中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2022年第4期（第10卷，总第58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

·文明探源·

“天圆地方”概念起源何时辩…… 何　努/05

秦汉时代大禹传说与中国认同的巩固及拓展…… 崔建华/16

·思想文化·

孔子的治国理念简析…… 欧阳祯人/24

苏轼“应势适情”之政治伦理思想探微…… 陈力祥　吴　可/31

·宋文化研究·

文彦博所说“为与士大夫治天下”并非天子与士大夫“共治天下”…… 张希清/40

《王安石全集》误收之《相鹤经》相关问题考辨…… 邱志诚/46

宋代《中庸》经筵进讲与帝王修己治人…… 王　琦　刘美芳/50

·当代文化·

情感结构视域下文化共情的生成因素与共情能力提升策略…… 江　凌/57

新时代中国文化软实力与国家凝聚力内涵及关系探析…… 蔡扬波/64

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　河南省郑州市郑东新区恭秀路16号
邮　　编　451464
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8月15日

The Central Plains Culture Research
2022年第4期(第10卷,总第58期)
2022年8月15日出版

目　　录

·中原论坛·

《管子·五行》代表的齐阴阳家说及其黄帝崇拜与稷下黄老之渊源考论 …… 葛志毅/71

论中国古代多京体系中的两京主体制…… 丁海斌/82

·文献研究·

明清时期“结衔五行”本《穆天子传》版本源流考论…… 周书灿　张晓琳/91

从考古资料看汉代一般家庭的夫妻关系 …… 刘尊志/100

·文学与文化·

西王母住地名称辨析 …… 吴晓东/109

论元末文人对魏晋风度的追慕与超越 …… 张建伟/115

·学子园地·

“拆洗王介甫”:王安石形象传播与刻板化略论…… 冯　伟/123

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

【期刊基本参数】CN 41-1426/C＊2013＊b＊A4＊128＊zh＊P＊￥10.00＊3000＊16＊2022-08

国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
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
国际标准连续出版物号　ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号　CN 41-1426/C
定　　价　10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 4, 2022

Main Contents

The Analysis of the Origin Time of the Concept of "Round Sky and Square Ground" ····· He Nu/5

The Legend of Yu and the Consolidation and Expansion of Chinese Identity in Qin and Han Dynasties ····· Cui Jianhua/16

A Brief Analysis of Confucius' Philosophy of Governance ····· Ouyang Zhenren/24

A Probe into Su Shi's Political Ethics Thought of "Adapting to the Situation and Feeling" ····· Chen Lixiang and Wu Ke/31

Wen Yanbo Said, "To Govern the World for Scholar-Officials" Not the Emperor and the Scholar-officials "Ruling the World Together" ····· Zhang Xiqing/40

On the Related Problems of *Xiang He Jing*(《相鹤经》)Mistakenly Collected from *Wang Anshi's Complete Works* ····· Qiu Zhicheng/46

The Progressive Teaching of Jingyan Lectures of *The Doctrine of the Mean* in Song Dynasty and the Emperor's Self-cultivation and Governing People ····· Wang Qi and Liu Meifang/50

Generating Factors and Strategies to Improve Cultural Empathy Ability from the Perspective of Emotional Structure ····· Jiang Ling/57

The Analysis on the Connotation and Relationship between Chinese Cultural Soft Power and National Cohesion in the New Era····· Cai Yangbo/64

A Textual Research on the Original Relationship between the Qi Yin-Yang School Represented by *Guan Zi·Wu Xing* and the Worship of the Yellow Emperor and the Jixia Huang-Lao School····· Ge Zhiyi/71

On the System of the Two Capitals in Ancient China's Multiple Capitals System ····· Ding Haibin/82

The Study on the Origin of the Version of *The Biography of Emperor Mu* in the Ming and Qing Dynasties ····· Zhou Shucan and Zhang Xiaolin/91

On the Conjugal Relationship of Ordinary Han Families from Archaeological Materials····· Liu Zunzhi/100

Analysis on the Name of the Residence of the Queen Mother of the West(西王母) ····· Wu Xiaodong/109

On the Literati's Admiration and Transcendence of the Demeanour of Wei and Jin Dynasties in Later Period of Yuan Dynasty: Take the Literati Party as the Center ····· Zhang Jianwei/115

"Unweave"and "Wash" Wang Jiefu: On Wang Anshi's Image Communication and Stereotyping··· Feng Wei/123

“天圆地方”概念起源何时辩*

何　努

摘　要：学界的主流观点认为，中国古代“天圆地方”的观念可以追溯到史前时期。但是徐凤先研究员对此观点提出了异议，认为“天圆地方”观念作为天地形状的概念仅存在于战国时期的民间，古代学者基本上是沿着天地之道、天地之数的思路进行解释的。于是“天圆地方”的观念究竟起自何时，便成为一个问题。通过对以往被认为证明“天圆地方”的史前考古资料的深入分析，初步认识到，“天圆地方”的观念更多是从“天道阳曰圆，地道阴曰方”的角度，形成于距今约四千年前的陶寺文化，在此之前各考古学文化均不存在“天圆地方”的观念，与陶寺文化同时期的肖家屋脊文化、齐家文化等是否存在天圆地方的观念，由于缺乏确凿的证据，暂时存疑。

关键词：天圆地方；宇宙观模型；天地之道；天地形状

中图分类号：K878　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0005-11

自古以来，中国人都认为天地的形状是“天圆地方”。《周髀算经》说：“方属地，圆属天，天圆地方。”[1]17《淮南子·天文训》云：“天道曰圆，地道曰方；方者主幽，圆者主明。”[2]65“天圆地方”概念在国人心目中可谓根深蒂固。《周礼·春官宗伯·大司乐》称：“冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。……夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。”[3]1705

徐凤先研究员认为：中国历史上某个时代——至少是战国到汉代，某些人——至少包括不深究宇宙问题的民众，确实相信“天圆地方”是指天地的形状。但古代天文学著作对“天圆地方”概念的记载却过于简略，很难明指为天地形状的描述，显然是因为“天圆地方”无疑会出现天地形状不符、“四角不掩”的困境，有意回避，像曾子和孔子这样的思想家并不认同“天圆地方”是对天地形状的描述[4]129-130。

自从良渚文化玉琮走入学人视野后，很多学者便“自然而然”地将“外方内圆”的玉琮与“天圆地方”的“传统观念”链接起来。《周礼·春官·大宗伯》曰：“以玉作六器，以礼天地四方。以苍璧礼天，以黄琮礼地。”[3]1644张光直先生提出玉琮内圆象征天、外方象征地的观点，得到广泛认同，成为学界的主流认识[5]252-260。邓淑苹先生也用“天圆地方”的观念解读良渚文化和齐家文化玉璧与玉琮所表达的宇宙观——天地与阴阳[6]34-49。冯时先生认为红山文化牛河梁遗址的圆形祭坛和方形积石冢分别是公元前3000年前的圜丘天坛与方丘地坛和月坛[7]343-355。他还认为濮阳西水坡M45墓圹形状也“符合第一次盖天说所主张的天圆地方的宇宙模式”[7]289。冯时先生的上述观点，在学界影响也比较广泛。如此看来，中国古代“天圆地方”的观念能够上溯到公元前4000年至公元前3000年前后。

然而，徐凤先研究员认真分析相关材料，对

收稿日期：2022-05-13

***基金项目**：国家重点研发计划项目中华文明探源研究“中原和海岱地区文明进程”课题(2020YFC1521602)阶段性成果。

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

中国古代“天圆地方”为天地形状描述可早至新石器时代的观点提出系统质疑与辩驳。徐凤先的基本结论是：天圆地方作为天地形状的描述，可以说是战国至汉代民间流传的观念，并不能据此说明天圆地方在更早时代就是作为天地形状的认识；这种民间认识，从未得到“智者”“思想家”或“科学家”的高度重视，因而在“科学”的“大传统”中并没有位置；中国古代学者都没有将天圆地方解释成中国最早对于天地形状的认识，他们基本上是沿着天地之道、天地之数的思路进行解释的。近现代天文史学家才将“天圆地方”定论为上古盖天说宇宙模式——天地形状。徐凤先比较认同李约瑟对于“天圆地方”溯源的推测：“天圆地方的概念是颇有中国特色的，它也可能是一方面从天球的圆圈，另一方面从地面的四方位点自然产生出来的一种想法。”[8]97她认为，地方的观念是“通过天文观测在大地上确立了东南西北的坐标系，而不是说大地在东、南、西、北四个方向上都有一条平直的边作为边界。中国后来的地理测量一直用方格法，方格测量法沿东—西、南—北方向做方格，并不是要模仿大地的方形，而是认可大地是有东—西、南—北方向的。”[4]151

如此看来，中国古代“天圆地方”观念究竟指什么、何时形成的，便成了一个问题。这个问题关系到中国古代宇宙观关键性的概念，不得不深究。而从文献到文献式的辩论，已很难继续深入，特别是“天圆地方”观念能否形成于中国史前时期，最有效的解题之道，还是从考古研究入手，对那些被认为支撑“天圆地方”观念的考古资料本身，进行深入分析，系统分析这些考古资料是否真正支撑“天圆地方”观念的立论。以下我们逐一对这些考古资料进行深入系统的分析，一探究竟。

一、红山文化牛河梁遗址与东山嘴遗址相关遗迹分析

虽然在所谓支撑盖天说“天圆地方”宇宙模式的考古资料中，河南濮阳西水坡M45墓葬资料年代最早，但由于M45墓圹形状信息过少，不易成为突破口，于是我们首先选择考古工作比较全面、资料信息相对丰富的红山文化牛河梁遗址与东山嘴遗址作为突破口。突破了红山文化宇宙模式之后，西水坡M45仰韶文化宇宙模式便好理解了。

1.牛河梁遗址相关遗存分析

冯时先生将牛河梁N2Z3三环圆坛与《周髀算经》三衡之内衡与外衡直径比例关系对比，认为二者均为外径（外衡）=内径（内衡）×2，于是牛河梁N2Z3三个同心圆便分别表示分至日太阳周日视运行轨迹，因而是圜丘。相应地，牛河梁N2Z1和N2Z4就是祭地的方丘。因而红山文化存在着“天圆地方”的观念[7]343-355。

冯时先生得出上述结论，是根据牛河梁遗址发掘简报进行的分析。近年来，牛河梁遗址发掘报告已出版[9]，有关牛河梁遗址各种遗迹的考古研究重要成果也陆续发表，有必要对冯时先生的观点进行深入验证。

牛河梁遗址三环形圆坛或积石冢，除了N2Z3之外，还有三座，它们是N2Z4B1、N2Z4B2、N5SCZ1。这三座三环形圆坛或积石冢，内环D_1、中环D_2、外环D_3的直径之间的比值关系，既不符合外环$D_3=2D_1$，也不符合

$D_1:D_2=D_2:2D_1$

$D_3:D_2=D_2:D_1=1.414$

两组关系[7]345。

例如，N2Z4B1外径D_3为19.2米、中径D_2为17.4米、内径D_1为15.6米。$D_3:D_1\approx1.2$。$D_1:D_2\approx0.9$，$D_2:2D_1\approx0.56$。$D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.1$，但不等于1.414。

N2Z4B2的外径D_3为15.3米、中径D_2为13.4米、内径D_1为12米。$D_3:D_1\approx1.28$。$D_1:D_2\approx0.9$，$D_2:2D_1\approx0.56$。$D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.1$。

N5SCZ1的外径D_3为20—22米、中径D_2为18—20米、内径D_1为16.5—18.5米，$D_3:D_1\approx1.2$。$D_1:D_2\approx0.9$，$D_2:2D_1\approx0.55$。$D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.09\approx1.1$。

足见，牛河梁同心圆三环坛或积石冢外径是内径的1.2倍为通例，只有N2Z3外径为内径2倍为个例。$D_1:D_2\neq D_2:2D_1$，其三环直径关系通例为$D_1:D_2\approx0.9$，$D_2:2D_1\approx0.56$，$D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.1\neq1.414$。于是以牛河梁N2Z3作为典型实例，说明红山文化存在符合盖天说“三衡同心圆”说，就有些不稳了。

2009年，“陶寺史前遗址的考古天文学研究”课题组，依冯时先生对牛河梁N2Z3三衡图解读的思路，实地勘察牛河梁遗址，以N2Z3作为模拟观测点，观测东侧山脊线上可能的日出天文准线，结论是山脊线既无明确的地标以供判断二分二至日出天文准线，而且东侧山脊线距N2Z3祭坛距离也过近，无法用于地平历日出观测。课题组据此否定了牛河梁第二地点日出天文观测的假设[10]。由是，有关N2Z3三同心圆为分至日太阳视运动轨迹说，在没有其他证据链的支持下，既可聊备一说，也可另有解读。

中美洲玛雅宇宙观中，将垂直空间分为上、中、下三界。上界被称为“kan”或“chan”，指日月星辰划过天空所经过的区域，现代天文学称之为“黄道”。下界被称为“西巴尔巴”（Xibalba），是一个孕育着生殖力量的潮湿之地，流淌着两条河流。在玛雅宇宙观里，平面被视为四方（板块）——东、西、南、北四方加中心，中心即为宇宙轴，被视为一棵巨大的木棉树，垂直贯通上、中、下三界，被称为“世界树”。三界所释放的超自然能量，沿着世界树上下流动；一般死者的灵魂沿着世界树进入下界，阵亡武士和分娩时死去的妇女灵魂沿着世界树可升入上界；上界的神灵可应中界人们的乞求，沿着世界树下降到中界。玛雅金字塔神庙被视为宇宙山，往往与自然岩洞或人工构建洞室相结合，岩洞和洞室则被视为下界。玛雅人还将大地比喻为原始海洋中游泳的海龟。玛雅的宇宙观里，还有一个非常重要的观念，就是认为宇宙王国的四角分别由四位帕瓦吞神来支撑[11]155-158。

《艺文类聚》卷一引《三五历纪》：“天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。”[12]6可知中国盘古创世说认为混沌的宇宙最初如卵，卵内生英雄盘古，盘古开天辟地，形成上、中、下三界。徐峰先生认为良渚玉琮的宇宙模型也分上、中、下三界模式[13]，笔者也赞同[14]。世界各地原始创世神话中的宇宙观里，大多采用上、中、下三界模型：上界为天界，中界为地界，下界为水界即原始瀛水。上、中、下三界形状并没有一定之规，或圆或方，或神化为龟形，但是三界的外形，不论采用哪种具体外形，基本上三界统一，大多数情况下不会出现“天圆地方，四角不掩”的尴尬局面。

基于这种世界范围内最早的宇宙模型通识，我们认为牛河梁遗址的三同心圆坛或冢的三环，其实就是上、中、下三界宇宙模型的扁平化表现。本来在三界宇宙模型中，上天、中地、下水三界的大小与形状是统一的，也就是说物化表现为圆形物后直径相等，但如果扁平化表现在祭坛或积石冢上，就仅有一个圆圈，其他两界的圆便被掩盖。因而，红山文化先民采取三层等比递减（$D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.1$，N2Z3 $D_3:D_2=D_2:D_1\approx1.41$）方式，既完美地在视觉上表达了三层套叠的三界宇宙模型，同时又用等比递减暗喻此三层原本形状均为圆形、直径等同。

牛河梁遗址上述这四座规整的三环积石坛或积石冢，都呈偏平圆丘状，主要是观照中界即地界是从下界原始瀛水中诞生的陆地“传世之岛”，同时也观照了天如盖的观念表达。古埃及人认为，大地是浮在水（努恩）上的圆盘，埃及位于中央。阿图姆的儿子空气之神舒，将自己的女儿天空之神努特，与自己的儿子大地之神盖伯分开，他们原本互为夫妻，天地初开。在古埃及最著名的创世神话赫利奥波利斯的宇宙创世神话中，努恩是原始海洋，努恩的儿子叫阿图姆，意思是“完整合一”，相当于中国道家理论中的“太一”。阿图姆从原始海洋中诞生出来后，第一个行动就是创造了立足之地“创世之岛”[15]67-68。

N2Z4B2位于外界墙与中界墙之间，圆圈摆放彩陶筒形器。N5SCZ1北部与南部外圈石墙，也圆圈摆放有彩陶筒形器。关于牛河梁遗址红山文化彩陶筒形器的功能，学界有陶鼓说、祭器器座说、人神沟通祭祀物说、宗教典礼之物说等，不一而足。王惠德先生提出红山文化无底彩陶筒形器，表达天地沟通之意[16]143-147。如果放在牛河梁遗址三环形圆坛或冢的三界宇宙模型背景关系（contexts）中，筒形器作为宇宙上、中、下三界沟通的象征器物，便很好理解其特殊的象征功能了。王惠德先生的观点可从。

特别令人注意的是，N5SCZ1三环丘顶的中央，还有一个圆形石堆，直径3米、高约0.8米。借鉴玛雅宇宙观当中，宇宙中心的宇宙轴可以

表现为宇宙山(金字塔),我们认为N5SCZ1丘顶中央的小圆石堆,象征着宇宙中心“宇宙山”——宇宙轴。

牛河梁遗址红山文化三环三界宇宙观,最初表现在第二地点N2Z4X下层积石冢当中,比如N2Z4M5。墓葬外圈陶筒形器碎片圈,表明原来立于地表的筒形器夹杂碎石,构成积石冢的下界。碎石中圈冢构成中界。积石冢的中心空白芯象征上界天盖,而N2Z4M5墓葬便居于上界的中央,也就是占据宇宙的中心。

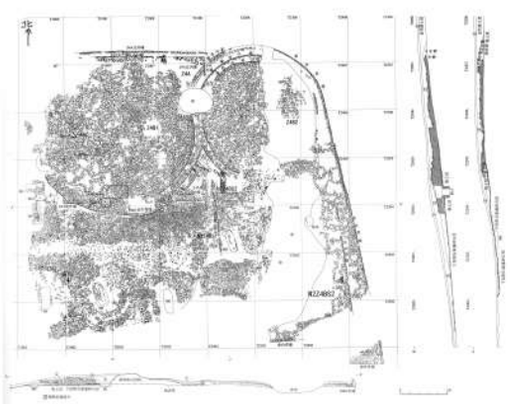

图1　牛河梁遗址第二地点N2Z4平面图

牛河梁第五地点N5SCZ1三环宇宙丘顶西侧,增建的积石冢N5Z1M1大墓,采取了N2Z4M5三环三界宇宙模式,唯外界墙使用石砌,筒形器全部被破坏,失去了原来的摆放位置,大墓坑几乎占据了全部的宇宙中心。值得注意的是N5Z1M1墓主头指向N5SCZ1三环宇宙丘顶中心的宇宙山。

明白了牛河梁遗址三环圆积石坛或积石冢三个同心圆表达的是三界宇宙观模型,便明白了三环并不仅用于祭天,而且象征整个宇宙,包括天、地(人)、水(原始瀛水)。《晋书·天文志》曰:“天似盖笠,地法覆盘,天地各中高外下。北极之下为天地之中,其地最高,而滂沱四隤,三光隐映,以为昼夜。”这里表述的天与地都是圆形的,宇宙的中心高起,显然是牛河梁遗址红山文化三环三界宇宙模型的孑遗记述。

不唯如此,其实红山文化宇宙模型三界说,还可以采用方形的表达。

据郭明博士的研究,牛河梁第二地点的N2Z4积石坛冢使用时间最长,遗迹现象复杂,遗迹关系也很复杂[17]97-106。其中各种遗迹叠压早晚关系如下:

N2Z4X(西北向墓—东南向墓)→N2Z4B→
→N2Z4A→N2Z4其他墓葬
　　↳N2Z4BS

首先,N2Z4X下层积石冢墓地,其中包括三环圆形宇宙模式积石冢N2Z4M5。

接下来N2Z4X下层积石冢墓地功能废止,建设了东西并列的两个三环圆形宇宙模式积石坛N2Z4B1和N2Z4B2,二者可能有先后关系,郭明博士认为就目前资料难以判定谁先谁后。笔者认为,N2Z4B2的西北部与东南部的彩陶筒形器原地保留较好,且其西北被外墙嵌入N2Z4B1东北更多一些,所以N2Z4B2打破N2Z4B1的可能性更大一些,这便意味着N2Z4B2晚于N2Z4B1。

郭明博士提出,N2Z4B2南部长梯形的两层石坛为增加的建筑N2Z4BS,其西墙石砌残留一小段叠压在N2Z4A方坛的东外墙上,因而判定N2Z4BS晚于N2Z4A方坛[17]102。笔者认为,所谓的N2Z4A方坛的东外墙,已远远延伸至M8的西侧,超出N2Z4A南外墙很远,应当属于N2Z4B1南部增建的、与N2Z4BS形态与功能类似的方坛建筑至东外墙。因此,笔者认为,其一,N2Z4B1南部原本也先增补建了方坛,可称为N2Z4BS1。其二,N2Z4B1与N2Z4BS1废弃后,又于N2Z4B2南部补接增建长梯形坛,可称为N2Z4BS2。其三,N2Z4A方坛与N2Z4BS1和N2Z4BS2没有发生关系,所以从逻辑上推断,N2Z4A晚于N2Z4BS1和N2Z4BS2。(图1)

基于上述认识,笔者认为,接下来N2Z4X下层积石冢墓地功能废止后,先在N2Z4X下层积石冢墓地北侧建筑三环圆积石坛N2Z4B1,而后再建三环圆积石坛N2Z4B2。之后在三环圆积石坛N2Z4B1南部补接增建方坛N2Z4BS1,由于后期破坏严重,N2Z4BS1仅存东外墙石砌一小段,具体形状和层数已不明。N2Z4B1与N2Z4BS1废弃后,又于N2Z4B2南部补接增建长梯形坛N2Z4BS2,目前保存明确比较清楚的有东外墙、东内墙、南外墙、南内墙、西墙等。从N2Z4BS2东外墙接在N2Z4B2外圈墙、东内墙接在N2Z4B2中圈墙推测,N2Z4BS2长梯形坛,也应该有三层,即所谓的东内墙和南内墙应为中层石砌,从N2Z4B2内圈墙应当还接出N2Z4BS2的内层石砌

(图1),唯遭破坏,了无踪迹。

那么,从“后N2Z4B三环圆形积石坛时代”开始,先后出现N2Z4B1–N2Z4BS1与N2Z4B2–N2Z4BS2两组“北圆南梯形(方)”积石坛建筑,仍然是上中下三界宇宙模型扁平化表现,但从原来的圆形改变为“北圆南梯形(方)”。

我们注意到牛河梁第二地点N2Z1M21随葬一件玉龟,背甲与腹甲兼具[9]102,唯无四肢与头尾。玛雅人将大地比喻为原始海洋中游泳的海龟,暗示龟形也可以作为宇宙模型,最佳的例证是安徽潜山凌家滩出土玉龟(后详)。如果将龟壳的横截面拉长,便可形成上拱下方或梯形的轮廓,也就是牛河梁N2Z4B1–N2Z4BS1与N2Z4B2–N2Z4BS2两组“北圆南梯形(方)”积石坛建筑的外轮廓。

N2Z4B建筑群荒废后,直接叠压在N2Z4B1三环圆积石坛之上,建造一个方形的三重积石坛N2Z4A,正方向,几乎正方形。N2Z4A的三重北墙石磡保存较好,外墙内侧摆放彩陶筒形器;南墙保存两重,原报告认为是南内墙和南外墙,我们认为很可能是南内墙和南中墙。

我们认为N2Z4A三重方形积石坛,占据了三环圆形积石坛N2Z4B1的位置,其功能与象征意义没有改变,彩陶筒形器依然表达宇宙沟通,方坛三重依然扁平化表达上、中、下三界宇宙模型,唯变为方形。

N2Z5是N2Z4的简化版,为长方形,不分层,唯有中部一道石磡将方坛分为南北两区。在北区的中央,也有一堆圆形石堆N2Z5H1,其作用同于牛河梁第五地点N5SCZ1丘顶中央的小圆石堆[9]211,象征着宇宙中心“宇宙山”——宇宙轴。这表明,N2Z5方坛依然象征着宇宙,而不仅仅是用于祭地的地坛。

2.东山嘴遗址相关遗迹分析

东山嘴红山文化祭坛遗址坐落在辽宁省喀左县大凌河西岸山梁正中一平缓突起的台地上,占据了台地向南伸展的前端部分,高出河床50米。遗址东南方向,隔着大凌河,正对马架子山和大山山口。遗址发掘面积2400平方米,年代大约距今5000年[18]。

东山嘴石砌建筑布局十分严谨而又有独特之处。以中心建筑方形基址g1为轴心,制定一条南北中轴线。中轴线的最南端距中心基址g1约19米处是三联圆形台址g7。台址g7北4米处是圆形台址g6,周围出土陶塑像残块,其北15米处即是中心基址g1。台址g7早于g6。

东山嘴遗址中心方形建筑基址g1东西长11米、南北宽9.5米,规模较大。基址内未出土女神塑像块。王震中先生推测为红山文化社祭坛,以方形和石堆立论[19]165。

基于牛河梁遗址没有“天圆地方”的观念,而是三界宇宙观模型,笔者认为中心方形建筑基址g1也不宜径直解读为祭地的方坛或社坛。而该建筑内三座石堆堆积似山,可还比照牛河梁遗址第二地点方形积石坛N2Z5北区中央的宇宙山石堆和第五地点N5SCZ1圆丘顶部中央的宇宙山石堆,解读为宇宙山更合适,也可解释为红山文化巫师通天的天梯。美索不达米亚的“塔庙”一词源于阿卡德语“Zigguratu”,意思是“顶峰”或“高地”,起源于苏美尔的乌鲁克时期,约公元前3000年。塔庙的功能主要用于人神沟通,作为神升天降地的天梯[20]211。

中心方形基址g1里出土器物也能够提供一些线索。不论是一般玉璜还是双头龙玉璜,均可作为彩虹的象征物。中心基址g1内中部烧土面上出玉璜和石弹丸各一件,可以配合起来完整解读:玉璜弓形,象征彩虹天弓,与同出的石弹丸组合,似可解读为弹日救旱[21]262。烧土面用火遗存,可能与焚巫尪祈雨习俗有关[21]478;[22]21–35。中心建筑g1东外侧黑土层中出土绿松石鸮形饰,很可能作为红山文化巫师升天的动物跷。综上所述,东山嘴中心方形基址不是社祭,而是红山文化祭天或与天神有关祭祀的主要场所。

东山嘴遗址南端圆形坛址g6附近集中出土的彩陶双腹盖盆、造型奇特的双口杯(TD7②:5)、镂孔瓶形器(A1②:1)、无底钵形器(TC3②:4)、女性塑像残块等[18],首先可以判断g6圆坛和g7三联环坛主要用于祭祀女神。这些女神像多有孕妇特征,解释为生殖和丰产女神崇拜,是解释得通的。2009年,“陶寺史前遗址的考古天文学研究”课题组,对东山嘴祭祀遗址进行了天文考古调查。课题组人员站在东山嘴圆形祭坛基址g6,对东北、正东、东南的马架子山山脊线明显地标峰尖或断山口进行全站仪方位角测量(图2)。

图2　东山嘴遗址地平历观测天文准线示意图

第1号靶点是东山嘴遗址东北方向大凌河河口东岸马架子山的第一个山头，比较明显。方位角正北49°43′08″，很可能是夏至日出方位。

第2号靶点呈锯齿形，方位角85°11′34″，大约是春分秋分日出点。

第5号靶点为马架子山的最高峰，非常显著，方位角118°23′12″，很可能是冬至日出点。

显然，东山嘴有比较完整的二分二至地平历观测山脊天际线[10]。

故东山嘴圆形祭坛g6，很可能兼观测二分二至日出的天象崇拜与女神崇拜于一身，只能解释为红山文化东山嘴圆坛上的女神，是被红山文化人视为住在天上的女性祖先神，而不是“地母”。郭明博士根据东山嘴遗址考古发掘简报地层分析认为，东山嘴遗址的中心建筑g1长方形房子及其两翼石墙，当为早期建筑；中心建筑g1废弃后，才在遗址的南部先建三个椭圆形小祭坛g7，最后仅有一个小圆坛g6。足见，东山嘴遗址方形与圆形祭祀建筑并不同时，且祭祀中心的规模逐渐在萎缩[17]345-346。至此可知，东山嘴遗址红山文化祭祀中心，主要功能是郊天祭日配女性祖先。不论是中心方形基址还是南端圆坛，均用于与天神有关的祭祀活动，方形与圆形，只是时代不同，并非天地之分。

二、西水坡M45墓圹的形状

冯时先生指出，河南濮阳西水坡遗址M45墓圹特殊的平面轮廓，是古老的“天圆地方”盖天说宇宙观的完整体现，墓圹南部弧形象征天，北部方形象征地（图3）。正如《晋书·天文志》所谓“周髀家云：天圆如张盖，地方如棋局”。

其实，我们对比牛河梁第二地点N2Z1M21出土玉龟的横截面以及N2Z4B1-N2Z4BS1与N2Z4B2-N2Z4BS2外廓线（图1），就很好理解西水坡M45墓圹的平面轮廓其实就是龟壳的横截面，表现的是一个完整的龟形宇宙模型，不仅有天和地，应该还有下界水。墓圹北部的方形轮廓，应该理解为龟的腹甲横剖面，更应当象征下界原始瀛水，而不是中界大地（图3）。

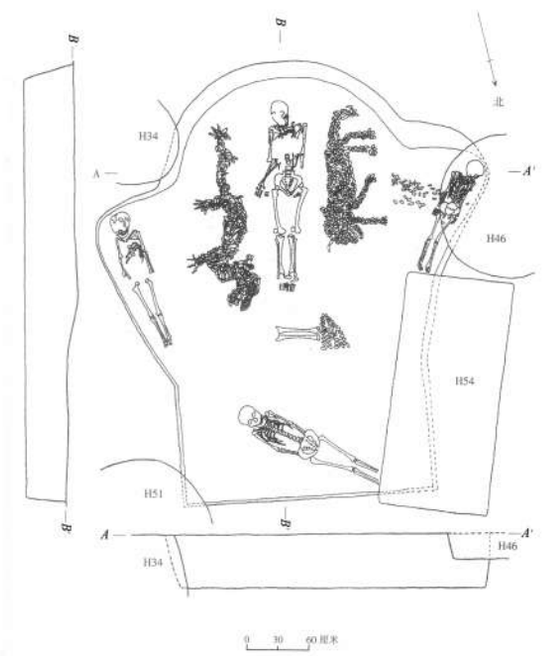

图3　西水坡M45平面图

如果濮阳西水坡M45墓圹轮廓龟形宇宙模型没有清晰完整地表达出上、中、下三界宇宙模型，我们再分析一下凌家滩遗址出土的玉龟与玉版，便可以更加明确地了解龟形三界宇宙模型。

三、凌家滩遗址出土玉龟与玉版

安徽含山县凌家滩遗址87M4出土一套玉龟，玉龟的背甲与腹甲之间，夹一片玉版（图4）。

发掘者认为，玉版上的太阳图纹可能是以写实手法表现太阳一天的运行过程。远古没有文字，人们使用钻孔、画圈的办法计数，以代替五行交替记载时节[23]。但是，如果让玉版回归到出土时夹在玉龟中间的“背景关系”中，将玉版释为“天盖”的解读就遇到了问题——玉版

“天盖”之上的玉龟背甲又象征什么？李新伟先生认为，凌家滩玉龟是一个宇宙的天然模型，背甲象天，腹甲象地，足象连接天地的维、柱[24]344-345，具有启发性。我们借鉴牛河梁第二地点N2Z1M21出土玉龟所表现的龟形三界宇宙模型，问题便迎刃而解——凌家滩玉龟背甲象征上界天盖（图4.2），腹甲象征下界原始瀛水（图4.3），夹在背甲与腹甲之间的玉版便是中界大地。

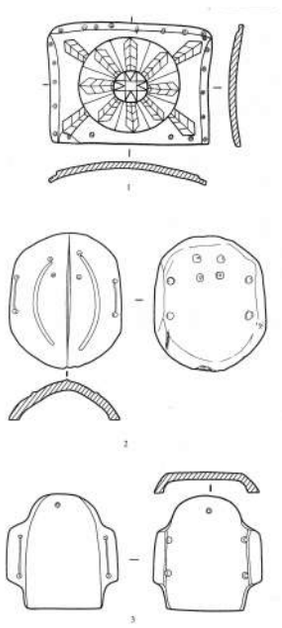

图4　凌家滩遗址87M4出土玉龟及玉版

1.玉版　2.玉龟背甲　3.玉龟腹甲

凌家滩玉版的横剖面呈微拱形，两端呈现出下陷的台阶状（图4.1），整体形状可以理解为“岛”状，象征从原始瀛水中诞生出来的“创世之岛”，即中界大地。玉版上的刻画图像中，大外圈四角（也称四维）各有一个剑状标，分别指向东北、东南、西南、西北四维方向。大外圈与中心小圆之间，均分出8个扇区，每个扇区中央也各刻画一个剑状标，分别指向正北、东北、正东、东南、正南、西南、正西、西北凡八个方向（图4.1），即四正和四维方向。显然，这些方向和方位的指向标，确实用于大地指向最为合适。

至于玉版核心小圆内的正方向八角星纹✪，诸家解释各异。发掘者认为玉版上的八角星纹✪为太阳图纹，可能用写实的手法表现出太阳一天的运行过程。冯时先生认为玉版核心的八角星纹为最原始的“洛书”，不仅可以看到四方五位，还可以看到八方九宫[7]372-373。李新伟先生提出凌家滩玉版核心圆里的八角星纹和凌家滩猪头双翼玉鹰胸部刻画的八角星纹✪，表现的都是极星[24]。综合冯时与李新伟先生观点之合理性，我们认为凌家滩玉版核心小圆内的八角星纹，象征着宇宙轴或宇宙柱，贯穿上、中、下三界。准此，凌家滩87M4出土玉版、玉龟，完整地表达了龟形三界宇宙模型——背甲象征上界天盖，不一定是圆的，只要是盖状即可；腹甲象征下界原始瀛水，不拘方圆；中界大地虽轮廓采用了长方形版状，但是剖面隆起表达创世之岛，也并非平板一块。当然，玉版与玉龟还可以分离开来，分别单独使用，具有宗教仪式或者其他实用功能。如玉版周边的穿孔，可能与方位测量有关，这样玉版根据测量实用功能采取了长方形，是出于测量仪器的实用目的，而不拘泥于是否同玉龟的上界、下界形状完全套合。也就是说，在龟形三界宇宙模型当中，中界大地可以采取方形，但如果不考虑其测量方位仪器的实用功能，也可以使龟形与上界天盖和下界原始瀛水形状更加贴合。

四、良渚文化宇宙观模式简述

自张光直先生提出的玉琮体现“天圆地方”的观念，成为学界的主流看法后，良渚文化玉琮自然成为良渚文化天圆地方观念的最佳表达物。

然而，良渚文化玉琮自身形制的演变逻辑清晰，并非一开始就是外方内圆。刘斌先生将良渚玉琮分为三式：I式横截面为圆形、无四角的圆筒形琮，神徽兽面处凸起；II式横截面为弧线方形（内圆），出现弧线形四角，四对角夹角大于90°，神徽兽面刻于对角两侧；III式横截面为正方形，四对角夹角等于90°，神徽依然施刻在对角两侧[25]159-163。

笔者曾撰文提出，良渚文化玉琮的宇宙模型是上、中、下三界宇宙模式，采用的是立体圆筒形，也就是良渚文化最初的I式镯式琮造型，而不是红山文化扁平化三环三界宇宙模型，后来的良渚文化II式琮四隅加上去的是宇宙山，因而四角均大于90°。最后III式琮四隅的宇宙山变为宇宙支柱，因此四角等于90°。加之，刘斌先生等认为良渚城址周边的瑶山和汇观山祭

坛上的回字形灰土沟，用于冬至夏至和春分秋分日出日落天象观测[26]236-269，经徐凤先研究员分析校正，其说大致可从[4]70-80。基于此，我们完全有理由认为瑶山和汇观山两处良渚文化祭坛，均为良渚都城郊天祭日的场所，而两处祭坛主体部分皆为长方形或方形，而不是圆形。足证，良渚文化玉琮宇宙观中，并没有“天圆地方”的观念[14]。

五、石家河遗址的天地形态观念简析

邓家湾遗址位于石家河城址西北角台地上。西边和北边为石家河城址的城墙，城墙外即为护城河。东边与南边为低洼之地，使邓家湾遗址从整体上看形似一个圆角平行四边形的“岛状”[27]18。借鉴古埃及、古美索不达米亚、玛雅、良渚文化从原始海洋诞生创世之岛的观念，邓家湾可被视为“创世之岛”或“宇宙山”，也可视为“大地”。笔者通过分析认为，邓家湾遗址作为石家河文化晚期都城的祭祀中心，主要祭仪是，首先在祭2祭祀场上，陈列红陶缸“荐血歆神”，然后在中心空场进行“正祭”——用斜腹红陶杯灌血祭祀各路地示，很可能包括社稷、四祀、四望，最后用陶塑牺牲沉埋祭祀山林川泽、四方百物，包括丰收报功和祈年祭祀。足见，邓家湾祭祀中心，在石家河文化时期主要是祭祀地示的场所，可称为“社稷祭祀场”[28]33-49。

根据邓家湾遗址石家河文化晚期陶塑埋沉遗迹分布范围，笔者大致画出一个长方形的区域（图5），暗示石家河文化晚期（并非后石家河文化或肖家屋脊文化），祭地的场所采取了方形。

石家河城址西城壕西侧的印信台遗址，是一座独立的方形台地，台顶面积约14300平方米。2014年至2016年发掘揭露了1475平方米。在发掘区内，揭露出台基三处以及围绕着台基的瓮棺葬、扣缸、扣碗、缸套缸、土坑墓、灰坑等众多遗迹，时代主要为石家河文化晚期[29]。

根据武家璧先生的研究，印信台正西9000米的天门山，为以印信台为观测点的春秋分日落位置。印信台方位角26.6°的大石山，为夏至日落天文准线。而石家河城址西部的背景山脉主峰佛子山距印信台8800米，方位角13.3°，恰是石家河城址印信台春秋分日落点方位角与夏

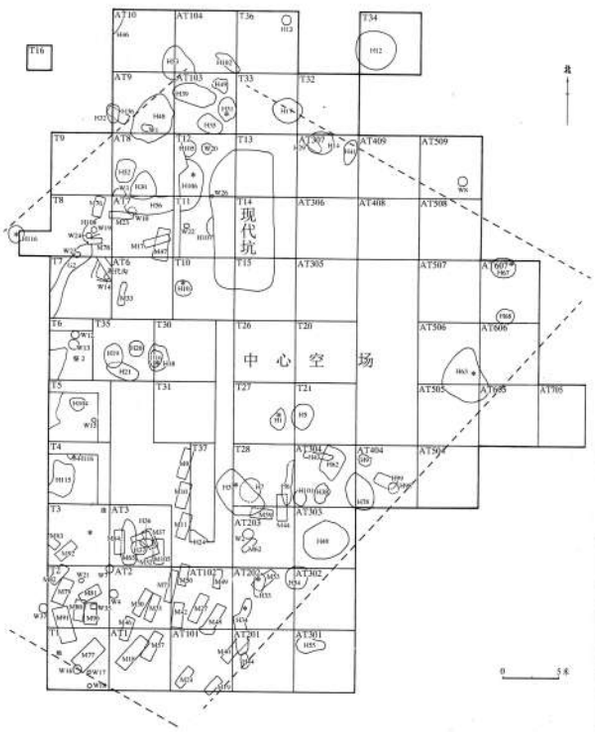

图5　邓家湾遗址石家河晚期陶塑埋沉遗存分布图（改自《邓家湾》图一一八）

图中*为沉埋坑

至日落点张角26.6°的一半，即春秋分与夏至之间的一个日落点，一定有重要的宗教崇拜意义。武家璧先生认为印信台观测日落方向，其目的就是通过观象授时制定地平历[30]50-67。这说明方形的印信台遗址是石家河遗址石家河文化晚期祭天的场所，也采用了方形。基于此，我们只能说在石家河文化晚期，石家河文化的宇宙观中也没有形成“天圆地方”的固定观念。

肖家屋脊文化是石家河文化在距今4200年至3900年间衰变出来的一支后裔文化[31]98-145，湖北的考古学家称之为“后石家河文化”[32]134。

罗家柏岭遗址坐落在石家河城外东南角，总面积约5万平方米，海拔32—35米。1955年至1956年中国科学院考古研究所（后称中国社会科学院考古研究所）和湖北省考古工作者，发掘该遗址核心区，发掘面积1147平方米。揭露出一座比较完整的大面积的红烧土建筑遗迹，原报告称其时代为石家河时期二期[33]，即我们认为的肖家屋脊文化，距今约4200年至3900年。原报告认为该基址功能为玉器制造作坊，我们通过分析，认为其功能与玉器制造无关，遗

址的选址方位和大量遗迹与遗物都表明此处是肖家屋脊文化祭天的祭坛[34]285-305。

罗家柏岭遗址坐落于一处不规则椭圆形岗地上，岗顶近球面，高出周围地面2—4米。发掘的绝大部分探方揭露了遗址的东北半部，是烧土长直墙、长沟、房基、烧土坛面等建筑组合的中心部位。西北部的红烧土坛面保存比较完好，呈1/4圆形。烧土台房基F1与F2之间那块凹字形无烧土坛面的黄褐土空场，据③B层灰黑烧土层集中出土柴祀燎祭牺牲玉帛，推测为坛下扫地而祭的空场。其中T20的③A层为红烧土块层，包含少量陶片[33]，大约是坛面之上建筑的废弃堆积，故可肯定该凹形区域也当属坛址区。T4位于坛面的东南，③B层为红烧土层，有的为灰黄硬面，有的为蜂窝瘤状烧结块，结构同西北保存完好的烧土坛面，估计也应是坛面的残留，因此T4部分也属于坛址园区范围。发掘揭露的遗址东北半部完全囊括了坛址园区的东北半部，呈半圆形。祭坛建筑、燎祭遗迹、牺牲玉帛、陶器、石器、铜器残片、铜矿石和铜渣等遗物绝大部分都集中出自该半边，可以肯定这里是肖家屋脊文化人们举行祭天仪式的祭祀区。

遗憾的是，我们现在找不到肖家屋脊文化祭地场所，因而无法判断肖家屋脊文化对于大地形状的认知。我们所能知道的是，肖家屋脊文化人们不再刻意强调宇宙上、中、下三界的观念。上界天界可以单独拆分出来，以圜丘象征，并进行相关祭祀。然而，尚无明确证据表明肖家屋脊文化存在天圆地方的观念。

而另一方面，罗家柏岭遗址郊天祭日的主体建筑系肖家屋脊文化时期的，但是该遗址出土的石家河文化陶器和数量较多的“太极图”纺轮，暗示石家河文化也有可能存在“天地形成阴阳气理论”，也就是说天道和地道的观念开始萌芽。这一理念在陶寺观象台台基芯“太极图示”中，有了明确的表达。

六、陶寺文化的“天圆地方”观念

黄河中游地区陶寺文化与肖家屋脊文化大致同时。陶寺观象台IIFJT1坐落在陶寺中期大城东南的中期小城内[35]、[36]，居于“天位”“阳位”，是一处有三层夯土台基的半圆形建筑基础，总直径约60米，总面积约1700平方米。陶寺观象台背依陶寺中期大城内道南城墙Q6，向东南方接出一个大半圆形的夯土台基建筑。盖天说认为，天形如笠盖，且盖顶偏向一侧，那么斜倚一侧的“天”是隐没于地平线下看不见的。据《周易·系辞上》“在天成象，在地成形”原理，陶寺观象台半圆形台基建筑是将如笠盖的天穹形象放在地上，象征形如伞盖的天向北倾斜，有一部分天是看不到的；台基背后长条形城墙象征承载天盖、形如棋盘的大地。因此，陶寺观象台半圆形状恰是陶寺人盖天说理念的物化表象。

陶寺观象台在核心部位即台基芯，用夯土与生土构筑出天地形成阴阳二气理论图示，无非试图做出一个陶寺认知构图中的小宇宙图形，图说陶寺人对天地形成的认知理念，以及天、地、人三者关系的总体模式：天在上，地在下，人在天下地上。它仍然隐含着红山文化、凌家滩文化和良渚文化三界宇宙垂直分层的传统观念，这种传统观念已经衍化为天、地、人三者关系模式，而不再是简单的三界宇宙垂直模型了。

陶寺中期大城北偏西北城墙Q2外西北部，有大面积夯土遗迹IVFJT1-3，建筑于陶寺早期，中期和晚期均有扩建。早期基址IVFJT1位于台基南部，被包在中期基址IVFJT2内，南侧被中梁沟侵蚀破坏，北、东、西侧被中期IVFJT2扩建时破坏，形状不明。中期基址位于台基中部，北、东、西侧被晚期基址IVFJT3包围，并在IVFJT3扩建时遭到破坏，形状不明。晚期基址IVFJT3保存相对较好，可看出为长方形，南部和西部均被中梁沟侵蚀，南北残长至少48米，东西宽40米，在1600平方米以上，方向220°。

IVFJT1-3处于多水环境。早期基址外侧是面积略大的池沼。中期基址外侧是宽7米的环壕。晚期基址外则没有水域环绕。不一定是基址功能与形制改变，而是由于缺水，晚期政权已无力将水引到方丘外围。《周礼·春官宗伯·大司乐》：“夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。”[3]1075中期夯土基址中部的三个品字形碎石柱础窝，直径15厘米，从做法到直径都不可能是宫殿建筑的柱子，很可能是木质社主的基础。当然，也可能包括

社主、后稷与后土三位地示的木主[34]197-201。

总体来看，陶寺IVJFT1-3比较符合泽中之方丘的特征，或可称为社稷坛。陶寺社稷坛为方形，处于“泽中”，与城址东南郊天祭日的天坛拱形（半圆形）相呼应，表明陶寺文化“天圆地方”的观念真正形成。但我们也清楚地看到，陶寺观象台的轮廓是拱形（半圆形），更多的象征天盖，而天属阳，观测日出制定地平太阳历也属于阳性；陶寺社稷坛为泽中方丘，属阴性，因而陶寺文化“天圆地方”观念更多的是从天道曰阳、地道曰阴的角度分别冠之以“天圆”和“地方”。这样才能合理解释，陶寺观象台台基芯所谓“太极图”天地形成阴阳气理论图示中，象征凝结成大地的浊气的夯土台基芯并非方形，而社稷坛则采用方形，如果从二者都属地属阴的地道角度说，就不矛盾了：地道在凝结时为“气态”，便是“阴气”或“浊气”为“，”号状，在地坛表现为方形属阴。而天道曰圆，阳气或清气上升为天时，也呈“，”号状，在天坛表现不论是正圆还是半圆，都属阳。这一点笔者同意徐凤先研究员的看法，中国古代学者都没有将天圆地方解释成对天地形状的认识，他们基本上是沿着天地之道、天地之数的思路进行解释的[4]133。

结　语

中国古代“天圆地方”的观念，从考古资料判断，最早形成于陶寺文化，距今4300年至3900年。“天圆地方”观念，更多是从天道阳曰圆、地道阴曰方的角度去理解，并非特别拘泥天圆地方的形状。所以，从陶寺文化开始出现的政治地理五方，是“十”字形的或称“亚”字形，并非一定是正方形[34]208-212。这是陶寺文化天文大地测量采用十字网格法所产生的必然结果[34]178-181，并不刻意追求方形的大地形状。也正因如此，考古发掘中总也挖不到“苍璧礼天，黄琮礼地”的考古实例。原创璧、琮的良渚文化没有“天（道）圆地（道）方”的观念，华西系玉器[37]将玉琮与玉璧的外形发扬光大，但是很难确定其阴阳之意，也就难将玉璧与天、玉琮与地在阴阳和形状上挂起钩来[38],[39]。诚然，肖家屋脊文化罗家柏岭郊天祭日的天坛出土过玉璧，似乎与“苍璧礼天”有关。然而，肖家屋脊文化没有玉琮，也很难断定存在“天（道）圆地（道）方”的观念，因为缺同时期的“地坛”，肖家屋脊文化“苍璧礼天，黄琮礼地”的观念也是不完整的。罗家柏岭的玉璧，或许与同出的玉凤、玉龙、玉蝉、玉人面一样，都是郊天祭日的礼玉，虽都具有阳性，但并不特地标志天道曰圆。

直到汉武帝在长安城东南郊建立薄忌泰一坛，形制为三重圆坛，可以看作是后世圜丘天坛的雏形。东汉时期，洛阳南郊坛为圆坛八陛，北郊方坛四陛，从此才真正奠定了南郊圜丘祭天，北郊方坛祭地的郊坛制度，以后各朝多有效仿[40]859。这或可标志着“天道曰圆，地道曰方”的理念，真正成为天圆地方形态而深入人心。

参考文献

[1]钱宝琮点校.周髀算经[M]//李俨，钱宝琮.李俨钱宝琮科学史全集：第4卷.沈阳：辽宁教育出版社，1998.

[2]刘安等辑撰.张广保编著.淮南子[M].北京：燕山出版社，1995.

[3]阮元校刻.十三经注疏·周礼注疏[M].北京：中华书局，2009.

[4]徐凤先.天空之光如何照亮文明：中国早期天文学与文明若干专题研究[M].广州：广东人民出版社，2019.

[5]张光直.谈“琮”及其在中国古史上的意义[M]//文物出版社编辑部编.文物与考古论集.北京：文物出版社，1986.

[6]邓淑苹.古玉新诠：史前玉器小品文集[M].台北：台北故宫博物院，2016.

[7]冯时.中国天文考古学[M].北京：社会科学文献出版社，2001.

[8]李约瑟.中国科学技术史：第4卷天学第1分册[M].北京：科学出版社，1975.

[9]辽宁省文物考古研究所.牛河梁红山文化遗址发掘报告：1983—2003年度[M].北京：文物出版社，2012.

[10]孙小淳，何驽，徐凤先，等.中国古代遗址的天文考古调查报告：蒙辽黑鲁豫部分[J].中国科技史杂志，2010(4)：384-406.

[11]福斯特.古代玛雅社会生活[M].王春侠等，译.北京：商务印书馆，2016.

[12]袁珂，周明.中国神话资料萃编[M].成都：四川省社会科学院出版社，1985.

[13]徐峰，夏勇.东西攸同：良渚玉琮与玛雅金字塔[N].中国社会科学报，2019-07-25(07).

[14]何努.良渚文化玉琮所蕴含的宇宙观与创世观念：国家社会象征图形符号系统考古研究之二[J].南

方文物，2021(4)：1–12.
[15]郭丹彤.古埃及人的创世观念[M]//中国社会科学院考古研究所编.埃及考古专题十三讲.北京：中国社会科学出版社，2017.
[16]王惠德.红山文化无底筒形陶器初步研究[M]//赤峰学院红山文化国际研究中心编.红山文化研究：2004年红山文化国际学术研讨会论文集.北京：文物出版社，2006.
[17]郭明.牛河梁遗址红山文化晚期社会的构成[M].北京：社会科学文献出版社，2019.
[18]郭大顺，张克举.辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报[J].文物，1984(11)：1–11+98–99.
[19]王震中.中国文明起源的比较研究：增订本[M].北京：中国社会科学出版社，2013.
[20]伯特曼.古代美索不达米亚社会生活[M].秋叶，译.北京：商务印书馆，2016.
[21]丁山.中国古代宗教与神话考[M].上海：上海文艺出版社，1988.
[22]裘锡圭.说卜辞的焚巫尪与作土龙[M]//胡厚宣主编.甲骨文与殷商史.上海：上海古籍出版社，1983.
[23]安徽省文物考古研究所.凌家滩：田野考古发掘报告之一[M].北京：文物出版社，2006.
[24]李新伟.红山文化玉器与原始宇宙观[M]//赤峰学院红山文化国际研究中心编.红山文化研究：2004年红山文化国际学术研讨会论文集.北京：文物出版社，2006.
[25]刘斌.法器与王权：良渚文化玉器[M].杭州：浙江大学出版社，2019.
[26]刘斌，朱雪菲.城郊的观象台与贵族墓地[M]//浙江省文物考古研究所编.良渚古城综合研究报告.北京：文物出版社，2019.
[27]石家河考古队.邓家湾[M].北京：文物出版社，2003.
[28]何驽.邓家湾遗址陶塑牺牲沉埋祭祀遗存含义分析[M]//荆州博物馆编.荆楚文物：第5辑.北京：科学出版社，2021.
[29]湖北省文物考古研究所，北京大学考古文博学院，天门市博物馆.湖北天门市石家河遗址2014～2016年的勘探与发掘[J].考古，2017(7)：31–45+2.
[30]武家璧.石家河城址天文考古与历史地理研究[M]//荆州博物馆编.荆楚文物：第5辑.北京：科学出版社，2021.
[31]何驽.试论肖家屋脊文化及其相关问题[M]//中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编.三代考古：二.北京：科学出版社，2006.
[32]孟华平.长江中游史前文化结构[M].武汉：长江文艺出版社，1997.
[33]湖北省文物考古研究所，中国社会科学院考古研究所.湖北石家河罗家柏岭新石器时代遗址[J].考古学报，1994(2)：191–229.
[34]何驽.怎探古人何所思：精神文化考古理论与实践探索[M].北京：科学出版社，2015.
[35]中国社会科学院考古研究所山西队，山西省考古研究所，临汾市文物局.山西襄汾陶寺城址祭祀区大型建筑基址2003年发掘简报[J].考古，2004(7)：9–24+2.
[36]中国社会科学院考古研究所山西队，山西省考古研究所，临汾市文物局.山西襄汾县陶寺中期城址大型建筑IIFJT1基址2004～2005年发掘简报[J].考古，2007(4)：3–25.
[37]邓淑苹.“华西系统玉器”观点形成与研究展望[J].故宫学术季刊，2007(2)：1–54.
[38]何驽.华西系玉器背景下的陶寺文化玉石礼器研究[J].南方文物，2018(2)：36–50.
[39]何驽.华西系玉琮功能新蠡测[J].黄河·黄土·黄种人，2020(8)：13–16.
[40]刘庆柱.中国古代都城考古发现与研究[M].北京：社会科学文献出版社，2016.

The Analysis of the Origin Time of the Concept of “Round Sky and Square Ground”

He Nu

Abstract: Traditionally the concept of “Round Sky and Square Ground” could have been retraced to prehistoric China. However, Xu Fengxian argued that such a concept could be believed in common people as the shapes of the sky and ground in the Warring States period, while the archaic Chinese scholars always explained such concept as the attributes and figures regarding to the Heaven and Earth. Given this, it is rising a real question what exact days for the concept of “Round Sky and Square Ground” established. According to archaeological evidences, one can realize that the concept of “Round Sky and Square Ground” as the attributes of the Heaven and Earth from the philosophic aspects of Yang (Positive Factor) and Yin (Negative Factor), could be retraced to Taosi Culture, as early as to 4,000 years ago. Before that period, each archaeological cultures in Prehistoric China did not contain such a concept. Without any concrete archaeological evidences, it is uncertain that the contemporary cultures such as Xiaojiawuji Culture and Qijia Culture whether had such a concept.

Key words: Round Sky and Square Ground; cosmological mode; attributes of Heaven and Earth; shapes of sky and ground

[责任编辑/知　然]

秦汉时代大禹传说与中国认同的巩固及拓展

崔建华

摘　要：秦汉时代，大禹传说是巩固及拓展中国认同的重要文化元素。以大禹治水为内容的《禹贡》将天下构拟为“九州”，对汉王朝的区域控制策略有所启发，也为中国代表权的更替提供了合法性。秦统一前后，“禹须臾”等托名大禹的择日术为秦、楚两地共享，使文化融合有所依托，至西汉前期，秦系日书在故楚渐占优势，反映了民俗领域的区域融合。大禹传说亦盛行于秦汉帝国的边缘地带，吴越民众传言的“禹葬会稽”，秦始皇“上会稽，祭大禹”，都具有文化统一的意义。三苗居于洞庭、彭蠡之间，禹征三苗之说反映出长江中游正在融入中原文化圈。禹生于西羌说以秦人与羌戎的长期共存为背景，汉代蜀地民众将东方流行的“禹生于石”演变为禹“生于石纽”，最终在帝国西南地区确立了中国认同。

关键词：秦汉；中国认同；大禹；会稽；羌

中图分类号：K232　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0016-08

顾颉刚曾说：“战国、秦、汉之间，造成了两个大偶像：种族的偶像是黄帝，疆域的偶像是禹。这是使中国之所以为中国的；这是使中国人之所以为中国人的。二千余年来，中国的种族和疆域所以没有多大的变化，就因这两个大偶像已规定了一个型式。”[1]141 如此说来，黄帝与大禹便是战国秦汉时期中国认同①得以实现的重要政治符号。但是作为“疆域的偶像”的大禹，其形象究竟以怎样的具体路径而使中国认同得以实现，仍是一个有待深入讨论的问题②。本文拟以大禹传说为重点，考察这一文化资源对秦汉时代中国认同的影响，力图展示大禹传说促进中国认同的线索，不当之处，敬祈方家指正。

一、《禹贡》与秦汉王朝对中国的区域控制

战国时代列强争雄，直观地看，是对兼并战争主导权的争夺，而实质上也是为了回答一个重大的时代之问，即谁能代表中国。在此背景下，遂有《禹贡》。作为一篇托名于禹的文献，《禹贡》所载其人其事多属想象，但造作此种想象的主体，以及引发此种想象的历史背景，则是读史者应当关注的。史念海指出，该书“应该是战国时期魏国人著作的”，“是在魏国霸业基础上设想出来大一统事业的宏图”，其根本目的“当然不是为了称颂夏禹的功德，而是为了扶持梁惠王的霸业”[2]392,407,413。从徐州相王的事实来看，文化的武器最终未能使梁惠王成为霸主，他不得不与齐王平分秋色。不过，《禹贡》的影响并没有因为此次致用的挫折而告终结，该书对社会的一大影响便是九州观念的进一步普及。

然而，值得关注的是，秦统一之后，在隆重的政治仪式中却不使用“九州”的概念。秦始皇二十八年（公元前219年）泰山刻石曰“初并天下”“既平天下”，琅邪刻石曰“普天之下”“日月

收稿日期：2021-12-12

作者简介：崔建华，男，陕西师范大学历史文化学院副教授（陕西西安　710119），主要从事秦汉区域史、社会观念、政治秩序研究。

所照，舟舆所载”“临察四方”“存定四极”“六合之内”“人迹所至”。秦始皇二十九年（公元前218年）之罘刻石曰“周定四极”“经纬天下”“宇县之中”“振动四极”“阐并天下”“经理宇内”。秦始皇三十二年（公元前215年）碣石刻石曰“天下咸抚”。秦始皇三十七年（公元前210年）会稽刻石曰“平一宇内”“亲巡天下”“六合之中”“天下承风”[3]243-262。可见，在秦王朝的政治话语中，“天下”一词使用频率最高，而用来指代天下的还有“四极”“六合”“宇内”“四方”等多种概念，唯独不见“九州”一词，这意味着《禹贡》对秦王朝政治生活的影响有限。

对于秦王朝而言，影响其重大政治决策的因素在现实与历史两端。比如在讨论区域管控模式时，主张分封的一派说：“诸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋以填之。请立诸子。”这便是从现实需要出发，主张施行周朝旧制。而反对分封的廷尉李斯则说：“周文武所封子弟同姓甚众，然后属疏远，相攻击如仇雠，诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县，诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也。置诸侯不便。”言语中既反思周代历史，又正面考虑了秦国长期以来政治实践的既有效果。秦始皇作为终极决策人，面对分封制与郡县制的争执，他说：“天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也，而求其宁息，岂不难哉！廷尉议是。”[3]238-239他的决策也是建立在历史反思之基础上的。这样的决策思路，与秦国法后王、重实效的法家意识形态无疑是相一致的，而大禹作为上古圣王，事迹虽盛而难验，自然难以成为秦朝政治效法的对象。明了这一点，《禹贡》九州的天下模式未能进入秦代政治话语体系当中，也就不难理解了。

相比于秦朝施政对历史经验与现实情境的关注，汉王朝在制定政策时，则积极发掘想象类历史的价值。相关研究表明，汉初很可能已遵循《禹贡》所提供的九州地理架构，施行州制以控驭天下。《通典》卷三二《职官十四》载：“秦置监察御史。汉兴省之。至惠帝三年，又遣御史监三辅郡，察词讼，所察之事凡九条，监者二岁更之。……文帝十三年，以御史不奉法，下失其职，乃遣丞相史出刺并督监察御史。”[4]884关于“丞相史出刺”，东汉卫宏《汉旧仪》曰：“丞相初置，吏员十五人，皆六百石，分为东、西曹。东曹九人，出督州为刺史。”[5]36辛德勇据这两则史料指出：“丞相史出刺诸州，虽然文帝十三年始见诸记载，但汉代存在‘州’的区划，却应当在此之前，如若不然，朝廷委派的丞相史则无由按州派遣。”在推断州制于汉文帝十三年（公元前167年）之前即已存在的基础上，其还指出：“出刺诸州的丞相史，因设有九名，分头外出，所以，其各自分担的‘州’，很可能是《禹贡》的九州。”[6]101若此，《禹贡》就是汉帝国确定统治地方策略时的灵感来源。

《禹贡》的政治影响不仅局限于传统意义的华夏控制区，汉王朝还利用《禹贡》来配合疆域的进一步拓展。西汉前期，《禹贡》所见“弱水”“昆仑”“流沙”“三危”等地名，原本缺乏确切的地理指向，人们只是大体感觉到，这些地方位于中国的边缘。但汉武帝时代设置河西四郡后，这些地名的定位日益明确。《汉书·地理志》可见金城郡临羌县有“弱水、昆仑山祠”，敦煌郡广至县有“昆仑障”。张掖郡居延县条载：“居延泽在东北，古文以为流沙。”[7]1611-1614《禹贡山水泽地所在》载：“三危山在炖煌县南。”[8]954此外，随着对河湟地区羌人的征服，《禹贡》所见“积石”“析支”“西倾”等地名也有了比较明确的方位。对于汉帝国将《禹贡》地名安插于新辟疆域的做法，有学者作出如是分析：“对于汉帝国来说，以《禹贡》地名命名新拓边疆，三危、弱水这些新山川便分享了经学知识体系的合法性，即当人们谈论起它们时，它们不会被视作新开辟领土，而是被视作自三代以来就属于华夏政权的上古山川。”[9]也就是说，只要搬出《禹贡》来，汉武帝以来开疆拓土的性质便可以由以力为雄的军事征服，转变为对固有领土权益的坚守或兑现。

汉王朝援引《禹贡》以加强区域控制，这个方针思路并非突发奇想，其离不开禹画九州观念在社会层面的广泛影响。既然机械地法后王、重实效的施政路径并未使秦朝长治久安，继起的汉王朝在反思秦政后，重视发掘群体想象之历史对国家施政的积极效用，便是顺理成章的事情。当然，对于政治而言，《禹贡》只是一个辅助施政的文化工具。不同的历史阶段出于

特定的现实需要，区域管控并不会严格遵循《禹贡》。比如王莽复古，重《周礼》《诗经》等经典，于是便有据国风分部的做法，庸部牧之类即此[10]，此时的《禹贡》显然相对边缘化了。不过，到东汉末年，《禹贡》再次成为区划更革的依据。建安十八年（213年），“诏书并十四州，复为九州”，紧接着，曹操受封魏公，以冀州十郡为国。值得注意的是，河东、河内二郡在传统上由司隶校尉监察，这次亦被划入冀州，成为魏公封地。可见，重行九州之制，颇有推动汉魏禅代的意图。在这个事件中，表面上看，《禹贡》作为一种经典，是消解汉王朝政治权威的元素，助长了政治裂变。然而，亦应看到事情的另一面，《禹贡》州制提升了曹氏的政治威望，其不仅帮助曹操扩大了封地，更为重要的是，其使“九州”的天下模式在这个时期得以凸显。曹操受封魏公及魏王时，汉献帝策文中皆无“九州”概念[11]37-39，但是当曹丕受禅时，汉献帝在诏书中谈及董卓之乱，特意说此乱“遂使九州幅裂，强敌虎争，华夏鼎沸，蝮蛇塞路”，而曹操则“清定区夏，保乂皇家”[11]67，平定九州的功业成为了曹魏代汉的合法性所在。从这个角度来说，《禹贡》有时候是推动改朝换代的文化工具，据有九州即有资格替代汉王朝代表中国。

二、从禹系方术看秦汉时代中国区域文化的融合

春秋战国时代，原本依靠宗法制度维系的华夏共同体，分裂为多个地缘性政治实体。长期的割据状态，致使各个政治体内形成了较为顽固的国别认同。因此，区域文化的融合是战国秦汉时代的重大历史课题。

秦人作为兼并战争的主导者，在较早的时期已于国内开展整齐风俗的事业。《商君书·农战》：“善为国者，其教民也，皆作壹而得官爵。”“作壹，则民不偷营。民不偷营则多力，多力则国强。”[12]20所谓“作壹”，即是对秦国内部的文化整合。然而，当秦国将风俗整合的目标转向新占领区时，却遭遇了挫折。睡虎地秦简可见秦始皇二十年（公元前227年）南郡守腾向属县发布的《语书》，其中说道：“古者，民各有乡俗，其所利及好恶不同，或不便于民，害于邦。是以圣王作为法度，以矫端民心，去其邪避，除其恶俗。”[13]15郡守三令五申的情形表明，楚俗对秦俗的抗拒力量较大。秦统一之后，秦始皇刻石宣称在全天下范围内“专隆教诲”“匡饬异俗”，最终达到了“黔首改化，远迩同度”以及“大治濯俗，天下承风”的治理效果[3]243-262。事实上，这只是一种夸饰的政治宣传。此外，秦王朝全面施行的以吏为师、以法为教的政策，亦在一定程度上具有整齐风俗的意味。但由于该政策所体现的“排斥父道、师道而独尊君道、吏道的政治精神”，毕竟只是“片面的深刻”[14]255，最终导致了秦朝的覆亡，并使秦王朝长期蒙受残暴、专制之讥。整体说来，尽管秦人对区域文化的整合并不成功，但不可否认的是，秦统一的进程毕竟使不同区域文化当中的同质因素增加了，托名大禹的方术由秦楚民众共享，就是一个表征。

有学者指出：“巫觋活动，数术之学，在秦代以及前后临近的历史时期曾经有十分广泛的社会影响。当时，生老病死，衣食住行，处处都可以看到这种文化形式的作用。”而日书作为当时“选择时日吉凶的数术书”[15]2，在民间影响很广泛。日书当中不乏假托大禹的名目，比如“禹之离日”。据湖北云梦睡虎地秦简《日书》甲种《艮山》，在离日“不可以家女、取妇及入人民畜生，唯利以分异”，离日亦“不可以行，行不反”[15]145。还有所谓“禹须臾”。睡虎地秦简《日书》甲种有两篇《禹须臾》，其一曰：“戊己丙丁庚辛旦行，有二喜。甲乙壬癸丙丁日中行，有五喜。庚辛戊己壬癸铺时行，有七喜。壬癸庚辛甲乙夕行，有九喜。”刘乐贤认为：“这种以大禹名字命名的须臾术似乎可以理解为一种让人能够快速判断行事吉凶的方法。”[16]165另一篇《禹须臾》涉及出行时间的有“莫市以行”“日中以行”“莫食以行”“旦以行”。有学者认为这些描述“都是指短时限内出行。‘须臾’的意义可能与此有关”[15]466。

仅仅通过睡虎地秦简《日书》“禹须臾”的篇题，读者并不知道该篇是对生活中哪一方面的指导，甘肃天水放马滩秦简《日书》甲种则有篇题为“禹须臾行日”者，直接点明是指导人们出行的，但具体的表述方式有所不同。睡虎地秦简《日书》以十个天干名日，而放马滩秦简则以

“入月一日”“入月二日”直至“入月卅日”的序数名日[17]85-86。尽管存在这样的差异，但秦楚两地皆流行以“禹须臾”为名的出行择日术，这个事实本身即是区域共性的表现，这个共性至少可以为区域间的文化交融提供一个良好的平台。

实际上，收录《禹须臾》的睡虎地秦简《日书》本身即是不同区域文化融合的产物。林剑鸣认为，睡虎地秦简《日书》“有较多的礼制影响和较浓的神秘色彩，反映了楚文化的特点”，而放马滩秦简则相反，“显得质朴而具体，因此少有礼制、道德以及鬼神的影响，反映了秦文化‘重功利、轻仁义’的特点”[18]70。考虑到两批简牍均写成于秦统一前后，两者存在较大的国别文化差异，其实并不奇怪，毕竟文化融合往往滞后于政治统一。但从积极的方面来看，睡虎地秦简《日书》已表现出非常明显的文化融合的迹象。李学勤指出，睡虎地秦简《日书》甲乙两种“都包括两套建除，一套显然是秦人的建除，一套应属楚人”[19]135-136。李零进一步指出，睡虎地秦简《日书》的建除分楚除、秦除，“楚除包括甲种《除》篇的前一种和乙种首篇复合日名中的第一套名称，同于九店楚简，这是主体；秦除包括甲种《秦除》和乙种《徐（除）》篇，则是附录”[20]320-321。也就是说，睡虎地秦简《日书》以楚文化为主，吸收了一些秦文化的成分。

虽然秦朝短祚，但秦文化的影响并没有就此中断。这一点，在出土的汉代日书材料中有所体现。湖北随州孔家坡汉简被确定为汉景帝时代的文化遗存，其中的《日书》也有一篇《建除》，整理者指出：“内容与睡虎地秦简《日书》甲种的‘秦除’、放马滩秦简《日书》甲种的‘建除’基本相同，可见本篇属于秦的建除。”与秦系建除的沿用相伴的是，孔家坡汉简《日书》未见楚系建除，这与睡虎地秦简《日书》秦、楚建除并行抄录的情形已然不同。由秦代并抄到汉代偏收，这个转变在一定程度上可以视为秦文化的延伸。而孔家坡汉简《日书》中的《禹须臾》亦可体现这一点。有一篇文字被整理者命名为《禹须臾行日》，采取了与放马滩秦简相同的序数名日法，整理者指出其内容“与放马滩秦简《日书》甲种的‘禹须臾行日’篇大体相符”[21]149-151。另有一篇为《禹须臾所以见人日》，整理者仍曰：“内容与放马滩秦简《日书》甲种的《禹须臾所以见人日》篇大体相符。”[21]130由此不难感知，孔家坡汉简《日书》是取法于秦文化的择日传统的。有学者说：“汉代《日书》是以秦地的《日书》为基础，并在统一和整合全国文化的过程中形成的。”[22]112虽然此论基于对秦人故地关中地区《日书》的研究而来，不过，从孔家坡汉简的内容来看，这个认识也是可以成立的。

“禹之离日”“禹须臾”等名目在民俗文献当中的存在表明，华夏共同体内部在秦汉时代的融合进程中，大禹是一个高频出现的政治文化符号。日者们之所以在数术论著中“借用‘禹’的名字”，“喜欢把自己的东西同禹挂上钩”，“应当有取其宣传效用的动机”[23]47。因为“传说中的治水英雄大禹是整个社会各个阶层的人都熟知并崇拜的大人物。即使在下层民众中，大禹同样为大家熟知和崇拜”，日者们为了使自己的说辞“为广大的下层群众接受和相信”，“选取大禹来抬高自己的一些东西是很自然的事”[16]465-466。学者所谓“广大的下层群众”，绝不仅局限于某一国，列国术士纷纷以禹名技既体现了诸夏在信仰上的共同点，同时也为区域文化的融合打开了一条路。

三、禹至会稽与秦汉时代东南地区的中国化

大禹传说不仅促成了战国以来以七国版图为限的文化整合，在华夏共同体向周边拓展的过程中，也发挥了显著影响。先秦时期，大禹传说与会稽地区的关联度已很高。一说禹至会稽，如《国语》引孔子曰：“丘闻之：昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车，此为大矣。”[24]202一说禹葬会稽，如《墨子·节葬》：“禹东教乎九夷，道死，葬会稽之山。”[25]184此类说法应当与春秋晚期吴越争霸的历史密切相关。作为活跃于华夏边缘的政治体，为了更好地参与中原列国之间的政治斗争，吴越便借力于大禹这一符号。而通过将禹的事迹附着于会稽，吴越民众强调了“本地人的华夏性”，“借华夏自重”，最终达到了“洗刷蛮夷之名”的效果[26]70。逐鹿中原也便有了更足的底气。

大禹传说在向吴越地区传播的过程中，具

有极强的活力。《史记·封禅书》引管仲曰："禹封泰山，禅会稽。"而对尧、舜诸帝的封禅，管仲或言"禅云云"，或言"禅亭亭""禅社首"。云云山，《集解》引李奇曰："在梁父东。"《索隐》引晋灼曰："山在蒙阴县故城东北，下有云云亭也。"《正义》引《括地志》："在兖州博城县西南三十里也。"亭亭山，《集解》引徐广曰："在钜平。"《索隐》引应劭云："在钜平北十余里。"《括地志》云："在兖州博城县西南三十里也。"社首，《集解》引应劭曰："山名，在博县。"又引晋灼曰："在钜平南三十里。"[3]1361-1362要之，云云、亭亭、社首皆在泰山周边。唯有大禹，封禅地乃在会稽。《史记》明言此说源于管仲，若由此推断管仲的时代已有此说，应当不合逻辑。然而，司马迁应有所本，战国时代托名于管仲的书应是其资料来源。因此，战国时代必已产生了大禹会稽封禅之说。而大禹封禅独与尧舜等圣王不同，其背后的逻辑或许如此：先秦时期的大禹传说与会稽的关联度极高，而这个情形亦为吴越以外的人们所接受，他们在造作大禹封禅故事时，不得不顾及这一点。

对吴越地区盛行的大禹故事，统一之初的秦王朝并没有特别在意。在议立"皇帝"号时，大臣们盛称秦始皇的功业"自上古以来未尝有，五帝所不及"。秦始皇二十八年琅邪刻石又给予其"功盖五帝，泽及牛马"的评价。还说"古之五帝三王""实不称名"，而始皇帝"昭明宗庙，体道行德，尊号大成"。大量证据表明，在秦统一之初的政治舆论中，五帝三王逊色于始皇帝，并且秦始皇认为他之所以能够"以眇眇之身"而横扫六合，乃是"赖宗庙之灵"[3]236，与五帝三王无干。在这种情况下，舜、禹应当不会成为秦始皇的祭祀对象。但随着秦帝国整齐乡俗事业的深入，睡虎地秦简《语书》所谓"去其邪避，除其恶俗"的做法，绝不会仅限于故楚腹地的南郡。吴越地区作为曾经的楚国边缘，当其转换为秦帝国的边缘，秦王朝的文化统一势必触及此地。对于秦王朝而言，吴越一带的大禹信仰并非"恶俗"，不仅不必去除，反倒可资利用。因为在秦人的群体记忆中，他们的祖先大费曾经"赞禹功"[3]173，祭祀大禹乃是发扬祖先的荣光。更重要的是，凭借对大禹的祭祀，秦始皇至少可以在形式上找到一把沟通秦人与吴越民众情感的钥匙。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇最后一次出巡，"上会稽，祭大禹，望于南海，而立石刻颂秦德"[3]260，无疑具有文化统一的历史意义。

虽然秦始皇"祭大禹"之后不久即去世，但大禹传说对于增进华夏共同体的凝聚力，仍然发挥着重要作用。一方面，汉代人取名常用"禹"字，如汉武帝时有酷吏赵禹，汉武帝托孤重臣霍光之子名霍禹，汉成帝时有丞相张禹。这样的取名风尚意味着，在华夏共同体的核心区内，大禹虽然仍是圣人形象，但已更为亲民，具有进一步民俗化的趋向。另一方面，华夏边缘的吴越地区继续流传着大禹故事。《汉书·地理志》会稽郡山阴县条："会稽山在南，上有禹冢、禹井。"[7]1591司马彪作东汉《郡国志》对此县仍曰："上有禹冢。"[27]3488可见，两汉吴越民众延续了对大禹的信仰。不仅普通民众口耳相传，东汉吴越的精英阶层也在以文字的力量，使这种信仰得到确认与强化。《吴越春秋》《越绝书》的写作可为明证，两书堪称大禹故事的集大成者③。这类写作，给传说贴上"春秋"的标签，表现了吴越士人在与帝国核心区展开"历史"类文化资源的竞争时，具有一种不认输不服输的韧劲儿，这种参与竞争的精神状态，无疑折射出了吴越民众融入华夏共同体的积极性与主动性。

个别的时候，由于融入的心态过于急躁，甚至会发生令人颇为诧异的现象。比如，东汉末年，王朗担任会稽太守，"会稽旧祀秦始皇，刻木为像，与夏禹同庙。朗到官，以为无德之君，不应见祀，于是除之"[11]407。众所周知，秦始皇在汉代长期受到激烈批评，但会稽民众对此似乎无感，他们看中了秦始皇哪一点呢？如果注意到会稽的秦始皇祭祀场景以与"夏禹同庙"为特征，那么，可以推断，对秦始皇的祭祀很大程度上就是因为这个皇帝曾经"上会稽，祭大禹"。也就是说，会稽地区的秦始皇祭祀，实属大禹信仰的衍生品，当地民众很可能认为，祭秦始皇与祭大禹具有相似的效果，皆可增强他们在政治上、文化上的华夏属性。

四、大禹的苗羌行迹与秦汉时代西、南两方的中国化

大禹传说在吴越地区传播的过程中，已渐

有自吴越而西之势，这个趋势突出表现于禹征三苗之说。《墨子·非攻下》："禹亲把天之瑞令，以征有苗。四电诱祗，有神人面鸟身，若瑾以侍，扼矢有苗之祥，苗师大乱，后乃遂几。禹既已克有三苗，焉磨为山川，别物上下，卿制大极，而神民不违，天下乃静，则此禹之所以征有苗也。"[25]147-148墨子持有神论，他笔下的大禹凭借神人护佑，最终攻克三苗。《韩非子·五蠹》则记载了大禹的一种负面形象："当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：'不可。上德不厚而行武，非道也。'乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。"[28]445《吕氏春秋·上德》亦曰："三苗不服，禹请攻之，舜曰：'以德可也。'行德三年而三苗服。"[29]认为大禹颇有穷兵黩武之嫌，非秉德之人。

至于三苗的活动区域，《史记·孙子吴起列传》载吴起曰："昔三苗氏左洞庭，右彭蠡，德义不修，禹灭之。"[3]2166相同的文字，还见于《说苑·贵德》[30]97。虽然此说见于汉代典籍，但《史记》《说苑》既将其冠于吴起名下，由两书编纂的特点来看，应有先秦传闻、传记材料作为依据。因此，三苗活动于洞庭、彭蠡之间，先秦社会对三苗的认知已然如此，不待汉兴方有此说。而大禹征三苗之说的流行意味着，战国秦汉的人们普遍相信，大禹的足迹也到达了长江中游一带。

值得注意的是，在西汉晚期编纂的《说苑》当中，大禹故事呈现出集成趋向。除了《贵德》篇载吴起说禹征三苗，《君道》篇曰："当舜之时，有苗氏不服。其所以不服者，大山在其南，殿山在其北，左洞庭之波，右彭蠡之川，因此险也，所以不服。禹欲伐之，舜不许，曰：'谕教犹未竭也。'究谕教焉，而有苗氏请服。天下闻之，皆非禹之义，而归舜之德。"[30]5-6大禹尚武，这是沿袭了《韩非子》《吕氏春秋》的说法。《说苑》对禹征三苗故事的集成，自然离不开这一历史背景，即战国秦汉时期长江中游一带中国化的程度越来越深。关于这一点，大禹"苍梧罪己"故事的出现，可以视为重要表征。

《说苑·君道》："禹出见罪人，下车问而泣之。左右曰：'夫罪人不顺道，故使然焉，君王何为痛之至于此也？'禹曰：'尧、舜之人皆以尧、舜之心为心，今寡人为君也，百姓各自以其心为心，是以痛之也。'《书》曰：'百姓有罪，在予一人。'"[30]8这个故事的创生当然不始于《说苑》，但从始见于《说苑》的情形来看，似乎比禹征三苗故事要晚一些。需要留意的是，《说苑》当中并没有标明大禹罪己的具体地点，然而在后来的传播过程中，这个故事有了具体的发生地。东汉前期，赵晔著《吴越春秋》即谓此事发生于大禹"南到计于苍梧"之时[31]163。而东汉后期的名士陈蕃在劝谏皇帝时，也引此故事曰："昔禹巡狩苍梧，见市杀人，下车而哭之曰：'万方有罪，在予一人！'故其兴也勃焉。"[27]2166可见，东汉时代的大禹罪己故事，已经习惯性地与苍梧地区联系在一起。

彭蠡、苍梧相关事迹的生成已透露出这样的趋势，即大禹故事一直在溯江向西，将秦汉帝国的南部、西南部逐步纳入大禹传说的体系。而在帝国的西部，大禹传说正在由西方向西南扩展，似乎对大禹传说的溯江向西形成接应。

《后汉书·西羌传》的开篇部分述戎而不及羌，真正谈到的第一位羌人曰"羌无弋爰剑"。所谓"无弋"，"羌人谓奴为无弋，以爰剑尝为奴隶，故因名之"。而此人的为奴经历据说与秦国有关，"秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶"，"后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死"[27]2785。有学者认为这段记载"极有可能只是华夏单方面的建构"[32]155，但此说也反映了一个极其重要的历史事实，即羌人的发展与秦国历史紧密关联。秦与戎长期共生的历史，羌与戎在族源上的关系，秦与戎、羌活动区域的毗连关系，都决定着秦国历史对羌人发展的深刻影响。秦人既然学会了借助大禹形象来提高自身的政治地位，与之交往密切的羌人也就可能接触到大禹故事。

目前所见最早言及禹与中国西部地区关系的是《荀子·大略》，该书曰"禹学于西王国"，所谓"西王国"，后世有注家坦承："未详所说。或曰：大禹生于西羌，西王国，西羌之贤人也。"[33]489西王国是否指西羌？不易确定，注家之说也只是一种联想而已。但有一点似乎可以感觉到，荀子既曰"西王国"，而不曰"秦国"，这个概念与先秦传言的西王母之邦极类，说明荀子脑海中的大禹足迹远至秦国以西，而在这个区域活动

的正是羌戎。当时人们既有此一说，那么，由此推论，在秦国的影响下，至迟在战国晚期，大禹传说的西部边界已及于羌戎，应无太大问题。否则的话，汉代社会对大禹与西羌之间特殊关系的传言将成为一种无源的突变。《新语·术事》曰："文王生于东夷，大禹出于西羌。"[34]43司马迁也说："夫作事者必于东南，收功实者常于西北。故禹兴于西羌，汤起于亳。"[3]686可见，西汉初期以来即盛传大禹"出于西羌""兴于西羌"，从文化渐变的角度衡量，这种说法应是"禹学于西王国"之说的具体化。

西汉晚期，来自蜀地的扬雄在作《蜀王本纪》时言之凿凿地说："禹本汶山郡广柔县人也，生于石纽。"[3]49此说仍不脱西羌范畴，但已将其出生地进一步具体到郡县体制下的某个确切地点。此说何以形成？地名"石纽"当中的那个"石"字，值得关注。

《淮南子·人间训》可见"禹生于石"的说法，与此关联极大的还有启母石的传说。汉武帝元封元年（公元前110年）诏曰："朕用事华山，至于中岳，获驺麃，见夏后启母石。"[7]1190由诏书来看，启母石在嵩山。而汉武帝亲临观石，说明神石生启是民众的普遍信仰。如此一来，西汉时期便存在"禹生于石"和"启生于石"两种说法。然而，上引武帝诏书存在疑问，颜师古指出："景帝讳启，今此诏云启母，盖史追书之，非当时文。"[7]190此说很有道理，武帝原版诏书绝不会出现"启"字，如果必须指称夏启的话，原文会用"开"字④。但如果真有"开"字的话，无论从哪个角度来说，班固作为汉代史家，在抄录诏书时，断无再抄回"启"字的道理。因此，传世《汉书》所见武帝诏书中的"启"字，极有可能是汉代以后妄增的。诏书原本既无"启"亦无"开"，所谓"夏后启母石"，原本只应是"夏后母石"。这样的话，这个传说既可指禹，亦可指启，但指禹的可能性更大。因为《淮南子》言"禹生于石"，这应是当时通行的说法，此其一；其二，夏启有何不世之功，足以令汉武帝为之倾倒？比较而言，如果是大禹的话，那就合理得多。

在明了西汉长期流行"禹生于石"的传说之后，西汉晚期扬雄所谓禹"生于石纽"，很可能源于对"禹生于石"之说的附会。此说后来流传甚广，逐步成为帝国西南隅的蜀地专利。有学者认为，这个专利权的获得对于"汉晋时期居于蜀的华夏知识分子"来说"非常重要"，因为这关系到他们的"乡土认同"[35]231。而这样的乡土认同，其实与吴越地区经由大禹死葬传说而形成的乡土认同异曲同工，潜藏其下的心理诉求在于，积极融入祖述大禹的华夏文化圈。

结　语

胡适曾说，秦代以后，"中国便走上了统一帝国的轨道"。秦汉统一帝国持续四百余年，"在中国民族史上有莫大的重要"，其重要贡献之一便是"养成了一个统一民族的意识。从前只有'齐人''秦人''楚人''晋人'的意识，到这个时期才有'中国人'的意识"[36]52。此说显然注意到，衍生于周文化的华夏共同体内部的整合，是"中国人"意识形成的前提条件。而这种内部整合，就战国秦汉历史来看，一方面固然有赖于铁血战争的强力推进，从而造成一种"六王毕，四海一"的政治大一统；但在另一方面，战争有时而止，在长久的和平氛围中，以大禹传说为代表的柔性文化元素，既可以对帝国的区域控制策略有所启发，亦可以使不同区域文化在碰撞中形成更多趋同的内容。这种春风化雨式的文化整合方式，对于巩固"中国人"意识，无疑具有更为持久的积极效果。不仅如此，由于秦汉帝国的统一规模，"并不限于兼并六国"[37]，如此一来，对中原文化圈边缘地区的整合，也是秦汉王朝的一个重大历史使命。而禹葬会稽、禹征三苗、禹生西羌诸说的生成及长期传播，则有力地助推了这一恢宏中国的伟业。

注释

①本文所谓"中国认同"，是对应着顾颉刚先生"中国之所以为中国""中国人之所以为中国人"的表述而使用的，是对顾先生表述的简洁化。②顾颉刚对大禹传说的研究集中于先秦时期，秦汉以来非其关注焦点。参见顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》，收自《古史辨》（一），上海古籍出版社1982年版，第105–134页。而王明珂在讨论华夏边缘问题时，对华夏初祖的黄帝关注较多，于吴地则分析吴太伯故事，于朝鲜则关注箕子故事，对大禹故事亦着墨不多。参见王明珂：《华夏边缘：

历史记忆与族群认同》，浙江人民出版社2013年版。③文繁不赘引，可参看张觉：《吴越春秋校注》，岳麓书社2006年版，第153–173页；乐祖谋点校：《越绝书》，上海古籍出版社1985年版，第57页。④《汉书》卷五《景帝纪》颜师古注引荀悦曰："讳启之字曰开。"

参考文献

[1]顾颉刚.古史辨自序[M].石家庄：河北教育出版社，2000.
[2]史念海.河山集：二集[M].北京：生活·读书·新知三联书店，1981.
[3]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[4]杜佑.通典[M].北京：中华书局，1988.
[5]孙星衍.汉官六种[M].北京：中华书局，1990.
[6]辛德勇.秦汉政区与边界地理研究[M].北京：中华书局，2009.
[7]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[8]丽随元著.陈桥驿校证.水经注校证[M].北京：中华书局，2007.
[9]牛敬飞.论汉代西部边疆上的《禹贡》地名[J].学术月刊，2018(3)：125–138.
[10]阎步克.诗国：王莽庸部、曹部探源[J].中国社会科学，2004(6)：174–184+208.
[11]陈寿.三国志[M].北京：中华书局，1982.
[12]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京：中华书局，1986.
[13]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京：文物出版社，1978.
[14]阎步克.士大夫政治演生史稿[M].北京：北京大学出版社，1996.
[15]王子今.睡虎地秦简《日书》甲种疏证[M].武汉：湖北教育出版社，2003.
[16]刘乐贤.睡虎地秦简日书研究[M].北京：文津出版社，1994.
[17]甘肃省文物考古研究所.天水放马滩秦简[M].北京：中华书局，2009.
[18]林剑鸣.从放马滩《日书》(甲种)再论秦文化的特点[M]//李学勤主编.简帛研究：第一辑.北京：法律出版社，1993.
[19]李学勤.简帛佚籍与学术史[M].南昌：江西教育出版社，2001.
[20]李零.中国方术续考[M].北京：中华书局，2006.
[21]湖北省文物考古研究所，随州市考古队.随州孔家坡汉墓简牍[M].北京：文物出版社，2006.
[22]张铭洽，王育龙.西安杜陵汉牍《日书》"农事篇"考辨[M]//周天游主编.陕西历史博物馆馆刊：第九辑.西安：三秦出版社，2002.
[23]王子今.秦汉交通史新识[M].北京：中国社会科学出版社，2015.
[24]徐元诰.国语集解[M].北京：中华书局，2006.
[25]孙诒让撰.孙启治点校.墨子间诂[M].北京：中华书局，2001.
[26]王明珂.反思史学与史学反思[M].上海：上海人民出版社，2016.
[27]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.
[28]王先慎撰.钟哲点校.韩非子集解[M].北京：中华书局，1998.
[29]许维遹撰.梁运华整理.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2009.
[30]刘向撰.向宗鲁校证.说苑校证[M].北京：中华书局，1987.
[31]张觉.吴越春秋校注[M].长沙：岳麓书社，2006.
[32]胡鸿.能夏则大与渐慕华风：政治体视角下的华夏与华夏化[M].北京：北京师范大学出版社，2017.
[33]王先谦撰.沈啸寰，王星贤点校.荀子集解[M].北京：中华书局，1988.
[34]王利器.新语校注[M].北京：中华书局，1986.
[35]王明珂.羌在汉藏之间：川西羌族的历史人类学研究[M].北京：中华书局，2008.
[36]胡适.中国中古思想史长编[M].上海：上海古籍出版社，2013.
[37]王子今.论秦始皇南海置郡[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版)，2017(1)：34–40.

The Legend of Yu and the Consolidation and Expansion of Chinese Identity in Qin and Han Dynasties

Cui Jianhua

Abstract: In Qin and Han Dynasties, the legend of Yu was an important cultural element to consolidate and expand Chinese identity. The classic *Yu Gong* recording the story that Yu eliminated the flood, called the world Jiuzhou, which inspired the regional control strategy of the Han dynasty and provided legitimacy for the replacement of Chinese representative power. Around the unification of the Qin dynasty, day-choosing arts under the name of Yu such as "Yuxuyu" were shared by Qin and Chu, which provided a platform for the cultural fusion. In early Western Han dynasty, the day-choosing art from Qin gradually prevailed, which reflected regional integration in the field of custom. There were also some legends of Yu in the edge of the Qin and Han empires. People in Wuyue alleged that Yu was buried in Kuaiji, thus, QinShihuang mounted Kuaiji and offered sacrifices to Yu, which had the significance of cultural unification. The minority of Miao lived around Dongting and Pengli, and the legend that Yu conquered Miao implied that the middle Yangtze basin were being integrated into the cultural circle of the Central Plains. The legend that Yu was born in Qiang was based on the long-term coexistence of the Qin and Qiang. In the Han dynasty, people in Shu changed the statement that Yu was born in a stone into another statement that Yu was born in Shiniu, which finally established Chinese identity in the southwest area of the empire.

Key words: Qin and Han Dynasties; Chinese identity; Yu; Kuaiji; Qiang

[责任编辑/云　扬]

孔子的治国理念简析

欧阳祯人

摘　要：孔子“为政以德”涵化了老子“无为而无不为”思想，并在《论语》中的很多地方大量讲到艺术审美，将个人精神世界的构建诉诸艺术世界，即思无邪。孔子提倡的治国理念是“选贤与能，讲信修睦”，两者之间有一种张力，没有前者就不可能有后者，也正因为有了后者，前者就有了可能。孔子主张“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，其治国理念依托于人之所以为人的本质，要在尊重人的前提下，使人性彻底得到解放，只有这样，国家的治理才是合乎人本质的有效管理方法。孔子的治国理念历经两千五百多年历史，一直植根于中华民族的血脉与灵魂之中，对现当代的政治思想建设依然具有重要启发意义。

关键词：为政以德；思无邪；举直错诸枉；和而不同；人性解放

中图分类号：B222　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0024-07

儒家在中国思想史上以关注治国理政而凸显其思想特色，儒家思想经典代表性著作《论语》，蕴含着丰富的治国理政智慧，可以从五个方面进行简析。

一、为政以德

孔子的治国理念其实是要建构贤人政治与精英政治，即“垂裳而天下治，笃恭而天下平”。先秦儒家的这种政治理想，其实深刻涵化了老子“无为而无不为”思想。先秦时期儒家和道家的思想，并不像后世表现出来的那么独立、对立，它们彼此之间你中有我、我中有你。儒家思想中“垂裳而天下治，笃恭而天下平”，具有老子思想的背景与影响，或者说是孔子涵化了老子“无为而治”的政治思想和管理艺术。《论语·为政》中有“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”[1]5346，为政者如果是有德行的人，大家就会环绕、拱卫着他。《论语·颜渊》中，当季康子问孔子怎么治理国家时，孔子回答：“政者正也，子帅以正，孰敢不正。”[1]5439“孰敢不正”既包含了国家各层级的官僚，也包含了各层面的社会成员，这是一种为政以德的思想模式。

《大学》曰：“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。是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”[1]3639这是为政以德思想的具体展开，说得最为直接和具体，这里特别说到尧、舜率天下以仁，则民从之。但是桀、纣率天下以暴，而民从之。尧、舜之民是仁义之民，桀、纣之民当然就是残暴之民了，其原因是“率天下以仁”与“率天下以暴”的不同。“机”即国家管理的关键所在。在先秦儒家看来：“一言偾事，一人

收稿日期：2022-05-28

作者简介：欧阳祯人，男，武汉大学中国传统文化研究中心教授、博士生导师，武汉大学阳明学研究中心主任（湖北武汉　430072），主要从事中国哲学史、儒家思想、新近出土简帛文献等研究。

定国。”对于国君而言，自己的道德修养确实太重要了。《大学》还专门讲，君子求诸己而后求诸人，自己若做到了，然后再去要求别人。自己都没有做到，怎么能去要求别人呢？《大学》讲道：“所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”“恕”讲的是一种恕道，恕道不仅是说表率的问题，更重要的是要包容不同，包容那些和自己不一样的。其所谓“所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也”，主张充分认识到别人的不同，即“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”。君子和而不同，不能和自己不一样就全盘否定。为政者一定要有胸怀，厚德载物、海纳百川，只有这样才能够喻诸人。《大学》中“所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也”极为深刻，如果我们没有宽容别人，没有悲悯之心，别人是不可能接受的。即便在现代社会，这一政治理念依然非常深刻。无论是做人，还是制度建设，都必须建立在对人尊重的基础之上，否则无法晓喻人与教化人。

在《论语》中孔子提倡“为政以德”，并不仅是为政者应该怎么做的问题，更重要的是将其关注点放在老百姓的物质生活与精神生活层面。对于人之所以为人的目的，人之所以为人的价值等问题，《论语》都进行了回答。《论语·为政》有这样的一段话：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[1]5346 这段文字中很精妙，诠释起来有较为丰富的内涵。如果仅用政治制度或者刑法治理国家的话，那么老百姓就会“免而无耻”。虽然老百姓没有受到刑罚的制裁，但内心一直想钻法律的空子，这会导致畸形人格，内外不一致，会沦为无耻。在孔子看来，一种良好的政治体制应该拯救每个人的心灵，让老百姓活得空明澄澈，活得有尊严，合内外之道，成人成己，这是社会诚信、人生幸福的前提。

于是，孔子提出了新的道路，即“道之以德，齐之以礼，有耻且格”[1]5346。“道之以德”中的“德”可以理解为“明明德”。《大戴礼记》里面讲，礼有三本即天地、先祖、君师。所以，按照学者郭齐勇的观点，这种礼是一种信仰，是一种人之所以为人的根本，人之所以为人的标志①。礼是一种与生俱来并与我们生死相伴的精神家园。“有耻且格”中的“耻”指“行己有耻”，是指自己有反省的精神，具有自我反省与忏悔的能力，因为我们有七情六欲、血气心知。每个人都会犯一些看得见与看不见的错误，这很正常，关键是犯了错误以后要能改正错误，才叫作有耻。中国文化是一种耻感文化，是一种反省的文化，是一种追求圣洁的文化，其主张扪心自问“反求诸己”。只有建立在反省基础之上进行忏悔的人生，才是更有价值的人生。无论是东方的孔子还是西方的苏格拉底，都主张这样的思想。

“有耻且格”中的“格”至少有两种意思。从训诂学角度讲，郑玄、朱熹都把这个“格”字解释为“来”，杨伯峻也把这个“格”字解释为“来”②。董平曾经专门做文献整理，将“格”解释为人的一种独立意志与独立精神，将“格”字解释为人的独立性，有非常独到的地方。他还认为，这是建立在道德基础即明明德基础之上，对自我言行与礼仪的约束③。人不断追求圣洁之境，进行自我反省，不断完善自己，自然就是顶天立地的，这其实是孔曾思孟思想的根本。在先秦时期的各种经典当中，可以找到大量材料支撑。

“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”的政治体制，提倡的是“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”[1]3635。“絜矩之道”就是讲德、恕，讲彼此之间的尊重。也就是说，不能利用自己占据的社会资源巧取豪夺，而是要“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”[1]3635。所谓“德”从政治操作体系上来讲，就是絜矩之道。其实《大学》后半部分中的很多内容，大多以絜矩之道作为论证基础或前提。“德”指人与人之间彼此礼让和尊重，不仅是财富层面的尊重，更重要的是思想上的彼此尊重。这样的思想其实“先圣后圣，其揆一也”，是所谓为政以德的基础。

“为政以德”是否仅是“垂裳而天下治，笃恭而天下平”，只限于政治的平稳过渡？其实不然，孔子有自己的深意。《大学》曰：“是故君子先

慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者本也，财者末也，外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。”[1]3635这段话表面上看只是论述德与财之间的关系，但反复读后就会发现，这里首先讲到“先慎乎德”，有土、有财、有用，首先要有德。因为有了德以后就有人，进而就会有土，而后有财，然后有用。但是接下来讲，“德者本也，财者末也，外本内末，争民施夺”[1]3635。“外本内末”，如果把道德修养放到外面，而把财富获得视为内在的需求，就会和老百姓争财产，导致掠夺与反掠夺。这样不仅造成财聚则民散，财散则民聚等问题，更重要的是老百姓会变得视财如命，上下交争利，人心不稳，导致国家进入动荡状态，社会只能依靠武力维持安定。“言悖而出者，亦悖而入。”[1]3635为政者心里想的，就应该如其所说，而如其所说的就应该和自己的行动统一起来，是发自内心的。否则，老百姓就会奋起反抗，“悖而入”并非好事。如果通过巧取豪夺或贪污腐败等手段获取财富，甚或通过与民争利获取财富，最终都会以不正常的途径将这些钱财用在错误的事务上。“货悖而入”不仅掠夺了百姓，毒害了社会，最后终究会害了自己。

为政以德的真正目的是让我们做顶天立地的人，做有“明明德”的人。季康子问孔子：“使民敬，忠以劝，如之何？”[1]5348孔子回答：“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”[1]3631这是由为政者的“庄”引发了老百姓的“敬”，由为政者的“孝慈”引发了老百姓的“忠”，由为政者的“举善而教不能”引发了老百姓的“劝”。从这里我们可以看到，为了老百姓能够敬、忠、劝，要做到“苟日新，日日新，又日新”，除旧布新，做新民，这才是政治目标。

《大学》讲道：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”[1]3631这里的“大学”是指“大人之学”，“大人”必须做到“明明德，在亲民，在止于至善”。能够做“大人”的必须“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”，只有近道的人才能够担任“大人”角色，要做到“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。这里的“得”是指“得道”，是孔子对为政者提出的正面要求，是为政以德中人事方面的基础。

二、思无邪

孔子对于国家为政者具有较高要求，《论语·为政》中“子曰，为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，讲的是为政以德的总方针。第二章曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”[1]5346讲的是《诗经》，思无邪。第三章曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”主要阐释一种特殊的政治体制，其形态以及最后效果。接下来第四章曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”[1]5346《论语·为政》本来主要讲为政，为什么会在第二章将“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪”放在这样一个特殊的地方呢？《论语》的逻辑结构这样安排，肯定有特殊的意味。《论语·为政》中将“一言以蔽之，曰：思无邪”放在“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”后，毫无疑问，第二章是对第一章“为政以德”中“德”字的诠释。什么是“为政以德”的“德”？即“思无邪”。

中国美学史、艺术理论史、文艺理论史、文学史等都涉及该部分内容，如果从《论语》治理思想的角度理解这一章的话，就会发现其目的不是为了讲《诗经》，更不是讲《诗经》的内容或者艺术形式，而是讲“兴于诗，立于礼，成于乐”，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，讲的是为政者应该达到的精神境界。“无邪”即人之所以为人的纯真而自然的情感。孔子所谓“无邪”并不是一尘不染的意思，更不是不食人间烟火，装腔作势，一副道学气。从这个角度来讲，后代的理学、心学根本无法企及孔子的思想境界。孔子更将“兴于诗，立于礼，成于乐”的内容作为要求提出，“成于乐”主张以音乐涵养人的性情，毫无疑问是针对为政者而言的。

“子帅以正，孰敢不正。”无邪就是正，指为

政者的精神状态。孔子在《论语》中多次有意无意从不同角度、不同方式、不同境遇，大量讲到艺术审美，将个人精神世界的构建诉诸艺术世界，这种理想精神境界的建设与众不同，这就叫思无邪。“立于礼”即视听言动，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，把自己管起来，要有自律。“成于乐”就是成就于自己的一种情感世界。“成于乐”指一种艺术情怀，要培养艺术欣赏能力，能够感受到大自然与艺术世界中的美，并以其净化自己，这是孔子对人步入圣洁之境的要求。“成于乐”是孔子对人的呼唤，更是对政治的呼唤，尤其是对为政者的期望。《论语·述而》曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”[1]5390“游”是一种对于精神自由的审美，像《庄子》中“游”的深远意境。“艺”有六艺，也就是礼、乐、射、御、书、数，也包含了人类的艺术世界，更重要的是我们对艺术高于生活的塑造。中国古代文人能够且也善于将自己平凡的生活艺术化，当代人的生活状态难以达到古人的艺术境界，值得反省。

《论语》中子路、曾皙、冉有、公西华侍坐，孔子发出“吾与点也”感慨的这段对话，将子路、冉有、公西华等人关于国家管理的内容排除了，在其语境中的孔子好像已经不考虑政治管理方面的事务了，而更需要审美与自我净化。换言之，孔子并不推崇具体的、制度化的国家管理，而是推崇这种人的自我觉醒和自我净化。自我净化来自为政者“兴于诗，立于礼，成于乐”的塑造，来自全社会对艺术境界的自觉欣赏。这当然是一种理想的境界，但不是没有可能。通过艺术净化达到社会治理层面的安定、稳定与平安、和谐，当然是非常美好的理想。

《三国演义》中刘、关、张三顾茅庐，前两次都没见到诸葛亮，但看到的却是山清水秀、松篁交翠、鸟语花香，老百姓一边种地一边唱歌，勾勒出儒家的理想世界。王阳明在贵州龙场度过了一段艰难时光，他在这里不仅解决了生活问题，还给周边的老百姓上课。王阳明深刻体悟到孔子的政治理念，从审美的角度入手教化社会。孔子提倡人内在的圣洁是“思无邪”，无论是官员还是老百姓，都把生活的境界确立在“吾与点也”的审美境界上，永远不可能被替代。因为他借助艺术审美，找到了人之所以为人的基点。

三、举直错诸枉

孔子提倡的治国理念是“选贤与能，讲信修睦”，这两者之间有一种张力，没有前者就不可能有后者，也正因为有了后者，前者就有了可能。《论语》中鲁哀公问孔子：“何为则民服？”[1]5348孔子回答：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”[1]5348在国家治理中要将道德品质正直、为人正派且工作能力强的人，选拔到领导岗位上去，让其领导那些道德品质不好、能力又很差的人。只有这样，老百姓才能够心服口服。如果选拔任用能力很差、道德品质败坏的人，老百姓就不服了。在这样的情况下，似乎社会上表面风平浪静，实际上乱象丛生。孔子希望社会上的优秀人才都能够得到选拔重用，只有这样社会才能够走上正道。如果不是这样，就像孟子所谓“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣”[1]5910，“朝不信道，工不信度”[1]3635-3636，会导致国家治理机制陷入混乱。

《大学》在这个问题上有深度的思考：“《尚书·康诰》曰：‘惟命不于常。’道善则得之，不善则失之矣。《楚书》曰：‘楚国无以为宝，惟善以为宝。’舅犯曰：‘亡人无以为宝，仁亲以为宝。’秦誓曰：‘若有一个臣，断断兮无他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，实能容之，以能保我子孙黎民，尚亦有利哉。人之有技，媢嫉以恶之，人之彦圣，而违之俾不通，实不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉。’”[1]3635-3636这段文字讲得非常深刻，力透纸背。在选拔为政者的时候，如果不能够让优秀的人得到提拔与重用，会直接影响国家未来发展的命运。《尚书·康诰》言：“惟命不于常。”这个世界上没有永恒的天命，如果我们行善就可以得到，如果没有行善就得不到。这里引用《楚书》中的相关内容，还引用舅犯与秦誓的话，阐述如何将善留住。《楚书》中有“楚国无以为宝，惟善以为宝”；舅犯所说，

我们流亡的人也没有什么宝，以仁亲为宝；再下来就用了秦誓的一段话，如果有一个大臣“断断兮无他技”，可是心胸开阔，对所有人都能够包容，对待有超常文才的圣德之人，像自己拥有一样，就可以让老百姓及世代子孙都能够受到保护，使得国家有更好的前途。与此相反，如果国家的重臣看到德才兼备的人产生嫉妒与厌恶，想尽办法去陷害或者故意设置各种障碍，使其才能不能得到施展，国家就会很危险。

儒家经典《大学》中的观点认为，如果不选举优秀的人参与国家治理，势必导致国家走向衰落。“惟命不于常”，天命不一定在你身上，只有选拔优秀的人才，国家才能繁荣昌盛，老百姓才能获得国家保护，否则就危险了。任何时候，为政者的选拔任用都是非常重要的事情。《大学》在这个方面有着深度论述，就人才的选拔阐明了：为什么选？怎么选？由谁来选？当然是贤人选贤人。现在看来，如果要达到这样的一种状态，也并不是一件很容易的事情。在孔子所处的时代，此类为政者选拔与任用的制度是能够施行的。

四、己所不欲，勿施于人

“己欲立而立人，己欲达而达人。”[1]5385“己所不欲，勿施于人。”[1]5436在《论语》中，像这的观点说了很多，“君子和而不同，小人同而不和”[1]5449，这里的“和”并不是现在所谓的和谐，而是“万物负阴而抱阳，冲气以为和”[2]117，“以他平他谓之和”。所以“和”是一种含容了不同意见的中和平衡，它是中庸的“中”。但是“同”指的专同，小人同而不和。《论语》里有：“子曰：攻乎异端，斯害也已。”[1]5348“攻”是学习的意思，不能把“攻乎异端”的“攻”说成向异端发起猛烈的进攻，然后“斯害也已”。因为今文的解释，一定是“以经解经”，必须把孔子“己欲立而立人，己欲达而达人”“己所不欲，勿施于人”“君子和而不同”与“攻乎异端，斯害也已”统一起来。

从这个角度来讲，依然可以把“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，这种显示人与人在不同政治观点上能够彼此尊重、包容的内容，纳入“絜矩之道”中来。《大学》曰：“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。”[1]3635这就是“絜矩之道”，讲的是人与人之间的一种礼仪规范，絜就是指尺度，矩就是指画方形的曲尺。所以，这里讲的是人与人之间的距离问题，是一种礼，也是一种礼仪的状态。《大学》中“所恶于上，毋以使下”，即上面的人用了非礼的、不正确的方式来对付你，而你感到很厌恶。既然你厌恶，你就不能够用上面人对付你的办法来对付你的下级。其实絜矩之道只是讲礼，是人与人之间的一种彼此尊重、换位思考。“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。”[1]3635在这里，要看到一种难得的人与人之间彼此尊重的观念。从现代政治学角度来讲，絜矩之道可以和世界上最先进的人与人之间、人与群体之间的关系准则相媲美。《论语》中有“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”，从表面上看只是孔子对个人提出的要求，其实在这里孔子不仅说明了应该怎样做人，而且涉及国家、社会中人与人之间交往的原则。我们不要异想天开，不要固步自封，更不要以自我为中心，这个世界上每个人都有天命，都有不可替代性，都是一个独立的自我。只要每个人走正道，都是明明德的结果，而不能将别人不放在眼里。这个世界并不属于哪一个人，要学会换位思考，如果站在对方位置思考问题，一切都发生了变化。孔子讲的“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”，不仅是社会中人与人之间交往的根据，而且也是每个人得以发展的前提，可以进行深入研究与讨论。

《大学》曰：“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”[1]3635老百姓喜欢的，我们就喜欢，老百姓厌恶的，我们就厌恶，只有这种人才能够去管理这个国家。这个论断需要换位思考，一定要在絜矩之道的基础之上，才有可能去做好民之所好好之，民之所恶恶之。那谁能好，谁能恶？唯仁者能好之，唯仁者能恶之。没有真正的慈爱之心，没有真正的絜矩之道的人，他是不知道好之，也不知道恶之的。这需要悲悯

之心，这里面的弹性很大，其现代诠释空间也非常大。《周易》曰："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。"[1]30 其实，这也就是将絜矩之道推而广之的结果，它涉及天地万物一体之仁的问题，涉及亲亲而仁民，仁民而爱物，整个世界方方面面都值得换位思考。只有这样，世界才有可能实现天人合一，才能够成为一个人与人、人与物、人与天地之间彼此包容、彼此相爱的世界。

当然，也许在有的人看来，这是一种不合时宜、过时的政治理想，其实它也是衡量社会文明程度的"试金石"和思想武器。天人合一理念是人类文明的精华，阐明了天人合一世界的本质，孔子的这种治国方略，具有重要时代价值。

五、大道之行也，天下为公

孔子的治国理念依托于人之所以为人的本质，要在尊重人的前提下，使人性彻底得到解放。只有这样，国家的治理才是合乎人本质的有效管理。《论语·为政》曰："吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。"[1]5346 为什么要把这样的一段话放在《论语·为政》的第四章呢？它讲的是社会治理的目的是更有利于人的发展。因为是尧、舜之民，就是仁义之民。老百姓生活的内容包括自我成长，国家治理的过程是助推每个人不断成长、发展、提升的过程。只有在"道之以德，齐之以礼，有耻且格"的状态下，老百姓自己才有可能"十有五而志于学，三十而立，四十而不惑"，这是孔子谈论自己是怎么学习的。《论语》的编纂者利用了孔子这样一段话，解释一个人如何在理想的社会不断丰富和完善自己，"发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔"[1]5392。只有在这种"道之以德，齐之以礼，有耻且格"的状态下才能实现。

三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳顺，七十从心所欲，不逾矩，是否需要在孔子所希望的理想状态下才能实现？当然不是。孔子学习刻苦勤奋，非常人能够企及。《论语·宪问》："子曰：'莫我知也夫。'子贡曰：'何为其莫知子也？'子曰："不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！'"[1]5459 孔子认为人之所以为人，不能够离开天的圣洁。正是由于有了天的圣洁，他才能去"发愤忘食，乐以忘忧"，才能"饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣"[1]5392。而能够做到这一点，源于一个人的高度自觉。人的这种高度自觉不仅来自社会环境包括家庭教育，也来自人之所以为人的悲天悯人情怀和宽阔胸襟。

《孟子》讲："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。"[1]5894 "居天下之广居"讲的是仁，"立天下之正位"讲的是礼，"行天下之大道"讲的是义。"得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。"[1]5894 这种人虽然在当前时代已经越来越少，但作为中华民族人文精神的内容来说，它确实指出了建构人类精神家园的方向。作为一种政治理想而言，国家怎样才能将人之所以为人这样一种"立天下之正位，行天下之大道"的状态教化出来、培养出来？《大学》曰："是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。"[1]3635 社会政治环境还是起到了非常重要的作用。如果国家藏富于民，民众就会团结一致，就容易培养起美德。相反，上下交争利，道德修养不被重视，把财产获得看成非常重要的事情，本末倒置，容易出现阳奉阴违、巧取豪夺、黑白颠倒等状况。

《论语》曰："学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？"[1]5335 孔子的一生是奋斗的一生，是如切如磋、如琢如磨的一生，更是万物皆备于我、至大至刚的一生。用孟子的话来讲，是"善、信、美、大、圣、神"，圆满自足的一生。对于孔子这样的先知先觉者，他的一生是探索人性根本问题的一生。《论语》《孟子》《大学》《中庸》等经典奠定了先秦儒学中政治哲学关于对人性讨论的理论基础。《礼记·礼运》曰："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，故外户而不闭，是谓大同。”[1]3062这段文字虽然没有系统讲治国理念，但也足以概括孔子的深度思考：一是要有公正的人才选拔任用制度；二是必须建立起厚道、诚信的社会关系；三是老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养；四是百姓能够安居乐业，道德水平较高；五是物质极大丰富，能够做到按需分配；六是社会极其安定，没有犯罪行为，夜不闭户；七是在这样的情况下，为政者更需要提升自身的素养与能力。

总之，孔子的治国理念非常伟大，因为其治国理念的核心是尊重人本身。孔子从来都是把人之所以为人的信仰、价值当作治理国家的目的，而不是工具。孔子的治国理念认为要尊重百姓及其情感，明确提出要藏富于民。孔子始终都在致力于主张建设诚信社会，没有诚信作为前提，国家治理犹如空中楼阁。孔子治国理念的核心是“以德治国”，应该为当代治国理政及解决人类面临的共同难题提供有益启迪。在孔子所处自给自足的自然经济时代，这样的理念是可以起到积极作用的。到了21世纪的今天，仅靠以德治国是不够的，还需要依法治国。

注释

①参见郭齐勇：《从小康到大同：人类命运共同体——以〈礼记·礼运〉为中心的讨论》，《中华孔学》2020年第2期。②郑玄：“格，来也。”见阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局2009年版，第3631页。朱熹：“格，至也。”见朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第4页。见杨伯峻译注：《论语译注》，中华书局2009年版。③董平：《主体性的自我澄明：论王阳明“致良知”说》，《中国哲学史》2020年第1期。

参考文献

[1]阮元.十三经注疏[M].北京：中华书局，2009.
[2]王弼注，楼宇烈校释.老子道德经注校释[M].北京：中华书局：2008.

A Brief Analysis of Confucius' Philosophy of Governance

Ouyang Zhenren

Abstract: Confucius' philosophy of "government by virtue" is a reflection of Laozi's idea of "to do nothing without being inactive", and in many places in the *Analects* he speaks extensively of artistic aesthetics, appealing to the world of art for the construction of one's spiritual world, which is what Confucius calls Si Wu Xie. There is a tension between the two, in that without the former, the latter would be impossible, and because of the latter, the former would be possible. Confucius advocated that "if you wish to establish yourself, you should establish others; if you wish to attain, you should attain others" and "if you do not wish for yourself, do not do to others", and his philosophy of governance is based on the essence of what makes people human. Only in this way can the state be governed in an effective way that is consistent with the nature of man. Confucius' philosophy of governance has been rooted in the blood and soul of the Chinese people for more than 2,500 years, and remains an important inspiration for the construction of contemporary political thought.

Key words: government by virtue; Si Wu Xie; recommend people of virtue and lead the people of ordinary virtue and aptitude; harmony but not uniformity; human emancipation

[责任编辑/李　齐]

苏轼“应势适情”之政治伦理思想探微*

陈力祥　吴　可

摘　要：苏轼政治伦理思想一方面来自儒道之承学，另一方面则来自北宋的政治现实，在二者的双重作用下，苏轼以“道”“性”为形上依据，通过论证道与物的辩证关系以及人性本无善恶的观点，得出以“时势”和“人情”为标准的政治原则。在政治践履方面，苏轼认为应以“变通”的方式应对时势，以“礼”的手段引导人情，最后导向“善治”，即“天下之所同安”的理想状态。苏轼的政治伦理思想以“应势适情”为特色，包含着对经权变通的深度思考和对人本主义的坚守，为后世所接受、推崇与效法。

关键词：苏轼；政治伦理思想；应势适情；道势；性情

中图分类号：B244.99　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0031-09

苏轼(1037—1101)，字子瞻，一字和仲，世家眉山，世称东坡先生，是北宋颇具盛名的文学家、政治家和思想家。作为北宋士大夫阶层中的一员，苏轼身兼文人、学者和官僚等多重角色，虽然他在政治领域的思想和见地常常被其斐然的文学成就所掩盖，但正如南宋薛季宣(1134—1173)所说：“世传东坡工为文章，于政事盖亡可述，诵其奏草，自可不攻而破。蜩鹦笑鲲鹏之大，亦何知哉！……读其书者，其可忽诸！”[1]354苏轼在政治领域的著述之丰、形式之多与思考之深，使其政治伦理思想方面的理论成果并不逊于其他任何领域①。

苏轼生活在北宋中晚期②，其政治伦理思想主要散落于几处：一为苏轼的经解与注释；二为应试科举时所作的系列政论和进策；三为出仕后写就的关于治世之政的奏折；四为对历史朝代、人物和事件的评论③。虽然材料颇丰，但目前学界对这些材料的分析和研究大多停留在政治与伦理二分的视角，缺乏对苏轼政治思想形上逻辑之展开与伦理之内在联系的思考，故其内在机理与思想特色亟待发掘，体系亟待完善。

对苏轼政治伦理思想的把握需要从其现实缘由出发。北宋崇文治国，政治思想水平在中国历史上达到了登峰造极的程度，严复先生说：“古人好读前四史，亦以其文字耳。若研究人心、政俗之变，则赵宋一代历史最宜究心。”[2]668从以经为法的汉唐经学转向讨论“性与天道”的宋明理学，疑经思潮的兴起让北宋文人们不再拘泥于传统，而是着力于重建治世之道，苏轼也不例外。在北宋崇文治国之风与政权之忧的现实背景下，儒者的担当意识与一波三折的仕途经历，让苏轼逐渐形成了以“道”“性”为形上之依据，以当世之政为形下之归宿，具有内在逻辑机理和完整理论体系的政治伦理思想，呈现出了“应势适情”的自由主义与人本主义特色，成为中国传统政治伦理思想中的独特篇章。

收稿日期：2022-05-06

***基金项目**：国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA103)阶段性成果。

作者简介：陈力祥，男，湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙　410082)，主要从事宋明理学、中国传统伦理研究。吴可，女，湖南大学岳麓书院硕士研究生(湖南长沙　410082)。

一、思想萌发：苏轼政治伦理思想的现实缘由

苏轼政治伦理思想首先来自对儒道二家的承学，早期他奠定了以儒为宗、兼融释道的学术基调，后又因坎坷仕路加深了其儒道并济的思维方式，最终导向“应时之势”的政治态度。与此同时，北宋政权之隐忧急需可行的改革方案，各党派相争不下，以苏轼为首的保守派蜀党立足于人的感性生命，批评二程不近人情的理学政论，呈现出了“适人之情”的情感底色。

（一）应势之由：儒道承学与坎坷仕路

在家学上，苏轼的父母言传身教。其父苏洵“通六经、百家之说，下笔顷刻数千言”[3]13093，为苏轼树立了一个勤学擅文的榜样形象。10岁时父亲宦学四方，母亲程氏便对苏轼亲授以书，当苏轼对深陷党锢之祸却不失大节的范滂表达出敬佩之意和追随之心时，程氏亦对此加以肯定，其家学可谓儒风浓厚清正。在师承方面，苏轼博通经史，推崇孔孟，文好贾谊、陆贽，近承韩愈、欧阳修儒家道统，走的是儒家“学而优则仕”的有为之路，22岁应试礼部时的文章已颇具儒者出仕济民的担当意识与政治抱负。苏轼也将行使政治权力和引领文化风潮作为自己的义务和荣誉，认为“奔走服勤，人臣之常事；褒称劳勉，学者之至荣”[4]第三册，375。由此观之，无法割舍的儒家承学是苏轼坚持正统思想、致力于治国平天下的缘由所在，也为其政治伦理思想的萌生奠定了扎实的基础。

苏轼8岁入天庆观北极院小学，“以道士张易简为师”[5]47，早年便已受过道家思想影响。后来政治现实残酷，权力更迭拉扯，王夫之曾说：“自熙宁以后，一邪一正，皆归于此，而王安石、司马光实以身受其冲。于是而下之争起矣。”[6]162-163苏轼虽志气满怀，但始终与王安石、司马光等人政见不合，故而三次遭贬，起落更迭，身不由己。仕路之坎坷、世事之无常让苏轼长叹：“目若新生之犊，身如不系之舟。试问平生功业，黄州惠州崖州。”[4]第十册，677长时间的宦海沉浮和穷达交替让苏轼最终选择了借助佛老思想来排解人生愁苦，这样既能守住自己的坚持，又不执着于现实之有为，避免陷入激愤或消沉的境遇。儒道并济的思维方式让苏轼在政治生涯中显得颇为豁达。

综观苏轼的家风师教和仕路历程，总体呈现出以儒为宗、兼融释道的思想特色，这在他的政治伦理观中也得以体现：一方面苏轼意识到了身为儒士的担当，终身无法完全跳脱出政治的漩涡；另一方面他在具体操作上选择了以“应势”的态度来对待变故。这种“应势”的态度并不是消极应对或投机主义，而是在儒者担当的前提下，在深刻理解道、准确把握势的基础上对变与不变进行选择，是一种中和而又积极的应变之法。这样的学术态度与思维方式包含了对经权思想的深度思考，决定了苏轼的政治伦理思想必然兼具秩序与变化的双重向度。

（二）适情之因：政权隐忧与朋党相争

北宋是个文化繁盛、崇文治国的朝代，士大夫阶级适逢其会，成为北宋政权中的重要角色。虽然此时的北宋无大兵革已近百年，是一个相对和平统一的朝代，但苏轼作为士大夫阶层中的一员，怀着报国之心与忧民之虑，对当时之世进行了全面分析后，认为“天下多事，饥馑盗贼，四夷之变，民劳官冗，将骄卒惰，财用匮乏之弊，不可胜数”[4]第四册，64，并在此基础上敏锐地察觉到了国家尚在苗头中的隐患：“无财”“无兵”“无吏”④。从长远来看，北宋政权本身的发展并不乐观，各方面均有可忧之事，民众的基本生活也没有确实的保障，究其原因，是因为没有一个合情合理、具有可行性的改革政策。苏轼感叹：“方今天下何病哉！其始不立，其卒不成，惟其不成，是以厌之，而愈不立也。”[4]第一册，289政治问题根深蒂固，新政改革困难重重，如果一开始没有确定好策略，问题非但无法解决，还会陷入恶性循环，后果不堪设想。面对这种情况，改革自然是势在必行。

在北宋这个学术与政治互相高度影响的朝代，学者们对治政之法的态度不尽相同，“方庆历、嘉祐，世之名士常患法之不变也；及熙宁、元丰之际，则又以变法为患”[7]134。士人们对变法的态度随着时间、派别的变化而变化，前有新旧，后有洛蜀，政见不一，针锋相对，直接影响到了政局的变动。政治制度的变与不变并不只是

政策制定的问题，在这过程中付出的成本以及最后的结果实际上都是由民众来承担的。

苏轼身处保守派旧党，却与以程颢、程颐为首，同为保守派的洛党不合，认为二程拘泥古礼，不近人情。洛党在政治哲学上强调天理的权威性，在伦理学上倾向于让人们安于天命，灭除与天理不符的人欲，“把人们的全部生活，包括政治生活和日常生活，都置于天理的支配之下”[8]162，无形之中提高了道德规范的底线，日常生活中应该被褒奖的行为成为道德要求的常态。在实行这套理论的过程中，民众正当合理的欲望被打压和扼杀，这显然是不合情理的。虽然洛蜀都是为了论证传统社会道德思想的普遍正当性，但蜀党在礼法之下，更关注民众的感性生命和现实生活，切近实践，中和随性，苏轼对“人情”的坚持也表现出反理学的色彩和可贵的人文主义关怀，为后世所推崇。总而言之，苏轼在北宋文化艺术繁荣昌盛的和乐景象中看到了危机，在力图实现“民不加赋而国用饶”的新政之下看到了人民生活的困苦，批评二程不近人情的理学政论，体现了人本主义政治伦理思想的情感底色，兼具礼法与情感的双重向度。

最终，苏轼以切近感性生命本身为出发点，集儒释道三家之长，在改革的迫切需要与实际推行之间寻找平衡，建立起了自己独特的道德伦理思想体系，即以“道势”和“人情”为本，以“应势”和“适情”为方，通过“变通”的方式和“礼法”的手段来实现“天下同安”的政治冀愿。

二、哲学基础：“道”与“性”的政治伦理向度

受北宋“性与天道”的理学思想影响，苏轼的政治伦理思想必然有其天道观和人性论的形上基础，并在此基础上推演出具体的政治实践，图1即为苏轼的“道”与“性”在政治伦理思想领域的逻辑展开过程。

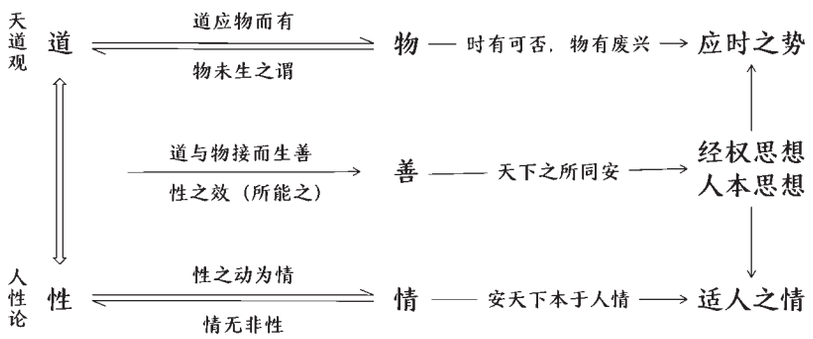

图1　苏轼政治伦理思想的“道”“性”展开过程

“昔者圣人之兴作也，必因人之情，故易为功；必因时之势，故易为力。”[4]第一册，598苏轼的政治伦理思想看似有“时势”与“人情”两个基本政治原则，但二者并非独立的并列关系，只是“道”“性”在政治伦理思想逻辑展开的两条脉络。苏轼曾在《易传》中讨论过“道”与“性”的关系：“敢问性与道之辨，曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻邪？有闻而后有声邪？是二者果一乎？”[4]第十二册，258他以“声”拟“道”，以“闻”拟“性”，“声”之存在有赖于“闻”之作用，二者无所谓构成上的先后。正所谓“率性之谓道”（《礼记·中庸》），秉持人之本性便能与道相契合，秉持道来行事便为本性之体现，二者互为原则、密不可分。

（一）道存于物，应时之势

相较于其他宋人将“道”与“理”“气”“心”等概念相联系，从而建构出完整的道论体系来说，苏轼的道论思想则显得颇为朴素。他的“道”并没有在形上层面进行充分展开，而是借由“物”来进行具象化显现，他在《易传》中这样阐述“道”：

> 圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰：“一阴一阳之谓道。”一阴一阳者，阴阳未交，而物未生之谓也。喻道之似，莫密于此者矣……若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。[4]第十二册，258

> 夫道之大全也，未始有名，而《易》实开之，赋之以名，以名为不足，而取诸物以寓其意，以物为不足而正言之，以言为不足而断之以辞，则备矣。[4]第十二册，275

苏轼在“道”之难言的前提下，取“物”以寓其意，使用“物之未生”的概念来形容和比喻“道”。虽

然苏轼自认为不够准确，但他的“道”确实是通过与“物”相联系来进行论证的。一方面，“道”高于“物”而存在：“夫物芸芸各归根，众中得一道乃存。”[4]第十一册，462道是物未生之时的总名，是世界形成的法则、万物生存变化的原理。所以在苏轼这里，政治伦理领域中所有的道德标准和行为规范都应该符合“道”的标准，他在辨中国与夷狄之别时说道：

> 夫齐、晋之君所以治其国家、拥卫天子而爱养百姓者，岂能尽如古法哉？盖亦出于诈力，而参之以仁义，是亦未能纯为中国也。秦、楚者，亦非独贪冒无耻肆行而不顾也，盖亦有秉道行义之君焉。是秦、楚亦未至于纯为夷狄也。[4]第一册，143

在苏轼看来，齐、晋等不能纯为中国，是因为两国有出于诈力的君主；秦、楚不至于纯为夷狄，是因为两国有秉道行义的君主。也就是说，是否符合“道”与仁义，才是政治合理性与正统性的决定性因素。另一方面，“道”需要作用于“物”才能成为有，“夫道何常之有？应物而已矣。物隆则与之偕升，物污则与之偕降”[4]第一册，416。“道”应“物”而显，其表现形式会随着“物”的变化而变化。接着苏轼便将应“物”而显的“道”与因“俗”而定的“政”并举：“夫政何常之有？因俗而已矣。俗善则养之以宽，俗顽则齐之以猛。”[4]第一册，416由此观之，形上领域的无形之道被“物”彰显出来，在政治伦理中就会表现为有形的“俗”。至此，我们便可借助“物”和“俗”的概念来把握“道”在政治伦理领域中的指导作用。

道虽不变，而体有常新，对于视形下实践重于形上展开的苏轼来说，其政治伦理思想的重点在于如何发挥作为万物之理的“道”对政治伦理的指导和决定作用，即如何通过“道”决定“物”、“物”彰显“道”的辩证关系使阶段性的“政”符合永恒的“道”。答案即应时之势。

“道”虽是永恒无形的，但却可以通过“物”之“势”表现出来：“夫时有可否，物有废兴。方其所安，虽暴君不能废。及其既厌，虽圣人不能复。故风俗之变，法制随之。譬如江河之徙移，顺其所欲行而治之，则易为功；强其所不欲行而复之，则难为力。”[4]第三册，620这里的“势”是一个总名，它可以是政治体制的实行状态，可以是社会风俗的发展变化，可以是群黎百姓的人心向背，所有符合客观规律的社会存在和社会意识在成型过程中所展现的状态都可以被称为“势”。它是随时发展变化的，故治政需对“势”有着敏锐的感知，正确的政策必然顺应当世之“势”，合于“势”者即合于“道”，不必皆有旧例，就能使民悦俗安；不合于“势”者即不合于“道”，纵有经典明文，亦不可行。这一点也表现在他对新政的态度上。苏轼起初并未反对熙宁变法，认为“凡今之所谓新政者，听其始之议论，岂不甚美而可乐哉？”[4]第二册，290但些许时日后，他意识到变法急于求成，弊端渐出：“所行新政，皆不与治同道。立条例司，遣青苗使，敛助役钱，行均输法，四海骚动，行路怨咨。自宰相以下，皆知其非而不敢争。”[4]第三册，673此时的新法已不合时宜，使得世间动乱，民怨四起，这时苏轼自然改变了态度，极力劝阻新政的实行，要求“守中医安稳万全之策”，减缓改革的速度。

由此可见，苏轼对于政事兴废的标准在于是否合于“道”，具体表现在是否合于当时之“势”，合“势”即合“道”，不合“势”即不合“道”，这是“应势”原则的哲学基础和理论前提，二者关系就像船山所说：“迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。”[9]601至于如何判断“势”的走向以及具体实施层面，后文将详述之。

（二）性无善恶，适人之情

在苏轼切近人之本身、关注现实社会的思想视域中，抽象的“道”需要以当时之“势”为依据来发掘它在政治领域中的现实作用，而与人密切相关、有实际发用的“性”与“情”可以更为直接地作为政治伦理的原则和依据⑤，而本文的“情”则是与“道”一体两面的、在政治伦理领域展开的人性论根据。

苏轼通过人之“才”与人之“性”的差异来论证人性是人所本有且无善无恶的。众人之所以会认为人性有善、有恶、有善恶混而不能定一，是因为错将由经验塑造所呈现出来的“才”当成了“性”：

> 圣人之所与小人共之，而皆不能逃焉，是真所谓性也。而其才固将有所不同。今夫木，得土而后生，雨露风气之所养，畅然而遂茂者，是木之所同也，性也。而至于坚

> 者为毂，柔者为轮，大者为楹，小者为桷。桷之不可以为楹，轮之不可以为毂，是岂其性之罪耶？天下之言性者，皆杂乎才而言之，是以纷纷而不能一也。[4]第一册，281

苏轼以木拟人，木以土壤生存，因得雨露风气而枝繁叶茂，这是所有树木与生俱来的自然共性，即树之“性”。“才”则是树木长成后因其坚、柔、大、小的不同特性而为毂、为轮、为楹、为桷的结果。类比于人，“性”是所有人皆本有的自然意义上的生理本能，没有任何的价值取向，“才”则指的是“性”在外界环境作用下表现出来的不同的人格特色，是人各有之的，故而呈现出或恶或善的模样。

显然，苏轼认为善与恶的划分不在于“性”之所有，而在于“性”之所能，他说：“圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之，而之乎善；小人以是七者御之，而之乎恶。由此观之，则夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也。且夫言性者，安以其善恶为哉？”[4]第一册，281“性”与“才”可以说是体与用的关系，但就像不能以用作为标准去定义体一样，“才”所呈现出来的善恶之态也不能成为判断人性善恶与否的依据，真正能作为善恶依据的是人的“御性之法”，圣人御性则为善，小人御性则为恶。

苏轼还引入了“情”的概念，以“适人之情”作为人性论在具体政治实践中的方法和原则。他在注解乾卦卦辞时点明：“情者，性之动也，溯而上，至于命；沿而下，至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也，方其散而有为，则谓之情耳。”[4]第十二册，114在苏轼这里，“情”为“性”之动，二者的本质其实是合一的，在道德取向上同样没有善恶之别，这里我们需要先解决一个道德价值取向的问题：苏轼的政治伦理思想需要从人性论中寻找依据，但无善恶的“情”是否能成为政治伦理行为规定之“当然”呢？答案是肯定的。需要明确的是“情”之所以会在苏轼的政治伦理思想中出现，一是为了更加切近感性生命的自身现实、强调主体感性欲望的合理性，二是因为“圣人之情见乎辞。其性不可容言也”[4]第十二册，271。苏轼认为“性”作为与“道”同一范畴的先验根据，相对来说难以用言辞表述，而“情”恰好可以作为语言的出口，他将“性”散而有为的状态称为“情”，“情”是“性”的表现，表现为莫不好逸豫而恶劳苦，莫不乐富贵而羞贫贱的自然欲望，且这些感情欲望在很大程度上其实是合理的。当政治主体意识到这一点时，无善恶的“情”便可以成为政治伦理行为规定之“当然”，重点在于对“情”的态度而非其本身，只要对其进行正确的引导，就能制定出长治久安的政治制度，从而导向“善”的方向。

苏轼认为理想的政治状态必然以“情”为标准：“夫圣人之道，自本而观之，则皆出于人情。不循其本，而逆观之于其末，则以为圣人有所勉强力行，而非人情之所乐者。”[4]第一册，179人之“情”是苏轼政治伦理思想的出发点和落脚点，所以他在考虑具体的政治主张时格外关注人的具体情感，如他在《策别安万民三·均户口》中提到：“臣愚以为民之情，莫不怀土而重去。惟士大夫出身而仕者，狃于迁徙之乐，而忘其乡。昔汉之制，吏二千石皆徙诸陵。为今之计，可使天下之吏仕至某者，皆徙荆、襄、唐、邓、许、汝、陈、蔡之间。”[4]第一册，598借由民众怀土重去、士大夫迁徙忘乡的情感来制订迁移计划，解决民之不均的弊端，达到均户口的目的。

综上，隐于本体概念之中的“性”本身并不能成为苏轼政治伦理“行为之当然”，需要用可显现的“情”作为牵联才能与政治实践相关联，所以苏轼政治伦理思想在人性论中的合理性根据是建立在“情”之上的。他反对绝情谈性，认为人性不能离开人情来谈，在批判韩愈等儒者对性情进行二分的同时力证“人之情”的合理性，为其政治伦理思想建构提供了更具普适性的人性依据，彰显了其立足于现实生活的人文主义关怀。

三、政治践履：“应势适情”以求“天下同安”

根据“道”“性”基础的逻辑展开，苏轼的政治伦理原则落在了“时势”与“人情”之上。在具体的实践领域中，苏轼一方面对常与变进行了深度思考，在不离其道的前提下以“变”应“势”；另一方面肯定人的合理欲望，将“得情”和“节情”相统一，选择了制“礼”适“情”。在经权思想

和人本主义的指导下，权变和礼法反溯其初，导向政治伦理最初的目的——“善”，即苏轼所希冀的“天下之所同安”的理想状态。

（一）“以变应势”的治世之道

苏轼对何为顺应时势做过解释：

> 夫天下不能岁岁而丰也，则必有饥馑流亡之所，民方其困急时，父子且不能相顾，又安知去乡之为戚哉？当此之时，募其乐徙者，而使所过廪之，费不甚厚，而民乐行。此所谓因时之势。[4]第一册，598-599

就具体治政手段而言，顺应时势需要建立在对社会现实的深刻了解和对未来走向的精准把握上，面对年岁不丰、民有困急的情况，就需要根据当时的形势具体问题具体分析，对人口进行合理的规划和迁徙，使民众聚散有致，调节人与田地的矛盾，以尽其用。由此可以看出，苏轼的政治观重在根据时势而变，强调政治主体的主观能动性，希望通过和缓可行的政策来解除政权之忧。

前文已论述了合“势”便是合于“道”。那么接下来的问题便在于如何判断“势”的走向，以及如何根据“势”来改变治政手段，这就涉及到苏轼的经权思想。在政治伦理生活中，一般情况下主体所遵守的约定都是“道”在政治伦理日用中的表现，当这些表现日趋成熟、稳定并为民众所接受后，便以约定俗成的方式获得了当下的规约性质，这样的标准被称为“经”。但有些新趋势的成长过程是难以察觉的，在时势逐渐变化的情况下，若仍以“经”作为行事的标准，就会背离原来的“道”，这时就需要选择和运用“权”的方式。所谓“天下治乱，皆有常势。是以天下虽乱，而圣人以为无难者，其应之有术也”[4]第一册，546。这当然不是离经叛道，而是一种以变通的方式复归于“道”的手段，变的是治政手段，通的是道之统体：“变者两之，通者一之。不能一则往者穷于伸，来者穷于屈矣。”[4]第十二册，259如此才能达到“既变之，复通之，则反复于万物之间，无遗利矣”[4]第十二册，259的状态。正如朱熹所言：“经者，道之常也；权者，道之变也。”[10]989面对当时之势，我们需要根据其变化来确定治国方略，进退屈伸需与“势”保持一致，顺之则吉，逆之则凶，同时也要意识到在时刻变化的“势”之中有“道”恒存，所以至变之中定有常守，而为达常守必以至变。

苏轼的变通思想是君主的治政手段，也是统治阶级本身的标准。他将“势”之无常无差别地作用在统治阶级身上：“《涣》之世，民无常主。六三有应于上，志在外者也；而近于九二，二者必争焉，故涣其躬，无所适从，惟有道者是予而后安。”[4]第十二册，240对于民众来说，并没有恒在的君主，唯有合道者才能久安。不同于理学家将天理的超然性与统治阶级的政治权利相结合，苏轼的时势是面向所有主体的，“势之所在，天且不能违，而况于人乎！”[5]81在“势”的作用下，政治主体一视同仁，君主臣子均无例外。政治伦理的正当与否被“势”的自然性和“变”的强制性所规定，“以变应势”自然成为了苏轼政治伦理思想的治世之道。

从个人而言，苏轼在仕宦过程中的政见也是符合“应势以变”的治道原则的。他不迎合熙宁变法，亦不赞同元祐更化，三次被贬的原因均为与当朝的主流政见不合，这种有悖于君主，亦逆于权势的政治态度恰好来源于对时势之“变”的坚守。若熙宁变法能以和缓的方式持续推进，元祐更化能以理性的态度对新政去芜存菁，便恰好与苏轼的政见相符了。可见苏轼所应之“势”不是权势政势，而是客观存在的时势，所以他应“变”之法不是趋附主流政见，而是基于他对于何者能导向善政的精准判断。值得关注的是，“人情”在此判断中有着极为重要的地位。

（二）“以礼适情”的治人之法

苏轼的“情”有明显的自然倾向，并且毫不掩饰人欲在本性中的存在，与当时的主流理学所倡导的“存天理，灭人欲”大相径庭。理学家将“人欲”的范围限定在与“天理”相冲突的感性欲望范畴之中，所强调的道德伦理规范为了保持理论上的纯粹性，在实施过程中无法适用于所有的具体道德行为，不具备普适性，更不能保障人权与人欲的合理性与合法性。从政治作用的角度来说，侯外庐先生将理学称为“思想史上的浊流”[8]21。作为官学，理学是统治阶级压在劳动人民头上的“华盖”和精神镣铐，沉重非常却去之不得。苏轼强调人“情”的政治伦理思想却突破了这一“华盖”，他着眼于被统治者的生

命需求，试图用“礼”为普通民众的“情”寻求一个合理性与合法性的出口。

首先，礼为人情之所出。“夫礼之初，缘诸人情。”[4]第一册，153礼的根源来自于人情，这是它能为民所接受的根源，苏轼在分析礼的时候说道：“礼以文为饰，宜若近于伪；然而得情者，莫若礼也。”[4]第一册，421在他看来，礼的产生是既定的现实，但并不是为了遵礼而制礼，礼的根源和依据其实都在于人情。其次，“礼”为情所出的同时还是情之所节。“因其所安者，而为之节文，凡人情之所安而有节者，举皆礼也。”[4]第一册，153礼的作用不能仅仅局限于“得”人情、“安”人情，它作为天道人伦的政治外化，必然要发挥其“明天下之分，严君臣、笃父子、形孝弟而显仁义”[4]第一册，154的政治作用，这就需要用“礼”对人情进行向善的引导。

苏轼并没有用其他标准去定义“情”在各种情况下是否应该被满足，而是用“情”本身进行反推和思考，以结果的矛盾之处来判断何时得情、何时节情，以及“礼”是否适“情”。他是这样解释磬折百拜之礼与人情之间的矛盾之处的：

> 今吾以为磬折不如立之安也，而将惟安之求，则立不如坐，坐不如箕踞，箕踞不如偃仆，偃仆而不已，则将裸袒而不顾，苟为裸袒而不顾，则吾无乃亦将病之。夫岂独吾病之，天下之匹夫匹妇，莫不病之也。苟为病之，则是其势将必至于磬折而百拜。由此言之，则是磬折而百拜者，生于不欲裸袒之间而已也。夫岂惟磬折百拜，将天下之所谓强人者，其皆必有所从生也。辨其所从生，而推之至于其所终极，是之谓明。[4]第一册，179-180

若是仅仅以人情所安来判断，礼的存在是没有必要的，毕竟磬折不如立，立不如坐，坐不如箕踞，箕踞不如偃仆，最后导向裸袒而不顾。但这样反推的结果显然是不合理的，苏轼甚至用“病”来形容，这与“莫不乐富贵而羞贫贱”的人情又产生了矛盾。所以磬折百拜之礼之所以存在，并不是因为其本身的强制性，而是与人的情感系统发生了复杂而又微妙的作用，在权衡演化的过程中形成了人情的必然之势。

苏轼的“情”的内部逻辑是自洽的，礼之所以能成为情的出口，是因为得情之“真”，御得其道，既满足了“情”的合理欲望，又对“情”导向自身矛盾的部分进行了节制，真正做到了以礼“得情”“节情”而“适情”。

（三）“天下同安”的善治理想

政治作为一种社会现象，必然与伦理相关，其本身是人类群体向善的需求，包含着向善的必然趋势。苏轼对“善”的理解从未局限于人性角度，而是直接与政治伦理相契合：

> 夫太古之初，本非有善恶之论，唯天下之所同安者，圣人指以为善；而一人之所独乐者，则名以为恶。天下之人，固将即其所乐而行之，孰知夫圣人唯其一人之独乐不能胜天下之所同安，是以有善恶之辨？[4]第一册，281-282

所谓善恶，并非原始本有，而是圣人指天下之所同安，圣人之治不以私，若是将善恶仅仅理解为人性之所出就太过狭隘了，在政治伦理的视域中，一人独乐远不如天下同安，这才是“善”的政治伦理价值之所在。在此基础上，苏轼对何为“善治”有所界定：

> 世之方治也，如大川安流而就下。及其乱也，溃溢四出而不可止。水非乐为此，盖必有逆其性者，泛溢而不已。逆之者必哀，其性必复；水将自择其所安而归焉。古之善治者，未尝与民争；而听其自择，然后从而导之。[4]第十二册，239

在这段话中，苏轼以“时势”与“人情”为“善政”之原则的态度表露无遗，他将政治比作大川之流，若想让大川安流而不乱，就要掌握水之向下的特性与势态，在此基础上对其进行引导，水便会因其向下之性、向下之势自择其所安而归；放在百姓身上也一样，统治者不应与百姓相争相对，而应先让百姓根据道势与人情之所安作出选择，再对这些选择加以引导，如此才能称之为“善治”。

和北宋大部分士人一样，苏轼对三代之治极为推崇，因为那是一个“仁礼治政、以德治政、善政良政时代”[11]，三代“善治”的核心便是民本主义的政治诉求。虽然在中国传统社会中，政治在大多数情况下都意味着维护统治阶级的特殊权力，但“夫霸王之所始也，以人为本，本理则

国固，本乱则国危”（《管子·霸言》），不论从发展前景还是从最终归宿来看，它都应该是所有政治主体利益冲突、分配与调和的结果，是“为了维护人类社会中的共同利益以及对这种利益的权威性保障”[12]167，不能只从统治阶级之私的角度思考问题。基于此，苏轼在思想和行动上都为公、为民、为天下作出了最大努力，无论从苏轼本人的政论中提出的“四策十七别”⑥来看，还是从《宋史》中“时新政日下，轼于其间，每因法以便民，民赖以安”[3]10808的侧面记载来看，苏轼都以“天下同安”作为自己的政治理想，并且为这份理想付出了诸多实践。

综上，根据苏轼政治伦理思想的内在理路，从天道观角度来看，“道与物接而生善”，达到善治需要“以变应势”；从人性论基础上来看，善是“性之效也”，达到善治需要“以礼适情”。由此延伸出来“以变应势”和“以礼适情”的政治践履，其最终目的也都是为了导向善政，即“天下之所同安”的政治诉求，这样的冀愿虽无法超脱出中国传统社会的局限性，但苏轼在政治践履中“应势适情”以求“天下同安”，彰显了其独特的经权思想和人本主义色彩，至今仍有借鉴意义。

结　语

在北宋以理学为正统的学术政治潮流之中，苏轼“应势适情”的政治伦理思想可谓独树一帜。当理学将“道”阐述为支配一切的超然力量，将道德规范变成统治阶级的压迫手段时，苏轼将“理”拉入现实的“物”之中，弱化“理”的形上层面，侧重在实践中以“变”来应对具体的“势”；当理学选择了理论的纯粹性而不能保证人权与人欲的合理满足时，苏轼取消了人性的善恶属性，充分肯定了人的合理欲望，并以“礼”对人情进行调控，从而导向“天下之所同安”的理想状态。

与此同时，苏轼也肯定“道”的存在，并且从未否认以理性抑制和指导感性，他只是强调在秩序之下，人的自由究竟能被许可到何种程度，人的感性生命能否得到尊重的问题。苏轼试图在秩序与变化、礼法与情感之间寻求平衡，这样的中和倾向也是其政治伦理思想的特色所在。

后人赞苏轼有立朝之大节：“昔人谓：‘论人先观其立朝大节。’如苏子瞻风采凝持，非碌碌苟同世俗。”[13]第五册，595这份立朝大节的底气让他始终保持着孤勇之姿，不与世俗苟同，宋孝宗赵昚评价苏轼道：“忠言谠论，不顾身害。凛凛大节，见于立朝。放浪岭海，侣于渔樵。”[14]579苏轼之所以在朝有忠，遇贬不惊，究其原因，正是因为其政治伦理思想融贯三家，其逻辑之自洽与体系之完整，足以支撑其政治信念，指导其政治践履。尽管强调形式纯粹性的理学传统被当时的政治主流所接纳，但用历史发展的眼光来看，苏轼立足于人感性生命的政治伦理思想不仅对当时之政有指导和警醒的作用，更是经受住了时间的考验，为后世所推崇，久有余波，至今未已。

注释

①苏轼的政治思想著述颇多，留存文集共十二册七十五卷，参考李之亮笺注：《苏轼文集编年笺注》，巴蜀书社2011年版，政治伦理思想分散其间，以传、策、赋、论、诗、记、书等多种形式呈现。②苏轼生于宋仁宗景祐三年（1037年），卒于宋徽宗建中靖国元年（1101年），享年66岁。北宋自赵匡胤兵变建国（960年）始，靖康二年（1127年）被金所灭，共历9帝，历时167年。③一：包括《易传》九卷、《书传》二十卷与《论语说》；二：集中在嘉祐二年到六年（1057—1061年），系列政论包括《通其便使民不倦赋》《三法求民情赋》《礼以养人为本论》等，进策包括《策总叙》一篇、《策略》五篇、《策别》十七篇和《策断》三篇；三：如《思治论》《正统论三首》《上初即位论治道二首》《策问六首》等；四：如《秦始皇帝论》《扬雄论》等。④其中财政问题最为严重：“自宫室祷祠之役兴，钱币茶盐之法坏，加之以师旅，而天下常患无财。”五六十年，财终不可丰，本身经济基础薄弱，养官养兵带来的冗费让政府财政入不敷出，每年给辽、金和西夏的岁币和岁赐成为北宋财政的又一负担。这些少数民族政权不仅累及财政，还危及疆土，然而北宋却因“常患无兵”无法解决外患：“自澶渊之役，北虏虽求和，而终不得其要领，其后重之以西羌之变，而边陲不宁，二国益骄。以战则不胜，以守则不固，而天下常患无兵。”募兵制和“吃空饷”分别在质量和数量上削弱了北宋军队的实力，说是“无兵”，实则“无强兵”，难以建立基本的卫国之防线。为了增强国力，改革势在必行，然而“常患无吏”的政治问题又被摆在眼前：“自选举之格严，而吏拘于法，不志于功名；考功课吏之法坏，而贤者

无所劝，不肖者无所惧，而天下常患无吏。”中枢机构“择吏难”，地方官“少贤吏”，“天下无吏”的问题不在于人数，而在于能力不足、选择不当，朝廷权力更迭不断，改革也难见其效。以上均见于苏轼《思治论》。⑤学界有众多研究者将苏轼的思想归为情本论。王晨：《苏轼文艺思想中的“情本论”》，海南大学2020年硕士学位论文，2020年；胡金旺：《苏轼道本论与工夫论关系探微》，载《南昌大学学报（人文社会科学版）》2016年第1期；李文红：《〈东坡易传〉性情论刍议》，山东大学2014年硕士学位论文，2014年；刘祎：《苏轼伦理思想的基本特征》，载《伦理学研究》2010年第2期；冷成金：《从〈东坡易传〉看苏轼的情本论思想》，载《福建论坛（人文社会科学版）》2004年第2期；等。⑥“四策十七别”是苏轼嘉祐六年（1061年）应制科考试时所作进策中的核心内容，也是“善治”理想在政治践履方面的具体表现。其中“策”为总纲，共有四，分别为课百官、安万民、厚货财、训兵旅。“别”为细则，共十七，分别为厉法禁、抑侥幸、决壅蔽、专任使、无责难、无沮善，此六者为课百官之别；崇教化、劝亲睦、均户口、较赋税、教战守、去奸民，此六者为安万民之别；省费用、定军制，此二者为厚货财之别；蓄财用、练军实、倡勇敢，此三者为训兵旅之别。

参考文献

[1]曾枣庄，刘琳主编.全宋文：第257册[M].上海：上海辞书出版社，2006.
[2]王栻主编.严复集[M].中华书局，1986.
[3]脱脱等撰.宋史[M].北京：中华书局，1985.
[4]苏轼著.李之亮笺注.苏轼文集编年笺注[M].成都：巴蜀书社，2011.
[5]苏轼撰.王松龄点校.东坡志林[M].北京：中华书局，1981.
[6]王夫之著.舒士彦点校.宋论[M].北京：中华书局，1964.
[7]陈亮著.邓广铭点校.陈亮集[M].北京：中华书局，1987.
[8]侯外庐，邱汉生，张岂之主编.宋明理学史：上卷[M].北京：人民出版社，1982.
[9]王夫之著.王孝鱼点校.读四书大全说[M].北京：中华书局，1975.
[10]黎靖德编.王星贤点校.朱子语类[M].北京：中华书局，1986.
[11]陈力祥.论陆九渊“本心”为政的政治伦理思想[J].内蒙古师范大学学报（哲学社会科学版），2020（4）：71-78.
[12]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集：第4卷[M].北京：人民出版社，1975.
[13]赵春宁，师雅惠著.周祖撰主编，胡旭副主编.历代文苑传笺证五：明史文苑传笺证上[M].南京：凤凰出版社，2012.
[14]祝尚书编.宋集序跋汇编：第236册[M].北京：中华书局，2010.

A Probe into Su Shi's Political Ethics Thought of "Adapting to the Situation and Feeling"

Chen Lixiang and Wu Ke

Abstract: Su Shi's political ethics thought can be originated from Confucianism on the one hand, and the political reality in the northern Song Dynasty on the other hand. With the influence of these two aspects, Su Shi took "Dao" and "nature" as the metaphysical basis, disscussed the dialectic relationship of Dao and things, promote the view that human nature is neither good nor evil, and finally made the conclusion that political principle should base on the time and human feeling. In the aspect of political practice, Su Shi proposed to respond to the situation in a flexible way, guide human feelings by means of courtesy, and finally lead to the ideal state of "good governance", that is, "all under heaven are at peace". Su Shi's political ethics thought is characterized by "adapting to the situation and feeling", which contains the deep thinking of the flexibility of the right and the adherence to humanism, and has been accepted, respected and imitated by later generations.

Key words: Su Shi; political ethics thought; adaptability to the situation and feeling; potential; temperament

[责任编辑/晓　东]

文彦博所说“为与士大夫治天下”并非天子与士大夫“共治天下”

张希清

摘　要：熙宁四年三月，宋神宗与文彦博、王安石等大臣进行了一场非常著名的对话。宋神宗说：“更张法制，于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便？”文彦博说：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”目前，学界一般都认为文彦博所说“为与士大夫治天下”是指天子与士大夫“共治天下”，甚至认为宋朝士大夫与天子“共治天下”之说即始于此。从文字释义和对话语境来看，文彦博的原意实际上是：天子“是替（为，wèi）士大夫治理天下，而不是替（为，wèi）百姓治理天下”。天子与士大夫“共治天下”之说源于汉宣帝所说：“与我共此（按‘此’即‘治天下’）者，其惟良二千石乎！”东晋孝武帝朝的冀州刺史刘波、宋真宗朝的龙图阁待制张知白、宋仁宗朝的知谏院包拯也都是这样认为的。

关键词：天子；士大夫；百姓；治天下；共治天下

中图分类号：K244　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）04-0040-06

宋朝出现了士大夫与天子“共治天下”的政治思潮和政治局面。宋朝君臣关于士大夫与天子“共治天下”有很多言论。但是，很多学者却将熙宁四年（1071年）三月，枢密使文彦博（1006—1097）在与宋神宗（1067—1085年在位）的对话中所说“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”[1]5370，作为宋朝士大夫与天子“共治天下”的代表性的典型表述。如暨南大学教授张其凡（1949—2016）认为：“这就是宋代关于‘皇帝与士大夫共治天下’的一场著名对话。”[2]美国普林斯顿大学荣誉讲座教授余英时（1930—2021）认为：文彦博所说“为与士大夫治天下”是“在皇帝面前，公然说士大夫与皇帝同治天下，而皇帝也视为当然”[3]222。日本学习院大学研究员王瑞来认为：“‘与士大夫治天下’，这句话不仅充满了一代士大夫的自豪与自信，也等于提醒君主，我们是这个政权的合作者。它反映了一种新型的君臣关系，也清楚地表明了宋代政治的特征。”[4]169-198北京大学教授邓小南认为“文彦博此语是指与士大夫‘共治’天下”是“研究者通常的理解”。“在北宋中期专制皇权的历史条件下，文彦博‘与士大夫治天下’的说法，并不意味着君臣‘共有天下’，不是对国家权力利益共同平等的分享，而是君臣‘共治天下’。”[5]416浙江大学教授何忠礼也认为：对于宋朝士大夫与天子“共治天下”，“我们还需寻找更加确切的根据。这就是熙宁四年三月某日，文彦博与神宗的一番对话”[6]。可见，一般研究者包括前面所提到的张其凡、余英时、邓小南、何忠礼等著名学者，都认为文彦博所说“为与士大夫治天下”是指天子与士大夫“共治天下”，甚至认为宋朝士大夫与天子“共治天下”之说即始于此。实际

收稿日期：2022-04-22

作者简介：张希清，男，北京大学历史学系教授（北京　100871），主要从事宋辽金史、中国古代政治制度与思想文化研究。

上，文彦博所说“为与士大夫治天下”与宋朝君臣所说天子与士大夫“共治天下”是大不相同的。

一、文彦博所说“为与士大夫治天下”之缘起

熙宁四年三月戊子（三日），宋神宗召见中书门下和枢密院二府的大臣，讨论更张法制事宜。宋神宗与枢密使文彦博、同中书门下平章事（宰相）王安石（1021—1086）、枢密副使吴充（1021—1080）等大臣之间有一场著名的对话。李焘（1115—1184）《续资治通鉴长编》卷二二一载：

> 熙宁四年（1071年）三月戊子（三日），上已假，上召二府对资政殿，出陕西转运使奏庆州军乱示之，上深以用兵为忧。
>
> 文彦博曰：“朝廷施为，务合人心，以静重为先。凡事当兼采众论，不宜有所偏听。陛下即位以来，励精求治，而人情未安，盖更张之过也。祖宗以来法制，未必皆不可行，但有废坠不举之处耳。”
>
> 上曰：“三代圣王之法，固亦有弊，国家承平百年，安得不小有更张？”
>
> 王安石曰：“朝廷但求民害者去之，有何不可？万事颓堕如西晋之风，兹益乱也。”
>
> 吴充曰：“朝廷举事，每欲便民，而州县奉行之吏多不能体陛下意，或成劳扰。至于救敝，亦宜以渐。”上颔之。
>
> ……
>
> 彦博又言：“祖宗法制具在，不须更张以失人心。”
>
> 上曰：“更张法制，于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便？”
>
> 彦博曰：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”
>
> 上曰：“士大夫岂尽以更张为非，亦自有以为当更张者。”
>
> 安石曰：“法制具在，则财用宜足，中国宜强。今皆不然，未可谓之法制具在也。”
>
> 彦博曰：“务要人推行尔。”
>
> 安石曰：“若务要人推行，则须搜举材者，而纠罢软偷惰，不奉法令之人除去之。如此，则人心岂能无不悦？”

这场对话是一场关于“更张法制”推行新法的争论。这场争论主要围绕如下三个问题进行：

第一，要不要“更张法制”？宋神宗与王安石、吴充认为应该“更张”，文彦博则认为“人情未安，盖更张之过”，“祖宗法制具在，不须更张以失人心”。

第二，“更张法制”对谁有利？应该代表谁的利益？王安石认为对“民”有利，说：“朝廷但求民害者去之，有何不可？”吴充说：朝廷变法是为了“便民”，州县官吏奉行不当，或许造成“劳扰”。宋神宗表示同意。文彦博认为更张法制利于“民”而不利于“士大夫”，说：“不须更张以失人心。”

宋神宗问：更张法制对于士大夫诚然多有不悦，但对于百姓有什么不便利？文彦博则回答说：天子是替（为，wèi）士大夫治理天下，不是替（为，wèi）百姓治理天下。士大夫“不悦”，即是失了士大夫的人心。宋神宗回答：士大夫并不是都认为更张法制是不当的，也有认为应当更张的。即变法也是为士大夫治理天下，不能说尽失士大夫之心。

第三，“祖宗法制”是否“具在”？王安石反驳文彦博说：如果“法制具在”，财用应该充足，国家应该强大，现在都不是这样，所以不能说“法制具在”。文彦博辩解说：财用是否充足，国家是否强大，关键在于必须要人推行。王安石反驳说：必须要人推行，就要选拔人才，纠正“罢软偷惰”，除去“不奉法令之人”，这样，人心怎么能没有“不悦”呢？

由此可见，文彦博所说“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”，其原意为：（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天下，而不是替（为，wèi）百姓治理天下。而不能理解为：（天子）是与士大夫共同治理天下，而不是与百姓共同治理天下。

二、文彦博所说“为与士大夫治天下”之原意

为什么说文彦博所说“为与士大夫治天下”原意为：“（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天下”，而并非“（天子）是与士大夫共同治理天

下”呢？

第一，从文字学上说，其一，“为与士大夫治天下”中的“为（wéi）”字，应释义为“是”。据《王力古汉语字典》，“为（wéi）”有五项释义：①做、造作，引申为变成、成为，又引申为叫作、当做，又引申为算作；②略等于“是”；③介词，被；④连词，如果；⑤句末语气词，表疑问、表感叹。其第二项释义为“略等于‘是’”。并举例说：《孟子·公孙丑上》“尔为尔，我为我”。据《汉语大词典》，“为（wéi）”有三十四项释义，主要释义与《王力古汉语字典》略同。其第二十三项释义为“是”。并举例说：汉刘向《说苑·辨物》“其在鸟则雄为阳，雌为阴”。前蜀毛文锡《醉花间》词“风摇玉佩清，今夕为何夕”。清蒲松龄《聊斋志异·青凤》“叟指妇云：‘此为老荆。’”据此，在“为与士大夫治天下”中，“为（wéi）”字应释义为“是”。

另外，文彦博所说“为与士大夫治天下”的“为（wéi）与”二字，与他下面所说“非与百姓治天下”的“非（fēi）与”二字，是对应的。“非（fēi）”，据《王力古汉语字典》，有三项释义：①过失、错误；②责难、诋毁；③不是。又为不，又为无。其第三项释义为：“不是。又为不，又为无。”并举例说：《论语·宪问》“子贡问：‘管仲非仁者与？’”据《汉语大词典》，有十八项释义，主要释义与《王力古汉语字典》略同。其第六项释义亦为：“不，不是。”并举例说：《易经·坤卦》“非一朝一夕之故”。可见，文彦博所说“非与百姓治天下”中的“非”字，应释义为“不是”。既然如此，那么与“非”对应的“为与士大夫治天下”的“为（wéi）”字，则应释义为“是”。

还有，在文彦博的文集中，也有将“为（wéi）”字释义为“是”和将“非”字释义为“不是”的。如《文潞公集》卷一四《奏乞主帅便行军令后奏》云：“孙武、穰苴皆为名将。”其中的“为”字，即释义为“是”。又如《文潞公集》卷二一《论台官言西府事》云：“漏泄上语，此非人臣所可为。”　其中的“非”字，即释义为“不是”。

由《王力古汉语字典》《汉语大词典》、文彦博在与宋神宗对话中将“为与”与“非与”对应及文彦博文集中也有将“为（wéi）”释义为“是”与将“非”释义为“不是”的，可以判定“为与士大夫治天下”中的“为（wéi）”字，应释义为“是”。

其二，“为与士大夫治天下”中的“与（yǔ）”字，应释义为“替，为（wèi）”。据《王力古汉语字典》，“与（yǔ）”有七项释义：①给予、授予；②帮助、援助；③同类、同盟者；④跟随、亲附；⑤介词，替，为（wèi）；⑥连词，偕、和；⑦连词，与其。其第五项释义为：“介词，替，为（wèi）。”并举例说：《史记·陈涉世家》“陈涉少时，尝与人佣耕”。据《汉语大词典》，“与（yǔ）”有二十五项释义，主要释义与《王力古汉语字典》略同。其第二十二项释义亦为“介词，替”。并举例说：《孟子·离娄上》“所欲，与之聚之；所恶，勿施”。《京本通俗小说·西山一窟鬼》“在吴洪家里兴妖，并驼献岭上为怪的，都与我捉来”！据此，“为与士大夫治天下”中的“与（yǔ）”字，应释义为“替，为（wèi）”。

其三，“为与士大夫治天下”中的“治（zhì）”字，应该释义为“治理，统治”，其中没有“共同治理”的涵义。据《王力古汉语字典》，“治（zhì）”有三项释义：①治理、管理；②治理得好、太平；引申为处理其他事情，有惩处、医治、研究等意义；③治所。其第一项释义为“治理，管理”。并举例说：《史记·夏本纪》“尧求能治水者”。在这里根本没有“共同治理”的涵义。据《汉语大词典》，“治（zhì）”有二十五项释义，主要释义与《王力古汉语字典》略同。其第一项释义亦为“治理，统治”。并举例说：《易·系辞下》“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”。在这里也根本没有“共同治理”的涵义。据此，在“为与士大夫治天下”中，“治（zhì）”字应当释义为“治理，统治”，根本没有“共同治理”的涵义。

综上所述，从文字学上说，“为与士大夫治天下”应释义为：（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天下；而不能解释为：（天子）是与士大夫共同治理天下。

第二，从对话内容上说，这是一场关于更张法制与士大夫和百姓利益的争论，涉及天子、士大夫、百姓（即“君、臣、民”或曰“君、官、民”）三种人，争论的焦点是天子与士大夫、百姓的关系。王安石认为朝廷更张法制是“求民害者去之”，吴充认为是“便民”，宋神宗认为更张法制对百姓没有什么“不便”，士大夫虽然“诚多不悦”，但并非“尽以更张为非”，也有认为应当“更

张”的，所以应该“更张法制”。文彦博则认为朝廷更张法制损害了士大夫的利益，使士大夫“不悦”，失了士大夫的“人心”，“祖宗法制具在，不须更张以失人心”。

文彦博所说“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”，是在反驳宋神宗上边所说“更张法制，于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便”的话。在宋神宗和王安石看来，更张法制是在为百姓和士大夫治理天下，有些新法虽然损害了一些士大夫的利益，引起他们的“不悦”，但对百姓没有什么“不便”；文彦博则认为天子是代表士大夫的利益、替士大夫治理天下，而不是代表百姓的利益、替百姓治理天下。所以他所说的“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”，其原意为：“（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天下，而不是替（为，wèi）百姓治理天下。”

由宋入元的史学家马端临（约1254—1323），在《文献通考》中记载了宋神宗与文彦博这一争论，并加了一段按语。《文献通考》卷一二《职役考》一载：

> （熙宁）四年，上召二府对资政殿。……文彦博言：“祖宗法制具在，不须更张以失人心。”上曰：“更张法制，于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便？”彦博曰：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”
>
> 按：潞公此论失之。盖介甫之行新法，其意勇于任怨而不为毁誉所动。然役法之行，坊郭、品官之家尽令输钱，坊场、酒税之入尽归助役，故士夫、豪右不能无怨，而实则农民之利。此神宗所以有“于百姓何所不便”之说。而潞公此语与东坡所谓“凋敝太甚，厨传萧然”云者，皆介甫所指以为流俗干誉不足恤者。是岂足以绳其偏而救其弊乎？[7]347-348

马端临认为文彦博（封潞国公）的话是错误的。新法（如免役法）的推行确实损害了士大夫的一些利益，所以他们“不能无怨”，而对百姓（农民）则是有利的。文彦博所说“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”与苏轼所说“凋敝太甚，厨传萧然”之类的话，都是“流俗干誉”之言，是“不足恤”的。由此可知，马端临也认为：文彦博所说“为与士大夫治天下”的原意不是天子“同”士大夫共治天下，而是天子“替（为，wèi）”士大夫治理天下。

第三，余英时认为文彦博所说“为与士大夫治天下”即是天子与士大夫“共治天下”，这其实是对文彦博原意的误解。余英时在《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》一书中，对宋朝士大夫的政治文化，如“以天下为己任”、士大夫与天子“同治天下”等，做了精辟论述，但对文彦博所说“为与士大夫治天下”的解释，却有失偏颇。他为了论证文彦博的“为与士大夫治天下”是指皇帝与士大夫“同治天下”，首先将“士大夫”与“百姓”两个名词的涵义做了解释，他认为：“宋代‘士大夫’由科举取得治天下的资格，但从社会背景说他们则来自‘百姓’中的各阶层。”“因此我们不能误将神宗口中的‘士大夫’和‘百姓’看作两个对立的阶级。”[3]221这一说法恐怕有混淆概念之嫌。诚然，“士大夫”是来自“百姓”的各阶层（士、农、工、商四“民”）的。但是，他们一旦通过科举从“百姓”（士、农、工、商四“民”）中脱颖而出，成为“取得治天下的资格”的“士大夫”（官），就不再是“百姓”了。这在宋神宗和王安石看来，“士大夫”和“百姓”虽然不是完全“对立”的，但也是有着不同利益的社会群体，上述马端临的按语也认为“士夫（‘士大夫’）、豪右”和“农民”（“百姓”）的利益是不同的；而在文彦博看来，“士大夫”和“百姓”则就成了“官”和“民”这样“两个对立的阶级”了，所以他说“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”，即皇帝应该是“替士大夫治理天下”，而不是“替百姓治理天下”。

余英时通过对“士大夫”和“百姓”两个名词的解释，进而说明文彦博“为与士大夫治天下”一语的历史意义“在皇帝面前，公然说士大夫与皇帝同治天下”，“这正是宋代的一大特色”[3]222。士大夫与天子“共治天下”是宋代的一大特色固然不错，但是，余英时认为文彦博“为与士大夫治天下”是指天子与士大夫“共治天下”，并认为程颐（1033—1107）的天子与士大夫“同治天下”一语可以为上引文彦博的话“作注”。这一解释实际上是曲解了文彦博“为与士大夫治天下”的原意。

总之，文彦博所说“为与士大夫治天下”的原意为：“（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天

下”，这与范仲淹等所说天子与士大夫“共治天下”的涵义是大不相同的。

三、士大夫与天子“共治天下”之说的真正来历

既然文彦博所说“为与士大夫治天下”并非天子与士大夫“共治天下”，那么宋朝士大夫与天子“共治天下”之说是从何而来的呢？《汉书》卷八九《循吏传》云：

> 及至孝宣，由仄陋而登至尊，兴于闾阎，知民事之艰难。自霍光薨后，始躬万机，厉精为治，五日一听事，自丞相已下各奉职而进。及拜刺史、守相，辄亲见问，观其所由，退而考察所行以质其言，有名实不相应，必知其所以然。常称曰：“庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者，政平讼理也。与我共此者，其唯良二千石乎！”以为太守，吏民之本也。……故二千石有治理效，辄以玺书勉厉，增秩赐金，或爵至关内侯，公卿缺则选诸所表以次用之。是故汉世良吏，于是为盛，称中兴焉。

汉宣帝（公元前74年—公元前49年在位）所说“与我共此者”之“此”，即指“政平讼理”，亦即指“治天下”，也可以说是“与我共治天下者”。《晋书》卷六九《刘隗传附刘波传》所载东晋孝武帝朝的冀州刺史刘波上疏中，即直接写作：“昔汉宣有云：‘与我共治天下者，其惟良二千石乎！’”

魏晋南北朝时，士大夫与天子“共治天下”则始见于曹操（155—220）的《求贤令》。《三国志》卷一《魏书一·武帝纪第一》载：

> （建安）十五年（210年）春，下令曰：“自古受命及中兴之君，曷尝不得贤人君子与之共治天下者乎！……今天下尚未定，此特求贤之急时也。……今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者乎？又得无盗嫂受金而未遇无知者乎？二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。”

“共治天下”一词因避唐高宗李治（649—683年在位）名讳，后亦作“共理天下”。如唐王方庆（？—702）《魏郑公谏录》卷三《对为政之要务全其本》云：

> 太宗与贵臣宴于丹霄殿，谓群臣曰：“为政之要，务全其本。若中国不静，远夷虽至，亦何所益？朕与公辈共理天下，今中夏义安，四方静肃，并由公等咸尽忠诚、共康庶绩之所致耳。朕实喜之。”

在宋朝之前，关于士大夫与天子“共治天下”的议论尚不太多，至宋朝，君臣关于士大夫与天子“共治天下”的议论则大为增加。如宋太祖（960—976年在位）曾说：“国家设科取士，本欲求贤，以共治天下。”[①]又如雍熙二年（985年）十二月，宋太宗（976—997年在位）曾对宰相李昉（925—996）等说：“中书、枢密，朝廷政事所出，治乱根本系焉。且天下广大，卿等与朕共理，当各竭公忠，以副任用。”[1]600淳化三年（992年）三月，科举取士，宋太宗又对宰相说：“天下至广，藉群材共治之。今岁登第者，又千余人，皆朕所选择，此等但能自检，清美得替而归，则驯致亨衢，未易测也。”[1]735

宋真宗大中祥符五年（1012年），龙图阁待制张知白（？—1028）上言：

> 《汉史》载宣帝为明盛之主，美其任人责成，知王道之根本，常曰：“与我共治天下者，其惟良二千石乎！”斯言也，传示不朽，后之人孰不称颂哉！[1]1774

张知白的上言明确说明，士大夫与天子“共治天下”之说，来自《汉书》所载汉宣帝所说“与我共治天下者，其惟良二千石乎！”而且说明，汉宣帝关于士大夫与天子“共治天下”的话一直流传下来，后人无不称颂。

宋仁宗天圣八年（1030年）五月，河中府（治今山西永济西）通判范仲淹（989—1052）在《上时相议制举书》中说：“后世圣人开学校，设科等，率贤俊以趋之，各使尽其心，就其器，将以共理于天下。”[8]239庆历三年（1043年）九月，参知政事范仲淹在《答手诏条陈十事》中又说：“臣闻先王建侯，以共理天下。今之刺史、县令，即古之诸侯，一方舒惨，百姓休戚，实系其人。故历代盛明之时，必重此任。”[8]531

皇祐四年（1052年）正月，知谏院包拯（999—1062）上《请选用提转长吏官》疏云：

> 昔汉宣帝曰：“与我共理天下者，其惟良二千石乎！”盖刺史、县令，耳目接于民

事，政令所出，惨舒攸系。[9]210

包拯的上疏也说天子与士大夫“共治天下”之说源自汉宣帝。

上述从汉宣帝、曹操、唐太宗到宋太祖、宋太宗，从东晋的刘波、唐朝的王方庆到宋真宗朝的张知白、仁宗朝的范仲淹和包拯，其关于天子与士大夫“共治天下”的言论，均早于熙宁四年宋神宗与文彦博等大臣那场著名的对话。由此可知，宋朝君臣关于士大夫与天子“共治天下”之说，应当追溯至汉宣帝所说：“与我共此（按‘此’即‘治天下’）者，其惟良二千石乎！”东晋孝武帝朝的冀州刺史刘波、北宋真宗朝的龙图阁待制张知白、仁宗朝的知谏院包拯都是这样认为的。而在皇帝，则始于宋太祖所说：“国家设科取士，本欲求贤，以共治天下。”①和宋太宗所说：“中书、枢密，朝廷政事所出，治乱根本系焉。且天下广大，卿等与朕共理，当各竭公忠，以副任用。”[1]600天子与士大夫“共治天下”之说源于汉宣帝，这应该是宋朝君臣的共识。

另外，在熙宁四年（1071年）三月宋神宗与文彦博等大臣那场著名对话之后，直至清朝末年，也没有人引用文彦博所说“为与士大夫治天下”来谈论士大夫与天子“共治天下”。认为文彦博所说“为与士大夫治天下”是指天子与士大夫“共治天下”，只是近二三十年的事情。

上述所有种种，都充分说明：文彦博所说“为与士大夫治天下”的原意为：“（天子）是替（为，wèi）士大夫治理天下”。这与宋朝君臣所说天子与士大夫“共治天下”的涵义是大不相同的。天子与士大夫“共治天下”之说源于汉宣帝所说：“与我共此（按‘此’即‘治天下’）者，其惟良二千石乎！”

注释

①楼钥：《攻媿集》卷三六《敕赐进士及第陈亮承事郎签书建康军节度判官厅公事》，四部丛刊本。

参考文献

[1]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.

[2]张其凡.“皇帝与士大夫共治天下”试析：北宋政治架构探微[J].暨南学报（哲学社会科学版），2001（6）：114-123.

[3]余英时.朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2004.

[4]王瑞来.宋代士大夫主流精神论：以范仲淹为中心的考察[M]//姜锡东，李华瑞主编.宋史研究论丛：第6辑.保定：河北大学出版社，2005.

[5]邓小南.祖宗之法：北宋前期政治述略[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2006.

[6]何忠礼.论宋代士大夫的“共治”意识[J].国际社会科学杂志（中文版），2020（3）：20-37+5+9.

[7]马端临.文献通考[M].北京：中华书局，2011.

[8]范仲淹著.李勇先，王蓉贵校点.范仲淹全集[M].成都：四川大学出版社，2007.

[9]包拯撰.杨国宜校注.包拯集校注[M].合肥：黄山书社，1999.

Wen Yanbo Said, “To Govern the World for Scholasr-Officials” Not the Emperor and the Scholar-Officials “Ruling the World Together”

Zhang Xiqing

Abstract: In March of the fourth year of Xi’ning (1071), Emperor Shenzong had a famous dialogue with Wen Yanbo, Wang Anshi and other ministers. Emperor Shenzong said: “The reform of the legal system is much displeasing to the scholar-officials, but what inconvenience to the common people?” Wen Yanbo said: “To govern the world for the literati, not with the people.” At present, the academic circle generally thinks that Wen Yanbo’s “governing the world for the literati” means that the emperor and the literati “jointly governing the world”, and even thinks that the Song Dynasty literati and the emperor “jointly governing the world” started from this. Judging from the content of philology and dialogue, the original intention of Wen Yanbo is actually that the Emperor “governs the world for the literati and officials, not for the people”. The idea of the emperor and the literati “jointly governing the world” originated from Emperor Xuan of Han Dynasty, who said, “If you share this with me (according ‘this’ to ‘governing the world’), will have 2,000 Dan)!” Liu Bo, Jizhou governor of Emperor Xiaowu of the Eastern Jin Period, Zhang Zhibai, Longtu Pavilion of Emperor Zhenzong, and Bao Zheng, Zhijianyuan of the Emperor Renzong all thought so.

Key words: the emperor; scholar-officials; the common people; governing the world; rule the world together

[责任编辑/知 然]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

《王安石全集》误收之《相鹤经》相关问题考辨*

邱志诚

摘　要：自宋以来诸本王安石文集、全集所收《相鹤经》并非其作，撰者实为魏晋南北朝人，而托名于春秋时期之浮丘公。后因有淮南八公得其书于嵩高山石室而传于世之说，故亦有记作者为淮南八公者。流传过程中复因“鹤”“鹄”二字音近义通，书名又被称作《相鹄经》。

关键词：《相鹤经》；《相鹄经》；王安石；浮丘公；淮南八公

中图分类号：I212/217；K852　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）04-0046-04

历代史志书目著录有浮丘公《相鹤书》（或称《相鹤经》）一书，如《隋书·经籍志》记“浮丘公《相鹤书》……二卷”[1]1039；《旧唐书·经籍志》载“《相鹤经》一卷浮丘公撰”[2]2035；《新唐书·艺文志》载“浮丘公《相鹤经》一卷”[3]1538；《宋史·艺文志》亦加著录，但记作者为“赵浮丘公”[4]5257；南宋类书《古今合璧事类备要》则记作者为“李浮丘伯”[5]第941册，308；《直斋书录解题》较审慎，著录为“称浮丘公撰”[6]380。而今诸家所编《王安石全集》皆载《相鹤经》一文，如20世纪初沈卓然编校的《王安石全集·王安石文集》①，20世纪末秦克、巩军标点的《王安石全集》②，直至近年王水照主编的《王安石全集·临川先生文集》③等。实际上，北宋黄伯思《跋慎汉公所藏〈相鹤经〉后》即考称：“（《相鹤经》）流俗误录著故相国舒王（王安石）集中，且多舛午。”[7]147刘成国《王安石年谱长编》据此亦指出：“非公所撰，而误著集中。诸家书目通常著录为‘浮丘公撰’。”[8]1942《相鹤经》是否浮丘公所作？到底成书于何时？传承有自的浮丘公《相鹤经》何以会被误收入《王安石全集》？是因为黄伯思所谓的流俗之误吗？本文欲就此再加考辨，以把问题彻底弄清楚。

一、浮丘公《相鹤经》之成书与流传

浮丘公《相鹤经》虽在历代史志书目中被视为“书”，今所见者只是一篇不足300字的短文。浮丘公或作浮邱公、浮丘伯，最早见于刘向《列仙传》：“王子乔，周灵王太子晋也。好吹笙，作凤鸣。游伊洛间，道士浮丘公接上嵩山。三十余年后，来于山上，告桓良曰：‘告我家，七月七日待我缑氏山头。’果乘白鹤驻山颠，望之不得到，举手谢时人而去。”[9]2712然《列仙传》并不言其有相鹤之书。最早提到《相鹤经》一书的是唐初颜师古注《汉书》：“《相鹤经》云：‘鹤寿满二百六十岁则色纯黑。’”[10]2543然并未言该书为浮丘公作。最早记浮丘公撰《相鹤经》者为前揭《隋书·经籍志》，其云：“浮丘公《相鹤书》……二卷。”稍晚李善注《文选》讲得更加确切：“《相鹤

收稿日期：2021-11-29
*基金项目：国家社会科学基金一般项目“宋代农书研究”（15BZS067）阶段性成果。
作者简介：邱志诚，男，温州大学人文学院瓯江特聘教授（浙江温州　325035），主要从事宋史、农学史研究。

经》者，出自浮丘公。公以自授王子晋。崔文子者，学仙于子晋，得其文，藏于嵩高山石室。及淮南八公采药得之，遂传于世。”[11]631

相术在中国虽渊源甚早，如春秋战国伯乐、九方皋之相马，姑布子卿、唐举之相人。但《史记》载相吕后、汉惠帝、汉高祖者仅称之曰“老父”[12]346，可见至司马迁时代尚无“相者”“相士”之称，相术仍未流行。相术的流行是在东汉曹魏时期人物品评之风兴盛、道教兴起之后，是所谓“形法学”，并成为道教五术之一。此后方有相人相畜之书，历代史志形法类书目所收大多即此类著作，最早的是《汉书》所载《相人》《相六畜》《相宝剑刀》《宫宅地形》四种。因此，笔者认为《相鹤经》大约成书于魏晋南北朝时期，撰者很可能为道流人士。由于此时道教兴盛，而鹤为道教仙禽，春秋时浮丘公又传为道士之成仙者，故撰者乃将此书托其名下。这正是关于《相鹤经》的记载首见于唐初，而不见于先秦、秦汉时期的原因。《相鹤经》一书原名或为《相鹤书》，故成书于显庆元年（656年）的《隋书·经籍志》所记为《相鹤书》；但既被托名于道教神仙浮丘公，可能人即因之改称其为“经”，故分别成书于贞观十五年（641年）、显庆三年（658年）的颜师古《汉书》注、李善《文选》注均记为《相鹤经》。

二、《王安石全集》收《相鹤经》为沿袭之误

值得庆幸的是，《文选》注文引录了《相鹤经》，可以与王安石文集中的《相鹤经》比较，考知黄伯思所谓的“舛午”。为清眉目，兹将二者汇总为下表，不同之处分别以单下画线、双下画线标出：

《文选》注之《相鹤经》	《临川先生文集》之《相鹤经》
鹤，阳鸟也。因金气，依火精，火数七，金数九，故十六年小变，六十年大变，千六百年形定而色白。又云：二年落子毛、易黑点，三年头赤，七年飞薄云汉，又七年学舞，复七年应节，昼夜十二鸣。六十年大毛落、茸毛生，色雪白，泥水不能污。百六十年雄雌相见，目精不转，孕千六百年，饮而不食。食于水故喙长，轩于前故后短，栖于陆故足高而尾凋，翔于云故毛丰而肉疏。行必依洲屿，止必集林木，盖羽族之宗长、仙人之骐骥也。隆鼻短口则少眠，露眼赤精则视远，头锐身短则喜鸣，四翎亚膺则体轻，凤翼雀毛则善飞，龟背鳖腹则能产，轩前垂后则善舞，洪脾纤趾则能行。[11]631	鹤者，阳鸟也。而游于阴，因金气、依火精以自养。金数九，火数七，六十三年小变，百六十年大变，千六百年形定。生三年顶赤，七年飞薄云汉，又七年夜十二时鸣。六十年大毛落、茸（宋龙舒本《王文公文集》作“葺”）毛生，乃洁白如雪，泥水不能汙（同“污”）。百六年雌雄相视而孕，一千六百年饮而不食，胎化产为仙人之骐骥也。夫声闻于天故顶赤，食于水故喙长，轻于前故毛丰而肉疏，修颈以纳新，故天寿不可量。所以体无青黄二色，土木之气内养，故不表于外也。是以行必依洲渚，止不集林木，盖羽族之清崇也。其相曰：隆鼻短喙则少瞑，露睛赤白则视远，长颈疏身则能鸣，凤翼雀尾则善飞，龟背鳖腹会舞，高胫促节足力。[13]卷70，8a–b

据上表可见，两文虽文字有异，但大体仍同。因此可以肯定，所谓王安石撰《相鹤经》确即传为春秋浮丘公所著之《相鹤经》。而黄伯思所说的“舛午”，自是两文文字相异之处。那么，王安石《相鹤经》异于浮丘公《相鹤经》之处是王氏所改易吗？并不是。如“而游于阴”等语，唐初类书《艺文类聚》引淮南八公《相鹤经》即已见之：“鹤，阳鸟也，而游于阴。”[14]2318此淮南八公《相鹤经》即浮丘公《相鹤经》，为行文方便，后文再予论证。

既然如此，何以会将浮丘公《相鹤经》误为王安石所撰呢？原来，王安石在熙宁十年（1077年）元旦曾手书《相鹤经》④，因此后人在编刻王氏文集时即误以为是其所撰文章而将之编入集中。王氏文集最早版本为宋徽宗重和元年（1118年）其弟子薛昂奉诏所编纂稿本，然未刊行，已佚。宋高宗绍兴十年（1140年），知抚州詹大和刻有《临川先生文集》（通称临川本），此本虽佚，但有明嘉靖三十九年（1560年）何迁覆刻本，《相鹤经》即载于此本卷七〇《杂著》之中⑤。绍兴二十一年（1151年），提举两浙西路常平茶盐公事、王安石曾孙王珏在杭州亦刻有《临川先生文集》，即所谓两浙西路转运司刻本（通称杭州本），今存元明递修本，此本《相鹤经》亦载于卷七〇《杂著》之中⑥。绍兴初又有龙舒郡斋刻公文纸印本《王文公文集》（通称龙舒本）。龙舒本《王文公文集》非常珍贵，国内外仅存两部，且均非完帙。一为刘启瑞食旧德斋原藏本，存卷一至卷三、卷八至卷三十六、卷四十八至卷六

十、卷七十至卷一百，计76卷；二为日本宫内省图书寮藏本，存卷一至卷七十。1962年中华书局上海编辑所以两残帙配合影印出版了全帙的龙舒本《王文公文集》。食旧德斋藏本后收藏于上海博物馆，复佚去卷一七至卷二十，计4卷，因此中华书局1962年影印本遂在一定程度上有了原本不可替代之价值。《相鹤经》即载于龙舒本《王文公文集》卷三三《杂著》中⑦。后世史志书目如清《八千卷楼书目》载“《相鹤经》一卷，宋王安石撰”[15]中册，88，显系据王氏文集著录，使此错讹流播更广。今人编王安石全集率上承诸本而不察，遂皆沿袭而误。事实上王安石手书《相鹤经》结尾部分明确记叙了文章来历（当据自前揭《文选》李善注）：“其文，李浮丘伯授王子晋，又崔文子学道于子晋，得其文藏嵩山石室，淮南公采药得之，遂传于近代（龙舒本脱‘近’字）。熙宁十年正月一日临川王某降。”[13]9a署款龙舒本作“临川王安石修”[16]16a，明覆刻宋临川本作“临川王某笔”[17]9a。看来读书不细心而致误者，古人亦有。

三、《相鹤经》《相鹄经》实为一书

前揭《艺文类聚》引有“淮南八公《相鹤经》”一书十数字，北宋初期类书《事类赋注》亦略引其文⑧；而《隋书·经籍志》《通志·艺文略》又著录有“淮南八公《相鹄经》”一书。清姚振宗指二书当即一书，但系推测而未予证实。恰《太平御览》载有淮南八公《相鹤经》全文：

> 鹤者，阳鸟也。而游于（阳）[阴]，因金气、依火精以自养。金数九，火数七，故七年小变，十六年大变，百六十年变止，千六百年形定。体尚洁故其色白，声闻天故头赤，食于水故其喙长，轩于前故后指短，（楼）[栖]于陆故足高而尾凋，翔于云故毛丰而肉疏。大喉以吐故，修颈以纳新，故生天寿不可量。所以体无青黄二色者，木土之气内养，故不表于外。是以行必依洲屿，止不集林木，盖羽族之宗长、仙人之骐骥也。鹤之上相：瘦头朱顶，露眼黑精，高鼻短喙，骭颊骶耳，长颈促身，燕膺凤翼雀（毛）[尾]，龟背鳖腹，轩前垂后，高[足]粗节，洪髀纤指，此相之备者也。鸣则闻于天，飞则一举千里。鹤二年落子毛、易黑点，三年产伏，复七年羽翮具，复七年飞薄云汉，复七年舞应节，复七年昼夜十二时鸣，声中律。复百六十年不食生物，复大毛落、茸毛生，雪白或纯黑，泥水[不能]污。复百六十年雄雌相见，目精不转而孕，千六百年饮而不食。鸾凤同为群，圣人在位则与凤凰翔于甸。[18]卷916，5a–b

而据明谢肇淛《文海披沙》所记，淮南八公《相鹄经》亦有“百六十年雌雄相视，目精不转而孕”[19]405一语。可见，姚振宗的推测是正确的，《相鹤经》《相鹄经》确为一书。前揭李善注《文选》有言“淮南八公采药得之（指浮丘公《相鹤经》），遂传于世”，此应即后世改易《相鹤经》作者“浮丘公”为“淮南八公”之由。至于又记《相鹤经》书名作《相鹄经》，当系古“鹄”“鹤”二字音近义通所致，如《庄子》“夫鹄不日浴而白，乌不日黔而黑”[20]128之“鹄”即通“鹤”。

将淮南八公《相鹤经》与浮丘公《相鹤经》、王安石《相鹤经》比较，三者内容大体相同。换言之，所谓淮南八公《相鹤经》、王安石《相鹤经》实皆传为浮丘公撰之《相鹤经》。虽《隋书·经籍志》同时著录了浮丘公《相鹤书》、淮南八公《相鹄经》二书，但因当时二书皆佚，说明魏徵等人未能亲睹两书而是据他书转录，故不知淮南八公《相鹄经》实即浮丘公《相鹤书》。而王安石《相鹤经》异于浮丘公《相鹤经》之处并非全部出于其所改易，基本上乃袭自别本者。然以荆公大改革家、大文学家之识见自信，在书写过程中对个别讹误脱衍之文字而径改之、对个别表述修辞不确不畅之处而手定之者可以想见。笔者以为，如“故天寿不可量（《文选》载浮丘公《相鹤经》无此语，《太平御览》载淮南八公《相鹤经》作‘故生天寿不可量’）”“盖羽族之清崇也（《文选》载浮丘公《相鹤经》、《太平御览》载淮南八公《相鹤经》均作‘盖羽族之宗长’）”之类当是。

结　语

除前揭诸本，宋以后《相鹤经》传世版本颇多，主要有明刻《百川学海》本、明万历二十五年金陵荆山书林刻《夷门广牍》本、明刻《山林经济

籍》本、明末清初宛委山堂刻《说郛》本、明末清初《水边林下》本(以《说郛》刻板编印)、清《惜寸阴斋丛抄》抄本、民国扫叶山房石印《五朝小说》本等。除明刻《百川学海》本署"□浮丘公撰"、民国扫叶山房石印《五朝小说》本署"宋浮丘公"外,其余皆归之荆公名下或未署名。最后要指出的是,前揭《汉书》注引《相鹤经》之文、《文选》注引"一举千里,不崇朝而遍四方者也"[11]631、《太平御览》所引"青田之鹤"[18]卷171,4a等引文,均不见于今传《相鹤经》各本,说明《相鹤经》在流传过程中颇多亡佚,这正是《隋书·经籍志》著录该书称"二卷",至五代、宋初两唐志著录时称"一卷"的原因。据此,前揭李善注《文选》引录之文显非全文,确如宋黄伯思所言仅为"大略"⑨。则其中"又云"一词必非原书所有,乃李善节录之衔接语耳;反过来看,此适为《文选》注引录《相鹤经》为节文之内证。

注释

①参见沈卓然编校:《王安石全集》,大东书局1935年版,第170页。按:1974年台湾河图洛书出版社又予影印再版。②参见秦克、巩军标点:《王安石全集》,上海古籍出版社1999年版,第300页。③参见王水照主编:《王安石全集·临川先生文集》,复旦大学出版社2016年版,第1262–1263页。④参见王水照主编:《王安石全集·临川先生文集》,复旦大学出版社2016年版,第1263页。⑤参见王安石:《临川先生文集》,明嘉靖三十九年何迁覆刻南宋临川本,第8a–9a页。⑥参见王安石:《临川先生文集》,南宋两浙西路转运司刻元明递修本,第8a–9a页。⑦参见王安石:《王文公文集》,中华书局1962年版,第15b–16a页。⑧参见吴淑撰注,冀勤、王秀梅、马蓉校点:《事类赋注》,中华书局1989年版,第374页。按:原文标点作"《淮南八公相鹤经》"。⑨参见黄伯思:《东观余论》卷下《跋慎汉公所藏〈相鹤经〉后》,人民美术出版社2010年版,第147页。原话是"今完书逸矣,特马总《意林》及李善注鲍照《舞鹤赋》钞出大略"。按:马总(? —823)《意林》成书在贞元二年(786年)或贞元三年(787年)(参见王天海、王韧:《意林校释》,中华书局2014年版,第11页),晚《文选》约128年,其应抄自《文选》。换言之,《意林》所录亦非全文。该文今本《意林》已佚。

参考文献

[1]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
[2]刘昫等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
[3]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
[4]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[5]谢维新编.古今合璧事类备要[M]//景印文渊阁四库全书.台北:台湾商务印书馆,1986.
[6]陈振孙撰.徐小蛮,顾美华点校.直斋书录解题[M].上海:上海古籍出版社,2015.
[7]黄伯思.东观余论[M].北京:人民美术出版社,2010.
[8]刘成国.王安石年谱长编[M].北京:中华书局,2018.
[9]范晔撰.李贤等注.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[10]班固撰.颜师古注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[11]萧统编.李善注.文选[M].上海:上海古籍出版社,1986.
[12]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
[13]王安石.临川先生文集[M].两浙西路转运司王珏刻元明递修本,1151(南宋绍兴二十一年).
[14]欧阳询.宋本艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,2013.
[15]丁立中编.八千卷楼书目[M].北京:国家图书馆出版社,2009.
[16]王安石.王文公文集[M].北京:中华书局,1962.
[17]王安石.临川先生文集[M].何迁覆刻南宋临川本,1560(明嘉靖三十九年).
[18]李昉等.太平御览[M].日本静嘉堂文库藏宋刊本.
[19]谢肇淛.文海披沙[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊.北京:书目文献出版社,2000.
[20]王先谦编著.沈啸寰点校.庄子集解[M].北京:中华书局,1999.

On the Related Problems of *Xiang He Jing*(《相鹤经》)Mistakenly Collected from *Wang Anshi's Complete Works*

Qiu Zhicheng

Abstract: *Xiang He Jing*, collected in various editions of Wang Anshi's corpus and complete works since Song Dynasty, is not his article. The author was actually a man from Wei, Jin and Southern and Northern Dynasties, and was allegedly named as Fu-Qiu-Gong (浮丘公) in the Spring and Autumn Period. Later, there was a saying that Huai-Nan-Ba-Gong(淮南八公)got the book in Songgaoshan mountain, so the author of *Xiang He Jing* was then recorded by some to be Huai-Nan-Ba-Gong. Following its dissemination, the book title had also been known as *Xiang Hu Jing*(《相鹄经》)because the two characters "He"(鹤)and "Hu"(鹄)are similar in terms of their pronunciations and meanings.

Key words: *Xiang He Jing*; *Xiang Hu Jing*; Wang Anshi; Fu-Qiu-Gong; Huai-Nan-Ba-Gong

[责任编辑/晨　潇]

宋代《中庸》经筵进讲与帝王修己治人*

王　琦　刘美芳

摘　要：《中庸》经筵进讲及其向最高层的传播，是研究宋代《中庸》学发展不可或缺的重要环节。从邢昺为宋真宗讲《中庸》，到宋仁宗以之赐新及第进士，再到真德秀为宋理宗读《中庸》，并成为“四书”之一，《中庸》思想不断被诠释与挖掘。其“凡为天下国家有九经”“道德性命之说”“执中以致和”等思想，成为帝王修己治人的重要资源与价值源泉。经筵官们切近人君，义理解经，明确主旨、反复开陈、说理透彻、有的放矢、指陈时政等方式，加深了帝王对《中庸》的认同与理解，促进了其官学化、社会化与普及化。

关键词：《中庸》；经筵进讲；帝学；修己；治人

中图分类号：K244；K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）04-0050-07

在宋代儒学发展与社会秩序重建过程中，《中庸》从《礼记》中独立出来，无疑是四书学发展史上的标志性事件。自唐代李翱《复性书》以《中庸》为依据，建构儒家心性之学以来，为应对佛道冲击，复兴儒学，挽救世道人心，《中庸》的价值意义与思想资源在宋代被重新挖掘。范仲淹、胡瑗、李觏、张方平、陈襄、周敦颐、司马光、程颢、程颐、苏轼、范祖禹、吕大临、晁说之、游酢、杨时、侯仲良、朱熹、真德秀、袁甫等均有诠释《中庸》之作，一时蔚为壮观。尤其是朱熹将《中庸章句》《大学章句》《论语集注》《孟子集注》合编为《四书章句集注》，在理宗朝受到官方的推崇后，便奠定了《中庸》在“四书”中的重要地位。

《中庸》在宋代的发展与兴盛，不仅与智圆等佛教徒们的提倡、士大夫的撰述与阐释密切相关[①]，而且还与其适应了时代与社会发展的多种需求有关[②]。然而一种学术思想与价值观念要成为全社会共同认可的主流意识形态，固然离不开一批批士人通过著书立说、授徒讲学等方式向社会传播，同时还必须得到最高层的认可与推崇，方可形成引领学术发展与社会思潮的合力。目前学界对《中庸》的研究更多集中在其作者、文本、思想等方面的探讨，对于《中庸》如何为帝王所熟知与认可，则少有学者涉及。本文以经筵进讲为视角[③]，全面梳理《中庸》向帝王传播的情况，揭示其经义诠释与帝王修己治人之间的内在联系，探寻《中庸》兴盛与发展的另类根源。

一、《中庸》在经筵的传播

宋代帝王“无不典学”的制度安排，促进了经筵制度的完善，为士大夫向帝王进讲儒家典籍，传播儒家学术思想与价值理念，获得认可与

收稿日期：2022-03-03

***基金项目**：国家社会科学基金一般项目“宋代《四书》经筵讲义研究”（16BZX056）、国家社会科学基金重大项目“宋学源流”（19ZDA028）阶段性成果。

作者简介：王琦，女，长沙理工大学马克思主义学院教授（湖南长沙　410000），主要从事宋明理学研究。刘美芳，女，长沙理工大学马克思主义学院硕士研究生（湖南长沙　410000）。

支持提供了有效平台④。《中庸》从《礼记》中独立出来，成为“四书”之一，与其在经筵的进讲与传播密切相关。

现存最早的《中庸》经筵进讲的记录，是宋真宗景德四年（1007年），“帝宴饯侍讲学士邢昺于龙图阁，上挂《礼记·中庸篇》图，昺指‘为天下国家有九经’之语，因讲述大义，序修身尊贤之理，皆有伦贯。坐者耸听，帝甚嘉纳之”[1]82。邢昺以《中庸》“为天下国家有九经”的思想，劝谏宋真宗修身尊贤以治天下。其实，宋真宗早在为太子之时便已接触、学习过《中庸》。据王应麟《玉海》记载：“真宗自居藩邸，升储官，命侍讲邢昺说《尚书》凡八席，《诗》《礼》《论语》《孝经》皆数四焉。”[2]516又说：“邢昺在东宫及内庭侍上讲说《孝经》《礼记》者二，《论语》十，《书》十三，《易》三，《诗》《左传》各一。”[2]516可见，邢昺在东宫多次进讲《礼记》，则《中庸》必在讲读之列，只是此时《中庸》还没有从《礼记》中以单篇形式独立出来。

宋仁宗时，迎来了《中庸》发展的重要时期。天圣五年（1027年），宋仁宗“赐新及第人闻喜燕于琼林苑，遣中使赐御诗及《中庸篇》各一轴”[1]91，并“令张知白进读，至修身治人之道，必使反复陈之”[1]91-92。这是宋代帝王最早以《中庸》赐新及第进士的记载，并由当时的宰相张知白当场讲解经义，足见其对《中庸》修己治人之道的重视。同时也说明了至少在宋仁宗时《中庸》已开始从《礼记》中独立出来。天圣八年（1030年），宋仁宗“赐新及第进士《大学》一篇。自后与《中庸》间赐，著为例”[3]5268。可知，从宋仁宗天圣八年（1030年）开始，以《大学》与《中庸》“间赐”新及第进士已经成为惯例，这对于《大学》《中庸》地位的提升与影响力的扩大无疑是起到巨大作用的。宋仁宗为什么会如此重视《中庸》等经典呢？这与经筵官们多次为宋仁宗讲读《礼记》密切相关。早在天圣三年（1025年）三月，宋仁宗就“召辅臣于崇政殿西庑，观孙奭讲《曲礼》”[3]2132。从《曲礼》进讲开始至天圣五年（1027年）十月，“以讲《礼记》彻，燕近臣于崇政殿”[4]2452，共计用时两年多，而《中庸》必在讲读之列，否则就很难理解宋仁宗单独从《礼记》中择取《中庸》以赐新及第进士，并以之为常例的行为。这一切应源自儒臣讲读及宋仁宗对《中庸》思想价值及修己治人之道的高度认同。

治平二年（1065年），侍讲司马光以《中庸》学、问、思、辨之语，劝诫宋英宗在经筵学习时要多加询访、诘问，以裨圣德。熙宁元年（1068年），宋神宗召王珪、范镇等讲《礼记》。宋哲宗元祐四年（1089年），文彦博请哲宗依例科场给赐“臣僚《儒行》《中庸》篇”[4]10448，以警策士行。元祐八年（1093年），经筵《礼记》讲毕。可见，终宋哲宗一朝《中庸》也是其经筵学习的重要内容。宋孝宗乾道年间，“因讲《礼记》，首尾两年”，中书舍人梁克家请“如元祐中范祖禹申请故事，或许择诸篇最要切者，如《王制》《学记》《中庸》《大学》之类，先次进讲，庶几有补圣德万分之一”[3]2891，被获准。隆兴元年（1163年），“起居郎胡铨兼侍讲，讲《礼记》”[3]3196。淳熙四年（1177年），宋孝宗幸太学，曰：“《礼记·中庸篇》言‘凡为天下国家有九经’，最关治道。”[5]3877命经筵官进讲。淳熙九年（1182年），朱熹“将《大学章句》《中庸章句》《论语集注》《孟子集注》集为一编，刊刻于婺州，是为《四书集注》，经学史上‘四书’之名始于此”[6]731。至此，《中庸》成为“四书”之一，而其地位的最终确立及“四书”得到官方推崇，则在宋理宗时才得以完成。

宝庆元年（1225年），“太学正徐介进对，论《中庸》谨独之旨”[5]4446，宋理宗深有体会曰：“此是以敬存心，不愧屋漏之意。”[5]4446宝庆三年（1227年），宋理宗下诏称赞朱熹所“集注《大学》《论语》《孟子》《中庸》，发挥圣贤蕴奥，有补治道”[7]879-880。并对其子朱在曰：“先卿《中庸序》言之甚详，朕读之不释手，恨不与之同时也。”[7]880可见宋理宗对朱熹学识的赞许及对《中庸》等“四书”经典的认同。端平元年（1234年），真德秀为引导宋理宗穷理正心以成治道，进呈了自己倾十年心力而作的“帝王之学”的典范著作《大学衍义》。该书“因《大学》之条目，附之‘六经’《论》《孟》《中庸》等经史，纂集为书”，成为宋理宗“朝夕观览”之作。此外，该书选取《中庸》首章、中庸、中和、自明诚、自诚明、五达德、三达道、道不可须臾离等章节经文，汇聚周敦颐、程颢、程颐、朱熹、吕大临等先儒论述，

列入《大学衍义》各纲目之下，多次在经筵被进讲[5]。据真德秀《讲筵进读大学章句手记》记载，其进读《大学》忿懥章时，曾引《中庸》“中”“和”之言诠释中节、性情、体用等问题。后又向理宗进读《大学衍义》“九经章”，又读《中庸》至圣章等。《中庸》等“四书”经典在经筵的进呈与讲读，必然对宋理宗产生了深刻的影响，不仅朱熹的《四书章句集注》得到表彰，而且周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹等大儒均得以从祀孔庙[6]，从而奠定了“四书学”的官学地位，程朱理学成为了宋代的“正学”。

可见，从邢昺为宋真宗讲《中庸》，到宋仁宗朝以之赐新及第进士，再到宋理宗朝“四书学”地位的确立，《中庸》终宋一朝，均在经筵不断地被进讲，成为帝王汲取修身立德智慧，提升治国理政能力的重要思想源泉。

二、《中庸》诠释主旨与帝王修己治人

由于年代久远、典籍散佚的原因，《中庸》经筵讲义现存寥寥无几，但我们从真德秀《大学衍义》与《经筵讲义》中有关《中庸》经义的阐发，以及《宋朝诸臣奏议》之“君道”与“帝学”中汇集的士大夫们运用《中庸》思想，劝诫人君修己治人等奏札[7]，依然可以管窥宋代士大夫与帝王对《中庸》思想资源的挖掘与运用。

（一）“凡为天下国家有九经”成为士大夫与帝王最为关切的主题

通过对《中庸》进讲情况的梳理，可以发现“凡为天下国家有九经”成为了士大夫与帝王最为关切的主题。其间，既有士大夫主动向帝王进讲“九经章”的，如邢昺、真德秀等，也有帝王要求士大夫进读的，如宋仁宗、宋孝宗等。由于《中庸》“九经章”勾勒了从修身到尊贤、亲亲，再到体恤、亲爱臣民乃至于柔远人、怀诸侯等平治天下的路径与纲目，为士大夫以儒家价值理想引导、教化帝王提供了诠释空间，同时又为君德成就与治道的实现奠定了理论基础与操作方法。

如真德秀在《大学衍义》中不仅将《中庸》“九经章”列入“帝王为治之序”，而且将其思想渊源上溯至上古时代，指出《尚书·皋陶谟》所言“慎厥身修，思永。惇叙九族，庶明励翼。迩可远，在兹”[8]11，乃是“九经之序”之“所祖”，从而提升了《中庸》在经学史与儒学史上的地位。此外，真德秀还汇聚了《中庸章句》《中庸或问》中关于“九经之序”的阐发与议论，指出“修身”乃是“九经之本”。只有修身立道，为民表率，方可推之家国天下。他指出“凡此九经，其事不同，然总其实不出乎修身、尊贤、亲亲而已”。所谓的“敬大臣，体群臣”，是“自尊贤之等而推之也”[8]18；“子庶民，来百工，柔远人，怀诸侯”，则是“自亲亲之杀而推之也”[8]18；而尊贤亲亲则是“修身之至”，从而凸显了“修身”在“九经之序”中的首要地位，勾勒了由“内圣”而至“外王”的儒家王道理想实现的路径与次第，所以真德秀赞曰：“九经之说，朱熹尽之矣。”[8]20并将“九经章”要旨归之于“一”，而以“诚”“敬”贯穿始终，则《大学》之“意诚、心正在其中矣”[8]20，从而贯通了《中庸》与《大学》的要义。可见，《中庸》“九经章”勾勒了帝王成君德立圣治，由内圣而外王的修己治人的方向与理路，是士大夫与帝王共同关注的思想资源与治国理念。

（二）“道德性命之说”成为帝王修身立德的思想源泉

为应对佛道思想的冲击，重振五代十国败坏的人心世道与社会秩序，儒学复兴的当务之急就是建构一套精密的心性道德理论，为世人安身立命提供思想与理论支撑，《中庸》的道德性命之说适应了时代的这种需求。

北宋陈襄明确提出“《中庸》者，治性之书”[9]第50册，217，较系统地阐发命、道、性、情、形、气、中、庸、和、诚、善、恶等问题，开启了宋代理学体系建构的核心话题[8]。同时他还充分运用《中庸》的思想引导帝王修身立德。如其《上宋神宗论诚明之学》曰：“帝王之德，莫大于务学，学莫大于根诚明之性而蹈乎中庸之德。”[10]45希望宋神宗能够以诚立善，以明致道，守中庸之常德，成就君德帝业，并认为如此“三者立，天下之能事毕矣”[10]45。又其《上神宗论人君在知道得贤务修法度》指出，人君治天下首务在于明晰性情、邪正、天道、人伪之分，“养心治性，择乎中庸”，“进诚明之学”以“知至道”之要，要求君主

与贤者“日与讲求性命之理、道德之源，养而充之”，然后任贤使能，修明法度，如此君臣“相与共济”“立民之极”，则可成“尧舜之举”[10]17。刘述在《上神宗五事》中指出：“帝王接物也，以至诚为先，权术不足任也。”[10]9相对于帝王之术而言，刘述认为帝王修至诚之德才是更为根本的。李常在《上神宗论修身配天始于至诚无息》中说：“昔者子思论为天下国家有九经，所以行之者，修身而已……其修身之叙，亦必始于至诚无息，而极乎高明，上配天德。”[10]18-19劝勉人君欲成就尧舜之德业事功，当以“至诚”修身为先。孙觉上《上神宗论人主有高世之资求治之意在成之以学》奏札，认为人主之学，当“深造于道德性命之际，极高明而道中庸”，方可实现“度越汉、唐而比隆于三代矣”[10]44的治世理想。可见，《中庸》道德性命之说是帝王学为尧舜、修身立德的重要思想资源。

真德秀《大学衍义》是为成就君德治道，建构其理想的“帝王之学”而作。为引导帝王格物致知以正心修身，真德秀选取《中庸》首章“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的经文，引朱熹之言，阐发了人人皆有的天赋仁义礼智信之性“无一不本之天而备于我”[8]73，引导宋理宗明“天理人心之善”，并以之为“人君致知之首”，进而指出只有“知己性之善”“知人性之善”，方可知“我”与“人”皆可以为尧舜，从而治己治人，使君为尧舜之君，民为尧舜之民，达到尧舜之治。同时，他还择取《中庸》“三年之丧”的思想，阐明父母之丧是人人均应遵守的人伦之本，引导人君恪守“天理人伦之正”，爱敬事亲，身为表率，“躬行于上”而“德教自形于下”[8]93，收至孝治天下之效。此外，为了启沃宋神宗成就修德爱民之实心实事，真德秀选取了《中庸》诚者与诚之者、自诚明与自明诚、至诚与致曲、五达道与三达德等章节，指出“诚”乃真实无妄的“天理之本然”，“致诚”之本在“尽己之性而已”，圣人“可学而至”[8]194。劝诫宋理宗“为君必尽君道”[8]196，行君臣、父子等五伦之道，成仁、智、勇之德，则可修齐治平，进而参天地赞化育。可见，《中庸》为士大夫贯通天人、性命、道德以引导帝王修身爱民、学为圣人提供了理论依据与价值源泉。

（三）“执中以致和”的中道思想成为帝王为治立政的根本原则

真德秀认为“人君以一身履至尊之位”，必“有天下之绝德”，立“至极之标准于天下”，而后“卓然有以立乎天下之至中”，所以作“亿兆之父母，而为天下之王”[8]174。那么，人君修身立政以致极的标准与大本是什么呢？那就是“尧舜禹汤数圣相传”的“惟一中道”[8]169。真德秀继承与发扬了程颐、朱熹的中道思想，认为人君为治天下当“执中”以“致和”，育万民而参天地。所谓“中”即“不偏不倚、无过不及”的“天理之当然”与“天下之大本”，是“天命之性”，为“道之体”。“无所偏倚”描绘的是喜怒哀乐未发之时的“在中”状态，“无过不及”指的是“发而皆得其当”、得其“和”的效用，为“著情之正”的“道之用”[8]184。“中”与“和”的关系是“此为彼体，彼为此用”的体用关系，执“中”以致“和”，得“和”以显“中”，人君当“深体力行之”，以收“正心”以正朝廷、百官、万民之效。

同时“中”又不是固定不变的，朱熹曰：“盖中无定体，随时而在是，乃平常之理也。”[8]186程颐举例曰：“一厅则厅之中为中，一家则厅非中而堂为中，一国则堂非中而国之中为中。”[8]186又如“初寒时则薄裘为中，如盛寒而用初寒之裘则非中也”[8]186等。“中”随着空间、时间或事情的变化而变化，执“中”以致“和”需要因时因地而采取不同的策略，所以说“欲知中庸无如权。权须是时而为中”[8]186，“知中则知权，不知权则是不知中也”[8]187。人君应“知中”而又“知权”，把握好“中”与“权”的关系，应对万物、治国理政。所谓“权以中行，中因权立”，将原则性与灵活性高度统一，“随时以取中，因时而执中”，进而致“中”、致“和”。这既是人君尧舜等圣圣相传“制治”之“准的”，人君“执中”之大本，又是“吾道源流”之正学，“范民”立政之轨范，“其体则极天理之正”，“其用则酌时措之宜”[8]170。“中道”思想蕴含了先哲们治国理政的智慧，成为历代帝王们为治立政的根本原则与重要尺度。

三、《中庸》诠释的特点

由于“天子之学，与凡庶不同。夫分文析

字，考治章句，此世之儒者以希禄利取科级耳，非人主所当学也。人主之所当学者，观古圣人之所用心，论历代帝王所以兴亡治乱之迹，求立政立事之要，讲爱民利物之术，自然日就月将，德及天下”[10]24。经筵讲学的对象是贵为天下至尊的天子，需要围绕着国家立政立事之要，挖掘历史兴衰治乱存亡之迹，讲明古代圣人爱民利物的道理与方法，切不可像普通学子与儒者那样分章析句以求取功名利禄。因而在诠释经义时，经筵官往往联系帝王为学为德为治的切要处，选取经文，发挥义理，力求主旨明确，说理透彻，有的放矢，指陈时事，劝谏人君。

（一）经文选取，主旨明确，修己治人

无论是陈襄、刘述、李常、孙觉、程颢、吕公著等运用《中庸》思想所上奏札，还是真德秀经筵进讲《中庸》，他们均是紧密围绕着人君修己治人的主旨，择取经文，诠释经义，所以《中庸》“九经章”成为了士大夫为帝王讲解修己治人之道最重要、也是进讲次数最多的篇章。又如《中庸》首章，既是全篇的纲领，又是性命道德之说的源泉。真德秀为建构其“帝王之学”的理论架构，并没有按照《中庸》首章经文的原有结构与次序依次阐发，而是将其经文根据诠释主旨的需要，分拆列入《大学衍义》“格物致知之要”与“诚意正心之要”不同纲目下的细目。如将“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”[8]72的经文列入“明道术”目下的“天理人心之善”；“道也者，不可须臾离也……故君子慎其独也”[8]472列入“崇敬畏”目下的“操存省察之功”；“喜怒哀乐之未发谓之中……致中和，天地位焉，万物育焉”[8]183列入“明道术”之“吾道源流之正”。从各个不同的侧面与角度，阐述帝王正心修身的经义要旨。诸如此类，不一而足。可见，在经筵讲学中，经筵官选取哪部经典的哪段经文予以讲解与阐发，均是为君德成就与国家治理服务的，有其鲜明的针对性与目的性。

（二）经义阐发，反复开陈，说理透彻

关于经筵讲经的特点与方式，朱熹说得很透彻：“大抵解经固要简约。若告人主，须有反复开导推说处，使人主自警省。盖人主不比学者，可以令他去思量。”[11]2576对于日理万机的君主而言，经筵官应逻辑清晰地将经文中所蕴含的修身齐家治国平天下的要旨，反复铺陈阐发，务必透彻、清晰、明白，警醒君主切身力行。如陈襄讲人君至道之要“在乎养心治性，择乎中庸而已”，通过对命、性、中、情、欲、正、邪等关系的梳理，指出人皆有天之所命的仁义礼智信之“五善”，然其一旦“感物而动”则为情，情“有邪有正”，因此必须择善固执，通过博学、尽心、明善、持志、养气、充体等方式进“诚明之学”，从而使“五善”“七情”皆得其正，君王如能养心治性“莫不与天下共之”，“必求天下之贤者而任之”，则可君臣“相与共济”以“定民之志而立民之极”[10]16，天下自然不言而化以出治道。通过一步一步剖析阐发，陈襄清晰透彻地讲明了人君养心治性的可能性与必要性，及修己治人的方法，以此勉励人君成君德出治道。又如真德秀在进讲《中庸》“九经章”时，不仅阐释了修身为九经之本，而且指出朱熹“内外交养，而动静不违”的要语“至为精切”，将其要义归结为一个“敬”字，言简意赅地阐明了人君修身为治的切入点。而真德秀对《中庸》“诚”的经文选取及阐释，不仅揭示了“诚”的内涵是“真实无妄”的“天理之本然”，圣人“得诚之名”，常人因其私欲须择善固执以诚之，而且指明“博学、审问、慎思、明辨、笃行，此诚之目”，明示为学修身的途径与方法，最后之落脚处则在于劝诫人君将修德爱民之“实心”，落到治国理政的实际处，以实德成实政。

（三）有的放矢，指陈时政，劝谏君王

经筵不仅是帝王们接受儒家文化教育之地，而且为士大夫们“得君行道”，建言朝廷时政，参政议政提供了重要渠道。因而在儒家经典解读与经义阐释的背后，往往寄寓了士大夫们匡正时政、致君尧舜的政治理想[12]60。据《玉海》载，邢昺在为宋真宗讲经时，经常“据传疏敷引之外，多引时事为喻，深被嘉奖”[2]516。真德秀在进讲《中庸》“九经章”时，特重“续绝世，举废国，为怀诸侯之首”经义的阐发，意在劝诫宋神宗“重骨肉之恩”，为功臣立后。为增强劝说的信服力，真德秀首先引用孔子《尧曰》篇之言，将《中庸》“续绝世，举废国”之意上溯至《尚书》，将

其定位为“自昔帝王相传之法也”，认为“《中庸》之言，盖祖乎此”[9]第313册，290，从而增强其言说的权威性。接着历数春秋时齐桓公存三亡国的典故；汉成帝感杜业之言，“复绍萧何之世”并“增曹参、周勃之后”的“美事”；唐德宗念李怀光之“前功”为之立后的仁德；宋朝“每大赦令，辄取昭宪太后子孙，或及赵普之徒”等生动可感的故事，增强论说的感染力与说服力，进而针对南宋外有强敌虎视眈眈，内则吏治腐败、民不聊生的现实，提出“当此兵事方兴之时，谓宜访问，加以存录，至于骨肉之恩，析而不殊，尤仁圣所宜哀恻也。故因《九经》之义推而及之，以赞陛下矜恤之仁云”[9]第313册，291的建议。希望宋理宗能够于国家存亡治乱之际，普施仁义恩德，抚恤功臣之后，凝聚人心，可谓借经义以阐时事，积极为人君出谋划策，具有强烈的现实关怀。进读完毕后，真德秀进而奏云：“大抵续人之祀者乃盛德事，天之所予也；绝人之祀者非盛德事，天之所恶也。”[9]第313册，291将“续绝世”之意，上升到“天”之好恶的高度，从而收到了经筵进讲之效，“上意亦觉悚动，退而李正言甚称开陈之善，谓其言切而不露也”[9]第313册，291。宋理宗后来对朱熹、程颢、程颐等道学人物的表彰与对其后人的嘉奖，与真德秀为代表的士大夫不断地劝谏、上奏不无关系。

结　语

《中庸》从《礼记》中独立出来单独成“篇”到成为“四书”之一，经历了一个在经筵不断被进讲及向最高层传播的过程，尤其是宋仁宗时以《中庸》赐新及第进士，与宋理宗对“四书”的表彰，对《中庸》地位的提升起到了重要作用。为实现秩序重建与儒学复兴的重任，经筵官们充分挖掘与运用《中庸》“凡为天下国家有九经”“道德性命之说”“执中以致和”的中道思想，采取切近人君实际选取经文，围绕着人君修己治人的主旨，阐发经义，反复开陈，有的放矢，指陈时政，劝诫君王，从而引导帝王按照儒家的价值理想与思想观念，修身立德，治国理政，学为尧舜，进而加深帝王对《中庸》的认同与理解，使之获得了官方的认可与推崇。同时在君主制国家，“人君一身实天下国家之本”[8]11，其言行举止皆影响着天下之风向。《中庸》成为帝王经筵学习与经筵官进讲的重要篇章，无疑提升了《中庸》在士大夫及百姓心目中的分量，有利于推动《中庸》官学化、社会化与普及化，进而奠定了其在宋代学术思想、人心世道与国家治理中的影响力。《中庸》经筵进讲及帝王对其思想价值的认同与理解，既是宋代《中庸》地位提升的关键性推动力量，又是研究宋代《中庸》学兴盛发展中不可或缺的重要环节，呈现了学术、思想、政治与社会之间的互动。

注释

①陈寅恪在《冯友兰〈中国哲学史下册〉审查报告》中指出：“北宋之智圆提倡《中庸》，甚至以僧徒而号‘中庸子’，并自为传以述其义。其年代犹在司马君实作《中庸广义》之前，似亦于宋代新儒家为先觉。”参见陈寅恪：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第284页。②对宋代《中庸》学进行系统研究的主要有：王晓薇：《宋代〈中庸〉学研究》，河北大学2005年博士学位论文；郑熊：《宋儒对〈中庸〉的研究》，西北大学2007年博士学位论文；王晓朴：《南宋理学视阈下的〈中庸〉思想研究》，河北大学2015年博士学位论文等。③经筵进讲是儒家士大夫向帝王讲解经史、传播儒学思想、提升帝王道德修养与治国理政能力的讲学与教育活动，是北宋经筵制度完善的产物。翰林侍讲学士、翰林侍读学士、侍讲、侍读、崇政殿说书、天章阁侍讲等统称为经筵官。④参见王琦：《学术与政治的互动——以真德秀与徐元杰经筵讲读为例》，《湖南大学学报》2021年第1期。⑤据真德秀《大学衍义》中《中书门下省时政记房申状》记载：“于今月十四日轮当进读《大学章句》。既毕，忽蒙圣训：‘向所进《衍义》之书，便合就今日进读。’”可知，真德秀在经筵进读朱熹《大学章句》的时候，曾经应宋理宗的要求进读《大学衍义》，宋理宗亲口承认“卿所进《大学衍义》之书，有补治道，朕朝夕观览”，经常翻阅、学习真德秀进呈的《大学衍义》。参见真德秀：《大学衍义》，华东师范大学出版社2010年版，第7页。⑥据陈邦瞻《宋史纪事本末》卷八〇记载，淳祐元年（1241年），宋理宗下诏曰：“朕惟孔子之道，自孟轲后不得其传，至我朝周敦颐、张载、程颢、程颐，真见实践，深探圣域，千载绝学，始有指归。中兴以来，又得朱熹，精思明辨，折衷融会，使《大学》《论》《孟》《中庸》之旨本末洞彻，孔子之道益以大明于世。朕每观五臣论著，启沃良多。今视学有日，其令学

官列诸从祀，以副朕崇奖儒先之意。”参见陈邦瞻：《宋史纪事本末》，中华书局2015年版，第880页。⑦赵汝愚所编《宋朝诸臣奏议》中收录了陈襄的《上神宗论人君在知道得贤务修法度》《上神宗论诚明之学》、程颢的《上神宗论君道之大在稽古正学》、吕公著的《上神宗论人君在至诚至仁》、刘述的《上神宗五事》、李常的《上神宗论修身配天始于至诚无息》等篇目，均是对《中庸》思想的发挥与运用。⑧参见陈重：《简论陈襄〈中庸讲义〉的思想内涵》，《浙江学刊》，2013年第2期。

参考文献

[1]范祖禹著.陈晔校释.帝学校释[M].上海：华东师范大学出版社，2015.
[2]王应麟纂.玉海[M].南京：江苏古籍出版社，1987.
[3]刘琳，刁忠民，舒大刚，等校点.宋会要辑稿[M].上海：上海古籍出版社，2014.
[4]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.
[5]毕沅.续资治通鉴[M].北京：中华书局，1957.
[6]束景南.朱熹年谱长编[M].上海：华东师范大学出版社，2014.
[7]陈邦瞻.宋史纪事本末[M].北京：中华书局，2015.
[8]真德秀.大学衍义[M].上海：华东师范大学出版社，2010.
[9]曾枣庄，刘琳主编.全宋文[M].上海：上海辞书出版社，2006.
[10]赵汝愚编.宋朝诸臣奏议[M].上海：上海古籍出版社，1999.
[11]黎靖德编.朱子语类[M].北京：中华书局，1986.
[12]王琦.论宋代经筵讲义的兴起[J].中国哲学史，2018(2)：28-33+60.

The Progressive Teaching of Jingyan Lectures of *The Doctrine of the Mean* in Song Dynasty and the Emperor's Self-cultivation and Governing People

Wang Qi and Liu Meifang

Abstract: The Progressive teaching and spreading to the emperors of Jingyan Lectures of *The Doctrine of the Mean* plays an indispensable role in studying the development of this thought in Song Dynasty. The thought of *The Doctrine of the Mean* has been constantly interpreted and explored by which from explaining this for Emperor Zhenzong by Xing Bing, to Emperor Renzong awarding new scholars (Jinshi). *The Doctrine of the Mean*, and explaining it for Emperor Lizong by Zhen Dexiu, and becoming one of The Four Books. Its thought, such as all who have the government of the kingdom with its states and families have nine standard rules to follow, the theory of moral life and holding the mean and achieve equilibrium and harmony existing in perfection, had been important resource and source of value for emperors to cultivate themselves and govern people. The scholars who give Jingyan Lectures to emperors deepened the emperors' recognition and understanding of *The Doctrine of the Mean*, and promoted its bureaucratism, socialization and popularization, which by the ways of closing to emperors' life properly, explaining classic appropriately, interpreting main ideas clearly, repeating its thought continually, contacting current affairs closely, etc.

Key words: *The Doctrine of the Mean*; pregressive teaching of Jingyan Lectures; Monarchy theory; self-cultivation; governing people

[责任编辑/晨　潇]

情感结构视域下文化共情的生成因素与共情能力提升策略*

江　凌

摘　要：文化是社会交往的精神纽带，文化共情作为人类文明交往的情感力量，为构建人类命运共同体赋予内在而持久的动能。文化共情结构的作用机制包括社会意识对文化共情环境的作用、符号表达对文化共情媒介的作用、个体经历对文化共情经验的作用。文化共情的生成因素包括社会环境变化与媒介推送、意识形态与价值选择、文化亲近度、文化差异性、文化符号表达，以及人类命运共同体的意识和行动，这些因素相互作用，生成文化共情，并产生相应的共情行为。提升文化共情能力的主要策略包括：充分发挥媒介平台的正向共情引导作用、鼓励跨文化交流、创新文化符号的共情表达、提升民众的文化知识素养与社会理性、增进人类命运共同体意识和行动等。

关键词：情感结构；文化共情；生成因素；共情能力；人类命运共同体

中图分类号：G02；G206　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）04-0057-07

当今国际形势充满诸多不稳定和不确定因素，尽管国际形势复杂多变，但世界多极化和全球化依然是不可逆转的时代潮流，和平、发展、稳定、交流、合作是世界各国人民的共同愿景。全球新冠疫情暴发与蔓延，让世界各国人民意识到团结一心、共同应对全球公共卫生事件的必要性。人类文明的进步和全球福祉的实现，需要世界各国人民形成对人类命运共同体的理性认知和共通情感，文化是实现这种理性共识和情感共情的纽带。文化作为一种有情感、有温度的柔性力量，能够建构出一种稳定的共情结构，基于人类的共通情感尤其是在全球性公共灾难面前的共情力，推动世界各国人民在共情状态下的亲社会行为，共同推动人类命运共同体的理念、价值和行为深入人心。本文在梳理界定共情、文化共情概念的基础上，基于情感结构理论分析文化共情结构及其作用机制，探讨文化共情的生成机制和影响因素，以及文化共情实践，分析提升文化共情能力的主要策略。

一、文化共情与情感结构理论

共情又可译为同理心，最初用以形容理解他人主观经验的能力，后来意指进入他人的情感状态，感同身受地去理解他人的内心世界[①]。这一概念的提出很快引发了广泛讨论，对于共情的研究也更加深入，并扩展到更多领域。国内外学者对于共情的概念、本质、分类、特征、生成过程等方面的讨论，成果丰富。共情是在感知、认识和理解他人所思、所想、所为的基础上，

收稿日期：2022-05-22

***基金项目**：国家社会科学基金重大项目“网络与数字时代增强中华文化全球影响力的实现途径研究”（18ZDA312）阶段性成果。

作者简介：江凌，男，上海交通大学媒体与传播学院副教授、文化产业管理系副主任（上海　200240），主要从事文化经济、新闻与传媒等研究。

感同身受地同情和理解他人，并将这种情感映射于自身，进一步产生具体的实际援助行动。

在国内学者的早期研究中，文化共情多被称为文化移情。从跨文化层面来看，文化共情是“跨文化交际中连接主体与客体的语言，是交际主体自觉地转换文化立场，在交际过程中有意识地超越本土文化的俗套和框架模式，摆脱自身文化的约束，置身于另一种文化模式中，如实感受、领悟和理解另一种文化”[1]。从该定义来看，文化移情是处于不同文化语境的人们在交流中，既要转换文化立场，做到“入乡随俗”，也要“将心比心”，设身处地感受异质文化。有的学者认为，文化移情是“为了保证不同文化之间顺利沟通而进行的一种心理体验、感情位移和认知转换”[2]，而承认差异、认识自我、悬置自我、体验对方、准备移情、重建自我，则是实现文化移情必经的基本步骤。

文化共情与文化移情的含义近乎相同，但放在具体的汉语语境中还是有细微的差别。文化共情不仅是异质文化群体在跨文化交际中连接文化和情感的桥梁及纽带，更是具有相似甚至相同文化背景的民众或群体进行文化沟通与交流的情感共通心理和外在的行为方式。文化移情的前提条件是异质文化，而文化共情不仅存在于异质文化之间，更存在于相同或相似文化背景的群体和个体之间。有学者提出了群际接触说，并基于实证研究指出群际接触对于文化共情的正面推动作用。群际接触通过跨越不同群体、阶层之间的文化界限，包括语言文字、宗教、民间信仰、民族、风俗习惯等，有效改善群际关系。不同的地理环境、历史背景、文化符号、社会制度、民俗风情等，导致了文化多样性与差异性，而文化共情则在不同文化之间和同一文化之中的不同阶层、群体、个体之间架起情感沟通与交流的桥梁，缓解因文化差异性、群体或个体的情感偏向带来的文化隔膜而导致的矛盾、冲突与暴力等问题。

英国文化批评家雷蒙德·威廉斯把“感觉结构”作为文化研究的关键词。“感觉结构”一词出现在他1954年出版的《电影序言》中。雷蒙德·威廉斯认为，“感觉结构”一词在特定语境尤其是戏剧、艺术语境中比观念或一般生活经验的描述更准确，他用“感觉结构”描述某一特定时期艺术家与观众共同拥有的一种“经验”，这显示出他们对生活或时代经验的整体感受。在《漫长的革命》一书中，雷蒙德·威廉斯将感觉结构之说扩展至文化领域，使其成为社会批判的一种方式，“我们有可能获得对某种更内在的共同因素的感觉，它既不是社会性格也不是文化模式，而是这些品质或模式赖以存续的实际经验”，“在某种意义上，这种感觉结构就是一个时代的文化：它是一般组织中所有因素带来的特殊的、活的结果”[3]56-57，也是共同体中沟通、传播和代际传承的依靠，不同代际以不同的方式感受生活，塑造出新的感觉结构。

雷蒙德·威廉斯在《马克思主义与文学》中，对感觉结构进行了专门论述，使该理论逐渐成熟。回到情感结构理论本身，雷蒙德·威廉斯定义的文化概念是把握情感结构意蕴的着力点，他从理想、文献与社会三个层面界定“文化”，“理想的文化”指人类的某种尽善尽美的状态或过程，以某种绝对真理或价值状态存在；“文献的文化”强调其“记录”功能，指某种文化的现存文本与实践；“社会的文化”指某种特定生活方式的描述或表达②。雷蒙德·威廉斯指出，文化在某个特定时期是一种稳定而明确的结构性存在，他用“情感结构”的概念对这种存在进行描述，文化研究将这三方面作为一种整体的生活方式，探究其中各因素之间的相互关系。由此，可以将情感结构视为一个时代的文化，在情感结构中，深层的文化共通性与实际生活中的细微感觉都得以表现。

二、文化共情结构及其作用机制

基于雷蒙德·威廉斯“情感结构”概念和文化理论视角，可将现实生活中文化建构情感的实践分为社会意识、文化符号与个人经验三方面，个人情感来自这三方面的共同影响。其中，理想的社会意识作为潜在的、群体共同的思想观念，为情感的生发铺垫社会宏观背景，个体情感首先受到社会意识的鼓舞或抑制，也因此受

到国家、民族以及时代的影响。作为意义的生产者，文献或作品的符号传播和交换同样促进情感生成，使情感既具有社会性又带有个人倾向性。具体或特定社会生活方式中的个体经验则具有主体性意识，个人生活经历与体验的具体化和流动性让情感存在明显个体差异性。这三方面作为整体的“文化情感结构”，成为包括共情在内的情感生成逻辑的分析框架，让文化建构中的情感既有一定的稳定性，又存在某种不确定性，为解释个体情感的生成和变化留出空间。从这种意义上讲，文化的情感结构可被视为融社会意识、文化符号与个体经验为一体的文化模式，这种模式作为连接个体与群体、个人与社会的纽带，既包含了外在的、共有的稳定结构，又具有内在的、流动的经验意识，以一个复杂而矛盾的综合体形式对个人在社会中的情感生成发挥作用。

文化情感结构作为建构情感的文化综合体，作用于文化共情的生产和传播，在文化共情生产实践中，文化情感结构从三个层面作用于文化共情。首先，作为社会意识的思想观念，时代、传统文化、国家意识形态等作用于个人的层面，是文化共情产生的群体背景，宏观塑造了个体共情。其次，文化符号意义承载并作为文化产品或服务的交换，作用于文化共情。最后，个人生活阅历、群际接触的流动性和不确定性，使得文化共情更具主观色彩。社会群体意识所具有的结构稳定性和文化交流的不确定性、个人经验的主观性结合，构成文化情感结构的整体，文化在这种整体结构中生产和建构共情。在此过程中，文化共情结构的作用机制主要体现为以下三个层面。

一是社会意识作用于文化共情环境。雷蒙德·威廉斯从文化的社会性角度，将文化分析的使命描述为“在生活和劳动中发现并描述那些或构成了某种永恒的秩序，或对人类社会普遍状况具有特殊重要性的真理和价值”[4]54，启发我们从社会意识层面探索文化共情结构的作用机制。文化具化为某种“真理和价值”，以社会意识的内涵和表征作用于文化共情生成机制的环境因素中，这里的环境因素主要表现为不同国家和民族所秉持的历史传统观念与价值选择。情感结构作为共同体生活的基础，被广泛而深入地拥有，但其形成并不是通过“习得”，而是源于传统与当下的生活实践③。不同国家、民族和地区的民众由于历史传统和文化背景不同，在价值观念方面具有较大差异。在现代西方社会，民众将个人自治视为自由的本质追求，人与人之间是彼此独立的“孤岛”。东方儒家哲学则将人视为一种社会性的存在，强调集体意识和社会秩序，认为人生的理想是在个体与集体的关系中实现的。传统文化价值观的差别使东西方国家在集体主义与个人主义价值体系中形成了不同的情感倾向和文化共情环境。以抗击新冠肺炎疫情为例，疫情暴发后我国的集体主义价值理念得到了充分彰显，人民群众互帮互助、众志成城的情景，既是对中华文化“仁爱”思想的继承发扬，亦是文化共情的直接表征。而美国民众则强调追求所谓个人自由，漠视自己和他人的生命，在疫情灾难面前难以产生共情的情感和行为。由此可见，一个群体或地区特殊的文化传统、价值观念是作用于文化共情的重要因素，它在宏观社会层面建构文化和个体、社会共情。

二是符号表达作用于文化共情媒介。文化共情需要借助一定物质的、艺术的媒介或网络媒介进行推动，这些媒介平台中以文字、图片、图像、音视频等符号创造的文化共情景观，既可以是物质的，也可以是非物质的，既可以是现实的，也可以是虚拟的。将情感结构大致理解为一个时代的文化形态，其内涵包括人类共同体当下生活实践中有意义的、活的结果，这一切都需要通过艺术加以表达。以网络媒介平台新型的文化符号表达为例，随着数字技术的进步，网络媒介将人与人更加紧密地连接在一起，这种连接超越时空的限制，通过文字、图像、声音将受众带到任意文化场景中。借助互联网技术工具和平台载体，人们可以随时随地接触到世界各地的文化产品。借助数字技术，人们能够以更加多样的形式享受文化服务。网络时代，全球性的文化产品和服务增进了不同国家和地区之间人们互相接触和对异域文化的了解，文化

接触度普遍提高，不同文化之间的文化共情作用更加普遍化和常态化。比如，李子柒通过田园化、中国风的原生态土味视频吸引数百万海外粉丝，影响力堪比美国权威媒体CNN，“一个热爱生活的美丽女子”[④]成为海外公众对其视频作品形象的认知。个体化的叙事角度、日常生活的美好图景、传统的诗意栖居风格、田园山水的美丽画卷、踏实勤恳的农耕劳作、丰富多样的美食制作、意义非凡的非遗传承，李子柒视频作品符号表达的是人类普遍向往和共享的生活追求和价值选择。以视频表达形式为载体，通过网络平台共享，中国的原生态栖居文化与海外公众建立了情感共通的连接点，形成文化共情和原生态栖居的文化认同。

移民和旅游带来的全球性人口流动，使得处于不同文化环境中的人不断更新知识经验，增进对他者文化的接触、认知与认同。地域文化遗产、地方文学作品成为连接游客与当地文化的纽带，助推文化共情形成于异域文化之间。而当重大公共性灾难事件发生时，文化共情能够打破时空距离和文化区隔，超越文化隔阂的传统界限，扩散并影响到无数个体。如今，文物古迹遭到毁坏的事件时有发生，2019年4月巴黎圣母院遭受火灾引发了普遍关注与讨论，这种文化共情的生发很大程度上既受到雨果长篇小说《巴黎圣母院》这一文学作品的影响，又因为巴黎圣母院本身就是著名的国际旅游景点，成为联系当地人与世界各地游客情感的纽带。当灾难发生后，作为符号表达的文化媒介进一步建构了全球范围内的文化共情图景。

三是个体经历作用于文化共情经验。雷蒙德·威廉斯关于文化的社会性定义对确立英国文化主义学派起到了关键作用，同时丰富了文化的内涵，在文化的社会性语境中，对某种特定生活方式的描述[⑤]，即为文化。这是从人类学视角界定文化。每个人都处于特定的生活方式中，不同的生活方式形成不同的个体生活经历，在很大程度上建构个体对世界的认知、对文化的感知，从而形成不同的文化共情经验。而越是具有相同体验的个体，他们之间的情感共通性和认同感就越强，在情感共通与认同驱使下形成共情的动力就越强。媒体报道中对个体悲剧及其细节信息的传递，更容易引发共情的原因也在于此。共情的关键在于设身处地、感同身受地体会他者的情感和境遇，而相似的经历、经验和细节描写更容易将人们带入其中，产生强烈的共情。在公共灾难事件报道中，关注具体的细节、贴近共通的情感体验，更能激发受众的共情体验和行动。

三、文化共情的主要生成因素

文化共情的生成是多重因素作用的结果，主要生成因素包括社会环境变化与媒介推送、意识形态与价值选择、文化亲近度、文化差异性、文化符号表达、人类命运共同体意识与行动等，这些因素之间相互作用、相互共通、相互推动，综合生成文化共情，并产生相应的共情行为。

一是社会环境变化与媒介推送。社会意识能够作用于社会环境，进而建构文化共情机制，社会环境的变化成为影响文化共情生成的重要因素。与和平稳定时期相比，当重大公共性灾难事件出现或在社会剧烈变革的情况下，社会民众的心理会因为灾难或社会形势的复杂多变性、冲击性和不稳定性而产生不同的变化，他们对这些文化与社会事件的感知体验也发生相应的变化。一般而言，重大灾难事件的严重等级越高，受灾范围越广，灾情越严重，影响力就越大，相应的媒体报道也会越多。各种媒体尤其是网络媒体、社交媒体平台信息传播量增长，社会民众通过事件报道和媒体推送，接触和认知重大突发性事件信息，感知受灾地区民众的物质和心理需求的可能性越大，也就越容易催生出文化共情心理，并进行捐资救助行动。

二是意识形态与价值选择。国家意识形态很大程度上决定社会民众的主流价值观。价值观念成为文化内涵与底蕴的集中体现，形成了衡量“真、善、美”的价值标准体系，支配着社会民众的信念、思维、态度和行为。相同或相近的意识形态与价值观念，能够有效提升社会或群体内部个体的文化共情能力，但不同主体间大相径庭甚至背道而驰的价值观念，则可能成为

生成文化共情的绊脚石。

三是文化亲近度。文化共情的生成具有主观能动性。任何文化的相似或相近特征，都有可能触发社会个体或群体的某种“共情机关”，引发意想不到的文化共情效果。这种文化的亲近度可能来自历史渊源、文化传统、意识形态、宗教信仰、思维方式、地理位置，甚至个体与群体的相似经验等，文化相似性越高，越容易产生文化共情。例如，中国与日本之间的文化交流源远流长，两国同属于儒家文化圈，文化之间的渊源更容易助推生成文化共情。新冠疫情暴发后，日本在捐赠物资包装箱上贴上“山川异域，风月同天”，引发了两国民众的文化共情反应。此后，日本面临严重的疫情考验，中国同样不忘在驰援物资的包装箱上贴有美好的寄语，从“青山一道，同担风雨”到“出入相友，守望相助”等，寄托了特殊时期两国人民的美好希冀，成为以文化相似性推动文化共情生成的典型案例。

四是文化差异性。文化差异是客观而普遍的存在，不同国家、民族和地区的地理环境、历史传统、语言文字、政治制度、宗教信仰、经济体制、生活方式、风俗习惯等，都是文化差异性的表征。文化距离是文化共情生成与运行的重要因素，一般而言，文化差异越大，文化的认知距离就越大，文化心理距离越大，文化交流与贸易过程中的文化折扣现象越明显。因为差异性较大的他者文化，在传播交流过程中容易出现信息减损、失真甚至扭曲等问题。文化差异性越大，文化共情生成的阻力越大。文化的权力距离指社会成员对于其所处社会或组织中权力不平等分配问题的接受程度，不同国家、民族的民众在权力距离认知方面存在较大差异性，低权力距离国家与高权力距离国家各有裨益，但在文化共情方面却有截然不同的影响。权力距离导致的文化差异在一定程度上造成文化距离与隔阂，抑制文化共情生成。

五是文化符号表达。文化符号蕴含着共情的价值和意义，文化共情的生成和力度受不同文化符号表达的影响。文化符号的共情价值越大，文化共情力越高。共情的文化符号表达是生成文化共情的助推剂，不同的文化符号表达不同的共情效力。文化符号的巧妙表达能最大程度拉近共情主体间的情感距离，让文化更有温度。比如，疫情援助中“风月同天”给身陷困境的民众带来了独特的共情感，这种特殊的文化符号表达具有强大共情力，从各种媒体铺天盖地的报道和民众刷屏式的关注，便可窥见一斑。

六是人类命运共同体意识与行动。人类命运共同体意识与行动是当今国际社会不同国家、民族和地区之间生成文化共情的重要影响因素。构建人类命运共同体意味着要以更加开放、包容的态度，了解和体悟世界不同国家和地区的语言符号、民族风情和文化风俗，人类命运共同体意识越强烈，越容易推动生成文化共情，不同文化主体间的共情也是形成人类命运共同体意识与行动的驱动因素。

近年来，中国领导人多次在各种国际会议、领导人会晤和高层交流场合，主张我国坚持人类命运共同体理念、推动世界和平发展的坚定立场。面对全球疫情蔓延的严峻形势，习近平主席在同英国首相约翰逊通电话时指出：“中方秉持人类命运共同体理念，既对本国人民生命安全和身体健康负责，也对全球公共卫生事业尽责。我们付出巨大努力，有效阻止了疫情在全球范围的蔓延。中方将继续本着公开透明态度，同包括英国在内的各国开展合作。”[5]我们要秉持人类命运共同体理念，始终将自身发展置于人类发展的坐标系中，坚守和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，始终把中国人民利益同各国人民共同利益结合起来，始终做世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者。在全球抗击疫情过程中，中国的表现无疑是对人类命运共同体意识和行动的最好诠释，也体现了最真实的文化共情。

四、提升文化共情能力，构建人类命运共同体

当今世界局势复杂多变，非共情因素越来越多，甚至会受到丛林法则、霸权竞争、战争冲突等因素的影响。西方一些国家由于意识形态及价值观差异形成的文化区隔与误解，抑制了

文化共情的生成。为此，亟须提升全球文化共情能力，构建人类命运共同体。

一是强化媒介平台正向带动作用，提升民众媒介素养。在全球媒体尤其网络媒体和社交媒体平台大发展大繁荣的当下，各类媒体尤其是主流媒体拥有广泛的影响力，是传递文化共情的主力军，理应坚守底线、守望社会、引导正向共情舆论。在纷繁复杂、信息剩余、真假交织的网络媒体时代，各类媒体尤其是社交媒体平台需要遵循客观、公正、理性的原则，揭示事实真相，做有温度、有共情力的事实信息发布与传播，不能利用自身的媒介平台特权操控民众的非理性情感。为此，一方面，应规范媒介环境，发挥媒体的正向共情带动作用，尽量进行理性共情表达，避免非理性的情感宣泄。另一方面，强化媒体内容审核机制和平台辟谣机制，尽可能切断虚假不实的信息和谣言的传播渠道，让文化共情立足于真实客观的信息内容，避免虚假共情。同时，应强化民众媒介素养教育，媒介素养是“人面对媒体各种信息时的选择能力、理解能力、质疑能力、评估能力、创造和生产能力以及思辨的反应能力”[6]，生活在网络媒体信息洪流之中的民众，应以主流媒体为主要信息接收渠道，不要轻易相信非主流媒体发布的让人难辨真伪的信息内容。要增强辨别是非真假的能力，在信息洪流中保持清醒理性的思考，要拥有自我意识的真实情感，发挥文化共情的积极作用。

二是鼓励跨文化交流，注重文化符号的共情表达。当前，在国家总体战略布局中，文化现代化建设被放置于历史上从未有过的高度。增强文化自信，需要努力展示中华文化的独特魅力，鼓励跨文化交流与传播，推动中华文化走向世界，这正是助推世界各国与中国之间生成文化共情式交流、形成文化共情效应的基础。中华文化跨文化交流与传播，需要更加丰富的内容与更加多元的载体，尤其需要积极推动武术、京剧、书法、民俗节日、杂技、龙舟等中华文化及其符号的创新性表达，以其他国家民众容易接受且通俗易懂的语言和符号，彰显中华文化的温度、特色和价值，并利用文字、图像、音视频等各种表达形式，在传统媒体、网络媒体和社交媒体平台上进行立体化传播，发挥文化的共情效应。比如，近些年逐渐兴起的与当下社会发展和科技繁荣相匹配的文化表达形式和艺术创作，已形成一种具有自主性的文化语言和符号表达方式，在青年一代中所向披靡，一定程度上消解了由语言不通而导致的文化折扣问题。例如，李子柒的视频传递的生活态度和自然生活方式，激励了海外网友更加热爱生活，并爱上中国以及中华文化。

三是提升民众的文化素养，培育社会理性。在大灾大难面前，社会上有时会出现缺乏正向文化共情的现象，与民众在科学文化知识、文明水平和道德素养方面的匮乏不无关系。在抗击疫情的特殊时期，科学的防疫知识与防疫措施，坚持冷静理性的思考与同理心，应该成为民众的基本素养与能力。特别是在经历新冠肺炎疫情考验之后，全面提升民众科学文化素养和文明道德水平势在必行。文化是有温度的，在特殊的时代背景下，善意、理解与共情并非无处安放，即便在刻不容缓的援助中，也不妨碍书写一句“山川异域，风月同天”。

四是提升共同体意识，构建人类命运共同体。在全球化潮流面前，由于人类文明的多样性和不同文明的异质性，文明之间的矛盾和冲突在所难免，加上个别国家的文化霸权主义和西方文化中心主义依然盛行，西方文明的优越感和排他性有增无减，导致人类文明交往的风险增加，信息和文化安全受到威胁，多元价值冲击、地缘政治冲突和发展利益博弈日益明显。中国创造性地提出了构建人类命运共同体的伟大构想，力图通过人类文明的平等与理性交往达到“美美与共、天下大同”的和谐境界。同时，人类在面对自然灾害、疾病、战乱、冲突时内心充满不安全感和不确定性，不可避免地产生恐惧、焦虑、愤懑、抱怨等情绪，甚至演化为攻击他人和侵犯他人合法权益的种种过激行为。特别是疫情期间，个别不尊重客观现实、非理性情感表达等现象，更加彰显出提升共同体意识，进而构建人类命运共同体，增强不同国家、民族和地区民众之间共情能力的重要性与迫切性。

结　语

在当前世界形势复杂多变、全球化问题日益凸显的时代背景下，增强共同体意识，构建人类命运共同体，提升全球民众的心理共情和文化共情能力，推动人类和平与发展，无疑是一个重要而紧迫的命题。基于“共情”“文化共情”“情感结构”等基本概念界定及其内涵分析，以及英国文化研究学者雷蒙德·威廉斯关于文化理想性、记录性、社会性的三层定义，可以构建文化共情结构框架，分析文化情感结构的作用机制。与文化的三层定义相对应，文化共情结构的作用机制表现为：社会意识对文化共情环境的作用、符号表达对文化共情媒介的作用、个体经历对文化共情经验的作用。结合全球范围内文化共情的实践案例，尤其是抗击新冠肺炎疫情的共情案例，可以总结出文化共情的生成因素主要包括社会环境变化、意识形态与价值选择、文化亲近度、文化差异性、文化符号表达，以及人类命运共同体意识和行动等方面。培育共同体意识、构建人类命运共同体，不仅是中国民众的价值理念和共情宣言，更是全球人民的希冀，世界各国需要增进跨文化交流，增强文化共情能力，以文化共情的力量促进各国人民团结一心、同舟共济，促进世界和平发展，推动人类文明不断进步。

注释

①参见杰里米·里夫金：《同理心文明——在危机四伏的世界中建立全球意识》，蒋宗强译，中信出版社2015年版，第6页。②参见约翰·斯道雷：《文化理论与大众文化导论（第五版）》，常江译，北京大学出版社2010年版，第54–55页。③参见李丽：《雷蒙·威廉斯的“情感结构”理论析论》，《吉首大学学报（社会科学版）》2015年第3期。④参见陆佳怡、宋志鑫：《个体叙事与情感连接：新公共外交视阈下的李子柒个案分析》，《公共外交季刊》2020年第3期。⑤参见约翰·斯道雷：《文化理论与大众文化导论（第五版）》，常江译，北京大学出版社2010年版，第55页。

参考文献

[1]赵桂华.跨文化交际中的移情障碍及其克服[J].学术交流，2006(3)：167–169.
[2]高永晨.跨文化交际中文化移情能力的价值与培养[J].外语与外语教学，2005(12)：17–19.
[3]雷蒙德·威廉斯.漫长的革命[M].倪伟，译.上海：上海人民出版社，2013.
[4]约翰·斯道雷.文化理论与大众文化导论：第五版[M].常江，译.北京：北京大学出版社，2010.
[5]习近平同英国首相约翰逊通电话[N].光明日报，2020–02–18(01).
[6]卜卫.论媒介教育的意义、内容和方法[J].现代传播，1997(1)：29–33.

Generating Factors and Strategies to Improve Cultural Empathy Ability from the Perspective of Emotional Structure

Jiang Ling

Abstract: The culture is the spiritual bond of social communication, and cultural empathy, as the emotional force of human civilization communication, endows us with internal and lasting power to build a community of human destiny. The mechanism of cultural empathy structure includes the effect of social consciousness on cultural empathy environment, the effect of symbolic expression on cultural empathy media, and the effect of individual experience on cultural empathy experience. The generating factors of cultural empathy include changes in social environment and media promotion, ideology of thought and value selection, cultural pro-progress, cultural differences, the expression of cultural symbols and consciousness and action to build a community of human destiny. These factors interact to generate cultural empathy and produce corresponding empathic behaviors. The main strategies for improving cultural empathy include giving full play to the positive empathy and public opinion role of media platforms, encouraging cross-cultural exchanges, innovating the expression of empathy with cultural symbols, improving people's cultural knowledge and social ideals, and enhancing awareness and actions to build a community of human destiny, etc.

Key words: emotional structure; cultural empathy; generative factors; empathy ability; community of human destiny

[责任编辑/李　齐]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

新时代中国文化软实力与国家凝聚力内涵及关系探析*

蔡扬波

摘　要：国家文化软实力指特定国家的各种价值系统及其象征形式向外部释放的吸引力与感染力，应随时代背景的变化进行科学诠释，从静态构成和动态效果两方面进行衡量。国家凝聚力指一个国家的不同民族、政党以及民众在理想、目标、利益共同的基础上，满足其物质与精神需要而产生的内向聚合力与外向吸引力。新时代文化软实力与国家凝聚力之间的内在机理表现在：满足人民群众文化需要是生成国家凝聚力的重要源泉；形成文化认同是生成国家凝聚力的心理基础，其中家庭健康的可持续发展是国家稳定发展的基石，地域文化或民族文化对国家凝聚力的形成产生重要影响，对于国家在经济社会发展中的政策制度与执行效果要保持认同，而激发文化动力是生成国家凝聚力的助推器。

关键词：软实力；国家凝聚力；文化认同；内生渗透力；文化创新

中图分类号：G120　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0064-07

《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》(以下简称《建议》)明确提出，要繁荣发展文化事业和文化产业，提高国家文化软实力。《建议》将提高社会文明程度，提升公共文化服务水平，健全现代文化产业体系，作为文化建设的具体内容[①]。现就文化软实力如何通过提升综合国力、提高社会文明程度和国际影响力，以切实增强国家凝聚力的相关问题进行分析。

一、文化软实力内涵解析

文化的内涵可以从广义和狭义两方面界定。广义的文化泛指一切物质文化和精神文化成果的总和，狭义的文化则主要是指精神文明成果。如果从广义的角度去研究文化，则显得过于宽泛，必然会影响到研究的深入性与透彻性。如果只从精神领域去解释文化，必然会导致社会中的许多文化现象难以得到合理的解释，种种模糊的文化现象只有放在社会物质实践基础上才能得到彻底的说明。当然，无论从广义还是从狭义去解释文化，都应该与文化生产力相联系才更具有实用价值。文化概念的解读不是固定不变的，要放在特定的语境和特定的历史阶段去加以解读，离开了活生生的现实社会去空洞抽象地谈文化价值则显得毫无意

收稿日期：2022-05-23

***基金项目**：2021年度重庆市教育委员会人文社会科学研究重点项目“建成文化强国目标下新时代中华民族凝聚力研究”(21SKSZ044)、2021年度重庆市社会科学规划一般项目“新时代文化强国视阈下提升中华民族凝聚力研究”(2021NDYB009)阶段性成果。

作者简介：蔡扬波，男，重庆三峡学院马克思主义学院副教授(重庆　404020)，东南大学马克思主义学院博士研究生，主要从事思想政治教育、马克思主义中国化研究。

义。文化上的问题不能只从文化本身去理解，而应深入到形成和产生软实力的经济、政治、社会、生态中去寻找文化产生的根源和解决问题的良方[②]。“文化软实力”中“文化”的内涵除了精神文明和意识形态内容外，还应包括文化基础设施和文化产业等载体，这与文化软实力建设的政策内容和思想保持一致性。

有些学者认为，文化产生的“软实力”只是一种精神力量，在他们看来，文化产业经济和公共文化服务设备设施都应该算作“硬实力”；少数学者甚至把科学技术也归为硬实力。他们过分在“软”和“硬”的字眼上进行反复琢磨、推敲和绝然划分是不科学的。当然，不是说软实力和硬实力可以混为一谈，例如军事、交通运输、制造业与建筑业、农业生产等，就应该属于硬实力范畴。文化软实力并不等于文化加软实力，并非所有的文化都能产生软实力，只有那些能推动经济社会发展、代表人民群众根本利益的先进文化和优秀价值观才能产生软实力。只有当优秀文化被广泛传播并被主体接受，由静止的观念形态文化转化为实践形态的文化时，才能产生真正意义上的软实力。

文化软实力是由主体、客体和载体三个要素共同生成的融合系统。文化主体包括政党、民间组织、社会团体、教育机构、民众个人等不同层级，不同层级的主体发挥各自的独特作用。国家作为最高层的主体，对文化软实力具有明显的主导功能。新时代强调以人民为主体，其在文化软实力中居于核心地位。文化软实力的客体是文化主体活动指向的各种受体，如制度文化、行为文化和观念文化等。文化软实力的载体是指传递文化内容并与文化客体相关联的文化承载物，如新兴媒体和文化设备设施等。

文化软实力与文化力是不同的。由于话语体系与社会政治背景不尽相同，我们所强调的文化软实力，其落实点不在文化本身。文化力侧重于文化本身自发产生的力量，而文化软实力更侧重于通过自为产生的力量。文化资源不会自然而然地转化成文化软实力，但也不是完全依靠行政命令或其他活动就能完成转化。除了需要政府主导以外，它还必须基于国民的自觉自愿和非强制去改变，需要通过一系列加工、传播、融合和创新等复杂过程，才能真正成为稳定持久的文化软实力。通常来说，文化软实力主要指人们在长期社会实践过程中形成的精神文化成果，主要包含价值观、理想信念、道德观念、心理情感、行为方式、风俗习惯、政治文化等。文化软实力的基本内容除了包括国家精神、国家意志、制度文化、经济社会发展理念和社会价值观，还指国家意识形态的引导力、国内国际的影响力和话语权。文化软实力最核心的资源要素是精神文化，因为精神文化是物质、制度、行为文化的基础和灵魂。中国文化软实力强调以精神动力为首的社会效益，同时高度重视文化产业的市场经济效益。这也说明了我国文化软实力不单单是一种精神动力。

基于文化生成的历史性、社会性，可以从文化软实力主体国家、区域或社会团体等某个视阈去深入考察研究[③]。国家文化软实力是指该国文化在国内产生的用来维护和推动经济社会发展的能力，以及在国际上得到其他国家认可的影响力，是构成国家综合国力的重要组成部分[④]。文化软实力的强弱可以通过民众在危难之时的行为表现，来判断核心价值观是否真正深入人心，可以通过文化产业和文化事业的繁荣发展程度来评判文化软实力。我国不断提升文化软实力，以实现人类的道德与正义为最高目标，对内不断推动文化现代化，对外奉献共建共享共赢的文化治理理念，积极构建人类命运共同体。

文化软实力定义的准确性取决于特定语境和国家政治背景，只有在比较分析的条件下才能得出其真正的含义。在新时代，国家文化软实力体现在一个国家通过政治制度的吸引力、文化价值的感召力、文化事业的服务力、国家形象的亲和力、国际文化的引领力和文化产业的竞争力等，传递与表达出认同力和影响力。文化软实力带有鲜明的意识形态色彩，国体和政体的不同，往往导致文化软实力呈现的利益倾向性出现差别。中国特色社会主义文化软实力必须始终强调人民利益至上，同时为人类命运共同体服务。

二、国家凝聚力内涵界定

关于国家凝聚力的概念界定目前代表性的观点如下：其一，国家凝聚力指国家中不同的阶级、民族、政府、党派和民众在共同利益、理想信仰和情感认同相对一致的基础上，形成的吸引力和聚合力。其二，国家凝聚力指人民对国家意识形态、政治制度模式、民族的创造力、国家战略的执行力、文化的感召力和国际地位的影响力等方面的认可度。其三，把国家凝聚力看成社会凝聚力的进一步升华，在党和国家的领导下广大民众之间目标一致，聚而不散，共同为推动经济社会发展形成的强大团结力。有的学者综合近年来对国家凝聚力研究的成果，从交叉学科的角度对国家凝聚力的概念进行了深入剖析，认为当代中国国家凝聚力是指："国家内不同民族、政党以及民众在理想、目标、利益共同的基础上，国家满足其物质、精神、政治、文化、安全等需要而产生的内向聚合力和外向吸引力。"[1]更有学者从管理学角度、社会心理学视角对国家凝聚力进行了界定。

笔者认为，国家凝聚力指一个国家或民族在历史进程中不断积淀形成的向心力和聚合力，是促进国家和民族不断向前发展的动力源，是不同政党、民族、利益集团、阶层和社会组织等，在相同的利益目标、理想信仰、核心价值基础上产生的内聚力。这种力量的强弱与国家和民族在特定历史阶段人民对国家精神、民族文化、社会意识认同程度的高低成正比。新时代国家凝聚力是民众为使国家富强文明、世界和谐而产生的团结力量。从国家凝聚力内部构成看，政权是其核心，因而离不开政权、执政、治理等要素。从凝聚力的外部构成因素看，国际社会舆论、团结合作、平等协商是国家凝聚力形成的重要条件。国家凝聚力的产生和形成取决于国民对本国主流价值观的自觉认同和对国际强权政治的极力反对，对本民族同胞的情感认同和对党委政府高度认可的心理依赖[5]。在国家满足其物质、政治、文化、道德、安全等需要的基础上，所产生的内向聚合力和外向吸引力（它足以抵消来自内部及外部任何方面的破坏力或离散力）。这种聚合力和吸引力更多表现为人民群众之间、政党和人民之间在国家意识和国家责任基础上产生的情感持久力和道义认同力[6]。国家作为社会共同体，其情感纽带的维系和道义的认同，不是呈直线形而是呈波浪形或螺旋形上升的。只有不断满足不同群体的现实利益需要、情感需要和心理需要，这种凝聚力才会得到维持和提升。

三、新时代文化软实力生成国家凝聚力的内在机理

（一）满足民众的文化需要是生成国家凝聚力的重要源泉

一个群体能不能产生凝聚力，其根源在于能不能满足人的各种需要，而凝聚力的强弱则取决于满足人的各种需要的程度。这个程度既包括满足的数量，也包括满足的质量，还包括满足的种类。旧的需要满足了，又会产生新的需要。人的需要是多方面的，在多种需要中，是有主次和先后之分的。如果群体或个体得到满足的不是主要需要，而是次要需要；不是直接需要，而是间接需要；不是最迫切的需要，而是可有可无的需要，就不利于凝聚力的形成。如果一个国家贫富悬殊且财富掌握在少数人手中、社会治安紊乱导致部分民众安全问题难以保障，势必影响人民群众的需要和满足，最终导致国家凝聚力下降。文化需要主要指消费者在消费物品与享受服务过程中，对精神满足的诉求。从文化需要方面来看，文化产品或文化服务是否符合人民群众的文化消费需求，直接影响到群体组织凝聚力的形成，进而关涉国家凝聚力的生成。

不同的民族、区域、群体阶层、民间组织、社会公众的多种文化消费与需求满足，是国家凝聚力生成的重要源泉。纵观历史，凡不注重绝大多数民众文化需求的，国家凝聚力都不强大。中国特色社会主义进入新时代，党中央把对民众文化需求的满足作为改革开放的重要内容，科技创新、教育发展、文艺汇演、休闲娱乐、

乡村旅游等，大大满足了人民群众对于美好生活的向往，无疑会大大提高国家凝聚力。民众的文化需要不是一成不变的，他们会随着经济社会的不断向前发展产生更多需要。旧的需要满足后，新的需要就会萌生。国家行为必须反映民众不断变化的文化需求，必须不断提升满足民众文化需要的能力和水平。但是，无论什么样的文化需要都必须符合可持续发展的正确利益诉求，并与本国的经济社会发展现实水平、正确的政治道德方向和整个社会主流诉求相一致。只有这样，才能团结一切可以团结的力量，并形成强大的统一战线，筑牢增强国家凝聚力的文化根基。

中国特色社会主义进入新时代，我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。民众对美好生活的需要日益广泛，也对文化生活提出了更高要求。我们要在继续推动发展的基础上，着力解决好发展不平衡不充分问题，更好满足民众在文化方面日益增长的需要，更好推动人的全面发展、社会全面进步。随着生产力水平的不断提高和物质财富的日益丰富，民众的文化需要相应地会有量的增加与质的提升，民众对文化也会产生新的需要。要更好满足民众在文化方面日益增长的需要，应当了解其文化需要的走向与趋势。民众对于文化的需要，推动了文化不断进行改革与创新，促使国家凝聚力不断得以增强。

（二）形成文化认同是生成国家凝聚力的心理基础

文化认同是文化传播的接受者对文化承载的物质与精神资源的亲和与归属态度，是对文化传播的语言符号、风俗习惯、生活方式、具象景观等外在形式背后的思维特质、价值观念、伦理道德的承认、认可、赞同，在此基础上产生“情感归属”，进而获得“理性自觉”的心理过程。文化认同某种程度上是文化软实力得以生发的心理基础，可以说是最深层次的认同，是民族团结之根、民族和睦之魂。只有当全社会成员对本民族的文化形成了强烈认同，这个民族的全体成员才能团结起来为整个民族的发展努力奋斗。如果没有足够的文化认同作为支撑，中华民族很难在真正意义上实现伟大复兴，国家就难以整合各种资源并将其转化为国际社会的吸引力、感召力和引领力[7]。这种认同主要包括对家庭文化的认同、地域文化的认同和国家文化的认同。

其一，家庭文化认同与国家凝聚力。家庭是由婚姻、血缘或收养关系组合起来的社会生活单位，是人类社会中最基本的组织。家庭有广义和狭义之分，狭义的家庭是指由一夫一妻制构成的社会单元，广义的家庭则泛化为家族。换言之，狭义的家庭是指基于婚姻关系、亲子两代血缘关系或收养关系所形成的社会细胞，这样的家庭由一对父母和未成年子女组成。广义的家庭是指具有共同的祖先、血缘，或具有姻亲关系、养育关系的人所组成的亲属团体，这样的家庭不但包括婚姻关系、亲子关系，还包括由婚姻关系连接起来的较大范围的亲属关系。通过婚姻，夫妻一方的父母、兄弟、姐妹以及其他血亲同时成为配偶一方的亲属。如此，广义的家庭成员包括夫妻及各方亲属成员，这种婚姻与血缘等要素成为家庭或家族凝聚的基础。

良好的家庭文化氛围得益于家庭成员良好的文化素质和品质。家庭是社会的细胞，每个人都与家庭有关，这个群体间的人际关系是最亲密的，是亲情与血缘的综合。除此之外，家庭成员间还有物质与精神层面的各种关系。这个群体能满足人们多方面的需要，从物质到精神，从生产到消费，几乎无所不包，这是其他社会群体所不能满足的。这个群体对于人的影响最早、最大、最深，个体的成长与发展都留有家庭的烙印。家庭成员之间的相互要求比其他任何群体都迫切。家庭往往是人们思想、行动上的出发点和归宿，望子成龙、盼女成凤、妻以夫贵、夫以妻荣、光宗耀祖等观点，也是家庭成员之间情感的体现。“家庭”对社会来说是一种客观存在，但是对个体来说更是存在于思想意识中的一种认同，很多家庭的变故和问题都与家庭文化认同有关。

家庭健康与可持续发展是国家稳定发展的

基石。家庭所拥有的经济、生育、教育、抚养与赡养等功能，为社会的良性运行起到了重要的作用。家庭是社会最基本、最核心的社会组织与经济组织，也是人们最重要的精神家园。家庭在中华文化发展历程中占有重要地位，不仅是维护正常社会秩序的基础，更是人文精神实践与展现的空间。以“爱”为原则连接“家庭”关系的身份认同是家庭成员的自然需求，也是建立完整人格不可或缺的一环。爱家庭与爱国家是紧密相连的，家国天下的情怀历来是中华儿女的宝贵精神财富。无数的“家庭”建构起了社会实体和关系系统，人们在互动和沟通的实践中培养了情感，这种情感在一定条件下便升华为爱国主义情怀。

其二，地域文化认同与国家凝聚力。这里的地域文化主要指与基层广大群众生产和生活实践紧密相连，具有地域、民族或群体特征，并对社会群体能够产生广泛影响的各种文化现象和文化活动的总称。不同地域的地理环境和自然环境，影响着地域文化的历史形成，这种地域文化或民族文化，对国家凝聚力的形成会产生重要影响。

首先，表现在对地域语言的认同。不同地域语言存在差异，虽然国家要求尽量用普通话交流，但是对于基层老百姓来说，方言文化在某种程度上更适合他们。方言是在历史进程中经过较长时间形成的，在增进当地人与人之间的情感方面，比普通话的效果更好。这种同乡语言文化，在一定程度上也影响着当地的文化认同度与社会凝聚力。当然，为了更好地进行语言交流，在全国大力推行普通话，对增强国家凝聚力必将起到积极作用。其次，表现在对地域饮食文化的认同。不同地域的饮食文化千差万别，一般来讲，人们大都喜欢家乡的饮食习惯，离开故土后总是眷恋家乡的饭菜。这种对地域饮食文化的认同，对于增进地域成员情感和地域凝聚力具有一定的影响。同时，不同地域的饮食文化也促进了当地旅游产业的发展，推进了国家凝聚力的形成。最后，表现在不同民族对自身民族文化的认同。少数民族成员大多能歌善舞，民族文化艺术丰富多彩、民族风俗习惯也各不相同，这种民俗文化具有明显的社会性色彩。尊重和发展少数民族文化，进行更广泛的文化交流和融合，对增进民族共同体意识起着重要作用。

其三，国家文化认同与国家凝聚力。这里的国家文化主要从狭义层面理解，基本指国家制度文化、组织文化、政治文化和行政文化等方面，它主导全国文化发展的方向和进程，并通过国家理想、国家信仰、国家道德、国家精神、政党形象、民主程度、公平正义和国际地位等方面显现出来。国家文化认同体现在对国家情感和心理上的认可程度。国家认同不仅是认同自己作为中国公民的身份，更重要的是认同国家在经济社会发展中政策制度的合理安排与执行效果，还要认同实现全国人民共同富裕的基本价值追求。行政文化、组织文化必须体现对美好生活的追求和对共同富裕的践行，需要用社会主义核心价值观塑造民众的灵魂，增强各族人民和群众团体的价值认同并达成社会共识，使国家凝聚力不断增强。要不断强化民众对国家政权和国家领土主权的高度维护，培养各族人民对国家政治体系和国家核心价值体系的认同，推动国家凝聚力的形成。

（三）激发文化动力是生成国家凝聚力的助推器

其一，以人民为中心的价值引领力增强国家凝聚力。始终以人民为中心的执政理念是治国理政思想体系的出发点和落脚点。只有坚持不忘初心、牢记使命，坚持全心全意为人民服务、与人民同甘共苦的价值观，才能实现中华民族伟大复兴的中国梦，国家凝聚力才会不断增强。以人民为中心的价值引领力主要体现在三个方面：一是牢固树立全心全意为人民服务的宗旨意识。要始终坚持与人民群众同甘共苦，急群众之所急、想群众之所想，始终坚持立党为公、执政为民，与群众同呼吸、共命运。二是与人民群众保持紧密联系，倾听人民群众的心声，关心人民群众的疾苦。人民群众是国家的主人，党员干部是人民的公仆，要为维护人民当家做主的权利提供一切可以提供的条件，把人民群众的疾苦当作自己的疾苦，

不断创造人民向往的美好生活。三是将科学的执政理念体现在行政制度和具体规范之中。要实现以人民为中心的价值引领力，就必须依靠科学的制度规范，才能确保为人民服务并形成长效机制。要善于总结群众工作中好的做法、好的经验，并在此基础上不断形成规范的制度，让价值引领力充分彰现，从而增强国家凝聚力。

其二，文化内生渗透力与传播力增强国家凝聚力。文化内生渗透力是指文化因其普遍性而遍布于社会系统、主体意识，成为社会系统和主体意识的固有内容，并对社会系统和主体意识产生内在影响和作用[⑧]。人们借助文化符号系统进行沟通、交流和互动，通过文化传播继承和发展原有的文化，通过教育方式将文化渗透到社会生活的方方面面，通过支配人们头脑中的文化、知识和观念影响人们的言行。主流文化的内生渗透力越强，人们的爱国报国言行就表现越明显。文化的内生渗透力表现为意识形态的吸引力、影响力，以及知识文化通过个体内化和团队学习改变人们思维观念和模式的文化自觉度。主流文化内生渗透力越强，在增强国家凝聚力方面的效果就越好。

文化传播是利用一定的传播媒介扩散或输出文化意义的活动和过程，它主要由文化传播者、特定意义体系、一定符号系统、专门媒介和文化传播对象等五大要素组成。其中，文化传播者是实施文化传播活动的主体；特定意义体系是文化传播者所传播的内容；一定符号系统是文化意义体系的载体，与特定意义体系一起构成文化传播活动的客体；专门媒介是文化传播活动赖以进行的手段，它使文化传播活动越来越具有相对独立的地位；文化传播对象是文化传播者试图施加影响的受众，是特定意义体系的预期接受者，他们可以是某种共同体内部的受众，也可以是其他共同体的受众[⑨]。

随着科技的发展，信息的传播方式也不断变革。特别是伴随着各类新媒体技术快速崛起，信息的传播环境发生巨变，在此背景下，作为人类文化传播的必要手段，其进步与应用也不断地优化着文化的传播途径。新的媒体技术不断变革，重塑着人们的信息获取渠道、方式和认知结构，并因自身的强大传播力、聚合力创造了一个新的文化体系，形成了具有互动性、整合性、草根性、个性化、社群化等特征的新媒体文化，衍生出了微文化、指尖文化等新文化形态[⑩]。文化传播方式、手段和技术的变革，势必会对增强国家凝聚力产生重大影响。

其三，文化创新力与竞争力增强国家凝聚力。文化是否具有创造力与创新力，是判断文化软实力大与小、强与弱的重要依据与尺度。对中华优秀传统文化进行创造性转化与创新性发展是文化创新的直接体现。如果说文化只是整合与优化文化软实力建设的文化资源与文化基础的话，那么文化创新则是变革与创新文化软实力的实质性内容。在文化软实力建设中，只有借助于文化创新，文化软实力建设才能取得实质性的突破，文化的创造力与创新力是文化软实力中最为活跃的成分与最具活力、生命力的元素。因此，在文化软实力建设中，我们必须十分重视文化的创造力与创新力的培育，只有不断推进制度创新、科技创新、文化创新等各方面创新，高度重视新技术、新产业、新业态的发展，国家文化软实力才会蓬勃向上。事实证明：文化的创造力与创新力越强，国家凝聚力就越强；文化的创造力与创新力越弱，国家凝聚力就越弱，两者是一种正向的关系。

概括地说，所谓文化竞争力就是各种文化因素在推进经济社会和人的全面发展中所产生的导向力、鼓舞力和推动力。主要表现为：一是文化创新能力。同其他领域的创新相比，文化创新更具有特殊的意义。从某种意义上说，创新是文化的生命，文化产品有无竞争力主要取决于文化创新。二是文化产业的科技含量。文化产业的兴起，把科技、市场和文化结合在一起，赋予文化新的发展形态。文化产业的竞争越来越多地表现为科技实力竞争。三是高素质的人才。无论是推动文化创新，还是应用高新技术发展文化产业，都离不开高素质的人才。只有具有竞争力的文化，才能有效占领国际文化市场，赢得国际消费者的青睐，最终发挥其国际影响力。因此，增强文化竞争力是提高国家

凝聚力的前提和基础。

结　语

国家文化软实力体现在一个国家通过政治制度的吸引力、文化价值的感召力、文化事业的服务力、国家形象的亲和力、国际文化的引领力和文化产业的竞争力等方面，传递与表达出来的认同力和影响力，精神文化是文化软实力内容的核心部分。文化软实力的内容主要包括：价值观念层面的文化软实力，科教文艺层面的文化软实力，制度规范层面的文化软实力，文化产业层面的文化软实力。新时代国家凝聚力主要由政治凝聚力、文化凝聚力、价值凝聚力、安全凝聚力、物质凝聚力五方面内容构成。需要指出的是，文化软实力与文化凝聚力并不是一回事，事实上新时代文化软实力中“文化”的内涵远远大于文化凝聚力中“文化”的内涵。国家凝聚力的强弱直接影响着国家的兴衰，关乎中华民族的伟大复兴。国家的强大以文化兴盛为重要支撑，文化的力量深深熔铸在民族的生命力、创造力和凝聚力之中，文化软实力通过提升综合国力、提高社会文明程度和国际影响力，进而增强国家凝聚力。

注释

①参见《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》，《人民日报》2020年11月4日。②郑学刚：《中国文化软实力提升研究》，中共中央党校2018年博士学位论文，第13页。③刘德定：《当代中国文化软实力研究》，人民出版社2013年版，第52页。④洪晓楠：《提高国家文化软实力的哲学研究》，人民出版社2013年版，第108页。⑤张忠民、张亚玲：《国家凝聚力的构成及其矛盾张力探源》，《马克思主义研究》2012年第1期。⑥刘学谦、何新生等著：《国家凝聚力理论与实证研究》，经济日报出版社2013年版，第5-6页。⑦刘学谦、刘玉成、何新生：《当代中国国家凝聚力研究》，当代中国出版社2020年版，第16页。⑧马希：《当代中国马克思主义创新发展的文化动力研究》，中国社会科学出版社2020年版，第144页。⑨魏明：《全球信息时代中国文化软实力发展战略研究》，华中师范大学2008年博士学位论文，第170页。⑩王昊：《新媒体时代文化传播力提升路径与对策研究》，《人文天下》2019年第2期。

参考文献

[1]刘学谦，周志田，杨多贵.国家凝聚力理论与演化轨迹分析[J].中国科学院院刊，2016(11)：1208-1214.

The Analysis on the Connotation and Relationship between Chinese Cultural Soft Power and National Cohesion in the New Era

Cai Yangbo

Abstract: The soft power of national culture refers to the attraction and appeal released to the outside by various value systems and their symbolic forms of a specific country, which should be scientifically interpreted with the changes of the historical background and measured from two aspects of static composition and dynamic effect. National cohesion refers to the inward cohesion and outward attraction generated by meeting the material and spiritual needs of different nationalities, political parties and people in a country on the basis of common ideals, goals and interests. The internal mechanism between cultural soft power and national cohesion in the new era is as follows: meeting the cultural needs of the masses is an important source of national cohesion; The formation of cultural identity is the psychological basis for the generation of national cohesion, among which the sustainable development of family health is the cornerstone of the stable development of a country. Regional culture or national culture has an important impact on the formation of national cohesion, and the national policy system and implementation effect in economic and social development should be maintained identity. Stimulating cultural power is the booster to generate national cohesion.

Key words: soft power; national cohesion; cultural identity; endogenous osmotic force; cultural innovation

[责任编辑/李　齐]

《管子·五行》代表的齐阴阳家说及其黄帝崇拜与稷下黄老之渊源考论*

葛志毅

摘　要：春秋战国是阴阳五行思想发展成熟期，齐国则是阴阳五行思想得以滋育发展之重地，其在早期道家管子学派内呈引人注目的表现，邹衍堪称阴阳家集成性大师。邹衍之前，《管子》之《四时》《五行》等四篇乃齐早期阴阳家思想发轫之端绪。管子学派作为早期道家，其《五行》代表的阴阳五行黄帝崇拜，其后经邹衍的努力弘扬，彰显出其作为稷下黄老学之本土正源之认识。《管子》作为早期道家学说汇辑，其阴阳五行黄帝崇拜的联系纽带，必然使稷下黄老道家同时上承管子学派代表的相关早期道家思想传统，如关于道法思想。

关键词：稷下黄老；管子学派与早期道家；《管子·五行》；邹衍；阴阳五行黄帝崇拜

中图分类号：K878　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0071-11

关于黄老学之发源，学术界主要有“北方稷下说”与“南方说”两种[1]。考较早提出稷下学所以称黄老者，曾有郭沫若举出齐威王在一器铭中奉黄帝为高祖之故，并且说黄老之术“事实上是培植于齐，发育于齐，而倡盛于齐”[2]152。此说因提出较早且举出金文例证而受到较广泛关注。实则“高祖黄帝”概念，存在诸多疑问，况且田齐与黄帝间并无确切的血缘关系①；又申、韩乃三晋法家，已打破黄老必在稷下的地域特征。此皆有待进一步考实[3]2-9。但其注意到黄帝崇拜与齐之关系，且谓黄老发生发展于齐，又似不无道理可言。笔者的看法是，齐地有独具特色的阴阳五行思想体系，见载于《管子》之《四时》《轻重己》《玄宫》(《幼宫》)《五行》等四篇中；黄老学繁盛于稷下，与齐地阴阳家之盛且由其推出的黄帝崇拜，有着直接关联。因罕见有学者思考注意及此，特提出鄙见申论阐释，愿以之就正于大雅同人，祈黄老研究更进一步②。

一、《五行》阴阳家说及其黄帝崇拜

《五行》乃《管子》阴阳家四篇中最为重要者，其中多有难明之义，须作深入考求辨析。其中阴阳、五行二者虽表现出和合互融势头，但二者间似仍存在生涩难融的龃龉关系，以至在叙述中阴阳、五行二者各具较强自性，从而反映出阴阳五行思想体系在融合发展之初的状况。

阮元有谓，古人多“以数记言，使百官万民易诵易记，《洪范》《周官》尤其最著者也。《论语》……以数记言者如一言、三省……六蔽、九思之类，则亦口授、耳受、心记之古法也”[4]607。此为便于记忆，以数字置前构词概称的现象，不独阮氏所举《洪范》《周官》及《论语》之例，《管子》亦然，如《五行》中即多见此类冠数构词之例。《五行》开篇即曰：“一者本也，二者器也，三者充也，治者四也，教者五也，守者六也，立者七

收稿日期：2022-02-23
*基金项目：国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”(16ZDA106)阶段性成果。
作者简介：葛志毅，男，大连大学中国古代文化研究中心教授(辽宁大连　116622)，主要从事中国古代历史文化研究。

也，前者八也，终者九也，十者然后具五官于六府也，五声于六律也。”此与下文多冠数构词概念，因抽象之故，难得确解，但此节大旨可明。即一至十应乃阐释事物从原初起直至完备形成所经历之本末始终发展过程；经此发展过程形成众多事物概念，但这里涉及由之推出的五官六府、五声六律二者被赋予特殊的地位和意义，值得提出讨论。

首先，五官六府见于《礼记·曲礼下》：“天子之五官：曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。天子之六府：曰司土、司木、司水、司草、司器、司货，典司六职。”五官乃政务官，主朝廷百官政务管理诸事；六府乃事务官，主农商、百工生产管理诸事[5]132-134。《五行》所谓五官六府，应从《礼记·曲礼下》所言得到比较参稽，包括政务官、事务官在内，总括朝廷一切统治管理活动，相当于对朝廷制度的总体概括。《淮南子·天文训》亦言及五官六府，曰：“何谓五官？东方为田，南方为司马，西方为理，北方为司空，中央为[官]都。何谓六府？子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥是也。”[6]199-200此所谓五官可与《礼记·曲礼下》五官得到比较参稽，所不同者，《淮南子·天文训》五官已充分五行化，是汉代五行思想强化之影响。如《春秋繁露》的《五行相生》及《五行相胜》所言之东方木司农，南方火司马，中央土司营，西方金司徒，北方水司寇，乃与五方五行相配之五官，反映出汉代思想对官制的影响，乃汉代五行思想强化所致。六府，解者说以“六合”[6]200。按《淮南子·时则训》所云：“孟春与孟秋为合，仲春与仲秋为合，季春与季秋为合，孟夏与孟冬为合，仲夏与仲冬为合，季夏与季冬为合。孟春始赢，孟秋始缩；仲春始出，仲秋始内；季春大出，季秋大内；孟夏始缓，孟冬始急；仲夏至修，仲冬至短；季夏德毕，季冬刑毕。”[6]437六合乃四时气候节令的对应变化，可为安排计划农业生产提供参考，这对以农业生产为主要经济部门的古代社会极为重要。《五行》所谓五官亦可与下文所言黄帝六相及五行历五官相参稽。六相即天道当时，地利廪者，东方春工师，南方夏司徒，西方秋司马，北方冬李。五行历之五官，甲子木“命左右士师内御”，丙子火“命行人内御”，戊子土“命左右司徒内御”，庚子金“命左右司马衍组甲厉兵”，壬子水“命左右使人内御”。综之，虽然所言官制名称互有出入，但可见《五行》作者有一套政治经济统治管理的制度设想，以追求“治之至”，即五官六府之命意所在。可以说，所云“五官六府”之义，重在五行体系的人事寄托，即以制度构拟希冀沟通天人，政通人和之目的。

其次，五声六律，此可集中概括于作五声，正五钟，以制定推行五行历之事。孟子曰：“师旷之聪，不以六律，不能正五音。”[7]162五声六律关乎音乐的制作审订，但音律又与风气节候相关，故制定历法须音律审正配合。五音六律之说见于《淮南子·天文训》：“二（一）阴一阳成气二，二阳一阴成气三；合气而为音，合阴而为阳，合阳而为律，故曰五音六律。音自倍而为日，律自倍而为辰，故日十而辰十二。”[6]222-223此五音六律与历法日辰相关，故黄帝制五行历，须作五声，正五钟。五行历与五行相关，每行一时七十二日，五行五时为一年。上言五官六府，有究三才之道，择用六相，以求至治的制度用意。黄帝又进一步设计五行历，五行历乃一套五行化的治法纲纪。因为五行应天，人可以五行历和谐于天，天人和合，故可达至治之极。可以说，五行历乃黄帝求治的制度理念所托。这样，黄帝德业其实有二：一以三才之道总结关乎天地人的宇宙社会大法，选任六相正官制，以建德立业，为万物立极。二以五声正五钟，制定推行五行历。五行应天，以五行四时之政和合天人，实现“作立五行以正天时，五官以正人位，人与天调，然后天地之美生”的至治之果。如此则五官六府与五声六律之重要性可明，斯乃黄帝至治德业追求之制度立意所托。此外，考《管子·四时》曰：“令有时，无时则必视顺天之所以来，五漫漫，六惛惛，孰知之哉？唯圣人知四时。”房注：“五谓每时之政……六谓阴阳四时。”据此则五、六乃阴阳家顺四时发政理论中概念组词之确定用数。由此意义讲，所谓五官六府、五声六律皆乃此顺四时五行发政理论之派生概念，其阴阳家性质可明。

黄帝此二德业，可与《十六经·立命》所述相参证。如《十六经·立命》曰：“唯余一人，[德]乃配天，乃立王、三公；立国置君、三卿。”[8]196此事

涉“五官正人位”，乃建立百官卿大夫统治管理体制。《十六经·立命》又曰：“数日、历月、计岁，以当日月之行。”此与《五行》颁五行历法以正天时相合，使人天协调，农时和顺。《五行》所述黄帝德业与《十六经·立命》所记大体相符，有助于说明黄帝传说在齐之流传影响及黄老盛于齐之原因。

《五行》大略可分前后两部分，前一部分论述三才阴阳与黄帝六相，后一部分专论作五声以正五钟及五行历之规拟。此时阴阳与五行两概念的结合尚未达圆融无碍之密切关系，尚存龃龉不合之处，故不得不作前后两处分述。但《五行》作者有意将阴阳与五行统归黄帝名下，表现出以黄帝作为阴阳五行思想集大成者的意向。

关于三才，《黄老帛书》之《十六经·立命》所述可与《五行》所言相比证。如《十六经·立命》曰：“吾受命于天，定位于地，成名于人。”[8]196即谓黄帝建德立业及以三才思想为根本。《五行》曰：“六月日至，是故人有六多，六多所以衔天地也。天道以九制，地理以八制，人道以六制。”即谓三才之中人作为天地与万物联系的中介与主体，乃解决世界存在及其秩序关系的枢纽。黄帝出于对三才之道的理解，乃选任六相，以为解决天地四方存在及其秩序关系的佐助，并按阴阳家理路建立起六官体制。《五行》曰：“黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利。得奢龙而辨于东方，得祝融而辨于南方，得大封而辨于西方，得后土而辨于北方。黄帝得六相而天地治，神明至。”六相即蚩尤为天道当时，大常为地利禀者，奢龙为东方土师，祝融为南方司徒，大封为西方司马，后土为北方李，其中四方与四时相对应。按四方与四时乃空间与时间的对应转换关系，乃阴阳家对宇宙世界的一种认识。六官体制乃以人的因素为凭借，试图借官制治理体制理顺天地四方与四时的秩序关系，达于至治之极的目的。此无疑包蕴了对三才之道的正确理解。天地人三才乃关于人们生存条件及自身性质最初认识的较早总结，是人们对宇宙社会把握的最简捷直观的表达，亦可称之为中国古代宇宙论哲学的最早构建。黄帝选任六相，以人的因素为首，解决三才概念面对的宇宙社会存在秩序的关系问题。这显然是对黄帝思想德业传说合理的肯定性理解。因三才之道以人为本，故《五行》又曰：“货曋神庐，合于精气。已合而有常，有常而有经。审合其声，修十二钟，以律人情。人情已得，万物有极，然后有德。”按“货曋神庐”，货者化也，神庐指人的身心精神中枢。此谓人能化存精气于内心，则可悟大道常理；继当审正人情，人情可为万物法则，乃建德立业于天下之本。这表明，天地之中以人最贵，乃三才思想之精粹，黄帝择任六相之事，证明黄帝深有得于此。

阴阳家一般视天地四方（阴阳四时）为其设想中完备的自然结构框架，人与万物在其中生生不息，运行不辍。如《管子·四时》曰：“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也。”《史记·太史公自序》：“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令。”又曰：“夫春生、夏长、秋收、冬藏，此天道之大经也。”[9]2064《黄帝内经素问·四气调神大论》：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也，逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。”[10]10皆可证天地四方或曰阴阳四时，乃阴阳家视域中基本的宇宙世界结构框架，为人们活动提供了完备的时空环境条件。《淮南子·天文训》在追溯宇宙天地起源时曰：“虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地，清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定，天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”[6]165-166即由道追溯宇宙天地起源时，乃以阴阳二气之升降分别形成天地，天地与阴阳本为一体转换；天地阴阳化生四时，四时变化演生万物。故天地、阴阳、四时、万物乃宇宙全元要素，其中要以四时、阴阳为天地万物变化主因。故阴阳四时或曰天地四方乃阴阳家思想体系的根本所在，其进一步与五行密切结合，完成以五行为世界结构框架，以阴阳为天地万物变化主因的体系模式。古代认为宇宙空间乃由上下四方六维合成，阴阳家以天地四方六维为宇宙结构基本框架，集中表达于其明堂设计。《淮南子·时则训》曰：“制度，阴阳大制有六度：天为绳，地为准，春为规，夏为衡，秋为矩，冬为权……明堂之制，静而法准，动而法绳，春治以规，秋治以矩，冬治以权，夏治以衡。”[6]439-441对三才之道的深入

研究，证明人是三才关系中具有主导性的能动主体，三才关系正确秩序的建立，离不开人的主体地位这一根本因素，阴阳四时或天地四方只是世界存在的框架而已，如果没有人作为主体，世界的存在失去意义，只有注意及此，才真正理解三才问题的本质。《尚书·泰誓上》曰："惟天地万物父母，惟人万物之灵。"《孝经》载："天地之性人为贵。"郭店楚简《语丛一》有："天生百物，人为贵。"[11]194中国先民对人在三才中的主导地位，有清楚认识。此乃认识三才说本质的关键，同时亦为理解黄帝六相的意义所在。

在《管子》之阴阳家四篇中，以《玄宫》(《幼官》)、《五行》两篇较重要。《玄宫》以阴阳五行框架为主导，阐释与齐霸业宏略相关的政论兵法体系，并表现出其作为《月令》嚆矢的性质，在阴阳五行思想体系的发展上有特殊的重要地位。《五行》首先以三才思想为据，提出黄帝六相的概念，试图以人为协调主体，故借选任六相理顺天地四方六维存在之秩序关系，建立起阴阳家理想中的宇宙社会法理模式。《五行》又进一步提出黄帝使阴阳钟律五行化从而规拟五行历法，推崇黄帝为和合阴阳五行理论的鼻祖，反映出齐国阴阳家的黄帝崇拜信念。笔者曾指出阴阳五行思想体系的形成大致可分前后两阶段，前段以包括阴阳在内的三才为主导，其代表可举《周易》；后段以五行包容三才阴阳而形成的五行体系为主导，其代表可举《月令》[12]。试看《五行》所述，其中阴阳、三才、五行各概念间仍表现出一定的独立自性，距消融彼此隔阂，融为一体的阴阳五行思想，尚存一定距离，但已表现出和合阴阳钟律与五行天时而打造历法的希冀努力，并表现出以黄帝作为和合阴阳五行思想鼻祖的清楚意向。尽管阐述中有稍嫌勉强、欠圆融之不足，但其以黄帝崇拜的形式，力推黄帝为阴阳五行思想和合一体创始者的论旨，却已明白道出。齐阴阳家通过《五行》表现出的黄帝崇拜，不仅对阴阳五行思想的整合形成有相当影响，对黄老在齐之发展兴盛的影响和推动作用同样不可小觑。考诸传说记载，阴阳、五声、十二律之和合，确应与黄帝有关，《汉书·律历志》曰："五声之本，生于黄钟之律。九寸为宫，或损或益，以定商、角、徵、羽。九六相生，阴阳之应也。律十有二，阳六为律，阴六为吕……其传曰：黄帝之所作也。"[13]958-959将律吕阴阳、五声十二律之发明者，推为黄帝。此可与《五行》相参，《五行》曰："审合其声，修十二钟，以律人情……昔黄帝以其缓急作五声，以政五钟……五声既调，然后作立五行以正天时……人与天调，然后天地之美生。"考《汉书·律历志》重在言五声、阴阳、十二律之起；《五行》所言"十二钟"必与阴阳律吕有关，又强调了钟律与人情间的应合关系，所言更偏重与五行相关的五声、五钟及其与五行天时的关系。二者均为阴阳五行家说，只是所着眼角度稍异，但皆认为黄帝发明造端阴阳五行说。《吕氏春秋·古乐》与《汉书·律历志》俱载黄帝使伶伦造律事，此外，《吕氏春秋·古乐》又曰："黄帝又命伶伦与荣将铸十二钟，以和五音。"此可与《五行》"作五声""政五钟"之说互勘，亦包含黄帝作为阴阳五行思想创始者的意向。

笔者曾指出，阴阳、五行二者的和合有一过程，即西周春秋以来，人们习惯于以阴阳解释天地自然的变化，五行的影响尚不及阴阳。但随着认识发展深入，为完满解释世界存在及其秩序结构变化法则的需要，日益将五行与阴阳结合起来，五行变得比阴阳重要。原作为万物构成元素的五行，变成宇宙世界的宏观结构框架，将万物按不同类别属性纳入到统一的五行世界框架内，阴阳则成为天地万物在五行结构框架内按其规律运动变化的动力原因。战国时五行的意义超越阴阳成为阴阳五行体系主导性的概念标志，《月令》的出现，是阴阳五行理论完成的象征性成果[14]254-255。即阴阳五行说的和合一体，前后经历一个过程，以至曾有阴阳自阴阳、五行自五行之说[14]213。察《五行》已将阴阳与五行同归于黄帝名下一并论述，但《史记·历书》谓黄帝"建立五行"，《淮南子·说林训》有"黄帝生阴阳"，似谓黄帝分别发明阴阳与五行。据《史记·太史公自序》"《易》著天地阴阳、四时五行"，将阴阳、五行一并纳入易卦体系之内。日本学者中井积德指出："《易》不陈五行，今云然者，岂出于纬书之谬邪？"[9]2067《周易》虽未明言五行，但其体系内包含五行的潜在因素，故汉儒以五行说《易》自有道理，亦为汉儒《易》学的一个特征[14]229。中井积德之说只知其一，不知其二。

笔者又曾论述，易卦体系结构的根本是阴阳思想，此外易卦自身也存在与五行相通的潜在因素，至汉儒则欲张大易与五行的关系，乃至产生使易卦体系五行化的思想倾向。这实反映出阴阳五行思想在汉代光大之后的学术意向[12]。司马迁“《易》著天地阴阳、四时五行”论，恰与此相合。但寻绎司马迁所言，亦非无故，其反映的是阴阳五行思想壮大后在概念表述上的意义习惯，即其时好以天地与阴阳并称，以四时与五行并称。因为天地乃由阴阳二气转成，故称天地阴阳；四时化生五行，故喜以四时五行并称。又因五行乃万物构成之本原，故亦喜以四时五行生万物连言。在《五行》所述内容中，犹可见天地、阴阳联系密切及四时、五行联系密切这两种不同关系。把天地阴阳与四时五行贯联起来一并叙述，并成为一种习惯，大约当在战国秦汉之际。如此将天地阴阳与四时五行合置并论，《五行》乃其较早者，这对阴阳、五行作为一体相关、联系密切的阴阳五行学说体系的形成，无疑具有开启意义。记载中如《文子·自然》：“道生万物，理于阴阳，化为四时，分为五行，各得其所，与时往来。”《淮南子·原道训》：“其德优天地而和阴阳，节四时而调五行。”《史记·天官书》：“斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳，建四时，均五行。”《春秋繁露·五行相生》：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”将天地阴阳、四时五行前后贯联，一并论述，显然乃阴阳五行思想形成之后的现象。更有进一步的阐释，将天地阴阳、四时五行交互混融、无彼此隔阂地一并关联叙述者。如《黄帝内经素问·天元纪大论》：“夫五运阴阳者，天地之道也，万物之纪纲，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”又曰：“然天地者，万物之上下也；左右者，阴阳之道路也；水火者，阴阳之征兆也；金木者，生成之终始也。”[10]130此将天地阴阳、四时五行交互混融、彼此无别、作一体关联陈述，显然乃阴阳五行体系形成后之事。其不仅将“五运阴阳”作为天地大道、万物变化总纲一并称之，尤其“水火者，阴阳之征兆也”，视五行与阴阳乃一事之相关两面，即完全视阴阳、五行二者为一。《五行》将阴阳、五行二者合于一篇内深入阐释，指明其体用性质，实为较早者。故欲从记载上追溯阴阳五行思想形成的较早例证，《五行》实为首选；并且其将对阴阳、五行二者性质功用的认识，一并归于黄帝名下，那么，黄帝在阴阳五行思想形成过程中的地位及齐阴阳家的黄帝崇拜意识，不就昭然若揭了吗？

二、齐阴阳五行学及其黄帝崇拜之影响意义

通过对《管子·五行》代表的阴阳五行思想的深入剖析，可见先秦阴阳家说之重要性。司马谈论六家之要指，乃按阴阳、儒、墨、名、法、道家之序，以阴阳家列首，恰可印证战国时其学之兴盛。考诸家中要以阴阳家与道家思想关联最为密切，故司马谈论道家时曰：“其为术也，因阴阳大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”[9]2064即谓道家乃博取阴阳、儒、墨、名、法诸家之说而成，以阴阳家列首，足见其在道家思想中首屈一指的地位。笔者论黄老学，曾提出黄老之天道阴阳观概念，亦可见黄老道家与阴阳家关系之密切[15]152-175。道家与阴阳家思想密切关联，可举《淮南子》证之。《淮南子·天文训》曾述道与宇宙万物的先后生化关系，曰：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞灟灟，故曰太始。虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。” 据此，其天地、阴阳、四时作为阴阳家思想根本的几个本原性概念，乃由道家抽引而出。或者说，道家在吸纳阴阳家思想的基础上，又冠以太始、虚廓、宇宙、元气几个道体形成过程中相继出现的本原性概念，加以组织连贯接续，从而形成《淮南子·天文训》所述道家由本体直至世界万物的演化过程。如此可以说，道家思想乃撷取阴阳家思想内容发展推衍而成。笔者曾论黄老之天道阴阳观，主要应由此道家、阴阳家分析和合而成，黄老道家与阴阳家关系之密切，亦借此可明。其实天地阴阳变化，四时交替流转，万物因此滋生繁衍，极易导致有规律法则在其中起主导推动作用的认识，而此即道概念产生的认识基础。由于天地、

阴阳、四时乃阴阳家的基本概念，由此必可得出阴阳家与道家关系密切的结论。

察《管子》所载四篇阴阳五行说内容，其中《四时》《五行》明言木火土金水五行，以配四时五方。《玄宫》《轻重己》俱未明言五行，但《玄宫》以五行之数及五行之色配四时五方，《轻重己》虽仅言青、黄、白、黑四色及东、西、北三方，但所言皆与五行说相关，最重要者乃其所发四时教令与阴阳五行之说相合。阴阳五行在齐之社会文化思想上占有相当的地位和影响，主要原因还在于其顺应了齐之国势、国情发展上的需要。战国时阴阳五行说之集大成性代表作乃《月令》，它不仅涉及社会生活、生产及行政管理活动之安排，又涉及农时劳作节令的安排，对农业经济体制具有积极的指导意义，因而极受推重。《管子·四时》等四篇内容性质与《月令》相类，故对齐政治、经济有较大实践指导裨益，亦乃应社会需要而产生，自得以传衍影响于齐。齐太公封齐，因其滨海形势定下工商立国之策；但其后四民之序以士农为首，排在工商之前，说明齐对农业的重视不亚于工商。察士本农之秀出者，选之于农，故士农一体，反映出齐强兵重农的富强国策。管仲治齐分21乡，其中士农之乡15，工商之乡6，这种划分比例反映出对士农倚重的强兵重农国策。

有学者注意到《管子》四篇阴阳五行思想之意义，但决不仅限于其所述阴阳家自身。笔者认为，当以齐桓公霸业引起的思想文化刺激为背景，阐释此四篇内容对齐政教观念发展变化起到的推动作用。亦即应将此四篇置于齐桓公霸业对齐国历史影响的背景下，评述此四篇代表之齐阴阳五行思想发生的意义及价值。齐桓公霸业隆盛，激发齐人乘势而起，且生出由霸而王之想，以取代衰周之政。齐国处于北方玄天及玄枵之野的地理分域，已促使其产生崇玄尚黑的政教思想信念；此思想与春秋战国以来的阴阳五行思想及河洛谶纬之说互有联系，融汇渗透，形成以天人感应为特征的思想潮流，并成为春秋战国以迄秦汉之际甚有影响的思想文化现象。应该注意的是，此崇玄尚黑信仰必对当日齐称霸图王之想起到支持推助作用，从而增强其成功的自我期许。齐桓公霸业显赫，不仅见载于《管子》及相关史书，纬书中亦可见其踪迹。如纬书《尚书中候》18篇，其第11篇《准纤哲》记齐桓公及管仲事，第12篇《霸免》说五霸事[16]101。《管子》乃管子学派之著述结集，其中包括管子治齐的思想遗存，阴阳五行思想因素亦包括其中。其不仅主要见载于《管子》四篇内，其余绪应进入作为阴阳五行总成的纬书中并留下影响。《管子·封禅》载桓公、管仲议封禅，《管子·小匡》曰："昔人之受命者，龙龟假，河出图，洛出书。"封禅泰山、河图洛书与三代名王受命事相关，亦可借以窥见齐人由霸图王之想。由于阴阳五行思想的特殊性，其与政治思想活动之关联，发端于述桓公霸业的管子学派，较早已接触到包括谶纬在内的阴阳五行思想之影响，从而见诸《管子》记载，且占相当分量。《玄宫》与《四时》《五行》《轻重己》之阴阳五行思想相通，其所论政教兵刑体系乃以阴阳五行框架为据展开论述，乃齐阴阳五行说与政教道法理论结合之典范。《玄宫》所记政教兵刑体系，明显与齐桓公霸业相关。察木火土金水等五行之官出现颇早，《左传》记少皞氏、颛顼氏、共工氏时代已见，故受五行思想影响的齐崇玄尚黑思想之由来，不会很晚。考阴阳五行说之和合形成不早于春秋战国之际③，但五行说之影响则颇早，故齐崇玄尚黑说之出现亦不会很晚，当不晚于西周，如《尚书·洪范》记箕子论九畴乃以五行为首。大致可以认为，崇玄尚黑殆殷周之际流行于齐地之说。桓公霸业隆盛，对齐国思想文化的发展产生相当影响，崇玄尚黑信仰代表的阴阳五行思想流绪得扩大传衍，应与桓公霸业之弘扬具有相当关系。可以说，五行思想在齐之影响直接导致崇玄尚黑信念，崇玄尚黑又反过来促进五行思想之发展，齐阴阳五行学在此二者的互动作用下滋育渐长。《管子》四篇乃其滋育渐长的成果表现，齐地亦成为阴阳五行思想发达之地，最终导致齐阴阳五行大家邹衍的出现。

《汉书·艺文志》数术略五行类有《阴阳五行时令》19卷，已亡佚，其书内容不得而知。《月令》及《管子》之阴阳五行时令类《四时》等四篇，应有助于认识理解其内容。故将此四篇与《月令》合观互参，对深入考察先秦阴阳五行时令说，必有裨益，亦可大致确定齐阴阳五行说在战国思

想界之地位影响。《管子》86篇《汉书·艺文志》入诸子略道家，《七略》之《管子》18篇在法家，《隋书·经籍志》及《四库全书总目》俱入《管子》于子部法家。李宗邺谓："它是杂家的汇集，里边有儒、道、法、兵、农、纵横、阴阳各家的言论。"④此以《管子》分别为道家、法家、杂家的三种看法，乃代表性观点。笔者认为《管子》当如前引司马谈论六家之要指所言之早期道家，其思想广采阴阳、儒、墨、名、法各家之要而成，因其博大，阴阳家自在其中。阴阳家言在《管子》内占比可观，《四时》等四篇主要可归为阴阳家时令体系，若将其单独提出，集中深入研究，可考见此四篇反映出的阴阳家说之内容特征，亦有助于究明阴阳家在道家思想中的地位问题。在《管子》四篇的影响中，最值得注意者乃《五行》。它盛推黄帝为阴阳五行说创始者之论，明确代表了齐阴阳五行学者的黄帝崇拜心声，实指明齐稷下黄老学之本土正源，亦有助于考明阴阳家与黄老道家之密切关系。这无疑是研究齐阴阳五行说最重要的意义所在。

春秋战国乃阴阳五行思想形成发展之关键枢纽期，齐乃阴阳五行思想发展之重地。由崇玄尚黑理念在齐之传布流衍，已可见阴阳五行思想渗入齐文化之深。战国时有所谓齐学、鲁学之异，仅凭阴阳五行思想之轻重有无，即可在二者间断然作出区别。因为阴阳五行思想对鲁学影响甚微，而阴阳五行之学颇盛于齐，并终成齐学一大特点。经学史上有齐学、鲁学之异，马宗霍曾论曰："大抵齐学尚恢奇，鲁学多迂谨；齐学喜言天人之理，鲁学颇守典章之遗。盖当战国时，齐有邹衍善谈天，深观阴阳消息而作怪迂之变……于是流风所被，至汉不替。故《易》则孟喜得易家候阴阳灾变书……京房以明灾异得幸……高相治《易》，专说阴阳灾异……必由《易经》齐学有灾异之说，故诸家缘傅以为名也。《尚书》则伏生《大传》有《鸿范五行传》，夏侯氏衍之于前，刘向叙之于后……《春秋》则董仲舒以《公羊》灾异之变，推阴阳所以错行，居舍著灾异之记。斯并上探象纬，下明人事，或经之以八卦，或纬之以九畴，或测之以九宫，或验之以九数，虽所执各殊，而其同为天人之学则一也……谶纬之说则滥觞于齐学。何休、郑玄并援纬书以说经，休治《公羊》，本为齐学，玄注《易》阐爻辰，注《三礼》引纬书尤多。其于纬或称为传，或称为说，且为之作注，世或以此为康成诟病者，不知康成亦齐人，其涵濡固有素也。"[17]46-49马氏论齐学，谓其尚恢奇，喜言天人之学，并从战国邹衍谈起，认为汉儒喜论阴阳灾异乃至纬书泛滥及引纬说经，皆为齐学之流衍影响所致。夷考其实，必先究明《管子·四时》等四篇阴阳家说，方可谓求得汉儒阴阳五行家说之本原。马氏所谓天人之学，实乃阴阳五行家之天人感应说。故今日欲论汉儒阴阳灾异说，《管子·四时》等四篇乃不得不先考求者，邹衍则为其说之总结光大者，汉儒继起传衍之。察《管子》四篇所记，谓若发政出令不循气候时节之宜，必致天变灾异，诸事祸乱，后邹衍五德说、汉儒阴阳灾异说，与之一脉相承。故论汉儒阴阳五行、天变灾异说，至少应从《管子·四时》等四篇追溯其源。

《管子》有"事名二，正名五"治天下之说，其义与阴阳五行相当。《管子·揆度》曰："桓公曰：'事名二、正名五而天下治。''何谓事名二？'对曰：'天策阳也，壤策阴也，此谓事名二。''何谓正名五？'对曰：'权也，衡也，规也，矩也，准也，此谓正名五。其在色者，青黄白黑赤也。其在声者，宫商羽徵角也。其在味者，酸辛咸苦甘也。二五者，童山竭泽，人君以数制之人。味者所以守民口也，声者所以守民耳也，色者所以守民目也。人君失二五者亡其国，大夫失二五者亡其势，民失二五者亡其家。此国之至机也，谓之国机。'"按"事名二"之天策阳与壤策阴，即谓天地阴阳，"正名五"之权、衡、规、矩、准即相当于五行。考《淮南子·天文训》有东、南、中、西、北分别为"执规而治春""执衡而治夏""执绳而治四方""执矩而治秋""执权而治冬"之说。按《管子·揆度》之"准"当《淮南子·天文训》之"绳"，余四者并同。是权、衡、规、矩、准与五行配，其下五色、五声、五味亦在五行系统中各与五行配，是正名五相当于五行。因此事名二、正名五与阴阳五行相当，乃由阴阳五行转成之概念模式；且又被称为"国机"，关系国家治乱兴亡，其地位影响之大可知。察其如此的地位影响，乃根源于阴阳五行概念。即本因阴阳五行概念影响之大，由其抽象出二、五两数，并赋予

一般的普遍性意义，由此派生出事名二、正名五这样的具体概念。如此从事名二、正名五概念，考见阴阳五行概念潜在的模式化抽象性代表意义，从而证明阴阳五行概念由于行用之广，已在社会文化中形成特殊的深刻象征寓意；“国机”之说，隐喻阴阳五行说之行用与否，决定着家国兴亡治乱的根本命运。察《管子》亦多论“轻重之数（术）”，阴阳五行即相当于轻重之数（术）的性质，《管子·揆度》“事名二，正名五而天下治”之说，即与之相关，其曰“二五者……人君以数制之人”，即谓事名二、正名五乃“数制”之法。《管子·揆度》又曰“燧人以来，未有不以轻重为天下也”，以下历叙共工之王，黄帝之王，尧舜之王各用治法之不同，且曰“此尧舜之数也”。是“二五”亦可归于共工、黄帝、尧、舜治天下所用轻重之数（术）。上文已提出事名二、正名五与阴阳五行概念相当，那么，阴阳五行亦可归于《管子》轻重之数（术）的范畴内，乃管子治国所用治术之一，亦相当于“国机”的意义。由是阴阳五行不仅为哲学思想概念，亦旁通政教治术道法之义。此益可见其于各方面的影响广被。

稷下称邹衍为“谈天衍”，是说邹衍必通天文历法及星占筮术，而这与阴阳家以天地阴阳、四时变化为纪纲的思想相通，阴阳五行是对天道法则的最好概括。阴阳家本有五行相生说，后发展出五行相克相胜说。五行相生说开始影响大，与四时五行节令代谢变化共同流行。五行相胜到邹衍倡五德终始方大行，五行相生说要早于五行相胜说[18]262。邹衍不仅总结了五行相生说，使之体系完备，且发展出五行相胜的模式解释人事政治的盛衰成败相代。《管子》四篇皆主五行相生，为滋育阴阳五行大家邹衍出于齐地，做出知识与思想上的准备，也为五德终始这样的五行相克说盛行提供了条件。五行类《月令》以阴阳四时的自然代谢流转为叙述框架，故必采五行相生说。但邹衍的五德终始说解释朝代兴亡的彼此相代，涉及征伐诛讨的暴力相克，故其与五行相生互异而采用五行相克的解释模式，亦所必然。但《管子》四篇五行相生的时令书，为五行理论积累起深厚的知识基础，可资启发借鉴，因此才有邹衍作为五行大家及其五德终始理论出于齐地。

五帝崇拜较早见于《国语·鲁语》所记祀典，其历举五帝三王以来的祭祀序次，以黄帝为首。其次《大戴礼记·五帝德》亦首记黄帝，《史记·五帝本纪》亦以黄帝为首。黄帝不仅居五帝之首，而且其后四帝同出黄帝，故又有五帝同祖之说，黄帝可谓五帝系统冠冕代表，更乃上古文明的开基者，被公推为华夏人文始祖，由此导致较普遍的黄帝崇拜亦乃事理必然。由于周代推行分封制，诸侯间的文化交流日密，对华夏族的认同日益深入，大一统格局日渐形成，这促使黄帝崇拜在春秋战国之际得到较普遍尊奉。出土材料有黄帝胜四帝之说，至少是战国时以黄帝崇拜表现出的大一统意识。马王堆帛书《刑德丙》四《天地阴阳》记：黄帝东战，胜太昊；南战，胜炎帝；西战，胜少昊；北战，胜颛顼，“黄帝四战四克”[19]60。银雀山竹简《黄帝伐赤帝》：黄帝南伐赤帝，东伐青帝，北伐黑帝，西伐白帝，“已胜四帝，大有天下”[20]101。传世文献记载有黄帝四面之说，《尸子》卷下记子贡问孔子曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子曰：“黄帝取合己者四人，使治四方，不谋而亲，不约而成，大有成功，此之谓四面也。”[21]18按黄帝居中央，中央土德，色黄，故黄帝概念本乃五行性质，配其余四方恰成五色五行，故黄帝伐胜四帝及四面之说，乃一平面五行图之反映；《管子·五行》之黄帝六相相当于平面五行图之立体六面转化，中央被天地取代，此外的四方即春夏秋冬或东南西北的时空代表，各与五行方位相应。如此则黄帝六相之天地四方、四时与五行之中央四方相通；亦可见《五行》所记六相与四时五行历之阴阳及五行二说之和合，因为六相乃阴阳说天地四时结构之代表，《五行》又推黄帝为五行创始者。重要的是，《五行》之黄帝崇拜乃下启阴阳家邹衍之黄帝崇拜，显见黄帝在齐国思想文化上备受推崇的地位。邹衍之五德终始说推原于黄帝，其造说“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰”[9]1431，即推尊黄帝为文明历史源头。邹衍以阴阳五行说集大成者的身份，肯定和弘扬黄帝人文共祖的开辟地位。可以认为，黄老盛于稷下，必与齐阴阳家的黄帝崇拜之带动有直接关系。或者说，齐阴阳家之黄帝崇拜应为稷下黄老之正源所在。《管子》乃早期道家代表，早期道家乃百家思

想之综合交汇，阴阳家在其中居于首位，故《五行》在百家中独树一帜的黄帝崇拜，必在《管子》道家内有相当影响。管子学派在齐自春秋时一直延至战国，那么，管子学派作为早期道家内的阴阳五行黄帝崇拜，应作为稷下黄老道家之本土正源，必无可疑。

最后还应指出，《管子》阴阳家四篇代表乃《玄宫》与《五行》二者，《玄宫》揭示出齐之崇玄尚黑信仰，乃齐地神圣的政治地理信仰。文中两称“玄官（宫）”，一称“玄帝”，玄帝乃居于北方玄宫之帝，为齐地宗教守护神。由黄帝胜四帝说视之，在五帝系统内玄帝必宗主附属于黄帝之下。《五行》推黄帝为阴阳五行说创始者，是为学派之师祖标榜，此不啻上托华夏文明肇始者黄帝以光大门楣，为的是远绍华夏文明正统之流脉自居。此观念与齐人奉北方玄帝为分野守护神之意，各是其义，不相矛盾混糅，同时亦可借以窥见齐阴阳五行思想之流绪，及其与早期道家之关系，由此衍生出黄老道家之学，成为诸子百家中值得关注的独特学术现象。

三、管子学派之阴阳五行黄帝崇拜乃齐黄老学之本土正源

前人研究黄老多注意老子道家之影响，却忽略早期道家管子学派内阴阳五行黄帝崇拜作为齐本土思想资源的重要性，它才是稷下黄老道家兴起的直接根据。老子道家一般被认为乃楚文化代表，其实不然。老子若为周室史官，他必然会更多地陶冶濡染三晋两周地区的中原文化思想，这同发端于齐管子学派代表的早期道家有所不同；稷下黄老与申、韩的联系，表明其与三晋两周地区思想存在某些渊源关系，但作为直接影响，稷下黄老道家与管子学派代表的早期道家思想之间，关系应更为密切。

司马迁谓“百家言黄帝”，此谓战国以来黄帝传说之多。仅就黄帝传说之多而言，已足见黄帝在诸子百家中影响之大。但其中唯阴阳家最特殊。齐阴阳家不仅推黄帝为其主旨阴阳五行说之创始者，邹衍又在其阴阳五行体系中极力尊崇推高黄帝地位，这在诸子中为仅见。那么，齐阴阳家之黄帝崇拜不仅独特，其在突出黄帝崇拜影响层面上的意义，亦不同寻常。可以说，稷下黄老的黄帝崇拜意识，必与齐阴阳家造设的黄帝崇拜有着最密切的联系。

黄老学形成于齐的直接原因与管子学派密切相关，此即《管子》中的阴阳五行家言及其标榜的黄帝崇拜。《管子》乃老子之前的早期道家代表，阴阳家言在其中占有举足轻重的首要地位。前文举《淮南子·天文训》述道与天地万物的演生过程，先后经历太始—虚廓—宇宙—元气—天地—阴阳—四时—万物等几个阶段，其中天地阴阳、四时变化乃阴阳家的根本思想，其从属于道生天地万物的过程，已明显指示出阴阳家与道家的密切关系。《管子·五行》推黄帝为阴阳五行创始者，表现出独特的黄帝崇拜信仰；后阴阳家集大成者邹衍循此路径推出以黄帝为首的《五德终始》，以黄帝为中央大帝的《月令》体系，从而使阴阳家的黄帝崇拜造于至极。黄帝崇拜是黄老学发生之基本层面，以此为根基绀绎出黄老道家多彩的思想结构。邹衍作为总结阴阳五行体系的大师，黄帝崇拜是其学说的基点与架构归宿。《文选》李注：“邹子有《终始五德》，言土所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”[22]140此乃邹衍五德相胜说大概，即木克土，金克木，火克金，水克火，土克水，五行相克如此循环。今据《吕氏春秋·应同》及《史记·封禅书》所见五德之王朝分配模式，乃黄帝土、夏木、殷金、周火、秦水。邹衍五德说主要在为即将统一的秦确定其所应五行德运而作。其说既以黄帝土德为始而下数夏殷周而及秦，即以黄帝为文明历史开端而推衍未来，其黄帝崇拜之意显然。《月令》五帝以大皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼配木、火、土、金、水五行，黄帝以土德居中央，作为统四方之帝，其尊黄帝之意亦显然。黄帝居中统四方，与大一统格局恰合，《吕氏春秋》以《月令》当《十二纪》，置《八览》《六论》之前当书首，其意可知。《十二纪》之末《序意》“尝得学黄帝之所以诲颛顼”，彰显吕不韦著书尊奉黄帝之教；黄帝诲颛顼曰：“爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”[23]273-274更与《史记·自序》“维昔黄帝，法天则地”相应，即尊法崇奉黄帝，乃法天则地，立教垂训，永为后世立极之义。此吕不韦、司马迁黄帝崇拜之义，皆

应承自邹衍。邹衍继《管子·五行》推尊黄帝为阴阳五行创始者并发扬之，继以《五德终始》及《月令》二者演绎贯彻阴阳家之黄帝崇拜信仰。细究当时形势，齐阴阳家的黄帝崇拜，与稷下黄老之兴起，其间必有绝大应承关系，邹衍居稷下列其诸子间，不无原因可言。

《管子·四时》等四篇乃齐阴阳五行思想之先驱，其中《五行》推黄帝为阴阳五行思想创始者之说，表现出齐阴阳家强烈独特的黄帝崇拜意识。后邹衍以阴阳家集大成者身份，推出《五德终始》及《月令》，再从阴阳家立场弘扬其独特的黄帝崇拜信仰，其后吕不韦、司马迁皆受其影响，当日对稷下黄老之影响亦可推知。因为推黄帝为五行说创始者亦即推黄帝为学说师祖，在百家中独树一帜，从“黄老”之“黄”的命名启示，不难从中觅到某些踪影。《史记·秦始皇本纪》：“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜，方今水德之始。”《史记·封禅书》所述五德相胜之序为：黄帝土，夏木，殷金，周火，秦水。此二者所记，当据《吕氏春秋·应同》而进一步阐明之。但《吕氏春秋·应同》虽言黄帝、夏、殷、周之德运相代，但并未明言秦当水德，《史记》方明言秦应水德之运。此五德终始与战国末统一形势将互相应合，必产生相当影响，秦统一以水德自命，亦使其作为五德预言终得实现。《管子·四时》等四篇作为发端，其后邹衍以阴阳五行体系集大成者的有力推动，在其说前后演倡宣示过程中，对以黄帝崇拜为表征的稷下黄老兴盛发展之影响，应无可疑。《管子·四时》等四篇当成于邹衍之前，作为管子学派之作，最有可能成于春秋战国之际，故其与起于战国前期田齐桓公午时的稷下学宫，或前后承接[5]，那么，稷下黄老命名必受到《五行》代表的阴阳五行黄帝崇拜之影响。与黄老命名相关的还有《管子·四时》等四篇发生的内容模式上的变化。考《玄宫》主要是以四时配五方五数之时令书，虽合五行属性却未明标五行字样，又表现出崇玄尚黑明显特征。其与东南中西北五方相配之五数分别为8、7、5、9、6；又以专门的政论兵法分置于五方，最重要的九命诸侯之令特置于北方图，明显反映出齐桓公霸业的影响痕迹。《玄宫》以12日一节共30节为一年日数，与五行历每时72日迥然不同。《轻重己》与《玄宫》相关，亦可见崇玄尚黑观念影响，即于立冬、冬至两服黑，其余乃服青、服黄、服白三色，五色中少服赤一项。为凑成五色之数，乃以两黑与青、黄、白三色凑足，乃是为崇玄尚黑特征专拟的安排[6]。《轻重己》亦未用每时72日的五行历，而是用类似八节的历日划分方法，亦未明标五行字样，但并不影响二者同作为五行时令的性质，只能证明四时与五行配合之深入。

察《四时》《五行》两篇与《玄宫》《轻重己》的最大不同，是作为齐桓公霸业影响的崇玄尚黑观念消失，表现为较纯粹的阴阳五行思想样态。二者皆明言五行配四时的特质，《五行》且用每时72日的五行历。《四时》《五行》从内容上较《玄宫》更近于《月令》式时令书。尤其《五行》提出黄帝六相即以天地四方（四时）为代表的阴阳家框架，以黄帝为五行创始者的黄帝崇拜，从而初步树立起阴阳五行家的黄帝崇拜模式，亦下启邹衍以黄帝居中统四方四帝的五方五色之五行五帝《月令》模式，故与《月令》相比，《五行》与之最相近，对邹衍《月令》的设计启发亦更大。故可看出，《玄宫》《轻重己》两篇与《四时》《五行》相比，其间出现较大变化。即四者虽同为阴阳五行时令书，但前二者代表以崇玄尚黑为特征的时令书，后二者尤其是《五行》代表以阴阳五行黄帝崇拜为特征的时令书。以此为准，开启邹衍以黄帝崇拜为核心的五方、五色之五行五帝《月令》体系。前二者乃管子学派受齐桓公霸业影响而形成，后二者已发生变化但仍先于《月令》体系。《五行》推出阴阳五行黄帝崇拜可作为此变化发生的标志。此变化之所以发生，应与稷下学宫的产生相关。即田齐桓公午得位而立稷下学，有意采取阴阳五行黄帝崇拜作为稷下黄老学旨，以为与较前的管子学派在思想理论上有所区分，于是较《五行》更完备的邹衍五方五色之五行五帝《月令》体系出现。随邹衍进入稷下先生行列，《月令》式阴阳五行体系得以确立，完全成为秦汉以下阴阳五行体系的代表模式。同时还须提出，受管子学派阴阳五行黄帝崇拜之影响，必然使稷下黄老道家上承管子学派早期道家的相关思想传统，如关于道法思想的论说，就被继起的黄老

所汲取。因问题较复杂，当另文详之。

注释

①有学者指出，田齐世系与黄帝“无从联系”。见马承源主编：《商周青铜器铭文选》（四），文物出版社1990年版，第561页。②昔贤亦多注意及《四时》等四篇者，但多就阴阳五行思想自身论，有学者甚且引申论及其阴阳五行思想与齐法家间的渗透影响联系。见胡家聪《管子新探》第一编第六章《〈管子〉中的阴阳五行学说新探》，中国社会科学出版社1995年版。在下不敢苟同。本文意在提示其阴阳五行思想与齐早期道家的联系，尤其意在指明阴阳五行黄帝崇拜与稷下黄老的特殊关系。③葛志毅：《重论阴阳五行之学的形成》，《中华文化论坛》2003年第1期。又收入《谭史斋论稿续编》，黑龙江人民出版社2004年版。④陈国庆：《汉书艺文志注释汇编》，中华书局1983年版，第119–120页。较早如吕思勉有谓《管子》“实成于无意中之杂家”，见其《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社1985年版，第47页。又谓“此书错杂特甚，与其隶之道法，毋宁称杂家”，见其《经子解题》，上海文艺出版社1999年版，第130页。⑤钱穆谓：“盖齐之稷下，始自桓公。”见其《先秦诸子系年》上册，中华书局2005年版，第374页。田齐桓公午得国于公元前374年，稷下学设立不出此前后。⑥《管子》中《幼官》即《玄宫》，其中的崇玄尚黑观念，笔者撰有《管子之阴阳五行说与齐霸业之影响联系》论之，待刊。

参考文献

[1]李笑岩.先秦黄老之学的渊源与发展研究[M].上海：上海古籍出版社，2018.

[2]郭沫若.十批判书[M].北京：人民出版社，1954.

[3]葛志毅.论儒学在稷下学中的地位[M]//刘怀荣主编.青岛文化研究：第3辑.青岛：中国海洋大学出版社.2018.

[4]阮元撰.邓经元点校.研经室集：全二册[M].北京：中华书局，1993.

[5]孙希旦撰.沈啸寰，王星贤点校.礼记集解[M].北京：中华书局，1989.

[6]何宁.淮南子集释[M].北京：中华书局，1998.

[7]杨伯峻.孟子译注[M].北京：中华书局，1962.

[8]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京：商务印书馆，2007.

[9]泷川资言考证.水泽利忠校补.史记会注考证附校补[M].上海：上海古籍出版社，1986.

[10]人民卫生出版社编.黄帝内经素问[M].北京：人民卫生出版社，1982.

[11]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京：文物出版社，1998.

[12]葛志毅.黄老学三才思想考论[J].古代文明，2021（1）：64–80+157–158.

[13]班固.汉书[M].北京：中华书局，1975.

[14]葛志毅.谭史斋论稿续编[M].哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004.

[15]葛志毅.先秦两汉的制度与文化[M].哈尔滨：黑龙江教育出版社，1998.

[16]蒋善国.尚书综述[M].上海：上海古籍出版社，1988.

[17]马宗霍.中国经学史[M].上海：上海书店，1984.

[18]葛志毅.谭史斋论稿六编[M].哈尔滨：黑龙江人民出版社，2016.

[19]裘锡圭主编.长沙马王堆汉墓简帛集成：伍[M].北京：中华书局，2014.

[20]银雀山汉墓竹简整理小组.银雀山汉墓竹简孙子兵法[M].北京：文物出版社，1976.

[21]汪继培辑.尸子[M].上海：上海古籍出版社，1991.

[22]刘向，刘歆撰.姚振宗辑录.邓骏捷校补.七略别录佚文·七略佚文[M].上海：上海古籍出版社，2008.

[23]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京：中华书局，2011.

A Textual Research on the Original Relationship between the Qi Yin–Yang School Represented by *Guan Zi·Wu Xing* and the Worship of the Yellow Emperor and the Jixia Huang–Lao School

Ge Zhiyi

Abstract: In the Spring and Autumn period and the Warring States period, the thoughts of Yin–Yang and Wuxing became mature and prosperous. The Qi Kingdom was the important place where the thoughts of Yin–Yang and Wuxing were cultivated and developed. Zou Yan was the master of Yin–Yang and Wuxing. Before Zou Yan, the four essays in *Guan Zi*: *The Four Seasons*, *Wu Xing* and so on were the beginning of the thought of Yin–Yang school in the early Qi Kingdom. As the worship of Yin–Yang, Wuxing and the Yellow Emperor represented by the Early Taoist school in the Five Elements, the Guanzi school, with the late efforts of Zou Yan, highlighted its recognition as the local source of the Jixia Huang Lao School. As a collection of early Taoist theories, *Guan Zi* combined the worship of Yin–Yang and the Five Elements of the Yellow Emperor, so it is inevitable that the Huang–Lao school in Jixia inherited the related early Taoist thought tradition represented by Guan Zi school, such as Taoism.

Key words: Jixia HuangLao; Guanzi school and early Daoism; *Guan Zi·Wu Xing*; Zou Yan; The five elements of Yin–Yang and Yellow Emperor worship

［责任编辑/知　然］

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

论中国古代多京体系中的两京主体制

丁海斌

摘　要：两京主体制发源于殷商，此后经历了东西平衡型和南北平衡型两个发展阶段。东西平衡型两京主体制是中国古代多京体系下两京主体制的主要形式。它肇始于西周，中历两汉、新朝，直至隋、唐等朝代；元、明、清三代则实行了较明显的南北平衡型两京制。两京主体制一般伴随着形式、完整程度有所不同的政治体制双套制。两京主体制的形成主要有政治、经济、军事、文化、自然条件等方面的原因。由于两京主体制在中国古代长期存在，古人已形成了较成熟的两京观念和较高的对两京主体制的认同度。两京的交通是一件重要的事情，特别是皇帝来往于两京之间，不但规模宏大、礼仪隆重，还需建有大量行宫等。

关键词：中国古代；都城；陪都；两京制；多京制
中图分类号：K928.5　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0082-09

中国古代的都城制度，总体上以多京制为主，形成了多元化的都城体系。但在实行多京制的过程中，大多又以两京（首都与某一重要陪都）为主体，其他陪都则居于次要地位，这样就形成了多京制都城体系中的两京主体制。这种体制在唐、宋、元、明、清各朝已经极为普遍，并渗透到古人的观念中。多京体系中的两京主体制在中国古代都城发展史上，具有重要的历史地位和意义。

关于中国古代的两京制问题，学界已有所涉及，研究的重点在明代的两京制，如郑天挺《明清的“两京”》、刘中平《明代两京制度下的南京》、林旭《从两京一都制到两京制——明朝曲折的定都之路》等[①]，文章对明代的两京制在政治、军事、经济等方面的意义和作用进行阐释。但现有研究成果对两京制的整体性、脉络性的研究还很匮乏。本文试图结合中国古代的多京体系和陪都问题，对中国古代多京体系和陪都体制下的两京主体制问题进行整体性阐述。

一、两京制发展之两个历史阶段——东西与南北平衡型两京主体制

在古代社会管理能力较低的背景下，出于管理国家的需要，特别是管理一个大国的需要，国家常常在首都之外设立另外的辅助性都城——陪都，来提高管理国家的能力或满足某种特殊需要（军事、政治、经济需要等）。而如果某一陪都地位比较突出，就与首都一起形成了都城体系中的两京主体制。

唐以前（包括唐朝），在国家管理中东西方关系的矛盾（指黄河流域的东方和西方）比较突出，所以在两京设置上以东西平衡型两京制为主；此后，政治、经济、军事的格局发生了转变，南北矛盾日益突出，所以在两京设置上以南北平衡型两京主体制为主。以上两种两京制格局是中国古代都城体系的主要格局。其中又以东西两京主体制在中国古代史上持续时间最长、

收稿日期：2022-01-08
作者简介：丁海斌，男，广西民族大学管理学院教授（广西南宁　530006），主要从事档案学和中国古代史、科技史研究。

影响最为深远，反映了中国古代早中期的主要政治格局。

（一）最早的两京制——商朝的两京制

商朝是中国历史上的第二个朝代，目前所知中国最早的陪都出现于商朝②。商朝开始形成了中国古代最初的陪都制度，是中国古代陪都制度的起源时期。

商朝最初在夏遗址上建都偃师商城（也有人认为是别都），这是震慑夏人、巩固统治的需要。在夏人的居住地建都，固然有其建国初期的合理性，但也有不安定因素和心理上的排斥。此为他乡非故乡，作为新政权的主人，商人当然希望建都在自己的老家。于是，在营建了初期的都城——偃师商城之后不久，商王朝又营建了一座形制和规模都较偃师商城更为庞大的新都城——郑州商城。迁都郑州商城后，在商朝的早中期就形成了两座都城（偃师商城与郑州商城）并存于世的特殊格局，即后世所称的两京制格局。在这个两京制的设置中，偃师商城作为陪都，既可以辖摄伊洛平原，同时也是商王室向关中平原、晋南平原进行军事扩张的前哨重镇[1]233。

由于商朝的统治区域还比较狭小，这两座都城之间的距离很近，与后世的两京制相比，其实际意义相对较小。偃师商城在商迁都郑州商城之后，仍作为陪都存在，主要是出于监视夏人的需要，军事意义较大。

需要特别说明的是，从现有资料（主要是考古资料）来看，商朝早中期实行两京制是较为明确的，但它是否是多京制体系中的两京制，还存有很大的疑问。因为，在偃师商城与郑州商城两京并存于世的商代早中期，似乎未见其他具有陪都地位的城市，因而也就未形成多京制。也就是说，这时是单纯的两京制，而非多京制体系下的两京主体制。至于商朝中后期的情况，因为文献记载不足，较深入的问题就难以说清了。

（二）东西平衡型两京主体制

两京主体制的基本走向反映了中国政治、经济的大趋势。中国古代的早中期，黄河流域是中国政治经济的核心区域，黄河中游沿河东西走向是中国政治经济的大动脉，这个大动脉的两端矗立着东西两京，即渭河平原的长安和伊洛平原的洛阳，并由此形成了东西平衡型两京主体制。东西平衡型两京主体制是中国古代多京制体系下两京主体制的主要形式。自西周初起，迄唐末止，除三国时期吴都建业（今南京）、蜀都成都（今成都），东晋和南朝宋、齐、梁、陈都建康（今南京）外，雄踞伊洛平原的洛阳和渭河平原的长安，常常是互为首都和陪都。东西两京，相辅相成，大约占据了中国古代约4000年都城史的一半时间，从而成为这段时间里中国都城发展变化的轴心。

在东西平衡型两京主体制中，洛阳是其中的一个关键点。优越的地理位置、悠久的文明史以及繁荣的经济，使得洛阳在漫长的历史发展进程中多次被设为都城或陪都。洛阳号称“天下之中”，《史记·封禅书》载：“昔三代之居，皆在河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方，四渎咸在山东。”[2]1371洛阳因占据黄河中游的特殊位置，使其成为中国古代早中期政治、经济发展中的一个关键点，也就成为了东西平衡型两京主体制的东京，是历代王朝控制中原及中国东部、南部的统治据点。

（三）东西平衡型两京主体制向南北平衡型两京主体制的过渡

从东西平衡型两京主体制向南北平衡型两京主体制的过渡，最早始于唐代。唐代总体上实行多京制，其中首都长安与先后设立的东京洛阳、北京（北都）太原、南都江陵这东西南北四京构成了一个“十”字形结构。在这个结构中，东西走向的两京重于南北走向的两京，所以仍然是东西平衡型两京主体制，但南北走向的两京已开始显现。

南北走向的两京在唐代初露端倪后，北宋则进入从东西平衡型两京主体制向南北平衡型两京主体制转换的时期，其都城体系的特点是：在黄河中游并不广阔的地区（今河南、河北），设东南西北四京，形成了兼具东西与南北走向的多京体制。即东京开封府（今河南开封）与西京河南府（今河南洛阳）形成的东西走向，北京大名府（今河北大名）、东京开封府、南京应天府

（今河南商丘）形成的南北走向，共同形成了“十”形多京体系，呈现出明显的从东西两京主体制向南北两京主体制过渡的特征。

但这一时期的东西两京主体制与此前之东西两京主体制有所不同：长安-洛阳的两京制，从全国看意义重大，两京相连形成千里王畿，其辐射面包括了整个中原地区，东西平衡的主体作用明显；而开封-洛阳的东西两京主体制中，洛阳已由东京变为西京。开封、洛阳两京相距不远，局促在同一地区，其在全国的辐射控制作用并不明显，东西平衡的主体作用不大。当然，这主要是当时的政治、经济大势所致：宋代，中国政治经济大势日趋向东、向南，长安已失去都城意义，被抛弃也是历史之必然。

（四）南北平衡型两京主体制

元、明、清三代实行了较明显的南北平衡型两京主体制，且两京中的陪都皆为留都。但它们有明显的区别：明代实行的是较典型的南北平衡型两京主体制；元、清两代则是在北方地区实行的南北两京主体制，重心明显偏北；元朝实行的是两都（大都与上都）巡幸制；清朝虽然也号称两京（北京与盛京），但盛京在全国来说，地位并不重要，难以与北京形成真正的两元。

南北平衡型两京主体制有两种基本形态：一种是在汉族统治下、大运河串联下的基于黄河中下游、长江中下游两大政治经济核心区的南北平衡型两京主体制；另一种是在少数民族统治下基于中原统治中心和本民族肇兴区、根据地的南北平衡型两京主体制。在这两种类型的南北平衡型两京主体制中，北京成为首都的最佳选择和平衡轴心。当汉族统治时，主要在江南经济力量的作用下，陪都设于江南，如明朝的南京；在少数民族统治时期，主要在北方政治意义的作用下，陪都设于北方少数民族地区。正如于敏中等《日下旧闻考》卷五《形胜》引《图书编》曰：“高皇帝定鼎金陵，文皇帝迁都金台，则跨江、河南北而各为一大都会。盖天下财赋出于东南，而金陵为其会；戎马盛于西北，而金台为其枢。并建两京，用东南之财赋，会西北之戎马，无敌于天下矣。”[3]455总的看来，南北平衡型两京主体制陪都的特点是：汉族政权向南设陪都，少数民族政权向北设陪都，这是他们的政治重心不同、发祥地不同等造成的。

二、两京主体制下的政治体制双套制

在两京主体制的都城体制中，首都的体制设置在以往的研究成果中已阐述得较为清楚了，所以本文重点是谈谈两京主体制中陪都的体制建设。

我们之所以称两京主体制，之所以将首都、陪都称为双主体，其很重要的原因在于政治体制的双套制。两京主体制下的政治体制双套制主要表现在两个方面：行政体制的双套制与皇家机构的双套制。当然，由于资料的局限和历代政治体制的发展有一个逐步完善的过程，我们对这些两京主体制中陪都机构设置的了解也有所不同。总体来说，早期各朝代机构设置不够完善、我们了解得也相对较少，晚期各朝代机构设置渐趋完善、我们了解得也相对较详细。以下因篇幅所限，择两例简要介绍之[4]。

（一）隋、唐东都洛阳的机构设置

隋朝时，隋炀帝在营建东都洛阳的诏书中就写道：“今可于伊洛营建东京，便即设官分职，以为民极也。”[5]61可见，在营建东都洛阳的同时，隋炀帝就着手在陪都设置一套中央行政体系。《隋书》中对东都洛阳行政机构的变更也有记载：“有汉已来旧都。后魏置司州，东魏改曰洛州。后周置东京六府、洛州总管。开皇元年改六府，置东京尚书省。其年废东京尚书省。二年废总管，置河南道行台省。三年废行台，以洛州刺史领总监。十四年于金墉城别置总监。炀帝即位，废省。”[5]834

唐代，东都洛阳同京师长安一样，亦设置了一套中央衙署。皇帝离开洛阳时，委派官吏担任“东都留守”，统领这套衙署，保障其正常运作，并视情况的缓急，定期或飞速向皇帝汇报工作。东都留守例加某部尚书或检校某部尚书判东都尚书省事，如《太平广记》载：“唐崔珙为东都留守，判尚书省事。”[6]570所以“留守”实际为东都分司百官之长，负责东都百司的行政事务。

唐玄宗之后，皇帝不再巡幸洛阳，东都留守成为常设职务，代表中央在洛阳主持日常工作。因东都几次更名，故东都留守又曾称洛阳宫留守、神都留守和东京留守等。东都留守的地位在唐代前期和后期发生了很大变化，与后期相比，前期东都留守的地位甚高。东都留守统领的中央衙署，有尚书省及所属六部、御史台、国子监等。东都尚书省是唐代东都分司机构的重要组成部分。东都尚书省并不全盘照搬长安官制，而是根据实际需要设置。东都尚书省不设尚书令与左右仆射，以东都留守为长官。东都尚书省虽也设有吏、户、礼、兵、刑、工六部，但六部之下所设各司往往不齐备，六部的具体工作也和长安官制有所区别。东都的御史台负责监察东都留守官（京官）和洛阳地方官（外官）。开元七年（719年），监察御史分为左右巡，纠察违失，左巡主管两京以内，右巡主管两京以外，包括两京所在的地方雍州、洛阳全境。开元二十五年（737年），以监察御史察看两京的馆驿。大历十四年（779年），两京以御史一人主管驿馆，称为管驿使。龙朔二年（662年），又在东都设置国子监，与长安国子监合成“两监”。后来，又设置了国子馆、太学、四门馆、广文馆、律馆、书馆、算馆和崇玄学等学校，由官员管理，教师授课，培养人才。

唐代洛阳作为陪都之外，还有其他两个行政级别，也设有相应的行政机构。即唐代陪都洛阳共有三个行政级别：一为都城，即洛阳宫、东都、神都、东京；二为一级地方行政区划，即府、州；三为介于都与一级地方行政区划之间的总管、行台、都督府。其中，洛阳作为府、州的行政级别最为稳定。这点我们大致可以从《唐会要》及《新唐书》中得以了解。《唐会要》卷六八“河南尹”条载：

> 武德四年，平王世充，废东都，置总管府，以淮阳王道元为之。其年十一月十一日，置洛州大行台，改为东都。六年九月二十六日，改东都为洛州。九年六月十三日，废行台，置都督府，以屈突通为之。贞观十一年三月十日，改为洛阳宫。十七年五月十三日，废都督府，复为洛阳州，以裴怀节为长史。
>
> 显庆二年六月五日敕，洛阳州及河南洛阳二县官，同京官，以段宝元为长史。其年十二月十三日敕，宜改洛阳州官为东都州县官员，阶品并准雍州。光宅元年九月五日，改为神州都。神龙元年二月五日复为都。开元元年十二月一日，改为河南府，以李杰为尹。天宝元年二月二十日，改为东京。上元元年九月二十日，停东京之号。元年建卯月，改为中都。[7]1189

《新唐书》对此也有相关记载，但不若《唐会要》详细：

> 东都，隋置，武德四年废。贞观六年号洛阳宫，显庆二年曰东都，光宅元年曰神都，神龙元年复曰东都，天宝元年曰东京，上元二年罢京，肃宗元年复为东都。河南府河南郡，本洛州，开元元年为府。[8]981-982

（二）清朝盛京的机构设置

清朝统治者为了突出盛京地位，隆重陪都体制，并模仿明制，设立了盛京礼、工、户、刑、兵五部。盛京五部直接对中央负责。顺治十五年（1658年）在盛京设礼部，次年又设户部、工部。康熙元年（1662年）设刑部，康熙三十年（1691年）设兵部，并设侍郎以下各官。至此，始成盛京五部之制[9]935。

同时，由于盛京有强烈的留都性质，所以为管理皇家事务，特设立盛京总管内务府。它是清廷在其陪都盛京设立的皇家服务机构，其主要职责是掌管盛京三旗包衣与宫禁等有关事务，隶属北京总管内务府。清廷迁都北京时，内务府也随迁北京。但盛京仍保留并扩建有皇宫、皇陵，并经常准备接待皇帝东巡祭祖活动等，有相当数量的包衣在粮庄、果园、采捕山场等为皇室服务，所以需设立相关管理部门。顺治十三年（1656年），清廷铸发关防，设“盛京上三旗掌关防佐领”，由三佐领中选一人掌印理事，实际是盛京内务府的前身。乾隆十三年（1748年）仿照北京总管内务府对其机构进行了改组，形成了盛京总管内务府。清朝灭亡以后的一段时间里，盛京地区的宫殿、庄园、产业等仍由盛京内务府管理。

三、两京主体制的形成原因与历史作用

辅助首都进行国家管理是两京制陪都得以形成的基本原因和发挥的基本作用。即所谓“邦畿连体，各有采任”[10]4128。在这些方面，东西平衡型两京主体制陪都的作用比较明显，它也是洛阳作为著名古都存在的重要意义所在。总体而言，两京主体制的都城体系是为了建立统一的国家。唐太宗《入潼关》诗云：“崤函称地险，襟带壮两京。”两京使东西或南北连通，建立统一的王畿。《汉书》载：“初洛邑与宗周通封畿，东西长而南北短，短长相覆为千里。”[10]1650《资治通鉴》中唐代名臣褚遂良的一段话特别能说明这一点：“天下譬犹一身：两京，心腹也；州县，四支也；四夷，身外之物也。”[11]6207

具体来说，我们又可以分为以下几方面来谈谈两京主体制形成的原因与作用：

（一）政治方面

本文主要是指各种权力主体维护自身利益的特定行为以及由此结成的特定关系。并且，这种政治关系与国家的经济、军事、文化等皆有所关联，它以政治集团为主要表现形式，以经济、军事为主要支撑。

在社会政治、经济等欠发达的时期，政治集团的数量少、独立性强。原始社会后期随着社会的发展，不同地域、不同部族、不同共同体的政治集团日益形成，这些政治集团之间的争斗也就开始了。两京主体制的本质，是占据统治地位的政治集团为加强对已有的或潜在的敌对政治集团的控制与防御设立的。两京之间的平衡首先是政治的平衡。

具体地看：商朝的偃师商城主要是为了防止夏人的反抗保留的；周朝的东都洛阳首先是为了囚禁殷贵族和接受东方诸侯朝拜而设立的；秦汉至唐，两京主体制都城是东西方政治集团平衡的产物，统治集团多居于黄河中游的西部，他们为了控制东部政治势力，多在黄河中游的东部设陪都；两宋以后，西部政治集团日益衰弱，中国成为以军事实力为基础的北方政治集团和以经济、文化为基础的南方政治集团的角逐之地，南北平衡型两京主体制体制建立。

（二）经济方面

两京之制，事关重大，与经济必然密切相关。列宁在《哲学笔记》中写道：“地理环境的特性决定着生产力的发展，而生产力的发展又决定着经济关系以及随在经济关系后面的所有其他社会关系的发展。”[12]173经济是基础，如果没有稳定的经济基础，就不可能有稳固的上层建筑。

1.长安之经济意义

在中国古代早期文明中，西北地区比较发达，尤其是西北的关中平原是黄河流域古代文明的重要发祥地，也曾是我国古代早期经济最为发达的地区。这在很大程度上得益于该地区良好的自然生态环境。正因为如此，先秦、秦汉、隋唐等多个朝代定都城于长安。

据考古发现和文献记载，秦汉时期，黄河流域气候温和、降水充沛、土地肥沃，适于人类生存发展。从上古到两汉，黄河中下游地区，特别是关中地区，一直是经济发达的地区。先秦时，周人崛起于陕西渭河流域，建立了西周王朝，创造了灿烂的文明。春秋战国时期，秦人在此建立了秦国并发展壮大，最终统一了整个中国。西部地区举世闻名的郑国渠、灵渠、都江堰，就是在此前后建立的，对当地农业发展起了重要作用。而长安位于黄河流域中部的关中盆地，平原辽阔，土地肥沃，河流密集，泾、渭、灞、浐、潏、沣、滈、涝等水流经境内，有“八水绕长安”之说，沃野千里，十分宜于农耕，能为人口众多的首都提供充足的生活资料，这也成为在此定都的重要因素。司马迁在《史记·货殖列传》中说道：

> 关中自汧、雍以东至河、华，膏壤沃野千里，自虞夏之贡以为上田……故其民犹有先王之遗风，好稼穑，殖五谷，地重，重为邪……天水、陇西、北地、上郡与关中同俗，然西有羌中之利，北有戎翟之畜，畜牧为天下饶。然地亦穷险，唯京师要其道。故关中之地，于天下三分之一，而人众不过什三；然量其富，什居其六。[2]3261-3262

比较而言，此时的南方还很落后，生产力低下，关中的优势则较突出。特别是西汉时期西域地

区比较繁荣，开辟了贯通中西的大动脉——丝绸之路。这条商路东起长安，向西可达地中海沿岸，促进了东西方经贸往来和不同文明间的交流。唐朝定都长安，以关陇地区作为全国的政治、经济、文化中心。唐朝的西部疆域超过了汉朝，在西域地区设置了安西和北庭两个都护府，统辖西域。当时的长安城是著名的国际大都会、东西方文明交汇的中心。

但是，成也萧何败也萧何。长安虽处关中平原，但关中平原面积有限，当人口尚未膨胀之时，粮食供应尚可。而隋唐之际，人口急剧膨胀，长安的粮食供应日趋紧张，甚至出现了“逐粮天子”，经济问题反成长安继续承担首都角色的重大障碍之一。

2.洛阳之经济意义

千年东都洛阳之建制，与其经济地位息息相关。一个王朝自始至终都需要解决经济问题，而经济问题中最重要的就是粮食问题。都城建立后，由于城内人口众多，仅靠附近地区的粮食生产常常是难以充足供应的，因此就需要将粮食从其他生产地转运至首都。在东西两京中，长安虽位于关中平原，土地肥沃，但仍不足以自给；而洛阳不但不需要通过外运粮食解决自身问题，反而它是全国粮食转运的中心。

西周时，成周成为全国征收贡赋的中心。据《兮甲盘》铭文，周宣王命令兮甲（即尹吉甫）“政（征）司成周四方责（积）”[13]，所谓“四方积”是指诸侯上缴的贡赋。成周不仅是对周围“郊甸”征发人力物力的中心，而且是对四方诸侯征收贡赋的中心，更是对四方被征服的夷戎部族征发人力物力的中心。自西周至隋唐，洛阳一直扮演着长安经济主要支撑者的角色。

东汉时期，洛阳逐步成为了丝绸之路的东起点。而隋唐之际，号称盛世，长安靡费极甚，对洛阳的经济依赖更为强烈。《通典·食货十·漕运》载：“天宝中，每岁水陆运米二百五十万石入关。”[14]118

虽然两京之间有发达的水陆交通，但一旦关中地区闹饥荒，就难以负担，连皇帝都要携宫廷百僚到洛阳“就食”。在开皇十四年（594年）的一次灾荒中，隋文帝就被迫到洛阳就食，所以他也成为了我国历史上第一个“逐粮天子”。而唐太宗、唐高宗、唐玄宗也因粮食问题多次到洛阳“就食”。景龙三年（709年）关中饥荒，“是岁，关中饥，米斗百钱。运山东、江、淮谷输京师，牛死什八九。群臣多请车驾复幸东都，韦后家本杜陵，不乐东迁，乃使巫觋彭君卿等说上云：‘今岁不利东行。’后复有言者，上怒曰：‘岂有逐粮天子邪！’乃止”[11]6639。由此可以看出隋唐时期，粮食的供给问题已成为朝廷最大的困扰和难题。

3.经济大势的转变与两京主体制的转换

漕运在古代中国经济中具有重要作用。自秦始皇统一中国后，转漕问题就是运东方的粮食以充实长安（宋以前），运南方的粮食以充实开封（北宋）、北京（元明清），漕运的格局与两京主体制的格局是一致的。从全局来看，最重要的转运中心在中原的洛阳等地，从秦朝开始，这一带就建有大型粮仓。所以，在洛阳设立两京制陪都与漕运关系颇大。魏晋南北朝时期，北方屡经战乱，南方相对安定，在生产开发方面有着明显的进展。但北方毕竟有雄厚的经济文化基础，只要局势稍有稳定，各方面就又能比较迅速地恢复起来，仍然成为全国的经济重心。

隋唐时期，长安和洛阳虽然是政治中心，但已称不上经济中心了，西北地区经济逐渐衰落，长江流域的加速发展使得经济中心逐渐转移至此，尤其是当时的扬州和益州，其经济上的繁荣富庶应该是超过了长安和洛阳，故而有“扬一益二”的说法。后来，经过五代和北宋约220年的持续增长，到南宋时，全国的经济重心终于转到了长江中下游地区。这种经济大势的转变，成为长期存在的东西走向的两京主体制转换为南北走向的两京主体制的重要因素。

（三）军事与自然条件方面

古代设都，军事控制力常常是首先考虑的因素。两京主体制陪都作为都城体系中的重要组成部分，其军事意义毋庸置疑。我们仍以东西两都为例：古代中国地域广大，一个都城难以统御全国。特别是都城偏居边地（如长安）时，不利于统治者管辖全境，有必要在位置适中的地方设置陪都，平衡设都，两都分别控制东西方。两京各具天险，并且东西连片，形成对全国的控制。就中国古代历史上两京主体制的主角——长安和洛阳来说，特殊的地理条件是长

安、洛阳得以为都的自然原因。

长安四面环山，有“四塞之固”之称，“且夫秦地被山带河，四塞以为固……此亦扼天下之亢而拊其背也”[2]2716。隋唐以后，中原政权的军事威胁主要不再来自西北，而是逐渐转移到北方和东北。长安的军事意义逐渐削弱，不再成为首都或陪都也就理所当然。

洛阳地处河南省西部黄河中下游以南的伊洛平原。它北临黄河、南据嵩岳、西接崤函、东临虎牢。函谷、伊阙、广成、大谷、辗辕、旋门、孟津、小平津八关环卫于外，伊河、洛河、瀍河、涧河四河纵横于内。邙山、秦山、龙门山、万安山雄踞四方，所以洛阳素有“四险之国”之誉。洛阳凭险足以固守，又因交通便利，广蓄物资可持久。清人顾祖禹认为洛阳“河山拱戴，形胜甲于天下”[15]2034，正是洛阳地理优势的真实写照。隋炀帝在营建洛阳陪都的诏书中说：“然洛邑自古之都，王畿之内，天地之所合，阴阳之所和。控以三河，固以四塞，水陆通，贡赋等。故汉祖曰：‘吾行天下多矣，唯见洛阳。’”[5]61

从整体上看，长安位于与西北少数民族征战的前线，凭险以拒西北；而洛阳地处天下之中，凭险以控中原。

（四）文化方面

就两京主体制都城体系而言，该体系中的两京由于其具有良好的政治经济条件，文化的发展与繁荣也就成为应有之义了。“故西京有六学之美，东都有三本之盛，莫不纷纶掩蔼，响流无已。逮自魏晋，拨乱相因，兵革之中，学校不绝，遗文灿然，方轨前代。”[16]1471我们以洛阳为例说明两京主体制都城文化的发展与繁荣。

洛阳作为华夏文明的重要发祥地，中国古代关于伏羲、女娲、黄帝、唐尧、虞舜、夏禹等的神话传说，多传于此。1959年以来，陆续在古洛阳范围内的偃师、登封、巩义、渑池、孟津一带，发现了属于新石器时代的裴李岗文化、仰韶文化、河南龙山文化遗址计200多处，可知洛阳所处的河洛地区早期文明之绚烂，是中华民族率先迈进文明历史的重要地区，河洛文化也常常被被奉为中华文化的重要源头之一。我国古代科技、教育、文学、历史、哲学等方面的许多重大成就，都曾滥觞于此。东周礼乐在中国古代社会影响深远；道学、佛学、理学都与此地大有渊源；地动仪、浑天仪、候风仪发明于此；《汉书》在此修成，魏晋文学在此兴盛；而隋代洛阳宏丽至极，史载：“炀帝即位，迁都洛阳，以恺为营东都副监，寻迁将作大匠。恺揣帝心在宏侈，于是东京制度穷极壮丽。”[5]1588

四、古人对两京的认知——两京观念和制度渐成传统

自周朝以降，经秦汉，至隋唐，两京的观念日益成熟。并且，这种观念一直延续到封建社会的结束。

在这里，我们首先可以从文献中“两京”一词的使用情况来考察一下古人两京观念的发展情况：笔者检索大量古籍，发现“两京”作为一个专有名词，是从南北朝时开始出现的（见图1）。如谢灵运《会吟行》诗云：“两京愧佳丽，三都岂能似。”唐代是“两京”一词第一个暴发式出现的时期，是唐代两京主体制意义显著的标志。“两京”一词暴发式出现还包括宋、明、清等朝。但这些朝代的文献中所说的“两京”一词，除指代本朝的两京外，有许多指代此前各朝的两京。而且，越是时间靠后的朝代，文献中反映此前朝代内容越多，如清朝文献中绝大多数的“两京”一词

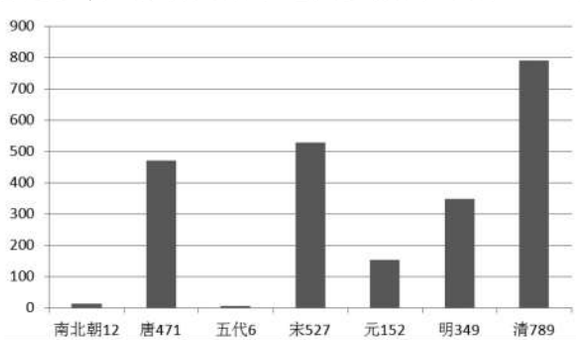

图1　中国古代各时期文献中出现“两京”一词的数量图

（说明：本数据以《国学宝典古籍数据库》中的4903种文献为检索对象，以其分期为基本依据，但将该数据库中部分文献的归属关系做了调整。该数据库以文献形成的时间为准，笔者做了部分调整，编纂于清代的《全唐文》和后晋修撰的《旧唐书》因其文献来源于唐代，调整到唐代。但由于各种文献的复杂性，文献归属朝代难以完全准确，所以以上数据亦难以达到完全准确，但可以说明“两京”一词被使用的大致情况）

指代的此前各朝，尤其是唐、明两朝的两京。

下面，我们简单分析一下中国古代各时期人们对“两京”的认知情况：

在西周，虽然两京业已形成，但西周文献中未见“两京”一词，盖因其遗留文献数量少、两京形成时间短之故也。

秦汉之际，虽然两京主体制已出现多时，东京、西京、东都、西都等名称已出现，但“两京”并称还很少见，在所检索的秦汉文献中未检索到“两京”一词。汉代有著名的《两京赋》（张衡撰）和《两都赋》（班固撰），《两京赋》实为《西京赋》《东京赋》，《两都赋》实为《西都赋》《东都赋》，《两京赋》《两都赋》只是后人赋予的合称。尽管目前我们尚未在汉代文献中检索到“两京”并称的情况，但其观念已渐趋成熟。

汉晋以后，经过西周至两汉历时一千多年两京制的不断发展，使得“两京”逐渐成为一个专有名词，南北朝时期开始出现“两京”一词。如南朝谢灵运《撰征赋》有云：“窃强秦之三辅，陷隆周之两京。”

南北朝后，“两京”的观念在唐朝人的意识中已经十分清晰，检索到的唐代文献中的“两京”一词达471处之多（见图1）。在唐朝帝王和大臣的意识中，“两京”的存在似乎是天经地义的事情。唐高祖言：“天下一家，东、西两都，道路甚迩。”[11]6004唐太宗言：“崤函称地险，襟带壮两京。”[17]3唐高宗言：“两京朕之东西二宅，来去不恒。”[18]760唐玄宗言：“则知帝业初起，崤函乃金汤之地；天下大定，河洛为会同之府。”[19]261“三秦九洛，咸曰帝京，五载一巡，时惟邦典。”[19]295这些都说明在唐朝皇帝的头脑中，有着清晰的东西两京的意识。

宋代文献遗存较多，文献中“两京”一词检索到的数量也较多，达527处（见图1），所指代的主要是西周、汉、唐及本朝的两京。如明人陈全之《蓬窗日录》卷一载：“太祖以金陵为南京，汴梁为北京，当动深长思矣。欲联属两京以制天下。”[20]22-23

元代虽也实行两京主体制，但元代的汉语文献中所说的两京多指唐宋两京，而非本朝两京。如《文献通考》《宋史》中分别出现64处、47处“两京”字样，所指主要是唐宋两京。

辽、金的多京制中往往没有起主体作用的两京，除首都外，其他四京或五京常常没有地位突出的一京与首都并称两京。所以，辽、金文献中的两京，非两京主体制之两京，而是辽、金多京中的某两京。如《金史》中有“中、西两京”[21]1808之句，这里的中、西两京显然不是我们所说的两京主体制的两京。

明代人士亦有清晰的本朝“两京”的观念。明代文献中检索到349处“两京”字样（见图1），除指代此前各朝之“两京”外，亦有大量是指代本朝的“两京”，并有明确的“南北两京”的说法。如明代刘侗、于奕正在《帝京景物略》略例中写道：“周二京，汉两都，非其盛也。我朝两京峙建，方初方盛，猗欤胜矣。《帝京》编成，适与刘子薄游白下，朝游夕述，不揆固陋，将续著《南京景物略》，已属草矣。博物吾友，尚其助予。”[22]26

清之两京是仿明制形成的，但盛京实则留都，实际功能有所不足，难以形成真正的两京主体制。因此，虽清代文献中出现的“两京”字样最多，但多指代周、唐、明等前代之两京。当然，清承汉制，对自己的龙兴之地颇为重视，所以，文献中谈及本朝两京也是有的。如乾隆《帝都篇》中有“幅员本朝大无外，丕基式廓连两京”[23]1之句。

总之，通过考察“两京”一词在古文献中出现的频率，我们可以看到，中国古人关于“两京”的观念，经历了西周、两汉等朝的酝酿，唐宋两朝之渐趋成熟，以及明清之际的继承延续的发展过程。这一过程贯穿了中国古代社会的大部分时间，是中国古人关于都城观念的重要组成部分。

注释

①郑天挺：《明清的“两京”》，详见《清史探微》，北京大学出版社1999年版；刘中平：《明代两京制度下的南京》，《社会科学辑刊》2005年第3期；林旭：《从两京一都制到两京制——明朝曲折的定都之路》，《安阳师范学院学报》2016年第6期。②也有学者认为炎黄时期和夏朝已有陪都，笔者未采信此观点。

参考文献

[1]中国社会科学院考古研究所编著.中国考古学论丛：中国社会科学院考古研究所建所40年纪念[M].北京：科学出版社，1993.

[2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[3]何法周主编.王树林校笺.中州名家集　侯方域集校笺:上册[M].郑州:中州古籍出版社,1992.
[4]丁海斌,刘文静.中国古代陪都留守官制演变初探[J].武汉科技大学学报(社会科学版),2016(4):449-460.
[5]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
[6]李昉.太平广记[M].北京:中国文史出版社,2003.
[7]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1955.
[8]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
[9]纪昀.历代职官表:下[M].上海:上海古籍出版社,1989.
[10]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[11]司马光著.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
[12]列宁.哲学笔记[M].北京:人民出版社,1974.
[13]徐中舒.禹鼎的年代及其相关问题[J].考古学报,1959(3):53-66.
[14]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1984.
[15]顾祖禹.读史方舆纪要[M].北京:中华书局,1955.
[16]魏收.魏书[M].中华书局,1974.
[17]张忠纲.全唐诗大辞典[M].北京:语文出版社,2000.
[18]李昉.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
[19]周绍良.全唐文新编[M].长春:吉林文史出版社,1999.
[20]陈全之.蓬窗日录[M].上海:上海书店出版社,1985.
[21]脱脱等.金史[M].北京:中华书局,1975.
[22]刘侗,于奕正著.孙小力校注.帝京景物略[M].上海:上海古籍出版社,2001.
[23]《清代诗文集汇编》编纂委员会编.清代诗文集汇编·御制诗二集[M].上海:上海古籍出版社,2010.

On the System of the Two Capitals in Ancient China's Multiple Capitals System

Ding Haibin

Abstract: The system of the two capitals originated in the Yin Dynasty, and has since undergone two stages of development: the east-west balanced system and the north-south balanced system. The east-west balanced system was the main form of the system of the two capitals in the multiple capitals system of ancient China. It began in the Western Zhou Dynasty and continued through the Han and New Dynasties to the Sui and Tang Dynasties; the Yuan, Ming and Qing Dynasties had a more obvious north-south balanced system. The system of the two capitals was generally accompanied by a dual system of political institutions with different forms and degrees of integrity. The formation of the two capitals system was mainly due to political, economic, military, natural conditions and cultural factors. Because of the long existence of the two capitals system in ancient China, the ancient people had developed a more mature concept of the "two capitals" and a higher degree of recognition of the two capitals system. Transport between the two capitals was an important matter, especially as the emperor travelled between them, not only on a large scale and with great ceremony, but also with a large number of palaces and so on.

Key words: ancient China; capital city; accompanying capital; two capitals system; multiple capitals system

[责任编辑/周　舟]

明清时期“结衔五行”本《穆天子传》版本源流考论*

周书灿　张晓琳

摘　要：元明以来，宋本《穆天子传》流传甚少，明代只见秦汝操绣石堂抄本和秦酉岩抄本，除了明代传抄的“结衔五行”本，清代各藏书家之间还传抄有袁寿阶和顾之逵校“影宋本”。清代袁廷梼和顾之逵所藏影宋抄本或是出自明代秦酉岩抄本，袁廷梼影宋抄本出自顾之逵所得旧抄本，近人张宗祥《铁如意馆随笔》中所著录的旧抄本《穆天子传》亦出自顾之逵、袁廷梼藏影宋抄本。从明清传抄的“结衔五行”本的荀勖序序首格式来看，秦汝操本与秦酉岩抄本似乎出自不同的版本。

关键词：《穆天子传》；结衔五行；清代影宋本

中图分类号：G256.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0091-09

“结衔五行”的有无及其真伪之辨，自清代以来一直是学术界争讼不止的一个重要话题。由于明代秦汝操、秦酉岩抄本的存在，以及清人藏书所见部分明本收录有“结衔五行”①[1]437，故大部分学者对“结衔五行”的存在持肯定态度。如孙诒让认为：“明以来刊本，无此五行，惟旧钞本有之，盖犹西晋时校上之旧。”[2]283孙氏进一步论及：

> 汉刘向校定古书目录，皆属于《叙》后，故司马贞《史记索隐》引《穆天子传目录》云：“傅瓒为校书郎，与荀勖同校《穆天子传》。”宋本高续古《史略》亦云：“郎中傅瓒，即师古注《汉书》所引臣瓒者也。”皆即指此叙首五行也。臣勖者，荀勖；臣峤者，和峤。孔颖达《左传后叙》疏引王隐《晋书·束晳传》云：“汲郡初得此书，表藏秘府，诏荀勖、和峤以隶字写之。”新《晋书》《束晳》《和峤传》并不云峤与荀勖校《竹书》。此《叙》盖勖、峤二人同进。故称臣而不箸姓，吴琯《古今逸史》及近时洪筠轩校本所载《叙》，并止题荀勖撰，误也。第四行“秘书校书”四字，统下“傅瓒”一行，张宙结衔称“中郎”，当为“郎中”之误。盖张、傅二人，同为秘书校书郎中也。李林甫《唐六典》秘书郎注：“《晋起居注》云：武帝遣秘书图书，分为甲、乙、景、丁四部，使秘书郎中四人，各掌一焉。《晋书》云：‘左太冲为《三都赋》，自以所见不博，求为秘书郎中。’此所引乃十八家《晋书》，新《晋书·左思传》，则删去‘中’字矣。宋氏除‘中’字。”据李说，则晋曰秘书郎中，宋曰秘书郎。《索隐》引作校书郎者，省文。新《晋书·职官志》秘书监属官，有丞有郎，则误依刘宋官名除“中”字，非晋制也。此五行不徒可证《索隐》，并可证史

收稿日期：2022-02-23

***基金项目**：贵州省哲学社会科学规划国学单列一般项目“现代学术思潮与多学科视野下的《穆天子传》研究”(20GZGX16)阶段性成果。

作者简介：周书灿，男，苏州大学社会学院教授、博士生导师(江苏苏州　215123)，主要从事先秦史、历史地理与中国学术史研究。张晓琳，女，苏州大学社会学院博士研究生(江苏苏州　215123)。

文之误，旧本书之可贵如此。[2]283-284

清代以来，亦有部分学者认为“结衔五行”乃后人伪作。如清人周星诒认为：“昭文张氏旧抄，虽题衔与合，恐故作伪书以欺人者。”②[3]600近代学者顾实对周星诒的怀疑提出批评：“周氏考之未审，故妄疑结衔五行为伪作也。”[4]19顾氏强调：“宋人所据《穆传》之荀勖等序首，确有结衔五行，而明以来相传旧抄本有此结衔五行者，当出自宋人传本无疑矣。”[4]7张公量在孙诒让考证的基础上，注意到了“时勖为中书监，同第录者中书令和峤，秘书主书令秘书校书中郎张宙，郎中傅瓒，瓒即师古注《汉书》所引臣瓒者也”[5]。这一记载，进一步证实了“结衔五行”在宋代已有，绝非后世伪作。系统地梳理明代二秦本以及清代“影宋本”之间的传抄情况，对于探究两者之间的联系以及进一步探究元明《穆天子传》版本系统具有一定的学术价值。

一、明代结衔五行本《穆天子传》的传抄

（一）秦汝操绣石堂抄本

秦柄（1527—1582），字汝操，江苏无锡人，嗜藏书，与其弟秦柱有绣石书堂、雁里草堂为藏书之所，二人去世50多年后，绣石书堂仍存[6]1032。秦汝操手抄本《穆天子传》是明代为数不多保留“结衔五行”的版本之一，今已不存，颇为遗憾。现仅能从孱守老人冯舒校杨仪万卷楼藏《穆天子传》跋中了解一二。冯氏校杨仪本卷末空白题跋详见图1所示：

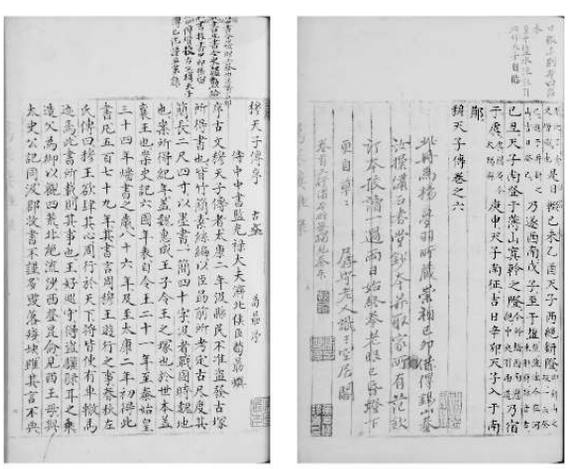

图1　冯舒校杨仪万卷楼藏《穆天子传》序首及卷末题跋

卷末题跋：

此册为杨梦羽所藏，崇祯己卯借得锡山秦汝操绣石书堂钞本，并取家所有范钦订本校读一过，两日始终卷，老眼已昏，灯下更自草草。孱守老人识于空阁居。卷首三行，诸本所无，独见秦本。

序首三行：

领中书令议郎上蔡伯臣峤言部，秘书主书令史谴勋给，秘书校书中郎张宙，郎中傅瓒校古文穆天子传已讫，谨并第录。③

而瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》收录《穆天子传》旧抄本，其跋云：

旧题曰：“古文”，又“晋郭璞注，荀勖校定”。向为杨五川藏书，依元刊本传录。叶心有“万卷楼杂录”五字。后冯己苍得之，以锡山秦氏抄本校过，改正讹字，补录序首结衔五行，其文云：“侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖。一。领中书会议郎上蔡伯臣峤，言部。二。秘书主书令史谴勋给。三。秘书校书中郎张宙。四。郎中傅瓒校古文穆天子传已讫，谨并第录。五。”别本皆无之。孱守老人跋云：“此册为杨梦羽所藏。崇祯己卯借得锡山秦汝操绣石书堂抄本，并取家所有范钦本校读一过，两日始终卷。老眼已昏，灯下更自草草。识于空居阁。”今上方朱笔皆其手迹，可宝也。卷首“上党冯氏藏本”“鱼虞严珍藏印”“稽瑞楼”诸朱记。[7]452-453

对比杨仪万卷楼原题跋，瞿氏《铁琴铜剑楼藏书目录》中“并取家所有范钦本校读一过”少一“订”字，应是传抄致误。顾实考云：“‘卷首三行，诸本所无，独见秦本’，则秦本似误荀勖序首之结衔五行为三行，必出于传录之误，而秦本并非结衔五行所出之祖本也明矣。”④[4]15-16从图1序首可见，卷首第一行“穆天子传序古本（冯舒朱笔改‘古文’）荀勖序”，第二行“侍中中书监光禄大夫济北侯臣荀勖撰”，这句被冯舒用朱笔圈掉“荀”和“撰”字，视作五行结衔的第一行，故而在天头补齐剩下的四行结衔。而从图1可见，冯舒所提到的“卷首三行”中“三”字并非“五”字之形误，故笔者怀疑冯氏之所以将“结衔五行”记载为“卷首三行”，或是句读之误差。

冯舒（1593—1649），字已苍，嗜抄书，好收集珍奇异本。叶德辉称：“明以来钞本书最为藏书家所秘宝者，……曰冯钞，常熟冯己苍舒、冯定远班、冯彦渊知十兄弟一家钞本也。”[8]226-227冯舒校万卷楼本时是崇祯己卯年（1639年），此时秦汝操已经逝世50多年，其父秦汴所筑藏书室绣石书堂以及秦汝操自己的雁里草堂在父子三人相继离世后，所藏之书恐有流散，冯氏从何人手中借得此本，目前暂未见记载。

有学者比校杨仪万卷楼本中冯舒所校改的秦汝操本内容和明刊、抄诸本，发现“冯已苍朱笔校改不同于明刊、抄诸本者共有13处”[9]，这表明“秦汝操抄本是独立于明本《穆传》系统之外的一个版本”[9]。明刊本中大部分版本出自元代至正本，秦汝操本与诸本不同，按顾实所言，“明刊本、抄本《穆传》，皆出元刊本，而俱无荀勖序首之结衔五行”[4]11。因此，秦汝操抄本所据底本毫无疑问应是保留有结衔五行的宋本。

（二）秦酉岩抄本

秦四麟，字景阳，一字酉岩，号季公，江苏常熟人，喜藏书，所抄书甚富。黄庭鉴在《爱日精庐藏书志序》中评价秦氏藏书云：“吾邑自明五川杨氏以藏书闻于时，厥后秦酉岩、赵清常辈继起，皆以购访古籍为事。”[10]132秦酉岩所藏、抄书籍“格纸版心刻‘致爽阁’三字或‘玄斋’二字，或‘玄览中枢’四字”[11]624。秦氏所抄《穆天子传》今已佚失。顾实《穆天子传西征讲疏·知见书目提要》收录张金吾《爱日精庐藏书志》所见秦酉岩藏本：

> 《穆天子传》旧抄，前有荀勖《序》，首有结衔五行云：“侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖（一行），领中书令议郎上蔡伯臣峤言部（二行），秘书主书令史谴勤给（三行），秘书校书郎中张宙（四行），郎中傅瓒校古文穆天子传已记，谨并第录（五行）。”记当作讫，形误字也。此五行，世行本无。板心有“元览中区”四字，盖秦酉岩藏本也。⑤[4]19

张宗祥《铁如意馆随笔》中也提及“一抄本”：

> 《穆天子传》，以范钦刻本为善，今亦凤毛麟角矣。予壬戌夏得一抄本，半页九行，行二十字。首行标“穆天子传”，下空一格，标“总六卷”；空一格，标“古本”；空一格，标“荀勖叙”。次行低二格，标“侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖”。三行标“领中书令议郎上蔡伯臣峤言部”。四行标“秘书主书令史谴勤给”。五行标“秘书校书中郎张宙”。六行标“郎中傅瓒校古文穆天子传已讫，谨并第录”。七行顶格标“叙”字。八行以下为叙文。盖即张金吾《藏书志》所载之本也。取范刻校之，乃知范本尚不及此本之精。[12]86-87

张宗祥所校抄本共“六卷，不署撰人”[13]260。王贻梁、陈建敏《穆天子传汇校集释》中也收录了张宗祥所见抄本的“结衔五行”，所记载的内容有所出入⑥，如“谨拜第录”[14]379，《张宗祥文集》中为“谨并第录”。王贻梁指出：“此本当非张金吾所录秦酉岩本，因文字相异颇多。如此本，‘勤’，秦本作‘勋’，此本‘中郎张宙’，秦本作‘郎中张宙’，此本‘讫’秦本作‘记’，此本‘拜’秦本作‘并’，相差较大。而再校秦汝操本、九行二十二字本、孙诒让见本，则较相近，但是否同本则尚未可断定。又由张氏言此本精于范本视，此本至少为明代抄本可无疑义。”[14]379其中，关于“九行二十二字本”，王氏又补充道：“由黄氏校语视，九行二十二字本传文与其他明刻本近同，盖当时传本基本如是，而其之优，在于荀勖序首之有结衔五行者。”[14]373然而“九行二十二字本，无序二篇”[15]459，更不必说荀勖序首有“结衔五行”，这与王贻梁之言相抵牾。陈肖杉认为：“明末冯舒据秦柄抄本补结衔五行于杨仪抄本卷前，黄丕烈又据冯舒所补增结衔五行于校跋本卷前。”[16]42今天津图书馆所藏黄丕烈校跋本《穆天子传》，卷首副在三阁序题名之眉端，朱笔题云：“案顾校本此序系补抄。序文前款式略列如左：穆天云云、侍中云云、领中云云、秘书云云、郎中云云、序、古文云云。”[17]可见，黄丕烈校跋本的“结衔五行”并非如王贻梁和陈肖杉所言，而是从顾校本中来。顾实《黄荛圃手校穆天子传跋》云：“吾家千里广圻抄校《道藏》本有‘结衔五行’，黄荛圃校本即从彼转录。”[18]283黄氏校《穆天子传》时，多本合校其中便有顾广圻所校抄本，如黄氏卷一正文末朱笔跋“丙寅小除夕，以顾千里影抄《道藏》本校”[17]。卷六正文末，朱笔跋：“用顾广圻传校旧抄本校正，乙丑初冬。

尧翁。”[17]而顾广圻抄校的“《道藏》本”中的“结衔五行”应是自从兄顾抱冲校抄的“影宋本”《穆天子传》处补抄。因此，王贻梁所见黄氏校跋本中“结衔五行”是从顾氏兄弟的影校本中抄补而来。王氏误以为此乃九行二十二字本所有，同样，也并非陈肖杉所言，为黄氏据冯舒抄补所增。

张宗祥自认为所见“旧抄本”与张金吾所言秦酉岩本同，王贻梁校张宗祥见本的结衔五行后认为其与秦汝操抄本、九行二十二字本、孙诒让见本相近[14]379，然张金吾见本有秦酉岩之印记，如“元览中区”等。据《铁如意馆随笔》中所记，此抄本并未有任何可以表明抄本主人的痕迹，因此，张宗祥所见本是否为秦酉岩本，有待考证。

（三）秦汝操、秦酉岩抄本在流传中的结衔异文辨

目前有明确记载，见过秦汝操抄本《穆天子传》者仅冯舒一人，此后学者及藏书家皆以冯氏校补内容作题跋著录。疑秦汝操抄本恐冯氏之后已流散或佚失。至于秦酉岩抄本，明人多无记载。根据《爱日精庐藏书志》记载，秦酉岩本藏于爱日精庐。道光六年（1826年），张金吾破产，藏书尽数散出抵债，为同里瞿绍基和张蓉镜所得[19]173，三年后张氏逝世，而《铁琴铜剑楼藏书目录》记载中并未有张金吾所藏秦酉岩本《穆天子传》的著录。张蓉镜“少年喜聚书，配姚早卒。家有味经书屋，搜罗倍于乃祖。藏书之处曰小娜嬛福地，又有萝藦亭长诸印”[20]205。其小娜嬛福地所藏之书后归张均衡、张乃熊父子的藏书室——适园⑦，著有《适园藏书志》[21]161。笔者查阅《适园藏书志》未见著录张金吾藏本。然《适园藏书志》并非收录适园所藏全部书目[22]81，因此，张金吾藏秦酉岩抄本《穆天子传》或有迹可循。

清末藏书家多以《爱日精庐藏书志》所题跋的秦酉岩抄本加以抄录。然而二秦本所收结衔内容在几经传抄后发生了变化。如《铁琴铜剑楼藏书目录》著录的秦汝操抄本二、三行结衔中“中书会议郎”与昭文张氏《爱日精庐藏书志》中记载的秦酉岩本结衔不同，秦酉岩本为“中书令议郎”，而非“会议郎”。朱希祖考“会议郎”言：“二行结衔，颇有误字脱文倒文。余尝据《晋书·和峤传》，为之改正如下：‘侍中（言部二字之误，又倒置于下）、领中书令（会为令字之误）、议郎、上蔡伯（脱上字）臣峤。’”[23]87瞿氏著“中郎张宙”，张金吾见本为“郎中张宙”，“中郎为郎中倒文”[23]88。顾实认为：“据张氏《藏书志》所录结衔五行特详，似优于锡山秦氏本之结衔五行。然亦有一误字，即讫误作记，当仍出于转录而致误。”[4]19

结衔版本		二行结衔	三行结衔	四行结衔	五行结衔
秦汝操本	杨仪万卷楼抄本	令议郎	勳力　中郎张宙	迄	并
	《铁琴铜剑楼藏书目录》清光绪常熟瞿氏家塾刻本	会议郎	勳力　中郎张宙	讫	并
秦酉岩本	《爱日精庐藏书志》道光七年张氏爱日精庐刊本	令议郎	勳力　中郎张宙	讫	并
	《爱日精庐藏书志》光绪十三年吴县灵芬阁集字版校印本	令议郎	勋　中郎张宙	讫	并
	《增订四库简明目录标注》收张金吾见本	令议郎	勳力　中郎张宙	讫	并
	顾实《穆天子传西征讲疏》收张金吾见本	令议郎	勳力　郎中张宙	记	并
张宗祥所见本	《铁如意馆随笔》1984年《中华文史论丛》刊	令议郎	勳力　中郎张宙	讫	并
	王贻梁《穆天子传汇校集释》收录《铁如意馆随笔》	令议郎	勳力　中郎张宙	讫	拜

表1　秦汝操抄本、秦酉岩抄本和张宗祥所见抄本结衔五行异文情况⑧

注：张宗祥《铁如意馆随笔》中所提到的旧抄本是否秦酉岩本，有待考证，故表中单独成行。收有《穆天子传》旧抄本的《铁如意馆随笔》撰于1937年，载于《中华文史论丛》1984年第1辑。

从表1来看明清时期秦汝操抄本、秦酉岩抄本的结衔五行内容在各家传抄中发生了改变。一方面，从秦汝操抄本来看，杨仪万卷楼本《穆天子传》所收录的“结衔五行”与瞿镛家塾刻《铁琴铜剑楼藏书目录》中所收内容只有一字之差，即“令议郎”和“会议郎”的一字之差，“会”乃“令”字之形讹[23]87，冯舒校补杨仪万卷楼本早于瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》，所以“会议郎”应是瞿氏抄录之误。另一方面，张金吾《爱日精庐藏书志》收秦酉岩本题跋，在后世传刻中也出现

了不少异文之处：光绪十三年（1887年）校印本变道光七年（1827年）本的“勳”字为“勋”字。不唯如此，顾实所见《爱日精庐藏书志》中“结衔五行”内容也与道光七年本有两处不同，顾实收为“郎中张宙”“记”，道光七年本为“中郎张宙”“讫”，在光绪十三年本和《增订四库简明目录标注》中，这两处内容与道光七年本一致。《籀庼述林》中提到旧抄本《穆天子传》（即张金吾藏秦酉岩抄本）仅一“记”字不同，“中郎张宙”与道光七年本一致[2]283。可见，顾实《穆天子传知见书目提要》收录的结衔内容中的异文应是抄录时产生的错讹。至于张宗祥见本，王贻梁《穆天子传汇校集释》所收《铁如意馆随笔》中“结衔五行”内容也出现了传抄异字。由表1可知，1984年刊发的《铁如意馆随笔》中“谨并第录”是为“并”，而非王贻梁所录“拜”字。若以较早著录三个本子的版本记载的内容来看，即冯舒校万卷楼本《穆天子传》、道光七年张氏爱日精庐刊本《爱日精庐藏书志》和1984年刊《铁如意馆随笔》，无论秦汝操本、秦酉岩本以及张宗祥所见本，“结衔五行”的内容应是一致的。

综上所述，明代保留有“结衔五行”的版本有秦汝操和秦四麟两个抄本。根据学者考证，“结衔五行”应出自宋本[4]7。关于后世传抄著录的秦汝操本与秦酉岩本结衔五行内容，二本略有不同，若非为传抄中讹误，二本或出自同一底本。

二、清代影宋本的传抄

清代藏书家所见“影宋本”《穆天子传》同明代秦汝操、秦酉岩抄本一样有五行结衔。目前所知清代“影宋本”主要为顾之逵藏本和袁寿阶藏本。

（一）顾之逵藏影宋《穆天子传》

清代《穆天子传》“据书目题跋记的记载，最早藏有‘影宋本’的是顾之逵”[9]25，其与袁寿阶同为乾嘉时期的著名藏书家。陈肖杉于今俄罗斯列宁图书馆东方文献中心寻得顾抱冲校影宋本，“顾抱冲以《范氏奇书》本为底本校影宋抄本，异同处则以朱笔校改于《范氏奇书》本之上”[16]39。是因其所得影宋抄本“断烂不全”，“文字古奥”，故而未敢以原抄本为底本。其校本荀序前有顾氏朱笔补抄原本结衔五行，内容如下：

> 穆天子传　总六卷　古本　荀勖序
> 侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖
> 领中书令议郎上蔡伯臣峤言部
> 秘书主书令史謴勳给
> 秘书校书中郎张宙
> 郎中傅瓚校古文穆天子传已讫谨并第录[16]40

而且据陈肖杉所见，影宋本“每翻九行行廿字”，荀序从“古文穆天子传者”开始，并无“序”字，卷一标题为“穆天子传第一，古文郭璞注”，六卷皆如是[16]40。

缪荃孙《艺风藏书记》著录云：

> 《穆天子传》一卷
> 顾抱冲校影宋本。宋本九行，行二十字。
> 顾氏手校曰：“壬子春，得一影宋钞本，断烂不全，失去一叶，其文与注则微有异同，因研朱细校其异。顾文字古奥，未敢妄订是非，行就博雅家正之。癸丑霜降后二日，抱冲校毕记。”[24]308

赵诒琛《顾千里先生年谱》中也记载了顾抱冲校影宋本跋，其内容与缪荃孙所收录无差，只在“癸丑霜降后二日”下注“九月二十一日”[25]348。此二人皆言顾抱冲所校影宋抄本是一卷本，比二人稍晚的王文进《文禄堂访书记》中也记载这一校跋，内容如下：

> 《穆天子传》六卷，晋郭璞注。清顾抱冲据宋校明范钦刻本。半叶九行，行十八字，注双行。白口。板心下记字数、刊工姓名。荀勖序。顾氏手跋曰：“壬子春，得一影宋抄本，断烂不全，失去一叶。其文与注则微有异同，因研朱细校其异，顾文字古奥，未敢妄定是非，行就博雅家正之。癸丑霜降后二日，抱冲校毕记。”有“墀诏”“锡纶”“江阴缪氏藏”印。[26]212-213

缪荃孙、赵诒琛记载顾氏所校影宋本为一卷本，然而陈肖杉见顾抱冲影宋本后，认为原影宋抄本为六卷本，这与缪、赵二人著录内容相互矛盾。陈肖杉指出：“顾抱冲以《范氏奇书》本为底本校影宋抄本，异同处则以朱笔校改于《范氏奇书》本之上。《范氏奇书》本《穆传》六卷一册，半叶九行十八字，详后。”[16]39-40可见“此本为六卷本，非缪荃孙所言一卷本，缪氏或以一册为一卷”[16]40。

（二）袁廷梼藏“影宋”《穆天子传》

袁廷梼号寿阶，乾嘉年间苏州有名的藏书家。潘景郑《著砚楼书跋》《妙道人手校旧抄本穆天子传》中记载：

> 《穆天子传》未见宋元旧本，流传至今，以明天一阁本为最善，以其从元本所自出。吾吴袁氏五砚楼藏有校影宋抄本，后归张氏爱日精庐，今已不可踪迹。此旧抄本所据，即天一阁本，前有妙道人朱笔题记云：“从五砚楼影宋抄本校录，并取洪颐煊校正本正其未是，就各书翻绎引用之语，随记上方，足称善本。”妙道人者，为吾乡前辈吴有堂先生志忠，即世称璜川吴氏者是也。[27]216

潘景郑，江苏吴县人，家藏丰富，藏书渊源可追至祖上潘奕隽。潘奕隽与黄荛圃、袁寿阶为好友，常互为藏书题跋[28]209-211。潘氏在《妙道人手校旧抄本穆天子传》指出，吴袁氏五砚楼藏有《穆天子传》校影宋抄本，后此本归于爱日精庐收藏，而且当时“吴中周锡瓒、袁廷梼、顾之逵、黄丕烈四家宋元旧椠及秘不经见之书陆续散出，陈揆与妻兄张金吾各择优购藏”[29]316。因此，张金吾收有袁廷梼藏校影宋本是有可能的。那张金吾爱日精庐中所藏秦酉岩本是否就是袁寿阶藏校影宋本呢？在《爱日精庐藏书志》中并未见到除秦酉岩本之外的《穆天子传》影宋本记载，是否张氏并未收进《爱日精庐藏书志》？然《爱日精庐藏书志序》云：“其前此逸在名山、为世所不经见者，间附解题，以识流别，名之曰《爱日精庐藏书志》。”[10]67又云此书择录原则：“宋、元旧椠，有关经史实学而世鲜传本者，上也；书虽习见，或宋元刊本，或旧写本，或前贤手校本，可与今本考证异同者，次也；书不经见，而出于近时传写者，又其次也。”[10]67据《爱日精庐藏书志序》可见《爱日精庐藏书志》以宋元版本为上，而袁寿阶所藏《穆天子传》影宋本为当世罕有，张金吾甚少不录。而且从《著砚楼读书记》记载内容来看，妙道人曾临校袁氏藏影宋本，傅增湘《藏园订补郘亭知见传本书目》中“穆天子传”条目下云：

> 〔附〕○顷收旧抄本，道光中人临袁寿阶校景宋抄本，有五人结衔，与张本同。（眉上莫棠批）○明抄至正本，十行，佳。（邵氏）
>
> 〔补〕○明万历吴琯刊古今逸史本，十行二十字，白口，左右双栏。余藏。余据莫氏藏校影宋本校过。……○清写本。清道光间人临袁廷梼校景宋本于其上。卷首有五行结衔，即书眉莫棠批所记之本。余曾借校。[30]855-856

关于吴志忠所校抄的《穆天子传》内容，邵懿辰《增订四库简明目录标注》原文云：“某氏云有旧抄本，道光中人临袁寿阶校景宋抄本，有五人结衔，与张本同。”⑨[3]600莫棠书眉所批即上文邵氏附录之言，借校即借莫氏藏校影宋本校吴琯刊古今逸史本，此“莫氏”乃莫棠。王华礼认为，此莫氏为莫友芝，故言“顾之逵、袁寿阶、缪荃孙、莫友芝、傅增湘都见到过影宋本《穆传》”[9]20。然而莫友芝《郘亭知见传本书目》中只字未提袁廷梼藏校影宋本《穆天子传》：

> 《穆天子传》六卷，晋郭璞注。天一阁本。汉魏丛书本。古今逸史本。明赵标刊本。明青莲阁单刊本。道藏本三卷。说郛本。龙威秘书本。平津馆丛书本。张金吾《藏书志》《穆天子传》，旧抄，前有荀勖《序》。首有结衔五行，云“侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖”，“领中书令议郎上蔡伯臣峤言部”，“秘书主书令史谴勋给”，“秘书校书中郎张宙”，“郎中傅瓒校古文《穆天子传》已讫谨并第录”。此五行世行本无。按《史记索隐》引《穆天子传目录》云：“傅瓒为校书郎，与荀勖同校定《穆天子传》，盖即指此。板心有‘元览中区’四字，盖秦酉岩藏本。”[31]309

傅氏谓“道光中人”即妙道人吴志忠⑩，“吴志忠曾校抄袁氏此本，吴氏校抄本先在莫棠处，又归徐乃昌积学斋，今在潘景郑处”[16]41。由此可知，邵懿辰和傅增湘曾借校妙道人临袁廷梼藏影宋《穆天子传》。据邵懿辰所见，莫棠藏吴志忠临袁氏校影宋本《穆天子传》与张金吾爱日精庐藏秦酉岩本相同，皆有“五人结衔”。

综上所述，秦酉岩抄本或所藏底本在流入张金吾爱日精庐之前，袁廷梼或曾见过，而袁影抄该本以后，为张金吾购得，所以张金吾所藏秦酉岩抄本或是袁廷梼所藏影宋本，或即是袁廷梼影宋本的底本，故《爱日精庐藏书志》只述秦酉岩抄本而不提袁廷梼校影宋本。

（三）顾之逵、袁廷梼藏影宋抄本是否出自同一版本？

学者怀疑：“顾之逵所藏‘影宋本’《穆传》或

与袁氏所藏同为一书，两人同为乾嘉时期的藏书家，所藏善本互相交流，亦是正常之事。”[9]亦有学者推断：“明万历时秦四麟影抄宋本《穆传》，清乾隆时顾之逵、袁寿阶依秦四麟抄本分别有校本。”[16]39一方面，从得书经过来看，顾之逵有壬子春得旧抄本的记录，虽袁廷梼并无相关记载，但二人交往密切；另一方面，从版式来看，据今俄罗斯列宁图书馆所藏顾之逵校影宋本可知，顾抱冲于《范氏奇书》本天头朱笔题“影抄宋本每翻九行行廿字”[16]40。根据上文考述，傅增湘曾见过莫棠处藏吴志忠临校袁寿阶所藏影宋本。而“国家图书馆藏有明范钦订本《穆天子传》，标为‘标本’。有‘沅述校勘’藏书印。此抄本上有朱笔校语：王渐序首页右上端朱笔跋语‘抄本无此序’；荀勖序页朱笔‘洪颐煊有校本，今依之者旁加’‘影抄宋本每翻九行行二十字’”[9]。据国图所藏“校范钦本朱笔校语”可知[15]103-172，傅增湘所见莫棠藏妙道人临袁寿阶影宋抄本，每翻九行行二十字，与陈肖杉所见顾之逵影宋本一致。据此推测，顾之逵壬子春得到影宋抄本即秦酉岩抄本，以此校明范钦刻本，并与友人袁寿阶分享。袁氏据此影抄，袁廷梼影抄本后为张金吾购得。

三、明清时期结衔五行本《穆天子传》之间的关系

兹就目前搜集到的信息，试对各本之间的关系以及明清时期传抄的宋本《穆天子传》情况作进一步的探究。

版本	版式	荀勖序序首格式			
秦汝操抄本 （冯舒抄补万卷楼本）		穆天子传序		古文	荀勖序
秦酉岩抄本 （张金吾《爱日精庐藏书志》）					
顾之逵藏影宋抄本 （列宁图书馆东方文献中心藏）	每翻九行行二十字	穆天子传	总六卷	古本	荀勖序
袁廷梼藏影宋抄本 （国图藏校范钦刻本⑪）	每翻九行行二十字				
张宗祥所见旧抄本 （《铁如意馆随笔》）	半叶九行行二十字	穆天子传	总六卷	古本	荀勖叙

表2　明代二秦本和清代影宋本的版式情况

从表2可以看出，顾之逵和袁廷梼藏影宋本与张宗祥所见旧抄本的版式相同，皆为半页九行，行二十字；而顾之逵藏影宋本和张宗祥所见旧抄本在序首格式上一致，第一行皆为“穆天子传　总六卷　古本　荀勖序(叙)”，第二行为五行结衔内容，最后是荀序正文，由此来看张宗祥所见旧抄本出自顾之逵影宋抄本，或与顾本出自同一版本。黄荛圃校本中顾校本的荀勖序序首格式为“穆天子传□揔六卷□古本□荀勖序”[15]465，顾实言“所见明抄本刊本，又绝无如是式样者”[4]26，“揔”为“总”的古字用法，钱绮《左传札记》考云：“揔归诸凡揔误作楼，版本多作总，唐宋经典相承作揔，按《说文》作总，徐铉曰：‘今俗作捻。’”[32]358从黄氏校本中给出的信息可知，顾之逵壬子春得影宋抄本出自宋本无疑。从“序”和“叙”字来看，明代各本荀勖序绝大部分用“序”表示，如明代唐琳本中唐琳自序用“穆天子传叙”，王渐序用“穆天子传旧叙”，而荀勖序用“穆天子传旧序”。从唐琳本三篇序文的用字变化，也能看出其先后的顺序。虽“序与叙音义同”[33]1703，但字形不同，因此，张宗祥所见抄本并非是顾之逵所得旧抄本或校影宋本藏本原本，应晚于顾本。在冯舒校万卷楼本《穆天子传》的荀序序首，并无清代影宋本序首的总卷数“总六卷”的标明。此外，文本表示用“古文”而非“古本”，而且在序名“穆天子传序”上，比顾之逵影宋抄本多一“序”字，顾之逵影宋抄本出自秦酉岩本，所以若非冯舒遗漏未校改，则秦汝操抄本与秦酉岩抄本并非出自同一个版本。

关于宋本《穆天子传》的情况，有学者认为：“在元刊之前的《穆传》版本有一卷本和六卷本并行于世；荀勖序前有‘穆天子传目录’及结衔五

行。”[9]24笔者梳理了明代二秦本和清代藏影宋本的信息后，发现顾之逵藏影宋抄本的卷数是可以确定的，即“总六卷”。而依笔者推测，顾之逵藏影宋本是出自秦酉岩抄本，那么秦酉岩抄本同顾本一致，都是六卷本，《书林清话》卷十《明以来之抄本》秦酉岩抄本“或玄览中区四字”下注：“《张志》，俞文豹《豹子吹剑录》一卷，《穆天子传》六卷。”[8]228可见秦酉岩抄本确是为六卷本。秦汝操抄本则据前文考述并未像顾之逵藏影宋本一样标明总卷数。《古籍珍稀版本知见录》记载：“《穆天子传》六卷，崇祯己卯（李按：即崇祯七年，1579年⑫）借得锡山秦汝操绣石书堂抄本。”[34]130冯舒校跋中虽未特意标明秦汝操抄本是六卷本还是一卷本，但秦汝操本的序首结衔五行是杨仪本和范钦本所没有的。一卷本《穆天子传》在冯舒时亦颇为罕见，故其既在卷末题“卷首三行，诸本皆无，独见秦本”。若秦本为一卷本，则冯氏应一同校跋于卷末，而且经对冯氏所校杨仪本《穆天子传》内容勘查可知，皆是逐卷校改，且无任何有关卷数有异的记载和标注。明清时期传抄于各藏书家之间的宋本《穆天子传》主要为六卷本。仅从序首格式来看，或有两个不同的版本流传，即秦汝操本和秦酉岩本。

注释

①张金吾《爱日精庐藏书志》收录有晋郭璞注《穆天子传》六卷，旧抄本。《爱日精庐藏书志》写道：“前有荀勖序。序首有结衔五行云‘侍中中书监光禄大夫济北侯臣勖’，一行。‘领中书令议郎上蔡伯臣峤言部’，二行。‘秘书主书令史谴勋给’，三行。‘秘书校书中郎张宙’，四行。‘郎中傅瓒校古文穆天子传已讫谨并第录’，五行。世行本无此五行。案《史记索隐》引《穆天子传目录》云：‘傅瓒为校书郎，与荀勖同校定《穆天子传》。’盖即指此。板心有‘玄览中区’四字，盖秦酉岩藏本也。”②当代学者也有一些类似的认识：“清人所见本有结衔五行者，大概是藏书者和抄书者根据它书自行添加的。”参见刘伏玲：《〈穆天子传〉在宋代的传播与接受》，《东北师大学报》（哲学社会科学版）2020年第1期。③杨仪（1488—1564），字梦羽，号五川，江苏常熟人。《穆天子传》万卷楼抄本现藏于国家图书馆，有荀勖、王渐二序。④王华礼指出：“据瞿《目》所载万卷楼抄本前明明为完整的结衔五行，冯舒所依据的秦汝操抄本，定有完整的结衔五行无疑，或‘卷首三行’为‘五行’之讹，或另有所指。”笔者所见杨仪万卷楼本《穆天子传》天头墨字“结衔”为五行，并非三行。版心有“万卷楼杂录”五字。⑤其中收录的《爱日精庐藏书志》内容与清光绪十三年的吴县灵芬阁徐氏本不同，光绪十三年本中三行为“勋”，四行结衔为“中郎张宙”，五行为“已讫”，顾实所见本分别为“勳”“郎中张宙”“已记”。光绪十三年本详见。⑥《中华文史论丛》1984年第1期发表张宗祥的《铁如意馆随笔》与上海古籍出版社2015年版的《张宗祥文集·铁如意馆随笔》，两者文字相同。而王贻梁、陈建敏《穆天子传汇校集释》中所收录的张宗祥《铁如意馆随笔》内容除了正文所举有异，其他另有讹误之处，如“张宗祥《铁如意馆随笔》《中华文史论丛》一九八〇年第一辑”实则为1984年；“半页九行，行三十字”实则为二十字。⑦《适园藏书志》由缪荃孙为张石铭（均衡）所写，1916年出版，著录了张石铭当时的大部分珍贵藏书，但1916年以后所收之书并未记录在册。⑧今所见《铁琴铜剑楼藏书目录》《爱日精庐藏书志》《张宗祥文集》等均已经校改，已非原貌。故选用顾实所收张金吾见本、王贻梁收张宗祥见本作为参考，秦汝操本选用瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》清光绪常熟瞿氏家塾刻本。⑨上海古籍出版社出版的《增订四库简明目录标注》原文为“某氏云有旧钞本”，郑杰文《穆天子传通解》收录《增订四库简明目录标注》为“傅沅叔有旧钞本”。⑩吴志忠，字有堂，号妙道人，寓居江苏吴县，藏书家吴铨曾孙，吴英之子，吴氏家藏书颇富，与同郡之藏书家黄丕烈等友善，后经战乱，书多散佚。⑪国家图书馆藏校范钦刻本并非是袁廷梼藏影宋本原本，而是傅增湘藏校明范钦本，其《荀序》上题“影宋钞本每翻九行行二十字”，王渐《序》第一页页下右侧为“沅述校勘”之印，左侧下标“黄瑞写”三字（黄瑞，清末藏书家，曾受聘于洪颐煊之孙洪凤銮的小停云山馆）。该本为明范钦订本，校者于王渐序上标“钞本无此序”。在《藏园订补郘亭知见传本书目》中记载：“明写本，十行二十字，有至正十年王渐序。前人朱笔批校。余藏。即邵氏批注之明抄至正本。”在傅氏《藏园群书经眼录》子部小说家类中也著录了这本十行二十字的明写本《穆天子传注》，《穆天子传注》目录下标“失名人校”。参见傅增湘：《藏园群书经眼录》，中华书局1983年版，第145、785、786页。王华礼怀疑：“傅《录》说‘十行二十字’，国图本为‘九行十八字’，且有傅氏藏印，除行字不同外，均符合傅《录》的记载，或是傅《录》记载失误。此校注人不可考，校语有‘影抄宋本每翻九行行二十字’，亦见过‘影宋本’？不得而知。”十行二十字明写本不仅傅增湘见藏，而且邵懿辰亦有记载，所以并非是王华礼所怀疑的是傅《录》记载失误，而且从上文的考述已知，傅增湘确实见过莫棠处藏吴有堂临校袁廷梼影宋抄本，笔者推测此本为傅增湘未校录完成的残本。⑫此处有误，崇祯己卯年并非“崇祯七年，1579年”，而是“崇祯十二年，1639年”。

参考文献

[1]张金吾撰.柳向春整理.吴格审定.爱日精庐藏书志[M].上海:上海古籍出版社,2014.

[2]孙诒让著.雪克点校.籀庼述林[M].北京:中华书局,2010.

[3]邵懿辰撰.邵章续录.增订四库简明目录标注[M].上海:上海古籍出版社,1959.

[4]顾实.穆天子传西征讲疏[M].上海:上海三联书店,2014.

[5]张公量.穆传之版本及关于穆传之著述[J].禹贡,1934(6):18-27.

[6]任继愈主编.中国藏书楼[M].沈阳:辽宁人民出版社,2001.

[7]瞿镛编纂.瞿果行标点.瞿凤起覆校.铁琴铜剑楼藏书目录[M].上海:上海古籍出版社,2000.

[8]叶德辉.书林清话[M].上海:上海古籍出版社,2012.

[9]王华礼.《穆天子传》宋元版本考[J].文献,2013(4):15-26.

[10]张金吾.爱日精庐文稿[M].南京:凤凰出版社,2015.

[11]瞿冕良.中国古籍版刻辞典[M].苏州:苏州大学出版社,2009.

[12]曹锦炎主编.张宗祥文集[M].上海:上海古籍出版社,2015.

[13]郑绍昌.国学巨匠:张宗祥传[M].杭州:浙江人民出版社,2007.

[14]王贻梁,陈建敏.穆天子传汇校集释[M].上海:华东师范大学出版社,1994.

[15]宋志英,晁岳佩选编.《穆天子传》研究文献辑刊:第三册[M].北京:国家图书馆出版社,2014.

[16]陈肖杉.《穆天子传》研究[D].济南:山东大学,2016.

[17]张元芸.《穆天子传》所载黄丕烈题跋:以天津图书馆珍藏的黄丕烈校跋本《穆天子传》为依据[J].山东图书馆学刊,2014(3):97-99+122.

[18]郑杰文.穆天子传通解[M].济南:山东文艺出版社,1992.

[19]张固也.古典目录学研究[M].武汉:华中师范大学出版社,2014.

[20]杨立诚,金步瀛.中国藏书家考略[M].上海:上海古籍出版社,1987.

[21]柳和城.百年书人书楼随笔[M].杭州:浙江教育出版社,2017.

[22]张南琛,宋路霞.细说张静江家族[M].上海:上海辞书出版社,2014.

[23]朱希祖.中国史学通论[M].北京:商务印书馆,2015.

[24]缪荃孙.艺风藏书记[M].上海:上海古籍出版社,2007.

[25]北京图书馆.北京图书馆藏珍本年谱丛刊:第130册[M].北京:北京图书馆出版社,1999.

[26]王文进撰.柳向春标点.文禄堂访书记[M].上海:上海古籍出版社,2007.

[27]潘景郑.著砚楼书跋[M].上海:古典文学出版社,1957.

[28]朱海明.典籍苏州海明藏本:第二辑[M].苏州:苏州大学出版社,2014.

[29]李峰.苏州通史:第十一卷[M].苏州:苏州大学出版社,2019.

[30]莫友芝著.傅增湘订补.藏园订补郘亭知见传本书目[M].北京:中华书局,2009.

[31]莫友芝撰.梁光华,欧阳大霖点校.郘亭知见传本书目:上[M].贵阳:贵州大学出版社,2017.

[32]钱绮.左传札记[M]//顾廷龙主编.续修四库全书·经部春秋类.上海:上海古籍出版社,1996.

[33]杜预注.孔颖达疏.春秋左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏:下册.北京:中华书局,1980.

[34]施廷镛编著.李雄飞校订.古籍珍稀版本知见录[M].北京:北京图书馆出版社,2005.

The Study on the Origin of the Version of *The Biography of Emperor Mu* in the Ming and Qing Dynasties

Zhou Shucan and Zhang Xiaolin

Abstract: Since the Yuan and Ming Dynasties, the Song version of *The Biography of Emperor Mu* has rarely been circulated. In the Ming Dynasty, only Qin Rucao's(秦汝操) Xiushitang(绣石堂)banknotes and Qin Youyan(秦酉岩) banknotes were found. Except for the "Five Elements" version copied in the Ming Dynasty, other bibliophiles in the Qing Dynasty also copied them. There are Yuan Shoujie(袁寿阶) and Gu Zhikui(顾之逵)school "Photocopies of Song Dynasty manuscripts". The Song banknotes in the collection of Yuan Tingtao(袁廷梼) and Gu Zhikui in the Qing Dynasty may be from the Qin Youyan banknotes in the Ming Dynasty. The old banknotes *Biography of Emperor Mu* recorded in Zhang Zongxiang's (张宗祥)*Tie Ruyi Pavilion Essays*(铁如意馆随笔)also came from Gu Zhikui and Yuan Tingtau's collection of Song banknotes. Judging from the format of the XunXu (荀勖)preface and preface of the five-elements manuscripts of the Ming and Qing Dynasties, the Qin Rucao manuscript and the Qin Youyan banknote manuscript seem to be from different versions.

Key words: *The Biography of Emperor Mu*; the five elements of the version; the copy of the Song version in the Qing Dynasty

[责任编辑/云　扬]

从考古资料看汉代一般家庭的夫妻关系

刘尊志

摘　要：汉代是中国古代家庭发展的一个重要时期，夫妻作为家庭的核心组成部分，在家庭发展中起着十分重要的作用。考古资料对汉代一般家庭的夫妻关系有较多的体现，且形式多样、内容丰富。从考古发现的墓葬形制和图像资料整体来看，和谐恩爱的亲密关系是夫妻关系的主体，也有的家庭会存在夫妻解除婚姻关系的情况，另有再婚及家庭中男性纳妾等情况，这对于家庭的发展均会造成相应影响。考古资料还反映出与社会发展及特征相对应的汉代一般家庭中的夫妻在等级地位方面存在相应的差异，另外还有特殊的夫妻关系内容。考古资料所体现出的汉代一般家庭夫妻关系，不仅包罗万象，而且具有复杂性和多样性，这对理解和认识汉代家庭的发展可提供相应的参考。

关键词：汉代；家庭；夫妻关系；考古资料
中图分类号：K871　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0100-09

夫妻是家庭的核心组成部分。两汉时期，男女双方结合成婚形成正式夫妻关系，生活在同一家庭中，共同劳动，共同抚育子女，共同促进家庭的发展，夫妻关系也因此得到发展。本文所指的一般家庭，是指除皇帝和王侯家庭以外的社会家庭。这些一般家庭中，较多是夫妻感情日益深厚，使得家庭更趋美满、和谐，并得到较好发展；但也有的夫妻二人中会出现不忠与不贞现象，加之其他各种不和谐情况，使得双方婚姻关系解除，这对家庭会造成不同程度的伤害，也影响到家庭的和谐及发展。另外还有家庭中男性纳妾，抑或是家庭中双方在另一方去世后会再娶或再嫁，还有一些特殊婚姻关系，综合体现出汉代家庭夫妻关系的内容和内涵。本文拟以考古资料为基础，对汉代一般家庭的夫妻关系作简要论述，进而为理解和认识汉代家庭的发展和特征提供一定的参考。

一、夫妻恩爱关系

较多家庭都存在比较稳定并推动家庭延续、发展的正常夫妻关系，而这种关系的最基本体现就是恩爱和睦。文献多有记载，西汉贾谊在《新书·礼》中曰："夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。……夫和则义，妻柔则正，姑慈则从，妇听则婉，礼之质也。"[1]215相关事例在《汉书》《后汉书》皆有记载，如"张敞画眉""举案齐眉"等，反映出夫妻间的恩爱及以礼相待等内容。考古资料所体现汉代家庭中夫妻恩爱的内容及形式较为丰富，涉及丧葬礼俗与墓葬形制，壁画和画像等图像资料，也有构件或陶俑等器物。

（一）丧葬礼俗与墓葬形制

体现夫妻和谐关系最突出的考古资料为夫妻合葬墓。夫妻葬于同一墓地，或同一封土下，

收稿日期：2022-01-16
作者简介：刘尊志，男，南开大学中国社会史研究中心，南开大学考古学与博物馆学系教授、博士生导师（天津　300350），主要从事秦汉魏晋南北朝时期考古与物质文化研究。

或同一墓穴中，是对现实生活中夫妻生活在一起的延续和再现。至迟在西汉早期偏晚阶段，夫妻同穴合葬已在一些地区得到发展。江苏徐州东甸子西汉早期偏晚阶段M1，竖穴坑圹底部葬夫妻二人[2]。西汉中晚期及之后，中小型墓葬中夫妻同穴合葬现象明显增多，东汉时已全面普及。夫妻死后葬于一室，在地下共存，彼此的灵魂也可在同一空间内有更好的交流和沟通，进而可在另一世界中恩爱生活。

夫妻同生同死的例子罕见，基本是死有先后，埋葬会有早晚。为实现夫妻死后葬在一起或葬于一室之中的愿望，当时的人们在丧葬方面采取了较多的措施和方法。

竖穴墓葬中，有的为达到夫妻同葬一室之目的，采取了留圹再葬的方式，即为二次葬提前做好预留。徐州铁刹山M6，清理墓葬竖穴内填土时发现南北两侧填土的软硬程度有较大差异，而且可清晰看到南部夯土的北壁微呈斜坡状，推测是先凿建好满足夫妻二人同葬一墓的较宽大墓圹。先葬者（男性）在自己位置埋葬后就进行夯填，未葬者的位置上部夯填土较松软，在后葬者（女性）死后，将松软填土挖开即可埋葬[3]。这一方法很好地实现了夫妻二人同穴合葬的目的。一些墓葬如徐州铜山县吕梁M9，竖穴下有两椁室，两墓主肩部处中间隔梁有相通的小门[4]108-125，这样便于夫妻二人的灵魂在另一世界中沟通。两墓例均在一定程度上反映出现实生活中夫妻的感情和关系。横穴墓葬的使用和普及是促进夫妻合葬墓特别是同穴合葬墓出现和发展的重要因素[5]。汉代横穴墓葬有砖室、石室、砖石混筑及崖墓等多种形式，这与第宅化特征较为适应，墓内更便于仿建生前居住的屋室及设施，同时也能更好地契合夫妻在另一世界共同生活的需求，很多横穴墓葬是夫妻同葬于一室之中，折射出现实生活中夫妻的关系和感情。

与夫妻去世时间不同但又要葬在一起有关的还有迁葬，基本是将夫妻二人中早去世者的尸骨迁移到后去世者的墓葬旁，或迁移到后去世者的墓葬中，达成夫妻合葬的需求。前者如河北邢台内丘张夺10NDZ2#MDTG2M37，附近有相近墓向、规模、时代的墓葬，单人葬，墓主骨肢杂乱，胸骨、头骨、盆骨错位，推断为二次葬或迁葬的可能性较大[6]327-328。后者如河北涉县索堡M1，为竖穴土洞墓，土洞内用砖和木板筑成墓室，靠右侧有棺木一具，葬一年龄在50至60岁之间的男性，整体上保持了下葬时的状态；墓室内靠左中下部有一具年龄约在40至50岁之间的女性骨架，上有植物编织痕的泥块，骨架呈堆积状，显然是迁葬[7]。徐州市邳州燕子埠乡青龙山南麓永寿元年（公元155年）徐州从事墓，墓门门楣石上有刻字，根据文字内容可知，墓主红死亡的时间与夫人病死的时间相距十年，红死后并未归葬故里，十年后的七月夫人去世，十月即行迁葬，在武原祖茔旁侧建墓，夫妻二人葬于同一墓葬中[8]。红与夫人的死亡时间相差十年，在夫人去世后迁葬故里并合葬于一起，反映出夫妻二人生前亲密的关系。而就迁葬来讲，也是希望夫妻二人在另一世界继续恩爱、一起生活的体现。

（二）图像资料

墓葬壁画、画像砖及画像石上皆有表现夫妻恩爱的相关内容，其体现夫妻关系形式或具体的内容均较为丰富，描绘出家庭中夫妻间和谐关系和美好情感。

1.夫妻并坐及并立

较常见的是夫妻二人在室内、相关建筑内或相关设施上并坐，或饮酒进食，或做观赏状，有的还与孩子或老人共处于同一画面中，不仅反映出夫妻之间的亲密关系，也体现出家庭和谐。

较多汉代画像石墓内为夫妻同穴合葬，建墓画像石较多反映了夫妻相亲相敬、和谐美满的生活场景。徐州市贾汪青山泉白集东汉墓为夫妻同穴异室合葬，墓内的相关画像体现出夫妻亲密的关系，中室北壁画像下部为楼房，楼下正屋中刻男女二人饮酒，左男右女，男性身后乐者，或弹琴，或在歌唱和伴奏，屋脊四周有四只瑞鸟栖息，以示吉祥之意[9]。安徽宿州褚兰墓山孜M1亦是夫妻同穴异室合葬墓，有夫妻对坐图案[10]。这均象征着墓主夫妇的恩爱。

夫妻并坐画像还有很多，如安徽淮北市青谷村出土建筑人物画像，中间为一建筑，其内为

老年夫妇端坐在正堂木榻上，一侧有执戟武士和端坐的乐人，另一侧为舞者和乐人，建筑的山墙上有凤凰[11]43；四川德阳三台县郪江崖墓柏林坡M1出土宴飨图中绘两个案几，北侧几后为夫妇二人，男左女右，画像中还配有老人[12]165-166；山东微山县两城乡凤凰山南麓伏羲庙出土的建筑人物画像，画面中央有一厅堂，厅内坐二人，为夫妻，女性左首为两孩童[13]。后两幅画面均反映了家庭中的夫妻和睦及天伦之乐。

山东邹城市卧虎山汉墓M2西椁板内侧画像主体为两位并立的老人，左为男性老者，右为女性老者，均手执鸠杖，两者之间为两名跽坐孩童[14]，不仅体现出祖孙间的生活内容，也反映出老年夫妻之间的感情。

2.相互协作，参与或配合劳动

就较多从事生产劳作的家庭来讲，作为家庭中最基本成员的夫妻，需共同参与很多与家庭相关的事务，汉代画像石（砖）中有较多单独进行劳动的纺织女性和进行田间劳作的男性画像，说明当时存在男耕女织的家庭劳动分工，但也有很多家庭的夫妻会相互协作，或女性参与相关劳动，体现为具体劳动中男女分工的不同；或女性做好服务工作，配合劳动。

主要劳动内容为田间劳作。四川德阳出土的一块画像砖上有牛耕画像，男子扶犁耕地，身后一妇女一手提篮一手点种[15]1，反映出一般农业家庭进行耕作种植时，男性从事相应体力和技术的工作，女性从事体力消耗小、略精细的农活，二人相互配合，完成耕种。江苏睢宁双沟散存东汉画像石[16]62-63及山东滕州黄家岭出土祠堂画像石[17]32-33的下格均为家庭田间劳作内容，皆有男性在耕田及中耕除草，亦都有一妇女肩挑饭食来到田地里的画面。河南南阳市北郊七里园乡达士营村邢营东汉M1出土画像石画像，分三层，下层最右为一梳髻着长襦的农妇，左肩掮锄，锄柄端系一壶罐，锄部挂一篮状物，似在担浆送食，其前为庄稼地，长满禾苗，田间一裸露上身的农夫正努力锄耘，地旁还有奔跑的狗儿[18]。这三幅画像均展现出家庭中男性在田地劳作，女眷负责送饭食的内容，通过耕作这一家庭的重要事务反映出一般农业家庭中夫妻间的和谐关系。另在四川地区出土的汉代采莲捕鱼画像砖，常见水塘内有二人相对坐于船上，一人采莲或捕鱼，一人划桨的图像，其中有的也很可能是对家庭中夫妇共同参与该项劳动的描绘。

3.夫妻亲吻

此类画像在汉代画像中有一定数量，一些明显体现出夫妻婚后恩爱的内容。

安徽省灵璧县九顶东汉画像石墓出土的一块画像石中有男女亲吻的图案：一妇女坐在平时织布所坐的织机位置，身向后转，一男子站靠在织机后侧，二人唇部相贴做亲吻状，男子身后上方有一持物仆人做悄悄观望状，下部有包袱和杖形物[19]46-49。画像内容大致反映了家庭女性正在织布时，其夫外出归家，丢下包袱和相关物品，与妻子亲吻以表达思念与久别之情，就连路过的一个家仆也被这一场景所吸引，驻足观看，表现出家庭中夫妻的亲密感情，而该幅画像中还有夫妇用膳的内容，亦体现了夫妻之间的关系。

四川荥经出土的一具东汉石棺，中棺一侧刻建筑人物图，中为板门，门半开处倚立一女子，右侧有一戴胜女子凭几而坐，左侧为男女相拥亲吻[20]，[21]图48-49，画面右侧人物为家庭中的老年女性，左侧男女为成婚后的夫妇，二人正在自己独立的空间内表达恩爱之情。

4.共同升仙

汉代人的思想意识中，升仙是永远的话题和不懈的追求。不仅生前有较多与升仙有关的日常活动，死后也在墓葬形制、敛葬衣物、墓葬装饰等方面多方位体现出与升仙有关的内容，汉墓壁画与画像石皆有体现，其中即有夫妻共同升仙的画面，反映出夫妻的亲密和恩爱关系。

河南洛阳西汉卜千秋墓壁画，夫妻二人合葬于后室之中，墓顶脊壁画有墓主人升仙图，女性乘三头鸟，手捧三足乌，闭目，男乘舟形蛇，手持弓，闭目，后随奔狗，旁有蟾蜍，另有仙女面向墓主，拱手下跪，做迎接状，其侧一兔，嘴内含仙草[22]。

徐州铜山洪楼东汉墓祠堂出土三幅画像石的画像中，一幅画面上有张口按腹吐云朵的云神、三虎所拉的云车及车上持桴击鼓的熊面仙

人，以及人鱼、雨师布雨、仙人骑麒麟等形象，是对天上仙界的描写；一幅有鱼、龙所拉的两架云车，也有雨师布雨、雷公布雷、风神致风、仙人骑白象，还有站立方士导引跽坐男主人升仙及向家人揖别仙飞而去的女主人；另一幅为山墙上部画像，有坐于榻上的男性神人，左边有仙人进奉，也有乘鹿车的女性神人[23]，[24]图80，83-85。三幅画像反映的是墓主夫妇升入天国成仙且共同生活的内容，往天国飞升和升天成仙的画面展现出当时人们想象的升仙场面[25]171-172，同时也体现出汉代家庭中夫妻在现实生活中一起生活，死后一起升仙的美好愿望。

5.象征图案

象征汉代家庭中夫妻恩爱的图案较多，且表现方式不同。

龙和凤鸟同时出现于一个画像或画面中，有的并列，有的嬉戏或做亲昵状；交颈鸟和对颈鸟也较多见，二鸟之间较亲昵，这类图案部分又与建筑、人物形成搭配。徐州铜山茅村东汉画像石墓西门南侧画像，竖长方形，一建筑内有夫妻二人对坐，相距较近，二人之间有食具和酒具，两侧屋脊有攀援的猴，顶脊上置一大鱼，象征生活富足，再上有二鸟对颈，一鸟张嘴欲将食物喂食另一鸟[26]，[27]图版十一、图10；铜山蔡丘出土的一块长方形画像石，分左中右三格：左侧铺首衔环上有二龙交颈；右侧铺首衔环为伏羲女娲面对而立，一手相握，二尾穿环而过；中间格为一建筑，其内有夫妻对坐，两者之间为食具，屋顶二凤鸟相对而立，嘴部皆张开，两翅相接[27]图版七七，图100。两幅画像体现的场景均是既亲昵又温馨，突出夫妻在家庭生活中的恩爱关系。

伏羲女娲关系亲密，同时又是人类的始祖神，很多画像中的伏羲女娲共出，并列且多数交尾，有的在双尾下有小的人首蛇身形象，或伏羲女娲执规握矩。山东临沂西张官庄汉画像石墓出土的一立石刻上有伏羲女娲交尾形象[28]31。四川郫县一号石棺上刻交尾伏羲女娲画像，面部相对，较为亲昵[29]。徐州睢宁双沟散存的伏羲女娲拱手并立交尾的画像，最下有小的人首蛇身形象[24]图223。山东沂南画像石墓出土的伏羲女娲画像，有执规握矩的形象[30]，类似的内容在临沂吴白庄东汉画像石墓[31]中也有发现。伏羲女娲交尾形象的画像分布地域较广，所属墓葬基本是东汉夫妻同穴合葬墓，综合反映出家庭中夫妻间和谐且较亲密的关系，而执规握矩的形象还很可能与家庭中立规树矩有关，这也是家庭和谐的内容之一。

德阳市三台郪江崖墓柏林坡M1出土两幅仙鹤画像，为雌雄二仙鹤较为亲昵的画面[12]167，169；安徽淮北市散存的一块画像石，画面中一棵大树上有一对成年的鸟，为雌雄一对，似在守护雏鸟[11]307。两者均象征着家庭中夫妻之间的亲密关系。

（三）构件或陶俑

四川成都金堂李家梁子M23出土摇钱树座主山下方的台座上有并坐的抚琴俑（M23：30-2），捏制，男女二人并坐，右侧人为男性，膝上置一琴，两手放于琴上做抚琴状，另一人为女性，做倾听欣赏状[32]72-73，体现出夫妻间的恩爱，这或许是琴瑟和鸣的体现。

二、离婚、再婚及相关内容

汉代，较多家庭的夫妻二人关系紧密，但也有些家庭会因为这样或那样的原因，使得夫妻在生活中分开，婚姻关系解除，西汉孔光曰：“夫妇之道，有义则合，无义则离。”[33]3355文献中记载的相关事例较多，西汉早期的朱买臣，早年家贫，因生活矛盾，其妻请求离开，“买臣不能留，即听去”[33]2791。西汉中期的曹寿患有“恶疾”，其妻平阳公主与之离婚[33]2471。有的家庭，夫妻会因一方的不忠与不贞，造成另一方的离开和死亡，使得家庭的稳定性受到损害。也有男性在妻子去世后再娶妻，还有一些家庭中的男性，虽有妻子，但还会再娶或纳妾，这些皆是时人所谓“夫有再娶之义”[34]2790，并反映出家庭中夫妻关系的变化。

生活中夫妻的分开及婚姻关系的解除，使得夫妻二人皆成为单身，成为“孤独”之人。考古发掘的汉代墓葬中，有的墓葬仅葬一名成年者，墓外也无异穴合葬者，墓主当为单身，有的或许与离婚有关。此类墓葬在墓葬数量多、延

续时间长、等级不算高的汉代墓地中多有发现。另有一些东汉墓葬，墓内会发现成年男性与家人合葬于一个墓内，但明显无合葬者的现象，该男性为单身的可能性较大。上述墓例的单身者的形成原因有多种，因家庭中夫妻间婚姻关系解除而成为单身人员者应有一定比例。换言之，相关人员可能原来并非单身，因夫妻关系的破裂而成为单身，反映出相关家庭中夫妻离异在丧葬或墓葬方面的体现。

夫妻二人中一人的不忠与不贞是造成家庭不和谐的重要因素之一。汉代墓葬壁画及其画像石中多见“鲁秋胡戏妻”的内容，如内蒙古和林格尔东汉壁画墓[35]138、陕西靖边县杨桥畔东汉壁画墓[36]、山东嘉祥武氏祠石刻画像[37]，[38]56，151-153，夹页①，161、四川彭山[39]及新津[40]汉代崖墓石棺画像等。该壁画或画像一方面是对贞女或列女的宣传和教化，另一方面是通过秋胡戏妻这一在汉代广泛流传的故事，来映衬汉代家庭中夫妻二人要彼此忠贞于对方，若一人出现不忠或不贞，就会对家庭造成较大的破坏。秋胡妻在采桑时遭出外多年丈夫的言语调戏，得知真相后愤然自尽。家庭成员因一方的不忠贞而丧生，不得不说是家庭悲剧的内容之一。

考古发现的汉代墓葬中，有的墓葬内葬一男性和两女性，大多是男性居中，两女性分葬男性两侧，如徐州市奎山西汉M11[41]、大孤山西汉M2[42]等，反映出汉代家庭夫妻成婚后，有的男性会纳妾或再娶其他女性的情况。也有的墓葬中，另一或更多女性葬在其他位置，陕西西安净水厂东汉墓地中的M18，后室北侧所葬人员基本可确定为墓主的侍妾[43]。此类墓葬发现一定数量，大多具有相应等级，这说明在汉代，一些有相应等级或经济实力的家庭中，男性纳妾或在有妻子的情况下再娶其他女性的情况具有一定的普遍性，体现出家庭中夫妻关系的复杂性。

三、夫妻的等级关系

男女二人结合成婚组成家庭，正常情况下是朝夕相处、共同生活，形成较为亲密、和谐的夫妻关系，并一起推动家庭向前发展。但在当时的社会环境下，因社会思想的影响，夫妻二人在家庭中还是会存在等级差别，男尊女卑的现象较为突出。西汉董仲舒曰：“君臣父子夫妇之道取之（阴阳之道），此大礼之终也。”[44]56“丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。”[44]66“妻受命于夫。”[44]85东汉班固在其《白虎通义·三纲六纪》中亦云：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。……君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”[45]373

考古资料对夫妻二人在家庭中等级地位差异的体现较多，如墓葬位置与规模、形制与陪葬品、墓外设施等，一些墓葬壁画或画像石（砖）的画像也有相应体现。中小型墓葬所体现的对应家庭中夫妻二人等级地位差异的内容包括不同合葬形式下的墓葬位置、封土大小、墓葬规模、封护形式、葬具的使用、墓室的大小、陪葬品的多寡及其内容和内涵、墓外设施的位置和有无等。除上述内容外，在一些具体内容或细节方面也有体现。以江苏徐州地区的相关中小型墓葬为例，翠屏山西汉墓[46]、奎山西汉M12[41]等为夫妻同墓合葬，男性葬在洞室中，女性则葬在竖穴底部，墓室规模及葬具等皆有差异；奎山M10[41]、铁刹山M6等为同穴合葬竖穴墓，女性棺室不仅略小，而且多低于男性墓主棺室；横穴砖（石）室墓中，同墓异室合葬墓的女性墓室较男性墓室小很多，如贾汪青山泉白集东汉墓、邳州白山故子M1[47]等，而且女性的墓室规模相对小，位置也略偏。

还有一些等级相对较高的墓葬，尤其是女性墓主的等级地位较高者，相关内容也可反映出男性墓主与女性墓主在家庭中的地位差别。徐州西北郊苏山头M2[48]等有所体现。苏山头M2的竖穴底部有一陪葬者，墓主的墓室内出土玉枕、面罩、璜、舞人、佩及陶俑等陶器，还有铜鼎等，墓主为女性，可能是宗室中下嫁的刘氏女。M3与M2共用一个封土，相距约半米，两者的关系非常密切，M3墓主为男性，两墓为同坟异穴合葬墓。从陪葬品、墓葬封填等来看，M3墓主的社会身份较低，可能是刘氏宗室女所嫁的没有官职的男性，故只能按照比较低的身份下葬。但是，M3的规模大于M2，形制也较M2复杂，竖穴底部一侧洞室葬一男性，为墓主。另

一侧洞室内葬一女性，很可能是男性墓主人的陪葬者，但从其陪葬有较多陶器及带钩、铜镜等来看，该女性很可能是男性墓主所纳的妾或另娶的一女性。另在M3竖穴底部西侧还有一长方形器物坑，内置较多陶器。这些内容在很大程度上说明男性墓主在家庭中的等级地位较高，不仅墓规模大且结构复杂，且该墓主生前还纳有妾或另娶其他女性的情况，而竖穴底部器物坑的设置也在一定程度上说明该男性在家庭中的地位和等级相对要高。

一些墓葬内壁画或画像石（砖）的画像内容也体现出相关家庭中男女等级地位的差异，但不甚明显。徐州铜山洪楼东汉墓葬祠堂出土的迎宾会客图，分上下两格，每格又分左右两部分互有联系的内容：下格右侧为宾客车马到来的场面，左侧为迎宾的场面；上格右侧为女主人会客的场面，所处房间小，从事服务的仆人及奴婢数量少，左侧为男主人会客的场面，所处房屋大，从事服务的仆人及奴婢数量多。另一幅画像也分上下两格，下格左侧为男主人与宾客观赏乐舞杂技的场面，亦有从事服务的仆人及奴婢；右侧为女主人陪女客看自己家中纺织的内容，不见从事服务的仆人及奴婢，而女主人左手略扬，指着织房对女客说着什么[24]图76-77。两相对比，也可在一定程度上反映出男女在家庭中等级地位的差异。

男女二人结合成婚后，共同生活在一个家庭之中，较多的家庭财产为二人共同拥有和支配，而这也是家庭发展的原因之一。而如上文所述，夫妻二人在家庭中的等级地位存在一定的差异，因此在占有和使用相关财产方面也可能会有差别，较多墓葬中，夫妻二人死后使用陪葬品的多寡及种类、质量等存在不同，基本是男多女少、男优女劣，这既是家庭中男尊女卑的地位体现，同时也在一定程度上反映出夫妻二人对家庭财产拥有和支配上的差别。关于男女结合成婚后的财产问题，还有两点说明：一是妻子的财产丈夫也可用，即女子出嫁来到夫家，其陪嫁或其以他方式带来的财物，丈夫可以使用，甚至有的物品在丈夫死后还可作为陪葬品；二是妻子的财产在死后多作为自身的陪葬物品。就第二点来讲，有些女性死后将自身的财产用于陪葬，在某种程度上还是其标明或显示自身社会等级地位的内容之一，上文所举徐州市苏山头西汉M2有相应体现。与之相似的还有徐州市西郊韩山西汉M1[49]，墓主刘婷很可能为翁主级别或相近等级的人员；与M1异穴合葬的M2，墓主男性，为西汉楚国的一般官吏，陪葬品与殓葬品方面明显逊色于M1。

四、丧葬中的特殊内容

丧葬是古代社会的重要内容之一，对现实生活和社会的诸多内容有所体现和反映。就汉代家庭夫妻关系而言，除上文所述的一些内容外，还在丧葬方面体现出一些与夫妻关系相关的特殊内容。

（一）“阴间配”

河北省保定市唐县高昌墓地中的M44，介于汉墓M43与M45之间，为长方形竖穴土坑墓，内置一木棺，棺内葬一男性，年龄在三十岁左右，无随葬品，发掘报告称该墓介于汉代的M43与M45这一对夫妻异穴合葬墓之间，又是单身葬，应是有意识埋在原来的死者中间，不用花钱而做“阴间配”[50]198。考虑到M44仅葬一人但无陪葬品，墓葬的时代较难确定，且等级不高的墓地之中，墓位的安排有时会存在打破或“嵌于”两墓之间的情况，是否“阴间配”还需慎重考虑，关于这一结论的正确与否，笔者不作过多讨论，期待有更多的考古资料来证明这一内容。若真如发掘报告所讲，M44为介于M43与M45这一对夫妻异穴合葬墓之间的单身葬墓，进而形成“阴间配”，这对于研究汉代家庭的夫妻关系当具有一定的参考价值。M43与M45的墓主死后异穴合葬在一起，以期在另一世界还能够共同生活，而M44的介入可能会打破这一理想或想法，在某种程度上可视为破坏家庭中夫妻关系的内容之一，而这或许与M43、M45的墓主家庭已经衰败有关，也可能会有其他原因。

（二）两殇合葬及相关内容

汉代还有一种特殊的丧葬内容，为两殇合葬或早殇男性与成年女性的合葬，这在一些地

区的汉代墓葬中有所发现，体现出早殇人员的合葬内容，也反映出家长希望早殇者在另一世界可以过上夫妻生活的思想或想法。《汉代婚丧礼俗考》一书指出，汉代有本非夫妇取男女两殇合葬者[51]141，即郑玄所言“嫁殇者谓嫁死人也，今时娶会是也”[52]1050。这一丧葬内容体现出相应的丧葬需求及父母对早逝孩子在地下世界拥有美好生活的愿望。

河北张家口阳原三汾沟M4，一个封土堆下有并穴墓葬两座，分别编号为M4A与M4B。M4A位于封土下中部，M4B位置略偏，在M4A南侧不远，均为竖井式墓道洞室墓，M4A为成年男女的夫妻同穴合葬，M4B平面呈刀形，墓室位于竖穴墓道的西侧，顶部坍塌，室内无棺椁痕迹，也无陪葬品，仅有两具小孩骨架，一男一女，皆侧身屈肢[53]。M4B所葬为小孩，体现出早殇的特征，其内为一男一女两具小孩骨架，反映出早殇合葬的特点，而这也是M4A与M4B位于同一封土下的重要原因，即早殇者与父母并葬于同一封土下，因有合葬者，所以是相对独立的两座墓葬。M4B内所葬男、女小孩年龄相差不大，两者均应属于早殇者，推测男性小孩去世时或去世后不久，其父母应为其寻求相近时间去世、年龄相差不大的女性与其配婚，合葬在一起。由于是早殇者，与父母葬在同一封土下的较近距离可以理解，也可能是在父母去世合葬后，迁至同一封土之下。就M4B内所葬二人而言，或许因未成年，采用了不同于直肢葬葬式的屈肢葬葬式，抑或与迁葬有关而形成类似屈肢葬的内容。就阳原三汾沟汉代墓地来讲，所发现的同时代墓葬中仅有此例，较为特殊，但其反映了配婚与合葬及其本非夫妇取男女两殇合葬的特征，体现出相关家庭在特殊丧葬内容方面的特殊“夫妻”关系。

北京市昌平史家桥M17与M16东西并列位于一个平面近方形的墓坑内，坑稍浅，是按需求在该坑底部并排挖成两个长方形墓穴用来葬人，同时形成二层台及两墓穴间的矮墙，墓穴内各葬一人。M17内葬一成年人，女性，仰身屈肢；M16的墓穴内摆放瓮棺，以夹砂灰陶瓮和泥质灰陶甑四件合为三节，棺长约75厘米，骨架保存完整，根据骨架的特征测定，死者是男性小孩，因此该墓很可能是小孩与成人的并葬[54]。两墓位于同一个稍浅的大坑内，表明两墓及其墓主之间存在较密切的关系，墓主并葬于一个大的平面近方形的墓坑内，且两墓所葬分别是一男一女，这与该墓地中其他一些夫妻并穴合葬墓基本一致，正常情况下两墓当为合葬，而且很可能也是“夫妻合葬”。究其原因，其一，如上所言，该墓地中此类同一墓坑内两墓穴尺寸大小相近、形制结构基本相同的并穴合葬墓基本都是夫妻墓葬的并穴合葬；其二，如果是子女与父母的并葬，一般情况下是子女的墓葬位于父母合葬墓葬的附近，M17仅葬1成人女性，M16、M17附近也不见与M17同向并列的墓葬，所以若是子女与父母并葬，该大墓坑内则仅有儿子与母亲，两者的墓坑如此安排，与常理不符，而M16与M17并穴，加之尺寸大小、形制结构等基本相同，也不符合子女与父母的并葬；其三，北京市昌平史家桥墓地中，与M16、M17时代接近的夫妻合葬墓中，死者头北向者，基本都是女性居东（右），如简报提供墓葬平面图的M2与M39、M40与M43等[54]，M17及墓内所葬女性也符合这一特点。因此，M16与M17作为夫妻同坑异穴合葬墓的可能性极大，但该墓所体现夫妻合葬的内容与一般夫妻并穴合葬存在差异，最突出的表现是一成年女性与一未成年男性小孩的合葬，这是其特殊性的体现。笔者认为，M16墓主为未成年男性，因相关原因早殇，在其去世后，其家庭可能会找一位相近时间去世的女性与其配婚，并合葬在一起，以希望其在另一世界有妻陪伴，有自身的家庭或夫妻生活。这一方面体现出相关家庭为早殇男性配置合葬者，希望其在另一世界能够有妻子、有家庭；另一方面，这也是特殊夫妻关系在特殊丧葬方面的体现，M17内所葬女性为屈肢葬，无陪葬品，等级较低，这应与其和M16所葬未成年男性配婚并合葬在一起存在相应关系。

上述几处墓例均具有相应的特殊性，所反映的丧葬内容也与正常夫妻合葬墓存在一定的差别，但又从相对特殊的角度体现出秦汉时期尤其是汉代家庭中有关人员去世后，家人为其

配婚，使其在另一世界可有相应的“夫妻关系”，进而达到在另一世界可更好生活的愿望和想法。从这一方面来看，上述特殊的丧葬内容，尤其是两殇合葬或早殇男性与成年女性的合葬，也是“爱其所亲，事死如事生”[55]1439丧葬思想的体现和反映。

综上所述，汉代家庭中，男女二人结合成婚形成夫妻关系，并在发展中存在多种不同的表现形式。和谐亲密的夫妻关系当是汉代家庭夫妻关系的主流，这对于家庭的稳定和发展十分有利。但也有一些家庭的夫妻会因为不同原因解除婚姻关系，使得家庭关系受到损害，家庭的发展也因此受到影响。另外，汉代家庭中夫妻关系的等级性，加之一些其他内容和形式的夫妻关系，甚至较特殊夫妻关系内容的存在，不仅体现出汉代家庭中夫妻关系的复杂性、多样性，也对理解和认识汉代家庭的发展和内容提供了相应的参考。

参考文献

[1]贾谊撰.阎振益，钟夏校注.新书校注[M].北京：中华书局，2000.

[2]徐州博物馆.徐州东甸子西汉墓[J].文物，1999(12)：4-18.

[3]刘尊志.徐州汉代夫妻合葬墓初论[J].南方文物，2009(4)：107-113+123+97.

[4]李银德.徐州汉墓的形制与分期[M]//徐州博物馆编.徐州博物馆三十年纪念文集.北京：北京燕山出版社，1992.

[5]吴桂兵.西汉中后期的夫妇同穴合葬[J].四川文物，1998(1):17-20.

[6]南水北调中线干线工程建设管理局，河北省南水北调工程建设领导小组办公室，河北省文物局.内丘张夺发掘报告[M].北京：科学出版社，2011.

[7]邯郸市文物管理处，涉县文物保管所.河北涉县索堡汉墓[J].文物春秋，1996(1):12-19+63.

[8]李银德，陈永清.东汉永寿元年徐州从事墓志[J].文物，1994(8)：93-95.

[9]南京博物院.徐州青山泉白集东汉画像(原文此处为“象”)石墓[J].考古，1981(2)：137-150+202.

[10]王步毅.安徽宿县褚兰汉画像石墓[J].考古学报，1993(4)：515-549+567-570.

[11]高书林编著.淮北汉画像石[M].天津：天津人民美术出版社，2002.

[12]四川省文物考古研究院，德阳市博物馆，三台县文物管理所.三台郪江崖墓[M].北京：文物出版社，2007.

[13]杨建东.山东微山县出土的汉画像石[J].文物，2000(10)：68-73.

[14]邹城市文物管理局.山东邹城市卧虎山汉画像石墓[J].考古，1999(6)：43-51.

[15]高文主编.中国巴蜀新发现汉代画像砖[M].成都：四川美术出版社，2016.

[16]田忠恩，陈剑彤，仝泽荣，等.睢宁汉画像石[M].济南：山东美术出版社，1998.

[17]滕州市汉画像石馆.滕州汉画像石精品集[M].济南：齐鲁书社，2011.

[18]南阳市文物工作队.南阳市邢营画像石墓发掘报告[J].中原文物，1996(1)：108-117.

[19]王步毅.安徽画像石概述[M]//安徽省文物考古研究所编.文物研究：第11辑.合肥：黄山书社，1998.

[20]李晓鸣.四川荥经东汉石棺画像[J].文物，1987(1)：95.

[21]高文编著.四川汉代石棺画像集[M].北京：人民美术出版社，1997.

[22]洛阳博物馆.洛阳西汉卜千秋壁画墓发掘简报[J].文物，1977(6)：1-12+81-83.

[23]王德庆.江苏铜山东汉墓清理简报[J].考古通讯，1957(4)：33-38+14-18.

[24]徐州博物馆.徐州汉画像石[M].南京：江苏美术出版社，1985.

[25]刘尊志.徐州汉墓与汉代社会研究[M].北京：科学出版社，2011.

[26]王献唐.徐州市区的茅村汉墓群[J].文物参考资料，1953(1)：46-50.

[27]江苏省文物管理委员会.江苏徐州汉画像(原文此处为“象”)石[M].北京：科学出版社，1959.

[28]临沂市博物馆.临沂汉画像石[M].济南：山东美术出版社，2002.

[29]四川省博物馆，郫县文化馆.四川郫县东汉砖墓的石棺画像(原文此处为“象”)[J].考古，1978(6)：495-503.

[30]南京博物院，山东省文物管理处.沂南古画像石墓发掘报告[M].北京：文化部文物管理局，1956.

[31]管恩洁，霍启明，尹世娟.山东临沂吴白庄汉画像石墓[J].东南文化，1999(6)：45-55.

[32]索德浩.四川汉代陶俑与汉代社会[M].北京：文物出版社，2020.

[33]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[34]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[35]内蒙古自治区博物馆文物工作队编.和林格尔东汉墓壁画[M].北京:文物出版社,1978.
[36]陕西省考古研究院,榆林市文物研究所,靖边县文物管理办公室.陕西靖边东汉壁画墓[J].文物,2009(2):32-43.
[37]蒋英炬,吴文祺.武氏祠画像(原文此处为"象")石建筑配置考[J].考古学报,1981(2):165-184.
[38]蒋英炬,吴文祺.汉代武氏墓群石刻研究[M].济南:山东美术出版社,1995.
[39]南京博物院.四川彭山汉代崖墓[M].北京:文物出版社,1991.
[40]郑伟,颜开明.汉代画像石棺岩墓清理简记[J].成都文物,2001(4):71-72.
[41]徐州博物馆.江苏徐州市奎山四座西汉墓葬[J].考古,2012(2):18-35+109+99-103.
[42]徐州博物馆.江苏徐州市大孤山二号汉墓[J].考古,2009(4):41-51+2+108-112.
[43]陕西省考古研究所配合基建考古队.西安净水厂汉墓清理简报[J].考古与文物,1990(6):46-52.
[44]董仲舒.春秋繁露[M].上海:上海古籍出版社,1989.
[45]陈立撰.吴则虞点校.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
[46]徐州博物馆.江苏徐州市翠屏山西汉刘治墓发掘简报[J].考古,2008(9):11-24+2.
[47]南京博物院,邳县文化馆.江苏邳县白山故子两座东汉画像石墓[J].文物,1986(5):17-30.
[48]徐州博物馆.江苏徐州苏山头汉墓发掘简报[J].文物,2013(5):17-30.
[49]徐州博物馆.徐州韩山西汉墓[J].文物,1997(2):26-43.
[50]南水北调中线干线工程建设管理局,河北省南水北调工程建设领导小组办公室,河北省文物局.唐县高昌墓地发掘报告[M].北京:文物出版社,2010.
[51]杨树达撰.王子今导读.汉代婚丧礼俗考[M].上海:上海古籍出版社,2000.
[52]孙怡让撰.王文锦,陈玉霞点校.周礼正义[M].北京:中华书局,2013.
[53]河北省文物研究所,张家口地区文化局.河北阳原三汾沟汉墓群发掘报告[J].文物,1990(1):1-18+97-99.
[54]北京市文物工作队.北京昌平史家桥汉墓发掘[J].考古,1963(3):122-129.
[55]《十三经注疏》整理委员会整理,李学勤主编.十三经注疏·礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.

On the Conjugal Relationship of Ordinary Han Families from Archaeological Materials

Liu Zunzhi

Abstract: The Han Dynasty was an important period for the development of ancient families. As the core component of family, the couple played a very important role in the family development. Archaeological materials have relatively much embodiment of the conjugal relationship in ordinary Han families, not only various in forms, but also rich in contents. On the whole, harmony and intimacy was the main body of the conjugal relationship. However, in some families, there was dissolution of the marriage relationship, while remarriage, concubinage, which all had corresponding impacts on the family development. Corresponding to the social development and characteristics, there were differences in the hierarchical status of men and women in ordinary Han families. In addition, there were also other special contents of the conjugal relationship. The conjugal relationship of ordinary Han families reflected in archaeological materials was not only rich in contents, but also complex and diverse, which can provide corresponding reference for the understanding of the development of Han families.

Key words: The Han Dynasty; family; conjugal relationship; archaeological material

[责任编辑/云　扬]

西王母住地名称辨析

吴晓东

摘　要：关于西王母的住地名称，文献中有不同说法，有昆仑、玉山、龟山（蛇巫之山）、弇山（弇兹山、崦嵫山）、少广以及阴山等。这些说法都有同一语源，即“眼”的原始音。古人将日、月统称为眼，“眼”的原始音不断分化为日、月以及其他语音。西王母的原型是月亮，其最初神格是月神，所以她的住所名称都由“眼”这个词的原始语音发展而来。

关键词：西王母；昆仑；龟山；少广
中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2022）04-0109-06

西王母住在哪里？文献有不同的记载，主要有以下六种说法：第一种说法是西王母住在昆仑山，这种说法见于《山海经·大荒西经》。一般说西王母在昆仑山上穴居。还有的说昆仑山上有一个瑶池，或称为王母池，所以也说西王母住在瑶池。第二种说法是玉山，这种说法见于《山海经·山经》。第三种说法是住在龟山，龟山也被称为蛇巫之山，这种说法见于《山海经·海内北经》《道藏》等文献。第四种说法是住在弇山，也称为崦嵫山，这种说法出现在《穆天子传》。第五种说法是住在少广，这种说法出现在《庄子·大宗师》中。第六种说法是住在阴山，这种说法在司马相如《大人赋》里有所提及。以下分别述之。

一、“昆仑”的语义

讨论昆仑这一居住地，需在确定“昆仑”的含义与演变的基础上进行。“昆仑”一词的含义，学者们已多有研究。

有学者从汉语出发来对“昆仑”一词进行解释。吕薇认为：“昆仑的本义是圆，因此，在汉语里面，凡是圆的东西，多半可以昆仑名之。比如：天。古人称天为穹隆，穹隆乃昆仑的音转……昆仑，由圆引申出完整、不可分离、原初、不开明、黑等词义。”[1]145-149

有学者认为昆仑一词译自外语。苏雪林认为“昆仑”一词当来自两河流域：“关于昆仑仙山之想象，不知始于何时，今日文献之约略可征者，惟有文化最早之两河流域，故吾人亦惟有姑定两河流域为昆仑之发源地。考西亚远古传说，即谓有一仙山曰 Khursag Kurkura……中国之昆仑，古书皆作昆仑。说文谓昆为古浑切，仑卢昆切。以今日粤音读之，与 Kurkura 相差不远，殆音译其后一字也。”[2]54凌纯声也认为昆仑文化源于两河流域，他在《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》中说：“英文 Ziggurat 法文为 sigurat，据 Dhorme 氏说 sigurat 为名词，动词则为 saqǎru 或 zaqǎru，其义为崇高……昆仑丘或昆仑墟的昆仑或为 sigurat 和 zaqǎru 两字中 gurat 和 qǎru 的二三音节的译音。”[3]凌纯声还在《昆仑山与西王母》中进一步认为昆仑即坛：“昆仑二字为

收稿日期：2022-04-07
作者简介：吴晓东，男，中国社会科学院民族文学研究所研究员（北京　100732），主要从事神话学研究。

Ziggurat第二三两音节的译音，在中国语中又称坛……所以源于两河的昆仑，在中国则称坛埠，又可名曰封禅文化。”[4]421

有学者认为“昆仑”一词源于中国少数民族语。丁山认为：“火山为岳，羌人谓之‘昆仑’。”[5]490程发轫在《昆仑之谜读后感》中说：“昆仑一词，出于西戎，有崇高与玄黑二义……昆仑之发音为K.L，由喀啦（kara）一音之转，或作哈拉，蕃语黑也。”[6]536

在《昆仑神话意义的发明》中，杜而未也从语音出发，认为“昆仑”起源于比较早期的语言，提出昆仑一词与月亮有关：“《山海经》的昆仑是月山，毫无疑义。现在为更清楚起见，再证明昆仑的字义原指月亮。昆仑一词是远远超出中国地面的。今先把诸民族关于月亮的名称列出，然后做一比较。”[4]75他罗列了阿美语、排湾语、卑南语、藏语、彝语、爪哇语、苏门答腊语、马来语、波斯语等语言中“月亮”一词，并将这些词汇归为三类，认为第三类karon，hulan，hurano，kalau，koloa，kuling，ghurrah，kura，hulla，hilal，hallala，hulo，gilas，gelas，gilli，gilan，gillen，gille，gillei kunokuno，kira，korana等是与“昆仑”音相似的一类：“昆仑的确也就是这一类字的译音。”[4]77

从人类的迁徙历史来看，杜而未的这一推论有一定道理。分子人类学通过对人类基因的测定得出结论，人类都是十万年前从非洲迁徙发展而来的。走出非洲后，人类首先来到两河流域，之后一支去向欧洲，另一支去向亚洲，从亚洲再继续迁移到澳洲、美洲等地。从这一意义上来说，世界的语言都是同源的，只是分化之后差异有大有小而已。目前湖南湘西苗语对月亮的称呼为[l̥a]或[qel̥a]①，也符合以上的这一规律，特别是与gelas②读音非常相似。不过，湘西苗语[qel̥a]却是一个偏正结构的合成词，不是双音节单纯词，其中[qe]是眼，[l̥a]是月，两者都是可以单独使用的。笔者认同“昆仑”一词与月亮有关，但其构成应该是类似湘西苗语的这种情况。这得从日、月这两个词的起源说起。

从众多语言研究的结果来看，在人类的早期，太阳与月亮都被视为人的眼睛，都以“眼”的原始音来统称，“眼”的原始音后来才演化为“日”“月”。宋金兰在《汉藏语“日”“月”语源考》中也提出日月源于“眼睛”一词：“汉语和藏缅语言的‘日’和‘月’均来源于‘眼睛’一词。”[7]眼，除了指动物的视觉器官之外，也指孔、窟窿，比如虫眼、泉眼，这或许是因为早期人们把眼睛视为脑袋上的两个窟窿，因此，“眼”与“窟窿”同义。“窟”③的上古音构拟为[kʰluːd]④，“窿”的上古音构拟为[gruːŋ]，虽有少许差异，但再往前追溯，两者应该是同源的，因为[g]向[k][kʰ]演变是极为普遍的语音现象。在长期的演变过程中，“窟”保留前面的音[kʰu]，“窿”保留后面的音，演变成[lu]或[loŋ]。因两者同源，延伸出的词义相同或相近，便组成双音节词“窟窿”。“昆仑”当是“窟窿”的另一种记音，“昆”上古音拟音为[kuːn]，“仑”拟音为[run]。“眼”的声符“艮”目前读[ken]，上古音构拟为[kɯːns]，与“窟”音近。窟窿即眼，眼即日月，因此窟窿（昆仑）即日月。

“眼”具有窟、孔、洞的词义，而窟、孔、洞一般是圆形的，所以圆形的东西发音多与“昆仑”相似，或是“昆仑”的音变，比如骷颅（骷髅）、轱辘、葫芦、穹隆、穹庐、喉咙、苦蚤。所以，如果我们把“昆”视为“眼”的意义保留，那么“仑”的词义可能就是“眼”引申出来的圆形的含义，即车轮的“轮”。

既然“昆仑”源于天之“眼”日月，那昆仑到底是日还是月呢？抑或日月都是？从语音演变逻辑上来看，两者都应该有联系，但实际上昆仑主要是指月亮。这或许是因为一些客观条件，比如太阳过于炎热，限制了人们去想象神仙在其上居住，即使日中也有三足乌的神话。但是传说月亮上有兔、蟾蜍、桂树、嫦娥、吴刚等，显然对月亮的想象要远远丰富于对太阳的想象，这不能不说是月亮的温度更满足人们对居住的想象，这或许是昆仑最终发展到仅指月亮的主要原因。当然，早期对月昆仑的想象与后期对月宫的想象早就分道扬镳了。

其实古文献中也保留有昆仑与日月有关联的痕迹。《淮南子·地形训》云：“昆仑华丘在其东南方，爰有遗玉、青马、视肉、杨桃、甘楂、甘华，百果所生。”[8]47整个句子叙述了方位以及“爰有”的东西，这里的“昆仑华丘”显然是单一地名，可见昆仑被称为华丘。华，乃是指日月光

华，这一称呼的遗留其实透露了昆仑与日月的关系。晋郭璞《山海经图赞》“昆仑丘”条云：“昆仑月精，水之灵府，惟帝下都，西姥之宇，嵯然中峙，号曰天柱。”[5]这里把昆仑说成是月精，则体现了昆仑与月亮的关系。

综上，眼即窟窿，窟窿即昆仑，天眼是日月，昆仑也就是日月，加上客观条件的限制，昆仑最终仅指月亮。

二、昆仑的转化与西王母名称的来源

月亮是天空中的固体，这个固体在古人眼里，也只能是由类似于人类生活的大地之石头土壤组成。既然是一堆石头土壤，那自然很容易被想象为一座山，一座叫眼（窟）的山，一座叫昆仑（窟窿）的山。而这座悬挂在空中的昆仑山，慢慢地为后人所不理解，逐渐附会到现实中的某座高山，完成了其由神话昆仑到实际昆仑的转化。

虽然想象中的空中神话昆仑“落地”了，但是依然保留了“悬圃”的特征。所谓“悬圃”，也就是一个悬在空中的园圃。从地面远望夜空中的月亮，可以看到上面有一些阴影，似乎有花草树木，人们很容易将月亮想象为一个园圃，这个园圃因悬挂在空中，于是称之为“悬圃”。《楚辞·天问》云：“昆仑县圃，其尻安在？”[9]119“县”即“悬”，整个句子的意思是问昆仑这个悬在空中的园圃，它的托柱在哪里。也有的版本是“其尻安在”，“尻”是古“居”字，是位置的意思，整个句子则可理解为：昆仑这个悬在空中的园圃，它在哪里呢？

昆仑的原型是月亮，而西王母的原型也是月亮，她最初的神格是月神。研究西王母，可以追溯到甲骨文中东母、西母的记载，如下：

己酉卜，贞，燎于东母，九牛。（《甲骨文合集》[6]14337）（以下简称《合集》）

贞，燎于东母，三牛。（《合集》14339）

贞，燎于东母，三豕。（《合集》14340）

贞，□□于西母，酒豕。（《合集》14345）

壬申卜，贞，侑于东母、西母若。（《合集》14335）

这里的西母当是后世的西王母。郭璞《山海经图赞·不死树赞》云：“请药西姥，焉得如羿。”[10]286从“请药”这一描述来看，这里的“西姥”就指西王母，“姥”即母。这与后世的一些诗词也能相互印证，唐代史浩《采莲·延遍》：“西母楼阁，玉阙瑶池。”[11]3167宋代赵珙的《瑶台第一层》：“西母池边宴罢，赠南枝、步玉霄。”[12]390西母与东母的对立，以及受到古人的祭祀，自然使学者们联想到月亮与太阳，比如陈梦家以《礼记》中的“祭日于东，祭月于西”为依据，推测东母为太阳神，即东皇，西母为月亮神，即西皇[13]574。

至于为何太阳神与月亮神会被称为东母、西母，这是出于文字通假的原因。上文已经言明，古人将日月都称为眼，而汉语的“眼”的原始音后来发展为“目”，当“目”与“母”语音相同的时候，古人便将东边的太阳神（东目）记录为东母，将西边的月亮神（西目）记录为西母。正因为西王母的原型是月亮，其最初的神格便是月神，所以西王母才拥有不死药。不死药观念的产生就是因为月相有圆缺的变化，这种变化类似于死而复活，使古人认为月神拥有不死药。

三、西王母住地名称分析

西王母是月神，而昆仑又是指月亮，西王母自然居住在昆仑之上，成为昆仑的主人。《山海经·大荒西经》云：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神人面虎身，有文有尾，皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”[14]466当然，这里的昆仑已经由神话昆仑转化为现实昆仑，古人已经将昆仑附会到现实中的某一山峦。

文献不仅说西王母住在昆仑，还强调是穴居。为什么强调西王母在昆仑山上是穴居？学者们不是很重视这个问题，只是很自然地以为这是一种原始状态。但这很难解释为什么关于神穴居的描述只出现在西王母身上。上文论证了昆仑一词来源于“眼”，而眼具有洞、窟窿的含义，西王母住在昆仑，也就是住在窟窿里，住在窟窿，自然是穴居。

西王母穴居的观念一直得到继承，后世许

多地方的人都把当地的某一个洞穴附会为西王母石室。郝懿行在注释《山海经》“昆仑之丘”时言：“金城郡，临羌西北至塞外，有西王母石室。”[15]34《晋书·张轨传》：“酒泉南山，即昆仑山之体也。周穆王见西王母，乐而忘归，即此山。此山有石室、玉堂、珠玑镂饰，焕若神宫，宜立西王母祠，以裨朝廷无疆之福。”[16]1074《水经注·河水》：“南有湟水，出塞外，东径西王母石室、石釜、西海、盐池北。”[17]25

我们再来分析西王母的住地玉山。《山海经·西次三经》里明确说西王母住在玉山：

> 又西北三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。[15]36

关于西王母为什么住在玉山，大多学者认为这与昆仑玉石有关。众所周知，目前西部区域的昆仑山是一个产玉的地方，昆仑玉非常著名，所以学者们认为这里的玉山即昆仑山。不过，有一点需要注意，《山海经·五藏山经》在描述山的时候往往会说这山有什么矿藏，然《山海经·西次三经》里虽说西王母住在玉山，却没有一字半句提及玉山有玉，甚为蹊跷。所以，笔者认为，此名称并非因为有玉才称为玉山，就像玉皇大帝并非因为他掌管玉才称为玉皇一样。这一称呼的来源，依然与日、月有关。

西王母在后世被称为王母娘娘，王母娘娘的丈夫叫玉帝，或玉皇大帝。此“玉”当与日月的原始音有关。玉帝的前身是东皇太一，东皇与西皇对应，即日与月的对应。西皇为西王母，为月。东皇为日，东皇太一的太阳神格已为许多学者所论及，在此不再赘述。由此可知，“玉”是“一”的音变。汉语第一人称代词有一个共同的语音来源，这说明第一人称余（yu）、予（yu）、台（yi）是有一个共同的语音来源的，也就是说，yu与yi是有共同语音来源的。上文已经论证过日、月名称源于“眼”的原始音，那么，yu与yi也当源于此原始音。由此可见，西王母住在玉山，其名称也当由于语音所致，而不是因为此山有玉。最早的时候，日月不分，“玉”既可指称太阳也可指称月亮，所以“玉”既成了以太阳为原型的玉皇大帝的名称，又成了月神西王母住地玉山的名称。

再来看龟山（蛇巫之山）。还有一种说法是西王母住在龟山，因此西王母也被称为龟母：

> 西王母以开皇元年正月上寅之日，乘虚泛灵，逸遨九霄，静斋龟山，上登自然流精紫阙、金华琼堂，游观北窗，朝礼玄文，瞻崖思灵，心想上真。[18]177

《山海经·海内北经》记载的龟山与蛇巫之山是同一座山：

> 蛇巫之山，上有人操柘而东向立。一曰龟山。西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。[15]168

如今看到的“海内四经”综合了不同版本，因此文中有“一曰”的说法，“一曰龟山”即另一个版本把“蛇巫之山”说成是龟山。

有学者认为龟山与西王母的关联是在六朝时期：“以‘龟’为山名，在道教以前已然存在，但其得名之缘起大多不可考。惟六朝上清经派其创造的龟山有明确的诠释，并将西王母与龟山相结合，形成上清经派特有的龟母说。”[19]这等于认为，之所以说西王母住在龟山，是六朝上清经派的撮合之作。这只能说是根据文献记载得出的结论，但从语音来分析，龟山之说与日月是有关联的，有其产生的语音依据。

“眼”的声旁“艮”上古音构拟为[kɯːns]，而“龟”上古音构拟为[kʷɯ]，两者十分接近。上文已经证明，日月的语音是由“眼”演变过来的，因此可以说，“龟”的古音曾经与日月古音相同或近似。正因为如此，龟山也就成了昆仑山的另一种称呼。这从龟、圭的读音也能得到佐证，圭上古音构拟为[kʷeː]，与龟的上古音构拟[kʷɯ]很接近，而且龟、圭目前同音，“圭”因为与“月”同音，才导致了古人传说月亮上有桂树、有蛙。桂、蛙都是以“圭”为声旁的字。簋，目前读gui，其古音当与“艮”有关，即与“眼”有关。另外，“遗”目前读yi，但其声旁读gui，这也说明yi与gui可以互变。上文说了，yi指日月，所以gui也可以是日月的意思。龟山就是昆仑山，只不过由于文字的不同，导致后人不明其义，认为是两

座不同的山，但依然保留很多与昆仑山相同的元素。《云笈七签》卷八《三洞经教部·释九灵太妙龟山元箓》载："龟山在天西北角，周回四千万里，高与玉清连界，西王母所封也。"[20]150说的就是龟山的地理位置在西北，与昆仑山一样。

龟山也叫蛇巫之山，"蛇"是个多音字，可读she，也可读yi，如委蛇，读weiyi。《诗经·召南·羔羊》："退食自公，委蛇委蛇。"《楚辞·离骚》："驾八龙之婉婉兮，载云旗之委蛇。"而yi是某些地区"日"的称呼，比如山东烟台等地就把太阳叫yi。蛇，其声符为它，"蛇"与"它"的上古音拟音均为[l̥ʰaːl]或[lal]，同属汉藏语系的苗语湘西方言"月亮"一词依然叫[l̥a]，可见"蛇"与"月"在语音上原来很接近，这可佐证"蛇"音原来与日月的音关系密切。"巫"上古音拟音为[ma]，此音与西王母的"母"同源。另外，"巫"与"吾"目前同音，而"吾"与"我wo"同语源，所以蛇巫即yi-wo，也就是羲和、羲娲，是日月的意思。

再来看弇山（弇兹山、崦嵫山）。关于西王母居于弇山，《穆天子传》卷三云：

> 天子遂驱升于弇山，乃纪其迹于弇山之石，而树之槐，眉（名）曰西王母之山。[21]6

弇山也叫弇兹山，"弇兹"即《离骚》中的"崦嵫"，《楚辞·离骚》云："吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。"[22]22崦嵫是传说中日落之山。

弇山之"弇"，上古音构拟为[kɯːm]，"眼"的声旁"艮"上古音构拟为[kɯːns]。日月名称由"眼"演变而来，可见弇山也可以解释为日月山。

兹，甲骨文由两个𢆶（幺）组成，幺是糸的异体字，糸读mi，以"日"为偏旁的"汨"目前也读mi。"糸"上古音构拟为[meːg]，"汨"的上古音构拟也是[meːg]，所以"兹"很可能原来读音与"日"相同或相近。需要注意的是，原来日月的名称是不分的，都以"眼"的原始音来统称，后来才慢慢分开。糸的语音与上古的"日"比较接近，只能说明语音的分化问题，而不是说西王母所住的弇山或弇兹（崦嵫）山就是太阳。

最后来看少广、阴山这两个名称。关于西王母居于少广，《庄子》《南华真经注疏》《轩辕黄帝传》都有记载：

> 西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。[23]57
>
> 少广，西极山名也。王母太阴之精也，豹尾虎齿，善笑。舜时，王母遣使献玉环。汉武帝时，献青桃。颜容若十六七女子，甚端正。常坐西方少广之山，不复生死，故莫知始终也。[24]89
>
> 时有神人西王母者，大阴之精，天帝之女，人身虎首豹尾，蓬头戴胜，颢熊白首，善啸，石城金台而穴居，坐于少广山。有三青鸟常取食。此神人西王母慕黄帝之德，乘白鹿来献白玉环。[25]11

关于西王母住阴山，汉司马相如《大人赋》云：

> 低回阴山翔以纡曲兮，吾乃今目睹西王母皤然白首。[26]1137

少广之"广"，上古音拟为[ŋamʔ]，嫦娥之"娥"的上古音拟为[ŋaːlʔ]，两者十分接近。嫦娥之"娥"源于月的语音演变，"月"的上古音为[ŋod]，因此少广之"广"当与月有关。广的繁体字"廣"以黄为音符，黄、皇同音，与光同源，所以，少广与太皇可以说是一种对应的称呼。《史记·秦始皇本纪》云："古有天皇，有地皇，有泰皇。泰皇最贵。"[26]125古"泰""太"字通，"泰皇"即太皇、太广。一开始日月语音未分，以方位的东、西别之，比如东目（母）、西目（母），或以太、少别之，如太昊、少昊。以此推之，少广可能是类似称呼的遗留，即以太广（皇）称呼太阳，以少广（皇）称呼月亮。西王母为月亮神，自然"坐乎少广"。《南华真经注疏》说少广是"西极山名也"，是极为正确的，而且说"王母太阴之精也"，显然是把西王母视为月神，月神住在西方，合乎想象。

至于阴山，只是因为古人对日、月的阴阳性质区分。一般认为太阳是阳，月亮是阴。西王母是月亮神、太阴神，正如上文所引的"王母太阴之精也"，"时有神人西王母者，大阴之精"。所以，西王母所居住的山理所当然就为阴山，而不是阳山。

综上所述，无论文献上记载西王母居住在昆仑，还是玉山、龟山、蛇巫之山、弇山，还是少广，都是由于日月名称的演变所致。至于阴山

这一名称，则是古人将日月区分为阴阳，西王母为太阴神，故居住于阴山。

注释

①本文标音时加括号[　]的为国际音标。②本文标音时不加[　]的为汉语拼音或其他拼音文字。③从语音上看，窟[kʰluːd]与孔[kʰloːŋʔ]这两个词当是同源，虽然上古音构拟已出现一点差异，但再往上追溯，应该是同一个音分化而来的。④本文的上古音构拟均采用郑张尚芳的构拟，请参考汉典，https://www.zdic.net/。⑤详见张溥编：《汉魏六朝一百三家集》卷五十七晋郭璞集，清文渊阁四库全书本，第1039页。⑥参考郭沫若主编《甲骨文合集》，中华书局1982年版。

参考文献

[1]吕薇.神话何为：神圣叙事的传承与阐释[M].北京：社会科学文献出版社，2001.
[2]苏雪林.昆仑之谜[M].台北："中央文物供应社"，1956.
[3]凌纯声.中国的封禅与两河流域的昆仑文化[J]."中研院"民族学研究所集刊，1965(19)：24-31.
[4]米海萍选编.专家学者论昆仑[M].北京：社会科学文献出版社，2018.
[5]丁山.古代神话与民族[M].北京：商务印书馆，2017.
[6]马昌仪选编.中国神话学百年文论选：上[M].西安：陕西师范大学出版总社，2018.
[7]宋金兰.汉藏语"日""月"语源考[J].汉字文化，2004(4)：36-39.
[8]刘安撰.许慎注.淮南鸿烈解[M].四部丛刊景钞北宋本.
[9]邬霄鸣编著.屈赋全译[M].沈阳：辽宁教育出版社，1986.
[10]郭璞著.王招明，王暄译注.山海经图赞译注[M].长沙：岳麓书社，2016.
[11]黄勇主编.唐诗宋词全集：第7册[M].北京：北京燕山出版社，2007.
[12]朱德才主编.增订注释全宋词[M].北京：文化艺术出版社，1997.
[13]陈梦家.殷墟卜辞综述[M].北京：科学出版社，1956.
[14]袁珂.山海经校注[M].成都：巴蜀书社，1996.
[15]郝懿行.山海经笺疏[M].阮氏琅环仙馆刻本，1809(清嘉庆十四年).
[16]房玄龄.晋书[M].清乾隆武英殿刻本.
[17]郦道元.水经注[M].清武英殿聚珍版丛书本.
[18]佚名.道藏：第34册[M].天津：天津古籍出版社，1988.
[19]罗焱英.六朝道教龟山龟母新说再论[J].广东第二师范学院学报，2013(6)：76-101.
[20]张君房编.李永晟点校.云笈七签[M].北京：中华书局，2003.
[21]郭璞注.穆天子传[M].四部丛刊景明天一阁本.
[22]王逸章句.洪兴祖补注.楚辞[M].四部丛刊景明翻宋本.
[23]庄周撰.郭象注.庄子[M].四部丛刊景明世德堂刊本.
[24]成玄英.南华真经注疏[M].古逸丛书景宋本.
[25]佚名.轩辕黄帝传[M].清嘉庆宛委别藏本.
[26]司马迁.史记[M].清乾隆武英殿刻本.

Analysis on the Name of the Residence of the Queen Mother of the West(西王母)

Wu Xiaodong

Abstract: As for the name of the residence of the Queen Mother of the West, there are different versions in the literature, including Kunlun, Yushan, Guishan (Shewu Mountain), Yanshan (Yanzi Mountain), Shaoguang and Yinshan. These names all have the same etymology, that is, the original sound of "eye". The ancients collectively referred to the sun and the moon as eyes, and the original sound of "eye" continued to differentiate into the "sun", the "moon" and other sounds. The prototype of the Queen Mother of the West is the moon, whose original deity is the moon god, so the name of her residence is developed from the original pronunciation of the word "eye".

Key words: the Queen Mother of the West; Kunlun; Guishan; Shaoguang

[责任编辑/周　舟]

论元末文人对魏晋风度的追慕与超越*
——以雅集为中心

张建伟

摘　要：元末文人追慕魏晋风度，刘仁本主持的续兰亭诗会和顾瑛主持的玉山雅集最具代表性。两者的相同之处在于文人乐于群居相切磋，追求自由，托迹山林。参与兰亭雅集的东晋文人疏离政治是因为皇权衰落，高门士族把持朝政，具有很强的贵族性质。元末文人对此有所超越，参与者不分等级、民族、宗教信仰，诗歌强调抒发性情，追求个体的独立品格。在集体主义文化背景下，文人的这两次追求自由与独立具有特别的意义。

关键词：元人雅集；兰亭集会；魏晋风度

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2022)04-0115-08

元末文人的雅集得到了很多学者的关注，主要集中于玉山雅集①。此外，关于续兰亭诗会的研究有两篇论文②，还有一些论文研究南湖诗会、耕渔轩文会等文学活动。这些论著多从元代政治与诗歌发展入手探讨元末雅集的文学意义，只有邱江宁、宋启凤的论文《论元代“续兰亭会”》涉及东晋兰亭会，该文认为：“‘续兰亭会’从内容到形式再到精神内涵都有接续东晋‘兰亭会’的意思。这既与刘仁本个人的兴趣有很大关系，又与元代兰亭书学文化、雅集文化有深厚的渊源关系。更与元末南北对峙、东南士流心系大都、力图恢复社会秩序的愿景密切相关。”[1]实际上，从文人追求独立品格的角度看，元末文人对魏晋风度的追慕具有重要的意义，元末文人对兰亭雅集的模仿极具代表性。因此，本文由此入手，探讨元末文人与东晋文人在这方面的异同，并从历史发展方面论述文人追求自由与独立的价值。

一、元末文人对魏晋风度的追慕

魏晋风度，又名魏晋风流，冯友兰先生将《世说新语》中的名士风流总结为玄心、洞见、妙赏、深情，玄心就是一种超越感，洞见即直觉，妙赏就是对美的深切的感觉[2]609-617。元末文人在很多方面追慕魏晋风度，突出表现在雅集方面。在元末参与人数最多、持续时间最长、影响最大的玉山雅集中，诗人提到的魏晋人物远远多于唐宋人物，比如阮籍、嵇康、刘伶、潘岳、陆机、陆云、山简、王衍、顾荣、庾亮、王羲之、谢安、支遁、顾恺之、王子猷、陶渊明、慧远等。文人追求“适意”，而不是功名，甚至连儒家重视的身后之名也不再顾惜。晋张翰：“使我有身后名，不如即时一杯酒！”[3]738元末释良琦：“人生所贵适意耳。”[4]82顾瑛：“直把利名轻土苴，闭门高卧绝征书。”[4]577顾佐：“人生能几何，何为苦劳役。共此一尊酒，悠然对山色。”[4]481可谓异代同响。追

收稿日期：2022-03-30
*基金项目：国家社会科学基金重大项目“历代北疆纪行文学文献的整理与研究”(19ZDA281)阶段性成果。
作者简介：张建伟，男，山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原　030006)，主要从事魏晋南北朝金元文献与文化研究。

求适意而超越功名，就是魏晋风流的玄心。

元末文人雅集与东晋兰亭集会具有很大相似性，这一点突出表现在续兰亭雅集中。雅集的主持人在刘仁本《续兰亭诗序》中曰："东晋山阴兰亭之会，蔚然文物衣冠之盛，仪表后世，使人景慕不忘也。当时在会者，琅琊王友、谢安而下凡四十二人。临流觞咏，从容文字之娱，而王右军墨迹传誉无尽，岂有异哉！"刘仁本明确表示，东晋王羲之等人的兰亭集会成为文化盛事，"仪表后世"，他们即以之为榜样。他接着说："余有是志久矣，适以至正庚子春，治师会稽之余姚州。与山阴邻壤，望故迹之邱墟，而重为慨叹。"[5]319元顺帝至正二十年（1360年），刘仁本来会稽的余姚州为官，正好与当年兰亭集会的山阴相邻，于是萌发了模仿兰亭集会的意愿，他找到了一处自己心目中当年兰亭集会的场景，加以整理修缮，"仿佛乎兰亭景状"，造一座"雩咏亭"，作为标志。

刘仁本同样选择三月初的春和景明之日，邀请当地文士来此雅集。这些人"或以官为居，或以兵而戍，与夫避地而侨，暨游方之外者，若枢密都事谢理、元帅方永、邹阳朱右、天台僧白云以下得四十二人，同修禊事焉。著单袷之衣，浮羽觞于曲水，或饮或酢，或咏或歌，徜徉容与，咸适性情之正，而无舍己为人之意。仍按图取晋人所咏诗，率两篇。若阙一而不足者，若二篇皆不就者，第各占其次补之。总若干首，目曰续兰亭会，殊有得也"[5]319-320。雅集的人数与当年相同，聚会的内容也一样，都是"浮羽觞于曲水"，饮酒赋诗，每人两篇。几乎是亦步亦趋，因此名曰"续兰亭会"。邱江宁、宋启凤《论元代"续兰亭会"》从时间、地点、天气、聚会内容、精神内涵等方面论述两者之间的相似性，由此可见元末文人对魏晋风流的追慕。

顾瑛主持的玉山雅集，同样表现出对兰亭集会的继承。李祁在《草堂名胜集序》中将玉山雅集与王羲之的兰亭集会、李白的桃花园宴集相提并论："及究观《兰亭》作者，率寥寥数语，罕可称诵。向非王右军一序，则此会几泯没无闻……岂若草堂之会有其人，人有其诗，而诗皆可诵邪！"[4]7李祁认为，草堂雅集的规模与诗歌数量远远胜过兰亭集会，可谓青出于蓝。西夏人昂吉在玉山雅集中作诗曰："玉山草堂花满烟，青春张乐宴群贤……兰亭胜事不可见，赖有此会如当年。"[4]59将玉山雅集与兰亭集会相比。

文人雅集的本质在于"群居相切磋"（《论语·阳货》孔安国注）[6]689，所谓"群贤毕至，少长咸集"。兰亭集会与元末文人雅集有两个共同点：

一是追求自由与快乐。王羲之《兰亭集序》："仰观宇宙之大，俯察品类之盛，所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也。"[7]2099这就是刘仁本《续兰亭诗序》所说的"从容文字之娱"。文人既有对快乐的追求，也有对时光的珍视，王羲之说："况修短随化，终期于尽。古人云，死生亦大矣，岂不痛哉！"[7]2099王羲之既享受朋友相聚的快乐，又慨叹时光流逝，生命的短暂。元末文人有着类似的感受。郑元祐说，友人们饮酒间，"相与赋诗，以纪一时邂逅之乐"[4]66。释良琦曰："当时以为人生欢会之难，未知明年又在何处，慨然为之兴怀。"[4]62玉山主人顾瑛赋诗曰："人生百年内，良会苦不多。相逢不尽醉，其如欢乐何。"[4]82袁华诗曰："会合不为乐，睽离端可忧。倾觞各尽醉，慎勿起遐愁。"[4]83-84玉山雅集的文人在动乱频发的元末，日益感到"人生欢会之难"，格外珍惜每次的相聚，定要痛饮至醉，尽情欢乐③。么书仪认为："元人，尤其是元末人，对世事无常和生命短暂普遍有比较深刻的感受，这是动乱时代的特殊赐与。敏感的文人特别意识到生命的脆弱和短暂。"[8]242

二是托迹山林，亲近自然。魏晋文人明确表示自己寄情于山水之间，《世说新语·品藻》："明帝问谢鲲：'君自谓何如庾亮？'答曰：'端委庙堂，使百官准则，臣不如亮。一丘一壑，自谓过之。'"[3]512谢鲲将"端委庙堂"与"一丘一壑"相对，说明自己只想不在庙堂，而在山林之间。《世说新语·巧艺》："顾长康画谢幼舆在岩石里。人问其所以，顾曰：'谢云："一丘一壑，自谓过之。"此子宜置丘壑中。'"[3]720幼舆为谢鲲的字，长康为顾恺之的字。顾恺之非常了解谢鲲寄情于山水之间的志趣，因此把他画到岩石中。

这涉及山水怡情与山水审美意识的发展。东晋时，“游览山水成为一种名士风流的标志，与清谈、服药、书画同属一种表现出脱俗的、独有的文化素养的方式”[9]279。这一点体现在兰亭集会中，包括三个方面：山水审美与怡情相契合、山水审美与玄理相契合、山水审美与生命意识的体认相契合[9]284-285。元末文人也是如此，刘仁本《续兰亭诗序》详细描写聚会的环境：“于是相龙山之左麓，州署之后山，得神禹秘图之处，水出岩罅，潴为方沼，疏为流泉，卉木丛茂，行列紫薇，间以篁竹，仿佛乎兰亭景状，因作雩咏亭以表之。”[5]319可谓对兰亭集会的模仿与呼应，实现异代同调。

元末文人也以托迹于山林为佳，秦约《夜集联句诗序》曰：“惟龙门琦公元璞，独占林泉之胜，以自适其性情。”[4]142他羡慕僧人良琦，没有公务缠身，可以充分享受山林之乐。文人不但在玉山佳处雅集，体会山野园林之乐趣，还频繁出游，举行聚会。比如，顾瑛、杨维桢等人到钱塘西湖之上，“置酒张乐，以娱山水之胜”（良琦《游西湖分韵赋诗》）[4]480。

二、元末文人对魏晋风度的超越

尽管元末文人追慕魏晋风度④，雅集也模仿兰亭集会，但是两者之间仍存在很大差异，体现在几个方面：

第一，文人地位不同。东晋皇权衰落，士人地位高。由于司马氏为逃难政权，需要依靠扈从渡江士族与南方本地士族，因此有“王与马，共天下”之说[7]2554。《世说新语·宠礼》记载：

> 元帝正会，引王丞相登御床，王公固辞，中宗引之弥苦。王公曰：“使太阳与万物同晖，臣下何以瞻仰？”[3]722

晋元帝竟然要拉王导同坐，这在历代君臣中都是罕见的，尽管王导委婉地拒绝了，但从晋元帝的表现可以看出皇权孱弱，朝廷对于高门大族的依赖。因此，田余庆先生认为，东晋一朝是真正的门阀政治[10]2。在这样的政治结构中，东晋高门士人在政治上从容自如，只要家族中有人在朝廷为官，自己便可逍遥自在，典型代表即为多次拒绝朝廷征聘的谢安。再如何准，《世说新语·栖逸》记载：“何骠骑弟以高情避世，而骠骑劝之令仕。答曰：‘予第五之名，何必减骠骑？’”[3]652作为隐士的何准名声不亚于做官的兄长何充，何必去官场劳神费事，去处理俗务呢？因此，理想的生活状态就是这样，“阮光禄在东山，萧然无事，常内足于怀”。王羲之对此高度评价：“此君近不惊宠辱，虽古之沉冥，何以过此？”[3]653所谓萧然无事、内足于怀、宠辱不惊，就是东晋高门士人的理想状态，这是文人超越了对皇权的依赖才能达到的境界。

元代的情况大不相同，元人分为四大族群，即蒙古、色目、汉人、南人[11]。元廷奉行所谓“内北国而外中国，内北人而外南人”[12]55的政策，优待蒙古人、色目人，轻视汉人，尤其歧视南人⑤。元末雅集的组织者和参与者多为南人，属于政治地位最低的群体。虽然元末南方文人也有疏离政治的表现，但是原因与东晋文人相反，他们不是因为超脱于皇权之外，而是被元政权所疏远，缺乏机会参与其中。左东岭先生认为，元明之际文人具有一种旁观者心态，表现为“政治参与热情和政治责任感的淡漠、政治与道德的分离、生活态度的闲散与个性的自我放任”[13]。文人被迫与政权疏离，导致“人身和思想控制的缺位”[14]397，反而造就了他们重新审视自身的价值，走向了追求独立品格之路。

第二，雅集参与者不同，体现的精神有异。东晋时，摆脱了对政治的束缚、自由潇洒的高门士人，这一群体在经济上拥有庄园奴仆，在政治上进退自如，不依附于皇权。参与兰亭集会的谢安、王羲之等人多属于这一群体，因此该群体带有浓厚的贵族性质。

元末参与雅集的文人与兰亭集会不同，体现的是一种平等精神，参与者不分社会地位、地域、民族、宗教信仰，涉及多族士人圈。比如参与续兰亭诗会的有官员，支持者刘仁本就是地方官，参与者朱右当时任江浙行省左右司都事，赵俶为乡贡进士出身，徐昭文、谢理等人都是下层官员。自悦、福报、如阜为诗僧[15]。玉山雅集持续了33年[14]21，次数超过173次[14]57，参与者达

到222人[14]59，涉及不同地域、不同民族、不同社会地位、不同宗教信仰的文人，甚至还有女性诗人，正是元代多族士人圈的集中反映。萧启庆先生《元代多族士人圈的形成初探》指出，蒙古人、色目人与汉族士大夫阶层形成多族士人圈，各族间共同的群体意识已经超越了种族的藩篱[16]479。多民族文人在一起鉴赏书画、饮酒赋诗，他们之间是平等的，这种对自由独立的追求能落实到个体的层面。

顾瑛主持的玉山雅集就是典型代表，李祁《草堂名胜集序》曰："良辰美景，士友群集，四方之来、与朝士之能为文辞者，凡过苏必之焉，之则欢意浓浹。随兴所至，罗樽俎，陈砚席，列坐而赋，分题而韵，无问宾主。仙翁释子亦往往而在。"[4]7各方人士都可以来顾瑛的玉山胜处做客，无论做官与否，甚至包括和尚、道士，唯一的标准就是"能为文辞者"，也就是文人。来了之后可以随兴致而为，"无问宾主"，没有过多的礼节客套。杨维桢《雅集志》将玉山雅集与兰亭、西园雅集相提并论，他认为"兰亭过于清则隘，西园过于华则靡"[4]47，"过于清则隘"是贵族的特点，"过于华则靡"则是官员的特点，玉山雅集无视门第，不问仕隐，超越了两者。

元末吴中另一个具有广泛影响的是徐达左主持的耕渔轩雅集，该雅集同样体现了一种平等观念。王行《耕渔轩诗序》曰："盖耕渔，野人之事耳。以野人之事而得咏歌于大夫士者，其必有道矣。"[17]3徐达左未必亲自做耕种捕鱼这些"野人之事"，但是以"耕渔"名轩，表明一种态度。众多友人乐于与之交往并题诗歌咏，主要是赞美其"不求知于人而自适其适"（道衍《耕渔轩诗后序》）[17]7的人生态度。徐达左的友人同样包括官员、隐士、方外之人等[18]，当时顾瑛、倪瓒与徐达左三人组织的雅集成为文人心目中理想的家园，东海一老柯《金兰集序》曰："海内贤士大夫闻风景附，一时高人胜流、佚民遗老、迁客寓公、缁衣黄冠，与于斯文者，靡不望三家以为归焉。"[17]13可见这些雅集的参与者具有极大的广泛性。

第三，雅集诗歌不同。东晋盛行玄言诗，特点是"淡乎寡味"，原因在于"东晋玄学进入到一个最高层次，东晋人士已经从理论上和实际生活中解决了魏晋之际人士所面对的一切苦恼和问题……从这个意义上讲，无论是佛学还是新自然观，都是传统文学创作的消解剂，使文学作品变得不必要或平淡而缺乏生机"[19]251。兰亭集会所写的诗歌都是这样，比如王羲之《兰亭诗二首》中的五言诗曰："悠悠大象运，轮转无停际。陶化非吾因，去来非吾制。宗统竟安在，即顺理自泰。有心未能悟，适足缠利害。未若任所遇，逍遥良辰会。"[20]895在王羲之看来，天地运转不停息，非人所能控制。不如顺应其中，随遇而安，把握生命的美好时刻。如果不能领悟这一道理，就会纠缠于世间利害之中。尽管王羲之在《兰亭集序》中有批评庄子的话语，但诗歌的主旨还是庄子的理论。

元末文人不同，元人写诗注重抒发性情。虽然续兰亭诗会参与者所作亦有模仿兰亭集会的玄言诗，比如谢理《雩咏亭续兰亭会补侍郎谢瑰诗》，但这仅为特例，并不具有普遍性。元末雅集多不是这样。元人喜欢在山水怡情中创作诗文，展示诗人的性情风度。顾瑛营造的雅集之所玉山佳处将亭台楼阁与山水草木完美地融合到一起，黄溍《玉山名胜集序》曰："其凉台燠馆，华轩美榭，卉木秀而云日幽，皆足以发人之才趣，故其大篇小章，曰文曰诗，间见曾出。而凡气序之推迁，品汇之回薄，阴晴晦明之变幻叵测，悉牢笼摹状于赓倡迭和之顷。虽复体制不同，风格异致，然皆如文缯贝锦，各出机杼，无不纯丽莹缛，酷令人爱。"[4]5美丽的风景激发诗人的灵感与热情，在众人的赠答唱和中包含着节序时令之变化，以及随之而来的气候之转换。即钟嵘《诗品序》所讲的"气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏"[21]1。众多诗人的作品"体制不同，风格异致"，既能反映个人不同的气质，又如同五彩精美的绸缎，令人喜爱。

元末文人主张诗歌要反映诗人的性情，比如郑元祐《读书舍记》："观于《诗》而性情得其正。"[4]151秦约："要共论风雅，先须识性情。"[4]130元末文人学习《诗经》的风雅，要求得诗歌表现"性情之正"，"这种性情之正不等同于固化的道德规范，而是人类固有的可以通过什么激发出

来的、隽永而深厚的感情”[14]180。这种追求使得元人雅集的诗歌不同于东晋兰亭集会的玄言诗，对后代诗歌产生深远的影响。

除了写诗，元人雅集还有作画赏曲，甚至于跳舞、说笑等展示性情的的活动。比如，于立《分题诗序》记载，至正七年（1347年）七月六日，在玉山佳处的芝云堂雅集中，“李云山狂歌清啸，不能成章，罚三大觥逃去”[4]104。这种狂放行为完全超越了礼法，是之前的雅集所罕见的。无独有偶，至正二十一年（1361年），贡师泰、李景仪、畏吾人廉惠山海牙、乃蛮人答禄与权等人在香岩寺雅集，“诗酒交错之际，廉惠山海牙数次起舞，放浪谐谑。李景仪援笔赋诗，佳句捷出，有时还作推敲之状。答禄与权设险语，操越音，问禅于藏石师，惹得众人大笑。最后以杜甫‘心清闻妙香’之句分韵，各赋五言诗一首。这次雅集汇集了乃蛮人答禄与权、畏吾人廉惠山海牙，以及汉族人贡师泰等人，甚至还包括僧人藏石师，是一场典型的多民族的盛会。他们饮酒作诗，甚至歌舞戏谑，尤其是色目人廉惠山海牙与答禄与权，表现出的放浪谐谑是汉族文人中少有的，为雅集增添了很多乐趣”[22]。

由此可见，元末文人雅集虽然有追慕兰亭集会的一面，但是事实上在很多方面超越了兰亭集会。元人的雅集已经没有贵族形质，体现的是文人的独立品格，是真正的文人集会。诗人身份是雅集的入场券，诗歌是展示个人性情的产物，书法、绘画等都是体现文人特质的技能，甚至音乐、舞蹈、说笑等也是活跃气氛的助力。

三、从雅集看文人独立品格的追求

刘仁本《续兰亭诗序》将兰亭集会追述至孔门之乐，“盖寓形宇内，即其平居有自然之乐者，天理流行，人与物共，而各得其所也。昔曾点游圣门，胸次直与天地万物上下同流，故其言志，以暮春春服既成，童冠浴沂，舞雩咏归，有圣人气象，仲尼与之”[5]319。刘仁本认为，续兰亭诗会可以和曾子春游相提并论，这次雅集“咸适性情之正，而无舍己为人之意”[5]320。“无舍己为人之意”出自《论语·先进》朱熹注，这些语句提示我们，需要从历史的脉络中把握文人雅集的价值，我们集中讨论文人的政治性与独立性。

先秦时期，儒家强调君臣关系的相对性，君臣各有权利与义务。《论语·八佾》记载孔子说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”[23]66《孟子·离娄下》记载孟子告齐宣王曰：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”[23]290这种理论给予了臣子政治上一定程度的自由。但是，从总体上说，儒家的主流还是以得到君主赏识任用为人生目标，孟子说：“传曰：‘孔子三月无君，则皇皇如也，出疆必载质。’”朱熹注：“出疆载之者，将以见所适国之君而事之也。”[23]266

汉代以后的君臣关系更为紧密，“新的大一统皇朝建立后，天子居至尊无上的地位，并掌握至高无上、生杀予夺的权力。君臣关系，中央地方关系，完全是政治关系”[24]3。自汉武帝独尊儒术，皇权不断加强，而臣子的权利不断萎缩，士人只有依附于政治，才能体现自己的价值。“西汉知识分子对由大一统的一人专制政治而来的压力感也特为强烈。”[25]252士人如何应对这种压力感呢？刘毓庆先生分析王褒《洞箫赋》时说：“王褒并不认为改造自我、求合于专制统治，是对人性的摧残。相反认为为专制制度所用，是顺天性之自然……这种心理，促成了士大夫对奴性人格的追求……他们把自己的命运，完全系在了专制君主的身上。”[26]64-65不得不说，对于士人的独立品格而言，这种依附于君权是一种倒退。之后的情况虽然存在起伏，但总体而言，“中国两千多年的大一统的一人专制政治对知识分子的压力，事实上是在不断的积累中更为深刻化”[25]253。

隋唐开启了科举时代，对于帝王而言，这是选拔官员的有效途径，也是笼络和控制士人的好办法。唐太宗李世民“尝私幸端门，见新进士缀行而出，喜曰：‘天下英雄入吾彀中矣！’”[27]3许纪霖言：“到了宋朝，贵族被铲平，士大夫阶层只能被迫成为皇权的寄生虫，他们最关心的不再是个人的精神自由，而是能否往上流动。”[28]340元明清时期君主专制达到高峰，士人“跌作卖身的

奴隶，绅权成为皇权的奴役了”[29]54。朱元璋统治时期，士人甚至连隐士也做不成了。对古代文人而言，他们的政治理想就是成为伊尹这样的贤臣，所谓“学成文武艺，货与帝王家”（《庞涓夜走马陵道》“楔子”庞涓语）[30]344。文人从属于君王，依附于政治⑥，“君主才是唯一的价值判断者”[26]65，文人不存在独立的价值。宋代科举进一步普及，理学发展深化了先秦儒家的理论，更加注重君子内心的修养，例如，他们把孔子为君主讳进一步发展⑦，提出以侍奉父兄之道侍奉长官⑧。虽然其间存在起伏，但是文人依附于政治作为主流一直延续到元明清。

中国传统文化以儒家为核心，还影响到周边国家，被统称为东方文化。“东方文化强调的是团体主义，这种文化对相互依赖的自我比较欣赏，因此，它更多的是强调人如何适应社会环境，而不是强调个人的独立性。”[31]183这种团体主义又称为集体主义，是与个人主义相对而言的，一直都是中国文化的主流。集体主义注重大局，强调团结，赞美个体为了集体利益做出牺牲，有助于维持社会稳定。

在中国的历史长河中，有几次难得的个人主义的觉醒，其中两次刚好是魏晋与元代。魏晋时期被认为出现了人的觉醒，阮籍、鲍敬言提出无君论，陶渊明的桃花源理想也是“秋熟靡王税”的社会，对君权提出了质疑。东晋“思想中心才真正落实在个人而不在社会，在内心而不在环境，在精神而不在形质，在于将目光定位于理，并达到通的境界”[19]236。摆脱了政治的束缚，重视个人，重视精神，重视内心，正是个人主义的特征。《世说新语·品藻》记载：

> 桓公少与殷侯齐名，常有竞心。桓问殷：“卿何如我？”殷云：“我与我周旋久，宁作我！”[3]520

桓温把殷浩视为对手而有竞争取胜之心，但是，殷浩却并不想与桓温比较争胜，他宁愿做自己，而不是羡慕效仿他人。

宋末元初的邓牧在《君道》中对君主制提出了质疑，与魏晋遥相呼应。俞俊《清平乐》曰：“君恩如草，秋至还枯槁。”（卷二十八“醋钵儿”条）[32]352“元代文士竟然可以放肆到公然宣扬君恩甚淡的地步。”[14]406这种认识与元政权具有一定的关系。元代早期南方一些文人严守华夷之辨，具有遗民色彩，尽管随后逐步认同了元朝，但是汉族文人地位不高，导致在情感上和朝廷疏远。牛贵琥先生指出：“仕隐同尊、重心轻迹、隐逸现象扩大化，使元代后期的文士有了自由的选择权，并能达到是处皆安。”[14]435

魏晋文人纵情放诞、表现自我的行为遭到一些人的批评，东晋干宝《晋纪总论》曰：“礼法刑政，于此大坏。如室斯构，而去其凿契。如水斯积，而决其隄防。如火斯畜，而离其薪燎也。国之将亡，本必先颠，其此之谓乎！故观阮籍之行，而觉礼教崩弛之所由。”[33]693干宝认为，阮籍等人破坏礼法，最终导致王朝灭亡。葛洪《抱朴子》外篇《刺骄》也有类似言论，余嘉锡先生在《世说新语笺疏·任诞》承袭了两人的观点。

这种看法颠倒了政治与文人表现的因果关系，并不可取。因此，当代学者提出了新的看法，李泽厚先生认为：魏晋文人“在表面看来似乎是如此颓废、悲观、消极的感叹中，深藏着的恰恰是它的反面，是对人生、生命、命运、生活的强烈的欲求和留恋”，“它实质上标志着一种人的觉醒，即在怀疑和否定旧有传统标准和信仰价值的条件下，人对自己生命、意义、命运的重新发现、思索、把握和追求”[34]89-90。

元末文人也遭到了类似的批评，么书仪在《元代文人心态》中论述元末文人的标题为《“世纪末”的享乐主义——玉山草堂文人的狂饮》，她认为，元末文人“面对着个人和社会吉凶祸福难定的令人沮丧、恐惧的状况，恣意享乐又是寻求刺激以忘却现实烦忧的另一种手段”[8]235。这只是一种表面现象，如果立足于文人追求独立品格，就会发现这些行为背后的重要意义。

事实上，尽管魏晋时期与元代文人都高扬个人主义的旗帜，但是他们并没有从根本上否定儒家的伦理，尤其是孝悌之道。东晋文人对家族的重视远远超过关心朝廷，这是特殊政治结构下的产物。元代文人也很看重忠孝节义等品行，比如郑元祐《芝云堂记》：“惟士君子积其所学，尊其所闻，孝行著乎闺壸，德业章乎里闾，惟是美也，譬之珠与玉焉。”[4]97杨维桢也在《碧梧翠

竹堂记》中言:“兹堂之建,将日与贤者处谈道德礼义,以益固其守业者。”[4]167两人都强调顾瑛与友人所讨论的“道德礼义”,以孝行与德业为人生准则。这与疏远政治、追求个人独立并不矛盾。

元末文人不但在文字中推崇忠孝,还重在践行。顾瑛建有春晖楼,“日率其子若孙为寿于其亲”(陈基《春晖楼记》)[4]328,于立、沈右、释良琦、陆仁、郑元祐纷纷题诗赞美。至正十二年(1352年),顾瑛从子元佐平叛后返家,顾瑛举行宴会庆贺,陆仁作诗曰:“圣朝恩渥岂易致,丈夫有才为国华。”[4]117诗末以文记载顾瑛曰:“出以言:事君必尽其忠。入以言:事亲必尽其孝。”[4]118至正十七年(1357年),顾瑛子元臣因功升任水军都府副都万户,归家后举行宴会,袁华祝贺,说顾氏实现了“父子之亲,君臣之义”[4]139。昆山官员郜肃修围护田的政绩也得到了陆仁、徐恒等人的歌咏[4]553-557。可见,元末文人并未否定君臣之义,只不过在这个特殊的时代,文人参与政治的机会太少了,导致“世事如棋忧不得,摊书清夜对寒缸”(范基诗)[4]145。因此,他们才在政治之外,寻找文人真正的价值所在。

元末文人经常提到自己的“儒冠”,即文人身份。他们既感到自己在政治上无用,如袁华言“自愧儒冠犹误世,虚斋坐对读书灯”[4]146;又感到文人有着不同于其他人的特点,如顾瑛言“不为时所趋,甘着儒冠守”[4]229,乐于坚守自己的文人身份。文人对自己的身份甚至还有几分自傲,郑经言“儒冠傲轩冕”[4]451,作为文人,能坚守道义、传承文化,其作用超过了做官者。

随着明朝建立,朱元璋打压与控制文人,由元入明的文人多不得善终⑨。据《玉山遗什》卷上附录殷奎《故武略将军钱唐县男顾府君墓志铭》,玉山雅集的主人顾瑛被流放临濠(今安徽凤阳),卒于异乡[4]655。文人雅集聚会,赋诗畅怀的宽松环境不复存在,文人追求独立品格受到很大限制,不得不沉寂下来,直到明代后期及近代才重新出现。东晋与元末文人追求独立自由的风采得到了后世文人的怀念与仰慕。

注释

①主要成果有牛贵琥:《玉山雅集与文士独立品格之形成——金元文士雅集的典型解析》,人民出版社2014年版;谷春侠:《玉山雅集研究》,中国社会科学院2008年博士学位论文;刘季:《玉山雅集与元末诗坛》,南开大学2012年博士学位论文;杨匡和:《元代玉山雅集诗序探微》,《南昌航空大学学报(社会科学版)》2014年第4期;彭曙蓉:《从顾瑛及其玉山雅集看元顺帝时期士风的转变》,《船山学刊》2019年第2期。②唐朝晖:《元末续兰亭诗会及其文学史意义》,《兰州学刊》2010年第3期。邱江宁、宋启凤:《论元代“续兰亭会”》,《江苏社会科学》2013年第6期。③抒发类似感受的还有于立的言论。④元末文人还常把玉山雅集的主人顾瑛比作东晋文人顾恺之,比如华翥诗曰:“虎头痴绝清真癖。”杨维桢诗曰:“玉山丈人美无度,千度虎头金粟身。”等等。⑤赵翼《廿二史札记》卷三十“元制百官皆蒙古人为之长”条曰:“故一代之制,未有汉人南人为正官者。”⑥冯梦龙《喻世明言》第二十卷:“陈辛曰:‘我正是学成文武艺,货与帝王家。’”⑦《论语·述而》载陈司败问:“昭公知礼乎?”孔子曰:“知礼。”孔子退,揖巫马期而进之曰:“吾闻君子不党,君子亦党乎?君取于吴,为同姓,谓之吴孟子。君而知礼,孰不知礼?”巫马期以告。子曰:“丘也幸,苟有过,人必知之。”⑧朱熹、吕祖谦编《近思录》卷十记载二程教诲:“令是邑之长,(簿)若能以事父兄之道事之,过则归己,善则唯恐不归之于令。积此诚意,岂有不动得人?”(《河南程氏遗书》卷十八《刘元承手编》)⑨参见赵翼《廿二史札记》卷三十二“明初文人多不仕”。

参考文献

[1]邱江宁,宋启凤.论元代“续兰亭会”[J].江苏社会科学,2013(6):185-190.
[2]冯友兰.说风流[M]//三松堂学术文集.北京:北京大学出版社,1981.
[3]余嘉锡.世说新语笺疏[M].上海:上海古籍出版社,1993.
[4]顾瑛辑.杨镰,叶爱欣整理.玉山名胜集[M].北京:中华书局,2008.
[5]李修生主编.全元文:第60册[M].南京:凤凰出版社,2004年版.
[6]刘宝楠撰.孔安国注.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
[7]房玄龄等.晋书[M].北京:中华书局,1974.
[8]么书仪.元代文人心态[M].北京:人民文学出版社,2013.
[9]罗宗强.玄学与魏晋士人心态[M].天津:南开大学出版社,2003.
[10]田余庆.东晋门阀政治[M].北京:北京大学出版

社，2005.
[11]黄二宁.元代族群关系再思考：以“族群内外制”为中心[J].中央社会主义学院学报，2020(1)：138-148.
[12]叶子奇.草木子[M].北京：中华书局，1959.
[13]左东岭.元明之际的种族观念与文人心态及相关的文学问题[J].文学评论，2008(5)：104-111.
[14]牛贵琥.玉山雅集与文士独立品格之形成：金元文士雅集的典型解析[M].北京：人民出版社，2014.
[15]唐朝晖.元末续兰亭诗会及其文学史意义[J].兰州学刊，2010(3)：173-175.
[16]萧启庆.内北国而外中国：蒙元史研究[M].北京：中华书局，2007.
[17]徐达左辑录.杨镰，张颐青整理.金兰集[M].北京：中华书局，2013.
[18]王露.《金兰集》研究[D].太原：山西大学，2018.
[19]牛贵琥.广陵余响：论嵇康之死与魏晋社会风气之演变及文学之关系[M].北京：学苑出版社，2004.
[20]逯钦立.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京：中华书局，1983.
[21]曹旭.诗品集注[M].上海：上海古籍出版社，1994.
[22]张建伟.高昌廉氏与元代的多民族士人雅集[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版)，2014(4)：113-117.
[23]朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，1983.
[24]金春峰.汉代思想史[M].北京：中国社会科学出版社，2006.
[25]徐复观.两汉思想史[M].北京：九州出版社，2014.
[26]刘毓庆.朦胧的文学[M].太原：北岳文艺出版社，1991.
[27]王定保.唐摭言[M].上海：上海古籍出版社，1978.
[28]许纪霖.脉动中国[M].上海：上海三联书店，2021.
[29]吴晗.论绅权[M]//费孝通，吴晗.皇权与绅权.上海：上海书店，1989.
[30]王季思.全元戏曲：第六卷[M].北京：人民文学出版社，1990.
[31]彭凯平，王伊兰.跨文化沟通心理学[M].北京：北京师范大学出版社，2009.
[32]陶宗仪.南村辍耕录[M].北京：中华书局，1958.
[33]萧统.文选[M].北京：中华书局，1977.
[34]李泽厚.美的历程[M].北京：文物出版社，1981.

On the Literati's Admiration and Transcendence of the Demeanour of Wei and Jin Dynasties in Later Period of Yuan Dynasty: Take the Literati Party as the Center

Zhang Jianwei

Abstract: The literati admire the demeanour of Wei and Jin Dynasties in later period of Yuan Dynasty, and the most representative phenomenon is the literati party presided by Liu Renben and Gu Ying. The similarities between the two are that the literati are willing to live and interact with each other, and they like to be close to nature, with the pursuit of freedom. Because the imperial power decline and the high gentry hold the government in Eastern Jin Dynasty, the literati alienate politics which represents a very strong aristocracy. The literati surpass this in later period of Yuan Dynasty, for the participants are regardless of hierarchical, ethnic or religious beliefs. Their poetry emphasizes the expression of temperament, and the literati pursue individual independent character. The two pursuits of freedom and independence of the literati are of special significance in the context of collectivism culture.

Key words: literati party in Yuan Dynasty; literati party in Lanting; the demeanour of Wei and Jin Dynasties

[责任编辑/周　舟]

“拆洗王介甫”:王安石形象传播与刻板化略论

冯　伟

摘　要:王安石形象在宋、元、明三代的传播过程中,发生了两次关键转变,对其刻板化演进有重要影响。其一,经过两宋文人笔记的催生,该形象在精英文人语境内初步定型,继而分别上行至元代史传文学,下移至民间俗文学,实现符号学意义上的双向分流;其二,至于明代,下层文人创作的拟话本在一定程度上消解了元代俗文学中王安石形象的民间特征,体现出文人个体意识与市民集体意识的合流。从中不难窥见王安石形象跨文体、跨语境的传播态势,及其在不同文本书写者、不同话语阶层审美品格及心理机制等因素影响下的刻板化发展进程。

关键词:王安石;形象传播;刻板化;污名化
中图分类号:K24　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:2095-5669(2022)04-0123-06

在文学视域下,王安石形象有一个独立嬗变的过程。以往学界主要关注其在文本中的静态特点,而忽视其嬗变的动态过程。相关考察已体现出鲜明的坐标意义,并形成一条清晰的“墨线”:两宋文人笔记—元代史传文学与俗文学—明代白话小说。就整体演变轨迹而言,这条“墨线”无疑是极具代表性的,足以反映出该形象跨文体、跨语境的宏观走向。然而,如以之为基准线,进行动态考察,短板又是显而易见的:坐标点的特征过于清晰,会在相当程度上消解我们对坐标间隔的关注,而留有较多讨论空白。简言之,王安石形象的演变以这条“墨线”为参照系,却不以之为根本线索,这归根结底是一个考察人物形象转变内因,而非呈现面貌的问题。本文拟从文本传播和创作语境的视角对宋、元、明三代文人“拆洗王介甫”[①]这一问题作一探讨。

一、两宋:王安石形象的两极化

两宋时期的王安石书写绝大多数集中于文人笔记中,周勋初先生编《宋人轶事汇编》共收录王安石相关条目近240条,涵盖近90种书目[②]。需要补充的是:第一,笔记作者捃摭、转引前人旧说者大有其在,严格来说,王安石的出场频率实际上远高于此。但我们所关注的是王安石形象的整体呈现特点,因此重复内容暂不纳入统计。第二,除去作者捃摭、转引的情况,宋代以降新出的笔记仅10条左右,可见该形象并未得到更为纵深和广泛的建构,两宋精英文人已经完成了王安石形象在自身语境内的基本定型。颇为有趣的是,两宋文人笔记中的王安石形象特点驳杂,其内部明显存在一个渐趋稳定的转变过程。

实际上,这个过程并不复杂,却颇为有趣,可以分为两个阶段:

其一,王安石变法后不久,相关文人笔记显著增多,且呈现出褒贬鲜明的两极化趋势。对王安石文学形象的负面塑造主要集中于其妖魔化的出身,以及在政治活动中所体现出的专横倨傲、投机媚上、奸邪诡诈等负面性格。如:

收稿日期:2021-10-25
作者简介:冯伟,男,辽宁大学文学院博士研究生(辽宁沈阳　110036)。

昔与小王先生者言:“王舒公介甫何至于无后?”小王先生曰:“介甫,上天之野狐也。又安得有后?”[1]1191

介甫请并京师行陕西所铸折二钱,既而宗室及诸军不乐,有怨言,上闻之,以问介甫,欲罢之,介甫怒曰:“朝廷每举一事,定为浮言所移,如此何事可为?”退,遂移疾,卧不出。上使人谕之,曰:“朕无间于卿,天日可鉴,何遽如此?”乃起。[1]1205

王荆公初参政事,下视庙堂如无人。[1]1201

王介甫诡诈不通外除。[1]1195

相比之下,对王安石形象进行正面刻画的笔记内容不再聚焦于其政治行迹,而是延展至日常生活轶事,涵盖其思想、文才、性格、教养等诸多方面,对其才能的记述尤多。如:

王荆公辞相位,居钟山,惟乘驴。或劝其令人肩舆,公正色曰:“自古王公虽不道,未尝敢以人代畜也。[1]1214

王荆公退居金陵,结茅钟山下,策杖入村落。有老氓张姓,最稔熟。公每步至其门,即呼“张公”,张应声呼“相公”。一日,公忽大咍曰:“我作宰相许时,止与汝一字不同耳!”[1]1215

(王安石)好读书,能强记,虽后进投赠及程试文有美者,读一周辄成诵在口,终身不忘。其属文,动笔如飞,初若不措意,文成,见者皆伏其精妙。友爱诸弟,俸禄入家,数日辄尽为诸弟所费用,家道屡空,不一问。议论高奇,能以辩博济其说,人莫能诎。始为小官,不汲汲于仕进。[1]1229

值得注意的是,上述两种话语体系的产生和发展并不存在明显的“错时”区间,在几乎共时演进的过程中,享有相对独立的叙述语境,此中缘由颇耐人寻味。笔者以为,问题的答案最终还是要回到对笔记书写者的观照上。

经考察,以鲜明褒贬动机建构王安石形象的内容多集中于以下三部作品中:司马光《涑水记闻》(褒0贬9中1)、邵伯温《邵氏闻见录》(褒4贬22中3)、陆游《老学庵笔记》(褒7贬0中0)。前二者呈现出相当强烈的“贬王”倾向,在此后20余种作品的74条不相重复的负面叙述中,仅此二书所录就已近半数,且绝大部分内容剑指王安石的政治行迹,极具针对性。陆游《老学庵笔记》则以纯粹的正面立场为王安石作翻案文章,但又有意规避了与王安石相关的政治内容,多以品学、轶事为常。

这本质上是书写者的有意为之。一方面,司马光与邵伯温基于政治立场对王安石的文学形象展开负面建构,主要原因是熙宁变法背景下的党派争逐。正如范立舟所言:“攻之者亦难以对王安石的人格与事业进行全面否定,盖因其品行之洁,文辞之高,经术通透,思想精深,皆是客观的事实而难以以敌对立场全部加以抹灭,因而就发生针对其个人形象的抹黑与诋毁声浪,试图以此来降低王安石对宋神宗与朝廷的政治决策的影响力以及有效地削减王安石的政治地位。”[2]72上述二人对王安石形象的有意诋毁,与其说是一种文学阐释,毋宁视之为一种特殊的政治文化产物。另一方面,陆游对王安石形象的建构,亦非依循客观立场,而是缘于家族私交的影响,有意为其翻案③。这本质上都是囿于自身立场的片面书写。可见,两宋文人笔记中王安石形象的两极化呈现,实际上是不同立场下,不同书写者合力建构的结果。

其二,南宋后期,王安石形象的两极化趋势迅速式微,诸多精英文人已经基本脱离对其过度褒贬的偏仄语境,转而以一种颇具意趣的笔触,多以欣赏的态度记录王安石的各类轶事。如:

田承君云:“顷为金陵酒官,有王荆公处老兵,时来沽酒,必问公之动止。兵云:“相公每日只在书院读书,时时以手抚床而叹。”人莫测其意。[1]1217

金陵怀古,诸公寄词于《桂枝香》,凡三十余首,独介甫最为绝唱。东坡见之,不觉叹息曰:“此老乃野狐精也。”[1]1232

这两则材料都隐约流露出颇为积极的叙写态度,后者甚至将前人用以妖魔化王安石的说辞加以调侃,可见此时的文人群体对王安石形象的接受态度已渐趋平和。一个关键的原因或许在于:熙宁变法的影响式微,王安石的政治标签逐渐淡出文人视野,变法之前“品行之高洁,文辞之高妙,思想之精深”的王安石形象得以重新占据话语上风。换言之,绝大部分书写者在

本质上是精英文人士大夫，其创作在学养、文化、审美上都不可避免地体现出根本性的文人特质。基于这种立场，司马光、邵伯温对王安石集中、片面甚至失真的书写便很难在主流文人话语中持续发酵，而陆游笔下的“文人”王安石则更符合他们的审美品格。

以上，不难看出两宋时期精英文人语境内王安石形象的两极化呈现。可是，这并不意味着其拥有完全独立的传播系统，若我们尝试沿着那条“墨线”进入元代史传文学与俗文学语境，则会发现更多腾挪的空间。

二、元代：王安石形象的世俗化

史传文学与俗文学语境中的王安石形象更像是精英文人话语上行和下移的结果。或者说，由宋入元，以文人笔记为中心，该形象完成了向上至史传文学、向下至民间俗文学的双向分流。

先来看史传文学中的王安石形象，这里以《宋史·王安石传》为典型。被学者普遍诟病的是，元修《宋史》过程中大量引用、套用前朝已有的文献资料……并没有在广泛涉猎宋朝浩如烟海的文献资料的基础上得出属于自己的结论[3]101。当然，就史的层面而言，其成书固然相当不严谨，但我们恰恰可以基于这种“不严谨”，反向考察《宋史·王安石传》在引用已有文献资料时，对王安石形象做出的接受与转变。

《宋史·王安石传》的内容可以简单归纳为：王安石才学俱佳、淡泊名利、心怀抱负、崇尚法治、变法举措及后世评价六个部分④。以熙宁变法为节点，对王安石形象做出了由褒到贬的处理。《宋史·王安石传》用相当长的篇幅详论八处变法内容，皆以贬斥态度展开，而此前都是对王安石的褒扬，此后更引苏洵作《辨奸论》之事与朱熹的论断予以评论性叙述干预。当然，从史家传统而言，《宋史·王安石传》表面上不讳褒贬的记录风格看似符合一贯的史传书写传统，但若具体到细节（如篇幅比例、论述详略等），则不难发现其对王安石的书写态度偏于消极。此外，有学者指出，《宋史·王安石传》是元朝的撰修官们以宋人洪迈等人编撰的《四朝国史》为底本撰写而成的……《四朝国史》对于王安石变法内容的选取及态度大部分都源于南宋初重修的《神宗实录》。《神宗实录》是在高宗的授意下编撰的，而高宗本人倾向于以司马光为首的元祐党人，并将北宋灭亡的罪因归结于王安石变法[3]101。李心传亦称：“先臣修《神宗实录》，首尾在院，用功颇多。大意止是尽书王安石过失，以明非神宗之意。”[4]1487我们同样不能忽视，除去朱熹对王安石的评价，《宋史·王安石传》中的绝大部分内容都能在两宋笔记中找到“本事”，这本身即证明了该书与两宋文人笔记之间的因袭痕迹。综上，不难想见《宋史·王安石传》对王安石形象书写的随意、片面与污名化倾向。

相较于文人笔记，史传显然更具有普遍而严肃的说服力，当王安石的负面形象由笔记进入史传语境后，其性质也会从“街头巷语”变为“史家实录”。正如清人蔡上翔所言：“公之受秽且蔓延于千万世，尤莫甚于此书。”[5]586可以说，王安石形象由宋入元、由笔记入正史的过程，也是其进一步刻板化的过程。

再来看俗文学中的王安石形象，这里以话本《大宋宣和遗事》《拗相公》，元杂剧《花间四友东坡梦》《苏子瞻风雪贬黄州》为例。《大宋宣和遗事》简述王安石怒贬韩琦、实行变法，并分别受到同僚、弟安国、子王雱斥责变法误国事，并穿插其性格执拗、任人唯亲等性格特点，由于篇幅散碎，在此不多作赘述。相比之下，其余三者对王安石形象的刻画颇为规整。如：

> 王安石执拗，民间称为拗相公，若言不便，便加怒贬；说便，便加升擢。凡说新法便民者，都是谄佞辈所为。其实害民非浅。[6]63

> 今有王安石在朝，当权乱政，特举青苗一事。我想这青苗一出，万民不胜其苦，为害无穷。小官屡次移书谏阻，因此王安石与俺为仇。[7]卷三，349

> 我有一策，要行青苗助役于民间。在朝诸官，多言不便；独翰林学士苏轼，十分与我不合。昨日上疏，说我奸邪，蠹政害民。我欲报复。况主上素重其才，难以轻去；且本官志大言浮，离经叛道，见新法之行，往往行诺吟咏。我已着御史李定等劾他赋诗讪谤，必致主上震怒。置之死地，亦

何难哉！[7]卷三，212

不难发现，类似内容在两宋笔记中屡见不鲜。然而，笔记中王安石形象的褒贬弹性与建构张力，在由文人话语向民间语境渗透的过程中，已经被过滤成了相当纯粹的负面表述，从而进一步推动其负面形象的刻板化。另外，《拗相公》已经初步体现出了王安石形象跳出民间语境向精英文人语境回流的尝试，后文详述。

当然，《宋史·王安石传》对俗文学的创作是否产生关键影响我们无从得知，但无论从时间线索，还是从书写内容来看，民间俗文学对两宋笔记的接受更为明显。《宋史·王安石传》聚焦于变法本身，而元代俗文学则以变法为中心，延展至对王安石负面形象的全方位展示。如果说《宋史·王安石传》是基于史家立场，更倾向于“政治叙事”，那么民间俗文学如此书写的原因何在？笔者认为主要原因有二：

其一，缘于受众审美品格，民间叙事有选择地接纳了上层语境中符合自身话语特点与审美倾向的部分，略去了市井群众认知中晦涩枯燥的符合文人审美品位的部分。话本、元杂剧的主要叙事目的，是凭借搬演符合大众群体审美趣味的故事，提高表现效果，不断扩大受众群体，这种叙事诉求使王安石故事具有天然的吸引力。王安石是上层统治阶级与精英文人的代表，与一般大众的文化地位存在巨大差距，如赵毓龙先生所言：“正是文化地位的巨大差距，留下了大片想象腾挪的空间……尽管很难在故事中寻见自身的文学投影，市民们却依旧乐道皇帝与各色文臣武将之间的故事，无论是历史上的，还是本朝的，不管是悲剧性的，还是充满喜剧意味的，都能引起受众的极大兴趣。”[8]20大众在接受此类故事时，很难具备客观的道德评判态度。换言之，民间叙述道德认知的根本特点在于更具强烈的主观性、浓烈的情感性及通俗的文学性。市井群众很难也无心掌握全面的材料，冷静、辩证、客观地审视所述事件，只得脱离具体的历史情境以及纷繁复杂的政治因素，仅从被抽象、简化的事件中，习惯性地按照“二元对立”的道德标准来认知历史人物。这种叙述逻辑，本身就容易使王安石形象道德化、刻板化。

其二，从社会心理层面看，王安石形象在民间叙述语境中的污名化和刻板化，亦有其必然原因。且不论荆公改革之得失，改革这一行为本身，就会为社会生活带来巨大变化，这难免会给民众造成诸多心理活动，而一旦事情未向好的方向发展，那么这些心理活动就会不可避免地滋生负面色彩，如焦虑、恐慌、愤怒等。为消解这些负面情绪，市井群众会在潜意识里启动自己的心理防御机制，其最直接的表现，就是以另外一种方式代替或转移自己内心的不安。这种心理模式被当下研究者称为“替罪”⑤。以此反观该形象在民间叙述中的污名化与刻板化，便可做出合理推测：社会群众正是将王安石充当了负面心理活动的“替罪羊”，通过满足对其丑化、鞭挞的幻想，在某种程度上实现内心负面情绪的消解。

可以说，两宋精英文人话语在上行至史传文学，下移至民间俗文学语境的过程中，形成了符号学意义上的分流路径。尽管二者都在不同程度上体现出丑化王安石形象的刻板化趋势，但由于叙事立场与审美品格的不同，二者书写风格与叙事倾向差异明显。更为有趣的是，随着明代短篇白话小说的兴起，宋元俗文学语境中已经基本定型的王安石形象，又体现出由民间话语体系向精英文人语境的回流。

三、明代：王安石形象的文人化

需要指出，这种附着于拟话本的回流是很不彻底的。一方面，拟话本的创作主体已经由服务于“场上”表演的书会才人，转变为学养深厚的下层文人，其难以恪守民间话语的创作标准，而有意无意地将自身思想、立场、观点携带进编创活动中。同时，在重新加工宋元旧本的同时，他们也会在相当程度上保留旧本的故事底色，那么旧本及其相关的民间思维特征也会在不同程度上被保留下来。另一方面，考虑到拟话本的文体特质，即使是那些文人创作的作品，文人编创时也势必固守宋元话本的传统接受程式，将市井大众作为理想读者，其中的文人意趣也难免受到世俗性的制约、浸染和消解。严格来说，明代拟话本中的王安石形象更像是文人个体意识与市民集体意识的合流。

这里，我们且将《喻世明言》《警世通言》《醒世恒言》（以下简称“三言”）和《初刻拍案惊奇》《二刻拍案惊奇》（以下简称“二拍”）中王安石形象的相关部分，整理如下（见表1）：

书名	卷名	内容简介	褒贬色彩	书写篇幅
《喻世明言》	明悟禅师赶五戒	王安石逐苏轼为杭州通判	贬	略写
《警世通言》	王安石三难苏学士	王安石与苏轼就诗论学	褒	主要情节
《警世通言》	拗相公饮恨半山堂	王安石辞官路上的民间见闻	贬	主要情节
《醒世恒言》	苏小妹三难新郎	王安石为子王雱向苏洵说亲	中	次要情节
《二刻拍案惊奇》	襄敏公元宵失子，十三郎五岁朝天	借用“安石未用，新法未行……万民乐业”的太平背景	贬	略写

表1　“三言”“两拍”所见王安石形象分类表

如上，改编旧本而来的上述作品与宋元俗文学一脉相承，皆明显保留了对王安石形象的负面书写态度，而文人创作作品对此则显得兴趣寥寥。另外，我们还能发现更多有趣的现象：第一，《警世通言》中的两篇都以王安石为主要人物铺叙故事，二者一褒一贬，能够较为直观地体现出文人个体与市民群体的话语差异；第二，“三言”收录相关篇目四则，仅一则为略写，尽管“二拍”中只有一则是以铺垫式话语带过的篇目，但仍是以民间“变法害民”的既有印象为基础的。那么结合二书的成书性质和编创本位，不难发现，王安石形象确实存在由民间语境回流至精英文人话语的过程，并被进一步解构、稳定为以“害民”为内核的单薄的形象符号。

当然，从“二拍”对王安石形象的处理，大可预见王安石形象发展的刻板化，同时不能忽略，在该形象的发展由元代俗文学到明代拟话本演变的过程中，“三言”处在关键位置。在这种视域下，“三言”比“二拍”显然更具考察意义。这里，我们以《拗相公饮恨半山堂》为典型个案，略作申论。

严格来说，该篇对王安石“劣迹”的刻画与旧本《拗相公》并无根本差异，皆沿袭“变法害民”的基本底色，阐述王安石的种种“罪状”，拟话本主要在叙述语言、场景和情节的细节处加以修改，使故事更为饱满和生动。就性格特征而言，这里的“王安石”被有意放大了“性格执拗”的标签，但“执拗”的否定程度并不高。相比之下，全书类似于心胸狭窄、任用奸佞等更具贬斥性的评价则很少出现，其本身即代表创作主体在批评态度上的转变。

不唯如此，一个看似有意思的悖论在于：全文主要以民间对王安石变法的怨言为线索展开叙事，却有不少为王安石翻案的痕迹，颇令人疑惑。如：

> 恁般一个好人，未能大用，不尽其才，却到也留名于后世。[9]20

> （安石）吩咐：“我虽宰相，今已挂冠而归……恐惊动所在官府，前来迎送……骚扰居民不便。若是泄露风声，必是汝等需索地方常例，诈害民财。若吾知之，必皆重责。”[9]22

该文将叙事重点放在民间对变法和王安石其人的申斥上，而每每被责骂时，文中一贯位高权重、养尊处优的王安石却无丝毫气愤，反而是羞愧和自责。也就是说，在叙事者的言说语境里，王安石顶多算是无心做错事，且真心知错的人。这不仅不“拗”，还通过明显的愧疚、懊悔和补过心理，创造了“洗白”的空间和可能。

笔者以为，“隐含作者”理论或可为这个问题找到一个可行的答案。简言之，在叙事文本中，“叙事者”掌握架构文本的绝对权力，会在某种叙事目的或道德价值观念的基础上，对故事进行取舍与构造，具有不可靠性；而“隐含作者”是读者根据文本推演出来的能体现真实叙事态度的道德与价值体系[6]。具体到该故事，虽有相当篇幅对王安石的负面形象大书特书，却也有多处表现王安石淡泊、清俭、爱民的言行。毋宁说这是“叙事者”与“隐含作者”角逐下的结果，“叙事者”热衷于塑造王安石的负面形象，而“隐含作者”却为读者模塑出一个通常意义上的“好官”。基于此，便可作出进一步推论：文人在改编该故事时，为了迎合受众的审美趋向与接受习惯，创造了一个“贬王”形象，却无法完全跳出

自身语境，多次在有意无意中就“隐含作者”流露出自己的真实想法。反观《王安石三难苏学士》等文人创作作品，创作者彻底摆脱旧本桎梏，可以全方位介入叙事，王安石形象便自然而然地“高大”起来了。由此，“三言”的重要转关位置已不言而喻，其不仅是王安石形象演进过程中的关键一环，更是市民集体意识与文人个体意识合流的关键所在。

综上，王安石形象自两宋笔记生成后，又在有元一代产生了上至史传文学，下至民间俗文学的分流，后通过拟话本实现由民间话语向精英文人语境的回流，最终在市民集体意识与文人个体意识的“合谋”下，成为一个刻板化的形象符号。当然，这并不代表王安石形象演化进程的停滞，如晚清、近代乃至现代、当代亦不乏对王安石做出新解读者。这本质上也是一种形象的建构与阐释，限于篇幅，笔者拟以他文另述。另外，还需要注意到，王安石形象的发展过程只是众多历史人物由现实进入文学，继而在跨文本、跨语境的过程中不断演进、发展的一例，仍有较多同类情况亟待考察。这里，可以将“王安石形象”作为一个经典个案来看。

注释

①据《石林燕语》记载：“王荆公性不善缘饰，经岁不洗沐，衣服虽弊，亦不浣濯。与吴冲卿同为群牧判官，时韩持国在馆中，三数人尤厚善，无日不过从。因相约：每一两月，即相率洗沐。定力院家，各更出新衣，为荆公番，号‘折洗’。”后注曰：“番下当有脱字。号折洗，王介甫云作一句读。”参见叶梦得：《石林燕语》，中华书局1984年版，第154页。《宋人轶事汇编》转引《石林燕语》记作：“号‘拆洗王介甫’云。”参见周勋初主编：《宋人轶事汇编》，上海古籍出版社2015年版，第1227页。这里，笔者借用“拆洗王介甫”语为题，意在更为形象地阐明本文论述目的，与原文无关。②参见周勋初主编：《宋人轶事汇编》，上海古籍出版社2015年版。③参见邢蕊杰：《王安石形象“翻案”与士人历史意识书写——以陆游〈老学庵笔记〉为中心》，《福州大学学报（哲学社会科学版）》2017年第6期。④参见脱脱等：《宋史》，中华书局1997年版，第2690–2693页。⑤参见勒内·吉拉尔著，冯寿农译：《替罪羊》，东方出版社2002年版。⑥参见杰拉德·普林斯著，乔国强、李孝弟译：《叙事学词典》，上海译文出版社2011年版，第99页。

参考文献

[1]周勋初主编.宋人轶事汇编[M].上海：上海古籍出版社，2015.
[2]范立舟.熙丰变法前后王安石形象的变化及其意蕴[J].中山大学学报（社会科学版），2017（2）：54–72.
[3]杜颜璞，李景文.《宋史·王安石传》与邓广铭笔下王安石之比较[J].乐山师范学院学报，2014（8）：100–103.
[4]李心传.建炎以来系年要录[M].北京：中华书局，2013.
[5]蔡上翔.王安石年谱三种·王荆公年谱考略[M].北京：中华书局，1994.
[6]佚名.京本通俗小说[M].上海：上海古籍出版社，1988.
[7]王季思主编.全元戏曲[M].北京：人民文学出版社，1999.
[8]赵毓龙，刘磊，陈丽平.明清小说伦理叙事研究[M].北京：社会科学文献出版社，2019.
[9]冯梦龙.警世通言[M].北京：中华书局，2015.

“Unweave”and “Wash” Wang Jiefu：On Wang Anshi’s Image Communication and Stereotyping

Feng Wei

Abstract: The image of Wang Anshi underwent two critical transformations during his communication in the Song, Yuan and Ming Dynasties. These transformations have an important influence on his stereotyping. On the one hand, through the literati’s creation and continuation in the Song Dynasty, his image has taken shape in the context of elite literati, on this basis, his image ranged from folk literature to historical biography literature of the Yuan Dynasty, realizing the bidirectional separation in the sense of semiotics. On the other hand, in the Ming Dynasty, the imitative works of Huaben created by the lower literati eliminated the folk characteristics of Wang Anshi’s image of the Yuan Dynasty to a certain extent, reflecting the confluence of the individual consciousness of literati and the collective consciousness of citizens. Therefore, it is not difficult to discover the spread of cross-stylistic and cross-contextual of Wang Anshi’s image, as well as the development process of stereotyping under the influence of different stylistic writers, aesthetic character and psychological mechanism of different discourse classes.

Key words: Wang Anshi; image communication; stereotyping; stigmatization

［责任编辑/晨　潇］