

中国人文社会科学期刊AMI综合评价（A刊）扩展期刊
《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊
河南省一级期刊

ISSN 2095-5669

中原文化研究

The Central Plains Culture Research



Academic Journal for Cultural Research

2 2024(双月刊)
第12卷 总第68期



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



程志华 1965年生，河北武强人，哲学博士，河北大学哲学与社会学院教授、博士生导师，河北大学燕赵哲学与文化研究中心首席专家。曾获国家“万人计划”哲学社会科学领军人才、中宣部“四个一批”人才、河北省省管优秀专家等称号，享受国务院政府特殊津贴。曾任河北师范大学党委常委、副校长，河北大学学术委员会常务副主任，河北大学哲学与社会学院院长，《河北大学学报（哲社版）》主编；兼任中国现代哲学研究会副会长、中国哲学史学会理事、教育部哲学教指委委员、河北省文史哲研究生教指委主任委员、河北省哲学教指委主任委员等。主要研究领域为现代新儒学、儒家哲学、美国儒学史等，出版《牟宗三哲学研究》、《熊十力哲学研究》、《宋明儒学之重构》（上下册）、《困境与转型》、《台湾“鹅湖学派”研究》、《哲学导论》、《中国儒学史》（上下册）、《中国近现代儒学史》等专著8部；发表学术论文110余篇；主持国家社科基金及省部级项目7项；获教育部人文社科优秀成果三等奖2项、河北省社科优秀成果一等奖4项。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2024年第2期(第12卷,总第68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 裴锡圭

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

·文明探源·

- 清华简与夏史重建 杜 勇/5

- 早期夏文化与早期国家问题初探 方燕明/13

·思想文化·

- 论所谓“朱子道”之说 程志华/23

- 试论《唐虞之道》的政治哲学理路 周海春/33

·当代文化·

- 论文化起于何时 韩东屏/41

- “一带一路”:中国文化走出去的“筑梦之路” 张三元/50

·中原论坛·

- 先秦时期婚姻中媒人谫论 朱彦民/58

- 从食燔到赐胙:周代赐胙礼的演进及其历史背景 邹家兴/67
-

主管主办 河南省社会科学院

邮 编 451464

社长/主编 李 娟

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

编辑出版 中原文化研究杂志社

投稿信箱 zywhyj@126.com

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2024年4月15日

目 录

•宋文化研究•

- 宋代帝后、内外命妇、宫人女官官衔研究 龚延明 殷其雷 / 75

- 论宋代贬谪谢表的书写策略 张英 / 85

•文学与文化•

- 英雄史诗与《诗经·商颂·殷武》 尹荣方 / 94

- 论《左传》传例的发展及刘师培对其的发明 郭院林 / 103

•文献研究•

- 《穆天子传》西征地理及相关问题的若干思考 周书灿 / 111

- 清华简“书”类文献的文本性质与墨家贤人观的扩充机制 李健胜 / 122

•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 * 14 * 2024-04

国内订阅 全国各地邮局

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司

国内发行 河南省邮政发行局

国外发行代号 BM9031

邮发代号 36-15

国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669

发行范围 国内外公开发行

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. 2, 2024

Main Contents

Tsinghua Bamboo Slips and the Reconstruction of Xia History	Du Yong/5
A Preliminary Study on Early Xia Culture and the Early State.....	Fang Yanming/13
On the Saying of “Zhuzi Belongs to Taoism”	Cheng Zhihua/23
The Political Philosophy of <i>The Way of Tang and Yu</i>	Zhou Haichun/33
On the Starting Point of Culture	Han Dongping/41
“The Belt and Road”: The “Dream Building Road” of Chinese Culture Going Out	Zhang Sanyuan/50
Discussions of Matchmaker in Marriage of the Pre-Qin Period	Zhu Yanmin/58
From Shifan to Cizuo: The Origin and Historical Background of the Ritual of Giving Sacrificial Meat	Zou Jiaxing/67
A Study on the Official Titles of Emperor, Empress, Other Royal Females and Palace Female Officials in Song Dynasty	Gong Yanming and Yin Qilei/75
On the Writing Strategies of Demotion Gratitude Letter in the Song Dynasty	Zhang Ying/85
Heroic Epic and <i>The Book of Songs·Shang Song·Yin Wu</i>	Yin Rongfang/94
On the Development of <i>Zuo Zhuan</i> ’ Notes and Its Invention by Liu Shipei.....	Guo Yuanlin/103
Reflections on the Geography and Related Issues of the Western Expedition in <i>The Biography of King Mu</i>	Zhou Shucan/111
The Text Nature of the Documents of Shangshu in Tsinghua Bamboo Slips and the Expanding Mechanism of the Mohist Sages View.....	Li Jiansheng/122



清华简与夏史重建^{*}

杜 勇

摘要:清华简中发现了丰富的夏史资料,开启了重构夏代文明史的新境界。但它与传世文献一样,都是由口头传说生成的晚出文献史料。依照兰克史学的治史规则,这种非原始资料的可靠性大有问题。20世纪二三十年代,疑古派正是利用传说资料的局限性,提出了风靡一时的层累地造成中国古史说,把夏代历史说成是传说的堆积,虚妄的伪造。然其论说证据不密,逻辑不畅,经不起新旧文献尤其是清华简中夏史材料的验证,无法支撑疑古派建立的学术大厦。上古史研究是一个非常特殊的领域,兰克史学那套摒弃传说资料的研究方法未必适用。不管传说性文献形成的时间早晚如何,也不管它存在多少问题,其中具有客观历史的质素、事实真相的颗粒,不是仅凭主观怀疑就可以彻底否定的。坚持文献与考古资料相须为用,其归一揆,才能真正重构出“充实而有光辉”的夏代文明史。

关键词:清华简;夏史重建;疑古派;传说史料

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0005-08

清华简今已整理出版十三辑,其中丰富的夏史资料超过以往出土文献所见的总和,为研究上古文明史创造了有利条件。诸如《尹至》《尹诰》《厚父》《虞夏殷周之治》《参不韦》等篇,即从不同侧面揭示了“既丰瞻以多姿”的夏代史事。与传世文献相比,这些资料看上去平淡无奇,然因其成书不晚于战国中期,对探索中国古代文明起源,厘清疑古迷障,重构夏代历史,具有非同寻常的学术意义。本文拟就清华简中有关夏史资料的文献价值略作分析,以期对夏史重建有所助益。

一、清华简涤荡疑古迷障

探索中华文明起源,重构夏史,当然不是一项简单的工作。首先遇到的问题就是,如何应

对过去疑古派对夏代历史的全面否定。

1923年,顾颉刚在《读书杂志》第9期公开发表《与钱玄同先生论古史书》,提出“禹是上帝派下来的神,不是人”,力申“层累地造成的中国古史”说^①。随后《读书杂志》又连载顾颉刚《讨论古史答刘胡二先生》,该文进一步否定了大禹作为人王的历史地位,夏史的开篇也就成了空中楼阁。十三年后,顾颉刚、童书业又联名发表《夏史三论》的长文,除了坚持禹为社神的看法外,着重探讨了启继禹业、太康失国、羿浞代夏、少康中兴等夏初史迹,概以虚妄目之。如谓“自禹和夏发生关系之后,禹才与启发生了父子的关系”;又说“启本是有神性的人物”,经过儒家对神话的改造,“天下归启的说法便成为世人所公认的夏代史”^②。杨宽服膺顾氏的见解,大加称扬说:“禹本为社神,前顾颉刚氏已明证之。近顾

收稿日期:2023-09-29

***基金项目:**国家社会科学基金重大项目“多卷本《西周史》”(17ZDA179)。

作者简介:杜勇,男,天津师范大学历史文化学院教授、博士生导师(天津 300387),主要从事先秦史和出土文献研究。

颉刚、童书业二氏复作《夏史考》，明证夏史之皆属虚无，无不由于神话传说辗转演变。”^③这些意见在中外学术界的影响既深且广，迄今余波未息。

疑古派对夏史的否定，牵涉面广，问题繁多，不是一篇小文可以厘清是非的。此前笔者曾对大禹的真实性问题有过论析^④，这里仅就夏启的真伪问题略加讨论，以观层累造成中国古史说的流弊。

疑古派通过对传世文献先后关系的排比，分辨其真伪异同，观察有关传说的演变，来证明夏史的虚无。他们认为启为禹子，继为夏王，不过是儒家层累造伪的结果。其根据在于，早于《孟子》成书的《墨子》中，启不过是一个乐神，与禹没有半点关系。《墨子·非乐上》说：

于《武观》曰：“启乃淫溢康乐，野于饮食，将将铭，苋磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于大[天]，天用弗式。”

故上者天鬼弗戒[式]，下者万民弗利。^{[1]262-263}墨子引用《武观》之语，以启为反面教材，说明统治者沉湎音乐的危害，重者如启“天鬼弗式（用）”，轻者则“万民弗利”。《山海经·海外西经》对启的神性描绘更为具体：“大乐之野，夏后启于此儻《九代》；乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。”^[2]《九代》或即乐名《九韶》，为天帝之乐。启不只好乐，还是乘龙御云的神人。启的出生也充满神话色彩。《楚辞·天问》云：“启棘宾商，《九辩》《九歌》。何勤子屠母，而死分竟地？”^[3]所谓“屠母”不是说启杀了他的母亲，而是指启母化为石，石破而生启的神话。如《随巢子》说：“禹娶涂山，治鸿水，通轔辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰：‘归我子。’石破北方而生启。”^[5]从《墨子》《山海经》《楚辞》等材料来看，未言启为禹子，更不涉及启为夏朝国君，启是一个“淫溢康乐”“湛浊于酒”的坏人，一个上天不用的神人。

在疑古派看来，启的形象到了儒家孟子那里才为之一变。《孟子·万章上》云：

万章问曰：“人有言：‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子。’有诸？”

孟子曰：“否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。昔者，舜荐禹于天，十有七年，舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于

阳城。天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相尧，禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，能敬承继禹之道。……孔子曰：‘唐虞禅，夏后殷周继，其义一也。’”^[4]

孟子的学生万章勤学善思，他问孟子是否真有禹传子而不传贤这件事。孟子认为不是禹要传位给他的儿子启，而是上天安排的，即“天与贤，则与贤；天与子，则与子”。孟子极富辩才，回答巧妙，既说明了事实，又维护了大禹光辉的道德形象。启虽禹子，但“启贤，能敬承继禹之道”，故传子与禅让都是“与贤”，并无实质性的区别。所以启继承天下共主之位，得到了民众的讴歌和拥戴。由于《墨子》不曾提及启为禹子，而《孟子》成书又在《墨子》之后，因而疑古派认为这是经过了儒家的改造，把启从一个乐神变成了人王，这才与禹发生了父子关系。至于《大戴礼记·帝系》说：“禹娶于涂山氏之子，谓之女嬃氏，产启。”^[5]《史记·夏本纪》说：“夏后帝启，禹之子，其母涂山氏之女也。”^{[6]84}都不过是陈陈相因的虚妄之言。其他文献所载与启相关的史事，如古本《竹书纪年》称“益干启位，启杀之”^[7]，《尚书·甘誓》说启与有扈氏“大战于甘”^{[8]328}，也就统统成了后世层累造作的伪史。

疑古派否定夏启史事的论证方式并不复杂，结论却惊世骇俗，也得到不少人的崇信。今验之新旧史料，实难成立。如《尚书·皋陶谟》（即今本《益稷》）中即有禹、启父子关系的明确记载，斑斑可考。篇中禹曰：

予创若时，娶于涂山，辛壬癸甲。启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。^{[8]301}

此记禹娶涂山氏女为妻，四天后就治水去了。待启呱呱坠地，他也顾不上抚养儿子，而是忙着去考虑治理水土的事情。这里明确揭示了禹、启的父子关系，却不为疑古派所采信。原因在于，他们认为《尧典》《皋陶谟》《禹贡》“决是战国至秦汉间的伪作”^⑤，不可信实。实际上，《皋陶谟》是根据长期流播的古史传说写成的，成书并

不算晚。《左传·僖公二十七年》曾引其文句，称《夏书》曰：“赋纳以言，明试以功，车服以庸。”^{[9]3956}《左传·庄公八年》引《夏书》曰“皋陶迈种德”^{[9]3832}，也是《皋陶谟》的逸文。这说明《皋陶谟》的成书至少不会晚于战国中期成书的《左传》，也不会晚于稍后的《孟子》，禹、启父子关系的说法并非孟子一手杜撰。就算《皋陶谟》的创作年代不能完全确定，上引《孟子·万章上》转述孔子的话“唐虞禅，夏后殷周继，其义一也”，实已透露出启为禹子的信息，却不为顾氏所察。孔子所说的“唐虞”指尧舜，而夏后即是禹，大禹之后的王位继承由禅让变成父死子继，实已蕴含启为禹子，继为夏王的史事，这才有了孟子对孔子话语的引用。孔子死后，墨子才出生，可见早在墨子出生前就有了禹、启父子同为夏君的传说，决非战国、秦、汉间的史家所造作。

非常庆幸的是，启为禹子不只传世文献有征，新出清华简《厚父》《参不韦》也提供了坚实的证据。《厚父》记王若曰：

邇闻禹……川，乃降之民，建夏邦。启惟后，帝亦弗巩启之经德，少命皋繇下为之卿事，兹咸有神，能格于上，知天之威哉，闻民之若否，惟天乃永保夏邑。^{[10]110}

清华简《厚父》中“天降下民，作之君，作之师”^{[10]110}诸语，曾被《孟子·梁惠王下》所引用，说明《厚父》之作必在《孟子》之前，更有可能“出自周武王时史官的手笔”^[11]。这段话说到禹建夏邦，启继为国君，而“夏后殷周继”即指父死子继的王位继承法，则禹、启父子关系不言自明。清华简《参不韦》记参不韦说：“启，而不闻而先祖伯鲧不已帝命，而不葬。启，而视而考父伯禹象帝命，而缄在袞裳。”^[12]这里对鲧、禹、启祖孙三代亲属关系的交代更是明白无疑。《参不韦》可能是战国时期的作品，然从竹简制作的绝对年代（公元前305±30年）看，其成文年代亦应在《孟子》之前。尽管我们无法确知这些远古传说是什么时转为文字记载的，但其早已存在则是不容置疑的事实。

疑古派对文献先后关系的排列比较是带有选择性的，无法支持他们否定夏史的结论，自然也经不起出土文献的验证。即使他们对文献先后关系的认识正确无误，也不能用以说明古史

传说演变的真实情形，将其放大为层累地造成中国古史说。其一，不同文献性质或主题不同，取材亦必相异，两相对比并无意义。《孟子》成书晚于《墨子》，所言夏启传说与《墨子》有异，是再正常不过的事情。《墨子·非乐上》主要论说音乐无益于人，反对王公大人“厚措敛乎万民，以为大钟鸣鼓、琴瑟竽笙之声”^{[1]251}。所举反面例证即是“启乃淫溢康乐”，“天用弗式”。而《孟子·万章上》讲统治者传贤或传子，全在天意，认为禹虽传位于子，但由于“启贤”，故与禅让无别。这些文献的性质并不相同，它们从不同角度言说禹、启史事，并不代表他们在刻意造作古史。其二，今天我们所看到的有关上古历史的传世文献，并非先秦时期已有的全部作品。如清华简中的《尹告》《尹至》《厚父》《参不韦》《五纪》《四告》等多篇文献，并未流传下来。这些文献有的司马迁可能读过，有的中经秦火恐怕连司马迁亦未见及。就是司马迁当年阅读过的文献材料，后来也有散佚。如果不是尽行掌握所有文献材料，对文献内容出现早晚的排列比较就不可能具有真实性和有效性。所谓“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧舜，到战国时有黄帝神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等”^[13]说法，实际只是对文献的选择性排列比较得出来的结论，并非真正揭示出文献形成的先后关系。其三，文献形成的先后并不能说明某种传说出现的早晚。远古传说总是先于文字记录而存在的。如果古史传说的背后有其史事的质素，而史事的发生是有早晚的。但是，一旦具备文字记录的条件，不同时代的古史传说可能同时转化为文献记载。而同一时代的古史传说也可能因记录者的选择和好恶不同，在转化为文献记载时又有时间上的早晚。因此，文献形成的先后与某种传说故事发生的早晚，其间并无逻辑上的必然联系。用这种历史研究方法来决定传说中某些史实的有无，是根本行不通的。人们之所以对全盘否定夏史的说法表示怀疑，道理就在这里。

二、晚出夏史资料的价值评估

禹、启开创夏邦的历史，是否有了地上和地

下的二重文献证据就可以得到确凿的证明呢？问题当然不是这样简单。因为无论是传世文献，还是出土文献，它们大都是战国以后的材料，即使个别文献的形成可能早至西周，仍与人们眼中的夏朝相距十分遥远。这种晚出的文献史料可靠性到底有多大？是否可以用于重建夏代信史？这才是问题的关键和核心。

近代兰克史学勃兴以后，主张“呈现往事真相”，强调运用出自当事人或当时人之手的原始史料，避免依赖转手资料，力求客观公正，不具成见，使史学成为科学^⑦。流风所及，“对古史材料重新估价的口号高唱入云”^[14]。德国人伯伦汉的《史学方法论》，法国人朗格诺瓦、瑟诺博司合著的《史学原论》，无不把审查史料的真实性问题作为史学专业化的核心内容。五四运动前后，《史学原论》通过胡适《中国哲学史大纲》、梁启超《中国历史研究法》等名著的传述，在学术界迅速流播，“深刻影响了20世纪上半期中国史学的发展”^[15]。该书对传说时代的有关史料加以彻底否定，实际就是中国疑古思潮兴起的理论基石。《史学原论》说：“在每个民族的早期历史中，都有一个传说时代：在希腊，在罗马，在日尔曼人和斯拉夫人中，关于本民族的远古记忆形成了一类传说。在文明时代，这些为人喜爱的传说继续广泛存在着……传说与逸闻随意地附会着各种历史人物，它们实际上是纯粹的大众信仰；它们属于民俗，而非历史。因而，我们必须警惕那种诱惑，即把传说看做是某种精确事实与错误的掺杂物；不能认为脱落掉错误，就有可能通过分析得到历史真相的谷粒。传说是一种混合体，也许蕴含有一些真相的颗粒，甚至也能被分解出真相的各种要素；但是，没有任何手段能把得自现实的要素与想象产生的那些要素区分开来。……我们必须铁了心地把传说看做是想象的产物；……一种依赖传说资料的叙述，尽管貌似历史的也应该被抛弃掉；比方说，修昔底德著作的开头数章就同样应该被丢开。”^[16]顾颉刚受这种时代潮流的高浪激荡，远宗崔东壁，近法康有为，激情满怀地走上了疑古辨伪的道路。他在《夏史三论》中说：

我们不该用了战国以下的记载来决定商、周以前的史实。至于用了战国以下的

记载来决定战国以下的某种传说的演变，这依然是该做的工作，我们决不该放弃这时代的责任。^{[17]195}

这话暗含深刻的逻辑力量。因为战国以下的文献记载并非原始史料，所以它无法决定商周以前的史实。换句话说，人们熟知的五帝史、夏代史均非当事人或当时人留下的原始记录，依照兰克的科学主义史学观，由这种间接史料支撑的古史系统自然算不上信史。这样，剩下的工作就只有通过研究某种传说的演变，剥掉古史的伪装，证明夏史及五帝史的虚妄。顾氏之所以把夏史作为推翻伪古史的主攻方向，也就不足为怪了。

然而，上古史研究是一个非常特殊的领域。姑且不论兰克科学史观的是非，至少他所倡扬的史学方法并不完全适合人类早期文明历史的研究。因为人类社会的发展与文字的发明并不同步，不是所有的人类文明体都能留下即时的文献记录。杜维运分析说：

人类在未发明文字以前，已经在地球上不知生存了若干世纪了，其间发生过的惊心动魄的事件，或者神秘美妙的事件，往往在人们口中辗转的流传着；一旦文字发明了，又遇到善于叙述故事的史学家，于是被记述下来，而变为远古时代的重要史料（或者即古史的一部分）。人类最早的记载，大多属于此类。世界各民族的上古史，极少不是根据此类史料以写成。^[18]

这是符合历史实际的论断。早期人类社会的历史在不具备即时记录的条件下，先有口头传说，若干年后因文字发明使口头传说被记录下来，才变成了文献史料。古希腊的《荷马史诗》即是明显例证。利用《荷马史诗》作为研究古希腊历史的史料，“从年代上说，与作者们描述的事件之间的距离，就像今天的史学家与诺曼征服之间一样邈远”^[19]。蒙森《罗马史》第一章开首也说：“人类最初迁入意大利的情形如何，没有史料，甚至也没有传说可考。……但是，史学研究者却有责任把各国人民如何陆续分化加以叙述，以便从尽可能早的时代起，追溯文明如何从不完美逐渐进入完美。”^[20]这些论述都体现了传说资料对于研究上古史的重要性。

当然，口头传说在长期流布中极易失真走样，真膚杂糅，甚至虚词诡说，张冠李戴，都是不可避免的。即使后来被文字记录下来也因记录者的好恶和选择不同，从而形成内容多元化的古史传说。而后世学人引用这些材料又各取所需，甚至添枝加叶，推演铺陈，致使本多歧异的古史传说愈见纷扰。因此，这种传说性质的文献史料，自然不具备百分之百的可信度。但是，如果我们对其视而不见，或一笔抹杀，其中被传说或神话包裹着的历史真相颗粒就会被一同汰弃，被无情地排除在人们的历史视野之外。历史学者的任务就是使用精确而合理的研究手段，认真审查鉴别这些资料，去伪存真，探赜索隐，考而后信，以追溯上古文明如何走向完美的历史进程。

就夏代历史来说，目前所看到的文献资料都是传说性质的。尽管如此，其中具有史实的质素却是否定不了的，对它们不能像倒洗澡水那样把浴盆中的孩子也一起倒掉。谢维扬认为，关于中国古代“层累地造成中国古史”的学说，“实际上就是关于各宗古书资料以及各种古代记述系统之间关系的一种假说。从今天来看，整个问题应该远比所谓‘层累说’所论及的情况要复杂得多，有些方面‘层累说’提出的事实也还有不准确或不切实的地方。因此这方面的研究尚需继续深入开展下去”^{[21]32}。“在未来古史史料理论中，可以设想，相对‘传统的’史料学，对古书辨伪的问题应该不会再占据中心和重要位置，辨伪的重要性会大大减弱，史料学思考的重心将会放到对于现代古史研究的要求更具针对性的问题上（比如对古书内容来源的整理和对古书采用事实素材的原则的分析等）。”^{[21]11}这种看法是切中肯綮的。对于史料来源和事实素材的分析，是研究上古史必须高度重视的，铁了心把传说看作想象的产物，只会割裂文明发展的连续性。举例来说，《史记·殷本纪》记载上甲微到成汤的先公世系，能与甲骨卜辞相印证，必有共同的历史事实作为史料来源。《史记·殷本纪》说：

（上甲）微卒，子报丁立。报丁卒，子报乙立。报乙卒，子报丙立。报丙卒，子主壬立。主壬卒，子主癸立。主癸卒，子天乙

立，是为成汤。^{[6]92}

这个世系也见于殷墟祭祀卜辞：

乙未，酌兹品上甲十、匚乙三、匚丙三、匚丁三、示壬三、示癸三、大乙十、大丁十、大甲十、大庚七、小甲三……（《合集》^⑧32384）

两相对比，可知《史记》所记商汤之前，殷人六代先公除报乙、报丙、报丁的世次略有小误外，余则密合。六代先公的延续时间约有一百多年，他们作为部族首领若不生存于商代，就必然活动于夏朝晚期，属于天下共主夏邦的藩属诸侯。值得注意的是，甲骨文中的“三报二示”并不见于其他先秦文献，唯独《史记》有载。可以肯定，《史记》的材料来源不是殷王室密藏的甲骨卜辞，而只能是今已佚失的其他文献。王国维以为“盖皆出于《世本》”^⑨，应是合理的推测。战国时期成书的《世本》，虽与《史记》一样也是传说性质的晚出文献资料，却能与不同文献系统的甲骨文相契合，反映了传说资料也有得自历史现实的要素。尽管甲骨文关于“三报二示”的夏代资料也是晚出的，但殷人对历世先公先王的祭祀制度保障了资料的真实性。中国历代的史官制度，实际具有同样的作用。最初是瞽史对过往传说口耳相传，文字发明后便有了作册一类史官，把先前口耳相传的内容整理出来，从而使之成为流传后世的文献记录。这与《荷马史诗》先由希腊盲诗人搜集传颂，后来变成诗歌文献，并无二致。可见《世本》《史记》有关夏史的记载并非都是空穴来风、向壁虚构。这个事例说明，传说性质的晚出文献固然存在诸多缺憾，却有不可轻忽的史料价值。只要精心研析，科学运用，它们完全可以成为重建夏史的珍贵史料。

当然，传说时代的有关史料，不管是地上的，还是地下的，其真实程度和史料价值都需要认真加以鉴别和评估。文字的错讹自不必说，而史事的可靠与否尤须分辨。不能认为凡是出土文献所记录的一切都可信以为真，其史料价值就一定高于传世文献。从史料的系统性看，传世文献当是我们认知上古史的基本史料，出土文献或考古资料主要起辅助作用。出土文献也不是只有清华简一种，他如上博简、郭店简等

竹书、幽公簋、秦公簋等金文资料，也都是重建夏史可资利用的古史资料。从最初的来源上说，它们与传世文献一样，也是通过口头传说转为记载的间接史料，晚于历史事件少则几百年，多则上千年，其中史事与神话交织，真知与伪妄并见，不经过一番精心的考证，过滤出真实可信的信息，同样无法用于夏史的重建。这里不妨以清华简为例，分析其中有关夏史资料的可靠程度，以说明重建夏史的可行性路径。从史料的可靠程度看，清华简中的夏史资料大体可分为以下三类。

第一类，相对近实的材料。如清华简《虞夏商周之治》说：“曰昔有虞氏用索（素）。夏后受之，作政用僭（御），首收……殷人代之以晶，教民以有威威之，首服作冔……周人代之用两，教民以仪，首服作冕。”^{[22]162}本篇简文涉及夏、商、周三代的礼乐制度，主要阐发崇俭戒奢的治国思想。文中“首服”指古人冠戴。此称三代冠名各有不同，夏曰收，商曰冔，周曰冕，与传世文献相合。《仪礼·士冠礼》云：“周弁，殷冔，夏收。”郑注：“收，言所以收敛发也。”^[23]即使三代冠名没有这样严格的区分，但简文所说夏商周是三个前后相承的历史朝代也决无可疑。清华简《天下之道》称“昔三王者之所以取之之器”^{[22]154}，所言“三王”指夏商周三代的开国之君。各种传注均以夏禹为三王之一，也是三代相续的证明。特别是清华简《厚父》历数夏代哲王，言及“（禹）建夏邦”，“启之经德”，说明周人对夏代开国之君不是一无所知。上博简《容成氏》记载：“禹于是乎让益，启于是乎攻益自取。”^{[24]276}郭店简《尊德义》说：“禹以人道治其民，桀以人道乱其民。”^[25]说明并非像疑古派说的那样：“桀是在古书中最早出现的夏代之王。”^{[17]199}

关于夏商之际的史事，清华简《尹至》《尹诰》也有反映。《尹至》记伊尹“自夏徂毫，逮至在汤”，向商汤报告有关夏邦的政治情况。他说：“余闵其有夏众吉好，其有后厥志其爽，宠二玉，弗虞其有众。民噂曰：‘余及汝皆亡。’惟灾虐极暴瘞，亡典。夏有祥，在西在东……汤往征不服，挚度，挚德不僭。自西捷西邑，戡其有夏。”^{[26]128}这是说在夏桀统治下，政治腐败，疫病流行，民不聊生，百姓的怨恨达到极点。此与《尚书·汤

誓》所说“时日曷丧，予及汝偕亡”^{[8]338}，如出一辙。商汤正是利用桀失民心的有利形势，在伊尹的谋划和支持下，发起灭夏之战，“自西捷西邑，戡其有夏”。清华简《尹诰》亦云：“惟尹既及汤咸有一德，尹念天之败西邑夏，曰：‘夏自绝其有民，亦惟厥众，非民亡与守邑，厥辟作怨于民，民复之用离心，我捷灭夏。’”^{[26]133}《尹诰》又称《咸有一德》，是失而复出的真古文《尚书》。该篇记录了伊尹与汤的对话，伊尹明确指出，夏朝的灭亡是因为桀自绝于民众，民众与他离心离德，结果西邑不守，夏朝灭亡。

第二类，带有神话色彩的材料。如清华简《厚父》称，禹、启成为夏邦国君都是上帝或天神安排的。说他们接受上帝的命令，治理下民，是时人宗教思维的反映，也是统治者立国合法性政治宣传。与殷人信奉上帝，周人信奉天神一样，其中都有史实的颗粒。人类的历史总是从神话王国中走来，神话就是从历史的土壤中产生的。远古那些政治领袖或文化英雄，大都经历了一个历史的神话化过程，由人变成了神。神话不过是历史的曲折表述，历史才是神话的来源和母体。古史人物常被附加各种神话色彩，中国如此，西方亦然。禹、启的传说与神话相伴，具有人性与神性的双重特点，自不足为异。当然，像鲧腹生禹、启破石而生之类的神话，根本违背人类生理现象，自是妄言。又如清华简《赤鹄之集汤之屋》说，天帝命“二黄蛇与二白兔居后（桀）之寝室之栋”^{[27]167}，致使夏桀身患重病，伊尹得知此事后设法解救了他的危难。这也只能作小说看，不可归为史实。

第三类，可能偏离史实的材料。如清华简《厚父》提到上帝命皋陶担任夏启的卿士，就未必符合历史实际。据《尚书·皋陶谟》记载，皋陶主要活动在舜、禹时期。清华简《良臣》也说：“禹有伯夷，又有益，又有史皇，又有咎（囚）。”^{[27]157}简文中的“咎囚”即皋陶，即与禹处于同一时代。而上博简《容成氏》说：“禹有子五人，不以其子为后，见皋陶之贤也，而欲以为后。皋陶乃五让以天下之贤者，遂称疾不出而死。禹于是乎让益，启于是乎攻益自取。”^{[24]276}《史记·夏本纪》说：“帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。封皋陶之后于英、六，或在许。而后举

益，任之政。”^{[6]83}这些都说明《厚父》称上帝“命皋繇下为之（启）卿事”，未必符合事实。又如《厚父》说，孔甲以后“慝王乃渴（竭）失其命，不用先哲王孔甲之典刑，颠覆厥德，沉湎于非彝，天乃弗若（赦），乃坠厥命，亡厥邦”^{[10]110}。所谓“慝王”指邪恶之王。孔甲既称“先哲王”，则不应在“慝王”之列。然《史记·夏本纪》记载：“帝孔甲立，好方鬼神，事淫乱。夏后氏德衰，诸侯畔之。天降龙二，有雌雄，孔甲不能食，未得豢龙氏。陶唐既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲。”^{[6]86}《国语·周语下》说：“昔孔甲乱夏，四世而陨。”^[28]可见孔甲是夏末昏乱之主，《厚父》谓之“先哲王”，并不恰当。

由此可见，清华简中有关夏史资料的可信度是有差异的。有的可能接近事实，有的不免偏离事实，有的则全然不符合事实，其史料价值不可等量齐观。如今我们重构夏史，对这些晚出的传说资料既不能照单全收，也不能弃琼拾砾。必须对各种文献资料精心鉴别，综合运用，才能逐渐逼近历史真相。

结 语

清华简中发现丰富的夏史资料，开启了重构夏代文明的新境界。但是，从文献来源上讲，它与传世文献一样，都是由口头传说生成的晚出文献史料。依照兰克史学的治史规则，这种非原始史料的可靠性似乎大成问题。20世纪二三十年代，疑古派正是利用这种资料的局限性，提出了风靡一时的层累地造成中国古史说，把夏代历史说成是传说的堆积，虚妄的伪造。然其论说证据不密，逻辑不畅，经不起新旧文献尤其是清华简中夏史材料的验证，无法支撑疑古派建立的学术大厦。上古史研究是一个非常特殊的领域，兰克史学那套摒弃传说资料的研究方法未必适用。不管传说性文献史料形成的时间早晚如何，也不管这些资料存在多少问题，其中具有客观历史的质素，事实真相的颗粒，不是仅凭史料形成的早晚就可以彻底否定的。事实上，世界各国的历史学家也都是利用这种资料来建构上古文明史的，并取得了积极而有价值的成果。

过去人们过于强调传说性史料的局限性，把重建夏史的希望更多地寄托在考古学的发展与进步上。当年顾颉刚曾以略带揶揄的口吻说：“好在夏代都邑在传说中不在少数，奉劝诸君，还是到这些遗址中做发掘的工作，检出真实的证据给我们瞧罢！”^{[17]196}一个世纪过去了，考古学一路辛苦走来，却未找到自证夏朝存在的材料，也不能展示丰富多彩的夏代历史画面。所以至今仍有不少东西方学者，一直怀疑夏朝的存在。显而易见，单凭考古工作的推进，即使获得更丰富更有价值的资料，也不能很好地完成夏史的重建工作。考古遗物遗迹若无文字材料的伴出，它通常是沉默无语的，所反映的历史内容也是很有限的。比如，我们挖出一个带有宫殿的都邑遗址，可以推断那里是国家政权的所在地，存在人类文明体的政治活动。但是，欲知其政权是如何组织和运行的，是些什么人在掌握国家政权，有什么样的政制和政策来推动社会的发展，诸如此类关系国家社会和文明程度的关键问题，考古材料实际上难以给出正确的答案。因此，必须是文献与考古资料相须为用，其归一揆，才能真正重构出“充实而有光辉”的夏代文明史。

注释

- ①⑥顾颉刚：《古史辨》一，上海古籍出版社1982年版，第60页，第202页。②顾颉刚、童书业：《夏史三论》，载吕思勉、童书业编著：《古史辨》七（下），上海古籍出版社1982年版，第198、210页。③杨宽：《中国上古史导论》，载吕思勉、童书业编著：《古史辨》七（上），上海古籍出版社1982年版，第281页。④杜勇：《大禹真实性问题再认识》，《中华文化论坛》2023年第4期。⑤马骕：《绎史》卷十二《夏禹受禅》引，中华书局2002年版，第158页。此外，《汉书·武帝纪》颜师古注亦曾引及，谓其“事见《淮南子》”。⑦杜维运：《中国史学与世界史学》，商务印书馆2010年版，第201—202页。⑧郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局1978—1982年版。⑨王国维：《观堂集林（外二种）》，河北教育出版社2001年版，第269—270页。

参考文献

- [1]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京：中华书局，2001.
- [2]袁珂.山海经校注[M].北京：北京联合出版公司，2014：192.

- [3]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983:98–99.
- [4]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5955.
- [5]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983:130.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [7]方诗铭,王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,2005:2.
- [8]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [9]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:伍[M].上海:中西书局,2015.
- [11]杜勇.清华简与古史探赜[M].北京:科学出版社,2018:102.
- [12]清华大学出土文献研究与保护中心,黄德宽.清华大学藏战国竹简:拾贰[M].上海:中西书局,2022:120.
- [13]顾颉刚.古史辨:一[M].上海:上海古籍出版社,1982:60.
- [14]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003:序言1.
- [15]李孝迁.观念旅行:《史学原论》在中国的接受[J].天津社会科学,2019(1):135.
- [16]朗格诺瓦,瑟诺博司.史学原论[M].余伟,译.郑州:大象出版社,2010:105–106.
- [17]顾颉刚,童书业·夏史三论[M]//吕思勉,童书业.古史辨:七下.上海:上海古籍出版社,1982.
- [18]杜维运.史学方法论[M].北京:北京大学出版社,2006:104.
- [19]格罗特.希腊史[M].晏绍祥,陈思伟,译.北京:北京理工大学出版社,2019:1.
- [20]蒙森.罗马史[M].李稼年,译.北京:商务印书馆,2015:16.
- [21]谢维扬.古书形成研究与古史史料学问题[M].上海:上海大学出版社,2023.
- [22]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:捌[M].上海:中西书局,2018.
- [23]十三经注疏:仪礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2068.
- [24]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:二[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [25]李零.郭店楚简校读记[M].北京:北京大学出版社,2002:139.
- [26]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:壹[M].上海:中西书局,2010.
- [27]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:叁[M].上海:中西书局,2012.
- [28]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:130.

Tsinghua Bamboo Slips and the Reconstruction of Xia History

Du Yong

Abstract: The discovery of rich materials on Xia history in Tsinghua bamboo slips has opened up a new realm of reconstructing Xia civilization. Like the passed down literature, it is a late emerged historical material generated from oral legends. According to the historical rules of Ranke's historiography, the reliability of such non original materials is greatly questionable. In the 1920s and 1930s, Doubting Antiquity School used the limitations of legendary materials to propose the popular theory of layer by layer causing ancient Chinese history, portraying Xia dynasty history as a pile of legends and false forgery. However, their evidence is not dense, logic is not smooth. It cannot withstand the verification of the newly released Xia historical materials in Tsinghua bamboo slips, and cannot support the academic building established by the Doubting Antiquity School. The study of ancient history is a very special field, and the research method of abandoning legendary materials in Ranke's historiography may not be applicable. No matter how early or late legendary literature is formed, or how many problems it has, the quality of objective history and the particles of factual truth in it cannot be completely denied solely by subjective doubt. Only by adhering to the principle of combining literature and archaeological materials and categorizing them as one can we truly reconstruct the "rich and glorious" history of Xia dynasty civilization.

Key words: Tsinghua bamboo slip; reconstruction of Xia history; Doubting Antiquity School; legends and historical materials

[责任编辑/知然]



早期夏文化与早期国家问题初探*

方燕明

摘要:考古学文化所对应的夏文化,即庙底沟二期文化晚期(先夏)—王湾三期文化(先夏与早夏)—新砦期(后羿代夏)—二里头文化(夏中晚期)。中原龙山时代文明化进程加速发展,各种文化逐鹿中原,形成以中原为中心的趋势,由多元一体、兼收并蓄、绵延不断,终至夏王朝诞生在中原腹地——嵩山地区。其时,大禹治水体现的行政组织与管理机构的存在,禹画九州对固定地域实施的统治与贡赋制度的出现,夏桀囚商汤于夏台即监狱的出现,武力征服导致频繁的战争,考古所见社会分层与分化的材料,血缘关系逐渐被地缘关系取代——二里头广域王权国家的出现,体现王权的宫殿、宗庙等高等级建筑滥觞于龙山文化中晚期,成熟于二里头文化时期,以上表现大体对应了早期国家的若干特征,反映出国家的初级形态即早期国家——夏王朝的样貌。王湾三期文化晚期和新砦期,以王城岗、瓦店、古城寨、新砦、花地嘴和东赵等遗址为代表的早期夏文化,已进入早期国家。

关键词:夏文化;早期夏文化;早期国家

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0013-10

早期夏文化是夏文化研究中的难题之一,其中既有材料问题也有年代问题。本文以笔者数十年积累的考古材料和多年思考为基础,从若干概念出发,对早期夏文化研究中学界关注的热点问题如战争与祭祀、治水、考古学文化与族属对应、文化发展的不平衡性等展开讨论,并将早期夏文化置于“早期国家”框架中进行研究,就考古学探索虞夏时期的遗存,提出若干认识。

一、几个概念界定

关于“夏文化”,徐旭生指出:夏文化这个词包含两种含义,即夏代文化和夏族文化,两者在

时间和地域范围上都不尽相同^①。夏鼐认为,夏文化“应该是指夏王朝时期夏民族的文化”^[1]。邹衡提出:“夏朝是一个历史的范畴,夏文化指的又是夏王朝所属考古学文化。”^[2]近年有学者认为:如果将夏文化与夏王朝分别看待,将文化与政权属性脱钩,将夏文化定义为“夏族所创造和使用的文化”,那么从考古遗存上来界定夏文化也许更顺畅、合理^②。这种新的思路有助于在考古学上进一步认定夏文化遗存。

“早期夏文化”是夏文化研究中极其重要而又无法绕开的话题,其概念厘清和内涵认定对文明起源相关问题的解决至关重要。1996—2000年夏商周断代工程子课题“夏代年代学的研究——早期夏文化研究”提出:早期夏文化研

收稿日期:2023-08-29

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“黄河流域中原地区的文明起源、形成与早期发展研究”(22JJD780006)。

作者简介:方燕明,男,河南省文物考古研究院研究员(河南郑州 450099),河南大学黄河文明与可持续发展研究中心特聘研究员,中国社会科学院古代文明研究中心客座研究员,主要从事史前考古与三代考古研究。

究是确定夏王朝始年的关键,讨论对象主要集中在河南龙山文化和二里头遗址一期遗存上,通过进一步研究,可望得出倾向性的结论^③。在夏文化探索中,出现了早期夏文化和先夏文化两个概念。有学者认为早期夏文化是夏代的早期文化,不包括夏立国前夏族所创造的文化。至于先夏文化,是指夏族渊源时期的文化^④。我们在夏代年代学的研究——早期夏文化研究中,探索对象既包括夏代早期文化,也包含先夏文化,如此方可弄清夏文化的始末。

关于早期夏文化,邹衡指出:如何在考古学上确定夏文化是一个比较复杂的问题,应从年代、地理、文化特征、文化来源以及社会发展阶段五个方面进行全面考察,可以肯定地说,二里头文化就是夏王朝所属的考古学文化,即夏文化。至于说河南龙山文化晚期是不是夏文化,倒是可以讨论的^⑤。自20世纪20年代以来,经过百余年的夏文化探索,二里头文化是夏文化已成为学界多数学者的共识。鉴于王湾三期文化和新砦期遗存与二里头文化具有前后相继的关系,学界已将王湾三期文化晚期和新砦期遗存作为探索早期夏文化的主要对象。

关于早期国家,有研究认为,综合中外相关理论可将早期国家特征归纳为五条:早期国家拥有中央集权的最高政治权力中心,或者称之为统治者、统治集团;早期国家拥有与中央权力的实施相适应的行政管理和政治机构,包括官署(亦称官僚系统)、军队、监狱等;早期国家所处的社会是社会分层高度发展的社会;早期国家有针对某个固定地域实施统治的概念;早期国家有支持其合法统治地位的国家意识形态。关于早期国家形成的原因,则可能与人口增长和人口压力、地域、生产的进步、战争、社会分层和阶级分化、政治发明等相关因素有关^⑥。在考古材料中,以二里头文化为代表的广域王权国家和统治集团的出现,大禹治水体现的政治权力的实施和社会管理,社会分层分化高度发展的材料,禹画九州与考古学文化的关系所表现出对固定地域的统治等,这些材料可以作为探索夏王朝——早期国家重点考察的对象。我们认为在界定和认同上述重要概念的基础上,突破古史传说和考古材料整合研究的年代瓶颈和

材料瓶颈,将有助于推进早期夏文化研究。

二、问题讨论

早期夏文化是夏文化研究中的难题之一,主要表现在考古材料不足和年代问题没有彻底解决。在考古材料方面,与早期夏文化相关的考古发现还没有达到二里头文化的水平,如二里头遗址都邑的井字形或九宫格式布局(包括宫城、祭祀区、墓葬区、手工业区及平民居住区等)、大型宫殿和宗庙、铜器玉器和绿松石龙形器等。在年代上,关于夏代始年,学界认识不一:或公元前1800年左右,实为二里头文化的上限,其与由文献记载夏积年471年推定出的夏始年明显不符;或公元前1900年,这是新砦期遗存的上限,新砦期遗存或与文献中的“后羿代夏”有关,显然此时夏王朝已经建立,否则何来代夏一说;或公元前2100年前后,这是王湾三期文化晚期的年代,大体与大禹治水的年代相当。

早期夏文化的问题,或表现出夏王朝早、晚期社会发展的不平衡性。从历史学角度看,禹至少康时期仍为部落联盟军事民主制下的世袭制,国家尚未形成。夏杼以后部落联盟的组织形式才为国家机构所代替,氏族社会即将发展到阶级社会^⑦。从考古学角度看,传统上所谓的“夏朝”,在它的早期,即从龙山文化晚期到二里头文化第一期阶段,可能还不具备国家水平的社会组织。最早的具备国家水平的社会,可以从二里头文化第二期(公元前1800年前后)的考古记录里加以确认^⑧。显然,夏代国家的建立过程比较漫长,如此将夏王朝称作“早期国家”比较合适。

在夏文化探索中所面临的实际状况是,夏商周时代已处在有文字记载的历史时代,这时的文化遗迹和文化遗物应采用历史学上的命名进行历史学的研究,但是目前有些重大学术问题还没有获得历史学的最后解决,因而在一定程度上只能在考古学范围内作为某种考古学文化进行探索。在考古学上确定哪些考古学文化属于夏代文化,乃是探索夏史的核心^⑨。可见,考古学研究依然是探索夏文化的主战场。笔者基于数十年来在早期夏文化考古中积累起的大

量资料和多年的思考,对与早期夏文化相关的一些问题进行讨论。

其一,关于战争。《左传·成公十三年》“国之大事在祀与戎”^[3]为学界所熟知。三代王朝政权的建立和更替大都是通过战争实现的,如尧舜禹征三苗、禹攻共工和有扈等与夏王朝的建立,商汤伐桀与商王朝的建立,周武王伐纣与西周王朝的建立等。夏王朝立国前后的战争,主要表现在王朝的建立、王朝的巩固、失国与复国等国之大事上。唐尧虞舜已进入龙山时代,唐尧或与陶寺早中期文化同时,虞舜由东方迁晋地后或与陶寺中晚期文化相联系。在尧舜时代发生的尧放四凶、尧攻丛枝和胥敖、尧伐西夏、稷放丹朱、尧伐驩兜、舜伐三苗、禹攻共工和有扈等战争,大都与夏王朝的建立有关;禹、启伐有扈氏、启征西河、启益之争等战争,都与巩固王朝有关;羿浞代夏、太康失国、少康中兴复国之战等,恢复了夏王朝的统治;杼(宁)、槐(芬)征东海开创了夏王朝东向发展的新局面。至于战争的原因,可能与其时中原地区的土地和农业经济所承受的人口压力较大有关。陈淳认为,中原地区的早期国家需要更多的土地来维持社会发展和国家运转,就必然会导致频繁的兼并和掠夺战争。这种为地位、资源、土地、人口而发生的冲突和战争,成为推动早期国家向更加复杂结构发展的动力。对于早期国家来说,国家机器主要是战争机器,国家的发展和强大完全建立在武力之上^⑩。

其二,祭祀活动。夏代早期祭祀遗存的分布规律与夏代中晚期的二里头遗址祭祀区位于宫城北部、宗庙位于宫城东北部相同。显然,祭祀遗存位置固定于都邑的中北部或东北部,这一传统在夏代早、晚期之间是有传承的。夏代祭祀活动的规模随着时间的推移,有逐步扩大的趋势。如夏代早期的王城岗遗址祭祀区面积有数百平方米,瓦店遗址祭祀建筑面积约800—1000余平方米,新砦期或有面积达上千平方米与祭祀活动相关的遗迹。到夏代中晚期,二里头遗址祭祀区面积达五六万平方米,其中与墓地有关的小型祭祀建筑面积在100平方米左右,而二里头遗址二号宫殿(宗庙)的面积达4000多平方米(其中主殿面积为400多平方

米),四号宫殿台基面积为470余平方米。可见祭祀活动在夏代社会中所起的重要作用在持续强化和发展。夏代早期祭祀建筑以墩类遗存为主,如王城岗遗址祭祀奠基坑和一些夯土坑、夯土残迹,可能与墩类祭祀建筑相关。以瓦店遗址WD2F1为代表的墩类祭祀建筑,其夯土基础的修筑技术与王城岗夯土祭祀奠基坑相同,而且与二里头宗庙建筑的夯土基础的修筑方式如出一辙。夏代中晚期的二里头遗址的祭祀建筑亦以墩类建筑为主,如二里头遗址小型墩类建筑与一些墓葬的祭祀活动有关,而大型祭祀活动主要在大型建筑如二里头遗址二号宫殿(宗庙)和四号宫殿(宗庙)中进行,同时祭祀内容愈加丰富。这些祭祀遗存是夏代“国之大事在祀与戎”的真实写照^⑪。

其三,禹画九州。《禹贡》“九州”的地理范围如下:冀州,没有注明范围,济、河惟兗州,海岱惟青州,海岱及淮惟徐州,淮海惟扬州,荆及衡阳惟荆州,荆、河惟豫州,华阳、黑水惟梁州,黑水、西河惟雍州^⑫。从考古材料看,龙山时代诸考古文化的分布与《禹贡》“九州”地域吻合大概率应属巧合,其实“九州”地域的划分与山川地理形势大致相合,而考古学文化的分布也与地理环境大体对应。当然,禹画九州或反映出由血缘政治向地缘政治的演进,或表现出早期国家对固定地域的控制。同时,《禹贡》“九州”中的贡赋内容亦十分重要。

其四,关于治水。仰韶文化晚期和龙山文化时期,大致处于全新世大暖期的中段,其重要特征之一是气候多变,容易发生洪涝灾害。我们认为:一是洪水发生的时间大体为仰韶文化晚期和龙山文化时期,即公元前3000年至公元前1800年,而大禹治水约在公元前2100年前后。二是西周青铜器遂公盨铭文中有关大禹平土治水的事迹,使记载夏史的文字资料由春秋提前到西周中期,早了六七百年。三是治理洪水的人主要是华夏集团的共工、鲧、禹、四岳等,已有考古材料表明,共工之城或为辉县孟庄古城,鲧作之城或为登封王城岗小城,禹居阳城或为王城岗大城。四是治理洪水的方式主要有两类:一类是以共工和鲧为代表的“窒塞”,即把高地铲平,把低地填高,可以从共工之城即孟庄古

城和鲧作之城即王城岗小城的筑城特点寻找到一些“窒塞”的痕迹；另一类是以大禹为代表的“疏导”，一方面把散漫水道中的主流水道加宽加深，使水有所归，另一方面，疏引沮洳的地方，使之干爽，可以从登封王城岗大城壕的修筑发现“疏导”的遗存。大禹治水的庞大工程，表明其时社会组织与管理水平较高，也是夏禹时期已经进入早期国家的重要标志之一^⑩。

其五，“敬授民时”。《史记·五帝本纪》记载，尧“乃命羲、和，敬顺昊天，数法日月星辰，敬授民时”^[4]。在山西襄汾陶寺遗址发现了距今4100年前的观象台，该建筑为圆弧形高台基，总面积约1000平方米，建筑的核心部分是呈弧形排列的13个夯土方柱，相邻夯土柱间距15—20厘米，形成放射状的狭缝，汇聚处有一个夯土制成的圆心。发掘者推测这个建筑是集观象授时和祭祀功能为一体的礼仪建筑，圆心就是观测点，通过12个柱间狭缝观测日月星辰，据此制定农业社会不可或缺的节令历法^⑪。作为尧都的陶寺遗址，早在4000多年前就出现了“敬授民时”的活动。

其六，关于夏代血统多源。学界普遍认为族群是具有血缘关系的，一般认为一种考古学文化只能对应一个族群。据此，若二里头文化是夏文化，早于和晚于二里头文化的遗存就都不是夏文化。进入21世纪以来，学界打破一种考古学文化对应一个族群、王朝和文化的限制，提出构成夏族群的考古学文化可以包括庙底沟二期文化、王湾三期文化、新砦期遗存和二里头文化。夏王朝应该已突破血缘社会的藩篱，步入血统多源的地缘社会。

关于早期夏文化与“早期国家”的关系，林沄提出，中国国家起源的动力问题研究还应该加强；《尚书·尧典》涉及国家起源相关问题的论述，从中可以归纳出以下几个需要重点探索的问题：第一，“敬授民时”，强调了历法对于农业生产的重要性；第二，治水在早期国家形成中所起的重要作用；第三，早期国家起源和形成过程中凝聚超血缘关系人群集团的组织能力的重要意义^⑫。前述讨论中的第一至三项与文献记载的国家起源有关，而第四、五、六项与林沄对于推动国家形成的动力方面研究应该着重下功

夫的几点建议大致相同。我们认为在考古学文化尚不能与夏族、夏文化、夏王朝完全对应的情况下，可以将“早期夏文化”置于“早期国家”的框架中开展研究，观察与早期夏文化相关的遗存是否达到文明社会——早期国家之水准，此举将有力推进夏代早期文化研究。

三、若干认识

前述对“早期夏文化”和“早期国家”等概念的界定和确认，结合对早期夏文化相关问题的讨论，我们可以得出如下一些认识。

(一) 关于考古学文化与夏文化

综合中原龙山文化研究，可将考古学文化中独立且特征明显的陶寺·三里桥文化、王湾三期文化、后冈二期文化、客省庄二期文化和石峁文化，以及地处几种文化交会处的王油坊类型等列出发展序列。

晋西南地区：庙底沟二期文化—陶寺·三里桥文化—二里头文化东下冯类型。

豫西中部地区：大河村五期类型（或谷水河类型）—王湾三期文化—新砦期—二里头文化。

豫北冀南地区：台口一期类遗存（或孟庄龙山早期文化）—后冈二期文化—下七垣文化。

关中地区：浐西庄类型（或案板三期类型）—客省庄二期文化—齐家文化（或东龙山类型）。

豫东鲁西地区：段寨中期类遗存—王油坊类型（或造律台类型）—岳石文化，或大汶口文化尉迟寺类型—城子崖类型—岳石文化。

河套地区：本地龙山文化前期—石峁文化早期—石峁文化晚期（或朱开沟文化）。

将以上诸考古学文化的分布范围与文献记载结合起来看：王湾三期文化的北部有陶寺·三里桥文化，或为唐尧遗存；其东北有后冈二期文化，或为先商遗存；其东部有王油坊类型（或造律台类型），或为有虞氏遗存；其南部有石家河文化和肖家屋脊文化，或为三苗遗存；其西北有客省庄二期文化，或为先周文化；石峁文化或为北狄遗存。故居于诸文化中心的嵩山地区的王湾三期文化晚期为早期夏文化的可能性最大。夏商周断代工程以公元前1600年为夏商分界，

以文献中夏积年471年前推得出夏始年为约公元前2070年^⑩,而王湾三期文化晚期已进入夏始年。综上,我们认为考古学文化所对应的夏文化,即庙底沟二期文化晚期(先夏)—王湾三期文化(先夏与早夏)—新砦期(后羿代夏)—二里头文化(夏中晚期)。中原龙山时代文明化进程加速发展,各路文化逐鹿中原,形成以中原为中心的趋势,由多元一体、兼收并蓄、绵延不断,终至夏王朝诞生在中原腹地——嵩山地区。

张光直指出:“文明的基础是财富在绝对程度上的累积。很贫乏的文化,很难产生我们在历史学上或考古学上所说的那种文明。”^[5]前述诸考古学文化谱系,结合徐旭生提出的夏族主要起源于晋南、豫西地区的观点看:晋西南地区,庙底沟二期文化清凉寺墓地显示社会分化与阶级对立,陶寺·三里桥文化陶寺城址和周家庄大型聚落雄踞晋南,凸显王权,陶寺城址可能为尧都平阳;豫中西部,王湾三期文化晚期,嵩山地区以登封王城岗、禹州瓦店、新密古城寨、新密新砦等城址为代表,王城岗、瓦店遗址很可能与禹、启的阳城、阳翟、钧台、夏邑和夏台相关联,新砦遗址可能与后羿代夏事件有关系,其时生产发展,技术垄断,出现大型水利设施,人口增加,出现城市,国之大事在祀与戎,宗教礼仪发展,社会分层和分化加剧,出现阶级;主要由王湾三期文化发展而来的二里头文化是夏文化的主体遗存,偃师二里头遗址为夏王朝中晚期都城,其时权力不断强化,出现王权国家——夏王朝,二里头早期国家的出现成为进入文明社会的标志。

(二)考古学文化发展水平

我们认为早期夏文化研究的瓶颈大体在于已有的考古发现尚未达到二里头文化的发展水平。有鉴于此,可以通过梳理与早期夏文化相关的登封王城岗、禹州瓦店、新密古城寨、新密新砦、郑州东赵等遗址的考古材料,看其是否已经达到早期国家的标准,这些标准大体上包含以下几个方面。

1. 生产发展,人口增长,出现早期城市

生产发展在各个遗址的考古发现中都有所体现。王湾三期文化,生产的发展促进人口的增加,战争频繁,竞争激烈,聚落与社会发生较

大变化,出现早期城市。农业生产水平有明显提高。登封王城岗遗址发现有粟、黍、稻、豆种等作物,野大豆、藜种、紫苏、菊种、土荆芥等植物^⑪。禹州瓦店遗址发现的植物包括粟、黍、稻、小麦和大豆五种农作物和黍亚科、豆科、藜科、莎草科、大戟科、葫芦科、蓼科、苋科等常见的杂草,以及野大豆、紫苏、葡萄、水棘针、酸枣、野山楂、桃等。瓦店遗址发现的五种农作物即粟、黍、小麦、大豆和稻谷,这与史料所记载的“五谷”之数恰好一致,瓦店人群以种植粟、黍为主,兼营稻谷、大豆和小麦多种农作物的种植。另外大量出土紫苏,紫苏具有药用和食用等多种价值。瓦店遗址还出土一定数量的水稻小穗轴,这些植物遗存的出土很可能与稻作农业的生产加工相关^⑫。生产工具主要为石质,但磨制得比前一阶段精细,打制工具已极少见,大量使用蚌器。木耒是一种挖土工具。锄类农具有扁平长方形石铲和方形厚壳蚌、骨锄。另有三角犁形器。这些改进的生产工具,提高了开垦土地的能力。收割工具有长方形穿孔石刀、半月形穿孔石刀、石镰和蚌镰等。收割工具的大量使用,表明劳动收获量的增加。石斧是砍伐工具,小型石锛和石凿是木工工具^⑬。

农业的发展,推动了家畜饲养业的兴旺,增加了家畜的品种和数量。饲养的家畜有猪、狗、牛、羊等。猪的数量最多,有的墓葬用猪头随葬,这虽是一种宗教习俗,也是一种财富的象征。登封王城岗遗址发现的无脊椎动物有蜗牛、中华圆田螺、圆顶珠蚌、丽蚌、蚬等,脊椎动物有牛、羊、猪、狗、熊、梅花鹿、豪猪、兔鼠、家鼠、鸟等^⑭。禹州瓦店遗址发现的家畜有猪、黄牛、绵羊、狗等。牛骨是当时制作骨器的主要原料。猪、牛、羊在当时的祭祀活动中发挥着重要作用。瓦店的野生动物比例呈逐步下降趋势,饲养家畜成为先民获得肉食资源的主要方式。渔猎业为辅助性食物提供来源。狩猎的主要工具是石、骨、蚌镞。主要猎获物有鹿、麋、兔和獾等。遗址中常发现骨鱼钩、石和陶的网坠等捕鱼工具,还有大量的田螺、蚌壳及鱼鳖等食余弃剩物^⑮。

手工业主要门类有陶器、石器以及骨角牙蚌器、漆木器的制作等,还出现了铜器制作。其

中石器和陶器的制作,是人们劳作和生活的两项重要技术。陶器制作普遍采用轮制技术,在陶窑烧制陶器的过程中,人们还掌握了烧制灰陶和黑陶的闭窑和渗碳工艺,还有用高岭土制作白陶的技术。石器中普遍采用以砂水为介质的石料切割和钻孔技术。通过对登封王城岗出土部分石器不同生产阶段产生废坯的观察,大致复原了石铲、石刀和石斧的制作工序。石铲首先在原料产地直接打制成粗坯,再将粗坯运往聚落加工;石刀和石斧则是将石料运到聚落中打制成粗坯。石铲和石刀都有钻孔,但石铲采用单面管钻的技术,而石刀则是两面实心对钻。另外,对石铲废弃品二次利用的程度明显要高于石刀和石斧。石铲和石刀是王城岗龙山时期生产工具的主要种类,在当时的社会生产生活中起到重要的作用。通过对两者制作过程不同阶段的产品和废品考察发现,石铲的生产过程比石刀受到更加有效的控制,技术水平也更高。导致差异的原因可能是多方面的,首先与原料的获取有关,更重要的技术上的差异可能与不同石器的功能有关。禹州瓦店遗址石铲实验考古表明,石制品制作过程包含选取原料、切割材料、打制成型、琢磨加工、钻孔工艺等多个方面,石铲生产处于松散的专业化生产状态,其时的嵩山地区夏商时期存在着大规模的灰岩石铲工业,这种专业化生产的程度随着时间推移而逐渐加强^②。

贸易与技术垄断在考古发现中也得到体现,禹州瓦店遗址龙山时期的精美遗物中,玉器是透闪石软玉,其原料不见于当地,可能交换自外地。瓦店遗址的海贝来自远程交换。白陶器成为高岭土,烧制白陶的技术龙山晚期才出现于颍河中上游地区,白陶器仅在大型遗址中发现,似乎表明其技术很可能为当时社会上层所垄断。精致的磨光黑陶主要为制作精美和纹样别致的高档陶器,包括胎极薄的蛋壳陶、花纹陶和大型磨光黑陶,其制作技术高超,很可能也垄断在高等级的聚落中。瓦店遗址发现列觚这种特殊用途的陶器,成套量器列觚可能与赋税制度或产品的再分配有关。登封王城岗城址长达600多米的北城壕,其地表高差达4.35米,但城壕底部高差不足0.40米,可见龙山晚期的人

们已经掌握了水平测量和施工技术,这种底部大体接近水平的城壕设计和开挖,联系大禹治水的传说,具备一定的测量和施工技术是必不可少的,由此增加了大禹治水的可信度^③。

人口增长较为明显。河南龙山文化晚期的人口规模在200多万人,平均密度为每平方公里12.69人。通过对河南龙山文化晚期遗址的分析,可以初步确定这一时期的遗址人均占地面积为151平方米。按照遗址的人均占地面积以及遗址面积的数值,可计算出河南龙山文化晚期聚落规模从几百人到几千人不等。通过对目前发现的不同人口规模的聚落数量进行统计分析,可以将这一时期的聚落分为四个等级,其中人口规模在6500人以上的聚落为第一等级,人口规模在2000—6500人的聚落为第二等级,人口规模在1000—2000人的聚落为第三等级,人口规模在1000人以下的聚落为第四等级。

从不同人口规模的聚落分布情况来看,河南龙山文化晚期以豫西、豫中、豫北等为中心形成几个大的聚落群。不同聚落群之间在人口规模以及分布格局上存在较大差异。河南龙山文化晚期在聚落形态上的一个明显变化是城址的大量出现,这些城址位于各聚落群的中心位置,周围有数量不等的各级聚落分布。城址人口规模上的差异,只是反映了位于城内的上层人物的多寡。河南龙山文化晚期聚落形态的发展表明,聚落之间的等级差异十分明显,城乡分化进一步发展^④。依上述聚落分级,禹州瓦店遗址(7000—10000人)相当于第一级聚落,登封王城岗遗址(4000人)、新密新砦遗址(4600人)相当于第二级聚落,新密古城寨遗址(1100人)相当于第三级聚落,郑州东赵遗址(600人)相当于第四级聚落。我们发现,依林沄“各种类型的邑大体保持着150~160M²/户的指数”^[6],王城岗龙山文化东西小城约2万平方米,户数约130户,人口约500人;王城岗龙山文化大城34.8万平方米,户数约2300户,人口约1万人。若依王建华的人均占地面积为151平方米推算,王城岗龙山大城仅2500人左右。如依林沄户均占地面积推算,瓦店龙山都邑达100万平方米,户数约6600户,人口约2.6万人;若依王建华,瓦店都邑仅约7000人。可见,关于龙山时期都邑的人口

规模还有不小的讨论空间。但龙山文化后期较前期人口增长幅度较大是毋庸置疑的,龙山文化后期遗址数量远超龙山文化前期就是明证。

关于早期城市的出现,张光直指出:中国早期城市不是经济起飞的象征,而是政治权力的象征,并提出分辨我国城市的五条标准:夯土城墙、战车、兵器;宫殿、宗庙与陵寝;祭祀法器与祭祀遗迹;手工业作坊;聚落布局在定向与规划上的规则性^⑤。早期城市的出现,可以作为考古学文化发展水平的代表之一。

目前已发现中原龙山文化城址17座:陶寺文化(或唐尧)城址2座,分别为襄汾陶寺、绛县周家庄(环壕);王湾三期文化(或先夏和早夏文化)城址7座,分别为登封王城岗、禹州瓦店、新密古城寨、新密新砦、郑州东赵、漯河郝家台、平顶山蒲城店;后冈二期文化(或先商文化)城址6座,为辉县孟庄、博爱西金城、温县徐堡、安阳后冈、安阳柴库、濮阳戚城;王油坊类型(或有虞)城址1座,为淮阳平粮台;客省庄二期文化(或先周文化)城址1座,为西安太平(环壕)。城址面积,其中陶寺为280万平方米,王城岗为34.8万平方米,瓦店为几十万平方米(瓦店除了城墙,还有纵横交错的壕沟,城池面积达100多万平方米),古城寨约17万平方米,孟庄为12.7万平方米,平粮台约5万平方米,蒲城店和郝家台均为3万余平方米。这些大型城址和中心聚落的出现,固然是新技术的成就,同时也意味着社会动员、组织实施这类大型工程的能力的大幅度提高^⑥。

这些城址大都具有夯土城墙,其中古城寨城墙高耸于地面,高达5—16米。有些城址内布局结构复杂,如王城岗城址显示出定向上的规律性(小城之东城北偏西2°、小城之西城北偏西4°,大城北偏西3°,大小三城方向在北偏西2°—4°之间)。

瓦店遗址纵横交错的壕沟构成功能分区:西北有高等级建筑区,如WD2F1祭祀遗址面积达800平方米,以及WD1TJ1、WD1TJ2和WD1TJ3建筑基址群等;东南有成排房址和墓葬构成的居葬一体的普通居住区,另外有石器作坊。瓦店城址的夯土建筑方向也表现出在定向上的规律性,其大都为北偏东约30°。

古城寨F1和F4由夯土主殿台基(面积360平方米)和回廊组成的面积近1000平方米的四合院式建筑,具备早期宫室的基本特征,南北缺口(或为城门)对应,或由道路将城内进行分区。

郝家台城址内分布有成排房址和墓葬,体现出居葬一体的特点;平粮台方正形城中以道路为中轴线,道路贯通南北城门,在道路两侧分布有成排房址和墓葬,体现居葬一体的格局,城内还铺设陶排水管道和沟渠一起构成排水系统。凡此种种皆表明在中原龙山时期,已经出现了有规划的早期城市。

新砦期有大型城址、建筑基址、祭祀遗迹、灰坑、墓葬等。农业生产方式有可能向旱作农业转变。对人骨的同位素研究,发现他们的饮食以黍、粟为主,其时的新砦稻作农业发达,但平民却以小米为食,或许表明这与社会分层、人群分级有关。陶器制作技术发达,古耕地研究和石器岩性分析,玉器、红铜器的加工技术分析,为了解新砦期遗存的聚落形态提供了新资料。刻画精美的龙形图案陶礼器的存在,表明这时已有成熟的精神文化活动^⑦。

新砦期城址5座:新密新砦(70万平方米)、巩义花地嘴四重环壕(遗址面积30万平方米)、郑州东赵小城(2.2万平方米)、平顶山蒲城店(5万余平方米)和淮阳时庄仓城(0.5万平方米,遗址面积10万平方米)。从已公布的材料看,新砦、花地嘴和东赵属于新砦期遗存,而蒲城店和时庄的文化属性可能只是进入夏纪年的龙山时期最晚期的遗存^⑧。

前述对中原核心地区以王城岗、瓦店、新砦等遗址为代表的多学科研究成果,为其时的生产发展与人口增长的关系,为众多城市的出现与竞争和战争的发生等,提供了讨论的新材料。

2. 社会分工细化,社会分化加剧,出现阶级

社会分工不但发生在农业和制造业之间,也在制造业内部发展起来,如陶器、石玉器、骨角蚌器、漆木竹器制造,可能还有冶铜业等,这引起了产品的交换和流通方式的复杂和多样化,促进了私有观念的产生和私有经济活动的发展。在王城岗、瓦店、郝家台和平粮台等遗址中发现有零星的长方形竖穴墓,其中少数有随葬品。在房屋附近、房基下、墙基下、散水下甚

至柱洞下发现有婴儿墓,有的有瓮棺。这些小孩墓,有的可能与房屋建筑时的宗教活动有关。灰坑等遗迹中常发现人骨架,有的凌乱,有的整齐,显然为非正常死亡,或为社会分化的表现。有学者将这些见于各类非墓葬遗迹中的死者,称为“异类葬”;并认为龙山文化“异类葬”较流行,多与人性有关。这些死者是最低等人,其中有不少人甚至如同动物那样被处置。异类葬是说明社会分层、人群分等、人际或族际关系相当复杂的最佳材料,是人类社会发展到一定阶段的产物^②。

不同阶层和阶级产生。龙山中晚期遗址中卜骨的存在,表明这时可能已有在社会上占有特殊地位的专职巫师。许多遗址中发现大量卜骨,是用猪、羊、鹿和牛的肩胛骨做成的,上有火灼痕。卜骨作为占卜用器,是夏商周三代文明的重要载体。瓦店祭祀遗迹分为小型和大型两类。小型祭祀遗迹位于遗址东南部,祭祀遗迹大体为圆形(直径2—3米)^③。大型祭祀遗迹位于遗址西北部,WD2F1祭祀建筑为长方形,南北长约31米,东西宽约26米,其面积约800平方米,在祭祀建筑表面分布有大量与祭祀活动相关的遗迹,如人性(有数十人,大都被肢解)、动物牺牲(有猪、狗等),燎祭红烧土、瘗埋坑(出土大量陶器,包括九鼎五簋,表明此时礼仪制度的发展,或为“九五之尊”观念的滥觞)、五谷坑。祭祀以后的宴飨活动遗迹有出土大量螺蚌的坑等^④。“国之大事在祀与戎”得到很好体现。值得注意的是,瓦店遗址祭祀遗迹中,主持祭祀的统治者、巫师和祭祀中的人牲、平民等,这些参与祭祀活动的人应该属于不同阶层和阶级。

3. 权力不断强化,出现王权和国家

我们通过王城岗遗址模拟实验,推测用当时的石质生产工具来修筑王城岗这样一座30多万平方米规模的城址,如果以1000个青壮年劳力每天工作8小时计算,需要连续工作1年零2个月的时间。若再加上进行设计、测量、管理和监督的人员以及提供后勤保障的人员,修建如此规模的工程所需劳力远非王城岗聚落本身所能提供,必然需要征集更大范围内其他聚落的劳力来共同完成。因此,在龙山时期的颍河上游地区存在一个以王城岗遗址为中心的聚落

群,而这个聚落群的社会内部可能已经发展到相当复杂的程度。如果简单地根据当地现代农村的经验,按照一个村落能够常年提供50—100个青壮年劳力计算,要一年多完成这个工程,需要征集10—20个村落的劳力。这与目前所调查的颍河上游登封地区龙山文化晚期聚落遗址的数量基本吻合。因此,其时可能已产生统治阶级,出现社会管理组织,很有可能是王城岗城址中拥有王权者动员了以王城岗为中心的整个聚落群的力量来共同完成该工程^⑤。

王城岗遗址与“地中说”可能是权力不断强化的表现之一。中国天文学史上有“日影千里差一寸”的重要观念。考古学家和天文学家结合山西陶寺城址和登封王城岗城址考古学和考古天文学的新发现,认为“日影千里差一寸”的观念产生于国家建立之际。尧都陶寺和禹都阳城王城岗的日影观测结果表明,两个地点观测到的夏至日影分别为1.6尺和1.5尺,即《周髀算经》和《周礼》所记载的两个夏至日数据。陶寺与王城岗之间的直线距离接近当时的1000里。这一时期正是中国历史上日影测量和大范围地理测量相继开始的特殊时期,由此产生了“日影千里差一寸”的理论观念。从尧舜禹到西周,政权交替或都城变化都伴随圭表“中”的交接或“地中”夏至影长标准的变化,说明“帝王所都曰中”源自“王者居中”的意识形态,确切地说是“王者逐中”,此“中”既是圭表之“中”又是“地中”之“中”。地中或中土成为群雄逐鹿、八方向往的中心,这里是王基所在、国祚之源^⑥。有学者认为:“天下之中的空间定义与有夏之居的历史认知紧密相连……从考古学角度看,周人选择在嵩山南麓王城岗城址附近设测景台,声称嵩山为天下之中,而非选择丰镐、晋南、郑州或其他位于周原与安阳之间重要的战略地点,表现出周人希望继承王城岗一二里头历史传统的政治理想。”^[7]

(三) 早期国家形成的“原动力”及物质遗存表现

自上世纪后半叶以来,早期国家形成的“原动力”一直是西方学术界讨论的一个热点课题,近几十年在中国学界也有所涉猎,产生了多种观点,主要有:国家起源于技术进步和社会分

化,人口增长压力、社会竞争和战争,大规模水利和灌溉系统的兴修与管理,贸易竞争与垄断,宗教礼仪的作用等不同学说^⑨。“原动力”具体到考古研究中,可以提炼出如下一些特征:国家应有大型都邑或城市,多层级聚落结构、不同等级的中心聚落,不同等级和功能的公共建筑或设施,不同等级的权贵墓葬,体现国家组织和动员能力的大型公共工程,集中管控并服务于权贵的高端手工业,尤其是有体现王权或最高权力特征的宫殿、王墓、神庙等^⑩。考古材料中,中原龙山文化晚期的嵩山地区城池林立,是社会竞争和战争频繁的表现;以中心聚落王城岗、瓦店、古城寨、新砦等聚落群为代表的四级多层级聚落结构的出现;公共建筑如大型夯土建筑,包括古城寨回廊式宫殿建筑、瓦店祭祀遗址、新砦祭祀遗址等;权贵墓葬或以叶县余庄高等级墓地为代表;大型水利设施如登封王城岗、禹州瓦店、新密新砦等对水的治理和水利设施的存在,表明其时已出现社会组织管理机构;王城岗、瓦店、新砦等对资源的控制、技术的垄断,瓦店远程交流与贸易的发生;王城岗、瓦店、新砦成熟的祭祀与礼制,王城岗“地中说”和“日影千里差一寸”与王权的关系;王城岗、瓦店、新砦等农业(五谷)、畜牧业(四畜)发展和手工业技术进步;异类葬和祭祀活动表现的社会分层和分化加剧;白陶和磨光蛋壳黑陶、制玉等高端手工业被中心聚落权贵所控制使用。通过对考古材料的梳理,发现以王湾三期文化晚期、新砦期和二里头文化构成的夏文化,其时,大禹治水体现的行政组织与管理机构的存在,禹画九州对固定地域实施的统治与贡赋制度的出现,夏桀囚商汤于夏台即监狱的出现,武力征服导致频繁的战争,考古所见社会分层与分化的材料,血缘关系逐渐被地缘关系取代,二里头广域王权国家出现,体现王权的宫殿、宗庙等高等级建筑滥觞于龙山文化中晚期、成熟于二里头文化时期,凡此种种,大体一一对应早期国家的若干特征,反映出初级形态的早期国家——夏王朝的样貌。依据夏商周断代工程所推定的夏始年约为公元前2070年,将豫西嵩山地区距今4000年前后的考古材料与早期国家的若干特征相比较可知,王湾三期文化晚期和新砦期,以王城岗、瓦店、古

城寨、新砦、花地嘴和东赵等遗址为代表的早期夏文化,已进入早期国家。

注释

- ①徐旭生:《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》,《考古》1959年第11期。
- ②戴向明:《夏文化、夏王朝及相关问题》,《江汉考古》2021年第6期。
- ③⑯夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告(简本)》,世界图书出版公司2000年版,第103页,第81—82页。
- ④詹子庆:《走近夏代文明》,东北师范大学出版社2006年版,第105页。
- ⑤邹衡:《关于探索夏文化的途径》,《河南文博通讯》1978年第1期。
- ⑥谢维扬:《中国早期国家》,浙江人民出版社1995年版,第44—51、53—64页。
- ⑦⑨白寿彝总主编,徐喜辰、斯维至、杨钊主编:《中国通史》第三卷《上古时代》上册,上海人民出版社1994年版,第200—207页,第71、169页。
- ⑧刘莉:《中国新石器时代——迈向早期国家之路》,文物出版社2007年版,第218页。
- ⑩陈淳:《考古学的理论与研究》,学林出版社2003年版,第619页。
- ⑪方燕明:《夏代祭祀遗存初探》,上海“考古与中华文明学术研讨会”(2023)论文。
- ⑫尹世积:《禹贡集解》,商务印书馆1957年版。
- ⑬方燕明:《中国古史传说之洪水说与大禹治水诸史迹的考古学观察》,载北京大学震旦古代文明研究中心等编:《早期夏文化与先商文化研究论文集》,科学出版社2012年版,第184—201页。
- ⑭中国社会科学院考古研究所山西队等:《山西襄汾县陶寺中期城址大型建筑IIFJT1基址2004—2005年发掘简报》,《考古》2007年第4期。
- ⑮林沄:《中国考古学中“古国”“方国”“王国”的理论与方法问题》,《中原文化研究》2016年第2期。
- ⑯⑰⑲⑳⑳北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所:《登封王城岗考古发现与研究(2002—2005)》,大象出版社2007年版,第516—534页,第630—644页,第574—602页,第795—799页,第657—663页。
- ⑱刘昶、方燕明:《河南禹州瓦店遗址出土植物遗存分析》,《南方文物》2010年第4期。
- ⑲方燕明:《近年禹州瓦店遗址考古发现与研究概述》,载张弛等:《区域、社会与中国文明起源——国家科技支撑计划课题“中华文明起源过程中区域聚落与居民研究”成果集》,科学出版社2019年版,第120—137页。
- ㉑北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所:《登封王城岗考古发现与研究(2002—2005)》,大象出版社2007年版,第630—644页;方燕明:《近年禹州瓦店遗址考古发现与研究概述》,载张弛等:《区域、社会与中国文明起源——国家科技支撑计划课题“中华文明起源过程中区域聚落与居民研究”成果集》,第120—137页。
- ㉒王建华:《黄河中下游地区史前人口研究》,科学出版

社2011年版,第292、293页。②张光直:《关于中国初期“城市”这个概念》,《文物》1985年第2期。③方燕明:《河南龙山时代和早期青铜时代考古六十年》,《华夏考古》2012年第2期。④赵春青:《新砦聚落考古的实践与方法》,《考古》2009年第2期。⑤方燕明:《河南龙山时代和早期青铜时代考古六十年》,《华夏考古》2012年第2期;张家强:《河南郑州东赵遗址》,载《2014中国重要考古发现》,文物出版社2015年版,第41—45页;曹艳朋、张海、杨苗圃、陈艳:《河南淮阳时庄遗址夏代早期粮仓城》,载《2020中国重要考古发现》,文物出版社2021年版,第58—62页。⑥刘绪:《谈一个与早期文明相关的问题》,《中国历史文物》2009年第4期。⑦河南省文物考古研究所:《禹州瓦店》,世界图书出版公司2004年版,第25页。⑧河南省文物考古研究院、河南省夏文化研究中心、北京大学考古文博学院:《河南禹州瓦店遗址WD2F1建筑发掘简报》,《华夏考古》2021年第6期;方燕明、梁法伟:《禹州瓦店龙山时期WD2F1祭祀遗存初探》,《华夏考古》2021年第6期。⑨徐凤仙、何驽:《“日影千里差一寸”观念起源新解》,《自然科学史研究》2011年第2期;赵永红:《〈周髀算经〉与阳城》,《中国科技史杂志》2009年第1期。⑩戴向明:《简论中

国早期国家形成的动力机制》,载《黄河流域史前时代》,科学出版社2021年版,第388—410页。⑪戴向明:《文明、国家与早期中国》,《南方文物》2020年第3期。

参考文献

- [1]夏鼐.谈谈探讨夏文化的几个问题:在“登封告成遗址发掘现场会”闭幕式上的讲话[J].河南文博通讯,1978(1):32.
- [2]邹衡.对当前夏文化讨论的一些看法:1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言摘要[M]//夏商周考古学论文集:续集.北京:科学出版社,1998:27.
- [3]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4149.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:16.
- [5]张光直.从商周青铜器谈文明与国家的起源[M]//厦门大学人类学系.人类学论丛:第1辑.厦门:厦门大学出版社,1987:14.
- [6]林沄.关于中国早期国家形式的几个问题[J].吉林大学社会科学学报,1986(6):3.
- [7]李曼.重返夏墟:社会记忆与经典的发生[J].考古学报,2017(3):301.

A Preliminary Study on Early Xia Culture and the Early State

Fang Yanming

Abstract: The Xia culture, to which the archaeological cultures correspond, has experienced from the late Miaodigou phase II culture (pre-Xia), the Wangwan phase III culture (pre-Xia and early-Xia), the Xinzhai period (Houyi replaced the Xia), and the Erlitou culture (Middle and Late Xia). The process of civilization accelerated in the Longshan period of the Central Plains, and various cultures raced to it, making central plain the center area. After the development of pluralism to integration, assimilation and continuity, finally the Xia dynasty was born in Songshan area of the hinterland of central plains. At that time, the existence of administrative organizations and management institutions embodied in Dayu flood control, the emergence of Yu's delineation of nine states' rule over fixed areas and the tribute system, Xia Jie imprisoned Shang Tang in Xia Tai, which is the appeared of prisons, the military conquest leading to frequent wars, the social stratification and differentiation seen in archeological materials, and the gradual replacement of blood relations by regional relations, meant the emergence of a wide-area kingship state in Erlitou, the palace, temple and other high-grade buildings that reflect the royal power originated in the middle and late period of Longshan culture and matured in the period of Erlitou culture, the above performances correspond to some characteristics of the early state in general, and reflect the appearance of the primary form of the state of Xia dynasty. The late phase of Wangwan phase III culture and the Xinzhai period, together with the early Xia culture, represented by Wangchenggang, Wadian, Guchengzha, Xinzhai, Huadizui and Dongzhao sites, have entered the early state.

Key words: Xia culture; early Xia culture; early state

[责任编辑/启 轩]



论所谓“朱子道”之说*

程志华

摘要:潘平格曾有所谓“朱子道”之说，并以此对朱子的理路进行批评。潘平格此说是否合理、有据，要从朱子本人如何看待道家谈起。从朱子文本来看，他确实对道家研究颇多，通过朱子对老子其人、《老子》文本和义理的研究，可以看出朱子最终仍然将儒道两家对立了起来。在道家谱系及义理流变的研究方面，朱子细致地梳理了老子、杨朱、列子与庄子四者之间的思想脉络与思想异同。此外，朱子还研究了道家与道教、儒家和佛教的关系，最终肯定了孔孟之道内圣外王的境界。事实上，朱子对道家与道教所做的研究属于“致知”，其目的仍在于“克己”和“敬”，即“拒盗”和“守门户”。因此，朱子虽然主张“不以人废言”，但终究认为道家“门户”错了。总之，潘平格所谓“朱子道”不合理，也无据。

关键词:朱子；朱子道；潘平格；道家；门户

中图分类号:B244.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0023-10

毋庸置疑，朱子是儒学史上理学一脉之集大成者，对其学术渊源有两种观点：一种是其发扬了小程子的思想；另一种是他“暗袭”了道家思想精华。关于后者，朱子曾自述年轻时“无所不学”，涉猎范围广博，“某旧时亦要无所不学，禅、道、文章、《楚辞》、诗、兵法，事事要学，出入时无数文字，事事有两册”^{[1]2620}，以至“出入于释、老者十余年”^[2]。明末清初的潘平格曾有“朱子道，陆子禅”^{[3]769}之说，批评朱子和陆子已背离孔门之道。潘平格此说得到黄宗羲弟子万斯同的赞同，但却激怒了以心学为宗、理学为辅的黄宗羲。万斯同回忆说：“同学因妄言予畔黄先生，先生亦怒。”^{[3]769}单就朱子讲，如何认识潘平格的“朱子道”之说，乃是一个颇有学术价值的问题。而回答这个问题最直接可靠的路径是探讨朱子本人如何看待道家。

收稿日期:2023-10-10

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“王船山哲学研究”(20FZXA004)。

作者简介:程志华，男，河北大学哲学与社会学院教授、博士生导师，河北大学燕赵哲学与文化研究中心首席专家(河北保定 071002)，主要从事现代新儒学、儒家哲学研究。

一、朱子论老子其人、《老子》文本和义理

老子作为道家的奠基人，其身份因文献缺失莫衷一是。《史记》记载有楚人李耳、楚人老莱子和周太史儋三种说法。前者为周之守藏史，与孔子同时但年长于孔子；中者与孔子同时，为阐扬道家思想者；后者为孔子之后的周太史^①。在三者之中，朱子倾向于前者，认为作为道家奠基人的老子为李耳即老聃。

依朱子分析，之所以会出现老子其人的身分之争，一个重要原因在于文献所载老子对“礼”的态度。一方面，老子曾为柱下史，“理会礼”即知礼、懂礼，故孔子曾专程赴周都向老子“问礼”：“孔子适周，将问礼于老子。”^[4]另一方面，老子亦反对“礼”，甚至认为“礼者”乃“乱之

首”。《老子》三十八章：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”很显然，这两个方面置于一人之身似有矛盾，故而产生了多个老子之说。在朱子看来，这其实并不矛盾，因为实际情况是老子“晓得礼之曲折”。老子虽“理会礼”，亦知礼有其用，但认为“礼”乃“无紧要的物事”，“殊无谓”，“不用得亦可”。朱子说：“某初间疑有两个老聃，横渠亦意其如此。今看来不是如此。他曾为柱下史，故礼自是理会得，所以与孔子说得如此好。只是他又说这个物事不用得亦可，一似圣人用礼时反若多事，所以如此说。”^{[1]2997}

在老子的身份之外，朱子还论及了《老子》的文本。在他看来，《老子》之书非老子原创，而是老子根据已有文献摘录编纂而成。朱子的论据是，老子为柱下史，能够看到别人看不到的古书，具备摘录编纂文献的条件。例如，《老子》三十六章之“将欲取之，必固与之”一语，已出现于《周书》之中^②。质言之，《老子》之书乃老子基于“己意”“缉缀”已有文献而成。《朱子语类》载：“问：‘如《史记》引《周书》“将欲取之，必固与之”之类，此必非圣贤语。’曰：‘此出于《老子》。疑当时自有一般书如此，故老子五千言皆缉缀其言，取其与己意合者则入之耳。’”^{[1]1978}很显然，这种说法与《史记·老子韩非列传》所载老子西出函谷关被关令尹喜要求留作之说有别。两相比较，《史记》所载较为粗简，朱子所说则较为合理，因为像《老子》这样的经典很可能都会有一个形成过程，是以往相关思想的结晶。

朱子进而对《老子》进行了深入研究。一方面，他对《老子》文本的部分内容进行了考据、训诂。例如，《老子》四十六章多作“天下有道，却走马以粪”，朱子则认为“粪”后有“车”字之漏。他说：“‘天下有道，却走马以粪车’是一句，谓以走马载粪车也。顷在江西见有所谓‘粪车’者，方晓此语。”^{[1]2998}到元代，朱子此说被吴澄所证不误。吴澄认为，东汉张衡所著《东京赋》引用《老子》原句为“却走马以粪车”，但后被王弼“偶脱”，而“后人承舛，遂不知补”^[5]。再如，《老子》首章：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其微。”上文为王弼所作句读，但王安石却以“无”“有”作句并注释：“‘无名’至‘万

物之母’。无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰‘万物之母’。”^[6]朱子反对这种断句法，认为其“不妥帖”^{[1]2994}，“非老子之意”，理由是《老子》当中“有名”“无名”与“无欲”“有欲”乃老子之专名，不可分开断句。他说：“如《道德经》云‘名非常名’，则下文有名、无名，皆是一义，今读者皆将‘有、无’作句。又如‘常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微’，只是说‘无欲、有欲’，今读者乃以‘无、有’为句，皆非老子之意。”^{[1]2990}再如，朱子对“无”之含义作了训诂。《老子》十一章云：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。”关于“无”之所指，有人认为其乃“坐处”这样一种作用。朱子反对这种理解，认为其乃“毂中空处”“中空”之义，否则与上下文之“户牖”和“埏埴”之例不相称。他说：“若以坐处为无，则上文自是就辐毂而言，与下文户牖埏埴是一例语。某尝思之，无是毂中空处。惟其中空，故能受轴而运转不穷。”^{[1]2994}另，《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”通常认为，此章为典型的宇宙论概述，而朱子则认为其中的“二生三”有错。“一便生二，二便生四。老子却说‘二生三’，便是不理会得。”^{[1]2998}所谓“不理会得”，即“无道理”之义。何以“二生三”“无道理”呢？朱子的理据为：依伏羲作八卦，唯有“一生二”“二生四”之说，而没有“二生三”之理。“伏羲当初，也只见太极下面有阴阳，便知是一生二，二又生四，四又生八，恁地推将去，做成这物事。”^{[1]1624}所谓“一生二”“二生四”，意指“阴”“阳”互动而万物生，其中无“二生三”之理。

另一方面，比上述考据、训诂更为重要的是，朱子对《老子》的义理进行了研究、概括和评价。邵雍认为，《易》与《老子》有关联，甚至可言《老子》出于《易》。朱熹反对邵雍这种观点，认为《老子》不是出于《易》，而是“自有其体用”，有自己的一套理论。他说：“康节尝言‘老子得《易》之体，孟子得《易》之用’，非也。老子自有老子之体用，孟子自有孟子之体用。”^{[1]2986}那么，这套“体用”是什么呢？朱子作了详细分析。

首先，《老子》之“体用”可概之以“将欲取之，必固与之”。朱子说：“‘将欲取之，必固与之’，此老子之体用也。”^{[1]2986}不过，“将欲取之，

必固与之”原则性过强，故朱子又对其进行了具体解释。在他看来，“将欲取之，必固与之”可分为“体”“用”两面：“体”的一面指“虚静无为”的原则。“老子之学，大抵以虚静无为、冲退自守为事。故其为说，常以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”^{[1]2986}“用”的一面指“全不肯役精神”即“柔弱不争”的原则。“老子之术，谦冲俭啬，全不肯役精神。老子之术，须自家占得十分稳便，方肯做；才有一毫于已不便，便不肯做。”^{[1]2986}这样，“虚静无为”和“柔弱不争”之两面便构成《老子》的理论特征。

其次，《老子》何以会有上述理论特征呢？朱子的观点是源于其宗旨“求全身”，即在乱世之中以“耽空寂”来“求全身”。“及世之衰乱，方外之士厌一世之纷拿，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。”^{[1]2993}所谓“求全身”，实质是“独善其身”，即无论天下有道还是无道，“独善其身”是其根本宗旨。朱子说：“然设使天下有道而出，计亦无甚施设，只是独善其身，如老、庄之徒而已。”^{[1]1142}所谓“独善其身”，实质则是“推恶离己”，即“只是占便宜，不肯自犯手做”。正因为主张“推恶离己”，故可言老子道家“少恩”，做事不敢担当。朱子说：“老子是个占便宜、不肯担当做事底人，自守在里，看你外面天翻地覆，都不管，此岂不是少恩？”^{[1]3253}

再次，为了实现“求全身”的宗旨，《老子》的“术数”即策略是“以退为进”。即不是直接进取或进攻，而是待掌握对方利害长短后，间接地“从旁下一着”。朱子说：“老子之术，自有退后一着。事也不换前去做，说也不曾说将出，但任你做得狼狈了，自家徐出以应之。……此固是不好的术数，然较之今者浮躁胡说乱道底人，彼又较胜。”^{[1]2913}很显然，“以退为进”并非“不为”，而是“为”的变化招数。这样一种变化招数不同于浮躁的“胡说乱道”，它实际上暗藏着深层的谋划，表面上“不与人争”，实质上却与人“深争”。“《老子》一书意思都是如此。它只要退步不与你争。如一个人叫哮跳躡，我这里只是不做声，只管退步。少间叫哮跳躡者自然而屈，而我之柔伏应自有余。老子心最毒，其所以不与人争者，乃所以深争之也，其设心措意都是如

此。”^{[1]3266}或者说，“老氏之学最忍”，它主张忍受常人所不能忍受者，但目的是在“紧要处发出来”，从而使人大惊失色。显而易见，这种“老谋深算”的变化招数着实令人心生畏惧。朱子说：“老氏之学最忍，它闲时似个虚无卑弱底人，莫教紧要处发出来，更教你枝梧不住……可畏！可畏！”^{[1]2987}在朱子看来，“以退为进”不仅是《老子》关于个人人生之主张，而且亦是其“治国”和“取天下”之道。“老子便是这般气象，笑嘻嘻地，便是个退步占便宜的人。……只是他放出无状来，便不可当。如曰‘以正治国，以奇用兵，以无事取天下’，他取天下便是用此道。”^{[1]2996}

最后，《老子》的思维逻辑是“反者道之动”。《老子》四十章曰：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”在朱子看来，“反者道之动”乃《老子》的“秘密”和“奥妙”。任何强大的东西终归要衰竭，所有弱小的事物终归要强大，故从反面着手、“从反处做起”，一定能收到出乎意料之“不可当”的功效。朱子说：“老子说话都是这样意思。缘他看得天下事变熟了，都于反处做起。且如人刚强咆哮跳躡之不已，其势必有时而屈。故他只务为弱。人才弱时，却蓄得那精刚完全；及其发也，自然不可当。”^{[1]2997-2998}

在进行了上述研究和概括之后，朱子对《老子》之学进行了评价，而其评价包括肯定和否定两个方面。

就肯定一面讲，朱子认为，老子之学有一定的正面价值，有让人喜爱之处。“其（指杨朱）学也不浅近，自有好处，便是老子之学。今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！”^{[1]2987}具体来讲，正面价值有三个：其一，不兴鬼神。《老子》主张以“道”治世，故不会有鬼神作乱；前者追求治世之正道，后者追求治世之邪道。朱子说：“老子谓‘以道莅天下者，其鬼不神’。若是王道修明，则此等不正之气都消铄了。”^{[1]55}朱子的意思是，虽然《老子》无压抑鬼神之直接论说，但其以“道”治世的主张自然压抑了鬼神思想。在此意义上，《老子》思想亦属于“常”，而非属于“妖”。其二，具有“少失”的优点。从“收”“放”角度讲，《老子》只重“收藏”，不务“放散”。“或曰：‘老子以其不能发用否？’曰：‘老子只是要收藏，不放

散。”^{[1]2259}在此所谓“收”“放”是就“气”来讲的，是属于“精神”层面的，而不是物欲层面的。关于“物欲”层面，《老子》主张“收藏”须有“度”，否则，依“反者道之动”的逻辑，过度“收藏”会引发相反结果，遭受惨重损失。《老子》四十四章云：“多藏必厚亡。”朱子则说：“多藏必厚亡，老子也是说得好。”^{[1]2998}这里，朱子是从惩罚私欲角度言“说得好”。总之，《老子》主张“清虚寡欲”，故而“少失”；此由汉、宋政治之实已得到验证。朱子说：“清虚寡欲，这又是他（指老子）好处。文景之治汉，曹参之治齐，便是用此。本朝之仁宗元祐，亦是如此。事事不敢做，兵也不敢用，财也不敢用，然终是少失。”^{[1]707}

就否定一面讲，负面价值有二：其一，老子“绝圣弃智”“绝仁弃义”，是“不脱洒”。所谓“脱洒”，即“洒脱”，在此意指高超、完备、完美。具体来讲，老子只知“上一节”即“形而上之体”，不知“下一节”即“形而下之用”。然而，形而上、形而下虽为上下两节，但两节本应是贯通一致的。朱子说：“渠若识得‘寂然不动，感而遂通天下之故’，自不应如此。它本不知下一节，欲占一简径言之；然上节无实见，故亦不脱洒。”^{[1]2990}老子虽然言“形而上之体”非常精彩，但他不知上、下两节之贯通，不知“礼乐刑政之所出”，故“欲去之”，故言其“不脱洒”。朱子说：“先儒论老子，多为之出脱，云老子乃矫时之说。以某观之，不是矫时，只是不见实理，故不知礼乐刑政之所出，而欲去之。”^{[1]2990}其二，更为严重者，《老子》思想具有“害伦理”之弊。老子反对礼法，认为其“殊无谓”甚至为“乱之首”，故而对伦理有害。在解释“以文观人”时，朱子说：“无世间许多礼法，如何辨得君子小人？如老、庄之徒，绝灭礼法，则都打个没理会去。”^{[1]1085}进而，朱子借用孟子之言，以“无父无君”之由将其“比之禽兽”。“儒教自开辟以来，二帝、三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道；后世圣贤遂著书立言，以示后世。及世之衰乱，方外之士厌一世之纷拿，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。孟子尝辟之以为无父无君，比之禽兽。”^{[1]2993}在此意义下，老子甚至不及“乡愿”：乡愿“无见识”，但仍在伦理范围之内，对伦理无根

本害处；老子不讲伦理，已超出伦理范围，故会对伦理有根本害处。“老子不似乡原。乡原却尚在伦理中行，那老子却是出伦理之外。它自处得虽甚卑，不好声，不好色，又不要官做，然其心却是出于伦理之外，其说煞害事。如乡原，便却只是个无见识底好人，未害伦理在。”^{[1]3242}伦理乃儒家“立身之本”，而老子之学“害伦理”，可见朱子事实上将儒、道两家对立了起来。

二、朱子论道家之谱系及义理流变

关于道家之谱系，朱子仅就原始道家来讲，主要包括老子、杨朱、列子、庄子四人。老子是道家之奠基人，如前所述。

关于杨朱，他作为道家重要代表人物，其学出于老子。朱子说：“杨朱之学出于老子，盖是杨朱曾就老子学来，故庄列之书皆说杨朱。”^{[1]2987}因此，孟子通过批评杨朱来批评老子。《孟子·滕文公下》云：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”对此，朱子说：“孟子不辟老、庄而辟杨、墨，杨、墨即老、庄也。……杨朱即老子弟子。人言孟子不辟老子，不知但辟杨墨，则老、庄在其中矣。”^{[1]3007}

就杨朱的思想来讲，朱子认为其要点有三：第一，与老子相似，主张“放退”。“放”乃“放任”义，“退”乃“离开”义。杨朱与老子所不同者，乃老子要“以无事取天下”，而杨朱无此愿望。《朱子语类》载：“问：‘杨朱似老子，顷见先生如此说。看来杨朱较放退，老子反要以此治国，以此取天下。’曰：‘大概气象相似。如云“致虚极，守静笃”之类，老子初间亦只是要放退，未要放出那无状来。及至反一反，方说“以无事取天下”。’”^{[1]2987}在与弟子会话时，朱子肯认弟子关于杨朱与老子之同异的观点。第二，蔽于“为我”。“为我”“为己”乃杨朱之学的核心宗旨。“杨朱乃老子弟子，其学专为己。”^{[1]1447}在朱子看来，杨朱的宗旨是对老子“全其身”宗旨的继承，但其继承走向极致而成为“偏诐之辞”。在解释“诐辞”时，朱子认为其义为“偏执”，杨朱之学和墨翟之学即为典型的“诐辞”即“偏执之辞”。他说：“诐辞，偏诐之辞也。见诐辞，则知其人之蔽

于一偏，如杨氏蔽于‘为我’，墨氏蔽于‘兼爱’，皆偏也。”^{[1]1271}第三，杨朱之学“似义”而“不是义”。杨朱之学主张将人、我界限划清，“不相侵越”，表面看来似“义”，但终究不同——其宗旨不过是老子“全其身”之下的“放退”。朱子说：“杨朱看来不似义，他全是老子之学。只是个逍遙物外，仅足其身，不屑世务之人。只是他自要其身界限齐整，不相侵越，微似义耳，然终不似也。”^{[1]1321}朱子的意思是，“义”虽然亦以人、我界限划清为前提，但其宗旨为“为人”，而杨朱之学则为“为己”，故，与其说它乃“似义而非义”，不如说简直就是“义”之反面。因此，朱子感叹道：“盖人心正，然后可以有所为。今人心都不正了，如何可以理会！”^{[1]1321}

由上述三点可知，杨朱之学虽为老子之学的传承，但其传承将老子之学推向了“极至”。朱子说：“‘约’字……只凡事自收敛。若是吝啬，又当放开。……如老子之学全是约，极而至于杨氏不肯拔一毛以利天下，其弊必至此。”^{[1]707}正是由“约”到“极”，杨朱之学会导致“洪水猛兽之害”。“杨氏即老庄之道，少间百事废弛，遂启夷狄乱华，其祸岂不惨于洪水猛兽之害！”^{[1]1320}

杨朱之后是列子和庄子。关于其间的关糸，朱子认为，列子和庄子之学源于杨朱，这从《列子》和《庄子》文本中可得到佐证。“列、庄本杨朱之学，故其书多引其语。”^{[1]2991}

关于列子与庄子，朱子反对庄子师从列子之说。《朱子语类》记载蔡季通的说法，“看《庄周传》说，似乎庄子师于列子”。但朱子否认这种说法：“这自说道理，未必是师列子。”^{[1]2992}朱子的具体观点是：列子非郑穆公时人，而乃郑顷公时人，因为《列子》中论及孔子，而郑穆公在孔子之前。庄子在列子之后，此乃无疑。但是，所谓庄子“师列子”“模仿列子”没有根据，甚至“殊无道理”，因为庄子之“纵横”气象和“豪伟”文风明显异于列子；这种气象和文风缘于战国之特殊时代。当然，与杨朱一样，列子、庄子之学从根本上源于老子。“老子说他一个道理甚缜密。老子之后有列子，亦未甚至大段不好。说列子是郑穆公时人。然穆公在孔子前，而《列子》中说孔子，则不是郑穆公时人，乃郑顷公时人也。列子后有庄子，庄子模仿列子，殊无道理。为他是

战国时人，便有纵横气象，其文大段豪伟。”^{[1]3008}

关于列子其人，朱子总的评价是“列子平淡疏旷”^{[1]2988}。“列子固好，但说得困弱，不如庄子。”^{[1]2992}关于《列子》文本，朱子认为其内容多为迂诞怪僻之淫辞。“孟子、庄子文章皆好。列子在前，便有迂僻处。”^{[1]2991}所谓“迂僻”，指迂诞怪僻、不合情理。不仅如此，《列子》所论如“达生”甚至为“离道”之“淫辞”。“淫辞如此，自不知其为邪。如列子达生之论，反以好色饮酒为善事，而不觉其离于道也。”^{[1]1237}尽管如此，《列子》文本当中亦有可取者。例如，《列子·说符》载：“孔子之劲能折国门之关，而不肯以力闻。”朱子认为，《列子》之记载虽未完全可信，但其表明“圣人……自是与他人不同”却是可信的。“圣人本领大，故虽是材艺，他做得自别。只如礼，圣人动容周旋，俯仰升降，自是与它人不同。如射亦然。天生圣人，气稟清明，自是与他人不同。《列子》尝言圣人力能拓关，虽未可信，然要之，圣人本领大后，事事做得出来自别。”^{[1]958}

关于庄子，朱子认为，《庄子》文本驳杂，非全部为庄子原著，其中有后人“搀入”的内容，尤其是讥讽孔子之数篇，内容非常粗野、庸俗。在论及黄门^③《古史》一书时，朱子说：“《古史》中多有好处。如论《庄子》三四篇讥议夫子处，以为决非庄子之书，乃是后人截断《庄子》本文搀入，此其考据甚精密。由今观之，《庄子》此数篇亦甚鄙俚。”^{[1]3312}至于《庄子》的思想内容，其中有值得肯定的方面，亦有需要否定的方面。就肯定方面讲，朱子赞扬庄子对“嗜欲”的批评。“人于天理昏者，是只为嗜欲乱着他。庄子言：‘其嗜欲深者，其天机浅。’此言却最是。”^[7]朱子亦赞扬庄子对“次序”的重视。“君举所说，某非谓其理会不是，只不是次序。如庄子云‘语道非其序，则非道也’，自说得好。”^{[1]2180}庄子将“次序”视作“道”，深得朱子的赞同。就否定方面讲，朱子认为庄子之病在于“不做”。“要之，他（指庄子）病，我虽理会得，只是不做。”^{[1]3001}庄子虽然“理会得”，对许多事情看得透，但却主张“消极”“放弃”，此为其“病”。

由上述可知，在朱子看来，老子奠基之后，道家之“道统”的传承谱系为杨朱、列子、庄子。不过，在上述谱系当中，庄子与杨朱、列子不同，

其学为老子之学的“转调”——虽为老子之学的传承,但发生了较大变化。朱子说:“庄子是个转调的。老子、列子又细似庄子。”^{[1]2991}庄子的“转调”可谓巨大,因为它导致与老子、列子思想的“细似”,即“微似”。这个巨大的“转调”所指有两方面。

一方面,庄子之人与老子不同,表现出明显的“才高”和“气傲”的特点。就“才高”讲,《庄子》文本中诸多论述可为表征。例如,《庄子·天下》言:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”朱子评论道:“庄子这数语甚好,是他见得,方说到此。其才高。……若见不分晓,焉敢如此道!”^{[1]3001}他还说:“庄子说话虽无头当,然极精巧,说得到。”^{[1]1654}“精巧”“说得到”,都是“才高”的表征。不过,“无头当”亦是庄子的特点,此便是其所谓“气傲”之处——“无拘检”,即无所拘束。朱子说:“庄周曾做秀才,书都读来,所以他说话都说得也是。但不合没拘检,便凡百了。”^{[1]2988}“气傲”这样一个缺点,把“才高”的优点掩盖了。关于此,朱子还将庄子与邵雍作比较:邵雍较稳重,中规中矩;庄子较豪放、才见高,但却没有“拘束”,从而把其优点“蹴踏”了。“庄子比邵子见较高,气较豪。他是事事识得,又却蹴踏了,以为不足为。邵子却有规矩。”^{[1]2988}

另一方面,庄子之文与《老子》有变化,对老子之学进行了“调整”。这表现在两点上:第一点是,尽管老子主张“虚静无为”,但他是“以退为进”,是主张做事的;庄子虽然有才见,却完全不主张做事。朱子说:“老子犹要做事在。庄子都不要做了,又却说道他会做,只是不肯做。”^{[1]2989}质言之,老子是“无为而无不为”,庄子却是真正的“无为”。因此,相对于老子讲,庄子乃“虚而不实”。朱子说:“庄子说得较开阔,较高远,然却较虚,走了老子意思。若在老子当时看来,也不甚喜他如此说。”^{[1]2995}由此来讲,庄子将“老子意思”“走了样”。第二点是,老子“纷扰”“劳碌”,但较为“收敛”;庄子“乖离”“放纵”,而“不拘绳墨”。朱子说:“老子极劳攘,庄子得些,只也乖。庄子跌荡。老子收敛,齐脚敛手;庄子却将许多道理掀翻说,不拘绳墨。”^{[1]2989}或者说,老子是有“规模”且守“规模”的,而庄子将其“规

模”“尽底掀翻了”。“看得庄子比老子,倒无老子许多机械。……老子则犹自守个规模子去做,到得庄子出来,将他那窠窟尽底掀翻了,故他自以为一家。老子极劳攘,庄子较平易。”^{[1]1540}这里,“劳攘”与“平易”对讲,前者强调“深邃”,后者强调“浅显”。

三、朱子论道家之外在关联

道家理论作为一种存在,其外在关联涉及道教、儒家和佛教,而最近、最紧密的关联者乃是道教。关于二者的关系,朱子总的看法是,道教源于道家,但为道家的“歧出”。

朱子认为,道家为道教之渊源。“《老子》中有仙意。”^{[1]2988}正因为如此,杨朱之学亦成为道士修炼的助缘。“庄子数称杨子居之为人,恐杨氏之学,如今道流修炼之士。”^{[1]1447}不过,道教与道家之间已经发生义理之“节变”。朱子说:“老子初只是清净无为。清净无为,却带得长生不死。后来却只说得长生不死一项。如今恰成个巫祝,专只理会厌禳祈祷。”^{[1]3005}朱子的意思是,道教未取老子的根本义,而是取其附带义,从而转变了道家义理。正因为如此,道教许多论说和功夫已非“老庄之道”。“某尝言,今教导之法,皆失真……以至说禅底,也不是他元来佛祖底禅;修养者,也非老庄之道,无有是者。”^{[1]235}不仅义理上发生“节变”,道教之元典亦不同于道家元典。道家元典为《老子》《列子》《庄子》,其余不足以称“元典”;道教元典为《丹经》《参同契》,其余亦不足以称“元典”。道教这些元典虽与道家元典有关系,但已不同,“已非老子之学”。朱子说:“道家之书只《老子》《庄》《列》及《丹经》而已。《丹经》如《参同契》之类,然已非老子之学。《清净》《消灾》二经,皆模学释书而误者。《度人经·生神章》皆杜光庭撰。最鄙俚是《北斗经》。”^{[1]3013-3014}

进而,朱子专门研究了《参同契》及相关的道教经典,并著有《周易参同契考异》。在他看来,《参同契》文章极好,是一本好书,但出于“恐泄天机”之意,为文艰深晦涩,难以理解。“《参同契》文章极好,盖后汉之能文者为之,读得亦不枉。其用字皆根据古书,非今人所能解,以故皆

为人枉解。……《参同契》为艰深之词，使人难晓。其中有‘千周万遍’之说，欲人之熟读以得之也。大概其说以为欲明言之，恐泄天机，欲不说来，又却可惜！”^{[1]3002}就其内容讲，《参同契》的实质是由“精”“气”两种根本要素炼而成丹之新异之说。朱子说：“《参同契》所言‘坎》、《离》、水、火、龙、虎、铅、汞’之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。精，水也，《坎》也，龙也，汞也；气，火也，《离》也，虎也，铅也。其法：以神运精气结而为丹，阳气在下，初成水，以火炼之则凝成丹。其说甚异。”^{[1]3002}

《龙虎经》为道教另一部经典，其常被视为先出于《参同契》，《参同契》为参照《龙虎经》而作。朱子不赞同这一说法，反而认为《龙虎经》乃概括《参同契》而成。“世有《龙虎经》，云在《参同契》之先，季通亦以为好。及得观之，不然，乃隐括《参同契》之语而为之也。”^{[1]3002}此外，朱子还探究了道教《阴符经》《握奇经》两部经典，并著有《阴符经注》。这两部经典常被说成是黄帝所作，唐代道士李筌得之，遂得以传世。朱子不赞同此说，认为它们均为李筌托古而作，理由是其文字古怪，与圣贤“平正”之言语不同。“《阴符经》，恐皆唐李筌所为，是他着意去做，学他古人……《握奇经》等文字，恐非黄帝作，唐李筌为之。圣贤言语自平正，都无许多皎崎。”^{[1]3003}

那么，何以道教为道家之“歧出”呢？朱子的理解是，道教乃抛弃道家而学佛教而有。他批评道教说：“道家有《老》《庄》书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜。”^{[1]3005}道教乃丢弃道家义理、仿效佛教而创立，但道教丢弃了道家的“珍宝”，得到的却是佛教之“瓦砾”“破瓮破釜”；与之形成鲜明对照的是，佛教却从道家“偷却”了不少“宝藏”；此着实具有讽刺意味。“佛家偷得老子好处，后来道家却只偷得佛家不好处。譬如道家有个宝藏，被佛家偷去；后来道家却只取得佛家瓦砾，殊可笑也。”^{[1]3009}这里“后来道家”指道教。

关于道教之理论，朱子认为其至少存在三方面的缺欠：其一，“三清”的说法有缺欠。“三清”为仿效佛教释迦牟尼“三身”而创造。“其所谓‘三清’，盖仿释氏‘三身’而为之尔。佛氏所

谓‘三身’：法身者，释迦之本性也；报身者，释迦之德业也；肉身者，释迦之真身，而实有之人也。今之宗其教者，遂分为三像而并列之，则既失其指矣。而道家之徒欲仿其所为，遂尊老子为三清：元始天尊，太上道君，太上老君。”^{[1]3005}显而易见，“三清”对“三身”的仿效是失败的，因为“三身”乃释迦之三种面相，为“三位一体”的关系；“三清”却为“三像”即三位实体，为“三位三体”的关系。“玉清元始天尊既非老子之法身，上清太上道君又非老子之报身，设有二像，又非与老子为一，而老子又自为上清太上老君，盖仿释氏之失而又失之者也。”^{[1]3005}另，将作为“三清”之一的老子置于昊天上帝之上，乃“悖戾僭逆”之甚。“悖戾僭逆，莫此为甚！……况庄子明言老聃之死，则聃亦人鬼尔，岂可僭居昊天上帝之上哉？”^{[1]3005}老子虽为“三清”之一，但终究是人，是老子之“人鬼”，“鬼”怎能居于昊天上帝之上呢？总之，道教关于“三清”的说法存在重大理论缺欠。其二，道教所谓“鬼”“神”亦有不足，其实质不过是“阴”“阳”二气之自然耳。“《易》言‘精气为物，游魂为变’，此却是知鬼神之情状。‘魂气升于天，体魄归于地’，是神气上升，鬼魄下降。不特人也，凡物之枯败也，其香气腾于上，其物腐于下，此可类推。”^{[1]3004}不仅如此，道教所谓“仙人不死”，亦不过是“清虚之气”之升腾变化。“人言仙人不死。不是不死，但只是渐渐销融了，不觉耳。盖他能炼其形气，使渣滓都销融了，唯有那些清虚之气，故能升腾变化。”^{[1]3002}其三，道教之修养亦有局限性。概括地讲，道教修养主要是“屏气减息”和“少思虑”两条，但道教不考虑人之不同情况，“一律”地推行、宣扬，以致“未有不败”“不成病痛者”。因此，道家修养之法仅为“下策”。

只是屏气减息，思虑自少，此前辈之论也。今之人传得法时，便授与人，更不问他人肥与瘠，怯与壮。但是一律教他，未有不败、不成病痛者。……心缩气亦未为是。……才使气，便不是自然。只要养成婴儿，如身在这里坐，而外面行者是婴儿。但无工夫做此。其道引法，只如消息，皆是下策。^{[1]3003}

总之，道教许多理论“乱道”，背离了“道”。

“今极卑陋是道士，许多说话全乱道。”^{[1]2991}质言之，道教不过是愚弄欺骗之术。“道家行法，只是精神想出，恐人不信，故以法愚之。……道家说仙人尸解，极怪异。”^{[1]3006}在此，“道家”指的是道教。

进而，朱子探究了道家与儒家的关系。如果说道家与道教关系最紧密的话，那么道家与儒家的关系则最重要。

关于道家与儒家的关系，朱子分别探讨了孔子与老子、孟子与庄子、孔孟之道与老庄之学三个方面的关系。

第一，《论语》《礼记》《庄子》《史记》等均记载孔子曾问礼于老子，本文前述老子时亦已有涉及。在朱子看来，孔子适周问礼，确实缘于老子“知礼”。《朱子语类》载：“厚之间：‘孔子何为问礼于他？’曰：‘他本周家史官，自知礼，只是以为不足道，故一切扫除了。’”^{[1]1447}不过，孔子适周还有另外的目的，即“遍观上世帝王之书”——鲁国虽亦有书，但数量远不及周天子的王都所藏，而老子是周之守藏史。

大抵成周时于王都建学，尽收得上世许多遗书，故其时人得以观览而剽闻其议论。当时诸国，想亦有书。若韩宣子适鲁，见《易象》与鲁《春秋》，但比王都差少耳。故孔子看了鲁国书，犹有不足；得孟僖子以车马送至周，入王城，见老子，因得遍观上世帝王之书。^{[1]1987}

既然如此，孔子删定六经与老子似亦有关系。不过，朱子认为，没有证据证明孔子见过《老子》之书。如《朱子语类》载：“问：‘孔子曾见他书否？’曰：‘未必见。’”^{[1]1447}

第二，孟子与庄子生活于同时代，所处区域亦不遥远，但二人从未互相提及，已见文献亦未有记载，故二人关系便成为一个有趣的问题。朱子对这个问题进行了分析。关于孟子为何不提庄子，朱子认为原因有三：其一，孟子因反杨朱之学而排斥庄子之学，因为庄子之学本于杨朱之学。朱子说：“杨朱之学出于老子，盖是杨朱曾就老子学来，故庄、列之书皆说杨朱。孟子辟杨朱，便是辟庄、老了。”^{[1]2987}其二，庄子社会影响小，亦无弟子门生。庄子“只在僻处自说”，没有形成影响或影响不大，所以孟子没有理会

他。“庄子当时也无人宗之，他只在僻处自说，然亦止是杨朱之学。但杨氏说得大了，故孟子力排之。”^{[1]2988}庄子之学在杨朱之学笼罩之下，故孟子排斥杨朱也就等于排斥了庄子。其三，孟子歧视“南方异端之学”。孟子认为鲁之南为“夷”，其学为“异端”，只能“夏变夷”，而不可“夷变夏”。如《孟子·滕文公上》载，陈良“北学于中国”而为儒者，其兄弟陈相、陈辛在陈良死后则背弃儒家，转学于“异端”的许行。庄子是蒙人，而蒙处于鲁之南。故，朱子说：“当时南方多是异端，如孟子……说‘南蛮鴟舌之人，非先王之道’，是当时南方多异端。”^{[1]2990}关于庄子为何亦未提孟子，朱子的解释是：孟子虽然年长，且影响也大，按常理庄子应该提及孟子，但由于地理相隔，“声闻不相接”，故不相识、不相知。朱子说：“庄子去孟子不远，其说不及孟子者，亦是不相闻。”^{[1]2990}他还说：“孟子平生足迹只齐鲁滕宋大梁之间，不曾过大梁之南。庄子自是楚人，想见声闻不相接。”^{[1]2989}总之，因为上述诸种原因，不仅孟子与庄子未曾谋面，其思想也失去直接“碰撞”的机缘。

第三，关于孔孟之道与老庄之学，朱子认为有三方面之差别。其一，“道”之体不同。两家都论“道”，但所论“道”内涵却不相同，根本区别在于“无”与“有”——老庄的“道”是“无”，孔孟的“道”是“有”。“孔、孟见实理，把作合做底看。他（指老子）不见实理，把做无故不肯为。”^{[1]1447}质言之，老庄的“道”是“至无而真无”，孔孟的“道”则是“至无而实有”。“庄子‘神鬼神帝，生天生地’……只是他说得惊天动地……圣人之学，则至虚而实实，至无而实有，有此物则有此理。”^{[1]231}也就是说，老庄的“道”只是“空寂”，而孔孟的“道”有“义理”。“庄子亦云：‘用志不分，乃凝于神。’也只是如此教人。但他都无义理，只是个空寂。儒者之学则有许多义理，若看得透彻，则可以贯事物，可以洞古今。”^{[1]3018}其二，“道”之发用不同。老子与孔子均讲“无为”，此为其所同。但不同的是，老子的“无为”是绝对的不为，是“全不事事”，尽管其乃通过“无为”而达到“无不为”的目的。孔子的“无为”却是相对的不为，是“有所为”的不为，且是根本上“有为”的不为。“不必老子之言无为。孔子尝言：‘无为而治’

者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”老子所谓无为，便是全不事事。圣人所谓无为者，未尝不为，依旧是‘恭己正南面而已矣’；是‘己正而物正’，‘笃恭而天下平’也。”^{[1]537-538}其三，“道”之境界不同。《论语·先进》载，曾点述其志，有“咏而归”“暮春浴沂”等说法，孔子颇为赞许。庄子亦有相似的境界，主张“逍遥”“自在”，但不同的是，庄子“跌荡”，毫无拘束，游戏人生；曾点却于“逍遥”“自在”处只是略说而已，其境界要高出许多。朱子说：“曾点意思，与庄周相似，只不至如此跌荡。庄子见处亦高，只不合将来玩弄了。”^{[1]1027}所谓“境界高”，是指孔孟之“道”以内圣外王为宗旨，追求治国平天下的境界。

朱子还探究了道家与佛教的关系。一方面，道家与佛教存在关联。其一，道家是佛教东渐的媒介，佛教东渐依靠老庄之学得以站住脚。“释氏有一种低底……彼初入中国，也未在。后来到中国，却窃取老庄之徒许多说话，见得尽高。”^{[1]2987-2988}佛教本来在中国无从立足，是道教之“接引”为其提供了机会。其二，道家是佛教在中国发展的“佐佑”。道家不仅“接引”佛教到中土，而且“佐佑”佛教发展。“佛教初入中国，只是修行说话，如《四十二章经》是也。初间只有这一卷经。”^{[1]3035}由仅有的《四十二章经》到后来出现大量经律论，得益于道家的助缘、“附益”。“佛书分明是中国人附益。……却是人佐佑之。初来只有《四十二章经》，至晋、宋间乃谈义，皆是剽窃老、庄，取列子为多。”^{[1]3038}其三，道家是佛教中国化的关键。佛教入中土后之发展已远非本有形态，而这种变化即所谓“中国化佛教”的形成。“释氏中《四十二章经》是古书，余皆中国文士润色成之。”^{[1]3013}其中的典型是禅宗的出现。“道之在天下，一人说取一般。禅家最说得高妙去，盖自庄、老来，说得道自是一般物事，阒阒在天地间。”^{[1]3011}另一方面，尽管有如上关联，但道家与佛教仍有原则性不同。其一，道家之“无”与佛教之“空”不同。佛教的“空”是“绝对的空”；老子的“无”实是“有”，只是清净无为。《朱子语类》载：“谦之问：‘佛氏之空，与老子之无一般否？’曰：‘不同，佛氏只是空豁豁然，和有都无了，所谓“终日吃饭，不曾咬破一粒米；终日着衣，不曾挂着一条丝”。若老氏犹骨是有，只

是清净无为，一向恁地深藏固守，自为玄妙，教人摸索不得，便是把有无做两截看了。’”^{[1]3011-3012}老子的“无”是相对“有”而言，故其“无”虽为“至无而真无”，但此“无”仍是“在”，仍为“有”；佛教的“空”是对“无”的否定，为“绝对的空”。故，朱子此处所论老子的“无”实是“有”，与前述其为“至无而真无”并不矛盾；二者为不同层次的言说。其二，对伦理态度不同。道家虽绝灭伦理，但不完全；儒家绝灭伦理，是完全的。“或问佛与庄、老不同处。曰：‘庄、老绝灭义理，未尽至。佛则人伦灭尽，至禅则义理灭尽。’”^{[1]3014}此即前述朱子所谓老子认为礼“殊无谓”但他却“理会礼”之所同指。朱子还说：“庄、老子义理绝灭犹未尽。佛则人伦已坏。至禅，则又从头将许多义理扫灭无余。由此言之，禅最为害之深者。”^{[1]3014}

结语

综上所述，朱子关于道家着重探讨了三个问题：一是关于老子其人、《老子》文本和义理；二是道家之谱系及义理流变；三是道家与道教、儒家和佛教的关系。这三个问题虽未必是道家自有谱系和义理的全部，但它们全面反映了朱子对道家的态度和观点。关于为学，朱子曾以“治家”之“三事”为譬加以说明：“致知、敬、克己，此三事，以一家譬之：敬是守门户之人，克己则是拒盗，致知却是去推察自家与外来的事。”^{[1]151}“敬”是鵠的，目的是“守门户”；“克己”是方式，目的是“拒盗”；“致知”是措施，目的是了解“自家与外来的事”。方式和措施虽各有目的，但终究服务于鵠的。此三事落实到朱子如何看待道家这个问题上来讲，“敬”对应于他对儒家门户之守护，“克己”和“致知”对应于他对道家的探讨。其中，“致知”较具客观性，属“中性”；“克己”是关键，具有明显的倾向性，为“致知”的目的。

关于“克己”这个关键，落实到朱子对待道家的态度和观点上来看，他还有两个方面的具体论说：其一，不以人废言。即使是“异端”，朱子亦主张“不以人废言”，持一种开放心态，取其“可取”之处。他说：“庄、老之学，未可以为异端而不讲之耶？……‘君子不以人废言’，言有可

取，安得而不取之？”^{[1]2498}因此，当弟子出于门户之见不敢读《老》《庄》时，朱子却予以鼓励说，“读之何害”，关键是要“自有所主”和了解圣学与“异端”之所以别。《朱子语类》载：“摸曰：‘平时虑为异教所汨，未尝读《庄》《老》等书，今欲读之，如何？’曰：‘自有所主，则读之何害？要在识其意所以异于圣人者如何尔。’”^{[1]2498}其二，门户之分不可不鉴。虽然道家与儒家有义理相似，但其终究属于“旁门左道”，与圣学不可同日而语。“今释、老所以能立个门户恁地，亦是他从旁窥得近似。”^{[1]2893}因此，虽然道家之书可读，虽然其有“可取”之处，但终究其“门户”错了。《朱子语类》载：“问：‘老子之言，似有可取处？’曰：‘它做许多言语，如何无可取？如佛氏亦尽有可取，但归宿门户都错了。’”^{[1]2994-2995}所谓“门户”错了，意指道家纵使有“可取”之处，它终究不堪比肩儒家圣学。

总之，虽然朱子年轻时“无所不学”，以至“出入于释、老者十余年”，对道家思想多有涉猎，但他“克己”之“拒盗”和“敬”之“守门户”的明确态度和主张，足以表明他不接受道家。质

言之，潘平格所谓“朱子道”不成立，万斯同表示赞同的学理依据亦不充分。

注释

①司马迁：《史记》第7册，中华书局2013年版，第2589—2593页。②《老子》原文为“将欲夺之，必固与之”，《周书》原文为“将欲取之，必姑与之”，二者文字略有出入。③按：黄门，古代官名，黄门侍郎、给事黄门侍郎的简称，此处指苏辙，他著有《古史》60卷。

参考文献

- [1]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京：中华书局，1986.
- [2]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书：第21册[M].上海：上海古籍出版社，2002：1700.
- [3]李塨.李塨文集：上[M].石家庄：河北教育出版社，2009.
- [4]司马迁.史记[M].北京：中华书局，2013：2590.
- [5]朱谦之.老子校释[M].北京：中华书局，1984：185—186.
- [6]王安石.熙宁奏对日录；老子注；楞严经解[M].上海：复旦大学出版社，2016：154.
- [7]朱熹.近思录[M].上海：上海古籍出版社，2010：327.

On the Saying of “Zhuzi Belongs to Taoism”

Cheng Zhihua

Abstract: Pan Pingge once said “Zhuzi belongs to Daoism” to criticize Zhu Xi’s approach. Whether Pan Pingge’s statement is reasonable and well-founded depends on how Zhu Xi views Taoist School. From the perspective of Zhuzi’s text, he did have a lot of research on Taoist School. Through the study of Laozi and his theory, Zhuzi finally opposed Confucianism and Taoism. In the aspect of family tree and the evolution of Taoist School, Zhu Xi meticulously sorted out the ideological context then pointed out similarities and differences among Laozi, Yangzhu, Liezi, and Zhuangzi. In addition, Zhu Xi also studied the relationship between Taoism, Confucianism, and Buddhism, and ultimately affirmed the realm of the Confucian and Mencius way, which is both inner sage and outer king. However, these studies only belong to “cognition”, with the purpose of “self-control” and “respect”, that is, “resisting theft” and “gatekeeper”. Therefore, although he advocated “not reject an opinion because of the person”, he believed that the “gateway” of Taoist School was wrong after all. Therefore, the so-called “Zhuzi belongs to Taoism” is unreasonable and groundless.

Key words: Zhuzi；“Zhuzi belongs to Taoism”；Pan Pingge；Taoism；gateway

[责任编辑/晓东]



试论《唐虞之道》的政治哲学理路^{*}

周海春

摘要:从政治哲学的角度来看,尽管《唐虞之道》对禅让进行了较为系统的理论构建,但因为是对尧舜传说的哲学解读,这使得对政治的哲学思考与对历史的政治叙事结合在一起,其中有一些问题需要厘清。如禅让是否可以包含传子,制度维度的“位”和美德维度的“德”之间是什么关系;禅让和内圣外王是什么关系;血缘原则的“亲”和德行原则的“贤”之间是什么关系;禅让是否被理解为必然的;等等。厘清这些问题,对于推动《唐虞之道》以及先秦禅让思想研究的深入开展是有意义的。

关键词:《唐虞之道》;禅让;尧;舜;政治哲学

中图分类号:B22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0033-08

《唐虞之道》所表达的禅让思想在新出土文献中具有一定的代表性。如果从历史的角度看,一个部落在没有绝对实力让其他部落服从的情况下,通过推选选出共主就是一种可行的办法。在母系氏族社会,父子自然不能相承,酋长的产生需要由氏族评议会推举,在这种情况下也不可能存在传子这样的世袭制度。传子这种世袭制的诞生,原则上是与母系氏族社会转向父系氏族社会相关的。禅让制是否在中国上古的历史中存在过,这需要历史学家去回答,仅就文献中的记载而言,在历史上也有否定尧舜禅让的,如《韩非子·说疑》就曾经把舜、禹说成是弑君者,古本《竹书纪年》中记载舜囚禁了尧。《唐虞之道》虽然与禅让传说有关,但从其思想来看,这个文献并不侧重于论述历史,而是侧重于论述一种政治哲学。

关于《唐虞之道》已有很多解读成果问世,但依旧有一些基本的逻辑关系还有待厘清,如“禅”和“传”的对立关系是否绝对排斥传子;“上

德授贤”和“禅”之间究竟是“以德主位”还是“以位主德”;禅让是不是一种内圣外王的理论,或者说在何种意义上是内圣外王理论;“禅”和“孝”,“亲”和“贤”之间构不成对举的关系,以及这种关系在文本中处于何种逻辑地位之上;禅让如果是时命的话,美德就不再具有决定性意义,禅让就缺乏必然如此的根据,如何理解时命和美德之间的关系;依赖于具有美德的人来实行禅让,禅让的制度意义就不大了,如何能够保证禅让的实施;等等。厘清上述问题,对于准确把握《唐虞之道》的理论贡献和理论局限都是非常重要的。

一、禅:制度与美德

《唐虞之道》开篇就说:“唐虞之道,禅而不传。”^{[1]123}《唐虞之道》是借着唐虞来讲政治的“道”,讲政治的“道”可以说是讲政治的“哲学”。尧为陶唐,舜为有虞,后人认为这是国名,

收稿日期:2023-11-09

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“全人类共同价值研究”(21&ZD015)。

作者简介:周海春,男,湖北大学哲学学院教授、博士生导师,湖北省道德与文明研究中心研究员(湖北武汉430062),主要从事先秦哲学研究。

即认为尧、舜时期已经建立了国家。不管是从氏族部落的角度,还是从国家的角度来看,概括和总结唐虞之道,都是对政治的哲学追问。借尧舜来讨论政治哲学,显示了先秦政治哲学的某种特质,即借助具体人物及其事迹来谈政治哲学,而不是直接提出某种政治哲学原理。关于政治的哲学思考与历史的政治叙事相关,而叙事涉及人物和事件。《唐虞之道》的政治哲学贡献在于它虽然隐含了某种历史叙事,或者是以某种历史叙事为前提,但没有拘泥于历史叙事,而是借助历史叙事展开了相应的哲学论证。

《唐虞之道》以“禅”解释“唐虞之道”,“故唐虞之道,禅也”^{[1]123}。“禅”与“擅”“壇”“嬗”字相近,有专行、独断、封土、除地等义。封土、除地,表示对一定的领土享有主权;能够在一个领土范围内专行、独断,这是最高权力的象征,两种含义是相通的。把“禅”和“传”对应起来,显然是把“禅”看成和“传”不同的最高权力转移的方式。在《唐虞之道》中,“禅”和“传”对举,“禅”即“禅位”,而不是传位于子。不管是父死子继,还是祖死孙继、兄终弟及,这些都属于世袭制。禅让制与世袭制相对,是不同的最高权力转移的方式。《唐虞之道》对尧舜的解读着眼于“禅”,显然着眼的是最高权力转移的制度以及相应的转移方式。但就尧舜及其相应的历史传说或者历史事实来讨论制度问题也有其局限性,传说不同或者对历史事实的解读不同,都会影响到相应哲学论述的实质和内涵。

在解读《唐虞之道》的过程中,常会出现的一种现象就是以“上德授贤”来兼容“传子”。从“禅”和“传”的区分来看,“禅”排除了政权转移中的血缘亲情成分,“禅”和“传”的不同是“官天下”与“家天下”的不同,是“公天下”与“私天下”的不同,是把政治当成公共领域还是私人领域的不同。但以“上德授贤”来解释“禅”,如果“子”为贤能的人,则“禅让”就可以传子。这样一来就面临一个矛盾,即从“禅”和“传”对立来看,“禅”是排斥传子的;但从“上德授贤”来看,“禅”是不完全排斥传子的。对这一问题的理解涉及如何定位《唐虞之道》中“禅”的实质。一种理解是:“德性优先于血缘而又可以容纳王子继位的权位授受原则。”^{[2]52}这种理解强调有贤德

的王子可以继位。《唐虞之道》中唯一能支持这样结论的是讲“尧生为天子而有天下”。在这一理解中,禅位者是有明德的仁者,因而在禅位过程中可以平等地看待自己的儿子和无血缘关系的人。按照这样的解读,禅让就失去了制度的意味,而变成了人与人之间的传授关系,这种传授关系所依凭的原则变成了德性的原则。之所以会出现这一理论局面,很大程度上是由于《唐虞之道》是就着尧舜来讲的,尽管突出了尧舜的制度意义,但二者从具体层面来看依然是个体和个体之间的相承,这种相承里面蕴含着的原则是以善传善。之所以认为《唐虞之道》中的“禅”不排斥传子,显然是侧重于以善传善,而忽略了禅让的制度意义。

亲属关系的建立虽然常是以血缘为基础,但在不同的社会历史阶段和不同的民族那里,也存在以其他原则来建立亲属关系的情形。另外也可以把贤能原则纳入到亲属关系之下,和贤能的人建立类似的亲属关系,这样任贤就不违背亲情。在血缘中加入贤能的原则,便能拓宽依据血缘关系选人的范围,而不固定在嫡长子等上面,这有助于解决嫡长子不贤带来的继承制难题。另外,最高权力的继承采取血缘的原则,也可以在中下层级的权力转移过程中采取贤能的原则。这样一来,贤能的原则虽然取得了一定的独立性,但依然受到血缘原则的制约,从而使得贤能原则中融入了亲情关系的因素,使得与贤能的人之间有类似的亲属关系。贤能的原则只有和禅让的制度相结合才能取得独立性,才能成为一种整体性的政治原则,并进而排斥亲属关系,并把血缘原则以及相应的伦理机制和美德限定在一定的范围之内。从逻辑上来说,《唐虞之道》中“禅”是排斥“传子”的,“上德授贤”不包括“传子”才是合理的。《唐虞之道》政治哲学价值就在于以善传善不仅具有人格的意义,同时还和禅让制度结合在一起,从而使以善传善得以制度化,并使贤能原则成为普遍的、独立的政治原则。

在《唐虞之道》中,“德”和“位”之间的关系还有待厘清。“禅”的另外一面是“授圣”,这使得“禅”具有美德的内涵。在《唐虞之道》中还有一个表述,即“禅也者,上德授贤之谓也”^{[1]125}。其

中涉及的是禅让在《唐虞之道》思想系统中地位更高,还是“上德授贤”地位更高的问题。如果理解为尧舜禅让的事件证明了“上德授贤”的价值,那么“禅”就不是《唐虞之道》最核心的思想,不是《唐虞之道》中具有最高逻辑地位的范畴。这里坚持认为,禅让是《唐虞之道》的核心思想,“禅”是《唐虞之道》具有最高逻辑地位的范畴。“故唐虞之道,禅也”,也就是说“唐虞之道即是禅让”。《唐虞之道》提出了最高权力转移的制度设计问题,这是非常可贵的。如果强调“位”,则可以忽略“德”与“不德”,在禅让的制度设计中,可以不考虑“德”的因素,即便没有合适的拥有崇高美德的人,也应当坚持制度设计本身。如果强调“德”,并以德主位,就可能弱化“位”的作用,从而使得“禅让”依然是属于“治道”,而不是“政道”的范畴。也有观点与“以德主位”的思路来解释不同,认为“《唐虞之道》中虽有尚贤的表述,但它所说的尚贤强调的仅仅是君主让位,与禅让为同义语,与《容成氏》中广义的尚贤有很大的区别”^[3]。本文倾向于认为《唐虞之道》中“位”是有独立性的,同时“德”也是有独立性的,其作者力求通过重新诠释“德”来使得“德”和“位”之间可以同时成立,可以并行,“德”的原则并不包含传子的选项。《唐虞之道》说“以天下禅”,隐含着排斥传子的思想。《唐虞之道》说“五十而治天下”,虽然也可以选五十岁左右的贤能的儿子作为继承人,但应当理解为作者没有把传子的选项纳入到“授贤”的范围内来加以考虑。“授贤”可以纳入传子应当是诠释者从文本的逻辑和政治实践的角度引申出来的问题。

以往一般把“上德”理解为人格性的,即所选出的“君”有美德,则可以对天下人起到人格示范的作用。可以对“上德”进行制度性的解读,禅让制具有美德的意义,“君”通过禅让成为君,世人明确知道最高权力的继承是公共性的,即“世明”,“上德”也可以理解为有制度意义。有观点将“尚(上)德”和“授贤”解释为“禅的精神原则”和“禅的行动原则”^[2]。如果把“上德”理解为突出强调制度意义,那么可以把“授贤”理解为突出了禅的个人人格意义。“民举效”是一种道德感动和模仿,“授贤”起到了道德示范的作用。相应地,“上德”则为道德示范奠定了

坚实的制度基础。把禅让提到了美德的地位之上,等于是强调了最高权力转移制度本身具有根本性的善恶意义。“不禅而能化民者,自生民未之有也,如此也。”^{[1]125}制度的美德问题远高于个人的美德问题。但《唐虞之道》没有仅仅谈论制度本身的美德意义,而忽略了个人的人格问题。制度有美德的意义,并不排斥个人的美德。有美德的个人顺利地进入到权力系统之中,更加证明了制度具有善的属性。“上德则天下有君而世明,授贤则民举效而化乎道。不禅而能化民者,自生民未之有也,如此也。”^{[1]125}禅让并不必然保证有美德的人可以继承最高权力,但不禅让则一定会阻碍有美德的人继承最高权力。从“位”的问题具有最根本的善恶意义来看,可以说是“以位主德”;从“授贤”来看,可以说是“以德主位”。这两种思想都可以在《唐虞之道》中找到证据。合理的说法应当是:《唐虞之道》既不完全是“以德主位”,也不完全是“以位主德”,而是德位互相在不同层面上为主,两者并行而互补。

《唐虞之道》提出禅让制,与尚贤的思想潮流有关,是对这一思想潮流的回应,也是对这一思想的升华,把德化的问题提升到了制度设计层面,尤其是最高权力转移这一政治最根本的制度设计层面。《唐虞之道》中谈论的“圣道”具有强烈的政治意义,而不是一般的人性或者道德意义。“正身”和“正世”的关系在《唐虞之道》中不是直接的关系,而是间接的关系,其中有一个制度环节。禅让本身就是最根本的“正身”的要求,《唐虞之道》的作者希望当时的君主能够把禅让当作最根本的正身的行为。禅让是一种制度,但一种制度的确立总是要有一个开端。希冀个人在制度确立过程中发挥作用也是合乎情理的。当然,如果从学理上说也可以从法律制度的角度,而不是个人美德的角度来思考这一问题。

《唐虞之道》中包含制度和美德的问题,“德为位主”体现在两个层面,一个是选择有德的人继承最高权力,另一个是把禅让看成圣人美德的根本证明,从而希望最高权力的拥有者主动禅让,并成为建立禅让制度的典范;“位为德主”体现在如果没有禅让制,那么天下就无根本善。二者是如何得以并行不悖的呢?关键在于

政治的根本的价值尺度问题,禅让无论从制度还是个人美德的角度来说,都符合“利天下而弗利”的要求,因而二者之间是可以统一的。

二、仁义:禅让的最高价值原则

政治哲学要回答政治的最高原则问题。这个最高原则可以是法,也可以是道德。只要这个原则能为政治提供合法性和合理性的论证,具有普遍性,能够成为衡量政治的最高尺度,这个原则就是政治的基本原则。《唐虞之道》有自己特殊的仁、义、圣的观念。其中的“圣”包含了内圣和外王两个层面的内容。“必正其身,然后正世,圣道备矣。”^{[1]123}“圣道”包含“正世”,而“正世”的根本要求是禅让,这样“圣道”就包含了制度的内涵。“禅而不传,圣之盛也。”^{[1]123}“圣”不仅仅在“内圣”的层面被论述,“王”也不仅仅是“外”,“身”和“世”构成了“圣”的两个层面,二者缺一不可。“圣道”包括正身和正世两个方面,“正身”的层面即一般所说的“内圣”层面,“正世”即一般所说的“外王”层面。《唐虞之道》的“外王”层面有禅让的内容,并且把禅让置于根本的地位之上。“禅,义之至也。”^{[1]123}“义”关乎尊贤,而且这种尊贤是从制度的角度来考虑的。《唐虞之道》论“贤仁圣者”强调“利天下”。“利天下而弗利”被看成“仁之至”,《唐虞之道》对过去的“贤仁圣者”进行这样的解读,便已经具备了把“正身”和“正世”统一起来的可能。“利天下”从个人的角度来说是“正身”,从社会的角度来说是“正世”。“禅让”从个人角度来说是圣人品格,从社会角度来说是利益天下的制度。《唐虞之道》虽然主要也是从个人的美德角度来谈论“仁”的观念,但其规定性已经纳入了“正世”的内容。“身穷不贪,没而弗利,穷仁矣。”^{[1]123}“贪”可以在个体自我的层面存在,即对自我感觉或者某些感官利益的执着,但这种执着总是和对世界的贪着联系在一起的,“身穷不贪”主要是说不以“世”利己,“没而弗利”包含着不以“世”为己谋利,包括谋求死后的名声等利益。这一“穷仁”的原则,已经排斥了传子的制度。如果从制度的视角来论述“穷仁”,禅让制度有助于限制人的贪婪,限制人以“世”谋“没利”,从而在

根本上起到化民的功效。“穷仁”已经可以延展到“禅”了,若以“义”为逻辑起点来看,则突出了禅让的制度正义问题,所以说《唐虞之道》的最高政治价值是仁义。

在解读《唐虞之道》的过程中,有的论者更加关注爱亲和尊贤的关系,把“禅”和“孝”对举,并把这一点当成核心线索。“《唐虞之道》对尧、舜之‘孝’行的强调,隐隐地缓和了‘亲亲’与‘贤贤’之间的紧张,虽然这种缓和并未真正解决传贤与传子两种模式之间的紧张,但从中可以看到《唐虞之道》对这一问题的思考。”^[4]《唐虞之道》的确把“仁”和“爱亲”关联起来,把“孝”和“尊贤”关联起来,这样就导致出现了“禅”和“孝”对举的情形。但不能把这一对举看成《唐虞之道》最高逻辑层次的问题,而应看成次级层次的问题。弄清楚这一问题需要厘清《唐虞之道》中家和亲人的逻辑地位。《唐虞之道》在谈到“家”时,提到“三十而有家”,显然以个人为逻辑起点才会有这样的论述。若以“家”为逻辑起点来论述,人一出生就有家,如“尧生为天子”就是如此。从此角度来看,《唐虞之道》主张禅让的政治哲学是建构性的,没有把人一出生就遇到的既定的社会关系前提当作政治的根本原则。《唐虞之道》中的相关论述并没有预设一个宗法家族的前提。仁虽然不排斥爱亲,但爱亲被限制在一定的范围之内。这种限制体现在以个体为起点,即以个体之“身”来看,爱亲是在养生的逻辑起点之上的。“利天下”和“弗利”相对,自己有私利,亲人也有私利,“利天下”与所有形式的私利相对。“爱亲”的价值就在于对亲人全心全意地奉献,但这种奉献是有尺度的,这个尺度就是“弗利”,不求自利,不谋亲人的私利。“爱亲”是在“利天下”的视野下来看亲人的,正因为如此,“爱亲”才不会止步于自己的亲人。是否可以禅让给有仁德的亲人呢?舜是爱亲的典范,因而具有了成为王的道德根据,那么如果其儿子也是爱亲的典范,是利益天下的典范,是否应该传给自己的亲人呢?“不传”已经排除了传子的制度设计。如此,传贤中“贤”一定不包括自己的亲人。孝被统摄到仁之下,而以“利天下”为道德尺度。“孝之施,爱天下之民。”^{[1]123}“施”,有的说是“杀”,意思是等差或者次序相继。《唐虞之道》

既肯定了“孝”，同时也限制了“孝”。“孝，仁之冕也。”^{[1]123}按照“穷仁”的观念来理解，“孝”是穷仁，是“利天下”，是“弗利”。《唐虞之道》中潜含着一种“无我”的奉献精神。“穷”和“利天下”把自我的和他人的张力揭示了出来，没有自我的私利，可以说是“穷”，而利益天下可以说是“仁”。若人的一生从出生到死亡都以此为准则，且一生所遇的各种境遇都以此为准则，不论贫富贵贱，那么，就可以称之为“不贪”。孝的价值不在于自利，而在于“弗利”，爱亲的伦理内涵在于利益亲人，而不是自利。“传子”不在“爱亲”的范围之内。传子虽然也可以说是利益亲人，但这种利益亲人，实际上是利益自己，与“弗利”原则相悖。“弗利”对应的是“利天下”，传子是利家，不属于利益天下的范围。《唐虞之道》并不是着眼于亲人的私利来肯定孝，而是着眼于天下之利来肯定孝。

《唐虞之道》从爱亲尊贤来解读尧舜之道：“尧舜之行，爱亲尊贤。爱亲故孝，尊贤故禅。”^{[1]123}这里面存在解读的分歧，即是否需要把尧关联为尊贤，把舜关联为爱亲的问题，从而把爱亲尊贤分割开来，让两位圣人分别来代表？尧、舜都爱亲尊贤，但《唐虞之道》没有论述尧爱亲，而是侧重论述尧尊贤和禅让。但尧尊贤的论述间接地包含爱亲。尧爱亲，不是爱自己的亲，而是爱天下人的亲，爱天下的亲，是离不开贤能的。“古者尧之与舜也：闻舜孝，知其能养天下之老也；闻舜弟，知其能事天下之长也；闻舜慈乎弟象，知其能为民主也。”^{[1]124}作为最高权力拥有者的爱亲，是政治意义上的爱亲，即是爱天下人的亲人。“爱亲”中的“亲”虽然具体是指“天下之老”“天下之长”，是指“民”，但这些人组成了天下的“人”，抽象地讲就是“爱人”。爱亲主要是养老和事长、慈弟和“为民主”。爱亲包含了下对上、上对下的美德，从这一意义上说，《唐虞之道》所说的“爱亲”并不是仅仅指爱自己的亲人。爱天下之亲，尽管也可以说是“孝”，如把最高权力拥有者的爱天下之亲，爱天下之人说成孝，但这已经超出了爱父母的内涵，与其说这是“孝”，还不如说这是“仁”。尧传贤有“养天下之老”的考量，但并未把这样的内容界定为“孝”。如果把这样的内容界定为“孝”，就存在把“孝”当作政治的最高准则的倾向，而这种倾向会限制禅让的制

度意义。

舜是爱亲尊贤的，舜之孝是爱自己的亲人，这是因为其主要生活在家庭的领域，就美德来讲，舜具备了一种可能性，这种可能性蕴含在爱自己的亲人之中，即“能养天下之老”“能事天下之长”“能为民主”。当能爱天下人的亲人时，这样的爱亲，就已经过渡到贤能的范畴了。“古者虞舜笃事瞽盲，乃戴其孝；忠事帝尧，乃戴其臣。爱亲尊贤，虞舜其人也。”^{[1]124}舜对待瞽瞍，说明其孝；对待帝尧，说明尊贤。爱亲为孝，尊贤为忠。“故其为瞽盲子也，甚孝；及其为尧臣也，甚忠；尧禅天下而授之，南面而王天下，而甚君。故尧之禅乎舜也，如此也。”^{[1]124}在这里，“孝”被限定在直接的父子关系范围之内，臣对君的关系则是用“忠”的范畴来论述的，“君”则直接和禅天下关联在一起，“孝”“忠”“君”构成了个人社会活动的时空境遇。

《唐虞之道》把“禅”看成具有一定普遍性的历史经验，“六帝”所兴都是因为禅，这是至上的大义，“爱亲忘贤”，这是“仁而未义”。当然，仁也不排斥亲，“尊贤遗亲”，这是“义而未仁”^{[1]124}。禅让是“正世”的大义所要求的。禅让已经上升到政治制度的层面。位是公共性的，其要求的价值尺度便是义，义是一种公共的美德。“孝”和“贤”背后涉及两个不同的领域，一个是家庭领域，另一个是国家领域，二者之间是有冲突的，认为禅让建立在贤能的原则上，是说得通的，但认为其也建立在爱亲原则上就会有逻辑矛盾。爱亲的原则推导出传子在逻辑上更为合理。若以爱亲的原则来讨论禅让，则需要对爱亲进行特别的诠释。在《唐虞之道》文本“亲”和“贤”之间不完全是对等的关系，而是递进的关系。仁不局限于爱亲，仁义在亲和贤对等论述的基础上，在更高的逻辑层面上得到了统一。

三、时命和养生：个体的政治境遇与禅让的生命意义

《唐虞之道》中“天”是禅让的根据之一。“夫圣人上事天，教民有尊也；下事地，教民有亲也；时事山川，教民有敬也。”^{[1]123}《唐虞之道》虽然没有明确表达出只有禅让给贤能的人，这样的人

才有资格“上事天”“下事地”“时事山川”，但从其文本的内在理路来看包含着这样的思想。禅让被理解为上事天、下事地等行为。“《虞诗》曰：‘大明不出，万物皆暗。圣者不在上，天下必坏。’”^{[1]124}禅让是使圣人在上的必要条件。《唐虞之道》中的“天”还有另外一层含义，即人生命的自然节律，人有生、老、病、死，若年老体衰就不再适合继续掌控最高权力。

从“天”的上述内涵来看，禅让是必然的。从时、命思想来看，禅让又带有很大的不可控性。禅让制要面对第一位君是如何产生的问题。如果只是期待传子传统中的君做出改变以禅让，禅让制就在根本上成为世袭制的一种补充和完善，无法摆脱世袭制的制约。“古者尧生为天子而有天下，圣以遇命，仁以逢时，未尝遇贤。虽秉于大时，神明将从，天地佑之，纵仁圣可举，时弗可及矣。”^{[1]124}如果将这里的“尧生为天子”解读为生于天子之家而有天下，那么就意味着尧本身是世袭制的产物，是靠着世袭制才成为天子的。由此尧所彰显出的政治哲学理念依然是仁德，是以德主位。这样一来，就承认可以传给有仁德的亲人，禅让制就无法在逻辑上成立。《唐虞之道》在一定意义上回避了第一位君是如何产生出来的问题，它侧重于阐发尧的政治哲学意义。尧的政治哲学意义主要在于“义”，而不是“仁”。尧是圣，力主禅让，但是也遇到了“命”的问题，如果没有贤能可传，也是无奈的。尧有仁德，成为天子可以说是“仁以逢时”。总的来说，《唐虞之道》弱化了尧的仁德问题。尧有仁德，如果是逢时的，按照《唐虞之道》的逻辑，就必须是已经有了禅让制，在禅让制的背景下，尧有仁德，恰逢其时，所以成为天子。这样一来，尧就不再是第一位圣王，在尧之前也必须有圣王的存在。以尧为圣王，为遇命的圣人，为逢时的仁者，这个“命”和“时”也可以是当时无其他的贤者出现，如此，也就只能因血缘的关系成为天子。这样尧就成了从世袭制到禅让制变革的典范。尧实行禅让是以突破世袭制为背景的。传说尧的父亲立其兄长，但兄长不善，尧便被立为天子。尧是如何被立的呢？有的说是诸侯推举的，这样就既不是世袭，也不是禅让；还有的说是更低的社会阶层和民众一起拥戴的结

果；另有的说是其兄主动禅让的。但不管怎样，尧成为天子都没有超出家族的大范围，这样禅让和传子都在宗法制的大框架之内，只是继承的原则有差别。显然，尧虽然也是爱亲尊贤的典范，但却不能单独谈论唐之道，因为尧不是禅让当天子的典范。但尧可以说是禅让舜的典范。“六帝兴于古，皆由此也。”^{[1]124}这“六帝”是哪“六帝”并不明确，如果是黄帝、帝颛顼、帝喾、帝挚、尧、舜，那么就可以说尧是通过兄长禅让得到天下的。如果是伏羲、神农、少昊、帝喾、尧、舜，那么尧是通过父亲禅让得到天下的。但这两种关于尧得到天下禅让的理解，从事实上看无非两种，要么是父传，要么是兄传。

时命论从政治哲学的角度来看，有很大的缺陷。如果尧没有生于天子之家，在世袭制的背景下，即便再有仁德，也无成为天子的可能，可以说是生不逢时，圣而无命。而政治制度的积极意义恰好在于让人都生而逢时，圣而有命，仁而逢时。当有良好的制度时，就会有更多的人感觉到逢时。

时命的理论虽然有修身的积极意义，但当有无贤人本身也被看成时命的时候，禅让制的积极意义就变得非常小了。尧如果没有遇到舜，可以说“未尝遇贤”，那么是否就应当传子了呢？“夫古者舜处于草茅之中而不忧，登为天子而不骄。处草茅之中而不忧，知命也。登为天子而不骄，不专也。求乎大人之兴，美也。今之戴于德者，微年不戴，君民而不骄，卒王天下而不疑。方在下位，不以匹夫为轻；及其有天下也，不以天下为重。有天下弗能益，无天下弗能损。极仁之至，利天下而弗利也。”^{[1]124}显然，仁德的话语跃迁到贤能的话语，从仁跃迁到义，会带来一定的困境。禅让是以德授贤，受到德和贤的制约。时命论虽然还不是严格意义上的天授论，但是却隐含着天授论的意味。禅让制不是那种不以贤愚为根本尺度的制度。如果只是关注权力更迭的制度设计，而不是关注有德与否和贤能与否，那么不管是否有贤能出现都需要按照制度更迭。《说苑·至公》中记载，秦始皇曾经问过一个问题，即“五帝禅贤，三王世纪”谁是谁非的问题。鲍白令之说：“五帝以天下为官，三王以天下为家。”^[5]秦始皇听了这个说法后，想要官天

下,问可以把天下禅让给谁。鲍白令之却说秦始皇所行是桀纣之道,这是不能行五帝之禅的。禅让的政治哲学意义恰好就在于不论是否贤能,都按照制度来实现最高权力的转移。

不易确定《唐虞之道》所论时命是否包含了通过一定的制度设计,从而避免出现尧舜的情况。有论者推测《唐虞之道》作者认为尧禅让本身已包含对自我经历的反思。“尧之德与天子之位的结合一定要通过‘时’这一偶然因素来解释,因而德与位的相配没有必然性。由此可以推测,在楚简《唐虞之道》作者的思想世界中,尧实行禅让是以突破世袭制为背景的,尧之所以能把天子权、位授受原则从血缘正统性转变成德行,很大程度上可能是因为对自己‘逢时’而有天下的反思。”^{[2]52}如果认为《唐虞之道》有这样的思想,就需要考虑文本顺序。从文本顺序来看,《唐虞之道》论时命之后就论述了禅让是“上德授贤”,也可以理解为作者是想借助尧舜来说过去尧舜是因得时命而得以实现禅让,将来如果有禅让的制度设计,那么就不必求助于时命,这样实现的道德教化贡献显然要比单独去讲尧舜是圣贤更有意义。因此,不能仅仅局限于从美德的角度来解读尧舜,更要从制度的角度解读尧舜。如果说时命是人所受到的既定社会历史前提的限制,那么“上德授贤”的禅让则意味着要发挥人在既定的社会历史前提下的历史主动精神和历史能动精神。有个一以贯之的制度设计,就不存在时命的问题了,或者说最大限度地把社会对个人的制约变成可以为人力所控制的问题。

《唐虞之道》还使用养生的逻辑来说明“弗利”“知政”和“禅让”。“古者圣人二十而冠,三十而有家,五十而治天下,七十而致政,四肢倦惰,耳目聪明衰,禅天下而授贤,退而养其生。此以知其弗利也。”^{[1]124}有家、治天下、致政、禅天下,大部分的时间都花在了为他人的事情上面,而没有利益自己,或者在客观上不可能利益自己。“弗利”是价值判断,也是事实判断,既是一种价值,也是一种事实。政治生活对于个人的生命来说,是有矛盾的,生命与权力之间是有紧张关系的。不以天下害其生才可以托天下,禅天下是去臣虏之苦。养生的逻辑是要求天下不

能损益于己。禅让制不是终身制。孟子反对把尧说成在活着的时候就禅位给舜,认为这样就造成了天有“二日”的情形。《管子·戒》中有“义,故七十而致政”^[6],“七十而致政”讲的是任期制、退休制,从五十岁到七十岁,在位二十年。养生原则的引入使得《唐虞之道》的天子任期制是二十年,而不是终身制。故而,以生命的尺度看待政,以利益天下的尺度看待政,当政不骄,无政不求,以恒德对待位的变化。这是一种制度设计,而不是历史叙述。

《唐虞之道》中的政治养生论包含两个层次,一个层次是养民生。《唐虞之道》中包含“民本”思想,不过对于“民”性的理解有特殊的内涵。除了强调对民的德性启迪以外,比如“有尊”“有亲”“有敬”“孝”“弟”“大顺之道”,还强调“养生”。“禹治水,益治火,后稷治土,足民养生。夫唯顺乎肌肤血气之情,养性命之政,安命而弗夭,养生而弗伤,知天下之政者,能以天下禅矣。”^{[1]124}这是“养性命之政”,是以养生的原则作为治国的原则。另外一个层次是自我的养生,《唐虞之道》是以养生的逻辑说明禅让。“四肢倦惰,耳目聪明衰,禅天下而授贤,退而养其生。”^{[1]124}《唐虞之道》有“退而养其生”的养生思想,意识到政治与养生的矛盾。《唐虞之道》以养生的原则作为处理个体生命和政治生活的原则,而全然的利天下并不否定养生的价值。

《唐虞之道》在叙述作者自己的思想时存在一个为子、为臣、为君、禅让的内在逻辑。这个过程对应的道德要求是孝、忠、君(圣)、禅让(圣之盛也)。在这个逻辑中有递进的过程,自然在其中有一个可以递推的逻辑,其终点是退休养生。

结语

《唐虞之道》传世的时期,一些诸侯国存在一定的禅让动向,如赵武灵王晚年让位王子何,以及燕王哙让位子之等。赵武灵王让位王子何被认为没有受到百姓的拥戴,没有得到诸侯的支持,因而失败了。而燕王哙让位子之被认为违背了天人关系,臣主易位,违背了诸侯序齿的原则,最终导致原有的祭祀传统瓦解。这是与宗法制的政治运作原则格格不入的。应该说,

禅让制思想的形成在一定意义上是分封制背景下应对世袭制出现问题的一种制度思考,这种思考是借助尧舜来展开的。借助尧舜来论禅让与提出一种抽象的禅让理论是不同的。

把禅让建立在贤能逻辑的基础之上会带来很多理论与实践的难题。虽然《唐虞之道》尽可能使禅让和贤能逻辑相吻合,但依然会带来相应的实践问题。诉诸政治主体的美德,当政治主体缺乏这样的美德时,禅让制就缺乏实践基础。把禅让和贤能的逻辑进行适当的剥离是必要的,不管是否有大贤,都应坚持制度的稳定性与连续性。“五帝官天下,三王家天下”^[7],“官天下”的说法反映了官僚体系逐渐代替分封制的历史转变。虽然禅让制与传子制度以不同的原则为基础,一个是血缘,一个是贤能,但在实践上二者很难截然分开。不管是从社会背景的角度来看,还是从实践的角度来看,禅让制都会受到世袭制的制约,从而把父子继立看成常道,把求贤而禅看成权道。“禅之传,世亡隐德。”^{[1][23]}“传”,有的说是“流”。这里的“隐德”是指被选为最高权力继承人的人,还是包括所有拥有美德的人呢?如果是后者,则意味着禅让尊贤包含着一种更广泛的制度诉求,与最高权力的禅让相伴的是普遍尊贤的制度体系。禅让制尽管没有在最高权力转移方面变成历史事实,但却推动了任官制的发展。禅让思想在一定意义上反映了社会历史需要发展出一套有任期制的官僚体系。这一体系以公为最高的价值尺度,超越父

子亲疏来看待问题,而以治乱为核心思考政治问题。作为一种制度还涉及如何考察贤能的问题。不管是天子直接考察,由天子信任的人推举,还是从一个人的家庭、社会交往表现,或者让被考察者担负重要的政治职责等来考察,从考察到试用,然后正式禅让,都需要经过一个漫长的过程。总体上来说,禅让还不是固定和稳定的制度化的模式,在战国中期的社会背景之下,还不是已经取得社会高度共识和认同的模式,禅让制实践不能取得成功也是必然的了。不过,作为一种最高权力转移的系统性思考,《唐虞之道》的政治哲学有其独特的价值,值得在其基础上进行创造性的理论转化。

参考文献

- [1]李零.郭店楚简校读记[M].北京:中国人民大学出版社,2007.
- [2]夏世华.德、位张力与先秦儒家的性命之学:对楚简《唐虞之道》第14至29号简的思想解读[J].求是学刊,2012(2):51-56.
- [3]罗新慧.《容成氏》、《唐虞之道》与战国时期禅让学说[J].齐鲁学刊,2003(6):106.
- [4]皮迷迷.论《唐虞之道》中“孝”与“禅”的关系[J].哲学动态,2016(12):41.
- [5]刘向.说苑校证[M].向宗鲁,校证.北京:中华书局,1987:347.
- [6]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2018:562.
- [7]韩婴.韩诗外传笺疏[M].屈守元,笺疏.成都:巴蜀书社,2012:512.

The Political Philosophy of *The Way of Tang and Yu*

Zhou Haichun

Abstract: From a political philosophy perspective, while *The Way of Tang and Yu* presents a comprehensive theoretical framework for abdication, it intertwines philosophical reflections on politics with the historical narratives of Yao and Shun. This integration raises several critical issues that require further examination. For instance, it is important to clarify the relationship between abdication and succession, the relationship between “position” in terms of succession and “virtue” in terms of morality. Additionally, the connection between abdication and the concepts of inner sagehood and outer kingship, as well as the relationship between the principles of bloodline(kinship) and ethical conduct(virtue), necessitate deeper exploration. Furthermore, it is essential to ascertain whether abdication is perceived as an achievable goal. Addressing these questions is crucial for advancing the study of *The Way of Tang and Yu* and the philosophy of abdication in pre-Qin thought.

Key words: *The Way of Tang and Yu*; abdication; Yao; Shun; politics

[责任编辑/木 卯]



论文化起于何时^{*}

韩东屏

摘要:以往学界只有关于文化起源的论述而缺乏关于文化起点即文化起于何时的研究。既有的十类文化定义中,蕴含了三种潜在的文化起点观,即文化与人同时诞生,文化与生物同时诞生和文化在人之后诞生。前两种观点明显不对,后一种观点基本可以得到肯定,只是也没给出文化起于何时的具体时间。由于文化是人类创造力的果实,因而人类第一个创造物出现的时间就是文化的起点。人类创造物的种类甚多,出现的时间有先有后,不过最终可将所有的文化之物归为器物文化、符号文化和组织文化三大类。通过分别考察可知,最早出现的器物文化之物是300万年前直立人用工具制作的木棍、石斧,最早出现的符号文化之物是30万年前早期智人发明的声音语言,最早出现的组织文化之物是10万—7万年前晚期智人用制度创建的氏族社会。由此可知,器物文化在300万年前的起点,也就是人类文化的起点。

关键词:文化起源;文化起点;器物文化;符号文化;组织文化

中图分类号:G09

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0041-09

文化起于何时?对这个问题的解答,属于从文化的起点把握文化。这一把握,既是计算出人类文化已经出现多长时间的必要条件,也是论述文化的发展过程及变迁过程之开端的需要。学界有一些关于文化起源的论述,然而却鲜有关于文化起点的研究及论述。并且,多数谈论了文化起源的著述,也未涉及文化的起点^①。这就说明,对文化起点的探讨缺乏相应的研究基础,在此只能独立思考。

一、潜在的文化起点观

尽管整个学界都难觅明确回答文化起点的著述,但通过逻辑推论,可以发现一些潜在的答案。这个推论方法,就是以已有的揭示文化本

质的文化定义为前提,推出其内含的文化起点观。这里的理论逻辑是,既然一个存在者的本质是在其诞生时就具备的,这就说明任何一个存在者的本质和其起点之间,存在互释性,文化亦是如此。于是,从那些揭示文化本质的不同文化定义出发,就必然能推出各种不同的文化起点观。并且,这些文化起点观是不是具有合理性或能否经得起推敲,也能反过来证明,作为它们各自的前提的那些互不相同的文化本质观是否具有合理性。经过笔者概括,既有的文化定义共计十类^②。据此可以推论出文化起点问题的三种答案。

第一种答案与其中的六类文化定义相关,它们分别将文化归为人的欲望、能力、关系、生活方式、活动、活动方式,由于这些均是属人的

收稿日期:2023-10-17

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“文化工具论”(20FZXB035)、教育部人文社会科学研究项目“人类增强技术的伦理问题与治理研究”(20YJAZH076)、湖北省教育厅人文社科基金项目“神经科学技术的伦理治理问题研究”(20G037)。

作者简介:韩东屏,男,华中科技大学哲学学院教授、博士生导师(湖北武汉 430074),主要从事伦理学、价值哲学、文化哲学和社会历史哲学研究。

东西,有人就必然会有,无关人本身的有意与否,所以认同这六种文化定义的人会认同只要有人,就有文化,文化是跟人类一起诞生的观点。也就是说,人类的起点就是文化的起点。

第二种答案与其中的三类文化定义相关,它们分别将文化归为影响人活动方式的规则或价值观念、作为人类活动结果的人工产物、社会发展水平。持有这三类文化观的人会认为,文化的诞生要晚于人的诞生。这是因为,“人工产物”自然只能由人来生产;社会的发展自然只能由人来推动;影响人活动方式的规则和价值观念之类的因素,也自然只能是人的产物。

第三种答案源自其中的第十类文化定义,它将文化归为所有生物物种都有的东西,即所谓的“组织结构和行为规范”。根据这种文化定义,文化的起点要早于人类的起点,地球上第一个生物出现的时间,应该就是文化的起点。

面对以上三种会被推论出的答案,亦即潜在的文化起点观,我们需要做一定的评判和取舍。以上三种答案虽然都从人与文化的关系上给出了文化起点的答案,但是都没有说明出现于这个起点的文化之物是什么。

首先可以判定,第一种答案中人的欲望、能力是生来就有的东西,人的关系、生活方式、活动及活动方式也是生下来就必然会有东西。如果这些东西就是文化,那就要面临这样的诘难,即同样生来就有欲望、能力,生来就必然会有相互关系、生活方式、活动及活动方式的动物也将会有文化。如果不承认动物有这些东西就是有文化,为什么人只要有这些东西中的一种,就属于有文化?两者之间有何不同?由于无法对这一问题做出合理的回应,从这类文化定义推导出的文化与人同时诞生的结论也只能是错误的。

其次可以判定,按照第三种答案的逻辑,如果文化起源于大自然中的第一个生物的出现,那就意味着,文化的出现和发展与人无关,文化在本质上属于纯自然性的东西,于是所有的人为之物反而都不能被说成是文化之物。这一结论表明,被该文化起点观当作前提的文化定义有明显缺陷。事实正是这样,生物中最高级的动物黑猩猩只有自然群,没有自己有意组建的

真正意义的组织,而且黑猩猩族群被自然法则或自然规律绝对支配,没有自己有意为之自主建构的规则。因此,除了人以外的任何一个生物物种,都不可能有文化,也没有文化的起源和起点可言。

最后可以判定,文化起于人之后的第二种答案具有合理性。这是因为,我们只有将文化区别于自然,将文化之物区别于自然之物,文化这个概念才有存在的必要,文化才值得被作为一个特殊的对象进行专门的研究和论述。但是这并不意味着,作为可以分别推出这种答案之前提的那三类文化定义,都可以由此得到肯定。文化作为非自然的东西,显然不止一种,因而不论是将文化限定在用来规范人们活动方式的规则或价值观念的定义,还是将文化限定于人类社会及其发展水平的定义,都遗漏了绝大部分的非自然之物,太过偏颇,只有那个将文化归为人工产物,从而再不会遗漏任何非自然之物的文化定义,才是思路正确的文化定义。

在三种关于文化起点的答案中,只有第二种答案中,以用人工产物界说文化的定义为前提推出的文化出现于人类之后的文化起点观才是可取的。只不过这个文化定义的表述还不够精准,需要改为“文化是人类创造力的果实”。在定义文化时,用“人类创造力的果实”取代“人工产物”非常必要,否则,就无法说明为什么动物的“产物”不能算作文化。例如,蚂蚁的地宫、蜜蜂的蜂巢、鸟的窝和黑猩猩制作的无分枝小树棍等。而用了“创造”或“创造力”的表述,这个问题就能够得到解决。因为前面三种动物的产物,全都源自其先天遗传的本能,代代如斯,没有变化,根本不是通过后天想象创造出来的;黑猩猩制作的小树棍,只是对自然界原本就存在并被它曾经用过的无分枝小树棍的简单模仿,并非创造。

既然唯一正确且精准的文化定义是“文化是人类创造力的果实”,那么,从它出发就可知,文化起源于人的创造,人类第一个创造物的出现,就是文化的开端或起点。这就是说,只要我们能够确定人类第一个创造物出现的时间,也就确定了文化起点的具体时间点。

人类从始至今累积下来的创造物无比繁

多,其中每一种创造物出现的时间都不一样,但所有的人类创造物都可以归为器物文化、符号文化和组织文化三大类别。笔者认为可以通过分别考证这三类文化的第一个人类创造物来分别确定器物文化、符号文化和组织文化的起点,再通过比较它们时间的早晚,给出关于人类文化起点的统一答案。

二、器物文化的起点

器物文化的起点,应该就是第一个器物文化之物诞生之时。

在所有种类的器物文化中,人类考古学的发现和研究表明,人类(生物学意义上的人类)最早的自制器物出现在大约300万年前的旧石器时代^③,是打制过的石块和修整过的木棍。其他种类的器物,再也找不出比这还早的,它们都是在后来的时代陆续出现的。

不过,这些石块和木棍类的人工制品是否就属于最早的器物文化之物还是一个问题。如果我们的回答是属于,那它们和黑猩猩制作的小树棍的本质区别是什么呢?是创造。如果这些人工制品具有创造性,是人类创造力的果实,那它们就是最早的器物文化之物。

在这个问题上,西方学者会说是“发明”。证据就是,西方三大文化变迁理论中的两种,即文化进化说和文化功能说,都是将文化的出现和变迁归因于发明。当代加拿大学者布鲁斯·特里格(Bruce G. Trigger)曾发文将“发明”明确认定为产生文化的原因。西方学者眼中的“发明”和“创造”是一回事。特里格在其文章中写道:

从词义上来说,发明或创造意味着任何新意识的诞生,也即认识到了先前对发明者来说一无所知的东西。发明是一种“突变”,它通常是由一种意识通过实践而改变,或是结合了几种旧的意识而产生了一种崭新的意识。这一概念完全排除人们从外获得的新意识。大部分发明,就像大部分生物突变一样是微不足道的,或因其个性太强,或因它们仿效了一些已为人知的东西。

为此,发明一词最常见的是指社会中

的重大创造,不管是一台新的机器和技术革新,还是宪法的修改——如代议制政府的发展,还是一种科学或哲学上的发现。发明可以是有计划研究的结果,也可以是偶然的发现。许多重大的演变,特别在社会领域,一般不是由单一发明的结果而引起的,而是由许多小发明积累的产物。这些发明往往是由不同人同时完成的。^[1]

英语的“发明”即 invent,在词义上也确实可单指“创造”。但是,在中文中,“发明”和“创造”不是完全相等的概念。根据《辞海》“发明”词条的解释,此词除了有“创造新的事物”的含义之外,还有“使开朗”和“发现阐明”的含义。前者如宋玉《风赋》中的“发明耳目,宁体便人”,就是指开耳目之明,有利于人的健康和行事。后者如曾巩《原本类稿·辞中书舍人状》中的“师生相传为载籍,首吟诵寻绎,以求其归,一有发明,皆为世教”就是指对典籍中的含义的发现和阐明^④。显然,无论是开耳目之明还是发现阐明典籍的含义,都不属于无中生有的创造。这就说明,虽然中文也可以用“发明”来说文化的诞生,但不够清晰而易生歧解。而用词义单纯的“创造”,就不会有这样的问题。因为权威词典对“创造”的解释也就是一句话:“首先想出或做出前所未有的事物。”

确定应该用“创造”的概念来说明文化的起点和确认文化之物后,再回到前面的问题,可以这样说:300万年前的人工制品中的石斧可以算作文化之物;而木棍之类的木器,如果是如黑猩猩那样直接用手制作出来的,就不能算作文化之物;如果是用石斧或石刀制作出来的,就可以算作文化之物。这就是说,其中那些用工具制造出来的工具属于文化之物,而没用工具制造出来的工具则不属于文化之物。如此区分和认定的依据是,虽然不管用什么方式制作出来的石斧、木棍本身,看起来都是对天然石斧和木棍的模仿,没有想象,算不上创造。但是用天然石器打造石斧、石刀,或再用石斧、石刀打制其他石器和木棍、木矛之类工具的制作方法,则不是可以通过模仿所能做到的,它是自然界中前所未有的事情,一定是想象的产物,因而与黑猩猩制作的小木棍有了质的不同,可以算作具有创

造性的文化之物。鉴于300万年前属于人类的能人阶段，亦称早期直立人阶段，因此，可以说最早造出器物文化之物的是能人或早期直立人。

不过，若是从人工制品本身就能直接看出是具有创造性的器物文化之物，那么，最早的器物文化之物就要从木石复合工具的出现算起。木石复合工具是由石质刃具和木质手柄结合而成的工具。具体说来，就是木柄上方捆绑有打制出的锐石制成的斧头、砍刀、刨刀，或者是木棍头上镶嵌或黏合上打制出的石镰制成的长矛、长枪，用于狩猎、护卫、战斗和制造其他工具。这些复合工具均是自然界没有的东西，因而无法模仿，只能出于自己的想象制作。同时，它们也是考古发现所认定的最早出现的复合工具。

经过考古人类学家的研究，木石复合工具的出现不会晚于旧石器时代的中期，也就是大约10万年以前。其根据是，在世界多地都出土有属于这个时期的“细石器”，即细小的打制石器，其主要特征是以石髓、玛瑙、燧石等为石器原料，形状有多角锥状石核、细长石片或称石叶、斜方形、不等边三角形和新月石片等。如此细小精致的石器，若是没有木石复合工具，根本不可能造出来。这就说明，木石复合工具的出现要早于细石器的出现^⑤。而与这个时期相应的人类，属于现代人类的祖先——早期智人。不过，考古发现还证明，现代人类祖先的旁系，已在两三万年前灭绝了的尼安德特人，也曾有木石复合工具，也差不多是在同样的时期或稍晚的时候，创造出来的^⑥。至此可说，人类最早的人造用具，是由300万年前的早期直立人用工具制作出的石斧和木棍之类。不过，这种用具仅从外观还不容易辨识是否属于人造。外观上能直接看出的人造用具的出现时间要晚很多，是10万年前由早期智人和尼安德特人分别创造出来的木石复合工具。

三、符号文化的起点

符号文化的起点，自然也是第一个符号文化之物的诞生之时。

符号文化有七种基本形态，即语言、技术、

文艺、宗教、哲学、科学和规则（制度、习俗、道德）。由于语言是元符号，其他六种符号文化都需要用语言来构造和表达，所以最早出现的符号文化之物，应该就是语言。也许有人认为，简单的技术不需要使用语言，这样，300万年前还没有语言的人类用于制作木棍和石斧的技术，才应该是最早出现的符号文化之物。的确，300万年前的人类还没有语言，不仅如此，至少100万年前的人类也没有语言。但是，300万年前所谓的打造木棍、石斧的技术，其实并不是技术。

根据笔者的研究，技术应被定义为“做成超本能之事的成套做法”。这个定义既能适应不断发展的技术和整个技术史，也能将技术与技能、技巧、技艺等相似概念做出恰当地区分。并且，还能用它对技术的起源、分类、属性、功能和价值等问题给出合乎逻辑的说明，从而形成一套具有说服力的技术观。因此，它应当就是恰当的技术定义^⑦。从这个技术定义出发，300万年前人类用石块打制木棍或石斧，就属于天生就会的用一物敲打另一物的本能，而不是技术。并且，如果这时还没有语言，也不可能将这种本能做法的过程用词汇概括成若干步骤的定型做法。而如果这时已有语言，那就意味着语言已先于打制工具而产生。因此，300万年前会制作木棍、石斧的人，只能是凭本能不断摸索和重复前面摸索的经验进行制作，而不是凭技术制作，而想学习制作木棍、石斧的人，也只能是凭本能模仿会制作者的动作进行的制作，而不是通过学习技术而制作。

人类最早的技术，应该是制造复合工具的技术，因为准备好打制出的锐刃石器、宜上手的木柄和截取来的细柔藤条，再用藤条设法将锐刃石器牢牢地捆绑在木柄上，就绝不是凭本能就能做到的事，而只能是通过想象发明出的成套做法。因为复合工具是在10万年前出现的，那么，制作复合工具的技术也就是在这个时间出现的。语言的出现如果迟于这个时间点，技术就是符号文化的起点；早于这个时间点，语言就是符号文化的起点。

语言有广义和狭义之分，狭义语言指用嘴说的话，即有声语言或声音语言；广义语言除了包括狭义语言即口语之外，还包括文字语言、手

势语言、图示语言(用图符、画图、图像表达意思)之类的无声语言。在广义语言中,最早出现的是声音语言和手势语言,文字语言和图示语言的出现则比前两者晚了数万年。声音语言和手势语言中用得多的,应为简便而又容易引人注意的声音语言。此外,手势语言(不包括后来很晚才专门为聋哑人发明的手语)所能表达的信息量十分有限,含义也不够清晰,在语言的发展过程中逐渐被边缘化,最后变成了声音语言的辅助表达手段。由此可知,人类声音语言的起点,就是人类语言的起点,只要探明了人类的声音语言起于何时,也就知道了人类的语言起于何时。

在探索人类声音语言的起点之前,有必要先对语言及声音语言做出严格的界定。

关于语言的本质众说纷纭,出自权威辞典和语言学专家的语言定义也不统一。有的说“语言是人类进行沟通交流的表达方式”^⑧,有的说“语言是有生命物体之间进行信息交流和交换的工具”^⑨,有的说“语言是人类特有的一种符号系统”^⑩,有的说“语言是以语音为物质外壳,以词汇为建筑材料、以语法为结构规律而构成的体系”^⑪,有的说“语言是任意的声音符号系统”^⑫。

这些语言定义都有一定的合理性,又都存在不足之处。前两个强调“交流”的语言定义的不足是,未考虑到语言也能用于个人的独立思维、自我思考和自我对话;用了“声音”一词的语言定义的缺点是不能涵括文字语言;中间两个将语言落脚于“符号系统”的语言定义,无视了动物也有语言的事实,同时存在隐性循环定义,因为此定义用到的“语音”“语法”和“词汇”三词的含义,又都需要用“语言”来进行定义。

借鉴这些语言定义的可取之处和不足之处,语言应该定义为表达信息的成套符号。据此,声音语言就是表达信息的成套音响符号,文字语言就是表达信息的成套书写符号。

人类拥有表达信息的成套音响符号的时间,经过集合在诞生于当代的语言起源学之下的诸多学科(包括语言学、人类学、考古学、解剖学、生物学、社会学、心理学和哲学)专家学者的共同研究,现在基本上可以确定形成于约30万

年前的早期智人阶段。

这就说明,语言的诞生比技术早20万年。也正因如此,制作复合工具的技术才能被概括为包含多个步骤的成套做法。不仅如此,其他的所有符号文化之物的出现也都没有声音语言早。其中也包括同为初始性符号并经常跟语言一起连说的“文字”,它的出现只在距今五六千年前。而那些不需要用声音、文字就能构成的符号文化之物,即属于文艺的图画、图符、照片、视频等,其出现也没有声音语言早。根据考古发现,最早出现的是属于图画的岩画。确切地说,是在西班牙北部岩洞中发现的洞穴岩画,距今有4.08万年。此前,世界上最古老的岩画是在位于法国南部乔万特岩洞里被发现的,距今有3万多年的历史。它们虽然早于文字语言,却还是晚于声音语言。

当代的语言起源学之所以能确定人类声音语言的出现时间,依靠两个前提:一是发现了人类语言与动物语言的质差;二是找到了可确认人类语言出现时间的方法和证据。

人类语言和动物语言虽然同属语言,但二者之间还是存在明显质差。

在语言的元音方面,元音是语音的基础。元音共有5个,即a、e、i、o、u,其中的i、a、u3个元音,又是基础的基础。人类如果发不出这3个元音,其能发出的清晰语音也就十分有限,没有足够的清晰语音作为语言符号的能指,也就谈不上语言能力,哪怕是原始语的能力。其他灵长类动物都没有这三个关键元音^⑬,所以动物能发出的清晰语音非常少,只有微弱或低级的语言能力。

在语言的音节方面,人类语言有音节,即由单个元音音素和辅音音素组合发音的最小语音单位(单个元音音素也可自成音节),并且数量趋于无穷,而动物语言没有组合性的音节,只有由动物拥有的两个元音即e、o的单一性音节^⑭。也就是说,“动物的鸣叫或体势,是一个不可分离的连续体(continuum)”^{[2]15},这个情况决定了,人类语言是一个声音符号不断增加的开放的符号系统,而动物语言则是一个声音符号数量少且不变的封闭的符号系统。

在语言的语法方面,人类语言有语法,即将

不同意思的词组合成句子的规则或方式,动物语言则没有^⑩。据研究,“科学家想尽办法,也没有观察到动物把连续体中任何可分离的单位结成新的组合。相反,语言学家即使对一种完全陌生的语言,也能够按一定步骤分离出它的音位和词,并概括出它们的组合规则”^{[2]15}。在语言的运用方面,动物使用声音信号时,是以刺激为前提条件,属于本能反应。科学家曾经精心训练一只黑猩猩,看它是否能够摆脱直接的刺激与人对话。但结果是仍然需要使用照片、玩具、食物来进行刺激才能引发相应的声音信号。相反,人类语言不受对象是否在场的限制,不是以刺激为前提的本能反应,而是理性的主动表达^⑪。这也说明,动物的语言只在当下,没有时间性;人类语言则具有时间性,可以指称过去、现在和未来。

总之,人类语言作为声音符号系统,是一套信号无穷多并有表达规则的复杂且精致的系统;动物语言则是声音符号数量有限、不变并且没有语句和语句规则的极其简单粗陋的符号系统。正如语言学家邢福义所说:“人类语言和动物语言二者之间,不是‘有和无’的关系,而是简单和精密的关系。”^[3]

接下来需要回答的问题是:动物语言为什么远逊于人类语言?

发声需要有物质装备。动物学家们经研究给出的解释是,动物不可能具有高级的人类语言,是由两个关键因素决定的:一是动物的发音器官与人类的不同。“人类的声门部位较低,会厌和软腭之间相距有几十毫米。所以,人的口腔和咽就形成了两个相对独立的气腔,两者配合起来便可以发出各种不同的声音。”^{[4]24}而最接近于人类的现存猿类动物“黑猩猩的喉部是直接突入口腔的,它只有一个气腔,因此,不可能发出人类语言的声音”^{[4]24}。二是猿类动物的大脑构造与人类的不同。“猿类的大脑相对于人类的大脑要低级得多,人类的言语与发达的大脑内部结构及复杂的大脑皮层密切相关,猿类的脑重量大大低于人类的,它们大脑皮层的沟回也相当简单。”^{[4]24}

由于这两个关键因素之间存在密切的正相关性,即人类声门的低度是与人类大脑的发达

度成正比的关系,而发音器又是语言最直接的物质装备,所以只要能确定人类发音器官形成的时间,也就能确定人类语言形成的时间。

尽管发音器官中的“喉本身是软组织,形不成化石,头骨却为研究者提供了一个重要线索。人类颅底的形状和喉的位置密切相关:成年人颅底弯曲,喉位置低;新生儿和其他灵长类动物颅底平,喉位置高”^[5]。据此,通过研究古人类颅底的形状,就可以推断其喉的位置,从而可以确定人类语言发音器官大致形成于30万年前左右的早期智人时期,能由此发音器官发出的不同于动物语言的人类语言,自然也是形成于这个时期。

人类是从人科的南方古猿进化而来的,南方古猿的祖先是类人猿中的森林古猿,森林古猿和其他的灵长类动物一样,只有动物的简单语言。这意味着,人类的发音器官不是突然形成的,而是逐渐进化而来的。与之相应,人类语言的形成应该也有逐渐进化的过程。这就又引出一个问题:语言究竟是自然而然地进化出来的,还是被人有意识地创造出来的?如果答案是前者,即语言随着发音器官的进化而来,那我们就不能说语言是文化之物。

不容否认,人类的发音器官和人类的大脑一样都有进化的过程,人类语言也的确有一个逐渐形成的过程。研究表明,人类语言的形成分为三个阶段,即呼叫阶段、半语言阶段和成熟阶段。

呼叫阶段属于语言的萌芽期,其显著特点是从与动物相同的不分音节的呼叫发展出几个元音和分节语,并在使用中逐渐占据主要地位,不分节语言则越来越少。同时,专门指称特定对象的词开始出现,尽管数量极其有限。这个阶段的语言主体是南方古猿。半语言阶段是语言的成长期,其主要特征表现为分节词汇的大量增多,开始出现某些少量极其简单的表示语法关系的虚词。当然,其中也掺杂有不分音节的呼叫。这个阶段的语言主体是直立人。成熟阶段是人类语言的形成期,其主要特征为:分节清晰的概念语言已占据绝对的优势,语法出现,人类之间可以按照不同的语法关系相互交谈。含糊不清的呼叫和其他的辅助手段已局限在一

定的场合和最低限度之内。这个时期的人类已经进入了旧石器时代中期的早期智人时代^⑩。

人类语言必须以一定的发音器官为物质基础，并且随着不同于猿类的发音器官的形成而形成。这可能会让人们觉得语言不属于人类的创造物。可是，用不同的分音节声音表达不同的词，而且繁多的种类（既有实词类的名词、动词、形容词、数量词、代词，又有虚词类的副词、介词、连词、助词、叹词、拟声词）和庞大的数量（难以计数），只能是出自人的有意识的发明或规定；而语法这种关于用词组句的规则，更是不经过缜密思维的人为规定就不会出现。还有更能说明问题的事实：在印度发现的没在人类语言环境中成长的两个狼孩，尽管已经到了早就该会说话的年龄，却仍然不会说任何人类语言，只会如狼一样嚎叫。

由此可知，语言和其他所有的人类创造物一样，是必须通过后天的学习才会拥有和使用的文化之物。而人类语言和人类发音器官的关系是这样的：一方面，人类发声讲话必须依赖自己的发音器官；另一方面，人类逐渐创造出的分音节语言、大量词汇和成套语法，也反过来推动了自身发音器官的进化。

四、组织文化的起点

在组织文化中，最早被人类创造出来的组织是社会。国家这种特殊的社会组织和政府、军队、医院、学校、作坊、企业、社团等社会中的组织，是在有了社会之后才陆续被创造出来的。这就是说，这些组织都是在社会中被创造出来的，都以社会为先决条件。

社会作为最早的组织文化之物，它出现的时间就是组织文化的起点。人类这种群居性活动者，在社会之前的状态是原始群，原始群是和动物群体没有实质差异的自然群。具体说来，人类的原始群和黑猩猩群最为相似，总是维持在三四十个个体成员，也是当内部成员发展到五六十个的上限时就会一分为二，变成两个群。后来取代原始群的是氏族，所以氏族就是人类社会的最初形态。根据考古人类学的最新研究，氏族社会大约始于十余万年前到六七万

年前这一段时间^⑪，而这也就是组织文化的起点时间。

氏族由原始群中的人用一系列自己发明的制度改造原始群而来，其中最基本，也是最重要的制度是外婚制。这个过程简单说来，就是将两个原始群用外婚制结合起来形成一个统一的群体即氏族。氏族形成后，它包含的两个原始群就可谓两个“半族”。在半族内部禁止成员媾和，只准许与另一个结对半族的成员互通婚。于是，两个原先各自分立的原始群，就成为了必须相互依存，谁也离不开谁的成对半族，也就是所谓的“两合氏族”或“胞族”。

为了防止氏族成员为图方便在族内媾和，破坏外婚制，创建氏族的人为之配套了严厉的惩罚制度，即将违规者逐出氏族（在当时的条件下，个人离开群体就无法存活）或直接杀死之类。为了使两个结对半族的结合更加紧密和牢靠，氏族的创建者还发明了虚拟的经济合作制，就是将其所知的自然界中的一切（包括地上的植物动物、山川河流和天上的日月星辰）都一分为二。每个半族各得一半，分别在自己分得的一半中进行生产，然后互通有无，即自己没有而对方有的产品，只能用自己有而对方没有的产品交换获得。为了适应氏族繁衍，后代辈出，成员不断增多的情况，氏族的创建者还发明了亲属类别制，一方面可用于将每一代的后人也编制成可以相互通婚的成对半族，另一方面可据此识别各个氏族之间的亲属世代关系。

有了这一系列的制度安排之后，同为群体的氏族与原始群相比，在性状上就出现了诸多质的不同。

首先是在群体规模上的不同。原始群是单一的群体，其成员的数量永远不变，总是保持在三四十人。氏族则一出现就是两个原始群的结合，这就使其在成员数上高出了原始群一倍。并且，由于半族成员的后代也会在氏族内两两结合地形成子氏族，因而随着世代的递增和成员数量的不断增加，氏族社会的规模还会不断扩大，这就是由一个两合氏族发展成拥有两个或多个两合氏族的部落，再由一个部落发展为由两个或更多部落组成的部落联盟。

其次是在群体结构上的不同。原始群是群

下直接包含个体成员的“群一个体”这样的二级结构,而最初的氏族,至少是“大群(两合氏族或胞族)一小群(半族或氏族)一个体”这样的三级结构。当其发展到部落再发展到部落联盟时,则是“部落联盟一部落一氏族一半族一个体成员”这样的五级结构。

最后是在群体的表征上的不同。由于氏族是两个原始群的结合,在族群间的交往中,为方便相互称谓和相互辨识,为两个半族(氏族)起不同的名号、立不同的标识十分必要。于是,半族就有了“氏”或“姓”之谓,就有了图腾之标,而其他群体,包括动物群和属于动物性群体的原始群,则既无名号,也无标识。“氏”是父系半族亦即从夫居半族的称号,故这样的半族曰“氏族”;“姓”是母系氏族亦即从妻居半族的称号,故这样的半族曰“姓族”。根据人类学的最新研究,半族的确是在同时期内既有父系的,也有母系的,而非先有母系的,后有父系的,如澳洲大陆部落社会的情况就是如此^⑨。至于为什么从有文字的历史叙述以来,只见用“氏族”称半族而不见用“姓族”称半族,首先是出于简化称谓和统一称谓的考虑,其次是因为有文字的时期基本上都是父系社会或男权社会。

正是因为氏族是用制度建构的人为群体,并在群体的形态和性质方面均发生了完全不同于原始群的变化,所以氏族就是人类的第一个组织,氏族社会就是人类社会的开端,亦即人类社会的最初形态。氏族社会是迄今人类历史上存续时间最长的社会形态,有数万年之久,它起于氏族,经历了从氏族到部落再到部落联盟的三个历史阶段,终于数千年前国家的出现。

结语

文化的起点,就是最早的文化之物出现的时间。已有的十类文化定义蕴含了三种潜在的文化起点观,通过对这些观点的批判,笔者推断出文化起源于人的创造,人的第一个创造物的出现时间,就是文化的开端或起点。文化之物共有三大类别:从器物文化方面说,其起点文化之物是用自制工具制作的工具,即用打制的石斧、石刀、骨刀之类工具制作出来的石斧、石刀、

木棍、木矛、骨刀之类,其中创造性明显可见的器物是木石复合工具;从符号文化方面说,其起点文化之物是用声音符号组合成的声音语言;从组织文化方面说,其起点文化之物是氏族社会即人类社会的最早形态。三类起点文化之物在出现的时间上,器物文化之物的起点最早,是在300万年前的能人时期;符号文化之物的起点居中,是在30万年前左右的早期智人时期;组织文化之物的起点最晚,是在7万年前的晚期智人时期。

综上,器物文化在300万年前的起点,也就是整个人类文化的起点。同时可知,在人与文化的出现时间上,确实是人在文化之前,文化在人之后。只不过这里的“人”,不是指解剖学意义上的现代人类,而是指生物学意义上从能人亦即早期直立人开始,经晚期直立人、早期智人到晚期智人即现代人的广义人类。最早出现的文化之物亦即最早的器物,就是由能人创造的,最早出现的符号文化之物就是由早期智人创造的,最早的组织文化之物就是由晚期智人创造的。但如果我们将人仅限定于解剖学意义的现代人类,就是文化先于人出现,人出现在文化之后。确切地说,就是器物文化和符号文化都出现在人之前,只有组织文化出现在人之后。

注释

- ①关于文化起源,学界大致有以下观点:文化起源于性压抑;文化起源于对人的基本需要的满足;文化起源于应对生殖压力的强化生产对策;文化起源于人用后天的创造弥补人的未特定化所带来的先天不足;文化的起源就是人类的起源;文化起源于人的超越性和创造性活动;文化起源于人对自然的人化;等等。参见马文·哈里斯著、黄晴译:《文化的起源》,华夏出版社1988年版,第4页。衣俊卿:《文化十五讲》,北京大学出版社2004年版,第29页。②韩东屏:《文化究竟是什么》,《山西师大学报》2021年第6期。③虽然目前考古发现的最早石器在距今260万年前,但不少人类学家和历史学家认为,“旧石器时代很可能在300万年前甚至更早就已经开始”。吴于廑、齐世荣主编:《世界史·古代史编》上卷,高等教育出版社2011年版,第7页。④⑪辞海编辑委员会编:《辞海》,上海辞书出版社1979年版,第490页,第390页。⑤陈明远、金崛彬:《人类的第一个时代是木-石器时代——全盘修正“史前史三分期学说”之一》,《社会科学论坛》2012年第8期。⑥布赖恩·费根

著、方辉等译:《地球人:世界史前史导论》,山东画报出版社2014年版,第90—91页。⑦韩东屏:《试给一个确当的技术定义》,《科学与社会》2022年第1期。⑧百度百科“语言”词条,https://baike.baidu.com/item/%E8%AF%AD%E8%A8%80/72744?fr=ge_ala。⑨黄迎波:《人言视域下的动物语言探究》,《宜春学院学报》2016年第4期。⑩⑪许国璋:《语言的定义、功能、起源》,《外语教学与研究》1986年第2期。⑫欧阳俊林主编:《新课程英语怎么教》,安徽师范大学出版社2013年版,第33页。⑬袁眉:《语言起源研究综述》,《重庆交通大学学报(社会科学版)》2009年第5期。⑭⑮⑯吴桂藩:《论思维和语言的起源》,《中国社会科学》1981年第3期。⑰⑱张岩:《文明起源——从原始群到部落社会》,科学出版社2012年版,第231页,第70页。

参考文献

- [1]特里格.论文化的起源、传播与迁移[J].陈淳,译.文物季刊,1994(1):81.
- [2]许国璋.语言的定义、功能、起源[J].外语教学与研究,1986(2):15—22.
- [3]于根元,等.语言哲学对话[M].北京:语文出版社,1999:139.
- [4]裴文.关于语言起源的假说和现代研究[J].徐州师范大学学报,2002(1):21—25.
- [5]袁眉.语言起源研究综述[J].重庆交通大学学报(社会科学版),2009(5):97.
- [6]张岩.文明起源:从原始群到部落社会[M].北京:科学出版社,2012:231.

On the Starting Point of Culture

Han Dongping

Abstract: In the academic circles, there has been no research on the starting point of culture, only discussions on the origin of culture. However, from the existing ten types of cultural definitions, three potential views on the starting point of culture can be derived, namely, culture is born at the same time as human beings, culture is born at the same time as organisms, and culture is born after human beings. The first two views are obviously wrong, and the last view can basically be affirmed, but it also fails to give the specific time when culture began. As culture is the fruit of human creativity, the time when the first creation of human beings emerged is the starting point of culture. There are many kinds of human creations, and they emerged in different times. However, all cultural objects can be classified into three major categories: material culture, symbolic culture and organizational culture. Through separate investigations, it can be found that the first appearance of material cultural objects was wooden sticks and stone axes made by standing humans with tools 3 million years ago. The first appearance of symbolic cultural objects was sound language invented by early sapiens 300,000 years ago. The first appearance of organizational cultural objects was the tribal society created by Late Sapiens using institutions 100–70 thousand years ago. Therefore, it can be concluded that the starting point of material culture 3 million years ago is also the starting point of human culture.

Key words: cultural origin; cultural starting point; material culture; symbolic culture; organizational culture

[责任编辑/晓东]



“一带一路”:中国文化走出去的“筑梦之路”*

张三元

摘要:“一带一路”既承载着构建人类命运共同体建设的历史使命,也承载着中华民族伟大复兴的光荣与梦想,它是中国梦价值内涵的现实延伸,是将中国梦和世界各国人民的美好梦想联结起来的桥梁。中国文化只有走出去,才可能在不断壮大自身的同时不断增强其国际影响力,从而展示中国梦与世界各国人民的美好梦想的相通与相济,更好地促进人类文明发展。走出去即国际传播,亦即“文化外推”。“一带一路”既是一条经济交流之路,也是一条文化交流互鉴之路。“一带一路”承载并传播着中国文化的当代价值理想,不断开拓文化空间生产,体现实现中华民族伟大复兴和构建人类命运共同体的有机统一。文化强国不仅意味着建设社会主义先进文化,也意味着中国文化跨文化传播的有效展开。只有通过跨文化传播,使中国文化在多元文化中实现全球性建构,才能为中国梦的实现创造和谐共生的国际环境并提供强大的内生动力。

关键词:“一带一路”;中国文化;文化外推;国际传播;筑梦之路

中图分类号:G03;G120

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0050-08

在借鉴丝绸之路的基础上,习近平总书记提出了共建“一带一路”的倡议。倡议提出以来,“一带一路”国际合作从无到有,蓬勃发展,成果丰硕。“一带一路”既承载着构建人类命运共同体建设的历史使命,也承载着中华民族伟大复兴的光荣与梦想。因而,“一带一路”是中国梦价值内涵的现实延伸,是将中国梦和世界各国人民的美好梦想联结起来的桥梁。在一定意义上,可以将构建人类命运共同体视为中国梦的世界版,是中国梦和各国人民的美好梦想联结的融通。中国梦是中国文化的充分彰显和具体体现,因而“一带一路”是中国文化走出去的“筑梦之路”。一方面,“一带一路”必须以中国文化走出去为前提条件,“一带一路”既是中华文化的现实载体,又以中华文化的跨文化传播为基础;另一方面,“和合”是中国文化的核心

价值理念,其价值取向是通过“和而不同”“协和万邦”以达到“天下大同”的理想境界。中国文化从来不谋求一己之私利,而是胸怀天下为公、道洽大同的至善理想。两者在本质上是完全一致的,因而展示出“一带一路”的基本向度:中国文化价值观的世界性呈现。

一、“天下为公”的大同理想和文化外推

赵汀阳提出了一个“天下体系”的构想,招致了一些非议。这是很自然的。任何一种以西化中或以中化西而构建起来的“天下体系”,都不可避免地落入空想或假设之窠臼。尽管赵汀阳的“天下体系”存在着值得商榷的地方,但其所提供的思维方式却是有价值的:“从天下去理

收稿日期:2023-08-23

*基金项目:国家社会科学基金项目“唯物史观视域下中国式现代化道路的文明逻辑研究”(22BKS069)。

作者简介:张三元,男,武汉工程大学管理学院二级教授、博士生导师(湖北武汉 430223),主要从事唯物史观与当代中国文化基本问题、二十一世纪马克思主义、中国式现代化与国家治理现代化等研究。

解世界，就是以整个世界作为思考单位去分析问题，从而超越现代民族国家的思维。”^[1]因而，赵汀阳的“天下体系”与中国传统文化中“天下大同”理想从根本上是相契合的。实际上，将世界作为一个整体进行考察，正是中国文化的基特质。因此，与其说赵汀阳的“天下体系”是一种“先驱性”洞见^①，不如说它是从中国传统文化中抽离出来并加以改变、仍需不断深化与完善的理论课题。在历史与现实的交汇中，“天下观并不是一个国家民族概念，而是一个文化影响力概念”^{[2]304-305}，即采取“怀柔远人”乃至怀柔天下的政策，通过自己文化的影响力“协和万邦”“化成天下”，实现“天下大同”的共同社会理想。毫无疑问，这是中国文化的价值目标。

中国文化以大同为理想。大同理想第一次“壮丽日出”是在《礼记》中：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”^[3]大同社会是以当时人们所能认识到的“天下”而言的，并没有一个固定的疆域，因而具有极大的开放性。这个大同理想被老子和孔子所推崇，因而成为中国传统文化的核心理想。

及至近代，“天下”已不再是原先之“天下”，中国面临着越来越多的“他者”，且被一些“他者”肆意践踏与蹂躏，但大同理想一直未曾泯灭。面对李鸿章所言的“三千年未有之变局”，康有为将中国传统文化中的大同理想与西方的政治理想结合起来，描绘了一个美好的大同社会，揭示了人类社会由“据乱”进为“升平”（小康），并进而实现“太平”（大同）的必然规律，认为“至平”“至公”“至仁”的“大同之道”是人类社会的必然归途^②。尽管这种“大同之道”有一定的合理性，但他们没有找到一条到达“大同”的道路，因而它只是一种空想。

民主革命的先行者孙中山亦奉“大同”为自己毕生追求的理想，在其“三民主义”中，“民生主义”既是落脚点，也是终极目标，而“民生主义”的终极目标，正是与中国传统文化中的“大

同世界”有异曲同工之妙的“大同主义”。后来“大同主义”吸收了马克思主义营养，包含了马克思主义的成分^③，但其主要思想资源还是中国传统文化中的大同理想。在孙中山看来，东方文化与西方文化有着本质的不同，前者奉行王道，后者追求霸道。这是两条性质完全不同的道路：王道主张仁义道德、公平正义，霸道则以功利强权为目的，以势欺人、以权压人、以暴力征服人。王道的核心要义是“和”理念，体现了“世界主义的真精神”^④。这既客观地展陈了中国文化和平发展、追求大同的基因，也揭示了中国文化的一次重大转变，无疑对于建设共同繁荣的世界提供了更深层次的价值引导。这个转变具有里程碑式的意义，表明经过漫长的艰苦探索，中国社会开始走上追求国家独立、民族自强的现代化道路。

中国传统文化主张王道。王道以“仁”为核心，是平等、和平、合作、共赢之道。显然，王道是一种理想的天下主义模式，是实现“大同”理想的必由之路，而霸道是现实的帝国主义模式，是导致世界战乱频仍、灾难不断的根源。历史和现实都证明，不以王道为基的霸道是不符合人性的，因而不可能持久，霸权主义的命运只有一个：失败。当今世界，尽管霸权主义盛行、霸凌行径猖獗，单边主义肆无忌惮，但追求平等、合作、共赢是不可违逆的时代潮流，人心所向，大势所趋。“国强必霸”的零和思维不符合这个潮流。在风险不断加剧、不确定性不断增加的历史条件下，十分肯定的是，霸权主义、单边主义的“霸道”走不通，是死路一条。只有和平发展道路，才是通达大同理想的“王道”，尽管前路坎坷曲折，但前途光明，没有什么力量能够遏止。因此，重建“天下主义”，真正做到“以天下观天下”，坚守和平发展的“王道”，是实现中华民族伟大复兴的核心要义。这就是管子的“创制天下”（《管子·霸言》），也是孟子“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”（《孟子·滕文公下》）的理想，其最终目标是实现“天下一体之仁”。构建人类命运共同体是“天下一体之仁”在当代的具体实践^{[2]337-341}。

“大同”这个古老的社会文化信念，随着中国历史发展特别是当代中国实践拓展而被赋予崭新的时代内涵，展现出勃勃生机，体现了中国

文化的远大理想。“大同”不仅是一种社会政治理想,更是一种“和而不同”“协和万邦”的价值理念,是“以天下观天下”的正确态度。当然,这两个方面是统一的,社会政治理想与人们的价值理念总是交会融合的,没有脱离价值基础的社会政治理想,也没有脱离社会政治理念的单纯的个人价值理想。因此,“大同”即是中国文化的价值理想。需要强调的是,“大同”与“小人同而不和”之“小同”有着本质的区别。“小同”强调无差别的一致,而“大同”则是“和而不同”。这是理解中国文化“大同”理想的关键所在。在社会层面,每个人都是独立而特殊的个体,只有尊重差异,并在此基础上达到“和”——形成最低限度的共识和目标,在彼此协作和相互促进中实现每一个人的利益诉求,才能建设一个和谐社会。在国际社会层面,文化价值观的多样性决定了社会制度和发展道路的多样性,彼此之间的相互尊重、相互理解、合作共赢是实现世界和平发展的“王道”。“丝路精神”正是“王道”的具体展开。正是在这个意义上,以“大同”为核心价值的“中国文化既是历史的、也是当代的,既是民族的、也是世界的”^{[4]352}。

那么,如何实现中国文化更好地走向世界,或者说,中国文化如何扩大自己的影响力,从而“协和万邦”“化成天下”,构建人类命运共同体呢?答案很明确,即中国文化在创新发展的基础上走出去,在借鉴吸收的基础上创新发展。只有走出去,才可能体现中国文化感召力,在中国文化不断壮大自身的同时,不断增强国际影响力,从而展示中国梦与世界各国人民的美好梦想的相通与相济,更好地促进人类文明发展。实际上,走出去即跨文化传播,即“文化外推”。

“文化外推”是沈清松从“跨文化哲学”角度提出的一个概念。“文化外推”是对文化走出去策略的一个形象生动的哲学阐释。“文化外推”就是文化传输或文化传布,也就是我们所讲的跨文化传播,“指的是在不同文化脉络中产生的观念、价值与产品及其传统,经由适当的传输方法,在另一异文化脉络中获得新的生命”^[5]。这种理解将“文化外推”提升到一个新的高度。沈清松认为,“文化外推”是跨文化互动中最起码

的要求。既然“文化外推”是跨文化传播的意思,那么,这里为什么要提起“文化外推”这一概念呢?“文化外推”这一概念起码可以给我们以两个方面的启迪:其一,“文化外推”是相对于“文化传衍”而言的。“文化传衍”主要是指同一文化内部的文化流传与散布,而“文化外推”则主要是指不同文化之间的文化传输与扩散。如果说前者是一个由浅入深、由点到面的大众化过程,那么,后者则是一种突破壁垒、超越自我、走向多元,从熟悉走向陌生的活动。显然,在中国文化的历史发展过程中,尽管“文化外推”也时有存在,但“文化传衍”是主流。这是中国文化发展繁荣却对其他文化影响力稍显不足的一个重要原因。其二,“文化外推”并不是单向的输出,而是相互外推的过程,是一种文化在不同文化中获得新的生命。中国文化走出去,要把自己的文化理想传播出去,更重要的是在不同文化中获得新的生命。

二、“一带一路”的文化维度及其 文化空间生产

“一带一路”既是一条经济交流之路,也是一条文化交流之路。人们在谈到“一带一路”时总是强调经济带,把经济放在一个极为重要的位置,这固然有其合理性,但必须看到,经济的交流与合作必须以沿线国家和人民对“一带一路”以及人类命运共同体理解上的共同性、相似性和情感上的契合性为基础。也就是说,“一带一路”蕴含着深刻的文化维度。与“一带一路”的经济维度相比,文化维度具有最深刻、最本质的意义。没有文化的浸润与化成,经济的“一带一路”不可能建成,更不可能持久。没有文化上的认同和情感上的契合,就不可能有经济合作、政治合作。所以,建设“一带一路”,本质上是建设一条文化相通融合之路,建设一条中国文化价值观走出去的“筑梦之路”。

首先,“一带一路”承载着中国文化的价值理想。“一带一路”承载着中国文化“大道之行,天下为公”的当代价值理想——实现中国梦和构建人类命运共同体的有机统一。在表面上,中国梦是中国人民的梦,而构建人类命运共同

体是全人类共同的理想与归途,但在本质上,两者是完全一致的。这个一致性主要表现为两者都根植于中国文化之中,是中国价值理想的集中呈现:“天下一家”“协和万邦”,追求“大道之行,天下为公”,实现“天下大同”。这个根本价值取向,通过实现中华民族伟大复兴以及构建人类命运共同体具体体现出来,呈现出一个以实现人民美好生活需要为指归的美好世界。追求人民幸福和人类解放,实现和衷共济、美美与共、天下大同,这是中国文化的本质要求。中国梦在实现中国人民美好生活的同时,也以人类文明进步为奋斗目标,因而也是人类梦的重要组成部分。在这个意义上,作为构建人类命运共同体的基本方略和具体道路,“一带一路”构成实现中国梦的重要实践平台。这就决定了“一带一路”建设的价值选择只能是:“坚持各国共商、共建、共享,遵循平等、追求互利,牢牢把握重点方向,聚焦重点地区、重点国家、重点项目,抓住发展这个最大公约数,不仅造福中国人民,更造福沿线各国人民。”^{[4]504}

构建人类命运共同体以“和而不同”或“不同之和”为原则,“一带一路”建设也必须秉持这个价值原则。“和而不同”是中国文化的大智慧,是中国价值的核心底蕴。“一带一路”横贯亚非欧,向全世界辐射,涉及的语言达两千余种之多,因此,“一带一路”倡导的“和而不同”主要表现为文化的“不同之和”,或如有学者所讲的“文化自觉之和”^④。要达到多样性文化的“不同之和”或“文化自觉之和”,确实需要每个个体对自身文化有清醒的认知,并努力保持这种文化的独特性。更重要的是,要知道自己的文化从哪里来,要到哪里去。只有这样,不同文化之间才能相互尊重、互惠往来。“和羹之美,在于合异。”“一带一路”只能由不同文化之“和”铸就,而这种“和”正是中国文化的终极价值追求。

其次,“一带一路”传播着中国文化的价值理想。“一带一路”通向哪里,就把中国文化及其价值观带到哪里,即讲好中国故事、传播好中国声音。这是“一带一路”建设的实质性内涵,亦即人们所讲的“一带一路”的文化维度。实际上,由于“一带一路”是中国文化价值理想的承载者,因而,“一带一路”建设本身就是在传播中

国文化价值理想。但在严格的意义上,“一带一路”及其人类命运共同体指向需要得到有效阐释。我们既要做,又要讲清体现中国立场、中国智慧、中国价值的理念、主张和方案。截至目前,“一带一路”建设已取得了丰硕成果,一项一项的政策、措施和项目纷纷落地,但我们面临的一个客观现实却是,随着“一带一路”的不断推进,依然需要面对诸多困难与挑战,“一带一路”承担中国文化走出去的历史使命是极其艰巨的。

有学者认为,文化是“一带一路”的基本维度,具体表现为通过“一带一路”建设实现不同文化的交流融合,提升或扩大文化的影响力、辐射力、凝聚力、感召力,因此,它不仅是指在一定的文化空间中进行文化的生产,还要求实现主流文化产品的有效供给、有效外在投射以及中国文化获得普遍性的价值认可,从而充分彰显“一带一路”的文化使命^⑤。在这个过程中,中国价值“外推”具有关键性意义。中国价值“外推”是推动中国价值走出自我封闭、走向多元文化、从熟悉走向陌生,并进而再在不同文化中获得新的生命。一方面,“一带一路”以及人类命运共同体既是中国文化的凝结,也是中国价值的具体展开,是中国价值形象的生动展现。因而,“一带一路”和人类命运共同体的形象,实际上是中国价值形象,是中国价值的具体化、形象性和生动化。另一方面,中国价值是从中国文化传统中走出来、在当代中国实践中发展起来的,既展现出中国传统价值形象,更展现出当代中国主流价值观的立体形象,因而既构成国家文化软实力的“硬核”,也构成中国道路的显著标识。因此,国家文化软实力的有效投射和中国道路正确性的有效阐释,都离不开中国价值合理的、有效的传播。在这个意义上,“一带一路”建设中文化品牌的塑造,实际上是中国价值形象的塑造,是中国价值的彰显。

最后,“一带一路”拓展着中国文化的空间生产。空间生产理论是法兰克福学派特别是列斐伏尔基于马克思的生产实践理论创立的。通过对现代生产方式的分析,列斐伏尔认为,社会生产已由“空间中的生产”转向“空间的生产”,这种转向不是可有可无的,而是人类历史发展的一次根本性转变,深刻影响着人类社会生活

和历史的发展机制。“空间”并非一种物理空间或地理空间，而是物理空间或地理空间在意义上的拓展。尽管物理空间或地理空间仍然是社会过程的起源，对于人类实践和国家主权而言具有绝对性，但在此基础上，一种象征想象的、符号化的、意义化的空间已经被生产出来，成为人类生存、生活的新空间。在唯物史观看来，与物理空间或地理空间不同，空间生产的空间不是自然的产物，也不是“造物主”的创造，而是人类实践的产物。当然，空间不是单一的结构，而是一个复杂的体系，是集物质性、精神性、社会性于一体的空间结构。在此基础上，人们对美学、文学、艺术、文化等进行不断整合与重构，构建起用以表征实践的文化空间。所以，在很大程度上，空间生产实质上是一种文化空间生产。人们经常用“场所”“场域”“地区”“地方”“文化景观”等概念概括文化空间。文化空间主要由地理环境、实践内容与价值呈现等因素组成，其中，人当然是唯一的主体，是决定性的，而价值则表现为文化价值、社会价值、历史价值等。人的实践内容作用于环境等因素，蕴含并彰显出特定的价值与意义，从而呈现出一定的文化空间。当然，文化空间是人的文化空间，因而对人的活动内容与活动方式产生影响，并进而重构人际交往及其社会关系，重塑现实的生活空间。

“一带一路”不仅开拓物的空间生产，也开拓文化空间生产。当然，两者不是截然分立、泾渭分明的，而是相互重叠、相互渗透、相互融合的。文化产品既承担文化的责任和使命，又以物的形式呈现出来。在“一带一路”建设中，任何一件商品都应该是文化产品，而不能是纯粹的商品。因此，“一带一路”拓展中国文化的的空间生产，起码有三个具体的表现：其一，中国文化与其他文化的交流空间得以拓展。“一带一路”的文化交流是互通有无、优势互补、和谐共生的过程。在过往的历史中，由于空间阻隔——在物理空间和历史空间的双重制约下，文化交流的空间有限，文化互通只能在一定的空间中进行。“一带一路”建设则使不同文化突破了自然空间和历史空间的双重制约，文化空间生产呈现出鲜明的实践特性，给不同文化之间的交流互鉴提供了广阔的空间。这种空间既

是物质空间，更是体验性空间或符号性空间。其二，“一带一路”以及人类命运共同体建设以价值共识为基础，因而既带来了不同文化及其价值的异质趋同，扩大共识，也造成了多样性文化价值的凸显，“和而不同”促使不同文化的融通，从而生产出不同文化共同的生产空间。其三，“一带一路”为“文化外推”提供了历史性契机，而“文化外推”既使中国文化走向世界、走向他者、走向陌生，也使中国文化走向未来，在多元文化脉络中获得新的生命，在人类文明发展进程中迸发出更大的正能量。

三、“一带一路”跨文化传播与 中国梦的全球性建构

2013年3月17日，习近平总书记明确指出，“走中国道路”“弘扬中国精神”“凝聚中国力量”是实现中国梦的“三个必须”^{[4]39-40}，不能有丝毫的动摇，这深刻地展示了中国梦的文化维度。同年12月30日，习近平总书记又提出了文化强国的目标，表明了文化强国和中国梦具有内在统一性。文化强国与之后提出的科技强国、教育强国等一样，是实现中国梦的现实途径。作为实现中国梦的重要支撑，文化强国不仅意味着建设社会主义先进文化，也意味着中国文化跨文化传播的有效展开。由于中国梦与世界各国人民的美好梦想相贯通，因而，只有通过跨文化传播，使中国文化在多元文化中实现全球性建构，才能为中国梦的实现创造和谐共生的国际环境并提供强大的内生动力。中国文化的全球性建构和中国梦的全球性建构实质上是同一个历史过程，而“一带一路”正是实现这种全球性建构的筑梦之路。

文化强国既是一个目标，也是一种路径。作为目标，文化强国是通过文化创造、传播来实现的；作为路径，文化建设是强国的基本方式。在这里，主要指后者。中国梦是文化强国之梦，是中国文化软实力的世界性提升。在这个意义上，文化强国是指国家文化软实力的持续提升。古往今来，任何一个国家由小变大、由弱转强的历史进程，都是综合实力不断提升的结果，既包括经济、科技、军事等硬实力的持续提升，

也包括思想、观念、意识形态以及价值观等软实力的持续提升，而且后者更具关键性意义。没有文化软实力的强大支撑，即使国力一时确实强大，也只是昙花一现。同样，社会主义现代化强国是综合国力持续提升的结果与表征，是由政治、经济、科技、文化等形成的合力造成的。显然，在这个合力当中，文化至关重要，它既是政治、经济、科技等发展的强大动力，也是政治、经济、科技与社会的“黏合剂”。没有文化的调节，就可能出现政治与经济、科技与军事的断裂，从而制约社会的发展。因此，实现中国梦包含着文化强国的要求，文化强国是实现中国梦的重要维度，甚至是本质维度。有学者指出，文化强国是一种战略精神，是依循中华民族自强不息的性格和对社会文明进程所实践的行动，也是在破除愚昧浮躁观念态势下建立起的新秩序^⑥。由此可见，文化强国与“强权必霸”的逻辑截然不同，实现中华民族伟大复兴，就是中华民族近代以来最伟大的梦想，中国梦是和平、发展、合作、共赢之梦。

“一带一路”是提高国家文化软实力的现实道路。在一定意义上，具有全新时代内涵的“丝路精神”正是中国文化软实力的彰显，也是我们应对全球化传播应该秉持的价值理念。全球化传播是大势所趋，既是全球化的结果，也是全球化不断深化的助推力。全球化是不可遏止的时代潮流，而全球化传播则构成全球化的一个重要时代特征，因而也是不可逆转的。任何一种文化，只有顺应这个时代潮流，善于借鉴、吸收不同文化中的有益养分，才能在不同文化中获得新的生命，在推动自身繁荣发展的同时，给多元文化的繁荣发展创造条件，否则，就会不断地被挤压、被边缘化，甚至被同化或被消灭。“一带一路”建设给中国文化与沿线各国文化之间的交流、借鉴、融合创造了条件，从而给中国文化的繁荣发展提供了历史性契机。作为“丝路精神”的当代拓展，“一带一路”在打造层级丰富的经济之路的同时，也在打造一条开放包容的文化通道，将物质文化、精神文化、科技文化等有机融合起来，确立彼此尊重、平等互惠、合作共赢的交往模式，既借鉴、吸收沿线各国文化的有益成分，也传递着“美美与共、天下大同”的天下

情怀。因此，“一带一路”建设既是新的文化复兴之旅，也是中华民族伟大复兴之路。

中国梦是在全球化背景下提出来的，虽然具有鲜明的民族特色，但却是中西方文化碰撞的结果，其实现具有鲜明的世界性特征。近代以来，中华民族屡遭西方列强的践踏、蹂躏，山河破碎、苦难深重，中国人民于落后挨打中奋起，救亡图存、浴血奋斗，挽狂澜于既倒，作出的牺牲世所罕见。“回首过去，全党同志必须牢记，落后就要挨打，发展才能自强。”^{[6]36}这正是中国梦提出的缘由与初衷。这个初衷，显然具有全球性视野。正因如此，中国梦不仅展现了扎根于中国传统之中伟大理想和对美好生活不懈奋斗，其伟大实践又昭示着一种新的社会发展模式，呈现出超越现代资本文明的基本逻辑，具有文明观念变革的世界意义。也正是在这个意义上，“一带一路”建设，必须继承和发扬“丝路精神”。当然，在今天，“丝路精神”体现了全球化背景下互惠互利、合作共赢、和平发展的时代潮流。历史上的丝绸之路，给沿线各国人民带来了丰裕的商品和多彩的文化，推动了人类文明发展进程。我们有理由相信，通向未来的“一带一路”，将是一条抵达美好生活的现实道路：中国梦和沿线各国人民的梦想相通，助力各国人民实现自己的梦想。因此，“一带一路”已经成为推动中国梦全球性构建的重要实践平台。

一方面，秉承“推己及人”“达己达人”的价值理念，“一带一路”既是为中国人民谋幸福的筑梦之路，也是造福世界人民的大同之路。

价值观是梦的核心支撑。价值观不同，梦的色彩也就各异。中国价值铸造中国梦，中国梦体现中国价值；中国价值以中国梦为具体表现，中国梦以中国价值为核心内容。因此，中国价值是实现中国梦的强大动力与方向指引，中国价值构成实现中国梦最坚实的文化软实力基础。中国价值是中华民族共同体意识，体现了个人前途与共同利益的高度统一。这个共同利益，既包括民族、国家共同体的利益，也包括人类共同体的利益，是民族共同利益、国家共同利益和人类共同利益的统一。中国价值既体现了中华民族、中国人民的利益，也体现了人类共同利益，是家国情怀和天下情怀、民族情怀和人类

情怀的统一,将不同民族、不同国家视为一个休戚与共、福祸相连的命运共同体。就此而言,构建人类命运共同体不等于中国梦,但却是构成中国梦不可分割的重要内容,是中国梦的世界版或人类版,是中华民族共同体的必然走向。

在中国共产党第十九次全国代表大会上,推进“一带一路”建设被写入党章,为构建人类命运共同体注入强劲动力,特别强调了共商、共建、共享原则,这是一个意味深长的重大举措。党的二十大报告中明确提出了“推动共建‘一带一路’高质量发展”的要求,为中国式现代化的世界拓展擘画了新蓝图。人类命运共同体是中华民族共同体的必然走向。毫无疑问,这一重大举措彰显出中华民族超越自身利益而贡献于世界的天下情怀,彰显中国人民“协和万邦”、追求“天下大同”的价值理想,体现了中国共产党人家国情怀和人类情怀、民族精神与国际视野的高度统一。在这个问题上,习近平总书记将家国情怀和天下情怀融为一体:“‘一带一路’建设不应仅仅着眼于我国自身发展,而是要以我国发展为契机,让更多国家搭上我国发展‘快车’,帮助他们实现发展目标。我们要在发展自身利益的同时,更多考虑和照顾其他国家利益。”^{[4]501}由此可见,中国梦是以人类的整体利益为视域,以和平发展、合作共赢为目标,既具有中国特色,又具有全球视野。

另一方面,在任何时候,中华民族共同体都不是孤立的存在,而是与世界上其他民族共同体构成共生共荣、福祸相连的命运共同体。全球化的不断深化,凸显并加强了这种共同体意识。人类命运共同体构想不是心血来潮、灵光一闪,而是基于这一基本事实,基于中华民族在全球化中的现实境遇提出来的。因此,人类命运共同体构成了中华民族生存和发展的基本前提和广阔视域,否则,中华民族共同体不可能独自应对各种生存性危机而独善其身。中国梦虽然具有鲜明的民族特色,是民族梦、国家梦,但它绝不是一个违背世界历史规律、超越全球化的抽象存在。因而,我们既要考察中国梦之于人类命运共同体构建的世界性意义,也要考察在人类命运共同体视域中,中国梦作为中国发展战略的实现问题,即从世界历史的现实逻辑

视角回答如何在全球化境遇中实现中国梦。一个必须承认的客观事实是,在全球化发展背景下,实现中国梦的伟大实践不可能孤立地进行,而必须与世界各国人民的美好梦想互推甚至互融,通过开放包容、互利共赢的价值理念,走和平发展道路,与世界各民族、国家一道实现稳定发展和进步。

在中国梦与世界各国人民的美好梦想之间架起一座桥梁,实现两者的互推与融通,是“一带一路”承载的历史使命。因此,作为构建人类命运共同体的具体路径,“一带一路”既是实现中国梦的必由之路,也是通向人类梦的康庄大道,在造福世界人民的同时,也必将给中华民族伟大复兴注入强大力量,并提供更多机遇。其一,人类命运共同体实质上是一个利益共同体,是各个民族、国家实现自身利益的机制,每个国家都有自己的发展权利。中国梦当然首先是中国人自己的梦,体现了中国人民的根本利益。因此,“一带一路”以及人类命运共同体构建,其实质上是实现中华民族伟大复兴。只有在一个和平、繁荣、开放、创新、文明的环境之中,中国梦才能展现应有的魅力与光彩。其二,在全球化背景下,由资本主导的“全球的全面生产”,尽管日益暴露出不可克服的内在矛盾,但仍然是推动历史前行不可缺少的动力,其局限性的克服,将展现出“全球的全面生产”的一种新景象。因而,马克思、恩格斯所揭示的世界历史及其发展趋势、动力和机制,既有助于我们理解中国道路之于实现中国梦的重大意义,也有助于我们创造性开拓中国梦实现的新路径:勇敢地走进世界市场,在世界市场的大风大浪中成长,积极融入世界经济,为世界经济提供新动能、展示新方向,引领经济全球化的发展方向。其三,在“一带一路”以及人类命运共同体建设中,必须坚持共商、共建、共享原则。这个原则的核心是中国传统文化中的和合精神。其中,共商、共建是手段,共享是目的。共享发展,于内是共同富裕,于外是共同发展、一起发展。“一带一路”建设不仅拓展了中国的发展空间,更是以中国自身的发展推动沿线各国获得更多、更大的发展机会,实现和平发展、合作共赢。

总之,中国梦的全球性建构这一特点,要求

中国梦的解读和话语传播具有世界性、全球性。客观地讲,中国梦的世界形象已由“他者”进行多维度、多视角的建构,这些建构多是合理的,但也有很多非理性的东西,对其呈现出一种极为复杂的心态:一方面指出中国梦使中国经济充满了活力,也极大地促进了世界发展;但另一方面又怀疑实现中国梦后的中国是否会继续保持和平发展的战略路径。因此,这种由“他者”建构中国梦国际形象的局面亟待改变。要坚守中华文化立场进行跨文化传播,在世界历史和“新天下观”的宏大视野中,以“人的类存在”思维和全球性视野对中国梦进行阐释,讲清楚中国梦的理论逻辑、现实逻辑和价值逻辑,清晰地呈现出中国梦的价值理想,让世界各国人民特别是“一带一路”沿线国家的人民,对中国梦的家国情怀和天下情怀有一个正确的认识,从而达到理解、认同的目的,并进而为中国梦的全球性建构提供坚实的价值观基础。

注释

①白彤东称赵汀阳的“天下体系”为具有先驱性的天下体系。参见白彤东:《谁之天下?——对赵汀阳天下体

系的评估》,《社会科学家》2018年第12期。②康有为著,姜义华、张荣华等编:《康有为全集》,中国人民大学出版社2007年版,第6—7页。③中国社科院近代史所编写:《孙中山全集》第9卷,中华书局2011年版,第355—394、253—254页。④赵旭东:《迈向和而不同的人类命运共同体——基于“一带一路”人类学与中华民族共同体意识构建的新思考》,《西北民族研究》2019年第2期。⑤范玉刚:《“一带一路”战略的文化维度及其区域文化空间塑造》,《人文杂志》2016年第3期。⑥王继华:《文化强国战略的哲学意境》,《文汇报》2012年3月12日。

参考文献

- [1]赵汀阳.天下观与新天下体系[J].中央社会主义学院学报,2019(2):70.
- [2]高德步.中国价值[M].北京:社会科学文献出版社,2018.
- [3]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989:582.
- [4]习近平.习近平谈治国理政:第二卷[M].北京:外文出版社,2017.
- [5]沈清松.跨文化哲学论[M].北京:人民出版社,2014:48.
- [6]习近平.习近平谈治国理政:第一卷[M].北京:外文出版社,2014.

“The Belt and Road”: The “Dream Building Road” of Chinese Culture Going Out

Zhang Sanyuan

Abstract: “The Belt and Road” not only carries the historical mission of building a community with a shared future for mankind, but also carries the glory and dream of the great rejuvenation of the Chinese nation. It is a realistic extension of the value connotation of the Chinese dream and a bridge connecting the Chinese dream and the world dream. Chinese culture can only continuously strengthen itself while enhancing its international influence by going out, thereby demonstrating the connection and synergy between the Chinese dream and the beautiful dream of people all over the world, and better promoting the development of human civilization. Going out means international dissemination, also known as “cultural extrapolation”. “The Belt and Road” is not only a road of economic exchange, but also a road of cultural exchange and mutual learning. “The Belt and Road” carries and spreads the contemporary values and ideals of Chinese culture, constantly explores cultural space production, and embodies the organic unity of realizing the great rejuvenation of the Chinese nation and building a community with a shared future for mankind. A strategy of cultural power not only means building advanced socialist culture, but also means effectively spreading Chinese culture. Only through cross-cultural communication can Chinese culture achieve global construction in multiculturalism, creating a harmonious and symbiotic international environment and providing strong endogenous impetus for the realization of the Chinese Dream.

Key words: “the Belt and Road”; Chinese culture; cultural extrapolation; international communication; the dream building road

[责任编辑/周舟]



先秦时期婚姻中媒人谫论^{*}

朱彦民

摘要:媒人在古代婚姻中发挥着重要作用,这是在先秦时期奠定的基础。最早的媒人,当出现于人类进入族外婚的史前时代。每个部族的女性祖先,应该就是该部族祭祀的负责人口繁衍与男女婚姻的女神“高裸”(高媒),比如夏人的涂山氏、商人的简狄、周人的姜嫄等。《周礼》中的“媒氏”,是周代官方的婚姻媒介组织,负责婚姻男女的统计与管理工作,实施劝导早婚多育,为适龄单身男女提供组成婚姻家庭的机会,其最高长官应是由颇有生育管理经验的老年女性担任。《仪礼·士昏礼》中的“使者”“使”“宾”,应该是在贵族婚姻过程中担任说合任务的媒人。《左传》记载了一些诸侯国君之间的跨国婚姻,媒人级别也比较高,一般由该国的执政大臣或宰相担任。《诗经》“国风”中反映家庭、婚姻、爱情的诗篇,多有平民阶层婚姻的媒人,应是当时社会主要的媒人群体。作为一个古老且重要的社会角色,媒人需要有较高的职业修养和语言能力,非一般人所能胜任。

关键词:先秦;婚姻;媒人

中图分类号:K20

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0058-09

在我国漫长的古代社会,适龄男女青年结婚,都需先征得父母的同意,再有一个从中说合的媒人,才能成就婚姻大事。这就是中国古语中所谓的“父母之命,媒妁之言”^{[1]5895}。可见,媒人是中国传统婚姻习俗中一个非常重要的角色。《诗经》中就明确记载了媒人之于婚姻嫁娶有着不可取代的重要作用。《诗经·齐风·南山》云:“析薪如之何?匪斧不克。取妻如之何?匪媒不得。”^{[2]747}《诗经·幽风·伐柯》曰:“伐柯如何?匪斧不克。娶妻如何?匪媒不得。”^{[2]851}意思是说,就像伐木析薪必须使用斧头一样,娶妻结婚必须得有媒人的撮合。《南山》所属的“齐风”地望,在今山东临淄地区,而《伐柯》所属的“幽风”地望,则在今陕西彬县一带,两地东西跨度较大,在两周时期分属不同的诸侯国。所以

说娶妻须媒的风俗理念,可能是当时所有周王朝范围之内“普天之下”各诸侯国各地都在遵循的一种婚姻礼规。

不独《诗经》如此,先秦时期的其他文献,也有类似的记载。比如《礼记·曲礼上》:“男女非有行媒,不相知名,非受币,不交不亲。”^{[3]2686}《礼记·坊记》:“故男女无媒不交,无币不相见。”^{[3]3519}《管子·形势解》:“妇人之求夫家也,必用媒而后家事成。……求夫家而不用媒,则丑耻而人不信也。故曰:自媒之女,丑而不信。”^{[4]1188}《白虎通·嫁娶》:“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母,须媒妁何?远耻防淫泆也。”^[5]《孔子家语·致思》:“士不中间见,女嫁无媒,君子不以交,礼也。”^[6]《孟子·滕文公下》:“丈夫生而愿为之有室,女子生而愿为之有家。父母之心,人皆有

收稿日期:2023-10-24

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“制度与生活:王朝秩序与唐五代以前的日常生活研究”(20JJD770008)。

作者简介:朱彦民,男,南开大学历史学院教授、博士生导师、先秦史研究室主任、中国社会史研究中心研究员(天津 300350),主要从事先秦史、甲骨学、殷商文化研究。

之。不待父母之命，媒妁之言，钻穴隙相窥，窬墙相从，则父母国人皆贱之。”^{[1]5895}凡此种种，都说明了先秦时期的婚姻，是离不开媒人参与的。

一、媒人的由来与“高裸神”

媒人产生于何时？专门研究中国古代婚姻史的陈顾远认为：“媒妁具有居间人之性质，在买卖婚时代当即有之；殆买卖婚演变而为聘娶婚，买妻卖女之居间人亦演变而为媒妁，遂以合姓为难，赖媒往求，以传婚姻之言矣。”^[7]将媒人界定于买卖婚姻时代的产物，令人难以苟同。据李贽《史纲评要》：“上古男女无别，帝（太昊）始制嫁娶，以俪皮为礼，正姓氏，通媒妁，以重人伦之本，而民始不渎。”^[8]此语虽然晚出，但却指出了媒人始于上古太昊部族。不过以一个原始部族论之，显然不够全面。

人类在其早期发展阶段，婚姻形式经过了杂婚（群婚）、血缘婚、普那路亚婚（也叫伙婚）、对偶婚和专偶婚（即一夫一妻制）五种不同的婚姻状态。最早盛行所谓群婚、杂婚，“男女杂游，不媒不聘”^[9]，男女之间的婚媾多是自行结合，两情相悦，成其好事，是本不需要媒人的。但是到了一定阶段，这样的群婚、血缘婚的自然交合，影响部族人口的质量和数量，所谓“男女同姓，其生不蕃”^{[10]3941}。所以经过长时间的观察，总结经验教训，就对婚配对象进行了某些限制。部族中不管男女，只能从外族选择婚配对象，这就是比较进步的族外婚。而这时人们对其他部族的异性并不了解，如何能够交往到可以婚配的对象，就需要有人从中介绍说合，这就为原始媒人的产生创造了历史与社会条件。此时就相当于普那路亚婚和对偶婚时期，不同部族都有这样的共同需要，急需从中说合的中间人。于是在这样的背景下“媒人”这一职业就产生了。

所谓“媒妁之言”的“媒妁”，据《说文·女部》：“媒，谋也，谋和二姓者也。”“妁，酌也，斟酌二姓者也。”段玉裁《说文解字注》：“斟者，酌也。酌者，盛酒行觴也。斟酌二姓者，如挹彼注兹，欲其调适也。”^{[11]613}《五礼通考》：“《诗·幽风·伐柯》：取妻如何？匪媒不得。……箋：媒者，能

通二姓之言，定人室家之道。”^{[12]7203}“《孟子》：媒妁之言。注：妁，音酌。丁云：‘谓媒氏酌二姓之可否，故谓之媒妁也。’”^{[12]7204}这些解字颇得“媒妁”古义。

当然，最早的媒人可能不是一般的族众，而是既了解当时各族人口情况，又具备说合不同部族能力的大人物。而在最早的母系氏族社会，有能力有权威的媒人，可能就是一个部族的女性部落酋长。“媒人”之“媒”从女，在文字学上保留了这一上古事实，后世媒人多为女性担任，称之为媒婆，不仅是女性更为适合从事这样一个社会职业，也当是对历史文化的一种继承。

而这个负责部族人口繁衍与男女婚姻的女性神灵就是所谓的“高裸”。“高裸”者，高媒也。在古文献中，多有祭祀高裸女神，用以达到组合婚姻繁衍人口目的的记载，如《礼记·月令》：“仲春之月……是月也，玄鸟至，至之日以大牢祠于高裸。”^{[3]2948}《风俗通义》记载：“女娲祷祠神，祈而为女媒，因置婚姻，行媒如行明矣。”^[13]《五礼通考》：“《路史》：女皇氏女娲……少佐太昊，祷于神祇，而为女妇，正姓氏，职婚姻，通行媒，以重万民之判，是曰神媒。……以其载媒，是以后世有国，是祀为高裸之神。”^{[12]2394}

从语源学角度看，“裸”与“媒”都与古代女性的生育权能相关。“裸”与“媒”两字均为形声字，它们都有共同的声旁“某”。而“某”与“母”上古音均为之部明纽字，同声同韵，双声叠韵，二者古音完全相同。则“某”“母”在语义上也可以相通。以“某”为声符之字，比如“𦨇”“裸”等，在上古都与“母”有密切关系。“母”，甲骨文象女人之形而突出其两乳，本义表示生儿育女的妇女。“𦨇”，《说文·肉部》：“𦨇，妇孕始兆也。”^{[11]167}朱骏声《说文通训定声》：“按，高裸之裸，以𦨇为义也。《广雅·释亲》：𦨇，胎也。”^[14]怀胎孕子正是妇女成为“母”之初义。“裸”，《说文·示部》：“裸，祭也。从示，某声。”^[11]“媒”，《说文·女部》：“媒，谋也，谋合二姓，从女某声。”^{[11]613}“裸”和“媒”两个字交集于对生育女神的祭祀与推崇。《礼记·月令》：“仲春，玄鸟至之日，以太牢祀于高裸，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高裸之前。”郑玄注：“变媒言裸，神之也。”“天子所御，谓今有娠者。于祠，大

祝酌酒，饮于高媒之庭，以神惠显之也。”^{[3]2948}前称“高裸”，后称“高媒”，故“高裸神”就是“高母神”“高媒神”，祭祀高裸表现了早期人类对生育母神的崇拜。

“高裸”者，“郊裸”也。王引之《经义述闻·礼记上》认为“高”是郊的借字^[15]。“高”“郊”古音同在见母宵韵，声韵皆同。因向高裸神祭祀求子的地点在郊外，故亦名曰“郊裸”。《诗经·大雅·生民》“克禋克祀，以弗无子”，毛《传》云：“弗，去也，去无子，求有子，吉者必立郊裸焉。玄鸟至之日，以大牢祠于郊裸……于郊裸之前。”^{[2]1137}孙希旦在《礼记集解》中也谈道：“古以（仲春二月）玄鸟至为祠高媒之候……高媒，祈嗣之祭也。”^[16]祭高裸为求偶祈子，所以该神灵与婚配嫁娶密切相关。《礼记·月令》郑玄注：“高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。变媒言裸，神之也。”^{[3]2948}蔡邕《月令章句》中指出：“契母简狄，盖以玄鸟至日有事高裸而生契焉。”^{[12]2388}孔颖达综合两家认为高辛氏之前就有了先裸，且认为“高裸”即后来的《周礼》“媒氏”^{[3]2948}。这是以商族女性祖先简狄为高裸女神，只是其中的一个代表而已。

据闻一多研究，高裸是中华民族掌管婚姻和生育的女神，也是华夏民族最初的老祖母：“古代各民族所记的高裸，全是各该民族的先妣。”^[17]于是补天的女娲就成了中华民族共同的高裸女神，而其后的夏商周也都以各部族的老祖母作为各自的高裸女神，夏人的高裸是涂山氏，殷人的高裸是简狄，周人的高裸是姜嫄，等等。后世族人将她们作为高裸女神祭祀，用以祈求男女婚姻和子孙繁衍。

考古发现的红山文化女神庙遗址，应该就是这样一个北方早期民族生育女神祭祀场所^①。红山文化遗址出土的女神像，呈孕妊状，乳房、腹部凸出，生殖器外露，便具有高裸女神的形象特征。中国北方地区一些娘娘庙、奶奶庙（比如河北涉县凤凰山娲皇宫、山西夏县圣母庙、山西霍州市娲皇庙、河南浚县大伾山观音寺和浮丘山碧霞宫），都是供善男信女求子拜神的地方，当是远古时代祭祀高裸女神习俗的流传与孑遗。

二、“媒氏”——周代的官媒

虽然媒人的出现应该很早，但限于材料，早期的媒人究竟如何，尚不得而知。到了西周时期，《周礼》中才有了专门负责管理婚姻和人口繁衍的官媒“媒氏”。

媒氏掌万民之判。凡男女自成名以上，皆书年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆书之。中春之月，令会男女，于是时也。奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之，凡嫁子娶妻，入币纯帛无过五两。禁迁葬者与嫁殇者，凡男女之阴讼，听之于胜国之社。其附于刑者，归之于士。^{[18]1579-1581}

媒氏掌管广大民众的婚姻事宜。凡男女自出生三个月取名以上的，都要记录他们出生的年月日和姓名。男子娶妻年龄最晚不得超过三十岁，女子出嫁年龄最晚不得超过二十岁。凡娶再嫁妇为妻和接纳再嫁妇所带子女或者入赘女方家中者，都要加以记录。仲春二月，令男女成婚。这个时候，如果有私奔的也不加禁止。如果该嫁娶无故不嫁娶的，就要处罚。了解男女过了婚龄尚未成婚者，给他们见面认识的机会，帮助他们成婚。凡嫁女娶妻，送聘礼用缁帛，限制彩礼不得超过五两，以防那些贫苦人家的男方拿不出这么多彩礼，影响及时婚配。禁止把生前没有夫妻名分的男女迁葬在一起，禁止对殇死的男女再行阴婚嫁娶。凡因男女之事私下引起的争讼，在胜国的社坛听断；其中有触犯刑律的，交给司法官处置。

从其管理职责和职权范围来看，媒氏一职的设置初衷：一是负责国民之婚配，满足广大人民群众的生理需求，满足旷男怨女和鳏寡孤独者的异性需要，从而达到稳定祥和的局面；二是负责监督和惩罚违时、违俗而不婚配者，旨在促进当时社会的人口增长。尤其是后者的意义更加明显，这是由当时的社会环境决定的，地广人稀，劳动力下降，因医疗水平低下婴儿的出生率较低，成活率更是不高，很多常见病都能导致孕妇、婴儿的死亡。为了国家政权的稳固，军事实力的增强，统治者必须掌控大量的土地、人民，

以便于征兵、征赋、征役，所以必须由政府出面，督促适龄青年男女及时婚嫁，制定相关的“促婚”政策（降低婚嫁年龄，越早越好；限制最晚婚嫁年龄，男为三十，女为二十，不得超过这个年龄；限制彩礼数额等），鼓励甚至奖励人们多生多育，对于适龄不婚人员也有惩处措施。为了达到扩大人口规模的目的，甚至还在当时规定的礼法之外，允许青年男女在仲春二月春暖花开之时私自幽会，甚至可以未婚先孕，都是旨在鼓励民众婚配生育。而在《礼记·月令·仲春》中，也有在春天二月份祭祀高禖女神的记载，其目的同样也是为了繁衍人口，两者之间当有内在关联。《诗经·郑风·溱洧》《诗经·鄘风·桑中》等篇描写的青年男女春天约会情景，都可以证明这种政策在当时存在的真实性。

与此足可相互发明者，则是《国语·越语》所载越王勾践的生育人口奖励政策：

令壮者无取老妇，令老者无取壮妻，女子十七不嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪。将免（娩）者以告，公令医守之。生丈夫，二壶酒，一犬；生女子，二壶酒，一豚。生三人，公与之母；生二人，公与之饩。^{[19]570}

勾践在败绩于吴国之后，卧薪尝胆，立志强国，所以就有了“十年生聚，十年教训”的艰苦经历，为了达到快速繁衍人口、增加兵力的目的，他制定的人口政策也可谓详细备至，其做法足以与《周礼》“媒氏”相提并论。

尽管“媒氏”还不是纯粹的民间婚姻介绍人，其目的在于通过男女婚配生育后代，以达到促进人口繁衍，使其成为持续有效的劳动力的愿望，但是《周礼》中的“媒氏”，已经有责任和义务将那些到了婚配年龄而尚未选中意中人的男女集会到一起，“令会男女”，“司男女之无夫家者而会之”，让他们能进一步地认识与了解，以便尽量多地结成配偶，达到促婚的目的。从这个意义上讲，“媒氏”在此中起到了“媒人”牵媒拉纤的作用，这就是典型的媒人角色。《管子·入国》也记载：“凡国都皆有掌媒。丈夫无妻曰鳏，妇人无夫曰寡，取鳏寡合和之，予田宅而家室之，三年然后事之，此谓之合独。”^{[4]1034}两者是非常吻合的，负责“合独”（撮合单身男女），就是“媒氏”

“掌媒”的职责。

《周礼·地官》还明确地记载了“媒氏”这一官方媒介机构的建制规模：“媒氏，下士二人，史二人，徒十人。”^{[18]1504}这么一个编制十几个人规模的专门管理男女婚嫁之事的官方机构，在较为繁杂众多的《周礼》职官系统中，不算是一个较大的部门。但“媒氏”负有全国人口管理、婚姻登记职责，应该是一个比较繁忙、工作量较大的单位了。这可能只是中央政府的民政部门的管理机构，根据《管子·入国》所记“凡国都皆有掌媒”^{[4]1034}，可能在地方郡县都有这方面的婚姻管理机构。只是限于材料，我们现在已无从得知。

《周礼》中没有明确告知我们，这个“媒氏”长官的性别，不知究竟是男性还是女性。不过《周礼》中确实有一些女官，比如“九嫔”“世妇”“女御”“女史”“女祝”等女性职官，而“媒氏”之“媒”也从女字，再从历史角度来看，远古时期的高禖神都是各部族的生育女神老祖母，更加上后世官方媒介机构，比如三国时的媒官，元代的“媒妁”之职，都由地方长老推荐地方上可靠的女人担当，由此推测，“媒氏”一职可能是由当时地位较高的贵族女性担任。

我们从“媒氏”的促婚职责来看，有些做法与当时礼法规定的婚姻习俗之间有着明显的矛盾。按照周代的礼制规定，当时正式的婚姻需要按照“六礼”之法来进行^②，一般不能逾越这个规定。但是当时的礼法主要是针对贵族阶层的，所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”^{[3]2704}，一般的平民阶层是没有经济能力和资源条件来遵照六礼婚制的。贵族毕竟是少数，人口的增加主要还是需要占当时人口绝大多数的平民阶层来完成。所以对于贫穷而无能力遵循礼法之人，管理者还是能够从实际出发，放松婚姻礼法的限制，于是就有了“媒氏”放低身段，为广大的普通民众操心婚配的做法，比如鼓励早日婚育、创造男女相会机会、限制彩礼的数量、允许自由恋爱等。应该说，这是为了国家利益，在婚姻制度方面采取的变通措施。我们从《诗经》“国风”中存有大量平民阶层男女的自由爱情诗篇，就可看到当时平民阶层的婚恋是相对自由的。而《诗经》“雅”“颂”里面的婚嫁诗篇，则完全符合婚姻礼制。这种不同阶层的婚姻习俗，正可为《周

礼》“媒氏”政策有违当时礼教的做法，提供一个说得通的解释。

三、《仪礼·士昏礼》中“使者”“宾”即媒人

如果说《周礼》“媒氏”只是一个负责婚姻嫁娶的官方管理登记机构，那么在具体的某一桩婚姻实施过程中，则需要中间介绍人，这就促进了私媒的出现并发挥作用。我们从先秦的礼制文献和《诗经》的一些篇章中，知道几乎所有的婚姻都是需要媒人的。惜哉这些媒人是如何说媒的，则多付之阙如。幸而有《仪礼·士昏礼》，保留了一些这方面的资料，可供我们拿来作为证据分析。

虽然《仪礼·士昏礼》是能够反映当时社会婚姻实施过程的难得资料，但是其中并没有出现“媒人”的字眼。这与《诗经》中处处可见的“非媒不可”字眼迥然不同。不过，细读《仪礼·士昏礼》的某些细节，则可以发现，其中的“使者”“使”和“宾”，可能就是当时穿行于男女双方之间起到说合媒介作用的媒人。

在《仪礼·士昏礼》开篇，就有“昏礼。下达。纳采，用雁”。郑玄注曰：“达，通也。将欲与彼合昏姻，必先使媒氏下通其言，女氏许之，乃后使人纳其采择之礼。”^{[20]2074}虽然礼经文本中没有媒氏，但郑玄注释补充了婚礼过程中媒人的角色戏份，即男女双方婚礼仪式的相关信息，是需要媒人居间来回通转下达的。《仪礼·士昏礼》又说：“主人筵于户西，西上，右几。使者玄端至。”其中出现的“使者”，郑玄注曰：“使者，夫家之属。”^{[20]2074}即男方派来的转达消息的家人，而据胡培翬《仪礼正义》：“吴氏廷华云，此使者当是《周礼》媒氏，男父使来纳采，故曰使。”^[21]信然。

《士昏礼》中这个相当于媒人身份的使者，出现频率较高。凡属当时婚姻“六礼”（“纳采”“问名”“纳吉”“纳征”“请期”“亲迎”）的全部过程，除了“亲迎”需要新郎官亲自到女方家中迎娶新娘之外，其他的大多数环节都由“使”“使者”或“宾”负责办理，比如“使某也，请纳采”“宾执雁，请问名”“使某也敢告（纳吉）”“使某也，请纳征”“使某也，请吉日”“请期，用雁。主人辞，

宾许告期，如纳征礼”“使某，将请承命”，以及“使者曰”“使者归”“使者返”“宾至，摈者请”，等等，时时处处都活跃着媒人的忙碌身影。其实，即使到了将新娘迎娶到男方家中，举行正式婚礼时，作为媒人的“宾”，也是婚礼上不可或缺的角色。比如：“主人玄端迎于门外，西面，再拜。宾东面答拜。主人揖入，宾执雁从。至于庙门，揖入，三揖至于阶。三让，主人升，西面。宾升，北面，奠雁，再拜稽首。”^{[20]2085}先秦其他礼书中也有类似的关于媒人行“六礼”的记载，比如《礼记·坊记》：“男女无媒不交。”^{[3]3519}《礼记·曲礼上》：“男女非有行媒，不相知名。”是由媒人“问名”。孔颖达疏曰：“相知男女名者，先须媒氏行传昏姻之意，后乃知名。”^{[3]2686-2687}对于媒人告“纳吉”，《士昏礼》郑玄注：“归卜于庙，得吉兆，复使使者往告，婚姻之事于是定。”^{[20]2077}可以说离开了媒人，这些婚姻“六礼”几乎没有办法完成。而且在《士昏礼》所载的整个婚礼过程中，都是男方派遣使者作为媒人到女方家里通告转达，既说明了男方处于主动地位，也显示了男方对于女方家庭的重视和尊重。

据《仪礼·士昏礼》末篇“记”载，我们也可以知道媒人活动的合适时间。“士昏礼，凡行事必用昏、昕。”^{[20]2095}作者旨在告知我们为什么婚礼时间选择在黄昏之时，婚者昏也，但间接告知我们媒人往来交通的时间是“用昕”。郑玄注曰：“用昕，使者；用昏，婿也。”贾公彦疏：“云‘用昕，使者’，谓男氏使向女家纳采、问名、纳吉、纳征、请期五者，皆用昕。昕即明之始。君子举事尚早，故用朝旦也。云‘用昏，婿也’者，谓亲迎时也。”^{[20]2095}这就说明，《士昏礼》的婚姻六礼，凡是由使者承担的纳采、问名、纳吉、纳征、请期等五礼都是在大白天进行的，而最后由女婿亲迎之礼则是在黄昏进行。婚者，昏也，古代结婚时间大多定在晚上，这是婚姻的真实古义。不过后世已经不再延续这个古义。

四、贵族婚姻中的“媒人”与不媒之婚

在能够真实反映先秦时期尤其是春秋时期社会面貌的典籍文献《左传》中，就保存了贵族

婚姻中的媒人的痕迹,为我们了解先秦时期媒人具体的说合过程提供了难得的资料。比如《左传·成公八年》记载,宋共公要娶鲁国公主共姬为妻,“宋公使华元来聘。夏,宋公使公孙寿来纳币”^{[10]4133}。就是派遣宋国右师(相当于执政卿、国相)华元作为使者往鲁国“来聘”,相当于《仪礼·士昏礼》中的“下达”,即郑玄所谓“将欲与彼合昏姻,必先使媒氏通其言,女氏许之,乃后使人纳其采择之礼”^{[10]4133}。后来到了夏天,又派宋国另一个卿大夫公孙寿来鲁国“纳币”,送彩礼。孔颖达为此疏曰:“士礼使媒,诸侯不可求媒于其国,自使臣行,则亦媒之义。”^{[10]4133}其实,孔氏这里说的也不尽然,不独诸侯国不求媒,作为贵族的士人也不用媒人的称呼。这是两个大国之间的政治婚姻,所以作为中间说合人的媒人是当时地位较高的执政卿相,而且还不是一个人,显示了对这次婚姻大事的重视。

又据《左传·昭公二年》记载:“晋侯使韩宣子来聘。……宣子遂如齐纳币。……夏四月,韩须如齐逆女。齐陈无宇送女,致少姜。”^{[10]4406-4407}晋平公要娶齐国公室之女少姜为妻,于是就派遣晋国执政卿韩起为使者“如齐纳币”通婚姻之约,到了初夏四月份,又派韩起之子韩须到齐国迎娶少姜,齐国则派实权派上大夫陈无宇代表齐国送少姜入晋成婚。在这次婚礼过程中,两国之间因为一些细节的误解造成了矛盾,为了弥合两国关系,“齐侯使晏婴请继室于晋”^{[10]4409},齐国国君派晏婴亲自来到晋国,也当起了媒人的角色,说服晋平公再续娶齐国公女为妻。为此,“晋韩起如齐逆女”^{[10]4413},晋国执政卿韩起又亲自到齐国,代替晋侯迎娶新娘。这是春秋时期两个超级大国之间的政治婚姻,婚礼的规格更高,其中往来行礼者是两个权臣。可见此时贵族之间沟通婚姻的媒人是根据婚姻双方的地位高低来确定的,男方派遣规格较高的使者做媒人,女方也得派出地位相当的使者作为媒人回访或者送迎,以达到双方的门当户对。当然,这样的“媒人”,自然是平民百姓家庭寻求婚姻中的普通媒人所不能比拟的。

当时贵族和诸侯国君婚礼中,不同阶层的婚姻需要不同地位的贵族去送新娘。《左传·桓公三年》记载:“凡公主嫁于敌国,姊妹则上卿送

之,以礼于先君,公子则下卿送之。于大国,虽公子亦上卿送之。于天子,则诸卿皆行,公不自送。于小国,则上大夫送之。”^{[10]3792-3793}说这一番话时,主要是发生了“齐侯送姜氏,非礼也”^{[10]3792},齐襄公亲自送自己的妹妹文姜到鲁国与鲁桓公成亲,超出了送亲的规格,是违礼之举。盖兄妹二人早有乱伦,所以有此违礼越轨举动,让人不齿。

《左传·昭公元年》也记载了一场有媒人介入的贵族婚姻过程。“郑徐吾犯之妹美,公孙楚聘之矣,公孙黑又使强委禽焉。”杜预注:“禽,雁也,纳采用雁。”^{[10]4390}郑国人徐吾犯的妹妹长得漂亮,下大夫公孙楚看上了她,已经与她下了聘书,约定婚姻。可是公孙楚的堂兄上大夫公孙黑也觊觎她的美貌,想娶她为妻,于是横刀夺爱,不顾女方是否同意,强行派遣使者留下作为聘礼的大雁。可见,一般贵族之间的婚姻,也是有使者从中担任媒人角色,传达意向,往来说合,而且也是要送聘礼、下聘书、行六礼的。

由此可见,先秦时期的媒人,已然有了不同的等级。这种等级差别,主要有贵族阶层和平民阶层的不同,尤其表现在对媒人的不同称呼上。贵族乃至诸侯国国君之间的婚姻固然也用媒人撮合,但不称媒人而称“使者”或“使”,如前引《仪礼·士昏礼》和《左传》所记。而为平民百姓说媒的才称媒人,如《诗经》国风诸篇中所记。

正像《周礼·地官·媒氏》所规定的,平民婚姻原则上也依照礼制而行,不过在媒聘之外,也鼓励大家自由婚配,“奔者不禁”,是为国家人口增长而采取的变通措施。贵族婚姻也有在媒聘之外私定终身的,但应该遵循礼法规定的贵族婚姻,在偶尔发生“不媒而聘”的“丑行”时,往往被世人所不容和歧视,也会受到史书贬斥。比如《左传·桓公三年》记载:“会于嬴,成昏于齐也。”杜预注曰:“公不由媒介,自与齐侯会而成昏,非礼也。”^{[10]3792}又《春秋公羊传·僖公十四年》记载:“夏,六月,季姬及鄫子遇于防,使鄫子来朝。”何休注曰:“礼,男不亲求,女不亲许,鲁不反正其女,乃使要遮鄫子,淫佚使来请,已与禽兽无异,故早鄫子使乎季姬,以绝贱之也。”^[22]《史记·田敬仲完世家》也记载了太史敫女与落难的齐国公子私通,后公子即位为襄王,她被立为王后,

却仍为其父所不容：“湣王之遇杀，其子法章变姓名为莒太史敫家庸，太史敫女奇法章状貌，以为非恒人，怜而常窃衣食之，而与私通焉。……于是莒人共立法章，是为襄王。……襄王即位，立太史氏女为王后，是为君王后，生子建。太史敫曰：‘女不取媒因自嫁，非吾种也，污吾世。’终身不睹君王后。”^[23]《战国策·齐策》对此事也有记载^③。此外，《国语·周语上》记载：“(周)恭王游于泾上，密康公从，有三女奔之。”^{[19]9-10}《左传·昭公十一年》记载：“泉丘人有女梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔僖子，其僚从之。”^{[10]4474}这些都是春秋战国时期不媒而聘的事实婚姻，其中鲁桓公无媒而自娶于齐，季姬无媒而自嫁于鄫子，都遭到了经传讥耻恶评。齐湣王之子法章与莒地太史敫之女，不媒自合，后来虽然随着法章即位做了齐国国君(即齐襄王)，太史敫女已经贵为王后，其父仍对此耿耿于怀，深恶痛绝。这些例子都充分说明当时贵族婚姻之中，媒妁的作用不可缺少。

据《左传·成公十一年》记载：“声伯之母不聘。穆姜曰：‘吾不以妾为姒。’生声伯而出之，嫁于齐管于奚。”^{[10]4145}声伯的父亲叔肸是鲁宣公的同父异母兄长，声伯父母结合时“不聘”，即没有经过聘娶之礼规。所以宣公妻子穆姜就看不起声伯之母，认为“聘则为妻”，而她是“奔则为妾”^{[3]3187}，不配和自己做妯娌，因此就导致声伯之母被休。可见，媒聘之婚对于贵族来说多么重要。

同样地，《左传·宣公四年》记载：“初，若敖娶于郤，生鬪伯比。若敖卒，从其母畜于郤，淫于郤子之女，生子文焉。郤夫人使弃诸梦中，虎乳之。郤子田见之，惧而归，以告，遂使收之。楚人谓乳穀，谓虎於菟，故命之曰鬪穀於菟。以其女妻伯比，实为令尹子文。”^{[10]4059}因为鬪伯比和郤子之女私下相爱，未经媒聘成婚，同居生子，所以为郤夫人所不齿，要她把孩子扔到旷野里。幸亏有老虎把这个孩子哺乳养活，被打猎的郤子发现，才将孩子又捡回来。并且由此给这孩子取了与老虎母乳相关的名字鬪穀於菟。这才将女儿正式嫁给鬪伯比为妻，而这个孩子长大后就是楚国著名的令尹(宰相)子文。

由此可见，不管是贵族婚姻还是平民婚姻，

都有礼法的规定，也都有礼法媒聘之外的私自结合。不过两者原因不一样，待遇也不一样，舆论对违背礼法者多有贬斥，对尊重礼规者则少有评价。不过相比而言，平民婚姻生活显得更为自由些，礼规多是要求贵族婚姻的。

五、民间婚姻的媒人及其二重性

如前所述，《诗经》中反映的平民阶层的婚姻大事，虽然鼓励自由恋爱，但也强调了“非媒不得”的最终底线。即使男女双方已经郎有情妾有意，但是要走向婚姻，还是需要媒人说媒这样一个仪式性的过场。《诗经·卫风·氓》讲的就是虽有爱情但没有媒妁也不能成婚的情形：

氓之蚩蚩，抱布贸丝。匪来贸丝，来即我谋。送子涉淇，至于顿丘。匪我愆期，子无良媒。将子无怒，秋以为期。^{[2]684}

这对青年男女早已私下定情，有了感情基础，但是苦于男方没有派来“良媒”，不得成亲，于是不得不把婚期推迟到秋天。从这个意义上讲，此处媒人不仅是说合男女双方的说媒者，而且更像是赋予婚姻合法地位的证婚人了。

至于先秦时期民间媒人为促成男女双方的婚事，具体如何居间说合，文献并没有这方面的详细记载。所幸《战国策》中有一段纵横家苏代的话，无意间透露了媒人在介绍婚姻过程中的行为，为后人了解此时媒人提供了可信的线索。《战国策·燕策》载：

燕王谓苏代曰：“寡人甚不喜者诡言也。”苏代对曰：“周地贱媒，为其两誉也。之男家曰‘女美’，之女家曰‘男富’。然而周之俗，不自为取妻。且夫处女无媒，老且不嫁；舍媒而自炫，弊而不售。顺而无败，售而不弊者，唯媒而已矣。且事非权不立，非势不成。夫使人坐受成事者，唯诡者耳。”王曰：“善矣。”^{[24]883}

其中的“诡”字稀见，注曰：“《说文》作‘诡’，诡言也。或作‘诞’。兗州谓欺曰诡。”^{[24]883}诡者，就是夸夸其谈爱说大话的人。这段话的意思是，纵横家苏代去燕国游说燕王，燕王很讨厌当时的纵横家，觉得这些人都是些夸夸其谈的家伙，嘴里没有一句实话真话，本质上都属于大骗

子。苏代为苏秦弟弟，同是著名纵横家，因为祖籍洛阳成周，所以他就以周地的不受人待见的媒人为例，为自己的言行做辩护。苏代这样说：“我们纵横家就像是媒人，媒人是天生需要说谎的，不然怎么撮合成婚姻呢？我们纵横家不说谎怎么促成合纵大业呢？周地的媒人之所以被人轻贱看不起，主要是因为他们到男女双方家里两头说好，到男方家里就说女子长得漂亮，到女方家里就说男方家里富裕。青年男女双方明明都知道媒人是职业骗子，但是周地（其实不仅仅是周地，如前所述周王朝统治下的地区莫不如此）风俗，结婚必须通过媒人搭桥，不能自娶为妻，自嫁为夫，私下成就婚姻。一个姑娘家，如果没有媒人来说合，她可能一辈子到老也嫁不出去。一个小伙子，如果没有媒人前来帮忙，他可能打一辈子光棍儿娶不到老婆。所以，这个世界还真少不了我们这种职业骗子。”听了苏代这番话，燕王也不得不称善说好。虽然这是在为纵横家的言行张目，但也为同样奔走说合的民间媒人做了一番解说。

由此，我们也可略微从中窥见先秦时期民间媒人的知识才能、专业素养、工作状况和无量功德。这些民间媒人，可能也是由那些民间的年高德劭并且言语能力较强的妇女来担任，故称之为媒婆。这些媒人就像那些奔波于各国，卖弄口舌纵横捭阖的纵横家一样，必须深晓礼仪、善于辞令、头脑灵活、随机应变，能准确把握男女双方的喜好和心理，双方摆好，很会夸张，否则是没有做媒人的资格的，更不能称之为“良媒”。“媒妁之言”的“言”，不仅说明了媒人在男女双方家里互通言语，用言语沟通其意，而且也是强调媒人所必备的言语才能，以“言”取胜，以“言”胜任媒人这一职业。没有良好的语言才能，就会“理弱而媒拙兮，恐导言之不固”^[25]，则很难达到说合婚姻的目的。

从先秦时期普遍存在的婚姻“六礼”过程来看，媒人在撮合男女婚姻时所担当的重要职责，除了向双方家长传达对方愿意结成秦晋之好的美意之外，主要工作可能还体现在“六礼”中的“纳吉”和“纳征”这两道礼节上，此二礼又分别被俗称为“送彩礼”和“过大礼”。在普遍物质条件尚不富裕的古代社会，平民家庭双方尤其是

男方家庭的经济因素对婚姻成败的影响至关重要。我们从后世的婚姻习俗可以知道，平民家庭出嫁闺女，往往都索取彩礼，甚至狮子大张口地漫天要价，而男方往往也就地还钱，双方会像做买卖一样讨价还价，而双方要达成一致协议，往往全凭媒婆居间协调，往返疏通，最终才能商洽成仪。一般而言，无论是贫是富，男女双方家长都会对彩礼高低和嫁妆多少发生争执，这就全靠媒人的一张利嘴，奔走说合，并随机应变，充分运用智谋从中斡旋调停了。这正是考验一个媒人本身具有的演说水平和说合能力的时候。

总之，作为一个古老而且重要的社会角色，媒人产生于人类进入族外婚的时代，周代有官媒“媒氏”。先秦时期的媒人，需要有较高的职业修养和语言能力，在当时组成婚姻家庭的过程中往返沟通，并参与多项礼仪活动，确实发挥了重要作用，对于社会的进步和历史的发展来说，可以说厥功至伟。

注释

- ①辽宁省文物考古研究所：《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年第8期。
- ②依照《仪礼·士昏礼》，六礼即纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等繁杂的婚礼程序，参见阮元校刻：《十三经注疏·仪礼注疏》，中华书局2009年版，第2074—2081页。
- ③郭人民著、孙顺霖补正：《战国策校注系年补正》，中州古籍出版社2020年版，第387页。

参考文献

- [1]十三经注疏：孟子注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [2]十三经注疏：毛诗正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [3]十三经注疏：礼记正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
- [4]黎翔凤.管子校注[M].梁运华，整理.中华书局，2004.
- [5]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.中华书局，1994：452.
- [6]陈士珂.孔子家语疏证[M].崔涛，点校.南京：凤凰出版社，2017：55.
- [7]陈顾远.中国婚姻史[M].北京：商务印书馆，1998：147.
- [8]李贽.史纲评要[M].北京：中华书局，1974：4.
- [9]杨伯峻.列子集释[M].北京：中华书局，1979：164.

- [10]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [11]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1981.
- [12]秦蕙田.五礼通考[M].方向东,王锷,点校.北京:中华书局,2020.
- [13]应劭.风俗通义校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,1981:599.
- [14]朱骏声.说文通训定声[M].北京:中华书局,2016:207.
- [15]王引之.经义述闻[M].北京:中华书局,2021:693.
- [16]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989:425.
- [17]闻一多.闻一多中国神话十五讲[M].南京:江苏凤凰文艺出版社,2022:110.
- [18]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [19]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [20]十三经注疏:仪礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [21]胡培翬.仪礼正义[M].胡肇昕,杨大堉,补.桂林:广西师范大学出版社,2018:210-211.
- [22]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4894.
- [23]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:1901.
- [24]郭人民.战国策校注系年补正[M].孙顺霖,补正.郑州:中州古籍出版社,2020.
- [25]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,等点校.北京:中华书局,1983:34.

Discussions of Matchmaker in Marriage of the Pre-Qin Period

Zhu Yanmin

Abstract: The matchmaker played an important role in ancient marriage, of which the foundation was laid in the pre-Qin period. The earliest matchmaker began in prehistoric times when human beings entered the marriage outside the tribe. The earliest female ancestor of each ethnic group should be the goddess of marriage and fertility of that ethnic group “Gao Mei”, such as Tushan Shi of Xia, Jian Di of Shang, Jiang Yuan of Zhou, etc. The “matchmaker” in *Zhouli* is the official marriage media organization in the Zhou dynasty, which is responsible for the statistics and management of married people, the implementation of persuasion to marry early and have more children, and the opportunity for single men and women of the right age to form a family, whose top leader should be an elderly woman with considerable experience in birth management. The “Shizhe” “Shi” and “Bin” in *Yili · Shi Hunli* should be the matchmaker in the process of aristocratic marriage. *Zuo Zhuan* recorded the transnational marriages between some vassal states, and the level of matchmaker was relatively high, usually the ruling minister or prime minister of the country. The poems reflecting family marriage and love in the “national style” of *The Book of Songs* were mostly matchmakers of the marriage of the civilian class, which was the most matchmaker group in the society at that time. As an ancient and important social role, the matchmaker needs to have high professional accomplishment and language ability, which is beyond the competence of ordinary people.

Key words: pre-Qin dynasty; marriage; matchmaker

[责任编辑/随斋]



从食膳到赐胙： 周代赐胙礼的演进及其历史背景*

邹家兴

摘要：赐胙礼作为一种天子赠与诸侯祭肉的仪式，源于天子与诸侯分享祭肉的礼仪。天亡簋铭文显示，周武王时期已经出现了诸侯参与助祭和分食祭肉的仪式，这种仪式为后来的统治者所继承并发展成为一种常规的礼制——食膳礼。赐胙礼则是在王权走向衰弱而诸侯走向崛起的特殊政治环境中，由食膳礼发展而来的一种变体。赐胙礼表现为周天子将祭肉赐予强大的诸侯，在表彰诸侯功业的同时，换取诸侯的政治支持。赐胙礼对周天子与诸侯之间的政治关系有一定的维系作用，同时象征了政治天命由天子向诸侯的让渡。随着周王朝政治体系的崩溃，赐胙礼也走向消亡。

关键词：西周；膳膳；天亡簋；天命；诸侯霸政

中图分类号：K224

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2024)02-0067-08

赐胙，或称致胙，是一种君王赏赐祭肉的礼节。但由于文献记载语焉不详，赐胙礼的内涵及历史演变甚为模糊。近年来有学者结合传世文献和出土金文对周代赐胙礼的类型、文化渊源以及相关事例进行了讨论^①，但不少问题尚未得到解决。诸如赐胙之礼起源于何时？因什么事情而设？经历了什么形态演变？具有什么特别的文化或政治意涵？这需要我们基于传世文献和出土文献作进一步研究。

一、释“胙”

胙，《说文解字》：“祭福肉也。”宋代徐铉校定本《说文解字》有“祚”字，并认为“凡祭必受胙，胙即福也。此字后人所加”^[1]，是知胙乃祚之本字。段玉裁注云：“福者，皇尸命工祝承致多福无疆于女孝孙是也。《周礼》‘以膳膳之礼亲

兄弟之国’，注曰：‘同福禄也。’引伸之凡福皆言胙。如《左传》言‘天胙明德’‘无克祚国’，《国语》‘胙以天下’‘胙四岳国’是也。自后人臆造祚字以改经传，由是胙、祚错出矣。”^[2]段玉裁认为《左传》《国语》中的这几处“胙”字，都是被后人改成了“祚”字。胙之本义是祭肉，在祭祀中用来献给神灵，从而获取神灵的赐福，后来又引申出了赐予、禄位等含义。与胙相关的还有膳、膳。膳与膳的差别，穀梁、公羊二氏以为膳是生肉，膳是熟肉；左氏则以为膳是社祭之肉，膳是宗庙之肉。《穀梁传·定公十四年》：“膳者何也？俎实也，祭肉也。生曰膳，熟曰膳。”^[3]《公羊传》载：“腥曰膳，熟曰燔。”^[4]⁶⁷⁰“燔”与“膳”同。《左传·闵公二年》有：“帅师者，受命于庙，受膳于社。”^[5]³⁶⁰又《左传·成公十三年》载：“国之大事，在祀与戎。祀有执燔，戎有受膳。”^[5]⁸⁶⁷《周礼》贾公彦疏引许慎《五经异义》：“左氏说：膳，社祭之

收稿日期：2023-09-27

*基金项目：国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项2021年度重大招标项目“中华文明起源与先秦君主政体演进研究”(LSYZD21007)。

作者简介：邹家兴，男，四川大学历史文化学院专职副研究员（四川成都 610064），主要从事先秦史、出土文献研究。

肉，盛之以蜃。宗庙之肉名曰燔。”^{[6]552}又《周礼·春官·大宗伯》“以膶燔之礼亲兄弟之国”，郑玄注：“膶燔，社稷宗庙之肉，以赐同姓之国，同福禄也。”贾公彦疏云：“分而言之，则膶是社稷之肉，燔是宗庙之肉。”^{[6]552}据《左传》记载可知，膶是社祭之肉，可用来在出征前颁赐给将领；燔则是宗庙祭祀之肉，可用来分给参与祭祀的贵族。膶与燔的外在区别大抵与宗庙祭祀和社祭祀的形式差异有关。宗庙祭祀要立尸，通过尸对祭品的食用体现祖先神灵对献祭的接受，因此祭品必须是熟食。社祭不需要立尸，而是直接献祭，宰杀牺牲享神灵。胙与膶、燔的关系，主要有两种观点。上引《说文解字》段玉裁注主张胙兼含膶、燔，孔颖达《春秋左传正义》即持此说云：“膶燔，即胙肉也。”^{[5]409}《史记》裴骃集解则云：“胙，燔肉也。”^{[7]160}杨伯峻亦主张“胙即燔，祭庙肉”^{[8]326}。由于膶与燔存在较明显的区别，胙应该是指燔，而不包括膶^②。《春秋·定公十四年》云“天王使石尚来归膶”^{[5]1842}，直言膶而不言胙，就说明膶与胙有别。正由于燔与胙的对应关系，赐燔亦可称赐胙。“燔”与“胙”两称虽然实质相同，但意味不一样。“燔”或“燔”主要说明肉的形态，而“胙”则除了指祭肉本身，还带有福禄、禄位的意思。如《左传·僖公九年》云“天子有事于文、武，使孔赐伯舅胙”^{[5]409}，《史记·周本纪》载“致文武胙于秦孝公”，“致文武胙于秦惠王”^{[7]160}。在周王室的宗庙祭祀中，文王和武王祭肉被单独称为“文武胙”，显然具有特殊的意义，象征着周王朝的政治天命。如是，东周天子赐祭肉给诸侯，称“胙”而不称“燔”，突出“胙”隐含的政治意义，也就不难理解了。

礼书又记载了一种祭祀之后分享祭品的礼仪，叫作餚礼^③。所谓“餚”，就是祭祀中尸吃剩下的包括祭肉在内的祭品。餚礼则是在祭祀仪式结束后，君主和各级贵族中的代表依次享用祭品。《礼记·祭统》云：“夫祭有餚，餚者祭之末也，不可不知也。……是故尸謾，君与卿四人餚。君起，大夫六人餚，臣餚君之余也。大夫起，士八人餚，贱餚贵之余也。士起，各执其具以出，陈于堂下。百官进，彻之，下餚上之余也。”^{[9]1578}《祭统》记载的是诸侯国的餚礼，由此可以一窥天子宗庙社稷祭祀之后餚礼的大概。有学者认为膶燔礼是由餚礼演变而来^④，其实不然。餚兼包祭肉、粮

食等祭品，而膶和燔只涉及祭肉，是不能混同的。膶和燔又是因不同的场合、不同的事情而设，受膶礼只在军事活动中举行，食燔礼则在宗庙祭祀中举行。因此，只有食燔礼才与餚礼有关。餚礼其实就是君主和参与祭祀的贵族分享祭品。分享祭品的行为在人类社会是一种较普遍的现象，具有深刻的社会意义。有学者认为这源于一种“图腾圣餐”，分享祭品可以促进人与神之间的交流，达到人神合一的境界^⑤。有学者则认为吃了祭品的人可以免灾^⑥，或有助于强化群体内部的一致性和归属感^⑦。这些解释都有一定道理。总体而言，分享祭品主要包括两个方面的意义：在宗教方面，这使祭品分享者与被祭祀的神灵建立起微妙的联系，象征着他们得到神灵的福佑；在现实方面，这使祭品分享者群体实现权益和情感的同化或加强同质化，促进群体内部认同与团结。由此引申，祭品分享行为可以促使分享者之间的社会关系得到巩固，进一步投射到政治上，则强化了相互之间既定的政治关系。“食餚礼是现实政治的缩影，象征着统治者在治理国家时布恩施惠，广济博施的政治活动。”^{[10]303}在祭品的分享中，祭肉比粮食更具有象征性意义。一方面，牺牲不仅用于宗庙祭祀，还用于社稷及有关自然神灵的祭祀、政治盟誓、巫术等领域，与政治的直接联系更为突出；另一方面，牺牲作为祭品相较于粮食具有更加深刻的历史传统，与政治的间接关联更加紧密。如《逸周书·世俘》记载周武王在克殷之后于周告庙，就曾用大量牺牲祭祀神灵^⑧。食燔礼在周代也被赋予了特殊的政治意义。

文献记载周王室举行重要祭典，四方诸侯都要前来助祭。《汉书·郊祀志》载：“周公相成王，王道大洽，制礼作乐，天子曰明堂辟雍，诸侯曰泮宫。郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。四海之内各以其职来助祭。”^[11]那么，祭祀结束后举行的祭品分享仪式，这些诸侯自然也要参与。何休即指出，“礼，诸侯朝天子，助祭于宗庙，然后受俎实”^{[4]670}，俎实即祭肉。如此，祭品特别是祭肉的分享仪式就伴随着祭典的政治化而政治化，从而为政治活动服务了。

二、天亡簋与西周的食燔礼

诸侯助祭，并非如《汉书》所说，源于周公制

礼，而是起源更早。《逸周书·世俘》所记“武王乃以庶国祀馘于周庙”之事^[12]，“以庶国”即“与庶国”，指带领庶国，已经有了诸侯助祭的意味。周武王时期的天亡簋铭文更明确记载了诸侯助祭之事，其铭文云：

王又(有)大豐(礼)，王同三方，王祀于天室，降。天亡又(右)王，衣(殷)祀于王丕显考文王，事喜上帝。文王监在上，丕显王作省，丕肆王作庸，丕克乞(讫)衣(殷)王祀。丁丑，王飨，大宜。王降，亡勋爵、退囊。唯朕又(有)蔑，每(敏)启王休于尊簋。(《集成》^⑨04261)

铭文中的“同”字旧多释为“凡”，有学者指出该字当释为“同”^⑩，在铭文中为会同之意。铭文记载周武王会同三方诸侯，在周宗庙太室举行了祭祀周文王的隆重典礼。在祭祀结束之后，周武王接着举行了隆重的飨礼，款待前来助祭的诸侯。笔者曾撰文指出，周武王会同诸侯对文王的祭祀，具有强烈的政治取向，这有助于宣传文王受命，宣示周政权的正统性，统合诸侯，确立新的天下政治秩序^⑪。祭祀之后的宴飨活动象征着周武王与诸侯共享文王的政治恩赐，可以说是目前所见最早的食膳礼。

铭文中的“宜”字，早期的研究者孙诒让、吴大澂、杨树达释为“祖”，郭沫若释为“房”，后又释为“宜”，后来者多从之。陈梦家举甲骨卜辞和金文文例，指出宜与俎为一字，指特殊的祭法，又作为用牲之法，而俎即是胙^⑫。他将“大宜”理解为是致俎于神。于省吾亦释该字为“俎”，解为“大享合祭之类”^⑬。不过，“王飨”之飨字形作“鄉”，是宴飨字，与用于祭享之享有别。那么，作为“王飨”之内容的“大宜”也不适合解释为祭祀的形式，而是宴飨的形式。因此，后来学者或释为陈设^⑭，或释“宜”为“肴”^⑮，笔者认为可以解释为陈设祭肉。周武王对诸侯的宴飨，不仅是对诸侯前来助祭的酬谢，而且带有犒劳、亲善诸侯的政治意味^⑯。这恰好合乎《周礼》“以振膳之礼亲兄弟之国，以贺庆之礼亲异姓之国”^{[6]552}之义。

这种祭典和宴飨相结合的形式为后来者所继承，在《诗经》中多有反映。如《大雅·文王》载“殷士肤敏，裸将于京。厥作裸将，常服黼冔”，郑玄笺说：“殷之臣壮美而敏，来助周祭，其助祭

自服殷之服。”^{[13]354}《周颂·清庙》“骏奔走在庙”，郑笺云：“诸侯与众士，于周公祭文王，俱奔走而来在庙中助祭。”^{[13]451}此外，《毛诗序》提及的《周颂·烈文》《周颂·臣工》等诗篇都记载了诸侯助祭的情景。又《周颂·雝》首章“有来雝雝，至止肃肃，相维辟公。天子穆穆，于荐广牡，相予肆祀”，郑笺云：“有是来时雝雝然，既至止而肃肃然者，乃助王禘祭，百辟与诸侯也。天子是时则穆穆然，于进大牡之牲，百辟与诸侯又助我陈祭祀之饌。”^{[13]464}上述诸篇诗，或叙祭文王，或叙祭武王，可证西周祭祀文、武二王是有诸侯参加助祭的。《诗经》频繁记录诸侯助祭之事，反映出这已成为西周王朝政治互动的重要领域和西周政治文化的集中表达。诸侯与王通过在祭典中的互动，不断重申相互之间的政治关系，巩固这一政治共同体。同时，对周文王和周武王的集体祭祀，也象征着周王与诸侯一同接受了先王的赐福，共享了二王的政治遗产。如《周颂·载见》所说“烈文辟公，绥以多福，俾缉熙于纯嘏”，郑笺云：“成王乃光文百辟与诸侯，安之以多福，使光明于大嘏之意。”孔疏曰：“光文百辟与诸侯助祭得礼，当于神明，昭考之神乃安之以多福。又使光明于大嘏之意，谓神使之光明之也。”^[14]于是，诸侯到周王室助祭逐渐成为一个重要的礼制传统。在此基础上，助祭诸侯参与分享祭典中的祭肉，也成为一项重要而且常规的仪式，即食膳礼。

食膳礼作为祭典结束后分享祭肉的重要仪式，既象征着祭祀活动的圆满，也象征着周王对诸侯的慷慨恩赐。祭肉的分享者则视助祭者而定，助祭者既包括同姓，也包含异姓。如《毛诗序》云：“《振鹭》，二王之后来助祭也。”^{[13]461}二王之后指夏商两王朝之后杞和宋。既然异姓诸侯要参与助祭，祭品的分享就不可能只限于同姓诸侯，而排斥同样参加助祭的异姓诸侯。这种祭祀和分享祭品的形式，超出了血缘宗族的限制，弱化了血缘关系，强化了政治关系。

三、西周未必有赐膳礼

尽管食膳礼在当时可能已经成了一种常规化的仪式，在实践中仍然会产生许多变数。首先，受到时间和空间的限制，任何一次食膳礼都

难以让所有诸侯充分参与,因此只能选取一些代表来完成这一仪式。比如《仪礼》所载“特牲馈食礼”中加入竣礼仪式的就只有上竣和下竣二人,“少牢馈食礼”中则有四人参加竣礼^⑩。那么,对于那些未能现场参与的诸侯,就可能需要在祭祀过后将剩下的祭肉分别赐予他们。其次,一旦诸侯由于某些客观或主观的因素,在祭祀结束后来不及参与食膳礼,也就无从在现场分享天子之祭肉。天子只能派人专门将祭肉送去赐予那些诸侯。最后,对于一些地位较高的公卿或诸侯,周王可能会额外赐予祭肉或祭酒,以彰显他们的尊荣。基于上述三种情况,赐膳礼有可能作为对食膳礼的补充而产生。那么,西周时期有没有赐膳礼呢?

有学者认为,西周早期的史叔隋器(即叔簋)、孟爵、士上盃、作册震卣、保卣、三年庾壶等铭文都记录了周王赐膳之事。其中叔簋、孟爵、士上盃三篇铜器铭文记录了周王在祭祀之后遣使聘问诸侯,反映了周王向诸侯赐膳的史实。震卣则记录王后对母家的慰问,可能包括了赐膳之礼。保卣、三年庾壶则记载了周王向殷旧贵族赐膳之事^⑪。学者对这些金文的解读有一定的道理,但是由于记录的模糊性,赐膳难以确证。兹先将有关铭文抄录于下:

(1)叔簋:唯王収于宗周,王姜使叔使于大保,赏叔郁鬯、白金、刍牛。叔对大保休,用作宝尊彝。(《集成》04132)(2)孟爵:唯王初収于成周,王令孟宁登伯,宾贝,用作父宝尊。(《集成》09104)(3)士上盃:唯王大収于宗周,诞饗震京年,在五月既望辛酉,王令士上眾史寅殷于成周,替百生豚,眾赏卣鬯、贝,用作父癸宝尊彝。(《集成》09454)(4)保卣:王令保及殷东国五侯,诞贶六品。蔑厉于保,赐宾,用作文父癸宗宝尊彝。遘于四方合王大祀,収于周,在二月既望。(《集成》05415)(5)作册震卣:王在斥,王姜令作册震安夷伯,夷伯宾震贝、布。扬王姜休,用作文考癸宝尊器。(《集成》05407)(6)三年庾壶:唯三年九月丁巳,王在奠,飨醴,王乎虢叔召庾,赐羔俎。己丑,王在句陵,飨逆酒,乎师寿召庾,赐彘俎。拜稽首,敢对扬天子休,用作皇祖、文考尊壶,庾其万年永宝。(《集成》09726)

要证明金文所载事件与赐膳礼有关,应满足三个条件:一是看是否与祭祀尤其是祭祖活

动有关,二是看周王是否实施了赏赐,三是看赏赐物里有没有祭肉。叔簋、孟爵、士上盃及保卣铭文均记录周王举行了収祭,满足了第一个条件,是否与赐膳有关尚需结合第二、三点进行分析。叔簋、孟爵铭文记载周王或王后派人问候诸侯邦伯,但未记录馈赠之物,更无从证明是否有祭肉的赏赐。而同类铭文如下文所引献侯簋铭文记载,献侯同样参加了周王举行的収祭,却只记录了赏贝,可见并无祭肉之赐。士上盃铭文记载周王在举行大収祭之后,派遣士上和史寅前往成周殷见百姓,并赐予小猪之肉。有学者认为“替百生豚”即分百姓以豚^⑫,确实可能与赐膳礼有关,但受赐的对象不是诸侯而是百姓。保卣铭文的“及”,以往学者多有歧解,有学者指出是追及、赶到的意思^⑬。“殷东国五侯”亦颇多歧说,总体而论,这五侯最有可能是指周初分封到旧殷地之东国的五个诸侯。大抵东国五侯在参加周王的祭祀典礼后就匆匆离去,周王于是命令保带着礼物追过去赐予他们。铭文提到周王的赏赐品包括六种,但未具体罗列,无法确定其中是否包含祭肉。作册震卣和三年庾壶铭文所载之事均未反映出与祭祀有直接关系,尽管三年庾壶铭文记录了两次被周王赐予羔俎、彘俎之事,但也与赐膳关系不大。

可见,金文并无确切的证据能够证明西周已经存在赐膳礼。反而一些记录了周王在祭祖活动中赏赐的铭文,在某种程度上反映出赐膳礼在西周时期并不流行。如下引诸例:

(7)荆子鼎:丁子(巳),王大祓。戊午,荆子蔑历,赏白牡一。己未,王赏多邦伯,荆子列,赏夭鬯卣、贝二朋,用作文母乙尊彝。(《铭图》^⑭02385)(8)叔矢鼎:唯十又四月,王彤大禡在成周,咸収。王乎殷厥士,齐叔矢以介衣车马贝卅朋,敢对王休,用作宝尊彝,其万年扬王光厥士。(《铭图》02419)(9)吕壶盖:辛子(巳)王祭,烝,在成周。吕赐鬯一卣、贝三朋,用作宝尊彝。(《铭图》12373)(10)棘肤鼎:唯王初収于成周。乙亥,王酓祀在北宗,赐棘肤贝十朋,用作虢中尊彝,扬王休,永宝。(《铭续》^⑮0217)(11)献侯鼎:“唯成王大収在宗周,赏献侯顙贝,用作丁侯尊彝。”(《集成》02626)(12)貉子卣:唯正月丁丑,王各于吕壑,王牢于陆,咸宜。王令士道馈貉子鹿三,貉子对扬王休,用作宝尊彝。(《集成》05409)(13)贝毳卣:

唯四月，王初延裸于成周。丙戌，王各于京宗，王赐宗小子贝毳眾丽，赐毳，对王休，用作薛公宝尊彝，唯王五祀。(《铭三》^⑨1140)(14)鲜簋：唯王卅又四祀，唯五月既望戊午，王在蒼京，禘于昭王，鲜蔑历，裸王赏裸玉三品、贝廿朋，对王休，用作子孙其永宝。(《集成》10166)(15)刺鼎：唯五月，王在衣，辰在丁卯，王禘，用牡于大室，禘昭王，刺御，王赐刺贝卅朋，天子万年，刺对扬王休，用作黄公尊饗彝，其孙孙子子永宝用。(《集成》02776)

上述15则材料，都属于西周早中期，因而讨论只能限定在西周早中期阶段。由材料可知，周王在举行祭祀之时，往往会对助祭者进行赏赐，赏赐的物品一般包括鬯酒、贝、金属和活体动物。有学者对西周天子祭后赏赐物品的种类作了详细的统计，指出一共有10类，分别是酒、贝、金、谷物、牺牲、衣、车马、市、舄、采地^⑩。此类祭后赏赐，大体有三个特点：一是周王的祭后赏赐行为较为普遍，二是赏赐物以鬯酒和贝等物品较为常见，但未见关于祭肉的记载，三是赏赐物的种类和数量比较随意，似乎并无定制。由此推测，在西周时期的祭后赏赐中祭肉不占主流，或者说西周金文记载的祭后赏赐与赐膳礼关系不大。这可能基于三个方面的原因：首先是较之鬯酒、贝、金属和活体动物，祭肉更不易于保存；其次是上引诸金文例多出自西周早期，而赐膳礼可能到西周中晚期乃至更晚才出现；最后是祭肉有可能比上述事例中的赏赐品更加特殊，具有独特的宗教或政治意涵，因而不会被随意赐予。有学者主张赐膳礼在西周已经成为一种常规的礼制，且与食飧礼相配合。“从仪式而言，食飧礼是赐膳礼的滥觞，赐膳礼是食飧礼的延续，就目的而言，二者是完全一致的。”^{[10]305}其作用在于“以重温共食生活的方式”，拉近周王室与同姓贵族和异姓诸侯之间的情感距离，“使他们在政治与军事生活中结成牢固的同盟，构建和谐的统治秩序”^{[10]322}。这揭示了礼制对西周王朝政治统治的重要作用，但是对赐膳礼的解释并没有建立在可靠证据基础之上。首先，西周金文并无直接证据证明祭肉赏赐之礼即赐膳礼已经出现。其次，西周时期周王祭后赏赐物品的种类和数量并不固定，是因事而定。特别值得注意的是，这类赏赐主要是对部分助祭者的慰劳，而非出于其他层面的考量。

如前引天亡簋铭文记载，天亡作为重要助祭者，在周王举行的“大宜”之飨之后，就得到了额外的赏赐。最后，周王向各级贵族普遍赏赐祭肉，也难以实现。一方面，祭祖活动中向“神尸”进献的祭品是有限的，即使飨礼过程也只能选取助祭的代表参加，哪里还有多余的祭肉赏赐未到场的贵族；另一方面，要在保质期内把祭肉从周都送到边远地区的诸侯国也不现实。

从政治方面看，西周早中期周王朝较稳定地维系着其统治，周王室与诸侯、邦伯之间基本上保持着较为良好的政治关系。周王与诸侯、邦君的政治互动较为频繁，并且有巡狩、朝觐、助祭、宴飨等多种形式，没有必要再通过分赐祭肉的方式去拉拢。在周王室的祭祀活动中，食膳礼就可以起到巩固周王室与诸侯、邦君之间政治情感的作用，没有必要对未能到场的诸侯、邦君给予额外赏赐祭肉的特殊对待。从礼制层面讲，祭肉赏赐也不适合普遍施行。天子的祭肉具有特殊的政治理涵，只有在必要的情况下才适合用来赏赐给某些特殊的政治人物。

四、赐胙礼与诸侯霸政

《周礼·春官·大宗伯》说“以振膳之礼亲兄弟之国，以贺庆之礼亲异姓之国”^{[6]552}，引起了学者理解的分歧。郑玄认为振膳是对同姓诸侯而言。贾公彦则据《左传》记载指出：“二王后及异姓有大功者，亦得振膳之赐，是以《大行人》直言‘归振以交诸侯之福’。不辨同姓异姓，是亦容有非兄弟之国亦得振膳也。”^{[6]552}后来学者多认同这一点：“周天子宗庙祭祀后的赐膳对象是相当广泛的，它并不仅仅限于同姓宗亲，同时还包括大量的异姓贵族以及殷商王朝的遗民，它是西周王朝广泛笼络各级贵族的宗教手段。”^[15]天子为何要赐胙于异姓诸侯，清人许宗彦在对《左传》所载周襄王赐胙于齐桓公之事的评论中认为：“宗庙胙肉，止分同姓。此赐齐侯者，宗庙孝先，一王之私祭，惟同姓共此大宗者得以分胙。祖功宗德，天下之公祭，虽在异姓，被功德者同得赐胙也。”^[16]杨伯峻则指出：“此致胙于齐桓，其后致胙于秦孝、惠，皆以其强大，足以令诸侯，非被功德。”^{[8]326}许说基于传统经学的义理立场，

主张赐胙基于功德，甚为迂腐；杨说则立足于历史实际，指出赐胙因于诸侯实力，更加符合现实政治的逻辑。赐胙行为不是基于礼制规范，而是基于诸侯强大的政治现实。

进而论之，赐胙礼的出现取决于如下几个条件：一是周王的王权不足以全面维系其统治；二是诸侯的势力得到壮大，拥有了分割周王朝统治权的实力；三是权威下降的周王与权势上升的诸侯之间产生相互依存的新需求。那么，赐胙礼有可能产生于周夷王之后。《史记·楚世家》载：“当周夷王之时，王室微，诸侯或不朝，相伐。”^{[7]1692}《礼记·郊特牲》亦云：“觐礼，天子不下堂而见诸侯。下堂而见诸侯，天子之失礼也，由夷王以下。”^{[9]909}周夷王以后王室走向衰弱，强宗大族轮流把持政柄，井氏、荣氏、召氏、虢氏等强族相继担任王朝卿士，成为周王倚赖的重臣，甚至如宣王是倚靠召氏等宗族支持才得以上位。到平王东迁前后，周平王和携王分别在不同的邦君诸侯支持和辅佐下继任王位，其权威相对于西周时期更为下降，对公卿诸侯的依赖进一步加重。同时，晋文侯、郑武公等作为新兴的邦君诸侯，也需要进一步获取政治权益。因此，西周晚期以后，赐胙礼作为维系天子与邦君诸侯政治关系的礼仪有了产生与发展的环境，可能已经出现。齐桓公作为第一位被明确记载受到赐胙的诸侯，则更具有标志性意义。《战国策·韩策三》云：“昔齐桓公九合诸侯，未尝不以周襄王之命。然则虽尊襄王，桓公亦定霸矣。九合之尊桓公也，犹其尊襄王也。”^[17]齐桓公“九合诸侯，一匡天下”，在一定程度上维护了周王室的权威，周襄王对齐桓公赐胙的政治目的不言而喻，一方面是为了表彰齐桓公的功业，另一方面是为了维护双方的政治关系^⑤。

传世文献对于周代天子赐胙多有记载。如《左传·僖公九年》，“王使宰孔赐齐侯胙”^{[5]409}。《国语·晋语四》“王飨醴，命公(晋文公)胙侑”，韦昭注谓：“胙，赐祭肉。”^[18]《史记》还记载周王室曾赐胙给楚成王、越王勾践、秦孝公和秦惠王^⑥。这些被赐胙的诸侯，都是各国发展史上贡献卓著、功业彪炳、影响深远的君主。可见周天子赐胙有一定的针对性，因为赐胙礼能在某种程度上加强天子与诸侯之间的政治依存关系。通过赐胙的方式，周天子可以嘉奖诸侯的政治功绩，

承认其特殊的政治地位，并在一定程度上维系诸侯对周王朝的政治认同。同时，诸侯也通过这一方式，部分汲取周王朝的政治法统，扩大政治话语权和影响力。比如周襄王使宰孔赐桓公“文武胙”，就是通过赐胙的方式奖掖齐桓公的功绩，提升了其霸业的正当性。因此，赐胙礼的发生与周代的政治形势变化密切相关，是在西周食膳礼基础上分化出来的一种非常规礼仪，不能被视为一种常规的礼仪。

包山二号楚墓竹简记载：“东周之客饗絰归胙于栽郢之岁。”^[19]“东周之客”其中一条记载作“东之客”，应该是漏写了“周”字，陈伟指出这是指使者^⑦。这条记载是指东周派使者到楚国都城向楚王馈赠胙肉。据学者研究，该墓下葬的年代应为公元前303年^⑧，即楚怀王二十六年、周赧王十二年。简文所谓“东周”，就是指的周赧王。据《史记·周本纪》记载：“王赧时东西周分治。王赧徙都西周。西周武公之共太子死，有五庶子，毋適(嫡)立。司马翦谓楚王曰：‘不如以地资公子咎，为请太子。’左成曰：‘不可。周不听，是公之知困而交疏于周也。不如请周君孰欲立，以微告翦，翦请令楚资之以地。’果立公子咎为太子。”^{[7]160-161}可见，周赧王即位之初无法掌控政局，致使东西周各自为政。而此时，恰好在西周武公重立继承人的事情上，楚国出了力气，对西周存在一定的影响力。周赧王为了恢复对“西周”的统治，通过讨好楚怀王来寻求支持，就是一种可行的选择。这次馈赠胙肉，大约带着这种意味。虽然周天子在这时期已经只剩下一个名义，对于楚国来说，天子的胙肉馈赠仍具有一定的象征意义，因而被用作大事纪年。记录者写作“归胙”，前引《周本纪》亦载周王“致胙”于秦孝公、秦惠王，皆不用“赐”字。用语的差异也反映出周王室与诸侯关系地位的互易，周王不再是高高在上的君王，而逐渐沦为需要巴结讨好诸侯的弱势者。在这种情况下，赐胙礼也就走向了穷途末路。

总之，礼制总是有常有变，常与变往往相互转化，需要结合当时的社会、政治、文化等因素综合考察。食膳礼与赐胙礼就是常与变的关系。食膳礼源于早期社会的祭品分享，是饭礼的一部分，在周初已见诸记载。赐胙礼则属于一种在特殊历史环境下，因事因人而举行的政

治馈赠礼。赐胙行为体现了周王对被赐诸侯的特殊优待，反映出天子与诸侯之间政治关系的转变。周天子自身权威下降，并仰赖逐渐强大的诸侯，致使他们通过赐胙的方式换取强大诸侯的政治支持。从诸侯的一方面来讲，政治实力的增长促使他们尝试去获取更大的政治话语权，周天子的赐胙行为恰好让他们的霸权获得了某种意义上的政治认可，从而增强了其政治正当性。

结语

赐胙礼的本质是分享祭品，象征着天子与公卿诸侯共同领受神灵的福佑。但是，赐胙礼的产生经历了很长时间的酝酿和演变。周初，周王与参加助祭的公卿诸侯在祭祀活动中分食祭肉，并发展为一项常循的礼仪——食膳礼，成为周代礼制的一部分^⑨。与食膳礼相对，周天子将祭肉赏赐给诸侯的赐膳礼，或称赐胙礼，是由前者发展出来的一种变体。从金文记载来看，尚无确切的证据能够说明西周时期已经产生赐膳礼，无论从礼制还是从政治层面讲，至少在西周中期以前赐膳礼出现的条件尚不具备。西周晚期以降，随着周王室的衰弱和诸侯国的发展壮大，诸侯很少参与或不再参与周王室的祭典，周王室反而开始仰赖强大诸侯国的护持。具有特殊政治象征意味的祭肉，有可能被周王室用来维系其与诸侯的政治关系，赐胙礼产生的条件逐渐形成。东周时期，诸侯霸政的发展，致使周天子与大国诸侯之间形成相互依赖的政治关系，赐胙礼成为维系这种关系的一条纽带。

赐胙礼的产生基于周代特殊的政治宗教体系，胙肉作为政治权力的某种象征，根源于周文王、武王所受的天命，因而在东周时期又被称为“文武胙”。在诸侯争霸的时代环境下，周天子通过赐胙的方式与诸侯分享了这份上天授予的政治遗产，以换取诸侯的支持与维护。这也意味着政权法统的下移，政治天命由天子向诸侯逐渐过渡。随着周王朝政治体系的衰变，周王与诸侯之间的政治权力结构发生了变化，双方的相互依存关系逐渐消失。同时，根源于天命的政治法统也逐渐被新的理论模式所取代，各诸侯强国皆走上了探索自身政治法统的道路。赐胙礼

所依存的政治宗教体系走向崩溃，赐胙礼也不得不随之消亡。

注释

- ①何长文：《中国古代分胙礼仪的文化蕴含》，《东北师大学报（哲学社会科学版）》1999年第3期；景红艳：《从青铜器铭文看周代的赐“膳”礼》，《考古与文物》2010年第2期；景红艳：《先秦膳脯礼源流考辨》，《文艺评论》2011年第10期，等等。②景红艳认为“胙”包含“膳”和“脯”，笔者认为不可取。景红艳：《西周王事赏赐礼制研究》，中华书局2022年版，第316页。③“飧”在《仪礼·特牲馈食礼》《少牢馈食礼》中作“饗”，郑玄注云：“古文‘饗’皆作‘飧’。”贾公彦：《仪礼注疏》，北京大学出版社2000年版，第1019—1021、1074—1076页。④景红艳：《先秦膳脯礼源流考辨》，《文艺评论》2011年第10期。⑤何长文：《中国古代分胙礼仪的文化蕴含》，《东北师大学报（哲学社会科学版）》1999年第3期。⑥杜希宥、黄涛：《中国历代祭礼》，北京图书馆出版社1998年版，第20页。⑦菲奥纳·鲍伊著、金泽等译：《宗教人类学导论》，中国人民大学出版社2004年版，第265页。⑧黄怀信、张懋鎔、田旭东：《逸周书汇校集注》（修订本），上海古籍出版社2007年版，第441—443页。⑨中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本），中华书局2007年版。以下简称《集成》。⑩王子杨：《甲骨文旧释“凡”之字绝大多数当释为“同”——兼谈“凡”“同”之别》，载复旦大学出土文献与古文字研究中心编：《出土文献与古文字研究》第五辑，上海古籍出版社2013年版，第15—28页。⑪邹家兴：《金文所见周初王室祭祖活动新探》，《史学月刊》2019年第8期。⑫陈梦家：《西周铜器断代》，中华书局2004年版，第6页，第42页。⑬于省吾：《关于“天亡簋”铭文的几点论证》，《考古》1960年第8期。⑭连劭名：《金文所见周武王时代的礼乐活动》，《文物春秋》1998年第1期。⑮李学勤：《“天亡”簋试释及有关推测》，《中国史研究》2009年第4期。⑯法国学者让·列维基于“胙”与“福”“膳”的意义联系，已指出祭肉被当作一种政治象征物，象征着物质利益和神的福佑。参见 Jean Levi, “The Rite, the Norm, and the Dao: Philosophy of Sacrifice and Transcendence of Power in Ancient China”, in John Lagerwey and Marc Kalinowski eds., *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han* (1250BC—220AD), Leiden: E.J.Brill, pp.648—664. ⑰贾公彦：《仪礼注疏》，第1019—1021、1074页。⑱景红艳：《从青铜器铭文看周代的赐“膳”礼》，《考古与文物》2010年第2期。⑲彭裕商：《保卣新解》，《考古与文物》1998年第4期。⑳吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版，以下简称《铭图》。㉑吴镇烽：《商周青铜器铭文暨

图像集成续编》，上海古籍出版社2016年版，以下简称《铭续》。^{②3}吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成三编》，上海古籍出版社2020年版，以下简称《铭三》。^{②4}李春艳：《西周金文中的天子礼仪研究》，陕西师范大学博士论文，2016年，第98页。^{②5}《国语·齐语》又载齐桓公曾“南城周，反胙于绎”。俞樾认为“反胙，犹言归胙”，“‘归胙于绎’，承上文‘南城周’而言。《周书·作雒》篇载周公既城成周，乃设丘兆于南郊以祀上帝，配以后稷，日、月、星辰皆与食。然则齐桓城周之后，因祭而归胙诸侯，亦事所宜有也。其独举绎言之者，是时诸侯莫不事齐，惟晋献恃强不服，故齐桓借宠王室，因城周而归胙，以风示之耳”。参见徐元诰：《国语集解》，中华书局2002年版，第234—235页。^{②6}司马迁：《史记》，中华书局1959年版，第1697、1746、160页。^{②7}陈伟：《包山楚简初探》，武汉大学出版社1996年版，第121页。^{②8}武家璧：《包山楚简的岁首占及其历朔断代》，《长江大学学报(社会科学版)》2021年第4期。^{②9}诸侯国随着其国内政治组织的发展，也采取了与王室类似的形式。《国语·鲁语上》载郈敬子之言云：“先臣惠伯以命于司里，尝、禘、蒸、享之所以致君胙者，有数矣。”贾、唐二氏以为这里的“致胙”是指臣祭而献胙于君，韦昭则以为指“君祭祀赐胙，臣下掌致之”（徐元诰：《国语集解》，第163页）。参酌上下文，两种解释皆未谛。文中叙鲁文公想要拆毁郈敬子的宅邸，郈敬子于是用先辈惠伯的故事作理由推拒，其所述惠伯之故事当与郈氏宅邸相关。那么，惠伯“所致君胙”应该发生于郈氏的宅邸里，而非鲁君之朝、庙。郈敬子是说，其先辈惠伯在此宅邸接受君之赐胙已有多次。可见，诸侯国君经常对卿大夫行赐胙之礼。诸侯国的祭肉也称为胙，而如果在祭祀中诸侯未能亲临，胙肉将由祭礼的实际主持者再献给国君。

参考文献

- [1]许慎.说文解字[M].徐铉,校定.北京:中华书局,2013:3.
- [2]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1988:172.
- [3]十三经注疏:春秋穀梁传注疏[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000:376.
- [4]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [5]十三经注疏:春秋左传正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [6]十三经注疏:周礼注疏[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [7]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [8]杨伯峻.春秋左传注[M].修订本.北京:中华书局,2009.
- [9]十三经注疏:礼记正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [10]景红艳.西周王事赏赐礼制研究[M].北京:中华书局,2022.
- [11]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1193.
- [12]黄怀信,张懋密,田旭东.逸周书汇校集注[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2007:441.
- [13]毛诗传笺[M].毛亨,传.郑玄,笺.孔祥军,点校.北京:中华书局,2018.
- [14]十三经注疏:毛诗正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000:1573.
- [15]景红艳.从青铜器铭文看周代的赐“脯”礼[J].考古与文物,2010(2):71.
- [16]许宗彦.鉴止水斋集;文武世室考[M]//阮元,王先谦.清经解;清经解续编:第7册.上海:上海书店出版社,2013:238.
- [17]缪文远.战国策新校注[M].修订本.成都:巴蜀书社,1998:876.
- [18]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2019:351.
- [19]湖北省荆沙铁路考古队.包山楚简[M].北京:文物出版社,1991:33—34.

From Shifan to Cizuo: The Origin and Historical Background of the Ritual of Giving Sacrificial Meat

Zou Jiaxing

Abstract: The ritual of giving sacrificial meat came from the ritual of sharing sacrifice meat between the King and the vassals. In the period of King Wu of Zhou dynasty, the vassals had begun to participate in the the ritual of offering sacrifices and sharing sacrifices, which was inherited by later rulers and became a ritual system. With the change of the political relationship between the emperor and the princes, this etiquette has also been evolved to Cizuo (赐胙). Because of the decline of the king's authority, the king tried to strengthen the political relationship with the vassals by giving sacrificial meat. Although this ritual played a certain role in maintaining the political relationship between the king and the feudal princes, it gradually evolved into a symbolic political ritual with the collapse of political system of Zhou dynasty.

Key words: the Western Zhou dynasty; Shen-fan(脢脯); Tianwang-gui; the mandate of heaven; princes hegemony

[责任编辑/闫 闫]



宋代帝后、内外命妇、宫人女官官衔研究

龚廷明 殷其雷

摘要:宋代官衔,是目前宋代制度史研究中新开拓的领域。从宋代帝后、内外命妇、宫人女官的官衔制度这一视角,可以看出宋代官制的复杂性、多样性。皇帝,通常不视为官,实际某种意义上,皇帝也是官,且居于官僚机构的顶端,所以皇帝也有官衔,只是名号比较特殊,显示其至高无上的地位。“皇帝”本身就是一个官号,其生前有尊号或圣号,死后有谥号、庙号。唐宋史称皇帝多用庙号,这就是法定官衔。皇后有官号,尊号有无,视其是否曾垂帘听政而定,死后谥号有二字、四字之别。内命妇,为皇帝姬妾名号之总称,其官衔有等级之分、秩品之差。外命妇官衔可分为公主官衔、卿大夫妻母官衔两类。内外命妇官衔亦特旨移用于宫人女官官衔。皇后、内外命妇、宫人女官的官衔,与文武百官相类,其名号等级分明,官衔成为其特殊身份的标志。

关键词:宋代官衔;帝后;内外命妇;宫人女官

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0075-10

官衔是官员的身份。官员一生仕途中,在每一次除授、升迁或贬降的节点,直至仕途的终点,都有特定官衔,以表示其在官僚队伍中的身份地位、权力和待遇。官衔的不同类别、名号组合与名号前后排列次序,反映了宋代官制的复杂性、多元性、多变性,以及皇帝专制制度之下权力运作的政治、经济、军事、文化政策背景。官衔制度,是宋代职官制度的重要内容。学术界对宋代官衔研究关注度较薄弱,到目前为止,除笔者之外,仅见周佳、范学辉等学者涉及宋代官衔制度研究的一些开创性成果^①。但这些研究对象多是个案,是初步的、零散的研究。宋代官衔制度研究,从宏观上看,是广泛涉及宋代职官、科举制度诸层面的一项系统工程,有待学界同仁共同关注,逐步加强研究力度,使这一大课题能够全面积极地开展起来。本文选取了帝

后、内外命妇、宫人女官官衔的独特视角,拟作尝试性的探索。

一、官衔之由来

皇帝制度建立以来,官衔始见于何时? 尚难以确定。汉代石刻碑记中,常见有官员题名,如东汉光武中元二年(57年)“蜀郡太守何君《阁道碑》”、安帝永初六年(112年)“青衣尉赵君《羊窦道碑》”、桓帝建和二年(148年)“司隶校尉杨君《石门颂》”“广汉县长王君《治石路碑》”^②等,皆署当职官名,然无二官以上前后衔接之官衔。汉代亦见有二官名相连之署名,如延熹元年(158年)《汉故中常侍、骑都尉樊安碑》^③,然此“骑都尉”乃“追拜”,即后世之赠官,非生前在职

收稿日期:2023-11-09

作者简介:龚廷明,男,浙江大学人文学院古籍研究所暨宋学研究中心教授(浙江杭州 310028),主要从事中国古代官制史、宋史等研究。殷其雷,男,浙江大学宋学研究中心《宋学研究》编辑部编辑(浙江杭州 310028)。

时官衔，与后世之铨选考核资历之官衔比，较为随意，未成定制。

秦汉皇帝官号更简单。如《史记·秦始皇本纪》：“秦始皇帝者，秦庄襄王子也。”^{[1]223}始皇帝是唯一官名号，无所谓官衔。《史记·高祖本纪》载高祖崩长乐宫，“群臣皆曰：‘高祖起微细，拨乱世反之正，平定天下，为汉太祖，功最高。’上尊号为高皇帝。太子袭号为皇帝，孝惠帝也”^{[1]392}。“高祖皇帝刘邦”，“高”为尊号；“祖”乃庙号，太祖之省称，“始取天下者为祖，高帝称高祖是也。始治天下者为宗，文帝称太宗”^{[1]436}。《史记·孝文本纪》：“孝文皇帝，高祖中子也。”^{[1]413}此官名号，在“皇帝”之外，已增加了“孝文”尊号，此乃孝文帝死后之名号。《史记·孝文本纪》：“群臣皆顿首上尊号曰‘孝文皇帝’。太子即位于高庙。丁未，袭号曰皇帝。”^{[1]435-436}皇帝，于秦汉是唯一一种官号。

如上所述，皇帝尊号之称，始见于西汉。宋白在《上太宗论省去尊号只称“帝”字》中说：“近降御札，省去尊号，今欲只称‘帝’字……然肇于前汉，爰至近朝，唯此尊名不能去者，何哉？盖天下行之已久，人臣呼之已熟。”^{[2]243}然唐人封演《封氏闻见记》却认为尊号始于唐武则天时：“秦汉以来，天子但称皇帝，别无徽号。则天垂拱四年，得瑞石于洛水，文曰：‘圣母临人，永昌帝业。’……于是群臣上尊号，请称‘圣母神皇’。后稍加‘慈氏、越古、天册、金轮、圣神’等号。中宗践祚，号‘应天神龙’。元宗即位，号‘开元神武’，后稍加为‘开元天地大宝圣文神武’。则天以女主临朝，苟顺臣子一时之请受尊崇之号，自后因为故事。”^{[3]35}这两种说法并不矛盾，汉高祖之“高”、汉孝文帝之“孝文”等尊号（相当于后世之谥号），乃皇帝死后臣下所上；而武则天之尊号“圣母神皇”、唐玄宗之“开元神武”，皆为皇帝在位时臣下所请加。

秦汉官衔较简明，自南北朝以后，官衔一大变，由短变长。阎步克指出：“较之秦汉，南北朝唐宋官僚结衔时的成串成堆名号，也是秦汉官僚所梦想不及的。”^[4]的确如此，南北朝墓志之官衔，就是一大串，如东魏孝静帝天平二年

(535年)裴良墓志：

故使持节、散骑常侍、都督雍华陕三州
诸军事、卫大将军、雍州刺史、吏部尚书裴
君(良)。^[5]

南北朝起，墓志、佛经题记、著作署名，对官僚结衔十分在意。如爱书写佛经的南齐高帝萧道成，今存吐鲁番所出佛经题记中就有他的题记，皆署其一长串官称。例举其一件佛经题名，仿臣僚之结衔，自题为：

使持节侍中、都督南徐兗北徐□□□
□(按：南兗青冀)六州诸军事、骠骑大将
军、开府仪同三司、录尚书事、南徐州刺史、
竟陵□(按：郡)开国公萧道成。^[6]

但这并非他作为皇帝的官名号，而是一种佛教信徒的自封结衔。萧道成的正式官称，只能是“太祖高皇帝讳道成，字绍伯，姓萧氏”^{[7]1}。又如南齐萧赜，为“世祖武皇帝讳赜，字宣远，太祖长子也”^{[7]43}。相较于汉，南北朝皇帝，亦有庙号“太祖”“世祖”之类。尊号如“高皇帝”之“高”、“武皇帝”之“武”字等。然以上还只能视为皇帝之名号，与唐宋后之官衔，并不相侔。那么，何谓官衔？唐人封演《封氏闻见记》卷五《官衔》：

官衔之名，盖兴近代。当是选曹补授
(原作“受”，误)，须存资历，闻奏之时，先具
旧官名、品于前，次书拟官于后，使新旧相
衔不断，故曰“官衔”，亦曰“头衔”。所以名
为“衔”者，如人口衔物，取其连续之意。又
如马之有衔，以制其首，前马已进，后马续
来，相次不绝者。古人谓之“衔尾相属”，即
其义也。^{[3]53-54}

这是迄今能见到的前人关于“官衔”的最早解读。“官衔”之名，始于“近代”，何谓“近代”？以唐人言之，“国朝”之前代，为近代，非本朝。如唐昭宗龙纪元年(889年)十一月太常博士钱珝等奏：“检国朝故事及近代礼令，并无内官朝服助祭之文。”^[8]所谓“近代”，就唐人来说，离唐不会太远，即在唐之前，或隋朝已有“官衔”。

据此，作为吏部铨选需要，若某个官员注拟新官必须署衔，则“官衔”在唐朝已具有制度层面的意义。不过，此官衔定义，似局限于文武臣

僚，所谓“选曹补授（原作“受”，误），须存资历”。其实，唐宋以后，王朝最高统治者皇帝也不例外，生前官衔尊号、圣号是宰臣率百官所上，具有制度意义。死后谥号、庙号，则为有司所定。

然一提及官衔，学界自然先关注的是文、武官官衔，而皇帝、皇后、内外命妇、宫人女官官衔，似乎不是那么引人注意，甚至会产生疑问：皇帝、皇后、妃子、宫女有官衔吗？探究宋代官衔，讨论外庭百官臣僚之外的皇帝、皇后与内外命妇、宫人女官官衔，是进入一个特殊的职官制度领域的尝试。

二、皇帝官衔的特殊性

皇帝官衔是特殊的，有庙号、尊号、圣号、皇帝官号等，徽号是尊号或谥号的别称，为文武百官所无。如：太祖（庙号）、启运立极英武睿文神德圣功至明大孝（谥号）、皇帝（官号），讳匡胤，姓赵氏^{[9]1}。上引太祖官衔，是《国史》中，真宗大中祥符五年（1012年）闰十月再加谥号后所定。其实，宋开国皇帝赵匡胤最终官衔，经历了三代才最终形成，生前于后周显德七年（960年）正月四日“受周禅于崇元殿”，称皇帝，是为一国最高官。是年，赵匡胤34岁，国号宋。

（一）尊号

尊号之典，“唐始载于礼官”^{[9]2639}。宋沿唐制，皇帝有上尊号之典，但宋有自家礼仪制度：“宋每大祀，群臣诣东上阁门，拜表请上尊号，或三上、或五上，多谦抑弗许。如允所请，即奏命大臣撰册文及书册、宝。其受册，多用祀礼毕日，御正殿行礼，礼毕，有司以册宝诣阁门奉进入内。”^{[9]2639}可见，上尊号仪式隆重，由宰相率群臣奉玉册、玉宝入正殿奉呈。如乾德元年（963年）十一月十六日，摄太尉、守司徒兼侍中萧国公臣范质，守司空、平章事臣王溥，尚书右仆射、平章事臣魏仁浦及内外文武臣僚，马步诸军将校，藩郡守臣，四夷君长，缁黄耆艾等七千五百人，谨奉玉册、玉宝上尊号曰：“应天广运仁圣文武至德皇帝。”^{[10]20}开宝元年（968年）十一月，又

加尊号：“应天广运圣文神武明道至德仁孝。”^{[10]21}由宰相赵普撰，比原来多加了五个字：神、明道、仁孝。赵匡胤生前最高官衔应是“应天广运圣文神武明道至德仁孝皇帝”，十六个字。皇帝尊号，按常制，宰相率群臣上册。然，上太宗尊号例外，乃由皇弟、齐王廷美率文武百官、诸军将校等，奉玉册、玉宝，上皇帝（赵光义）尊号，册文曰：“应运（应天命）统天圣明文武皇帝。”^{[10]21}

神宗是宋代唯一拒绝在位上尊号的皇帝。熙宁元年（1068年），宰臣曾公亮等上表请加尊号，诏不允。翰林学士司马光是支持皇帝不加尊号之臣，在神宗坚辞不受尊号后，司马光上言：“尊号起唐武后、中宗之世，遂为故事。先帝治平二年，辞尊号不受。天下莫不称颂圣德。其后佞臣建言，国家与契丹常有往来书，彼有尊号而中国独无，足为深耻。于是群臣复以非时上尊号，论者甚为朝廷惜之。”^{[9]2641}司马光上言也说明，受中原王朝影响，在外交往还的国书中，契丹皇帝官衔有尊号。英宗本拒绝加尊号，但被巧舌如簧的“佞臣”辞令所打动，最终还是接受了。但神宗肯定司马光之见，诏答：“使中外知朕至诚慚惧，非欺众邀名。”^{[9]2642}其后，宰臣率臣数上表请，终不允。《梦溪笔谈》载：“熙宁中，因上‘皇帝’尊号，宰相率同列面请三四，上终不允，曰：‘徽号正如卿等功臣（号），何补名实？’”^[11]“徽号”是“尊号”的别称。神宗朝之前，“尊号”亦称“徽号”，如刘敞《上仁宗乞固辞徽号》曰：“臣伏见宰臣率文武百官诣东上阁门拜表，乞加上尊号。”^{[2]244}

（二）谥号

皇帝崩后，必上谥号，作为对皇帝功业的定评。开宝九年（976年）十月二十日，赵匡胤崩于万岁殿，年五十。太宗太平兴国二年（977年）四月二十五日，葬于永昌陵，谥曰“英武圣文神德”^{[9]48}。死后，太祖官衔是皇帝加谥号、庙号：“谥曰英武圣文神德，庙号太祖。”^{[9]48}谥号仅六个字，太宗对自己的皇兄，吝于赞美。尊号则删去，既没有肯定其兄当皇帝是“应天”，也不肯定其兄“孝”道，即没有传位给他。也就是说，赵匡胤死后，盖棺论定的官衔是：太祖英武圣文神德

皇帝^{[9]48}。宋真宗赵恒，于大中祥符元年（1008年）十一月，为太祖加谥“启运立极英武圣文神德玄功大孝”^{[9]2606}，十四个字。大概宋真宗赵恒，亦感到其父皇对赵匡胤的盖棺论定有失公允，并留下疑点，故特为太祖加谥，其中引人注目地加了“大孝”二字。其后，于大中祥符五年闰十月，再加今谥，定为“启运立极英武睿文神德圣功至明大孝”^{[12]2}，十六个字。即把“圣文”改成“睿文”，把“玄功（神秘之功得到皇位）”改成“圣功（天赐帝位）”，“大孝”之前加了“至明”二字。真宗大加翻新，一方面肯定太祖“黄袍加身”是“启运立极”“圣功”；另一方面又为父皇太宗粉饰，说太祖“大孝”，其伏笔是把皇位传给了皇弟赵光义，这样，既肯定父皇继位名正言顺，又能为“斧声烛影”释疑。

皇帝谥号，在仁宗庆历之前，字数无定制，六字至十四字。仁宗庆历七年（1047年）十一月二十五日，仁宗加真宗谥号十六字“膺符稽古成功让德文明武定章圣元孝”^{[9]2606}。此后皇帝官衔谥号十六字，成为定制。神宗元丰六年（1083年）五月，改上“谥号”为奉上“徽号”。故此后，加皇帝谥号皆称奉某皇帝徽号，如徽宗崇宁三年（1104年）十一月二十三日，更定神宗徽号曰“体元显道帝德王功英文烈武钦仁圣孝皇帝”，又奉哲宗徽号曰“宪元继道显德定功钦文睿武齐圣昭孝皇帝”^{[9]2607}。光宗绍熙二年（1191年）八月，诏上高宗徽号曰“受命中兴全功至德圣神武文昭仁宪孝皇帝”^{[9]2608}。宁宗庆元三年（1197年），上孝宗徽号曰“绍统同道冠德昭功哲文神武明圣成孝皇帝”^{[9]2608}。

宋代皇帝的官衔，与文武官员官衔不同。文武官衔以生前仕历为准，死后增谥号、赠官而已。然皇帝官衔，生前有尊号、圣号，死后有庙号、谥号。以太宗为例，雍熙二年（985年），李昉所撰《王仁裕神道碑》中称当朝皇帝赵光义为“应运统天睿文英武大圣至明广孝皇帝”：

皇宋之启昌运二十有五年，应运统天
睿文英武大圣至明广孝皇帝嗣位之九载
(雍熙元年)，三行郊祀之次月，故赠太子少
师、太原王公之孙、秘书郎永锡，贲列祖行

状，哀诉于赵郡李昉。^{[13]1656}

“应运统天睿文英武大圣至明广孝皇帝”，乃雍熙元年（984年）九月壬戌群臣所上尊号。皇帝赵光义在位时，雍熙二年曾为西域僧天息灾等译经《大宋新译三藏圣教》撰《序》，其自署官衔为“应运统天睿文英武大圣至明广孝皇帝制”^[14]。然赵光义死后，其官衔就通用庙号与谥号，而不用尊号了。此可以《宋史·太宗本纪》为证：“太宗神功圣德文武皇帝讳炅，初名匡义，改赐光义，即位之二年，改今讳。”^{[9]53}又“至道三年三月癸巳，是日崩，年五十九，在位二十二年，殡于殿之西阶。群臣上尊谥曰‘神功圣德文武皇帝，庙号太宗’”^{[9]101}。太宗皇帝死后，未见再加尊谥。然其余皇帝尚有后世继帝追加谥。故《宋史》本纪所载皇帝官衔，大多皆非盖棺论定之衔，而以后世继帝所加谥号为准。

（三）圣号

真宗迷信道教，故而他的官衔除庙号、尊号、谥号之外，还多了个“圣号”，大中祥符七年（1014年）正月，真宗赵恒诣玉清昭应宫，率天下臣庶奏告，“上玉皇圣号”。天禧元年（1017年）正月辛丑朔，帝诣太初殿，恭上玉皇大天帝圣号，曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”^{[9]157}。同时，又三上尊号，天禧三年（1019年）十一月，由宰相寇准率群臣所上“玉皇大天帝圣号”，曰“体元御极感天尊道应真宝运文德武功上圣钦明仁孝”^{[10]24}，共二十二个字。赵恒崩，仁宗天圣二年（1024年）十一月，上庙号“真宗”，定谥号“文明武定章圣元孝”^{[9]172}。仁宗将其生前尊号二十二个字，削为八个字，特别去掉了“体元御极感天尊道应真宝运”充满道教色彩的尊号。徽宗也是个迷恋道教企求成仙的皇帝，政和六年（1116年），上圣号“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”^{[9]396}，政和七年（1117年），通过道箓院上章册赵佶为“道君皇帝”^{[9]398}。

（四）庙号

庙号肇始于上古，所谓“王者祖有功，宗有德，始自有虞祖”。据《史记·殷本纪》载，商代确有庙号，太甲称太宗，太戊为中宗，武丁为高宗，始列宗庙之号^④。汉代因袭，但并未成为常制。

直至唐朝诸帝，“乃例称之”^⑤。宋代亦然，皇帝皆有庙号，如赵匡胤庙号“太祖”、赵光义庙号“太宗”、赵构庙号“高宗”，这是历代正史常用之皇帝名号。通常，史称唐宋皇帝，皆以庙号。传至明清，皇帝虽有庙号，但多以年号习称之。若明代，始或庙号或年号并称，如明太祖洪武、明成祖永乐、明孝宗弘治，但其后渐以年号习称“永乐帝”“弘治帝”等。至于嘉靖、万历之后诸帝，及至清康熙、乾隆、光绪帝等，反而记不得他们的庙号了。

三、皇后官衔的特点

宋代皇后官衔，有以下几个特点。

(一) 冠以夫君皇帝之称

凡皇后，皆冠以夫君皇帝之称。如太祖孝章皇后宋氏，左卫上将军邢国公偓之女。乾德六年(968年)，立为皇后。至道元年(995年)四月二十八日崩，年四十四。谥曰“孝章”^⑥。又如太宗淑德尹皇后、仁宗郭皇后、英宗宣仁圣烈高皇后、钦宗朱皇后、度宗全皇后，皆冠以夫君皇帝之称。但以上官衔，皆属历史追述。因皇帝在位时，无论太祖、太宗，都非当时称号。凡皇帝庙号，均为死后之称。所以太祖章皇后、仁宗郭皇后，实属皇帝死后名号。皇后在位时，官称“皇后”，省称“后”。如真宗刘皇后，原为美人，“自章穆崩，真宗欲立为皇后，大臣多以为不可，帝卒立之。……真宗退朝，阅天下封奏，多至中夜，后皆预闻”^{[9]8613}。

(二) 有系年号皇后

皇后官衔，在位时仅“皇后”官名。然，有非常情况，或出于宫廷内斗致皇后废而复立，有未册封但出于特殊政治原因而遥授皇后者，此类皇后特系年号，以与已在位之皇后显示区别。如哲宗原配孟皇后，绍圣三年(1096年)，因遭宰臣章惇与内侍郝随等设计，被陷害，废为华阳教主。元符二年(1099年)，扶立刘婕妤为皇后。哲宗元符末，诏孟后还内，“即命以官，号元祐皇后”，而刘皇后即号“元符皇后”^{[12]251}。又，高宗皇帝生母韦氏，原为徽宗婕妤，被金军同徽宗

一道掳掠北去。南宋建炎元年(1127年)五月，高宗遥尊生母韦氏为“宣和皇后”，一是以别于已故徽宗原配、钦宗之生母王皇后，及同随徽宗在五国城相守之郑皇后。二是所谓“正视听”，缘传婕妤韦氏，被掳后，已被迫改嫁^⑦，然因宋金和议达成，高宗生母韦氏，于绍兴十二年(1142年)八月回归临安，安居慈宁宫，从此闭口不谈金国事，至绍兴二十九年(1159年)九月二十日崩^⑧。

(三) 有上尊号与谥号四字者

唐代皇后，有上尊号者，始于唐中宗神龙元年(705年)十一月，“上尊号曰应天皇帝，皇后曰顺天皇后”^[15]。宋代皇后，一般无尊号，谥号仅二字，如太祖孝章宋皇后、太宗淑德尹皇后、真宗章穆郭皇后、孝宗安穆郭皇后、光宗慈懿李皇后、宁宗恭淑韩皇后^⑨。但若与幼主同听政，或预立帝位有功之皇太后，或有尊号，且死后谥号四字，比一般皇后多二字。如真宗刘皇后，垂帘听政十一年，升太后有尊号，死后谥号四字，不同于一般皇后：“章献明肃刘皇后，其先家太原，后徙益州，为华阳人。……真宗崩，遗诏尊后为皇太后，军国重事，权取处分。……(天圣二年)群臣上尊号曰‘应元崇德仁寿慈圣太后’御文德殿受册。”^{[9]8612-8613}明道二年(1033年)籍田，朝庙礼毕，又加上尊号曰“应元齐圣显功崇德慈仁保寿”^{[9]8614}十二字。三月二十九日崩，年六十四，谥曰“章献明肃”^⑩四字。

高宗皇后吴氏，因参决宗子伯琮封普安郡王，立为皇子、封建王。高宗内禅，手诏吴皇后为太上皇后。建王赵睿即位，是为孝宗。孝宗遂上尊号“寿圣太上皇后”。乾道七年(1171年)，加尊号“寿圣明慈”四字。淳熙十二年(1185年)，加尊号“寿圣齐明广慈备德”八字。年八十三卒，谥“宪圣慈烈”四字^⑪。宋代皇后谥号四字者，尚有仁宗慈圣光献曹皇后、英宗宣仁圣烈高皇后，皆曾以太后官位参与军国事处分^⑫。宁宗恭圣仁烈杨皇后(生前有尊号)则以预立理宗之功而谥四字^⑬。

(四) 末代皇后无谥

钦宗朱皇后无谥，“后既北迁，不知崩闻”^{[9]8645}。理宗寿和圣福谢皇后无谥，“寿和圣福”四字为

生前度宗继位,所上太后尊号。度宗全皇后无谥,史载:“德祐元年二月,大军驻钱塘,宋亡。瀛国公与全后入朝,太后以疾留杭。”^{[9]8660}

宋代皇后官衔,主要是“皇后”“皇太后”官号、尊号及谥号。但也有因国亡而没有谥号的皇后,如北宋钦宗朱皇后与南宋理宗谢皇后、度宗全皇后。也有有尊号而无谥号的皇后,如理宗谢皇后。皇后多数为二字谥号,唯垂帘听政之皇后,为四字谥号。

四、内外命妇官衔

(一) 内命妇官衔

内命妇,皇帝姬妾名号之总称,有等级之分、秩品之差。宋初,沿唐制,内命妇置四妃:贵妃、淑妃、德妃、贤妃,“佑皇后,论妇礼于内者也。秩视三公、恩同宰相,累朝多阙”。神宗朝元丰时,才置二妃。徽宗政和后,曾册妃六七人。妃之下,有九嫔:昭仪、昭容、昭媛、修仪、修容、修媛、充仪、充容、充媛,秩视六卿。其次有婉容、婕妤,恩比侍从官。再次为宫女:贵人、才人、美人、郡君,皆有閼分,待遇各有等级。

以上内职,随时听命送往帝居幸御,即所谓“以时御于帝所”。若生男,可升迁二等;生女,则迁一等。自然,不可能所有妃嫔、宫女都能有生皇子、皇女的机会,所以升迁极艰。除非遇覃恩,普迁一官^⑩。

至仁宗朝天圣间,修《内命妇职品令》,对内命妇等级有了一套整齐划一的规定:

夫人,正一品,包括贵妃、淑妃、德妃、贤妃;嫔,正二品,包括太仪、贵仪、淑仪、淑容、顺仪、顺容、婉仪、婉容、昭仪、昭容、昭媛、修仪、修容、修媛、充容、充媛;婕妤,正三品;美人,正四品;才人,正五品。此外有贵人、御侍等,无视品。^⑪

内命妇官衔组成如仁宗生母——真宗庄懿(谥号)宸妃(内命妇封号)李氏。其官衔履历为:初入宫,充章献太后侍儿,真宗选为司寝,生赵祯(仁宗),封崇阳县君,进才人,进婉仪。不知李氏为其生母的赵祯即帝位,进封顺容。明道元

年,疾革,进位宸妃。卒谥庄懿,尊为皇太后^⑫。现将内命妇李氏官衔升迁路径表示如下:侍儿—司寝—崇阳县君—才人—婉仪—顺容—宸妃—追赠皇太后、谥庄懿。又如神宗贵妃武氏,官衔为“神宗惠穆(谥号)贤妃(内命妇封号)武氏”。武氏在神宗元丰八年(1085年)死后,历哲宗、徽宗二朝,哲宗、徽宗未停止授武氏内命妇封号,由美人升至贤妃。这说明,新继位皇帝,对父皇妃嫔优待,内命妇封号不因父皇崩而止步。武氏内命妇官衔升迁路线图如下:

御侍—(元丰五年八月)才人—(元丰八年三月)神宗崩,四月哲宗继位)美人—(绍圣三年)婕妤—(元符三年)昭仪—(徽宗建中靖国元年十二月)贤妃—(大观元年六月薨)赠贵妃、谥惠穆。^⑬

再如徽宗懿淑(谥号)贵妃(内命妇封号)王氏。王氏在徽宗朝内,从无品之郡君迁至正一品贵妃,宦途十分顺畅:

(崇宁三年九月)平昌郡君—(崇宁四年闰二月)才人(正五品)—(同年三月)美人(正四品)—(同年同月)婕妤(正三品)—(崇宁五年八月)修容(正二品)—(大观二年)婉容(正二品)—(同年七月)贤妃(正一品)—(政和元年七月)德妃(正一品)—(政和三年二月)淑妃(正一品)—(政和四年三月)贵妃(内命妇最高等位,正一品)。^⑭

(二) 外命妇官衔

1. 公主官衔

宋沿汉唐故事,皇帝祖姑、皇帝姑妈为大长公主;皇帝姐妹为长公主;皇帝女儿为公主。皆授以国名、郡名、县名或美名的封号。初封多择美名,如福康、宣慈、贤穆、明懿、柔福等,然后进封国名,有至封两国者^⑮。

宋外命妇公主名号为大长公主、长公主、公主、郡主、县主。如仁宗嘉祐二年(1057年)六月二十三日,福康公主进封兖国公主,授“兖国公主之印”。其官衔旧为“福康(美名)公主”,新为“兖国(封国名)公主”^⑯。有升两国国号的大长公主,如崇宁初燕国大长公主进封秦、魏国大长公主。其官衔旧为“燕国大长公主”,新为“秦、

魏国大长公主”^②。

若公主没有出嫁,而出家人道者,即另加师号。如真宗公主,仁宗明道二年十一月,昇国大长公主入道,“进封卫国长公主,号清虚灵照大师,名志冲”^{[12]183}。其官衔旧为“昇国大长公主”,新为“卫国长公主、清虚灵照大师志冲”^②。

公主卒后,或有谥号,如仁宗有十三女,其中一女,神宗熙宁二年(1069年)封为楚国大长公主,三年薨,谥曰“庄孝”,追封秦国,其官衔为“秦国、庄孝大长公主”^{[12]183}。

政和三年(1113年)闰四月六日,徽宗手诏曰:“可改公主为帝姬,郡主为宗姬,县主为族姬。其称大长者,可并依旧为大长帝姬,仍以美名二字易其国号,内二国者,以四字。”^{[12]177}公主改帝姬之制,随北宋亡而亡,南宋高宗建炎元年六月,即罢,复改为旧公主称号,帝姬名号实际行用了二十四年。如徽宗朝有所谓“柔福帝姬”者,被掳至金国,南宋绍兴十一年(1141年)五月,卒于金国五国城。据《宋史·公主》载:“徽宗三十四女。政和三年,改公主号为帝姬,国号易以美名,二字。嘉德帝姬,建中靖国元年六月,封德庆公主,改封嘉福,寻改号帝姬,再封嘉德。下嫁左卫将军曾夤。……柔福帝姬,初封柔福公主,后改帝姬。……右三十四帝姬,早亡者十四人,余皆北迁。”^{[9]8783-8787}在改帝姬名号期间,公主之官衔随之变改,以哲宗女陈国公主为例,她的官衔先后经历了公主改帝姬,又复称公主之变革:

(哲宗绍圣三年五月)德康公主—(哲宗元符三年二月)荣国公主—(徽宗政和三年闰四月)淑和帝姬—(徽宗政和七年七月薨)追封靖懿帝姬—(高宗建炎元年八月)靖懿帝姬改封陈国长公主。^③

2. 卿大夫妻母官衔

“外命妇,卿大夫之妻”^[16],“士妻亦谓命女”。宋代公主下嫁士大夫,归属外命妇;宋宗室、文武官妻,获帝王所赐、所赠名号夫人(国夫人、郡夫人、县夫人)、安人、孺人之类,通称外命妇。如高宗赵构在藩邸康王府时,其妻邢氏封嘉国夫人^④。外命妇官衔名号,仁宗朝定为:国

夫人、郡夫人、淑人、硕人、令人、恭人、宜人、安人、孺人^⑤。现将臣僚妻、母外命妇(国夫人、郡夫人、淑人、硕人、令人、恭人、宜人、安人、孺人)官衔例举如下:

(绍兴末郊恩)恩封左文林郎、秘书省正字周必大妻孺人王氏。

(绍兴三十二年,孝宗即位覃恩)恩封左宣教郎、监察御史周必大妻安人王氏。

(隆兴六年)进封奉郎、秘书少监周必大妻恭人王氏。

(淳熙五年)进封中奉大夫、试礼部尚书、兼翰林学士周必大妻硕人王氏。

(淳熙六年)大中大夫、试吏尚书、兼翰林学士、管城县开国伯周必大妻淑人王氏。

(淳熙七年)通议大夫、参知政事、荥阳郡开国侯周必大妻安康郡夫人王氏。

(淳熙九年)通奉大夫、参知政事、荥阳郡开国公周必大妻文安郡夫人王氏。

(淳熙十一年)通奉大夫、知枢密院事、荥阳郡开国公周必大妻咸宁郡夫人王氏。

(淳熙十六年)左丞相、益国公周必大妻益国夫人王氏。^{[13]5765}

宋制,朝官以上,其妻或封外命妇,夫贵妻荣。上引周必大妻王氏之外命妇封号,随其夫周必大步步高升而逐级或越级递升,总共七等外命妇封号。王氏从低到高,历孺人、安人、恭人、硕人、淑人、郡夫人、国夫人七等。越级而过的为宜人、令人。其所封郡夫人、国夫人,必与其夫之爵等相应。

其余宜人与令人封号,如汀州田使君妻宜人尚氏^{[13]5767}、知泉州王十朋妻令人贾氏^{[13]5482}。恩封臣僚母外命妇封号,如太孺人杜氏,以朝官通直郎、签书资州军州事判官厅公事陈煥,封母杜氏孺人^{[13]5463}。此外,有帝后寿庆特恩赐外命妇号,如绍兴二十九年(1159年)慈宁太后八十寿庆,“有诏子为贡士,得封其父母”^{[13]5719},迪功郎、监隆兴府丰城县户部赡军酒库曾谔,因此得封其母刘氏为孺人,尊称太孺人。进士出身,朝请郎、通判袁州曾光祖,其母李氏遇庆典先后得封孺人、安人、宜人,为曾太宜人李氏^{[13]5764}。

朝廷所赐臣僚母封号无“太”字，然子女称其母封号以“太孺人”“太宜人”“太夫人”尊称之，所谓“曾太宜人李氏”，就是曾母李氏封宜人之号，其下辈称呼冠以“太”字。又如“武功大夫、忠州团练使、新知邵州杨珪母太宜人郭氏。特赠感义郡夫人”^[17]。特赠之命中，不称“感义郡太夫人”，而称“感义郡夫人”，然在其他场合，子女或下辈即必称“太夫人”。

五、宫人女官官衔

宫人女官，有六尚书（正五品）、二十四司、宫正、彤史（以上正七品）、二十四掌（正八品）、女史、红霞帔、紫霞帔等流外勋品。宫人内职，从入宫为白身人，初授名号，按常制，“殿直”转“听宣”，“听宣”转“紫霞帔”，“紫霞帔”转“红霞帔”，“红霞帔”转“掌字”，“掌字”转“典字”，“典字”转“司字”，“司字”转“尚字”，“尚字”转“宫字”。

建炎四年（1130年）十二月十六日，白身宫人转殿直：魏氏、赵氏、张氏、王氏、解氏、李氏、董氏并与殿直^②。可以看出，白身人魏氏、赵氏、张氏、王氏、解氏、李氏、董氏入宫后，均为白身无出身宫人，初次所授名号为殿直。而殿直可转听宣。如建炎四年十二月十六日，殿直王氏、文氏、邢氏、吴氏、李氏、王氏并转听宣。听宣可转紫霞帔，同年十二月十六日，听宣王氏、吴氏、未出请受官身王氏、张氏，内藏库识字（非文盲能识字）王氏，并与转紫霞帔^②。紫霞帔可转红霞帔，绍兴二年（1132年）四月二十一日，紫霞帔张氏、王氏并转红霞帔。红霞帔可转掌字，绍兴五年（1135年）闰二月五日，红霞帔张氏转掌字。掌字可转典字，绍兴二十年（1150年）二月十五日，掌言李氏与转典言（“典字”级）。典字可转司字，同年二月十五日，典籍郭氏与转司籍。司字可转尚字，绍兴五年闰二月五日，司设何氏与转尚字。尚字转宫字，尚阙例。但有“司记朱氏特与转宫记”^{[12]331}之载。此属特旨，非常制从尚字转宫字。但在实际除授中，“内庭妇职迁叙，皆出中旨”。即是说，内职有高下尊卑之

等级，然出于中旨除授，其特旨漫无定制。中旨几乎少遵常制，随意性极强，其例不胜枚举：

（绍兴五年闰二月五日）红霞帔李代特授典籍。

（绍兴十七年十二月二十一日）红霞帔陈氏特与封永嘉郡夫人。

（庆元四年二月二十七日）寿康宫小殿直孙氏特转齐安郡夫人。

（庆元四年十二月十三日）寿慈皇太后殿内人“宫字”俞氏特封郡夫人。^{[12]338}

徽宗朝，以内宰主管尚书内省公事。南宋初，对徽宗朝之制，进行了改革。建炎四年，主管尚书内省公事的，已不复为内宰，而是“知尚书内省公事”。如宫中妇职官衔：主管大内公事（女官职事）、知尚书内省事（女官职事）、兼提举十阁分事（兼女官职事）、庆国夫人（外命妇封号）李从信^{[12]334}。绍兴十八年（1148年）三月二十四日，直笔、宫正何氏，赐名从信，除知尚书内省事，与转郡夫人^{[12]332}。即其新官衔为“直笔（女官职事）、郡夫人（外命妇封号）、知尚书内省事何从信（女官职事）”。绍兴二十八年（1158年），特旨除皇后阁中一老宫正为“永嘉郡张夫人”，这属越级封授，非嫔御，亦非臣僚之妻授与封“夫人”称呼。又如绍兴十七年（1147年）十二月二十一日诏：“红霞帔陈氏特与封永嘉郡夫人。”^{[12]331} 庆元四年（1198年）二月二十七日，诏：“寿康宫小殿直孙氏特转齐安郡夫人。”^{[12]338} 同年十二月十三日，诏：“寿慈皇太后殿内人‘宫字’俞氏特封新安郡夫人。”^{[12]338} 郡夫人，原是外命妇之封号，与尚书内省女官是两个不同封号系列，特旨亦移用于封尚书内省女官了。所谓“听宣夫人”“典宝夫人”“掌簿夫人”等是简称，严格意义上说，应是“听宣、某郡夫人”“典宝、某郡夫人”“掌簿、某郡夫人”。

更有甚者，将皇帝妃嫔之封号，亦移用于封授在后宫服侍的女职。如婉仪、贤妃之号，原为皇帝妃嫔之高等名号，却授予太后宫内七十余岁的老宫女，如绍兴十四年（1144年）十一月九日制：“婉仪慕容氏颇有贤德，年余七十，见娱侍太后，可进位贤妃。”^{[12]331} 老宫女任主管大内公事，

所特封国夫人，或加二字，最高加四字（夫人之前加美文字），如绍兴五年闰二月五日诏：“主管大内公事、知尚书内省、兼提举十阁分事崇国夫人王从恭与转‘四字’，依《禄式》支破请给。”又如庆元三年三月二十八日诏：“主管大内公事、知尚书内省事、兼提举十阁分事润国和顺端肃（四字）夫人朱从谦，主管大内公事、知尚书内省事、兼提举十阁分事和国夫人朱从礼特转顺懿（二字）夫人。”^{[12]338}夫人朱从谦，封国是润国，在润国封号之后，又加“和顺端肃”四字。和国夫人朱从礼，加顺懿（二字）。朱从礼加二字，属特转，说明在未加之前，仅是和国夫人，无加美之字。确实，封国先无字，进而加字。再如崇宁二年（1103年）正月十四日，“诏魏国夫人步氏特授吴国荣寿夫人”^{[12]327}。步氏，封国国名由魏进吴，又从无字加“荣寿”二字，其新官衔即进为“吴国、荣寿夫人步氏”。此步氏，尚未获赐名。

更可注意的是，太宗朝始置的直笔，成了专门代御笔批复文书、传达命令的尚书内省女官职事，相当于皇帝的机要秘书。尚书内省直笔官衔，有等级之分，有“尚字直笔”“司字直笔”“典字直笔”“宫正直笔”等官阶之别。凡授直笔差遣者，皆可迁“知尚书内省公事”，授外命妇封号，如郡夫人之类，并获赐名恩遇。故凡内尚书省女官任直笔，有“直笔夫人”“内省夫人”之美称。《建炎以来朝野杂记》载：

本朝御笔、御制，皆非必入主亲御翰墨也。祖宗时，禁中处分事付外者，谓之内批。崇、观后，谓之御笔。其后或以内夫人代之。近世所谓御宝批者，或上批，或内省夫人代批，皆用御宝。又有所谓亲笔者，则上亲书押字，不必用宝。^[18]

如绍兴十八年闰八月七日，直笔尚仪杨氏特授信安郡夫人、知尚书内省事，赐名从义^{[12]352}。其官衔为“直笔尚仪（尚字阶直笔内职）、信安郡夫人（外命妇封号）、知尚书内省事（内职）、赐名杨从义”。又如乾道元年（1165年）九月九日，司字直笔王氏加宜春郡夫人、知尚书内省事，赐名从义^{[12]333}。其官衔为“司字直笔（司字阶内职直笔）、宜春郡夫人（外命妇封号）、知尚书内省事

（内职），赐名王从义”。再如淳熙十六年（1189年）六月十七日，典字直笔冯巧巧除知尚书内省事，转齐安郡夫人，赐名从顺^{[12]336}。其官衔为“典字直笔（典字阶直笔内职）、齐安郡夫人（外命妇封号）、知尚书内省事（内职）、赐名冯从顺”。此夫人，乃直笔的封号，并非皇帝妃嫔，亦非臣僚妻、母封号。

从官衔视角可以看出宋代官制的复杂性、多样性。皇帝，通常不视为官，实际某种意义上，皇帝也是官，只是居于官僚机构的顶端，国家庞大官僚队伍呈金字塔形结构，皇帝是“金字塔”顶尖的“至尊”，自称“朕”的最高官员而已，所以皇帝也有官衔，只是名号比较特殊，显示其至高无上的地位。皇后、内外命妇、宫人女官的官衔，与文武百官相类，其名号等级分明，官衔成为其特殊身份的标志。

注释

- ①龚延明：《岳飞官衔系年与考释》，载岳飞研究会选编：《岳飞研究》，浙江古籍出版社1988年版，第145—217页；龚延明：《北宋名相范仲淹仕履系年考释》，《文史》2011年第3辑；龚贤明：《北宋名相富弼仕履官衔系年考释》，《文史》2012年第3辑；龚延明：《南宋清廉官崔与之仕履编年考释》，载朱泽君主编：《崔与之与岭南文化研究》，人民出版社2010年版，第24—43页；龚延明：《南宋社会文化学家王应麟仕履系年考释》，《国际社会科学杂志（中文版）》2009年第3期；周佳：《南宋基层文官履历文书考释——以浙江武义县南宋徐谓礼墓出土文书为例》，《文史》2013年第4辑；范学辉：《宋代县令兼衔考》，《中国史研究》2018年第3期。②③洪适：《隶释·隶续》，中华书局1985年版，第48页，第78页。
- ④司马迁：《史记》，中华书局1959年版，第99、100、104页。
- ⑤高承：《事物纪原》，中华书局1985年版，第55页。
- ⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳⑭⑮⑯⑰⑱⑳⑭徐松辑：《宋会要辑稿》，上海古籍出版社2014年版，第247页，第252页，第247—254页，第249页，第250页，第255页，第323页，第307页，第307页，第177页，第177—178页，第177页，第183页，第194页，第330页，第339页。
- ⑦何忠礼：《环绕宋高宗生母韦氏年龄的若干问题》，载《科举与宋代社会》，商务印书馆2006年版，第253—275页。
- ⑪⑯⑰⑱脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第8647—8648页，第8617页，第8645页，第3837页。⑭

章如愚:《群书考索》,四库类书丛刊第937册,上海古籍出版社1992年版,第264页。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].北京:中华书局,1999.
- [3]封演.封氏闻见记[M].北京:中华书局,1985.
- [4]阎步克.品位与职位:秦汉魏晋南北朝官阶制度研究[M].北京:中华书局,2002:221.
- [5]罗新,叶炜.新出土魏晋南北朝墓志疏证[M].北京:中华书局,2005:198.
- [6]唐长孺.魏晋南北朝史论拾遗[M]//唐长孺文集:第2册.北京:中华书局,2011:192.
- [7]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972.
- [8]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:739.
- [9]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.

- [10]司义祖.宋大诏令集[M].北京:中华书局,1962.
- [11]沈括.梦溪笔谈[M].金良年,点校.北京:中华书局,2015:15.
- [12]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [13]曾枣庄.宋代传状碑志集成[M].成都:四川大学出版社,2012.
- [14]王昶.金石萃编[M].北京:中国书店,1985:11.
- [15]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:108.
- [16]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1475.
- [17]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988:1559.
- [18]李心传.建炎以来朝野杂记[M].徐规,点校.北京:中华书局,2000:671.

A Study on the Official Titles of Emperor, Empress, Other Royal Females and Palace Female Officials in Song Dynasty

Gong Yanming and Yin Qilei

Abstract: Official titles are a newly developed field in the study of the institutional history of Song dynasty. The complexity and diversity of the official system of Song dynasty can be seen from the perspective of the official title system of empress, internal and external royal female, and female official in the palace. The emperor in general is not regarded as an official, actually, the emperor is an official, but sits at the top of the bureaucracy, so the emperor also has an official title, a special title indicating his supreme position. “Emperor” itself is an official title, its life has a title or sacred title, after death, posthumous title, temple name. Tang and Song dynasties said that the emperor used the temple name, which is the official title. The queen has an official title, honorific title or not, depending on whether it has been behind the curtain to listen to the government, after death posthumous title has difference of two and four words. The internal official women is the general name of the emperor concubine, and its official title is divided into grades and ranks. The official titles of external women can be divided into two categories: princess official titles and doctoral wife official titles. The internal and external women ranked by emperor also refer to the title of female official in the palace. The official titles of the empress and the internal and external women as well as the female official in the palace are similar to civil and military officials, and their names are clearly graded, and the official titles become the signs of their special identities.

Key words: official titles in Song dynasty; the queen of an emperor; internal and external official women; female official in the palace

[责任编辑/晨 潇]



论宋代贬谪谢表的书写策略*

张 英

摘要:宋代是谢表文化臻于极盛的时期,其中贬谪谢表具有特殊的性质,与其他例行公事的谢表相比更具文学色彩和个性特征。贬谪谢表多从“罪深谪薄”的角度来谢恩,或谢赐予近善之地,或谢不杀之恩;从“孤寒”与“愚鲁”两个方面进行自贬与自剖,在谨慎的言语中蕴含着对自我品节的肯定与标榜;“衰病交加”之类的戚戚穷愁之语也常出现在宋人贬谪谢表中,既是自身遭遇的真实写照,也是面对君王的乞怜话术。北宋前期贬谪谢表还存在大段劝谏与辩驳之辞,但随着贬谪程度的加深和政治环境的恶化,劝谏与辩驳在此后的贬谪谢表中便较为少见。从贬谪谢表中我们可以看到士人在政治权力之下逼仄的言说空间与尴尬的生存处境,也能够看到宋代士人在集权制度与主体人格之间极力平衡,在夹缝中力图表达个人情志的努力。

关键词:宋代;贬谪;谢表;党争;苏轼

中图分类号:I222.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0085-09

“谢表”作为“表”的一种,是臣子向皇帝谢恩的上行文。宋代是谢表文化臻于极盛的时期,明代胡松《唐宋元名表》即云:“是学也,昉于汉魏六朝,盛于隋唐,而极于宋。”^[1]在他所选的三朝“名表”中,宋代部分约占总量的三分之二,且其中大部分正是谢表。谢表的使用场合很多,《宋代官制辞典》记载:“凡官员升迁除授、谪降贬官,至于生日受赐酒醴,封爵追赠等等,均有谢表。”^[2]⁶²⁶作为上呈皇帝御览的正式文书,谢表有着相对固定格式和写作规范,宋末王应麟在《四明文献集》中详细描述了谢表的一些“套话”,如:“臣某言,伏蒙圣恩云云者。”“臣某惶惧惶惧,顿首顿首,窃以云云。”“皇帝陛下云云。臣云云。臣无任感天荷圣,激切屏营之至,谨奉表称谢以闻。”^[3]元人陈绎曾《文筌》则将谢表的正文分为四大部分:“一破题,二自述,三颂圣,或颂圣后自述,四述意。”^[4]这些固定格式和

套话让谢表似乎显得有些单调无趣。但实际上在宋代谢表之中,贬谪类谢表具有较为特殊的性质和意义,足以打破这种单调局面。宋代官员贬谪与变法、党争、权臣用事等政治因素密切相关,贬谪人数既多,贬谪程度亦深。大臣遭受降职远贬的处分,却又必须表现出一种谢恩的态度,这本身就极具张力。在这种张力之下,贬谪谢表和其他例行公事的谢表相比更具文学色彩和个性特征,具有超越于普通公文功利性礼仪属性之外的功能。目前学界已有一些关于宋代谢表方面的研究,但对贬谪类谢表尚没有给予特别的关注^①。本文着力于考察文人在贬谪的特殊处境之下谢表的书写策略,从这些书写策略中,可以看到宋代士人在政治权力之下逼仄的言说空间与尴尬的生存处境,也能够看到他们在集权制度与主体人格之间极力平衡,在夹缝中力图表达个人情志的努力。

*收稿日期:2023-09-25

①基金项目:江苏省社会科学基金项目“宋代江南谪寓文人研究”(23ZWB003)。

作者简介:张英,女,江苏理工学院文化与旅游学院副教授(江苏常州 213001),主要从事唐宋文学、贬谪文学研究。

一、罪深谪薄：贬谪谢表的谢恩角度

表达“谢主隆恩”的态度，是谢表这种文体最本质的内容和最基本的规定。即便是遭遇贬谪的惩处，且这种惩处往往并非出自公正审判，作为臣子也必须照例承谢皇帝的厚恩大德，不得有所怨望。在这种情况下，“罪深谪薄”成为一种最佳的谢恩角度，尽管实际上“罪”未必“深”，“谪”也未必“薄”。在宋代文人的贬谪谢表中，“罪深谪（或责）薄，感极涕零”之语。张耒《黄州谢到任表》则言：“罪大责轻，感深涕陨。”^{[5]574}但更多的时候，被贬谪者会更为具体地阐述自己理应承受更为严厉的惩处，而君王对自己却表现出了优容宽大。

“罪深谪薄”的书写一般会简明扼要地出现在谢表开头“破题”的部分，在交代自己于某月某日到达贬谪地交接完毕之后，“中谢”即“诚惶诚恐，顿首顿首”之类礼仪性语句之前。北宋前期政治斗争并不激烈，文人贬谪程度较轻，即便离朝去位，仍不失为一地长官，且贬谪地亦距京师较近，这一时期贬谪文人在谢表中往往会感激皇帝的优待，赐予“近地”或“善地”。如太宗至道元年（995年），王禹偁因不满太宗处理太祖开宝皇后丧事的做法，而被以“讪谤”的罪名贬知滁州，其《滁州谢上表》言：“罢直禁中，临民淮上，虽离近侍，犹忝正郎，省已戴恩，既荣且惧。”^{[6]303}仁宗明道二年（1033年），范仲淹因阻谏仁宗废郭皇后事而贬知睦州，其《睦州谢上表》言：“献言罪大，辄效命于鸿毛，宥过恩宽，迥回光于白日。事君无远，为郡甚荣。”^{[7]385}仁宗庆历五年（1045年），欧阳修因支持范仲淹变法被污以“盜甥”之名贬知滁州，其《滁州谢上表》中言：“列职尚叨于清近，为邦仍窃于安闲。祇荷恩荣，唯知感涕。”^{[8]337-338}这些谢表皆较为从容不迫地向皇帝表达了自己虽被贬，但能够于近善之地为郡一方的感恩。但到了北宋中后期王安石变法引发的新旧党争中，文人贬谪已相当酷烈，表现在谢表中的破题部分，已不再是赐予近善之地的恩荣，而是虽投荒远贬但却能免于一死之侥

幸。元丰二年（1079年），苏轼因在诗文中讥刺新法被关押御史台审讯四个多月，一度以为自己将死于狱中，甚至留下了“梦绕云山心似鹿，魂飞汤火命如鸡”这样的绝命诗句。待出狱后贬谪黄州团练副使，虽仅为一散官且形同软禁，但其在《到黄州谢表》中着实流露出死里逃生的“感涕”：“狂愚冒犯，固有常刑。仁圣矜怜，特从轻典。赦其必死，许以自新。祇服训辞，惟知感涕。”^{[9]654}绍圣元年（1094年），哲宗亲政后全面恢复新法贬斥旧党，苏轼先以讽斥先朝罪贬知英州，其《英州谢上表》言：“罪盈义绝，诛九族以犹轻；威震怒行，置一州而大幸。惊魂方散，感涕徒零。”^{[9]714}后未至贬所再贬宁远军节度副使惠州安置，其《到惠州谢表》云：“仁圣曲全，本欲畀之民社；群言交击，必将致之死亡。尚荷宽恩，止投荒服。”^{[9]706}南宋高宗朝秦桧当权，主张和议而排斥异己，李纲、赵鼎、胡铨、李光等南宋名臣皆有被远贬岭南甚至流放海岛的经历，在他们的谢表中也多有“罪尤昭著，合正明刑。仁圣优容，止从宽典。恩深沦骨，涕下交颐”^{[10]72}之类的谢恩之辞。

较“破题”部分更为详尽的谢恩之言，一般是在“颂圣”部分，往往以“伏蒙皇帝陛下”之类的语句开头。如范仲淹《睦州谢上表》云：“伏蒙陛下皇明委照，洪覆兼包，赎以严诛，授以优寄。郡部虽小，风土未殊。静临水木之华，甘处江湖之上。”^{[7]385}其《饶州谢上表》云：“伏蒙皇帝陛下惟天为量，无大不容。与日垂光，何微弗照。止削内朝之职，仍分外补之符。当死而生，自劳以逸。君恩弥重，臣命愈轻。”^{[7]389}值得注意的是，在颂圣与感恩的这部分表述中，北宋前期的谢表虽也有对于皇帝较为夸张的吹捧之辞，但在北宋中后期，这种夸张和吹捧的程度日渐加剧，最为突出的一个表现是经常性地将皇帝与尧舜禹汤等上古贤君相提并论。苏轼便多次在谢表中有这样的表达，如《谢量移汝州表》言：“此盖伏遇皇帝陛下，汤德日新，尧仁天覆。建原庙以安祖考，正六宫而修典刑。”^{[9]656}《到惠州谢表》言：“此盖伏遇皇帝陛下，以大有为之资，行不忍人之政。汤网开其三面，舜干舞于两阶。念臣奉事有年，少加怜愍。知臣老死无日，不足诛锄。”^{[9]706}

不独苏轼如此，此等漫无边际的吹捧之辞，在当时盖已成为惯用语，在许多士人的笔下出现，如苏辙《汝州谢上表》言：“此盖伏遇皇帝陛下，尧舜相受，常怀善继之心；父母兼容，深照不逮之实。”^{[11]1076}黄庭坚《谢黔州安置表》言：“此盖皇帝陛下有天地好生之心，有尧汤不蔽之福。”^{[12]751}这种吹捧之风从北宋中后期一直延续至南宋，李纲《谢除提举临安府洞霄宫表》、赵鼎《谢到吉阳军安置表》、李光《琼州安置谢表》、朱熹《落职罢官祠谢表》中都有类似的表达。而与皇帝贤明若尧舜禹汤，宽容如天地日月形成鲜明对比的，则是自身之极端可怜与微不足道，“若丧家之犬，私窃自怜”^{[11]1078}，“怜臣草木之微，念臣犬马之旧”^{[11]1080}。

除了经常性将皇帝与上古贤君相提并论，北宋中后期以后的谢表还出现了一些将皇帝比作父母的形容，有时表示君恩之重犹如生身父母，如苏轼《英州谢上表》：“赖父母之深悯，免子弟之偕诛。罪虽骇于听闻，怒终归于宽宥。不独再生于东市，犹令尸禄于南州。累岁宠荣，固已太过。此时窜责，诚所宜然。”^{[9]715}有时甚至表示君恩之大远超生身父母，如苏轼《到黄州谢表》云：“此盖伏遇皇帝陛下，德刑并用，善恶兼容。欲使法行而知恩，是用小惩而大戒。天地能覆载之，而不能容之于度外；父母能生育之，而不能出之于死中。”^{[9]655}

贬谪谢表中这些极端奉承的谢恩之语，与谢表的传播流程以及相应制度密切相关。杨芹的《宋代谢表及其政治功能》一文曾指出：“宋代谢表上奏皇帝后，无论皇帝是否亲览，大抵是降出付外的。……谢表降出后，通过进奏院下发到相关机构处理，部分谢表通过进奏院邸报的登载可为天下人所读。”^[13]也就是说，谢表虽然是臣子向皇帝谢恩的口吻，但其读者却可能相当广泛，而在政治斗争较为激烈的时期，谢表中略微的不当言辞便有可能被政敌抓住把柄而惹祸上身，如苏轼《湖州谢上表》中“陛下知其愚不适时，难以追陪新进；察其老不生事，或能牧养小民”之句正是“乌台诗案”的根由。此外，如元丰五年（1082年），汪辅之因《虔州谢表》被指“托意怨望”而遭黜落^④；元祐七年（1092年），安鼎因《绛州谢表》被弹劾“语涉诬毁”^⑤；建中靖国元年

（1101年），林希因《扬州谢表》“慢上不敬”而遭再贬^⑥；等等，皆为鲜活例证。龚延明在《宋代官制辞典》中也指出：“熙宁以后，因有新旧党争，当权派设法禁止被贬臣僚在上谢表中‘妄有诬毁及文饰己过’，如发现有攻击朝政者，委御史台纠勘。”^{[2]626}宋代虽有“不杀言事者与士大夫”的祖宗家法，但流放远贬所带来的身心磨难极为痛楚，出于畏祸之心，贬谪士人亦不得不在一定程度上曲意逢迎。

宋代文人贬谪谢表中的谢恩之辞往往是从“罪深谪薄”的角度来表达，而在不同的贬谪处境和政治环境之下，这些谢恩之辞也表现得或从容平实，或夸张伪造。在较为严酷的处境和言论限制的条件下，谢表中甚至会出现极其夸张的谄媚之辞，令人感慨。

二、孤寒愚鲁：贬谪谢表的自贬自剖

宋代文人在贬谪谢表中虽然会表达自己罪责深重却蒙受皇帝宽仁之恩的感激涕零，但实际上对于自己罪责的描述却大多是泛泛之辞，而少有具体的认罪自白。在谢表所占篇幅最大的“自述”部分当中，文人们往往要对自己进行一番自我贬损与自我剖析，这些自贬与自剖的言辞表面上看似乎与罪责相关，但实际上往往有着另外的用意，有一些言辞的真实目的甚至与认罪伏法截然相反，耐人寻味。自贬自剖的部分是文人们在谢表这种格式固定、政治礼仪性极强的文体中最能体现个性，发挥较为自由的部分，在不同文人的笔下呈现出丰富多彩的内容。不过总体来看，强调出身的“孤寒”与资质的“愚鲁”，是宋代文人在贬谪谢表中最为常见的一种自白。

“孤寒”，以及“孤立”“孤苦”“孤忠”“孤拙”“孤贫”“孤远”等词，在宋人贬谪谢表中出现频率极高，如欧阳修《滁州谢上表》云：“臣生而孤苦，少则贱贫。”^{[8]338}苏辙《分司南京到筠州谢表》云：“若臣家之忧患，实今世之孤穷。”^{[11]1079}赵鼎《谢到吉阳军安置表》云：“伏念臣起从孤远，幸际休明。猥被眷知，叨逾宠数。”^{[10]73}。这种对于“孤寒”的强调有乞怜的成分，但其重点不在于乞怜。出身“孤寒”，意味着其背后没有

世家大族势力的依托，也不归属于任何政治派系，其走上仕途完全依靠自身的道德才干与帝王的赏识提拔。这种表达全然不同于屈原《离骚》中“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降”对于高贵出身的矜伐，它反映了宋代文人士大夫普遍在出身上阶层下移的现实情况，同时也以一种低微的姿态，迎合了帝王警惕臣下参与朋党、结交权贵的心理，向其表达了一心一意的忠诚。从这一角度来说，“孤寒”也是对自己立身有节、行事端正的变相自夸。

这种自夸在宋初王禹偁的谢表中体现得非常明显，其《滁州谢上表》云：“伏念臣早将贱迹，误受圣知，进身不自于他人，立节惟遵于直道。”^{[6]303}《黄州谢上表》曰：“况臣孤贫无援，文雅修身，不省附离权臣，祇是遭逢先帝。但以心无苟合，性昧随时，出一言不愧于神明，议一事必归于正直。”^{[6]314}在自夸的基础上，“孤寒”“孤穷”所暗示的忠正耿直，也意味着自己容易受到他人的谗言，所遭受的贬谪并不合理公正，而且这种不公只能由皇帝来体察辨明。至道元年，王禹偁因谏太宗不为太祖开宝皇后守制治丧，被以讪谤罪贬知滁州，其《滁州谢上表》中有大段辩解之辞，并在结尾说：“因兹谢表敢达愚诚，况臣粗有操修，素非轻易，心常知于止足，性每疾于回邪。位非其人，诱之以利而不往，事匪合道，逼之以死而不随。唯有上天鉴臣此志，伏望陛下思直木先伐之义，考众恶必察之言，曲与保全，俾伸诚节，则孤寒幸甚，儒墨知归。”^{[6]303}咸平初年王禹偁预修《太祖实录》，直书其事，时宰相张齐贤、李沆不协，意禹偁议论轻重其间，出知黄州。其《黄州谢上表》在叙述了自己“昼夜不舍，寝食殆忘”，修史却“忽坐流言，不容绝笔”之后，云：“夫谗谤之口，圣贤难逃。周公作《鸱鸮》之诗，仲尼有桓魋之叹。盖行高于人则人所忌，名出于众则众所排。自古及今，鲜不如此。伏望皇帝陛下雷霆霁怒，日月回光。鉴曾参之杀人稍宽投杼，察颜回之盗饭或出如簧。未令君子之道消，惟赖圣人之在上。”^{[6]303}在强调自己“孤贫无援”之后，王禹偁更进一步表达了自己的担忧，既然在朝时孤贫无援，不省附离权臣，那么被贬之后自己的处境将更加艰危，没有人为自己言

说一二，打动圣心，只能依靠皇帝来体谅自己的处境，“以微臣之行己，遇陛下之至公，久当辨明，未敢伸理。今则上国千里，长淮一隅。虽叨守土之荣，未免谪居之叹。霜摧风败，芝兰之性终香；日远天高，葵藿之心未死。仰望旒宸，不胜涕洟”^{[6]303}。此外，如范仲淹《饶州谢上表》：“窃念臣出自畎亩，阶于擢绅，骤升天阁之游，亲委王畿之政。臣至孤难立，屡请弗谐，眷宠既隆，补报宜异，必将危坠。”^{[7]389}苏轼《移廉州谢上表》：“悯臣以孤忠援寡，察臣以众忌获愆。”^{[9]716}赵鼎《泉州谢落节表》：“伏念臣奋迹寒乡，莅官远服，羁孤寡与，进取何阶。”^{[10]72}都有相似的作用。

“愚鲁”，以及“愚诚”“庸愚”“狂愚”“懦愚”“愚朴”“迂愚”“戆愚”“愚忠”等，是宋人谢表中常见的与“孤寒”相类似的关键词，看似自贬自谦，实则有自我辩护甚至自我标榜之意。就自我辩护而言，“愚鲁”所强调的是自身虽有过错，但这种过错并非有意为之，更并非怀有奸邪之心；就自我标榜而言，“愚”虽然不智，但却更接近于有德。在儒家文化语境当中，愚鲁木讷者要远远胜过聪明伶俐、能言善辩者。《论语》中便记载了孔子许多相关的评论，如“巧言令色，鲜矣仁”“刚、毅、木、讷，近仁”“君子欲讷于言而敏于行”等。如“愚诚”“愚朴”“愚忠”等词，更是具有明显的褒义在其中，强调的是心性的纯良与对君主的赤胆忠心。在这种德行的基础上，“愚”可能体现为冒进、狂直，发言率意，而这正是忠臣、诤臣的特点。如范仲淹《饶州谢上表》云：“狂愚之诚，进多冒死……处事未精，发言多率，智者千虑而有失，愚臣一心而岂周。情虽匪他，罪实由已。然而有犯无隐，惟上则知；许国忘家，亦臣自信。”^{[7]389}苏轼《到黄州谢表》云：“狂愚冒犯，固有常刑。”^{[9]654}张耒《黄州安置谢表》云：“率情而动，盖缘不学之愚；议罪惟轻，上赖好生之德。”^{[5]574}皆如此类。

这种对自己的明贬暗褒、欲扬先抑、自信自立更加明显地体现在两宋之际李纲、赵鼎、李光等朝廷重臣的谢表中。宣和元年(1119年)京师大水，李纲上《论水灾事乞对奏状》，抨击了当权者不恤民情的行为。后又上疏指陈时政，劝告宋徽宗积极采取措施，减免赋税，赈济灾民，严

惩渎职官员。两次上疏触怒蔡京等权臣，被贬监南剑州沙县税务。在《谪监沙县税务到任谢表》中李纲有大段陈说，标榜自身的“慙愚”与“骨鲠敢言”：“臣闻明目达聪者君之经，陈善责难者臣之义。惟君圣而臣直，则道交而志通。故虽帝王极治之时，必有骨鲠敢言之士。臣独何者，窃慕其风。以疵贱朴鄙之资，玷清切高华之选。傥遇事而怀禄，实处朝而腼颜。一时堤防失虞，水潦暴集。方诏令之旁午，见睿知之焦劳。而臣仰荷眷知，每怀补报。思虑仓卒，虽徇国而忘身，学识迂疏，诚私忧而过计。念慙愚之妄发，知罪戾之难逃。”^{[14]685}建炎二年（1128年），李纲罢相后先居鄂州，后移澧州。在《谢移澧州居住表》中，他同样表达了自己的保国补救之志：“伏念臣学不足以以为己，而欲推之以为人；谋不足以保身，而欲底之以保国。进不量其浅薄，退遂致于颠跻。烂额焦头，何补救焚之道；跋前疐后，自贻速谤之忧。”^{[14]685}赵鼎在南宋高宗绍兴年间，两度出任宰相，后为秦桧所构陷，先后出任绍兴府知府、泉州知州。在两次谢表中均表达了自己天性愚鲁但许身报国的耿耿忠心。其《谢再除绍兴到任表》言：“伏念臣性质颛愚，器能薄。少从师学，计已拙于谋身；晚被圣知，心但期于许国。两膺枋任，四阅岁华，破朋党之相倾，惟贤是荐；惩风俗之大弊，所见必闻。徒殚驽蹇之诚，莫效涓埃之报，臣犹自愧，人岂无辞。”^{[10]71}

在宋人的贬谪谢表中，“孤寒”“愚鲁”之类的自贬，背后往往是对自己的品行端方、无所依附以及忠心为国的暗示甚至明言。在这些言辞中，我们既可以看到宋代士人在贬谪境下的慎重措辞，又可以看到他们心中的气节和持守。

三、衰病交加：贬谪谢表的乞怜之辞

欧阳修曾在《与尹师鲁书》中说：“每见前世有名人，当论事时，感激不避诛死，真若知义者。及到贬地，则戚戚怨嗟，有不堪之穷愁形于文字，其心欢戚无异庸人，虽韩文公不免此累，用此戒安道，慎勿作戚戚之文。”^{[8]281-282}此语虽然在一定程度上代表了宋代文人对待贬谪与唐人不同的态度，但实际上，体现在谢表这种特殊的

文体当中，“戚戚穷愁”之语仍然经常出现在宋人的笔下。这一方面是文人贬谪中面对政治打压和实际的艰辛生活时一种非常自然的情感流露，尤其是当贬谪以非常严厉的形式进行的情况；另一方面也是文人在面向皇帝言说时的一种必要的乞怜之辞，是在权力极不对等的情况下所出现的告饶之语。上文中所言之“孤寒”处境，以及身为“草木”“犬马”的卑微，一定程度上也属于乞怜之态，但在宋代贬谪谢表中出现更多的，是对自己衰病交加、不堪承受的形容。

宋初四朝对士人的贬谪并不严厉，即便如此，在当时的贬谪谢表中仍可以看到这种对衰病的描述，如范仲淹《睦州谢上表》中提到自己的肺疾：“但以肺疾绵旧，药术鲜功。喘息奔冲，精意牢落。”^{[7]385}欧阳修在《颍州谢上表》中提到自己的眼病：“进未有纤毫之益，已不容于怨仇；退未知补报之方，遽先罹于衰病。神与明而并耗，风乘气以交攻。睛瞳虽存，白黑才辨。”^{[8]351}这种表达较为从容平实，有似回应老朋友的寒暄。

至北宋中后期新旧党争之际，在“无容游骑无归”的严酷政治斗争中，文人们在身心两方面都极受摧残，谢表里对自身衰病以及处境艰难的描述更为触目惊心，语气上甚或有哀嚎之状。苏轼、苏辙兄弟的一系列谢表可视为这方面的典型。苏轼贬谪黄州期间经济上十分困窘，乃至带领全家躬耕于东坡薄田来维持生计，元丰七年（1084年），量移汝州后在《谢量移汝州表》中言及贬谪黄州时的情景：“只影自怜，命寄江湖之上；惊魂未定，梦游缧绁之中。憔悴非人，章狂失志。妻孥之所窃笑，亲友至于绝交。疾病连年，人皆相传为已死；饥寒并日，臣亦自厌其余生。岂谓草芥之贱微，尚烦朝廷之纪录。”^{[9]656}后被贬至惠州、儋州，境况愈下，其谢表中的衰病乞怜之辞也愈加惨凄。其《到惠州谢表》言：“但以瘴疠之地，魑魅为邻；衰疾交攻，无复首丘之望。”^{[9]707}《到昌化军谢表》言：“臣孤老无托，瘴疠交攻。子孙恸哭于江边，已为死别；魑魅逢迎于海上，宁许生还。念报德之何时，悼此心之永已。俯伏流涕，不知所云。”^{[9]707}宋徽宗即位后苏轼遇赦北还，相继被调为廉州安置、舒州团练副使、永州安置，后又复任朝奉郎。在《移廉州谢上表》中苏轼回顾自己多年来在烟瘴

之地与天涯海角的生活,云:“投界遐荒,幸逃鼎镬。风波万里,顾衰病以何堪;烟瘴五年,赖喘息之犹在。怜之者嗟其已甚,嫉之者恨其太轻。考图经止曰海隅,其风土疑非人世。食有并日,衣无御冬。凄凉百端,颠踬万状。恍若醉梦,已无意于生还;岂谓优容,许承恩而近徙。”^{[9]716}在苏轼贬惠州、儋州的同时,苏辙在绍圣年间接连被贬知汝州、袁州、筠州、雷州,在《分司南京到筠州谢表》中他言及家中兄弟父子天各一方的凄凉境况,云:“顾惟兄弟二人,迭相须为性命;江岭异域,恐遂隔于存亡。况复坟墓阔疏,父子离散。若臣家之忧患,实今世之孤穷。静言思之,谁可告者。惟有自投于君父,庶几有冀于生全。泣血书词,叩阍仰诉。”^{[11]1079}其《雷州谢表》更是极为具体地描述了他在贬谪途中的艰难和身体的衰病不支,“比者陆水奔驰,雾雨蒸湿。血属星散,皮骨仅存。身锢陋邦,地穷南服。夷言莫辨,海气常昏。出有践蛇茹蛊之忧,处有阳淫阴伏之病。艰虞所迫,性命岂常?念咎之余,待尽而已”^{[11]1080}。徽宗建中靖国元年苏辙遇赦后移永州、岳州安置,其《移岳州谢状》言:“瘴疠所侵,仅存皮骨,亲属沦丧,生意几尽。自分必死荒徼,不复归见中原。”^{[11]1081}后又复职太中大夫,提举凤翔上清太平宫,其《复官宫观谢表》言:“前后三迁,奔驰万里。瘴疠缠扰,骨肉丧亡。闻者为臣伤心,见者为臣陨涕。”^{[11]1081}

此外,如黄庭坚《谢黔州安置表》:“重念臣万里戴天,一身吊影,兄弟滨于寒饿,儿女未知存亡。不敢每怀,惟深自咎。穷乡多怪,苦雾常阴。”^{[12]751}张耒《黄州谢到任表》:“号寒啼饥,其穷已甚。”^{[5]574}皆惨淡形容,动人心魄。至南宋高宗年间,赵鼎、李光诸臣皆因开罪于秦桧被贬至岭南乃至海岛,他们的谢表中相关部分更是有泣绝哀号之音。如赵鼎《谢到潮州安置》言:“始抱疾以还家,即衔悲而哭子。齿发雕瘁于感伤之后,精神昏耗于驱驰之余。其谁为之,无足怜者。”^{[10]73}

在贬谪谢表中形容衰病,乞怜求恕,宋代文人虽然和唐代文人相比有程度上的不同,但并无本质上的差别。有些学者认为唐宋文人在面对贬谪时心理状态不同,在贬谪谢表中表达的情感也大不相同,“唐代贬谪谢表多透露出一种

恐惧与自怜,而宋代谢表则更加积极昂扬,充满自信与达观”^⑦。这种看法主要是依据北宋前期的情况而言,并不全面。北宋初四朝对文人的贬谪并不严厉,大多数文人虽贬谪出京,但谪在近地,且不失为一地之官长。而且当时的政治语境较为宽和,士人在贬谪后亦可不受辱。这一点可以在欧阳修的一些文字中看到具体的形容。如在《回丁判官书》中,欧阳修谈及自己对贬谪的看法:“且为政者之惩有罪也,若不鞭肤刑肉以痛切其身,则必择恶地而斥之,使其奔走颠踬窘苦,左山右壑,前虺虎而后蒺藜,动不逢偶吉而辄奇凶,其状可为闵笑。所以深困辱之者,欲其知自悔而改为善也,此亦为政者之仁也。”^{[8]292}宋仁宗景祐三年(1036年),欧阳修因为范仲淹之贬鸣不平而被贬夷陵县令,以为自己也一定会受到同样的困辱,“故修得罪也,与之一邑,使载其老母寡妹,浮五千五百之江湖,冒大热而履深险,一有风波之厄,则叫号神明,以乞须臾之命。幸至其所,则折身下首以事上官,吏人呼姓名,喝出使拜,起则趋而走。设有大会,则坐之壁下,使与州校役人为等伍,得一食,未彻俎而先走出。上官遇之,喜怒呵诘,常敛手粟股以侍颜色,冀一语之温和不可得。所以困辱之如此者,亦欲其能自悔咎而改为善也。故修之来也,惟困辱之是期”^{[8]292}。但事实上,欧阳修所受到的待遇却是“及舟次江陵之建宁县,人来自夷陵,首蒙示书一通,言文意勤,不徒不恶之,而又加以厚礼,出其意料之外,不胜甚喜,而且有不自遂之心焉”^{[8]292}。欧阳修在《与尹师鲁书》中所说的那番话,正是建立在这种具体境况的基础上,并不能代表宋代士人在遭遇严酷贬谪时的实际感受与反馈。

事实上,在北宋中后期的新旧党争中,将政敌贬至远州恶军,并以“安置”“居住”“编管”等严格限制人身自由,类似羁押犯人的方式摧残身心,已有将其置之死地而后快的用心。尤其是在熙宁、元丰之后,新旧两党之矛盾已不再是关乎国事的理性论争,很大程度上成为意气用事、打压斗狠的权力之争。元祐年间蔡确“车盖亭诗案”便是一起典型的过激事件,高太后及元祐诸臣执意曲解诗文致人重罪,高太后更是直言欲通过远贬除去其人,“此人于社稷不利,若

社稷之福,确当便死”,结果蔡确贬英州别驾新州安置,不久便郁郁成疾,殒命于岭南烟瘴之地。这种非理性的行为直接导致了元祐党人在绍圣及崇宁时期遭受了更加严酷惨烈的报复,包括苏轼在内的很多人被远贬到岭南和其他远恶州军。南宋初秦桧当国对政敌的打压更是不遗余力,赵鼎贬谪吉阳军期间,秦桧曾令当地长官每月上报存亡消息,必欲致其死,赵鼎最后为保全家人只好绝食自杀。这种险恶境况比欧阳修在《回丁判官书》中谪途“大热深险”“风波之危”,贬所上官“喜怒呵诘”的想象之辞何止峻烈十倍,不作“戚戚穷愁之文”似已不近人情。此外,上呈御览的谢表是最适合也最应该诉说惨痛、乞怜求恕的文体。因此,我们在诗歌中可以看到“九死南荒吾不恨,兹游奇绝冠平生”(《六月二十日夜渡海》),在词中可以看到“归去,也无风雨也无晴”(《定风波·莫听穿林打叶声》),在赋中可以看到“自其不变者而观之,则物与我皆无尽也”(《赤壁赋》),但在苏轼等人的贬谪谢表中却也可见到宋人旷达背后的“戚戚穷愁”。

四、劝谏辩驳:贬谪谢表的另类言说

表现自己对于“罪深谪薄”之宽大处理的感激,陈说自己出身孤寒,天性愚鲁但行为端方、用心忠耿,以及用较为夸张的语言描述自己贬谪中衰病交加、亲人离散的艰难,都是宋人谢表中的普遍体现。但在谢表中对皇帝进行劝谏,对加于自身的惩处之公正性予以质疑,正面陈说并为自己辩护,却并不常见。尤其是篇幅较长的劝谏与辩驳之文,仅出现在北宋前期范仲淹、王禹偁、欧阳修等人的谢表当中,不能代表宋代的一般情况。

范仲淹的《睦州谢上表》最为典型,也是非常特殊的一篇以劝谏君王为主要内容的谢表。此次贬谪在仁宗明道二年,郭皇后因误伤仁宗而触怒龙颜,宰相吕夷简因与郭皇后有隙趁机主张废后,并令有司不得接受台谏章疏。范仲淹率中丞孔道辅、侍御史蒋堂、段少连等十余人跪伏垂拱殿外,求见未果,与吕夷简当庭辩论,第二天即受贬黜。范仲淹在谢表自述的部分用了六百余字的篇幅来解释自己的行

为,劝说君王改过,可谓苦口婆心,不厌其烦。

在谢表中,他先是简单说明自己此番劝谏的立场与动机,既来自身为谏官的职责,更来自报谢君恩的初衷:“臣腐儒多昧,立诚本孤。谓古人之道可行,谓明主之恩必报。而况首膺圣选,擢预谏司。时招折足之忧,介立犯颜之地。当念补过,岂堪循默。”^{[7]385}然后回述事件发生的背景:“昨闻中宫摇动,外议喧腾。以禁庭德教之尊,非小故可废,以宗庙祭祀之主,非大过不移。初传入道之言,则臣遽上封章,乞寝诞告;次闻降妃之说,则臣相率伏阙,冀回上心。议方变更,言亦翻覆。臣非不知逆龙鳞者,掇蕡粉之患;忤天威者,负雷霆之诛。理或当言,死无所避。”^{[7]385}之后历数两汉魏晋以及唐代废后所引发的权力动荡与朝政混乱:“盖以前古废后之朝,未尝致福。汉武帝以巫蛊事起,遽废陈后,宫中杀戮三百余人,后及巫蛊之灾,延及储贰。至宣帝时,有霍光妻者,杀许后而立其女,霍氏之衅,遽为赤族。又成帝废许后咒诅之罪,乃立飞燕,飞燕姊妹妒甚于前,六宫嗣息,尽为屠害,至哀帝时理之,即皆自杀,西汉之祚,由此倾微。魏文帝宠立郭妃,谮杀甄后,被发塞口而葬,终有反报之殃;后周以房庭不典,累后为尼,危辱之朝,不复可法。唐高宗以王皇后无子而废,武昭仪有子而立,既而摧毁宗室,成窃号之妖。是皆宠衰则易摇,宠深则易立,后来之祸,一一不差。”^{[7]385}接着提出保留皇后称号,暂居别宫以待其悔过的建议:“臣虑及几微,词乃切直,乞存皇后位号,安于别宫,暂绝朝请。选有年德夫人数员,朝夕劝导,左右辅翼,俟其迁悔,复于宫闱,杜中外觊望之心,全圣明终始之德。”最后,还对君王接受臣下劝谏的态度提出了自己的看法:“且黔首亿万,戴陛下如天;皇族千百,倚陛下如山。莫不虽休勿休,日慎一日,外采纳于五谏,内弥缝于万机。而况有犯无隐,人臣之常,面折庭净,国朝之盛。有阙即补,何用不臧。然后上下同心,致君亲如尧舜。中外有道,跻民俗于羲黄。将安可久之基,必杜未然之衅。上方虚受,下敢曲从?既竭一心,岂逃三黜。”^{[7]385}整篇谢表言辞恳切,情绪温和,逻辑清晰,体现出宋初重臣以国事为己任的担当意识,以及理性、宽和的性情

气质。

与范仲淹的谢表相比,王禹偁谢表中的劝谏与辩驳则更加言辞激烈,充溢着一股怨愤不平之气。至道元年四月,宋太祖开宝皇后宋氏去世,太宗未按皇后礼制治丧。因开宝皇后与太宗之间涉及太宗皇位继承之敏感话题,群臣亦未敢有异议。此时王禹偁坐讪谤之罪贬知滁州,应与其私下里对太宗此举的不赞同相关。但在《滁州谢上表》中,王禹偁断然否认自己曾与他人交接议论,他从三个角度为自己进行了辩护。其一是自己身为翰林学士,是由皇帝亲自选拔出来的,“由于圣选,不为不精”,无论是才华还是品质都应有皇帝的担保,突然被贬,很是奇怪。其二是自己每天忙于公务,根本没有时间与朋友交接议论,“且臣在内庭一百日间,五十夜次当宿直,白日又在银台通进司、审官院、封驳司勾当公事,与宋湜、吕祐之阅视天下奏章,审省国家诏命。凡于利害,知无不为,三日一到,私家归来已是薄暮。先臣灵筵在寝,骨肉衰绖满身。纵有交朋,无暇接见,不知谤议,自何而兴”^{[6]303}。其三是他认为自己被贬是得罪了为开宝皇后做法事的僧人,因为自己所租的官屋正是开宝皇后停灵之处,每天对僧人没有回避揖让。王禹偁对这一点也进行了辩护:“按旧制,自左右正言以上,谓之供奉官。街衢之间,除宰相外无所回避,此盖贾谊所谓‘人君如堂,人臣如陛,陛高则堂高’者也。况臣头有重戴,身被朝章,所守者国之礼容。”^{[6]303}王禹偁在谢表中大量运用短句和散句,语气短促有力,直抒胸臆,气势逼人。他的另一篇《黄州谢上表》与之风格近似,同样用了较为直切激烈的言辞为自己进行了辩护,并恳请皇帝明辨是非。

欧阳修在庆历五年的《滁州谢上表》中也为自己进行了辩护,但这种辩护既不是如范仲淹一样苦口婆心的劝谏,也不是王禹偁式的言辞激烈的辩驳,而是陈说事实为自己开解。他当时因支持范仲淹庆历新政而得罪保守派官员,恰逢外甥女与奴仆有染,在逼供下,外甥女张氏被迫诬陷欧阳修与其乱伦,对其名声构成了极大损害。欧阳修在谢表中称:“同母之亲,惟存一妹,丧厥夫而无托,携孤女以来归。张氏此时,生才七岁。臣愧无蓍龟前知之识,不

能逆料其长大所为,在人情难弃于路隅,缘臣妹遂养于私室。方今公私嫁娶,皆行姑舅婚姻。况晟于臣宗,已隔再从;而张非己出,因谓无嫌。乃未及笄,遽令出适。然其既嫁五六年后,相去数千里间,不幸其人自为丑秽,臣之耳目不能接,思虑不能知。而言者及臣,诚为非意,以至穷于资产,固已吹析于毫毛。”^{[8]337}在陈说事实、开解自身之外,欧阳修还从另外一个角度表达了对皇帝的感谢,认为自己此番贬谪实际上是皇帝对自己的保护:“若臣身不黜,则攻者不休,苟令谗巧之愈多,是速倾危于不保。必欲为臣明辩,莫若付于狱官;必欲措臣少安,莫若置之闲处。使其脱风波而远去,避陷阱之危机。虽臣善自为谋,所欲不过如此。”^{[8]337}

在北宋中后期以及南宋文人的贬谪谢表中,虽偶尔可见劝谏与辩驳之辞,如上文所引李纲《谪监沙县税务到任谢表》,以及朱熹《落职罢官祠谢表》《落秘阁修撰依前官谢表》等,但已是极少数的情况。即便在李纲、朱熹等人的谢表中,也并没有如范仲淹、王禹偁、欧阳修式的对事实的大段陈说与细致辩驳,从中亦可看到宋代政治环境与君臣关系的变化曲线。

结语

综上,宋人在贬谪谢表中多从“罪深谪薄”的角度来谢恩,或谢赐予近善之地,或谢不杀之恩;从“孤寒”与“愚鲁”两个方面进行自贬与自剖,在谨慎的言语中蕴含着对自我品节的肯定与标榜;“衰病交加”之类的戚戚穷愁之语也常出现在宋人贬谪谢表中,既是自身遭遇的真实写照,也是面对君王的乞怜话术。北宋前期贬谪谢表还存在大段劝谏与辩驳之辞,但随着贬谪程度的加深和政治环境的恶化,劝谏与辩驳在此后的贬谪谢表中较为少见。总之,谀辞、哀辞,与名为自贬实为自剖自夸之辞,是宋人贬谪谢表书写中不可缺少的三个部分,在不同文人的笔下呈现不同的比例偏重。与唐代文人贬谪谢表相比,宋人贬谪谢表篇幅较为短小,体式更为严整,骈体对句的使用也更为规范典重,情感抒发更有节制。但这种节制,并不全是因为文

化上整体的理性精神使然。宋代动辄有诗祸与文祸，单就谢表而言，除上呈御览之外还要登于进奏院邸报，因谢表中文字涉嫌“不敬”“怨望”“谤讪”而被进一步惩处的情况一再发生，再加上台谏许风闻言事的制度，宋人和唐人相比所呈现出来的节制与慎重，有具体的利害关系使然。而宋人的贬谪谢表让我们能在诗词歌赋等文学作品之外，以另一个视角来切入他们的现实遭际，从他们的书写策略中，可以看到宋代士人在政治权力之下逼仄的言说空间与尴尬的生存处境，也能够看到他们在集权制度与主体人格之间极力平衡，在夹缝中力图表达个人情志的努力。

注释

①目前所见，宋代谢表的专篇研究有张海鸥：《宋代谢表文化和谢表文体形态研究》，《学术研究》2014年第5期；杨芹：《宋代谢表及其政治功能》，《中州学刊》2016年第10期；赵雅娟：《“俾伸臣节”：北宋前期谢表的撰写及其政治文化影响》，《韩山师范学院学报》2021年第2期；张敏：《赓歌陈谟：两宋表文的创作语境与阐释视野》，《中华文化论坛》2021年第6期等。②李纲撰、王瑞明点校：《李纲全集》，岳麓书社2004年版，第493页。③黄庭坚撰、郑永晓整理：《黄庭坚全集辑校编年》，江西人民出版社2008年版，第75页。④⑤李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局2004年版，第7975页，第11242页。⑥脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第10988页。

页。⑦段亚青：《唐代贬谪制度与相关文体研究》，武汉大学博士学位论文，2019年，第215页。

参考文献

- [1]胡松.唐宋元名表[M]//景印文渊阁四库全书：第1382册.台北：台湾商务印书馆，1986：292.
- [2]龚延明.宋代官制辞典[M].北京：中华书局，1997.
- [3]王应麟.四明文献集[M].张晓飞，点校.北京：中华书局，2010：447–448.
- [4]陈绎曾.文筌[M]//续修四库全书：第1713册.上海：上海古籍出版社，2002：459.
- [5]张耒.张耒集[M].李逸安，傅信，孙通海，点校.北京：中华书局，1990.
- [6]王禹偁.小畜集[M].上海：商务印书馆，1936.
- [7]范仲淹.范仲淹全集[M].李勇先，王蓉贵，校点.成都：四川大学出版社，2007.
- [8]欧阳修.欧阳修集编年笺注[M].李之亮，笺注.成都：巴蜀书社，2007.
- [9]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼，点校.北京：中华书局，1986.
- [10]赵鼎.忠正德文集[M].李蹊，点校.上海：上海古籍出版社，2018.
- [11]苏辙.苏辙集[M].陈宏天，高秀芳，点校.北京：中华书局，1990.
- [12]黄庭坚.黄庭坚全集辑校编年[M].郑永晓，整理.南昌：江西人民出版社，2008.
- [13]杨芹.宋代谢表及其政治功能[J].中州学刊，2016（10）：121.
- [14]李纲.李纲全集[M].王瑞明，点校.长沙：岳麓书社，2004.

On the Writing Strategies of Demotion Gratitude Letter in the Song Dynasty

Zhang Ying

Abstract: The Song dynasty reached the peak of gratitude letter culture, among which the demotion gratitude letter had more literary color and personal characteristics compared to other routine gratitude letter. The demotion gratitude letter often expresses gratitude from the perspective of “Serious culpability but minor punishment”, either thanks for being given a good place, or thanks for being spared from killing. They often make self-deprecation and self-dissection from two aspects of “humble birth” and “foolishness”, but in cautious language, there is affirmation and praise for one’s own character. Words such as “illness and decay” often appear in demotion gratitude letter which are not only a true portrayal of their life, but also a plea for mercy in the face of the monarch. In the early period of the Northern Song dynasty, there were still many words of persuasion and rebuttal in the demotion gratitude letter. However, as the degree of demotion deepened and the political environment deteriorated, persuasion and rebuttal became relatively rare. From demotion gratitude letter, we can see the limited speaking space and awkward survival situation of scholars under political power, as well as scholar’s efforts to balance the centralization system and subject personality, and to express their personal emotions in the cracks.

Key words: Song dynasty; demotion; gratitude letter; factional political struggle; Su Shi

[责任编辑/晨 满]



英雄史诗与《诗经·商颂·殷武》

尹荣方

摘要:《诗经·商颂·殷武》是殷商的英雄史诗，此诗之旨意前人或谓颂扬成汤的功业，此乃误读误解，此诗所歌颂者为殷王武丁。《颂》诗多关乎舞容仪式，《殷武》亦然；《殷武》主要演绎歌颂殷王武丁步武殷之先王，所取得的“文治”业绩，而非所谓的征伐性质的武功；《殷武》歌颂的武丁之英雄功业包括：狩田辟地、招徕远民、誓戒（立法）、封邦建国、建设城邑宗庙以及实行明堂制度等。古代盛传的“巡守”礼制，也就是上古所谓的“王制”，或始于武丁之时；武丁时代尚属神权时代，所以诗中还强调英雄武丁的事业离不开神灵的护佑。

关键词:《诗经·商颂·殷武》；英雄史诗；武丁；狩田辟地；巡守

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0094-09

《诗经·商颂·殷武》全文为：

挞彼殷武，奋伐荆楚。栗入其阻，哀荆之旅，有截其所，汤孙之绪。

维女荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。

天命多辟，设都于禹之绩。岁事来辟，勿予祸适，稼穡匪解。

天命降监，下民有严。不僭不滥，不敢怠遑，命于下国，封建厥福。

商邑翼翼，四方之极。赫赫厥声，濯濯厥灵。寿考且宁，以保我后生。

陟彼景山，松柏丸丸。是断是迁，方斫是虔。松桷有梴，旅楹有闲。寝成孔安。^{[1]1461-1466}

《殷武》诗旨，《诗序》云：“祀高宗也。”^{[1]1461}此高宗或指武丁。毛《传》、郑《笺》都认为“殷武”指武丁。“汤孙之绪”指的应该是殷王武丁^{[1]1462}。从内容着眼，《殷武》不大可能是春秋时宋人所作，此诗六章，都是叙述殷王武丁的英雄功业，具有史诗性质，“祀高宗（武丁）”之说应能成立。但关于“祀高宗”究竟属于何种礼仪，殷高

宗究竟取得何等功业，则尚有进一步探讨之必要。笔者以为《殷武》所述，当是承《诗经·商颂·长发》而来，所述殷王武丁的英雄功业，包括狩田辟地、誓戒（立法）、招徕远民、封邦建国、建设城邑宗庙等重大事项，这些事项乃上古“巡守”礼的组成部分，也是古人津津乐道的所谓“王制”。

一、“奋伐荆楚”与殷王武丁“狩田”

《殷武》第一章六句，陈述的是“狩田辟地”之事，而非一般意义的征战讨伐。首二句：“挞彼殷武，奋伐荆楚。”毛《传》：“挞，疾意也。殷武，殷王武丁也。荆楚，荆州之楚国也。”郑《笺》：“有钟鼓曰伐。栗，冒也。殷道衰而楚人叛，高宗挞然奋扬威武，出兵伐之。”^{[1]1461-1462}认为《殷武》开始两句，说的是武丁奋起讨伐楚国。毛《传》注释简单，用“疾”训“挞”，大约是用《尔雅·释言》所释的“疾，壮也”之义。则“挞”为形容词，形容“殷武”的壮健勇武。此章未提讨伐

的对象，毛《传》、郑《笺》解释此句是殷武讨伐之事，几乎从来没有人怀疑过。然而，此诗确为开篇就在炫耀英雄武丁的武功吗？从《颂》诗多关乎舞容的实际情况看，未必如此。这里陈述的恐未必是战争，而是狩田（巡守）之事。

（一）“奋伐荆楚”与殷人开发“丛林荒地”及“狩田”礼制

《殷武》首章所陈述者，非征伐征战，乃荒田开垦性质的“狩礼”。唯“狩猎垦荒”这样的行为易与征战、征伐混同，所以每为后人误读误解。

“奋伐荆楚”之“伐”，早就被误读成征伐之“伐”，加上“伐”的对象是“荆楚”，恰是后世所有之国，解诗者自然谓此诗主旨在于征战了。然“伐”字，《说文·人部》云：“伐，击也。”^{[2]669}《诗经·召南·甘棠》：“蔽芾甘棠，勿翦勿伐。”毛《传》：“伐，击也。”^①《甘棠》诗“伐”指砍伐，可见“伐”也常用于对草木的砍伐，无关乎征伐。

《颂》诗多关乎舞容，故此“奋伐”之“伐”，也当是指砍伐树木丛草等的舞蹈动作^②。因为本诗之“荆楚”，未必能以后世之楚国当之，《说文·木部》：“楚，丛木。一名荆也。”^{[2]477}则殷人所云之“荆楚”，未必指后来之楚国。殷商武丁时期，何来荆楚之国？所以“奋伐荆楚”云云，乃是形容对丛林荒地的焚猎开发之举。《庄子·人间世》有“昔者尧攻丛枝、胥敖”^[3]之说，“攻”即“伐”，“丛枝”即“荆楚”，“尧攻丛枝”或是武丁“奋伐荆楚”故事之分化。《吕氏春秋·异用》云：

汤见祝网者，置四面，其祝曰：“从天坠者，从地出者，从四方来者，皆离吾网。”汤曰：“嘻！尽之矣。非桀其孰为此也？”汤收其三面，置其一面，更教祝曰：“昔蜘蛛作罟，今之人学纾。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下，吾取其犯命者。”汉南之国闻之曰：“汤之德及禽兽矣。”四十国归之。人置四面，未必得鸟；汤去其三面，置其一面，以网其四十国，非徒网鸟也。^[4]

所述乃商汤狩猎之祝词。当然上古狩猎同时意味着垦荒辟土、招徕远人等，所以文中有汤“以网其四十国，非徒网鸟也”之说。早期殷人的焚猎开发荒地之事，一直得到传承。这里的“汉南之国”与“荆楚”一样，都是泛指南方之地，清人陈奂认为“汉南之国”即荆楚也^③。《史记·孔子世

家》记楚昭王时令尹子西之语：“楚之祖封于周，号为子男五十里。”^{[5]1932}据此说，楚之祖先为周人所封，爵位较低，封地不过五十里。

《左传·昭公十二年》载楚国右尹子革之言：“昔我先王熊绎，与吕级、王孙牟、燮父、禽父并事康王……昔我先王熊绎，辟在荆山，筚路蓝缕，以处草莽。”杜预注“熊绎”云：“楚始封君。”^[6]楚国的祖先也曾生活在丛林草莽中，周康王时，经过楚人的努力开发，耕地日增，才为楚国的发展、壮大奠定了基础。

显然《殷武》诗之“荆楚”，并非指后来的楚国，诗中“荆楚”之义为“丛木”，则是指未开发的丛林了。此“伐荆楚”云云，乃是殷商武丁时代农业生产的“开辟草莽”之举。考虑到“荆州”是《尔雅·释地》所载的殷“九州”^④之一。则“荆楚”或泛指南方之地，“荆楚”可以解为南方丛林草莽之地，又借指居住于此的当地人。开辟草莽常伴随狩猎，狩猎要合众，合众时要行诰誓之礼，本诗三、四、五章，孔颖达《正义》云：“述其告晓荆楚。”^{[1]1461}说的正是“誓戒”之事，但这种“誓戒”的对象也包括开辟者一方。草莽开辟后又要设立地界标界，将新开辟的土地赐予亲属或功臣，所谓“封邦建国”，这都是与狩田（巡守）之礼有关的上古时代的大礼，而为本诗所陈述者也。

（二）武丁伐“鬼方”为伐“远方”

上古载籍有殷高宗（当指武丁）伐“鬼方”之说，见于《周易》《诗经》及《竹书纪年》等古籍。《周易·既济》之九三：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”陆德明《音义》云：“鬼方，《仓颉篇》云：‘鬼，远也。’”^{[7]330}《周易·未济》之九四：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”王弼注：“‘伐鬼方’者，兴衰之征也。”^{[7]334}照王弼之说，“伐鬼方”仅仅作为一种象征而存在。《诗经·大雅·荡》：“内臰于中国，覃及鬼方。”毛《传》“鬼方，远方也。”^{[1]1159}《汉书·五行志中之下》载殷王武丁：“内举傅说，授以国政，外伐鬼方，以安诸夏。”颜师古注：“鬼方，绝远之地，一曰国名。”^{[8]1411}《汉书·赵充国传》：“鬼方宾服。”颜注：“鬼方，言其幽昧也。”^{[8]2995}可见，“鬼方”原指远方也。古人或以“鬼方”指国名，何国何方，则说法纷纭，说东、西、南、北的都有，或谓三苗、九黎^⑤。今人或以为指“猃狁”，即后世所称之匈奴，殷时处于西

方。王国维《鬼方昆夷猃狁考》一文认为这些称谓为一语之转^⑥。然将“鬼方”认作商代一个民族，殊难证明。“鬼方”为“远方”之说则符合实际，黄凡云：“‘鬼方’或释为国名者误。《诗》毛传、《苍颉篇》及刘安等较早期说家皆以‘鬼方’为‘远方’。”^[9]武丁伐“荆楚”也是他的“伐鬼方”之举。

(三)“采(眾)入其阻”之“采”为“眾”，是狩田所用网罟

“眾入其阻”之“眾”，原作“采”^⑦，是误字。首章陈述者在狩田，最重要的证据就存于本章原本的“采”字当为“眾”，此所谓内证。因为错解成战争性质的“征伐”，所以接下去的“眾入其阻”，毛《传》云：“眾，深也。”被解读为武丁的军队深入“楚国”的险阻之地。然而此“眾”字，古人讨论甚多，未有确诂。《说文·网部》“眾”云：“眾，周行也。从网，米声。《诗》曰‘眾入其阻。’”则许慎所见本作“眾”，此必是《诗经·商颂·殷武》诗之本字，段玉裁以为“周”字是“网”字之误：

各本作“周行也”，《诗·释文》引作“冒也”，乃涉郑兼而误。今寻上下文皆网名，《篇》、《韵》皆云：“眾，罟也”，更正。盖眾亦网名，其用主自上冒下，故郑氏笺《诗·殷武》改毛之“采入其阻”为“眾入”，云“冒也”，就字本义引申之。^{[2]621}

段玉裁的解说对于理解本诗诗旨极为重要，说明毛《传》之失，用田猎之网罟入其“阻”，可见所描述者非征战，而是狩田。陈鳣《简庄疏记》卷五曰：

《殷武》云：“采入其阻。”《传》：“采，深。”《笺》云：“采，冒也。”按《说文》云：“眾，周也。从网，米声。《诗》曰：眾入其阻。”《五经文字》云：“《说文》作眾，隶省作采，见《诗》。”今本作“采”，或作“眾”，误。《说文》：“周也。”《释文》引作“冒也”，与郑笺《诗》合，可证今本之误。然徐锴《系传》云：“网即周布之意。”则已作“周”矣。^[10]

“眾”字从“网”，据《玉篇》《集韵》等书，意为网罟，网罟用于田猎，则明说是田猎之事。“眾入其阻”，乃言于野兽之出入险阻之地均已张网。上古之田猎更是为了垦荒开辟，所以有田猎之称。

二、“哀荆之旅”与上古“誓众”之礼

“狩田”前要聚众而誓，这就是所谓的“誓田之礼(法)”。 “哀荆之旅”，“哀”字，毛《传》明训“聚也”^{[1]1462}。则“哀荆之旅”正可以解释为集合“荆地”之众。“旅”字，毛《传》无解，《尔雅·释诂》：“旅，众也。”《诗经·小雅·北山》：“旅力方刚，经营四方。”毛《传》：“旅，众也。”然郑玄《笺》云：“有钟鼓曰伐。眾，冒也。殷道衰而楚人叛，高宗挞然奋扬威武，出兵伐之，冒入其险阻，谓逾方城之隘，克其军率，而俘虏其士众。”^{[1]1462}这是郑玄的想当然之辞，殷武丁之时，楚地何来“方城”。既是战争，聚敌方之众为何？又如何能聚敌方之众？郑玄必觉得此处难以通融，于是训“哀”为“俘虏”了。然“哀”训“聚”，聚集荆地之民众，正合于上古行“狩礼”时聚众而誓的古礼。

(一)上古狩田行“誓礼”

关于上古狩猎时的“聚众而誓”，古籍记载甚多，《周礼·夏官·大司马》云：“中春，教振旅，司马以旗致民，平列陈，如战之陈。……遂以蒐田，有司表貉，誓民，鼓，遂围禁。火弊。献禽以祭社。……中冬，教大阅。群吏听誓于陈前，斩牲以左右徇陈。”^⑧《礼记·月令》：“季秋之月……是月也，天子乃教于田猎，以习五戎，班马政。……司徒搢扑，北面誓之。”郑玄注：“誓众以军法也。”^{[11]536-538}清人孙希旦云：

誓者，誓以犯田法之罚。若《周礼》注引《汉田律》云“无干车，无自后射”，是也。车徒背门而南面，故司徒北面向屏而誓之。四时之田，皆既教战，然后田猎，而皆有誓焉。《周礼·大司马》于大阅，言“群吏听誓于陈前，斩牲以左右徇陈”，此教战之誓也。于蒐田，言“表貉，誓民”，此田猎之誓也。^[12]

孙氏之说是有道理的，上古时代，田猎之誓与教战(军事训练)之誓恐非二途。《周礼·地官·大司徒》说大司徒之职也有“八曰以誓教恤，则民不怠”。孙诒让《周礼正义》卷十八引俞樾之说云：

此经以誓教恤，即以誓教慎也。《士师》之职曰：“以五戒先后刑罚，毋使罪丽于

民。一曰誓，用之于军旅。”其实誓之用，亦不专在军旅。《条狼氏》注曰：“誓者谓出军及将祭祀时也。”疏又引《月令》“田猎，司徒北面以誓之”。是祭祀田猎无不用誓，誓之用广矣。国有大事，先誓戒之，使知敬慎以役上命，故曰“以誓教恤则民不怠”。^{[13]709}

俞樾谓上古“祭祀田猎无不用誓”，说得很对。上古时代，国有大事，必先誓戒有关人员。“蒐田”也是彼时的大事，自然有誓。“蒐田”之“田”，可以当打猎或打猎之处讲，也可以当耕种或所耕种的田地讲。实际上古代的田猎区往往就是重要的农业区，田猎伴随火田，过去以为其目的主要在打猎与军事训练，但田猎实际上更是为了农田的开垦，包括保护已开垦的农田和农作物。

值得注意的是，原始时代对森林的垦殖，有很强的时令性，上古时代将“火田”与冬天狩猎的“狩”相提并论，并认为这样狩猎与季节性的祭祀礼仪相关，并非偶然。《殷武》中似没有“火田”之陈述，可能是因为火为危险之物，舞蹈仪式难以模拟的缘故所致。

(二) 狩田辟土与殷人“誓戒”

首章后二句“有截其所，汤孙之绪”。“截”，毛《传》无解，郑玄《笺》曰：“截然齐壹。”通释两句意为：“绪，业也。所，犹处也。高宗所伐之处，国邑皆服其罪，更自敕整截然齐壹，是乃汤孙大甲之等功业。”^{[1]1462}仍以征伐视之。《诗经·大雅·常武》：“截彼淮浦。”毛《传》：“截，治也。”^{[1]1254}此地“有截”与《诗经·商颂·长发》“九有有截”同义。“九有”即“九州”“九围”“九域”，“有”训“域”。“有截其所”意为“治域其所”。“绪”意为“业”。“所”，为商王及荆地之众所聚集之所，两句乃言这草莱荒芜之地得到辟治，此乃汤之后代子孙武丁之功业。颂美商王，正合《颂》诗之义。

《殷武》诗第二、三章则叙述“誓戒”之事。第二章首二句“维女荆楚，居国南乡”，意为你们这些草莽之民，居住于我们殷国的南边。点明誓戒之对象。后面数句谓：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”郑玄《笺》：“维女楚国，近在荊州之域，居中国之南方，而背叛乎？成汤之时，乃氐羌远夷之国来献来见，曰‘商王是吾常君也’。此所用责楚之义，女乃远夷之不如。”^{[1]1462-1463}俞樾以为郑玄“曰商

是常”之解释“不词甚矣”。他认为“常”当作“尚”。谓氐羌自成汤之时，即“惟商是助”^⑨。开辟草莱，自然也会涉及草莱之地的当地人，殷人在田猎前集合大众行“誓礼”，告诫他们听从殷人的安排。此句也强调成汤时期，远方的氐羌族就已经助力殷人了。“誓戒”之辞，严厉中含有合作友好之意，显然不是对待战争中的所谓“俘虏”的态度。

《殷武》诗第三章：“天命多辟，设都于禹之绩。岁事来辟，勿予祸适，稼穡匪解。”郑玄《笺》云：“多，众也。来辟，犹来王也。天命乃令天下众君诸侯立都于禹所治之功，以岁时来朝觐于我殷王者，勿罪过与之祸适，徒敕以劝民稼穡，非可解倦。时楚不修诸侯之职，此所用告晓楚之义也。”^{[1]1463}郑玄把“禹之绩”之“绩”理解为功绩之绩，明显不妥。上古文献，多有“禹迹”“禹之绩”之说，《逸周书·商誓》“登禹之绩”，《诗经·大雅·文王有声》“维禹之绩”，《左传·襄公四年》“茫茫禹迹”等。于省吾以为“迹”“绩”本应作“蹟”：“传、笺多训为功绩，非也。”禹绩“谓其踪迹所至之区域也”^[14]。裘锡圭说：“古人将大地称为‘禹之迹’、‘禹迹’、‘禹之绩’、‘禹之堵’，就是以禹敷土的传说作为主要背景的。”^[15]然则此“设都于禹之绩”之“绩”，谓建设都邑于禹所“开辟”之地，说的当是商先民开辟草莱建立城邑（定居点）之举，商先民为扩大生存空间，垦荒辟地在所难免。“辟地”除了确定地中、四方外，还包括实际的开垦荒地。《说文·火部》：“焚，烧田也。从火林。”^{[2]845}“焚”是一种农事耕作方式，大约类似于后世的“刀耕火种”。由于当时大片土地荆棘草木丛生，须先用火焚烧方能辟为耕地。传说教民耕种的神农氏，又名炎帝，也称“烈山氏”，其用字与用火有直接关系。

“焚”又是上古狩猎的方法，《管子·揆度》载管子之言：“燧人以来，未有不以轻重为天下也。共工之王，水处什之七，陆处什之三，乘天势以隘制天下。至于黄帝之王，谨逃其爪牙，不利其器，烧山林，破增薮，焚沛泽，逐禽兽，实以益人，然后天下可得而牧也。”^[16]《孟子·滕文公上》云：“舜使益掌火，益裂山泽而焚之，禽兽逃匿。”赵琦注：“掌，主也。主火之官，犹古火正也。烈，炽也。益视山泽草木炽盛者而焚烧之，

故禽兽逃匿而远窜也。”^[17]早先，“田地”的“田”与“田猎”的“田”同为一字，这也从另一角度阐释了“焚”的耕作形式。

“岁事来辟”，明明白白说的是为“岁事”而来。然何为“岁事”？上古文献中，“岁事”大体有三解：一指一年之农事，《尚书大传》卷六《略说》：“耰锄已藏，祈乐已入，岁事已毕，余子皆入学。”郑玄注：“祈乐当为新谷。”^[18]二指诸侯朝覲会同等，《周礼·春官·大宗伯》：“朝宗覲遇会同。”^[13]⁶⁶⁶以其或一岁一行，或数岁一行，故谓岁事。三指祭祀之事，《仪礼·少牢馈食礼》：“用荐岁事于皇祖伯某。”其实此三事皆关乎农业生产，所以有下面之“稼穡匪解”之告诫语。清人陈奂云：“（郑）《笺》谓敕以劝民稼穡。非可解倦。”^[19]商王之以稼穡劝人，告之不得有懈惰。“狩猎”，可以肯定属于“岁事”，因为它既关乎农事又关乎祭祀大事。《左传·隐公五年》载臧僖伯之言曰：“故春蒐、夏苗、秋狝、冬狩，皆于农隙以讲事也。”^[20]言明田猎之事，为农隙所讲之“大事”。过去以为“狩”的目的主要在打猎与习武，但田猎更是为了农田的开垦，包括保护已开垦的农田和农作物，所以它成了上古时代的一种季节性礼仪。《白虎通义》卷十二载：“王者诸侯所以田猎者何？为田除害，上以共宗庙，下以简集士众也。春谓之田何？春，岁之本，举本名而言之也。夏谓之苗何？择去其怀任者也。秋谓之蒐何？蒐索肥者也。冬谓之狩何？守地而取之也。四时之田，总名为田何？为田除害也。”^[21]

四时行猎总名为“田”，其目的主要是“为田除害”，即清除对农业生产造成巨大危害的兽类，以促使农业生产的丰收，《白虎通义》的这种解说，显然保留了“田猎”的某些古义。“勿予祸适”，毛《传》：“适，过也。”前人或解为“不要责怪我”。王引之《经义述闻》卷七“勿予祸适”条曰：

引之谨案：“予”犹“施”也，“祸”读为“过”。《广雅》曰：“谪、过，责也。”“谪”与“適”通。“勿予过谪”，言不施谴责也。^[21]

王引之之说为得此句之实，这也是“誓”词的组成部分。殷人此来，主要为农业生产的辟地，并非战争性质的讨伐，若真的是言武丁征伐“荆楚”，安有不数落其罪，不施谴责的？此亦可证

《殷武》诗旨本不在征战也。

随着荒地的不断开辟，殷人领地的不断扩大，就有封邦建国之举了。于是，第四章陈述的主要就是封邦建国。

三、武丁狩田辟地与他的“封邦建国”

《殷武》第四章：“天命降监，下民有严。不僭不滥，不敢怠遑，命于下国，封建厥福。”毛《传》：“严，敬也。不僭不滥，赏不僭，刑不滥也。封，大也。”郑玄谓这几句说的是“谓命汤使由七十里王天下也。时楚僭号王位，此又所用告晓楚之义”^[1]¹⁴⁶⁵。谓武丁时期“时楚僭号王位”，绝无可能，以所谓商汤凭借七十里之地王天下之往事，告晓楚人，天命所载云云，是仍以此诗为征伐所生之误解。这里陈述者，乃“封邦建国”，同于前文所说的“治域”，指开辟荒地后测量计算、建立城邑之事，这是氏族及国家发展过程中的必由之路，而此诗作者将此归之于“天命”，谓殷天子武丁受天命开荒辟地、封邦建国，一定要做到赏罚分明。

（一）上古典籍关于封邦建国的记载

周代之封邦建国礼制承自殷人，从周人的相关记载可以一窥殷人的“封建”面貌。《周礼·地官·大司徒》：“凡建邦国，以土圭土其地而制其域。”郑玄注：“土其地犹言度其地。”^[22]³⁵⁵“封”的原意为堆起土石以为标识。《小尔雅·广诂》云：“封、畛、际、限、疆、略，界也。”^[23]封者，封土为界。《周礼·地官·封人》曰：“封人，掌设王之社壝，为畿封而树之。凡封国，设其社稷之壝，封其四疆。造都邑之封域者亦如之。”郑玄注：“壝谓坛及堦埒也。畿上有封，若今时界矣。不言稷者，稷，社之细也。”又注：“封国，建诸侯，立其国之封。”^[22]⁴⁴⁰⁻⁴⁴¹郭沫若认为《散氏盘》的十八个“封”（表）字，“除井邑封道一字外，均与今人之建立界碑无异”^[24]。开辟出的新土地需要确立边界及“地主”，即用“表”木来定边界，当然不是谁想立表就可以立表的，得由“王”来“封”，封土为表，其木表后来演变成了“社树”，“社”也因此成为乡邑甚至诸侯国家的象征。可见所谓的封邦建国是与开辟新土地紧密相连的。

(二) 殷人“封建”及其相关祭礼

于省吾认为《殷武》诗“封建厥福”之“福”，为“服”，“福”“富”“服”古通：

“封建厥福”，即封建厥服。《书·酒诰》“越在外服，侯甸男卫邦伯”，《康诰》“侯甸男邦采卫”，《易·屯》“利建侯”。命于下国封建厥服，言汤始分封众国也。三章云“天命多辟，设都于禹之绩”，五章云“商邑翼翼，四方之极”，与此封建厥服，上下之文，适相属也。^[24]

于省吾释“福”为“服”，非常正确。唯以为此指商汤之作为则可以商榷，此处之封邦建国，武丁所行也。而此封界之地，古人每每筑坛，就形成祭祀之坛。《周礼·春官·肆师》：“类造上帝，封于大神。”郑注云：“造犹即也。为兆以类礼即祭上帝也。类礼，依郊祀而为之者。封谓坛也。大神，社及方岳也。”^{[22]727}《周礼·地官·大司徒》云大司徒之职：“辨其邦国都鄙之数，制其畿疆而沟封之，设其社稷之壝而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野。”^{[22]335}《周礼·春官·小宗伯》云：“小宗伯之职，掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”^{[22]698}古代封邦建国，必建立宗庙，及封土立社，以为疆界之标志，社又为古人祭祀土地神、田主(神)之处。社以树为标记，又以所植之社树名社。很明显，垦荒辟地，建立城邑，修筑社坛、宗庙等是密切联系在一起的。不仅中国如此，早期欧洲也一样。意大利学者维柯曾指出，耕犁的把柄靠在祭坛边，颇有一种威风，这使我们理解到耕种过的土地就是异教民族的最初的祭坛。拉丁人把翻土板叫作urbs，古字urbum(城市)就是从这个词来的。最初开垦的土地曾是世界上最初的掠夺品^[25]。

“天命降监”“命于下国”云云，是将封邦建国之事神圣化，开辟荒地意味着开辟混沌，而混沌的开辟离不开“天”的旨意，这就是为什么当一块荒地被开垦之时，常常要举行一种象征创世活动的祭礼的原因，因为只有神才能给予混沌状态以形式和准则。这样的观念亦中外皆然，当斯堪的纳维亚人开始占领冰岛时，他们用land-nama一词去表示他们的垦荒活动，意思即通过一种创世活动，把混沌状态转变为一种宇宙的和谐状态，而并不仅仅把垦荒看作世俗活

动。反过来说，除非举行一种结束混沌状态的祭礼活动以复现原始的创世活动，否则对土地的占领还不是合法的占领^[26]。

商周时代的“封”，既是分别领土的界标，也是祭坛(社坛)，是沟通天人的圣地。商周时代，“天监”“天视”的观念无处不在，《尚书·吕刑》：“(苗民)虐威庶戮，方告无辜于上，上帝监民，罔有馨香，德刑发闻惟腥。”孔安国《传》：“三苗虐政作威，众被戮者方方各告无罪于天，天视苗民无有馨香之行，其所以为德刑，发闻惟乃腥臭。”^[25]其意为“三苗”的暴政，天看得清清楚楚，所以三苗必然受到应得的惩罚。《诗经·大雅·皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。”郑玄《笺》：“临，视也。大矣！天之视天下，赫然甚明。以殷纣之暴乱，乃监察天下之众国，求民之定，谓所归就也。”^{[1]1018}所谓的天“临下有赫”，就是郑玄说的“天之视天下，赫然甚明”之意。所以“天命降监”“命于下国”云云，无非是殷人之“封邦建国”，是秉承天之旨意而为，此举不仅为了安定人民，同时也是其合法性的体现。

《说文·卧部》：“监，临下也。”保留了“天视”的意义。《左传·庄公三十二年》载内史过之言：“国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。”^[26]国家之兴亡由天(上帝)根据人间君主之作为加以主宰。后“监”字用为诸侯之专称。《周礼·天官·大宰》：“乃施典于邦国，而建其牧，立其监。”郑玄注：“监谓公侯伯子男各监一国。”贾公彦《疏》云：“‘立其监’者，每一国之中，立一诸侯，使各监一国。”^{[22]58}从本诗可见，武丁时代，殷人之封邦建国已成常态化。

四、武丁确立神圣中心的都邑及宗庙建设

武丁的“狩田辟地”及“封邦建国”，即他的扩张事业被认为符合天意神意，这反映了殷人的特有观念，而殷人浓郁的敬天尊神及“天人合一”思想，更表现在他们的都邑及神庙建设的实践之中。

(一) “商邑翼翼，四方之极”与中心都邑建设

《殷武》第五章：“商邑翼翼，四方之极。赫赫厥声，濯濯厥灵。寿考且宁，以保我后生。”郑

《箋》：“极，中也。商邑之礼俗翼翼然可则效，乃四方之中正也。赫赫乎其出政教也，濯濯乎其见尊敬也，王乃寿考且安，以此全守我子孙。”^{[1]1465}《殷武》与《商颂》的其他篇目一样，具有史诗性质，它叙述了武丁开辟领土、建设中心都邑等国家发展中的大事。这里首二句强调商邑作为“四方之极”的中心地位，殷墟遗址的发掘，证明“大邑商”是真实的存在。当然武丁时代尚属神权时代，所以诗中强调武丁的事业离不开神灵的护佑。上章说武丁的作为是天监视下的产物，符合天意、神意，本章重点则在祈请祖先神灵的保佑。

（二）“寝成孔安”与景山“神庙”建设

《殷武》第六章：“陟彼景山，松柏丸丸。是断是迁，方斫是虔。松桷有梴，旅楹有闲。寝成孔安。”武丁的伟大功业，还包括建造了殷人的神圣中心——寝庙，这是开辟领土、建立中心城邑之后的当务之急。上引数句陈述了殷人砍伐、运送松柏等木材，加工制作楹柱、方椽，最后完成“路寝”这样的宗教建筑。毛《传》：“丸丸，易直也。迁，徙。虔，敬也。梴，长貌。旅，陈也。寝，路寝也。”郑玄《笺》：“楨谓之虔。升景山，抡材木，取松柏易直者，断而迁之，正斫于楨上，以为桷与众楹。路寝既成，王居之甚安。谓施政教得其所也。高宗之前王，有废政教不修寝庙者，高宗复成汤之道，故新路寝焉。”^⑩“寝成孔安”意为路寝造好以后，天下就非常安宁了。路寝肯定是一座宗教建筑。郑玄注《礼记·玉藻》云：“天子庙及路寝，皆如明堂制。明堂在国之阳，每月就其时之堂而听朔焉，卒事反宿，路寝亦如之。”^{[11]872}天上的轩辕星别称路寝，《广雅·释天》云：“轩辕谓之路寝。”^[27]《史记·天官书》：“轩辕，黄龙体。”^{[5]1299}裴骃《集解》引孟康曰：“形如腾龙。”^{[5]1301}天上的“轩辕”星又是中央之帝“黄帝”的别名，可见，武丁所修的路寝，同明堂一样，是连接天地的“神圣中心”，是天子“听朔”之地。清人汪中云：

天子之路寝，谓之明堂者，《玉藻》：“朝，君日出而视之。退适路寝，听政。”月朔既视朔于明堂。以其一月之政听之路寝，是以得称明堂。《逸礼》：“王居明堂。”是也。与东都之明堂同制，是以得称明堂。

《明堂篇》说：明堂，“此天子之路寝也，不齐不居其室。”是也。《周官·大史》：“闰月，则诏王居门终月。”谓路寝之门也。不于朝，于门，所以见其为余月也。谓之曰“居”，是听政之通名，非寝宿之恒处也。^[28]

明堂是按月行政的古代圣所，新修明堂的真实意思当然不仅是庙堂的修建而已，而一定包括历法的改革和修订，当然也包括礼仪政治制度上的修明和有所作为。明堂政治就是月令政治，明堂政治的特点是按月行政，明堂政治有效运行的前提是有好的符合天时的历法，这样的历法才是保证农业生产丰收、祭祀活动正常的根本因素。在殷人的记忆里，商汤是开天辟地、制定历法及相关礼仪制度的伟大人物，而武丁，踵武商汤的业绩，在历法改革、修订的同时，在土地开辟、法制建设、城邑及神庙建造等政治事项中同样获得巨大成功，殷后人认为武丁与成汤是可以相提并论的伟大英雄。《礼记·丧服四制》：“高宗者，武丁。武丁者，殷之贤王也。继世即位，而慈良于丧。当此之时，殷衰而复兴，礼废而复起，故善之。”^{[11]1676}《大戴礼记·少闲》曰：“成汤卒崩，殷德小破，二十有二世乃有武丁即位。开先祖之府，取其明法，以为君臣上下之节，殷民更眩，近者说，远者至，粒食之民，昭然明视。”^[29]所谓的“开先祖之府，取其明法”，清人陈奂引惠栋《明堂大道录》谓：“‘祖府即明堂天府’，是也。案《三朝记》言武丁开祖府，《诗》言高宗筑路寝，正是一事。”^⑪

“路寝”的修建与“景山”有关，关于“景山”的地望，肯定与殷商有名的“毫社”关联，《商颂·玄鸟》也提到过它：“景员维河，殷受命咸宜，百禄是何。”陈奂《诗毛氏传疏》卷三十疏《商颂·殷武》之“景山”云：

《文选·洛神赋》“陵景山”李善注称：“《河南郡图》曰：‘景山在缑氏县南七里。’”考今河南偃师县有缑氏城，县南二十里有景山，即此诗之景山也。昭四年《左传》云：“商汤有景毫之命。”盖毫，汤都，名西毫，有景山，亦称景毫。《楚语》云：“昔殷武丁能耸其德，至于神明，以入于河，自河徂毫。”汤、武丁同都河南，诗咏“陟彼景山”，此即自河而徂毫也。^⑫

虽说陈奂以景山在河南偃师缑氏城南之说，无可商之处，但武丁的英雄业绩与殷社（景毫）的关系从《殷武》诗中可以得到具体的印象^⑦。甲骨文中的“毫”字，像城邑之上筑有台观，城邑之下生有草丛，丁山说：“毫字，正像小城之上筑有台观，所以保障人物安全的。然则汤之居毫，殆即城主政治的开始，也是殷商文化划时代的标志。”^[30]丁山此说，自可移于武丁。

朱光潜曾经指出：早期诗歌往往是对文化开发的描述，于是这样诗歌也就具有了不凡的意义，他引贺拉斯为例，说贺拉斯“强调诗对开发文化的作用”，指出贺拉斯曾举例证说：“奥浮斯‘使森林里的野蛮部落放弃残杀的粗野生活’，此外还有些古代诗人‘划定人与国的界限和神与凡的界限，建立城廓，防止奸淫，替夫妇定出礼法，把法律刻在木板上’，歌颂英雄，鼓舞斗志，以及‘用诗篇来传达神旨，给人指出生活的道路’。”^[31]《殷武》歌颂殷人的英雄武丁，歌颂他步武商汤，辟地垦荒、誓戒立法、封邦建国，还从事宗庙建设，使得殷商衰而复兴，日益强大。诗中明确将武丁辟地封建等与“天命”“神意”相联系，说明武丁的事业获得神佑。《殷武》与《商颂》中的其他诗篇一样都是商人的英雄史诗。

注释

①李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社1999年版，第78页。段玉裁注《说文解字》引《穀梁传》：“斩树木、坏宫室曰伐。”详见段玉裁注、徐惟贤整理：《说文解字注》，凤凰出版社2007年版，第669页。②“伐”字多次出现在甲骨文中，罗振玉、董作宾、郭沫若等以为是舞名。吴其昌、商承祚、陈梦家等人则认为伐是杀俘（人性）以祭。今人大多以为“伐”或指战争意义的征伐，但有时“伐”也指舞蹈中的舞步，用以代指舞蹈。陈致以为：“伐与舞蹈相关，但似不是舞中的队列变化，而是舞节。”又云《礼记·乐记》：“郑玄注：‘武舞，战象也。每奏四伐，一击一刺为一伐。’以此对读《合集》32202中‘三伐、五伐、十伐’，伐者，当如一成、再成、三成、四成，应该是指舞节。故伐本义由以戈断人首而会意，其引伸义则为征伐、杀俘以祭，并有武舞中的舞蹈动作，更为舞蹈中的舞节。舞蹈中执干戚是武舞的基本舞具，其义无非‘进旅退旅’，张扬功略。周人云自矜为‘自伐’，恐即由此而来。”详见陈致著，吴仰湘、黄梓勇、许景昭译：《从礼仪化到世俗化——〈诗经〉的形成》，上海古籍出版社2009年版，第76—78页。③

⑩⑪⑫陈奂：《诗毛氏传疏》卷三十，中国书店1984年版。④《尔雅·释地》释“九州”为：冀州、豫州、雍州、荆州、扬州、兗州、徐州、幽州、营州。郭璞注：“此盖殷制。”《释文》云：“‘此盖殷制’者，以此文上与《禹贡》不同，下与《周礼》又异，禹别九州有青、徐、梁，而无幽、并、营，是夏制也。《周礼》，周公所作，有青、幽、并，而无徐、梁、营，是周制也。此有徐、幽、营，而无青、梁、并，疑是殷制也。”详见李学勤主编：《十三经注疏·尔雅注疏》，北京大学出版社1999年版，第188—190页。⑤李道平撰、潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，中华书局2006年版，第530—531页。⑥王国维：《观堂集林》，中华书局2010年版，第583页。⑦《十三经注疏·毛诗正义》关于“衆”的注释：“‘衆’，原作‘眾’，按阮校：‘闽本、明监本、毛本‘眾’误‘衆’。案依字当作‘衆’，详《诗经小学》。’据改，下同。”详见李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》，第1461页。⑧郑玄注云：“春田为蒐，有司，大司徒也，掌大田疫治徒庶之政令。表貉，立表而貉祭也。誓民，誓以犯田法之罚也。誓曰：‘无干车，无自后射。’”而中冬“教大阅。群吏听誓于陈前”，郑注：“冬大阅，简军实。群吏，诸军率也。陈前，南面向表也。”详见郑玄注、孔颖达疏：《十三经注疏·周礼注疏》，上海古籍出版社2010年版，第1109—1125页。据郑玄之说，誓礼有誓民与誓（军）吏之别，前者主要用于田猎，后者则主要用于军事训练。⑨俞樾云：“如《箋》义，不词甚矣。‘常’当作‘尚’，古常、尚通用。《史记·卫绾传》：‘剑尚盛，未尝服也。’《汉书》‘尚’作‘常’。《汉书·贾谊传》：‘尚惮以危为安，以乱为治。’《贾子·宗首》篇‘尚’作‘常’，并其证也。‘曰’与‘聿’同，《角弓》篇‘见睍曰消。’《抑》篇：‘曰丧厥国。’《释文》引《韩诗》并作‘聿’。班固《幽通赋》：‘聿中和为庶几兮。’曹大家注曰：‘聿，惟也。’然则‘曰商是尚’者，惟商是助也。”详见刘毓庆等编：《诗义稽考》引俞樾《群经平议》卷十一，学苑出版社2002年版，第4057页。⑪转引自萧兵：《中庸的文化省察》，湖北人民出版社1997年版，第453页。⑫⑬朱狄：《信仰时代的文明》，武汉大学出版社2002年版，第4—5页，第7页。⑭李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》，第1466页。关于“旅楹有闲”，清代学者马瑞辰说：“《尚书大传》及《说文》说桷，与《公羊注》引《礼》说楹略同，盖古者楹、桷皆用刮摩，与《明堂位》刮楹制合，是知旅楹即桷楹，桷楹即刮楹也。刮楹为天子之庙饰，而明堂、路寝同之，故《逸周书·作雒解》言明堂之制曰旅楹，此诗新路寝亦曰旅楹，皆谓磨桷其楹也。《传》训旅为陈，《箋》训旅为众，并失之。”详见马瑞辰：《毛诗传笺通释》下册，中华书局2004年版，第1191页。有闲，闲闲，大貌。此句意为经过刮摩的楹柱高大溜圆。马氏此说可从。⑯《左传·昭公四年》“商汤有景毫之命”，杨伯峻

《春秋左传注》云：“景毫，据《史记殷本纪正义》‘宋州北五十里大蒙城为景毫，汤所盟地，因景山为名。河南偃师为西毫，帝喾及汤所都，盘庚亦从都之。’则景毫在今商丘市北五十里，山东曹县南。杜《注》及《汇纂》均谓景毫即河南偃师之毫，王国维《观堂集林·说毫》已驳之。”详见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局1981年版，第1250页。

参考文献

- [1]十三经注疏：毛诗正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
- [2]许慎.说文解字注[M].段玉裁，注.徐惟贤，整理.南京：凤凰出版社，2007.
- [3]郭庆藩.庄子集释[M].北京：中华书局，1961：139.
- [4]陈其猷.吕氏春秋校释[M].上海：学林出版社，1984：560-561.
- [5]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.
- [6]杜预.左传经传集解[M].南京：凤凰出版社，2010：658.
- [7]十三经注疏：周易注疏[M].郑玄，注.孔颖达，疏.北京：中央编译出版社，2013.
- [8]班固.汉书[M].北京：中华书局，1964.
- [9]黄凡.周易一商周之交史事录[M].汕头：汕头大学出版社，1995：906.
- [10]刘毓庆等.诗义稽考[M].北京：学苑出版社，2002：4053-4054.
- [11]十三经注疏：礼记正义[M].李学勤，主编.标点本.北京：北京大学出版社，1999.
- [12]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，1989：481.
- [13]孙诒让.周礼正义[M].北京：中华书局，1987.
- [14]于省吾.双剑謬诸子新证[M].上海：上海书店出版社，1999：121.
- [15]裘锡圭.中国出土古文献十讲[M].上海：复旦大学出版社，2004：49.
- [16]黎翔凤.管子校注[M].北京：中华书局，2004：1371.
- [17]焦循.孟子正义[M].北京：中华书局，1987：374-376.
- [18]郑玄.尚书大传[M].上海：商务印书馆，1937：55.
- [19]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1981：42.
- [20]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞，点校.北京：中华书局，1994：590.
- [21]王引之.经义述闻[M].南京：凤凰出版社，2013：176.
- [22]十三经注疏：周礼注疏[M].郑玄，注.贾公彦，疏.彭林，整理.上海：上海古籍出版社，2010.
- [23]黄怀信.小尔雅汇校集释[M].西安：三秦出版社，2003：65.
- [24]于省吾.泽螺居诗经新证；泽螺居楚辞新证[M].北京：中华书局，2009：93.
- [25]十三经注疏：尚书正义[M].孔安国，传.孔颖达，正义.黄怀信，整理.上海：上海古籍出版社，2007：771-772.
- [26]左丘明.春秋左传集解[M].杜预，集解.李梦生，整理.南京：凤凰出版社，2010：111.
- [27]王念孙.广雅疏证[M].钟宇训，点校.北京：中华书局，2004：289.
- [28]汪中.新编汪中集[M].田汉云，点校.扬州：广陵书社，2005：363-364.
- [29]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京：中华书局，1983：219-220.
- [30]丁山.商周史料考证[M].沈西峰，点校.北京：国家图书馆出版社，2008：26.
- [31]朱光潜.西方美学史：上卷[M].北京：人民文学出版社，1979：103.

Heroic Epic and The Book of Songs·Shang Song·Yin Wu

Yin Rongfang

Abstract: *The Book of Songs·Shang Song·Yin Wu* is the heroic epic of the Shang dynasty. The main theme of this poem, some have mistakenly interpreted it as praising the achievements of King Cheng Tang, the poem actually extols King Wu Ding of the Shang dynasty. Similar to other “Songs”, *Yin Wu* is closely related to ritual ceremonies, particularly those involving dance and appearance. The poem primarily recounts the heroic achievements of King Wu Ding, praising his accomplishments in the fields of agriculture, attracting distant people, establishing laws, founding states and cities, constructing ancestral temples, and implementing a system of enlightened governance, rather than focusing on military conquests. The ancient ceremonial system of “touring and guarding” equivalent to the ancient “royal system” likely began during the time of Wu Ding. The era of Wu Ding was still characterized by the influence of divine authority, the poem emphasizes that the heroic accomplishments of King Wu Ding were inseparable from the divine protection.

Key words: *the Book of Songs·Shang Song·Yin Wu*; heroic epic; Wu Ding; reclaiming fields; touring and guarding

[责任编辑/周舟]



论《左传》传例的发展及刘师培对其的发明*

郭院林

摘要:我国早期图书没有凡例,需要读者去总结它文字背后的意义,有时要超越文本本身,进而推导出作者言外之意。《春秋》经“例”成为经学义理阐释最为显著与重要的内容。杜预明确提出《春秋》《左传》都为史记,否定所谓的时月日例,批评一字褒贬说,认为《左传》除日食、大夫卒而外别无他例,提出新凡旧凡说。在刘师培之前,对杜《注》的批评主要在训诂、章句与辑录汉说方面,而义例方面的成果很少,《左传》“例”学亟待突破。刘师培否定杜预的凡例说,同时将《左传》与《公羊传》《穀梁传》划分界限,系统地归纳总结《左传》传例。刘师培在解释《左传》与《春秋》关系和体例特色时体现出通变观念,但经学观念限制了他在古史研究方面进一步深入发展。

关键词:《左传》;传例;今古文;杜预;刘师培

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0103-08

例或凡例在当代一般指书前图书内容和编纂体例说明,常应用于图书的编纂说明。然而早期图书并无凡例,而需要读者去总结文字背后的意义,有时超越文本本身,进而推导出作者言外之意。蒙文通对经学中的“例”有形象的比喻:“世之研骨化石者,得一半骼残骸,于以想象其全体,得他之片骨残骸,又以想象全体,此家法条例之比也。苟萃众多不同世之化石于一室,割短续长,以成一具体备形之骸,虽至愚人亦不出此。”^[1]即研究经学必须懂得窥斑知豹,懂得贯穿典籍之例也就掌握了经的框架并能追索内在含义。此外,例还体现经、传的性质。经学家认为《春秋》作为圣人所修,通过褒贬损益达到微言大义;但是《春秋》经很多内容缺失,而《左传》在史实背景上、《公羊》《穀梁》在义理阐述上给其说例提供了可能,从而《春秋》经“例”成为经学义理阐释最为显眼的内容。

章权才认为“例”大致有三个方面的内容:

(1)“文例”,指行文同类相归,即书法。这是“例”的表现形式,是立例的手段。(2)“义例”,这是“例”的内容和实质所在。“义例”是立例的根据。(3)“法”,法是法则,是行为规范。“法”是立例的目的^[2]。就经文书法大同小异者,或事实相同而书法却有异者以相比况,即是属辞比事的书法,进而发现《春秋》之“义”(微言大义),即所谓“例”。然而《春秋》三传出现时间不同,内容侧重各异,不同时代对其阐述也有不同;尤其是《左传》,史实颇为详细,但义理似乎与其他二传不同,加上时段、内容与《春秋》经存在差异,更容易予人以口实。我们梳理《左传》学史可以知道,杜预归纳的《左传》“五十凡例”与《春秋释例》,多为史例,这不仅遭到今文家的嘲笑,古文家也认为其中多误。但历代学者并没有认真探讨《左传》中的例。到了民国时期,刘师培应对今文经学的挑战,如何建立起体系完备的《左传》传例,其方法论值得探讨。

收稿日期:2023-09-27

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“《春秋左氏传旧注疏证》整理”(19FTQB007)。

作者简介:郭院林,男,扬州大学文学院教授、博士生导师(江苏扬州 225002),主要从事中国古代文学、地域文学与文化研究。

一、两汉《左传》学特色与杜预 《左传》传例观

《春秋》三传中,《公羊传》与《穀梁传》较早立于学官,二传皆对《春秋》“微言大义”有所阐发。何休《春秋公羊解诂》将《春秋》大义“条例”化,阐发“义例”,将《春秋》义例归为“五始”“三科九旨”“六辅”。范宁《春秋穀梁传集解》经义与条例并重,尤其注重对“日月时例”和“名例”的阐发。作为古文经的《左传》,由于晚出和师承不清,相较于《春秋》今文二派《公》《穀》学而长期不显,直至王莽新朝才在经学家刘歆的努力下进入官方视野,并由此出现东汉以贾逵、服虔等经学家为代表的“注左”学者。史载“至向子歆治《左氏传》,其《春秋》意亦已乖矣”^[3],所谓“乖”就是与《公》《穀》背离的不同意见,这就将以《左传》学为代表的古文经学从今文经学的笼罩中分立出来,为东汉古文经学家的“注左”活动奠定了基础。不过由于《左传》自身偏重叙事的特点,需要经学家们从事例中阐发经义;加上相对于《公》《穀》两家而言,《左传》以古文字书写的特点决定了在字词注释、名物训诂方面远未达到完备情况,留下了更多的注解空间,所以《左传》学者多从小学训诂与章句层面进行解说,而义例方面则多借鉴《公》《穀》二传。

晋代杜预成书《春秋左氏经传集解》,不仅与服虔所代表的汉注分庭抗礼,在唐代孔颖达《春秋左氏传正义》采用“杜注”后,更是一家独尊。中唐、宋代之后,《春秋》学虽有重经轻传的倾向,但《左传》之事往往为学者所取,对于杜《注》也少有否定。及至明代学界才开始对《左传》注疏产生怀疑,明陆粲《左传附注》五卷“前三卷驳正杜预之《注》义,第二卷驳正孔颖达之《疏》文,第五卷驳正陆德明《左传释文》之音义”^{[4]230}。后来有傅遡撰的《左传注解辨误》二卷,驳正杜预之解;《左传属事》二十卷“于杜氏《集解》之未安者,颇有更定”^{[4]232}。但杜注孔疏地位远未因之动摇,即使到乾隆时期修《四库全书》,四库馆臣还认为:“然有《注》《疏》而后《左氏》之义明,《左氏》之义明而后二百四十二年内善恶之迹一一有征。后儒妄作聪明、以私臆谈

褒贬者,犹得据《传》文以知其谬。则汉晋以来借《左氏》以知《经》义,宋元以后更借《左氏》以杜臆说矣。《传》与《注》《疏》,均谓有大功于《春秋》可也。”^{[4]210}又肯定杜氏《春秋释例》十五卷,谓“《左传》以杜解为门径,《集解》又以是书为羽翼”^{[4]212}。

杜预在《春秋经传集解序》中明确《春秋》为鲁国史记,这就否定了《春秋》与《左传》经学的地位,同时否定所谓的时月日例,“记事者,以事系日,以日系月,以月系时,以时系年,所以纪远近,别同异也。故史之所记,必表年以首事,年有四时,故错举以为所记之名也”。他从史学记事的角度而不是经学微言大义的角度讨论,特别提到“韩子所见,盖周之旧典礼经也”。对于《春秋》文字缺失情况,他并不认为有所谓的“春秋笔法”,而是“赴告策书”,“仲尼因鲁史策书成文,考其真伪,而志其典礼,上以遵周公之遗制,下以明将来之法,其教之所存,文之所害,则刊而正之,以示劝诫”。至于《左传》,杜预明确左丘明受经于仲尼,“故《传》或先经以始事,或后经以终义,或依经以辨理,或错经以合异,随之而发其例之所重,旧史遗文,略不尽举,非圣人所修之要故也”。同时杜预批评了以一字为贬,“皆须数句以成言示制,非如八卦之爻,可错综为六十四也。固当依《传》以为断”。他特别注重《左传》的独特性,也就是建立《左传》家法,“专修丘明之传以释经,经之条贯,必出于《传》,《传》之义例,总归诸凡,推变例以正褒贬,简二《传》而去异端,盖丘明之志也”^[5]。

杜预《春秋释例》以为《左传》日食、大夫卒而外,别无“例”可征,故《大夫卒例》曰:“丘明之《传》,月无征文;日之为例,二事而已,其余详略,皆无义例。而诸儒溺于《公羊》《穀梁》之说,横为《左氏》造日月褒贬之例。《经》《传》久远,本有其异义,犹尚难通,况以他书驱合《左氏》,引二条之例,以施诸日无例之月,妄以生义。此所以乖误而谬戾也。”^①而且杜预指出《春秋》所书时、月、日,均承旧史,不存在例,而经学家所谓时月日例存在明显的矛盾之处:“《春秋》朝聘、侵伐、执杀大夫之属,或时或月,皆不书日;要盟、战败、崩薨、卒葬之属,亦不皆同,然已颇多书日。自文公以上,书日者二百四十九;宣公以

下，亦俱六公，书日者四百三十二。计年数略同，而日数加倍。此则久远遗落，不与近同也。承他国之告，既有详略。且鲁国故典，亦又参差。去其日月，则或害事之先后；备其日月，则古史有所不载，故《春秋》皆不以日月为例。”^{[6]865}经文有些地方没有日期，杜预吸收《公羊》学，提出“久远遗落”说。

杜预提出新凡旧凡说，《庄公十一年》传“王师败绩于某”，《疏》曰：

此亦周公旧凡，杜解旧凡之意，得有王师败绩者，以周公制礼，理包盛衰，故《周礼》载大丧及王师不功之事。故旧凡例有败绩之文，杜以尊卑顺逆言之。天王不应有战败之事，遂申说凡例，故云无敌于天下，天下非所得与战者。然春秋之世，据有其事。成元年，王师败绩于茅戎，是事列于经，丘明不得不因申旧凡之义。^{[7]159}

杜预所撰《春秋释例》在清代遭到了众多学者的攻击，相对来说《公羊传》《穀梁传》释例反而完善。刘逢禄撰《春秋公羊何氏释例》，寻其条贯，正其统纪，以微言大义刺讥褒讳挹损之，文辞洞然，推极属辞比事之道。他作有《左氏春秋考正》，利用杜预“五十凡例”提出刘歆篡改《左传》说，谓其中“君子曰”“书曰”等论断为刘歆增益，“《左传》以良史之材，博闻多识，本未尝求附于《春秋》之义，后人增设条例，推衍事迹，强以为传《春秋》，冀以夺《公羊》博士之师法，名为尊之，实则诬之”^[8]。柳兴恩纂《穀梁春秋大义述》三十卷，倡明鲁学，成一家言，其第一为《述日月例》。

二、清代《左传》“例”学亟待突破

清人《左传》研究成果不少，但在义例方面乏善可陈。恢复汉注是清人《左传》学研究的重点，最初从对杜注的补缺开始，到全盘否定，进而提出重新恢复杜预之前的旧注（包括汉注），以取代流行的杜注。顾炎武撰《左传杜解补正》三卷“以杜预《左传集解》时有阙失，贾逵、服虔之《注》、乐逊之《春秋序义》今又不传，于是博稽载籍，作为此书”^{[4]235}。此后沿此思路的著述有朱鹤龄《读左日钞》、惠栋《左传补注》等。及至

乾嘉后期，学者普遍对宋代以来一家独大的杜注不满，沈钦韩甚至认为杜注是《左传》学史上四大灾难之一^②。之所以如此，在于他们认为，《左传》自刘歆创通义训后，贾逵、服虔两注盛行，自杜预剽窃成今注，而旧注尽废；杜注错谬甚多，其少有可观者，皆是承袭贾、服旧说。这些学者耗费大量时间对许多古代散佚之书进行了考证，其中有很多关于《左传》汉注的辑佚著作，如严蔚《春秋内传古注辑存》、马宗琏《春秋左传补注》、黄奭《汉学堂丛书》等。古文经学家用训诂方法校订，弥补文字疏漏，旁征博引，不仅还原了汉代《左传》注释的风貌，还在此基础上有所补充和发展；希望借此寻找支撑自己观点的证据，由汉注发展则可窥汉儒《左传》接受轨迹，从而为辨明《左传》真伪提供一个新的角度，增强自己与今文经学家们论争的底气和声势。在刘师培之前，对杜预《注》的批评主要在训诂、章句与辑录汉说方面，而义例方面，成果很少。但是《春秋》与《左传》间有些问题，仅靠训诂、典章、名物不好解决。如《襄公二十七年》经“豹及诸侯之大夫盟于宋”，经称大夫，舍族为贬，对叔孙豹去族，明显为贬。《左传》虽云“不书其族，言违命也”，却又详细介绍了叔孙豹违命原因是为了捍卫鲁国尊严。这样《经》《传》理念矛盾如何协调，就需要进一步探究《左传》传例，或者说，建构《左传》传例成为最大的挑战。

《春秋》三传之中，《左传》以事例和礼制见长，《左传》汉注发展了《左传》在这两方面的优点，促进了《左传》学的形成，使《左传》进入官方视野并占据一席之地。另外，汉儒“注左”活动相对来说距离《左传》成书年代更为接近。因此，在名物、训诂、典章制度等方面具有更大的研究意义。《左传》究竟有没有“例”？皮锡瑞特别提到经学标准与义例关系密切，在“论三传以后说春秋者亦多言例以为本无例者非是”一节他分析说：

后人矫言例者支离破碎之过，谓《春秋》本无例，例出后儒傅会（郑樵谓例非《春秋》之法）。为此说者，非独不明《春秋》之义，并不知著书作文之体例矣。凡修史皆有例，《史记》《汉书》自序，即其义例所在。后世修史，先定凡例，详略增损，分别合并，

或著录，或不著录，必有一定之法；修州郡志亦然，即自著一部书，或注古人之书，其引用书传，编次子目，亦必有凡例，或自列于简端，即为人撰碑志墓铭，其述祖考子小官爵事实，亦有例，故有墓铭举例金石三例等书，惟日录笔记，随手纪载，乃无义例，再下则胥吏之档案，市井之簿录耳。圣人作经以教万世，乃谓其全无例义，同于档案簿录，比后儒之著书作文者，犹不逮焉，诚不知何说也。^[9]

清代乾嘉学者虽然强于考据，接武东汉，但是并没有阐发汉师家法条例。相反，倒是后起的今文经学家明确界定了今、古文经学的区别，阐明两汉今古之学，尤其显著的是廖平的《今古学考》、皮锡瑞的《经学历史》与《经学通论》。古文经学家对经学理论似乎建树不多，杜预《春秋序》以《春秋》大义乃周公制法，孔子所述，所谓书法多为史官之遗。但杜预的说法遭到今文经学家的攻击，古文经学家亦多不满。

沈钦韩认为：“为左氏之痕痛而得罪于圣经者，无如杜预也。贾、服之注，今已不传，其精者遍为杜预攘取，孔疏惟摘其细碎以为嗤笑……杜预乃尽翻家法，移左氏之义以就其邪辟曲戾之说……于是左氏之学亡，而杜预俨然专门名家矣。故经学之亡，亡于唐初撰《五经正义》。”^③《左传》学人认为杜预说《经》《传》，有变乱《经》文书法者，褒贬不与《经》同；变乱典例之处；杜预说经，隐袭《公羊》《穀梁》二传。刘文淇继承了沈钦韩有关论述，研究《左传》分作两步，一为考正旧疏，一为疏证旧注。他在阅读《春秋左传正义》时，发现永徽诸儒、孔颖达、刘炫“上下割裂，前后矛盾”，所以他就依据《春秋左传正义》行文特色，推论唐人正义用语舛讹、语句矛盾之处，大指以唐人作《五经正义》多用旧疏而没其名，多袭取刘炫《述义》，攘为己有。故取疏文之隔阂者，寻其脉络，较其从违，为分条别出之，厘清沈文阿、刘炫、孔颖达各自疏证^④。梁启超将刘文淇等编纂的《春秋左氏传旧注疏证》作为清代整理旧注与《左传》新疏的代表作^⑤。刘氏《春秋左氏传旧注疏证》“凡杜氏所排击者纠正之；所剽袭者，表明之。其袭用韦氏者，亦一一疏记”^{[7]1}的旨脉络相承。但他又与乾嘉朴学有

不同，那就是他吸取了今文学家注重“例”的观念。他的外舅凌曙就曾说过：“《易》《礼》《春秋》此皆以例言者也，其中有正例，有变例，且有变例中之正例，有正例中之变例，更有变例中之变例也，参伍错综，非比而同之，不能知也。”^⑥刘文淇早年就学梅花书院时，书院山长洪梧给生徒设置研修的主题就有《左传五十凡论》，表明刘氏研治《左传》很早就关注过凡例问题。《春秋左氏传旧注疏证》搜罗前人注释最富，刘文淇仅成一卷，其中归纳传例多条，如：“弗地曰入。”^{[7]15}“书取，言易也。”^{[7]23}“《左传》中所称君子曰者，皆邱明自谓也。”^{[7]27}“故《春秋》之经，有文同事异，如此之类是也。”^{[7]28}讨论古代用词语法：“古语上下共之，秦汉以后始合于一。今读古书多险词，当知古今之所以异。”^{[7]19}

但检索刘氏一族著述，刘师培之前仅刘寿曾做过相应研究。据刘贵曾所撰《刘恭甫先生行状》，刘寿曾曾想撰作《春秋五十凡表》，“皆治《左疏》时旁推交通，发明古义者，属草未竟”^⑦。《春秋左氏传旧注疏证》“隐公七年传”也提到：“另为《五十凡例表》，皆以左氏之例释左氏。其所不知，概从阙如。”^{[7]42}刘寿曾认为：“五十凡乃周典中史例，不关周公创制。……此五十凡，乃左氏一家之学，异于公、穀。贾、服间以公、穀释《左传》，是自开其罅隙，与人可以攻。杜氏既尊五十凡为周公所制，而其《释例》又不依以为说，自创科条，支离缴绕。是杜氏之例，非左氏之例也。”^{[7]42}“凡与不凡，无新旧之别。是贾、服诸儒，以五十凡为丘明所作。”^{[7]159}

从上述可知，刘文淇当初重疏《左传》限于体例，所以不作义例阐发。但刘师培的伯父刘寿曾当时就有另作《五十凡例表》的想法，未能完成，相应的一些想法，可以在《春秋左氏传旧注疏证》中考索。

三、刘师培《左传》例说集大成

刘师培继承《左传》家学，总成其事，于义例多有发挥，其著述有：《春秋左氏传时月日古例考》，1910年刊于《国粹学报》第七十六、七十七、七十八期“经学”，题“春秋左氏传时月日古例诠微”。《春秋左氏传古例诠微》，1912年刊于《四川

国学杂志》第三、四期“经学”，题《春秋左氏传古例考序略》；刊于《国故钩沈》第一期，题《春秋左氏传古例诠微序例》。《春秋左氏传传注例略》《春秋左氏传例略》二书内容相同而详略大异，前书略，后书详。详者为初稿而略者为删定之本。《春秋左氏传传例解略》，1913年刊于《四川国学杂志》第十二期；《春秋左氏传例略》，1916年刊于《中国》第一至五期。另外在《国学发微》中对此也有论述。

刘师培《左传》例说首先针对杜预相关言论而发。他在《春秋左氏传例略》中首先肯定《春秋》“时月日例”，然后进一步肯定《左传》在这方面更为切实：“《春秋》一经，首以时、月、日示例。《公》《穀》二家，例各诠《经》。左氏所诠，尤为近实。”接着指出《左传》除了“日食、大夫卒”二端外，仍然有很多隐而未发的例，而这恰是他努力拓展的内容：“《经》书月日，详略不同，均关笔削。礼文隆杀，援是以区；君臣善恶，凭斯而判。所谓辨同异、明是非者，胥于是乎在。故数事同月，而有系月、不系之殊；二事同日，复有书日、不书之别。又或去月书日，使二事同日，隐有系时、系日之分。义法昭垂，迥超二《传》。”^{[6]863}针对杜预的“《春秋》久远遗落”说，他以例外指误，提出反驳的例子：“昭、定之朝，距修《经》未远，乃昭公十年不书‘冬’，定十四年亦然，则久远遗落之说非矣。且春不书‘王’，何以独见于《桓经》？奔不书日，何以独书于卫衍？于此而曰‘匪义例所寓’，夫岂可哉？”^{[6]865}《春秋》“例”已为今文家认可并传承，所以这不是重点，刘师培讨论的重点在《左传》，他认为，如果不明《左传》“例”说，则别嫌明微之旨乖，惩恶劝善之谊失，与今文《公》《穀》不同，将会导致左氏不传《春秋》之说。《左传》例说，汉儒或宗师训，或据《传》文，即与二《传》偶符，亦匪雷同剿说。

以往学者往往会指出《春秋》经与《左传》不同之处，而刘师培进一步分析这些不同，认为这恰恰可以表明《左传》书日月较《经》为详。以《传》勘《经》，更可以推导出《春秋》笔削之旨：

《传》有《经》无，计十百事。有《经》仅书时，《传》兼书月者，隐十年夏，翬帅师，《传》书“五月”是也。有《经》仅书月、《传》兼书日者，隐元年夏五月，郑伯克段，《传》书“辛亥”

是也。有《经》仅书时、《传》书月日者，隐十年秋，宋、蔡、卫伐戴，郑伯伐取之；《传》书“八月癸亥”是也。^{[6]865}

既然否定杜预的凡例，同时又要将《左传》与《公羊》《穀梁》划分界限，就需要系统地归纳总结《左传》的例。刘师培因此“绌汉说而张微学，退杜《例》而简异端。撰书廿篇，名曰‘甄微’。始于《宗经》，终于《序师法》，所以明是非、昭然否，击蒙后学也”^{[6]957}。刘师培在《春秋左氏传时月日吉例考》一文中归纳二十五例，其中多有用字的习惯考察，比如下列1—7元年例、晦朔例等；也有很多礼制，比如会盟朝聘例，死亡制度等。

刘师培从书写制度、诸侯交际礼仪论证了《左传》与《春秋》经学的性质，而真正能算体例的是时月日例、名例、礼例、地例、事例、词例。他认为时月日例，三《传》所同。同时他提出正变说，认为非徒纪远近、明先后，上律天时已也。至于典仪备阙，约剂详易，钩识所资，亦咸入例，是非所著，必假褒讥。刘师培重点对“名例”进行了全面归纳：若或贱从贵称，为进例；贵从贱称，为退例。亲从疏名，谊亦约符。诸凡书“子”、书族、书官暨揭官冠族者，均嘉使从贵之词也。诸凡公、侯、伯之卿亦称人者，金贬词也。盖氏族、爵官，咸以表贵。“弟”及“公子”，均以示亲；字以敬名，所以冠德明功也；名则略质贱卑，自纪而尊人。名复无闻，益征沽略。是故以贵从贱，则字绌为名，夷王臣于侯卿；名降为人，匹命卿于再命。以亲从疏，则弟书“公子”，抑侪孽庶；以卑从贵，则命卿著字，尚媲周臣。诸侯以爵为尊，大夫以族为尊。黜爵则轻，弃族斯贱，故《经》昭等威，述是为差。至于进退之词，随文而发。或轻轩之谊，因对斯宣。彼从越扬，此必从抑；或裔夏殊称，例应示贱，舍斯两谊，概因行事寓劝惩，所以别丑恶、表息耗、察治滑也。盖第课殿最，绌陟乃兴。治人之耑，辨名为始。君以章义瘅恶为公，《经》以掠过显功为旨。故辨等不越，恒例斯然；不从丑夷，在宣荣辱。一言苟违，宠名皆弃；多行弗义，虽盖弥章。铨行创称，不爽锊鋋。以言效实，无异枉直随形，屈伸任物，吐情自纪也；以言制法，无异以德奠爵，以功诏禄，

以能诏事也。与此同时,他还针对经传异词的情况,提出“变例说”:“《经》揭空文,《传》形事实,故《经》褒《传》贬,则于《经》例为阳褒;《经》贬《传》褒,亦于《经》例为阳贬。……变例弗昭,说必阙格。”^{[6]943-944}

刘师培综合考虑《左传》与《春秋》的各种不同,既考虑到《左传》叙事的长处,也考虑到外在形式的不同;既归纳恒例,也指出变例;更关键的是,在他的论证下,《左传》不仅有例,而且比《公》《穀》二传更为准确地表达出《春秋》的微言大义。

四、刘师培《左传》例的通变

刘师培特别注重《左传》的独特性,所以在《春秋左氏传例略》中归纳“例”的时候,强调《左传》与《公羊传》《穀梁传》同出经文且优于二传:“汉儒《左氏》说,其较二《传》为密者,厥有数端。凡《经》书典礼,恒据本《传》为说,一也。据本《传》所志事实,以明《经》文书法,二也。据《传》例以说他条之《经》,凡《经》字相同,即为同旨,三也。引月冠事,《经》有系月、不系月之分,四也。据三统术校《经》历,朔闰分至,所推悉符,五也。日食以所食之月为主,据日躔以定分野,专以灾异系所分之域,与二《传》师说泛举时政者,疏密有殊,六也。”^{[6]970}刘氏四世所作《春秋左氏传旧注疏证》所谓旧注有:服虔、贾逵、贾服以为、贾服云、贾服以、刘贾云、旧注、诸书引左传注,不载姓名而确非杜注者。刘师培在此基础上归纳发明汉例。《左传》汉儒说,异于二《传》,比如“三统”为天、地、人,不谓三王;《经》贬夷狄,举国、不举州。他的目的在于论证《左氏》先师,诠释《经》文,各有师说。“其有本《传》无说,取资二《传》者,亦自有故。盖子骏以前,本《传》师说未备。尹更始、尹咸、翟方进之伦,均通《穀梁》;张敞之属,兼治《公羊》。师承派别,辗转相传。至于东汉,则先郑父子并通《公羊》,贾氏亦为《穀梁》大师,兼采二《传》。职此之由,要非强附二《传》比也。”^{[6]970}同时,刘师培集中批评杜预义例之说的缺失二十种与先儒离异十种^{[6]970},另外还有杜预说《经》《传》,有变乱《经》文书法者,褒贬不与《经》同;变乱典例之

处。杜预说经,隐袭《公羊》《穀梁》二传。刘师培撰作《春秋左氏传古例诠微》的目的是纠正杜预《释例》,阐发汉说,主要观点是“《经》者,制作之微言;《传》者,《经》文之通释。至于文质详略,不必尽同。虽制象曲成,而善言应类”。刘师培没有否定《公》《穀》之义,而是和贾逵当初上书皇帝策略一样,强调《左传》“同《公羊》什(十)有七八”^[10]。如果《左传》没有微言大义,那就会沦为史学著作。但是学者大都认为当初贾逵说《左传》杂入了《公》《穀》,刘氏重新提出《左传》本有其义。这不能不说这是他的宏伟愿景。这一思路最后为刘师培阐发:

五十凡例,乃左氏一家之学,异于《公》《穀》。盖褒讳抑损之义,三《传》所同。《左传》所载凡例,乃丘明借以释《经》旨者也。既有此例,则知《左传》必辅《经》而行,绝非经外之书。注《左传》者,惟贾君于《传》文所载凡例外,稍明义例。后儒议其杂入《公》《穀》之说为“自淆家法”,实则左氏自有其义而贾君传之,非贾君自为合并也。^{[6]860}

刘师培在此与刘文淇有不同,刘文淇认为:“贾、服杂以《公》《穀》释《左传》,是自开其罅隙,与人以可攻。”^{[7]42}刘师培则认为贾逵传《左传》家法。刘师培从学术发展史的角度分析了经学的产生,认为今古文师传相同,都是诠释《春秋》的,“《春秋》作于孔子,三传先师持说实同”。“《春秋》三传,同主诠释”^{[6]977}。古文经源于孔子六经之学,三传相通。“孔子之以六经教授也,大抵仅录经文以为课本”,“弟子各记所闻,故所记互有详略,或详故事,或举微言……然溯源流,咸为仲尼所口述。此《春秋》所由分为三,《诗经》所由分为四也”^{[6]4195}。他取消今古文的区别,认为:“近代学者知汉代经学有今文家古文家之分,吾谓西汉学派只有两端:一曰齐学,一曰鲁学。”“然鲁学之中亦多前圣微言大义,而发明古训亦胜于齐学,岂可废哉?”^{[6]1394}就是说,所谓的“微言大义”并非今文经学家的专利,而是今古文所共有的。通过学术史考察,刘师培认为《春秋》三传分歧始于汉初,今古文的区别仅在文字不同,没有根本区别,有的区别仅仅是外在形态而已。即使到了东汉之时,杂治今古文者亦占多数,经师同治一学者,立说也多不同。这

就是刘氏站在通儒的立场，抨击固守家法的做法。

同时，刘师培针对《左传》有些地方不能以自己的例来规范时，就用变例来解释。这表明他意识到自己归纳的例并不能完全概括《左传》与《春秋》经的关系，所以用变例来弥补。例如《春秋左氏传时月日古例考》就有《春秋》书臣子弑君，或日，或不日。先儒例逸，盖不日均变例；城筑、新作之役，盖时与不时，悉以水正为断也。此乃土

功之变例；《经》书内灾，凡地震、火灾，例均书日；无冰及大水、大旱，例均书时。惟震电、雨雹、霜雪之灾，书时、书月、书日，例各不同。

刘师培甚至向今文家学习传例：“若能仿刘氏治《公羊》、柳氏治《穀梁》之例，别为一书，吾知其必胜于征南矣。”^{[6]855}他在发明《左传》时月日例方面，很明显受到今文经学家的影响，尤其是清代《穀梁》学者许桂林在归纳例方面的启发。

表1 刘师培《春秋左氏传时月日古例考》与许桂林《穀梁释例》经传体例比较表

刘师培例名与论述	许桂林例名
1.元年例。诸侯得于境内改元，乃《左氏》故义，当即刘、贾说也。	正月例第一、即位例第五
2.春三月书王例。此即以周统鲁之谊，非书“王二月”以存殷正、书“王三月”以存夏正也。	夏四月、秋七月、冬十月例第二
3.春三月不书王例。《桓经》书“月”不书“王”，系《春秋》特笔。	
4.空书时月及时月不具例。虽无事，视朔登台，则空书时月。	
5.晦朔例。《经》书人事，均以晦朔示褒贬，迥与灾异例殊。	朔晦例第四
6.闰月例。《左氏》之谊，以闰月例常月，故事在闰月，则闰亦书。	闰月例第三
7.是月例。重言“月”，嫌同日。	
8.盟例。盟载详者，日月备；若盟载简易，则具月而不书日。	盟例第八
9.会遇例。会、遇均不书日。	公如例第六
10.崩薨卒例。日月详者，吊赠备；日月略者，吊有阙。	
11.葬例。书日、不书日，亦视鲁君所施之礼，薄则书时，厚则书日。	卒葬例第二十三
12.弑例。《春秋》书臣子弑君，或日，或不日。盖不日均变例。	弑例第二十四
13.出奔及归入纳例。出奔之例，日月详者，其恶深；日月略者，其恶减。非惟奔例为然，归、入、纳之例亦然。	归例第二十一、入例第二十（出入）、奔例第二十二
14.侵伐袭例。侵、伐及袭，均以书时为恒例。凡《经》文书次、书救、书退、书围、书戍、书还者，例亦应然。	侵例第十三
15.战例。日月愈详，贬讥愈甚。	战例第十四、败例第十五、溃例第十六
16.灭入取例。疑月日愈详，其恶益甚。	入例第十七（灭入）、灭例第十九
17.朝觐例。朝王之例，当书日。鲁君如周，日月当详也。	朝例第七
18.还至例。还至之例，仅书时。月无他事，乃亦时月并书。	
19.内外逆女例。内逆外女均书时，至则书月。外逆内女恒书月，内女归他国亦然。而纳币、求妇、致女、媵女，以及王后、王姬之迎逆，大抵书时，内女归宁亦然。	嘉礼例第十一、取例第十八
20.执杀例。疑书日者，均贬词。	杀例第二十五
21.城筑新作例。城筑、新作之役，或时，或不时，而《经》文所书，则皆书时、不书月。时与不时，附著于《传》。其系月者，均因上下事而书。盖时与不时，悉以水正为断也。此乃土功之变例。	
22.郊雩烝尝例。祀在其月则弗书，祀非其月，则郊及烝、尝均书日。惟雩，一月再雩书日，余则书月、书时。其著不时，则一也。	郊例第九、烝尝例第十
23.搜狩例。搜均书时，狩则或时、或月。大阅、治兵，皆书日。	大阅例第十二
24.日食例。遇朔而蚀，例当书日、书朔；非朔，则仅书月。	日食例第二十六
25.内外灾变例：《经》书内灾，凡地震、火灾，例均书日；无冰及大水、大旱，例均书时。	旱雩例第二十七、灾异例第二十八、传疑例第二十九

许桂林《穀梁释例》一书，“有引《公羊》互证者，有驳《公羊》而专主者”，“书凡四卷，第一卷为总论，第二卷为提纲，第三卷为述传，第四卷为传外余例……提纲一卷，举其大端。述传一卷，析其子目所分之门类，大率相同”^[1]。将刘氏《左传》例说与许氏《穀梁释例》相比较，可以看出刘氏略有删减。

刘师培在解释《左传》与《春秋》关系和特色时体现出通变观念，一方面可以看出刘师培熟悉经传，考虑细密；但另一方面，因为他固有的古文家观念，一味相信汉儒之说，甚至凡汉皆是，导致他不能客观看待杜预的有些观点；同时，他为了论证《左传》的经学地位，相信《春秋》微言大义，一定要对《左传》与《春秋》一一对应，纵使巧舌如簧，也难免存在枘凿不容的情况。他的经学观念，一方面使得他对经传关系思考空前深入，例的理论对于文法以及义理阐释探究具有很大的启发；另一方面也限制了他不能客观看待《左传》，不能在古史方面做出更大贡献。

注释

①杜预：《春秋释例》第1册，中华书局1985年版，第27页。②④郭院林：《清代仪征刘氏〈左传〉家学研究》，中华书局2008年版，第155页，第52页。③沈钦韩：

《幼学堂文稿》卷七，《续修四库全书》第1499册，上海古籍出版社2002年版，第274页。⑤梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社1996年版，第223—224页。⑥凌曙：《礼说》，清道光九年广东学海堂刻《皇清经解》本，第1页。⑦刘贵曾：《刘恭甫先生行状》，《中华历史人物别传集》第62册，线装书局2003年版，第435页。

参考文献

- [1]蒙文通.廖季平先生与清代汉学[M]//廖幼平.廖季平年谱.成都：巴蜀书社，1985：150.
- [2]章权才.何休《公羊解诂》研究[J].广东社会科学，1984(1)：95.
- [3]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962：1317.
- [4]永瑢,等.四库全书总目[M].北京：中华书局，1965.
- [5]十三经注疏：春秋左传正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，1980：1703—1707.
- [6]刘师培.仪征刘申叔遗书[M].万仕国，点校.扬州：广陵书社，2014.
- [7]刘文淇,等.春秋左氏传旧注疏证[M].北京：科学出版社，1959.
- [8]徐世昌,等.清儒学案[M].沈芝盈,梁运华,点校.北京：中华书局，2008：2875.
- [9]皮锡瑞.经学通论[M].北京：中华书局，1954：56.
- [10]沈玉成,刘宁.春秋左传学史稿[M].南京：江苏古籍出版社，1992：117.
- [11]桂文灿.经学博采录[M].王晓骊,柳向春,点校.上海：华东师范大学出版社，2010：203.

On the Development of *Zuo Zhuan*' Notes and Its Invention by Liu Shipei

Guo Yuanlin

Abstract: The early books in our country have no notes on the use of a book, which need readers to sum up the meaning behind the text, sometimes even go beyond the text itself and deduce the meaning of the author. “Example” in the *Chunqiu* (Spring and Autumn) has become the most significant and important content of the interpretation of Confucian classics. Du Yu made it clear that both *Chunqiu* and *Zuo Zhuan* were records of the history, denying the so-called notes of time, moon and day, criticizing a word of praise and depreciating, believing that *Zuo Zhuan* has no other example except solar eclipse and Difu's (a senior official) death, and put forward the new and old notes theory. Before Liu Shipei, the criticism of Du's Notes was mainly in terms of exegesis, chapters, sentences and compilation of Chinese, while there were few results in the meanings, and the study of “examples” of *Zuo Zhuan* urgently needed to be broken through. Liu Shipei denied Du Yu's notes theory, divided *Zuo Zhuan* from *Gongyang* and *Guliang*, systematically summarized the notes system of *Zuo Zhuan*. In explaining the relationship between *Zuo Zhuan* and *Chunqiu*, Liu Shipei embodied the idea of flexibility, but the idea of Confucian classics limited his further development in the study of ancient history.

Key words: *Zuo Zhuan*; notes on the use of a book; ancient and modern script; Du Yu; Liu Shipei

[责任编辑/随斋]



《穆天子传》西征地理及相关问题的若干思考^{*}

周书灿

摘要:《国语·周语上》《穆天子传》有关犬戎居地及周穆王伐犬戎背景、交通路线记载的重大差异,说明《穆天子传》作者对于西周时期穆王伐犬戎的历史事件已全然不知,而完全出于凭空虚构。通过语言学、文献学等多角度分析,似乎可以推知,《山海经》的《山经》部分成书时代可能早于《穆天子传》,而《山海经》的《海经》《荒经》部分的成书年代,可能又晚于《穆天子传》。《穆天子传》西征南河以下,多附会《西次三经》地名,杂凑而成。《穆天子传》西征地名具有的模糊性与复杂性,决定了学术界对《穆天子传》西征地名的考证很难做到准确无误。学术界在对《穆天子传》西征地名考证过程中,首先应正确处理好《穆天子传》西征地名的精确与模糊的关系问题。

关键词:《穆天子传》;西征;地理;模糊性

中图分类号:K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0111-11

《穆天子传》卷一到卷四,详细记载了周穆王驾八骏西巡天下,行程三万五千里,会见西王母之事。由于古代文献固有的复杂性,学术界对穆天子西征的传说,历来信疑者各半,自古及今,未有定论。兹约略从以下几个方面,进行多重思考,以期对穆天子西征传说的由来及其真伪,略陈管见。

一、《国语》《穆天子传》所记穆王征犬戎之差异

(一)《国语》所记犬戎居地与穆王征犬戎的地理交通问题

据《史记·周本纪》记载,早在文王时期,即有“伐犬戎”^{[1]118}的军事行动。《正义》引《说文》说“赤狄本犬种”,并引《后汉书》云“犬戎,槃瓠之后也”,又引《毛诗疏》云“犬戎昆夷”是也。《国

语·周语上》韦昭注:“犬戎,西戎之别名也,在荒服之中。”^{[2]1}以上文字表述虽然难以准确揭示出先秦时期犬戎兴起、发展的历史轨迹,但通读以上文字后大体可以获知,犬戎是我国境内历史颇为悠久的古老族群,先秦秦汉时期,该族群有着一个不断分化组合的过程。文王伐犬戎的结果,《史记·周本纪》并未说明,但从《国语·周语上》中“今自大毕、伯士之终也,犬戎氏以其职来王”^{[2]7}的记载看,则不难获悉,在周穆王之前的相当长时期,犬戎是臣属于周王朝的,并与周王朝之间保持着职责关系。

《后汉书·西羌传》对穆王征犬戎的起因和结果的记载,与《国语·周语上》有同有异:“至穆王时,戎狄不贡,王乃西征犬戎,获其五王,又得四白鹿,四白狼,王遂迁戎于太原。”^{[3]281}《后汉书·西羌传》虽然著作时代较晚,但以上记载大体上出自《国语·周语上》和古本《竹书纪年》,其

收稿日期:2023-09-19

*基金项目:贵州省2020年度哲学社会科学规划国学单列一般课题“现代学术思潮与多学科视野下的《穆天子传》研究”(20GZGX16)。

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

自当有一定的历史依据。值得注意的是,以上文字中提到的周穆王征伐犬戎后“迁戎于太原”一事。犬戎被迁到太原后,与周之间的关系日渐恶化。《后汉书·西羌传》记载,“夷王衰弱,荒服不朝,乃命虢公率六师伐太原之戎,至于俞泉,获马千匹”^{[3]2871}。及宣王时期,“王遣兵伐太原戎,不克”^{[3]2871}。周王朝和包括犬戎在内的戎族之间的军事斗争,始终没有停止下来,交战双方互有胜负。《诗经·小雅·六月》亦提到周宣王时期,“玁狁匪茹,整居焦获。侵镐及方,至于泾阳”^{[4]424}及周朝军队“薄伐玁狁,至于大原”^{[4]425}之事。以上文献所记“太原”“大原”之地,是西周穆王以后迄西周末年,西周王朝与犬戎、玁狁等戎族之间政治、军事力量的交错地带。顾炎武较早由泾阳所在而推测,“大原当即今之平凉,而后魏立为原州,亦是取古大原之名尔”^①。笔者以为,将西周时期犬戎、玁狁等西戎诸族所居之“太原”“大原”,和平凉一地对号入座,未免机械绝对,戎族居地之“太原”“大原”或即泾水上游更为辽阔的原地一带的泛称。

20世纪80年代以来,宁夏固原等地西周时期的田野考古工作逐步展开,日益丰富的田野考古资料为我们进一步了解西周时期犬戎、玁狁等戎族的地理位置与周穆王征犬戎的交通路线等问题,提供了重要启发和大量有价值的线索。考古资料表明,西周时期的固原一带,是西周王朝和殷遗民、戎族等政治、军事力量交错与多元文化交汇地带。1981年4月,宁夏固原县文物工作站在中河公社孙家庄林场清理车马坑和西周时期墓葬各1座。根据出土器物可以判断,此墓应属西周早期,相当于成王或康王时期。考古工作者指出,孙家庄林场西周墓出土的鼎、簋,从形制和纹饰来看,与陕西长安沣西张家坡M178号墓出土的鼎和簋极为相似,与甘肃灵台白草坡西周早期墓出土的鼎、簋亦近相似;车轴饰、车轂、车辖、銮铃与北京房山琉璃河黄土坡西周早期车马坑出土的几乎完全一致。商、周之际,宁夏固原地区是周人和戎族接触极为频繁的地区,但这座墓的主人是周人还是与西周文化有密切关系的少数民族,还有待进一步考证^[5]。

2017年4月,宁夏回族自治区文物考古研究

所姚河塬考古队对姚河塬城址开展专题调查、考古勘探和抢救性考古发掘工作。发现了城墙、护城壕、高等级墓葬区、小型墓地、宫殿建筑基址、铸铜作坊区、道路、水网等遗迹,出土陶器、青铜器、玉石器、骨角器、象牙器、蚌贝饰、原始瓷器、刻辞甲骨等珍贵遗物,取得了一系列重要考古发现和研究成果。考古工作者认为,姚河塬城址属周文化遗存,但殷遗民是城址的居民主体,城内有殷遗民、周人、寺洼文化人群混居,表现出西北边疆区域族群构成的复杂性。其中2017PY I M13出土“入戎于获侯”的卜辞,说明姚河塬城址可能是西周早期分封的诸侯国获国的都邑城址,是目前发现的周人最西北的军事前哨基地,主要对抗的人群是西周边疆以西的戎人族群^[6]。

目前,简单地将以上墓葬、城址与西周时期某一特定人群、文化相对应,显然问题颇大,然不少专家认为,西周时期的“大原”即今固原一带^[7]。由此似可推测,周穆王征犬戎大体沿着自关中地区溯泾水而上至于今宁夏固原一带的交通路线。

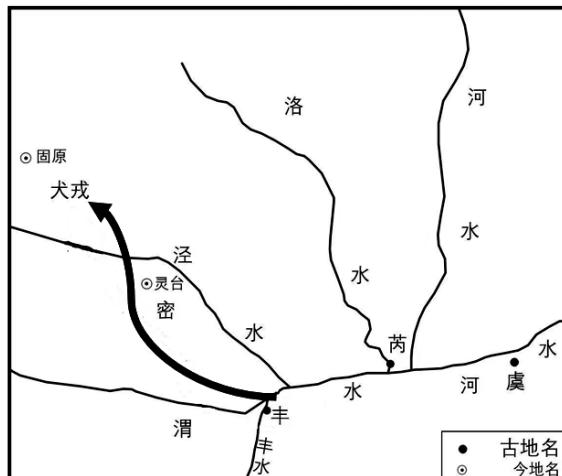


图1 《国语》穆王征犬戎路线图

(二)《穆天子传》中的犬戎居地与北征犬戎路线

《穆天子传》卷一至卷四,详细地记录了穆天子西行的交通路线。由于该问题极其复杂,长期以来,《穆天子传》中的诸多地名、族名及地理交通,很难做到处处落实。兹仅择取《穆天子传》中与犬戎相关的地名略作考察,以与周穆王征犬戎的地理交通约略进行一番比较。

《穆天子传》卷一记载，天子北征犬戎之前的主要地名有“蠲山、漳水、盘石、钘山、‘虧沱’”，天子北征犬戎提到的主要地名有“当水之阳”，接着天子西征，又提到“隃关、焉居、禹知、郿人、智、漆泽（渗泽）、阳纡之山、燕然之山等”。兹在前人考证基础之上，作出判断，并在此基础上勾稽出《穆天子传》犬戎活动的大致区域范围与周穆王北征路线。

蠲山，丁谦释曰：“蠲山无考，观下北绝漳水，知此山必在漳南，今彰德府境。”^{[8]599}小川琢治以为：“泫、蠲（原文作“觸”，疑误）音通。想即赵、秦故战场长平附近之山。”^{[9]2}顾实赞同小川琢治之说，以为“蠲山，当在今山西泽州高平县”，“泫山即蠲山”^{[9]2}。现代学者从语言学角度推测：“战国韩地有泫氏，后入赵、秦，属上党郡，其地在今山西高平县。蠲古音支韵见纽，泫属真韵匣纽，声韵皆近可转通。其地初名蠲，后作泫。”^[10]综上可知，《穆天子传》记载穆王自宗周瀍水出发，向北进入今山西高平境内，方位和路线，大体不误。

漳水，郭璞较早注曰：“漳水，今在邺县。”檀萃释曰：“漳有二源，浊漳出长子县发鸠山，过壶关县北，屯留县、潞县北，故世人亦谓浊漳为潞水。又东过武安县东，县属邺，清漳自涉县东南来入之，所谓交漳口。又东过邺县西，穆王绝漳在是矣。”^{[11]502}顾实说：“漳水，即源出今山西潞安府长子县发鸠山东之浊漳水也。蠲山在今高平，从高平而北绝漳水，正入潞安府长子县境内。横截浊漳水上流而过，甚明也。”^{[9]3}顾实认为：“晋时邺县，在今河南彰德府临漳县。惟卷四明言西征出发，‘自宗周瀍水以西’，则郭注以临漳县之漳水当之，未免道迂。”^{[9]4}顾实的分析颇有一定道理，《穆天子传》的漳水或即在今山西长子一带。岑仲勉曾独立“知穆传之漳水，即秦、汉之长水，与今山西之漳水无涉”^{[12]30}一说，由于缺乏可靠的证据，已被学术界彻底否定^③。

盘石，檀萃曰：“邺西北有鼓山，上有石鼓之形，穆王觞于其上。”^{[11]502}陈逢衡说：“《太平寰宇记》河东道平定县：‘盘石故关在县东北七十里。’宋平定县，今山西平定州。”^{[13]317}顾实亦云：“盘石当在今山西平定州。……盖曰蠲山之上，曰盘石之上，曰渗泽之上，以文例求之，则盘石

当是一著名之地方，故后世犹遗名迹也。且以下文言‘载立不舍，至于钘山之下’而推证之，则必离钘山不远。今审盘石故关之地望，亦甚合矣。”^{[9]4-5}同样，惟有岑仲勉仍先入为主地另立一说：“惟《侍行记》三过邠州后经火石咀，‘驲路两旁皆山，平正如阶级，窑洞密若蜂衙，窑洞者穴山以居，《诗》所谓陶复陶穴也，秦地多此，邠境尤多’。又十五里到大佛寺，唐尉迟敬德因石为佛，据说高八丈五。或即古盘石之遗迹欤？”^{[12]30-31}靳生禾对岑说屡屡提出批评：“岑先生借《侍行记》提到的当今陕西邠县火石咀抑或大佛寺疑为古盘石遗迹，却连陈氏仅凭地名同音固属勉强的依据亦未提出。”^{[14]73}“岑先生所云邠州一带……然而，直到西汉中叶，从张骞通西域打通亚洲大陆交通线为肇始，随着‘丝绸之路’的不断开辟和发展，这一带才逐渐发达起来，而在先秦时期不仅远无井陉口一带的交通条件，亦无任何文献说明那里在战国前已是一条人所共知的通衢大道。……《穆传》作者所说‘盘石’在东至古石邑，西迄盘石故关一带井陉口地区，应是毋庸置疑的。”^{[14]73-74}经过靳生禾的辨析，《穆天子传》盘石的地望问题，大体已经明晰，概即今山西平定故关一带。

钘山，古代学者普遍认为，在今河北井陉一带，几无二致。郭璞注：“燕赵谓山脊为钘，即井钘山也，今在常山石邑县，钘音邢。”檀萃疏曰：“今井陉县也。《汉志》石邑县井陉山在西。……井陉山今名苍岩山，危峰叠翠，高出云表，中有石泉，是穆王所猎，在今真定府井陉县山也。”^{[11]503}洪颐煊引钱辛楣詹事云：“井钘即井陉。古读钘如陉。”^{[13]33}陈逢衡说：“直隶正定府猎台在井陉县陉山之上，相传周穆王猎钘山时筑。”^{[13]320}翟云升说：“井钘，井陉也。《史记·秦始皇本纪》‘王翦将上地，下井陉’，服虔曰：‘山名，在常山。’”^{[11]301}丁谦说：“钘山即井陉山，亦称陉山，在井陉县北。其西阿，今险隘口地。”^{[8]599}顾实说：“井钘即井陉山，在今直隶正定府井陉县。钘、陉古韵同部字。”^{[9]7}岑仲勉批评郭注“误人不浅”，释《穆天子传》钘山即《汉书·地理志》之“汧山”，并继续强调说：“穆王由宗周西北出，故过汧山。”^{[12]31}岑说受到学者批评：“岑先生所以单单强调《集韵》一个方面的解释音坚，以至于得出《穆传》的

‘钘山’即今陕西的‘汧山’的结论,不外也是先替穆王既定了所谓由镐京径直西北行的路线而生的附会……实在不能不加以匡正。”^{[14]74}综上可知,《穆天子传》钘山在今河北井陉一带,已基本成为古今学者的共识。

“虧沱”,郭璞注:“虧沱河,今在雁门卤城县。”檀萃疏曰:“卤城前属代郡,后属雁门。《山海经》:‘泰戏之山,呼沱之水出焉。’”^{[11]504}陈逢衡说:“汉卤城县在今山西代州繁峙县东。”^{[13]322}顾实说:“虧沱水,源出今山西代州繁峙县东北,泰戏山。东流至直隶天津,会白河、桑干诸水,东入海。”^{[9]8}此后,惟岑仲勉释“虧沱”“本水之通名”,并以为《穆天子传》之“虧沱”“殆今泾水之正流”^{[12]31}。岑说“鉴于未曾举出一种原始的直接材料”^{[14]75}受到学者批评,被认为不足征信,并列举大量颇有说服力的证据以证“滹沱河在战国已是海内名河”^{[14]75},“先秦时期闻名的虧沱……盖指当今晋冀间的滹沱河”^{[14]75}。综上可知,《穆天子传》中的“虧沱”即为晋冀间的滹沱河,这在当今学术界几成共识。

根据以上分析,大体可以勾稽出《穆天子传》所记的穆王出行路线。周穆王自宗周瀍水出发,进入今山西境内,沿着太行山西侧一线,向北进入今山西高平境内,然后继续北行,过今山西长子一带,再向北过今山西平定故关,到达井陉口,并继续向北进入今晋冀间的滹沱河流域一带。再往下,《穆天子传》才提到北征犬戎之事。

根据《穆天子传》卷一记载,天子北征犬戎提到的主要地名有当水之阳,显然,当水所在,是确定《穆天子传》犬戎所在的关键。此“当水”,洪颐煊^④、丁谦^⑤、小川琢治^⑥等均作“雷水”,顾实则以为“大误也”^{[9]11},“当水即今山西、直隶之沙河及唐河,而下流曰猪龙河者,是也”^{[9]10}。由于缺乏坚实的材料作为支持,对于《穆天子传》犬戎居地,不妨采取模糊性原则,但其大致在晋冀间唐河、桑干河流域一带,或大体不误。

《穆天子传》记载,周穆王北征犬戎后,继续西征,首先到达的是隃关。郭璞注:“疑此谓北陵西隃。西隃,雁门山也。”陈逢衡^⑦、顾实^⑧、靳生禾^⑨等学者均赞同郭注。檀萃则谓:“此雁门应极远,未必即今之雁门也。”^{[11]505}檀氏仅仅以

“今雁门在山西内地,西征云者,征行之征耳”^{[11]505}加以解释,显然理由并不充分。此外,岑仲勉认为,“所谓隃之关墻者,大约即今固原南之六盘山脉”^{[12]31}。岑氏的以上观点,曾受到学者的批评。靳生禾即曾批评岑氏“强本书就己见……一误皆误”^{[14]76}。随着《穆天子传》交通地理研究的不断深入,岑氏理论的证据和所作结论,已基本不为学术界所认可。

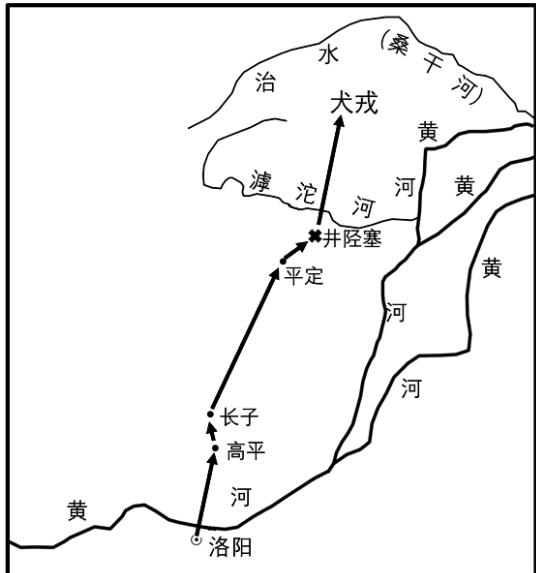


图2 《穆天子传》征犬戎路线图

(三)《穆天子传》《国语》所记犬戎居地与穆王征犬戎交通路线差异分析

对照《国语·周语上》和《穆天子传》卷一穆王征犬戎的记载可知,不惟二书所记穆王征犬戎的氛围完全不同,而且犬戎居地和穆王征犬戎路线,也大不相同。

首先,《国语·周语上》所记穆王征犬戎是一次重大军事活动,该书记载周穆王不听祭公谋父劝谏,坚持出兵征伐犬戎,“得四白狼、白鹿以归。自是荒服者不至”^{[2]8}。而《穆天子传》所记周穆王征犬戎是在一种友好祥和的气氛中进行的。早在清代,陈逢衡即指出:“此(按:指《穆天子传》)云天子北征于犬戎,征字不当作征伐解,盖巡行之谓。”^{[13]324}顾实也曾指出:“北征者,犹北行也;非奉辞伐罪曰征也。”^{[9]9}此后,顾颉刚也说:“《国语》说‘穆王将征犬戎’,征是征伐;这里(按:指《穆天子传》)说的‘北征犬戎’,乃是征行的意义,否则犬戎决不会立即杯酒联欢的。”^{[15]63}以上学者均以为,《国语·周语上》和《穆天子传》所

记周穆王征犬戎分别为不同的事件，他们对北征所作“征字不当作征伐解，盖巡行之谓”“犹北行也”“征行”等解释，揭示出部分历史实际。

其次，《国语》所记西周时期的犬戎在太原，即今宁夏固原一带，周穆王伐犬戎大体沿着自关中地区溯泾水而上至于今宁夏固原一带的交通路线。而《穆天子传》所记，周穆王自宗周瀍水出发，进入今山西境内，沿着太行山西侧一线，向北进入今山西高平境内，然后继续北行，过今山西长子一带，再向北过今山西平定故关，到达井陉口，并继续向北进入今晋冀间的滹沱河流域一带。再往下，《穆天子传》才提到北征犬戎之事。《穆天子传》中记载的犬戎居地，大致在晋冀间唐河、桑干河流域一带。

综上可知，《穆天子传》作者对于西周时期犬戎的居地和穆王伐犬戎之事已全然不知，其所记犬戎居地与穆王伐犬戎背景、交通路线，和《国语·周语上》所记大相径庭。自晋代以来，在相当长的时期内，不少学者笃信《穆天子传》为西周史官记录，倘若如此，《穆天子传》和《国语》关于犬戎居地和穆王伐犬戎背景、交通路线记载的巨大差异，就无法得到合理的解释。《国语·周语上》所记犬戎居地和穆王征伐犬戎的交通路线，得到田野考古资料的印证，当为真实发生的历史事件。《穆天子传》所记犬戎居地和穆王征伐犬戎路线，则是出于作者的凭空虚构。清代以来不少学者由于确信《穆天子传》为西周时期的文献，分别以“上文云，戊寅，天子北征，下文，甲午，天子西征也。郭以《国语》征犬戎注此，疑穆王征伐犬戎之事在先，天子北征至于犬戎之事在后，分两事看自明”^{[13] 324}，“《国语》《纪年》所载者，当别为一事。郭注并为一谈，由未深考故也”^{[9] 9}来调和《穆天子传》与《国语》关于犬戎居地和周穆王征犬戎的背景、交通路线的差异，不仅没有将问题说清楚，反而徒增不少新的混乱。

二、穆王西征与《穆天子传》 《山海经》成书先后问题

《穆天子传》记载，天子西征，离开隃关后，继续到达焉居、禺知、酓人、智、漆泽（渗泽）、阳

纡之山、燕然之山，见到河宗氏。顾颉刚说：“自从漳水直到河宗氏，都是赵国人直接的见闻，当然都有其实际性。河宗是武灵王势力所及，他能从九原直南入秦，当然到过那边；对于河宗及那边的上帝的祭祀，他也许行过这些典礼。那边都是畜牧的部落，见了赵王献上豹皮牛马，自是本色；其藏有河图及记载出产的典册，亦极可能；其神道设教，更无足异。自从到了‘积石南河’，作者就开始采用《山海经》的名词，加上自己的想象了。……他必然以《山海经》为底本，而硬性地规定了路程和日期，以致许多地方和《山海经》合不拢来。”^{[15] 68}顾氏的以上推测，颇可值得注意。早在1934年，顾氏弟子张公量曾在《禹贡》半月刊第一卷第五期发表《〈穆传〉〈山经〉合证》一文，“仅就西征之路线地名与《山海经》较”^{[16] 7}后发现：“以《山经》言之：穆王经北西中三山，而《西次三经》尤赅泰半之足迹。”^{[16] 15}张氏以“《西次三经》神话独多”^{[16] 15}对“《西次三经》之地名何以与《穆传》独多符合之故”^{[16] 15}进行解释，具有一定的启发价值。然时过境迁，颇有必要对该文之得失予以重新考察，以期不断推动《穆天子传》西征地理与交通问题的研究向着更高水准发展。

《山海经》一书的性质颇为复杂，迄今学术界普遍认为，其是一部充满着诸多重大争议的奇书，也是一部包括山川、地理、民族、物产、药物、祭祀等内容的古代文献。《山海经》的成书过程颇为复杂，该书的作者、产生地域、成书年代等问题，迄今学术界尚无定论。有的学者通过全面考察《山海经》中的基本词汇、语法特点，根据有断代价值的语言现象在汉语史中所属的历时特点推断，“《山经》的成书年代是战国中晚期，在《墨子》（墨子，前480—前420）成书至《吕氏春秋》（前289）成书之间”^⑩，“《海经》的成书年代是战国末秦汉初，在《荀子》成书（荀子，前313—前238）之后，《淮南子》（前140）成书之前”^{[17] 11}，“《荒经》的成书年代也是战国末秦汉初，在《淮南子》成书（前140）之前，与《韩非子》（韩非，前280—前233）成书时间接近”^{[17] 11}。如果以上推测，能够获得更多有说服力的证据支持，则对《穆天子传》年代推定，颇有重要的启发意义。在《山海经》中，即使《山经》的成书年代

略早，其下限也到了秦始皇统一天下前的战国末期。张氏又从“地理观念之演进”及“神话愈出而愈丰”的角度推测，“《穆传》不能甚后”^{[16]15}。张氏的推测，自可备一说，但尚有一些疑问，需进一步深入思考。

早在明代，胡应麟即曾分别对《穆天子传》和《列子》及《山海经》的成书先后问题，进行过讨论。胡氏坚持“《穆天子传》六卷，其文典则淳古，宛然三代范型，盖周穆史官所记”^{[18]53}的传统观点，并将《穆天子传》和《列子》比较后认为：“《穆天子传》与《列子》体制不同，各极古雅，此篇（按：指《穆天子传》）奇字皆《列》本书所无，信知《列子》引《穆传》，非《穆传》本《列子》也。”^{[18]55}根据前面对《穆天子传》和《国语》所记犬戎居地与周穆王征犬戎路线的比较可知，《穆天子传》作者对于西周时期犬戎居地和周穆王征犬戎路线的记载，与西周时期的历史地理实际完全不符，显系作者凭空虚构。既然如此，胡氏《穆天子传》“盖周穆史官所记”的观点，显然大谬，无须再辨。然胡氏认为“《列子》引《穆传》，非《穆传》本《列子》”的观点，则颇有一定的道理。《列子》一书的成书过程极其复杂，目前学术界普遍赞同，《列子》是一部先秦典籍，《列子》成书后，屡经后代学者和好事者增订编纂，才形成《列子》今天的面貌。由于我们无法看到战国时期《列子》一书的样貌，自然也很难准确判断出《穆天子传》和《列子》两书的先后。

在《穆天子传》和《山海经》两书的成书年代问题上，胡应麟推测，《山海经》乃“战国好奇之士本《穆天子传》之文与事而侈大博极之；杂传以汲冢《纪年》之异闻，《周书·王会》之诡物，《离骚》《天问》之遐旨，《南华》《郑圃》之寓言，以成此书”^{[18]55-56}。胡氏认为，《穆天子传》成书早于《山海经》，张公量在这一问题的认识上，和胡应麟大体一致。然而，胡、张二氏似乎都忽略了和《列子》成书过程类似，《山海经》的成书背景同样极其复杂，《山海经》《穆天子传》成书孰早孰晚，并无定论。此正如胡氏所说：“《穆天子传》至晋始出，而此书（按：指《山海经》）汉世独完，缘是前代文人率未能定其先后。”^{[18]56}张公量将《山海经》和《穆天子传》之文体进行比较后也曾指出：“文皆有韵。不识二书孰为宗祖，孰为孳

乳者乎？原夫‘所谓’‘实惟’，乃稽古之词，旨趣相若，而各居其一，遂无以判其先后。”^{[16]15}如果仅仅从语言文字判断，《山海经》与《穆天子传》成书年代孰早孰晚，的确尚难以获得确切答案。

迄今为止，更多的学者赞同《穆天子传》与《山海经》的《山经》均为战国时期文献，而《穆天子传》自埋入地下至晋代出土之前，未曾有过改动，《山海经》中的《海经》和《荒经》部分，则恰恰成书于战国末至西汉初一段时间，《山海经》最终成书时间显然当在西汉初年。此前，有的学者对《山海经》与《穆天子传》的成书背景和文献性质进行全面深入的考察后指出，“《山海经》当是神仙方术之士事先备好的资料汇编”^{[19]191}，“《山海经》中绝大多数的志怪神话并非史前文化的‘遗存’，而是战国时代根据特定社会需求对前赋文化做出的新综合”^{[19]191}，“《穆天子传》成书于战国时期，是方术家的作品”^[20]。以上分析，颇有一些道理，但将《山海经》《穆天子传》均视为方士家言，显然存在的疑问颇多。诸如，《山海经》和《穆天子传》中的西王母形象，就差别巨大。袁珂说，《西次三经》中的西王母“乃益增其狞猛之气，升天而为神矣”^[21]，而《穆天子传》里的西王母，则完全人格化了。这一变化，似乎和先秦时期大禹的形象由“山川神主”向人王和夏宗转变的情形类似。若依此推测，则《穆天子传》成书似又当在《西次三经》之后。综前所论，《山经》成书年代的下限约为《吕氏春秋》成书之前的公元前239年，这或许也是《穆天子传》可能成书的最早年代。《山海经》全书最终成书的年代，大约在《淮南子》成书之前的公元前140年。

但似乎又可以肯定，《穆天子传》成书不大可能晚至于西汉初年。很简单的一个道理，如果《穆天子传》成书于西汉初年，生活于西汉时期的司马迁竟然对该书一无所知？司马迁在《史记·六国年表》中说：“秦既得意，烧天下《诗》《书》，诸侯史记尤甚，为其有所刺讥也。《诗》《书》所以复见者，多藏人家，而史记独藏周室，以故灭。惜哉，惜哉！独有《秦记》，又不载日月，其文略不具。”^{[1]686}又在《史记·大宛列传》中说得很清楚：“安息长老传闻条支有弱水、西王母，而未尝见。”^{[1]3163-3164}显然，司马迁在《史记·赵世家》

中提到的“缪王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归”^{[1]179}的古老传说，或出自《秦记》，或来自西汉时期流传于西域的传说。综合以上分析，似乎可以推知，《山海经》的《山经》部分成书时代可能早于《穆天子传》，而《山海经》的《海经》《荒经》部分的成书年代，可能又晚于《穆天子传》。

三、《穆天子传》西征地名的精确与模糊问题

综前所论，自南河以下，《穆天子传》多用《山海经》之《西次三经》地名。学者多以为，南河以下地理交通，《穆天子传》作者并不熟悉，或系根据西域各族的传说，附会《山海经》之《西次三经》地名，杂凑而成。20世纪初期，在中国民族文化西来说的影响下，丁谦、刘师培、顾实等学者分别对《穆天子传》之西王母之邦和大旷原作出种种大胆推测，诸如丁谦将《穆天子传》卷二所记黄鼠山，推定在“今波斯西境”^{[8]606}，并由此判定“穆王所至西王母之邦为亚西里亚”^{[8]606}。刘师培《〈穆天子传〉补释》说昆仑丘即佛经上的须弥^[22]。顾实不仅将西王母之邦的地望精确到“今波斯之第希兰(Teherian)附近”^{[9]130}，而且还将《穆天子传》“西北之大旷原”释为“今欧洲大

平原”^{[9]176}。诸如此类的天方夜谭观点，曾风靡一时，影响深远。顾颉刚曾就以上问题，提出批评：“其实，本书(按：指《穆天子传》)作者自己说，从宗周(洛阳)到阳纡(河套)三千四百里，从阳纡到西北的终点才七千里，算起来至多只有到新疆哈密呢！”^{[15]68}早在20世纪30年代，张公量曾以“《山经》之地理观念，西尚不及今新疆，北尚不越今蒙古，故以流沙随四方而有”为据，批判顾实谓穆王“自华尔羌走逾今布哈尔，转入波斯，更自波斯而北，直抵今里、黑海，俄罗斯南部间之旷原，大猎三月而还”^{[16]15}者，“诚无稽之谈也！”^{[16]15}张氏批判顾说的理据，是颇有说服力的，唯其又不自觉地将《穆天子传》所记周穆王西征的传说绕回到西周时期的史事上，并继续断言“西周之人鸟足以语此”^{[16]15}，则未免以谬驳谬，反而给人以画蛇添足之嫌，从而造成不必要的混乱。

张公量在文中曾注意到日本学者小川琢治对《穆天子传》地名的考证，《禹贡》半月刊1937年第6—7期收录刘厚滋译《〈穆天子传〉地名考》一文，内容仅仅涉及《穆天子传》卷一中的部分地名。日本学者内藤虎次郎等著，江侠庵编译，上海商务印书馆1931年出版《先秦经籍考》(下)有小川琢治《穆天子传》地名考证八节，兹将作者有关《穆天子传》地名考证的观点，列表如下：

表1 《〈穆天子传〉考》地名考证一览表

《穆天子传》地名	今地	所在页码
南郑	华州之北	158
宗周	洛阳	159
雷水	桑干河	163
焉居	托克托城西北	168
鄙人之邦	归化城附近	170
阳纡	阴山南麓	174
罽多	包头	175
积石	河套之北境	176
河首襄山	黄河左岸，兰州至中卫间	179
巨蒐(渠搜)	贺兰山西	180—181
西夏	亚尔泰山脉东南之南麓	182
西膜	凉州东南	183
昆仑之丘、钟山	祁连山一带	185—186
禺知(赤乌氏之邦、月氏)	永昌附近以东	189
洋水(弱水)	居延泽东，从东南沙漠北流于昌宁池之水	192
黑水	甘州南西北流入居延海	192

续表

《穆天子传》地名	今地	所在页码
长肱、留骨(留昆)	肃州张掖	193
群玉禹知	高台县附近	194
剖闻	肃州西,嘉峪关北,黑山边	196
鶡韩	敦煌	197
西王母	天山东端巴里坤附近	206—207
旷原·阙氏胡	哈密附近	209
苏谷(须卜氏)	哈密东南	213
重雍	涿邪山、涿涂山、朱余	214
三苗	殆与禹知、禹氏即月氏同族	219
焚留	镇番县之塞外,不拉拉山脉	225
茈胥	贺兰山脉	225

综上可知,小川琢治考证出的《穆天子传》西行路线,与张公量所考证之“穆王自首都洛阳戒途,逾太行,涉滹沱,出雁门,循桑干河(雷水),折而西,越黄河之北,描一大弧形,转而南的东北角,抵包头,祭河伯;复经凉州东北之西膜部落,逾贺兰山,于宁夏近旁黄河西岸,斜断鄂尔图斯沙漠,再抵包头以归”^{[16][15]}的路线,大体一致。

还应值得注意的,是著名史学家赵俪生的

《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》(以下简称《考实》)一文。该文强调,“《穆传》不是‘小说’,是可供依据的有用的史料”^{[23][327]},《穆传》的内容“是一场官方的旅行,目的不外察阅山川、联系诸部落的头人和人民、采集一些异域中的动植矿物而已”^{[23][328]}。赵氏自己说,他做的是,“将一些尽可能辨析清楚(哪怕半清楚也好)的山川部落,来落实一下”^{[23][329]}。兹将赵氏《考实》一文的主要观点,列表如下:

表2 《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》地名考证一览表

《穆天子传》地名	今地	所在页码
阳纡	河套阳山	329—330
春山	汉朝时安定郡(今平凉地区)乌氏县	333
洋水、黑水、黑水之西河	帕米尔地区的叶尔羌河、喀什噶尔河和喷赤河	336
浊繇氏、骨擅氏、重繇氏	苏联费尔干省	336—337
巨蒐	河套	340

事实上,无论小川琢治,还是赵俪生,均实事求是地承认:“追迹西征旅行路线,今名由古名所遗留者甚少,颇属困难。只有若干地点,见于《山海经》《汉书·地理志》《水经注》等,此较可得,自目数而推算距离与方向。加以考定,则只能从大体上推定之而已。”^{[24][158]}“《穆传》中有不少地处很难落实。”^{[23][327]}小川琢治和赵俪生都反复强调,他们对《穆天子传》地名所做的只是“大体上推定”,“尽可能辨析清楚”,这正表明,《穆天子传》西征山川、河流及氏族部落名称,具有固有的模糊性和复杂性特点。综观二氏所作《穆天子传》地名考订,不难发现,不仅不可能做到准确无误,相反,却又徒增不少新

的问题。

诸如小川琢治运用语言学材料解释阙氏胡:

阙氏一语,是伊祁语之 lki,即一,禹知语之 Utshi,即三,而缀为汉字者。乃由土耳其语之 Altji 即六之意味。同时在汉代以此字呼匈奴单于之妃,想亦与普通名词同源。由此推之,则单于阙氏者,殆因有六人之妃所生乎?当在呼衍王之地方是否当有阙氏胡氏,出而为单于之妃,所以发生关系。虽然未明,要之,在匈奴勃兴数百年前,已有阙氏部落之存在,则应注意也。^{[24][210]}

又如,其同样运用语言学材料言及苏谷:

“汉代并合于匈奴，为须卜氏部落所散住之地。查须卜氏之事迹，据《史记·匈奴传》呼延氏下裴骃注：‘呼延氏、须卜氏常与单于婚姻。’《霍去病传》元狩二年，诏云‘讨邀濮’索隐注：‘邀音速，濮音卜。’则邀濮亦是同名。且邀与苏谷及积通，又推定濮字含有准语之 Bag，即村庄之意味。”^{[24][215]}

在以上推定基础上，小川琢治综合推断：

如此推究，则呼衍氏乃哈密附近阙氏胡之后，其东南之诸预氏（苏谷）即须卜氏，皆于匈奴单于统一后，尚得为与之拮抗之大姓，事甚显著。^{[24][215]}

小川琢治仅仅以语言学材料推定《穆天子传》之阙氏胡、诸预氏（苏谷）与汉代匈奴呼衍氏、须卜氏之族属、地域上的渊源关系，自然证据显得极其薄弱，且自战国至汉代，以上人群内就多有发生分合、流动。小川琢治的以上大胆推测，疑点重重，问题颇多，自然也影响到其一系列《穆天子传》西征地名考证的科学合理性。至于赵俪生将洋水、黑水、黑水之西河“落实”在帕米尔地区，将浊繇氏、骨擅氏、重鞬氏“落实”在苏联费尔干省，则似乎和丁谦、顾实、刘师培等天方夜谭式的大胆想象，别无二致。由于其极不合情理，自然无须多辨。

小川琢治和赵俪生在《穆天子传》地名考订过程中，暴露出一系列新的问题，给学术界以重要启示，即学者在对《穆天子传》西征地名进行考证之前，应首先正确处理好《穆天子传》西征地名的精确与模糊的关系问题。诸如《穆天子传》中的西王母，学术界或以为是“见于中国古籍传说中的一个部落或人物”^{[25][70]}，或以为西王母故事“只是口耳相传的民间传说，而非有典可据的历史记载”^{[26][162]}。即使认为西王母为古代西部氏族部落的学者，对于西王母方位的意见，也相去甚远。如黄文弼说：“《穆天子传》中之西王母国，即在昆仑山之西，兴都库什山之北。”^{[25][73]}徐中舒则说：“西王母可能指古代康藏地区的女国……有人说穆王西征到达了帕米尔地区，那是不可靠的。”^[27]

继续坚持《穆天子传》为西周史官逐日记录的《起居注》，“是当时最真实的地理书”^{[28][315]}观点的任乃强则认为：

这条线（按：指丝绸之路）上的沙漠绿洲，原始居住的民族是从西藏高原上来的羌族分支，古称“葱茈羌”。他与河西地区月氏，和天山南路的龟兹同类，语言、习俗与中华相近。很早就成为中华与葱岭外西亚诸国商队的东导主人……他以女子为王，官吏都是女子，男子只做远道经商与战斗射猎的工作，所以华人称他作“西王母”。周穆王好远游，曾到其国，属实。^{[28][320-321]}

任乃强还另论及《西域传》里的婼羌“是指青藏高原上牧民部落（保存着母系氏族制度的部落）的华人称呼。指的是今青藏高原上羌塘、柴达木和阿里诸地面的牧部，不属于沙漠绿洲之国，而是沙漠绿洲之国的人种（葱茈羌）来源地，语言相通，农牧交易不绝，故《西域传》附带言之。他们自呼为 RO，故云‘婼羌’。这样的母系氏族部落……《隋书》《唐书》称之为‘女国’，有东女国、西女国与苏毗诸名。汉以前人皆称之为西王母。《汉书·地理志》临羌县西海盐池说的‘西王母石室’，所指为茶卡盐湖附近古女国的遗迹，不是《穆天子传》的西王母。《海内北经》说的‘西王母’可能即是指的这里古女王之国的传说”^{[28][325-326]}。任乃强将《穆天子传》视为周穆王西行的真实地理记录，且以为周穆王到达西王母之邦，是真实可信的历史事实，在我们今天看来，显然与西周时期的历史实际大相径庭。然而任氏是驰名内外的民族史家，其对康藏地区民族分合的历史颇为熟悉。其对古代不同文献中西王母传说的分析，进一步彰显了《穆天子传》西征地理的模糊性、复杂性特点。这一点，事实上，任氏也认识到了。如任氏指出，《西次三经》路线“与周穆王西巡至西王母国路线相当”^{[28][319]}，而该经之“三危之山”，“按之《禹贡》，当在今玉门县南，而此经亦排次为玉山又西一千一百里。而且更西五百四十里即为‘天山’。若谓祁连山本义即是天山，则道里、方位、叙次全谬。若谓天山即今新疆之天山，虽道里方位皆可强合，中间山名则刺谬难解。从来研究地理者莫能说通”^{[28][320]}。既然如此，忽略了《穆天子传》西征地理的模糊性和复杂性特点，将《穆天子传》中诸多原本无法落实的山川、氏族部落名称一一“落实”的各种大胆、辛苦的探索，将注

定徒劳无功。

注释

①顾炎武著、黄汝成集释、秦克诚点校:《日知录集释》,岳麓书社1994年版,第94页。清代朱右曾对顾炎武“太原当即今之平凉”之说曾予以质疑:“《日知录》曰,《诗》大原,今之平凉。《禹贡锥指》曰,汉安定郡治,高平县,后废,元魏改置曰平高,唐为原州治,广德元年没,吐蕃节度使马璘表置行原州于灵县之百里城,贞元十九年徙治平凉县西,去故州一百六十里,今固原州也,废县在州西南四十(里)。平凉乃古泾阳,在固原之东。猃狁侵及泾阳而薄伐之,自凉逐之出塞,不穷追也。考固原于汉但名高平,无边之号,至元魏始置原州,且经以镐、方并言,明镐与方相近。上言至于太原,下言来归自镐,明太原又与镐相近。猃狁自焦获而至泾阳,兵峰倏忽蹂躏五六百里。自吉甫逐之,自泾阳至高平,才百数十里,安得有武功之盛!即以为镐在高平,与子政所云千里之镐,亦不合也。”朱右曾以为《诗》之太原当在榆林县西:“《正义》曰:王肃云,宣王亲伐猃狁出镐京而还,使吉甫追伐追逐乃至于太原,则毛意上四章说王亲行,下二章说遣吉甫行也。王氏曰:《后汉书·西羌传》云,穆王迁戎于太原,夷王命虢公率六师伐太原之戎,至于渝泉,宣王遣兵伐太原戎,不克。《周语》宣王料民于太原。右曾案:《地理志》曰,五原郡本秦九原郡……太康《地理志》曰,自北地郡北行九百里,得五原塞。《通典》曰,汉五原县城在榆林县西。”(参见朱右曾:《诗地理征》,载王先谦编:《清经解续编》卷一百五十二,凤凰出版社2005年版,第5055页。)笔者以为,朱右曾过于拘泥作为文学作品的《诗》中如“千里”之类的数字,且把汉代的边郡视为西周王朝的边陲,疑问颇多。《史记·周本纪》记述文王向东发展之前,首先巩固西北边防的两件大事,即伐犬戎与伐密须,文献和考古资料都可以确证殷周之际的密须在今甘肃灵台一带,显然犬戎也不会距离平凉很远。②小川琢治著、刘厚滋译:《〈穆天子传〉地名考》,《禹贡》1937年第7卷第6—7期。③靳生禾批评岑氏“为了设想出穆王从镐京到大西北的一条合乎情理的路线,在提出《穆传》上的瀍水即浐水以后,进而提出《穆传》上的漳水即浐水以西的长水。这种说法,即使单从文献学的角度看,也是难以成立的。郭璞以来各家考订《穆传》之漳水即当今山西之漳水,在先秦文献里是不乏根据的”。参见靳生禾:《〈穆天子传〉若干地理问题考辨——兼评岑仲勉〈穆天子传西征地理概测〉》,《北京师范大学学报》1985年第4期。④洪颐煊说:“下文云犬戎胡觞天子于雷水之阿,‘当’疑‘雷’字之讹。”参见郭璞注、洪颐煊校:《穆天子传》,载宋志英、晁岳佩选编:《穆天子传研究文献辑刊》第1册,国家图

书馆出版社2014年版,第34页。⑤丁谦亦在“觞天子于雷”之下注云:“原作‘当’误。”参见丁谦:《〈穆天子传〉地理考证》,载李勇编:《中国历史地理文献辑刊》第九编,《〈山海经〉〈穆天子传〉集成》第3册,上海交通大学出版社2009年版,第599页。⑥小川琢治以为,“‘当’‘雷’字形相似易误”,并根据古代文献记载推测,“犬戎之邦在桑干河流域,大同府地甚明”。参见小川琢治著、刘厚滋译:《〈穆天子传〉地名考》,《禹贡》1937年第7卷第6—7期,第131页。⑦陈逢衡说:“此即今山西之雁门,不必远求,夸大穆王出巡。以戊寅日算,至甲午为庚寅之第四日,统算前后,不过十有七日。其间觞燕作乐,狩猎休息,去数日,则在路只数日耳。况其出也,按山川之险要,迂回曲折,循路而趋,则所谓雁门者,宁必荒徼之远乎!且千古不闻有二雁门也。……山在今山西代州西北,与句注冈陇相接,故句注一兼雁门之称,一名雁门塞。双关斗绝,雁度其间。稍东有过雁峰,巍然特高,北与应州龙首山相望。”参见郭璞注、陈逢衡补正:《〈穆天子传注〉补正》,载宋志英、晁岳佩选编:《穆天子传研究文献辑刊》第1册,第328—330页。⑧顾实说:“喻之关,当在今山西代州雁门县之雁门山上。”参见顾实:《〈穆天子传〉西征讲疏》,上海三联书店2014年版,第13页。⑨靳生禾说:“郭璞此条注所依据的是《尔雅》。……它关于西隃(雁门)的诠释,以及晋郭璞据以引用,应该都不无根据。其次,西隃(雁门)在先秦文献和汉代早期文献上已多有出现。”靳氏又列举《尔雅》以外的文献,综合分析后指出:“第一,喻(雁门),早在先秦已是闻于四方的名山要扼,是汉族和少数民族亦即中原和边徼往还的交通孔道。第二,大凡无一不说明《穆传》的‘隃’当今雁门山,其所指位置尽管古今时移事易,大致不出当今雁关北迄阳高一线。”参见靳生禾:《〈穆天子传〉若干地理问题考辨——兼评岑仲勉〈穆天子传西征地理概测〉》,《北京师范大学学报》1985年第4期,第75—76页。⑩万群:《从汉语史角度看〈山海经〉的成书年代》,《中国典籍与文化》2013年第2期。按:《吕氏春秋》最后成书年代约在公元前239年,作者将年代前移50年,误。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [2]国语[M].上海师范大学古籍整理研究所,点校.上海:上海古籍出版社,1998.
- [3]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [4]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [5]固原县文物工作站.宁夏固原县西周墓清理简报[J].考古,1983(11):982—984.
- [6]宁夏回族自治区文物考古研究所,彭阳县文物管理

- 所.宁夏彭阳县姚河塬西周遗址[J].考古,2021(8):3-22.
- [7]魏瑾.青铜之路:固原北方青铜文化[M].银川:宁夏人民出版社,2016:1.
- [8]丁谦.《穆天子传》地理考证[M]//李勇.中国历史地理文献辑刊第9编:《山海经》《穆天子传》集成第3册.上海:上海交通大学出版社,2009.
- [9]顾实.《穆天子传》西征讲疏[M].上海:上海三联书店,2014.
- [10]郭璞.穆天子传汇校集释[M].王贻樑,陈建敏,校释.北京:中华书局,2019:14.
- [11]宋志英,晁岳佩.穆天子传研究文献辑刊:第2册[M].北京:国家图书馆出版社,2014.
- [12]岑仲勉.《穆天子传》西征地理概测[J].中山大学学报(社会科学版),1957(2):26-48.
- [13]宋志英,晁岳佩.穆天子传研究文献辑刊:第1册[M].北京:国家图书馆出版社,2014.
- [14]靳生禾.《穆天子传》若干地理问题考辨:兼评岑仲勉《〈穆天子传〉西征地理概测》[J].北京师范大学学报,1985(4):69-77.
- [15]顾颉刚.《穆天子传》及其著作时代[J].文史哲,1951(2):63-68.
- [16]张公量.《穆传》《山经》合证[J].禹贡,1934(5):6-15.
- [17]万群.从汉语史角度看《山海经》的成书年代[J].中
国典籍与文化,2013(2):4-11.
- [18]胡应麟.四部正讹[M].顾颉刚,点校.北平:朴社,1929.
- [19]常金仓.《山海经》与战国时期的造神运动[J].中国社会科学,2000(6):191-201.
- [20]常金仓.《穆天子传》的时代和文献性质[J].社会科学战线,2006(6):126.
- [21]袁珂.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1993:358.
- [22]刘师培.刘申叔遗书:上[M].南京:凤凰出版社,1997:1174.
- [23]赵俪生.赵俪生文集:第4卷[M].兰州:兰州大学出版社,2002.
- [24]内藤虎次郎等.先秦经籍考:下册[M].江侠庵,编译.北京:国家图书馆出版社,2010.
- [25]黄文弼.古西王母国考[M]//黄烈.黄文弼历史考古论集.北京:文物出版社,1989.
- [26]刘宗迪.西王母神话地域渊源考[J].民俗研究,2005(2):162.
- [27]徐中舒.西周史论述:下[J].四川大学学报(哲学社会科学版),1979(4):94.
- [28]任乃强.试论《山海经》的成书年代与其资料来源[M]//中国《山海经》学术讨论会.《山海经》新探.成都:四川省社会科学院出版社,1986.

Reflections on the Geography and Related Issues of the Western Expedition in *The Biography of King Mu*

Zhou Shucan

Abstract: The significant differences in the locations recorded of the Quanrong tribe, the background and transportation routes of King Mu's conquest of Quanrong in the *Guoyu·Zhouyu* and *The Biography of King Mu* indicate that the author of *The Biography of King Mu* is completely unaware of the historical events of King Mu's conquest of Quanrong during the Western Zhou period, and it is entirely fabricated. Based on the analysis from multiple perspectives such as linguistics and philology, it seems to be possible to infer that the *Shan Jing* section of the *Shanghai Jing* may have been written earlier than *The Biography of King Mu*, while the *Hai Jing* and *Huang Jing* sections of the *Shanghai Jing* may have been written later than the *The Biography of King Mu*. The place names for the western expedition to the lower reaches of the Nanhe River in *The Biography of King Mu* are often the compilation with the place names in the *Xicishan Jing*. The ambiguity and complexity make it difficult to accurately verify the place names. Therefore, the scholars should first correctly handle the relationship between the accuracy and ambiguity of the geographical names in *The Biography of King Mu*.

Key words: *The Biography of King Mu*; western expedition; geography; ambiguity

[责任编辑/知 然]



清华简“书”类文献的文本性质与墨家贤人观的扩充机制*

李健胜

摘要:清华简《程寤》《说命》《尹至》《尹诰》等“书”类文献蕴含着墨家“顺天志”“明鬼神”“尚贤”等思想观念,通过传“书”、改“书”、造“书”,墨家突出了上帝神鬼的现实政治功用,展现了独特的历史书写意识,这都能说明清华简“书”类文献系墨家传本。墨家通过改作史实,把伊尹、傅说打造成出身卑微但功绩卓绝的贤人,借此将冲决贵族血缘关系合法性主张置于墨家化的历史故事之中。清华简《治邦之道》《治政之道》则反映出战国中后期墨家通过批判现实、选贤任能体制化及吸收其他诸子立论等方式,从理论建构层面进一步扩充了贤人观。

关键词:清华简;“书”类文献;墨家;贤人观

中图分类号:K877.5

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0122-07

关于清华简“书”类文献的文本性质问题,学界已做过一些探讨。裘锡圭认为,清华简并未受儒家《诗》《书》选本影响,所搜集的《诗》《书》绝大部分不见于儒家选本,见于儒家选本的部分其篇名也不相同,其文本也明显有异,因此今传《尚书》《诗经》属于儒家系统,清华简的《诗》《书》则属于非儒家的流传系统^①。刘光胜论证了清华简“书”类文献和儒家《尚书》及《逸周书》的不同,认为与《尚书》相比,清华简“书”类文献多巫鬼之事,其思想特征是巫术色彩浓厚^②。程浩认为清华简“书”类文献可能与墨家选编的“书”有关^③。清华简所见墨家贤人观问题,夏大兆、黄德宽^④、刘成群^⑤、马腾^⑥、陈民镇^⑦等也有较深入的研究。本文在上述研究基础上,进一步申论清华简“书”类文献系墨家传本说,并在论证这一观点的基础上,探研清华简所见墨家眼中的历史人物范型及贤人观的扩充机制。

一、清华简“书”类文献的文本性质

(一)清华简“书”类文献所见鬼神观

墨家认为鬼神实有,具备赏善罚恶的能力,主张“当若鬼神之能赏贤如罚暴也,盖本施之国家,施之万民,实所以治国家、利万民之道也”^{[1]241}。墨家之所以提倡“顺天志”“明鬼神”,“此其藉鬼神之制裁,以防止相恶相贼而增长相爱相利也”^[2]。在墨家的思想视域中,鬼神是实现“义政”的保障,统治者要尊天敬鬼,方能得到鬼神之福,建立良善的社会秩序^⑧。

墨家“顺天志”“明鬼神”的思想主张蕴含于清华简“书”类文献当中。清华简《程寤》记述文王因太姒寤梦而敬商人之神、祭祀祝祷周人之神,侧面反映出传此篇者相信鬼神实有。《程寤》见于《逸周书》,与《寤敬》《和寤解》《武寤解》同为“寤”体“书”类文献。“寤”通常表现为因梦而

收稿日期:2023-10-20

*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。

寤，因寤而惊，因惊而悟，从而与现实活动相联系，具有特殊的政治含义，“书”类文献中的“寤”体篇章，与当时对梦境的神异认识和现实政治对神权支撑的需求有关^⑨。这些“寤”体“书”类文献不符合儒家“敬鬼神而远之”的观念，因此皆未选入儒家《尚书》而保留在《逸周书》中。《寤敬》《和寤解》《武寤解》只记寤梦，文章短小，内容当接近祖本，而清华简《程寤》由太姒寤梦、文王占卜、文王教戒太子发三部分组成，其文本形态上可能存在一个“层累”作成的过程，从《程寤》承纳上古巫卜传统、强调任用贤能等内容看，其文本上的“层累”当系墨家所为。

如果说清华简《程寤》只能反映墨家所传“书”类文献的表层特征，那么，清华简《说命》则更能直接、典型地反映出墨家的鬼神观。清华简《说命上》：“王乃讯说曰：‘帝抑尔以畀余，抑非?’说乃曰：‘惟帝以余畀尔，尔左执朕袂，尔右稽首。’王曰：‘亶然。’”^{[3]122}《说命（中）》以“原比厥梦”^{[3]125}的怪诞故事，强调武丁和傅说同时梦见上帝赏赐傅说给武丁，极力渲染上帝神力，与墨家“顺天志”思想完全相合。

清华简《说命》以巫鬼之事渲染商灭豕韦，也反映了墨家崇信上帝，相信鬼神实有等鬼神观。《说命上》：“天乃命说伐失仲。失仲是生子，生二戊（牡）豕。失仲卜曰：‘我其杀之，我其已，勿杀?’勿杀是吉。失仲违卜，乃杀一豕。说于围伐失仲，一豕乃保以，乃逸，邑人皆从，一豕仲之自行，是为赤俘之戎。”^{[3]122}曹定云认为，“生二戊（牡）豕”就是生了两个“日名”为“戊”的“双胞胎”^⑩。占卜结果是“勿杀是吉”，但失仲违背占卜，杀了一头。傅说围攻失仲时，失仲和他的儿子逃亡，豕韦部落的百姓从之，化身为“赤俘之戎”。杨善群认为清华简《说命》所记“离奇的神话故事”不可能是《尚书·说命》的原文，是战国时人根据某些传说资料而编造的游戏之作^⑪。上述文献反映了以猪为图腾的豕韦部落因实力增强威胁到商国，武丁遂派傅说攻灭之，失仲或带族人逃亡，没入戎人的史实。《商书》中当有傅说攻打豕韦部落一事的原貌，但经墨家转述，人鬼混杂，荒诞不经，上帝、鬼神高尚、神圣的一面被消解，武丁和傅说的文治武功也被鬼神的政治功能所取代。

《赤鹄之集汤之屋》记有小臣伊尹偷喝商汤

赤鹄之羹并逃往夏国，汤以巫术诅咒之，伊尹病倒后得灵鸟解救，天巫附体，至夏国后解除夏桀疾患之事，整理者认为可能与《楚辞·天问》中的“缘鹄饰玉，后帝是飨”有关，有着浓厚的巫术色彩^{[3]166}。尽管内容荒诞不经，但所载伊尹并非诚心投靠夏桀的信息，与《尹至》所载伊尹自夏至商，商汤对伊尹说“格，汝其有吉志”^{[4]128}等内容构成完整的叙事链，“夏播民人于水曰战，帝曰：‘一勿遗’”^{[4]128}之语，则突出了上帝在灭夏过程中所起的作用，典型地反映了墨家的鬼神观。

需要指出的是，清华简“书”类文献所见鬼神观并非其独有的文本属性，儒家《尚书》中亦有言及鬼神、占卜等的“书”类文献。伪《古文尚书·周书·泰誓中》记载，周武王在孟津誓师时的梦占之举：“天其以予乂民，朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克。”^[5]“朕梦”“朕卜”指武王梦兆和之后的占卜，它们都是吉兆，意味着伐商必胜。不过，伪《泰誓》未像清华简《程寤》那样详记梦境，也没有清华简《说命》《赤鹄之集汤之屋》那样神奇怪诞的内容。司马迁曾云：“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！……王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”^[6]敬天畏神是商周固有的文化传统，诸子或多或少都承续了这一传统，所不同的是，儒家看重的是上帝鬼神信仰的超越性、神圣性，以及与之密切相关的秩序、规范意涵，而墨家偏重鬼神的政治功能，为论证鬼神实有且能发挥切实的政治功用而消解了鬼神信仰的神圣性，确有“蔽于用而不知文”^[7]的认知倾向。

（二）清华简“书”类文献与儒家《尚书》差异

《汉志》云：“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之。”^[8]史官所记“书”或“藏在周府，可覆视也”^[9]，或由获赐者“受书以归，而舍奠于其庙”^[10]，皆为“书”类文献的底本，后世所见儒家《尚书》及《逸周书》只是其中的选本。墨家所传“书”类文献中既有与儒家共传者，当有未经墨家化的篇章，故笔者所言清华简“书”类文献系墨家传本说，并非指所有篇章皆为墨家按己意改作，也不是说墨家《尚书》和儒家《尚书》诸篇皆有本质性的文本差异。不过，清华简“书”类文献的出土说明战国中期流行着有别于儒家《尚书》的选本，墨家对

“书”的认识也有别于儒家《尚书》的传承者。

一般而言,判定“书”类文献的标准应是篇章内容是否见于今本《尚书》,是否作为“书”而为先秦文献所明确称引,若无称引,则是否与既有称引存在明确成组关系^⑩。清华简“书”类文献对于了解战国中期诸子对“书”的认识及“书”的范围提供了难得的文本参考,从中可以看出传承这些“书”类文献的墨家并无儒家那样的尊“书”意识,在他们眼里,上古之“书”可为其鬼神观背书,认为“故尚者夏书,其次商周之书,语数鬼神之有也,重有重之”^{[1][24]}。他们还把上古之“书”和所造之“书”混在一起,使“书”成为承载其上帝鬼神观、贤人观等思想主张的文本载体。

在墨家的文本形态视域中,借“书”表达己意的功能主义书写意识被放大,这使得一些墨家“书”类文献带有鲜明的“语”类文献的特征,一些则因取消了明君贤臣之德的神圣性,具有实态化和写实化的文本书写特征。比如,墨家视《赤鹄之集汤之屋》为“书”,目的在于和《尹至》《尹诰》这类源于“商书”的文献共同构成塑造、宣传伊尹这一位卑德高贤人的文本系统,以墨家的思想主张规训文本书写,通过改编既有的“书”并创造新的“书”,达到宣传、弘扬己意的目的,而文本意义上的“书”须是“上古时期各个朝代由史官所撰写、记录并加以整理的典章号令、君臣言论、王室辞令等历史档案,并具有资鉴治政和道德教化的思想价值”^[11]。因此,无论是否视《赤鹄之集汤之屋》为“书”,都可证明墨家“书”类文献与儒家《尚书》在文本性质及书写方式上存在鲜明差异。

由于清华简“书”类文献在文本内涵和书写方式上与儒家《尚书》多有不同,其中一些篇章一经公布便引起不小的争议,墨家对“书”的认识也在一定程度上影响到学者们对清华简文献性质的判断。刘光胜从竹简形制、字体特征、故事情节、人物关系、用语习惯、思想倾向等方面考量,认为《赤鹄之集汤之屋》并非楚地小说,当属于“书”类文献^⑪。刘成群则认为“以简长这一形制特点作为界定清华简《书》类文献的首要依据恐怕是有问题的”,理由是从郭店简、上博简等出土文献的竹简形制来看,春秋战国时期尚不存在完全一致的竹简形制,抄写所用竹简形制与其文本内容之间也不存在相对固定的关系,事实上竹简长度直至汉初仍然不存在“系统

的定制”,《赤鹄之集汤之屋》这样在体例、思想倾向上与今本《尚书》《逸周书》迥然不同的篇目,应当是墨家的说“书”类文本,而不应当归入“书”类文献。不过,在认定哪些篇章属于“书”类文献的问题上,刘成群认为按照墓主人的标准,《金縢》《尹至》《尹诰》《赤鹄之集汤之屋》《程寤》《皇门》《祭公》《命训》《保训》《耆夜》《厚父》《封许之命》《殷高宗问于三寿》《汤处于汤丘》《汤在啻门》,计十五篇皆属于“书”类文献^⑫。

直到战国时期,尽管“书”仍为记录上古帝王言论类文体的统称,但基于某种政治立场和思想主张的“书”类文献分类、汇编乃至“创作”行为已然出现。从文本传达出的思想旨趣和价值倾向看,儒家《尚书》的最大特点在于宣扬德治,弘扬仁君治民之道、强调贤臣事君之法是其传承“书”类文献的根本目的,儒家借此想要建构以等级差序为基本框架的政治伦理观。与之相比,墨家“顺天志”“明鬼神”“兼相爱”等思想主张在很大程度上是反等级的,反映了战国时期巫鬼观念盛行、血统论崩坏、个体才能受到重视等政治动向和社会风尚,墨家塑造的贤人伊尹形象最为典型地体现了这一点。

此外,清华简“书”类文献的墨家化色彩并非孤例。据刘全志分析,清华简《系年》的整体结构与编纂理念与儒家的礼、德观念不符,文本在开端与行文之中强调上帝天神的信仰观念,与墨家“顺天志”“明鬼神”的学派理念相契合。《系年》叙事以晋楚武阳之战为终点,并有意突出鲁阳公、阳城君等人的勇气与牺牲,其中蕴含的历史信息和情感态度展现出书写主体对墨家“舍生取义”精神的高扬,结合长台关楚简和传世文献对墨家活动的记载,可证清华简《系年》成书于墨家学者之手^⑬,这或许能进一步说明入藏清华大学的这批楚简总体上与墨家有着紧密关系。长台关楚简、清华简的出土可证墨家试图在楚地扩大其思想影响力,而郭店简、上博简的出土可证儒家也在楚地积极传播其思想主张。大量文献的出土证明,在那个百家争鸣的特殊时代,墨家通过传“书”、改“书”、造“书”,将自己的思想主张融入其中,形成有别于儒家的“书”类文献,展示了与儒家“书”类文献叙事模式有明显区别的历史书写意识,这说明战国乃至秦汉时期的“书”类文献多为原始文献基础上的再创作,不能简单地以“真”

“伪”评判其史料价值，而应当把研究重点放在“书”类文献背后的书写动机及其思想史意义上。

总之，清华简《程寤》《说命》《尹至》《尹诰》等“书”类文献蕴含着墨家“顺天志”“明鬼神”“尚贤”等思想观念，墨家通过传“书”、改“书”、造“书”，突出了上帝神鬼的现实政治功用。墨家对“书”类文献文本形态及其价值内涵的认识有别于儒家《尚书》，而这些“书”类文献及其他反映墨家思想的清华简材料为分析墨家贤人观提供了坚实的材料基础。

二、制造贤人：墨家眼中的历史人物范型

战国诸子中，在冲决血统论樊篱、力倡选贤任能方面，墨家认为贤人“未必王公大人骨肉之亲、无故富贵、面目美好者也”^{[1]67}，出身卑微但才德出众者才是真正的贤人，“虽贫以贱，而信有道，可以驭众、治政、临事、长官”，面对血统论牢不可破的社会现实，他们发出“彼善与不善，岂有恒种哉”^{[12]136-138}的质问。在历史人物范型的生成机制上，墨家走的是借古讽今，进而通过改造史实，把贤人观加诸往圣先贤之身，以增强立论说服力的思想观念生成之路。

前述清华简《赤鹄之集汤之屋》记有小臣伊尹之事，《汤处于汤丘》则说商汤娶妻于有莘氏，商汤和小臣伊尹共同“基谋夏邦”^[13]。此外，《汤在啻门》记述了商汤和小臣关于成人、成邦、成地、成天之道的对话。《汤处于汤丘》与《墨子·贵义》所记商汤聘迎伊尹故事大体相同，不过简文重在叙述伊尹以“烹之和”喻政，表达了贤者以贫贱之身辅佐英主的思想主张，而《贵义》主要体现君王尚贤、重义的思想^⑩。《赤鹄之集汤之屋》与《墨子》所见伊尹形象颇不相合，但结合与其首尾连贯的《尹至》《尹诰》可知^⑪，商汤与伊尹君臣失和，逃往夏国，但他并没有真心效忠夏桀，《尹至》开篇云“惟尹自夏徂毫”，意即伊尹从夏至商都毫，商汤对伊尹说：“格，汝其有吉志。”^{[4]128}从商汤赞许伊尹回归商都的口气看，伊尹到夏桀之国的真实目的是助汤灭夏。在伊尹的谋划下，商汤“自西捷西邑，忒其有夏”^{[4]128}。《尹诰》中伊尹献上“后其赉之，其有夏之[金]玉宝邑，舍之吉言”^{[4]133}的治国良策。

清华简《尹至》《尹诰》当是“商书”的一部分，其文本形态上存在一个“层累”作成的过程^⑫，可能和《吕氏春秋·慎大》《古文尚书·咸有一德》同源异流。据学者研究，《尹至》《尹诰》记录的伊尹事迹与甲骨文透露的信息明显有异，其故事构成的基本元素和体现的主要思想是春秋战国文献中才出现的，简文形成的时间大概在春秋末期到战国中期，作者在参考“书”类文献的同时，可能整合了当时有关伊尹事迹的传说并融入某些思想观念，在此基础上，将伊尹助汤灭夏的事件条理化、系统化和细节化^⑬。从《尹至》所载“汤盟誓及尹”^{[4]128}和《尹诰》所载“惟尹既及汤咸有一德”^{[4]133}的史实和言论看，《尹至》《尹诰》所见伊尹事迹相对接近史实，如若这些“书”类文献由墨家传承，最多算是他们制造贤人伊尹形象的基础性文本，在墨家造“书”之作的清华简《赤鹄之集汤之屋》《汤处于汤丘》等佚文中，墨家进一步发挥、改作史实，把伊尹打造成一个出身卑微但功绩卓绝的贤人。

《韩非子·难言》云“上古有汤至圣也，伊尹至智也”^[14]，这是二者政治才能的真实写照。但是，上述清华简文及“汤举伊尹于庖厨之中，授之政，其谋得”^{[1]47}，“伊挚，有莘氏女之私臣，亲为庖人，汤得之，举以为己相，与接天下之政，治天下之民”^{[1]58-59}，“汤有小臣”^{[1]72}等墨家言论却呈现出“一边倒”的叙事现象，商汤的睿智神武、雄才大略被弱化，伊尹虽是庖厨出身的“贱人”^{[1]441}，商汤却虚心地反复向伊尹求教，呈现出商汤师事伊尹的叙事格局，而这与儒家《尚书》中商汤、伊尹并重的史观倾向也并不一致^⑭。实际上，墨家所言伊尹上述身份实为杜撰，他并非姒姓的有莘氏人，也非庖人出身的媵奴，而是因遭洪灾与莘氏并族的子姓伊氏之长，他有效促成了殷氏、莘氏、伊氏战略同盟的建立，奠定了推翻夏桀统治的政治军事基础，在夏朝贵族国家体制下，伊尹往来夏商之间属于正常的政治活动而不是有意为之的间谍行为^⑮。伊尹固然有助汤灭夏之功，但把伊尹塑造成出身低贱但厥功至伟者，而把商汤塑造为从善如流的贤君形象，显然是墨家有意为之的。

墨家为何要把伊尹塑造成一个位卑功伟的贤人形象？这首先与墨家学派的社会属性和价值观念密切相关。墨家由反贵族血统论而“尚

贤”，又从“尚贤”角度批评儒家的“尊尊”，反映了战国时期地位卑下但学识出众者强烈的参政愿望。在“尚贤”思想的理论建构方面，墨家提出“古圣王以审以尚贤使能为政，而取法于天”^{[1]60}，“天子”受命于“天”并由“天”选出的前提是“尚贤”^[15]，而“尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也”^{[1]72}。贤能之人要做到“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”^{[1]70}，即“尚贤”须服从于“兼爱”^[16]。总之，在墨家的思想视域中，贤人是融通其核心思想主张的人事基础。

从上述分析看，把冲决贵族血缘关系合法性的主张置于墨家化的历史故事之中是墨家建构贤人观的重要方式，除伊尹外，辅佐武丁的傅说也呈现出类似的人物形象。《墨子·尚贤中》：“傅说被褐带索，庸筑乎傅岩。”^{[1]59}傅说是身着粗布衣服、系戴绳索、服筑城劳役之刑徒。《墨子·尚贤下》：“昔者傅说居北海之洲，圜土之上。”孙诒让注：“周以圜土为系治罢民之狱。据此书，则殷时已有圜土之名，不自周始矣。”^{[1]68}“圜土”系周代监狱，孙诒让认为“圜土”之称早在商代已出现。傅说居“圜土”，自然是犯罪之人。清华简《说命》：“说于韦伐失仲，一豕乃旋保以逝，乃践，邑人皆从……其惟说邑，在北海之州，是惟圜土。”^{[3]122}傅说可能做过豕韦部族的“胥靡”，为其筑城劳作，辅佐武丁击败豕韦后，封于“圜土”^[17]。在墨家的思想视域中，和伊尹一样，傅说也是一个社会地位卑下的贤人。

三、扩充贤人观：战国中后期墨家的理论建构

先后公布的清华简《治邦之道》和《治政之道》文意相通，实为首尾完整的一篇^{[18]125}，其思想主旨与墨家相合^②，集中体现了战国中后期墨家在扩充贤人观方面的理论思考。

首先，《治邦之道》和《治政之道》从批判现实角度进一步扩充墨家贤人观。战国中后期，一些国家在选人问题上仍拘泥于旧制，在楚国，异姓卿士不为世家大族所容，新旧政治势力之间的矛盾冲突激烈，极力宣扬贤人观的战国简牍多出土于楚地或许不是巧合。针对这种情形，墨家从身份贵贱与否并不影响辅佐君主治国政出发，提出“贵贱之位，岂或在它？贵之

则贵，贱之则贱，何宠于贵，何羞于贱？虽贫以贱，而信有道，可以驭众、治政、临事、长官”，批评“愚者”在治国问题上仍强调“在命”^{[12]136-138}。

墨家还从批评权贵贪婪、失德、暴戾等角度，进一步消解血统论的合法性。凭血亲关系上位的“正卿大夫”，“卷粮暴嬴，以渔其邦，及其野里四边”，他们贪婪无耻，专事于“聚厚为征贷，以多造不用之器，以饰宫室，以为目观之无既”，致使“邦家之多病”。针对这些情形，墨家质问统治者：“夫岂令色、富贵乃必或圣乎？”^{[18]128-129}

其次，清华简《治邦之道》和《治政之道》从平民参政体制化的角度进一步扩充贤人观。《治邦之道》云：“今夫逾人于其胜，不可不慎，非一人是为，万民是为。举而度，以可士兴；举而不度，以可士崩。”^{[12]137}意思是说不能不顾实际地提拔人，要“举而度”。在如何选任贤人方面，《治邦之道》提出：“故兴善人，必熟问其行，焉观其貌，焉听其辞。既闻其辞，焉小穀其事，以程其功。如可，以佐身相家。”^{[12]137}意思是说，提拔人才的前提是“问其行”“观其貌”“听其辞”，然后给一个小官职来考验他，如果有真才实学，再委以重任。简文所谓“小穀其事”针对的自然不是贵族，而是贫贱之人，考察他们的重点在于个人能力。《治政之道》强调“兴人是慎”，认为“苟其兴人不度，其废人或不度，起事必或不时”，若如此，便会造成“车马不完，兵甲不修，其民乃寡以不正”^{[18]129}的后果。《治邦之道》和《治政之道》所见“度”人之法与清华简《芮良夫毖》“恂求有才，圣智用力。必探其宅，以亲其状，身与之语，心求其上”^{[3]145}的选人之法有类似之处，所不同的是，《治邦之道》和《治政之道》所见“度”人之法，主要针对的是从贫贱之人中选出贤能，以此建构实现平民参政的选人体制。

此外，《治邦之道》和《治政之道》从社会分工角度试图将贤人观体制化。《治邦之道》云：“君守器，大夫守政，士守教，工守巧，贾守贾鬻聚货，农守稼穡，此之曰修。”^{[12]137}每个人都有其职守，且每种职守都有一定的执事原则或行事标准，而贤人则是社会分工的产物，只有遵循社会分工的基本法则，才能实现贤人执政。

执政方式的体制化也是扩充贤人观的重要体现。《治邦之道》提出，贤人执政第一要做到“男女不失其时，则民众”，意思是说男女适时婚

配则对人口增加有利。第二，在市场管理方面，“薄关市，则货归，民有用”，减少关卡和征税，有利于货物流通。第三，在葬俗方面，贤能之人应当推行节葬，“不厚葬，祭以礼，则民厚”，以薄葬之礼整顿不良社会风气，使百姓能够积累财富。第四，“不起事于农之三时，则多获”，意谓在春种、夏长、秋收之时，不能随意征调百姓。第五，贤能之人为政要做到“各当一官，则事靖，民不缓”。意谓百官恪守其职，则会诸事可安，百姓也不会懈怠。第六，在管理民众方面，简文提出“爱民则民孝，知贤则民劝，长乳则畜蕃，民有用”。《说文》谓“劝”为“勉也”^[19]，《论语·为政》：“举善而教不能，则劝。”^[20]第七，在对外关系方面，简文主张“谨路室，摄汜梁，修谷瀦，顺舟航，则远人至，商旅通，民有利”^{[12]138}。“远人”既指“海内”他乡之人，也指“海外”之人，《虞夏殷周之治》以“海外有不至者”“海内有不至者”来表达礼乐之风一代比一代奢靡的后果^㉑，可见“远人”是否能“至”是国家兴衰的一大标志。贤人执政要做到修建、疏通梁津，改善交通住宿条件，如此则“远人至”，百姓也可从中获利。

最后，吸收其他学派在选贤任能方面的主张，也是战国中后期儒家扩充贤人观的一种方式。《孟子·梁惠王上》云：“不违农时，谷不可胜食也。”^[21]《治邦之道》所谓“不起事于农之三时”就是“不违农时”，《治政之道》也把“妨民之务”^{[18]129}视为坏政，这说明儒、墨两家都主张“不违农时”的安民之道。《治政之道》提出“上施教，必身服之”“上风，下草。上之所好，下亦好之”^{[18]126}，其中的道德教化主张明显与儒家德治思想相通。《治邦之道》和《治政之道》有着明显的崇礼义、重教化的思想倾向，因此有学者认为这两篇佚文总体上更接近儒家思想^㉒。在韩非看来，墨家和儒家一样，“俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜”^{[22]500}，二者皆专事于务德而不务法，这是韩非所不能接受的。事实上，儒、墨两家在实现选贤任能的方法及贤人执政方式上的确有诸多思想共域，这是战国中后期诸子思想交融的产物。不过，从这两篇佚文的总体思想特征看，显然是宣扬墨家贤人观的作品，其中的儒学思想是墨家吸收、兼采儒家主张，以扩充、夯实他们贤人观的理论基础。

《治邦之道》和《治政之道》所见人才观更偏

重于“使能”的一面。墨家告诫统治者，“贵人以色，富人无量”，只能导致“又为子图，又为孙图”的唯血统论，而贵族子弟只知以家世、门第博取富贵，不屑于养成个人能力，这是“危身坠邦之道”^{[18]128-129}。想要避免“邦家昏乱，翦小削损，以及于身”的下场，就要在用人上“不辨贵贱，唯道之所在”，否则“如无能于一官”，则“彼士及工商、农夫之惰于其事，以偷求生”^{[12]136-137}，国家也会因此败亡。法家主张“计功而行赏，程能而授事”^{[22]463}，他们不讲求臣下以忠信、礼义尊奉君上，但强调个人能力的重要性和赏罚分明的用人之道，上述墨家的言论中也透露着偏重“使能”的人才观念，而这说明在“使能”方面，墨、法两家的主张也有相通之处。

综上，清华简“书”类文献当为墨家传本，所载贤人观念明显有别于儒家《尚书》。清华简《尹至》《尹诰》《赤鹄之集汤之屋》《说命》等通过改作史实，把伊尹、傅说打造成出身卑微但功绩卓绝的贤人，借此把冲决贵族血缘关系合法性主张置于墨家化的历史故事之中。清华简《治邦之道》《治政之道》反映出战国中后期墨家从批判现实、选贤任能体制化及吸收其他诸子主张角度，从理论建构层面进一步扩充了其贤人观。

注释

- ①裴锡圭：《出土文献与古典学重建》，《出土文献》第4辑，中西书局2013年版，第1—18页。
- ②③刘光胜：《同源异途：清华简〈书〉类文献与儒家〈尚书〉系统的学术分野》，《中国高校社会科学》2017年第2期。
- ③程浩：《有为言之——先秦“书”类文献的源与流》，中华书局2021年版，第301—304页。
- ④⑨夏大兆、黄德宽：《关于清华简〈尹至〉〈尹诰〉的形成和性质——从伊尹传说在先秦传世和出土文献中的流变考察》，《文史》2014年第3辑。
- ⑤刘成群：《清华简与墨学管窥》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2017年第3期。
- ⑥⑪马腾：《论清华简〈治邦之道〉的墨家思想》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2019年第5期。
- ⑦陈民镇：《清华简〈治邦之道〉墨家佚书说献疑》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2019年第5期。
- ⑧盖立涛：《墨家鬼神观新论》，《世界宗教研究》2017年第3期。
- ⑨马智全：《清华简〈程寤〉与〈书〉类文献“寤”体略探》，《鲁东大学学报（哲学社会科学版）》2015年第1期。
- ⑩曹定云：《清华简〈说命上〉“二戊豕”解——兼论〈说命〉的真实性与传抄时代》，《中原文化研究》2019年第2期。
- ⑪杨善群：《清华简〈说命〉性质探讨》，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》2019年第5期。

科学版)》2017年第4期。⑫章宁:《“书”类文献刍议》,《史学史研究》2019年第1期。⑬刘光胜:《清华大学藏战国竹简(壹)整理研究》,上海古籍出版社2016年版,第158—173页。⑭刘成群:《清华简与古史甄微》,上海古籍出版社2016年版,第54—73页。⑮刘全志:《清华简〈系年〉的成书与墨家学派性质》,《浙江学刊》2021年第2期。⑯沈建华:《清华简〈唐(汤)处于唐丘〉与〈墨子·贵义〉文本》,《中国史研究》2016年第1期。⑰肖芸晓:《试论清华竹书伊尹三篇的关联》,《简帛》第8辑,上海古籍出版社2013年版,第471—476页。⑱程浩:《古书成书研究再反思——以清华简“书”类文献为中心》,《历史研究》2016年第4期。⑲杜勇:《清华简与伊尹传说之谜》,《中原文化研究》2015年第2期。⑳石小力:《清华简〈虞夏殷周之治〉与上古礼乐制度》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2018年第5期。㉑陈民镇:《清华简〈治政之道〉〈治邦之道〉思想性质初探》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2020年第1期。

参考文献

- [1]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001.
- [2]方授楚.墨学源流[M].北京:商务印书馆,2015:111.
- [3]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:叁[M].上海:中西书局,2012.
- [4]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:壹[M].上海:中西书局,2010.
- [5]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:385.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:3223.
- [7]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,2013:463.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1963:1715.
- [9]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4638.
- [10]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3484.
- [11]禄书果.清华简《书》类文献整理与研究[D].郑州:郑州大学,2019:28.
- [12]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:捌[M].上海:中西书局,2018.
- [13]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:伍[M].上海:中西书局,2015:135.
- [14]王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,2013:23—24.
- [15]李贤中.墨家“尚贤”思想探析[J].周易研究,2014(1):82—89.
- [16]薛柏成.墨家思想新探[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006:14.
- [17]刘光胜.清华简《傅说之命》与傅圣生平事迹新探[J].古代文明,2018(4):35—42.
- [18]清华大学出土文献研究与保护中心,黄德宽.清华大学藏战国竹简:玖[M].上海:中西书局,2019.
- [19]许慎.说文解字[M].陶生魁,点校.北京:中华书局,2020:458.
- [20]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:64.
- [21]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,2015:57.
- [22]王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,2013.

The Text Nature of the Documents of Shangshu in Tsinghua Bamboo Slips and the Expanding Mechanism of the Mohist Sages View

Li Jiansheng

Abstract: The documents of Shangshu in the Tsinghua Bamboo Slips such as the *Chengwu*, *Yueming*, *Yinzhi* and *Yingao* contained the ideological concepts of Mohist school such as “obey fate”, “showcasing ghosts” and “advocating for sages”. Through the transmission, modification, and creation of Shangshu, Mohist school highlighted the practical political function of Gods and ghosts, demonstrating a unique historical writing consciousness. These can all indicated that the documents of Shangshu in the Tsinghua bamboo slips were Mohist transmissions. The Mohist school transformed Yi Yin and Fu Yue into virtuous individuals from humble backgrounds but with outstanding achievements by rewriting them as historical facts, thus placing the proposition of the legitimacy of breaking away from aristocratic blood relationships in the historical stories of Mohistization. The Tsinghua bamboo slips *The Way of Governance* and *The Method of Governance* reflected that in the mid to late Warring States period, the Mohist school further expanded the concept of sages from a theoretical construction level by criticizing reality, institutionalizing the selection and appointment of talents, and absorbing the opinions of other scholars.

Key words: the Tsinghua bamboo slips;the documents of Shangshu;Mohist school;sages view

[责任编辑/启 轩]

本刊启事

《中原文化研究》是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊（双月刊）。本刊秉持科学理性、兼容并包的文化精神，深入挖掘整理中原文化资源，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注中国文化建设及世界文化发展的前沿理论与实践问题，充分展示当代学人的思想与探索，努力打造国内文化研究的高端学术平台。

一、本刊主要栏目

1.文明探源；2.思想文化；3.当代文化；4.宋文化研究；5.文献研究；6.文化遗产；7.文学与文化；8.中原论坛。

二、近期选题

1.习近平文化思想研究阐释；2.中华文明起源形成与早期研究；3.中国传统哲学的现代阐释与重构；4.中国古代国家治理与基层社会治理研究；5.统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识研究；6.当代文化现象与新兴文化业态研究；7.宋代历史研究；8.中国古代重要作家作品研究；9.历史文献与古代社会制度研究；10.文化遗产的保护利用开发研究。

三、撰稿须知

1.文稿请提供文章篇名、作者姓名、关键词（3~5个）、摘要（300字左右）、作者简介、注释与参考文献等信息，并请提供英文篇名、摘要与关键词，若文章有课题（项目）背景，请标明课题（项目）名称及批准文号。

2.请随文稿附上作者的相关信息：姓名、性别、出生年份、籍贯、学位、职务职称、专业及研究方向、工作单位、联系方式（电话、电子邮箱）及详细通信地址。

3.注释用①②③等标出，在文末按顺序排列。

4.参考文献用[1][2][3]等标出，在文末按顺序排列。参考文献书写格式请参阅《信息与文献 参考文献著录规则》（GB/T 7714—2015）。

5.文章12000字以上，优稿优酬。文责自负，禁止剽窃抄袭。请勿一稿多投，凡投稿3个月后未收到刊用通知者，可自行处理稿件。

四、特别启事

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。

五、联系方式

地址：河南省郑州市郑东新区恭秀路16号 河南省社会科学院 中原文化研究杂志社

邮编：451464 电话/传真：0371-63811779 63873548 邮箱：zywhyj@126.com



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2013年2月创刊（双月刊）

2024年第2期（第12卷 总第68期）

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 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 2024年4月15日
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

ISSN 2095-5669

04>

9 772095 566242