中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2023年第5期（第11卷，总第65期）
2013年2月创刊（双月刊）

学术顾问（按姓氏笔画排序）

刘庆柱　刘跃进　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　王承哲

委　员（按姓氏笔画排序）

王承哲　王玲杰　闫德亮　阮金泉
杜　勇　李　娟　李同新　李振宏
张国硕　张宝明　张新斌　程民生

社长/主编　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

·学习宣传贯彻党的二十大精神·

华表喻德：浅论“中华文明的精神标识和文化精髓”及其重大意义…… 何　努/5

·文明探源·

农业的起源及其意义…… 徐义华/12

古代“中国”国家观念的演进…… 赵永春/20

·思想文化·

何以行孝：王船山诚孝之“心”的逻辑展开…… 陈力祥　吴　可/30

慎子学黄老“无为”治道析论…… 马　腾　胡文琪/37

从易学到心学：象山思想逻辑新探…… 邓国坤/46

·中原论坛·

匈奴对两汉王朝的战争诉求…… 晋　文/55

指定服役现象论析…… 李健胜/61

主管主办　河南省社会科学院
社长/主编　李　娟
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　2023年10月15日

The Central Plains Culture Research
2023年第5期(第11卷,总第65期)
2023年10月15日出版

目　　录

·宋文化研究·

宋代西北吐蕃的民风习俗…… 刘建丽/68

唐宋城市转型进程中乡村书写的诗意建构与解构…… 蔡　燕/76

·文献研究·

洛邑殷民对殷礼的坚守与对周礼的认同…… 贾海生　杨　羚/85

伍长的变迁:秦汉基层社会治理的一个视角…… 沈　刚/95

“父母官”的先秦典籍渊源及其思想意蕴…… 姚海涛/104

·文学与文化·

郑玄《毛诗笺》的灾异观念…… 陈斯怀/111

理学思维下吴澄的文艺本体论与文道观…… 杨万里/120

·本刊声明·　为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、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、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C＊2013＊b＊A4＊128＊zh＊P＊￥10.00＊3000＊15＊2023-10

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. 5,2023

Main Contents

Huabiao as the Sign of Virtue: On the "Spiritual Mark and Culture Essence of Chinese Civilization" and Its Significance ····· He Nu/5

The Origin and Significance of Agriculture ····· Xu Yihua/12

Evolution of Ancient National Concept "China" ····· Zhao Yongchun/20

How to Practice Filial Piety: The Logical Development of Wang Chuanshan's Heart of Sincere Filial Piety ····· Chen Lixiang and Wu Ke/30

Analysis of Shen Tzu's Learning of Huang-Lao's "Wuwei" Approach to Governance ····· Ma Teng and Hu Wenqi/37

From Yixue to Xinxue: A New Exploration of the Logic of Xiangshan's Thought ····· Deng Guokun/46

The War Appeals of Hun towards the Former and Later Han Dynasties ····· Jin Wen/55

On the Phenomenon of Designated Service ····· Li Jiansheng/61

Folkways and Customs of the Tubo During the Northwest Song Dynasty ····· Liu Jianli/68

The Poetic Construction and Deconstruction of Rural Writing in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties ····· Cai Yan/76

The Loyalty of Luoyi Yin Remnants to Yin Rites and Their Acceptance of Zhou Rites ····· Jia Haisheng and Yang Ling/85

The Changes of Wuzhang:A Perspective on Grassroots Social Governance in the Qin and Han Dynasties ····· Shen Gang/95

The Origin and Ideological Implication of "Official Like Parents" in the Pre-Qin Period ····· Yao Haitao/104

The Concept of Disaster and Anomaly(灾异) in *Mao Shi Jian*(《毛诗笺》) of Zheng Xuan ····· Chen Sihuai/111

The Literary Ontology and the Concept of Literature and Tao of Wu Cheng under Neo-Confucianism ····· Yang Wanli/120

华表喻德：浅论“中华文明的精神标识和文化精髓”及其重大意义

何　努

摘　要：中华文明文化精髓内在的精神，就是习近平总书记总结的中华文明的五个突出特性，即连续性、创新性、统一性、包容性、和平性；外在的表现则是家国一体、克明俊德、百姓安康、民族团结、协和万邦、绵延永昌。中华文明文化精髓的核心是“德”的核心价值体系，这是中华文明所特有的。“德”作为中华文明的精神标识之物化表现形式就是华表，其历史的原型是路标即诽谤之木。华表作为中华文明的精神标识，源自中华传统精神文化的遗赠，在当前应有新时代守正创新性的解读。

关键词：华表；德；中华文明；精神标识；文化精髓
中图分类号：K21　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)05-0005-07

党的二十大报告明确提出“提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓”[①]战略部署，倡议社会各界共同致力“提炼展示”相关工作。2023年6月2日，中共中央总书记、国家主席、中央军委主席习近平在北京出席文化传承发展座谈会并发表重要讲话，习近平总书记在讲话中强调：“中华优秀传统文化有很多重要元素，共同塑造出中华文明的突出特性。”他指出中华文明有五个突出的特性，即连续性、创新性、统一性、包容性、和平性[②]。习近平总书记关于中华文明五个突出特性的论述，凝练而精准，高屋建瓴，言简意赅。中华文明的精神标识和文化精髓的总结提炼，要以习近平总书记关于中华文明五个突出特性为指针。就此，笔者浅谈一些学习的感悟和思考，以求教于诸位大家。

一、中华文明的文化精髓内涵

中华文明的文化精髓，是提炼中华文明精神标识的文化基础。因此，要提炼中华文明的精神标识，首先必须厘清中华文明的文化精髓。中华文明的文化精髓纲领性的标准，就是习近平总书记提出的中华文明五个突出特性，且这五个突出特性从五千多年前中华文明形成伊始，生生不息，贯穿至今日中国。

准此，中华文明的文化精髓，也就是中华文明的特质，指的是中国特色的特殊性特质。拙作《中华文明特征与特质再思考》提出，中华文明的特征与特质，是世界文明的一般性或统一性特征与中国特色的特殊性特质的辩证统一的、发展变化的统一体。中华文明的特质是多元一体化发展的道路，基于农桑并举多样化的种植制度、重瓣花朵式的史前文化发展格局，经过自然经济基础及其上层建筑与商品经济基础及其上层建筑竞争的胜出，走上可持续发展道路，最终在中原地区形成中华文明一体化的核心。中华文明的核心价值观体系是“德”，以

收稿日期：2023-06-30
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。

“德”为体，以经天纬地、文武之道为用，以礼制为纪。青铜礼器是早期中国文明的“中国特色”，其肇始期有一个短暂的红铜礼器铸造探索阶段③。

对照习近平总书记关于中华文明五个突出特性的总结，笔者进一步明确，中华文明的连续性突出表现在中华文明历经各种挫折，最终走上务实农桑、治大国如烹小鲜的可持续发展道路。特别是陶寺文化在都城制度、宫室制度、礼制建筑制度、府库制度、住宅的等级制、丧葬制度、礼乐制度、铜礼器制度发轫、天文历法垄断制度、度量衡制度、工官管理制度等诸方面的集成与创新，全方位地奠定了后世中国历代王朝的制度建设基础，并形成了一些中华文明当中制度文明传承的稳定基因④。

中华文明的创新性突出表现在以“德”为体，以经天纬地、文武之道为用，以礼制为纪；“天下观”的创立，红铜礼器铸造探索、青铜礼器独特的道路；等等。其中，中国古人对于“文明”的定义，也应被视为一种独特的创新。《尚书·舜典》称“浚哲文明”，孔颖达解释说“经纬天地曰文，照临四方曰明”[1]264。《左传·昭公二十八年》也称：“择善而从之曰比，经纬天地曰文。”[2]陶寺文明的模式就是“经天纬地时空政治文明”。“时空政治文明”主要针对国内的治理，偏重于技术，彰显与巩固的主要是王权。陶寺模式具体来说，经天就是王权垄断太阳地平历，圭表测影太阳历、阴阳合历来控制年时，朔望月轮太阴历控制月时，用盘古沙漏控制昼夜时间⑤，从而把握社会生活的时间命脉，成为王权科学软实力。纬地则包括王权制定长度基元，建中立极，辨正方位，阴阳八卦八方空间概念，天文大地测量，最终构建起政治地理五方的天下观——表里河山，掌控江山社稷的空间命脉，成为王权中道的核心精髓。《尚书·舜典》说，舜从尧手中接过政权后，“岁二月，东巡守，至于岱宗，柴；望秩于山川，肆觐东后。协时、月，正日；同律、度、量、衡”[1]268。协时就是校订历法和谐年时，协月便是校订阴历月时，正日即校订昼夜日时，此乃经天。同律、度、量、衡就是统一度量衡制度，属于纬地。帝舜获得王权后，用“协时、月，正日；同律、度、量、衡”来彰显自己的王权，宣示自己经天纬地空间政治文明中的主导权⑥。

中华文明的统一性和包容性突出表现为多元一体化发展的道路，基于农桑并举多样化的种植制度、重瓣花朵式的史前文化发展格局，每个区域文明的诞生与发展阶段，都曾经历过守本融新、包容吸纳的阶段，尤其以中原地区文化熔炉特征最为突出，成为中华文明由多元最终在中原走向一体的文化基础。据张海分析，仰韶文化晚期，中原核心区大量接受东方的大汶口文化、南方的屈家岭文化因素，形成本地个性鲜明的仰韶文化秦王寨类型。仰韶晚期晚段至龙山文化早期，中原核心区主要受到晋南豫西的西王村类型和庙底沟二期文化控制。公元前2300年，中原核心区汇聚了东、南、西北三大区域系统的文化因素，呈现出最具鲜明特色的复杂鲜活的局面——多元周边文化融入中原共同发展的繁荣局面。二里头文化才将中原核心区整个纳为一体⑦。二里头文化也是中原王湾三期文化与山东龙山文化、西北齐家文化甚至部分石峁文化因素交融之后诞生的。

中华文明的和平性突出表现为文武之道中“垂衣裳以来远人南面而治”“猰貐之牙”的“上政”和合政治理念，“橐弓矢以伏天下”的“次政”理念，以及“德”的核心价值体系当中家国一体、与人为善、团结互助、和平共处、和而不同、融合发展、合作共赢的理念。其中，治国理政以和合上政为主，以武力次政为辅；次政的目的是以戈止武，以暴抑暴。陶寺早期的文武之道，图示化表达于王墓随葬的彩绘龙盘上，疣鼻天鹅龙头标志着和合政治的各种美德，包括爱好和平、高瞻远瞩、重土慎迁、尊祖敬宗、洁身自好、少言实干、守信忠贞、爱家孝悌等。赤链蛇身表达武力次政理念，包括蛰伏时韬光养晦，先礼后兵，不战而屈人之兵，不惹事、不怕事，“人不犯我我不犯人，人若犯我我必犯人”，“咬定青山不放松”等理念。当周围政治局势比较危险时，龙盘中的蟠龙疣鼻天鹅头被换成比较凶猛的鳄鱼头⑧。陶寺中期的文武之道，完美地表现在中期王墓IIM22的墓壁上。IIM22头端墓壁上，以掰断犬齿的公猪下颌骨为对称轴，左右各摆放三柄未开刃的精美玉石钺，是为“猰貐之牙”上政图示。IIM22南侧墓壁摆两张折断的漆木弓，挂

着八布袋（箭箙）去杆鹿角三棱镞，明确表达“橐弓矢以伏天下”的次政图示[9]。此乃四千多年前尧舜时期“天下大同”命运共同体思想的基本内涵，是今天我们倡导的“人类命运共同体”理念的优秀传统文化中的智慧源泉。

在此基础上，笔者认为，中华文明的文化精髓内在的精神就是习近平总书记总结的中华文明五个突出特性，即连续性、创新性、统一性、包容性、和平性；外在的表现是家国一体、克明俊德、百姓安康、民族团结、协和万邦、绵延永昌。

二、中华文明的精神标识内涵

中华文明的精神标识应当是最能体现中华文明文化精髓的精神之物化载体，既可以是图形象征符号，也可以是一个具象的物件，让人一目了然，记忆深刻。

（一）“中国龙”作为中华文明精神标识的问题

中华文明的精神标识，大家很可能会首选“中国龙”。同中华文明多元一体形成的模式大致相仿，中国龙也经历了一个多元一体的发展过程。从红山文化的玉猪龙、凌家滩文化的C形龙、濮阳后冈类型西水坡M45的蚌塑鳄形龙、良渚文化的龙形镯，到肖家屋脊的C形勾龙，再到陶寺文化蟠龙，开始形成形态比较固定的“中国龙”，经新砦期龙形纹饰、石峁皇城台龙纹石雕，而后被二里头文化绿松石龙形牌饰所继承。中国龙的身影，在商周青铜器纹饰、玉器纹饰中始终延续，秦汉以降，中国龙的基本形态固定，即虎首、鹿角、蛇身、鳄鱼爪。

中国龙作为中华文明的精神标识，当然具有较强的合理性，但是笔者认为存在两个问题。

其一，中国龙的象征含义过于丰富，在中国传统文化中龙的表象也存在着善恶两面。单就善的一面讲，在陶寺文化“中国龙”成形之前，各区域文明中龙的象征含义主要是作为巫师或君王沟通天地的动物蹻，其核心价值属于宗教性的。从陶寺文化蟠龙开始，中国龙的核心价值体系肇端，形成了中国传统文化的政治、道德、伦理等诸多方面的核心价值观体系、基本原则与社会心理基本取向，但核心内涵是文武之道，包括诸如文德之治上政，弓矢次政，先礼后兵，等等[10]。二里头文化的龙又基于龙的行云布雨水神神格，被赋予了象征大禹的特殊含义[11]。秦汉以降，龙则更多地用以表示帝王皇家的身份。诚然，陶寺蟠龙开创的“中国龙”核心价值体系，也被后世贯彻于“齐家、治国、平天下”之中，铸就了中华民族精神的一部分。如《周易·乾卦》从“初九，潜龙勿用”至“用九，见群龙无首，吉”，冯时指出，它们是古人对自角至尾六宿龙星于不同季节天球位置变化观测过程的记录[12]。《周易·乾卦》象曰：“天行健，君子以自强不息。”足见，中国龙的精神核心是立足于文武之道的“自强不息”精神。这当然是中华文明文化精髓的一部分，但并不全面。因此，尽管我们说中国龙是中华民族的“精神图腾”，中国人世世代代传承的是“中国龙”精神文化的核心价值体系，我们称自己是“龙的传人”，然而以中国龙作为中华文明的精神标识，或许不能全面涵盖中华文明的文化精髓。

其二，在西方话语体系和文化传统中，龙（dragon）几乎都负面的、恶的象征。这一文化差异，很难消弭。假如我们以龙为中华文明的精神标识，恐怕不利于中华文明在国际上尤其是在传统西方世界的宣传与传播。

（二）华表喻德：中华文明的精神标识论

从中华文明文化精髓的分析角度看，中华文明文化精髓的核心是“德”的核心价值体系，这是中华文明所特有的。虽然“德”的具体内涵，在中国史前时期至后世各个历史时期，都有所变化与发展，但万变不离其宗，其核心宗旨是家国一体、与人为善、团结互助、和平共处、和而不同、融合发展、合作共赢的理念，并渗透到每个中国人的血液里。因此，中华文明的精神文化标识内涵就是“德”。

“德”作为中华文明的精神标识之物化表现形式就是华表，其历史的原型是路标即诽谤之木。“德”字的本义是用眼直视路标标杆，就是看齐、表率之意。其最初来源于圭表测影的立表，立表转为十字路口的木柱路标[13]。刘源认为，西周金文的“德”字之初文，就是甲骨文中的“徝”字[14]。“徝”从“彳”“直”，“直”作 ，许慎《说文解字》“直”训为“正见也”，也就是用眼瞄远处的立

表是否正垂直。加上街道十字路口“彳”，还是表达在十字路口看标杆，因此甲骨文“徝”的引申含义是前往、直前。李孝定等学者释此字为“循”，孙诒让和罗振玉释为“德”[15]。笔者认为，甲骨文该字虽隐含“循”意，但是释为“徝”比较贴切，引申为“德”意思是说得通的。冯时曾对两周时期贵族墓葬中随葬的青铜方座柱形器进行功能分析，根据河南淅川和尚岭春秋晚期墓出土的青铜方座柱形器HXHM2∶66自铭“祖埶”，当解读为“槷”，为“槷表”，即圭表测影用的立表之名。他认为“祖槷”取祖槷本身的圭臬、法度之义，“故祖槷或赠予夫人，或为夫人特制，目的皆在体现以男权为中心的社会对寡妻严守礼法、谨恪妇德的基本要求，是为以器喻德”[16]。

如果仔细观察冯时所举两周时期铜祖槷的实例，便不难发现，这些所谓的祖槷并不能用于实际圭表测量实操，却完全可以作为十字路口的铜柱或木柱路标的模型。

十字路口的方向标杆除了为路人指明方向，还可以在晴昼让路人根据标杆阴影的移动位置，大致判断白昼的时间段，即粗略的“日晷”。这一功能，天文测量仪器槷表单独使用，也可以实现。据此，冯时提出“以槷喻德的本质在于由时间引申出的诚信思想”[3]。笔者认为，首先是依据“互渗律”，将天文仪器槷表移植到十字路口作为方向标，从槷表的空间与时间测量的功能，转移至十字路口中的时间与空间的指示标杆，这才是“德”的本意。

陶寺遗址经过四十余年的考古发掘与研究，已经建立起以考古证据为主体，拧合文献、人类学证据链绳股，所有证据皆指向陶寺都城遗址为尧舜之都[17]。陶寺遗址早期王族墓地M2200出土了红彩木质立表，中期王墓IIM22出土了圭尺以及测量日影用的玉质配件游标、景符、垂悬等，表明尧舜的陶寺邦国已经拥有了成套的圭表测量仪器[18]。据考古调查与勘探，陶寺都城的中心十字路口，大约在今天我们设定的陶寺遗址中心控制点北侧的中梁沟岔口。因此，陶寺测日影的立表衍生出都城中心十字路口的路标含义，这种可能性是存在的。

《吕氏春秋·自知》云：“存亡安危，勿求于外，务在自知。尧有欲谏之鼓，舜有诽谤之木。汤有司过之士，武王有戒慎之鞮。”“尧有欲谏之鼓”高诱注：“欲谏者击其鼓也。《淮南·主术训》作‘尧置敢谏之鼓’。”“舜有诽谤之木”高诱注：“书其过失以表木也。注‘以’字，《淮南》注作‘于’。”[4]陶寺早期王族墓地大墓里确实随葬了陶鼓和鼍鼓[19]，因与石磬为伍，以往学界都重视其礼乐器组合功能，我们无法确定这些鼓是否兼用做谏鼓。高诱注说舜立诽谤木就是让百姓将意见写在“表木”上，指明了诽谤之木与木质立表的关联性。从陶寺早期M2200出土的实用立表看，立表直径很小，不适宜书写。那么书写意见的表木当系都城中心十字路口的路标木柱表木，则更加合理。足见，在路标表木上提建议，更可能是在路标诽谤木附近发表谏言，在陶寺中期即舜王族掌权时期很可能已经形成了“纳谏制度”。该制度的发端有可能上推到陶寺早期即尧王族掌权时期。

由此可见，尧舜时期，由观测日影的圭表测量仪器中立表衍生出来的路标，因其附加的纳谏功能，引导人们向其“瞩目”，陶寺的君王因立诽谤之木建立了纳谏制度，成为当时林立邦国的表率，周边邦国的君王则以尧舜纳谏制度为“榜样”，向陶寺的“诽谤之木”“看齐”，由此构成了“德”“徝”字的本意。

当然，尧舜之德的内涵，绝不仅仅是“纳谏”的美德，纳谏的目的是广泛听取民众的意见和建议，不断改革弊政，守正创新，从而做到《尚书·尧典》所说的：“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”[1]250“克明俊德”起于“以亲九族”，终于“协和万邦”，体现出家国一体的理念。与人为善、团结互助方能“九族既睦”。和平共处、和而不同、融合发展、合作共赢，才能“平章百姓，协和万邦”。

尧舜之诽谤木，作为尧舜懿德的标志物，也作为中华文明最核心的精神文化遗产，成为今天伫立在北京天安门前的华表的历史原型。晋人崔豹《古今注·问答释义》：“程雅问曰：‘尧设诽谤之木，何也？’答曰：‘今之华表木也。以横木交柱头，状若花也，形似桔槔，大路交衢悉施焉。或谓之表木，以表王者纳谏也，亦以表识衢路也。秦乃除之，汉始复修焉。今西京谓之交午木。’”[5]北魏人杨衒之的《洛阳伽蓝记·龙华

寺》载：“宣阳门外四里，至洛水上，作浮桥，所谓永桥也。……南北两岸有华表，举高二十丈。华表上作凤凰似欲冲天势。”[6]《文选》收录的三国魏人何平叔作《景福殿》曰：“故其华表则镐镐铄铄，赫奕章灼。”注：“华表，谓华饰屋外之表也。”[7]宋词中，通常用“华表”代指京城。可见，自尧舜创立路标诽谤木之后，历代王朝都沿用了其形式，竖立在京城重要路口或宫殿前，提醒古代帝王勤政为民，名之为华表。因此，笔者认为，华表作为中华文明的精神标识物是最佳选择。华表中庸的结构，庄严的造型，已有的广泛认知基础，都有助于其作为中华文明的精神标识得到更广泛的传播与认可。

应当说明的是，华表作为中华文明的精神标识，虽然源自中华传统精神文化的遗赠，但是必须有新时代守正创新性的解读。

首先，华表这一名称，原本字面意思为“华丽的木表或石表”，在当今的解读，则可称为“中华文明的代表”，就是中华文明的精神标识，名符其实，简称“华表”再合适不过。

其次，华表不仅是传统意义上“提醒古代帝王勤政为民”的象征物，而且华表喻德，标志着中华文明“德”的核心价值体系，也就是中国特色社会主义核心价值体系的传统文化源头。从这个意义上讲，华表不仅是中华文明的精神标识，同时也是中国特色社会主义核心价值体系的标志物。

再次，华表隐含着圭表测影的原始功能，隐喻经天纬地的时空政治文明。若再于其外表附着攀天而上的“东宫苍龙”星宿图像，暗喻中华文明自强不息的精神和上政、次政的文武之道理念，加之华表端庄的外在仪态象征的中华文明的礼制特征，那么华表就能够全面表达中华文明的文化精髓：以“德”为体，以经天纬地、文武之道为用，以礼制为纪。同时，“东宫苍龙”四季运行，与中国古代的农时密切相关，其中房宿星被称为“农祥星”，心宿二被称为大火星，可用以观测制定“大火历”。所以东宫苍龙星象，又象征着中华文明是农业文明，以农为本。华表顶端蹲兽“望天犼”可以保留，暗示着倾听百姓的呼声，以民为本。这也是中华文明重要的文化精髓之一。

最后，作为中华文明精神标识的华表，其外在表现形式，可能还需要考虑汉字的加入。有学者认为汉字是中华文明的精神标识之一[20]，不无道理。汉字自陶寺文化首创之后[21]，沿用至今，确实是中华传统文化的载体之一。它与汉语相结合，延用四千余年，在其他民族语言不断融入华夏汉语，形成不同方言的情况下，仍然不断迭代，发挥着民族融合、文字统一、文化认同的重要作用，是赓续中华文明的重要载体。由是，笔者建议，在华表身上可以镌刻中华民族的最高理想“文明天下大同”。“文”字可采用陶寺朱书文字“文”字体，“明”字采用甲骨文字体，“天”字采用金文字体，“下”字采用战国文字字体，“大”字采用汉隶字体，“同”字采用唐楷字体，以此表达汉字一脉相承，沿用至今。

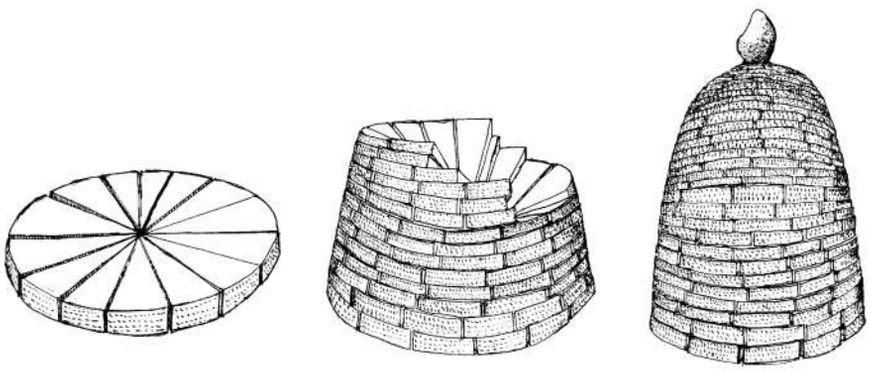
（三）“陶楔祖宗塔”：中华文明精神标识的世界性话语表达

华表以物喻德，是中华文明精神标识之中国话语体系的表达方式。我们还可以用另外一套世界性的话语体系来表达，那就是源自陶寺宫城祖庙前搭建的装置艺术“陶楔祖宗塔”（图1）。

在陶寺宫城范围内遗址的清理过程中，我们曾经发现一定数量的弧缘三角形陶板，多数底边微弧，底边唇缘多戳印纹饰，且外缘较厚，尖端较薄，可称之为陶楔。2013年冬季，我们在陶寺宫城东墙Q10的解剖工作中，在城墙破坏基槽的表界面上即ITG35③A层底界面上，发现一圈陶楔，有数件完整者，形同等分的披萨饼。若将这些三角楔形陶板平铺在地上，在同一平面上拼圆形（图1.1），进而上下层叠摞起来（图1.2），这些组件水平摆放和向上码放，可以得到一个“且”（祖）的造型（图1.3）。

陶寺三角楔形陶板码出的“且”造型，与甲骨文中象形“祖”字即“ ”如出一辙。“”，尖锥顶，底部封口线长，象征地面。体部象形画两道横杠，说明“祖”是在地面分层搭建的。

笔者推测，由陶寺王族各有资格的家族，每家族贡献一片三角楔形陶板，共建一个“且”，强调的是认同一个王族祖先，并归入同一宗法体制内部。每一个家族都是王族的一分子，缺一不可，共同支撑王族存在于世，并且孝敬共同的祖先。构建的“且”顶象征着王族的共同祖先。



1.1陶楔平铺在地上　　1.2陶楔层叠摞起来　　1.3陶楔码砌成“且”

图1　陶寺宫城内出土“陶楔祖宗塔”复原示意图

同一个祖先，逐步分支出以下的各大宗、小宗家支、家族乃至核心家庭，形成宗法关系塔形模式。所以陶寺的三角楔形陶板，原本很可能用于宫城祖庙内，王族共建“且”造型象征物[22]。

如果我们借用陶寺“陶楔祖宗塔”的创意，作为中华文明精神标识的国际话语体系，则可以用装置艺术的形式，用每一片陶楔，代表每个个体、每个家庭、每个民族、每个种族、每个国家，团结共建一个超越国家、种族、民族、宗教信仰的，天下大同的“人类命运共同体”象征塔。

三、“提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓”的重大意义

从国内层面看，“提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓”的重大现实意义在于，用中国道理总结好中国经验，把中国经验上升为中国理论，坚定文化自信，实现精神上的独立自主。中华文明的文化精髓“德”的核心价值体系，讲的就是中国道理。中华文明五千多年来瓜瓞绵绵，夏商周三代以来至今，统一多民族的中国是历史发展的主旋律，依靠的就是“德”的核心价值体系。中华文明文化精髓“德”的核心价值体系是国家与民族可持续发展的生生不息的理论依据。这是中华文明区别于其他文明最重要的核心精神文化，是每一个中国人精神独立自主的基石和民族自信的充分理由。

因此，提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓，并让每一个中国人都懂得这些标识和文化精髓，让每一个中国人发自内心地实现精神独立自主，真正做到道路自信、理论自信、制度自信、文化自信，中华民族的伟大复兴便有了强大的社会心理基础和动力。

从国际视野来看，西方文明推崇的“丛林法则”，片面强调竞争与冲突，合作只是权宜之计，过分迷恋武力和个人利益最大化，这些都与中华文明的文化精髓“德”的核心价值体系背道而驰，是当下世界矛盾极度激化、世界和平受到严重威胁的总根源。西方的“丛林法则”与中华文明文化精髓“德”的核心价值体系的冲突，被某些西方学者误导，冠之以“文明冲突论”，他们没弄明白，其实是西方奉行的“丛林法则”与中华文明“德”的核心价值体系之间在精神文化观念方面发生了冲突。但是，人类共同的本性“真善美”，决定了中华文明的文化精髓“德”的核心价值体系，是人类社会发展的正道，“德”的核心价值体系、人类命运共同体作为我们倡导的理念，才是最终解决当下世界乱象的最佳“中国方案”。因此，让世界懂得中华文明的文化精髓“德”的核心价值体系及其精神标识，明白其作为解决当下世界冲突的最佳“中国方案”，至关重要！而“人类命运共同体”象征塔，以装置艺术形式，超越任何语言，让全球人都能看明白——地球村人类大家庭，需要每一分子参与共建，团结合作共赢，方能生存！

莎士比亚名著《哈姆雷特》中有一句经典名言：“生存还是毁灭？这是个问题。”中华文明的文化精髓“德”的核心价值体系，是解决这个难题的最佳“中国方案”。但是近代西方世界推崇的“丛林法则”毕竟影响了几个世纪，若想让世界摒弃它，理解中华文明文化精髓“德”的核心价值体系与“人类命运共同体”的“中国方案”，肯定不可

能是一朝一夕、一蹴而就的，需要经过一个比较漫长的循序渐进的过程。因此我们必须尽快行动起来，去努力推动宣传，而不是坐等其变。

注释

①《高举中国特色社会主义伟大旗帜　为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，刊于《党的二十大文件汇编》，党建读物出版社2022年版，第35页。②《习近平在文化传承发展座谈会上强调　担负起新的文化使命　努力建设中华民族现代文明》，《光明日报》2023年6月3日。③何努：《中华文明特征与特质再思考》，《南方文物》2023年3期。④何驽：《制度文明：陶寺文化对中国文明的贡献》，《南方文物》2020年第3期。⑤何努、何司阳：《陶寺中期王墓IIM22出土漆木沙漏实验分析》，《文物季刊》2022年第3期。⑥何努：《经天纬地的陶寺模式：尧舜“时空政治文明”》，刊于《中国文明起源陶寺模式十人谈》，科学出版社2022年版，第2–20页。⑦张海：《中原核心区文明起源研究》，上海古籍出版社2021年版，第400–404页。⑧⑩参见何驽：《蟠龙根脉——中华精神“图腾”的面世》，刊于《十件文物里的中国故事》，中国社会科学出版社2022年版，第4–31页。⑨⑱㉑㉒何驽：《怎探古人何所思　精神文化考古理论与实践探索》，科学出版社2015年版，第222–224，122–142，403–404，343–347页。⑪何驽：《二里头绿松石龙牌、铜牌与夏禹、萬舞的关系》，《中原文化研究》2018年第4期。⑫冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年版，第284页。⑬何努：《祖槷与“德”字剩议》，《黄河·黄土·黄种人》2022年第14期。⑭刘源：《从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”》，《南方文物》2017年第4期。⑮李孝定：《甲骨文字集释》（第二卷），“中研院”历史语言研究所1960年版，第563–569页。⑯冯时：《祖槷考》，《考古》2014年第8期。⑰何努：《试论传说时代历史重建的方法论——以陶寺遗址考古实践为例》，《华夏考古》2021年第4期。⑲中国社会科学院考古研究所，山西省临汾市文物局编著：《襄汾陶寺1978~1985年考古发掘报告》（第2册），文物出版社2015年版，第441、462页。⑳朱凤瀚：《汉字系统和青铜文化是带标识性的物质与精神文化遗存》，《中国文化报》2023年6月29日。

参考文献

[1]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[2]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：4602.
[3]冯时.祖槷考[J].考古，2014(8)：92.
[4]吕不韦.吕氏春秋[M].高诱，注.上海：上海古籍出版社，1989：212.
[5]崔豹.古今注[M].焦杰，校点.沈阳：辽宁教育出版社，1998：17.
[6]杨衒之.洛阳伽蓝记[M].尚荣，译注.北京：中华书局，2012：228，233.
[7]萧统.文选[M].李善，注.北京：中华书局，1977：173.

Huabiao as the Sign of Virtue: On the “Spiritual Mark and Culture Essence of Chinese Civilization” and Its Significance

He Nu

Abstract: The cultural essence of the inter spirit about Chinese Civilization is five extraordinary attributes categorized by the Chairman Xi Jinping: successive, creating, unity, inclusive, and peaceful. Its external manifestations are exhibited as family united with country, enlighten the great virtues, making peace and happiness for the people, national unity, all nations live together peacefully, successive and prosperous. The distinct cultural core of Chinese civilization is composed with the “virtual value system”. Huabiao, the monumental stone pillars of Chinese spirits usually standing in front of the palace gates which derived from the road sign used as the complain and suggestion pole in prehistoric and legendary China, could work as the physical symbol of that cultural core. Huabiao, the spiritual mark of Chinese civilization, is the heritage from the traditional Chinese culture. It should be innovated with adherence to its integrity in the new era.

Key words: Huabiao; virtue; Chinese civilization; spiritual mark; culture essence

[责任编辑/知　然]

农业的起源及其意义*

徐义华

摘　要：农业起源是一个渐进的过程，是在人类活动范围相对固定，对作物生长有充分认识的基础上发展而来的。农业起源并非仅指农作物的起源，而是以栽培作物的出现为中心，包含作物驯化、土壤改善与利用、水利工程建设等相关农业生产技术起源在内的一种综合性的生业形态的起源与发展过程。从世界范围来看，农业起源是多元化和多中心的。农业的起源对人类社会产生了深刻影响，除了产生食物供给增长、人口规模扩大、定居生活形成等直接结果外，农业的发明更是改变了人类社会的资源结构和配置方式，促进了人类社会经济结构、社会结构、思维模式的全面发展演化，是人类进入文明社会的基石。

关键词：农业起源；经济模式；社会结构；思维方式

中图分类号：K21　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0012-08

农业的发明改变了人类的生存和生活模式，是人类文明发展史上的转折点。但目前学界关于农业起源的含义、过程、地域及重要性仍有不同的认识，部分学者对农业起源在文明起源中的地位和价值认识不足，因此有必要对农业起源的过程与意义进行更明确的阐释和更深入的研究。

一、农业起源的过程

农业的起源并非农作物的起源，而是以农作物栽培为中心，包含作物驯化、土壤改善和水利建设等农业相关技术起源发展在内的综合性的生业形态发展过程，因此农业起源不是一个静态的时间节点；其起源的地区，由于受环境、地理条件、作物种类差异等因素的影响，呈现出多元化和多中心的特点。

（一）农业起源的时间

学者通常把距今10000年左右作为农业起源的节点①，但随着考古发现的增加，有往更早追溯的趋势②。大约从距今10000年左右开始，人类开始有意识地种植可食用植物，有了农业起源的迹象。在江西万年县的仙人洞遗址和吊桶环遗址、湖南道县的玉蟾岩遗址、浙江浦江县的上山遗址都发现有10000年前的农业遗迹，尤其是上山遗址发现了稻作遗存③。“业已发现的考古资料证明，长江中下游地区不仅有10000年以上的稻作遗址，而且是新石器时代稻作遗址分布的中心区域，该地区稻作遗址数量之多、分布之集中、年代之早，已经足以说明这个广大区域是稻作起源和水稻驯化的重要地区。”[1]

农业起源以栽培作物的出现为中心。农业栽培作物的出现，至少有两个前提：一是经过长期采集作业和观察，人们发现了植物的生长规律，初步掌握了种植的基础知识；二是人群活动范围相对固定，人们会不时路过某一地区，可以预期自己能够收获所种植的作物。只有满足这两个条件，人类才有种植作物的能力和动力，才

收稿日期：2023-03-29

***基金项目**：国家社会科学基金中国历史研究院重大研究专项“中华文明起源与历史文化研究专题”委托项目“中国早期文明与国家的演进模式与机制研究”(21@WTC002)。

作者简介：徐义华，男，中国社会科学院古代史研究所研究员(北京　100101)，主要从事中国先秦史、甲骨文研究。

会进行作物栽培。

最初的栽培作物，是人类采集和渔猎能力达到一定水平后出现的。随着人类采集和渔猎水平的提高，人们生产效率提高，从单位面积中获取的食物增多，流动范围开始缩小。在很多时候，获取的食物超过了需求，为避免食物腐坏，人们发明了贮藏技术。贮藏技术的发明不仅改变了人类的食物状况，也改变了人们的行为方式，有学者甚至认为“农业起源是中纬度地区冰后期的贮藏行为的产物”[2]。贮藏技术发明后，人们把食物储藏起来，由此形成了食物储备。有了食物储备，人们愈加可以不必再向远处追寻食物，活动范围进一步缩小，甚至会短期定居。

食物储备和短期定居在农业起源中占有特殊地位。由于活动范围缩小及短期定居生活方式的出现，人类的活动空间变得相对固定，种植作物后等成熟时回来收获成为可能。随着种植和收获的重复进行，人们对种植的收获预期越来越肯定，也就把越来越多的精力投入到种植活动中。经过长时间的发展，种植作物在人类的日常生活中占有越来越重要的地位。但整体来看，这时候的种植收获只是食物的补充性来源，在食物总量中占比例较小，作物栽培也只是辅助性的产业。

由食物储备导致的短期定居，会使定居者之间的联系逐渐紧密，当不同人群因定居而产生紧密联系时，人们就需要建立共同的认知体系，以加强彼此间的交流和认同，人类早期的精神追求、宗教信仰和艺术塑造就此产生。土耳其哥贝克力遗址很可能是早期短期定居人群的造物。哥贝克力遗址位于土耳其东南部，其时代大约距今12000年到9000多年，遗址内有20多个石阵，石阵由圆形环绕的T形石柱组成，石柱上面刻有秃鹰、野猪、蝎子、蜘蛛、蛇等浮雕和纹饰，最大的T形石柱重达16吨，哥贝克力石阵是当时的圣地[4]。哥贝克力石阵最初出现时，还没有农业，人们多是流动状态的游牧、狩猎和采集者，尚没有充足的资源实现定居生活。人们能够在哥贝克力建起宏伟的石阵，依靠的是长年重复的短期定居。而不断重复的短期定居、共同信仰和圣地的出现，进一步促使人们把短期定居地点固定下来。这种地点固定的重复的短期定居，使栽培作物日益被当作稳定可靠的补充性资源，在人们的生活中占有越来越重要的地位。

因为最初的种植作物产量低，难以吸引人们投入更多精力，农业也无法成为人类的主业。要想把种植作物作为主要生产方式，还需要完成对植物的驯化，培植出易管理、产量高的作物种类。作物驯化是一个历时漫长的过程。人们在种植作物的过程中，观察到不同质量的种子产生的后代不同，于是开始有意识地选择成熟、饱满的种子种植繁衍。经过长期的择优栽培，作物在人为选择的干预下进化速度变快，逐渐产生了适合广泛栽培的农业作物物种。一些重要的农作物，例如水稻、粟等在大约距今10000多年前已经初步被驯化[5]，浙江上山遗址出土的稻米、北京东胡林遗址出土的粟，都有人工驯化的痕迹。到距今8000年前后，人们已经驯化出产量较高的新的稻、粟品种，农作物产量大为提高。所以，在距今8000年前后，出现了大量定居村落，农业的地位开始确立，也是在这一时期，中国出现了明显的南稻北粟的农业格局[6]。但这时候的农业生产仍不是主要的食物来源，采集和渔猎依然占有主要地位。农业生产的粮食主要是提供冬季的食物储备，即人们在晚春、夏天、秋天靠采集和渔猎，获取当下的主要食物，在冬季则主要依靠农业生产获取的粮食。虽然农业生产不是主力，但正是农业生产的收获弥补了冬季食物的短缺，使人类不必再四处迁徙，在距今8000年前后定居下来[7]。

与作物驯化同时进行的，还有对土壤的认识和改造。以农业为主的文明被称为农耕文明，之所以被称作农耕文明，就是用“耕”字强调改善土壤的重要作用。从考古出土的工具看，距今8000年左右的南方彭头山文化遗址出土有松土用的木耒[8]，北方裴李岗文化遗址出土有松土用的石铲[9]。这些松土工具的出现，说明当时已经有较成熟的耕作程序，人们对于通过改变土壤性状提升作物产量有了认知。改造和改良土壤，需要投入大量劳动力和较长劳动时间，这是流动人群难以承担的。所以，土壤改造技术的出现，也是距今8000年左右出现大量定居村落的重要原因。

定居村落的发展，在大约6000年前达到新的高度，向更复杂的农业社会转化。这一时期，

艺术品和图画符号大量出现[10]，生产生活用具日益成熟，而且出现了明显高于生活实用需要的精美器物，并发展出了特定的行为仪式[11]。艺术品、图画符号、精美器物和特定仪式的出现，说明社会生产已经摆脱了单纯的生存物资的需要和生产，转向人群规范和社会整合。

农业的另一项重要技术是水利。水利工程的建设要晚一些，是村落具有一定规模，社会整合达到一定程度，可以组织起社会力量有能力建设公共工程之后才普遍出现的。目前所见的较早的水利工程见于良渚文化，距今5000多年。水利技术和工程出现后，农业生产摆脱了靠天吃饭的状态，可以确保作物顺利生长且保持稳定的产量，农业能够真正独立地提供人们所需的食物。所以，水利工程的出现和发展，可以视作完整农业经济模式建立的标准。即真正的较完全的农业经济是在距今5000年前后才最终形成的。

在耕作土地和兴修水利这一问题上，南方稻作地区与北方旱作地区有所不同，水稻对生长环境的要求较为严格，必须有较完善的水田和排水设施，才能进行大片种植；而北方粟作农业，只要清除杂草，对土地稍作清理，就可以种植。所以，从理论上说，南方稻作地区是更早进行土地耕作和兴修水利的，北方则相对会晚一些。10000年前出现的半定居的上山文化，大约与稻作的这个特点有关，即人们需要用较长时间处理农田和水利，所以选择了在当地长时间居住。

作物驯化、土壤条件改善和水利建设，是贯穿农业始终的三个主要方面，大约距今5000年前后，这三个条件基本都已经具备，农业社会模式正式确立。

（二）农业起源的地区

农业起源理论有一元论和多元论两种，在不同理论下，农业起源地区及其数量是不一样的。在一元论下，农业起源地只有一个，或是西亚地区，或是东南亚地区，其他地区的农业是传播的结果。在多元论下，则认为有多个独立的农业起源地。动植物生长规律是比较容易观察到的事物，种植也比较容易实现，农业是多地独立起源的可能性更大，故农业起源地应有多个。

在关于农业起源地的讨论中，有两个概念经常被混淆，一个是农业起源地区，另一个是农作物起源地区，二者经常被混在一起，需要注意区分[12]。

农业起源地区，主要以考古资料考察早期农作物栽培和家畜畜养发生的情况。在这一视角下，学界通常认为有三个农业起源地区，即西亚、东亚和中南美洲。有学者将北非也作为农业起源地，这样就有北非、西亚、东亚和中南美洲四个农业起源地区。世界上的重要农作物和家畜基本上都是在这四个起源中心区被驯化出来的，联合国粮农组织所列的世界五大谷物，即水稻、玉米、小麦、大麦和高粱都来自这四个地区[13]。其中西亚地区的小麦、大麦、羊等；东亚地区中国的水稻、小米、猪等；中南美洲的玉米、红薯、土豆等都深远地影响了人类的食物结构及其历史演化。

农作物起源地区，是从作物种类原产地的角度考察农作物的来源。农作物起源地数量较多，中国、印度、埃塞俄比亚等国，中亚、西亚、地中海、中美洲、南美洲等地区都是多种农作物的起源地。

农业起源重点关注的是食用类作物[14]尤其是粮食作物，事实上纤维作物也是极其重要的，尤其是纤维作物中的纺织作物，是衣物制作的主要原料。粮食作物提供食物，纺织作物提供衣物，共同支撑完整的农业社会。不同地区的主要纺织作物不同，在植物性纺织原料中，主要有起源于西亚的亚麻、起源于印度的棉花、起源于中国的苎麻、起源于中南美洲的剑麻等；动物性的纺织原料中，有起源于西亚的羊毛，起源于中国的蚕丝，起源于中南美洲的羊驼毛等，这些对人类社会的发展都产生了重要影响。

二、农业起源对人类文明的影响

农业起源给人类文明发展带来了巨大变化，所以有人把农业的发明称为农业革命[15]。农业革命极大地改变了人类的生产和生活方式，具有积极的意义。

（一）关于农业革命的另一种认知

近年来流行一种观点，认为农业发明对于人类而言并不是明智的选择。因为，随着农业社会的建立，远古时期的农民需要从事松土、播种、收获等繁重的劳作，比采集者更辛苦；需要

花费大量时间在田间劳动，生活更乏味；辛苦的劳作还带来身体上的多种疾病；农业生产主要种植一种或几种作物，导致食物结构单调，造成营养不良，使人类体质下降；农业生产使农民必须坚守土地，导致争夺土地和财产的暴力行为增多；等等。总结上述一系列现象后，有学者提出远古时代的农业革命是一个骗局或者陷阱[16]。

农业发明的确产生了以上诸问题，但这些问题都是表面的和过程性的，并不是农业革命带来的变化的中心内容，农业发明的实质和后续结果无疑是有利的。农民虽然劳作更辛苦，但他们的资源开发效率大大提高，是采集渔猎者所不能及的，同样养活一个五口之家，采集渔猎者需要数十甚至上百平方公里区域，而农民只需要几十亩土地[17]；农民虽然把更多时间投入到田间劳动，但他们的集中劳作能够积攒出一段较完整的农闲时间，有整段的较长时间可以进行其他活动。农作可以生产出丰裕的粮食，能够供应和维持专门的知识阶层存在。所以，从时间管理角度而言也是成功的。反观采集渔猎者，虽然可能一天只需要花费四五个小时，就能收集到满足一天需要的食物，其余时间用于娱乐。但是，这些空闲时间是分散的，每天都要被搜寻食物的工作打破，很难形成专心于某一事务的整段时间。而关于人类体质的变化和相关疾病，也不能完全归因于农业生产方式。需要考虑的是，在原来的采集渔猎时期，人们居无定所四处流动，很多体质较弱的人，较早就被不稳定的环境和生活自然淘汰，存活下来的，是原本体质较好的那部分人，他们大概率会呈现出较为强壮的特点，但这并不是采集渔猎生活带给他们的。同时，较短的寿命也使许多由衰老带来的疾病来不及表现出来。但到了农业社会，稳定的食物供应和良好的定居条件，使体质较弱的人摆脱了严酷环境和生活条件的自然淘汰，长期生存并参与繁衍。人均寿命增长，由衰老带来的许多疾病才得以表现出来。所以，从表面上看，农业社会人们的体质似乎下降了，而且疾病增多，但这在相当程度上，是弱者幸存和寿命变长造成的一种假象。农业社会中暴力事件增多是确实出现过的事情，这很大原因是由于人口增多，群体之间资源竞争加剧导致的。采集渔猎时期人际冲突也时常发生，只是因为人口面临频繁的自然淘汰，人口密度较小，达不到经常性的人际冲突的程度，即使发生冲突，弱势的一方也可以通过空间的转移避免冲突升级。这并不是采集渔猎生产方式更好的结果。

（二）农业发明的影响与意义

农业发明极大地改变了人们的生活，最明显的是粮食产量增加、人口规模扩大和定居生活出现。但这些只是直观效果，事实上，由农业发明引发的人类社会结构、知识结构、思想观念的改变对人类社会的影响更为深刻。

农业发明的直观效果很多，最明显的有三个：一是集约型生产与粮食产量提高。与采集和渔猎相比，农业生产是更集约的生产模式，效率更高。人们可以把精力集中于田间，通过精耕细作，增加单位面积产量，收获更多的食物。二是人口规模扩大。随着食物的增加，人口不断增长[18]。不同学者对人类早期的认识不同，对当时人口的统计结果也就不同，推论新石器时代末期全球总人口数量从百万到数百万不等，到农业发明后，总人口迅速上升到数千万。三是定居生活出现。人类有了充足的食物供应，不再四处迁徙，开始建立村落定居。

农业发明以及上述效果，极大促进了人类社会结构、知识结构和思维模式的演化。

1.农业的发明促使人类社会经济结构发生变化

一是建立起包含多种生产方式在内的农业经济模式。农业经济模式常被误认为是单一的种植经济，实际上，农业经济是包括作物种植、牲畜养殖、家庭手工业及采集、渔猎在内的多种经济形式的综合体，农业经济模式的建立使人类获取资源的能力大为提高。

二是建立起储备型经济。农业经济虽是综合型经济，但主体依然是作物种植，作物生长受季节影响，除了收获季节，没有大批量的食物来源。养殖、采集等虽然也能提供一部分食物，但满足不了长期消耗的需要。此外，农业生产受气候影响很大，气候异常和粮食歉收的情况时常发生，一旦遭遇气候异常，即粮食收获不足，有时是两年或三年甚至数年连续出现粮食歉收的情况。所以，为了应对粮食歉收和食物匮乏，农业社会必须建立起粮食储备机制。因为需要防范的是长时段内的不可预知的风险，所以农

业社会的粮食储备规模是很大的，所谓“国无九年之蓄曰不足，无六年之蓄曰急，无三年之蓄曰国非其国也”[3]。储备型经济的建立，为社会稳定、社会分工及养老、扶弱等一系列需求提供了条件。

丰富的资源和储备，为农业社会提供了很强的稳定性，让人们可以躲避采集渔猎模式下那些不可预知的风险，这成为农业社会的最大吸引力之一。后来许多其他产业模式下的居民之所以选择农耕化转变为农业居民，很大程度上是因为受到这种稳定性的吸引。

2.农业的发明极大地促进了社会结构的变化

社会结构的第一个变化是社会分工与知识阶层的出现。随着粮食产量的提高和储备型经济的建立，社会有了足够的资源供养脱离社会劳作的知识阶层。大约从距今8000年前开始，许多遗址墓葬出土器物中出现宗教性物品，例如河南舞阳贾湖遗址M344，随葬物品丰富，除生产生活器物外，还有骨笛2件，龟甲8个，龟腹内装有石子⑲，墓主应该是一名有特殊知识的巫师⑳。河南濮阳西水坡仰韶文化遗址的M45，在墓主骨架的两侧，有用蚌壳摆塑的龙虎图案㉑，学者认为墓主为巫师㉒。类似的情况在江苏邳县大墩子大汶口文化遗址㉓、安徽含山凌家滩遗址㉔中都有体现，两地也都发现了大量龟甲、玉器等巫师用品。这些现象说明，巫师开始成为生活中的重要角色，社会中已经出现专门的知识阶层。在以往的认知中，人们大多重视畜牧业、手工业、商业等的分工，而忽略知识阶层分工，或者把知识阶层分工划到较晚的时代。实际上，知识阶层分工在农业经济建立后不久就出现了，这一分工虽然不是产业分工，只是一种职业分工，但对人类社会发展产生的影响却是巨大的。

社会结构的第二个变化是群体结构的变化。在采集渔猎时代，人们四处迁徙，能够维持稳定关系的只是有血缘关系的小团体，人群与人群之间的关系则非常松散，只在特定的季节在资源集中的地区相遇。当农业发明后，人们开始定居生活并建立村落，相邻人群和村落之间形成长期稳定的关系。这种长期稳定的关系，使人们逐渐突破血缘限制，建立起跨血缘的大型群体单位，也形成以地域为基础的更大的社会性群体。在村落内部，人群结构也发生了变化。在采集渔猎时代，人们不停迁徙，采集和狩猎途中遇到的动植物，女性主要负责采集，男性主要负责狩猎，以自然分工为主。但当农业社会确立后，生产程序和生活安排更加复杂。农业生产需要开垦土地、建设水利设施、播种收获、建仓储藏等，很多环节需要群体协调才能完成。定居生活需要构筑房屋，规划村落，建立防御设施等工程，也需要群体合作才能完成。储备型经济的建立，则需要将储备的资源置于特定的管理之下。这些变化都要求建立起新的群体合作形式，也需要建立新的管理和决策团体。人类社会从以自然分工为主转变为以社会分工为主，社会性身份越来越成为个体定位和群体规范的基础。

3.农业的发明促进了人类思维模式的演进和变化

一是生产者与占有者身份的确立。在农业发明之前，人类是以采集渔猎者的身份参与自然界的资源交换，是纯粹的索取者，所以在人与自然的认识上，人类处于消极被动的受益者地位，从属于大自然，很难产生独立的身份认知。当农业社会建立后，人类通过自己的劳动，种植作物，养殖牲畜，成为创造者和生产者，把自己从自然中独立出来，赋予自身创造者和占有者的身份。这种创造者和占有者的身份，是人类社会意识萌发的重要基石，人为万物之灵的生命观念、财产观念、分配原则等都以此为起点，深远地影响了此后人类社会的整体意识和思想构建。

二是物资积累观念与财富观念的确立。在采集渔猎时代，食物不充足，没有或很少剩余，无法长期储备物资，也不会有积累观念。农业社会一方面产生了剩余物资，另一方面农业生产的季节性特点，决定了人们必须储备大量资源，建立储备型经济，储备和积累成为一种必需的认知和观念。当储备和积累观念渗透到人们的认知当中时，储备和积累物资就成为农业社会的普遍现象。储备和积累的资源越来越多并越来越稳定，不再只用于生存，而是可以用于娱乐和交换，这些资源就从生产和生活必需品转化为财富，人类的财富观念逐渐产生和明确起来，这对人类社会的演化和发展产生了巨大影响。

三是规划观念的确立。在采集渔猎经济下，人们获得的资源随迁徙的环境而变化，所做出的反应也是根据遇到的实际情况而决定，人类行为很大程度上围绕自然条件进行，呈现随机应变的情况。但到了农业社会，情况发生了变化，因为农业生产受气候和季节影响，生产和储备需要提前规划，以防未来不可预知的风险；储备型经济建立起来后，则需要量入计出，以防食物匮乏，也要安排好新旧粮食的替换，以防粮食腐败。所以，人类的行为开始依据生产条件和社会需求，围绕特定的规划进行。

四是稳定的人地关系促进了知识体系的建立。农业的发明使人类从游徙不定的渔猎采集经济转入定居的农业经济，生产和生活模式的转变，促进了人类知识体系的更替。“新石器革命让我们祖先的聚居方式从以狩猎和采集为生的小型血缘族群，向开展自给农业的固定集体村落转变，这是人类历史上对技能、文化和语言的一次前所未有的大规模打击。”[4]在采集渔猎时代，人们四处迁徙，人类与环境的关系是不稳定的。所以，人类可以建立起适应性很强的生存技能体系，但无法建立完整稳定的人与环境的知识体系。农业发明之后，人们开始定居生活，不仅有了稳定可靠的居住地点，更重要的是，人们与周围环境的关系稳定下来，人们长期生活在相对稳定的环境中，对于环境的认识可以不断修正和积累。由此，人们对周边事物和资源逐渐形成稳定的认知系统，而且这种认知系统可以长期有效地发挥作用，为人们的实践活动提供指导或警示。通过长期积累和实践，人们建立了稳定的认知参照系，并不断积累和修订，最终形成完整的知识体系。即稳定的人地关系提供了稳定的认知参考体系，使知识的积累和传承变得更有意义，最终促进了人类知识体系的建立和完善。

五是稳定的人际关系促进了人伦规范体系的建立。农业的发明和定居生活，使人群之间的关系日益紧密，紧密的人际关系要求建立相应的规范。这包括三个方面：第一个方面是共同认知平台的建立。在游猎时代，人们都是小团体生活，很容易就形成共同的认知体系，可以顺畅地交流和合作。但当定居之后，不仅人口规模扩大，而且不同村落和人群之间的关系日益紧密，必须构建起共同的认知体系才能交流。这种共同认知体系的构建从半定居时代即已开始，例如土耳其哥贝克力遗址出现的石阵，很可能是不同游猎群体集中在这里半定居时，利用构建石阵的形式，促进群体之间的交流，更重要的是构建共同的认知体系，以形成交流和合作的思想、知识平台。到农业发明和定居之后，共同的认知体系和交流平台就更为重要，这时候宗教信仰体系、名词概念体系等开始构建，并在村落和人群间发挥作用。第二个方面是道德观念不断增强。早在农业发明之前，随着食物供应改善和半定居生活出现，人们有时候有一定的资源和条件脱离单纯的应急性的生存状态，群体内部就已经产生初步的道德观念。但是，因为食物供应不稳定，在很多时候，社会成员之间会因为环境恶劣和食物短缺，彼此之间形成生存竞争关系，影响了道德体系的发展。农业发明之后，粮食产量提高和储备型经济建立，人类有了充足的食物供应，有能力为全部社会成员提供保障，即使分给老、幼这些生产能力较弱成员更多资源，也不会影响生产能力强的青壮年的资源配置，社会成员之间已经较少因食物资源形成竞争关系，这为道德体系的形成和发展提供了资源前提，即《管子·牧民》所说：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”[5]定居生活使人际关系更加稳定，而维护稳定的人际关系，也需要建立起相应的情感与道德体系。所以，农业社会建立后，道德体系也随之日益完善。第三个方面是约束规范不断加强。定居生活使人际关系稳定下来，除村落内部道德约束外，村落之间的规范也逐步建立。随着人口增加，村落数量增多，不同村落之间的交往不断加强，由此产生婚姻、贸易等关系，发生灾害等非常情况下的互助、借贷等关系，甚至会发生因为资源分割而产生冲突等情况，为了应对这些情况，需要建立相应的规范。由是，适应范围广泛的行为规范建立起来，人类之所以能够突破血缘原则，建立起地域单位，最终发展出社会管理机构，正是以农业经济和社会规范的建立为基点的。

六是知识体系的复杂化和社会化。在采集渔猎时代，由于不断迁徙，生存条件艰苦，人们把主要的注意力放在不断变化的环境和资源上面，更多地发展生存和生产技能，同时因为群体

规模较小，人际关系比较简单，没有复杂的社会事务，人们关于社会的认知也相对简单。进入农业时代之后，人类定居下来，需要认知的环境和资源范围较小而且固定，经过童年和青少年时代的学习，基本能够完成相关知识和技能的掌握，所以人类对自然的认知不再是主要部分。随着人口规模的扩大和社会规范的复杂，人类需要面对的社会性事务和问题越来越多，社会事务逐渐取代自然事务成为影响人类生存与生活的主要方面。这就使全体社会成员的知识结构和认知体系更加复杂，而且以社会性事务为主。

农业社会也有缺点，那就是人类形成了对自然环境和资源的依赖。农耕使人类必须遵循季节行动，定居使人类必须占据相应的空间。当出现资源波动和群体竞争时，无法像采集渔猎时代那样，通过向其他空间转移，获取新的资源从而避免冲突。这就导致，农业社会建立以后，随着人口规模扩大和资源竞争加剧，人群和人群之间出现越来越多的冲突。幸运的是，农业社会的经济结构和村落形式却又很有效地限制了战争。一是农业社会较多的收获和储备型经济，能够提供稳定的食物供应，人们没有为了生存而冲突的内在动力；二是村落与特定的地域联系在一起，可以划出比较准确的边界，能够明确资源的归属。这两个特点，在一定程度上缓和了人群之间的矛盾，减少了战争的发生。

综上所述，农业的发明有巨大的意义和影响，是人类进入文明社会的基石。

结　论

在农业发明之前，人类大多居住在生物多样性更强的山区，以获取更多种类的资源。农业发明后，人类逐渐向山外转移。最初是在山麓附近的平地，一方面经营农业，另一方面也利用山区的多种资源。随着农业技术的发展，种植业能够提供大部分食物后，才迁徙到平原地区。在向平原迁徙的过程中，南方稻作更早进入平原，很大原因是南方地区有大量河湖，河湖中有鱼类资源，捕鱼能够与农业生产结合起来，形成稳定的食物供应。农业的发明改变了人类选择居地的标准，平原成为文明和国家的演化地域，改变了人类分布的地理格局。

尽管作物种植出现很早，但完整的农耕文明的建立，则在距今5000年左右。经过数千年的发展和技术积累，在距今5000年左右，发生了三个巨大变化：一是生产工具不断改进，人们有了合适的工具，能够建设大型水利工程，农业收获量大大提高而且稳定下来；二是作物种类不断增多，除粮食作物外，油料作物、果蔬作物等也不断增加，种植业能够提供比较完整的食物结构，尤其是纤维作物的增加和产量提升，使得衣物也主要由农业提供；三是随着家畜的驯化和畜牧业的发展，形成资源互补的产业结构，能够为社会提供稳定的资源供应。

农业的发明，使资源结构和配置方式发生巨大变化，人们的分工与合作加强，促进了城市的出现。种植业是一个相对专业的工种，要求从业者将大部分时间用于田间劳动，种植者需要的其他资源则需要通过交换获得。农业发明后，人们生产和生活的复杂程度和需求增多，分工与合作程度不断加深，例如生产和生活需要的石器、木器、骨器、陶器等工具和用具增加，越来越需要专业的生产者以提高质量，专业生产者的出现，使得交换增多；食物转变为以植物性的粮食为主，原先从动物性食物中补充的盐分，转变为直接用盐来补充，这就需要生产、运输和交换食盐；人群扩大，需要构建共同的信仰、语言平台，构建共同行为的组织关系，这就需要建设神庙、集会场所等公共工程。在经济和信仰的多种需求下，开始出现市场和信仰中心，而这两种场地往往会结合在一起。由是，随着农业的发明和发展，人类社会开始形成大型聚落，进而出现城市[35]。城市文明是农业发展的结果，极大地改变了人类文明的进程。

农业的发明，使人类得享资源的丰富性和生活的稳定性，二者具有强大的吸引力，吸引越来越多的人群，放弃原来的采集渔猎生产方式，转化为农业生产者，最终形成全球性的农业化浪潮，进入农业社会，并最终进入文明时代。

注释

①A·M·T摩尔著，蒋乐平译：《近东农业起源研究：八十年代的新模式》，《农业考古》1988年第1期。②彭鹏：《试论近东地区的农业起源——以植物的栽培和驯化为中心》，《四川文物》2012年第3期。③参见黄常芝：《万

年稻作超万年——万年仙人洞遗址稻作考古发现始末》,《南方文物》1998年第3期;彭适凡:《江西史前考古的重大突破——谈万年仙人洞与吊桶环发掘的主要收获》,《农业考古》1998年第1期;郑云飞、蒋乐平:《上山遗址出土的古稻遗存及其意义》,《考古》2007年第9期。④参见卡尔·W·卢克特著,张佐堂等译:《哥贝克力山丘石器时代的宗教:从狩猎到驯化,从战争到文明》,宁夏人民出版社2017年版,第26,32,85–95页。⑤赵志军:《有关农业起源和文明起源的植物考古学研究》,《社会科学管理与评论》2005年第2期;游修龄:《粟的驯化细节与农业起源——兼论〈诗·大雅·生民〉》,《中国农史》1994年第1期。⑥⑬赵志军:《中国农业起源概述》,《遗产与保护研究》2019年第4期。⑦赵志军:《农业起源研究的生物进化论视角——以稻作农业起源为例》,《考古》2023年第2期。⑧裴安平:《彭头山文化的稻作遗存与中国史前稻作农业再论》,《农业考古》1998年第1期。⑨靳松安:《试论裴李岗文化的分期与年代》,《中原文物》2007年第6期。⑩参见王树明:《山东莒县陵阳河大汶口文化墓葬发掘简报》,《史前研究》1987年第3期;张文:《大汶口文化陶尊符号试解》,《考古与文物》1994年第3期;张红樱:《谈彩陶鹳鱼石斧图的巫画性质》,《中原文物》2015年第4期。⑪刘莉、王佳静、陈星灿等:《山东大汶口文化酒器初探》,《华夏考古》2021年第1期;吴诗池、吴宏辉、林莉丽:《仰韶文化的原始艺术》,《史前研究》2004年。⑫徐旺生:《关于农业起源的若干问题探讨》,《农业考古》1994年第1期。⑭食用类作物包含粮食作物、果蔬作物、油料作物、饮料作物等多种。⑮日知:《农业起源与农业文明》,《史前研究》1983年第2期。⑯尤瓦尔·赫拉利著,林俊宏译:《人类简史》,中信出版社2014年版,第77–83页。⑰韩茂莉:《世界农业起源地的地理基础与中国的贡献》,《历史地理研究》2019年第1期。⑱李俊:《农业起源的考古人口学研究》,《考古》2018年第12期。⑲河南省文物研究所:《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》,《文物》1989年第1期。⑳张得水:《新石器时代典型巫师墓葬剖析》,《中原文物》1998年第4期。㉑濮阳市文物管理委员会,濮阳市博物馆、文物队:《濮阳西水坡遗址试掘简报》,《中原文物》1988年第1期。㉒参见张光直:《濮阳三蹻与中国古代美术上的人兽母题》,《文物》1988年第11期;冯时:《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》,《文物》1990年第3期;何星亮:《河南濮阳仰韶文化蚌壳龙的象征意义》,《中原文物》1998年第2期。㉓参见南京博物院:《江苏邳县四户镇大墩子遗址探掘报告》,《考古学报》1964年2期;南京博物院:《江苏邳县大墩子遗址第二次发掘》,《考古学集刊》(1),中国社会科学出版社1981年版,第27–81页;江苏省文物工作队:《江苏邳县刘林新石器时代遗址第一次发掘》,《考古学报》1962年第1期;南京博物院:《江苏邳县刘林新石器时代遗址第二次发掘》,《考古学报》1965年第2期。㉔安徽省文物考古研究所:《凌家滩》,文物出版社2006年版,第272页。㉕张海:《从农业起源到城市革命》,《科学大观园》2023年第13期。

参考文献

[1]郑云飞,蒋乐平.上山遗址出土的古稻遗存及其意义[J].考古,2007(9):23.
[2]徐旺生.农业起源:中纬度地区冰后期贮藏行为的产物[J].古今农业,2013(3):48.
[3]郑玄.礼记注[M].王锷,点校.北京:中华书局,2021:164.
[4]克里瓦切克.巴比伦:美索不达米亚和文明的诞生[M].陈沅,译.北京:社会科学文献出版社,2020:22.
[5]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:2.

The Origin and Significance of Agriculture

Xu Yihua

Abstract: The origin of agriculture is a gradual process, which is developed on the basis of fixed range of human activities and full understanding of crop growth. The origin of agriculture does not only refer to the origin of crops, but to the emergence of cultivated crops as the center, including crop domestication, soil improvement and utilization, water conservancy project construction and other related agricultural production technology origin, which is a comprehensive form of production and development process. From a worldwide perspective, the origin of agriculture is diversified and polycentric, and the origin of agriculture has a profound impact on human society. In addition to direct results such as the growth of food supply, the expansion of population scale and the formation of settlement life, the invention of agriculture has also changed the structure and allocation of resources in human society, and promoted the all-round development and evolution of the social structure, economic structure, and thinking mode of human beings, which is the cornerstone of human entering into civilized society.

Key words: the origin of agriculture; economic model; social structure; way of thinking

[责任编辑/知　然]

古代“中国”国家观念的演进*

赵永春

摘　要：文字记载的具有指称国家内涵的“中国”一词虽然出现在西周初年，但据相关文献记载分析，“中国”国家观念早在夏王朝建立时就已经出现了。秦王朝将春秋战国时期的华夏和蛮夷戎狄统一纳入一国统治之下，明确以“中国”和“中国正统”自居，“中国”国家观念正式确立。两汉、魏晋南北朝以后，不仅以汉人为统治者建立的王朝国家自我认同为“中国”，以少数民族为统治者建立的王朝国家也自我认同为“中国”，“中国”国家观念进一步升华。辽宋夏金元时期的“中国”国家观念呈现出多元一体化的发展趋势。清朝建立以后，明确对“中国”与“汉”的概念进行了区分，不允许人们称清朝国家为“汉”，而允许人们称清朝国家为“中国”，又在继承明朝和北元等历史中国的基础上，不允许自己所继承的各个政权的领土分离出去，也不强行将原来不属于自己所继承的各个政权的领土纳入进来，“中国”发展成为一个包括境内多个民族在内的国家，“中国”国家观念走向定型。

关键词：中国；古代；国家观念；起源；演进
中图分类号：K20　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)05-0020-10

古代“中国”一词内涵较多，既有用来指称华夏、汉族的民族内涵，也有用来指称一国之中心“京师”（包括“中央”“中央之城”“都城”“国中”“王畿”等）的国家中心的内涵，指称中原的“地理中国”的内涵，指称“诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”的“文化中国”的内涵，指称国家政权的（政治学意义上的国家政权）“中国国家”的内涵，等等。在“中国”的多种内涵之中，到底哪一种内涵是“中国”一词的主要内涵或称核心内涵，学界存在不同认识。新清史一派学者认为古代“中国”一词的主要内涵是用来指称华夏族、汉族及其政权。其实并非如此，用以指称王朝国家（不仅用以指称以华夏族、汉族为统治者建立的王朝国家，也包括以少数民族为统治者建立的王朝国家）[①]的“中国”内涵，才是古代“中国”一词的主要内涵。

一、“中国”国家观念的起源

学界普遍认为，记载西周初年史事的何尊铭文和《尚书·周书·梓材》是目前发现的最早出现文字记载“中国”一词的历史文献。

1963年陕西宝鸡贾村镇出土一件西周早期的青铜器何尊，其内底铸有铭文122字，记载了西周成王对宗族小子何进行训诰之语，内容涉及周武王克商以及营建成周（洛邑）等史事，其中有“唯王初迁，宅于成周……唯武王既克大邑商，则廷告于天，曰：‘余其宅兹中或（国），自之乂民。’”[1]。意思是说，周武王攻克大邑商后，曾廷告上天说：我要在“中国”建宅居住，在这里

收稿日期：2023-04-10
***基金项目：**国家社会科学基金重大项目“中国古代北方游牧民族与中原农耕民族交融史研究”（17ZDA177）。
作者简介：赵永春，男，长春师范大学历史文化学院特聘教授、博士生导师（吉林长春　130012），主要从事辽金史和中国古代民族关系史研究。

统治人民。《尚书·周书·梓材》中周成王曾说：“皇天既付中国民，越厥疆土，于先王肆。王惟德用，和怿先后迷民，用怿先王受命。”②即皇天已经将“中国”之民交给西周武王治理，武王远拓疆土，光大先王之道。今王（成王）应该继承先王之政，惟明德是用，以和悦天下迷愚之民，不负先王受命。学界多认为这两篇文献中所说的“中国”是指天下中心的洛阳地区（即后来所说的中原地区）。其实，这两篇文献所说的“中国”，已具有多重内涵，除具有用以指称天下中心的洛阳地区、一国之中心的京师以外，也具有用以指称“中国”国家政权（政治学意义上的国家政权）的内涵。

何尊铭文中的“中国”，是武王克商后廷告上天时说的话。据《史记·周本纪》记载，武王灭商后，曾在故商京师朝歌的国家社坛举行隆重的祭天大典，武王宣布“膺更大命，革殷，受天明命”[2]126，宣布西周王朝取代商朝，正式建立国家。田广林等认为，这一记载与何尊铭文“武王既克大邑商，则廷告于天曰：‘余其宅兹中国，自之乂民’”记载的是同一件事情[3]。据此可知，何尊铭文所说的“宅于成周（洛邑）”与“宅兹中国”并非完全相同的同义语。成王“宅于成周”（洛邑）是指在今洛阳建宅居住，武王在故商京师朝歌的国家社坛所说的“中国”，似指故商京师朝歌，即用来指称一国之中心的京师。有国家才会有京师，恐这里所说的“中国”，也有指称商朝的意思。因此，田广林等人认为，何尊铭文所说的“中国”与“大邑商”相对，恐也有指称商王朝的意思[3]。也就是说，何尊铭文所说的“中国”，除指称京师以外，也具有指称国家政权的内涵。

《尚书·周书·梓材》所说的“中国”，用以指称国家政权的意思更加明显。陈连开认为《尚书·周书·梓材》所说的“皇天既付中国民”，应该是“皇天将‘中国’的土地与人民付与周武王治理”[4]的意思。顾颉刚、王树民认为，这里说的“中国民”，就是指“周本国及其人民”[5]。曹音则认为，“皇天既付中国民”的意思是“上天既已将殷人殷地付于先王”，即将《尚书·周书·梓材》所说的“中国”释为“殷人殷地”[6]。罗蓓等也认为“在周人心目中，最初的‘中国’是指商人故地，‘中国人’则是指商朝人”[7]。田广林等进一步认为，“中国民”及其“疆土”，“无疑是指原属商朝直接治下的民众及其旧有疆土”，“中国”一词本身，“指的是商王朝国家政权”[3]。也就是说，“皇天既付中国民”中的“中国民”，虽有指称“周本国及其人民”的意思，但主要还是指商朝人民或谓商朝遗民，所说“越厥疆土”，用以指称商朝的疆土也是很清楚的。这说明，西周初年出现的“中国”一词，具有用以指称商朝国家和西周国家的内涵。

实际上，用以指称国家政权的“中国”观念，可能出现得更早。《孟子》记载，唐尧时发生洪水灾害，“洪水横流，泛滥于天下”，五谷不登，“中国”之民无以为食。后来，尧、舜任用大禹治水，最终平息水患，“然后中国可得而食也”[8]。此所说“中国”即“洪水横流，泛滥于天下”的地区。学界一般认为夏禹时期已经建立夏王朝国家，尧任用大禹治水时，虽处于国家建立前夕，但到大禹治水成功后，夏王朝应该进入国家形态，“中国可得而食也”的“中国”，应该具有指称夏朝国家管辖地区的意思。如是，孟子在这里所说的“中国”一词，应该具有指称夏朝国家政权的意思。唐孔颖达为《礼记·檀弓上》作疏称：“禹爱乐其王业，所谓由治水广大中国，则乐名《大夏》。”大禹通过治水工程，扩大了“中国”范围，因定乐名为《大夏》[9]。其所说“中国”，无疑也是指夏朝国家政权。这里的“中国”，虽为唐朝人孔颖达所说，但为追述夏禹时《大夏》乐曲名称之由来以及禹平水土等事，某种程度上也能反映出夏朝的一些史事传说，当符合夏初历史实际。如是，则可以进一步说明，夏朝已经出现了“中国”观念，夏朝在用“中国”一词指称一国之中心的京师以外，也用来指称夏朝国家政权了。这说明，早在夏王朝时期，“中国”国家观念就已经出现了。

二、“中国”国家观念的确立与初步发展

春秋时期，人们在夏商周时期出现的以中原地区所建政权为“中国”的基础上，继续称在中原地区建立的周、卫、齐、鲁、晋、宋等国家为

“中国”，又因为这些国家主要为华夏族所建立，开始出现“华夏中国”的观念，而不认同在中原以外地区由少数民族建立的秦、楚、吴、越等国家为“中国”。但到了战国时期，这种观念出现变化。《史记·天官书》称，“五星分天之中，积于东方，中国利；积于西方，外国用兵者利”[2]1328，又说“秦遂以兵灭六王，并中国”[2]1348，即称西方秦人建立的秦国为“外国”，而称东方六国（齐、楚、燕、韩、赵、魏）为“中国”，将楚国划分为东方六国之一，也有了认同楚国为“中国”的意思。这时期，秦国虽仍被视为“外国”，但出现了秦国以“中国”自居的现象。如《史记·秦本纪》载，秦缪公时，西方的戎王派遣从晋国投奔到西戎的由余出使秦国，秦缪公曾对由余说：“中国以诗书礼乐法度为政，然尚时乱，今戎夷无此，何以为治，不亦难乎？”[2]192秦缪公在这里说的“中国”，很是耐人寻味。如果我们将这里的“中国”释为东周和中原各国的话，只能说明秦缪公没有承认自己属于西戎，而是视秦国西边戎王为戎夷。但从当时秦缪公与由余对话的语境来看，秦缪公所说的“中国”，不像是在说与双方谈论话题无关的第三者东周，似有自诩秦国既有文化又富有，且能“以诗书礼乐法度为政”的意思。如是，秦缪公在这里所说的“中国”，就有指称秦国的意思了。由余听了秦缪公的话，回答说“此乃中国所以乱也”。由余在这里所说的“中国”，虽有指称中原华夏王朝的意思，但由余是针对秦缪公的话进行反驳的，似乎也没有谈论与双方无关的第三者的意思。所说“中国”，也应该是指秦国。秦缪公听完由余的议论以后，感觉由余是一个难得的人才，但害怕由余为敌国戎夷所用，对秦国构成威胁，遂问策于内史廖，内史廖说“戎王处辟匿，未闻中国之声。君试遗其女乐，以夺其志”，再通过离间戎王与由余的关系，使由余为我所用[2]192-193。内史廖在这里先说戎王“未闻中国之声”，然后就让秦缪公“遗其女乐”，无疑是视秦朝“女乐”等为“中国之声”的意思。所说“中国”，就是指秦国。这就说明春秋战国时期，秦国虽然仍被中原诸国视为戎夷，但已经出现秦国以“中国”自居的思想观念。

秦统一六国后，更是以“中国”自居。如李斯曾就攻打匈奴之事谏称，如果进攻匈奴，将会出现“靡毙中国，快心匈奴”[2]2954的局面，所说“中国”，就是指秦朝国家。秦始皇在秦朝以“中国”自居的基础上，进一步自我认同为“中国正统”。他采纳邹衍有关“终始五德之运”的学说，按土、木、金、火、水五行相克的关系排列出黄帝为土德、夏朝为木德、商朝为金德、周朝为火德、秦朝为水德的中国正统传承序列，明确标榜秦王朝是继承周朝的“中国正统”王朝。秦王朝以“中国”和“中国正统”自居，在后世得到认同。如隋唐时期的颜师古为《汉书》作注时就称“谓中国人为秦人，习故言也”[10]3914，宋末元初胡三省为《资治通鉴》作注时也称“秦威服四夷，故夷人率谓中国人为秦人”[11]1518，明人于慎行也说“汉初，朔方匈奴亦称中国为秦人”[12]，清人王士禛也说“谓中国人为秦人”[13]，等等。甚至有人将获得秦始皇用蓝田山玉制成并由李斯书写“受命于天，既寿永昌”八字的传国玺，作为受天命而为中国正统的标志，形成了“以得玺者为正统”③的历史传统。

西汉和东汉的国号虽然都称作“汉”，但汉人一直称其所建政权为“中国”。如西汉武帝时，朝臣讨论是否对匈奴用兵，王恢曾说：“今边竟数惊，士卒伤死，中国槥车相望，此仁人之所隐也。臣故曰击之便。”韩安国则“以为远方绝地不牧之民，不足烦中国也”，不同意对匈奴用兵。王恢又在反对韩安国的观点时说“匈奴独可以威服，不可以仁畜也。今以中国之盛，万倍之资，遣百分之一以攻匈奴，譬犹以强弩射且溃之痈也，必不留行矣”[10]2400-2402，坚持对匈奴用兵。汉武帝曾派遣司马相如檄告巴蜀太守曰：“陛下即位，存抚天下，辑安中国。”[2]3044上述史料中所说的“中国”，都指西汉王朝。东汉杜诗曾针对匈奴入侵河东之事，说匈奴“陵虐中国，边民虚耗，不能自守”[14]1095，所说“中国”则是指东汉王朝。西汉宣帝曾对黄霸说“如国家不虞，边境有事，左右之臣皆将率也”[10]3634，称西汉王朝为“国家”。东汉章帝时，耿秉曾针对“鲜卑入左地击北匈奴”等事说“北虏分争，以夷伐夷，国家之利”[14]2953，所说“国家”则是指东汉王朝。两汉既称“国家”，又称“中国”，“中国”国家观念有了初步发展。两汉“中国”虽然主要表现为汉民族建立的王朝国家，但境内也包含受两汉王朝

国家管辖的少数民族。东汉大思想家王充曾说“古之戎狄，今为中国”[15]，原来被称为“戎狄”的少数民族，在汉朝建立以后，接受两汉王朝国家的管理，被纳入“中国”之中。这说明两汉王朝国家，也不是单一民族国家，而是多民族国家。

三、“中国”国家观念的多元化发展

魏晋南北朝时期，不仅以汉人为统治者建立的王朝国家自我认同为“中国”④，以少数民族为统治者建立的王朝国家也自我认同为“中国”。

十六国时期，建立汉政权的匈奴人认同司马迁等人关于“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔”[2]2879的说法，以“汉高祖以宗女为公主，以妻冒顿，约为兄弟，故其子孙遂冒姓刘氏”[16]2645，“自谓其先本汉室之甥”[11]2391。因此，匈奴人刘渊在建立政权之时，拒绝其叔父刘宣恢复“呼韩邪之业”的建议，特定国号为“汉”，声称“汉有天下世长，恩德结于人心”，“吾又汉氏之甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎？且可称汉”[16]2649，就是以汉高祖刘邦的继承人自居，宣称要继承两汉之统，光大两汉之业，将自己建立的汉政权纳入到两汉之后的中国历史发展谱系之中。匈奴人赫连勃勃建立政权之时，也“自以匈奴夏后氏之苗裔也”，特定国号为“大夏”。他曾明确表示“朕大禹之后，世居幽朔”，建立大夏政权，目的就是要“复大禹之业”[16]3202-3205，将自己所建政权排列到继承夏政权之后的中国历史发展谱系之中。

羯族人石勒建立后赵，也以“中国”自居。据《晋书》记载，石勒曾担心“吴蜀未平，书轨不一，司马家犹不绝于丹杨，恐后之人将以吾为不应符箓”，说出了他意欲为“中国正统”的担心。徐光趁机劝慰石勒说：“魏承汉运，为正朔帝王，刘备虽绍兴巴蜀，亦不可谓汉不灭也。吴虽跨江东，岂有亏魏美？陛下既苞括二都，为中国帝王，彼司马家儿复何异玄德，李氏亦犹孙权。符箓不在陛下，竟欲安归？”明确表示石勒没有完成全国统一，也可以称“中国帝王”[16]2753。后赵政权“据赵旧都”[16]2721，是以战国时期被人们视为“中国”的华夏人建立的赵国为继承对象⑤，并按照“五德终始”的正统学说，继承西晋金德，以水德自居，将后赵政权排列到西晋之后的中国历史发展谱系之中。

建立五燕政权的慕容鲜卑，声称“其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡”[16]2803。《十六国春秋·前燕录》则更加具体地说“昔高辛氏游于海滨，留少子厌越以君北夷，邑于紫蒙之野，世居辽左，号曰东胡”[17]，慕容鲜卑即是东胡的后裔，也就是高辛氏帝喾少子厌越之后。以“炎黄子孙”自居的慕容鲜卑后来建立燕国，声称“远遵周室，近准汉初”[16]2811，即以周初封召公奭于燕建立的燕国和汉初封卢绾于燕重建的燕国为继承对象。前燕皇帝慕容儁曾“自谓获传国玺，改元元玺”，并对东晋使者说“汝还白汝天子，我承人乏，为中国所推，已为帝矣”[11]3131，明确称自己已经当上了中国皇帝。后来他又按照“五德终始”的正统学说，继承后赵水德，以木德自居，也希望跻身于“中国正统”行列。

建立前秦政权的氐人也声称“其先盖有扈之苗裔，世为西戎酋长”[16]2867，有扈氏为大禹之后，也就是说氐人也自我认同为“炎黄子孙”。苻坚曾针对西边的氐、羌说“彼种落杂居，不相统壹，不能为中国大患”[11]3280。他听说天竺佛教徒鸠摩罗什很有才学：“密有迎罗什之意，会太史奏云：‘有星见外国分野，当有大智入辅中国。’”[16]2500苻坚在派遣吕光率兵进攻西域时曾嘱咐吕光说“西戎荒俗，非礼义之邦。羁縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠”[16]2914，明确称前秦为“中国”。史书又记载，前秦建立后，也按“五德终始”的正统学说，以继承慕容燕木德为运，确立前秦王朝为火德，标榜自己建立的国家政权为“中国”正统。

羌人姚苌建立的后秦，称“其先有虞氏（即帝舜）之苗裔”，他们认为“禹封舜少子于西戎，世为羌酋”[16]2959。卢水胡人沮渠蒙逊也说，羌人“姚氏舜后，轩辕之苗裔也”[16]3198。他们都认同羌人为“炎黄子孙”，认同羌人姚苌建立的后秦为“中国”。

拓跋鲜卑建立北魏，同样以“炎黄子孙”自居，标榜自己是“中国”正统。《魏书·序纪》称“昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒

服，昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号”[18]1。建立北魏政权的拓跋鲜卑人以黄帝之子昌意少子为自己的祖先，他们认为“黄帝以土德王，北俗谓土为托，谓后为跋”[18]1，故称自己为鲜卑拓跋氏，自我认同为“炎黄子孙”。北魏孝文帝曾说“宕昌王虽为边方之主，乃不如中国一吏”[18]2242，称北魏国家政权为“中国”。拓跋鲜卑建立以“魏”为国号的国家，是因为“魏者，大名，神州之上国也”，胡三省为之作注称“战国之时，魏为大国。中国谓之神州”[11]3471。显然是以战国时期华夏人建立的魏国和三国时期汉人建立的曹魏为继承对象，是北魏试图将自己所建国家排列到魏国之后的中国历史发展谱系之中的一种表现。何德章认为拓跋鲜卑以“魏”为国号，按“五德终始”的正统学说，先以继承苻秦火德以土德自居，后改为承晋金德为水德，都是为了与晋争夺中华正统[19]，所论甚是。

由以上可以看出，魏晋南北朝时期，不仅以汉族为统治者建立的曹魏、西晋、宋、齐、梁、陈等国家政权自我认同为“中国”和“中国正统”，以少数民族为统治者建立的十六国和北朝，也都称自己所建国家政权为“中国”和“中国正统”，“中国”国家观念呈现出多元化的发展趋向。

四、“中国”国家观念的升华

隋唐时期，“中国”一词虽然也用来指称中原和华夏汉族，但主要还是用来指称国家政权，既用来指称历史上以华夏汉族为统治者建立的王朝国家，也用来指称历史上一些以少数民族为统治者建立的王朝国家（如北魏、北齐、北周等），其中以指称隋唐王朝国家为主要内容。

用“中国”一词指称隋唐的王朝国家，并非是由汉民族建立的单一民族国家，而是包括境内少数民族在内的多民族国家。隋唐王朝国家是在直接继承北朝以鲜卑人为统治者建立的王朝国家的基础上发展而来的。隋文帝杨坚长期生活在鲜卑人之中，并娶匈奴鲜卑化之独孤氏为妻，所生之子隋炀帝起码有一半胡人（匈奴人和鲜卑人）血统。唐太宗李世民的祖父也娶匈奴鲜卑化之独孤氏为妻，其父李渊则娶鲜卑纥豆陵氏（窦氏）为妻，自己也娶鲜卑长孙氏为妻，到了其子唐高宗李治时，汉人血统已经很少了。无怪乎有人不认同隋唐为汉人建立的国家政权，称“李唐为《晋·载记》凉武昭王李暠七世孙，实夷狄之裔”[20]，“唐源流出于夷狄”[21]，等等。他们称隋唐王朝国家为“夷狄之裔”，虽不完全正确，但也反映了被人们称为隋唐王朝国家的“中国”，并非是由汉人单一民族建立的王朝国家，而是包含多个民族在内的王朝国家的历史实际。

隋唐“中国”的多民族国家性质，从隋唐君臣的有关论述中也能看出来。史称唐高宗李治不喜欢天竺“自断手足，刳剔肠胃”等杂技，曾“敕西域关令不令入中国”⑥。意思是说，唐高宗曾让西域关令把好国门，不让天竺的杂技传进来。所说“中国”，即是包括西域少数民族在内的用以指称整个唐朝的“中国”国家的概念。《新唐书》称，党项拓拔赤辞内属，唐朝“以其地为懿、嵯、麟、可三十二州，以松州为都督府”，“于是，自河首积石山而东，皆为中国地”[22]6215。即认为包括积石山以东少数民族在内的各个民族，都属于唐朝“中国”。武则天时期，王方庆曾“拜广州都督”，“广州地际南海，每岁有昆仑乘舶以珍物与中国交市”[23]2897。称“昆仑乘舶”赴广州“与中国交市”，即是认同“地际南海”的广州属于唐朝“中国”⑦，“中国”国家自然包括生活在广州一带的少数民族。韩愈在其所作《送郑尚书序》中讲了“耽浮罗、流求、毛人、夷亶之州，林邑、扶南、真腊、于陀利之属”等“海外杂国”之后说，“外国之货日至，珠香象犀玳瑁奇物，溢于中国，不可胜用”[24]284。称“海外杂国”的货物运至与“海外杂国”接壤的“中国”等地，即是将包括与“海外杂国”接壤地区少数民族在内的唐朝说成是“中国”的意思，“中国”国家自然包括与“海外杂国”接壤地区的少数民族。

隋唐时期，在按地理中国的观念称包括境内少数民族在内的隋唐为“中国”国家的同时，又按文化中国的观念区分“中国”和“四夷”，“礼别华夷”和“华夷互化”的观念有了新的发展和提升。唐朝韩愈将孔子作《春秋》的主要思想概括为“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”[24]17。皇甫湜提出了“所以为中国者，以礼义也，所谓夷狄者，无礼义也，岂系于地哉。杞用夷礼，杞即夷矣。子居九夷，夷不陋矣”[25]等观点。陈黯又作

《华心》说：“苟以地言之，则有华夷也；以教言之，有华夷乎？夫华夷者辩在乎心，辩心在察其趣向。有生于中州而行戾乎礼义，是形华而心夷也；生于夷域而行合乎礼义，是形夷而心华也。”[26]程晏也作《内夷檄》称四夷“虽身出异域，能驰心于华，吾不谓之夷矣。中国之民长有倔强王化，忘弃仁义忠信，虽身出于华，反窜心于夷，吾不谓之华矣。……是知弃仁义忠信于中国者，即为中国之夷矣。……四夷内向，乐我仁义忠信，愿为人伦齿者，岂不为四夷之华乎？”[27]他们都认为，不论地域和民族，只要其行为合乎礼义，就是“华”，就是“中国”，如果毁弃仁义礼智就是“中国之夷”，四夷的行为合乎仁义礼智，就是“四夷之华”。他们都主张按文化区分华夷，不论原来的民族如何，只要懂礼就是“华”，就是“中国”，属于“中国”国家；不懂礼就是夷，就不是“中国”，不属于“中国”国家。

可见，隋唐时期的“中国”国家观念，并非一种仅仅指称汉民族的单一民族的国家观念，而是一种包括隋唐境内少数民族在内的多民族国家观念。隋唐王朝又在多民族“中国”国家观念的基础上，进一步发展了按文化区分“中国”和四夷的“礼别华夷”和“华夷互化”的“中国”观念，多民族的“中国”国家观念进一步升华。

五、“中国”国家观念的多元一体化

辽、宋、西夏、金时期是“中国”国家观念由多元化向一体化发展的重要时期。辽、宋、西夏、金都称自己所建国家政权为“中国”，并标榜其政权是“中国正统”。

北宋一直以“中国”自居，并按“五德终始”的正统学说，以五行相生“木生火”的关系确立北宋继承后周木德为火德，通过继承后周正统进入中国正统发展序列。南宋迁都临安（今浙江杭州），虽然离开“天地之中”的中原地区，但仍以继承北宋“中国”的优势而自我认同为“中国”和“中国正统”。南宋后期，大臣乔行简曾言：“金有必亡之形，中国宜静以观变。”[28]12489真德秀也曾在上疏中称：“金有必亡之势，亦可为中国忧。盖金亡则上恬下嬉，忧不在敌而在我，多事之端恐自此始。”[28]12958他们都称南宋国家为“中国”。南宋“中国”仍按“五德终始”的正统学说以与北宋相同的火德自居，继续标榜南宋“中国”是后周“中国”的合法继承者，是“中国”正统发展谱系中的重要一员。

以契丹族为统治者建立的辽王朝也自我认同为“中国”和“中国正统”。辽天祚帝时期刻写的《鲜演大师墓碑》中有“大辽中国”[29]一语，即是称大辽国家为“中国”。辽王朝用契丹文字书写自己所建国家的国号为“大中央契丹辽国”或“大中央辽契丹国”⑧，所使用的“大中央”一语就是“大中国”的意思，也是称辽朝为“中国”。辽王朝还按“五德终始”的正统学说，以继承五代时期石晋（后晋）的金德自居，按金生水的关系确定辽朝为水德，即是标榜契丹所建国家政权是接续后晋的“中国”正统王朝。

金朝也依据中原即“中国”以及“诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”[30]等思想观念，自我认同为“中国”和“中国正统”。如海陵意欲伐宋，其嫡母徒单氏不同意，特劝谏说“国家世居上京，既徙中都，又自中都至汴，今又兴兵涉江淮伐宋，疲弊中国”[31]1506，即是用“中国”指称金朝；金世宗时，依附于宋朝的吐蕃族人青宜可等“以宋政令不常，有改事中国之意”[31]2175，也是称金朝为“中国”；金章宗时期，在讨论宋人韩侂胄是否有意北伐时，完颜匡曾说“彼置忠义保捷军，取先世开宝、天禧纪元，岂忘中国者哉”[31]2167；金朝末年，金将完颜陈和尚与蒙古军交战，战败被俘，不屈而死，一些将士曾说“中国百数年，唯养得一陈和尚耳”[32]，都称金朝为“中国”。金朝也自我认同为“中国正统”，但在应该通过继承唐朝、辽朝还是北宋正统的基础上进入“中国”正统发展谱系的问题上存在不同意见。金章宗一度下诏“更定德运为土”[31]259，试图通过继承北宋（火德）正统进入“中国”正统发展谱系，虽未能完全统一认识，但在称金朝为“中国”正统国家的问题上则不存在丝毫分歧。

西夏也自我认同为“中国”和“中国正统”。建立西夏政权的党项人即称其先祖为北魏拓跋氏，也以“炎黄子孙”自居。拓跋鲜卑建立的北魏政权，早已明确自称“中国”⑨，李元昊自称拓跋鲜卑之后并效仿北魏建立国家政权，也具有自我认同为“中国”的意识。史金波曾依据榆林

窟第15窟西夏天赐礼盛国庆五年（1074年）的汉文题记“愿惠聪等七人……并四方施主……免离地狱，速转生于中国”[33]的记载，谓“这也直接表明当时西夏人认为西夏属于中国”⑩。西夏在自我认同为“中国”的基础上，也自我认同为“中国正统”。王炯、彭向前认为，西夏文献中记载的西夏国号“大白高国”“白高大夏国”即是西夏按照“五德终始”的正统学说，以“继唐王朝土德之后取金德为正统”的意思[34]，表明西夏也希望通过继承唐朝正统进入“中国”正统发展序列。

辽、宋、西夏、金在当时分别为不同的王朝国家，具有多元性质，但它们在自我认同为“中国”和“中国正统”的问题上，则表现出高度的一致性和一体性，“中国”国家观念呈现出由多元走向一体的发展趋势。

六、“中国”国家观念走向定型

元、明、清时期是“中国”国家观念走向定型的时期。

元朝时期，不仅境内汉族称元朝为“中国”，蒙古等少数民族也称元朝为“中国”。如蒙古人完泽和蒙古化的西域康里人不忽木，在元世祖欲发兵征伐安南时曾说：“蛮夷小邦，不足以劳中国。”[35]3917成宗时期的蒙古人哈剌哈孙在有人主张出兵征服八百媳妇国时说：“山峤小夷，辽绝万里，可谕之使来，不足以烦中国。”[35]3293蒙古人完泽、哈剌哈孙等人所说的“中国”，都指元王朝，可见，元人一直称元朝为“中国”。元朝还按照辽、宋、金“各与正统”[36]的思想观念，修成了中国正史《辽史》《宋史》和《金史》，表明元王朝是继承辽、宋、金正统的“中国”正统国家，将元朝纳入辽、宋、金之后的“中国”正统发展序列。

明人也称明朝为“中国”，但并非汉族建立的单一民族国家，而是包括多民族的“中国”国家。如洪武十四年（1381年），明太祖朱元璋曾针对安南出兵侵犯明朝思明府（治所在今广西宁明县东明江镇）永平寨等地却反诬明朝思明府侵犯安南等事时，谴责安南国王“作奸肆侮、生隙构患、欺诳中国”之罪[37]2169，称安南欺诳明朝为“欺诳中国”，即是称明朝为“中国”的思想观念。朱元璋在谴责安南侵占思明府管辖下的“丘温以北之地”时，对安南国王陈日焜说，其地自汉朝至宋朝，一直“为中国所有”，“元世祖时……其属思明亦明矣”[37]3621，令安南将“丘温以北之地”退还明朝思明府。明成祖朱棣在谴责安南侵夺思明府“禄州、西平州、永平寨之地”时也说，“此乃中国土疆，尔夺而有之，肆无忌惮，所为如此，盖速亡者也”[37]583。他们都称明朝为“中国”，包括与安南接壤的思明府等边疆地区的少数民族。朱元璋在高丽提出“文、高、和、定等州”领土要求时，曾回答说“数州之地……旧既为元所统，今当属于辽（指明朝控制的辽东地区）”[37]2867，即认为“文、高、和、定”等东北边疆地区，原来为元朝所统领，现在就应该归属于明朝。这表明明人所说的明朝也是一个包括边疆少数民族的“中国”国家，并非单一民族国家。明太祖朱元璋在起兵反元之时，曾提出过“驱逐胡虏，恢复中华”[37]402的口号，不认同元朝为“中国”国家，但当他灭亡元朝以后，很快就转到认同元朝为“中国”以及明承元统的立场上来，他曾说“天更元运，以付于朕”[37]2946，明确表达了明朝是继承元朝正统的“中国正统”国家的思想观念。朱元璋又依据为前朝修史就是本朝对前朝法统的认同，以及本朝是前朝法统继承者的“中国”传统观念，下诏纂修《元史》；又列元世祖和一些大臣于历代帝王庙之中，与“中国”历史上正统王朝的帝王、大臣一并祭祀和陪祀。这明确表达了明朝“中国”是继承元朝“中国”以及上承各个王朝的“中国正统”国家的思想观念。

与明朝并立的北元政权，也声称自己是大元“中国”的后裔，是大元“中国”的继承者。他们一直以“大元”为自己所建政权的国号，并遵循自秦朝以来即形成的得传国玺者为“中国”正统的思想观念，十分珍视他们从元顺帝手中获得的传国玺，甚至以他们手中握有元朝传国玺而炫耀他们所建政权比明朝更具正统性。明朝和北元都声称自己是大元“中国”的继承者，表明“明朝与北元正是在元朝遗留的版图上形成的两个政权”，中国历史“又经历了一次南北朝对峙时期”[38]。因此，明朝时期的“中国”国家观念既包括明朝的国家观念，也包括北元的国家观念。明朝和北元虽然分别为不同的国家政

权，但在称“中国”的问题上则是一致的。

清朝更是称自己建立的政权为“中国”，并对“汉”和“中国”的概念进行了严格区分。史书记载，清朝大臣在与缅甸往来的文书中曾写有劝缅甸“归汉”的词语，乾隆皇帝看到后，十分不满，训斥这些大臣说：“传谕外夷，立言亦自有体，乃其中有数应归汉一语，实属舛谬。夫对远人颂述朝廷，或称天朝，或称中国，乃一定之理。况我国家中外一统，即蛮荒亦无不知大清声教，何忽撰此归汉不经之语，妄行宣示，悖诞已极。”[39]643他将“中国”和“汉”作了明确区分，认为“汉”仅仅是一个指称“汉族”或“汉文化”的单一民族或单一民族文化的概念，而“中国”“大清”或“天朝”则是指包括汉族在内的多民族国家概念，因此，不能用“汉”一个民族代表大清王朝国家或“中国”国家。清王朝在强调自己是“中国”国家的同时，也标榜自己是继承明朝和北元以及上承辽、宋、西夏、金、元等王朝的“中国”正统王朝，并按照这种“继承性中国”的思想观念，不允许自己所继承的各个政权的领土分离出去，也不强行将原来不属于自己继承的各个政权的领土纳入进来①，并按照这种“继承性中国”的原则，统一台湾，抗击沙俄，平定准噶尔、策妄阿拉布坦、罗卜藏丹津、阿睦尔撒纳、大小和卓等变乱，设置驻藏大臣，加强对西藏和新疆等边疆地区的管理，“中国”国家观念发展成为一个包括“东极三姓所属库页岛，西极新疆疏勒至于葱岭，北极外兴安岭，南极广东琼州之崖山”[40]以及境内汉、满、蒙、回、藏等多民族在内的大一统国家观念，“中国”国家观念走向定型。

综上所述，文字记载的具有国家内涵的“中国”一词虽然出现在西周初年，但据后人记述的相关文献记载分析，“中国”国家观念早在夏王朝建立时就已出现。春秋时期，人们在夏商周出现的以中原地区所建政权为“中国”的基础上，继续称在中原地区建立的周、卫、齐、鲁、晋、宋等国家为“中国”，又因为这些国家主要为华夏族所建立，开始出现“华夏中国”观念，不认同在中原以外地区由少数民族建立的秦、楚、吴、越等国家为“中国”。战国时期，人们称楚国与韩、赵、魏、燕、齐关东六国为“中国”，开始认同以少数民族为统治者建立的楚国为“中国”，并出现了秦国以“中国”自居的现象。秦统一六国，明确自称“中国”和“中国正统”，将秦王朝排列到黄帝、夏、商、周之后的历史发展序列之中，“中国”国家观念正式确立。两汉既称“国家”，又称“中国”，用以指称两汉境内以汉民族为主体的多民族的“中国”国家观念有了初步发展。魏晋南北朝时期，不仅以汉族为统治者建立的王朝国家自我认同为“中国”，以少数民族为统治者建立的王朝国家也自我认同为“中国”，“中国”国家观念呈现出多元化发展的趋势。与鲜卑等少数民族具有渊源关系的隋唐“中国”，在强调隋唐“中国”境内包括少数民族的同时，又进一步发展了按文化区分“中国”和四夷的“礼别华夷”和“华夷互化”的“中国”观念，多民族的“中国”国家观念进一步升华。辽、宋、西夏、金分别是以契丹、汉、党项、女真为统治者建立的不同政权，具有多元性质，但他们又都自我认同为“中国”和“中国正统”，在“中国”国家认同方面，表现出高度的一体性特征，“中国”国家观念呈现出多元一体化的发展趋势。元朝时期，不仅境内汉族称元朝为“中国”，蒙古等少数民族也称元朝为“中国”，将元朝纳入辽、宋、西夏、金之后的“中国”历史发展谱系之中。明太祖朱元璋在起兵反元时虽然提出“驱逐胡虏，恢复中华”的口号，不认同元朝为“中国”国家，但灭亡元朝以后就转到“承元建国”的立场上来，认为明朝是继承元朝的“中国”国家，将明朝排列到元朝之后的中国历史发展序列之中。与明朝并立的北元政权，也自称是大元“中国”的继承者，甚至以自己手握元朝传国玺而炫耀自己的政权比明朝更具正统性。清朝也自称为“中国”，并对“中国”和“汉”的概念进行了严格区分，在继承明朝和北元等历史“中国”的基础上，将清朝“中国”发展成为一个包括“东极三姓所属库页岛，西极新疆疏勒至于葱岭，北极外兴安岭，南极广东琼州之崖山”以及境内汉、满、蒙、回、藏等多民族在内的大一统国家，“中国”国家观念走向定型。

注释

①有关国家概念问题，学界存在不同看法。有人认为国家是近代社会的产物，古代没有国家。本文认为古

代也有国家。英国学者安东尼·吉登斯根据世界各国历史发展状况，将国家分为传统国家、绝对主义国家（16—17世纪出现于欧洲）、现代民族国家三种类型。参见安东尼·吉登斯著，胡宗泽、赵力涛译，王铭铭校：《民族-国家与暴力》，生活·读书·新知三联书店1998年版。本文认为国家可以分为古代国家、近代国家和现代国家三种类型。中国古代各民族所建立的以国号为代表的王朝和政权，都已经“按地区来划分它的国民”，并且完成了“公共权力的设立”，有国王，有人民，有领土，具备国家形态，虽与近代民族国家有所不同，但与近代欧美诸国所倡导的以主权、人民和领土三要素判断“国家”的主张也相去不远，仍然可以称之为古代国家或王朝国家、王权国家、帝制国家等。中国古代的国家主要为王朝国家类型。②阮元校刻：《十三经注疏·尚书正义》，中华书局1980年版，第208页。有人认为这段话是周公对康叔说的。也有人将“肆”字断至下句，即将此段话释为“老天既然把中国的人民和疆土付给了我们的先王，所以王要照着美德去做，使迷惑的人们和悦，而领导他们以完成先王所接受的使命”，参见白寿彝总主编，徐喜辰、斯维至、杨钊主编：《中国通史》（第三卷），上海人民出版社1994年版，第310页。本文据《十三经注疏》本及孔传释文，将“肆”字断至上句。③参见王圻：《续文献通考》，明万历三十年刻本。④三国时期的吴国、蜀国以及两晋时期的东晋，因为没有在中原地区建国，一度没有自称“中国”，但后人一致认为它们属于中国。⑤司马光：《资治通鉴》卷98胡三省在为“赵人”做注时称“赵人，谓中国人也”，虽非为羯人石勒建立的后赵做注，但所论“赵人”为“中国人”的精神应该是一致的。⑥参见刘昫等：《旧唐书》卷29《音乐志》，中华书局1975年版，第1073页；《新唐书》卷22《礼乐志》记载相同，见欧阳修、宋祁撰：《新唐书》，中华书局1975年版，第479页。⑦江少虞《宋朝事实类苑》，卷77《安边御寇·南蕃呼中国为唐》称“至今广州胡人，呼中国为唐家”，参见江少虞：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社1981年版，第1009页。⑧参见刘凤翥：《从契丹文字的解读谈辽代契丹语中的双国号——兼论“哈喇契丹”》，《东北史研究》2006年第2期；《从契丹文字的解读探讨辽代中晚期的国号》，《辽金契丹女真史研究》2006年第2期。⑨北魏自称“中国”的史料很多，如北魏太和十六年（492年），宕昌王弥机朝于北魏，“殊无风礼”，朝罢，北魏孝文帝对大臣们说“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。宕昌王虽为边方之主，乃不如中国一吏”（魏收：《魏书》卷101《宕昌羌传》，中华书局1974年版，第2242页），等等，都称北魏国家为“中国”。⑩参见史金波：《论西夏对中国的认同》，《民族研究》2020年第4期。⑪郭成康通过对乾隆二十二年（1757年），清军追击阿睦尔撒纳叛军至哈萨克，哈萨克愿意臣服，但乾隆皇帝仅仅比照“安南、琉球、暹罗诸国”之例，将哈萨克作为“藩属国”对待，并未将哈萨克如同漠西蒙古和西藏一样，纳入清朝版图等史事的讨论，指出“乾隆确认并认真践行自守的中国疆界不是无限的，昔日准噶尔与毗邻中亚国家的边界，即为中国边界的最后的界限”，“清朝皇帝推进的国家大一统事业不过是重整故国河山，把理应属于中国的土地和人民纳入中国的版图”。参见郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

参考文献

[1]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成：第21卷[M].上海：上海古籍出版社，2012：311.

[2]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.

[3]田广林，翟超.从多元到一体的转折：五帝三王时代的早期“中国”认同[J].陕西师范大学学报（哲学社会科学版），2008（1）：6-13.

[4]陈连开.求同初阶：陈连开学术论文集[M].北京：中央民族大学出版社，2008：498.

[5]顾颉刚，王树民.“夏”和“中国”：祖国古代的称号[M]//史念海.中国历史地理论丛：第一辑.西安：陕西人民出版社，1981：6-22.

[6]曹音.尚书周书释疑[M].上海：上海三联书店，2015：64.

[7]罗蓓，孙晓阳.中国传统文化通论[M].成都：西南交通大学出版社，2015：6.

[8]十三经注疏：孟子注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，1980：2705.

[9]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，1980：1281.

[10]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[11]司马光.资治通鉴[M].北京：中华书局，1956.

[12]于慎行.穀山笔麈[M].北京：中华书局，1984：148.

[13]王士禛.池北偶谈[M].北京：中华书局，1982：506.

[14]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[15]黄晖.论衡校释[M].北京：中华书局，1990：823.

[16]房玄龄，等.晋书[M].北京：中华书局，1974.

[17]汤球.十六国春秋辑补[M].聂溦萌，等点校.北京：中华书局，2020：279.

[18]魏收.魏书[M].北京：中华书局，1974.

[19]何德章.北魏国号与正统问题[J].历史研究，1992（3）：113-125.

[20]郑思肖.古今正统大论[M]//曾枣庄，刘琳.全宋文：360册.上海：上海辞书出版社，2006：58.

[21]黎靖德.朱子语类[M].王星贤，点校.北京：中华书局，1994：3245.

[22]欧阳修，宋祁.新唐书[M].北京：中华书局，1975.

[23]刘昫，等.旧唐书[M].北京：中华书局，1975.

[24]马其昶.韩昌黎文集校注[M].上海:上海古籍出版社,1986.
[25]皇甫湜.皇甫持正集[M]//景印文渊阁四库全书:1078册.台北:台湾商务印书馆,1986:73.
[26]陈黯.华心[M]//董诰,等辑.全唐文.北京:中华书局,1983:7986.
[27]程晏.内夷檄[M]//董诰,等辑.全唐文.北京:中华书局,1983:8650.
[28]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[29]向南.辽代石刻文编[M].石家庄:河北教育出版社,1995:668.
[30]赵秉文.闲闲老人滏水文集[M].孙德华,点校.北京:科学出版社,2006:308.
[31]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975.
[32]周烈孙,王斌.元遗山文集校补[M].成都:巴蜀书社,2013:972.
[33]史金波.西夏佛教史略[M].银川:宁夏人民出版社,1988:305.
[34]王炯,彭向前.“五德终始说”视野下的“大白高国”[J].青海民族学院学报,2009(3):68-71.
[35]宋濂,等.元史[M].北京:中华书局,1976.
[36]任崇岳.庚申外史笺证[M].郑州:中州古籍出版社,1991:44.
[37]明太祖实录[M].台北:“中研院”历史语言研究所,1962.
[38]格日勒图.论北元政权[J].内蒙古民族大学学报(社会科学版),2018(5):27-34.
[39]清高宗实录[M].北京:中华书局,1985.
[40]赵尔巽,等.清史稿[M].北京:中华书局,1977:1891.

Evolution of Ancient National Concept “China”

Zhao Yongchun

Abstract: Although the word “China” with the connotation referring to the country in written records appeared in the early western Zhou dynasty, according to the analysis of relevant documents recorded by later generations, the concept of “China” had appeared as early as the establishment of the Xia dynasty. The Qin dynasty unified the Huaxia and the barbarian Rongdi in the Spring and Autumn period into one state, and clearly regarded itself as “China” and “Chinese orthodoxy”. The China national concept was formally established. After the Han dynasty and the Wei, Jin and Southern and Northern dynasties, not only the dynastic states established by the Han people as rulers self-identified as “China”, but also the dynastic states established by the ethnic minorities as rulers self-identified as “China”. China national concept was further sublimated. In Liao, Song, Xia, Jin and Yuan dynasties, the concept of Chinese state showed a trend of pluralistic integration. After the establishment of the Qing dynasty, it made a clear distinction between the concepts of “China” and “Han”. It did not allow people to call the Qing state “Han”, but allowed people to call the Qing state “China”. Also, on the basis of inheriting historical China such as the Ming dynasty and the northern Yuan dynasty, Qing government did not allow people to separate the territories of the various regimes they inherited. At the same time, it did not forcibly include territories that did not belong to the various regimes it had inherited. The Chinese state developed into a state included ethnic groups within its borders, and the China national concept became stereotypical.

Key words: China; ancient time; national concept; origin; evolution

[责任编辑/知　然]

何以行孝：王船山诚孝之“心”的逻辑展开*

陈力祥　吴　可

摘　要：明末清初思想家王船山认为，事亲行孝的关键在于“心”的真实发用，以此搭建了以心行孝的孝道思想实践体系。既然船山孝道实践的动力核心是诚孝之“心”，那么首先需要辨析“志”“意”之别，挺立“心”之诚，以治“意欲”之乱。其次，在具体的人伦关系之中，船山以“心存爱敬、外修其礼”为行孝的具体方案，提出了“以无违而中礼”和“以礼而得无违”的两条行孝路径；同时以“一而不执”为用心尺度，主张守爱敬之“一”，行孝之“不执”。最后，船山孝道实践思想的最终目的在于推扩诚孝的“心”，以期达到事亲从兄的极顶位次——“自然生乐”的理想境界。

关键词：王船山；诚孝之心；事亲行孝；孝道思想
中图分类号：B249.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)05-0030-07

船山云：“孝者，生理之不昧者也，在人为心，在天为理。”[1]1131孝既是天理的一部分，又是人心的共同之处。在天为理，是众之所基，在人为心，是人之所同，本身应是人与生俱来的德性，但船山所处的明末清初之际，神州陆沉，败行丧伦，世人行孝常徒慕其名而不得其心，立孝在外却不能尽诚于己。因此，船山对孝这一问题展开了思考：孝是什么？为何要孝？何以行孝？种种问题最后只落到一处：这作为天理的诚孝之“心”，究竟是如何推扩出去，从而指导人身的孝道实践的。

船山所说的“心”是一切事、物、理的尺度，“事无定名，物无定象，理无定在，而其张弛开合于一心者如是也”[2]273，也就是说，人对天理的追求和把握应由心生发，以心缘求，不能执着于寻找作为主宰的某一事某一物，对孝的体认自然亦复如是。船山有言：“夫忠孝者，生于人之心者也，唯心可以相感。”[3]704从形上角度看，孝本质上是天理在人身上的投射，其价值内涵源于天理，落实之依据则有赖于人心，需要用“心”去感通和把握孝的形上之理。从形下角度看，孝虽投射于人身，但“言君子之于其亲，存没一致，恒存于心”[1]1104，人“身”有存没，“心”却恒存，“存没一致”的恒存之心便成为“孝”在人世间存在与运行之依据。

由此可见，船山的“心”不仅是人对天理进行认知、把握“孝”形上之理的依据和方法，还是人践行天理、指导“孝”形下实践的原则和指归。人可以通过“心”这一媒介体认孝道的本质，实现天人之间的融贯，船山以“心”行孝的孝道实践系统由此建立。

一、“持志以诚意”的行孝之基

诚孝之“心”是孝道实践的基础和前提，因此首先需要明确的就是界定何为心之“诚”的状态。于此，船山回答可归为三层。

收稿日期：2023-04-06
***基金项目：**国家社会科学基金重点项目“王船山孝道思想研究”(21FZXA002)、湖南省哲学社会科学基金项目“王船山笃孝思想研究”(20YBA045)。
作者简介：陈力祥，男，湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙　410082)，主要从事中国传统伦理、中国古代哲学与传统文化研究、船山哲学研究。吴可，女，湖南大学岳麓书院硕士研究生(湖南长沙　410082)。

其一，“诚”是不自欺的。“不诚者，自欺者也”[4]414，船山“自欺”的“自”指的是“心”，即“欲修其身者所正之心”[4]417，而“自欺”的“欺”并非传统的欺骗之意，而是“因其弱而陵夺之”[4]419的欺凌之意。所以在船山这里，“自欺”实际上指的是从自己心上发出去的“意”欺压、陵夺了自己的本心。而“诚”的状态恰好相反，“诚者，尽其心而无所苟”[5]170，即心志坚定，不为意欲所乱的自足、自慊状态。其二，“诚”是善的。“诚之者，择善而固执之者也”（《礼记·中庸》），当人复归于“诚”时，就会坚定为善去恶的道德选择，“唯其诚，是以善；惟其善，斯以有其诚”[4]1053。在船山看来，“诚”与“善”互为前提，诚孝之心与恻隐、羞恶之心也并无甚区别，均为善端，只是呈现方式不同：“事亲、从兄，是从顺处见；恻隐、羞恶，是因逆而见。”[4]942故所谓“诚”，自然是以人性之善为导向的。其三，“诚”是符合理的。船山在提及四子问孝时说道：“至于四子问孝，答教虽殊，而理自一贯。总以孝无可质言之事，而相动者唯此心耳。故于武伯则指此心之相通者以动所性之爱；若云‘无违’，云‘敬’，云‘色难’，则一而已矣……而无违于理者，唯无违其父子同气、此心相与贯通之理。顺乎生事之理，必敬于所养，而色自柔、声自怡。顺乎葬祭之理，必敬以慎终，敬以思成，而丧纪祭祀之容各效其正。”[4]609对于孟懿子、孟武伯、子游、子夏四子问孝，孔子的具体回答各有不同：云“无违”，云“敬”，云“色难”，但细究其理，其实是一以贯之的，即无违于父子同气、此心相与贯通之理，顺乎生事之理、葬祭之理。最终之解都会归于“一理”，也就是天理，“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）。故心之“诚”的状态即为人子顺应“生而不昧”的孝之德，以“心”贴合天理。这三种心之“诚”的状态互为因果，实则一致，总的来说即为人坚守心志、为善去恶、复归天理的自洽状态。

明确了心之“诚”的状态，接下来需要考虑的就是如何坚守心之“诚”，此问题的关键在于辨析“志”“意”之别，从而“持志以诚意”。船山曰：“自一事之发而言，则心未发，意将发，心静为内，意动为外。又以意之肖其心者而言，则因心发意，心先意后，先者为体于中，后者发用于外，固也。”[4]419他从事情的发生机制（表象）与概念的内在联系（本质）两个方面出发，对“意”与“身”“心”之间的关系进行界定：从事件之发生机制来看，心未发为内，意将发为外；从概念之本质上来说，心先存为体，意后发为用。按照船山的思想理路，孝道通过“意”的联结实现由“心”入“身”，行孝之实践按照“孝之心—孝之意—孝之行（身）”的逻辑顺序展开。按此逻辑，在理想情况下，只要人人都从诚孝之“心”出发，事亲行孝应为理所当然之举，但现实情况却并非如此。究其原因，就在于“意”与“志”有别，“意”之发用并非只由“心”决定：

> 意者，心所偶发，执之则为成心矣。圣人无意，不以意为成心之谓也。盖在道为经，在心为志，志者，始于志学而终于从心之矩，一定而不可易者，可成者也。意则因感而生，因见闻而执同异攻取，不可恒而习之为恒，不可成者也。[6]150

船山认为，“志”是人心中的事物当然之理，是不会轻易改变的，而“意”包括心中所有偶然生发的念头，会被多种因素影响。所谓“志大而虚含众理，意小而滞于一隅也”[6]167，在船山孝道思想的逻辑中，“志”虚含了“诚孝之理”，并以此生诚孝之“心”，诚孝之“心”带动“诚孝之意”的发用，最终落实到行孝之实践。但在此过程中，诚孝之“心”并不能统摄所有的“意”：“意不尽缘心而起，则意固自为体，而以感通为因。”[4]419“意”的最终发用不只来源于心，还会被身边的事事物物与所见所闻干扰，且这些干扰多出于个人之私欲，“意有公，欲有大，大欲通乎志，公意准乎情。但言意，则私而已；但言欲，则小而已”[7]，这些私意、小欲便会生发意之“乱”。又因为“心”与“意”并非单纯的体用关系，而是相互作用的：“意累其心，心欲救之而无益；意如其心，则心之正者得以常伸。”[1]1486“意”对“心”具有反作用，当二者同向相如时，执意便能为心；当二者反向相累时，意乱就会危心。所以在船山看来，若放任意欲之“乱”，就会危害到原本的诚孝之“心”。

船山曰：“庸人有意而无志，中人志立而意乱之，君子持其志以慎其意，圣人纯乎志以成德而无意。”[6]258虽然圣人纯乎志而无意，不受意欲之“乱”的干扰，但对于庸人、中人和君子来说，“志”与“意”的存在呈负相关，二者此消彼长。君子为了避免沦为中人、堕为庸人，必然需要“持志”功夫。“持志”就是坚守心之定向：“盖心之正者，志之持也。”[4]417在心中生发的念头中筛

查出何为意欲之私，何为性之所诚，如此便能“立心为主，而以心之正者治意，使意从心，而毋以乍起之非几凌夺其心”[8]66，而后治意欲之乱，正心之本体，推扩“心”之诚以克制意欲之迁流，诚孝之“心”才能更好地落实到诚孝之“行”。

船山云：“抑事亲从兄之道，固身、心、意、知之所同有事。”[4]688孝悌之道是身、心、意、知的综合发用，其中“身”是行孝的直接主体，“心”“意”“知”均属实践之前的认知领域，“一志所发，心也；随念所发，意也；觉体所发，知也，而天下之物，其理著见，皆所以触吾之心意知而相为发者也”[1]1469，天下之物的存在及其道理的显现均有赖于人“心志”“意念”“知觉”的相互发用，事亲之理亦是如此。因此，在船山孝道思想实践体系中，“心”是行孝的根本动力，“意”是“心”与“身”之间的联结点，孝道通过“意”的联结由“心”入“身”，但因为“意”会随见闻而起，受个人私欲之干扰，危害原本的诚孝之“心”，所以船山认为有必要落实“持志”的功夫，坚定心性之所诚，以治情欲之迁流，只有以此为心性前提，才能在实践过程中更好地事亲行孝。

二、“心存爱敬，外修其礼”的行孝之方

“持志以诚意”是行孝的心性基础，但还未涉及具体的人伦与社会关系。孝道的践行不仅要“知”孝之理，还要有“行”孝之法，如何才能将诚孝之“心”真正落实到“知”与“行”两方面呢？对此，船山说道：“言诚者曰：‘外有事亲之礼，而内有爱敬之实。’”[4]528船山认为行孝之法一为里诚，即内有爱敬之实；二为表诚，即外有事亲之礼。二者是一体两面的：“内无爱敬之实，而外修其礼，固是里不诚；内有爱敬之实，而外略其礼，则是表不诚。事亲之礼，皆爱敬之实所形；而爱敬之实，必于事亲之礼而著。爱敬之实，不可见、不可闻者也。事亲之礼，体物而不可遗也。”[4]530“爱敬之实”与“事亲之礼”作为事亲行孝的内在要求与实践方法，前者为体，后者为形，知行表里，缺一不可。

其一，船山认为具有知爱、知敬的心是行孝之法的根本要求和内在方法。“爱敬”一词所出甚早，子曰：“立爱自亲始。教民睦也；立敬自长始。教民顺也。”[5]1215船山对此注解为：“孝悌之德统天下国家之治，而孝悌之实则爱敬是已。爱之推为贵老、慈幼以相亲睦，敬之推为贵德、贵贵、敬长以成顺治，皆立其本而教大备矣。”[1]1113-1114“爱敬”是孝悌之实，是人诚孝之心的基本要素，如二程所言：“及其既生也，幼而无不知爱其亲，长而无不知敬其兄，而仁之用于是见乎外。当是时，唯知爱敬而已……不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼；不爱其亲而爱他人者，谓之悖德。”[9]所谓“敬其所尊，爱其所亲”（《礼记·中庸》），“爱”与“敬”是人最普遍也是最根本的情感，二者可以相互作用：“以其敬、将其爱，以其爱、延其敬，而后追远之道备。”[10]425“亲亲者，爱至矣，而何以益之？以敬。”[11]51同时，二者在本质上是同一的：“鬼神之德，礼乐之体，凝于人者为爱敬之心，神无方而不遗，故四海之内，人皆涵爱敬于心，以为性情而无殊也。”[1]904“爱”与“敬”是人人皆有的性情之德，可以共同促成“孝”在现实中的行动。

其二，船山以爱敬为礼之体，事亲之礼是爱敬之心的外在表现形式。“礼之本无他，爱与敬而已矣。”[11]51“‘礼仪卒度’，敬之谓也。‘笑语卒获’，爱之谓也……故心无不有焉，无不实焉，无不容焉，礼斯秩焉。”[10]425人有爱敬之心，就能事亲以礼。虽然爱敬之实与事亲之礼有体用之分，但并无逻辑之先后，二者是同时发生的，船山曰：“爱敬与事亲之礼而同将，岂其于未尝事亲之先，而豫立其爱敬乎？”[4]528意思是爱敬并非在事亲之先，以心行孝的过程也并非以内外为先后的两截功夫，因此船山对爱敬之心与事亲之礼之间的关系进行辨析，将二者视为内外交相省察的功夫，并提出“以无违而中礼”和“以礼而得无违”的两条行孝路径。

> 盖自孝子而言，则所当致于亲者，无违中之条理品节，精义入神，晨乾夕惕以赴之，尽心竭力以几之，没身而固不逮，岂有余力以溢出于非礼之奢僭，是以无违而中礼也。自求为孝子者而言，虽尽心竭力以求无违，而未知所见为无违者，果能无违否也。故授之礼以为之则，质准其文，文生于质，画然昭著，而知自庶人以达于天子，皆有随分得为之事，可以不背于理，而无所不逮于事亲之心，是以礼而得无违也。[4]603

所谓“无违”，自然是无违于“爱敬之心”的内在要求，所谓“中礼”，对应的自然是“事亲之礼”的表现形式。船山将行孝之法的实施方式分为两

种不同情况：一为理想情况，即自身本为孝子，其行孝方式是由内达外、自诚而明的，故而能“以无违而中礼”。这种情况设想的是，人在面对双亲时，行为被爱敬之心所主导，丝毫不违背心之“诚”，当做到尽此孝心时，便自然而然地不会有任何余力做出僭礼之事，其行为自然是符合事亲之“礼”的，这种诚心诚意、自然而然的行孝之法被船山称为“以无违而中礼”，是圣人之专属，也是常人之榜样。二是现实中的大多数情况，即自求为孝子，以事亲行孝的标准来要求自己，其行孝方式是以外治内、自明而诚的，即“以礼而得无违”。这种情况适用于大多数人，对于他们而言，爱敬之心与事亲之礼之间并非全然贯通，存在着前文提到的意欲之“乱”的干扰，所以不能只凭当下所想去衡量其行为是否“无违”于“爱敬之心”，还需要依照一个参考标准去执行，这个外在的参考标准便是事亲之“礼”。以“礼”作为“无违”之标准，顺从孝礼，做好为人子的分内之事，便能不悖于理，自明而诚，以外在之礼治内在之心。

需要注意的是，这两种以心行孝的实施方式在“无违”与“中礼”的次序上并不一致，所以在实施过程中对“心”的运用也有所差异。若是“以无违而中礼”，自然是顺其爱敬之心，发乎事亲之礼，均是“心”的自然流露，不必用力；但若是“以礼而得无违”，则需格外关注和发挥“心”的主观作用。船山言：“如为子而必诚于孝，触目警心，自有许多痛痒相关处，随在宜加细察，亦硬靠着平日知道的定省温清样子做不得。”[4]411“定省温清”是指子女四时侍奉父母，早晚请安，问寒问暖，属于事亲之礼的一种，“凡为人子之礼，冬温而夏清，昏定而晨省”[5]16，人子行孝有诸多细节，若只讲求平日里知道的冬温夏清的样子，浮于孝礼之表面，那么心诚与否也是看得出来的。“以礼而得无违”的事亲之礼并不能取代爱敬之心作为判断依据，它只能弥补“心”被“意”所乱时的行为偏差，最重要的行为衡量标准还是诚孝之“心”。如朱子言：“如事亲以孝，须是实有这孝之心。若外面假为孝之事，里面却无孝之心，便是不诚矣。”[12]阳明亦有言：“此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶；不是先寻了枝叶，然后去种根。”[13]船山亦是此意，诚孝之心为根为本，礼仪节文为枝为叶，即便是以外治内的行孝之法，其根本还是需要一个诚于孝亲、知爱知敬的“心”，否则事亲之礼就会流于表面而不能恒常。

总而言之，在具体的行孝方法上，船山以“内有爱敬之实，外有事亲之礼”作为双重要求，按内外先后次序分为“以无违而中礼”和“以礼而得无违”两条行孝路径，并强调在“以礼而得无违”的现实情况下，诚孝之“心”仍是事亲行孝之根本。

三、“一而不执”的行孝之度

船山孝道实践思想的逻辑展开在于诚孝之“心”的推扩，孝本生于心，先天具存，不需要通过学习和思考就能对其进行感知和体认，但孝不能只存于心，还要施之于行，所以需要充此心之全体大用才可以行孝：“盖孝友之德生于心者，不学而能，不虑而知，而苟有其心，不能施之于行，则道不立而心亦渐向于衰矣。学以能之，虑以知之，乃以充此心之全体大用。”[1]669指的是运用心本身所具有的思维和情感能力，“扩而充之者，尽心所本有之术也”[4]950，通过“尽心”发现人心中本有的孝，进而充分体认、培养和发挥心中的孝，将诚孝之“心”的本来面目落实于现实的孝之“事”。

但需要注意的是，“心”的作用是无尽的，“极心之用，可以大至无垠，小至无间，式于不闻，入于不谏”[2]274，充“心”之用并非易事，极有可能迷失方向，歧路亡羊。所以船山认为，在行孝过程中，还需要遵循“一而不执”的用心尺度。船山曰：“古之圣人治心之法，不倚于一事而为万事之枢，不逐于一物而为万物之宰，虚拟一大共之枢机，而详其委曲之妙用……心之用，患其不一也。一之用，又患其执也。”[2]273“患其不一”的侧重点在于“一”。“一”即前文提到的“持志”功夫，强调的是对心志所向的坚守而不至于被物欲所役；而一之用“患其执”的侧重点在于“不执”，强调的是在坚守的过程中，还要避免对自己当下心意的执着，警惕走入歧途而不知返。综合来看，“一”是无不及，“不执”是无过，二者相合，便能达到“无过无不及”的恰好状态。

将船山“一而不执”的用心原则置于事亲行孝的实践之中，具体表现可归为两方面：一方面是坚持诚孝爱敬之心，此为用心之“一”；另一方面则要根据对象和现实情况变通行孝之法，知常达变，此为“一”之“不执”。用心之“一”恒常不变，“一”之“不执”却时有不同，二者其实就是“质”与“文”的关系，船山曰：

> 资于事父以事君而敬同，同以敬，而非以敬父者敬君。以敬父者施之君，则必伤于草野，而非所以敬君。非所以敬君，不可为敬。不可为敬，是不能资于事父而同敬矣。资于事父以事母而爱同，同以爱，而非以爱父者爱母。以爱父者施之母，则必嫌于疏略，而非所以爱母。非所以爱母，不可为爱。不可为爱，是不能资于事父而同爱矣。爱敬之同，同以质也。父与君、母之异，异以文也。文如其文而后质如其质也。故欲损其文者，必伤其质。犹以火销雪，白失而雪亦非雪矣。[14]

以“敬”“爱”为例，敬父与敬君都是“敬”，爱母与爱父都是“爱”，但却不能以敬父之行为来敬君，否则就会流于粗俗鄙陋；也不能以爱父之行为来爱母，否则就会嫌于粗疏简略。“爱敬之心”的本质是一样的，但基于对象之不同、具体情况之不同，孝行的形式和样态也是不同的。船山以“质”与“文”解释爱敬之同异，外在的“文”以“质”为基础，行孝之事必然不能背离诚孝之心的基础；同时内在的“质”也需要通过“文”得以呈现，二者应相互匹配。子曰：“质胜文则野，文胜质则史。”（《论语·雍也》）若一味追求孝之本质，按照惯常的行为规范行事，虽然在道理上并无疑虑，但在结果上反而会背离诚孝之心。因此，在用心时需要积极发挥心的主体作用，对“一而不执”多加权衡，将孝心与孝行相贯通，同质异文，知常达变，才能更好地事亲行孝。

船山有言：“唯夫事亲之道，有在经为宜，在变为权者，其或私意自用，则且如申生、匡章之陷于不孝。”[4]450以申生、匡章为例，船山论述了何为“执”于己意，以诚孝之心行不孝之事。申生作为晋献公之长子，被献公宠妃骊姬陷害却不辩解，为让父亲心安，顺从自己忠君孝父之心，最后选择了自尽；匡章不愿未得先父的命令而改葬其母，还因得罪于父未能奉养，而出妻屏子，终身不用他们奉养。船山对二者的“孝行”不敢苟同，他批评申生道：“申生以君安骊姬之故，不忍辩而死，君德失，宗社危，而以不忍君失其宠嬖之情，任其煽惑，瘖死无言；臣而若此，则非臣也，臣以责难为敬者也。子之事父，爱敬并行，而敬由爱起，床笫之欢，私昵之癖，父安而不得不安之，忍以臣道自居哉？”[3]869可见在船山看来，申生不忍明见谤之由而死于骊姬的行为，不仅不会让其父心安，反而会致使父子相杀，让父亲陷于不义。作为人子，申生有爱敬之心，却并未做到爱敬并行，才会背离了孝之初心，其行为应归为不孝之举。船山认为申生、匡章等人将诚孝之心私意自用，最后陷于不孝之境地，都是用心“一”且“执”带来的危害。船山曰：“执以一，不如其弗一矣。用一而执之，不如其弗用矣。流俗之迷而忘返，异端之诐而贼道，无他，顺心之所便，专之而据为一也。”[2]273对船山来说，相较于无有孝心，执于自己所认定的孝心会带来更严重的后果，迷而忘返，异端贼道均由此而起，故而“用一而执之”不如不用。

那么如何才能充心之用“一而不执”，既有诚孝之心，又兼具事亲之才呢？对此，船山以舜与文王作为“孝德之优”的典范：“假令一人有孝德以事亲，而无事亲之才，则必将欲顺而反得忤。申生之所以仅为恭，而许世子且不免于大恶，其可谓孝德之优乎？必能如大舜、文王，方可云优于孝德。”[4]720舜事瞽瞍、文王问孝，都是充心之用“一而不执”的典范。《家语》载：“舜事瞽瞍，小杖则受，大杖则走。”[15]《礼记·文王世子》载：“文王之为世子……食上，必在视寒暖之节；食下，问所膳。”[5]551二者在行孝方面有心亦有才，舜虽忠孝而不愚孝，文王敬爱而不繁缛。虽然申生做到了别人做不到的牺牲，但牺牲本身并未尽其孝道之优，甚至让践行孝道更加困难烦扰，“令天下之父子许多疑难处依旧不得个安静在”[4]1010，而舜之孝行变通得恰到好处，其行为看似对孝道之偏颇，实质上是以权宜的方式合乎孝的要求：“依旧父爱其子，子承其父，天下方知无难处之父子，何用奇特张皇，不安其所而强有事也！”[4]1010–1011舜将诚孝之心与行孝之事融会贯通，其行为既不过分执着，也无丝毫违背诚孝之心，如此才能称之为用心时“一而不执”。

总而言之，申生、匡章用心“一而执之”，故流入歧途；舜、文王用心“一而不执”，故能知权

达变，以诚孝之心行事亲之事。尽孝之道的手段在于对诚孝之心的深刻理解与把握，并在此基础上根据对象和现实情况进行变通，以心行孝的手段便是守爱敬之“一”，行孝之“不执”。

四、“自然生乐”的行孝之境

船山以诚孝之“心”为核心来建构孝道实践系统，其旨在于推扩心之“诚”，使人子以“事亲”为“乐”，达到自然而乐的状态。船山认为，“事亲方是仁之实，从兄方是义之实，知斯二者方是智之实，节文斯方是礼之实，乐斯方是乐之实”[4]1008，“乐”与仁义礼智之德一样，有表之形，也有里之实，而乐之实就是事亲从兄时没有苦难勉强，而是自然而生的“乐”。船山曰：

> 唯能以事亲、从兄为乐，而不复有苦难勉强之意，则心和而广，气和而顺，即未尝为乐，而可以为乐之道洋溢有余；乃以之为乐，则不知足蹈手舞之咸中于律者，斯以情益和乐，而歌咏俯仰，乃觉性情之充足，非徒侈志意以取悦于外物也。此乐孝弟者所以为乐之实也。[4]1008-1009

船山此处说“乐之实”是“觉性情之充足，非徒侈志意以取悦于外物”，其实就是心之“诚”而不自欺的状态，船山释“毋自欺”为“所知者意必于此而发，所志者意必不与相违；则自知之，自欲之，而还自遂之，此之谓自快足其心”[8]66，指的就是“意”由“心”生发，不与其相违背、和顺不妄动的状态，此时的“心”是“自知、自欲、自遂、自快”的，不会因为取悦于外物而改变自己的心意。这个时候事亲行孝才是全然发自本心，无一丝勉强之意。如此，以事亲、从兄为乐的“乐之实”才能被完完全全地展现出来。

船山在孝道践行领域中所说的“乐”的含义与其原始本义不同：“缘乐之为教，先王以和人神，学者以治性情，似所用以广吾孝弟者，而非孝弟之即能乎乐，故孟子又推出学乐者一段真情真理来。”[4]1008最初的“乐”是先王为教之方，学者以“乐”陶冶情操，此时的“乐”并未与事亲行孝产生因果上的联系，而后孟子提出将“乐”作为事亲从兄之乐：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也；恶可已，则不知足之蹈之，手之舞之。”（《孟子·离娄上》）船山便在孟子之意的基础上进行发挥，认为孟子之旨在于强调“乐孝弟者所以为乐之实”，虽然娴于音律舞蹈也可以为乐，但这种乐并未发自内心，容易受到外物干扰，导致心志意念之放纵，所以并非“乐之实”，真正的“乐”是在事亲从兄之道中体会到的“乐”，归属于人心之德，其手舞足蹈的结果是诚孝之“心”综合发用的外在表现形式。

在此基础上，船山提出了以诚孝之“心”达“自然生乐”的孝道实践之理想，以“乐”作为事亲、从兄的极顶位次。船山言：

> “乐斯二者”一“乐”字有力，是事亲、从兄极顶位次。孔子所谓“色难”者，正难乎其乐也。故朱子曰：“要到乐处，实是难得。”不是现成乐底，须有功夫在。其始亦须着意，但在视无形、听无声上做去，调治得者身心细密和顺，则自然之乐便生。自然之乐，是“生”字上效验，勿误以解“乐”字。始乐时，一须加意去乐，此圣贤一步吃紧工夫，不可删抹。[4]1009

对于船山来说，“自然生乐”不是现成的，而是需要在事亲、从兄的过程中下功夫的。首先，此乐“始亦须着意”，故船山行孝之实践以“意”作为“心”与“身”之关窍，关注“意”的变动迁流，并用“心志”对其加以控制；其次，此乐要“在视无形、听无声上做去”，故行孝之法须得“内有爱敬之实，外有事亲之礼”，将诚孝之心化为日用伦常之礼，看似无形无声，实则早已化入了行孝的各个行为细节之中，成为孝心自然流露之常态；最后，此乐使人“身心细密和顺”，便是用心“一而不执”，积极发挥“心”的主观能动性，恰到好处地处于“无过无不及”的中庸状态，将心之用与身之形融会贯通，细密和顺。如此一来，明晰了行孝之基、行孝之方、行孝之度，行孝之“乐”便自然而生，成为船山以心行孝的最终目标和理想状态。

结　语

诚孝之“心”是船山孝道思想由本体领域向实践层面展开的逻辑转承点，上通而下达的特殊位置赋予了此“心”两重作用，它不仅是认知孝道的心性基础，也是现实中人子事亲行孝的动力核心和根本依据。首先，心之“诚”作为合

天理、不自欺的为善状态，对孝道实践有着至关重要的作用，“子诚能孝，臣诚能忠”[6]360，正如后世郭嵩焘所言：“自谓父子兄弟、尊卑上下，所处各有攸宜，以至诚行乎其间，而孝、弟、慈之谊油然自生于其心。”[16]因此，诚孝之“心”以其合天尽性的特点，成为孝道思想在实践领域展开的根本前提。船山为了解决实践领域中“身”与“心”的贯通问题，选择将“意”引入孝道的逻辑体系之中，但“意”之发用并非只由“心”决定，还会被身边的事事物物与所见所闻干扰，所以船山强调“心志”对“意欲”的控制作用，坚守心之定向，遏制意欲迁流。其次，在此心性基础上，船山以爱敬之心和事亲之礼作为行孝之法，并对二者之间的关系进行辨析，得出“以无违而中礼”和“以礼而得无违”两种可能性，并强调在“以礼而得无违”的情况下，需要格外关注和发挥“心”的主观作用，不能让事亲之礼越俎代庖，最重要的行为衡量标准还是诚孝之“心”。再次，因为“心”的作用是无尽的，为了让心之用发挥其最大效力，且不误入歧途，就需要遵循“一而不执”的用心尺度，坚守心之所向，同时知常达变，以舜与文王作为典范，将诚孝之心与行孝之事融会贯通。最后，“持志以诚意”的行孝之基“始亦须着意”，知爱知敬、事亲以礼的行孝之方“在视无形、听无声上做去”，“一而不执”的行孝之度使得人“身心细密和顺”，此三重诚孝之“心”的逻辑展开与“自然生乐”的功夫一一契合，行孝之乐自然而生，船山以诚孝之“心”展开的孝道实践思想体系由此卓然而立。

参考文献

[1]王夫之.船山全书：第4册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[2]王夫之.船山全书：第2册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[3]王夫之.船山全书：第10册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[4]王夫之.船山全书：第6册[M].长沙：岳麓书社，2011.

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

[6]王夫之.船山全书：第12册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[7]魏源.魏源全集：第1册[M].长沙：岳麓书社，2004：394.

[8]王夫之.船山全书：第7册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[9]朱杰人，严佐之，刘永翔.朱子全书外编：第2册[M].上海：华东师范大学出版社，2010：387.

[10]王夫之.船山全书：第3册[M].长沙：岳麓书社，2011.

[11]王夫之.王船山诗文集[M].北京：中华书局，1962.

[12]黎靖德.朱子语类[M].王星贤，点校.北京：中华书局，1986：1563.

[13]王守仁.阳明先生集要[M].北京：中华书局，2008：30-31.

[14]王夫之.尚书引义[M].北京：中华书局，1962：150.

[15]司马光.资治通鉴[M].北京：中华书局，1956：6009.

[16]梁小进.郭嵩焘全集：第2册[M].长沙：岳麓书社，2012：747.

How to Practice Filial Piety: The Logical Development of Wang Chuanshan's Heart of Sincere Filial Piety

Chen Lixiang and Wu Ke

Abstract: Wang Chuanshan, a thinker in the late Ming and early Qing dynasties, believes that the key to filial piety lies in the true use of“heart”, so as to build a practical system of filial piety. Since the core driving force of Chuanshan's filial piety practice is the“heart”of sincerity and filial piety, it is necessary to first analyze the difference between“ambition”and“will”, and establish the sincerity of“heart”in order to control the rebellion of “will and desire”. Secondly, in specific human relations, Chuanshan put forward two paths of filial piety:“To obey the rite with no violation”and“no violation with the help of rite”with the specific plan of“internal love and respect, external rites”. At the same time, with“persistent but not stubborn”as the heart scale, it advocates the“persistence” of love and respect, and the“not stubborn”of filial piety. Finally, the ultimate goal of Chuanshan's practical thought of filial piety is to expand the“heart”of sincerity and filial piety, in order to achieve the ideal state of“natural happiness”, which is the top position of serving parents and brothers.

Key words: Wang Chuanshan; the heart of honesty and filial piety; action of filial piety; thought of filial piety

[责任编辑/晓　东]

慎子学黄老“无为”治道析论

马　腾　胡文琪

摘　要：黄老“无为”学旨既富于思辨哲理，亦于为政治国方略上简约易操。综观《道德经》等道家著作以及《黄帝四经》《太一生水》等出土黄老文献，可以分疏“无为”而治的多层含义：因循论、道势论、名分论、法度论、倚术论、君心论。《慎子》被奉为道法转关之学，结合传世逸文及简帛《慎子曰恭俭》，可见慎子“学黄老道德之术”而主法术势的学旨甚为显著，可以依循黄老“无为”分疏，对看似散佚的慎子学说予以印证重述。慎子的学说呈现出一套从“天道因则大”的因循之理、“龙蛇乘云雾”的道势之顺、“治国在定分”的名分之正、“任法而弗躬”的法度之制、“君仰成而已”的驭臣之术，最终归于“恭俭以立身”的清心之本。故而，慎子不只力倡君势，其学黄老“无为”而成为一种君主因循天道、正名任法倚术的治道理论。

关键词：黄老学派；治道；慎子；无为

中图分类号：B226.3　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0037-09

正如司马谈最早在《论六家要旨》中所述的“道家者流”，黄老学派具有兼收并蓄的治道思想。这种战国中后期“以虚无为本，因循为用”的黄老学派，在天下如何无为而治上历观成败得失，从而总结提升并赋予“无为”以更精湛丰富的内涵，凝汇而专务于新的君主治道[①]。“道”是超于自然万物及社稷之上的抽象规律，是“无为”之治得以正当存续的内在基础。而君主却要“治”，黄老便引导君主依靠“名分”“法术”等执行“道”的准则，实现“无为”大治。

在一般关于哲学史思想史的叙述体例中，慎到常被归入法家势论一派[②]，但慎到的思想实则代表了一种“学黄老道德之术”的更为宏富的治道思想样态[③]。慎到求学之稷下，黄老之学堪称显学[④]。因而，慎到对战国流行的黄老思想耳濡目染，他结合社会现实与趋势，阐扬了一套主要适用于君主无为而治的方略。尽管在法术之士眼中，慎到纯以“势”闻名，抑或作为一名“道法转关”[⑤]的人物，但在以其名为题的著作《慎子》[⑥]中，流传至今的逸文以及新出土的《慎子曰恭俭》[⑦]皆有沿袭黄老“无为”的显著治道论说，又富有合于法家的治道意涵，在此意义上，慎到仍是考察黄老之学何以治国的重要代表。本文将透过其法术势命题与论说，重述其依托于黄老“无为”的学说脉络，显露其寓用于世的治道内涵。

一、因循之理：“天道因则大”

万物应当自有其运动的规律，黄老秉持“天道”理论以阐明其兼和道家的自然理念与法家的执政思维。国家治理意义上的“无为”应遵循形上本源和形下根据，这种系于“无为”的思维方法名为“因循”，即任自然规律、人世变化发展，不能妄加干预。

（一）黄老“无为”的因循之理

司马谈《论六家要旨》于（黄老）道家有言：

收稿日期：2023-05-04

作者简介：马腾，男，暨南大学法学院教授、博士生导师（广东广州　510632），主要从事中国法律思想史研究。胡文琪，男，暨南大学法学院硕士研究生（广东广州　510632）。

“其为术也……与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”[1]3966“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。”[1]3969凡此数语皆透露黄老道家的“因循”路径及“无所不宜”的功效。“因循”由“因”和“循”两面组成，意为顺应外在而行动。关于“因”，《说文解字》曰：“因，就也。”段玉裁注：“就，高也。为高必因丘陵，为大必就基址。”[2]278“因”为“就”，意为依照现有情况或凭借当前便利。简言之，即顺从便利。关于“循”，《说文解字》曰：“循，行也。”[2]76“循”与行走有关，意为顺沿某物而行。因此，“因”的顺与“循”的行其实相通。尽管“无为”多提“因循”，但从后者本义可推知，“无为”实“有为”。

《老子》第三章云：“为无为，则无不治。”河上公注：“不造作，动因循”“德化厚，百姓安。”[3]黄老则以因循天道⑧自然为手段，主张辅以法度和时势而为之，以达于治。《黄帝四经·十大经》⑨言：“不靡不黑，而正之以刑与德。”⑩，[4]217“夫作争者凶，不争者亦无成功。何不可矣？”[4]236这阐明了黄老因循顺为的治理模式⑪。黄老的“无为而治”也就成了一种普遍方法论。《管子·心术上》也“贵因”：“无为之道，因也。”黄老帛书《恒先》篇阐释“因”与“自为”之哲理“恒气之生，因”[5]295，“举天下之为也，无夜（舍）也，无与也，而能自为也”[5]297。正如曹峰所言：“通过《恒先》，我们找到了‘因循’论的早期形态。”[6]

因此，黄老一派最先探究的是自然（时）与人性（物）的关系，而衍生出的方式称作“因循”。这一点复见于慎子思想中，其围绕自然与人性展开，君主因循自然，因顺人性而行“无为”政治。

（二）天道，因则大

《慎子》第二篇名为“因循”，独立成篇实为点明黄老“无为”精义——因天之道，循人之情，其功至高，其道至大也⑫。《慎子·因循》开宗明义：“天道，因则大，化则细。”[7]24此句指天道的终极规律，就是顺应自然规律和人情者至上至大，否则只能沦于琐碎。慎子旨在说明，“无为”的首要运行轨道即顺应宇宙天地的自然规律，与真实的人性达成和解。“因”本身具有“无为”之意，许富宏阐释道：“因……原意指顺应自然，不加干涉，也即人应该认识、尊重、服从外界变化的规律，顺应事物发展的必然趋势。同时‘因’也强调人应该发挥主观能动性，利用客观事物的性质、规律，因势利导，取得成功。”[7]26

为何一定就能因循呢？慎子区分了“自为”与“为我”的观点，其认为人性本利，人生来自为（为自己利益考虑），“匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其丑也”[7]83。慎子以为只要遵循这种人情规律办事，顺应民之向往，则国富民强；反之，则民生凋敝。荀子在《解蔽》篇批判慎到“蔽于法而不知贤”，一定程度上反映出这种因循观不同于儒学德礼贤才学说的特质。《慎子曰恭俭》曰“厚，不缵其志，故曰强”，这与“是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与人难”[7]25有相通之意，即俸禄的厚薄与职务的难易相适应，不违人性，强使之为，顺而使臣。究其所以，还是洞悉并应和了君对臣赏罚的规律特点，根据“因循”规则，以“人性是自私的”作为基点，主张利用人人趋利避害的心理，为君主治术之运用提供形上的依据，从而发挥君主的“无为”作用，因能授官，以能授事，以事受利，达到致使臣下“无所为报”的效果。尽管慎子言论立足君主制语境，但这种“因”现实规律、“循”社会民情的理念仍具有为政治国的普遍价值。

二、道势之顺：“龙蛇乘云雾”

君主号令天下，无为而治，其所凭借的权势，首先源于“因循”天道人情的顺势。换言之，帝制社会的人情之势以自然天道的规律为始，因循之而终成。

（一）黄老“无为”的道势脉络

《淮南子·泰族训》曰：“夫物有以自然，而后人事有治也。故良匠不能斫金，巧冶不能铄木，金之势不可斫，而木之性不可铄也。”[8]可见，“势”原本是对自然界规律的领悟，“天道”亦属“情势”，因循天道在人事上就是一种顺势，可以合称为因循道势。这些思维与语言被黄老学派以聚焦于国家治理的意义运用，并被转化为人生来趋利的本性，以此谏言统治者要充分利用

民众的这一特点。黄老帛书中的《太一生水》“天道贵弱”篇从自然的地理之势，解释为何“无为”还要含藏于“（权）势”之后：“天道贵弱。削成者以益生者，伐于强，积于弱。”⑬首先就是因为当“无为”藏于“势”之后，显得柔弱无力，而天道（自然规律）的能量会从强的一方流向弱的一方以维持平衡⑭。自然位阶形成的势能高度越高，势能越大，转化成的其他能量越大。当“无为”藏于“势”后越深，其所积攒的能量就越高，等到“事成而身长”之际，君主即可发号施令，成就无为而治。

黄老道家由自然而领悟“道之势”，运用了自然界的隐形力量来顺成人事。对此慎到进一步显化了这种从自然之“道”至君主之“势”的理论发展脉络，革新了君主政治理论的内涵，并具象为“势论”。

（二）慎子飞龙腾蛇之势

“势论”可谓慎子学说的旗帜，后来韩非特著《难势》篇为其辩解、完善⑮。上博简《慎子曰恭俭》中最能代表慎到“尚法重势”之精神的就是“精法以巽势”⑯。《慎子》首篇《威德》以“龙蛇”与“蚯蚓”的比喻形象地阐述“势”对于君主的重要性：“故腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。”[7]9腾蛇和飞龙翱翔于空，凭借的是云雾的支撑，一旦失去了这种支撑，就与地上任人踩踏的蚯蚓毫无区别。随后借尧帝引喻：“尧为匹夫，不能使其邻家。至南面而王，则令行禁止。”[7]9圣贤如尧，若为匹夫，尚不能敕群臣万民而无所不为。由此观之，没有了势位的先贤“不足以服不肖”。同理，慎子一再申明“巽势”的意义，任何人都可以出海远行，只要有车、船等工具：“行海者，坐而至越，有舟也；行陆者，立而至秦，有车也。秦、越远途也，安坐而至者，械也。”[7]60对于一般的人与物而言，势的作用是单向的能量增进，是跨越物质极限的改变。从顺势而为的理路以强调人类器械的功能陈说，可以显现慎子治道学说的客观性意义显然不同于儒家。

尽管“因循”是“无为”而治的提领，可“无为”本身属于君王手段，一旦失其所乘，何谈“君无为而臣有为”。没有权势，就不能靠他人服且肖之的“有为”来实现自己治理国家的“无为”。由此观之，“顺势”即为“因循”的延伸。

三、名分之正：“治国在定分”

“势”虽无往不利，然应有作用之对象，否则所推无物，于事无成。若把“势”比作驱动之外力，那“名”就是国运之架构，“分”为轨道之单体。“势”为动力，推动“分”之单体在“名”的框架内安然运行，整体呈“无为”而行之态。

（一）黄老“无为”与形名

名论是先秦诸学媒介，黄老道家“无为”也存在名分观念上的意义。陈徽说：“就道家而言，基于正名而论无为，且将正名作为无为之治的主要展开方式，则是黄老道家治道思想的典型特征。”[9]44曹峰也说：“在《黄帝四经》中，‘名’的重要性甚至要超过‘法’，只有在‘名’确立之后，‘法’才有可能发挥作用，这是黄老道家比法家更为深刻的地方。”[6]144《黄帝四经·称》言“建以其形，名以其名”[4]345，意即万物随着天道而生后，逐渐具备了自己的形体，这时首先要做的就是赋予其“名”，作出不同的区分⑰。如《黄帝四经·经法》所指：“秋毫成之，必有形名。形名立，则黑白之分已。”[4]10《道德经》第一章开篇言：“无名，天地之始，有名，万物之母。”《尹文子·大道上》中也提到：“今万物具存，不以名正之，则乱……故形名者，不可不正也。”是故“循道顺势”后，即要“正名”。因此“名正”是黄老“无为”的法制先决，《管子·白心》“名正法备，则圣人无事”[10]190可资印证。在无为而治的图景中，“名正”居于下述“法度”之前⑱。

不管“名”究竟代表的是一种定性的方法，抑或是法度的先决条件，其都是黄老用来规制社会及万物的一种手段，属于无为而治理论的一隅。慎子亦看清“名”的本质，还原其“分”之精髓，即正名定分后的实现“无为”的秩序体制。

（二）治天下及国，在乎定分

古代帝王虽坐拥权势，但可能面临多方势力混乱争权，春秋战国的礼崩乐坏已是充分的现实写照，周室恐怕真是“无所作为”了。因此，慎子这一方向的新学说不再祈望于复礼正名，不将秩序寄托于传统血缘封建的忠诚与上下名分，而是在擘画一种以现实政治君势为核心的

崭新的君臣名分体制。龙大轩在谈及慎到的“势”时曾言：“慎到所注重的‘势’，便是形象与权力的集合体，形象以内在权力为支撑则不怒自威，权力在外在形象的遮裹下则牢固不可动摇。”[11]这里的“形象”指的就是“名”，它与“势”互相作用。先秦时代以“名”为最，成天下事，无“名”即无民众的关注与支持，注定失败，“得助则成，释助则废矣”[7]10。此乃延续慎子之“势论”于君民层面，唤作众势。

慎到深察于此，将“名”与其之后的“分”写入《德立》篇：“立天子者，不使诸侯疑焉……疑则动，两则争，杂则相伤，害在有与，不在独也。”[7]47-48天子的“名”是为了防止诸侯觊觎天下。《慎子曰恭俭》言“为民之故仁之至”[7]133，当是为君主制臣治民提供正当标准，治则有名即“为民”，方能君主仁心所至也。可要是臣民仍有所觊觎又当如何？此为必然。在慎到看来，人性趋利，那就“分”之，尽可能满足各人的本愿，使其不会轻易地生出杂念，危害政权稳定。《慎子曰恭俭》载：“均分而广施，时德而方义。”[7]133此“分”有三层含义：其一是政治上的各级执法和赏罚分明；其二是社会上的职业分工；其三是经济上的民众权利之分。正如《吕氏春秋·慎势》引慎子“逐兔之语”，兔喻为利，名分未定，人人逐之，圣贤不避；名分已定，人不顾之，虽欲不争。因此，要想实现无为而治，必须为臣民安排适当的“名分”，即今所谓的明确权利义务，使臣民意识到他们是在为国家、为自利而义无反顾地行动。“名”为表面，“分”为实践，君主的“无为”治道不外乎是将自身之“有为”转移。

四、法度之制：“任法而弗躬”

确立“名分”可以大体确定政治权利与义务，构建君臣之等级秩序，但如何调动国家机器的运作，仍是参错重出，此时“法”以简驭繁的作用不容小觑。黄老旨在为君主用法、民众尊法提供正当性来源，慎到则言法之特效，如此，“无为”即可由内而外地自主运行。

（一）道生法

《黄帝四经·经法·君正》言：“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。”[4]71法度是“无为”大治的必要且充分条件。以法治国，赏罚必信，上下一心，皆为平服，社稷有序。另外，《黄帝四经·经法·道法》说道：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”[4]2“道”是自然界至高的规则，由其而生的“法”体现了这一特性，比之习惯、道德等社会规范，具有国家强制性和不可违背的普遍约束性。法还具有公开、高效、稳定、客观、普遍的特性，适合作为治理社会的工具。“法治化”才是黄老无为而治的正确走向，其是一种治国智慧，兼具“法治”的价值倾向。法度是黄老“无为”的制度保障，与上文的“名正”两者相辅相成，缺一不可。

黄老提出“以道生法”的命题，即是从形上层面赋予了法律来源的正当性，为慎到“道法转关”之思想铺就了道路。慎到所言“法者”的“齐天下之动”是“天道齐万物”的法律表述，“至公大定之制”则是“道”下行为“法”后的实效，是故慎子借黄老之“道”而弘扬其“法”的迹象由此明晰。

（二）法虽不善，犹愈于无法

慎到重势，其法论的价值亦颇富足。他首先强调法是因循的产物，“法，非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”⑲，[7]102在慎子看来，法的本质不是君主意志的体现，不是天地间凭空产生的神性权威，而是“发于人间，合乎人心”，是根据普遍客观的人类理性与社会民心而制定的。这种理解法的思维是因循的，也是自下而上的，自然与韩非定义“法”时“著于官府”的自上而下思维判然有别。

慎子还告诫世人法律的重要性和稳定性等，从积极言说的角度，慎子曰：“法者，所以齐天下之动，至公大定之制也。”[7]108慎子的这一“法”的定义已经赋予法一种“定公齐私”的品格，从而具有稳固的正当价值。首先，慎子有一种独到眼光，留意到法可能存在“不善”的问题，由此形成一则从消极言说角度阐明法之秩序价值的经典名言：“法虽不善，犹愈于无法……定赏分财必由法。”[7]18-21法家之学虽详于法理，但从消极言说方式阐明法的秩序价值的，盖无出慎子此语之右者⑳。这种法的秩序价值言说在慎子各篇得以反复呈现，如“法之所加，各以其分”[7]54，“上下无事，惟法所在”[7]57。其次，慎子还举例

阐述法律规则之治的意义：“是以分马者之用策，分田者之用钩，非以策、钩为过于人智也。”[7]54“有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。”[7]67在慎子贴近生活常识与实践经验的阐述中，法律作为一种客观规范具有优越性的理论意义得以展现。正如有学者揭示的：“法律理论的生命力在很大程度上来自于法律常识对其进行的生命赋予和生命力传递。”[12]86再次，慎子论述如何实施适用法律：“无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功；无劳之亲，不任于官。官不私亲，法不遗爱。”[7]57可见在法律实施中，慎子尤为强调法律贵“公”的精神与原则。最后，慎子阐述了任法的良好效果：“上无羡赏，下无羡财。”[7]21“大君任法而弗躬，则事断于法矣。”[7]54《慎子曰恭俭》中的“信以为言”指代的即是规矩权衡之法。只有符合法之“言”，才能被采信。“法”这类无知之物最能代表机会均等，堪称公道、客观、理性的象征。

综上而言，君主“无为”且“弗躬”，凭臣下得名后的“有为”治国，离不开“法”这一至公大定的规范，这是无为而治具象化的一面。

五、驭臣之术：“君仰成而已”

君王尽管已深谙“因循”，坐拥“权势”，名正法备，但这一切仍必须由人去执行。权臣便嬖环伺觊觎的问题仍未完全解决，君权始终处于高度危险的状态。先秦时期多言臣能“弒君而取国”，有言“上下一日百战”“明主治吏不治民”[21]。是故下行入世的黄老道家无法忽视这类动摇君主统治的现象，从而提出“两术”论。

（一）黄老的“主术”与“心术”

“徒法不足以自行”，此虽儒家孟子之言，却也揭示为政离不开人事，实现“无为”自然也需要君臣各安其位的人事安排。君主虽统御群臣，但个人始终力薄才疏，必然要将权力分交给臣下，让其代为理政，但君主却要以静制动、深藏不露，从而能够南面群臣。黄老之学将老子的“君人南面之术”与法术之士关于“无为”的理念相结合[22]，分出“主术”（政治控驭的原则和方法）和“心术”（理性思考和精神实践的法门）[23]，用于“君道”。《管子·心术上》以心脏喻“君主”：

> 心之在体，君之在位也；九窍之有职，官之分也……上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力……动则失位，静乃自得。[10]131

心自定而驭五脏九窍，君无为以率文武百官。《新书·道术》曰：“其本者谓之虚，其末者谓之术。”[13]“末者之术”亦可以理解为将君驭臣之术用作末位的防备。黄老学说虽不如法家崇尚阴谋阳术之面目，但也认识到“术治”对巩固君王统治的必要性。慎子作为法家先驱，着重强调了主术运用的后果，而非如何用术的步骤，此与申子有异。

（二）臣事事，而君无事

先秦君主无为而治的实现，臣下作为重要肱股却也堪称危险之敌。慎到虽为不治而议的学者，但对此种现象颇有见解。在法家化的政治哲学中，慎子较早谨持“君主亦常人”这一常识，“尧为匹夫”的语境已是一种明确表达。慎子还从源头上阐述了君为何要驭臣而勿事必躬亲：“君之智，未必最贤于众也……若使君之智最贤，以一君而尽赡下则劳。”[7]35-36继而，慎子揭明君主若拘囿于治事而不驭臣的严重后果：“君人者，好为善以先下……有过则臣反责君，逆乱之道也。”[7]33最后，天子若致力于君臣之道，则离无为而治不远：“臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。故事无不治，治之正道然也。”[7]32-33君臣位置须正，君所以任臣，臣作于佐君，不能本末倒置。君主不必事无巨细，应当聚焦于如何隐驭群臣，让他们专注于政务本身，并对他们进行考任课察。由此，才能从君主视野维护无为而治的安然推行，防范臣代君的权力失序。《慎子曰恭俭》中有“逆（择）友以载道”之说，或与君势得助于众以“无为而治”呼应。可见，慎到的“势论”不离天道、名分、法术，互融互通。

六、清心之本：“恭俭以立身”

“无为”的本义属“君道”，是君主顺应天理的治道举措。那么，“无为”而治最后必返归君主自身，所以君主的言行势必有所影响。先秦百家皆为王侯服务，黄老以圣君为重的理念

尤甚。

（一）黄老“无为”的君心修养

黄老语境下的圣王君人务必“独身独立”“独见独听”，讲究“独”以尊君的无上帝位。《道德经》第二十二章云：“圣人抱一以为天下式。”上博简《凡物流形》亦有“抱一”之说。“一”就是“道”，如《韩非子·扬权》云：“道无双，故曰一。”其中的“抱一”，即是对君主的个人举动和内心作出了严格要求。甚至，《庄子》中的入世面相亦有体现：

> 其动也天，其静也地，一心定而王天下……圣人之心，以畜天下也。[14]462-463
>
> 纯素之道，唯神是守……野语有之曰：“众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。”故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。[14]546

这阐明君主自身“抱一”的姿态合乎天理，有助于无为而治天下。无论什么治国举措，都只依君主的心治与意志，这是王权政治的必然。唯有寄希望于君心的修身养性，或曰去奢去泰，才能让无为而治稍存期许。

黄老集诸家取合诸侯之治道，知万事皆归君心，其实不乏对君主进行教导限制的理念。慎到亦然，其虽明言“立天子以为天下，非立天下以为天子”[7]16，也揭示“君之智未必最贤于众”的政治经验，其对君心的期望仍显露于“君明臣直，国之福也”[7]97的愿景中。《君人》开篇揭明世所常见的君主心治模式：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。”[7]52君主拥有独尊大权，法律从来只是要求君主认真对待规范治理的模式而不致心治或朝令夕改，却不可能真的以为法律能够约束君主。所以尽管强调“法治”优于心治，但关于君主个人意志与品格的思想扔挥之不去。《逸文》早已窥见并直言君主能“以道变法”：“以道变法者，君长也。”[7]78尽管明确变法的规范性来源，现实政治经验中君王是“无为”还是乱为，都逃不出君王的意念。

（二）恭俭以立身

除了传世逸文，《慎子曰恭俭》也可视为这一意义上的宣言。《慎子曰恭俭》开篇即为“恭俭以立身，坚强以立志”[24],[7]119。“恭”应有君主在这种围绕权力与法令的治国之道面前保持谦抑克制之意，指向的不仅是君主内心的层面，亦有简政放权之精神的意义，是慎到“无为”治道的主体权能定位。“俭”不单近于道家“去奢”“无事”之俭，更是劝诫君主在课征赋税方面要轻徭薄赋，养民用民，取予有度，从身节俭，是慎到君道“无为”的外化措施。两字并合，主客统一，含有对君主行止格调应遵循外化、理性治国之道的深刻要求。换言之，在物质上的“俭”和精神上的“恭”是君主实行无为而治的“本心”，即“利莫长于简，福莫久于安”[25],[7]104。

慎子还认为，君主要坚持主体意志，保有自我原则。简文“勿（物）以坏身”，根据杨栋的研究，为不要富裕奢侈自身之意。他还认为“勿以坏身”，即不要损坏自身的修养，和下文的“故曰静”可以联系起来。“勿以坏身”是君主求得“静”的自身条件，“任德以俟”是求得“静”的方法[26]。如此，君主方能“静因”，内合于方，外合于圆，复返于“无为”的“因循”之解。《慎子曰恭俭》为我们展现了慎到对君主务必严格方正自身心性的殷切期望，也诉说“无为”的由己始、至己终的人道循环理念，可以丰富对慎到“无为”治道的诠释。

无为而治归于君主本心，实乃“无为”之宗旨：其是一种初心纯正的君主因循天道、操持治术的“有为”。君主虽说无为而治，却能以道变法，因而唯有祈求君主清净内心，不争不显，恭俭以立身，坚强以立志。在其他文段中，慎到则寄希望于“贤智”的圣君。尽管如儒家般深谙为政在人的必然，但慎子并未像儒家一样苦口婆心劝行仁义，而是以“法治”赋予君主清静恭俭的品格去证成并维系“无为”的理想。对此，马作武评论道：“慎到的‘虚君’[27]政治理论，与当时大行其道的君主专制理论不能相提并论，与其他法家人物大异其趣。”[15]

结　语

既常言黄老无为而治，“无为”从来就不可能拘囿于哲理思辨的层面，而是一个虽显玄奥精妙却能提领天下治理诸多元素的治道概念。黄老学说以“天道”为本，因循、名法、势术、君心是无为而治的题中之义。慎到时入稷下，观强齐之运作，明因循之至高，辨权势之至贵，通名

分之至定，识国法之至效，谙术谋之至用。不过，有别于申商，慎子最终以卷而怀之、漂泊归隐去表达对君主心治的洞悉。同样善于解老喻老的韩非作《难势》以述慎子之势，融慎到学说于其集大成的法家理论，使我们方能依循“道法转关”的脉络去理解慎子学说。《慎子曰恭俭》的简文也是重述慎子学黄老“无为”的补充。“善言古者，必验于今”，作为中华优秀传统法律文化思想的构成部分，轴心时代的黄老以及《慎子》的精湛治道，在倡导法治的文明社会不乏有益启示与借鉴意义。

注释

①学界关于黄老“无为”的治道意义论述颇丰。郑开指出：“道家黄老学派之所以能够标榜‘无为而无不为’‘指约而易操，事少而功多’，要害在于‘道—法’的统治，请注意不是依据‘道’的原则的统治也不是本着‘法’的原则的统治，而是诉诸无为政治哲学原则下的‘法治’。”参见郑开：《黄老政治哲学阐幽》，《深圳社会科学》2019年第4期。曹峰说：“《论六家要旨》中出现的道家，并不是希冀远离现实政治的老庄道家，而是试图为现实政治提供理论依据和实操手段的黄老道家，笔者甚至认为整篇《论六家要旨》就是‘黄老道家宣言书’。”参见曹峰：《黄老道家研究的几个基本问题》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2021年第5期。本文若非另指，“无为”亦是在黄老道法派领域内予以论述。②近代以来，世人多称慎到为“势论”鼻祖，言其尤为关注君主的绝对权威和独尊地位。梁启超有言：“慎到盖兼主势治之人也。”参见梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社2012年版，第189页。丘汉平则称慎到为“物观主义”。参见丘汉平：《慎子底法律思想》，载《丘汉平法学文集》，中国政法大学出版社2004年版，第53页。郭沫若曾说：“据这辑本《慎子》来看，差不多全部都是法理论，黄老的气息比较稀薄，但这一部分的法理论毫无疑问也是道家思想的发展。”参见郭沫若：《十批判书》，东方出版社1996年版，第153页。可就《慎子》文本来看，“势论”更多是为韩非所述而显化的符号，慎子之学的内涵不只有“势”，还兼具道法术概念，显露黄老观念。赵逵夫则认为，黄老之学不但不是慎到思想的上源，恐是由慎到思想而来。参见赵逵夫：《论慎到的法治思想》，《社会科学战线》2013年第4期。这虽有颠覆慎子学本黄老的倾向，也说明慎子思想超越“势论”的范畴，学旨宏富，综合诸家。③《史记·孟子荀卿列传》：“慎到，赵人……皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”慎到其人如其学，神秘且重要。战国时期有三慎子，一为齐稷下学士，赵人慎到。二为鲁将，名滑釐。《孟子·告子下》有“慎子勃然不悦曰：‘此则滑釐所不识也。’”赵岐注《慎子》亦曰：“善用兵者。”三为楚国太傅，《战国策》有“楚太子质于齐而用慎子计归之”的逸闻。学界大多认为稷下慎到为《慎子》作者。慎滑釐和楚太傅同善用兵，或为一人。④参见白奚：《学术发展史视野下的先秦黄老之学》，《人文杂志》2005年第1期。⑤清代纪昀对慎子评论道：“今考其书大旨，欲因物理之当然……道德之为刑名，此其转关。”纪昀总纂：《四库全书总目提要》卷一百十七《子部二十七·杂家类一》，河北人民出版社2000年版，第3031页。冯友兰说：“慎到就是一个从道家分化出来的思想家。《慎子》这部书就是道家思想向法家转化的一个例证，其中有许多转化的痕迹。”参见冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社1998年版，第484页。⑥有关《慎子》一书的流传与真伪，学界争论渐趋明晰。《史记》称“慎到著十二论”。《汉书·艺文志》言“慎子四十二篇”。及至隋唐，《新唐书·艺文志》法家：“《慎子》十卷，慎到撰，滕辅注。”可知其仍保留完整。到了宋代，《慎子》亡九卷三十七篇，唯有《威德》《因循》《民杂》《德立》《君人》五篇。明万历年间慎懋赏版《慎子内外篇》一时极盛，但经梁任公和罗根泽的考据，其书实伪。至清代，严可均以明代《子汇》本为底，参考流回中国的《群书治要》，新辑出两篇，即《知忠》和《君臣》，钱熙祚重校后得出目前比较完整的《慎子》文本，并刻录于《守山阁丛书》中。当代《慎子》集注本以许富宏《慎子集校集注》为优本。海外则有P. M.Thompson（谭朴森）的*The Shen Tzu Fragments*（《慎子逸文》）。谭朴森搜罗中国历代和日本与《慎子》有关的古籍，运用历史考证、文本比较和语言分析的方法将各版《慎子》分列为短句，又辑他书所引，共形成逸文123条，后又补疑5条，共128则《慎子》文句。该书长于版本学与辨伪学，考订出一份相对可靠的《慎子》文本。李学勤、许富宏都对谭朴森这项研究赞誉推荐，但目前尚无中译本。⑦新出土《慎子曰恭俭》篇，参见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（六）》，上海古籍出版社2007年版。下文同。⑧天道与道在抽象意义上多有同义，不过天道常多有据天时而循道的意味，即阴阳、四时、五行、人身等与社会文明有关的运行规律。这或许也是黄老学派言论较之老子《道德经》深切入世的变化前奏。如《黄帝四经·十大经》写道：“夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。”陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，商务印书馆2007年版，第223页。⑨关于马王堆出土的四篇古佚书，经唐兰考证后，陈鼓应、王葆玹、白奚等大多承认其为《黄帝四经》。参见王葆玹：《黄老与老庄》，中国人民大学出版社2012年版，第48页。此外，学界大多认可《庄子》中的《天地》《天道》等文，《管子》中的《心术

上》《心术下》《白心》《内业》,《尹文子》和《淮南子》等为黄老学派的基本传世文献。参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国人民大学出版社2010年版,第87–91页。丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版,第63页。蒙文通分析慎到的思想概况,认为上述《管子》四篇、《吕氏春秋》以及《淮南子》中部分篇章为慎到学派作品。参见蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第276页。虽然研究上一般不直接援引视为慎子思想文本,但其也成为慎到与黄老学不可分割的印证之一。⑩"靡"与"黑"分别同"縻"和"纆",都表示"绳索"的意思,进而引出"约束、羁绊"之意,此二句是说不人为强制地去对人民约束羁縻,因顺取法自然规律的德刑生杀去布施赏罚,而使民情归于正道。刑、德是对黄老道家的一种发展和再造,然又是以顺任因循天道为依据的。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,第217–218页。⑪黄帝隐居修心三年后,阉冉建议黄帝可以与蚩尤决一雌雄,并提出"狂妄纷争者不详,但错过天赐良机的人也不会成就大事,据此而论,下山决战又有什么不可以的呢"之论断。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版,第238页。⑫因和循的先后关系没有特别的区分,但天道与人情当为一先一后。此原句出于滕辅注,为"因百姓之情,遂自然之性"。参见许富宏:《慎子集校集注》,中华书局2013年版,第25页。⑬原文多有残缺,故此处不列全文,具体的帛书文句和天地形势相互补益之理,参见曹峰:《〈太一生水〉"天道贵弱"篇的思想结构——兼论与黄老道家的关系》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2015年第3期。⑭这类论述与物理学中的克劳修斯提出的熵增定律(即热量总是从高温物体不可逆地流向低温物体)有异曲同工之妙,也证明了古代先贤们观察自然规律颇有感悟,且与后来的科学定律不乏相合之处,比如在能量传导的自发方向这一点上正确无疑。⑮学界多认为韩非著《难势》篇是其批评慎子之"势"所言,梁启超曾误以之为责难慎子"势治主义"的论据。冯友兰指出,该"难"字是儒家的批评,并不是韩非的批驳,相反,韩非对维护慎子的"势"有不赏之功。参见冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社1998年版,第748页。⑯"巽"意为顺。参见李学勤:《谈楚简〈慎子〉》,《中国文化》2007年第2期。这也符合上文慎到所主张的"因循之道",顺应自然之势的力量,而不是违背自然的"道势",这是慎到"势论"的理论基础。⑰对于这一点,朱腾曾言:"对统治者来说,无为而治自然是道的训诫,但在形名已立的情况下,其内容无非就是洞察各社会角色的形与名并确保稳定。"参见侯欣一主编:《新编中国法律思想史》,高等教育出版社2022年版,第58页。⑱陈鼓应说:"形名在政治层面的此层意义尚见于黄老相关作品。"《管子·宙合》"名倚则乱",《黄帝四经》中《前道》篇言及"名正者治,名奇者乱,奇名不立"以及《道法》篇的"名形已定,物自为正",都强调形名相符乃是治国的关键。参见陈鼓应:《管子四篇诠释》,商务印书馆2016年版,第192–193页。法律思想史视野中关于黄老先名后法的因由,可参见侯欣一主编:《新编中国法律思想史》,高等教育出版社2022年版,第58页。⑲郝令喆(Eirik Lang Harris)认为,这段逸文不符合慎子法出于自然之道的理念。Eirik Lang Harris, *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*, Columbia University Press, 2016, pp.46–56.然而,按慎子因循自然之道而致人类本性与人间秩序的"道法转关"理念,该命题正表明慎子所着意的"法"非"法自然"或自然之法,而是人间之法。⑳近代法学家曾以慎子此句申言法律秩序价值,对观西方分析法学"恶法亦法"之说。参见丘汉平:《慎子底法律思想》,载《丘汉平法学文集》,第58页。㉑《申子·大体》:"今夫弒君而取国者,非必逾城郭之险而犯门闾之闭也,蔽君之明,塞君之听,夺之政而专其令,有其民而取其国矣。"《韩非子·扬权》:"黄帝有言曰:'上下一日百战。'下匿其私,用试其上;上操度量,以割其下。"《韩非子·外储说右下》:"人主者,守法责成以立功者也。闻有吏虽乱而有独善之民,不闻有乱民而有独治之吏,故明主治吏不治民。"此外,关于"术论"可旁见另一位"学本黄老"的人物申不害。其以"术"闻名,对道家、法家皆有影响。具体可参见顾立雅著,马腾译:《申不害——公元前四世纪中国的政治哲学家》,江苏人民出版社2019年版,第104–113页。㉒陈徽论述作为驭臣之术的法家"无为"时分析原因:一是与慎到"自为论"相似的人性自私观;二是便于君主的集权统治。当然,其言法家的无为之说亦有所继承:即黄老道家对于阴术之用已有论述。陈徽引用《尹文子·大道上》"术者,人君之所密用,群下不可妄窥"一句,揭示了黄老道家与法家的亲缘关系。参见陈徽:《黄老道家的正名和无为而治思想》,《中原文化研究》2021年第6期。㉓"主术"既包含理论原则,也包含具体方法。"主术"属于"道术",它既有"道"(抽象原则)的一面,又有"术"(具体方法)的一面。"心术"是指用心的方法,特别是"使心保持清静虚素的境地的修养方法"。确切地说,黄老学的"心术",作为方法,是指心性论意义上的方法。参见郑开:《试论黄老政治哲学的"内圣外王之道"》,《湖南大学学报(社会科学版)》2019年第2期。㉔学界对该帛书意见纷纭。李学勤认为提到"法"和"势"(地位权力)等术语,因此是法家著作。然而,李朝远声称这篇文章与儒家思想有关,因为它提到"忠厚朴拙"(忠质)和"反本溯源"(反贞)等儒家德礼观。李锐则认为文本包含不同思想,儒道法三家

皆有，主要偏黄老学派。杨栋以为，“恭俭”等确实属于儒家的经典话语，慎到学于稷下，素习儒书，其思想必然不乏兼容儒家的成分。《慎子曰恭俭》思想属性见解不一，弄清此问题应先考察《慎子》传世逸文的主要命题与思想脉络，值得另文专述。㉕“恭俭”似乎不可纯粹视为德行品格，宜作君人姿态解。“恭俭”貌似近于儒家克己复礼修身立志之说，然《慎子曰恭俭》应是站在治者立场甚或君主视角，规诫为君治国当以恭俭克制而不矜夸逞能的姿态立身。㉖参见杨栋：《从上博简看慎子的“君人之道”》，《社会科学战线》2014年第1期。㉗此处引号的“虚君”意味着有别于君主立宪论，慎到也非真正在此意义上虚君。慎到主张的是君主在推行治国之道时应当以“无事”为本，将全国大小事务交予臣下处理，有一种主动、部分放权的“虚君”观感，但君主“以道变法”就仍昭示着君主政体的法权根本问题。慎子主要是借此隐喻君主务必保持心境清澈，克制权欲之心，“虚君位”亦可理解为“清君心”。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京：中华书局，2013.

[2]段玉裁.说文解字注[M].上海：上海古籍出版社，1981.

[3]老子[M].河上公，注.严遵，指归.王弼，注.刘思禾，校点.上海：上海古籍出版社，2013：8.

[4]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京：中华书局，2007.

[5]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书：三[M].上海：上海古籍出版社，2003.

[6]曹峰.出土文献视野下的黄老道家研究[J].中国社会科学，2013(2)：147.

[7]许富宏.慎子集校集注[M].北京：中华书局，2013.

[8]刘文典.淮南鸿烈集解[M].冯逸，乔华，点校.北京：中华书局，1989：670.

[9]陈徽.黄老道家的正名和无为而治思想[J].中原文化研究，2021(6)：44-54.

[10]陈鼓应.管子四篇诠释[M].北京：商务印书馆，2016.

[11]龙大轩.道与中国法律传统[M].济南：山东人民出版社，2004：201.

[12]姚建宗.法律常识的意义阐释[J].当代法学，2022(1)：86.

[13]贾谊.新书校注[M].阎振益，钟夏，校注.北京：中华书局，2000：249.

[14]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，1961.

[15]马作武.先秦法律思想史[M].北京：中华书局，2015：295.

Analysis of Shen Tzu's Learning of Huang-Lao's "Wuwei" Approach to Governance

Ma Teng and Hu Wenqi

Abstract: The connotation of Huang-Lao's "Wuwei" is extremely rich in philosophy, but also in the political strategy of simplicity and ease of operation. Looking at the Taoism writings, such as the *Tao Te Ching* and the unearthed Huang-Lao literature such as the *Four Sutras of the Yellow Emperor* and *Tai Yi Sheng Shui*, we can distinguish the meaning of the multi-layered vein of "Wuwei" and governance: the theory of causality, Taoism potential, name and division, law, reliance on art, and the ruler's heart. *The Shen Tzu* is regarded as the science of the transfer of Taoism and Legalism. Combined with the heirloom texts and the *Shen Tzu Yue Gong Jian* on silk, it can be seen that Shen Tzu "learned the art of Huang-Lao's morality" and the main purpose of advocating the study of law and art is significant. According to these evidences divided from the meaning of Huang-Lao's "Wuwei", the seemingly anonymous doctrine of Shen Tzu can be reconstructed. The doctrine of Shen Tzu presents a set of principles from the principle of "the way of heaven is great", the obedience of the way of "the dragon and the snake ride on the clouds", the righteousness of "ruling the country is to set the division", the system of "use law and not to bow", and the art of mastering the ministers, which is the technique of "the king's reliance on minister's support", finally it comes down to the essence of "respect and thrift to establish oneself". Therefore, Shen Tzu not only advocates the power of the ruler, but also learns from Huang-Lao's "Wuwei" and becomes a kind of ruling theory that the ruler follows the way of heaven, corrects the name and relies on the law.

Key words: Huang-Lao school; measure to rule the country; Shen Tzu; Wuwei

[责任编辑/晓　东]

从易学到心学:象山思想逻辑新探*

邓国坤

摘　要:学界普遍认为象山心学主要渊源于孟学,于是形成了“从孟学到心学”的阐释路径,却忽视了更为重要的象山学逻辑理路:“从易学到心学”。由于孟学的影响主要出现在象山晚年,并非贯穿象山思想发展的全过程,且主要影响了象山晚年心性论的发展,不能阐释象山早中年的心性论,更不能阐释象山宇宙论、工夫论、发用论的思想发展。因此要全面、连贯、系统地阐释象山学的发展,必须重视从易学到心学的进路。首先,象山通过易理研究提出宇宙存在与运动之本原的宇宙本体论;通过易数研究而提出宇宙之生化及其模式的宇宙生成论。其次,在卦象与卦言的阐释与研究基础上,构建了基本心学思想体系。再次,在“简易”“求道”的基础上,提出了简易与直截工夫。最后,在易之妙用的基础上,构建了为人处世与治国理政两个方面的发用论。

关键词:陆九渊;象山学;易学;心学
中图分类号:B244.8　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2023)05-0046-09

学界普遍认为象山心学主要渊源于孟学,于是形成了“从孟学到心学”的阐释路径。此种阐释遮蔽了象山心学的另一种阐释路径,即从易学到心学。孟学对于象山心学的影响是重要的,而且是显而易见的。但是孟学的影响主要出现在象山晚年,而且主要影响了晚年象山心性论。例如受到孟学影响极大的“心即理”说等心学代表作均为象山五十岁以后所作,“因读孟子而自得之”说也是其四十六岁以后的言论。但是孟学路径不能遮蔽象山早中年的心性论,因为易学同样可以“导出心即理的结论”[1]580;更不能阐释象山宇宙论、工夫论、发用论的思想发展。因为象山心学不仅包括心性论,宇宙论、工夫论、发用论也是象山心学的核心理论。

通过易学到心学的逻辑进路,象山学的思想发展会得到全面、连贯、系统的阐释。首先,易学贯穿象山一生,从十三岁读易有疑,到青年以易学中科举,鹅湖之会谈“九卦”与“简易工夫”,国子监教授易学,再到五十岁无极之辩论道器,荆门讲论易学,易学进路能够连贯地阐释象山学发展。其次,易学影响了整个象山学,是象山宇宙论、心性论、工夫论、发用论的重要思想渊源。因此易学能够全面、系统地阐释象山学的思想发展。从易学到心学的阐释进路,不仅能够全面、连贯、系统地阐释象山学的思想发展逻辑,而且能够凸显象山学之独特内涵与本真面目。

学界对于象山易学已有一定研究。朱伯崑的《易学哲学史》、黄黎星的《论陆九渊的易说》、王新春的《易学视域下的象山心学》①等,已经探

收稿日期:2023-05-15
***基金项目:**国家社会科学基金青年项目“象山学阐释演变史”(21CZX033)、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题项目“20世纪以来海外象山心学编译与研究”(20GZGX30)、贵州省教育科学规划课题“宋元明哲学史课程改革研究”(2022C003)。
作者简介:邓国坤,男,贵州大学哲学学院副教授(贵州贵阳　550000),主要从事宋明理学、海外汉学等研究。

讨和阐释了象山的易理、易数、易象、卦言等易学思想;范立舟和王华艳的《〈周易〉和象山心学》、王信的《论陆象山易学"易简"之道与心学建构》、石明庆和马斗成的《易简工夫终久大——〈周易〉与陆九渊的心学》[②]等,研究了易学与象山学部分思想的关系。然而,上述研究缺乏对易学与象山学整体思想的关系研究,以及对易学与象山宇宙论和发用论的研究;更为关键的是,学界尚未系统、全面地对从易学到象山学的逻辑进行梳理。因此本文不以象山的易学思想为阐述重点,而是以从易学到象山学的逻辑理路为核心,分别从易学与宇宙论、易学与心性论、易学与工夫论、易学与发用论入手,全面探讨易学与象山学的关系。

一、易学与象山宇宙论

象山宇宙论源出于易学,此乃学界之共识。然而象山宇宙论汲取与转化了易学哪些思想,其内在思想发展逻辑为何,这些仍旧是值得探究的问题。象山宇宙论包含两个方面:一是关于宇宙存在与运动之本原的宇宙本体论,二是关于宇宙之生化及其模式的宇宙生成论。象山吸收了易学的道论,从而转化为道塞宇宙的本体论;汲取与借鉴了易学的数论,从而推演宇宙演变的生成论。后者多为学界所知悉,前者却较少为学界所研究。

象山宇宙本体论主要以易道为根基。象山与朱子曾有"无极太极"之论,争论道器之分,也就是形而上与形而下的关系,而此乃属于易学的宇宙本体论范畴。象山提出道塞宇宙的观点,"'一阴一阳之谓道',乃是泛言天地万物皆具此阴阳也"[2]477,"天地亦是器,其生覆形载必有理"[2]476,"道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也"[2]9。因此,天之道乃阴阳,地之道乃柔刚,人之道乃仁义。然而阴阳、柔刚、仁义皆是道在万物之中的不同显现,即道之变化流行之产物。象山学中的道,亦可称为"理",如"天地之所以为天地者,顺此理而无私焉耳"[2]142。此外,象山学中的道,亦可称为"太极"。在无极太极之辨中,象山将理称作"太极",即"万化根本"[2]23。

但是象山认为易道并非离气存在的形而上实体,而是阴阳之气运动中的一种状态、规律或法则。例如象山与朱子辩论时指出:"易之为道,一阴一阳而已,先后、始终、动静、晦明、上下、进退、往来、合辟、盈虚、消长、尊卑、贵贱、表里、阴显、向背、顺逆、存亡、得丧、出入、行藏,何适而非一阴一阳哉?奇偶相寻,变化无穷,故曰:'其为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适。'"[2]29 道充实于物质世界之中,与器合一,乃是万事万物存在及其变化运行之状态、规律或法则。离开气之运动变化,无理可存,无道可循。因此象山指出道器不分,理气合一,"此理塞宇宙,所谓道外无事,事外无道"[2]474。目前学界对于象山学的这种观点研究仍有待深入。

象山宇宙论不仅包括宇宙本体论,更包括宇宙生化论。象山宇宙生化论以易数研究为基础。易数乃是易学的重要思想之一。象山对于易数非常重视,并且以易数推演宇宙之生化。象山认为"数即理也,人不明理,如何明数",也就是说,理与数不但关系密切,而且本质同一。在易学研究中,易数即是易理,两者存在同质关系。但是两者也存在差异,因为相较而言,易理是一个抽象的、整体的概述,并未对于宇宙具体的衍生规律进行阐述,对于万物之间的演变关系也未展开分析,而易数恰恰填补了这一不足。关于易数,象山认为后人谈易数,"多只是眩惑人之说"[2]410,因此象山有专门的论述。象山学具有许多谈论易数的话语,且形成了独特的系统。学界较少论述象山的易数思想,现今尤以朱伯崑的《易学哲学史》等研究为代表。但是这些研究仅就易数谈易数,并未与象山宇宙生化论联系起来,更未指出从易学到象山宇宙生化论的逻辑理路。

象山常讨论九畴之数的演变,"一变而为七,七变而为九,九复变而为一者:一与一为二,一与二为三,一与三为四,一与四为五,一与五

为六。五，数之祖，故至七则为二与五矣，是一变也。至九而极，故曰七变而为九。数至九则必变，故至十则变为一十，百为一百，千为一千，万为一万，是九复变而为一也”[2]413-414。在此，象山对于一、二、三、四、五、六、七、八、九这几个数字的演变过程进行分析，推演易数的演变历程，并且揭示其中演变与循环的哲理。由此，象山进一步推演宇宙演变的规律以及人类社会的生存法则。象山指出：“卦阴蓍阳，八八六十四，七七四十九，终万物始万物而不与，乃是阴事终尽，阳事复始。艮，鼓万物而不与圣人同忧，道何尝有忧，既是人，则必有忧乐矣。精神不运则愚，血气不运则病。”[2]473在“阴事终尽，阳事复始”的宇宙演变中，象山易数易理作为宇宙生化的演变模式，贯穿与制约万物之演变，自身却不随万物变易。在此宇宙演化中，得道的圣人自然是无忧无乐的，但是凡人尚且存有忧乐，应该随着大化流行而运行作息。

在九畴之数中，象山最推崇“三”和“五”两个数字，通过“三”和“五”构成洛书之数，并以此解释宇宙生成及万物蕴化。“三”乃是变之始，“五”乃是变之终，“三五之变”可以涵盖宇宙万象矣。例如“三其十五，则为洛书九章四十有五之数”[2]261。对于“三”的形成，象山从“一生二，二生三”这句话开始诠释。象山认为一物必有两面，因此“一生二”，即所谓左右、前后、首尾、背面、表里；而两面必有其中，因此“二生三”，所谓“中与两端则为三矣”。象山对于“一生二，二生三”的阐述与其他学者不同。因为其基于“一物”的原则，所谓“二”和“三”都是一物的某些方面与性质。换言之，“一”“二”“三”皆是某物的某些方面，三者皆统合于某物。这涉及象山对于宇宙起源的“整体合一”的理解，与象山道事合一、理气不分的原则是一致的。按照“一生二，二生三”的原则，则“太极不得不判为两仪。两仪之分，天地既位，则人在其中”，也就是说宇宙在“一生二，二生三”的原则下，自然会生成以“三”为结构的类，“天地人为三才，日月星为三辰”[2]262。换言之，宇宙先有三个基本种类，然后通过三个种类的和合变化，产生了万事万物。于是，“三”乃是开始，于是卦有三划。

必须指出，象山对于“一生二，二生三”做出了独到的解释，与老子、庄子、王弼等人的解释不同，与历代儒者的解释也不同。因为象山所认为的“一”“二”“三”并非生发的关系，而是“统合为一”的关系。有某物自然有“一”“二”“三”，然后由统合“一”“二”“三”的太极开始衍生万事万物。因此，象山的宇宙生化论自然也与众不同。因为太极之中便涵括“一”“二”“三”，由此它便可以自身进行生化流行。

相比于“三”，象山更重视“五”。象山认为，“三”是始，“五”是终；而且“五”乃数之中，一、二、三、四分别与“五”合，从而得六、七、八、九。象山指出：“三者、变之始，五者、变之终。故数至于五，而变化具矣。天地之数，五十有无，莫非五也。天数五，一、三、五、七、九也；地数五，二、四、六、八、十也；生数五，一、二、三、四、五也；成数五，六、七、八、九、十也。三象著于三才。五象上著五星，下著五岳，总为五方。”[2]258-260通过数之中心的“五”，“五位相合而各有合”，即通过“五”，一与六合，二与七合，三与八合，四与九合，五与十合。因此“五”不仅是数之中心，而且是宇宙之中心。天之气运为“四”，分别为春夏秋冬；地之形处也为“四”，有东南西北。天地有前后左右，皆有其中。而此中是为“五”。若以天地为四方，人就在其中，是为“五”。因此象山说：“一生水而水居北，二生火而火居南，三生木而木居东，四生金而金居西，而五生土而土居中央。”[2]262“太极判而为阴阳，阴阳播而为五行。天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。五奇天数，阳也；五偶地数，阴也。阴阳奇偶相与配合，而五行生成备矣。故太极判而为阴阳，阴阳即太极也。阴阳播而为五行，五行即阴阳也。塞宇宙之间，何往而非五行？”[2]281-282换言之，通过“五”或者到了“五”时，作为宇宙基本元素的阴阳五行已经生成。此时，宇宙生化已经完成了最重要的阶段，而作为数之终的“五”也完成了自己在宇宙生化中的职责和使命。

但是,“五”的意义不止于宇宙生化论,更存在于宇宙本体论中。象山以“以五为理”之具体显现,是故“有塞宇宙之间,何往而非五行”。象山认为“五行”就是宇宙之理之显现,也是万事万物之本,同时是天治万物、人治天下的法则。在对《洪范》这部象山最为重视的文献的阐释中,象山也突出了“五”的地位。如他首先强调“五行”的根本地位,“初一曰五行,此其在天之本也”[2]281-282。纵观象山学,其以《易经》作为根本法则,其他五经要以《易经》为本做出相应阐释。

因为“五”是数之中心,占据“中”的位置,因此也具有“极”的意味。在《荆门军上元设厅皇极讲义》中专门讲《洪范》九章之五,即“皇极”是也。象山指出:“皇,大也;极,中也。洪范九畴,五居其中,故谓之极。是极之大,充塞宇宙,天地以此而位,万物以此而育。”[2]283-284值得注意的是,在象山学中,此“五”为极,此极为“中”,此中为“理”(道)。也就是说,“五”与“道”实质为“一”,显现为“二”。在宇宙本体论中,道为本体;在宇宙生化论中,“五”为中心。而“道”和“五”实质贯通为“一”,因此“道”贯穿了宇宙本体论和生化论。

通过上述分析,可以得出象山易学与宇宙论的新观点。首先,象山宇宙论包括宇宙本体论和宇宙生化论。其次,道为宇宙本体论的核心,而五作为宇宙生化论的中心,道与五实质为一,显现为二。最后,象山之道非离气而存的形而上实体,而是充满宇宙之中的状态、规律和法则,具体表现为中、五、阴阳、刚柔、仁义等。

二、易学与象山心性论

学界普遍认为象山心学之核心是“心即理”,且以此为象山心学成熟之标志。然而在象山文献中,与孟学密切相关的“心即理”说只出现一次,见于《与李宰》书信中。据考,《与李宰》中提及“陈宰”,而《与陈宰》两封书信写于象山五十岁之后,乃是象山晚年之作。因此《与李宰》应该也出现在《与陈宰》之同时或其后,也就是在象山晚年,即五十岁以后所作。此外,《与邵叔谊》《与曾宅之》《与胡季随》《与侄孙睿》等也是象山心学之代表作,放诸卷首,意味深长。然而按照学界考证,《与邵叔谊》写于五十岁,《与曾宅之》写于五十一岁,《与胡季随》写于五十二岁,《与侄孙睿》写于五十岁,均为象山晚年之作。晚年象山较多谈论孟学,而孟学似乎也与象山晚年心性论大有关联。

然而心学并非始于象山晚年,而是萌芽、发展于其早中年。例如象山十三岁时,谈论“心同理同”之说;考取科举时,多次谈论易学心性论;三十四岁时,以扇讼为杨简讲授本心;鹅湖之会时,以九卦构建易学心学系统。虽然象山早中晚年的心性论有所不同,但是其基本理论是一致的。据上可知,孟学并非是象山早中年心性论的主要渊源,而易学才是象山早中年的主要思想渊源。易学也是构成象山晚年心性论的重要思想渊源,例如象山指出“道在人而为心”时,说:“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也。”[2]9以及保心即保极说,“若能保有是心,即为保极,宜得其寿,宜得其福,宜得康宁,是谓攸好德,是谓考终命”[2]284。因此,易学贯穿象山早中晚年思想,且作为早中年心性论的主要思想渊源。另外朱伯崑明确指出易学同样可以“导出心即理的结论”[1]580。若要全面、连贯、系统地阐释象山心性论,那么易学进路乃是不可忽视的。下文详述之。

首先,象山学的核心思想“本心论”可从易学建立。如象山所言:“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰仁义。故仁义者,人之本心也。”这段话的前半部分其实来自于《周易·说卦》。而“故仁义者,人之本心也”这一本心论,乃是象山由易学而阐发的思想。此后,象山强调心理并称,明心求理的思想,“道外无事,事外无道”,“无识知之病,则此心炯然,此理坦然,物各付物,会其有极,归其有极矣”[2]9-10。在此,象山先明其道,然后以道在人心而得仁义。既明此义后,又点出道不离事,道心合一,因此当去识知之病,回归此心此理之坦然。换言之,如何发明本心,明心求理的心学思想也可源于易学。

其次，象山以易学卦象为基础构建其心学体系。例如在鹅湖之会上，陆九渊以“本心”为核心，系统地解释《周易》的九卦，以及构建本心说的思想体系，博得一片喝彩。在鹅湖之会中，朱子与吕东莱问及“九卦之序”，象山回答：“大略谓：‘复是本心复处，如何列在第三卦，而先之以履与谦？盖履之为卦，上天下泽，人生斯世，须先辨得俯仰乎天地而有此一身，以达于所履。其所履有得有失，又系于谦与不谦之分。谦则精神浑收聚于内，不谦则精神浑流散于外。惟能辨得吾一身所以在天地间举错动作之由，而敛藏其精神，使之在内而不在外，则此心斯可得而复矣。次之以常固，又次之以损益，又次之以困。盖本心既复，谨始克终，曾不少废，以得其常，而至于坚固。私欲日以消磨而为损，天理日以澄莹而为益，虽涉危陷险，所遭多至于困，而此心卓然不动。然后于道有得，左右逢其原，如凿井取泉，处处皆足。盖至于此则顺理而行，无纤毫透漏。如巽风之散，无往不入，虽密房奥室，有一缝一罅，即能入之矣。’二公大服。”[2]490-491 象山此论以易学为根基，以本心解释复卦，然后将《易经》九卦阐述成以本心为核心的系统卦象，从而构建了系统、完整的心学卦象体系。因此象山心学不一定源自孟学，易学就已经催生了象山心学的基本体系。

最后，易学为象山心性论提供了三大根据，并奠定了象山心性论之主要内涵。一是道“在人曰仁义”奠定了“人之本心”的本体论依据，此在上文已经论述；二是《圣人以此洗心退藏于密吉凶与民同患神以知来知以藏往》的圣人之心说构建了心的基本内涵与功能；三是《天地设位圣人成能人谋鬼谋百姓与能》的天地之心说奠定了心之德性与境界。这些思想尚未被学界充分地重视和研究。

象山中年所作的省试程文《圣人以此洗心退藏于密吉凶与民同患神以知来知以藏往》，乃是象山学中最为重要的文献之一，因为它奠定了象山心学的基本思想，尤其是其催生出象山的本心论。象山对此解释是去除人欲，回复天理，乃是洗心，然后“退藏于密微之地，复乎天而已”[2]340，此处退藏并非指现实之地，而是指存放天理之道心，所谓“道心惟微”是也。也就是人心充塞天理，回复天之所赋。而人心到达这一点，则能够“知”，所谓“心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有”[2]340。换言之，此能够知晓过去与未来，预测事物的发展轨迹。此乃《周易》卦象之用，也是圣人尽心复理的所知所能。象山指出卦象与研究事物是一致的，能够“物各付物，所过者化，事物之往，知以藏之，无以异于卦之方也”，因此应该“蓍卦六爻之用，其诸以执其两端，用其中于民也与”[2]341-342。而正是通过这一点，才能“内外合，体用备”[2]341。此后，象山由圣人洗心而谈及咸卦，指出咸卦九四“圣人以其当心之位，其言感通尤为至”，此心未被“私感”所害，则“心之本然，无适而不当，无感而不通”。此说其实就已经是本心论之奠基，此乃象山第一次阐述其本心论的观点。值得注意的是，象山是从易学开出本心论的，而非从孟学开始。而且象山这里的本心说，除了本心之正的层面和心之感通的层面，还包括心的感知功能[2]342。

在另一程文《天地设位圣人成能人谋鬼谋百姓与能》中，象山认为天地有大德，生养万物，有覆载之功，然而覆载万物之能只能由圣人来完成，“圣人之政，有以当天地之心”[2]343，能够招来诸福，去除诸灾。象山于此提出天地之心的说法，从人心到天地之心，乃是天人合一，强调人心天心同一的思想[2]343-344。此文可以证明象山学之心的德性与境界来源于易学。而这种证据不只上述程文。在解试中，象山对“庸言之信庸行之谨闲邪存其诚善世而不伐德博而化”的解释，充分结合了易学。象山首先以中庸的以德成己，以知成物为解，然后指出当人如“乾之九一，何其诚之至而德之博也”，认为诚者乃“其所以为德者也”，乃至“反而诚其身，推以善斯世，是知所以成物矣”[2]335。因此象山认为“由乎己之诚而至于民之化德”。而乾卦之九二爻见龙在田，“有利见大人之美”，与九五爻得君位相配，可以成就至诚之德，以此教化天下。而且象山认为九二爻确实可以言尧舜，因为成就帝业

“以德不以位”,舜田渔之时已经备有君德。由上可知,易学亦可发展出象山本心论的德性与境界论。

上述分析论证了易学为象山学早中晚年的思想根基,并且是象山心性论的主要思想来源。进而论述了象山本心论可从易学建立;象山以易学卦象为基础构建其心学体系;易学为象山心性论提供了三大根据,并奠定了象山心性论之主要内涵。由此可知,象山心性论并非来源于孟学,或者仅仅来源于孟学,而是更早且更多地渊源于易学。这一结论对于认识象山心性论具有关键的意义。

三、易学与象山工夫论

关于易学与象山学之工夫,上文提到的《论陆象山易学“易简”之道与心学建构》《易简工夫终久大——〈周易〉与陆九渊的心学》等文章已经对象山学简易工夫有所研究,并且认为此工夫渊源于易学。但是本文对于象山学之工夫的研究和概括有所不同。象山学之工夫可称为“简易直截”,而且具体工夫与特性也分为两类。另外,本文对于易学与象山工夫论的逻辑关系也做进一步的梳理。关于象山学之工夫,一是反对支离烦琐的工夫,主张从易而难、由近而远、从小而大的简易工夫。简易工夫凸显于鹅湖之会。二是反对迂回曲折、由外而内的工夫,主张直取本体、先本后末的直截工夫。直截工夫也非始发于孟学,而是源于易学。

关于简易工夫,象山在易道“简易”的理论基础上,提出了“简易”的修养方法。简易工夫论最早于鹅湖之会,三十多岁的象山已经有所主张,然而五十一岁的象山仍旧以易学开理论之基。象山基于易理简易的研究,得出了自己的简易求道论。他指出:“易知易从者,实有亲有功,可久可大,岂若守株坐井然哉?”[2]63此简易工夫论乃是象山学的主要理论之一,也是鹅湖之会的主要论题。

在《与曾宅之》这一凸显象山学主旨的文献中,象山也是从易学入手论工夫。象山反对“易道”至幽至深的观点,提出“易知易从”的观点,并且引用《易传》中:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从……易简则天下之理得矣”之话语为证。此后方才引用孟子之话语,最终归结出“古圣贤之言,大抵若合符节。盖心,一心也,理,一理也,至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二。”[2]4-5可见象山“心即理”的核心理论,可以以易学为根基而展开。易学不仅提供了作为本体的“道”,而且提出了修道“简易”的理论。有学者来见象山,认为“程氏《易传》,胡氏《春秋》等为规矩”,象山认为这是“陋说”,并为学者诵读“乾知太始,坤作成物,乾以易知,坤以简能”[2]429,象山还提出圣人赞“易”是为指出道之“简易”,最后他引用《易大传》的话语“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。……道在迩而求之远,事在易而求之难”[2]9,以此证明“道”在目前,学道简易的观点。

直截工夫源于象山早年对于易学的体悟。象山八岁时指出伊川《易传》支离,“终是不直截明白”,并且以简易之话语“无我”“无物”以概之。象山认为“道”并非隐而不显的,所有人都可以见道悟道,如“此理在宇宙间,未尝有所隐遁,天地之所以为天地者,顺此理而无私焉耳”[2]142;道是常在目前的,“此理塞宇宙,所谓道外无事,事外无道”[2]474,“此理塞宇宙,古先圣贤常在目前,盖他不曾用私智。‘不识不知,顺帝之则。’此理岂容识知哉”[2]163。在此,象山认为“道”普遍流行,随处可见。然而只有圣贤可见,普通人不可见,因为需要一定的通过“为学”工夫才能见道。在解释《首出庶物万国咸宁》时,象山强调人类应该拥有乾卦之德,其根本途径在于“学”,如“至于五之与天地合德,上而知进退存亡而不失其正,非学果何以致之、首出庶物,盖在于乘六龙,而圣人于乾之六位,莫不反复乎学”[2]344。

关于如何学道,象山指出:道在人心,即仁义是也。因此象山主张发明和扩充此道,或称此心,或称此良知,“彝伦在人,维天所命,良知之端,形于爱敬,扩而充之,圣哲之所以为圣哲

也”[2]238。象山认为，易学具备成为圣哲之工夫的特质，如“易之穷理，穷此理也，故能尽性至命”。具体而言，象山主张：“无识知之病，则此心炯然，此理坦然，物各付物，会其有极，归其有极矣。”[2]9-10在此，象山主张直截在心上做工夫。只要去除无识知之病，自然能够回归此心此理之坦然。换言之，象山主张人直接明心求理，而不要被意见和私心所蒙蔽，迷失于支离的求知之路，则能够发明本心，心悟理得。

值得注意的是，象山主张简易直截的工夫论，并非仅仅是直取本体而已。象山有强调“本”的方法，因为他注意到“本”的重要性，因此其修炼工夫以“本”为先，此已为学界高度重视。因为先有本后有末，本心立后，诸事顺遂。如象山教育他人时指出：“正人之本难，正其末则易。”[2]399只教其视听言动，则容易遵从，但是要立根本也非易事，简易只是相对而言的，因为要“动他根本所在，他便不肯”[2]399。正因为正本是如此重要，象山提出“先立其乎其大者”[2]400，“尊所闻，行所知，要须本正”[2]36，因为象山认为：“既不知尊德性，焉有所谓道问学。”[2]400由于上述原因，象山自述其教学方式时指出：“诸处方哓哓然谈学问时，吾在此多与后生说人品。”[2]400

但是立本以后，仍需有末，有先之后，不可无后，此须注意。这一观点在《本末先后：象山学阐释新探》中有系统论述，简述如下：“本末先后”是象山学的重要阐释范式之一，却较少受到学界重视。象山常常以此评价自身与他人学术，而后人也以此阐释象山学。“本末先后”贯通为一，“本末”包括道学、文学、政治、教育、艺术等思想内涵，其中道学为本，其余为末；“先后”包括次第有序的修养工夫与经世致用的发用方法，具体以“立大、新德、富业”工夫以明体；以日用、注经、经世等方法以达用[3]。其中的“新德、富业”工夫，包括了易学工夫——“察”的工夫。象山认为“察”有两种：一是“省察、加察、熟察”，乃“我致察于事理人物”；二是“智识之明察”，“《易》言察于民之故”便属此类[2]165。象山的两种为学工夫，一是以自我良知对事物进行察识，二是有观察事物而得的智识。前者是由内而外之察，后者是由外而内之察。

通过上述分析，可以得出象山学之工夫为“简易直截”，而且此工夫主要渊源于易学。具体而言，一是简易工夫，反对支离烦琐的工夫，而是从易而难，由近而远，从小而大；二是直截工夫，反对迂回曲折、由外而内的工夫，而是直取本体，先本后末。不能认为象山只有简易工夫，因为“立大”之后，象山还主张“新德、富业”等工夫。

四、易学与象山发用论

有体必有用，体与用不二；用以体为本，体以用显。“体”名为本体，“用”名为发用。因此发用论专是指本体如何发用，及其发用为何的学说。换言之，即是本体的显现与功用，如何遵循与使用本体，本体具有何种价值的学说。《易经》最初是一部具有实际功用的经典，包括占卜、记事等，后来内涵日渐广博，功用逐渐增多，几乎涵盖自然与社会的一切现象。因此，关于《易经》的发用研究，已然成为易学研究的重要部分。关于“易”之妙用，象山首先阐释易道为宇宙之根本法则，以及易道发用的巨大价值，然后具体阐述个人层面的为人处世和社会层面的治国理政。学界对于象山发用论尚无专门研究，故可详述之。

其一，象山阐释易道为宇宙之根本法则，乃是宇宙万物得以存在与运动的根据和原理，因此是万事万物必须遵循之理。象山认为，“易”之道充塞天下，存于天、地、人等万物之中，成为万事万物之理。因为道存于宇宙之中，随着宇宙之运动而流行，存在与显现于万事万物之中，成为万物万事的存在和运动之原理。因此，道乃是人类社会必须遵循的最高原则，“此道充塞宇宙，天地顺此而动，故日月不过，而四时不忒；圣人顺此而动，故刑罚清而民服”[2]132。也就是说，宇宙之道乃是天地正常运行、社会正常运转的必然规律，因此天地人都必须顺应道而行动。由此象山指出：“此理塞宇宙，谁能逃之，顺之则吉，逆之则凶。”[2]257

其二，象山阐述了易道之发用流行，造福宇

宙,妙用无穷。象山指出:"'易与天地准','至神无方而易无体',皆是赞易之妙用如此。'一阴一阳之谓道',乃泛言天地万物皆具此阴阳也。"[2]477此乃赞成易道无形无体,无方无所,然而具有生化万物之"妙用"。象山经常具体论述易道之妙用,如以阐释乾卦生生之道为例。在解释《首出庶物万国咸宁》时,象山指出乾卦之内涵与功用。他认为乾卦生出天地万物,而且品物流形,"各有所宜",并且强调人类应该通过为学而拥有乾卦之德,"至于五之与天地合德,上而知进退存亡而不失其正,非学果何以致之、首出庶物,盖在于乘六龙,而圣人于乾之六位,莫不反复乎学"[2]344。

当人类认识了易道的地位与价值,并且遵守与运用之后,可以产生有益于个人与国家的妙用。就个人而言,易学有助于个人的为人处世,明道行道。象山指出,士君子必须学道与行道,"此理在宇宙间,固不以人之明不明、行不行而加损。然人之为人,则抑有其职矣。垂象而覆物,天之职也。成形而载物者,地之职也。裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民者,人君之职也"[2]26。象山以宇宙之理为基,引出天、地、人三极的职分,尤其是士君子"少而明道,壮而行道"的职责。关于学道,乃是"从师亲友,读书考古,学问思辨";关于行道,乃是"行其所学以格君心之非,引其君于当道,与其君论道经邦,燮理阴阳,使斯道达乎天下也"[2]26。其实,学道与行道,也曾被象山表述为"讲明"与"践履",此可以概括象山的人生论,它是贯穿象山一生的思想。象山所谓"大做一个人",便是要做与天地比肩的"人",能够学"道"明"道",从而辅助宇宙万事万物之生化。象山高度肯定人类这一能力与意义:"人能知与焉之过,无识知之病,则此心炯然,此理坦然,物各付物,会有其极,归其有极矣。所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?"[2]10

从个人的求学问道可发展至治国理政。象山认为经学能够治国安民,"君子反经而已矣。经正则庶民兴,庶民兴斯无邪慝矣"[2]236。一国之民遵循此道,则国泰民安,"此道充塞宇宙,天地顺此而动,故日月不过,而四时不忒;圣人顺此而动,故刑罚清而民服"[2]132。天下之人皆明此心此理,遵此心此理而行,则天下太平,"此心此理昭然宇宙之间,诚能得其端绪,所谓一日克己复礼,天下归仁"[2]173。关键是,人类要将宇宙之理运用在社会实践之中,"宇宙间自有实理,所贵乎学者,为能明此理耳。此理苟明,则自有实行,有实事"[2]182。

要天下人学道明道,有实行实事,需要对《易经》等经典进行阐述。因为象山认为包含《易经》在内的六经已经式微,上古圣贤之心已无人通疏[2]190。在对"使民宜之"的解释中,象山认为并非圣人故意不让民众知道,"非圣人固不使之知也",因为在古代社会条件下,并非普通民众都能掌握道理。但是象山强调,圣人可以通过提供指引与规范,使得所有民众的行为都符合道,所谓"明德在我何必他求?……无偏无党,王道荡荡,浩然宇宙之间,其乐孰可量也"[2]251。

《易经》本身就是古代齐家、治国、平天下的经典之一,处处显现治国理政之典范。象山非常重视《易经》关于治国理政妙用的阐释。例如在论述经济与民生时,象山使用了《易经》中的损卦与益卦,以此为证,并引用了"损下益上谓之损,损上益下谓之益"。象山认为此乃不易之理,应当是国家治理之根本原则,以指导国家的经济与民生治理[2]270。又如论述狱讼时,象山引用山下有火的贲卦,因为火为至明,尚且不敢随便断案,因此警戒当局要敬畏司法。又如噬嗑卦有火在上,丰卦有火在下,因此能够折狱,因为有火之至明[2]112。

通过上述分析,可以得出"发用论"乃是象山学之重要组成部分。象山认为易道是宇宙万物得以存在与运动的根据和原理;易道之发用流行,造福宇宙,妙用无穷。人类应当遵守与运用道,从而产生有益于个人与国家的妙用,包括个人的明道行道,最终达到国泰民安,宇宙和乐。具体而言,象山以日用、注经、经世等方法以达用。

结　语

学界普遍以孟学进路阐释象山学的思想逻

辑，却忽视了从易学到心学的根本理路。由于孟学的影响主要出现在象山晚年，并非贯穿象山思想发展的全过程，且主要是影响了晚年象山心性论的发展，不能阐释象山早中年的心性论，更不能阐释象山宇宙论、工夫论、发用论的思想发展。

易学对于象山学的根基地位与价值，具体体现在宇宙论、心性论、工夫论与发用论的思想构成与逻辑发展上。首先，象山在易理研究的基础上，提出宇宙形成与运动之本原的宇宙本体论；且在易数研究的基础上，提出宇宙之生化及其模式的宇宙生成论。其次，象山以卦象与卦言的阐释与研究为基础，以“本心”为核心系统地阐释九卦，以及构建心学的思想体系，并且发展了“人之本心”的本体论依据，心的基本内涵与功能，心之德性与境界的思想。再次，象山在“简易”的“求道”的基础上，提出了从易而难、由近而远、从小而大的简易工夫，以及直取本体、先本后末的直截工夫。最后，在“易”之妙用的基础上，象山阐释易道为宇宙之根本法则，以及易道发用的巨大价值，然后论述了为人处世与治国理政两个方面的发用论。

孟学进路对于象山学的影响毋庸置疑，然而要全面、连贯、系统地阐释象山学的发展，则必须要重视和研究从易学到心学的逻辑进路。象山学与易学的关系仍待深入且系统研究，尤其是易学对于象山学的影响、以及两者的思想转化。

注释

①详见朱伯崑：《易学哲学史》（第二卷），昆仑出版社2009年版，第563–590页；黄黎星：《论陆九渊的易说》，《中国哲学史》2004年第4期；王新春：《易学视域下的象山心学》，《周易研究》2010年第6期。②详见范立舟、王华艳：《〈周易〉和象山心学》，《学术交流》2005年第2期；王信：《论陆象山易学“易简”之道与心学建构》，《周易研究》2019年第3期；石明庆、马斗成：《易简工夫终久大——〈周易〉与陆九渊的心学》，《周易研究》2003年第2期。

参考文献

[1]朱伯崑.易学哲学史：第2卷[M].北京：昆仑出版社，2009.
[2]陆九渊.陆九渊集[M].北京：中华书局，1980.
[3]邓国坤.“本末先后”：象山学阐释新探[J].管子学刊，2022(4)：117–128.

From Yixue to Xinxue: A New Exploration of the Logic of Xiangshan's Thought

Deng Guokun

Abstract: It is widely believed in the academic community that Xiangshan Xinxue mainly originates from Mengxue, thus forming an interpretive path from Mengxue to Xinxue. However, they overlooked the more important logical path of Xiangshan Studies: "From Yixue to Xinxue". Due to the influence of Mencius' studies mainly appearing in the later years of Xiangshan, which did not run through the entire process of development of Xiangshan thought. It mainly influenced the development of Xiangshan's theory of mind and nature in his later years, so it cannot explain Xiangshan's early and middle age theory of mind and nature, let alone the development of Xiangshan's theory of cosmology, Gong fu theory, and pragmatism. Therefore, in order to comprehensively, coherently, and systematically explain the development of Xiangshan Studies, it is necessary to attach importance to the approach from Yixue to Xinxue. First, Xiangshan proposed the cosmic ontology of the universe's existence and motion through the study of Yi, the theory of cosmogenesis of the universe's pattern of Sheng and nurture through the study of numbers. Second, based on the interpretation and research of hexagrams, an basic system of Xinxue was constructed. Third, on the basis of "simplicity" and "seeking Tao", the concepts of simplicity and straightforwardness are proposed. Finally, based on the use of Yi, a theory of development and application was constructed in two aspects: dealing with people and governing the country.

Key words: Lu Jiuyuan; Xiangshan Studies; Yixue; Xinxue

[责任编辑/周　舟]

匈奴对两汉王朝的战争诉求*

晋　文

摘　要：匈奴对两汉王朝的战争诉求大致可分为三个时期。在匈奴强盛时期，其战争诉求是要凭借强大的骑兵逼迫汉朝承认匈奴的大国对等地位，还要勒索汉朝更多的钱财物品和公主，并形成强大的军事威慑。在匈奴由盛转衰时期，是要击败汉朝，恢复于己有利的和亲。就算不能完全击败汉军，也要把战争作为恢复和亲的筹码。而衰亡时期，则仅仅表明了匈奴的一种对抗和存在。总的来看，在国力强盛时期，匈奴的战争诉求曾大获成功，但在其他时期都并未达到目的。

关键词：匈奴；两汉王朝；战争诉求；综合国力；民族意志

中图分类号：K234　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0055-06

两汉时期，汉朝同匈奴之间的战争或和亲曾交替进行。匈奴的战争诉求也充分体现了匈奴的政治诉求和自身利益[①]。限于史料，本文仅就汉文记载对这一问题略作分析。

匈奴对汉朝的战争诉求大致可按匈奴的盛衰分为三个时期。

一、匈奴强盛时期的战争诉求

这一时期基本上与西汉前期重合。从零散的史料可以看出，匈奴的战争诉求主要有三个方面的内容。

一是凭借强大的骑兵逼迫汉朝承认匈奴的大国对等地位。匈奴曾被秦始皇击败，也曾受到东胡和大月氏的欺凌，因而在汉匈战争中希望一雪前耻，使汉朝重新认识匈奴的军事实力，便成为匈奴的最大诉求。一个最典型的事例就是白登之围冒顿单于对匈奴军力的炫耀。当时“冒顿纵精兵四十万骑围高帝于白登，七日，汉兵中外不得相救饷”[1]2894。冒顿还按马的颜色把匈奴骑兵分为四个方阵，“其西方尽白马，东方尽青騅马，北方尽乌骊马，南方尽骍马”[1]2894。根据冒顿单于的大阏氏所说：“两主不相困。今得汉地，而单于终非能居之也。且汉王亦有神，单于察之。”[1]2894由此可判断匈奴还没有侵占中原的野心或意图，其目的在于打败高祖和炫耀武力，也就是要给汉朝一个教训，让汉朝明白匈奴是一个与自己相匹敌的大国，甚至在军力上更强于汉朝。从结果来看，匈奴的这一诉求得到了全面实现。汉王朝不仅屈辱地提出和亲，史无前例地和匈奴“约为昆弟”[2]3756，承认“汉与匈奴邻敌之国”[2]3762，在冒顿单于“诸引弓之民，并为一家”[2]3757的夸耀和威慑下，汉文帝还一再重申：“长城以北，引弓之国，受命单于；长城以内，冠带之室，朕亦制之。”[1]2902可以说，匈奴通过战争已完全确立了自己的大国和强国地位。

收稿日期：2023-05-17

***基金项目**：国家社会科学基金重大委托项目“中华思想通史”(20@ZH026)、国家“十四五”发展规划重大学术文化工程《(新编)中国通史》纂修工程秦汉卷。

作者简介：晋文，男，南京师范大学随园学者、特聘教授、博士生导师(江苏南京　210097)，主要从事秦汉史研究。

二是通过各种规模的侵扰强迫汉朝贡奉公主(翁主)和更多的钱财物品。从生产方式来看,游牧民族通常存在产品单一且严重依赖水草的弱点,对自然灾害的抗御能力也远比农耕民族低。按照分工和互通有无的原则,在和平环境下,游牧民族都乐意同农耕民族进行产品交换。但总体来说,除特殊情况外,自给自足的农耕民族对互市的需求低,而游牧民族则对互市的需求高②。因此,在需求无法完全满足的情况下,许多崇奉功利的游牧民族都会采用暴力手段来抢掠农耕民族和弱小民族的人员和财富。特别是拥有强大军力的游牧民族,更会通过战争公开进行抢掠③,并逼迫农耕民族和弱小民族向自己大量进贡。匈奴对汉朝的不断侵扰和抢掠也不例外。中行说和汉使辩论,公开威胁说:"汉使无多言,顾汉所输匈奴缯絮米蘖,令其量中,必善美而已矣,何以为言乎?且所给备善则已;不备,苦恶,则候秋孰,以骑驰蹂而稼穑耳。"[1]2901匈奴的实际抢掠情况,更是让人触目惊心。如文帝三年(公元前177年),匈奴右贤王"侵盗上郡葆塞蛮夷,杀略人民"[1]2895;十四年(公元前166年),"匈奴单于十四万骑"入侵,"虏人民畜产甚多"[1]2901;"匈奴日已骄,岁入边,杀略人民畜产甚多,云中、辽东最甚,至代郡万余人"[1]2901;军臣单于绝和亲,"大入上郡、云中各三万骑,所杀略甚众而去"[1]2904。汉朝在匈奴每一次侵扰后的和亲,也几乎都把通互市和增加贡奉作为求和条件。如文帝"与通关市,妻以汉女,增厚其赂,岁以千金"[2]3831。武帝"即位,明和亲约束,厚遇,通关市,饶给之"[1]2904。汉朝还多次向匈奴贡奉公主(翁主)。这就更加说明匈奴的战争诉求是强迫汉朝贡奉公主(翁主)和更多的财富④,并基本达到了目的。

三是形成强大的军事威慑,掌握同汉朝和、战的主动权。自汉高祖与冒顿和亲后,至汉武帝即位,史载匈奴的所有寇边都是匈奴毁约在先。正如班固所说:"昔和亲之论,发于刘敬。是时天下初定,新遭平城之难,故从其言,约结和亲,赂遗单于,冀以救安边境。孝惠、高后时遵而不违,匈奴寇盗不为衰止,而单于反以加骄倨。逮至孝文……匈奴数背约束,边境屡被其害。"[2]3830-3831这充分表明匈奴就是要凭借武力来掌握与汉朝和、战的主动权,无论什么时候和亲,亦无论什么时候发动战争,均必须由匈奴决定,并形成其强大的军事威慑。而汉朝却不得不被动接受匈奴的和亲或战争,且恢复和亲要增加贡奉,汉朝所谓战争也仅限于军事防御罢了。特别是匈奴骑兵屡屡对汉军边防的打击,给汉朝君臣更是留下极其深刻的印象,曾造成大多数人对汉匈战争的恐惧心理⑤。晁错便痛心疾首地指出:

> 臣闻汉兴以来,胡虏数入边地,小入则小利,大入则大利;高后时再入陇西,攻城屠邑,驱略畜产;其后复入陇西,杀吏卒,大寇盗。窃闻战胜之威,民气百倍;败兵之卒,没世不复。自高后以来,陇西三困于匈奴矣,民气破伤,亡有胜意。[2]2278

从某种意义上说,之所以娄敬、季布、汲黯和韩安国等都主张和亲,甚或提出匈奴不可战胜之说,这是一个最主要的原因⑥。所谓"百约百叛",以及"匈奴负戎马之足,怀禽兽之心,迁徙鸟举,难得而制也"[1]2861云云,亦证明匈奴的战争诉求在军事上曾大获成功。

二、匈奴由盛转衰时期的战争诉求

这一时期大致与西汉中期重合。匈奴的战争诉求主要是击败汉朝,并恢复于己有利的和亲。随着大规模战争的爆发,无论汉朝还是匈奴,在战争未有结果的情况下,实际上都不可能再接受原先的和亲政策了。特别是崇奉武力的匈奴,更不可能主动向汉朝求和。《汉书·匈奴传下》载:"匈奴之俗,本上气力而下服役,以马上战斗为国,故有威名于百蛮。战死,壮士所有也。"[2]3797反映了大多数匈奴人的心声。因此,在大规模战争爆发后,匈奴的战争诉求就是要击败汉朝,以逼迫汉朝签订更为屈辱的和亲条约。

事实也是如此。据《史记》《汉书》记载,自马邑之谋后,匈奴便开始大规模向汉朝入侵。"自是之后,匈奴绝和亲,攻当路塞,往往入盗于汉边,不可胜数。"[1]2905但在战争前期,由于过高估计了自己的军事实力,特别是汉朝组建骑兵大军团主动向匈奴进攻后⑦,匈奴接连战败。汉

朝不仅收复了秦朝的失地，设河西四郡，而且将匈奴逐出了漠南，尽管匈奴的侵扰仍取得一些战果。

> 是后匈奴远遁，而幕南无王庭。汉度河自朔方以西至令居，往往通渠置田，官吏卒五六万人，稍蚕食，地接匈奴以北。[1]2911

至武帝后期，匈奴对汉朝的军力有了清醒认识，不再盲目自大，因而改变战术，战局才得以扭转⑧。其中最主要的改变，就是尽最大可能集中匈奴的优势兵力。如赵破奴“将二万余骑出朔方西北二千余里”[1]2915，“匈奴兵八万骑围之”[1]2915；李广利“以三万骑出酒泉，击右贤王于天山”[1]2917，“匈奴大围贰师将军，几不脱”[1]2918；“骑都尉李陵将步骑五千人，出居延北千余里，与单于会，合战，陵所杀伤万余人，兵及食尽，欲解归，匈奴围陵，陵降匈奴，其兵遂没，得还者四百人”[1]2918；“汉使贰师将军六万骑，步兵七万，出朔方”[2]3777，“匈奴闻，悉远其累重于余吾水北，而单于以十万待水南，与贰师接战”[2]3777-3778；“汉遣贰师将军七万人出五原”[2]3778，“单于闻汉兵大出，悉遣其辎重……自将精兵左安侯度姑且水”[2]3778。加之汉军指挥不当⑨，特别是朝中内乱和李广利的冒进，因而汉军曾数次被匈奴击败。但总的来看，武帝后期的汉匈战争已呈现出汉朝略强于匈奴的相持局面。

尽管如此，匈奴的国力仍受到重创，由强盛转为衰落。汉宣帝甘露元年（公元前53年），匈奴左伊秩訾王便总结说：“自且鞮侯单于以来，匈奴日削，不能取复，虽屈强于此，未尝一日安也。”[2]3797因此，在汉匈国力消长的情况下——匈奴越来越看不到战胜汉朝的曙光，而汉朝则越来越接近“威服”匈奴的终点——双方对和亲的态度都产生了变化。匈奴希望停战，能恢复和亲。但汉朝的战争形势于己有利，不可能以胜利来换取失败的和亲，这等于汉朝付出了巨大牺牲，结果却不败而败，匈奴被汉朝大败却不胜而胜。所以汉朝也强硬回答，汉匈可以停战，但和亲的前提是匈奴必须臣服。如《史记·匈奴列传》载：

> 初，汉两将军大出围单于，所杀虏八九万，而汉士卒物故亦数万，汉马死者十余万。匈奴虽病，远去，而汉亦马少，无以复往。匈奴用赵信之计，遣使于汉，好辞请和亲。天子下其议，或言和亲，或言遂臣之。丞相长史任敞曰：“匈奴新破，困，宜可使为外臣，朝请于边。”汉使任敞于单于。[1]2911

当然，在匈奴的军力还能与汉朝大体抗衡的情况下，这种使匈奴成为汉朝“外臣”的条件匈奴肯定是不能接受的⑩。

值得注意的是，随着战争形势的变化，匈奴对恢复和亲的条件也不断变化。一般来说，当汉军取得重大战果或匈奴出现严重困难时，匈奴的和亲条件都会做出一些让步。如武帝乘胜“巡边，亲至朔方，勒兵十八万骑以见武节……而单于终不肯为寇于汉边，休养士马，习射猎，数使使好辞甘言求和亲”[2]3771-3772。再如李广利征服大宛后，且鞮侯单于“恐汉袭之，尽归汉使之不降者路充国等于汉”[2]3777。而匈奴若取得重大战果时，则态度强硬，要求恢复“故约”，并附加更多贡奉的和亲条件。如李广利战败被俘后，狐鹿姑单于便遣使提出了上述要求。《汉书·匈奴传上》载：

> 其明年，单于遣使遗汉书云：“南有大汉，北有强胡。胡者，天之骄子也，不为小礼以自烦。今欲与汉闯大关，取汉女为妻，岁给遗我蘖酒万石，稷米五千斛，杂缯万匹，它如故约，则边不相盗矣。”[2]3780

更不用说，此后几任单于也都一边向汉朝入侵，一边又提出和亲。尽管战争使匈奴损失惨重⑪，但匈奴上下却深知，若完全放弃战争，向汉朝称臣，则意味着投降，要恢复其“故约”的和亲亦无从谈起。史载汉武帝派使者提出：“即欲和亲，以单于太子为质于汉。”[2]3773乌维单于便直截了当拒绝说：“非故约。故约，汉常遣翁主，给缯絮食物有品，以和亲，而匈奴亦不复扰边。今乃欲反古，令吾太子为质，无几矣。”[2]3773这样才出现了匈奴急欲和亲却又不断侵扰的情况。如“壶衍鞮单于既立，风谓汉使者，言欲和亲”[2]3782；“后二年秋，匈奴入代，杀都尉”[2]3782；单于和卫律“乃更谋归汉使不降者苏武、马宏等……欲以通善意”[2]3782；“明年，匈奴发左右部二万骑，为四队，并入边为寇”[2]3783。此亦充分证明，在不能完全击败汉朝的情况下，匈奴仍有对汉战争的诉求，并经常寇边，实际是把武力对抗作为一

种同汉朝恢复和亲的筹码。只不过国力衰弱，匈奴的这种诉求已很难达到目的了。

三、匈奴衰亡时期的战争诉求

这一时期大致从西汉元帝开始，至东汉和帝结束。其中有三个重要的时间节点。

一是西汉元帝前期。由于战争、灾害和内乱，自宣帝五凤年间（公元前57年—公元前54年），匈奴便分裂为以呼韩邪为单于的南匈奴和以郅支为单于的北匈奴。为了自保，呼韩邪单于被郅支单于击败后，于甘露元年（公元前53年）决定“称臣入朝事汉”，并“引众南近塞，遣子右贤王铢娄渠堂入侍”[2]3797。也就是说，南匈奴完全接受了汉朝的臣服和质子的和亲条件。基于同样目的，“郅支单于亦遣子右大将驹于利受入侍”[2]3797。但北匈奴似乎没有称臣，质子的级别也比南匈奴低，并未完全接受汉朝的和亲条件。在这种情况下，汉朝对南北匈奴采取了区别对待的政策。甘露三年（公元前51年），呼韩邪单于稽侯来朝，汉宠以殊礼，位在诸侯王上，“赞谒称藩臣而不名”[2]271，并赐予大量钱财和物品。对北匈奴的求和，汉朝也不拒绝，但待遇要大大低于南匈奴。“是岁，郅支单于亦遣使奉献，汉遇之甚厚。明年，两单于俱遣使朝献，汉待呼韩邪使有加。”[2]3798于是“郅支单于远遁，匈奴遂定”[2]271。

元帝继位后，呼韩邪单于更加亲汉，完全放弃了战争诉求。汉朝也为解决南匈奴的生计问题提供了大量援助。为了汉匈长期友好，车骑都尉韩昌和光禄大夫张猛还代表汉朝和呼韩邪签订了一个和平盟约：

> 自今以来，汉与匈奴合为一家，世世毋得相诈相攻。有窃盗者，相报，行其诛，偿其物；有寇，发兵相助。汉与匈奴敢先背约者，受天不祥。令其世世子孙尽如盟。[2]3801

这些都为西汉后期汉匈人民的友好往来奠定了坚实基础。而郅支单于则坚持与汉朝为敌的立场，“自以道远，又怨汉拥护呼韩邪，遣使上书求侍子。汉遣谷吉送之，郅支杀吉”[2]3801。郅支单于为逃避汉朝和呼韩邪的打击，乃西迁康居。最终在建昭三年（公元前36年）被甘延寿、陈汤等率军诛灭，从而终结了西汉后期匈奴的战争诉求。

二是东汉光武帝前中期。匈奴对中原王朝的重新侵扰，是在王莽新朝时期。随着新朝与匈奴的反目，继之绿林和赤眉起义，匈奴的势力又逐渐强盛。在这种情况下，匈奴便不再承认汉朝的宗主国地位，而要求复尊匈奴为上国。呼都而尸单于的态度便突出反映了这一点。

> 更始二年冬，汉遣中郎将归德侯飒、大司马护军陈遵使匈奴，授单于汉旧制玺绶，王侯以下印绶，因送云、当余亲属贵人从者。单于舆骄，谓遵、飒曰：“匈奴本与汉为兄弟，匈奴中乱，孝宣皇帝辅立呼韩邪单于，故称臣以尊汉。今汉亦大乱，为王莽所篡，匈奴亦出兵击莽，空其边境，令天下骚动思汉，莽卒以败而汉复兴，亦我力也，当复尊我！”遵与相撑距，单于终持此言。[2]3829

至光武称帝后，匈奴的势力更大，呼都而尸单于以其复兴之功竟“自比冒顿”。《后汉书·南匈奴列传》载：

> 建武初，彭宠反畔于渔阳，单于与共连兵，因复权立卢芳，使入居五原。光武初，方平诸夏，未遑外事。至六年，始令归德侯刘飒使匈奴，匈奴亦遣使来献，汉复令中郎将韩统报命，赂遗金币，以通旧好。而单于骄踞，自比冒顿，对使者辞语悖慢，帝待之如初。初，使命常通，而匈奴数与卢芳共侵北边。九年，遣大司马吴汉等击之。经岁无功，而匈奴转盛，抄暴日增。十三年，遂寇河东，州郡不能禁。于是渐徙幽、并边人于常山关、居庸关已东，匈奴左部遂复转居塞内。朝廷患之，增缘边兵郡数千人，大筑亭候，修烽火。匈奴闻汉购求卢芳，贪得财帛，乃遣芳还降，望得其赏。而芳以自归为功，不称匈奴所遣，单于复耻言其计，故赏遂不行。由是大恨，入寇尤深。二十年，遂至上党、扶风、天水。二十一年冬，复寇上谷、中山，杀略抄掠甚众，北边无复宁岁。[3]2940

因此，匈奴的战争诉求就是要重振冒顿雄风，既要恢复匈奴之于汉朝的兄弟之国或上国地位，又要恢复汉朝对匈奴大量贡奉的和亲政策，还要拥有随时对汉朝侵扰的主动权。为了达到目

的，匈奴还把卢芳扶植为傀儡皇帝，“乃使句林王将数千骑迎芳，芳与兄禽、弟程俱入匈奴。单于遂立芳为汉帝”[3]506。然而时过境迁，呼都而尸单于的功业已不可能达到冒顿单于的高度。在“安内”然后“攘外”思想的指导下，东汉王朝对匈奴的侵扰采取了一种暂时拖延的“羁縻”政策。无论是承认匈奴的大国地位，还是汉匈恢复和亲，抑或防御匈奴的侵扰，光武帝都虚与委蛇，充满自信地淡然处之⑫。一方面承认匈奴的大国地位，不再要求匈奴臣服；另一方面同意和亲，互赠的钱财和物品也多于匈奴，但决不采用向匈奴贡奉的方式。至于军事防御，则将边郡民众迁往内地，并增加边防力量和设施，尽最大可能把战火限制在边境地区⑬。这些做法都使得匈奴的战争诉求大打折扣，无法得到所期望的效果，而汉朝却得大于失。所以班固曾赞叹说：“来则惩而御之，去则备而守之。其慕义而贡献，则接之以礼让，羁縻不绝，使曲在彼，盖圣王制御蛮夷之常道也。”[2]3834

三是东汉明帝前期。自建武二十四年（48年）匈奴分裂为南北匈奴，汉匈战争又形成对汉朝极为有利的局面。为避免重蹈覆辙，在南匈奴内附后，北匈奴也改变政策，不再用武力谋求匈奴的上国或强国地位，而是向汉朝多次求和。比如：

> 北单于惶恐，颇还所略汉人，以示善意。抄兵每到南部下，还过亭候，辄谢曰：“自击亡虏薁鞬日逐耳，非敢犯汉人也。”[3]2945
>
> （建武）二十七年，北单于遂遣使诣武威求和亲。[3]2945
>
> 二十八年，北匈奴复遣使诣阙，贡马及裘，更乞和亲。[3]2946
>
> 三十一年，北匈奴复遣使如前。[3]2948

光武帝对此也采取和平交往的“羁縻”政策，以减少战争，恢复边境的安宁。如建武二十八年（52年），汉朝“赍杂缯五百匹，弓鞬韇丸一，矢四发，遣遗单于。又赐献马左骨都侯、右谷蠡王杂缯各四百匹，斩马剑各一”[3]2947。建武三十一年（55年），光武帝“乃玺书报答，赐以彩缯，不遣使者”[3]2948。可以说，直到光武帝去世，北匈奴同汉朝基本上都处于停战状态⑭。

但好景不长，在明帝即位后不久，北匈奴又开始奉行对汉朝侵扰的政策。如永平五年（62年）冬，“北匈奴六七千骑入于五原塞，遂寇云中，至原阳。南单于击却之，西河长史马襄赴救，虏乃引去”[3]2948。永平六年至七年（63—64年），“时北匈奴犹盛，数寇边，朝廷以为忧”[3]2949。出现这种状况的主观原因是，北匈奴不愿意完全放弃与东汉王朝的武力对抗政策，总想随时抢掠汉朝的财富和边民；而客观原因是，在汉朝大力扶持南匈奴的情况下，北匈奴与汉朝的停战收获不大，未能达到其预期效果。加之南匈奴意图彻底击败北匈奴，重新统一匈奴，对北匈奴与汉朝的和平交往采取了隔绝政策；一些北匈奴部众也感念西汉后期的和平生活，不断向汉朝和南匈奴归降，如“永平二年，北匈奴护于丘率众千余人来降”[3]2948。所以北匈奴便饮鸩止渴，故技重施，对东汉王朝多次侵扰。当然，限于国力，北匈奴的寇边也并非要和汉朝决一死战，而是希望通过武力侵扰，逼迫汉朝扩大与北匈奴的互市。这可以说是北匈奴的一个最主要的战争诉求。前述“时北匈奴犹盛，数寇边，朝廷以为忧。会北单于欲合市，遣使求和亲，显宗冀其交通，不复为寇，乃许之”[3]2949，就是一个特别典型的例证。

尽管如此，东汉王朝对北匈奴的退让也是有限度的。但北匈奴却由此误判形势，认为汉朝软弱可欺，其侵扰已取得预期效果，因而变本加厉，“复数寇抄边郡，焚烧城邑，杀略甚众，河西城门昼闭。帝患之”[3]2949。终于在国内逐渐安定的情况下，汉朝不久便对北匈奴重新采取主动进攻的策略。《后汉书·南匈奴列传》：“（永平）十六年，乃大发缘边兵，遣诸将四道出塞，北征匈奴。”[3]2949此后形势逆转，北匈奴基本处于被动挨打的局面。在汉军和南匈奴、乌桓兵的联合攻击下，北匈奴逐渐瓦解，不仅大批民众纷纷向汉朝归附，而且对汉军的防御屡战屡败。如元和二年（85年）“正月，北匈奴大人车利、涿兵等亡来入塞，凡七十三辈。时北虏衰耗，党众离畔，南部攻其前，丁零寇其后，鲜卑击其左，西域侵其右，不复自立，乃远引而去”[3]2950。从这个方面来说，北匈奴的战争诉求在当时也仅仅表明了一种对抗和存在而已。随着北匈奴的西迁，匈奴对两汉王朝的战争诉求便完全终结

了。尽管此后南匈奴内部还有一些反叛，但作为一个民族或“汗国”的战争诉求已不复存在。

综上所述，匈奴对两汉王朝的战争诉求既经历了一个从确立大国和强国地位到沦落为求和筹码的过程，也经历了一个从抢掠有理到仅仅表明匈奴的一种对抗和存在的过程。在上述过程中，匈奴的有识之士曾贡献出许多聪明才智，但最终匈奴都无可挽回地衰落下来，成为两汉王朝的藩国或“外臣”。这充分说明中原王朝的综合国力要远远强于草原民族。从长远来看，游牧民族与农耕民族之间势力彼此消长的关键还在于中原王朝的内部能否安定，以及战胜游牧民族的决心和时机选择问题⑮。令人感慨的是，匈奴“本上气力而下服役，以马上战斗为国”，但最终却被更为强大的汉王朝“威服”。这对于一味诉诸武力来处理民族关系的王朝或帝国是一个极其深刻的教训。

注释

①关于匈奴对汉朝的战争诉求问题，学界以往研究较少。从宏观方面涉及这一问题的，主要有林幹：《近六十年来（1919—1979）国内研究匈奴的回顾》，林幹编：《匈奴史论文选集（1919—1979）》，中华书局1983年版，第1-19页；杨建国、杨东晨：《秦汉与匈奴的战争述评》，《宝鸡文理学院学报（人文社会科学版）》1996年第3期；周聪：《近四十年来汉匈关系研究综述》，《内江师范学院学报》2021年第7期；等等。而涉及中观和微观研究的，则主要有莫任南：《匈奴对汉王朝的政策》，《中国边疆史地研究》1992年第4期；宋超：《汉匈战争对两汉社会心态的影响》，《史学理论研究》1997年第4期；同利军：《汉朝与匈奴战争述评》，《军事历史》2009年第1期；王绍东：《冒顿单于的战争策略透视》，《西北民族大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期；王绍东：《从汉匈战争看大规模战争对游牧民族的负面影响》，《内蒙古师范大学学报（哲学社会科学版）》2019年第2期；晋文：《两汉王朝对匈奴的战争诉求》，《社会科学战线》2022年第8期；等等。②林幹：《匈奴社会制度初探》，林幹编：《匈奴史论文选集（1919—1979）》，第294页。③莫任南：《匈奴对汉王朝的政策》，《中国边疆史地研究》1992年第4期。④王绍东：《冒顿单于的战争策略透视》，《西北民族大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期。⑤⑩宋超：《汉匈战争对两汉社会心态的影响》，《史学理论研究》1997年第4期。⑥⑫晋文：《两汉和亲理论的创立、发展与完善》，《重庆师范大学学报（社会科学版）》2021年第3期。⑦⑬⑮晋文：《两汉王朝对匈奴的战争诉求》，《社会科学战线》2022年第8期。⑧⑨同利军：《汉朝与匈奴战争述评》，《军事历史》2009年第1期。⑪王绍东：《从汉匈战争看大规模战争对游牧民族的负面影响》，《内蒙古师范大学学报（哲学社会科学版）》2019年第2期。⑭陈金凤：《汉光武帝边防政策及其相关问题论析》，《史学集刊》2008年第1期。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.
[2]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[3]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

The War Appeals of Hun towards the Former and Later Han Dynasties

Jin Wen

Abstract: The war appeals of Hun towards the former and later Han dynasties can be roughly divided into three periods. During the prosperous period of Hun, their war appeals were to use their powerful cavalry to force the Han dynasty to recognize the equal status of Hun as a major power, and to extort more money, goods, and princesses from the Han dynasty, forming a strong military deterrent. During the period of Hun's transition from prosperity to decline, they aimed to defeat the Han dynasty and restore advantageous peace-making marriage to them. Even if they cannot completely defeat the Han army, they must still use war as a bargaining chip to restore peace-making marriage with the Han dynasty. During the period of decline, it only indicated a form of confrontation and existence of Hun. Overall, during the period of strong national power, the war appeals of Hun were greatly successful, but they did not achieve their goals in other periods。

Key words: Hun; Han dynasty; war appeals; comprehensive national strength; national will

［责任编辑/启　轩］

指定服役现象论析*

李健胜

摘　要：小国时代的血亲氏族内部不存在指定服役现象，它是王国时代出现的跨族统治现象。随着王国国家事务的复杂化，作为统治方式的指定服役无法适应社会发展需要而瓦解；作为一种控制手段，指定服役现象不仅存留下来，还形成具有一定奴隶制成分的各种依附关系。研究指定服役现象不能仅满足于寻找民族学材料印证它的历史面相，而应当把视线转向依附关系与依附心理产生的外在因素和内在动因等问题上。

关键词：指定服役；内外服；依附关系；依附心理
中图分类号：K221　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0061-07

指定服役是徐中舒提出的，他把指定某部分人专服某役，且世代相传、长期不变的服役形式定名为指定服役制度①，赵世超、卢中阳对此做过进一步研究②。统观相关研究成果，或以论证徐中舒持论的合理性为指归，或收集民族学材料论说这一制度的历史余存，或结合文明与国家起源论证它的作用，但都没有解决指定服役产生于何种国家形态、与商周时期明确存在的内外服制是何种关系、对社会民众的行为与心理产生过什么样的影响等问题。有鉴于此，本文拟从指定服役的起源、与内外服制的关系、对依附关系和依附心理发挥的作用三个方面，辨析当前的一些研究结论，讨论相关研究应当关注的问题，就教于方家。

一、指定服役的起源

现有材料和研究表明：尽管指定服役制度与文明起源和国家形成密切相关，但在小国时代的血亲氏族内部，尚不存在指定服役现象。当时的内部劳动分工具有一定的灵活性，并非一成不变。指定服役应当出现于跨族统治的王国时代，是生产力发展到一定程度、社会分工进一步发展的产物。

（一）血亲氏族内部不存在指定服役现象

“服”字首见于甲骨文，写作“ ”（《合集》③36924）。毛公鼎铭文“女毋敢坠在乃服”（《集成》④02841）之“服”字写作“ ”，像是有人用手强按跪跽之人迫其做事。《诗·大雅·下武》“服，事也”[1]1131，《尔雅·释诂》“服宜贯，公事也”[2]，《说文解字》“服，用也”[3]404，皆释“服”为服役或所服之事。“服”的前提是臣服关系的建立，字面上并无指定某人专服某役的意思，所谓“指定服役”应当是“服”义的扩展。距今5500年左右，甘肃秦安大地湾晚期遗址、河南渑池仰韶村遗址、湖南澧县城头山遗址和红山文化牛河梁遗址的考古发现皆能反映出血亲氏族内部阶层分化加剧，粟作、稻作农业文化及玉石礼乐文化支撑下的早期国家形态建构已然出现，我国进入小国时代。所谓“小国”指面积小、人口少、互不统属

收稿日期：2022-10-20
*基金项目：国家社会科学基金一般项目“甲骨卜辞所见人与动物权力关系研究”（21BZS105）。
作者简介：李健胜，男，湖南师范大学历史文化学院教授（湖南长沙　410081），主要从事先秦秦汉思想文化史研究。

的初期国家形态，其中，构成小国基本人口单元的氏族是以血缘关系为纽带形成的血亲组织，而在这样的国家形态当中是否存在指定某些人专门服某役的强迫劳役现象呢？

考古发现无法还原人类在小国时代的具体劳动分工形式，但血亲氏族内部的劳动分工现象可从甲骨文、《诗经》等材料中得到印证。从甲骨卜辞“[王]大令众人曰： 田”（《合集》00001）看，当时的农业氏族成员在氏族长率领下进行集体劳作⑤，未见氏族内部强迫某人专门从事某项生产活动的记载。《诗·周颂·载芟》：“千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亚侯旅，侯疆侯以。有嗿其饁，思媚其妇，有依其士。有略其耜，俶载南亩。播厥百谷，实函斯活。”[1]1296-1297说的是在族长带领下家族成员无论尊卑、长幼、男女一起在田地里共耕的场景。《诗·周颂·良耜》：“罗罗良耜，俶载南亩。播厥百谷……其镈斯赵，以薅荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。获之挃挃，积之栗栗。其崇如墉，其比如栉，以开百室。百室盈止，妇子宁止。杀时犉牡，有捄其角。以似以续，续古之人。”《郑笺》云：“百室者，出必共洫间而耕，入必共族中而居。”[1]1299-1300朱熹谓“百室”为“一族之人也”[4]，说明该诗描绘的是家族成员从集体耕作到庆祝丰收的全过程。从中可以看出，在铁制农具还未出现、生产力水平相对低下的时代，氏族农业生产活动主要依赖集体共耕，包括家族长在内的氏族精英并未脱离生产活动，且内部劳动分工具有一定的灵活性，并非一成不变⑥，这说明血亲氏族内部并未出现指定服役现象。集体共耕背景下的劳动者往往根据季节变化共同从事不同种类的劳作，具体劳动分工一般以性别、年龄等为依据，并不存在指定某人专门服某役的赤裸裸的剥削关系。因此，指定服役产生于氏族共同体内部分工的主张⑦，并不成立。

（二）指定服役出现于跨族统治的王国时代

约距今四五千年之间，我国从小国时代迈向王国时代。炎帝与黄帝之间的阪泉之战，炎帝、黄帝与蚩尤的涿鹿之战，尧、舜、禹之间以禅让为名进行的族群较量，都是国家形态发生革命性转型的前奏。舜命夏后氏鲧、禹二代治水，已然有指定服役之史影，而陶寺遗址、石峁遗址、良渚遗址等考古文化，从诸多侧面证明了传说时代小国之间存在征伐兼并的历史事实。大禹治水成功后举行涂山之会，标志着我国进入王国时代，跨地域、超血缘的统治格局由此形成，指定被征服族群专服某役的现象随之出现，它是社会分工进一步发展的产物，也是人类“为了摆脱野蛮状态”，所使用的“野兽般的手段”[5]之一。总之，指定服役的出现是以跨族统治为前提的。

传说陶唐氏衰落后，后人刘累学御龙术于豢龙氏，并以此“事孔甲”，赐氏号“御龙”[6]4610；虞阏父曾为周之“陶正”，周先王曾“赖其利器用”[6]4310；秦之先祖非子“好马及畜”，周孝王让他养马于“汧渭之间，马大蕃息”[7]。限于史料，目前只能知道王国时代的指定服役关系往往出现在族团之间，并不针对个人⑧。上述史料未必完全对应当时的具体历史情状，但大体能够说明在武力征服基础上通过指定服役实现跨族征服是当时的主要统治方式，指定服役不仅是一种经济剥削手段，其中还渗透着征服与被征服、管理与被管理的多重关系。

《左传·定公四年》载，周初曾分“殷民六族条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”给鲁公伯禽，分“殷民七族陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏”给卫侯康叔[6]4635-4636，这些商遗民的族名中就留有指定服役的历史印记。《说文解字》释“条”为“小枝也，从木攸声”[3]279，“条氏”或为木具工；《说文解字》释“索”为“草有茎叶，可作绳索”[3]273，“索氏”或为绳索工；《仪礼·士冠礼》云“勺觯角柶，勺尊升所以酌酒也爵”[8]，“长勺氏”“尾勺氏”或为酒器工；《礼记·郊特牲》云“器用陶匏”[9]3146，“陶氏”当系陶工；《说文解字》云“知施者旗也”[3]311，“施氏”或为旌旗工；《说文解字》释“繁”为“马髦饰也”[3]658，“繁氏”或为马缨工；《诗·小雅·青蝇》云“营营青蝇，止于樊”[1]1039，“樊氏”当为篱笆工。这些商人氏族在周初未必仍然从事族姓所反映的职事，但显然能够证实征服者以“制其职，名以其所能”[10]994的指定服役形式，对被征服氏族进行管理、剥削的历史现象的确存在过。

《国语·晋语四》载，“戚施植镈，簦笠蒙璆，侏儒扶卢，蒙瞍循声，聋聩司火”[11]363，分派劳役

时，让身体残缺者专做某一职事，是典型的指定服役现象。《左传·昭公十三年》载，楚平王要封赏观从，观从对曰："臣之先，佐开卜。"[6]4495平王便封其为卜尹。让服役者袭其祖职的现象的确存在，故有"商工皂隶，不知迁业"[6]4216的说法。但是，从《诗·豳风·七月》所见"三之日于耜，四之日举趾"，"爰求柔桑"，"取彼斧斯，以伐远扬"，"八月剥枣，十月获稻"，"九月筑场圃，十月纳禾稼"[1]830-835等记述看，在实际的生产活动中，人们的职事往往无法固定，服役的内容往往也是复合式的，而非单纯地专服某一类劳役。即使学界普遍认为是指定服役制度"活材料"的西双版纳傣族村寨，"龙勒挑祭品到祭祀地点；曼秀负责挑饭；曼达负责端盆；曼两伞负责抬篾桌"[12]等服役现象，也只是祭祀勐神时的劳役分工，并非他们所服劳役的全部内容。四川凉山彝族在利利土司统治时期，以"家支"为单位承担各种劳役，阿侯家负责酿酒，苏呷家负责制毡衣，普陀马家七兄弟负责剪羊毛，阿尔马家负责为土司家撑屋里的柱子，阿尔家负责调解纠纷[13]。在土司统治下，土民所服劳役也是复合式的，上述材料只能说明土民对土司所服主要劳役的确具有指定服役的性质，但不能由此得出他们不服其他劳役的结论。

要之，指定服役的确与国家起源紧密相伴，但在以血亲氏族为基本人口单元的小国时代并没有出现指定服役现象。在实现跨地域、超血缘统治的王国时代，出现了指定被征服某族专服某役的现象，在个别场域，个体劳动也呈现指定服役的样态，但总体上是一种特殊服役现象。

二、指定服役和内外服制的联系与区别

徐中舒认为："服是服役之意。内服是指王朝官吏，在王朝内服役。外服是指侯、甸、男、卫邦伯，是在王朝外服役。所有的内服、外服，都为大奴隶主——殷王服役。侯、甸、男、卫就是四种指定服役制。每服都存在有许多氏族、家族，或村社，和它的氏族长、家长、或村社推举的村长（里君）。这些氏族、家族和村社，都由它的氏族长、家长或村长统率着在王朝外服役。"[14]在他看来，内外服制就是指定服役制度。商朝实施内外服制，"越在外服，侯甸男卫邦伯，越在内服，百僚庶尹，惟亚惟服，宗工、越百姓、里（居）[君]"[15]439。和商代类似，西周外服的体系也是侯、甸、男、卫、邦伯，"内服"与"外服"之分是中国早期国家政治结构的最主要特征⑨，它以血缘、地域关系中的亲疏、内外、上下为准则，构成等级服役制度。

（一）指定服役与内外服制的联系

在《酒诰》中，周公明言商代服制有内外之分，史料可证内服、外服贵族族名、职官、职事名等包含有指定服役的史影。与此同时，周公所言当是商代服制的稳定形态，虽不能代表商代服制的所有内容，但制度实施的时空范围应当比指定服役要大得多。笔者认为指定服役和内外服制都属于服役制度范畴，二者之间自然有一定联系。具体来说，指定服役是内外服制这一典型服役制度的源头。

《左传·昭公十七年》记载，少皞氏以鸟名官："凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；雎鸠氏，司马也；鸤鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉，为五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。"[6]4524-4525以鸟名官多有传说性质，但也含有史实，王国国家形成之初，纳入其中的大小贵族皆承担指定的职事，且世代相袭，于上述记载可找到史影。内外服制出现后，外服体系中的侯、甸、男、卫等都由具体职事演变而来：侯，"为王者斥候也"；"甸，田也，治田又入谷也"；"男，任也，任王事"；卫，"为王捍卫也"[10]992。这些外服贵族的前身多为王之亲族、姻亲贵族、古老部族首领或被征服的异族首领。分封之初，他们率众在王国国家外围承担戍卫、种田、出征等义务，服役内容的确有被指定专服某役的性质。当然，这种专门指定的服役是否为唯一的服役内容，有无指定数种服役的可能，方国内部的层层服役关系是否也是指定服役，则要另当别论。单就方国层面承担的服役看，对指定服役的历史记忆一直延续至春秋战国时代。《国语》载："甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，

荒服者王。”[11]7理想化了的“五服”之制显然也带有指定服役的史影。

王畿之地的内服体系也是由指定服役演化而来的，在“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台”[6]4447的等级服役体系形成过程中，畿内贵族各有职事，“祝史、射御、医卜及百工”等“不贰事，不移官，出乡不与士齿”[9]2908。尽管上述史料对历史现象的体系化、理想化明显，但也侧面反映出内服贵族的职事最初也有指定服役的内涵，特定人群从事特殊职业的指定服役特征颇为明显，“皂”“舆”“隶”“僚”等低级阶层所服职事的指定服役特征十分明确。可见，内服制不仅由指定服役演化而来，且因“百僚庶尹”等直接受王朝管辖，所承担职事的指定性质更为明确。

由此可见，指定服役和内外服制是前后出现的两种服役制度，前者是王国之初实现跨族统治的手段，后者的制度形态中明显留有前者的历史印记。指定服役不是徐中舒的向壁虚造，它的确存在于我国早期历史的某一阶段。

（二）指定服役和内外服制的区别

指定服役和内外服制的区别首先表现在前者是单一服役，后者是复合式的服役方式。从外服体系看，处于核心统治区外围且承担某一专门职事的方国首领，在王国国家形态初期的权力结构过程中，一开始就是相对独立的政治实体，中央王朝通过外服体系实现地方统治，并不直接干预地方治理。而作为相对独立的政治实体，围绕社会治理的分工体系必然是多元的、复合的，外服体系向王朝承担的义务也随着军政事务的复杂化逐步向复合式发展。商代侯、甸、男、卫等外服贵族须向商王承担朝觐、纳贡、派兵作战等多项义务，他们中一些人还在王朝任事，有时还要临事受命⑩，所承担的职事范围已远超最初被指定的专门职事。士山盘铭文证实，西周诸侯国向周天子所服职事包括“征服”“大藉服”“履服”及“六孳服”，大体包括职事和贡赋两个方面⑪。内服贵族则多为王的近亲，他们在王畿内也有封地，受王的直接控制，所承担的职事也随着国家事务的复杂化而向复合式发展。以殷商为例，畿内诸侯对商王所服之事的多元化与外服诸侯大体类似，商王直接控制下的“里君”所服之事亦呈多元化发展态势，且无论是畿内封君还是“里君”的职事皆随其与商王关系及控制土地、人口资源的变动而发生变化⑫。

此外，指定服役和内外服制的性质不一样。指定服役是王国时代初期出现的跨族统治手段，随着王国国家事务的复杂化，它无法适应社会发展需要而瓦解。它虽有一定的制度内涵，但并不是长久稳定存续的国家管理制度，总体上属于特殊服役手段，不能代表王国国家阶段的制度特征。内外服制是王国国家结构的主要制度依托，具有制度层面的集团性、稳定性和长期性，在一定程度上体现了王国国家制度的基本特征。

具体来说，内外服制体现出先秦贵族政治的一般性特征。通过这一制度，不同性质的部族纳入王国体制，成为地方性政治单元，且在很大程度上保留了原有政治地位和文化传统，最高统治者在此基础上以内、外有别的统治形式使亲族、姻亲、被征服方国等各安其分、各守其职，共同构成贵族政治的主体权力架构。在这一权力架构中，最高统治者的权威虽有一定的专制性，但并非全然依赖军政实力，早期血缘氏族的首领往往通过自苦其身、博施于人而获得拥戴⑬。在以内外服制为主体的权力系统中，王国国家君王与臣下也实为匹耦关系，有一定的平等性，加之设官分职、谏官在政治决策中的地位等因素，都构成对王权的分疏，王权最大的权力特征是“有限”而非“专制”⑭。当时的贵族集团是国家稳定的中坚力量，不仅对王权形成制衡作用⑮，还在很大程度上代表着社会的力量。进而言之，内外服制十分明确地体现出有限王权和贵族自治是先秦贵族政治的基本特征。

与内外服制相比较，指定服役主要反映了进入王国国家阶段之初，通过指定服役的手段，对被征服部落进行控制、剥削和管理的历史现象。在人类剥削方式“由粗放和自然生成走向制度化”[16]的过程中，因其控制手段野蛮、粗糙，适应不了复杂社会，所以很快就被内外服制所替代，而非卢中阳指出的那样到西周晚期才开始衰亡⑯。指定服役的意义在于强制被征服部族专服某役，王国国家借此可以迅速有效地控制被征服部族并获得相应的军政资源，但这一

服役手段既无法满足王国国家以多重手段贯彻统治意志的需要，无法适应地方社会治理本身存在的多元制度需求，亦无法有效整合贵族社会逐层分配社会资源的制度系统，因而在王国国家建成后不久就被内外服制替代。

夏族、商族、周族是在不同区域同时存在的部族，它们分别建立的王国国家的确是前后相继的，但这并不意味着指定服役只出现于夏王国建立之初，也并不意味着瓦解于西周之初。事实上，夏、商和西周建立之初都出现了借助指定服役迅速统治其他部族的历史现象，中国大地上那些未载入史册的王国恐怕也经历过类似的历史过程。显然，指定服役虽有一定的普遍性，但并非是长期稳定存续的国家制度。

三、指定服役的影响

指定服役产生于人类进入王国国家阶段之初，在发展过程中逐渐被内外服制所取代，但这并不意味着指定服役就此彻底淡出历史舞台。从历史的层面来看，其对后世的影响仍然深远，这主要表现在统治关系中征服者和被征服者依附关系的延续和被征服者依附心理的深化两个方面。

（一）指定服役与依附关系的延续

我国历史进入王国国家的成熟阶段后，基于国家管理层面的指定服役现象逐步瓦解，但作为一种操作简便、效用明显的控制手段，在特定时代条件和特定人群中仍然保留了下来，它依附于国家统治与社会管理体制，在历史的潜流中形成牢固的依附关系。

依附关系主要生成于主人与具有自由及半自由身份的人群之间，而等级关系的固化很大程度上确保依附关系的延续。先秦时期，诸侯须“乃服惟弘王”[15]432，上下级贵族之间亦存在牢靠的依附关系，都须谨慎恪守所服职事，下层贵族以“宾客”身份附于显贵之家，亦须听凭主人调遣，“明而动，晦而休，无日以怠”[11]197的平民则须依赖族长以求生存。长此以往，便形成服侍主人以求生存的惯性观念。汉政权禁止私人招纳流亡、隐瞒人口，但豪族容纳流民的现象普遍存在。他们在主人庇护下过着半自由的农奴生活，一些奴婢则因“为善”被主人免为“私属”或“庶人”⑰，也拥有半自由身份，一些人则过着“被绮縠，著珠玑”[17]228的优厚生活，这些人主观上乐于委身主人，穷尽各种手段维护这种人身依附关系。秦及西汉时期，“隶”作为一种军功爵制下的依附身份，由“隶子弟”[6]3786这一指定服役对象发展而来，当时，斩“甲首”立军功者可获赐役隶。《荀子·议兵》述及秦赏赐有功军人，“功赏相长也，五甲首而隶五家”，王先谦注云：“有功而赏之使相长，获得五甲首，则役隶乡里之五家也。”[18]274“隶”是一种依附身份，地位相当于“庶子”“隶仆”，高于奴隶，但低于自由民，受有爵者驱使、劳役⑱。西北汉简中记载有一种称为“葆”的人群，据学者研究，他们是从事杂务劳动的私人随从⑲，为本主服役，也是一种典型的依附身份。居延新简《建武三年十二月候粟君所责寇恩事》（E.P.F.22：1–36）记载了甲渠候官粟君让属吏令史华商、尉史周育为他去觻得贩鱼，二人因故不能出行，便出资给粟君，由他雇人前往。华商“出牛一头，黄特齿，八岁平贾，直六十石与交谷十五石为七十五石，育出牛一头，黑特齿，五岁平贾直六十石与交谷卌石，凡为谷百石，皆予粟君，以当载鱼就直”[19]475。粟君雇用寇恩载鱼五千条去觻得贩卖，寇恩卖鱼亏本，只好卖牛凑钱，粟君却对寇恩提起诉讼。这条材料说明，长吏和小吏之间存在人身依附关系，替长吏处理私人事务是小吏的一项职事。“庶子”“隶仆”“葆”及各种属吏多因为国家服役而与主君形成人身依附关系，被动承受调遣、使唤。

底层百姓以出卖体力劳动依附豪强、大族等，性质上可归为生产型依附，这种依附关系以一定的人身占有形式维系，“私徒属”“隶”“庶子”等依附身份往往是终身甚至是世袭的。不仅如此，在一般的父子、夫妻、邻里等社会关系中，也渗透着国家权力主导下的服从意识和等级理念。

依附主固化依附关系的办法通常是指定某人专门从事某种劳役，使其丧失其他劳动技能，并使其人际关系极度窄化，也使其所占有的社会资源无法维持生计层面和人格层面上的独立性，只有这样，才便于人身控制。因此，指定某

人专服某役是确保依附关系维持下去的一种控制手段，人与人之间的等级和依附关系借此得以强化。“举其世业”[20]的宋代湖南蛮夷，依附关系背景下的元明吏民，为清朝宫廷服“野鸡差”[21]的河北青龙县肖营子包衣，清代徽州地区无力赎身或赎身便失业的佃仆，皆为以指定服役方式被奴役和驱使的对象。世代延续的指定服役关系之所以能够在社会底层人群中得以存在并具有强有力的人身控制功能，与他们从事劳役的单一化不无关系，这是依附主确保依附关系延续不绝的主要手段。

（二）指定服役与依附心理的深化

通过指定服役强化被征服者的依附心理，是其发挥作用的主要形式。王国时代，统治者通过盟誓、册封、训诫等，建构征服的合法性，使“服事虞、夏”的“先王之训”[11]3,7成为一种历史记忆和家族荣光，而不服者面临“尔不啻不有尔土，予亦致天之罚于尔躬”[15]469的严酷惩罚。服役者不仅要“安习其服”[18]144，且须“世世无失职”[6]4231，经年历久，“服事其上，而下无觊觎”[6]3786，“绝伦之力，高世之智”亦“当守节伏死”[22]的依附心理由此产生。当人人皆有“服”的社会构造模式渗入人际关系的各个方面时，心甘情愿地依附于胜者、强者的依附心理就成为人际关系的基本原则，就连“无友不如己者”[23]的主张也明显反映出持论者的依附心理。

由指定服役发展而来的依附心理十分典型地表现在属吏身上。秦汉以来，长官选任属吏之制与我国地方吏治关系极为密切⑲，一旦辟为属吏，便要完成指定差事，任由长吏驱使，甚至有可能因犯小罪被长吏“收将杀之”[17]1477。当时的社会存在“两重的君主观念”[24]，属吏与长官之间存在事实上的“君臣”关系。随着任吏权的逐步扩大，东汉时郡县中“二重君主观念”还一度兴盛。属吏向官府服役的制度一旦与人身依附结合起来，就会产生唯长吏马首是瞻的从属心态，所谓“二重君主观念”显然是依附心理深化的产物。

在依附心理作祟下，公私不分、仗势欺人、贪赃枉法等现象便会滋生。一些属吏凭借与长吏特殊的亲近关系得到宠信⑳，他们“多不在署”，玩忽职守，长吏却“不以为意”[19]520。一些属吏还和长吏勾结大肆贪污，“财入公辅，上下贪贿，莫相检考”[17]517，以致国家败亡。纵观古史，奸吏仗势“弄法”[17]1166“侵渔”[25]“骫法”[26]，几乎是一种普遍现象。

直到近代，一些少数民族地区百姓世代为土司抬滑杆、舂粑粑、做豆腐、挖山药、削筷子㉒，土司制度瓦解后，一些百姓仍视土司后裔为宗主，诸如“马佚寨”“马脖子寨（专管吹大号）”“送柴村”“洗菜庄”[27]等村寨也取名于指定服役的具体事务，有些村寨名沿用至今。这固然是土司以指定服役剥削、控制百姓的结果，但也与百姓服膺于这样的生存状态，依附心理与日常生活两相融汇的观念与意识不无关联，这足以说明由指定服役发展演变而成的依附关系和依附心理直到近代仍对一些人群的社会生活产生深刻影响。制度文化的实施和迁播过程会影响精神文化的生成与发展，这是一般通理，但一些制度文化本身具有的前现代属性对现代性精神文化的生成与构造是十分不利的。指定服役的制度背景和实施方式与现代文明格格不入，它的实施和迁播在精神文化领域造成的影响亦不利于现代社会以人格平等为前提构建职场规则的基本法则，而这都提示我们研究指定服役现象不能满足于寻找民族学材料印证它的历史面相，而应当把视线转向依附关系与依附心理产生的外在因素和内在动因等问题上。

注释

①徐中舒：《论殷周的外服制——关于中国奴隶制和封建制分期的问题》，《徐中舒历史论文选辑》，中华书局1998年版，第1410–1418页。②赵世超：《指定服役制度略述》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》1999年第3期；卢中阳：《指定服役制度与早期国家》，中国社会科学出版社2021年版。③郭沫若：《甲骨文合集》，中华书局1982年版。文中简称《合集》。④中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局2007年版。文中简称《集成》。⑤张政烺：《卜辞裒田及其相关诸问题》，《考古学报》1973年第1期。⑥唐嘉弘：《古代社会分工理论及其相关问题（上）》，《史学月刊》1985年第3期。⑦卢中阳：《西双版纳指定服役制度研究》，《思想战线》2019年第2期。⑧侯外庐：《中国古代社会史论》，河北教育出版社2000年版，第58–59页。⑨谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社1995年版，第404页。⑩宋镇豪：《商代史论纲》，中国社会科学出版社2011年

版，第163页。⑪董珊：《谈士山盘铭文的“服”字义》，《故宫博物院院刊》2004年第1期。⑫王宇信、徐义华：《商代国家与社会》，中国社会科学出版社2011年版，第322–333页。⑬常金仓：《二十世纪古史研究反思录》，中国社会科学出版社2005年版，第259–260页。⑭宁镇疆：《中国早期“民本”思想与商周的有限王权》，《人文杂志》2019年第1期。⑮徐义华：《中国古史分期问题析论》，《中国史研究》2020年第3期。⑯卢中阳：《指定服役制度与早期国家》，中国社会科学出版社2021年版，第122页。⑰张家山二四七号汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简（二四七号墓）》，文物出版社2001年版，第155页。⑱孙玉荣：《也论秦及汉初简牍中的“隶”》，《简帛研究》2019年春夏卷。⑲贾丽英：《西北汉简“葆”及其身份释论》，《鲁东大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期。⑳严耕望：《中国地方行政制度史》，“中研院”历史语言研究所1997年，第108页。㉑侯旭东：《宠：信—任型君臣关系与西汉历史的展开》，北京师范大学出版社2018年版，第239页。㉒《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会：《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第109页。

参考文献

[1]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[2]十三经注疏：尔雅注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：5887.

[3]段玉裁.说文解字注[M].上海：上海古籍出版社，1981.

[4]朱熹.诗集传[M].上海：上海古籍出版社，1980：234.

[5]马克思，恩格斯.马克思恩格斯选集：第3卷[M].北京：人民出版社，1972：220.

[6]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[7]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959：177.

[8]十三经注疏：仪礼注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：2052.

[9]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[10]黄怀信，张懋镕，田旭东.逸周书汇校集注[M].上海：上海古籍出版社，2007.

[11]徐元诰.国语集解[M].王树民，沈长云，点校.北京：中华书局，2002.

[12]曹成章.傣族社会研究[M].昆明：云南人民出版社，1988：35–36.

[13]《彝族简史》编写组.彝族简史[M].昆明：云南人民出版社，1987：140–141.

[14]徐中舒.先秦史论稿[M].成都：巴蜀书社，1992：73.

[15]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.

[16]赵世超.周代国野制度研究[M].修订本.北京：人民出版社，2020：306.

[17]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[18]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1988.

[19]甘肃省文物考古研究所.居延新简：甲渠候官与第四燧[M].北京：文物出版社，1990.

[20]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1977：14187.

[21]《民族问题五种丛书》辽宁省编辑委员会.满族社会历史调查[M].沈阳：辽宁人民出版，1985：226–227.

[22]司马光.资治通鉴[M].北京：中华书局，1956：2–3.

[23]程树德.论语集释[M].程俊英，蒋见元，点校.北京：中华书局，2014：44.

[24]钱穆.国史大纲[M].修订本.北京：商务印书馆，1996：218.

[25]魏徵，令狐德棻.隋书[M].北京：中华书局，1973：94.

[26]张廷玉，等.明史[M].北京：中华书局，1974：2280.

[27]《阿昌族简史》编写组.阿昌族简史[M].昆明：云南人民出版社，1986：69.

On the Phenomenon of Designated Service

Li Jiansheng

Abstract: There is no such thing as designated service within the blood clan. It is a phenomenon of cross clan rule between the simple society and the formation of the early state. With the complexity of state affairs, the designated service, as a way of governance, disintegrate for it could not meet the needs of social development; As a means of control, the phenomenon of designated service not only survived, but also formed various attachment relationships with certain slavery elements. The research on the phenomenon of designated service could not be satisfied with finding ethnological materials to confirm its historical face, but should turned to the external factors and internal motivation of attachment relationship and attachment psychology.

Key words: designated service; internal and external service; attachment relationship; attachment psychology

[责任编辑/启　轩]

宋代西北吐蕃的民风习俗

刘建丽

摘　要：两宋时期，在今青海、甘肃、宁夏以及川西北等地，散居着众多吐蕃部族，他们“族种分散”，“无复统一”，且拥有不同的称谓，表明由诸多民族融会而成。由于居地的不同，组成吐蕃的民族成分不同，加之各民族错居杂处，因而民风有殊，习俗不一，风俗的来源极为复杂。在饮食方面，吐蕃人以食茶为主，且嗜酒好盐；在居住方面，吐蕃人的住宅分为瓦屋、土屋、板屋与毡帐四种；在服饰方面，吐蕃人“皆番服”；在发式方面，吐蕃人有“辫发之俗”；在葬俗方面，吐蕃人有火葬、土葬、天葬、水葬、墓葬等形式。此外，吐蕃人以“传箭”“和断”“盟誓”作为对外联络、传递信息、化解矛盾纠纷的方式。吐蕃人崇尚白色，这与“尊佛”有着密切的关系。这些具有鲜明的民族与地域特色的风俗，形成了宋代西北吐蕃丰富多彩的风尚习俗，这也正是吐蕃与各民族融合的生动体现。

关键词：宋代；西北吐蕃；民风习俗
中图分类号：K244；K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0068-08

两宋时期，在今青海、甘肃、宁夏以及川西北等地，散居着众多吐蕃部族，他们“族种分散”，“无复统一”，散处于河湟江岷间。“吐蕃本西羌属”[1]6071，其“族种百有五十种”，居住在“河、奉、邈川、青唐、洮、岷以至阶、利、文、政、绵、州、威、茂、黎、移州夷人，皆其遗种也”[2]。而居住在河西走廊的西凉蕃部，“多是华人子孙，例会汉言，颇识文字”[3]1122，且早已吐蕃化。西北吐蕃称“西蕃”“西羌”“羌人”等，称谓不同表明其是由诸多部族融合而成。吐蕃部族与生活在这一广阔地域的其他部族一起，共同构成了具有较高文化水平的吐蕃民族共同体。由于族源不同，宋代西北吐蕃民风习俗形式多样，文化内涵丰富，具有鲜明的地域与民族特征。对宋代吐蕃风俗的考察与研究，对于认识丰富多元的传统文化具有重要意义。

一、吐蕃人的饮食与居住

宋代西北吐蕃人的饮食、居住等习俗，是其独特的民族文化的外在表现，既受地理、生态等自然环境的影响，又与长期依水草而迁徙的游牧生活及饮食成分、生活方式密切相关。吐蕃人饮食，唯茶为最要，次青稞、炒面、酥油、牛羊乳、牛羊肉等，食米面者颇少，而且“喜啖生物，无蔬茹醯酱，独知用盐为滋味，而嗜酒及茶”[4]14163。茶、酒、盐在吐蕃人的生活中占有重要地位。

(一)饮食方面

在饮食方面，吐蕃人饮食较为独特。

其一，吐蕃人的饮食以茶为最要。由于畜牧经济的发展，提供了大量畜牧产品，故而吐蕃人喜肉食、乳酪之类，不喜食鱼。临洮、枹罕之

收稿日期：2023-05-06
作者简介：刘建丽，女，西北师范大学历史文化学院教授(甘肃兰州　730070)，主要从事宋史与西北少数民族史研究。

地，自天宝末陷于羌人，数百年以来，“其俗无复华夏之风”。熙宁初，宋王朝收复熙河湟鄯地区后，临川人黄裳曾赴熙河地区游历，因“羌俗不食鱼”，目睹“鱼大如椽柱臂股，河中甚多。人浴波间，鱼驯驯不惊避”[5]445。王韶在熙河时，“始命为网，捕以供膳”[5]445。吐蕃人不食鱼习俗延续至清朝，道光二十四至二十六年（1844—1846年），姚莹入藏时，察木多河里有鱼，一条重一至二斤，味极佳，但当地喇嘛、番汉民皆食糌粑、牛羊肉，“不解鲜食，故少卖鱼者”[6]499。姚莹入藏，目睹蕃人唯茶最重，“一日无茶则病，故尤以为贵”[6]26。所以吐蕃人不论贵贱，“饮食皆以茶为主”，食糌粑、饮茶，其茶熬极红，入酥油、盐搅之。

早在唐朝时期，茶叶已输往西北地区，吐蕃与回鹘已开始饮茶。李肇《唐国史补》下卷记载吐蕃赞普帐中已有寿州、顾渚、蕲门、昌明、 湖等众多内地名茶，显然，此时茶已传入吐蕃地区。《封氏闻见记》亦载“往年回鹘入朝，大驱名马，市茶而归”[7]，贡使充当贩茶之任。茶叶具有助消化、解油腻的特殊功能，已为肉食乳饮的吐蕃等牧民所必需。唐朝时，仅吐蕃首领饮茶，一般百姓饮茶贩茶尚不见于记载。至宋时，茶叶生产有更大发展，吐蕃人已普遍饮茶。宋人洪中孚谓蕃部“日饮酥酪，恃茶为命”[8]，茶叶已成为吐蕃“日不可缺”的饮食必需品。这种饮茶习俗一直延续至清，成为一种民族文化特色。

吐蕃人为了满足生活需要，皆以马易茶，中原王朝亦以茶作为羁縻、控制吐蕃的手段。唐与吐蕃在青海赤岭互市，这是青海境内茶马互市的最早记载。吐蕃与宋王朝的茶马交易更为兴盛，宋神宗熙宁年间，在熙河地区建立专门机构茶马司，“徙秦州茶场于熙州，以便新附诸羌市易”[3]5964。又特遣三司干当公事李杞入蜀经画买茶，于熙河秦凤博马。宋王朝为了更好地羁縻吐蕃，于是在四川榷茶，设置都大提举茶马司，主管川秦地区茶马贸易事宜，特命李杞运蜀茶至熙河地区进行交易。茶马贸易从昔日绢帛、金银、钱币、茶叶相兼的商品交换阶段，发展成为官营的专以茶易马的历史新阶段。除此之外，民间的茶马贸易也很发达，“秦陇商贾交易蕃部，驱马到永康军马场以卖”[9]，永康军是蜀茶的重要产地之一。茶是宋王朝对吐蕃重要的赏赐之物，据《宋会要辑稿》记载，宋元丰五年（1082年）二月二十一日，赏赐青唐吐蕃首领瞎毡的物品中，就有角茶五百斤①。宋代官私茶马交易的盛行固然有其他重要因素，但吐蕃人的饮茶习俗从中起了一定的作用。

其二，吐蕃人嗜酒好盐。“嗜酒”是吐蕃人另一项重要的生活习俗，酒也是其生活必需品。每逢聚会、盟誓、奉迎、庆贺，甚至起兵聚众，总离不开酒。宋大中祥符三年（1010年），环州“近有所部蕃族酿酒，召内属户饮之，欲诱其背叛”[3]1672。而蕃部也常因饮酒过量，醉酒生事。“环庆路巡辖马递铺使臣言蕃部酒醉，强夺马缨，寻送本界监押和断遣之。”[3]1752金时，临洮吐蕃木波部起兵，金朝遣杨仲武前来调解，与木波酋长共同“举酒酹天”盟誓，并“以卮酒饮之”[10]2020，双方和解。宋崇宁三年（1104年），王厚前往湟州招纳蕃部，蕃部献酒迎接。收复湟州后，宋人毛滂赋诗赞湟州收复，吐蕃归服，谓吐蕃“亦得昭景而饮醴”[11]697。生活需要也必然促进酒的酿制。《新唐书·吐蕃传》谓吐蕃人“实羹酪并食之，手捧酒浆以饮”[1]6072。《宋史·吐蕃传》则谓吐蕃人“嗜酒及茶”[4]14163。熙宁六年（1073年）二月，吐蕃在“熙州新堡寨合置酒场”[3]5901，自募人酿酒。吐蕃首领木征妻包氏要求在“安乡城开酒场”[3]6488，王韶在通远军曾收蕃部“酒坊三十余处”[3]5655。由此可见，吐蕃酿酒之盛，嗜酒之烈，证明吐蕃饮酒已成习俗。时至今日，西北地区各族人民仍保留着饮酒的喜好，在众多饮酒习俗中，很可能就保留有吐蕃人“嗜酒”的遗俗。

“独知用盐”也是吐蕃人饮食中的另一特点。高寒地区缺少蔬菜，因此饮食“无蔬茹醯酱”，而“独知用盐为滋味”。吐蕃人即便饮茶，也离不开盐，要先将茶熬到极红，加酥油、盐搅之，然后再饮，盐成为长期肉食乳饮的吐蕃人一种重要的生活必需品。由于用盐的需要，吐蕃人对盐井之利极为重视，吐蕃大酋讷芝临占世居古渭州，其先世跨有九谷，拥有盐井之

利。衰落后，青唐族“据其盐井，日获利可市马八匹”[3]4226，可见盐井规模大，产量高。岷州盐井寨的盐井原归蕃酋包顺所有，熙河开边中，王韶以重价进行赎买，“旧日收十千，今日与十五千扑买”[3]5971，将盐利收归公有，用以控制吐蕃。而包顺也要求“以献盐井功状录用其子”[3]6045。吐蕃的用盐习俗，也促使宋朝与吐蕃用盐贸易。宋朝在河州置折博务，“令制置解盐司仿熙州东、南、西盐交引，减值召商旅入中”[3]5976，并在原、渭州与德顺军置场收市，以解盐交引募蕃商广售良马。时至今日，藏族同胞熬制奶茶放盐，而回族、土族敬客待亲也要在熬好的茯茶中加一撮盐，方觉够味。宋代吐蕃人“独知用盐为滋味”的习俗在此得以体现。

此外，吐蕃人喜食糌粑。据《新唐书·吐蕃传》载：“凝麨为碗，实羹酪并食之。”[1]6072《旧唐书·吐蕃传》亦载：“捻麨为碗，实以膏酪，并而食之。”[12]5220这种食材及其饮食方式，正是吐蕃以糌粑为食的原始记载。宋代吐蕃也必然沿袭这种“皆食揩粑”的习俗。清朝道光二十四年至二十六年，姚莹二次入藏，亲自尝食糌粑，谓“关外数千里皆食揩粑，炒青稞粉为之，麦之类也，无米及诸蔬菜”[6]26。

（二）居住方面

吐蕃人的住宅大致分为瓦屋、土屋、板屋与毡帐四种。

瓦屋，以屋顶饰瓦为尊贵，只有宫殿、寺院方可如此。这种“佛处瓦屋”的严格规定，与吐蕃“尊释氏”的习俗密切相关。较之西夏“惟有命者”“有官爵者，始得覆之以瓦”[13]199的规定，显得更加严格，等级更为森严。

土屋，即房屋为土顶，是吐蕃统治者妻妾所住之处。宋人李远《青唐录》中记载唃厮啰的宫殿在西城，居于中，宫殿前面有两重谯楼，谯楼后设中门和仪门，仪门内东西为其妻妾契丹公主、夏国公主所居之处，房屋为土顶。

板屋，即一般平民所居之屋，“居者皆板屋”[14]。四墙一般都用粗石和土坯垒成，或用土夯成厚墙，屋内四壁镶着木板，屋顶梁椽皆为粗木，屋顶一般为平顶。屋为平顶的建筑模式与吐蕃习俗一起沿袭流传，直至清朝后期，西北地区仍有所见。据《皋兰载记》称，会宁以西，民间多以板为瓦，上压乱石。板西出岷州山中，长二三尺，锯松木，用利刃劈之，薄二分许，鳞次覆屋，亦可不漏，彼中言夷人之近塞者，所居悉用板为之，其远者则浮居沙漠，穷庐毡帐②。

毡帐又作穹庐，是一部分游牧部族的居所。吐蕃部族一般是一家一户为一帐，以帐作为统计人口的单位，但富姓也“以毡为幕”[4]14163，西夏仁孝时，党项人曾向金“献百头帐”[10]1437，作为西夏进贡之物的“百头帐”又称“百子帐”，是一种工艺复杂的毡帐。正如程泰之《演繁露》所谓“唐人婚礼多用百子帐，特贵其名与婚宜”[15]。显然，这种毡帐不是一般吐蕃百姓所居。从屯田员外郎刘涣出使青唐吐蕃政权时，唃厮啰“迎导供帐甚厚”的记载，可以推测这种毡帐既然作为接待使臣之用，必然也是工艺复杂、考究豪华的高级居所，如同唐朝吐蕃赞普“联毳帐以居”，“容数百人”的“大拂庐”[1]6072一样，是少数极其富有高贵的吐蕃大酋所有，绝非一般吐蕃部民的栖身之所“小拂庐”。

二、吐蕃人的服饰、发式与丧葬

宋代吐蕃人的服饰、发式与丧葬习俗具有典型的民族文化特色。

（一）吐蕃服饰

宋代吐蕃的服饰特色为“衣皮毛”，与党项相同，即宋人毛滂《恢复河湟赋》中所书“荷毡而被毳”[11]697，章惇贺表中所言“旃裘毳服”[3]12265。吐蕃人“衣皮毛”与“尚虎豹”习俗相关。吐蕃人的“尚虎”习俗，与中国古代传统文化中“崇虎”思想一脉相承。古籍文献中有诸多“崇虎”记载，如《事类赋》卷二十《虎》所载，虎“目之为兽长，亦号之为山君”[16]414。吐蕃人历来尚虎，谓虎曰“大虫”，宋将姚内斌在庆州十余年，“边人畏伏，目为‘姚大虫’”[3]317，谓其勇猛如虎。自然虎豹之皮也被吐蕃人视为贵重之物，“用缘饰衣裘”[4]14163，以有之为荣。《宋史·吐蕃传》载，宋至道元年（995年），凉州蕃部当尊以良马来贡，“加

赐当尊虎皮一”，当尊自然高兴万分，欢呼致谢。宋景德元年（1004年）三月，西凉府吐蕃首领阎藏（雅尔藏）受宋朝赏赐“虎皮翻披”，而西蕃之俗则是“凡受赐者，族人推奉”[17]9707，是最高的奖赏。《事类赋》卷二二《羊》载：《法言》曰“羊质虎皮。见草而悦，见豺而战，忘其皮质虎也”[16]450。羊皮是羊身上最为贵重之物，为衣可御严寒，与虎皮相比，更易获取。在今甘肃环县、武山县滩歌镇等地，迄今还有“翻穿羊皮袄”的习俗。从“虎皮翻披”至今日的“翻穿羊皮”，是服饰演变进程中的变化，蕴含吐蕃服饰文化的信息。

吐蕃人“旃裘毳服”“荷毡被毳”，即文献中所称的“胡装”“番服”。宋元祐二年（1087年）八月，宋将种谊收复洮州，擒获吐蕃首领鬼庄，苏东坡作诗《获鬼庄二十二韵》庆贺。诗中述鬼庄被擒时“胡装尚衣貂”[18]，显然鬼庄身着番装服饰。宰相章惇贺洮州收复上表，也谓“陇右河源，久陷遐荒之域，旃裘毳服，俄为冠带之民”[3]12265。显然陇右河湟地区的吐蕃部民及吐蕃化的汉民衣饰皆“皮毛”。

吐蕃一般妇女及僧尼、公主等上层人士虽装饰“皆番服”，但不“衣皮毛”，而是“衣锦，服绯紫青绿”[4]14163。吐蕃酋长、首领等上层人士及富有者逐渐汉化，服饰多仿汉人，衣料为绢缯帛缎之类。宋康定元年（1040年），刘涣出使吐蕃青唐城，见唃厮啰“冠紫罗毡冠，服金线花袍、黄金带，丝履”[4]14162，其衣冠服饰完全汉化。宋朝也常以锦袍等作为赐赏吐蕃贡使之物，文献上屡见不鲜。宋大中祥符八年（1015年），唃厮啰遣使来贡，宋廷赐锦袍、银带等物。宋宝元元年（1038年）元昊反，宋廷遣使鲁经持诏谕唃厮啰，“使背击元昊以披其势，赐帛三万匹”[4]14162。因此，吐蕃人的服饰既有“旃裘毳服”，又有“锦袍彩服”。宋元符二年（1099年）八月丁酉，吐蕃青唐大酋心牟钦毡等与契丹、夏国公主遣马二匹，“一载虎皮锦袍彩服，一载闹装鞍辔”[3]12232，迎溪巴温、陇拶父子入青唐。其中一匹马所载“虎皮锦袍彩服”，即为陇拶登基所准备的国主服饰，这证明宋代吐蕃服饰“胡装”与“汉服”并行。

（二）发式与葬俗

“辫发之俗”是吐蕃妇女生活中的重要习俗，与吐蕃人有密切族源关系的羌人则以“被发”为俗。《后汉书·西羌传》谓古羌人“女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗”。唐代吐蕃“以赭涂面为好。妇人辫发而萦之”[1]6072。这种辫发习俗在宋代吐蕃人中也沿袭流传，习以为俗。宋人刘敞《熙州行》一诗中涉及西海（今青海）吐蕃人的辫发之俗。诗中写道：“……偏师倏然画西海……百蛮解辫慕冠带。”[19]不言而喻，其诗是为宋王朝征伐吐蕃歌功颂德，代表宋王朝的意愿，妄图使有“辫发之俗”的吐蕃人一举变为“右衽之民”，但吐蕃的辫发习俗从中亦可略窥一二。据文献记载，吐蕃妇女发细辫，头发从头分两旁，搓如绳，交脑后，稍以绳束之。已婚女子与未嫁女子的发式亦有区别，女子未嫁，脑后另分一辫，以宝石珍珠珊瑚之类戴辫上，若受聘，则将夫家所定之金镶绿松石一大块戴顶上，嫁为妇，则不复辫发③。吐蕃妇女辫发之俗延续并成为民族特色。

吐蕃地区的丧葬习俗主要有火葬、土葬、天葬、水葬、墓葬等形式。早在唐代时，吐蕃“俗重战死。战死者，其墓周回白土泥之，不与诸墓连接”[20]，显然这些战死者被土葬，且有专属墓地。吐蕃赞普死，以人殉葬，此外衣服珍玩及曾经所乘马所佩弓剑之类，全部随同埋入墓内，并于“墓上起大室，立土堆，插杂木为祠祭之所”[12]5220。显然赞普之墓与战死者之墓有巨大差别。唐代吐蕃的土葬习俗得以延续、传承，至宋代时，在河湟陇右地区仍可见这种丧葬习俗，文献中有零星记载。宋元符二年闰九月十四日，御史中丞安淳上言：“欲应陕西沿边收复故地并纳降疆界内，有羌人坟垄及灵祠寺观等，不得辄行发掘毁拆。”[17]8306从此记载“有羌人坟垄”，可知宋代吐蕃人也实行土葬。另据《墨庄漫录》卷六记载：“王师取青唐时，大军始集下寨，治作壕堑，凿土，遇一圹，得一琉璃瓶，莹彻如新。瓶中有大髑髅，其长盈尺，瓶口仅数寸许，不知从何而入。主帅命复瘞之。斯亦异矣。”[21]显然这是一种特殊的土葬形式，颇具

特色。

三、“传箭”“和断”与“盟誓”

“传箭”“和断”与“盟誓”皆为宋代西北吐蕃对外联络、传递信息、化解矛盾纠纷所采用的方式。

（一）“传箭”

吐蕃以部落形式聚族而居，部落有大小强弱之别，“虽各有鞍甲，而无魁首统摄，并皆散漫山川”[4]9129。部落内部有较强的凝聚力，而各部落之间，“其俗多有世仇，不相来往”，一旦遇有战斗，“则同恶相济，传箭相率，其从如流”[4]9129。“传箭”成为吐蕃在彼此隔绝的情况下，进行联系、传递信息的一种简捷易行的独特方式。

“传箭，番家之符信也。”[22]据文献记载，“夷狄之法，起兵令众以传箭为令”[23]。“传箭”非吐蕃独有，也为其他民族所采用。十六国南北朝时期，鲜卑族吐谷浑部从辽东迁徙到青海地区，吞并当地的羌族部落，奄有广大地域，后以“吐谷浑”为名建立政权。后至吐谷浑王阿柴时，其有子二十人，临死时召众子折箭，谓：“单者易折，众则难摧，戮力一心，然后社稷可固。”[24]训诫其子孙要保持团结，维护政权长治久安。显然，箭作为一种信物被赋予深刻的含义。吐蕃征服吐谷浑后，吐谷浑亦吐蕃化，其折箭习俗应有所传承。唐朝刘黑闼为突厥所窘时，“自以大箭射却之。突厥得箭，传观，以为神”[1]3718。唐天宝七载（748年），哥舒翰率领的唐军与吐蕃战于青海，获胜，使“吐蕃屏迹不敢近青海”[12]3213。杜甫作诗《投赠哥舒开府二十韵》赞颂此功，也称“青海无传箭，天山早挂弓”[25]，意即战争平息。五代时，青州节度使霍彦威遣使奉箭一对，唐明宗回赐箭一对。北宋时，党项李继迁给西凉府吐蕃首领潘罗支“送铁箭”，欲与吐蕃结盟合兵抗宋。西北吐蕃就是用这种“夷狄之法”，以传箭起兵令众。宋天圣三年（1025年）六月，泾州蕃部首领厮铎伦被害，蕃众“传箭相结，钞掠堡栅”[3]2383。同年十月，环庆路蕃官遇埋杀牛犒蕃部，“传箭欲寇山外”。熙宁中，宋朝拓土开边，取得“修复熙州、洮、岷、叠、宕等州，幅员二千余里，斩获不顺蕃部万九千余人，招抚小大蕃族三十余万帐”[3]6022-6023的胜利，王安石作诗《和蔡副枢贺平戎庆捷》以贺，称赞“羌兵自此无传箭，汉甲如今不解垒”[26]130。“传箭”习俗一直在吐蕃中流行。南宋时，西北边地陷于金人，金贞祐四年（1216年），完颜纲、曹普贤招抚洮州吐蕃青宜可时，仍“传箭入羌中”，青宜可于是率十八部族内属归朝。

（二）“和断”

“蕃族之情，最重酬赛。”[27]1378这是部落间由于长期积怨，结有世仇，因而产生的一种报复行动，乃是氏族社会时期，表现氏族间相互对抗的一种形式，亦称“血亲复仇”。近世彝、瑶、苗等族中的“打冤家”，就是这种“血亲复仇”的延续。宋代吐蕃部族仅居于秦、渭间的就有十余万，“皆以仇怨不相伏属”[28]。而“羌虏之性，重于复仇，计其思报之心未尝一日忘”[29]，加之“边塞之俗，以不报仇恶为耻”[30]，于是吐蕃部族间的“自相仇劫”不断发生。而且“西羌本与夏人世仇，而鬼章本与阿里骨不协”[27]1593，于是吐蕃部族与党项部族之间的互相仇杀也经常出现。

吐蕃部族之间、吐蕃部族与党项部族之间化解仇劫的方法，称之为“和断”，主持和断者有汉官，也有蕃官。《续资治通鉴长编》卷九十三记载，天禧元年（1017年）九月，吐蕃“宗哥唃厮啰贡马，乞和断”[3]2079。显然这是要求宋朝汉官主持“和断”，解决吐蕃内部的争讼。大约主持熟户“和断”的是汉官，《宋史·宋琪传》载：“臣顷任延州节度判官，经涉五年，虽未尝躬造夷落，然常令蕃落将和断公事。”[4]9129为了使“和断”能够公平公正地得以执行，宋朝对“和断”的执行，予以法律制约。《宋会要辑稿·边备一》载，宋天圣六年（1028年）十一月十一日，颁布诏令：“陕西诸路缘边蕃部使臣、首领人员等，如今后自作过犯，合断罪罚羊。”[17]9194此诏令的颁布，不仅是对蕃部使臣、首领等执法人员权力的约束与限制，也是对广大蕃民利益的保护。大约主持生户“和断”者，则是蕃官。《隆平集》卷二十载：“蕃族有和断官，择气直舌辩者为之，以听讼之曲

直。”[13]199

所谓“和断”就是使双方“解仇结盟”，化干戈为玉帛。据文献记载，吐蕃族内部有一种约定俗成的法规来处理这种纠纷，这种方法就是“蕃法”或“羌法”。“文州蕃族有复仇者，当以蕃法论。”[31]甚至蕃部与边民发生纠纷也往往依“羌法”处置。据文献记载，“旧羌杀中国人，得以羊马赎死，如羌法”[26]747。后曹玮改革这种习惯法，下令“戎人自相犯者，从其俗；犯华人者，论如律”[32]659。然而和解是有条件的，双方必须协议，必有一方对另一方进行赔偿。纠纷中打死人，须由对方付出偿命金。另一种赔偿法，则是以羊马赎死罪。吐蕃内部发生纠纷，“黠羌杀人，辄以羊马自赎”[32]665，汉人杀死羌人，也要依蕃法进行赔偿。由于一方对另一方进行了经济赔偿，一般来说怨仇可解。

（三）“盟誓”

化解仇恨后的双方必须进行盟誓，表示其和好之心永不改变。吐蕃盟誓最简单的方法，就是以箭为信物，折箭为盟誓。金时，临洮吐蕃木波部不堪边将的残暴，起兵反抗。金遣杨仲武赴木波部与酋帅相见，达成协议，就是以“折箭为誓”。吐蕃一般立誓多杀犬、豕、鸡，西南少数民族中还有杀猫、猴立誓的。通常小盟则“刑羊狗猕猴”，大盟则“杀犬马牛驴以为牲”[12]5220。宋大中祥符四年（1011年）正月，茂州夷族首领、耆老董飘等，“相率于州北三溪刑牛犬，誓不为寇”[3]1706。杀牛立誓是较大规模的盟誓。茂州吐蕃的盟誓方法很有特色：“蕃部私誓，当先输抵兵求和物……掘地为坎，反缚羌婢坎中，加耒、耜及棘于上，投一石击婢，以土埋之。巫师诅云：‘有违誓者，当如此婢。’”[3]6823这种独特的杀婢誓，虽很残酷，但显示出对盟誓的高度重视，及此盟誓意义的重大。《名臣碑传琬琰之集》上卷八《赵清献公抃爱直之碑》载：“茂州蕃部鹿明玉等，蜂聚境上，肆为剽掠。公亟遣部将帅兵讨之，夷人惊溃乞降，愿杀婢以盟，公使谕之曰：‘人不可用，用三牲可也。’”[33]茂州吐蕃杀婢誓带有浓厚奴隶制残余色彩，是“人牲”的再现，而后改人为“三牲”，既是社会的进步与文明，也是对盟誓的高度重视。

而对于违盟背誓、不守信约之举，吐蕃人则以之为耻，予以卑视。宋熙宁九年（1076年），宋朝派王中正率兵讨伐茂州不顺蕃部时，曾与吐蕃私誓，“初不令输抵兵求和等物，亦不索所掠。买羌婢，以毡蒙之，经宿而失，中正又先过剑门，蕃部皆轻是。自是剽抄未尝绝也”[3]6823。

四、蕃俗尚白

吐蕃人崇尚白色，其“尚白”习俗与尊佛有关，因为佛教经典以人做好事为“白业”，做坏事为“黑业”。白业白报，黑业黑报，杂业杂报，是故应舍黑、杂二业，当业白业。按佛教释义白色是光明、纯洁、正直、胜利的象征。“最重佛法”的吐蕃人自然形成视白色为圣色的民族信仰心理，在其日常生活及言语、行动中常常离不开白色。甚至改蕃名为汉姓白，如“伊格为白守忠”[3]11343，自言不敢有贰，则曰“心白向汉”[4]14163，欲归顺宋朝，则“乞心白旗出城招抚”[3]12286。甚至起事聚兵、立文法，也以白色为约，意即要行神圣之事。宋元祐二年六月甲申，阿里骨遣人鬻马汉界，结属羌为内应，凡受要约者，“以垩本族蕃塔为验，自熙河五郡，秦、渭、文、龙、阶、成等州，及镇戎军、德顺军两军，垩蕃塔而应之者十已七、八，而人不知也”[3]9778。“垩蕃塔”即将蕃塔涂为白色，白色成为各地吐蕃响应起兵的标志。

吐蕃的“尚白”之俗，在《格萨尔王传》中也得到充分的反映，据说格萨尔王就是宋代吐蕃首领唃厮啰的写照[34]。《格萨尔王传·保卫盐湖之部》诗中描述格萨尔是白色的王，身穿白甲，头戴白盔，颂扬他是“东方白月亮”“美丽的白松鸡”“白雄鹰展翅落人间”。总之，人们用白色来赞美他。在吐蕃风俗中，人们用白色来渲染一切美好的事物。石泰安在《西藏格萨尔王传与演唱艺人的研究》一书中，也认为格萨尔这个名字“有白色的意义”[35]64。由于吐蕃尚白，于是宋统治者利用这一习俗作为羁縻吐蕃首领的手段，赏赐等级的标准。宋元符二年十一月五日，赏赐瞎征、陇拶、边厮波结、钦波结、角蝉等吐蕃

首领忠顺等旗，使知朝廷恩宠。“瞎征、陇拶以忠顺，余以忠勇及心白，为三等，仍等第赐以银、帛、袍、带，且贷其罪”[17]9928，甚至在要害地部署军事防守，也合以“心白向汉有力量首领住坐把守”[3]12244。

这种习俗并非吐蕃所独有，党项、女真、蒙古乃至中亚细亚的一些部族，都有尚白的习俗。党项人建立夏国政权，定国名为“邦泥定国”，汉语即为“白高国”。女真人建立政权，即因“金之色白，完颜部色尚白”[10]26，于是定国号为“大金”。据《蒙古秘史》所载，蒙古官职以别乞那颜为尊，被封为“别乞”的，“可以穿白袍，骑白马”，盖蒙古国俗尚白。在中亚的布哈拉与浩罕的史料中，有“阿库·维尔克”这一词语，原意是“白帐篷的主人”，即指在牧民的帐篷中受尊敬的贵人④，显然这亦是尚白风俗的体现。

不仅吐蕃人尚白，古代中原地区汉人也崇尚白色。《香祖笔记》有载：六朝人主宴处戴白纱帽，晋人好着白接羅，谢万着白纶巾，南齐垣崇祖着白纱帽。《南史》记载和帝时，百姓皆着下檐白纱帽。《唐六典》载天子服有白纱帽，又唐制新进士皆白袍，故有“袍似烂银文似锦，将相白日上青天”之句。而肃宗与李泌同出，“观者谓衣黄圣人，衣白仙人，则人臣在君前亦可衣白矣”[36]493。显然，宋代吐蕃尚白习俗，蕴含着中国古代传统文化习俗的深厚积淀。《册府元龟》记载，早在唐代时，吐蕃“俗重战死。战死者，其墓周回白土泥之，不与诸墓连接”。至明正德二年（1507年），四川茂州所辖卜南村、曲人等寨仍“乞为白人，愿纳粮差”，茂州地区习俗“以白为善，以黑为恶”[37]。吐蕃人“尚白”习俗一直流传下来，在今四川平武、南坪以及甘肃文县居住的夺波人（以往被称为白马藏族）中流传《白哈螅》的故事。今四川木里藏族自治县有一支藏族居民被称为昌人，当地人解释“昌”的意思是白色[35]65。“甘孜”是藏语译音白和美的意思⑤，以其地有一白石而得名，沿用至今。《兰州风土记》中也有相关记载，土人有喜事，贺客满门，不论冬夏，皆戴白胎凉帽，相习成风，不以为怪。时至今日，藏族也有于屋顶供白石之俗，许多地方藏族喜用白灰涂墙，其中自然也包含着宗教意义，迎接来客则更喜敬献洁白的哈达，表示良好的祝愿。清朝时，吐蕃尚白之俗已经演变为西北地区的民风习俗，“秦俗尚白，民间遇元旦、贺寿、吉庆事，辄麻巾素衣以往”[36]493。清人王士祯所经历西安、凤翔、汉中诸府皆然。历经衍变的尚白之俗，既是中华各民族习俗，更蕴含深厚的文化内涵。

宋代吐蕃风俗的来源极为复杂，由于居地的不同，“山川夷旷”，组成吐蕃的民族成分不同，加之“羌汉丛会”，错居杂处，因而“观风有殊”，“俗尚不一”，形成了宋代西北吐蕃五花八门的风尚习俗。而且吐蕃与党项风俗又有相似之处，因而很难分辨哪种是纯粹的吐蕃风俗。这种荟萃而成、丰富多彩的风尚习俗，既是吐蕃与各民族融合的生动体现，也是根植于深厚的中华传统文化的土壤而呈现出的延续、发展、繁衍与异变。

注释

①参见徐松：《宋会要辑稿》，上海古籍出版社2014年版，第9917页。②参见陈奕禧：《皋兰载记》，《小方壶斋舆地丛钞（九）》，杭州古籍书店1985年版，帙六第158页。③参见《西藏记》，《丛书集成初编》（第3133册），商务印书馆1936年版，卷下第32页。④参见佐口透：《准噶尔部历史和社会经济概述》，中国社会科学院民族研究所编译《民族社会历史译文集》，1977年。⑤参见格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川人民出版社1984年版，第2页。

参考文献

[1]欧阳修，宋祁.新唐书[M].北京：中华书局，1975.
[2]邵伯温.闻见录[M]//景印文渊阁四库全书：第1038册.台北：台湾商务印书馆，1986：792.
[3]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，1986.
[4]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1977.
[5]吴曾.能改斋漫录[M].上海：上海古籍出版社，1979.
[6]刘建丽.康輶纪行校笺[M].上海：上海古籍出版社，2017.
[7]封演.封氏闻见记[M]//景印文渊阁四库全书：第862册.台北：台湾商务印书馆，1986：443.
[8]罗愿.新安志[M]//景印文渊阁四库全书：第485册.台北：台湾商务印书馆，1986：448.
[9]苏舜卿.苏学士集[M]//景印文渊阁四库全书：第1092册.台北：台湾商务印书馆，1986：121.

[10]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975.
[11]毛滂.东堂集[M]//景印文渊阁四库全书:第1123册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[12]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
[13]曾巩.隆平集[M]//景印文渊阁四库全书:第371册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[14]孔平仲.谈苑[M]//景印文渊阁四库全书:第1037册.台北:台湾商务印书馆,1986:127.
[15]袁褧.枫窗小牍[M]//景印文渊阁四库全书:第1038册.台北:台湾商务印书馆,1986:231.
[16]吴淑.事类赋注[M].冀勤,王秀梅,马蓉,校点.北京:中华书局,1989.
[17]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
[18]苏轼.东坡全集[M]//景印文渊阁四库全书:第1107册.台北:台湾商务印书馆,1986:401.
[19]刘敞.彭城集[M]//景印文渊阁四库全书:第1096册.台北:台湾商务印书馆,1986:82.
[20]王钦若,等.册府元龟[M]//景印文渊阁四库全书:第919册.台北:台湾商务印书馆,1986:153.
[21]张邦基.墨庄漫录[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2002:173.
[22]薛居正.旧五代史[M].北京,中华书局,1976:529.
[23]王安石.王荆公诗注[M]//景印文渊阁四库全书:第110册.台北:台湾商务印书馆,1986:196.
[24]李延寿,等.北史[M].北京,中华书局,1974:3180.
[25]曹寅,彭定求,等.全唐诗[M]//景印文渊阁四库全书:第1425册.台北:台湾商务印书馆,1986:112.
[26]王安石.临川文集[M]//景印文渊阁四库全书:第1105册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[27]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[28]尹洙.河南集[M]//景印文渊阁四库全书:第1090册.台北:台湾商务印书馆,1986:108.
[29]苏辙.栾城集[M]//景印文渊阁四库全书:第1112册.台北:台湾商务印书馆,1986:467.
[30]韩维.南阳集[M]//景印文渊阁四库全书:第1101册.台北:台湾商务印书馆,1986:725.
[31]吕陶.净德集[M]//景印文渊阁四库全书:第1098册.台北:台湾商务印书馆,1986:175.
[32]宋庠.元宪集[M]//景印文渊阁四库全书:第1087册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[33]杜大珪.名臣碑传琬琰之集[M]//景印文渊阁四库全书:第450册.台北:台湾商务印书馆,1986:68.
[34]黄颢.藏文史书中的格萨尔[J].西藏研究,1985(1):54–61.
[35]上官剑壁.史诗格萨尔王传及其研究[J].西藏研究,1982(1):59–66.
[36]王士祯.香祖笔记[M]//景印文渊阁四库全书:第870册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[37]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974:8022.

Folkways and Customs of the Tubo During the Northwest Song Dynasty

Liu Jianli

Abstract: During the Song dynasties, there were numerous Tubo tribes living in present Qinghai, Gansu, Ningxia and northwest Sichuan areas. They were "ethnically scattered" and "not unified". Their different names indicate a fusion of many tribes. Due to the different places of residence, the different tribal compositions, and the intermingling of the various tribes, the customs origins of Tubo in Song dynasty are extremely complicated. In terms of diet, the Tubo people mainly eat tea, and they prefer alcoholic drink and salty food; In terms of living, the Tubo people's houses are divided into four types: tile house, mud house, board house and felt tent; In terms of clothing, the Tubo people wear "all Tibetan clothing"; In terms of hair style, the Tubo people have "the custom of braiding hair"; In terms of burial customs, the Tubo people have cremation, earth burial, sky burial, water burial, burial in tomb and other forms. In addition, the Tubo people use "sending arrows" "reconcile" and "oath" as a way to communicate, transmit information and resolve conflicts and disputes. The Tubo people admire color white, which has a close relationship with "respecting Buddha". These customs with distinctive national and regional characteristics formed the the rich and colorful customs of the Tubo in northwest Song dynasty, which is also a vivid embodiment of the integration of the Tubo and other ethnic groups.

Key words: Song dynasties; northwest Tubo; folkways and customs

[责任编辑/周　舟]

唐宋城市转型进程中乡村书写的诗意建构与解构*

蔡　燕

摘　要：在唐宋城市转型进程中，城市经济功能的强化，对乡村形成辐射性、吸纳力，城乡形成共生互动关系，农村因此进入交换经济，城乡之间在政治、经济、文化等方面的差距日益扩大。文人士子的城乡观念在这一变革过程中的嬗变深刻影响了他们的乡村书写。一方面是丰富了传统乡村诗意内涵，从城市政治人际、商业功利交往对立面构造浪漫的、牧歌情调的农耕田园图景；另一方面也衍生了对乡村诗意解构的价值判断，在不同文类中从阶级对立、市井文化、人物品藻、文艺批评等角度颠覆、撕裂了传统乡村诗意。乡村书写中的诗意建构与解构并存融汇的格局丰富了传统田园诗审美内涵，形成这一题材独特的思想内涵和审美特色，对后世乡村书写影响深远。

关键词：唐宋城市转型；乡村书写；诗意建构；解构
中图分类号：I206　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0076-09

唐宋城市转型内涵非常丰富，其中唐代中期至北宋是中国古代城市空间布局从封闭结构转型到亚开放结构的关键时期，商业娱乐活动冲破时间空间的束缚，有效地推动城市商业经济繁荣，并对乡村形成经济辐射性、吸纳力，形成城乡共生互动格局，这必然影响传统的城乡关系，进而影响文学中的乡村书写。城市和乡村不仅是两种不同的地理空间、生态空间、经济空间，同时也是不同的文化空间，作为两种文化力量的载体，它们的关系是相互联动的，这对文学的影响是深刻而长远的。西方学者认为城市的发展走在远离土地、隔绝乡村图景的趋势中[1]。但是，当从城市发展的匆忙步伐中回望乡村时，我们会发现“乡村具有不可替代的存在价值，并蕴含着重新振兴的内生动力”[2]。文学中的乡村诗意是乡村“重新振兴的内生动力”的文化内核，其在唐宋城市转型背景下的建构与解构机制对当下的乡村振兴有着重要的启示意义。

一、唐宋城市转型背景下乡村书写的诗意建构

文学中的乡村诗意是在古老的农耕文明社会中与农民生活、劳动生产环境密切相关的诗意审美。唐宋时期的文学作品继陶渊明乡村书写后衍生出更为丰富的审美形态。如果说陶渊明田园诗是对乡村诗意的发现和建构，唐宋文学中的乡村书写则呈现出诗意的建构与解构并存的景象。在唐宋城市转型进程中兴起的城市文化，拓展了文人的精神空间，在传统的庙堂、乡野二维空间之外拓展出新的空间维度，即城市空间。这一地域空间在政治、经济、文化上越来越显现出巨大优势。中唐以后文人的城市书写与传统文人功名热望幻灭后回归乡野林泉不同，他们更多选择城居“中隐”方式或流连市井巷陌。文人在生活空间流向上的变化对他们城

收稿日期：2023-03-25
***基金项目**：国家社会科学基金西部项目“唐宋城市转型与文学变革关系研究”(15XZW025)。
作者简介：蔡燕，女，曲靖师范学院人文学院教授(云南曲靖　655011)，主要从事唐宋文学与文化研究。

乡观念的影响是非常深刻的，从传统的乐山林鄙城市而演变为复杂的心态。在精神层面，乡村依然是他们永恒的精神家园；在政治层面，城市是他们实现功业梦想的舞台；在文化层面，城市是他们进行文化活动的场域；在生活层面，城市在物质、交通等方面的优势是文人士子难以决然归田的原因。这些因素不仅对他们的城乡观念嬗变带来影响，同时对他们乡村书写的诗意建构与解构也是影响巨大的。文人流向城市既有政治性迁徙，也有文化性、经济性和生活性迁徙[3]。但是走出乡村并不意味着遗忘，正是离乡之人内心不断回望审视乡村后发自内心的情感和价值评判的诗意表达成为乡村书写的内在驱动力量，成就了这一时期乡村书写的兴盛，同时也决定了他们乡村书写的诗意建构与城市密不可分，其诗意建构主要有以下三条路径。

（一）作为民族农耕记忆建构的乡村诗意

乡村诗意的发现者、建构者并不是田园农事的主体。在漫长的封建时代，农民这一群体一直被排斥在政治、文化之外，处于文化默无声息的状态，无法参与到乡村诗意的建构中来。农民与土地田园存在太过紧密的功利关系，乡村诗意的产生并不依赖农民，而是仰赖知识阶层脱离土地田园劳作甚或迁移至城市以后，从必要的审美距离来反观乡村而建构出来的。从这个意义上来说，乡村诗意并不会因为乡村的衰落而消失，反而会如同根植于知识阶层血脉中的基因一样，更为强烈地呼唤他们的精神回归而反复呈现于他们笔墨之中。随着文人城市化程度提高，这种呼唤、回归的力量会更加强大。所以，城市发展是乡村诗意产生的反向动力，唐宋城市转型强化了对民族农耕记忆的召唤。

深厚的农耕文明及与之相连的生活方式和价值情感、心灵状态是乡村诗意得以产生并呈现的心理基础，对乡村田园血脉相依的情感是文人思想性格的文化渊源和稳定的文化基因。很多时候，“耕读传家”成为文人的家族传统，例如陆游的《小园》对耕读生活的诗意呈现尤为吸引人心：“小园烟草接邻家，桑柘阴阴一径斜。卧读陶诗未终卷，又乘微雨去锄瓜。”南北朝时期颜之推批评南渡之士“不知有耕稼之苦”，并认为“不知有劳役之勤，故难可以应世经务”[4]。懂得农事稼穑成为士人为政的基本修养。在中国古代士农工商等级排序中，农仅次于士，“耕，实在近乎士除‘仕’外仅余的生道，仅余的存在方式（至少是‘存在描述’）”[5]10。所以，文人可能已经离开乡村，但在价值判断上，乡村依然是他们礼赞的精神空间，正如辛弃疾所言：“城中桃李愁风雨，春在溪头荠菜花。”（辛弃疾《鹧鸪天·陌上柔桑破嫩芽》）城乡对举中桃李的娇弱艳丽与野荠花的勃勃生机，隐喻乡村贫穷偏僻但持久包容、生机盎然，城市多彩喧嚣却繁华易逝。

文人对大地、乡村的崇拜形成了对乡村场景、农事、农人的特别关注，进而形成文学审美中的乡村诗意，体现于田园风光、农家日常生活审美。乡村的空间场景主要是田庄宅第，但其周围的自然山水是乡村诗意不可或缺的组成部分，只是必须与乡村农耕或者日常生活关联才会进入诗境，与山水诗中独立自足的山水描摹有很大的差异，因为“农业是被人类揽入怀抱的自然”[6]。乡村书写表现偏重人为的自然，山水诗表现偏重自在的自然，如“采菊东篱下，悠然见南山”中的南山是东篱菊花的远景，《过故人庄》中的青山、绿树都是作为田家小院的背景出现的。再如王维的《新晴野望》中的原野、白水、碧峰等，都是作为“农月”田园劳作的背景出现而区别于普通山水诗的景物描摹。

士人对农耕生活的审美态度源于文人的价值观念。“士虽以读书求仕为事，却不但不耻于耕，且以不知耕为耻。中国士大夫鄙商不鄙农。‘耕读传家’，耕与读都不卑下。”[5]11所以农事劳作是乡村书写的一个重要内容，“亲近农事是士大夫的一种大雅若俗的文化骄傲”[7]96。农耕审美的书写可分为两类。

一类是诗人躬耕田园产生的农事审美，以陶渊明田园诗为代表。“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。道狭草木长，夕露沾我衣。衣沾不足惜，但使愿无违。”（陶渊明《归园田居》其三）诗中充溢着不计收获的劳作之美，“虽未量岁功，即事多所欣”（陶渊明《癸卯岁始春怀古田舍二首》其二）。在这类作品中，耕作于陶渊明而言是生命中不可或缺的价值依

持，所以具有不可替代的重要意义。“农业生产自古就是农耕民族赖以生存的资本。从生活的角度来看农业生产行为，可以称之为‘农活’。在这过程中，有人与动植物之间的情感交流，有创造性劳作中对生活真谛的体悟。因此，农业劳动充满了‘综合的人性’，其独特的教育作用有助于对‘完整的人’的设计与培养。”[8]陶渊明田园诗的独特魅力正源于此，所以苏轼说“陶诗须老农识其妙”，认为“平畴交远风，良苗亦怀新，非古之耦耕植杖者不能道此语，非予之世农，亦不能识此语之妙也”[9]。作为陶诗的知音者，苏轼可谓深得其妙。

另一类是士大夫的观稼诗，其中有远观与近察的区别。如王维的《新晴野望》就属于远观而成的田园风景画，虽也涉及劳作的辛苦，却是一笔带过，着意的还是风景。而南宋杨万里、范成大等诗人的观稼诗就属于近察，笔墨的重心在农事劳作过程、场面氛围的展示。杨万里《插秧歌》：“田夫抛秧田妇接，小儿拔秧大儿插。笠是兜鍪蓑是甲，雨从头上湿到胛。唤渠朝餐歇半霎，低头折腰只不答。秧根未牢莳未匝，照管鹅儿与雏鸭。”在雨中，拔秧、抛秧、插秧的劳作过程中田夫、田妇、小儿、大儿紧张协作，以致无暇享用家人送来的“朝餐”，在“低头折腰”辛苦劳作中不忘叮嘱家人“照管鹅儿与雏鸭”。

（二）作为城市政治对立面建构的乡村诗意

“都邑者，政治与文化之标征也。”[10]城市作为政治的表征，乡村便是非政治的。从这个意义上来说，乡村诗意的建构与城市密不可分，而由此建构出来的乡村诗意具有很强的寓意性。对于古代文人而言，乡村诗意的建构是一种政治姿态，“君子的政治失意产生出诗人的诉歌，这正是儒家道德哲学赋予中国诗人的基本特色。……诗的意义因而首先与现世政治相关，是政治的反面。……一旦失志，君子意志就会走向非政治”[11]。在古代传统社会，文人回归林泉乡野就是走向“非政治”，“面对不公、不义或者怀才不遇，转身归隐田园或者游历名山大川不约地成为许多作家共有的反抗姿态。乡村的山水和田园成为拒绝权力的象征。……然而，这与其称之为逃跑主义，不如说是农业文明造就的想象。这种想象包含了一个秘密的转换：理想的生活就是将不平等的社会关系转换为人与自然的和谐关系”[7]96。陶渊明的田园诗在很多时候被赋予了这种文化色彩，“樊笼”“俗韵”“羁鸟”等意象成为现实对人的自然质性戕害的象喻，而回归“故渊”“旧林”，回归田园、躬耕南亩就是走向“非政治”，是对人性的释放。所以，对乡村诗意的倾心书写源于文人对城市政治角逐残酷性的深刻体会：“酌酒与君君自宽，人情翻覆似波澜。白首相知犹按剑，朱门先达笑弹冠。草色全经细雨湿，花枝欲动春风寒。世事浮云何足问，不如高卧且加餐。”（王维《酌酒与裴迪》）

唐代王维、孟浩然（以下简称“王孟”）田园诗的“非政治”色彩非常浓厚，在田园书写中往往叠映着城市政治的负面影像。“君问穷通理，渔歌入浦深”（王维《酬张少府》），王维已然弃绝了城市政治的穷通之道而陶醉于乡村深浦渔歌之放逸。《山居秋暝》中“随意春芳歇，王孙自可留”的招隐辞已透露其决然“走向非政治”的心志。组诗《田园乐》中，“厌见千门万户，经过北里南邻。官府鸣珂有底”，“再见封侯万户，立谈赐璧一双”是城市政治的纷扰喧嚣，而这一切王维仅用一个问句“讵胜耦耕南亩？”便打扫干净而转身回归田园。乡村田园生活有“牛羊自归村巷，童稚不识衣冠”的松弛，有“一瓢颜回陋巷，五柳先生对门”的傲骨，有“花落家童未扫，莺啼山客犹眠”的闲逸，有“南园露葵朝折，东谷黄粱夜舂”的充实，等等。而这一切无不映现城市政治对人自由天性的桎梏。

（三）作为城市商业竞争对立面建构的乡村诗意

唐宋时期作为中国商品经济发展的第二个高峰，生产力的发展使商品经济达到前所未有的高度，这是唐宋城市转型的强劲动力，同时也是唐宋时期乡村书写兴盛的反向动力。追逐商业利益乃人心所向，这是城市商业经济繁荣的表征，也是社会的进步，但是这也意味着乡村的衰落和农民阶层更深层次的落败。商业利润吸引乡村一些农人走入城市经商队伍，而弃农从商现象的大量出现带来的农村凋敝、民风浮滑使居上位者深为忧虑，“去农从商，争朝夕之利，游手为事，竞锥刀之末。贵者崇侈靡，贱者薄仁

义，豪强者纵横，贫篓者窘蹙。桴鼓屡惊，盗贼不禁，此乃古今之所同焉”[12]。但忧虑之外，终究阻挡不了商品经济的侵蚀。元稹在《估客乐》中形象地描绘了起于乡村的“估客”从商后，以次充好欺骗乡邻的现象：“输石打臂钏，糯米炊项璎。归来村中卖，敲作金玉声。村中田舍娘，贵贱不敢争。”所以诗人沉痛感慨道：“一解市头语，便无乡里情。”“市头语”是经商逐利之道，与乡土社会温情脉脉的“乡里情”形成强烈对比。

商业逐利过程中民风、士风发生的嬗变对社会文化、文学的影响至为深远。就文化层面而言，“原始儒教本是对春秋时代小规模的农村共同体中实行的伦理和习俗进行理想化而形成的，如果我们从这方面来考虑的话，就会比较容易理解儒教一方面对农村和田园生活有着理所当然的亲近感，而另一方面则倾向于从人际关系淡薄化、社会规范松弛、容易呈现社会失范（anomie）的城市和城市生活的诸种事象之中，嗅出其中反儒教（非道德）的气味”[13]44。正是由于城市政治、商业竞争带来的人情凉薄，乡村农耕古朴温馨的人情审美才在文学书写中得到集体释放。乡村封闭、稳定的宗法社会以血缘为纽带的交往方式，形成“熟人社会”温情脉脉的社会关系，相较于城市人际政治、商业功利交往格外吸引人心，并构成乡村诗意的内在情感价值。

一种是旁观者的欣羡，如王维的《渭川田家》，在村落、穷巷、牛羊、荆扉、麦苗、蚕眠、桑叶等意象构建的乡村场景中，最令人难以忘怀的是野老、牧童之间的祖孙深情和田夫在村头地角相见的融融和气，成为了城市人情功利翻覆对立面而建构的乡村诗意。

另一种是文人躬耕陇亩过程中长期处身乡民间对乡村古朴醇厚人情的自然呈现。如陶渊明在不经意间深情款款的抒写：“时复墟曲中，披草共来往。相见无杂言，但道桑麻长。”（陶渊明《归园田居》其二）“过门更相呼，有酒斟酌之。农务各自归，闲暇辄相思。相思则披衣，言笑无厌时。”（陶渊明《移居》其二）乡民交往没有城市政治、商业的刻意经营迎合，农忙时节相见“但道桑麻长”，农闲时节相聚“言笑无厌时”，简单而温暖。再如杜甫《羌村三首》中诗人与“邻人”“父老”在动乱年月里患难与共、相互扶持的温暖，对自己“生还偶然遂”的遭际，“邻人满墙头，感叹亦歔欷”。还有与乡民休戚与共的时局感喟：“父老四五人，问我久远行。手中各有携，倾榼浊复清。莫辞酒味薄，黍地无人耕。兵戈既未息，儿童尽东征。请为父老歌，艰难愧深情。歌罢仰天叹，四座泪纵横。”（杜甫《羌村三首》其三）诗人能够与乡村民众获得审美共通，透露出平民关怀的底层意识，明显区别于王孟田园诗中与乡村民众的疏离姿态而成为友农、颂农、务农的典范。

二、唐宋城市转型背景下乡村书写的诗意解构

在唐宋城市转型进程中，城乡在政治、经济、文化等方面差距日益扩大，乐山林鄙城市的传统观念面临巨大冲击，白居易对传统隐逸观念进行文化整合形成“中隐”观念，把隐居之地从传统的乡野林泉迁移至城市园林。至此，文人士子不仅身体离开乡村，城乡区隔观念也逐渐形成。乡村虽然依旧是他们礼赞的精神空间，但在价值判断上却呈现出多元复杂态势，其间基于城市政治、经济、文化衍生出来对乡村诗意的解构力量值得关注，下面就几种文类进行分析。

（一）讽喻诗、悯农诗：基于政治批判的乡村诗意解构

从政治角度观照乡村田园并不始于唐代，《诗经》中的《硕鼠》《伐檀》等怨刺型诗歌已经从阶级对立角度来书写乡村，这种着眼于阶级对立的社会批判撕裂了乡村田园温情脉脉的面纱。唐代元白诗派新乐府创作继承这一传统，以直露的艺术形式展现阶级掠夺、乡民的困窘、乡村的颓败，使乡村田园的诗意荡然无存。这种批判视角在晚唐、宋代得到沿袭：“门前谁剥啄，县吏征租声。一身入县庭，日夜穷笞搒。”（陆游《农家叹》）为繁重的赋敛所迫，农家被逼至“卖青”，“二月卖新丝，五月粜新谷。医得眼前疮，剜却心头肉。我愿君王心，化作光明烛。不照绮罗筵，只照逃亡屋”（聂夷中《伤田家》）。农人忍痛将还未成熟的农产品贱卖，“挖肉补疮”的无奈之举意味着之后的境况更是雪上加

霜。即使传统田园诗作品中也蕴含对现实政治的批判，如梅尧臣的《小村》与王维同样书写荒僻小村景象的《渭川田家》相比，情调幡然相异，自然景物的荒败冷落与和暖自足，祖孙之间的困窘相依与怡然相望，乡民“谬入王民版籍论”的痛心与“即此羡闲逸”的向往，颓败荒凉与闲逸丰足的反差意味着王孟浪漫的田园书写的式微，而苏轼的《吴中田妇叹》、范成大的《后催租行》等诗篇更为直接展现乡村田园阶级对立视角下农人的血泪控诉。

在唐宋讽喻诗、悯农诗的乡村诗意解构路径中，官民、贾农、城乡对举是常见的对比性结构，在这种对比性结构中，乡村的凋敝和城市的繁华、农人的窘困和贾客的豪奢形成鲜明对比。这种结构模式出现在中唐有其深刻的社会根源：中唐以后，两税法取代租庸调制成为主要税法，地租改以钱纳，农民被动卷入商品交换大潮。其弊端白居易在《赠友》一诗中揭示得很充分，农民一旦进入市场经济交换领域，其农产品只能是“贱粜”与“贱贸”，避免不了被城市掠夺。所以，在市场交换中，农民仍然处于利益链底端。

农不如商现象在中唐以后已成共识，所以，讽喻诗中多有农商对举的书写模式，如“老农家贫在山住，耕种山田三四亩。苗疏税多不得食，输入官仓化为土。岁暮锄犁傍空室，呼儿登山收橡实。西江贾客珠百斛，船中养犬长食肉”（张籍《野老歌》）。该诗警策之语在末句，以贾客的豪奢靡费反衬农民的窘迫心酸。在中唐讽喻诗中，贾客乐与农家叹已然成为讽喻诗抒写中难以分割的两个维度，刘禹锡的《贾客词》与《野老歌》不同，以贾客乐为主体，诗中写贾客的精明算计，同时也写其“奇货通幸卿”，喻示中国古代商人商业活动的成功之路具有权钱交易的特点，丰厚的商业利润源于官商勾结，最后以农夫的“辛苦事寒耕”反衬贾客生活的豪奢自由。张籍的《贾客乐》与刘禹锡的《贾客词》相类，也是以“贾客乐”为主体，诗末以农夫的辛苦稼穑却依然困窘不堪为对照，“弃业宁为贩宝翁”与其说是农夫的呼声，不如说是诗人由衷的感慨。在农商对比结构中，商人的奢豪与农民的困窘反差使乡村诗意荡然无存。

中晚唐之后，城市经济功能逐渐强化，特别是货币的大量使用，使城市具有了向外生长的发展态势，对乡村具有影响力。“铜钱的盛行也就是意味商业活动的活跃，交换经济浸透至农村”[14]。城市向乡村开放，对乡村具有辐射性和吸纳力，并形成共生互动的关系。但是，在城乡互动关系中，更多的是城市对乡村的影响，这是中晚唐之后城乡实际差异的开始，体现在农民、农村经济和文化地位的步步败落，进而开启了城乡失衡的格局。乡村的衰落是全面的。政治上，魏晋南北朝时期乡村作为世家大族势力的盘踞之地，尚有一定的政治地位。中唐以后，随着士族向城市迁徙，乡村在政治上逐渐失去话语权；经济上，乡村成为了城市的供养者；文化上，乡村的主体在历史上是无声的，某种程度上“乡村往往处在世界历史之外”[15]。

宋代张俞的《蚕妇》一诗把城乡关系表现得触目惊心：“昨夜入城市，归来泪满襟。遍身罗绮者，不是养蚕人。”诗歌聚焦蚕妇入城归来的巨大心理落差，“遍身罗绮者”不需付出采桑缫丝纺织的辛苦，付出辛苦之人却无法享受自己的劳动成果，城乡之间付出与占有的荒谬逻辑引人深思。这类诗作着力表现的是城市对乡村的影响和乡人的困顿窘迫，刻意把城市生活的奢华与乡村劳作的艰辛和生活的困窘进行对比，形成触目惊心的反差，“但恐城市欢，不知田野怆”（苏轼《许州西湖》）。

农村被卷入商品经济大潮是中唐“两税法”实施后无法避免的趋势，农村的败落、农人辛苦稼穑却窘困不堪，是中唐以后讽喻诗反复书写的现象。中唐元白诗派诗人们显然不满足于乡土农耕诗意的建构，面对唐宋城市转型过程中城乡关系失衡现状，在讽喻诗中通过官民、农商、城乡对比抒写，颠覆了文人笔下浪漫的、牧歌情调的田园图景，撕裂了农耕文明温情脉脉的面纱。在这样的阶级、城乡对立视角下，乡村诗意荡然无存。

（二）都市笔记：基于市井文化的乡村诗意解构

唐宋城市变革的进程也是财富向城市汇集的过程，商业对城市的推动与对乡村的影响是

相向而行的，随着城乡物质、精神生活质量差距加大，唐宋时期士人大量向城市迁移，不管是政治性迁移还是生活性迁移、文化性迁移，城里人的优越感和乡下人的自卑感逐渐显现，城市成为乡村诗意解构的重要因素。

都市笔记中对城市诗意的建构与对乡村诗意解构是相向而行的。在宋代市井文艺中，乡村的地域空间是封闭、落后的，乡民是呆钝愚笨的。这类对乡民、乡村的嘲谑贬低在《梦粱录》《都城纪胜》中均有记载，并形成一种专门的艺术形式，称为“杂扮”：

> 顷在汴京时，村落野夫，罕得入城，遂撰此端。多是借装为山东、河北村叟，以资笑端。[16]
>
> 在京师时，村人罕得入城，遂撰此端，是借装为山东、河北村人，以资笑。今之打和鼓、捻梢子、散要皆是也。[17]

“杂扮”这种艺术形式通过模仿当时山东、河北村人进城后的表情与神态，专门嘲讽农人以博人一笑，都市笔记中反复记述，说明这样的内容在当时颇为流行并得到市民喜爱。司马光无比沉痛地感慨道：“窃惟四民之中，唯农最苦。……故其子弟游市井者，食甘服美，目睹盛丽，则不复肯归南亩矣。至使世俗俳谐，共以农为嗤鄙。诚可哀也！”[18]但从另一方面也说明市民文化已经与乡土文化分离而自成一体。在繁华的城市里，“市民将自己与农民彻底割裂开来。他们竭力贬低农民以炫耀自己的优越感，不但表明市民已失去了农民那种朴鲁质厚，而且这也正是最初的市民意识，使市民从农民中蜕脱而出的必然否定过程。正是这一否定，标志着市民从思想意识上的形成与独立”[19]。在市民鄙薄土地、乡民的视角下，乡村诗意失却了生长的土壤。

（三）文人笔记：基于人物品藻和文艺批评的乡村诗意解构

文人作品中对乡村与乡民的诗意审美与市井文艺中对乡民、乡村的现实嘲谑形成强烈反差，但问题的复杂性在于乡村只是文人的精神家园，是他们城市政治实践落败之后的心灵退避之所，而在生活层面，城市才是他们的现实家园，城市园林别业成为化解他们乡愁的“微型自然”，乡村则沦为负面价值判断的一极。曹邺在《城南野居寄知己》中把自己在城市政治追求的落败表达为“在城如在村”，城市与乡村已然成为人生幸与不幸的价值对立，而且这种价值判断已经无意识地进入士大夫的人物品评和艺术批评中，日本学者山口久和归结为“反城市话语和他们现实生活之间的矛盾与悖离，深入他们每个人的思想之中”[13]44，并认为这是传统知识阶层的权力话语，所以他们在现实生活层面留下了鄙弃乡村的书写。韩偓在《曲江夜思》诗中说宵禁后的曲江，游人散尽，林塘阒寂，烟火稀疏，一派乡村落寞清冷的景象，与白日城市园林的喧闹繁华截然相反，“便似村”的断言对乡村是具有贬义指向的，其间同样隐含了城乡繁华热闹与落寞冷清二元对立的价值判断。

在文人随笔性质的文本中，“乡村”被符号化为负面的文化艺术评价，在潜意识层面流露文人观念和生活意义上固化了城乡文明的分野及其价值判断。在乡村诗意与城市良好的物质生活、文化交游环境不可兼得的情况下，文人选择的是城市，乡村仅成为他们的精神隐梦，这种意识渗入文人人物品评、文艺批评中，与市井小民城乡价值判断、审美趣味趋同，将城市与乡村的关系对等为雅与俗、幸与不幸的价值对立。“村”既可用于人物的负面品评，同时也可作为文艺品鉴的负面评价，这种无意识的流露更为真实地体现出文人对城乡正反两极的价值判断。唐太宗曾经用“村气”来评价丹阳公主的丈夫：

> 薛万彻尚丹阳公主，太宗尝谓人曰：“薛驸马村气。”主羞之，不与同席数月。帝闻而大笑，置酒召对，握槊，赌所佩刀子，佯为不胜，解刀以佩之。罢酒，主悦甚，薛未及就马，遽召同载而还，重之逾于旧。[20]

从中可见，“村气”在当时人物品评中是极具贬损指向的词语。据《孙公谈圃》记载：

> 司马温公之薨，当明堂大享，朝臣以致斋不及奠；肆赦毕，苏子瞻率同辈以往，而程颐固争，引《论语》：“子于是日哭，则不歌。”子瞻曰：“明堂乃吉礼，不可谓歌则不哭也。”颐又谕司马诸孤不得受吊。子瞻戏曰：“颐可谓燠糟鄙俚叔孙通。”闻者笑之。[21]

在祭奠司马光时，程颐引《论语》语录说“哭则不歌”，苏轼讽刺程颐是“燠糟鄙俚”的叔孙通，“燠糟鄙俚”是乡野的意思。可见乡野在当时文人心目中的负面含义。

人物品评如此，文学评点亦然：

> 王安国常语余曰：“文章格调，须是官样。岂安国言官样，亦谓有馆阁气耶？又今世乐艺，亦有两般格调：若教坊格调，则婉媚风流；外道格调，则粗野嘲哳。至于村歌社舞，则又甚焉。兹亦与文章相类。”[22]

文人谈及“文章格调”时，在“馆阁气”“教坊格调”“外道格调”“村歌社舞”的等级秩序中，村野格调显然居于末位。苏轼言：“唐末五代，文章衰尽，诗有贯休，书有亚栖，村俗之气，大率相似。”[23]品评唐末五代的诗歌、书法作品“格调卑陋”时乃用“村俗之气”形容，无意识间透露出士人对乡村的负面评价。

相比于诗词创作，文人笔记会更为真实地呈现文人的现实心态，在这类鄙弃乡村格调的审美趣味中，乡村诗意的解构不可避免。

三、唐宋乡村书写审美形态的多元化

唐宋时期的文学乡村书写中对乡村诗意的建构与解构并存融汇的格局丰富了传统田园诗的审美内涵。

第一是使文人在乡村审美中获得真实多元的观照视角。陶渊明以士人、农人的双重视角建构乡村诗意是其独特之处；陶渊明之后，很少有人真正“躬耕陇亩”，王孟田园诗中闲雅而精致的田园牧歌书写成为士大夫精神逃逸的桃花源；中唐元白诗派激烈的政治批判展露的是乡村血泪；对于宋人而言，对前代乡村书写中士人、农人、社会批判者的多元视角的取舍或者融合成为该题材创新的重要内容。在乡村诗意审美形态多元化方面，范成大以《四时田园杂兴》《腊月村田乐府》为代表的田园诗堪称典范，其诗中的乡村生活图景中既有田家乐也有田家苦，既有田园牧歌的浪漫，也有农事劳动的艰辛，既有小农经济的人情醇厚质朴，也有官府横征暴敛的残暴，等等。所以，钱锺书先生在《宋诗选注》中说范成大的《四时田园杂兴》“把《七月》《怀古田舍》《田家词》三条线索达成一个总结，使脱离现实的田园诗有了泥土和血汗的气息”[24]。这是宋代乡村书写审美样态多元的原因。

第二是审美趣味从追求唯美到浓重乡土味书写。宋人乡村审美的多元视角，带来了乡村书写视点的下移，从而能够从王孟隐逸高蹈的唯美书写下沉到乡村实际生活场景，这样的本色乡村书写带来了乡村审美转向。“乡村作为一个职业概念是与这个词在历史上的用法联系在一起的，这就是农村，指的是以农业生产为主体的地域。”[25]田园诗本来就是“第一产业之歌”[26]，乡村既然是“以农业生产为主体的地域”，乡村诗意中最重要的景观就应该是与农业生产密切相关的劳作场面、家畜、农作物、村落建筑等充溢乡土气息的意象抒写。费孝通先生说农民“是半身插入了土里……直接靠农业来谋生的人是黏着在土地上的”[27]。所以，文本书写与土地的关系是衡量乡村书写本色与否的重要标准。“土气”“土俗”“村俗”在市井文化和文人文艺品评中是负面评价，但在乡村书写中却是不可或缺的审美要素。而在王孟等人的田园诗中，士大夫精致优雅的审美趣味有效地过滤了乡土粗陋辛劳的一面，从而构建出浪漫唯美的田园牧歌图景。宋人的乡村书写消融了王孟田园诗中对土地、农事、农民的隔膜，同时也突破市井文化对乡村负面的价值判断。唐宋文人对陶渊明评价的变化很能说明问题，王维对陶渊明的讥讽与宋人对陶渊明位置的重新认定，标志着乡村书写中审美趣味转向本色活泼，充溢着乡土烟火的辛辣、农事劳作的苦乐、乡野景观的天真与粗陋。

范成大田园诗是在“识土风”志趣下写就的，他在《腊月村田乐府》诗序中言：“余归石湖，往来田家，得岁暮十事，采其语各赋一事，以识土风。”所以，《四时田园杂兴》等田园诗虽不排斥元白讽喻诗“补察时政”的政治目的，但却淡化了王孟田园诗的隐喻指向，其诗着意于四时农事、节庆村俗的叙录，这种带有一定程度方志实录的创作方式突破了前代田园诗创作中的唯美追求而带有浓厚的乡土气息。“黑羖钻篱破，花猪突户开。空山竹瓦屋，犹有燕

飞来。”（范成大《衡阳道中》其一）诗作不避粗陋，“黑羖”“花猪”并出，飞燕环绕山中竹瓦屋，乡村生气活泼地呈现出来。“蝴蝶双双入菜花，日长无客到田家。鸡飞过篱犬吠窦，知有行商来买茶。”（范成大《晚春田园杂兴》其三）菜花、蝴蝶、鸡犬等典型乡土意象营构出乡村简陋却生动的生活场景。有些时候，范成大干脆以农谚入诗：“海雨江风浪作堆，时新鱼菜逐春回。荻芽抽笋河豚上，楝子开花石首来。”（范成大《晚春田园杂兴》其九）“百花飘尽桑麻小，来路风来阿魏香。”（范成大《晚春田园杂兴》其五）“牡丹破萼樱桃熟。”（范成大《晚春田园杂兴》其十）“梅子金黄杏子肥，麦花雪白菜花稀。”（范成大《四时田园杂兴》其一）这些农谚是农人在长期的农业生产过程中天人感应的智慧凝结和诗性书写。

杨万里善于把乡村节庆中乡民的酣畅恣意与城市贵族的尊贵典雅对举以见出乡土真情。“作社朝祠有足观，山农祈福更迎年。忽然箫鼓来何处？走煞儿童最可怜！虎头豹面时自顾，野讴市舞各争妍。王侯将相饶尊贵，不博渠侬一晌癫！”（杨万里《观社》）山农祈福迎年的社戏是“野讴市舞”，在白居易看来应是“呕哑嘲哳难为听”的鄙俗粗陋，在李商隐看来是“羞逐乡人赛紫姑”的格格不入，而在杨万里看来乡人“一晌癫”的沉酣淋漓却胜过了王侯将相的尊贵排场。

第三是从士人远观的雅趣表达到士农互动中的醇厚人情书写。宋人面向现实、沉静内敛的文化性格使他们容易深入乡村生活，陶渊明、杜甫诗中都闪现过士农互动的平民关怀意识，但在王孟等人田园诗中，农人只是田园风景中的点缀，士、农处于隔膜状态，即便是元白诗人的悯农诗中的抒写主体也处于居高临下的政治观照位置，因为这些诗作的目的是为朝廷“补察时政”，而宋代范成大、陆游等人乡村书写的立足点则与之不同，在悯农情怀和“汝不能诗替汝吟”（范成大《雪中闻墙外鬻鱼菜者求售之声甚苦有感三绝》）的责任意识下，在“识土风”的志趣下，他们的乡村书写映现出士农互动中友农、颂农的平民关怀意识。范成大《田家留客行》书写乡民丰年留客的情状，田家门户不大，但从全家上下为客人衣食住行忙碌的身影中可见出诗人与乡民之间的融融真情。士、农之间简单而温暖的交往在范成大诗中还有很多：“邻曲知我归，争来问何似。病恼今有无，加饭日能几。掀髯谢父老，衰雪已如此。”（范成大《三月十六日石湖书事三首》其一）“好住邻翁各安健，归来相访说情真。”（范成大《天平先陇道中时将赴新安掾》）“村巷冬年见俗情，邻翁讲礼拜柴荆。长衫布缕如霜雪，云是家机自织成。”（范成大《冬日田园杂兴》其十二）而陆游则完全融入乡村邻里日常交往礼节中：“东邻稻上场，劳之以一壶。西邻女受聘，贺之以一襦。诚知物寡薄，且用交里闾。”（陆游《晚秋农家》）所以他说：“交好贫尤笃，乡情老更亲。鲞香红糁熟，炙美绿椒新。俗似山川古，人如酒醴醇。一杯相属罢，吾亦爱吾邻。”（陆游《与村邻聚饮》其二）陆游三山别业“四十年来住此村，胜衣拜起有曾孙。市垆分熟容赊酒，邻舍情亲每馈餐”（陆游《题门壁》），诗中全然不见白居易村居时与村民格格不入的落寞寡欢，而是完全融入乡村生活。

综上，在唐宋城市转型进程中，城乡差异出现并逐渐扩大，文人城乡区隔观念形成，他们的乡村书写在依城望乡建构乡村诗意的同时，也基于城市文明开始了对乡村诗意的解构进程并延续至今。而唐宋文人乡村书写中诗意建构与解构并存融汇的格局，展现了乡村世界更为立体鲜活的生活样态和多元丰富的审美形态，为后世乡村书写开拓了更为广阔的空间。

参考文献

[1]斯宾格勒.西方的没落[M].吴琼，译.上海：上海三联书店，2006：83.
[2]高瑞琴，朱启臻.何以为根：乡村文化的价值意蕴与振兴路径：基于《把根留住》一书的思考[J].中国农业大学学报（社会科学版），2019（3）：103.
[3]韩昇.南北朝隋唐士族向城市的迁徙与社会变迁[J].历史研究，2003（4）：49-67.
[4]颜之推.颜氏家训[M].北京：中华书局，2011：179.
[5]赵园.地之子[M].北京：十月文艺出版社，1993.
[6]鸟越皓之.环境社会学：站在生活者的角度思考[M].宋金之，译.北京：中国环境科学出版社，2009：36.
[7]南帆.启蒙与大地崇拜：文学的乡村[J].文学评论，2005（1）.

[8]胡映兰.论乡土文化的变迁[J].中国社会科学院研究生院学报,2013(6):97.
[9]胡仔.苕溪渔隐丛话[M].北京:人民文学出版社,1984:16.
[10]王国维.观堂集林[M].北京:中华书屋,1959:451.
[11]刘小枫.拯救与逍遥[M].上海:上海三联书店,2001:106.
[12]魏徵,等.隋书[M].北京:中华书局,1973:817.
[13]山口久和.中国前近代知识分子围绕城市的话语:从日中比较的观点进行探讨[J].杭州师范学院学报,2008(1).
[14]宫崎市定.东洋的近世[M]//刘俊文.日本学者研究中国史论著选译.北京:中华书局,1992:172.
[15]孙逊,陈恒.城市史与城市研究[M].上海:上海三联书店,2015:127.
[16]吴自牧.梦粱录[M]//全宋笔记:第八编五.郑州:大象出版社,2017:419.
[17]耐得翁.都城纪胜[M].北京:中国商业出版社,1982:10.
[18]司马光.乞省览农民封事札子[M]//曾枣庄,刘琳.全宋文:第五十五册.上海:上海辞书出版社,2006:231.
[19]程民生.略论宋代市民文艺的特点[J].史学月刊,1998(6):108.
[20]刘悚.隋唐嘉话[M].杭州:浙江古籍出版社,1986:78.
[21]孙升.孙公谈圃[M]//全宋笔记:第二编一.郑州:大象出版社,2019:267.
[22]吴处厚.青箱杂记[M].北京:中华书局,1985:46.
[23]苏轼.苏轼文集[M].北京:中华书局,1986:2098.
[24]钱锺书.宋诗选注[M].北京:人民文学出版社,1989:312.
[25]张小林.乡村概念辨析[J].地理学报,1998(4):365.
[26]周锡馥.中国田园诗之研究[J].中山大学学报(社会科学版),1991(3):128.
[27]费孝通.乡土中国[M].北京:北京出版社,2006:3.

The Poetic Construction and Deconstruction of Rural Writing in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties

Cai Yan

Abstract: In the process of urban transformation in the Tang and Song dynasties, the strengthening of urban economic functions has formed radiation and absorption for rural areas, and formed a symbiotic interaction between urban and rural areas. As a result, rural areas have entered the exchange economy, and the political, economic, cultural and other gaps between urban and rural areas are widening. The transformation of urban and rural concepts of literati in the process of this change has deeply affected their rural writing: on the one hand, it enriches the connotation of traditional rural poetry, and constructs a romantic and pastoral farming landscape from the opposites of urban political, interpersonal and commercial utilitarian exchanges; on the other hand, in different literary categories it also derives the deconstruction of rural value judgment subverts and tears up traditional rural poetry from the perspective of class antagonism, market culture, character review, literary criticism, etc. The pattern of poetic construction and deconstruction in rural writing enriches the aesthetic connotation of traditional pastoral poetry, forming the unique ideological connotation and aesthetic characteristics of this theme, which has a far-reaching impact on rural writing in later generations.

Key words: Tang and Song dynasties urban transformation; rural writing; poetic construction; deconstruction

[责任编辑/晨　潇]

洛邑殷民对殷礼的坚守与对周礼的认同*

贾海生　杨　羚

摘　要：洛阳出土的史𠭯敏尊、史宿爵、保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋等有铭铜器，皆是周初被迁至洛邑的殷商遗民所作之器，铭文呈现了殷商遗民在参与周人政治生活和社会生活时既坚守殷礼也认同周礼的现象。殷商遗民始终坚守殷礼，必然会对周礼产生程度不同的影响，从而丰富或改变周礼的面貌与内涵。因此，殷商遗民在殷周文化交流方面曾发挥过巨大的作用，所谓的礼乐文明并不是周人的独创，而是融汇吸纳各种文明因素的结果。

关键词：殷民；坚守；殷礼；认同；周礼
中图分类号：K221　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0085-10

周公平定三监叛乱之后，曾将大量殷商遗民迁至洛邑一带，一是为了彻底瓦解殷商遗民在东方企图复辟的势力，巩固西周王朝刚刚通过武力取得的政权；二是为了遵从武王之意，利用殷商遗民营建新都洛邑，以便于四方诸侯朝觐天子的道路均等，实现居天地之中治理天下的政治理想。桑栎、陈国梁通过对洛阳盆地西周遗存的考察，认为瀍河两岸西周早中期遗存与《尚书》诸篇中的“新邑”“洛师”“新邑洛”“大邑洛”“兹洛”“洛邑”“新大邑”等记载可以对应，也与鸣士卿尊铭文所言“新邑”暗合，更与区域系统调查结果显示此处为西周早中期中心聚落的地位相匹配，从而推断瀍河两岸西周遗存所在之处就是文献所言西周初期营建的洛邑，亦即屡见于西周金文的“成周”之所在[1]。多年来，洛阳地区陆续出土了大量西周时代的有铭铜器，既有周人之器，亦有殷遗民之器。从洛阳地区考古发现所见西周时代的墓葬来看，除了大量周人之墓外，还有许多殷遗民之墓[2]，罗泰(Lothar von Falkenhausen)总结了分别殷遗民、周人之墓的十二条标准[3]。出土于殷遗民之墓的有铭铜器，依事理而言，皆应属于殷遗民所作之器。然而尚有许多不明出自何墓的有铭铜器流传于世，如何分辨周人、殷遗民之器始终是历代学者关注的话题之一。宋代的吕大临撰作《考古图》时，遵循了几项分别殷、周之器的标准，白川静总结概括为五项，即“款识、出土地点、日月祀倒叙形式纪年、以十干为人名、器物的形制”，同时还郑重声明，“如果具备了以上五个条件之一，就可以大致判定为殷系器物”，而殷系器物“不一定就是殷代的器物，它还包括周朝殷人所制造的彝器”[4]128。实际上，随着甲骨卜辞等实物资料的不断出土，据以与铜器铭文相互参证，分辨殷人、周人之器，除了依据出土铜器的墓葬是周人之墓还是殷民之墓外，铭末缀以族徽或以族徽充当铭文、铭中亲称后附以日干等因素，皆是断为殷人之器的标准。张懋镕通过对商周有铭铜器的审核，认为周人不用族徽与日干，若铭文有族徽与日干，除了极少数周人的模仿之作外，基本都属于殷人之器[5,6]。李宏飞则从考

收稿日期：2023-03-28
***基金项目**：国家社会科学基金冷门绝学专项研究项目“出土文献与礼乐文明研究”(22VJXG008)。
作者简介：贾海生，男，浙江大学古籍研究所教授(浙江杭州　310030)、山东大学兼职特聘教授，主要从事中国古典文献学研究。杨羚，女，浙江大学马一浮书院博士研究生(浙江杭州　310030)。

古学文化层面辨识西周文化中属于殷商遗民的青铜礼器群，对殷系铜器群的基本特征、空间分布、年代下限和历史背景等进行了综合探讨[7]。关于洛阳地区所出西周时代铭缀族徽的殷民之器，笔者曾作过全面梳理，不仅据以论证了被迁至洛邑的殷商遗民皆是聚族而居，揭示了殷民之族的内部形态以及坚守殷礼的表现，而且还讨论了诸多相关的问题①。至于洛阳地区所出西周时代铭无族徽的殷民之器，也需要作系统梳理，以期全面窥探西周初期居于洛邑的殷商遗民既坚守殷礼又认同周礼的生存状况。

一、洛邑殷民所作铭无族徽的有铭铜器

出土于洛阳地区的有铭铜器，若制作于西周时代而铭文中又有屡见于商代铜器上的族徽，亲称后又缀以日干，据以断定器主人是殷商遗民当无疑问。至于洛阳地区所出铭无族徽的有铭铜器，通检吴镇烽《商周青铜器铭文暨图像集成》②（以下简称《铭图》）以及《商周青铜器铭文暨图像集成续编》《商周青铜器铭文暨图像集成三编》，综合各种可以判断系属的因素，亦可从中甄别出殷商遗民所作之器。为便于揭示殷商遗民既坚守殷礼又认同周礼的现象，讨论各器铭文的独有与共同特点，下面先列出殷商遗民所作之器，对断代等情况略作说明，然后再集中总结诸器铭文的独有与共同特点。

1978年3月，洛阳北窑村民在瀍河西岸的西周贵族墓地东侧修水道时，发现了三件有铭铜器：其中一件是尊，器内底部铸有铭文2行11字；另外两件皆是爵，形制、纹饰完全相同，腹内近口处皆有铭文2行8字，行款、内容也完全相同。三器铭文如下：

史𠭯敏作兄日癸旅宝尊彝。（史𠭯敏尊）

史宿作父庚宝尊彝。（A、B史宿爵）[8]14-15

蔡运章最早刊布了上述三件有铭铜器，皆断为西周初期时器，同时也对铭文的内容略有说明，认为铭中的史是职官之名，𠭯敏和宿皆是器主人的私名[8]14-15。《铭图》著录了史𠭯敏尊和一件史宿爵，分别编为11737、8564号，同时还将史𠭯敏尊改题为史酓敖尊。史𠭯敏尊、史宿爵皆出土于洛阳，而洛阳曾是大量殷商遗民的迁徙之地，铭中又以日干附于兄、父之后，体现了殷民以日干附于亲称之后为庙号的特点。综合各种因素，史𠭯敏尊、史宿爵皆是殷商遗民所作之器。

1948年，洛阳出土了一尊一卣，铭文相同，行款略异，研金诸家分别名之为保尊、保卣，断为西周初期时器，《铭图》将保尊编为11801号、保卣编为13324号。保卣的器、盖亦同铭，盖铭7行46字，引之如下：

乙卯，王令保及殷东或（国）五侯，征（诞）兄（𠬜）六品，蔑历于保，赐宾，用作文父癸宗宝尊彝。遘于四方迨（会）王大祀佑于周，在二月既望。（保卣）

保卣重见天日之后，立刻引起了学者们的关注。陈梦家判断保卣为武王时器，通过对保尊、保卣铭文款式、器型、花纹的考察，认为二器都呈现了晚商同类之器的风格与特色[9]7-9。彭裕商或许受陈梦家的启发，在疏通铭文内容的基础上，通过对铭文中以日干纪时、句式合于卜辞、花纹与商器相似等不同方面的研究，认为铭中之保不是召公奭而是殷商遗民，同时还断定保卣是殷商遗民所作带有浓厚殷商文化色彩的铜器[10]。当然，还有许多学者都曾对保卣铭文作过钩沉索隐式的研究③。尽管见解不同，却都是智慧的结晶。

1929年，洛阳马坡村出土了一组有铭铜器，有一盘、两爵、一尊、两卣、一觚，皆是名守宫的人为其父祖所作之器。《铭图》著录诸器时分别编为14529、8491、8492、11742、13051、13052、13657号，断为西周早期后段时器，同时也说明了出土地。其中14529号有铭铜盘是器主人守宫为其祖所作之器，铭文详细记载了所得之赐以及为祖作器的缘由，引之如下：

唯正月既生霸乙未，王在周，周师光守宫事，（裸）周师不（丕）丕，赐守宫丝束、苴幕五、苴𠂤二、马匹、毳布三、专倅三、𩵦朋，守宫对扬周师釐，用作祖乙尊，其百世子子孙孙永宝用，匆遂（坠）。（守宫盘）

陈梦家1947年曾在伦敦友人家中目验过此器，断为懿王时器，但在具体的论述中根据花纹与免盘相似的特点，又以为是共王时器，同时还根据守宫所得之赐，推断守宫是官名，其职掌当是治王宫帷幕幄帐之政，又进一步指出，守宫作父辛诸器与守宫作祖乙之盘，时代不同，当是一家之物而非一人之作[9]185-186。除守宫盘外，其余诸器的铭文都很简略，仅言为父辛作器而已。守

宫为其父祖作器，皆以日干附于父祖之后，呈现出殷人自古以来遵循的传统，表明器主人守宫也是居于洛邑的殷商遗民。

1925或1926年，洛阳邙山庙沟出土了一组有铭铜器，有两卣、一尊、一簋，皆是名竞的人为其父乙所作之器。《铭图》著录诸器时，分别编为13073、13336、11568、5121号，断为西周中期前段时器。13073号卣铭、11568号尊铭皆作“竞作父乙旅”，据父称后缀以日干的特点，可以断定二器主人是殷商遗民。另外两件器铭则反映了殷商遗民既坚守殷礼又顺从周礼的现象。13336号卣铭云：

> 唯白（伯）犀父以成师即东，命伐南尸（夷），正月既生霸辛丑，才（在）坯，白（伯）犀父皇竞各（格）于宫，竞蔑历，赏竞章（璋），对扬白（伯）休，用作父乙宝尊彝，子孙永宝。（竞卣）

此卣主人在铭文中自称其名是竞，不仅与13073号卣、11568号尊、5121号簋的主人同名，而且四器铭文皆言作器所为之人是父乙，则诸器当是一人所作。《铭图》著录13336号卣时没有说明出土地点，此卣既与竞所作其他有铭铜器是一人所作，当亦同时出土于洛阳邙山庙沟。实际上，陈梦家早已明言竞卣（即13336号卣）出土于洛阳邙山庙沟，属于康王时器[9]119-120。马承源的释文宫作官，根据文献的记载，认为铭中皇字借为光训为誉，官字则指治事的官署[11]123。5121号簋铭云：

> 唯六月既死霸壬申，伯犀父蔑御史竞历，赏金，竞扬伯犀父休，用作父乙宝尊彝簋。（御史竞簋）

郭沫若认为，御史是官名，即《周礼·春官》所言职掌治令的御史[12]150。马承源联系前引竞卣铭文，认为竞所任御史属于武职而非赞书之类的文官，铭中御史即见于《尚书·顾命》的御事[11]122。就前引竞卣与御史竞簋铭文而言，在父称后缀以日干本是殷民的传统，铭中父乙之称明确表明了器主人对殷礼的坚守，可证器主人是仕于西周王朝担任御史之职的殷商遗民。

二、殷民坚守殷礼作器祭兄

周公致政成王使其继武王为天子，确立了西周王朝的嫡长子继承制。随着嫡庶观念日益深入各个阶层，天子至于列士形成了体现嫡庶观念的宗庙制度，大夫以下又凸显了体现嫡庶观念的宗法制度。西周王朝建立以来，各个阶层践行的宗庙制度、宗法制度都渗透着推本崇嫡的本质特点，呈现出迥然不同于殷商旧制的现象：庙中受祭者皆是嫡嫡相传的直系父祖，主祭者亦是承宗的嫡子，其亲疏兄弟仅有助祭的义务而无作器祭庙的权限；大宗宗主、小宗宗主皆由嫡子充任而亲疏远近的兄弟皆以之为宗。然而就前引史㠯敏尊铭文而言，器主人为其兄日癸制作尊彝，表明作器目的是用于庙中祭祀其兄，充分体现了殷礼不同于周礼的特点。

就考古所见殷商时代的各类铜器而言，可以与史㠯敏尊合观的有铭铜器是1984年出土于河南安阳殷墟西区1713号墓葬的亚鱼鼎，其铭云：“壬申，王赐亚鱼贝，用作兄癸尊，在六月，唯王七祀翌日。”[13]器主人亚鱼得商王之赐而为其兄制作礼器，与史㠯敏尊铭文所言为其兄日癸制作礼器的情形相同。刘源断器主人亚鱼是商王的近臣[14]，史㠯敏则是西周时被迁至洛邑的殷商遗民，不同时代、不同身份的殷民皆为兄作器，表明作器祭兄本是殷礼的传统。实际上，甲骨卜辞对祭兄的传统有更加明确的反映：

> 丁酉卜，㞢，御兄丁。（《合集》④21586）
>
> 癸卯卜，亡断丁。七月。（《合集》21729）
>
> 癸卯卜，又兄丁。（《合集》21729）
>
> 丁卜，彭伐兄丁卯宰，又𢍏。（《花东》⑤236）

上引卜辞皆属研契诸家所言子卜辞，亦称之为子组卜辞。林沄推测子卜辞所见之“子”不可能是武丁之子⑥，彭裕商则认为子卜辞所见之“子”当是商王同姓的族长，或许就是武丁的同胞兄弟，也可能是从父兄弟⑦。依林、彭之说，子卜辞所见之“子”既然不是武丁之子而是武丁的同辈亲属，则不难对《合集》21586、21729号卜辞中“兄丁”的身份作出判断。根据林耀华的研究，子卜辞所见之“王”实际就是武丁，则子卜辞中的“兄丁”就只能是“子”的同辈亲属，“子”与兄丁、武丁皆是同辈关系的亲属[15]。关于花东卜辞中占卜主体的“子”，刘一曼、曹定云认为是贵族中的氏族族长[16]，得到了学界普遍认可，至于具体指历史上的何人，学者们的意见却颇有分歧[17,18,19]。花东卜辞中占卜主体的“子”，未必与

子卜辞中的“子”是同一人，却以不同的仪式、祭品在特定的时间祭祀其兄，可见祭祀己兄本是殷民自古以来共同遵循的行为规范。

《尔雅·释亲》云“男子先生为兄，后生为弟”，又云“昆，兄也”[20]，则先生之男子，或称之为兄，或称之为昆。《说文》云：“周人谓兄曰昆。”段玉裁云：“昆者，𡍮之误。”[21]昆字在其他文献中亦作昆，《诗经·王风·葛藟》所言“终远兄弟，谓他人昆”[22]等皆是明证。从上述文献来看，昆弟是周人语言系统中的称谓，兄弟则是殷民或通语中的称谓。就《尔雅·释亲》所见“宗族”系统中的称谓而言，除了同胞之兄外，还有从父之兄、从祖之兄、族之兄，甲骨卜辞所见之兄则是不分亲疏远近的概称，是以一兄称兼指从父之兄、从祖之兄、族之兄。

就商周时代的宗族制度而言，殷礼与周礼的主要区别在于殷礼守族而周礼敬宗。守族与敬宗的观念在祭祀典礼上的表现最为显著：守族是以所守之族为依归，族内尊一辈以上的亲属、年长于己的同辈亲属，不论直旁、嫡庶、尊卑，皆受同族之人的祭祀，作器行礼仅仅在于表明器主人所在之族而已；敬宗是以所敬之宗为依归，则只有宗内尊一辈以上的宗主才受同宗之人的祭祀，作器行礼不仅在于表明器主人所在之宗，还在于表明亦是领宗之人而所领之宗或是大宗或是小宗。程瑶田云：“宗之道，兄道也，大夫士之家以兄统弟而以弟事兄之道也。”[23]此说所揭宗法制度的本质，实际上并不限于大夫士之家，王统、君统中亦有宗法之实，只不过因天子、诸侯属于绝宗之人，宗人皆以臣道尊崇天子、诸侯而不敢以亲道缀属天子、诸侯，王统、君统遂皆无宗名，王国维对此有详细的论证[24]461。依周礼宗法制度的规定，宗兄意味着以兄为领宗之人而非以兄为受祭之人，兄主宗庙祭祀，弟来助祭而已，可见直旁、嫡庶、尊卑之界在周礼的观念中极为分明，不容旁系僭越直系、庶孽僭越嫡长、卑贱僭越尊贵。因此，史𠭯敏为兄作器用于祭祀其兄，称呼其兄又附以日干，凡此都体现了殷礼的特点。史宿为父作器用于祭祀其父，虽然不能断定所祭之父是尊一辈的直系亲属还是尊一辈的旁系亲属，以日干附于父后亦是殷礼的特点。根据史𠭯敏尊、史宿爵的制作年代与出土地点，可以断定器主人史𠭯敏、史宿不仅是居于洛邑的殷商遗民，而且还生活在周礼已成氛围的时代，作器铸铭仍然严格遵循殷民固有的传统，表现了对殷礼的坚守与不屈从于周礼的信念。

三、殷民以殷礼敬事周人

守宫盘铭文先言“王在周”，又言“周师光守宫事， 周师不丕”，铭文内在的逻辑当是周师以王命光守宫事，守宫以礼敬事周师。郭沫若释铭中的字云：“即裸将之裸，见噩侯鼎及毛公鼎。”[12]202马承源从其说，进而指出：“字像举爵酌人。有裸义，意为饮酒。”[11]181杨树达疑铭中的即僤字，当读为赞[25]117。唐兰将释为偪，字后括注福字而无解说，其意以为原字从人畐声而实际是福之通假字[26]。郭沫若所言“裸将”，见于《周礼·小宰》，其文云：“凡祭祀，赞玉币爵之事、裸将之事。”郑注云：“将，送也。裸送，送裸，谓赞王酌郁鬯以献尸谓之裸。裸之言灌也，明不为饮，主以祭祀。唯人道宗庙有裸，天地大神至尊不裸，莫称焉。凡郁鬯，受，祭之，啐之，奠之。”[27]61联系贾疏而言，裸是酌郁鬯于尊中以献尸的仪式，尸受郁鬯之尊后，先将少许郁鬯灌于席前空地以为降神之仪，接着便祭祀来临之神，继而送郁鬯之尊于口浅尝而止，然后将郁鬯之尊奠置于席前空地。虽然与裸字形不同而卜辞、铭文中亦不见可以据字形直接隶定为裸的文字，若仅仅着眼于字义而不计字形是否相同，以守宫盘铭文与前引《周礼》及郑注相互参证，径释铭中字为裸无可厚非。

商代的甲骨卜辞、铜器铭文中还有一个被释为裸的字，其字作形，或写作形。赵诚分析字形云：“从示从酉从廾（双手奉酉）会奉尊以祭之意。”[28]其字在甲骨卜辞、商代器铭中的用例如下：

贞于丁鬯。（《合集》24132）

甲子卜，二鬯祖甲，〔于〕岁鬯三。（《花东》318）

甲子〔卜〕，二鬯祖甲。用。（《花东》318）

甲子卜，咸，鬯祖甲。用。（《花东》318）

甲子卜，二鬯祖甲。用。（《花东》318）

辛亥，王在𡍮，降令曰：归于我多高，

处（咎）山赐赞（鳌），用作毓（后）祖丁尊。（《铭图》13305/毓祖丁卣）

许多学者都将 字直接释为裸，如张亚初隶写毓祖丁卣铭文就以裸对应铭中的字[29]。前引郑注谓酌郁鬯献尸谓之裸，上引卜辞中亦见以鬯丁、祖甲的现象，相互参证，则释为裸亦无可厚非。、见于商代的卜辞、铭文，字见于殷商遗民所作守宫盘铭，可据以断定诸字皆是殷商遗民普遍使用的文字，表现了殷民所行仪式典礼的特点，自商代以来就广泛流传于世。因此，表示以鬯行祭的、等字，亦时见于西周时代的铜器铭文，如：

唯三月，王在成周，诞琱自镐，咸。（《铭图》2266/德方鼎/西周早期）

鄂侯驭方纳壶于王，乃之。（《铭图》2464/鄂侯驭方鼎/西周中期）

卜辞、铭文所见、等字与文献所见裸字的区别在于前两字是会意字而裸则是形声字，《说文》谓裸“从示果声”即是明证。或许在周人的口语中本是以果之音声指称商代以来以鬯所行之仪，《周礼·玉人》言“裸圭”尺寸而郑注谓裸“或作果”便是可以为证的异文，于是又遵循造字的原则创造了一个裸字，对应商代以来流行的、等字。若此判断不误，则裸当是晚至周代才创造出来用于表示以鬯所行之仪的字。根据程俊英、蒋见元的说明，《诗经》中的《文王》一诗，是西周晚期追述文王德业并告诫殷商旧臣的诗[30]，其中“殷士肤敏，裸将于京”，不仅可据以得知裸是周人语言系统中的语词，而且联系鄂侯驭方鼎铭文用字为文的情况，还可推断裸当是西周中期以后才出现的字。自裸字流行以后，、等字遂被废弃而成为历史的遗迹。

若仅从文字的发展变化而言，固可将、与裸视为一字，因为三字皆指称以鬯所行之仪。若就三字的差异而言，除有会意与形声的差别外，、是流行于商代的文字，而裸则是通行于周代的文字。若进一步分析、会意的细微差别，前者是双手奉尊献于人，所以其字从人；后者则是双手奉尊献于神，所以其字从示，而示是神主之像。至于、在殷民口吻中的音声，早已消失在历史的长河之中了，不可以裸之音声强加于、二字之上，断定三字古时音声相同，因为殷周各有不同的文化，地有东西之别，时有古今之差，殷周指称以鬯所行之仪的字不可避免地存在着方音差异，心知其意则可。

虽然可以将、、裸视为一字，但各字表示的仪式并不完全相同。守宫盘铭文所见“周师”与卜辞所见“二鬯祖甲”、毓祖丁卣铭文所见“于我多高”显然不同，因为周师是生人而祖甲与多位高祖皆已是神明。裸字既然是据、二字创造的文字，承字之义则表示以尊献人的仪式，承字之义则表示以尊献神的仪式。因此，文献中的裸字表示的仪式既有以尊献人之仪，亦有以尊献神之仪，实际是、二字合流而为一裸字的结果。

对应字的裸，表示以尊酌郁鬯献于神明的仪式。周礼的宗庙祭祀，以尸为神明的象征，犹如卜辞所见殷礼以示为神明的象征。《周礼·大宗伯》云：“以肆献裸享先王。”郑注云：“裸之言灌也，灌以郁鬯，谓始献尸求神时也。”贾疏云：“经云裸者，是古之裸字，取神示之义，故从示。”[27]459-460依郑、贾之说而言，宗庙祭祀立尸以象先王，以尊酌郁鬯献尸求神称之为裸，裸之言灌而仍用从示的裸字，取其以郁鬯之尊献于神明之义。以裸表示献神仪式的记载，还屡见于其他文献，如《礼记·祭统》所言“君执圭瓒裸尸”“献之属莫重于裸”皆是显例。以《大宗伯》《祭统》中有关裸礼的记载通于前引德方鼎铭文所言“延琱”，相互推阐发明，既可见字从示，当也是表示以尊酌郁鬯献于神明的仪式，又可证文献中表示献神之义的裸字对应铭文中的字。

至于对应字的裸，表示以尊酌郁鬯献于生人的仪式，传世文献中亦有明确的记载。《周礼·典瑞》云：“裸圭有瓒，以肆先王，以裸宾客。”郑注云：“爵行曰裸。”贾疏云：“至于生人饮酒亦曰裸，故《投壶礼》云‘奉觞赐灌’，是生人饮酒爵行亦曰灌也。”[27]537综合郑注、贾疏而言，以尊酌郁鬯献于宾客之类的生人亦可称之为裸，其字亦可作灌。以裸表示献人仪式而劝其饮酒的记载，还见于《国语·周语上》。其文云：“郁人荐鬯，牺人荐醴，王裸鬯，飨醴乃行。”[31]此乃虢文公所陈籍田之礼的仪节，韦注谓“灌鬯、饮醴，皆所以自香洁也”，表明裸鬯亦是行爵饮酒的仪式。前引鄂侯驭方鼎铭文所见“乃之”一语中的字从人，表现了以尊献人的仪式，不仅可与《典瑞》《投壶礼》《国语》所见裸礼的仪式相互印证，而且还可证文献中表示以尊献人之仪的裸字对应铭文中的字。

通过上文的论述，可以断定守宫盘铭中的 字虽然可以释为裸字，但其字表示的仪式却是以尊酌酒献于周师而非献于神明。既然守宫在铭文中用通行于商代的 字为文，则其字代表的仪式就属于殷礼，透露了在当时的现实中守宫是以殷礼敬事周师，反映了守宫作为殷商遗民坚守殷礼的执着。周师之称已表明其人是任职西周王朝的周人，守宫以殷礼敬周师而周师不拒其礼，不仅透露了周人对殷商遗民的宽容，而且还可从中窥见周礼是在不断吸收殷礼的过程中成就了所谓的礼乐文明。

四、殷民纪时或守殷礼或从周礼

殷商民族率在东土，周人世代偏居西方，不同的环境决定了各自的文化本有不同的地域特点。西周王朝崛起西方，革命成功，代替殷商而一统天下，在政治生活和社会生活的各个方面都采取了截然不同于前朝的措施。《礼记·大传》所谓“改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服”，总结了王朝更替、礼制变革的规律，西周王朝当也不例外，其所建之正、所立之朔，迥然不同于前代，文献有明确的记载。《尚书大传》云：“夏以孟春为正，殷以季冬为正，周以仲冬为正。夏以十三月为正，色尚黑，以平旦为朔；殷以十二月为正，色尚白，以鸡鸣为朔；周以十一月为正，色尚赤，以夜半为朔。”[32]三正三朔之说虽然未必尽属历史事实，但殷周纪时有不同的传统则是不可否认的事实。前述殷商遗民所作保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋，虽然铭中都有纪时之语，但却有殷周之制的不同。

就反映殷制的铜器铭文而言，纪时之语的通例是铭首著以日干而铭末标以月份或年份，陈梦家对此已有说明[9]9，若日干恰与周祭祀谱中受祭者的日干重合，往往还以此日举行的周祭为纪时之语的组成部分。殷商时代的铜器铭文提供了许多殷制纪时的典型例证，如：

> 乙亥，邲其赐作册 瑞一、琮一，用作祖癸尊彝。在六月，唯王六祀，翌日。亚 。（《铭图》13312/作册卣）
>
> 乙巳，子令小子 先以人于堇，子光商（赏）贝二朋，子曰：贝唯丁，蔑女（汝）历，用作母辛彝，在十月，月唯，子曰：令望人（夷）方㠯。（《铭图》13326/小子卣）
>
> 甲子，王赐寝孳赏，用作父辛尊彝，在十月又二，遘祖甲日，唯王廿祀。（《铭图》2295/寝孳方鼎）
>
> 戊辰，弘师赐肄户贝，用作父乙宝彝，在十月一，唯王廿祀，日，遘于妣戊、武乙奭，豕一，旅。（《铭图》5140/肄簋）

作册卣铭文记载的时间是商王六年六月乙亥日，小子卣铭文记载的时间是十月乙巳日而未记年祀。自寝孳方鼎1981年出土之后，张颔首先对器铭作了详细的考释⑧。李学勤指出，寝孳方鼎宝贵之处，在于有明确的年祀月日和周祭，即廿祀十二月甲子遘于祖甲日；肄簋铭文中的十一月因借笔的缘故，当释为十二月[33]48-53。依此而言，寝孳方鼎主人记其受商王赏赐的时间是二十祀十二月甲子，恰是祭祖甲之日，属于融合具体的日月年与周祭纪时的现象。据寝孳方鼎铭文推之，则肄簋铭文所记器主人受赏的时间是二十祀十二月戊辰，恰是祭武乙之配妣戊之日。以上四器铭文纪时之语皆是先日干后月年，若此日恰逢周祭亦明言之，皆属殷制纪时的典型形式。

以保卣铭文所见“乙卯，……在二月”的纪时之语与上述殷代铜器铭文相较，形式完全相同，亦是先著明日干、后标出月份或年份，而铭中“在二月”之前的“遘于四方　王大祀佑于周”一语，显然是刻意模仿殷民作器铸铭以周祭纪时的句式，其用仅仅在于以当时举行的祭祀典礼为纪时的大事，凡此皆可证保卣主人即使生活在西周时代仍然坚守了殷民的纪时传统。值得注意的现象是，铭末以反映月相变化的“既望”二字缀于“在二月”之后，却是周礼纪时之语的特点。陈梦家指出：“‘既望’为月分之名，不见于殷代。月分之名，当是周人之制。”[9]9就此现象而言，不难窥探到保卣主人在坚守殷礼的同时亦程度不同地认同了周礼，所以就在铭文中出现了混用殷礼与周礼的纪时之语。

周人遵循的传统则是以月相的变化纪时，与铭文所见殷民的纪时之语不同。冯时指出，西周历法是在殷历基础上发展起来的阴阳合历，独创了一整套记录月相变化的纪时之语，从而使历月的划分与历日的记录更为准确，形成了周人独具特色的纪时传统，西周甲骨、铭文、文献所见月相纪时语词有旁死霸、哉死霸、既死霸、旁生魄、生霸、哉生霸、既旁生霸、既生魄、既

望、朏，月相语词的纪时核心在于生霸、死霸和望，而旁、哉、既则是限定月相临近之时、发生之时及结束之时的饰词，据文考证可知旁死霸指晦前一日、哉死霸指晦、既死霸指朔、旁生霸指大月初二日、生霸（哉生霸）指朏、既生霸指朏后至望、既望指望后至晦前二日[34]。西周甲骨、铭文所见西周时代周人的纪时之语举例如下：

既魄。（西周甲骨⑨H11:13）

唯十月既死〔魄〕。（西周甲骨H11:55）

唯六月既死霸丙寅。（《铭图》3359/遹觯/西周中期）

三月方（旁）死霸。（《铭图》15299/晋侯苏钟/西周晚期）

唯九月既生霸辛酉。（《铭图》2386/宪鼎/西周早期）

唯八月既望，辰在甲申。（《铭图》2516/小盂鼎/西周早期）

西周甲骨H11:13号卜辞的“魄”字原从贝从鬼。徐锡台谓“既魄”就是“既生魄”，又谓H11:55号甲骨所言“既死”之下应缺一“魄”字，因折断而缺失⑩。陈全方等认为，H11:55号甲骨中“死”字下疑脱“魄”字，“既死魄”金文作“既死霸”，引王国维《生霸死霸考》释其义[35]。

前述守宫盘铭文纪时之语作“唯正月既生霸乙未”、竞卣铭文作“正月既生霸辛丑”、御史竞簋铭文作“唯六月既死霸壬申”，与上引西周时代周人器铭中的纪时之语相同，可证居于洛邑的殷商遗民在坚守殷礼的同时也有认同周礼的表现，于是就在铭文中采用了周礼的纪时传统。仔细体味反映周制的纪时之语，仍能发现存在细微差别：或在月次、月相后系以干支，或在月次、月相后不系干支。据李学勤的研究，月相的本义是定点，仅言月相而不系以干支已足以知其所指之日，若既言月相又系以干支，则不是表示定点而是表明历日[33]131-132。若如其说，守宫盘铭文所言“唯正月既生霸乙未”，实际指正月既生霸本日至下一月相之前的乙未日，竞卣、御史竞簋铭中的纪时之语亦当如此解之。

五、殷民认同周人所行赏赐之礼

从保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋四器的铭文来看，身为殷商遗民的器主人，在主动或被动参与西周王朝的政治生活和社会生活时，如同周人一样，以受蔑历为幸，以得赏赐为荣，以有职官为贵，所以就在铭文中记载了所受之宠、所得之赐、所掌之官而为祭告神灵的荣耀之事。西周时代的赏赐册命之礼，是天子至于卿大夫经常践行的仪式典礼。若徒赐而无册命，则是以所施之赐表彰受赐者的功德；若赏赐与册命相将，则不仅是以所施之赐表彰受赐者的功德，而且还以所册之命使受赐者居于官位。因此，若有受赐受命的荣耀，往往都将受赐受命时举行的仪式典礼书于载籍、铸于铭文，呈现了西周时代各个阶层所行赏赐册命之礼的不同侧面，而后世学者综合各种记载的系统研究则呈现了赏赐册命之礼的主要仪节与总体面貌，弥补了传世礼书的不足⑧。

保卣铭中“　（诞）兄（贶）六品”，概括地记载了器主人所得之赐是六品。联系上下文来看，周王赏赐六品的原因是“蔑历于保”，透露了器主人是因为有功受赐，此即《礼记·祭统》所谓“明君爵有德而禄有功”的现象。至于是否还有伴随着赏赐的册命，因铭文简略已无从考知。周王所赐六品，具体指何物，铭文没有说明。陈梦家联系其他铜器铭文所见“省北田四品”“赐臣三品”“赐玉五品”指出，品可以指玉、田、臣等，而保卣铭中的六品很可能指臣隶，犹如《左传·定公四年》封伯禽时所赐“殷民六族”[9]8。然而伯禽受“殷民六族”之赐是因为被封为诸侯，保卣主人仅仅是因为有功受赐，伯禽与保受赐的原因不同，人物的身份尊卑悬殊，似乎不宜相提并论。因此，将六品视为宝玉之类的赏赐之物或许更符合历史事实，因为“蔑历于保”还不至于授土、授地而使其为大夫、诸侯。

守宫盘铭文记器主人所得之赐是“丝束、苴幕五、苴匽二、马匹、毳布三、专　三、　朋”，仔细体味上下文意，其赐当来自周师。然而铭文仅记守宫所得之赐以为荣宠，不言所受之命以明其职掌。陈梦家认为守宫所得之赐甚为奇特，以《周礼·幕人》郑注所言“在旁曰帷，在上曰幕”论之，苴幕是以苴麻所作用于帐之四周的帷，苴匽是苴麻所作用于盖帐的幕，毳布则是帐中席坐之物，以此三物而言，守宫的职掌当是治王宫帷幕幄帐之政[9]186。郭沫若释铭中“周师光守宫事”一语云：“言周师荣守宫以职。”[12]202杨树达谓铭中兄字读为贶，言周师与守宫以职事[25]116-117。依郭、杨之说，守宫受周师赏赐时本有明其职掌的册命，铭文略而未言而已。

竞卣、御史竞簋铭文分别记载了伯犀父以璋、以金赏赐器主人竞的荣光之事，施赐的原因铭文中有明确的说明，即“竞蔑历”“蔑御史竞历”。从竞卣铭文来看，先言“唯伯犀父以成师即东，命伐南夷”，又言“正月既生霸辛丑，在坯，伯犀父皇竞格于宫，竞蔑历，赏竞璋”，明是因军事行动中竞有非凡的表现，伯犀父才以璋赐竞。顺此判断而言，铭中之璋或指牙璋。《周礼·典瑞》云：“牙璋以起军旅，以治兵守。”郑注云：“牙璋，亦王使之瑞节。兵守，用兵所守，若齐人戍遂、诸侯戍周。”[27]539曹建墩综合考古资料、文献记载及学者们的研究，对牙璋的起源、形制、功用作了全面的梳理[36]。假如铭中之璋果然是牙璋，则伯犀父以牙璋赐竞，当是令其以牙璋为瑞节治理驻扎在坯地的军队，实际是授予指挥军队的权力。关于铭中之坯，王国维、郭沫若皆曾作过考释[24]1194，[12]98。至于伯犀父以金赐竞，当是出于“禄有功”的原因。西周时代皆以金称铜而铜可用于制作礼器，竞以受赐所得之铜制作祭祀其父的礼器，意在表明有器祭庙是身份高于普通阶层的标志。

当然，需要说明的是，保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋铭文所见器主人受周人之宠而得其赏赐的记载，都因铸铭于器受空间限制而略去了相关的仪式。实际上，在当时的政治生活和社会生活中，凡以物赐人，都是在特定的时间、特定的场所按照既定的仪节层层展开的仪式典礼。然而西周王朝各个阶层践行的以物赐人之礼，并非周人的创举而是源于商代。除了前引作册𢦏卣、小子𠬜卣、寝孳方鼎、肄簋铭文所见以物赐人的记载可以为证外，许多商代晚期的铜器铭文也提供了有力的例证，如：

王省夔宜，王易（赐）小臣俞夔贝。（《铭图》11785/小臣俞尊）

王各（格），宰椃从，易（赐）贝五朋。（《铭图》8794/宰椃角）

王宜人方无敉，咸。王商（赏）作册般贝。（《铭图》3347/作册般甗）

子商（赏）小子省贝五朋，省扬君商（赏）。（《铭图》12374/小子省壶）

以上述诸器铭文与保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋等器铭合观，可以毫不犹豫地断定以物赐人本是殷商时代就已流行的仪式典礼，而周礼的以物赐人之礼源自殷礼。自商代以来，贯穿以物赐人之礼的共识是上不施其赐则不能得人之志，不能得人之志则人不竭其力，所以以物赐人之礼并不因王朝的更替而戛然被废。同时还可以根据小子𠬜卣等殷民所作之器，进一步断定西周时代周人在器铭中屡屡使用的“蔑历”一语亦来自殷商。因此，西周初期以来的铜器铭文既见以物赐人之礼，亦见“蔑历”一语，如：

周公赐小臣单贝十朋，用作宝尊彝。（《铭图》10656/小臣单觶/西周早期）

王蔑庚嬴历，赐裸璋、贝十朋。（《铭图》2379/庚嬴鼎/西周早期）

王事（使）荣蔑历，令往邦，乎赐銮旂，用保厥邦。（《铭图》5180/豅簋/西周中期）

以殷周器铭所见以物赐人之礼相互对勘，因袭之迹清晰可辨，不同之处仅在于殷民所行以物赐人之礼的赏赐之物有限，而周人所行以物赐人之礼的赏赐之物繁多而已。比较上引殷周器铭所见以物赐人之礼，赏赐之物的多寡已可略得端绪。若就见于著录的殷周有铭铜器而言，殷代器铭所见赏赐之物仅有贝玉、贮积、牲牢[37]，而西周器铭所见赏赐之物则有货币、秬鬯、玉器、彝器、衣服、戎器、车马、牲畜、土田、臣妾等[9]419-429。周人所行以物赐人的仪式典礼来自殷礼，在继承损益的过程中，贯彻了周人以多为贵的观念，所以赏赐之物繁多，其中许多赏赐之物并非仅仅出于“禄有功”的缘故，而是与册命相关的副命之物。

西周时代各个阶层践行的赏赐之礼虽然源于殷商旧礼，但礼典的面貌与功能已有别于殷商所行赏赐之礼。保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋四器的主人，身为殷商遗民，不仅都欣然接受了周人所施赏赐，而且还将受周人之宠而得其赏赐的仪式典礼或详或略地铸于祭器之上以告慰神明，已明确表明了对周人所行赏赐之礼的认同。殷商遗民认同周礼并引以为荣，也就意味着臣服于周而甘心致力于西周王朝的政治生活和社会生活。

结　语

白川静早在1942年曾有以下断语：“在洛阳出土的西周彝器中，属于周系的仅有西周中期的宅簋，其它基本上都是殷系的器物。这大概是营建洛邑之初，居于此地的差不多都是殷人的缘

故。”[4]138-139就目前见于著录的铜器而言，洛阳出土的周系铜器已远远不止宅簋，但其联系西周初期洛邑有大量殷商遗民的事实，判断洛阳地区所出西周彝器的系属，仍然是值得重视的意见。前文讨论的史墙敏尊、史宿爵、保卣、守宫盘、竞卣、御史竞簋，皆出土于洛阳，而洛阳是周初殷商遗民的迁徙之地，诸器铭文在亲称之后皆附以日干，体现了殷商文化的特点，再综合其他各种因素，可以断定皆是周初被迫迁徙到洛邑的殷商遗民所作之器。从上述殷商遗民所作之器的铭文来看，西周时代居于洛邑的殷商遗民，既有对殷商旧礼的坚守，也有认同与顺从周礼的表现。

根据《尚书·多士》的记载，周公对迁至洛邑的殷商遗民发布诰命说：“今尔又曰：‘夏迪简在王庭，有服在百僚。’予一人惟听用德，肆予敢求尔于天邑商，予惟率肆矜尔，非予罪，时惟天命。……今朕作大邑于兹洛，予惟四方罔攸宾，亦惟尔多士，攸服奔走，臣我，多逊。”[38]综合历代学者的研究，周公之语的大意是说：现在你们又说当年夏代的有位之士都被选拔到商代的朝廷列于百官之间，我只任用有德之人，所以才敢把你们从殷商旧地迁至洛邑，期待你们率德改行，我也会沿用商代的惯例，赦免你们的罪过，若仍不能任用你们，就不是我的过错了，天命如此而已。……现在我之所以要营建洛邑，不仅是因为四方诸侯没有践行朝觐之礼的地方，也是因为你们还没有一个表现臣服周朝而为其奔走效力的场所。仔细体味周公期待殷商遗民臣服西周王朝的诰命之语，威逼利诱的苦心劝导、情真意切的谆谆教诲，都会始终萦绕在殷商遗民的耳际。在周公的循循善诱之下，殷商遗民迫于时势，不免舍弃殷礼而顺从周礼，在现实中以周礼规范自己的行为方式，在铭文中记载认同与顺从周礼的表现。殷商遗民在参与周人的政治生活和社会生活时，若出于民族情感、道义信念、生活习惯等原因，始终坚守一贯奉行的殷礼，必然会对周礼产生深浅不同的影响，从而丰富或改变周礼的面貌与内涵。因此，殷商遗民在殷周文化交流方面曾经发挥过巨大的作用当是不容置疑的历史事实，而所谓的礼乐文明并不是周人的独创而是融汇各种文明因素的结果。

注释

①贾海生：《历史与理想之间的前因后果——周初洛邑殷民之族的形态与〈周礼〉治理殷民的理想模式》，待刊。②文中所引《铭图》的铭文，均引自吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。文中引用时已注明编号，在参考文献中不再赘述。③孙稚雏：《保卣铭文汇释》，《古文字研究》1981年第五辑。④参见胡厚宣主编：《甲骨文合集》，中国社会科学出版社1999年版。下文简称《合集》。⑤参见中国社会科学院考古所编：《殷墟花园庄东地甲骨》，云南人民出版社2003年版。下文简称《花东》。⑥林沄：《从武丁时代的几种“子卜辞”试论商代的家族形态》，《古文字研究》1979年第一辑。⑦彭裕商：《非王卜辞研究》，《古文字研究》1986年第十三辑。⑧张颔：《寝孳方鼎铭文考释》，《古文字研究》1989年第十六辑。⑨参见曹玮：《周原甲骨文》，世界图书出版公司北京公司2002年版。⑩徐锡台：《探讨周原甲骨文中有关周初的历法问题》，《古文字研究》第一辑。⑪分别参见齐思和：《周代锡命礼考》，《燕京学报》1947年第32期；陈梦家：《西周铜器断代》上册，中华书局2004年版，第398-442页；黄然伟：《殷周青铜器赏赐铭文研究》，香港龙门书店1978年版；陈汉平：西周册命制度研究》，学林出版社1986年版；贾海生：《西周时期的赐服制度与设官分职》，《中国社会科学》2019年第12期。

参考文献

[1]桑栎，陈国梁.宅兹中国：聚落视角下洛阳盆地西周遗存考察[J].考古，2021(11)：76-89.

[2]董鹏娟，宋雪明.洛阳夏商周考古百年收获[J].洛阳考古，2021(4)：18-34.

[3]罗泰.宗子维城：从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会[M].上海：上海古籍出版社，2017：199-208.

[4]白川静.周初殷人之活动[M]//刘俊山.日本学者研究中国史论著选译：第3卷.黄金山，孔繁敏，等，译.北京：中华书局，1993.

[5]张懋镕.周人不用日名说[J].历史研究，1993(5)：173-177.

[6]张懋镕.周人不用族徽说[J].考古，1995(9)：835-840.

[7]李宏飞.试论殷遗系铜器群[J].考古学报，2022(2)：149-170+285-288.

[8]蔡运章.论洛阳北窑西周墓青铜器铭刻[M]//甲骨金文与古史新探.北京：中国社会科学出版社，1996.

[9]陈梦家.西周铜器断代：上册[M].北京：中华书局，2004.

[10]彭裕商.保卣新解[J].考古与文物，1998(4)：68-72.

[11]马承源.商周青铜器铭文选：第3卷[M].北京：文物出版社，1988.

[12]郭沫若.两周金文辞大系图录考释[M]//郭沫若全集:考古编第8卷.北京:科学出版社,2002.
[13]中国社会科学院考古研究所安阳工作队.安阳殷墟西区一七一三号墓的发掘[J].考古,1986(8):703-712+725+771-772.
[14]刘源.商末至西周早期赐贝研究:兼论册命制度的历史渊源[J].历史研究,2022(5):48-71.
[15]常耀华.殷墟甲骨非王卜辞研究[M].北京:线装书局,2006:87.
[16]刘一曼,曹定云.殷墟花园庄东地甲骨卜辞选释与初步研究[J].考古学报,1993(3):251-310+393-406.
[17]刘源.花园庄卜辞中有关祭祀的两个问题[M]//张政烺先生九十华诞纪念文集编委会.揖芬集:张政烺先生九十华诞纪念文集.北京:社会科学文献出版社,2002:175-179.
[18]朱凤瀚.商周家族形态研究[M].天津:天津古籍出版社,2004:600.
[19]杨升南.殷墟花东H3卜辞"子"的主人是武丁太子孝己[C]//王宇信,宋镇豪,孟宪武,等.2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2004:204-210.
[20]尔雅[M].郭璞,注.杭州:浙江古籍出版社,2011:28.
[21]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,2004:236.
[22]程俊英.诗经译注[M].上海:上海古籍出版社,2012:74.
[23]程瑶田.宗法小记[M]//阮元.清经解:第3册.上海:上海书店,1988:641.
[24]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959.
[25]杨树达.积微居金文说[M].北京:中华书局,1997.
[26]唐兰.西周青铜器铭文分代史征[M].北京:中华书局,1986:379-380.
[27]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:61.
[28]赵诚.甲骨文简明词典:卜辞分类读本[M].北京:中华书局,1988:242.
[29]张亚初.殷周金文集成引得[M].北京:中华书局,2001:107.
[30]程俊英,蒋见元.诗经注析[M].北京:中华书局,1991:745.
[31]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:18.
[32]皮锡瑞.尚书大传疏证[M].北京:中华书局,2015:330.
[33]李学勤.夏商周年代学札记[M].沈阳:辽宁大学出版社,1999.
[34]冯时.百年来甲骨文天文历法研究[M].北京:中国社会科学出版社,2011:325-327.
[35]陈全方,侯志义,陈敏.西周甲骨文注[M].上海:学林出版社,2003:101.
[36]曹建墩.三礼名物分类考释[M].北京:商务印书馆,2021:226-231.
[37]严志斌.商代青铜器铭文研究[M].上海:上海古籍出版社,2017:338-342.
[38]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛冬铃,点校.北京:中华书局,2004:431.

The Loyalty of Luoyi Yin Remnants to Yin Rites and Their Acceptance of Zhou Rites

Jia Haisheng and Yang Ling

Abstract: The inscribed bronzeware unearthed in Luoyang, such as Shipimin Zun, Shisu Jue, Shougong Pan, Jing You, Yushijing Gui, were made by the Yin remnants who were relocated to Luoyi at the beginning of the Zhou dynasty. The inscriptions on the bronzeware reveal a phenomenon where the Yin remnants, while participating in the political and social life of the Zhou people, adhered to the rites of the Yin but also recognized the rites of the Zhou. The persistence of the Yin remnants in adhering to their own rites inevitably had various degrees of impact on the Zhou rites, such as enriching or changing the appearance and connotation of the Zhou rites. Therefore, the Yin remnants played a significant role in the cultural exchanges between Yin and Zhou. The so-called rites and music civilization was not exclusively created by the Zhou people but was a result of the fusion of various civilizations.

Key words: Yin remnants; persistence; the rites of Yin; identification; the rites of Zhou

[责任编辑/云　扬]

伍长的变迁:秦汉基层社会治理的一个视角*

沈　刚

摘　要:本文以出土文献记载的伍长为视角,观察秦汉国家基层社会治理手段的变迁及原因。秦代在基层社会普遍设置伍长,这与新占领区的移民政策和新规划的居住空间有关。他们不受爵级限制,在不足30户的里中代行"老"的职能。汉初沿袭秦制而略有调整。西汉中期以后,史籍中出现的伍长皆因事而设。这与教化政策发生作用以及基层居住空间紊乱关系密切。东汉时期又普遍设置了伍长,和新出现的亭丘体系结合,是亭长下辖胥吏。伍长为丘的实际管理者,但时人视之为贱役。伍长的废置是秦汉国家为适应基层社会变迁做出的调适。伍长职能的变化还是限定在既有的乡亭里基层体系内,只是统治技术的调整。

关键词:秦汉;伍长;基层社会;治理

中图分类号:K232　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**2095-5669(2023)05-0095-09

秦汉国家建立起从郡县到乡里各个层级的权力架构,中央权威直接连接到基层社会,为中央集权提供了完备的制度基础。这套体系通过具体技术手段,使吏民能够执行其意旨。对基层社会统治而言,办法之一就是什伍连坐之制。它最初来源于先秦时期军队的编组。杜正胜认为,这是以军统政,以军法部勒民政,军队组成单位遂变成闾里组织的细胞①。伍长及相关的五家相连的控制手段频见秦汉史籍与简册,学界已有关注②。但限于材料,多将其看作这一时期普遍存在的制度③。近年新刊布的秦汉不同时段的简牍中,也有里中伍长与伍人的相关记录,为我们立体地认识这一统治机制提供了可能。本文以出土文献为主,兼及传世文献,以伍长为视角观察秦汉国家治理乡里社会手段的变迁及影响的主客观因素。

一、秦的伍长:一种标准模式

至少从商鞅变法开始,秦国就已实行了什伍之制,利用军队组织模式来编制闾里。如《韩非子·和氏》:"商君教秦孝公以连什伍,设告坐之过,燔诗书而明法令,塞私门之请而遂公家之劳,禁游宦之民而显耕战之士。"[1]97后出简牍资料也能够证明秦时已有伍人相连的细致规定,《岳麓书院藏秦简》中的多条法律均涉及伍人连坐:

> 敢有挟舍匿者,皆与同罪。同居、室人、典老、伍人见其挟舍匿之,及虽弗见⌞,人或告之而弗捕告,皆与挟舍匿者同罪。其弗见及人莫告,同居、室人,罪减焉一等⌟。典老、伍人皆赎耐⌞,挟舍匿者人奴婢殿(也),其主坐之如典老、伍人⌟。[2]45-46

若藏匿亡命,连坐者包括同居、室人、典老、伍人。他们可以分成两类:同居和室人是直接责

收稿日期:2023-06-09
***基金项目:**国家社会科学基金冷门绝学研究专项学术团队项目"秦至晋简牍所见地方行政史料汇编与研究"(20VJXT020)。
作者简介:沈刚,男,吉林大学古籍研究所、"古文字与中华文明传承发展工程"协同攻关创新平台教授(吉林长春　130012),主要从事秦汉史和简牍研究。

任人；典老和伍人则是因住地接近形成的间接责任人。对两者的处罚结果也有差异。

所谓伍人，在睡虎地秦简《法律答问》中也称为四邻："贼入甲室，贼伤甲，甲号寇，其四邻、典、老皆出不存，不闻号寇，问当论不当？审不存，不当论；典老虽不存，当论。"[3]219从连坐责任者角度看，这一条律文中伍人和四邻可以替换，伍人就是左邻右里。它们出现在先后相继的两批秦律中，说明也是一直存续的制度。与伍制相关，秦代也设置了伍长。在里耶古城护城壕出土了南阳里户籍文书，论者认为该里共有约25户④。在这些或残或整的户籍统计中，有的简牍在最下一栏单独大字书写"伍长"二字，共出现了4次⑤，考虑到简多有残断，那么每五户设一名伍长大致无误。《里耶秦简牍校释》第2卷中也有一枚残简记录了伍长⑥，与那批户籍简相比，"伍长"二字同样大字单独书写，不同之处是写在家庭成员前面。这种差异或许和时代先后有关。晏昌贵和郭涛认为南阳里为楚国原有的里名，秦人占领该地后，重新统计里居户口，此即今所见之"南阳户籍简牍"，但随后将南阳里一分为二，即属于贰春乡的"南里"和属于都乡的"阳里"⑦。古井中的简牍，时间相对较晚，因此至少在秦统一前后，一直设有伍长。另外，《秦律十八种·金布律》68号简："贾市居死〈列〉者及官府之吏，毋敢择行钱、布；择行钱、布者，列伍长弗告，吏循之不谨，皆有罪。"[3]85罗开玉认为："不同身份的人编入不同的'伍'。"[4]这是市场中的伍长，和上述里中的伍长不同。张家山汉简《□市律》记载："市贩匿不自占租，坐所匿租臧（赃）为盗，没入其所贩卖及买钱县官，夺之列。列长、伍人弗告，罚金各一斤。"[5]44两条简都是关于市场管理方面的法律规定，都提到"列"，《岳麓书院藏秦简（叁）》案例叁《识劫婉案》提到了列肆，其处所为市场，也就是说，伍长设置已经渗透到社会各个领域。

秦代伍长的职能，除了举报（告）"择行钱、布者"外，目前所见律令透露出来的信息不多。不过，我们从中可以推索出一些新的内容，《岳麓书院藏秦简（肆）》：

> 置典、老，必里相谁（推），以其里公卒、士五（伍）年长而毋（无）害者为典、老，毋（无）长者令它里长者。为它里典、老，毋以公士及毋敢以丁者，丁者为典、老，贳尉、尉史、士吏主者各一甲，丞、令、令史各一盾∟。毋（无）爵者不足，以公士，县毋命为典、老者，以不更以下，先以下爵。[6]115-116

这段话强调担任里中典、老者的身份非"丁者"，且以无爵或低爵者为之。与此不同，伍长虽然是五户连保的管理者，但身份没有典、老这样的限制，和其他里中平民相似，皆需服役，不限爵级，甚至是高爵。在南阳户籍简牍中，有"伍长"标识的简牍，户主爵位皆为"荆不更"。所谓荆不更，邢义田认为是秦爵："这些楚人原有楚爵，秦国政府为争取楚人支持，保证归顺者既有的权益，不去剥夺他们原有的爵位，而是以相当等级的秦爵重新登记。"[7]

我们还注意到秦律提及告发者和伍相关的语词有"伍人"和"伍"两个称呼。考虑到法律文书的严谨，在同一批次的简牍中，二者一定有所区别。为此，我们将与伍人或伍共同连坐者分别归类如表1。

从这个表格看，伍人和伍区别之一：在连坐的场合，"伍"和"老"不同时出现；伍人则否。但从前述"典""老"的推选资格，又不能认为"伍"和"老"两者相同。"伍"承担的是"老"在连坐方面的责任。岳麓简中有："●尉卒律曰：里自卅户以上置典、老各一人，不盈卅户以下，便利，令与其旁里共典、老，其不便者，予之典而勿予老。"[6]115从这条律文内容看，"典""老"双置是30户以上的标准配置，30户以下则不单独设"老"，甚至不设"老"。从里耶秦简看，至少在迁陵县这种后纳入版图的地区，里的规模都不超过30户⑧，也就意味着这些里没有配置"老"。那么在这类里中，"伍"也就承担了"老"的责任。这里"伍"是指具体的个人，而非以户为单位的伍人。《岳麓书院藏秦简（陆）》："来书名数者以属其典、伍，令谨居家室，勉田作，非有县官事殿（也），毋敢之咸阳。"[8]114"属其典、伍"，说明"伍"和里典一样是具体的责任人。按照秦律，正常情况下，户口登记是由"老"负责。《岳麓书院藏秦简（肆）》："尉卒律曰：为计，乡啬夫及典、老月辟其乡里之入　（谷）、徙除及死亡者，谒于尉，尉月牒部之，到十月乃比其牒，里相就

表1　伍人与伍连坐表

与伍人连坐者		与伍连坐者	
共同连坐者	出处	共同连坐者	出处
典、老	岳麓简(伍)1855	父母、典	岳麓简(伍)1686
典、父母	岳麓简(伍)2151	同【居】、典	岳麓简(伍)1910
典、老、	岳麓简(肆)1288	典、田典	岳麓简(肆)1965
典及父母	岳麓简(陆)0188	典	岳麓简(肆)1990
同居、室人、典老	岳麓简(伍)1016	啬夫吏、典、舍者	岳麓简(肆)2111
典、老	睡虎地简《法律答问》	室人、舍人存而年十八岁及典、田典	岳麓简(肆)1984
典、老	睡虎地简《秦律杂抄》171	同居及一典	岳麓简(肆)J42
		吏、典	岳麓简(陆)0136
		父母、典	岳麓简(陆)0770
		同居典、伍、乡部啬夫	岳麓简(陆)2068-1+2069
		同居、典	岳麓简(陆)0155

殴(也)以会计。”[6]114“伍”和“老”这一职能可以替换。而目前所见秦代材料,能有资格处理里中事务最接近的基层胥吏只剩下“伍长”。也就是说在没有“老”的里,伍长具备“老”的管理职责。秦律中也有这样的痕迹:

> 律曰:黔首不田作,市贩出入不时,不听父母笱若与父母言,父母、典、伍弗忍告└,令乡啬夫数谦(廉)问,捕毄(系)【献廷】。[2]133
>
> ☐辄言除其牒,而以当令者□。·今上丞相,乡部啬夫、令史、里即为读令,布令不谨,吏主【者赀二甲】,令、丞一甲,已布令后└,吏、典、伍谦(廉)问不害当此令者,辄捕论。[8]147

(廉)问意为考察、查访。前一条是针对典和伍的渎职行为;后一条则是让典和伍去访查不熟悉某种法令者。揣摩文意,伍和吏、典并列,是具体的一个人,甚至是具有一定职责的吏员。《韩非子·外储说右下》有伍老一词:“王因使人问之,何里为之,訾其里正与伍老屯二甲。”[1]336论者通常认为,秦简中的“典”“老”即与此伍老相当。不过,邢义田先生认为此老为里父老⑨。根据后出简牍,或可在伍老之间点断,作为伍长、里父老两类身份理解。

由上可知,秦在地方实行五家相连的控制手段,设有伍长,身份与普通编户一样,在里“老”缺席时还要承担起其部分职责。为什么秦会普遍推行这种制度呢?我们认为由两个客观条件决定:其一,在领土快速扩张过程中,对新占领区住民迁移的政策⑩,新构成的人群以地缘关系结合,推行五家连坐的政策阻力较小,是政府最有效的一种控制形式。其二,新地和新民,更容易重新规划出新的居住空间,为推行这种整齐划一的里制减少了客观障碍。在《岳麓书院藏秦简(肆)》中,记载了对里中空间的规划:

> ▌诸故同里里门而别为数里者,皆复同以为一里。一里过百而可隔垣益为门者,分以为二里。☐☐☐☐出归里中、里夫、里门者,☐车马,衷为门介(界),更令相近者,近者相同里。[6]192-193

根据朱红林对这段文字的疏证,国家从法律角度对里户数、里门的设置、里中道路的宽度都做出了细致的规定⑪。这种重新制造出来的居住空间,是伍制推行的基础。并且,秦统治者面对这种血缘和地缘交织的居民关系,伍人、同居以及里吏都成为连坐对象,多个角度入手,力图在技术角度达到控制基层民众的目的。

二、西汉的伍长:置废无常

秦汉易代并未导致里伍制度骤然发生变化,汉初依然承继了秦代的这一套办法。张家山汉简《二年律令》对这种制度多有记载,如《二年律令·钱律》云:“盗铸钱及佐者,弃市。同居不告,赎耐。正典、田典、伍人不告,罚金四两。”[5]35又《置后律》云:“诸当捊(拜)爵后者,令典若正、伍里人毋下五人任占。”[5]61这里伍人的职责在于告发犯罪和作为保任者,与秦代相似,但也有了

一些变化的端倪。从这两条材料看，是强调保证获取准确信息，连坐意味变得散淡[12]。到了汉末，伍人证任的功能依然存在。比如江苏扬州胥浦出土的先令券书，其中有“时任知者里师伍人谭等及亲属孔聚田文满真先令券书明白可以从事”[9]。伍人和里师一样作为“任知者”，以证人面目出现。汉初伍制以秦制为框架，普遍设置于基层社会，受两个因素制约。一是里中居住形态没有太大变化。汉初继承了秦代的模式，如：“自五大夫以下，比地为伍，以辨券为信，居处相察，出入相司。”[5]51基于客观形势和统治技术限制，强调对民爵拥有者按住地形态进行编组。二是从国家统治政策角度看，汉初较秦代温和，从惩戒导向转变为以正向引导为主。西汉高祖二年，颁布诏书：“举民年五十以上，有修行，能帅众为善，置以为三老，乡一人。择乡三老一人为县三老，与县令丞尉以事相教，复勿徭戍。”[10]33-34后来又设置孝悌力田，皆为实例。这在一定程度上改变了秦苛酷的法令。陈松长曾比较过岳麓秦简和张家山汉简繇律的差异，发现秦律明显比汉律重[13]。汉初里中是否设有伍长，《二年律令》中没有直接的证据。前引《市律》在市肆中有列长、伍长，那么里中设置伍长的可能性很大。汉初文献里没有出现伍长，或许和汉初户籍管理进一步成熟，渐趋规范，控制人口技术进步，弱化了伍的连坐功能有关，故而在发现的律令摘编中没有凸显其价值。并且根据陈侃理的研究，汉初就废除了里老，以掌教化的三老取而代之[14]。那么此时里中伍长即使存在，已经没有和里老一样的职责。

西汉文景以后，史籍也偶记伍长。学界通常据此认为伍制是秦汉制度的惯常[15]，伍长是一直存在的官职。但是细绎史料，我们认为此后西汉并未在基层社会普遍设置伍长。以下对几条关键材料进行辨析。《汉书》卷49《晁错传》：

> 臣又闻古之制边县以备敌也，使五家为伍，伍有长；十长一里，里有假士；四里一连，连有假五百；十连一邑，邑有假候：皆择其邑之贤材有护，习地形知民心者，居则习民于射法，出则教民于应敌。故卒伍成于内，则军正定于外。服习以成，勿令迁徙。[10]2289

这是文帝时晁错对北部边防提出的应对策略，引用古之什伍之制成例，杜正胜认为这是春秋战国时期的以军统政的办法[16]。但这种制度并未施行。待武帝占领河西地区之后，设置郡县，直接面对匈奴等边地部族。为稳固汉朝在边地的统治，以本地人为骨干加强军政控制，但具体手段并非晁错提到的古之什伍制。据于振波统计居延汉简记载的军政系统基层官吏来源，隧长从各都尉府所属县中选用，而候长则从全郡范围内选用[17]。虽然目的和晁错一样，“习地形知民心者，居则习民于射法，出则教民于应敌”[10]2289，但这是基于当地的基本情势，非纸上谈兵。

当然，西北边地也建立起乡里之制，但是无法确定是否实行了伍制。因为当地主要问题并非百姓相连互保，而是如何避免匈奴侵扰。故而在居延汉简中，记载了“辟”，王海认为河西地区的某些辟，不仅已具备军事功能，同样也是边民、戍卒家属生活的场所，是县城以下的聚落[18]。因而在边地除乡里制度之外，因地制宜建立坞壁是一种更务实的选择。也就是说，至少在边地并未全面推行什伍制度。不过，在《肩水金关汉简》中，却有几条记载了“伍长”的材料：

·右伍长　73EJT23:779[11]

■右伍长柳应　☑　73EJT30:158[12]116

■右伍长董信　☑　73EJT30:159[12]116

■右伍长王延年　☑　73EJH1:56[13]

这几条伍长的记载无法分析出更多的内容。不过，从“右”字看，应该是结计简。我们以简73EJT30:159“右伍长董信”为中心，同一个探方中紧邻编号73EJT30:160内容为：“氐池先定里董信年卅　牛车一两　☑”[12]116。二者当为一人，我们再从同一探方中寻找氐池县标识相同格式与形制的简牍，找到如下几枚：

氐池充郭里齐本年五十六　牛车一两　弩一矢卅　73EJT30:9[12]104

氐池敬老里和焉息年廿三　牛二车一两　弓一矢卅　73EJT30:10[12]104

氐池千秋里田德年廿　牛车一两☑　73EJT30:133[12]115

氐池敬老里和铁柱年廿五　牛车一两☑　73EJT30:152[12]116

氐池先定里□☑　73EJT30:247[12]123

这几枚简字迹基本一样。同探方、格式、笔迹、

内容,说明它们是同时编写、抄录,甚至编联在一起的简册,为同一份文件。但是这些简所记人物虽然均属氐池县,却分散在不同的里,那么董信所担任的伍长就不是里伍之长。考虑到这批材料出土在肩水金关,是过关名籍,那么这可能是氐池县出于某种目的对本县部分居民的临时编组,选择董信作为伍长。简文皆标识"牛车一两",或和边地转运有关。

西汉文献中还有两条材料事涉伍长。《汉书》卷76《韩延寿传》:"治城郭,收赋租,先明布告其日,以期会为大事,吏民敬畏趋乡之。又置正、五长,相率以孝弟,不得舍奸人。闾里仟佰有非常,吏辄闻知,奸人莫敢入界。"师古曰:"正,若今之乡正、里正也。五长,同伍之中置一人为长也。"[10]3211这和战国至汉初的伍长职能基本一致。但揣摩文义,"又置"说明是韩延寿任太守时的权宜之计,而非内郡的普遍情况。并且同传记载他在颍川郡任上,因为"颍川多豪强,难治,国家常为选良二千石。先是,赵广汉为太守,患其俗朋党,故构会吏民,令相告讦,一切以为聪明,颍川由是以为俗,民多怨仇",赵广汉使用了与秦制相似的手段,韩延寿则采取相反的措施,重视礼俗教化:"延寿欲改更之,教以礼让,恐百姓不从,乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人,设酒具食,亲与相对,接以礼意,人人问以谣俗,民所疾苦,为陈和睦亲爱销除怨咎之路。长老皆以为便,可施行,因与议定嫁娶丧祭仪品,略依古礼,不得过法。"[10]3210也就是说,即使同一人在施政过程中也会因地制宜,根据不同情况采取变通措施,置正、伍长只是一种权宜之计。

西汉也有与伍长类似的身份,比如武帝时王温舒,"复为中尉……督盗贼,素习关中俗,知豪恶吏,豪恶吏尽复为用,为方略。吏苛察,盗贼恶少年投鉏购告言奸,置伯格长以牧司奸盗贼"。所谓"伯格长",徐广曰:"一作'落'。古'村落'字亦作'格'。街陌屯落皆设督长也。"《索隐》曰:"伯,音阡陌,格,音村落。言阡陌村落皆置长也。"[14]从徐广和司马贞的解说看,在最基层的居民点,也设置相应的负责人来管理治安。这和《韩延寿传》联系起来看,伍长和伯格长都是长吏设置的个性化基层胥吏,不具有制度意义。另外,还有一些西汉文献记载了伍家相连,如《盐铁论》有"亲戚相坐,什伍相连"[15]等,但无法看出伍长在其中发挥的作用。

以上从内郡和边郡两方面论证了西汉中期以后已经没有制度意义上的伍长存在。是什么原因导致了伍长消失呢?这可以从两个方面来看。一是汉初重乡里教化政策持续发生作用。父老通过自身威望一定程度上掌控了里中秩序,而非通过刚性的连坐、告诘等来维系。如武帝时:

> 万石君徙居陵里。内史庆醉归,入外门不下车。万石君闻之,不食。庆恐,肉袒谢请罪,不许。举宗及兄建肉袒,万石君让曰:"内史贵人,入闾里,里中长老皆走匿,而内史坐车中自如,固当!"乃谢罢庆。庆及诸子入里门,趋至家。[10]2196

石建家族已经是闾里大族,但因其子石庆"入外门不下车",而导致里中长老皆走匿,感到惶恐,显示出教化的力量。这些父老群体甚至还表现出一定的行政职能。《汉书》卷24上《食货志上》:"二千石遣令长、三老、力田及里父老善田者受田器,学耕种养苗状。"[10]1139至少在劝耕农桑这一点上,三老、父老、力田这些非吏身份的人开始登场,显示出在基层治理方面的作用。二是里中居住空间的紊乱。基层社会什伍相连、设置伍长是建立在整齐划一的居住空间基础上,即所谓比地为伍。这种客观条件发生变化,对伍长制会产生釜底抽薪的影响。里中居民能够久居,与土地作为生业基础密切相关。农民与土地紧密结合也是秦汉国家刻意塑造的目标⑲。秦和汉初国家都按照爵级高低为百姓分配了田宅集中居住。如《二年律令·户律》所言:"有为盗贼及亡者,辄谒吏、典。田典更挟里门籥(钥),以时开;伏闭门,止行及作田者;其献酒及乘置乘传,以节使,救水火,追盗贼,皆得行,不从律,罚金二两。"[5]51尽管在全国范围内能否做到如此整齐划一也未可知,但在现实生活中存在着授田制则无疑问。因为生业的稳固导致其居住地也有整齐的倾向。不过,授田体系受很多因素制约。从一个稍长的时段看,人们变动不居才是常态。杨振红认为到了汉文帝时期,对民田名有限制的废止,授田制存在的基础也随之消失,土地兼并迅速发展。并且在文帝对名田和奴婢不再做出限制之前,对宅地限

制已经名存实亡⑳。我们曾考察了两汉时期居住地的变迁，认为也经历了从整齐塑造到渐次瓦解的过程㉑。四邻五家这种联保的基础不再坚实，伍长倒变成了一种特殊现象。

此外，原住民经过长期相处，民与民之间，官民之间已经非常熟识，官府易于掌握基本情况，已不太需要依靠伍人互相告诘、连坐这种牵制方式。《汉书》卷76《尹翁归传》："治如在东海故迹，奸邪罪名亦县县有名籍。盗贼发其比伍中，翁归辄召其县长吏，晓告以奸黠主名，教使用类推迹盗贼所过抵，类常如翁归言，无有遗脱。"[10]3208尹翁归出任右扶风，能直接了解各县具体情况，这固然有其精明能干的因素，但成熟的管理体系和基层社会中久已形成的人际关系也能为其提供帮助。

三、东汉的伍长：形同实异

西汉时期因为里居形态的变化，以及国家统治政策转向，导致秦与汉初什伍制度的基础已不复存在，伍长也不是基层社会普遍存在的吏员。两汉之际统治混乱与连年兵燹，造成了人口的流动和减少，如《后汉书·刘玄传》："于是诸亡命马武、王常、成丹等往从之。共攻离乡聚，臧于绿林中。"[16]467《后汉书·齐武王缜传》："（刘缜）使宗室刘嘉往诱新市、平林兵王匡、陈牧等，合军而进，屠长聚及唐子乡。"[16]549在这种形势下，东汉初年人口重新组合。建武六年（30年），李忠迁丹阳太守，"垦田增多，三岁间流民占著者五万余口"[16]756。因此，东汉政权在建武六年对县级政区做了调整。

> 六月辛卯，诏曰："夫张官置吏，所以为人也。今百姓遭难，户口耗少，而县官吏职所置尚繁。其令司隶、州牧各实所部，省减吏员。县、国不足置长吏可并合者，上大司徒、大司空二府。"于是条奏并省四百余县，吏职减损，十置其一。[16]49

对县级政区的调整，是基于"户口耗少"。这种调整也是对地方社会结构的重塑，相应的基层社会的控制方式也会发生变化。这一剧变在五一广场东汉简牍中表现得十分明显。这批材料时间断限为东汉中期偏早，显示了常态下的地方行政。在《长沙五一广场东汉简牍（叁）》中有一组守史呈报县廷调署伍长名籍，学界已有几种复原结果，我们把后出的杨小亮复原结果择取与本文有关的部分摘录如下：

> 小伍长区斋　小伍长石和　都伍长李熊
>
> ……
>
> 【·右御门亭部大小伍长凡】□人
>
> ……
>
> 延平元年正月己卯朔廿四日壬寅，守史勤叩头死罪敢言之。前受遣调署伍长，辄/与御门、庾门、逢门亭长充、德等并力循行。案文书，史黄条前皆署以书言，辄复/覆核其未偏者，复集调署，谨右别人名如牒，尽力敕录，悉令住标/榻，有增咸，复言。勤奉使留迟，惶恐叩头死罪死罪敢言之。/
>
> 守史勤言调署
>
> 伍长人名数书　正月廿五日发[17]

这是一份守史周勤调署伍长名单的查漏补缺名单。"调署"是县廷参与调配，意味着伍长已非字面意义上负责五家连坐保任的头目，而是可以随时差遣的胥吏；在细目简中有"都伍长""小伍长"等，而在亭的结计简中，称大小伍长，那么都伍长就是大伍长㉒。也就是说，伍长也有高下之分，不仅仅是普通的编户民。他们皆归属到相应的亭之下。这和五一广场汉简所在的临湘县域内机构设置情况密切相关。这批材料记述了亭丘体系，在这一体系下，有贼捕掾、游徼、亭长缉盗等治安活动。此时大量出现的丘归亭管理。和里不同，丘是人口流动形成的居住单位，官府记录丘中人口时，重点描述居住地特征：

> 皆曰：县民，占有庐舍长赖亭部庐蒲丘。弩与男子吴赐、杨差、吴山，备、芋与男子区开、陈置等相比近。……（CWJ1①:93）[18]127

居住地称为某亭某丘，在这批材料中也非个案。一亭对应多个丘，丘中也是比地为伍的状态，官府又重新祭出"伍长"这种前代基层胥吏，掌握丘中信息，负责处理丘中问题，作为亭长管理其辖境的触角，成为丘的实际管理者：

> 何延等相比近知习以田作　为事不处年中妄更嫁为同　乡男子棣国妻产子女愈今年五月斗为其丘小伍长　其月十七日亭

长赐与右仓　曹史高尤功曹书佐文

2010CWJ1③:282–14+283–84[19]

在这支简中,小伍长为丘中之吏。伍长本身固有的职责是熟识其辖区的情况,简2010CWJ1③:136–1+136–2:

……实迁宝鲔叩头　死罪死罪谨案文书　辄复推辟所部考问伍长☑□重等辞皆曰不识　知傅所部广大人民商贾[20]

“推辟所部,考问伍长”,是因为伍长有提供本地各种信息的义务。亭是一个负责治安的机构,因此伍长需要在亭长的带领下,参与一些治安管理活动。马力曾经做过总结,大致包括看守系囚、往来走使和监视嫌疑三方面㉓。

另外,五一广场汉简中还有“逐事伍长”一词:

罪,辄考问宠、汉、知状宠同产兄凤、逐事伍长马、抚,辞皆曰:县民,宠与父武、母臧及凤、汉妻妪等俱居,各有庐舍监亭部。宠,堤下;汉、抚,松田丘。……(CWJ1③:264–34)[18]231–232

逐事修饰伍长,大约和逐捕盗贼有关。参与治安在某种程度上是其固定职责,这枚简中的逐事伍长就是需要提供相关证词。并且他们也能被官府统一调遣,如简2010CWJ1③:201–18有“调逐事伍长纯著黄绶”[21]这样的说法。

从五一广场汉简看,东汉时期伍长大量出现。虽然还保留先前伍长证任等功能,但为适应地方组织形式的变化,作为亭长下辖胥吏的特点更显突出,和秦与西汉时期的捕盗相似。我们再回到文献,换一个角度观察东汉的伍长。

五一广场简显示了临湘县一地的实例。那么在其他地区是否也有伍长呢?《后汉书·仲长统传》:“身无半通青纶之命,而窃三辰龙章之服;不为编户一伍之长,而有千室名邑之役。……一伍之长,才足以长一伍者也;一国之君,才足以君一国者也;天下之王,才足以王天下者也。”[16]1651–1653“一伍之长”是论证其观点的例证,这种语境下意味着是众人皆知的普遍现象。仲长统为汉末人,生平并没有临湘县所在荆州的经历,说明伍长并非一地之特制。将伍长置于一国之君、天下之王的序列中,甚至可以派役,暗含着他们已经获取部分的国家权力,尽管在正式的官僚体系中无一席之地。五一广场简描述的伍长和亭长等国家吏员一道参加基层社会的治理,与此颇为吻合。并且仲长统描述伍长存在的制度土壤,与五一广场简描写的县域以下行政体系也能建立起联系,他说:“当更制其境界,使远者不过二百里。明版籍以相数阅,审什伍以相连持,限夫田以断并兼,定五刑以救死亡。”[16]1653我们曾梳理了五一广场汉简中记载的县域以下的行政体系,其中分为负责户籍登记的乡里体系和记录实际居住地的亭丘体系,这与“明版籍”和“审什伍”正相对应㉔。

伍长参与地方治理,并不意味他们有太大的权力。他们不在国家的吏员体系中,做伍长更是一种义务。《张景碑》内容是抄录延熹二年(159年)宛县的一份公文,当地男子张景请求通过替官府修治劝农土牛以豁免徭役:

[府告宛:男]子张景记言,府南门外劝[农]土牛,□□□□,调发十四乡正,相赋敛作治,并土人、犁、耒、艹、蕃、屋,功费六七十万,重劳人功,吏正患苦,愿以家钱,义作土牛,上瓦屋、栏楯什物,岁岁作治。乞不为县吏、列长、伍长,征发小繇。审如景[言],施行复除,传后子孙。[22]

这段话中有“县吏、列长、伍长、征发小繇(徭)”,所谓小繇(徭),张金光认为是“非法定徭役而言,属额外科派”[23]。列长、伍长与之并列,说明他们境遇相似,也可视之为不时敛取的力役㉕。在这样的背景下,伍长也成了时人眼中的贱役。甘谷汉简的主要内容是桓帝时期宗室管理的诏书,其中有:“福登令丞曹掾许敦、门下史彤石、游徼龙进、侯马徐、沙福亭长樊敏等,令宗室刘江、刘瑜、刘树、刘举等,著赤帻为伍长,守街治滞。”[24]90这篇诏令讲的是东汉各地侵渔宗室的案例,“赤帻”是服贱役者佩戴的一种红色的头巾,“卑贱执事者,皆著赤帻”[24]107,因此宗室成员被安排做伍长,是被视作横加僇辱的行为。又《三国志》卷8《公孙度传》:“先时,属国公孙昭守襄平令,召度子康为伍长。度到官,收昭,笞杀于襄平市。”[25]公孙昭因任公孙康为伍长,而被康父笞杀,反映了伍长身份卑贱为人所轻,工作亦为贱役。

东汉伍长的重新出现,是因为人口流动造成原有乡里体系无法及时掌握人口状况,五家

连坐也无法机械地执行，因而承认现状采用更务实的做法，将伍长这种旧有的形式结合到亭丘体系中以实现对基层社会的有效控制。

总体说来，伍长在秦汉时期并非直线演进，汉初之前普遍设置里中伍长，西汉中后期几近废止，东汉时期伍长变成随时受差遣的丘中管理者。在这个过程中，有两个值得注意的特点：一是无论废或置，都是秦汉国家为适应基层社会变迁做出的调适。毕竟实现有效的社会控制、敛取社会资源是维持帝国统治的基础。根据客观情势变化及时地做出调整，是务实施政的反映。二是伍长的变化限定在既有的乡亭里基层体系内。伍长早期和乡里相连，东汉时期则变成了亭丘中最底层的触角。从这个意义上说，伍长的变迁只是基层统治技术的调整。

注释

①⑯参见杜正胜：《编户齐民》，联经出版事业股份有限公司1990年版，第131–139页。②参见罗开玉：《秦国“什伍”“伍人”考——读云梦秦简札记》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1981年第2期；吴益中：《秦什伍连坐制度初探》，《北京师院学报（社会科学版）》1988年第2期；杜正胜：《编户齐民》，第131–139页；臧知非：《先秦什伍乡里制度试探》，《人文杂志》1994年第1期；池田雄一著，郑威译：《中国古代的聚落与地方行政》，复旦大学出版社2017年版，第423–458页；张信通：《秦汉里治研究》，中国社会科学出版社2019年版，第114–121页。③㉓参见马力：《五一广场简〈延平元年守史勤言调署伍长人名数书〉复原》，《出土文献与法律史研究》第十辑，法律出版社2021年版，第75、78–80页。④⑦⑧参见晏昌贵、郭涛：《里耶简牍所见秦迁陵县乡里考》，《简帛》第十辑，上海古籍出版社2015年版，第154、154、153页。⑤参见湖南省文物考古研究所：《里耶发掘报告》，岳麓书社2006年版，第203–208页。⑥简文曰：“☐伍长。A　大女二人。BⅠ　小男一人。BⅡ　小女一人。BⅢ　四人。C9–1530。”参见陈伟：《里耶秦简牍校释》（第2卷），武汉大学出版社2018年版，第322–323页。⑨参见邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，中华书局2011年版，第441页。⑩李隽莹曾梳理过秦新地的人口变化：“秦自兼并战争开始，通过‘出其人’、‘募徙赐爵’、‘赦罪人迁’、迁刑、戍边等方式，对新地居民的构成进行了较大变动。此后新地居民不仅包括本地人，还包括故秦人和其他新地迁徙过来的人，其身份也呈现出多样性。”参见李隽莹：《简牍所见秦新地统治政策研究》，吉林大学2020年硕士学位论文，第23页。⑪参见朱红林：《〈岳麓书院藏秦简（肆）〉疏证》，上海古籍出版社2021年版，第330页。⑫当然在特殊的场合，也有连坐，比如：“吏将徒，追求盗贼，必伍之，盗贼以短兵伤其将及伍人，而勿能捕得，皆戍边二岁。”（彭浩、陈伟、工藤元男主编：《二年律令与奏谳书——张家山二四七号汉墓出土法律文献释读》，上海古籍出版社2007年版，第148页。）但这是在缉捕盗贼时为了保障战斗能力，和民政日常生活有所不同。⑬参见陈松长：《岳麓书院藏秦简中的徭律例说》，《出土文献研究》第十辑，中西书局2012年版，第162–166页。⑭陈侃理：《秦汉里吏与基层统治》，《历史研究》2022年第1期。⑮如杜正胜说，西汉初年废除了不少嬴秦苛酷的律令，但“五家为伍”的连坐法一直保留了下来。参见杜正胜：《编户齐民》，第139页。张信通认为西汉时期，里中普遍设有伍长、什长。参见张信通：《秦汉里治研究》，第118页。⑰于振波：《简牍与秦汉社会》，湖南大学出版社2012年版，第81页。⑱王海：《河西汉简所见“辟”及相关问题》，《简帛研究》2008年第1期。⑲侯旭东：《渔采狩猎与秦汉北方民众生计——兼论以农立国传统的形成与农民的普遍化》，《历史研究》2010年第5期。⑳杨振红：《出土简牍与秦汉社会》，广西师范大学出版社2009年版，第153–156页。㉑沈刚：《从塑造到瓦解：汉代居住区形态的一种解说》，《中国中古史集刊》第三辑，商务印书馆2017年版，第3–25页。㉒马力认为大小伍长和秦汉时期年龄分界有关，以十五岁为界，表示成年和未成年。可备一说。参见马力：《五一广场简〈延平元年守史勤言调署伍长人名数书〉复原》，《出土文献与法律史研究》第十辑，法律出版社2021年版，第75页。不过考虑到后面谈到伍长要承担很多和治安相关的工作，这么多未成年人作为伍长是否可行呢？杨小亮则认为和管辖户数多少有关，但亦无的证。参见杨小亮：《五一广场东汉简牍册书复原研究》，中西书局2022年版，第133–134页。㉔沈刚：《五一广场东汉简牍所见县域内的分部管理》，《长沙五一广场简与东汉历史文化学术研讨会论文集》，清华大学出版社2023年版，第80–97页。㉕对这句话，包括张金光先生在内的部分学者没有在伍长和征发之间点断，这样县吏、列长、伍长就是主语。不过考虑到力役的征发权应该在县，而非列长、伍长基层编外人员，我们还是将其作为并列关系。

参考文献

[1]王先慎.韩非子集解[M].钟哲，点校.北京：中华书局，1998.

[2]陈松长.岳麓书院藏秦简：伍[M].上海：上海辞书出版社，2017.

[3]陈伟.秦简牍合集：壹[M].释文注释修订本.武汉：武

汉大学出版社，2016.
[4]罗开玉.秦国“什伍”“伍人”考：读云梦秦简札记[J].四川大学学报，1981(2)：85.
[5]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简：二四七号墓[M].释文修订本.北京：文物出版社，2006.
[6]陈松长.岳麓书院藏秦简：肆[M].上海：上海辞书出版社，2015.
[7]邢义田.治国安邦：法制、行政与军事[M].北京：中华书局，2011：303.
[8]陈松长.岳麓书院藏秦简：陆[M].上海：上海辞书出版社，2020.
[9]李均明，何双全.秦汉魏晋出土文献散见简牍合辑[M].北京：文物出版社，1990：106.
[10]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[11]甘肃简牍博物馆，甘肃省文物考古研究所，甘肃省博物馆，等.肩水金关汉简：贰[M].上海：中西书局，2012：111.
[12]甘肃简牍博物馆，甘肃省文物考古研究所，甘肃省博物馆，等.肩水金关汉简：叁[M].上海：中西书局，2014.
[13]甘肃简牍博物馆，甘肃省文物考古研究所，甘肃省博物馆，等.肩水金关汉简：肆[M].上海：中西书局，2015：129.
[14]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959：3149-3150.
[15]王利器.盐铁论校注[M].北京：中华书局，1992：585.
[16]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.
[17]杨小亮.五一广场东汉简牍册书复原研究[M].上海：中西书局，2022：135.
[18]长沙市文物考古研究所，清华大学出土文献研究与保护中心，中国文化遗产研究院，等.长沙五一广场东汉简牍选释[M].上海：中西书局，2015.
[19]长沙市文物考古研究所，清华大学出土文献研究与保护中心，中国文化遗产研究院，等.长沙五一广场东汉简牍：陆[M].上海：中西书局，2020：139.
[20]长沙市文物考古研究所，清华大学出土文献研究与保护中心，中国文化遗产研究院，等.长沙五一广场东汉简牍：壹[M].上海：中西书局，2018：232.
[21]长沙市文物考古研究所，清华大学出土文献研究与保护中心，中国文化遗产研究院，等.长沙五一广场东汉简牍：贰[M].上海：中西书局，2018：171.
[22]高文.汉碑集释[M].开封：河南大学出版社，1997：227.
[23]张金光.论秦徭役制中的几个法定概念[J].山东大学学报，2004(3)：32.
[24]张学正.甘谷汉简考释[M]//甘肃省文物工作队，甘肃省博物馆.汉简研究文集.兰州：甘肃人民出版社，1984.
[25]陈寿.三国志[M].北京：中华书局，1982：252.

The Changes of Wuzhang: A Perspective on Grassroots Social Governance in the Qin and Han Dynasties

Shen Gang

Abstract: This paper observes the changes in the means of governance of the grassroots society in the Qin and Han dynasties and the reasons for them through the perspective of the Wuzhang (伍长) recorded in excavated documents. During the Qin dynasty, it was common to set up Wuzhang in the grassroots society, which was related to the immigration policy and the newly planned living space in the newly occupied areas. The choice of the Wuzhang was not restricted by rank of nobility and they performed the function of "Lao(老)" in the Li(里) of less than 30 households. This type of system was followed in the early Han dynasty with only minor adjustments. After the middle of the western Han dynasty, all the Wuzhang appearing in the historical texts were set for specific matters. This is closely related to the effect of indoctrination policy and the disorder of living space at the grassroots level. In the eastern Han dynasty, the Wuzhang were commonly set up again, and were combined with the newly emerged system of Ting-Qiu (亭丘), which were under the jurisdiction of the Tingzhang (亭长). The Wuzhang was the actual administrator of the Qiu, but was regarded as a lowly official. The abolition of Wuzhang was adjustment made by Qin and Han dynasties to adapt to social changes at the grassroots level. The changes in the functions of the Wuzhang were still limited to the existing grassroots system of Xiang-Ting-Li (乡亭里), which was only an adjustment of the ruling techniques.

Key words: Qin and Han dynasties; Wuzhang; grassroots society; governance

[责任编辑/随　斋]

“父母官”的先秦典籍渊源及其思想意蕴*

姚海涛

摘　要：“父母官”一词可追溯到先秦典籍“民之父母”之说。《诗经》“民之父母”主要指居于统治地位的“乐只君子”“恺悌君子”。《大学》《中庸》则着意强调“德位合一”的意义。《孔子家语》与郭店楚简的“民之父母”彰显出了忠孝两难的现实困境。《孟子》“为民父母”则以“仁政与王道”强调了对统治者的期许与对民生、民权的重视。《荀子》则集“民之父母”之大成，从理论层面破解了忠孝两难的困境，涵盖了后世“父母官”的大部分意蕴。“民之父母”作为中华传统政治文化的重要概念，当深入挖掘其思想意蕴，从权责相适应、义利相统一以及执政者的大局意识与胸怀雅量、执政者的自律与他律，包括换位思考等诸多层面进行现代解读，以实现传统思想的现代性转化。

关键词：父母官；民之父母；治国理政；思想意蕴
中图分类号：B21　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2023)05-0104-07

“父母官”一词有着较为广泛的群众基础和深邃广博的语言文化根基，是中国古代政治管理话语系统中的关键词语。然而长期以来，学界对于“父母官”的词语来源、词性、内涵等，众说纷纭。进入21世纪之后，“父母官”的正面价值开始受到学界重视，其所蕴含的积极意义逐渐回归。将“父母官”一词置于先秦思想文化史向度进行追本溯源式观照，并从管理角度进行转换和诠释，对于传承中华优秀传统文化，实现传统理念的创新性发展并为治国理政提供思想资源，无疑具有重要意义。

一、“父母官”源于“民之父母”

“父母官”一词，学人有引用《辞源》《辞海》而认为其始于宋代。有人认为此词最早可追溯到“召父杜母”的典故。“召父杜母”涉及两汉的召信臣和杜诗。《汉书·循吏传》云：“(召信臣)其治视民如子，所居见称述。”[1]3641又云：“吏民亲爱信臣，号之曰召父。”[1]3642《后汉书·杜诗传》云：“时人方于召信臣，故南阳为之语曰：‘前有召父，后有杜母。’”[2]召信臣与杜诗二人，一为西汉，一为东汉。二人均曾任南阳太守。之所以被相提并论，且以百姓之“父”“母”称之，皆因二人是清官廉吏，属善政能臣。将“父母官”追溯到两汉或唐宋，实为不妥。因为“父母官”的渊源至少可以追溯到先秦《诗经》《孟子》《大学》《荀子》等典籍的“民之父母”①。“父母官”的主体意蕴在一众典籍中展现出了因不断诠释而变化的思想史历程。至迟到战国末期成书的《荀子》，“父母官”思想已发展得比较丰富完备了。

孝悌之道是儒家的核心观念，也是其思想的始基与归宿。正如《论语·学而》所言：“孝弟也者，其为仁之本与！”[3]而孝悌之道展开的场域是家庭。《周易·序卦》解释咸卦时，借卦之次序、意蕴来阐明此理。其言曰：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；

收稿日期：2022-10-24
***基金项目**：山东省艺术科学重点课题“文化批判与理论熔铸——齐鲁文化合流中荀子的关键作用研究”(1607293)。
作者简介：姚海涛，男，青岛城市学院马克思主义学院教授(山东青岛　266106)，主要从事中国哲学研究。

有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”[4]天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣、上下呈现出一种礼义化次序。正如《尚书·周书·泰誓》所云：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”[5]151此次序禀天地之气而自然铺展，从家庭延伸而出，引申而来。夫妇关系虽是家庭成立之初最重要的关系，但生儿育女之后则退居次席，父母与子女间的代际关系遂成为家庭的核心关系。在儒家观念系统中，天地物象莫不是家庭关系的摹写。换言之，儒家是以天地一体、万物一家的视野来观照世界的。孝道意识不仅被儒家所重视，更是基于人类自然法则而形成的，于是架构于孝道之上的家与国，成为中国古代最大的伦理政治。家国天下、一体无二构成了儒家王道政治的基本结构和理想形态。

二、《诗》《学》《庸》《家语》与郭店楚简中的“民之父母”

（一）《诗经》：乐只君子、恺悌君子

《诗经》中有大量“饥者歌其食，劳者歌其事”的现实主义内容。《诗经》中出现“民之父母”两次。一是《诗·小雅·南山有台》的“乐只君子，民之父母”[6]316，二是《诗·大雅·洞酌》的“岂弟君子，民之父母”[6]545。此两次“民之父母”皆出于“二雅”。可能缘于“二雅”为王畿之乐、雅乐正声，适合表达居于庙堂之高的君子群体，故尔用此语以凸显统治者与百姓之间的和谐关系。经典中的“君子”，一般有二义。一是有位者，指处于上位的“君之子”；一是有德者，指有较高道德修养的人。二义之间，可分可合，而德位合一则是理想状态。《诗经》“乐只君子”与“恺悌君子”，均为有位统治者之义。在《诗经》时代，人们对统治者有着殷切期待。“民之父母”当是将统治者视为百姓之父母的最早表达，也是“父母官”的最早语源。

《诗经》对“民之父母”的期待是“乐只君子”和“恺悌君子”。“乐只”一词在《诗经》中出现了二十次②。如《周南·樛木》的“乐只君子，福履绥之”[6]9，《小雅·采菽》的“乐只君子，天子命之”[6]461，等等。“岂弟（恺悌）”一词在《诗经》中出现十九次。如《大雅·洞酌》的“岂弟君子，民之父母”，“岂弟君子，民之攸归”，“岂弟君子，民之攸塈”[6]545。综而观之，“乐只”与“岂弟（恺悌）”在《诗经》中出现频次较高。“乐只”出现的篇目较为分散，而“岂弟（恺悌）”多在“二雅”中出现，并且多与统治者相关。《说文解字》云：“恺，康也。从心岂，岂亦声。”[7]97又云：“乐也。”[7]216“岂弟（恺悌）”在《诗经》中大都与“德行高大”相联系。而“乐”主要指和乐平易的君子德风。可见，《诗经》“父母官”是有位之君子，并且对其个人德行、统治方式有着较高期待。《诗经》“民之父母”说在中国政治思想史上影响甚大。“恺悌君子，民之父母”一语成为后世儒者诠释君民关系的经典引述。在《礼记·大学》、《礼记·表记》、郭店楚简、《孔子家语》、《孟子》、《荀子》、《韩诗外传》等典籍中均曾借此语来诠解君民关系。后世“民之父母”思想均依靠经典诠释而不断被激活。诠释虽有所差异，但共同构成了“民之父母”的经典话语系统。

（二）《大学》《中庸》：德位合一

《诗经》“民之父母”思想到了《大学》《中庸》有了进一步丰富与发展。《中庸》称赞舜曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”[8]781并且引用《大雅·假乐》“嘉乐君子，宪宪令德。宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之”[8]781之语。可以看到，《中庸》有将“君子”古典二义中的“德”“位”合而一之的思想。舜作为“民之父母”的代表，既有圣人之德，又有天子之尊，有德、有位、有禄、有名、有寿。可见，“民之父母”当是德位高度统一的完美圣王。

《大学》则引用了《小雅·南山有台》“乐只君子，民之父母”[8]903一语，亦将统治者视为民之父母。在解释“治国、平天下”时，《大学》提出了“絜矩之道”。絜矩是度量工具，引申为内心道德法则、涵养身心方法、道德行为规矩、治国理政方略等多重意义。絜矩之道是本末一贯、主次分明之道，是推己及人的忠恕之道，是修己安人的仁爱之道，是立人达人的兼济之道。儒家讲究学以致用、学以致政，要从最切近处实行，以自我为中心，进行圆环式外推，由血缘亲情、他人、社会逐步推拓开去。家国一体、天下一家的政治架构促成了为民父母的观念。絜矩之道沟通内在心性与外在政治，可视为“民之父母”

修己治人的合当方法。《大学》将“民之父母”引申解释为“民之所好好之，民之所恶恶之”[8]903。统治者只有将自身好恶与百姓好恶统一起来，才配得上为民之父母。于是，“民之父母”被赋予了新内涵，即统治者要以百姓好恶为标准，站在百姓立场上，以百姓之心为心。唯有如此，方为百姓拥戴。这与《尚书·周书·泰誓上》“民之所欲，天必从之”[5]153的思想完全一致，均反映了民为邦本的政治思想。此篇又云：“亶聪明作元后，元后作民父母。”[5]151“元后”是大君，当是民之父母。《周书·洪范》进一步指出：“天子作民父母，以为天下王。”[5]174《虞夏书·五子之歌》云：“民惟邦本，本固邦宁。”[5]72正如韦政通论及《尚书》人文思想时所认为的那样，“重视民意和贵民爱民的思想，成为中国民本式的民主思想的先驱”[9]。

天命神权与政治统治的合一，确实能凸显政治权力来源的至高性、权威性、神圣性、神秘性，但毕竟缺少了世俗性、伦理化的汇聚与交融。于是，周王朝改为民本主义的治国方略，礼乐之邦与百姓协和的思想范型开始确立。治国理政视野的转化集中表现在统治者与百姓关系是对父母与子女关系的摹仿。只有将天命植根于百姓，政权才能获得现实基础，“民之父母”观念的出现，可谓适逢其时。

（三）《孔子家语》、郭店楚简：孝与忠的两难

《孔子家语》的《弟子行》《论礼》均引用《诗经》“岂弟君子，民之父母”以释政治关系。《弟子行》引此句以赞颂子张“不弊百姓”的仁德之举。王肃注云：“恺，乐。悌，易也。乐以强教之，易以说安之。民皆有是父之尊，母之亲也。”[10]139《贤君》篇记载哀公问政，孔子答曰：“未有子富而父母贫者也。”[10]157为鲁哀公阐述为政之道时，孔子引用此句以父子关系来描摹国家与小家间的关系。《论礼》篇孔子回答子夏之问时，言：“夫民之父母，必达于礼乐之源，以致五至而行三无，以横于天下。四方有败，必先知之。此之谓民之父母。”[10]324孔子将民之父母界定在通达乎“礼乐之源”。“五至”指“志至”“诗至”“礼至”“乐至”“哀至”，表达了孔子由内而外、由心而诗、由诗而礼乐的从政方法以及对统治者的政治期许。“三无”指“无声之乐，无体之礼，无服之丧”[10]324。“三无”又与《诗》相联通，表达了诗、礼、乐一体的思想，体现了生活的存在是诗化存在，统治者与百姓之间的关系是父母、子女家庭式的命运共同体的礼化存在③。在此基础上，孔子进一步提出了“三无私”的理想政治境界，即“天无私覆，地无私载，日月无私照”[10]325。孔子“从周”的政治理想，与当时礼崩乐坏的社会现实相抵牾。但对礼乐确定不移的持守，正是孔子之所以为孔子者。他将仁德与礼乐看作民之父母所必备，更加具体地将统治者个人品行、礼乐制度与社会治理联系起来，形成了后世儒家的治国理政法门。儒家德化万民、天下一体的理想政治观念经由《诗经》《尚书》系列典籍对“民之父母”的阐发，在孔子这里立体呈现出来。

学界大多将郭店楚简视作弥合孔孟之间思想断层的思孟学派的思想史料。其“民之父母”思想沿着《诗经》《大学》的思想传统，对可能产生的张力进行了充分讨论，且立足于血缘至上观念，给出了初步答案。《孔子家语·本命解》触碰到了父与君之间的紧张关系。孔子提出：“门内之治恩掩义，门外之治义掩恩。资于事父以事君而敬同。尊尊贵贵，义之大也。故为君亦服衰三年，以义制者也。”[10]314孔子将家族内外之间进行了区隔，将事父与事君以“敬”而同之，从而得出丧礼之制君与父同的结论。这一问题在郭店楚简中有进一步的讨论，而结论则完全不同。

郭店楚简《物由望生》云：“父子，致上下也。”[11]209父子关系是一种上下关系。父子上下关系与君臣上下关系存在很大不同。父子关系基于血缘产生，故不可改变，而君臣关系则基于统治产生，属可改变的关系。父子讲求孝，而君臣讲求忠。忠与孝之间若发生冲突，如何取舍？郭店楚简《父无恶》直接指出：“父无恶。君犹父也，其弗恶也，犹三军之旌也正也。所以异于父，君臣不相戴也，则可已；不悦，可去也；不义而加诸己，弗受也。”[11]192基于血缘亲情的父子关系显然远远超越了君臣关系，并且不宜适用理性探讨的方式来处理“父恶”问题。如若忠与孝之间定要分个上下，答案就是“为父绝君，不为君绝父”[11]171。《六位》亦云：“民之父母亲民易，使民相亲也难。”[11]172儒家逐渐意识到了“民之父母”在实践层面可能遇到的难题。其中最关键的是君与父地位的确定④，也就是家与国之间地位的角逐。郭店楚简给出的答案是孝大于忠，这反映了当时的理论认知。郭店竹简处理

忠孝困境与后世有着天壤之别。如何打通政治层面的“上下”与伦理家庭层面的“上下”之间的天然屏障，就需要后世思想家给予更充分的讨论与回应。在孟子、荀子那里，对此均有所触及，尤其在荀子那里，得到了较为全面的回应，由此带来了忠孝观念的巨大转变。

三、《孟子》《荀子》中的“为民父母”

（一）《孟子》：仁政与王道

《孟子》中“为民父母”一语出现了五次。《梁惠王上》曰：“为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？”[12]8《滕文公上》曰：“为民父母，使民盼盼然，将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之，使老稚转乎沟壑，恶在其为民父母也？”[12]106孟子不用“民之父母”这一固定说法而用“为民父母”。这一细微的调整与变化将“民之父母”由名词变为动词，体现出孟子的良苦用心，即统治者应当主动有所作为，施行仁政与王道。

孟子认为，“为民父母”首先要解决百姓的基本生计问题。他以反诘的语气，说出了一个简单的事实，作为“民之父母”的上层统治者最基本的职责与义务是让百姓吃饱穿暖，否则不配为民父母。“率兽而食人”的统治者自身合法性定会遭到质疑，甚至危乎殆哉。这是对“德惟善政，政在养民”思想的继承。孟子重视民众的权利问题。《梁惠王下》中有大量关于进退人才、刑法适用的论述，皆当以“国人”所言为是。只有让百姓广泛地参政议政，“然后可以为民父母”[12]39。“与民偕乐”“民为贵，社稷次之，君为轻”等思想甚至具备了后世民主参政的影子。孟子对“民之父母”思想传统进行了阐发，并由此提出仁政爱民的王道政治思想。《公孙丑上》提出了王道仁政的思想，认为只有能行“尊贤使能”“市廛而不征”“关讥而不征”“助而不税”“廛无夫里之布”的仁政统治者，可称得上“无敌于天下”的“天吏”。王道仁政是统治者为民父母的最高政治理想。

此外，孟子还提出了“赤子”之说，以呼应“民之父母”。《离娄下》曰：“大人者，不失其赤子之心者也。”[12]177《滕文公上》则借墨者夷之之口说出了：“儒者之道，古之人‘若保赤子’。”[12]119赤子之心主要是从保民而王的保民政治角度而言，从政者对待民众要持有赤子之心，对待百姓要像父母保护赤子一样。无疑，赤子之说是孟子对“民之父母”进一步的理论阐说，是一重大发展。

（二）《荀子》：集“民之父母”之大成

《荀子》中有四次“民之父母”的表述。而“父母”一词则出现达十五次之多，散见于《王制》《富国》《王霸》《议兵》《强国》《正论》《礼论》《赋》《大略》诸篇。“父母”的词意仅有两次表示人类血缘关系意义上的父母⑤，其余均从君民之喻角度立论，表示“民之父母”意义上的“父母”。由此可见，荀子曾对“民之父母”这一儒家传统理论有意关注。政治哲学素为荀子所重，而战国末期的时代乱局需要塑造新型的君臣上下关系，于是荀子接续儒家思想传统，对“民之父母”说进行了综合而全面的探讨。

第一，荀子从礼义之统的高度，对“民之父母”进行了重新定位。礼义之统是荀子政治哲学的一大理论关键。他认为：“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。……故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”[13]161-162君子与天地并立为三，参赞天地之化育，是万物总管、人民父母。君子负有与天地相参共育之职责，是礼义的开创者。正如李涤生所言：“没有君子，自然世界（天地）失掉秩序，人文世界（礼义）失掉统领，于是社会家庭形成一片混乱，此之谓至乱。”[14]在自然世界与人文世界中，君子都是统领者，负有维系自然、社会、家庭秩序之职。由君子制定的礼义显示天地自然秩序与人间社会秩序的合一。天地是生命本源，礼义是“与天地同理，与万世同久”之“大本”，是天下治理的本源。君子则是礼义之始端，开创了天生人成、君道能群、兼覆调一的博大至约、群道对治之政治格局。荀子从礼义之统角度发展了孔子“夫民之父母，必达于礼乐之源”的思想，并进而提出“礼有三本”之说。荀子对礼的具象化表达，将礼的起源、目的、制定原则等孔子未及深究的内容进行了增益补充，极

大丰富发展了“民之父母”的思想传统。

第二，荀子从家国天下观念出发，通过绾合家庭管理与政治管理，进一步强化了“民之父母”观念。他多次运用“其民之亲我欢若父母，其好我芬若椒兰”“百姓贵之如帝，高之如天，亲之如父母，畏之如神明”等表述。在荀子看来，百姓与统治者之间的关系虽不是子女与父母的关系，却胜似子女对待父母般敬爱，充分凸显了圣王之道与大儒之效。从家庭关系入手，通过血缘之爱推广至家国天下的政治方法，扩而大之，大而化之，层层推展开来，便可成修齐治平之道。“民之父母”的多样化表述无疑包含着荀子对统治者的高度政治期许和道德企盼。同时，以此来描摹、塑造、强化这种既亲又贵、即神即人的集宗教情感与人伦情感于一身的“家庭”政治关系，也体现着荀子的良苦用心。与《孟子》类似，《荀子》也讲“赤子”“赤心”。其中“赤子”一词出现五次。仅“如保赤子”就出现了四次，还有一次是“若养赤子”。“如保赤子”一句是针对上下关系而言，论及统治者对百姓“如保赤子”，这是儒家一脉相承的观念。荀子认为，国家的功业名望、存亡安危取决于君主的一颗赤诚之心专注于何方。如果君主一心要把国家变成一个实行王道的地方，就能称王天下。如果君主把国家治理到危亡的境地，则会身死国灭。周公以礼乐王道治国，向南征伐时，北方国家抱怨说：“为什么偏偏不来我们这里呢？”向东征伐时，西面国家抱怨说：“为什么单单把我们丢在后面呢？”为政如此，方能称得上“民之父母”。

值得一提的是，荀子认为，统治者要以一颗“赤心”去“慈爱百姓”，“厚德音以先之，明礼义以道之，致忠信以爱之，赏贤使能以次之，爵服赏庆以申重之，时其事、轻其任以调齐之，潢然兼覆之，养长之，如保赤子”[13]220。君为父母，民为子女。如保赤子，是为善政。荀子系统地提出了“如保赤子”式的管理方略，提出民之父母需有“三德”：和调累解、忠信均辨、正己为先。唯其如此，方能达到“事成功立”“明达”的施政效果。他提到了“知虑”“仁厚”“德音”，也就是从智慧、仁德与声望方面，从“所是”“所得”“所利”角度，实现“美”“大”“多”，利为民所谋，让百姓有获得感、成就感、自豪感。上古圣王的理想政治范型不过如此。在礼义之统引领下，礼法大分之于上下关系的协调既起到了伦理统类的作用，也起到了等级制约的作用，可谓一举多得。忠信调和、均辨之至、社会认可、张弛有度、公正公平、家国一体，实现着家庭管理与政治管理的共赢。

第三，荀子还对在其位不谋其政的“民之父母”有了鲜明的革命态度。这对于统治者也能起到震慑与警示作用。《荀子·正论》云：“汤、武者，民之父母也；桀、纣者，民之怨贼也。”[13]316荀子以父母与怨贼来区分汤、武与桀、纣两类君主。只有像汤、武这样的明君圣人，可称为民之父母。而像桀、纣一类的暴君，自然就是民之怨贼，所有人都可以鸣鼓而击之。革命的合法性命题呼之欲出。在解释汤、武与桀、纣之间的易位时，荀子从民心向背的高度立论，认为汤、武是以修道行义、兴利除害使天下归之，而不是篡夺天下的忤逆之臣。君臣易位是礼之当然、势之必然，是民心所归、天下所向。只有修明礼乐、明分使群、举措得时、勤政爱民，才能担负起这一神圣而光荣的“民之父母”使命。

第四，荀子对百姓为国君服三年之丧予以充分说明，将君主丧制与父母丧制完全打通。子女对父母应服三年之丧，但对君主的丧期应当如何？荀子对这个问题进行了详细解释与严密论证。这是荀子“民之父母”说的独特之处。荀子引《诗》以证“民之父母”事，但与《大学》所引之句不同。《荀子·礼论》引证《诗·大雅·泂酌》“岂弟君子，民之父母”以说明君主之丧礼为何为三年。其言曰：“彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之，母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也，三年毕矣哉！”[13]363-364臣民为君主服丧三年，既是“文之至也”，又是“情之至也”。“以三年事之犹未足也，直无由进之耳。”[13]364由于君恩浩荡，远远大于乳母、慈母之恩，甚至三年还远远不够，只是无法再增加罢了，只能通过“郊者，并百王于上天而祭祀之也”来弥补这一重大缺憾了。《韩诗外传》又进一步申述为：“筑城而居之，别田而养之，立学以教之，使人知亲尊。亲尊故为父服斩缞三年，为君亦服斩缞三年，为民父母之谓也。”[15]228在对待“治辨之主”“文理之原”“情貌之尽”的君主丧礼问题上，完全实现了与父母丧礼等同化的程度与权威化的定型。由此，顺理成章

推衍出为君主而牺牲的精神，且在后来的历史中被塑造为社会主流价值观。如《韩诗外传》所载庄之善“弃母而死君”之举[15]22，以公私为讨论框架，认为己、家为私，国、君为公，为君而死，死得其所，并将其评价为“好义”之典型。

荀子关于“民之父母”的论述，既是对儒家政治思想观念的继承，也与其从政于“兰陵令”的“为民父母”经历有关。荀子从民间礼仪到社会管理制度转进的角度对“民之父母”的合法性进行论证，又从伦理原则到群居和一社会制度的迁移角度来进行阐释、论证民之父母与君臣之间的联系，使郭店竹简孝大于忠的观念被扭转。毫不夸张地说，荀子是“民之父母”一说的集大成者，并对以往“为民父母”说进行了熔铸与创新。

四、“为民父母”的思想逻辑及其意蕴

“民之父母”说先秦已有，且在经典文献中大量使用。《诗经》“为民父母”不免带有雅乐正声的官方立场，歌功颂德意味和理想主义色彩浓厚，其话语权、解释权与主动权牢牢掌握在作为上层统治者的手中。《孟子》将民本思想上升到了民贵君轻的理论层面。这是对百姓“民有饥色，野有饿莩”流离痛苦的现实反思，是对“率兽而食人”统治者毫不留情的指斥。《荀子》从礼仪角度对民与君二者的关系进行了总体平衡与理论熔铸，对先秦儒家经典“民之父母”说进行了重新诠释汇通。孟子、荀子是“民之父母”一语的大力倡导者与诠释者。理想主义的孟子主要从仁政王道的宏观角度，对“民之父母”进行发挥。而现实主义的荀子则将“民之父母”从具体的国家治理、礼仪规矩（如丧礼）等层面进行诠释，使得这一观念更加具体化，更具可操作性。

先秦典籍中的“民之父母”，一般专指居统治地位的天子。后来，天子“为民父母”的专有资格泛化至一般地方官员，这是“天子失官”式的下移的反映。这一历程与礼崩乐坏、周文疲弊的历史大背景相适应，又是后世以孝治天下思想的下贯而然。在“国”这个大家庭里，统治者是父母，百姓是子女，家国一体、家国同构政治体制的形成顺理成章、水到渠成。此词充分反映了我国古代儒家的施政理念及家国一体的政治体制。这一观念为后世所重视，并在施政治国实践中产生了巨大作用。时移世易，此词所蕴含的丰富意涵开掘出了值得借鉴的时代意义。

第一，执政者要有“民之父母”的立命担当意识，根据权责相适应原则，担负起应有责任。有多大权力，就有多大责任。只有和乐平易的君子，才是“民之父母”。商汤、周武王之辈，是“民之父母”的典型；而夏桀、商纣之流，则是“民之怨贼”。既然执政者是“民之父母”，自然要负起相应责任，要让百姓真正感受到父母般的情感，扮演好百姓监护人的角色。

第二，执政者要为民谋福利，根据义利相统一原则，为百姓带来实实在在的利益。民众拥护执政者的重要原因在于“道德诚明，利泽诚厚也”。所以，执政者要以国家大局为重，以改善民众生活为目标，让人们有获得感、幸福感。只有这样，才能获得百姓诚心的尊重与真心的敬畏。正如《大学》所言：“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。”[8]905

第三，执政者要有亲近和蔼、和乐平易的执政风格，要有大局意识与胸怀雅量，不断磨炼内圣外王功夫，以增强社会凝聚力与向心力。勤政爱民、清正廉善、奉公守法，心中装着百姓，始终与百姓打成一片，才会受到百姓拥戴。

第四，执政者要意识到，“民之父母”中的父母子女关系位置需要实现变换。从先秦经典来看，统治者是父母，老百姓是子女。汉代以后，“民之父母”的说法逐渐演变为“父母官”的表述，民对官的服从关系在实践中被片面强化，显然已偏离了先秦典籍本义。后来随着理性主义的发展，民智不断开启，百姓与执政者需进行某种意义上的“换位”，执政者需要增强服务民众的意识。

结　语

梳理先秦儒家经典“民之父母”可以看到一条一以贯之、传承有绪、不断革新的思想线索。此思想是儒家民本思想的重要组成部分。汉代以后，以孝治天下的理念，即根源于“民之父母”

之说。若无此前的思想根基，以孝治天下是难以想象的。毋庸讳言，在中国古代社会中“民之父母”关系中统治者的责任一面隐而不彰，片面压制了百姓权利，使得民智未开、民权未显、民主未成。但从学理向度来看，保护民众权益的观念仍然存在，在政治实践层面也时有“召父杜母”式的清官廉吏。对于先秦儒家经典“民之父母”思想资源，可以进行更多的现代转化与理论诠释，以让古老的思想开出新时代的花朵。

注释

①除先秦儒家经典外，《墨子》亦有此类似话语。《墨子·尚贤中》：“是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母，万民从而誉之曰‘圣王’，至今不已。”因墨家出于儒，其天子为民之父母的观点与儒家一致。②《王风·君子阳阳》出现两次“乐只”。因非本文所讲“乐只”（和美、快乐）意，故未统计在内。③如将20世纪90年代发现的上海博物馆藏战国楚竹书中的《民之父母》与《孔子家语·论礼》《礼记·孔子闲居》相较，会发现其内容相同而文字稍异，而其时代当在孟子之前，更加确证了“民之父母”思想以及孝大于忠观点的时间节点。参见庞朴：《话说“五至三无”》，《文史哲》2004年第1期。④《韩诗外传》：“齐宣王谓田过曰：‘吾闻儒者丧亲三年，丧君三年，君与父孰重？’田过对曰：‘殆不如父重。’”田过提出了“处吾亲”“养吾亲”与“尊显吾亲”三条事君为亲的理由让齐宣王“悒然无以应之”。参见韩婴撰，许维遹校释：《韩诗外传集释》，中华书局1980年版，第237页。由此可见，“君与父孰重”这一尖锐问题于战国时代确已凸显，以至于需要当时的学者结合战国大势进行理论回应。《韩诗外传》虽成书于汉初，但其材料却是先秦之旧典，虽有韩婴“述而不作”式编排，但仍可见先秦材料及思想之本来面目。⑤今本《荀子》三十二篇涉及“父母”者达九篇。其所涉及血缘意义上父母有两篇，分别是《赋》篇谈及“蚕理”时的“有父母而无牝牡者与”，以及《大略》篇“八十者一子不事，九十者举家不事，废疾非人不养者，一人不事，父母之丧，三年不事，齐衰大功，三月不事，从诸侯来，与新有昏，期不事”。

参考文献

[1]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[2]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965：1094.
[3]杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，1980：2.
[4]楼宇烈.周易注校释[M].北京：中华书局，2012：263.
[5]李民，王健.尚书译注[M].上海：上海古籍出版社，2012.
[6]程俊英.诗经译注[M].上海：上海古籍出版社，1985.
[7]许慎.说文解字[M].北京：中华书局，2013.
[8]王文锦.礼记译解[M].北京：中华书局，2001.
[9]韦政通.中国思想史[M].上海：上海书店出版社，2003：32.
[10]杨朝明，宋立林.孔子家语通解[M].济南：齐鲁书社，2013.
[11]李零.郭店楚简校读记[M].增订本.北京：中国人民大学出版社，2007.
[12]金良年.孟子译注[M].上海：上海古籍出版社，2016.
[13]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，2013.
[14]李涤生.荀子集释[M].台北：台湾学生书局，1979：179.
[15]韩婴.韩诗外传集释[M].许维遹，校释.北京：中华书局，1980.

The Origin and Ideological Implication of “Official Like Parents” in the Pre-Qin Period

Yao Haitao

Abstract: The term “official like parents” can be traced back to the “Being parents of the People” in pre-Qin classics. The “Being parents of the People” in *The Book of Songs* mainly refers to the “Happy gentleman” and “Harmony gentleman” who are in charge. *The Great Learning* and *The Doctrine of Mean* emphasize the significance of “the unity of morality and position”. *Family Sayings of Confucius* and Guo Dian Bamboo slip’s “Being parents of the People” reveal the realistic dilemma of loyalty and filial piety. Mencius’ “Be the people’s parents” emphasizes the expectation of the ruler and the importance of people’s livelihood and civil rights with “benevolent government and royal way”. Xunzi has solved the dilemma of loyalty and filial piety from the theoretical level, and contains most of the implication of the “Being parents of the People” in later generations. As an important concept of excellent traditional political culture, “Being parents of the People” should be deeply explored, and its ideological implication should be interpreted from many aspects, such as the compatibility of power and responsibility, the unity of justice and interests, the ruler’s overall consciousness and magnanimity, self-discipline and heteronomy, transposition thinking and so on, so as to realize the modernity transformation of traditional thoughts.

Key words: official like parents; being parents of the people; governance; ideological implication

[责任编辑/晨　潇]

郑玄《毛诗笺》的灾异观念*

陈斯怀

摘　要：灾异观念起源于先秦，盛行于汉代。灾异观念的理论体系和官方记录模式在汉代基本确立。东汉郑玄的《毛诗笺》吸收流行的灾异观念，对《诗经》的灾异之象进行揭示，既拓展了《诗经》的灾异内涵，又表现出较为节制、审慎的态度。这可能与郑玄以“比兴”说《诗》，大量的物象和事象被置于“比兴”视野下理解，而不是视为灾异有关。《毛诗笺》延续西汉以来天人感应、灾异谴告的传统，同时把东汉末年的时政与郑玄个人经验投射到西周末年的历史中，形成灾异的末世论调。郑玄特别关注君德与灾异的关系，从灾异谴告的角度对君主无德提出批评，与此相应，他又期待有德之君的出现，并且在天人感应的框架下提出“政平气和”的理想。这种理想强调阴阳和、风雨时、丰年至，体现了以农业为本的社会核心愿景。

关键词：郑玄；《毛诗笺》；灾异；天人感应；末世论
中图分类号：I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)05-0111-09

郑玄说：“非常曰异，害物曰灾。”[1]“异”与“灾”严格来说并非一事，但实际上却常混为一谈，合称灾异，指称各种灾害和异常变怪之事。“灾异”在先秦时期常有发生，它们被记载下来并初步形成天人感应、灾异谴告的观念。在汉代，经由董仲舒、夏侯始昌、京房、刘向、刘歆、班固等的阐发，灾异观念建构起完整的理论体系，同时广泛运用于政治领域，对整个社会产生深远的影响①。

东汉郑玄在《毛诗笺》中基于《诗经》自身已有的灾异内容，结合汉代的灾异观念，加上时政之感与个人生活体验，对灾异现象及其政治内涵、社会功能等给予阐述。这是汉代以灾异视野解《诗》的重要构成环节，也是灾异观念发展到东汉末年的一个典型样貌。李世萍《郑玄〈毛诗〉笺注中反映的阴阳谶纬思想及其成因初探》认为《毛诗笺》以阴阳五行附会人事，“集中地在郑玄笺注的‘女祸乱国’和‘灾异谴告’两种思想当中得到淋漓尽致的体现”[2]。该文对《毛诗笺》部分灾异谴告的例子已有所揭示②。但是，关于郑玄《毛诗笺》灾异观念的整体情况及其特点、内涵等，还不乏需要加以梳理、抉发之处，本文拟集中对此问题展开探讨。

一、灾异之象与“比兴”解《诗》

《诗经》描述的大量自然物象和人为事象，哪些会被视为灾异？这个问题没有标准答案，不同的解《诗》者可能有不一样的阐释③。郑玄《毛诗笺》从灾异角度加以解释的内容涉及各种自然现象、饥馑、疫疾、兵役等，饥馑和疫疾通常与异常的自然现象相应而生。

《小雅·十月之交》是《诗经》描写异常自然现象的典型诗篇，其中有不少诗句直接呈现特

收稿日期：2023-06-05
***基金项目：**河北省社会科学基金一般项目“《毛诗传笺》的诗学观念研究”(HB20ZW011)。
作者简介：陈斯怀，男，河北师范大学文学院教授、硕士生导师(河北石家庄　050024)，主要从事先秦两汉文化与文学、汉魏六朝宗教与文学研究。

别的自然现象④。“十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之丑。彼月而微，此日而微。”写的是日食。《郑笺》说：“八月朔日，日月交会而日食，阴侵阳，臣侵君之象。”又说：“彼月则有微，今此日反微，非其常，为异尤大也。”把日食看成阴侵害阳，而且和君臣关系联系起来，特别强调此事的“非常”和“异”。“烨烨震电，不宁不令。”写的是雷电。《郑笺》云：“雷电过常，天下不安，政教不善之征。”明确提到“过常”，并和政教相联系，显然是将雷电的频仍发生视为灾异。“百川沸腾，山冢崒崩。”这是大水、山崩，描写的应该是地震。《郑笺》云：“百川沸出相乘陵者，由贵小人也。山顶崔嵬者崩，君道坏也。”[3]269-270大水泛滥、山陵崩塌，本来就是特别的自然现象，郑玄将它们跟人事联系到一起，自是灾异之象。

霜、虹、旱、虫等自然现象或物象也会被视为灾异，有的在《诗经》文本中已有体现，有的则有待郑玄的笺释。《小雅·正月》有“正月繁霜，我心忧伤”一句，《郑笺》云：“夏之四月，建巳之月，纯阳用事而霜多。急恒寒若之异，伤害万物，故心为之忧伤。”[3]264这是认为繁霜不当时令，造成严重灾害，诗歌表现的是灾异之象。《鄘风·蝃蝀》有“蝃蝀在东，莫之敢指”一句，《毛传》解之曰：“蝃蝀，虹也。夫妇过礼则虹气盛，君子见戒而惧讳之，莫之敢指。”这是将蝃蝀（虹）气盛与夫妇突破礼义联系起来，引起君子的反应是戒惧，可见已把“蝃蝀在东”视为灾异现象。《郑笺》云：“虹，天气之戒，尚无敢指者，况淫奔之女，谁敢视之。”[3]73承接的是《毛传》之言，确认虹乃灾异之象，是上天发出的警戒。

干旱现象在《诗经》中出现不止一次，《大雅·云汉》尤为典型，诗中多次写到“旱既太甚”。有两章将旱情描述得触目惊心，其文为：“旱既大甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。”“旱既大甚，涤涤山川。旱魃为虐，如惔如焚。我心惮暑，忧心如熏。”诗歌本身已将旱灾揭出，《郑笺》据之作出更为充分的阐述：“旱既不可却止，热气大盛，人皆不堪，言我无所茁荫而处。众民之命近将死亡，天曾无所视无所顾于此国中而哀闵之。”“旱既害于山川矣，其气生魃而害益甚，草木燋枯，如见焚燎然。王心又畏难此热气，如灼烂于火。言热气至极。”[3]425天气的干燥、高温对人的生存环境和身体健康构成直接威胁，同时也对农作物造成致命的伤害。

关于虫灾，《郑笺》在解释《大雅·桑柔》的“天降丧乱，灭我立王。降此蟊贼，稼穑卒痒”时说道：“天下丧乱国家之灾，以穷尽我王所恃而立者，谓虫孽为害，五谷尽病。”[3]420基本是紧扣诗歌内容，将虫害影响谷物收成看成是天降灾异，使国家丧乱。相比之下，《小雅·大田》在内容上就没有这么直接的描述，《毛序》只认为它是：“刺幽王也。言矜寡不能自存焉。”没有涉及灾异的问题。但是，《郑笺》却说：“幽王之时，政烦赋重，而不务农事，虫灾害谷，风雨不时，万民饥馑，矜寡无所取活，故时臣思古以刺之。”[3]315虫灾、风雨不时、饥馑，这些都被视为周幽王在位时的灾异现象。

繁霜、干旱、虫灾都会伤害农作物，引发的结果之一就是饥馑。关于饥馑，《诗经》及《郑笺》都多次提及。《大雅·云汉》在描写可怕的旱情时说道：“王曰於乎，何辜今之人？天降丧乱，饥馑荐臻。”与旱情接踵而来的即是饥馑。《郑笺》云：“王忧旱而嗟叹云：‘何罪与今时天下之人？天仍下旱灾亡乱之道，饥馑之害复重至也。’”在解释这首诗的其他章节时，郑玄还说：“旱既不可移去，天下困于饥馑，皆心动意惧，兢兢然，业业然，状如有雷霆近发于上。周之众民，多有死亡者矣，今其余无有孑遗者。言又饿病也。”[3]424-425饥馑造成的死亡人数之多极为可怕。又，《小雅·雨无正》云：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。”《郑笺》：“此言王不能继长昊天之德，至使昊天下此死丧饥馑之灾，而天下诸侯于是更相侵伐。”[3]273《诗经》本文已写到天降死丧饥馑的问题，郑玄在此只是对诗文作出更为充分的解说。郑玄解释《大雅·召旻》“旻天疾威，天笃降丧。瘨我饥馑，民卒流亡”时说：“病乎幽王之为政也，急行暴虐之法，厚下丧乱之教，谓重赋税也。病国中以饥馑，令民尽流移。”[3]446-447此处是直接将饥馑归于人为的灾害，即幽王繁重的赋税。但诗中的另外几处笺释还是将这种情况进一步指向天降灾异。

疫疾、兵役也是给整个社会带来严重伤害的因素。《小雅·节南山》云："天方荐瘥，丧乱弘多。民言无嘉，憯莫惩嗟。"《郑笺》说："天气方今又重以疫病，长幼相乱而死丧甚大多也。"又曰："天下之民皆以灾害相吊唁，无一嘉庆之言。"[3]262郑玄将"瘥"理解为"疫病"，指明是天气造成的灾害。《大雅·桑柔》云："哀恫中国，具赘卒荒。靡有旅力，以念穹苍。"《郑笺》曰："哀痛乎中国之人，皆见系属于兵役，家家空虚。朝廷曾无有同力谏诤，念天所为下此灾。"[3]420兵役严重超越常态，致使家室空虚，便是整个社会的灾难，而这种灾难是"天"所下。

综合而言，郑玄《毛诗笺》主要是在《诗经》文本的基础上，对诗文已有的灾异现象加以解释，使得灾异的问题更为充实和明晰，有时也会突破文本，将诗歌中隐而未彰的内容视为灾异，拓展了《诗经》的灾异因素。《毛诗笺》从灾异角度加以解释的物象和事象有日食、雷电、地震（水患、山崩）、霜、虹、旱、虫、疫病、饥馑、兵役等，以基本的自然灾害为主。相比于从董仲舒《天人三策》《春秋繁露》、夏侯始昌《洪范五行传》[⑤]、刘向《洪范五行传论》、班固《汉书·五行志》而来形成的复杂的灾异体系，《毛诗笺》谈到的灾异之象的数量和范围相对狭窄。尽管郑玄本人注释过《洪范五行传》和多种谶纬之作，对汉代的灾异知识和观念有充分的掌握，但他在解释《诗经》及其《序》《传》时，对灾异观念的采用和阐释却是较为节制、审慎的。这一方面是受限于《诗经》文本自身，《诗经》文本直接以灾异方式呈现的内容有限，另一方面与《毛序》《毛传》以来的"比兴"释《诗》方式和观念有关。

《毛序》《毛传》不太注重从灾异角度解释《诗经》，对诗中大量的物象和事象常从"比兴"角度加以理解，郑玄继承并强化了这种解《诗》方式和观念。例如，《邶风·北风》有"北风其凉，雨雪其雱"一句，这样的内容完全可以直接与灾异对接，但《毛传》只是释为："兴也。北风，寒凉之风。雱，盛貌。"如此解读只是将诗中物象理解为兴起下文的手段，没有视为事实发生的灾异。《郑笺》又说："寒凉之风，病害万物。兴者，喻君政酷暴，使民散乱。"[3]60虽然已经提到"病害万物"的问题，但是接着就从比兴的角度赋予该句以现实内涵，物象与现实的关联就成了一种修辞手段，而不是与现实共生的灾异事实。《郑风·风雨》有"风雨凄凄，鸡鸣喈喈"一句，《毛传》曰："兴也。风且雨，凄凄然。鸡犹守时而鸣，喈喈然。"《郑笺》云："兴者，喻君子虽居乱世，不变改其节度。"[3]120"风雨凄凄"本可以被视为灾异之象，但郑玄继承的却是《毛传》的"比兴"传统，虽然将它与现实政治关联，但终究没有把两者放在同一现实场域考量。《小雅·青蝇》"营营青蝇，止于樊"也是典型的例子，《毛传》视之为"兴"，《郑笺》云："兴者，蝇之为虫，污白使黑，污黑使白，喻佞人变乱善恶也。言止于藩，欲外之令远物也。"[3]326郑玄从"兴"的角度发挥《毛传》对"青蝇止樊"的解释，而不是从灾异的层面加以阐述。

其实，青蝇并非不能从灾异之象的视角理解，《汉书·武五子传》载：

> 王梦青蝇之矢积西阶东，可五六石，以屋版瓦覆，发视之，青蝇矢也。以问遂，遂曰："陛下之《诗》不云乎？'营营青蝇，至于藩；恺悌君子，毋信谗言。'陛下左侧馋人众多，如是青蝇恶矣。宜进先帝大臣子孙亲近以为左右。如不忍昌邑故人，信用馋谀，必有凶咎。愿诡祸为福，皆放逐之。臣当先逐矣。"贺不用其言，卒至于废。[4]

龚遂以《小雅·青蝇》解昌邑王刘贺的青蝇之矢梦，即是将青蝇视为灾异之象。《后汉书·杨震列传》载："时连有灾异，帝感震之枉，乃下诏策曰：'故太尉震，正直是与，俾匡时政，而青蝇点素，同兹在藩。上天降威，灾眚屡作，尔卜尔筮，惟震之故。'"[5]1767汉顺帝的诏书引用《小雅·青蝇》，虽然也是以青蝇为喻，但是将之置于灾异的语境中，在一定程度上赋予了它灾异的意味。

二、天人感应与灾异的末世论调

天人相分、天人感应在先秦时已构成两个并行的思想传统，灾异观念的理论背景毫无疑问是天人感应的思想传统。灾异体现的是天道与人事的密切关系，这是汉代流行的观念，郑玄

《毛诗笺》对灾异的阐释正是这种潮流的一种表现。

董仲舒在《春秋繁露·阴阳义》中说："天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。……天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。"[6]341这种"天人一也"的思想正是灾异观念得以展开的基础。他在《必仁且智》篇说过一段很有影响的话：

> 天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。《诗》云："畏天之威。"殆此谓也。凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。[6]259

董仲舒关于"灾""异"的概念与郑玄有所不同，但灾异的实质所指还是一样的，都是指向各种灾害和异常变怪之事。更重要的是，董仲舒鲜明地提出灾异发生的根本原因是现实政治的失当，灾异是上天发出的警戒和惩罚。班固《白虎通·灾变》也说："天所以有灾变何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。"[7]天人感应、灾异谴告就是灾异观念最基本的框架。

《小雅·十月之交》有"日月告凶，不用其行"一句，《郑笺》云："告凶，告天下以凶亡之征也。行，道度也。不用之者，谓相干犯也。"[3]269-270诗文已将日月运行与凶兆联系起来，郑玄把它进一步明晰化。《大雅·板》有"上帝板板，下民卒瘅"一句，《郑笺》云："王为政反先王与天之道，天下之民尽病。"[3]403这是将社会的病困置于"为政"与"天道"的关系链中加以审视。《小雅·雨无正》云："昊天疾威，弗虑弗图。"《郑笺》曰："王既不骏昊天之德，今昊天又疾其政，以刑罚威恐天下而不虑不图。"[3]273郑玄的解释加入了政事与刑罚的因素，以天道与政事的关联充实诗歌的意涵。《郑笺》对《大雅·瞻卬》"天之降罔，维其优矣"和"天之降罔，维其几矣。人之云亡，心之悲矣"的解释更是直言"灾异谴告"云："天下罗罔以取有罪亦甚宽，谓但以灾异谴告之，不指加罚于其身。""言灾异谴告离人身近，愚者不能觉。"[3]445-446天道监察人事，人事影响天道，诗文或明言或未发，《毛诗笺》全都加以阐明。

一切似乎理所当然，问题是，如此"明显"的道理，却总有人不知反省觉悟，不知悔改，所以要不断强调。《周颂·敬之》说："敬之敬之，天维显思，命不易哉。无曰高高在上，陟降厥士，日监在兹。"提出的就是要敬天的问题。《郑笺》云："群臣见王谋即政之事，故因时戒之曰：'敬之哉，敬之哉，天乃光明，去恶与善，其命吉凶不变易也。'无谓天高又高在上，远人而不畏也。天上下其事，谓转运日月，施其所行。日月瞻视，近在此也。"[3]470不仅将敬天的观念落实到周王将要亲政的语境，而且赋予其摒弃罪恶支持美善的内涵，指出它与吉凶紧密呼应，看似高远，实则近在人事之中。郑玄解释《小雅·雨无正》"凡百君子，各敬尔身。胡不相畏？不畏于天"时也说："凡百君子，谓众在位者。各敬慎女之身，正君臣之礼。何为上下不相畏乎？上下不相畏，是不畏于天。"[3]274强调的还是敬畏天道、天命的问题。

郑玄将汉代流行的灾异观念运用到对《诗经》的解释中，强化了《诗经》与灾异的关系，而在这样的灾异视野下，他在天道与人事之间揭示的具体内容，同样值得重视。这些内容包括夫妻越礼、君臣失序、远贤者而尚小人、三公不平、滥用刑罚、赋税繁重、兵役频仍等。

《毛诗笺》将灾异与夫妻越礼相联系，重视的并非夫妻之情，而是社会风气、妻妾尊卑以及妻党的问题。郑玄笺释《鄘风·蝃蝀》认为虹是灾异之象，与淫奔越礼相应，批评的是不以礼结成的夫妻，关注的是世风。他笺释《小雅·白华》，将上天降下妖气与幽王黜申后而宠褒姒、失夫妇妻妾之正道相应，批评的是周幽王溺于女色，败坏国政。《小雅·十月之交》呈现了各种灾异，对应的人事问题也杂沓多样，《毛诗笺》云："厉王淫于色，七子皆用后嬖宠方炽之时并处位。言妻党盛，女谒行之甚也。"[3]270这是其中一项，揭示的是妻党乱政。郑玄释《大雅·瞻卬》同样谈到周王宠信妇人而乱国的问题。

君臣失序是《毛诗笺》重视的事象，郑玄笺

《小雅·十月之交》将日食、水患、山崩等与臣子侵犯君王、君臣失道直接对应。《小雅·雨无正》写昊天降灾,《郑笺》特别阐明其引发了厉王流于彘、诸侯侵伐、群臣失礼等种种丧乱。人才任用向来是政治的主要论题,《毛诗笺》多次阐发灾异与君王疏远贤才而任用小人的密切关系,《大雅》的《板》《抑》《桑柔》《瞻卬》《召旻》等诗的笺释莫不如此。郑玄笺《大雅》的《召旻》特别提到:"王远贤者而近任刑奄之人。"[3]447针对的是宦官干政的问题。三公为政不平也是招致灾异的因素,郑玄笺《小雅·节南山》云:"责三公之不均平。"又说:"昊天乎,师氏为政不均,乃下此多讼之俗;又为不和顺之行,乃下此乖争之化。"[3]261-263《毛诗笺》还数次提到滥用刑罚引发灾异,《小雅》的《正月》《雨无正》和《大雅》的《召旻》等诗的笺释都可看到。如《小雅·正月》"民之讹言,亦孔之将"一句,《郑笺》说:"人以伪言相陷入,使王行酷暴之刑,致此灾异,故言亦甚大也。"[3]264诗歌原文并未谈到刑罚与灾异的问题,郑玄在笺释中加入酷暴之刑与灾异的联系。赋税繁重、兵役频仍导致民不聊生是一个尖锐的社会问题,郑玄笺释《小雅·大田》的诗题以及《大雅》的《板》《召旻》《抑》《桑柔》等诗皆有涉及,其中《大雅·桑柔》一诗及《郑笺》尤其反复申述兵役带来的巨大灾难。

可以说,妻党干政、君臣失序、小人乱国、刑罚苛暴、赋税兵役繁重等,这些内容无不是《毛诗笺》阐释的《诗经》所反映的西周末年的衰乱现实,尤其是周厉王、周幽王在位时的黑暗景象。当这些内容被纳入王朝末年乱世和灾异的视野下时,恰恰与郑玄所处的东汉末年极为相似。简直像历史重演一样,东汉末年灾异频繁发生,而《毛诗笺》在天道与人事关系中所揭示的各种乱象也将汉王朝一步步推向覆灭。东汉末年士人对此多有深刻反省与尖锐的批评,《毛诗笺》的灾异观念显然是在经典解释之中融入了深切的时政之感⑥。清代陈澧《东塾读书记》有一段文字专论"郑笺有感伤时事之语",他认为:"郑君居衰乱之世,其感伤之语,有自然流露者;但笺注之体谨严,不溢出于经文之外耳。"[8]王承略《郑玄与今古文经学》论郑玄阐释经典的总体特点有五项,"时事特色"即其中之一⑦。郑玄当然无法预料东汉的灭亡,但他解《诗》时投入了自己的时代体验和批评,使得东汉末年情境投射到西周末年的历史中,东汉末年外戚干政、宦官专权、君权旁落、党锢之祸与灾异视野中西周末的妻党干政、小人乱国、君臣失序等相似。郑玄就是党锢之祸的当事人,"与同郡孙嵩等四十余人俱被禁锢"。他在戒子书中自述:"遇阉尹擅势,坐党禁锢,十有四年。"[5]1207-1209对赋税繁重的揭示,除时代因素之外,郑玄"少为乡啬夫",其职是"掌听讼收赋税",在赋税问题上有个人切身的经验。即以较为具体的以灾异关联三公为政不平这类解释看,与东汉中后期以灾异谴责三公的制度也有深刻的关联⑧。仲长统在《昌言·法诫篇》中对这个问题有激烈的批评,他说:

> 自此以来,三公之职备员而已,然政有不理,犹加谴责。而权移外戚之家,宠被近习之竖,亲其党类,用其私人,内充京师,外布列郡,颠倒贤愚,贸易选举,疲驽守境,贪残牧民,挠扰百姓,忿怒四夷,招致乖叛,乱离斯瘼。怨气并作,阴阳失和,三光亏缺,怪异数至,虫螟食稼,水旱为灾,此皆戚宦之臣所致然也。反以策让三公,至于死免,乃足为叫呼苍天、号咷泣血者也。[9]308-309

灾异谴告在现实的运作中成为政治斗争的手段,这是一把双刃剑。郑玄解《诗》之所以在灾异的揭示上较为节制、审慎,或者与他意识到过度使用灾异存在明显的弊端有关。

尽管郑玄没有亲见东汉王朝的灭亡,但是那种黑暗混乱的时代氛围恐怕不免给他造成一种末世之感。郑玄身处的时代实际上已出现末世论调,张角领导的黄巾起义席卷青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,天下响应,对东汉王朝造成极大冲击,"苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉"[5]2299的传言四处流播。郑玄回顾自己的经历时谈及"黄巾为害,萍浮南北,复归邦乡"[5]1210,他亲见如火燎原的黄巾起义,对"苍天已死"之类的末世论调想必不会陌生。据《魏略》所记:"桓、灵之间,诸明图纬者,皆言'汉行气尽,黄家当兴'。"[10]说的是东汉末年谶纬之学

中有末世论调流行。郑玄正是精通谶纬的学者，如徐兴无《谶纬文献与汉代文化建构》所论“郑玄广注诸纬并援纬注经”[11]2，“为《洛书》《易纬》《尚书纬》《诗纬》《礼纬》《礼记默房》《乐纬》《春秋纬》《孝经》《尚书中候》诸纬作注，其所注之经和所注之纬，皆以经纬互证，对谶纬文献作了系统的整理”[11]70。他对谶纬之学中的末世论调应该相当熟悉。即以灾异而言，姜生在《原始道教之兴起与两汉社会秩序》中认为，“灾异论导致的是对现实生活和世界的不可靠性和终末性的认识，它在政治思维中的反映，就是对汉代国运的怀疑”和相应而来的禅让之类的思想，“对于汉代道教及其终末意识的产生具有不可忽视的作用”[12]。灾异观念和末世论调有着千丝万缕的联系，与郑玄同时代的蔡邕在答汉灵帝特诏问灾异时有一段话值得注意，其文为：

> 伏思诸异各应，皆亡国之怪也。天于大汉，殷勤不已，赤帝之精，辅或未衰，故屡见妖变，以当责让，欲令人君因以感觉，则危可为安，凶可作吉。假使大运已移，岂有谴告哉！春秋鲁定、哀公之时，周德已绝，故数十年无有日蚀，此为天所弃故也。至于今者，灾眚之发，不于他所，远见门垣，近在署寺，其为鉴戒，纷降目前，欲使陛下豁然大悟，可谓至切矣。[13]

这段话很微妙，蔡邕首先指出当时发生的各种灾异是亡国的征兆，但汉朝应该气运未衰，否则上天不会发出谴告，像春秋末年那样就是周朝气数已绝，所以才不见日食之类的灾异。有灾异未必是坏事，无灾异未必是好事，蔡邕以腾挪跌宕之笔为桓灵时期频繁的灾异现象开脱，试图引导帝王整顿朝政，扶大厦之将倾。蔡邕用心良苦，却掩饰不住灾异与末世的关联，至少，在灾异的语境中，他提出了亡国、气运的话题。蔡邕的灾异论与郑玄《毛诗笺》对周厉王、周幽王时期灾异与乱世景象的揭示，本质上很相似，都蒙上一层末世的深忧。

《毛诗笺》对灾异的阐释一方面延续西汉以来天人感应、灾异谴告的传统，另一方面把东汉末年的时政与个人经验投射到西周末年的历史中，无形中构成灾异的末世论调。

三、灾异观念下的君德与“政平气和”的理想

《毛诗笺》在灾异视角下阐发的天道与人事相涉的事项几乎都是围绕政事展开，其核心是君主是否顺应天道以治理国家的问题。天人感应关系的“人”这一端主要落到君主身上，天道固然规制人事，但灾异发生与否关键还是人事在起作用，尤其是君主的言行在起作用。《毛诗笺》论及灾异时特别注意君德的问题，君无德就会招致灾异，君有德则无灾甚或有嘉祥之应。

郑玄笺释《大雅·瞻卬》一诗，多次论及灾异与君德。《瞻卬》第五章云：“天何以刺？何神不富？舍尔介狄，维予胥忌。不吊不祥，威仪不类。人之云亡，邦国殄瘁。”《郑笺》解前四句说：

> 王之为政，既无过恶，天何以责王见变异乎？神何以不福王而有灾害也？王不念此而改修德，乃舍女被甲夷狄来侵犯中国者，反与我相怨。谓其疾怨群臣叛违也。[3]445

所谓的为政无过恶是假设之辞，是一种反问，不是正面的申说，否则就不会有灾异的发生。所以在反问之后，才会批评周王不知修德，反去责怪群臣。《郑笺》又解后四句说：

> 王之为政，德不至于天矣，不能致征祥于神矣，威仪又不善于朝廷矣。贤人皆言奔亡，则天下邦国将尽困病。[3]445

为政以德则可能感应上天而引来祥瑞的征兆，但事实却是贤人都想奔亡，国家面临陷入病困的境地，批评的其实就是周王无德。《瞻卬》还有“藐藐昊天，无不克巩”一句，《郑笺》曰：“王者有美德藐藐然，无不能自坚固于其位者。微箴之也。”[3]446微箴就是含蓄的批评，王者如有美德就不会引起群臣背叛，潜台词当然是如果群臣背叛，那么要反省的就是君德的问题。《小雅·节南山》“民言无嘉，憯莫惩嗟”一句，《郑笺》在阐明天下之民都以灾害相吊唁之后说：“曾无以恩德止之者，嗟乎奈何。”[3]262《小雅·十月之交》“哀今之人，胡憯莫惩”一句，《郑笺》云：“变异如此，祸乱方至，哀哉今在位之人，何曾无以道德止之？”[3]270在灾异面前，在位者本来可以凭借

“恩德”“道德”加以挽救，可惜没有。

与君德相应的是天德，君主无德实质就是未能遵循天德、发扬天德。《小雅·小旻》首章云：“旻天疾威，敷于下土。谋犹回遹，何日斯沮？”《郑笺》解前两句为：“旻天之德，疾王者以刑罚威恐万民，其政教乃布于下土。言天下遍知。”解后两句说：“今王谋为政之道回辟，不循旻天之德已甚矣。心犹不悛，何日此恶将止？”[3]276诗文并没有写到“德”的问题，但郑玄的笺释却两次说到“旻天之德”。《大雅·抑》云：“取譬不远，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘。”《郑笺》曰：“今我为王取譬喻乃不远也，维近耳。王当如昊天之德有常，不差忒也。王反为无常，维邪其行，为贪暴，使民之财匮尽而大困急。”[3]417提出的是“昊天之德”，这种说法在笺释《小雅·雨无正》时又数次出现。不管是“旻天之德”还是“昊天之德”，它们都是君王需要依循的天德，一旦违背，实际就是君王无德，各种灾异就会随之而来。

反之，如果君有德就可昭显于天，顺应天德，将会带来美好的社会局面。《大雅·大明》“明明在下，赫赫在上”一句，《毛传》解为：“文王之德，明明于下，故赫赫然著见于天。”《郑笺》进而申说：“明明者，文王、武王施明德于天下。其征应炤晢见于天，谓三辰效验。”[3]356周王之德与天象构成呼应关系，明于下则昭于上。郑玄笺释《周颂·雝》说：“文王之德，安及皇天，谓降瑞应，无变异也。又能昌大其子孙，安助之以考寿，与多福禄。”[3]465这里谈到的是君王之德、瑞应、变异、现实的福祉。瑞应与变异作为性质相反的两类征兆，此处正是围绕“德”的有无而被述及。《周颂·载芟》云：“匪且有且，匪今斯今，振古如兹。”《郑笺》发挥说：“飨燕祭祀，心非云且而有且，谓将有嘉庆，祯祥先来见也。心非云今而有此今，谓嘉庆之事不闻而至也。言修德行礼，莫不获报。乃古古而如此，所由来者久，非适今时。”[3]473-474修德可以获回报，这回报就是祯祥、嘉庆，而且这是久远以来形成的传统，有着恒久的确定性和权威性。东汉末年的仲长统在《昌言》中也表达了类似的观念：“古之圣帝明王所以能亲百姓，训五品，和万邦，蕃黎民，召天地之嘉应，降鬼神之吉灵者，实德是为，而非刑之攸致也。”[9]321

君主是否有德，在天人感应的框架下，分别对应灾异与祥瑞。无德与灾异相应，属于《毛诗笺》灾异观念的本体内容；有德与祥瑞相应，不能直接归入《毛诗笺》灾异观念的范围。但是，两者是一个问题的两面，也不能完全割裂。郑玄笺释《大雅·既醉》时提到“政平气和”，这句诗很能体现天道与人事关系积极性的一面，“政平”与“气和”可以是并列结构，也可以理解成“政平”而致“气和”，人事影响天道。同样是天人感应的框架，灾异谴告是从反面对君王政教发出警戒和惩罚，“政平气和”却是正面树立的政治和社会理想，它其实也是灾异论最终要抵达的终点。

政不平则气不和，这是灾异视角。用郑玄笺释《小雅·鱼藻》诗旨的话说：“万物失其性者，王政教衰，阴阳不和，群生不得其所也。将不能以自乐，言必自是有危亡之祸。”[3]331政教衰则阴阳不和，将会招致祸乱，这正是政不平则气不和的典型观念。

与此相对的“政平气和”的理想，在《毛诗笺》中的常见表述就是“阴阳和”及其相关呈现。典型例子如下：

> 我黍与与，我稷翼翼。我仓既盈，我庾维亿。（《小雅·楚茨》）
>
> 阴阳和，风雨时，则万物成，万物成则仓庾充满矣。（《郑笺》）[3]307
>
> 上天同云，雨雪雰雰。益之以霢霂，既优既渥。（《小雅·信南山》）
>
> 成王之时，阴阳和，风雨时，冬有积雪，春而益之以小雨。润泽则饶洽。（《郑笺》）[3]311
>
> 有渰萋萋，兴雨祁祁。雨我公田，遂及我私。（《小雅·大田》）
>
> 古者阴阳和，风雨时，其来祁祁然而不暴疾。其民之心，先公后私。今天主雨于公田，因及私田尔。此言民怙君德，蒙其余惠。（《郑笺》）[3]316

郑玄解释各诗都提到“阴阳和，风雨时”，与之相应的是农耕的丰收。他笺释《周颂·桓》“绥万邦，娄丰年”时说：“诛无道安天下，则亟有丰熟

之年，阴阳和也。”[3]477解释《鲁颂·有駜》“自今以始，岁其有。君子有谷，诒孙子，于胥乐兮”时又说：“君臣安乐，则阴阳和而有丰年，其善道则可以遗子孙也。”[3]481天下安乐，突出的表现就是“阴阳和”与“丰年”。天道与人事的关系在早期农业社会中的体现莫过于阴阳和、风雨时、丰年至。《韩诗外传》卷七说：“善为政者，循情性之宜，顺阴阳之序，通本末之理，合天人之际。如是则天气奉养而生物丰美矣。不知为政者，使情厌性，使阴乘阳，使末逆本，使人诡天，气鞠而不信，郁而不宣。如是则灾害生，怪异起，群生皆伤，而年谷不熟。”[14]《韩诗》虽然与《毛诗》有今古文之别，但这段文字从正反两方面谈论为政之道是否顺应阴阳与人情所产生的不同后果，其核心实际是阴阳灾异的问题，也就是将政治与阴阳灾异相联系，与《毛诗笺》“政平气和”的理想是相通的。恰好，《韩诗外传》的表述是以为政的得当与否开始，中间述及阴阳，以年成的丰歉结束，与《毛诗笺》论王政兴衰，重视阴阳和、丰年至相一致。在“政平气和”这种天人感应框架下的政治与社会理想中如此重视年成丰歉，关键的背景当然是周汉时期原本就是以农业为本的社会。

与郑玄同时代的应劭在《风俗通义·正失》中有一段谈论灾异的文字，很能显示灾异与农业之间的密切关系。其文曰：

> 文帝即位二十三年，日月薄蚀，地数震动，毁坏民庐舍，关东二十九山，同日崩溃，水出，河决酸枣，大风坏都，雨雹如桃李，深者厚三尺，狗马及人皆生角，大雪蝗虫。文帝下诏书曰：“间者，阴阳不调，日月薄蚀，年谷不登，大遭旱蝗饥馑之害，谪见天地，灾及万民。丞相、御史议可以佐百姓之急。”[15]

应劭总结了汉文帝在位期间的种种灾异现象，然后接以文帝下诏要求丞相、御史提出应对灾异的方法。诏书谈到的主要就是阴阳不调、年谷歉收、百姓饥馑的问题。在应劭的表述里，汉文帝时期的各种灾异关联的是百姓的生计，粮食失收引发的饥馑是需要解决的关键难题。

以农为本的汉代，年成的丰歉固然是被普遍关注的问题，但《毛诗笺》在揭示灾异之象时如此重视饥馑，在揭举理想时如此强调丰年，与郑玄本人的经历恐怕也不无关系。《后汉书·张曹郑列传》载：“玄自游学，十余年乃归乡里。家贫，客耕东莱。”其中又记其戒子曰：“年过四十，乃归供养，假田播殖，以娱朝夕。”[5]1207-1209郑玄亲历过农耕生活，对农业生产的重要性有真切的体会。

《毛诗笺》特别注意君德与灾异的关系，从灾异谴告的角度对君主无德提出批评，与此相应，郑玄期待有德之君的出现，并且在天人感应的框架下提出“政平气和”的理想。这种理想的典型表现是君主以德为政带来的阴阳和、风雨时、丰年至的美好生活，它其实是以农业为本的社会的一个核心愿景。

注释

①详参陈侃理：《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，北京大学出版社2015年版。②李世萍论及郑玄对《小雅》的《十月之交》《渐渐之石》和《大雅》的《云汉》《抑》《瞻卬》一共5篇的笺注，主要是列举涉及灾异的内容，略作说明。详参李世萍：《郑玄〈毛诗〉笺注中反映的阴阳谶纬思想及其成因初探》，《诗经研究丛刊》第十二辑，学苑出版社2007年版，第9-20页。③以灾异解《诗》是汉代《诗经》学的重要内容之一，齐诗尤为明显。任蜜林《〈诗纬〉新论》对齐诗以灾异说《诗》的传统有简要的梳理，他认为《诗纬》对《诗经》的解释分为两类，其中就有一类是“以阴阳灾异为主的神秘主义解释，如对《诗》义和‘十月之交’的解释，这是齐诗影响的结果”。详参任蜜林：《〈诗纬〉新论》，《儒家典籍与思想研究》第六辑，北京大学出版社2014年版，第285-307页。④《小雅·十月之交》在汉代得到广泛的重视，其中的灾异内容被以各种方式阐释和传播，深入地参与到汉代灾异观念的建构之中。详参陈斯怀：《〈诗经·十月之交〉与汉代的灾异观念》，《诗经研究丛刊》第二十九辑，学苑出版社2018年版，第141-159页。⑤徐兴无《经典阐发与政治术数——〈洪范五行传〉考论》对《洪范五行传》作者是夏侯始昌及该《传》的文本留存复杂性有专门的讨论。详参徐兴无：《经纬成文：汉代经学的思想与制度》，凤凰出版社2015年版，第68-103页。陈侃理也讨论过《洪范五行传》，考定其作者为夏侯始昌。详参陈侃理：《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，第69-74页。⑥郑玄《毛诗笺》与时政的密切关系，学界已有不少讨论，详参刘成德：《郑玄笺诗寄托感伤时事之情》，《兰州大学学报

（社会科学版）》1990年第1期；郝润华、王燕飞：《郑玄〈毛诗传笺〉“以史证诗”传统》，《历史文献研究》总第32辑，华东师范大学出版社2013年版，第155–166页；袁济喜：《郑玄〈毛诗笺〉与“国史”情怀》，《国际儒学》2021年第4期。⑦王承略：《郑玄与今古文经学》，山东文艺出版社2004年版，第108–111页。⑧陈侃理谈到灾异政治文化的基本问题，对汉代因灾异问责三公的过程及意义有专门讨论。详参陈侃理：《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，第193–210页。

参考文献

[1]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：947.

[2]李世萍.郑玄《毛诗》笺注中反映的阴阳谶纬思想及其成因初探[M]//诗经研究丛刊：第十二辑.北京：学苑出版社，2007：12.

[3]毛诗传笺[M].毛亨，传.郑玄，笺.陆德明，音义.孔祥军，点校.北京：中华书局，2018.

[4]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962：2766.

[5]范晔.后汉书[M].北京：中华书局，1965.

[6]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲，点校.北京：中华书局，1992.

[7]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.北京：中华书局，1994：267.

[8]陈澧.东塾读书记：外一种[M].北京：生活·读书·新知三联书店，1998：108.

[9]崔寔，仲长统.政论校注；昌言校注[M].孙启治，校注.北京：中华书局，2012.

[10]陈寿.三国志[M].北京：中华书局，1982：53.

[11]徐兴无.谶纬文献与汉代文化构建[M].北京：中华书局，2003.

[12]姜生.原始道教之兴起与两汉社会秩序[J].中国社会科学，2000(6)：180.

[13]邓安生.蔡邕集编年校注[M].石家庄：河北教育出版社，2002：256.

[14]韩婴.韩诗外传集释[M].许维遹，校释.北京：中华书局，1980：262.

[15]应劭.风俗通义校注[M].王利器，校注.北京：中华书局，2010：97.

The Concept of Disaster and Anomaly（灾异） in *Mao Shi Jian*（《毛诗笺》） of Zheng Xuan

Chen Sihuai

Abstract: The concept of disaster and anomaly was originated in the pre-Qin period and prevailed in the Han Dynasty. The theoretical system and official record mode of the concept of disaster and anomaly were basically established in the Han Dynasty. Zheng Xuan's *Mao Shi Jian* absorbed the popular concept of disaster and anomaly, and revealed the image of disaster and anomaly in *The Book of Songs*, which not only expanded the connotation of disaster and anomaly in *The Book of Songs*, but also showed a restrained and prudent attitude. This may be related to Zheng Xuan's interpretation of *The Book of Songs* with "Bixing"（比兴）. A large number of objects and events were understood from the perspective of "Bixing", instead of being regarded as disasters and anomalies. *Mao Shi Jian* continued the tradition of interaction between heaven and humans and revelation of disaster and anomaly since the Western Han Dynasty. At the same time, it projected the current politics of the late Eastern Han Dynasty and Zheng Xuan's personal experiences into the history of the late Western Zhou Dynasty, which had formed the eschatology of disaster and anomaly. Zheng Xuan paid special attention to the relationship between monarch's virtue and disaster-anomaly, and criticized the monarch's lack of virtue from the perspective of disaster and anomaly. Accordingly, he looked forward to the emergence of a virtuous monarch, and put forward the ideal of "Zheng Ping Qi He"（政平气和） under the framework of interaction between heaven and humans.

Key words: Zheng Xuan; *Mao Shi Jian*; disaster and anomaly; interaction between heaven and humans; eschatology

[责任编辑/随　斋]

理学思维下吴澄的文艺本体论与文道观*

杨万里

摘　要：关于吴澄的文艺本体论问题学界已有不少论述，但就目前的主流研究来看似乎仍值得商榷。鉴于其在文气批评方面的理论成就，大多数学者将其视为气本论者。其实不然，我们应以吴澄的理学思维来理解其文艺观念。从万物构成的角度来说，“理在气中”是其哲学本体观的概括表达，准确理解应是气为本原而理为本体。正是基于此一理学命题，他提出了“理主气辅”的著名文论观点，其中作为主宰的“理”依然是比“气”更为重要的一个范畴。唯有如此，作家才可通过积学明理变化气质，从而突破先天才气之局限和外界不良风气之侵袭，这也为其文艺复古理想提供了学理依据。“理主气辅”之中亦蕴含着文道贯一之思想，因此他主张为文当先闻道，文儒如此，释道亦然。与前辈理学家相比，吴澄文道观念的推导逻辑和阐释边界皆有自己的特色，对其文艺本体论及文道观的探讨启发我们，研究中国文论须遵循中国之“道”。

关键词：吴澄；理主气辅；理在气中；本体论；文道观
中图分类号：I209；I206.2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**2095-5669(2023)05-0120-09

元代理学流而为文，出现了众多兼善文艺创作的理学之士，他们提出了非常丰富的文艺理论，深刻影响着当时文艺思潮的发展走向。而在元代三大理学家中，尤以吴澄的文学创作成就和文论思想深度最为突出。在其学问文章的影响下，形成了元代理学史上有着破旧开新之功的草庐学派和蜚声文坛的草庐文人群体，因其中多有虞集、元明善、苏天爵等大家而受到学界广泛关注[①]。但由于吴澄的理学思想颇为复杂，在此基础上阐发的文艺理论内涵精深，因此有些问题尚待进一步厘清。比如，关于吴澄的文艺本体论问题学界已有不少论述，但就目前的主流研究来看似乎仍值得商榷。当然，这与“本体论”概念的理解差异有直接关系。长期以来，中西文艺理论界谈及此理论术语，常有本原论、本质论、本根论、本身论、存在论等多种认知。鉴于吴澄以气论文艺的习惯和成就，大多数学者认为他将“气”视为文艺本体[②]，这基本上属于本原论的路子。笔者认为，既然本体论术语从哲学中来，还应回到哲学中去。所以，我们应以吴澄的理学思维来理解其对文艺问题的看法。吴澄虽然喜欢以气论文，但联系其“理在气中”的哲学本体思想来看，与“道”和“太极”同意异名的“理”才是其文艺思想中起着决定意义的根本范畴。唯有如此，吴澄在开展文艺批评时所主张的“理主气辅”“理盛气盛”“理到气昌”“理以长气”等观点才变得顺“理”成章。到底以何为文艺本体，是吴澄文艺思想体系中的核心问题，直接影响着我们对其文气论、修养工夫论及文艺美学的准确理解，值得我们进一步探讨以至明确。

一、“理在气中”的哲学本体论意义

笔者认同王元骧对文艺本体的阐释，他认

收稿日期：2023-04-05
***基金项目：**国家社会科学基金青年项目“宋明理学家‘游艺’之学与文艺思想研究”(17CZW021)。
作者简介：杨万里，男，山西大学文学院副教授、硕士生导师(山西太原　030006)，主要从事中国文艺思想史研究。

为:“所谓文艺本体论,无非是指艺术作品之外还有一个本原的世界,一个决定文艺存在终极的根据,并要求我们联系这个本原的世界来说明文艺的性质。”[1]决定文艺存在的“根据”其实就是形而上的第一哲学,有学者指出:“本体之所以称之为本体,就在于本体是物范畴所代表的万物之所存在的根据。”[2]因此,欲明吴澄的文艺本体观念,必须从其哲学本体论入手,首先要考察的即是其理气关系论。

如果从阴阳交感化生万物的宇宙生成角度来说,混元之气为世界的本原。然而此处所谓本原,仅能说明气是构成万物的最初物质实体,却并不能即此而赋予其理所当然的本体意义。在吴澄的哲学思想中,主宰和促使“气”生成万物的这个“根据”显然是“理”。《答人问性理》集中论述了“理在气中”的观点:

> 气之所以能如此者,何也?以理为之主宰也。理者,非别有一物在气中,只是为气之主宰者,即是无理外之气,亦无气外之理。[3]32

可见,气之所以能生出天地万物,其依据全在于理。理与气并非判而为二的关系,而是不可分离、合一无间的关系。对吴澄“理在气中”之义,清人黄百家强调:“理在气中一语,亦须善看一气流行,往来过复,有条不紊。从其流行之体谓之气,从其有条不紊谓之理,非别有一理在气中也。”[4]在《理一箴》中,吴澄也提出“形气之凝,理实主是”“惟其理一,所以如此”等看法③,认为混沌元气只是赋予天地人物以形体,而其所以能凝气成形,各安其位,各有其性,全因理为之主宰。那么,理自然是比气更为根本的那个“根据”所在④。

为了强调理比气更为重要,吴澄认为如果非要将二者分出一个先后来辨明本体的话,也应该是理在气先。吴澄《答田副使第三书》对此特意作了辨析:“理在气中,元不相离。老子以为先有理而后有气,横渠张子诋其‘有生于无’之非,晦庵先生诋其有无为二之非。其无字是说理字,有字是说气字。……老子谓有气之阴阳自无形之理而生,以有、无为二,而不知理气之不可分先后,与予言万物形体自无而有、自有而无者,旨意迥别。”[3]52-53吴澄继承和融合了张载、朱熹等人的理气观念,认为理与气不可强分先后,所以也就不能得出气生于理之逻辑推理。

在吴澄的表述语境中,一气分而言之即为“阴阳”,理与“太极”“道”“性”等又是同一而异名之关系。因此,从其关于“无极而太极”“一阴一阳谓之道”等命题的讨论中,也可进一步探究其理气观念。《无极太极说》云:

> 太极者何?曰道也。道而称之曰太极,何也?曰假借之辞也。道不可名也,故假借可名之器以名之也。以其天地万物之所共由也,则名之曰道。道者,大路也。以其条派缕脉之微密也,则名之曰理。理者,五肤也。皆假借而为称者也。真实无妄曰诚,全体自然曰天,主宰造化曰帝,妙用不测曰神,付与万物曰命,物受以生曰性,得此性曰德,具于心曰仁,天地万物之统会曰太极。道也,理也,诚也,天也,帝也,神也,命也,性也,德也,仁也,太极也,名虽不同,其实一也。[3]60

这段文字包含的范畴非常广,然皆为形而上之道的假借之名。那么作为“道”“理”“太极”之对立面,气又作何归属呢?《答田副使第二书》云:“庄子及汉唐诸儒,皆是以天地未分之前混元之气为太极,故孔颖达疏《易》亦用此说。夫子所谓太极是指形而上之道而言,孔疏之说非也。自宋伊洛以后诸儒方说得太极字是。……然混元未判之气名为太一,而不名为太极。”[3]42田泽将“太一”与“太极”相混,吴澄一针见血地指出其误。吴澄以形而上之道对应太极,明显受到程颐、朱熹等人影响,有意与老庄及汉唐诸儒划清界限。

太一之气既非太极之道,自然也就被归属于形而下之“器”的层面,“理在气中”也就可以表述为太极(道)在阴阳(器)之中。吴澄《答田副使第三书》指出:“是道器虽有形而上、形而下之分,然合一无间,未始相离也。今乃曰阴阳变易之易非本原形而上者之易,则伏羲合当如周子画一圈作太极,何缘但画一奇为阳,画一偶为阴而已?至夫子方推其本原,而有阳奇阴偶之中有太极存焉,夫太极者不在阳奇阴偶之外也。”[3]52田泽与吴澄之分歧主要在于,田氏以为太极为混元之气,理在气先,朱熹“易有太极”之说颠倒错乱;而吴澄坚持认为太极为道、理,理在气中,阴阳之中即含太极。所以,按吴澄的逻辑,阴阳(太一之气)即是本原,而其所以能成为

本原者却是因理（太极）之主宰；换言之，气具本原意义，理具本体意义。吴澄论及程颐“道者一阴一阳也，动静无端，阴阳无始”一语时说：

> 盖阴阳气也，所以一阴一阳者道也。道只在阴阳之中，虽未分天地以前，而阳动阴静固已然矣。非阳动即阴静，非阴静即阳动，无更有在阴静阳动之前而为之发端肇始者。……惟朱子晓此，故其《太极图解》曰：“此无极，太极也，所以动而阳、静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也。”即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言尔。言一初便是阴阳，而太极在其中，非是先有太极而后有阴阳动静也。[3]44

朱熹解周敦颐太极图时认为“无极即太极”，吴澄继承此说并作出进一步阐释。可见，本原并不等同于本体。阴阳为“本原”者，主要就其作为天地万物发端肇始之最初质素而言⑤，而太极为“本体”者，却是就其所以然之根据言，也就是那个第一性的最高范畴。

如果引入“体用无间”命题来说明理气关系，那么吴澄的理本气用观念则会一目了然。在与田泽的信中他又提及：“盖至微之理者，体也，即来教所谓易之体者。然体之至微而用之至著者，已同时而有，非是先有体而后有用也，故曰一原。至显之象而与至微之理相合为一，更无间别，非是显生于微也，故曰无间。”[3]44此段文字虽未提及“气”字，然不难推出，理为至微之体，作为象之载体的气为至著之用。气指形而下之实体而言，理则作为形而上的所以然之道存在，理必须存在于气中。田泽在信中说：“易之为道，有体有用。理，易之体也；阴阳变易，易之用也。”吴澄表示“此言至当”，并补充说：“然理无形象，变易者，阴阳之气也。阴阳之所以能变易者，理也。非是阴阳变易之外，别有一物为理，而为易之体也。”[3]49无形象之理为至微之体，正在阴阳变易之用中，吴澄对此是认可的，其所补充者主要是强调其“理在气中”的一贯主张。

理在气中，太极在阴阳之中，道器不二，体用无间，至此这些基本命题得以汇合衔接起来。气为本原而理为本体，此是吴澄的哲学本体观，亦是其文艺本体观。

二、“理主气辅”的文艺本体论及其表现

吴澄反复强调天地之气流通无间，并在此基础上提出“诗本乎气”（《伍椿年诗序》），“文也者，本乎气也”（《别赵子昂序》），“诗、乐，声也，而本乎气”（《吴闲闲宗师诗序》）等关于文艺生成问题的论断。但这里的“本乎”应该是指本原之意，而非本体之意。“本乎”在此主要就其构成而言，所以吴澄《萧独清诗序》又说：“诗也者，乾坤清气所成也。”[3]212其推论过程明显是一种溯源模式。既然物之有声而成文者为音乐，人之有声而精者为诗文，人与物亦皆凝气成形，源头始基“盈天地之间一气耳”，那么在作为气之末端的文艺作品中，自然也有一个起着决定意义的“理”为之主宰，其主宰地位又体现在哪些方面呢？

首先，诗文本乎气，气盛则言宜，所以吴澄非常推崇气盛的文艺作品。如其在《伍椿年诗序》中言：“诗本乎气而形于言。伍椿年有气有言者也，诗宜工。”[3]188他将伍椿年工于诗的原因归为“有气有言”，这是一个很高的评价。就诗而言，“有气”指其气势劲健，情感充沛；“有言”指其言之有物，理正辞达。而诗之所以能“有气有言”，则有资于作者之气。吴澄多次援引韩愈“气盛言宜”之说以标榜“气盛”之重要性，其《李侍读诗序》云：

> 韩子之论文，谓气盛则言之短长、声之高下皆宜。夫诗与文之有资于气也尚矣。翰林侍读学士李仲渊，心易直而气劲健，其为气也肖其人。古体五言如生在魏晋，略不涉齐梁以下光景，七言杂言翩翩游乎钟山丞相、雪堂学士之间而无留难。约之而为近体也亦然。盖其平日淹贯古今诸名家，诗芳润熏渍乎肝脾，英华含咀乎颐辅。藏蓄既富，而气之盛又足以驱役左右之俾效供给而各职其职，非若孱懦之帅，拥兵百万而拙于调用。故出乎喉吻，溢乎毫端，与名家诗人之态度声响无一不似。彼肆口肆笔，漫成音韵而曰诗者，何能窥其仿佛哉？所谓言与声之皆宜者，由乎气之盛，讵不信矣夫？[3]230-231

显然，他认为李仲渊工于诗之关键在于气之盛，

这里的气盛不仅指表露于外的才气，“一种安排音韵声响，用词遣句，表达情感，表现诗文气势的能力”[5]，更是指作者治心养气所达到的道德境界，或者说是一种道德冲和之气。

其次，要想气盛言宜，离不开名家经典的浸润滋养，更需要积学明理的养气工夫。基于“理在气中”的认识，吴澄《东麓集序》进而提出了“理主气辅”的主张：

> 主簿石君以东麓张君诗文四卷示余，余读之，理胜气胜。诗文以理为主，气为辅，是得其本矣。其诗不尚纤秾，不拘拘于法度，以文为诗者也。其文不尚俳丽，不屑屑于言辞，以质为文者也。[3]177

此处的“理胜气胜”与他称赏伍椿年之“有气有言”者意思相近，作者“有气”则作品“气胜”，作者有德“有言”则作品“理胜”。受吴澄的影响，明代学者杨爵曾说：“文章以理为主，以气为辅。所论纯是一段义理，是以理为主；辞气充盛浑厚，不觉软弱，是以气为辅。”[6]可见，在文艺批评语境中，吴澄所提倡的“理主气辅”，主要就作品的义理思想和情感气势而言，并非直接的本体论意义上的概念。不过，吴澄既然拈出“理”与“气”两个最主要的哲学范畴来评价诗文，就必然受到其理学思维的影响。事实上，在他的文艺批评中，理确实是比气更为重要的一个范畴。甚至可以说，理依然是气之主宰，因为气之所以胜的前提是理胜。其所推崇的“理到气昌”隐含着理到才能气昌的因果关系。他又在《吴伯恭诗序》中云：“伯恭方且研经务学，以培其本。他日本亦深，理亦明，则其心声所发，理为之主，气为之辅，虽古之大诗人，何以尚兹！虽然，学以充其才，理以长其气，必有事焉，当不但能诗而已。”[3]239吴澄在此却明确表示，才气除受先天禀赋之气的影响，还可以靠后天的积学明理来培养和增长。

再次，作者才气从根本上说属于气质之性的部分，如果能通过积学明理以变化气质，便可突破时代气运、地方土气及先天才气之局限，创作出超尘拔俗的文艺作品。这种不随世气下降而文风衰弊的作者必是“豪杰之士”，“唐宋七子”堪称典型。吴澄在《别赵子昂序》中云：

> 必有豪杰之士出于其间，养之异，学之到，足以变化其气，其文乃不与世而俱。今西汉之文最近古，历八代浸敝，得唐韩、柳氏而古；至五代复敝，得宋欧阳氏而古。嗣欧而兴，惟王、曾、二苏为卓卓。之七子者，于圣贤之道未知其何如，然皆不为气所变化者也。宋迁而南，气日以耗，而科举又重坏之，中人以下，沉溺不返，上下交际之文往往沽名钓利而作，文之日以卑陋也无怪。其间有能自拔者矣，则不丝麻、不穀粟，而罽毯是衣、蚬蛤是食，倡优百戏、山海万怪毕陈迭见，其归欲为一世所好而已。夫七子之为文也，为一世之人所不为，亦一世之人所不好。志乎古，遗乎今，自韩以下皆如是。噫！为文而欲一世之人好，吾悲其为文；为文而使一世之人不好，吾悲其为人。海内为一，北观中州文献之遗。是行也，识吴兴赵君子昂于广陵。子昂昔以诸王孙负异材，丰度类李太白，资质类张敬夫，心不挫于物，所养者完，其学又知通经为本。与余论及书、乐，识见夐出流俗之表。所养、所学如此，必不变化于气。不变化于气而文不古者，未之有也。子昂亟称四明戴君，戴君重庐陵刘君、鄱阳李君。三君之文，余未能悉知，果能一洗时俗之所好而上追七子，以合《六经》，亦可谓豪杰之士矣。[3]261

吴澄此文非常重要，集中体现着其文气思想中关于作者修养与文艺复古的看法。他指出宋朝南渡之后气运凋耗，士气萎靡，文艺之气亦随之而降。针对文坛上先后出现的卑陋之象，如人人模拟科举时文，干谒之文盛行，一味追求辞藻华美，徒以娱戏软媚之态为文，或以狂怪怒张为美等，吴澄表现出不满甚至是鄙夷的态度。但亦有能“不变化于气”、脱略流俗之表者，如唐之韩愈、柳宗元，宋之欧阳修、王安石、曾巩、苏洵、苏轼等，吴澄将此七子称为豪杰之士的楷模。文中所指“二苏”应该是苏轼和苏洵，而非苏辙，这可从吴澄的其他文中得到印证，如其《刘尚友文集序》：“汉文历八代浸敝，而唐之二子兴；唐文历五代复敝，而宋之五子出。文人称欧、苏，盖举先后二人言尔。欧而下，苏而上，老苏、曾、王未易偏有所取舍也。”[3]231唐宋七子在吴澄《题何太虚近稿后》《临川王文公集序》《遗

安集序》《送虞叔当北上序》等文中也被多次提及，这直接促成了后来“唐宋八大家”之说的定型。吴澄又对元初文坛上的赵子昂、戴表元等人为文能宗经复古大为赞赏，亦誉之为“豪杰之士”。他认为只要能够“养之异，学之到”，宗经明理，从而“不变化于气”，诗文、书画、音乐等自然能够上追古人。其《聂咏夫诗序》云：“往年有为余诵诗一二章者，余惊怪曰：‘是无场屋举子气，又非江湖游士语，作者其谁与？’曰：‘梅山聂咏夫。’”宋末以来文坛风气卑弱，然聂咏夫诗能不与此气运俱衰，可谓豪杰。更为难得的是，聂咏夫“愿悫而博洽，其志坚，其思苦。遭时之变，虽倾覆流离，不铦不懈，诗日益精工”[3]165。不仅未堕入时代凋敝之气中，反而经乱离而文气不铦，最终进入“睥睨唐人”之境。可见，吴澄具有强烈的文艺复古精神，而文艺复古之所以可能，正在于理可以主宰气，作者可以跳出外界时地环境之束缚。

最后，“养之异，学之到，足以变化其气”的文艺观念，正从吴澄性理思想中来，此即所谓“反之之功”。在张载“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉”[7]和程颐“性即理”[8]思想的影响下，吴澄《答人问性理》提出：“人得天地之气而成形，有此气，即有此理。所有之理谓之性。此理在天地，则元亨利贞是也；其在人而为性，则仁义礼智是也。性即天理，岂有不善？但人之生也，受气于父之时，既有或清或浊之不同；成质于母之时，又有或美或恶之不同。”[3]32理在清气美质中则天地之性不被污坏，本然之善得存；天理所赋之性被浊气恶气所污染，气质之性则有偏。所以，后天当用反之之功，以复其本然之性：

> 气质虽有不同，而本性之善则一。但气质不清不美者，其本性不免有所污坏，故学者当用反之之功。反之如“汤武反之也”之反，谓反之于身而学焉，以至变化其不清不美之气质，则天地之性浑然全备，具存于气质之中，故曰善反之则天地之性存焉。气质之用小，学问之功大，能学气质可变，而不能污坏吾天地本然之性，而吾性非复如前污坏于气质者矣，故曰气质之性，君子有弗性者焉。[3]33

联系观之，豪杰之士“养之异”者，养其清美之气也；“学之到”者，以学问变化气质也。所以说，气完学粹，复本然之善，以超越流俗之表，是作者不变化于外界之气的前提。此即作家变化气质之功，也是吴澄“理主气辅”文艺本体论更为突出作者主体性的体现。

三、文道贯一的提出及其阐释边界的扩延

吴澄“理主气辅”的文艺主张与南宋理学家王柏的说法在总的精神上倒有几分相似。王柏《题碧霞山人王公文集后》说：“夫道者，形而上者也；气者，形而下者也。形而上者不可见，必有形而下者为之体焉，故气亦道也。如是之文，始有正气，气虽正也，体各不同；体虽多端，而不害其为正气足矣。盖气不正，不足以传远。学者要当以知道为先，养气为助。道苟明矣，而气不充，不过失之弱耳；道苟不明，气虽壮，亦邪气而已，虚气而已，否则客气而已，不可谓载道之文也。”[9]“以知道为先”者，即以理为主；“养气为助”者，即以气为辅。所谓“气亦道”者，也即吴澄所言“有此气，即有此理”。由乾坤清气而成的诗文，自有理（道）存乎其中。所以，“理主气辅”之论实亦蕴含着文道贯一之思想。

关于文道关系的思辨，理学开山祖师周敦颐的“文以载道”可谓奠基之论。后来的理学家即使文道观念和表述各有不同，但往往从此命题说开去。《通书·文辞》云：“文所以载道也。轮辕饰而人弗庸，徒饰也；况虚车乎！……文辞，艺也；道德，实也。笃其实，而艺者书之，美则爱，爱则传焉。贤者得以学而至之，是为教。故曰：‘言之无文，行之不远。’……不知务道德而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也久矣！”[10]周敦颐以车载物为喻，提出文以载道的主张。有人认为此说有将文艺工具化的倾向，开后世理学家重道轻文的先河。其实，周敦颐不仅批评了徒饰文辞而不知务道德者，同时也注意到了文辞之美对于道之传远的重要价值。所以，文以载道的观念在中国古代士人心目中有着不可置疑的合理性，尤其是被理学家群体奉为圭臬。当然吴澄也不例外，在《题康里子渊赠胡助古愚序后》中提到：“古愚言论性标格，蔼然乡先

达之遗风，不但其文之卓异而已。康里子渊赠与之交，欲进其文于道，期之者至矣。噫！道不载以文，则道不自行；文不载斯道，则文犹虚车也。故曰：‘笃其实，而艺者书之。’”[3]581此段文字本于周敦颐载道之说自不待言，但在此基础上，结合其理在气中之论，他更倾向于表述为文道贯一。他在《陈文晖道一字说》中云：

> 人之践行者为道，道非物外幽隐之事也。道之著见者为文，文非纸上工巧之言也。明乎此，则知文之炳焕而晖，即道之贯彻而一也，恶得为之不相当也哉？世之人论文则沦于卑近，论道则骛于高远，往往离文与道而二之。失之于卑近，俗儒之词章尔；失之于高远者，异端之虚寂尔。吾圣人之所谓文、所谓道不如是。散而为晖，敛而为一而已矣。显微无间，斯之谓欤？[3]105

由显微无间，推出文道贯一。他既反对俗儒之工于词章而陋于闻道，同时也不满于异端之高远其道而虚寂其文。道本为一，然不附于物象则不可得见，散在万端方显为文，正所谓理一而分殊也。吴澄《理一箴》载：“理在两间，一本殊分，散为百行，别为四端。或谓之道，或谓之诚，千言万语，一之异名。万事万物，胥此焉出，理一之义，周遍详密。”⑥万殊之中有理一为本，正如文晖之中有道一以贯之。

圣人之所谓文，必有道贯之，所以吴澄认为有文而无道者不能称之为文，只能谓之“言”而已。他在《张氏自适集序》中说：“为诗为文，一本诸中言，言必丽于理。世之绚采色，调声响，炳炳琅琅以饰其于外者，能如是乎？”[3]203可见对于诗文他有着较高的评价标准，即言必有理附之，且须“秩然次序条理”[3]575。徒有外饰之声采，无内在道理之承载，只能止于“言”的层面。他在《黄成性诗序》中也有类似表达：“彼浮沉气中，作意仿像，虽形似超超于青冥风露之上，而人也方与蜣琅蝇蚋同梦而未醒，诗乎？文乎？言焉而已。”[3]175徒有文之形，而昏昏然于道无所知，言辞而已，谓之为诗文则不可。也就是说，为文者当先闻道，于道有所见识并自得于心，然后才能自陈所得于诗文。他曾称赞豫章诗人罗垚说：“观其诗文若干篇，超然有见，不似专学言词之人。”[3]201文之义大矣，非言语之工者可比，其根柢在于学以见道。

不过，吴澄的圆融之处在于，其所谓闻道不仅限于儒门之士的范围，还扩展至仙道和佛门。与二程以来的理学家多反对英气不同，吴澄对作家才气多有赞誉。在他看来，历史上才气最大之人当首推李白和苏轼。在称赏他人才气时，吴澄常以李、苏二人比之，如在《行素翁诗序》中说：“予观湖南行素翁之诗，如鹗鸟之迅击，如骏马之疾驰，如丸之流而下峻阪，如潮之退而赴归墟，略无留碍阻遏者。……盖虽崎岖历落，奔走劳瘁，境变而才不匮，年老而气弥壮，抑所谓诗豪也与？噫！翁之诗，今人诗也，而有往昔李、苏二豪之才气。此今人所无而翁有之，是以其诗能然。”[3]242称赞行素翁之诗雄健俊逸，气势奔放，具有李、苏二豪一样的才气。但一直被视为“豪杰之士”的苏轼，在吴澄眼中还只是以言语之工为文的人物。也就是说，以文而论，苏轼之文少有能望其项背者，但以学而论，则亦属未能领会圣人之道者。在《文泉说》中，吴澄指出：

> 天有天之文，地有地之文，人有人之文，天、地、人之文具备于圣人之身。尧、舜、禹、汤、文、武而下，惟周公、孔子可谓之文也，故曰“文不在兹乎”！秦、汉以后，儒者不知道，惟以言语之工为文，则既非矣。苏子瞻尝言“吾文如万斛泉源”，以言语之工为文者倘如苏子瞻，殆亦庶几焉。夫水，天下之至文也，而泉者，水之初出。陈君以“文”号其泉，自负岂浅浅哉？最下犹当为苏子瞻，溯而上则周、孔之文，又非子瞻之所得闻者。[3]79-80

可见，文道贯一的圣人之文才是吴澄认定的最高境界，若徒以言语之工为文，只能落入第二义。苏轼俨然成为以言语工巧为文的典型，因其于道有亏，也就难入“至文”行列。吴澄虽极称唐宋七子，但也曾委婉批评：“之七子者，于圣贤之道未知其何如。”[3]261其实七人之中，他亦有所轩轾：“文有本，非徒能言而已。若韩氏，若柳氏，若欧阳氏，若老苏氏，缕缕自陈其所得。”[3]185值得注意的是，在被其特别列出的四人中是没有苏轼的。他认为苏轼文中所陈之理并非其深造自得：“诗人说仙说禅，精妙脱透无如坡翁者，而竟未实得也。”[3]176喜欢以庄禅之语入诗的苏轼，看似已是儒释道圆通无碍，但在吴澄看来，

不过是“帘视壁听之悟，徒以资言语文字之神”而已，究其根本则未有实得。

对庄禅之道有深入研究的吴澄于李白也是似褒实贬，褒其仙才之特出，而贬其于仙道之未闻。为彰显李白之才气，他曾多次将其誉为“诗圣”，如在《丁晖卿诗序》中云：“李太白天才间气，神俊超然八极之表，而从容于法度之中，如夫子之从心所欲而不逾矩，故曰诗之圣。槌黄鹤楼，倒鹦鹉洲，此以梦语观太白者。”[3]181当然，将诗圣这一崇高之名冠于李白之身，主要就其能够从容于法度的天才间气而言。事实上，他曾在多个场合表达了对李白陋于闻道的不满，如《题李太白墨迹后》：

> 昔年尝观谪仙所写《爱酒》《大梦》二诗，喜其豪宕迈逸，因叹其仙才美。但意其于仙道或未之闻，人颇不满吾言。今又获观《元丹邱歌》墨迹，神奇鬼怪，尤怪其然其然。信乎，超出八极之表矣！呜呼！世亦安得复见斯人哉？仙才也夫！仙才也夫！[3]607

他以为太白诗虽仙气淋漓，豪迈超逸，但于仙道却未能透彻领悟。检其文集可知，他始终对李白颇有微词，又如其《题李太白二诗后》云：“太白诗中之圣，其语有似乎天仙，此二诗尤超逸。然其指归，不过藉醉以遣累耳。太白尝见司马子微，亦闻所谓坐忘者乎？倘得闻之，虽不饮一滴，而百虑俱消，岂必如刘伯伦、阮嗣宗哉？惜乎！其有仙才，而未闻道也。”[3]570同样认为李白诗语飘逸超尘，有似天仙，但其行为不过是借酒消遣胸中块垒而已，此正是其未能彻悟“坐忘”之道的表现。司马子微即唐代著名道士司马承祯，曾著《坐忘论》七篇，以明道家安心坐忘之法，其中作为修道初阶的《信敬》篇有言：“夫坐忘者，何所不忘哉！内不觉其一身，外不如乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗，故庄子云‘同于大通’。”[11]身心俱忘，万虑皆消，自然不需如刘伶、阮籍辈以酒浇愁。

儒教之中有工于言辞之文儒，道家之中有能文之仙才，佛教之中亦有精于词章之僧人。对于僧人之诗文，吴澄同样既评其词章，且衡其佛法。如对于北宋僧人契嵩，吴澄虽多次称誉其横溢之文才，但对其佛法却未予正面评价。他在为契嵩《镡津文集》所作跋语中云：“镡津文戢戢如武库兵，汹汹如春江涛，僧契嵩所著述也。在宋庆历、嘉祐，正当文运之隆，敢出其技，驰骋章甫逢掖之林，肆口而言，肆笔而书，纵横雄放，莫或能婴其锋。噫，天之生才也，何所限极哉！”称赞了契嵩之文笔力雄健，汪洋浩博，难有匹敌，然笔锋一转，落句感叹：“噫，诚可喜也！虽然，文儒则可，佛法则未。”[3]616何以谓此？在《镡津文集后题》中他有更详细的解说：

> 儒者之学一降再降而为词章，汉贾、马，唐韩、柳，宋欧阳、苏，遂挺然独步，得以称雄于百世之下。佛教自达磨西来，离去文字，真露真秘，由是悟入者，一弹指顷超诣佛地，卓乎其不可及已。其徒口舌机锋铦利捷巧，逢者披靡，莫之敢膺，然未有操弄豪管，若儒流之滔滔衮衮演迤于词章者。镡津嵩仲灵生值宋代文运之隆，与欧阳、曾、苏同时，才思之瞻蔚，笔力之横放，视一时文儒不少逊也。噫！世间多少魁杰人在佛氏笼罩之内，如嵩者，岂易得哉？其文之行世久矣，疏山住半间重绣诸梓以传，盖喜其教中之有是人也。昔欧阳公一见而推奖之，予亦曾闻而嘉叹焉。倘论词章，当为佛徒中第一。或问嵩佛法何如，予儒流，弗能知。弗能知，请俟它日质之半间师。[3]613

禅宗推崇不立文字，顿入法门，所以通常而言佛门中人于词章之技难与文儒抗衡，而契嵩之精于操觚在佛徒尤为难得。但词章之外，契嵩之佛法何如呢？对此问题吴澄巧妙回避，实则颇有不予认同之意。清代四库馆臣评价《镡津集》时也曾指出：“契嵩博通内典，而不自参悟其义谛，乃恃气求胜，哓哓然与儒者争……以儒理论之，固为偏驳，即以彼法论之，亦嗔痴之念太重，非所谓解脱缠缚，空种种人我相者。第就文论文，则笔力雄伟，论端锋起，实能自畅其说，亦缁徒之健于文者也。”[12]此正可说明吴澄赏其文才而不满其佛法之态度。其实，吴澄认为学佛之人于一切纤婉华艳之文辞当予以禁绝：“内息贪嗔痴心，外绝淫杀盗事，此为学佛初阶。绮语亦合禁断，我不作以媚人，人犹作以奉我。人我虽殊，罪业则一。作绮语人，不如无作。”[3]86绮语与佛法如不能贯而一之，则不如无作。

诗文之外，书画艺术亦为道之承载者，宝藏

与鉴赏书画亦贵在爱重其贯通之道。吴澄为朱熹与周必大书札手迹所作跋语中说:“圣贤之道不幸不行于当时,犹幸其得明于后世也。朱子以庆元庚申之季春卒,此书贻丞相益国周公,乃己未之季冬,相距四月尔。当时伪党之禁如毁,殆甚匡人、桓魋之厄。及至我朝,表章崇尚,与元圣俱,何其幸欤!虽然,尊其道在乎上,明其道在乎下。上之人尊之则至矣,下之人亦或明之否乎?夫见此遗墨而爱重焉者,爱重其道也。朱子之道,岂系此遗墨也哉?有已陈之迹,有常新之心。舍其已陈而得其常新,朱子之所望于来今也。”[3]605-606朱子之遗墨有朱子之道存乎其中,观者见其手迹应生悟道之心,此既是朱子之所望,也是吴澄之所愿。他在《题孔桧图》中也指出:“孔庭古桧,旧闻夫子手植,叔世遭毁,畴不为之感伤?得其烬余,或刻以为像,或斫以为器,尊之、贵之、爱之、重之,而又图写赞咏,以相传播,于以见鲁俗之厚也。虽然,圣人所以遗后,犹有大者也。假诸物以像圣人之形,未必得其似;求诸己以会圣人之心,即可得其真也。其可尊、可贵、可爱、可重,盖超出乎形器之外,岂徒一木之所遗者而已哉!有能思及于此否乎?”[3]612孔子手植之桧树虽多次被毁于乱世,却被后人以器物、图画等形式宝爱相传。吴澄提醒世人,孔子所传于后世者在其道,而非在形器本身,观《孔桧图》也应重在思圣人之道。

既然为文者当先闻道,文道贯一方为至文,那么著作之士自当由词章之技进于形上之道。吴澄《胡印之诗序》说:“近年以来,学诗者浸多,往往亦有清新奇丽之作。然细味深玩,不过仿像他人之形影声响以相矜耀,虽不可以其人而废其言,亦不可以其言而取其人也。若胡氏弘印所作则不然,达意而不巧饰于言,纂古而不希合于今。卷端自序其志欲进于道,庶几乎可与言诗矣。夫道也者,天所与我,己所固有也,不待求诸外。有志而进进焉有见有得,可立而俟,非止能言而已。”[3]234-235又在《跋吴真人闾漕山诗》中曰:“张君省吾亲受笔墨之教,纸尾拳拳欲省吾不溺于伎,而知进于道,其意盖深远矣哉!”[3]578儒释道各有其道,且均有技进于道的说法,然而吴澄论为文当先闻道时,“道”之范围颇为宽阔,其技进于道之观点亦较为通达。不过,其所指主要是儒家之道,故其所谓进道之阶指向的仍是道问学与尊德性的内外合一之学。

结　语

综上所述,从“文本乎气”等提法并不能得出吴澄以气为文艺本体的结论。就哲学中的理气关系来说,他主张“理在气中”,理既是第一性的最高范畴,也是气得以生成万物的主宰和根据。所以,其文艺本体观的准确表达应是“理主气辅”,即气为文艺本原,理为文艺本体,这是吴澄文艺思想体系的核心基石。作家通过积学明理以变化气质,便可摆脱外界不良风气的笼罩,由今之艺达古之学,如此便为其文艺复古追求提供了可靠的理论依据。基于此,吴澄又提出文道贯一、显微无间的文论主张,虽未脱离理学家“文以载道”的精神传统,或者说其意图本在维护和巩固这一早已成为理学群体共识的基本立场,但在本体依据和推论逻辑上却有自己的特色,并且将其文道理念延至对释、道人物的评价中,赋予文道观念更丰富的理论内涵和更广泛的适用性。

此外,对吴澄文艺本体论和文道观的探讨也可启发我们,中国古代文论的生成过程往往蕴含着相应的哲学思维。尤其是具有哲学家和文艺家双重身份的士人群体,其文艺思想必然建构在其哲学思想的基础之上。他们不仅会结合一些学术命题展开对文艺现象和相关问题的思考阐释,甚至会将文艺之学视为其整体学术的有机构成部分。在理学家吴澄等人看来,道散于文,文敛为道,二者本是贯通一体。因此,研究理学家的文论离不开理学思维,推而广之,“研究中国文学应有中国思维”[13]。中国文艺理论的逻辑体系,正在中国哲学的严密思维中体现出来。所以说,构建中国特色的文艺理论话语体系,须遵循中国之“道”。

注释

①对草庐一派进行整体探究的代表成果有:邱江宁:《元代草庐文人与他们的文学时代》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》2022年第6期;江南:《草庐学派文学研究》,南京大学2011年博士学位论文;周荼仙:《偏

离与转向:元代江西草庐学派及其学术特点》,《朱子学与文化建设学术研讨会论文集》2012年;等等。另有方旭东、吴立群、查洪德、王素美、王启发、孙美贞、李宜蓬等学者对吴澄个人之学术与文学文论进行的专门探究。②参见查洪德:《理学背景下的元代文论与诗文》,中华书局2005年版,第261、270页;王素美:《吴澄的理学思想与文学》,人民出版社2005年版,第264页。值得注意的是,李宜蓬《吴澄〈别赵子昂序〉的文论价值》认为吴澄的"文本乎气"是一种文学本原论,而非气本体论;笔者也曾在《吴澄文气论的理论创新》中提出吴澄并非气本论主张者的看法。参见李宜蓬:《吴澄〈别赵子昂序〉的文论价值》,《东华理工大学学报(社会科学版)》2009年第3期;杨万里:《吴澄文气论的理论创新》,《中南大学学报(社会科学版)》2003年第1期。但由于论述重点均不在此,故未能展开论述。③⑥参见吴澄:《草庐吴文正公全集·外集卷之一》,清乾隆二十一年(1756)万氏刻本。④方旭东也指出:"吴澄认为万物(又称万殊)从一团混沌元气中产生出来,使万物成为万物而不再是混沌一气的根据,他把这个叫作'理'。"参见方旭东:《吴澄评传》,南京大学出版社2005年版,第81页。⑤亚里士多德说:"在那些最初进行哲学思考的人们中,大多数都认为万物是以质料为形式,一切存在着的东西都由它而存在,最初由它生成,在最终消灭时又回归于它。"见亚里士多德著,苗力田译:《形而上学》,中国人民大学出版社2003年版,第34页。吴澄所说阴阳二气的本原意义应即此种。

参考文献

[1]王元骧.评我国新时期的"文艺本体论"研究[J].文学评论,2003(5):7.
[2]吴长庚.朱熹与江西理学[M].南昌:江西高校出版社,2007:164.
[3]吴澄.吴文正集[M]//景印文渊阁四库全书:第1197册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[4]黄宗羲.宋元学案[M].全祖望,补修.陈金生,梁运华,点校.北京:中华书局,1986:3042.
[5]王素美.吴澄的理学思想与文学[M].北京:人民出版社,2005:278.
[6]黄宗羲.明儒学案[M].沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008:177.
[7]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978:23.
[8]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981:292.
[9]王柏.鲁斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1186册.台北:台湾商务印书馆,1986:172.
[10]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,1990:34.
[11]张君房.云笈七签[M].李永晟,点校.北京:中华书局,2003:2045.
[12]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:1313.
[13]查洪德.研究中国文学须有中国思维[J].文学遗产,2018(5):4.

The Literary Ontology and the Concept of Literature and Tao of Wu Cheng under Neo-Confucianism

Yang Wanli

Abstract: There has been a lot of discussion about Wu Cheng's literary ontology in the academic circle, but the current mainstream view still seems to be worthy of discussion. In view of his theoretical achievements in literary and artistic criticism, most scholars regard him as the advocate of the theory that Qi (vital energy) is the primordial substance of literary. In fact, we should understand his literary thoughts with his Neo-Confucianism thoughts. From the perspective of the constitution of all creature, "Li is immanent in Qi" is the general expression of his philosophical ontology, so Qi is the origin and Li is the noumenon. It is based on this theory proposition that he put forward the famous view of "Li is main and Qi is auxiliary", in which Li as the master is a more important category than Qi. Only in this way, writers can change his temperament through accumulating knowledge and understanding Li, so as to break through the limitations of innate talent and the invasion of the bad atmosphere of the outside world, which also provides the academic basis for his literary and artistic retro ideals. "Li is main and Qi is auxiliary" contains the idea that literature and Tao should be consistent with each other, so he advocated that Confucianism, Buddhism, and Taoism all should learn Tao before writing. Compared with the predecessors of Neo-Confucianism, Wu Cheng's derivation logic and interpretation boundary of the concept of literature and Taoism have his own unique characteristics. The discussion enlightens us that the study of Chinese literary theory should follow the Chinese Tao.

Key words: Wu Cheng; Li is main and Qi is auxiliary; Li is immanent in Qi; ontology; the concept of literature and Tao

[责任编辑/周　舟]