生态、文化的保护和传承，做好沿岸城镇和乡村可持续性发展，是世界上所有运河国家及地区的共同责任与担当。为此，推进大运河文化带建设，要从实现中华民族伟大复兴中国梦的战略高度来审视和把握，必须以习近平新时代中国特色社会主义思想为指引，深入挖掘大运河历史文化资源，为赓续中华文脉贡献力量，为建设文化强国提供资源，把大运河故事中蕴藏的中国精神、中国价值、中国力量进行阐释与传播，“为焕发中华文明的永恒价值和蓬勃生机贡献智慧和力量”[11]。

（二）以场景理论塑造山东大运河沿线文化空间的可能性

作为因运河而兴盛起来的历史文化名城，山东大运河沿线的枣庄、济宁、泰安、聊城、德州是历史上交通转输和商品贸易的重镇，在历史上形成了独特的地域文化，留下了丰富多样的历史文化遗存，“还流传着许多历史传说和传统技艺，是极其宝贵的文化遗产宝库”[2]。大运河文化保护传承利用占有重要的战略地位，“被赋予了促进经济社会发展、保持人与自然和谐相处以及传承人类文化等诸多方面的意义”[12]17，是对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展的重要资源。

随着时代变迁，交通运输方式由航运向航空与陆路调整，以漕运为主的运河整体功能逐渐弱化，山东大运河的原有空间结构与昔日盛况已不复存在。加之，伴随着城镇化与工业化的诸多挑战，大运河系统性、全方位的遗产保护和文化展示力不足，保护、挖掘和阐释大运河所承载的优秀文化不够，“大运河沿线历史城镇所保存的文化遗产已经很少，有的已遭到较为严重的破坏”[13]。大运河附载的民俗风情、民间艺术等日渐被遮蔽、湮没，运河的文化价值亟待被充分认知、体验和感悟，尚未发挥应有的影响力和吸引力，以文化塑造区域知名品牌的任务仍然艰巨，在促进和带动城市经济社会协调发展的动能效应不明显，文化价值缺乏发掘、阐释和弘扬。南怀瑾曾指出：“一个国家，一个民族重在文化的传承……最可怕的是一个国家和民族自己的根本文化亡掉了，这就会沦为万劫不复，永远不会翻身。”[14]255-256文化传承不能止步于博物馆化，活态化传承特别是商业和产业开发是有效路径。由此，把场景理论应用于山东大运河沿线文化空间的场景塑造，从文脉的挖掘与保护角度对城市肌理更新，是非常有意义的探索。

台儿庄古城的活化是由场景塑造与地方文脉相互交织产生内生动力，进而促进城市发展的成功案例。自2008年开发至今，台儿庄古城在推动自身不断转型升级的同时，也构成了与社会共生共赢的发展模态，其开发模式对山东大运河城市更新具有启示价值。台儿庄古城在原有历史遗迹的基础上，重视开发古运河、古码头、古建筑蕴含的巨大文化价值，“把商品作为道具，服务作为舞台，环境作为布景”[15]，构建了生动鲜活的运河文化场景，复原了明清时期商贾云集的繁华街巷景色，成功实现了历史建筑与现代化商业形式的交融。在开发过程中他们注意把握运河开通和台儿庄战役两大关键时间节点，“即在运河中兴盛，又在战争中

毁灭”[16]，贯通历史与未来，注重历史文化脉络的梳理与延续，“这样的诠释更让台儿庄古城的重建上升到民族国家认同和世界和平的高度，而具有更重要的国家政治意义”[16]。历史文化遗产保护要真正融入城市文化命脉的传承与社会主流价值观的弘扬中，贯通历史与未来，成为城市活的灵魂，并贯穿在文旅融合与品牌创新中。完善的基础设施让游客沉浸复古体验的同时也不失享受现代化带来的便利。台儿庄古城重视智慧化古城与空间场景的美化融合，注重整合周边旅游资源，建成智慧旅游综合管理平台、大数据指挥中心、智能视频监控等多个子系统，对游客提供5G+VR的全景体验⑥，有效唤起消费者的共同记忆，并实现其对古城文化保护与利用的认同。诸种措施不仅有效促进城市经济发展，也使城市更具魅力和韵味。今天的台儿庄古城被世界旅游组织称为“活着的古运河”“京杭运河仅存的遗产村庄”，成为中国古建筑修复与建设的典范⑦。由此观之，场景理论的应用对于活化历史文化资源，赓续历史文脉，满足社会主流价值诉求，熔铸城市精神，起到了积极作用。同时，这一成功案例也启示我们，在城市创新发展与旧城更新中，文化空间与场景的塑造绝不能人为地割裂与地域文化的内在关联，而是要在多种文化要素的交融中凸显地域文化色调，在多元文化的包容发展中坚定文化自信。

（三）山东大运河城市文化空间与场景营造的现实性

就场景理论应用的现实性而言，要站在民族发展与文化传承的高度，高质量制定大运河文化带保护建设规划，以现实发展路径和具体实践活动呈现和发挥文化影响力，接续传统文化的历史价值和经济价值。增强山东大运河文化软实力和文化魅力，是塑造城市文化空间的着力点。“神州大地上出现了无数靓丽的景观，却越来越缺失文化的灵魂，只是一些罩着‘伪文化’的躯壳在游荡。”[17]因缺失理论上的明白和清醒，一些旧城和老城的更新普遍存在拆掉真东西而伪造赝品的情况。山东作为儒家文化的发源地，拥有丰富的文化资源和多样化的历史遗迹，同时也面临优质文化资源活化利用和开发方式较为单一、对遗产保护支撑作用不足、城市景观与城市精神内在联系被割裂等诸多问题。如泰安古城风貌被粗暴毁坏，城市景观的地域文化特征被淡化，传统街区失去活力，历史空间氛围消失。聊城古城虽修筑了大量的仿古建筑，然而街道布局刻板，样式单调，致使旅游产品与运河关联度不高，传统民居与生活方式不同程度消失，“最终导致流传的地域最广、时间最长、历史积淀最深厚的文化内涵与古城相脱离”[18]。这些弊端和遗憾需要在运河城市文化空间的塑造中引起警惕，需要审视理论应用的可靠性与现实性，不可简单移植与挪用，更不可过度商业化开发或资源利用粗俗化与低端化。

同时，就本土文化建设的现实基础而言，山东大运河文化带的枣庄、济宁、泰安、聊城、德州等，依赖特定的地理环境和人文积淀，都有其独特的传统文化资源，在不同的历史环境与生存方式累积下，逐渐凝聚为每座城市的精神风骨与文化价值追求，彰显着其鲜明的地域文化个性。如“神京门户”“九达天衢”之称的德州，人文始祖伏羲和孔、孟、颜、曾、子思“五大圣人”故乡的济宁，“江北水城”之称、涵养出史前大汶口文化、拥有大运河上开设最早、关闭最晚、征税数额最大的临清钞关的聊城，因泰山而得名、被誉为“泰山安则四海皆安”的国家历史文化名城泰安等，这些运河城市承载着深厚的历史底蕴，文物古迹及文化民俗遗存星罗棋布，为当下城市文化空间的场景塑造奠定了坚实基础。

新时代大运河文化空间场景塑造要以习近平总书记关于大运河文化带建设重要指示精神为根本遵循，创造性地运用“场景理论”，深入阐释大运河文化价值，以丰富的精神理念和文化底蕴引领大运河文化带建设，生动展现大运河在推动中国历史和中华文明发展演进中的重要作用，探讨大运河文化肌理重构与现实条件的结合点，尤其要关注日常生活的场景表达，在城市文化建设中贯穿和强化独具个性的文化特质，形成鲜明的文化价值诉求，进而实现大运河文脉的延续与创新。

三、山东大运河文化空间场景塑造的现实问题与解决路径

（一）重视地方文脉的提炼，构建特色鲜明的文化场景

“城市总是有自己的文化，它们创造了别具一格的文化产品、人文景观、建筑及独特的生活方式。”[19]139对城市文化空间的场景塑造需要在深刻阐释地方文化特色和深厚文明积淀中提炼文脉，在文脉赓续中彰显城市文明的价值追求。特里·尼科尔斯·克拉克教授通过对比纽约、芝加哥、洛杉矶场景与舒适物设施分布模式的差异，阐明了“尽管有许多相似之处，但大城市在文化上依然具有很大的差异性”[4]98的观点。事实上，每一座城市都有自身独特的历史风貌和文化积淀，它体现在城市的宏观格局与功能布局、空间设计与设施改善上，并因此而形成其特有的地域文化、建筑风格以及历史、文化遗存，这些都成为城市的历史文化资源和塑造城市品牌及城市核心竞争力的基础⑧。

首先，在城市文化空间与场景塑造的过程中应充分尊重本地的历史文化，以及原有的城市空间格局，保持城市建筑的继承性与延续性，不能片面追求所谓现代化而割裂历史文脉。绝不能“大拆大建人为割裂了城市连接历史和现实的纽带，弱化了城市应有的传统底蕴和本土特质”[20]。城市文化空间与场景塑造是延续文脉的重要载体，如在济宁沿运河产生和发展起来的运河古镇、古街巷、古建筑；古运河德州段的老航船、码头旧址、传统民居等；泰安以红门、岱庙南北为中轴线建成“‘通天街、仰圣街、傅公街、顺河街、升平街、大关街、灵芝街、财源街’，史称泰安八大街”[21]的独特城市布局，都蕴含了地方文脉与城市文化表达。正如梁思成所说：“一个东方老国的城市，在建筑上，如果完全失掉自己的艺术特性，在文化表现及观瞻方面都是大可痛心的。因这事实明显地代表着我们文化衰落，至于消灭的现象。”[22]保护文脉要尊重历史、科学规划，凸显城市历史文化资源的异质性与稀缺性。在城市文化空间和场景塑造中，要注重城市、建筑、场景与人的情感链接，把厚重的地域文化特色展现出来，摆脱千城一面的窠臼。

其次，城市文化空间与场景塑造要以鲜明的主题梳理历史文化资源，使之与时代相契合。个人历史记忆的主题化梳理有利于形成普遍的文化共识，并经由独特的地域文化符号定格在历史时空中。山东大运河文化带的景观和遗迹，充分展现了古代工程的东方智慧，那些见证漕运胜景的船闸、河道、桥梁与渡口等物质遗存，保留原住民生活气息与风貌的古镇，沿河而建的铺面、作坊和见证商海浮沉的会馆，以及运河沿岸的非物质文化遗产，作为历史文脉的显性展现，显然具有唤醒人们记忆、激发情感认同的现实功能。在充分把握“场景理论”要义的基础上，通过符号提取、空间演绎、意境传递等方法，凝炼出具有鲜明价值指向的地域文脉。要借助创意和数字化技术、智能化技术和大数据等以实体建筑、特色活动塑造具有地域特质的文化场景，使地方文脉融入城市景观、特色产业发展和城市建筑的方方面面，以场景塑造并激活周边街区和城市发展的潜力。

最后，“人创造环境，同样，环境也创造人”[23]172，要使城市环境的文化趣味高度契合于场景的品位。在转向品牌城市、文化城市、公园城市的升级趋势中，城市的空间布局是城市环境与自然、文化背景关系的整体体现，要以系统性思维注重从宏观上整体把握城市的文化资源，强调城市发展与周围环境的相互作用。山东大运河包含了广阔的地理范围，孕育出诸多地域特征鲜明的城市文化，如“上善若水，大德之州”的德州，拥有古八景⑨的济宁，有着“中国北方威尼斯”之称的聊城等，流动的运河水承载着富有生命力的文化，城市中的湿地、雨水公园等特色空间，更为推动文化传播提供了大量鲜活素材和可开发性资源，具有丰富的价值意蕴、伦理意蕴和空间意蕴。关注自然环境对城市文化的形塑与表达，梳理传统的城市空间肌理，注重城市新旧建筑之间的延续性与统一性，推进山东大运河水文化遗产的开发，可以形成具有广泛吸引力的现代文化场景。以文化场景塑造为抓手，可以有效解决山东大运河流域部分城乡建设挤占河湖生态空间、环境基础设施建设相对滞后等问题，以及攻克对专项生态旅游产品和市场关

注度不够等发展瓶颈。对于满足沿线文化带民众的物质、精神和生态需要，提高整体生活品质，以及增强城市居住舒适度与城市吸引力，推动城市经济、文化、环境的繁荣共生，都有着重要意义。

（二）围绕日常生活需求，激活文化的创新力

大运河文化延续至今，与运河沿线及其辐射区域的民众生活紧密关联。在过去城市文化发展中，兴建大型文化设施成为很多城市惯常的文化策略，这固然有利于吸引眼球，但因其“主要追求经济效益产出，与城市中的普通人生活总有些距离感、疏离感”[8]，使之与普通大众之间互动不够而缺乏亲近感，使市民产生一种“远”的隔阂。城市管理者往往将关注点更多放在文化地标和文化园区上，比较容易忽略与人们日常生活紧密相关的生活化空间、微观文化场所建设及文化氛围的营造，忽视了以文化人、文德教化的作用，其结果导致“对城市的历史和现实体现不足，脱离民众、脱离生活”，文化场景必然在空心化中走向衰微⑩。

当前，城市转型发展已成为必然趋势，文化在其中的地位不断凸显。随着“人们对于场景化的需求愈发浓烈，日常社交、情感联络、休闲娱乐都离不开场景化配置”[24]。人是城市文化记忆的载体，是大运河文化的亲历者与见证者。山东大运河文化空间与场景的塑造，既要追求具有时代特点的宏大叙事，更要关注地方化的、真实的民众日常生活图景。城市是人们记忆的储存地，而记忆体现在人与物的相互作用、相互依存的关系中⑪。文化空间与文化场景的营造，只有反映当地的深层文化内涵，与至今依然生活在这片土地上的人产生情感交流，才能真正产生文化共鸣，进而实现文化认同。大运河沿岸的原住民对运河怀有深厚的情感，对当地文化有着独有的理解和认知。只有在与实际条件的结合中激活文化资源，实现与当地、当代人生活的连接，才能延续文化传统，将文化血脉融入现代人的生产生活中，从而为大运河文化注入新的生命。只有“在大众文化中融入国家的主流意识形态叙事和民族的历史记忆，从而实现民族文化价值观的现代传承”[25]64，才能实现文化的创新创造力在大众日常生活充分迸发。所谓日常就是要打破典藏式、展览化的割裂式保护，注重文化场景“真实性”的体现，创造可以参与其中的、原汁原味的文化体验。要在公共空间和社区建设中体现更多风貌特色，让人们在共享这些社会场景“原真性”中感受文化的亲近感。这要求我们在文化场景塑造中，从与日常生活息息相关的细处着眼，注重利用社区边角空间等营造文化氛围，形成“文化教育场景”，以丰富多样化的文化表达，不断激发民众的创造力和自我表达欲，促进现实与历史的融合，让民众真切体悟和接受其内在的精神价值。

（三）在文化与科技的融合中彰显城市精神

马克思指出，未来社会生产力“取决于科学在生产上的应用”[26]331。以科技驱动为核心的城市文化创新已成为推动转型发展的强大动力，城市建设与发展都已和信息化、智能化、移动化的数字空间紧密融合。随着科技的迅猛发展，数字化虚拟技术的真实再现性与互动性特征，将会为山东大运河文化空间与场景的塑造提供更广阔的前景，为地方文脉的传播提供更多平台和无限可能。这就要求我们在突出城市特色与日常生活场景审美表达的基础上，充分考虑文化、创意、科技与城市文化空间之间的内在联系，创造性地展示沿线城市大运河文化的历史与价值，吸引各类创意群体集聚，为带动城市文化创新提供充足的人才支撑，为城市发展培育文化新动能。

首先，通过数字化信息技术采集、检测文化遗产资源，梳理城市文化遗产的内在肌理与脉络，建立影像资料库和信息数据库，开展文物虚拟修复、展示和研究，为文化空间的开发提供智力支持。在实践中，需要特别注重将数字化、智能化、信息化成果与博物馆、文化遗址衔接，借助科技资源展现其中蕴含的艺术、科学与时代价值，还原再现历史场景，创造性展现运河沿岸城市的风土人情与历史文化，让人身临其境感受古老运河的魅力，真切体悟和接受其内在的精神价值。要赋予大运河文化空间与场景新论的内涵与功能，创造具有时代特色并延续下去的活态大运河文化，为展现运河城市文化风貌提供坚实的支撑。

其次，注重将城市精神与数字科技的融合最大限度发挥出来，把城市文化空间与场景塑

造与文化产业结构升级结合起来，充分激发文化产业高质量发展的内生动力和活力。要积极致力于历史故事、特色文化资源、民俗特产、工艺美术等非物质文化遗产的开发，如伏里土陶、临清贡砖、东平渔鼓、汶河大鼓、东昌葫芦、聊城杂技、柳琴戏、运河船工号子等。要积极推动融广大民众普遍喜爱与高新科技手段于一体的文化产品的产出，进而建立具有自主知识产权的城市文化遗产品牌。要通过客观物质符号生动演绎大运河文化故事，研发大批既代表民族文化，又被国际市场欢迎的优秀创意产品，夯实提升文化产业的价值维度，优化城市文化产业生态。同时，要发挥现代科技对文化内涵的凝聚与数字化转向等特质，不断培育城市的吸引力和活力，促使文化创意产业由量向质的跃升，带动沿线城市高新技术的普及与运用。

四、山东大运河文化空间与场景营造的现实意义

山东大运河沿岸城市创造的丰富深厚、博大精深的优秀文化，是全体中华儿女坚定文化自信、增进共同情感认同、筑牢共同理想信念的源泉之一。山东大运河文化空间与场景塑造，具有深远的现实意义，有助于传承地方文脉，彰显中华文化自信。习近平总书记强调："中华文化既坚守本根又不断与时俱进，使中华民族保持了坚定的民族自信和强大的修复能力，培育了共同的情感和价值、共同的理想和精神。"[27]山东大运河城市空间和场景的营造，不仅可以固化和证实记忆，还能促进记忆持久且延续留存下来，进而将我们想表达的情感实体化，让人们在场景空间内感受强大的文化磁场，不断增强情感交融，有利于塑造民族精神，唤起民族共同记忆，进而增强新时代牢牢把握意识形态工作领导权的文化底蕴和核心竞争力，坚定文化自信，营造共筑民族共同精神家园的氛围，为传承中华文脉交出时代答卷，为焕发中华文明的永恒价值和蓬勃生机贡献智慧和力量⑫。

山东大运河文化空间与场景塑造，对于提升国家文化软实力和国际竞争力具有重要意义。纵观世界发展大局，文化日益成为综合国力竞争的关键因素和前沿领域，要推动民族文化走出去，使其在新的文化竞争中占据绝对优势，逐渐成为国家发展的战略选择。不断推动大运河优秀传统文化的创造性转化，以创新创意凝练并展示中华优秀传统文化的精神标识，促进城市建设与发展，以高度的文化自信发挥中华文化在世界舞台的影响力，成为中国文明型崛起和开创人类文明新形态的重要支点之一，对于抵御西方某些文化思潮对中华文化的消解，具有重要意义。同时，大运河原本就是世界运河文化遗产的重要组成部分，立足中华文化之根基，在文明互鉴中相互交流，可以使大运河城市文化带蕴含的中国智慧和世界情怀服务更多人。以运河为纽带建构世界运河城市命运共同体，有助于传播中华文化价值，彰显大国风采，为世界大运河文化创新提供中国经验，有助于"共同打破阻碍人类交往的精神隔阂，让各种文明和谐共存，让人人享有文化滋养"[28]434。

注释

①这其中包括德州市德城区、武城县、夏津县，临清市、茌平县、聊城市东昌府区、阳谷县、东平县、梁山县、汶上县、济宁市任城区、嘉祥县、鱼台县、微山县、滕州市、枣庄市薛城区、峄城区、台儿庄区。②参见管杰：《基于文化线路背景下的京杭大运河沿线城镇历史地段保护研究》，重庆大学2018年硕士学位论文。③参见钟晟、代晴：《场景理论视域下的非遗和旅游融合发展举措》，《中国旅游报》2006年6月19日。④丹尼尔·亚伦·西尔、特里·尼科尔斯·克拉克著，祁述裕、吴军等译：《场景：空间品质如何塑造社会生活》，社会科学文献出版社2019年版，第1–2页。⑤丹尼尔·亚伦·西尔、特里·尼科尔斯·克拉克著，祁述裕、吴军等译：《场景：空间品质如何塑造社会生活》，社会科学文献出版社2019年版，第51页。⑥贾景琳：《历史文化遗产保护地发展模式研究——以台儿庄古城为例》，《城市建筑》2021年3月第18卷。⑦王明远：《台儿庄古城的重建：记忆重构、公共记忆与国家话语》，《民俗研究》2016年第1期。⑧刘平：《文化创意驱动城市转型发展的模式及作用机制》，《社会科学》2012年第7期。⑨古济宁八景：铁塔清梵、太白晚眺、墨华泉碧、凤台夕照、灌冢晴烟、南池荷净、西苇渔歌、获麟晚渡。⑩范玉刚：《"城市精神"提炼勿沦为"表演秀"》，《人民论坛》2012年第7期。⑪参见刘云：《城市地标保护与城市文脉延续——以美国地标保护为例》，中央美术学院2015年博士论文。⑫周琪：《大运河文化带建设的三个维度》，《江南大学学报（人文社会科学版）》2019年第4期。

参考文献

[1]习近平.坚定文化自信,建设社会主义文化强国[J].求是,2019(12):4-12.

[2]徐奇志,王艳.大运河(山东段)文化遗产及其活态保护[J].理论学刊,2018(6):160-168.

[3]周蜀秦,李程骅.文化创意产业促进城市转型的机制与战略路径[J].江海学刊,2013(6):84-90+238.

[4]丹尼尔·亚伦·西尔,特里·尼科尔斯·克拉克著.场景:空间品质如何塑造社会生活[M].祁述裕,吴军,等译.北京:社会科学文献出版社,2019.

[5]吴军.场景理论:利用文化因素推动城市发展研究的新视角[J].湖南社会科学,2017(2):175-182.

[6]吴军,夏建中,特里·克拉克.场景理论与城市发展:芝加哥学派城市研究新理论范式[J].中国名城,2013(12):8-14.

[7]方天宇.保护与利用、传承与创新:城市改造中的文化遗产保护的思考[J].中国文物科学研究,2011(2):44-47.

[8]余丽蓉.城市转型更新背景下的城市文化空间创新策略探究:基于场景理论的视角[J].湖北社会科学,2019(11):56-62.

[9]姚雪青.千年运河焕发崭新活力[N].人民日报,2020-12-14(05).

[10]黄杰,程雨璠.让古运河重生:大运河文化带建设的新使命[J].江苏地方志,2021(3):28-31.

[11]周琪.大运河文化带建设的三个维度[J].江南大学学报(人文社会科学版),2019(4):5-9.

[12]付崇兰.运河学必将万叶枝柯[M]//李泉主编."运河与区域社会研究"国际学术研讨会论文集,北京:中国社会科学出版社,2015.

[13]阮仪三,朱晓明,王建波.运河踏察:大运河江苏、山东段历史城镇遗产调研初探[J].同济大学学报(社会科学版),2007(1):38-42+54.

[14]余英时.钱穆与中国文化[M].上海:上海远东出版社,1994.

[15]钱坤.主题体验式购物中心设计研究[D].重庆:重庆大学,2005.

[16]王明远.台儿庄古城的重建:记忆重构、公共记忆与国家话语[J].民俗研究,2016(1):136-142+160.

[17]范玉刚.警惕"产业化"埋葬"文化"[J].人民论坛,2011(30):37.

[18]郑民德.聊城运河文化遗产的保护[J].中国名城,2018(10):93-96.

[19]迈克·费瑟斯通.消费文化与后现代主义[M].刘精明,译.南京:译林出版社,2000.

[20]范玉刚."城市精神"提炼勿沦为"表演秀"[J].人民论坛,2012(7):42-44.

[21]张晓宁,张群,张莹.弘扬泰山文化 保护历史风貌 塑造城市灵魂:对泰安城市规划建设的几点思考[J].艺术与设计(理论),2020(2):50-52.

[22]梁思成.为什么研究中国建筑[J].建筑学报,1986(9):3-7+82.

[23]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译.马克思恩格斯文集:第一卷[M].北京:人民出版社,2009.

[24]李祥君,袁凯健.科技文创赋能超级城市IP:金华城市展示馆[J].室内设计与装修,2018(11):46-49.

[25]范玉刚.全球文化影响下中国主流文化价值观的建构和传播[M].上海:上海交通大学出版社,2021.

[26]马克思.资本论:第一卷[M].北京:人民出版社,1963.

[27]习近平.习近平主持召开文艺工作座谈会强调 坚持以人民为中心的创作导向 创作更多无愧于时代的优秀作品[N].人民日报,2014-10-16(01).

[28]习近平.习近平谈治国理政:第三卷[M].北京:外文出版社,2020.

Cultural Space and Scene Shaping of Shandong Grand Canal

Fan Yugang and Xu Shiyi

Abstract: It is very important to form a highly recognized and consensus evaluation system and methodology in the scene theory and creatively transform it into Chinese concept system and expression. Shandong Grand Canal is the Shandong section of the Beijing-Hangzhou Grand Canal. Its historical and cultural resources are of great practical significance to enhance the cultural confidence of the Chinese nation. The development of cultural space needs to associate the concept of scene with local development and examine it in the cultural scene composed of public space, cultural activities and citizens' consumption experience. Through the selection of cultural symbols and the reconstruction of urban cultural memory, we should explore the Shandong experience of cultural space and scene construction, and multi-dimensional reflect on the practical difficulties existing in the scene construction of the Grand Canal cultural belt, so as to explain the practical value of exploring the cultural resources of the Grand Canal in Shandong.

Key words: scene theory; Shandong Grand Canal; cultural belt; cultural space; scene shaping

[责任编辑/李 齐]

论山东大运河儒家文化遗产的活态审美开发

杨东篱　刘　彤

摘　要：作为京杭大运河的山东段，山东大运河带有深厚而独特的儒家文化色彩。要在文化经济语境下保护和利用山东大运河的儒家文化遗产，使其尽快融入当代社会生活，应该从温柔敦厚、疏通知远、广博易良、洁静精微、恭俭庄敬、属辞比事六个方面深入挖掘其审美内涵，从而与当代人的情感结构建立联系，推动开发。同时，在开发过程中也要避免陷入审美资本主义的窠臼，进而产生人的情感结构物化、丧失审美自主性等问题。在国家政策的引导下打造运河文化IP是山东大运河儒家文化遗产进行审美开发的较佳途径，通过深度挖掘文化资源、提升产品审美品味、建构立体宣传渠道、联动拓展运河文化IP空间、构建多元产品体系、推动运河文化IP跨界融合等手段，既可以避免审美资本主义的弊端，又可以实现儒家文化遗产活态融入当代社会生活的初衷。

关键词：山东大运河；儒家文化遗产；审美开发；审美资本主义；活态

中图分类号：G07　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）03-0068-09

京杭大运河是世界上最古老的运河之一。其作为中华文明的标志，象征了中国的文化地位。大运河南起浙江杭州，北到北京，途经浙江、江苏、山东、河北四省及北京、天津两市，贯通了海河、黄河、淮河、长江、钱塘江五大水系。在长期的发展过程中，大运河积淀了深厚的文化内涵，成为我国重要的文化遗产。山东大运河是京杭大运河的山东段。受山东本土儒家文化影响，山东大运河文化亦披上了深厚而独特的儒家文化色彩。如何保护和利用好山东大运河的文化遗产实际涉及如何使传统的儒家文化在文化经济语境中转化的问题。这对于我国从传统农业社会向现代工业社会转型，在全球化时代确立民族文化身份都具有重要意义。要实现这一点，首当其冲就是要挖掘山东大运河儒家文化遗产的审美内涵，使其与当代人的情感结构建立联系，然后通过文化产业的途径将其传播进入当代的社会生活，构成社会发展的结构性要素，在新时代更新和延续运河儒家文化的文脉。

一、山东大运河儒家文化遗产的分类与布局

山东大运河主河道流经山东省18个县级区域，包括德州市德城区、武城县、夏津县、临清市、茌平县、聊城市东昌府区、阳谷县、东平县、梁山县、汶上县、济宁市任城区、嘉祥县、鱼台县、微山县、滕州市以及枣庄市的薛城区、峄城区和台儿庄区。这18个县（市、区）包含了典型河道段落和重要的遗产点，孕育了大运河文化的主要空间。山东大运河儒家文化遗产主要可

收稿日期：2022-01-14

作者简介：杨东篱，女，山东大学历史文化学院副教授、硕士生导师（山东济南　250100），主要从事文化研究史与文化产业管理研究。刘彤，女，山东大学历史文化学院硕士研究生（山东济南　250100）。

以分为体现人有其治自然观的运河水工遗产、体现尊孔奉儒正统观与义利共融价值观的运河历史城镇遗产以及体现温柔敦厚艺术观的运河非物质文化遗产三类。

山东大运河的水工遗产是指在各个历史时期以及在大运河不断开凿与运营过程中，人们创造的有价值的水利工程建筑。这种建筑是控制和调节水流，防治水害，开发利用水资源的建筑物。山东运河沿岸的水工遗产较多，涵盖了水利枢纽、闸（包括船闸、水闸、节制闸）、堤坝、码头及漕运等多种类型[1]。

山东运河的水利枢纽遗产包括运河德州段的四女寺减河枢纽、临清枢纽、汶上南旺分水枢纽、济宁枢纽等，其中最著名的是汶上南旺分水枢纽。其疏浚三湖作为水枢，建立闸坝，调节水量保证漕运畅通，从地形选择、排洪蓄洪、管理机制方面都堪称一绝，被后人称赞为“可与都江堰相媲美的治水工程”。

山东大运河的闸坝遗产亦很丰富。山东大运河闸坝众多，有临清戴湾闸、东昌府区土闸、梁乡闸、永通闸、周家店船闸、阿城上闸、阿城下闸、荆门上闸、荆门下闸、陶城埠闸等。这些闸坝分布在山东大运河的三个主要河段会通河、南四湖区段以及梁济运河中。以会通河为例，据明代华乾龙《海运说》记载，元代开凿会通河时曾在河上修筑河闸31座，每座闸都由专设的机构和人员管理：“元时，自安民山开河北至临清，引汶绝济，建闸三十有一，赐名为会通河。”[2]6-7后来，明代修复了旧闸并根据需要添置了新闸。

山东运河的码头遗产主要集中在德州、聊城和枣庄三地。这些地区在历史上物产丰富、交通便利，较著名的有德州码头、聊城大小码头、枣庄台儿庄水旱码头。明朝期间重修会通河，提高了运河的通航能力，德州码头作为交通枢纽的作用也越来越大。新中国成立后，在政府的支持下，德州码头再次成为重要港口。聊城大小码头在政府的带动下同时也被调整、治理，吞吐能力获得了增强。台儿庄的水旱码头是个码头群，包括龟汪码头、东门码头、王公桥码头、兰祺码头、关帝庙码头等，是汇集东西南北政治、经济、文化的特殊之地。

漕运遗产是山东运河文化遗产中非常重要的部分。漕运带动了古代运河沿岸城市的经济发展，也加强了城市与城市之间的联系，还构成了维护整个国家政权的重要保障。山东漕运遗产中最著名的是临清运河钞关。其是全国仅存的运河税收机构旧址，是国家级文物保护单位，被收入了世界遗产名录。临清运河钞关始建于明宣德四年（1429年），是明清两代政府设于运河督理漕运税收的直属机构，用于直控督理关税，体现了临清在古代时期商业与文化的繁荣。

山东大运河的水工遗产集中体现了儒家人有其治自然观的思想。山东大运河地势复杂，泰山余脉造成的水脊划分了南北水系，黄河泥沙淤积抬高河床，水患泛滥，天然河道缺乏，水源短缺。山东大运河因而并不具备兴修水利的天然优势。然而，历朝历代政府却想方设法建造了各种类型的水利工程。儒家思想认为，自然规律虽不可违逆，但可被改造。荀子认为人是认识自然的积极主体，可以独立于自然去认识和参与对自然的改造，将其转化成为人所用的财富。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”[3]368，不过能“制天命而用之”[3]379。

运河历史城镇遗产主要指山东大运河沿线的历史城镇。这些城镇包括德州古城、武城县四女寺古镇、临清古城、聊城古城、阳谷县阿城古镇、阳谷县张秋古镇、汶上县南旺古镇、微山县南阳古镇、台儿庄古城。这些沿河古镇都是大运河的重要交通枢纽与重点码头[4]。这些遗产主要可以分为两类：一是体现儒家尊孔奉儒正统观的县学、书院、庙宇、墓所、藏书楼、儒家民俗等儒学遗产；二是体现儒家义利共融价值观的商业建筑、商业街区、商业民俗等商业遗产。

就儒学遗产而言，运河流域内比较著名的儒家文化书院遗存主要有曲阜县学、曲阜洙泗书院、曲阜尼山书院，兖州章贤书院和承训书院、邹县县学、泗水县学、金乡县学等。这些书院很多兴建于明朝，为传播王阳明的心学做出了巨大贡献。除书院外，儒学遗产还包括运河沿线地区的孔府、孔庙、孔林、孟林、孟母墓、孟母祠，以及鲁故城、阙里、周公台、鲁壁等。此外，明清时期山东士大夫们修建的藏书楼亦属儒学遗产，其中的聊城海源阁藏书楼是中国四大藏书楼之一，由进士杨以增在道光二十年

（1840年）修建。该藏书楼所藏珍善本众多，来源广泛，多购于京师与江南，但大都因战乱散佚。运河流域诸多具有儒家文化特点的民间礼仪也属儒学遗产，集中出现于济宁地区。济宁民间婚礼仍保留了过小礼、过大礼、订吉期、铺床、亲迎、三拜等习俗，即是儒家“六礼”的变体。以上儒学遗产处处透露出对儒家道德教育修养的重视。

山东大运河的商业遗产集中体现于大运河兴盛时期全国各地商人在山东修建的商人会馆，其中最有代表性的是坐落于聊城的山陕会馆。聊城山陕会馆始建于清乾隆八年（1743年），由山西和陕西的商人集资兴建。整套建筑由山门、戏楼、南北夹楼、钟鼓二楼、南北看楼、南北碑亭、三殿及春秋阁等组成，大小房屋160余间，处处可见轻俏、灵动的屋体风格和精湛、厚重的石木工艺。会馆山门左右的对联“精忠贯日，大义参天”，既赞扬了会馆主神关羽勇往直前的进取人格，也表达了晋商对儒家“忠”“义”观念的信奉。此外，运河沿线各个历史街区中的老字号、传统手工技艺的经营理念、行业规矩、故事传说等也都渗透了“义”对“利”的平衡。这都显示出，重义轻利的儒家文化和重利轻义的商业文化在山东运河沿岸经过长时间的磨合，已经达到了互谅互容、渗透融合的程度。

山东大运河非物质文化遗产涉及的内容极为广泛，可分为传统民间技艺、民间美术、戏曲、音乐舞蹈、杂技、武术、文学作品等。有代表性的传统民间技艺主要有德州扒鸡制作技艺、东昌刻版印技艺、临清贡砖烧制技艺、临清千张袄制作技艺、临清哈达织造技艺、济宁玉堂酱菜制作技艺等。民间美术则包括济宁茌平董庄的中堂画、东昌木版年画、张秋木版年画、东昌葫芦雕刻等。传统戏剧、曲艺有德州木板大鼓、夏津马堤吹腔、聊城八角鼓、临清驾鼓等。音乐舞蹈有水兽旱船、抬花杠、运河秧歌、伞棒舞、渔灯秧歌、四蟹抢船、嘉祥唢呐、平阳寺火虎等。武术与传统杂技包括德州安家拳、临清潭腿、任城查拳、梁山燕青拳、聊城杂技等。山东大运河的文学作品主要体现为传说和民谣，比如武城四女寺传说、临清铁窗户传说、张秋黑龙潭传说、汶上白英老人传说、南旺分水龙王庙传说、武城运河民谣、夏津民歌等。这些传说和民谣生动记录了大运河沿岸的生活及时代的变化。

这些非物质文化遗产与大运河其他地域的同类遗产不同。其技巧纯熟但风格温和、不张扬，儒家美善合一的艺术观在其中随处可见。孔子主张用艺术驯化人的情绪，培养成熟稳重的人格。人格的培养“兴于诗，立于礼，成于乐”[5]2147。山东大运河的非物质文化遗产虽然不是孔子眼中的正统艺术，但其题材选择、表现形式等却都有淳朴中正、文质互补的特色，能够体现儒家温柔敦厚的艺术观念。

二、山东大运河儒家文化遗产的美学内涵与时尚打造

在当代文化经济迅速发展的语境下，如何保护山东大运河丰厚的儒家文化遗产，使其在新时代迸发活力是很重要的问题。文化遗产要融入新时代，必须要与当下人们的情感结构建立联系，进而通过文化产业的途径将其传播进入新时代的社会生活，构成社会发展的结构性要素。因此，要保护和利用好山东大运河的儒家文化遗产，就要深入挖掘这一遗产的美学内涵，探讨其通过现代转化与当代情感结构建立联系的途径。在文化经济的背景下，这种途径集中体现为将儒家文化遗产打造成为审美时尚。

孔子曾将六艺的审美特点总结为六个方面：“温柔敦厚诗教也，疏通知远书教也，广博易良乐教也，洁静精微易教也，恭俭庄敬礼教也，属辞比事春秋教也。”[6]357山东大运河文化遗产的美学内涵就集中体现在这六方面：

第一，温柔敦厚。这是孔子对《诗经》审美作用的总结。《诗经》中的诗句抑扬顿挫，有礼有度，有韵律美亦有节奏美。山东大运河沿岸的传统民间技艺、民间美术、戏曲、音乐舞蹈、杂技、武术、文学等将民间生活的情感和谐地蕴含在工艺作品的技艺、民间绘画的技法、戏曲唱念打坐的基本功、音乐舞蹈优美的旋律节奏和身形、杂技花样百出的技巧、武术变化多端的套路、文学丰富深刻的想象中，用纯熟的技法蕴含了深厚的情感，情感丰富却不张扬，突出体现了温柔敦厚的审美特点。

第二，疏通知远。这是孔子对《尚书》审美作用的总结。《尚书》艰深晦涩但读通后却别具浑厚、古雅、质朴之美。山东大运河沿岸的历史城镇遗产，无论是体现儒家尊孔奉儒正统观的县学、书院、庙宇、墓葬、藏书楼、儒家民俗等儒学遗产，还是体现儒家义利共融价值观的商业建筑、商业街区、商业民俗等商业遗产都在外表上庄严肃穆，透露着浑厚、古雅、质朴的特色，散发出疏通知远的意味。

第三，广博易良。这是孔子对《乐》审美作用的总结。《乐》虽已经失传但其端正社会风气，愉悦人身心，健全人心理、人格的作用却被记录下来。山东大运河沿岸的古代建筑、商业街区，乃至传统民间技艺、民间美术、戏曲、音乐舞蹈、杂技、武术、文学等都在通过审美外观愉悦人身心的同时，传播道德向善的观念，体现出广博易良的美感。

第四，洁静精微。这是孔子对《易》审美作用的总结。《易》将人和宇宙，和自然视为是相互感应，有机联系，和谐运转的整体，阐述了天地间万事万物变化的自然规律，是古人对宇宙生命的哲学思考。最集中体现这一审美特点的当属山东大运河沿岸的水工遗产。山东大运河地势高耸，水患成灾，天然河道缺乏，修建水工工程难度很大，但历朝历代政府还是依循当地的自然地势想方设法地建造了各类水工工程。这些工程建造得十分精微，在控制和调节水流，防治水害，开发利用水资源方面效果明显，集中体现出洁静精微的美感。

第五，恭俭庄敬。这是孔子对《周礼》审美作用的总结。《周礼》记述人需要懂得、遵守并践行的社会规范，启发人的道德意识和言行，体现出合乎规范、和谐愉悦的美感。这种美感在山东大运河沿岸秩序井然的建筑风格中明显体现出来。

第六，属辞比事。这是孔子对《春秋》审美作用的总结。《春秋》记载历史，并从历史中推究出哲理，将明辨是非、善恶、美丑当作贯穿全书的主线，体现出宏观层面的真善之美。大运河儒家文化遗产从水工遗产到历史城镇遗产再到传统民间技艺、艺术等非物质文化遗产都既承载了历史的厚重又展现出了崇尚真善的特色，集中体现了属辞比事的美感。

儒家遗产的美学内涵有助于我们通过打造适应现代人情感结构审美时尚的方式来实现对儒家文化遗产的保护。西美尔认为，时尚是个体远离庸俗日常生活，实现个体审美救赎的途径，也是寻求社会认同的途径，“时尚是对给定例子的模仿，并满足了社会适应的需要；它引导个体踏上所有人要走的道路，它装饰了总体的情况，这将每个个体的行为仅仅解释为是一个例子。同时它也满足了区分的需要”[7]。因此，对时尚的打造既需要构建文化认同，也需要实现感官上独特的审美，还需要可被复制。

大运河儒家文化遗产的美学内涵在总体上实现了美善合一的美学原则，适应了古代社会人们的情感结构，在古代社会起到了维护社会秩序，调节民众生活的重要作用。然而，这样的美学内涵在当下则需要进行某种程度的转化才能够与当代社会人们的情感结构建立联系。在现代生活中，不需要像“温柔敦厚”那样一板一眼地去迎合传统礼节，举止言行温和就可以；可将“疏通知远”从读通书籍理解真理的意思拓展到通过透彻理解万事万物来理解真理的意思上去；还可将“广博易良”通过审美外观传播的“道德向善”拓展为一种面向世界的普遍善意；亦可将“洁静精微”转化为通过静思细心体会人和自然、和宇宙的关系的意思；“恭俭庄敬”对严格遵守社会道德规范的效用则可被改造为以符合基本社会规范的形式释放人的天性；“属辞比事”通过反思历史，明辨是非、善恶、美丑的想法在现代生活中可被保留，但对是非、善恶、美丑的判断应该使用现代的标准。当代人可以通过使用改造后的大运河儒家文化遗产来实现彼此之间的文化沟通与认同，结成文化共同体。

打造大运河儒家文化遗产在感官上的独特审美主要是打造时尚传播的视觉审美。视觉是人类认知的基本途径。时尚通过各种炫目的外观设计建构了人们对生活形态和精神世界的准则，具象表达了个体对美的感知。这种表达通过时尚传媒对图像资料的扩散和传播，强化了视觉信息的形象性和标记性。这样对感官的刺激会产生梦幻的感受与愉悦的心理，营造出高品质的审美气氛，使产品的文化内涵生出巨大的视觉说服力。打造大运河儒家文化遗产的视

觉审美就需要通过炫目的外观设计将被改造后的儒家文化遗产的美学内涵表达出来，通过对公众的视觉刺激将公众带入其文化内涵表达的氛围，实施强大的视觉说服力。

大运河的儒家文化遗产只有被大量复制，才有可能被公众大范围效仿，也才有可能发展成为时尚。对这种复制的推动既需要时尚引领者的带动，也需要时尚意见领袖的带动。时尚引领者与意见领袖多为时尚评论员、时装设计师、演艺界人士等。随着抖音等新媒体的兴起，新媒体中的时尚博主也会在时尚传播中发挥关键作用。这些引领者与意见领袖凭借其强大的信息覆盖率与示范效应会带动公众效仿时尚引领者的特定行为，使公众自觉地热爱和传播大运河儒家文化遗产的表征符号，使其构成为当代时尚生活的一部分。这就自然联结了大运河儒家文化遗产与当代人的情感结构，使其融入当代人的社会生活，进而实现对遗产本体的保护。

三、山东大运河儒家文化遗产的资本化与审美资本主义

在文化经济时代，对山东大运河儒家文化遗产的时尚打造与受众对它的接受必然是带有产业性质的，根本离不开资本的介入与支持。时尚“从伴随西方工业革命的进程在‘时装’领域正式确立的那刻起，就一直与严格意义上的‘产业’保持着难舍难分的关联”[8]，资本的介入与支持保证了打造山东大运河儒家文化遗产时尚的文化认同、感官审美与可复制性。因此，山东大运河的儒家文化遗产必然面临被资本化的问题。

文化遗产是典型的文化资源。文化资源被资本化后就变成了文化资本。布尔迪厄从社会学、教育学的视角出发将文化资本分为三种形式：以精神或肉体的“性情”形式存在的、内化于个人身上的文化；以文化产品的形式存在的文化；社会以某种权威的强势角色介入文化资源的再生产并对其资质进行体制化、合法化认证的文化。戴维·思罗斯比则从经济学角度界定文化资本，将文化资本理解为“是以财富形式具体表现出来的文化价值积累，这种积累可以引起商品和服务的不断流动”[9]。将这两种文化资本的概念综合起来，可以将文化资本理解为，以谋求交易增值和经济利润最大化为动机、以产业化方式运营的有价值的文化要素。文化资源的资本化就是将有价值的文化资源通过市场运作的方式生产出适销对路的文化产品，以取得良好的社会、文化和经济效益。文化资源资本化的路径主要体现在以品牌塑造为核心的文化产品和服务的生产、营销、整合等环节中，针对的主要是有价值的文化资源。

北京大学文化产业研究院构建了一套文化资源开发效益评估指标体系，专门评估有价值的文化资源。该指标体系包括人文价值和经济价值两个一级指标（参见下表），其中，人文价值由传承价值、奇特价值、历史价值、社会价值、艺术价值、认同价值共6个二级指标组成[10]。

一级指标	二级指标	三级指标
人文价值	传承价值	对学术的积极意义、对提高人文修养的意义、增加凝聚力促进和谐的意义
	奇特价值	独特性、稀缺性、惊奇性
	历史价值	久远程度、历史地位、遗存完整度
	社会价值	提高居民生活品质、科教意义、区域品牌提升意义
	艺术价值	反映的民族性和地域性、艺术个性和水准、知名度
	认同价值	本地人的膜拜程度、外地人的膜拜程度、向外人推介意愿
经济价值	—	

文化资源开发效益评估指标体系

根据这一指标体系，山东大运河儒家文化遗产在人文价值方面有传承价值的遗产如作为漕运税务和运河沿线经济发展见证的临清运河钞关、作为清代四大藏书楼之一的聊城杨氏海源阁等；有奇特价值的如大运河德州段弯道代闸的水利工程技术、临清贡砖独特的烧制技艺

等；有历史价值的如大运河全线科技含量最高的水利枢纽工程之一南旺分水枢纽等；有艺术价值的如建筑风格古朴美观的台儿庄古城、曲调优美动人的台儿庄渔灯秧歌等；有认同价值的如儒家文化风格浓厚的曲阜尼山书院等。山东大运河儒家文化遗产的经济价值则体现为，其在航运、旅游观光、文化产业发展、运河文化宣教等方面具有很高的市场潜力。

山东大运河儒家文化遗产的资本化主要体现为两种模式：其一是文化资源的整合开发；其二是文化资源的深度开发。文化资源的整合开发指对不同类型的文化资源进行叠加整合，共同进行文化资源的资本化。这种模式使各种文化资源在整合过程中相互影响，以实现个体价值增值、整体价值最大化、资本运作资源共享、协同工作的目的。这可以提升文化资源资本化的质量。这种模式可依据历史、地缘等不同因素采取相应的整合方案。其可以是以共同的历史文脉、文化背景为基准对不同类型文化资源的整合。比如台儿庄古城、南旺运河文化旅游区、运河之都、“三孔”、泰山、戴村坝等可以被设计成文化遗产线路；夏镇、南阳古镇、济宁古城、南旺古镇、聊城古城等可组成运河古镇旅游线路等。这样的整合可以形成优势互补、深度融合的特色文化旅游区，属于类型整合。其也可以以某种著名文化资源为中心向四周辐射，整合区域内的其余文化资源，形成网状文化旅游区。比如德州市可以在保护运河原始风貌的基础上建立运河自然风貌展示区；聊城市可以重点挖掘运河沿岸的古商文化，开发大运河商业文明展示区等。其还可以以若干文化资源为节点，以公共交通为纽带，整合沿线文化资源，形成条状结构的文化旅游带。比如以沿河地级市德州、聊城、泰安、济宁、枣庄为中心打造文化旅游区，并通过公共交通连在一起，塑造山东沿运河五大片区。上述整合方案可以在特定区域范围内，整合开发区域文化资源，打破文化资源区域分割、孤立发展的局面，实现交通集散、公共服务、基础设施、信息咨询、目标市场等领域的共享共赢，进而实现资本的最优转化。这属于地域整合。

文化资源的深度开发模式属于创新型开发。其可以创意为核心，通过科技、产业化等方式挖掘文化资源的符号象征和精神价值，向大众提供艺术、精神、娱乐等文化产品及服务。同时也可以规划建置文化产业园区，构建以运河文化为中心的文化产业矩阵，激发文创活力，推进运河文化产业集群集聚。其还可以以特色文化资源为对象，以文化产业集聚区为形态发展独特的文化旅游、工艺美术、表演艺术、节庆会展等特色文化产业。目前，山东省已开展规划以运河文化为主轴，围绕沿运河五市建设五大片区，加快运河文化与儒家文化、齐鲁文化、泰山文化、黄河文化、海洋文化、红色文化的深度融合、互促共进，构建辐射联动的发展格局。

山东大运河儒家文化遗产的资本化无论是整合开发，还是深度开发，都应在文化认同、感官审美与可复制性上下功夫，为受众创造出美轮美奂，充满儒家文化韵味并易于复制传播的文化服务与文化产品。同时，山东大运河儒家文化遗产在进行资本化开发，实施审美保护的时候也应该注意不要陷入审美资本主义的窠臼。

审美资本主义是法国学者奥利维耶·阿苏利等针对消费社会文化产业发展中的问题而提出的概念。它指的是审美成为经济增长主要动力的社会发展状态。“审美资本主义的出现，一方面满足了人们在物质生活需要满足之后不断增长的情感需要和审美需要；另一方面则为生产提供了进一步发展的动力”[11]4。审美资本主义的特点主要体现为：第一，产品的实用价值与审美价值相结合，其审美价值甚至重于实用价值。在审美资本主义阶段，一件物品无论实用价值如何，它必须是审美的。人们在物质需求得到满足的前提下开始追求消费的品味和愉悦。审美的消费由此溢出了物质性的消费，审美的意义也因此超越了物质的意义。第二，审美体验氛围浓厚。在审美资本主义的形态中，审美的价值不仅体现在单个产品精美、独特的外观形式上，更依赖于这些产品的审美外观、形式、风格在空间中的排列组合和布局。这些排列组合和布局构成了诸多审美图像或声音的集聚，创造出了浓厚的审美氛围，给予受众以审美的刺激与沉浸式的审美体验。这种刺激和体验凸显了个体对审美空间体察与解读的独特性。

审美资本主义则将这种人性化的审美意识和对自由的向往改造成了适合消费市场的需求和欲望，使审美构成了资本增值的动力。不过，资本也同时推动了审美的发展。

审美与资本的共谋虽然促进了人类感性的解放并实现了资本增值的动力转换，但也产生了诸多弊端。这些弊端体现为：第一，容易物化人的情感结构。虽然审美资本主义社会中的产品为人类创造了浓厚的审美体验氛围，但这反而有可能使受众的情感结构在一定程度上被物化。原因在于，其消泯了审美与物质间的界限，从而使审美构成了产品的实用价值。人们完全可以物化地来理解审美，而不是超越物地来理解审美。第二，容易过度解放感性而使人类丧失审美的自主性。审美与资本的共谋可以促进人类的感性解放，但资本自身的逐利性则会使审美因素过度丰富，进而导致一种审美的无标准化与审美因素的过剩。这就使得感性在审美资本主义中解放得毫无节制。受众也容易迷失在诸多审美因素的过度泛滥中，进而丧失掉审美的自主性。第三，在一定程度上阻碍了社会生活真正自由和民主的发展。审美资本主义带来的审美因素泛滥貌似在推进社会生活的民主，实际却阻碍了社会生活的真正民主。当受众迷失于诸多审美因素的泛滥，进而丧失了审美自主性的时候，审美实际就变成了资本控制民众主体性的工具和手段。这样，审美资本主义的社会生活实际就被资本更严格地控制起来了。在这个意义上，审美无异于是资本控制社会生活的伪装。山东大运河儒家文化遗产在进行资本化开发，实施时尚打造时就需要避免审美资本主义的这些弊端。

四、国家政策下山东大运河儒家文化IP的打造：一种活态审美开发

要避免审美资本主义的弊端，政府宏观调控政策的引导是必不可少的。关于山东大运河儒家文化遗产的开发，国家和山东省政府近些年已经出台了若干不同层次的政策。其中，在国家层面的政策包括2012年的《大运河遗产保护管理办法》、2019年的《长城、大运河、长征国家文化公园建设方案》、2021年的《大运河国家文化公园建设保护规划》等。在山东省政府层面的政策包括2013年的《山东省大运河遗产山东段保护管理办法》、2016年的《“鲁风运河”文化旅游目的地品牌建设总体规划》、2020年的《山东省大运河文化保护传承利用实施规划》等。在地方市政府层面的政策包括2017年济宁市政府出台的《济宁市全域旅游发展总体规划》、2019年枣庄市政府发布《枣庄市精品旅游产业发展专项规划（2018—2022年）》等。其中，国家层面的政策主要从宏观方面对大运河遗产的保护、开发范围、方式、价值做出总体性的规定，其中会涉及山东大运河文化遗产的保护问题。山东省政府层面的政策对于山东大运河儒家文化遗产的保护与开发则具有更强的省内针对性，对保护范围、参与部门、管理制度、产品风格等都做出了具体的规定。地方市政府层面的政策则主要针对大运河流经城市段的运河文化保护与开发，规定了具体城市保护、开发与合作的详细措施。

在这些政策的引导下，政府和企业着力打造了山东大运河儒家文化的系列IP。在国家政策的引导下打造IP是山东大运河儒家文化遗产进行审美开发的较佳途径。这样可以避免审美资本主义物化人的情感结构、过度解放感性使人类丧失审美自主性、阻碍社会生活真正自由和民主发展的弊端，又可以实现山东大运河儒家文化遗产融入当代社会生活的初衷，可算得上是一种稳定的活态审美开发。

就总体而言，山东大运河儒家文化IP的打造路径主要可以分为以下六条：

第一，深度挖掘运河沿线的儒家文化资源，强化大运河文化的开发基础。依照山东大运河开凿的先后及现行行政区划，可以在山东大运河流经的不同城市德州、枣庄、聊城、泰安和济宁中寻找运河文化亮点。比如聊城市以临清市、茌平县、聊城市东昌府区、阳谷县为中心，依托如临清漕运文化、聊城古镇文化、临清织造技艺、临清歌舞文化与武术杂技、聊城当地民间传说等丰富的文化资源，在加大保护和修复因风化破损的文化遗址的同时，充分挖掘其背后的历史文化故事，重点展示临清漕运文化。德州

市以德城区、武城县、夏津县为中心，依托运河沿岸丰富的资源，融合如德州码头、德州古城、武城县四女寺古镇、德州木板大鼓、夏津马堤吹腔等有地域特色的文化元素，打造开放包容、多元贯通的运河文化风格等。

第二，提升运河文化IP产品审美品味，对其进行科技赋能。如前所述，运河文化IP产品审美品味的提升主要体现为通过各种炫目的外观设计对时尚视觉美感的打造。科技赋能运河文化IP则需要为运河文化IP内容的成果转化提供大量资金，创建实施运河文化IP成果转化的实验基地。在这些实验基地中，可以推动运河文化IP与数字技术的深度融合，利用5G、AI、AR、VR等新兴技术创新开发运河文化IP产品，打造沉浸式运河文化IP主题展览馆、互动游戏、数字展示墙、形象机器人这样的数字产品[13]。在此基础上，还可以推进运河文化IP各类关联主体的交流与合作，促进运河文化IP内容的产业化转化。

第三，建构多条立体宣传渠道，扩大运河文化IP的品牌影响。提升大运河文化IP品牌影响力的重点在于构建山东大运河文化IP品牌宣传推介运营机制。这种宣传推介活动既包括公共推广如开展山东大运河文化讲座与论坛、开展国际性的大运河文化交流会博览会，山东大运河文化旅游系列主题活动等；也包括媒体推介如利用省内外各大媒体平台进行广泛宣传，突出“齐鲁水韵·运河文化”主题，加强山东已有的大运河文化IP品牌的推广；还可以充分借助热门网络平台如抖音、快手、微博、知乎、哔哩哔哩等以及热门电视剧、电影、综艺节目等形成融媒体的联动宣传，加大运河IP品牌形象曝光力度[12]。此外，还可以与省内外旅游部门广泛开展业务合作，与著名旅游城市合作，大力介绍、推广山东大运河重点旅游线路，多渠道、多方位地宣传山东大运河文化，以扩大山东大运河文化的对外影响力。

第四，通过沿线城市协作联动拓展运河文化IP的开发空间。城市联动战略可以积极推进沿岸城镇行政机构之间的协商对话，统筹利益，一起参与大运河发展规划的制定，协同工作，规避劣势，以错位优势来实现自身的发展和有效互补，推动形成运河发展的利益共同体和命运共同体，打造区域协同发展的示范样本。这样可以引导合作发展联盟、博览会、文化发展基金等大运河文化IP相关产业项目的落地，同时鼓励企业根据运河的地方特色资源和自身的资源优势、市场定位、发展战略等进行IP开发，实现多层次、立体化的产业分工协作，形成创新、开放、高效的区域联动发展[13]。

第五，拓宽衍生运河文化IP市场，构建多元产品体系。发展衍生IP市场就需要以核心IP为中心形成故事关联，既要凸显个性化、趣味化和时尚化，也要兼顾产品的实用性和使用价值，形成立体化、多层次的IP群组[12]。IP群组产品应着力挖掘本土文化优势，立足差异化，一方面传承好山东大运河文化，尊重历史积淀；另一方面则要将山东特色与中国特色结合起来，打造有山东特色的中国文化形象，使其成为山东运河文化的有效载体，提升山东运河文化产品在国际市场的竞争力。

第六，推动运河文化IP跨界融合。在文化产业的运作下，山东大运河儒家文化IP还可以有效融入互联网产业、旅游产业、体育产业、影视产业、健康产业、娱乐产业的运营，孵化出更多的系列文化IP。这强化了山东大运河文化的传播能力，加强了山东运河文化的辐射力和影响力。在与互联网融合方面，山东枣庄大运河文化IP建设积极地运用枣庄融媒体资源，建构了“大运河文化融媒体化”的传播路径[13]。在与旅游产业融合方面，临清市近年来深入挖掘运河文化价值，着力打造山东运河文化IP——临清文化旅游，从舍利塔、运河钞关、鳌头矶、博物馆等不同角度展示了临清市作为运河沿岸名城的历史文化底蕴和广博内涵。在与体育产业融合方面，台儿庄地区依托台儿庄古城的历史吸引力和台儿庄丰富的水系资源，已经先后举办和落户了国际冬泳节、国际龙舟赛、全国河钓大赛、国际马拉松、全国智运会、全省武术大会等品牌赛事。在与影视产业融合方面，在东平水浒影视基地已经拍摄了新版《水浒传》《剑侠情缘》《神探狄仁杰》《唐朝好男人》《水浒英雄谱》等三百余部影视剧，其中采用了大量的山东大运河文化。在与健康产业融合方面，山东省政

府于2018年提出打造三条产业带，其中就包括运河养生健康产业带。该产业带由济南、枣庄、济宁、德州、聊城、菏泽等六市组成，可以建成健康管理、健康养老、健康旅游的新发展模式，培育提升山东省健康产业创新与竞争的新优势。在与娱乐产业融合方面，山东运河文化IP与娱乐产业的融合比如建立山东大运河水上、船上、岸上三位一体的文化娱乐产品体系，将运河文化资源优势转变为娱乐产业发展优势等。

通过国家政策引导下IP的打造可以完成对山东大运河儒家文化遗产的活态审美开发，实现其融入当代社会生活的初衷。山东的大运河文明也因此成为强省强国的内生动力、融汇儒家运河文化与联结集体记忆的文化纽带以及传播中华文化与深化开放合作的窗口。

参考文献

[1]李永乐，程玲.大运河水工建筑遗产空间分布及其旅游开发：以江苏段为例[J].中国名城，2012(3)：51-54.

[2]华乾龙撰.海运说[M].1833年(道光十三年)太仓东陵氏刻娄东杂著本.

[3]荀况撰.杨倞注.卢文绍校补.荀子：第二〇卷[M].清乾隆嘉庆间嘉善谢氏刻抱经堂丛书本.

[4]管杰.基于文化线路背景下的京杭大运河沿线城镇历史地段保护研究[D].重庆：重庆大学，2018.

[5]韩愈撰.文傥注.王俦补注.新刊经进详注　昌黎先生文：第五六卷[M].宋刻本.

[6]王肃注.孔子家语：第十卷[M]//四部丛刊景印明黄鲁曾覆宋刻本：卷八.上海：上海商务印书馆，1919.

[7]Georg Simmel. Fashion[J].American Journal of Sociology，Vol. 62，1957(6)：541-558.

[8]黄小熳.时尚传播的模式与特征：时尚文化的传播学研究[J].出版广角，2017(12)：80-82.

[9]David Throsby.Cultural Capital[J].Journal of Cultural Economics，Vol.23，1999(1-2)：3-12.

[10]向勇.特色文化资源的价值评估与开发模式研究[J].北京联合大学学报(人文社会科学版)，2015(2)：44-51.

[11]王杰.品味意味着未来吗?[M]//奥利维耶·阿苏利.审美资本主义：品味的工业化.黄琰，译.上海：华东师范大学出版社，2013.

[12]刘曦.杭州运河文化品牌IP化内容策略研究[J].声屏世界，2020(19)：91-92.

[13]郑亚鹏，唐金玲.山东运河文化遗产品牌开发探究：基于“互联网+”思维[J].美术大观，2018(9)：86-87.

On Living Aesthetic Development for Shandong Grand Canal Confucian Cultural Heritage

Yang Dongli and Liu Tong

Abstract: Shandong Grand Canal is Shandong section of Beijing-Hangzhou Grand Canal, which has profound and unique Confucian cultural style. In order to protect and make use of the Confucian cultural heritage of Shandong Grand Canal in context of cultural economy and integrate it into contemporary social life as soon as possible, we should excavate its aesthetic connotation profundly from six aspects : tenderness and gentleness, dredging knowledge, being broad and easy to be good, being clean and quiet, being courteous, thrifty, solemn and respectful, comparing words with things. Then, we can establish its contact with emotion structure of contemporary people and promote its development. At the same time, in the process of development, we should also avoid falling into the stereotype of aesthetic capitalism, resulting in the materialization of human emotion structure and the loss of aesthetic autonomy. Building the Grand Canal culture IP under the guidance of national policies is a better way to carry out aesthetic development of Confucian cultural heritage in Shandong Grand Canal. The disadvantages of aesthetic capitalism can be avoided by means of in-depth excavation of cultural resources, improvement of product aesthetic taste, construction of three-dimensional publicity channels, linkage expansion of the Grand Canal culture IP space, construction of diversified product system and promotion of cross-border integration . It can also make the original intention realized by livingly integrating Confucian cultural heritage into contemporary social life.

Key words: Shandong Grand Canal; Confucian cultural heritage; aesthetic development; Aesthetic Capitalism; living

[责任编辑/云　扬]

“命”与乐人的身份认定及行政运作机制*
——以出土秦汉简牍文献为中心的讨论

李　立　谢　伟

摘　要：秦汉出土文献所涉及的法律和民事事务中存在的“命”，是对“命者”认定或赋予新的罪名或身份的一种行政行为，并体现出必须履行某种手续或程序的行政管理的性质。这种名为“命”的身份认定行为，在秦汉时期以技术和技能为要求的专业领域中，同样呈现出更为典型的意义，而对于在技术和技能方面有着更高水准要求的“乐人”来说同样如此。乐人身份认定的行政行为，至迟在战国晚期秦及秦代的“外乐”“左乐”“乐府”等音乐机构中就已经存在，并表现出了较为成熟的行政运作机制和特点。上述问题的讨论，有利于对秦汉时期“乐人”这一身份进行更为深入的了解和认识。通过“命”赋予乐人身份的行政行为，是基于公职服务乐人的岗位编制（员额）而决定的，对于从事公职服务的乐人启动“命”的行政程序，其乐人身份所附带的系列条件也会缘于其职务而发生和存在。与“左乐”“乐府”中带有人身依附性质的公职服务不同，在“大祝”的统属下以“践更”形式服务于“外乐”，有可能是秦及汉初“乐人”这一身份的职务特性。

关键词：秦汉出土文献；命；乐人身份；认定机制
中图分类号：K877.5；K234.1　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）03-0077-09

秦汉出土文献有关法律和民事事务中存在名为“命”的身份认定行为，并在身份认定的原因、根据、行政手续、权利义务、附带条件等方面，呈现出渐趋成熟的行政化运作机制，还在秦汉时期以技术和技能为要求的专业领域中呈现出更为典型的意义。这就为理解走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”句中“命”字的意义提供了帮助。《都乡七年垦田租簿》中“命”字以“以命令”的连读形式出现以及所呈现出的意义，能够成为乐人参与公职性服务过程中存在身份认定行为的证据。而对“命”的行政运作机制及特点等问题的讨论，不但有利于对秦汉时期乐人这一身份做出更为深入的了解和认识，而且还能够进一步发现乐人身份所包含的更多信息，并对秦及汉初音乐机构设置及演变等重要问题的讨论，提供以往研究极少触及的内容。

一、秦汉出土文献中的“乐人”及其身份问题

秦汉时期音乐机构的存在形态及其相关问题，一直以来都是相关史学和文学领域研究的重要内容，而由于受到文献材料的框限，相关问题的研究难有新见，甚而止步不前。幸运的是，秦汉出土文献中出现的数则含有音乐机构及乐

收稿日期：2021-10-25
*基金项目：国家社会科学基金项目“考古新材料与秦汉文学发展演变的动机与机制问题研究”（18BZW106）阶段性成果。
作者简介：李立，男，深圳大学人文学院教授（深圳　518060），主要从事出土文献与先秦秦汉文学研究。谢伟，女，深圳大学人文学院博士研究生。

人的资料，为秦汉时期音乐机构存在形态及其相关问题的研究提供了新材料，创造了新契机。我们首先注意到的是岳麓秦简中一则以“虏学炊”三字起首的律文。律文中“虏学炊”的“炊”字，《岳麓书院藏秦简（肆）》整理小组以为“当读为吹”，又注云：“学吹，当指学习吹奏乐器等技艺。”由于律文中还出现了“左乐”“乐府”等音乐机关的名称，初步判断，上述律文的性质，是针对在音乐机关学习“吹”“讴”技艺并获得豁免优待的虏人，如果逃亡则如何给予惩罚的法律规定。律文上述内容虽然属于“亡律”性质，但是因为涉及“左乐”“乐府”等音乐机构，又与“虏”如何学习乐器吹奏及讴歌艺术有关，致使其具有了重要的史料学价值。有鉴于此，我们尝试从“隶臣妾与移民的双重身份”“‘免为学子炊（吹）人’的豁免优待”“作为‘学子’的年龄与傅籍”三个方面，考察秦音乐机构对学吹的“虏”的职业性选择和管理，以及相关的专业学习安排。并在上述三个方面得出了较为明确的认识：“学炊（吹）”的“虏”具有隶臣妾和移民的双重身份。因此与普通的隶臣妾存在差异，并在身份地位上高于其他性质的隶臣妾，律文中“虏学炊（吹）”而能够“免为学子炊（吹）人”，就应该与上述情况有关。此外，“学子”与“炊（吹）人”属于两种身份系列，“免为学子炊（吹）人”，应该是“免而为学子”“免而为炊（吹）人”的简说。“学子”是获得豁免优待的第一个身份，如果学习合格，他们将获得“吹人”的正式身份，进而成为职业乐人。在秦汉出土法律文献有关“史”“卜”“祝”及“畴官”的培养规定中，均有年龄、身份、学期等方面的要求。由于吹奏乐的学习难度较大，所以“虏学炊（吹）”的年龄可能会更早[1]。

上面有关岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文相关问题的研究，实际上已经涉及战国晚期秦及秦代音乐机构设置及其职能问题，而上述问题的核心则是有关学习人员的来源、选拔、培养，以及与之相关的管理等问题。上述问题在学术界以往的研究中大都少有触及，亟待进一步研究和探索。在这种情况下，我们注意到长沙走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》簿文，其在“出田二顷六十一亩半租卅三石八斗六升乐人婴给事柱下以命令田不出租”记录中，所涉及的乐人因公职性服务而得到“田不出租”豁免优待，能够与岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文所提供的信息互为补充和说明，进而关联到这种豁免优待与公职性服务的岗位编制等问题。

有鉴于此，我们尝试从《都乡七年垦田租簿》“出田二顷六十一亩半”与乐人人数及编制、豁免行为所反映的对乐人的需求两个方面进行考察，进而发现《都乡七年垦田租簿》中享受“田不出租”豁免优待的乐人，应该存在一个“定数”，而“二顷六十一亩半”就是按照这个“定数”而从总垦田面积中划拨出的免租田。根据其时一个劳力耕十亩上下、户均二十亩左右的常识性数据，则“二顷六十一亩半”的“出田”，大约由十三个左右的乐人平均分配。因此“出田二顷六十一亩半”，应该是按照“给事柱下”的十三个左右的乐人人数而核定的。上述十三个左右的乐人人数，也应该是乐人公职性服务的“岗位编制”情况的反映。这也就决定了上述乐人与“给事柱下”之间的关系，实际上是乐人与相关服务机构的岗位编制的关系，意味着“田不出租”豁免优待，是与公职性服务的岗位编制联系在一起的，是这种岗位的附加条件，没有岗位就没有豁免优待。因此，《都乡七年垦田租簿》所反映的乐人与“田不出租”的关系，至少说明了上述乐人在专业技能和身份两个方面，都是得到政府相关管理机构认可的人员。据此，如果将上述乐人与岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文中服务于“左乐”“乐府”的乐人、张家山汉简《奏谳书》“乐人讲气（乞）鞫案”中名为“讲”的乐人、《二年律令·史律》中杜主祠乐人进行比较，则会发现上述乐人可以分为完全的自由人、罪人和罪人身份得到豁免的庶人三种类型，《都乡七年垦田租簿》《奏谳书》《二年律令·史律》中出现的乐人，应当属于第一类[2]。

由上面的讨论可以发现，《都乡七年垦田租簿》《奏谳书》《二年律令·史律》中出现的乐人，实际上是一个身份名词。从传世文献相关记载上看，秦汉时将史、卜、祝一类专业人员从事公职性服务，称为“给事柱下”，然而却从无提及“乐人”①。因此，《都乡七年垦田租簿》直言“乐人婴给事柱下”，应该只是对乐人享受“田不出租”事实的简述性记录，其中省略了与祝的关系②。上

述情况就为理解乐人的身份问题提供了帮助，反映出上述简文背景时代所存在的乐人通过与祝的“属”的关系，而从事公职性服务的事实。对此，张家山汉简《奏谳书》“乐人讲气（乞）鞫案”中“乐人讲”的乐人称谓，就能够说明问题。案例中乐人称谓共出现三次，其中两次在“讲”的乞鞫中，第三次在盗牛者“毛”的供词中。乞鞫中的“乐人”两前有“故”字，而在“毛”的供词中则直接称“乐人讲”。正是这种“故乐人”与“乐人讲”两种表述形式的不同，反映出了乐人作为身份标示的特殊属性③。“故乐人”的表述形式不论是否是“讲”的自称，首先是得到了雍、汧地方行政机构的认可，而廷尉终审文书中同样沿用这一称谓，则进一步说明还得到了中央政府层面的认可，说明这一表述形式符合当时的法律规定或相关行政规范。考虑到奏谳文献的性质而可能出现审讯记录或文书的再次组织整理的情况，“故乐人”应该是针对“讲”被定罪服刑以后失去乐人身份的特殊性而形成的。从这个意义上看，这个乐人称谓具有可以在民事事务和行政行为乃至法律关系中标示身份的性质和作用。此外，“乐人讲”公职性服务的性质是“践更”，其服务的对象是“外乐”。因此，“讲”与“外乐”的关系，可以用今天的雇员与服务机构的雇佣关系来比照。这就意味着这个乐人称谓，既是身份，也具有某种从业资格的作用。也就是说“讲”得以被称为乐人，意味着他同时具备了与乐人身份相关的资格和技能，所以才能得到“践更外乐”的工作④。

由上而论，与作为身份名词的乐人相关联的，则是资格和技能。《都乡七年垦田租簿》“给事柱下”的乐人、《奏谳书》被定罪服刑之前名为“讲”的乐人、《二年律令·史律》的杜主祠乐人，应该都是获得这种乐人身份并具有相应的资格和技能的人员。显然，上述人员的乐人身份绝非轻易得来，也非民间约定俗成，其获得和认定应该属于政府主导的行政行为。这就势必引发一个更为值得关注的问题，那就是这种乐人身份是如何被认定的。既然乐人的“给事柱下”或“践更外乐”具有公职性服务的属性，那么这种身份认定行为也就具有了国家层面的行政运作的性质。因此，乐人身份的认定程序，也就表现为相关管理机构的行政运作机制。

显然，学术界针对秦汉时期有关乐人身份的认定程序和运作机制等问题的研究，由于相关文献材料的匮乏而少有触及。走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”句中“命”字的出现，能够成为乐人参与公职性服务过程中存在身份认定行为的证据，而“命”的身份认定行为在秦汉出土文献有关法律和民事事务中较多存在的事实，又为前述证据提供了更为坚实的文献材料方面的支撑。不可否认，关于“命”的行政运作机制及特点等问题的讨论，不仅有利于对秦汉时期乐人这一身份的认定情况进行更为深入的了解和认识，而且有助于对汉初音乐机构存在形态及设置情况、所辖乐人的管理等问题进行更为深入的探索。

二、法律和民事事务中“命”的表现形式和特点

岳麓秦简有两条涉及“不得”而“命之”规定的律文，其原释文如下：其一，“城旦舂亡而得，黥，复为城旦舂；不得，命之，自出殹（也），笞百”。其二，“城旦舂司寇亡而得，黥为城旦舂，不得，命之，其狱未鞫而自出殹（也），治（笞）五十，复为司寇”。上述律文均是针对罪人逃亡之后“得”与“不得”两种情况的法律规定。从内容上看，“亡”是背负罪名的逃亡，如果对这种逃亡行为追究法律责任，其前提是要捕获罪人而使其归案，因此也就涉及“得”与“不得”的问题。而律文中的“命之”都与“不得”构成因果关联，说明“命之”是“不得”所采取的法律措施，其所针对的是在背负罪名而逃亡的罪人中没有自首或隐匿而捕获不得的人。关于“命之”，简文注释者解释为“出告示缉拿”[3]77。上述认识虽然在律文意义的理解上颇为妥帖，但是却在“命”的语用实践方面缺少有力的根据和更为合理的解释。值得注意的是，《二年律令·具律》中也有相关内容的律文可比照参考。如：“其以亡为罪，当完城旦舂、鬼薪白粲以上不得者，亦以其罪论命之。”对此，简文整理者解释为：“命，确认罪名。”并引《汉书·刑法志》“已论命复有笞罪

者，皆弃市”注引晋灼“命者名也，成其罪也”以为证[4]25。考虑到律文中的犯人已经“以亡为罪”，所以“不得”就是尚未捕获的意思。对此，《具律》另一条律文：“有罪当完为城旦舂、鬼薪白粲以上而亡，以其罪命之。”说的也是这种情况。

显然，与上引岳麓秦简律文不同，《二年律令·具律》两条律文在“以其罪论命之”和“以其罪命之”的表述上显得更为复杂，其中“以其罪”的“罪”当分别指“以亡为罪”和“有罪当完为城旦舂、鬼薪白粲以上”。这样一来，“以其罪论命之”和“以其罪命之”就可以理解为根据或援引“前罪”而“定罪”的意思。而这里存在疑惑的地方是，如果上述律文中“命之”的对象都是背负罪名的逃亡者，那么在罪名已经确认的前提下，何以需要再次“确认罪名”？对此，我们注意到上述律文中的罪人实际上是属于再次犯罪的情况，是在“前罪”基础上又犯下“亡”罪。从这个意义上看，对于“以其罪论命之”和“以其罪命之”的表述还可以有另外一种理解，那就是在“前罪”基础上再针对逃亡行为进行定罪的意思。而借由“命之”而形成的罪名，应该是在“前罪”基础上再迭加“亡”罪。例如《二年律令·亡律》有“诸舍亡人及罪人亡”的表述，这里的“亡人”与“罪人亡”都属于“亡”的性质，但是后者是“罪人+亡人”，显然与单纯的“亡人”或“罪人”不同。这样看来，上述律文中“命之”的对象是背负罪名而逃亡且捕获不得的罪人，其罪名应该就是“罪人亡”。以睡虎地秦简《封诊式》所载“□捕”爰书为例⑤。这是一则捕获逃亡罪人的案件，其特殊性在于追捕者的身份同样是逃亡者。因此“甲”与“丙”都有“前罪”，又都是在“前罪”基础上的逃亡，所以都属于“罪人亡”，只是“盗+亡”与“贼+亡”的区别。

由上文的讨论可知，关于“命”字意义的认识，《二年律令·具律》“确认罪名”的注释值得肯定。虽然上引岳麓秦简律文中“命之”的定罪行为是针对背负罪名而逃亡的罪人，但是“命”的“定罪”的意义却是清楚明确的。然而，参考《汉书·刑法志》注引晋灼“命者名也，成其罪也”的解读，则提示我们注意到，以“确认罪名”来解释“命”还不能充分揭示“命之”所反映的定罪情况的本质和特殊性。从“命之”构词形式的角度上看，其所反映的显然是一种名为“命”的定罪形式，并且还清楚地呈现出这种定罪形式的程序性特征，也就是所谓“成其罪”的“成”的过程。《二年律令·捕律》有“杀伤群盗、命者，及有罪当命未命”的表述。其中“命者”当指按照某种定罪条件已被定罪的人，而“有罪当命未命”显然相对于“命者”而言，意为符合某种定罪条件应当被定罪而尚未定罪的人。因此，从程序上看，“命者”即指完成了“命”的定罪程序的罪人，而“有罪当命未命”显然是指尚未完成上述程序的罪人。显然，律文“命者”和“有罪当命未命”的语用实践本身，即在以程序性来强调这种定罪行为的特点。换一个角度来看，“有罪当命未命”的表述还意味着对于“罪人”来说，存在“当命”和“不当命”两种类别，而“当命”又存在“已命”和“未命”两种情况。从这个意义上看，“命”的程序性特征，实际上是要求“当命”的罪人，履行“命”的定罪程序而使其成为“命者”。显然，这才应该是上引岳麓秦简中“命”所反映的定罪情况的本质和特殊性。

上述认识还可以在《二年律令·捕律》相关律文中得到佐证。《捕律》第152简和第153简，是有关缉捕罪人时，如果因格斗杀伤或自杀而要如何处理购赏的规定。律文将被追捕的罪人分为两类，第一类是“盗贼、罪人，及以告劾逮捕人”；第二类是“群盗、命者、及有罪当命未命”。显然，上述两类罪人是相对而言的，并且构成了相对应的关联，而其中“罪人”与“命者”的对应和称谓，恰恰反映了作为“罪人”有无经过“命”的定罪程序的差别。对“罪人”以履行“命”的程序而使其成为“命者”，便在“等级”上成为高于“罪人”的罪人。因此，我们能够在《捕律》第152简和第153简中看到“罪人”与“盗贼”位于同列，而“命者”却与“群盗”位于同列的情况。《二年律令·盗律》言：“盗五人以上相与功（攻）盗，为群盗。”而对于“群盗”的处罚则远远高于“盗”。《盗律》言：“群盗及亡从群盗……皆磔。”上引《捕律》在罪人追捕系列上将“命者”与“群盗”列为同一个级别，这显然是在罪行等级方面与“群盗”等同情况的反映。缘于此，也就在追捕的力度、强度和购赏等方面，高于“不当命”的“罪人”，而与“群盗”相等同了。

上述情况提示我们注意到，上引岳麓秦简中“命之”的特殊性，就体现在以履行“命”的定罪手续，而使普通罪人成为“命者”的程序性上面。“命者”是经过“命”的定罪程序的罪人。这个定罪程序的特点，是在赋予罪人新的罪名的同时，还增添了一系列附加条件，即如罪行等级的提升、追捕力度的增强、购赏级别的提高等。而值得注意的是，上述附加条件与“命”的定罪程序的完成，即新罪名的确立之间相互联动。显示出“命”的定罪程序一旦启动，其追捕机制也随即被激活。从这个角度看《岳麓书院藏秦简（肆）》“出告示缉拿”的解释，确有一定的道理。显然，上述情况能够为“命”的行政行为已具机制性的认识提供有力的说明。

由上文的讨论可知，“命”作为一种定罪形式的核心，就是在明确“当命”的前提下，赋予“命者”一个新罪名并附带系列条件。对此，如果将“命”的法律性因素去掉，那么其所还原的，实际上就是一种因赋予“命者”新身份而需要履行某种手续的行政行为。值得注意的是，在秦汉出土法律文献中，同样能够看到这种行政行为在民事事务中存在的情况。即如《二年律令·亡律》言：“奴婢为善而主欲免者，许之，奴命曰私属，婢为庶人。”秦汉时期允许主人行使其免除隶妾或奴婢身份的权利，同时也承认其给予免除者新身份的权利。而上述过程分为两个阶段，前者是“免”而后者是“命”；前者针对原身份而免除，后者在原身份免除的基础上赋予新身份，而正是这种赋予新身份的行为才可以称为“命”。如此，履行了“命”的手续的隶妾或奴婢，实际上就是“命者”，“私属”和“庶人”就是“命者”的新身份，并且在获得新身份的同时，新身份所附带的系列条件（权利和义务）也随即被激活。

值得注意的是，上述“免”的行为并非随意而为，而是需要符合某些条件，从所引律文看，就是“奴婢为善而主欲免”。显然，这与作为定罪形式的“命”需要明确“当命”的情况，在道理上是相通的。对此，岳麓秦简《为狱等状四种》“识劫嫚案”中，“嫚”由“妾”而“庶人”的身份转变情况，或能说明问题。案例中“嫚”本为其主人“大夫沛妾”，而“沛妻危以十岁时死，沛不取（娶）妻，居可二岁，沛免嫚为庶人，妻嫚”。这里“沛免嫚为庶人”涉及两个方面的事件：一是免除“嫚”妾的原身份；二是赋予“嫚”庶人的新身份。为此，“沛”为“嫚”履行了相关手续：“沛免嫚为庶人，即书户籍曰：免妾。”由此可知，“沛免嫚为庶人”完全符合“奴命曰私属，婢为庶人”的“命”的程序。

而如果从案件“书户籍曰免妾”所存在的瑕疵或疏忽上面做进一步考察，则更能说明问题。从案件所提供的信息可知，“沛免嫚为庶人”的同时“妻嫚”。显然，“妻嫚”的结果，是将“嫚”由“免妾”再赋予“大夫妻”身份。为此，“沛”为“嫚”同样履行了相关手续，只是这个“手续”仅仅停留在“宗”“里”层面[6]。这说明“嫚”不但在事实上已经成为“沛”的妻子，而且还获得了“宗”“里”的认可，得以行使在“宗”“里”的权利和义务。然而，这个案件被奏谳的原因之一，就是“嫚”的身份是“大夫妻”还是“庶人”的疑问。因为“卿（乡）唐、佐更曰：沛免嫚为庶人，即书户籍曰：免妾”，但是“沛后妻嫚，不告唐、更。今籍为免妾。不智（知）它”。显然，上述情况又说明，民事事务中“命”的身份认定行为，不但需要民间血缘关系组织（“宗”）和社会基层组织（“里”）的认可，还必须严格遵循法定的登记手续和备案程序，原身份的免除和新身份的赋予才能得到法律的保护。

从上文所讨论的有关“命”的民事事例看，与法律意义上的“不得”而“命之”相比，虽然在因由、对象、性质等方面存在很大的差异，但是在定名、程序性、附带条件等方面是相通的。这说明以“命”的形式使“当命”成为“命者”的做法，在相关法律和民事事务中都是存在的。而值得注意的是，借由“识劫嫚案”可知，民事事务中“命”的行为，更以其严格的登记手续和备案程序，以及“宗”“里”认可的周全性为特点，其机制性和程序化运作程度似乎更高。而之所以如此，恐怕就是因为民事事务中的“当事者”，牵涉更多层面（“宗”“里”）的关系。而这种多层面的关系，又是各种权利、义务、利益的行使或交换的社会和经济联系的体现，这一切都与新旧身份的转换相关联。案例中“沛”的“籍为免妾”而不是“大夫妻”的失误或疏忽，恰恰能够反映出

秦汉时期“命”的行政运作机制已经颇为完善和成熟的事实，自然也呈现出这种行政运作机制所独有的特性和特点。

由上面的讨论，或可对秦汉出土文献法律和民事事务中“命”的表现形式和特点做出总结：“命”是对“命者”赋予或认定新的罪名或身份的一种行为，而且不论是在法律还是民事事务中，都体现为必须履行某种手续或程序的行政管理的性质。因此，作为行政管理行为的“命”，包含两个方面：一是手续或程序；二是罪名或身份。

三、“命”与“乐人”身份的认定

上面所讨论的名为“命”的身份认定行为，在秦汉时期以技术和技能为要求的专业领域中，同样呈现出更为典型的意义。从常识上看，如若获得与专业技能相关的职业身份，先是需要学习，并在某种形式的考核中合格，然后是身份认定，并获得相应的身份，而后者应该就是“命”所表示的身份认定程序。在秦汉出土文献所反映的以技术和技能为要求的专业领域中，上述情况包括两个阶段并相互衔接。

睡虎地秦简《秦律十八种》“均工”言：“能先期成学者谒上。”又言：“盈期不成学者，籍书而上内史。”这里的“成学”用作名词，意味着已经“学成”并有资格获得“工”的身份。《二年律令·史律》言：“以祝十四章试祝学童，能诵七千言以上者，乃得为祝。”《史律》中尚有“史学童”和“卜学童”，经考核合格者乃得为史、卜。这里的“学童”指初学者，而史、卜、祝则是通过考核而获得的职业身份。再以《二年律令·史律》“畴尸茜御杜主乐皆五更属大祝”中的“畴”为例，这里的“畴”当指以“明历”而“世世相传”的“畴人”[5]。《史记·历书》“集解”引如淳说：“律，年二十三傅之畴官，各从其父学。”意为畴人大都是子从父学而父子相承。上述言论在《二年律令·傅律》中得到验证，其云：“畴官各从其父学，有学师者学之。”进一步说明畴人的子从父学只是其一，其他想学习的人亦可受学而教之。上述情况也说明，“畴人”同样是经过“学”的阶段至“成学”而获得的职业身份的。由上而论，这种由相关管理机构认定和赋予专业人员身份的行为，在秦汉时期政府层面的行政管理中是存在的，而之所以对这种身份认定行为等问题的了解和认识还十分贫乏和不足，主要是因为相关文献材料大都是以结论性叙述的形式将结果直接描述出来。相反，对于身份免除和认定所涉及的方式和方法、过程和手续，以及是否还有其他连带条件等情况，则一般较少或不再介绍。

由上面的讨论或可得出如下认识：通过“学”并经过考核而获得与职业相关的身份，在秦汉出土文献所反映的以技术和技能为要求的专业领域中普遍存在，并且已经显现出有借助法律而明确和规范化的倾向。这样看来，对于在技术和技能方面具有更高水准要求的乐人来说，其乐人身份的获得应该同样如此。对此，岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文有关学吹的要求和规定就很能说明问题⑦。律文中的“学炊（吹）”，反映的是一种关于“吹”的学习行为，因此才会有“学”的过程、期限和考核，从而与下文“免为学子炊（吹）人”的豁免与身份认定相承接。如此，“虏学炊（吹）”与“免为学子炊（吹）人”，就表现出学吹的虏人通过“学”（“学子”）的阶段，而获得“吹人”身份的完整历程，说明“虏”如若获得“吹人”身份，需要经过“学”而至“成学”的阶段，而相应地要得到两次“免”。即第一次免去隶臣妾身份而获得“学子”身份，第二次则是在“成学”的基础上获得“吹人”身份。从这个意义上看，“免”是对学吹虏人的前一身份的免除，而“学子”“吹人”则是在免除前身份的同时获得的新身份。显然，这一过程实际上呈现出两种性质，对于学吹的虏人来说，这是新身份的获得的过程；而从政府层面来看，则是新身份的认定和赋予的过程，而且体现出履行某种手续的程序性特点。就此而论，岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文中“免为学子炊（吹）人”的叙述，包含了“免”和“命”两个行政行为，而后者更明确地表现出由官方主导的职业身份的获得和认定的双重特性。

基于上面的讨论，再回到《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”上来，如果简文中的“乐人”与“给事柱下”之间的关系，反映了某种公职服务的性质，而且具有上述性

质的行为又是构成“田不出租”豁免优待的原因和条件，那么也就意味着，律文中的“乐人”属于一个特殊的身份名称而非泛泛所指，意味着这种公职性服务与这个“乐人”身份存在关联。因为对于“出田二顷六十一亩半租卅三石八斗六升”而“田不出租”的豁免优待而言，问题的核心是政府层面需要制定一个具有法律效力的身份，只有这样才能便于施与者和受享者据此执行相关的豁免优待政策。正是从这个意义上审视《都乡七年垦田租簿》“命”字的意义，或可发现其与上文所讨论的法律和民事事务中的“命”并无差异。

目前学术界对《都乡七年垦田租簿》“命”字意义的理解并不顺利，主要有两种意见：一种观点是将“命”“令”视为一个动词，与现代汉语“命令”相同；另一种观点则是将“命”“令”分开看待，认为“命”可能与秦汉时期某种记录田租的册籍有关，即如张家山汉简《二年律令·户律》有“田命籍”，可能就是记录具有豁免特权而不缴纳田租者的土地册[6][7]。这里，以现代汉语“命令”解释律文中的“命令”，虽然在律文整体文意的理解上最为通畅自然，但是并不符合目前所见秦汉出土文献语用实践。相比较而言以“命”为“田命籍”的认识似乎更优。只是《二年律令·户律》中“田命籍”与“民宅园户籍”“年细籍”“田比地籍”“田租籍”并列，其性质是否就是记录不缴纳田租者的土地册，尚不清楚。更为重要的是，我们认为簿文中“给事柱下”的，应该就是参与神祇祠祀活动“婴祭”的乐人，只有这些乐人才有资格受享“田不出租”的豁免优待。从这样的角度上看，簿文中的“乐人”与“给事柱下”之间，存在某种“合同聘任”性质的关系，从而导致“给事柱下”与“田不出租”互为条件。因此，即便存在这种性质的土地册，恐怕也与这些乐人无关。然而上述以“命”为“田命籍”的认识仍然具有启发性。《都乡七年垦田租簿》“以命令”三字应该连读，从构词情况上看，如果将“以”视为介词，那么“命”就发生了名词化转变，则“以命令”就是根据“命”而“令”的意思。显然，这里的“命”与上文所讨论的法律和民事事务中的“命”，在意义的表述上完全一致，也就是说“以命令”的“命”的意义，既表示“乐人”这一身份的认定行为（手续或程序），又指代这种行为的结果（被认定为的“乐人”身份），后者缘于前者的原因而具有了官方亦即法律的效力。从这个意义上看，《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”所表述的含义，就是根据乐人身份的官方认定文件，而令给事柱下的乐人田不出租豁免优待。

综上所述，走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》“乐人婴给事柱下以命令田不出租”簿文于文献学的价值和意义，就在于其中“命”字的出现，能够成为乐人公职性服务中存在“命”的身份认定行为的证据。进而联系上引岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文，以及张家山汉简《奏谳书》“乐人讲气（乞）鞫案”所反映的情况，则可以明确，至迟在战国晚期秦及秦代的“外乐”“左乐”“乐府”等音乐机构，就已经被赋予对“乐人”“吹人”身份的认定权责，并在权力的行使上体现出了较为成熟的行政运作机制和特点。

四、结论与思考

基于上面的讨论，尝试得出如下认识：长沙走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》中“命”字的出现，可以视为秦汉时期乐人公职性服务中存在“命”的身份认定行为的证据。“命”字的意义，既表示“乐人”这一身份的认定行为，又指代这种认定行为的结果。后者缘于前者而具有了官方亦即法律的效力。其中“以命令”所表述的意义，就是根据乐人身份的官方认定文件，而令给事柱下的乐人受享田不出租的豁免优待。这种认定乐人身份的行政行为，至迟在战国晚期秦及秦代的“外乐”“左乐”“乐府”等音乐机构中就已经存在，并且体现出了较为成熟的行政运作机制和特点。

关于“命”的行政运作机制及特点等问题的讨论，有利于对秦汉时期“乐人”这一身份做出更为深入的了解和认识，能够进一步发现秦汉时期“乐人”身份所包含的更多信息。“命”的行政行为的启动必有原因为据，而对于从事公职性服务的人员启动“命”的行政行为，其公职服务本身就已经构成了原因。然而，还应该看到“乐人”作为职业身份而从事公职服务的特殊性

问题，也就是说，政府层面赋予相关人员“乐人”的身份，已经反映出这个身份与其所服务的职位之间的关联，而这种关联的性质应该就是乐人公职性服务的供需关系问题。因此，通过“命”赋予乐人身份的行政行为，应该是基于公职性服务乐人的岗位编制（人员数额）而决定的。再者，“命”的行政行为最为重要的特点，就是在明确“当命”的前提下，不但需要给予“命者”一个新身份，更为重要的，是新身份所附带的系列条件也会随之被激活。那么对于从事公职性服务的乐人启动“命”的行政程序，其乐人身份所附带的系列条件，也会缘于其职务而发生和存在。从这个意义上看，《都乡七年垦田租簿》“田不出租”的豁免优待还应该存在另一种性质，那就是“乐人”这一身份的附带条件，其来源于“乐人”的职务属性。

此外，在岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文“免为学子炊（吹）人”中，虽然同样存在“命”的行政行为，然而却在“命者”的社会地位与服务对象等方面呈现出差异。从这个意义上看，“虏学炊（吹）”所反映的职业乐人所从事的公职性服务，属于另一种情况，那就是在“左乐”“乐府”中带有人身依附性质的公职性服务。显然，上述人员与《都乡七年垦田租簿》《奏谳书》《二年律令·史律》中的乐人完全不同，而“践更”“外乐”“给事柱下”“属大祝”诸种属性，恰恰与上述乐人的身份无关。这就提示我们注意到，在“大祝”的统属下以“践更”的形式服务于“外乐”，有可能是《都乡七年垦田租簿》《奏谳书》《二年律令·史律》中乐人身份的职务特性。

正是上述问题的讨论，又促使我们发现另一种情况存在的可能。如果服务于“外乐”可能是《都乡七年垦田租簿》《奏谳书》《二年律令·史律》中“乐人”身份的职务特性，那么也就意味着，不但上述乐人与服务于“左乐”“乐府”中的“吹人”“讴人”不同，也可能还意味着上述乐人所服务的音乐机构在相应的职责和职能方面同样存在差异。这就可能涉及秦代就已经存在的“外乐”“左乐”“乐府”，以及在《二年律令》中出现的汉初仍然存在的“外乐”“乐府”等音乐机构，缘于其功用属性的不同，而在职责和职能方面存在不同侧重和分工的可能。由此，或能提示我们对秦及汉初音乐机构设置及演变情况给出如下推测：秦代“外乐”的职责和职能，可能与神祇祠祀仪式用乐有关，而“左乐”“乐府”恰与之不同。故而“左乐”“乐府”在乐人的使用上，以隶臣妾出身的“吹人”“讴人”为主。及至汉初的汉高祖刘邦及惠帝时期，对秦音乐机构及乐人，采取恢复其建制和召回启用的政策，除了保留“外乐”之外，亦将功用属性相同的“左乐”“乐府”合并而成“乐府”，即成《二年律令·秩律》“外乐”“乐府”并存的建制。上述音乐机构设置情况，皆承袭秦代建制及传统，直至汉武帝“乃立乐府”，创立汉家自己的音乐机构，其行政运作机制才始告结束。

注释

①如《汉书·东方朔传》“柱下为工”颜师古注引应劭云：“老子为周柱下史。”亦即老子以“史”的身份“给事柱下”。《汉书·张苍传》言：“（苍）秦时为御史，主柱下方书。”颜师古注引如淳说：“明习天下图书计籍，则主四方文书是也。”又自注云：“柱下，居殿柱之下，若今侍立御史也。”又据《汉书·王莽传》载：“署宗官、祝官、卜官、史官，虎贲三百人，家令丞各一人，宗、祝、卜、史官皆置啬夫，佐安汉公。”这里由中央政府任命的最高行政长官所建立的辅佐机构，也是由包括具有宗、祝、卜、史身份的人员所组成。②上述认识的根据，是《二年律令·史律》所描述的杜主祠乐人与“大祝”的“属”的关系，反映了杜主祠乐人从事公职服务的情况。③从“乐人讲气（乞）鞫案”行文上看，第一次出现的“故乐人”应该是对乞鞫文书上“讲”的自述的转述，即“四月丙辰，黯城旦讲气（乞）鞫，曰：故乐人，不与士五（伍）毛谋盗牛，雍以讲为与毛谋，论黯讲为城旦。”而第二次出现则是“讲”乞鞫六个月以后（“二年十月癸酉朔戊寅”）廷尉“覆之”时的再次转述。④据此联系《二年律令·史律》“杜主乐”所指称的“杜主祠乐人”，则能够得到进一步左证。类似“+乐人”的表述形式，在秦汉时期已成惯例。考察《汉书·霍光传》所载声讨昌邑王奏书，有言：“召内泰壹宗庙乐人辇道牟首，鼓吹歌舞，悉奏众乐。”关于“泰壹宗庙乐人”，颜师古注引“郑氏”云：“祭泰壹神乐人也。”这里将“泰壹宗庙乐人”与“祭泰壹神乐人”关联起来考虑，则与“杜主祠乐人”相类，显示出四个方面的内容：“泰壹宗庙”“祭泰壹神”“泰壹宗庙乐”“泰壹宗庙乐人”。因此，这种“+乐人”表述形式的特殊性，是“乐人”已经被冠以“泰壹宗庙”和“祭泰壹神”的名号。所以，这个“乐人”的身份、资格和技能，都与“泰壹宗庙”和“祭泰壹神”相关联。正因为如此，奏书将“鼓吹歌舞”和“悉奏众乐”列为昌邑王罪状，指出其“亡悲哀之心”而“废礼谊”之

罪，即在于“典丧”期间而歌舞娱乐，又以“泰壹宗庙乐人”而表演俗乐（“众乐”）的违规事实。而值得注意的是，借由“泰壹宗庙乐人”所包含的信息可知，泰壹宗庙有祠祀用乐，“泰壹宗庙乐人”就是表演上述祠祀用乐的职业乐人。⑤睡虎地秦简《封诊式》“□捕”释文如下：“男子甲缚诣男子丙，辞曰：甲故士五（伍），居某里，迺四月中盗牛，去亡以命。丙坐贼人□命。自昼甲见丙阴市庸中，而捕以来自出。甲毋（无）它坐。”⑥上述内容在《为狱等状四种》“识劫嫚案”案例中释文如下：“沛告宗人、里人大夫快、臣、走马拳、上造嘉、颉曰：沛有子嫚所四人，不取（娶）妻矣。欲令嫚入宗，出里单赋，与里人通□（饮）食。快等曰：可。嫚即入宗，里人不幸死者出单赋，如它人妻。”⑦岳麓秦简“虏学炊（吹）”律文释文如下：“虏学炊（吹）椇（枸）邑、坏德、杜阳、阴密、沂阳及在左乐、乐府者，及左乐、乐府讶隶臣妾，免为学子、炊（吹）人，已免而亡，得及自出，盈三月以为隶臣妾，不盈三月，笞五十，籍亡日，钼盈三月，亦复以为隶臣妾，皆复炊（吹）讶于（？）官。”陈松长：《岳麓书院藏秦简（肆）》，上海辞书出版社2015年版，第66—68页。

参考文献

[1]李立.出土文献与秦音乐机构设置及管理问题研究：从岳麓书院藏秦简“虏学炊”“免为学子炊人”看秦乐人的来源与管理[J].中原文化研究.2020(1)：71-76.

[2]李立.西汉时期乐人公职服务问题考论：以走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》为中心[J].中原文化研究.2021(3)：102-112.

[3]陈松长.岳麓书院藏秦简：肆[M].上海：上海辞书出版社，2015.

[4]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕：释文修订本[M].北京：文物出版社，2006.

[5]李立.张家山汉简《二年律令·史律》“畴尸”考[J].简帛.2020(2)：191-197.

[6]马代忠.长沙走马楼西汉简《都乡七年垦田租簿》初步考察[J].出土文献研究，2013(1)：213-222.

[7]朱德贵.长沙走马楼西汉简牍所见“都乡七年垦田租簿”及其相关问题分析[J].中国社会经济史研究，2015(2)：1-11.

“Ming” and the Identification of Musicians and the Administrative Operation Mechanism: Discussion Centered on “Ming” in Documents Unearthed in Qin and Han Dynasties

Li Li and Xie Wei

Abstract: The existence of “Ming” in legal and civil affairs in unearthed documents of Qin and Han Dynasties is an administrative act of identifying or giving a new crime or identity to the person of “Ming”. And it is reflected in the nature of administration must perform some formalities or procedures. This kind of identification behavior named “Ming” also showed a more typical significance in the professional fields requiring technology and skills in Qin and Han Dynasties. And it is the same for the “musician” who has higher requirements in technology and skills. This kind of administrative act to identify the identity of musicians already existed in the music institutions such as “Outer Music”, “Zuo Yue” and “Yue Fu” in Qin of the late Warring States or Qin Dynasty, and showed a relatively mature administrative operation mechanism and characteristics. Discussion of the above issues is conducive to a deeper understanding of the identity of “musician” in Qin and Han Dynasties. The administrative act of granting the status of “musician” through “Ming” is decided based on the establishment of posts for public servants of musician. For the musician engaged in public service to start the administrative procedure of “Ming”, a series of conditions attached to the status of “musician” will also occur and exist due to his/her position. Different from the public service with personal dependence in “Zuo Yue” and “Yue Fu”, under the control of “Da Zhu”, it served for “foreign music” in the form of “Jian Geng”, which might be the position characteristic of “music” in the early Qin and Han Dynasties.

Key words: unearthed documents of Qin and Han Dynasties; Ming（命）; the identity of musicians; recognition mechanism

［责任编辑/周　舟］

荆州胡家草场汉简《岁纪》研究

袁延胜

摘　要：新公布的荆州胡家草场汉简《岁纪》简内容涉及秦昭襄王、秦王政、汉高祖、吕后时期，为战国秦汉史研究提供了新史料、提出了新问题。《岁纪》秦昭襄王时期的三枚简，主要记载了秦对韩、魏之地的攻占，与史书记载有同有异。秦攻占宜阳是在秦武王四年，而《岁纪》却系于秦昭襄王元年。秦昭襄王四年，秦分别攻取了韩国的武遂，以及魏国的蒲反、阳晋、封陵。秦昭襄王十四年伊阙之战中秦军大胜韩、魏，杀死韩、魏联军主帅司马喜。《岁纪》秦王政时期的两枚简，记载了秦王政十六年、十七年，秦灭韩的过程，以及韩王安流亡吴房的情况。《岁纪》西汉早期的三枚简，分别记载了汉高祖元年王汉中，以及还定三秦，消灭章邯之事；汉高祖九年立赵王、大疫、因日食改朔日等事；吕后元年优待官吏和五大夫爵位者、减低免老者年龄增加傅籍者年龄、立号称制、改铸八铢钱等事。《岁纪》记载的内容，或见于史书记载，或未见于史书记载，或与史书记载有异，具有重要的史料价值，深化了对战国秦汉历史的认识。

关键词：胡家草场汉简；《岁纪》；战国；秦汉
中图分类号：K232　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0086-10

2018年10月至2019年3月，荆州博物馆在胡家草场墓地发掘了18座古墓葬。其中，西汉墓M12出土了一批简牍，简4636枚，牍6枚，简牍总数量4642枚，保存状况总体良好。经过初步整理，这批简牍可大致分为岁纪、律令、历日、日书、医杂方、簿籍、遣册等7类。其中岁纪简共160余枚，按照竹简形制分为两组。第一组简长约27.5厘米、宽约0.5厘米，所记内容为秦昭襄王元年至秦始皇时期的大事，每年一栏，通栏书写；第二组简长约27.5厘米、宽约1厘米，该组简有卷题《岁纪》，所记内容为秦二世至汉文帝时期的大事，每年一简，按月分栏书写。综合器物形制和竹简内容，M12应为汉文帝时期的墓葬，下葬年代不早于汉文帝后元元年（公元前163年）[1]20。

胡家草场西汉墓的整理工作进展很快，《考古》杂志2020年即刊出了发掘简报和出土简牍概述①，2021年出版《荆州胡家草场西汉简牍选粹》一书，公布了192枚简牍[2]，其中公布的《岁纪》简共有9枚，为我们研究战国秦汉史提供了新的史料。公布的这9枚《岁纪》简中，其中1枚为标题简，只有“岁纪”二字，其他8枚内容涉及秦昭襄王、秦始皇、汉高祖、吕后时期，具有重要的学术价值，可以正史、补史。本文就以公布的这9枚《岁纪》简为基础，对其中涉及战国时期韩、魏的历史，秦国的历史，西汉初年的历史做一探讨。不足之处，敬请方家批评指正！

一、《岁纪》所见秦昭襄王时期对韩、魏的攻取

公布的9枚《岁纪》简中，秦昭襄王时期的简有3枚，年代分别为秦昭襄王元年（公元前306年）、四年（公元前303年）、十四年（公元前293

收稿日期：2021-12-10
作者简介：袁延胜，男，郑州大学历史学院教授（河南郑州　450001），主要从事秦汉史研究。

年），内容主要是秦攻占韩、魏之地的记载。下面按照简文的时代顺序进行探讨。

（一）秦昭襄王元年“取宜阳”的年代问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记事始于秦昭襄王元年，该年记事为：“取宜阳。”（简1532）[2]图版第3页，释文第191页

宜阳（今河南宜阳西）是韩国西部防御秦国的战略要地，地位重要。早在韩烈侯九年（公元前391年）和韩昭侯二十四年（公元前339年）的时候，秦就攻打过宜阳②。经过秦惠王时期的发展，到秦武王即位时，秦的国力已经很强大了。秦武王三年（公元前308年），武王欲“车通三川，以窥周室”[3]2311，但“车通三川”，必然要经过韩国的宜阳，因此秦武王就与丞相甘茂商议伐韩之事。甘茂认为宜阳是韩的大县，韩国又长期经营，攻取难度大，担心一旦战争胶着会招致秦国亲韩大臣的非议。为了消除甘茂的担心，秦武王与甘茂在息壤结盟，表示坚决支持甘茂伐韩。“卒使丞相甘茂将兵伐宜阳。五月而不拔，樗里子、公孙奭果争之。武王召甘茂，欲罢兵。甘茂曰：‘息壤在彼。’王曰：‘有之。’因大悉起兵，使甘茂击之。斩首六万，遂拔宜阳。韩襄王使公仲侈入谢，与秦平。”[3]2312由此可见，秦国攻打宜阳的过程很艰难，历经数月才占领宜阳。

秦攻打宜阳是秦武王三年秋天，而攻取宜阳则在秦武王四年（公元前307年）上半年。《史记·秦本纪》载武王三年“其秋，使甘茂、庶长封③伐宜阳。四年，拔宜阳，斩首六万”[3]209。秦攻占宜阳后，秦武王就亲往东周，以窥周鼎，并自恃力气大，与孟说一起举周鼎，结果“绝膑。八月，武王死”④。八月秦武王死，则秦攻占宜阳肯定在八月之前。结合甘茂五月未拔，增加兵力后才攻取宜阳，则秦攻打宜阳历时应在半年以上。从时间上推算，秦武王三年秋天攻打宜阳，经过半年，则秦攻取宜阳可能在秦武王四年的春天或者夏天。不论攻占宜阳的具体时间是什么时候，秦攻占宜阳是在秦武王四年，则是确定无疑的。这在史书中多有印证。如《史记·周本纪》载周赧王八年（公元前307年）：“秦攻宜阳，楚救之。”[3]161《史记·六国年表》韩襄王五年（公元前307年）：“秦拔我宜阳，斩首六万。”秦武王四年（公元前307年）：“拔宜阳城，斩首六万。”[3]735但胡家草场汉简《岁纪》却把秦“取宜阳”的时间系于秦昭襄王元年，这是需要我们注意的。

秦武王无子，立异母弟，是为秦昭襄王。但“武王死时，昭襄王为质于燕，燕人送归，得立”[3]209。武王八月死，昭襄王从燕国回归，可能需要一定时日，则昭襄王继位可能在九月。但不管昭襄王几月继位，其改元应在第二年，即秦武王四年之后改元。如果是这样，则发生在秦武王四年的“取宜阳”之事，就不会系于秦昭襄王元年。

与荆州胡家草场汉简《岁纪》性质相同的是睡虎地秦简《编年记》⑤，《编年记》记载秦昭襄王以来的部分大事，时间上与《史记》也有一年之差。对此，黄盛璋先生认为：“这种现象，可能和各国用历不同有关。《编年记》和同出其他文书都确证秦在统一六国前早就采用颛顼历，即以十月为岁首，而其他各国皆不用十月为岁首。因此，发生在十月到十二月间的事件，秦与他国可能有一年之差。”⑥由此我们推测，因秦用颛顼历，秦武王四年十月，即为秦昭襄王元年。从以正月为岁首的夏历来看，秦“取宜阳”是发生在同一年的事，因此把此事系在秦昭襄王元年。《岁纪》系年的不严格，从一个侧面反映出《岁纪》可能是西汉人整理的，并不是严格意义上的秦代史书。

（二）秦昭襄王四年攻取韩、魏之地问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了秦昭襄王四年攻打韩国，夺取韩国、魏国之地的事。简文为：“四年，攻（韩），取蒲反、武（遂）、阳晋。”（简1437）[2]图版第4页，释文第191页

对于秦昭襄王四年之事，《史记·秦本纪》载秦“取蒲阪”[3]210。《史记·韩世家》载韩襄王九年（公元前303年）“六年，秦复与我武遂。九年，秦复取我武遂”[3]1872。《史记·六国年表》载韩国该年“秦取武遂”[3]735。《史记·魏世家》载魏哀王十六年（公元前303年）“秦拔我蒲反、阳晋、封陵”[3]1852。《史记·六国年表》载魏国“秦拔我蒲坂、晋阳、封陵”[3]735-736。睡虎地秦简《编年记》载秦昭襄王四年“攻封陵”[4]“释文”4。

由这些记载可知，秦昭襄王四年，秦不但攻打了韩国，而且还攻打了魏国，并分别攻取了韩国的武遂，以及魏国的蒲反、阳晋、封陵。从荆

州胡家草场汉简《岁纪》漏记“封陵”，而睡虎地秦简《编年记》只记载“封陵”来看，《岁纪》类简牍在记载国家大事时，是有所取舍的，并不全面。另外，从《岁纪》记载的“阳晋”来看，《史记·魏世家》记载“阳晋”正确，而《史记·六国年表》记载的“晋阳”是错误的。张守节《史记正义》“阳晋当作‘晋阳’也，史文误”[3]1852的解释，是不对的。另外，从《岁纪》“蒲反”一词来看，“蒲反”应是通行的写法，而“蒲坂”可能是通假使用。

综合来看，荆州胡家草场汉简《岁纪》记载秦昭襄王四年之事并不严谨，如把攻占韩国、魏国之地混在一起记载，对攻打魏国之事也没有记载。如果严谨一些，《岁纪》简文内容应调整为：“四年，攻韩，取武遂。（攻魏，取）蒲反、阳晋。”下面就简文中涉及的几个地名做以补充。

武遂（今山西垣曲县东南），是韩国的重要战略之地。早在秦武王四年攻占宜阳后，就“涉河，城武遂”[3]209。但不久之后，即韩襄王六年（公元前306年），秦把武遂归还给韩国，史载“甘茂竟言秦昭王，以武遂复归之韩”[3]2316，“秦复与我武遂”[3]735。但过了三年，秦又攻占武遂。对于秦反复攻占武遂，杨宽先生认为：“是年（笔者注：指秦武王四年）秦拔韩宜阳，并北上渡河占武遂筑城，次年秦又归武遂于韩，此乃当时震动各国之大事。武遂在今山西垣曲县东南，黄河以北，正当宜阳以北，为韩重要之关塞，并有重要之通道，南下渡河可通大县宜阳，北上可直达韩之旧都平阳（今山西临汾市西南）。‘隧’常用以指山岭、河流上以及地面下穿凿之通道，武遂即利用黄河与山岭穿凿而成，用以贯通韩南北之通道。《史记·秦本纪》与《史记·六国年表》皆谓秦拔韩宜阳之后，即渡河占有武遂而筑城防守，绝断韩贯通南北之通道，以此作为威胁要挟韩国屈服之手段。”[5]586-587秦昭襄王四年再次占领武遂，是对韩国安全的再次威胁。

蒲反、阳晋、封陵，这三个地方都是魏国的战略之地。睡虎地秦简《编年记》秦昭襄王四年“攻封陵”，五年“归蒲反”[4]“释文”4。整理小组注：“封陵，魏地，《水经注》作风陵，即今山西芮城西南风陵渡。”“蒲反，魏地，古书或作蒲阪、蒲坂，今山西永济西。”[4]“释文”8阳晋之地不详，但应该在今山西永济西南的濒临黄河一带⑦。杨宽先生说：“蒲阪、晋阳（笔者注：应为阳晋）、封陵皆为河西通往河东之重要渡口，为军事上必争之地。”“武遂与封陵为韩、魏防守之要地。”[5]630，587由此来看，秦昭襄王四年攻占的武遂、蒲反、阳晋、封陵，皆为韩、魏的战略要地，是秦削弱韩、魏实力的重要步骤。

（三）秦昭襄王十四年秦与韩、魏伊阙之战问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了秦昭襄王十四年大胜韩、魏联军，取得伊阙之战胜利的事。简文为：“十四年，大胜（韩）、（魏），杀公孙喜伊闻（阙）”（简1415）[2]图版第5页，释文第191页

伊阙之战，是战国时期著名的大战，史书多有记载。《史记·秦本纪》载秦昭襄王：“十三年，向寿伐韩，取武始。左更白起攻新城。……十四年，左更白起攻韩、魏于伊阙，斩首二十四万，虏公孙喜，拔五城。”[3]212《史记·穰侯列传》载：“昭王十四年，魏冉举白起，使代向寿将而攻韩、魏，败之伊阙，斩首二十四万，虏魏将公孙喜。”[3]2325《史记·白起列传》载：“昭王十三年，而白起为左庶长，将而击韩之新城。……其明年，白起为左更，攻韩、魏于伊阙，斩首二十四万，又虏其将公孙喜，拔五城。起迁为国尉。”[3]2331《史记·韩世家》载韩釐王三年（公元前293年）：“使公孙喜率周、魏攻秦。秦败我二十四万，虏喜伊阙。”[3]1876《史记·魏世家》载魏昭王三年（公元前293年）：“佐韩攻秦，秦将白起败我军伊阙二十四万。”[3]1853睡虎地秦简《编年记》载秦昭襄王十三年“攻伊阕〈阙〉”“十四年，伊阕〈阙〉（陷）”⑧。

对于《史记·白起列传》所载秦昭襄王十三年“击韩之新城”的新城，《史记索隐》曰：“在河南也。”《史记正义》曰：“今洛州伊阙。”[3]2332《史记·秦本纪》“新城”，《史记正义》注引《括地志》云：“洛州伊阙县本是汉新城县，隋文帝改为伊阙，在洛州南七十里。”[3]214伊阙，即今河南洛阳龙门，新城应在龙门附近。杨宽先生结合秦简《编年记》的记载，认为“盖新城为韩新建之城，用以防守与保卫伊阙之要害者，故此新城，既名新城，亦可统称为伊阙。白起于昭王十三年所攻者为新城，《编年记》统称为攻伊阙，白起于十四年又大破韩、魏于伊阙，是役相战两年，白起先攻克韩之新城，继而韩得魏之助，退守伊阙，

白起又大破之。”[5]707

伊阙之战持续两年，秦国打败了韩、魏联军，斩首二十四万，是对韩、魏两国，尤其是对韩国的沉重打击。杨宽先生说：“伊阙为韩在中原重要之关塞，因而伊阙之战成为秦与韩、魏之决战。”“从此削弱韩、魏二国之战斗力，范雎谓‘韩、魏以故至今称东藩’。”[5]721伊阙之战，秦军主帅是白起，韩、魏联军主帅是魏国的司马喜。《史记·秦本纪》《史记·穰侯列传》等记载秦军俘虏了公孙喜，但荆州胡家草场汉简《岁纪》却记载“杀公孙喜”，与《史记》记载有异，而与《战国策》《韩非子》等记载一致。《战国策·西周策》载苏厉谓周君曰：“败韩、魏，杀犀武，攻赵，取蔺、离石、祁者，皆白起。”[6]55杨宽先生认为犀武“当即公孙喜之称号，犹如公孙衍之号称犀首也”。同时认为“伊阙之战又称周南之战”[5]721。《韩非子·说林下》“周南之战，公孙喜死焉”[7]204，《岁纪》“杀公孙喜伊閒（阙）”的简文，印证了《战国策》《韩非子》的记载，明确了公孙喜的结局，也为伊阙之战抹上了又一层悲壮之色。

《岁纪》“大胜韩、魏”中的“大胜”两字，显示了秦在伊阙之战中取得的重大战果。《史记·楚世家》载楚顷襄王六年（公元前293年）：“秦使白起伐韩于伊阙，大胜，斩首二十四万。”[3]1729《史记·楚世家》用的也是“大胜”两字，由此可见伊阙之战影响之大。

二、《岁纪》所见秦王政对韩国的攻占

公布的《岁纪》简中，秦王政时期的简有2枚，年代分别为秦王政十六年（公元前231年）、十七年（公元前230年），内容主要是秦灭韩过程的记载，以及秦国的其他大事。

（一）秦王政十六年“破韩”问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了秦王政十六年（公元前231年）作丽山、初书年、破韩等大事。简文为：“【十六年，始】为丽邑，作丽山。初书年。破（韩），得其王，王入吴房。”（简1538）[2]图版第6页，释文第191页

对于秦王政十六年之事，《史记·秦始皇本纪》载秦：“十六年（公元前231年）九月，发卒受地韩南阳假守腾。初令男子书年。魏献地于秦。秦置丽邑。”[3]232《史记·六国年表》“秦”栏载：“置丽邑。发卒受韩南阳。”“魏”栏载：“献城秦。”“韩”栏载：“秦来受地。”[3]754综合《史记》记载，该年秦做了几件大事：一是在丽山营建秦始皇陵；二是命令秦国男子申报年龄，这在秦简《编年记》有体现⑨；三是魏国献地于秦；四是韩献南阳之地于秦。

与《史记》所载相比，荆州胡家草场汉简《岁纪》内容多出了对韩国和韩王的记载，这丰富了秦灭韩过程的记载，极为珍贵。首先，《岁纪》“破韩”记载，揭示了秦占有韩南阳之地是经过战争手段夺取的，而非韩的自愿献出。《史记·六国年表》所载秦“发卒受韩南阳”，是建立在秦武力威胁基础上的，或者是秦击溃韩的抵抗后获得韩国土地。其次，《岁纪》“得其王”记载不见于《史记》，简中的“王”，应是指韩王安。结合“破韩”的记载，应该是秦在攻打韩国南阳的时候，韩王安亲临前线，结果兵败被俘，也可能是在敌我力量悬殊的情况下，韩王安主动献地求和。“得其王”的“得”可以理解为“俘虏所得”，也可以理解为韩王主动请降。似以后者更为符合历史实际。最后，《岁纪》“王入吴房”，记载了韩王安该年的去处。吴房，故房子国，春秋后期以封吴，故曰吴房。汉初属于南阳郡，文帝十二年（公元前168年）别属汝南郡，治今河南遂平县西[8]263,425。对于“吴房”，孟康注曰：“本房子国。楚灵王迁房于楚。吴王阖闾弟夫槩奔楚，楚封于此，为堂谿氏。以封吴，故曰吴房，今吴房城堂谿亭是。”[9]1562汉初曾“封杨武为吴防侯”[3]336，景帝后元三年（公元前141年），国除为县。周振鹤等认为吴房原属南阳，文帝十二年“割南阳之东部西平、郎陵、阳安等数县及吴房、慎阳、成阳等侯国置汝南郡”[8]421。从郡县沿革看，吴房在战国晚期应属于韩国南阳郡所辖。尽管秦昭襄王三十五年（公元前272年）“初置南阳郡”[3]213，但并非占有全部南阳之地，当时秦可能只占有宛城以西地区，南阳东部之地还被韩国掌握⑩。

从《岁纪》来看，秦王政十六年，秦国占领了韩国所辖的南阳之地，但可能还保留了南阳东部的“吴房”县，供韩王安暂住。从“王入吴房”一语来看，是指韩王安来到吴房。但究竟是韩王安流亡到了吴房，还是秦国安置他到了吴房，

还不易判断。但考虑到韩国的统治中心是在颍川，则“王入吴房”似乎是韩王安被迫流亡到了吴房。

（二）秦王政十七年灭韩问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了秦王政十七年（公元前230年）太后死、韩国灭亡等大事。简文为：“十七年，十二月，大（太）后死。五月，（韩）王来。（韩）入坨（地）于秦。”（简1535）[2]图版第7页，释文第191页

对于秦王政十七年之事，《史记·秦始皇本纪》载秦：“十七年，内史腾攻韩，得韩王安，尽纳其地，以其地为郡，命曰颍川。地动。华阳太后卒。民大饥。”[3]232《史记·韩世家》载：“（韩王安）九年，秦虏王安，尽入其地，为颍川郡。韩遂亡。”[3]1878《史记·六国年表》“秦”栏载：“内史腾击得韩王安，尽取其地，置颍川郡。华阳太后薨。”“韩”栏载：“秦虏王安，秦灭韩。”[3]754–755综合《史记》记载，该年秦的两件大事：一是华阳太后死；二是灭韩，在新占领的韩国之地设置颍川郡。而对于韩国而言，韩王安被俘，韩国灭亡。韩国的灭亡，拉开了秦统一六国的大幕。

韩国灭亡的时间，《史记》系于秦王政十七年，但具体的月份则不清楚，《岁纪》明确为该年五月，丰富了我们对该历史进程的认识。但《岁纪》所载的“五月，韩王来”，则又与《史记》所载的“秦虏王安”“得韩王安”有所不同，似乎韩王安是主动投降的，而非抵抗后被俘。但结合《史记》“内史腾攻韩”“内史腾击得韩王安”，以及秦简《编年记》“（秦王政）十七年，攻韩”[4]“释文”7的记载，秦灭韩是经过武力夺取的，而非韩的主动纳降。由此来看，《岁纪》所载的“五月，韩王来”，应是在韩国抵抗失败后，韩王被迫向秦纳降。《史记·秦始皇本纪》载秦“内史腾攻韩，得韩王安”，可能是“韩王来”的又一种表述。“得韩王安”是指秦俘虏韩王，“韩王来”应是指韩王战败后主动向秦表示臣服。可能秦俘虏韩王安之后，韩国之地还没有全部被秦国占领，这些地区可能还存在零星的抵抗，需要韩王安投降后，去招降这些地区。因此《岁纪》在“韩王来”之后，就记载“韩入坨（地）于秦”。这表明，韩地全部入秦，应该有韩王安的招降之功。同时结合《岁纪》上年“王入吴房”记载看，韩王安可能在吴房一带组织了对秦的抵抗，失败后被俘，才去招降韩国其余地区的。

韩国是秦灭亡六国中的第一个国家，秦国可能为了减少统一进程中的阻力，就对投降的韩王进行了宽大处理，把他安置在一个“□山”的地方，韩王在秦王政二十一年（公元前226年）去世。秦简《编年记》载秦王政二十一年（公元前227年）“韩王居□山”，“廿一年，韩王死。昌平君居其处，有死□属。”⑪

三、《岁纪》所见刘邦、吕后时期历史

公布的《岁纪》简中，西汉早期的简有3枚，年代分别为汉高祖元年（公元前206年）、九年（公元前198年）、吕后元年（公元前187年），内容主要是刘邦平定关中、立赵王以及吕后施政措施等事，这些记载有的不见于史书，有的与史书记载不一致，深化了对西汉早期历史的认识。下面按照简文的时代顺序进行探讨。

（一）汉高祖元年“杀章邯”等问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了高皇帝元年（公元前206年）刘邦王汉中、杀章邯等大事。简文为：“高皇帝元年，十月，王汉中。立十二年，孝惠皇帝立。十二月，王举汉中兵入武关，杀鄣（章）邯。”（简1539）[2]图版第8页，释文第191页

该条《岁纪》所记高祖元年之事，《史记》《汉书》也有记载，但时间、地点有所差异。如高祖“王汉中”的时间，《岁纪》记为“十月”，史书记载刘邦正月立为汉王，四月就国。《史记·高祖本纪》载：“汉元年十月，沛公兵遂先诸侯至霸上。”“正月，项羽自立为西楚霸王，王梁、楚地九郡，都彭城。负约，更立沛公为汉王，王巴、蜀、汉中，都南郑。”“四月，兵罢戏下，诸侯各就国。汉王之国，项王使卒三万人从，楚与诸侯之慕从者数万人，从杜南入蚀中。去辄烧绝栈道，以备诸侯盗兵袭之，亦示项羽无东意。”[3]362，365，367《汉书》记载与《史记》略有不同，把刘邦封汉王时间记为二月。《汉书·高帝纪》曰：“元年冬十月，五星聚于东井。沛公至霸上。”“二月，羽自立为西楚霸王，王梁、楚地九郡，都彭城。背约，更立沛公为汉王，王巴、蜀、汉中四十一县，都南郑。”“夏四月，诸侯罢戏下，各就国。羽使卒三万人

从汉王，楚子、诸侯人之慕从者数万人，从杜南入蚀中。”[9]22,28,29但结合《史记·秦楚之际月表》汉元年“正月，分关中为汉”[3]776-777的记载，刘邦立为汉王，应在正月。因为汉初沿用秦的颛顼历，以十月为岁首，汉代史家把十月作为汉元年的开始。如前引《史记·高祖本纪》就是以十月，沛公刘邦至霸上为汉元年的开始。由此来看，《岁纪》所载“十月，王汉中”，应是在十月为汉元年的基础上来记述的。把刘邦“王关中”的时间前移，可能意在强调汉元年的合法性。只是这种记载与历史事实有些距离，因此，《岁纪》刘邦“王汉中”时间记载与其说是错误，毋宁说是汉代人维护汉朝法统的一种表达。

除了“王汉中”记载外，《岁纪》“十二月，王举汉中兵入武关，杀鄟（章）邯”的记载也与史书不一致，不一致包括时间和地点。关于刘邦出汉中，还定三秦之事，《史记》《汉书》都有记载，出兵的地点是故道，时间是五月或者八月。汉灭章邯的过程，《史记·高祖本纪》载汉元年四月，刘邦到关中，“八月，汉王用韩信之计，从故道还，袭雍王章邯。邯迎击汉陈仓，雍兵败，还走；止战好畤，又复败，走废丘。汉王遂定雍地。东至咸阳，引兵围雍王废丘，而遣诸将略定陇西、北地、上郡。”[3]368汉二年（公元前205年）“正月，虏雍王弟章平。”“六月，立为太子，大赦罪人。令太子守栎阳，诸侯子在关中者皆集栎阳为卫。引水灌废丘，废丘降，章邯自杀。更名废丘为槐里。”[3]369,372《史记·秦楚之际月表》载汉元年八月“邯守废丘，汉围之”，汉二年五月“汉杀邯废丘”[3]783,787。对于刘邦出汉中袭击章邯的时间，《史记》记载为汉元年八月，而《汉书》记载为五月⑫。《汉书·高帝纪》：“五月，汉王引兵从故道出袭雍。雍王邯迎击汉陈仓，雍兵败，还走；战好畤，又大败，走废丘。汉王遂定雍地。东如咸阳，引兵围雍王废丘，而遣诸将略地。”[9]31对于章邯被杀之月，《汉书·高帝纪》系于汉二年六月。综合以上记载，汉王还定三秦有汉元年五月、八月之异，章邯被杀有汉二年五月、六月的不同，但都与《岁纪》中的“十二月”不同。因此，笔者认为《岁纪》中的“十二月”，并非汉元年十二月，或者汉二年十二月，而是指首尾十二月之意，是指一个时间段。如果取信《汉书·高帝纪》汉元年五月从故道出袭章邯，以及《史记·秦楚之际月表》汉二年五月“汉杀邯废丘”的记载，则章邯从被袭到被杀，首尾一年，刚好符合“十二月”之数。

《岁纪》记载中的另一个问题是汉王出汉中的路线问题。《史记》《汉书》记载刘邦还定三秦的路线是出“故道”。《史记集解》：“《地理志》武都有故道县。”[3]368孟康曰：“县名，属武都。”[9]31另外，从韩信和曹参作战经历中，也可以看出汉军是从陈仓故道进军，还定三秦的。《史记·淮阴侯列传》载汉元年“八月，汉王举兵东出陈仓”[3]2613。《史记正义》注曰：“汉王从关北出岐州陈仓县。”[3]2613《汉书·韩信传》曰：“汉王举兵东出陈仓，定三秦。”[9]1866《史记·曹相国世家》载曹参：“从至汉中，迁为将军。从还定三秦，初攻下辩、故道、雍、蘧。击章平军于好畤南，破之，围好畤，取壤乡。”[3]2024故道，严耕望先生认为即陈仓散关两当略阳道⑬。东汉《石门颂》有“高祖受命，兴于汉中。道由子午，出散入秦”[10]49之语，其中的“出散入秦”，指的就是刘邦从陈仓散关故道进军关中。

汉军是从陈仓故道，也就是今天陕西宝鸡一带出兵的，但《岁纪》却记载为从“武关”进军，与史书记载不同。但在刘邦与章邯作战的一年中，确实也有出武关的记载。《史记·高祖本纪》载汉元年“从故道还，袭雍王章邯”的同时，“令将军薛欧、王吸出武关，因王陵兵南阳，以迎太公、吕后于沛”[3]368。《汉书·高帝纪》载汉元年：“九月，汉王遣将军薛欧、王吸出武关，因王陵兵，从南阳迎太公、吕后于沛。”[9]32从记载来看，汉王刘邦遣兵出武关，主要是从南阳到沛县迎接太公、吕后，而非攻打章邯。当然，也不排除刘邦曾派兵从武关攻打章邯，但考虑到项羽“立章邯为雍王，王咸阳以西，都废丘”，“故立司马欣为塞王，王咸阳以东至河，都栎阳”[3]316，如果汉王从武关进兵关中，首先面对的是塞王司马欣，而非咸阳以西的雍王章邯。因此，刘邦还定三秦之初就从武关攻打章邯的可能性并不大。而在塞王司马欣降汉后，从武关出兵攻打章邯是有可能的⑭。即便如此，也不能否定汉兵从陈仓故道进军的记载。当然，还存在另外一种可能，就是《岁纪》的编写者混淆了刘邦从武关进

军灭秦的历史与刘邦灭章邯的历史。刘邦西入武关灭秦，是西汉立国的大事，而刘邦统一天下面对的第一个劲敌是章邯，因此《岁纪》编写者误把汉王刘邦灭章邯的路线记为“入武关”也是有可能的。

（二）汉高祖九年“立赵王”等问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了高皇帝九年（公元前198年）立赵王、大疫等事。简文为：“九年，正月，立赵王。丙寅，（赦）殊死以下。二月，大役（疫）。七月，以丙申朔=（朔，朔）日食，更以丁酉。”（简18）[2]图版第9页，释文第191页

《岁纪》所记高祖九年之事，“立赵王”“赦殊死以下”两件事史书有记载。而“大疫”、改朔日二事不见于记载，下面分别加以叙述。

1.“正月，立赵王”之事

汉高祖八年（公元前199年），赵相贯高等谋弒高祖，“九年，赵相贯高等事发觉，夷三族。废赵王敖为宣平侯”[3]386。“春正月，废赵王敖为宣平侯。徙代王如意为赵王，王赵国。”[9]67从记载来看，赵王张敖被废和刘如意徙为赵王，都在正月。《岁纪》所载与《汉书》相同。

2.“赦殊死以下”之事

《汉书》有记载：“丙寅，前有罪殊死以下，皆赦之。”[9]67《岁纪》与《汉书》记载的正月丙寅赦罪诏书的内容基本一致，只是《汉书》记载的内容详细，《岁纪》简略而已。

3.二月“大疫”之事

此事史书未载，史书该月记载了刘邦召见赵臣之事：“二月，行自洛阳至。贤赵臣田叔、孟舒等十人，召见与语，汉廷臣无能出其右者。上说，尽拜为郡守、诸侯相。”[9]67《岁纪》所载“大疫”，应是指范围很大的一次瘟疫，必定对当时的社会产生一定影响，但可惜史书缺载。查《汉书》“大疫”的记载有两次：一次是吕后时期派兵攻打南越“会暑湿，士卒大疫，兵不能踰领”[9]3848；一次是景帝后元元年（公元前143年）五月“丙戌，地大动，铃铃然，民大疫死，棺贵，至秋止”[9]1305。如果加上《岁纪》所载高帝九年这一次，则西汉时期的“大疫”有三次。

4.改七月朔日之事

此事史书没有记载，但却记载了与七月朔日紧密相连的六月晦日的干支。《汉书·高帝纪》载高祖九年“夏六月乙未晦，日有食之”[9]67。《汉书·五行志》亦载“九年六月乙未晦，日有食之”[9]1500。按照“六月乙未晦”推算，则七月的朔日应是“丙申”，七月二日是“丁酉”，但《岁纪》记载日食发生在丙申日，因此把七月朔日更改为丁酉。而六月的晦日则变成了丙申，这比《汉书》所载晚了一天。学者认为“因为发生日食而更改朔日的记载，此为首见，扩展了人们对于古代朔日设置的认识”[11]22。

（三）吕后元年“予吏仆养”等问题

荆州胡家草场汉简《岁纪》记载了吕后元年（公元前187年）予吏仆养、赐天下户爵等事。简文为：“高皇后元年，十月辛卯，以庸（傭）平贾（价）予吏仆养。二月乙卯，赐天下户爵。·减老增傅。·大（太）后立号称制。七月，令复五大夫。·钱八分乃行。”（简37）[2]图版第10页，释文第191页

《岁纪》所记高皇后元年之事，共有六项，除了“赐天下户爵”“太后立号称制”“钱八分乃行”三事史书有载外，其余三项均未见记载，弥补了史实记载的不足。下面分别叙述。

1.“予吏仆养”之事

汉初沿袭秦历，仍以十月为岁首，因此十月是吕后元年的首月。该月吕后做的第一件事是“以庸（傭）平贾（价）予吏仆养”，就是官府按照市场的价格雇佣人员作为吏仆、吏养。郑威认为这与“赐天下户爵”一样，都是吕太后称制时的善政。该事反映出：“与秦代不同，西汉初期的吏仆养来源发生了变化，至少从吕后元年十月开始，政府使用雇佣劳动力作为吏仆、吏养。这一变化的背景，大概是由于汉初政府对普通百姓的管控不再如秦时严苛，一方面导致汉初徒隶数量锐减，人员数量方面已无法满足服务官府的需求；另一方面推动了自由劳动力市场的活跃，民间的自由劳动力增加等。”[15]笔者赞同这一观点。同时笔者也认为，吕后这一举措，可能与惠帝初年赐爵、赐吏钱、优待官吏的做法一致，都是安定天下，笼络人心的措施。惠帝时期谈及优待官吏的原因时说：“吏所以治民也，能尽其治则民赖之，故重其禄，所以为民也。今吏六百石以上父母妻子与同居，及故吏尝佩将军都尉印将兵及佩二千石官印者，家唯给军赋，他无有所与。”[9]85-86按照惠帝诏书的说法，优待官吏的目的是让他们尽心

尽力，为朝廷、为百姓服务。按照这一思路，吕后“予吏仆养”，优待官吏，目的也是让他们更好地为朝廷服务。至于“予吏仆养”中“吏”的爵位与禄秩的标准，还不清楚。但从桑弘羊所言“余结发束修，年十三，幸得宿卫，给事辇穀之下，以至卿大夫之位，获禄受赐，六十有余年矣。车马衣服之用，妻子仆养之费，量入为出，俭节以居之”[12]219-220来看，他据“卿大夫之位”而有“仆养”，说明有“仆养”是高级官吏的一种待遇。

2.“赐天下户爵”之事

此事史书有记载，《汉书·高后纪》元年：“二月，赐民爵，户一级。”[9]96而《岁纪》明确了赐爵诏书的具体时间为“二月乙卯”，“赐天下户爵”则是对“赐民爵，户一级”的概括。吕后的这种做法，与惠帝即位之初“赐民爵一级”[9]85一样，是一种恩惠天下的举措。此后，文帝、景帝、武帝即位之初，都有赐民爵之举。

3.“减老增傅”之事

此事史书未载，郑威指出“减老增傅”是缩短役期的方式，是吕后的善政⑮。“减老”是指减少免老的年龄，“增傅”是指增加傅籍的年龄，但增减的具体年龄不详。“老”“傅”的年龄标准汉代是有变化的。汉高祖二年（公元前205年）：“五月，汉王屯荥阳，萧何发关中老弱未傅者悉诣军。”[9]37如淳注引《汉仪注》云：“民年二十三为正，一岁为卫士，一岁为材官骑士，习射御骑驰战陈。又曰年五十六衰老，乃得免为庶民，就田里。今老弱未尝傅者皆发之。未二十三为弱，过五十六为老。”[9]37-38颜师古曰：“傅，著也。言著名籍，给公家徭役也。”[9]38又《汉旧仪》：“秦制二十爵，男子赐爵一级以上，有罪以减，年五十六免。无爵为士伍，年六十乃免老。”⑯从《汉仪注》和《汉旧仪》所载看，汉民23岁傅籍，56岁或者60岁免老。但这可能是西汉后期的情况，西汉早期并非如此。《二年律令·傅律》载：“大夫以上年五十八，不更六十二，簪袅六十三，上造六十四，公士六十五，公卒以下六十六，皆为免老。”（简356）[13]57“不更以下子年廿岁，大夫以上至五大夫子及小爵不更以下至上造年廿二岁，卿以上子及小爵大夫以上年廿四岁，皆傅之。”（简364）[13]58从《傅律》来看，吕后二年（公元前186年）时期免老和傅籍年龄是根据爵位的高低而有差异，这可能就是吕后元年“减老增傅”后的结果。而景帝前元二年（公元前155年）“令天下男子年二十始傅”[9]141，可能是取消了爵位的限制，傅籍年龄统一为20岁了。

4.吕后“立号称制”之事

此事史书有记载，《汉书·高后纪》载：“惠帝崩，太子立为皇帝，年幼，太后临朝称制，大赦天下。”[9]95《史记·吕太后本纪》载惠帝七年（公元前188年）八月惠帝崩，九月葬安陵，“太子即位为帝，谒高庙。元年，号令一出太后”[3]399。从记载来看，似乎吕后从元年冬十月年幼的太子立为皇帝之后，就“临朝称制”，但《岁纪》却系吕后“立号称制”时间为二月，与史书记载不同。如果《岁纪》所载属实，则情况可能是这样的：太子即位后“号令一出太后”，但应该是以皇帝的名义发布诏令，吕后还需要假借皇帝之名行事，因为丞相王陵时常提出反对意见。十一月吕后废王陵，夺之相权，而以左丞相平为右丞相，以典客审食其为左丞相，完全控制了朝政大权。在这种情况下，吕后才“立号称制”，彻底摆脱年幼皇帝在名号上对自己的束缚。而只有在吕后“立号称制”的情况下，诸吕封王才具有合法性。

5.“令复五大夫”之事

五大夫是第九级爵，所谓“令复五大夫”，即是以诏令形式免除五大夫爵位者的赋税徭役。此事史书未载，但考虑到惠帝即位时曾对五大夫以上的爵位者在司法上予以优待，即“爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者有罪当盗械者，皆颂系”[9]85，则吕后对五大夫爵位者予以赋役上的减免，可能与“予吏仆养”一样，是对高级爵位者的一种优待和恩惠。而五大夫爵位比吏六百石，如元帝永光元年（公元前43年）“赐吏六百石以上爵五大夫”[9]287。张家山汉简中，五大夫爵位在不同的情况下，比秩并不相同，有比八百石、比五百石之别。如《二年律令·赐律》：“赐不为吏及宦皇帝者，关内侯以上比二千石，卿比千石，五大夫比八百石”（简291）[13]49；《二年律令·传食律》：“使非吏，食从者，卿以上比千石，五大夫以下到官大夫比五百石。”（简236）[13]40尽管五大夫爵位比秩不同，但其属于高级爵位者则是无疑。吕后“令复五大夫”，就是

对高级爵位者的一种优待。

6.“钱八分乃行”之事

此事史书也有记载，只是时间在吕后二年（公元前186年）七月，与《岁纪》所载相差一年。《汉书·高后纪》载二年秋七月：“行八铢钱。”[9]97从记载来看，《岁纪》“钱八分乃行”，应即《汉书·高后纪》所载“行八铢钱”，二者所记应为同一件事。“钱八分”乃是“八铢钱”的另一种称谓。“行”，即为“通行”之义，实际上就是“改铸”或“新铸”[14]37。“行八铢钱”时间，《岁纪》与《汉书》所载相差一年，不易判断孰对孰错，如果以《岁纪》为是，则吕后改铸八铢钱时间应为吕后元年。

“行八铢钱”之事，涉及汉初钱币政策的变化。《汉书·食货志》载：“秦兼天下，币为二等：黄金以溢为名，上币；铜钱质如周钱，文曰‘半两’，重如其文。”“汉兴，以为秦钱重难用，更令民铸荚钱。”[9]1152对于吕后“行八铢钱”，应劭注曰：“本秦钱，质如周钱，文曰‘半两’，重如其文，即八铢也。汉以其太重，更铸荚钱，今民间名榆荚钱是也。民患其太轻，至此复行八铢钱。”[9]97-98钱剑夫认为，秦半两钱重12铢，汉初的榆荚钱实际上就是“三铢钱”，也就是只有秦半两钱四分之一重的既轻且薄的“轻钱”，其文仍为“半两”[14]30,35。吕后二年“行八铢钱”，“这就是较重十二铢的秦半两为轻，而较三铢荚钱为重的一种折衷的币制，其文仍为‘半两’”[14]37。由此来看，吕后改铸八铢钱，是汉初一次重要的币制改革，只是这次改铸没有持续太久，到吕后六年（公元前182年）“行五分钱”[9]99，就是改行五铢钱了。文帝五年（公元前175年），又改行四铢钱。武帝时期币制多有变化，一直到元狩五年（公元前118年）铸五铢钱后，币制才稳定下来。

注释

①荆州博物馆：《湖北荆州市胡家草场墓地M12发掘简报》，《考古》2020年第2期，第3–20页；李志芳、蒋鲁敬：《湖北荆州市胡家草场西汉墓M12出土简牍概述》，《考古》2020年第2期，第21–33页。②分见司马迁：《史记》卷十五《六国年表》、《史记》卷四十五《韩世家》，中华书局2014年版，第862、2263页。③杨宽先生认为“封”当为“寿”之形讹。“寿”即“向寿”。见杨宽：《战国史》，上海人民出版社2003年版，第363页。④司马迁：《史记》，中华书局2014年版，第264页。另外《史记》卷四十三《赵世家》载“秦武王与孟说举龙文赤鼎，绝膑而死”（第2175页）。⑤李零先生根据江陵汉简称“编年记”为“叶书”，即“牒书”。见李零：《视日、日书和叶书——三种简帛文献的区别和定名》，《文物》2008年第12期，第73–80页。⑥黄盛璋：《云梦秦简〈编年记〉初步研究》，《考古学报》1977年第1期，第1–22页。马雍先生也从历法角度对《编年记》与史书记载的年代不一致的情况进行了阐述。见马雍：《读云梦秦简〈编年记〉书后》，中华书局编辑部编：《云梦秦简研究》，中华书局1981年版，第20–21页。⑦杨宽先生认为阳晋在封陵之北，与蒲反、封陵之地，相距不过百里。见杨宽：《战国史料编年辑证》，上海人民出版社2001年版，第634页。⑧睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社1990年版，“释文”第4页。学者认为简文脱“陷”字，正确的简文应为：“十四年，伊阙陷。”见陈伟主编：《秦简牍合集（壹）》（上），武汉大学出版社2014年版，第14页。⑨《编年记》载秦王政十六年墓主“自占年”，即自己申报年龄，登记户籍。简文见睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社1990年版，“释文”第7页。⑩郑威教授对韩王入吴房的真实原因进行了分析，认为吴房当属秦南阳郡，未曾属韩。虏韩王入吴房，是将韩王置于附近的秦国边境据点，确保在秦人强有力的管控之下，以防生变。有关观点见郑威教授在华中师范大学《胡家草场岁纪简初读》学术讲座的纪要（见“华大古史”公众号2021年11月4日），又见郑威：《〈荆州胡家草场西汉简牍选粹〉岁纪简初读》，载武汉大学简帛研究中心主办：《简帛》（第二十三辑），上海古籍出版社2021年版，第20–23页。但秦王政十六年（公元前231年）韩献南阳之地于秦，说明之前南阳之地并非全部为秦占有，尤其是南阳东部的吴房，可能仍在韩国控制之下。⑪简文见睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社1990年版，“释文”第7页。关于这两条简文，学者解析颇多。见陈伟主编：《秦简牍合集（壹）》（上），武汉大学出版社2014年版，第26–27页，注释67、68。又陈侃理认为简文“有死□属”，应为“有（又）死。为属。”见陈侃理：《睡虎地秦简〈编年记〉中“喜”的宦历》，《国学学刊》2015年第4期，第47–50页。⑫梁玉绳认为，汉王定三秦，当以八月为是。见（清）梁玉绳撰：《史记志疑》卷六，中华书局1985年版，第225页。⑬严耕望：《汉唐褒斜道考》，《新亚学报》第八卷第一期，第104页。⑭郑威教授对刘邦由武关入关中杀章邯的可能性进行了分析。见郑威：《〈荆州胡家草场西汉简牍选粹〉岁纪简初读》，载武汉大学简帛研究中心主办：《简帛》（第二十三辑），上海古

籍出版社2021年版，第23–26页。⑮郑威：《〈荆州胡家草场西汉简牍选粹〉岁纪简初读》，载武汉大学简帛研究中心主办：《简帛》（第二十三辑），上海古籍出版社2021年版，第29–31页。⑯孙星衍等辑：《汉官六种》，中华书局1990年版，第85页。但周天游把“年六十乃免老”中的“老”，据孙星衍辑改为“者”，似不妥。

参考文献

[1]荆州博物馆.湖北荆州市胡家草场墓地M12发掘简报[J].考古，2020(2)：3–20+2.

[2]荆州博物馆，武汉大学简帛研究中心编著.荆州胡家草场西汉简牍选粹[M].北京：文物出版社，2021.

[3]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.

[4]睡虎地秦墓竹简整理小组编.睡虎地秦墓竹简[M].北京：文物出版社，1990.

[5]杨宽.战国史料编年辑证[M].上海：上海人民出版社，2001.

[6]刘向集录.战国策[M].上海：上海古籍出版社，1985.

[7]王先慎撰.钟哲点校.韩非子集解[M].北京：中华书局，2016.

[8]周振鹤，李晓杰，张莉.中国行政区划通史·秦汉卷[M].上海：复旦大学出版社，2016.

[9]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[10]洪适撰.隶释·隶续[M].北京：中华书局，1986.

[11]李志芳，蒋鲁敬.湖北荆州市胡家草场西汉墓M12出土简牍概述[J].考古，2020(2)：21–33+2.

[12]王利器校注.盐铁论校注[M].北京：中华书局，1992.

[13]张家山二四七号汉墓竹简整理小组编著.张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕：释文修订本[M].北京：文物出版社，2006.

[14]钱剑夫.秦汉货币史稿[M].武汉：湖北人民出版社，1986.

Research on the *Sui Ji* of Han Bamboo Slips from the Hujia Caochang in Jingzhou

Yuan Yansheng

Abstract: The newly published Han bamboo slips *Sui Ji* from Hujia Caochang in Jingzhou involved the period of King Zhaoxiang of Qin, King Zheng of Qin, Emperor Gaozu of Han and Empress Lv, which provided new historical materials and put forward new problems for the study of the history of Qin and Han in the Warring States period. The three bamboo slips from the period of King Zhaoxiang of Qin Dynasty in *Sui Ji* which mainly record Qin's occupation of the land of Han and Wei, but they have similarities and differences with historical records. Qin captured Yiyang in the fourth year of King Wu of Qin Dynasty, while *Sui Ji* record this happened in the first year of King Zhaoxiang of Qin Dynasty. Qin captured Wusui of Han and Pufan, Yangjin and Fengling of Wei in the fourth year of King Zhaoxiang in Qin Dynasty. Qin army defeated Han and Wei, killed Sima Xi which was the commander of the Han and Wei coalition army in the battle of yique in the 14th year of King Zhaoxiang of Qin Dynasty, It was recorded the sixteenth and seventeenth years of Qin Wangzheng, the process of Qin destroying Han, and the situation of Han Wangan's exile in Wufang on *Sui Ji* two slips from the period of Qin Wangzheng. *Sui Ji* Three slips in the early Western Han Dynasty recorded in the first year of Emperor Gaozu of the Han Dynasty, he captured hanzhong region, set the Three Qin Dynasty and eliminated Zhanghan; Lord Zhao was established in the ninth year of Emperor Han Gaozu, the epidemic, and the Shuo ri was changed due to solar eclipse, etc. In the first year of Lvhou, preferential treatment of officials and five nobles, reduction of the age of the elderly with no corvee, increase the age standard of Fu Ji, the establishment of a title system, the conversion of eight baht money, and so on. The contents recorded in *Sui Ji* are either found in historical records, or not found in historical records, or different from historical records, which have important historical value and deepened the understanding of the history of the Warring States period, Qin and Han Dynasties.

Key words: Han bamboo slips of Hujia Caochang; *Sui Ji*; Warring States; the Qin and Han Dynasties

［责任编辑/知　然］

朱熹论“性”与“命”*

史少博

摘　要：朱熹论“性”和“命”都离不开“理”本体之视阈。朱熹分析“性分”是以“理”言之、“命分”是“兼气”言之，又论述了“天地之性”“气质之性”与“理之命”“气之命”之关联。朱熹创造性地用“理一分殊”阐释“性”与“命”，诠释了通过“理一分殊”完成每人各一“性”“命”的过程，由此贯通了人性论、宇宙论和本体论。朱熹还通过阐发“理”作为“本然的性”存在于人，说明了道德修养对人恢复本体之明的重要性。然而，朱熹论“性”与“命”只是按照孔孟“性本善”路线用“理”阐释，存在一定的局限性。

关键词：朱熹；性；命
中图分类号：B224.7　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0096-07

在朱熹的理论中，“理”是形而上者，“气”是形而下者，天地万物的形成都是“理”赋予其中，加以“禀气”而成“形”。世间万物根据“理”禀气而生之后，万物的“性”便随之具有了，即：“先有个天理了，却有气。气积为质，而性具焉。”[1]2依“理”气聚而化生人，“性”具焉、“命”具焉。万物皆有“理”与“气”，“气之聚，则理亦在焉。”[1]3“理”与“气”不相离，“理”是本，“气”之聚集处，“理”便在其中，“气”如果不凝聚，则“理”也无所依附。“气”能造作、能凝聚，然而“理”只是精洁空阔的世界，既“无造作”[1]3，也“无计度”[1]3。世间万物皆有“理”、世间万物皆有“气”、世间万物皆有“性”、世间万物皆有“命”。关于朱熹论“命”与“性”，分析如下：

一、“性”与“天命”及“性”与“人命”

(一)“性”“天命”“人命”之内涵

关于“性”的涵义有多种，并且关于“性”的解读也是中国古代哲学家经常探讨的话题。早在《易传》中就有“成之者性也”“各正性命”的说法。在朱熹的理论系统中，“性”即“理”，具有本体的意义。朱熹认为天下万物都有“性”，没有无“性”之物，也没有无物之“性”，有物必有“性”。人与物皆有“性”，但“人”与“物”的“性”不同，“人”之“性”论明暗，“物”之“性”论偏塞。

古代哲学论“命”的视野也有不同，“天命”“人命”中都有“命”字，但是意义不同、指向不同，并且“人命”和“天命”中“命”的内涵也不同。“人命”指向具体的个体人之命，“人命”具有形而下的意蕴；“天命”指“天”的命令，这里的“天”不是自然之天，在朱熹理论中，这里的“天”等同于“理”，“天命”具有形而上的意蕴。

(二)“性”与“天命”

关于“性”与“天命”之关系，《中庸》中就有涉及，《中庸》曰：“天命之谓性”，就把“天命”与“性”联系在了一起。这里“天命之谓性”，就是说按照“天”的命令将具有固有本质的“性”赋予

收稿日期：2022-02-11
***基金项目**：国家社会科学基金西部项目“日本近代公德流变探究”(项目编号：19XZX007)阶段性成果。
作者简介：史少博，女，西安电子科技大学人文学院教授、博士生导师(陕西西安　710126)，主要从事儒学与日本哲学研究。

人，人受“命”于“天”而成“性”。正如朱熹所言：“命犹诰敕，性犹职事，……天所赋为命，物所受为性。”[1]82

“天命”即“天”的命令。正如朱熹指出：“‘天命之谓性’，亦是理。天命，如君之命令；性，如受职於君。”[1]63朱熹认为“天命”之“性”，没有偏全，因为人皆禀了天地之理，并无差异；人的品质因人而异，是因为禀天地之气的厚薄明暗造成的。朱熹认为“天命”就像“君”的命令，我们可以想象，“君”之“命令”的形式有可能是一样的，但“君”之“命令”的内容不可能是一样的，故而“天命”形式相同，而“天命”内容各异；“受职”于“君”的形式相同，“受职”于“君”的内容亦会不同，故而朱熹认为“天命”之“性”没有偏全，也只能是就受“命”之“理”而言。朱熹进一步解释道：“问：‘气质有昏浊不同，则天命之性有偏全否？’曰：‘非有偏全。谓如日月之光，若在露地，则尽见之。’”[1]58朱熹又曰：“问：‘天命之谓性。’命，便是告札之类；性，便是合当做底职事。”[1]64“告札”是古代授官之符，按照朱熹的阐释，“命”就像授官之“符”，“性”就像“合当”做的“职事”。

（三）“性”与“人命”

“性毕竟无形影，只是心中所有底道理是也。”[1]63从此角度，朱熹认为“性”与“理”相同。朱熹所说的“性”相同，也只是“天地之性”相同，而“气质之性”则不同。

朱熹理论中所论及的“理之命”“气之命”，也基于“人命”而言。朱熹认为人既有“理之命”，同时也具有“气之命”；“理之命”“气之命”是“人命”所具有的二重性。值得注意的是：“天命”“理之命”虽然具有形而上的意蕴，但是都离不开“人”，如果离开人也就无所谓“天命”“理之命”，因为“天命”是“天”对“人”的“命令”，“理之命”是依据“理”借助“气”赋予“人”之“命”。“天命”是“人”无法操控的，是人力无法改变的。“理之命”是“天”依据“理”赋予人的“仁义礼智信”，“人之初”就具备了“理之命”，也就是说个体的人在“人之初”先天禀赋“仁义礼智信”之“理”是相同的，虽然“人之初”禀赋给每一个人的“仁义礼智信”之“理”同，但是每个人受“禀气”影响，“人之初”的善性之显发受到阻碍，由此，朱熹认为在“仁义礼智信”方面人“后天”是可以修养的，根据人的努力，人的“仁义礼智信”方面的修养是可以改变的，由此，可以说“理之命”是人“后天”能改变的。朱熹所说的“气之命”却是不能后天改变的，朱熹所说的“气之命”是“理”与“气”的混合物，不仅仅是“气”的产物，而且是人依“理”而禀气的产物，朱熹认为“气之命”决定人或富贵、或贫贱，或长寿、或夭折等，是人自身所无法操控的。朱熹的“理之命”“气之命”中之“命”，都必须借助“气”才能形成。

朱熹认为人“命”虽有不同，但“性”本同。“人物性本同，只气禀异。”[1]58人“性”本同，只因为“气”禀异，气质则异。朱熹又曰：“心有善恶，性无不善。若论气质之性，亦有不善。”[1]89朱熹认为“性”即“理”，如日光本是相同的，只是每个人接受的日光多少有所不同。由此，朱熹认为每个人的“天地之性”相同，而“气质之性”各异。那么“天地之性”与“理之命”都是以“理”而言，相对于个体的人来说，“天地之性”与“理之命”都是相同的；“气质之性”“气之命”都是兼气而言，相对于个体的人来说，“气质之性”“气之命”都是不同的。

二、“性分”是以“理”言之、“命分”是“兼气”言之

（一）“性分”是以“理”言之

朱熹并没有像董仲舒和韩愈那样把“性”分为三品，而是把“性”分为“天地之性”与“气质之性”。朱熹认为人之“性”是“理”“散在处”，“性只是理”[1]85。从另一个角度看，人依据“理”而生，也就是“生之理谓性”[1]82。“性分”必须依据“理”而分之，故而，生之为人都赋有“天地之性”。“先有个天理了，却有气。气积为质，而性具焉。”[1]2朱熹这里所说的有“气”有“质”而具有的“性”是指“气质之性”，故而，生之为人也都被赋予“气质之性”。而“气质之性”之前，就有“天理”了，由此，无论“天地之性”，还是“气质之

性”都不能离开“理”，“理”始终是本体，两者都依“理”而言。

朱熹认为人在没出生之前，“理”就存在那里，当人出生后，通过“理一分殊”，“理”就被赋予了人而形成了“性”，在这层意义上“性”就是“理”，是“理一分殊”了的“理”。天在人化生之际赋予其“理”，犹如命令。在人出生时，根据各得其所赋之“理”，被赋予五常（仁、义、礼、智、信）之德，就是所谓的“性”。按照朱熹的理论，所赋予人的（仁、义、礼、智、信）纯善之性即“天地之性”，从“性即理”的命题来看，本善的性，从圣人到凡民，无一例外地禀受着同样的“天理”，只不过在形成人格形而上资质的气域，每个人不仅禀赋“天地之性”，而且同时禀受“气质之性”。“朱熹阐述人的普遍性（作为本然性的成分天赋的界限），更进一步说明‘性分’形而上展开的职别（作为人类社会的构成成员个别分配的职能性资质的分界）构成。‘性分’有男女、贤愚等个别差异，在与前人论述有关的部分，是人格的核心，相当于宇宙生成中的‘理一’（普遍的根源的原理），职分得到了男女、贤愚的个体差异和对事物的适不适合等具体的资质的差异在成为生物学存在（形而上的存在）之后，对应于根据个别的存在性而设定的‘分殊’（在普遍原理的各论展开中导出的个别理论），理一和分殊不是两项对立的概念，‘理一’在生物学存在之前形成人格的核，在生物学存在后，以‘理一’为核心的表层形成‘分殊’。也就是说，以人为中心，在表层形成了个别存在的个别原因（个性）。”① 朱熹把“性”分为“天地之性”与“气质之性”，依据“理一分殊”阐释人与人之间“天地之性”的共同性，并且采用“禀气”说阐释了人与人之间“气质之性”的差异。

（二）“命分”是“兼气”言之

“关于‘命’，自古以来有形形色色的分类。孟子《尽心·上》有正命、非正命之分，庄子《列御寇》有大命、小命之分，《孝经援神契》有受命、遭命、随命之分，王充《论衡》有国命、人命、寿命、禄命之分，……朱子将‘命’分为两大类：理之命、气之命。”② 朱熹认为：“命，谓天之付与，所谓天令之谓命也。然命有两般：有以气言者，厚薄清浊之禀不同也，……有以理言者，天道流行，付而在人，则为仁义礼智之性。”[1]1463 朱熹认为“命”是“天”赋予人的，然而“命”有两种：一种是以“气”而言，人生之初因人而异所禀清浊厚薄不同之气；另一种是以“理”而言的“理”之“命”，人生之初所禀赋“仁义礼智”之“命”。

朱熹虽然把“命”分为“理之命”和“气之命”，但是却认为每个人被赋予的“仁义礼智”之“理之命”是相同的。朱熹所说的“命分”是“兼气”而言，是指“气之命”之别。“气之命”之差异，主要是每个人“禀气”的差异造成的，因为“天命”不能分，“理之命”也不能分。朱熹认为“命”之分是由禀气而定，他指出：“人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓其中。……皆其生时所禀气数如此定了。”[1]81 朱熹认为“人”之“命”是“生时”所禀“五行”之“气”所定，“五行”又各有其性，人所禀“五行”“阴阳”之“气”又各有厚薄、明暗。朱熹说：“金木水火土虽曰‘五行各一其性’，然一物又各具五行之理，不可不知。”[1]9 因此，人的“命”与“禀气”有关，禀得“气”厚其“命”就会福厚，禀得“气”薄其“命”就会福薄。

无论是“理之命”，还是“气之命”，都离不开“气”，因为“天”通过“气”而“命”于人，人通过“气”接受“命”，即：“盖天非气，无以命于人；人非气，无以受天所命。”“理”是天地万物的根据，“气”是天地万物化生必不可缺的要素。由此，无论是“理之命”和“气之命”之分，还是“气之命”的不同等级之分，都既是以“理”为本质、本体的，又是“兼气”而言的。值得注意的是，朱熹认为“命分”是“兼气”言之，“兼”字体现了“命分”不能脱离“理”而言，而应看到“理”和“气”两者之间的关系。

三、“天地之性”“气质之性”与“理之命”“气之命”之关联

探究“天地之性”“气质之性”“理之命”“气之命”之关联，首先要分析“天地之性”“气质之性”“理之命”“气之命”的内涵以及朱熹对其的

阐释。

宋明理学家们常常把“天地之性”和“气质之性”对应起来。张载从气本体的角度阐释了“天地之性”及“气质之性”，他认为“天地之性”是人禀“太虚之气”而形成的“人之初”之性，“气质之性”是禀受阴阳之气而形成之性。朱熹从理本论的角度阐释了“天地之性”及“气质之性”，他对“天地之性”和“气质之性”有不同的理解。朱熹从“理”“气”维度论述两者，认为“天地之性”是专指“理”而言，而“气质之性”是指“理”与“气”杂而言。正如朱熹所说：“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。”[1]67朱熹认为“气质之性”是“理”坠入“人”之后与“气”结合的产物，在此过程中“理”被“气”部分遮蔽。“气积为质，而性具焉。”[1]2“天地之性”虽然相对“理”而言，但是“天地之性”的“性”不能简单地被认为等同于“理”，只是“理”被赋予人而成之“性”，在此意义上“理”是指“性”的本体，但是“性”也是“理”，“性”也具有本体论的意义，即朱熹所说的“性即理”，由此可以说“性”是人得以生之“理”，“性”使得“理”实体化而被赋予人，也就是说人没出生之前，作为本体之“理”不能称其为“性”，只有人出生之后“理”有存放处才可以称之为“性”，故而对于现实的人而言，其“性”只能是本体之“理”的体现。人之形成是“理”与“气”的结合，人之形成过程中“理”借助于“气”而形成“天地之性”，“理”与“气”杂形成了“气质之性”。总而言之，在朱熹那里形成了“性”二元论，“性”有两个来源，即“理”来源和“气”来源，从而把“性”分为“天地之性”“气质之性”。朱熹认为“天地之性”是“纯善”之“本然之性”，无不善，是与生俱来的“人之初”就存在的，而人之“气质之性”有善也有恶。朱熹认为“天地之性”是“理”在人身上的表征。“天地之性”是“本然”“本体”意义上的“性”，还是“理”在人身上的呈现。日本近藤正则对此也有相应的论述：“‘气质之性’也是生来就有的个别资质，相对于‘性即理’的‘本然之性’，从可能成为感知对象的形而上的资质这一点来看，根据自觉的意识性的功夫和存养留有改良可能性的余地。”①

“理之命”“气之命”是朱熹的创造性阐释。朱熹将“命”分为“专以理言”的“理之命”和“专以气言”的“气之命”，并且朱熹认为无论是“天命”还是“人命”都与“气”有关系，没有“气”，“命”无法被授予。正如朱熹说：“天命之性，若无气质，却无安顿处。”[1]66故而，“天地之性”“气质之性”与“理之命”“气之命”四者是由“理”“气”把它们交织在一起，无法分割的。

关于“天地之性”“气质之性”与“理之命”“气之命”之关联，朱熹并没有详细阐释，但是据其理论，我们可以作如下分析：朱熹的“天地之性”“理之命”二者都是“以理言者”；“气质之性”“气之命”二者都是“以气言者”。值得注意的是：“天地之性”“理之命”虽然是“以理言者”，但是也不能离“气”，因为离开“气”，“性”“命”都无从所授；“气质之性”“气之命”二者虽然是“以气言者”，但二者也不离“理”，因为二者都以“理”为本体、为本质。由此可见，朱熹认为“理”“气”是联结“天地之性”“气质之性”与“理之命”“气之命”的纽带。

总之，朱熹论“性”和“命”是从不同的角度阐释其“理”。朱熹认为：“理、性、命，只是一物，故知则皆知，尽则皆尽，不可以次序言。但知与尽，却有次第耳。”[1]1969“天地之性”“气质之性”“理之命”“气之命”四者的本体都是“理”，“理”贯穿了“天地之性”“气质之性”“理之命”“气之命”。只不过“天地之性”“理之命”是“专”以“理”言，而“气质之性”“气之命”是以“理”为本体“兼”“气”而言。无论是“命”，还是“性”都是从不同的侧面体现了“理”，可以说，“理”借助于“气”把“天地之性”“气质之性”“理之命”“气之命”交织在了一起。

四、对朱熹“性”和“命”理论的评析

（一）朱熹论“性”和“命”的理论贡献

1.朱熹通过“理一分殊”论“性”“命”

朱熹认为万物本源于“理”，“理”不离于“气”，日本远藤隆吉分析朱熹的“理”“气”关系

时说："'理'作为形而上的存在具有力学性的意味，'气'作为形而下的质料具有必然性的意味。朱子又把'理'等同于周子的'太极'作为一切万物普遍性的东西。……一切万物，都是"理""气"的结合。"③在朱熹的理论中，"性即理"，故而也是论"性"必论"气"，并且人依"理"禀"气"而各有"命"。

"性""命"都是人特有的，而"理"是人产生之前就有的存在，不管人是否存在，"理"始终是存在的。可见，朱熹把"性""命"都统一于"理"。朱熹认为"气"在聚集、凝结的过程中，不是杂乱无序地聚集、凝结，而是在"气"聚集、凝结的过程中，"理""性""命"都起了作用。由于万事万物"禀气"各异，从而形成了人、物之间"性"的相异，也形成了人与人之间愚贤、短命长寿等等"命"的差别。人之禀气差异是"理"在起作用，"气"的聚集、凝结、厚薄、混浊或清明都是"理"决定着，"理"始终是本体、是依据。正是由于"理"对"气"的这种主宰和先在性的作用，才能形成形形色色的个人，由此通过"理一分殊"完成每人各一"性""命"的过程。虽然朱熹认为"性"即"理"，但是在现实层面，现实人的"性"不能简单地被认为等同于"理"，只不过现实人的"性""命"通过"理一分殊"体现了"理"，也体现了现实人的"性""命"之本体为"理"。朱熹认为"命""性"由"天"（理）以及理兼气而定，"理"是"命""性"之本体、本质。在朱熹理论中，"性""命"既分离又统一：一方面，"性"与"命"有着不同的内涵；另一方面，"性"与"命"都统一于"理"。朱熹认为宇宙之内天地万物只有一个"理"，而天地万物又各有各的"理"，这就是朱熹所说的"理一分殊"。朱熹通过"理一分殊"之理论，论述了"性""命"的统一性。

朱熹论"性""命"都与人有关系，虽然朱熹论"性"也涉及到了物性，但更多地论及人"性"。朱熹认为人共有其"性"，也各有其气质之"性"，他利用"理一分殊"的理论阐释"性"，并且通过"性即理"把"性"与"理"统一起来。朱熹论"命"，无论是"天命"还是"人命"，都离不开人，即使"天命"是"天"对"人"的命令，离开人"天"也无从下达命令，"天"依据"理"给予人命令，使人受与"天"之"令"而成"性"。由此可见，朱熹论"命""天命""性"都与人有关系，朱熹论"天命""人命""天地之性""气质之性"是以人为参照而论。朱熹无论阐释"天命""人命"，还是阐释"天地之性""气质之性"都离不开主宰性的本体"理"。正如二程分析："在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。"[2]204也就是说，"天命""性"都是一样的东西，"天"之"命"、人之"性"都是"理"的体现。朱熹认为："理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。"[1]82朱熹这里是说"命"是"理"之所用，"性"是人所承受的"理"，即"性是许多理散在处为性"[1]83。

2.朱熹论"性"和"命"贯通了"人性论""宇宙论""本体论"

朱熹继承了前人思想，尤其继承了张载及二程的思想。张载通过以"气"为本体，把"本体论"与"宇宙论"融合在了一起，在"人性论"方面提出了"天地之性""气质之性"。程颢认为"性"是"理气"一体的，主张"善恶"皆"天理"，因为"性"中的"天地之性"来自"天理"的"纯善"，"性"中的"气质之性"来自于"善恶混杂"的气禀。正如日本武内义雄分析："宋以前的儒者有的只是拘泥于训诂之学而不能贯通宇宙与人世，有的只是流于佛老空理而不顾及实践，北宋的先儒周张二程开创了贯通宇宙与人世的究理哲学，朱子继承之而集大成。"④

从朱熹以"理"为本原，通过"二气五行交感"化生万物的宇宙论，到"理"为本体、本质的本体论，再到"天地之性""气质之性"的人性论，都始终以"理"为根据。此外，在朱熹的理论体系中，无论是作为宇宙论本原的"理"，还是作为本体论本质的"理"，亦或是人性论中作为"天地之性""气质之性"依据的"理"，都离不开"气"的参与，所以日本许多哲学家认为朱熹的理论是"理""气"二元论，即"朱子的哲学是'理''气'二元论，阐释了'理''气'不可分"⑤。他们认为正是朱熹"理""气"为本原的宇宙论、"理""气"为

本的二元本体论，导致了“天地之性”“气质之性”的二元人性论。无论是中国，还是日本以及其他国家，在理论界大多数学者认为，虽然朱熹论“理”不离“气”，但是据《朱子语类》“理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后”[1]3，说明朱熹仍是理本一元论。如此，在本原上朱熹主张了“理先气后”的宇宙论，在本体上还是主张了“理是本”[1]2的本体论，在人性论上也是把“理”作为了人“天地之性”“气质之性”的本体，“理”亦是“理之命”“气之命”之本体，故而朱熹无论是论“性”、还是论“命”，都把“理”作为依据。朱熹以“理”贯通了其“人性论”“宇宙论”和“本体论”。

3.朱熹通过对“性”“命”的阐释，说明了人道德修养的重要性

朱熹认为“理”通过“气”赋予人本善的“天地之性”，如仁义礼智信，从而使人具有“理之命”。日本学者近藤正则分析朱熹论“性”时指出：“生来，人的本性是善的，心都具有仁、义、礼、智、信的德性（道德资质），然而通过私情、物欲会使本善之性迷失，就会显现与禽兽同类的姿态，因此，以五常五伦为人本性，无论如何都要注意恢复本性之善的修养，在恢复本性（恢复本性之善）上下功夫是不可缺少的。实现复性，去除私欲的手段，没有比学问修养和日常功夫更大的了。”①禀性（在成为人类存在之际禀受的阴阳五行之气的个人差异）的拘泥之处，成为人欲的隐藏之处，则会黄昏（失去本性的清明）。然而，其本体之明（本善之性根源性的清明），则有尚未尝过之人。因此，学习者应根据自己所发之所（从禀性和人欲的间隙中漏出的明德的光明），最终将其弄清楚，以复其初。

根据朱熹分析，在天地阴阳之气交融产生万物之时，得到木、火、土、金、水五行之气的纯粹优秀之物而产生人类。“在朱子学中，‘理’把自然和道德联系起来，而且‘理’作为‘本然的性’存在于人，因此能保证人与规范一致。当然，实际上很多人都达不到规范，那是因为‘人欲’成了障碍，只要去掉‘人欲’，任何人都可以达到规范。”⑥于是在道德修养方面，朱熹提出了“存天理，灭人欲”，当然朱熹不是想灭掉人所有的欲望，朱熹所说的“灭人欲”只是想灭人的贪欲、不正当的欲望。朱熹极力推崇修养，从而号召人们努力恢复“人本善”的本性。朱熹认为“人之初”的先天素质不尽相同，有的人天生就比较忠厚，有人的天生就比较奸诈，故而，社会、学校对人的道德教育要因人而异，根据个体的秉性特点对其进行道德教育，从而促进整个社会的道德发展。

（二）朱熹论“性”和“命”的理论局限性

1.对“性”的阐发只是限定在了孔孟“性本善”的路线

朱熹论“性”，是按照孔孟“性本善”的路线，利用“天地之性”“天命之性”论证人的本性是善的。朱熹认为：“性即理也，当然之理，无有不善者。”[1]67就本质而言，“性”与“理”是相同的，这里朱熹所说的“性”即“天地之性”“天命之性”。朱熹又认为人性的本然状态为“善”。陈来教授分析：“严格地讲，对具体现实的人来说，不能简单地说性即理，只能说性之本体是理。”[3]205“理”是人“未生”之前之称谓，“天地之性”或“天命之性”是人“已生”后对“理”之称谓，在这里可以说“理”是“性”之本体。“理”在人出生之前、在人出生之后一直存在，即人“未生”“已生”“理”都一直存在，而“天地之性”或“天命之性”和“气质之性”都是相对于现实的“人”而言。朱熹分析：“但因‘气质之禀，各有清浊’，故人有善、有不善。”在朱熹的理论体系中，“人之初”不仅有“天地之性”，而且也有“气质之性”，这样的话，那也只可以说成：“人之初”“天地之性”或“天命之性”本相同，而“人之初”由于禀气不同，故而人的“气质之性”因人而异。所以朱熹又说：“性最难说，要说同亦得，要说异亦得。如隙中之日，隙之长短大小自是不同，然却只是此日。”[1]58也就是说，“性”最难说明白，说“性”相同也适合，说“性”相异也适合。就像缝隙中的“太阳”，缝隙的大小及长短自然不同，然而却是同一个“太阳”，这里朱熹所说的“太阳”就是“理”。先秦以来，古代哲学家们对“性”进行过各种各样的思考，有主张“性本善”者，有主张“性本恶”者，有主张“性本有善有恶”

者，有主张“性本无善无恶”者。朱熹论“性”只是按照孔孟“性本善”的路线，对人“性”的善、恶进行了阐述，并且把人的“恶”归结为“气”对“本性”的遮蔽，这势必会遭到主张“性本有善有恶”、“性本无善无恶”“性本恶”流派的异议。

2.未阐释“天命之性”“天地之性”的细微差别

朱熹论“性”，有时论及“天命之性”，有时又论及“天地之性”。朱熹既把“天命之性”与“气质之性”相对应，也把“天地之性”与“气质之性”相对应，但是朱熹并没有阐释“天命之性”与“天地之性”的差别。

朱熹论述的“天命之性”与“天地之性”有共同之处：其一，“天命之性”与“天地之性”都以“理”为坐标，并且都与人有关。无论是“天命之性”，还是“天地之性”，都是“专”以“理”言，例如朱熹曰：“‘天命之谓性，只是主理言。”[1]63朱熹又曰：“论天地之性，则专指理言。”[1]67并且“天命之性”与“天地之性”都是“理”就着于“人”之“性”，人禀“天命之性”而生，人禀“天地之性”而生。其二，“天命之性”与“天地之性”都与“气质之性”相对应。例如朱熹曰：“有气质之性，无天命之性，亦做人不得；有天命之性，无气质之性，亦做人不得。”[1]64就是说，任何人不仅只有“天命之性”，而且还有“气质之性”，二者缺一不可。朱熹“天命之性”“天地之性”都与“气质之性”相对应，都以“理”言，实质上朱熹所说“天命之性”“天地之性”所指是一样的，但也有细微差别。也许只是语境不同，使用异名而指向相同，朱熹对此并没有阐释。

在朱熹理论中，“天命之性”与“天地之性”可能只是名称不同，实际上指的是同一个东西，正如日本山鹿素行指出：“‘天命’这个词本身来自于‘中庸’，自古以来就存在。但是，《中庸》中的那个并不是与‘气质’对立的。直到宋代，张横渠才设置了‘天地之性’和‘气质之性’的区分。此后，朱子也采用了这个区分，张横渠将‘天地’这个称呼按照《中庸》换成了‘天命’，固定下来。”⑥由此，可能朱熹认为“天命之性”与“天地之性”异名而同义，但是朱熹对此却没有阐释。

注释

①参见近藤正则：《松平定信〈難波江〉の主題と朱子学的ジェンダー論の構造——“性分”と“職分”をめぐって》，岐阜女子大学纪要（第30号），2001年第3期。②参见服部富三：《东洋道德原论》，内外株式会社大正十三年版，第335–336页。③参见远藤隆吉：《东洋伦理》，早稻田大学出版部大正十七年版，第126页。④参见武内义雄《朱子·阳明》，岩波书店昭和十一年版，第35–36页。⑤参见下泽瑞世：《东洋哲学思潮大观》，东京刊行社大正十三年版，第129页。⑥参见山鹿素行：《山鹿素行全集：思想篇》，岩波书店1941年版，第8页。

参考文献

[1]黎靖德编.王星贤点校.朱子语类[M].北京：中华书局，1986.

[2]程颢，程颐著.王孝鱼点校.二程集[M].北京：中华书局，1981.

[3]陈来.朱子哲学研究[M].上海：华东师范大学出版社，2000.

Zhu Xi on “Xing” and “Ming”

Shi Shaobo

Abstract: “Xing” and “Ming” in Zhu Xi’s theory are inseparable from “Li”. Zhu Xi analysis that “Division of Xing” is based on “Li” and “Division of Ming” is based on “Qi”, he also discussed the relationship of “characters endowed by Heaven and Earth” “character endowed by Qi” “Ming of Li” and “Ming of Qi”, creatively explain “Xing” and “Ming” with “there is but one Li, which exists in diverse forms”, attribute the process of completing each person’s “Xing” and “Ming”, thus connecting the theory of human nature, cosmology and ontology. Zhu Xi pointed out that “Li” exist in human as “characters endowed by Heaven and Earth” just shows the importance of moral cultivation to people’s restoration of luminous nature. However, Zhu Xi’s theory of “Xing” and “Ming” is only explained according to the line of “human nature is good” of Confucius and Mencius, which has certain limitations.

Key words: Zhu Xi; Xing; Ming

［责任编辑/晓　东］

论宋朝遥郡官叙迁*

史泠歌

摘　要：宋朝遥郡官分正任和遥郡两类。宋朝遥郡范围的升官与遥郡升正任，有其叙迁的原则和规矩。宋朝武阶官遥郡范围内的升官，有极大的随意性、灵活性和弹性；遥郡升正任落阶官后，刺史之类官位可以不变或升迁，团练使之类官位反而降低；正任升节度使叙迁，先小镇，次中镇，后大镇；南宋绍兴时，节度使的升迁还包括升两镇和三镇节度使，而任两镇和三镇节度使后，也同样可以移镇。宋朝官制复杂，各时期都有不同的规定及计量方法，从遥郡官的升迁，可以看出武官叙迁制度在实际执行中存在很大的变数。究其原因，在于当政者可以根据当时的政治需要，给予遥郡官多种多样、大小不等的幅度提升，既可以笼络更多人为当政者服务，满足维护政权稳固的需要；同时，对处在不同地位、发挥不同作用的遥郡官给予不同的叙迁待遇，还可以更好地调和统治阶级内部矛盾，合理地瓜分经济与政治利益。

关键词：宋朝；遥郡；正任；叙迁

中图分类号：K244、K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0103-10

史界对宋朝官制已有相当多的研究，而对武官研究还留有很多可深入的余地。如宋朝遥郡官，分正任和遥郡两类，这是研究宋朝武官制度的一大难点，涉及方面颇多，遥郡官内部如何叙迁，遥郡如何升迁正任，值得注意与探讨。

唐朝虽有宰相、亲王、武将等可以遥领节度使之现象①，但依宋朝的标准，源于内职的武阶官兼刺史之类的遥郡官，却源于五代②[1]1214，1382[2]9475，9507-9508。北宋正式使用正任与遥郡的通称，应始于宋太宗时，遥郡官从五代的特例发展为宋朝的定制，其官位却从最初的加衔优礼，贬降为低正任一等的通称。宋朝之所以将此类虚衔明确区分为正任和遥郡两等，大概是出于增加武官升迁等级、阻滞其升迁速度，进而降低武官地位的考虑。那么，宋代的武阶官遥郡范围内如何升官？遥郡升正任有何特点？正任升迁有无规律？节度使以及节度使之上叙迁制度如何？这些问题，都是研究宋朝武官制度避不开的重要问题。

因此，本文拟在前辈专家学者研究的基础上③，对上述问题进行梳理考证。由于涉及遥郡升官，如何具体计量，虽然不是数学计算的难题，却是研究宋朝武官制度的最末端，又是最难解的谜团。其故非它，因为宋朝各时期对官员升降的具体计量，有各种不同的、复杂的规定，也包括加阎职，转遥郡和正任等。因为此类具体计量，属细微末节，而今存史料中并未提供整套完整而准确的记录。今只能运用考证之钩沉索隐方法，以求尽量接近宋朝遥郡叙迁的部分真实情况，不当之处，祈请方家斧正。

《宋史》卷169《职官志》自遥郡刺史以上的叙迁如下：

遥郡刺史（转遥郡团练使，特旨转正刺

收稿日期：2022-02-12
基金项目：浙江省哲学社会科学重点研究基地规划项目“宋代武官研究”中期成果（16JDGH078）。
作者简介：史泠歌，女，历史学博士，铜仁学院人文学院教授（贵州铜仁　554300），河北大学岳飞文化研究院兼职研究员，主要从事中国古代史、宋史研究。

史），遥郡团练使（转遥郡防御使，特旨转正团练使），刺史（转团练使），团练使、遥郡防御使（转防御使），防御使（转观察使），观察使（转节度观察留后），节度观察留后（转节度使），节度使。[3]4031-4032。

此段文字应脱漏遥郡观察使和节度观察留后的叙迁之文。南宋倪思说："祖宗旧法，凡遥郡至观察使，乃落阶官，转正任防御使。"[4]卷85《显谟阁学士特赠光禄大夫倪公墓志铭》就表明在"团练使、遥郡防御使（转防御使）"和"防御使（转观察使）"两句之间，应有脱文。北宋末，臣僚言："遥郡、正任恩数辽绝，自遥郡迁正任者，合次第转行。今自遥郡与落阶官而授正任，直超转本等正官，是皆奸巧希进躐取。乞应遥郡承宣使有功劳除正任者，止除正任刺史。"[3]3948此奏虽得到批准，但从北宋和南宋的史实看来，纯属废文。从今存史料看来，宋朝遥郡范围的升官和遥郡如何升正任，与上引规定几乎无共同之处，似有很大的随意性，但并非无叙迁的原则和规矩。为了方便叙述，以下先开列两表（表1、表2）。

通称	官品[5]	政和前名称	政和后改名
	正二品		太尉
横行	正五品	内客省使（从五品）	通侍大夫
		延福宫使（从五品）	正侍大夫
			宣正大夫 履正大夫 协忠大夫
		景福殿使（从五品）	中侍大夫
	从五品	客省使	中亮大夫
		引进使	中卫大夫
			翊卫大夫 亲卫大夫
	正六品	四方馆使	拱卫大夫
		东上阁门使	左武大夫
		西上阁门使	右武大夫
诸司正使	正七品	皇城使	武功大夫
		宫苑使、左骐骥使、右骐骥使、内藏库使	武德大夫
		左藏库使、东作坊使、西作坊使	武显大夫
		庄宅使、六宅使、文思使	武节大夫
		内园使、洛苑使、如京使、崇仪使	武略大夫
		西京左藏库使	武经大夫
		西京作坊使、东染院使、西染院使、礼宾使	武义大夫
		供备库使	武翼大夫
横行副使	从七品		正侍郎 宣正郎 履正郎 协忠郎 中侍郎
		客省副使	中亮郎
		引进副使	中卫郎

通称		官品[5]	政和前名称	政和后改名
横行副使		从七品		翊卫郎 亲卫郎 拱卫郎
			东上阎门副使	左武郎
			西上阎门副使	右武郎
诸司副使			皇城副使	武功郎
			宫苑副使、左骐骥副使、右骐骥副使、内藏库副使	武德郎
			左藏库副使、东作坊副使、西作坊副使	武显郎
			庄宅副使、六宅副使、文思副使	武节郎
			内园副使、洛苑副使、如京副使、崇仪副使	武略郎
			西京左藏库副使	武经郎
			西京作坊副使、东染院副使、西染院副使、礼宾副使	武义郎
			供备库使	武翼郎
使臣	大使臣	正八品	内殿承制	敦武郎（训武郎）
			内殿崇班	修武郎
	小使臣	从八品	东头供奉官	从义郎
			西头供奉官	秉义郎
		正九品	左侍禁	忠训郎
			右侍禁	忠翊郎
			左班殿直	成忠郎
			右班殿直	保义郎
		从九品	三班院奉职	承节郎
			三班院借职	承信郎

表1　宋朝有品武阶官表[6]323-325

官衔	大中祥符、天圣、景祐时	神宗、哲宗时	元祐时	南宋时
节度使	正三品	从二品		从二品
节度观察留后			正四品	
承宣使				正四品
观察使			正五品	正五品
防御使			从五品	从五品
团练使			从五品	从五品
刺史			从五品	从五品

表2　宋朝节度使等官品表（根据《春明退朝录》《天圣令·丧葬令》《宋会要辑稿》《续资治通鉴长编》《宋史》《庆元条法事类》《职官分纪》的记载制表）

一、武阶官遥郡范围的升官

宋朝武阶官遥郡范围内的升官，有很大的随意性与灵活性。

（一）遥郡范围的升官幅度小，往往在诸司正使和横行的序列中叙迁，而遥郡官位不变

咸平时，“南作坊使、高州刺史李继宣为西上阎门使，领康州刺史”[7]1055。他从诸司正使升横行，而刺史官位不变。宋庠《元宪集》卷20《新差

知贵州东染院使荣州刺史冯伸己可洛苑使制》载，冯伸己的升官，刺史不变，而自东染院使升洛苑使，正好是按诸司正使的正常叙迁，跳跃五官，算作一转。绍兴三年（1133年），牛皋自伪齐归宋，“转两官”，便自“左武大夫、安州观察使”升“亲卫大夫、安州观察使”[8]1243[9]卷16，196[3]11464-11465，亲卫大夫正好比左武大夫高两官。“四方馆使、荣州刺史李评可特授引进使、依旧荣州刺史”[10]卷3，180。此为横行升一官，而刺史官位不变。

（二）升官幅度稍大，可武阶自诸司正使升横行，也可武阶不变，而自刺史等升迁

如宋太宗时，上官正自六宅使、剑州刺史“加峰州团练使”，“真宗即位，改庄宅使”，“迁南作坊使”，“咸平初，召还，擢拜东上阁门使”[3]10138。他“加峰州团练使”，而诸司正使武阶不变，即是一例。后“改庄宅使”，仅加一官，又“迁南作坊使”，加二官，两次迁官，在诸司正使范围中，而峰州团练使的官衔不变，可归为一类。至于“擢拜东上阁门使”，则突破“止法”，而迁至横行，似可归入另一类。咸平时，张凝因战功，由北作坊使、赵州刺史，“就加宁州团练使”，又“迁本州防御使”[7]1186，1245[3]9480。他两次升迁，都是武阶官不变。景德初，“引进使、潘州刺史何承矩领英州团练使”[7]1273-1274[3]9332，也相类似。

（三）升官幅度较大

咸平时，“崇仪使、叙州刺史、带御器械石普为洛苑使、富州团练使”[7]985。他诸司正使升二官，特别是刺史升一官。熙宁时，宋神宗“以四方馆使、河州团练使景思立为引进使、忠州防御使”[7]6104。他横行与遥郡各升一官，共计二官。绍兴时，“江东、西宣抚司统制官，中卫大夫、成州团练使杜琳，翊卫大夫、昌州团练使刘宝，拱卫大夫、文州团练使岳超等八人，并进遥郡二官”[8]1258。以上是武阶不变，而遥郡升两官。

（四）升官幅度很大

如庆历八年（1048年），因平王则兵变军赏，“入内副都知、宫苑使、眉州防御使麦允言为昭宣使、遂州观察使，西京作坊使、资州刺史王凯为泽州刺史，东上阁门使，荣州刺史、知恩州高继隆为引进使、陵州团练使，崇仪副使、真定府路都监张忠为西染院使、资州刺史”[7]3907。宦官麦允言由诸司正使改宦官衔，防御使升一官，为观察使；王凯由遥郡刺史超升正任刺史；高继隆横行升二官，刺史升一官，共计三官；张忠由崇仪副使因战功，一转为西作坊副使，二转为宫苑副使，三转为皇城副使，距离西染院使另有三官，另加遥郡刺史，都是特旨升擢者。

总的看来，在武阶官遥郡范围内的升官，并无刻板的、固定的制度，而有极大的随意性、灵活性和弹性。依据不完整统计，今存武阶官遥郡181级，足见武阶官遥郡之内的升迁情况之复杂性，完全可以按当政者的政治需要，作多种多样的、大小不等的幅度提升。

（五）环卫官遥郡升迁

《宋史》卷169《职官志》“宗室自率府副率至侍中叙迁之制”文字如下：

太子右内率府副率（转太子右监门率府率）。

太子右监门率府率（转右千牛卫将军）。

右千牛卫将军（转右监门卫大将军）。

右监门卫大将军（转遥郡刺史）。

遥郡刺史（转遥郡团练使。继诸王后，见封国公及特旨，即转正刺史），遥郡团练使（转遥郡防御使。继诸王后，见封国公及特旨，即转正团练使）。

刺史（转团练使）。

团练使（转防御使）。

防御使（转观察使）。

观察使（转节度观察留后）。

节度观察留后（转节度使。特旨，转左、右卫上将军）。

左、右卫上将军、节度使（转节度使，同中书、门下平章事）。

节度使，同中书、门下平章事（转节度使、兼侍中）。

节度使、兼侍中。

宋太祖玄孙赵世英，明道二年（1033年）“初赐名，为右班殿直，改太子右监门率府副率，历太子右清道率府率。皇祐二年（1050年），宗祀明堂，迁右监门卫将军”[11]卷54赵世英墓志铭，1093册，396。另有宋太宗玄孙赵仲连“除右内率府副率，历率府率、右

千牛卫将军、右监门卫大将军。英宗即位，迁右武卫大将军、抚州刺史。今上（宋神宗）即位，迁右羽林军大将军、辰州团练使”[12]卷78《华阴侯仲连墓志铭》，981。以上两人的仕历大致与《职官志》所载相合。

可知在宗室叙迁中，授予遥郡刺史、团练使和防御使，是其某个阶段。杨倩描先生给王曾瑜师寄文，认为环卫官带刺史之类，也属遥郡。据王珪《华阳集》墓志铭制词，有“宗室、金紫光禄大夫、检校太子宾客、左屯卫大将军、使持节温州军事、温州刺史、充本州团练使”，“宗室、金紫光禄大夫、检校太子宾客、左屯卫大将军、使持节信州诸军事、信州刺史、充本州团练使”[11]卷54赵世英墓志铭，1093册，385，388。

《宋会要辑稿》帝系4之10载，至和时，宋仁宗“特迁”右屯卫大将军赵克修“领贵州刺史”，乃环卫官升遥郡；“特迁”右武卫大将军、永州团练使赵宗懿“领和州防御使”，为环卫官不变，而由遥郡团练使升防御使[13]104。

《宋会要辑稿》帝系4之26载宋神宗熙宁时，有“右武卫大将军、辰州刺史世爽为西作坊使，依旧刺史、河阳都监”，“茂州防御使、越国公世清为越州观察使，封会稽郡王”。参照前引宗室叙迁之制，宗室升至右监门卫大将军，则转遥郡刺史，“继诸王后，见封国公及特旨，即转正团练使”。可知宗室带环卫官者，即是宗室的遥郡，不带环卫官者，属正任。上引《华阳集》的文字，则是遥郡团练使的全称。宗室赵世爽外任差遣，即须落环卫官的右武卫大将军，而改一般武阶的西作坊使，仍为遥郡刺史。“皇叔、右监门卫大将军、舒州团练使仲邮可右武卫大将军、遥郡防御使”[14]卷19，1196册，184。赵仲邮既有环卫官的升迁，又从团练使升防御使。

不仅是宗室，外戚“左龙武军将军、宏州团练使、驸马都尉李遵勗”，后“真拜康州团练使”[7]2090[3]13568，也同样以带环卫官为遥郡，“真拜”即正任。

（六）宦官衔升武官衔

《宋史》卷169《职官志》“内臣自皇城使特恩迁转例”一段，其注说：“合该磨勘，并临时用例，取旨改转。”其后正文如下：

皇城使（转昭宣使。国朝亦有外官为昭宣使者）。

昭宣使（转宣政使）。

宣政使（转宣庆使）。

宣庆使（转景福殿使）。

景福殿使（转延福宫使）。

延福宫使（凡不转昭宣已上五使者，并转遥郡）。

说明宦官叙迁中可“转遥郡”，但在史料中，宦官的遥郡衔却有使用宦官衔和武阶两种不同的情况。

宋哲宗时，宦官郝随在废孟后、立刘氏的过程中起了特殊作用。元符二年（1099年），“以尝随龙，示优恩”，供备库使郝随等“各特进秩一等”[7]12050，“迁遥（郡）刺（史），更与减三年磨勘”[7]12235。翌年，宋徽宗即位不久，慕容彦逢在其《摛文堂集》卷5《延福宫使奉国军节度观察留后郝随可依旧知入内内侍省事制》记载了皇帝召回郝随的官位，是带内侍官衔从五品的遥郡节度观察留后，差遣为知入内内侍省事，当然是宦官的头领。

另有童贯养子童师敏，政和二年（1112年），童师敏为四方馆使、荣州防御使，奉命召蔡京入朝[15]卷1，2册，13。政和五年（公元1115年），童师敏官衔升为通侍大夫、保康军节度观察留后、直睿思殿[16]卷17，1124册，245。其遥郡全使用武阶衔，差遣为直睿思殿。

南宋高宗绍兴十一年（1141年），延福宫使、庆远军承宣使、入内内侍省都知、都大提举诸司梁邦彦“落阶官，提举江州太平观。靖康后，宦者除正任自此始”[8]2652。这是由宦官衔升武官衔，同时由遥郡升正任。

宋孝宗初，“昭宣使、福州观察使、入内内侍省都知李绰用随龙恩，转景福殿使、遥郡承宣使”[17]卷95，49册，548。李绰的宦官衔计迁三官，又从遥郡观察使迁承宣使，共升四官。

二、遥郡升正任

“凡未落阶官者为遥郡，除落阶官者为正任。朝谒御宴，惟正任预焉”。如前所述，“遥郡、正任恩数辽绝”[3]3948。由遥郡升正任大致有

如下三类情况：

（一）落阶官后，承宣使之类官位反而降低

绍兴七年（1137年），“统制官、中侍大夫、武泰军承宣使牛皋亦落阶官，为建州观察使”，属“累立奇功”之超升[8]2049—2050[13]8996。牛皋前后官品都为正五品，观察使还低于承宣使，却仍属超升。刘光世部将王德官至通侍大夫、武康军承宣使，从遥郡官衔看，已至最高级，他“落阶官，为相州观察使”，亦属“优擢”[18]1360[8]2056。

（二）落阶官后，刺史、团练使等官位不变

景德时，“引进使、华州团练使何承矩知雄州”，“三年，真拜雄州团练使”[7]1320，1394[3]9332。这是落横行，而升正任。元丰二年（1079年），右神武军大将军、衢州团练使、秦国公赵克瑜升转为隰州团练使。“大宗正言克瑜岁满当迁遥郡，上批：‘克瑜继秦王后，袭公爵。’故特迁正任。后以右武卫大将军、潮州刺史、楚国公世恩为袁州刺史，右武卫大将军、封州刺史、魏国公仲来为筠州刺史，右武卫大将军、滨州防御使、陈国公仲郜为棣州团练使，用克瑜例也。”[7]7239其中赵仲郜降为正任团练使，属前一类。建炎三年（1129年），“右武大夫、和州防御使、枢密院提领海船张公裕落阶官”[8]688，径由原和州防御使升正任。绍兴七年，“拱卫大夫、和州防御使、湖北、京西宣抚司都统制王贵落阶官，为棣州防御使、龙、神卫四厢都指挥使”[8]2049—2050[13]8996，王贵防御使官位不变，另加龙、神卫四厢都指挥使之虚衔，官品由正六品升从五品。绍兴后期，汪澈和黄祖舜批评遥郡转正任说：“今则自右武大夫迁官者，率于遥郡改转，才五迁，即至遥郡承宣使，一落阶官，遂为正任承宣使矣。”[8]3662，3969宋人黄祖舜说：“承宣，分大、中、小镇，观察，分大、小州。”[8]3968

（三）落阶官后，刺史等官位也有升迁

张耆在“咸平中，契丹犯边，以功迁南作坊使、昭州刺史”，又迁“南作坊使、昭州团练使”。景德时，“迁英州防御使、侍卫亲军马军都虞候”。既出任三衙管军，应升正任，显然是满皇帝之意，而自遥郡团练使超擢为正任防御使。此后又“迁绛州防御使、殿前都虞候”，“迁相州观察使、马军副都指挥使”，又“授威塞军节度使”[7]1378[3]9710。

以上几类情况，难以区分各类升官的幅度大小，因为官位愈高，升迁愈难，须具体分析，难以一概而论。如岳飞于绍兴三年（1133年）落阶官，自中卫大夫、武安军承宣使升正任镇南军承宣使[18]卷5，219，247[8]1333，横行中卫大夫距离最高阶的通侍大夫，尚有七阶，与前述何承矩由引进使（官位相当于中卫大夫）遥郡，升正任团练使，升官幅度肯定有差异。

三、正任范围内的升迁

按前引《宋史》卷169《职官志》自遥郡刺史以上的叙迁，正任的叙迁，自然是由刺史、团练使、防御使、观察使到节度观察留后，即政和后的承宣使，各计一官，而升迁者。但绍兴末，黄祖舜说：“承宣，分大、中、小镇，观察，分大、小州，旧制也，今则皆径作一官矣。”[8]3968则观察使有时可分两等，承宣使有时可分三等。

宋太宗时，赵延溥“责授登州团练使”，太平兴国五年（980年）“帝北巡至大名，复以延溥为本州防御使”，“逾年，加凉州观察使”，“雍熙二年（985年），改蔚州观察使、判冀州”[3]8899。凉州和蔚州事实上都不受宋管辖，但看来仍似行小州观察使升大州观察使之制。

曹玮“洊领华州，一降容州，皆为观察使。进主镇国、彰化二军节度观察留后，昭武、彰武两军节度使”[19]卷34，1087册，664。他任“镇国军节度观察留后、签书枢密院事”，“乾兴初，谪左卫大将军、容州观察使”，“复华州观察使”，又“以彰化军节度观察留后、知永兴军”[3]8987。看来容州观察使应是小州，而华州观察使应是大州。镇安军为华州节镇军名④，彰化军为泾州节镇军名，但两州之大、中、小镇地位，不易判断。

狄青在庆历时，任“保大、安远二军节度观察留后”[3]9719，9720。保大军为鄜州节镇军名，似为小镇；而安远军为安州节镇军名，似为中镇。

王师约“选为驸马都尉，尚徐国公主，授左卫将军”。“神宗即位，拜嘉州刺史，迁成州团练使。国朝故事，主壻未尝居职，帝始令师约同（勾）当三班院⑤，试其才。明年，主就馆，乃罢，迁汝州防御使。始制驸马都尉七年考绩法，转晋州观察

使。哲宗立,迁镇安军节度观察留后。”[7]5297“徽宗即位,乃复保平军留后。”[3]8820王师约为宋开国大将王审琦后裔,其仕历依次升整套正任。镇安军为建州节镇军名,建州虽是福建路的大州,但在节镇州中,无论如何不能算大镇;而保平军为陕州节镇军名,也同样算不上大镇。其节度观察留后可能是从小镇升中镇。但缺乏史料依据。

依前引黄祖舜所说,大致到南宋绍兴时,“承宣,分大、中、小镇,观察,分大、小州”的旧制,便无疾而终了。但宋高宗宠信有医官王继先,先后任奉宁军承宣使和昭庆军承宣使[8]2741,3228,3474[3]13687。奉宁军为郑州节镇军名,似为小镇;而昭庆军为湖州节镇军名,似为中镇。

四、正任升节度使和先小镇,次中镇,后大镇

前引《宋史》卷169《职官志》载节度观察留后转节度使。例如宗室赵有恭,政和六年(1116年)六月时改保信军承宣使,重和二年(1119年)正月“迁庆阳军节度使”;赵有奕,“大观二年二月,迁定国军节度观察留后”,“政和七年六月,改承宣使”,“八年正月,迁保顺军节度使”[13]30,78。即便是宗室赵有恭、赵有奕,亦是由节度观察留后转为节度使。南宋建炎元年(1127年)八月,宋高宗“赏平贼之劳”,侍卫亲军马军都虞候、威武军承宣使、御营使司提举一行事务都巡检使刘光世迁为奉国军节度使[8]225;绍兴十一年(1141年),侍卫亲军马军都虞候、兴宁军承宣使、熙河兰巩路马步军副都总管、御前统制王德迁为清远军节度使,“赏柘皋之捷也”[8]2641。

刘光世、王德二人因军功由承宣使迁为节度使,都是正常迁转。实际上,也有破格者。建炎三年(1129年)三月,苗刘之变时,起复渭州观察使、御营使司副都统制刘正彦为武成军节度使。“正彦之制曰:‘属边隅之震扰,慨国步之阽危。首陈大义之公,亟断巨奸之戮,刑章昭著,国祚妥安。’”[8]501宋廷除刘正彦节度使,是特殊情况下为稳住他与苗傅,不得已而为之。

再如刘锜,绍兴九年(1139年),“擢果州团练使、龙(卫)、神卫四厢都指挥使、主管侍卫马军司”。绍兴十年(1140年),“金人归三京”,二月,济州防御使、主管侍卫军马司公事刘锜充东京副留守,节制军马。六月,刘锜守顺昌之时,宋高宗特授他“鼎州观察使、枢密副承旨、沿淮制置使”。顺昌之战刘锜“以孤军挫敌、贼锋,兀术遁去”,“捷闻,帝喜甚”,对大臣们称赞刘锜“其功卓然,当便除节钺”,“即日降制”,“授锜武泰军节度使、侍卫马军都虞候、知顺昌府、沿淮制置使”[8]2501,2541,2549-2550[3]11400,11401,11404。刘锜因顺昌大捷战功,由鼎州观察使超升为武泰军节度使。

朱彧说:“故事,节度使初除小镇,次中镇,后大镇。绍圣间,见(文臣)吕吉甫(惠卿)建节,初除保宁军婺州,移武昌军鄂州,移镇南军洪州,其序如此。”[20]卷1,6册,135“节度以移镇为恩宠,旧制也”,南宋绍兴时,事实上改为“一定而不易”[8]3968。

前述曹玮先后任“昭武、彰武两军节度使”[19]卷34,1087册,664。昭武军为凤州节镇军名,似小镇;彰武军为延州节镇军名,似中镇。狄青初“以彰武军节度使、知延州”,“迁护国军节度使”[3]9719-9720。护国军为河中府节镇军名,似大镇。

最有代表性的移镇,竟是宦官童贯。大观二年(1108年)正月,童贯升武康军节度使。五月,“以复洮州功”,“易镇奉宁”军节度使,“更武信、武宁、护国、河东、山南东道、剑南东川等九镇”[21]卷27,695[3]13658。以上共计八个节镇,今存史料竟还欠缺一个节镇名。

在南宋绍兴时,节度使的升迁还包括升两镇和三镇节度使,任两镇和三镇节度使后,也同样可以移镇。

五、节度使之上的升迁

《宋史》卷161《职官志》载:“宋承唐制,以太师、太傅、太保为三师,太尉、司徒、司空为三公,为宰相、亲王使相加官,其特拜者不预政事,皆赴上于尚书省。凡除授,则自司徒迁太保,自太傅迁太尉,检校官亦如之。太尉旧在三师下,由唐至宋加重,遂以太尉居太傅之上。若宰臣官至仆射致仕者,以在位久近,或已任司空、司

徒，则拜太尉、太傅等官，若太师则为异数。”[3]3771-3772此段记载表明自太尉以上的太师、太傅、太保，包括太尉，文武通用。但政和改制后，文臣不任“武阶之长”[22]卷4，4册，140的太尉。

如“太傅王旦、司徒吕夷简各任宰相二十年，止以太尉致仕”。元丰三年（1080年）九月，“文彦博落兼侍中，除守太尉，富弼守司徒，皆录定策之功也”。大观元年，蔡京为太尉，大观二年，蔡京为太师。南宋高宗时，秦桧为太师，等等[3]216，303，379，380，3772-2773。上述除授者，皆为文官。武官除授者，自北宋至南宋，皆有之。如太平兴国四年（979年）十月，“以平北汉功”，“楚昭辅、崔彦进、李汉琼并加检校大尉，潘美加检校太师，王仁赡加检校太傅”[3]63。雍熙三年（986年），潘美由检校太师降为检校太保[3]79，其检校官由首阶降为第三阶[23]。政和七年（1117年），“以殿前都指挥使高俅为太尉”[3]397。天禧四年，曹利用兼少保[3]170。靖康元年（1126年），种师道加太尉，同知枢密院事，河北河东路宣抚使[3]427。

南宋初，武官依然可以升迁节度使以上的官衔。今将南宋刘光世、韩世忠、张俊、吴玠、岳飞、杨沂中重要官衔列表如下（见表3）

人名	升迁时间与官衔
刘光世	建炎元年，从二品奉国军节度使；建炎二年（1128年），检校少保、检校少傅；建炎三年，检校太保、正二品太尉；建炎四年（1130年），从一品开府仪同三司；绍兴二年（1132年），宁武、宁国军两镇节度使；绍兴五年（1135年），正一品少保；绍兴六年（1136年），保静、宁武、宁国军三镇节度使；绍兴七年，少师；绍兴九年，雍国公。
韩世忠	建炎三年，从二品武胜军节度使，升检校少保、武胜、昭庆军两镇节度使；建炎四年，检校少师；绍兴二年，正二品太尉；绍兴三年，从一品开府仪同三司；绍兴五年，正一品少保；绍兴六年，横海、武宁、安化军三镇节度使；绍兴九年，少师；绍兴十年，太保、英国公；绍兴十一年，福国公；绍兴十二年（1142年），潭国公；绍兴十三年（1143年），咸安郡王；绍兴十七年（1147年），太傅，咸安郡王，镇南、武安、宁国军三镇节度使；绍兴二十一年（1151年），太师。
张俊	建炎三年，从二品镇西军节度使；建炎四年，检校少保，宁武、昭庆军两镇节度使；绍兴元年（1131年），正二品太尉；绍兴五年，从一品开府仪同三司；绍兴六年，正一品少保，镇洮、崇信、奉宁军三镇节度使；绍兴九年，少傅；绍兴十年，少师、济国公；绍兴十一年，太傅，广国公；绍兴十二年，益国公，镇洮、宁武、奉宁三镇节度使，封清河郡王；绍兴十七年，太傅，清河郡王，静江、宁武、靖海军三镇节度使。
吴玠	绍兴元年，从二品镇西军节度使；绍兴三年，检校少保；绍兴四年（1134年），检校少保，定国军节度使，检校少师，奉宁、保静军两镇节度使；绍兴六年，保平、静难军两镇节度使；绍兴九年，从一品开府仪同三司，保平、静难军两镇节度使。
岳飞	绍兴四年，从二品清远军节度使；绍兴五年，镇宁军、崇信军两镇节度使，检校少保；绍兴六年，武胜、定国军两镇节度使；绍兴七年，正二品太尉；绍兴九年，从一品开府仪同三司；绍兴十年，正一品少保。
杨沂中（杨存中）	绍兴六年，保成军节度使；绍兴九年，正二品太尉；绍兴十一年，检校少保，保成军节度使，从一品开府仪同三司；绍兴十二年，正一品少保；绍兴十七年，少傅；绍兴二十年（1150年），恭国公；绍兴二十八年（1158年），少师；绍兴三十一年（1161年），太傅、同安郡王，和义郡王。

表3　根据《建炎以来系年要录》《鄂国金佗续编》《宋史》的相关记载制表

从上表可以看出，南宋前期的几大将，其官衔中有检校三少和三公，其上是当时已不算三公，而是“武阶之长”的太尉。太尉之上，有从一品的开府仪同三司，其上则有三少、三师等。宋孝宗乾道初，杨沂中、吴璘并为太傅。“绍熙后，三公未尝备官，其后韩侂胄、史弥远、贾似道专政，皆至太师焉。”[3]3772-2773南宋后期，孟珙去世前官衔为检校少师，吕文德最高官衔为正一品少师，南宋灭亡之际的夏贵，最高官衔从一品开府仪同三司，和刘光世等人的官衔相较，低于南宋初年官衔。从节镇来看，南宋初刘光世、韩世忠和张俊皆为三镇节度使，岳飞、吴玠为两镇节度使，而孟珙、夏贵为一镇节度使，吕文德为宁武、保康军两镇节度使，南宋后期在封爵方面亦是

低于南宋初期。

结　语

宋朝遥郡官虚衔明确区分为正任和遥郡两等，目的不外乎增加武官升迁的难度，阻滞其升迁的速度，从崇文抑武的角度考虑，可以降低武官的地位。宋朝官制复杂，各朝都有不同的规定及计量方法，从遥郡官的升迁，既可以看出武官叙迁制度在实际执行中存在很大的随意性、灵活性与弹性。究其原因，在于当政者可以根据当时的政治需要，给予遥郡官多种多样的、大小不等的幅度提升，可以笼络更多人为当政者服务，满足维护政权的需要；同时，对处在不同地位、发挥不同作用的遥郡官给予不同的叙迁待遇，可以更好地调和统治阶级内部矛盾，更合理地瓜分经济与政治利益。

宋朝武官遥郡升迁虽然有详细的制度规定，但是皇帝可以因潜邸旧臣、宠臣等破坏这些制度，正如周良霄先生所说："皇帝自己所定的法不可能自己约束自己，他们自己所标榜的道德充其量也只是自我约束，而且实际上只是欺骗。"[24]405-406在宋人的眼里，"节钺以待（将）臣之功高者"[25]卷44，76册，474（"将臣"，原作"时臣"，据文渊阁《四库全书》本改），"节钺"是指授节度使，而宋徽宗宣和、政和间，"除童贯、杨戬、梁师成、谭稹、李彀、梁方平等十许人"为节度使[26]甲集卷12，7册，193（"李彀"，原作"李□"，据王曾瑜先生《琐屑编》14《宋徽宗时的宦官群》改）。再如宋高宗时，殉国的刘彭年赠遥郡刺史，翟琮赠承宣使，医官王继先凭借治好宋高宗隐疾之功居然迁为遥郡承宣使[27]卷14，1129册，149。虽然宋朝有"非有功效显著，不带遥郡"之制[8]3662，"恃为奔走激劝之具"[28]卷11，1169册，612。但事实并非如此。如宋孝宗乾道元年（1165年）时，"因管干有劳，八次迁官，一次用赏，出给料钱"，自副使转横行官，升至正六品右武大夫，由遥郡观察使迁为遥郡承宣使，"恩赏侥滥，无甚于此"[29]《盘州文集》卷48，45册，331。宋光宗时的遥郡观察使谯熙载，按照宋朝祖宗之法应除正任防御使，却"以潜邸旧恩，自遥郡观察使径除正任"[4]卷85《显谟阁学士特赠光禄大夫倪公墓志铭》。宋光宗在中书舍人莫叔光等人的反对下，依然坚持己见。此种例子很多，不再赘述。

宋朝武官遥郡升迁中存在的弊病，固然是历代皇朝在专制主义中央集权下的等级授职制的通病，如专制必然产生腐败，腐败必然依赖专制。而其特色，正是由崇文抑武、"因循苟且"、"守内虚外"和"保守的文官政治"造成的。宋朝统治者决非对武官制度的诸多弊病懵无所知，但在统治阶级内部各色私利的交织和牵扯中，无以划革，只能得过且过，最后积重难返，愈演愈烈，与长期萎靡不振的赵宋皇朝相始终。

注释

①参见闫建飞先生《试论宋代的遥郡》中第一章"遥郡序列形成的考察"（未出版）。②陈志坚先生在《唐代州郡制度研究》（上海古籍出版社2005年版）中，讨论了遥领制的起源及遥领与兼领的区别；赵冬梅先生在《文武之间：北宋武选官研究》（北京大学出版社2010年版）书中，进一步梳理了遥领、兼领和实任的概念；陈峰先生的《五代禁军问题再探讨——以节度使为中心》（《西北大学学报》2016年第4期），认为后唐完善了禁军高级将领遥领、兼领节度使的制度，并实现了与实任节度使的互相迁转。③王曾瑜先生在《琐屑编》38《宋朝遥郡官研究通信》（河北大学出版社2020年版）中，认为对宋朝遥郡官研究重点应放在"（1）内职遥领的起源，（2）何时定制，（3）复杂的搭配关系，（4）正任与遥郡的官位差异，（5）武官到了什么品位方可升遥郡，（6）遥郡内部如何升迁，（7）遥郡如何升迁正任"方面，这为本部分的论述提供了方向和指导作用。王曾瑜的《从岳飞及其部将的仕历看南宋前期武官的升迁资序》（载自《岳飞和南宋前期政治与军事研究》，河南大学出版社2002年版），考察了南宋前期遥郡与正任的升迁资序。王曾瑜的《辽宋金之节度使》（载自《点滴编》，河北大学出版社2010年版），对宋朝节度使作为虚衔授予的官员进行了分类考察，并对宋朝节镇军名进行了统计。苗书梅先生在《宋代官员选任和管理制度》第四章《官员管理制度》（河南大学出版社1996年版），论及了宋朝武官遥郡与正任的迁转常制与超擢。杨倩描先生认为环卫官带刺史之类，也属遥郡（寄给王曾瑜师文）。夏丽梅先生《试论宋代检校官制度》（《青海师范大学学报》2012年第2期）对宋代的检校官官阶及除授办法进行了考察。④本文的节度州与节镇军名对照，依据王曾瑜先生《辽宋金之节度使》所附《唐五代辽宋金节镇军名与所在州

名对照表》(载自《点滴编》,河北大学出版社2010年版)。⑤“勾”,原作“管”,《续资治通鉴长编》卷218,熙宁三年十二月,第5297页载:“乙丑,驸马都尉、成州团练使王师约同管勾三班院。国朝主壻未有委以事者,上始用师约管勾三班,后果称其职云。”据改。

参考文献

[1]薛居正等.旧五代史[M].北京:中华书局,2004.

[2]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1978.

[3]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1977.

[4]魏了翁.鹤山先生大全文集[M]//四部丛刊初编本.上海:商务印书馆,1929.

[5]李昌宪.宋朝官品令与合班之制复原研究[M].上海:上海世纪出版股份有限公司,2013.

[6]王曾瑜.宋朝军制初探:增订本[M].北京:中华书局,2011.

[7]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.

[8]李心传编撰.胡坤点校.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.

[9]綦崇礼.北海集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.

[10]王安礼.王魏公集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.

[11]王珪.华阳集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[12]司马光.司马文正公传家集[M]//万有文库本.上海:商务印书馆,1937.

[13]徐松辑.宋会要辑稿[M].上海:上海古籍出版社,2014.

[14]刘敞.彭城集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[15]王明清.挥麈录余话[M]//全宋笔记:第6编.郑州:大象出版社,2013.

[16]赵鼎臣.竹隐畸士集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[17]周必大.周益公文集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.

[18]岳珂撰.王曾瑜校注.鄂国金佗续编校注[M].北京:中华书局,2018.

[19]宋庠.元宪集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[20]朱彧.萍洲可谈[M]//全宋笔记:第2编.郑州:大象出版社,2017.

[21]陈均撰.许沛藻,金圆,顾吉辰等点校.皇朝编年纲目备要[M].北京:中华书局,2007.

[22]赵彦卫.云麓漫钞[M]//全宋笔记:第6编.郑州:大象出版社,2013.

[23]夏丽梅.试论宋代检校官制度[J].青海师范大学学报,2012(2):63-66.

[24]周良霄.皇帝与皇权[M].上海:上海古籍出版社,2004.

[25]真德秀.西山先生真文忠公文集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.

[26]李心传.建炎以来朝野杂记[M]//全宋笔记:第6编.郑州:大象出版社,2013.

[27]张扩.东窗集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[28]卫泾.后乐集[M]//文渊阁四库全书景印本.台北:商务印书馆,1986.

[29]洪适.盘州文集[M]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.

0n The Promotion of Yao Jun(遥郡)Military Attache in Song Dynasty

Shi lingge

Abstract: Yao Jun Official(遥郡官) Military Attache in the Song Dynasty were divided into Yao Jun(遥郡) and In charge(正任), Promotion within the scope of the Yao Jun(遥郡) Officials has its principles and rules. The promotion of military officers(武阶官) in Song Dynasty had great randomness, flexibility and elasticity, Yao Jun Official(遥郡官) was promoted to In charge Official(正任官), such as Feudal Provincial(刺史) can remain unchanged or be promoted, while military training commissioner can be demoted to official post. In charge Official(正任官) promoted the military commissioner, abide by the rules from low to high. The system of officials in the Song Dynasty was complicated, there were different regulations and measurement methods in different periods and big difference between actual implementation and rules. The Song Dynasty rulers needed more people to serve him in order to maintain the stability of the regime, to better reconciled the contradictions within the Ruling class and to divide up economic and political interests in a rational way.

Key words: the Song Dynasty; Yao Jun(遥郡); In charge(正任); order of promotion

[责任编辑/云　扬]

从“偏衣金玦”叙事看《汉书·五行志》的性质*

胡祥琴

摘　要：鲁闵公二年，晋献公派太子申生征伐皋落氏，却予其“衣之偏衣，佩之金玦”，从而引起人们的激烈争论。这则因服冠引起的讨论，实则蕴含着深刻的礼乐文化的内涵和政治斗争的阴谋。《左传》《史记》对“偏衣金玦”故事记载翔实，叙述生动，事物之间因果联系皆依据历史实际判定。然而，班固的《汉书·五行志》却将其附会为“服妖”，使本来复杂的政治斗争蒙上了一层神秘的面纱。如果说《左传》尚能理性地撰述事实，那么，《汉书·五行志》则以非理性的神学思想解读了此一事件。班固认为《汉书·五行志》的目的在于“以傳《春秋》”，《汉书·五行志》关于“偏衣金玦”的叙事正是其“以傳《春秋》”旨趣的生动反映。

关键词：偏衣金玦；《汉书·五行志》；服妖

中图分类号：K234　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）03-0113-07

“偏衣金玦”事件是《左传》中的经典故事，也是《汉书·五行志》的重要素材。《左传》《史记》叙事翔实，是非对错昭然若揭。然而，班固的《汉书·五行志》却将其附会为“服妖”，纳入到五行、五事的解释系统中，这不仅使该事件蒙上一层神秘面纱而且是非曲直模糊难定。班固这样解释历史，并非是罔顾事实，而是其撰述需求决定的，是《汉书·五行志》“明吉凶、释休咎”性质的体现。

一、“偏衣金玦”故事的原委

故事发生在春秋鲁闵公时期的晋国，晋献公有子八人，而“太子申生、重耳、夷吾皆有贤行”，晋献公“及得骊姬，乃远此三子”[1]1641。偏衣金玦正是晋献公心远太子申生的重要表现。《左传》原文叙事如下：

> 大子帅师，公衣之偏衣，佩之金玦。狐突御戎，先友为右。梁馀子养御罕夷，先丹木为右。羊舌大夫为尉。先友曰：“衣身之偏，握兵之要，在此行也，子其勉之！偏躲无慝，兵要远灾，亲以无灾，又何患焉？”狐突叹曰：“时，事之征也；衣，身之章也；佩，衷之旗也。故敬其事，则命以始，服其身，则衣之纯，用其衷，则佩之度。今命以时卒，闷其事也；衣之尨服，远其躲也；佩以金玦，弃其衷也。服以远之，时以闷之；尨，凉；冬，杀；金，寒；玦，离；胡可恃也？虽欲勉之，狄可尽乎？”[2]1788-1789

该故事讲的是晋献公派太子申生伐东山皋落氏，命狐突为太子驾车，先友担任护卫；罕夷统帅下军，梁馀子养为其驾车，先丹木担任护

收稿日期：2022-03-07
*基金项目：教育部人文社会科学研究规划基金项目“正史《五行志》怪异书写研究”（20YJA770004）阶段性成果。
作者简介：胡祥琴，女，北方民族大学民族学学院历史系教授（宁夏银川　750021），主要从事中国古代神话史，史学理论及史学史研究。

卫；羊舌大夫担任军尉[①]。《左传》的记载情节丰富、事实清楚，司马迁参照《左传》的材料撰写了《史记·晋世家》，将《左传》按年代分散记录的事实作为独立单元集中书写，从而客观生动地复述了故事的情节，“偏衣金玦”便是该故事中重要的历史环节之一。一支整装待发的军队，因国君的“衣之偏衣，佩之金玦”，而引发申生手下众将的疑虑与争议，纷纷认为此次出征凶多吉少。为什么会产生这样的想法？

何谓偏衣？《史记》裴骃集解引服虔曰：“偏裘之衣，偏异色，驳不纯，裘在中，左右异，故曰偏衣。”又引杜预注曰：“偏衣左右异色，其半似公服。”[1]1644《汉书·五行志》引颜师古注曰：“偏衣，谓左右异色，其半象公之服也。”[3]1365《礼记·玉藻》曰：“衣正色，裳间色。”其中的正指青、赤、黄、白和黑色。由此看来，偏衣是以中缝为界，左和右分别为不同颜色的上衣，晋献公为即将出征的儿子准备了这种两色衣，从而引起众将领的愤懑，狐突就是典型代表，他叹曰：“衣，身之章也；佩，衷之旗也。故敬其事，则命以始，服其身，则衣之纯，用其衷，则佩之度。”狐突的感叹看似是一个服饰问题，其实质可能与复杂的政治斗争和文化观念有关。

在以礼仪之邦著称的中国古代，冠带服制不仅是为了实用和美观，更是彰显身份地位和维持社会秩序的重要工具。关于衣裳，《说文·衣部》解释道：“衣，依也，上曰衣，下曰裳。”衣服有上下之分，上身穿的称作衣，下身穿的称作裳。上古时期华夏族的服装是以“上衣下裳，束发右衽”为特点的。春秋战国时期服装方面明显的变化是深衣和胡服的出现。深衣即是将不相连的衣和裳连在一起，即所谓“被体深邃”，故称深衣。古代贵族重视衣的颜色，正如孙机所说：“当时贵族衣用正色，裳用间色。”[4]96-97也就是说，贵族上身穿的衣服崇尚一色，下身穿的衣服可以是两色。实际上，在古代，人们以纯色为贵，《礼记·月令》是记录一年十二个月政令执行规范的，天子每个时节衣服皆为不同颜色的纯色组成，每个时节天子的衣服都有固定的颜色。如：“孟春之月……天子居青阳左个，乘鸾路，驾仓龙，载青旗，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达。”[5]1355《礼记·玉藻》叙述衣裳颜色的要求时讲道：“士不衣织，无君者不贰采，衣正色，裳间色。”皇氏注云：“正，谓青、赤、黄、白、黑，五方正色也；不正，谓五方间色也。”[5]1477正如文中狐突感叹“服其身，则衣之纯”等语，据杨伯峻解释：“古代戎服，尤贵一色，故谓之均服。”[6]207据此看出，古人衣以纯色为贵。晋献公给太子两色的衣服，是心知肚明的故意为之，是公开的贬低、蔑视和无言的暗示。

衣服还是身份的表征，在等级社会中，“非其人不得服其服”是基本常识。《易·系辞下》说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治。”说明中国很早就有服饰制度，且与国家治理层面有着密切的联系。《后汉书·舆服志》：“夫礼服之兴也，所以报功章德，尊仁尚贤。故礼尊尊贵贵，不得相逾，所以为礼也，非其人不得服其服，所以顺礼也。顺则上下有序，德薄者退，德盛者缛。”[7]3640《左传》闵公二年狐突所感叹的“衣，身之章也”句，颜师古注曰：“衣，所以明贵贱。”[3]1365在古代中国，衣服是身份地位的彰显，统治阶级的穿戴用度都是有所规定和要求的。在这样一种文化氛围中，衣冠穿戴都具有政治意义。既然衣服具有政治效应，晋献公赐“偏衣”与申生，其心迹已表露无疑，申生手下包括狐突在内的人们的议论纷纷，正是基于对传统衣制文化深刻理解的基础上，对献公用意心知肚明而生愤懑的表现。

何谓金玦？《说文·玉声》：“玦，玉佩也。”《说文·玉部》：“玦，环之不周者。”可见，玦是一种以玉为材质留有缺口的圆形佩饰。《文选·湘君》有“捐余玦兮江中”之语，吕延济注曰：“玦、佩，皆朝服之饰。”[8]618《文选·与钟大理书》有“称君侯昔有美玦”之语，吕延济注曰：“玦，带饰，美玉为之。”[8]788《荀子·大略》也讲道“绝人以玦”，杨倞注曰：“玦，如环而缺。”[9]322又据《广韵·音韵》：“玦，佩如环而有缺。逐臣赐玦，义取与之诀别也。”据此可知，玦是以美玉为材质的装饰物，有离别、诀别之意。然而，值得注意的是文化意义上的玦，曾是先王送给臣子的祥瑞之物，如《楚辞·九歌·湘君》“捐余玦兮江中”句，王逸注曰：“玦，玉佩也。先王所以命臣之瑞，故与环即还，与玦即去也。”此处的“环”，据《说文·玉部》：“环，璧也。”《国语·晋语二》：“骊姬使奄楚以环释言。”韦昭注曰：“环，玉环。环，还也。”[10]193可见环、玦皆是以玉为材质可以佩戴的饰物，人们赋予它们的文化寓意却是不同甚至相反的，前

者是返回、相聚之意，后者则有送别、离别的惋惜之情。如果说《楚辞·九歌·湘君》之“捐余玦兮江中”句，按王逸注为“玦，玉佩也。先王所以命臣之瑞”看，玦是玉佩，是祥瑞之物，是王给予离别的臣以美好的祝福，其言辞间带有惋惜、不舍之意。那么，晋献公以“金玦”赐申生，是否暗示嫌弃、废黜之意呢？何谓“金玦”？《史记》裴骃集解引服虔曰：“以金为玦也。”韦昭注曰：“金玦，兵要也。”[1]1644《汉书·五行志》引颜师古注曰：“金玦，以金为玦也。”[3]1365另据杨伯峻解释：“玦，古代佩身之物，形如环而缺，多以玉为之，而金玦则以青铜为之。”[6]269玦指半环形且有缺口的佩玉，而金玦则是用青铜制成的半环形带有缺口的佩饰。古代以玉为贵，且常将其与君子相联系，颜师古曰：“佩玉者君子之常度。”[3]1365太子出征，国君所赐偏衣不正，所赐金玦非玉，两件具有象征意义的物品皆不伦不类，预示着献公对太子的不满和废黜之意。

由此可知，晋献公“偏衣金玦”赐申生，看似是让太子讨伐东山皋落氏，实则体现了晋献公借礼制语言表达“绝人”“诀别”之义，即希望申生“去齐勿还”。《左传》叙事平实，情节完整。针对这件事各大臣的认识解读也是从传统礼制角度出发，没有刻意的修饰和夸诞，更没有神学化的附会。

二、《汉书·五行志》对“偏衣金玦”的神秘化阐释

通过上述讨论，我们确知发生于春秋闵公二年的“偏衣金玦”故事，是晋献公受骊姬蛊惑谋害太子的重要事实，在衣冠礼制治国的古代，赐偏衣、予金玦本身就暗示着国君对当事人的抛弃和诀别，这样的历史叙事是符合以礼治国的中国传统文化特点的。“偏衣金玦”事件从发生直至司马迁时期，人们对其阐释皆是从谴责晋献公无情、昏聩的角度出发，如司马贞《史记索隐》对这件事的看法是：“献公昏惑，太子罹殃。”[1]1644这样的解释自然符合他们的撰述需要，也是与传统的历史知识和文化认识相契合的，正如刘家和先生所感叹：“一个人不管多么杰出，他的知识都必须以传统的知识为起点，而要确立这个起点，就不能不从共同体的知识形成的历史中学；他的品格都必须以传统的标准为起点，而要确立这个起点，就不能不从共同体的道德形成的历史中学。”[11]26

《汉书·五行志》是班固的首创，他将“偏衣金玦”放在五事（貌、言、视、听、思）之“貌”部，并赋予其“服妖”的解释，这一神秘化的解释离不开传统知识的引导，也与当时的社会环境紧密相关。以下是《汉书·五行志》记载的“偏衣金玦”的全文，其文曰：

> 《左氏传》愍公二年，晋献公使太子申生帅师，公衣之偏衣，佩之金玦。狐突叹曰：“时，事之征也；衣，身之章也；佩，衷之旗也。故敬其事，则命以始；服其身，则衣之纯；用其衷，则佩之度。今命以时卒，闷其事也；衣以尨服，远其躬也；佩以金玦，弃其衷也。服以远之，时以闷之，尨凉冬杀，金寒玦离，胡可恃也！”梁馀子养曰：“帅师者，受命于庙，受脤于社，有常服矣。弗获而尨，命可知也。死而不孝，不如逃之。”罕夷曰：“尨奇无常，金玦不复，君有心矣。”后四年，申生以谗自杀。近服妖也。[3]1365

《汉书·五行志》裁取前人材料，全文只选取这段话以为解释，没有《左传》《史记·晋世家》等辅助资料，没有相关的历史背景知识，很难读懂这段话的意思。那么，《汉书·五行志》为什么只选取这一段话呢？这需要讨论《汉书·五行志》的撰述结构和历史内涵。

《汉书·五行志》有两个系统：一是按照五行即金、木、水、火、土失常所带来的灾异写的；另一是按照五事即貌、言、视、听、思失常所带来的灾异写的。为什么会有两个系统？这与最早解释五行、五事的《尚书》之《洪范》篇有关。据《洪范》记载，武王克商后，向商朝贵族箕子询问治国“大法”，箕子所讲的一番道理即为《洪范》。其中箕子列举了九种治理国家的重要经验，也就是“九畴”，其中的第一畴为五行、第二畴为五事：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。”此处的五行与五事是平行的，

分别讲的是自然界中对人类社会极其重要的五种物质的属性，以及作为人的五种重要的行为规范，并没有任何神秘性的倾向。《洪范》第八畴是庶征，也就是各种象征："庶征：曰雨，曰旸，曰燠，曰寒，曰风，曰时。五者来备，各以其叙，庶草蕃庑。一极备，凶；一极无，凶。曰休征：曰肃，时寒若。……曰咎征：曰狂，恒雨若。……曰王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。"[12]188讲的是自然界的各种天象如雨、热、阳光、寒、风等，这些天象如果按正常秩序来临，则农植物丰茂，天下太平，就是休征。反之，如果雨、热等表现过多，即为失常，就是咎征，其中避免失常的办法则在于统治阶级的行为表现。汉代以后，五行、五事与庶征之间被带有阴阳家色彩的儒生们发挥，相互之间被构建出一套紧密的关系，而其中的理论基础则是"天人感应论"[13]130。这种学说认为全宇宙是一个整体，如果一部分有毛病，其他部分必然有反应。君主的恶行会使"上天"发怒，这种怒会以异常的自然现象表现，也是"上天"给君主的警告。

《汉书·五行志》正是凭借天人感应的理论，运用传统文化中已形成的天、地、人三者间所具有的相互联系演绎、发挥而成。古代的"天"意指复杂，此处重点指各种自然现象，如风、雨、雷和地震之类，"地"指地上盛产的物品和所承载的包括人的认识、观念和伦理等的集合体，而《汉书·五行志》所看重的是与政治统治相关联的部分。在五行家看来，如果天、地、人相互配合、相互协调，则各种符瑞不断；反之，如果天人不合，尤其是人若违背世间常理，则上天会降下各种惩戒。若与此后的《宋书·符瑞志》对比研究，我们会发现，《汉书·五行志》主要讲"惩戒"，试图利用"反面说教"的方式给君主种种惩戒性的暗示；而《宋书·符瑞志》则试图通过天示符瑞的方式，以暗示清明政治的美好，或新建政权的合法性[14]55。由此可见，将"偏衣金玦"选入"服妖"，不是随意为之，而是与作者对这条史料的需求有关。正如彭刚指出的历史学家选择什么样的历史事实进入自己所要构建的历史解释，依赖于他关于相关事实对于自己论题重要性的判断[15]。班固以神秘化的方式解释"偏衣金玦"事件，正是因为这件事涉及君臣、父子不和，上下关系违背了历史常理。按《汉书·五行志》的说法，"偏衣金玦"近似服妖，申生自杀是妖孽作祟的结果，这种解释是在天人感应基调上建立一种因果关系。这种解释在科学昌明的现代人看来，不仅牵强附会而且荒诞离奇。然而这种解释却是符合《汉书·五行志》之要求的，也是其本质的体现。这是班固选择"偏衣金玦"入史，赋予其神秘化解释的历史根源。那为何会编入"服妖"呢？

何谓"服妖"？在讲到服妖产生的依据时，《汉书·五行志》引《五行传》曰："貌之不恭，是谓不肃，厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，……唯金沴木。"即服妖是"貌之不恭"的直接后果。那什么是貌之不恭，同书进一步解释道："貌之不恭，是谓不肃。肃，敬也。内曰恭，外曰敬。人君行己，体貌不恭，怠慢骄蹇，则不能敬万事，失在狂易，故其咎狂也。……风俗狂慢，变节易度，则为剽轻奇怪之服，故有服妖。"[3]1352-1353这段话是说人君（或统治阶级）容貌的不恭敬，类似失去了行为方面的严肃性，其结果会产生癫狂的行为或违背常理的事情，自然界就会予以"恒雨"等灾害惩戒；表现在服饰方面，行为的狂慢和风俗的移易等，皆可导致服饰的反常，其结果即是"服妖"，这些异象的产生根源皆在貌的不肃静层面。

如此看来，服妖是与"貌"相关的一个结果。古代关于"貌"的解释是多层面的，如正式提到"貌"之概念的《洪范》讲道"一曰貌"，是说"貌"是"五事"之首，孔颖达对此疏为"貌是容仪举身之大名也"，孔氏的解释已不是单纯意义上的容颜，而是上升与行为品行、身份地位相关的礼仪层面。《荀子·大略》有"文貌情用，相为内外表里"，杨倞注曰："貌，谓威仪。"[9]328《说苑·修文》进一步解释为："貌，若男子之所以恭敬，女子之所以姣好也。"[16]562各种文献对"貌"的解读虽多方面，然总不离容貌的庄重、严肃，行为举止的威仪、美好，影射到服饰层面就是衣服要符合身份，合乎时代的文化主流和某些保守者的审美要求。否则，便是有伤风化，离经叛道，上天也会降下灾异。正是在这样的时代要素下，班固选择"偏衣金玦"作为证据，并将其放在《汉书·五行志》五事之"貌"的"服妖"类。

综上可知，班固利用天人感应学说使世间万物建立起某种联系性，并通过相互演绎的方

法，使他们之间建立征应关系。其方法是利用中国丰富的历史素材，根据自己的需要进行选取，按照预先涉及的逻辑框架分别放入不同的区间，利用天人感应的思想，使他们之间形成因果关系，这样就形成了一套以神秘化为基础的解释体系，其目的在于以历史的经验为当前治世提供某种借鉴。

三、《汉书·五行志》性质再探

“偏衣金玦”事件，从本质上讲是统治阶层内部争权夺利的斗争，因这件事对晋国的前途命运非同小可，因此作为历史事实记载在《左传》《史记》等史籍中。然而，与以往史家如实记事不同，班固将其纳入《汉书·五行志》，赋予其神秘化解释。班固这一做法固然受汉代阴阳之学、谶纬之论的影响，有曲意附会的嫌疑。那么，作者为何要这样叙事和附会，其中包含着作者怎样的思路和意图？有学者指出：“历史分析和历史叙事（至少在优秀的作品中）原本是不可分割地结合在一起的。”[17]5班固如此分析“偏衣金玦”事件是否受《汉书·五行志》整个撰述宗旨的影响，在《汉书·五行志》中，历史事实与历史分析又是如何结合在一起的呢？

“以傅《春秋》”的撰述旨趣，是《汉书·五行志》立论的历史依据。《汉书·五行志》是班固新创的志书，班固指出其撰述意图是“以傅《春秋》”，颜师古注曰：“傅读曰附，谓比附其事。”[3]1317以《春秋》旨趣来比附自己撰写《五行志》的理由，可见，作者在指导思想上具有与《春秋》相通的一面。关于《春秋》的性质，孟子说：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。”又说：“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”[18]2714–2715孔子结合鲁国史书编纂《春秋》，并清楚表达自己的政治主张，通过史书的书写对乱臣贼子进行鞭笞与匡正，以表达他对以礼乐为基础的统治秩序的向往。对孔子以实现政治理想而撰述历史的手法，司马迁总结得很明确，他说：“孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”[1]3297在回答壶遂提问时司马迁又补充道：“夫春秋，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。”[1]3297由此可知，《春秋》作为纪实的史学著作②，孔子的真实意图却在致用即“微言大义”方面，历史事实只是其实现以“王事”为中心的叙事手段而已，《春秋》只是作者将政治理想赋予历史的形式而已[19]。

班固的《汉书·五行志》为仿效《春秋》，在文字表达上不惜附会，如《春秋》一书讲述了鲁隐公元年（公元前722年）至哀公十四年（公元前481年）十二公共计242年间的历史，巧合的是，《汉书·五行志》也撰述了从汉高祖至王莽时期十二位皇帝之间的历史，这种情景完全有可能是作者追随比附的结果。不仅如此，班固在陈述撰修《汉书·五行志》的意图时指出：

> 《河图》命庖，《洛书》赐禹，八卦成列，九畴攸叙。世代实宝，光演文武，《春秋》之占，咎征是举。告往知来，王事之表。[3]4243

《宋书·五行志》开篇也说：

> 自黄初以降，二百余年，览其灾妖，以考之事，常若重规沓矩，不谬前说。又高堂隆、郭景纯等，据经立辞，终皆显应。阙而不序，史体将亏。今自司马彪以后，皆撰次论序，斯亦班固远采《春秋》，举远明近之例也。[20]879

班固的“告往知来，王事之表”和沈约的“举远明近”思想，与上述孔子“退诸侯，讨大夫，以达王事而已”的理论如出一辙。唐人刘知几评价《汉书·五行志》的撰述意图说：“斯志之作也，本欲明吉凶，释休咎，惩恶劝善，以戒将来。”[21]552刘氏的评论话语不多，却一语中的，班固《汉书·五行志》最重要的意图正在于现实。当代学者向燕南、游自勇也对《五行志》的撰述意图，从不同角度和立场进行了揭示。向燕南指出：“《五行志》决不是简单的所谓天人感应的呓语，而是寄托了班固沉重忧患意识的篇章，是班固用以展开现实批判的一种途径。”[22]游自勇也说：“《汉书·五行志》的思想内核里，《春秋》居于核心地位。”“《春秋》本意在于告诫君臣，而班固创立《五行志》旨在阐发‘春秋大义’，并借以警示君臣。”[23]由此可见，《汉书·五行志》绝非“迷信大本营”[24]343，而是遵循孔子旧迹，试图通过对过去历史事实的重新解读，为当代或未来提供某

些治国之道。这种解释历史的方法，在科学昌达的今天看来是荒唐的，然而在阴阳、谶纬之学盛行的汉代，却是一条警戒帝王的有效途径。

“明吉凶、释休咎”的历史解释方法，是班固实现政治意图的途径。“偏衣金玦”事件入选《汉书·五行志》“服妖”类，绝非偶然，这与班固撰述旨趣之间必然有某种一致性，历史事实本身与史学需求之间的某种一致性，是该事件进入“服妖”类的必要条件。要充分认识该事件入选的历史实情，需要澄清作为一场服饰活动何以被冠以“妖”的解释，这就需要从历史观念谈起。什么是“妖”，《左传》宣公十五年说：“反其常性即是妖也。”可见，在古人心目中，“妖”代表着某种事物所处的非正常状态。班固这样论述“服妖”的成因：“风俗狂慢，变节易度，则为剽轻奇怪之服，故有服妖。”[3]1353也就是说，风俗的变易等原因导致的“剽轻奇怪”的服饰风格，即为“服妖”。班固的这一论断，得到后世人们的靡然影从或进一步发挥。例如《南齐书·五行传》引《貌传》曰：“民多被刑，或形貌丑恶，风俗狂慢，变节易度，则为轻剽奇怪之服，故曰时则有服妖。”萧吉认为：“大臣奸轨，民为寇盗，民多被刑，则其服（妖，服）妖者，轻刚漂泆暴慢之服，以象风气之化也。”[25]80此处的“服妖”又与统治者的奸诈狡猾、滥用刑法以及老百姓偷盗被刑的混乱局面联系起来，由此得出，时代愈晚，“服妖”所包含的内涵愈加复杂、丰富。要之，所谓的“妖”就是超出人们认知的那些不合常规的部分，所谓“服妖”，实际上是民众在服饰、仪容、车马、发式等多个层面出现的那种与传统风俗礼仪、价值观念严重背离的非正常状态。

“偏衣金玦”事件，以两种不同颜色做成的衣服和青铜制成的玦赐太子，这与传统文化崇尚纯色、玉玦是决然不同的，这种反常的历史题材与“服妖”叙事的相契合，也是其成为《汉书·五行志》借以发挥的有效证据。这样的历史事件，在《汉书·五行志》中还有很多，“好聚鹬冠”便是其中著名的一个。《汉书·五行志》撰述道：“《左氏传》曰，郑子臧好聚鹬冠，郑文公恶之，使盗杀之，刘向以为近服妖者也。”[3]1366这其实也是一个有深刻背景的历史故事，然《汉书·五行志》却省略了《左传》《史记》中的详细介绍，使人感到子臧被杀只是因为服饰的不合礼制，是天示惩罚的因果体现[26]。据此，足见服饰文化在社会身份认同方面的重要地位。《后汉书·舆服志》讲道：“非其人不得服其服。”[7]3640《新书·服疑》有云：“天下见其服而知贵贱。”[27]47子臧是一位政治上失势的贵族公子，避祸他乡，无所事事而“好聚鹬冠”，却僭越礼制，犯了服饰上的大忌，最终招致杀身之祸，《左传》作者解释为“服之不衷，身之灾也”，就是没穿对衣服而引起灾祸。《汉书·五行志》却忽略事件的原委，只是依据子臧喜欢戴的头饰不符合其身份，而判定为“服妖”。这样阐释历史的方法，实际上，正是《汉书·五行志》强调“明吉凶、释休咎”的具体表现。这些材料的入史，是班固有目的的选择，正如彭刚所言：“历史事实是以日常语言表述的方式进入历史学实践的。以语言结构的形式出现的历史事实，就并非单纯事实的呈现，而往往带上了特定的价值观、意识形态立场、言说者个人的偏好等等，换言之，其中就常常包含了人们通常归之于解释性的因素。”[17]“偏衣金玦”入“服妖”正是借助该事件以“明吉凶、释休咎”的结果。

综合上述，围绕“偏衣金玦”事件而产生的种种解释，皆是从礼制角度出发，而班固却以“服妖”冠名，使其具有神秘化的意义。实际上，在《汉书·五行志》中，“偏衣金玦”只是一个视角，一种基于人们熟知的历史事实认知基础上的另类阐释。作者的意图不在事实本身，而在这件有违常制的服饰事件给后世的经验与警示。这种解释历史的方式是《汉书·五行志》“以傅《春秋》”的撰述意图决定的，正如白寿彝先生所讲：“史书体裁是史书在表述上的形式。”“史书体裁的问题并不完全是技术问题，这里有一个如何正确反映客观历史的问题。”“从客观上说内容也往往决定了体裁。”[28]138-139《汉书·五行志》不只是单纯的运用天人感应的理论推衍事物的联系，而是有着自身的使命，承担着匡正是非、以明善恶的历史责任。在本质上类似帝王的教科书，也是政治上层与普通民众之间联系的有效途径。

注释

①根据颜师古注，此次申生攻伐的是皋落氏。参见《汉书·五行志》，中华书局1962年版，第1365页。②刘家和

指出：“古人很重视《春秋》，它基本上是记实的。”参见刘家和：《史学、经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》，北京师范大学出版社2013年版，第32页。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.

[2]杜预集解.孔颖达等正义.春秋左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京：中华书局，1980.

[3]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[4]孙机.中国古代物质文化[M].北京：中华书局，2014.

[5]郑玄注.孔颖达疏.礼记正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京：中华书局，1980.

[6]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1990.

[7]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[8]萧统编.李善等注.六臣注文选[M].北京：中华书局，2012.

[9]王先谦.荀子集解[M]//诸子集成.上海：上海书店出版社，1986.

[10]左丘明著.韦昭注.胡文波校.国语[M].上海：上海古籍出版社，2015.

[11]刘家和.史学、经学与思想：在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考[M].北京：北京师范大学出版社，2013.

[12]王肃，孔安国传.孔颖达等正义.尚书正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京：中华书局，1980.

[13]冯友兰.中国哲学简史[M].北京：北京大学出版社，2013.

[14]胡祥琴.怪异的叙事：南北朝正史“五行”“符瑞”诸志研究[M].北京：中国社会科学出版社，2018.

[15]彭刚.事实与解释：历史知识的限度[J].中国社会科学评价，2017(3)：39-52+126.

[16]刘向撰.赵善诒疏证.说苑疏证[M].上海：华东师范大学出版社，1985.

[17]彭刚.叙事的转向：当代西方史学理论的考察[M].北京：北京大学出版社，2009.

[18]赵岐注.孙奭疏.孟子注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京：中华书局，1980.

[19]晁天义.关于《春秋》性质的再思考[J].史学理论研究，2006(3)：147-153.

[20]沈约.宋书[M].北京：中华书局，1974.

[21]刘知几撰.浦起龙通释.史通[M].上海：上海古籍出版社，1978.

[22]向燕南.论匡正汉主是班固撰述《汉书·五行志》的政治目的[J].河北师范大学学报(哲学社会科学版)，2000(1)：22-25.

[23]游自勇.论班固创立《汉书·五行志》的意图[J].中国史研究，2007(4)：33-43.

[24]梁启超.阴阳五行说之来历[M]//顾颉刚编著.古史辨:五.上海：上海古籍出版社，1982.

[25]萧吉.五行大义[M].上海：世纪出版集团，上海书店出版社，2001.

[26]赵琪.从“好聚鹬冠”看《左传》的历史叙事特点[J].北京师范大学学报(社会科学版)，2020(5)：94-99.

[27]贾谊著.王洲明，徐超校注.贾谊集校注[M].北京：人民文学出版社，1996.

[28]白寿彝.史学概论[M].银川：宁夏人民出版社，1983.

On the Nature of *Wu Xing Zhi of Han Shu* from the Narration of “PianYi JinJue”(偏衣金玦)

Hu Xiangqin

Abstract: In the second year of Duke Min of Lu, Duke Xian of Jin sent his Prince Shen Sheng to crusade the Gaogluos, but gave him “PianYi JinJue”—“a different clothing and a gold notched ring”, which aroused fierce controversy. In fact, the discussion caused by the costume contains the profound connotation of ritual and music culture and the conspiracy of political struggle. *Zuo Zhuan* and *Shi Ji* record the detailed and vivid narration of the story of “PianYi JinJue”, and the cause-effect relationship between things are judged according to historical facts. However, Ban Gu’s *Wu Xing Zhi* has attached it as FuYao(服妖), which makes the complicated political struggle covered with a mysterious veil. If *Zuo Zhuan* was able to describe the facts rationally, The *Wu Xing Zhi* interpreted the event with irrational theological thoughts. Ban Gu holds that the purpose of “*Wu Xing Zhi*” is to “connect *Chun Qiu*”, and the narration of “Pian Yi Jinjue” in “*Wu Xing Zhi*” is a vivid reflection of its purport of “connect *Chun Qiu*”.

Key words: PianYi JinJue; *Wu Xing Zhi of Han Shu*; Fu Yao

[责任编辑/知　然]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

元代色目进士与仕宦死节现象考析*

胡　蓉　杨富学

摘　要：元代科举兴起较晚且取士甚少，但元末死于国难的进士，尤其是色目进士却为数不少，占了很高的比例。在进士之外，死节的色目仕宦也很多，形成了历史上罕见的死节现象。这些色目进士与仕宦既非蒙古人，不属统治阶级之列；又非汉人，不像汉人那样有着传承千年的忠君伦理观念，他们的死节比例之高，是个非常值得思考的问题。究其原因，首先在于元代理学在入华色目人中的普及，理学所推崇的忠孝节义观对色目进士与仕宦产生了重大影响；其次，元代推行的科举制度偏袒色目人，使其在社会生活中拥有多种优势；最后，色目人虽非元朝政权的统治者，但颇受元朝统治者倚重，与元朝统治者形成了唇齿相依的关系。

关键词：元代；色目进士；色目仕宦；畏兀儿；西夏；理学

中图分类号：K247　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)03-0120-09

元代大批胡人入居中原，被称作色目人，主要有回回、畏兀儿、康里、钦察、阿速、哈剌鲁、唐兀、乃蛮、汪古、吐蕃、阿儿浑等。有元一代，色目人无论是在政治、经济、军事，还是在科技文化领域都发挥过重要作用。元末，中原板荡，群雄并起，元政权处于风雨飘摇之中，直到1368年明朝取代元代，色目人始终与元政权站在一起。易代之后，元代色目文士无论是进士还是普通仕宦、地方贤达似乎很少有人选择归顺明政权这条道路，而是投笔从戎，以死报元，其慷慨忠义之举，令人玩味。

一、元末“仗义死节”的色目进士

元代科举制度形成较晚，皇庆二年(1313年)元仁宗下诏恢复科举。延祐二年(1315年)第一次开科取士，以后三年一次。元惠宗时，因丞相伯颜擅权，执意废科举，故1336年科举和1339年科举停办。有元一代，共计16次开科取士，录得进士1139人。与唐宋明清相比，进士数量可以说是很少的，但令人称奇的是，元末为元朝死节的进士甚多，仅见于记载的就多达43人。其中，色目进士有名可考者62人，而元末死节者竟多达17人。元末诗人杨维桢(1296—1370)感叹：“我朝科举得士之盛，实出培养之久，要非汉比也。至正初，盗作。元臣大将守封疆者不以死殉，而以死节闻者，大率科举之士也。”[1]519清代赵翼也感慨：“(元朝)末年仗义死节者，多在进士出身之人。”[2]705

元朝末年政治黑暗，社会动乱，农民暴动此起彼伏，元政权处于风雨飘摇之中。在此情况下，进士出身的元政府官员中涌现出了一批誓死效忠故国的死节之臣。结合萧启庆、桂栖鹏、余来明等学者的统计，爬梳各类史籍，可

收稿日期：2022-02-10
***基金项目**：国家社会科学基金西部项目“元代畏兀儿文学及其与汉文化的交流”(21XZW023)阶段性成果。
作者简介：胡蓉，女，甘肃政法大学文学与新闻传播学院教授(甘肃兰州　730070)，主要从事元代文学与西北民族文化研究。杨富学，男，敦煌研究院人文研究部研究员(甘肃兰州　730030)，主要从事敦煌学、中外关系史、西北民族史研究。

知，从1315年到1366年有16次开科取士，目前文献记载的蒙古进士70名左右，色目进士100人左右，汉人和南人376人[①]，这个数字不包含存疑的进士，明清以后对蒙古、色目人的记载较少，导致目前见于文献的蒙古、色目进士数量远低于当时登科人数，色目进士死节占比高于汉人南人，其中检得元末死节进士43人，其中17人属于色目进士，即：泰不华、丑闾、塔不台、明安达尔、余阙、帖谟补化、偰列篪、普达世理、获独步丁、海鲁丁、穆鲁丁、迈里古思、吉雅谟丁、达海、铁德刚等。兹表列其族属及事迹等于下：

姓名	族群	中举时间	官职	殉难时间与事件	史源
泰不华	唐兀人	至治元年（1321年）状元	台州路达鲁花赤	至正十二年（1352年）与方国珍军决战海上	《元史》卷143
获独步丁	回回人	至顺元年（1330年）进士	广东廉访司佥事	元末战死于福州	《元史》卷196
偰列篪	畏兀儿	至顺元年（1330年）进士	潮阳县达鲁花赤	至正十八年（1358年）战死于龙兴	《万历新修南昌府志》卷18
铁德刚[②]	色目人	至顺元年（1330年）进士	浙东防御元帅	至正二十年（1360年），战死任上	金哈喇《南游寓兴诗集》
丑闾	唐兀人	元统元年（1333年）进士	安陆知府	至正十二年（1352年）与徐寿辉部战于安陆，城破不降	《元史》卷195
塔不台	唐兀人	元统元年（1333年）进士	襄阳录事司达鲁花赤	与农民军战被俘不降	《元史》卷194
明安达尔	唐兀人	元统元年（1333年）进士	潜江县达鲁花赤	至正十二年（1352年）与徐寿辉部作战	《元史》卷195
余阙	唐兀人	元统元年（1333年）进士	淮南行省左丞	至正十八年（1358年）安庆保卫战，与陈友谅部决战	《雍正合肥县志》《元史》卷143
普达世理	畏兀儿	元统元年（1333年）进士	岭南行省参政知事	与徐寿辉部作战	《新元史》卷232
帖谟补化	唐兀人	至正二年（1342年）进士	淮西都元帅府都事	至正十八年（1358年）安庆保卫战	《嘉靖南畿志》卷38
吉雅谟丁	回回人	至正八年（1348年）进士	浙东佥都元帅	元末战死	《九灵山房集》卷十四《题马元德伯仲诗后》;《全元诗》第60册
迈里古思	唐兀人	至正十四年（1354年）进士	江东道肃政廉访司	元末战死于绍兴	《元史》卷188
海鲁丁	回回人	元进士科次不详	丽水县、上饶县达鲁花赤	至正十八年（1358年）战死于信州	《元史》卷196
穆鲁丁	回回人	元进士科次不详	为官建康（南京）	死国难	《元史》卷196
纳速剌丁	回回人	乡贡进士	濬州达鲁花赤	至正十年（1350年），战死于高邮	《元史》卷194
达海	色目人	至正年间进士	永嘉县丞	不肯降，被方国珍沉江	《弘治温州府志》
拜住	康里人	至正十一年（1351年）进士	翰林国史院都事、太子司经	不肯投降，投井而死	《元史》卷196

唐兀人余阙于至正十二年（1352年）以淮西宣慰副使兼副都元帅身份守安庆。至正十八年（1358年），余阙率四千羸弱之兵与陈友谅军鏖战，苦守孤城，破城之日，余阙引刀自刎[3]10。《元史》记载了至正十八年正月余阙慷慨赴死的细节：“西门势尤急，阙身当之，徒步提戈为士卒

先……自以孤军血战，斩首无算，而阙亦被十余创。日中城陷，城中火起，阙知不可为，引刀自刭，堕清水塘中。阙妻耶卜氏及子德生、女福童皆赴井死。”[4]3427-3428唐兀人泰不华以台州路达鲁花赤身份于至正十二年（1352年）在台州与方国珍部战于船上，肉搏战中手刃数人，死于对方的长矛之下，其死前情景感人至深：“即前搏贼船，射死五人，贼跃入船，复斫死二人，贼举槊来刺，辄斫折之。贼群至，欲抱持过国珍船，泰不华嗔目叱之，脱起，夺贼刀，又杀二人。贼攒槊刺之，中颈死，犹植立不仆，投其尸海中。年四十九。”[4]3425

著名畏兀儿科举家族偰氏一门九进士，几代人忠于元朝[5]254。偰列篪曾任潮州路潮阳县达鲁花赤等职位，在与红巾军对抗中失败，拒绝投降，带领家族成员11人集体自杀[6]。偰百僚是顺帝至正五年（1345年）乙酉科进士，曾任国史院编修官、宣政院断事官等职，元朝政权败亡后，不愿意为明朝效力，率家族子弟东渡入高丽。偰百僚入高丽后改名为偰逊，封高昌伯③。

回回人获独步丁兄弟三人都是进士，号为“三凤”，三兄弟皆死于元末动乱。获独步丁是文宗至顺元年（1330年）庚午科进士，海鲁丁、穆鲁丁科次不详。获独步丁曾任广东廉访司佥事，元末在福州沦陷后投井而死。在此之前，其两位进士兄长，即为官建康的穆鲁丁和为官信州的海鲁丁都已死于元末动乱[4]4434-4435。

康里人拜住，字闻善，祖上是海蓝伯封河东公者。顺帝至正十一年（1351年）辛卯科进士，读书治经颇有才华，官至翰林国史院都事、太子司经。乱兵至，不肯苟活，投井而死。拜住对家人说：“今吾生长中原，读书国学，而可不知大义乎！况吾上世受国厚恩，至吾又食禄，今其国破，尚忍见之！与其苟生，不如死。”[4]4431

唐兀人明安达尔，字士元，元统元年（1333年）进士，潜江县达鲁花赤，作战勇敢，死于战斗，全家遭到屠戮[4]4415。

元代科举促使色目子弟投身场屋，皓首穷经，加速色目人汉化的进程。元代科举规模小、录取人数少，考取成功率很低，前后共录取1139人，平均每年21.1人，南人乡试的录取率仅为0.68%[7]36，低于1%，但无论成功与否，都对考生精神品格的塑造产生重大影响。大部分考生名落孙山，但他们会担任书院、私塾的教师，或成为地方政权的吏员、幕僚等，科举考试结束后，他们像色目进士一样，践履忠君报国思想，将儒学文化传播四方。

二、为元朝死节的色目仕宦

色目进士殉国是普通的色目人捍卫元朝的典型代表。元末战争中，不唯色目进士，普通色目官员、平民乃至整个色目阶层都表现出强烈的捍卫元朝政权的决心。明初宋濂所谓“自红巾窃发，士大夫不幸，死于难者多矣”[8]375，反映的正是这一现象，诸如回回人迭里弥实、河南濮阳西夏遗民唐兀崇喜、哈剌鲁人伯颜宗道和高昌畏兀儿合剌普华等莫不如此。

回回人迭里弥实，字子初，性刚介，任漳州路达鲁花赤。当明军占领福州时，迭里弥实仰天叹曰：“吾不材，位三品，国恩厚矣，其何以报乎！报国恩者，有死而已。”在手版上书写“大元臣子”四个字，拔刀刺喉而死。“既死，犹手执刀按膝坐，俨然如生时。”[4]4434

至正十六年（1356年）七月，河南濮阳西夏遗民唐兀崇喜为朝廷平叛大军捐献粮食五百石，草一万束，不求名爵，只求百姓获安[9]118，朝廷颁文《锡号崇义书院中书礼部符文》嘉奖崇喜家族慕道报国，并为其家族三代人所建书院赐名“崇义书院”，“斯人尚义轻财，尊儒重道，建学田，育人才以报国，献粟草，供军需而效忠。既无心爵赏之名，惟注意书院之名，若兹嘉士，良可褒称，可拟‘崇义书院’”[9]120。

入居河南濮阳的哈剌鲁人伯颜宗道（1292—1358）乃唐兀崇喜的姻亲。宗道在儒学方面颇有成就，被陈垣称作“西域儒学大师”，“崛起乡里，讲求实用，自成一家”[10]15。至正四年（1344年）朝廷招纳才德隐迹之士，伯颜宗道被征召至京师，以翰林待制身份参与编修《金史》，后回乡讲学。至正十七年（1357年），红巾军攻占濮阳地区，伯颜宗道以一介文士组织起一支万人的武装力量对抗红巾军，被俘后，凛然不降，与妻子宗族三十余口同时遇害。被朝廷追封为范阳郡伯，谥号“文节”[11]。

高昌回鹘人全普庵撒里官拜监察御史，刚正不阿，在出任江西行省参政时与陈友谅战，以不敌而自杀。与其勠力共守城池的色目人哈海赤也以不屈而被杀[4]4413。

高昌畏兀儿合剌普华自幼“学习儒书，颇有所成”[4]4386，至元二十一年（1284年）在出任广东道都转运盐使时，遇东莞、香山、惠州负贩之徒万人叛乱，合剌普华与其战，“身先士卒，力战矢尽，马被数创，犹徒步搏贼，格杀数十人”，被俘后以不屈遇害，年仅39岁④。

高昌回鹘人孛罗帖木儿任襄阳路达鲁花赤时，“盗起汝、颍”，至正十一年（1351年）襄阳失守，孛罗帖木儿被执，以不屈遇害，“举家死者，凡二十六人”[4]4418-4419。

北庭畏兀儿人卜理牙敦官至山南廉访使，至正十二年（1352年）与乱军力战，被执，不屈而死。部将上都被俘后大骂贼兵，被害[4]4424。

新近在安徽马鞍山市发现的《佥宪奉政真公太平路筑城碑》记载了畏兀儿人真圣讷（字德卿），率领太平路百姓构筑防御工事，誓死与乱军抗衡的事迹。江浙行省太平路位于今当涂县，约七万户，下辖一录事司，当涂、芜湖、繁昌三县，元朝时期，统治者实行拆毁城墙的政策，“凡诸郡之有城郭，皆撤而去之，以示天下为公之义。洋洋圣谟，诚所谓在德不在险也”[12]7-8。太平路城池亦废弃，碑文载“皇元隆平日久，天下城郭弗治，城亦因以废”。元末战乱四起，至正十二年（1352年）夏五月，居民们惶恐不安企图逃离家园，当时统辖太平路的是江东佥宪奉政公畏兀儿人真圣讷，他熟谙经史子集，有深厚的儒学修养。在危难之时毅然率领百姓们筹款筑城，不避严寒酷暑，亲自谋划指挥筑城，他的行为感动了全城百姓，百姓们把修城当成了自己家的事情，“荷锸负笈者如子之趋父事”，终于在第二年完成了坚固的城防体系，五个城门，高大坚固的城墙绵延十几里，二十步设一岗哨，旌旗招展，昼夜不息，一呼百应。坚固的城防使一城百姓得保平安，免于战火。

大量事例都可说明，以色目文士为代表的整个色目阶层都有维护元政权的心愿。色目人入中原后学习儒学，践行忠孝伦理观念[13]。《元史·忠义传》所载以死殉国的色目人不少都有国子学和科举的经历，“以平生有用之学，成不夺之志”⑤。《左传·昭公元年》言：“临患不忘国，忠也。”以元代色目文士为代表的色目阶层为了捍卫元政权而不惜生命，这一现象的形成抑或与元代理学之普及不无关系。

杭州新近发现的《濡须杭氏宗谱》记录了元代杭氏家族子弟在元末战争中誓死效忠元朝廷的情况：“元后兵乱，其尽忠王室者有之，死节别郡者有之，虽留名族谱，莫知所徃（往）矣。”这些记载为揭示色目人忠于元政权的事实及其与元朝统治者的休戚关系提供了依凭。《濡须杭氏宗谱》中《杭氏老谱源本》记载：

> 朵儿只的斤第三子，生于至治元年（1321年）辛酉九月初九日戌时，镇守信州，不屈伪汉，伏剑自刎，终于至正十九年（1359年）己亥十月初十日丑时，加赠东宣慰使谥“桓敏公”仕至中宪大夫，江东道廉访司副使。国朝太祖皇帝敕封忠劾（效）侯，江西广信府岁时致祭焉。朵儿只的斤第三子，死节于信州。

这一佚名人物，其实就是《元史》所载伯颜不花的斤。家谱中朵儿只的斤，《元史》作“朵尔的斤”，当脱“只”字。伯颜不花的斤“倜傥好学，晓音律”。在元末的信州之战中，面对陈友谅军中来劝降的人，慷慨陈词：“贼欲我降尔，城存与存，城亡与亡，吾计之熟矣。”[4]4409-4411城池失陷后，伯颜不花的斤自杀身死。万历四十二年（1614年），翰林院国史编修霍林汤宾尹为《濡须杭氏宗谱》撰序，言：“巴而术阿而特的斤又能推诚仕元，并隆荆南王爵，尚公主于帝室者七，且伯颜不花以死殉国，而信州香火再举于昭应矣。”《濡须杭氏宗谱》对伯颜不花的斤家族的记载，可补《元史》《元史氏族表》之不足与讹误。

在伯颜不花的斤死节之前，另有第四代高昌王亦都护火赤哈儿的斤为抵抗西域叛军都哇、卜思巴的围攻而誓死保卫高昌，对叛军的劝降如此答复：“吾闻忠臣不事二主，且吾生以此城为家，死以此城为墓。”⑥大约在至元二十年（1283年）前后，火赤哈儿的斤屯兵南哈密力，大战力尽而死⑦。元末战争爆发后亦都护家族全力参与镇压各路起义军，在襄阳南阳等地的战斗中，亦都护高昌王月鲁帖木儿死于军中，其子

桑哥继任亦都护，在战乱中生死不明。元顺帝至正十二年（1352年）四月，“命亦都护月鲁帖木儿领畏吾儿军马，同豫王阿剌忒纳失里、知枢密院事老章，讨襄阳、南阳、邓州贼”[4]899。第二年六月“亦都护高昌王月鲁帖木儿薨于南阳军中，命其子桑哥袭亦都护高昌王爵”[4]910。继任的亦都护桑哥的部队在战乱中下落不明。

相较而言，回鹘人为元朝死节者数量最多。见于史册者既有普通官员，也有回鹘亦都护。可能与回鹘最早归顺蒙古，一直享受元朝政府的特殊待遇有关。回鹘亦都护巴而术阿而忒的斤被成吉思汗封为第五子，并下嫁公主。巴而术阿而忒的斤感恩戴德，表示“当尽率部众为仆为子，竭犬马之劳也”[14]122-123。许多回鹘知识分子都受到蒙古统治者的重用，以至于形成凡“有一材一艺者，毕效于朝”的局面⑧。自1209年亦都护归顺成吉思汗，直到元朝灭亡，百余年间，历代畏兀儿亦都护及其家族成员都与元朝统治者勠力同心，为保卫元朝廷披坚执锐。

三、色目人为元死节的历史原委

在中国科举史上，元代转变了尊重文学的倾向，开始以经学为主导。唐宋科举偏重文学，元代科举废除诗赋科，注重经学，独尊道学。元代科举考试的内容直接塑造了元代色目士人的精神品格，并深刻影响了元代文风。

首先，元政府注重经术德行，不尚浮华纤巧的文风。隋、唐、宋、金科举考试注重诗赋取士，元朝君臣认为是弃本逐末，“隋、唐有秀才、明经、进士、明法、明算等科，或兼用诗赋，士始有弃本而逐末者”[4]2015。元朝科举考试写作形式上废弃辞藻浮华的律赋，采用古赋形式，有力推动了文坛上古朴、简洁文风的形成。从元太宗入主中原一直到仁宗朝，元朝廷都以儒学经典、道德涵养为取士之道。“至仁宗延祐间，始斟酌旧制而行之，取士以德行为本，试艺以经术为先。”[4]2015元代科举考试内容以四书五经为主，“蒙古、色目人，第一场经问五条，《大学》《论语》《孟子》《中庸》内设问，用朱氏章句集注。其义理精明，文辞典雅者为中选。第二场策一道，以时务出题，限五百字以上”[4]2019。以程朱理学为核心内容的科举考试极大地激发了色目人学习儒学的热情，经数年浸染，势必会对色目士人的价值观和道德涵养造成程度不同的影响。科举考试后这些人就成为真正的儒士，推动元代理学的发展。

理学兴起并盛行于宋代，至元代更为普及，涌现出赵复、姚枢、许衡、刘因、郝经、吴澄、陈苑、赵偕等著名理学家。在姚枢、许衡等人的推动下，儒学成为官学，程朱理学又为儒学的主导，在全国范围内逐步形成了集贤院、国子学、儒学提举司等多种机构所构成的儒学教育体系。“当时仕进有多岐，铨衡无定制，其出身于学校者，有国子监学，有蒙古字学、回回国学，有医学，有阴阳学”，这种体系为色目人的仕进提供了渠道[4]2016。元代开科举，以程朱理学为遵，推动了理学在元代的发展，元代理学在理论上“不过衍紫阳（朱熹）之余绪”[15]31，没有取得大的发展。偏重实践，在民众中逐步日常化，此乃元代理学之显著特色。理学的核心内容就在于“忠孝节义”四字上，对元代色目士人的影响既深且巨，而色目士人以其所拥有的较高政治地位，通过对理学的阐释和践履，反过来又进一步推动了理学的发展。

元世祖至元八年（1271年），蒙古国子学设立，成为色目文士学习儒学经典的重要途径。生员学习内容主要以四书五经等儒家经典为主，由博士、助教亲自讲授并出题考试，考试成绩优异者授予官职。河南濮阳西夏遗民唐兀崇喜在《观德会》一文中详细谈到了他在国子学的学习内容，即朱熹的《小学书》，核心内容在于修六德，即“智、仁、圣、义、忠、和”；奉六行，即“孝、友、睦、婣、任、恤”；习六艺，即“礼、乐、射、御、书、数”[9]193。国子学教官的选拔标准是德高望重、擅长文辞、有官职、长者。一般不录用平民。民间特别出色的，需要上报考核，获得批准，才有可能。任教于国子学的多是当时一流的大儒，如太宗时期的冯志常，世祖时期的许衡、王恂，仁宗时期的赵孟頫、元明善等。《元史·选举志》记载：

> 凡翰林院、国子学官：大德七年议：“文翰师儒难同常调，翰林院宜选通经史、能文辞者，国子学宜选年高德劭、能文辞者，须求

资格相应之人，不得预保布衣之士。若果才德素著，必合不次超擢者，别行具闻。”[4]2064

国子学在学习内容、教师水平等各方面的建制都是高规格的，在传承儒学思想方面起到了重要作用。大量色目子弟通过国子学接受儒学教育，奠定了理学思想。从京师到地方、从社会到家庭，理学所讲的忠孝节义观念在色目人中得到广泛的普及。

《述善集》显示，从西夏故地随蒙古大军东征的唐兀崇喜家族，在襄阳会战结束后定居河南濮阳十八郎寨，几代人筹建学校，于元末建成崇义书院，父子以《蓝田吕氏乡约》为蓝本而制《龙祠乡约》，成一时之盛⑨。崇喜家族堪称东迁唐兀人中下层军人家族的典型。较早从西域东迁内地的畏兀儿人廉希宪勤奋学习儒家经典，号称“廉孟子”。他以仁爱德政辅佐忽必烈，称“为臣当忠，为子当孝，孔子之戒，如是而已”[4]3092。唐兀进士余阙笃志于儒学，“留意经术，‘五经’皆有传注。为文有气魄，能达其所欲言”[4]3429。色目进士泰不花治学倾向于邵雍之学，“由进士得官二十余年，始以文字为职业，人则曰儒者也”[16]415-416。西域人伯颜子中（1327—1379）曾经是南昌东湖书院山长和建昌路（今江西南城）教授，宣讲儒家教义。至正十八年（1368年），伯颜子中领兵抗击攻赣的陈友谅部。明洪武十二年（1379年），伯颜子中拒绝朝廷所召，以不愿出仕新朝而饮鸩身亡。

深受儒家忠孝节义思想影响的色目儒士有的在朝堂上守正不阿，有的拼死沙场，其耿介之性情、刚烈之行为犹有西北民族强悍之遗风。元奉训大夫国子监司业潘迪曾对以身许国的哈剌鲁人伯颜宗道做如是评价：“侯出于穷乡下里，非有父师君上之教督也，乃能以经训道学为己任，诚所谓无文王而兴者欤？然与古忠臣烈士比肩并列，斯可尚矣。”[9]228潘迪批评彼时修习理学者多流于言论文辞，而躬身践行者少，像伯颜宗道这样舍生取义者就更少了，“盖千百无一二焉”。许衡曾执教国子学，对蒙古、色目生员之质朴性格赞誉有加，认为质朴者经过理学熏陶后可堪大用。廉希宪、不忽木、巙巙、回回、贯云石、薛昂夫、马祖常、赵世延、泰不华等一大批色目儒士倾慕华学。唐兀崇喜在生活中恪守理学规范；贯云石倾心于《孝经》，著《孝经直解》，流传于今；伯颜宗道、王翰等色目士人以死节践履理学；余阙、泰不华等色目士人为故国捐躯，凡此种种，皆堪充许衡之论的最佳脚注。色目儒士深受中原理学的影响，他们以独特的“西北气质”融入元代文人圈，丰富了元代理学文化，抑或可视作元代民族文化交流之例证。

元代理学不仅强化了蒙古、色目士人忠君观念，也使得汉族知识阶层认同了元政权，在他们看来，文化主义的立场超越了“夷夏之防”，许衡、郝经等元朝大儒们即认为凡行中华之道者即是正统王朝，强调文化而淡化种族差异。在元明易代之际，蒙古、色目，甚至还有不少汉族士人都为元政权尽节，这些都与元代理学主导下的文化认同不无关系。

其次，元代科举极为偏袒蒙古、色目人，使之在科举中占尽优势。科举制是元朝族群等级制的一种体现。元代科举是不同族群等级的人分开考试，蒙古人和色目人是考两场，汉人和南人要考三场。蒙古人、色目人应试内容较易，汉人、南人较难。蒙古人、色目人列一榜叫“右榜”，汉人、南人另列一榜，叫“左榜”。录取名额两榜相等。“蒙古、色目人，愿试汉人、南人科目，中选者加一等注授。蒙古、色目人作一榜，汉人、南人作一榜。第一名赐进士及第，从六品，第二名以下及第二甲，皆正七品，第三甲以下，皆正八品，两榜并同。”[4]2019

科举取士人数与各族群人口基数严重不平等，蒙古、色目人的右榜和汉人、南人的左榜各五十。十三世纪初，蒙古人三四十万，色目人三四十万，汉人、南人多达六千万[17]465，人口基数和读书人口的比例相差悬殊，但录取名额却是一样的，而且蒙古、色目人的考试内容也比汉人、南人容易得多。原则上三年一次，左右榜各五十人，但只有元统元年（1333年）录满100人，其余各科均不足100人。元代科举考试对蒙古人、色目人有利，这也是色目进士积极维护元朝统治的重要原因之一。有论者将元代科举优待蒙古、色目人的特点视为“民族歧视和压迫”[18]，恐未妥。蒙古、色目人考生的汉语言表达和儒学基础与汉族考生相差很远，左右榜是基于考试公平的技术措施，不能完全判定为民族歧视[19]367。

这种配额制下，各族群内部竞争，优待蒙古、色目人不妨碍汉族考生登科的机会[7]31。

色目进士和其他仕宦是元代数十万色目人的典型代表，体现了族群等级制在元代的盛行。在人才的阶层流动中，元朝重视族群等级和门第出身。元廷实行族群等级制和根脚制，根据家世任用官员，世代荫袭，享受根脚制的家族都是蒙古人、色目人，极少有汉人。在根脚制中，虽然高门贵族子弟可以荫袭父职，但仅限一人，其他子弟仍需寻找其他途径入仕，如就读国子学和应试科举，色目的世家子弟是族群等级制和门第差异的受惠者，可谓天之骄子，但仍要与寒门子弟在场屋一较高下，这是其中的一个重要原因。考察色目进士和其他仕宦的家庭背景，那些迁居中原较早、家族汉学深厚的色目文官家族子弟更易于登科，如畏兀儿偰氏、廉氏、西夏斡玉伦徒家族、康里部太禧奴家族（即不忽木、巙巙家族）、蒙古答禄乃蛮家族等，最成功的科举世家偰氏家族两代人有九人中进士，一人中乡试，传为美谈。

族群等级制使色目人成为特权阶层，色目人因此拥有更多的现实利益和社会资源。在元朝的户数统计中，蒙古、色目仅占3%，南人占82%，但是南人官员仅占官员总数的10.2%[20]152，南人为官机会之少、社会地位之卑、族群身份尊卑之差异，可想而知。在元代社会的各个方面，色目人都享有特权，居住在中原的色目人，学习汉文化，尽管文化认同发生改变，但他们不愿意改变族群认同进而导致特权的丧失，直到明朝建立，政治诱因消失，才做到了族群间的完全融合。同时，学者们也注意到73.3%的进士有望做到中高级职务，尤其是汉人、南人进士比蒙古、色目进士还要优越些[19]372，这是元朝中后期政治逐步汉化的表现。

最后，有元一代，畏兀儿、唐兀、吐蕃、回回等成为蒙古人倚重的对象，在蒙古人的征服战争和治国理政的过程中功劳卓著，因而也获得了仅次于蒙古人的社会地位，成为族群等级制的受惠者。

蒙古统治者对畏兀儿最为倚重。1209年高昌畏兀儿亦都护巴而术阿而忒的斤归降成吉思汗，被成吉思汗封为第五子，并下嫁公主。归顺后的畏兀儿人跟随成吉思汗及其子孙西征中亚，亡金灭宋，立下赫赫战功。畏兀儿人的战绩不仅局限于攻城略地，他们以较高的文化素养成功扮演了蒙古人文化导师的角色。美国学者比尔·康纳爵森（Bell Connor Joseph）称：畏兀儿不仅在战争中为蒙古输入阵容强大赳赳武夫式的军队，更为重要的是输入了别具特色的高文化层次智囊团[21]。塔塔统阿遵从成吉思汗之命以回鹘文字母为基础创制蒙古文字，改变了蒙古人“以木契”记事，“使命往反，必以口授”等传统而落后的传递信息方式。元朝统一后，畏兀儿人以长于语言文化和经商的优势，在经济、文化、政治等方面成为了蒙古统治者的得力助手，出现了“有一才一艺者毕效于朝”®的景象。美国学者爱尔森对《元史》中的达鲁花赤做过统计，有名可查的达鲁花赤总共为277人，而其中明确记载为畏兀儿人的为34人，蒙古人104人，汉人、南人46人[22]。考虑到畏兀儿人口基数比汉人、南人要少得多，其充任达鲁花赤的占比是非常高的。他们仅凭“根脚”就能在统治阶层内部拥有优越的地位。

与畏兀儿的自觉归顺不同，唐兀人（西夏）在被征服的过程中殊死抵抗，所以在大蒙古国时期唐兀人的政治地位一直较低，直到忽必烈称汗以后，西夏遗民的政治地位才得到大的改善，“从民族阶梯的最底层一跃而登上仅次于蒙古人的第二阶层之中，它获得了与回回、畏兀儿等色目种类同样平等的政治待遇”[23]478。如同畏兀儿、吐蕃、回回一样，西夏遗民成为元政权统治的重要支柱之一，也成为元代社会的既得利益者。据统计，元代见于记载的西夏遗民有400余人，其中大多为官员[24]，如李恒、迈里古思、丑闾、昂吉儿、完泽、明安达尔、观音奴、纳麟等，还有西夏国时期就以儒学著称的斡玉伦徒家族、高智耀家族、王翰家族和余阙家族等。色目高门家族世代继袭爵位，获得了众多利益，故而发自内心地忠于蒙古王朝。如王翰（1333—1378），本为东迁中原的第四代西夏遗民，1227年，西夏亡于蒙古，其高祖迁徙山东，其曾祖跟随西夏名将昂吉南征江淮，因军功而被授予武德将军，领兵千户，镇抚庐州即今安徽合肥，王家遂定居庐州，自祖父始三代世袭爵位[25]278。

王翰十六岁世袭爵位，任庐州路治中，后到福建任福州路治中，接着升任同知、理问官，管理永福、罗源两县事务，之后再升任朝列大夫、江西福建行省郎中。元末战争中，王翰在广东、福建等地积极组织力量抗击明军，保卫元政权。元朝亡国11年后，46岁的王翰拒绝出仕明朝，自杀明志。

族群等级制是元朝统治的基础，色目人有协助蒙古人治国之功，与蒙古人共享特权。汉族尤其是南人作为被征服族群，最受欺压，仕进困难，这也正是元末汉族群雄起兵推翻元政权的重要原因。以汉族仕宦为主的大量汉族士人是既得利益者，他们愿意为元朝守节，说明知识阶层和一般汉族民众对元朝统治的认识是不同的。明朝建立后，推行民族同化政策，色目人与汉人一视同仁，得到提拔，但禁胡语、胡服等政策，对滞留中原的色目人出仕产生了消极影响。

综上，色目进士与各级仕宦尽管不是元朝最高统治者，不掌握政权，却是元朝统治者倚重的对象。在元朝强调族群、重视门第的政策中，色目人可谓既得利益者，不仅享受优厚社会待遇，而且在科举中占尽优势，与元政权之间形成了盘根错节的关系。

结　语

元代进士数量甚少，而在元末为元政权死节者甚多，尤其是色目进士比例更高，在可考的62位色目进士中，在元末死节者高达17人。在进士之外，为元朝死节的色目仕宦也相当多，不失为一种非常罕见的历史现象。元代理学文化的发展普及是色目进士与其他文士、将军等忠君思想和伦理观念形成的基础，理学教育对色目各级仕宦精神品格的塑造关系重大。族群等级制是元代色目进士及其他文士死节现象形成的社会基础。元朝政权是色目人享受特权的温床，色目人与元朝政权可谓命运相连、休戚与共。以科举进士为代表的色目士人与元朝政权形成“命运共同体”，在元朝政权风雨飘摇之时，他们以死报国，形成了历史上罕见的色目仕宦死节现象。从历史记载看，为元死节的色目人中，以畏兀儿数量最多，西夏遗民次之，回回再次之，从侧面反映了三者在元朝末期政治、军事上地位的重要，与元朝统治阶级之间的唇齿相依关系当更为密切。吐蕃尽管地位重要，但主要局限于宗教方面，此当为死节者中不见吐蕃人的重要原因。

注释

①萧启庆：《元代进士辑考》，“中研院”历史语言研究所2012年；桂栖鹏：《元代进士研究》，兰州大学出版社2001年版；余来明：《元代科举与文学》，武汉大学出版社2013年版；沈仁国《元朝进士集证》，中华书局2016年版；申万里：《元代科举新探》，人民出版社2019年版。②萧启庆考铁德刚和达海或为色目人或为蒙古人，兹暂取色目人之说。萧启庆：《元代的族群文化与科举》，台北联经出版事业股份有限公司2008年版，第223页。③桂栖鹏、尚衍斌：《高昌偰氏与明初中朝交往》，《中国边疆史地研究》1995年第2期，第23页；Christopher P. Atwood, Review to Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire by Michael Brose, T'oung Pao, Second Series, Vol. 94, 2008, p. 196.④（元）黄溍：《广东道都转运盐使赠推诚守忠全节功臣资德大夫河南江北等处行中书省右丞上户军追封高昌郡公谥忠愍合剌普华公神道碑》，《金华黄先生文集》卷25，四部丛刊初编本。⑤《元史》卷190《儒学传二·伯颜传》，中华书局1976年版，第4351页。这段文字不见于《述善集》所收元人潘迪撰《伯颜宗道传》，却见于《正德大名府志》卷十《文类》所收潘迪同文。当据《元史》补入。见陈高华：《读〈伯颜宗道传〉》，《元史及北方民族史研究集刊》1986年第10期，第37–38页。⑥（元）虞集：《道园学古录》卷24《高昌王世勋之碑》，四部丛刊初编本。⑦安部健夫著，宋肃瀛、刘美崧、徐伯夫译：《西回鹘国史的研究》，新疆人民出版社1986年版，第93页。⑧（元）念常：《佛祖历代通载》卷二二《敕赐乞台萨理神道碑》，《大正藏》第49册，No. 2036，页727c。⑨王君、杨富学：《〈龙祠乡约〉所见元末西夏遗民的乡村建设》，《宁夏社会科学》2013年第1期，第93–99页；TOMOYASU IIYAMA, A Tangut family's community compact and rituals Aspects of the society of North China ca 1350 to the Present, Asia Major 27–1, 2014, pp. 99–138.

参考文献

[1]杨维桢.铁涯先生集[M]//李修生主编.全元文：第42册.南京：凤凰出版社，1999.
[2]赵翼著.王树民校证.廿二史札记校证[M].北京：中华书局，1984.
[3]王颋，刘文飞.唐兀人余阙的生平和作品[J].北方民族大学学报（哲学社会科学版），2009（5）：5–11.
[4]宋濂等撰.元史[M].北京：中华书局，1976.
[5]尚衍斌.元代畏兀儿研究[M].北京：民族出版社，

1999.
[6]杨富学,王朝阳.论元代畏兀儿的忠君与报国[J].新疆师范大学学报(哲学社会科学版),2017(2):140-148.
[7]萧启庆.元代进士辑考[M].台北:"中研院"历史语言研究所,2012.
[8]宋濂.宋学士文集:卷3[M]//罗月霞主编.宋濂全集.杭州:浙江古籍出版社,1999.
[9]焦进文,杨富学.元代西夏遗民文献《述善集》校注[M].兰州:甘肃人民出版社,2001.
[10]陈垣.元西域人华化考[M].上海:上海古籍出版社,2008.
[11]杨富学.元代哈剌鲁人伯颜宗道事文辑[J].文献,2001(2):76-88.
[12]俞希鲁编纂.杨积庆,贾秀英,蒋文野,等校点.至顺镇江志[M].南京:江苏古籍出版社,1990.
[13]Michael C. Brose, *Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire*, Bellingham: Western Washington University, 2007, pp. 115-136.
[14]王国维校注.圣武亲征录校注[M].北京:文殿阁书庄,1936.
[15]吕思勉.理学纲要[M].南京:江苏文艺出版社,2008.
[16]苏天爵著.陈高华,孟繁清点校.滋溪文稿[M].北京:中华书局,1997.
[17]萧启庆.内北国而外中国:蒙元史研究[M].北京:中华书局,2007.
[18]徐黎丽.略论元代科举考试制度的特点[J].西北师大学报(社会科学版),1998(2):42-46.
[19]秦新林.试论元代的科举考试及其特点[J].殷都学刊,2003(2):40-44.
[20]申万里.元代科举新探[M].北京:人民出版社,2019.
[21]萧启庆.元代的族群文化与科举[M].台北:联经出版事业股份有限公司,2008.
[22]Bell Connor Joseph, *The Uyghur transformation in medieval Inner Asia: From nomadic Turkic tradition to cultured Mongol administrators*, Ph. D. diss, University of Louisville, 2008, p. 87.
[23]Thomas T. Allsen, *The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, Morris Rossabi (ed.), China among Equals, the Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries, London, 1983, p. 267.
[24]汤开建.党项西夏史探微[M].台北:晨允文化,2005.
[25]汤开建.增订《元代西夏人物表》[J].暨南史学,2003(00):195-215.
[26]吴海.闻过斋集[M].台北:新文丰出版公司,1985.

On the Chastity-Pursuing Death of Semu Jinshi and Officials in the Yuan Dynasty

Hu Rong and Yang Fuxue

Abstract: The rise of the imperial examination in the Yuan Dynasty was relatively late and few scholars were selected, but there were a large number of Jinshi who died in the national disaster at the end of the Yuan Dynasty, especially Semu Jinshi, accounting for a high proportion. In addition to Jinshi, many Semu officials also died at that time, forming a rare phenomenon of death in history. These Semu Jinshi and officials were neither Mongols nor the ruling class; They were not Han people. Unlike the Han people holding the ethical concept of loyalty to the king for thousands of years, the high proportion of their death was a problem worthy of consideration. The first reason lies in the popularity of Neo-Confucianism among Semu people entering China. The concept of loyalty, filial piety and righteousness advocated by Neo-Confucianism had a great impact on Semu Jinshi and officials; Secondly, the imperial examination system implemented in the Yuan Dynasty biased Semu people, making them have a variety of advantages in social life; Thirdly, although Semu people were not the rulers in the Yuan government, they were highly trusted and formed a close relationship with the rulers.

Key words: the Yuan Dynasty; Semu jinshi; Semu officials; Uyghur; Xixia; Neo-Confucianism

[责任编辑/知　然]