

中国人文社会科学期刊AMI综合评价(A刊)扩展期刊
RCCSE中国核心学术期刊
《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

4 2025(双月刊)
第13卷 总第76期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



过常宝 男，1964年生，安徽含山人。绍兴文理学院鲁迅人文学院教授、教育部长江学者奖励计划特聘教授、国家“万人计划”教学名师、博士生导师，兼任教育部教学指导委员会中文学科委员、中国民间文艺家协会民间文化教育指导委员会主任、青海师范大学文学院院长、河北大学莲池书院院长、《新亚论丛》（香港）等杂志主编、《人大复印报刊资料·中国古代、近代文学研究》《北京师范大学学报（社会科学版）》《文史哲》等杂志编委；曾任北京师范大学文学院院长、河北大学副校长。主要从事先秦文献、文学及文化研究，主

持国家社会科学基金重大项目“中国上古知识、观念与文献体系的生成与发展研究”，以及多项国家社会科学基金一般项目，多次获得教育部及北京市哲学社会科学优秀成果奖，作品入选国家哲学社会科学成果文库；出版有《早期中国知识观念与文献的生成》（四卷本，主编）、《原史文化及文献研究》《制礼作乐与西周文献的生成》《先秦文体与话语方式研究》《楚辞与原始宗教》《中国散文通史·先秦卷》《依然旧时明月：唐诗宋词中的生命与情感》等著作近二十部，在《中国社会科学》《文艺研究》《文学遗产》等杂志发表论文一百多篇。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2025年第4期(第13卷,总第76期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 刘庆柱 刘跃进 孙 荪 李伯谦
张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

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 杜 勇
李 娟 李振宏 张国硕 张宝明
张新斌 郭 杰 程民生

主 编 郭 杰

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·

- 良渚:史前中国罕见的自然主神崇拜神性政治体..... 李禹阶/5
红山文明化进程中的文化碰撞与族群融合..... 张星德 卢治萍/15

·思想文化·

- 观察、演示与节制:早期中国“好恶”的政治性..... 黎汉基/25
“自然”概念的转化与宋明理学的理论重构..... 单虹泽/33

·中原论坛·

- 论周代建筑等级制度与诸侯国的僭越..... 李合群/44
“二程”理学视域下的儒家法哲学研究..... 欧阳祯人 梅子泓/52

·当代文化·

- 传统工艺价值的现代转化研究..... 黄永林 黄柳苍/60
生成式人工智能介入传统手工艺传承的现状影响展望..... 杨 红 纪静怡/68

·宋文化研究·

- 杨时对《尚书》的利用与发挥..... 范立舟/77

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

编辑出版 《中原文化研究》编辑部

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

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2025年8月15日

目 录

《南园记》与韩侂胄权力合法性的塑造 李 超/84

·文学与文化·

从“书命”到“属辞比事”:《春秋》“大义”的形成 过常宝/92

禹神话的地域接受与大一统地理观念的形成 向柏松 陈雪琴/101

·文献研究·

中国古典学研究专题

“制造”子思:郭店简公布以来子思研究存在的问题及学术展望 李健胜/110

上博简《孔子诗论》留白简的成因、编联与文意脉络 刘全志/119

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,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中国人民大学哲学社会科学预印本平台、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 * 2025-08

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

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号 BM9031
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C
定 价 10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 4, 2025

Main Contents

Liangzhu: An Unique Divine Political Entity in Prehistoric China with Nature Deity Worship	Li Yujie/5
Cultural Accommodation and Ethnic Integration During the Civilization Development of the Hongshan Culture	Zhang Xingde and Lu Zhiping/15
Observation, Performance and Manipulation: The Political Nature of “Love and Hate” in Early China	Li Hanji/25
The Conceptual Transformation of “Self-so” and the Theoretical Restructuring of Neo-Confucianism	Shan Hongze/33
The Hierarchy in Zhou Dynasty Architecture and the Violation Action of Principality	Li Hequn/44
A Study on Confucian Legal Philosophy from the Perspective of Cheng Hao and Cheng Yi’s Neo-Confucianism	Ouyang Zhenren and Mei Zihong/52
Research on the Modern Transformation of the Value of Traditional Crafts	Huang Yonglin and Huang Liucang/60
Current Status and Future Impacts of Generative Artificial Intelligence in Traditional Craftsmanship Inheritance	Yang Hong and Ji Jingyi/68
Yang Shi’s Utilization and Interpretation of <i>The Classic of History</i>	Fan Lizhou/77
<i>The Record of the Southern Garden</i> and the Construction of Han Tuozhou’s Political Legitimacy: Discussion on Lu You’s Integrity in His Later Years	Li Chao/84
From “Shuming” to “Zhuci Bishi”: The Formation of “Righteousness” in <i>The Spring and Autumn Annuals</i>	Guo Changbao/92
Regional Reception of the Yu Myth and the Formation of the Unified Geographic Ideology	Xiang Baisong and Chen Xueqin/101
“Manufacturing” Zisi: Problems and Academic Prospects in Zisi Research Since the Publication of Guodian Bamboo Slips	Li Jiansheng/110
The Causes, Ordering and Textual Meanings of the Blank Slips in <i>Confucian Poetics</i> Recorded on the Bamboo Slips of Shanghai Museum	Liu Quanzhi/119



良渚：史前中国罕见的自然主神崇拜神性政治体

李禹阶

摘要：良渚文化是史前中国罕见的自然主神崇拜的区域性文化，其日神信仰持续近千年，并对该社会的制度建构及意识形态产生了重要影响。在当时的太湖周边区域中，良渚“古城”及核心地区已进入早期国家即“古国”阶段，但是仍有许多相隔较远的政治体还处于不同的社会发展阶段，并没有构成以良渚“古城”为中心的统一的早期国家。由于良渚文化的日神信仰包含着观天测地、预告节气和维护氏族、部落传统道德和习惯法的功能，它既对良渚从事稻作农业的先民生产、生活有着重要价值，又有效提升了当时的首领兼巫师的权威，形成神权政治。这种神权政治通过精神信仰的方式维持着对良渚“古国”臣民的统治及对周边政治体的影响，形成了史前中国独特的社会治理制度模式。

关键词：良渚；史前中国；太阳神崇拜；神性政治；制度模式

中图分类号：K21

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0005-10

从世界文明史的演进来看，早期宗教在史前人类的社会组织及社会政治结构的演变中有十分重要的作用，史前中国也不例外。在目前所发现的史前中国各文化区域中，大多数呈现出以祖先神为主神的原始宗教以及相应的社会政治结构。而位于长江下游的良渚文化却呈现出史前中国罕见的自然主神崇拜及其政治体组织，以及独特的社会治理方式。

一、良渚文化：持续千年的太阳主神信仰

在世界各古老文明中，太阳神崇拜或日神信仰广泛存在着。从大量人类学材料来看，先民的定居生活往往与农业起源密切相关，而农耕这一全新生产方式的进步与先民的定居生活有着密不可分的联系，先民的定居生活又必须依托于最初的制度建构和集体意识。这种制度

建构和集体意识尽管十分简约，但它使聚落社会的生产、生活既有规则可循，又满足着史前先民基于生存条件而产生的对公共服务的需求。早期聚落公共服务功能的最重要特征是对天文、历法、节气等知识的掌握。农业本质上是一门时间的艺术，它需要对节气、历法等相关天文知识的认识与了解。原初先民的农耕、狩猎、采集、远行等活动都和天象、水文、风雨、雷暴等的预测密切相关，而太阳的起落又往往与天象相关联。例如人们早上最容易观察到的自然现象便是太阳东升，黄昏时人们又会观察到太阳西落。由于史前先民对这些自然现象无法作出科学解释，便将太阳起落视为神灵使然。所以，各古老文明早期的自然神祇崇拜常常是日神信仰。在A.斯麦斯·帕勒美尔看来，太阳就是人类早期宗教信仰的核心对象，“几乎太阳照耀的每个地方，都创造出自己的敬慕者”^[1]。这种情形在世界早期文明中甚为普遍，例如在古代埃及，

收稿日期：2025-01-01

作者简介：李禹阶，男，重庆师范大学历史与社会学院二级教授、博士生导师（重庆 401331），主要从事中国思想史、社会史和人类学研究。

太阳神地位尤为突出,“拉”“阿蒙”“阿顿”“拉斯”等均具有极高的地位;在美洲,日神信仰更是其他地区所无法比拟的,如墨西哥阿兹特克人以太阳神的别名命名自己的国家为“墨西特里”,印加帝国则是著名的“太阳帝国”,印加王本人则被视为日神的化身。

史前中国亦是如此,在黄河、长江流域及我国北方的诸多史前文化中都能看到太阳神崇拜的遗迹。例如距今8500—7800年的湖北秭归东门头遗址发现的男性太阳神石刻图像,距今7000多年的湖南高庙遗址祭坛出土陶器上的凤鸟负日、獠牙兽面(饕餮)纹、八角星纹及其组合图案,以及距今约7000年前的河姆渡遗址陶器上发现的“双鸟朝日”纹饰等,均是当时的先民宗教信仰与太阳神崇拜的写照。在史前中国诸多地区,由于生态、人文环境的因素,自然神崇拜在社会复杂化进程中都逐渐向以祖先神为主神的原始宗教形态演进,并导致其社会政治结构的“世俗化”特征。罕见的是,良渚文化的自然主神崇拜一直持续近千年,并对其社会的制度建构及意识形态产生了重要影响。

从良渚文化出土的各种玉、石、骨器中,玉琮、玉璧、神徽等既是神权的象征,同时也蕴含着复杂的先民信仰观念。从良渚遗址发现的图像资料来看,良渚社会最重要的礼器如玉器、象牙器等,几乎都装饰有一种神人兽面纹图像,以及见于玉琮、玉璧的鸟纹。学界目前普遍认为这些神人兽面与鸟立阶梯状纹饰,都与日神崇拜有关。如饶宗颐就认为鸟立阶梯像表现的是鸟站在祭坛上,阶梯形边框内刻的是有翼太阳,而河姆渡文化“双凤朝阳图”即是其渊源^①。杜金鹏认为“阳鸟祭坛图”中,三层对称台阶的高坛和坛体边框线内的“阳鸟负日”或“太阳神徽”,以及坛顶中央竖立一柱,柱顶站立的一鸟表现的是“神鸟”“阳鸟”。而该图除了坛顶上的阳鸟外,在坛体上加刻阳鸟负日或太阳纹,说明这些祭坛是祭天(日)的场所^②。李修松认为,“良渚神徽所表现的是太阳神把握乾坤,双鸟共负太阳神从东方飞升天空,运行于周天,至西方天空落下。这是一种综合体现太阳神意蕴的复合图腾”^③。美国弗利尔美术馆收藏的良渚玉镯和中国历史博物馆收藏的良渚玉琮,“其图案均是上方有一个圆圈,表示太阳的形体,下方是火

焰纹,表示太阳的性状(像火一样炽热明亮)。在余杭县良渚镇荀山出土的一件良渚文化陶豆内,也见有一例太阳神徽”^{[2]54}。再如玉琮以及琢刻其上的神人兽面纹,张光直认为其是“宇宙山”或者“宇宙轴”的象征。他认为琮的方圆表示地和天,中间的穿孔表示天地之间的沟通,玉琮琢刻的动物图像,表示巫师通过天地柱在动物协助下沟通天地^④。

良渚玉器中常见的神人兽面纹,普遍表现在人、兽面部的一个典型形象是旋目形兽“眼”。这种兽眼在形制、力度上颇具宗教与信仰特色。例如反山M12的神人兽面纹上,刻有椭圆形眼眶的重圈眼。瑶山M10出土玉器则刻着圆眼外鼓、四重圈的椭圆形眼眶。王仁湘认为,在玉器上见到的旋目神面与鸷鸟确实有着不可分割的联系,许多玉圭图案上有鸟必有旋目神面,或是二者合而为一。这些玉器上的旋目表现的应该是一种自然神格特征,应与日神信仰有关^⑤。林巳奈夫则认为“神徽”下的圆形大眼睛象征着太阳,其证据为伴随在它周围出现的幻日图像,这正是稻作农业对太阳神的向往^⑥。实际上史前先民在宗教图腾与纹饰上琢刻“眼睛”,往往是神祇与人沟通的象征,尤其是在史前中国,这种旋目形“眼”往往与鸟等图像相联系,应该是太阳神崇拜的特征。从世界人类学例证看,神祇眼睛常常是图腾崇拜的主题。例如在一些雅利安人神话中,太阳被视为“天眼”;在艾丽丝岛,土著人则视太阳为天神劳吉提的眼睛;在非洲马达加斯加土著人那里,日神乃天神“白天的眼睛”^⑦;我国古蜀三星堆遗址中出土的青铜巨眼神祇面具,结合三星堆发现的神树、鸟及诸多太阳纹来看,其大眼睛的意义应该也与太阳神崇拜相关。因此,良渚玉器图像中的“兽眼”并不是偶然出现的,而是一种自然神格的象征,尤其是太阳神崇拜的象征。

在良渚遗址发现的这类“双鸟负日”“神人兽面”“天眼”等纹饰所表现的太阳神信仰,在我国史前时代屡见不鲜。前述长江中游距今7000多年前的湖南怀化高庙遗址的一个大型祭祀场祭坛出土陶器上发现的凤鸟负日、獠牙兽面(饕餮)纹、八角星纹及其组合图案,就应与当地稻作农业的太阳崇拜有关。在黄河下游地区活跃的东夷集团,从年代与分布地区分析,应和文献

中记载的少昊氏有关。《左传·昭公十七年》记郯子说：“我高祖少昊摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也……”^[3]昊从字形上看为天上之日，文献中则将日、鸟相合，实际上有将太阳、飞鸟与天文、节气结合之意。甚至在古蜀时代，这种现象仍然存在。例如在三星堆遗址发现的神树、鸟及器物上的诸多太阳纹，以及在其附近的金沙遗址出土的“四鸟绕日”的“太阳神鸟”金饰。这个金饰外层的4只飞鸟以及内层旋转的太阳，在红色背景下，如同一个旋转的火球，充分表现出古蜀人对太阳神鸟和太阳神的崇拜。它说明在新石器时期乃至其后的青铜时代，在我国许多地区都存在太阳神崇拜观念。

问题在于，我国史前诸多地区的日神崇拜在社会复杂化进程中往往逐渐淡化或转型为祖先神崇拜。例如继高庙文化之后的大溪文化、屈家岭文化均出现了从太阳神祭祀到祖先神祭祀的转变。在距今6000多年的城头山古城内，考古工作者发现了属于大溪文化的大型祭坛，包括3个近圆形的祭台。值得注意的是，发掘者在城头山二期祭坑内发现“祖”形大砾石，他们认为：“这种大砾石，或许就是后来‘祖’的象征物。”^[4]这说明城头山古城先民的宗教信仰，已经由日神崇拜逐渐转向祖先神崇拜。在屈家岭文化中晚期的邓家湾遗址，大型乳钉管形器和筒形器相互套接的组合器祭祀坑多达15处。在邓家湾筒形器祭祀遗迹附近发现一个中间高四周低的近圆形的土台，发掘者推测，“那高高屹立的筒形器如果是祖的象征，则这里或许是祭祀祖先的场所”^[5]³¹。这说明长江中游的社会组织宗教崇拜已由自然主神转型为祖先主神。史前东方海岱地区亦存在这种神祇崇拜的转型现象。从考古材料看，早期海岱文化中的东夷族群对象征“日神”的风鸟等十分崇拜，如传世文献就记载了东夷族群对象征“日神”的鸟图腾的重视。这种风鸟崇拜在社会复杂化过程中不断转化。被后人称为“高祖”的东夷太昊、少昊部落集团的出现，意味着日神形象已逐渐被人格化、伦理化，太昊、少昊等部落首领及先祖不仅兼具神祇形象，而且与日神、神鸟的早期宗教传统相联系。

史前这种主神信仰转型对当时的社会结构

有着极为重要的意义，主要体现在以下三个方面。

第一，以自然神（日神）为主神的信仰模式，往往会超越血缘氏族、部落的狭隘神祇信仰，形成超越血缘与地域政治共同体的区域性宗教。例如古埃及的自然神崇拜塑造了它的神权政治体系，王权需要不断以神权权威神化自身。这导致神庙和祭司权力加速膨胀，王权与神权之间常常呈现激烈的博弈关系。而在以祖先神为主神的信仰系统中，由于其信仰主神是各个聚落群团或“古城”“古国”里最高层级部族的先公、先祖，树立这种祖先神崇拜模式，本质上是为了护佑王权及其世袭统治者，故它是一种向世俗化方向演进的史前宗教信仰，它塑造的往往是以王权、军权为主的社会政治结构。

第二，自然主神信仰会不断强化其超越性的神祇信仰，使这种信仰的主神成长为该区域统一的至上神，并使这种兼具地方保护神的自然主神演进到具有伦理意义的抽象性统一神祇。这种早期宗教信仰的强烈影响，使不同的地域或政治体在政治、文化上有自己的独特性，同时它在统一神祇信仰下超越世俗的精神信仰的控制方式，可以包容、融合不同的血缘族群与政治体。而祖先神信仰的世俗化特征，使最高神祇只能局限在聚落群团或“古城”“古国”等政治共同体权力所及的界域。它的表现形式大多为人的神格化，目的是团结、聚合该政治共同体内的全体族众。《国语·鲁语上》云“非是族也，不在祀典”^[6]，其意即在于此。

第三，依靠自然主神信仰模式所建构的社会，更加注重区域统一神祇信仰的阶级压迫及公共功能的属性。这常常使神权凌驾于王权之上或与之并驾齐驱。它具有通过信仰进行大规模民众动员的能力，例如墨西哥中部的特奥蒂瓦坎文明，通过信仰力量建造了美洲地区最早的初级规模城市，以及太阳金字塔、月亮金字塔和羽蛇神神庙等大型建筑工程。早期的自然主神信仰模式有着不可思议的精神力量。而以祖先神为主神的信仰模式，其世俗化本质会阻断史前宗教早期自然主神上升为最高神祇甚或统一神祇的路径，并导致史前先民的自然神观念淡化，形成对以祖先神为象征的世俗权力的臣服、膜拜。它虽然也具有强大的社会动员能力，但是这种动员能力往往伴随着强制、血腥与暴

力。良渚文化显然属于前者。

从考古材料来看,良渚的日神信仰模式持续了近千年,贯穿其文化的开始与终结。正如前述,在良渚人生活中最重要且特殊的玉器、象牙器上,几乎都装饰有神人兽面纹的图像,而良渚玉琮上琢刻的“神人兽面纹,在节面的神人兽面纹两侧还有对称的鸟纹……诸多学者均认为神人兽面纹是太阳神的象征”^[7]。亦有学者认为,这种神人兽面纹的图像,“较之仅见于玉琮等器物之边角位置的鸟纹,显得高高在上、唯我独尊。而这种神人兽面纹在良渚文化的分布范围内都有发现,且形态千篇一律,所以应当就是良渚人心目中共同尊奉的地位最高、乃至唯一的神祇”^{[8]26}。例如武进寺墩遗址是良渚中晚期遗址,该遗址M3大墓随葬大量玉璧、玉琮等,且玉琮多为上宽下窄的高节琮,这些高节琮的形态、纹饰与良渚“古城”中发现的大同小异,其中既可以看出与良渚早中期文化和信仰的前后相继关系,也可以看出其象征的太阳神崇拜的核心主题。在福泉山土墩以北的吴家场发现的良渚文化后期权贵墓葬M204、M207中出土诸多如玉琮、璧、钺等随葬品,其纹饰与良渚中心地域出土物纹饰有诸多相同点。尤其在M207中发现的神人兽面纹象牙权杖,其镶嵌象牙墩的象牙权杖上的象牙薄片雕琢有10幅神人兽面纹,包含着明显的太阳神崇拜内容,说明它与良渚早中期宗教信仰具有继承性与同一性。高城墩遗址是距良渚“古城”最远的高层级聚落,从玉琮等随葬器物及其纹饰看,良渚传统的神祇信仰仍然在高城墩等聚落遗址中延续了很长时间。这说明良渚中晚期的日神崇拜并未发生本质变化。

因此,从良渚文化上千年历史看,它没有在社会复杂化进程中转化其神祇信仰模式,自然主神信仰的传统一直延续始终。

二、良渚“古国”与政治体的多元共存

对良渚文化遗址整体观察后可以发现,各聚落社会的发展阶段并不一致,有着演进程度高低不一的特征。本文所谓“政治体”,是指史前社会复杂化过程中所形成的各具分层或等级意义的社会政治组织。在史前中国,由于材料

不足或缺失,诸多聚落群团、“古城”等还不能明确判定其社会阶段属性(即属“前国家”或早期“国家”阶段),但从目前掌握的材料判断,这些社会组织已具有政治共同体属性并有着初级分层结构,故统称为“政治体”。对于良渚社会组织的性质,目前学界尚有不同认识。例如韩建业就认为良渚文化是已具有区域王权的早期国家^⑧;赵辉认为“大量考古发现显示,良渚作为一个国家已经具备了可以讨论其形态的成熟条件。不仅精美的玉器、漆器、丝绸、象牙器、陶器,以及高超的木作建筑,意味着良渚的社会分工十分发达,农业和手工制造业之间存在确凿的分工;众多墓葬资料也反映了良渚社会分层十分明显,已经是阶级社会”^{[8]22};也有学者认为良渚文化显示出一种聚落、部族联合的权力形态^⑨。笔者认为这些见解都有一定道理,但是还不能全面、客观地说明良渚文化中各地域社会政治组织的性质。

实际上,在世界各地早期文明与政治史演进中,宗教起到了十分重要的作用。在史前中国,正如上述,各区域在史前宗教信仰上有着自然主神崇拜与祖先主神崇拜的区别。在自然主神信仰模式下,早期社会尽管也有着神权与王权的冲突,但是总的来看在该社会的整合、控制中有着较为内敛、温和的特性。从考古遗址来看,太湖周边的良渚文化各政治体并不是一个统一的早期国家或“古国”,也缺乏对该文化所涉及的太湖周围数千平方公里范围的政治、军事的统治。可以这样说,当时太湖流域周边的良渚文化是一个以良渚“古城”为中心的早期国家,以及诸多在良渚“古国”神权影响下,处于先后不一、高低不等的社会发展阶段的政治体共存的社会形态。可以说,良渚“古城”及其周边地区已进入了早期国家即“古国”阶段,但是整个太湖流域范围的政治体并没有构成以良渚“古国”为中心的统一早期国家。

(一)良渚社会是以神权为核心的政治体组织

在良渚社会这个范围广大的诸多政治体中,以环太湖的余杭地区为基础,分成多个地点、大小不同的政治体。这些政治体演进形态先后不一。其中瓶窑“古城”作为良渚文化的政治、宗教中心,应是已经进入早期国家的“古国”形态。而其他地区政治体则发展甚不平衡,许

多还徘徊在前国家时期。

从良渚“古城”的社会政治结构来看，它已经具备了早期国家的诸般条件。例如良渚“古城”具有强大的社会动员和组织管理能力。良渚“古城”面积巨大，有着宽大的城垣，城内也有着高等级的建筑区、墓葬区和大型仓储等。有学者研究，良渚“古城”城垣、外城以及大型水坝坝体，加上莫角山高大堆筑台基的土方量，总计约1100万立方米，如“每年出工30万人，整个工程需要连续建造110年”^{[18]24}。这么庞大的工程，不仅需要强大的动员能力，而且需要精心规划、有序管理。这就要有庞大、专业的行政管理队伍，以及一定的强制性制度及力量。同时，良渚“古城”内有着明显的阶层分化，良渚“古城”与周边村落悬殊的贫富分化，说明已有鲜明的政治等级或神权的多级化。例如古城不惟面积大，城内位置高而广的莫角山很可能四周有壕沟环绕，内为最高等级的建筑区和大型仓储，应该是最高统治阶层及贵族的住所。而在古城内外发现的诸多高等级墓地，其大墓中发现的琮、钺以及大量的其他精致玉器随葬品也反映出高度的社会分层。如在反山、瑶山、汇观山等高等级贵族墓地，就发现大量标志着神权、王权与军权的礼仪性玉、石、象牙制器及代表宗教、政治意识的繁缛纹饰。有学者根据墓坑大小、棺槨有无、随葬品的多少及组合方式，把良渚文化的贵族墓葬分为6级，平民墓葬亦分为6级，共12级^①，可见良渚墓葬中表现出的阶级分层是十分明显的。同时，根据桐乡普安桥、新地里，海宁皇坟头，余杭玉架山、茅山等地发现的聚落遗址可知，良渚“古城”应该统治着较大范围的周边聚落，而其政治、宗教资源应该就是从周边许多低等级的聚落中获得的，这些都说明良渚“古城”的阶级分层、威权管理以及城乡之间的支配和依附关系已经形成。如果从全球史的大视野看，尽管也有通过神祇信仰而具有超乎我们想象的强大的社会动员能力的例证，但是从良渚“古城”大型设施、人力动员、阶层分化与社会分工等综合因素考虑，其已迈进早期国家门槛，并在世界文明史上有着特殊意义。

从另一方面看，整个良渚文化范围内的社会组织亦存在多种不同类型的政治体组织。除余杭地区外，太湖周边区域仍然先后存在若干

良渚文化的区域中心，如青浦福泉山，昆山少卿山、赵陵山，苏州草鞋山，武进寺墩，江阴高城墩，常熟罗墩等，它们都是颇具特色的高等级聚落遗址。从这些遗址的墓葬葬仪及随葬品用玉情况看，这些区域中心与余杭良渚“古城”既有一致性，也有着重要差异。有学者认为，良渚周边地区前期的用玉情况可以分为三个区域与三种情形：第一个区域是邻近“良渚”的临平地区，执行情况比较严格；第二个区域是太湖东部广阔地区，执行规范比较灵活、多样；第三个区域是太湖北部的高城墩，它北枕长江，远离“良渚”。而高城墩权贵只用玉琮、玉钺，不用冠徽，有别于“良渚”的用玉规范。但是高城墩随葬玉钺者均只用1件等情形，又与“良渚”的规范保持一致。在良渚文化后期，这些地区的用玉规范已然松弛，而新崛起的多个第一层级聚落的执行方式则更灵活多变^②。这些情形说明良渚“古城”与周边区域的政治文化、宗教礼仪有着一定差异。再从遗址材料看，福泉山大墓发现随葬钺多达5件或6件，显示出其与良渚“古城”大墓用钺不超过1件的规定的区别。在福泉山附近吴家场发现的两座高等级墓葬中，不仅出土数量众多的玉琮、玉璧、玉钺等，而且在M207大墓发现镶嵌象牙墩的神人兽面纹的权杖。这种权杖在良渚其他高等级墓葬中较为罕见。良渚晚期的寺墩遗址发现大量玉制琮、璧等，特别是上宽下窄的高节琮以及不同的葬式，表现出它们在礼制上与良渚“古城”的差异性。更重要的是，良渚周边这些遗址很少发现城垣、宫殿遗迹等。这说明在良渚社会中，各地区社会组织处于不平衡的发展阶段。

对此，张忠培曾通过对福泉山、马桥和瑶山等良渚文化墓地的探讨，提出良渚文化墓地存在着不同级别的观点。例如福泉山遗址可分为代表时序的早中晚三段，在代表早、中期的一、二段墓地中，除了玉器等，还分别随葬了工具性器物。如一段一类墓葬的M115和M151分别随葬了石斧和玉钻芯，表明这类墓葬的墓主人与特定的生产劳动领域相关。二段一类两墓中均以石工具如凿、铤随葬，表明其时高等级墓地中存在亦工亦军身份人物的墓葬。在最晚的三段一类墓葬中，除随葬工具的情况完全绝迹之外，随葬器物最为丰富，随葬的玉器多于随葬的陶

器。同时在三段的三类墓葬中可以看出,墓主在社会中分别处于三个不同的阶层。一类墓葬的墓主人既掌神权又握军权,是掌控政权之人,即为该区域社会的神王,居于该社会的顶层;二类墓葬的墓主人是掌军权的人物,其社会地位在执掌神权、军权人物的神王之下;三类墓葬的墓主,位居二类墓葬墓主人之下,是拥有丰富财富、占据较高社会地位的亦工亦军的战士^⑧。这说明福泉山的社会组织在数百年中不断进化,聚落首领逐渐脱离生产劳动而成为高高在上的政治体首领。张忠培还认为福泉山三段墓地包含有M60这样的亦工亦军身份人物的墓葬,而瑶山墓地则无这类人物的墓葬,这当是两者的重要区别。这也说明良渚文化各区域之间的政治体在发展程度与演进阶段上仍然有着较大差异^⑨。因此,社会发展阶段与礼器规制的不同,反映出在太湖周边的良渚文化范围内,既存在进入早期国家阶段的“古国”,也存在前国家阶段的其他政治共同体。

(二)良渚社会是以神权治理的政治社会

良渚社会是一个神权国家,神权是国家最高权力,统治阶层通过神权进行社会治理。因此,良渚不同血缘聚落与政治体的聚合是在一种共同的神祇信仰中完成的,它也构成了该地域血缘与地缘组织的结合。如绵延千年的良渚文化各地大墓中象征权力与信仰的各种玉器的式样和纹饰均比较统一,以琮、琮形器、璧为代表的巫术用器的使用方式也显示出了极为一致的宗教观念,显示了统一神信仰的至上性。前已述及,祖先神信仰模式往往在一个相对集权的政治体中产生,它是以政治体及王权为中心。两者尽管有着一些共同点,例如都是以血缘聚落作为该社会的基础,但是它们的不同信仰也决定其相异的制度建构。例如祖先神信仰的最高神祇主要是政治体里王者、首领的先公、先祖,对他们尊崇的目的是护佑地上这些王者、首领的世俗权力及其统治,故它是以政治体为界域,以世俗权力为中心的权力与宗教体系。它的权力主要局限于该政治体的统治范围,并将暴力、威权作为社会整合、控制的手段。而早期的自然主神崇拜则以统一的神祇信仰为主,更具有超越世俗的成分,其对社会的治理与整合手段往往以精神控制为主,其涵盖或影响范

围亦包括多个不同的聚落血缘组织及政治体。尤其是良渚文化所在的太湖周边区域,太阳神崇拜是该区域先民统一的精神信仰,在这个相对封闭、狭小的地域内,并不存在史前不同宗教与文化的冲突。这种情形也反映到神权与王权的关系上。在良渚“古国”中,“古城”显然是整个良渚人心目中的“圣城”,而反山墓地的“王墓”,则是良渚社会的“神王”墓地。反山墓地M12大墓,发现大玉琮、大玉钺、神人兽面“神徽”等大量随葬玉、石制礼器,由此可以看出墓主是良渚人心目中最高的“神王”与“王巫”。如果我们从反山、瑶山等墓葬发现的玉琮、玉钺的数量比例看,反山、瑶山、汇观山等地大墓可以随葬较多绘有神圣纹饰的玉琮,却只能随葬1件玉钺,就大致可知良渚社会在神权、军权关系上有着一定之规,即代表军权的玉钺在葬式、礼仪中是受到限制的,而沟通天人的玉琮则有着更大的权力空间。这种情况即使如反山M12和M20那样拥有至尊地位的墓主也不能例外。故张忠培认为在当时社会中,只有神王才能全面地掌控军权,掌握军权而未能控制神权的第二等级者只能据神王授权执掌部分军权和政权^⑩。在良渚其他遗址如福泉山、寺墩、草鞋山、邱城墩、高城墩等遗址墓葬的随葬品中,玉、石、象牙等礼器及其上的纹饰也显示出这些政治体中贵族们强烈的日神信仰及神权政治倾向。

因此,良渚社会是以神权为最高权力的政治共同体,尽管良渚“古城”及附近区域已经进入了“古国”阶段,但是在良渚广大区域内的其他政治体却仍然处于不平衡的社会发展阶段。它既是一个神权高于军权的神圣社会组织,又显示出以良渚“古城”为中心的“古国”与其他大小政治体多元共存的格局。

三、日神信仰与良渚社会的治理方式

良渚文化的自然主神崇拜使其社会的治理和整合方式与史前中国其他区域有着显著区别。日神信仰作为该早期国家的统一信仰模式,对良渚古国内部的制度建构与伦理规范有着重要作用和广泛的政治意义,并体现出浓郁的神权政治色彩。

首先,从考古材料来看,良渚社会是一个神

权控制的早期国家,它对社会的治理和对民众的驾驭主要是依靠神祇信仰的精神力量,而非通过血腥暴力、激烈冲突的方式。在世界文明史上,通过宗教信仰而构建大型、有序社会并非没有先例。例如公元前200年左右出现在墨西哥中部高原的特奥蒂瓦坎人就是如此。良渚“古国”作为史前东亚地区的最早“古国”,目前尚未看到社会激烈分化、血腥冲突的迹象,也未发现诸如中原或山东等地在龙山时代常常见到的大型环壕聚落群、高墙深沟的对峙城池、大量的战争武器如戈、矛、箭镞及乱葬坑,乃至毁城、毁墓等情景。国家的重要特征是垄断了使用武力的权力和强制性治理,但良渚早期国家在其存在的一千余年中,使用武力和进行战争的材料却不多见。总的来看,存在上千年的良渚社会,内外的社会冲突与阶层间斗争并未出现激化,这种情况应与其日神信仰和治理方式有关。

如上所述,在早期社会中,自然主神崇拜可以通过信仰力量而使社会控制、整合相对平缓。良渚神权是整个社会的最高权力与精神信仰。作为掌控了神权、军权的良渚贵族,为了强化社会整合、保护自己的既得利益,往往将神祇信仰作为控制民众的精神武器。而自然主神崇拜的最大特征就是它可以超越早期社会各血缘组织或政治体,以宗教的“神圣”力量来控制民众,而非以赤裸裸的威权、暴力为其统治基础。例如在印加帝国,太阳王就是国王,印加人自以为是太阳神的后代,印加王、“太阳贵族”、平民之间等级分明,俨然是太阳神造就的规制^⑤。同时,印加帝国的印加王不仅视日神为实现部族统一、征服其他部落的保护神,更是将其视为一种规范帝国秩序的政治文化和伦理原则,人世间的伦理规范均在太阳神监临之下,这种由太阳神所规定的伦理及法权起到了社会矛盾缓冲器的作用,使帝国内部的阶级矛盾相对缓和。这种情况在世界其他早期文明中亦常常见到。例如在日神信仰发达的古埃及,早在古王国时期日神已经成为人们主要的崇拜神祇。太阳神既具有保护神意义,又具有公道、正义等伦理意义。到了中王国时期,日神与奥西里斯的结合使得这一信仰更具有宗教伦理性质^⑥,许多民众则虔诚地接受着这种道德规范的约束。因此,在自然主神崇拜的一些早期国家,由神权制定

的伦理规范既体现着严格的等级制度,又制约着人们的社会活动和伦理行为。它使一些容易激化的阶级、阶层冲突在这种信仰模式中得到缓和。自然主神信仰在由早期的图腾崇拜向伦理化、抽象化的转型中,以一种超越阶级、阶层利益的统一神祇的相对温和的宗教精神控制社会,代替了赤裸裸的血腥、暴力与强制,成为一种模糊民众阶级视野,缓和阶级压迫的精神工具。而良渚文化的神权政治正起到了这种缓和和阶级压迫的精神工具的作用。

其次,日神信仰的公共服务功能对社会治理发挥了重要作用。从人类学材料看,这种早期宗教信仰及其权力形成的原因在于史前先民基于生存条件而产生的对公共服务产品的需求。良渚地区是史前中国各区域文化中稻作农业十分发达的地区,稻作农业往往需要更为精确的对节气、历法等天文现象的测算。而日神信仰所包含的对于稻作农业所具有的公共性服务功能如观天测地、掌握节气、预告风雨、驱邪祛病等,正是先民所需要的公共产品。这些公共产品披着宗教信仰的外衣,却蕴藏着将科学与迷信、理性等与先民现实需求相结合的各种功能,由此奠定了民众对日神信仰的广泛基础。马林诺夫斯基认为:“巫术信仰与巫术行为为基础,不是凭空而来的,乃是来自实际生活过的几种经验;因为在这种经验里面他得到了自己力量底启示,说他有达到目的物的力量。”^[9]良渚文化的日神信仰,其祭祀天地、神祇的传统,就包含着观天测地、了解节气、预告风雨雷暴、驱邪祛病,以及通过这种精神信仰来维护氏族、部落传统道德和习惯法,提升先民精神自信等诸般内容。这些要素既对当时聚落组织的凝聚及先民生产、生活有着重要价值,又有效提升了当时的首领兼巫师的权威,形成良渚先民对其神王和神权政治的崇拜心理。例如反山M7发现的玉钺杖,玉钺两面琢有人面兽身的神像和神鸟,神鸟在神像的下方,说明神像的神圣地位。反山M12发现的配置权杖的玉瑁和玉墩,瑁体有以两侧面为中心展开雕琢的神人兽面像,两面正中另雕琢围绕椭圆形的螺旋纹。其细密精致的纹饰,显示了太阳神及其在人间代理人巫师兼首领的权威。再如上述在吴家场M207发现的象牙权杖,通长90.5厘米,权杖主

体上雕刻着神像、神兽、神鸟图纹共10组,其墩雕刻有神鸟和神兽图案各1组^⑩,这些权杖及精致细密并颇具威严的纹饰,充分说明良渚文化神王和神权政治的威权。所以,良渚文化的太阳神崇拜,既符合了当时先民生产、生活所需要的各项公共服务功能,亦提升了良渚社会中神权政治的权威性。刘斌等学者曾通过对瑶山、汇观山两处祭坛的多年观察发现:“日出的方向与祭坛的四角所指方位具有惊人的一致性。冬至日,日出的方向正好与两座祭坛的东南角所指方位一致,约为北偏东135度左右,而日落方向正好与祭坛的西南角所指方位一致,约为225度左右。夏至日,日出的方向正好与两座祭坛的东北角所指方位一致,约为北偏东45度左右,而日落方向正好与祭坛西北角所指方位一致,约为305度左右。春分、秋分日的太阳则恰好从祭坛的正东方向升起,约为北偏东90度……由此,推测其功能应是用于观测太阳进行测年的,通过观察,可以准确地观测确定一个回归年的周期。”^[10]可以说,良渚日神信仰聚合了早期先民的诸多发明、创造,并将这些早期的科技知识、生活经验融入祭祀、占卜的宗教信仰中,创造了史前先民基于生存挑战所需的对内对外的应力机制,由此获得宗教信仰的神圣性与权威性,并在社会治理中起到了重要作用。

最后,从良渚“古城”的大型城墙、祭坛、大墓等情况看,良渚“古城”很可能属于当时以日神崇拜为主的神权统治的“圣城”,而非单纯作为政治或军事中心的城池。良渚“古城”的城墙两边平缓,城墙宽大,城墙基础铺石面宽度多为40—60米,没有像史前中国其他地区防御型城池那样为增加敌人攀爬、翻越的困难而与地面形成陡立的夹角,故不似御敌的城墙。笔者认为良渚古城墙不是单纯的防御性设施,而是一种具有综合功能的“圣城”标志。从其宽度和平缓的墙体坡度以及城墙斜面的夹角看,它既可能有防敌、防洪的功能,也有作为“圣城”界限及相关礼仪性功能。综合考虑考古发现的各种因素,良渚“古城”内外的矛盾、冲突并不激烈。尤其从良渚“古城”的内城所分布的莫角山宫殿区、反山王陵等大型建筑,以及墓葬出土的精致玉礼器、图案复杂的纹饰来看,其时内城充满着宗教、神圣氛围,俨然是良渚社会全体先民崇拜

的中心。正是在这种宗教氛围炽烈的环境下,良渚“古城”的神圣地位,具有强大的社会整合、控制与动员能力。

这种情形在史前中国各区域的社会复杂化进程中是罕见的。它说明良渚文化走着与其他区域社会复杂化不同的文明起源道路。它使良渚社会中发展阶段各异的政治体处于相对平和的人文环境中。特别是太阳神崇拜成为良渚文化先民统一的精神信仰的同时,亦压缩了不同宗教与文化冲突的空间。当然,良渚的信仰模式及人文环境,并非就说明该社会不存在阶级、阶层的强制与掠夺。例如良渚大型水利设施的修建,从其复杂程度看,除了信仰力量,强制性力量也是必不可少的。但是与同时代的其他区域文化相比,其神权治理下利用精神信仰的治理特征显得更加突出。

四、良渚神权古国及其治理机制形成的原因

良渚自然主神崇拜模式和神权国家的形成,达到了一定成熟度,这在史前中国是罕见的,它由始至终延续上千年的日神信仰模式,可能在中国史前区域文化中也是罕见的。这种情况的产生,与良渚文化特殊的地理、生态、人文因素密切相关。

首先,良渚文化处于太湖流域周边的半闭合环境中。从良渚遗址群所在环境看,这是一个向东方敞口的半封闭的地理形势,这个盆地的形状呈“C”字形,面积大约上千平方公里。而太湖的气候与水利资源,又为周边稻作农业提供了适宜的环境,使它具有发展农业,加强各区域间生产协作(如建造大型水利工程与灌溉设施)的需求与条件。这种环境的负面影响,即丰富水源所带来的洪涝灾害,又会使良渚聚落先民联合起来,通过各分散聚落的共同力量来战胜水害,维护稻作农业与定居生活的稳定。这就使良渚文化的居民容易联合起来,并逐渐形成一种制度结构。这种制度建构的初始目的正是基于生存挑战所需的对内对外的应力机制的建设。此外,良渚文化区域的相对闭合环境也使其不易受到外来族群的侵扰、掠夺。这就使良渚社会保留了稳固的血缘氏族关系和长期的

和平环境,并延续着传统习俗,由此使早期的氏族血缘关系、社会结构没有发展到与传统的“日神”信仰分庭抗礼的地步。正是这种信仰模式,使良渚社会长期处于一种相对和谐、安定的环境中,也使传统的自然神崇拜得到延续。这与史前中国其他区域文化中诸多分布在“小流域”阶地上所形成的“小区域”的聚落群团的内聚性、血缘性、封闭性及其相应的祖先神崇拜模式不同,良渚社会在社会整合、治理上有着自己独特的方式。

其次,良渚文化的日神信仰具有强烈的社会整合与构建作用。从考古材料来看,良渚文化分布范围内各区域的政治体发展程度并不完全一样,有着社会发展阶段不平衡的问题。同时,良渚社会中掌握神权的巫师兼首领和一般民众的阶级分层也表现得十分突出。在这种人文环境中,早期自然神崇拜传统在成为良渚先民共同的神祇信仰后,其天文、气象等公共性服务以及宗教内涵的传统伦理规则,就会通过统一的宗教神祇信仰及良渚“古城”的神圣地位而影响、维护着各氏族、部落的道德伦理和习惯法则,使民众在这种神圣信仰影响下自愿达成一种维护现实秩序的伦理需求,也使各不同的政治体能够在一种神圣信仰下和谐相处。这实际上是当时面对自然环境挑战和提高生产力需求的最低成本的应力机制,也是当时神权制度建构中的智慧之处。过去学界常常忽略了文明起源中制度建构的维度和作用。实际上,由于定居社会和文明成长会与一定的生产方式相联系,而与之密切相关的人类社会的政治制度建构既保障着先民聚落社会的秩序性与组织性,也通过先民的共同力量和智慧在早期人类技术变革中起着重要推动作用。正如战国时代《荀子·王制》篇所谓:“故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。”^[11]良渚墓葬出土的随葬“神器”及相关“礼仪”规则,直接或间接地反映出先民的观念、信仰,包括物化载体所表现的伦理规则和“礼仪”观念,由此也能够推测当时人们的集体社会意识。

最后,早期人类社会复杂化路径的多样性使然。在早期人类文明中,没有绝对统一的演进模式。在美国新进化论学者塞维斯等人看

来,史前由平等社会向早期国家的演进,存在着由简单到复杂“权力结构”的“酋邦”社会。这种酋邦社会“权力结构”包括“集中的管理”“世袭等级制”“神权权威”及“非暴力的组织”等特点^⑧。正是酋邦的这种组织建构、宗教信仰与公共职能的发展,使“酋邦”社会由酋长非强制的“权威”治理逐渐过渡到早期国家的强制性“威权”统治。因此,文明起源与前国家时期的社会组织、制度建构有着紧密联系。但是,也必须看到,由于世界古老文明发展的多样性,其文明起源、发展的道路并不是完全一致的,它是生态环境、文化传统与制度建构等共同合力的结果。不同的环境、文化、制度会形成不同的社会演进路径,史前中国也是如此。

目前我国学者在探讨史前各区域文明演进路径时,大致区分为神权、军权、王权相结合并以神权为主的神权国家,以及军权、王权相结合的王权国家两种模式。从宏观角度看,这无疑具有实证性与客观性。但是如果对史前中国文明演进道路再进行精细分析,我们会看到,在这种大格局下,各个区域文化发展又有着不同特征。例如同样是处于长江中下游地区的屈家岭-石家河文化,其自然主神崇拜很早就逐渐转向祖先神崇拜。这使它的社会组织结构更趋向于聚落群团中的阶层分化及强制与被强制的层级社会管理模式。再如黄河下游的大汶口文化向龙山文化转型过程中,由于其日神信仰向祖先神崇拜的转化,不断形成强大的各“东夷”群团、环壕聚落及“古城”之间的对峙与冲突。但是,并不是所有史前社会的早期宗教意识都会改变其传统文化与习俗,这主要由其生存态势与环境、文化决定。而良渚文化的生态环境、传统文化与组织结构正适应其生存需求,因此它保持着旧有的自然主神崇拜,并在这个基础上形成神权制度结构的模式。由于这种模式是一种应对自然环境挑战和保持内部秩序成本最低的应力机制,故能够流传下来,并贯穿其社会发展的始终。从这个意义上说,良渚文化的神权政治及其制度模式在史前中国是罕见、特殊的。这也说明,在史前我国各区域社会的复杂化进程中,由于生态与人文环境的不同,原始宗教信仰模式的差异,社会政治体的区别,其文明起源与演进道路也各有特质、各具特征,并由此形成

中国古代文明的多元一体道路。

注释

①参见饶宗颐:《有翼太阳与古代东方文明——良渚玉器刻符与大汶口陶纹的再检讨》,载《饶宗颐二十世纪学术论文集》(卷一),新文丰出版股份有限公司2003年版,第73页。②杜金鹏:《良渚神祇与祭坛》,《考古》1997年第2期。③李修松:《上古时期中国东南地区的太阳崇拜》,《历史研究》2002年第2期。④张光直:《考古学专题六讲》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第6、10页。⑤王仁湘:《中国史前“旋目”神面图像认读》,《文物》2000年第3期。⑥[日]林巳奈夫著,黎忠义译:《关于良渚文化玉器的若干问题》,《史前研究》1987年第1期。⑦⑧⑨高福进:《太阳崇拜与太阳神话:一种原始文化的世界性透视》,上海人民出版社2002年版,第59—60页,第127页,第133页。⑩韩建业:《良渚:具有区域王权的早期国家》,《中国社会科学报》2019年8月5日。⑪张驰:《社会权力的起源——中国史前葬仪中的社会与观念》,文物出版社2015年版,第200页。⑫蒋乐平、陈明辉、王永磊:《浙江新石器时代考古》,浙江人民出版社2022年版,第331—341页。⑬宋建:《良渚——神权主导的复合型古国》,《东南文化》2017年第1期。⑭⑮张忠培:《良渚文化墓地与其表述的文明社会》,《考古学报》2012年第4期,第407页,第418页,第421页。⑯参见方向明:《中华礼制文明的发端:图说良渚玉器》,浙江古籍出版社2025年版,第11—19页。

⑰易建平:《从摩尔根到塞维斯:酋邦理论的创立》,《史学理论研究》2008年第4期。

参考文献

- [1] 缪勒.比较神话学[M].金泽,译.上海:上海文艺出版社,1989:导言:12.
- [2] 杜金鹏.良渚神祇与祭坛[J].考古,1997(2):52-62.
- [3] 十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4524.
- [4] 湖南省文物考古研究所.澧县城头山:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,2007:275.
- [5] 湖北省文物考古研究所,北京大学考古学系,湖北省荆州博物馆.邓家湾:天门石家河考古报告之二[M].北京:文物出版社,2003:31.
- [6] 徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:155.
- [7] 徐峰,王国平.建构神圣:良渚文化的玉器图像与信仰[M].杭州:浙江古籍出版社,2021:135.
- [8] 赵辉.良渚的国家形态[J].中国文化遗产,2017(3):22-28.
- [9] 马林诺夫斯基.巫术、科学、宗教与神话[M].李安宅,译.北京:中国民间文艺出版社,1986:69.
- [10] 刘斌,王宁远,陈明辉,等.良渚:神王之国[J].中国文化遗产,2017(3):4-21.
- [11] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:164-165.

Liangzhu: An Unique Divine Political Entity in Prehistoric China with Nature Deity Worship

Li Yujie

Abstract: The Liangzhu culture was a distinctive regional culture in prehistoric China, characterized by its worship of the natural deities. For nearly a millennium, the belief in the Sun God had an important influence on the institutional construction and ideology of the society. At that time, in the area around Taihu Lake, the Liangzhu City and its core region had entered an early state stage—the “ancient country” stage. However, many political entities that were geographically distant from it still remained at different stages of social development, with no unified early state centered on the Liangzhu City. Nonetheless, the belief in the Sun God of Liangzhu culture included the functions of observing the sky and the earth, predicting the solar terms, and maintaining the traditional morality and customary law of clans and tribes. It not only had significant value for the production and life of the ancestors engaged in rice farming in Liangzhu, but also effectively enhanced the authority of the leaders and shamen at that time, thus forming its theocratic politics. This theocratic politics maintained its rule over the Liangzhu country and exerted influence on the surrounding political entities through spiritual beliefs, thereby forming a unique institutional model of social governance in prehistoric China.

Key words: Liangzhu; prehistoric China; worship of the Sun God; divine politics; institutional model

[责任编辑/晓 东]



红山文明化进程中的文化碰撞与族群融合*

张星德 卢治萍

摘要:文化因素的融合反映考古学文化背后人群的性质和交往形式千差万别。已知考古资料研究成果都指向距今6500—5700年间西拉木伦河两岸的红山文化是赵宝沟文化的后裔和后冈一期文化移民碰撞并相互融合的产物,并在此期间逐渐实现了从物质文化层面以“三石”“三陶”为代表的显性符号或标志的逐渐趋同,发展到以玉文化、龙信仰和女神崇拜等为代表的信仰与宗教形式的认同。从彩陶观察,仰韶系统的半坡及其后裔也应当是红山文明化进程的重要参与者。最终在新的族群进一步融入辽西时,红山文化不同族群的居民才得以有能力选择认同优先,在各不相属的血缘组织之上,建立起了协调、管理不同族群的公权力,形成了古国文明。

关键词:红山文化;文明化进程;文化碰撞;族群融合

中图分类号:K871.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0015-10

2023年12月9日,国家文物局在北京发布了“中华文明起源与早期发展综合研究”(“中华文明探源工程”第五阶段)研究成果。成果认为,大约从距今5800年开始,中华大地上各个区域相继出现了较为明显的社会分化,进入了文明起源加速阶段,距今5800—3800年为古国时代,其又可细分为三个小阶段。古国时代的第一阶段,大约为距今5800—5200年前后,以西辽河流域的牛河梁遗址为代表。自此,以牛河梁女神庙遗址为起点的晚期红山文化作为中华文明起源进程中最早的古国文明的典范地位得到了权威认证^①。然而即便如此,红山文化的早期国家性质仍有进一步加以诠释的必要,毕竟时至今日,红山文化既缺少青铜器、文字、城市等传统文明的三大标志性要素,也尚未发现与“中

华文明探源工程”提出的中国方案中的中心聚落(即都邑)和发达的农业相对应的证据。那么何以认为其已经进入了古国阶段呢?在文明起源前夜,中国各地古文化如“满天星斗”般发展的态势下,是什么让居于辽西地区、物质文化发展水平并不比同期黄河流域和长江流域文化先进、甚至还落后于后者的红山文化能够独领风骚,率先进入文明社会呢?

一、文化因素分析与文化碰撞融合

文化因素分析是考古学文化研究中通过比对和统计等手段,区分不同来源的文化因素,识别文化属性及其变化,实现文化内部构成的解构与重组,并构建出动态的文化交流模型。

收稿日期:2025-01-24

***基金项目:**国家社会科学基金重大项目“红山文化与西辽河流域文明化进程综合研究”(23VLS006)、辽宁省社会科学基金重大委托项目“数字考古视域下中华文明起源的红山模式”(L22ZD002)、内蒙古红山文化研究基地2024年度重点项目“比较视域下的辽西史前文化格局与红山文明”(HSWHYJJD202403)。

作者简介:张星德,女,辽宁大学考古文博学院教授、博士生导师(辽宁沈阳 110136),主要从事先秦考古与历史研究。卢治萍,女,辽宁省文物考古研究院研究员,辽宁大学历史学部博士研究生(辽宁沈阳 110136),主要从事中国古代史与中国考古研究。

红山文化自距今 6500 年左右形成,经历了近千年的发展历史,大约在红山文化第三期,即距今 5800 年左右开启了古国文明的篇章。其来自不同谱系的文化因素在红山文化分布区所在的辽西地区不断碰撞与交融,该地区的文化面貌始终表现出一种多元的态势,并不断推动着红山文化发生鲜明的阶段性演进,体现了文化碰撞与融合在红山文化文明化进程中所具有的突出意义。

属于红山文化第一期的典型遗迹单位主要见于朝阳小东山^②、敖汉魏家窝铺^③、赤峰元宝山^④、赤峰西水泉^⑤、林西白音长汗^⑥等遗址,陶器是由夹砂“之”字纹筒形罐、斜口罐和泥质陶、彩陶共同组成的(图 1)。其中辽西地区前红山文化中并没有发达的泥质陶传统,而一期红山文化泥质陶中多红顶器,绝大多数素面,少量施彩,有一定数量红彩,彩陶纹样多为平行竖线、平行斜线、平行斜线组成的三角纹等图案,器物组合包括钵、盆、瓮、壶等,以钵、盆类占多数,与燕南的后冈一期文化泥质陶特征几乎完全一致。同时夹砂陶的主体,从器形到纹饰又主要是辽西地区兴隆洼文化、赵宝沟文化传统的延续,夹砂陶釜在兴隆洼文化、赵宝沟文化中不见,却是后冈一期文化夹砂陶中的代表性器形之一^⑦。可见

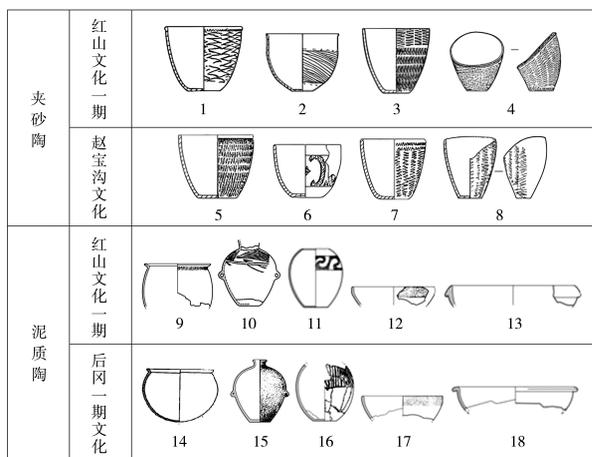


图 1 红山文化第一期陶器文化因素分析

注:1.西水泉 H18:20 2.小东山 F2:10 3.小东山 F2:9 4.西水泉 F17:37 5.小山 F2②:47 6.小山 F1①:60 7.小山 F2①:18 8.水泉 F9②:8 9.西水泉 F17:13 10.西水泉 H2:21 11.小东山 F5:6 12.小东山 F7① 13.小东山 F7①:24 14.南杨庄 T56③:3 15.四十里坡 H8:4 16.南杨庄 T1 17.镇江营 FZH1390:50 18.石北口 H20:29

红山文化是辽西土著文化与黄河下游后冈一期文化碰撞融合的产物。

属于红山文化第二期的典型遗迹单位主要见于牛河梁遗址第二地点 Z4 下层、第五地点下中层、第十六地点下层^⑧、巴林左旗二道梁^⑨等遗址,陶器器物群组合包括平底筒形罐、斜颈罐、斜口器、瓮、无底筒形器、塔形器、钵、盆、双腹盘、器座等,彩陶基本采用黑彩(图 2)。这个器物群从文化因素上看有三个重要特征。

其一,陶器表现出某些对第一期红山文化因素的继承,比如,泥质陶的红顶钵、叠唇钵以及施于钵类器物口沿的交错平行线组成的带状纹、疏朗的线段或所谓蝌蚪纹组成的带状纹彩陶纹样等尽管有逐渐减少的趋势,但依然存在,只是高领方体陶壶和陶釜已消失。施“之”字纹的夹砂陶筒形罐、斜口器仍是主体器形。起自红山文化创始之时的主体器物群还在延续。

其二,出现了一批一期不见的新器形或彩陶纹饰,如深腹盆、小口鼓腹瓮、器座和分叉纹彩陶等。经比对可知,小口鼓腹瓮、深腹盆的来源是岱海地区的鲁家坡一期文化,而器座以及由几何化或散化鱼纹演化而来的各类分叉形纹和长尾三角纹等彩陶纹样的因素,应来自黄河中游半坡文化。

其三,该期晚段出现了在外来因素基础上本地创新的新器形和彩陶纹样,如无底筒形器、塔形器。彩陶纹样开始出现卡勾纹、正反双卷组成的涡纹等。且后者逐渐加入了红山文化陶器群的主体成员行列。

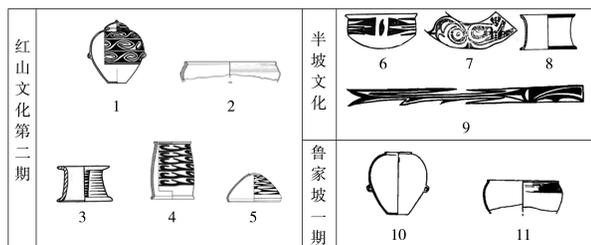


图 2 红山文化第二期陶器文化因素分析

注:1.牛河梁 N2Z4M5:1 2.牛河梁 N16T1108④:14 3.二道梁 T29①:1 4.牛河梁 N16-79T3③:5 5.牛河梁 N2Z4M4:W57 6.姜寨 ZHT28M306:5 7.姜寨 ZHT5M76:8 8.大地湾 T307:25 9.大地湾 M218:2 10.鲁家坡 H6:5 11.鲁家坡 H19:4

红山文化第三期,以牛河梁遗址第一地点遗存为代表^⑩。以牛河梁女神庙的出现为代表

的红山古国形成之时的陶器组合主要包括筒形罐、浅腹钵、折沿圜底钵、内唇加厚的钵、盆、小口瓮、有领罐、大口罐、折沿浅腹罐、大口瓮、熏炉盖、筒形器、塔形器等。在这个器物群中继续保留夹砂“之”字纹筒形罐和斜口器等传统器形,具体造型与纹饰构图有所变化,泥质陶中已不见一、二期较多的叠唇钵、折腹钵等。显然此时红山文化陶器中源自后冈一期文化的因素继续淡化,与此同时,仰韶文化系统的半坡文化和西阴文化因素在器物群中共出,前者有小口长体瓮、折沿浅腹罐、大口罐、折沿圜底钵和对角直角三角形彩陶纹样等,后者有大口瓮等(图3)。

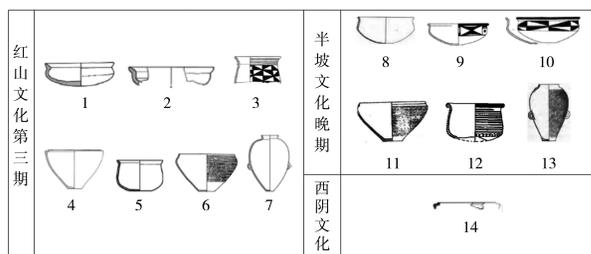


图3 红山文化第三期陶器文化因素分析

注:1.牛河梁 NIJ1A:18 2.牛河梁 NIH1:12 3.牛河梁 NIJ3:10 4.牛河梁 NIJ2(《报告》图三十一) 5.牛河梁 N2Z4H1:7 6.牛河梁 NIH3:2 7.牛河梁 NIH3:1 8.半坡报告图九〇·4 9.原子头 H100:3 10.东庄村 H104:11 11.姜寨 T66W90:1 12.原子头 F3:6 13.半坡报告图一〇六·3

从上文分析可知,红山文化是辽西地区兴隆洼-赵宝沟系统文化与后冈一期文化碰撞融合的产物,其后又在后冈文化早期与进入内蒙古中南部的移民文化——鲁家坡文化和仰韶系统的半坡文化及西阴文化持续多批次碰撞交流与融合中,最终形成了古国文明。

多种文化因素共生,是文化创造者的行为的结果,多元文化因素反映的文化融合原因众多,文化融合与人群融合是不同范畴不同层次的两个概念,可能是A人群吸收了B人群的文化,也可能反之,其原因可能是战争、交换、通婚等,也可能A、B两个人群融为一体带来了文化因素的全面融合。研究由不同文化因素构成的考古学文化背后的人群主体、性质、各文化因素的形成过程,对认识红山古国的形成具有重要意义,所以在文化因素分析基础上的族群研究非常必要。

二、文化融合与族群融合

(一)西拉木伦河南北文化传统的差异与红山人中的后冈族群

如何理解红山文化中的后冈一期文化因素与辽西土著文化因素之间的关系呢?根据文化因素分析,红山文化形成之时的陶器包含了两个主要来源:其一是夹砂筒形罐、斜口器和“之”字纹类,主要来源于当地赵宝沟文化;其二是泥质陶及陶釜、器盖等器形,主要来源于后冈一期文化。由此,后冈期红山文化所属族群的性质就出现了三种可能性:一是后冈一期文化居民接受赵宝沟文化因素的影响发展而成;二是赵宝沟文化居民接受后冈一期文化因素的影响发展而成;三是赵宝沟文化与后冈一期文化碰撞后二者融合形成的新族群。因为目前不具备通过人骨DNA检测了解人群血缘归属的条件,所以仍必须从对红山文化相关遗存的分析研究来获得答案。

在红山文化一、二期近千年的时间里,始终存在着基本以西拉木伦河为界在遗迹、遗物等方面都分别延续着辽西古老的兴隆洼-赵宝沟文化系统和燕南后冈一期文化系统两大文化传统的地域性文化类型。

首先,陶器方面。西拉木伦河南北两大区域,在泥质陶比例、器类丰富程度、彩陶数量多寡等方面都有差异,即便是同类器,在具体形制和纹饰的风格上也有着明显的不同,最为清晰的是西拉木伦河南北长期稳定的制陶工艺上的差别。

西拉木伦河以北的红山文化包括泥质陶在内所有陶器皆采用泥圈套接法成型,罐类的平底采用底包帮或帮包底方式制作而成。泥质陶比例小,器类也相对较少,以筒形罐、斜口器、钵和瓮为主,缺乏釜、壶、盆类器物;筒形罐多直口微敛;器物表面的“之”字纹施纹结构松散,划纹多见成组短划纹或由数条成组长划纹组成,彩陶较少。西拉木伦河以南的红山文化陶器以泥条盘筑法成型,即便是被认为来源于土著赵宝沟文化的筒形罐,与西拉木伦河以北的红山文化在陶器制法上也存在着明显的区别,在用泥

条盘筑法做出圜底器的基础上,在底部外周贴泥带,再在其下贴圆泥饼形成平外底。泥质陶占有较大比例,陶器器类丰富;筒形罐多直口略敞;“之”字纹排列较紧密;划纹多为由细密成组的交错长划纹组成的三角纹;彩陶较多。来源于后冈一期文化的器型的历时性演变在红山文化形成后,也均与燕南的后冈一期文化具有同步性^⑩。

器物的外观,包括器形和纹饰等元素,在考古学文化的交流过程中,因其外向、直观且容易相互影响而被对方吸收并使其文化面貌发生变化;内含在器物中的技术信息,包括工艺及工艺流程等由于需要传承和学习,则会显得较为私密、保守,并成为文化因素中更加不易变化的成分。这两种工艺分别是后冈一期文化系统和辽西土著的兴隆洼-赵宝沟文化系统根深蒂固的传统。从分期的角度看,这种工艺上的差异稳定地存在于红山文化的一、二两期,持续了近千年之久。

其次,玉器方面。辽西地区的玉器工艺在距今八九千年的兴隆洼文化时期就已臻成熟,但在红山文化一期阶段,玉器仅见于红山文化分布区中偏于北方的西拉木伦河以北,在巴林右旗洪格力图^⑪、翁牛特旗海金山^⑫和林西县柳树林^⑬等遗址都有发现。玉器种类与加工工艺均源自兴隆洼文化传统,主要器形为玉玦、玉匕和玉管;牛河梁遗址出土的红山文化第二期玉器与同时期西拉木伦河以北由兴隆洼文化延续下来的传统玉器器类或造型明显不同,为全新的斜口筒形玉器和玉环(镯)^⑭,而西拉木伦河以北红山文化二期仍流行玦匕类^⑮(图4)。尽管今天还不能完全确定斜口筒形玉器和玉环(镯)造型的准确来源和路径,但鉴于长江流域的凌家滩文化具有更可靠的斜口筒形玉器造型生成或演化的证据,黄河中游仰韶系统的文化存在更古老的环(镯)使用传统,同时在距今约6000年前红山文化周边是后冈一期文化以及该文化向西迁徙的移民创造的石虎山文化和鲁家坡一期文化,凌家滩文化和仰韶系统的文化因素进入辽西也必须通过后冈一期文化系统的传递,所以我们认为,红山文化一、二期玉器与陶器一样,在西拉木伦河南北存在着土著和燕南文化

系统两个不同的传统。

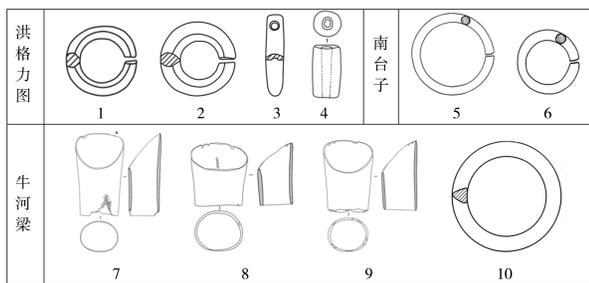


图4 红山文化第一、二期玉器

注:1.洪格力图原报告图三3 2.洪格力图原报告图三5
3.洪格力图原报告图二10 4.洪格力图原报告图二6 5.南台子 M7:3 6.南台子 M7:2 7.牛河梁 N2Z4M8:1 8.牛河梁 N2Z4M16:1 9.牛河梁 N2Z4M9:1 10.牛河梁 N5Z1M7:1

最后,祭祀传统方面。在建平马鞍桥山遗址红山村附近发现了一座由人工堆积而成的大型土台遗迹,平面近圆角长方形,分布范围近1.2万平方米。土台垫土堆积可分为三层,第一层为黑褐色土,第二层为黄褐色土,第三层为白黄色土,其中黑褐色土堆积只分布于土台的南部,面积约5000平方米。在土台北半部的东、西、北三面边缘保留有斜坡状土台边棱,现存高度约1.5米。在土台堆积上发现有祭祀坑,第一层堆积发现灰坑29个,第二层堆积发现灰坑1个。灰坑平面多为圆形、椭圆形和长方形等,多数灰坑出土遗物较少,但有数个灰坑内出土单一、完整、可复原的陶器组合,如H47出土筒形罐、彩陶壶、红陶钵和贝壳类器物;H53出土筒形罐、陶壶、陶钵和斜口陶器;H61出土筒形罐、钵和器座,H52、H62、H65出土筒形罐和钵(碗)。

在赵宝沟文化赵宝沟遗址二区的东部,距居住址百米左右的坡地顶部凸起的平台上,发现一处平面呈圆角方形的石块垒砌的平台式建筑,石台南北长18.5米,东西宽17.5米,残高1.3米,平台的边缘见有墙体的迹象,推测平台上原有建筑,平台四面呈坡状,除东面较陡直外,其余三面都较为平缓,如图5所示。石台遗迹建筑于生土之上,石块多竖直垒砌,边缘石块体量较大,数量也多,中心部分除底部用大石块外,上部多用小石块填充。原报告推测其为一处祭祀性建筑,显然这种石砌祭祀建筑传统未被马鞍桥山遗址的红山人继承。

马鞍桥山遗址所见人工堆积的土台,其上

挖坑埋葬祭品形成祭祀遗址的情况在辽西地区土著兴隆洼-赵宝沟系统中皆不见,却与燕南北福地遗址祭祀场具有诸多的可比性。北福地遗址位于河北省易县,其新石器时代文化主要可分三期,第一期为磁山文化,第二期为北福地二期文化(北辛文化),第三期为雪山一期文化。磁山文化与北辛文化与后冈一期文化属于同谱系具有发展演变关系的考古学文化^⑩。北福地遗址磁山文化阶段的居民在村落西侧建有祭祀场。祭祀场平面近长方形,东西长10.8米、南北宽8.4米,总面积90余平方米。其应是直接挖建于生土之上,存深约0.2米,地面比较平整。祭祀场本身的结构由上到下可分3个层次:

第一层为祭祀场覆盖土堆积层,大部分区域厚度在0.2—0.35米,土色为深褐色夹杂灰白色,剖面观察局部地区存有平行层理,较纯净,极少含有陶器残片等遗物。

第二层为祭祀场活动面,活动面中央部位

是略高于附近地面并向周围呈缓坡状下延的深褐土堆积,最厚处达0.4米。周围是较平坦的活动地面,系生土地面平整而成,比较平坦,表面呈深褐色或灰褐色,可能是经过一段时间的堆积而成,而新鲜的生土面则呈红褐色。活动面上有9处浅坑,平面不太规则,一般为浅圆底。

第三层次是祭祀活动面,西南角有一个长2.52米、宽0.78米、深0.7米,内含大量木炭碎屑的深坑H109,如图6所示。祭祀遗物埋藏有三种形式:中心堆积土的表面或堆积土内、祭祀场活动地面上、活动面上浅坑的填土表面或坑内或坑底。祭器为生活用器或工具、装饰品,包括陶器、石器、玉器等,以分组平面铺排为主,器物之间的叠压现象少见^⑪。可见马鞍桥山遗址和北福地遗址的祭祀场具有一定的可比性,当属同类,后者有可能是前者祭祀场建筑传统的来源^⑫。

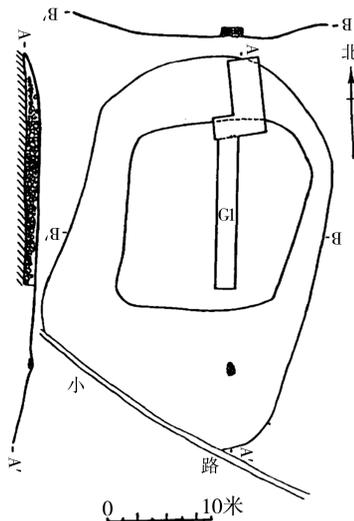


图5 赵宝沟遗址祭坛

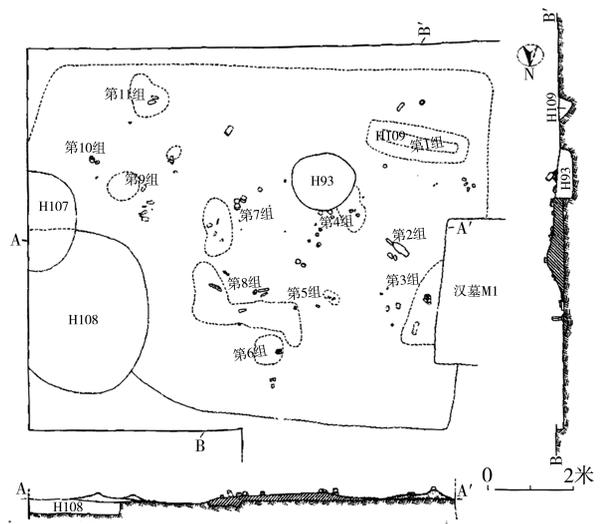


图6 北福地一期祭坛

综上所述,所有已知的差异都显示西拉木伦河南北的红山文化一、二期阶段稳定地存在着分别源自辽西土著兴隆洼-赵宝沟文化和燕南磁山-北辛-后冈一期文化两支不同谱系的考古学文化系统的传统。泥条盘筑和泥圈套接法工艺分别是后冈一期文化系统和辽西土著的兴隆洼-赵宝沟文化系统各自根深蒂固的传统。从分期的角度看,这种工艺上的差异稳定地存在于红山文化的一、二两期,持续了近千年之久

(直到第三期古国出现才看到工艺上的融合),将其作为考古学文化背后的人群差异的标志物可能更合理。

玉器角度更是如此,西拉木伦河以南距今八九千年以来,一直是土著兴隆洼文化和赵宝沟文化的分布中心,如将红山文化看作辽西土著居民学习了后冈一期文化先进因素形成的考古学文化,那么进入红山文化之后,在注入了新生命力的同时,在其中心区的土著居民却放弃

了传统文化中最具特色、代表最高生产力水平的玉器工艺及相关思想观念,而流落到边疆地区,而后这一区域发展起来的却又是全然不同的玉器造型和思想体系,是令人难以理解的,祭祀建筑也表现出同样的指向。故而我们认为红山文化是由辽西土著与来自燕南的后冈一期文化移民共同创造的考古学文化^⑩。考古材料告诉我们,此后两个不同文化谱系的居民隔西拉木伦河共生,各自以血缘为纽带生活于自己的氏族部落中,一方面使各自深层的文化传统得以长久保留,另一方面相邻地区的生活、交换或通婚,造成了彼此交流交往和不断认同的条件,到红山文化第三期逐渐形成了自外在的显性标识到信仰、价值观的相同或相近,最终在特殊情况下为实现在血缘组织之上形成更高的公共权力创造了条件^⑪。从红山文化可能分别属于两个人群集团的方、圆形积石冢出土的情况看,直到进入古国时代,跨血缘之上的古国公权力之下,被统治的基本社会组织仍旧是以血缘为纽带的,并已经形成了一人为尊的若干族群和部落联盟。

之所以采用人类学中“族群”的概念,是因为族群是在较大的文化和社会体系中,具有自身文化特质以及体质特征的一种群体。人类学文献是这样界定族群的:(1)从生物学角度来看具有较强的自我持续性;(2)共享在各种文化形式下的外显统一性中所实现的基本文化价值观;(3)建立一个交流和沟通的领域;(4)拥有自我认同和被他人认同的成员资格,以建立与其他同一层级下的类别相区分的范畴^⑫。这在很大程度上与具有谱系关系的考古学文化相一致。根据苏秉琦等人的区系类型理论,考古学中在较大的区域内以其文化内涵的异同归纳为若干文化系统,而各谱系考古学文化背后的人们又是以血缘为纽带,强固地维系在氏族、部落之中的^⑬。所以我们将中国北方距今七八千年前即已形成的燕山以北、医巫闾山以西、七老图山以东的辽河上游一带使用筒形陶罐的居民,燕山以南黄河下游地区使用陶盂和陶支座组合或陶鼎的居民和黄河中游地区使用小口小底或尖底瓶为特征的居民视为三个不同的族群集团^⑭。在这个意义上,红山文化自形成起就包含了两个不同的血缘族群。

这里还需要提及的是建平马鞍桥山^⑮和朝阳小东山^⑯这两个赵宝沟文化与红山文化房址并存的遗址。其中马鞍桥山遗址考古材料未完整发表,但从发掘者的相关文章中可知,在室内活动面上放置有人骨的房址中,陶器均为黑陶,表面刻画几何纹图案,陶器组合为筒形罐、圈足钵和敛口深腹瓮等,遗址中同时并存有出土红彩彩陶的房址^⑰。而小东山遗址由于发表了完整的房址及陶器信息,我们得以更全面地了解诸房址的文化性质。该遗址东侧一排分布着方形房址,房址内出土有筒形罐、尊形罐、盂、瓮、高足钵、直腹平底碗、弧腹平底碗等,为赵宝沟文化陶器器物组合,唯陶瓮为以往赵宝沟文化所不见,却在其西侧属于早期红山文化房址的器物群中可见相似器型。这种情况说明两种房址文化性质不同,但此处之赵宝沟文化房址年代已进入红山文化一期阶段。上述两遗址,我们认为有以下两点值得注意。

第一,同一聚落中同时存在着年代基本相同的两种文化属性的房址,如视作并存,则不符合社会组织以血缘为纽带的史前聚落的存在形式;如视作不共存,则需解释这种并出现象出现的原因。我们利用已知的信息进行如下分析,首先赵宝沟文化北起西拉木伦河流域,南越燕山到达滦河流域,西起大兴安岭,东抵医巫闾山和渤海西岸,以大凌河、小凌河、老哈河、教来河流域,亦即以赵宝沟文化分布的东部地区为中心;其次,赵宝沟文化与红山文化房址共存的遗址,都处于已知赵宝沟文化的最后一期、红山文化一期早段;最后,红山文化一期晚段,在西拉木伦河以北出现了以白音长汗四期早段为代表、传承了赵宝沟文化泥圈盘筑制陶工艺、玉器制作传统的红山文化,同时在西拉木伦河以南是以西水泉F7为代表,传承了后冈一期文化泥条盘筑制陶工艺、土筑祭坛传统的红山文化。基于此,我们可以看到随着后冈一期文化移民进入辽西形成最早的红山文化,赵宝沟文化存在一个渐次北移的过程,文化面貌也从进入早期红山文化阶段的个别后冈一期文化泥质陶器器型为赵宝沟文化吸收,到与西拉木伦河以南的红山文化一样具备了“三石”“三陶”的基本特征。回过头来看,两个文化房址的共存应该是

一种短时间内聚落的平替现象,只是其时间差太短暂而已。赵宝沟文化房址室内遗物凌乱堆置的情况,也符合居民仓促出走的情形。

第二,马鞍桥山遗址赵宝沟文化房址内的人骨,无独立墓坑,人骨属捡骨散乱堆放,与该文化前身兴隆洼文化的居室葬有着本质区别。如F1活动面上和灶址内放置了两具人骨,人骨均为二次捡骨,叠放在一起,并和完整陶器叠压着;在F5活动面上发现的是一个头骨和几段散乱的肢骨。这些居室内的人骨都应属于非正常埋葬。

综合上述两点,我们推测这两处遗址正是向北移民的后冈一期文化居民对当地土著赵宝沟文化居民实施驱赶式扩张的一种表现形式,而非赵宝沟文化向红山文化的演变,更不是合二为一的族群融合,直至两个文化的居民在西拉木伦河两岸形成平衡共生的格局。

(二) 仰韶文化因素与仰韶族群

红山文化第二、三期中有一批具有半坡文化特征的因素或源自半坡文化元素的变体始终与土著文化因素相伴而出,且越到晚期表现越充分。目前已知的红山文化周边地区并未见到过单纯的半坡文化遗址,但西阴文化崛起后,在关中西部、陇东和内蒙古中南部地区,尤其在内蒙古中南部这一通向辽西的通道上,都发现了既有半坡文化特征又包含西阴文化因素的遗址^⑧。这种不同文化因素混合存在的现象,应该是对红山文化第二、三期文化面貌形成的最恰当的解释。考古材料显示的半坡文化与西阴文化遗存的共存,背后有三种可能性:一是原生地的半坡文化受新崛起的西阴文化的影响,二是进入新地区的西阴文化受当地原有半坡文化的影响,三是内蒙古中南部这个非半坡文化原生地的区域受西阴文化挤压迁徙而至的夹带了部分西阴文化新因素的半坡后裔文化(白泥窑子文化)的影响。最后一种可能性应该更大,因为这里有早于此类文化的与后冈一期文化更为接近的鲁家坡一期文化^⑨。与有着这样一个文化背景的内蒙中南部地区为邻,红山文化二、三期携带的半坡文化因素、西阴文化因素就能够得到顺理成章的解释,也因为其碰撞的主体是后半坡文化而非西阴文化本身,所以红山文化二、

三期彩陶始终表现为以鱼纹、散化鱼纹、图案化鱼尾纹演变而成的各种几何图案为主体。

至红山文化三期,由陶器体现出的文化面貌较之前出现了一个较大的变化,即具有半坡文化遗风的器物再一次大量出现,此现象应理解为在西阴文化居民强势驱赶下节节后退的后半坡文化居民在辽西地区找到了一个使之能够重新与西阴文化抗衡的落脚点,抑或是红山文化原住民与后半坡文化居民碰撞融合的结果,还有待对牛河梁乃至辽西地区红山文化更多的考古资料的进一步研究。

至于西阴文化因素在红山文化二、三期中也有所存在,说明二者之间存在着某种形式的文化交往,但显然是后半坡的白泥窑子文化的影响更为强烈,而当时在中国北方文化中最强势的西阴文化,影响却没有那么大,当时风靡整个北方的西阴文化花形彩陶在红山文化中几近消失,可见西阴文化与红山文化的交往在燕山以南仍然是不甚顺畅的。

三、红山文化族群辨识的意义

从上文可知,红山文化自形成起就具有族群多元的特征,其文明化进程同时也是族群进一步复杂化和交融融合的过程。红山文化族群多元性的辨识对于红山文化与红山文明的研究具有重要意义。

(一) 红山古国文明性质的认定

自20世纪80年代牛河梁遗址发现以来,红山文化是否已经进入文明社会,一直是学术界热议的课题。由于缺少青铜器、文字、城市等传统文明起源的三大标志性要素,且尚未发现存在中心聚落(即都邑)和发达的农业的确切证据,其文明属性长期未能获得广泛认可。尽管“中华文明探源工程”第五阶段研究成果宣布红山文化为古国时代第一阶段的代表,但似乎又回到了近四十年前就提出的红山文化中存在大规模的坛庙冢建筑群,规模巨大而有着严密规划的工程非普通氏族社会能够完成,必定要有一个高于血缘氏族的国家机构来组织和管理这个所谓的证据上面了,或者更多的论证趋向于在中国古文献“文采光明”的“文明”意义下,通

过解释红山文化各种礼仪制度,去理解和诠释其文明特质和意义。

究竟如何认识红山古国文明的性质呢?“文明”一词,中国古已有之。《易经·贲卦》有“文明以止,人文也”^{[1]75},《易传·文言传·乾文言》讲“见龙在田,天下文明”^{[1]29},《尚书·舜典》言“浚哲文明,温恭允塞”^{[2]231}。孔颖达对上文的注疏分别为“用此文明之道,裁止于人。是人之文德之”^{[1]75}，“天下文明者,阳气在田,始生万物,故天下有文章而光明也”^{[1]29}，“经天纬地曰文,照临四方曰明”^{[2]264}。简言之,“文明”就是文采光明的意思,是对因着文采使人类文化更精致更张扬的褒赞,显然与我们今天探源的文明不是一个概念。

摩尔根在他的《古代社会》一书中,赋予“文明”以社会形态的意义,他提出人类从蒙昧时代、经过野蛮时代到文明时代的发展过程,文明成为人类社会经过蒙昧社会、野蛮社会之后的一个社会阶段,从而如何才算进入“文明社会”成为一个问题。摩尔根把发明文字与有文字记载作为判断文明社会的标志,他还认为野蛮阶段晚期的社会组织是部落联盟,而文明阶段的社会组织是国家^③。摩尔根之后,随着考古学的发展,人类学家、考古学家又不断地对摩尔根的文明标志进行修正。我国学者夏鼐于1985年提出“城市、文字和冶炼金属”三种文明的标志性要素^④。2020年“中华文明探源工程”提出了进入文明社会标准的中国方案:一是生产发展,人口增加,出现城市;二是社会分工,阶层分化,出现阶级;三是出现王权和国家^⑤。但是,似乎所有的标准或方案都无法用具体的物化或文化形式的标准囊括在生态地理环境和社会环境上具有特殊性的世界各地的文明的起源方式中,包括中国在内的各地文明社会演进格局均具有多样性。在此意义上,与文明起源相伴而生的国家,在判断文明的起点,包括红山古国文明的意义上的作用就显得尤为重要。

恩格斯说“国家是文明社会的概括”,“国家是血缘社会陷入了不可解决的矛盾,或不可调和的对立面而出现了超越血缘组织的跨地域的公共权力”^[3]。在红山文化多族群的视角下,其形成之初就具有不同族群的性质,但其时族群

尚各自生活在以自己的血缘关系为纽带的社会组织里,互不统领。到了红山文化二、三期之交,在黄河中游的半坡系和西阴系新石器文化向东北的挤压下,新的文化因素和人群的进入,对原本红山文化中两个族群间经过千年磨合已然形成相对稳定的资源和土地的占有形式提出了重新分配的要求。此时出现了牛河梁遗址所表述的、有着明确整体规划的、由不同族群的积石冢和他们共同祭祀的共祖——女神的庙宇构成的超越了血缘族群的祭祀中心,出现了超越不同族群的礼制,出现了属于不同阶段、不同族群的最高等级的积石冢轮流占据公权力顶端的现象,这不正是恩格斯界定的国家公共权力存在的实证吗?尽管在这种公共权力之下,不同的族群依然被血缘关系维系在各自的血缘组织之中。文明要素或标志是为了证明进入了文明社会,而超越血缘组织的跨地域的公共权力的存在已然被证实,还要用某些要素的缺失去质疑它吗?

(二)红山文明化进程途径与模式的提出

如前文所述,从红山文化的形成至红山文明的形成,是以距今6500—5200年间中国北方三大族群集团在辽西地区碰撞、互动为背景的。在距今6500年左右,随着农业的发展以及人口的增加,属于黄河下游素面陶集团的后冈一期文化迅速向外扩张,其中越过燕山进入辽西的一支,与当地土著赵宝沟文化居民从碰撞、冲突到共生,双方的物质文化不断融合,形成了具有双方相似因素的器物群,以至于考古学上将他们的遗存以“三石”“三陶”为共性统称为红山文化。隔河而居的两个文化谱系完全不同的人群,虽然他们之间在使用的器物群等物质方面已经逐渐开始趋同,但是表现在玉器、祭祀传统等方面的差异性仍然不小,且他们依然隔着西拉木伦河按照各自的血缘组织独立发展。

到了大约6000年前,黄河中游的文化格局发生巨大变化。首先是半坡系文化的扩张引发了今天内蒙古地区鲁家坡一期文化的形成,以及后续半坡移民直接创造了白泥窑子文化,他们的北上带来了黄河中游文化因素,与此同时,构成红山文化的两支古老族群间的融合也已经从物质文化的认同发展到精神领域信仰与宗教

形式的认同比如龙的信仰、女神崇拜已经成为二者一致的基本价值观。在对待周边新的文化冲击中,他们共同吸取先进族群的优秀文化与技术,使自身生产力水平得到了显著提高,同时促使宗教礼仪也日臻复杂和成熟。

再后,西阴文化向北发展最终在晋北和冀北站住了脚,被西阴文化居民一路驱赶的晋中北和内蒙古中南部的后冈人后裔和白泥窑子文化居民节节败退,他们可去之处只有辽西,红山文化区域内的族群进一步复杂化,这就是距今5700年左右红山古国形成的历史背景。如何应对资源需重新分配的现实,红山文化内部各族群从单纯物质层面的认同,到精神、信仰上的渐趋一致,为超越血缘族群的公权力的诞生奠定了基础;文化碰撞中物质文化的发展和技艺的提高等也为宗教的进一步神圣化和仪式化以及宗教权力的进一步垄断创造了条件,红山文化在血缘社会基础上创制国家制度的条件成熟了。于是红山人选择认同优先,并在此基础上促成了超越单一族群血缘社会的古国权力的诞生。这正是晚期红山文化在农业欠发达,聚落缺乏分化,财富集中不明显,军事权力不集中,不能通过生产发展、财富积累、社会分化形成控制整个区域的权力的情况下,得以出现国家权力的原因。

在族群多元性视域下对西拉木伦河两岸红山文化的观察,以及不同文化因素进入辽西地区的进程与碰撞融合,使我们看到红山文化由族群多元到文化一体再到古国体制的创制与形成的文明化进程。在文化融合过程中,通过玉礼器的形成、宗教仪式的复杂化和精神共祖——女神的创造,构建古国共同体成员共同的集体记忆,以达到通过宗教权力实现对世俗世界的统治,最终实现“绝地天通”国家公共权力体系的红山文明模式,体现了中华文明起源的多样性。

注释

①王珏:《中华文明探源工程最新成果发布》,《人民日报》2023年12月21日。②⑥辽宁省文物考古研究所等:《朝阳小东山新石器至汉代遗址发掘报告》,载辽宁省文物考古研究所编:《辽宁省道路建设考古报告集

(2003)》,辽宁民族出版社2004年版。③井中伟、赵俊杰:《赤峰市魏家窝铺红山文化聚落遗址》,载《中国考古学年鉴2010》,文物出版社2011年版;侯静波、陈国庆:《浅析外来文化对魏家窝铺红山文化环境聚落的渗透与影响》,《边疆考古研究》第29辑,科学出版社2020年版;成璟璐、塔拉、曹建恩等:《内蒙古赤峰魏家窝铺新石器时代遗址的发现与认识》,《文物》2014年第11期;段天璟、成璟璐、曹建恩:《红山文化聚落遗址研究的重要发现——2010年赤峰魏家窝铺遗址考古发掘的收获与启示》,《吉林大学社会科学学报》2011年第4期。④内蒙古自治区文物考古研究所、赤峰市博物馆:《元宝山哈喇海沟新石器时代遗址发掘报告》,《内蒙古文物考古》2008年第1期。⑤中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队:《赤峰西水泉红山文化遗址》,《考古学报》1982年第2期。⑥内蒙古自治区文物考古研究所:《白音长汗——新石器时代遗址发掘报告》,科学出版社2004年版。⑦⑩张星德:《后冈期红山文化陶器分期及相关问题》,载《边疆考古研究》第18辑,科学出版社2015年版,第179—194页。⑧辽宁省文物考古研究所:《牛河梁——红山文化遗址发掘报告(1983~2003年度)》,文物出版社2012年版。⑨内蒙古文物考古研究所:《巴林左旗友好村二道梁红山文化遗址发掘简报》,载内蒙古文物考古研究所编:《内蒙古文物考古文集》第1辑,中国大百科全书出版社1994年版。⑩张星德:《牛河梁遗址“女神庙组”陶器的辨识及其意义》,《考古》2018年第11期。⑪苏布德:《洪格力图红山文化墓葬》,《内蒙古文物考古》2000年第2期。⑫辽宁省博物馆文物工作队:《内蒙古翁牛特旗两处新石器时代遗址》,《内蒙古文物考古》1984年第1期。⑬内蒙古自治区文物考古研究所:《赤峰市林西县柳树林红山文化遗址发掘简报》,《草原文物》2015年第1期。⑭辽宁省文物考古研究所:《牛河梁——红山文化遗址发掘报告(1983~2003年度)》,文物出版社2012年版。⑮内蒙古文物考古研究所:《克什克腾旗南台子遗址发掘简报》,载《内蒙古文物考古文集》第1辑,第87—95页;内蒙古自治区文物考古研究所:《巴林左旗友好村新石器时代墓地发掘》,《草原文物》2014年第1期。⑯张忠培、乔梁:《后冈一期文化研究》,《考古学报》1992年第3期。⑰河北省文物研究所:《北福地——易水流域史前遗址》,文物出版社2007年版,第139页。⑱李敖:《红山文化族群多元性考察及其意义》,载《边疆考古研究》第36辑,科学出版社2024年版,第324—337页。⑲张星德:《后冈期红山文化再考察》,《文物》2015年第5期。⑳张星德、张瑞强:《文化认同——红山文化文明化进程的主旋律》,载《考古学研究(十六)》,文物出版社2024年版,第354—366页。㉑[挪威]弗雷德里克·巴

斯主编、李丽琴译、马成俊校:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,商务印书馆2014年版,第2—3页。
②③苏秉琦、殷玮璋:《关于考古学文化的区系类型问题》,《文物》1981年第5期。
④张星德、田建文:《中国北方新石器文化的互动与红山文明的形成》,《江汉考古》2021年第6期。
⑤樊圣英、刘超、李波:《辽宁建平县马鞍桥山新石器时代遗址的发现与认识》,《北方文物》2023年第4期。
⑦《2020年度马鞍桥山遗址发掘情况汇报》,“辽宁省文物考古研究院”公众号, http://kaogu.cssn.cn/zwb/xccz/202102/t20210219_5312397.shtml。
⑧许永杰:《再审半坡文化和庙底沟文化的年代关系》,《考古》2015年第3期;余西云:《西阴文化——中国文明的滥觞》,科学出版社2006年版。
⑨内蒙古文物考古研究

所:《准格尔旗鲁家坡遗址》,载《内蒙古文物考古文集》第2辑,中国大百科全书出版社1997年版,第120—136页。
⑩摩尔根:《古代社会》,商务印书馆1977年版。
⑪夏鼐:《中国文明的起源》,文物出版社1985年版。
⑫王巍、赵辉:《“中华文明探源工程”及其主要收获》,《中国史研究》2022年第4期。

参考文献

- [1]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [2]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [3]恩格斯.家庭、私有制和国家的起源[M]//马克思恩格斯选集:第4卷.北京:人民出版社,1972:172.

Cultural Accommodation and Ethnic Integration During the Civilization Development of the Hongshan Culture

Zhang Xingde and Lu Zhiping

Abstract: The integration of cultural factors reflects the diverse natures and forms of interaction among the people behind the archaeological cultures. Researches on known archaeological materials indicate that the Hongshan culture along the Xilamulun River during the period from 6,500 to 5,700 years ago was the product of the collision and mutual integration between the descendants of the Zhaobaogou culture and the immigrants from the Hougang Phase I culture. During this period, there was a gradual convergence from the material cultural level represented by the “sanshi” and “santao” as explicit symbols or signs, to the recognition of faith and religious forms represented by jade culture, dragon worship, and goddess worship. From the perspective of painted pottery, the Banpo of the Yangshao system and its descendants should also have been important participants in the process of the Red Mountain civilization. Eventually, when new ethnic groups further integrated into western Liaoning, the residents of different ethnic groups in the Hongshan culture were able to prioritize shared recognition. Despite unrelated bloodline organizations, they established a public power to coordinate and manage different ethnic groups, forming an ancient state civilization.

Key words: the Hongshan culture; civilization development; cultural accommodation; ethnic integration

[责任编辑/启 轩]



观察、演示与节制：早期中国“好恶”的政治性*

黎汉基

摘要：在早期中国的文献中，“好恶”是一个公共概念，不是任何一个（或一批）思想家抑或学派的专属。研究“好恶”往往涉及什么是好、什么是坏的观察和判断，以及如何采取相关行动的策略性思考。尤其在政治世界中，若不告诉读者是谁的“好恶”，在什么地方、有或没有这样的“好恶”，可能提供不了多少有意义的信息。一个政治人物是不是值得信任，算不算臣民爱戴的领导榜样，乃至他的言行值不值得仿效，都可以着眼于“好恶”而得到审视和讨论。从政治的视角来考察，“好恶”至少有以下四点特征：第一，可感知的客观存在物；第二，与他者互动的社会性；第三，决定偏好的选择性；第四，跨越不同情境的行为倾向性。“好恶”的观察、演示和节制，不可能是全面支配的方式，而是需要社会的沟通和合作。

关键词：好恶；偏好；早期中国政治

中图分类号：B22

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0025-08

在早期中国的文献中，“好恶”是一个应用广泛的公共概念，不是任何一个（或一批）思想家以及学派的专属。“好恶”一词的流通性，离不开它评估用途的適切性。冯友兰早已指出：“中国人固早认（或者无意识的）好恶（名词或形容词）与好恶（动词）为有密切的关系矣。”^[1]“好”和“恶”若作动词，意谓喜好和嫌恶；若作形容词或名词，包括合起来的“好恶”在内，就是指称一些被喜好和被嫌恶的东西，若作英译，比较贴切的是 *inclinations and aversions* 或 *liking and disliking*^①。由于“好恶”必有指称项，所以观察“好恶”的外延和运用方式，就是观察人们如何对其进行评估。谈论“好恶”往往涉及对什么是好、什么是坏的观察和判断，以及如何采取相关行动的策略性思考。诸如这些，既在人性论之中，也在人性论之外。谓之之中，因为“好恶”的主体都是人，不知道人是什么，便不能理解“好

恶”产生的所以然。谓之外，因为“好”与“恶”的指称项已决定了外部性（*externality*）是无可剔除的变量。仅在道德心理的层面上分析“性”和与之相关的概念，不足以穷尽“好恶”的所有内容。“好恶”的外延，取决于各种情境的判断。尤其在政治世界中，若不告诉读者是谁的“好恶”，在什么地方以及有或没有这样的“好恶”，可能提供不了多少有意义的信息。也就是说，除了人性论的进路以外，还可以考虑从行为实践和制度安排诸方面进行讨论。基于以上分析，从政治的视角来考察“好恶”概念，是一个值得努力的方向^②。

一、“好恶”的观察

“好恶”作为政治言说的对象，起点在于它能不能作为客观的现象而被感知、被认识和被讨论。就研究者通常视为参照的心性论框架而

收稿日期：2024-12-23

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“《春秋穀梁传》礼学思想研究”（20BZX046）。

作者简介：黎汉基，男，中山大学中国公共管理研究中心、政治与公共事务管理学院教授（广东广州 510275），主要从事中国政治思想史研究。

言,将人之“好恶”归于性、归于心、归于意抑或归于其他,都有着各种言之成理的哲学思辨,但这些归因思路倾向于把讨论的焦点导引向一些不容易看得见的元素。假如换个视角,不是追问“好恶”该被如何证成,而是观察“好恶”如何被拿出来谈论,就很容易发现“好恶”之言说往往已预设这是一些显眼且不费力即可感知的存在。《论语·里仁》载:“我未见好仁者,恶不仁者。”^[2]⁴⁹孔子之“未见”,固然由于“好仁者”和“恶不仁者”的难得,其以“见”言之,却因他相信(不仅是希望)“好”和“恶”都是看得见的。这种认识的进路,代表的就是早期中国的普遍看法。

众恶之,必察焉。众好之,必察焉。
(《论语·卫灵公》)^[2]²¹⁵

今世之所谓义者,将立民之所好,而废其所恶,此其所谓不义者,将立民之所恶而废,其所乐也。二者名贸实易,不可不察也。(《商君书·错法》)^[3]

人情不二,故民情可得而御也。审其所好恶,则其长短可知也;观其交游,则其贤不肖可察也。二者不失,则民能可得而官也。(《管子·权修》)^[4]⁵²

以上,《卫灵公》两言“必察焉”,是因为“众恶之”和“众好之”所指代的东西都应该是看得见的,故有如此督促之语。《错法》所说的“义”和“不义”,是大家都看得见的“所好”(或“所乐”)和“所恶”,尽管《商君书》的作者对之有所保留,但“不可不察”显示这是他和大家都可以观察和判断的东西。至于《权修》的“其所好恶”和“其交游”分别属于“审”和“观”的对象,让人从中掌握“民情”。

类似这样的例子还有许多。进一步来说,对“好恶”的获知不仅是视觉性的“审”或“察”,也包含听闻、领会或相关主体觉得比较简捷的其他认识途径。《孟子·滕文公下》载公都子问孟子:“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”^[5]¹⁷⁶此“好辩”之所以是“外人皆称”,不一定是需要曲折费力的侦查才能获致的信息,也可能是通过亲身在场抑或可以取信的间接传闻。“好恶”对言说者来说,基本上都是明确的可感知物,例如刘歆表示“左丘明好恶与圣人同”^[6]¹⁹⁶⁷,这是他从《左传》的阅读感受而支持立学的辩护,其言“好恶”的依据就在《左传》,一点儿也不模糊。

指出“好恶”是可以明确获知的对象,不表明对它的认识过程必然简单和轻松。尤其在政治领域中,明白人们想要什么和厌恶什么,以及如何判断相关的对策,都需要经验性的追查和判断,不大可能像某些“理想性理论”(ideal theory)的进路^③。中国哲学研究最讲究理想性追求的唐君毅,便笃信“好恶”的应有方向是朝着“迁善改过”的理想性途径发展的,所以形容“有一好相对之中之合理理想者,而恶其不合理理想者之一道德生活中之内在的好恶之情,即好善恶恶之情也”^[7]。然而,对“好恶”的言说不一定以“好善恶恶”的规范性要求为前提。至少早期中国的政治讨论,似乎没有这样的规定。或者倒过来说,就是因为不存在可以预先确定“好善恶恶”之类的发展方向,所以更需要在经验层面上认真考察“好恶”的实际情况,包括他人的“好恶”与自己的“考察”,这是各种政治行动的先决条件。

将欲用之于天下,必度量能,见天之时之盛衰,制地形之广狭,阻险之难易,人民货财之多少,诸侯之交孰亲孰疏,孰爱孰憎。心意之虑怀,审其意,知其所好恶,乃就说其所重。(《鬼谷子·飞箝》)^[8]⁸³

人生而有好恶,故民可治也。人君不可以不审好恶。好恶者,赏罚之本也。(《商君书·错法》)^④

凡民生而有好有恶。小得其所好则喜,大得其所好则乐;小遭其所恶则忧,大遭其所恶则哀。凡民之所好恶,生物是好,死物是恶,民至有好而不让。不从其所好,必犯法,无以事上。民至有恶不让,不去其所恶,必犯法,无以事上。(《逸周书·度训解》)^[9]

“飞箝”就是早期中国的一种辩论技巧,这里提及人们需要预先知道诸侯的“好恶”与相关的各种心理状况,将其与“天时”“地形”“阻险”“人民货财”并列,说明这些东西的认知是政治劝说成功的必要条件。与《飞箝》持论相似的是《错法》,它指出“好恶”是决定“赏罚”的决定性条件,“好恶”必须认真地“审”,不然无法治民。《度训解》刻画“民”的“好”和“恶”,指出任由“有好”或“有恶”而“不让”,终致“必犯法,无以事上”,显然这些都是需要及早察觉和预防的。

上述所引三例，不全是个别学者（或学派）的政治构想，在很大程度上也有付诸实践的可行性。将“好恶”作为客观事物仔细考察，在如今不少被认为属于儒家的典籍中有类似的制度性设定。

命大师陈诗，以观民风。命市纳贾，以观民之所好恶，志淫好辟。（《礼记·王制》）^{[10]363}

见诸侯，问百年，太师陈诗，以观民命风俗。命市纳贾，以观民好恶。山川神祇有不举者为不敬，不敬者削以地。宗庙有不顺者为不孝，不孝者黜以爵。变礼易乐为不从，不从者君流。改制度衣服为畔，畔者君讨。有功者赏之。（《白虎通·巡狩》）^[11]

天子五年一巡狩。岁二月，东巡狩，至于东岳，柴，而望祀山川，见诸侯，问百年者，命太师陈诗以观民风，命市纳贾以观民之所好恶。志淫好僻者，命典礼。考时月，定日，同律礼乐制度衣服，正之。（《说苑·修文》）^[12]

以上三例，述及汉人对上古圣王巡狩活动的描述，或多或少是《尚书·舜典》中的演绎和发挥^⑤，其中提及太师和市分别以“陈诗”和“纳贾”以观察“民风”（或“民命风俗”）和“民好恶”的职事。“诗”是民众歌颂流传所得，流露的是真实的情感；“贾”即价，商品价格的高低反映民众的生活需要和价值取向。二者均独立于统治者意志而存在。对它们的“观”，就是对民情的实际掌握。值得注意的是，在其他语境中，“好恶”亦可称之为“俗”。《汉书·地理志》载：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。”^{[6]1640}“风”与“俗”二者对举，而“俗”的内涵“好恶取舍”因为“动静亡常”，似乎可以包含（且不限于）商品价格这类的生活事项。由于《地理志》概述了西汉时期各地的不同情况，故这里对“风俗”的理解也不必限定得太窄，不妨将之理解为一些地方民众在生活和行为选择上的实际情况，可以透过像物价这样的客观指数来窥探概略。“好恶”也好，“风俗”也好，若从实际政治过程上考量，都是一些可能影响政治发展的经验数据，需要仔细考察和收集。

限于当时的物质条件和技术条件，笔者认为不能高估早期中国观察“好恶”的广度和密度。

即使后来汉朝“周行郡国，省察治状”的刺史，在初始时期也不是常置的安排，未能出现监察官与天子派员视察地方结合为一的固定州制^⑥。合乎情理地说，附属在巡狩制度下的“观民风”和“观民之所好恶”的做法，具有高度的选择性和演示性，不可能是全盘控制的规制与管理思路。以上这些，都显示“好恶”首先是一个政治认识论（political epistemology）的课题。

二、“好恶”的互动性和选择性

从“市纳贾”以观“好恶”的做法可知，“好恶”之所以是不便观察、不能把握的，在于它是认知者以外的客观存在，且源于复杂的人际互动。孟子有“牛山之木”的比喻，其中说：“其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希……”^{[5]305}后来徐复观解释说：“当一个人的生理处于完全休息状态，欲望因尚未与物相接而未被引起的时候；此时的心，也是摆脱了欲望的裹胁而成为心的直接独立的活动，这才真正是心自己的活动。”^[13]虽然孟子不曾阐述“几希”的“好恶”含有什么内容，但若将之说成“摆脱了欲望的裹胁”，很有偏颇之嫌。这里不拟深入剖析孟子的相关观点，仅指出一点：“几希”的状态是在减少日常交往的情况下所进行的内在反思，“日夜之所息”仅是这个反思出现的瞬间，可以借此描绘“好恶”的生成，但不宜将之概括为“好恶”的全部过程。“好恶”的形成和感知，更多的是在“日夜之所息”以外的时间。或者说，“好恶”的场域（包括政治的场域在内）充斥着日常人际关系的各种互动，以及各种选项之间的比较。

子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”子曰：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”子曰：“未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。”（《论语·子路》）^{[2]179-180}

人之所以好富贵安荣，为人所称誉者，为身也。恶贫贱危辱，为人所谤毁者，亦为身也。（《战国策·齐策四》）^{[14]272}

君子好人之好，而忘己之好；小人好己之恶，而忘人之好。（《法言·君子》）^[15]

《子路》中的“好之”和“恶之”，都是子贡观察中“乡人”的态度。孔子建议中“乡人之善者”和“不善者”，不清楚有多少内容在“乡人”的“好

之”和“恶之”之中,但可以肯定,能够看得出“善者”和“不善者”的前提就是“乡人”的言行与其“好之”和“恶之”,这些都是子贡应该可以观察并据此比较的东西。至于《战国策》的“好富贵安荣”和“恶贫贱危辱”,则是受到其他人“称誉”和“谤毁”的结果,这样的“好”和“恶”本来就是人与人相互影响和比较的结果。《法言·君子》区分“君子”与“小人”对“人”与“己”的“好”与“恶”的不同做法,其中的差别很能说明“好”和“恶”在行为操作的层面上总是需要主体面对他者并作出比较和斟酌。

总之,“好恶”的言说往往预设多种多样的选择,不一定是好善,也不一定是恶恶。之所以说是不一定,不仅是因为“好恶”背后没有必然的决定性因素支配着选择过程的走向,而且因为“好恶”作为选择,或明或晦已默认了一个“ x 高于 y ”(“ $x > y$ ”)的二元比较(binary comparison)^⑦。回顾上一段所述三例,“乡人之善者”高于“乡人皆好之”,乡人的“不善者恶之”高于“乡人皆恶之”,“富贵安荣”高于没有“富贵安荣”,不要“贫贱危辱”高于“贫贱危辱”,“好人之好”高于“好己之恶”,“忘己之好”高于“忘人之好”。把握这样的比较意识,对于理解早期中国政治言说的“好恶”概念极其重要,因为要充分理解“好 x ”或“恶 x ”不是仅停留在字面意义上看 x 而已,而是“好 x ”或“恶 x ”已蕴含了放弃“好 y ”或“恶 y ”等其他选项。像孟子与齐王著名的“好乐”对话,由齐王所说的“世俗之乐”高于“先王之乐”,谈到孟子推荐的“众乐乐”高于“少乐乐”和“与人乐乐”高于“独乐乐”,同样见证着类似的偏好结构(引而申之,诸如“好勇”“好货”“好色”之言说,亦是如此)^⑧。“好”与“恶”不是仅要或不要某一选项,而是在“好”与“恶”的同时放弃了其他选项。

“好恶”的互动性和选择性,意味着它与其他政治现象一样,存在政治人物可以操纵的空间。在宫廷社会(court society)^⑨的格局中,君主被预定是臣民的榜样,冀求他们的“好恶”支配着臣民的“好恶”。两汉时代,由皇帝颁发的诏令到臣下所提出的建言,屡见“明好恶”之说^⑩。这不是悬空待定的高尚理想,而是在实践上已默认是可以真正落实的政治目标。如《文子·上礼》所说的“圣王在上,明好恶以示人”^[16],代表

的就是中国古人普遍接受的想法。

上好礼,则民莫敢不敬。上好义,则民莫敢不服。上好信,则民莫敢不用情。(《论语·子路》)^{[2]172}

下之事上也,不从其所令,从其所行。上好是物,下必有甚者矣。故上之所好恶,不可不慎也,是民之表也。(《礼记·缙衣》)^{[10]1503}

汤、武经礼义,明好恶,以道其民,刑罪未有所加,而民自行义,殷、周所以治也。(《盐铁论·诏圣》)^[17]

诸例所见的“好恶”,完全是由上而下的传导关系,如表1所示:

表1 “好恶”的传导关系表

上/圣王/汤、武	下/民
好礼	敬
好义	服
好信	用情
好是物	有甚者
经礼义,明好恶	自行义

上述的对应关系,需要三个前提:

一是优先性的排序。臣民对君主的“好恶”有所回应和接受,实际上也是他们承认这些“好恶”优先于其他的优先性。这样的排序,无论出于什么原因,实际上就是降低或抹杀其他(包括他们自己)选项的价值。假设他们像庄子那样具有宁愿“曳尾于涂中”也不肯当“藏之庙堂之上”^[18]的神龟的心志,大概不会觉得“上好是物”真的是需要在乎的事情。

二是演示的吸引力。臣民相信君主是值得听从和仿效的对象,故其“好恶”方有传导和左右臣民的效应。在此,统治者个人的威望,似乎是影响吸引力高低的重要变量。像“齐桓公好服紫,一国尽服紫”以致“五素不得一紫”^[19]的风气,应该离不开齐桓公的个人条件。

三是稳定的可见性。假设齐桓公心血来潮,忽然“好”忽然又“恶”,忽然又再“好服紫”,无法保证何时会再更改,变来变去令人无所适从,那么在下的臣民自然无法得到比较统一的认识,就很难形成稳定的认知取向。实际上,稳定的“好恶”表现,就是早期中国统治者的行为规范。《国语·晋语四》云:“事君不二是谓臣,好恶不易是谓君。君君臣臣,是谓明训。”^[20]此“不易”与“不二”一样,都是要求人们不能随便改

动。在上者为在下者所仰望，前者必须有稳定的可见性。这一点不仅适用于人，也适用于诸如山岳、城墙、高塔等能够展示视觉全景（visual panorama）、展示统治者至上地位的制高点^①。它们除了高以外，在仰望的下位者看来，更重要的是作为最高位置的固定轮廓。君主的“好恶”犹如这些高地貌似不变的外观，都具有固定的可见性，在视觉上给人以变动不居的感受。

问题是怎样做到这一点。由封邦建国到人口增长，统治规模的扩大意味着居于首都的天子几乎不可能直接接触广大臣民。相比于需要亲政而经常四处巡查的罗马帝国皇帝，居守都城、较少亲自参与地方治理的中国天子，主要依靠通信等书面文件了解地方情况，实行间接管理^②。因为地理距离的限制，“明好恶”早已注定不可能全由君主个人操办，必须依赖官员代理。《周礼》记载了其中一些做法，如《夏官·合方氏》载：“掌达天下之道路，通其财利，同其数器，壹其度量，除其怨恶，同其好善。”^{[21]882-883}《秋官·掌交》载：“掌以节与币巡邦国之诸侯及其万民之所聚者，道王之德意志虑，使咸知王之好恶，辟行之，使和诸侯之好，达万民之说。”^{[21]1051-1052}合方氏在度量上予以统一安排，从数器上向臣民传达共同标准，协调“怨恶”和“好善”；掌交负责宣传天子的“好恶”，以此联络和沟通诸侯万民。这些做法都不是密集信息的灌输或思想教育，而是借由微小信息的提示来争取民众确认统治权威的存在。后来帝国的类似措施，诸如秦始皇灭六国后统一度量衡的标准化设定，乃至汉帝国扩张到西北边区的各种诏书宣读的制度，都是这样的性质^③。

三、“好恶”的节制和诠释

上位者可以透过“明好恶”来影响臣民的前提在于后者是可以改变的。在此需要略作澄清的是“好恶”变化的频率和幅度。前述《汉书·地理志》所说的“好恶取舍，动静亡常”是谈论各地情况，所以属于跨区域的概括性描述，其言“动静亡常”亦宜理解为长时间中出现的变化。若观察的对象聚焦在个人之上，那么“好恶”其实是很少频繁变动的。虽然原则上“好恶”是可变的，但在早期中国的言说中，不同个人的“好恶”

趋向在更多的情况下是相对稳定的，至少不是随情境的变化而随时变化的。像《大戴礼记·文王官人》便说：“言行亟变，从容谬易，好恶无常，行身不类。”^[22]“好恶”与“言行”“从容”“行身”并列，它们都是处于不该有的异常状态之中，可以确知“无常”作为“好恶”的定性必是负面的。此外，《孙子·行军》云：“凡军好高而恶下，贵阳而贱阴，养生而处实……”^{[23]195}“好”“恶”与“贵”“贱”“养”“处”四者一样，都是谈论军队为了追求“必胜”的基本操作方式，显然不是专就某一特定情境方有如此做法。

对于“好恶”的稳定性，孟子是有一定理解的，《孟子·告子上》云：“性可以为善，可以为不善。是故文、武兴则民好善，幽、厉兴则民好暴。”^{[5]300}其中“好善”和“好暴”分别解释“为善”和“为不善”，足见“好”与“为”之间的内在相通性，而“为”在早期中国的行动词汇中，主要是控制性，而非应激性的内涵^④。以此推知，“好”（以及“恶”）亦非因情境而起的行动词汇。此外，“文、武兴”和“幽、厉兴”的“兴”指代的是相对宏观的政治背景，不属于个别行动的特殊情境，与“兴”对应的“好”主要是指当时民众的总体趋向，不能说是某个情境下的产物。此外，《告子下》以下一则答问亦反映这一趋向：“曰：‘其为人也好善。’‘好善足乎？’曰：‘好善优于天下，而况鲁国乎？’”^{[5]344}此处“其”是指即将在鲁国主政的乐正子，“好善”意谓喜好听取善言，而孟子说乐正子的“好善”是他的“为人”，正可印证“好”是一种可以反映品格特征的属性，并非随情境而变。因为个人身上“好恶”主要是相对稳定的行为倾向，所以真要节制和改变，不仅要靠沟通和宣传，还要靠其他辅助措施。大略地说，主要是刑罚和礼乐两端。

在早期中国的政治实践中，刑罚经常被视为主导臣民好恶的重要工具。

铄金镂木，分苞烧殖，以备器械，于是民知轻重，好利恶难，避劳就逸；于是皋陶乃立狱制罪，悬赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱。（《新语·道基》）^[24]

刑罚之所从生有源，不务塞其源，而务刑杀之，是为民设陷以贼之也。刑罚之源，生于嗜欲好恶不节。故明堂，天法也；礼度，德法也，所以御民之嗜欲好恶，以慎天

法,以成德法也。刑法者,所以威不行德法者也。(《大戴礼记·盛德》)^{[22]144}

好恶形于心,百姓化于下,罚未行而民畏恐,赏未加而民劝勉,诚信之所期也。(《管子·立政》)^{[4]80}

以上表明,从皋陶以来刑罚都是出于“明好恶”等目的而设立的。其中,“天法”与“德法”的概念区分,指出刑罚的缘起在于“嗜欲好恶不节”。“罚”与“赏”重点在于建立“诚信”的预期,希望做到未罚未赏之前引导百姓的“好恶”。

刑罚的有效运作使臣民仍然留在现存政治安排之中,接受统治者的“好恶”并据以行事。原则上,这没有穷尽臣民的所有选项。假如臣民坚持不合作,不情愿接受现存政治安排,那么刑罚极有可能不足以令百姓“畏恐”,赏赐也无法成为令百姓“劝勉”的诱因。令百姓接受上下有别的等级结构,并且愿意留在一个自己可能仍然处于下位的生活状况,不致走上“奸邪”和“佚乱”的恶性方向,中国古人相信礼乐就是解决这方面问题的良方。有关礼乐的记载多不胜数,在此无法深入钻研,除了前述《孝经》“导之以礼乐”之说外,这里仅以一例略述礼乐为何认为“明好恶”是重要的。《礼记·乐记》云:“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立,则贵贱等矣。乐文同,则上下和矣。好恶著,则贤不肖别矣。”^{[10]1085}“礼”是确立上下等级的行事规范,确保上下之间是“相敬”而非“离”的关系;“乐”则保持上下同在群体内的共同参与,确保上下之间是“相亲”而非“流”的关系。“礼”的成功导致“礼义立”进而“贵贱等”,“乐”的成功导致“乐文同”进而“上下和”。在这样一个环境中,就是“好恶著”也不会造成政治纷争,反而具有识别“贤不肖”的效果。

由君主致力的“明好恶”,到理想中的“好恶著”的效果,也不一定是由上而下的单向施为。按照王权主义的惯常套路,也许只看见一切都是独自控制在帝王手中的图像^⑤。然而,这不是唯一可信的说法。至少在“好恶”的问题上,似乎允许其他诠释的空间,以下笔者尝试提出两点。

一是自主诠释的资格。“好恶”作为个人相对稳定的行为方式,其生成的过程当然离不开个人的理解和感受。该“好”什么和该“恶”什

么,即使他们本人不最具判断资格,也肯定胜于不熟悉他们的人。在早期中国的政治言说中,自以为是而不顾他者好恶的做法,往往是被批判的劣行。

毋以私好恶害公正,察民所恶,以自为戒。(《管子·桓公问》)^{[4]1047}

无以人之所不欲,而强之于人;无以人之所不知,而教之于人。人之有好也,学而顺之;人之有恶也,避而讳之。(《鬼谷子·谋篇》)^{[8]157}

“私好恶”源于自以为是的统治者的任意想法,这反而会伤害“公正”。仅凭自己的想法任意胡为,不能“察民所恶”,是行不通的。总之,不能勉强别人接受他们“不欲”和“不知”的东西,他们“好”什么和“恶”什么都是必须注意的环节。总之,君主具有“明好恶”的合法性,并不意味着臣民没有自我诠释的资格。什么才是臣民真正的“好恶”,他们可以有自己的想法,不是毫无发言权的。

二是社会声誉的独立存在。臣民不仅具有判断自己“好恶”的资格(哪怕是不比上位者的资格更高),而且在形成“好恶”时也可能享有独立于政权以外的声誉。早期中国支配范围的有限性,导致帝王即使通过礼乐、刑罚等手段形成“明好恶”的政治措施也无法垄断所有的评价机制。臣民按照君上指定的“好恶”来形成与之相符的“好恶”,不一定使之变成彻底服务政权的工具。试看《韩诗外传》如何记载独居不任的君子如何令万民“悦”的表现:“衣服容貌者,所以说目也。应对言语者,所以说耳也。好恶去就者,所以说心也。故君子衣服中,容貌得,则民之目悦矣。言语逊,应对给,则民之耳悦矣。就仁去不仁,则民之心悦矣。三者存乎身,虽不在位,谓之素行。故中心存善,而日新之,虽独居而乐,德充而形。”^{[14]25}君子能够“说目”“说耳”“说心”而又使民“目悦”“耳悦”“心悦”的传导性,犹如君主“明好恶”的做法,但由于他们是“独居”的“素行”,没有直接服务于朝廷,所以真正发挥作用的是政权以外的社会声誉。或者说,没有社会声誉与朝廷的同调同频,“好恶著”极有可能无从谈起。东汉社会在王朝推行孝道后,各地所立的大量墓碑都没有与朝廷彻底同调,反而处处流露出离心力量,足见“好恶”的生

成绝非跟随在上位的意志而为之^⑥。说到底，“好恶”的起点是相关的个人，无论是“衣服容貌”“应对言语”抑或“好恶去就”，都要由个人自主形成而又在社会上互动。评定其中的良窳得失，需要面临社会上的各个群体，不可能仅是由上而下的控制。由“说”而“悦”，由“明好恶”到“好恶著”，不能按照王权主义的单向模式来理解。

结 语

“好恶”在早期中国文献中的确有重要地位。一个政治人物是不是值得信任，算不算受臣民爱戴的领导榜样，乃至他的言行值不值得仿效，都可以着眼于“好恶”而得到审查和讨论。从外部性作出观察的话，“好恶”至少有以下四点特征：一是可感知的客观存在物，二是与他者互动的社会性，三是决定偏好的选择性，四是跨越不同情境的行为倾向性。这些特征，结合早期中国政治各种现实条件的限制，导致“好恶”的观察、演示和节制，不可能是全面支配的运作方式，而是需要社会的沟通和合作。

注释

①这分别是高梵宁和维拉格的译法，参见 Albert Galvany, *Beyond the Rule of Rules: The Foundations of Sovereign Power in the Han Feizi*, in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. Paul R. Goldin (Cham: Springer, 2013), p.93. Curie Virág, *Early Confucian Perspectives on Emotions*, in *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, ed. Vincent Shen (Cham: Springer, 2014), p.206. 此外，梁涛文中有 love and hate 的译法，参见 Liang Tao, *The Qiong da yi shi 穷达以时 (Poverty or Success Is a Matter of Timing) and the Concept of Heaven and Humans in Early Confucianism*, in *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, ed. Shirley Chan (Cham: Springer), 2019, p.210. 但梁文中的译法不符合本文结语中对“好恶”所概括的四个特征。②现在讨论中国政治概念的作品不少，但据笔者所知，鲜有触及“好恶”概念者。例如张铨根著、叶梦怡译：《观念的变迁：中国古代政治思想的演变》，浙江人民出版社2022年版。全书讨论了12个概念（诸如天命、心性），但不涉及“好恶”。其他综论性的政治思想史著作，亦复如此，参阅 Kim Youngmin, *A History of Chinese Political Thought*, (Cambridge: Polity, 2017)。③“理想性理论”现已是应用伦理学或政治哲学的一个主流方

向，对它的潜在问题，戈伊斯已有深刻的概括：“这个进路预设（而且可以有）这样一门独立的专业，名为伦理学，而它具有独特的主题和论证形式，它规定了人类如何彼此行动。它进一步预设，人们可以研究这一主题，而又不经常将之定位在人类生活之中，不用无休止地反思人们与历史、社会学、民族学、心理学、经济学之间的关系。”参见 Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp.6-7. 系笔者自译。④蒋礼鸿：《商君书锥指》，中华书局1986年版，第65页。按：“人生而有善恶”，一作“人君而有善恶”，此因下文“夫人情好爵禄而恶刑罚”而误，此依陶渊庆的校改。⑤孔颖达：《尚书正义》，北京大学出版社1999年版，第55—60页。自阎若璩以降，不少学者认定《古文尚书》为伪作，遂不从《五经正义》的篇名而径自将《舜典》视作《尧典》的下半部，但在文献考证上，是无视《尧典》和《舜典》在内容意旨和写作方式上的各种不同。柯马丁近年已对二典之不同，作出有力的辩说，参见 Martin Kern, *Language and the Ideology of Kingship in the “Canon of Yao”*, in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, ed. Martin Kern and Dirk Meyer (Leiden: Brill, 2017), pp.23-61. 鉴于此，本文决定暂从《尚书正义》之名，把“巡狩”记载的篇章称为《舜典》而非《尧典》。⑥引文出自《汉书·百官公卿表上》颜注引蔡邕《汉官典职仪式选用》，参见班固：《汉书》，中华书局1962年版，第742页。另见辛德勇：《秦汉政区与边界地理研究》，中华书局2009年版，第107—112页。⑦这里借用了理性选择理论的术语，参见 Brian Kogelmann and Gerald Gaus, “Rational Choice Theory,” *Methods in Analytical Political Theory*, ed. Adrian Blau (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p.219. ⑧李学勤主编，《十三经注疏·孟子注疏》，北京大学出版社1999年版，第30—31、36—37、45—46页。⑨这是社会学家埃利亚斯提出的概念，参见 Norbert Elias, *The Court Society*, trans. Edmund Jephcott (New York: Basil Blackwell, 1983)。笔者认为《论语》中的一些言论，很能体现宫廷社会讲究演示和榜样的特征，参见黎汉基：《孝与忠诚：评估〈儒道思想与现代社会〉的三个观点》，载《哲学门》总第45辑，北京大学出版社2024年版，第156—157页。⑩参见班固：《汉书》，中华书局1962年版，第296、2913、3633、4085、4129页。范晔：《后汉书》，中华书局1965年版，第18、977、1028页。⑪这是借用欧经朋的概念，参阅 Garret P. S. Olberding, *Designing Boundaries in Early China: The Composition of Sovereign Space* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), p.31. 不过，欧经朋过于强调这些高地“对秘密凝视的视觉禁制”，没有注意在下的人即使看不清在上之处的细节，但仍可以看见它们作为最高位置的基本轮廓。⑫Samuel E. Finner,

The History of Government from the Earliest Times: Ancient Monarchies and Empires, vol.1, Oxford: Oxford University Press, 1997. ⑬这种有限信息的沟通方式,陈力强已做了相当有启发性的研究。有关度量衡的沟通性,参见 Charles Sanft, *Communication and Cooperation in Early Imperial China: Publicizing the Qin Dynasty*, Albany: State University of New York Press, 2014, pp.57-76。汉代下层官吏宣读诏令的做法,参见 Charles Sanft, *Literate Community in Early Imperial China: The Northwestern Frontier in Han Times*, Albany: State University of New York Press, 2019, pp.43-62。⑭李巍:《行动词汇:关于“以中文讲哲学”》,载《哲学动态》2021年第7期。⑮借用刘泽华的说法,就是所谓“天下独占,地位独尊,势位独一,权力独操,决事独断”的“五独”状况,参见刘泽华:《总序》,载《中国政治思想史集》第1册,人民出版社2008年版,第5页。⑯这是根据董慕达的研究成果,参见 Miranda Brown, *The Politics of Mourning in Early China*, Albany: State University of New York Press, 2007, pp.105-26。

参考文献

- [1]冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].郑州:河南人民出版社,2001:214.
 [2]十三经注疏:论语注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
 [3]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986:56.
 [4]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
 [5]十三经注疏:孟子注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
 [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
 [7]唐君毅.唐君毅全集:第26卷[M].北京:九州出版

- 社,2016:373.
 [8]许富宏.鬼谷子集校集注[M].北京:中华书局,2008.
 [9]黄怀信,张懋镕,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007:8-9.
 [10]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.
 [11]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校,北京:中华书局,1994:289.
 [12]向宗鲁.说苑校证[M].北京:中华书局,1987:488.
 [13]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2013:156.
 [14]许维遹.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
 [15]汪荣宝.法言义疏[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1987:511.
 [16]王利器.文子疏义[M].北京:中华书局,2000:514.
 [17]王利器.盐铁论校注[M].北京:中华书局,1992:595-596.
 [18]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961:603-04.
 [19]王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998:282.
 [20]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:347.
 [21]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
 [22]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983.
 [23]杨丙安.十一家注孙子校理[M].北京:中华书局,1999:189.
 [24]王利器.新语校注:卷上[M].北京:中华书局,1986:16.

Observation, Performance and Manipulation: The Political Nature of “Love and Hate” in Early China

Li Hanji

Abstract: In early Chinese literature, “love and hate” was a common expression, not restricted to any particular (or group of) thinkers or schools of thought. The study of “love and hate” explores how the people evaluated and judged what was good and what was bad, as well as strategic thinking on how to take relevant actions. Especially in the political world, it may not provide much meaningful information without knowing who held these preferences, and where and how they manifested. Whether a political figure was trustworthy, admired by their subjects, or worthy of emulation, could all be judged and discussed based on their “love and hate”. From a political perspective, “love and hate” has at least the following four characteristics: first, it pertains to perceptible, objective entities; second, it involves the social interactions between individuals; third, it is selective, determining preferences; fourth, it manifests as behavioral tendencies across various contexts. The observation, performance, and manipulation of “love and hate” could not be seen as a tool of absolute control; instead, they require social communication and cooperation.

Key words: love and hate; preference; politics in Early China

[责任编辑/晓东]



“自然”概念的转化与宋明理学的理论重构*

单虹泽

摘要:宋明理学继承并发展了佛道思想中的“自然”概念,使其成为天道与人道相统一的基本原则。在整体意义上,理学的“自然”强调事物的自发性、自主性、自觉性,既反对外在力量的干预和控制,也反对勉强的、不必要的行为。从理学家对“自然”的使用中,可以看到“自然”被广泛地确立为本体、工夫、人性、境界、情欲、存在方式、政教秩序等多个领域的核心内容,用以表示本体的内在超越、工夫的浑沦顺适、思维活动的非刻意性、道德行为的自发性、教法的应机随缘、境界的自在无碍、情理的内在统一、人格的先天圆成等方面。理学家对“自然”内涵的不同侧重,正是考察宋明理学发展的线索所在。透过“自然”概念,可以深入挖掘理学思想更深层次的创造性和兼容性,为理学研究注入新的活力。

关键词:自然;自;然;宋明理学

中图分类号:B244;B248

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0033-11

在近年来的中国哲学研究中,“自然”概念逐渐受到重视,引发了诸多讨论^①。围绕“自然”展开的思想争鸣,为中国哲学研究提供了独特的诠释视域。目前相关研究主要集中于道家的文献与思想,而对于儒家的“自然”概念关注较少^②。实际上,“自然”是宋明理学的一个重要概念。理学史上的“自然”在义理上呈现出前后推进的关系,相关文献在数量和论说角度上都非常丰富^③。理学以“自然”为天理、良知的核心内容,同时将其贯彻于成圣工夫和精神境界之中,使儒学得到了新的发展。近些年来,部分学者开始透过“自然”讨论一些理学范畴,并将论域延伸到理学问题内部。然而,仍有一些关键问题需要进行深入检讨。

首先,“自然”内涵丰富且充满歧义,已有研究往往忽视了它在不同语境中的区别,由此出现理解上的分歧和判断的偏差。其次,理学和

道家、道教、佛教对“自然”的理解有何区别与联系?“自然”随理学发展而呈现出哪些更为复杂的内涵?这些问题有待进一步解决。最后,如何基于“自然”所蕴含的丰富诠释空间及其在思想史建构中的重要意义,阐明理学的发展过程及其规律,也是值得深思的问题。本文首先对“自然”进行语义解析和思想探源,进而辨析“自然”在理学内部的不同含义及其关联,最后通过“自然”概念深化宋明理学研究的意义。

一、“自然”的语义解析与含义归纳

在现存文献中,“自然”最早见于《老子》,该书在中国哲学史上建立了全新的价值立场。在历史上,“自然”被不同学派、著作反复使用,生发出了十分丰富的思想。然而,既有研究较少关注“自然”在不同文本语境下的区别,甚至将

收稿日期:2025-02-16

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“阳明心学与神秘主义”(21FYB007)。

作者简介:单虹泽,男,南开大学哲学院副教授(天津 300350),主要从事儒家哲学研究。

多种含义混为一谈,从而造成不少判断和理解上的偏差。有些学者尝试对“自然”的语义和内涵进行解析和归纳,但往往聚焦于某一文本或某项词义,而对于“自然”的内涵及其演变,仍缺乏整体性的研究。因此,研究宋明理学中的“自然”,首先需要从整体上分析它的语义、内涵和特性,系统梳理其核心维度,以此揭示其演进的内在理路。

“自然”是由“自”和“然”两个语素构成的复合词。“自”有自反性和原初性的意蕴。《说文解字》:“自,鼻也。”^{[1]138}“自”是“鼻”之本字,为鼻子的象形,引申为人以手指鼻的自指行为,由此推演出“自己”“自我”“自身”等反身代词用法。而后,“自”又发展出“初”“始”之义,表示时间、空间及各种事件的起点。“鼻”在古时亦有“始”义,汉语中所谓“鼻祖”即云“始祖”。概言之,“自”有“自己”和“初始”二义。“然”有“如此”“这样”“成就”等意涵。《说文解字》:“然,烧也。”^{[1]485}“然”是“燃”之本字,意谓燃烧,以此说明事物的发展变化^④。而后,由燃烧之光引申出“照耀”之义,又因光之照耀能使物“明”,生发出“明白”之义。事物被光照耀,能“如”其所是地显明于“此”,使人“明白”事物的本质、状态,故从“明白”义转出“如此”义。段玉裁训释“然”曰:“通假为语词,训为如此。”^{[1]485}“然”在语法上作指示代词之用,有“如此”“这样”之义,但不指示事物的具体状态^⑤。一方面,“然”常被用于形容词或副词的词尾,与前词根配合,表示事物如其所是地呈现的状态;另一方面,“然”保留了“燃”之意象,它所传达的是鲜活的、发展的生命状态,有“成就”“实现”之义。

早期中国哲学中的“自然”更多地展现了“然”的“如此”“这样”之义。由“自”与“然”构成的合成词“自然”,具有“自己如此”和“原本如此”两层含义。从“自”与“他”的相对义看,唯有排除外部势力的干扰,才属于“自然”。道家以“自”与“不自”对举,构成了自我与他者的关系问题。“不自”是“自”的异己性(alterity)概念,也就是“他者”。在形上学层面,“自然”表示“道”与“德”不加以干涉,使万物“自己而然”;而在社

会交往层面,自我与他人是互为“他者”的存在,“自然”的生活方式就是依照自然法则安守其身,既不干涉他人,也避免受到他人影响。在这里,“自然”指“非他者使之然”,即在排除、消解外部势力影响的前提下,呈现自己的真实本性和状态^⑥。“自”若解为“原初”“初始”,“不自”就意味着在后天环境中偏离了原初的存在状态。因此,“不自然”体现为有意识、有目的地对言行进行控制与矫饰,展现了刻意而为的特点。反之,若能取消行为中的勉强、刻意、矫饰,如实呈现原初状态,亦为“自然”。此处“自然”意谓“自本真之性而然”,表示生命情性的真实,亦即“在这种真实之中,包括人在内的宇宙万有‘自适’‘独化’,从它们自身呈现其真实之存在的样子和存在之真实的样子”^[2]。“自然”即“本然”之谓,“本然者,与自然同趣而异其名”^[3]。上述两种“自然”,前者面向自我与外界之间的关系,强调没有干涉自我的他力,故说“自己如此”;后者关注内心世界,强调没有刻意而为的意志,故说“原本如此”“本来如此”^⑦。综而论之,“自然”表示先天的、本然的、固有的状态,而非后天的、外在的、人为努力或干预的状态。

作为“哲学突破”的标志之一,“自然”凭借其自反性特点,一方面排除了造物主观念,而从事物自身寻找变化的原因;另一方面排除了任何一种具体事物作为万物本原的可能性^⑧。随着历史的发展,“自然”在不同哲学语境中展现出更为复杂的含义。郑开认为早期道家的“自然”具有自然而然、本性使然、自然界等内涵^⑨。陈畅则表明阳明学的“自然”观念兼具无为、自发与规律性三种互涵意蕴^⑩。这些归纳无疑具有重要意义,然而对于理学“自然”义项的研讨,仍有部分问题亟须澄清。

首先,基于“然”的“成就”“实现”之义,“自然”还有“自我成就”“自我实现”的内涵。从逻辑上讲,作为万物“自己如此”“本来如此”之“自然”,是“自我实现”之“自然”的前提;万物“自我实现”之“自然”,又是万物本然状态的真实呈现。《老子》中有“自化”“自正”“自富”“自朴”等词,与“自然”语义相近。根据文本语境,这些词

均用来指称民众自主性、自发性的活动,它们和统治者的不干涉理念构成了某种因果性的对应关系:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”^{[4]275}若以“然”来理解“化”“正”“富”“朴”等状态,即可证明“自然”指人与天地万物的自主活动、自我实现^①,在庄子那里,“自然”的这一义项较为突出,比如“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定”^{[5]414}。

事实上,将“自然”视为一个“生生”的实现过程,乃是东西方古代哲学的共识。“自然”希腊文写作“φύσις”,拉丁文写作“physis”,本义为“本性”“起源”“生长”。亚里士多德认为,“自然事物的本质”“创生过程的终极目的”以及“生物体的创造”等意义是统一的,总之“本性就是自然事物的动变渊源”^②。事物自身蕴藏了生长的能力,由此能力实现的生长也必然朝向自己的目的,这就是“自然”。“自然”既描述了万物“自己如此”“本来如此”的存在状态,同时也确定了万物在发展趋向上的必然性。这两层内涵共同指向一个结果:万物顺其“自然”本性而“自然”地实现自身。宋明理学在挺立道德主体性的意义上明确了自我成就即“成己”的必要性,同时以“自然”的精神境界为导向,将“成己”与“成物”二重向度统一起来。

其次,“自然”不仅指称本性,还被用来阐发天理、良知等本体概念的超验意义。魏晋玄学有以“自然”规定“道”的意向,如嵇康云“达乎大道之情,动以自然”^{[6]406}，“授我自然道,旷若发童蒙”^{[6]64-65}。嵇康、阮籍抛弃“名教”而追求的“自然”是本体论意义上的^③。郭象也提出“天理自然”^{[5]64},这对程朱理学有极大影响。从魏晋玄学到宋明理学的发展,体现了“自然”的本体化进程。程颢将“天理”“道”“仁”“性”“诚”视为与“自然”同义的范畴,用它们贯通本体论、人性论与工夫论。“天理自然”可视为程颢的核心主张,它包含天理之本然、天然、无为、当然与必然等义^④。王阳明宣称良知“人人自有,个个圆成”^{[7]102}，“不假外慕,无不具足”^{[7]102},又以其为“本来天则”^{[7]280}。吴震更是指出,从陆象山“当

下论”到王阳明“现成论”,心学一脉相承地秉持“本心自然”之旨^⑤。

最后,佛、道思想深刻影响了理学的“自然”概念。道家对“自然”的论说源于对“有为”政治和人性异化的反思。面对礼崩乐坏的社会现实,老子批判“礼”是“忠信之薄,而乱之首”^{[4]206},强调统治者节制权力,避免以道德、礼法对百姓强加干预,此为圣人“无为”而百姓“自然”之旨。庄子面向个体的本性和生存状态,反对造作、刻意,故曰“机心存于胸中,则纯白不备”^{[5]442}，“贼莫大乎德有心”^{[5]1061},主张人们“灭其贼心而皆进其独志”^{[5]440}。“自然”所否定的,是戕害生命真性、导致自我异化的妄念,它强调事物的自发性和自主性,既反对外在的强制干预,也排斥主体的刻意造作。佛教入华后,受道家思想影响,魏晋僧人常以“自然”诠释佛理,并通过“格义”方法赋予“自然”以空性、佛性等内涵^⑥。南北朝以降,佛教界逐渐摒弃以道家术语诠释佛理的做法,转而批判“自然”这一用语:或责其导向无因论而悖于因果^⑦,或斥其妨碍实修而助长空谈,或忧其纵容恶业而不加检束^⑧。然而,最具中国特色的禅宗延续了对“自然”的肯定,主张以直截、简易的方式明心见性。这一思想影响了儒家心学,形成“现成”“当下”等禅学化表述。总之,宋明理学在多个方面受到佛、道的影响,其“自然”概念也折射出佛、道思想的色彩。

早期儒家经典虽未直接使用“自然”一词,但其“性与天道”思想已蕴含了深刻的“自然”旨趣。在天道的运行方面,孔子认为“四时行”“百物生”不仰赖天之“言”乃至任何作为;在人性的成就方面,孔孟提出“毋意、毋必、毋固、毋我”^{[8]109}，“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长也”^{[8]233}。这体现了儒家以“自然”的思维方式面向生活世界的特点:人间的政教秩序顺应于天道自然与人性自然,而天道与人性的统一展现为“本然”“必然”“应然”等意蕴的融合。这种思维方式重点在于凸显礼乐文明、社会义务、政教秩序是奠基于一合乎天道、顺乎人性的生命存在方式。反过来看,礼乐文明的承续、社会义务的完成、政教秩序的建构同时也是人性遥契天道的现实表

现。比较而言,道家所反对的并非仁义、礼乐本身,而是偏离“自然”状态的仁义、礼乐;儒家则主张真正的仁义、礼乐必符合“自然”之道,既本于人性之真,又契于天道之常。这种将“本然”“应然”“必然”融贯一体的思维,构成了儒家“自然”概念的特质。

综上所述,笔者将“自然”义项归纳为十个方面:(1)无外力干涉;(2)非刻意造作;(3)自我实现;(4)本性原初状态;(5)超越性本体及其发用;(6)伦理行为的应然、当然、必然;(7)修养工夫的自发、自觉;(8)政教秩序的合理化;(9)自得、自足的精神境界;(10)自然界。除了“自然界”这一实体义,其余义项在理学思想中均有体现^⑨。相比佛、道的“自然”,理学“自然”概念的当然、应然、必然等意蕴更为显见。一方面“自然”获得当然、应然、必然的伦理价值,另一方面道德法则、工夫修养、政教秩序也被自然化了。“自然”并不局限于天理世界或生活世界的任何一边,而是以贯通两个世界的形式呈现为“所以然”与“所当然”的绝对统一^⑩。理学家多认为佛、道耽于虚无、侈谈心性,外人伦而遗事物,非“彻上彻下”的“一贯”之道。相较于佛、道偏重佛性、道性等本体层面的“自然”,理学更强调“自然”在道德实践和社会秩序中的具体落实,由此完成了形上本体与现实运用的融合。

二、理学“自然”概念的内涵和角色

“自然”在理学本体论、工夫论中扮演着重要角色,展现出“内在超越”的性质,而且“此超越的内在性既见于自然世界,也见于人之构造”^{[9]206}。考诸理学文献,可知“自然”被广泛地确立为本体、工夫、人性、境界、情欲、存在方式、政教秩序等多个领域的内容。具体而言,它既表示本体的内在超越、工夫的浑沦顺适、思维活动的非刻意性、道德行为的自发性,同时涵盖教法的应机随缘、境界的自在无碍,乃至情理的内在统一与人格的先天圆成。理学家对“自然”内涵的不同侧重,正是考察理学思想发展的线索所在。

“自然”具有贯通本体与工夫、天道与人道的重要意义。程朱理学以“天理自然”确立形上依据,阳明心学则以“自然”规定良知的先验性。而在工夫论层面,理学家以“无思无虑”“不涉安排”“当下即是”等命题强调修养工夫的自发性与直接性。理学在其演进中,将“自然本体”与“自然工夫”统一起来,最终在中晚明心学那里衍生出“不思不勉”“任其自然”“率其良知”“百姓日用即道”的思想倾向。这种“自然”概念贯通天道与人道,“天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情”^{[10]460}。“无心”即自然无为,“心普万物”意味着万物顺其本性生长发育,而天地不加干涉,此为天道之“自然”。与此相应,“无情”有无私意、无计度之义,“情顺万事”表示主体以至公无私之心面对事物,此为人道之“自然”。天道与人道在“自然”层面是绝对统一的。具体地看,理学的“自然”义项包括以下内容,它们以脉络分明而彼此交错的形式展现了复杂的思想图景。

第一,理学家通过“自然”概念,既确立了道德本体的终极依据,又揭示了其当下呈现的内在机制。

首先,“自然”指天理、良知的先验性与超越性。这一理解承续了早期儒学“天”“天道”“诚”等范畴的自然意蕴。程颢说:“视听思虑动作皆天也,人但于其中要识得真与妄尔。”^{[10]131}此处“天”与“真”皆有“自然”之义。程颢还认为“一阴一阳之谓道”阐发的是“自然之道”^{[10]135}。湛若水指出孔子所云“天何言哉”表达的是天道自然的思想,“天机之动,无适无莫。知天所为绝无丝毫人力,是谓自然”^[11]。相比程朱理学以“自然”描述客观的本体,阳明学派展现出以“自然”形容良知的先验性、自主性等特点。“良知”之“良”有原初、本然的意思,在超验意义上与“自然”之“自”相应。阳明以良知为天理的“昭明灵觉处”^{[7]194},强调人先天地具足良知,不假外求。王艮也用“自然”形容良知自在、无滞的状态,“不假安排,俱自顺帝之则,至无而有,至近而神”^{[12]95}。

其次,“自然”被用来描述天理所规定的伦

理秩序。在理学家看来,天理以内在超越的形式构成道德实践的“当然”结构,“事事物物上皆天然有个中在那上,不待人安排也”^{[10]181}。“天然”存在的“中”即天理的客观规律,而社会伦理秩序是由天理决定的,“都只是天理自然当如此。人几时与?与则便是私意”^{[10]30}。天理之“自然”即为“必然”“当然”,它既是天道的标准和尺度,又是人的伦理责任和价值目标,“天之道莫非自然,人之道皆是当然。凡其所当然者,皆其自然之不可违者也”^[13]。以此为前提,人的行为应当因循天理,避免主观的私意和造作,“天理乃自然之理,人欲乃自欺之情,不顺自然,即是私伪”^{[14]2786}。阳明将伦理秩序视为“良知上自然的条理”^{[7]270},认为良知的发用是由其先验本质规定的。

再次,“自然”形容本体的自发性。阳明多用“自然”表示良知内在的自发趋势,“心自然会知。见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井,自然知恻隐”^{[7]31},“盖良知只是一个天理自然明觉发见处,只是一个真诚恻怛”^{[7]217-218}。“自然会知”“自然明觉发见处”体现了良知的自主呈现能力。良知贯通于天地生机,它的发用流行与天理毫无二致,故为自在、无碍的存在,“良知之发见流行,光明圆莹,更无挂碍遮隔处”^{[7]219}。王龙溪还以“当下一念”与“转念”区分良知“自然”与“非自然”两种发用形式,“千古圣学只有当下一念,此念凝寂圆明,便是入圣真根子”^{[15]529},“若不转念,一切运谋设法,皆是良知之妙用,皆未尝有所起,所谓百虑而一致也”^{[16]253}。“当下一念”表示意识的原初活动或本能反应,“转念”则表示经过权衡、计较而产生的念头,有刻意、伪饰之义。

最后,“自然”彰显良知的见在性。阳明学者经常使用“见在良知”或“现成良知”阐发良知当下具足且随缘应机呈现的特点。阳明本人虽未直接使用“见在良知”一词,但其思想中早已体现“见在”之旨。如《答聂文蔚二》曰:“良知只是一个,随他发见流行处,当下具足,更无去来,不须假借。”^{[7]218}“见在良知”的说法源自龙溪,用以说明凡俗之人与圣人在良知本然层面的同一性,

“见在良知与圣人未尝不同,所不同者,能致与不能致耳”^{[15]98}。又以“见在”形容本心所发之“正念”,“今心为念,是为见在心,所谓正念也;二心为念,是为将迎心,所谓邪念也”^{[15]554}。“见在”意味着良知的呈现是完满自足的,它不仅与良知本体直接等同,还与个体成德后的良知别无二致。在呈现良知的过程中,道德实践动力也必然是充沛的,不存在意志软弱的问题。

第二,“自然”表示不待安排、本来如此的存在状态,涉及对人性与物性的理解。

首先,“自然”意为无外界干涉、影响的状态。作为“自然本体”,天理毫无“安排”的意思,“若安排定,则更有甚理”^{[10]32}。朱熹指出,由太极阴阳动静变化所造就的天地万物自有其天然状态,无丝毫人为因素参与,“太极乃两仪、四象、八卦之理……故自此而生一阴一阳,乃为两仪,而四象、八卦又是从此生,皆有自然次第,不由人力安排”^[17]。王廷相用“自然”描述天地的气化过程。作为天地万物的本原,元气包含了变化的动力和种子。由于元气变化的根源在其自身,不受外力作用,所以万物生成的过程被视为“命之自然”或“浑化之自然”,“生生不息,叠叠如不得已者,命之自然也”^{[18]754},“天道者,言乎浑化之自然,四时行,百物生,乾乾而不息者也”^{[18]767}。

其次,“自然”意为主体自身因循本性发展,排除勉强、强制的成分。程颢认为,“自私”“用智”皆非“自然”,“自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然”^{[10]460-461}。朱熹也指出社会伦理纲常是圣人本于“天理人心之自然”构建的,“非有所造作而故为是等差也”^{[19]924},“盖本不烦智力之助,亦不容智力得以助于其间也”^[20]。阳明进一步指出,人的意识活动顺应良知的自然流行,其间不可有分别执着,即便生发分别执着,良知亦会“自然”地反省和祛除,“七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶,但不可有所着。七情有着,俱谓之欲,俱为良知之蔽。然才有着时,良知亦自会觉,觉即蔽去,复其体矣”^{[7]278}。人与万物存在状态之“自然”,源于人性与物性之“自然”。

庄子最早以“真”“天”形容个体的自然本性，“真者，所以受于天也，自然不可易也”^{[5]1036}。“真”指生命固有的真性，“天”有本然、本始之义，故“受于天”即“受于己”，意为因循本性而然。魏晋玄学将人性自然扩展为物性自然，认为万物有得之于“天”的自然本性，“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也”^[21]。受此影响，宋明理学认为社会伦理秩序全然出自“情性之自然”“心体之自然”，人在社会活动中应当顺应万物的自然本性而无需刻意、勉强，“出乎心体，非有所为而为之者，自然之谓也”^[22]。

第三，“自然”表示无私意计度之心。程颢劝诫人不可有计度之心，“在澶州日修桥，少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见林木之佳者，必起计度之心，因语以戒学者，‘心不可有一事’”^{[10]65}。人的日常言行只需顺应“天理自然”，不应有丝毫“私意”。王龙溪以“知”与“识”区分“自然”与“非自然”的意识活动，“良知如明镜之照物，妍媸黑白，自然能分别，未尝有纤毫影子留于镜体之中。识则未免在影子上起分别之心，有所凝滞拣择，失却明镜自然之照”^{[15]291}，“圣学之要，莫先于绝意去识”^{[15]225}。可见，“识”表示出于某种目的有意矫饰，这种表现便不得其本然；“知”为良知自然生发的意识活动，故其所为便是出于本然。

第四，“自然”表示工夫之简易直截。理学家普遍认为，相应于道德本体的“自然”，修养工夫也应当是“自然”的。在工夫层面，“自然”展现了内在性、自主性、动力性、直接性、简约性等特点。一般来讲，工夫践履包含了着意为之、勤勉而行的向度，然而工夫的最高境界是不将不迎、不思不勉、勿忘勿助，后者与有所为而为、勉然而行呈现为不同趋向^①。张载有言“勉盖未能安也，思盖未能有也”^[23]，即谓人尚需勉强、努力之时，德行便未能达到无人而不自得的化境，而德性亦未能真正融入内在意识。程颢以工夫的“大小大费力”为“非自然”之事^{[10]142}。陆九渊立足于本心的整全性存在，以“易简”定位其工夫取向^②。陈白沙倡导“自然之学术”，以工夫“在勿忘勿助之间”为宜^③。阳明则认为，良知包含

了自我修正的自觉性，由此展开的工夫既非服从外在规范，亦非刻意矫饰，以合乎本体自然的形式展现了自然无为的境界。良知具有自照自觉的力量，构成了反思性活动的先验根据。

王门后学的现成派将简易直截视作最上乘的工夫境地。王龙溪指出，勉然的工夫修习不免有所“执著”，“才有执著，终成管带”，其虽不同于“流转驰逐”，然亦“未得究竟法”^{[15]269}。王龙溪强调以“无善无恶”的良知贯通修养工夫，如此则“动无不善，见解嗜欲自无所容，而致知之功易”^{[15]492}。程朱理学的“庄敬持养”本身具有勉然的特征，但王艮却将此项工夫理解为自然现成的，“识得此理，则现现成成，自自在在。即此不失，便是庄敬；即此常存，便是持养，真不须防检”^{[16]716}。王艮甚至认为，阳明的“致良知”不免有勉强而为的局限，故将其改为“良知致”，“以日用见在指点良知”^{[12]97}。

第五，“自然”表示人格境界的超绝高妙。“自然”象征生命流行的最高境界，“其真力弥漫，贯注万物”，“本身就是无穷无尽的生机，其饱满生意充满一切”^[24]。朱熹认为，“自然”是圣人境界的真实表现，“自然安行，不待勉强，故谓之圣”^[25]。境界上的“自然”亦为“自得”。“自得”即“得”于“自”而非“他”，有自我肯定的意思。刘宗周这样评价白沙之学：“先生学宗自然，而要归于自得。自得故资深逢源，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。”^{[16]4}“自得”包含了排除全部外部因素的先验反思，其指向的境界展现出非功利性的审美愉悦，“自然之乐，乃真乐也”^[26]。王艮也认为“圣人之学”所通达的境界“不费些子气力，有无边快乐”^{[16]714}。因此，“自然”体现为否定外在规范、权威的限制和束缚，使心灵得到真实的呈现，由此获得自我满足和精神愉悦。

第六，“自然”表示“必然”与“当然”相统一的价值原则。宋明理学从天理、良知的根源性中揭示出宇宙必然性的存在向度，从而使诸现象具有统一性，而后从“必然”中发现和确定“应然”“当然”的意义，揭示人之自我成就的价值性。理学家认为世界的存在和发展有其必然

性。欧阳修指出,万物的变化及其贯通是宇宙的必然法则,“物无不变,变无不通,此天理之自然也”^[27]。朱熹以“理”“势”论说“必然”：“大衍之数五十……至用于筮,则又止用四十有九。盖皆出于理势之自然,而非人之知力所能损益也。”^[28]

“自然”将“必然”“当然”等含义统一起来。理学探讨天道与人道的问题,所关切的内容指向“当然”与“必然”的关系。朱熹认为天理是“所以然之故”与“所当然之则”的绝对统一,兼有“能然”“必然”“当然”“自然”等义^⑧。朱熹又将“所当然之则”与“自不容已”联系起来,这意味着以“当然”为“必然”。“天理”的“自然”,贯通于“理”“事”两个方面,“凡事皆然。能然、必然者,理在事先;当然者,正就事而直言其理;自然,则贯事理言之也”^{[14]2737}。“自然”本身包含“自我实现”之义,而人在道德领域内的自我实现即以“使人成其为人”为其内在指向,由此将现实存在的“必然”引向道德发展的“当然”。以“自然”为前提,“必然”与“当然”的沟通,意味着将外在的规范、原则内化到自我意识之中,使之成为个体自觉、自愿的要求。此外,戴震还将“血气”之“自然”与“理义”之“必然”统合起来:“自然之与必然,非二事也。就其自然,明之尽而无几微之失焉,是其必然也。”^[29]这表明人的现实存在是合乎“自然”的,而“自然”先天地规定了道德实践的“必然”和“当然”。

第七,“自然”表示感性情欲的合理呈现。以“自然”为特质,良知贯通于未发、已发之间,“此便是‘寂然不动’,便是‘未发之中’,便是‘廓然大公’;自然‘感而遂通’,自然‘发而中节’,自然‘物来顺应’”^{[7]80}。良知是性情一体化的本体存在,这决定了情感的自然流露合乎道德理性的规定性。未发、已发一体化的结构否定了先验定理对良知的规定和限制,确保了良知的绝对自由。正如王龙溪所言:“未发之中是太虚本体,随处充满,无有内外,发而中节处,即是未发之中。”^{[15]277}阳明只是以“自然本体”的一体化结构统合情理,使情感的自然流露合乎公共性,然而王门现成派的部分学者以此结构统合自然情

感乃至感性情欲,遂形成中晚明心学“张皇见龙”的猖狂放肆之弊。为修正该问题,聂豹、罗洪先等学者提出以体用分立为前提、体立而用自行的“体用一贯”观,将良知拆分为未发和已发两个部分,即虚明不动之体和自然感发之用。不过,这一纠偏同样受到了严重质疑,黄宗羲称其“终不免头上安头”^{[16]467}。

第八,“自然”表示“无”“虚”“寂”“空”的特质。在道家哲学中,“无”与“自然”在“道”的抽象、本质层面具有相通的一面。随着佛教与道教的兴起,“自然”的超绝、无执等特征被赋予到“虚”“寂”“空”等概念中。心学学者多以此类概念言说本体之“自然”。阳明以心体为“无善无恶”的存在,旨在说明本体自然、无执等特点。王龙溪亦云:“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,着于有矣。”^{[15]7}在其看来,唯有从虚无、虚寂之处体认良知,才能真正把握良知的自然特点,“不着纤毫力”而识得“无形象中真面目”^{[16]245}。

综上,张载、二程较早提出了本体、工夫、意识活动等领域的“自然”,而后朱子学展现出蕴“当然”于“实然”、化“当然”为“必然”的趋向。及至明代,心学思潮所带来的精神文化嬗变主要反映在“性情自然比理智规范更受尊重的自然主义”^[30]。阳明学派最核心理念在于,非由外铄、不假人力的自然本体是人性中最真实、最具力量的存在,因此,要通过自然化的工夫进路呈现本体,确保这种本原力量在日常生活中发挥功能。宋明理学对“自然”概念的特殊贡献,在于扩充和发展了先秦道家以来“自然”的哲学意蕴,使其地位得到了进一步提升。总之,对于理学“自然”概念的理解,既要注意它在道德本体、修养工夫、生存状态、人格境界等多个方面的内涵,又应把握它在理学思想演进中的动态发展。

三、“自然”视域下的理学研究

陈来曾经将宋明理学的特点概括为四个方

面,分别是以不同方式为传统儒学提供了宇宙论、本体论的论证;以圣人为理想人格,以“成圣”为人生终极目的;以仁、义、礼、智、信为根本道德原理,以不同方式论证道德原理具有内在基础,以存天理、去人欲为道德实践的基本原则;为实现人的全面发展而提出并实践各种“为学工夫”^⑧。这四个特点大致可以归纳为理学本体论、心性论、工夫论、境界论的内涵。如何准确把握这几个方面的关系,进而拓展宋明理学研究的深度与广度,是一个关键问题。由上可知,理学家对于天人、心性、理气、本体工夫等问题的探讨,都以“自然”为枢纽,因此“自然”概念在理学史上实有不容忽视的地位和意义。通过“自然”所呈现的理论视野,以一种独特的研究进路探究理学的深层结构,不仅能够梳理出一条整合本体、心性、工夫、境界等问题的研究线索,还有助于揭示理学家在具体历史情境中的问题意识,循着宋明理学的内在理路展开他们的思想世界。围绕“自然”概念,至少可以从四个方面深化宋明理学研究。

首先,通过“自然”及相关范畴重构理学诸流派的关联性。当前学界的研究主要围绕理学、心学与气学三大系统展开,这在呈现理学自身演进的同时也造成了各流派之间相分离的现象。其中,程朱理学不同于陆王心学的思维方式,更是学界长期以来的诠释“前见”。然而,如何超越这种差异性认知,把握理学流派的关联性,始终是一个难点。实际上,这些理学流派都在相近意义上使用“自然”,同时从“自然”发展出一些与其相关的哲学范畴。在本体论方面,有“天”“道”“诚”“生生”“先天”等;在心性论方面,有“性”“本心”“欲”“寂感”“赤子之心”等;在工夫论方面,有“诚意”“无为”“易简”“何思何虑”“不思不勉”“勿忘勿助”“顺适当下”等;在境界论方面,有“自得”“现成”“见在”“当下即是”“无善无恶”等。这些范畴是理学家共同使用的,通过对其“自然”内蕴的挖掘,可以重新认识不同理学流派之间的关系。

其次,深入把握本体与工夫之辨。本体与工夫的张力问题贯穿于宋明理学的发展进程之

中。理学史上的德性与知识之辨、先天与后天之辨、已发与未发之辨、无善无恶之辨、现成良知之辨,都是本体与工夫之辨的具体展开。有关这些问题的讨论与辩难,既有其历史演变脉络,又具备特定的理论内涵。张载从气之条理肯定了天道的有序性,以把握“天序”与“天秩”为根据,人道之域的伦理实践反映了合乎规律的特点。朱熹以天理为自然本体,其关注点指向格物致知的必然性。陆王心学侧重本心的自然呈现,本体与工夫在“现成”方面体现了某种统一性。本体与工夫的离合、先后、主次等问题,可以通过对“自然”概念的研究而得到深刻、系统的把握。

再次,基于“自然”概念探究儒、释、道三教互动问题。宋明时期,儒、释、道三教的交流达到空前的高度,然而以往研究很少从“自然”这一角度开显三教互动的内涵和意义。因此,有必要从“自然”入手对理学与佛、道思想作出比较研究。理学与佛、道二教都倾向用“自然”描述本体的存在特点、万物的客观性状以及主体活动的无执性,但其中又有较大差别。理学认为自然化的道德本体具有明确的价值内涵,一切道德行为都是道德本体外在化的表现。而在佛、道那里,“自然”并不涉及价值性的本体或工夫,仁义道德不仅不是“自然”的体现者,反而是“自然”所否定的对象。作为三教互动的核心概念,“自然”反映了理学自身发展的内在要求和精神趋向。

最后,以“自然”为价值导向,呈现理学在主体性哲学层面的价值。“自然”本身包含一定的自主性,可以与“自由”概念相勾连。叶秀山认为老庄思想中的“自然”就是“自由”,“‘自然’,就是‘自如’,即‘自己如此’亦即‘自由’”^[31]。这一论断不无依据。以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)将“自由”区分为“消极自由”与“积极自由”,前者强调不受他者干涉或控制的自由,后者强调自我率性而行,具有自主的特点^⑨。诚然,中国思想中的“自然”和西方哲学中的“自由”均为很复杂的概念,二者不能等而视之。不过,我们仍可借助伯林的分析方法来区分“自然”。依此路

径,可以看到老子哲学中的“自然”属于“消极自然”,因为民众的“自然”要以统治者效法“道”的“无为”即不干涉为前提。这种“消极自然”通向的是“消极自由”。作为“自然”的具体表现,百姓的“自化”“自正”,有赖于圣人的“无为”“无事”。相比之下,宋明理学更强调道德主体的自我实现,按照自己的道德意志去行动。“自然”作为人的内在价值和行动原则,蕴含对于主体实践的道德自觉,这是“积极自然”的体现。尽管“自然”本身不具有“自由”的属性,但是人能够根据自己的目的和理想作用于“自然”,以此挺立行动的主体性,使“自然”进入“自由”的领域^②。

此外,理学家推崇的“自得”境界,也兼具“自然”与“自由”的含义,强调个体的自主性和内在体验,“意识从情义纷扰中回归静观之本性,世界也就从现象的纷纭中回到自如的境界,自如即自得,自得即自然。就本质的意义而言,‘自然’乃是本性在现实世界中彻底的朗现,它意味着一种出自本根的具体自由”^{[9]207}。

“自然”承载了深刻的形上学、伦理学、工夫论的内涵,理学家通过对天道与人道之关系的阐发,将天理、良知的本体特性与实践中的伦理要求结合起来,形成了独具特色的思想体系。通过“自然”概念,可以深切把握宋明理学的致思进路。在研究方法上,一方面,需要横向地对“自然”的主要内容、适用范围及其与其他哲学概念的关系作出分析,建构严密的框架;另一方面,需要纵向地对“自然”概念在中国哲学史中的演进进行系统梳理,揭示其内在逻辑线索。前者涉及从“自”与“然”的不同语义解释理学“自然”内涵,后者既包含以“自然”为中心考察其思想体系演变的观念史研究,又体现为结合社会史的思想史研究。

结 语

“自然”敞开了宋明理学研究的一个新视角。透过这一视角,研究者可以深入挖掘理学思想更深层次的创造性和兼容性,为理学研究注入新的活力。阿瑟·O.洛夫乔伊认为越是重

要的哲学观念,它的语义往往越是含混,因此观念史研究首先需要辨析观念的内涵,清除语义的模糊性^③。“自然”是具有揭示性的概念,能够揭示出思想的张力和主题。对于这一概念的研究,我们应当区分其在不同语境中的意义,避免笼统而论、产生误解。唯有厘清“自然”的表现形态,对它的内涵及相关问题才能进行更清楚、更准确的把握。与此同时,应当看到“自然”既是宋明理学学术发展的关键线索,又构成了当代儒学研究的独特视域。从“自然”概念出发,有助于揭示宋明理学中天道与人道、本体与工夫、人性与秩序、必然与应然的内在关系以及不同理学流派、儒释道三教的联系,深化对理学体系的整体理解,由此彰显宋明理学在中国哲学史上的重要地位和独特品格。

注释

①北京大学与南开大学曾于2017年、2018年分别举办了第一届、第二届“中国的‘自然’思想”研讨会,集中讨论中国哲学史上“自然”概念的复杂意涵以及相关问题。②从哲学史上看,“自然”主要见于道家与道教典籍,其中《老子》5见,《庄子》8见,《列子》6见,《淮南子》21见。另外,《老子河上公注》《老子指归》等文献也含有大量有关“自然”的论述。相比之下,先秦儒家文献中,仅有《荀子》2见。儒家之“十三经”,无一提及“自然”。“自然”概念的提出始自老子,并在随后的庄子、黄老道家,以韩非为代表的法家,以及汉魏之际的学说中呈现出更加丰富的理论形态。然而,尽管早期儒学没有直接使用“自然”一词,但其思想义理的建构却时常透露出“自然”的理念和思维。这种理念和思维方式在魏晋以后进一步受到佛道的影响,使宋明理学的“自然”概念得到确立。③“理学”之名包含广、狭二义。广义的“理学”是宋代以后新儒学的统称,包括周敦颐的濂学、邵雍的象数学、张载气学、程朱理学、陆王心学。狭义的“理学”则专指程朱学派及其思想体系。本文在指称宋元明时代占主导地位的学术思想时,使用“理学”一词,另外使用“程朱理学”专指程朱学派的思想。④徐铉谓:“今俗别作燃,盖后人增加。”参见董莲池:《说文解字考正》,作家出版社2004年版,第396页。在早期文献中,“然”皆以“燃烧”解,如“火之始然”(《孟子·公孙丑上》)、“蒸间容蒸,然者处下”(《管子·弟子职》)。⑤王力:《汉语语法史》,商务印书馆1989年版,第124页。⑥“自然”有“非他者使之然”或“非他然”的

意思,表示消除外部力量影响下的存在状态,或者根本不存存在可能影响自身的外部力量,“某物之所以‘自然’,原因可能是他者不干涉(无为),也可能是不存在对其发生作用的他者(莫为)”。参见叶树勋:《道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”》,《南开学报(哲学社会科学版)》2017年第3期。这里其实还涉及一个程度问题。因为人是社会伦理关系中的存在,在生活中不可能完全避免他者的干涉和影响,所以从程度上看,他者的干涉和影响越少,主体越是“自然”,反之则越是“不自然”。⑦叶树勋:《早期道家“自然”观念的两种形态》,《哲学研究》2017年第8期。⑧郑开:《自然与Physis:比较哲学的视野》,《人文杂志》2019年第8期。⑨郑开:《道家形而上学研究》,中国人民大学出版社2018年版,第228页。⑩刘畅:《机制、存有与政教——明代哲学“自然”之辨的三个向度》,《哲学与文化》2021年第5期。⑪需要注意的是,《老子》中的“自”类语词,除了包含“自化”“自正”“自富”“自朴”的积极性方面,还存在“自见”“自是”“自矜”“自伐”的消极性方面。对此,贡华南认为,“自”可分为两类,如“自生”“自见”“自是”“自伐”“自矜”等词属于“不合道者”,而“自化”“自正”“自富”“自朴”“自宾”等词汇属于“合道者”。池田知久也指出,“一方面是早期的形而上学,即思考把‘道’作为根源性的存在,在本体论的意义上对‘万物’加以支配之问题;另一方面,是新的‘自然’思想,那就是,因为‘道’是‘无为’的,即对‘万物’而言是不加支配的,所以‘万物’在‘道’的本体论作用不发生影响的前提下(即对‘道’的本体论予以否定的基础上),自主地自发地存在与运动”,“过度的‘自然’、严重超越一定标准的自主性自发性,对于‘圣人’来说是危险的、消极的”。参见贡华南:《〈老子〉中“自然”诸义及其在魏晋玄学之分殊》,《学术月刊》2012年第8期;池田知久撰、曹峰译:《〈老子〉的形而上学与“自然”思想——以北大简为中心》,《文史哲》2014年第3期。⑫亚里士多德著、吴寿彭译:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第89—91页。⑬康中乾:《魏晋玄学》,人民出版社2008年版,第144页。⑭傅锡洪:《从“无极而太极”到“天理自然”:周程授受关系新论》,《哲学研究》2021年第5期。⑮吴震:《阳明后学研究》,上海人民出版社2003年版,第19页。⑯有关这方面的讨论,参见圣凯:《魏晋佛教对老庄“自然”说的理解与运用》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2016年第4期。⑰在这一时期,“自然”同样成为中国本土学者对抗佛教因果报应学说的理论武器。如范缜说:“人生如树花同发,随风而堕,自有拂帘幌坠于茵席之上,自有关篱墙落于

粪溷之中。坠茵席者,殿下是也;落粪溷者,下官是也。贵贱虽复殊途,因果竟在何处。”参见李延寿撰:《南史》第五册,中华书局1975年版,第1421页。⑱圣凯:《六朝隋唐佛教对道教“自然”说的批判》,《哲学动态》2016年第7期。⑲张岱年指出阮籍最早为“自然”赋予了“天地万物的总体”之新义,以“自然”指称“至大无外的整体”,认为“天地万物俱在自然之中”。如阮籍《达庄论》云:“自然者无外,故天地名焉。”王中江在考察“自然”实体义的演变后指出,这一义项在近代的兴起与清末学者用“自然”翻译“nature”一词有关。“nature”不仅指称“本性”,也表示自然事物或自然界。当人们用中国思想传统中的“自然”一词去翻译“nature”的时候,就使得“自然”称谓实体的意义得到凸显。参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,收入《张岱年全集》第四卷,河北人民出版社1996年版,第535—536页;王中江:《近代中国“自然”观念的诞生》,收入方维规主编:《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》,北京大学出版社2015年版,第189—229页。这一义项在宋明理学中较为少见,理学家多用“天”“天地万物”等语词来指称“自然界”。⑳蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社1989年版,第13—14页。㉑单虹译:《从“着实用意”到“实行其意”:“自然”视域下的王阳明“诚意”说》,《人文杂志》2023年第12期。㉒何俊:《陆九渊易简工夫疏论》,《学术界》2023年第7期。㉓陈献章撰、孙通海点校:《陈献章集》,中华书局1987年版,第896页。㉔朱杰人等:《朱子全书》第23册,上海古籍出版社2002年版,第2736页。㉕陈来:《宋明理学》,北京大学出版社2020年版,第15—16页。㉖[英]以赛亚·伯林著、胡传胜译:《自由论》,译林出版社2011年版,第167—221页。㉗杨国荣:《逍遥与庄子哲学》,《云南大学学报(社会科学版)》2007年第4期。㉘[美]阿瑟·O.洛夫乔伊著,张传有、高秉江译:《存在巨链:对一个观念的历史的研究》,商务印书馆2015年版,第13—14页。

参考文献

- [1]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013.
- [2]赵东明.“自然”之意义:一种海德格尔式的诠释[J].哲学研究,2002(6):58-63.
- [3]章太炎.章太炎全集:太炎文录初编[M].徐复,点校.上海:上海人民出版社,2014:481.
- [4]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [5]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2016.
- [6]嵇康.嵇康集校注[M].戴明扬,校注.北京:中华书局,2013.

- 局,2014.
- [7]陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].重庆:重庆出版社,2017.
- [8]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [9]杨儒宾.理学论述的“自然”概念[M]//自然概念史论.台北:台湾大学出版中心,2014.
- [10]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [11]湛若水.甘泉先生文集[M]//儒藏:第253册.董平,校点.北京:北京大学出版社,2009:538.
- [12]王艮.王艮全集[M].陈寒鸣,编校.上海:上海古籍出版社,2022.
- [13]罗钦顺.困知记[M].阎韬,点校.北京:中华书局,2013:30.
- [14]朱杰人,等.朱子全书:第23册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [15]王畿.王畿集[M].吴震,点校.杭州:浙江古籍出版社,2023.
- [16]黄宗羲.明儒学案[M].沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008.
- [17]朱杰人,等.朱子全书:第24册[M].上海:上海古籍出版社,2002:3407.
- [18]王廷相.王廷相集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1989.
- [19]朱杰人,等.朱子全书:第6册[M].上海:上海古籍出版社,2002:924.
- [20]朱杰人,等.朱子全书:第21册[M].上海:上海古籍出版社,2002:1663.
- [21]王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980:77.
- [22]王阳明.王阳明全集[M].吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:213.
- [23]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978:28.
- [24]方东美.中国人生哲学[M].台北:黎明文化事业股份有限公司,2004:149.
- [25]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:1366.
- [26]陈献章.陈献章集[M].孙通海,点校.北京:中华书局,1987:192-193.
- [27]欧阳修.欧阳修诗文集校笺[M].洪本健,校笺.上海:上海古籍出版社,2009:542.
- [28]朱杰人,等.朱子全书:第1册[M].上海:上海古籍出版社,2002:130.
- [29]戴震.孟子字义疏证[M].何文光,整理.北京:中华书局,1961:18-19.
- [30]冈田武彦.王阳明与明末儒学[M].吴光,等译.重庆:重庆出版社,2016:2.
- [31]叶秀山.中西哲学的贯通:叶秀山中国哲学文化论集[M].南京:江苏人民出版社,2002:124.

The Conceptual Transformation of “Self-so” and the Theoretical Restructuring of Neo-Confucianism

Shan Hongze

Abstract: Neo-Confucianism inherits and develops the concept of Self-so (ziran) from Buddhist and Daoist thought, elevating it to an ontological foundation that reconciles the way of heaven with the way of man. In its holistic sense, the Neo-Confucian conception of Self-so emphasizes the spontaneity, autonomy and consciousness inherent in all things. It inherently opposes both external coercion and unnecessary human actions. The Neo-Confucian usage of Self-so was systematically established as a core concept across several domains: noumenon, self-cultivation, human nature, spiritual attainment, desire, modes of being and political-religious order. It signifies the immanent transcendence of noumenon, the effortless harmony in self-cultivation, the non-deliberative nature of cognitive activities, the spontaneous manifestation of ethical conduct, the adaptive responsiveness of religious acts, the unobstructed freedom of spiritual realization, the intrinsic unity of emotionality and reason and the innate perfection of moral personality. The distinct ways in which Neo-Confucianists emphasized these conceptual dimensions of Self-so provide critical insights into the intellectual development of Neo-Confucianism. By examining the evolving interpretations of Self-so, we could further explore creativity and syncretism within this philosophical tradition, thereby injecting new vitality into contemporary Neo-Confucianism research.

Key words: Self-so; self; ingenerate; Neo-Confucianism

[责任编辑/木 卯]



论周代建筑等级制度与诸侯国的僭越

李合群

摘要:周代包括西周与东周。西周在城市体系上实行国、都、邑三级制,其城市规模、城墙高度、建筑体量、台基高度以及宗庙社坛等方面均有等级规定,体现了以大为贵、以高为贵、以多为贵等特点。在城门方面,天子五门,外阙两观;诸侯三门,内阙一观。在宫室方面,又有天子外屏,诸侯内屏之制,甚至柱子色彩、椽子雕刻、斗拱形状等亦有具体的规制。至东周时期,王室衰微,地方势力日渐坐大,各地诸侯及卿大夫纷纷僭越周天子建筑之制,彰显了当时“礼崩乐坏”的时代特征。

关键词:周代;建筑等级制度;僭越;镐京;天子五门

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0044-08

我国周代包括西周与东周两个时期,共计790年。西周是武王灭商后所建,定都镐京(今陕西西安),其后周公旦又营造了成周洛邑(今河南洛阳),于是形成了类似于后世的两京制。西周实行基于宗法制的分封制,继而诞生了包括建筑在内的一系列等级制度。西周的分封制,即“故天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人、工、商,各有分亲,皆有等衰”^{[1]94}。受封各地的诸侯负有朝觐、纳贡等义务,并且“天下有道,则礼乐征伐自天子出”^{[2]5477},彰显了周王作为“天下共主”的绝对权威,其都城镐京及宫殿建筑亦是“唯我独尊”之体现。诸侯国,又有公、侯、伯、子、男之分,并伴随相应的待遇。即使个体之人,亦有差别,即《左传》所记载的“天有十日,人有十等。下所以事上,上所以共神也”^{[1]1284}。在此背景下,西周实行各种严格的等级制度,涉及衣、食、住、行、礼仪等方面,其中,建筑制度就扮演着重要角色,是当时以“礼”为核心的国家根本制度之一。

东周迁都洛邑之后,王室衰微,地方势力日

渐坐大,导致礼崩乐坏,各地诸侯争霸,卿大夫崛起,出现了“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”“自大夫出”“陪臣执国命”^{[2]5477}的尾大不掉局面。随之而来的是地方诸侯无视周天子之权威,纷纷僭越礼制,如《礼记》中所说的“故天子微,诸侯僭;大夫强,诸侯胁……而天下之礼乱矣”^{[3]309}。关于周代建筑等级制度与诸侯国僭越方面的内容,学界只有零散涉及,尚缺乏专题研究。本文依据文献与考古资料,对其所涉及的城市规模、城门、宫室、礼制建筑等方面,予以探讨。

一、城市规模等级制度与地方僭越

西周时期,周王城最大、最高,其次为诸侯、大夫之城。并且各地诸侯又有公、侯、伯、子、男等级的划分,城池大小亦有区别。至东周时期,诸侯及士大夫之城,规模上出现了僭越现象,这是地方势力坐大的体现。这些方面,除了文献记载之外,亦为考古资料所证实。

收稿日期:2025-02-18

作者简介:李合群,男,河南大学历史文化学院教授、博士生导师(河南开封 475000),主要从事建筑史研究。

(一)西周城市体系、规制与落实

西周都城镐京,位于今陕西西安沔河东岸,其大小如何,未见史料直接记载,但是《考工记》中有“匠人营国,方九里,旁三门”^{[4]665}之说,这被历代奉为周天子之城制。成周洛邑,史料记为“城方千七百二十丈,郭方七十里”^{[5]40},按周制一尺为19.91厘米计算^①,则城周长为3424.52米,根据《穀梁传》“古者,三百步为里,名曰井田”^{[6]5242}之记载,并参照《史记》中所说的“六尺为步”^{[7]238},可知约为9.55里,接近当时“匠人营国,方九里”之规制。西周时期,在城市体系上实行国、都、邑三级制,即《礼记》所说的“天下有王,分地建国,置都立邑”^{[3]601}。都、邑之间的区分为:“凡邑,有宗庙先君之主曰都,无曰邑。邑曰筑,都曰城。”^{[1]242-243}如春秋时期的鲁国,“筑鵬,非都也”^{[1]242},鵬为邑,故只能用“筑”。因为诸侯之间又有公、侯、伯、子、男五等划分,其都城大小亦不同。如《左传》所说:“先王之制:‘大都,不过参国之一;中,五之一;小,九之一。’”^{[1]11}对此,唐代经学家孔颖达曰:“王城方九里,长五百四十雉,其大都方三里……公城方七里,长四百二十雉……侯伯城方五里,长三百雉。”^[8]呈现出了九、七、五、三的级差,即所谓的“自上以下,降杀以两,礼也”^{[1]114}。而成周洛邑境内,“大县城方王城三之一,小县立城,方王城九之一”^{[5]41},“大县”“小县”虽非西周之名称,但亦能说明周王城与地方城市之间的大小之别。

在国都与地方城邑的城墙高度上,亦有级差。如《考工记》曰:“王宫门阿之制五雉,宫隅之制七雉,城隅之制九雉。”“门阿之制,以为都城之制。宫隅之制,以为诸侯之城制。”^{[4]670}这里的“雉”,在古代城墙高度上为一丈。这是说周王城中的王宫宫门屋脊、宫墙四角、城墙四角的高度,从五、七、九雉,层层递增,并形成了等份级差。而文中的“都城”,一般解释为公与王子弟之城。从文中亦可推知,公与王子弟城的高度为五雉,诸侯之城城角高为七雉,若再算上周王城城角的九雉,亦呈现出五、七、九雉的级差。

西周时期的这些等级制度,是靠中央官僚机构来落实的。如当时掌管国都营造之法及尺寸丈量者称为“量人”,其职责是“掌建国之法,以分国为九州,营国城郭,营后宫,量市、朝、道、

巷、门、渠。造都邑亦如之”^{[4]429}。尽管文中“建国之法”的具体条文不明,但是应该包括国都及地方诸侯城大小之规制,并且,对城市街巷等皆应有具体标准,这些均是城市等级制度得以落实的保障。在营造方面,周王城与诸侯城应归属于不同的管理机构。如周族首领古公亶父在营造岐邑时,“乃召司空,乃召司徒,俾立室家。其绳则直,缩版以载,作庙翼翼”^{[9]1098},可见,司空与司徒管营造之事。地方城市之营造,则应由作为中央官吏的县师掌管,其具体职责为“凡造都邑,量其地,辨其物,而制其域”^{[4]194},即赴地方丈量现场,划定区域等,以防僭越。

近年来,随着对西周镐京与成周洛邑城址考古的深入开展,出现了一个无法回避的问题,即文献与考古资料的矛盾。如考古资料表明,西周都城丰镐遗址的面积已达约10平方公里^②(因为目前尚未发现城墙,故难以准确计算)。还有近年来在洛阳发现的一座西周晚期城址(是否为成周洛邑,目前尚未确定),经发掘得知,该城址平面呈长方形,周长约8740米^③。此二城的考古资料所显示的面积均大于周王城“方九里”的记载,这也许是在西周存续的275年间周王城不断外扩造成的。按照周王城方九里之说,换算成今天之数据为:周长约3225米,面积约65万平方米。

(二)春秋战国时期诸侯之城规模上的僭越及原因

至春秋时期,王室衰微,地方强大,致使诸侯之城,尤其是大夫之城坐大,并出现了“耦国”现象,即大夫之邑与国都相抗衡。如郑庄公弟弟共叔段,被封在京邑,并据以反叛^④。最突出的当是孔子“堕三都”事件,孔子言于鲁定公曰:“家不藏甲,邑无百雉之城,古之制也。今三家过制,请皆损之。”^[10]为此,拆毁鲁国“三桓”(叔孙氏、季孙氏、孟孙氏)的郈、费、成三座城邑。耦国之危害,时人已有所认识,如周朝大夫辛伯在劝谏周桓公时说:“并后、匹嫡、两政、耦国,乱之本也。”^{[1]154}至战国时期,随着经济实力的增强及人口的增加,各地诸侯国更是无视旧制,纷纷扩建城市,对此,赵国名将赵奢说:“且古者,四海之内分为万国,城虽大,无过三百丈者;人虽众,无过三千家者……今千丈之城、

万家之邑相望也。”^{[11]709}银雀山竹书《守法》篇亦曰：“战国者，外脩(修)城郭，内脩(修)甲戟矢弩。万乘之国，郭方七里，城方九[里，城高]九仁(仞)，池口百步，国城郭……[郭]方十五里，城方五里，城高七仁(仞)，池广八十步，大县……”^[12]

战国七雄，更是大修其国都，如齐国“临淄古城……周五十四里，高四丈，十三门”^[13]，魏国“以三十万之众守梁七仞之城”^{[7]2326}，规模均很宏大。

根据考古资料，有学者将东周时期主要诸侯之城的面积进行列表(表1)^⑤。

表1 东周主要诸侯国国都面积一览表

国名	都城遗迹	估算面积	国名	都城遗迹	估算面积
鲁	曲阜故城	901 万平方米	薛	薛故城	809 万平方米
蔡	上蔡故城	860 万平方米	赵	邯郸故城	1581 万平方米
滕	滕故城	50 万平方米	韩	郑韩故城	2050 万平方米
齐	临淄故城	1727 万平方米	魏	安邑故城	1775 万平方米
燕	燕下都故城	1828 平方米			

从表1可见，东周诸侯国国都普遍大于西周王城之九里。这些诸侯城在西周时期的面积应是很小的，只是经过东周五百余年间的不断扩展方达到如此规模。尤其在战国时期，周王室更加衰落，各诸侯国更是疯狂扩张国都。例如秦国，春秋时期的秦都雍城，遗址面积约1089.24万平方米^⑥，至战国时期的国都咸阳城，面积扩展至约4824万平方米^⑦，几乎比前者大4倍。

西周时期的城市，包括周王城与各地方的诸侯城，主要是政治中心，加之工商食官制，城市商业脆弱，人口不多，对城市规模要求不高。但至东周时期，随着地方城市经济的发展与繁荣，城区拓展势所必然，若再固守旧制已不现实。如果东周的周天子仍如西周时期那么强大，随着经济的发展，其王城亦应大为扩展。东周时期地方诸侯城市规模上的僭越，应是历史发展的必然结果。西周时期，单纯以政治地位来界定城市规模，亦有悖于现实。因为城市大小必须与人口、土地相匹配，即《礼记》中所说的“凡居民，量地以制邑，度地以居民。地、邑、居民，必参相得也”^{[3]156}。《管子》则更明确地提出：“夫国城大而田野浅狭者，其野不足以养其民。城域大而人民寡者，其民不足以守其城。”^[14]如果没有土地与人口的支撑，城市难以为继。《尉缭子》则从城市防御的角度论述了这一问题，即“量土地肥饶而立邑。建城称地，以城称人，以人称粟，三相称，则内可以固守，外可以战胜”^[15]。这些说法突破了西周时期仅以政治地位确定城市规模的理念，可视为理论上的“僭越”。

制度的影响是有惯性的，周天子作为天下

共主，至春秋时期还是得到地方认可的。就城市规模而言，尽管东周时期僭越现象已司空见惯，但是，维护周制之声还是有的。如孔子即主张“都城不过百雉”^{[3]676}。又如郑国大夫祭仲，针对共叔段(大夫)大建京邑，对郑庄公说：“都，城过百雉，国之害也。”^[11]战国时期还有“有国之君，不大其都”^[16]、“大其都者危其国，尊其臣者卑其主”^{[11]181}等意在维护正統的观念。

二、城门等级制度与地方僭越

据文献记载，周王城为五重城门，即“天子五门”，并且在城门外还营造外阙两观，彰显了周天子的独尊地位。诸侯城则为三重门、内阙一观。从考古资料来看，春秋时期的鲁国曲阜、赵国邯郸故城皆有外阙，秦国雍城则出土有五门，此皆为僭越周天子之制。

(一)天子五门与诸侯三门之制

城门，作为出入城市的通道，在周王城与诸侯国之间亦有等级之分，其核心是“天子五门”之说。此说来源于汉代两位经学大师，即东汉初年的郑众与东汉末年的郑玄。其中郑众针对《周礼·阍人》中的“阍人掌守王宫之中门之禁”这句话，作注曰：“王有五门，外曰皋门，二曰雉门，三曰库门，四曰应门，五曰路门。”^[17]郑玄则对《礼记》作注曰：“天子五门，皋、库、雉、应、路。”^{[18]3227}他们二人均持天子五门之说(只是库门与雉门的顺序有别)，此说影响深远。

五门之名称，尚可见于其他先秦文献。如《诗经》在描述周族部落首领古公亶父在岐山下

筑城时,载:“乃立皋门,皋门有伉。乃立应门,应门将将。”^{[9]1099}还有在西周康王即位时,“王出在应门之内,太保率西方诸侯入应门左,毕公率东方诸侯入应门右,皆布乘黄朱”^[19]。《尔雅》曰:“正门谓之应门。”^{[20]411}关于库门,《礼记》曰:“献命库门之内,戒百官也。”^{[3]314}而路门,据《周礼》记载:“路门不容乘车之五个。”^{[4]669}这些均是周天子所拥有的五门。但是,在鲁国都城曲阜城内,却出现了五门中的雉门,这也许是“鲁有天子礼乐者,以褒周公之德也”^{[7]1523}的特殊待遇。而诸侯国城门数,则比天子低一等,为三门。如唐代经学家贾公彦曰:“诸侯三门,有皋、应、路。”^[21]南宋周必大亦持此说,并认为“天子五门、诸侯三之,礼也”^[22]。

(二)城阙规制与地方僭越

周代尚有城门外立阙制度,其功能在于“阙者,所以饰门,别尊卑也”^{[20]412}。其具体规定为:“天子诸侯台门,天子外阙两观,诸侯内阙一观。”^{[23]5059}春秋时期的鲁国都城曲阜曾僭越天子两观之制。如鲁昭公二十五年(公元前517年),针对大臣子家驹“诸侯僭于天子,大夫僭于诸侯久矣”之谏言,昭公曰:“吾何僭矣哉。”子家驹反驳道:“设两观,乘大路……皆天子之礼是也。”^{[23]4859}至鲁定公二年(公元前508年)五月壬辰,曲阜“雉门及两观灾”^{[1]1528},为火所毁。关于火灾原因,西汉大儒董仲舒以“天人感应”之说,认为这是上天对“僭礼”行为的警示,即“两观,僭越之物天灾之者,若曰,僭礼之臣可以去。天灾之者,若曰,僭礼之臣可以去”。甚至后来,“两观、桓、鼈庙、亳社,四者皆不当立,天皆燔其不当立者以示鲁,欲其去乱臣而用圣人也”^[24]。

除了鲁国,东周其他诸侯国亦有城门立阙者。如“挑兮达兮,在城阙兮”^{[9]730},表明郑国已有城阙。韩国都城新郑亦有城阙,如当时聂政“鼓琴阙下,观者成行,马牛止听,以闻韩王”^{[25]2611}。又如秦国,在孝公十二年(公元前350年)“作为咸阳,筑冀阙,秦徙都之”^{[7]203}。只是不知这些城阙,是“诸侯内阙一观”还是僭越周天子的“外阙两观”。此后,这一门阙制度得以延续,并演变成明清北京故宫的午门阙。

在考古方面,先周时期周原、西周都城镐京以及成周洛邑,目前尚未发现五门或者门阙遗

址,但是东周诸侯城却有之。如鲁国曲阜故城,经发掘得知,南东门外的两侧,各有一个长方形夯土台基。台基东西宽30米、南北长约58米、高1米^⑥。此遗址应是外门两阙,即上文所说的“两观”。还有赵国都城邯郸赵王城中的西小城,发掘结果表明,平面近方形,四面城垣及门阙基址尚存,亦为城外之门阙^⑦。这两处城门外阙,皆属于对周天子之制的僭越。另外,春秋时期秦国雍城遗址,还曾清理出一座大型宫殿基址,可分为南北纵向排列的五进院落以及五个门道,似乎亦僭越了周天子五门之制^⑧。

三、周王宫室的等级制度与地方僭越

宫室,作为周天子与诸侯的施政之所,其台基体现了“以高为贵”“以大为贵”的原则。宫室的色彩、橡子的加工、斗栱的形制、屏风的位置等皆有等级划分。这些方面,至东周时期,均被诸侯所僭越。

(一)西周宫室及台基的等级制度与地方僭越

周王理政及接见各地诸侯等活动,多在宫殿、宗庙或明堂(在此总称为宫室)内进行,如“昔者周公朝诸侯于明堂之位”^{[3]390}。成周洛邑的城内曾建有五宫,包括大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂。此五宫“咸有四阿、反坫、重亢、重郎、常累、复格、藻棁、设移、旅楹、春常、画旅,内阶、玄阶……”^{[5]41}即这些建筑均为庑殿顶,藻井画有日月,门上横梁及短柱绘有彩绘,殿基的台阶涂成黑色等。成周洛邑的这些规制,镐京亦应有之。宫室台基高度,也划有等级,即“有以高为贵者。天子之堂九尺,诸侯七尺,大夫五尺,士三尺”^{[3]289}。这里的“堂”,指宫室台基。而宫室建筑,“有以大为贵者。宫室之量”^{[3]288},这里的“量”应指体量,也应为周天子最大,诸侯次之,大夫又次之,士最小,只是未见像台基那样的具体尺寸。考古方面,在20世纪80年代,镐京遗址中曾清理出几处宫室建筑基址。其中最大的五号宫室基址,夯土台基面积为3393平方米,平面呈“工”形,建筑面积为2891平方米^⑨,这也许正体现了“以大为贵”的理念。

东周时期,诸侯国争相建造高台。如鲁国曲

阜城内的周公台“高五丈,周五十步”^{[26]106}。楚国的章华台“台高十丈,基广十五丈”^{[26]155}。楚庄王钧台“高三丈四尺,南北六丈,东西九丈”^{[26]155}。这些高台,远高于西周时期的“天子之堂九尺”。此外,还有齐国的桓公台、郑国的郑庄公望母台、秦国的凤凰台等。考古发现亦表明,东周诸侯国曾普遍筑台。现仅列举规模宏大者。如山西省侯马晋国都城新田遗址,曾清理出多处夯土台基,其中的一处呈正方形,每边长52.5米,高于现在地表6.5米^⑫。齐都临淄故城中的十号高台建筑基址,其夯土台基主体部分,南北宽约64米、东西长约80米,现存高度3米,四壁立柱镶板等^⑬。还有赵国邯郸故城中的“龙台”,平面近方形,底边南北长296米、东西宽264米,四面呈台阶状依次升高^⑭。又有楚国的章华台遗址,东西长约2000米、南北宽约1000米,包括十余座台基,其中最高的放鹰台,现仍高出周围地面约5米^⑮。

(二) 宫室色彩、椽子、斗拱、屏风的等级制度与地方僭越

除了宫室体量之外,在建筑色彩及雕刻方面,周天子与诸侯之间亦有等级区分。这从《春秋》中的“丹桓宫楹”(即鲁庄公将鲁桓公庙的柱子漆成红色)即可看出。对此,《穀梁传》曰:“(鲁庄公二十三年,即公元前671年)秋,丹桓宫楹。礼,天子诸侯黝垺,大夫苍,士黻。丹楹,非礼也。”^{[6]5179}这里,将黝垺(即黑与白)定为天子与诸侯的共用之色,似乎有悖于西周等级制度(因为周天子与诸侯在其他方面均是分开的)。并且,文中未说明丹(红色)是谁的专用色。对此,元人李翀在《日闻录》中说:“《春秋》:丹桓宫楹,非礼也。在礼,楹,天子丹,诸侯黝垺,大夫苍,士黻,黄色也。”^[27]这样,鲁桓公作为诸侯,其庙冒用了天子之红色,是为越礼,才顺理成章。之所以周代将红色(丹)定为天子的专用色,也许与“周人尚赤”^{[3]59}有关。只是因为周代距今年代久远,柱子不易保存下来。然而,从考古资料来看,当时的诸侯宫殿确有使用红色者。如在齐国临淄故城的一处高台建筑内,曾出土一扇彩绘木门板,门框部分为白地红彩,门板部分涂以红黑相间的纹饰^⑯。又如秦都咸阳一号宫殿遗址,其上发现有众多的柱洞,柱子无

存,颜色不详,但是其室内地面施以朱红色,光滑、平整、坚硬^⑰。尽管未发现丹柱,但是将大门、地面漆成红色似乎亦是一种僭越。

对宫室椽子的加工处理,亦有等级规定。如在鲁庄公二十四年(公元前670年)春,“刻其桷,皆非礼也”^{[1]229},即对鲁桓公庙的桷进行雕刻,这被视为越礼行为而载入史册,因为“天子之室,斫其椽而砮之,加密石焉;诸侯砮之;大夫斫之;士首之”^{[28]470}。文中的“桷”,为方形椽子,即对于桷的斫(砍)、砮(磨刻),均有具体规定。还有春秋晋国卿大夫赵文子,在修建其宫室时,亦“斫其椽而砮之”,被另一位大夫张老斥为“今子贵而忘义,富而忘礼”^{[28]470},暗含了大夫僭越周天子之制。又如春秋时期的楚灵王,曾经建造了高大的章华台,并向大臣伍举炫耀,伍举则不以为然地说:“不闻其以土木之崇高、彤镂为美。”^{[28]541}这里的“彤镂”,即对建筑进行涂红及雕刻花纹。至战国时期的楚国宫殿,屈原在《招魂》一文中说其“仰观刻桷,画龙蛇些”^[29]。此外,楚国国君在《春秋》中被称为“子”,自楚武王继任楚国国君(公元前740年)以后,世世楚君皆自称王,因此楚王僭越周天子宫殿的规制亦在情理之中。由于椽子这种小构件更难保存,目前尚无考古发现。但是,在秦国咸阳城一号宫殿遗址中,却出土有28块磨石,从其形状、大小来看,适用于手握。据此推测,这些磨石应是用于打磨石料、木料面或地面的^⑱。可见,当时对咸阳宫殿的木构件确已进行过磨刻。

建筑斗拱方面,亦体现有等级制度。如《礼记》曰:“山节,藻梲……天子之庙饰也。”^{[3]394}即天子之庙用山形大斗和藻纹瓜柱。而春秋时期鲁国大夫臧文仲即有此僭越,对此,孔子讽刺道:“臧文仲居蔡,山节藻梲,何如其知也?”^{[2]5374}周代斗拱实物虽未发现,但是出土的战国时期的一个错金银龙凤铜案却展示了其形象。案面由4条龙支撑,龙头上各置一组斗拱。龙的颈部(即转角处的斜插拱)之上,又各立一圆形蜀柱,柱上承托枹斗,枹斗上又承45°的抹角拱^⑲。由此可以推想,当时宫殿上的斗拱应是十分复杂的。

屏风,作为宫室的遮挡物,亦具有等级。如《礼记》曰:“台门而旅树。”郑玄注曰:“礼,天子外屏,诸侯内屏,大夫以帘,士以帷。”^{[18]3136}

其功能亦有区别,即“外屏,不欲见外也;内屏,不欲见内也”^[30]。而至春秋时期,“台门而旅树,反坫,绣黼、丹朱中衣,大夫之僭礼也”^{[3]309}。考古资料表明,周人确曾建有外屏。如陕西周原遗址,为周人首领古公亶父所迁之岐邑,邑内曾发现一处宫殿(宗庙)遗址。在其南门前4米处,为一影壁墙遗迹,东西长4.8米、厚1.2米、残高0.2米。从其位置判断,应是天子外屏。其东端出土有南北排列的柱础石两块,西端虽无柱础石,但仍留存有木炭痕迹,可见其上曾覆盖有护顶^⑧。而西周镐京遗址,目前尚未见到宫殿(宗庙)的发掘资料,是否有外屏不明。东周时期卿大夫亦有立屏者。如孔子所说:“邦君树塞门,管氏亦树塞门……管氏而知礼,孰不知礼?”^{[2]5360}文中的“塞门”,即屏风,管仲只是齐国大夫,却用了齐桓公才能享用的塞门,明显是僭越,因此被孔子视为无礼。此外,孔子曾对其弟子冉有、季路说:“吾恐季孙之忧,不在颛臾,而在萧墙之内也。”^{[2]5476}文中的“萧墙”,郑玄曰:“萧之言肃也;墙谓屏也。君臣相见之礼,至屏而加肃敬焉,是以谓之萧墙。”^{[2]5476}可见,季氏亦立有屏风。

四、礼制建筑等级制度与地方僭越

西周制定有完备的礼乐制度,与之相关的建筑主要有宗庙、社坛、灵台等,且具有明确的规制。如周天子独有七庙、天坛、大社、王社与灵台等,而诸侯只有五庙、国社、侯社、时台、囿台等。至东周时期,出现了鲁庄公祭天、秦国与卫国营造灵台等僭越行为。

(一)宗庙、社坛的等级制度与地方僭越

“国之大事,在祀与戎”^{[1]861},祭祀祖宗与天地向来为历代帝王所看重,并具有严格的规制。如周代规定“天子七庙”“诸侯五庙”“大夫三庙”“士一庙”^{[3]152}。还有“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀”^{[3]152}等。《国语》亦曰:“天子祀上帝,诸侯会之受命焉。诸侯祀先王、先公,卿大夫佐之受事焉。”^{[28]153}祭天,这一天子之特权,至春秋时期,却被鲁庄公僭越,如《公羊传》曰:“鲁郊,非礼也。鲁郊何以非礼?天子祭天,诸侯祭土。”^{[23]4914}

周天子及诸侯之城还立有社坛。《礼记》曰:“王为群姓立社,曰大社;王自为立社,曰王社。”^{[3]603}可见周天子城内立有大社与王社。各地诸侯及大夫亦可立社,即“诸侯为百姓立社,曰国社;自侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社,曰置社”^{[3]603}。鲁国曲阜城内还立有周社与殷社,如鲁定公六年(公元前504年),“阳虎又盟公及三桓于周社,盟国人于亳社,诅于五父之衢”^{[1]1559}。关于社之大小,《白虎通义》曰:“其坛大何如?《春秋文义》曰:‘天子之社稷,广五丈,诸侯半之。’”^[31]

关于西周镐京天坛与大社的情况,未见史料记载,而周公旦所营造的成周洛邑则有之。如《逸周书》曰:“乃设丘兆于南郊,以祀上帝,配以后稷,日月星辰,先王皆与食。封人社壝诸侯受命于周,乃建大社于国中,其壝东青土,南赤土,西白土,北骊土,中央豊以黄土……”^{[5]41}这是说在洛邑城南筑坛,以祭上帝(即天),而筑大社于城内。此两种坛,镐京亦应有之。周代的天坛与社坛,经过两千余年的风雨侵蚀及取土破坏,其迹难觅,相关的考古发现亦很少,笔者仅找到两例。其一是山西侯马晋国遗址内发现的一处土台,东西长为20.8米、南北宽10.4米,外围以土垣。根据其形状、大小以及外围墙,有学者即认为是社坛遗址^⑨。其二是山东高青县陈庄的一处西周城址,有齐都营丘与齐国军事城堡两说。在城址中部偏南,曾清理出一座台基,中心部位近圆形,直径5.5~6米、残高0.7~0.8米,面积25平方米左右。坛平面从内向外依次为圆圈、方形、长方形及圆圈、椭圆形圈相套的夯筑花土,土色深浅有别。根据台基形制及所处位置判断,此台基可能与祭祀有关^⑩。至于其究竟是诸侯之社还是大夫之社,目前难以判定。

(二)周天子营造灵台与诸侯僭越

周天子还有建造灵台之特权,即所谓的“王者受命而起,所以立灵台”^{[25]2423}。西周灵台为文王所建,对此,孟子曰:“文王以民力为台为沼,而民欢乐之,谓其台曰灵台,谓其沼曰灵沼。”^{[32]93}《诗经》用“经始灵台,经之营之,庶民攻之,不日成之”^{[9]1129}之句,描写了周王筑灵台之事。《括地志》又曰:“辟雍灵沼,今悉无复处,惟灵台孤立,高二丈,周回一百二十步也。”^[33]可

见这处灵台,至唐代尚在。除了灵台外,周天子还拥有时台与囿台。如《五经异义》曰:“天子有三台,灵台以观天文,时台以观四时、施化,囿台以观鸟兽鱼龟。诸侯卑,不得观天文,无灵台。但有时台、囿台。”^[25]⁸⁶⁴但春秋时期,秦国与卫国却僭越礼制营造了灵台。如鲁僖公十五年(公元前645年),秦伐晋,俘获晋惠公以归,“乃舍诸灵台”^[1]³⁵⁹。还有鲁哀公二十五年(公元前470年),“卫侯为灵台于藉圃,与诸大夫饮酒焉”^[1]¹⁷²⁴。

结 语

西周礼仪,曾借鉴于夏、商两代,即孔子所谓的“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”^[2]⁵³⁵⁸,至于其建筑等级制度是否亦有传承关系,因为史料缺乏不得而知。但是,从上文来看,西周建筑等级的核心主要体现在国都镐京的“高大上”,从而使地方城市难以望其项背,这一传统又为后代所继承。如汉代长安城,即遵循“且夫天子以四海为家,非壮丽无以重威”^[7]³⁸⁶之理念,后来的唐、宋、元、明、清的都城亦如此。

西周时期的建筑等级制度,应是得到认真执行的,因为当时周天子具有绝对权威与礼乐征伐之权。为了加强对地方诸侯国的控制,西周实行朝聘与巡狩制度(东周时期这项制度已名存实亡),如“诸侯之于天子也,比年一小聘,三年一大聘,五年一朝。天子五年一巡守”^[3]¹⁴⁶⁻¹⁴⁷。诸侯在觐见周天子汇报地方情况时,汇报内容应包括建筑营造方面。而天子“巡守”时,“革制度衣服者为畔,畔者君讨”^[3]¹⁴⁷。这里的“制度”,也应包括建筑等级制度。另外,平时“天子之大夫为三监,监于诸侯之国者”^[3]¹⁷⁰,以履行对地方诸侯的监管之责。这些均在制度设计层面上,保证了诸侯遵守周天子之制。只是到东周时期,随着周王室的衰微,才出现了地方无视规制,大胆僭越的现象。

最后,需要说明的是,从上文来看,比起其他诸侯国,似乎鲁国僭越最多。但事实上,西周时期,鲁国作为周公旦之封国,为保存周礼最多者,因此曾出现过鲁襄公二十九年(公元前544年)吴国公子季札赴鲁观周乐之事^⑧;还有在鲁昭公二年(公元前540年),晋大夫韩宣子访鲁,

观书后赞叹曰:“周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。”^[1]¹²²⁷由于“春秋三传”皆以鲁国系世编撰,故记载鲁国历史较多。尤其是鲁国的孔子,终生以维护周礼为己任,他对当时违礼者皆大胆地揭露与批评,以至于出现“孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧”^[32]¹³⁶之现象,因此史册中自然保存了更多的鲁国僭越之事。而其他一些诸侯国的僭越行为,也许比鲁国更严重,只是他们缺乏像孔子这样的“卫道者”,因此被揭露且载之史册的较少。

注释

- ①吴承洛:《中国度量衡史》上编,上海书店1984年影印版,第130页。
- ②赵丛苍、郭妍利:《两周考古》,文物出版社2004年版,第29页。
- ③侯卫东:《论西周晚期成周的位置及营建背景》,《考古》2016年第6期。
- ④②杨伯峻编著:《春秋左传注》,中华书局1981年版,第11—13页,第1161页。
- ⑤陈力:《东周秦汉时期城市发展研究》,三秦出版社2010年版,第72页。
- ⑥王学理、尚志儒、呼林贵等:《秦物质文化史》,三秦出版社1994年版,第72页。
- ⑦王学理、尚志儒、呼林贵等:《秦物质文化史》,第99页。文中说咸阳城东西约7200米,南北约6700米,面积由此推算而来。
- ⑧山东省文物考古研究所、山东省博物馆、济宁地区文物组、曲阜县文管会:《曲阜鲁国故城》,齐鲁书社1982年版,第10页。
- ⑨⑭乔登云、乐庆森:《赵都邯郸故城考古发现与研究》,《邯郸学院学报》2005年第1期。
- ⑩陕西省雍城考古队:《秦都雍城钻探试掘简报》,《考古与文物》1985年第2期。
- ⑪瑜:《镐京首次发现西周大型宫室基址》,《北方文物》1993年第2期。
- ⑫⑰山西省考古研究所侯马工作站:《晋都新田》,山西人民出版社1996年版,第91页,第59—60页。
- ⑬⑯山东省文物考古研究所、淄博市临淄区文物管理局:《山东临淄齐国故城10号建筑遗址发掘简报》,《文物》2016年第8期。
- ⑮荆州地区博物馆、潜江县博物馆:《湖北潜江龙湾发现楚国大型宫殿基址》,《江汉考古》1987年第3期。
- ⑯⑱秦都咸阳考古工作站:《秦都咸阳第一号宫殿建筑遗址简报》,《文物》1976年第11期。
- ⑲杨洁:《错金银四龙四凤铜方案鉴赏》,《文物世界》2014年第6期。
- ⑳陝西周原考古队:《陝西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》,《文物》1979年第10期。
- ㉑山东省文物考古研究所:《山东高青县陈庄西周遗址》,《考古》2010年第8期。

参考文献

- [1]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [2]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华

- 书局, 2009.
- [3] 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [4] 杨天宇. 周礼译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [5] 逸周书[M]. 贾二强, 校点. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997.
- [6] 十三经注疏: 春秋穀梁传注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [7] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [8] 聂崇义. 三礼图集注[M]// 景印文渊阁四库全书: 第129册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 301.
- [9] 十三经注疏: 毛诗正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [10] 孔子家语疏证[M]. 陈士珂, 辑. 崔涛, 点校. 南京: 凤凰出版社, 2017: 8.
- [11] 战国策注释[M]. 何建章, 注释. 北京: 中华书局, 1990.
- [12] 银雀山汉墓竹简整理小组. 银雀山竹书《守法》、《守令》等十三篇[J]. 文物, 1985(4): 27.
- [13] 于钦. 齐乘校释[M]. 刘敦愿, 宋百川, 刘伯勤, 校释. 北京: 中华书局, 2012: 287.
- [14] 管仲. 管子[M]// 景印文渊阁四库全书: 第729册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 56.
- [15] 尉缭. 尉缭子[M]// 景印文渊阁四库全书: 第726册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 73.
- [16] 韩非. 韩非子[M]// 景印文渊阁四库全书: 第729册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 618.
- [17] 孙诒让. 周礼正义[M]. 北京: 中华书局, 2015: 654.
- [18] 十三经注疏: 礼记正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [19] 十三经注疏: 尚书正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 518.
- [20] 邵晋涵. 邵晋涵集: 尔雅正义[M]. 李嘉翼, 祝鸿杰, 点校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2016.
- [21] 黄以周. 礼书通故[M]. 王文锦, 点校. 北京: 中华书局, 2007: 61.
- [22] 周必大. 文忠集[M]// 景印文渊阁四库全书: 第1147册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 615.
- [23] 十三经注疏: 春秋公羊传注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [24] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962: 1332.
- [25] 李昉, 等. 太平御览[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [26] 酈道元. 水经注: 下册[M]. 呼和浩特: 远方出版社, 2005.
- [27] 李翀. 日闻录[M]// 景印文渊阁四库全书: 第866册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 420.
- [28] 左丘明. 国语[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- [29] 王泗原. 楚辞校释[M]. 北京: 中华书局, 2014: 141.
- [30] 荀子[M]. 方勇, 李波, 译注. 北京: 中华书局, 2015: 429.
- [31] 班固. 白虎通义[M]// 景印文渊阁四库全书: 第850册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 12.
- [32] 朱熹. 孟子集注[M]// 景印文渊阁四库全书: 第197册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986.
- [33] 程大昌. 雍录[M]// 景印文渊阁四库全书: 第587册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 257.

The Hierarchy in Zhou Dynasty Architecture and the Violation Action of Principality

Li Hequn

Abstract: The Zhou Dynasty includes the Western Zhou Dynasty and the Eastern Zhou Dynasty. The Western Zhou Dynasty implemented a three-tier urban system consisting of the capital, major cities, and towns. There are hierarchical regulations on the size of the city, the height of the city wall, the volume of the building, the height of the platform foundation and the temples and altars. These regulations emphasized the importance of scale—larger, higher, and more substantial structures were indicative of higher statue. In the city gate, the emperor has five gates and the outer que with its two observation platforms; dukes have three gates and the outer que with one observation platform; an outer screen for the emperor and inner screens for dukes. Even the color of the pillars, the carving of the rafters, the shape of the Dougong follow strict hierarchical regulations. During the Eastern Zhou Dynasty, for the royal family declined while local powers arose, dukes and the noble class violated the regulations of Zhou emperor in architecture, reflecting the collapse of rites and music.

Key words: Zhou Dynasty; hierarchies in architecture; violation; Haojing; five gates for the emperor

[责任编辑/闰 闰]



“二程”理学视域下的儒家法哲学研究*

欧阳祯人 梅子泓

摘要:程颢、程颐作为宋明理学的奠基者,在北宋法律体系稳定而成熟的背景下,构建了一套完整的理学法哲学体系。在理论层面,“二程”以“天理”为哲学的最高范畴,赋予法以理论根源,即“法自理出”;同时融贯“变易”之道,保证法的动态性与稳定性。在实践层面,“二程”在人性论基础上讨论德刑关系,讲求在制刑、用刑中遵循人之“气禀”;将“执中”贯通于法刑的制定与执行,强调法治与伦理的平衡。在礼法合一层面,“二程”淡化了儒家传统中的法律工具主义色彩,追求以规范引导主体,实现道德自觉同天道秩序相合,具有深刻的内在超越性意义。

关键词:“二程”理学;天理;法理;内在超越性;法哲学

中图分类号:B244.6

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0052-08

北宋理学家程颢、程颐(下文合称“二程”)以“天理”为本体建构理学体系,更以此为基础,对儒家经典文本进行创造性诠释,在天道性命相贯通的理路中,形成了具有内在超越特质的法哲学,实现了对传统儒家法哲学的本体论突破。程颢、程颐以双重理论为支撑,推动法哲学的本体论转向:一方面将法的正当性依据上溯至“天人本一”的形上维度,实现自然法与实证法的本体论统合;另一方面以“变易”观为方法论,构造“体用同源”的动态法理观,在追求有常的稳定之中注入经世考量。“二程”在法理实践的维度秉承刑教一体的治理哲学,将气质之性与天命之性的辩证关系引入制刑,主张发蒙止恶的教化策略,继而引入司法“允执厥中”的衡平价值,既恪守天理之正,又兼顾人情之宜。“二程”以“理一分殊”的哲学架构为统领,使法哲学的理论进路由外王事功转向内圣根基,实现了

从规范伦理向德性伦理的范式转换,颇具理论突破性。“二程”将天理观与心性论深度结合,贯通论证,突破了汉唐以降“以经释法”的儒家法律传统,展现出宋儒特有的实践智慧,亦为儒家法哲学开辟了新天地。

一、“二程”理学“致用”导向下的法哲学

北宋处于中国传统哲学思想变革与政治制度转型的历史节点,面对佛、道两教的强势冲击,儒学亟须在思想层面进行自我革新与复兴。以历史断代而言,宋代是中国古代士大夫政治形态真正形成和确立的时期^[1]。自北宋起,士大夫阶层在真正意义上从文化精英转型为兼具文化创生力与政治主体性的复合阶层,颇具“文学法理,咸精其能”^[2]的气象。其“致君

收稿日期:2024-12-15

*基金项目:国家社会科学基金冷门绝学专项学术团队项目“钱绪山学派、龙溪学派与近溪学派文献整理及思想研究”(22VJXT001)。

作者简介:欧阳祯人,男,武汉大学中国传统文化研究中心、国学院教授、博士生导师(湖北武汉 430072),主要从事儒家哲学、陆王心学研究。梅子泓,女,武汉大学中国传统文化研究中心硕士研究生(湖北武汉 430072)。

尧舜上”的政治诉求,经由“明达体用”^{[3]25}观的思想淬炼,由精神层面的追求转向群体性的社会政治践履。

程颢有题诗云:“大道刚明孰肯闲,拳拳心志尚遗冠。饭蔬饮水时行乐,定礼删诗国建桓。”^[4]这正是其对昭然正道与大展经纶执着追求的文学注脚。“二程”作为宋代理学的奠基者,以天理为核心,构建起一个融合儒、释、道三教思想的新儒学体系,由“性即理”推衍形成“法自理出”的规范理论,开辟了传统儒学发展的新维度。

程颢、程颐的法哲学,体现出以“穷经将以致用也”^{[5]99}为导向的理学的致用面向。程颐认为“治经,实学也”^{[3]1113},为学者不应落入章句注疏之学的窠臼,他强调为学者应通过“补缉圣人遗书”^{[5]225}的方式,明经纶世务,计为民兴国。“二程”主张天理,但并不是将其悬置于现实事务之外,而是强调通过道德实践、仁义变法与社会教化,实现天理流行的秩序理想,这一思想深刻塑造了其法哲学的理论特质与实践路径。宋代之前,传统法律文化以先秦儒家伦理为核心,法与伦理相互融合,具有“伦理法律化,法律伦理化”^[6]的鲜明特征,法在很大程度上被认为是为儒家伦理服务的工具。程颢、程颐以天理为法的本体,将法律从工具性规范升华为具有超越性的伦理价值。这样,法既契合了普遍天理的仁义内核,又成为理、欲之辨语境下承担教化功能的载体,从而消解了传统法哲学中工具主义与道德主义的对立。“二程”的“理本论”法哲学,既克服了法家“以刑去刑”的功利主义流弊,又解决了儒家经义决狱传统所导致的屈法伸情的道德困境。

“二程”理学的实学致用性不仅为其法哲学注入了“明体达用”的独特实践品格,更具有政治哲学的深刻考量。法作为国家统治的必要手段,通过强制力保证实施。“二程”抓住法律所独具的政治性,将其纳入理学致用的重要环节,以期通过对法律、法哲学的内在系统性重塑,实现“革天下之弊,新天下之事”^{[7]283}的政治诉求。“二程”既反对王安石尽覆祖宗之法的激进,亦否定司马光执古御今的保守不化,而是寻求在天理行常与人事激变之中的折中之道。故其法哲学

既非空谈性理,亦非拘泥成制,而是以实学致用为旨归,重构法律价值,兼具道德理想主义与政治现实主义思考,以求教化于民,刑措不用,颇富“极高明而道中庸”(《礼记·中庸》)的哲学意味。

“二程”的法哲学思想不仅是对传统儒家礼法观念的继承与发展,更是对宋代社会现实问题的深刻反思与积极回应。其对礼、法关系的阐释不仅为传统社会提供了一套贯通形上与形下、个体与天地的伦理法权框架,更使儒家传统的法哲学工具主义色彩得到淡化。“二程”在本质上构筑了礼法相参的治理逻辑,将天理的至高超越性与正朔的权威性熔铸为一。这种思路在一定程度上矫正了汉儒“以礼代法”解构虚化法的治理作用的倾向,但仍然为法律解释提供了弹性空间。

“二程”进一步通过对经权之说的重释,为具体的法律适用保留了裁量空间。在“二程”理学中,天理所投射的具有恒常性的法意,如父子、君臣,是为“经”;而法意在特殊境遇下的自我调适,是为“权”。程颐主张“权只是经也”^[8],突破了传统儒家二分的局限,认为变通的终极目的是维护天理秩序的动态平衡。因此,“二程”为权变设立了严格的边界,以天理良知作为内在根本依据,使天理从抽象原则转化为具象实践。程颢曾讲“观鸡雏,此可观仁”^{[9]59},即个体可以在日常礼法人伦之中体认天理,进而依据天理自我判断伦理责任,为法预设了一重道德自主性。天理的现实化载体是国家的法制,法意因有天理作为支撑而更增添了一层毋庸置疑的权威性与执行力,人情以民心民意为基础,将天理与法的意志融会其中,从而保证了国法得以顺利实施。这种三位一体的司法价值理念,弥合了封建制度下撕裂的权利与义务关系,衡平了法律的固常与适用的灵活。

二、“二程”理学法哲学的形成背景

北宋时期,哲学思想呈现出多元化的发展趋势。佛教自隋唐成为哲学思想的主流之一,其禅宗、净土宗等在民间信众甚多;道教之服气、内观等所谓长生之术亦靡然成风;在多方冲

击下,承担着主流价值观使命的儒学不得不对这种现实进行回应与反思,复兴运动声势浩大。“二程”理学一方面返归六经,一方面化道、佛思想而用之,形成以天理为核心的新儒学体系。该体系不仅强调道德教化的重要性,而且注重心性修养和内心世界的探索,推动了儒学在新维度的发展,亦为其法哲学思想的发展提供了哲学基础。

宋代法律体系因袭唐制,并在此基础上不断完善,进入中国古代法制发展历程的稳定成熟期,学者徐道邻认为宋代法律体系“发达到最高峰”^[10]。北宋因加强中央集权、维护统治而确立的“与士大夫共治天下”的政治模式,为“二程”理学从思想哲学向法哲学发展提供了足够的政治底气,促使其将天理融入上层建筑的架构之中。由此可见,“二程”理学的法哲学思想由丰富的哲学思想与特定的政治历史背景共同酝酿生成,反映了时代对于统一哲学体系的特殊要求。

从当时的时代背景看,“二程”理学下的儒家哲学具有显著的独特性。庆历新政以司法改革为切入点,聚焦慎重立法、司法监督等重要法律问题。熙宁新政中,为了重建失序的政治格局,王安石与司马光将“明法度”与“重治人”之争推向政治与法哲学的核心。与上述传统政治哲学对于法哲学的考量不同,程颢与程颐跳出具体问题的窠臼,转而着力于从宇宙本体论的维度重构法的价值根基。“二程”以“天理”为基础,完成“理本论”的哲学架构,同时深度挖掘理学的现实意义,关注儒家的道德践履。王安石变法所引起的社会矛盾激荡与对人性的冲击,为“二程”对北宋的现实法治进行理学化改造提供了社会背景与反思素材,使理学家对变革保持更为审慎和反思的态度,并因此更加注重通过个体的伦理道德来实现社会的稳定。“二程”之“理”的概念,从理论上弥补了封建正统法律思想粗浅直观的缺陷^[11]。理学所强调的道德规范为法治提供了更为深入的指导,其所崇尚的哲学伦理为北宋的法律体系注入了新的思想元素,形成了一种迥然有别于法律强制力的社会向心力。

另外,“二程”理学法哲学体系的形成亦与

二人的仕宦生涯密不可分。程颢自嘉祐二年(1057年)进士及第,宦海浮沉,官历鄆县主簿、晋城令等地方官职,后任太子中允及宗宁寺丞等职。熙宁变法时期,他在上神宗札子中以“得天理之正,极人伦之至”^{[9]450}论王霸之辨、圣人创法,认为二者均是以人之常情为根本,并穷究事物的本质规律作为依据,因而牧民得当。正因为如此,他坚持法律变革需要顺应义理原则。程颢为官,既具有多年的基层经历,深谙当下的律令法度与社会司法现实;同时又身处熙宁变法这场政治旋涡的中心,亲历乃至参与了新法的立法过程。因此,程颢的法哲学思想具有深刻而切实的特点。相较于其兄,程颐十八岁上书仁宗而无功,后又廷试落第,几经坎坷。熙宁新政结束,司马光等再荐其为官,复拒之。为使幼帝改弦更张,易神宗变革之路,元祐更化期间,程颐应诏入京,被拜为崇政殿说书。故而,程颐的法律思想多为形上角度取向,着力于构建理学法哲学体系的宏观框架,呈现出自上而下以“仁”为王道之本的理路特征。

程颢、程颐之学虽有所分别,但这种分别在本质上是“二程”理学内部对于体用关系具体展开的不同表达,其法哲学体系的根本支点均在于天理本体论的共契。程颢将以物观理的实践认知作为基点,延伸至对法的经验调适的关注;程颐则立足“性即理”,强调法秩序的形上推演与超越维度。“二程”的法哲学理论具有共识性与互补性,共同构成了“天理-法”关系的完整阐释体系。这种整体性的研究范式更符合哲学思想演进的内在逻辑,故下文对“二程”思想不做细分,系统讨论其“理法”转型的重要价值。

本文借鉴俞荣根、宋大琦等诸多学者的观点立场,将关键性概念“法哲学”解释为:传统的中国礼法学,也就是中国的法哲学^[12]。礼法学的传统可上溯至先秦,儒、墨、道、法等诸子百家均有着不同的法哲学主张。儒家法哲学思想以伦理为核心价值,强调道德准则对法律的统率和引导作用。礼法学与法哲学的概念在普遍理性与个体之间的紧张关系^[13]的问题上,极具神合性的共通之处。二者均以一种超自然的存在作为理论基础,这种存在通常被构想为至高无上的上帝或宇宙间恒定不变的天理。在这样的

理论框架下,二者均倡导一个由普遍理性所支配的社会秩序,个人的行为与责任需遵循这一普遍理性的引导,个人需要在其中找到自身行动正当性与合理性的依据。同时,二者也承认个体性的独特价值,个体性与普遍理性之间存在着一种微妙的张力与互动。这种张力与互动既是个体自由与社会秩序之间冲突的体现,也是二者相互依存、相互促进的源泉。在很大程度上可以说,“二程”理学下的法哲学是理学、易学等诸多思想在儒家礼法领域的具体呈现与应用。下面我们循着这一思路,按照“天理、变易、气性、执中”的范畴,渐次展开“二程”理学的法哲学框架。

三、“二程”理学家哲学的理论基础： “天理”与“变易”

“二程”的法哲学思想以“天理”为核心本体论范畴,以“变易”为辩证方法论根基,二者的结合深刻体现着儒家“体用同源”的思维特征。天理作为形而上之本体,为法提供了终极依据与价值指向;变易作为宇宙运行的基本法则,则为法的稳定性与适应性奠定了哲学基础,并促使法与礼有机统一。

(一)“天下只是一个理”

“天理”是“二程”哲学的根源范畴。“二程”化佛、道、儒三教而为一,将“天理”这一概念推向了哲学的最高范畴。“二程”认为,“天下只是一个理,故推之四海而准”^{[9]38},天理恒常,无生无灭,统领世间万物,这是其理学思想的底层逻辑。由此逻辑起点出发可以推知,法自然也是由天理而派生出的,基本逻辑为:天理是法的价值本体—法是天理的呈现—天人本一的统合性。具体展开如下论述:首先,“二程”理学认为天理是宇宙万物的本原和封建伦理纲常的化身,是哲学的最高范畴和价值本体,可以通贯天人。在这个框架下,法作为社会秩序和伦理规范的体现,其根源和正当性均来自天理。法的制定和实施必须顺应天理,维护天理,从而确保社会的和谐与秩序。其次,在理与法的关系认识上,“天理本来就有‘规范’‘应该’等意思,对人来说,是必不可少的约束”^[14]。“二程”认为法

就是天理的一种呈现方式,因此,法应当顺应天理并且维护天理。这一论述解决了法的起源和本质问题,在此意义上可以说,理学家的“法”也是要以天理为统领的。最后,“二程”理学将传统哲学中的“天人合一”发展为“天人本一”,以此作为前提性的理论视域,即所谓“天人本无二,不必言合”^{[9]81}。天地万物都是由天道所创造的,人也是天地之间的一部分,个人的行为和社会的法则都应与天道相合。因此,法不仅是人类社会的产物,也是天道的体现,法的制定和执行应当反映天理的要求。

“二程”提出“体用同源,显微无间”^{[7]1}的体用观,由此出发,“体”可以阐释为天理,“用”可以阐释为象,即具体存在的事物与现象。在这个逻辑下,法作为社会层面的具体现象,属于“用”的范畴,其背后根源性的本体是天理,即法的具体实践应当源自并体现宇宙的本体。“二程”继承了传统儒家道统的人性论,认为天下皆由“气”所形成,然而现实中却有着人与牲畜、纯善与奸恶、凡愚与圣贤之间的差别,出现这些差别是因为所禀之气有所差异,正所谓“气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚”^{[9]204}。恶是善的过度或不及的现实演化形态,因此需要通过法律的手段对“气禀”不同的人进行矫正与节制。要言之,“二程”认为法起源于天理,立法度、明刑罚的做法正同先王时制礼乐以教养民心达到平治人道的目的相契合,由此为法律的实施找到了具有合理性与正当性的理由;同时,他们强调在法的实际运行中也应当以顺应天理为主旨,将法律作为天理的一种表征,将天理的指导转化为刑教中的实践,更好地维护天理的正朔权威性。

(二)“随时变易以从道”

“二程”将易学与理学进一步结合,融贯于礼法观念之中。阴阳调和是宇宙运行的基本法则,强调事物内部对立面的和谐统一。“二程”也同样认识到法律稳定性的重要意义,强调“通万世不易之法”^{[9]174}。在此基础上,阴阳平衡可以理解为法律规则与社会现实之间的动态平衡。“二程”强调在立法之初要充分考虑到法律的正当性、普遍性与稳定性,以此作为法制的内核。

同时,“二程”更进一步地提出“变易”的观点,认为天道与人道合一,应当效法阴阳的自然流变与转化,根据时间、情势等客观条件的变动建立新的秩序。这与法的动态性相联系,具体阐释多见于熙宁新政中“二程”与王安石的论辩。值得注意的是,“二程”在这场变法中,虽然持以总体反对的政见,但其不是坚持不变论者,其所反对的不是变法本身。熙宁二年(1069年),王安石任参知政事,颁行新法;次年,擢升同中书门下平章事,执宰辅大权,正式将熙宁新政推向全国,主持大规模的改革运动。王安石变法具有形法实儒的本质特征,立法内容以经济立法为主,围绕“理财”这一核心展开,重视法律人才的培养。基于此,“二程”认为王安石变法以求利为目的,多用兴利之臣,致使社会风德每况愈下,与儒家传统尚德的社会愿景背道而驰。在“二程”理学观下,变法应由天理为基点而展开。正如程颐所云“随时变易以从道也”^[7],世间变化处于天理的统摄下,天理即为变易之道,万物合德而往复,由此保证了事物的变易不会混沌无序而能有道可循。“二程”认为,万事万物都处于循环往复的不断变化中,天理则是不动而又感通天下的。

在变易观的基础上,“二程”形成了“不动而动”和“不变之变”的哲学观念,并将其应用于政治变法与法哲学领域。“不动而动”指向天理作为宇宙的根本法则,天理是永恒不变且普遍存在的,并不因外界事物的变化而有所动摇,始终保持其内在的稳定性和一致性。但这种“不动”并非绝对的静止,而是蕴含着无限的变化和可能性。天理通过感应和变化,使万物得以生成和演化,展现出一种“动”的态势。但这种态势并非源于外力的强制或推动,而是天理内在属性的自然流露和展现。“不变之变”则进一步强调了天理在变化中的恒定性和规律性。万物在天理的统摄和支配下,按照一定的规律和节奏呈现出来,既体现了天理的普遍和必然,也展现了万物的多样和生生。推之于法,则“三王之法,各是一王之法,故三代损益文质,随时之宜”^[9]¹⁷⁴,法应权衡法令、司法、礼义等诸多因素,顺势而变之,由此将天理与法、静与动、不变与变等多个对立面有机地统一起来,形成了一个完整而

系统的哲学体系。“二程”认为,法律应当随着社会的变迁而不断调整和完善,以适应新的社会环境和价值观念,这种动态性的法律观念为法治的灵活性和适应性提供了哲学支撑。

四、“二程”理学的法哲学践履： “气有清浊”与“中正之刑”

宋代士大夫对理学进行精致化构建的出发点,是为了将其抬升到世界本原、天经地义的绝对高度,从而更有力地维护封建制度与伦理道德。因此,“二程”的法哲学思想不仅仅是理论上的建构,更讲求对现实社会治理的深刻反思和指导。程颢与程颐通过对“理”的深刻阐释,将儒家伦理与法律规范相结合。在他们看来,法不仅是治国的工具,更是对理欲、公私、义利等多重价值意蕴进行判断的体现,既关涉个人“内圣外王”的取向指引,又映射着儒家的礼法、纲常等抽象制度,具体而微,力求体现理论与实践的完美结合。

(一)人性二分,制刑则异

“二程”理学的儒家法哲学践履首先体现在将人性论与德、刑关系相联系。“二程”的人性论,基本继承了孟子的性善论,在此基础上创新二分法。“二程”认为,人性有“天命之性”与“气质之性”之分。前者源于天理,乃是至善,即程颐所谓“性即理也,所谓理,性是也。天下之理,原其所自,未有不善”^[9]²⁹²,天理是人性的本质和根源,是先天赋予的纯粹至善的本性。后者则是每个人因禀受之气的不同而形成的具体人性,由于气有清浊之分,所以“气质之性”有善有恶。这种对人性的区分为“二程”阐述德刑关系奠定了理论基石。

“天命之性”属于形而上的观念,自然生而即善;具体到气禀之性,则是善恶混沌皆有。程颐将《周易》六十四卦中的蒙卦代入人性论中,提出“发下民之蒙,当明刑禁以示之,使之知畏,然后从而教导之”^[7]²⁸,从而揭示出法与刑的目的是使尚处于蒙昧之中的下民得以发蒙,对法度保持基本的敬畏之心。但刑罚的作用首先在于抑制、纠正人的犯罪之心,使其不敢犯,然后再对已经畏法、遵法的人进行礼乐的教化,进而

使其彻底心悦诚服,从内心里崇德为善,从根本上主动放弃行恶,由此而得以回归到“为政之道,以顺民心为本,以厚民生为本,以安而不扰为本”^{[9]531}的终极治理目标。统治者应顺应人性中的善端,以道德教化来引导民众,使民众能够恢复和发扬其“天命之性”。

在具体的量刑问题上,“二程”将所适用刑罚的轻重与人性趋向关联起来,明确了“用刑之始,罪小而刑轻”^{[7]118}的理念。对于普通犯罪、危害较小的人,应当视情况给予相对轻微的刑罚,如“校而灭其趾”^{[7]119},使其对违反法律所应承担的后果产生恐惧之心,达到不敢再犯的训诫效果即可,不必再科以更重的刑罚;反之,对于屡教不改、冥顽不化者,则不能再抱有使顽石点头的期待,即使对其施加严律苛刑,亦不必有道义负担。刑罚只有到了使这类人尤感深痛的程度,才能达到治民的目的,同时通过对害群之马的惩处也能达到以儆效尤的教育作用。“二程”已然认识到,法律应体现出对人性的深刻理解与尊重,这一观点对于后世的道德与法治建设具有重要的借鉴意义。

(二)法刑执中,廓然大公

在将人性论与德、刑关系相联系的基础上,“二程”理学在践履儒家法哲学时又将“中”的哲学概念引入中正之刑。“中”作为中国传统哲学的重要范畴,上可追溯至先秦。《尚书·大禹谟》中所谓的“惟精惟一,允执厥中”,即可表述为言行应当不偏不倚、中正无邪。其执两端毋偏颇的内核,与法的公平正义特质不谋而合,孔子已然提出“刑罚不中,则民无所措手足”(《论语·子路》),强调中正之刑的意义。

“二程”将“中”的概念踵事增华,认为“中”是一种根植于天理、达致与天地秩序相融贯的精妙平衡的至高境界。程颢在论述万物一体论的过程中,虽并未直接言述“中”,却依然蕴含了“中”的底层逻辑,即人既然作为天地之间的万物之一,就需要顺应天地生生之仁德,不偏不倚地找准自身在宇宙间的位置。此论奠定了“中”的本体论根基。同时,“中”也构成了“二程”理学认识论下认识世界的关键路径,“中”是事物中的天然内在尺度,人则应穷究物理、“涵养用敬”方可体悟,以此为基准方能摒弃臆断,察寻

天理。因此,“二程”在道德实践领域将“中”奉为圭臬,提出“莫若廓然而大公,物来而顺应”^{[9]460},强调保持不偏不倚、顺应自然的处世态度,循以天理与良知;将执中之道奉为合乎天理运行的高度,依“中”而政,“圣人与理为一,故无过无不及,中而已矣”^{[5]385},唯有做到执中,才能通明至圣。

“二程”认为“法者,道之用也”^{[9]1219},由此确立的中正之刑,则是天理在国法中的表征。“二程”主张,刑罚规范应当契合天理人情,既不可严苛至民不聊生,使刑罚沦为暴政的工具;亦不可宽松无度,致违法乱纪肆意横行。在审判环节中,依据法律的宽严公平,不枉不纵,在以法律为依据的同时,也应当考虑到个案的实际情况与社会伦理等,使裁判合法且合情;适用刑罚时的轻重公平,处罚适当合理,才能使人民有所警惧,既不至于因刑罚过于苛刻而招致社会的反抗,也不因刑罚过轻而使犯罪有恃无恐。“二程”在刑罚的制定与执行问题上,始终秉持着一种平衡和谐的中庸哲学理念。中正之刑,非特为禁暴戢乱,亦将以弼教劝善,最终“使民迁善而远罪”^[15]。在法律运转的过程中,必须寻求一个恰当的平衡点,使法律既能够有效地遏制犯罪、教化于民,又能够维持社会和谐与长治久安。程颐注蒙卦云:“不知立法制刑,乃所以教也。”^{[7]28}此即透露出“二程”从社会功效的视角对法律的审视与考量:借助适度刑罚,唤醒民众内心的天理良知,让刑罚成为道德教化的延伸,促进社会有序良性发展。

五、礼法关系的内在超越性: “二程”法哲学的终极关怀

在中国传统社会中,对“法”的讨论自始至终都无法回避“礼”这一命题。“二程”对于礼法关系的独特阐释与践履,反映出其哲学构建所指向的终极人文关怀,印证了牟宗三先生所指出的儒家所具有的“内在超越性”特质。这种超越性区别于佛家业因果报、西方宗教法律观等所依赖的特定彼岸世界或某种神圣权威,而是通过人心内在的道德践履与天理,逐步实现个体生命与宇宙本体合一的终极目标,即“内圣外

王”这一永恒追求的境界。以此观照“二程”对礼、法关系的认识逻辑,其内在超越之义自现。

首先,“二程”继承了儒家德主刑辅、礼主法辅的主要传统。“二程”认为,法需要以礼作为根基,所谓“礼治则治,礼乱则乱,礼存则存,礼亡则亡”^{[9]668},坚持礼具有不可动摇的根本地位。“二程”通过哲理思辨的形式,将礼所涵摄的君臣、父子、夫妻、兄弟等各类社会关系与儒家伦理融入宇宙本原的讨论之中,将其抬升到本体论的高度,赋予其不容置喙的绝对性与亘古千秋的永恒性。礼不再局限于人间世俗秩序的范式,更成为一种能够贯通天、地、人三才,将形而上与形而下联结起来的普遍性法则。忠君不仅仅是臣子之责,更是天地正道的体现;孝父不仅仅是亲亲之爱,更是万物一体之道。礼作为儒家根源性的生活准则,通过制度、价值观等多维度涵养着人的德行;法则是补救礼之不足或不能及的一种工具。“二程”对礼法关系的基础性区分,将法的强制力作为辅助性存在,而进一步凸显了内在道德的优先性。而礼的内在化属性,体现在秩序的实施主要依赖个体的道德自觉,而不是仅仅依靠法的外在威慑。如前所述,“二程”希望通过明确法令,引导不同品性的人向“天命之性”逐渐靠拢,以涵养心性、体悟天理等方式进行内在超越,实现以德性为本的秩序观下的天下之治。

其次,“二程”认为礼、法二者具有内在的统一性,与天理在本体论上“内在超越”同构。在“二程”理学“性即理”的命题下,天理皆内蕴于人性之中,与人性相贯通,“理一分殊”的基本理学结构同样适用于礼法关系的认知。礼治为“理一”,体现了天理的普遍性原则,如仁、义、礼、智等,是为“体”;法度为“分殊”,律令、刑政是礼治的特殊践行形式,是为“用”。法必须服从礼治的伦理性内核,礼负责规范法的工具理性。礼、法均为天理在现实中的具体展现与外显,并非强加的外在规范,而是人性本然之体现,二者的制定与实施正是由天人合一所赋予的充分的正当性。相较于前人,“二程”认为礼、法的终极依据在于天理,这样就使礼不再局限于历史情景与权力意志,而是将其植根于天道秩序,赋予其超越个体经验的普遍性。与此同

时,“二程”又将法作为礼的延伸,使其在终极依据的基础上更具备现实适应性。

最后,“二程”重视礼、法的道德主体与心性工夫的结合。参照前述之“体用”,“二程”将礼治的实践转化为具体的心性工夫。程颢强调“仁者,浑然与物同体”^{[5]32},认为礼与法的本质都是“仁”的外在发用,核心则在于以诚敬存养扩充内在德行、体认天理,并将其内化为人的心性本体。这种修养不是对外在礼制、规范的被动服从,而是主体的道德自觉,通过格物致知、正心诚意的“工夫”,将礼制、法度对人的要求转化为一种内在认同,获得价值支撑。从根本上看,“二程”“存天理,灭人欲”的礼、法实践观是对内在修养与外在规范的统一性要求。通过灭私欲的“工夫”,使主体能够达到与理合而为一的境界,使礼治实践能够不再依赖外在强制力的保证,而是通过天理的自然流露。在此基础上,应格物穷理,探求礼法背后的天理本质,格其所以然,以具体实践始,以回归心性本体终,由事理上升到天理,最终达到持守天理的实践状态,即主敬存诚,用敬的态度保持心性澄澈清明,保持日常的尊礼守法成为天理的行用。

从总体上看,“二程”推动了汉代以来“天人感应”模式下的儒家伦理观向“心理合一”的理学体系的转换,对礼法关系进行哲学重构,其核心观念与牟宗三先生所言“天道既超越又内在”^[16]的观点契合。“二程”将礼、法视为天理的体现与心性工夫的践行场域的结合,在本体与工夫上达到统一。一方面通过内在超越将外在规范转化为个体自由意志的主动选择,实现规范与自我的调和;另一方面将对礼法的遵照转化为个体参赞天地化育的实现途径,达成个体与宇宙的贯通。

结 语

总而言之,“二程”理学作为宋明理学的重要分支,其核心在于对天理的深刻阐释与运用。在“二程”看来,天理可视为宇宙苍穹的中轴支柱,是天地万物得以存在、繁衍的根本依据,更是规制人类社会行为的最高准则。这一理念在法律哲学中的体现,便是将法律视为天

理在尘世凡间的具象投影,从而赋予法律以超越性的道德内涵。在儒家价值衡量之下,法的存在意义绝不是对人性的压抑和束缚,而是尊重人性的本真诉求、顺应人性的自然流向,不仅使个体在秩序中得到合理的舒展,而且使个体能够遵照天理在内心自觉完善修养,以达至高之境。“二程”在理学基础上对北宋之法进行了哲学化更新,更新的主旋律是促成儒家与法治的耦合,由此形成了一种格外关注法律道德内涵与人文内核的独特哲学,通过内在德性的自觉,以达到“从心所欲不逾矩”(《论语·为政》)的理想境界,这正是儒家内在超越性的法哲学表达。

参考文献

- [1] 郭学信.论宋代士大夫政治形态形成的时代特征[J].宋史研究论丛,2018(2):139-154.
- [2] 陈景良.“文学法理,咸精其能”(上):试论两宋士大夫的法律素养[J].南京大学法律评论,1996(1):84-95.
- [3] 黄宗羲.宋元学案[M].北京:中华书局,1986.
- [4] 朱存理.铁网珊瑚校证[M].韩进,朱春峰,校证.扬州:广陵书社,2012:829.
- [5] 程颢,程颐.程氏遗书[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [6] 乔伟,杨鹤皋.孔子法律思想研究[M].济南:山东人民出版社,1986:65.
- [7] 程颐.周易程氏传[M].北京:中华书局,2011.
- [8] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:116.
- [9] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [10] 徐道邻.徐道邻集[M].北京:商务印书馆,2021:450.
- [11] 杨鹤皋.新编中国法律思想史[M].北京:中国政法大学出版社,2020:196.
- [12] 宋大琦.性、情、欲的统一与传统礼法学的现代转型问题[J].当代儒学,2022(2):85-87.
- [13] 杨国荣.论个体:个体,个人与自由个性[J].社会科学战线,2009(1):31-45.
- [14] 宋志明.程朱的超越境界[J].河北学刊,2024(4):78-84.
- [15] 曾枣庄,刘琳.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006:346.
- [16] 牟宗三.中国哲学的特质[M].台北:学生书局,1974:26.

A Study on Confucian Legal Philosophy from the Perspective of Cheng Hao and Cheng Yi's Neo-Confucianism

Ouyang Zhenren and Mei Zihong

Abstract: As the founders of Song-Ming Neo-Confucianism, Cheng Hao and Cheng Yi developed a comprehensive legal-philosophical system within Neo-Confucianism against the backdrop of a stable and mature legal framework in the Northern Song dynasty. This system can be interpreted through the following dimensions: on the theoretical level, Cheng Hao and Cheng Yi elevated natural law as the supreme philosophical category. This concept provided law with a metaphysical foundation, that is law arising from reason. Additionally, they integrated “change” to ensure the dynamic adaptability and stability of legal norms. On the practical level, based on their theory of human nature, the Cheng brothers discussed the relationship between virtue and punishment, advocating that the formulation and application of punishments should align with the “temperament” of people. They emphasized “upholding the principle and being unfair” in both the creation and enforcement of laws, aiming to balance the rule of law with ethical considerations. On the level of the unity of rites and laws, Cheng Hao and Cheng Yi shifted away from the instrumentalist view of law within Confucian tradition. Instead, they pursued a normative framework that guides individuals to harmonize their moral consciousness with the way of Heaven. This approach carries profound significance in terms of immanent transcendence.

Key words: Cheng Hao and Cheng Yi's Neo-Confucianism; natural law; legal principle; immanent transcendence; philosophy of law

[责任编辑/漱 玉]



传统工艺价值的现代转化研究*

黄永林 黄柳苍

摘要:在振兴中国传统工艺的时代背景下,如何赋予传统工艺新的时代价值,引导它们实现由传统工艺项目向传统工艺品牌提升,进而向现代工艺产业品牌转化,实现高质量可持续传承发展,这是亟待研究和解决的问题。“见人,见物,见生活”,让非物质文化遗产“活起来”“火起来”是当今中国非遗保护理念的重大创新。传统工艺价值的现代转化路径主要有:在加强保护的基础上,深度挖掘传统工艺的实用价值,通过遗产化、生活化和产业化等创造性转化,激活其现代价值,让其回归到民众现代生活的需求中去,成为“活”在当下的一种存在;根据现代大众审美特点,对传统工艺的审美价值进行现代性审美化和创意化改造,更好满足人民美好生活需要;大力利用现代科技,从产品的设计制作到传播展示,再到推广营销,对传统工艺技艺进行全方位再造,让小众的非遗技艺,走进大众的文化视野,让其“火起来”。

关键词:传统工艺;多维价值;保护利用;现代转化

中图分类号:G122;G124

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0060-08

作为人类非物质文化遗产,传统工艺主要由技术和艺术两部分组成,其将知识转化为技艺,进而将技艺转化为产品。通过富有创造性和个性化的手工制作,传统工艺展现出独特的文化韵味、艺术审美以及精湛的创制技艺。传统工艺所具有的深厚的历史、文化内涵,独特的技艺,以及艺术和科学价值,是现代工业化生产无法取代的。中国传统工艺历史悠久、内容丰富、门类齐全、品牌众多,蕴含着中华民族的文化价值、思想智慧和实践经验,既是中国作为文明古国最鲜明的国际“名片”之一,更是我国文化传承发展的宝贵财富。2017年,为加强传统工艺的保护传承发展,中共中央办公厅、国务院办公厅印发《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》,提出实施非物质文化遗产

(以下简称“非遗”)传承发展工程和传统工艺振兴计划。同年,国务院办公厅转发文化部等部门《中国传统工艺振兴计划》,提出培育中国工匠和知名品牌,使传统工艺在现代生活中得到新的广泛应用,更好满足人民群众消费升级的需要^①。2022年,文化和旅游部等部门印发《关于推动传统工艺高质量传承发展的通知》,着力推动传统工艺实现创造性转化、创新性发展,强调促进传统工艺薪火相传,为传统工艺传承发展注入新动能,提升传统工艺品牌知名度和影响力^②。为推动工艺美术行业主动适应新一轮科技革命和产业变革,实现传承创新发展,2024年工业和信息化部、人力资源社会保障部、文化和旅游部联合印发《关于推动工艺美术行业传承创新的指导意见》^③。在振兴中国传统工

收稿日期:2025-03-17

*基金项目:国家社会科学基金文化遗产保护传承研究专项“文化遗产治理体系和治理能力现代化研究”(24VWB007)、国家社会科学基金艺术学西部项目“壮族传统工艺转换文化IP研究”(22EG211)。

作者简介:黄永林,男,华中师范大学国家文化产业研究中心教授、博士生导师(湖北武汉 430079),文化和旅游部“文化和旅游研究基地”首席专家,主要从事非物质文化遗产、文化产业研究。黄柳苍,男,华中师范大学人工智能学部博士研究生(湖北武汉 430079)。

艺的时代背景下,如何赋予传统工艺新的时代价值,引导其实现由传统工艺项目向传统工艺品牌提升,进而向现代工艺产业品牌的现代转化,实现高质量可持续传承发展,更好地满足人民群众消费升级的需要,这是目前亟待研究和解决的重要问题。

一、传统工艺实用价值的现代转化

中国传统工艺作为非遗的重要组成部分,其兴衰反映出中国传统文化在不同历史时代中的命运。一方面,随着现代社会的快速发展,在现代生活方式加速变革、现代审美观念不断更新、现代科学技术日新月异的巨大冲击下,传统工艺面临后继乏人的危机;另一方面,在国家大力保护和利用非遗的时代背景下,传统工艺也迎来了难得的发展机遇。作为具有极强实用价值的文化资源,传统工艺实用价值的现代转化,对推动文化和经济的发展具有重要的意义。

(一)传统工艺保护的遗产化

传统工艺保护的遗产化是指各级政府通过行政手段,将传统工艺指定为具有历史、文化、艺术、科学价值的非遗项目予以重点保护的系统性实践。《保护非物质文化遗产公约》对非遗保护的内涵进行界定:保护是指确保非物质文化遗产生命力的各种措施,包括这种遗产各个方面的确认、立档、研究、保存、保护、宣传、弘扬、传承(特别是通过正规和非正规教育)及振兴^④。为加强我国非遗保护传承和利用发展,我国颁布了《中华人民共和国非物质文化遗产法》,明确规定,国家鼓励和支持发挥非遗资源的特殊优势,在有效保护的基础上,合理利用非遗代表性项目,开发具有地方、民族特色和市场潜力的文化产品和文化服务^⑤。近些年来,我国以国家级非遗代表性项目名录为基础,对具备一定传承基础、生产规模和发展前景的传统工艺项目,建立国家传统工艺振兴目录,重点支持这些项目的保护传承和开发利用。截至2023年底,在我国共认定的1557项国家级非遗代表性项目中,传统技艺和传统美术项目有426项,约占27%;3057名国家级非遗代表性传承人中,属于传统技艺和传统美术领域的有890名,约占29%^⑥。

2024年,工业和信息化部、人力资源社会保障部、文化和旅游部联合印发的《关于推动工艺美术行业传承创新发展的指导意见》强调:加强对优秀传统工艺、技艺的挖掘传承,推动对新材料、新技术、新工艺的研发和合理应用,激发创新创造活力,提升行业核心竞争力^⑦。中华老字号企业大多拥有传统技艺,是非遗品牌的重要载体。2022年7月,工业和信息化部等部门联合发布的《数字化助力消费品工业“三品”行动方案(2022—2025年)》提出,挖掘中国文化、中国记忆、中华老字号等传统文化基因和非物质文化遗产,加强新生消费群体消费取向研究,创新消费场景,推进国潮品牌建设^⑧。商务部等5部门共认定全国中华老字号1455个,涵盖32个行业,此外还有地方老字号3000多家^⑨。

我国非遗保护政策对推动传统工艺的保护传承形成了十分积极的影响,为传统工艺赋能现代工艺产业发展带来了新机遇。传统工艺作为非遗的重要组成部分,其深厚的历史文化传统、精湛的技术技艺、极强的应用价值,为现代工艺品牌建设奠定了良好的基础。我们必须在有效保护的前提下,实施传统工艺技艺分类保护措施。对传承困难的传统工艺技艺,加强记录和抢救,鼓励实践和应用拓展;对市场潜力较大的传统工艺技艺,支持其发展,加强品牌建设,发挥生产性保护的示范作用。保护好传统工艺技艺资料,借助现代科技促进其共享;强化对传统工艺技术及其现代价值的研究,促进理论与技术的转化。在有效保护这些宝贵的传统工艺资源、遵循其传承发展规律和文化产业市场规律的前提下,合理利用传统工艺资源,开发现代工艺产品、发展现代工艺产业、打造现代工艺品牌,对赓续中华文脉和维护民族精神特质、发展现代工艺产业具有重要的作用。

(二)传统工艺功能的生活化

对非遗最好的保护方式就是让它在民众生活中获得新的活力,“见人,见物,见生活”让非遗“活起来”“火起来”,这是当今中国非遗保护理念的重大创新。传统工艺的形成,归根结底是民众为了满足自身对更美好生活的需求,而做出的日常生活审美化选择。因此,传统工艺的当代传承与发展就是要让其回归到民众生活

的需求中去,将传统工艺功能融入现代消费者的日常生活中。

传统工艺项目因紧密贴合民众的生产生活,有着不容忽视的开发利用潜力,但对其的开发利用只有紧跟时代发展需求,与现代生活、现代审美、现代时尚、现代市场、现代消费相结合,才能将蕴藏其中的古老而深沉的文化力量激发出来,通过提高设计与制作水平,提升文化价值和产品品质,培育中国工匠和知名品牌,使其实用功能在现代生活中被有效开发利用,成为“活”在当下的一种存在,传统工艺才能真正“活起来”。大力发掘和积极利用传统工艺所包含的文化元素和工艺理念,加速传统工艺的创新转化,推动产品的迭代升级,开发创新产品;推动传统工艺跨界整合,增强在多领域的融合应用,提升创意转化效率;扩展传统工艺的使用领域,创新消费环境,丰富产品种类,提高展示和体验效果。比如,在旅游点、特色商业区以及便民生活区打造传统工艺体验中心。

只有当传统工艺项目被赋予越来越多元的文化内涵和时代意义,将生活气息与艺术美感和谐相融,使之成为更接地气、更有灵气、更具烟火气的“看得见、用得着”的生活消费品,才能不断丰富人们的日常生活,满足大众日益增长的精神需求与消费升级需要。只有让传统工艺项目走进百姓心里,走进社会的生活记忆中,赢得稳定的市场,形成强大的品牌核心竞争力,才是对传统工艺最大价值、最高层次的传承。

(三)传统工艺品牌的产业化

传统工艺不能仅仅走依靠国家拨款被动“保护”的老路,而应该走积极“利用”资源创造经济价值的创新之路。由于传统工艺家族式、手工作坊式生产方式的局限,很难形成较大的生产规模和社会影响力,因此,必须与时俱进,在有效保护的基础上,通过创造性转化和创新性发展,把它们所具有的独特文化价值、实用价值和审美价值与现代消费、现代市场、现代产业和现代科技相结合,赢得消费者的广泛认可,产生良好的社会效益,走传统工艺产业品牌发展之路。需要特别强调的是,传统工艺项目不等于传统工艺品牌,传统工艺品牌更不等于现代工艺产业品牌。只有把传统工艺项目及其品牌所具有的独

特历史文化价值和实用审美价值,与民众的日常生活联系起来,并物化于具体的工艺产品中,得到消费者的广泛认可,形成一定的产业规模,产生良好的社会声誉和影响力,才能使传统工艺具有现代工艺产业品牌的意义^⑩。

从传统工艺项目到现代工艺产业品牌需要经历两个过程。其一,从一般传统工艺项目提升为传统工艺品牌。大多数传统工艺项目是不能称为传统工艺品牌的;只有被社会广泛认可,并形成了一定的影响力,才能称得上品牌。传统工艺品牌属于非遗生产性保护对象,其所具备的深厚的历史文化传统、精湛的技术技艺、鲜明的产业属性和应用价值、良好的市场化经营理念和品牌信誉,都为传统工艺品牌向现代工艺产业品牌转化奠定了重要的基础。其二,从传统工艺品牌向现代工艺产业品牌的转化。在积极保护传统工艺品牌的同时,深入挖掘其现代产业品牌开发利用价值,将传统工艺品牌与时尚品牌结合,并将其引入大众消费市场,使传统工艺品牌在人民日常生活和文化市场中焕发新活力,进而形成现代工艺产业品牌。传统工艺品牌活化利用的实质是对品牌资源的创造性转化和创新性发展,其路径包括传统工艺资源与现代生活结合,传统工艺技艺与当代创意设计结合,以及传统工艺生产销售传播与现代科学技术结合三方面,在满足人民群众消费升级需求中,创造并实现自己的品牌价值^⑪。

近些年,随着非遗保护工作的不断推进,非遗资源开发利用成效日益凸显。一些传统工艺传承人积极响应国家鼓励大众创业、万众创新的政策,投身到文化产业实践中,开始有意识地利用手工技艺,打造工艺品牌。一些文化企业也逐渐认识到传统工艺品牌的经济价值和产业潜力,大力发展能够促进民众就业和地方经济发展的传统工艺产业,创建传统工艺创新发展集聚区,促进手工艺助力乡村振兴,打造具有地方和民族特色的传统工艺产品和品牌,一批以传统工艺为核心的现代工艺产业品牌纷纷崛起。

加强传统工艺与现代经济的融合,把传统工艺的保护传承和生产化、商品化联系在一起,创造出具有独特文化内涵、市场竞争力的产品,既能为传统工艺的保护和发展注入生机与活

力,又能使传统工艺资源更好地服务经济发展^⑧。加快中国传统工艺品牌的市场化、产业化步伐,从而形成现代工艺产业品牌,促进当地经济的发展,这不仅是传统工艺保护传承的必需,更是振兴中国传统工艺的必然,也是发展地方经济的需要^⑨。然而,在传统工艺资源被现代产业开发利用的过程中,应防止因忽视传统工艺所蕴含的价值理念、工匠精神,及其所具有的社会效用与文化功能,急功近利地追求经济效益,滥用传统工艺资源造成对传统工艺品牌的伤害,进而招致消费者对此类现代工艺产品的抵触。

二、传统工艺审美价值的现代转化

中国传统工艺有着深厚的传统文化内涵,是生产和生活中不断演进的活态文脉,其中蕴含的哲学思想、人文精神、艺术思维、审美追求以及技术创新等,运用于发展现代工艺产业之中,这体现了当下传统工艺的文化价值的新实践与新生成,反映了当代中国经济、文化新的转化与提升。现代工艺产业通过汲取传统工艺中的文化资源和艺术灵感,将其创意性地融入产品的设计和生产中,向消费者传递特定文化背景下的价值观和审美观。

(一)传统工艺形式的审美化

传统工艺作为一种富有创造力的活动,其目的在于传递生产者的情感、思想和创意,通过美的感受,作用于人的精神世界,影响人的情感和思维方式,实现教育、平衡心理以及娱乐等功能。

传统工艺元素是现代工艺审美创意的不竭源泉。个性化、定制化消费已成为新兴消费趋势,传统工艺所具备的“文化稀缺性”消费符号,俨然成为消费者自我文化身份建构“个性化”的首选。在现代工艺产业创新实践中,将多梯度、多维度地利用传统工艺元素,与现代生活相结合,创造出具有独特文化符号的产品,这不仅是展现传统工艺永久魅力和时代风采,提升现代工艺的文化创意,展示中国工艺的风格与特色,实现社会与经济双重效益提升的方式,更是新时代中国工艺产业走向高质量发展的必由之路。无论是工艺产品还是艺术领域的日常用品,传统工艺元素都成为吸引眼球的关键,激起

了消费的热潮。究其根源在于,传统工艺元素唤醒了人们对传统文化的渴望和兴趣^⑩。现代工艺的发展要本着艺术品实用化、实用品艺术化、艺术品个性化的宗旨,鼓励从传统工艺中提取关键文化元素运用于现代工艺创意设计中,通过对传统文化要素、文化内涵以及符号体系的创意设计,使其更契合当下大众审美、情趣与爱好,满足个体化需求,激发出新的社会服务效用,为有效构建传统工艺的文化认同、实现传统工艺的可持续发展、推动现代工艺文化产业的高质量发展作出贡献。

传统工艺是现代工艺审美创造的重要基础。那些经历了千百年传承发展的传统工艺,具有天然选材、手工细作以及文化记忆等稀缺性特质。探索中国传统工艺融入现代工艺产业的新路径,必须关注老百姓日常生活、注重民众现代审美趣味,让那些充满温情、深具内涵、贴近生活、充满中国风的创新产品,给人以艺术美感和精神滋养。融合传统工艺的精湛技艺与现代工艺的创意设计的工艺品,将以全新的姿态引领大众消费,这既彰显了传统工艺独特的审美情趣和智慧,又体现出现代工艺的设计灵魂,实现内涵与形式的高度统一。以女性的梳妆用品为例,传统的梳妆用品不仅形态多样、精美实用,而且大多是个性化产品;而现代工业生产的梳妆用品则往往具有标准化、同质化的特征。如何利用传统工艺为这些产品增添个性和温度?湖北恩施的钱之初探索出一条创意之路,他采用传统工艺精心打造的漆木器,其中尤以利用天然生漆,模仿柿子的形状制作的“柿子盒”首饰,因手感温暖,象征“事事(柿柿)顺心”,洋溢乡村风情,最受女性的青睐^⑪。

(二)传统工艺技艺的创意化

传统工艺的核心是它深深扎根于生活的独特技术与艺术,每类传统工艺都有其核心技艺,即“绝招”“绝活”,这是把艺术美与生活美统一起来的技艺。传统工艺技艺与时代发展结合、与现代市场接轨,增强传统工艺技艺的表现力和生产效率,创建具有中国特色的现代工艺产业品牌,这是我国工艺产业发展的必然选择。

就传统工艺传承人来说,一方面要在精进技艺的同时,注重产品的审美性与实用性,将传

统工艺技艺与现代大众审美相结合,保护和传承核心技艺,促进其创新发展;另一方面可以与现代工艺设计师合作,将传统工艺技艺与现代工艺创意设计融合,运用现代审美理念进行创造性转化,提升艺术呈现水平和技术表达能力,推动传统工艺发展,促进传统工艺的保护和传承。以苗绣为例,其吸引力主要在于布匹的纹路和图案,然而随着现代社会审美的变迁,传统苗绣难以满足年轻一代的审美需求。因此,苗绣在保留原有民族刺绣风格的基础上,结合现代审美,创新设计新纹路和新样式,提升大众对传统工艺的关注度。“非遗+文创”则是从优秀传统文化中挖掘时代价值,打造出的具有独特文化魅力的文创产品。这些产品不仅受到年轻人的喜爱和追捧,更让非遗“活”起来、“火”起来成为可能。

就现代工艺产业来说,既要充分利用传统工艺技艺的核心技术,又要发挥现代艺术创意的优势,打造出更多具有传统工艺特征和现代工艺品格的工艺产品。当下越来越多的传统工艺传承人与现代工艺美术界人士合作,用创意为传统工艺赋能,赋予传统技艺新的生命力,使古老的传统工艺与现代生活紧密结合。在消费文化与潮流文化的加持之下,传统工艺被赋予更鲜活的中国叙事与中国表达,在时代潮流中绽放光彩,让大众在生活中感受传统工艺品牌的美好。在全球时装设计界,刺绣与扎染技术的应用备受瞩目。设计师将染色、编织、刺绣等传统工艺与现代美学融合,创造出兼具实用与美观的服装,深受消费者喜爱。打造新时代传统工艺精品和现代工艺产业品牌,要充分发挥传统工艺品牌在现代工艺产业品牌创新中的重要作用,加强传统工艺项目及其品牌中的精神、知识、技艺、符号、元素等方面的创意转化,努力使传统工艺品牌成为“留得下、传得开”的现代文化产业品牌。

(三)传统工艺产业的在地化

传统工艺产业的在地化特征主要体现在其与当地自然环境、资源禀赋以及文化传统的紧密结合上。例如,景德镇陶瓷的制作依赖当地丰富的高岭土资源,云南傣族织锦则依赖当地特有的植物染料。这种对自然资源的依赖不仅

体现了传统工艺与自然环境的紧密联系,也使得这些工艺品具有独特的地域风味和质感。此外,传统工艺承载着丰富的历史文化信息,是当地民众智慧和创造力的结晶,往往与当地文化传统紧密融合。一些传统手工艺制品在造型、图案和色彩上往往融入了当地的民间故事、神话传说和宗教信仰等元素,使得这些工艺品不仅具有实用价值,还具有深厚的文化内涵和象征意义。

这种在地化特征和优势为现代工艺产业的发展提供了丰富的资源和灵感,要积极促进传统工艺与新型材料、数字技术的深度结合,运用新技术、新方法提升传统工艺制作效率和工艺品质,同时保持其独特性和文化韵味。在传统工艺与现代工艺结合时,传统工艺注重对环保材料和可持续材料的使用,吸引了越来越多的环保消费者。例如,国家级非遗四川青神竹编技艺,通过与国内外众多知名品牌的合作,将本地的竹资源、竹编技艺用于食品包装、陶瓷附件、艺术装置等,引发公众对此项工艺技艺的自然生态与文化生态的持续关注。这一项目成功地地方创造就业与旅游机会、提升教育水平与艺术乡建,为乡村振兴作出了贡献^⑥。传统工艺与地域文化、地方风物相结合,通过创新品牌设计、推介特色作品等方式,提升传统工艺产品的知名度和美誉度,拓展市场份额和影响力。近年来,在贵州省黔东南苗族侗族自治州的榕江县平江镇高鸟村苗寨,居民们对苗族的蜡染和刺绣等古老手工艺进行了革新,将苗族的传统元素与现代设计相结合,创作出独特的服饰、生活用品和旅游纪念品。这些基于本土资源的创新不仅促进了当地经济的增长,还有效地传承了非物质文化遗产,实现社会效益和经济效益双提升^⑦。在现代文化产业背景下,对在地化资源和传统造物法则的重视,为中国式现代化中人与自然的和谐共处提供了新的解释,更为现代工艺产业的在地化发展提供了丰富的物质资源和全新的审美体验^⑧。

三、传统工艺技艺价值的现代转化

尽管传统工艺在艺术价值和生产技艺等方

面有着自身的优势,但仍面临着诸多挑战,如工艺流程复杂,制作难度大;地方与民族特色太强,现代市场需求相对不足;传统手工制作方式难以实现规模化生产,成本较高、市场竞争力不强等。笔者认为将传统工艺与现代科技结合,推动传统工艺品牌向现代工艺产业品牌转型,是解决上述问题的关键策略。科学技术作为系统化的知识服务与知识生产,其作用体现在技术发明、产品创新等方面;科学技术在信息和技能方面提供的服务和帮助,其核心目的在于提升解决问题的能力和工作效率。传统工艺必须借助现代科技,对其进行全方位、全产业链的重塑,通过赋予其更多新的内容和价值,解决其保护传承、工艺制作、产品营销、品牌打造等方面的问题,从而提高保护传承和发展生产的效率与质量,这将使传统工艺品牌更好地适应现代社会的需求,并在向现代工艺产业品牌转型的过程中焕发新的活力^⑨。

(一)传统工艺设计与生产的数字化

随着计算机技术的发展和数字化应用范围的扩大,现代工艺的发展越来越依赖技术,同时工艺的发展也推动了技术进步。特别是在数字艺术领域,艺术和技术之间的界限日益模糊,艺术家利用技术手段创造新的艺术作品,技术的发展也为艺术创新提供了更多可能性。数字化提高了现代工艺的生产效率和经济效益,增强了企业的竞争力。

其一,充分发挥传统工艺设计优势,提升现代工艺设计水平。我国传统工艺是一个巨大的文化、艺术和技术宝库,可以为现代工艺设计提供源源不断的创作灵感和设计素材。越来越多的年轻设计师主动走进传统工艺比较丰富的地区,拜师学艺,获得更多设计灵感来丰富艺术设计。许多传统工艺企业主动与艺术院校、科研机构建立创新合作机制,成立创意设计工作室,为企业提供创意设计服务,提升企业的原创设计与自主设计能力。其二,积极利用现代数字技术优势,提高传统工艺设计能力。将现代创意设计和VR/AR等虚拟技术结合运用到传统工艺设计中,通过不断匹配模拟、反复调试修改,找出最佳方案,可以切实提高传统工艺设计水平。鼓励企业建立产业创新实验室、研究发

展中心,加强关键和新兴领域的核心技术研发,促进科研成果向实际生产力的转化。通过数字技术对传统工艺进行重构设计,打造符合现代审美与实用需求的传统工艺时尚产品。通过科技创新,让小众的传统工艺走进大众的文化视野。其三,大力利用数智技术,提升传统工艺生产效能。利用数字化技术、智能化设备、先进材料技术等,推动传统工艺的数字化创新与转型,提高传统工艺的生产效率和质量,打造传统工艺产品和产业品牌。充分利用现代数字化技术,创新传统工艺产业的标志性技艺成果和艺术作品,比如将现代数字技术与传统印染和刺绣技术结合应用于现代服饰上,在设计上用数字技术代替人工经验,在染彩配置上用现代配色科技代替人工经验,在生产上用现代工业生产代替手工生产。又如在传统工艺产品生产过程中,利用数字化技术和智能化设备替代人工完成一些烦琐的工作,可实现传统工艺产品的大规模生产,达到降低生产成本,提高产业效能的目的。再如利用现代材料科技开发传统工艺制作材料,使传统工艺使用的材料更加丰富多样、低碳环保、美观耐久,让传统工艺产品更加适应现代社会的需求。

(二)传统工艺传播与展示的信息化

充分利用互联网信息技术,创新传统工艺的宣传、展示和销售渠道,积极运用网络销售、直播带货等新方式,开展个性化定制业务,促进消费。过去限于传播手段,很多传统工艺由于地域性限制只能被一小部分人熟知和利用。但是互联网的发展为传统工艺的传播提供了广阔的平台,使得传统工艺能够为更多人了解和利用。2024年8月,中国互联网络信息中心发布的《第54次中国互联网络发展状况统计报告》显示:截至2024年6月,我国网民规模近11亿人,互联网普及率达78.0%;在近11亿网民中,长视频用户占65.2%,短视频用户占95.5%,微短剧用户占52.4%^⑩。自2019年起,文化赋能短视频创作,刺绣、剪纸等传统工艺,通过短视频平台成为网络热词和热点^⑪。通过网络视听平台宣传传统工艺文化及产品,通过直播带货盘活传统工艺经济,有效地促进了传统工艺的保护传承与利用发展。

数字技术的发展带来了信息传播和展示方式的转变,使得传统工艺文化及产品更快捷、全面地展示在大众面前。大数据、云计算、人工智能、区块链等先进技术的运用,推动了数字博物馆与云博物馆的建设与发展,这也为传统工艺的数字化发展提供了借鉴。一方面,利用现代技术提高传统工艺保护水平。推进传统工艺数字资源的采集,运用影像方式记录传统工艺技艺,建设传统工艺数字资源库,使它们得以完整、生动、永久地保存;通过对传统工艺产品进行3D扫描和建模,利用VR/AR技术提高传统工艺的展示效果,使之能更加清晰、直观生动地呈现其外观形态和内部结构。另一方面,利用现代技术提高传统工艺品牌传播能力。利用互联网更好地把传统工艺传播出去,让传统工艺项目及其传承人走进品牌直播间,讲述传统工艺品牌背后的故事,让受众欣赏精湛的传统工艺技艺、领略传统工艺深厚的文化内涵与活力。通过数字化展示体验方式,吸引更多的人关注传统工艺,推动全社会传承和保护传统工艺。

(三)传统工艺推广与营销的智能化

2025年2月17日,抖音发布了《2025抖音春节非遗数据报告》,报告显示2025年1月7日至2月12日期间,抖音非遗相关内容的总投稿量近5000万,播放量达1679亿,分享量同比增长78%。电商非遗商品订单量同比增长33.7%,消费者数量同比增长33.9%,在架商品数增长115%。抖音电商与抖音公益合作,启动了“非遗贺新春·年味非遗手工艺大赏”活动,上线了非遗手工艺消费专区,活动吸引了超8000家企业参与,覆盖了年画、银器、瓷器等多种品类。苏绣和非遗大漆技艺等传统手工艺品销量显著增长,苏绣产品销量同比增长超392%,非遗大漆技艺产品销量同比增长超60%^②。抖音电商从不同维度、用不同玩法,对非遗传承人进行流量扶持,让越来越多的用户了解非遗魅力,为非遗产品打开了销售市场,提振了传承人保护传承的信心,坚定了保护传承的决心。

利用网络多媒体平台宣传传统工艺品牌,为传统工艺项目的传承和品牌推广提供了更广阔的渠道和空间。“非遗+电商”模式使传统工艺技艺及其产品与消费者之间更加密切。线上

线下联动营销、跨界营销的方式加大传统工艺产品推广力度,特别是短视频和直播不仅为传统工艺接上了时代的“地气”,更为传统工艺文化注入了流量的热度,拓展了传统工艺产品的营销新渠道,促使传统工艺实现规模经济和商业价值,继而扩大其影响力。在消费升级的大背景下,电商平台不仅拓宽了传统工艺的营销渠道,还激发了多元化、个性化的市场需求,更推动了传统工艺在题材、材料、技术、工艺等方面的大胆创新,这有效推动了传统工艺项目实现现代产品创新转型,助力了知名品牌和老字号品牌实现产品升级和品牌提升^③。比如传统工艺老品牌的年轻化创新,就是借助“粉丝经济”进行创意跨界营销,定制具备年轻群体吸引力的跨界产品,建立和年轻受众群体的情感联系,让更多年轻人走近传统工艺品牌,在消费传统工艺产品中体会传统工艺文化的魅力,实现保护利用传统工艺文化与发展文化经济的双赢。

结 语

在新的历史时期,我们必须坚持守正创新,大力推动传统工艺价值的现代转化。通过大力推动传统工艺与当代生活的紧密结合,使之更加符合现代社会的发展需求;通过充分激活传统工艺中的各种创新要素,让传统工艺品牌价值常创常新;通过积极推动传统工艺与现代科技结合,用科技赋能传统工艺保护和利用,从而使传统工艺焕发出更加长久和旺盛的生命力,实现高质量和可持续传承发展,更好地满足人民群众日益增长的消费升级需求。重视传统工艺的教育和普及工作,让更多的人了解和认识传统工艺的价值和意义。通过开展各种形式的培训和体验活动,激发公众对传统工艺的兴趣和热爱,进一步扩大传统工艺的社会影响力。要加强与国际社会的交流合作,借鉴和吸收其他国家在传统工艺保护和利用方面的成功经验,推动我国传统工艺走向世界,提升其在国际上的知名度和影响力。通过全面、深入、系统的工作,构建一个传统工艺与现代生活和谐共融的美好未来,让传统工艺成为连接过去与未来、传承与创新的桥梁。当今,振兴中华传统工艺,

推动传统工艺价值的现代转化,不仅是为了保护和传承中华优秀传统文化遗产,而且是为了让中华传统工艺文化瑰宝在新时代绽放出更加璀璨的光芒,为建设社会主义文化强国贡献新的力量。

注释

①《国务院办公厅关于转发文化部等部门中国传统工艺振兴计划的通知》(国办发〔2017〕25号),中国政府网,2017年3月24日,http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-03/24/content_5180388.htm。②《关于推动传统工艺高质量传承发展的通知》(文旅非遗发〔2022〕72号),中国政府网,2023年6月23日,http://www.gov.cn/zhengce/zhengceku/2022-06/28/content_5698287.htm。③⑦《关于推动工艺美术行业传承创新发展的指导意见》(工信部联消费〔2024〕139号),中国政府网,2024年7月17日,https://www.gov.cn/zhengce/zhengceku/202407/content_6965230.htm。④《保护非物质文化遗产公约》,参见中国国家文物局等主编:《国际文化遗产保护文件选编》,文物出版社2007年版,第228—238页。⑤《中华人民共和国非物质文化遗产法》,中国人大网,2011年5月10日,http://www.npc.gov.cn/zgrdw/huiyi/lfzt/fwzwhychbf/2011-05/10/content_1666069.htm。⑥《文化和旅游部:推动中国传统工艺高质量传承发展》,央视网,2023年3月17日,http://news.cctv.com/2023/03/17/ARTIj5u2WzGTq9z16y2JL7WL230317.shtml。⑧《关于印发数字化助力消费品工业“三品”行动方案(2022—2025年)的通知》(工信部联消

费〔2022〕79号),中国政府网,2022年6月30日,https://www.gov.cn/gongbao/content/2022/content_5713986.htm。⑨《老字号的75载中国记忆》,中国品牌网,2024年10月14日,http://www.cbrand.com.cn/content-11-29349-1.html。⑩[日]刘宗悦著、徐艺乙译:《工艺文化》,广西师范大学出版社2006年版,第6页。⑪黄永林:《非物质文化遗产产业利用意义和发展模式研究》,《中国文艺评论》2022年第8期。⑫林振中:《将传统手工艺与时尚品牌结合,实现美学经济的创益》,中国工艺美术学会,2023年8月17日,https://www.cnacs.net.cn/20/202308/5195.html。⑬⑰王萌:《擦亮中国“非遗”品牌》,《人民日报(海外版)》2018年8月24日。⑭王彬、王添艺:《着力“日用”化为“不觉”》,《中国文化报》2023年6月15日。⑮⑱陈岸瑛:《传统工艺,让生活更有温度》,《光明日报》2023年4月30日。⑯方云:《传统工艺非遗成为时尚灵感来源,要珠联璧合,不要“买椟还珠”》,《文汇报》2024年1月29日。⑰黄永林:《数字化背景下非物质文化遗产的保护与利用》,《文化遗产》2015年第1期。⑳《第54次〈中国互联网络发展状况统计报告〉发布》,北青网,2024年8月29日,https://baijiahao.baidu.com/s?id=1808686031999294188&wfr=spider&for=pc。㉑郑娜:《非遗+,就是这么潮》,《人民日报(海外版)》2023年6月12日。㉒《抖音发布2025春节非遗数据报告:逛吃打卡非遗团购同比增长139%》,新闻晨报,2025年2月20日,https://baijiahao.baidu.com/s?id=1824554814199292934&wfr=spider&for=pc。㉓于帆:《“电商+产业带”实现非遗传承的产业场景创新》,《中国文化报》2023年8月24日。

Research on the Modern Transformation of the Value of Traditional Crafts

Huang Yonglin and Huang Liucang

Abstract: In the context of revitalizing Chinese traditional crafts, the key challenge lies in how to endow traditional crafts with new contemporary value, transitioning them from traditional craft projects to traditional craft brands, and ultimately transforming them into modern craft industry brands. This process is crucial for achieving high-quality, sustainable inheritance and development. The concept of “people, objects, and life” allows intangible cultural heritage to become “alive” and “popular”. This represents a major innovation in today’s China in the concept of intangible cultural heritage protection. The main pathways for the modern transformation of traditional craft values include: exploring the practical value of traditional crafts on the foundation of strengthened protection. Through activating their modern value through creative transformations such as heritage, integration into daily life industrialization, traditional crafts are reintegrated into contemporary public life so that they remain “alive” in the present; according to modern aesthetic preferences, conducting modern aesthetic and creative transformations to the aesthetic value of traditional crafts to meet the needs for a better life; leveraging modern technology—from product design and manufacturing to dissemination and promotion—to comprehensively reinvent traditional craft techniques, bringing niche intangible heritage skills into the public cultural view and become “popular”.

Key words: traditional crafts; multidimensional value; conservation and utilization; modern transformation

[责任编辑/周舟]



生成式人工智能介入传统手工艺传承的现状 及影响展望*

杨红 纪静怡

摘要:传统手工艺是非物质文化遗产的重要门类,且其保护传承与科学技术的革新、经济社会的发展、人类创新创造的能力与动力状况密切相关。在生成式人工智能不断浸入各行各业的当代,传统手工艺成为非物质文化遗产领域最先涉足人工智能相关技术应用的门类。聚焦当前生成式人工智能介入传统手工艺本体传承的现实状况,首先运用CiteSpace对特定文献进行计量聚类、突现分析以了解相关研究进度概况;然后基于国内外典型案例分析传统手工艺产品设计、制作、贸易、数字转化应用等环节的介入现状,并对这种介入给传统手工艺传承者、消费者及转化应用者带来的影响进行初步展望,传承者面临创作模式转型、市场竞争分化及技艺传承的风险,消费者在需求满足与产销模式转变中面临技术赋能与意义解构的张力,转化应用方则在效能提升的同时面临文化解构与创作浅表化的质量困境。

关键词:生成式人工智能;传统手工艺;文化传承

中图分类号:G112;TP18

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0068-09

联合国教科文组织2021年发布的《人工智能伦理问题建议书》中明确指出,人工智能对保护文化多样性提出了挑战,鼓励各国酌情将人工智能系统纳入非物质文化遗产(以下简称“非遗”)等的保护、丰富、理解、推广、管理和获取工作^①。而依据《保护非物质文化遗产公约》,传统手工艺是非物质文化遗产的主要门类之一^②,传统手工艺的特征及价值决定了其保护传承与科学技术进步、经济社会发展等紧密相关,也使得其成为人工智能相关技术介入传承与应用最早的非遗门类。究其原因在于,传统手工艺的经济属性、生产属性使其天然对技术更新具有敏感性,而其所在市场的供需变化也会对手工艺

迅速产生影响甚至冲击。实际上,我国传统手工艺相关行业也认识到了新一轮科技变革对传统手工艺的赋能潜力。2025年3月举行的北京工艺美术行业大会上就有相关部门负责人提出了要坚持科技赋能与设计赋能,推动行业转型升级^③。基于此,研究生成式人工智能对传统手工艺传承的影响具有重要的现实意义。

一、研究现状与文献综述

生成式人工智能介入传统手工艺,该命题属于非遗的数字化保护及数字化应用范畴。数字化保护是非遗的重要保护措施之一,而非遗

收稿日期:2025-04-15

*基金项目:国家社会科学基金艺术学重点项目“人工智能背景下非物质文化遗产保护的机遇与风险研究”(24AH026)、国家社会科学基金文化遗产重大专项“以时代精神激活中华优秀传统文化生命力研究”(24VWB004)。

作者简介:杨红,女,中国传媒大学文化产业管理学院艺术管理系教授(北京 100024),主要从事非物质文化遗产数字化保护与传播研究。纪静怡,女,中国传媒大学非遗传播研究中心科研助理(北京 100024),主要从事数字文化产业研究。

的数字化应用是非遗资源转化利用的重要方式。当前,非遗保护领域正在经历数字化转型,且开始了少量智能化应用。本文通过 CiteSpace 计量学可视化工具对 2015—2025 年知网收录的约 500 篇基于“传统手工艺数字化”“数字非遗”“人工智能介入传统手工艺”为主题的 CSSCI 来源文献进行计量聚类、突现分析,运用 LLR 提取方法绘制知识群组划分图(图 1)。结果显示,节点最多的聚类集中在:数字化、数字人文、保护、人工智能、非遗文化、文化遗产、信息组织、非遗、活态传承、传承。其中,数字化、人工智能、非遗文化、非遗与检索关键词紧密相关,而保护、文化遗产、活态传承等仍是研究者关注的焦点,这些聚类反映了学术界对数字化保护与应用的日益重视,也表明了技术应用旨在服务于非遗保护的初衷。

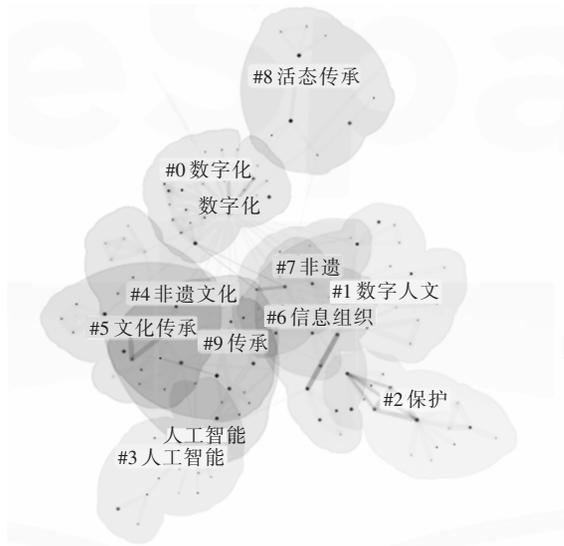


图 1 知识群组划分图

为进一步了解数字技术应用的结合点,利用 CiteSpace 的 Burstness 功能对突显关键词进行检测,参数设置为“ $\gamma[0, 1]=0.2$ ”,提取强度排名前 25 的关键词,详见图 2。突显关键词能够有效揭示特定研究领域在不同时期的核心关注点,反映该领域的研究动态和发展趋势。在传统手工艺类非遗保护研究范畴内,新媒体、元数据、数据库、信息组织、数字资源等关键词表明:数字化在非遗保护中的涉猎范围和相关研究的专业度不断增强。近年来,区块链、元宇宙、具身交互等新名词也开始成为研究结合热点,但“人工智能”相关关键词仍未进入排名

前 25 的关键词词表,表明该方向研究还处于萌芽期。

关键词	年份	关联强度	起止年份	2015-2025
保护	2015	1.6	2015-2017	██████████
新媒体	2015	1.49	2015-2017	██████████
元数据	2015	0.94	2015-2016	██████████
数据库	2015	0.79	2015-2017	██████████
信息组织	2016	1.12	2016-2017	██████████
数字资源	2016	1.01	2016-2018	██████████
信息资源	2017	1.12	2017-2018	██████████
实践研究	2017	0.97	2017-2019	██████████
口述史	2017	0.97	2017-2019	██████████
传承人	2017	0.95	2017-2020	██████████
“非遗”	2018	0.99	2018-2020	██████████
图书馆	2015	0.68	2018-2020	██████████
建档	2019	1.33	2019-2021	██████████
博物馆	2019	1.1	2019-2020	██████████
区块链	2020	1.03	2020-2021	██████████
主体演化	2021	1.03	2021-2022	██████████
互联网	2021	1.03	2021-2022	██████████
传承保护	2021	0.74	2021-2023	██████████
元宇宙	2022	2.42	2022-2023	██████████
非遗保护	2022	1.93	2022-2023	██████████
数字人文	2017	0.85	2022-2023	██████████
活态传承	2023	2.11	2023-2025	██████████
创新路径	2023	0.69	2023-2025	██████████
全球化	2023	0.69	2023-2025	██████████
具身交互	2023	0.69	2023-2025	██████████

图 2 前 25 位关联关键词突显图

以数字技术介入传统手工艺为研究对象,国内学者主要展开的是单个项目技术应用的研究探索^④。作为当前科技创新的前沿领域,生成式人工智能正处于介入各行各业的初期,其在传统手工艺数字化保护和应用方面也开始发挥作用。不少学者认为,生成式人工智能已从单纯的辅助工具,发展成为能够主动生成内容、提出创意方案甚至参与决策的重要角色,全流程参与创作。OpenAI-ChatGPT、Google-Gemini、Microsoft-Copilot、Meta-Liama 以及 DeepSeek 等新一代人工智能不断涌现,它们突出生成式特点,以“人”为基准,畅通智能链,呈现出从“好用”到“善用”的主体性转变,以及从“可供”到“可信”的应用性递升趋势^⑤。例如,DeepSeek 突破了 GenAI 领域中“投入越多、数据越多、效果越好”的规模定律,加之能依据指令收集分析历史文献等大量文本资料,融合社会学、人类学、艺术学等多学科成果,可为传统手工艺数据的挖掘、整合与转化利用提供变革性技术支撑。

二、生成式人工智能介入传统手工艺各环节的现状分析

当前,传统手工艺相关行业面临诸多挑战,与数字技术结合成为手工艺谋求生存与发展的一种路径。本文将传统手工艺创作生产实践拆解为产品设计、制作、产品贸易及数字化转化应用等环节,分别结合生成式人工智能介入的萌芽期案例情况,对其介入现状进行初步分析。

(一)传统手工艺产品设计环节

传统手工艺产品设计环节是工艺技艺创新传承的核心一环,既包括了对工艺技艺本体的坚守,也包括了对现代性需求进行的创新。当前,生成式人工智能介入传统手工艺产品设计环节主要表现为:AI相关技术助力传统手工艺中文化要素的挖掘、提取,在产品设计环节的重组、再造,以及传统手工艺产品类型、功能的拓展、转化。通过深度学习传统手工艺的形态表征及技艺特征,借助风格迁移、图案生成、三维模型生成等相关技术,构建了传统手工艺与现代产品的“速通”渠道。

其一,整合盘活设计素材,AI技术助力传统手工艺文化要素的挖掘、提取。人工智能具备对海量信息的深度挖掘以及结合市场偏好等的识别能力,能精准解析消费者审美趋势,将传统纹样等文化要素与现代设计语言有效融合。在保留传统图案文化意涵的基础上,AI技术可自动提取图像特征、生成设计变体,实现传统文化要素的挖掘和再造。以成都蜀蓉馆《AI新锦绣熊猫》系列为例,其借助人工智能图片处理技术将照片转化为设计稿,以传统五彩织锦技艺完成作品基底,并由蜀绣绣工完成大熊猫元素的手工绣制^⑥。

其二,AI辅助设计,重组创意结构,降低设计成本,实现按需设计。生成式人工智能推动个性化设计、按需设计,降低设计的时间成本,并通过深度机器学习、人工神经网络、生成对抗网络等高效生成技术提升设计效能。例如,在花灯、风筝等传统手工艺品的设计中,AI可将传统手艺人耗时数周的纹样创作缩短至小时级完成。又如,神经网络语义分割算法、风格转换算

法亦提高了木刻版画、剪纸等传统手工艺品的个性化定制效能^⑦。也应注意的是,生成式人工智能在介入传统手工艺产品设计时,也会出现生成设计与工艺内涵相冲突的现象。例如,在彝族八角纹AI衍生设计中,拓扑算法生成的纹样相较手工绘制,丢失了部分文化内涵,易造成文化符号失真^⑧。

其三,研发传统手工艺新产品、新功能,推动传统手工艺的双元创新与活态传承。传统手工艺在当代存续的关键因素之一就是文化基因的当代表达。参考双元创新理论框架,传统手工艺需要在“突破性创新”和“渐进性创新”之间寻求动态平衡。该理念与图1中的第八位关键词及图2中2023—2025年学界的研究热点“活态传承”相契合。传统手工艺领域的“活态传承”强调技艺在动态演变中与现代社会的紧密交互,在突破性创新与渐进性创新的平衡中,生成式人工智能可成为激活传统手工艺现代性的突破性要素。生成式人工智能可推动突破性创新,催生新的手工艺设计形式与功能,有效契合新用户群体的多元需求;又可辅助传统手工艺保持渐进性创新,通过对传统手工艺进行不同环节的细微改良,以契合传统用户的情感需求,维系消费忠诚度。

(二)传统手工艺制作环节

随着人工智能与精密制造等相关技术结合应用的范围扩大,传统手工艺的相关制作方式也将发生转变。作为一种人类“具身性”的技艺实践,手工艺长期以来依赖制作者在工作过程中的判断力、灵巧性与细心程度。大卫·派指出,任何使用技术和器械的简单工艺,其成败并不由技术预设决定,而是依赖操作者在制作过程中的即时判断,因此他将手工艺定义为“风险的工艺”^⑨。但在数字化、智能化技术引入之后,依赖主观判断与经验积累的工艺环节,将逐步被转化为可量化、可控的技术流程,提升传统手工艺制品质量的稳定性。同时,人类对自然材料的认知经验与使用技法也是形成传统手工艺独特价值的重要原因,而新材料、新技法的探索又是手工艺创新的主要途径。比如20世纪80年代,英国设计师弗雷德·巴尔便注意到传统工艺与现代科技结合潜力,他积极探索新材料、

新技法以及新的工艺效果,有意识地将学院式艺术教育之外的知识与现代工业、现代科技相结合,其作品让人们看到了传统工艺在现代社会中的巨大潜力^⑩。因而,人工智能介入传统手工艺制作领域,可带来生产质量提升与材料工艺优化的新机遇,但机器量化取代人工经验、工艺创新覆盖手作价值等危机也随之而生,使传统手工艺面临市场竞争加剧等严峻挑战。

其一,生成式人工智能在预演传统手工艺制作、提升制作品质稳定性方面展现出显著潜力。借助对工艺流程的数字化建模与算法优化,AI能够将依赖经验判断的工艺流程转化为可控的技术环节,实现对手工艺关键操作步骤的精准还原与预测性干预。例如,在蜡染工艺的数字化实践中,研究者通过构建三层封蜡布模型,并结合扩散微分方程模拟蜡染布料染色扩散过程,实现了对蜡染布料成像的精确预测。喻扬涛等使用FIT算法,成功复刻蜡染冰纹生成与染色效果,为蜡染的数字化再生产提供了技术支撑^⑪。此类模型不仅增强了传统工艺的可复制性与稳定性,也在一定程度上重塑了传统手工艺“技艺即经验”的操作逻辑,为制作环节的标准化、规模化提供了可能路径。

其二,机器量化取代人工经验,依赖手工操作的制作流程受到高效、精细、低成本的数码工艺冲击。例如,激光机刻剪纸以高效、精细、价格亲民的优势抢占市场,挤压了传统手艺人通过技艺劳动体现价值的空间。丁文涛指出,蜀锦制作对工艺细节的把控高度依赖人工判断与技巧,从选材、设计到装造等环节都需要大量细致的手工劳动投入,但电动机织锦即“数码锦”冒充蜀锦,扰乱了市场秩序^⑫。为贴近传统工艺“痕迹性”的视觉特征,一些AI仿真系统甚至主动模拟人为瑕疵,以“伪手工”方式提升产品感知价值,可能进一步压缩手艺人的生存空间,有取代传统手工艺人的风险。这一趋势不仅引发了工艺实践中的伦理争议,也加剧了手工艺在现代市场中的身份危机与价值焦虑。在艺术审美与技术美学共生交织的背景下,如何平衡AI技术应用与传统手工艺传承发展,成为当前传统手工艺领域亟待解决的问题。

(三)传统手工艺产品贸易环节

CiteSpace 突显关键词分析显示,2023—2025年“全球化”是相关研究领域的热词,传统手工艺产品贸易领域也出现了非遗出海、传统手工艺出海等热点话题,而生成式人工智能的技术渗透可为这一进程注入新的动能。在贸易全球化、数字化背景下,AI相关技术通过赋能电商平台运营、优化国际贸易流程等,展现出提升贸易效率、降低运营成本等应用潜力。尽管目前该技术在传统手工艺产品贸易中的应用仍处于起步阶段,但其前景令人瞩目。

其一,从国内贸易生态来看,传统手工艺产品形成了“综合电商平台+垂类专业平台+新兴社交电商”的渠道格局,但生成式人工智能的应用深度不足。以淘宝、天猫为代表的综合平台虽搭建了成熟的流量运营体系,但人工智能对传统手工艺的技术赋能集中于基础数据处理(如商品标签智能匹配、客服机器人),未能深度挖掘传统手工艺的文化特质。垂类专业平台则由于体量较小,尚未将生成式人工智能引入产品贸易环节。当前,DeepSeek等人工智能工具以其“数据智能+垂直场景”的功能定位为中小卖家提供破圈途径,理论上能够助力传统手工艺产品营销。比如,当输入“复古陶瓷杯照片+工艺描述”,DeepSeek便能够综合运用自然语言处理、数据分析等技术,输出高质量的宣传文案,精准提炼消费者的偏好、购买习惯等信息,进而构建精确的客户画像^⑬,生成契合平台搜索算法的关键词和标签,高效触达目标客户群体。但依据前期调研,传统手工艺电商采用此类工具的商家占比还较小。

其二,在全球数字贸易浪潮中,传统手工艺产品出海初步形成了以传统电商平台为基、独立站为翼、以社交电商为新增长点的渠道体系。与国内电商生态不同,跨境贸易更强调语言适配、文化转译、合规保障与品牌构建等综合能力,而生成式人工智能正逐步成为提升这类能力的关键技术引擎。在平台电商层面,如亚马逊、eBay、AliExpress速卖通、TEMU等第三方平台构筑起基础流量入口,商户入驻后遵循平台通用规则进行商品展示与销售,形成规模化出海的基础流量入口;独立站则借助Shopify等

SaaS工具搭建,既作为品牌私域运营的核心阵地,又与亚马逊等第三方平台形成“双轨模式”,成为业务增长的第二曲线;社交电商涵盖TikTok电商、YouTube Store、Facebook商店等社交电商形态,商户通过Facebook、Google、TikTok等平台引流至独立站,形成“内容种草—站点转化”的协同链路,例如在TikTok视频简介中嵌入独立站链接,实现社交流量向电商转化的场景闭环。三者共同构成传统手工艺跨越地理边界的数字化贸易网络。在技术赋能层面,美国手工艺品平台Etsy通过《卖家手册》明确许可AI工具应用,卖家可借助提示词生成个性化包装设计、多语言产品描述,并基于用户数据实时优化展示策略,体现了AI在国际贸易中从理论探索转向全链实践。此外,尽管Auto AI创作等工具理论上可通过多语言自然语言生成技术适配文化偏好、自动生成合规合同,但因技术接纳度不足与应用成本偏高,深度使用者仍属少数。这一差距突显出传统手工艺跨境数字化转型中,生成式人工智能应用需从局部工具向系统生态迈进的紧迫需求。

通过对上述案例分析可知,生成式人工智能技术在传统手工艺贸易中的应用正逐步深入。创新扩散理论指出,创新产品从研发到市场广泛推广,通常需历经多个阶段,从早期采用者的尝试,逐步向主流市场渗透,而这一过程的每一步都高度依赖大量的用户体验与信息反馈^⑩。随着生成式人工智能与传统手工艺贸易的深度融合,其价值将不仅仅局限于工具层面,将可能成为重构行业生态的核心力量:从单一的降本增效到全球化语境下的文化价值传递,生成式人工智能可助力传统手工艺贸易实现“技术赋能贸易、贸易反哺传承”的良性循环。

(四)传统手工艺数字转化应用环节

CiteSpace突显关键词分析中,信息组织、数据库、元数据成为高频关键词,显示出学界对非遗数字化基础环节的高度关注。传统手工艺以数据形态保存与整合作为转化应用的基础,继而是提升数据共享,包括区块链辅助版权管理,最核心的是生成式人工智能对创新的突破性技术支持,重构了转化应用的流程。

其一,生成式人工智能发挥存储功能,构建

立体化数字存档体系。2024年在世界互联网大会上,景德镇御窑博物院院长翁彦俊提到,AI加持下的数据库可以提供无限创新的可能^⑪。其“无限创新的可能”建立在对“人”技艺轨迹的记录和对“物”文化基因存储的双重数字化建构基础上。人工智能通过联合3D建模、动作捕捉等技术,可完整记录匠人捏塑、织绣、锻打等操作细节,构建包含工艺流程、力度变化、材料属性的立体化元数据体系。在“物”的基因存储方面,景德镇考古研究院对大约2000万片发掘出的古瓷片进行三维扫描,借助AI技术深入开展数据整理与分析,成功构建了从晚唐到民国时期成系统、成序列的古陶瓷基因库,助力深入探究其发展脉络与工艺演变。又如,四川省织绣技艺非遗数字化保护与传承重点实验室通过原始图像超分辨率重建和矢量化绘制、建模复原战国至明清的百余幅纹样^⑫。通过数字存档实现文化基因的数据化保存,这为中华美学元素融入全球文化体系、成为全球数字资产提供了可行路径。

其二,生成式人工智能发挥动态衍生功能,激活数据智能处理能力,实现从存量到增量的进阶。生成式人工智能通过多模态算法、卷积神经网络(CNN)及迁移学习的绘画多模态分类器等实现对手工艺数据的深度挖掘与创新转化,实现从“存储”到“衍生”的技术跨越。例如,研究者通过高效算法将图片嵌入StyleGAN隐空间,并对全球设计趋势数据库展开分析,基于该数据库开展风格迁移等实验^⑬。传统手工艺也可借助类似数据库生成契合“Z世代”审美的纹样变体,从而有效突破手工艺人的创作瓶颈,实现传统艺术与当代审美的衔接。侯云鹏等对楚漆器资源进行了系统的数字化采集和梳理,建立专用数据集,利用LoRa模型训练出能够反映楚漆器风格特点的高效智能模型^⑭。覃京燕等利用机器学习对景泰蓝的图像、历史纹样进行采集,标注和后期整理,建立景泰蓝数据库,借助生成对抗网络(GAN)进行图像处理,生产样本,实现从设计到铜胎成型整个流程的智能化^⑮。热利卡·梅齐纳与拉迪姆·伯吉特设计的EnsArtNet模型,在WikiArt数据集中准确率达84.93%,在Best Artworks of All Time数据集中准确率为86.65%,能高精度区分艺术家绘画风格^⑯。这些案例表明

人工智能技术在传统手工艺资源保存、挖掘、分析及转化应用等方面潜力巨大。

生成式人工智能已在传统手工艺的数字转化应用中形成“双重赋能体系”：既通过数字存档实现“文化基因”的长期保存，为“物理存续”提供保障，又通过智能生成拓展传统工艺的表现力与再造力，为“活态传承”提供动力支持。

三、生成式人工智能介入传统手工艺对相关主体的影响

生成式人工智能介入传统手工艺传承的过程并不是一道选择题，随着技术应用广度与深度的拓展，对传统手工艺传承者、消费者以及转化应用方等的影响将会不断增加：既包括技术革新带来的效率提升和市场拓展，也涉及文化传承的诸多潜在风险。

（一）对传统手工艺传承者的影响

1. 创作模式：从“独立匠造”到“人机共生”的转型

传统手工艺的核心价值，源于匠人身体记忆与文化认知的具身性表达，其创作过程是技艺熟练度、审美判断力与情感投入的有机统一。而当前，传统手工艺的表达正面临“数字中介化”的严峻挑战，在算法辅助、人工决策的新型创作模式中，手艺人的主体性正在被重构：手艺人的核心竞争力将可能从手工操作熟练度转向AI生成内容的审美甄别力与文化适配性调整能力。同时，生成式人工智能也可能从“替代者”转化为“激发者”——其价值不在于批量生产，而在于突破人类线性思维局限，提供超越经验范畴的创意可能。当下，设计环节正从传统的工匠独立创作向人机协同模式转变，形成“AI生成-人工决策”的新型创作模式。这对新生代手工艺人的技能结构也提出了新的挑战：传统手工艺人需要掌握新兴技术，实现从单纯的手工劳动者向技术复合型人才转变。

2. 市场竞争：技术渗透引发的两极分化困境

生成式人工智能介入后可能引起市场价格锚点紊乱，加剧手工艺劳动收益不平等等社会问题。在供给端，掌握生成式工具的手工艺人通过算法优化降低打样成本，通过生成辅助降

低研发周期，显著提升市场响应速度；而不具备生成式人工智能应用能力的手艺人，则固守传统操作流程，因时间成本劣势而可能面临价格锚点崩塌。例如，AI激光雕刻机等设备的引入极大地提高了生产效率，机械介入生产的产品大量流入市场，这些产品在外观上与传统手工制品相似，但由于机械生产的时间成本较低，故此类产品的市场价格较低，从而拉低了传统手工艺市场的价格锚点，在一定程度上挤压了传统手艺人的价格空间。生成式人工智能及数字自动化生产正在打破传统市场秩序。此外，这种分化的背后是“数字鸿沟”：年长的手艺人受限于设备操作能力，陷入“技术不适应性失业”的危机；而年轻的从业者则面临“过度依赖技术”的风险，这是信息时代的重要挑战，加剧了社会不平等，需要通过技术创新和政策来解决^⑧。

3. 传承风险：技术中介化引发的技艺解构危机

生成式人工智能作为一种新兴数字技术，其“去身体化”特征对传统手工艺传承中身体记忆与文化基因的代际传递构成了潜在威胁，主要表现为身体记忆退化与情境知识缺失。在学院教育与师徒制中，徒弟通过长期观察、模仿与实践习得难以用言语表述的“隐性知识”。在当前技术条件下，“默会知识”传递正遭受AI视觉化方案的解构威胁，学习者忽视“隐性知识”“情境知识”的习得，导致传统手工艺传承的核心环节出现断裂。这种断裂表现在两个方面：一方面，传统手工艺传承人长期专注于技法传承导致其对当代设计趋势敏感度不足，需要对接现代审美，进而实现“由技入道”的现代艺术创作，提升在现代消费市场中求生存的能力^⑨；另一方面，商业设计者虽掌握现代设计工具，却因缺乏对文化语境的深度理解，陷入符号拼贴的误区，具有文化分离感，甚至导致文化内涵的空心化。

当算法开始参与纹样设计、数据驱动生产决策，手工艺人面临的不仅是工具迭代，更是对技艺本质的再认识。在技术中介化的情境下，手工艺人需要明确和强化自身在技术应用中的主体地位，其既是技术的使用者，更是技术应用的价值校准者，需在算法理性与人文感性之间维系动态平衡：AI无法完全取代人类的艺术创造，也由此提示我们重新认识和保护人类创作

所蕴含的独特性与价值^⑧。对此,亟须从伦理机制与管理制两个层面进行保障:其一,应明确AI生成内容在传统手工艺创作、生产中的辅助地位,由相关行业出台“人机协同”创作认证机制,确保传统技艺在AI辅助下仍保持人的主导权与文化解释权;其二,应出台传承人权益保障相关政策,明确“非替代性条款”,确保技术迭代过程中传承人不被边缘化,文化价值不被异化。

(二)对消费者的影响

1.需求满足:技术赋能与文化遗产的张力

生成式人工智能通过算法推荐和个性化定制,显著优化了传统手工艺的消费体验。根据德勤发布的《2025年中国经济与行业展望》,零售业方面2025年消费支出预计增长3.1%,80%受访的零售高管认为,消费者更倾向于体验消费而非购买实体商品,71%预测消费者将频繁使用AI来辅助购物^⑨。生成式人工智能有潜力通过算法推荐与定制化设计,推动传统手工艺从“标准化供给”向“精准化适配”转型。然而,技术赋能同时也潜藏着手工艺本体传承边缘化及法律真空的威胁。当AI生成的传统手工艺“二创”作品占据社交媒体主要呈现时,公众对传统手工艺纹样图案、核心内涵的关注与讨论则可能被边缘化,进一步弱化了对传统手工艺本体的关注,使得传统手工艺核心内涵在传播过程中愈发模糊。当生成式人工智能介入的传统手工艺产品在售卖时,如未注明AI参与创作,而消费者又在不知情的情况下购买,后续也可能产生对产品价值的质疑。对此,尽管欧盟《人工智能法案》和我国《人工智能生成合成内容标识办法》已初步构建规制框架,但在传统手工艺领域仍面临执行难题^⑩。由于传统手工艺相关商家大多体量较小,易形成“技术应用超前,制度保障滞后”的真空状态,使得“技术赋能”与“文化保真”的平衡陷入制度真空。商家在销售生成式人工智能介入的传统手工艺产品时,标注行为仍旧缺乏明确指引,消费者对传统手工艺市场的信任就可能被侵蚀,而这种信任危机可能进一步影响原有市场的稳定发展。

2.产销模式:参与创造与意义解构的博弈

生成式人工智能的发展正在重构传统手工艺的产销关系,推动产品创意设计由B2C(Business-

to-Customer)向C2B(Customer-to-Business)转型,这一转型过程印证了亨利·詹金斯提出的参与式文化理论,手工艺消费从“被动接受”向“主动创造”发展^⑪。尼尔森《通往2025:全球消费者展望》报告显示,现代消费行为正呈现出从谨慎型消费向目的性消费转变的特征^⑫。创意设计前期,消费者可以深度参与到创作和生产过程中,并愿意为“参与设计的手工艺品”支付溢价。创意设计后期,消费者的创作反馈又持续影响商家的生产决策与产品研发。然而,产销模式也存在文化表意失准风险。消费者变身技艺创作的“半程参与者”,传统手工艺的“文化解码权”正经历重新分配,消费者由于缺乏专业训练,其创作往往难以准确把握传统手工艺的核心文化精髓。而且,在参与过程中若缺乏专业引导,消费者创作的作品可能因对传统工艺规则了解不足,出现文化表意错误等情况,导致产消者作品徒具形式而失其精神。更普遍的是,商家为迎合“快消”需求,过度依赖AI生成设计,可能导致市场上出现大量缺乏文化深度、同质化严重的产品,影响消费者对传统手工艺文化价值的正确认知与体验。这种“去技艺化”“去语境化”的参与模式,在重塑传统手工艺文化传播路径的同时,也带来了“意义解构”的潜在风险。

(三)对传统手工艺转化应用方的影响

1.效能提升:技术驱动与业态创新的双重赋能

《技术世界中的民间文化》一书指出:传统本身就是一个持续演变的事物,当人类环境发生改变时,传统随之会有形态方面的变动,但永远不会消失^⑬。该理论在生成式人工智能的应用背景下,展现出一定的现实相关性。生成式人工智能为传统手工业的现代化转型提供了双重助力:生成式人工智能在一定程度上提升了传统手工艺产业化的效率,而转化应用方通过生成式人工智能能够快速将传统手工艺相关元素转化应用到再设计、再创作之中;而使用生成式人工智能进行二次创作也催生了新的应用功能,扩展传统手工艺的商业链条。例如,苏州大数据交易所上架“苏州丝绸纹样数据库”,合作开发了15套丝绸纹样二创图库,达成丝绸纹样版权合作项目超30个,通过“1+1+N”的创新授

权模式与动漫游戏、服饰装饰等多行业领域融合,链接民营企业与社会资本^⑨。

2. 质量困境:文化解构与创作浅表化的挑战

生成式人工智能在提升传统手工艺的转化应用效率的同时,也带来了创作质量挑战:生成式人工智能介入可能加剧市场同类产品的同质化倾向,并在传统文化元素数字化转译中暗藏简单转化的风险。中国传统纹样讲究“图必有意,意必吉祥”,其视觉符号体系承载着特定历史语境下的民间习俗与思想观念。然而当前AI算法对传统手工艺文化意蕴的解析仍停留在形式层面。比如,于雷等人将6幅中国传统艺术图案进行风格迁移和重构,收集355名受试者对原图案和转译图案的情感评价和审美理解。研究表明图案引发的情感体验不仅与图片色彩和纹理有关,还与文化背景和内容相关,生成式人工智能未全面考虑公众审美认知,易造成浅显化^⑩。此外,部分AI生成图案由于对传统手工艺背后的民俗传统、思想观念等的理解不足,出现了表意偏差。比如,在一些AI生成的传统服饰图案中,因算法误读吉祥符号的组合规则,将相关元素机械拼贴,致使原有文化寓意偏离宗旨。因而,在加速传统手工艺数字化转化应用的过程中,更需要重视文化内涵的把关与保护。

结 语

生成式人工智能介入传统手工艺传承,首先是新一轮生产力革命给该领域带来新一轮阵痛,实际上人和机器的生产能力和生产效率都将再度被提升;其次是对传统手工艺价值的新一轮挑战,其文化、艺术等非使用价值进一步成为支撑其存续发展的决定性因素;最后,技术作为文化中介的作用有望被进一步放大,将重构人类与技艺、传统与现代、本土与全球等社会关系网络。实际上,苏珊娜·雷托的“身体次要论”与唐·伊德的“技术具身性”形成了理论张力:一方面,AIGC以数据化、算法化逻辑将手工艺这类身体实践解构为可计算的参数,消解传统手工艺“身体在场”的文化语境;另一方面,具身智能的兴起,又在试图通过身体、环境、技术的再耦合,重塑数字时代的具身实践。进一步试想,

具身智能强调智能体通过身体与环境互动来获取知识与技能,这一特性是否会重塑手工生产流程,未来是否有望在手工生产中实现深度赋能?智能体承担标准化、重复性劳动,人类工匠专注创意思与技艺精髓把控,从而实现生产效率与工艺水平的双重跃升。面对传统手工艺价值体系的重构压力,具身智能在进化过程中是否可凭借对文化语境的感知能力,助力破解当前文化解码浅表化等难题,在数字转译中维系“图必有意”的文化内核,强化传统手工艺中文化价值的决定性地位?

随着UGC、PGC、AIGC协同生产模式的形成,技术与文化的关系愈发复杂。生成式人工智能需要通过人类目标导向的应用才能实现价值转化。在生成式人工智能介入传统手工艺传承发展的过程中,这种技术赋能不仅会加速传统手工艺的现代化转型,更应通过身体、文化与技术的深度耦合,推动技术工具理性与文化价值理性在传承实践中达成某种动态平衡。

注释

①联合国教科文组织:《人工智能伦理问题建议书》,数字图书馆,2021年11月23日,https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137_chi。②《保护非物质文化遗产公约(2003)》,中国非物质文化遗产网·中国非物质文化遗产数字博物馆,2003年12月8日,https://www.ihchina.cn/zhengce_details/11668。③《匠心传承担使命 守正创新谋发展——2025年度北京工艺美术行业大会隆重召开》,中国工艺美术协会,2025年3月11日,<https://mp.weixin.qq.com/s/gRe01xNdAb-sxk6Rx6omTw>。

④钱海燕、刘文博研究三维数字技术在非遗传统纸扎工艺传承中的运用,参见钱海燕、刘文博:《三维数字技术在非遗传统纸扎工艺传承中的运用》,《中国造纸》2023年第6期。张雅迪、余炜、陆琰研究发现,数字雕塑与造型技术、数字绘画与装饰技术的应用,拓展了传统艺术铸造作品的表现手段和艺术风格,三维建模、数字仿真技术等为传统艺术铸造带来更精确、高效的创作方法,参见张雅迪、余炜、陆琰:《传统艺术铸造与数字艺术创作的融合》,《铸造》2023年第7期。⑤陈智:《新一代生成式人工智能的价值定位、演进逻辑及前瞻路径——以DeepSeek为例》,《新疆社会科学》2025年第2期。⑥⑩郭莹:《织造新锦绣》,四川省织绣技艺非遗数字化重点实验室,2024年12月27日,<https://mp.weixin.qq.com/s/IXffdzNA0flfagitqHl3w>。⑦李应涛、徐丹:《木刻

版画风格转换的深度学习算法》,《计算机辅助设计与图形学学报》2020年第11期。⑧舒响激、孟凯宁、孙宁:《彝族传统纹样的数字化传承与重塑设计研究》,《吉林艺术学院学报》2023年第4期。⑨David Pye. *The Nature and Aesthetics of Design*, A&C Black Visual Arts, 2007, p4.文中所涉引文为笔者自译。⑩徐赣丽:《古技新生:传统手工艺的现代复兴之路》,《人民论坛》2025年第2期。⑪喻扬涛、段鹏:《蜡染数字化中 Perlin 噪声的应用》,《云南民族大学学报(自然科学版)》2020年第6期。⑫丁文涛:《蜀锦传承保护的双维度思考》,《美术观察》2018年第11期。⑬《AI驱动跨境新蓝海:DeepSeek赋能Etsy卖家的全链路革新指南》,深港出海,2025年2月12日,https://mp.weixin.qq.com/s/tXOC3357V4pj_dXavhsZRA。⑭Don W. Stacks, Michael B. Salwen, Kristen C. Eichhorn. *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*, Routledge, 2019, pp182-186.文中所涉引文为笔者自译。⑮李韵、曹雅楠:《传统手工业遇上人工智能》,世界互联网大会,2024年12月13日,https://cn.wicinternet.org/2024-12/13/content_37737339.htm。⑯Abdal R, Qin Y, Wonka P. *Image2stylegan: How to embed images into the StyleGan Latent Space?* Proceedings of the IEEE International Conference on Computer Vision, 2019, pp4431-4440.文中所涉引文为笔者自译。⑰侯云鹏、彭涵、刘育晖:《基于LoRA模型的非遗数字化传承:以楚漆器为例》,《设计艺术研究》2024年第1期。⑱覃京燕、贾冉:《人工智能在非物质文化遗产中的创新设计研究:以景泰蓝为例》,《包装工程》2020年第6期。⑲Mezina A, Burget R. *EnsArtNet: Ensemble neural network architecture for identifying*

art styles from paintings, Journal of Cultural Heritage, 2025, pp71-80.文中所涉引文为笔者自译。⑳Barney D. *The Network Society*, Polity, 2013, p208.文中所涉引文为笔者自译。㉑徐赣丽:《手工艺如何重返日常生活——以苏绣产业化为例》,《湖北民族大学学报(哲学社会科学版)》2024年第2期。㉒《中英手工艺先锋论坛:AI时代的手工艺创新与价值》,中华网,2023年11月13日,https://culture.china.com/art/dgsin/13004510/20231113/45751699.html。㉓《2025年中国经济与行业展望》,德勤,2025年1月2日,https://www2.deloitte.com/cn/zh/pages/about-deloitte/articles/deloitte-research-issue-95.html。㉔《国家互联网信息办公室关于〈人工智能生成合成内容标识办法(征求意见稿)〉公开征求意见的通知》,中国网信网,2024年9月14日,https://www.cac.gov.cn/2024-09/14/c_1728000676244628.htm。㉕朱上上、于慧伶、董烨楠等:《融合消费者群体创造的产品创意设计方法》,《机械工程学报》2024年第5期。㉖《尼尔森IQ发布〈通往2025:全球消费者展望〉:从谨慎型消费到目的性消费》,中国经济新闻网,2024年10月9日,https://www.cet.com.cn/wzsy/cyzx/10114586.shtml。㉗[德]赫尔曼·鲍辛格著、户晓辉译:《技术世界中的民间文化》,广西师范大学出版社2014年版。㉘聂伟:《全省首款丝绸纹样数据产品上架交易》,中国江苏网,2024年12月10日,https://jsnews.jschina.com.cn/sz/a/202412/20241210_s6757b2b2e4b081b5d4ff1b1c.shtml。㉙于雷、冯鑫、彭文博等:《人工智能转译传统美术图案的公众情感认知解构》,《包装工程》2023年第12期。

Current Status and Future Impacts of Generative Artificial Intelligence in Traditional Craftsmanship Inheritance

Yang Hong and Ji Jingyi

Abstract: Traditional handicrafts is a key category of intangible cultural heritage, and its preservation and transmission are closely related to technological innovation, socioeconomic development and human creativity and motivation. With generative artificial intelligence (AI) rapidly expanding across industries, traditional handicrafts have become the earliest domains within intangible cultural heritage to adopt AI technologies. Therefore, this study focuses on the current state of generative AI in the inheritance of traditional handicrafts. First, a CiteSpace-based bibliometric analysis is used to cluster and detect emerging trends in relevant literature, thereby mapping the general research landscape. Subsequently, the study investigates representative domestic and international cases to examine AI's role across key stages of traditional handicraft production—namely product design, fabrication, trade, and digital transformation. This paper also explores its future impacts on key stakeholders: inheritors face challenges posed by generative AI poses like a shift in mode of creation, market competition polarization, and risks to cultural inheritance; consumers face a tension between technological empowerment and meaning decontextualization in the shifting paradigm of demand fulfillment and prosumer models; while achieving operational efficiency gains, application-oriented entities encounter a dual challenge of cultural deconstruction and the qualitative dilemma of creative superficialization.

Key words: generative artificial intelligence; traditional handicrafts; cultural inheritance

[责任编辑/周舟]



杨时对《尚书》的利用与发挥*

范立舟

摘要:杨时的学说,与中国古代思想家的思想创发一样,借助对儒家经典的阐释来宣讲自己的理解,并在此基础上创建属于自己的思想体系,对《尚书》的理解与阐释即其一例。杨时借《尚书》对王安石《三经新义》进行了批驳,与理学主流之洛学相一致,本体论与工夫论构成杨时思想的核心内涵,而政治论则是其思想体系对公共社会及其相应秩序的合理延展。杨时借《尚书》诠释所展开的政治思想,“良善动机”是立国施政的前提条件,承继儒家政治哲学之精义,也将贤人政治看作有效政治治理的不二路径。制度失去优良的人的操控与把握,很容易滑向制度设计的反面。杨时借助《尚书》对荆公新法也作了全面的否定,指出王安石及其所从事的事业远离了《尚书》关于“中”的要求,从而“变乱祖宗法度”。

关键词:杨时;《尚书》;荆公新学;祖宗法度

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0077-07

吕大临(1040—1090)、谢良佐(1050—1103)、游酢(1053—1123)、杨时(1053—1135)被后人统称为“程门四先生”或“程门四弟子”^①。在此四人里,寿永且存世著作较多者,首数杨时。杨时早年师事程颢,“其归也,颢目送之曰:‘吾道南矣’”^{[1]12738}。程颢逝世后,他又转投程颐门下,于是有“立雪程门”的佳话^②;又曾与另一位理学大家张载讨论理学中著名的“理一分殊”命题^③。杨时的学说,与中国古代思想家的思想创发一样,都是依托儒家经典,借助对经典的阐释来宣讲自己的理解,并在此基础上创建属于自己的思想体系,杨时对《尚书》的理解与阐释即其一例。

一、杨时借《尚书》建构的理学思想

朱熹所撰的《四书或问》引用了杨时的《三经义辨》,认为视听言动必须遵循礼的要求,这种遵循,意味着君主之仁,臣僚之敬,父慈子孝,

夫妇有别,长幼有序,朋友有信^④。王安石创制新学,自撰《周官新义》,王雱、吕惠卿撰《诗义》《尚书义》,合称《三经新义》,曾是熙宁变法事业的理论依据,所谓“立政造事,以新一代之治”^[2]。《三经新义》于熙宁八年(1075年)颁行天下学校,作为取士教材,正是出于“一道德”的政治文化需要。作为王安石新学及其变法事业的反对者,杨时在理论上针对《三经新义》作出了全面的反驳和批判。他作为二程后学,恪守师说,他们心目中的“理”,不但是指自然的普遍法则和人类社会的当然准则,也同样是指事物的必然法则和社会的道德原则。“理”的主要内容是儒家的伦理规范和纲常学说。“天理”的内涵是儒家道德规范,它是由天所赋予我们每一个人的,在每一个人这里称为“性”,这就是二程特别强调的“性即理也”的命题,人的道德本性与天理毫无间隔,融为一体,“天之付与之谓命,稟之在我之谓性,见于事业之谓理”^{[3]91}。杨时也同

收稿日期:2024-11-22

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“‘北宋五子’政治思想研究”(20FZSA001)。

作者简介:范立舟,男,杭州师范大学人文学院教授(浙江杭州 311121),主要从事宋代思想史研究。

将人的行为和动机一并纳入“理”的规范之中。与理学主流之洛学相一致,本体论与工夫论构成杨时思想的核心内涵,而政治论则是其思想体系对公共社会及其相应秩序的合理延展。

杨时认为,构成世界的本质存在只能是“理”。“天下只是一理,故其所为必同。”^{[4]334}实际政治事务体现出来的“理”与作为人的行为依据的“理”和构成世界本原的“理”是同一个精神实体。“物”是“其然者”,“理”是“所以然者”。“理”在日常生活里体现为社会秩序,它又是《中庸》之“诚”的完整落实^⑤。为论证“理”的确定性和绝对性,杨时也动用了《尚书》的资源。“理”是仁人安居的场所,是义人遵循的道路。他认为“居仁由义”是一体两面的存在,不可偏废^⑥。仁与义,构成“理”的两项基本内涵,抛却儒家具体价值观的“理”是不存在的:

为君而止于仁,为臣而止于忠,为父而止于慈,为子而止于孝,此君臣、父子之则也。夫妇有别,长幼有序,朋友有信,此夫妇、长幼、朋友之则也。所谓五典之民则者,此言尽之矣。《书》载舜之命契,曰:“汝作司徒,敬敷五教,在宽。……弘敷五典,式和民则,盖不过如契而已矣。”^[5]

“则”中含“理”,蕴含于具体的事物之中,体现在人们对事物的理解 and 实践之中。这便是程朱理学“理一分殊”命题的具象解释。在伦理关系上,统一的道德原则表现为不同的具体行为规范;在政治关系上,统一的政治原则表现为不同的义务关系。

在心性论上,杨时也继承了二程“去人欲”之说。他认为“去人欲”的主要途径与方法是“去胜心”^⑦。“胜心”是一个来自佛教的词汇。《无量寿经》曰:“等心、胜心、深心。”^{[6]665}净影疏曰:“所修务上,名为胜心。”^{[6]666}“胜心”其实就是“欲心”。“欲心”是不可能臻于圣人之域的。“圣人本无胜物之心”^{[4]215},涤荡人欲,收束人心需要“操心”。何谓“操心”?“所谓操也,如颜子‘克己复礼’,最学者之要。”^{[4]269}杨时引《尚书·仲虺之诰》中“王懋昭大德,建中于民,以义制事,以礼制心,垂裕后昆”^{[7]342},来强调“心”(意念)修养的重要性。“君子之治心养气,接物应事,唯直而已,直则无所事矣。”^{[4]254}“正直”的意念也是道德

心灵的构成,而“仁”则是“心”的主要内容。“此三人者(微子、箕子、比干)各得其本心,故同谓之仁。”^[8]在工夫论上,杨时投入过很大的精力,对理学修养多有开拓和深化。他以“明善”为目的接入格物致知说,又最终归于“反身而诚”的内求路径。他以《尚书》为思想资源,借用了《尚书》所记载的历史典故,说西周初期周公在平定东方诸国的叛乱中,向各诸侯国表达了希望大家同心同德、顺应天意、协同平叛的愿望。而团结人心、戮力同心的前提则是周公至诚无妄的善意^⑧。与此同时,杨时也承认知识论在提升道德自觉中的作用。知识来源于格物致知,来源于对外界事物的了解,掌握其实质^⑨。但同样还必须认识到,道德觉悟植根于人的内心,是人与生俱来的善性。“反身而诚”不仅仅是口号,它是人的一种先念的觉悟^⑩。在这里,一方面格物说有着明确的知识论指向;另一方面格物致知的目的并非在于单纯的求知,而在于“明善”。而所谓的“明善”,则是成就高尚的人格,达到崇高的精神境界。“诚”是达到此种精神境界最重要、最关键的手段。从修身齐家到治国平天下,重要的是这颗“诚”心^⑪。这样,个人的修养工夫就同“治国平天下”的政治实践融为一体。程颐说:“故人力行,先须要知。非特行难,知亦难也。《书》曰:‘知之非艰,行之惟艰。’”^{[3]187}在肯定知先行后的基础上,强调知行合一的重要意义。在生活践履和政治实践层面,知行合一有着同样的重要性。杨时也是一样,他指出道德实践没有什么高深的学问,只有恰到好处的“孝”“悌”^⑫。所以,在践履知行合一的道路上,圣人也为我们树立起标杆。“夫学者,学圣贤之所为也,欲为圣贤之所为,须是闻圣贤所得之道。”^{[4]314}学圣人就是学道。学不闻道,枉费精神。学圣人的关键,当得其“道心”,杨时参照《尚书》说:

道心之微,非精一,其孰能执之?惟道心之微而验之于喜怒哀乐未发之际,则其义自见,非言论所及也。尧咨舜,舜命禹,三圣相授,惟中而已。^{[4]371}

《书》云:“惟精惟一,允执厥中。”执中之道,精一是也。夫中者,不偏之谓也。一物不该焉,则偏矣。《中庸》曰:“喜怒哀乐之未

发谓之中。”但于喜怒哀乐未发之时，以心验之，时中之义自见，非精一乌能执之？^{[4]475}

只有领悟“道”，把握“中”，才能进入圣域。不过，圣人绝对不仅仅满足于一己心性的提升，更在于博施济众事业的发皇。于是，杨时在阐发自己政治思想的同时，也运用到《尚书》的思想资源。

二、杨时借《尚书》诠释所展开的政治思想

理学的内容体现在三个方面：哲学思辨、文化价值、现实政论，是一个不可分割的整体^⑧。王道政治思想与政治价值是构成理学政治思想的内核，这一点程朱理学也不例外。“王道”这个概念来自《尚书·洪范》：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”^{[7]403}圣人是理想政治模式的设计者和实施者，理想的政治从本质上讲应该是王道政治，王道思想的提出是两宋理学在政治思想领域最重要的理论贡献。在杨时看来，圣人执政最大的益处是公平。“圣人称物而平施之，兹所以为仁之至，义之尽也。何谓称物？亲疏远近各当其分，所谓称也。何谓平施？所以施之，其心一焉，所谓平也。”^{[4]402}“良善动机”是立国施政的前提条件，政策措施的制定和实施，是为一个人或一个特定群体，还是为绝大多数人？这些问题是关乎治理效能和治理结果最重要，也是最需要探究的话题。杨时认为，圣人政治的第一优势就在于圣人得天下大公至正。“胜己之私之谓克，克己所以胜私欲而收放心也。虽收放心，闲之为艰，复礼所以闲之也。能常操而存者，天下与吾一体耳，孰非吾仁乎？”^[9]这既是为学之端，也是施政之始。儒家的圣人观，充斥着伦理道德的意绪。圣人具备超凡的智慧，完美地体现着人的价值，洋溢着人性的光辉。在政治上，圣人是政治价值的确立者和裁判者，政治的内在标准与价值尺度都掌握在圣人的手中，他是“先王”事业不可动摇的继承者，赋予这种事业以崇高的意义，规定了政治所应当遵循的方向和应当追求的目标。他既是伦理秩序的建构者，也是政治秩序的建立者和捍卫者。杨时对圣人的理

解，沿袭了先秦以来的儒家传统，他对圣人的政治功能作出了全面的肯定^⑨，为圣人赋予了“理想人格”与“道德境界”的内涵，“圣人”作为“王者”，天然地承担着“治国平天下”的政治角色。圣人是“德”“智”的化身，尤其是对“德”的强调，在宋代理学里得到了特别的关注。杨时认为圣人之所以为圣人，是因为“天生聪明，时义”^{[7]340}，一方面德性圆满自足，另一方面才智超凡入圣。杨时不认同将“外王”功业从圣人意境中剥离的做法，因为那样就会有损于圣人的形象与功用。他认为内圣外王一定是一个整体，而外王事业的主要实际内涵是“惠民”：

天地子万物，其生养之具，皆天之所以惠民也。元后继天而为之子，其聪明足以义民，民之父母也。其子民也，授之常产，使寒而衣，饥而食，盖天而惠民者也。^{[4]81}

“凭其是圣人，即能做王。而且严格地说，只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高底首领。”^[10]对圣人之“德性”的充分肯定，不意味着不承认或否定圣人的“功业”，圣人的政治成就就是证明其存在价值的表现。因为如果不把“内圣”的个人行为转化为“外王”的社会行为，“外王”事业就不能获取社会性的成功，就很难取得人民的普遍认同，而这样一来，政治权力的合法性问题就会凸现出来。所以，杨时主张圣人（人君）要切实地为人民负起责任，政治领袖对于人民应该秉持一种“若保赤子”的态度，这样其政治权力的合法性才能确立，权威才能养成^⑩。

人君除去“正心”，还要“视民如伤”。圣人的缺位，就意味着实用理性的缺位。杨时对圣人的推崇，根本上说是对实用理性和道德理性的推崇：

《书》曰：“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威。”则人君所以奉天者，亦因诸民而已。民之所弃，天实讨之。^{[4]15}

夏王弗克若天，流毒下国，则自绝于天矣。天所以佑命成汤，降黜夏命也。然汤放桀，封其后于杞，非剿绝之，降黜而已。^{[4]81}

圣人是伦理道德的化身，被赋予博施济众的功用，以养育万民作为其神圣使命。杨时强调圣人的政治地位与政治功能，自然也强调贤人（才）的作用，强调贤人（才）在政治治理过程中

的角色地位。舜任大禹,禹任皋陶,都是合理和必要的^⑩。圣人经营的事业没有贤人的参与和赞助,其成功的可能性很小,甚至贤人可以起到力挽狂澜的作用。比如商朝的伊尹、蜀汉的诸葛亮^⑪。要形成一种使君子(贤人)脱颖而出的政治机能与社会文化风气,唯有如此,才能迎来治世。一个社会不可能没有道德败坏的小人,政治集团的组成人员也不可能都是纯洁无瑕的君子,重要的是要有“诚”的心意^⑫。小人的存在是实现良善政治最大的障碍,关键就在于,良善之政可以一定程度上排除小人^⑬。

杨时承继儒家政治哲学之精义,也将贤人政治看作有效政治治理的不二路径。“礼义”“德教”的推动主体、当然只能是圣贤。制度的存亡、条令的有无、法规的缜密与荒疏,只是问题的一面,而且是表面,深层的原因是人心的善恶。体制是政治成败的外因,人的有力领导才是真正的内因。宰相、百官各司其职,帝王好比“心力”,百官好比股肱,唐之贞观、宋之嘉祐时期就是如此,“故贞观、嘉祐之治,几至三代,此任贤去邪之效也”^{[4]2}。贤人政治范式应该深入贯彻到地方治理中去,唯有如此,才能达至长治久安的效果,“郡县,王室之屏藩,而守令,士民之师帅”^{[4]545}。贤人与君子是道德教育培养的结果,同样具有模范型人格魅力。知行合一、内圣外王的君臣是良善政治成就的表征。制度失去优良的人的操控与把握,很容易滑向制度设计的反面,礼法不仅都会失效,而且会违背制度设计的初衷,反噬制度自身。统治者一旦变质,再好的制度也会腐朽,王朝随之崩溃。应该说,这样的认识与现代思想之间存在内在的相似性和关联性。

麦金太尔曾经尖锐地指出,如果个体美德的培育完全被忽视,完全被社会成员置之不理,那么,所谓正义的规则和相关制度又是“谁之正义”呢^⑭?人治的政治理念并不是要排斥任何形式的法律,相反,它重视法律的作用,反对统治者和政府漠视法律、凌驾于法律之上,但是,任何成文法的落实都需要有素质的人来完成。“舜在侧微,尧举而试之。慎徽五典,则五典克从;纳于百揆,则百揆时序;宾于四门,则四门穆穆。”^{[4]346}法度和对法度的自觉遵循,同样可以取

得良治的效果,然而,“任何社会系统,无论其法律多好或多高尚,最终还是要以好的人为基础。今天世界上一些最无人道、压迫性最强的国家与最文明的国家一样,都同样有漂亮的写在纸上的宪法和法律。从来没有一个好的政治体制仅仅是靠写出来的或是规定出来的。相反,它取决于生活在其中的人,取决于执行这一制度的人。在每一个街头角落,在每一天的日常生活中的人。如果人们互相憎恨,互不信任,或力图相互利用,如果他们贪婪而又恶毒,那么,这些法律和规则就无法得到有效的实施。它们成了一个不可能完成的任务,只不过是一些空洞的条文。提高人的素质是当务之急”^[11]。

人治本质上是人本主义的政治思想,是儒家理想主义政治思想的重要组成部分,在传统社会的经济结构与政治制度下有着极其顽强的生命力。儒家的人治并不否定法律和各种规章制度的作用,而是着重强调在健全外在规范性制度的同时,更需要高素质的人来保证制度的落实。甚至,相对而言即使制度不那么健全,但只要高素质的人,同样能够取得完美的政治治理效果。因此,这种人本主义政治思想所提倡的“人治”说核心就在于人本身,它主张要按照人的需求与愿望来“治人”,而并非抛弃人的内在需求去寻找别的什么“治人的道理”。

三、杨时对荆公新法的全面否定及其学理依据

王安石变法是影响两宋政治生活及政治生态的大事件,杨时对荆公新学及其事业作了全面的否定,对新法的政治思想与政治实践进行了彻底的批判和清算。作为洛学南传的承担者,杨时全盘接受了二程对新学与新法的反对意见。二程曾言王安石学说是当今最大的祸患^⑮。他们认为,王安石的变法措施很容易革除,而王安石的学术思想却很难彻底清理干净。

经过北宋后期的多次政治反复,杨时对荆公新学的看法更为深刻。他认为,熙丰变法变的就是宋朝赖以立国的“祖宗之法”,“祖宗之法纷更殆尽”^{[1]12739}。杨时反复强调“祖宗之法”的最大特点是“中”,就是尧、舜讲的“允执厥中”,

孟子讲的“汤执中”，《尚书·洪范》讲的“皇极”^②。什么是“中”？如何“执中”？当然有大量可供讨论的话题。不过，有一点是可以肯定的，那就是王安石及其所从事的事业远离了“中”的要求。北宋晚期的政治表面上坏于蔡京之手，实际上其主导思想来源于王安石，“今日之祸，实安石有以启之”^{[1]12741}。对于王安石的代表作《三经新义》，杨时也认为其不仅在学理上不够纯粹，而且在政治实践上完全暴露出对儒家正道的背离。从本质上讲，王安石的政治理念与其说是来源于孔子，不如说来源于管子、商鞅，“变乱祖宗法度”^{[1]12741}。杨时指出：“夫王氏之学，其失在人耳目，诚不待攻。”^{[4]415}在二程与其后学眼中，王安石新学之所以不能成为主流意识形态，不能占据官方主导的学术文化主流，是因为新学“不知道”^③。“言有不中理，皆不知道者也。”^{[4]416}新学的“不知道”表现在许多方面，最主要表现在学术思想的“杂驳”上，不合儒家的正统性和纯粹性要求。在杨时看来，新学有太多的佛教义理与道家说教之类的非儒家价值观掺杂其中，所以表面上王安石新学博极群书，但实际上却“不知道”，根本不可能把握儒家所推崇的“道”。洛学将“正心”看作“平治天下”的开端，杨时认为，王安石不坚持这一点，说明他的思想游离于儒家之外：

古人修身齐家治国平天下，本于诚吾意而已。《诗》《书》所言，莫非明此者。但人自信不及，故无其效。圣人知其效必本于此，是以必由也。……观王氏之学，盖未造乎此，其治天下，专讲求法度。如彼修身之洁，宜足以化民矣。^{[4]279}

杨时承继洛学传统，特别注重“合内外之道”。天、地、人之道一以贯之，天人合一而非相离。在二程看来，荆公新学之不纯，就在于它强化了“天人之别”。在《尚书·尧典》里，儒家就不曾强调过“天人之别”，所以王安石实际上“不知道”。天人一体、天人合一符合儒家天道观，并且构成儒学政治理论的基石，王安石不承认这一点，等于是自别于儒家阵营之外。程颢《定性书》还反对“以内外为二本”，王安石《字说》却解释“心”有“中心”“外心”之异。杨时认为“心无中外，以忠为中心，无是理也”^{[4]130}，“用心之有内

外耳，非心有内外也”^{[4]131}，“荆公自谓能不以外物累其心，故其言每以是为至。盖以其未尝知天道故也”^{[4]101}。杨时指出这恰恰说明王安石不知天道，“诚者，天之道也，非外物不能累其心者所能尽也。告子之不动心，岂利欲能昏之哉？然而未尝知义也，未尝知义，非明也”^{[4]100}。基于孟子性善论的传统，杨时坚守仁政之说：“《书》曰：‘德惟善政。’孔子曰：‘为政以德。’离道德而为政事，非先王之政事也。”^{[4]109}政治领导人的道德素养和人格魅力是其权力合法性与政策合理性的来源。因此，在儒家“人治”政治理念中，政治权威首先也就体现为道德权威。杨时认为，往圣前贤的理想政治之所以能够获得实现，就是因为落实了以上这些原理：

尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于中国，孟子谓：“尧独忧之，举舜而敷治焉。”而安石乃曰：“尧晏然不以为虑”，不知何所据而然也？以忧恤百姓为不知天之所为，则文王视民如伤，其不知天甚矣。夫民穷而主不恤，下怨而上不知，盖土溃之势也。保丁卖袄以置弓箭，甚者断指以免丁，其致怨可知矣。而导其君以为不必恤，不亦误乎？^{[4]118-119}

杨时所追求的政治理想，终极目的是构建“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的政治实体，这种政治共同体洋溢着温情的道德意绪，它并不否定人的利益与愿望，强调满足人的合理利益与愿望，坚持由圣贤来操控政治，唯有如此，才能维护共同体的整体和谐，保障每一个人的合理诉求。同时，这种理想政治模式的设计，也会生发出一种对现实政治的强烈批评精神，它构成现实政治的醒目参照物，现实政治的污泥浊水在圣贤政治的参照物前原形毕露，理应被归于扫除之列。从这方面审视，王安石也是“不知道”的。王安石既然“不知道”，则其对于具体政治实践的见解错得更加离谱。杨时指出，新法之行，既有用人之失，也有政策之失：

孔子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”未闻直者可置，使无贰适，惟我所错而已。孟子曰：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士愿立于其朝矣。”未闻能者可罢，使无妄作，

惟我所为而已。^{[4]136}

熙宁之初,贤能不容于朝,纷更祖宗之法,惟我所为而已,用此说也。其为害岂浅哉!使其说行,则其祸天下后世,商君之法,不如是烈矣。^{[4]136}

先催足常平,而后催税,则税必欠。虽不用枷棒催贷物,必用枷棒催税矣。此乃朝三暮四之说,而民受其弊则一也。私债于法不受理,而兼并之家初非有枷棒催贷物也,已足以困细民,则此固可知矣。^{[4]120-121}

杨时认为,“不知道”甚至会产生道义上的差池,那就是对儒家“义利之辨”的混淆:

君子之事君,其说不可惟利之从。苟惟利之从,则人君所见者,利而已。彼有轧吾谋者,其说又利于我,吾说必见屈矣。故不若与之谈道理。道理既明,人自不能胜也。所谓道理之谈,孟子之仁义是也。王、霸之佐,其利义之间乎?一毫为利,则不足为王矣。^{[4]229}

杨时对王安石的某些言行不以为然,认为其已经背离了儒学信念。“论事当问事之是非利害如何,岂可以素有廉耻劫人使信已也?夫廉耻,在常人足道,若君子,更自矜其廉耻,亦浅矣。盖廉耻,自君子所当为者。如人守官,曰:‘我固不受赃。’不受赃,岂分外事乎?”^{[4]239}王安石的本意是既承认义利之统一,利要建基于义之上;又承认利的相对独立性,承认利所具有的价值,认为这种价值能够增进义的内涵而不是相反。

但是,二程与杨时则不然,他们严守“义利之辨”,以义为先。理财也应该先将道义原则设置在前面,否则后果不堪设想。这样,理欲之辨、义利之别、王霸之异相互之间形成一个完整的对应式结构,仁与义从对个人的伦理要求扩展为一种政治思想的核心概念,政治领袖尤其要率先垂范,对私欲进行有效的限制,增进全民福祉,将国家引入祥和、富裕、有序的境地,维系政治合法性。政治领袖不仅需要分辨是非、明察秋毫,还需要《尚书》所提倡的“聪明”,而这却又是荆公新学所忽视的:

或曰:“德而已矣,奚取于聪明?”曰:“徒取其德,或有有德而不聪明者。如此则人得以欺罔之,何以济务?故《书》称尧、舜、禹、

汤、文、武,皆言其聪明,为是故也。”^{[4]230}

正是基于上述的看法,杨时推论王安石言行与儒家之道不合,王安石所追求的利不是符不符合义的问题,而是已经完全脱离了儒家的轨道:

因论荆公法云:“青苗、免役亦是法,然非藏富于民之道。如青苗取息虽不多,然岁散万缗,则夺民二千缗入官。既入官,则民间不复可得矣。免役法取民间钱,雇人役于官,其得此钱用者,盖皆州市井之人,不及乡民。乡民惟知输而已,而不得用,故今乡民多乏于财也。”^{[4]303}

杨时认为夺民之产而非藏富于民,就是对儒家“义利之辨”的反动,就等于是“申、商之术”:

熙宁更新法度,以经术造士。世儒妄以私智之凿,分文析字,而枝辞蔓说乱经矣。假六艺之文以济其中、商之术,一有戾己,则流放窜殛之刑随其后。虽世臣元老,概以四凶之罪目之。天下靡然,无敢忤其意者。故佞谀成风,而正论熄矣,士气不振。积至于崇(宁)、宣(和),述其事而流毒滋甚焉。^{[4]561-562}

杨时的政治治理成效与政治统治形态思想所依托的是人性的善恶。“君子之德风,小人之德草”^[12],统治阶级占统治地位的意识形态就是社会主导性的思想意识,统治者的人性 with 道德之善加上“聪明”,就是决定国家政治命运的根本性因素。杨时对王安石及其事业之所以要从根本上加以否定,是因为王安石从根本上就不认同这一原理。

结 语

“程门四弟子”之首的杨时与二程及同时代的理学家一样,对王安石的政治实践及其理论依据《三经新义》进行了系统性的批驳,而这种批驳又依傍作为儒家五经之一的《尚书》而展开,显示出自身在学理上的纯粹性和合理性。杨时动用《尚书》的资源,将“天理”视为理想政治的基点与主要参照系,而其体现者则是历史上的圣人。而王安石的学说恰恰是对“天理”内涵的背叛。王道是为学之端,也是施政之始。王安石的代表作《三经新义》在学理上不够纯粹,

在实践上则是对王道政治的背离,理欲之辨和义利之别应该是其政治措施与实践的出发点。

注释

①②③④脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第12732页,第12738页,第12738页,第12739页。⑤朱熹:《四书或问》,《景印文渊阁四库全书》第197册,台湾商务印书馆1986年版,第568页。⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱杨时:《杨时集》,福建人民出版社1993年版,第282页,第309页,第613页,第406页,第502页,第365页,第90—93页,第293页,第274页,第277页,第79页,第82页。⑲林之奇:《尚书全解》,《景印文渊阁四库全书》第55册,台湾商务印书馆1986年版,第748页。⑳陈栎:《书集传纂疏》,《景印文渊阁四库全书》第61册,台湾商务印书馆1986年版,第349页。㉑[美]田浩:《朱熹的思维世界》,陕西师范大学出版社2002年版,第12页。㉒[美]麦金太尔著,万俊人、吴海针、王今一译:《谁之正义?何种合理性?》,当代中国出版社1996年版,第507—515页。㉓程颢、程颐:《二程集》,中华书局1981年版,第38页,第282页。

参考文献

[1]脱脱,等.宋史[M].北京,中华书局,1985.

- [2]王称.东都事略[M]//景印文渊阁四库全书:第382册.台北:台湾商务印书馆,1986:72.
- [3]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [4]杨时.杨时集[M].林海权,点校.福州:福建人民出版社,1993.
- [5]林之奇.尚书全解[M]//景印文渊阁四库全书:第55册.台北:台湾商务印书馆,1986:790.
- [6]慧远.佛说无量寿经义疏[M]//中华大藏经:续编.北京:中华书局,2020.
- [7]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [8]王天与.尚书纂传[M]//景印文渊阁四库全书:第62册.台北:台湾商务印书馆,1986:730.
- [9]朱熹.论孟精义[M]//景印文渊阁四库全书:第198册.台北:台湾商务印书馆,1986:268.
- [10]冯友兰.三松堂全集:第5卷[M].郑州:河南人民出版社,2000:137.
- [11]霍夫曼.洞察未来[M].许金声,译.北京:华夏出版社,2004:160.
- [12]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5439.

Yang Shi's Utilization and Interpretation of *The Classic of History*

Fan Lizhou

Abstract: Yang Shi's theory, like the ideas of ancient Chinese thinkers, uses the interpretation of Confucian classics to promote his own understanding and create his own ideological system. One of the examples is his understanding and interpretation of *The Classic of History*. Yang Shi used *The Classic of History* to refute Wang Anshi's *The New Interpretation on Three Classics*. In alignment with the mainstream Luoyang School of Neo Confucianism, Yang's thought centers on ontology and the theory of cultivation, while political theory is a reasonable extension of his ideological system, focusing on public society and its corresponding order. Yang Shi used *The Classic of History* to interpret the political ideology he developed, stating that "good motives" are a prerequisite for establishing a country and governing. This idea inherits the essence of Confucian political philosophy, and posits the politics of wise people as the only path to effective political governance. Without the control and grasp of the virtuous people, political systems are prone to veer from their intended design. Yang Shi, with the help of *The Classic of History*, comprehensively refuted the new laws of Wang Anshi, pointing out that Wang and his career deviated from the requirements of *The Classic of History* regarding "zhong", thus "disrupting the ancestral law and institutions".

Key words: Yang Shi; *The Classic of History*; Wang Anshi's New Learning; ancestral law and institutions

[责任编辑/晨 潇]



《南园记》与韩侂胄权力合法性的塑造* ——兼论陆游的晚节问题

李 超

摘 要:历来对《南园记》的讨论皆聚焦于陆游“晚节”问题,而甚少注意到其与韩侂胄的关系。事实上,《南园记》为观察韩侂胄如何塑造自身权力合法性提供了一个绝佳材料。外戚、武人、近习的身份让韩侂胄专权面临着先天的合法性缺失,借助于《南园记》可以看到他为弥补该缺失进行的努力:一是通过强调南园的由来以及凸显与韩琦的关系,暗示在宁宗即位上的定策功勋;二是通过在文化艺术活动上的投入,淡化武人身份,营造士大夫形象;三是通过在南园营建上的精心布局展示归隐田园之“志”,以淡化权臣身份。陆游十分精准地传达了韩侂胄营建南园所希望表达的意旨。从这个意义上说,时人对陆游“晚节”的非议或不为无因。

关键词:韩侂胄;《南园记》;权臣;陆游

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0084-08

韩侂胄是南宋宁宗朝一位权倾朝野的重要人物,他兼具外戚、武人、近习三重身份,在宁宗朝前期执掌朝政长达十四年,先是制造了针对道学的庆元党禁,继而又发动了旨在恢复中原的开禧北伐,对南宋一朝政治产生了深远影响。《宋史》将韩侂胄列入《奸臣传》,对其人予以全盘否定。但在后世看来,韩侂胄乃是一个颇有争议的政治人物。有论者认为韩侂胄无论制造党禁还是发动北伐,皆出于对权力的野心;有论者认为韩侂胄的作为有其合理性,应当给予全盘肯定;亦有论者既承认韩侂胄对权力的追逐,同时也肯定其施政存在的合理性成分,特别是在北伐上表现出的正义性一面^①。对于这样一位具有争议性的历史人物,我们应该从多个视角综合考量。在宋代士大夫政治下,无论外戚、武人还是近习涉足政治皆不具备天然的合法性,孝宗朝轰轰烈烈的反近习斗争即为明

证。在这种时代背景下,韩侂胄能够执掌朝政十四年之久,原因是多方面的。尽管在皇权庇护下,韩侂胄或可暂时压制士大夫群体的不满与反抗,但显然非长久之计。他也不断通过缓和与士大夫群体之间的关系,为自身权力塑造合法性。

陆游的《南园记》恰好为观察韩侂胄如何塑造权力合法性提供了难得的材料。陆游晚年为韩侂胄撰写《南园记》的行为,引发出一段围绕其晚节问题聚讼纷纭的历史公案^②。这些争论的一个突出特征是将《南园记》与陆游联系起来,将之视作陆游本身思想情感的表达。这固然有其道理,却也在有意无意间掩盖了该文的另一层重要价值,即其与韩侂胄的密切关联。陆游撰写《南园记》本是出于韩侂胄的盛情邀约,记文描述的对象亦是韩侂胄营建之私家园林——南园。更重要的是,记文完成后得到了

收稿日期:2024-11-04

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“南宋中期的权臣政治与道学研究(1194—1207)”(19CZS021)。

作者简介:李超,男,湖南省社会科学院(湖南省人民政府发展研究中心)历史文化研究所助理研究员(湖南长沙 410003),主要从事宋代政治史、文化史研究。

韩侂胄的高度认可。一位名叫郑棫的进士“自作《南园记》，并砬石以献”^{[1]66}，但韩侂胄“以陆《记》为重，仆郑石瘞之地”^{[1]66}，同时将陆文刻石立碑于南园中供人瞻仰。如果说《南园记》究竟在何种程度上反映了陆游的真情实感还存有争论的话，那么说其准确反映了韩侂胄想要向世人传达的思想主旨当是可以确定的。笔者认为，无论南园的营建还是邀请陆游撰写《南园记》，韩侂胄的行为背后都贯穿着同一个政治诉求，即借此塑造长期专权的合法性。本文将围绕对《南园记》内容的解读，再结合其他相关史料，对韩侂胄塑造自身权力合法性的努力进行一些探讨，在此基础上就陆游的晚节问题提出一点新的看法。

一、暗示定策功勋

《南园记》是陆游应邀为韩侂胄的私家园林南园撰写之记文，开篇就交代了南园的由来，“庆元三年二月丙午，慈福有旨，以别园赐今少师、平原郡王韩公，其地实武林之东麓，而西湖之水汇于其下。天造地设，极湖山之美”^{[1]186}。“慈福”指高宗吴皇后，高宗去世后退居慈福宫，至光宗朝被尊为太皇太后。南园本属皇家园林，吴太后于庆元三年（1197年）赐予韩侂胄。韩侂胄得到南园后进行了一番精心营造，《南园记》称：“公既受命，乃以禄赐之余，葺为南园，因其自然，辅以雅趣。方公之始至也，前瞻却视，左顾右盼，而规模定；因高就下，通室去蔽，而物态别。”^{[1]186}可见韩侂胄对南园的建设规划颇为用心。

文中称韩侂胄为“今少师、平原郡王”。韩侂胄加少师、封平原郡王在庆元五年（1199年）九月^③，次年十月又由少师加官太傅^④。据此，《南园记》的撰写当在庆元五年九月至次年十月之间，这也应该是南园营建完成之时。自庆元三年获得赐园，至庆元五年、庆元六年（1200年）之际营建完工，历时两三年之久，想见工程规模当颇为浩大。南园中最大的厅堂名为许闲堂，宁宗皇帝“亲御翰墨以榜其颜”^{[1]187}。无论赐园还是亲题匾额，体现的都是君主对立有功勋之元老重臣的恩宠，如绍兴初年，高宗就将平江朱勔南园赐予韩世忠，并亲自题其赐书阁曰“懋

功”^⑤。吴太后赐园与宁宗题额，彰显出的无疑也是对韩侂胄功勋的肯定。韩侂胄的功勋何在呢？这在时人眼中是不言而喻的，即其在宁宗即位时立下的定策殊勋。

孝宗去世后，光宗拒绝过宫服丧，引发了一场政治危机。后吴太后与赵汝愚等宰执大臣内外合作，推动光宗禅位于宁宗，此即绍熙内禅。在此期间，韩侂胄凭借外戚与近习身份在内廷与外朝间居中联络，发挥了重要的桥梁作用。尽管后来道学群体多强调赵汝愚在内禅中的核心作用，但在当时，尤其是在宫廷方面看来，韩侂胄似乎扮演了更为关键的角色。周密就称其时“宫中及一时之议，皆归功于侂胄，自是出入宫掖，居中用事”^[2]。面对赵汝愚及其道学支持者接二连三的攻击，宁宗始终对韩侂胄予以维护，主要即是出于对他在拥立事上的感激。凭借皇权支持，韩侂胄在与赵汝愚的政争中获胜，韩侂胄也成为在宁宗即位上最主要的定策元勋，陆游的一首祝寿诗就恭维其是“身际风云手扶日，异姓真王功第一”^{[3]755}。

在宋代，“大臣勋业，莫重于定策”^[4]，定策殊勋顺理成章地构成了韩侂胄长期专权最重要的合法性基础。韩侂胄对此有着非常清楚的认知。嘉泰元年（1201年），起居郎王容上疏“请以韩侂胄敷陈宗庙大计事迹付史官”^{[5]2491}，得到朝廷允许。所谓“韩侂胄敷陈宗庙大计事迹”即是指其在宁宗即位上的定策功勋，《续编两朝纲目备要》记载此事时直接称“以韩侂胄定策事迹付史馆”^{[6]114}。如此做法的目的自然是借此确认韩侂胄的定策之功，为其长期专权提供合法性。

正因如此，在韩侂胄被杀后，史弥远等人随即对官方史书的相关记载进行修改^⑥。嘉定元年（1208年）二月，“诏史官，应绍熙以来，韩侂胄事迹及奸言诬史并行改正”^{[5]2537}，理由则是以韩侂胄“冒定策功也”^{[6]194}，上距韩侂胄被杀不过三个月左右。定策之功既为“冒定”，韩侂胄专权的合法基础自然完全消失，他也就成了彻头彻尾的奸臣。

正反两方面的记载，将定策功勋之于韩侂胄专权的意义显露无遗。而吴太后赐南园予韩侂胄，宁宗亲自为许闲堂题写匾额，显然是从另一角度确认了韩侂胄的定策之功。陆游在《南

园记》中对南园由来等情况的描写,不仅仅是在陈述一个事实,也是有意识地让世人联想起韩侂胄在拥戴宁宗上的功绩。

《南园记》中有关韩侂胄定策功勋的暗示,还表现为对韩侂胄与韩琦关系的刻意强调。记文称:“既成,悉取先侍中、魏忠献王之诗句而名之。堂最大者曰许闲,上为亲御翰墨以榜其颜。其射厅曰和容,其台曰寒碧,其门曰藏春,其阁曰凌风,其积石为山曰西湖洞天。其潞水艺稻,为困为场,为牧羊牛。畜雁鹭之地曰归耕之庄。其他因其实而命之名。堂之名则曰夹芳,曰豁望,曰鲜霞,曰矜春,曰岁寒,曰忘机,曰照香,曰堆锦,曰清芬,曰红香。亭之名则曰远尘,曰幽翠,曰多稼。”^{[1]187}魏忠献王指韩琦,韩侂胄为韩琦曾孙。陆游简要描述了南园中亭台楼阁等各色景致,共计二十处,其名称全部节取自韩琦诗文。不难想见,这些名称当亦出自韩侂胄的手笔。韩琦是仁宗、英宗、神宗朝的元老重臣,声望卓著,是韩氏一族兴旺发达的奠基者。韩侂胄强调与韩琦的关系以彰显出身名门本无可厚非,但将南园中所有景致皆以韩琦诗文命名,就显得颇为刻意。

韩侂胄还建有阅古堂,其旁有泉,名阅古泉,陆游为韩侂胄撰写的另一篇记文即为《阅古泉记》^⑦，“阅古”二字亦是承袭韩琦当年所建之阅古堂。不仅如此,有学者专门搜集了有关韩侂胄所使用之印鉴,共计六方,分别是“昼锦堂印”“永兴军节度使印”(或名“阅古永兴军节度使印”)、“韩侂胄印”“阅古珍玩”“阅古审定法书之印”“安阳开国印”,其中除“韩侂胄印”外,无不与韩琦密切相关^⑧。如此汲汲于凸显与韩琦的关系,韩侂胄似乎别有深意。

韩琦虽是仁宗至神宗朝的元老重臣,勋绩斐然,但在时人看来,其一生最为重要的功绩则是在英宗和神宗继位上的定策之功,故熙宁八年(1075年)去世后神宗亲篆其碑曰“两朝顾命定策元勋”^{[7]10229},至徽宗朝又“追论琦定策勋,赠魏郡王”^{[7]10230}。可以设想,韩侂胄刻意强调与韩琦的关系并非单纯出于血脉亲情,而是有意识地通过韩琦当年的功绩,来让世人联想到自己在宁宗即位上的定策之功,暗示其就是另一个“韩琦”,借此提升声望与地位,为其专权塑造合法性。

二、凸显士大夫形象

在宋代士大夫政治的特殊环境下,集外戚、武人、近习身份于一身的韩侂胄要想长期专权,存在着身份上的严重障碍。宁宗即位后韩侂胄因定策殊勋深得倚信,但论者已注意到,韩侂胄的官阶虽不断提升,但直至开禧元年(1205年)出任平章军国事前,未曾担任过任何实际差遣^⑨。在宁宗朝前期的大部分时间里,韩侂胄专权的方式都只是凭借外戚身份出入宫廷,利用宁宗的信任来间接掌控朝政。这种专权模式存在着相当的风险,一是名不正言不顺,权力严重缺乏合法性,很容易受到外朝士大夫群体的质疑与批判;二是其权力的强弱大小寄托于皇帝的信任,很容易受到来自后妃、宦官等其他内廷势力的挑战。如何突破身份限制,改变名不正言不顺的情况,为自身权力披上一层合法性外衣,成为韩侂胄不得不面对的问题。

韩侂胄选择的破解途径之一,是改善与士大夫群体的关系。宁宗初年,韩侂胄依托皇权支持击败了赵汝愚及其道学支持者,进而制造了庆元党禁。但他并不希望对道学中人穷追猛打,大约庆元三年以后,逐渐放松了对道学的打压,转而采取笼络措施,“时侂胄以势利盪士大夫之心,薛叔似、辛弃疾、陈谦皆起废显用,当时固有困于久斥,损晚节以规荣进者矣”^{[7]13774},表明士大夫群体的承认与支持对于其专权的维系有着非同寻常的意义。南园建成后,记文撰写成为韩侂胄笼络士大夫群体的重要手段。据说,他最初选择的作者是杨万里,“韩侂胄用事,欲网罗四方知名士相羽翼,尝筑南园,属万里为之记,许以掖垣”^{[7]12870},但杨万里回之以“官可弃,记不可作也”^{[7]12870},无奈之下遂改请陆游为之。无论杨万里还是陆游,都是其时首屈一指的大手笔,是士大夫中的佼佼者。借为南园撰写记文向他们示以青眼,自有笼络之意。一旦杨万里或陆游接受邀请,他们撰写出来的文章又会为韩侂胄“网罗四方知名士相羽翼”提供重要助力。

韩侂胄突破身份限制的另一条途径,是形塑自身的士大夫形象。韩侂胄虽由武官进身,后又入阁门任职,但他身上的武人色彩并不明

显,出身外戚世家的他本就有着较高的文化艺术素养。元代《图绘宝鉴》记载:“韩侂胄善水墨竹石,所画大叶琅玕,自称‘太师竹’。”^[8]掌握权力后,韩侂胄在文化事业上投注了相当心血,虽然史料缺失较多,但还是留下了一些蛛丝马迹。在南园之外,韩侂胄营建有阅古堂与阅古泉,这里不仅风景秀丽,更是韩侂胄着力打造的一处文化活动中心。

首先,韩侂胄在阅古堂中收藏了大量图书字画、古玩珍品。《鹤林玉露》记载:“东坡谪儋耳,道经南安。于一寺壁间作丛竹丑石,甚奇。韩平原当国,札下本军取之……置之阅古堂中。”^[9]由此反映出韩侂胄对苏轼的喜爱。周密《云烟过眼录》记载:“米元章帖十二册……闻是韩侂胄故物,中间韩魏公家园池诗,各有‘阅古珍玩’大印。”^[10]“阅古珍玩”印章自是韩侂胄特意为阅古堂中的收藏而制作,此外又有“阅古审定法书之印”^[11]。这些印章的存在,一方面表明阅古堂中的藏品十分丰富,另一方面也表明韩侂胄有意将阅古堂打成一个颇有影响力的文艺“品牌”。可能正是出于这种“品牌”意识,韩侂胄在阅古堂中的收藏皆经过名家鉴定。袁桷记载:“向冰,文简公裔孙,当韩侂胄聚阅古图画,皆出冰鉴定。自淳熙后,图籍考订之富,惟霁溪向氏、锡山尤延之、诸暨王厚伯三人。”^[12]尤延之即尤袤,是著名的藏书家。王厚伯当是王厚之,为南宋著名的藏书家和金石学家^①。向冰在图籍考订方面能与他们齐名当世,显然亦属名家。韩侂胄阅古堂书画皆经向冰鉴定,品质之高自不待言。

其次,韩侂胄还在阅古堂中进行修书校书活动。叶绍翁在记载阅古堂时提道:“其云岩之最奇者曰‘云岫’,韩命程有徽校《通鉴》于中。”^[1]¹⁸⁵程有徽与陆游颇有交情,陆游称:“杜兴伯高,程有徽文若,皆近以诗文得名于诸公,而尤与予善。”^[3]³⁶⁷陆游曾受程有徽之托为其父撰写墓志铭,其中对两人关系有进一步说明:“始予自蜀召归,出为江南西路常平使者,进士程君有章,字文若,以五字诗为贄,卓然有元和遗风。予刮目视之,自是二十余年间数相见。及见于临安,程君已入太学,更名有徽,字晦之,才名动一时。”^[13]是则程有徽早年即以诗文出名,后入临

安太学,“才名动一时”,韩侂胄必然是因其才名方将之招揽门下修治《通鉴》。

最后,韩侂胄还专门刊刻了以阅古堂命名的书法作品集——《阅古堂帖》。曾宏父记载《阅古堂帖》乃“平章韩侂胄自镌其家藏墨迹”^[14]²⁵而成,共十卷,“首卷全刊南渡以后帝后御书,二卷则晋隋名贤帖,三则唐名贤帖,四则怀素千文,五、六暨九卷悉本朝名贤帖,七卷全刊山谷书,八卷全刊米元章书,末卷则蔡忠惠、石曼卿帖”^[14]²⁵。有学者指出《阅古堂帖》从编次、内容、技艺上相比法帖之祖《淳化阁帖》都取得了非常大的突破,甚至青出于蓝^②。

这些文化艺术活动与韩侂胄本身的文化品位密切相关,但毫无疑问也加强了其与文人士大夫群体之间的关系,淡化了武人、近习身份,形塑出更为鲜明的士大夫样貌^③。上述两方面显然是紧密相连的,改善与士大夫群体的关系有助于自身士大夫形象的塑造,而士大夫形象的塑造反过来又会为改善与士大夫群体的关系提供更多便利。

三、淡化权臣身份

在宋代的政治氛围中,权臣本身已颇遭批评,近习专权更是为士大夫群体所不能容忍。韩侂胄从专权之初便饱受批判,如何改变此种局势成为韩侂胄不得不考虑的问题,其中一个重要措施就是设法淡化权臣形象。这在很大程度上构成了韩侂胄邀请陆游撰写《南园记》的现实政治背景,而陆游对记文主旨的阐发可以说很好地反映了韩侂胄的意愿。

《南园记》在铺叙了南园景致并予以赞美后,开始阐发韩侂胄营建南园想要表达的“志向”,言道:“然公之志,岂在于登临游观之美哉?始曰许闲,终曰归耕,是公之志也。”^[1]¹⁸⁷文中认为韩侂胄精心营建南园并非纯粹为了观赏游玩之乐,而是意在展现心中的“志向”。南园诸景致中最大的厅堂名为“许闲”。此外还有一处景致名唤“归耕”,“其渚水艺稻,为困为场,为牧羊牛。畜雁鹜之地曰归耕之庄”^[1]¹⁸⁷,是一处刻意营造的田园风光。顾名思义,两处景致的命名意在表达一种对远离官场纷扰的山水田园

生活的向往。我们当然不能相信韩侂胄有心归隐,但无论许闲堂还是归耕庄皆由其亲自命名,至少是在有意识地向外界传达这层意思。在宋代笔记中有一则关于赵师翼的著名轶事,《鹤林玉露》载:“韩平原作南园于吴山之上,其中有所谓村庄者,竹篱茅舍,宛然田家气象。平原尝游其间,甚喜曰:‘撰得绝似,但欠鸡鸣犬吠耳。’既出庄游他所,忽闻庄中鸡犬声,令人视之,乃府尹所为也。平原大笑,益亲爱之。”^{[9]165}府尹即担任临安知府的赵师翼。此故事出于嘉定年间临安三学士人杜撰,并不可信。值得注意的是,三学士人设定的故事发生场景是在南园中一处具有“田家气象”的“村庄”,这岂非就是记文中所描述的“归耕庄”?故事中韩侂胄向同游者明确表达了对田园景象的喜爱。三学士人刻意选择此场景作为故事发生地,表明韩侂胄经常与朝野人士在南园中宴饮游玩,且时常表达对田园生活的向往,故而给时人留下了深刻印象。陆游在记文中称“许闲”“归耕”正是韩侂胄的“志向”所在,应该是符合韩侂胄本人意愿的。有学者指出,在宋代出现了一种新的隐逸文化特征,即士大夫群体中普遍存在着“身居庙堂之高而心存江湖之志的隐逸精神”^⑧。韩侂胄一再表现出对田园生活的向往,可以视作对士大夫品位与情趣的追求,是塑造自身士大夫形象的一个环节。但若仅作此解,似乎还不能揭示其全部意义所在。

随后记文将韩侂胄的归隐“志向”与韩琦联系起来,“公之为此名,皆取于忠献王之诗,则公之志,忠献王之志也”^{[1]187}。正是这种家风传承让韩氏一族百余年来人才辈出,辉煌鼎盛,而韩侂胄无疑是继韩琦之后韩氏家族最为出色的代表,“迄至于公,勤劳王家,勋在社稷,复如忠献之盛,而又谦恭抑畏,拳拳于忠献之志,不忘如此”^{[1]187}。韩侂胄一方面一如韩琦为朝廷竭尽忠诚,为社稷立下殊勋;另一方面又如韩琦一般谦逊退抑,无心权位。换句话说,韩侂胄几乎就是韩琦再世。将韩侂胄的归隐“志向”与韩琦相关联,除“许闲”“归耕”取自韩琦诗文外,也有着一定的事实基础。韩琦历相仁宗、英宗、神宗三朝,定策拥立英宗与神宗,但在神宗继位不久坚持辞去宰相之位,此后一直辗转地方任职直至

去世,堪称知止谦退的典范。陆游将韩侂胄的“归隐”之志与韩琦联系起来,是否如后世论者所言是在借题发挥,有意借韩琦来规劝韩侂胄早日离开官场回归田园?似乎不然。

紧接着上文的叙述,记文笔锋一转自我设问道:“上方倚公,如济大川之舟。公虽欲遂其志,其可得哉!”^{[1]188}面对皇帝的信用与倚重,韩侂胄即便想要归隐田园,能够实现吗?陆游随即答道:“是不然。”^{[1]188}明确否定了这两者之间可能存在的冲突。他进而解释称:“上之倚公,公之自处,本自不侔。惟有此志,然后足以当上之倚,而齐忠献之功名。”^{[1]188}叶绍翁认为陆游此句寄寓有“微词”^⑨,似是指陆游有意规劝韩侂胄隐退。事实上,该句意在断然否定韩侂胄的归隐之“志”与他为皇帝倚信之间矛盾的存在,强调有归隐之“志”并不意味着必须拒绝皇帝任用。恰好相反,正是因为始终心怀归隐之“志”,韩侂胄才能够也才值得皇帝如此倚重,两者不是非此即彼的关系。故记文最后说道:“天下知上之倚公,而不知公之自处;知公之勋业,而不知公之志,此南园之所以不可无述。”^{[1]188}撰写记文的最主要目的就是要向世人表明,韩侂胄自始至终并无贪权恋栈之心,留身朝廷掌权任事完全是皇帝的需要与挽留,是出于对皇帝和江山社稷的一片赤诚。这就将“归隐之志”与“专权之势”两种看似对立矛盾的事物完美地调和统一起来,前者的存在恰好为后者的存续提供了合法性基础,落在韩侂胄身上的“权臣”色彩大大减弱。陆游不仅不是在规劝韩侂胄早日隐退,反而是在为其长期专权提供合法性论证。这应该是记文最终得到韩侂胄高度认同的最重要原因。

四、陆游晚节问题再思考

《宋史·陆游传》记载:“游才气超逸,尤长于诗。晚年再出,为韩侂胄撰《南园》《阅古泉记》,见讥清议。”^{[7]12059}为韩侂胄撰写《南园记》成为陆游晚节上的一个“污点”,在当时即颇遭物议。千百年来,陆游的晚节问题已衍生为一场聚讼纷纭的历史公案。针对陆游撰写《南园记》的动机,分别出现了“勉以忠献事业说”“奖借侂胄,

完成克复大业说”“不顾细行、失身堕节说”“为子女及生活所计说”“失于矜慎说”等种种不同观点^⑤。近年还有学者从韩、陆两家世代交好的角度来探讨陆游与韩侂胄的关系^⑥。这些观点围绕陆游的动机或质疑批判,或出而辩护。但总体而言,为陆游辩护者呈不断增加的趋势,尤其是近现代以来为陆游辩护已成主流^⑦。

这在很大程度上是与近现代以来陆游爱国诗人形象的日益凸显相呼应的。只是这些学者辩护的思路存在一些差异,大致可分为两种情况:一种承认韩侂胄的“权臣”或“奸臣”身份,但认为陆游在《南园记》中对韩侂胄并没有任何阿谀谄媚之辞,反而利用对记文主旨的阐发,委婉表达了规劝韩侂胄早日隐退的意思;另一种则是将陆游北伐恢复中原的理想与韩侂胄的恢复立场联系起来,认为陆游在记文中表达了鼓励韩侂胄领导北伐的意思。这两种为陆游辩护的观点皆源于对《南园记》主旨的解读,前者认为陆游意在规劝韩侂胄,后者认为陆游意在鼓励韩侂胄北伐,指向几乎截然相反。事实上,两种观点都存在着一定的问题。

上文已指出,陆游虽然在记文中阐明了韩侂胄心怀“归隐”之志,但这本就是韩侂胄在南园经营规划上有意向外界传达的讯息,究其目的则在于淡化自身的“权臣”色彩,为长期专权提供合法性基础,而非真的想要归隐田园。陆游将韩侂胄的“归隐之志”与“专权之势”两种看似对立的事物完美统一起来,从一个颇为新颖的角度为其专权的合法性做了论证,从而得到了韩侂胄的高度认可。试想,若陆游此文果真含有劝退之意,无异于是在响应其时朝野上下批判韩侂胄专权的呼声,韩侂胄又岂能坦然接受,并将之刻石立碑于南园中供人瞻仰。

那么,陆游有无可能在记文中隐含激励韩侂胄北伐恢复之意呢?答案也是否定的。论者多将陆游向来坚持的恢复理想,与后来韩侂胄倡导发动开禧北伐简单联系起来,想当然地认为陆游撰写记文是有意激励韩侂胄北伐。实际上,记文中根本看不到任何与恢复相关的文字。有论者将记文中陆游规劝韩侂胄继承先祖韩琦之志,解读为要求韩侂胄举旗北伐^⑧,显属牵强附会。持该观点者存在的一个关键性问题

在于,误认为韩侂胄自上台之初就倾向于北伐恢复。这是与历史事实存在距离的。虽然韩侂胄后来发动了开禧北伐,但在南宋的史书记载中,也仅是将此事的发端上溯至嘉泰元年。《建炎以来朝野杂记》记载:“先是,韩侂胄用事久,有劝其立盖世功名以自固者,侂胄然之。嘉泰元年秋八月二日己卯,以殿前都指挥使吴曦为兴州都统制,规陕之意自此起矣。”^[15]这里将嘉泰元年吴曦归蜀视作韩侂胄有意北伐的起点。庆元年间,朝廷的政策基调是“安静”,决策者倾向于维持现状,对北伐并无热情,宰相京镗即为典型。京镗是韩侂胄的主要支持者,杨万里在其墓志铭中记载:“边臣每奏北虏事宜,公劝上不必问彼,而自为备。”^[16]墓志系此事于庆元五年。在京镗看来,面对金朝局势的变化,南宋只需做好自身防备即可,不必采取更多积极行动。其时韩侂胄的立场恐亦相差无几,他后来转向北伐则是南宋内部政治局势变化的结果^⑨。在倾向“安静”的政治氛围中,在韩侂胄没有明显表现出北伐意愿的情况下,陆游贸然在应邀撰写的记文中表达恢复意愿,显然是不合时宜的。即便其果然表达了这层意思,也不会得到韩侂胄的认可而将之刻石。可以确信,所谓陆游在记文中激励韩侂胄北伐的说法,基本上是后世论者一厢情愿的想法,并无切实根据。

由此来看,既有为陆游辩护的观点都因缺乏有力论据而难以成立,有些分析甚至已脱离了《南园记》本身而进入了想当然的层面。在《南园记》中,陆游既没有表达规劝韩侂胄隐退之意,更不存在激励其北伐的意图。综合本文的分析,陆游在记文中更多地只是在按照韩侂胄本身的意思进行铺陈阐发,并没有加入太多自身思想在里面。但从造成的客观效果来看,则确实可能对韩侂胄的专权起到了推波助澜的作用。

结 语

于韩侂胄而言,南园是一个颇为特殊的存在。与一般达官显贵的私家园林不同,南园本为皇家园林,由高宗吴皇后赐予韩侂胄,本身即带有浓烈的政治色彩。韩侂胄接受南园后,按照自己的意愿进行了精心改造,使其成为临安

首屈一指的名胜,“自绍兴以来,王公将相之园林相望,莫能及南园之仿佛者”^[1]187。可以想见,南园必然成为韩侂胄宴饮游玩之重要处所,但这并非其全部意义所在。韩侂胄对南园的精心营建,至少蕴含着三个相互关联的政治意图:第一,南园既为吴太后所赐,体现的是来自皇室的倚信与恩宠,背后则是对韩侂胄在宁宗即位上定策殊勋的肯定。在南园的规划中,韩侂胄刻意凸显与韩琦的渊源关系,同样是意在借助韩琦当年在英宗、神宗即位上的定策之功,让世人联想到自身的定策殊勋。第二,通过邀请陆游为南园撰写记文,以及在阅古堂等地打造文化艺术活动中心等方式,韩侂胄有意改善与士大夫群体的关系,塑造自身的士大夫形象,以弱化武人身份。第三,韩侂胄刻意在南园中营造归耕庄与许闲堂这两处代表山水田园生活的景致,则意在彰显自身并无贪权恋栈之心,执掌朝政完全是迫于皇帝的倚信,是为报浩荡皇恩的无奈之举,以此淡化身上的“权臣”色彩。三个方面的意图有着共同的指向,即塑造自身权力的合法性。

若要顺利将这些意图传诸天下,让它们为塑造自身权力合法性服务,仅仅依靠南园本身是难以做到的。韩侂胄固然可以通过在南园中进行的各种宴饮集会向士大夫群体表达“心意”,但宣传范围毕竟是相当有限的。他还需要一篇与南园地位相匹配的记文将“心意”传诸天下,这应该是他迫切追求类似杨万里、陆游大手笔撰写记文的因由所在。陆游的《南园记》很好地达成了韩侂胄的意愿,精准传达了韩侂胄想要借助南园表达的主旨思想。在韩侂胄的权势、陆游的声望、南园的美景三者的共同加持下,《南园记》在当时势必流传天下,影响甚广。无论陆游接受韩侂胄邀请撰写记文的初衷如何,《南园记》在客观上都为韩侂胄塑造权力合法性起到了推波助澜的作用。就此而言,时人对于陆游的“非议”或不为无因。

注释

① 郦家驹认为庆元党禁不过是封建统治阶级内部不同政治集团之间争夺权位的一种表现形式,开禧北伐也只是韩侂胄为了巩固其权位而轻率发动的战争。但郦

家驹并不赞成将韩侂胄列入《宋史·奸臣传》,而将韩侂胄视为一位由外戚而掌握朝政的权臣。参见郦家驹:《试论关于韩侂胄评价的若干问题》,《中国史研究》1981年第2期。张邦炜也认为韩侂胄既不是“奸臣”,也不是“英雄”,而是一位大权在握的权臣,同时也是以权谋私的贪官。参见张邦炜:《韩侂胄平议》,《四川师范大学学报(社会科学版)》1991年第1期。周梦江则对韩侂胄其人予以全盘肯定,认为韩侂胄是一位爱国的政治家。参见周梦江:《为韩侂胄辨诬》,《江淮论坛》1981年第2期。吴雪涛对韩侂胄其人的评价肯定与否定兼有,认为韩侂胄发动开禧北伐并非完全出于谋求私利,《宋史》将其列为奸臣是有失公允的。参见吴雪涛:《略论辛弃疾的一桩公案——兼及韩侂胄与开禧北伐》,《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》1982年第1期。冯永林则认为庆元党禁在打击道学势力上曾起过积极作用,但其本质上仍是韩侂胄、赵汝愚两个政治集团之间相互倾轧的副产品,对于开禧北伐的评价也应该一分为二地来看待。参见冯永林:《关于韩侂胄评价的几点看法》,《内蒙古大学学报(哲学社会科学版)》1983年第1期。②关于陆游“晚节”问题的由来及其引发的各种争论,艾思、蒋凡、王禾皆有较为详细的梳理。参见艾思:《关于陆游“晚节”问题的论争评述》,《殷都学刊》1989年第4期;蒋凡:《陆游晚节评议》,《文学遗产》2016年第5期;王禾:《庆元党禁与文人命运》,浙江大学博士学位论文,2022年。③④脱脱等:《宋史》,中华书局1985年版,第726页,第728页。⑤李心传:《建炎以来朝野杂记》,中华书局2000年版,第170页。⑥关于“韩侂胄事迹”的相关情况可参见贾连港:《“韩侂胄事迹”的形成及流转》,《史学史研究》2014年第3期。⑦⑧叶绍翁:《四朝闻见录》,中华书局1989年版,第185—186页,第65页。⑨⑩王伟琴:《南宋文人与韩侂胄的交游研究》,暨南大学硕士学位论文,2020年。⑪韩冠群:《从宣押入内到独班奏事:南宋韩侂胄的专权之路》,《北京社会科学》2016年第4期。⑫关于尤袤与王厚之的情况可参见黄宽重:《南宋中期士人的〈兰亭序〉品题》,载氏著《艺文中的政治——南宋士大夫的文化活动与人际关系》,台湾商务印书馆2019年版,第226—236页。⑬黄宽重就宋高宗崇尚艺文的行为指出:“高宗崇尚艺文,貌似为个人雅好,实亦是延续北宋皇室传统,彰显与历代君王的文化连接”,最终目的则在于塑造政权的正统性。参见黄宽重:《中兴继统下的南宋艺文风尚》,载氏著《艺文中的政治——南宋士大夫的文化活动与人际关系》,台湾商务印书馆2019年版,第109—114页。韩侂胄与宋高宗虽身份有别,但其崇尚艺文的行为均非仅限于个人喜好,而是有着较为明确的政治目的。⑭刘方:《宋型文化与宋代美学精

神》，巴蜀书社2004年版，第204页。⑮具体讨论参见艾思：《关于陆游“晚节”问题的论争评述》，《殷都学刊》1989年第4期。⑯高利华：《亘古男儿——陆游传》，浙江人民出版社2007年版，第237—242页。⑰朱东润：《开禧北伐前后陆游的政治立场和他在作品中的表现》，《学术月刊》1957年第9期；施光明：《陆游“不得全其晚节”说辨诬》，《西南师范大学学报（人文社会科学版）》1984年第4期；白敦仁：《关于陆游的所谓“晚节”问题（上）》，《成都大学学报（社会科学版）》1987年第3期；白敦仁：《关于陆游的所谓“晚节”问题（下）》，《成都大学学报（社会科学版）》1987年第4期；艾思：《关于陆游“晚节”问题的论争评述》，《殷都学刊》1989年第4期；张毅：《潜在的理学家立场和模糊的历史图景——陆游“晚节”问题的探讨》，载吴兆路、[日]甲斐胜二、[韩]林俊相主编：《中国学研究》第11辑，济南出版社2008年版，第131—142页；蒋凡：《陆游晚节评议》，《文学遗产》2016年第5期。⑱王禾：《庆元党禁与文人命运》，浙江大学博士学位论文，2022年。⑲李超：《南宋宁宗朝前期政治研究》，上海古籍出版社2019年版，第177—222页。

参考文献

- [1]叶绍翁.四朝闻见录[M].沈锡麟,冯惠民,点校.北京:中华书局,1989.
[2]周密.齐东野语[M].张茂鹏,点校.北京:中华书局,1983:43.

- [3]陆游.剑南诗稿:一[M]//景印文渊阁四库全书:第1162册.台北:台湾商务印书馆,1986.
[4]林珣.古今源流至论:前集[M]//景印文渊阁四库全书:第942册.台北:台湾商务印书馆,1986:131.
[5]宋史全文[M].汪圣铎,点校.北京:中华书局,2016.
[6]续编两朝纲目备要[M].汝企和,点校.北京:中华书局,1995.
[7]脱脱,等.宋史[M].北京,中华书局,1985.
[8]孙岳颁,等.御定佩文斋书画谱[M]//景印文渊阁四库全书:第821册.台北:台湾商务印书馆,1986:232.
[9]罗大经.鹤林玉露[M].王瑞来,点校.北京:中华书局,1983:169.
[10]周密.云烟过眼录[M]//景印文渊阁四库全书:第871册.台北:台湾商务印书馆,1986:49.
[11]晁公武.郡斋读书志校证[M].孙猛,校证.上海:上海古籍出版社,2011:1221.
[12]袁楠.袁楠集校注[M].杨亮,校注.北京:中华书局,2012:2064.
[13]陆游.渭南文集校注:第四册[M].马亚中,涂小马,校注.杭州:浙江古籍出版社,2015:149.
[14]曾宏父.石刻铺叙[M].北京:中华书局,1985.
[15]李心传.建炎以来朝野杂记[M].徐规,点校.北京:中华书局,2000:825.
[16]杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局,2007:4767.

The Record of the Southern Garden and the Construction of Han Tuozhou's Political Legitimacy: Discussion on Lu You's Integrity in His Later Years

Li Chao

Abstract: Historical discussions of *The Record of the Southern Garden* have predominantly focused on Lu You's integrity in his later years, often overlooking its connection to Han Tuozhou. In fact, *The Record of the Southern Garden* provides an exceptional lens for examining how Han Tuozhou constructed his own political legitimacy. As a imperial in-law, military figure, and ruler's coterie, Han's autocratic rule was inherently undermined by a lack of legitimacy. From *The Record of the Southern Garden*, his efforts can be seen to address this deficit. First, by emphasizing the origins of the Southern Garden and highlighting his ties to Han Qi, he subtly implied his pivotal role in Emperor Ningzong's ascension; second, by investing in cultural and artistic activities, he downplayed his martial background and cultivated the image of a scholar-official; third, by meticulously designing the Southern Garden's layout, he projected an aspiration to "return to pastoral life", thereby obscuring his status as a powerful minister. Lu You conveyed Han Tuozhou's intended message with remarkable precision. In this sense, contemporary criticism of Lu You's integrity in his later years may not be groundless.

Key words: Han Tuozhou; *The Record of the Southern Garden*; powerful minister; Lu You

[责任编辑/晨 潇]



从“书命”到“属辞比事”：《春秋》“大义”的形成*

过常宝

摘要：西周史官载录王命，春秋时，始载录诸侯之命。传统告命规则开始松动，史官不待诸侯之令而告命，告命成为一种政治监督的手段。传统告命辞不应体现史官的主观意志，但史官有选择地书命告祭，使事件得到礼仪价值的裁判，其价值标准为“命”“时”“敬”“礼”，这是史官最为基础层次的话语形态。“属辞”是史官在传统书命规范的基础上，微变其辞，针对旧有礼仪判断而形成新的价值判断，《公羊传》称这种方法为“实与而文不与”；“比事”是史官排列告辞以见过程，或者对比告辞以见动机，从而对事件进行理性的阐释。“属辞比事”通常是为了强调一个非礼事件的现实理性意义，或者是对一个合礼事件的批评，是基于择事而告的第二层次的话语形态。春秋史官的“属辞比事”有着鲜明的理性精神，对儒家思想体系和话语体系的形成有着深刻的影响。

关键词：春秋史官；书命；属辞比事；微言大义

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0092-09

《春秋》“微言大义”是儒家思想体系和话语体系建构的重要实践，但奠定“微言大义”话语形态基础的，是春秋史官。春秋史官凭着“书命”的特权，在严格规范化了的仪式文本中，巧妙地掺入自己的理解和评判，形成了多种形式的表达技巧，为孔子修《春秋》做了充分的准备。后人对“春秋笔法”做了大量的研究，总结出很多“书例”。这些“书例”，既包括了春秋史官和孔子话语的创新，也包括后儒的学术发明，现在已经很难对这些“书例”的主体做出严格的区分。笔者多年前曾著文讨论“春秋笔法”的形成原因和几种重要的“书例”^[1]，本文则基于春秋历史文化背景和史官的职事权力，进一步探讨史官这一职业阶层在《春秋》大义形成初期的作用，大致区分出“微言大义”中最基本的话语层次，清理出“微言大义”的话语逻辑基础，以便于更准确地理解孔子“作《春秋》”及儒家话语体

系形成等问题。

一、从“王命”到“诸侯有命”

早期史官为神圣职事，所著录皆为天人交通之辞。来自天的意志被称为“命”，甲骨卜辞亦作“令”。周天子“受命”为王，天命可以通过王显现给世人，因此，王的旨意亦可称为“命”。将王命著录于文字就形成了“命册”，故史官称“作册”，其职事为“书命”。殷商作册皆王之近臣，地位崇高^①。西周时，“作册”往往由殷商旧族续任，又称“内史”“作册内史”“作命内史”^[2]，如著名的尹氏家族，铭文称为“作册尹”或“内史尹”。周王分封、任命、训诫和赏赐都要通过册命仪式来进行，册命仪式是西周政治制度的主要运作方式之一。册命仪式的主要程式，通常是“王乎(呼)内史某册令(命)某”，内史乃“宣读

收稿日期：2025-03-24

*基金项目：教育部哲学社会科学后期资助项目“《左传》文化建构与文本形态研究”(21JHQ041)。

作者简介：过常宝，男，绍兴文理学院鲁迅人文学院教授、博士生导师(浙江绍兴 312000)，主要从事先秦文献、文学研究。

王的命册(命书)”^[3]。经过这个仪式,王与被册命者所缔结的关系从此受到天命的保护。书册、读册、保管命册者为内史。从传世文献和金文来看,西周册命皆起于周王,诸侯只能接受册命,未见有诸侯发起册命者。陈汉平举传世文献中33例册命记载,其中有2例为诸侯册命,但都发生在春秋时期;又举80例金文论王室册命,并云“公室册命金文、诸侯册命金文为数甚少,且文例、礼仪、制度与王室册命金文相若”^[4],但并未列出公室或诸侯册命金文。有学者在搜检现存的西周金文后认为:“于诸侯之封卿大夫,卿大夫之封臣宰,目前在西周金文中尚未见到实例。”^[5]可以断定,就目前的材料而言,西周时只有周王才能举行册命仪式^②。除了册命仪式外,周王告祭仪式也由作册等史官主持,称告命,如《尚书·洛诰》载“王命作册逸祝册,惟告周公其后”^{[6]461},史官将王命书之于册,告祭周公。文献中亦未见西周有诸侯告命的记载。由此可知,西周时所谓“命”,皆为“王命”;作册、内史等职,皆为王官,为王命载录者。发生在诸侯国中的类似政治行为,可能有其他的仪式形态,不称册命、告命。

春秋礼崩乐坏,王权下移,诸侯始有史职书命之事。《左传·隐公十一年》云:

凡诸侯有命,告则书,不然则否。师出臧否,亦如之。虽及灭国,灭不告败,胜不告克,不书于策。^{[7]3771}

这里说的是告祭仪式。西周至春秋时期,周人太庙有二,一位于宗周,一位于鲁国。鲁国因周公特殊的历史贡献,在成王时被特许建有周族太庙,故可行天子之告祭礼,鲁太庙告祭需鲁史“书策”。诸侯亦有告祭仪式,但应该在自己的祖庙举行,诸侯史官书之于“简”,如《左传·襄公二十五年》载齐史官为书崔杼弑君,“执简以往”^{[7]4307}。简与策規制不同,等级有差。《左传》有两处提到“诸侯之策”:一是文公十五年(公元前612年),宋华耦曰:“君之先臣督,得罪于宋殇公,名在诸侯之策。”^{[7]4026}二是襄公二十五年(公元前548年),卫宁殖曰:“吾得罪于君,悔而无及也。名藏在诸侯之策,曰:‘孙林父、宁殖出其君。’君入则掩之。”^{[7]4277}但这两个“诸侯之策”指的都是鲁史书策。前者见于《春秋·桓公二

年》“宋督弑其君与夷”^{[7]3778};后者见于《春秋·襄公十四年》“己未,卫侯出奔齐”^{[7]4245},之所以没有孙林父、宁殖的名字,应该是宁殖的儿子宁喜迎卫献公返国后,原命辞被史官“掩之”。《左传》所谓“诸侯有命”往鲁告祭,并且书命于“策”,其规制等同于周天子,属于僭越行为。一般来说,位于成周的天子宗庙应更具权威性,但文献没有诸侯国赴周告庙的记载。《左传·成公二年》载“晋侯使巩朔献齐捷于周”^{[7]4119},献捷理应同时告庙,但《左传》并未提及巩朔告庙,原因如单襄公所云“兄弟甥舅,侵败王略,王命伐之,告事而已”^{[7]4119-4120},周王朝仍坚持只有“王命”才能到周庙告祭。诸侯选择赴鲁告祭,实际上是在僭越了传统礼制的同时也有所忌惮,是一个折中的措施。

“诸侯有命”不仅是对西周告命礼的突破,同时也意味着传统书命规则的松动。首先,告祭的主要内容包括婚丧嫁娶、会盟朝聘、即位征伐、迁徙筑城、灾异疾病等,都是与诸侯相关的大事,其仪式功能主要是将自己的现实生活和祖先联结起来,获得一种归属感,告成功于祖先,或者祈求祖先的佑护。“诸侯有命”首先就是出于诸侯意志而告庙,而告祭的执行者是史官。春秋时期,史官对“诸侯有命”的理解趋于宽泛,所谓“命”指天命,而诸侯国内大事,皆与天命有关,所以有不待诸侯之令而以诸侯之事,乃至以大臣之事告庙者。如晋大史董狐以“赵盾弑其君”^{[7]4051}告命(《左传·宣公二年》),齐国大史兄弟因秉笔直书“崔杼弑其君”^{[7]4305}而相继被杀(《左传·襄公二十五年》),以上两个告命皆非出自“君令”,因为当时赵盾、崔杼掌权,新君为二人所拥立,不可能有这样的命令。这说明此为史官自主告命,且将告命作为一种政治监督和干预的手段。《左传·襄公二十九年》载叔侯云:“鲁之于晋也,职贡不乏,玩好时至,公卿大夫相继于朝,史不绝书,府无虚月。”^{[7]4355}鲁国每一次朝聘都会有史官载录,说明史官载录已经程式化,是自主的职事行为。从《春秋》所载内容可以看出,史官告庙的积极性高于诸侯,是告命的主体,其主观意志大大增强。

春秋史官的职事传统,赋予他们维护天人秩序和宗教价值的责任,而礼崩乐坏的现实会

激发其卫道之心。史官不待君令而书而告,意味着史官已经意识到自己所拥有的话语权,并由此自觉探索既合乎职事传统又能传达出时代理性精神的话语方式,更加积极地、创造性地开展载录活动,推动意识形态的创新。

二、选择性“书命”体现礼仪价值

从宗教思维来说,史官书命告庙,乃是将人事诉诸神灵,不应体现史官的主观意志。但天人规则也会映射为社会规范,形成最为基本的秩序和价值,那就是“礼”。宗法礼制如同一个坐标系,任何被告祭之事,都会被置于这个坐标的某一点上,从而自动形成一个判断,这就是仪式的原生价值。史官的话语权力首先就体现为选择什么来告祭,无论他选择什么,都会受到神灵的裁决,都会在礼制这个坐标上获得价值标记。根据这一原则,史官有意识地选择事实书命告祭,就是一种价值判断。这种判断是由事件和礼仪背景碰撞出来的,体现了传统礼仪的基本价值规范,《左传》用“命”“时”“敬”“礼”四个观念来呈现,这构成《春秋》“大义”的第一个层次,是《春秋》价值体系的底色。

第一,受命。周文王受命为王,是周朝合法性的理论根源,是王权的保证。这一理论出于周公在周初的反思^③,也是周公制礼作乐的基本依据之一。《尚书·大诰》云“予惟小子,不敢替上帝命。天休于宁(文)王,兴我小邦周。宁(文)王惟卜用,克绥受兹命”^{[6]422};《康诰》云“我西土惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命”^{[6]431};《洛诰》云“周公拜手稽首曰:王命予来,承保乃文祖受命民”^{[6]459};《诗经·大雅·大明》云“有命自天,命此文王,于周于京”^[8];西周早期的何尊铭云“肆文王受兹大命……视于公氏,有恭于天,彻命敬享哉”;等等。从以上文献可以看出,文王受命是周代礼乐文化的一个核心命题,它不仅关系到周王朝的合法性、神圣性,也维系着周朝的政治体系。

春秋礼崩乐坏,其最显著者为“齐桓晋文之事”,诸侯霸政挑战了“王命”的权威性,但又一定程度上维护了“王命”的合法性,所以,《春秋》有关朝聘、会盟的记载,其背后皆有“王命”

这把尺子。《春秋·隐公八年》:“秋七月庚午,宋公、齐侯、卫侯盟于瓦屋。”^{[7]3762}《穀梁传》释曰:“外盟不日,此其日何也?诸侯之参盟于是始,故谨而日之也。诰誓不及五帝,盟诅不及三王,交质子不及二伯。”^{[9]5144}在西周时期,只有周王才有召集会盟的特权,也只有周王召集的会盟才会得到天命的保证。显然,这是一次没有王命的诸侯互盟,是一种非礼行为,史官记下这个日子,正是因为它首次突破了周王会盟的规矩。再如《春秋·宣公三年》载“楚子伐陆浑之戎”^{[7]4055}，“陆浑之戎”远离楚国,楚庄王伐之是何居心呢?《左传》载:“楚子伐陆浑之戎,遂至于洛,观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。”^{[7]4056}楚庄王一直有称霸中原的雄心,这次趁晋乱之机北上,主要目的应该是向周王炫耀武力,争夺霸权。所以有“观兵”“问鼎”之举,公开挑战周天子的权威,王孙满以周王受命说予以回应:

商纣暴虐,鼎迁于周。德之休明,虽小,重也。其奸回昏乱,虽大,轻也。天祚明德,有所底止。成王定鼎于郊廓,卜世三十,卜年七百,天所命也。周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也。^{[7]4056}

从这段话我们也可以看出,史官载“楚子伐陆浑之戎”,回避楚庄王对周天子的挑衅,维护了周天子的权威,也突出了周朝受有天命这一观念。

第二,顺时。自然秩序乃是天命意志的显示,所以,人间的行为必须顺应自然的秩序,这一价值观在《左传》中被称为“时也”。《春秋·隐公元年》载“元年春王正月”^{[7]3719},此后不记事。这种载录不是孤立现象,据李廉统计,《春秋》无事书“春正月”24处,书“夏四月”11次,书“秋七月”17次,书“冬十月”11次^[10]。也就是说,无论有无告祭,春秋史官都必书王年和四季之始,《穀梁传》解释是“不遗时也”^{[9]5142},则天时本身具有独立的、标志性的意义。授时颁历也因此被看成是天子治权的象征。从史官载录的角度来看,王年和四时是组织告祭的标记,也是记事的框架,对所有其他载录起着引导和校正的作用。董仲舒云:

是故《春秋》之道,以元之深正天之端,以天之端正王之政,以王之政正诸侯之即

位，以诸侯之即位正竟内之治，五者俱正而化大行。^{[11]155-156}

此说法虽不无理想化成分，但有一定的道理。如果说一年之始意味着天命对王朝和天子的引导，那么四季书始则意味着对诸侯政治的规范。

天命对社会的干预、裁决通常是通过天象、灾异来表现的。《周礼·春官·宗伯》载：“保章氏掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封域，皆有分星，以观妖祥。”^[12]辨识天象和灾异，也是礼乐文化背景下重要的政治事务，是人间秩序的保证。《春秋》屡记灾异，董仲舒概其要，言之：

日为之食，星陨如雨，雨螽，沙鹿崩。夏大雨水，冬大雨雪，陨石于宋五，六鷁退飞。陨霜不杀草，李梅实。正月不雨，至于秋七月。地震，山崩，壅河，三日不流。昼晦。彗星见于东方，孛于大辰。鸛鹤来巢，《春秋》异之。以此见悖乱之征。^{[11]108}

这些灾异大多显示为四季时日不能正常流转。天命以灾异现象惩罚诸侯乱政，体现了“天道赏善而罚淫”的规则。春秋史官巨细无遗地以灾异告庙，就是要维护天人秩序。

第三，敬宗尊祖。宗法制是周人最为重要的社会组织方式。《礼记·大传》云“尊祖故敬宗”^{[13]3268}，这是说“尊祖”和“敬宗”是紧密相联系的。“尊祖”是一种血缘情感，也是家族的凝聚力所在；而“敬宗”就是敬服大宗，是嫡长子继承制的社会基础。“尊祖故敬宗”在礼仪制度上的表现，就是“大宗首先垄断了对祖先的祭祀权”，“其他族人想尊祖，则只能通过‘敬宗’”^[14]。所以“敬宗尊祖”不只是家族观念，也是政治制度。

即位、丧葬、婚姻等，是宗法制的重要内容。《春秋·隐公元年》只书“春王正月”^{[7]3719}，不载隐公即位，按《左传》解释，因为鲁国的太子允年幼，由同父异母的哥哥息（隐公）摄政，因非真正即位，所以不书。《公羊传》《穀梁传》则认为都是为了成全隐公让位允（桓公）之心。三传对隐公的动机虽有不同的解释，但隐公即位与王位继承制度有冲突，则是毫无疑问的。《公羊传·隐公元年》云：“隐长又贤，何以不宜立？立適（嫡）以长不以贤，立子以贵不以长。桓何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母

以子贵。”^{[15]4768}周代实行嫡长子继承制，但在没有嫡子的情况下，则根据生母的身份确定公子的地位。所以，隐公即位虽情有可原，但仍然有悖宗法传统。《春秋》不书隐公即位是为了维护宗法制度。丧葬体现了从生人到先人的转变，是宗法观念之轴。《春秋·桓公十五年》载“三月乙未，天王崩”，何休注“桓王也”^{[15]4822}；又《庄公三年》载“五月，葬桓王”^{[15]4784}，则从周桓王死到入葬相隔7年。《左传》解释说“缓”，《公羊传》《穀梁传》认为是“改葬”。由于特殊原因，当时葬礼不周，适时改葬，本无不可。《春秋》载录惯例是直言改葬，如《春秋·僖公十年》云“晋侯改葬共太子”^{[7]3910}，《春秋·宣公十年》云“改葬幽公，谥之曰灵”^{[7]4070}等，所以范宁注《穀梁传》云“若实改葬，当言改以明之”^{[9]5166}，那么，周桓王崩7年后葬，不言“改葬”，只能是王室职事有阙。元人赵汭云：“桓十五年三月桓王崩，七年乃葬。王室衰微，莫甚此时。天子之丧礼，礼备费重，诸侯贖不归，故久不克葬。”^[16]赵汭认为，周王室经济衰退，而诸侯又不能按照规矩赠送布帛、车马等财物，导致桓王不能及时下葬。这一说法应该符合实际，由此看来，《春秋》这两段载录含有对宗法体制败坏的谴责。

第四，遵礼。广义来看，“受命”“顺时”“敬祖”都是礼的一部分；狭义的“礼”则指各种具体的礼仪规范，如各种礼仪程序、礼仪态度、用物规制等，范围也是很广的。清人曹元弼《礼经学·会通》云：“《春秋》……凡变礼、乱常之事，必谨书之，严辨之，以塞逆源明顺道，以遏杀机保生理，故《春秋》者，礼之大宗也。”^[17]《春秋》始终以周礼为标准，衡量、裁判人和事。如《春秋·桓公二年》载：“秋七月，杞侯来朝。……九月，入杞。”^{[7]3778-3779}鲁国在杞国来朝的一个多月后入侵杞国，《左传》解释云：“秋七月，杞侯来朝，不敬，杞侯归，乃谋伐之。”^{[7]3784}明人方孝孺曰：“故礼之与刑，异用而同归。出乎礼则入乎刑，法之所不能加者，礼之所取也。《春秋》，圣人用刑之书也，而一本乎礼。酌乎礼之中，参乎其事之轻重，断以圣人书法之繁简，则《春秋》之旨可识，而天下难处之变可处矣。”^[18]再如桓公十五年（公元前697年），《春秋》载“天王使家父来求车”，《左传》解释云：“非礼也。诸侯不贡车服，

天子不私求财。”^{[7]3816}一般来说,《春秋》虽以礼为本,但所载皆非礼之事,也就贯穿了针砭之意。所以说,《春秋》以礼作为法而惩处天下,其目的当然也是维护礼仪秩序。

君命神授、天人关系、宗法秩序和礼仪规范,是西周礼乐文化价值体系的四根支柱。进入礼乐文化的任何行为、叙述或载录,都自然地对标这四大基本原则,从而形成价值判断。任何载录都体现出相关规则,并进行比照,自然形成裁决。这是春秋史官仪式性载录的第一层次话语形态。

三、“属辞”中的“文”与“实”

礼崩乐坏也意味着文化转型,想要完全回归西周礼乐制度是不可能的,史官必须与时俱进,革新观念,形成新的意识形态,适应并推动时代文化的发展。在告祭仪式的框架下,史官要想表达自己的主观态度,除了择事而告外,还可以利用文辞的变化和告辞之间的联系来实现。《礼记·经解》:“属辞比事,《春秋》教也。”^{[13]3493}“属辞比事”是《春秋》教义所形成的最为基本的方式。

什么是“属辞比事”呢?郑玄注曰:“‘属’犹‘合’也,《春秋》多记诸侯朝聘会同,有相接之辞,罪辩之事。”孔颖达疏云:“属,合也;比,近也。《春秋》聚合会同之辞,是属辞;比次褒贬之事,是比事也。”^{[13]3493}两人皆以“辞”为春秋会盟辞令,但《春秋》不载辞令,其说未安。元人程端学云:“夫《春秋》有大属辞比事,有小属辞比事。其大者合二百四十二年之事而比观之……其小者合数十年之事而比观之。”^[19]其意为通过前后关联来理解每一个载录的具体意思。此说不无道理,但过于笼统。清人王夫之《礼记章句》云:“属辞,连属字句以成文,谓善为辞命也。比事,比合事之初终彼此,以谋其得失也。”^[20]也就是说,所谓“属辞”就是通过组织文辞显示意义,而“比事”则是通过关联性载录,显示出事实的原委。这个解释应该符合《礼记》的原意,也被后世多数学者所接受,如张高评将“属辞比事”看成是解读《春秋》之书法,说:“连属上下、前后之文辞,类比、对比、比兴相近相反

之史事,合数十年积渐之时势而通观考索之,可以求得《春秋》不说破之‘言外之‘义’’,此之谓属辞比事。”^[21]

“属辞”是自主组织文辞,但并不意味着可以突破告辞书写规则,所以只能微变其辞,其形成意义的方式,仍然需要借助差异性原则,也就是通过和正常告辞书写模式的比较,从其变化处看出史官的用心来。前人将符合传统书命规范之文与“属辞”之文,分别称为“旧例”和“变例”。杜预在《春秋左氏经传集解序》中说:

其发凡以言例,皆经国之常制,周公之垂法,史书之旧章,仲尼从而修之,以成一经之通体。其微显阐幽、裁成义类者,皆据旧例而发义,指行事以正褒贬。诸称书、不书、先书、故书、不言、不称、书曰之类,皆所以起新旧、发大义,谓之变例。然亦有史所不书,即以为义者,此盖《春秋》新意,故传不言凡,曲而畅之也。^{[7]3700-3702}

杜预认为“旧例”乃“周公之垂法,史书之旧章”^④,体现在《左传》的“发凡言例”中。《左传》共有“五十凡”^⑤,如“凡君薨,卒哭而祔,祔而作主,特祀于主,烝尝禘于庙”^{[7]3981},“凡诸侯嫁女,同姓媵之,异姓则否”^{[7]4316}等,这一部分内容应来自传统礼仪制度,但也有一部分可能是史官的新创,比如“凡侯伯,救患、分灾、讨罪,礼也”^{[7]3887},诸侯称霸要到春秋时期才会出现,所以这是新的规范。由此看来,将“凡例”完全看作“旧例”并不准确。

而所谓“变例”,即《左传》以诸书、不书、先书、故书、不言、不称、书曰等提示的内容,情形较为复杂,需要根据实际情况具体分析,并且有可能存在相互矛盾的情形。如孔颖达《春秋左传正义》论出奔书例云:

若有例无凡,则《传》有变例。……昭三年“北燕伯款出奔齐”,《传》云,书曰“北燕伯款出奔齐,罪之也”。则知昭二十一年“蔡侯朱出奔楚”,亦是“罪之也”。《释例》曰:“朱虽无罪,据失位而出奔,亦其咎也。”宣十年“崔氏出奔卫”,《传》云,书曰“崔氏,非其罪也”,不书名者非其罪,则书名者是罪也。襄二十一年“晋栾盈出奔楚”,杜注云:“称名,罪之。”如此之类,是推变例以正

褒贬也。^{[7]3704}

以上认为《春秋》关于出奔的载录，书名则表示了对出奔者的贬责。此处的“书名”，不在凡例之内，但通过孔颖达的举例，我们看到这一“变例”是切实存在的。杜预、孔颖达皆以“变例”出自孔子之手，但我们从《左传》有关史官载录的记载中，已经能看到“变例”的存在。比如《春秋·宣公二年》云“晋赵盾弑其君夷皋”^{[7]4051}，这是一个典型的“变例”书法，《左传》记载了晋太史董狐书命的全过程，则“晋赵盾弑其君夷皋”不可能是孔子从“晋赵穿弑其君夷皋”改过来的。诸侯国史官在长期的书命实践中，完全有可能形成各种“变例”，以合乎规则地表达自己的观点。

“变例”基本都是在文辞层面上形成的，其目的是突破旧有的礼仪判断，呈现史官自己的判断，这就形成了两种相互冲突的价值倾向。这种情况在《公羊传》中往往被称为“实与而文不与”^{[15]4880}，也就是史官通过变通“命辞”，寄寓了与正常载录相反的判断。比如《春秋·僖公二年》有“二年春王正月，城楚丘”^{[7]3888}的记载，这一记载缺乏主语和宾语，显得有些突兀。《公羊传》解释云：

孰城？城卫也。曷为不言城卫？灭也。孰灭之？盖狄灭之。曷为不言狄灭之？为桓公讳也。曷为为桓公讳？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者。桓公不能救，则桓公耻之也。然则孰城之？桓公城之。曷为不言桓公城之？不与诸侯专封也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？诸侯之义不得专封。诸侯之义不得专封，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之则救之可也。^{[15]4879-4880}

《公羊传》认为《春秋》载录有“文”与“实”两层意思。就书面意思而言，“城楚丘”是一个非礼之事。因为卫灭后，重新觅地为卫筑城，相当于分封诸侯，而这本是天子的权力，所以云“诸侯之义不得专封”。就此而言，齐桓公为卫筑城，有悖周天子受命为王的原则，所以这个书命在第一层次话语中，代表着一种谴责。但是，在“上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者”的情

况下，齐桓公筑城以存亡国，又是值得称赞的。所以，“城楚丘”一事，史官有来自传统和现实的两种相反的评价，形成了“文”与“实”的冲突。史官对告辞做了局部变更，不提及齐桓公，也不提及卫国，形成了“为贤者讳”的“笔法”，表达了对这一行为的有限认同。

再如《春秋·僖公二十二年》载：“冬十有一月己巳朔，宋公及楚人战于泓，宋师败绩。”^{[7]3936}按一般的理解，诸侯之间的战争是一种非礼的现象，载录本身就表示对参与战争双方的谴责，此所谓“文不与”，但这个载录中多了个“朔”，而且称“宋公”，都较为正式，所以意味着另有评价。《公羊传》解释曰：

楚人济泓而来。有司复曰：“请迨其未毕济而击之。”宋公曰：“不可。吾闻之也：君子不厄人。吾虽丧国之余，寡人不忍行也。”既济，未毕陈，有司复曰：“请迨其未毕陈而击之。”宋公曰：“不可。吾闻之也：君子不鼓不成列。”已陈，然后襄公鼓之，宋师大败。故君子大其不鼓不成列，临大事而不忘大礼，有君而无臣，以为虽文王之战，亦不过此也。^{[15]4905}

战争本身无所可取，但宋襄公坚持战争礼仪，是值得褒扬的。董仲舒云：“战不如不战，然而有所谓善战。不义之中有义，义之中有不义。辞不能及，皆在于指。”^{[11]50}即于不义中取义，形成了一个较为复杂的评判。董仲舒所谓“见其指，不任其辞”，也就是“实与而文不与”。

“属辞”就是通过命辞的局部变异，形成一个“文”与“实”颇不相同的评价。有时候史官着意传达的是“言外之意”，如孔颖达所列举的出奔书例；但更多的时候，史官同时表达了正反两重意义，比如上所举“城楚丘”例，史官必须维护“诸侯之义不得专封”的宗法原则，同时也表达了对齐桓公存亡国的赞许，前者赋予史官话语合法性，后者则体现了合理性，两者缺一不可。

四、“比事”以呈现事理和评判

在严格的仪式规范中，告命不包括事情的原因、过程、评价，如《春秋·隐公元年》所载“郑伯克段于鄆”，若无《左传》等提供更为详细的资

料,是无法理解的。但《左传》中这种书命原则开始动摇,有了个人的意愿的渗入。如《左传·襄公十四年》记载卫献公奔逃齐国,行至边境,“公使祝宗告亡,且告无罪”^{[7]4249}。“告亡”是一个正常的告祭,但“告无罪”就涉及对事实的判断,超越了天人交往的界限。再如《左传·昭公五年》载,季孙拿着告书让杜洩向叔孙的棺木祷告,书辞曰:“子固欲毁中军,既毁之矣,故告。”^{[7]4430}此虽非诸侯告庙,但也是一个告祭仪式,以事实的原因告祭,有区分责任的意思,这是将个人主观意志代入仪式之中,有悖仪式精神。这一变化,虽然不能完全改变书命的规则,但却为史官记事打开了空间。如《春秋·僖公二十八年》载:“二十有八年春,晋侯侵曹。晋侯伐卫。公子买戍卫,不卒戍,刺之。楚人救卫。”^{[7]3957}其中“公子买戍卫,不卒戍,刺之”,只是“晋人侵曹”的关联性事件之一,没有必要出现在书命载录中。晋国侵卫时,鲁国公子买率军驻守卫国,鲁僖公由于惧怕晋国,杀了公子买以取悦晋国。当楚国来救卫时,鲁国就向楚国解释说公子买被杀,是因为他未能完成戍守任务而想早日回国。那么,“不卒戍”是鲁国对楚国的解释,也说明了公子买的死因。再如《春秋·襄公三十年》载“晋人、齐人、宋人、卫人、郑人、曹人、莒人、邾人、滕人、薛人、杞人、小邾人会于澶渊,宋灾故”^{[7]4367},《春秋·昭公二十二年》载“王室乱。刘子、单子以王猛居于皇。秋,刘子、单子以王猛入于王城。冬十月,王子猛卒”^{[7]4559},其中“宋灾故”“王室乱”等,都是对正式告辞发生原因的补充,有着明显的“记事”特点,也体现了史官对事实的理解和评判。如襄公三十年(公元前543年)的会盟载录,特别写出“宋灾故”,则暗示了参与会盟各国要各负其责,起到了监督和贬斥(《左传》载“既而无归于宋”)的作用。

所谓“比事”,是通过排列事件,见出事件的前后原因和发展。有学者认为《春秋》中存在一种“跟踪记录”的叙事方式,“其逐条记录虽然从形式上看是孤立的,但是内容往往相互连属。因此,逐条地看,确似‘标题新闻’,但连起来看,却能够形成以历史事件为中心的完整叙事”^{[22]112}。比如《春秋·僖公二十八年》围绕着城濮之战,共有18条载录,展示了战争前后外交局势的变化,

尤其是晋国集团逐渐变强的过程,论者认为“这一变化过程”因为史官的“跟踪记录”而得到“完整、清晰地记录”^{[22]114-116}。仔细研究这些载录,每一则都符合告祭的表述模式,应该是史官追踪载录,然后集中告庙。再如《春秋·昭公十九年》载:“夏五月戊辰,许世子止弑其君买……冬,葬许悼公。”^{[7]4532}这也是一个“比事”。《公羊传》解释曰:

贼未讨,何以书葬?不成于弑也。曷为不成于弑?止进药而药杀也。止进药而药杀则曷为加弑焉尔?讥子道之不尽也。讥子道之不尽奈何?……止进药而药杀,是以君子加弑焉尔,曰许世子止弑其君买,是君子之听止也;葬许悼公,是君子之赦止也。赦止者,免止之罪辞也。^{[15]4949}

从仪式的角度来说,“冬,葬许悼公”,既是事实,也是一个正常的书命。而这种“正常”的载录,在“许世子止弑其君买”之后,不应该存在。所以,后一个书命是对前一个书命的纠正,其原因是,史官以为世子有孝心而进药,误杀其父,其情可原,即董仲舒所谓“君子原心,赦而不诛”^{[11]94}。“比事”就是排列告辞以见过程,或者对比告辞以见动机,从而形成价值判断。

《春秋》关于齐桓、晋文之事的载录,“比事”密度明显加大。自庄公九年(公元前685年)始,到僖公十八年(公元前642年),历44年,其中有36年载录齐事,基本囊括了齐桓公的出征、盟会等重要政治行为。晋文公于僖公二十四年(公元前636年)即位,未见《春秋》载录,《左传》解释说“不书,不告人也”^{[7]3942},直到僖公二十八年(公元前632年),突然出现晋文公“侵曹”“伐卫”及城濮之战的大量载录,史官应该是于此意识到晋文公不同寻常的意义,开始“跟踪记录”。自此至僖公三十二年(公元前628年)“重耳卒”,每年都载有晋文公事。可以说,除了鲁国,《春秋》记录最为详细的就是齐桓、晋文之事了。齐桓公是儒家最为欣赏的霸主,而“存卫救邢”成为其抵御夷狄以“继绝世”的功业之一。《春秋·闵公元年》载“齐人救邢”^{[7]3876},《春秋·僖公元年》云:“齐师、宋师、曹伯次于聂北,救邢。夏六月,邢迁于夷仪。齐师、宋师、曹师城邢。”^{[7]3886}可见,闵公元年(公元前661年)齐国

救邢没能成功，导致隔年后的再次“救邢”，但依然没有成功。《公羊传》解释云：

救邢不言次，此其言次何？不及事也。不及事者何？邢已亡矣。孰亡之？盖狄灭之。曷为不言狄灭之？为桓公讳也。曷为为桓公讳？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，桓公不能救，则桓公耻之。^{[15]4877}

齐宋曹三国联军，应该有能力驱逐狄人，但却两次不成功，以至于邢灭国。如果齐桓公确实出师了，而且确如《左传》所言“师遂逐狄人”^{[7]3887}，那么，为什么还要让邢国迁移呢？所以，《春秋》的记载不合常理，只能认为春秋史官为了树立齐桓公霸主的形象，为了赋予霸政合理性，而有意识选择了部分事实进行“比事”载录。

“属辞比事”采用命辞变动或命辞之间关联的方式，体现了史官对事件进行阐释和裁决的意愿。“属辞比事”较此前择事而告，价值更多元，裁决更具体，技巧更复杂，它是基于择事而告的第二层次的话语形态。此外，“比事”手法增强了史官的叙事意识，使得他们能够重新审视载录的功能和意义，导致了一种新的记事文体的出现，这种文体被后人称为“春秋史记”。《左传》《国语》等文献，就是在“春秋史记”的基础上形成的。如没有“春秋史记”，后人也将无法完全理解《春秋》。

结语：史官的两重话语形态

春秋时期礼崩乐坏，史官出于对宗法礼乐秩序和职事传统的维护，主动地利用告命的权力干预社会、裁决人事。在此过程中，史官也不断修正着传统观念，顺应时代政治和文化的变革，利用书命职事见证一个新时代的降临。为了协调这两个立场，史官在传统书命规范的基础上，通过有选择的书命形成第一个层次的话语，在宗法和礼乐传统价值这一层面上对事实和人物进行评判，针对的是礼崩乐坏的现实；通过“属辞比事”，也就是在维持告辞基本规则的前提下，局部变更或排比告辞显示出对事实和人物评判，通常是为了强调一个非礼事件的现实理性意义，从而形成第二个话语层次。传统宗法礼制和新兴理性观念，对史官都具有重要的

意义，前者提供合法性，后者展示合理性，两者缺一不可。在很多情况下，两个层次的话语叠加形成了一种奇妙的效果：两者并不互相否定，而是并存，既尊重传统，又面向未来。

“微言大义”的话语方式，是传统史职与时代理性碰撞的结果，对孔子和儒家的思想创新有着重要的启发意义。孔子通过对《春秋》进行编次、删削、修改，使得“微言大义”话语方式具有了规范性和体系性。春秋史官以“褒贬”为目的，孔子却通过“微言大义”建设成具有普遍意义的思想体系。司马迁云：“夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。”^[23]这里认为《春秋》的义理超越了一事一人之褒贬，呈现“王道”，虽言过其实，但并非完全无据。所以说，春秋史官的“属辞比事”对于儒家思想的形成，对于传统政治和史著话语体系的建构，都具有奠基意义。

注释

①如朱凤瀚认为作册般是受到商王重用并有相当地位的贵族，参见朱凤瀚：《作册般甗探析》，《中国历史文物》2005年第1期。②林美娟认为西周虽然不存在“诸侯之封卿大夫，卿大夫之封臣宰”的金文，但却存在少量贵族任命家臣的金文，她举出西周中期的《卯簋盖》、西周晚期的《逆钟》《师馭簋》三例，认为是“完全仿效周王对诸侯或王臣册命之仪式”，是一种不常见的僭越行为。参见林美娟：《西周册命金文研究》，台湾中正大学中国文学研究所博士论文，2011年，第24页。③关于周文王称王，历史上有两种说法：一是说文王生前已经称王，二是说武王克商后追认文王为王。两种说法各有文献依据。王国维认为“盖古时天泽之分未严，诸侯在其国，自有称王之俗”，如春秋时期“徐楚吴楚（越）之称王者，亦沿周初旧习”（《观堂别集·古诸侯称王说》）。此说虽然可以调和两说，但也掩盖了“受命称王”与周朝代商的合法性问题。“受命称王”之“王”，与天子同义，应出自西周成立后的追认，是周人意识形态建设的重要部分。④后人多不信凡例为周公作，如唐赵匡曰：“按其《传例》云：‘弑君称君，君无道也；称臣，臣之罪也。’然则周公先设弑君之义乎？又曰：‘大用师曰灭，弗地曰入。’又周公先设相灭之义乎？”（《春秋集传纂例》）也有部分凡例不符合《春秋》的文本表述，如“凡物，不为灾不书”，而《春秋·宣公十五年》载“冬，螽生”，《左传》云“冬，螽生，饥。幸之也”，就是说“螽生”没有造成灾害，尤其是在饥岁中，所以值得庆幸。再如“凡

诸侯之丧,异姓临于外,同姓于宗庙,同宗于祖庙,同族于祔庙”,这条凡例在《春秋》中找不到相应的记载。由此可见,“五十凡”并非史官书命得绝对标准,也可能是总结得不十分准确。⑤亦有说“五十二凡”,参见廖平:《五十凡驳例》,载《廖平全集》(九),巴蜀书社2015年版,第2225页。

参考文献

- [1]过常宝.“春秋笔法”与古代史官的话语权力[J].北京师范大学学报(社会科学版),2003(4):21.
- [2]张亚初,刘雨.西周金文官制研究[M].北京:中华书局,2004:28.
- [3]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004:400.
- [4]陈汉平.西周册命制度研究[M].上海:学林出版社,1986:35.
- [5]林美娟.西周册命金文研究[D].嘉义:台湾中正大学中国文学研究所,2011:23.
- [6]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [7]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [8]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1092-1093.
- [9]十三经注疏:春秋穀梁传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [10]李廉.春秋诸传会通[M]//景印藻堂四库全书荟要:经部第40册.台北:台湾世界书局,1985:374上.
- [11]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [12]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1768-1769.
- [13]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [14]马卫东.春秋时期宗法制度的延续及其瓦解[J].鲁东大学学报(哲学社会科学版),2008(4):1.
- [15]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [16]赵汭.春秋左氏传补注[M]//景印文渊阁四库全书:第164册.台北:台湾商务印书馆,1984:339.
- [17]曹元弼.礼经学[M].周洪,校点.北京:北京大学出版社,2012:250.
- [18]方孝孺.逊志斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1235册.台北:台湾商务印书馆,1984:170.
- [19]程端学.春秋本义[M]//景印文渊阁四库全书:第160册.台北:台湾商务印书馆,1984:160.
- [20]王夫之.礼记章句[M].长沙:岳麓书社,2011:1172.
- [21]张高评.属辞比事与《春秋》之微辞隐义:以章学诚之《春秋》学为讨论核心[J].中国典籍文化论丛,2015(1):156-157.
- [22]许兆昌,姜军.试论《春秋》历史叙事的成就:兼论清华简《系年》的史料来源问题[J].史学月刊,2019(1):111-121.
- [23]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:3297.

From “Shuming” to “Zhuci Bishi”: The Formation of “Righteousness” in *The Spring and Autumn Annuals*

Guo Changbao

Abstract: During the Western Zhou period, historians primarily documented royal decrees. By the Spring and Autumn period, this practice extended to recording commands of feudal lords. As traditional regulations on Gaoming to loosen, historiographers took the initiative in making Gaoming, no longer waiting for formal orders from feudal lords. This shift transformed Gaoming into a mechanism of political oversight. Although traditional Gaoming texts were meant to exclude historiographers’ subjective judgments, their selective documentation of events and ritual reports allowed events to be interpreted through the lens of ritual values. The core evaluative criteria—“Ming” “Shi” “Jing” and “Li”—formed the foundational discursive framework for historiographical practice. “Zhuci” (expressions) refers to the subtle modification of conventional formulae by historiographers to generate new value judgments that challenged existing ritual interpretations. *The Gongyang Zhuan* characterized this method as “expressing ideas in an indirect way”. “Bishi” (arranging facts) involves the arrangement or contrast of records to reconstruct processes or reveal motivations, thus enabling rational interpretations of events. The practice of “Zhuci Bishi” was often employed to highlight the pragmatic rationality of ritually transgressive acts or to comment on seemingly ritual-compliant events. This approach represents a secondary discursive framework, rooted in the selective reporting of events to spirits, where historiographers curated narratives to align with ritual and ethical valuations. “Zhuci Bishi” used by the Spring and Autumn historians reflects a distinct rational spirit, profoundly influencing the development of Confucian philosophical systems and discursive frameworks.

Key words: Spring and Autumn historians; shuming; Zhuci Bishi; subtle words with profound meaning

[责任编辑/周舟]



禹神话的地域接受与大一统地理观念的形成*

向柏松 陈雪琴

摘要:中原禹神话以治水为主要内容,初步塑造出治水英雄禹的形象,提炼出中华民族天下为公的民族精神。随着中原华夏文化的外移,禹神话逐渐为中原以外地域所接受,表现出不同地域民众对中华文化的认同。不同地域的民众在接受禹神话的过程中,也对禹神话进行了再创造,从而使禹神话的情节不断发展、人物形象不断丰富,最终形成禹神话体系。体系化的禹神话是广大地域民众与中原华夏族共同创造的结果,对中华民族共同体的形成起到了奠基作用。随着禹神话地域接受范围的不断扩大,人们将“天下”地域加以整合,在更广阔的山河大地展现禹的治水及治国伟业。《禹贡》以禹治水为线索,整合“天下”地域,化为九州,绘制出了中国大一统国家的地理蓝图,对后世产生了深远影响。后世的大一统政治地理都不同程度地以它为依据,继承其中大一统的地理观念。

关键词:禹神话;地域接受;文化认同;中华民族共同体

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0101-09

禹是真实的历史人物还是神话人物?历来备受争议,见诸典籍的记载多半带有浓厚的神话色彩,但又与远古的历史有所牵连。因此,可以说禹是反映了特定历史痕迹的神话人物,关于禹的故事多半属于神话。禹神话诞生于中原地区,最初的主要内容是禹治理洪水、为民除害,属于早期华夏文化的组成部分。随着中原华夏文化的传播,禹神话逐渐为中原以外的地域所接受。这种接受过程既是中原以外地域接受华夏文化的过程,也是禹神话不断发展、丰富的过程。同时,禹神话的地域发展进一步推动了中原以外地域民众对华夏文化的认同。随着华夏边缘的外移,禹神话被纳入更广阔的地理空间进行整合,形成了禹划九州的国家疆域神话,由此构建出中国最早的国家地理空间观,为大一统观奠定了更为坚实的基础。这不仅扩大

了禹神话的影响,形成了禹神话的体系,而且促进了中华民族共同体意识的形成与发展,对铸牢中华民族共同体意识具有重要意义。

一、禹神话的原生形态

原生态的禹神话诞生于黄河中下游的中原地域,散见于早期典籍的记载,也见于器物铭文。如《诗经》中的记载:“洪水芒芒,禹敷下土方。”^{[1]492}“丰水东注,维禹之绩。”^{[1]376}“奕奕梁山,维禹甸之。”^{[1]492}“信彼南山,维禹甸之。”^{[1]308}又如《尚书·益稷》云:“娶于涂山,辛壬癸甲,启呱呱而泣,予弗子,惟荒度土功。”^{[2]63}《山海经·海内经》云:“洪水滔天,鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”^[3]

收稿日期:2025-01-05

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华文化认同与中华民族共同体建设研究”(2022&ZD208)。

作者简介:向柏松,男,文学博士,武汉科技大学人文社会科学高等研究院特聘教授、博士生导师(湖北武汉 430081),主要从事民间文学、神话学研究。陈雪琴,女,武汉科技大学社会学院硕士研究生(湖北武汉 430081)。

从以上禹神话所涉及的地名来看,其诞生地均在中原,主要有六种情况。其一,禹治水所在的“梁山”即陕西省东部黄河西岸,朱熹集传《诗经》云:“梁山,韩之镇也。今在同州韩城县。”^{[4]409}其二,禹治水使“丰水东注”,朱熹集传《诗经》云:“丰水东北流,经丰邑之东入渭,而注于河。”^{[4]358}丰水与渭水均在黄河中游。其三,禹治水之“南山”,朱熹集传《诗经》云:“南山,终南山也。”^{[4]297}南山地处陕西秦岭山脉中段古城长安之南。其四,禹娶于涂山,涂山位置历来多有争议,原生态禹娶涂山神话中的涂山应在河南嵩县,原指三涂山,在今河南省洛阳市嵩县西北。北魏郦道元《水经注·伊水》云:“伊水历崖口,山峡也。翼崖深高,壁立若阙。崖上有坞,伊水径其下,历峡北流,即古三涂山也。”^{[5]1249}唐代《元和郡县图志》亦云“三涂山,在县(陆浑县)西南五十里”^[6],也说明三涂山在河南境内。其五,禹治水定九州中的九州,不同于《禹贡》中的天下九州,而是指中原范围内的具体区域。《国语·郑语》中郑桓公与伯阳有一段对话涉及九州:“公曰:‘谢西之九州,何如?’对曰:‘其民沓贪而忍,不可因也。’”^{[7]346}谢,指周宣王舅舅申伯的封国,在今河南省南阳市东南。九州在谢之西,即今南阳市西南部地区。从伯阳回答郑桓公的问话可知,九州当时还是南阳西南部处于蛮荒状态的地域,不是指天下。顾颉刚考证早期典籍中出现的九州,大致涵盖今陕西东部、河南西部。其六,禹神话所影射的治水地域,有不少学者认为相对集中于中原地区,因为这些地域开发较早,出现的洪水对人类影响较大,容易留下深刻的记忆。徐旭生指出:“洪水的发生区域主要在兖州,次要在豫州、徐州境内。余州无洪水。”^[8]沈长云认为古代洪水只发生在河济之间^[9]。侯仰军也认为“在当时的生产力水平下,大禹是不可能治理黄河、长江的,所谓大禹治水不过是把济、濮流域的洪涝排泄出去而已,大禹治水的活动范围不出今天的豫东、鲁西南地区”^[10]。这些论述中所论证的早期对人类影响较大的洪水发生地域,为禹治水神话产生于中原提供了一定的依据。神话虽然出于想象,但是其想象总有一定背景根据。正是因为影响人类的洪水早期集中于中原的一些地域,所以才在这些地域最

早产生了禹治水神话。

由上可知,早期禹神话是产生于中原地区西周中期以前的以治水为主要内容的神话,其形式虽然短小、单纯、不成体系,但已初步塑造出了治水英雄禹的形象,提炼出了中华民族天下为公的民族精神,具有强大的生命力,对中华民族共同体的形成产生了深远的影响。

二、禹神话地域接受的表现及原因

随着中原华夏文化的外移,禹神话也逐渐为中原以外地域所接受。禹神话与华夏文化包含的政治制度、民族精神密切相关,因此成为早期华夏文化的重要组成部分。接受禹神话,即表明地域民众对华夏核心文化的认同。禹神话的地域接受范围非常广泛,禹迹不仅有黄河中下游的禹都阳城、禹东教乎九夷,而且在长江上游出现了禹生石纽、中游出现了禹开三峡、下游出现了禹会诸侯于会稽等。禹神话地域接受的主要表现形式有三种,均表现出地域民众对中华文化的认同。

禹神话地域接受的表现之一为禹神话的地名为地域所接受。禹神话的地名移植到接受地域,成为当地的地名,出现了多地域具有同一禹神话地名的情况。例如,禹娶涂山氏神话中的涂山,在全国有多处,这是禹神话在传播中为多地域接受的结果,表现了多地对禹神话的认同。神话的地名随着神话的传播而移植到传播地,已是大家认可的中国神话传播的常见现象。因接受禹娶涂山神话而移植涂山地名的地域主要有三个。

一是吴越会稽地域的涂山。始见于东汉赵晔《吴越春秋》:“禹三十未娶,行到涂山,恐时之暮,失其度制,乃辞云:‘吾娶也,必有应矣。’乃有白狐九尾,造于禹。禹曰:‘白者,吾之服也,其九尾者,王之证也。涂山之歌曰:‘绥绥白狐,九尾庞庞。我家嘉夷,来宾为王。成家成室,我造彼昌。’天人之际,于兹则行。明矣哉!禹因娶涂山,谓之女娇,取辛壬癸甲。”^{[11]97-98}这里虽未明言涂山为吴越会稽,但所记为越王之先祖,其涂山当为吴越会稽。同时代的袁康《越绝书》中则明言涂山即吴越会稽:“涂山者,禹所娶妻

之山也,去县五十里。”^[12]《吴越春秋》徐天祐注中则具体言明涂山在会稽阴山:“《会稽志》:‘涂山在山阴县西四十五里。’”^[11]¹⁷³可见,涂山被移植到会稽,与越王认同皈依华夏文化、以禹之后裔自居有关。对此,《史记》中也有明确记载,不赘述。

二是巴蜀江州地域的涂山。东晋常璩所撰《华阳国志·巴志》载:“及禹治水,命州巴、蜀,以属梁州。禹娶于涂山,辛壬癸甲而去,生子启,呱呱啼,不及视,三过其门而不入室,务在救时——今江州涂山是也,帝禹之庙铭存焉。”^[13]⁴其中所记华阳之国也是以禹为先祖,当地接受了禹娶涂山的神话,把涂山的地名移到了巴蜀的江州。其实早在常璩之前,已有巴蜀涂山之说。《后汉书·郡国志五·巴郡·江州》引巴蜀地域接受华夏禹神话,与秦国移民巴蜀有关。《华阳国志》描述秦对巴蜀的“移民”:“戎伯尚强,乃移秦民万家实之。”^[13]⁹⁹移民带来了禹神话,并随着大一统天下的建立,逐渐为巴蜀地域所接受。

三是淮南地域的涂山,在今安徽省淮南市东北。《左传·哀公七年》载:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国。”杜预注:“涂山在寿春东北。”^[14]宋代乐史《太平寰宇记》一二八卷“濠州”条下载:“濠州,钟离郡。……《史记》云:‘昔禹会诸侯于涂山,执玉帛者万国。’即郡西涂山是也。按帝王纪云:‘扬州之城当涂县有禹涂山’即此地。”^[15]清代顾祖禹《读史方輿纪要》二十一《凤阳府》亦载:“《禹贡》扬州之域。古为涂山氏国。……汉初为淮南国。”^[16]濠州、扬州均属淮南地域。北魏酈道元《水经注·江水》载:“江之北岸有涂山,南有夏禹庙、涂君祠,庙铭存焉。……余按群书,咸言禹娶在寿春当涂。”^[5]²⁶⁹⁷酈道元否定了江州说,而取群书之说,认定涂山在九江。九江也属于淮南地域。这说明淮南地域比较密集地接受了禹神话,形成了涂山地名群。

由上述可知,涂山地名多集中于巴蜀、淮南、吴越三个中心,说明禹娶涂山神话由黄河流域进入长江流域后,逐渐贯穿长江上中下游,并形成了长江流域民众的中华文化认同。

禹神话地域接受的表现之二为禹神话与地域神灵相融合,形成了融合共生的新神话。宜昌西陵峡三斗坪地域原有黄陵庙,祭祀黄牛

神。禹神话为该地域接受后,便与黄牛神相融合,产生了黄牛助禹劈峡开江的新神话。宜昌三斗坪长江西陵峡南岸黄牛岩山麓有黄陵庙,主祀大禹。该庙原称黄牛庙、黄牛祠,又称黄牛灵应庙,从庙的名称来看,当初祭祀对象应为黄牛,这与当地地理环境和民间信仰中的牛神神格有关。黄牛祠地处西陵峡南岸的黄牛峡,江中乱石耸立、犬牙交错,河道九曲回肠,水急礁险,号称黄牛滩,行船至此非常危险。为了战胜险滩、保护行船安全,人们不得不求助于专司镇水的水神。由于江南岸崖壁有岩石形似黄牛,人们便奉黄牛为镇水水神,这源于原始信仰中的黄牛水神崇拜。黄陵庙的原型神灵为黄牛水神,黄牛神之所以与禹神发生联系,是因为二者都具有水神的神格。黄牛神因镇水而成为水神,禹则因为治水而成为水神,人们建立禹庙,奉禹为掌管水域的水神,凡祈雨、治水、镇水等活动都要祭祀禹。禹神话即为黄陵庙地域所接受,并形成了禹神与黄牛神共荣互补的现象,产生了黄牛神助禹开通西陵峡的新神话,这是华夏文化与地域文化深度融合的表现。

禹神话地域接受的表现之三为由禹神话衍生出地域的禹神话景观。由史料所载大禹治水立国神话所衍生出的物质文化遗产和非物质文化遗产也称为“禹迹”,如文化遗址、纪念建筑、传统祭祀礼仪等,其中的物质文化遗产部分即属于禹神话景观。《中国禹迹图》共收录全国323个禹迹点,涉及26个省(自治区、直辖市),分属长江、黄河、淮河等11个流域。其中共收录物质文化遗产308处,均属禹神话景观,包括全国重点文物保护单位31处,省级文物保护单位27处,市县级文物保护单位11处。由《中国禹迹图》可见,西部的汶川、东部的绍兴接受禹神话后,形成了两大禹神话景观群。

2020年,以大禹的诞生为核心文化内容的《汶川禹迹图》编成。这本禹迹图展现了四川接受禹神话而产生的众多景观。汶川、理县、茂县、松潘、小金等地,均有禹神话景观,其中宫庙祠遗址类18处、碑(石)刻类15处、其他类2处。著名的禹神话景观有“石纽山”“禹穴”“涂禹山”“天赦山”“飞沙关”“剗儿坪”“洗儿池”“景云碑”“吞碑树”等,其中汶川最多。2018年,《绍

兴禹迹图》发布,共收录绍兴等地禹神话景观127处。其中陵、庙、祠类景观21处,山、湖自然实体类景观25处,碑刻、摩崖、雕塑类景观59处。2019年,在《绍兴禹迹图》的基础上,《浙江禹迹图》编成出版,收录浙江禹迹209处。其中“防风氏遗址”4处,“越地舜迹”37处,“浙江大禹前后时代新石器文化遗址”30处。《绍兴禹迹图》《汶川禹迹图》先后编制完成,标志着大禹出生和归葬之地的全部禹迹串连为一个整体,绍兴在东,汶川在西,两地禹神话景观横跨中国东西部,说明禹神话为中原以外广大地域所接受,禹神话景观已成为广大地域中华文化认同的符号。

禹神话在中国大地上广为接受的原因是多元且相互交织的,主要有以下三个方面。

一是中原农耕文明与治水经验的影响。中原地区作为早期农业文明核心区,至公元前3000年左右已形成以粟作农业为主体的精耕体系。以《夏小正》为代表的文献记载表明,先民通过构建沟洫系统实现了对水资源的精细化调控,二里头遗址出土的公共水网与蓄水设施更印证了早期水利技术的成熟。大禹治水神话实为中原地区治水经验的符号化呈现,其中的疏导理念与考古发现的二里头文化水利设施具有内在一致性。值得注意的是,龙山文化晚期至商周时期,随着农耕技术沿黄河、长江流域向外扩散(如石犁、骨铲等工具的传播),附着于生产经验之上的禹神话亦随之被不同地域族群接纳。这种技术传播与神话叙事的共生关系,使禹的形象超越了单一部族英雄的范畴,成为中国大地先民共同生存智慧的象征。

二是轴心时代政治整合与意识形态建构的需要。西周分封制虽以“普天之下,莫非王土”构建了政治地理的一统框架,创立了大一统的思想观念,但至春秋战国时期,列国纷争加剧了文化认同危机。诸子百家展开了对大一统思想的阐释,掀起了大一统思想讨论的热潮。诸子百家虽然学说各异,却共同将“大一统”作为理论建构的终极目标。儒家的创始人孔子明确地表达了大一统思想:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”^[17]天下秩序合理,则一切重大事务皆由天子掌控,意

为天下一统。儒家传人孟子提出了天下若要安定,必须实现天下一统。另一位儒家代表人物荀子提出天下一家、利益共享的观点:“四海之内若一家。”^{[18]172}“一天下,财万物,长养人民,兼利天下,通达之属莫不从服。”^{[18]51}道家的“道”与“一”合一的世界观则为大一统观提供了哲学支撑。墨家从思想认识角度提出了“尚同”的主张,要求“壹同天下之义”^[19],就是要通过统一天下人的思想达到大一统的目的。法家主张君主一统天下:“事在四方,要在中央;圣人执要,四方来效。”^{[20]52}在此背景下,反映政令一统的禹神话被重新诠释为政治整合的合法性符号。这是禹神话为广大地域接受的政治基础。

三是道德人格的层累建构与价值共鸣。禹神话反映的禹治水的丰功伟绩及以天下为公的品德,历来受到普遍推崇。禹的形象在先秦典籍中经历了从治水英雄到德政典范的演变过程。儒家着重凸显其“卑宫室而尽力乎沟洫”的民生关怀,墨家强调其“形劳天下”的奉献精神,法家则将其塑造为“诛防风”的法治先驱。这种多元诠释赋予禹多重道德内涵,使禹成为“德”“法”“俭”等核心价值的具象载体。在这种背景下,禹逐渐成为一种象征高尚品德的文化符号,成为历代君王和民众效法的楷模。特别值得一提的是,根据战国竹简《容成氏》等出土文献,禹的“禅让”叙事在诸侯争霸的乱世中被反复言说,暗含对天下为公理想的政治期待。这种道德符号的开放性,既满足了上层统治阶级对“圣王”的政治想象,也契合民间社会对救灾英雄的朴素崇拜,最终在汉代讖纬思潮中将禹升华为“三代圣王”谱系的核心人物。这是禹神话为广大地域接受的伦理道德原因。

总之,在多种因素的作用下,中原禹神话实现了跨地域接受,在不同的接受地域实现了文化认同。随着禹神话接受地域的不断扩大,禹也从史前神话的部族领袖逐步蜕变为中华文明的精神原型,其影响贯穿几千年的农业社会,至今不衰。

三、禹神话在地域接受中的新发展

禹神话的地域接受不仅是禹神话的传播,而

且是禹神话的再创造。不同地域的民众在接受禹神话的过程中,也参与了禹神话的创造,从而使禹神话的情节不断发展、人物形象不断丰富,最终形成禹神话体系,成体系的禹神话是广大地域民众与中原华夏族共同完成的。在很大程度上可以说,禹神话的地域发展过程,也是中华民族共同体形成的缩影。在禹神话发展过程中,会稽、西羌、洞庭这三个重要地域具有重要意义。

浙江绍兴会稽地区民众在接受禹神话的过程中,发展出“禹斩防风氏”“禹葬于会稽”等重要情节。大约在战国时代,越地的会稽地区开始接受大禹神话,并逐渐形成了大禹在会稽的新神话。在会稽新神话的叙事中,禹治水到会稽,召群神集会,结果防风氏后至,禹即杀之。《国语·鲁语下》记载:“昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之……”^[7]¹⁴¹《韩非子·饰邪》中也有类似的记载:“禹朝诸侯之君会稽之上,防风之君后至而禹斩之。”^[20]¹⁴⁸⁻¹⁴⁹可见,当时的禹已不仅仅是治水之神,也是统领治水大军的首领。会稽新神话中还增加了禹死后葬于会稽的情节。《墨子·节葬下》记载:“禹东教乎九夷,道死,葬会稽之山。衣衾三领,桐棺三寸,葛以緘之,绞之不合,通之不坎,土地之深,下毋及泉,上毋通臭。”^[21]⁹⁹

大禹杀防风氏和死后葬于会稽的故事,构成了大禹东巡会稽的新神话。大禹东巡会稽是会稽地区接受中原大禹神话的产物,并不符合史实,所以历来备受争议。汉代王充《论衡·书虚篇》载:

儒书言:“舜葬于苍梧、禹葬于会稽者,巡狩年老,道死边土。圣人以天下为家,不别远近,不殊内外,故遂止葬。”夫言舜、禹,实也;言其巡狩,虚也。舜之于尧,俱帝者也,共五千里之境,同四海之内;二帝之道,相因不殊。《尧典》之篇,舜巡狩东至岱宗,南至霍山,西至太华,北至恒山。以为四岳者,四方之中,诸侯之来,并会岳下,幽深远近,无不见者,圣人举事,求其宜适也。禹王如舜,事无所改,巡狩所至,以复如舜。舜至苍梧,禹到会稽,非其实也。实舜、禹之时,鸿水未治,尧传于舜,舜受为帝,与禹分部,行治鸿水。尧崩之后,舜老,亦以传

于禹。舜南治水,死于苍梧;禹东治水,死于会稽。贤圣家天下,故因葬焉。吴君高说:会稽本山名,夏禹巡守,会计于此山,因以名郡,故曰会稽。夫言因山名郡,可也,言禹巡狩会计于此山,虚也。巡狩本不至会稽,安得会计于此山?宜听君高之说,诚会稽为会计,禹到南方,何所会计?^[22]

王充在这里用中原大禹神话的材料说明了大禹的活动范围不可能到达会稽,从而否定了大禹的东巡。清代梁玉绳《史记志疑》中也对大禹东巡故事深表怀疑,认为禹巡狩会稽之事,起于春秋后诸子杂说,不足为据。直到20世纪,仍有学者认为禹是北方领袖,不可能进入南方越地,当然也不可能进入绍兴会稽。吴聚贤明言:“夏是北方民族,越是南方民族,两不相干。”^[23]

笔者以为,这种否定禹东巡的观点,是将原本属于中原神话的材料当成了信史。根据中原禹神话的材料,禹的行动轨迹应不超出中原地带。这也从一个方面说明,禹治水神话原本属于中原神话,后来会稽等地出现的禹治水神话,既是地域接受的结果,也是文化认同的结果。林惠祥指出:“《史记》言越王勾践为夏禹之后,此不过越人托古之辞。”^[24]所谓“托古之辞”,即可以理解为对上古禹神话的接受。以会稽为中心地域对于禹神话的接受,发展了禹神话的重要情节,以至于数千年来,人们一直将会稽认作禹的葬地,建有禹陵、禹庙,拜祭会稽禹陵的香火一直不断。也正是由于禹神话在会稽地域的接受与发展,越地也与中原文化有了更紧密的联系。

中原禹神话在西羌地区的接受也是禹神话发展的一个重要契机。禹文化研究中有一种重要观点,即“禹兴西羌”说。这一说法可追溯至司马迁《史记·六国年表》的记载:“禹兴于西羌,汤起于亳,周之王也以丰镐伐殷,秦之帝用雍州兴,汉之兴自蜀汉。”^[25]¹⁷⁷其后,东晋《华阳国志》直接承接“禹兴西羌”说,并加以具体化。笔者以为,这同样是将禹神话当作信史来看待,显然失之偏颇。对于“禹兴西羌”说错讹的形成,学界已有很好的解释。王明珂指出:“在战国至汉代,在部分华夏知识分子间,便有‘禹西夷之人’或‘禹生于西羌’的说法。战国思想家们以这社会历史记忆作为一种极端的例子,以说明圣人

之所以为圣,在于其事功,而不在于其出生何处或生于何种社会背景。至于‘禹生于西羌’是否为历史事实,对他们而言,并不重要。但对于汉晋时期居于蜀的华夏知识分子,这便非常重要了。由于乡土认同,他们开始认真地将大禹出生于蜀之‘西羌’,建构为一‘历史事实’。^[26]可见,“禹兴西羌”说是当时的人们出于对华夏文化认同的一种历史建构。

从上古神话接受论视域来看,禹兴起于西羌则是西羌地域接受中原禹神话而创造出的新情节。有学者指出:“晋代以来,大禹出生在汶山郡广柔(或石纽)此一历史记忆不断地被处于西方华夏边缘的新华夏——蜀人所强调;他们共同祭祀当地的禹庙、大禹遗迹,并将这些写入地方志之中……在如此的历史记忆背景下,在上世纪初,整个汉代‘汶山郡’可能包括的地方,如当今北川、汶川、茂县、理县等地,都有‘劓儿坪’、‘石纽’或大禹出生地之类的古迹。”^[27]正是出于将自己的文化身份融入华夏的需求,汉晋时期西羌的知识分子及民众,以西羌为载体接受禹神话,并对其进行了重构与创新,不仅重构了禹神话的语言叙事,而且创造了大量的以禹出生遗迹为中心的禹神话景观叙事,以彰显自己的华夏身份与文化认同。

禹征三苗是禹神话向南传播而形成的神话。关于三苗的地望聚讼纷纭,但比较明确的说法是指湖南洞庭湖一带。《史记·孙子吴起列传》云:“武侯浮西河而下,中流,顾而谓吴起曰:‘美哉乎山河之固,此魏国之宝也!’起对曰:‘在德不在险。昔三苗氏左洞庭、右彭蠡,德义不修,禹灭之。’”^[25]^[216]司马迁在这里引用吴起的说法,显然说明至迟在战国时期已有三苗活动于洞庭、彭蠡地域的认识。由此,我们亦可得出这样的结论,禹征三苗神话至迟是战国时期洞庭、彭蠡地域形成的神话。《墨子·非攻》载:“禹亲把天之瑞令,以征有苗,四电诱祗,有神人面鸟身,若瑾以待,扼矢有苗之祥,苗师大乱,后乃遂几。禹既已克有三苗,焉磨为山川,别物上下,卿制大极,而神民不违,天下乃静,则此禹之所以征有苗也。”^[21]^[83]禹借助神人之力,战胜三苗,这是古人描写战争的通常方式。这里明确说禹征三苗是为了天下太平,由此可见,通过战争,

洞庭、彭蠡的三苗接受了禹神话及其所代表的德治。实际上,禹在征伐三苗的同时,也采用了德治教化的方式。《吕氏春秋·上德》载:“三苗不服,禹请攻之,舜曰:‘以德可也。’行德三年,而三苗服。”^[28]《韩非子·五蠹》也载:“当舜之时,有苗不服,禹将伐之。舜曰:‘不可!上德不厚而行武,非道也。’乃修教三年,执干戚舞,有苗乃服。”^[20]^[539]这两则记载看似与禹征三苗说法相矛盾,实则不然,二者均反映了教化方式在洞庭、彭蠡三苗最终接受禹神话及其所代表的德治的过程中发挥了重要作用。禹征三苗的神话反映了洞庭、彭蠡地域三苗接受禹神话及其德治的历史过程。在洞庭、彭蠡地域的禹征三苗神话中,禹已经由统领治水大军的酋长发展为统领征战大军的首领。

由上述可知,兴起于西周的中原禹神话在春秋战国时期通过文化交融与族群迁徙等方式,分别向东、西、南三个方向传播,形成了具有地域文化特色的新神话。中原禹神话向东传播至吴越地区时,结合当地治水记忆与部落征伐历史,发展出“禹斩防风氏”的惩戒型神话,凸显了禹作为部落联盟首领的权威形象。中原禹神话向西传播过程中,与羌戎文化相结合,衍生出“禹生于西羌”的族源叙事,将禹塑造为华夏与西羌共同尊奉的祖先。中原禹神话向南传播至荆楚之地后,则与南方部族历史记忆相融合,形成“禹征三苗”的战争叙事,强化了禹作为军事统帅的神格特征。

这些地域化的新神话不仅极大地扩展了禹神话的叙事维度,更通过文化反哺推动了中原禹神话的体系化建构。在会稽地区的禹神话治水叙事中,禹被提升为统领九州治水工程的最高首领,这种神职扩展催生了“禹合诸侯于涂山”的政治神话。而在南方征三苗的战争叙事中,衍生出“禹铸九鼎”的情节,这一象征神圣权力的表达,最终与中原地区的“禹都阳城”“禹建夏国”的政治神话形成互文。这种跨地域的神话互动呈现出双向建构的特征:一方面,不同地域民众在接受中原禹神话的过程中,通过文化转译重塑了禹的形象;另一方面,经过不同地域改造后形成的新神话元素又通过朝贡、征伐等方式回传到中原地区,在持续的文化碰撞中实

现神话母题的交融与增殖。最终,多元地域文化基因与中原禹神话核心叙事经过数百年的整合,形成了涵盖创世、治水、征伐、建国等多重维度的复合型神话体系。这种体系化的大禹神话不仅为周秦之际的华夏认同提供了神圣谱系支撑,更通过“九州同源”“天下一统”等神话主题,为秦汉时期政治大一统格局的形成奠定了深层的文化心理基础。大禹神话的这种在地化传播与再中心化过程,实质上成为早期中华文明多元一体格局形成的重要文化实践。

四、禹划九州与大一统地理观念的形成

一般认为,《尚书》中的《禹贡》成书于战国晚期,其中所载禹划九州的神话是战国晚期的产物。《禹贡》载:“茫茫禹迹,划为九州。”其中叙述禹导山治水,行迹遍布茫茫天下,并将其划分为九州疆域,同时叙述了九州地域物产、交通(主要是水路)、风俗、贡赋级别等状况,表现出九州虽各有特色但又自成一体的格局。禹划九州涉及“天下”地域,显然这不可能是真实的历史,而是人们整合天下地域对禹神话进行的改造。《左传》中也有“芒芒禹迹,画为九州”的记载,将禹塑造为最早实现“天下”秩序化的圣王。这种叙事策略使禹神话成为跨越列国疆界的意识形态黏合剂,为秦汉帝国的政治统合提供了历史先例与文化基因。

20世纪以来,《禹贡》研究者对禹划九州这一说法的真实性多持否定态度。陈明远《从甲金文再思考〈诗经〉中禹的形象》认为,《尚书·禹贡》所载大禹治水“足迹遍布九州”的说法显然出于“世代传说层层累积”的夸张,离历史现实可能性太远^[29]。徐旭生用大量的史料考证禹治水区域,得出的结论是:“洪水的发生区域主要在兖州,次要在豫州、徐州境内。余州无洪水。禹平水土遍及九州的说法是后人在把实在的历史逐渐扩大而成的。”^[8]葛剑雄认为:“九州制只是当时学者对未来统一国家的一种规划,反映了他们的一种政治理想。……从这一角度来讲,九州从来没有成为中国的现实。”^[30]学者们对禹划九州说法的否定,具有一定的合理性,因

为禹治水不可能达到九州,当时九州也并没有成为实际的中国。

但是,我们如果将禹划九州这一说法作为神话来看待,则会得出更有意义的结论。神话属于幻想的范畴,不存在所谓真实与否的问题。禹划九州神话产生于战国晚期,是当时大一统观风行的产物。经过多代君主为建立大一统王朝的不懈努力,到战国时期,天下一统已成大势。虽然天下纷争、战事不断,但战争的目的已不再是各国争雄独立,而是统一天下,大一统观念已成为有识之士的共识。《禹贡》正是在这种大一统思想的深刻影响下产生的,它以禹治水为线索,通过“禹迹”整合天下地域,划为九州,将地理区划转化为文化共同体认同,从而绘就了一幅国家疆域的蓝图。

禹划九州,将“天下”整合成一体的九州疆域,即冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荆州、豫州、梁州、雍州。九州的地界虽不能囊括整个中国,但确实有一定的现实基础,在很大程度上能够与实际存在的地名相对应。“以今日之地理约略言之,则冀州在今山西省及河北、河南省之一部,兖州在今河北与山东省之一部,青州在今山东省境内,徐州在今山东及江苏省之一部,淮水以南今江苏、安徽等处则为扬州,荆州在今两湖境内,豫州略包括今河南省,梁州包括今四川、西康及陕西省之一部,雍州则起自今陕西省东界,并包括甘肃等地。”^[31]研究《禹贡》的大多数学者都持这种见解。这也说明《禹贡》是基于真实的地名划分出的王朝疆域蓝图,是建立在真实基础上的大一统天下空间的想象。

禹划九州是通过治水来进行的,所以禹治水的行迹就将九州连成一个整体。禹划九州,必须要导山。山重水复,必须劈山开水。《禹贡》载:

导岍及岐,至于荆山,逾于河。壶口、雷首至于太岳。砥柱、析城至于王屋。太行、恒山至于碣石,入于海。西倾、朱圉、鸟鼠至于太华。熊耳、外方、桐柏至于陪尾。导蟠冢至于荆山。内方至于大别。岷山之阳至衡山,过九江至于敷浅原。^{[2]83}

此即《史记》总结的导九山,只有九山开,九川才能疏通。

禹划九州,中心任务是导水,即疏通天下河

流。《禹贡》载：

导弱水，至于合黎，余波入于流沙。导黑水，至于三危，入于南海。导河、积石，至于龙门；南至于华阴；东至于砥柱；又东至于盟津；东过雒水，至于大伾；北过降水，至于大陆；又北，播为九河，同为逆河，入于海。嶓冢导漾，东流为汉；又东，为沧浪之水；过三澨，至于大别，南入于江。东，汇泽为彭蠡；东，为北江，入于海。岷山导江，东别为沱；又东至于醴，过九江，至于东陵；东迤北，会于汇；东为中江，入于海。导沅水，东流为济，入于河，溢为滎；东出于陶丘北，又东至于荷；又东北，会于汶；又北东，入于海。导淮自桐柏，东会于泗、沂，东入于海。导渭自鸟鼠同穴，东会于沔，又东会于泾；又东过漆沮，入于河。导雒自熊耳，东北，会于涧、瀍；又东，会于伊；又东北，入于河。^{[2]85}

此即《史记》总结的导九川。禹治理、疏通天下河流，不仅仅是为了消除水患，更重要的是为了建立天下水运体系，开通地方向中央王朝（尽管当时尚未建立实际的中央王朝）进贡的道路，从而建立大一统国家治理体系，即所谓五服贡赋制度，实现所谓的“九州攸同”：“四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同。”^{[2]87}

禹导山导水所经九州，虽然是想象的成分多于实际，但《禹贡》这种基于禹治水神话而来的国家地理想象，绘制出了中国大一统国家的地理蓝图，对后世产生了很大影响，以至于后世的大一统政治地理，都不同程度地以《禹贡》为依据。《汉书·地理志》《水经注》《元和郡县图志》《太平寰宇记》，以及唐宋以来许多地理著作如《大元一统志》《大清一统志》等，均不约而同地引用九州观念，继承其大一统地理观念。

结 语

起源于中原地区的禹神话，因其深刻地反映了农耕文明对水利治理的核心需求与天下为公的政治伦理，伴随着华夏文明的辐射性传播，逐渐突破地域边界而被不同文化群体所接纳。在此过程中，禹神话经历了多层次的文化重构与叙事整合，最终演变为具有统合性意义的民

族精神象征。这一文化现象的嬗变轨迹，为中华民族共同体的形成奠定了坚实的基础，主要体现在三个维度。

一是禹神话的跨地域传播为文化认同奠定了基础。通过周代分封制度下的礼制推广、秦汉郡县制下的文化整合，特别是儒家思想对禹德的政治诠释，大禹治水英雄的形象逐渐转化为超越部族界限的公共文化符号。从黄河流域到长江流域，从齐鲁之地到巴蜀地区，生活在不同地域的族群通过对禹神话的本土化演绎，在差异性叙事中建立起对华夏文明核心价值的共同认同。

二是禹神话在不同地域的多元共创建立了中华民族共同体的雏形结构。不同地域群体在参与禹神话的重构时，既保留了本土特征（如川西羌族的石纽传说、越地的禹穴遗迹），又主动融入中原叙事体系，这种双向互动塑造了“多元一体”的文化格局。特别是大禹治水叙事中强调的协作精神与奉献品格，为后世“中华民族”概念的形成提供了原始的情感基因与道德范式。

三是《禹贡》对禹神话的地域整合创建了一大统观的疆域意识。《禹贡》通过禹划九州与建立“五服”治理体系的叙事，将亦实亦虚的地理知识与理想政治秩序相结合，绘制出了早期国家疆域的蓝图。其中蕴含的“普天之下，莫非王土”的疆域观念，使地理空间转化为文化认同的心理坐标，不仅为秦汉大一统王朝提供了法理依据，更是成为中华民族对疆域完整性的集体记忆。

这种层累式的文化建构过程，在实质上完成了从地域性神话到民族性象征的关键转型。禹形象从治水英雄升华为德政典范，最终演变为承载“大一统”意识形态的文化图腾，为中华民族共同体提供了历时性的精神纽带与共时性的认同基础。

参考文献

- [1]袁愈菱.诗经全译[M].唐莫尧,注释.贵阳:贵州人民出版社,1991.
- [2]江灏,钱宗武.今古文尚书全译[M].周秉钧,审校.贵阳:贵州人民出版社,1990.
- [3]袁珂.山海经校注[M].北京:北京联合出版公司,2022:378-379.
- [4]诗经[M].朱熹,集传.上海:上海古籍出版社,2013.
- [5]酈道元.水经注[M].陈桥驿,叶光庭,叶杨,译.陈桥

- 驿,王东,注.北京:中华书局,2020.
- [6]李吉甫.元和郡县图志[M].北京:中华书局,1983:14.
- [7]左丘明.国语[M].韦昭,注.胡文波,校点.上海:上海古籍出版社,2015.
- [8]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:科学出版社,1960:161.
- [9]沈长云.论禹治洪水真相兼论夏史研究诸问题[J].学术月刊,1994(6):71-77.
- [10]侯仰军.考古发现与大禹治水真相[J].古籍整理研究学刊,2008(2):85-87.
- [11]赵晔.吴越春秋辑校汇考[M].周生春,辑校汇考.北京:中华书局,2019.
- [12]越绝书[M].张仲清,译注.北京:中华书局,2020:173.
- [13]常璩.华阳国志校注[M].刘琳,校注.成都:成都时代出版社,2007.
- [14]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,2020:842.
- [15]乐史.太平寰宇记:六[M].王文楚,等校点.北京:中华书局,2007:2528.
- [16]顾祖禹.读史方舆纪要[M].北京:团结出版社,2022:931.
- [17]论语[M].程昌明,译注.太原:山西古籍出版社,2000:215.
- [18]荀况.荀子[M].杨倞,注.耿芸,标校.上海:上海古籍出版社,2014.
- [19]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2017:75.
- [20]韩非子[M].王先慎,集解.姜俊俊,校点.上海:上海古籍出版社,2015.
- [21]墨子[M].毕沅,校注.吴旭民,校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [22]王充.论衡校注[M].张宗祥,校注.郑绍昌,标点.上海:上海古籍出版社,2013:82.
- [23]吴越史地研究会.吴越文化论丛[M].上海:上海文艺出版社,1990:329.
- [24]林惠祥.中国民族史[M].北京:商务印书馆,1936:112.
- [25]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1997.
- [26]王明珂.羌在汉藏之间:川西羌族的历史人类学研究[M].北京:中华书局,2008:231.
- [27]周书灿.大禹传说的流变与整合:“层累”说的再检讨[J].文史,2011(1):5-26.
- [28]吕氏春秋[M].陆玖,译注.北京:中华书局,2021:697.
- [29]陈明远.从甲金文再思考《诗经》中禹的形象[J].社会科学论坛,2016(4):22-33.
- [30]葛剑雄.中国实行过九州制吗?[N].北京日报,2013-04-08(20).
- [31]顾颉刚,史念海.中国疆域沿革史[M].北京:商务印书馆,2017:17-18.

Regional Reception of the Yu Myth and the Formation of the Unified Geographic Ideology

Xiang Baisong and Chen Xueqin

Abstract: The Yu myth of the Central Plains focuses on his control of flood, initially portraying the hero Yu, and distilling the national spirit of the Chinese people, which is the world belongs to all. As Chinese culture spread beyond the Central Plains, the Yu myth was gradually accepted by regions outside the Central Plains, demonstrating the recognition of Chinese culture by the local populations. The regional acceptance of the Yu myth is not only its spread, but also its re-creation. In accepting the Yu myth, local people participated in the creation of the Yu myth, which led to the continuous development of the plots and the enrichment of the characters, and eventually to the formation of the Yu myth system. The systematized Yu myth was the joint creation of the local populace and the Huaxia group in the Central plains. It played a founding role in the formation of the Chinese national community. As the acceptance of the Yu myth spread further, people consolidated the “world” regions and showed Yu’s great achievements in flood control and governance across an expanded geographical scope. The Yugong, taking Yu’s flood control as a clue, organized the “world” into nine states, and drew a vision for China’s grand unified national geography. This vision had a lasting impact on later generations, influencing the political geography of China and perpetuating the idea of a unified national territory.

Key words: the Yu myth; regional acceptance; cultural recognition; the Chinese national community

[责任编辑/漱玉]



“制造”子思：郭店简公布以来子思研究存在的问题及学术展望

李健胜

摘要：郭店简公布以来，子思研究取得较大进展，同时也出现了一些学术偏差。在子思生平、著述问题研究方面，一些学者有刻意前推生年、推后卒年、冠他作于子思之嫌。在史料运用方面，一些学者把有明显有作伪痕迹的《孔丛子》视作真材料，形成诸如“孟子车问题”等不恰当立论，不假思索地使用作伪材料已成风气。深化子思研究要坚持史料辨析，注重考察子思思想形成与发展历程，将新材料置放到学术史研究脉络之中，而非借此“改写思想史”。合理、有效的研究不应当预设价值判断，应与研究对象保持一定认知距离，以便认清其历史形态。

关键词：子思；郭店简；生卒年代；《孔丛子》

中图分类号：B222.4

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0110-09

郭店简公布后，子思研究成为学术热点，子思的生卒年代、著述情况、《孔丛子》真伪等问题引起学界关注，一些研究结论不仅失当，更有“制造”子思之嫌。本文不做综合性学术述评，仅剖析郭店简公布以来子思研究存在的问题，略作学术展望，以就教于方家。

一、子思生卒年代研究存在的问题

《史记·孔子世家》记载：“孔子生鲤，字伯鱼。伯鱼年五十，先孔子死。伯鱼生伋，字子思，年六十二。尝困于宋。子思作《中庸》。”^{[1]1946}明言孔子之子伯鱼生年五十，孔子之孙子思生年六十二，具体生卒年代付之阙如。史籍记载，子思曾为鲁穆公师，郭店简《鲁穆公问子思》进一步证明了这一点，而据《史记·六国年表》，鲁穆公元年为公元前407年，如果子思只活了六十二岁，就不可能为鲁穆公师。据此，蒋伯潜、钱

穆等近代学者皆认为司马氏所记有误。二人皆认为伯鱼的卒年是子思生年之上限，蒋伯潜认为子思最晚生于鲁哀公二年，即公元前495年，子思的卒年必定在鲁穆公元年之后，蒋伯潜认为是公元前406年，即鲁穆公在位的第二年^①。钱穆判定《史记》所记鲁穆公即位之年有误，当为公元前415年，而子思卒于公元前402年^②。由此，蒋伯潜认为子思活了八十九岁，钱穆认为活了八十二岁。不过，蒋伯潜所证与结论出现偏差，钱穆的结论则为学界普遍接受。

郭店简公布后，子思生卒年问题重新引起讨论，一些学者发现即使子思活了八十二岁，他和鲁穆公的交集时间仍很短促，作为幼童的子思也不可能亲炙于孔子。郭沂认为所谓子思年寿为八十二之说实属猜测，他说：“今查汉代出土文献，‘六’字字形与‘八’字显然不同，而与‘九’字十分接近，容易混淆。”^{[2]20}他认为从《孔丛子》所记子思言行来看，孔子和子思时常讨论

收稿日期：2024-11-06

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。

社会、政治乃至哲学问题,这说明子思在当时“已经有成熟的世界观和思维能力了”^{[2]21}。《孔丛子·居卫》记有“子思年十六适宋”,有感于时世困厄,兼受孔子“屈于陈、蔡作《春秋》”一事启发,故而写就“《中庸》四十九篇”^{[3]561-562}。据此,郭沂认为“我们还是能够知道孔子卒在子思十六岁以后”^{[2]21},结合《孔丛子》中鲁穆公礼尊子思之事,他认为“子思的生年在公元前504—公元前494年之间,卒年在公元前413—公元前403年之间”^{[2]22},即子思活了九十二岁。

孔德立也认为子思活了九十二岁,除以《孔丛子》为据外,主要依从《孔子家语》《列子》等相关材料,将子思的生年提前,认为颜回卒于鲁哀公四年(公元前491年),伯鱼的卒年早于或同于颜回的卒年,这一年是子思生年的下限。因此,他提出:“子思当生于公元前491年,卒于公元前400年,终年九十二岁。”^[4]孙德华认为《孔丛子·记问》所记子思受教孔子涉及法治、礼乐等深奥内容,子思当时应为十岁以上孩童,以孔子的卒年来算,子思至迟生于公元前489年,依《孔丛子·杂训》记鲁穆公即位三年,向子思求教“掩恶扬善”之法,可知鲁穆公三年(公元前413年)子思仍然健在,依此推定子思最早卒于公元前413年,享年七十七岁左右^③。宋立林辨析上述几位学者的观点,认为《史记》中“六”字和“九”字并不容易混淆,他提出子思的生年大致在公元前493—公元前486年之间,卒年在公元前412—公元前405年之间^④。

此外,彭林认为鲁穆公元年系周威烈王十九年(公元前407年),上距孔子的卒年已七十二岁,而子思生时,孔子犹健在;《史记·孔子世家》载子思享年六十有二,故不可能为鲁穆公师,从而得出“《六国年表》讹误颇多,不可胶执”,“孟子与子思为同时人,且过从甚密”^[5]的结论。

统观学者持论,不仅怀疑《史记》所记子思年龄有误,还连带怀疑其父伯鱼年龄的真实性,而问题的焦点在于如何理解《汉书·艺文志》所载子思“为鲁缪(穆)公师”^{[6]1723}。钱穆之所以认定子思是遗腹子,且享年八十有二,是因为依《六国年表》记载,鲁穆公元年为周威烈王十九年(公元前407年),按钱穆考证,鲁穆公元年应为周威烈王十一年(公元前415年),鲁穆公元年

距孔子去世有七十二岁或六十四年。如果子思享年诚如《史记·孔子世家》所说“年六十二”,则子思“无缘值鲁缪”^⑤。囿于子思“为鲁缪(穆)公师”,钱穆只好将子思视作遗腹子,且将其年寿延长为八十二岁,只有这样,在鲁穆公即位的前几年,子思和他才会有交往的可能。

郭店楚墓出土的《鲁穆公问子思》与传世文献可证确系子思作品的《缁衣》同出一墓,也能反映子思思想的一些特点,不仅引起学界重视,也强化了子思为鲁穆公师这一观点。子思和鲁穆公的对谈见于《礼记》《孟子》等书,《礼记·檀弓下》记有:“穆公问于子思曰:‘为旧君反服,古与?’”^{[7]2822}《孟子·告子下》中有淳于髡之言:“鲁缪公之时,公仪子为政,子柳、子思为臣,鲁之削也滋甚。”^{[8]830}《孟子·万章下》中孟子亦云:“缪公亟见于子思曰:‘古千乘之国以友士,何如?’子思不悦曰:‘古之人有言曰,事之云乎?岂曰友之云乎?’子思之不悦也,岂不曰以位,则子君也,我臣也,何敢与君友也。以德,则子事我者也,奚可以与我友?”^{[8]721}这说明子思与鲁穆公问答作品是子思弟子门人传达子思思想主张的一种文体,类似于孔子与鲁国国君及大夫的对谈,多由弟子门人追述而成,而弟子门人追述二人对谈时,应当是把子思和鲁国元子显(即后来的鲁穆公)之间的对话以“鲁穆公问子思”的形式加以记录。二人交谈语录为子思后学记录、传承,当时子思已经去世,而储君已是鲁国国公,所以自然地将两人的对话分列为“鲁穆公”与“子思”间的对话。况且,鲁穆公为元子时,迎聘子思,尊其为“师”,当是通则,继位后仍称其为“师”则不符常理。“追述”的记载方式所记未必是原话,亦未必用当事人当初的身份来指涉,而学者们把子思和鲁穆公之间的关系固定化了之后,只好将子思的卒年“后移”,与鲁穆公继位的前几年实现时间上的交并关系,只有这样才能证明子思曾为“鲁缪(穆)公师”。

有学者认为子思生年九十二,所持“六”“九”二字容易混同之说自不可据,之所以比钱穆“八十二”说还多了十年,主要是想确证孔子亲自教导子思一事。如若按钱穆所说,子思为伯鱼遗腹子,伯鱼死在颜回之前,孔子已垂垂老矣,子思尚为幼童,乃祖便故去了。因此,钱穆

立论虽然解决了子思为鲁穆公师的问题,但无法解决一些文献所记子思亲炙于夫子之事,因之,他们多加的十年放在子思真实的生年之前,通过往前“拉长”子思生年,使之从幼年失怙后又痛失乃祖的幼童,一举变为少年时代便得到孔子教导的儒门中坚。

目前,在合理解释子思与鲁穆公关系,且无他证的前提之下,不能轻易否定《史记·孔子世家》所记子思的生年。前述学者的考证依照子思“为缪(穆)公师”一事展开,且试图确证孔子教导子思习学儒学一事,“制造”出一位早年受乃祖教导、晚年得穆公尊奉的长寿者子思。但这样既误解了子思和鲁穆公的真实关系,也使孔子和子思的生年交并关系失真。子思生于鲁哀公十一年(公元前484年)左右,不会晚于鲁哀公十三年(公元前482年),孔子在世时,子思尚年幼,子思死于公元前422年左右,不会晚于公元前420年。子思可能做过鲁国储君显的老师,鲁穆公即位之时,子思已过世,子思生年八十二、八十九、九十二或七十七的观点不能成立。

二、子思著述研究存在的问题

郭店简公布之前,先秦儒学研究主要围绕孔子、孟子和荀子展开,因缺少史料或史料存在可信度问题,孔孟之间儒学研究难以深入开展,七十子往往不是学界关注的重点,子思著述问题也没有引起广泛讨论。郭店简《缁衣》《五行》及《鲁穆公问子思》公布后,《荀子·非十二子》所称“案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解”^{[9]94},《史记·孔子世家》所言“子思作《中庸》”^{[1]1946},《隋书·音乐志》引沈约语“《吕氏春秋》《中庸》《表记》《坊记》《缁衣》皆取《子思子》”^[10]等直接或间接指陈子思著述的篇目得到印证。一般而言,《中庸》是子思著作首名,后称作《子思》和《子思子》。《子思子》于唐宋间散佚,后世有辑佚本,但难窥原貌,且有串入他作的可能,郭店简诸儒书中哪些是子思及其学派的作品等问题也存在争议。其中,最值得注意的是,郭店简出土后,子思的“风头”盖过子贡、曾子、子游等孔子后学,一些学者认为形成于孔孟之间的重要儒书《孝经》《大学》是子思

作品,《论语》也是子思编纂的。

郭店简公布后,《缁衣》和《孝经》在体例上的相似性引起关注,彭林据此提出《孝经》为子思的作品:首先,《孝经》屡称曾参为“曾子”,“子”为尊称,但曾参不可能自称“曾子”,故《孝经》不可能出于曾子之手;其次,《孝经》与《缁衣》《坊记》《表记》体例十分相近,都有屡引《诗》《书》的行文习惯,“这是子思学派特有的文风”;最后,《孝经》和子思作品的孝道观念相同,说明《孝经》出于子思之手^⑥。

《史记·仲尼弟子列传》云:“曾参……作《孝经》。”^{[1]2205}《汉书·艺文志》云:“《孝经》者,孔子为曾子陈孝道也。”^{[6]1719}按古书成书的一般原理,《孝经》作者当为曾子及其门人弟子,文中所称“曾子”应当是传承、续写者的文笔。《论语·八佾》:“三家者以《雍》彻。子曰:‘相维辟公,天子穆穆,奚取于三家之堂?’”^{[11]5355}《论语·子罕》:“子曰:‘衣敝缁袍,与衣狐貉者立,而不耻者,其由也与(欤)。“不忮不求,何用不臧?”’子路终身诵之。子曰:‘是道也,何足以臧?’”^{[11]5411}可见,孔子有征引《诗》《书》的习惯。此外,《荀子》的《大略》《君子》诸篇也屡见征引《诗》《书》。这都说明征引《诗》《书》是先秦儒家共有的文风。在《孝经》看来,“孝”是具有本体意义的道德范畴,《孝经·开宗明义章》云:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”^[12]这和《大戴礼记·曾子大孝》“夫孝者,天下之大经也”^[13]的立论是一致的。统观《孝经》,作者主张以充分的外在形式体现孝道,这和《礼记·檀弓上》所记曾子以“水浆不入于口者七日”^{[7]2776}表达对至亲者的孝思是一致的,而子思则主张“水浆不入于口者三日,杖而后能起”^{[7]2776},他和孔子一样,更注重孝的精神内涵而非外在形式。总的来看,曾子及其后学共同完成了《孝经》,子思应当不是《孝经》的作者。

《大学》本为《礼记》的一篇,自然是孔子后学的作品,但史籍未明确此篇作者。朱熹在《大学章句》首章之末云:“右经一章,盖孔子之言,而曾子述之,其传十章,则曾子之意而门人记之也。”^[14]在儒家道统论的影响下,《大学》为曾子作品之观点深入人心。

郭店简出土后,郭沂重申《大学》作于子思的观点。除以“《大学》作于子思,在历史上并非

孤证独说，实乃自汉至宋明时期之成说”为据外，他主要从《孔丛子》所记子思之言和《大学》“以义为利”的一致性方面立论。《孔丛子·杂训》中，子思回答孟轲“牧民之道何先”时，提出“先利之”的看法，郭沂认为这和《大学》“以义为利”立论完全一致。假设《孔丛子》所记确为子思之言，这和《论语·子路》所记孔子、冉有到了卫国，孔子感叹“庶矣哉”！冉有问：“既庶矣，又何加焉？”孔子回答“富之”同义，即保障民众物质生活是教化的前提，而《大学》主张仁义就是“利”，这和《孔丛子》“先利之”的观点截然不同，郭沂却认为这是“一种独特的见解”，同一时期的两个作品都有这样的观点，只能说明它们出于同一人之手。实际上，郭沂误读了上述文献，得出的结论自然不可信。他还认为《大学》“和《中庸》的关系实在是太密切了，就思想、概念等方面看，二者简直如出一辙”。总之，“种种迹象表明，《大学》的作者极有可能就是子思本人”^⑦。

关于《论语》的编纂者，历代层累出二十三种不同看法^⑧，可谓众说纷纭，莫衷一是。《汉书·艺文志》云：“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论撰，故谓之《论语》。”^{[6]1717}这提示出，“夫子既卒”，他的门人“相与辑而论撰”，应当是指集体编纂了《论语》。清人李元度在《天岳山馆文钞》中说：“《论语》亦子思所作。纵不必尽出于子思之手，亦必其所裁定也。”^[15]这是较早认为《论语》由子思主持编纂的观点，近代以来，间或有学者重申此说。

郭店简公布后，唐明贵较系统地阐述了“《论语》由子思最后主持编纂成书”这一观点。唐明贵认为《论语》的结集年代应当在孔子的再传弟子之时，结集《论语》的再传弟子肯定是曾子之门人，而子思又是曾子弟子中的佼佼者，加之二人的思想有相通或一致之处，所以他认为子思编纂《论语》“是完全有可能的”^⑨。唐明贵利用《大学》《中庸》《孔丛子》论证子思和曾子在思想主张上的一致性，却忽略了《礼记》所示二人在孝道思想上的分野，《论语》虽称“曾参”为“曾子”，但就这一点并不能说明此书是曾子弟子编纂而成的。《论语·先进》篇云：“柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。”^[16]“鲁”即迟钝之意，如

果《论语》确系曾子一系的门人编定，“参也鲁”的说法显然对曾子不利，却仍然保留在《论语》中，这足以说明至少《先进》一章的编者与曾子一系的门人无关。《春秋繁露》引《论语》，大多以“孔子曰”的形式出现，《仁义法》云：“孔子谓冉子曰：‘治民者先富之，而后加教’。”^[17]《论语·子路》：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”^{[11]5446}董仲舒将《论语》原文中的“冉有”改为“冉子”，并对孔子和冉有的谈话做了大幅度改造。这说明，《论语》的内容及人物称谓，在汉人传抄和引述的过程中有可能会被改动，《论语》中的“曾子”很有可能是传抄过程中有意为之的，而非出自编纂者之手。因此唐明贵的立论并不可靠。

郭店简公布以后，有关子思著述问题的研究颇有“制造”子思之意味：《五行》《中庸》确为子思之儒所作，《大学》《孝经》亦为子思作品，《论语》也是子思编纂的，原先颇受冷遇的子思研究迅速引起重视，孔孟之间主要儒籍几乎全出自子思之手或由他编定。事实上，七十子有着丰富的学术创造力，《大学》《孝经》当出自其他后学而非子思之手，《论语》当由孔子弟子们在心丧三年期间集体编纂而成，子思长大后凭借《论语》了解乃祖思想，他可能修订过《论语》，但不是主持编定者。

三、其他研究存在的问题

（一）“孟子车问题”

《孔丛子·杂训》云：“孟子车尚幼，请见子思。子思见之，甚悦其志，命子上侍坐焉。”^{[3]111}子思接见的这位孟子车“言称尧、舜，性乐仁义”^{[3]112}，让人很容易联想到他就是战国大儒孟子。子思去世后近半个世纪，孟子才出生，两人不可能在有生之年相会，因此，在这个问题上正如清人焦循在《孟子正义》中所言“《孔丛》伪书，不足证也”^{[8]4}。但郭沂认为“孟子车”并非孟子，而是另有其人。郭沂认为古人向来只知孟子名“轲”，但不见其字，魏晋以来称孟子字“子车”或“子舆”，“皆源自《孔丛子》”。信史未载孟子的字，单从人名角度看，《孔丛子》所见孟子车非孟

子也能说得过去,但是,《孔丛子·居卫》载:“孟轲问子思曰:‘尧、舜、文、武之道,可力而致乎?’子思曰:‘彼,人也。我,人也。称其言,履其行,夜思之,昼行之。滋滋焉,汲汲焉,如农之赴时、商之趣利,恶有不致者乎?’”^{[3]131}《孔丛子》也说孟轲求教于子思。郭沂认为《孔丛子》中的孟子车、孟轲是同一人,是战国早期的子思弟子,而战国大儒孟子的字晚出,袭自《孔丛子》所载孟轲之字^⑩。

郭沂持此观点的主要理由之一是他认为《史记·孟子荀卿列传》中孟子“受业子思之门人”^{[1]2343}之“人”为衍字,而“有关孟子受业于子思门人的说法都是由思孟时不相值的事实和《史记》衍文的影响所导致的误解”^{[2]26},换言之,郭沂以东汉之后的《孔丛子》这一晚出之书来证西汉中期写成的《史记》之误,认为孟子车“受业子思之门”的事实被嫁接到战国大儒孟子身上了。《孔丛子》所载孟子车(孟轲)“言称尧舜,性乐仁义”,对“尧舜文武之道”颇感兴趣,这和“言必称尧舜”的战国大儒孟子之思想旨趣毫无二致,但郭沂认为这是《孔丛子》流传过程中,“有人曾根据《孟子》作过改动”^{[2]26},不能因此就证明《孔丛子》中的孟子车(孟轲)就是战国大儒孟子。

郭沂认为《孔丛子》中的孟子车(孟轲)非战国大儒孟子,这一认识必定造成思想史认知的极大混乱。顺着郭沂的思路,《史记》所载孟子从学于子思之门人不可信的话,那么《荀子·非十二子》所谓“子思唱之,孟轲和之”^{[9]94}中提到的“孟轲”也很有可能不是战国大儒孟子,而是《孔丛子》中的孟子车(孟轲),因为和亲炙弟子共同构建“五行”思想的可能性比生年不相值者大得多。再顺着这一思路,郭店简《五行》基本可确定是子思及其后学作品,基于子思“仁”“义”“礼”“智”“圣”之“五行”思想形成的“仁”“义”“礼”“智”之“四端”思想当出自孟子车(孟轲)而非战国大儒孟子,那么阐释“四端”的《孟子》一书的作者当为孟子车(孟轲)而非战国大儒孟子。果真如此,战国大儒孟子岂不成了历史虚构?郭沂以《孔丛子》虚构的人物关系提出了“孟子车问题”,但是与事实可能有较大出入。

(二)《孔丛子》真伪问题

《孔丛子》是孔氏家书,为抬高孔门诸儒影

响力,杜撰了诸如孔子亲炙子思、子思教导孟子等伪托之事,两宋以来就被判定为伪书,王国维认为“其书不可信”^⑪,近现代大多数学人也认定其伪,这一点笔者已做过梳理^⑫。

郭店简公布后,视《孔丛子》为真材料者越来越多,上述郭沂、宋立林等学者为论证子思年寿、孔子与子思的学承关系等问题,皆称《孔丛子》可信。为确证孔子曾亲自教导子思,论证《孔丛子》相关记载之可信,郭沂把子思生年往前推十年,只有这样,年方十五六岁的子思才能“在饭桌上受到孔子的熏陶”^{[2]21}。郭氏提出“孟子车问题”,其目的也在于反向证实《孔丛子》为信史。宋立林承认《孔丛子》中有诸多伪托之言,但又说没有理由否定“寡人不德,嗣先君之业三年矣”之类可证明鲁穆公尊师子思等材料的真实性^⑬。

上博简出土后,人们发现一些孔子论《诗》的文献同见于《孔丛子》,《孔丛子》的真实性似乎找到了更多证据。然而,这种现象只能说明《孔丛子》所记孔子、子思等篇章是采辑旧材料或据旧材料加工而成的,所引材料渊源有自,但把这些材料揉进刻意造伪的人物关系之中,文献学价值因此被稀释,与之相关的思想史意义也会因此消解。

总的看来,《孔丛子》是孔氏后人逐世层累而成的家书,其中关键性内容也是层累而成的,目的在于圣化孔子、子思等人。作伪痕迹如此明显的伪书,却在现当代诸多学人眼里成了信而有征的史料,他们偏采其中可以证明己意的材料并加以发挥。比如,苟东锋《从“尊贤”到“知贤”——论子思的“合外内之道”》一文,数引《孔丛子》为论据,引《孔丛子·公仪》所见鲁穆公向子思讨教兴国之策,却对《孔丛子·抗志》所载“子思居卫,鲁穆公卒,县子使乎卫,闻丧而服”^{[3]174}的记载视而不见;引《孔丛子·杂训》讨论孟子向子思讨教“牧民之道何先”之问题,完全不理睬二人有生之年不可能相见之事实;引《孔丛子·记问》所载子思问孔子“为人君者,莫不知任贤之逸也,而不能用贤,何故”^{[3]95}提出“子思少年时代就关注政治问题并敏锐地发现政治实践中似乎存在一个悖论:一方面统治者莫不知任贤的重要,另一方面却不能用贤”^⑭。而在真

实祖孙关系背景下,这样的对话不可能发生。在这样的学术环境中,与之相关的史料辨伪倒成了一个假问题,基于“制造”子思之需要,不假思索地引用《孔丛子》伪书材料论述子思思想自然而然地被正当化了。

(三) 孔子著述问题

孔子个人著述问题表面上看和子思研究无关,但是,随着郭店简的公布,相关儒书归属问题研究的进一步展开,有些学者提出其中一些篇章系孔子作品,“慎独”等原属思孟学派的思想主张连带地成了孔子的首创。于是,孔子著述问题与子思研究便有了关联。

最早提出郭店儒家竹书中有孔子作品的是廖名春,他认为《穷达以时》《唐虞之道》《尊德义》等篇是孔子作品^⑤。陈来认为《尊德义》“与孔子有密切的关系,甚至可能就是孔子本人的论述,而由弟子传述下来”^[18]。丁四新提出:“《尊德义》《六德》《成之闻之》三篇很可能是孔子本人的著作,《性自命出》如果不是孔子本人著作,也是其弟子著作。”^[19]上述学者中,丁四新较翔实地论证了《尊德义》等诸篇郭店儒家竹书为孔子著作,并提出“那种认为孔子生前没有自己的著作、只编述前人书篇的陈词滥调,也必将遭到否定和抛弃”^⑥。

孔子是儒家学派的创始人,春秋末期至战国初期,已拥有很高的知名度,安大简《仲尼曰》、湖北荆门王家嘴楚简《孔子曰》等出土文献证实,和《论语》类似的孔子语录于战国后期流播甚广,如若他有个人著作,更应当引人注目而广泛流传。事实上,孔子编定的六经是上古文明的文本结晶,《论语》是他与弟子们的言论合集,此外确实没有可资证实的孔子著述,这不是陈词滥调,而是事实。自疑古派受到“无限度地使用默证法”质疑以来,默证法似乎成了禁忌,事实上,合理地使用默证法是正当的,也可借此得出恰当结论。在孔子语录都能辑录且流传下来的前提下,孔子有如此丰硕的个人著作而战国中后期以来却不为人知,两千多年后重见天日,这多少有些不合逻辑。

丁四新认为现在不但可直接以郭店简、上博简、安大简和王家嘴简等作为研究孔子思想和行事的材料,而且大量传世先秦儒家典籍中

的“子曰”“子云”“孔子曰”“仲尼曰”或“夫子曰”必将重新受到检视。如若真能如此,那么郭店简《尊德义》《成之闻之》等所见“慎独”思想,上博简《君子为礼》《颜渊问于孔子》所见“仁政”思想皆是孔子的首创,这种结合出土文献将孔孟之间儒学思想乃至战国中后期儒学主题与孔子捆绑的做法,将会引起一些认知混乱。事实上,郭店简儒家类文献总体上反映的是孔孟之间儒学的内在转向趋势,“慎独”一类的思想主张不见于《论语》,却成为这批儒书的思想主题,反映出的恰恰是基于扩充孔子思想内在性的观念创造;上博简所见“仁政”思想是孔孟之间的儒家针对孔子思想缺乏社会政治向度而有意识地延展“仁”的政治学内涵,他们的思考在孟子那里得以发扬光大。在孔子那里,无论是“慎独”还是“仁政”都还没有成为思想母题,儒家思想总体上以未展开的形式孕育在孔子思想当中^⑦,怎么可能在未成体系之前就实现了内在转向并使“仁”从人文精神转化为政治哲学?

四、子思研究的学术展望

针对“制造”子思导致的诸多问题,当前,可从以下几方面修正研究思路、深化子思研究。

首先,要坚持史料辨析。由于缺乏史料,学界难以把握子思思想的总体面貌和细部特征,其思想主张及历史影响呈模糊化、碎片化状态。不惟子思研究,先秦史研究领域诸多专题皆因这个原因难以形成可信的研究结论,相关学者所提出的观点往往既难证实也难证伪。新材料的发现可使一些专题的研究得到有效推进,郭店简发现后子思研究也取得类似效应。但是,新材料的涌现也意味着新问题的形成,一些此前显而易见的问题可能会变得更为复杂。比如,前述《孔丛子》的真伪问题,在郭店简、上博简等发现之前大多数学者尚能谨慎对待,在上述简牍发现之后,在研究中不假思索地引用《孔丛子》,由此得出的学术结论让子思研究领域的史料辨析问题变得更加复杂难解。

传世史料与出土材料的互证是先秦史研究的一般方法,“互证”既可证实,也可证伪,两类文献有时存在复杂的文本互嵌和同异关系,地

下材料中可见与传世史料相同或相似的文献并不意味着传世史料一定可信,也不意味着出土材料可直接印证某种思想观念。比如,郭店简《鲁穆公问子思》的出土,只能说明《子思子》当中本来就有这一类语录材料,也可证实《孔丛子》摘录了《子思子》中的一些文献,但并不能因此就证明《孔丛子》摘录的这些语录是原文而无改动。其中既明示鲁穆公在位时与子思有过交往,也明示子思“困于宋”时鲁穆公过世了,研究者既不能只采信可资为证的材料,也不能对明显作伪的语录视而不见。事实上它们中的一部分很有可能是子思后学编写的,也有可能出自《孔丛子》作者之手,性质类似于假托孔子之口的一些“子曰”类文献。《礼记·曲礼》有言:“太上贵德,其次务施报”^[20],海昏侯简本《曲礼》却写作“大上贵礼,其次务施报”^[21],一字之差,内涵千差万别,前者与后世儒家艳称的“尊德性”有关,后者则与“道问学”相合。研究者既不能单方面采信世传本《曲礼》认为“尊德性”必定先于“道问学”,也不能因西汉中期出现“道问学”的材料证据就否定世传本《曲礼》的史料价值。其中的文本互嵌和同异关系较为复杂,应当首先用文献学方法梳理二者的关系,辨析同篇异文与思想史研究之间的复杂关系。郭店本、上博本与世传本《缁衣》的篇章排序和文字皆有一定差异,看似不起眼却集中体现了原始儒家基于天道的政治秩序构想和汉代儒家基于集权统治需要的文本改作意图^⑧。因之,基于史料辨析的基础性研究及其问题意识是推动相关研究的不二法门,不仅要严格审查史料,还要注重在不同场域下同一文献发生变动的文献学依据和政治学动因,在此基础上进行的思想史解析或许更有价值。

其次,应当注重考辨子思思想的发展历程。诸子思想的考析往往针对某个思想议题展开,子思研究也不例外。不过,由于子思相关文献存在散佚问题,目前又能明确郭店简《鲁穆公问子思》《缁衣》《五行》诸篇为子思作品,传世史料的辨伪前提和出土文献的定位需要,都决定了子思思想研究方法不同于一般意义上的诸子研究,有其自身的特殊性。因此,在阐释子思思想的过程中要先梳理清楚子思思想的发展历程,

对子思文献做恰当的时空定位,再进行思想议题阐释,这样才能在相对明确的思想发展历程中阐释清楚子思的思想主张。

子思“五行”思想是当前学界研究的重点,学者们主要阐释其中的“行”“德之行”“圣智”及“慎独”等思想议题,一些研究已然有“形而上化”子思思想主张的学术特征。如若总体上梳理子思文献写作的时间前后,《缁衣》等通篇征引“子曰”类文献的篇章应当是子思早年作品,重点记录乃祖之言,借孔子之口表达思想主张,有点“述而不作”的思想史意味。《中庸》的“诚”观念及“慎独”思想集中体现了心性儒学的学术兴味及内省的道德哲学之建构与阐发,《五行》重在借用当时流行的“五行”观念整合孔子思想,将乃祖之思想体系化、形而上化,使孔子思想在证成过程中形成“闭约”式的体系化趋势。见于其中的修身思想、人性论及天道观是子思认为的孔子思想,他个人的主张未必是《五行》篇的核心主题。阐释子思某个思想议题时,需要以上述子思思想发展历程定位这个议题,这样才能对诸如《五行》中的“仁”“圣”等思想内涵与子思思想的对应关系做出合理判断。

《子思子》并非出自子思一人之手,《缁衣》中的孔子语录有可能一部分是孔子原话,一部分是子思编写的,但编写依循的是孔子思想,而非子思的思想创造,所引《诗》《书》很可能是子思后学补充的,有注解孔子语录之义,但所引未必契合孔子语义。《五行》明显分为“经”“传”“说”三部分,“经”可能出自子思之手,而“传”和“说”当出自其门人弟子,用以注解子思思想。《五行》第1—15简是“经”,第16—25简是“传”,第26—50简是“说”。“经”的内容重在阐发“五行”,是子思借用“五行”思想规整孔子思想的文本创造;“传”重在解读“经”义,显示出后学以子思思想主张解读“五行”的旨趣;“说”则以君子之行疏解“经”“传”之义,属于思想实践的理论讨论。基于此,梳理子思思想发展历程时要充分考虑相关文献阐发的思想主题可能是集体创作的结果,且存在不断被改写的可能。

近年来,地不爱宝,简帛文献频频出土,在何种学术框架内定位出土文献和传世文献之间的关系成为一个大问题。李零曾说:“出土发现

和传世文献,两者都是管中窥豹,全局还在两者之外,无论哪一方面,都有已知和未知,只有放入学术史的框架,虚实结合,才能发挥两方面的作用。”^[22]郭店简公布后,学术界“改写思想史”的声音不绝于耳,对隋唐以来由于子思文献散佚造成的子思思想“失语”问题却视而不见。由于《子思子》散佚,子思思想的总体特征和细部内涵不为人知,先秦心性儒学的发展历程也因此缺失了一个重要环节。历代士人多以孟子思想阐发儒家内省的道德哲学,子思思想并不是儒学阐释史的重点关注对象。不惟子思研究,七十子之学皆因文献散佚在两宋以来的儒学思想史上处于“失语”状态。郭店简公布后,尽管儒学的学派归属问题仍存在争议,但至少子思“五行”思想是可以明确地写入思想史了。因此,有学者乐观地认为先秦思想史需要改写。事实上,思想史研究在梳理思想发展历程的前提下,更注重思想主张的历史影响,子思“五行”湮没于世,“仁”“义”“礼”“智”“信”而非“仁”“义”“礼”“智”“圣”合称的“五行”流行于世,“五行”相合为“圣”,“圣”即“天道”的形而上思想体系对后世没有产生多大影响,“仁”“义”“礼”“智”相合的“四端”缺失了基于天道的终极依据,因而在思想史上被认定是人性本善的源起。郭店简《五行》公布后,只能通过改写先秦儒学学术史,使孟子人性论与子思天道思想之间的学术史缺环得以补充,但两千多年来形成的思想史事实不可能因此改写。相应地,世传本《缙衣》所见通过文献改作贯于子思等人的维护集权统治的政治思想已然形成一定历史影响,不能因为现在能够证明它们不是子思思想原貌而取消事实上已经产生的历史影响。因之,郭店简的价值和意义在于帮助我们重新梳理先秦儒学学术史,而非“改写思想史”,只有基于学术史的研究才能有效利用这些难得的新材料,形成有助于认清相关问题的合理结论。

最后,研究者要与研究对象保持一定的认知距离。近代以来,经学的崩解、科学史观的流播使蒙在史学之上的观念因素淡化,以考证、阐释之法追索历史真相成为史学工作的主要目标。随着史学理论不断完善,史学的人文学科属性逐步得到认定和尊重,史学家不再一味

地追求类似于自然科学的精确性,但史学研究过程和结论都以客观性为旨归也得到绝大多数史学工作者的认可。子思研究是先秦儒学研究的组成部分,先秦儒学是儒学史的重要内容,经学崩解后,子思思想的官方身份消解,近代反儒学运动中,子思思想连带着受到批判。近几十年来,随着“国学热”的兴起,儒学的文化价值得以重估,现代新儒家的观念立场得到更多人的正面回应,逐步形成了以弘扬儒家文化传统为己任的儒学复兴派。在此背景下,包括子思研究在内的一些儒学研究往往成为基于精神信仰的学术探索,而非纯粹的学术研究。

一般来讲,史学工作者往往会不自觉地夸大研究对象的历史影响,而研究对象在史家眼中的历史意义与真实的历史地位往往存在一定差异。合格的史学工作者需要抑制夸大研究对象历史影响的思维惯性,尽量客观、持正地考证、阐释研究的问题或现象。但是,在儒学思想史研究领域,一些学者宣称儒学是他们的信仰,号召大家以“为往圣继绝学”的责任感和自豪感看待研究对象,而对不以信仰为目的的儒学研究嗤之以鼻,认为那不过是隔靴搔痒,毫无价值意义可言。有些学者之所以热衷“制造”子思,与其儒学信仰有很大关系,受此影响史学工作者应当坚持的事实判断让位于儒学信仰包裹下的价值判断,出现失真、错位等问题在所难免。

子思研究对认清早期儒学发展史至关重要。合理、有效的研究不应当预设价值判断,而应具备持正心态,并与研究对象保持一定认知距离。基于信仰需要将研究对象内化为精神动力,其结果只能因丧失认知距离,使史学研究沦为复兴儒学的附庸,这样的研究既不符合现代史学研究的一般方法,也不利于认清儒学的历史形态。正因如此,不仅要鼓励非儒学信仰者研究儒学史,也要反思文化立场与研究实践之间可能存在的认知纠葛,尽量以持正心态去研究子思思想及儒学思想史领域的其他问题。

注释

①蒋伯潜:《诸子人物考》,载《诸子通考》,浙江古籍出版社1985年版,第284—285页。②⑤钱穆:《先秦诸子系年》,中华书局1985年版,第172—175页,第173页。

③孙德华:《子思生卒年新考》,《长春师范学院学报(人文社会科学版)》2012年第8期。④⑬宋立林:《子思生卒及师承考述》,《人文论丛》2018年第1期。⑥彭林:《子思作〈孝经〉说新论》,《中国哲学史》2000年第3期。⑦郭沂:《子思书再探讨——兼论〈大学〉作于子思》,《中国哲学史》2003年第4期。⑧蔡尚思:《论语导读》,载《蔡尚思全集》第7册,上海古籍出版社2005年版,第570—573页。⑨唐明贵:《〈论语〉学的形成、发展与中衰》,中国社会科学出版社2005年版,第47页。⑩郭沂:《孟子车非孟子考——思孟关系考实》,《中国哲学史》2002年第3期。⑪王国维:《中国人的境界》,中国工人出版社2013年版,第240页。⑫李健胜:《从所载子思言行看〈孔丛子〉的伪书性质——兼说疑古派观点的价值与意义》,《史学月刊》2010年第6期。⑬苟东锋:《从“尊贤”到“知贤”——论子思的“合外内之道”》,《中国哲学史》2023年第4期。⑭廖名春:《郭店楚简儒家著作考》,《孔子研究》1998年第3期。⑮丁四新、赵乾男:《郭店简开辟出土文献新纪元》,《中国社会科学报》2023年9月25日。⑯刘家河:《先秦儒家仁礼学说新探》,《孔子研究》1990年第1期。⑰胡治洪:《原始儒家德性政治思想的遮蔽与重光——〈缙衣〉郭店本、上博本与传世本斟论》,《孔子研究》2007年第1期。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
 [2]郭沂.孟子车非孟子考:思孟关系考实[J].中国哲学史,2002(3):18-26.
 [3]傅亚庶.孔丛子校释[M].北京:中华书局,2011.
 [4]孔德立:《孔丛子》与子思生年问题[J].齐鲁学刊,2004(2):30.
 [5]彭林.郭店简与《礼记》的年代[M]//《中国哲学》编委

会.郭店简与儒学研究.沈阳:辽宁教育出版社,2000:54.
 [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
 [7]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
 [8]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
 [9]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
 [10]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973:288.
 [11]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
 [12]胡平生.孝经译注[M].北京:中华书局,2009:1.
 [13]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983:84.
 [14]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:4.
 [15]李元度.天岳山馆文钞[M].北京:朝华出版社,2018:2368.
 [16]程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990:777.
 [17]苏舆.春秋繁露义证[M].锺哲,点校.北京:中华书局,1992:254.
 [18]陈来.竹帛《五行》与简帛研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009:63.
 [19]丁四新.郭店儒家竹书文献问题新论:以《尊德义》《六德》《成之闻之》《性自命出》为中心[J].中原文化研究,2023(3):25.
 [20]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989:11.
 [21]江西省文物考古研究院,等.江西南昌西汉海昏侯刘贺墓出土简牍[J].文物,2018(11):89.
 [22]李零.简帛古书与学术源流:前言[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008:4.

“Manufacturing” Zisi: Problems and Academic Prospects in Zisi Research Since the Publication of Guodian Bamboo Slips

Li Jiansheng

Abstract: Since the publication of Guodian bamboo slips, research on Zisi has made notable progress, but it also has encountered certain academic deviations. Regarding the research on Zisi’s life and his works, there is a suspicion of deliberately pushing forward the year of birth, prolonging the year of death, and attributing works to him that may not be his. In the use of historical materials, some scholars have mistakenly treated *Kongcongzi*—a text with clear signs of forgery—as authentic, leading to flawed arguments such as the “problem of Meng Ziche”. Using falsified materials without thinking has become a trend. To deepen the study of Zisi, researchers must adhere to the analysis of historical materials and pay attention to examining the formation and development of Zisi’s ideas. New materials should be contextualized within the broader history of academic research, rather than being used to “rewrite the history of thought”. Reasonable and effective research should avoid presupposing value judgments, and maintain a certain cognitive distance from the research object in order to recognize its historical context.

Key words: Zisi; Guodian bamboo slips; birth and death years; *Kongcongzi*

[责任编辑/启 轩]



上博简《孔子诗论》留白简的成因、编联与文意脉络*

刘全志

摘要:上博简《孔子诗论》存在着6支公认的留白简,而经过进一步辨证,第1支简也应是留白简。在留白简外貌形态的众多描述中,留白处存在人工刮削的说法最为引人注目。一般认为,留白处存在人工刮削之说具有相关“证据链”的支撑,以致常常被视为竹简本身所具有的真实现象。其实,留白处的“纵向竹纤维”并不是人工刮削的痕迹,而是竹简经过长时间保存出现的皱缩现象,这是出土战国竹简的常态。留白简的形成是抄写者面对主客观因素自主选择的结果,而在主观因素难以明确的情况下,竹简书写空间的富余应是留白简得以形成的重要客观因素。以现存竹简的样貌而言,难以判断《孔子诗论》《子羔》《鲁邦大旱》在同一卷竹书的书写次序,“子羔”的尾题性质表明三篇文章的独立性较强,需要分别视之。而留白简在《孔子诗论》中应该进行集中编联,它们的位置应处于满写简之后,简文虽然因为竹简缺损而缺乏字面上的连贯,但其蕴含的文意脉络却具有连贯性和系统性,第7简与第2简的直接编联即为其中的代表。现存留白简的物质形态和文意脉络,能够呈现出文本的组织体系。

关键词:《孔子诗论》;留白;刮削;编联;上博简

中图分类号:I209;K852

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0119-10

自上博简《孔子诗论》问世以来,留白简的问题一直是学界讨论的热点。所谓留白简,是指文字仅仅书写在第一道编绳与第三道编绳之间的简面上,而在第一道编绳之上、第三道编绳之下加以留白。在《孔子诗论》现存29支简中,学界比较公认的留白简共6支,即第2、3、4、5、6、7简,它们简端留白的做法,与那些从简首书写到简尾的满写简存在着十分显眼的区别,这也造就了《孔子诗论》兼有满写简和留白简的独特样貌,而《孔子诗论》的留白简也是目前所见战国竹书中唯一的例证。当然,将《孔子诗论》第2简至第7简称作“留白简”,也仅为概而言

之,具体来看每支简又有所不同,其中第2简是完简,全长55.5cm,两端留白部分完整清晰;第3简上下两端稍残,现存长度51cm,两端留白胎面虽然稍残,但现存简端留白较长,为留白简无疑;第4简下端残缺严重,仅存0.1cm,上端现存7.3cm,留白,以竹简上端留白下端也必然留白的常例判断,此简下端也为留白;第5简上端完整,下端残缺,上端8.5cm,留白,下端现存0.1cm,以竹简上端留白常例判断,此简下端也为留白;第6简上端残缺,存0.7cm,下端完整8.7cm,留白,此简上端现存较短,难以确定是否留白,而下端确定留白;第7简上下两端皆残,

收稿日期:2024-12-09

*基金项目:北京市社会科学基金项目“先秦两汉时期孔子文献的形成与衍生研究”(19WXC013);教育部哲学社会科学研究重大专项“古典诗教文道传统的当代阐释及教育实践”(2024JZDZ049)。

作者简介:刘全志,男,北京师范大学文学院教授(北京 100875),主要从事出土文献与先秦两汉文学、文献与文化研究。

仅存中契口、下契口，上契口无存，下契口至下残端5.5cm，留白，此筒因上契口无存，无法判断上端是否留白，而下端确定留白。因此，准确地说，在6支竹筒中，能够确定两端均留白的有4支，即第2、3、4、5筒；至于第6、7筒可确定下端留白，而上端是否留白需要进一步讨论。由这些竹筒的具体情况可知，所谓留白筒是指在《孔子诗论》中至少一端具有留白现象的竹筒。经过许多学者的细致辨证，第6筒上端补8字，正与第22筒直接编联，于此第6筒上端书写文字而下端留白，处于满写筒向留白筒“前后过渡的关键”^{[1]10}。

关于《孔子诗论》留白筒形成的原因，学界讨论纷繁，莫衷一是。濮茅左将学界的观点归纳为三种，即“筒脱字说”“底本残文说”“别篇说”^{[2]21-22}；江林昌归纳为四种，即“原有文字后又脱落”“原有文字后又人为削去”“底本残缺而留下空白”“原无文字为抄写者有意修削成空白”^{[3]132}；康少锋进一步总结为四大类三小类，即“文字灭脱皱缩说”“刮削留白说”“分栏抄写刮削留白说”“留白原无文字说”，其中最后一类又分为三种，即“类序说”“别篇说”“残本说”^[4]；张瀚墨在言及这一问题时，倾向于认为留白筒、满写筒以及两者之间，因“残存信息”有限而“无法提供确切的直接编联证据”^{[5]47}。

从这一学术史增长衍生的过程中可以看出，留白筒问题是我们理解《孔子诗论》的一把钥匙，对留白筒的认识不同，即会影响对《孔子诗论》性质、思想乃至价值意义的判断^①。因此，结合前贤时彦的相关研究，笔者将对留白筒的形制、成因、编联以及思想脉络做一探析。

一、“留白处存在人工刮削”说法的形成与辨证

在留白筒外貌形态的众多描述中，留白处存在人工刮削的说法，最为引人注目，这一说法与相关“证据链”相互支撑，往往被认定为竹筒本身所具有的真实现象。如关于《孔子诗论》留白筒的物质形态，张瀚墨据整理者及目测竹筒的学者所言，做了这样的表述，“虽然留白处有可视的残存的刮削痕迹，刮削之前筒面并无文

字覆盖，而刮削原因则并不清楚”^{[5]39}，并注明这些信息来自马承源和濮茅左^②。然而，马承源在《孔子诗论》的说明中仅仅点出“这种上下端留白的筒相当特别，《诗论》其他的筒文完整者上下两端都写满，所以这一部分得以与其他部分区分开来”^{[6]122}，并未言及留白筒上下两端的刮削现象。同样，濮茅左在谈及留白筒时明确指出此类竹筒上下两端“胎面交代清楚”^{[2]22}，更未言及竹筒上下两端的刮削现象。可见，留白筒上下两端刮削现象，并非出自整理者的观察。

以目前所见的论述而言，最早言及留白筒上下两端刮削现象的应是周凤五，他首先推测“所谓‘留白’，可能先写后削，是削除文字所造成的”，举出的理由之一是“从《孔子诗论》大小两种彩色图版来看，竹筒留白处似乎比有字的部分要薄些”^{[7]187}，并加注释云“据目验原筒的友人说，竹筒上下两端薄而平整，肉眼看不出墨迹。或者红外线摄影可以解答这个疑问”^{[7]190}。显然，周凤五只是通过观察彩色图片感觉留白处要比有字的部分“薄些”，而这一“似乎”式的感觉也是为了验证“先写后削”的主张，尽管这一“似乎”式的“薄些”以及削后是否残留墨迹，受到“目验原筒的友人”的否定，但他仍认为这可能需要更为先进的设备进一步检测。无疑，周凤五并没有发现留白筒上下两端存在刮削的痕迹，只是通过观察彩色图片感觉上下两端“似乎”“要薄些”，以证明自己“先写后削”的推断。所以，严格来说，周凤五只是推测留白筒的上下两端具有刮削现象，而并没有发现真实的证据来支撑这一推测。

其后，彭浩撰文指出：“如果仔细观察一下书中这几枚筒的照片，可以发现留白处都明显呈露出纵向的竹纤维，而有字迹的部分则竹纤维不十分明显。由此可判断，竹筒上下端的留白部分是经人工修削后产生的，因而比有字部分要薄许多。在《诗论》全筒彩色图版上可以清楚地看到留白部分与写字部分的上述区别，廖名春先生的目验与整理者都有相同的结论。”^{[8]297}与周凤五相同，彭浩“仔细观察”的也是照片，周凤五感觉“似乎要薄些”，彭浩发现留白处“明显呈露出纵向的竹纤维”，进而描述留白处要比有字部分“薄许多”，并通过廖名春和整理者也旁

证这一“仔细观察”的结果。显然与周凤五推测性的描述相比,彭浩更进一步坐实了留白处存在人工削修的痕迹。

然而如前所言,整理者并未言及留白筒上下两端存在着削修的现象。不过,彭浩的这一“仔细观察”与整理者旁证的表述,让其他学者认定留白筒上下两端存在人工刮削的现象,如江林昌在言及留白筒产生的原因时,认定“上海博物馆参加整理的学者是主张第4种情况的”,即“原来本没有文字,是竹简抄写者有意将竹简修削成空白的”,并引用濮茅左描述竹简留白处“一点不留痕迹”的内容^{[3]132}。不仅如此,江林昌又进一步引述了彭浩的“仔细观察”,并认为留白部分“有意的人工削修”“有装饰保护竹简中端文字的作用”,类似今天书籍装帧中精装、平装的区别,即以装饰强调留白筒内容的重要性,“因此,以装饰强调的角度来解释留白筒正合适”^{[3]131-132}。从江林昌的表述可以看出,留白筒上下两端存在人工刮削的问题,已变成了事实,并成为进一步推断的基础和前提,而他的这些描述和推断,又进一步被张瀚墨所复述。

从周凤五感觉留白处“似乎要薄些”开始,经彭浩的“仔细观察”照片以坐实“薄许多”并确证存在“人工修削”,到江林昌的“有意的人工削修”在于装饰强调留白筒的重要性,再至张瀚墨“有可视的残存的刮削痕迹”的概括,时间也从2002年走到了2020年。这一至少18年的衍生过程说明,留白筒上下两端是否存在刮削的讨论,已由最初不被“目验原简的友人”所认可的问题,转变成竹简本身所具有的“真实”现象。而在这一过程中,整理者作为重要的证据不断被复述,进而构成了留白筒上下两端存在“人工削修”痕迹的证据链。然而从目前公开发表的文章来看,这一被屡屡复述的“整理者”“上海博物馆参加整理的学者”并未言及留白筒上下两端存在“刮削”的问题。因此,对于留白筒上下两端是否存在刮削的讨论,我们仍需回归原初,将其视为一个问题或者一种推测性的观点而加以检验。

据彭浩所言,除了整理者的旁证之外,他之所以断定留白筒上下两端是“经人工修削后产生的”,主要是因为仔细观察照片后发现留白处

“明显呈露出纵向的竹纤维,而有字迹的部分则竹纤维不十分明显”^{[8]297}。以公开发行的彩色图版而论,彭浩的这一发现的确是竹简存在的真实现象,而问题是这一明显的“纵向的竹纤维”并非留白处所独有,如本身就是留白筒的第5简、第6简的第一道编绳之下书写文字的简面也同样存在明显的“纵向的竹纤维”,同时其他满写简如第17简、第22简、第8简等书写文字的简面也同样存在着明显的纵向竹纤维。另外,观察同出的上博简其他篇书写文字的简面,“纵向的竹纤维”不但明显可见,而且数量远多于《孔子诗论》的简面,如《缁衣》第5、8、16、18简,《性情论》第1、3、4、5、6、7、9、12、16、19、24、35、40简等。这些大范围的简面形态说明,明显的纵向竹纤维是上博简楚竹书常见的现象,而非《孔子诗论》的简面所独有,更非留白筒的上下两端所独有。因此,明显的纵向竹纤维并不能证明留白筒上下两端存在人工的削修痕迹。

其实这种较为明显的纵向竹纤维,在李学勤看来就是皱缩或窄缩,李学勤认为留白筒之所以留白,是因为“简首、简尾出现皱缩,字迹脱灭的问题”^{[9]89}。客观而论,留白处整齐平整,正如濮茅左所言“胎面交代清楚”,现存简面并无墨迹残留,原本是否有字、字迹是否脱灭是很值得商榷的。但李学勤指出的简首简尾存在“皱缩”现象,却是准确的;他明言“看原物及放大照片,这种现象不是由刮削、摩擦等物理原因造成的,而是某种化学作用的结果”^{[9]90},李学勤之所以认为“是某种化学作用的结果”,是因为他坚持认为“简首尾的皱缩部分原来是有字的”^{[9]91}。以濮茅左对竹简的观察来看,留白处有字的推测很难得到竹简实物的支持,但竹简两端皱缩或窄缩现象的产生,却不是刮削所造成的。李学勤对留白筒“皱缩”现象的概括,虽然难以回应留白处“字迹脱灭”的推测,但却能够证明留白处并不存在“人工修削”的痕迹。也就是说,被学者认定为留白筒上下两端存在人工刮削的现象并不存在,竹筒简面所呈现的纵向竹纤维乃是竹筒的“皱缩”现象,是上博简楚竹书常见的竹筒外貌形态,而不能视为《孔子诗论》留白筒上下两端存在人工刮削的证据。

换言之,《孔子诗论》留白筒除了上下两端

留白之外,其他外貌物质形态与满写简一致,这也符合同一卷竹书的竹简外貌物质形态不应存在两样的惯例。既然竹简的物质形态相一致,那么留白简与满写简的重要区别,还是集中于上下两端的留白,而不是人工的刮削。因此,《孔子诗论》简序的编联应该遵循整理者的做法,按照文字书写空间的不同形态,将留白简进行集中编联,而不应与满写简混编排序。

二、留白简形成的客观因素是 书写空间的富余

据整理者所言,上博简《孔子诗论》与《鲁邦大旱》《子羔》竹简形制相同、文字书写形态一致,应“为同一人书写”^{[6]121},三篇可列为一卷,也可分列不同卷。于此,如果将三篇视为同一卷,它们的编排次序则成为关键的问题。

关于《子羔》《孔子诗论》《鲁邦大旱》的书写次序,林志鹏、李锐认为《孔子诗论》在前、《鲁邦大旱》居中、《子羔》居后^③,对此顾史考加以认可式复述^④。濮茅左认为《孔子诗论》承自《子羔》,那么三篇在同一卷的书写次序是《鲁邦大旱》《子羔》《孔子诗论》^⑤。后一种判定主要基于《孔子诗论》第1简“行此者其有不王乎”,濮茅左认为这是《子羔》的结尾^⑥。以后来学者深入研究的结果来看,第1简的墨节代表着分章而非分篇,其前后内容都应属于《孔子诗论》,而《子羔》第14简的墨节之后的留白则代表着《子羔》篇的结束。如此,三篇同卷的顺序还难以判定《孔子诗论》上承《子羔》。

以“子羔”的篇题书写于《子羔》第5简的简背而言,既然三篇是“同卷异篇”而共享一题,《子羔》也应该处于三篇的首尾,而不应居中。林志鹏、李锐根据重新编联的《子羔》简序,特别是将原来第5简调整至倒数第3简或第2简的位置之后^⑦,认为三篇文章的顺序应是《孔子诗论》居首、《鲁邦大旱》居中、《子羔》居后。这一排序关注到了《子羔》简序的变化,同时也符合李零所言的古书由尾向前卷出现首题或由首向后卷出现尾题的惯例^⑧。

但是,这一排序存在着一个既定的前提,即这三篇文章一定处于同一卷竹书,而且这一卷

竹书仅有目前所见的三篇文章,然而事实是其他可能的情况也是存在的,如马承源所言:“同一卷有三篇或三篇以上的内容;也可能用形制相同的简,为同一人所书,属于不同卷别。”^{[6]121}如此看来,“子羔”的题名出现在《子羔》篇倒数第二简或第三简,仅能说明《子羔》如同《容成氏》一样采用的是“尾题”。而“尾题”不像“首题”,它往往不能当作若干篇的“共名”。濮茅左在言说“同卷异篇”时,谈及郭店简《鲁穆公问子思》与《穷达以时》竹简形制相同,应为“同卷异篇”;同时,《性自命出》《成之闻之》《尊德义》《六德》也是“同卷异篇”,但是,它们都没有篇题^{[2]12}。这一现象说明当竹书出现“同卷异篇”时,抄写者不便使用其中的一篇来命名。如果非要给“同卷异篇”名题,那也往往使用“首题”,而不会使用“尾题”,如目前所见的上博简尾题“容成氏”,仅仅是一篇内容的题名;而“庄王即成”书写于第1简的简背,属于“首题”,虽然内容仅涵盖前篇的内容,但也应该是后一篇的“共名”。所以,“子羔”的题名作为“尾题”应针对《子羔》篇而来,如同上博简其他篇“尾题”功能一样,其命名方式“乃拈篇首二字以为之目”^{[10]58},而这一命名作为“尾题”却并不涵盖《鲁邦大旱》和《孔子诗论》。于此,这三篇文章也谈不上是“同题异篇”,考察它们的性质或内容应该遵循整理者的做法:分别视之,而不便融为一体。

通过观察彩色图版,陈前进发现《孔子诗论》第3简“上端有三个明显的契口”,他推测这是制简者与书写者分别留下的痕迹^[11]。如果进一步拓展视野,第3简上端契口移动的现象,也表现在第2、4、5简,即这四简在濮茅左判定的上契口之下的两字后都存在契口或者编绳的痕迹^⑨。以之再看第1简和第7简,两简上端都是在离上契口两字处残断,而据李零观察,“这批残简,很多都是从编绳处断折”^{[1]9}。于此,第1、7简的上端与第2、3、4、5简一样,都存在契口或编绳移动的痕迹。此种现象说明,这6支竹简虽然长度、形制与其他竹简相同,但其在被书写文字之前应该被编联于其他竹书,以至留下旧契口或编绳的痕迹;而当这些竹简被编联于新竹书时则需要进行契口或编绳的移动,于是产生了新契口。

这种契口或编绳痕迹的移动现象,首先能够再次证明虽然《孔子诗论》与《子羔》《鲁邦大旱》竹简形制相同,但是并非必然属于同一卷或者前后次序相连。其次,这一线索也能够揭示《孔子诗论》的留白简不但需要集中编联,而且留白的原因也应该与竹简的书写空间密切相关。

以《孔子诗论》第6简上端书写文字、下段留白的现象来看,此简应是满写简和留白简“前后过渡的关键”^{[1]10}。而这一具有过渡作用的书写形态,也告诉我们文字书写是否留白,与抄写者的主观选择关系密切。当然,抄写者的主观选择性因素很多,包括对书写内容的喜好、突出、强调等等,但是这一主观性选择也必然受制于竹书书写空间的多与少。以第6简与其他留白简的书写形态来看,留白简的产生是抄写者主观选择的结果,并非必然是《孔子诗论》原文本的本来样貌。也就是说,留白简的出现主要是因为抄写者对剩余书写空间的选择。以竹简保存的样貌而言,竹简上下两端最为脆弱,也最不易保存,这一情况也一定是抄写者的常识。所以,当书写空间较为富余时,抄写者必然选择编绳之间的空间加以书写,而留白处于编绳之外的两端。这一书写形态也可以从同批的其他上博简加以证明。

一个比较典型的例证便是上博简《性情论》,此篇共40支简,“所用竹简是上博简中最长的,完简大约长57cm(据整理者长达57.2cm),大多数竹简的字间距其实比较大,书写比较稀疏,字与字之间的距离常常可以容下两三个字符。这种情况使得抄手抄写时,在每简容纳的字数方面有比较大的操作空间。刚开始抄写时可以写得比较稀疏,抄写到最后一部分内容时(即简38、39所记的内容),可能由于急于写完,缩小了字间距,导致每简所容字数明显多于其他竹简。而在写简40时,由于是最后一支竹简,要写的只有4个字,所以有意识地扩大了字符之间的距离,使简40的字间距与本篇大多数竹简差不多”^[12]。显然,上博简《性情论》的文字书写间距疏密不一,已是目测即可见的事实。

这一疏密不同的现象说明,抄写者的文字书写是先疏再紧后疏,而这一书写的进程并非

抄写者事先谋篇布局的结果,而是随着所抄写文本的剩余量与竹书书写空间的剩余量变化而变化的。此种书写的实际操作过程,进一步揭示竹书书写空间的布局与抄写者的自主选择存在着更为直接的关联,即抄写者抄写文本时,所书文字的间距具有一定的主观性和自主选择性,而这种主观性和选择性在客观上又必然与竹书的剩余空间存在着紧密的关联。这一点折射于《孔子诗论》的留白简,则更能验证产生留白简的原因和过程如下:抄写者在抄写《孔子诗论》时,先以满写简行文,而后随着待抄写文本内容的减少,待书写的竹简空间却存在富余,于是从第6简开始,抄写者开始选择处于编绳之间的空间加以书写,而留下了处于编绳之外的空间。因此,尽管留白简的产生包含着诸多的主观因素,但书写空间的富余必然是其他主观性因素的客观支撑条件。

三、第1简的位置与留白问题

关于第1简的排列,许多学者已经论证其前八字不应属于《子羔》或其他篇,而是《孔子诗论》本篇所固有。于此,第1简的位置也不应该是《孔子诗论》的开篇。李学勤指出第1简应该上接第5简,因为第5简简末“专说《清庙》,指为王德,故下云‘行此者其有不王乎’”^[13]。对此,林志鹏、康少峰、徐正英等学者表示认同,即简文作者借《清庙》之诗评论“有成功者”,从而发出了“行此者其有不王乎”^{[4]48、[10]57、[14]}的慨叹。如此看来,第1简应处于第5简之后,以成“王德”与“王者”的顺承相连。

同时,第1简相承于第5简除了从文意上得到证明,从现存竹简的物质形态也能够得到验证。现存第1简的物质形态信息如下:上下两端皆残,上契口、下契口均不存,现存中契口,中契口之前存17个字(含合文一)及一墨节符号,中契口之后存5个字;现存全长22cm,文字书写间距与其他简相同。现存部分应是中契口的上下端,中契口之上存17.1cm,书写17个字(含合文一)及一墨节;中契口之下存4.9cm,书写5个字。这一物质形态在《孔子诗论》29支简中并不孤立,相同的还有第17简,不过第17简中契口

之上存留较短,中契口之下存留较长;此简现存长度24.1cm,书写28个字及一墨钉。与第17简相比,第1简的文字书写较为疏朗。除第17简之外,上下两端均残缺至编绳以内的竹简还有第12、15、18、25、29简,其中第18、25简现存下契口上下部分,长度分别是18.6cm、20cm,分别书写19个字、22个字;第12、15、29简仅存上契口至中契口之间的部分,长度分别是18.3cm、18.5cm、18.4cm,分别书写18个字及一墨钉、18个字及一墨钉、18个字及三墨钉。

这些简制特征说明第1简的文字书写间距在整篇《孔子诗论》中并不显眼,但其存在墨节的事实说明它与第5简、第18简具有相同的文本标识功能:第18简仅存下契口,下契口之前为墨节,下契口之后残存0.6cm,无文字;而第5简墨节前后均有文字书写。同时,据整理者复原,第1简残端至上契口应有两字,而现存中契口至残端书写17个字(含合文一),那么中契口至上契口应有19个字及一墨节,而第5简中契口至上契口也是19个字及一墨节。这一现象说明,与第18简相比,第1简与第5简的文字书写形态更为接近。再结合第5简前两字前后编绳痕迹的移动现象,正好与第1简残断处至上契口缺两字相一致。这些物质形态说明,第1简与第5简编绳位置相合、文字书写疏密一致,简序也应该前后相连。于此,第1简上承第5简无论是文意还是物质形态,都可以得到合理的验证。

因为第1简并非上接《子羔》或其他篇,所以由《子羔》或其他篇为满写简推出第1简也为满写简的判定,是难以成立的。那么,它是否是留白简,学界对此多有疑惑或莫衷一是。对于第1简是否留白的问题,陈斯鹏将之视为“与5号简同类,属于‘留白简’”^[15],张瀚墨对此并不认同,认为此简现存形态难以说明其为留白简还是满写简^⑩。两者相较,张瀚墨的观点显得更为客观、准确。以竹简的外貌形态而言,的确难以判定第1简属于留白还是满写,但是判定这一问题并不能仅仅结合第1简的内容或物质形态来衡量,否则第1简必然成为孤简,然而“孤简”的判定显然又不符合它与《孔子诗论》其他简存在关联的事实,因此我们判断其性质,还必须结合《孔子诗论》现存其他竹简的物质形态和文意。

如第1简与第5简均出现的墨节符号,即具有比较丰富的标识性价值:这两简墨节的前后均书写文字,第5简的墨节之后显然已非孔子语,这与第1简墨节之后的“孔子曰”所呈现的信息相应,即两支简的两个墨节不但具有分章的功能,而且也承担着隔开孔子语与非孔子语的标识功能。再结合上述第1简与第5简的密切关联,特别是从第1简上端残断与第5简编绳移动痕迹的一致性、文字书写间距与文意脉络的相承性可知,第1简与第5简一样,属于留白简。于此,《孔子诗论》的留白简共有7支,即第1、2、3、4、5、6、7简,它们与满写简不同,应该集中编联。而对于留白简与满写简的位置,李锐认为“很可能是留白简在前,下接满写简”^[16]。客观而言,以现存竹简的形态来看,还很难准确地判断留白简与满写简孰先孰后,但是如果我们以第6简的特殊书写形态为突破口,那么可以认定:满写简应在留白简之前,而留白简处于满写简之后,于此才契合第6简上端书写、下端留白的客观事实。

四、留白简的编联与意义脉络

许多学者已经指出第6简应上承第21、22简,但张瀚墨认为“第二十一、二十二和第六简简文内容之间的联系并没有那么紧密”^{[5]42},因为“吾X之”的句式不但不足以将第21、22简一定编联在一起,更不足以将第6简与这两支简相编联,而支撑这一判定的重要证据便是第6简的留白,即“我们还没有可靠的证据来肯定或者否定留白简的留白处原本有字,因为现存文本没有呈现出简与简在内容方面密不可分的关联:一方面是由于我们得到的材料本身的残缺所致,另一方面也跟这些书写本身的性质有关”^{[5]42}。

客观来看,现存竹简的形态的确能够引起类似质疑,但是如果考虑到第6简处于满写简与留白简过渡的阶段,那么第6简上接第22简也属十分合理的编联^⑩。更为重要的是,如果我们不以解构《孔子诗论》具有统一主旨的立场来考察留白简,那么除了第6简上端书写文字之外,其他留白简的两端无文字书写,已成为可以被验证的事实。特别经过前述留白简两端并不存

在人工刮削问题的辨证,我们应该认同濮茅左“反复察看”竹简现状之后所得出的结论,即“留白胎面交代清楚”^{[2]22},原本就没有书写文字;至于现存留白简文意存在不相联属的现象,应与留白简的缺损过多相关联^⑩,而不应质疑简文本身的组织系统和内在脉络,即不能因为简文的缺损,将《孔子诗论》判定为“论诗材料的汇编”。

特别是留白简中第7简与第2简的关系,可作为验证留白简是否可以直接编联的典型例证。结合李学勤、陈斯鹏认为第7简与第2简之间存在缺失内容需要补字的分析^⑪,张瀚墨认为第7简“孔子曰:此命也夫”“是评价它前面提到的《大明》和《皇矣》那两句诗”,“跟‘时’没有多大关系”,因此“也就不应该把这两支简直接编联”^{[5]41}。其实,无论“墨丁之后的‘文王惟欲已,得乎?此命也’”是否为“孔子曰”的内容,“命”和“时”都是紧密相连的,郭店简《穷达以时》中的“遇与不遇,天也”“穷达以时,德行一也”^[17]以及《论语》“死生有命,富贵在天”^[18]都涉及了这一问题。同时,与《孔子诗论》竹简形制相同的《子羔》也讨论了“命”与“时”的关联,如“子羔曰:‘如舜在今之世则何若?’孔子曰:‘亦纪先王之由道,不逢明王,则亦不大使’”^[19]。

因此,第7简与第2简可以直接编联,其重点在于解说文王受命乃上天客观授予^⑫,而上天授予、文王天命的基础存在两个根据:一是文王之明德,二是文王得时。其中后者就像舜生于尧之世而能“君天下”(上博简《子羔》第8简)、生于“今之世”而“不逢明王”(上博简《子羔》第7简)一样,不得其时而无所承命,所以“得乎?此命也”与第2简的“时也”紧密相连,以呈现文王明德以得时而为上天所授命的必然性。于此,再联系孟子所云“匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下”^{[20]649}、“周公之不有天下,犹益之于夏,伊尹之于殷也”^{[20]652},周公、孔子虽有明德而圣贤,但并不能“有天下”而称王,这正如赵岐所说“虽有圣贤之德,不遭者时”^{[20]652}。与周公、孔子等人相比,文王受命,即所谓“命也,时也”。所以,第7简所论“明德”“天命”与第2简的“时也”“文王受命”直接相关,两简应该直接编联。

正如庞朴所言,第7简与第2简的直接编

联,有助于解答留白简的问题^⑬。首先,这两简的直接编联可以验证前述濮茅左对留白简“反复察看”的准确性,即留白简两端原来就没有文字,也不应该有文字。其次,这两支简的直接编联也进一步说明留白简应该集中编序,而不能与满写简混合排列。于此,留白简的位置应该处在《孔子诗论》的后半部分,结合第6简上承第22简的辨证,留白简应该采用如下顺序编联:22-6、7-2、3、4、5、1^⑭。为了较为清晰地展示各简之间的关联,现将释文整理如下:

7……“怀尔明德”,何?诚谓之也。“有命自天,命此文王”,诚命之也,信矣。孔子曰:此命也夫。文王唯欲已^⑮,得乎?此命也。2时也^⑯,文王受命矣。《颂》,广德也^⑰,多言后。其乐安而迟,其歌绅而悌,其思深而远,至矣。《大雅》,盛德也。多言……3……也,多言难而悃怛者也,衰矣少矣。《国风》,其纳物也溥,观人俗焉,大敛材焉。其言文,其声善。孔子曰:惟能夫……4……曰:诗其犹广门。与贱民而豫之^⑱,其用心也将何如?曰《国风》是也。民之有戚患也^⑲,上下之不和者,其用心也将何如?……5是也。有成功者何如?曰《颂》是也。《清庙》,王德也,至矣。敬宗庙之礼,以为其本,“秉文之德”,以为其业^⑳。肃雝……1……行此者其有不王乎?孔子曰:诗亡隐志,乐亡隐情,文亡隐言^㉑……

在现存的7支留白简中,除了上述所言的第7简与第2简能够直接编联,其他各简之间应存在着简文的缺失:第6简与第7简、第3简与第4简之间存在着稍多的简文缺失,而第2简与第3简、第4简与第5简、第5简与第1简之间存在着较少的简文缺失,正是因为这些缺失造成了现存简文文意的不连贯。然而这种文意不连贯还不足以割裂它们之间的关联,因为由第6简的“颂”到第7简的“文王之德”,经“文王受命”又延续至第2简的“时也”“受命矣”,其后开始总括《诗》之整体结构,也由第6简的“颂”回归到此简的“颂”之“坪德(广德)”,进而延及《大雅》之“盛德”;随着又扩展至第3简的《小雅》《国风》之特征,其后通过引入“孔子曰”又延伸至第4简的“诗其犹广门”,即《诗》整体安排的“用

心”之处,这是由第2简的各部分内容评述,进而提升到《诗》之“用心”,强调的是《诗》之各部分所蕴含的教化之义、导心之用;其后又通过《清庙》赞叹“至矣”之“王德”,并以礼、德为本为业,继而得出第1简的“行此者其有不王乎”,即敬礼秉德必然能够称王天下。

至此,从第6简“颂”,经第2简“颂”,再至第5简“颂”已完成了至少两个轮次的论诗循环,而《诗》之结构内容、各部分之“用心”也得以回环评说、互为照应,因此第1简引“孔子曰”来言说《诗》之总体特征也是顺理成章之事,即由前述至少两个轮次循环往复的评说,“诗亡隐志,乐亡隐情,文亡隐意”的总体性概括也得以成立。

结 语

总之,上博简《孔子诗论》29支简中共有7支留白简,而留白处存在人工刮削的说法,看似存在“证据链”的支撑,实际上却是值得商榷的,不可直接将留白处的“人工刮削现象”视为竹简本身所呈现的客观表现。与人工刮削相比,留白处的“纵向竹纤维”现象应是古简经过长时间保存而出现皱缩形态的自然现象,即留白处的竹纤维形态并不能指向人工刮削竹简的结论。留白简的形成也许存在着文本抄写者的主观目的,但竹简本身的物理空间与文本内容对比所呈现出来的富余应被视为值得考虑的客观因素。同时,以现存竹简的样貌而言,《孔子诗论》《子羔》《鲁邦大旱》虽书写于同一卷竹书,但三篇文章的独立性较强,“子羔”的题名书写应被视为尾题性质,难以涵盖三篇的整体内容。具体到《孔子诗论》所包含的竹简排序和组合,应该坚持将留白简进行集中编联的原则,且位置处于满写简之后,先满后留的简文书写,能够呈现出文本的组织体系和逻辑脉络。

《孔子诗论》留白简内在文意的贯通与照应,不仅揭示出这一组竹简能够形成一系列较为完整的意义群体,而且昭示出留白简之于《孔子诗论》整篇的意义和价值:留白简不但不应被排除于《孔子诗论》之外,而且还应是《孔子诗论》解诗、评诗的总结和提升。在这一层意义上来看,简文抄写者将这一部分简文以留白的形

式处理,也蕴含着对这些简文进行突出、强调的主观追求^⑨。

注释

- ①学界关于《孔子诗论》的研究和主要观点,可参见陈丹奇:《上博简〈孔子诗论〉研究的回顾与反思》,《中州学刊》2021年第5期;徐正英:《上博简〈孔子诗论〉研究现状批判与未来指向》,《中国人民大学学报》2024年第4期。②张瀚墨:《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》,《文艺研究》2020年第5期。③林志鹏认为题名为“子羔”的竹简应是倒数第三简,李锐认为其位置应在倒数第二简。参见林志鹏:《战国楚竹书〈子羔〉篇复原刍议》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第58页;李锐:《试论上博简〈子羔〉诸章的分合》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第94页。④参见顾史考:《上博竹书〈鲁邦大旱〉篇及其形成探索》,《简帛》2017年第2期。⑤濮茅左的推测见于濮茅左:《〈孔子诗论〉简序分析》,参见朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第11页。⑥可参见濮茅左:《〈孔子诗论〉简序分析》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第11页。⑦参见林志鹏:《战国楚竹书〈子羔〉篇复原刍议》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第58页;李锐:《试论上博简〈子羔〉诸章的分合》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第94页。⑧相关分析参见李零:《上博楚简三篇校读记》,中国人民大学出版社2010年版,第7页。⑨详情可参见马承源:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海古籍出版社2001年版,第14—19页。⑩参见张瀚墨:《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》,《文艺研究》2020年第5期。⑪张瀚墨:《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》,《文艺研究》2020年第5期。关于竹简残缺的编联,可参见李学勤:《〈诗论〉简的编连与复原》,《中国哲学史》2002年第1期;廖名春:《上博〈诗论〉简的形制与编连》,《孔子研究》2002年第2期;季旭升:《〈孔子诗论〉分章编联补缺》,《古文字研究》(第25辑),中华书局2004年版,第380—390页;李零:《上博楚简三篇校读记》,中国人民大学出版社2010年版,第29页;黄怀信:《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》,社会科学文献出版社2004年版,第18—22页;姜广辉:《关于古〈诗序〉的编连、释读与定位诸问题研究》,姜广辉主编:《中国哲学:经学今论三编》(第

24辑),辽宁教育出版社2002年版,第143—171页;徐正英:《上博馆藏战国楚简〈诗序〉简序复排与简文释读》,陈飞主编:《中国古典文学与文献学研究》(第2辑),学苑出版社2003年版,第80—93页。⑫如濮茅左:指出“从留白简的内容分析,应该说至少还残去了一半以上留白形式的简,由于缺损过多……这对于我们理解这部分的简文产生了一定的困难”,参见濮茅左《〈孔子诗论〉简序分析》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第22页。⑬陈斯鹏认为第7简与第2简之间需要补出17个字左右的内容,即两简之间缺失一支留白简,而缺失的内容应是“此时也夫!文王虽欲无受天命,其得乎?此”。陈斯鹏:《简帛文献与文学考论》,中山大学出版社2007年版,第26页;李学勤:《〈诗论〉简的编联与复原》,《中国哲学史》2002年第1期。⑭相关分析参见庞朴:《上博藏简零笺》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第235页。⑮可参见庞朴:《上博藏简零笺》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第236页。冯时也认同第7简与第2简直接编联,以展现文王受天命的条件在于修德诚信。参见冯时:《论受天命与待天命——读〈诗论〉札记之一》,艾兰、邢文编:《新出简帛研究》,文物出版社2004年版,第123—125页。⑯整体来看,笔者认同李学勤的编联顺序,但认为不应该以分章、割裂的形式展现简文。参见李学勤:《〈诗论〉简的编联与复原》,《中国哲学史》2002年第1期。⑰庞朴指出“也”与“已”相比,“已”更为准确。参见庞朴:《上博藏简零笺》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第235—236页。⑱采自李零的释文,见于李零:《上博楚简三篇校读记》,中国人民大学出版社2010年版,第32页。⑲第2简“坪德”应读为“广德”,如同《逸周书》“其孰有广德”、《老子》第41章“广德若不足”,简文意谓“广大之德”;第4简“旁门”应读“广门”,意为宽广之门。参见何琳仪:《沪简〈诗论〉选释》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第245、246页。廖名春也释“旁”为广,认同“广德”,参见廖名春:《上海博物馆藏诗论简校释札记》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第273—274页。⑳此处采何琳仪引《尔雅释诂》“豫,乐也”的观点,“与”为本字,即《邦风》能够“达到与贱民同乐的目的”。参见何琳仪:《沪简〈诗论〉选释》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第246页。之所以采用这一释读,是因为它能与上下文相

连贯,如同简下文云“民之有戚患也”表达的是忧虑苦闷,这正好与“民众之乐”相区别;第3简云“其言文,其声善”表述的是《邦风》所具有的善意,这正与“民众之乐”相映照。通过上勾下连,这一句的意思是上层统治者可以通过“其言文,其声善”的《邦风》“观人俗,大敛材”,进而达到与下层民众同乐同欲的目的,而这正是《诗》所“用心”之处。㉑采自刘乐贤的释读,参见刘乐贤:《读上博简札记》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第383—384页。㉒采自李学勤释读,参见李学勤《〈诗论〉的体裁和作者》,载朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第60页。㉓采自马承源的释文,参见马承源《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海古籍出版社2001年版,第123页。饶宗颐认为“吝”比“隐”更进一层,意为“尽意”“尽情”“尽言”,如同《系辞》所云“立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”。在这一意义上,“隐”与“吝”应相同。详见饶宗颐:《竹书〈诗序〉小笺》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第231页。㉔关于留白简文的性质和价值,笔者认为还需要认真、深入地辨别论证,而不便将之视为类序、诗序、杂说等,应深入探究简文所呈现的整体性意义和价值。这正如徐正英所提倡的那样,未来学界对《孔子诗论》的研究,应该走出“零散诗学”的阶段,进而着力揭示《孔子诗论》的体系性诗学建构思想。参见徐正英:《上博简〈孔子诗论〉研究现状批判与未来指向》,《中国人民大学学报》2024年第4期。

参考文献:

- [1]李零.上博楚简三篇校读记[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [2]濮茅左.《孔子诗论》简序分析[M]//朱渊清,廖名春.上博馆藏战国楚竹书研究.上海:上海书店出版社,2002.
- [3]江林昌.试析上博简《诗说》的编联与结构[M]//艾兰,邢文.新出简帛研究.北京:文物出版社,2004.
- [4]康少峰.《诗论》“满写简”与“留白简”之争辨析[J].宝鸡文理学院学报(社会科学版),2008(4):45-48.
- [5]张瀚墨.《孔子诗论》的文本组织、性质及作者探论[J].文艺研究,2020(5):36-50.
- [6]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:一[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [7]周凤五.论上博《孔子诗论》竹简留白问题[M]//朱渊清,廖名春.上博馆藏战国楚竹书研究.上海:上海书店出版社,2002.
- [8]彭浩:《诗论》留白简与古书的抄写格式[M]//谢维

- 扬,朱渊清.新出土文献与古代文明研究.上海:上海大学出版社,2002.
- [9]李学勤.再说《诗论》简的编联[M]//艾兰,邢文.新出简帛研究.北京:文物出版社,2004.
- [10]林志鹏.战国楚竹书《子羔》篇复原刍议[M]//朱渊清,廖名春.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海:上海书店出版社,2004.
- [11]陈前进.《孔子诗论》留白简成因考论[J].北方文学,2019(36):152.
- [12]梁静.上博《性情论》研究及与郭店本的对比[J].出土文献,2019(1):130-144.
- [13]李学勤.《诗论》简的编联与复原[J].中国哲学史,2002(1):5-8.
- [14]徐正英.上博简《孔子诗论》研究现状批判与未来指向[J].中国人民大学学报,2024(4):124-137.
- [15]陈斯鹏.简帛文献与文学考论[M].广州:中山大学出版社,2007:24.
- [16]李锐.试论上博简《子羔》诸章的分合[M]//朱渊清,廖名春.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海:上海书店出版社,2004:94.
- [17]李零.郭店楚简校读记[M].增订本.北京:中国人民大学出版社,2007:112.
- [18]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:134.
- [19]裘锡圭.谈谈上博简《子羔》篇的简序[M]//朱渊清,廖名春.上博馆藏战国楚竹书研究续编.上海:上海书店出版社,2004:9.
- [20]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.

The Causes, Ordering and Textual Meanings of the Blank Slips in *Confucian Poetics* Recorded on the Bamboo Slips of Shanghai Museum

Liu Quanzhi

Abstract: There are six recognized blank slips in *Confucian Poetics* of the Bamboo Book of Shanghai Museum. Through further examination, the first slip should also be a blank slip. Among the numerous descriptions of the appearance of blank slips, the claim of manual scraping in the blank areas stands out. It is generally believed that the theory of manual scraping occurred in the blank space is supported by relevant evidence chains, and is often regarded as a phenomenon inherent in bamboo slips. However, the “longitudinal bamboo fibers” in the blank space are not traces of manual scraping, but rather the wrinkling phenomenon caused long-term preservation of bamboo slips, which is a common occurrence in unearthed bamboo slips of the Warring States period. The formation of blank slips is the result of the copyist’s independent choice in the face of subjective and objective factors, and in situations where subjective factors are difficult to determine, the surplus space for bamboo slip writing should be an important objective factor in the formation of blank slips. Based on existing bamboo slips, it is difficult to determine the writing order of *Confucian Poetics*, *Zigao*, and *The Drought of the Lu State* in the same bamboo book. The closing remark of *Zigao* indicates the independence of the three articles, which should be viewed separately. The blank slips should be centrally compiled and arranged in *Confucian Poetics*, and their position should be after the full-written slips. Although the slips lack literal coherence due to missing bamboo slips, their implied meaning and context are coherent and systematic. The direct compilation of the 7th and 2nd slips is a representative example. The material form and cultural context of the existing blank slips can present the organizational system of the text.

Key words: *Confucian Poetics*; blank; manual scraping; ordering; the Bamboo Slips of Shanghai Museum

[责任编辑/小珂]

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.文学与文化；7.中原论坛。

二、近期选题

1.中华文明起源与早期发展研究；2.中国传统哲学的现代阐释与重构；3.中国古代国家治理与基层社会治理研究；4.统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识研究；5.当代文化现象与新兴文化业态研究；6.宋代历史研究；7.中国古代经典文学文本的新阐释；8.历史文献与古代社会制度研究；9.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需要，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中国人民大学哲学社会科学预印本平台、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：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）

2025年第4期（第13卷 总第76期）

主管主办 河南省社会科学院
主 编 郭 杰
编辑出版 《中原文化研究》编辑部
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
投稿邮箱 zywhyj@126.com
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期 2025年8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



9 772095 566259