

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

2

2026(双月刊)

第14卷 总第80期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



王瑞来 史学博士，1956年生，1982年毕业于北京大学中文系古典文献专业，在中华书局从事历史书籍和古籍编辑工作近十年。现为日本学习院大学东洋文化研究所研究员，并执教于早稻田大学。国内担任河南大学讲座教授、四川大学特聘教授、北京大学客座教授等，曾兼任中国社会科学杂志社审稿委员、教育部“省属高校人文社会科学重点研究基地”河北大学宋史研究中心学术委员、四川大学古籍整理研究所学术所长等。出版《宋宰辅编年录校补》《士人走向民间——宋元变革与社会转型》等33部中、日文古籍整理和研究著作，其中

《君臣：士大夫政治下的权力场》自2010年出版以来已再版四次。在《中国社会科学》《历史研究》《中国史研究》《新亚学报》等国内外杂志刊发学术文章330余篇，主要致力于士大夫政治和宋元变革论两大研究议题。《论宋代相权》《论宋代皇权》等文章被《新华文摘》《人大复印报刊资料》《中国历史学年鉴》等转载或摘引，在国内外产生较大反响。近二十年来，力倡的“宋元变革论”是继“唐宋变革论”之后的重要议题，旨在探索中国如何从近世走向近代的轨迹。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2026年第2期(第14卷,总第80期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 冯 时 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

社 长 李孟舜

副社长 屠 青

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·

史前中原北斗崇拜探析 李禹阶 曹攀攀/5

龟兹乐舞与中华文明标识体系的构建 张安福/15

·思想文化·

朱熹思想的当代诠释

致神以诚:论朱熹对“有其诚则有其神”的理学诠释 张清江/24

“本体”与“根据”的概念误置 路传颂/32

·中原论坛·

从一体到相体:宋儒君臣共治的礼治理想 雷 静/41

近世河南方志中书院文教传统的制度性变迁 简 东/52

·当代文化·

中华文明的都城文化起源与历史传承 范毓周/61

论国家考古遗址公园核心遗产价值的提炼、阐释与转化 张冬宁/67

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

副 社 长 屠 青

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

网 址 www.zywhyj.cn

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2026年4月15日

目 录

·宋文化研究·

- 士大夫政治下的宋朝行政反馈机制····· 王瑞来/74
册礼绥边:北宋册封西夏的政治逻辑与秩序追求····· 何 强/85

·文学与文化·

- “明堂月令”发生考论····· 管宗昌/95
朱熹《白鹿洞赋》在朝鲜时代的传播与转化····· 曹 虹/106

·文献研究·

- 从戒石铭到官箴书:古代廉政教育的文本化与制度化演进····· 夏德峰 邢书含/114
名与身孰亲:出土文献视野下儒家“爱身”思想试论····· 刘 刚/123

·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 * 2026-04

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

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

The Central Plains Culture Research

No. 2, 2026

Contents

An Exploration of the Worship of the Big Dipper in Prehistoric Central China	Li Yujie, Cao Panpan/5
Kucha Music and Dance and the Construction of the Chinese Civilization Identity System	Zhang Anfu/15
Attaining the Divine Through Sincerity: On Zhu Xi's Neo-Confucian Interpretation of "If there is sincerity, the Divine is present"	Zhang Qingjiang/24
The Misplacement of the Concepts of "Noumenon" and "Basis"	Lu Chuansong/32
From Unity to Mutuality: The Ritual Governance Ideal of Shared Rule Between Monarch and Ministers in the Song Dynasty	Lei Jing/41
Institutional Transformation of the Academy Culture and Education Tradition in Early Modern Henan Local Chronicles	Jian Dong/52
The Origin and Historical Inheritance of Capital Culture in Chinese Civilization	Fan Yuzhou/61
On the Extraction, Interpretation, and Transformation of Core Heritage Values of National Archaeological Site Parks	Zhang Dongning/67
The Administrative Feedback Mechanisms Under the Scholar-Official Political System of the Song Dynasty	Wang Ruilai/74
Investiture and Pacification: The Political Logic and Order Pursuit in the Northern Song Dynasty's Enfeoffment of Xixia	He Qiang/85
Discussion on the Origin of the Mingtang Yueling	Guan Zongchang/95
The Dissemination and Transformation of Zhu Xi's <i>Bailudong Fu</i> in Joseon Dynasty	Cao Hong/106
From Jieshi Ming Inscription to Official Admonition: The Textual and Institutional Evolution of Integrity Education in Ancient China	Xia Defeng, Xing Shuhan/114
"Fame or Life, Which Matters Most?": An Exploration on Confucian Concept of "Cherishing One's Life" through Excavated Manuscripts	Liu Gang/123



史前中原北斗崇拜探析

李禹阶 曹攀攀

摘要:北斗崇拜在中国传统文化中占据重要地位。本文通过辨析河南郑州荥阳青台遗址、巩义双槐树遗址及濮阳西水坡遗址的北斗遗存,结合跨区域与跨民族比较研究,系统梳理北斗崇拜的源流与早期文化面貌。研究表明,至少在距今6000—5000年前,中原地区已形成抽象化、礼仪化的北斗崇拜系统。其核心内涵一方面指向时人地理观念中的“天地之中”,另一方面蕴含强烈的政治与宗教意义,使中原原始宗教在自然神崇拜中呈现鲜明的世俗化特征,适应了史前中原政治文化的发展需求。需明确的是,中原文明在早期“满天星斗”式的文化格局中脱颖而出,是地理环境、文化融合、礼制发展等多重因素协同作用的结果,北斗崇拜作为其中重要一环,为文明演进提供了精神与制度层面的支撑。

关键词:中原地区;北斗崇拜;双槐树遗址;原始宗教;政治文化

中图分类号:K871.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0005-10

在中国史前文化中,诸多蕴含天文、时令、气候等信息的玉、石器物被广泛发现。例如距今8500—7800年前的湖北秭归东门头遗址出土的男性太阳神石刻图像,腰部刻画星辰,头顶刻画有23条光芒的太阳,体现了三峡地区早期天神膜拜与巫觋的天象神职意识^①;距今7000多年前长江中游高庙文化遗址下层祭坛出土的陶器,饰有凤鸟负日、獠牙兽面(饕餮)纹、八角星纹等组合图案^②,与天文、气象相关,是当地农业经济对天文节气需求的反映。原始农业与天文、气象、节气、历法息息相关,因此在史前社会中,观天测象既是早期重要的科学知识,也是原始宗教祭祀天地的核心内容。

在众多天象中,北斗星是史前先民用以测度节气、时令的重要星象。北斗星由天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光7颗星组成斗勺形星座,故称“北斗七星”。在中部平原地区,

北斗星是夜空中最能显示季节转换的星座,先民通过观测斗柄指向变化确定季节和节气^③。因此,北斗崇拜的形成与发展,深刻体现了史前农业聚落对节气划分与时令的重视。

事实上,史前中国多个区域均存在与天文、历法相关的北斗星崇拜,中原地区目前发现的相关遗存虽数量不多,但文化内涵鲜明独特。20世纪90年代,冯时首次从天文学角度解释考古学遗存,将距今6000余年的濮阳西水坡45号墓中用胫骨与蚌壳摆放的铲状图案判定为北斗象征,首次揭示了该蚌塑图样的星象意义^④,之后,又辨识出多种形象的北斗遗存^⑤。此后不少学者沿用冯时识别北斗遗存的方法,进一步辨识出更多与北斗相关的遗存,持续拓展了史前北斗崇拜的内涵^⑥。此外,亦有学者认为史前遗存中常见的“卍”字符体现的是北斗绕北极周天旋转的景象,是四季北斗合成符^⑦。

收稿日期:2024-09-13

作者简介:李禹阶,男,重庆师范大学历史与社会学院(考古文博学院)教授、博士生导师(重庆 401331),四川大学历史文化学院博士生导师,澳门科技大学访问教授、博士生导师,主要从事中国思想史、社会史、人类学研究。曹攀攀,女,重庆师范大学历史与社会学院(考古文博学院)博士研究生。

2018年和2020年,郑州市文物考古研究院分别公布的郑州荥阳青台遗址和巩义双槐树遗址的北斗遗存资料,为厘清中原地区北斗崇拜的源流与早期文化面貌提供了关键实物材料,也深化了我们对史前先民宗教与天文观念的认知。

一、仰韶文化时期的中原北斗崇拜遗存

史前中原地区的北斗崇拜现象出现很早。20世纪70年代,在河南郑州大河村遗址^①中出土一件陶片,发掘者推测其纹饰为北斗尾部形象,但因仅有局部,不能窥得全貌,无法准确断定是否为北斗星纹,但可能与北斗相关。

在距今约6000年前的濮阳西水坡仰韶文化遗址中,考古工作者发现了壕沟、灰坑、墓葬以及由蚌壳拼塑的图案。其中,45号大型墓葬墓主人是一名成年男性,安葬于墓室中央,东、西、北三面小龕内发现三具人骨,学界多认为是殉葬个体。在中央成年男性骨架的两侧和脚端,则由蚌壳摆成龙、虎和铲形三种图案,关于其含义,发掘者认为蚌塑龙虎是墓主权力和地位的象征^②,应该与天文、历法测度和巫师的祭祀、占卜有关。如张光直认为蚌塑龙虎鹿与道教中的三躄相关,是墓主上天入地的助手^③;李学勤和冯时则从天文学角度进行解读,认为这是天文学中的东宫苍龙和西宫白虎^④。冯时进一步提出墓主脚下的三角形图案为北斗,认为墓主是早期的司天者兼巫覡或部族首领,蚌塑龙、虎和北斗是对墓主去向另一个世界的模拟,三具殉人即为祭祀龙、虎、北斗而存在^⑤。

濮阳西水坡遗址的北斗崇拜现象,在仰韶文化中晚期的遗址中进一步重现。位于郑州荥阳市广武镇的青台遗址,是仰韶文化中晚期的环壕聚落遗址,其二、三期遗存距今约5300—5100年。遗址东部内环壕的外缘地带发现一处祭祀场所,其布局仿照北斗九星。该区域由9只陶罐排列成星象图案,东侧设有圆形土坛,西侧放置大、中、小三件瓮棺,南部则有一座祭祀坑,坑内存放一具非正常死亡的人骨。整个祭祀区周围,还分布着数量较多的疑似地白遗迹^⑥。这

一遗存充分表明,当时的先民已具备一定的天象认知能力,并形成了以北斗崇拜为核心的祭祀仪式。

无独有偶,在青台遗址西不到40公里处的巩义双槐树遗址也发现了北斗九星祭祀遗存。双槐树遗址是一处由内壕、中壕和外壕3条环壕围成的仰韶文化中晚期大型聚落,发现由3处经过严格规划的夯土祭祀台和13处祭祀坑组成的祭祀遗迹,同时,在遗址内确认3处公共墓地和4处陶窑。遗址中心居址区最大的房子前面的门廊处,同样有9个陶罐摆放成北斗星的形状,其北部还有麋鹿和猪骨架坑^⑦。有学者认为:考虑到这一陶罐组合分布在权贵居住区域内面积达220平方米最大的一所房址前的门廊中,应当具有特殊的含义,发掘者推断其是天象中的“北斗”星象应该是很有见地的^[1]。这种北斗星摆放形式与青台遗址的北斗九星高度相似,印证了被称为“河洛古国”的双槐树遗址先民同样传承着北斗崇拜的传统与仪式。

这两处遗存资料的公布,不仅证实了中原先民存在北斗星辰崇拜,更揭示出当时流行的是“九星”崇拜而非后世普遍盛行的“七星”崇拜,这一现象引发了学界争议。事实上,中国古代关于北斗星辰的记载,既有“七星”之说,亦有“九星”之论。早在20世纪初,气象学家竺可桢曾就“北斗九星”问题作过探讨:

梁刘昭注《后汉书》卷二十《天文志》有云:“璇玑者谓北极星也。玉衡者谓斗九星也”。其言出自星经。《黄帝素问灵枢经》有“九星悬朗,七曜周旋”之语。唐王冰注:“上古九星悬朗,五运齐宣,中古标星藏匿,故计星之见者七焉。”孙星衍以为九星者,即现有北斗七星外加招摇、大角。《淮南子》卷五《时则训》:“孟春之月,招摇指寅,昏参中,旦尾中。……”……南宋王应麟引《春秋运斗枢》云:“北斗七星……第七摇光,摇光即招摇也”。按《天官书》:“杓端二星:一内为矛招摇;一外为盾天锋”,招摇如为杓之一部,则天锋亦应属杓。《晋书·天文志》:“梗河三星在角北,招摇一星在其北,玄戈一星在招摇北”。石氏《星经》:“招摇在梗河北,入氏二度,去北辰四十一度”。是则

招摇非摇光明矣,北斗杓三星玉衡、开阳、摇光相距自五度至七度而自摇光至玄戈,自玄戈至招摇亦各六七度。星之光度,玄戈稍弱为四等星,招摇足与七星中天权相比,故玄戈、招摇殆为北斗最后两星。^[2]

在竺可桢看来,“北斗九星”不仅是一种天文现象,在古人认知中更承载着“上古九星悬朗,五运齐宣”的政治运势寓意。夏鼐则将竺可桢的观点总结为“北斗古代为九星(加上玄戈、招摇二星),不止七星;这由于古代北斗星较近北天极,恒显圈中不止七星。北斗九星都在圈中的时代当在距今三千六百年以迄六千年前”^[3],明确指出距今6000—3600年前,古人确实能够观测到北斗九星。英国学者李约瑟在《中国科学技术史》中的论述也佐证了这一观点:

我们已经看到,北斗斗柄的位置(指上、指下、指东或指西)作为季节的指标。现在《星经》中仍然载有一种古老的传说,即北斗原来不是七星而是九星,不过其中两颗后来已经看不见了。事实上,如果把斗柄延长下去,便碰到牧夫座的某些星,这些星过去很可能被认为属于北斗。《淮南子》(约公元前120年)中有整整一篇在叙述每个月的社交仪式,按照招摇所指的方位逐一列举。……招摇大概就是牧夫座 γ ,它已经在公元前1500年前后离开恒显区,由此看来,这篇文献似乎记载了一种很古老的传说。^[4]

《淮南子·时则训》中以十二月对应十二辰的记载,即李约瑟以及竺可桢所共同引用的资料“孟春之月,招摇指寅……仲春之月,招摇指卯……季冬之月,招摇指丑……”^[5],可见古人以招摇星指向判定时令的传统。《鹖冠子·环流》中亦有类似记载,“斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬”^[6],进一步印证了北斗星象与季节划分的密切关联。

至20世纪末,陈久金通过梳理典籍文献,确认上古时期中国以北斗斗柄作为时节标志的体系包含七星与九星两种标准,二者均遵循“初昏斗柄下指为冬至,上指为夏至”的规律。陈久金指出,九星体系的斗柄方位以第五、七、八、九星

连线为主轴,经由“招摇”“天锋”指向大火星,始创于约4000年前的原始社会;七星体系则以第六、七两星连线延伸,朝向摄提、角、亢方向,成形于春秋战国之际^[7]。同时,亦有学者认为:“北斗九星是十分古老的提法。约公元前16至公元前4世纪,在黄河流域的纬度上,不但北斗七星在恒星圈内,连接斗柄之下的玄戈、招摇两星也终年照耀于北方夜空。是故,古人将玄戈和招摇两星归属北斗座,称之为北斗第八、第九星名。”^[8]

综上所述,中国古代确有“北斗九星”之说,春秋战国之后,“北斗七星”之说逐渐成为主流。北斗九星与七星的差异主要在于构成其斗柄的星体不同,导致排列方式有所区别。距今约5000年前的青台遗址和双槐树遗址的北斗九星遗存,符合当时的天文观测与认知背景。

二、中原先民北斗崇拜的特性

史前中国各地区先民均对北斗星象有所认知,但唯有中原地区的先民将其提升为重要祭祀对象,形成一套规范化的礼仪体系,呈现出区别于其他地区的鲜明特性。如前所述,史前社会中,天象、水文等自然现象与生产生活密切相关,主持祭祀、观测天象的巫师作为知识群体,掌握着巫术及天文、农业等知识,在社会中享有崇高威望。早期天文、节气、历法的观测制定多由巫师兼首领执行,且常与祭祀、占卜活动结合。北斗星因兼具明确方向性和明亮可视性,自然成为重要的崇拜对象。

从跨区域比较来看,史前中国各区域的北斗崇拜呈现出不同的文化面貌。浙江余姚河姆渡遗址中曾出土一件木槌头^⑤,其头面尺寸过大且柄部呈弯曲状,不利于施力操作,不具备工具的常用功能,因此更可能是一件木制北斗模型。此外,安徽潜山薛家岗墓葬中出土的带孔石刀^⑥、陕西芦山岭遗址出土的七孔玉刀^⑦,均可能为古人崇祭北斗的礼器。

岩画艺术中的北斗星象呈现,也是一种重要的表现形式,可大致分为两类:一类是于石面雕琢7个石窝,以象征北斗七星,此技法在辽宁鞍山^⑧、内蒙古翁牛特旗白庙子山^⑨、敖汉旗城子山^⑩等地有所发现;另一类则采用绘制圆点的方

式代表北斗星体,如山西吉县柿子滩岩画^②。

冯时还依据古籍中北斗与猪的关联记载,首次提出猪母题和斗魁图像象征北斗的观点^②。随后,陆思贤与李迪采纳了这一见解^③,进一步辨识出更多北斗形象。这些形象广泛分布于浙江余姚河姆渡^④、上海崧泽^⑤、安徽含山县凌家滩^⑥、山东莒县陵阳河与大朱村^⑦等遗址以及宁夏隆德县沙塘镇^⑧、云南个旧市^⑨、辽宁^⑩、内蒙古^⑪等地。此外,有学者解读史前文化中所见到的“卍”字符时,认为其正是象征北斗七星绕北极“帝星”顺时针旋转之象^⑫。目前,该符号在浙江余姚河姆渡^⑬、上海崧泽^⑭、湖北宜昌清水滩^⑮、安徽凌家滩^⑯、山东大汶口^⑰、内蒙古赤峰市石棚山^⑱、青海柳湾^⑲等遗址以及新疆阿尔金山北麓^⑳等地出土的陶器上均有发现。

与其他区域的北斗形象相比,中原地区的北斗崇拜遗存呈现出三大鲜明特性。其一,形成了独立完整的北斗遗存区。濮阳西水坡遗址、青台遗址和双槐树遗址的北斗遗存均非孤立存在,而是具有完整的组合形态。西水坡北斗遗存紧邻墓主,且与蚌塑龙、虎遗存构成有机整体;青台遗址北斗遗存东部有圆形土台,周围有三个瓮棺,南部有埋葬非正常死亡人骨架的坑;双槐树遗址北斗遗存北部有麋鹿和猪骨架坑,均具有明确的祭祀属性。其二,祭祀场所与聚落核心区高度关联。西水坡遗址的北斗遗存位于高等级墓主足下,双槐树遗址的北斗九星遗存位于中心居址区最大房子(F12)的门廊处,青台遗址的北斗祭祀区处于聚落内环壕外侧的重要位置,均与权贵活动区域紧密结合,凸显了北斗崇拜与社会核心权力的直接关联。其三,祭祀仪式兼具实用性与等级性。中原北斗祭祀以陶罐等简约器物为核心象征,配套有瓮棺、动物骨架甚至人殉,既满足了天文观测与节气测定的实用需求,又通过人殉等高级别祭祀形式彰显权力等级,不同于其他地区或侧重单一象征意义或祭祀形式相对简单的遗存。

史前中原的这种北斗祭祀形式,可通过文化人类学案例得到旁证。例如黑龙江省宁安县的满族群体至今仍保留星祭传统。该仪式属于家祭范畴,通常选择农历九月后新粮入仓的某个子夜举行。祭祀时,多在西窗外的土烟囱后

设主桌,上置7个香碟、7盅米酒与7盏油灯碗;其外另设一副桌,其上安放祭猪,口嚼五谷杂粮,头朝向北斗^①。锡伯族将北斗七星视为方向神,他们在长期的劳动实践中,认识并掌握了北斗七星的运行规律,人们进山狩猎,夜里就靠它来辨别方向。每年阴历十二月二十七日,选一只肥公羊,用清水轻轻擦洗过后宰杀,祭在供桌前。同时,在西屋靠西墙角处置一小炕桌,炕桌上点燃7根蜡烛,蜡烛的布局样式依照北斗七星的形状;把事先削好的7根木桩在西北墙角钉好,木桩的布局样式也依照北斗七星的形状,并且每个桩上点一根用油和面制作而成的面烛,祭祀时由家长带领一家老小点七根香跪拜,当晚把煮好的羊腿供一夜^②。锡伯族以蜡烛、木桩模拟北斗的祭祀形式,与青台、双槐树遗址用9个陶罐仿北斗布局的方法一致,体现了人类对星辰崇拜的跨时空共鸣;而满族、锡伯族祭祀时以猪羊为牺牲的习俗,亦与青台、双槐树遗址北斗遗迹旁的人骨、动物骨架一致。

此外,不同民族祭祀北斗的核心诉求也各有侧重:鄂温克族相信天上的北斗星能够赐予人灵魂,除夕之夜例行北斗祭,人们将瘦肉、糖块等供品置于朝北斗方向的案上,并面向北斗星许愿祈祷^③。在达斡尔族传统中,北斗星被称为“多罗·霍得”。若部族里有儿童因身体羸弱而染病,族人便在夜间点燃7盏灯,朝北斗祭祀,不宰杀牲口^④。鄂伦春族、蒙古族、彝族、藏族、赫哲族、瑶族等民族,也流传着关于北斗星的不同传说。这些传说不仅展现了各民族对北斗星的信仰,更彰显了人类对自然和宇宙的敬畏之情。这些民族在漫长历史中多以渔猎、采集为生,与青台遗址、双槐树遗址先民的生计模式相近,北斗星作为“天空之舟”与“岁月之钟”,其方向指引与季节预示功能对生产生活至关重要,故而成为普遍的崇拜对象。

综上,新石器时代中原地区确实存在北斗崇拜,且与先民的生产生活、祭祀活动密切相关。当时人们观测到的北斗星辰系统,包含七星与九星两种组合方式。结合距今6000多年前的濮阳西水坡遗址的北斗遗存来看,史前中原地区的北斗崇拜是一种较为盛行的星辰崇拜,因北斗星具备方向指示与季节预判功能而备受

推崇,最终发展为仪式化的祭祀活动。

三、史前中原北斗崇拜的政治和宗教意蕴

史前中原地区的北斗崇拜并不仅是一种单纯的对星辰、节气的敬畏、崇尚,更是带有政治与宗教意蕴的礼仪仪式。如前所述,濮阳西水坡45号墓中发现的用蚌壳堆塑的龙、虎形象,以及由蚌塑三角形与两块人胫骨组合而成的铲状图案,学界虽解读各异,但普遍认同蚌塑龙虎是墓主权力与地位的象征,墓主兼具早期司天者、巫覡与部族首领的多重身份,蚌塑龙、虎、鹿等形象是协助墓主沟通天地的灵物。这一解读将天文星辰与史前社会的政治、宗教权威紧密结合,具有充分的合理性。

科林·伦福儒认为,考古学中礼仪活动的指示物至少应该涵盖四个要素:①关注的焦点,即在公共祭拜活动中需要的一系列集中人们注意力的设施,在物质遗存上它可能表现为特殊的地点(如山顶)、建筑(如神庙)、设施(如祭台、礼器)和象征物;②现实世界和神界的分界,在物质遗存上它可能表现为建筑中设计明显的公开陈列和隐蔽的独特神秘物,以及清洁和污染概念在圣区设施和日常维持上的反映;③神祇的存在,在物质遗存上它可能表现为一个简单的符号,也可能是一个三维的肖像;④参拜和供奉,在物质遗存上它可能表现为祭拜者的肖像或塑形、仪式使用的各种设施(如药物、舞蹈)、牺牲仪式、食物和饮料、其他贡物或投资巨大的设施和建筑等^⑤。参照这一标准,濮阳西水坡遗址45号墓、双槐树遗址、青台遗址的北斗遗存均完全符合礼仪活动范畴。主持祭祀与观测天象者的身份应为部落首领兼巫师,凸显了北斗在高等级祭祀礼仪中的核心地位,也揭示出史前中原北斗崇拜的政治化、宗教化意蕴。

新石器时代的“巫师群体不仅是氏族、部落宗教祭祀等礼神事务的主持者,还是知识文化如天文、气象、农业、手工业、医术等的承载者与传播者,史前聚落秩序及原始道德的维护者”^[9]。从双槐树遗址的北斗九星遗存及其周边环境来看,该遗址是位于伊洛河与黄河交汇处高台地

上的高规格仰韶文化中晚期大型聚落,面积达117万平方米。F12作为居住区最大的房屋,北斗造型置于其门廊处,结合北部的麋鹿骨架和猪骨架,既表明房屋主人的特殊身份,更勾勒出部落首领主持、众先民参与的北斗祭祀场景,印证了当时已形成系统的北斗礼祭仪式。这套仪式既包含对天象的崇拜,更有彰显巫师兼首领权威的政治意图。

青台遗址位于黄河南岸的一条小支流枯河边的高台地上,面积约30万平方米。青台遗址的北斗造型自成一体,旁边有黄土堆成的台子,南部有一具非正常死亡呈“大”字形摆放的人骨架,周围置有3处瓮棺,瓮棺内发现有婴儿头骨碎片以及丝织品碎片。目前虽不知这样的摆放方式有何用意,但是在北斗九星周围进行人殉与北斗祭祀有密切关系是可以确定的。在生产力尚不发达的新石器时代,祭祀活动通常是用牲畜作为牺牲,人祭仅出现在规格较高的祭祀活动中。据此推断,当时的北斗崇拜应该有一套隆重的祭祀仪式。它说明,至少在距今6000—5000年前,中原地区的北斗崇拜除了具有天文、节气的意蕴外,更蕴含着强烈的政治与宗教意义。

值得深入探讨的是,新石器时代中晚期,各地考古学文化灿若星斗,且多数区域均对北斗形象有所认知,为何唯独中原地区将北斗提升为核心祭祀对象,并发展出规范化的礼仪体系?这一现象的形成,与史前社会复杂化进程中巫师职能的向权力的转化密切相关。史前巫师所掌握的祭祀权力,不仅反映了早期先民的宗教信仰,同时也满足了聚落社会在天文观测、农业生产、疾病治疗与伦理规范等方面的共同需求。其本质是一种依托自然规律的神秘力量而展现的综合性体系,内含巫术、科学、经验知识与道德观念的交融,这些正是早期聚落社会组织赖以自律、约束、生存的重要条件,也是史前聚落组织所需的公共服务。这类公共资源不是无关紧要的,而是早期农业聚落维持生计不可或缺的核心条件。正因其公共服务中的重要性,原始宗教及巫师的权威日益提高,并且随着时日延续而演变为一种隐形的社会权力。例如濮阳西水坡墓葬中的蚌塑龙虎图案及人殉现

象,就是通过对天文、时令、气象、灾异的测度与祈祷,并在沟通天人的过程中超越了平等社会的界域,最终塑造了墓主的崇高权威。就人殉而言,它可能是最初祭祀天地神祇的祭品,其来源可能是俘虏及捕获的外族人,以他们来殉葬,会反映出首领兼巫师的一种威仪及其所拥有的社会权力。这是因为天空、星际往往被视为最高神祇的居所与众神的渊藪,它们主宰着人间命运,故对古人来说,天文学不仅是一种有助于生存的实用知识体系,也是天道或神谕的体现^④。所以,在人类早期的聚落社会中,巫师群体会通过对祭祀、知识、伦理与自然法则的垄断而取得对聚落先民的信仰支配权,这种信仰支配权逐渐转化为聚落社会最初的社会权力。如我国北方及黄河流域、长江流域等史前区域文化的大型祭坛,包括辽宁喀左东山嘴红山文化祭坛^⑤、内蒙古大青山西段新石器时代祭坛^⑥、湖南澧县城头山遗址祭坛^⑦、太湖地区良渚文化祭坛^⑧等,均兼具祭祀天地神祇与观测天象、测度节气、预报气候的双重功能,正是这一历史进程的实物见证。

史前中原文化将北斗崇拜提升至礼仪高度,其原因还需结合史前中原地区的具体环境与原始宗教特征加以分析。

其一,从客观环境来看,中原地区位于北纬35度左右,从该位置观察天象,北斗位于恒显圈内,终年可观测到,这为生活于此的先民观测北斗、崇拜北斗提供了天然条件。由于中原地区开阔的平原环境,先民在修建祭祀神祇和观测天象的祭坛时,多选择旷野之巅的“地”之中点,以尽量接近“天”之中心,便于“天人”沟通与“神意”授受。《史记·历书》记上古律历的政治文化内涵云:“神农以前尚矣。盖黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官。各司其序,不相乱也。民是以能有信,神是以能有明德。”^{[10] 1256}在司马迁看来。所谓“三皇”与“五帝”,正是史前社会复杂化的重要分界线。而距今6000—5000年,正是中原地区社会复杂化的重要时期,这些聚落、聚落群的巫师兼首领往往通过对天文、历法等知识体系的垄断,强调其权力的“神性”来源。因此,在早期文献中,对中原社会组织“考定星历,

建立五行,起消息,正闰余”的记载是十分频繁的。如《尚书·尧典》曾记尧“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时……帝曰:咨,汝羲暨和,期三百有六旬有六日,以闰月定四时,成岁”^[11],通过对四方位置、日出日落以及鸟星、大火、虚星和昴星等天象的观测,推算春分、夏至、秋分和冬至节令,由此维持原始宗教与公共职能合一的政治文化传统。这种情况在距今4300年左右的陶寺文化中表现得更为突出^⑨。陶寺遗址22号墓(ⅡM22)出土的“漆木圭尺”^⑩,位于墓室东南角,属邦国君主随葬之器。由此说明,历法与节令的制订和宣示,是早期统治者的重要权力手段,也是当时统治者垄断知识体系借以提升自身政治权威的体现。北斗星辰作为中原史前先民天文知识的核心内容,与中原核心区(晋、豫、陕一带)作为仰韶文化地理中心的定位高度契合,恰好印证了中原先民“天地之中”的地理观念。

特别是根据近年来聚落考古的研究成果,仰韶文化遗址的分布整体上可分为两条路径:一条自豫北延伸至豫西南,途经安阳、焦作、郑州、平顶山以及南阳;另一条走向为黄河南岸的郑州、洛阳、三门峡,两条线路呈丁字形,交汇于郑州^⑪。从地理位置来看,郑州位于第二、第三阶梯交汇地带,地形较为复杂,北临黄河,南依嵩山山脉,这也决定了郑州地区的考古学文化交流整体呈现“东—西”向格局。其最西端的双槐树遗址,位于伊洛河交汇处,扼守进入洛阳盆地的要道,辐射郑州与洛阳盆地东部广大区域;最东端的大河村遗址,作为次一级中心聚落,辐射索河、熊儿河、贾鲁河等支流沿线遗址区,文化内涵丰富,被视为该区域的经济交流中心^⑫;青台遗址则处于两个中心聚落的交通要道中点,东距大河村遗址、西距双槐树遗址均为30公里。《史记·天官书第五》中有“斗为帝车,运于中央,临制四乡”^{[10] 1291}的记载,意即北斗驶于星空中央,节制四方。这些聚落的地理位置,既便于观测天象与北斗星辰,更强化了时人对“天地之中”“斗为帝车”“临制四乡”的认知,使得北斗星辰成为天然的祭祀与礼仪化对象。

其二,这一现象是中原地区原始宗教中祖先神信仰发展的必然结果。赵辉曾指出,史前

中原地区的一个显著特点是缺少与宗教有关的考古记录；而在东部沿海地区，宗教往往是被用作整合社会的强有力的乃至最重要的手段^⑤。李伯谦在关于文明演进模式的探讨中，提出在中国古代文明演进中，各个地方形成的模式并不一样，不同模式有不同前途。他提出了两种模式的不同表现：一种是突出神权的模式，如红山文化、良渚文化；另一种是突出军权、王权的模式，如仰韶文化、龙山文化^⑥。

在中原传统文化中，奉天法祖、重视族类、注重世俗、崇贵轻富的特点很早就形成了。在公元前6000年前后的裴李岗文化中开始出现有共同葬俗、排列有序的族葬墓地，应是当时祖先崇拜观念和现实社会秩序显著强化的反映^⑦。在距今6000—5000年前后，这种社会结构与价值观继续发展，并形成了中原文化与史前中国其他区域文化不同的特质。它使中原地区原始宗教很早就由自然神崇拜向具有世俗化特征的祖先神崇拜转化，在人口迁徙、族类战争、社会整合中快速形成王权、神权、族权三位一体的权力结构，并向早期礼制转化，也因之形成了早期礼制所蕴含的血缘化、内聚化、世俗化、礼仪化等社会结构特征，形成简朴、务实、重族、崇祖的中原文化的基本属性^⑧。《国语·鲁语上》所云“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典”^[12]，即说明了这些血缘族群的“先祖”“先公”通过公共权力及其职能（如祭祀、御灾、防患、定国等）而为族群或政治体建立丰功伟绩。在这种世俗化的社会组织中，有关观天测地的天文、气候、节气、历法的测度成为史前政治体如聚落群、“古城”、“古国”等的统治者进行管理的重要公共职能之一。尽管这种天文学知识往往掩盖在史前宗教信仰的幕布后面，但正是通过祭祀天地的行为而对气候、节气、历法的测度，使从事农业的定居聚落产生出对于巫师兼首领权威的崇拜和敬仰，并使聚落人群更加重视对祖先与神祇的崇拜，同时强化了他们对政治组织、领袖权力（即王权）及等级结构的认同。祭祀所展现的“神性”推动了古代聚落乃至早期城邑、国家中的族群对巫师兼首领的尊敬和膜拜。所以，在史前

中原地区，以祭祀祖先为中心的宗法之礼、以公共权力的神秘化与等级化为内容的制度之礼、以向自然山川神灵求福避祸禳灾的泛灵崇拜之礼，共同构成早期礼仪之“祀”的重要内容^⑨。

从物质文化层面考察，早期中原地区的北斗崇拜并未脱离这一文明演进模式。在以自然神为主神的信仰模式中，会在时光流逝中将信仰主神上升为统一神，这种统一神往往以自身为中心，使它超越血缘性氏族、部落的狭隘神祇信仰，形成超血缘、超族群、超世俗政体的区域性宗教及神权政治体系^⑩。与大约同一时期的红山文化、良渚文化等相比，在祭祀设施上，红山文化分布范围内存在许多坛、庙、冢。特别是在牛河梁遗址第一地点所见的祭天（燎祭）、祭地（瘞埋）、祭祖先（裸礼）的不同祭祀方式表明，红山文化时期已经出现了较为完备的对天、地、人（祖先）的祭祀体系，是一种以神权为主的神权社会。而良渚文化除了有像瑶山、反山、汇观山这样的高台大墓，墓中还随葬大量精美的玉、石制作的祭祀礼仪器物，玉器类型主要涵盖琮、璧、钺，以及冠状器、三叉形器、锥形器、玉璜等，玉礼器的造型主要源于对神徽主题的表现。特别是良渚玉钺柄端的装饰，以及反山M12玉钺所刻的神徽纹饰^⑪，共同揭示出良渚古国是一种神权、王权相结合的以神权为主的神权国家。而中原地区因奉天法祖、注重世俗、崇贵轻富的文化特质，其神祇崇拜与红山文化、良渚文化存在显著区别：中原地区的聚落群、“古城”、“古国”统治者更推崇简约质朴的传统，反映在祭祀礼仪上，便是极度重视实用性。北斗星辰作为天文、节气、历法的核心组成部分，对其的祭祀既满足了先民生产生活的需求，又为统治者树立“神性”权威提供了重要支撑。因此，即便北斗祭祀属于对“天”的祭祀范畴，也始终保持简约质朴的风格。这也解释了为何中原地区的北斗崇拜以陶罐、祭祀坑等象征性礼仪设施为主，黄土堆砌的祭台直径约1米、高不足1米，祭祀区总占地面积不足300平方米，无论规模还是祭祀礼器的丰富程度，都远不及红山文化、良渚文化的祭坛与礼器。从祭祀对象来看，红山文化崇拜的对象有图腾、天地、女神，良渚文化崇拜的对象为神徽等，均为超脱于人之上的宇宙之

神祇。中原地区对自然界诸神的崇拜,则更具实用性意义。它使中原地区的原始宗教在自然神崇拜中既表现出强烈的世俗化特征,也体现出蕴含日月、星辰的“天道”对世俗权力的护佑和保障。这一特质在文献中关于北斗授时、建朔功能的记载中表现得尤为突出,如《史记·天官书第五》中就有“分阴阳,建四时,均五行,移节度,定诸纪,皆系于斗”^[10]¹²⁹¹的说法。正是由于北斗星辰兼具授时功能与“天道”属性,中原先民才将其列为自然神祭祀的核心对象。

与史前其他区域文化相比,中原地区的北斗崇拜在原始自然神崇拜中独具一格。中原地区一神崇拜与泛灵禁忌的多神崇拜并存,导致该地区史前先民宗教呈现多重性特征。从文献记载来看,距今约5000年的黄帝既是驾龙驭虎的众神之神,又是享受禘祭的世俗人王。例如《史记·五帝本纪》记黄帝在位时,“……而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。……顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难”^[10]⁶,清晰展现了其兼具神性与世俗性的双重特质。因此,在史前中原地区的信仰体系中,除了与“王权”合法性直接绑定的最高祖先神外,其他崇拜对象无论地位高低,最终都服务于统治权力。而在这种祖先主神信仰体系中,所谓“主神”并非超然独立的存在,而是聚落群或“古城”“古国”最高统治者的先公、先祖,其核心功能是护佑地上王权与世俗统治,庇佑世袭子孙,因此与当时的政治、军事、文化发展密切相关,宇宙天体、星辰及自然诸神都只是服务于地上“王权”的辅助力量。正是这种主次关系,催生了“斗为帝车,运于中央,临制四乡”的观念。这种主辅格局使得对自然诸神的崇拜未能持续向形而上的高度发展,往往停留在初级、稚嫩的表现阶段,导致中原地区出现“有神无话”或缺乏神话细节的现象,未能形成完整的英雄史诗。同时,由于自然神信仰的发展进程过早中断,其原始属性使得人们难以全面把握自然神灵的多样性,导致崇拜缺乏深厚的理论内涵,大多局限于世俗功利的祸福诉求,对现实人生的关注远超过对天神与理念的信仰。而北斗崇拜,正是这种世俗功利性自然神崇拜的典型代表。

因此,在不同的信仰模式下,物质与精神文

化形态呈现出显著差异:在祖先神信仰模式下,表现精神生活或宗教信仰的物质遗存较为稀少、质朴,其世俗化性质更为明显;而在自然主神崇拜模式中,体现信仰或祭祀的遗存、设施就比较丰富,神权则在社会中起着极端重要的作用。这种差异往往导致认知误区,即认为高大宏伟的祭坛、精美的玉礼器代表着更高的文化等级与更先进的文化内涵,进而觉得位于黄河中下游的中原地区史前文化相形见绌——既没有红山文化那样丰富的大型祭祀遗存,也没有良渚文化那样海量的精美随葬品,因此一度出现“5000多年前中原地区为文明洼地”的说法。通过以上对中原地区北斗崇拜的分析,可以看到,中原地区只是选择了一种更为实用的政治文化发展路径,这种模式“导致早期中国社会在神权上的世俗性、现实性与功利性特点,使神权逐渐屈从于王权”^[13],尽管北斗在后世又逐渐衍生出更为丰富的文化含义,但追溯其崇拜源流,能够帮助我们更深刻地认识史前中原地区原始宗教与政治文化的独特演进路径。

需要明确的是,中原文明在早期“满天星斗”格局中最终脱颖而出,是诸多因素共同作用的结果,北斗崇拜只是其中一个因素。除北斗崇拜所关联的天文历法优势、政治权力整合功能外,中原地区优越的地理环境(适宜农业发展)、多元文化的交汇融合、务实的生产生活方式、早期礼制的逐步成熟等,均是推动文明演进的重要因素。北斗崇拜的独特性在于,它将天文知识、宗教信仰与政治权力深度绑定,形成“实用化、世俗化、等级化”的文化特质,为中原文明的整合与发展提供了精神与制度层面的支撑,而非单一的决定性因素。正是这种多元因素的协同作用,使中原文明在与其他区域文明的交流互动中逐渐凸显优势,最终成为中华文明多元一体格局的核心。

综上所述,中原地区的北斗崇拜是史前文化的重要现象,其九星崇拜形态、与权力核心的紧密绑定、“天地之中”的观念载体属性,使其区别于其他区域及民族的北斗信仰。作为中原文明演进的助力之一,北斗崇拜所体现的世俗化、实用化特质,深刻影响了中原政治文化的发展路径,也为理解早期中国文明的多元起源与核

心形成提供了重要视角。

注释

①武仙竹、马江波：《三峡地区太阳崇拜文化的源流与传播》，《四川文物》2019年第2期。②湖南省文物考古研究所：《湖南黔阳高庙遗址发掘简报》，《文物》2000年第4期；《湖南洪江市高庙新石器时代遗址》，《考古》2006年第7期。③范毓周：《河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论》，《中原文化研究》2020年第4期。④冯时：《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》，《文物》1990年第3期；《中国早期星象图研究》，《自然科学史研究》1990年第2期。⑤冯时：《星汉流年——中国天文考古录》，四川教育出版社1996年版；冯时：《中国天文考古学》，中国社会科学出版社2010年版。⑥例如伊世同：《北斗祭——对濮阳西水坡45号墓贝塑天文图的再思考》，《中原文物》1996年第2期；陆思贤、李迪：《天文考古通论》，紫禁城出版社2000年版；牟海芳：《中国古代北斗信仰与猪神崇拜之关系论考》，《西南民族大学学报（人文社科版）》2005年第2期；董家宁：《史前北斗信仰与猪神崇拜之关系初探——从红山文化礼器中的猪母题说起》，《社会科学论坛》2013年第8期；冉景中：《北斗与猪神崇拜起源考》，《世界宗教文化》2017年第2期等。⑦余健：《卍及禹步考》，《东南大学学报（哲学社会科学版）》2002年第1期；张远山：《华夏万字符是四季北斗合成符——万字符传播史（上）》，《社会科学论坛》2016年第11期。⑧郑州市博物馆发掘组：《谈谈郑州大河村遗址出土的彩陶上的天文图象》，《中原文物》1978年第1期。⑨丁清贤、孙德萱、赵连生等：《从濮阳蚌壳龙虎墓的发现谈仰韶文化的社会性质》，《中原文物》1988年第1期。⑩张光直：《濮阳三趺与中国古代美术上的人兽母题》，《文物》1988年第11期。⑪李学勤：《西水坡“龙虎墓”与四象的起源》，《中国社会科学院研究生院学报》1988年第5期；冯时：《中国早期星象图研究》。⑫⑬冯时：《中国天文考古学》，第278—320页，第146—147页。⑭方燕明：《2017年度河南省五大考古新发现》，《华夏考古》2018年第3期。⑮⑯郑州市文物考古研究院：《河南巩义市双槐树新石器时代遗址》，《考古》2021年第7期。⑰⑱河姆渡遗址考古队：《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，《文物》1980年第5期。⑲安徽省文物工作队：《潜山薛家岗新石器时代遗址》，《考古学报》1982年第3期。⑳㉑姬乃军：《延安市发现的古代玉器》，《文物》1984年第2期。㉒鞍山岩画专题考古调查组：《鞍山、海城地区古代岩画的调查报告》，《辽宁省博物馆馆刊》2010年。㉓吴甲才：《内蒙古翁牛特旗白庙子山发现新石器时代早期北斗七星岩画》，《北方文物》2007年第4期。㉔孙小淳、何笃、徐凤先等：《中国古代遗址的天文考古调查报告——蒙辽黑鲁豫部分》，《中国

科技史杂志》2010年第4期。㉕山西省临汾行署文化局：《山西吉县柿子滩中石器文化遗址》，《考古学报》1989年第3期。㉖陆思贤、李迪：《天文考古通论》。㉗⑳上海市文物保管委员会：《崧泽——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社1987年版，第56、81页。㉘㉙安徽省文物考古研究所：《凌家滩——田野考古发掘报告之一》，文物出版社2006年版，第209页。㉚⑳山东省考古所等：《山东莒县陵阳河大汶口文化墓葬发掘简报》，《史前研究》1987年第3期；苏兆庆等：《山东莒县大朱村大汶口文化墓地复查清理简报》，《史前研究》1989年。㉛⑳马建军：《形制独特的四孔玉器》，《中国文物报》1998年10月25日。㉜⑳红河州文管所、个旧市博物馆：《云南个旧市倘甸新石器时代遗址》，《考古》1996年第5期。㉝㉞辽宁省文物考古研究所：《辽宁牛河梁第二地点一号冢21号墓发掘简报》，《文物》1997年第8期。㉟⑳中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古敖汉旗小山遗址》，《考古》1987年第6期。㊱⑳张远山：《华夏万字符是四季北斗合成符——万字符传播史（上）》。㊲⑳浙江省文物考古研究所：《河姆渡——新石器时代遗址考古发掘报告》，文物出版社2003年版，第343页。㊳⑳湖北省宜昌地区博物馆、四川大学历史系考古专业：《宜昌县清水滩新石器时代遗址的发掘》，《考古与文物》1983年第2期。㊴⑳山东省文物考古研究所：《大汶口续集——大汶口遗址第二、三次发掘报告》，科学出版社1997年版，第174页。㊵⑳李恭笃：《昭乌达盟石棚山考古新发现》，《文物》1982年第3期。㊶⑳青海省文物管理处考古队、中国社会科学院考古研究所：《青海柳湾》，文物出版社1984年版，第148页。㊷⑳周菁葆主编：《丝绸之路岩画艺术》，新疆人民出版社1993年版，第524页。㊸⑳祝秀丽：《北斗七星信仰探微》，《辽宁大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期。㊹⑳满都尔图等主编：《中国各民族原始宗教资料集成：锡伯族卷》，中国社会科学出版社1999年版，第396页。㊺⑳汪立珍：《鄂温克族神话研究》，中央民族大学出版社2006年版，第129页。㊻⑳《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会：《达斡尔族社会历史调查》，民族出版社2009年版，第240页。㊼⑳[英]科林·伦福儒、保罗·巴恩：《考古学：理论、方法与实践》，文物出版社2004年版，第412—413页。㊽⑳李禹阶：《陶寺文化与早期中国的初构》，《历史研究》2024年第5期。㊾⑳郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年第11期。㊿⑳包头市文物管理所：《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》1986年第6期。㉑⑳湖南省文物考古研究所：《澧县城头山古城址1997~1998年度发掘简报》，《文物》1999年第6期。㉒⑳浙江省文物考古研究所：《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》1988年第1期。㉓⑳中国社会科学院考古研究所山西队、山西省考古

研究所、临汾市文物局:《陶寺城址发现陶寺文化中期墓葬》,《考古》2003年第9期;何弩:《山西襄汾陶寺城址中期王级大墓ⅡM22出土漆杆“圭尺”功能试探》,《自然科学史研究》2009年第3期。⑤③许顺湛:《河南仰韶文化聚落群研究》,《中原文物》2001年第5期。⑤④靳松安、张建:《从郑州地区仰韶文化聚落看中国早期城市起源》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2015年第2期。⑤⑤赵辉:《中国的史前基础——再论以中原为中心的历史趋势》,《文物》2006年第8期。⑤⑥李伯谦:《中国古代文明演进的两种模式——红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想》,《文物》2009年第3期。⑤⑦韩建业:《裴李岗时代的“族葬”与祖先崇拜》,《华夏考古》2021年第2期。⑤⑧李禹阶:《“共识的中原”与史前“中原中心”的形成——兼论“最初的中国”的特质》,《中原文化研究》2023年第3期。⑤⑨李禹阶:《史前中原地区的宗教崇拜和“礼”的起源》,《中国史研究》1995年第1期。⑥⑩李禹阶:《中国史前宗教与社会权力的演进》,《中国社会科学》2024年第1期。⑥⑪浙江省文物考古研究所:《反山(上)》,文物出版社2005年版,第64—65页。

参考文献

[1]范毓周.河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论[J].中原文化研究,2020(4):17.

- [2]竺可桢.二十八宿起源之时代与地点[M]//竺可桢文集.北京:科学出版社,1979:249.
- [3]夏鼐.从宣化辽墓的星图论二十八宿和黄道十二宫[J].考古学报,1976(2):48.
- [4]李约瑟.中国科学技术史:第三卷[M].梅荣照,等译.北京:科学出版社,2018:228-229.
- [5]刘文典.淮南鸿烈集解:卷五[M].冯逸,乔华,点校.北京:中华书局,2013:159-183.
- [6]黄怀信.鹖冠子校注[M].北京:中华书局,2014:70.
- [7]陈久金.北斗星斗柄指向考[J].自然科学史研究,1994(3):209-214.
- [8]鲁子健.璇玑玉衡考[J].社会科学研究,1994(5):85.
- [9]李禹阶.史由巫出:史以载“道”与中原“正统”史观:以司马迁《史记》为观照[J].西北大学学报(哲学社会科学版),2021(5):122.
- [10]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [11]十三经注疏:尚书正义[M].李学勤,主编.北京:北京大学出版社,1999:33-35.
- [12]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:154-155.
- [13]李禹阶.文明与早期中国文明[J].中国史研究动态,2022(1):26.

An Exploration of the Worship of the Big Dipper in Prehistoric Central China

Li Yujie, Cao Panpan

Abstract: The worship of the Big Dipper has long held a significant position in traditional Chinese culture. By analyzing the remains related to the Big Dipper unearthed at the Qingtai site in Xingyang, Zhengzhou and the Shuanghuishu site in Gongyi, and Xishuipo in Puyang, Henan, this study investigates the origins and early cultural manifestations of Big Dipper worship. The findings reveal that at least 6,000 to 5,000 years ago, an abstract and ritualized system of Big Dipper worship gradually emerged in the Central Plains. This phenomenon can be attributed to two main factors: first, the Big Dipper might represent the concept of “the Center of Heaven and Earth” in the geographical cosmology of the period; second, it carried profound political and religious significance, which reflected the strong secular characteristics of primitive religion in the Central Plains, and aligned with the political and cultural needs of prehistoric Central China. It is important to note that the rise of the Central Plains civilization against the backdrop of diverse coexisting cultures in the early times was the result of synergistic interactions among multiple factors, including geographical environment, cultural integration, and the development of ritual systems. As a crucial element in this process, the worship of the Big Dipper has provided both spiritual and institutional support for the evolution of civilization.

Keywords: the Central Plains; the Big Dipper worship; the Shuanghuishu site; primitive religion; political culture

[责任编辑/启 轩]



龟兹乐舞与中华文明标识体系的构建*

张安福

摘要:龟兹乐舞是盛唐文化繁荣的重要体现,其独特的艺术形态与美学内涵展现了兼容并蓄、发展创新的中华文明特质。龟兹乐舞广泛吸收、融合世界多元文化,是中华文明跨地域、多文化包容发展的艺术典范。汉唐以降,龟兹乐舞东传后与中原礼乐体系深度交融,推动了“胡部新声”与“清商旧乐”的融合,突破了早期中原“礼乐一体”的礼教传统,使中原乐舞向审美娱情转变,为中华艺术注入新的活力。龟兹乐舞的舞狮、鼓乐等艺术形式,逐渐演化为跨越地域、凝聚多民族文化认同的艺术典范,成为中华文明标识体系的重要组成部分。

关键词:龟兹乐舞;西域艺术;中华文明标识体系

中图分类号:G09

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0015-09

西域艺术是中华文明的重要组成部分。汉唐时期,龟兹乐舞艺术发达,“管弦伎乐,特善诸国”^[1],在中国古代艺术体系中占据重要地位,是中华文明标识体系^①形成的重要载体,蕴含着中国“大一统”的政治理念与“多元一体”的文化认同。龟兹乐舞吸纳并融会印度、波斯等异域元素,诠释了中华文明的包容性;中华礼乐文化通过对龟兹乐器与乐制的改良革新,彰显了中华文明的创新性。龟兹乐舞作为文明互鉴的桥梁,充分体现了盛唐文化的恢宏气象,其发展历程更与中华文明的突出特性深度契合,为理解中华文明标识体系的构建历程提供了新的视角。

一、天籁之音:龟兹乐舞艺术的历史源流

龟兹是塔里木盆地北缘最大的绿洲,地处丝绸之路交通要冲,是多元文化互动交融的重要场域。龟兹独特的自然地理与文化环境,孕育出广受西域各民族喜爱的龟兹乐舞。

(一)绿洲环境提供资源保障

龟兹北倚天山,南临塔克拉玛干沙漠,得益于迪那河、库车河、渭干河及阿克苏河等水域的滋养,造就了水草丰美、土壤肥沃的绿洲宜居环境。因而,龟兹人善于采撷自然山水之音编成乐曲,“龟兹国王与臣庶知音者于大山间听风水声,均节成音”^{[2]2008}。《宋高僧传》记载了羯鼓曲《耶婆瑟鸡》的创作缘由:“安西境内有前跋山,山下有伽蓝,其水滴溜成音可爱,彼人每岁一时采缀其声以成曲调,故耶婆瑟鸡,开元中用为羯鼓曲名,乐工最难其杖撩之术。”^[3]这种创作实践赋予了龟兹乐舞自然的灵性与活力。

作为当时塔里木盆地幅员最广、人口最众的绿洲政权之一,龟兹农牧业发达、物产富饶,“土多稻、粟、菽、麦,饶铜、铁、铅、麋皮、氍、铍沙、盐绿、雌黄、胡粉、安息香、良马、封牛”^[4];《水经注》亦载“屈茨北二百里山,夜则火光,昼日但烟,人取此山石炭,冶此山铁,恒充三十六国用”^[4]。龟兹境内安定的生产生活环境与雄厚的物质基础为乐舞艺术的孕育与勃兴提供

收稿日期:2025-08-17

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国历史上的边疆治理与民族融合研究”(24&ZD264)。

作者简介:张安福,男,上海大学历史系教授、博士生导师(上海 200444),主要从事西域历史文化研究。

了天然沃土,成为西域乐舞艺术的重要源头。

(二) 丝路枢纽会通东西文化源流

龟兹作为多元文化交融的沃土,其乐舞艺术既根植于绿洲文明,又博采游牧文化、印度文化与波斯文化之长,形成独树一帜的艺术风格。

一方面,龟兹乐舞在形态与风格上吸纳了游牧文化热烈奔放的特点,极具动感。克孜尔石窟壁画上的舞者服饰就保留了鲜明的游牧文化特征,龟兹舞中常有持剑、挥袖等刚健奔放的动作,这可能与匈奴、鲜卑等民族的尚武习俗有关。如鲜卑的《簸逻回歌》,是马上军乐演化为舞蹈伴奏的典型,“簸逻回”即汉语“大角”。此外,龟兹乐舞中常见的群体共舞形式,可能与游牧民族庆典中惯于围圈共舞的传统密切相关。

另一方面,龟兹乐舞广泛吸收了印度佛教的艺术精髓。作为西域佛教重地,龟兹深受佛教艺术影响。佛教《法华经》《华严经》等经典强调以乐舞礼佛,龟兹原有的乐舞艺术因此被纳入佛教法会、讲经、供养仪式中,成为“伎乐供养”的组成部分。著名的佛学大师鸠摩罗什、玄奘都曾在龟兹讲经说法,并对龟兹的佛教艺术、乐舞形式赞叹不已。《大智度论》载:“菩萨欲净土,故求好音声,欲使国土中众生闻好音声,其心柔软,心柔软故受化易,是故以音声因缘供养佛。”^[5]由此可见,佛教为龟兹乐舞提供了神圣化表达的语境,乐舞成为佛教广泛传播的媒介,二者在交流交融中共同推动了龟兹乐舞艺术向中华文明标识的演进。

此外,粟特文化独特的歌舞元素也是龟兹乐舞的重要源头之一。粟特商人自3世纪以来便控制着中国至萨珊波斯、拜占庭等地的商路,在中国与中亚、西亚和南亚之间进行转运贸易,龟兹是其中重要的转运中心。粟特商人不仅把金银、香料、药材、器皿、首饰和丝绸等转运到西方,而且把西亚、中亚等地灵动、华丽的音乐舞蹈带入龟兹。在今库车苏巴什佛寺发现的舍利盒盖上,雕有吹奏长笛的有翼神像,其兼具犍陀罗与伊朗艺术文化的灵感^②,并可追溯至希腊爱罗神^③,甚至可以与汉画像石中的羽人相提并论^④。不仅如此,龟兹石窟壁画中还保留了大量体现波斯文明特征的乐舞图。以克孜尔石窟第38窟

为例,其主室左右壁共绘有7组合计28身乐伎,多数手持各类乐器,其中所见竖琴类乐器的形制与大英博物馆所藏亚述巴尼拔时期浮雕上的竖琴形象高度相似^⑤。龟兹石窟壁画中此类乐舞图的大量出现,充分反映了其对萨珊波斯文化精髓的吸纳与融合。

(三) 活泼明快的乐舞艺术表达

龟兹乐舞最鲜活的艺术生命力,根植于对四方表演乐器与舞蹈形式的吸收融合。这些乐器中,既有龟兹本地生发的种类,亦有中原传入的种类,还包括从西亚、中亚、南亚等地引进并改良的种类。西域舞蹈大多在经历龟兹本土化重塑后,再传播四方。诸多龟兹乐舞形式在传入中原后进一步焕发出新的生机,发展成为中国古代艺术史上的经典。

1. 乐器

龟兹乐舞演奏中乐器种类繁多,其中有大量来自中原的乐器。早在西汉时期,细君、解忧公主远嫁乌孙,已陆续将中原乐器带入西域。龟兹王更以使用中原乐器为风尚,《汉书》载,龟兹王绛宾从中原归国后,在宫室建筑、仪仗护卫、出入规制等多个方面仿效汉制^[6]。除箏、排箫、笙等中原传统乐器外,其他地区的乐器也通过丝绸之路传入龟兹,至隋唐时已形成一套成熟完备的乐器体系。据研究,在龟兹地区共流行24种乐器,有阮咸、五弦、琵琶、竖箏篪、箏、三弦、箏篪、唢呐、箫、铜角、笙、笛、羯鼓、腰鼓、答腊鼓、鼗、大鼓、毛员鼓、侯提鼓、齐鼓、檐鼓、铜钹、拍板、贝^[7]。这些乐器大致可分为弦鸣乐器、气鸣乐器和打击乐器三类。弦鸣乐器主要有阮咸、竖箏篪、五弦琵琶、曲项琵琶等,气鸣乐器主要有排箫、唢呐、箏篪、横笛等,打击乐器主要有大鼓、羯鼓、铜钹等。

下面择其要者,简单梳理龟兹乐器的生成、改造与流传情况。(1)箏篪,也叫“鬲篪”,“亦名悲篪,有类于茄也”^{[2]2061},是龟兹本土乐器。箏篪以芦苇制哨片,管身开九孔(前七后二),音域宽广,有两个八度,可模拟人声哭啸,“其声悲”^{[8]1075},其“状如漆桶,下承以牙床,用两杖击之,其声焦杀鸣烈,合太簇一均”^[9]。库车苏巴什佛寺遗址出土的唐代箏篪残件,其哨片和孔位结构与克孜尔石窟壁画中乐师手持管身细长

的箏箏一致^[10]。箏箏从龟兹东传中原,后来传播至日本和朝鲜半岛,明清时期的“管”就是在箏箏的基础上发展而来^{[11]610-634}。(2)琵琶起源于美索不达米亚地区,早期是长颈琵琶,后来传入埃及、希腊、波斯等地,波斯人制造了短颈琵琶。长颈琵琶由吐火罗引入中亚、西域,龟兹将其改造为四弦,琴颈上附有十二品,在唐代正式把四弦琵琶命名为“阮咸”^{[11]234-235},后传到日本,改为四弦十四柱。五弦琵琶最早出现在希腊,后随亚历山大东征传入印度,经骊靬商人和粟特人传入西域,东渐中原。曲项琵琶最早源于波斯萨珊王朝,后随亚历山大东征传至中亚、印度,经商人传入西域。(3)竖箏篪发源于两河流域,最早出现的是角式箏篪,之后传入波斯、格鲁吉亚、阿富汗等地,经吐火罗人、斯基泰人、波斯人再传入中国西域地区^{[11]38-70}。此外,角式箏篪经天竺改造后出现凤首箏篪,随着佛教的传播传入中原,之后东渐朝鲜半岛、日本。(4)横笛和腰鼓均源于印度,随着佛教东渐进入西域,后传入中原,再传至朝鲜半岛、日本。中原横笛逐渐加入膜孔,到清代发展定型为笛子^{[11]174-198}。龟兹腰鼓在原有基础上不断改进,发展出都昙鼓、毛员鼓^{[11]718-722},成为本土乐器中主要的膜鸣乐器。朝鲜半岛的杖鼓,日本的一、二、三、四鼓都是借鉴腰鼓而来^[12]。(5)答腊鼓源自伊朗,传入西域后在龟兹流行^[13],成为龟兹乐和疏勒乐中常见的乐器,库木吐喇第68窟壁画中就有答腊鼓形象^[13]。龟兹本土乐器中的大鼓是从羯鼓演变而来^{[11]746-747},鼗鼓、鸡娄鼓、羯鼓均源自大月氏,是龟兹乐重要的打击乐器^[14],后传入中原。唐玄宗通晓音律,尤其擅长演奏羯鼓,曾自创曲调用羯鼓演奏,宋璟对其有“头如青山峰,手如白雨点”^[15]的赞语。羯鼓后来东渐日本,成为日本雅乐的重要乐器^{[11]700-704}。

隋唐时期,龟兹乐舞已发展为规制严整、体系完备的艺术形态。《旧唐书·音乐志》对龟兹乐舞的组成建制有详细记载:

龟兹乐,工人皂丝布头巾,绯丝布袍,锦袖,绯布裤。舞者四人,红抹额,绯袄,白裤帑,乌皮靴。乐用竖箏篪一,琵琶一,五弦琵琶一,笙一,横笛一,箫一,箏箏一,毛员鼓一,都昙鼓一,答腊鼓一,腰鼓一,羯鼓一,鸡

娄鼓一,铜钹一,贝一。毛员鼓今亡。^{[8]1071}

可以看出,其乐工与舞者衣着考究、色调统一,演出规范,管乐、弦乐与打击乐俱全,构成了声势浩大、层次丰富的乐器编制,印证了龟兹乐舞在唐代艺术发展中的重要地位。

2. 舞蹈

龟兹种类繁多的乐器丰富了乐舞的表现形式,具有代表性的舞蹈形式主要有“西域三大舞”、“泼寒胡舞”、狮子舞等。

“西域三大舞”指胡旋舞、胡腾舞、柘枝舞,大都起源于河中地区的粟特之地,传入龟兹后融入更多西域文化元素。具体说来,胡旋舞起源于康国^[16],多为女性独舞,主要特色是“舞者立毬上,旋转如风”^{[17]470},快速旋转为其基本动作,白居易诗中所写“胡旋女,胡旋女。心应弦,手应鼓。弦鼓一声双袖举,回雪飘摇转蓬舞。左旋右旋不知疲,千匝万周无已时”^{[2]305}就是对胡旋舞的生动描写。胡腾舞多为男子独舞,舞者通常身着窄袖胡衫,头戴尖顶胡帽,脚踩软靴,以腾挪跳跃为基本动作,展现舞者的刚健灵活和柔软肢体。刘言史《王中丞宅夜观舞胡腾》中的“石国胡儿人见少,蹲舞尊前急如鸟”^{[18]5324}和李端《胡腾儿》中的“醉却东倾又西倒,双靴柔弱满灯前。环行急蹴皆应节,反手叉腰如却月”^{[18]3238},都是对胡腾舞的形象描写。柘枝舞兼具胡旋舞的柔美和胡腾舞的刚健,舞者舞袖而动,单人、双人、多人皆可,时而旋转,时而跳跃,李白的诗句“美人一笑千金,垂罗舞毅扬哀音”^[19],刘禹锡的诗句“鼓催残拍腰身软,汗透罗衣雨点花”^[20],均生动描绘了精彩绝伦的柘枝舞场景。

“泼寒胡舞”是对西域传入中原戴面具表演的歌舞形式的统称。张说《苏摩遮五首》中有“寒气宜人最可怜,故将寒水散庭前”^[21]的描写,后人受此影响,将泼水乞寒的化装歌舞表演泛称为“苏幕遮”。事实上,张说混淆了泼水乞寒与“苏幕遮”。据岑仲勉考释,泼水乞寒的习俗可能源于波斯供奉不死之神的活动^[22],后传入龟兹等西域地区,发展成为岁末举行的祈水祈福节日,在今日傣族习俗中仍有遗存。龟兹乐舞中的“苏幕遮”是具有禳灾性质的化装歌舞盛会,《一切经音义》载:“苏莫遮,西我胡

语也,正云飒磨遮。此戏本出西龟兹国,至今犹有此曲。”^{[23]1604} 僧人慧琳认为其与佛教有关,是七月初连续七天的祛灾活动^{[23]210}。“苏幕遮”表演时,表演者佩戴各种面具,并伴有泼洒泥水等仪式行为。尽管二者起源不同,但在唐代常将这类载歌载舞的化装舞会统称为“苏幕遮”或“泼寒胡戏”,唐中宗曾“御洛城南门楼观泼寒胡戏”^{[8]141}。

狮子舞是人模仿狮子等动物姿态的一种舞蹈。狮子并非中原本土物种,其形象与文化符号随丝绸之路的商贸、宗教交流传入中土,是多元文化交流的产物。狮子舞东传后极大丰富了中原乐舞,并按照中原理念改编成象征太平祥瑞的“五方狮子舞”。“五方”象征东南西北中五个方位,代表天下一统、四方来朝。在这一形式中,唐人保留了西域的舞狮技法与胡人装束,赋予其全新的文化内涵。唐代宫廷乐舞《太平乐》中就包含这种舞蹈,《通典》载:

太平乐,亦谓之五方师子舞。师子挚兽,出于西南夷天竺、师子等国。缀毛为衣,象其俯仰驯狎之容。二人持绳拂,为习弄之状。五师子各依其方色,百四十人歌太平乐,舞拊以从之,服饰皆作昆仑象。^{[24]3718}

狮子在佛教中被赋予“护法神兽”的神圣属性^[25],为其融入中原宫廷乐舞体系提供了文化合理性。据文献记载,龟兹国王“头系彩带,垂之于后,坐金师子床”^[26]。龟兹伎下“设五方师子,高丈余,饰以方色。每师子有十二人,画衣,执红拂,首加红袜,谓之师子郎”^{[17]470},扮演狮子的表演者分列五个方位,在龟兹乐器的伴奏下协同演绎,场面恢宏壮观,通过乐舞艺术再现了大唐居中抚远、万邦来朝的盛世气象,成为国家强盛与文化自信的生动象征。中晚唐时期,敦煌的绢画、纸画、壁画中有昆仑奴牵狮、文殊菩萨骑狮、于阗王驭狮等场景;元稹《西凉伎》中“狮子摇光毛彩竖,胡腾醉舞筋骨柔”^[27]一句,生动描绘了唐代蕃将哥舒翰在宴会上表演狮子舞的场景。因此,狮子舞作为“外来异兽”被“驯服”的表演叙事,超越了单纯的娱乐活动,这一表演既彰显了唐代中央威服四方、德被天下的文化气度,也体现出边疆异域向慕华风、归心内附的政治倾向。

二、胡风东渐:龟兹乐舞与中原文化的融合

龟兹乐舞与中原礼乐传统的交融过程,生动诠释了中华文明以开放包容姿态吸纳多元文化的历史进程。龟兹的“五旦七声”随着丝绸之路传入长安后,与中原传统的“十二律旋相为宫”的音乐体系形成鲜明对比。二者不断碰撞交融形成了新的艺术表现形式,中原文化以其内生的包容性,促使龟兹乐舞实现了“以胡入雅”的艺术新变,彰显出中华文明海纳百川、兼收并蓄的张力。

(一)从“胡乐”入华到“新声”的革新

龟兹乐舞的东传,不断推动着中原音乐体系的革新与审美观念的嬗变。龟兹乐舞随着隋唐时期丝绸之路的繁荣而广泛传入中原,其乐工、舞伎、乐器、乐曲及乐律体系也随之不断东传。与此同时,中原文化以其突出的包容性与创新性,充分吸收与融合来自西域的乐舞艺术,并在实践过程中促使其逐步实现中原化转型,“汉唐乐制改革使龟兹乐器从‘胡部’上升为‘国乐’,不断丰富着中原礼乐体系的传承与内涵,最终融入中原音乐体系”^[28]。

龟兹乐舞以奔放自由、张扬活泼的艺术风格为中原乐舞传统注入新的表现力,并逐步从民间表演形态进入宫廷音乐体系,成为隋唐时期宫廷燕乐的重要组成部分。龟兹乐中的《鼓舞曲》在唐代社会各阶层中广为流传,成为雅俗共赏的乐舞作品。在中原乐舞传统的影响下,龟兹乐舞与本土乐舞持续交融,推动了燕乐体系的发展,并在隋唐时期形成较为完整的音乐理论体系。

《隋书》中谈到龟兹乐对中原雅乐的巨大影响:

龟兹者,起自吕光灭龟兹,因得其声……其声后多变易。至隋有西国龟兹、齐朝龟兹、土龟兹等,凡三部。开皇中,其器大盛于闾阎。时有曹妙达、王长通、李士衡、郭金乐、安进贵等,皆妙绝弦管,新声奇变,朝改暮易,持其音技,估街公王之间,举时争相慕尚。高祖病之,谓群臣曰:“闻公等皆好新变,所奏无复

正声,此不祥之大也……存亡善恶,莫不系之……宜奏正声。声不正,何可使儿女闻也。”帝虽有此敕,而竟不能救焉。^{[29]409}

龟兹乐之“新声”指融合胡汉元素的新兴音乐风格,其特点是节奏强烈、旋律多变。乐师们不断改编旧曲、创作新调,如乐正白明达为隋炀帝创制《万岁乐》《泛龙舟》等数首新曲,“掩抑摧藏,哀音断绝”^{[24]3705},无论王公贵族还是市井民众皆“争相慕尚”。

胡乐盛行对中原雅乐的正统性造成了冲击,因此隋文帝认为修订宫廷雅乐的首要任务是“正声”。开皇年间,隋文帝“诏求知音之士,集尚书,参定音乐”^{[29]409},参与议乐的郑译上奏曰:

考寻乐府钟石律吕,皆有宫、商、角、徵、羽、变宫、变徵之名。七声之内,三声乖应。每恒求访。终莫能通。先是周武帝时。有龟兹人曰苏祇婆。从突厥皇后入国。善胡琵琶。听其所奏,一均之中间有七声。因而问之。答云:“父在西域,称为知音。代相传习,调有七种。”以其七调,勘校七声,冥若合符。^{[29]409}

龟兹乐师苏祇婆带来的“五旦七声”理论,突破了中原传统的五声体系,郑译在其基础上“更立七均,合成十二,以应十二律。律有七音,音立一调,故成七调十二律,合八十四调,旋转相交,尽皆和合”^{[29]346}。此举解决了魏晋以来中原乐律长期存在的“三声乖应”难题,为隋唐燕乐音律体系奠定了理论基础。《新唐书》记载了隋唐时期燕乐的发展情况:

始开皇初定令,置七部乐:一曰国伎,二曰清商伎,三曰高丽伎,四曰天竺伎,五曰安国伎,六曰龟兹伎,七曰文康伎……及大业中,炀帝乃定清乐、西凉、龟兹、天竺、康国、疏勒、安国、高丽、礼毕,以为九部。乐器工衣创造既成,大备于兹矣。^{[17]471}

隋文帝设“七部乐”,将“龟兹伎”“天竺伎”“安国伎”等多民族乐舞纳入华夏正统乐制,标志着燕乐从分散的“胡俗杂乐”向国家礼仪乐制转型。隋炀帝时期,将“七部乐”增为“九部乐”,新增“康国乐”“疏勒乐”,并将“文康伎”改为“礼毕”,使燕乐结构更加完整。唐太宗平定高昌后,增设高昌乐,至此“十部乐”形成。

在所有来自西域的音乐中,龟兹乐对唐代音乐影响最为深远。作为隋唐燕乐中最具影响力的分支,龟兹乐参与并塑造了燕乐的艺术风格与理论体系,成为中华礼乐兼容并蓄的典型例证。“自周、隋以来,管弦杂曲将数百曲,多用西凉乐,鼓舞曲多用龟兹乐,其曲度皆时俗所知也。”^{[24]3718}开元二十四年(736年),“升胡部于堂上”^[25],龟兹乐正式成为宫廷雅乐的一部分。

相较于中原雅乐体系的严谨规范与庄重气质,龟兹乐舞以其鲜活的表演形式弥补了中原乐舞在灵动性与情感张力方面的不足。如胡旋舞这一原本充满异域风情的舞蹈,在与中原音乐深度交融的过程中,逐渐超越其原初的表演形态,演变为承载大唐气象的文化符号。这一融合历程既体现了中原礼乐体系对外来艺术的吸纳与重构能力,也反映出龟兹乐舞在融入中华文明过程中的审美渐变与内涵拓展。

自龟兹传入的乐器与舞蹈不断融入宫廷燕乐与民间百戏之中,突破了原有乐舞模式的局限,促进了音乐元素与舞蹈风格的有机融合,增强了中原乐舞的人文色彩与情感表达,其强烈的艺术感染力推动了中国传统乐舞文化体系的结构更新。龟兹乐舞传入中原后,更是作为代表大唐文化的艺术形式传播至周边民族。金城公主入藏时,唐廷除赏赐金帛外,还特意赏赐龟兹乐,“帝以雍王守礼女为金城公主妻之,吐蕃遣尚赞咄名悉腊等逆公主。帝念主幼,赐锦缯别数万,杂伎诸工悉从,给龟兹乐”^{[17]6081};南诏国亦获赠“胡部、龟兹音声二列”^{[17]6275}。这些举措既彰显了龟兹乐舞在唐代多元艺术体系中的重要地位,也使其成为中华文明艺术载体的核心组成部分。

(二)从礼乐传统到娱情审美的风尚转变

龟兹乐舞的东传进一步推动了中原音乐体系的革新和审美观念转变。中原礼乐传统推崇中和之美,讲求仪态端庄与秩序井然,风格内敛含蓄,旨在通过礼乐教化人心。正如司马迁所言:“正教者皆始于音,音正而行正。故音乐者,所以动荡血脉,通流精神而和正心也。”^[30]儒家将乐舞与国家政治、社会伦理、个人修养紧密结合,《礼记》指出:“情动于中,故形于声;声成文,谓之音。是故治世之音安以乐,其政和。”^{[31]3311}

在中华文明礼乐体系中，“声”被视为天然本能、未经雕琢的表达，“音”则是经过规范、富有秩序的艺术形式。音乐不仅是社会政治秩序的呈现，更是国家治理状态的呈现，所谓“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也”^{[31]3317}。

龟兹乐舞传入中原成为宫廷乐舞后，逐渐被赋予政治象征意义，成为宫廷礼仪与权力表达的乐舞形式。唐玄宗深谙音律，“又酷爱法曲，选坐部伎子弟三百，教于梨园”^{[17]476}。他不仅亲自教授宫人乐舞，更积极推动龟兹乐在宫廷中的传播。开元年间，《教坊记》所列46首大曲中已收录龟兹乐，其表演形式也逐渐发展为由器乐、歌唱与舞蹈综合呈现的大型多段体的乐舞套曲。

龟兹乐舞在民间亦产生了深远影响，一方面，它极大地丰富了民间乐器种类，箜篌、箏、五弦琵琶等成为民间音乐演奏的常见乐器；另一方面，以“西域三大舞”为代表的舞蹈在中原广泛流行，如唐诗所载“洛阳家家学胡乐”^{[18]2374}，反映出社会各阶层对胡乐舞的喜爱。前文所述的“泼寒胡舞”、“苏幕遮”、狮子舞等带有鲜明龟兹特色的表演形式，在民间也备受欢迎。

唐代在吸收龟兹乐舞的基础上，不断对其进行改编与再创造，推出《龟兹乐》《醉浑脱》等曲目。其演出形式常以两方竞技的形式呈现，以世俗化的氛围逐渐取代了原有的宗教仪式。白居易“红蜡烛移桃叶起，紫罗衫动柘枝来”^{[3]1822}的诗句，生动描绘了龟兹乐舞作为宴饮娱乐融入中原日常生活的场景。唐代最负盛名的《霓裳羽衣舞》，相传系唐玄宗梦游月宫，得其乐舞，遂亲自谱曲，由杨贵妃编舞而成。这个富于浪漫主义色彩的传说，是盛唐时期乐舞艺术高度繁荣的写照，从侧面印证了龟兹乐舞已经由外来艺术转变为中华乐舞体系中不可或缺的一部分。作为龟兹乐舞的传世代表，《霓裳羽衣舞》表演者服饰华美，在琵琶、箜篌、羯鼓等龟兹乐器的伴奏下，以独舞、对舞或群舞的形式^[32]，通过轻柔的舞步和飞扬的长袖，融尘世与仙境为一体，于缥缈之中展现盛世气象。

龟兹乐舞与中原传统文化的深度交融，将西域艺术特有的鲜活气质注入隋唐大一统王朝的盛世之中，推动了中原音乐体系的系统革新，

促成了社会各阶层审美观念的演进。龟兹乐舞从早期作为“胡乐”风靡一时，到逐步融入隋唐音乐理论的建构体系，其自身也经历了从宗教性、神圣性表达向世俗化、娱乐化的审美转变，充分体现了中华文明的包容性和创新性。与此同时，龟兹乐舞也跨越国界，流传至朝鲜、日本、印度、匈牙利等世界各地。

三、“特善诸国”：龟兹乐舞在中华文明标识体系中的地位

在隋唐燕乐体系的“十部乐”中，与其他逐渐消逝的乐部不同，龟兹乐的生命力跨越时空，至今仍以多样形态活跃于民间艺术中。这一跨越千年的传承，既彰显了龟兹乐舞独特的艺术魅力，也生动体现了中华文明的连续性与包容性。龟兹乐舞通过持续的文化融合与创新能力，在中华文明的演进历程中升华为具有深远影响力的文化标识。龟兹乐舞的发展历程完成了从“杂以胡声”到“华夏正声”的地位转变，其艺术元素已深深嵌入中华文明，成为中华文明标识体系的重要组成部分。

（一）龟兹乐舞艺术的文化符号

龟兹乐舞以独特的艺术风格和深厚的文化底蕴，为唐代诗歌、绘画、雕刻等艺术提供了丰富的题材与创作灵感。它不仅是一种艺术形态，更作为重要的文化符号，沉淀在盛唐文化基因中，成为世界范围内的中华文明标识。

1. 唐人诗歌中的龟兹乐器

龟兹乐舞作为盛唐气象的表征，成为唐人诗歌创作的重要题材，龟兹乐器便是唐诗的独特意象之一。如刘商的“龟兹箏箏愁中听，碎叶琵琶夜深怨”^{[18]301}，李颀的“南山截竹为箏箏，此乐本自龟兹出”^{[18]1354}，王昌龄的“为君嘯一曲，且莫弹箏箏”^{[18]1428}，王维的“赵女弹箏箏，复能郢郢舞”^[33]，李端的“侍婢奏箏箏，女郎歌宛转”^{[18]3240}，韦应物的“美人为我弹五弦，尘埃忽静心悄然”^{[18]2005}等，不仅记录了龟兹音乐的广泛传播，更展现了其在唐代文化生活中所扮演的情感载体角色。

龟兹乐器的跨地域传播为唐代艺术创作提供了多元的听觉元素，并通过诗歌这一文学形式，将龟兹音乐的美学特质转化为永恒的文化

记忆。龟兹乐器的东传,也使得龟兹乐舞的传播更具广泛性,在听觉审美上呈现出革新意义。龟兹乐舞作为一种融合音乐、舞蹈、戏剧等多种门类的综合艺术体系,展现出不同民族的生活习俗、宗教信仰与审美观念,推动了多民族之间的文化理解与认同,是丝绸之路多元文化交融的生动体现。

2. 龟兹壁画中的乐舞图像

龟兹地区以克孜尔石窟为代表的佛教艺术遗址中保存了大量乐舞图像,系统呈现了龟兹乐舞的艺术特色。这些图像不仅可以与文献记载互证,更在动态与静态的转换中承载着龟兹乐舞的表演程式与审美规范。杜佑《通典》中描绘的“举止轻颿,或踊或跃,乍动乍息,跷脚弹指,撼头弄目”^[24]³⁶¹⁵等龟兹乐舞的基本动作,在壁画中得到生动体现。如壁画中伎乐菩萨的姿态以及眉目灵动的表情,与今天新疆民间舞蹈动作及其表情达意的方式类似,充分显示了龟兹乐舞跨越时空的文化延续性。

龟兹石窟壁画不仅记录了龟兹乐舞的基本动作和表演形式,而且展现了多元文化影响下的艺术风格演变。从初创期的印度犍陀罗风格,到发展、繁盛期的龟兹本土化风格,再到平缓期与中原风格的融合,壁画风格的变迁生动体现了龟兹作为丝路枢纽在不同历史阶段对不同文化的吸收与再造。这些图像凝结而成的龟兹符号成为多元文化背景下不同族群、不同地域的文化通过交流、互动、融合而形成的中华文化的具象表达。

3. 龟兹乐舞的艺术呈现

龟兹乐舞是多元文化群体共同参与的结果,具有群体性特征。龟兹乐舞群体成为古代丝绸之路上极具特色的文化现象,演奏不同乐器的乐工、妩媚多姿的舞伎共同构成龟兹乐舞群体形象,反映出丰富多彩的乐舞场面。新疆库车苏巴什佛寺遗址出土的舍利盒描绘了由21人组成的盛大乐舞场景:队列开头有一男一女手持幡幢,紧随其后的是6位佩戴鹰、狗等面具的舞者和1位持棍舞者,接下来是8位乐手弹奏箜篌、琵琶、排箫等乐器,1位持棍舞者穿插其中引领节奏,3名儿童观看并做拍手雀跃状,舞蹈阵容强大、气势雄壮^[34]。整个画面融合了波斯

祭祀元素与龟兹本土风俗,生动还原了龟兹著名的“苏幕遮”歌舞戏祭祀场景。

通过复现壁画中的乐舞形象,现代艺术团体使千年艺术重现舞台。新疆歌舞团创排的《龟兹一千零一》等作品,以菱形格布局再现“苏幕遮”等经典乐舞形式,并赴国际艺术节展演,展现了龟兹乐舞的当代生命力。这种艺术实践是对中华优秀传统文化的活态传承,更是对龟兹乐舞作为中华文明重要符号的现代表达。

(二) 龟兹乐舞的中华文明突出特性传承

中华文明具有兼收并蓄的特质,这一特质铸就了中华民族“多元一体”格局,在与世界多元文明的互鉴交流中不断推动着持续的自我更新。在这一过程中,中华文明标识体系实现了共同性与差异性、民族性与世界性的有机统一^⑥,中华文明以包容姿态吸收多元文化,并加以改造创新,使之成为自身文化发展的一部分。龟兹乐舞广泛融合多种古代艺术的精髓,既兼容中原农耕文明的文化元素,也吸收匈奴、羌、鲜卑等游牧民族文化的养分,最终形成中华乐舞艺术的多元形态。盛唐文化集中体现了胡汉一体、开放包容、融合创新的文化内涵,生动诠释了中华文明的连续性、包容性与创新性,因而成为中华文明标识体系的重要组成部分,并最终内化为中华文明的独特基因。

今天,新疆库车等龟兹故地仍保存着丰富的历史文化记忆。闻名世界的新疆“木卡姆”,其渊源可追溯至龟兹大曲;库车流传的萨玛瓦尔舞也起源于古龟兹乐舞,克孜尔石窟第38号窟中就留存了与这种舞姿类似的画面。此外,乌什县的“赛乃姆”也是龟兹乐舞的余音,它以龟兹乐器伴奏,集歌、舞、乐于一体,其中古龟兹乐舞的影子清晰可见。2005年,新疆维吾尔木卡姆艺术以其独特的艺术价值与深厚的文化内涵,被联合国教科文组织列入人类非物质文化遗产代表作名录;2007年,我国发射的“嫦娥一号”卫星搭载31首代表中华文化的歌曲,《十二木卡姆》名列其中。现在新疆地区的喀什木卡姆、哈密木卡姆、和田木卡姆、吐鲁番木卡姆,与古代西域的龟兹乐、疏勒乐、于阗乐、高昌乐等大曲如出一辙^[11]²。

如今新疆地区歌舞兴盛、艺术氛围浓郁,正

是各族人民在中华多元文化体系中对古代西域艺术文化的活态传承,也是中华文明连续性的生动体现。新疆民间舞蹈呈现出丰富的多元性,与龟兹乐舞有着明显的源流关系,龟兹乐舞的跷脚、弹指、撼头、弄目等基本动作^[24]³⁶¹⁵,在今天维吾尔族、乌孜别克族、塔吉克族等民族的民间舞蹈中多有体现。

(三) 龟兹乐舞的中华艺术传播力

龟兹乐舞作为丝绸之路文化交融的杰出代表,展现了中华文明强大的传播力与影响力。在历时性维度,中华文明通过不断吸收、转化、再创造,将龟兹文化元素吸纳为具有连续性与包容性的乐舞艺术;在共时性维度,中华文明以盛唐文化为载体,将龟兹乐舞艺术推广到世界各地,丰富了当地的文化艺术,其影响至今犹存。

龟兹乐舞曾作为中国古代文明的使者传播至周边国家,日本正仓院所藏唐代箏篪、朝鲜农乐中使用的杖鼓、越南嘲剧中的管笛等,均可见龟兹乐舞艺术的深远影响。隋唐时期,“遣隋使”将包括龟兹乐舞在内的大量中国乐舞带回日本,使其融入日本雅乐,其中箏篪、五弦琵琶等龟兹乐器发展成为日本传统乐器^⑦。在朝鲜半岛,龟兹乐舞的传入推动了长鼓等乐器的发展,其早期流行的“桃皮箏篪”就来源于龟兹箏篪加工后的样式。此外,古代越南、缅甸等国也受到龟兹乐舞的影响,古代缅甸宫廷乐部中将龟兹部列为第一部^[17]⁶²⁷⁶,其乐器配置与唐代宫廷乐龟兹部完全一致,由此也反映出中华文明在历史上对周边地区的文化辐射力与引领力。

排箫作为龟兹乐舞中的核心乐器之一,其传播轨迹生动体现了龟兹乐舞跨文化传播的广度。汉魏时期鼓吹乐中的横吹已出现箏与排箫组合的特征,据夏野考证,这可能源于北狄乐^[35]。此后,排箫伴随龟兹乐舞向东西方广泛传播,向东经中原传至朝鲜半岛、日本^⑧,向西则沿丝绸之路传入印度、中亚乃至欧洲、北非等地^⑨。从汉魏军乐到唐代宫廷乐舞,从日本雅乐到欧洲民间音乐乃至美洲原住民的祭祀仪式,排箫的传播历程折射出龟兹乐舞作为跨文明艺术载体的深远影响力。这种跨文明的艺术互鉴与共生,成为中华文明与周边国家文化交流的生动体现,延续至今。

结 语

龟兹乐舞历经千年,至今仍在天山南北的石窟壁画与民间歌舞中弦歌不辍,其中蕴含的盛唐气象仍然滋养着中华文明。作为丝绸之路上文明互鉴的艺术结晶,龟兹乐舞的存在与延续有力地印证了中华文明独特的包容性与统一性,两河流域、印度等不同地区的文化要素经由中华文明的涵化,交融共生为具有艺术包容性与制度创新性的中华文明标识。从克孜尔石窟的天宫伎乐到敦煌壁画的反弹琵琶,从苏祇婆的“五旦七声”乐律革新到当代以丝路为题材的艺术重构,龟兹乐舞的演进脉络正是中华文明在开放中融合、在继承中创新的历史缩影。龟兹乐舞超越了单纯的艺术形态,见证了西域艺术通过文明互鉴嵌入中华民族“多元一体”格局的历史进程,进而升华为人类共同的情感倾诉与美学追求,是中华文明标识体系的重要体现。

注释

- ①党的二十届三中全会通过的《中共中央关于进一步全面深化改革 推进中国式现代化的决定》提出,要“构建中华文明标识体系”,集中体现了中华文明突出的连续性、创新性、统一性、包容性、和平性等突出特征。学界相关成果有张淑娟、李庆堂:《构建中华文明标识体系的逻辑框架、符号表达与实现路径》,《贵州大学学报(社会科学版)》2024年第6期;曾军等:《中华文明标识体系的符号表达》,《文化艺术研究》2024年第6期;杜金梅:《龟兹文化融入中华文化符号构建研究》,《今古文创》2025年第6期。②参见 Mario Bussagli. *Central Asian Painting*, Rizzoli, 1979, P70, P86.③参见斯坦因著,向达译:《斯坦因西域考古记》,新疆人民出版社2010年版,第86页。④参见阎文儒:《就斯坦因在我国新疆丹丹乌里克、磨朗遗址所发现几块壁画问题的新评述》,《现代佛学》1962年第5期。⑤参见 Henry George Farmer. *An outline history of music and musical theory, A Survey of Persian Art*, Vol VI, 1939, P2787.⑥关于中华文明标识体系,具体可参考张淑娟、李庆堂:《构建中华文明标识体系的逻辑框架、符号表达与实现路径》,《贵州大学学报(社会科学版)》2024年第6期。⑦具体论述参见李丽萍、程金城:《丝绸之路中中国艺术风格和审美意识的嬗变——以汉唐乐舞为例》,《宁夏社会科学》2021年第3期。⑧韩国扶余郡出土的6世纪的百济金铜博山炉上刻画5名乐师演奏

的场景,其中排箫与阮咸、鼓等乐器共存,日本正仓院至今藏有8世纪的唐代排箫实物。⑨印度阿旃陀石窟和龟兹石窟壁画中的排箫形制与高度相似,埃及通过商路吸收中国排箫的形制,并与本土乐器结合。

参考文献

- [1]玄奘,辩机.大唐西域记校注[M].季羨林,等校注.北京:中华书局,2000:54.
- [2]白居易.白居易诗集校注[M].谢思炜,校注.北京:中华书局,2006.
- [3]赞宁.宋高僧传[M].北京:中华书局,1987:46.
- [4]陈桥驿.水经注校证[M].北京:中华书局,2007:39.
- [5]新疆龟兹石窟研究所.龟兹佛教文化论集[M].乌鲁木齐:新疆美术摄影出版社,1993:258.
- [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:3916-3917.
- [7]裴孝曾.龟兹史料辑录[M].乌鲁木齐:新疆人民出版社,2020:407.
- [8]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [9]胡震亨.唐音癸签[M].上海:上海古籍出版社,1981:151.
- [10]新疆文物考古研究所.新疆库车苏巴什佛寺遗址考古报告[M].北京:文物出版社,2013:162.
- [11]周菁葆.古代西域音乐艺术[M].赵塔里木,主编.郑州:中州古籍出版社,2022.
- [12]林谦三.东亚乐器考[M].钱稻孙,译.北京:人民音乐出版社,1962:115-121.
- [13]修海林,王子初.看得见的音乐:乐器[M].上海:上海文艺出版社,2001:146.
- [14]王子初,霍旭初.中国音乐文物大系:新疆卷[M].郑州:大象出版社,1999:178.
- [15]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011:4153.
- [16]朱晓峰.基于历史文献的胡旋舞考证[J].敦煌学辑刊,2019(4):166-179.
- [17]欧阳修,宋祁,等.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [18]彭定求,等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [19]李白.李太白全集[M].王琦,辑注.北京:中华书局,1977:265.
- [20]刘禹锡.刘禹锡全集编年校注[M].陶敏,陶红雨,校注.北京:中华书局,2019:523.
- [21]张说.张说集校注[M].熊飞,校注.北京:中华书局,2013:549.
- [22]岑仲勉.唐代戏乐之波斯语[J].东方杂志,1944(17):46-50.
- [23]慧琳.一切经音义[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [24]杜佑.通典[M].王文锦,王永兴,刘俊文,等点校.北京:中华书局,1988.
- [25]尚永琪.汉唐时代的动物传播与文明交流[J].社会科学战线,2020(2):90-102.
- [26]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974:2240.
- [27]元稹.元稹集[M].冀勤,点校.北京:中华书局,2010:323.
- [28]任半塘.唐代音乐与社会[M].上海:上海古籍出版社,1981:150-153.
- [29]魏徵,等.隋书[M].北京:中华书局,2019.
- [30]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:1236.
- [31]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [32]王维.王维集校注[M].陈铁民,校注.北京:中华书局,1997:76.
- [33]屈玉丽.龟兹文化与唐五代文学研究[D].杭州:浙江大学,2018:219.
- [34]夏野.中国古代音乐史简编[M].上海:上海音乐出版社,1989:48.

Kucha Music and Dance and the Construction of the Chinese Civilization Identity System

Zhang Anfu

Abstract: Kucha music and dance embodies the flourishing cultural landscape of the Tang dynasty. Through its distinctive artistic forms and aesthetic qualities, it reflects the inclusive, integrative, and continually evolving nature of Chinese civilization. Drawing upon and synthesizing diverse cultural influences from across the world, Kucha music and dance stands as an artistic paradigm of cross-regional and cross-cultural integration within Chinese civilization. Since the Han and Tang dynasties, its eastward transmission led to deep integration with the ritual music system of the Central Plains, facilitating the fusion of “new sounds from the western regions” and “traditional Qing Shang music”. This process challenged the rigid ritualistic tradition of “unity of ritual and music” prompting a transformation of Central Plains music and dance from ritual education toward aesthetic entertainment and infusing Chinese art with new vitality. Artistic forms like lion dance and drum music in Kucha music and dance have evolved into trans-regional cultural symbols that embody the identity of diverse ethnic groups, becoming an integral part of the broader symbolic system of Chinese civilization.

Keywords: Kucha music and dance; western regions art; Chinese civilization identity system

[责任编辑/漱玉]



致神以诚：论朱熹对“有其诚则有其神”的理学诠释*

张清江

摘要：“有其诚则有其神，无其诚则无其神”是范祖禹论说《论语》“祭如在”时的重要表达。在对这一说法的理解上，跟一般学者着重关注祭祀者内心的诚意不同，朱熹更强调通过“至诚”达到“有其神”、实现祭祀场景的“与神明交”的重要性，认为“有其神”及其背后的“实理”依据，支撑和决定着祭祀者做出“有其诚”的行动实践。这一论证为祭祀者“见其所祭者”的经验真实性确立了理论基础，也在根本上反驳了单纯从“人”的主观层面理解祭祀的主张。这一诠释告诉我们在理解儒家的祭祀态度时，相比以往学者对“有其诚”的普遍重视，需要更加强调“有其神”这一关乎宇宙“实理”向度的根基性意义。

关键词：朱熹；诚；神；祭祀

中图分类号：B244.7

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0024-08

在与弟子有关祭祀问题的讨论中，朱熹经常提到两位北宋学者的说法，一个是谢上蔡的“祖考精神，便是自家精神”^{[1]2239}，另一个是范祖禹的“有其诚则有其神，无其诚则无其神”^{[2]115}。朱熹在理气论架构下对这两位学者的说法做了系统发挥，详细阐释它们如何共同保证祖先之气在死亡消散后能够“别新生”并“流动充满”于祭祀空间，进而与子孙发生“感格”。由此，朱熹构建起其对于礼乐祭祀场景精神根基和经验发生的完整解释。近现代学者在对儒家祭礼的解读中经常提到这些说法，并主要强调它们表达着对祭祀者主观心理要求的维度。这样的理解固然有合理之处，但却并不够完备，因为它无法完整呈现祭祀者的信仰经验及其意义影响方式。从现有朱熹与弟子讨论的材料来看，他并不同意当时很多人单纯从主观心理或道德要求

角度的一般理解，并在对这些流行看法的反对中确立自身对祭祀信仰根基的义理阐释。由此，朱熹如何理解这些说法中蕴含的思想和观念要素？如何通过对它们的重新解释确立祭祀礼仪的信仰基础？朱熹反对的看法包括哪些，以及他为何不能接受这些看法？这些问题对理解朱熹哲学和礼乐文明传统至关重要，仍然需要进一步讨论。

关于朱熹如何解读谢上蔡“祖考精神，便是自家精神”的问题，笔者拟另文专门讨论。本文主要围绕范祖禹“有其诚则有其神，无其诚则无其神”的说法，聚焦朱熹对这一说法的理学诠释及其核心关切，揭示其如何在祭祀这一礼乐核心问题上推进对汉唐经学的义理重构，以此深入呈现朱熹如何从自身角度推进对儒学传统的思想创发，并借此试图重探礼乐文明的精神根

收稿日期：2025-08-15

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“宋代理学家祠祀信仰研究”(22BZJ051)；广东省哲学社会科学创新工程2024年度特别委托项目“青少年精神危机医学干预与重塑路径的理论与实践研究”(GD24WTCXGC03)。

作者简介：张清江，男，中山大学哲学系暨东西哲学与文明互鉴研究中心教授、博士生导师(广东广州 510275)，主要从事儒家宗教问题、中国宗教与社会等研究。

基,进而更好地理解古典文明的思想经验。

一、祭祀之“诚”

范祖禹的说法是对《论语》“祭如在”一章的解释,其表述保留在朱熹所编的《论孟精义》之中:

范曰:“祭如在者,祭先也。神非其鬼,嫌于不同,故曰如在,皆不可欺也。君子七日戒,三日斋,必见其所祭者,诚之至也。是故郊则天神降,庙则人鬼享,皆由己以致之也。有其诚则有其神,无其诚则无其神,可不慎乎!吾不与祭如不祭者,诚为实,礼为虚也。”^{[2]115}

在《论语集注》中,朱熹引述的是“君子七日戒”之后的文本^①。考虑到《论语集注》是朱熹最为重视的著作,直到去世前还在对其中的表达反复修订,用词极为斟酌,因而,朱熹能够几乎完整引述这一说法,可见他对范祖禹解释的高度认可。范祖禹这一解释强调要通过祭祀者的诚敬之心去通达天神人鬼,他延续着《礼记》中对祭祀的基本理解,指出君子要通过斋戒的身体净化达到“精诚之至”,将祭祀者的“诚”作为实现祭祀目标最核心的前提和基础,紧跟着的“有其诚则有其神,无其诚则无其神”更明确将祭祀者之“诚”与祭祀对象“神”相关联,表达的是对祭祀者“可不慎乎”的行动要求。可见,范祖禹对“祭如在”的解释,核心在于祭祀者之“诚”这一维度。这里需要追问的是,在朱熹思想中祭祀者“有其诚”意味着什么?

强调以“诚”与“敬”的态度对待祭祀,是儒家传统一以贯之的说法,《礼记·祭统》中有一段经常为学者所引用的说法:

夫祭者,非物自外至者也,自中出生于心也。心怵而奉之以礼,是故唯贤者能尽祭之义……祭者,所以追养继孝也……身致其诚信,诚信之谓尽,尽之谓敬,敬尽然后可以事神明。^{[3]3478-3479}

在这里,“诚”与“敬”均指人的特定道德品质,并且在某种意义上可以互通使用,《尔雅》直接以“敬”释“诚”,表明两者之间具有内在的一致性,它们共同表达着祭祀者基于自身情感的恭敬与庄重。这种对祭祀中人的情感的强调,与西周

社会发生的精神转变有关。徐复观认为西周人文精神的兴起与宗教的转化密切相关,并特别提出“忧患意识”这一说法。他认为忧患意识是人类精神开始直接对事物产生责任感的表现,在周初,这种忧患意识体现在“敬”“敬德”等观念中,这种“敬”与宗教基于神的命令而产生的虔敬不同,它是主动的、反省的、内发的心理状态^②。由此,以“敬”作为祭祀者的基本心理状态体现出一种不同于宗教信仰的人文精神状态,它使得祭祀重心由对祭祀对象超自然力量的关注,转向强调祭祀者的自身品德和行为状态,这在《礼记》《荀子》等文献中可以找到很多相关的描述。皇侃在注释“慎终追远”时强调“祭尽其敬”^③,这集中表达了先秦两汉儒学传统对待祭祀的基本态度。

不过,过度强调祭祀者的心理状态,可能导致的一个后果是礼仪的功能化和形式化。其典型的思想表现是将“祭如在”解释为以“假设”鬼神存在作为祭祀的基本前提,将“神道设教”所强调的社会秩序建构功能作为祭祀的基本目标。例如,孔颖达疏解《礼记·祭义》强调祭祀是“圣人设教”的结果,是圣人“令其如此”,而不是因为祭祀者真的有对鬼神的真诚信仰^④。在这种理解和设定下,“敬”更多关乎人内心的警醒、专注与严肃,但可能并非以对鬼神的真诚信仰作为前提,或者对一些专注强调“敬”的学者来说,并不需要以鬼神存在为基础,重要的是举行祭祀能够达到特定的秩序功能。这一过于从世俗功能角度的理解,是墨子以来批评儒家祭礼“执无鬼而学祭礼”的主要着眼点。然而,朱熹完全不能接受这种功能化和形式化的祭礼理解,他严厉批评祭祀只是“心知其不然而姑为是言以设教”的看法,认为这是“看道理不透,非独欺人,而并以自欺”的表现,绝非“古人诚实”对于祭祀和鬼神的真理洞见^⑤。因而,强调人内心的“敬”和规范礼仪虽是儒家对待祭礼的基本态度,但并非践行祭礼的全部内涵。基于此,朱熹在某种程度上是可以接受墨子这类批评的,即不能抱着不相信鬼神实在的观念,单纯为了某种外在结果而进行祭祀。但他绝不会承认儒家是以“执无鬼”的预设态度对待祭祀的。

正是在这个意义上,朱熹特别强调“诚”相

较于“敬”的根本性,他认为只有“诚”才能保证真正的“敬”。“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也”^[4]，“诚”是天理的本然状态,而“敬”是人对于天理的实践和体现,本应是基于“天理之本然”而做出,但单讲“敬”可能会缺失对行动根基的真正信仰而仅仅做出一些外在举动,因而,朱熹强调必须“立诚以致敬”。尤其是对祭祀者的情感要求,朱熹用的表达基本都是“诚敬”。就祭祀而言,强调“诚”意味着祭祀者要以特定的精神状态对待这一礼仪实践,但这种精神状态绝不能以预设鬼神不存在或“假设”鬼神存在作为前提,而是要以洞悉“幽明一致”的宇宙图景和本体论依据作为基础。“明则有礼乐,幽则有鬼神”^{[3]3450}，“幽明一致”本身表达着礼乐制度与鬼神信仰之间的特定关联和内在统一。祭祀作为礼法,虽然是由圣人“制作”,但其依据则来自“天理之自然”的超越性,来自鬼神屈伸往来的天道运行,是对“幽明一致”的宇宙秩序作出的“人道”回应,绝不是为了某种世俗目标而虚设的礼仪规范。因而,在朱熹理学的架构下,人心诚意行动的更根本前提是宇宙运作的“实理”,祭祀者的“有其诚”蕴含着要通过“诚敬”态度去成就和实现鬼神“来格”的“真实无妄”,这一行动以天道之“诚”为基本前提。朱熹与弟子有这样的讨论:

曰:“范氏谓‘有其诚则有其神,无其诚则无其神’,只是心诚则能体得鬼神出否?”
曰:“诚者,实也。有诚则凡事都有,无诚则凡事都无。如祭祀有诚意,则幽明便交;无诚意,便都不相接了。”曰:“如非所当祭而祭,则为无是理矣。若有是诚心,还亦有神否?”曰:“神之有无也不可必,然此处是以当祭者而言。若非所当祭底,便待有诚意,然这个都已错了。”^{[5]965-966}

这段话来自陈淳的记录。朱熹这里的说法表明,祭祀之“诚”除了指祭祀者“心”层面的诚意之外,还包含着作为其诚意发生依据和前提的“实理”维度,如果在“实理”层面不相关,则是在根本上已经出错。这一对祭祀之“诚”的限定非常重要,因为它将在根本上保证儒家反对“淫祀”所拥有的理论根基,对此,后文会再做强调。这里需要提及的是,这段话中“神之有无也

不可必”的说法,经常被学者引用,来证明朱熹并不坚持鬼神的实在性。但回到文本语境可以清楚看出,朱熹这里是在回答“非所当祭”但诚心祭祀时“还有神否”的具体问题,并非在一般意义上讨论鬼神是否存在,因而不能将其作为朱熹反对鬼神实在性的依据。当然,值得深究的是,朱熹对这一问题并没有给出明确的否定性回答,而是用“不可必”的模糊说法,这是因为朱熹确实承认民间信仰中因为人心的“诚敬”而可能发生某些神异现象,“非所当祭”存在某种意义上“有其神”的可能性^⑥,但这并不妨碍儒家要反对这种做法。因而,朱熹这里的说法首先表明其对客观存在现象的尊重,而不是表达一种价值态度,后面所说“都已错了”才表达着对儒家立场的坚持。

因而,祭礼实践作为“诚之”的人道表达,当然包含着对祭祀者主观诚敬情感的要求,但也内含着天道之“诚”作为祭祀场景神圣经验发生的超越性根据,以及在天道保证下鬼神来格的“真实无妄”。祭祀者的“有其诚”,是要在拥有这一有关祭礼真诚信念的前提下去实践特定的礼乐行动,以自身诚意使祭祀实理得以“真实无妄”地显现。朱熹特别标举“有其诚”的重要性,首先强调祭祀者对天道秩序中祭祀礼法的存在依据及其意义的整全性理解,并在此信念引导下做出内心的“诚敬”举动,以此反对单纯从人的外在功能需要角度去阐释祭礼的片面做法。在天道运作的保证下,“有其诚”的结果是“有其神”,是在祭礼场景中实现鬼神的来享、来格,这一结果在根基上决定着祭祀者的“诚敬”之心。对祭祀者诚敬所能达到结果的重视,是范祖禹和朱熹解释“祭如在”时论述的更核心内容,但却是现代学者的祭礼解释中一个容易被忽视的维度。

二、“神”之来格

前引范祖禹对“祭如在”的解释,始终将“必见其所祭者”作为基本预设,“有其诚”指向的是“有其神”的结果,它要求祭祀者始终以特定行动去实现鬼神来格,以此成就祭祀空间特有的神圣意义及其带给祭祀者的精神经验。笔者认

为,对这一祭祀空间意义经验发生的强调,是朱熹重视范祖禹这一说法的最重要原因。《朱子语类》云:

“祭如在,祭神如神在。”此是弟子平时见孔子祭祖先及祭外神之时,致其孝敬以交鬼神也……“吾不与祭,如不祭”,孔子自谓当祭之时,或有故而使人摄之,礼虽不废,然不得自尽其诚敬,终是不满于心也。范氏所谓“有其诚则有其神,无其诚则无其神”。盖神明不可见,惟是此心尽其诚敬,专一在于所祭之神,便见得“洋洋然如在其上,如在其左右”。然则神之有无,皆在于此心之诚与不诚,不必求之恍忽之间也。^{[5]965}

在这段涉及“祭如在”的文字中,朱熹详细阐释了他非常不同于汉唐学者的理解。在汉唐的主流解释中,“祭如在”表达着祭祀者以“想象”“想思”祭祀对象存在作为礼仪实践基础预设的倾向,这很容易在现实中流变为“心知其不然而姑为是言以设教”的态度,并在制度化的要求中使“假设鬼神存在”成为祭祀者行动的规范性要求。而朱熹的解释做了一个根本性转换,即将“祭如在,祭神如神在”这一在孔子话语之前的表达,视为弟子从旁观者角度对孔子祭祀实态的事实性描述,而非对祭祀者应然要求的规范性表达。这一转换的最大结果是,“祭如在”包含着一个祭祀者基于特定原发性信仰参与礼仪实践并获得特定精神经验的完整过程,在对行为状态的描述中,“如在”包含着对祭祀者身心经验外显内容的观察,但这并非祭祀者的精神经验本身,更不能由此得出祭祀者本人是以“设想”或“当作”鬼神存在的态度去对待祭祀的结论。

在这一前提下,朱熹特别引用“有其诚则有其神”的说法,并继续用“便见得洋洋然如在其上,如在其左右”来描述祭祀场景的精神发生。“洋洋乎如在其上,如在其左右”是《中庸》第十六章描述“鬼神之为德”的著名说法,在朱熹的解释中,“洋洋”是“流动充满之意”,是对鬼神“性情功效”发见于祭祀过程的描述^⑦,表达的并不是假设或想象,而是“阴阳二气屈伸往来”的宇宙实理落实于祭祀场景的具体表现。朱熹说,“气之屈者谓之鬼,气之只管恁地来者谓之神。

‘洋洋然如在其上’,‘焄蒿凄怆,此百物之精也,神之著也’,这便是那发生之精神。神者是生底,以至长大,故见其显,便是气之伸者”^{[5]649},明确将神的显现确定为“发生之精神”,也就在“气”的层面确立了其实在性。在朱熹看来,《中庸》十六章以“使天下之人齐明盛服以承祭祀”为界,前段言“阴阳之鬼神”是对鬼神作为宇宙运作基本力量的整体论述,表明作为“阴阳之灵”的鬼神具有“体物而不可遗”的功效;后段则聚焦于祭祀之鬼神,是以“亲切著见”的实例来说明鬼神的效验^⑧。这一解释方式将祭祀场景中的神“显”和精神发生,与宇宙运作的“实有”相关联,这样也就从天理的本体论层面和气的发生论层面保证了祭祀场景下神之临在的真实性。因而,朱熹在这段话中清楚表达的是对祭祀场景中人与鬼神“感格”真实发生的确定性,鬼神之气“流动充满”于祭祀空间,正是“神之伸(或称为神之显现)的真实过程。“祭尽其诚”不但是主体内在意识的表达,更是一个神圣场景的整全构造和意义发生过程,它要求祭祀者要用自身的“诚敬”去实现和成就来自天道之“诚”保证下的“鬼神来格”。

需要强调的是,“有其诚则有其神”虽然形式上侧重人的诚意的重要性,但同时也蕴含着另一个维度,即正是神之来格或神显发生的结果,决定着祭祀者以诚敬之心对待祭祀实践,否则“心诚”便会缺乏真正有效的驱动机制。因为单靠道德要求或世俗目标并不足以真正保证祭祀者“诚”的行动。范祖禹强调“郊则天神降,庙则人鬼享,皆由己以致之也。有其诚则有其神,无其诚则无其神,可不慎乎”,朱熹强调“诚者,实也,有诚则凡事都有,无诚则凡事都无”等说法,既是在最大限度上将神之来格与人心之诚相关联,也同时是在根本上要求祭祀者以成就和实现神显发生作为行动的基础性信念。不过,对于如何理解最后一句“然则神之有无,皆在于此心之诚与不诚,不必求之恍忽之间也”的说法,则需要进一步解释。因为单独看“不必求之恍忽之间”的表达,很容易让人觉得朱熹并不真的关注鬼神是否来格的问题,而是像一般理解的那样,只是注意礼仪中的心诚问题。“恍忽”本是儒家祭礼中固有的表达,在《礼记·祭义》的

表述中用来指称通过斋戒等礼仪程序和精神准备后达到“以与神明交”的状态,但在后世尤其是宋代以来的理解中,它跟通过特定技术的降神或神灵附体等行为联系在一起,这恐怕是朱熹要反对的主要对象^⑨。“神之有无,皆在于此心诚与不诚”,强调鬼神来格“皆由己以致之”。这种“来格”在朱熹那里是“气”的感通,鬼神无形无声,不可见、不可听,但可感可通,它们在祭祀者精神意向关联的意义上获得其实在性。因而,“不必求之恍惚之间”应该理解为不需要以超出儒家祭礼规范之外的行动或技术去求神,而不能理解为否定或不重视“与神明交”的正当性或真实性。

对于鬼神来格得以发生的气论依据,特别是生前之气已然散尽的祖先之气如何能够来伸、来格的问题,朱熹从理气论角度作出了系统解释^⑩。概括来说,朱熹强调在天理超越性的保证下,合乎条件的祭祀实践可以使已经消散的祖宗之气在祭礼空间“别新生”,这是朱熹所讲的“神之伸”的具体体现,如朱熹所说:“祖宗气只存在子孙身上,祭祀时只是这气,便自然又伸。自家极其诚敬,肃然如在其上,是甚物?那得不是伸?此便是神之著也。”^{[1]2239}当然,其中包含着复杂的理论阐释和许多更深层的问题,在此无法详细展开,但可以非常确定的是,朱熹始终坚持从“真有在者”来理解祭祀对象,正是这一“真有在者”在祭祀空间中与祭祀对象发生“精神”感通,构成了祭祀礼仪“感于神明”的确切含义。祭祀者“亲见所祭”而与鬼神相感通的精神经验,构成了祭礼所有心理情感和社会功能的基础和前提,“有其诚则有其神,无其诚则无其神”的说法始终以祭祀中“神显”(“发生之精神”)作为需要实现的根本目标,以此强调在此过程中人之诚敬的基础重要性,而非将“神”作为笼罩于祭祀者诚意下可有可无的虚词。基于此,我们可以更进一步说明“诚”与“神”之间的关联。

三、在“诚”与“神”之间

单看“有其诚则有其神,无其诚则无其神”的说法,似乎很容易得出两者之间的逻辑关联,

即祭祀者的诚敬与否是“神”之有无的前提条件,需要先有“诚”才会有“神”,进而将人心的“诚”作为决定“神”之有无的最重要因素。这样理解并没有错,但很容易引起误解。基于前述朱熹的看法,关于诚与神之间的关联,这里需要辨析和强调两个问题。

第一,在范祖禹的解释语境以及朱熹所作的发挥中,“有其神”“无其神”中涉及的“有”“无”,并非从普遍存在论意义上讨论鬼神是否存在,而是发生学意义上是否“显现”或“来格”的问题。“有其神”一方面意味着“天神降”“人鬼享”,在祭祀场景中实现气的“伸”(这是“神”的基本意涵);另一方面意味着祭祀者“见其所祭者”,这是特定精神场景中一种意义经验的发生。之所以要特别强调这一点,是因为很多学者正是根据这一说法去强调儒家人文精神的特殊性,认为儒家祭礼更强调“心诚”的根本性,而不预设鬼神的实在性。前文提到,后世对“神道设教”的很多理解,正是以“无鬼神”为前提强调祭礼所能发挥的社会功能,但在朱熹及范祖禹的说法中并不能得出这种看法,恰恰相反,“有其诚则有其神”始终是以感通鬼神作为目标来要求人的诚意的。

朱熹对于鬼神的气化论述,将其作为“阴阳之灵”和宇宙万物屈伸往来的运作方式,是要从哲学上为祭祀经验的真实发生提供后发解释,以说明祭祀何以能够在气的层面实现与祭祀对象的“感通”,而后发解释作为理论构建,首先奠基于实际生活经验。在这一点上,鬼神存在与否确实不是儒家要讨论的核心问题,因为它在很大程度上是作为实践中不言自明、不需论证的共享观念。儒家所理解和接受的鬼神,跟佛道和民间信仰的流行观念存在差别,但绝不意味着儒家是“执无鬼而学祭礼”,因为“鬼神”在意义关联层面的“实在性”在儒家传统中从未受到质疑。因而,在传统儒家的语境中,鬼神问题的核心是它们以何种形态与人类发生关联,或者说,是人类以何种行动可以达到与“神”交接、感通的问题。无论鬼神在物理客观性的意义上是否存在,都不影响其对祭祀者基于信仰意向而具有的“真实性”。范祖禹和朱熹所说的“有其神”“无其神”,着意在于强调祭祀场景中鬼神

能否来格与祭祀者精神之间的内在关联性,以此凸显祭祀者之“诚”在这一场景中的重要作用,但如果因此就认为儒家只重视人的内心情感而不相信鬼神的“实在性”,则可能偏离了朱熹鬼神论述的焦点。在这个意义上,今天对儒家传统中鬼神问题的讨论,也不应完全聚焦于“鬼神是否存在”等认识论设问,更需要注重其作为信仰对象的生存论意义。“有其诚则有其神,无其诚则无其神”正是在意义关联层面对人与鬼神关联性的最直接表达。

第二,祭祀者是否有诚意是祭祀时“有(无)其神”的基础,但绝非唯一条件,更不意味着人的主观意志决定着鬼神是否来格。来看下面朱熹与弟子的这段讨论:

问:“范氏云:‘有其诚则有其神,无其诚则无其神。’恐是自家心里以为有便有,以为无便无。”曰:“若只据自家以为有便有,无便无,如此却是私意了。这个乃是自家欠了他底,盖是自家空在这里祭,诚意却不达于彼,便如不曾祭相似。”^{[5]966}

在这里,弟子将范祖禹的话解释为祭祀时神的有无完全取决于祭祀者的主观心理,但朱熹明确反对这一看法,认为其是把祭祀完全归结为“私意”,没有认识到祭祀实践背后的真正道理。“自家欠了他底”是个通俗的讲法,它意味着祭祀存在着一个与祭祀者有关但又超出祭祀者之外的对象,这种关联性就像欠债一样,使得祭祀者一定要通过祭祀的形式来做出偿还。因而,这里存在着作为“彼”的对象,祭祀者的“诚意”是要通达那个对象,而不仅仅是祭祀者的主观设想。对祭者诚意的过度强调,尤其是结合“神道设教”的想法,很容易滑向谢上蔡所主张的“道有便有,道无便无”这样单纯强调祭祀者主观意志的理解。但朱熹明确指出,谢上蔡这一说法“未稳”,不能将其等同于“有其诚则有其神,无其诚则无其神”,因为后者意指“合有底,我若诚则有之,不诚则无之”^[6]，“合有底”意味着祭祀场景的“有其神”需要以“祭所当祭”作为更基础、更根本的前提。

前文讨论“祭祀之诚”时已经提到,在朱熹看来,祭祀之“诚”除了指人的诚意之外,还包含着作为其诚意发生依据和前提的“实理”维度。

朱门高弟陈淳的说法更为明确:

范氏谓“有其诚则有其神,无其诚则无其神”,此说得最好。诚只是真实无妄,虽以理言,亦以心言。须是有此实理,然后致其诚敬,而副以实心,岂不歆享?且如季氏,不当祭泰山而冒祭,是无此实理矣。假饶极尽其诚敬之心,与神亦不相干涉,泰山之神亦不吾享。大概古人祭祀,须是有此实理相关,然后三日斋,七日戒,以聚吾之精神。吾之精神既聚,则所祭者之精神亦聚,必自有来格底道理。^[7]

陈淳这段表达跟前引朱熹所说“若非所当祭底,便待有诚意,然这个都已错了”一脉相承,而《朱子语类》的那段对话正是陈淳所记,我们很容易理解它们之间的关联性。朱熹认为,当范祖禹说“有其诚则有其神”时,已经预设了其祭祀对象为“合当祭祀”的,在此基础上强调诚与神之间的内在关联性。可见,对人的“诚意”这一主观向度的过度强调,朱熹始终怀有一种警惕和限定。其原因在于若祭祀者的诚意可以完全决定神之有无,或者如谢上蔡所理解的“道有便有,道无便无”,儒家便无法在真正意义上确立祭祀的超越性根基和自然正当性,也就无法为其作为政教制度的长久有效提供坚实支撑,同样无法反对佛道和民间信仰去祭祀那些儒家不认可的各种神灵。因为祭祀任何神灵都可以宣称是出于自心的诚意,但对儒家来讲,如果没有更为根本的“当祭”原则作为前提,诚意的作用便不可能真正实现鬼神来格。“当祭”原则的背后,是朱熹所坚持的“理”的相关性,只有奠基于天道流行的“真实无妄”,相信祭祀可以实现鬼神之气的“流动充满”,才能以人之诚敬去作出回应,通过“聚吾之精神”去召聚“所祭者之精神”,共同成就鬼神“洋洋如在”的精神场景。

由此可见,在朱熹的理解中,“有其诚则有其神,无其诚则无其神”的核心在于:在“祭所当祭”的前提下,人通过基于真诚信仰的特定实践,来实现宇宙天道所保证的秩序要求。依此,“有其神”绝非处于附属或无关紧要的地位,而是确立整个行动方式和态度的根基性目标,其背后蕴含着天道超越性和宇宙运作的基本原理。祭祀礼法建基于古代圣王在对“天”之神圣性及

其显现的源初体验中获得的对存在秩序的深刻感知^⑩,是圣人取法“天地运行之道”而确定的“人道”行为方式。因而,鬼神绝非人的“假设”或“想象”,而是圣人洞见的宇宙秩序表征符号。朱熹反对后世从“设教”角度理解祭祀,不是否认祭祀具有教化的意义或功能,而是反对以教化功能或结果替代教化赖以实现的精神根基以及其可能导致“不诚”的行为实践。因为单纯强调“设教”会缺失祭祀场景在宇宙本体论层面的保证和经验发生的真实性维度。“心知其不然而姑为是言以设教”预设着信念与行为之间的分裂,但对朱熹来说,不是基于“设教”而强调的世俗目标,而是在天理支配下“洋洋如在”的鬼神“自然”来格,决定了祭祀之“教”的存在形态和行动方式,祭祀具有的教化功能或秩序意义是人类遵循天道而行的必然结果,并要建基于以真诚信仰为前提的礼乐实践。因而,“有其神”既是祭祀者“有其诚”要实现的目标,也是决定其以“诚”作为应有态度的根基性依据;“有其诚”既是实现“有其神”的基础条件之一,也是基于“有其神”的必然行动方式。在这个意义上,理解儒家祭祀决不能单纯强调“人”的维度而忽略甚至否定“神”的价值和意义,而应在“神”的奠基意义上理解人“有其诚”的行动。只是这个“神”并非一般宗教意义上的人格神,而主要是指天道秩序下“阴阳不测”的变化妙道,但这并不影响它成为对祭祀者具有真实意义关联的神圣对象。

结 语

“有其诚则有其神,无其诚则无其神”的说法,经常被单独拿出来作为论证儒家祭礼特别注重祭祀者内心诚意的证据。本文无意否定这点,但认为应该给予其更加全面、完整的内涵解释。在朱熹对这一说法的理解和思想论证中,通过“至诚”达到“有其神”,实现祭祀场景的“与神明交”,占据着更为核心和根本的位置,正是这一目标及其背后的天理依据,决定着祭祀者做出“极其诚敬”的礼仪实践。朱熹从“实理”的角度论证鬼神来格的“真实无妄”,以此说明祭祀场景中“感格”经验发生的义理依据,反对一

种流俗的“设教”观念,即认为祭祀是圣人为了特定社会目标而人为设立的教化手段,是“心知其不然而姑为是言以设教”。他对“有其诚则有其神”可能滑向“私意”的警惕,强调“祭所当祭”的基础性,则是要反对异教向不合理对象的祭祀,以维护儒家礼制的权威性。正是通过从天理角度对诚神关联的系统论述,朱熹试图解释祭祀背后的道理和运作机制,使祭祀者能够真正知晓这一行动的意义和正确的施行方式,并由此能够真正区分“正祀”与“淫祀”。

朱熹这一论证为祭祀者“见其所祭者”的经验真实性确立了理论基础和完备解释,也在根本上反驳了单纯从“人”的世俗层面解释祭祀的主张。努力在祭祀中实现“神”的来格,是在“实理相关”中践行人性回应天命的具体行动。因而,对儒家祭礼的理解,不应抛开更为根本性的天理正当性向度而单纯强调人心情感或社会功能维度,否则我们就无法真正理解礼乐的深层精神根基及其在实践中产生的意义和影响。在这个意义上,今天面对古典文明中的儒家祭礼,需要更加强调和重视“有其神”这一关乎宇宙“实理”向度的根基性意义,以此重新审视现代性下所建构的儒家世俗理性形象,才能更深入揭示祭礼内涵的整全性精神价值及其意义影响的深层依据。

注释

- ①⑦朱熹撰、朱杰人等主编:《新订朱子全书》第6册,上海古籍出版社2022年版,第85、39页。②徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,九州出版社2013年版,第14—56页。③皇侃:《论语义疏》,中华书局2013年版,第14页。④郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,中华书局2009年版,第1325页。⑤朱熹撰、朱杰人等主编:《新订朱子全书》第24册,上海古籍出版社2022年版,第2679页。⑥如《朱子语类》卷八十七,广云:“今愚民于村落社撰立一神祠,合众以祷之,其神便灵。”曰:“可知众心之所辐凑处,便自暖,故便有一个灵底道理。”参见朱熹撰、朱杰人等主编:《新订朱子全书》第18册,第3202页。⑧朱熹撰、朱杰人等主编:《新订朱子全书》第17册,第2238页。⑨朱熹弟子吴伯丰提道:“世之感者,盖皆求鬼神于茫昧恍惚之间,而不知其所以致之者实在于我故也。”参见朱熹撰、朱杰人等主编:《新订朱子全书》第23册,第2437页。⑩赵金刚:《朱子思想中的“鬼神与祭祀”》,《世界宗教研究》2017年第6期。⑪《礼记·乐记》:“天高

地下,万物散殊,而礼制行矣。流而不息,合同而化,而乐兴焉。春作夏长,仁也。秋敛冬藏,义也。仁近于乐,义近于礼。乐者敦和,率神而从天。礼者别宜,居鬼而从地。故圣人作乐以应天,制礼以配地。礼乐明备,天地官矣。”参见郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第3319页。“孝”同样属于来自洞察天地的超越性经验,由此才能确立其“天经地义”的正当性基础,参见唐文明:《仁感与孝应》,《哲学动态》2020年第3期;董仲舒对孝道与天道、阴阳五行的关联做出了系统论述,从而论证了孝意识的天道根基,参见邓红:《董仲舒的孝论》,《广西大学学报(哲学社会科学版)》2025年第2期。

参考文献

[1]朱熹.新订朱子全书:第17册[M].朱杰人,严佐之,刘

永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2022.

[2]朱熹.新订朱子全书:第7册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2022.

[3]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.

[4]朱熹.新订朱子全书:第6册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2022:46.

[5]朱熹.新订朱子全书:第15册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2022.

[6]朱熹.新订朱子全书:第18册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2022:3615.

[7]陈淳:北溪字义[M].中华书局,2009:59.

Attaining the Divine Through Sincerity: On Zhu Xi's Neo-Confucian Interpretation of "If there is sincerity, the Divine is present"

Zhang Qingjiang

Abstract: The statement "If there is sincerity, the divine is present; without sincerity, the divine is absent" was a significant expression used by Fan Zuyu in his commentary on the line "He sacrificed to the dead, as if they were present." from the Analects. In interpreting this dictum, unlike many scholars who focused primarily on the inner sincerity of the worshiper, Zhu Xi placed greater emphasis on the importance of attaining the "presence of the divine" through "utmost sincerity" and thereby achieving "communion with the spiritual beings" in the ritual context. He argued that the "presence of the spirit" and its grounding in "substantial principle" (实理) underpin and determine the worshiper's practical enactment of "sincere devotion". Zhu Xi's argument provides a theoretical foundation for the experiential reality of the worshiper "seeing the one being sacrificed to". It fundamentally refutes interpretations that reduce sacrifice solely to the subjective dimension of human. Zhu Xi's interpretation reveals that in understanding the Confucian attitude toward sacrifice, compared with the general emphasis earlier scholars placed on "having sincere devotion", greater weight must be given to the foundational significance of "attaining the spirit"—a dimension that is rooted in the "substantial principle" of the cosmos.

Keywords: Zhu Xi; sincere devotion; spirit; sacrifice

[责任编辑/木 卯]



“本体”与“根据”的概念误置*

——以朱熹文本的当代释读为例

路传颂

摘要:“本体”一词被广泛用于解释中国传统思想,但其用法往往混同了存在论范畴意义上的“本体”与关系性、解释性的“根据”。在“理是本体”与“理是天地万物的本体”等不同句式,“本体”承担着截然不同的语义功能:前者是存在论范畴的断言,后者则是元本体论的关系陈述。从张岱年对朱熹“形器之本体”“性之本体”“理之本体”等表述的解释,可以论证其将古汉语中具有复指和反身功能的“……之本体”误读为“存在根据”。澄清“本体”与“根据”的概念边界,不仅是文本训诂层面的修正,更是重建中国哲学话语自主性,避免以西方范畴强行同质化解中国哲学思想的理论前提。

关键词:本体;根据;张岱年;朱熹;概念误置

中图分类号:B244.7;B26

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0032-09

“本体”原是宋明理学文献中的常见词语,尤其是在朱熹的文本中,常在“名词+之本体”的结构中出现。在当代,“本体”被广泛用作西方哲学术语“substance”(也译为“实体”)或“noumenon”的常规译名,并被用于解释中国古代哲学思想。但当代学者对该词的使用,隐藏着一个长期被忽视的概念混淆问题,即将“本体”混同于具有关系意义的“根据”,也就是说,在应该使用“根据”的场合中错误地使用“本体”一词。这不仅造成了哲学术语使用上的混乱,也深刻影响了我们对中国传统哲学思想的理解。

本文试图澄清这一关键问题:当前哲学界所谓的“本体”,往往是“本体”与“根据”两个不同概念的杂糅。本文还将以朱熹哲学文本为例,指出中国古代哲学文献中的“本体”一词的句法结构特征,并论证这些特征是前文所言概念混淆问题的一个重要诱因,而这种混淆反过

来影响了我们对中国古代哲学文献的理解。

一、“本体”与“根据”的误置

《哲学大辞典·中国哲学史卷》和《中国哲学大辞典》都没有为“本体”建立词条,但都广泛使用“本体”一词解释传统哲学概念和命题。以《中国哲学大辞典》为例,我们可以在其中看到这样的表述:

理是本体,可以派生出二气五行万物,而万物又复归于理。^{[1]181}

也能看到这样的话:

二程首次把“天理”视为宇宙万物的本体。^{[1]183}

道为天地之本:明陈献章用语。指道是天地万物的本体。^{[1]190}

理依于气而立:明罗钦顺的命题。认

收稿日期:2025-05-20

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国道论思想通史编纂与研究”(25&ZD017)。

作者简介:路传颂,男,西北大学中国思想文化研究所副教授、硕士生导师(陕西西安 710127),主要从事中西方哲学比较研究。

为“气”是宇宙万物的本体、本原……而“理”是“气之理”。^{[1]192}

三界唯心：佛教用语。欲界、色界、无色界这三界代表的整个世界的一切皆由心造，心为万物的本体。^{[1]256}

在当代中国哲学文献中，我们经常能看到“道是本体”“气是本体”“太极是本体”之类的表述，也常常看到“道是天地万物的本体”“气是天地万物的本体”“太极是天地万物的本体”之类的表述，然而，却很少有人注意到在两类不同表述方式中“本体”具有不同的语法特征。

在“理是本体”这句话中，“本体”是独立名词，它的语法功能是直接断言“道”的身份或性质。“理”与“本体”在语义上具有同一关系，相当于“理=本体”，意在说明道的形而上学地位或存在论类别，因此，这里的“本体”比较接近于西方哲学中的范畴名词“本体”(substance 或 noumenon)。在“理是天地万物的本体”这句话中，“本体”不是独立名词，而是从属于更复杂的修饰结构。“理”与“天地万物的本体”具有语义同一关系，但这就意味着“理”不再等同于“本体”，而是等同于“天地万物的本体”。如果我们把“天地万物的本体”视作对“理”的定义，实际上是在用“天地万物”来界定“理”，在语义上隐含着“天地万物”对“理”的解释权或规定性，“天地万物”在概念上或逻辑上先于“理”，而这又往往意味着“天地万物”成为决定“理”是什么的根本标准，暗示着“天地万物”比“理”更原初、更根本、更独立，拥有相对于“理”的存在论优先性。

实际上，“理是天地万物的本体”是一个关系性陈述。在这句话中，“本体”不再是一个用于判定理的存在类别的存在论范畴词^①，而是用于阐明理与物关系的元本体论关系词，用于表达理是物的根据或内在规定性^②。因此，这里的“本体”更接近于“根源”“根据”“基础”等词。

之所以称“根据”“根源”等词为“元本体论关系词”，是为了区别于“关系”这一存在论范畴词。存在论词汇是一阶词汇，直接指向存在的基本范畴，用于对存在项进行分类、命名。如“本体”指独立存在、不依赖于其他东西而存在的事物，“属性”是事物所具有的性质或特征，“关系”指事物或属性之间的联系。与存在论词

汇有关的典型问题如：“这个东西是什么？”“它属于哪种类型的存在？”元存在论关系词则是二阶词汇，用于描述存在论框架，亦即描述不同类型的存在之间的逻辑与关系结构，典型问题如：“范畴结构如何组织？”“不同类型的存在之间的存在论层级是什么样的？”“哪种类型的存在是第一性的存在，哪种是第二性的存在？”概而言之，存在论词汇是描述事物的词汇，元存在论词汇则是描述存在论的词汇。

“根据”表达的是一种关系。在当代形而上学中，根据关系(grounding relation)被视作一种非因果的、构成性的依存或解释关系。它描述的是：某个事实之所以成立，是因为另一些更为基本的事实成立。“根据”(grounding)概念在一定程度上是对亚里士多德“原因”或“根据”(aitia [αἰτία])的抽象化与形式化延伸。“原因”(aitia)在亚里士多德的哲学体系中与“本体”(ousia)分属不同的理论维度，前者关涉“存在者为何存在”的原因，涵盖质料、形式、动力和目的四种根据，是对事物生成、变化或持存的解释；后者指向“存在之为存在”的根本，即事物“是其所是”的本质^③。本体(ousia)的确是事物生成、变化或持存的根据(aitia)，但这两个哲学术语不能混用。

当一个人说“理是本体”的时候，如果是在西方哲学意义上使用“本体”一词，那么使用这个词就是承认一类范畴的存在，即就其存在而言不依赖其他东西的事物。而当一个人说“理是天地万物的本体”的时候，“本体”一词并没有引入新的类型的存在，没有引入新的范畴，只是说明句中提到的两类范畴(理与物)之间存在某种关系。

因此，当代中国学者试图用源自西方的“本体”(substance 或 noumenon)概念解读中国古代哲学思想，但事实上他们使用“本体”一词往往表达的是“根据”“根源”“基础”等含义，混淆了本体论与元本体论两个不同的语义层级。如果一类存在是本体，那么它当然也是某种其他类型的存在根据，但这绝不意味着“本体”和“根据”可以用作同义词。

需要说明的是，虽然既有学者用“本体”翻译“noumenon”，如景海峰《中国哲学体用论的源与流》一文的英文标题和摘要就是使用

“noumenon”^[2]，也有学者用“本体”翻译“substance”，如张岱年曾说：“现在我们所讲的‘本体’(Substance)，是一个翻译名词，有时也译为‘实体’。”^[3]⁴⁸⁷但是，“noumenon”一词主要与康德有关，如果“本体”是指“noumenon”，那么似乎只有康德有本体观念，而这并不符合西方哲学史的事实。而且，康德是在消极意义上使用“noumenon”一词。该词源于希腊词“思维”(noein)，字面意思是“被思想的事物”或“理智的事物”。康德的意思是说，独立于人类概念结构的物自身只能被思维，但知识既需要思维，也需要感觉输入，因此以“存在作为存在”为研究对象的传统形而上学是不可能的，我们只能认识作为表象的存在。相应地，康德废除了“本体”作为存在论范畴的地位，把它改造为思维范畴，即主体的先验思维形式。因此，本文后续内容的讨论仅限于源于亚里士多德的“substance”。

二、substance 的不同含义

本体是一种基本的存在，是实在的基础。但在西方哲学文献中，我们几乎看不到“世界万物的本体”“事物的本体”“宇宙本体”之类的说法，因为“本体”(substance)概念的核心含义就是“事物”。除了“事物”这一中心含义，不同哲学家会赋予它其他不同的含义，如能承载性质的事物、能在变化中持续的事物、能独立存在的事物。但是，“是本体”的首要条件就是“是事物”。在英语文献中，我们的确能看到类似“substance of something”的表述，但在此语境下，“substance”并非指哲学意义上的“本体”。

和大多数哲学术语一样，“substance”既有日常含义，也有哲学含义，两者并不总是一致。在日常语言中，“substance”通常表达的是“物质”“材料”“质料”的意思。作为哲学术语的“substance”是对希腊语 ousia 的翻译，而 ousia 是由分词 on, ontos (存在) 加上名词后缀构成的抽象名词，最直接的英文翻译是“beingness”(存在性)^④。在柏拉图著作的英文译本中，ousia 通常被翻译为“reality”(实在)，只有在亚里士多德著作的英文译本中，ousia 才常被译为“substance”，但“substance”实际上是希腊语

hypostasis 的翻译^⑤，“hypostasis”字面意思是“立于下方之物”(源自 hypo-“在下”+ stasis“站立”)。用“substance”翻译 ousia 的做法得以流行，是由于中世纪哲学家波爱修斯对亚里士多德《范畴篇》影响深远的评注，但 substance 与 ousia 并无词源上的联系。

在非哲学语境的希腊语中，ousia 意为“财富”，特别是指“房地产”，在哲学语境中，ousia 这个词被用来指称首要存在之物。柏拉图认为抽象而普遍的理念或形式是首要存在，亚里士多德认为前苏格拉底哲学家相信质料是首要存在，而亚里士多德在《范畴篇》中认为我们日常所熟知的对象，尤其是生命有机体，才是首要存在、第一本体。正如 Kneale 所说：“第一本体是一种事物，这里的‘事物’一词的用法是那种我们说苏格拉底是一个‘事物’但‘人性’和‘智慧’却不是‘事物’的用法。”^[4]质料意义上的“substance”是不可数名词，而作为首要存在、“事物”的“substance”是可数名词，两者之间有清晰的界限。尽管亚里士多德的观点在《形而上学》中有所变化，但他始终把“这一个”作为决定什么是首要存在的重要标准。

可以说，亚里士多德确立了以“事物”为中心的形而上学传统。尽管后世哲学家认为需要区分简单事物和复合事物等不同层次的事物，但“事物”作为“本体”的核心含义，依然被继承下来。因此，“事物”与“本体”是可以交替使用的词语，如笛卡尔说：“无论何处我们看到一种状态或性质，我们一定会在那里发现有所归属的一个事物或实体(substance)。”^[5]因此，如果某位哲学家的著作中出现类似“substance of something”的说法，就会令人困惑，例如笛卡尔的著作中就有“the substance of body”的说法，乔纳森·班内特(Jonathan Bennett)认为这种说法暗含着某种麻烦：

我们知道把一个物体称作“本体”是什么意思，但“一个物体的本体”又是什么？笛卡尔确实常常这样使用“本体”一词，用来指称某种某物“拥有”的东西，但他从未解释这种用法；他在《哲学原理》第一卷第 51 节中对“本体”的正式定义并不包含这种用法。这似乎是他思考中一个松散而未经

深思的部分。^{[6]51}

班内特最终认为,笛卡尔使用“substance”一词的这种方式目前并没有得到充分理解^⑥。

洛克的《人类理解论》中也有“substance of body”与“substance of spirit”之类为数不多而奇特的用法,班内特认为这显然是将“substance of ……”理解为“……的本性”,并引用了莱布尼茨的评述:

“substance”这个词有两种用法:可以指主体本身,例如当我们说“身体”或“面包”是本体时;也可以指该主体的本质,例如当我们说“the substance of the body”或“the substance of the bread”时。^{[6]121}

也就是说,“substance of something”应译为“某物的本质”而非“某物的本体”。实际上,在亚里士多德的著作中,“substance”就已经以多义词的形式出现了,如:

在多种存在的东西中,我们把某一种叫做实体;实体首先作为质料,它自身并非“这个”;其次是作为形式或形状,由于它事物才被称为“这个”;其三是前两者的结合。^[7]

这段材料使得中世纪和文艺复兴时期的亚里士多德主义者把质料(matter)与实体形式(substantial form)都描述为“本体”(substance),但他们同时强调,二者是不完全本体(incomplete substance)。根据罗伯特·帕斯诺(Robert Pasnau)的考证,6世纪的希腊注释家辛普利修斯(Simplicius)认为质料与形式就其自身而言都不是本体(或实体),而仅是“实体性的”;西班牙神学家弗朗西斯科·苏亚雷斯(Francisco Suárez, 1548—1617)则认为所谓“不完全的实体”,是指凡属于实体的组成部分,或是以部分的方式被理解的东西,换句话说,质料与形式被称为“本体”,仅仅是因为它们是“本体”的构成部分;意大利文艺复兴时期的哲学家扎巴雷拉(Jacopo Zabarella, 1533—1589)认为,当我们说形式是substance的时候,需要将“substance”理解为“本质”(essence);当我们说质料是substance的时候,需要将“substance”理解为载体、基底(substratum);只有当我们说形式与质料的复合体是substance的时候,才能将

“substance”理解为“自存之物”^⑦。

这也就解释了为什么在亚里士多德的《形而上学》中也有“事物的本体”的说法:

我们必须研究每个事物与其怎是之同异。这于研究本体是有益的;因为一般认为每一事物不异本体,而怎是即各事物之本体。^[8]

这里的“怎是”一词,苗力田译为“所以是”^[9],李真译为“本质”^[10]。因此,表达式“substance of something”中的“substance”不是“终极实在”“自存之物”的意思,而是“质料”“载体”“本质”的意思。换言之,“something”所指代的东西才是真正的独立存在物、充分意义上的本体。因此,某种东西是天地万物的本体的这种说法,不符合西方哲学的形而上学理论。比如说,在莱布尼茨的哲学体系中,单子作为本体,是现象的根据,但如果说“单子是现象的本体”,则是错误地把“现象”当作充分意义上的本体,而单子只是因为和现象的联系而具有“本体性”(或“实体性”)。

概而言之,“理是天地万物的本体”这种说法,是对“本体”与“根据”两个术语的区别认识不清的表现,本来是想说“理是本体”或“理是天地万物的根据”,但事实上使用了“本体”与“根据”两种含义的混合词。但这种混用并非毫无来由,中国古代哲学文献尤其是在朱熹文本中,常常有“……之本体”“……之体”的句式结构。但当我们用西方哲学概念“本体”(substance)诠释古籍中的“本体”和“体”时,就在不知不觉中造成了对文本的错误诠释。下文即以现代学者对朱熹文本的诠释为例,探讨其中可能存在的理解偏差。

三、古代文献中的“本体”

自张岱年以来,学者们普遍接受这样一种看法:中国古代哲学典籍中的“本体”一词要么是指“一物之本然”,要么是指“本来而恒常者”“宇宙之最究竟者”。后一种理解显然是把“本体”理解为substance。张岱年自己就曾十分明确地说:“现在我们所讲的‘本体’(substance),是一个翻译词,有时也译为‘实体’。”^{[3]487}本文主要关注的就是对“本体”的后一种解释。

朱熹语录中有这样一段话：

“形而上者谓之道”一段。只是这一个道理，但即形器之本体而离乎形器，则谓之道；就形器而言，则谓之器。^[11]

除此之外，朱熹还有“性之本体”“天理自然之本体”的说法。张岱年解释说：

朱氏所谓“性之本体”、“形器之本体”、“天理自然之本体”，都是指理而言，但这些文句中所谓本体的意义却有层次的不同。“天理自然之本体”，指理的本身；“性之本体”，指性的本然；“形器之本体”，指形器所以存在的根据。^{[12]521}

按照张岱年的解释，“即形器之本体而离乎形器”中的“本体”，其内涵意义是“……所以存在的根据”，其外延意义是指“理”，前者是术语所表达的概念，后者是术语所指向的现实世界中的事物或范围。

首先，张岱年对“本体”含义的解释印证了本文第一节所表达的观点，即现代中国哲学语境中的“本体”是“本体”与“根据”两个概念的混合同。其次，张岱年认为“本体”一词的外延对象是理，但这显然是误解了原文的语法结构。原文以“道理”为省略主语，说的是：道理“即形器之本体而离乎形器”。如果用“理”替代“形器之本体”，得到的就是：道理“即理而离乎形器”，但这是什么意思呢？

此处的“即”与“离”对文，含义相反，如“若即若离”“不即不离”。“离”作为动词是“离开”“离别”之义，引申为“疏远”“有距离”；“即”字有“就在某事某处”的含义，如“即其帐中斩义头”^[13]，引申为“处于其中”。从哲学角度说，“即”是“内在于”的意思，“离”是“独立于”的意思。张岱年说“天理自然之本体”就是理的本身，其实“形器之本体”也是指形器本身。朱熹认为理事实上存在于万物之中，但本质上其存在又不依赖于物的存在，“即”与“离”的张力结构表达了理既内在又独立的双重形上地位。如果把“形器之本体”的所指对象理解为“理”，反而读不出理与万物“即而不混，离而不断”这层意思。因此，朱熹的原文可以改写为“即形器而离乎形器”，而不是“即理而离乎形器”。也就是说，“形器”与“形器之本体”具有相同的外延，增加或省略“之本

体”，并不改变其所指。

“性”与“性之本体”也是如此，外延并无不同。朱熹说：

“人生而静以上”，即是人物未生时。人物未生时，只可谓之理，说性未得，此所谓“在天曰命”也。“才说性时，便已不是性”者，言才谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣，故曰“便已不是性也”，此所谓“在人曰性”也。大抵人有此形气，则是此理始具于形气之中，而谓之性。才是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也。然性之本体，亦未尝杂。要人就此上面见得其本体元未尝离，亦未尝杂耳。^{[14]3431}

对此，张岱年解释说：

所谓性之本体即是理。朱熹接受了程颐“性即理也”的命题，又讲“性之本体”，就是表示性与理在一定意义上也还有所区别，在人谓之性，在天谓之理，但其内容是同一的。^{[12]521}

根据张岱年的解释，“性即理”与“性之本体即理”的意思有所区别，因此“性之本体”的所指与“性”的所指有所不同，似乎“性之本体”指称了更根本、更究竟的东西，这也就是说，“性即理”并不是特别精准的表达，“性之本体即理”才能准确表达性与理的区别。但并没有更多的文本能证明这种观点。如果性与性之本体有所不同，而且性之本体才是真正与理等同的东西，那么性与理的关系就符合体用关系，但朱熹非常明确地说过：

“所以言性理之本，以其同源也”，此亦未安。体用是两物而不相离，故可以言同源。“性理”两字即非两物，谓之一源，却倒说开了。^{[15]1840}

性、理并非两物，“性”与“性之本体”也没有指称两个不同的东西。“言才谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中”肯定了“性”与“理”异名同谓，名号之不同源于“处境”或“阶段”之不同。“不全是性之本体矣，故曰‘便已不是性也’”等同于“不全是性矣，故曰‘便已不是性也’”，“已不是性”是因为“不全是性”，“不全是性”是因为性“堕在形气之中”而“兼乎气质”“不得为

性之本体也。然性之本体，亦未尝杂”，犹言“不得为性之本身。然性之本身，亦未尝杂”，才把它叫作“性”，已不是性本身，因为“性”同时涉及气质，虽然同时涉及气质，但性本身没有和气质混杂为混合物。所以，“性之本体”犹如“性自身”“性本身”，并没有指称性本身之外的其他东西。实际上，“太极者性之本体”^{[16]4050}，“此理完然，是为性之本体”^{[17]747}，“天道者，天理自然之本体”^[18]等句中的“本体”只是用来建构“太极”与“性”、“理”与“性”、“天道”与“天理自然”之间的概念同一性。

因此，朱熹文本中常见的“……之本体”并非“……所以存在的根据”的意思。张岱年认为“天理自然之本体”指理的本身。本文赞同这种解释，但是，不同语境中的“……之本体”，含义是一致的：“形器之本体”即形器本身，“性之本体”即性本身。《汉语大词典》列举了“本体”的四种含义^⑧：事物的原样或自身；原来的体制、格局；主体，引申为根本的；佛教称诸法的根本自体或与应身相对的法身。朱子文本中的“本体”，大多数时候都是代词，与“自身”“自体”的意思相同，如“纬星则不然，纵有芒角，其本体之光亦自不动，细视之可见”^{[17]140}，“其本体之光”即“它自身的光芒”。所以，“本体”有时候和代词“者”也可以互换，如朱熹在注解太极图时这样解释最上方的第一个圆圈：

此所谓无极而太极也，所以动而阳、静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也，即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言尔。^[19]

从语法上看，似乎也可以解释为“所以动而阳、静而阴的根据”，但其实“所以动而阳、静而阴之本体也”犹言“所以动而阳、静而阴者也”，代词“者”起到标识或指示作用，将整个表达式名词化，表明太极是如此这样的一个实体。后面一句话是说太极不离乎阴阳，因此要“即阴阳而指其本体”，“其”字指代太极，即从阴阳入手探究太极本身，不能脱离阴阳而谈论太极，只不过在表述的时候不要把太极混同于阴阳。

如果上述分析是正确的话，“本体”的含义是本身、自身，因此没有独立、固定的所指。只有在“x之本体”这种结构与实义名词“x”共同确定所指——除非语境足够明确，例如在阳明

心学的语境中，“本体”与“工夫”的对举足以表明相关话题是心之本体与心之工夫的关系。“x之本体”就像现代汉语中的“电脑这个东西”“‘本体’这个词”等表达式一样，是由核心名词与同位语共同构成的复指短语。

那么，“……之本体”为什么会被误读为“……所以存在的根据”呢？原因之一当然是在理解西方的“本体”（substance）概念时混淆了“本体”与“根据”的语义，再以扭曲的“本体”（substance）解读中国古代文本。但还有一层原因是“本体”与“体”“体用”之“体”的语义联系，再加上在历史演变中，“本体”逐渐从“……之本体”的结构中独立出来与“工夫”相对，使得“本体”与“根据”“根源”的语义开始模糊交错。

四、“本体”与“根据”的语义联系

“体”的字典含义不包含“本身”“自身”等义，但古文中的“x体”“x之体”之类的表述大多数时候也没有改变“x”的外延意义^⑨。如朱熹说：“‘一阴一阳之谓道’，此岂真以阴阳为形而上者哉？正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴一阳者，是乃道体之所为也。故语道体之至极，则谓之太极；语太极之流行，则谓之道。虽有二名，初无两体。”^[20]“道”与“道体”两种表达式交替使用。又如孔颖达说：

此既象天，何不谓之天而谓之乾者？天者定体之名，乾者体用之称。故《说卦》云“乾，健也”，言天之体以健为用。圣人作《易》，本以教人，欲使人法天之用，不法天之体，故名乾不名天也。天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理。^[21]

这里既说“天之体以健为用”，又说“天以健为用”，“天之体”与“天”可以互换而不改变外延。“x之体”与“x之本体”一样都是复指短语。

我们也可以从汉语词汇从单音词到双音化复合词的发展历程来看这种现象。从“天”到“天之体”再到“天体”，从“心”到“心之体”再到“心体”，可以看作“体”字发展成复合词词尾的过程。现代汉语中有大量“体”字作为辅助性词尾的名词，如“身体”“物体”“形体”“文体”“载体”“球体”“团体”等。有些复合词的词尾可带

可不带,如“句”和“句子”,“拳”和“拳头”,“x体”复合词家族也是如此,如“身”与“身体”,“物”与“物体”。虽然并非所有以“体”为词尾的复合词都是如此,如“文体”“载体”等。但是,“心体”“性体”“文体”等词语中的“体”字确实丰富或明确了词根的含义。“体”字所附带的含义可以结合人类思维从具象思维到抽象思维的发展过程,以及隐喻思维在这个过程中作用来看。

很多学者已经指出,“体”字最初指身体、形体、物质实体^①,宋明理学将“体”运用于道、理、性等抽象实体,蒙培元认为,这体现了朱熹哲学范畴体系的二重性,即形而上学范畴论和经验哲学范畴论^②;沈顺福认为这种从具象到抽象、从形而下到形而上的转变,说明了“体”的内涵发生了变化^③。但形而上之体的“体”与形而下之体的“体”字,一定有一以贯之的内涵。一个词语的内涵指出了我们在使用该词语描述对象时实际所指的那些属性,正是由于对象具备这些属性,才适合用该词语来指称。具象实体与抽象实体一定有共同的属性^④。

中国古代哲学家通过区分有形与无形来理解具象与抽象的差异。通常我们更熟悉能够直接经验到的具象实体,隐喻思维通过将我们的经验投射到更抽象的领域,帮助我们概念化抽象实体,使我们能够理解和处理那些超越直接感官经验的概念。因此,在将具体实体的理解拓展到抽象实体时,隐喻思维帮助我们建立了一个思维桥梁。在此过程中,我们也会把具象实体的物理特征投射到抽象实体上,如“理则神而莫测,方其动时,未尝不静,故曰‘无动’;方其静时,未尝不动,故曰‘无静’”^{[14]3391}的论述就是源于物理特征隐喻。朱熹说“道之本然之体”“太极之体”是“无体之体”^[22],实际上就是在试图过滤掉具象实体的形体以及附着于形体的某些特征,但同时将另外一些在他看来十分关键或根本的特征投射到抽象实体。

以“之体”“体”为构词要素去修饰、强化某个抽象名词,是在把具象实体具有的客观存在性投射到抽象实体,如张载说“未尝无之谓体”^[23],又如朱熹说“见在底便是体”^{[17]254}。一些现代汉语词汇可做旁证,如“气体”是气态的客

观存在,“液体”是液态的客观存在,“固体”是固态的客观存在。所以,尽管就字源上来说,“体”字没有“实”或“有”的意义,但在“心体”“性体”等表达式中,“体”字事实上承担了客观存在性的指示功能,意味着核心名词指代的并非虚无、空无,所以朱熹说:“如伊川所谓‘其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神’……然伊川所谓‘体’字与‘实’字相似。”^{[16]4050}

复指短语由两个或多个名词——核心名词和辅助名词——指代同一个实体或概念,辅助名词对核心名词进行解释、修饰、限定或强调,突出核心名词所指对象的某些特征或某些方面,使核心名词的内涵更丰富、更明确。“x之体”是强调“x”所指对象的客观存在性,而“x之本体”则会使读者或听者的注意力集中在x自身或x的核心属性、首要特征或根本存在状态,这就是为什么“本体”可以被解释为“本然之体”“本然状态”。但是,“x之本体”这种结构在建立概念之间的同一性的同时也暗示了差异与比较,即将一个事物自身或一个事物的核心属性与它的外在表现、与其他事物之间的相互作用、相互影响或其他方面进行比较。复指短语的两方面功能在“体”“用”对举的语境中表现得更为直接:

仁者,仁之本体;礼者,仁之节文;义者,仁之断制;知者,仁之分别。犹春夏秋冬虽不同,而同出于春:春则生意之生也,夏则生意之长也,秋则生意之成,冬则生意之藏也。^{[17]264}

“仁之本体”表明仁贯穿义、礼、知而保持自身的同一性,又与义、礼、知有所区别,如同“春”贯穿夏、秋、冬而保持自身的同一性(即生意),又与夏、秋、冬有所不同。类似的说法还有“天只是一元之气。春生时,全见是生;到夏长时,也只是这底;到秋来成遂,也只是这底;到冬天藏敛,也只是这底”^{[17]262},春则全是一元之气,夏、秋、冬虽有不同,但一元之气自身仍然保持其本性。可以说“x之本体”这种表达式是提醒我们关注使x在各种不同条件、状态下保持自身同一性的根本属性,同时也强调了事物的内在本性在不同条件的激发下会有不同的表现。

由此,“本体”与“根源”“根据”发生语义联系。首先,因为“本体”标识一个事物的首要特

征或根本存在状态,由此而派生出“本然状态”“本性”的含义,如“操之而存,则只此便是本体,不待别求”^[15]²¹⁸⁹中的“本体”指的是心灵内在的、不依赖外部条件的真实存在状态。其次,当我们把一个事物的“自身”与其外在特征、外在表现与作用相对而言时,实际上意味着事物自身是其独特性质、功能与作用的根源、来源。因为一个事物的“自身”包含了它为何表现为这个样子的内在原因或依据。例如朱熹说:“且如‘元者善之长’,便是万物资始之端,能发用底本体,不可将仁之本体做一物,又将发用底别做一物也。”^[15]²¹⁹⁹第一个“本体”就有根源的意思,是说仁自身是仁之善的根源和根据。

结 语

当代中国哲学研究中,一个重要且长期被忽视的概念混淆,是将存在论范畴意义上的“本体”与关系性的“根据”混同使用。在这种理解框架下,学者往往把朱熹文本中的“形器之本体”“性之本体”等表达理解为对“形器之根据”或“性之根据”的表述,从而将原本具有复指和反身功能的语法结构误读为存在根据关系。事实上,朱熹文本中的“x之本体”并没有引入比“x”更根本的实在,而是反身指向“x”自身及其首要特征,强调事物自身内在性、原初性以及未受外在干扰的本然状态。

然而,在“体-用”结构的语境中,事物的自身或本性又常被理解为其表现与作用的根源或依据,因此“本体”在语义上容易滑向“根源”“根据”等解释性关系概念。正是这种语义联系,使“本体”逐渐获得了“根据”的含义,并进一步强化了两者在现代中国哲学话语中的混用。在这一背景下,“理是天地万物的本体”之类的表述似乎在汉语中具有某种语法上的合理性,但这种说法实际上并不见于古代典籍,因为“x之体”与“x之用”是同一事物的“内-外”“表-里”两个方面,而非不同层级存在之间的根据关系。

与此同时,如果从西方哲学传统中“本体”(substance)的概念来看,“理是天地万物的本体”的说法同样是不恰当的。在英语表达“substance of …”中,“substance”往往并不表示作

为独立存在的本体,而更接近于“本质”“载体”或“质料”的意义;更重要的是,这种表达方式本身也不符合中国古代哲学中“物”作为“形而下者”的理论定位。

因此,澄清古汉语词“本体”与西方哲学术语“substance”之间的差异,并区分“本体”与“根据”这两个不同语义层级的概念,并非单纯的语义考据问题,而是关乎中国哲学文本解释与理论建构的重要前提。只有在避免概念同质化误读的前提下,中西哲学之间的对话才可能成为差异之间的真正交流,而非术语层面的简单嫁接。

注释

- ①这里所谓的“存在论”是指狭义上的关于何物存在的探究。②在西方哲学中,“根据”指的是非因果的解释性关系,但本文以下内容在不严格意义上使用“根据”一词,包含生成论意义上的“根源”“来源”等含义。③亚里士多德著、秦典华译:《范畴篇》,载苗力田主编:《亚里士多德全集》第1卷,中国人民大学出版社2016年版。④⑤ PREUS, ANTHONY (ed.). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.2007, p281.⑥ BENNETT, JONATHAN. *Learning From Six Philosophers Volume I*. Clarendon Press, 2001, p136.⑦ PASNAU, ROBERT. *Form, substance, and mechanism. Philosophical Review*, vol.113, no.1, 2004, pp49—50.⑧《汉语大词典》第4卷,上海辞书出版社1986年版,第720页。⑨朱熹在《太极图说解》中说阳是太极之“用所以行”,阴是太极之“体所以立”,似乎是以阳为太极之用,以阴为太极之体,“太极”与“太极之体”的外延意义固然不同,但显然,阴并不比太极更真实、更究竟,因此这里的“体”字也不能套用西方的substance来理解,而应该把体和用理解为太极的两个方面。⑩张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,载《张岱年全集》第四卷,河北人民出版社1996年版,第149页。⑪蒙培元:《理学范畴系统》,载黄玉顺、杨永明、任文利主编:《蒙培元全集》第1卷,四川人民出版社2021年版,第149页。⑫沈顺福:《体用论与传统儒家形而上学》,《哲学研究》2016年第7期。⑬下文中的“实体”是“entity”的汉译,而不是“substance”的汉译。

参考文献

- [1]张岱年.中国哲学大辞典[M].上海:上海辞书出版社,2014.
[2]景海峰.中国哲学体用论的源与流[J].深圳大学学报(人文社会科学版),1991(1):56-64.
[3]张岱年.张岱年全集:第5卷[M].石家庄:河北人民

- 出版社,1996.
- [4] KNEALE W. The Notion of a Substance [J]. Proceedings of the Aristotelian Society, 1940, 40(1): 104.
- [5] 笛卡尔. 哲学原理 [M]. 陈启伟, 译. 北京: 商务印书馆, 2023: 5.
- [6] BENNETT J. Learning From Six Philosophers Volume 1 [M]. Oxford, GB: Clarendon Press, 2001.
- [7] 亚里士多德. 亚里士多德全集: 第3卷 [M]. 苗力田, 主编. 秦典华, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2016: 30.
- [8] 亚里士多德. 形而上学 [M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 150.
- [9] 亚里士多德. 亚里士多德全集: 第7卷 [M]. 苗力田, 主编. 北京: 中国人民大学出版社, 2016: 160.
- [10] 亚里士多德. 形而上学 [M]. 李真, 译. 北京: 人民出版社, 2020: 189.
- [11] 朱熹. 新订朱子全书: 第17册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 2768-2769.
- [12] 张岱年. 张岱年全集: 第4卷 [M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1996.
- [13] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1982: 305.
- [14] 朱熹. 新订朱子全书: 第18册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [15] 朱熹. 新订朱子全书: 第23册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [16] 朱熹. 新订朱子全书: 第19册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [17] 朱熹. 新订朱子全书: 第15册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [18] 朱熹. 新订朱子全书: 第6册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 101.
- [19] 朱熹. 新订朱子全书: 第14册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 70.
- [20] 朱熹. 新订朱子全书: 第22册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 1568.
- [21] 十三经注疏: 周易正义 [M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 21.
- [22] 朱熹. 新订朱子全书: 第16册 [M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 1463.
- [23] 林乐昌. 正蒙合校集释 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 303.

The Misplacement of the Concepts of “Noumenon” and “Basis” —A Case Study of Contemporary Interpretation of Zhu Xi’s Texts

Lu Chuansong

Abstract: The term “noumenon” is widely used to explain traditional Chinese thoughts, yet its usage often conflates “noumenon” as an ontological category with “basis” as a relational and explanatory concept. In statements such as “Li is noumenon” and “Li is the noumenon of everything”, the term “noumenon” carries distinct semantic functions: the former constitutes an ontological categorical assertion, while the latter represents a meta-ontological relational statement. Using Zhang Dainian’s interpretations of Zhu Xi’s expressions like “the noumenon of object” “the noumenon of nature” and “the noumenon of Li” as a case study, we can argue that Zhang misread the reflexive and referential function of “the noumenon of” in classical Chinese as “basis of existence”. Clarifying the conceptual boundaries between “noumenon” and “basis” is not merely a correction in textual exegesis but also a theoretical prerequisite for reconstructing the autonomy of Chinese philosophical discourse and avoiding the forced assimilation of Chinese thought through Western categories.

Keywords: noumenon; basis; Zhang Dainian; Zhu Xi; conceptual misplacement

[责任编辑/木 卯]



从一体到相体：宋儒君臣共治的礼治理想*

雷 静

摘要：北宋士大夫基于《周易》的忧患大义，从儒家万物一体的仁学宗旨立论，主张士大夫与民同忧患、君臣同忧患的道义责任，强调君臣应以同道之谊而讲求道德、相互规诫。这是一种彼此制约型的伦理-政治关系，至南宋演变为士人对君臣关系的礼治理解。南宋经学家叶时《礼经会元》诠释了君臣共治的理念，郑伯谦《太平经国书》提出以相体作为政府体制，南宋末年的《周礼集说》进一步阐释相体为国家体统。宋代理学家提供了治道与治法的系统规划，共治话语的一体哲学、礼治理念、制衡机制，已经蕴含了治体的基本原则，可以说，有宋一代为后世贡献了治体论的政治传统。

关键词：一体；相体；体统；君臣；礼治

中图分类号：K244；B244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0041-11

宋代政府被认为是古代君臣共治的政治典范，现有研究多集中于共治的政治理念或价值情怀，但对君臣共治作为一种政体所需考虑的问题和历史经验梳理较少^①。王夫之《宋论》贯通明代与宋代的历史经验，认为明王朝的败局、明季士大夫党争的政弊，恰可以追溯到宋代共治格局下的近臣政治与谏官竞言。王夫之这一论断通过其政治经验与历史洞察，揭露了一个容易被混淆但极其关键的问题：君臣的共同治理行为并不一定意味着善治，君主听从近臣宰相或者言官的意见，不足以构成共治的全局。在王夫之看来，言说和听从等君臣日常行为，必须纳入到“环相为治”的君臣制约体系，才能真正发挥共治的善治效力^②。相较于前代，宋代官制强化了君臣共生的政治关联^③，官制更重视因循前代^④，宋代士大夫的共治话语则更多超越了官制，聚焦于礼治的政治哲学、君臣一体与制衡

的政体。

一、君臣一体的忧患意识

宋代“与士大夫共治天下”“士以天下为己任”的现象，反映了皇帝与士大夫的治道共识，即君臣一体的责任观念，治理天下是皇帝与士大夫官员共同的职责。这种观念诞生于宋代特殊的立国背景，其时西北少数民族政权环伺，君臣一心拱卫家国的忧患意识，演化成天下一体的政治共识与共治理念。

北宋真宗朝宰相李沆被誉为“圣相”，清儒王夫之称他为“一代柱石之臣”，他善于用四方水旱、盗贼、天象异变等现象来警示宋真宗。王旦当时任参知政事，他提醒李沆，没有必要以此细微小事来烦扰皇帝。李沆则指出培植君主忧患意识的重要性：

收稿日期：2025-04-25

*基金项目：2024年度广东省本科高校教学质量与教育改革工程项目“岭南心学文献整理与文化保育融入中国哲学本科课程建设研究”(20240583)；2025年华南师范大学哲学社会科学跨学科重大培育项目“中国传统政治哲学体系研究”(562672179)。

作者简介：雷静，女，华南师范大学哲学与社会发展学院教授(广东广州 510631)，主要从事宋明理学、政治哲学(政体与国体)、责任伦理研究。

沆曰：“人主少年，当使知人间疾苦，不然，血气方刚，不留意声色犬马，则土木、甲兵、祷祠之事作矣。吾老不及见，此参政他日之忧也。”沆没后，真宗朝陵展礼、封山行庆，巨典盛仪，无所不举。^{[1]83}

李沆着意于培养少年天子的敬天恤民之心，举凡民间疾苦、自然灾害、盗贼作乱，都上呈真宗，使得皇帝忧虑戒惧，不敢轻易兴土木、军事、封禅等事，并遵循为政安静的休养生息之道，避免造成国家实力的消耗。李沆在世时，真宗尚有傲惧，但在李沆身故后，失去了这位圣相的制约，真宗耗费国力进行封禅，劳民伤财，造成了北宋中叶后的财政与政治隐患。继任宰相王旦不得不佩服李沆的远见卓识。最重要的是，李沆对党项、女真等政权觊觎北宋的局面有着深刻认识，他精于军事部署，主张在修明内政的同时拒绝与辽国讲和，意图团结全国上下从根本上解决问题。他不赞成“太平优游”的苟安心态，强调“国家强敌外患，足为傲惧”^{[1]83}的忧患意识，这不仅是用来约束帝王的，更是作为人臣的士大夫应有的责任自觉。

北宋中叶，宋神宗任用王安石为相，希望通过变法来改变国家内忧外患的局面，神宗与王安石成为君臣相得、得君行道的典范。王安石认为，与君同忧、与民同患是儒者、贤人的本分：

所谓儒者，用于君则忧君之忧，食于民则惠民之惠，在下而不用则修身而已。当尧之时，天下之民患于洪水，尧以为忧，故禹于九年之间，三过其门而不一省其子也。回之生，天下之民患有甚于洪水，天下之君忧有甚于尧，然回以禹之贤，而独乐陋巷之间，曾不以天下忧患介其意也。夫二人者，岂不同道哉？所遇之时则异矣……夫所谓忧君之忧、惠民之患者，亦以义也。苟不义而能释君之忧，除民之患，贤者亦不为矣。^[2]

王安石举禹受君命治水的例子，说明人民的苦难就是君主之所忧，也是儒者视民如伤之所患，君臣都具有安顿天下人民的责任。儒者承担责任有时与位的区别，如孔子可以得君行道，但颜回没有位，就通过修身来实现儒者的担当。他还特别强调，儒者承担责任，必须在正义原则下

行动，表明这种责任是道义责任，是道德-政治的义务，而不是工具性的职业目标。士大夫对于君主、人民的责任，并不局限于职位内容所规定的职责，而属于道德正义的范畴，因此可以贯穿在位与不在位两种时段，同时规定了儒者、士大夫的角色本质。

北宋末年，徽、钦二帝被金人俘虏，高宗仓促南渡立国，南宋建立在家国破灭的耻辱之上，故南宋士大夫的忧患意识更为强烈。他们认为，与君同忧、与民同患，正是儒家的正义，是士大夫与生俱来的责任，符合《周易》“与人同患”的经典大义。南宋名臣杨万里在他的《诚斋易传》中，阐发“圣人之忧患同乎人”的宗旨：

盖圣人之心同乎天，而圣人之忧患同乎人。何圣人之忧患同乎人也？……曷为有时而同乎天也？出而与民同患，退而以易洗心也。^[3]

这里王安石所认为的士人与君主、与人民同忧患的道义，被进一步延伸为“同乎人”这一天底下人共有的家国忧患，儒家士人的忧患意识更显示出基于“洗心”的道德内圣特质。这接续了北宋士人关于责任之道义本质的观念，也凸显了南宋士人对于履行道义责任修身工夫的思考。

在南宋易学家李杞《用易详解》中，“同人忧患”更是易道的原则，并由此来诠释体用。在解释《系辞传》“法象莫大乎天地”^{[4]第19册,544}时，李杞认为“此章专言蓍龟神物天生之，圣人则之，以同民忧患之意”^{[4]第19册,544}，将圣人探赜天地吉凶之象的宗旨，落实为同民忧患的责任使命。他指出：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象见吉凶，圣人象之。河出图洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也，系辞焉所以告也，定之以吉凶所以断也。”^{[4]第19册,544}法天垂象不仅是对君王的警戒，更是圣人制作河图洛书、传承于士大夫的道统使命。他系统解释了《系辞传》九卦之义，揭示“此章三陈九卦以明圣人处忧患之道”^{[4]第19册,558}。

盖易之道虽妙乎不一，而实归于至一。不一者，圣人应世之用，而至一者，圣人忧世之心也。……然自其忧世之心观之，则其出入也。不过示以法度，其外内也，不过使之知所忧惧，明忧患变故之端，

使人兢兢，常若师保父母之临乎其前，而不敢失坠，率其辞以度其义，则前之所谓不可为典要者，盖有典常存焉。^{[4]第19册,558}

此章论易道之大，虽曰无常，而要其归，不过同民忧患而已。^{[4]第19册,558}

同民忧患的忧患意识，即易道的不变之常道，圣人的忧世之心与应世之用，即易道的体用两面。由体达用，即以天下人共存亡的忧患意识为出发点，设立国家法度，践行戒惧慎独的修身工夫，将儒家内圣外王之义、道德-政治实践都统摄于共生共存的责任道义宗旨之下。士大夫的责任承担，兼具易道的本体义和工夫义。北宋至南宋士以天下为己任的责任担当自觉，成为儒门道德与政治实践的体用宗旨，获得了易道之“至一者”——儒门信仰中至尊的地位。

士人的忧患意识获得儒门信仰与经学上的尊崇地位，由前述李沆约束真宗被作为史传范例可窥见端倪，这是士大夫与君主的互动、君相之间依存与制约不断演进的结果。北宋理学家刘安世评价李沆：“本朝名相固多矣，然最得大臣体者，惟李沆丞相。”^{[1]84}李沆注重培养君主的忧患意识，强调士人忧心天下的责任操守，被理学士大夫评价为“最得大臣体”，这也成为南宋士人的共识。在《宋会要辑稿·职官》中，南宋孝宗朝即以此为宰相的职责所在：

臣僚言：臣闻天之爱君，则时出灾异之证；臣之爱君，则时陈警惧之说。李沆事真宗，日取四方水旱盗贼奏之。或者以为细事不足烦上听。不知四方艰难之事不闻，则警惧之念有时而忘。忠臣爱君，正不当以水旱盗贼为细故而略之也。^[5]

忧患天下的责任自觉，成为宰相这一职官的首要大义，劝谏、警戒君主心存忧患，正如北宋神宗时宰相富弼所谓：“人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为者！”^{[1]380}约束君王成为宰相的职责，说明宋代士大夫眼中的治道乃是天道之公，其客观性甚至超越了君主的个人意志。

且祖宗之时，经变多矣。故所立法度，极是稳便。

后之为相者，则或不然。好逞私智，喜变祖宗之法度，欲蔽人主，恶言天下之灾异。喜变法度，则纲纪乱；恶言灾异，则人

主骄，此大患也。^{[1]84}

在刘安世看来，爱惜民力、不轻易改变法度的治理原则，是君臣应共同遵循的朝廷纲纪，以此为标准来约束皇帝，是宰相的职责，故李沆是履行此职责的典范，而像王安石引导神宗改变法度，引起政局动荡、社会混乱，是以君臣的个人私智凌驾于法度纲纪之上的表现。刘安世曾受学于司马光，在政治上属于反变法的阵营，而作为台谏大臣，他是朝廷纲纪法度的代表，他的直谏更多地体现了约束君主的公义。

苏轼也基于儒家万物一体之仁的立场，强调忧患为君民、君臣一体的公义，指出时政弊端在于政府不与百姓同忧患，官吏不与君主同忧患，因个人私欲而遮蔽了责任，阻碍了王化。他将此义阐发为《决壅蔽》的策论。

今夫一人之身，有一心两手而已，疾痛痠痒，动于百体之中，虽其甚微不足以为患，而手随至。夫手之至，岂其一而听之心哉，心之所以素爱其身者深，而手之所以素听于心者熟，是故不待使令而卒然以自至。圣人之治天下，亦如此而已。百官之众，四海之广，使其关节脉理，相通为一……夫是以天下可使为一身。天子之贵，士民之贱，可使相爱。忧患可使同，缓急可使救。

今也不然……公卿大臣不能究其详悉，而付之于胥吏，故凡贿赂先至者，朝请而夕得，徒手而来者，终年而不获……举天下无一毫之事，非金钱无以行之。……故曰省事莫如任人……欲事之无繁，则必劳于始而逸于终……臣故曰：厉精莫如自上率之，则壅蔽决矣。^{[6]246-247}

君主与人民之间的关系如同身体的心与手，本是一体依存，圣人治理天下就是本之于此。政府百官作为君主管理人民的代表，分布在国家各处，使民情得以及时上达，君主能够随时解决人民的疾苦，君臣上下、政府与人民之间感应相通，一体依存，故而忧患可同、缓急可救。苏轼这种与民同忧患的共识，奠基于万物一体之仁的儒家道德本体论及其治道立场，由此可见当时张载《西铭》所代表的理学家的一体之仁观念，是士大夫自觉承担的责任共识。从一体之仁的相感相应关系出发，苏轼批评当时

的为政弊端在于君主与大臣远离了百姓的疾苦,未能做到与民同忧患。政府机构庞杂,上下沟通渠道曲折复杂,难以一一回应百姓的诉求,转而将社会具体事宜全部交给了胥吏,而后者得以利用执行法度的便利,向百姓索取贿赂。他指出治理的关键不在于设立更加严密的法度,而在于执法者是否与民同忧患,国家的真实情况能否及时地抵达君主的御前。励精图治的要义,是君臣充分了解百姓需要,以此作为施政者的根本责任。苏轼还指出,宋军艰难抵抗西夏,不得不输币议和,即根源于政府官员漠视自身责任的墨吏风气,将帅明哲保身不敢担责,“其患起于天子无同忧患之臣”^{[6]280}。

北宋经学家刘敞也提出了类似的看法,他也以一体之仁来讲求治道,阐发君臣上下一体同忧的宗旨:

善治天下者,求之于其身而已矣。……圣人之治天下,能使百官万物如耳、目、心、口、手、足之不可相易,亦不相德,济之如一身,而天下安有不治哉?……故天子忧天下,诸侯忧其国,公、卿、大夫忧其家,所任大者忧亦大,所任小者忧亦小,非上独逸而下独苦也。古者以进为役,以退为休,劳力者安,劳心者忧。此其不以利私也,故上下一体也。^{[7]1486}

刘敞侧重于君臣责任一体的角色分工,从天子诸侯到公卿大夫,所承担的责任呈现为天下一国一家的等级序列,而相应承担责任的范围、重要性也随之不同。虽然大夫官吏承担具体的职责烦琐劳苦,但并不意味着君主与公卿宰相的责任是轻松的。君相所忧、所承担的责任角色是对天下所有人尽责,是一体之仁的治理格局中的主导者,故其应当具备劳心者忧、不以利私的大公无私的责任担当自觉。

在刘敞的同道欧阳修看来,大臣没有尽到职守,就是独留忧患于君,是严重的推卸责任、盗取富贵的不义行径。如他上奏弹劾宰相吕夷简“人臣大富贵,夷简享之而去。天下大忧患,留与陛下当之”^{[1]254}。欧阳修认为吕夷简在任期间,四夷外侵、百姓内困、贤愚失序、纲纪大坏,他作为宰相难辞其咎。当保州兵叛乱时,他弹劾太宗明德皇后的侄子、时任真定路都总管的

李昭亮,指出“天下之人共为朝廷忧之”^{[8]1550},而李昭亮身为大将,“不能统辖,致得保州士兵作乱”^{[8]1787},自己又违反军纪,将叛卒妇女人口纳入自家,不仅不体恤国家忧患之难,还中饱私囊。君臣一体、与天下人同忧患成为士大夫评判、弹劾官员的标准,因职责上的疏忽,其不仅要承担渎职责任,更要承受“弃君”“不与君同忧患”等近乎“不忠不义”的道德责难。这都反映了当时士大夫的责任意识并不局限于恪尽职守的尽责意识,更是自觉以天下为已任的道义担当。

王安石之弟王安国指出,君臣共忧患的一体关系,也是师友之谊。

《书》曰:“能自得师者王”,《诗》之《序》曰:“自天子至于庶人,未有不须友以成者”。然则师友之于人,其不可以无也如此。夫养父母,蓄妻子,而衣食出于其力者,庶人之事尽此矣,其所以虑于忧患之际甚微,而犹曰须友以成;况士大夫守宗庙与朝廷之事甚众,则不可以无友;士大夫尚然,又况诸侯守一国之大夫乎?至于天子之势,大于诸侯,则尤不可以不学无师友也……盖以为所以望于吾者以道德,而其求也不勤,则其听也不一,故君之于臣也忘其贵,臣之于君也忘其贱。论道德于君臣之际,而无贵贱者,此天下国家之所以治也。^{[7]1439}

王安国引用《尚书》与《诗经》,指出师友关系本是大伦,乃是人与人同依存、共忧患所不可或缺的互助互友关系。只要存在生存忧患,师友关系就普遍存在于自天子到庶人的各阶层中。对于天子而言,他要担负起维系天下人共同生存的至高责任,其忧患最为广泛深远,职是之故,天子亟须与天下贤明君子为师友。在天下责任与忧患面前,君臣以共膺大任的道义结为师友,这是君臣伦常关系的本质,即彼此以道德相与讲求,而不分君臣上下等级贵贱。王安石与神宗之间的师友关系,堪称安国所谓“论道德于君臣之际而无贵贱者”的典范,这是基于一体之仁——与人同忧患的伦理-政治关系,超越了血缘与阶级,而以共担责任的道德正义来界定士大夫与君主的关系本质。虽然其有过于理想之嫌,但也是基于儒家一体之仁立场的合理推导。后来南宋朱熹等理学家的道统观

念，则将这种师友型的君臣伦理编织到道统-政统的合法性当中了。

极力反对王安石新政的司马光，也是基于对天下局势之忧患，来批评新政在实施过程中造成国困民疲的弊病：

今府库之宝，耗费殆竭；仓廩之储，仅支数月。民间资产，朝不谋夕；而用度日广、掇敛日急，河北、京东、淮南蜂起之盗，攻剽城邑，杀掠官吏，官军已不能制矣。若不幸复有方二千里之水旱霜蝗，所在如是，其为忧患，岂可胜讳哉？此安得谓之细事，保其必无，而恬然不以为意乎？贾谊当汉文之世，以为譬如抱火厝之积薪之下，而寝其上，火未及然，因谓之安。若当今日，必谓之火已燃而安寝自若者也。^{[7]1613-1614}

他在给丞相吴充的信中，论及新政急功近利的思路、敲剥百姓的官吏，认为这些问题造成人民贫困、破产失业甚至沦为流民，流民聚集成盗贼，打破了地方的治理秩序。在他看来，与民同忧患，不再是预先性的居安思危，而是在当下国力削弱、社会动荡的局势下，对政府已难以面对未来天灾人祸的实力判断。他因此提醒吴充，作为王安石罢相之后的继任者，责任尤其重大，为挽救当前忧患局势，必须停止一切新政。

宋徽宗时代，名臣张庭坚作为司马光的支持者，将忧患天下的思路，归结为安静休息的政策。他从尧舜禹三代圣王的治道经验出发，总结天下治乱的规律，即开国君臣从艰难中创立基业，深刻理解人民幸福则天下安宁、人民困苦则群雄争霸的道理，时刻忧心天下再度倾覆，所以国家法律设立务求约而不烦，政策实施必求宽松不苛，都是为了与民同忧患、休养生息。不敢轻易出政扰民，避免再次造成天下祸乱。然而治平之世，君臣忧患意识容易松懈，君主好大喜功，穷奢极欲，不喜劝谏忧患之言，而喜逢迎太平之声。为了避免国家再度倾覆，君臣应当以圣王为借鉴，“相与赓歌规戒，而其言及于救天命，康庶事”^{[7]1547}，君臣共忧患的关系更是相互规诫的制约关系，以国家的安宁、人民的幸福为超越君臣个人私利的责任使命。

纵而观之，北宋士大夫基于《周易》之忧患大义，从儒家万物一体之仁的立场出发，主张士

大夫与民同忧患、君臣同忧患的责任担当，也凸显了君臣以同道之谊而讲求道德、相互规诫，这是一种彼此制约型的伦理-政治关系，在南宋演进为士人对君臣关系的礼治理解。

二、君臣共治的礼治理念

宋代朝廷设立宰相，其政府由宰相统领百官。由南宋士大夫之礼学思想，可见其关于宰相官职之设立原因、君权与相权乃至君臣关系的礼治思考。

南宋经学家叶时为理宗朝的吏部尚书、龙图阁学士，素与朱熹友善。他所著《礼经会元》有专章诠释相权：

周礼冢宰，以天名官，为一王之相，兼三公之尊，而位六卿之长。自其主宰一职而言曰太宰，自其主宰百官而言曰冢宰，冢太之上也，其权岂不重乎。今观太宰之职，首曰佐王均邦国，又曰佐王治邦国，则是太宰以佐王为职也……宰相者，人主所与论道经邦，而进退百官者也。^{[9]第92册,10}

宰相之职，即《周礼》天官，作为一王之相而兼三公之尊，为六卿的官长。宰相也称为太宰、冢宰，太宰是就主宰一职而言，冢宰是就主宰百官百职而言，前者侧重于宰相专门对君主负责，后者侧重于宰相对百官具体的职事负总管之责。宰相官职的设立是为了辅佐君主，政事皆由君主亲自决策，权柄由君主亲自掌握，所以政由上出，宰相代表政府百官，听命于君主。君主的职责则在于选择贤明之人来就任宰相，由宰相来直接领导百官，处理具体政务，故具体政务是由宰相负责，如法度、贡赋、财用、外交、赏罚、官员任免、国防监察等事权都由宰相专权处理。君相之间是以道相交的关系，并以道义上的共识作为进退百官、组建政府的标准。

相权不可谓不重，皇帝对宰相的任用不可谓不专，除君臣道交的道德-政治伦理关系之外，叶时用皇极与民极的本体论来诠释君相一体的政体。

《周礼》叙六官，首篇皆曰：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”……周公作《周礼》之纲领，故于六典

迭言之。夫极之为言,有中之义,圣人以中道立标准于天下,而使天下之人取中焉。武王访洪范于箕子,以叙彝伦,而立以皇极居中,古今未有舍皇极而能立国者……愚窃曰:“经礼三百,一言以蔽之,曰为民极。”^{[9]第92册,6-7}

叶时采用了朱熹关于极的诠释,即极是万事万物的标准,是天理本体主宰万物所显露出的枢机,表现为中正之道,所作所为皆符合天理、无过与不及。皇极是皇帝作为君主的准则,也是国家政权的根本依据。民极则是政府设官分职,作为教化民众的标准,亦即管理民众的准则,表现为从天官到百官的行政体系,蕴含天官宰相的治理职责,以及百官所管辖的具体政事的职责。皇极是民极的主宰、标准,即为民立极惟在王畿、王畿立而后根本定,从君主专制的政体而言,皇极是政权的根本,也是作为民极的政府百官的主宰与准则。民极作为皇极落实为政府体系的表现,是百官的准则,所以《周礼》叙六官,篇篇都以民极之教为首。从伦理规范而言,民极是人民尊卑等级的伦理纲常,从道德教化而言,民极是礼乐教化的政教秩序。宰相也从属于民极主导的官职体系,也要遵循民极之伦理纲常和政教秩序,由此可见,皇极是统摄一切人的唯一标准。从百官等级与官职纲目来看,宰相在百官中等级最高,独揽治职,作为百官事职之纲领,所以宰相是皇极落实为民极的关键一环,其他官员通过宰相的统领而对皇帝负责。一方面,宰相在民极当中的首出地位,决定了他在道德上要能够辅佐皇极,帮助皇帝修养德性,承担作为天下人标准的责任;另一方面,宰相自身也是民极中的人伦道德表率,是人臣向皇帝负责、尽忠的楷模,作为政府百官的冢宰,他要承担起整个政府包括所有官员尽忠职事、奉行皇命的责任。

宰相辅佐皇帝成德的具体路径,则是通过宰相负责宫廷事务来体现的。此即叶时所谓太宰不仅统率政府百官,还统领宫廷内政。

太宰佐王统百官者也,而其分职率属不惟统王朝,而王宫之政得与焉。不惟统王宫,而王寝之政亦及焉。不惟及王寝,而王宫之政亦属焉。此见宫中府中合为一体,而

大臣无所不统也。盖天下之治,自闺门衽席之微而达之于朝廷,表著之位,自朝廷表著之近,而达于乡田井牧之间,未有内不理而外能顺,家不齐而国自治者。^{[9]第92册,66}

宫廷内政与朝廷朝政是内外一体的,对应于儒家由修身齐家到治国平天下的成德论。从宰相作为君主论道师友,辅助君主成德的角度而论,王宫内政,包括帝王与后妃的日常生活、夫妇之道等事务,都属于宰相的职责。成德工夫次第按照由近及远的规律展开,宰相辅佐帝王成为天下人的表率,首先是帮助他整顿后宫家政,使其成为妻子儿女及兄弟的榜样,由此推及,而成为天下人修身齐家的标准。基于此,叶时特列《奄官》一章,批评了汉唐皇帝宠信宦官,以宦官来管理内廷,导致他们窃取了皇权的历史教训。他指出,宦官作为刑余之人,仅供给内廷劳役,其职位不过是内小臣,既不可作为皇帝的亲信,也不可作为大臣,不可与公卿士大夫同朝并列。而汉唐皇帝任用宦官为耳目亲信,让他们监军、掌管皇帝机密,皇帝的私人亲信侵夺了宰相的职权。这样做的后果是破坏政府的体制,令德行低劣、学术无端之辈窃取了相权乃至皇权,天下失去了皇极标准,政府与社会的崩溃也就难以避免。从朝廷宫廷内外政事、官员统率于宰相的体制来看,君相之间不仅具有权力制约的关系,更有儒家道统统摄政统的合法性,这种权力制约关系从属于道德工夫的监督与辅佐。治道本之于成德工夫,则由修身齐家而治国。帝王个人的修身,是他作为天下人皇极的道德与政治之根本;而帝王的私人家庭生活,就从属于帝国政务的范畴,他身边亲近的内官,必须由宰相来统辖、约束,使其行为符合民极规范,而不仅仅是帝王私人意志的工具。这种制度设计固然符合儒家德政的理想,但却极大压缩了帝王的个人生活空间,在现实中往往难以实现。此外,基于皇极、民极的道德约束,相对于现代政治的制度约束,毕竟是软性的约束力量,君主作为口含天宪的唯一权柄,随时可以越过宰相的制约、道德劝诫,然而宰相制约君主的合法性途径,却只能基于道德来立论。所以现实中君相一体、君相相得的故事,取决于皇帝的性格、素养与度量,并不能成为君相制约机制的

常例。

三、作为共治体制的相体和体统

生活在宁宗朝与理宗朝之间的永嘉学者郑伯谦，也是南宋周礼学的代表人物，其所撰《太平经国书》之《宰相》篇特别重视相权，如四库馆臣评价，“其时武统于文，相权可谓重极，而此书《宰相》一篇，尚欲更重其权”^{[10]第92册，186}。郑伯谦在《自序》中批评了汉唐以来皇帝私欲对周礼制度的损害：

先王无自私之心，安家者所以宁天下也，存我者所以厚苍生也。三代以还，人主始自私矣……自汉唐以至今日，天下之治所以驳杂而难考，弊坏而不可收者，大抵出于是三者之间也。是以时君世主厌薄儒生，姗笑王制，悉意于浅功近利，就其自私之心，而姑为是目前苟简之谋，倘可以维持一世足矣，不暇及此宏阔之谈也。^{[10]第92册，187-189}

他回顾了三代至宋朝的政治制度，认为三代圣王的安家所以宁天下，存我所以厚苍生，皆因其创立的是人我一体、家国一体的大公无私的制度，后世则以周朝礼制能得其精神，故其国祚也最长久。但三代以后的君主都是从个人私欲出发来建立制度，所以其规模远不及周礼宏阔，而君主私欲往往会带来人民的普遍贫困、社会动荡，皇权的集中与皇帝宠信亲信导致法度紊乱、权力争夺，这些制度的弊端在几代以后就越来越突出，最终将国家拖入衰亡的深渊。而宋朝的王安石虽然有意用周礼，但其使用的政策过于功利，对人民财富的索取聚敛过于急切，所以为祸甚巨。后世的学者、政治家，或缺乏对周礼的了解，或时运不济无法施展周礼，或不善于运用周礼，使得周礼制度长期湮没、不被君主采纳，而君主以其个人意志与私欲来创立的制度，并不能长久维持。

为了体现周礼制度的大公之道，郑伯谦在《相体》篇中诠释了宰相的体制，将其分为太宰、小宰、宰夫三个部门分工制衡。太宰以八法治理政府各部门官员，包括部门制度（官属以举邦治）、官职制度（官职以辨邦治）、沟通制度（官联以防官治）、巡视制度（官常以听官治）、责任制

度（官成以经邦治）、律令制度（官法以正邦治）、刑罚制度（官刑以纠邦治）、审计制度（官计以弊邦治）。小宰则专门执法，以律法和刑罚制度来监督、规范、处置朝廷与宫廷的官员。宰夫负责监察，考察百官是否称职，报告太宰进行赏罚。另有宫正与内宰，负责管理官府、王宫的内部服务人员^⑤。

在宰相体制中，太宰与小宰、宰夫的职责，是根据三公论道、士大夫行道的分工原则来划定的。由太宰建立法度原则，由小宰和宰夫来执行。其中，小宰将太宰八法具体落实为执法的六职体系，宰夫又将小宰的六职法度体系落实为八职的监察体系。小宰与宰夫严格执行法度，就是尊崇了太宰的权威，而尊崇太宰就是更加推尊君主的公正法度、朝廷威严，由此使百官戒惧。所以，太宰、小宰、宰夫具有立法、执法、监察的分工，执法与监察部门往往严厉，太宰作为立法部门，则追求法的公正、简明与符合人情。但是三代以来，由于帝王私欲常常越过法度的公正，所以宰相论道、立法的职权常被侵夺，所谓“大臣之道揆不明”，而百官的法度也常常混乱。太宰作为立法部门，应当对负责国计民生的所有部门都做出规划，而汉初宰相借口清静无为，实则放弃了自己的责任。太宰的职责在于立法，而汉武帝以来宰相的职权被君主分散，所以宰相事实上转变为皇帝的刀笔吏、秘书。有时宰相利用皇帝的宠信，成为权臣，专意弄权固宠、排除异己。故郑伯谦总结道：“此太宰之立法，而小宰、宰夫之奉法，余之所以不得不论也。学者盖因其论，而知三代之下，事权之分合，与夫官制之本末源流。”^{[10]第92册，222}宰相作为辅佐君主的论道者，承担政府立法的责任；士大夫作为行道者，承担执法与监察的责任，所以宰相体制是立法、执法、监察三者分工协作的体系，并蕴含了各部门权力制衡的机制。郑伯谦认为，这样才能实现公天下的治道。而三代以后，君主的私欲破坏了宰相体制的完整性，导致士大夫群体游离于治理责任之外，多出现懒政、滥政、弄权等不良政治风气。

郑伯谦诠释太宰、小宰、宰夫三官兼统内外，即宰相统摄朝廷与内廷体制的必要性，更多是基于历代皇帝宠信权臣、外戚、宦官等亲信而

导致皇权旁落甚至被颠覆的历史教训。皇帝信任内廷而疏远宰相,令宫中府中本为一体而分裂为内外两处,宰相统领的政府丧失了事权,而政府中的御史也不敢直言进谏、冒犯皇帝及其亲信,政府的执法、监察功能日益瘫痪,开启了天下争权的乱端与亡国的先兆^⑥。在君主专制的前提下,皇帝的后宫不仅仅是私人领域,将其纳入到宰相主持的政府来管辖,就是为了给皇帝的私欲设置法度的栏杆,否则,皇帝可以通过内廷来架空政府。皇帝架空政府,短期来看实现了君主的绝对意志,但长期来看,政府的立法、执法与监察等管理职能并不会消失,而是转移到了内廷,集中到皇帝的专权范围。然而,从历史经验来看,乾纲独断却能开创盛世的英主往往是举世稀有,皇帝削弱宰相事权、巩固皇权,正是担忧后世子孙无法驾驭一人之下万人之上的宰相。而政府权力被转移到内廷,看似更好驾驭,实则是在以牺牲政府管理的专业性与权威性为代价的,皇帝的权力不仅成为满足个人私欲的工具,同时由于失去了监管,也成为他的亲信们满足其私欲的工具。在郑伯谦看来,这将首先导致人民财富被掠夺、失业增加与经济崩溃。更重要的是,皇帝虽然分散了宰相的事权,但并没有建立起有效的制约体制,且由于小宰与宰夫的执法与监察职能本质上从属于太宰,所以随着相权被削弱,政府的执法与监察职能也相应被削弱了,此即郑伯谦所谓宰相不能任事而御史亦缄默^⑦。由于宰相制仍是政府的常设体制,所以内廷长官取得了宰相的实际地位,如出现所谓黄门宰相^⑧,这就是汉唐两代备受宦官专权荼毒、皇帝被玩弄于股掌的制度性原因。直到明代建立起相互制约的官制,才解决了历史上权相、权宦倾覆皇权的难题。

郑伯谦的上述观念被完整吸收到宋代遗民所著《周礼集说》中,该书的特点是集萃宋儒诸说,尤其在宰相制度的阐释方面,多引朱熹与吕祖谦的观点。郑伯谦所论相体,在《周礼集说》中被进一步阐释为体统。

关于宰相的职责,《周礼集说》引用朱熹的说法,指出太宰之职无所不领,六卿只是分别治理一事,而太宰要统领六卿之职,并且包括管理宦官、妃嫔等天子左右亲近之臣。因天子的近

臣与其身心关系最为密切,故《周礼集说》认为《天官冢宰》篇的用意最深切,这是从君主正心诚意修养工夫处着眼。

《周礼集说》引用吕祖谦的诠释,以进一步从历史经验阐明天官兼领内廷的德政意义:

不知夫三代以还,所以盪坏人主之心术,侵夺大臣之权柄者,往往皆是人为之。盖公卿大臣,其内外则有限,其进退则有时,不得日侍人主之左右前后也。若夫侍御仆从之人,备趋走使令之职,而人主宴私玩狎之际,无不与之同焉。比其极也,则变换其耳目,感移其心志,伺候以和其旨,奢靡以中其欲,小廉曲谨以示其信。人主一堕其中,则亦何所不至哉!周公深智远虑,有见于此,是以乱萌祸机之所至,无不究极,是以古人辅相之事业,皆格物穷理之学也。^{[11]第95册,4}

宦官近臣因朝夕服侍其起居饮食,最了解君主的性情、心理和欲望,也往往最得君主信任。一旦君主的信任与欲望被近臣利用,就会成为祸乱朝政的根源,这也是汉唐覆灭的主要原因。为了从制度上杜绝君主的信任被滥用,欲望被引偏,就需要将他的近臣纳入到天官的统一管辖。

天官统领六卿与内臣,即是宰相体统。“冢宰下兼六卿,事统内外,是以君心无所蠹,后世相权分而体统失,自汉文武始。”^{[11]第95册,12}宰相统摄朝廷与后宫百官,内外兼治,确保君主不被小人迷惑,自修身始而发为德政,这就是相权体统。然而汉文帝、武帝分相权、分内外,自此宰相丧失了体统。

《官制》曰:“天下之治,最患乎体统之不正。”使上下无以相临,人主之无所顾忌也。夫大臣之权,分裂四出而不在己,百官有司随所宠幸而迭用事,人主意向所在,群臣觊影而疾趋之。而为大臣者,反低回畏忌以取容,是无体统之为也……天下之多事,而治道之日不隆,其源流盖如此……体统之所在,大臣不以为嫌,而人主不以为专也。^{[11]第95册,12-13}

体统是规范君臣上下的制度原则,使官员的行为符合上下等级秩序,防止君主的意志与

行为被私欲所诱导。如果相权被分裂,体统被破坏,百官的任免就不再取决于统一的制度规范,而是由君主的宠信来任意决定。当君主的宠信成为群臣赏罚升迁的标准时,就会形成阿附腐败的政治生态,而宰相不敢担责,政府与宫廷都失去了体统的约束。制度失去了体统的规范之后,容易造成纲纪败坏、名分颠倒、爵禄滥用等伦理与法度崩溃的后果。没有了上下尊卑的伦理规范,政治伦理就表现为上下相凌的丛林法则;没有了法度的约束,君主就可以任意赏罚甚至诛杀大臣,君臣离心,政府沦为无法之地,国家将彻底丧失统治秩序。所以宰相的责任重大,在政府官制中居于首位,他要上对君主负责,下对百官负责。宰相统摄政府与宫廷职事,并不是个人的专权,而是要形成统一的制度规范,即以体统作为君臣统一的德政原则。在此意义上,宰相承担起体统责任,并不需要避专权之嫌,而君主也不认为这是大臣私意擅专,可见宰相体统是君臣的制度共识。

治道之有本也,盖三公之尊,下摄冢宰之职。冢宰之尊,下兼六卿之事……天下万务,无所不统,而王朝之上,内外朝廷之臣,关节脉理,犹为相应。……夫是以群士大夫之职业,有所统而不敢自恣;人主之心术,有所碍而不敢自私。……体统之正,孰大于此?悲夫!后世之人,不识此道也,夺大臣之权,而授之群臣;散天官之属,而归之百官;出内庭之士大夫,而置之外廷。……自汉以来,变故备矣。上不得以临其下,外不得以制于内,人主惟意所欲为,而小人惟利是视,君臣上下相与快意于法度之外,于是乱萌祸基,四面并起,而天下已不可为矣。^{[11]第95册,13-14}

之所以需要体统作为统一的制度规范,乃是根源于万物一体、君臣血脉相连的本体论。万物一体的本体论是宋人政论的共识,由此而成为政治伦理的原则。在一体论的架构下,君臣上下各有其天位天职,且彼此职事犹如一体当中的关节脉络,是相互制约共存的关系。这是宰相体统之总摄朝廷内外为一体的本体论基础,由此君主与百官都不敢逞其私欲私意,从而维护制度的公正。但后世君主出于私欲,无法

领会宰相制的体统、公正的规范意义,将宰相的权力分散给群臣,将政府与内廷的官员分开管辖,形成内外两种规范。宰相权力的分散,并不一定能够达到君主想要的群臣之间彼此约束的效果,反而会破坏政府与宫廷的制度规范,使得君主的宠信成为衡量官员行为合法性的唯一标准。没有统一的制度规范,君臣上下一体的伦理无法维系,由此纲纪法度也失去了统一的标准,而沦为君主满足私欲的工具。由一体之仁的本体论而有一体之公的政治哲学,体现了儒家仁政、德政的价值立场,凸显了公正的政治伦理作为治道的正义原则,由此要求以统一的制度规范来约束君臣的行为。

结 语

内忧外患的现实环境使得宋代君臣的忧患意识特别强烈,君臣共治、与士大夫共治天下成为君臣之间的责任共识。宰相制是实现君臣共治的制度基础,士大夫希望通过宰相统领政府与宫廷百官,辅佐皇帝修身成德,树立统一的政治伦理与制度规范。理学家万物一体之仁的理念,为这种一体之公的道德-政治哲学提供了本体论基础。在万物一体的架构下,论述君臣责任的一体关系,以及君臣责任分工等问题,成为宋代士大夫讨论君臣共治的核心议题,可见于理学家张载、二程、朱熹的义理阐释。

张载《西铭》开理学万物一体论的先声,其中蕴含了如下关于责任的义理:物我一体的伦理关系、基于此关系的性分责任,以及面对万物一体的生存境遇,一体之情的情感感应作为责任意识的来源。在此情感的基调中,士人以“四为句”立志,投身内圣外王的工夫实践,彰显了责任的情感与理性之一体两面的圆融。

作为宋明理学的开创者,二程提出了天理、仁体等理学核心范畴,确定了理学的基本问题。宋代君臣基于忧患意识,以君臣一体观作为君臣共治的思想基础,二程则从天理的角度,为君臣共治的治道奠定了本体论基础,由此可以由天道而推出治道,君臣相比、一体共治的动力亦来自天地感通之道。二程还致力于将一体之仁制度化,儒家宗法制的伦理政治建制蕴

舍的一体共存的价值被强调与升华,其角色伦理被内圣道德提升并转化为主动对天地万物负责的责任伦理,其伦理秩序被天理统摄,并拓展为公义、共治、大同的治道纲领与礼法制度。基于此,二程界定了君臣的责任内涵,包括宰相作为君主的师臣,以及君位与臣位的特质。

朱熹哲学具有高度自觉的济世意识,他在朝廷任职的时间虽然不长,但积极推动以儒家道统为宗旨的秩序重建,以道统彰显君主与士大夫共治天下的君臣责任。在南宋最后的五十年里,因宋理宗的推崇,朱熹思想成为国家文化教育、政府人才选拔的标准。后人一贯重视朱子在重建道统秩序的内圣之学以及外王治统合法性方面的努力,然而仔细梳理其中的理路,如朱子道统如何表现为君主、士大夫的责任,这种责任观如何奠基于他的格物致知的理学工夫论,由道统所统摄的学统与政统、道德与政治责任的一贯性等问题,有助于我们理解朱熹以道统来对宋代士大夫关于君臣共治的体统之共识的道德-政治哲学论证。

宋代士大夫论君臣责任,以皇极、相权、体统为中心;明代士大夫官员讨论君臣责任,则主要以国体问题为中心,并出现了日益严重的君臣信任问题。国体指君臣共同组成的政府及其典章制度,明太祖废置宰相以后设立的政府六部权力制衡体制,代表了国体的根本原则。从明代奏疏对国体的使用情况来看,明代中叶之后,国体出现的频率较高,尤其反映了内阁、部院等外廷机关与以司礼监为首的内廷机构之间的博弈。内阁大臣、部院官员劝谏皇帝的奏疏,往往以国体为合法性根据,来反抗司礼监、厂卫的种种不法行事,以维系儒家正统价值观下的国体纲纪。除了权臣权宦会遭到弹劾,连皇帝意图设立的专权机构,也会遭到反对,如成化十八年(1482年),六科十三道奏疏纷纷要求罢西厂,理由即西厂对百官苛责纷扰,大伤国体,明宪宗不得不允准。皇帝的信任与任命不完全是制度存在的合法性理由,它还必须符合祖制、符合国体权力制约的宗旨,并且在实践中接受检验。权臣权宦一旦有专权的痕迹,就会遭到弹劾。正德年间,明武宗不再宠信刘瑾,转而信赖太监张永之后,宣示处置刘瑾的诏书中定下的

即专权、危害国体的罪名。

宋代君臣间呈现出形式性的政体结构,以君相在上,虚拱无为,故无极而太极。形上形下界限分明,以彰显君臣共治之义,宰相、中书作为士大夫的代表,与君共治,即作为太极到万物的联结、形上形下之几,掌握治理原则,为王政本源。明代君臣则表现为实事性的政体结构,太祖废除宰相,而分散相权为六部事权,即如刘宗周所言,太极入在阴阳之中,故由理事合一来凸显事的治体意义,以系统一体来体现治体原则。是以政体、国体、祖制之一体,并非通过具体职权来体现治理原则,所以这是与君共理,更强调政事治理的体系性原理。但太极入在阴阳中的线索,或许在朱子太极观中已埋下伏笔,隐藏在朱子思想中的太极为心说^①,意味着天理居于天心,突出了太极作为动力以及太极流行整体系统的面向。

回顾王夫之《宋论》,其中尤为重视宋明两代君臣共治实践的体制问题,有宋一代贡献了治体论的政治传统^②,共治话语的一体哲学、礼治理念、制衡机制,已经蕴含了治体的基本原则,宋代理学家进一步提供了治道与治法的系统规划。相较于宋代,明代取消宰相、皇权集中的架构,君臣共治表现为君臣共理,治体问题转为国体问题,以此来约束皇权,就此而言,明代政体更为成熟^③。

注释

①对于传统政治的政体、治体问题,目前主要以杨光斌、任峰等学者的研究为代表,他们指出,基于中国传统政治的历史事实,把国家、政体、政党等源于西方思想史的概念置于中国历史中,会发现中国是文教国家而非民族国家,中国政府只能用治体论而非西式的政体论去解释。相对于西方政治学的政体传统,中国政治传统的核心是致治。历史政治学的治体论研究展现了传统政治哲学观念的丰富历史内涵,有助于建设中国政治哲学自主知识体系,但同时也面临着政治哲学作为价值导向的追问与挑战。参见杨光斌:《历史政治学:中国政治学的范式革命》,中国人民大学出版社2023年版,第56页;任峰:《立国思想家与治体代兴》,中国社会科学出版社2019年版,第237页;任峰:《道统与治体》,中央编译出版社2014年版,第325页。②王夫之:《宋论》,《船山全书》第11册,岳麓书社2011年版,第121—123页。③赵

鼎新著,徐峰、巨桐译:《儒法国家:中国历史新论》,浙江大学出版社2022年版,第337—340页。④邓小南:《宋代文官选任制度诸层面》,河北教育出版社1993年版,第1—2页。⑤⑥⑦参见郑伯谦:《太平经国书》,《景印文渊阁四库全书》第92册,台湾商务印书馆1986年版,第219—220、221、221页。⑧《魏书·王慧龙传》载有“时政归门下,世谓侍中、黄门为小宰相”。参见魏收:《魏书》,中华书局1974年版,第879页。⑨贺麟指出朱子两种太极说,即太极为理与太极为心,太极为心是其根本学说,参见贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海人民出版社2011年版,第597页。唐文明认为太极为心是朱子太极观的重要补充,落实到朱子思想内部,太极为心即太极就是天心,则天理与天心为一体两面,若分说则天理是就宇宙万物的终极目的而言、天心是就宇宙万物的终极动力而言;若合说则天理与天心为一,终极目的就是终极动力,此为超越层的心即理。参见唐文明:《天理与天心:朱子太极说发微》,《孔子研究》2025年第5期。⑩任峰:《立国思想家与治体代兴》,第485—486页。⑪解扬:《话语与制度》,生活·读书·新知三联书店2020年版,第283页。

参考文献

[1]徐自明.宋宰辅编年录校补[M].王瑞来,校补.北京:

中华书局,1986:83.

- [2]王安石.王安石全集:第6册[M].上海:复旦大学出版社,2016:1165.
- [3]杨万里.诚斋易传[M].北京:九州出版社,2008:256—257.
- [4]李杞.周易详解[M]//景印文渊阁四库全书:第19册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [5]徐松.宋会要辑稿:职官七八[M].北京:中华书局,1957:4204.
- [6]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [7]吕祖谦.宋文鉴[M].齐治平,点校.北京:中华书局,1992.
- [8]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.
- [9]叶时.礼经会元[M]//景印文渊阁四库全书:第92册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [10]郑伯谦.太平经国书[M]//景印文渊阁四库全书.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [11]佚名.周礼集说[M]//景印文渊阁四库全书:第95册.台北:台湾商务印书馆,1986.

From Unity to Mutuality: The Ritual Governance Ideal of Shared Rule Between Monarch and Ministers in the Song Dynasty

Lei Jing

Abstract: Based on the awareness of hardships in the *Book of Changes*, the scholar-officials of the Northern Song Dynasty, drawing upon the Confucian thoughts of Benevolence for living things and people, advocated for the shared responsibility of literati and the people, and of the emperor and his officials. They emphasized mutual moral accountability, with the emperor and his officials guiding each other based on the principle of their conduct. This represented a mutually restraining ethical-political relationship. In the Southern Song Dynasty, this evolved into the literati's understanding of ritual governance in the relationship between the emperor and his officials. Ye Shi's *Li Jing Hui Yuan* (*Collection of Interpretations of the Book of Rites*) interpreted the concept of shared governance between the emperor and his officials. Zheng Boqian's *Taiping Jingguo Shu* (*Book of Governing the Country in Times of Peace*) proposed prime minister system as the basis of the governmental system, and *Zhou Li Ji Shuo* (*Collected Explanations of the Rites of Zhou*) in the late Southern Song further elaborated on prime minister system as the national system. The Neo-Confucian scholars of the Song Dynasty provided a systematic framework for governance, encompassing a holistic philosophy of shared rule, the concept of ritual governance, and mechanisms of checks and balances. These elements already embodied the fundamental principles of governance. It can be said that the Song Dynasty contributed a political tradition of governance theory to later generations.

Keywords: integration; Prime Minister system; political propriety; emperor and officials; ruling by the rites

[责任编辑/晓东]



近世河南方志中书院文教传统的制度性变迁*

简 东

摘 要:晚清民初河南书院的改制,实为传统教育制度应对近世危机的结构性变迁。通过对40余部河南方志的系统梳理可见,近世河南书院经历了从被迫改制到主动调适的转变,这一进程既体现为新式学堂对传统书院制度的组织形式替代,更蕴含着传统文教资源、治学精神与新型学制间的互渗与重构。这充分表明,中国教育的近世转型并非简单的制度移植,而是在国家意志、地方实践与文化传统多元博弈中形成的特有路径。新式学堂的普及化整合与书院精神的隐性延续构成了近世文教转型的一体两面,为我们重新审视近世中国社会转型中的传统与现代关系提供了新的视角。

关键词:河南方志;书院;学堂;文教;近世化

中图分类号:G09

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0052-09

书院作为中国古代一种兼具教育、学术与文化传播功能的特殊机构,自唐迄清,绵延千载,总数逾7000所,在塑造地方文教生态、维系儒学道统等方面作出了重大贡献。书院与方志之间关系密切。一方面,书院师儒常参与方志编纂;另一方面,方志则系统记载书院的制度沿革与人文活动,是观察地方文教生态演变的重要文献。河南作为中华文明的重要发祥地,亦是传统书院制度的起源地^①,清代曾设有书院282所^②,其发展经历了复苏、兴盛、衰微、改制、废除的复杂过程,与此相呼应,清代河南方志对书院的书写呈现出明显的时代差异:清初政局未稳,文教前景不明,关于书院的记载比较疏略;清代中期科举兴盛,方志在笔墨间尽显书院繁荣;晚清以来,内忧外患加剧,救亡图存成为时代主题,方志则聚焦于书院的艰难转型。这

一变迁不仅反映了传统教育体制在近世的危机,亦揭示出地方文教体系在时代变革中的调适。本文以清末民初河南方志为中心,通过梳理其中所载书院的改制历程,探讨中国传统教育制度在近世转型中的地方实践及其深层逻辑。

一、必然与猝然:书院改制的时代背景与地方实践

中国传统书院制度历经千年演进,至清代已形成一套与科举制度紧密结合的文教体系。然而,晚清以降,面对西学东渐的冲击与王朝自身的危机,这套延续已久的体系遭遇前所未有的挑战。河南作为书院文化积淀深厚的区域,其变革历程集中体现了传统教育制度在近世转型中的困境与调适。

收稿日期:2025-06-24

*基金项目:河南省哲学社会科学规划项目“近世河南传统书院改制与变革文献的整理研究”(2025XWH025);河南省国际中文教育研究与实践课题“书院制与书院文化资源在国际中文教育中的整合与应用研究”(HZC2026KT031);郑州大学教育教学改革研究与实践项目“传统书院教育中文献学方法的当代探究与教学运用”(2024ZZUJGXM025)。

作者简介:简东,男,文学博士,郑州大学文学院副教授、硕士生导师(河南郑州 450001),主要从事明清文学与文献学研究。

(一) 传统书院的积弊与国家政治导向

清代中期以降,传统书院的衰微已呈历史必然之势。其积弊日深,主要表现为管理废弛、用人腐败、师德沦丧、教学空疏、学风僵化等,日益沦为科举附庸,背离了讲学明道、培育实才的初衷。嘉庆二十二年(1817年),清廷发布上谕:“各省教官废弛教职,懒于月课,书院义学,夤缘推荐,滥膺讲席,并有索取束脩,身不到馆者,殊失慎选师资之议,著该督抚学政等,务延经明行修之士,讲习讨论。如有学品庸陋之人、滥竽充数者,立即斥退,以励师儒而端教术。”^{[1]1050}此后,清廷屡发谕旨,力图整顿书院以振兴文教。但从总体上看,这些修补之举收效甚微,未能扭转其整体衰微的趋势,这是整个传统教育体系在时代剧变面前陷入困境的缩影。

道光二年(1822年),道光帝发布谕旨,指出当时书院负责人及其管理上存在的“废弛、冒滥、兼充”等一系列具体问题^③。12年后,道光帝在对给事中黄爵滋奏折的批示中也提到当时书院人事与管理上存在的严重问题^{[1]1051}。咸丰帝一上台便下旨要求地方官员“于书院、家塾教授生徒,均令以《御纂性理精义》《圣谕广训》为课读讲习之要”,将“性理诸书”作为“导民正轨”^{[2]445}。同治年间,太平天国运动以失败告终,但沉重打击了清王朝,清廷试图通过洋务运动学习西方技术以自救。随着洋务运动的兴起,国家急需人才,统治者将重建、恢复书院作为大力振兴文教的一项重要政策颁行,并针对教育的弊病制定改革举措。在官方和民间的共同努力下,晚清书院奇迹般地出现“大发展”。据邓洪波统计,同治年间年平均创建和修复书院数目甚至超过乾隆年间而位居清代第一,光绪年间的这一数目则位居第三^{[2]447}。也正是在同、光年间,西学内容进入书院的课堂,一些地方出现教会书院,但此类书院在当时的中州地区罕有。

甲午战后,随着内忧外患的加剧,朝野改革呼声高涨,书院改制被提上日程。光绪二十二年(1896年),刑部侍郎李端棻在《推广学校以励人才折》里明确申述了各地书院的积弊,提出靠八股文已很难培育人才,应改书院为学堂,建议每省每县“各改其一院,增广功课,变通章程”^[3]。但清廷始终未能拿出一个真正行之有

效的全国性改制方案,只是将其主张发给各省督抚学政,让各地“参酌采取,以扩旧规而收实效”^[4]。在戊戌变法期间,书院改制也被作为变法的重要议题,康有为提出“将公私现有之书院、义学、社学、学塾皆改为兼习中西之学校”^[5]。但清廷诏令骤下又旋复,政策剧烈摇摆。最终,在庚子国变后“新政”的驱动下,光绪二十七年(1901年)正式颁行《改书院为学堂上谕》,要求各省府州县书院分别改为大、中、小学堂,并强调“其教法当以四书五经、纲常大义为主,以历代史鉴及中外政治艺学为辅,务使心术端正,文行交修,博通时务,讲求实用”^[6],要求“督抚学政切实通筹,认真举办。所有慎延师长,妥定教规,及学生卒業,应如何选举鼓励,一切详细章程,著政务处咨行各省,悉心酌议”^[6]。此谕虽意图兼采新旧,但其改革书院的举措仍然围绕着所谓的“实学”,教育思想比较单一、陈旧,更没有一个富有全局性、长远性的具体改制方案,反而是将“妥定教规”等职责推给各地督抚,为地方仓促响应、急于求成埋下隐患。后来,“壬寅学制”和“癸卯学制”的颁行以及科举制度的废除,更使书院彻底失去了存在的制度基础,也使这场本已急促的转型变得更为仓促,最终在地方层面演变为不可逆转的改废浪潮。

(二) 河南书院的被动响应与仓促改制

在“预备立宪”及将兴办新式学堂作为地方官员考核重要指标的压力下,各地书院无论其原有基础、财力厚薄,皆被迅速卷入改制洪流。《确山县志》里明确记述“光绪三十年,预备立宪议起,于是诏各省罢科举、兴学堂,并即各州县设学之多寡考察地方官成绩之优劣,以定殿最焉”^{[7]366}。这一时期或改或废的书院数量无法精确统计,记入方志中的书院数量有限,一般都是当地颇具代表性的书院。

从河南方志的记载可见,许多地方书院在1904年前后数年内被仓促改建为学堂,有的改为高等小学堂,有的改为中学堂或师范学堂。河南夏邑的崇正书院始建于明代嘉靖时期,后荒废,在清代道光时期开始重建,后毁于兵火。1885年,在当时知县、乡绅的努力下重修“讲堂三间、后堂三间、东西号舍数十间。大门三间外,有照壁及东西辕门。讲堂后斋室,为生童肄

业之所。讲堂外号舍,为考试课艺之场。四面环以围墙,院西有演武厅、箭道,为阅武之地。规模宏敞,诚巨制也”^[8]。但随着科举制的废除,书院荒废,1904年在其故址新建学堂。西华的衍畴书院,在明代较为兴盛,后时废时兴,“清末新学制颁布,县立学堂成立,而书院之名目终”,“光绪三十二年春,改衍畴书院为学堂,建筑前院讲堂斋舍,开办中学一班、简易师范一班、高等小学一班”^[9]。项城的莲溪书院建于乾隆时期,后经三次修复、扩建,1904年被改为高等小学堂^{[10]789-790}。安阳的后渠书院是当地第一所县立书院,建于1896年,但几年后,先后被改为县立小学校、女师学校、安阳第二小学校^[11]。西平的文城书院在嘉庆时期还在不断修缮、扩建,“凡童子县试、生童月课均在此举行”^[12],1902年改为县立高等小学堂。《郑县志》所记东里书院建于1754年,1884年完成修复扩建,1904年改为中学校^{[13]156}。《禹县志》所记颍滨书院曾在1902年聘请名士李时灿主讲,书院一度出现兴盛局面,但很快在变革浪潮下,被改为高等小学堂和师范学堂^{[14]677-683}。

由此可见,河南地方对中央政令的响应深刻体现了自上而下改制的被动与仓促。河南书院的近世改制不是一个基于地方文教内在逻辑的自然演进过程,而是一场在国家意志强力主导下,以行政手段迅速推进的制度性替代。“其兴也勃焉,其亡也忽焉”的发展轨迹,正是晚清传统教育体系在危机中被动、仓促转型的缩影。

二、转型之思:改制后的反思 与传统书院价值的再发现

通常情况下,书院的创建、修缮情况在方志中多有记录。晚清书院改制为时代大势所趋,但方志中留下的相关文字并不多。其中关于书院改废的有限记述,可以为我们重新认识传统书院的功能提供宝贵资料。河南方志中对于书院改制的记述并未停留在制度变迁的表象,而是透露出时人对传统教育得失的批判性审视与对书院精神内核的追认,体现了转型时代知识阶层在破旧与立新之间的复杂心态。

(一)对传统书院教育积弊的反思

方志编纂者清醒认识到,传统书院的衰落绝不仅仅是外力所致,其内部积弊深重,新式学堂的兴起就是在有针对性地纠偏补弊。“学堂所以兴,为救庙学、书院、义学之敝也”;“学堂之设,原为兴起人心、化成风俗、起见复古,即以救时务实,而非观美”^{[14]701}。可见,时人已将书院改制视为革除旧弊、“救时务实”的必要途径。志书的编纂者也开始对书院改制的得失进行反思,认为晚清书院“自学官不尽厥职,其弊也旷;书院仅课文艺,其弊也疏。洎学堂代兴,矫枉而或过于正,其弊也”^{[15]315}。《柳湖书院记》中直言书院已从“教化出其中”堕落为“功名出其中”,乃是“逐其末而不思反其本”^{[16]1271}。《重修滑县志》中也反映出当时书院教育困于“浮词末技”,只求应试的“速效”,而不诚心精研学问、不重经世致用的弊病:“虑士子谬于浮词末技,弗肆志图书,无以裕有体、有用、经济才也。”“夫教育之道,弗培其根无以畅其枝;弗息其深无由达其臆。今天下内外多故,事变迭兴,苟持空疏无据之学以应之,是犹朽索驭奔马、撮土障横流也……实事求是以行其所学,是乃办事通材、适用利器也……夫近世所以少成材者,求速效而无诚心故也。”^[17]

在河南地方文教、学术上有声望和影响的开明士绅对书院弊病也有深刻思考。李棠阶(1798—1865),曾官至军机大臣、六部尚书,告归回乡后,主讲武陟河朔书院长达13年。此间曾作《河朔书院谕诸生》揭示当时书院文学教育的弊病,希望生徒能够自警。他强调:“国家设科,以四书经艺策诗取士,原欲使讲求圣贤之实学,稽考经史通知时事,以实得诸己者。发而为文,国家因以其发而为文者征其所行,此即古人考言询事之意也。源远流分,弊端百出至不可究诘,实力守分为举业者已属杰出,更安望其留心正学、刻苦勤修以期至于古之圣贤耶?然此流弊使然,非设科之本意也。”^[18]

方志中也揭示出书院在经费与管理上的重重危机,如经费常被挪用、侵吞,设施荒废、讲席滥竽充数等,展现了当外部支持系统崩溃时,书院这种高度依赖官方和士绅支持的教育机构如何迅速衰败。《弦歌书院捐钱碑》记载:“书院旧

有民捐钱三千串有奇,交当生息,为肄业生童每月膏火之费。自咸丰二年,前任挪用,而今废已久矣。余每欲兴复,奈兵火连年,军饷支绌,有志未逮。”^[16]¹⁰⁴²卢氏知县韩炬在《新建经正书院碑》文中回忆书院鼎盛时期的景象及其对“士习民风”的教化作用,描述书院衰败后的凄凉景象,展现出书院面临的现实困境:

士习与民风相表里,民风之盛衰,士习之纯驳为之也……设书院筹膏资,令士子肄业其中,互相观摩,因而登巍科、擢显宦,为一乡一邑所矜。式经正民,兴于斯乎?在贤司牧,情深化理,未有不以此为急图者……(笔者注:龙山、莘原两书院)尔时文风丕振、科第连绵,懿欵休哉,何其盛也!乃未几而兵燹递遭,沧桑多变,黍离茂草,触目怆怀。两地之故址徒存,百年之宏规顿失……龙山、莘原无复过而问之者,且请山长之脩金,渺无从出;发诸生之膏火,仅有微资。统计满年,止得六课,士子虽勤诵读、喜切磋,而一暴十寒、奉行故事,于人究何所加损哉!^[19]

这段材料以治理者的视角揭示了传统书院制度在晚清所面临的系统性危机及其根源,从中可见书院与地方社会的依存关系、书院制度的内在脆弱性以及国力衰退对地方文教事业的影响。由此可知,在书院改学堂的过程中,一些士人也在不断反思传统书院教育存在的问题,对这些问题的重视和解决,或许正是新式教育的立足点与突破点。

(二)对书院文教内核的持守

在批判传统书院积弊的同时,方志中亦不乏对书院精神价值的深切追忆与肯认。比如,方志编纂者认为,书院教育侧重现实的人格修养与经世关怀,不仅承担着督学考核的作用,亦寄托着读书人的文化情结,体现出文教传统的遗韵和温度。方志编纂者强调,书院之弊在于“志趣之误,非学校之敝”^[20]²⁹⁹,其明体达用传统与“培贤教俗”功能仍具有深远意义:“方今学堂林立,多士蒸蒸日上,宁见文章、经济堪与前哲媲美争光。而当日之三年宾兴,固抡才大典也;四时乡饮,亦教俗美意也。书院义塾之遗,固无非严厉课程之地也。”^[20]²⁹⁹《葵邱书院

创建碑文》《河朔书院谕诸生》等文献,皆重申书院在“端士习、正民风”方面的不可替代性。考城知县郭藻所作的《葵邱书院创建碑文》称:“多士以孔孟之学为学,即以春秋之志为志。虽近代书院之设,所业者赋诗缀文,非复三代学校之旧,然孔义廉耻之维,四者不可一日废而不张也。苟于所业孜孜讲求其四维之大,则三代经纶天下之大经,由此著矣。此之谓尚志,而奚以功利为病哉?况夫圣贤设科,来者不拒。”^[21]“孔义廉耻之维”是传统文化的核心精神,带有浓烈的现实色彩,兼具人格修养与经世关怀的双重指向,这正是书院长期秉承不弃的价值导向。在时人看来,书院不仅是知识传授之所,更是“孔义廉耻之维”的教化场域,承载着人格养成、经世关怀与文化认同的使命。

在八股取士广受诟病,西学涌入不可避免的时局之下,传统文化如何安放,知识分子的心志如何抚慰,成为当时有识之士眼中一个亟待解决且影响深远的问题。面对西学冲击与学制剧变,地方士绅尤为忧心传统文化根脉之断绝。同为地方书院执掌者的高钊中和黄舒昂在书信往来中,流露出对书院文教与文化危机的忧思。高钊中在《致黄曙轩山长书》中指出要警惕“弃尧舜汤文孔孟之道,而惟西学是师”^[10]¹¹⁶¹的倾向,强调要“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。见之明,故言之切;忧之深,故任之重……见万姓赴水蹈火亟思拯救,不暇择人……言时务者视八比空谈为无用,而欲弃之。八比诚无用,惟弃八比则必高阁孔孟,读书种子一断而人心亡,天地之心不可见,祸将有甚于两晋、五胡者,此思深虑远之士所由抚膺长太息者也”^[10]¹¹⁶¹⁻¹¹⁶³。黄舒昂曾同时主持、主讲于河南洛学、明道两个书院,在中州书院执教17年,授学数千人,影响广泛,其书院讲学堪称程朱理学与书院结合教育模式的绝响。

对书院文教传统的忧虑在陈宝琛、章太炎、刘春霖等名士的唱和中亦有回响。《西平县志附编》中收录了陈宝琛等诸多当时名士围绕一位文士昔日在南湖书院学习时的课卷而作的组诗^④,其中流露出对书院时代“清真雅正”文风与“伊洛遗风”的追慕。由此可见,改制虽已推行,但士人的文化情感与认同仍深深植根于书院传

统之中。如何安放千年以来的学统、道统、文统以及读书人的文化情结,在时代转型之下仍是一个值得思考的问题。

(三)反思的实践指向与历史意义

传统书院文教遗产该如何继承,是近世转型期内一个重要的现实问题,由此导向对教育转型路径的深入思考。从清末到民初,有学者不断追问,坚持给传统书院一个更合理的阐释与评价。清末民初著名教育家蔡衡溪的《从历代教育变迁中看出教育演进之自然连贯性》是一篇极富代表性的讨论书院变革之作,被收入方志之中,反映了书院改废给时人带来的长久反思。传统书院教育有着不可否认的价值和优势,方志编纂者们不回避矛盾,对其进行相对客观、理性的审视,这种文化态度应充分肯定。

蔡衡溪高度评价传统书院制度:“考我国历代教育历史中之可得称为有系统之教育制度者,要以宋之书院制为最早……此制掌教有官、育士有田,既无年限规定,又无资格限制,故萧规曹随,人皆得而入之。”^{[16]1063-1064}他认为,从两次鸦片战争到八国联军侵华,外国技术与政治上的长处激起了国人的模仿心理,“因之改革教育之大业,便于是时开端;新式教育之进行,亦于是时发轫。从此一改其旧有之教育制度,而变为新式学校之设立”^{[16]1063-1064}。新式学校“在学校等级及类别方面,可云应有尽有;而在教育实施方面,亦可谓无美不备”^{[16]1064},却因“其实实际全系由外洋移置得来,与中国社会背景根本不合”^{[16]1064}而显露弊端,师生关系商业化、教育脱离社会需求等问题促使人们重新审视书院制的合理内涵。他认为教育制度的演进实为一种连环性过程,理想的教育形态应在借鉴外来制度的同时,融会本土书院因材施教、重视人格陶冶等传统智慧。

在实践层面,河南亦出现了寻求新旧融合的尝试。李时灿等人创办的经正书院以及陈宝箴设立的致用精舍,均在课程中纳入西学与时务,同时坚持“尊崇经术、先道后艺”,希望探索一条“中体西用”的改良路径。面对西学东渐的大潮,无论宋明理学还是乾嘉经学,都已经成为时世的赘学,挽救不了清王朝覆灭的命运。初具资产阶级改良思想的李时灿、王锡彤、高幼霞

等人,深感当时教育的穷途末路、误人误国,决心另辟蹊径,寻找正确的治学、教育方法,成立汲县读书学社^⑤,学社的影响迅速扩大到豫北各县。1898年,受“中学为体,西学为用”改良思想的影响,李时灿决心创办一所新型书院,1901年,经正书院在汲县正式成立,在当时被誉为“卫辉文明之权舆,河南学堂之嚆矢”^[22],为河南书院的改制奠定了思想基础并起到示范作用。陈宝箴曾于1881年在武陟县创设河南第一所新型书院——致用精舍,开始尝试从学习内容上对传统书院进行改良。该书院除“习经史外,诗文、地舆、水利、农田、兵法,凡关经世各书无不讲究,先后延邓保之、王少白两先生主讲,历七八年,耆儒高教,多士翕然向风”^{[15]320}。在这场书院变革中,河南创办的新式书院还有新乡县东湖书院、封丘县正义书院、商水县文富书院、开封新街口信陵书院、信阳豫南书院、安阳后渠书院等。这些努力表明,部分先行者已意识到,教育的近代化不应是彻底的断裂,而应包含对传统资源的选择性继承与创造性转化。

三、融合与新生:书院的变体 与新式教育的兴起

书院改制并非简单的组织更替,而是一场深刻的文化与制度调适过程。在“学堂”这一新名目下,传统书院的文教资源、精神遗产与近代学制进行了复杂的互渗与重构。河南方志的记载显示,这一转型既有对西方教育制度的模仿,更有对书院精神的隐性继承与创造性转化。传统书院和新式教育之间并非截然对立,而是在实践中呈现出“你中有我、我中有你”的融合状态,共同推动着近代文教形态的生成。

(一)新式教育中的书院遗存与变体

晚清书院的变革是中国古代教育形态向近代过渡和演变的重要一环。新式学堂虽然在形式上取代了书院,但书院的精神内核与部分制度安排却以隐性的方式延续于近代教育体系之中。传统书院与新式教育有着难以割舍的关联,二者之间呈现出明显的对等相通性。

一是教育理念与育人宗旨上一脉相承。清廷设想,循着以功名励人的思路,旧式教育可自

然转变为新式教育。《中牟县志》记载：

清廷增设督办全国学务衙门，嗣改为学部，奏定学制分三级。国都设大学堂，即高等教育。各省设高等学堂，如现在之高中；各府设中学堂，如现在之初中，为中等教育。县设小学堂，如现在之高小，嗣改为高等小学堂，并初等小学堂，为初等教育。在大学毕业者，与给某科举人出身；由大学毕业后，在研究院研究，著有成绩者，与给进士出身；高等及中学毕业生，与给优、拔、岁贡生等出身；在高等小学毕业生，与给廪、增、附生等出身。自光绪二十九年设立中牟县小学堂，为创办新教育之萌芽。当时学制未定，府中学为县小学之主管机关，县知事为小学堂总办，教谕、训导为会办。嗣改总办为监督，改会办为监学，延聘教员，讲授经史，尚无其他科学。光绪三十一年，设立劝学所，为教育行政机关之始基，改县小学为官立高等小学堂。至三十二年，增授科学，设堂长管理学校行政，与教员分授课程，学校规模始具。嗣将义塾改为官立初等小学堂。三十四年，劝学所改组，设所长一人，劝学员一人，各乡镇初等小学渐次成立。是年，官立高等小学第一期学生举办毕业，奖给廪、增、附等出身。人民感于功名，向学之风渐开。^{[23]198}

尽管学堂课程纳入了西学，但其根本宗旨仍强调以经术为体、以德育为主，致力于“定其心性，正其本源”^{[13]1163}。清廷在改制上谕中明确要求“教法当以四书五经、纲常大义为主”^[6]，地方办学也普遍秉持“尊崇经术、先道后艺”的原则。《郑县志》中收录有1906年的《中小学堂注重读经札》，文中称改制后的中小学堂的教育目的在于使学生能够“上知爱国，下足立身”，而实现这一目的的主要途径之一便是读经^{[13]1163}。“外国学堂有宗教一门，中国之经书即中国之宗教。若学堂不读经书，则是尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道尽行废绝，中国必不能立国。”^{[13]1163}文中对新式学堂“率以西学为重，蔑视经学”^{[13]1164}的情况表示忧虑。该志中收录《移修东里书院记》，该文提出，希望诸生肄业其中，能够“励志前修通经致用，处为纯儒，出为良吏，不徒工文

艺掇科名而已”^{[13]1366}。这里其实已将书院“明体达用”“培德性而端趋尚”^{[13]1164}的传统置于新的教育框架之内。

对于当局的书院废止与改制政策，颍滨书院李时灿等人认为，可以此为契机来“变易近日文学虚浮之弊”，“期所在多得器使之才，渐升于大学，以供国家之用”^{[14]689-690}，倡导传统书院更加自然、从容地向新式教育过渡。武陟河朔书院改制为中学堂后，“立规约十余条，俾诸生于课艺外研究经史、性理、经济各书……务期学有实用，人尽真儒”的精神仍被延续。在新乡古鄗书院改设的精益学社，学生于课余“兼研究经史子集等书”，这正是书院重学术、重修养传统的遗存。一些文献认为，新式学堂与传统书院“名异实同”，部分新式学校就某种程度而言是传统书院的变体。如《长葛县志》所记的陞山书院，1903年“蒙上宪催办高等小学，因思学堂、书院名异实同，即就陞山书院而整顿之……此时，虽名曰书院经费，而学校已萌芽于此矣”^[24]。

二是课程设置与教学内容上呈现出新旧杂糅的过渡性。许多学堂在改制初期，“尚无其他科学”，主要讲授经史，实则书院教学的延续。随后，在“中体西用”方针下，课程逐渐扩充，但传统经史之学仍占据重要地位。时人认为，传统书院虽然偏重于儒家义理和文学辞章教育，但其规约制度已较为完备，新式学校可以借鉴兼容，使中西教育更好地融合，各展所长。《新乡县续志》在开篇小序中指出：“唐宋以来典制加隆，学宫而外又崇书院之制，儒林文苑之储益蒸蒸然盛矣。惟科目抡才，未免偏重文艺，历元明及清相沿不改，其间虽迭有盛衰，而以古先圣贤示之表率，孝悌忠义树之模范，苟掌教者得人，亦往往硕学名臣先后辉映，岂规制之未善哉？今学校亦重矣，参合中西德智体育，诚不背德行道艺之程，惟期规制早颁，急谋普及，既无末世偏重之嫌，适符古者明伦之旨。”^{[25]95}

颍滨书院李时灿等人对于传统文教的困境与危机有着较为清醒的认知，专门订立“师范蒙养学堂功课条例”，在传统的修身、伦常、义理、词章之学外，加入世界史、政治、地理、数学等新内容^{[14]683-688}，体现了“中西兼综”的尝试。这种课程设置可视为书院“经世致用”传统在西学刺

激下的扩展与更新。

致用精舍也曾“参照曾文正公课程,订立学规,以明体达用为宗,诵习经史外诗文、地輿、水利、农田、兵法,凡关经世各书,无不讲究”^{[15]319-320}。但受制于当时的条件,“嗣后改课时文、试帖,与他书院等矣”,“义学以教童子,与书院相辅而行。兴学以来多半改为两等学校,而不变更者寥寥焉”^{[15]319-320}。从某种程度看,武陟当时的传统书院已经有了新式教育的部分内容,隐约朝着新式教育的方向发展。后来当地成立育英文社,“每月在明伦堂课试,一次由公款局发给奖资二十千文”,这是由于“兴学以来,科学繁赜,学子昕夕讲求犹虞不足,其无余力及于国文也久矣”,“同人心焉忧之,组织此社专课经史,亦保存国粹之要道也”^{[15]326-327}。这一记述表明,当地在发展新式教育的过程中,并不回避和舍弃传统,仍然尽力发挥古典文教的优势。

三是书院作为地方文教象征与文化情感载体的功能得以延续。书院虽改为学堂,但其田产、资金往往转化为新式学校的办学经费,其物理空间成为新式教育的场所。《汜水县志》记载,当地在清代拥有6所书院,其中龙山书院后来被改为县立高等小学校,其他书院皆遭废止,其田产成为后来新式学校的重要经费来源。志书的编纂者这样总结道:“书院制系明清以来课士之地,虽科第时代竞尚词章,然昔贤作育人才之意不可没也。自海禁大开、环球交通,知墨守古训不足以应世变,于是注重科学。而我邑龙山书院亦于光绪末叶改为高等学校,莘莘学子可不奋然兴起,思为国家光乎?”^[26]该志的记述带有较为强烈的变革精神,由此可见从传统书院到新式学校,既不能泥古不化,亦不能背弃“作育人才”的初衷,奋起报国方为始终如一的价值追求。《新乡县续志》对古鄘书院发展与变革的记录,显示了书院近世变革、转型的渐进过程与丰富细节,颇具典范性意义。古鄘书院建于雍正初年,后屡有修缮、受捐,1901年改为鄘南学堂,并增设蒙养学堂,次年,延请中学、西学教员“分科讲授”,成为“新乡筹办学堂发轫之始”。1904年再改为高等小学堂,1912年改为高等小学校,并陆续设立中等农业学校、精益学社。其中,精益学社课余兼研究经史子集等书,是书院改制

后新式学校回溯传统的一个写照;中等农业学校后改称甲种农业学校。1915年,另设精益图书馆,“将本校原有新旧书籍,各种仪器、图书、标本分类罗列”;同时,接受地方士绅的文献捐赠,其中既有《涵芬楼古今文钞》《曾文正公全书》《船山遗书》《王阳明文集》等传统典籍,又有“劝学所、国民学校用书”等新式教学教材类书籍^{[25]132-142}。精益图书馆接收、汇聚古今书籍的举措,象征着近代文教机构对文教转型,以及新旧文化交融、整合做出的努力。

(二)新式学校的普及化整合与现实张力

同治年间的《重修明道书院记》曾对书院功能做了非常精辟的概括:“书院之设,所以阐教化、育人才而培士气也。”^{[16]1027}从书院的“培士气”到近代学堂的“增民气”,可以说新式学校正是在传统书院的基础上,继续朝着普及化教育的方向整合发展。这一过程以国家政令为主导,旨在建立统一、分层、面向更广泛人群的近代学校体系,但也在实践中遭遇了理想与现实的张力。

清廷通过“壬寅学制”与“癸卯学制”确立了从大学堂到小学堂的三级学制,并将办学成效纳入地方官员考核,从而以行政力量强力推动整合。河南地方积极响应,在短时间内以学堂的形式整合了大量书院、社学、义学乃至各级官学,试图实现学堂林立、教育普及的目标。《孟县志》在比较书院与当时的新式教育的基础上揭示出书院等传统教育形式的缺陷:“特昔时之书院,注重在少数人才,较现在之学校注重在普通国民者,为有异耳。孟县自古号称望邑,教育岂后于人?乃自清季兴学以来,几三十年乡镇有未普及,而私塾有未改良,犹憾事也。兹于儒学、书院、学校之设废,与夫历年规制之变迁,详著于编……俾后之职教育者知所趋重焉。”^[27]在众多方志中,这是少见的表现出主动变革精神的地方教育宣言。从少数人才到普通国民,编纂者从当地的教育现实出发,结合自身问题予以展望,视野开阔、立场开明,难能可贵。正如《郑县志》所云,新式学校的教学理念应“以经术为体、以德育为主”^{[13]1183},宗旨为“总期人尽知学,化乡愚之椎鲁,作有用之人才”,并且“力为讲求,亟图成效”^{[13]1183-1184}。

然而,新式教育难以真正普及。能入学堂的学生在当时非常有限,新式学校标榜的普及化教育在实践中存在不少问题。《中牟县志》记述了新式学校取得的教育效果,颇具代表性:

嗣城西余庄及城南白衣堂、城东北东漳镇高等小学相继成立,因感于师资之缺乏,特设师范传习所一处,招收廩、增、附生入所肄业。同时,每地方各设初等小学堂一处,全县共五十余处,于师范生毕业后派充各该初等小学充当教员,以树国民教育之基础。县内创设工业学堂一处,教授织染两科,为生产教育之先河。豫南光、固、息、商等县士子来牟求学者络绎不绝,中年教育颇极一时之盛。宣统元年,学堂奖励取消,风气为之一阻,四乡初小相继停顿……民国成立后,劝学所依据功令,改官立高等小学堂为县立高级小学校,增设初级小学八处……统计各项教育,量的方面业已普及,质的方面尚待整理。若能依照计划推行无阻,则教育普及可期而待。^{[23]197-202}

此记载较为平实,对成绩和缺陷的揭示相对客观。从中可见,受教育者的积极性随着社会发展缓慢提高,教育的广泛性与深入性稳步向好。该志《名宦》中还记述了一位名为陈超的士人,他曾任中牟知县,热心教育,“在旧书院内创设习艺所,招收生徒三十名,学习织布、编席、木工等艺”^{[23]251-252}。

《确山县志》在指出新式教育对当地的基础教育和普及教育影响显著的同时,明确指出新式学堂存在“有形式而无精神”的问题和缺陷:

教育者,上之人所恃,以纳民轨物,范围不越;下之人所由,涵濡优游,日新月异,相率而适于政治之路也。教育良则人材出,而国家蒙其福;教育坏则人材隳,而国家受其祸。中国人材缺乏,亦知注重教育,冀图富强。然教育无普及之精神,则亦无完全之效果。各县小学固教育普及之基础,而天下人材命脉之所系矣……所虑者,奉行故事,有形式而无精神。^{[7]361}

这里对教育的认识具有鲜明的时代特征和现实指向,一方面反映出教育是使“上下相安”的重要路径;另一方面也体现出新式学校的教育力

尚待发展完善。

实际上,在新式学校的普及化教育整合过程中,仍然需要传统书院继续发挥余热。在教育广泛参与性与研学的深入性方面,传统书院仍具有昭示性意义。清代中后期的书院,依然是很多士人走出仕途后的一个栖身息心之所。士人们从书院受教出仕,无论是否获得功名,不少人还是会选择回归书院,或主持书院,或担任主讲,或提供资助,以不同形式回馈新一代的生徒。而这种行为不局限于个人,有时也是一种家族行为。传统科举也在书院完成最终使命,形成社会教化功能的良性循环。即使在书院时代后期,书院文教依然是一项社会各方士人广泛参与的事业。这种精神值得新式学校在普及化教育的整合过程中继承和吸收。

由上可知,近世河南教育的转型既不是传统书院的线性延伸,亦非西方学制的简单复制。新式学校与书院的文教精神在冲突与调适中彼此塑造,共同构成中国教育的近代化进程。

结 语

综上所述,近世河南书院的变革历程深刻记录了一方文教生态的时代变迁。它一方面体现了中原地区文教传统的承续性与完整性,另一方面也展现了这一传统在变革、图存与自强的时代大势下所经历的挣扎、自救与新变。河南近世书院的发展变迁表明,书院的改制既是新式学堂在组织上进行制度化替代与普及化整合的过程,也伴随着书院明体达用之精神、经世关怀与文化认同以隐性的方式渗入新学制,实现文教内核的赓续与重构。

这种变体与新生揭示了“近世之变”的持续性影响与复杂面相,勾勒出中国教育近世转型的一条独特路径:它既是对时代危机的紧迫回应,亦内含对自身文化传统的调适与创造性转化。《续武陟县志》中“海棠几树浓于染,犹识前贤手自栽”^{[15]529}的诗句,可谓这一历程的生动隐喻。传统的书院虽改制为新式学堂,但文脉如古树新花,隐然而续。新式学堂的普及化整合与书院精神的隐性延续,共同构成近世文教转型的一体两面,为我们重新审视近代中国社会

转型中传统与现代的关系提供了新的视角。

注释

①晚唐五代时期,河南拥有两所著名的书院——洛阳龙门书院和登封太乙书院。从现有资料看,这是河南地方最早的两座真正意义上的书院,也是中国较早的书院。②王洪瑞《河南书院地理初探》(陕西师范大学硕士论文,2000年)一文统计为292所,笔者根据清代河南行政区划,剔除掉隶属外省的大名府8所书院、曹州府2所书院,则清代河南书院共282所。③崑冈等修、刘启端等纂:《钦定大清会典事例》卷三九五,光绪二十五年(1899年)刻本,第10325页。④具体诗歌见《中国方志丛书·西平县志附编》,成文出版社1968年版,第342—346页。⑤具体情况参见胡绍芬、耿玉儒:《一代耆儒李敏修先生》,《河南文史资料》1987年第5期。

参考文献

- [1]刘锦藻.清续文献通考[M].北京:商务印书馆,1936:1050.
[2]邓洪波.中国书院史[M].上海:东方出版中心,2004:445.
[3]朱寿朋.光绪朝东华录[M].北京:中华书局,1960:3793.
[4]李宗棠.奏议集览初编:卷5[M].合肥:黄山书社,2016:175.
[5]康有为.康有为政论集:上[M].北京:中华书局,1981:312.
[6]清德宗实录:第7册[M].北京:中华书局,1986:419.
[7]确山县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976.
[8]夏邑县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968:371-372.
[9]西华县续志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968:404-408.
[10]项城县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968.

- [11]续安阳县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968:1337.
[12]西平县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976:396.
[13]郑县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968.
[14]禹县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976.
[15]续武陟县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968.
[16]淮阳县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976.
[17]重修滑县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968:808.
[18]杨忠,贾贵荣.历代地方诗文总集汇编[M].北京:国家图书馆出版社,2016:27.
[19]卢氏县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976:949-954.
[20]洛宁县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968.
[21]考城县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976:505.
[22]王日新,蒋笃运.河南教育通史:中卷[M].郑州:河南人民出版社,2004:286.
[23]中牟县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968.
[24]长葛县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976:124-126.
[25]新乡县续志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976.
[26]汜水县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1968:246.
[27]孟县志[M]//中国方志丛书.台北:成文出版社,1976:539.

Institutional Transformation of the Academy Culture and Education Tradition in Early Modern Henan Local Chronicles

Jian Dong

Abstract: The reform of classical academies in Henan during the late Qing and the Republic of China era constituted a structural transformation of the traditional education system in response to modern crises. Through a systematic analysis of over forty Henan local chronicles, this study reveals that modern Henan academies underwent a transition from compelled reforms to proactive adaptations. This transformation was reflected not merely in the organizational replacement of traditional academy systems by modern schools, but also in the mutual infiltration and reconstruction of traditional cultural and educational resources, scholarly spirit, and new educational systems. This fully demonstrates that the modernization of Chinese education was not a simple transplantation of foreign models, but a unique path shaped by the interplay of state will, local practices, and cultural traditions. The widespread integration of modern schools and the implicit continuity of the academy spirit together represent the dual aspects of modern cultural and educational transformation, providing a new perspective for re-examining the relationship between tradition and modernity in modern Chinese social transformation.

Keywords: Henan local chronicles; classical academy; school; culture and education; modernization

[责任编辑/漱玉]



中华文明的都城文化起源与历史传承

——从双槐树遗址到明清北京城

范毓周

摘要:对距今约5300年的河南巩义双槐树“河洛古国”遗址的聚落结构与中国封建社会晚期都城建设的巅峰之作——明清北京城的布局进行深入比较分析,可以揭示二者之间跨越数千年的文化传承脉络。研究发现,“河洛古国”所展现的居中思想、等级秩序、功能分区及初步的天文宇宙观,均在明清北京城的规划中得到了极致的体现与发展。这种规划理念的惊人延续性,有力地证明了以河洛地区为核心的中原文化,作为中华文明的“主根主脉”,其核心价值观念与制度范式对后世产生了深远且持续的影响,奠定了中华文明“多元一体”格局中“一体”的核心基石。

关键词: 巩义双槐树;北京城;都城形态;文明基因;历史传承

中图分类号: G09

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2026)02-0061-06

中华文明是世界上唯一未曾中断、延续至今的古老文明。在数千年的历史长河中,都城作为国家权力的象征、礼仪制度的载体和物质文明的结晶,其规划、布局与功能演变,清晰地勾勒出中华文明核心价值观念与国家形态发展的轨迹,是中华文明与人类文明中最具特色的文化现象。我们围绕河南巩义双槐树遗址作为“早期中华文明的胚胎”和“中原文明发展模式”的早期代表,通过对双槐树遗址与明清北京城在空间结构、功能布局及政治哲学观念方面的比较分析,揭示中华都城文明从萌芽到成熟的内在传承基因与核心逻辑。明清北京城严谨的规划格局、森严的等级秩序和宏大的宇宙观象征诸多核心设计理念,诸如居中而治的权力中心、层层拱卫的防御与区隔体系、政治与生活区域的功能分化等,都能从仰韶文化晚期双槐树遗址中找到其最原始的雏形。从双槐树的“三重环壕”到北京城的“四重城垣”,从双槐树的

“中心居址区”到明清北京的紫禁城,我们看到的是一条清晰的、贯穿中华文明都城规划思想发展历史的演进脉络。这条脉络雄辩地证明了一种关于宇宙观、国家、权力与秩序的系统观念早在五千多年前的黄河中下游地区已经萌发,并以惊人的韧性与生命力,塑造了此后数千年中华文明的精神内涵及其外在物理表现空间。

一、“河洛古国”——双槐树遗址的都邑形态与早期国家雏形

双槐树遗址坐落于河南省巩义市河洛镇,地处黄河南岸、伊洛河汇流处的高台之上。这一区域自古以来便被视为“天下之中”,是中华文明核心区的腹地地带。遗址的绝对年代约为距今5300—4800年,属于仰韶文化中晚期。在这一时期,中原地区的社会复杂化进程显著加快,人口激增,聚落分化,为大型中心聚落乃至

收稿日期:2025-09-09

作者简介:范毓周,男,南京大学历史学院教授、博士生导师(江苏南京 210023),主要从事古文字与出土文献、文明探源与比较、先秦社会历史文化研究。

早期国家的诞生奠定了基础。双槐树遗址以117万平方米的宏大体量及其所展现出的超乎寻常的社会组织能力,被学术界普遍认为是当时黄河中下游地区具有都邑性质的中心聚落^①。

双槐树遗址最引人注目的宏观结构,是其由内、中、外三道大型环壕所构成的庞大防御和区划体系。这种“三重环壕围合区域”的设计(图1),在史前聚落中极为罕见。从防御功能看,三道环壕层层设防,构成了坚固的壁垒,可以有效抵御外部的侵袭。这反映了当时社会冲突已经加剧,安全防御成为聚落的首要考量。一个政治实体能够组织建设如此大规模的防御工程,显示其已具备强大的社会控制能力和动员能力。更重要的是环壕在中心区域的物理空间上分割出不同的功能与社会区域,从外到内,各区域的重要性与等级性逐渐提升。这种设计理念,将整个聚落规划成一个层层面向区域中心、有序的有机体,最核心的区域被置于最严密的保护之下。这不仅是物理空间的规划,更是社会秩序的体现,标志着政治体对聚落内部不同人群、不同活动进行制度化管理的开端。三重环壕的修建需要统一的规划、精确的设计和大规模、长时间的劳动力投入。这背后必然存在一个拥有绝对权威的权力核心,能够调动和管理整个社会的资源。因此,环壕本身就是一种权力彰显,是社会权力分层的结果,是“河洛古国”统治者向内、外宣示威严与权力界限的设施。

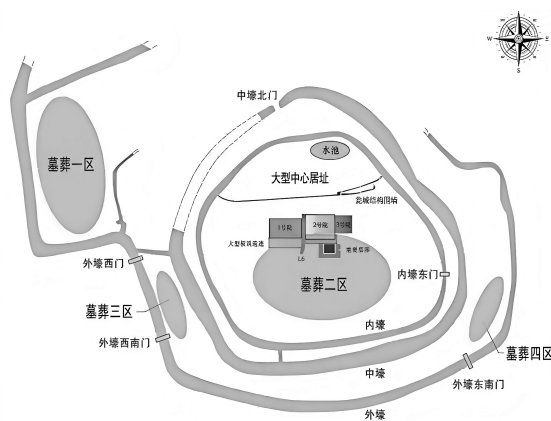


图1 双槐树遗址功能布局示意图

在三重环壕体系的拱卫之下,位于内环壕北部正中区域的大型中心居址区,是整个遗址

的权力核心区。这一区域的布局和建筑形制,为我们揭示了中国早期“宫城”的原始形态。首先,该区域由一道独立的围墙环绕,形成“城中之城”。这种“封闭式排状布局的巨型中心居址”的设计,将统治集团的居住和活动场所与普通社会成员的生活区明确隔离开来,体现了社会阶层的急剧分化和统治者特殊地位的形成。部分大型门道遗迹呈现出“一门三道”的形制,表明开始出现蕴含等级观念的礼仪性入口,后世都城宫殿正门常设三个门道的规制与此惊人地相似。中心居址区内发现了多处大型夯土建筑基址,包括大型殿宇式建筑和庭院式建筑群。这些大型夯土建筑基址体量宏大,采用先进的版筑技术,显然不是普通居所,而是用于处理公共事务、举行重要仪式的政治中心兼最高统治者的居所,可以被视为后世宫廷建筑的雏形^②。其次,双槐树遗址展现了清晰的功能分区,表明其社会结构已经相当复杂,超越了一般性原始聚落的范畴。一方面是政治与生活分离。如前所述,围墙内外的布局清晰地将统治阶级的政治活动与公共生活区隔离开来,已具备“前朝后宫”式功能分区的雏形。这种公私分明、内外有别的空间理念,成为后世中国都城规划的核心准则。另一方面是多样的功能区。遗址内除了核心的居住与政治事务区,还有手工业作坊区(如制陶区)、仓储区(储水设施)以及道路系统等。这表明社会分工已经相当成熟,整个聚落的经济、宗教、社会活动都处于统一的管理之下。此外在中心区大门左边还发现了独立的大型墓葬、右边发现了大型夯土祭祀台和多个祭祀坑组成的祭祀区,后世的“左祖右社”规范与其基本一致。

在祭祀区发现的由九个陶罐摆放组成的“北斗九星”图案遗迹,以及一些与天象崇拜相关的迹象,无疑是宇宙观的早期体现。这暗示了“河洛古国”的统治者可能已经开始将自己的权力与天命、宇宙秩序相联系。这种“观天授时”“敬天法祖”的思想,显然是中华文明王权观念和都城营建中“法天象地”思想的滥觞。

综上所述,双槐树遗址以其宏大的规模、严谨的规划、明确的功能分区和显著的社会分层,已经具备了早期都城的诸多核心要素。它不仅

是一个防御坚固、人口众多的中心聚落,更是一个政治、经济、宗教和文化中心。其内部呈现的向心式布局、中轴对称的萌芽、内外区隔的等级思想以及初步的天文宇宙观和“前朝后宫”“左祖右社”的礼仪性布局,共同构成了中国古代都邑的雏形,是中华文明礼仪规制发展模式的最初范本,为中国都城礼制奠定了基础^③。

二、“建中立极”——明清北京城的规划理念与中国都城礼制的成熟形态

都城是中国文明形态与政治文化理念的集中表达,也是中国传统礼制文化的核心呈现。后世的儒家在《周礼》中把这种向心式布局、中轴对称的布局、内外区隔的等级思想以及初步的天文宇宙观和“前朝后宫”“左祖右社”的礼仪性布局概括成一套规范化的制度。从已有考古发现恢复的历代王朝都城布局看,虽然在具体安排上,由于历代王朝在兴建京城时一般以已有的城市为基础,受到原有城市布局的各种影响,没有完全遵循《周礼》的规范,但在都城布局上都尽量呈现“建中立极”的核心理念。其中最能映照双槐树遗址布局、最符合《周礼》规范的是明代初年在政治军事稳定后重新建设的北京城。

穿越数千年的历史进程,封建社会晚期都城建设的集大成者——明清北京城,不仅是当时世界上最大的城市之一,更是一座被赋予了极高政治、礼仪和象征意义的礼制之城。其规划设计集中体现了中国古代都城营建思想的巅峰成就。明清北京城的整体结构,是由宫城(紫禁城)、皇城、内城、外城四重城垣层层相套、拱卫核心而构成(图2)。这一宏伟的都城结构,是封建王朝的社会等级政治秩序在空间上的完美投射。

北京城的核心是宫城,也称紫禁城,即今天的故宫。宫城位于全城中轴线的核心区域,是皇帝处理政务和日常居住的场所,是皇权的绝对中心。其红墙黄瓦,戒备森严,是“天子”及其附属成员的专属封闭空间,是最高统治者与外部世界完全隔离的独享区域。其中轴线是前三殿(太和殿、中和殿、保和殿)和后三宫(乾清宫、交泰殿、坤宁宫)后三宫,分别是皇帝接受朝贺、

办公、皇帝与后妃生活和举行婚礼的居所,呈现出与巩义双槐树遗址已经萌发的“前朝后宫”相似的礼制格局,只是其规模更为宏伟。

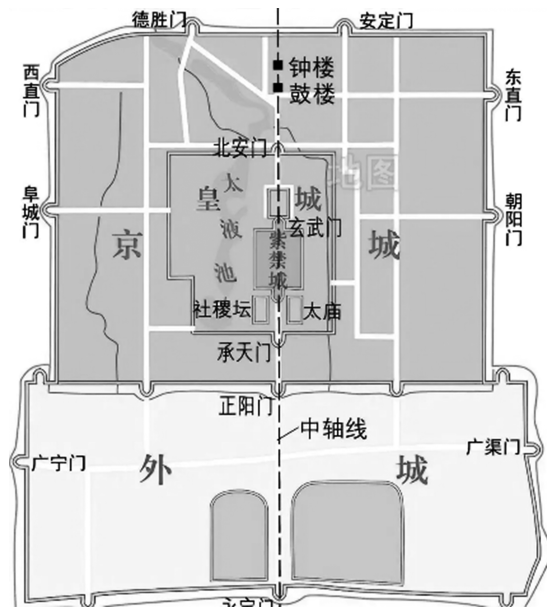


图2 明清时期的北京城结构图

皇城环绕于宫城之外,是为宫廷服务的附属区域。这里分布着皇家苑囿(如西苑三海)、内廷机构、府库和警卫部队等。而在宫城的前面两侧分布着皇家宗庙(太庙)与社稷(社稷坛),呈现出与巩义双槐树遗址已经萌发的“左祖右社”相似的礼制格局。皇城是皇家活动与供给、拱卫宫城的安全屏障区域,也是皇室成员及其服务人员的生活空间。皇城之外是内城,又称“大城”,是明代北京城的主体,清代成为八旗贵族和官僚的主要居住区。内城呈规整的矩形,街道坊巷如棋盘分布,重要的国家衙署设于宫城与皇城南面最为接近的区域。内城相当于巩义双槐树遗址最外一层壕沟,是全城防御外部敌对力量侵袭的安全保护屏障。内城之外为外城,实际上并非礼制规定的京城组成部分,是明代嘉靖年间为防御北方游牧民族侵扰而增建的防卫性扩展,原计划包围整个内城,后因财力不济仅修筑了南侧一面,形成了北京城独特的“凸”字形格局。外城后来成为商业活动和市民杂居的区域。因而实际上北京城从皇朝规制上并不包括外城,仍然是三重城垣构成的都城结构^④。这三重城垣如同三道同心圆,将整个北京的人口和社会阶层进行了严格划分。距离权力

中心——紫禁城的远近,直接决定了一个人社会地位的高低。这种布局将儒家“贵贱有序、内外有别”的伦理思想物化为坚固的城墙和明确的边界,构建了一个秩序井然、等级森严的王朝空间。

贯穿北京城南北的,是一条长达7.8公里的城市中轴线。它是北京城的灵魂与脊梁,也是中国古代都城“建中立极”规划思想的极致体现。北京城的中轴线南起永定门,向北经过天坛、先农坛至正阳门、天安门、端门,经太庙和社稷坛至午门,贯穿紫禁城的核心殿宇(太和殿、中和殿、保和殿、乾清宫、交泰殿、坤宁宫),再经神武门、景山,最终抵达钟鼓楼。所有最重要的皇家建筑、礼仪建筑都被精心布置在这条轴线上。这不仅是建筑序列的铺陈,也是皇家威仪与礼制的显现。

中轴线两侧的建筑严格对称布局,无论是天坛与先农坛,还是太庙与社稷坛,都形成对称。这种均衡、对称的格局,创造出一种庄严、宏伟、和谐的视觉秩序,彰显了皇权的稳定与至高无上,是一种对称与秩序之美。中轴线不仅是地理上的中心线,更是哲学与宇宙观的象征。它代表着贯通天、地、人的“中”,皇帝作为“天子”,居于中轴线的核心位置,象征着他承天命、治万民,是宇宙秩序在人间的代理人。整个北京城围绕这条中轴线展开,就是模仿宇宙星辰围绕北极星运转的格局,是“法天象地”思想的终极表达和中华文明宇宙观的象征。这种象征与巩义双槐树遗址中以北斗九星展现崇天授时的宇宙观和哲学理念一脉相承。

作为权力核心的紫禁城,其内部布局严格遵循“前朝后寝”的古制,这是中国古代宫殿建筑一以贯之的原则,体现了儒家礼制对公共领域与私人领域的严格区分。以太和殿、中和殿、保和殿三大殿为中心的前朝(外朝),是皇帝举行大典、接受朝贺、处理国家政务的公共政治空间。这里的建筑宏伟壮丽,庭院开阔,气氛庄严肃穆,旨在彰显皇权的威仪和国家的强盛。以乾清宫、交泰殿、坤宁宫为中心的后寝(内廷),则是皇帝与后妃的居住生活与婚礼区。其建筑风格相对亲切,庭院布局更为灵活,体现了“家”的属性。后寝区域还包括东西六宫、御花园等,

是皇室的私人生活空间。

从举行国家大典的太和门广场,到皇帝日常起居的内廷深宫,空间由开放转向封闭,由雄伟转向精致,动线与视线被层层门禁所控制。这种布局将皇帝作为“国家元首”的公共角色和作为“一家之主”的私人角色进行了清晰的物理分割,使礼制精神渗透到皇家日常生活的每一个角落,无疑是对巩义双槐树遗址“前朝后寝”规划思想的承袭与发展。紫禁城左右的太庙与社稷坛的设立则是对巩义双槐树遗址“左祖右社”规制的发展与丰富。

北京城的功能分区是高度系统化的:皇城为宫城提供直接服务,内城为整个官僚体系的运转提供支撑,外城不受礼制规范制约,但随着城市发展承担了全国性的商业、手工业和娱乐功能。天坛、地坛、日坛、月坛等礼仪性建筑,则分布于城区的不同方位,共同构成了国家精神信仰的空间网络。究其渊源,完全可以追溯到5300年前已形成的巩义双槐树遗址萌生的规制思想。

三、从双槐树遗址到北京城的传承与演变

如果将相隔近五千年、社会形态迥异的双槐树遗址与明清北京城并置比较,我们可以清晰地看到中华文明都城形态基因的传承与演变轨迹。北京城看似独一无二的规划成就,其核心理念的种子,早已在双槐树的黄土地上萌芽。

中国都城规划最核心理念便是“居中而治”。权力核心必须占据地理和象征意义上的中心位置,整个城市布局围绕这个核心向心展开。双槐树遗址的“中心居址区”被三重环壕所拱卫,并占据了内壕围合区域的北部正中这一显要位置。这种布局,已经明确体现了“择中立宫”和向心拱卫的早期思想。虽然双槐树遗址尚未形成如北京城那样贯穿全城的宏大中轴线,但其中心居址区内部建筑的排状布局,以及“一门三道”等带有方向性和秩序性的设计,都预示着对中轴对称原则的初步探索。明清北京城将这一理念发展到了极致。紫禁城不仅位于皇城和内城的中心,更坐落在贯通全城的南北

中轴线上。从双槐树遗址的“核心区”到北京的“宫城+中轴线”，我们看到了一个从“点状中心”向“线状-面状中心”演化的清晰轨迹，但“突出中心、拱卫核心”的根本思想一脉相承。

使用人工屏障进行防御，并以此为基础划分社会等级，是中国都城规划中另一个贯穿始终的特征。双槐树遗址的“三重环壕”和明清北京城的“四重城垣”在功能上高度同构。它们都承担着双重任务：其一，对外防御，保障都城的整体安全；其二，对内区隔，固化社会等级。双槐树的内壕将精英阶层与普通民众隔开，这正是北京城中宫城、皇城、内城之间等级划分的原始版本。从挖土为壕到筑土为墙，再到砌砖为垣，建造的技术和材料在数千年中发生了天翻地覆的变化，但其背后所蕴含的“内外有别、尊卑有序”的社会管理逻辑，以及利用物理空间来建构社会秩序的治国方略，却表现出惊人的一致性。双槐树遗址的瓮城，作为一种增强防御和控制出入的复杂门禁系统，更是直接演变成了后世的城门，尤其是紫禁城午门等复杂门阙。

将统治者的公共政治活动空间与私人生活空间相分离，是体现礼制精神、规范权力运行的重要手段。我们可以清楚地看到，双槐树遗址的聚落中心开始出现了生活区域与政治活动区域的分离。在其大型中心居址区这个“宫城”雏形内部，大型夯土殿堂基址很可能用于公共集会和仪式，其他相对小型的院落则可能是首领家族的居所。这可以被视为“前朝后寝”原则最古老的实践。到了明清北京的紫禁城，“前朝后寝”已经发展为一套成熟、固化的建筑规制。外朝与内廷以乾清门为界，功能清晰，界限分明。从双槐树模糊的功能倾向，到紫禁城明确的礼制规定，我们看到的是一种社会管理理念从朴素、自发到精致、自觉的演化过程。

尽管核心理念一脉相承，但从双槐树到北京城，都城的规模、建造技术、社会复杂性和象征体系都经历了巨大的飞跃，这反映了国家形态从早期雏形到成熟国家的演进。从规模和建造技术角度看，双槐树遗址面积约117万平方米，其建筑以夯土和木构为主，这在当时已是惊人的成就。而明清北京城面积超过6000万平方米，建筑采用了砖石、琉璃以及彩绘等极为复

杂的工艺，其工程量和技术水平不可同日而语。从社会结构看，双槐树遗址对应的是一个区域性的早期国家或强大的部落联盟，社会分层初现；北京城则是一个统治着亿万人口、拥有庞大官僚体系的统一国家的神经中枢。从象征体系看，双槐树遗址的“北斗九星”图样表明了早期朴素的宇宙观与王权的结合；北京城的规划则是一整套成熟的、系统化的宇宙哲学——天人合一、五行八卦、法天象地思想的全面物化。中轴线、天坛地坛、左祖右社等设计，共同构建了一个严丝合缝的象征符号网络，将皇权合法性与宇宙秩序紧密捆绑。

这种演变清晰地展示了中华文明国家治理能力的持续提高和思想体系的不断深化。双槐树遗址是源头，它提供了核心的“基因”；而北京城是长河的入海口，它汇集了数千年发展的成果，将这些基因表达为最壮丽辉煌的形态。

结 语

通过对距今约5300年的双槐树遗址和明清北京城进行深入的比较研究，我们可以得出以下结论。

中华文明的都城发展史，呈现出一条逻辑清晰、核心理念高度统一的传承轨迹。明清北京城作为中国古代都城建设的终极范本，其所彰显的居中而治的向心布局、内外有别的等级区隔、前朝后寝的礼制空间以及法天象地的宇宙观念，都可以在遥远的“河洛古国”双槐树遗址中找到其最坚实、最古老的源头。

从双槐树的土筑环壕到北京的巍峨城墙，从早期首领的中心居所到明清皇帝的紫禁城，从朴素的北斗崇拜到系统化的国家祭祀体系，这些不仅是建筑技术和城市规模的巨大进步，更是一种核心政治-文化理念的顽强延续与不断精致化。这个核心理念，就是将国家权力置于一个层层拱卫、秩序井然的宇宙模型中心，通过物理空间的规划来塑造和强化社会与政治的等级秩序，从而实现国家的长治久安。

这场跨越五千多年的对话，雄辩地证明了中原地区是中华文明形成的核心地区，巩义双槐树遗址形成的“文明发展模式基因”具有深远

的影响力。它所奠定的以“中”为核心、以“礼”为框架、以“序”为目标的建国与营都思想,成为中华文明最稳定、最具辨识度的文化基因之一。在双槐树的夯土台基之上,我们仿佛可以眺望到明清北京城的殿宇轮廓;而在北京城的中轴线上回溯,其精神源头直指伊洛河畔那片古老的土地。这正是中华文明强大连续性的生动体现。“河洛古国”所展现的居中思想、等级秩序、功能分区及初步的天文宇宙观,均在明清北京城的规划中得到了极致的体现与发展。这种规划理念的惊人延续性,有力地证明了以河洛地区为核心的中原文化,作为中华文明的“主根主脉”,其核心价值观与制度范式对后世产生了深远且持续的影响,奠定了中华文明“多元一体”格局中“一体”的核心基石。

笔者在多年前曾经指出,中华文明形成的格局是多源一体的,而非多元一体,就中国文明的形成和早期发展而言,无可否认,中原文化是处于中心地位并起主导作用的^⑤。中原地区的考古学文化反映了先民们在地处黄河中下游的

中原地区长期繁衍、生息,不断劳作、发展,在汲取了相邻地区的诸多文化因素后,具备了进入文明社会的基本条件,最终催生出彪炳于世的中国早期文明。

巩义双槐树遗址的发现再次有力地证明了中原地区是中华文明起源的核心地区,对于中华文明的形成与早期发展起着不可替代的主导作用。一种文明的核心观念一旦形成,便能穿越漫长的时空,以不同的形式反复呈现,最终塑造为一个伟大民族的共同记忆与身份认同。从双槐树遗址到明清北京城,这不仅是一部建筑史,更是一部浓缩的中华文明的精神呈现史。

注释

- ①《“河洛古国”实证中华文明起源历史》, <https://news.qq.com/rain/a/20200508A0AOTW00>。②③范毓周:《河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论》,《中原文化研究》2020年第4期。④徐苹芳:《古代北京的城市规划》,载侯仁之主编:《环境变迁研究》第一辑,海洋出版社1984年版,第115—121页。⑤李学勤、范毓周:《早期中国文明·前言》,江苏教育出版社2005年版,第2页。

The Origin and Historical Inheritance of Capital Culture in Chinese Civilization —From the Shuanghuaishu Site to Beijing City in the Ming and Qing Dynasties

Fan Yuzhou

Abstract: If we conduct an in-depth comparative analysis of the settlement structure of the “Heluo Kingdom” site in Shuanghuishu, Gongyi, Henan Province, dating back approximately 5,300 years, and the layout of Beijing City in the Ming and Qing Dynasties, the pinnacle of the late feudal Chinese capital construction, and it reveals the cultural inheritance connection spanning millennia between the two. The study finds that the center ideology, hierarchical order, functional zoning, and the emerging astronomical and cosmological concepts demonstrated in the Heluo Kingdom are all manifested and developed to the extreme in the planning of Beijing City in the Ming and Qing Dynasties. This remarkable continuity in design principles strongly proves that the Central Plains culture centered on the Heluo region, as the primary component of Chinese civilization, has exerted a profound and enduring influence, laying the core foundation for the “unity in diversity” pattern of Chinese civilization.

Keywords: the Shuanghuaishu Site in Gongyi; Beijing City; capital construction; civilizational genes; historical inheritance

[责任编辑/启 轩]



论国家考古遗址公园核心遗产价值的 提炼、阐释与转化*

张冬宁

摘要:国家考古遗址公园的遗产价值可划分为核心遗产价值与衍生遗产价值,其中核心部分由年代、历史、科技、艺术等要素组成,对衍生部分起决定性作用,它产生于遗址本身,历经岁月打磨而成,其存在的前提是人对遗址的主观认知;衍生遗产价值则包含纪念、经济、教育和游憩等要素,是遗址与公园共同作用于人的物质与精神生活的客观影响。国家考古遗址公园存在的根本目的在于实现核心遗产价值从遗址到公众的传递,其传递流程由提炼、阐释与转化三部分构成:首先,通过建立科学的标准对核心遗产价值进行提炼,寻找到这些关键要素的内在联系并进行整合,进而锁定其本源意象,为后续阐释奠定基础;之后,按照尊重与平衡的原则对提炼结果进行解构,从“时-空-人”三个维度进行通俗的解释和适当的发挥,将专业的研究内容转译为共享的文化知识;最终,在充分考虑政府、居民、游客不同诉求的前提下,通过原生与次生路径将阐释成果重塑为具有文明重现性的空间表达和具有人址链接性的文化体验。

关键词:国家考古遗址公园;遗产价值体系;价值传递流程;本源意象

中图分类号:K878;G127

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0067-07

大遗址作为规模宏大且最具代表性的一类文化遗产,不仅见证了古代先民不断劳动创造和改造自然的伟大创举,更蕴含了丰富的历史文化信息,是实证中国百万年人类史、一万年文化史、五千多年文明史的核心文物资源。而伴随我国经济社会的快速发展,遗址保护与城乡建设之间的矛盾日益凸显。为解决这一难题,自20世纪80年代起,部分地方政府就参照圆明园遗址公园陆续建成了一批简单的“遗址+公园”。随着2005年《“十一五”期间大遗址保护总体规划》的颁布实施,我国的大遗址保护工作逐渐拉开帷幕,在总体目标中正式提出要探索大遗址保护展示的科学路径,建设大遗址保护展示示范园区(遗址公园)和遗址博物馆。2009年,《关于建设考古遗址公园的良渚共识》的公

布,标志着国家考古遗址公园这一主体的正式确立。国家考古遗址公园作为以重要考古遗址及其环境为主体,具有科研、教育、游憩等功能,在考古遗址研究阐释、保护利用和文化遗产方面具有全国性示范意义的特定公共文化空间,是一种极具中国特色的大遗址保护利用新模式。

国家考古遗址公园建设已走过10多年的发展历程,取得的成绩有目共睹,先后评定五批65座遗址公园,分布在21个省(区、市)。但与此同时,我们也应清醒地认识到当前国家考古遗址公园建设还存在许多问题,如项目巨大投入与客流冷热不均的落差,遗址多样性与千园一面的冲突,遗产的真实完整性与园区的教育娱乐性之间的矛盾,考古研究的学术严谨性与公众预期的趣味故事性之间的错位,等等。解决

收稿日期:2025-09-04

*基金项目:河南省哲学社会科学规划一般项目“河南国家考古遗址公园核心遗产价值的提炼、阐释与转化研究”(2021BZZX007)。

作者简介:张冬宁,男,河南省社会科学院助理研究员(河南郑州 451464),主要从事文化遗产相关研究。

以上问题需要回归国家考古遗址公园建设的初心——既是为了保护好珍贵的历史文化遗产，更是为了回应广大人民群众对于美好文化生活的期盼与向往。唯有如此，才能认清解决当前诸多问题的关键在于如何让沉睡于厚土之下的大遗址“活”起来，用何种方式呈现在公众面前。通俗地讲，就是我们究竟要在遗址公园内向公众展示什么以及如何展示。这就涉及一个关键问题，即国家考古遗址公园核心遗产价值的提炼、阐释与转化。

当前关于国家考古遗址公园的研究虽取得了许多进展^①，但仍存在一些可供深入研究的方面。尤其是关于国家考古遗址公园价值的研究，多停留在宏观描述和定性分析层面，对遗址公园的价值（尤其是遗产价值）体系的构成缺乏全面分析，缺少对其传递过程（如提炼、阐释与转化）的整体探讨。有鉴于此，本文将尝试厘清国家考古遗址公园核心遗产价值的构成与内在逻辑，建立清晰的提炼标准，划定合理的阐释原则，提供科学的转化路径，以期对相关研究有所裨益。

一、核心遗产价值的生成与传递逻辑

在展开进一步研究之前，有必要先厘清核心遗产价值的概念及其蕴含的内在逻辑。

（一）核心遗产价值的生成

从字面来看，“核心遗产价值”是“遗产价值”中最重要和关键的部分，而“遗产价值”又可拆分为“遗产”和“价值”。

在文化遗产研究领域，“遗产是地球自然演进和人类发展过程中留传下来的、被人类这个主体认为有价值保存的客观存在”^②。它是一种物质或非物质的遗存，后人可以根据主流的价值观有目的、有选择地予以继承或传承^③。作为一种人为创制的事物或改造自然的见证，“遗产”既包括物质实体，也涵盖非物质形态，往往聚焦于事物的“被选择性”“珍稀性”和“代际性”。

在汉语语境下，“价值”一词源于经济领域的等价交换概念，《说文解字》云：“价，物直也。”^④

直即值也，段玉裁《说文解字注》云：“值，持也。……引伸为当也。凡彼此相遇、相当曰值。亦持之意也。史、汉多用直为之。姚察云：‘古字例以直为值。’是也。价值亦是相当意。”^⑤随着近代西方“value（价值）”概念的传入，其“珍贵”和“值得重视且加以保护”的意思逐渐融入汉语“价值”的文义当中。“价值”一词遂转向抽象意义的建构，包含超越物质的精神认同与集体记忆的载体功能。在文化遗产学中，“价值”指代客体对象对人类社会的意义与效用，其内涵由多维认知框架交织而成。

无论是“遗产”还是“价值”，都与“人”息息相关。事物在被创制的一瞬间就具有了天然的物质或精神属性，但能被冠以“遗产”之名的事物区别于一般事物的关键，在于其拥有一种被“人”所选择、判定与传承的“遗产价值”。早在19世纪下半叶，阿洛伊斯·李格尔就认识到了这一点。他围绕文物的价值与意义构建起一套复杂的价值认知体系，其中最关键的两大要素，可归纳为“新物价值”与“年代价值”^⑥，前者指代人们创造事物时所赋予的价值；后者则代表了文物所经历的漫长岁月，蕴含了“古老”这一被世人普遍认可的时间价值。这种以“新物”与“年代”区分“遗产价值”的研究方法对后世产生了深远影响，我们现在所熟知的文化遗产的一些重要特征，例如“历史代表性”“科技发展性”“艺术表达性”“情感纪念性”等，都源于前人劳动创造的定格瞬间与后人普遍赞同的价值认知。

对于遗产来说，最重要的价值源于自身古老的年代属性。这种饱经时光洗礼且无法伪造的价值造就了遗产，同时也是历史、科技、艺术等价值要素得以成立的基础。此外，年代属性还反映在遗产经历了漫长岁月后所独有的年代侵蚀感，这会使其具有不同于新物的特殊风貌。由于人类与生俱来的怀旧情感，这种显示过去时光特征的往昔之物，足以勾起人们对历史的追忆和怀念，使得遗产孕育出所谓的“纪念意义”。由于这种强烈的情感链接，人们才会对遗址产生主动的探索意向，从而产生接触、研究、保护和利用文化遗产的动机。

结合以上理论研究与既有成果^⑦，笔者认为“遗产价值”可大致划分为“核心遗产价值”与

“衍生遗产价值”,其中核心遗产价值是整个遗产价值体系的基础,具体由年代、历史、科技、艺术等要素组成,是一种源于遗产本身且由岁月打磨而形成的价值,其成立的前提来自人对遗产的认可与判断;衍生遗产价值则包含纪念、经济、教育和游憩等要素,是一种建立在遗产之上与外部环境协同演化而成的价值,最终作用于人的物质与精神生活的多个维度。核心价值源于遗产自身,是人对遗产的主观认知;衍生价值则脱胎于遗产及其周边环境,代表了遗产对人的客观影响。值得注意的是,以上核心层面的年代价值要素和衍生层面的纪念价值要素最为关键,前者是历史、科技、艺术等确立的基础,决定了遗产的真实性、完整性;后者则是维系经济、教育、游憩等成立的纽带,引发人与遗址的情感共鸣。鉴于年代是一切价值要素得以建立的基石,故核心遗产价值也在很大程度上主导着衍生遗产价值的生成轨迹。

从本质上看,国家考古遗址公园是依托大遗址形成的一种保护与利用模式,所有价值均依附于遗址本身而存在。故其核心遗产价值可归纳为从遗址本体延伸出来并得到社会广泛认同的年代归属、历史见证、艺术典范与科技成就。现有实践表明,遗址公园基于以上价值对外部社会产生了显著的正向效应,集中体现为增强公众家国认同、推动区域经济发展、坚定文化自信以及营造公共休闲空间等方面。鉴于此,可将衍生遗产价值界定为遗址本体与园区共生互动下所形成的情感链接、经济效益、教育功能与游憩体验。上述八大价值要素共同构成了国家考古遗址公园的遗产价值体系。

(二)核心遗产价值的传递逻辑

建设国家考古遗址公园的初心是为了搭建起一座连接古代遗址与公众的桥梁,让遗址的关键特征被公众感知、理解与认同。遗址公园的终极目标从来都不是旅游开发,纪念、经济、教育、游憩等功能的实现都是建立于核心遗产价值的成功传递之上。

从公共考古学的视角来看,文化遗产价值传播的关键在于重构、阐释和展示^⑧,而国家考古遗址公园的建设初衷亦是让考古研究走出封闭的“象牙塔”,让遗址在与公众的互动中完

成由考古成果向历史文化资源的转化^⑨。故而核心遗产价值的传递也是一个从历史中“认知”,通过当代话语的“表达”,最终在社会生活中实现“活化”的动态过程,因此其传递过程可划分为提炼、阐释与转化三个阶段:第一步是对核心遗产价值的提炼,即通过梳理遗址公园的多重核心价值要素,按照科学的评定标准,寻找其内在联系并进行整合,进而锁定自身的本源意象,为之后的阐释指明方向;第二步是提炼结果的阐释,即对提炼得出的本源意象从“时-空-人”三个维度进行通俗的解释和适当的发挥,讲清楚其前因后果,将专业的研究成果转译为共享的文化知识;第三步是阐释内容的转化,利用多重路径将阐释成果重塑为具有文明重现性的空间表达和具有人址链接性的文化体验。

可以说,提炼是对核心价值的高度概括,阐释是价值传递的关键步骤,转化是价值表达的最终形态。三者层层递进,关联紧密,形成动态反馈的有机整体:遗址贡献了真实的核心遗产价值,提炼对价值要素信息进行了概括凝练,阐释则赋予了转化的具体内容,这种转化从物理与精神双重层面为公众提供深度体验,以上共同构成国家考古遗址公园核心遗产价值层层传递的内在逻辑。

二、国家考古遗址公园核心遗产价值的提炼

国家考古遗址公园核心遗产价值传递的第一步,就是要对遗址的多重核心价值要素进行提炼,进而锁定自身的本源意象。该意象根植于遗址的时代背景、历史进程、艺术成就与科技水平等重要信息,是高度凝练的、能够集中体现遗址之于中华文明发展所作出的突出贡献。其直接影响着人们在接触遗址后,在脑海中形成的关键记忆与第一印象。值得注意的是,人们对于本源意象的接受本来就易受个体差异的影响,如果缺乏科学权威的界定,更容易出现千人千面的感知偏差。因此,这一过程不仅需要多学科的交叉视野,更需要建立起合理的评定标准,判定哪些核心遗产价值可归为遗址的突出

贡献,从而按照其内在逻辑进行整合,凝练出最具代表性和独特性的本源意象。

如上所述,早在设计之初,遗址公园的一大建设目标就是通过大遗址展示中华文明起源发展、传承融合的文明脉络,故其本源意象在彰显遗址对于中华文明的突出贡献的同时,也要围绕展示中华文明根脉延伸展开。同时,大遗址和遗址公园本身还具有以下可供参照的突出特征:第一,遗址公园所依托的大遗址往往以长时段的延续而闻名,这种延续性不仅展现了遗址自身的悠久历史,更凸显了中华文明发展的连续性和稳定性。第二,无论是史前时期见证不同区域文化碰撞交流的古代聚落,还是不同历史时期作为多民族文化交汇之地的大型都城,这些大遗址都反映出中华文明海纳百川的包容特性,对于铸牢中华民族共同体意识具有重要意义。第三,遗址出土的大量实物遗存见证了中华文明在漫长历史中所取得的一系列伟大成就,这些成就不仅深刻影响了中国现代的价值观念、审美传统与科学理念,更为世界提供了宝贵的东方典范。第四,遗址公园作为当地居民与外地游客感知历史、亲近自然的游憩场所,承载着深厚的纪念意义,能充分满足公众对于归属感的认同需求,帮助大家找到“我是谁,我从哪里来,我要到哪里去”这样灵魂三问的答案,增强对文化遗产地的理解、尊重和认可,在内心自发生成对遗址保护的的责任感与使命感。

据此,笔者认为在提炼过程中,国家考古遗址公园的核心遗产价值应满足以下一项或多项标准才能被视为其本源意象。具体说来,国家考古遗址公园本源意象的评定应遵循以下五个标准:第一,能够彰显中华文明的绵延不断,昭示自身在中华文明赓续中占据的重要地位。第二,能够凸显中华文化的多元包容特征,呈现中华民族多元一体的演进格局。第三,能够代表古代中国在思想、艺术、科技等方面取得的杰出成就与经典范例。第四,能够体现遗址、自然、人三者的和谐共生。第五,能够引发公众的精神共鸣,使遗址与公众之间建立起深层次的情感链接。第六,能够见证中国古代的历史走向与重大事件发生的关键节点。

三、国家考古遗址公园核心遗产价值的阐释原则与构成

阐释的本质是构建知识重塑的双向通道:既要遵循考古学的实证主义传统,又要运用传播学的认知适配原理,通过学科交叉创新、叙事文本重构等策略,对提炼出的本源意象进行转译解读。这一过程不是简单的学术通俗化,而是以真实性为锚点,以趣味性为杠杆,共同推动国家考古遗址公园核心遗产价值从“专业话语”到“共享知识”的范式转型。

(一)阐释原则:尊重与平衡

1. 尊重文博机构和专业学者的权威性,提升阐释的公信力

如前所述,遗址公园的核心遗产价值建立在人的主观认知之上,其中最重要的年代要素直接源于考古工作者和研究人员长期积累得出的结论。这些一手资料不仅构成了阐释的重要依据,而且为揭示遗址的历史背景、文化内涵、艺术表达与思想观念提供了不可替代的专业视角。同时,专业机构和学者的观点在公众认知中还具有很高的权威性和可信度。这种权威性能够有效提升阐释的公信力,增强公众对阐释内容的认可度。因此,在阐释过程中,尊重文博机构和专业学者的权威性不仅是对他们专业贡献的肯定,也是进一步巩固自身科学性和说服力的关键。

2. 平衡学术严谨性与科普趣味性之间的关系,推动知识的跨界传递

在对核心遗产价值进行阐释的过程中,要深入理解学术严谨性与科普趣味性之间的辩证关系。学术严谨性是阐释得以成立的根基,要求信息传递必须基于考古学、历史学、人类学等学科视野,确保史实准确、逻辑严密;科普趣味性则是加速传播的催化剂,通过公众可理解的语言、可感知的形式,将抽象且单调的本源意象重塑为具象且有趣的知识。两者相辅相成,构成了“学术为体,科普为用”的螺旋结构。

(二)阐释构成:“时-空-人”的三维叙事网络

从内在构成来看,阐释是对提炼得出的本源意象在时间、空间、人三个维度的发展延伸。

这种阐释可以形成一个立体的叙事网络,既能观照到以时间为纵轴的遗址演变和历史事件,也能投射出以空间为横轴的规划布局和功能结构,还能反映出以人为竖轴的社会政治体制(治理观)、行为处事准则(价值观)和思维方式(宇宙观)。

时间维度重在阐明遗址的历史演变过程,不仅要梳理遗址兴衰的时间线,更要揭示出自身在中华文明进程中的重要地位,还要对其承载的文化内涵、历史价值和社会意义进行拓展解读。空间维度则既要兼顾传统的微观描述,讲清楚遗址的规模、布局与功能,又要结合历史地理学与环境考古学等宏观视野,观察不同区域间的文化交流、贸易往来与民族融合。人的维度则涵盖遗址与人类活动之间的关联,既能反映出遗址对社会发展所做出的卓越贡献,又能折射出古代治理观、价值观和宇宙观等对后世精神世界的深远影响。通过时、空、人三个维度的阐释,可以对本源意象进行多方面的延展与深入浅出的转译,从而为遗址公园核心遗产价值的转化提供丰富的内容支撑。

四、国家考古遗址公园核心遗产价值的转化前提与路径

在最终的转化阶段,需要实现国家考古遗址公园核心遗产价值传递的由虚入实。要实现这一目的,必须充分考虑不同主体的诉求。

(一)转化前提:观照不同参与主体的差异化诉求

在国家考古遗址公园的三大主体中,当地政府是遗址公园的建设者与管理者,肩负着平衡巨大投入成本与良好社会效益的重要职责;本地居民一方面是遗址公园的直接受益者,另一方面也要面对周边环境不可逆的改变;外地游客在扮演外来消费者角色的同时,也是文化传播的主要载体。以上三者的诉求既有重叠也有差异,直接影响着国家考古遗址公园核心遗产价值的转化方向。

1. 当地政府的宏观层面诉求

从当地政府的视角来看,其作为遗址公园的建设主体,在付出了大量的资金成本与行政

成本后,必然会从辖区管理者的角度提出以下宏观层面的诉求:一是加强当地文化遗产的保护与传承,通过遗址公园的形式守护自身的城市文脉;二是促进经济发展,遗址公园的投入体量巨大,唯有带动区域发展、促进地方经济增长,方能实现投入产出的正向循环;三是提升城市形象,通过遗址公园展示城市的历史底蕴和独特魅力,提升城市的文化品位和形象;四是有效改善民生,关注遗址公园对当地居民生活的影响,充分考虑当地居民的利益,确保二者和谐共生。可以说,当地政府对国家考古遗址公园核心遗产价值的转化诉求,既体现在注重文化遗产的保护与传承,又聚焦于遗址的经济价值、城市形象、民生改善等方面,力求进入一个可持续发展的良性循环。

2. 社区居民的中观层面诉求

在遗址公园周边土生土长的居民是一个扎根于当地的社区群体,他们对留存于这片土地的遗址怀有深厚的责任感和使命感,不仅希望遗址能够得到妥善保护,避免因过度开发而破坏其原貌和生态环境,更期待通过遗址的合理利用为当地提供更多就业机会,带动社区发展。因此,社区群体期盼在保护遗址的同时,实现社会效益、经济效益和生态效益的和谐统一。

3. 外地游客的微观层面诉求

作为能为遗址公园带来主要经济收益的群体,外地游客对核心遗产价值转化的诉求多表现出一种围绕个人的具象化需求:一是渴望经历难忘的文化体验,通过别具匠心的展示方式认知理解遗址所蕴含的厚重历史,在旅途结束后可以与亲朋好友分享此次游览的心得体会;二是期待在遗址公园内感受独特的文化氛围,通过参与传统节日庆典、观看民俗表演或品尝地方美食等方式,感受当地文化的独特魅力;三是关注园区的旅游服务设施是否健全,希望当地能够提供便捷的交通、舒适的住宿、多样的餐饮选择以及优质的文创消费体验,满足衣食住行等实际需求;四是追求优美宜人的景色,期待在遗址公园欣赏到让人印象深刻的壮丽景观。

由此,在对核心遗产价值进行转化的过程中,既要满足当地政府从区域发展宏观层面对于遗址保护传承、区域经济发展、打造城市名片和

改善民生等诸多诉求,也要观照社区群体期望参与园区建设运营、增加就业机会、美化生态环境等需求,还要满足外地游客丰富个人文化体验、享受优质的衣食住行服务的具体诉求。

(二)转化路径:原生与次生相结合

1. 原生路径:构建具有文明重现性的空间表达体系

所谓原生路径,即依托遗址本体及其周边环境,将抽象的核心遗产价值转化为具象化的空间场景。该路径的关键在于根据阐释转译后的内容,对遗址及其周边环境进行复原性展示,构建具有文明重现性的空间表达,使公众能够身临其境地感受到古代中国厚重的历史与伟大的成就。在具体操作过程中,基于VR(虚拟现实)和AR(增强现实)的数字技术是实现这一路径的关键抓手。依托这些前沿技术,可以极大地拓展遗址的场景表达自由度,为公众提供一种沉浸式、互动式的历史空间。

一方面,VR技术可以实现数字化的历史场景重现与互动。VR技术可以弥补大遗址观赏性较差的先天不足,能够在虚拟空间内重现早已消逝的历史场景。无论是史前时期渔猎耕作的生产生活场景,还是历史时期的精美建筑、都城规划以及重大历史事件,VR技术都可以在不破坏遗址原真性的基础上进行虚拟重现。VR技术还具有较强的互动性,可以在虚拟场景的动态营建过程中引导公众参与互动,大大提升了观众对遗址的沉浸感与体验感。另一方面,AR技术可以在真实世界上叠加虚拟信息,推动虚拟与现实的深度融合。受众使用智能手机、平板电脑或AR眼镜等设备对准遗址本体,终端上便会叠加出建筑三维模型、考古动态演示、人物典故介绍内容,从而为平面化的遗址赋予立体化的信息层次。同时,自然环境与人文景观作为历史场景再现的重要空间构成,AR技术还能在遗址周边环境上叠加出古代地理气候与风光景色的复原效果,营造出契合古代文明的意境氛围。

2. 次生路径:打造具有人址连接性的文化体验

次生路径以核心遗产价值的阐释内容为内核,脱离遗址本体的物理限制,通过服务场景创

新、体验形式升级、文化载体延伸,构建出可感知、可参与、可产生共鸣的人址连接通道。其核心目标是让公众从被动观看转向主动融入,在满足多元主体诉求的基础上,实现核心遗产价值的生活化渗透与长效传播。

具体而言,可以从以下几个方面展开实践:一是举办形式多样的文化体验活动,激发公众的参与热情。例如,借助重要节日举办带有遗址文化特征的庆典活动;模拟考古现场,让公众有机会体验考古发掘的非凡魅力。二是结合遗址公园核心遗产价值的关键元素,开发特色文创产品,完善各项配套服务。一方面可通过设计遗址主题旅游线路、制作融入器物造型或纹饰符号的特色纪念品和日常用品,满足游客的文化消费需求;另一方面可通过提供衣食住行的配套服务,如仿照古法饮食的特色餐饮、模拟古代场景的换装跟拍体验、以穿越为主题的亲子酒店等,配合园区的景观设计不断强化所营造的历史氛围感。三是加强遗址公园的社会教育功能,围绕阐释成果开设科普展览、组织青少年研学活动、举办学术论坛,让公众深入了解遗址的多重核心遗产价值,激发他们对古代文明的兴趣与共鸣。次生路径所带来的文化体验不仅有助于推动当地旅游产业的发展,还能为周边区域带来良好的经济效益,最终反哺遗址保护的资金需求。

结 语

国家考古遗址公园的立园之本,是为了更好地将古代遗址展现在公众面前。因而,遗址公园核心遗产价值的实现其实也是一个循序渐进的传递流程:第一步是对核心遗产价值的提炼,即锁定本源意象。通过梳理遗址所拥有的多重核心价值要素,按照科学合理的标准锁定其最重要的部分,寻找到内在的逻辑关系并进行整合,进而得出一个高度凝练的概念。第二步是对提炼结果的阐释,即重塑核心遗产价值。对提炼出的本源意象进行通俗的解释和适当的发挥,讲清楚其前因后果,将专业的研究成果重塑为共享的文化知识。第三步是阐释成果的转化,即呈现核心遗产价值。将转译

后的内容用多种渠道和方式转变为具有文明重现性的空间表达与具有人址链接性的文化体验。其中,提炼是对核心价值的高度概括,阐释是价值传递的关键步骤,转化是价值表达的最终形态。三者层层递进,关联紧密,形成动态反馈的有机整体:遗址贡献了真实的核心遗产价值,提炼对要素信息进行了筛选凝练,阐释则赋予了转化的具体内容,转化又从物理与精神双重层面为公众提供了深度体验。三者共同构成了层层传递的内在逻辑架构,实现了从遗址到公众的价值传递,最终使遗址公园成为一个既能融入城市生活又能与公众精神世界相连的活态文化空间。

注释

①总体来说,国内对考古遗址公园的研究起步较晚,但近年来取得了显著进展。早期研究主要聚焦于考古遗址公园的基本概念、类型及其功能等方面。张忠培、单

霁翔、杜金鹏、王新文、王刃馥、王京传等学者围绕其定义、分类以及规划与建设展开了深入探讨,逐步构建起较为系统的理论框架。随着实践的不断推进,学术界逐渐将目光转向考古遗址公园的保护、展示与利用等问题。②③孙华:《遗产价值的若干问题——遗产价值的本质、属性、结构、类型和评价》,《中国文化遗产》2019年第1期。④⑤段玉裁:《说文解字注》,浙江古籍出版社1998年版,第377页,第382页。⑥陈平:《李格尔与艺术科学》,中国美术学院出版社2002年版,第315—352页。⑦参见孙华:《遗产价值的若干问题——遗产价值的本质、属性、结构、类型和评价》,《中国文化遗产》2019年第1期;余佳:《文化遗产价值探讨》,《科协论坛》2011年第3期;陈耀华、刘强:《中国自然文化遗产的价值体系及保护利用》,《地理研究》2012年第6期。⑧高小燕:《公共考古视域下文化遗产价值传播研究》,西北大学博士学位论文,2019年。⑨陶力:《从“学术空间”到“公共空间”:国家考古遗址公园价值传递的实践逻辑》,《遗产》2025年第1期。

On the Extraction, Interpretation, and Transformation of Core Heritage Values of National Archaeological Site Parks

Zhang Dongning

Abstract: The heritage value of National Archaeological Site Parks can be categorized into core and derivative heritage value. The core heritage value, composed of elements such as chronological age, history, science and technology, and art, plays a dominant role in shaping the derivative value. It originates from the site itself and is refined over time, with its establishment based on human subjective cognition of the site. In contrast, the derivative heritage value includes elements such as commemoration, economy, education, and recreation, representing the objective impact of the interaction between the site and the park on people's material and spiritual lives. The fundamental purpose of National Archaeological Site Parks is to facilitate the transmission of core heritage value from the site to the public. This transmission process consists of three parts: first, extracting the core heritage value by establishing scientific standards to identify and integrate these key elements, thereby defining its original imagery and laying the foundation for subsequent interpretation; second, reconstructing the extracted content in accordance with the principles of compliance and balance, providing accessible explanations and appropriate elaborations across the three dimensions of "time-space-human," and translating professional research into shared cultural knowledge; finally, taking full account of the different demands of the government, residents, and visitors, and reshaping the interpreted outcomes into spatial expressions focusing on civilization and cultural experiences with human-site connectivity through primary and secondary paths.

Keywords: National Archaeological Site Parks; heritage value system; value transmission process; original imagery

[责任编辑/周舟]



士大夫政治下的宋朝行政反馈机制

——以“铁面御史”赵抃言行为中心的考察

王瑞来

摘要:从古至今,任何王朝或政府都有行政运行,在决策与施策的过程中,也难以避免试行错误,但经过不断反馈纠偏,可以让行政运行逐渐走上正轨。在宋代士大夫政治的背景之下,主宰政治的多数士大夫以天下为己任,进一步完善了传统的行政反馈机制,并将这一传统机制的作用发挥得相当彻底。迄今为止,学界不乏对宋代台谏言官制度的宏观研究,但缺少以具体事实来实证制度的微观看察。在士大夫政治全面铺开的仁宗朝,酷烈的党争尚未爆发,赵抃担任过两年殿中侍御史,以高度的责任感,尽职尽责,从中央军政到地方行政,从人事任免到规范皇权,有直言弹劾,有建设性的提议,进言相当密集,赢得了“铁面御史”的美誉。作为言官,赵抃一个人的言行,几乎涵盖了宋朝反馈机制的方方面面。因此,对赵抃担任御史期间各种作为的考察,或可略补微观研究不足之缺憾。

关键词:宋代;士大夫政治;赵抃;台谏;反馈机制

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0074-11

在传统的政治制度之中,监察制度发挥了极为重要的功能。中国古代的政治家很早就从行政实践中获得了足够的政治智慧。在君主专制中央集权政体创立伊始的三公九卿制行政体系中,与丞相、太尉鼎足而立的就是御史大夫。由御史大夫主宰的监察制度,伴随着行政实践日臻成熟,监察的范围与内容日渐扩充。特别是历史进入宋代,在士大夫政治的生态之下,由御史台官与谏院官员构成的台谏,在两宋三百多年政治生活中发挥着举足轻重的作用。以台谏为主的监察,其意义并不仅仅在于规劝君主和弹劾不法官员,更在于在决策和施策过程中发挥反馈纠偏作用。

迄今为止,学界对宋代台谏的研究已经有了相当深厚的积累^①。不过,审视既有研究,余憾之处有三。第一,未能凸显宋代特定的士大

夫政治时代背景。第二,尽管不乏具体史料的叙述,但更多还是对制度设置与实际动态的宏观考察。既有研究犹如为一座房屋奠定了坚实的基础和建立起了基本架构,呈现具体样态还需要一砖一瓦的微观补充。第三,任何制度都需要人来贯彻,相对静态的制度,由动态的人来执行,不同的政治背景与时代因素以及人的活动的不确定性,也让制度的执行状态充满变数。然而,多数的制度史研究往往着力于制度的复原,只见树木不见森林,忽略了作为制度执行者的人。有鉴于此,以下聚焦赵抃担任殿中侍御史两年间的作为,对于宋代御史在决策和施策过程中所起的反馈纠偏乃至建设性的作用加以微观考察,以个别折射一般,通过一个言官的言行,对宋代政务运行中的反馈机制略作具体展示。

收稿日期:2026-01-05

作者简介:王瑞来,男,河南大学历史文化学院讲座教授(河南开封 475001),日本学习院大学东洋文化研究所研究员,主要从事中国古代史与文献学研究。

一、宋朝台谏制度的历史回顾

监察制度尽管由来已久,但在宋代也有一个制度建设与完备的过程。宋朝虽然在960年建立,但扫平割据政权,基本完成疆域统一,已是太宗朝。正因为如此,朱熹认为太宗时宋朝才走出五代,拥有正统^②。元人陈桱的《通鉴续编》接受了朱熹的观点,从太平兴国四年(979年)灭北汉之后,才以宋为正统^③。根据这样的历史事实,笔者一直将太祖、太宗朝视为宋朝的建国期,作为钦定皇太子正常继统的第三代皇帝真宗朝,才开始了全面的制度建设期。宋朝的台谏制度也是从这一时期开始逐渐完备的。

在宋神宗元丰官制改革之前,宋承唐制,虽有侍御史、殿中侍御史、监察御史等台官和谏议大夫、补阙(司谏)、拾遗(正言)等谏官之名,但这些不过是“裁用以定俸入尔,而不亲职事”^{[1]2564}的寄禄官,宋人就指出:“国朝左右谏议大夫、司谏、正言多不专言责,而御史或领他局。”^{[1]2321}这种名不副实的官制体系,影响职务作用的实际发挥。因此,到了真宗朝后期,开始进行了一定的调整。天禧元年(1017年),以宋真宗的名义颁发了一道诏书:

朕大庇蒸民,隆兴至治,弥纶阙政,交属于庶僚;寤寐思规,屡班于明诏。虽增虚位,未协翹思。夫谏诤之臣,本期述嘉谋而矫枉;风宪之任,亦当遵直指而绳愆。既列清班,宜倾亮节。倘缄默而自肆,谅考绩而曷观。况朕躬览万机,亲披封奏,详延百执,素靡漏言。举职徇公,有何所避;保身钳口,詎至于斯!将戒慢官,先伸诞告;仍旌优异,以劝倾输。自今两省置谏官六员,御史台除中丞、知杂、推直官外,置侍御史以下六员,并不兼领职务。每月添支钱五十千,三年内不得差出。其或诏令不允,官曹涉私,措置失宜,刑赏逾制,诛求无节,冤滥未伸,并仰谏官奏论,宪臣弹举。每月须一员奏事。或更有切务,即许不依次入对。虽言有失当,必示曲全;若事难显行,即令留内。但不得潜为朋附,故作中伤。其谏官仍于谏院或两省内选择厅事,量置

什器祇应。候及三年,或屡有章疏,实能裨益,特越常例,别与升迁。或职业无闻,公言罔睹,移授散秩,仍遣监临。^[2]

这一诏书不仅强调了台谏官的作用,更是从官员数量设置到职责范围均做了明确而具体的规定。谏官、台官各置六名,专职专责,不再像过去那样兼领其他职务。“诏令不允,官曹涉私,措置失宜,刑赏逾制,诛求无节,冤滥未伸,并仰谏官奏论,宪臣弹举”,则是针对君臣个人乃至决策、施策以及刑罚等方面出现的问题进行奏论弹举的发言权。更重要的是,对于发现的问题,台谏官可以不经核实,根据传闻就可以上奏。即使说错了,也可以原谅。定员的台谏,每月要有一个人直接向皇帝面奏。如有重要的事情,台谏官还有不必按指定日期随时觐见的特权。这一诏书,标志着宋朝台谏制度开始走向正轨。对此,宋人有着明确的认识。曾编纂北宋编年史《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》)的史学家李焘,其编纂的《天禧以来谏官年表》《天禧以来御史年表》,就是以这一诏书的颁布时间作为起始的。从此,台谏官开始真正走上政治舞台,发挥了巨大作用。李焘在《天禧以来谏官年表序》中就讲道:“天禧别置谏院,礼秩优异,他官莫拟。崇广言路,谏官、御史权势气力乃与宰相等。”^{[3]5815}李焘在《天禧以来御史年表序》中还讲道:“御史,法官也,其责不专于言,而天禧选用则与谏官俱任言责。台虽有等级也,而义所当击,则卑者亦得径行,其权势气力又出谏官上,祖宗之圣算神术备矣。”^{[3]5814}

短暂的天禧年间过去,很快便进入被现在许多人认为是中国历史上最好时期的仁宗朝。在士大夫政治形成全面主宰的仁宗朝,政治上出现庆历新政,思想上理学兴起,文学上出现诗文革新运动,道德清理的精神建设也在这一时期开启,各个领域呈现出焕然一新的气象。正是有了真宗末年天禧诏令监察制度设置的基础,仁宗朝掌握言职的台谏才有了大展拳脚的可能。

关于仁宗朝台谏的作为,南宋吕中《类编皇朝大事记讲义》有一段概括性的讲述:

自孔道辅、范仲淹敢于抗夷简,唐介敢于抗彦博;一梁适之用事,则马遵率数人言之;一刘沆之得政,则张昇凡十七疏论之,

而后台谏之权敢与宰相为抗矣。^{[4]189}

在讲述了这些具有典型性的事实之后,吕中自问自答道:

是何台谏之职在国初则轻,在仁宗之时则重?在国初则为具员,在仁宗之时则为振职,何耶?盖仁祖不以天下之威权为纪纲,而以言者之风采为纪纲。故其进退台谏,公其选而重其权,优其迁而轻其责,非私之也,盖以立国之纪纲实寄于此。^{[4]189}

吕中把重台谏之权视为立国之根本。在御史中丞孔道辅与范仲淹等众台谏劝阻废后的“伏阁请对”事件之际,担任御史台主簿的石介,曾在写给孔道辅的一封信中阐述了御史的巨大能量:

君有佚豫失德、悖乱亡道、荒政拂谏、废忠慢贤,御史府得以谏责之;相有依违顺旨、蔽上周下、贪宠忘谏、专福作威,御史府得以纠绳之;将有骄悍不顺、恃武肆害、玩兵弃战、暴刑毒民,御史府得以举劾之。君,至尊也;相与将,至贵也,且得谏责纠劾之,余可知也。御史府之尊严也,如轩陛之下,庙堂之上,进退百官,行政教,出号令,明制度,纪赏罚,有不如法者,御史得言之。御史府视中书、枢密虽若卑,中书、枢密亦不敢与御史府抗威争礼,而反畏悚而尊事之。御史府之重,其无与伦。^[5]

由石介所言可见,上自皇帝下至百官都在御史的监督之下。到了神宗朝,苏轼在写给皇帝的奏书中也如是言之:“言及乘舆,则天子改容;事关廊庙,则宰相待罪。”^[6]也就是说,不论尊卑,台谏批评到皇帝,皇帝也必须认真听纳。批评到宰相,宰相就必须自我停职,等候朝廷的处理。

在《类编皇朝大事记讲义》记载仁宗朝的《台谏》一节中专门提到了赵抃:“召为殿中侍御史,弹劾不避权贵,号曰‘铁面御史’。”^{[4]187}可见,正是在这样的背景之下,赵抃活跃于当时的政治舞台之上。

二、上任伊始的密集进言

至和元年(1054年),四十七岁的赵抃,在金榜题名之后,度过了整整二十年地方官生涯,饱经历练后,他再次走进京城,首次在朝廷做官,

担任殿中侍御史这一要职^④。

宋代沿袭前代官制,设置有御史台,负责监察百官,整肃纲纪。遇到大事可以当廷发言,质疑辩论,其他事情可以随时上奏弹劾。宋代尽管言论的自由度比较高,士大夫们也经常上言,但是除了特别下诏令要求进言之外,宋朝对一般官员的上言还是有些限制的,他们只能进奏职责范围内的事情,除此之外的上言,则属于制度规定不允许的“越职言事”,即如宋人所言“天下事非辅相大臣不得行,非谏官御史不得言,非侍从之臣不得与国论”^[7]。不过,御史台官员上言则是名正言顺。与谏院的官员合称为“台谏”,监察百官朝政,规正皇帝行为。宋代的台谏,作为制度规定的独立存在,在宋代政治舞台上,无论是风平浪静之时,还是党争风起云涌之际,都发挥着极为重要的作用。

在天禧诏书之后,赵抃时期的御史台,下设侍御史主持的台院、殿中侍御史主持的殿院、由监察御史构成的察院。御史中丞是御史台的长官,殿中侍御史有两名,监察御史有六名。这是御史台的主要官员^⑤。可见一入朝,赵抃就处在一个很重要的位置。从包括赵抃的文集在内的各种文献记载看,在至和元年(1054年)九月到任的当月,赵抃就提出了很多奏疏。

如果按九月初赵抃接到任命,以最快速度入朝履职,也要花费一些时日。把这些时间除掉,当月留给赵抃上奏论事的时间并不多。然而,就在不长的时间内,赵抃居然上了八通奏疏。尽管赵抃的奏疏篇幅不长,多在几百字、上千字。但论奏不同的事项,事先要调查,调查结果要分析,然后才能归纳在奏章中。这些操作都需要时间。在九月份,赵抃上了八通奏疏,差不多平均两三天就提交一份。

台谏以言事为本职,如果言事过少,也会受到指责,会被认为不尽职。于是就有许多言官为了塞责,找一些鸡毛蒜皮的小事上奏。并且出于明哲保身,他们对一些关系重大的、容易得罪人的敏感事情,大多回避不言。对于这一现象,南宋初年的李纲就曾这样痛斥:“自绍圣、元符以来,遂无言者。当时台谏具员,然类皆毛举细故以塞责,甚者至于变乱白黑,颠倒是非,投时好以取世资,虽谓之无可也。”^⑥然而赵抃显然

不是这样的人。我们来分析一下赵抃上任伊始在九月份上奏的内容。

相对于指摘具体事情,《论邪正君子小人疏》是一篇务虚之论,主要是对皇帝劝诫^⑦。宋代士大夫政治置于君主制政体之下,士大夫主宰政治,需要取得皇帝的支持。尽管日渐绵密的行政制度在实际中留给皇帝施政的空间不大,但皇帝毕竟拥有制度规定的官员任免权。为了让皇帝任命符合士大夫政治利益的官员,士大夫们需要以各种方式对其施加影响,左右皇帝的意志。与欧阳修的《朋党论》异曲同工,赵抃的君子小人论,出发点也在于此。这也显示出士大夫精英的共识。通过列举儒学经典和历史教训,赵抃强调了区分君子与小人的重要性。

除了这篇奏疏,赵抃其他奏疏都是针对具体事情的发言。《论北使到阙状》^⑧和《乞不许虜使传今上圣容状》^⑨均涉及宋辽关系,前者讲因仁宗宠妃温成皇后葬礼期间禁止奏乐与接待辽使时的对策,后者讲拒绝辽使索要仁宗画像之事,都反映了赵抃在传统的华夷观主导下提升国家威望的主张。

《乞放泗州酒坊钱札子》则是他根据自己在担任泗州通判时的亲身经历,为泗州百姓请命的奏疏^⑩。一个已经离任的官员,还把以前的百姓事情记挂于怀,由此可见赵抃的责任心。

《乞缉提匿名文字人状》要求彻查在京城雕版印行匿名传单之事^⑪。在唐代,写匿名信被法律严禁^⑫。在五代混乱时期,这一禁令松懈下来^⑬。在正常的形势下,匿名信会带来政治混乱。从这个意义上,赵抃才主张彻查,对雕版印行匿名传单之事加以禁绝。

仁宗宠爱的张贵妃去世后,被朝廷追封为温成皇后。在治丧期间,原定护丧的参知政事刘沆升任宰相。但以期取宠皇帝的刘沆还想继续护丧,赵抃认为身为宰相护丧有损国体,便上疏《乞改差以次臣僚监护温成皇后葬事状》表示了反对意见^⑭。可以想见,对赵抃的上疏,无论是仁宗还是刘沆,读了都会不快。这样大胆的进言,反映了赵抃初任殿中侍御史的道德勇气。作为赵抃的典型言行,苏轼专门把这件事写进了其神道碑中^⑮。

另外两疏《辨杨察罢三司使状》^⑯和《论置水

递铺不便状》^⑰涉及的是互有关联的同一件事。

宦官杨永德提议在蔡、汴河设置水递铺,三司使杨察认为不妥,予以否决。结果杨察就被杨永德进谗诋毁而导致罢免^⑱。然而,这次杨察的罢免形同新的任命,还提升了官阶。可见这次没有道理的人事变动,仁宗有着几分心虚。赵抃在奏疏中一针见血地指出:“以为察若有罪被黜,不当更转官资;察若本无罪犯,不当忽即罢去,置之散地。汹汹人情,不能无惑。今若止以皇城司争论公事,遂尔黜废,恐非朝廷进退近臣之体。”^{[8]827}因此,赵抃强烈要求:“伏望陛下特赐宸断,辨察有无罪犯,明示中外。若果无罪,即乞追还新命,且令仍旧职局。如此,则上全国体,下息人言。臣备位宪司,不敢缄默。”^{[8]827}

根据《长编》的记载,仁宗没有采纳赵抃的意见。不过,赵抃上疏所展现的初任言官的风采,获得了士大夫舆论的赞扬。李焘在《长编》中第一次记载赵抃,写的就是这件事,并且还引述了当时的评价:“抃为御史,弹劾不避权幸,时号铁面御史。”^{[1]4278}史官的评价是“不避权幸”,按赵抃自己写下的诗句就是“无意顾藉家与身”^⑲。由上述可见,通过抗争相权、皇权以及皇权延伸的宦官势力,赵抃在担任殿中侍御史之初,便获得了“铁面御史”的美誉。

三、期于尽善的建设性提案

从至和元年(1054年)九月赴任,到嘉祐元年(1056年)九月卸任,整整担任两年殿中侍御史的赵抃,进言上疏达一百多通。这不仅体现了他作为言官的尽职,更反映出在士大夫政治背景下赵抃的政治责任感。赵抃在卸任殿中侍御史之时,写了一首较长的七言古风,其中有一句为“朝廷基扃要扶助”^⑳。基扃泛指城阙。以此作为比喻,赵抃认为宋王朝这座大厦需要众人来维护。从这一理念出发,赵抃在任期间针对他所观察到的问题,经过认真思考,毫无保留地提出了自己的意见与建议。

赵抃上言的内容十分广泛,有对官员的弹劾,有对人事任免的提案,有对朝廷施策的异议,有对制度改革的建议。这些上言有些是针对具体的人和事而发,有些是颇具建设性的提

议,都是有的放矢,不是空洞无益之言。我们来看一下赵抃的一些具有建设性的提议。

在当时的民族关系中,北宋对北方辽朝最为重视。宋朝在充满戒备的同时,也小心地维护着与辽朝的和平关系。对于辽朝在至和元年(1054年)九月毫无名目突然派遣使者到来一事,赵抃上《论契丹遣使无名疏》,建议提高警惕,提出精择将帅、训练士卒、储备物资三项方案^①。

在内政方面,针对内廷奉宸库把珠犀、玉帛、珍宝等变卖的状况,赵抃上《乞寝罢奉宸库估卖物色状》说,国家并不缺这点钱,如果消息传到国外,会让人家认为宋朝财政窘迫,也会让社会感到不安,并且还影响到国家形象,希望赶紧停止变卖^②。

《乞差填殿帅札子》是赵抃对军政建设的建言^③。北宋的殿前都指挥使司、侍卫亲军马军都指挥使司和侍卫亲军步军都指挥使司是掌管全国正规军禁军的最高军事机构,被称为“三衙”。长官本为都指挥使、副都指挥使和都虞候六名,但赵抃发现,当时的三衙只有两名长官,缺员四人。尽管此时处于澶渊之盟后的和平时期,但缺员不利于军政建设,所以赵抃建议补齐。

《论三路选差状》是赵抃对河东、河北、陕西选任官员的提议^④。过去审官院对即使犯有较轻的私罪或公罪的官员,也一律不选派为这三路的地方官。赵抃建议除了犯有较重罪行者外,应该给予官员改过自新的机会。对犯罪轻的官员加以任命,也可以使一些贫穷难以归乡的官员不至于流离失所。可见,这是一个比较人性化的建议。人性化的建议还有《乞官员身故孤遗骨肉依在日资序拨船乘载状》,对于在赴任或调转时去世的官员,其家属无资格再乘坐官船的规定,赵抃以具体实例举一反三,希望依旧提供官船,使这些家属能够还乡^⑤。

还有几通跟科举和选官制度有关的奏疏。《乞依近降指挥试举人状》是针对有人建议推迟当年的开封府试和国子监试而上的^⑥。赵抃认为,水灾之后京城居住困难,如果推迟,朝令夕改,不仅让朝廷失信,也给举子造成很多困难,所以赵抃主张还是按原定七月进行考试。《起请科场事件状》则是对新颁布的《贡举条贯》中如

何防止考试作弊的方案做的补充^⑦。科举登第后成为选人的下级官员在升迁时需要进京接受考察,由于分批考察很费时日,选人就要在京等候很长时间,给本来就贫穷的多数选人带来很大的经济负担,赵抃在《乞并甲磨勘选人状》中建议几批官员合并在一起考察,这样就可以缩短排队等候的时间^⑧。

赵抃还有一些体恤民间疾苦、减轻百姓负担的提案。《乞下淮南路应人户买扑酒坊课利许令只纳见钱状》,是赵抃根据他曾担任泗州通判时了解的情况,提出整个淮南一路酒坊课利应跟其他各路一样,以现钱缴纳,而不是折换成米麦,这样就不会让百姓因米麦低于市价和损耗造成损失^⑨。赵抃在《乞减省益州路民间科买状》中明确写道,这是根据他在知蜀州江原县时了解到的情况而做出的宽民力、安人心的建议^⑩。

大量河北、京东路百姓因灾害流入京城乞讨,扶老携幼,遍街皆是。赵抃了解这一状况后,上《乞赈救流移之民状》,希望朝廷及时采取措施,赈济灾民^⑪。遭受水灾之后,朝廷派遣高官去各地调查受灾情况。每个高官都带上百十人的士兵随从,反而造成了扰民。赵抃于是上《论勾畝府界积水搔扰状》,建议由当地官员来负责指导救灾,不要因派遣官员的到来,反而造成民众的负担^⑫。

京城以及周边地区连年大兴土木,修建寺观。赵抃上《乞裁减停罢修造寺院宫观状》,他认为在灾害频发、北方又有军事压力的情况下,应该停止这类并没有急迫需求的工程,不要让这些无益的劳役伤财害民^⑬。正像做地方官时祈雨一样,在大旱之年,赵抃上《论久旱乞行雩祀状》,他希望依照古代雩祀祈雨的方式,派遣官员向天地、宗庙、社稷、五岳、四渎分别祈祷,下修人事,上应天心,这样或许会早降雨泽,变沴气为和气^⑭。

赵抃身在京城,也很留意京城的治安问题,针对一些具体事件,屡有上书。赵抃在刚担任殿中侍御史的第二个月,即上奏《乞勘断道士王守和授箓惑众状》,其中讲到信州龙虎山道士王守和住在寿星观中,从上年秋天开始就纠集京城的官员、百姓一二百人以授符箓神兵为名,夜间聚会,一早散去,影响越来越大,听说在十月

十五晚上又要聚众作法。赵抃认为,天子脚下的京城不能容忍这种妖妄之人,要求朝廷下令给开封府,把这个人押解回原籍,以免扰乱京城治安^⑤。与这件事类似,在次年二月,京城中有个叫李清 of 的无业游民,以诵佛为名,组织“经社”,结集二三百人,也是夜间聚会,一早散去。赵抃上《乞禁断李清等经社状》,希望开封府严加禁止,以杜绝妖妄^⑥。

东汉、晚唐宦官跋扈的历史教训,让宋代士大夫对宦官势力的增长一直充满警惕,时常加以抑制。在赵抃通过具体实例的上言中,就包含了这样的内容,如《乞罢内臣权巡检状》^⑦、《乞寝罢内臣修筑汴堤状》^⑧等。对宦官的任命,赵抃也屡屡提出反对意见,如《乞寝罢石全彬陈乞入内副都知等事状》^⑨、《乞罢内臣阎士良带御器械状》^⑩、《乞令供奉官周永正认姓追夺官资状》^⑪等。抑制宦官势力,其实在一定意义上也是对皇权的抑制,因为宦官势力正是皇权的非正常延伸。

传统社会的王朝尽管是一姓皇帝的家天下,但在士大夫政治成为主宰的宋代,来自台谏的批评对皇帝滥用权力有着极大的限制。《论皇亲非次转官状》就是赵抃对将近二十人的皇族没按正常程序超迁而提出的批评^⑫。

没有子嗣的仁宗,其后继者成为朝野关注的问题。不过涉及皇位这样的敏感话题,作为臣子进行上言比较犯忌讳。在太宗朝后期,许多官员皆因此而丢官,后来到了不得不面对这一问题的时侯,诤臣寇准的进言方被太宗采纳^⑬。赵抃并非不知道这样的历史教训,但依然鼓起勇气,毅然上奏《言皇嗣未立疏》^⑭。在奏疏中,赵抃悲壮地写道:“臣职有言责,计无家为。戴陛下之恩,极太山之重;顾愚臣之命,等鸿毛之轻。倘一毫有益于朝廷,则万死甘从于鼎镬。”^{[8]868} 不惜牺牲自己的政治前途,冒着生命危险进言,宋代士大夫的主流精神,在赵抃的奏疏中有着充分的彰显^⑮。

四、严肃法制的弹劾纠偏

针对朝廷已经实施的政策,赵抃如果觉得不妥,不论大事小情,都会出于强烈的政治责任

感,频频上书,提出不同意见,希望得到修正。不管意见是否被接受,作为言官,赵抃的上言,体现了反馈机制的运行,对于朝廷此后的决策与施策,都会起到正面的积极作用。

在赵抃就任殿中侍御史的第二个月,太常礼院有一个叫元介的礼生,因为私自签发文件暴露后逃走了。这件事引起了赵抃的注意。他发现太常礼院尽管有八九名知院、判官等官员,但发送文件时,只是在空白印纸上书写,也不经过集体传阅或讨论,就由具体办事的人员即胥吏代为签上官员名字发送。赵抃认为这样做不仅会招致人言,也会对行政威信造成损害。因此,他上《论礼院定夺申明用空头印纸状》,要求朝廷以皇帝的名义下令,让太常礼院在制定礼法制度时,不能用空头印纸,必须经过主管官员共同商讨后,盖上印章才能发送^⑯。

宣徽使和节度使是唐末五代时期的重臣,到了宋代成为高官的名誉性职位。即使这样,赵抃也认为此类职位不应当轻易授予。在《乞立定规除宣徽使并节度使札子》中,他建议今后文臣必须是担任过中书、枢密院的宰相、执政大臣,武臣必须是守边建功立业的人,才能够授予^⑰。赵抃以曹彬虽平江南,太祖也没有授予这样的职位为例,要求皇帝遵守祖宗之法,重爵位之赏。对此,仁宗下诏做了回复,要求今后中书、枢密院若有这样的授予,如有不妥当的,需要审查上奏^⑱。

按照惯例,每逢皇帝过生日,一定级别的官员可以请求自己的子孙或亲属恩荫做官。日积月累,加上科举入官的人,官场上人满为患,出现了“冗官”“冗员”的状况。嘉祐元年(1056年)闰三月,仁宗下达圣旨,要求侍从以上的官员和台谏官一起讨论如何减省奏荐子孙亲戚恩泽之事。为此,赵抃上《乞颁下减省奏荐恩泽状》,认为减省奏荐子孙亲戚恩泽,对于改变官场“冗员”的状况很有必要。如果不下决心实行,“冗员”的状况会越来越严重^⑲。他还认为应该尽快颁布相关政策,在当年就实行,不然的话,官员们还会按照惯例申请子孙亲戚恩泽。对于赵抃的这通奏疏,《长编》在引录之后,也记载了仁宗的反馈意见:“从之。”^{[1]4399} 因为仁宗从奏疏中,读出的一定是赵抃为宋王朝政治建设所显现出

的责任意识。

造成官僚的“冗员”状况,有多种因素,已被时人指出,但冒名顶替的因素似乎还无人提及。赵抃担任殿中侍御史期间,就遇到一件这样的事情。一个叫晏垂庆的人,居然冒名顶替了他死去的哥哥晏宗应的京官职务。京官已经是地位不低的中级官僚了,许多进士登第的人,一生都沉滞于低级官僚的选人阶层。那么,在严密的制度规定之下,这个原本有些痴呆的晏垂庆是怎么冒名顶替的呢?原来,是他官居殿中丞的哥哥晏思晦从中做的手脚。晏思晦在京行贿,编造举荐官员,又在朝廷委托的民间公证机关书铺取得文件,从而欺骗了朝廷。这一事件被揭露后,尽管有关部门审理了此案,但并没有了解到上述事实。因此赵抃上《乞追摄晏思晦勘断状》,讲述了他所调查到的实情,希望皇帝下令,让开封府将晏思晦与晏垂庆一同调查处理^⑤。在奏疏的最后,赵抃指出,冒名顶替也是造成冗官的一个因素,必须加以追究。

与改变“冗官”“冗员”的建议相应,赵抃还有《论恭谢礼毕恩赦转官剃度状》^⑥。这通奏状是赵抃对仁宗询问御史台的答复。对即将举行的郊祭大礼,有人希望能像举行明堂典礼后一样,实行施恩大赦和转迁官阶。明堂典礼之后,例行官僚转迁官阶和给出家的年轻人颁发成为和尚的度牒身份证明。除了“冗官”“冗员”,当时还有“冗费”的状况,所以赵抃在奏疏中指出,官员过多和靡费社会财富的僧道过多,是必须慎重对待的两大问题,并且近年以来多次实行大赦,不应赦免过于频繁。因此赵抃建议,恩赦转官与剃度只比照南郊祭天的体例即可。

在赵抃所上奏疏中,有不少篇章是关于强化廉政法制建设的内容。赵抃的奏疏都是根据具体事件提出的建议。比如,主管财政的三司胥吏收受商人的财物,从而高价用公费购买商人的物品。这种收取好处费、损公肥私的事情被揭发出来之后,牵连到三司的许多人,揭发者又已调到别处任职,因此审理案件的机构就想大事化小。赵抃得知后,上奏《乞移司勘结三司人吏犯赃状》^⑦,他气愤地说,三司是主管全国财政的机关,现在国家财政困难,三司的官吏却上下欺瞒,盗隐官物,公然犯罪。由此推知,像这

样被发觉的,只是冰山一角,如果不加深究,就难以改变这种状况。赵抃希望皇帝下旨,改换其他机构来调查审理这一案件,查清赃情,严肃法治。后来皇帝根据赵抃的建议,将这一案件移交到开封府审理^⑧。

五、人事任免的严密监督

赵抃担任殿中侍御史期间,对人事任免的发言最多。这反映了在士大夫政治的形态之下,君主制赋予皇帝的人事任免权也受到严密的监督。

在《论汤夏不合权开封府判官札子》中,赵抃反对任命汤夏为开封府判官,不仅是出于汤夏人望与身体不好的原因,还考虑到其从这一职位将来升迁为路一级官员会危害一路^⑨。

对于人事任命提出异议时,除了考虑被任命的人品,赵抃还十分留意该人的背景关系。如周豫与宰相陈执中关系密切,甚至把惧内的陈执中的小妾都收留在家中^⑩,在陈执中推荐其担任馆阁校勘时,赵抃从一新士风的考虑出发,上奏《乞罢周豫召试馆职状》,要求取消对周豫的这项任命^⑪。

尽管御史拥有风闻上奏的特权,但赵抃在提出人事任免意见时,都是做足了调查功夫,提出有理有据的意见。他上奏的《乞罢萧汝砺详议官状》,就调查出这样的事实:萧汝砺家乡的宗族营造楼阁,招歌妓舞女接待权贵子弟,舆论反应本来就不好,而其本人又请假将近一年,反而得到升迁。皇帝和朝廷听从了赵抃的意见,没有让萧汝砺担任审刑院的详议官^⑫。

对于拥有发言权的言官任命,赵抃更是警觉。既取媚于宦官又听命于大臣的侍御史俞希孟被任命为言事御史,赵抃起草《论俞希孟别与差遣状》,与御史台的长官御史中丞张昇等联名表示反对^⑬。这是对台谏官作为纠正朝廷缺失独立力量的维护。由于赵抃等人的强烈反对,俞希孟很快就被外放到了地方任职^⑭。

除了针对一般官员的任免,赵抃会提出意见,对于高官,赵抃也不乏勇气发声。至和二年(1055年)六月,文彦博任宰相,一个月后,程戡成为相当于副宰相的参知政事。两个人是儿女

亲家。由于有这种关系,同在中书的两个人都提出过要避嫌辞职,但仁宗不知出于什么考虑,一直没有批准。对此,赵抃上《乞许文彦博程戡避亲札子》,要求仁宗同意两个人的请求,将其中一个人转任他职。赵抃说,两个人同在政治决策的核心中书,处理政务时,如果两人意见相同,容易被认为是同党;如果意见不一致,也会产生隔阂,还是把两人分开为妥^⑧。这种事情,由当事者本人来提出,并没有什么。但出自他人之口来要求,往往会让当事人有复杂的心理感受。赵抃对于宰执的去留提出建议,也是没有顾及个人得失的。

在人事任免方面,赵抃的奏疏并不全是批评性的负面意见,充满对各类有问题的官员的弹劾,也有不少希望在任命上加以改进的建设性的正面意见,包括对错误任命的纠正建议,期待任命能体现出对官员的勉励与弘扬正气。也就是说,赵抃关于人事任免的奏疏包括了人们常说的“进贤退不肖”两方面,这正如赵抃写下的自期诗句“直期贤用不肖斥”^⑨。

至和元年(1054年)十一月,赵抃刚担任殿中侍御史不久,发生了太常礼院的礼生代署文书之事,由于复杂的矛盾纠葛,揭发者之一同知太常礼院的吴充被贬知高邮军。对此,赵抃上《论除吴充知高邮军不当状》,要求重新调查这一事件,弄清谁是谁非,不能滥加惩罚^⑩。《长编》也记载了赵抃和谏官范镇等人上言认为吴充不应当贬黜^⑪。后来,赵抃才知道自己和其他人上奏的意见未被采纳的原因,是宰相陈执中在其中起了作用。所以,在第二年弹劾陈执中时,赵抃列举的八大罪状中就有这件事^⑫。

赵抃前后上有《乞牵复陆经旧职札子》^⑬、《乞依刑部定夺除落葛阁陆经罪名状》^⑭,希望重新审理陆经等人被贬官的案件,对他们予以恢复原官。赵抃在奏疏中认为陆经是被人诬陷而贬官的,所以要为他平反。许多事情的背景并不单纯,都有复杂的因果关系。陆经贬官虽然有一些具体事由,例如像赵抃在奏疏中提及的“因乡里借钱并与官员聚会等公事”^{[8]834},但细究起来,发现陆经曾得罪皇帝仁宗^⑮。这件《长编》有记载的事件,赵抃上奏时不会不知道,但他只字不提此事,既是为了使事情便于解决,又顾及

了仁宗的面子。从这一上奏可见,赵抃并不怕因此得罪皇帝。后来陆经被恢复官职,在嘉祐六年(1061年)还跟赵抃一起担任那一年的殿试考试官^⑯。

范仲淹有句名言“公罪不可无,私罪不可有”^[9],体现了宋代士大夫勇于任责的担当精神。当然,公罪也是形形色色,有的确是官员的失职。对于公罪,有时处分也很严重。有个叫方龟年的人,在担任江宁知县时,因为城镇大火,包括他的上司知州,都受到了严厉的处分。据司马光的记载,这种处分显然也有其他因素在内^⑰。后来虽然得到起用,但他并没有官复原职。赵抃上《乞检会牵复方龟年官资状》说,这个人很有才,当年科举时一日十赋,后来撰写呈上过边策和阵图,多次被大臣举荐,认为事业可采^⑱。的确,《宋史·艺文志》还著录有方龟年所撰《群书新语》^⑲。与其他类似的犯有公罪的人后来官复原职相比,让方龟年从初等职官做起,显然有失公平^⑳。方龟年与赵抃是同一年及第的进士^㉑,这种同年关系无疑也让赵抃存有恻隐之心。

范仲淹提携过的“宋初三先生”之一胡瑗,在担任湖州州学教授时,精心设置规章,州学教育井井有条,很见成效,远近闻名。庆历年间为振兴太学,朝廷特地派人到湖州取经。后来胡瑗到京城担任学官之后,跟随他学习的学生很多,多到连太学都容纳不下的程度。科举考试时,胡瑗的学生有将近一半都能合格。当胡瑗由于一些原因想离开太学回到地方时,赵抃上《乞留胡瑗状》,说胡瑗在太学教导学生孜孜不倦,如果放走胡瑗,则跟朝廷惜贤尊道、兴学育才的风尚有违,希望皇帝专门下诏,把胡瑗留在太学供职,并根据以前孙抃的提议,让他参与经筵,给皇帝讲课^㉒。在赵抃离开朝廷后,欧阳修也上有《举留胡瑗管勾太学状》^㉓。从后来的结果看,赵抃上奏的要求达成了。《长编》记载,嘉祐元年(1056年)十二月,成为天章阁侍讲的胡瑗管勾太学,参与经筵讲读,并依旧掌管太学^㉔。

在人事任免上,赵抃的上奏发挥出的重要作用,有时可以用挽狂澜于既倒来形容。苏轼在赵抃神道碑中特别记载了这样一件事。朝廷下达命令,让在朝的侍从吕溱出守徐州,蔡襄出

守泉州,吴奎出守寿州,韩绛出守河阳。不久,欧阳修又请求出知蔡州,贾黯请求出知荆南。赵抃见到这种状况,立即上《乞勿令欧阳修等去职状》说,最近的正人贤士都纷纷离开朝廷去了外地,这种状况让忧国的人感到,侍从中的贤者,像欧阳修这些人没有几个,现在都请求离开的原因,是他们都过于正直,不会对权要谄媚,所以受到了很多伤害,不想再留在朝廷^⑦。在赵抃文集中这通奏章之后注文记载的结果反馈为:“诏修、黯各令依旧供职。”^{[8]850}这表明,由于赵抃的这通上书,欧阳修这些名臣才没有被外放任职,安稳地留在了朝廷^⑧。跟庆历时期有一大批集结在范仲淹周围的少壮士大夫推动了庆历新政一样,仁宗晚年因赵抃上奏挽留下来的这批名臣,为仁宗朝生机勃勃的士大夫政治向英宗朝至神宗朝顺利过渡,从而为后来的王安石变法提供了人才资源保障。

结 语

从上述赵抃担任短短两年殿中侍御史の言行来看,制度的设置是前提。有了制度的规定,包括人事任免在内,对朝廷决策和施策的反馈与纠偏,言官便拥有了特权。聚焦赵抃,观察宋代台谏的政治实践,传统社会中的监察机制,对现代社会也不乏借鉴意义。制度是保障,在此基础上,拥有高度事业心的人选则是启动反馈机制的主要因素。在士大夫政治全面形成的仁宗朝,范仲淹、欧阳修、赵抃这批具有深厚儒学教养的士大夫,以天下为己任,对朝政抱有强烈的责任感,所以才会有尽职尽责的言行。

赵抃频繁上疏,尽管是作为御史分内的职事,但哪些可以说,哪些要回避,是耐人寻味的。御史也是具体的人,拥有人性的弱点,要考虑自己的政治前途,要考虑保护家族的利益,但从赵抃の言行来看,他“无意顾藉家与身”,所以才会“频章累疏辨得失”^⑨。在宋代士大夫群体中,赵抃无疑是代表士大夫主流精神的少数精英之一。

不过,必须指出的是,赵抃担任言官的时期,尽管庆历新政前后已开党争之渐,但政治生态还属于相对正常的时期。因此,台谏作为独

立于皇权、相权之外的第三势力,还能够发挥正常的功能,这也是赵抃能够充分展开“铁面御史”作为的重要因素。进入神宗朝以后,伴随着对变法的赞否两论,党争激烈展开。台谏等言官作为第三势力的功能基本消失。制度规定所带来的言事特权所赋予的攻击性,让台谏逐渐沦为一定政治势力的鹰犬。这种现象作为政治机体中的“癌症”,一直伴随着宋朝。

从这个层面来看,考察正常政治生态下的台谏言行,犹如无菌状态的手术,对于现代政治而言,更有借鉴价值。从这一角度考量,对“铁面御史”赵抃言行的考察,便具有了一定的典型意义。犹如管中窥豹、滴水映日,赵抃の言行所折射出的行政运行反馈的具体形态,对于研究宋代政治史也具有个别反映一般的普遍意义。

注释

①迄今为止关于宋代台谏制度研究,代表性的著作有同名的两部:一为刁忠民:《宋代台谏制度研究》,巴蜀书社1999年版;一为虞云国:《宋代台谏制度研究》,上海社会科学院出版社2001年版。②《朱子语类》记载朱熹云:“有始不得正统,而后方得者,是正统之始;有始得正统,而后不得者,是正统之余。如秦初犹未得正统,及始皇并天下,方始得正统。晋初亦未得正统,自泰康以后,方始得正统。隋初亦未得正统,自灭陈后,方得正统。如本朝至太宗并了太原,方是得正统。”见黎靖德编:《朱子语类》,中华书局1986年版,第2636页。③《通鉴续编》云:“宋建隆至太平兴国三年系于甲子,志其无异五代也。宋太平兴国四年以后系之统,志其同于汉、唐也。”见陈桢撰、王瑞来校证:《通鉴续编校证》,凤凰出版社2025年版,第1页。④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹赵抃:《清献集》,《景印文渊阁四库全书》第1094册,台湾商务印书馆1986年版,第744页,第825—826页,第828页,第829页,第827—828页,第828—829页,第829页,第826—827页,第827页,第744页,第744页,第829页,第861页,第832页,第835页,第866页,第869页,第871页,第863页,第833页,第831页,第844页,第869页,第861页,第845—846页,第830页,第841页,第870页,第853页,第850页,第867—868页,第856—857页,第874页,第846页,第836页,第857—858页,第862页,第744页,第832页,第834—835页,第868页,第858页,第858页,第870页,第849—850页,第744页。⑤《宋史·职官志》载:“御史台掌纠察官邪,肃正纲纪。大事则廷辨,小事则奏弹。其

属有三院：一曰台院，侍御史隶焉；二曰殿院，殿中侍御史隶焉；三曰察院，监察御史隶焉。”又载：“殿中侍御史二人，掌以仪法纠百官之失。凡大朝会及朔望、六参，则东西对立，弹其失仪者。”分别见于脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第3869页，第3871页。⑥李纲：《梁溪集》，《景印文渊阁四库全书》第1126册，台湾商务印书馆1986年版，第575页。李纲所指出的现象，在南宋依然存在。《建炎以来系年要录》中引述的李纲奏疏如是抨击：“今侍从、台谏以言为职，类皆毛举细故以塞责，所论不过簿书、资格、守俸令丞除授之失当，至于国家大计，系社稷之安危、生灵之休戚者，初未尝闻有一言及之。”见李心传：《建炎以来系年要录》，中华书局2013年版，第2128页。⑦《唐律疏议》载：“诸投匿名书告人罪者流二千里。”见长孙无忌等：《唐律疏议》，中华书局1996年版，第1644页。⑧《古今事文类聚新集》载：“长兴三年，邢州、汝州戍兵还，见讫于殿庭，遗下匿名书论本指挥元霸率敛人钱物。帝令张从宾按问。枢密使范延光奏曰：‘匿名文字，准格不治，禁讼端也，不宜按问。’乃止。”见富大用：《古今事文类聚新集》，《景印文渊阁四库全书》第928册，台湾商务印书馆1986年版，第272页。⑨赵清献公神道碑载：“温成皇后方葬，始命参知政事刘沆监护其役。及沆为相而领事如故。公论其当罢，以全国体。”见苏轼：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第518页。⑩《长编》载：“九月辛酉朔，权三司使、翰林学士、兼端明殿学士、翰林侍读学士、礼部侍郎、知制诰杨察为户部侍郎、提举集禧观事。内侍杨永德建请蔡、汴河置水递铺，察条其不便，罢之，永德毁察于帝。三司有狱，辞连卫士，皇城司不即遣，而有诏移开封府鞫之。察由是乞罢，帝从其请。知谏院范镇言：‘外议皆谓察近因点检内衣库积尺罗帛及建言水递铺非便，又言内藏库不当买交钞，又言香场人吏取乞钱物，皇城司占护亲从官不以付外勘鞫。此等事皆是害政伤理之大者，三司义当论列，而谗邪小人，多方沮毁，使其请解使权，朝廷因遂其请，臣窃为陛下惜之。夫邪正之辨，治乱之所系也，不可不审，陛下以察之所陈，是邪？非邪？以为是，则宜使察且主大计，以塞奸幸之路；以为非，则不当改官，使自暇逸。累日以来，日色不光，天气沉阴，欲雨而不雨，此邪人用事之应，而忠良之情不得上通也。陛下宜以察所争四事，下中书、枢密大臣详正是非，付有司依公施行，复察所任，庶几上应天变，下塞人言。’殿中侍御史赵抃亦言：‘察若有罪，不当更转官资，若本无罪，不当遽罢。乞令依旧职局，追还新命。’不报。抃，西安人也。抃为御史，弹劾不避权幸，时号铁面御史。先是，盐铁判官、司封员外郎王鼎为淮南、江、浙、荆湖制置发运副使，内侍杨永德请沿汴置铺挽漕舟，岁可省卒六万，鼎议以为不可。永德横猾，执政重违其奏，乃令三司判官一员将永

德就鼎议。鼎发八难，永德不能复。鼎因疏言：‘陛下幸用臣，不宜过听小人，妄有所改，以误国计。’于是永德言不用。居二年，遂以为使。”见李焘：《长编》，中华书局2004年版，第4277—4278页。⑪《清献集》在这通奏状之后，注出的处理结果“罢副都知”，显示听取了赵抃的意见。见赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第833页。⑫《清献集》在这通奏状之后的注文以及《长编》引述赵抃奏疏之后，都记载了处理结果：“诏罢士良带御器械。”分别见于赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第853页；李焘：《长编》，第4363页。⑬《清献集》在这通奏状之后，注出的处理结果是：“诏追夺周永正出身历任文字，除名。”见赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第855页。⑭王瑞来：《宰相故事：士大夫政治下的权力场》，中华书局2010年版，第82—87页。⑮王瑞来：《宋代士大夫主流精神论——以范仲淹为中心的考察》，《宋史研究论丛》2005年第1辑。⑯赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第830—831页。按，据文集所收前后奏状均署时“十月”，知此奏也应当在同月。又按，《清献集》于此状后以注文记有奏状后的处理结果：“下中书，断礼生等各赎铜放。”然《全宋文》所录此状不载此注。⑰《长编》在引述赵抃奏疏后载：“诏中书、枢密院自今有如此除授，或未允当，即检详执奏。”见李焘：《长编》，第4377—4378页。⑱赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第863页。文集此奏署时为“闰三月七日”。⑲《清献集》于此奏之后注有处理意见：“下开封府勾思晦勘结。”见赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第870页。⑳《清献集》云：“臣昨将弹奏三司人吏枉法受赃，支官钱与客人公事，蒙三司、府司移送开封府断。”见赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第860页。㉑赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第832页。陈策修：《正德饶州府志》载：“汤夏字起翁，以下中天圣五年，官知州。”见《天一阁藏明代方志选刊续编》第44册，上海书店1990年版，第315页。㉒《长编》载赵抃弹劾陈执中的奏疏中提及：“执中尝寄嬖人于周豫之家，而豫奸谄，受知执中，遂举豫召试馆职。”见李焘：《长编》，第4309页。㉓《清献集》在这通奏状之后，注有处理结果：“诏汝砺依前通判徽州。”见赵抃：《清献集》，《景印文渊阁四库全书》第1094册，第854页。㉔《长编》载张昇等人上书的处理结果：“壬寅，改希孟为祠部员外郎、荆湖南路转运使。”见李焘：《长编》，第4380页。㉕《长编》载：“诏礼直官及系检礼生各赎铜八斤，充、真卿俱补外。抃及谏官范镇等皆言充等无罪，不当黜，不报。”见李焘：《长编》，第4289页。㉖《长编》载赵抃上疏有云：“又吴充、鞠真卿摘发礼院生代署文字等事，人吏则赎金免决，吴充、鞠真卿并降

军垒。此执中缪戾，宜罢免者二也。”见李焘：《长编》，第4309页。⑥《长编》载：“丙子，大理寺丞、集贤校理、同知太常礼院陆经落职，监汝州酒税。初，鄂王服既除，以甲戌燕契丹使，下太常礼院议，经言天子绝期，今鄂王虽有爵命不为殇，皇帝制服已除，当作乐。既燕罢，经复论奏，以鄂王为无服之殇，燕在以日易月之内，不宜举乐。上以经前后反覆，又援臣庶之礼，非是，故责及之。”见李焘：《长编》，第3337页。⑦刘昌诗：《芦浦笔记》，中华书局1986年版，第39页。⑧司马光：《温公日记》载：“刘贡父曰：宥知江宁府，遭火，疑军士为变，不救，遂燔市里寺府库俱尽。令幕职方龟年作表，奏言：‘不意祸起萧墙，衅生回禄。’时新有卫士之变，朝廷恶其言，由是州官得罪皆重，以宥老，直除分司。”见顾宏义、李文整理、标校：《宋代日记丛编》，上海书店出版社2013年版，第46页。⑨《宋史·艺文志》载：“方龟年《群书新语》十一卷。”见脱脱等：《宋史》，第5300页。⑩陈道修、黄仲昭纂：《八闽通志》载：“方龟年，仪之从孙，屯田郎中，有《群书新语》、《经史题解》。”《四库全书存目丛书》第178册，齐鲁书社1997年版，第313页。⑪欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局2001年版，第1670页。⑫《长编》载：“乙卯，太子中允、天章阁侍讲胡瑗管勾太学。始，瑗以保宁节度推官教授湖州，科条纤悉备具，以身先之。虽盛暑必公服坐堂上，严师弟子之礼。视诸生如其子弟，诸生亦信爱如其父兄，从之游者常数百人。庆历中，兴太学，下湖州取其法，着为令。瑗既为学官，其徒益众，太学至不能容，取旁官舍处之。礼部所得士，瑗弟子十常居四五，随

材高下，喜自修饰，衣服容止，往往相类，人遇之，虽不识，皆知其为瑗弟子也。于是擢与经筵，治太学犹如故。”见李焘：《长编》，第4461页。⑬《赵清献公神道碑》载：“先是，吕溱出守徐，蔡襄守泉，吴奎守寿，韩绛守河阳。已而欧阳修乞蔡，贾黯乞荆南。公即上言：‘近日正人贤士，纷纷引去，忧国之士，为之寒心，侍从之贤，如修辈无几。今皆欲请郡者，以正色立朝，不能谄事权要，伤之者众耳。’修等由此不去，一时名臣，赖以安。”见苏轼：《苏轼文集》，第518页。

参考文献

- [1]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [2]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014:3068-3069.
- [3]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
- [4]吕中.类编皇朝大事记讲义[M].张其凡,白晓霞,整理.上海:上海人民出版社,2014.
- [5]石介.徂徕石先生文集[M].陈植锷,点校.北京:中华书局,1984:148.
- [6]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986:740.
- [7]杨时.杨时集[M].林海权,整理.北京:中华书局,2018:847.
- [8]赵抃.清献集[M]//景印文渊阁四库全书:第1094册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [9]晁说之.晁氏客语[M]//全宋笔记:第22册.郑州:大象出版社,2019:117.

The Administrative Feedback Mechanisms Under the Scholar-Official Political System of the Song Dynasty—A Study Centered on the Actions and Discourse of “Iron-Faced Inspector” Zhao Bian

Wang Ruilai

Abstract: From ancient times to the present, every dynasty or government has developed its administrative operations. During the decision-making and implementation processes, trial and error are inevitable. Through continuous feedback and correction, the administrative operations gradually move towards the right track. Under the background of the scholar-official political system in the Song Dynasty, most of the scholar-officials who dominated governance regarded the whole country as their responsibility. They further improved the traditional administrative feedback mechanism and fully exerted this traditional mechanism. To date, there are a lot macro studies on the Song Dynasty's censor system, but few studies on micro-examinations based on specific facts to empirically verify the system. In the reign of Emperor Shenzong, before intense factional strife erupted, Zhao Bian served as the deputy magistrate of the palace for two years. With a strong sense of responsibility, he fulfilled his duties, from central military and political affairs to local administration, from personnel appointment to the regulation of imperial power. He had candid criticisms and constructive proposals, and offered a lot of advice, which earned him the nickname “Iron-faced Inspector”. As a censor, Zhao Bian's words and deeds almost touched upon all aspects of the feedback mechanism of the Song Dynasty. Therefore, the examination of his conduct during his tenure as an inspector may help to address the current gap in micro-studies.

Keywords: the Song Dynasty; scholar-official politics; Zhao Bian; censor; feedback mechanism

[责任编辑/晨 潇]



册礼绥边：北宋册封西夏的政治逻辑与秩序追求*

何 强

摘要：封爵建藩的册封制度是古代中国中央政府处理与周边民族政权关系的重要方式。从北宋“稽古分封”“爵命西夏”的角度看，北宋与西夏关系其实一直是按西周以来的“天子—诸侯”模式演进的，封爵建藩亦是北宋册封诏书中的常用话语与核心要义。北宋与西夏之间虽多有冲突，但无一例外，北宋每次都会册封西夏，给予其合法地位。北宋对于不赐王爵、只以节帅命西夏，或以节度授西夏诸将以弱其势，及以部分岁赐分属首豪，“自除”西夏亲贵、任事首领等“分裂”“肢解”西夏的建议要么不予采纳，要么仅作为使西夏屈服的政治手段。北宋如此做法，当然是出于固守封疆，不引惹生事的考量。正因为如此，北宋甚至曾有处分主张“缓封”西夏的官员的事例。至于乘隙举兵战争选项也常因“不加丧，不因凶”的论说而作罢。其实，臣服与恭顺是北宋之于西夏的终极秩序追求。“册封”问题对于深入理解宋夏关系，及正确认识封建与大一统政治的辩证关系都具有重要的意义。

关键词：北宋；西夏；册封；政治文化；政治秩序

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0085-10

北宋与西夏的关系研究，此前学界多聚焦于战争方面，已取得了非常重要的成果^①。然而，在传统政治文化中，战争仅被视为礼乐文明体系中的一种“吊民伐罪”手段，其根本目的乃是实现仁、义等主要政治原则。即使在兵家思想中，也贯穿着礼乐文明的这些基本原则，如“古司马兵法”就有言：“古者，以仁为本、以义治之之谓正，正不获意则权。权出于战。”^①其实若回到“历史现场”，北宋在与西夏交往交流的过程中，双方的军事冲突亦都是儒家话语下“明刑伐罪”的教化工具，往往以西夏谢罪、宋朝宽贷而结束^②。宋夏双方都遵循基本的君臣关系伦理，为了维持“君仁臣忠”的理想角色，双方都借由“诬”“间”叙事话语将战争责任

推向君臣之外的“第三者”，北宋朝廷常以此来“含容”西夏，西夏方面则常借此推卸责任和维持大宋天子权威，以突出“曲不在君”的政治文化^③。

若继续从政治文化的视角来审视宋夏关系，那么“册封”就是一个非常重要的问题。众所周知，正是由于北宋的册封，西夏才能成为北宋的藩属国而具有合法的地位。然而，进一步来看，诸如藩属国何以通过册封来定义、册封的性质与内容、册封对于宋夏关系的影响等需要深入探讨的问题，学界尚缺少专门讨论，因此，本文拟从“册封”这一政治文化现象入手，明确北宋与西夏的相处之道，以及北宋之于西夏的秩序追求等，以就教于方家。

收稿日期：2025-08-04

*基金项目：甘肃省2023年度哲学社会科学规划重点委托项目“中华民族交往交流交融史料汇编·甘肃卷”（2023ZDWT07）；兰州大学文科振兴计划A类创新团队（蔚蓝工程）项目“区域视野下的国家治理与西北民族交融”（2025CX A003）。

作者简介：何强，男，宁夏大学中华民族共同体研究院博士后（宁夏银川 750011），兰州大学历史文化学院讲师，主要从事宋史、西北区域史研究。

一、稽古分封：“天子-诸侯”模式下的 北宋与西夏

西夏作为北宋的藩属国,其地位毫无疑问是通过“封建”的方式获得的。冯天瑜曾指出,就“封土建国、封爵建藩”之“封建”本义而言,汉唐以下诸朝颁赐周边属国,封藩于外的行为也是广义“封建”的一项内容^④。“封建”,由于长期以来被视为大一统的对立面,即“统一之反也”^⑤,学界多有讳言,其实这仅是古代“中国”这一空间范围内之狭隘见解,若从中华民族“多元一体”的整体史观看,在“中国-四夷”这一“天下”格局与秩序里,天子封建“四夷”是常态,也即从这个角度看,正是“封建”才维护了中华民族的大一统。高明士指出,秦汉以后天子与外族酋长(或称外臣、外诸侯)之间的君臣权利义务关系,如册封、朝贡、从征、奉正朔等,其渊源均可追溯至周代。周代封建制到春秋战国以后虽已崩溃,然用以维持天下秩序的方式却没改变,封建遗制依然继续存在两千余年,这是论中国天下秩序所不能不注意的地方^⑥。郝祥满也曾指出,“中华帝国封建之‘封’,其性质有两种表现,一为‘分裂’之封,一为‘统合’之封”,在秦汉以后被中央王朝用于对待“海外”或“蛮夷”这个更为广阔的“天下”秩序时,封建扮演的无疑是一种“统合”之封,古代的华夷体系是一种特殊意义上的“封建”^⑦。

在庆历四年(1044年)十二月元昊获封夏国主、西夏成为北宋藩属国之前,西夏还经历了一个藩镇时代。其实自唐以来的藩镇,宋人亦多有称其为封建诸侯者,如马端临《文献通考·封建考》即言:“肃、代而后,则强藩私其土地甲兵而世守之,同于列国。”^{[2]7553}西夏的前身夏州藩镇,也被马端临列入唐末藩镇而以封建诸侯待之^⑧。马端临主要侧重土地与甲兵的世袭,其实就“封爵建藩”而言,藩镇尤其是拥有王爵者,其作为封建之诸侯王也是名实相符的。清人吴广成论及五代时期的夏州藩镇时有言:“五代之际,篡乱相仍,豪杰蜂起,称帝称王者不可枚举。……(李氏)于朱梁始膺王号,后唐继进朔方,迨周显德改元爵晋西平,遂得与吴越、荆

南并列。……夏虽未称国,而自王其土久矣。……欧阳《五代史》,列南平高氏于《世家》,置西平赐姓于《杂传》,例不尽符。”^[3]就土疆与爵位而言,将五代时期的夏州李氏称为诸侯确也合理,只不过王爵的封赐自唐以来除了“亲王则子孙袭封如故”^{[2]7589}外,其他臣僚都是“始止其身而无以子袭封者”^{[2]7589},而作为“内臣”“内诸侯”的藩镇,其王爵自不能世袭。然对这些“私其土地甲兵而世守之”的藩镇而言,“虽所谓茅土食邑多为虚名”^{[2]7589},而且子孙未必能够袭封王爵,“然始受封之国与爵,则父歿子继,世世相承”^{[2]7589}。

宋朝对王爵的封授更加严格,即使“皇子之为王者,封爵仅止其身,而子孙无问嫡庶,不过承荫入仕为环卫官”^{[2]7589}。太祖乾德五年(967年)九月,李彝兴卒后,继立的李克睿、李继筠与李继捧等都未获封王爵。然就淳化二年(991年)七月宋太宗在给李继迁赐姓名、除银州观察使的诏书中以之为“天水郡侯”^⑨之举而言,西夏倒也通过“侯爵”而位列诸侯了。至于淳化五年(994年)四月李继捧获封的“宥罪侯”,仅是“因名以著罪”^{[2]7579}而已。关于李继迁的诸侯地位,景德元年(1004年)真宗在安抚李德明的诏书中还特意提到其“曾列侯藩”^⑩的事实。

景德三年(1006年)十月宋真宗以德明为定难军节度使、封西平王,此时西夏首领作为有土疆有王爵的诸侯王的地位才又一次明确,真宗在给德明的封赐诏书中称其为一方诸侯,诏书有言:“利用建侯,外监方国,抚宁陬落,临长士民,在名器以斯崇,匪勋贤而弗授。”^{[4]906}就“封土建国、封爵建藩”的封建而论,该诏书亦有明确说明,曰:“期宣翼戴之勤,协赞混同之化,永作藩辅。”^{[4]906}至于“封土”之论,宋真宗虽未直接提及,但诏书中却说德明的西平王是“真王”,并赐“真王之印绶”^{[4]906}。五代后唐明宗时钱鏐曾自称“真王”,称其国为“真王之列壤”^⑪。乾祐二年(949年),后汉册封钱弘俶为吴越国王的诏书即称,“伊朕眇末,虔奉先训,嗣位之始,即酬懋功。……今册为真王,驾大辂执桓圭,牛斗之乡,尽荒土宇”^{[5]1149},其服“玄冕九章”^{[5]1149}。日本学者山崎觉士由此指出,吴越国王的“真王”之爵称,是史无前例的位阶,名义上掌握着十国诸侯

之长的权力^②。德明的“真王”虽未必一定如吴越国王荣宠，但是西平王的爵号也非一般王爵可比，马端临有言：“王爵之上有国王及西平、南平之号，皆非常典所加。”^{[2]7578}宋真宗封德明为西平王，并赐“真王之印绶”，事实上承认了德明及其祖上以诸侯身份对银夏及灵州地区的实际统治，这些都凸显着西周以来“天子-诸侯”模式对宋夏交往交流的深远影响。

北宋稽古分封西夏，明道元年（1032年）十一月宋仁宗册封元昊为定难军节度使、西平王时言：“胙土受氏，维王所以褒有功；建国承家，非贤不能保厥世。”^{[4]908}庆历四年（1044年）元昊获封夏国主，西夏由此正式成为北宋的藩属国，但仍未脱西周以来封爵建藩之“封建”性质，册命诏书明确要求西夏“永为宋藩辅”，“保人禁暴”^{[4]909}。“国主”，汉以来常为诸侯国王或者获封国王之爵者的别称^③，而元昊的册封及“国主”之赐明显是仿五代故事。五代时期的“国主”，就其性质而言，诸侯国王或者封国王之爵者兼而有之，其地位既可为非臣属而行“敌国礼”的政权首领^④，也可指臣属的附庸国的首领^⑤。北宋对“国主”称谓的使用也沿袭五代，对于辽朝皇帝也常以“国主”称之，而西夏的国主显系臣属的附庸国的类型，“和约北辽，爵命西夏”^{[6]3932}亦是宋人对其与辽、夏关系的一般认识。黄纯艳从宋辽竞争的角度指出，更看重名分的宋朝只愿给予西夏国主的爵号，而非如辽朝所封授的国王爵号，由此认为辽朝给予西夏的册封要高于宋朝对西夏的册封，国主之爵低于国王之爵^⑥。至于西夏这一藩属国的性质，北宋在给元昊的册命文书中称西夏系稽“夏后薄四海，建方伯”^{[4]909}与“汉氏载甲令，胙方国”^{[4]909}之故事而册立的。夏后之方伯与汉代的方国，本质上都是“内诸侯（内臣）”，而唐五代以来作为藩镇的西夏，也一直是“内诸侯”而存在的，加之其境为“汉唐旧疆”的缘故，似也不能完全按照“外诸侯（外臣）”来看待西夏，西夏的发展是按照内臣外臣化的路径演进的，其性质或为“中间型内臣”^⑦更为恰当。

就天子封爵建藩之封建而言，不论是庆历四年（1044年）十二月元昊获封夏国主之前还是之后，从北宋册封西夏的诏书看，其并无多大区

别，封爵建藩始终是册封诏书中的重要话语与核心要义。庆历四年（1044年）以后，更是多有直接提及封建诸侯之论。庆历八年（1048年）四月宋仁宗册谅祚的诏命即云：“昔周建侯以贤而王业昌，汉袭土以嫡而民风顺，稽古申命，盖天下之成宪也。”^{[4]911}熙宁五年（1072年）八月宋神宗册立秉常的诏书亦云：“古先哲王，奄有区夏，选贤维世，以立诸侯，外则抚镇畛封，内则屏毗中国。”^{[4]918}元祐二年（1087年）正月宋哲宗册封乾顺的诏书中亦称：“尧建万邦，黎民时雍；周立五等，重译来贺。此帝王之所同，而国家之成法也。”^{[4]920}

二、宋仁宗朝的宋夏战和与元昊、谅祚的“册封”

对于北宋朝廷而言，册封是维护其与西夏“天子-诸侯”秩序的重要手段，而对西夏来说却关系到其统治根基。首先，册封是西夏求得大宋朝廷承认、获得合法性的重要手段。其次，册封也是西夏安定内部秩序的必要手段，所谓“自古外国必须中国册命者，方可取重于诸蕃”^{[7]359}即明证。正因如此，册封问题就有可能成为北宋控制西夏，让西夏臣服恭顺的手段。

宋太宗晚年随着“守内虚外”政策的实施，宋夏关系其实已经得到了很大的缓和。真宗即位后继承乃父政策，双方关系进一步缓和，宋真宗先是授予李继迁定难军节度使，后又让德明袭父位，并不断给德明加官晋爵。宋仁宗明道元年（1032年）德明又被晋升为夏王爵。宝元元年（1038年）十月，元昊“郊坛备礼”，“为世祖始文本武兴法建礼仁孝皇帝，国称大夏，年号天授礼法延祚”^{[8]13996}，宋夏关系迎来转折点。元昊郊坛称帝，自导自演得到上天的“确证”后，又意图得到大宋“天子”宋仁宗的承认，于是次年正月便上表要求宋仁宗“许以西郊之地，册为南面之君”^{[6]2894}。如此局面下，北宋朝廷再也不能置若罔闻了，宋夏战争爆发。

然战事的发展对宋来说并不顺利，早有准备的元昊在康定元年（1040年）正月和庆历元年（1041年）二月，分别在三川口和好水川两次大

败宋军。西夏的连胜,又刺激了辽兴宗“一天下,谋取三关”^{[9]1374}的欲望,其先是军事动员,后是外交讹诈,庆历二年(1042年)正月辽兴宗遣使萧英索要关南地。面对如此危局,宋亦从军事与外交两方面积极应对,最终通过艰难的外交谈判,于是年八月与辽达成二十万的增币协议,而其中十万乃是辽朝“令夏国复纳款”^{[6]3286}之费。元昊本欲与辽兴宗连谋,而辽却为了一己之利与宋单独议和,令元昊非常生气。辽兴宗收取了宋方使其约束西夏并令“复纳款”的钱,而又不能真正约束西夏,于是辽夏双方关系恶化。庆历四年(1044年)二月以来,元昊招诱辽朝缘边地区的党项部落,并派兵助战,抵御辽的镇压。辽兴宗决议大举征讨西夏,于是年七月遣使以伐夏事来告宋朝,并要求宋不要急于接受元昊称臣,曰:“今议将兵临贼,或元昊乞称臣,幸无亟许。”^{[6]3668}

辽朝伐夏自是宋朝乐见,但“或元昊乞称臣,幸无亟许”的要求,却使得宋朝非常为难,此时宋夏马上就要达成和议。庆历四年(1044年)五月,元昊就遣使来“复称臣,号夏国主”^[10],完全答应了宋方令其称臣的要求及“许册为夏国主”^{[8]13998}的提议,就差最后的册封了。宋朝听从辽“元昊乞称臣,幸无亟许”的要求则会破坏与西夏的和议,而“绝元昊而从契丹,又失绥怀之信”^{[6]3677}。宋仁宗广泛征询意见,最后采用了余靖的策略回书,并于八月戊戌日遣其回谢辽朝,回书中首先回应辽为宋讨西夏事,称增币协议中只有“告谕元昊,俾之归款,即未尝议及西讨”^{[4]884},并言元昊招诱辽朝边民,“于北朝失事大之礼,则自宜问罪,若以其于本朝稽效顺之故,则不烦出师”^{[4]884},巧妙化解了辽为大宋讨元昊的说法;又言元昊“今夏再有奏来,名体始顺”^{[4]884},只是宋廷还没有来得及册封,故此事没有及时通告辽朝,“然以未行册命,故未及修报”^{[4]884};又言已从延州得到奏报,本月初五“元昊已遣杨宗素赍誓文入界”^{[4]884},对于宋方所有条件元昊“尽已遵承”;最后还以“何以却之”来反问辽朝,要求辽朝君臣“缅冀英聪,深垂体照”^{[4]884}。

宋方遣使余靖如此回书,看似有理有据,但实际上宋朝是不敢急于册封元昊的,也就暂且搁置了册封之事,更何况宋与西夏的谈判还

有榷场等事没有商议好。但一直拖着也不能解决问题,八月戊午日富弼就进言曰“臣料契丹必未肯与朝廷绝好”^{[6]3691},主张不必完全看辽朝脸色,应趁元昊“辞礼恭顺”之机册封西夏,若一再拖延,元昊可能与契丹复合,“苟议绝和约,或大段拖延不成,则元昊必复与契丹合,而为患如故,此必然之理也”^{[6]3691}。范仲淹亦认为西夏“近方遣使往复,以议通顺”^{[11]527},不如从“复得塞门,以全疆土”^{[11]527}之“众议”,在“名体已顺”的前提下答应册封元昊。九月甲戌日,西夏杨守素带着誓表到达开封,请求册封。范仲淹虽主张在疆土上对西夏进行妥协,但在册封一事上还是主张稍缓,等西夏与辽朝战争有了结果再行册封,“乞所有封册之礼,须候西、北收兵方行,于体稍便,乞朝廷再三详审”^{[11]824}。不过,就在杨守素到开封后不久,出使契丹的余靖也传回信息,主张“速行封册,使元昊得以专力东向,与契丹争锋。二敌兵连不解,此最中国之利”^{[6]3705},倘让元昊知道“朝廷怀犹豫之意”,“逗留以待其变”^{[6]3705},则一定会更加轻视朝廷。余靖建议早日实行册封,“封册元昊在二敌胜负未分以前,则元昊有以为恩,契丹无以为词”^{[6]3706},“臣愚以为及杨守素等未出边境,先降救命,差定夏国封册使,俾其知之,以坚西贼之心,专图北敌,此则斗二敌之策也。唯早图之”^{[6]3706}。宋仁宗终于下定决心,并听从余靖建议,令“延州先移文夏人”^{[6]3706},明确了册封之事。

庆历四年(1044年)十月庚寅日,宋仁宗赐誓诏,宋夏双方正式达成和平协议。十二月乙未日,宋仁宗册命元昊为夏国主。然而,册封使者张子奭上路后,宋仁宗却又派人半路截停,诏令“即所在止之”,“候契丹使至别议”^{[6]3724}。富弼对此深以为忧,上奏曰:“若敌使未至而子奭先去,则天下共知事由我出,不待契丹许而后行也。今若候敌使至,别无难意,而后方令子奭遂行,则是自以讲和之功归于契丹。直待得契丹许意,方敢遣使封册,中国衰弱,绝无振起之势,可为痛惜。万一敌使知我尚未封册,词稍不顺,不可却拒元昊而曲就契丹。如此,则是朝廷不敢举动,坐受契丹制伏,而又前后反复,大为元昊所薄矣。此事余靖奉使时,契

丹已许我封册，今但自恐怯，更思变改，臣实不晓也。”^{[6] 3724}后又言“契丹西征大衄，山前、山后，非常困弊，必不敢止我此行”^{[6] 3724}，最后建议“伏乞断自宸衷，不候敌使到阙，速令子奭行封册之恩，则天下幸甚”^{[6] 3724}。宋仁宗最终听从了富弼的建议，就这样，宋朝终于在犹豫不决中册封了元昊。

庆历八年(1048年)正月元昊遇刺身亡，二月丁丑日西夏遣杨守素来告哀，知庆州孙沔帐下的机宜文字王尚恭对孙沔说：“元昊负恩，屡挫官军，忠臣义士，痛心顿足，未能擒戮，今父子相残而立其幼，殆天亡贼也。因请未赐王爵，止授以节帅之名，择其强臣，宠以高官，使分其权，复以厚赏，招致近边豪酋，渐渐收其用，以壮吾藩篱，则西陲可久安。不然，后难制也。”^{[12] 585}孙沔“奇其言，为奏上之”^{[12] 585}。而朝廷上，如何郟等所奏“各以节度使授诸将，以分弱其势”^{[6] 3942}之论更是甚嚣尘上。对此，宋仁宗也与朝廷重臣讨论过，还特意咨询了时判延州程琳的意见，程琳回复道：“幸人之丧，非所以示大信抚夷狄。而谅祚虽幼，君臣和，三将无异志，虽欲有为，必无功而反生事，不如因而抚之。上以为然。”^{[13] 465}又有激进者请乘隙举兵，知庆州孙沔亦言：“乘危伐丧，非中国体。”^{[8] 9688}宋仁宗最终听从了程琳、孙沔等人之论，“然议者颇惜其失机会”^{[6] 3942}。

程琳、孙沔都是西北前线的官员，熟知边事，其实宋仁宗与朝廷重臣的态度都是倾向于不生事的。“兵冗赏滥”才是当时宋仁宗心中所虑的重点问题，是年三月甲寅日仁宗曾诏辅臣曰：“西陲备御，兵冗赏滥，罔知所从，卿等各以所见条奏。”^{[8] 225}在答手诏的臣僚中，鱼周询就言道：“今元昊幼子新立，乃朝廷宽财用、惜民力之时也，速宜经度，以纾匱乏。愿委安抚使与本路守边、掌计臣僚同议，裁减冗兵，节抑浮费，禁止横敛，廩假贫民，去武臣之庸儒，出守宰之贪残。”^{[6] 3931}而资政殿给出的一份意见则就直接反对“分弱其势”的主张，曰：“近闻议者多欲乘逆羌毙蹙之会，遗孽孤弱之时，分割土疆，诱来部落，此乃奇譎空言之类，非悠久实效之言。深愿圣慈，抑而勿听。”^[14]如此，宋仁宗最终于是年四月初一册封谅祚为夏国主。

三、宋英宗以后的宋夏关系 与秉常、乾顺的册封问题

北宋与西夏的关系尤其是战争关系，以往学界常以宋神宗、秉常时期为中轴，将此后的战争定性为以北宋进攻为主的阶段^⑧。其实早在宋英宗时期，随着谅祚亲政后的一系列对宋战争，双方关系就已经彻底破裂，治平三年(1066年)十一月宋英宗就要求谅祚“悦欲善继前勋，不渝先志，则当专遣使人，别贡誓表”^{[4] 915}。由西夏的誓表与北宋朝廷的誓诏组成的誓约模式，是宋夏和平关系的基石^⑨，宋英宗要求谅祚“别贡誓表”，可以说是宋夏和平关系彻底破裂的标志。而以宋神宗时期为中轴，似也有高估宋神宗之嫌，神宗即位之初还是想努力维持宋夏之间的和平局面的。治平四年(1067年)闰三月，谅祚为此前扰边遣使谢罪时，神宗诏曰：“朕纂极云初，包荒在念。……复愿坚于永好，苟奏封所叙，忠信不渝，则恩礼所加，岁时如旧。”^{[4] 915}宋夏关系有所缓和，八月双方还恢复和市。至于是年十月种谔随即攻取西夏绥州事，若放在更长的时间线条上来看，某种程度上也是宋神宗对谅祚侵扰政策的反制，神宗在是年闰三月的《赐夏国主诏》中曾称：“昨以夏国累年以来，数兴兵甲，侵犯疆陲，惊扰人民，诱逼熟户，去秋乃复直叩大顺，围迫城寨，焚烧村落，抗敌官军，边奏屡闻，人情共愤。”^{[4] 915}试想在如此情形下，若有可乘之机，宋神宗岂能无动于衷？至于元丰四年(1081年)旨在灭亡西夏的灵州之战，那已经是十四年以后的事了，而且此战系因西夏内乱，宋神宗不想坐失如此“天赐”良机而发动的，非素定之谋，具有一定的偶然性。

治平四年(1067年)十二月谅祚暴卒后，神宗君臣就看到了难得的机会，于是借册封来积极挽回与西夏的关系，使西夏屈服成为朝野上下的一致呼声。知邓州郭申锡就首先建议宋神宗“捐前故，听其子袭爵”^{[8] 10621}，并言辽朝与西夏“赖岁币甚厚，渝平岂其所利，必有以致之。但得重将守边，不要功生事，则善矣”^{[8] 10621}。熙宁元年(1068年)三月，西夏遣薛宗道等来宋告哀，册封事就正式成为制约西夏的一个重要筹码。

韩琦上奏曰：“西夏自诱害杨定以来，与朝廷相绝，今遽遣使来告，即见其国内饥丧，乘此危迫，故急来赴诉。此时若不直以彼国前违犯誓诏之事先行诘责，及令缚送害定等人李崇贵等归朝廷，以雪数家之冤，以正国体，俟其一顺服，然后开纳苟便，如元昊身死之初，亟行小童册命之礼，且要无事。即恐一失机会，转难控制。”^{[15]967-968}文彦博也令孙构在接待宴会上试问西夏使者关于西夏继嗣及册封的情况，曰：“自古外国必须中国册命者，方可取重于诸蕃。今来西夏以累世贡奉，故当册命嗣子。然朝廷以夏国自嘉祐以来，于麟州界上掩杀郭恩，及于泾原侵掠固家堡子，后又于大顺城作过，有违誓表，如此非一，以至先帝上仙，不时来祭，今上登极，亦不入贺。然朝廷曲示含容，尚存事体，而夏国终不省过，又于去年十一月中，于顺宁塞界上诱引杀害却知保安军杨定等三人，如此不道，今来朝廷必未肯便行封册之礼，须与夏国重别商议，再具誓表约信，丁宁务存久远，方可商议别行封册。”^{[7]359}

宋神宗也派遣韩缜诘问薛宗道有关谅祚杀杨定及掳掠熟户、不遣使贺即位、降诏不承等事，薛宗道应承说“李崇贵等见已禁锢，俟朝旨至，即拘送”^{[15]967}，又陈说“夏国子母悔过、唯命是听之意”^{[15]967}。神宗后又命韩缜谕旨西夏使者薛宗道曰：“今为夏国画长策，度彼亲贵、任事首领，亦必止三五人。欲并自朝廷除官，仍于岁赐内割五万数，定充所除俸给。所贵同心助国，效顺中国。”^{[15]967}神宗欲削减岁赐，“自除”西夏亲贵、任事首领事，对西夏来说可谓釜底抽薪之举，无疑是要“分裂”西夏。西夏因此特别紧张，秉常遣使罗重进来言：“主上方以孝治天下，奈何反教夏国之臣叛其君？”^{[16]416}神宗当然也不是真想分裂西夏，而是希望借此来向西夏施压，遂罢“分赐酋豪之议”^{[16]416}，表示西夏若愿归塞门、安远二寨，朝廷就可还赐绥州，并册封秉常。罗重进“凡三往返议之，始奉表听从”^{[16]417}。秉常为了更加确定双方关系，“仍乞别进誓文，永遵臣礼”^{[4]915}。神宗颇为高兴，赐诏曰：“夏国既再修职贡，所宜谨守信誓，无或扰犯边圉，重取悔尤。至于顺汉西蕃，亦毋得辄有侵掠，候誓表到日，即遣使封册，并以绥州给还，所有岁赐，自封

册后，并依旧例。”^{[4]915}

意欲有为的宋神宗，最终选择给还绥州，答应册封秉常，给予其正式合法地位，说明还是真心想要和平的。西夏方面自然也很快行动起来，熙宁元年（1068年）五月便遣人奉誓表，送杀杨定的人，并答应“悦给还于一城，即纳归于二寨”^{[4]916}。是年十二月神宗赐诏曰：“归纳塞门、安远二寨，仍乞别进誓文。……候誓表到日，即遣使封册，并以绥州给还。”^{[4]915}熙宁二年（1069年）二月西夏又上誓表，神宗亦按照约定册封秉常为夏国主，并颁《赐夏国主给还绥州誓诏》，命郭逵携诏致书西夏并负责具体交割事宜。然郭逵派主管机宜文字赵离往受二寨时，西夏却“欲二寨、绥州同日交”^{[15]969}，且只愿交“二寨塞基”，并不愿交割二寨所附地界。郭逵便藏誓诏不出，神宗得奏，于是年十月下诏“城绥州，不复以易二寨”^{[15]969}，改绥州为绥德城，册封之事也就此作罢。

西夏反复无常，使得册封不了了之，而作为反制措施，宋神宗不复以绥州之易二寨的举动，促使西夏决定武力争夺，熙宁二年（1069年）三月至熙宁三年（1070年）五月，宋夏在绥州附近爆发多次激烈战事。熙宁三年（1070年）五月，西夏又在庆州荔园堡北筑堡，影响宋方蕃部耕作，宋知庆州李复圭深入夏境攻打西夏十二盘、多娘等寨。八月西夏举国来攻环庆，爆发大顺城之战，兵锋直指西北重镇庆州城，朝廷遂命韩绛宣抚陕西。熙宁四年（1071年）又起复在绥州事件中被贬的种谔，在横山北筑啰兀城，扩大对夏战争，后因庆州兵变而不得不放弃啰兀城。面对迁延不绝的战事，宋神宗亦有意停战，是年五月西夏请和，六月宋夏双方快速通和。熙宁五年（1072年）正月双方开始在绥州地区划界，宋夏疆土之争暂获平息。八月西夏终进誓表，同月宋神宗又复赐册文，正式册秉常为夏国主。

元丰四年（1081年）四月西夏因行汉礼问题发生内乱，宋神宗趁机发动旨在灭亡西夏的灵州之战，这是宋夏关系中的重要事件。此次伐夏虽以失败告终，但宋军也攻取了横山地区的米脂、浮图等四寨和兰州及其附近地区。元丰六年（1083年）闰六月宋夏虽又讲和，但对上述地区的争夺一直没有停止。十月，秉常遣使要

求归还被侵占的横山疆土，朝廷未同意，西夏又开始不断出兵攻掠边境。元丰八年（1085年）三月宋神宗去世，年仅十岁的皇太子赵煦即皇帝位，是为哲宗，神宗母亲太皇太后高氏垂帘听政，高太后重用司马光等人，废除王安石新法，推行“更化”之治，对西夏方面也倾向于妥协。哲宗即位的当月即下令：“缘边官吏禁戢军民，毋令侵扰外界，务要尽守疆场。”^{[6]8460}然西夏方面却咄咄逼人，对宋不断发起攻势，从元丰八年（1085年）三月到八月的数月时间里不断进行侵扰。当然，面对西夏的进攻，宋方的军事防守相当牢固，双方互有胜负，西夏并未讨得多大便宜。

哲宗即位后，宋夏双方在缘边地区不断发生冲突，但并未影响到政治上的交流。元丰八年（1085年）五月，宋朝赏赐西夏神宗遗物，七月西夏遣使奠慰，十月又遣使助山陵。十月，秉常母梁氏卒，遣使报哀，十二月西夏献梁氏遗物，是月宋亦遣使吊慰，元祐元年（1086年）二月西夏又遣使谢吊慰。这些交流都为朝廷缓和与西夏关系打开了局面，如高太后遣中使以实封手诏赐吕大防及范纯仁曰：“勘会夏国自神宗皇帝升遐后来遣使吊慰祭奠，继以告国母丧，进遗物。今者又复遣使入朝谢恩，使人此来外示恭顺，稍可见矣。”^{[6]8792}然“戎情狡狴，未测其诚心何如耳”^{[6]8792}，故此高太后特意咨询吕大防及范纯仁。外交通道打开后，西夏随即开始通过外交手段来索求旧疆，元祐元年（1086年）二月西夏遣使入宋，请复旧疆，刑部郎中杜紘止之，曰：“国主设有请，必具表中，此大事也，朝廷肯以使人口语为可否乎？”^{[8]10634}三月枢密院言：“夏国自神宗皇帝上仙及彼国主母丧后来，疆界未曾商议，虑逐路缘边弛备，敌人不测冲突。”^{[6]9025}于是哲宗诏令“鄜延、环庆、河东、熙河兰会路经略司，诫边将为守御备”^{[6]9025}。五月，西夏又遣使贺哲宗即位，宋方为缓和关系，复岁赐，下令环州放归掳掠人马。六月西夏又遣使求五寨，司马光欲全部给还，由于牵涉利益太大，朝廷始终没有形成定论。

元祐元年（1086年）七月乙丑日，秉常卒，其子乾顺继立。是月庚午遣使到宋贺坤成节，又复求侵地。十月壬辰乾顺以父秉常卒，正式遣吕则罔聿谟等八人告哀。告哀之举，其实就隐

约涉及册封之事，对此宋廷只字未提，其原因主要是宋廷对于西夏内部的情况不甚清楚，同月枢密院便言：“诸路探报，夏国主秉常身死，立嗣事不同，合行封册，要知的实。”^{[6]9468}于是诏令赵离“选慕信实之人，厚与金帛，各令深入西界采探，立何人为嗣，母氏存亡，何人同管国事，审问的确以闻。其探人如有据，当议酌赏”^{[6]9468}。十月庚子遣金部员外郎穆衍充夏国祭奠使，诏曰：“故夏国主嗣子乾顺，惟尔先人，世修职贡，讷音忽至，愍悼良深，想与诸臣，同增悲慕，惟忠可以保国，惟孝可以得民，各祇乃心，以服王命。”^{[4]919}十月壬子枢密院又言：“夏国自秉常身死，诸路探到，立嗣未定，酋豪相攻，人情不安，所奏率多不同，深虑好功立异之人，缘此复生边患。”^{[6]9493}又诏令“陕西、河东诸路帅臣体认，累降约束，凡事精加采探，务在得实，仍诫谕边吏，毋失御备”^{[6]9493}。

元祐元年（1086年）十月，北宋朝廷全面妥协，是月诏夏国曰：“其元丰四年用兵所得城寨，除元系中国及西蕃旧地外，候送到陷没人口，当委边臣勘会分画给赐。”^{[6]9496}十二月己丑，夏国遣使贺兴龙节。十二月癸巳，夏国进御马五匹、常马二十五匹、橐驼二十头。十二月戊戌，哲宗“诏学士院撰赐乾顺诏，止嘉其继承恭顺之意，更不须言袭封地界事”^{[6]9557}，暂时搁置了册封乾顺之事。十二月戊申，西夏又遣使贺正旦，进马驼，宋哲宗的回诏也未提及册封之事。元祐二年（1087年）正月乙丑，乾顺又以其父秉常遗物，遣使来贡，这次宋廷最终决定“如明道二年元昊除节度使、西平王例”^{[6]9591}，册封乾顺为夏国主，并诏遣刘奉世、崔象先前往册封乾顺。

关于册封乾顺为夏国主之事，监察御史张舜民曾进言：“夏人政乱，权归梁氏已久，自秉常死，挟乾顺，专横滋甚。去年，虽数遣使入朝，然强臣争权，传闻多端，乾顺存亡未可知，朝廷未宜遽加爵命，近所差封册使刘奉世等及所赐金帛，愿勿遣。缘大臣有欲优假奉世者，为是过举，且起居郎，天子近臣，不宜屈属羌。”^{[6]9722}他主张“缓封”乾顺，并“移文致诘”西夏桀骜事。当然，如引文“缘大臣有欲优假奉世者”，此奏还涉及朝廷人事关系的问题，这主要是指文彦博过高抬举刘奉世，张舜民以不当遣“天子近臣”

以“屈属羌”来暗讽文彦博。正是由于涉及内政与外交,张舜民此论在朝廷引起轩然大波,反对者将张舜民的“移文致诘”视为兴师问罪、“为国生事”之举。元祐二年(1087年)四月甲辰,朝廷诏罢张舜民监察御史,依前秘阁校理,权判登闻鼓院,仍令赴馆供职。此事引起了台谏官们的坚决抗议,为此五月庚申日朝廷还诏令三省、枢密院召集台谏官赴都堂宣谕,以正视听。册封之事虽仍面临台谏官们的非议,然朝廷终不改其议。

元祐二年(1087年)正月册封乾顺事,是北宋朝廷妥协退让政策的一部分。然而此举并未带来和平,西夏甚至对北宋的册封不予回谢。而在具体交接四寨的问题上,宋夏双方也存在分歧,宋以塞门旧为汉城拒不交割。自五月开始的分划地界事,双方又起争端,西夏开始不断攻宋,先犯定西城,后掠陇诺堡,又攻镇戎军、三川等地。然决意妥协的宋廷竟将这些事都归结到“乾顺不治国事”“强臣梁乙逋等擅权逆命”^{[6]9837}上,对于出兵讨伐之说,也认为“非其主与国人之罪,岂可遽欲兴师,深入讨伐”^{[6]9837},甚至还指望“(梁)乙逋等能幡然改图,忠事其国,效顺朝廷”^{[6]9837}。西夏如此桀骜,成为哲宗亲政以后开始转向绍圣、进用新党、积极用兵西夏的原因,诚如章惇所言:“十年之间,含容备至,而夏人犯边如初。”^[17]绍圣二年(1095年)八月宋方罢划界,展开报复。

余 论

封爵建藩的册封制度是宋夏关系中的一个基本问题。西夏的前身,五代夏州藩镇自后梁时就获王爵之赐,此后不论是否拥有王、侯之爵,世袭土地甲兵的藩镇都被认为是一方诸侯。西夏自李继迁起就已获封列侯,位列“侯藩”。宋真宗继续对德明加官晋爵,称德明为有土有爵的“真王”。元昊时期更是获封夏国主,西夏沿着内臣外臣化的路径发展成为介于内臣(内诸侯)与外臣(外诸侯)之间的“中间型内臣”。然不论是“内诸侯”还是“中间型内臣”,北宋与西夏的关系其实一直是按照西周以来的“天子-诸侯”模式演进的,封爵建藩一直是北宋

爵封西夏的常用话语与核心要义,不论在元昊之前还是之后。

北宋中央政府借册封维持与西夏“天子-诸侯”的关系,因此北宋与西夏之间虽多有战争,但无一例外都会册封西夏。册封对西夏来说则是其获得合法地位,进而“取重诸蕃”,稳定内部秩序不可或缺的手段。也正因此故,北宋朝廷常有趁西夏权力更迭之际,以不赐王爵、只以节帅命西夏,或以节度使授西夏诸将,以削弱西夏势力的建议。谅祚死后,意欲有为的宋神宗甚至提出削减岁赐,用消减下来的钱“自除”西夏亲贵、任事首领的“分属酋豪之议”。然这些“分裂”“肢解”西夏之论,要么不被采纳,要么仅是迫使西夏屈服的筹码。

相比于北宋的和平主义倾向,辽兴宗就因与元昊的南壁之战及缘边党项部落逃归西夏等旧怨,而坚决不册封谅祚。元祐元年(1086年)十月辽道宗还因西夏秉常卒后三个月方才来告哀事,亦不行册封乾顺,只令其“知国事”^{[9]292},直到元祐三年(1088年)七月才正式册封乾顺为夏国王^⑩。当然北宋在西夏权力交替之际也多有“乘隙举兵”之论,对此深受“不加丧,不因凶”^{[11]10}传统战争文化影响的士大夫们更是不屑一顾,“乘危伐丧,非中国体”,“幸人之丧,非所以示大信、抚夷狄”^{[13]465}之论的出现自然也不会令人意外。

以上“分裂”“肢解”之论,若真的付诸实施,对权力交替时期的西夏来说,其危险性无疑是致命的,而北宋皇帝都未加采纳,就是出于不引惹生事、不想缘边地区再生战乱的考量。相反,正是北宋的册封,才对西夏最高权力的平稳过渡及西夏内部局势稳定提供了诸多助益。明此,北宋朝廷册封时所言的“保人禁暴”等并不完全是虚言。北宋的册封是使西夏屈服的筹码,臣服与恭顺是宋人对于西夏的终极秩序追求,为此,经济利益及疆土等都可做适当妥协。当“大一统”的“一元”政治观^⑪,由于实力不逮而无法实现之时,“爵命西夏”的封建思想也不失为一种维护统一、维护君臣关系的有效方式。由于“稽古”心态,北宋中央政府对“一元”政治观并没有过于执着,对不得已而实行的封爵建藩的封建思想也没有表现出过分的纠结与煎熬。

然北宋神宗时期常有在“汉唐旧疆”话语下

的开边行动,而且元丰四年(1081年)旨在灭亡西夏的灵州之战也令人印象深刻。关于灵州之战前文已有所述。对“汉唐旧疆”常念兹在兹的是“反对派”司马光等人,广为流传的宋神宗即位之初即“慨然有征伐、开拓之志”^{[6]8689},其实也是宋神宗死后司马光之语,其中当然不乏以“他者”角度而揆度的成分。宋神宗与主政的王安石都是高度的现实主义者,明白改变与西夏现状的困难性,二人在西夏问题上鲜有主张“汉唐旧疆”之论,他们主张在国内大力进行变法,“待富强众大,然后可以有为”^{[6]5628}。而北宋与西夏在横山地区争夺纠缠了数年,在熙宁四年(1071年)绥州达成妥协划界后,就在《老子》“图难于其易,为大于其细”^[18]思想的影响下,以“破乘常与破木征无异”^{[6]5800}的名义,转而支持王韶大力向与西夏本土并不甚相干的熙河地区开拓了^②。

从战争观上看,传统王道理念下的战争无疑是一种政治手段,常表现为一种“服而舍之”的“有限战争”的形态^③。战争观上的“服而舍之”,也是政治上的主要追求,战争目的与政治追求相辅相成。《左传》中“贰而执之,服而舍之。德莫厚焉,刑莫威焉”^{[19]3924}，“叛而不讨,何以示威;服而不柔,何以示怀”^{[19]4007}，“叛而伐之,服而舍之,德、刑成矣。伐叛,刑也;柔服,德也。二者立矣”^{[19]4078-4079}等论都是这种“服舍”理论的绝佳注脚。宋代是儒家文化复兴与重建的关键时期,兵学思想上也是“兵、儒融汇”的重要历史时期,其政治文化与战争文化无疑都深受儒家文化的深刻影响^④,加之“崇文抑武”统治方针的推动,宋人在应对边患上逐渐形成了以和止战的主流意识形态,在精神上对边防战争常持怀疑和抵触的情绪^⑤。而北宋与西夏的军事冲突,亦是儒家话语下“明刑伐罪”的教化工具,是“服而舍之”的“有限战争”的集中体现,形式上往往以西夏谢罪、宋朝宽贷而结束,在神宗、哲宗及徽宗等所谓的战略进攻时期莫不如此。

注释

①有关宋夏战争的相关代表性论著有王天顺主编:《西夏战史》,宁夏人民出版社1993年版;李华瑞:《宋夏关系史》,河北人民出版社1998年版;曾瑞龙:《拓边西北:北宋中后期对夏战争研究》,北京大学出版社2013年

版;方震华:《和战之间的两难:北宋中后期的军政与对辽夏关系》,社会科学文献出版社2020年版。②⑩何强:《北宋与西夏交往交流的秩序与话语——以交聘文书为中心》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2023年第5期。③何强:《制造“诬”“间”叙事——北宋与西夏交往交流中的话语调适》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2024年第5期。④冯天瑜:《“封建”考论》(第2版),武汉大学出版社2007年版,第90页。⑤吕思勉:《中国制度史》,上海教育出版社1985年版,第442页。⑥高明士:《光被四表——中国文化与东亚世界》,载刘岱主编:《中国文化新论·根源篇·永恒的巨流》,生活·读书·新知三联书店1991年版,第485页。⑦郝祥满:《天朝礼治体系下的东亚“封建社会”》,《社会科学战线》2009年第3期。⑧马端临:《文献通考》,中华书局2011年版,第7564页。⑨⑩司义祖整理:《宋大诏令集》,中华书局1962年版,第905页,第906页。⑪⑮薛居正等:《旧五代史》,中华书局1976年版,第1769页,第1788页。⑫[日]山崎觉士:《吴越国王与“真王”含义——五代十国的中华秩序》,载[日]平田茂树、远藤隆俊、冈元司主编:《宋代社会的空间与交流》,河南大学出版社2008年版,第148页。⑬龚延明:《中国历代职官别名大辞典》,上海辞书出版社2006年版,第412页。⑭吴任臣:《十国春秋》,中华书局2010年版,第59页。⑯黄纯艳:《宋代朝贡体系研究》,商务印书馆2014年版,第76页。⑰关于“中间型内臣”,可参王安泰:《再造封建——魏晋南北朝的爵制与政治秩序》,台大出版中心2013年版,第263—296页。⑱李华瑞:《宋夏关系史》,第201页。⑲脱脱等:《辽史》,中华书局1974年版,第297页。⑳“大一统”的“一元”政治观可参见王子今:《权力的黑光:中国传统政治迷信批判》,四川人民出版社2020年版,第177—201页。㉑何强:《儒老之间:北宋王安石经略熙河的思想之维》,《国际儒学(中英文)》2024年第2期。㉒赵现海:《中国古代“有限战争”传统与“有限开拓主义”疆域模式》,《前沿》2024年第4期。㉓黄朴民、魏鸿、熊剑平:《中国兵学思想史》,南京大学出版社2018年版,第331—356页。㉔陈峰:《宋代主流意识支配下的战争观》,《历史研究》2009年第2期。

参考文献

- [1]王震.司马法集释[M].北京:中华书局,2018.
- [2]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
- [3]吴广成.西夏书事校注[M].胡玉冰,校注.上海:上海古籍出版社,2021:34-36.
- [4]宋大诏令集[M].司义祖,整理.北京:中华书局,1962.
- [5]吴任臣.十国春秋[M].徐敏霞,周莹,点校.北京:中华书局,2010.

- [6]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [7]文彦博.文潞公文集[M]//宋集珍本丛刊:第5册.北京:线装书局,2004.
- [8]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [9]脱脱,等.辽史[M].北京:中华书局,1974.
- [10]李埴.皇宋十朝纲要校正[M].燕永成,校正.北京:中华书局,2013:203.
- [11]范仲淹.范仲淹全集[M].李勇先,等点校.北京:中华书局,2020.
- [12]周春.西夏书校补[M].胡玉冰,校补.北京:中华书局,2014.
- [13]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.
- [14]宋庠.元宪集[M]//景印文渊阁四库全书:第1087册.台北:台湾商务印书馆,1986:653.
- [15]杨仲良.《续资治通鉴长编纪事本末》点校[M].丁建军,点校.郑州:中州古籍出版社,2023.
- [16]陈均.皇朝编年纲目备要[M].许沛藻,金圆,顾吉辰,等点校.北京:中华书局,2006.
- [17]王称.东都事略[M].孙言诚,崔国光,点校.济南:齐鲁书社,2000:1108.
- [18]吕祖谦.春秋集解[M].李解民,点校.杭州:浙江古籍出版社,2017:225.
- [19]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.

Investiture and Pacification: The Political Logic and Order Pursuit in the Northern Song Dynasty's Enfeoffment of Xixia

He Qiang

Abstract: The enfeoffment system served as an important instrument for the traditional Chinese central governments in managing relations with neighboring ethnic regimes. From the enfeoffment of the Northern Song to its vassal state Xixia, it can be seen that the relationship between the two sides has actually evolved in accordance with the “emperor-vassal states” model since the Western Zhou Dynasty and the conferment of noble titles and establishment of fiefdoms was also a common expression and core tenet in the imperial edicts of the Northern Song Dynasty. Despite recurring conflicts, the Northern Song Dynasty would enfeoff Xixia each time, granting it legitimate status. As for suggestions aimed at “dividing” or “dismembering” Xixia—such as refraining from bestowing the title of king and only appointing its rulers as military governors, conferring military governor titles to its generals to weaken its authority, or dividing the annual tribute among tribal chiefs while “independently appointing” its nobles and key officials—the Northern Song Dynasty either chose not to adopt them or used them solely as political tactics to compel Xixia into submission. Such policy stemmed not only from the consideration of border stability and aversion to war, but more fundamentally from the Northern Song’s demand for Xixia’s formal submission and defence. In this regard, the Northern Song Dynasty even reprimanded officials who advocated “deferred investiture” for Xixia. Wars were often halted due to the doctrine of “not attacking during mourning, and not taking advantage of misfortune”. Thus, submission and deference were, in fact, the ultimate order that the Northern Song Dynasty sought from Xixia. The issue of “enfeoffment” is of great significance for a deeper understanding of the relationship between the Song Dynasties and the vassal state Xixia and for grasping the dialectical relationship between feudalism and centralized imperial politics.

Keywords: the Northern Song Dynasty; the Xixia Dynasty; conferring titles; political culture; political order

[责任编辑/晨 潇]



“明堂月令”发生考论*

管宗昌

摘要:从明堂月令的发生入手是解决明堂及月令相关问题的重要法门。考古发现表明,早期宫殿建筑并不存在工整的“亚”形结构,而是稳定呈现出以坐北主殿为核心的“北主四合形态”,早期文献中关于明堂的记载正是这一建筑形态的折射和反映。后来典型的“亚”形明堂的构想,须待其所属的建筑系统与月令体系、五行体系三方的深度融合。五行观在融入传统的“四时-四方”系统时曾出现“土”位难以安置、时空配属扞格等问题,其生克观所承载的平等观念与“中央”的统领性之间也期待配属调适。三大系统的初期融合是在《管子·幼官》中实现的。它通过虚构一个位于“中央”的“五和时节”,实现五行系统对月令系统的完全融入;通过“图方中”使“中央土”在五行系统的融入中重获统领地位。当然,《幼官》又赋予“图北方”以特殊地位,形成独特的“双中心”模式,体现出北主四合形态的顽强遗存。五行观的介入是推动明堂月令发生的关键,五行介入后明堂被重构为规整的礼仪空间,月令实现王官化改造。

关键词:明堂月令;五行系统;“亚”形结构;《管子·幼官》;发生学

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0095-11

明堂和月令的相关研究悠久而复杂,从明堂月令的发生入手将是破解相关谜题的重要法门。“明堂月令”的称谓至汉代已较为广泛。蔡邕专文《月令篇名》释名:“因天时制人事,天子发号施令,祀神受职,每月异礼,故谓之月令。所以顺阴阳,奉四时,效气物,行王政也。成法具备,各从时月,藏之明堂,所以示承祖考神明,明不敢褻渎之义。故以明堂冠月令。”^[1]明堂与月令的连名借重了明堂的权威,凸显了月令的王政功能。同时,明堂又因这一连名而蔚然大观,月令也因之而进入全新的发展阶段^①。

自汉代蔡邕、郑玄以降,关于明堂的争论不绝。王国维指出:“古制中之聚讼不决者,未有如明堂之甚者。”^[2]古人对明堂的讨论主要围绕明堂创立的时间、(周人)明堂有无、明堂的性质

与功能、明堂形制等问题展开。研究成果繁复、成就非凡,尤其对明堂性质的探讨,涉及范围极广。然而不足之处也是明显的:缺乏考古资料的支撑,仅据文献和想象;对明堂形制“后入为主”,缺少发生学分析。从蔡邕、郑玄始,均将其认定为中央(太室)加四方工整合围的“亚”形结构,但这是《吕氏春秋·十二纪》《礼记·月令》以及汉代明堂的典型形态,而非早期发生形态。

明堂的早期形制与明堂的发生仍然是当前明堂研究的焦点。现代学者在前人研究的基础上取得了一定进展,集中表现为对一个关键问题的初步聚焦,即明堂月令^②。学者已认识到明堂与月令的深刻关联,以及明堂月令对于探讨相关问题的关键意义。但目前学界对古宫室形制仍存在简单化认知,对古代建筑基址的认知

收稿日期:2025-06-11

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“《管子》的生命理念与文章书写研究”(21BZW189)。

作者简介:管宗昌,男,文学博士,汕头大学文学院教授(广东汕头 515063),主要从事先秦两汉文学与文化、诸子学研究。

有待提升;对明堂月令缺乏发生学的细致梳理。月令研究同样积累了大量成果,其中月令源流考辨是重要内容,主要集中于《礼记·月令》的成书年代和文献源流问题上,曾有“周公说”“出于《吕氏春秋》说”“夏代说”“周秦书经汉人修改说”等^{[3]501-512}。但这些研究多受经学思潮影响,难免悖误。近年研究越来越关注阴阳五行学说在月令早期发展中的重要作用。如陈美东明确提出月令是阴阳家的作品^③,林甸甸也注意到阴阳学说之于《月令》的意义^④等。这些都是对月令源流的有益探索,但研究还不够充分。月令源流既要关注《礼记·月令》,同时也需要从整个月令系统上考察,这同样指向了与阴阳五行密切相关的明堂月令的发生。

从发生学上探讨明堂月令的发生,有助于上述明堂和月令诸问题的推进。而要更好地呈现明堂月令的发生,则必须进行三位一体的还原,即以现实古建筑的真实形态为参考,紧密结合早期文献记载,还原文献本义,贯穿各大文化系统的发展脉络,呈现明堂月令的真实发生。

一、早期建筑形态与早期明堂描写

20世纪中叶以来,大量上古宫室基址考古发现为认识早期朝堂建筑形态提供了现实依据,现代学者已将其运用于明堂研究。但是对它们的认知却较为粗泛,普遍将其笼统描述为“亚”形结构,缺乏具体真实的描绘。这种认知对早期明堂认知未能起到真正的推动作用,只能对陈陈相因的“亚”形明堂认识形成所谓的对证,掩盖了明堂月令的真实发生。所以,有必要重新检视上古时期宫室建筑的真实形态,现选取各时期最具代表性的基址进行分析。

第一,秦安大地湾建筑基址F901也被学者们称为“大房子”,是先夏宫室的代表。“F901以长方形的主室为中心,两侧扩展为与主室相通的东西侧室,左右对称;主室后面以主室后墙和延伸的侧墙又构成单独的后室;主室前面有附属建筑和宽阔的场地。F901的布局井然有序,主次分明,形成一个结构复杂严谨的建筑群体。整个建筑坐北面南,正门的门向是南偏西30度。”^⑤钟晓青认为:“在东西侧室及后室中都

未发现外墙,称之为‘室’是不大合适的。”^[4]这一信息至关重要,发掘报告并未显示合围的外侧墙,这就意味着东、西、北三面附属建筑可能不是合围屋室,而是只有两边墙、上有覆顶的敞开式建筑。关于主体建筑前的三列柱基,刘叙杰指出:“前部有与主体空间等宽的三列柱迹,表明前部连接一敞篷。”^{[5]85}这里极可能是柱撑的敞篷,至于是否与主体连接不好判断,但可以确定与其他三面附属建筑形态不同。要言之,这处房址的建筑特征表现为:坐北朝南;主次分明,以坐北长方形主建筑为核心,其余四面属附属建筑;前方大面积敞篷,其他三面为敞开式连接建筑。

第二,河南偃师二里头二号宫殿是夏代宫室的代表。这处建筑已经展现出鲜明的院落式形态:“遗址的四边包括北墙,东墙、东廊,西墙、西廊,南面为复廊和大门。北墙和三面廊围成一个广庭。广庭中央偏北是中心殿堂,中心殿堂与北墙之间有一大墓。”^⑥遗址四面合围,其中北面为纯墙体,东西两面只有东侧中部有一小型房屋,其余均是兼具围墙功能的廊庑。南面也是廊庑,但已呈现明显的门塾三间,中间是门道,两侧是两间屋。该遗址的主体建筑显然是坐北的宫殿,它与“大房子”有较大区别,由东西排列的三室组成:“南壁均辟门通檐廊,另东、西并置门达中室。”^{[5]150}从台基柱洞看,应是四面檐廊,已不是“大房子”的四面附属建筑。

第三,偃师商城1号宫室建筑群4号宫殿基址应属商早期建筑。进入商代,建筑形制又有所变化。“正殿朝南,方向188°,基址全系夯土筑成,包括正殿、东庑、西庑、南庑、南门、庭院和西侧门等建筑,自成一体。”^⑦较之二里头遗址,4号宫殿既表现出很强的继承性,又呈现出新的建筑特征。其继承性表现为主殿坐北朝南,总体仍是四围结构;特征表现为围墙形态弱化和三面屋舍功能的强化,呈现坐北主殿与三面屋舍形成的四围屋舍样态。

第四,安阳洹北商城大致属于商中期建筑,其中1号基址虽然东部仍未发掘,但其形制大致清晰:“整个基址的建筑物部分由门塾(包括两个门道)、主殿、主殿旁的廊庑、西配殿、门塾两旁的长廊组成。估计尚未发掘的基址东部还应

有东配殿。”^⑧这较之偃师商城4号宫殿基址稍有变化:南墙基本只突出了门塾这一屋舍建筑,两旁长廊则与二里头遗址相似;东西配殿建筑显示其屋舍功能进一步凸显。

第五,陕西岐山凤雏村西周建筑基址。其使用上限大致在武王灭商之前,下限大致在西周末年。本建筑前堂是建筑群的主体,后有后室,前堂后室之间有小院;东西两侧各有八间厢房,前有门房,后有围墙,形成四围建筑群。发掘者认为它是作为宗庙来使用的,因为“在西厢房的第二室的窑穴H11中又出土了大批的甲骨”^⑨。王恩田则根据《尔雅·释宫》“室有东西厢曰庙,无东西厢有室曰寝”,也判定其为宗庙^⑩。综合看来,本建筑属宗庙的可能性较大。

第六,陕西扶风云塘建筑遗址被认为是与先秦宫室形制记载最接近的一处。徐良高、王巍根据考古发掘认为:“与已发掘的凤雏甲组建筑基址、召陈建筑群相比,云塘F1组建筑群更具有典型性,无疑属于西周高级贵族所使用的建筑。至于其具体的用途性质,可能与家族宗庙有关。”该遗址较之商代四围建筑又有新的形态:四周有墙垣与南面门塾贯通,东西两面的附属建筑则已经完全独立不再具有墙垣功能,而另设独立墙垣。主殿呈“凹”形,内部结构形态较为复杂^⑪。需特别指出的是,此主殿内部虽然复杂,但是并非“中央+四方”工整排列的四合结构(其他早期基址中也没有出现),其大致呈现的仍然是南北轴线的左右对称结构。

第七,秦雍城1号宗庙。其形制显然与云塘宗庙有承继关系,形制也极为相似:“大门、中庭、朝寝及亭台由南向北依次排列,形成建筑的中轴线;东西两侧配置厢房,左右对称;东、西、南、北四面环以围墙,形成一个全封闭式的建筑群。”学界普遍认为此处遗址是宗庙建筑,建筑年代应该在春秋中期,废弃于春秋晚期^⑫。

第八,秦雍城3号宫室呈现的是春秋战国宫室的另一种形态^⑬,应与凤雏基址存在沿承关系。该基址是由五座庭院沿南北向轴线纵列的一组建筑^{[5]263},第三庭院是主体,学者称为“外朝”,其中只有主殿而无配殿;第五庭院最大,有北、东、西三面殿。单看每个庭院都没有形成四合结构,但总体符合“前朝后寝”的形制。它的

位置在宗庙1号建筑的西侧大约500米处,当属秦国宫室,使用时间大约在春秋到战国时期。

通过对各时期代表性宫室形态的梳理不难发现,学者所言的“亞”形结构或四合结构,其实是极为笼统和模糊的描述。它们只是总体可视为四围结构,远非四面均等而工整的四合结构,独栋建筑内部也没有严整的“亞”形存在。早期宫室大致是这样演变的:先夏时期虽出现过类似独栋建筑的四合形态(其中明显有作为主体的朝南主室),但是后来逐渐演变为院落式四合结构,由坐北的主体建筑和其他三面建筑构成四合庭院形态。三面屋舍功能逐渐凸显,围墙功能逐渐弱化。从凤雏、云塘及雍城建筑看,西周时期朝堂与宗庙逐渐分化,宗庙建筑更倾向于有东西配殿的四面屋舍形态;朝堂则更倾向于多进结构,主体宫殿后面有时会出现明显的宫室(后寝),合于“前朝后寝”的形制。

上古宫室演变有迹,形态虽异但核心特征明显:其一,总体呈现以南北为轴线的左右对称形态,坐北的主殿始终是整个建筑群中稳固而核心的存在,历久不变。其二,四合形态均以建筑群形态呈现^⑭,并没有严格意义上的独栋四合建筑^⑮。

早期宫室的四合形态都是由作为核心的主殿和其他附属建筑构成的建筑群,分有主次,并不呈现为四方工整的“亞”形,我们可以把它称为“北主四合形态”。这种现实建筑形态会折射或反映在文献之中,早期明堂文献材料可用以对照。《逸周书·明堂解》^⑯和《考工记》是关于明堂形制的早期记载。先看《逸周书》:

周公摄政君天下,弭乱六年而天下大治。乃会方国诸侯于宗周,大朝诸侯明堂之位。天子之位,负斧扆南面立,率公卿士侍于左右。三公之位,中阶之前,北面东上。诸侯之位,阼阶之东,西面北上。诸伯之位,西阶之西,东面北上。诸子之位,门内之东,北面东上。诸男之位,门内之西,北面东上。九夷之国,东门之外,西面北上。八蛮之国,南门之外,北面东上。六戎之国,西门之外,南面南上。五狄之国,北门之外,南面东上。四塞九采之国,世告至者,应门之外,北而东上。宗周明堂之位

也。^{[6]759-765}

这段文献重在描述诸侯排位、明尊卑次序,但朝会以明堂为地点,其中折射出建筑形态。朝会之中,周公以天子身份坐北朝南,臣属排列展现出以下特点。

其一,臣属位于周公面前,三面环绕,突显周公坐北朝南的尊位。文中可见堂前有三阶,即中阶、阼阶和西阶,其中诸侯位在“阼阶之东,西面北上”,唐大沛云:“阼阶在东。诸侯位次面西,以北为上。”^{[6]763}诸侯位在主殿台基东侧台阶之东,在周公左前方位。同理,“诸伯”在周公右前方位。据诸侯位在“阼阶之东”判断,他们已经在明堂之下,而不在明堂上,“九夷”则在“东门之外”,应该在整座宫殿的东门之外,仍然在周公的左前方位。薛梦潇曾专门为此绘图,可供参考^⑩。朝会呈现的是周公坐北向南为尊位,诸侯三面而立。

其二,以距离远近展现圈层结构,体现亲疏尊卑。此次明堂朝会的目的在于“明诸侯之尊卑”,以距离远近展现的四大圈层是朝会的核心形态:第一层:三公(正前)—诸侯(左前)—诸伯(右前);第二层:诸子(正前东)—诸男(正前西);第三层:九夷(东门外)—八蛮(南门外)—六戎(西门外)—五狄(北门外);第四层:四塞九采(前方应门外)。第一圈层以正前(南)为尊,东次之,西再次;第二圈层均在正前(南),东次之,西再次;第三圈层对应所来方向无尊卑;第四圈层在正前(南)。可见,臣属排列的基本结构是以周公面前左(东)、中(南)、右(西)为基本范围,尤其是正前方使用频次最高,同一圈层仍以正前(南)为尊。

这次周公朝会折射出的明堂形态,与考古发掘的宫室形态十分吻合,展现的都是主体建筑坐北朝南的属性。可以确定,这次朝会绝不是安排在独栋的建筑之内,而是发生在一个建筑群中。坐北的主殿是天子面朝众臣的所在,其他三面的附属建筑则十分黯淡,基本没有反映。坐北朝南的尊位是现实建筑形态(尤其是主殿)在朝会中的投射。薛梦潇将此处的“明堂”认定为“治朝”^⑪,是有一定道理的。

再看《考工记》关于明堂形制的记载:

周人明堂,度九尺之筵,东西九筵,南

北七筵,堂崇一筵,五室,凡室二筵。室中度以几,堂上度以筵,宫中度以寻,野度以步,涂度以轨。^[7]

关于明堂的形制,从郑玄开始就解读为“亞”形结构:“水木用事,交于东北;木火用事,交于东南;火土用事,交于中央;金土用事,交于西南;金水用事,交于西北。周人明堂五室,帝一室,合于数。”^[8]在郑玄看来,这一结构与五行观念相表里。这一认识对后世影响巨大,戴震、阮元、俞樾、焦循、孙诒让、王国维、杨鸿勋等虽然在描述的具体形态上有所差异,有的将四室置于四隅,有的置于四方,但是总体形态都不离“亞”形结构。

其实,这种“亞”形五室与《考工记》所记的明堂形制并不吻合,最明显的不合就在于:工整排列的“亞”形五室最终形成的明堂是东西与南北等长的正方结构,这与记载的“东西九筵,南北七筵”的长方形不符。如果沿着“亞”形结构的思路复原,势必出现各种歧解。要解决这一问题,需要从两方面着手:一是回归文献本身,二是合理结合现实建筑加以对照。

细读文献会发现,《考工记》的这段记载其实并没有太多歧义。其中明确了明堂东西和南北尺寸,分别是九筵和七筵。“度九尺之筵”,则“堂崇一筵”合今制约2米,显然不是指明堂建筑的高度,而是指建筑所在的基址,即明堂建筑在高2米的台基之上。“五室,凡室二筵”很自然承上而来,说的是明堂包含五室。“凡”字是理解这段文献的关键,历代诸家和学者都忽略了对此字的辨析,导致不少误解。“凡”,尹黎云:“甲骨文作……而是槃的象形。槃子的特点是面积大,容物多,是最括众物的形象,故凡字从槃指事,可得‘最括’义。范围‘最括’,引伸有要点、概略义。”^[9]“凡”字的一个重要义项就是大概。扬雄《长杨赋》:“仆尝倦谈,不能一二其详,请略举凡,而客自览其切焉。”颜师古曰:“凡,大指也。”^[10]费振刚等直接将其释为:“大概,概略。”^[11]如此看来,文献的意思极为明确:明堂东西长9筵,其中共有5室,每室自然就是大约2筵。如果每室是准确的2筵,则原文不应有“凡”字。

再从建筑基址看,历代主体宫殿内部东西排列多室的情况是较为常见的形态,但迄今未

发现在独栋建筑中出现“亞”形结构。如偃师二里头遗址排列三室、岐山凤雏西周基址排列六室等。薛梦潇对历代明堂复原进行了缜密的辨析,并参照齐镇西周建筑基址形态复原,将五室置于明堂北外侧,而不是集中在堂内,东西两侧又各配以房^⑩。她注意到历代复原者先入为主的弊端,积极参照考古发现,摒弃了独栋建筑的“亞”形构想。虽其将五室东西并排的做法是可取的,但将室置于堂外的做法并不符合齐镇基址实况(基址显示室、房等均位于宫殿之内)。此谬误关键在于没有很好地注意和理解“凡”字所指的“大概”之义,以致对尺寸斤斤计较而无从安置王室的排列。《匠人》中所述“周人明堂”更可能的形制就是独栋建筑之中前堂后室,后室东西并排,每间大约2筵见方。云塘基址所展现的内部结构复杂具体,《考工记》则是概略描述,无法准确还原更多细节。

通过早期基址和文献对照能够看出,早期明堂记载仍是现实建筑形态的反映,所指主要是作为主体建筑的主殿,并没有展现后世那种严整的“亞”形。

二、“四时-四方-五位”模式及其与五行的扞格

早期文献中的明堂形制是早期现实建筑的投射,无论是前者还是后者,都远非工整四合模式。那么,后世所展现出的严整的四合结构是如何得以实现的?明堂所属的建筑系统与月令系统、五行系统的融合则至关重要,即“明堂月令”的发生。

当前学界对于明堂月令的发生存在简单化的认知。如有学者认为月令系统的四时观念与四方观念密切关联,也就是“四时-四方”系统,建筑系统则依据其“亞”形结构与之自然发生融合^⑪。此种观点忽略了早期建筑以及明堂描写都不是真正“亞”形结构的事实,同时也忽略了明堂月令发生过程中五行观的作用。葛志毅提出:“今日欲恢复上古明堂制度真相,首先必须剥离包装于其上的阴阳五行油彩。”^⑫这一见解可谓卓识。但是他侧重分析五行的介入,对介入之前的发生脉络涉及较少。明堂月令的发生

是建筑系统、月令系统和五行系统三大系统的融通,经历了一个复杂的发生过程。

需要明确的是,月令系统隶属于悠久而稳固的“四时-四方-五位”系统。这个系统展示的是古人时空统一的认知传统,现在可见最早的是古人时空统一的认知传统,现在可见最早的“四时-四方”匹配的资料当是甲骨文所载的四方风,李学勤整理为:“东方曰析风曰协,南方曰因风曰凯,西方曰彝风曰韦,北方曰伏风曰役。”^[12]方、风匹配关系其实就是早期季节概念的雏形。胡厚宣等人认为这段记载足以证明四季观念的萌芽^⑬。四时观念与四方相互匹配体现出鲜明的时空统一特点。方风叙述次序为东、南、西、北,这种起于东方的说法成为文化传统并得以延续。此外,从《尚书·尧典》“二分二至”的记载亦能看到“四时-四方”观念。杨儒宾认为:“四方神实质上也是分至之神……时间和空间在此是统一的。”^[13]¹¹⁶四方和四季相匹配,所叙述的顺序仍然是东、南、西、北,对应的季节为春、夏、秋、冬。这种“四时-四方”对应模式是早期月令书写模式的固有形态。

关于五位(四方加中央)的产生,学界则争论较多。胡厚宣基于四方风认为商代已有五方观念,进而判定五行说起源于此^⑭;但金谷治等学者明确反对此说,认为商代还没有以方位为基础的五行体系,“今天的情况下也还无法承认以甲骨文为首的殷代史料中已有了明显的五行说”^[14]。实际上,目前确实还缺乏殷商存在五方位系统的切实证据,但这并不能否认五方位观念的产生。艾兰就认为五位之于四方是一个自然的认知发生过程:“如果把‘方’作为方形来理解,‘四方’位于东、南、西、北,不可能在方形的土地之内;只能位放一个中央方形之外。这样看,土地就是一个‘亞’形。”^[15]这是从与“四方”相伴而生的角度提出的“中央”概念。当然,从“方”字在殷商时期的内涵分析,同样能得到类似的认识。王爱和认为:“‘方’最常用来形容异族政体,无论是表示一个具体政体的‘某方’,抑或单单是一个‘方’,或者‘多方’。简言之,‘方’与‘我’,即‘大邑商’是相对而言的。”^[16]四方概念本身就隐含着以我为中心的政治地理观念,所以无论殷商时代的五方位是否已成系统,不可否认的是中央概念是与四方相伴而生、相对而

言的,它和四方相比具有典型的理念化特征,具有超越四方的虚在性和政治属性。

如果说四方和四时天然匹配,那么由四方衍生的五位是如何与四时相匹配的?考察相关文献、考古材料不难看出其主要依靠“中央”的特殊性实现对四方的统照,同时实现对四时的统照,而且这种和谐共存已然早于甲骨记载。安徽含山凌家滩四号墓(相当于大汶口文化中后期)出土的一件玉片,上有八角形图案。陈久金、张敬国将其视为太阳的象征:“含山玉片当中恰刻一太阳。因此,我们就有理由把玉片大圆所分刻出的八个方位看成与季节有关的图形。”^[16]冯时也认为:“明确反映了古人以方位与四时八节的联系。”^[17]玉片明确显示出中央及其之外的四方、八位,这暗示了四方与五位的悠久关联,也暗示出“四时-四方-五位”之间的自然匹配。

在明堂月令的发生过程中,还有一点是必须明确的:五行是后来才参入整个系统的。葛瑞汉曾言明:“这些关联最初是建立在古老的四季和四方系统之上,而五行则是后来才加上的。”^[18]任何过早地将五行观念贯入明堂月令的做法都容易造成先入为主的谬误和认知偏差,如郑玄将《考工记》中的明堂与五行观念结合,就犯了此类错误。

关于五行学说的起源众说纷纭,但通过文献梳理,仍可对五行观念的早期演变以及“五行”与“四时-四方-五位”的关系进行考察。《尚书·洪范》^[19]中的五行说是现存最早的“五行”文献:“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”^[18]这里着意描述的不是五种物质本身。“行”,师玉梅说:“行的本义是道路。”^[20]五行重在描述五种物质的不同属性,每种物质有不同的属性和发展趋向。杨儒宾认为:“五行之物的本质就是不同性质的‘力’的流动。”^[13]^[40]“五行之物”有类似的意指。所以,五行本义是与属性不同的五种物质相关联的五种不同走向、趋向或规律。《洪范》在本质上规定了五行说的概纳属性,这直接导致后代五行学说对系统化配属的追求。五种物质的

叙述顺序为水、火、木、金、土,不存在生克逻辑,“土”居于最后。

《洪范》五行说对后世文献产生了巨大的影响。《左传·文公七年》:“水、火、金、木、土、谷,谓之六府。”^[19]^[564]从五行角度看其排列顺序与《洪范》完全相同,遵循的是相克次序。另外,《逸周书·小开武解》:“五行:一黑,位水;二赤,位火;三苍,位木;四白,位金;五黄,位土。”^[6]^[291]这里,五行与颜色配属,次序仍与《洪范》完全一致。《左传·昭公二十九年》:“故有五行之官,是谓五官……木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”^[19]^[1502]对此,孔颖达曰:“分五行以配四时,故五行之神句芒祝融之徒,皆以时物之状而为之名。”^[20]此处的句芒等正是时节之神。这是较早将五行与“四时-四方-五位”系统配属,并在次序上主动适应后者,即木、火、金、水。当然,“土”仍被置于末位与《洪范》的做法是一致的。

由上能够看出,春秋以前五行的排列并没有普遍可解的次序^[21],偶尔出现过相克次序,但未出现过相生次序。“五行”在与“四时-四方-五位”配属之后逐渐获得了方位次序,但并没有完全展现“四时-四方-五位”系统中“中”的统领属性,而是延续了将“土”置于末位的做法。这意味着五行参入此系统时,“土”并不能直接且自然地对应“中央”所具有的特殊统领属性,二者融合并不顺利。

无独有偶,“五行”初步介入“四时-四方-五位”系统时的扞格还表现为五行与四时之间的失配现象。长沙子弹库战国楚墓出土的楚帛书是一件图文兼备的月令文献,学界称之为《四时令》或《十二月神图》。《四时令》将一年分为四时十二月,分居四个方位。从首三月(春季)-东方左旋阅读,仍然是“四方-四时”模式^[22]。《四时令》的五位意识并不明显,帛书中间部分是倒转五位的甲篇和乙篇,并不存在一个明确的中央方位。但《四时令》显然也有五行观念的渗入:乙篇讲到九州不平,山陵崩坠,四神乃作,“捍蔽之青木、赤木、黄木、白木、墨木之精”^[23]。值得注意的是,这里虽然出现“五木”,但是后文炎帝命令祝融驱使四神“【以】□四敷奠四极”^[24]。也就是说,从帛书图文看,真正支撑的四极是青木、赤

木、白木、墨木,分别位于四隅,唯独没有“黄木”。另外,其四边画有四季神像,杨宽认为这就是乙篇所言的:“长曰青□干,二曰朱□兽,三月蓐黄难,四月□墨干。”^{[3]388}杨先生的说法是正确的。从五行配属的角度看,西方与黄色显然并不对应。相同的处理方式在《管子·轻重己》中也曾出现。这种处理方式的本质是“四时-四方”与“五行”配属的扞格,牺牲的是五行配属的严整。也就是说,五行观念的确渗入其中,但是“中央-黄”被强势的“四时-四方”观念所湮没,扞格出现时也自然地牺牲五行配属的严整,这是五行与四时失配的典型表现。《墨子·贵义》中“帝以甲乙杀青龙于东方”一段也展现出五行之土无处安放的尴尬。

综上,“四时-四方-五位”系统是一个源远流长且结构稳固的认知框架,其中“中央”凭借其独特的统摄地位,与“四时”“四方”和谐共存。然而,五行观念在早期的介入却并不顺利,两大系统之间呈现出显著的扞格:代表“中央”的“土”未能承袭其统摄地位,“五行”与“四时”之间也屡见无法对应的错位与抵牾。因此,五行与月令系统的融合亟待一个全新的思想契机与体系突破;而作为建筑系统的明堂,也同样需要这样的契机。

三、《幼官》的双中心与三股合流

从现有文献看,月令、建筑、五行三大系统的最早融汇是在《管子·幼官》中实现的。

《管子·幼官》主要通过虚构一个位于“中央”的“五和时节”,实现五行系统对月令系统的完全融入。这样,原来的四时实际上也就变为五时,与五行实现融合对接。五行的介入立即显示出强烈的弥漫属性,实现了多个维度的串联:方位-时节-数字-颜色-味道-五声-气-五后-五兽。这是五行第一次与“四时-四方-五位”系统的和谐共融,此系统一改之前将“土”置于末位的做法,而是将“五和时节”置于“图方中”,在篇首首先叙述。这反映的是“中央土”在五行系统的融入中重获了原有的统领地位。

需注意的是,《幼官》明显表现出“中央”和“北方”的双中心模式。一方面将“图方中”置于

首位统领位置,另一方面又以玄武方位为引导,赋予“图北方”以特殊地位,形成独特的“双中心”模式。

《幼官》“图方中”的中心地位在文章形态上有所展现,同时又和等级观念紧密结合,在内容和形式上都展现出中央的统摄地位。

首先,从篇幅规模看,“图方中”(中央本图)的字数是东、南、西三方字数的两倍多,只有北方本图的篇幅字数大于中央本图(详细情况见表1)。这点比较特殊,后文将详述。当然,中央和三方(东、南、西)的这种差异一方面与作者的结构理念有关,有意突出中央的特殊性;另一方面可能与图纸形态有关^②。

表1 《幼官》各方图篇幅字数统计表

	中央	东方	南方	西方	北方
本图	386	167	163	158	462
副图	350	136	97	116	240

其次,严整的次序性。其最为直观的表现就是数字序列的规模使用。中央本图大量使用数字化叙述,并展现出鲜明的层次性。有的是依次上升,有的则是依次降低。如“则皇”与之后的“帝、王、霸、众、强、富、治、安”共九个层次,依次降低;紧接下来就是:“一举而上下得终,再举而民无不从,三举而地辟散成,四举而农佚粟十,五举而务轻金九,六举而絜知事变,七举而内外为用,八举而胜行威立,九举而帝事成形。”^{[21]184}这里的九举之功依次上升,其九举不能和前面的九个治国层次意义对应,也就是说其使用数字的象征意义大于实际数字意义,不可斤斤计较于几举具体所指。然后又出现“九本搏大……八分有职……十官饰胜备威……六纪审密……五纪不解”,张佩纶认为“十”当作“七”,是有道理的^{[21]184},这是从九到五依次降低;最后还有“治乱之本三……存亡之数九”,是从三到九依次上升。

无论是上升还是下降,图方中的数字式叙述都十分严整,展现出严格的次序,有时这些数字超越数字意义本身,这也导致历代注家在落实某些数字的具体所指时无所适从。这些数字有时不必也无法落实。次序化数字意义有二:一是以数字式的总结展现丰富的内涵,从而产生纲领指导意义;二是通过数字的严整排列展

现秩序化的存在形态。

最后,句式的整齐化。中央本图的句式十分整齐,一个叙述单元基本都使用统一句式,而且句型以短句子为主。如:“通之以道,畜之以惠,亲之以仁,养之以义,报之以德,结之以信,接之以礼,和之以乐,期之以事,攻之以言,发之以力,威之以诚。”^{[21]184}这种整齐的短句排比造成经典化语感,产生简洁、权威的文章效果。

《幼官》的“中央-四方”观念,既意味着对中央的特殊化、纲领性书写,同时也意味着等级观念的贯彻与实施,这在中央和四方的书写中都有所透露。如中央本图既明确了以“皇”为最高等次的九个不同层次,也明确了从“九本搏大”的“人主之守”到“五纪不解”的“庶人之守”的等次,其等级区分观念是清晰的。再如“东方本图”有:“强国为圈,弱国为属。动而无不从,静而无不同。”尹注:“强国所以禁御弱国,弱国圈然也。”^{[21]189}“圈”,《大广益会玉篇》云:“牢也。”^[22]“圈”和“属”意义相近而程度有别,“圈”,即指强国为牢笼;弱国则成为附属和从属。相似的表述还有“南方本图”,如“则上尊而下卑,远近不乖”也十分看重强弱统属和贵贱主宰。

所以,《幼官》是以方位统领的五行模式,五位隐含了五行^③。这里的五行观念只有配属意义,没有展现生克理念。方位统领下的“中央-四方”模式使得“图方中”被特殊化处理,具有统领性地位。同时,“中央-四方”模式蕴含的政治等级观念被注入到《幼官》的月令书写之中,使之呈现出鲜明的政治化特征,突出了中央王权的统领属性。

“北方”在本篇中是特殊的存在,可视为次中心。从篇幅规模及章法上看,它与其他三方差异较大,规模也近于中央本图。

北方的特殊性学界早有关注,郭浩认为:“在《幼官》篇中,唯有此节的政论部分与玄宫有着直接的关联。”^[23]黎翔凤则认为:“‘玄宫’即幼官之北宫,以北宫为主,故叙述‘九会’之命于此。五宫所叙,北宫独详。玄帝即黑后,余四后皆无命,不奉其命可知矣。主客显然。”^{[21]161}黎说有一定道理,但是“北宫为主”的说法则值得探讨,因为“图方中”也是中心。这里需要进一步厘清“图方中”与“北方”的关系,及其与其他

三方的关系。

从书写特征看,“图方中”和“北方本图”有同有异。相同之处在于:二者均有严整的次序性和数字叙述。“北方本图”较之其他三方最大的不同就是:文末更多出了所谓的“九会诸侯”和诸侯进奉制度。从“一会”顺次上升到“九会”,从“千里之外”到“三千里之外”,依次叙述进奉制度。这展现了类似“图方中”的次序性,二者产生呼应之势。“图方中”和“北方本图”的不同之处则在于:虚实之别,具体说来就是“图方中”务虚,“北方本图”务实。前者致力于更为宽泛的大道书写,后者则是具体的朝会政令和制度。

将《幼官》与《逸周书》《礼记》的明堂描写进行对比则会发现:《幼官》“图北方”叙述的“九会诸侯”与《逸周书》《礼记》记载的周公朝诸侯有着明显的承袭关系,《幼官》暗示的也是天子身份朝会诸侯。胡家聪依据《吕氏春秋》中“齐宣王为大室”的记载,断定此篇为宣王“基于想作统一天下的大君”而为^④,此说有一定道理。无论是否宣王时作,其为统一天下作铺垫的意图是明显的。作为朝会诸侯的建筑,其必然是以坐北的主殿为中心,位于“图北方”的九会诸侯正是这一建筑形态的直观反映。所以,《幼官》“图北方”次中心其实是现实建筑“北主四合形态”的顽强遗留。

“幼官”一词,经何如璋、闻一多、郭沫若等人考辨为“玄宫”,几成定论。“幼官”也就是“玄宫”,玄有黑义,五行方位上属北方^⑤。“图北方”确记载“尚之于玄宫”^{[21]185},所指与“幼官”正合。本篇名为“幼官”,而非“明堂”,其所指主要在北部主殿,正是基于“北主四合形态”而来,是现实建筑样态在理念化过程中的顽强遗留。其创造则在于:凸显主殿地位的同时,配置了其他三面,最终形成“中央+四面”的四合建筑群形态,这一形态仿佛能看到周代宗庙的影子。

综上所述,《幼官》展现出“图方中”和“北方”的双中心模式。前者属总体统摄,后者则是次中心;前者反映的是“四时-四方-五位”系统中中央对四方统摄地位的复归,后者则是现实建筑“北主四合形态”的遗留。建筑、月令、五行的三股合流是在《幼官》中实现的,这也意味着

明堂月令的发生,开启了明堂和月令、五行共生的历程。

其一,它使“五行”与“四时-四方-五位”系统得以融合,实现工整配属。土-五和时节-中、木-春-东、火-夏-南、金-秋-西、水-冬-北,这为月令书写的五行相生典型模式开启了可能和法门。《管子·四时》已经按照东(春、木)一南(夏、火)一中央(土)一西(秋、金)一北(冬、水)的相生次序进行书写,这成为后来《吕氏春秋》《淮南子》《礼记·月令》一脉相承的月令书写模式。

其二,它使明堂实现了现实建筑的理念化、五行化转变。《幼官》中的建筑带有现实建筑“北主四合形态”的遗存,但是“图北方”作为双中心中的次中心,最终统摄于“中央”之下,使得北方与东南西三方平等化,从而使实现四方均等成为可能。在三股合流的背景下,一旦四方均等而形成工整的存在,理念化的明堂也就诞生了。现有文献中最早、最工整的明堂月令出现在《吕氏春秋》十二纪中,其四方和中央被分别命名为“青阳”“明堂”“总章”“玄堂”“太室”,此后所谓的“亞”形明堂才真正出现。

余 论

“四时-四方-五位”系统是悠久而稳固的存在,反映的是古人时空统一的思维认知,五行系统的介入并没有快速融入,根本原因在于五行的产生伴随着“五行勿常胜”的平等理念。《墨子·经下》:“五行毋常胜,说在宜。”^[24]³¹⁹孙诒让认为:“言视其生克之宜。”^[24]³¹⁹《孙子兵法·虚实篇》亦有:“五行无常胜。”杜佑云:“五行更王。”^[25]这些凸显的都是五行之间相生相克的平等属性,“四时-四方-五位”系统中“中央”则表现出与“四方”不同的特殊性,并依据这种特殊性在此系统中和谐共生。五行以其平等属性无法与五位对应,所以,融合过程中势必出现“四时-五行”的失配,以及“土”无处安置的尴尬。

早期建筑系统所展现的北主四合形态同样是悠久而稳固的存在,它曾以主殿为主要所指反映在早期的明堂书写中。从后代典型的明堂看,呈现的都是“中央+四方”的工整“亞”形结

构。从北主四合形态演变为“亞”形结构,首先是在理念中完成的。在此过程中曾出现过另外一种理念化的建筑形态,那就是山东临淄郎家庄四面屋。出土于此的漆器图案之五,时代约为春秋末战国初。它呈现出工整的四合形态,每面屋舍均呈现外向形态,中央庭院被艺术化处理。显然,这种建筑形态在先秦现实建筑中并不存在。四面屋是理念化工整化的四合结构,它完全具有与“四时-四方-五位”系统相暗合的属性。“在房宇与内外圆之间的空隙,用四鸟、十二只鸡和四株花草填补。鸟勾喙修尾,由此一屋顶跨向另一屋顶;鸡每面三只,呈追逐奔鸣状。”^⑧十二只鸡展现出的动态逐奔、顺时针旋转的情形,完全可以对应四时的轮转。所以,四面屋应该就是悠久的“四时-四方-五位”系统深远影响的产物,二者可以契合互释。

但是,这显然还不是后代“亞”形的明堂。通过对比可知,“亞”形明堂无一例外都有一个位居中央属土的屋室,如《吕氏春秋》有“太室”、《淮南子》有“中宫”、《礼记·月令》有“太室”,四面屋则没有。四面屋和“亞”形明堂表面上的区别是有无中央屋室,其本质区别则是“亞”形所对应的五行系统。四面屋可以很好契合“四时-四方-五位”系统,但是它没有也无法对应五行。这说明五行系统在四面屋那里,其实面临的是与“四时-四方-五位”同样的融合难题,四面屋没有完成建筑、月令和五行的三股合流。

《幼官》完成了三股合流,然而其建筑系统遗留着现实建筑的北主四合形态,而不是直接呈现为四面屋。这一方面说明现实建筑北主四合形态的悠久与稳固;另一方面说明在明堂月令的发生过程中,建筑系统的工整化改造并不是必要前提,五行系统的融入才是关键。

《幼官》实现了“中央土”的统领,完成了五行的融入。这在某种意义上是对“五行无常胜”理念的突破,其复归的是中央对四方的统领地位。这一突破和复归何以在《幼官》中得以实现?正如康中乾所言:“先秦哲学在性质上是社会政治哲学;其特点是哲学思想围绕社会政治问题来旋转,哲学问题和思想理论从社会政治问题切入和引出。”^[26]与当时的历史政治契机密切相关是《幼官》得以实现突破和复归的原因。

《幼官》大致产生在战国后期趋向统一的时代当是确定的。《幼官》是为一统国家政治作铺垫的,悠久的、具有绝对统摄地位的“中央”被再次复归,在融合五行的过程中突破了五行的均等属性,从而使本篇具有了鲜明的政治色彩,使得月令书写真正实现了“王官化”改造^⑥。

《幼官》实现的三股合流为后世明堂月令的进一步书写提供了可能和契机。《幼官》突破了“五行无常胜”,但有效融合了五行,展现中央的统领;实现融合后的月令书写才具有进一步书写的可能:《管子·四时》《吕氏春秋》《淮南子》《礼记·月令》等均是五行相生模式进行的月令书写,即春(木)—夏(火)—中央(土)—秋(金)—冬(水)。这种模式再次回复了“五行无常胜”,而消解了“中央”的统领地位,也真正实现了明堂的“亚”形结构。无论是《幼官》的中央统领式书写,还是后世典型的相生式书写,无疑都密切关联着政治的目的性。《幼官》在于为君王的一统政治张本;相生式书写则是文士与君王权力之间制衡的产物,一方面宣扬明堂月令依据五行天道而行的权威性,另一方面则展现出对君王权力的制约和诫劝。关于这一点因为不是本文的重点,故不做详细论述。

注释

①张小稳就明确将参入了阴阳五行说的明堂月令视为早期月令发展的第二阶段,而不同于以《周书·月令》为代表的第一阶段。参见张小稳:《月令源流考》,《中国史研究》2020年第4期。②如葛志毅:《明堂月令考论》,《求是学刊》2002年第5期;萧放:《明堂与月令关系新证》,《民族艺术》2001年第1期;等等。③陈美东:《月令、阴阳家与天文历法》,《中国文化》1995年第12期。④林甸甸:《先秦月令文体研究》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2014年第4期。⑤大地湾901号房址的形制及其平面图参见甘肃省文物工作队:《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》,《文物》1986年第2期。⑥二里头二号宫殿的形制及其平面图参见中国社会科学院考古研究所二里头队:《河南偃师二里头二号宫殿遗址》,《考古》1983年第3期。⑦宫殿的形制及其平面图参见中国社会科学院考古研究所河南二队:《1984年春偃师尸乡沟商城宫殿遗址发掘简报》,《考古》1985年第4期。⑧洹北商城宫殿区1号基址的形制及其平面图参见中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《河南安阳市洹北商城宫殿区1号基址发掘简报》,《考古》2003年

第5期。⑨凤雏村西周建筑基址的形制及其平面图参见陕西周原考古队:《陕西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》,《文物》1979年第10期。⑩王恩田:《岐山凤雏村西周建筑群基址的有关问题》,《文物》1981年第1期。⑪云塘西周建筑基址的用途性质、形制及其部位称谓图参见徐良高、王巍:《陕西扶风云塘西周建筑基址的初步认识》,《考古》2002年第9期。⑫马家庄一号建筑群遗址的形制、用途性质及其位置图参见陕西省雍城考古队:《凤翔马家庄一号建筑群遗址发掘简报》,《文物》1985年第2期。⑬雍城3号宫室平面图参见陕西省雍城考古队:《秦都雍城钻探试掘报告》,《考古与文物》1985年第2期。⑭雍城3号五进庭院例外,但可视为四合形态的变形。⑮扶风云塘建筑基址的主殿其结构虽复杂,也并非真正的四合结构,而是左右对称结构。⑯《礼记·明堂位》与《逸周书·明堂解》记载相近。⑰⑱薛梦潇:《“周人明堂”的本义、重建与经学想象》,《历史研究》2015年第6期。⑲曹春平:《明堂初探》,《东南文化》1994年第6期。⑳葛志毅:《明堂月令考论》,《求是学刊》2002年第5期。㉑胡厚宣:《甲骨文四方风名考》,《责善半月刊》1941年第19期。㉒胡厚宣:《论殷代五方观念及中国称之为起源》,载《甲骨学商史论丛初集》,河北教育出版社2002年版,第277—281页。㉓含山玉片的形状及象征内涵参见陈久金、张敬国:《含山出土玉片图形试考》,《文物》1989年第4期。㉔转引自王爱和:《中国古代宇宙观与政治文化》,第138页。英文原版见Granham, A. C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986, pp84-90。㉕《尚书》各篇的真伪情况较为复杂,根据葛晓音先生的考证,《尧典》《皋陶谟》《禹贡》《甘誓》《汤誓》《盘庚》《牧誓》《洪范》《康诰》《酒诰》《洛诰》《无逸》《吕刑》《秦誓》《君奭》等篇应是较早的可信作品。葛先生考证可从。参见葛晓音:《四言体的形成及其与辞赋的关系》,《中国社会科学》2002年第6期。㉖李学勤主编:《字源》,天津古籍出版社、辽宁人民出版社2012年版,第143页。㉗关于五行的排列次序,唐人孔颖达以事物由微而著的发展次序释读,王爱和曾经把各种出现的排列都归纳入相生模式和相克模式,有些牵强。㉘具体形制和说明详见李零:《子弹库帛书》(下册)夹页图版,文物出版社2017年版。㉙㉚“捍蔽”“敷”“极”依李零释读。参见李零:《子弹库帛书》(下册),文物出版社2017年版,第62页。㉛关于《幼官》《幼官图》所展现的图纸形态,郭沫若、李零、张固也等人各做过复原,各种形态虽有不同,但都指向文本与图形式结合的思路。㉜《幼官》显然是五行观念的展现,但是并没有明确出现“金木水火土”五行之名。㉝胡家聪:《管子新探》,中国社会科学出版社2003年版,第240页。㉞《吕氏春秋》中

的四方建筑各有名称,其中北方正是“玄堂”。^⑤出土于临淄郎家庄的漆器图案之五及图案描述,参见山东省博物馆:《临淄郎家庄一号东周殉人墓》,《考古学报》1977年第1期。^⑥王官政治成为月令书写的核心内容,之前《夏小正》《豳风·七月》《逸周书·时训解》等月令文献都不是以王官政治为主要内容的。

参考文献

- [1] 严可均.全后汉文[M].北京:中华书局,1958:903.
- [2] 王国维.明堂庙寝通考[M]//观堂集林:上册.北京:中华书局,1959:125.
- [3] 杨宽.古史探微[M].上海:上海人民出版社,2016.
- [4] 钟晓青.秦安大地湾建筑遗址略析[J].文物,2000(5):68.
- [5] 刘叙杰.中国古代建筑史:第1卷[M].北京:中国建筑工业出版社,2009.
- [6] 黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].李学勤,审定.上海:上海古籍出版社,1995.
- [7] 十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2007.
- [8] 陈寿祺,皮锡瑞.五经异义疏证;驳五经异义疏证[M].王丰先,点校.北京:中华书局,2014:104.
- [9] 尹黎云.汉字字源系统研究[M].北京:中国人民大学出版社,1998:161.
- [10] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:3559.
- [11] 费振刚,仇仲谦,刘南平.文白对照全汉赋[M].广州:广东教育出版社,2006:209.
- [12] 李学勤.商代的四风与四时[J].中州学刊,1985(5):99.
- [13] 杨儒宾.五行原论:先秦思想的太初存有论[M].上海:上海古籍出版社,2020.
- [14] 金谷治.五行说的起源[J].哲学译丛,1990(3):61-62.
- [15] 艾兰.“亞”形与殷人宇宙观[J].中国文化,1991(4):32.
- [16] 王爱和.中国古代宇宙观与政治文化[M].上海:上海古籍出版社,2018:47.
- [17] 冯时.中国古代的天文与人文[M].北京:中国社会科学出版社,2016:48.
- [18] 顾颉刚,刘起釭.尚书校释译论:第3册[M].北京:中华书局,2005:1153.
- [19] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009.
- [20] 十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4611.
- [21] 黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
- [22] 顾野王.大广益会玉篇[M].北京:中华书局,2019:990.
- [23] 郭浩.管子品读[M].济南:山东大学出版社,2016:59.
- [24] 孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
- [25] 曹操,等.十一家注孙子校理[M].杨丙安,校理.北京:中华书局,1999:158.
- [26] 康中乾.中国古代哲学的本体论[M].北京:人民出版社,2016:120.

Discussion on the Origin of the Mingtang Yueling

Guan Zongchang

Abstract: An important approach to resolving issues related to the Mingtang (bright hall) and the monthly order is to start with the occurrence of the Mingtang Yueling. The archaeological excavation reflects that the early architectural form of palaces shows “quadrangle with the north hall as the main body” rather than the later typical “亞”-shape. Records of the Mingtang in early texts are precisely a reflection and manifestation of this architectural form. The occurrence of the “亞”-shaped Mingtang needed the deep integration of its architectural system with the Yueling (Monthly Ordinances) system and the Wuxing (Five Phases) system. When the concept of Wuxing was integrated into the traditional “four seasons-four directions” system, problems such as the difficulty in placing the “earth” position and the incongruity in spatiotemporal alignment arose. Moreover, the notion of equality inherent in the mutual generation and restriction view of Wuxing needed to be aligned and adjusted with the overarching authority of the “central” position. The initial integration of these three systems was realized in *Youguan of Guan Zi*. By inventing a “Five Harmonies season” situated at the “center”. It achieved the complete incorporation of the Wuxing system into the Yueling system. Through the “Central Diagram”, it restored the “central earth” to a dominant position within the integrated Wuxing framework. At the same time, *Youguan* also granted special status to the “Northern Diagram”, forming a unique “dual-center” model that reflects the persistent legacy of the north-main enclosed quadrangle pattern. The introduction of the Wuxing concept was key to driving the emergence of the Mingtang Yueling. Following its incorporation, the Mingtang was reconfigured into a standardized ceremonial space, and the Yueling underwent a transformation into an official governmental system.

Keywords: Mingtang Yueling; Wuxing system; “亞”- shape; *Youguan of Guan Zi*; genetic approach

[责任编辑/周舟]



朱熹《白鹿洞赋》在朝鲜时代的传播与转化

曹虹

摘要:朱熹《白鹿洞赋》在朝鲜时代有其传播轨迹与影响力度,其间涉及朱子理学及书院制度对朝鲜文教体系的深刻塑造。朱熹赋作通过次韵拟仿的形式在朝鲜时代引发广泛回响,成为海东儒学家表达教育理想与文化认同的重要载体。以朝鲜学人周世鹏《白鹿洞赋》为代表的次韵创作,不仅是对朱熹文学典范的追摹,更是其创办书院、推行儒教的教育实践在文学上的投射,形成“想白鹿之经营兮,心万古而一符”的自觉传承。此外,朝鲜学者在经学阐释中,促成与朱熹《诗集传》的某些辩证接受的景观,通过《诗经》“青衿”意象的汉宋解释差异,展现朝鲜学人在尊崇朱子学的同时融通汉学传统的学术取向。这种跨区域的文教互动不啻是一种具有主体意义的“文化记忆”建构,使朱熹及其赋作在朝鲜逐渐转化为具有奠基性意义的历史资源,从而为东亚书院文化的传承与发展提供持续的精神动力。

关键词:朱熹;《白鹿洞赋》;东亚书院文化;文教互动;经学阐释

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)02-0106-08

朱熹作为一位伟大的理学家和教育家,其兴办白鹿洞书院的实践,深刻影响了此后中国乃至东亚的教育范式。朝鲜时代^①书院近五百年的发展历程表明,其教学思想、学规体系与书院规制等受朱熹的影响极大,甚至可以说,朝鲜书院受朱熹影响、接受《白鹿洞书院揭示》后,才真正具备系统化的教育意义。在朱熹兼具教育家与辞赋家身份所留下的作品中,《白鹿洞赋》尤为值得关注。该赋随理学与宋代辞赋东传至朝鲜,在海东学坛赋苑引发深远回响。朝鲜赋家不仅热心于品读效慕朱子《白鹿洞赋》,更创作出多篇以本土书院为题的辞赋,且在形式上多标明为对朱熹原赋的次韵之作。这一批次韵拟仿之作,实为朱熹《白鹿洞赋》在东亚文化脉络中的重要回响,对理解中朝书院文化的互动机制与经典文本的跨域阐释,具有不可忽视的研究价值。

一、《白鹿洞赋》创作及朱熹的传道情怀

白鹿洞书院自南唐创建,历经两宋,经历了创建、废弃、复兴的曲折过程。正是由于朱熹任新安郡守时主导书院复建,才使白鹿洞书院从榛莽之地又变为弦诵之所。据吕祖谦受朱熹之托所作的《白鹿洞书院记》载,淳熙六年(1179年),朱熹巡视属地时发现书院遗址,感慨此为唐代李渤旧隐、太宗赐经办学之地,痛心其久废不修,认为重振书院是儒者之责^②。朱熹对白鹿洞书院的复建不仅体现在恢复馆舍讲授,而且体现在重建学风统纪。吕氏《白鹿洞书院记》中提到,宋初至嘉祐年间,二程、张载“倡明正学”,至熙宁之际“王氏之学方兴”,王安石之学的弊病直接影响了教育,“晚进小生骤闻其语,不知

收稿日期:2025-07-15

作者简介:曹虹,女,南京大学文学院教授、博士生导师(江苏南京 210023),主要从事中国古代文学、东亚汉籍研究。

亲师取友以讲求用力之实，躐等陵节，忽近慕远，未能窥程、张之门庭，而先有王氏高自贤圣之病”^[1]，忽视师友讲习与踏实功夫，是为教育之困。朱熹亦多次批评王安石之学“躁率任意”“杜塞公论”，认为其有损教育正轨^③。

一般而言，书院碑记以记事为主，兼具褒贬；辞赋则长于颂赞，且因其“体物”特性而兼具纪事功能。朱熹于淳熙七年（1180年）三月撰写的《白鹿洞赋》，据黄震《黄氏日钞》分析，全赋可析为四章：“一章言唐李渤读书旧地，而南唐因创书院。二章言自太宗、真宗增辟而废于熙宁。三章言今日之再造。四章言讲学之要领，而乱之以德业无穷之思。”^[2]赋中“言今日之再造”，描写了书院的重建过程：“夫既启余以堂坛，友又订余以册书。（寻访之初，得樵者指告其处，客杨方子直遂赞兴作之谋。既而刘清之子澄亦哀集故实来寄。）谓此前修之逸迹，复关我圣之宏模。亦既震于余衷，乃谋度而咨諏。尹悉心以纲纪，吏竭蹶而奔趋。士释经而敦事，工殚巧而献图。曾日月之几何，屹厦屋之渠渠。（事具吕祖谦伯恭所作《书院记》。）”^[3]朱熹在赋中不仅记述营建之劳，更寄托其熔铸儒学宏规的理想。除赋体本身的“体物”功能外，他还参用了随文“自注”的方式以补充纪事，如关于建筑时间、规模等情况，朱熹自注曰“事具吕祖谦伯恭所作《书院记》”。赋体自注是一种相当古老的手法，可追溯至刘宋时代谢灵运《山居赋》，此种手法虽不常见，却可以增强叙事的真实感与层次感^④。

当然，辞赋“体物写志”的本质属性，使作品在客观描写的同时，更易抒发主体情志。朱熹在赋中以“乐”与“怅”，表达了对白鹿洞书院奠基历程的回顾及其情感波澜：

自升元之有土，始变塾而为庠。俨衣冠与弦诵，纷济济而洋洋。（《庐山记》又云，南唐升元中，因洞建学馆，置田以给诸生，学者大集。乃以国子监九经李善道为洞主，掌其教授。《江南野史》亦云，当时谓之白鹿国庠。）在叔季而且然，矧休明之景运？皇穆穆以当天，一轨文而来混。念敦笃于化原，乃搜剔乎遗遁。盼黄卷以置邮，广青衿之疑问。乐菁莪之繁育，拔雋髦而

登进。（谨按《国朝会要》，太平兴国二年，知江州周述乞以九经赐白鹿洞，诏从其请，仍驿送之。六年，以洞主明起为蔡州褒信主簿，旌儒学、荣乡校也。）迨继照于咸平，又增修而罔倦。（《庐山记》又云，咸平五年，敕重修，又塑宣圣、十哲之象。）旋锡冕以华其归，琛亦肯堂而诒孙。（郭祥正《书院记》云，祥符初，直史馆孙冕以疾辞于朝，愿得白鹿洞以归老，诏从之。冕未及归而卒。皇祐五年，其子比部郎中琛即学之故址为屋，榜曰“书堂”，俾子弟居而学焉。四方之士来者亦给其食。）怅茂草于熙宁，尚兹今其奚论？（《庐山记》熙宁中作，已云鞠为茂草矣。）^{[3]4-5}

朱熹有感于时代与书院的兴衰关联，饱含深情地追溯了白鹿洞书院从南唐到北宋初年的兴衰历史。南唐升元年间国势虽微，白鹿洞却迎来“白鹿国庠”发展时期。宋初文教昌明，书院受到重视与持续修缮，这让朱熹备受激励，也促使他思索如何才能实现教化理想。朱熹既感动于历代兴学的因缘，也为熙宁年间书院荒废而怅惘深思，由此愈发明晰自身推行教化的使命。

《白鹿洞赋》也体现了朱熹作为教育家和传道者的情怀与方法，即黄震《黄氏日钞》所称“讲学之要领”：

山葱珑而绕舍，水汨瀾而循除。谅昔人之乐此，羌异世而同符。伟章甫之峨峨，抱遗经而来集。岂颛眺听之为娱？实观宫墙之可入。愧余修之不敏，何子望之能给？矧道体之亡穷，又岂一言而可緝？请姑诵其昔闻，庶有开于时习。曰明诚其两进，抑敬义其偕立。允莘摯之所怀，谨巷颜之攸执。彼青紫之势荣，亦何心乎俯拾！”^{[3]5}

面对“道体无穷”的学术境界，朱熹强调“明诚两进”“敬义偕立”，实则是将学问探求与人格修养融为一体，贯通天道与人道。“明诚两进”意味着在穷理致知中实现自我觉悟，在诚意正心中抵达真实无妄；“敬义偕立”则指向内外交修，持敬以涵养心性，集义以践行伦理。此种教育观，不仅是一种方法论，更是朱熹对“圣贤之境”的实践诠释：唯有在格物致知中不断“商量旧学”，在涵养用敬中持续“培养新知”，方能抵抗世俗势

荣的侵蚀,成就内外如一、知行合一的儒者人格。

朱熹的教育情怀既产生于他对自然与人文相融的敏锐体察,也根植于他对历史与当下的深刻观照。他观“山葱珑而绕舍,水汨瀾而循环”,感“谅昔人之乐此,差异世而同符”,正是在山水形胜与人文传承的交互映照中,确立了书院教育的精神空间。书院往往依山水而建,环境幽静,适宜读书。更重要的是,朱熹认为在书院中自然秩序与人文教化可相互印证,即山形水势中所蕴藏的“理”,与心性修养、经典传承中所彰显的“道”,实为同一宇宙法则的不同呈现。因此,书院不仅是讲习经典之所,更是体认天理、涵养性情之境。在此意义上,朱熹的教育理想超越了单纯的知识传授层面,升华为一种融生命修炼与精神开拓于一体的整体性教育理念。其理学思想与诗性感悟相互交融,形成一种既具有哲学深度又洋溢审美意味的教育诗学。这也为其后朝鲜儒学家在次韵仿作与书院实践中所体认的“异域同符”奠定了精神基础。

二、朝鲜的书院创建与书院文学的形成

朝鲜时代对朱熹辞赋的广泛拟仿,植根于高丽中期以降理学及两宋文学持续东传的历史语境。高丽中后期,随着苏轼、黄庭坚诗文书风传入朝鲜,李仁老、李奎报等文人的创作已明显带有仿拟宋人的痕迹,文风近似东坡。至高丽末期,程朱理学渐兴,效法宋文之风更盛,为朝鲜时代汉文学的发展奠定了基调^⑤。在赋体创作领域,宋代律赋与文赋亦成为高丽后期文人学习的主要典范^⑥。李穡在《寄赠金敬叔少监》中,生动地勾勒出当时朝鲜文人追摹宋代文化的面貌:“泰山北斗韩吏部,力排异端仍补苴。欧王曾苏冠赵宋,中间作者皆丘墟。程朱道学配天地,直揭日月行徐徐。《文选》《文粹》《宋文鉴》,《通典》《通考》精英储。微辞奥义尽呈露,精鉴博采相乘除。”^⑦这段文字清晰地呈现出朝鲜文人对唐代韩愈,宋代欧阳修、王安石、曾巩、苏轼等文坛大家,直至程朱理学的接受谱系。

在此背景下,朱熹的性理之学与文学著述在朝鲜时代备受推崇,其存世赋篇几乎全部被

朝鲜文人追摹和次韵^⑧。据笔者统计,次韵拟仿《感春赋》的作品共31篇,次韵拟仿《白鹿洞赋》的作品共8篇,其数量远超对欧阳修、苏轼等宋代名家赋作的拟仿^⑨,反映出朱熹在朝鲜文坛所具有的特殊影响力。值得注意的是,朝鲜文人对朱熹《白鹿洞赋》的推崇与仿写并非单纯的文学追摹,其背后蕴含着鲜明的实践性特征,多数仿写此赋的作者本身即是书院教育的倡导者或主持者。这种“作者即实践者”的双重身份,使得赋体创作与书院建设密切互动,既生动记录了朝鲜书院创制发展的历史轨迹,也深刻体现了“文以载道、教以化成”的文教互动的传播范式。

这种文教互动以及对朱熹的推崇不仅体现在文学层面,更直接推动了朝鲜书院制度在实践中的构建与成型。朝鲜时代书院制度的建立与发展,深受中国宋代书院特别是朱熹所振兴的白鹿洞书院的直接影响。这一过程不仅是教育组织形式的空间移植,更是文化理想与儒学实践模式的整体性传递。朝鲜书院自创建之初,即将白鹿洞书院视为核心典范,其影响主要体现在两个方面。

一是对书院精神的自觉认同。朝鲜儒学家普遍认同朱熹振兴书院、昌明正学的使命,将白鹿洞书院视为“吾儒之范模”^⑩。这一精神认同在朝鲜最早的书院——白云洞书院(后赐额“绍修书院”)^⑪的创建中得到集中体现。其创立者周世鹏在《白云洞次朱文公白鹿洞赋》中直抒“想白鹿之经营兮,心万古而一符”^⑫,彰显了自觉接续朱子学脉的意识。对书院精神的认同激发了朝鲜文人对朱熹教育理念的接受与思考,这成为他们创作体式上模拟次韵朱熹作品的内在动力,从而形成了朝鲜独特的书院文化现象。在书院实践活动中,朝鲜文人把白鹿洞书院当作教育典范来推崇,他们在创作中自然地将本地书院景观融入赋题,如尹斗寿《涤热台次晦庵白鹿洞赋韵》、朴长远《曲江赋次朱子白鹿洞赋韵》、赵镐来《卧龙潭赋次朱夫子白鹿洞赋用其韵》,从而形成了以文记教、以赋承道的书院文学传统。

作为《白鹿洞赋》的第一篇次韵之作,《白云洞次朱文公白鹿洞赋》是周世鹏创建书院实践活动的文学产物。这种在书院实践中发展书院

文学的做法,本身就是对朱子经营白鹿洞书院神髓的继承。周氏于赋中自述膺命守土、创院兴学之由,追踵白鹿之志昭然可见。鉴于此赋的特殊地位,兹将全篇引录:

肃承恩于玉阶兮,宰兴州之旧疆。念孩爱而长敬兮,孰云初赋之无良。咨晦轩之故里兮,闷穉耜于砚塘。(砚,墨池,今废为水田。)溯竹溪而穷源兮,仰小白之崑冈。猗若人之纯美兮,揭日月于洪荒。寥礼朱而望孔兮,顛食菲而饮芳。纳藏获以卫道兮,勤一心于我庠。顾余学之杯潦兮,夙有志于望洋。

惕鸡鸣以孜孜兮,法健行于天运。谅盈科而后进兮,夫固原泉之混混。苟得依乎中庸兮,亦甘心于行遁。跂前修而僬勉兮,慨无及于答问。矧克配于宣尼兮,与群弟而同进。惟圣朝之致享兮,逮州县而无倦。夫何里社之阙祀兮,俾遗恧于来孙。年二百又四十兮,恍亲承其绪论。

访宿水之古寺兮,认当年之读书。白云横而如昨兮,至人复其楷模。步废础而延伫兮,招巷老以是谏。晴峰轩眉而献状兮,幽涧舍瑟而争趋。喜立庙之得地兮,乐书院之继图。彼章甫之波从兮,沛如水之决渠。思不夺乎农时兮,惧日月之其除。想白鹿之经营兮,心万古而一符。改洞号曰白云兮,矢我事之或集。俨庙貌之焕赫兮,又遗像之迎入。

溪有毛兮,山有柏兮,庶筵豆之可给。结幽兰以钦钦兮,怅绝绪之谁缉。辟堂坛以藏书兮,冀有补于讲习。水洗洗其不舍兮,山岷岷其卓立。岂柯则之在远兮,惟一德焉允执。譬清潭之印月兮,又孰可以手拾。

乱曰:晦翁晦轩,贯一璆兮。洞入白云,别繁樛兮。庙可荐荔,堂可游兮。山高水长,偕止流兮。以俟来哲,复何忧兮。惟饱与安,匪所求兮。^⑬

赋中,周氏将白云洞书院的地理位置、学脉传承与白鹿洞书院紧密联系起来。且通过“咨晦轩之故里”“年二百又四十”诸句,将白云洞书院的精神渊源指向安珣所传之朱子学脉。安珣乃高

丽大儒,高丽忠烈王时期(13世纪末),其作为使臣前往元朝,接触到了新兴的朱子学,遂将其经典著作(如《朱子全书》)带回高丽,并致力于推广,为后来朝鲜王朝以朱子学为统治理念奠定了基础。“咨晦轩之故里兮”显示作者与安珣在地域上的同乡亲缘,又以“年二百又四十兮,恍亲承其绪论”,直言两人都是朱子学的崇拜者,在时序学脉上联结。赋末“乱曰”更以“晦翁晦轩,贯一璆兮”,点明晦轩安珣与晦翁朱子之间形成的高度精神共鸣。由此可见,白云洞书院不论从地理渊源、学统承续,还是精神指向、教育实践等方面,均呈现出对白鹿洞书院典范的多层次追随与继承。

二是书院规制与教学理念直接效法白鹿洞书院。朱熹所订《白鹿洞书院揭示》成为朝鲜书院普遍遵循的学规,其“明诚两进”“敬义偕立”的讲学要领,以及书院选址于山水之间以涵养心性的空间理念,均在朝鲜书院中得到延续与实践。白鹿洞书院的经营、教规与精神往往被当作一种活化的存在,深刻影响了相关文学创作,使辞赋作品呈现出自然、灵动的审美气韵。例如李栋完《壁画白鹿洞赋》以古赋对话的方式再现如画之境,不仅体现了对朱子原赋的精神理解,而且从侧面印证《白鹿洞赋》对朝鲜绘画艺术的渗透。再如朴世镛因深感朱熹创设《白鹿洞书院学规》(亦称《白鹿洞书院揭示》)的特殊意义,遂变通赋题,创作了《揭白鹿洞规赋》,直抒“乃所愿则学朱”^⑭之志。这些作品表明,朝鲜儒学家和赋家虽惯以次韵仿拟《白鹿洞赋》,但在命题与旨趣上仍展现出因应本土实践的主体性与灵活性。

白云洞书院的建成以及获得朝廷“绍修书院”赐额具有标志性意义,推动了朝鲜书院制度的本土化实践。在白云洞书院的示范作用下,朝鲜各地相继创建书院近700所,如陶山书院、屏山书院等,此后地方儒学教育网络不断扩展。2019年,包括绍修书院在内的9座韩国书院被联合国教科文组织列入世界文化遗产名录,其历史价值与典范意义由此获得国际层面的权威认定。作为书院制度的开创者与书院文学的首倡者,周世鹏的《白云洞次朱文公白鹿洞赋》不仅开创了朝鲜书院赋的传统,其次韵

形式亦为后世同类赋篇所继承。后人如安永镐在《次白鹿洞赋》的“小识”中,便明确追溯“白云洞有次白鹿洞赋二篇,盖周慎斋先生创院时赋其事;其后族先祖竹溪公丁龙蛇难,入院又叙其时事。谨追二公意,有感而作”^⑧,显示出周世鹏的典范影响。其可贵之处在于,赋作与“创院”之教育实践相辅相成,使文学书写深植于制度奠基过程中,因而尤为后世所铭记与追慕。值得注意的是,与周世鹏“赋其事”的白云洞书院的书写路径不同,安永镐的《次白鹿洞赋》从更为宏阔的时代教育机遇着眼,流露出对白云洞创院立基之业的自豪与认同:

圣祖兴而崇儒,奎再昌于图书。曰兹院之创始,乃慎翁之宏模。负白鹿之遗制,暨一国而广谏。蒙抱经而群游,士执笏而恭趋。石垂箴于敬字,亭寓慕于极图。获神助于鑰金,求坟籍于石渠。绍圣学以修己,宣宝额于玉除。^⑨

安永镐于赋首即彰明对当世崇儒之风的自信,并寄寓地域文教振兴之使命感:“惟天相夫大道,启文明于我疆。”^⑩其句虽化用朱熹原赋“承后皇之嘉惠,宅庐阜之南疆”,却将叙述重心从自然地理转向了朝鲜本土儒学的主体性彰显。这类创作表明,朝鲜文人在追慕朱子典范的同时,始终致力于将书院精神与当地文教实践相结合,从而在仿拟的文学形式中,持续赋予其新的时代内涵与地域意义。

三、辞赋文本与经学文本的互证

朝鲜学人对朱熹《白鹿洞赋》的接受,不仅仅停留在文学形式的仿拟上,更深入至经学阐释的层面。他们通过细致比对朱子的解经著作与文学创作,在汉宋经学的差异间寻找会通与调适的可能,从而形成一种独特的文本互证现象。

在朱熹原赋中,“盼黄卷以置邮,广青衿之疑问”一句,以“青衿”指代学子,描绘书院中质疑问难的教学场景。朝鲜次韵赋家如朴长远,在《曲江赋次朱子白鹿洞赋韵》中亦承袭“青衿”意象,写下“蔚青衿之济济兮,纷左右乎胶庠”^⑪。“青衿”出自《诗经·郑风·子衿》“青青子衿,悠悠我心”,然而,在经学解释史上对“青衿”

的理解存在着分歧,尤其是汉宋经师的解释存在较大差异。大要而言,汉代经学主于政治教化与伦理隐喻,《毛诗序》认为此诗为“刺学校废也,乱世则学校不修焉”^{[4]345},将“青衿”释为学子之服,意在批评乱世教化不修。唐代孔颖达疏进一步将“纵我不往,子宁不嗣音”解释为“责其废业去学也”^{[4]345}。至宋代理学,朱熹突破汉儒解释框架,《诗集传》直言此诗为“淫奔之诗”,视“青青子衿”为男子衣饰,女子因恋人未至而嗔怨^{[5]85}。同一意象,在政教喻义与男女私情之间,形成了汉宋诠释的鲜明对立。

朝鲜学人敏锐地注意到,朱熹在《白鹿洞赋》中对“青衿”的用法,实际上更贴近汉儒的“学校”之喻,与其《诗集传》中的“淫诗”说构成了一种文本间的张力。由此可见,朱子的解经著作和传世创作均受到朝鲜学人的细心阅读与比较,其中最突出者当数丁若镛和俞莘焕。

丁若镛《诗经讲义》中对《诗经·郑风·子衿》有如下条对:

御问曰:“青青子衿,虽未见其必为学校之诗,而亦未知其必为淫奔之诗。未知如何?”臣对曰:“朱子《白鹿洞赋》曰:‘盼黄卷以置邮,广青衿之疑问’,既以青衿为学子之服,则平日之论,有可见者。按晋怀帝下诏征虞喜曰:‘儒雅陵夷,每览子衿之诗,未尝不慨然。’杜甫诗曰:‘训谕青衿子,名惭白首郎。’可见古来不以为淫诗也。”^⑫

丁氏的辨析表明,朱熹对经典的解释并非单一封闭,也并非刻意与汉训对立,而是存有一定回旋与兼容的空间。类似于曹操《短歌行》以“青青子衿,悠悠我心”表达对贤才的渴慕,丁若镛还举出晋唐文献中沿用“青衿”“子衿”指代学子的用例,揭示该意象在教化传统中的延续。如此理解朱熹,比恪守《诗集传》一解而排斥其他说法,更有助于领会经典阐释与修辞运用的丰富层次。从书院教育的语境出发,“青衿”的汉儒训解,即象征学子与学校教化,显然更契合书院讲学、质疑问难的文化氛围。朱熹在《白鹿洞赋》中以“广青衿之疑问”描绘书院场景,正可视为对汉唐经义传统的呼应。这种文本间的互参,不仅为朝鲜学者提供了调和汉宋之学的依据,也在一定程度上弱化了朱熹作为理学宗师

的严格门户形象,展现出其思想与写作中多维、交融的一面。在思想史脉络中,汉宋之学并非只有对立一途,二者间的对话与暗通,亦构成具有方法论意义的诠释路径。

俞莘焕在《杂著·童难》中,进一步探讨如何理解朱熹《诗集传》与《毛诗序》的差异。他指出,虽然汉学、宋学各有师承家法,但像《风雨》《子衿》这类诗篇,“虽为朱子者,往往舍此而取彼”^④,说明朱熹本人的阐释实践也存在选择性。

《子衿》解释学的汉宋之异已如上述,《诗经·郑风·风雨》一诗的解释同样呈现汉宋之别,《毛诗序》以为“《风雨》,思君子也。乱世则思君子,不改其度焉”^{[4]345},毛传将“风雨凄凄,鸡鸣喈喈”释为“风且雨,凄凄然,鸡犹守时而鸣,喈喈然”,郑玄笺注更明确其中蕴含“君子虽居乱世,不变改其节度”^{[4]345}之意。朱熹《诗集传》则视此诗为“淫奔之诗”,将“风雨”“鸡鸣”诸意象释为“风雨晦冥,盖淫奔之时”^{[5]84}。面对这一差异,俞莘焕提出“断章取义”的诗学阐释原则:

夫诗也者,断章而取义者也。吾则断而取之而已,何嫌乎异于朱传耶。断而取之,朱子亦然,《白鹿洞赋》不曰“广青衿之疑问”乎?衿亦以学校言。鸡独不得以贤才言耶?^⑤

他认为,朱熹本人亦运用此法,其《白鹿洞赋》中“广青衿之疑问”即取“青衿”为学校之意,那么“鸡鸣”亦未尝不可从汉训,喻指贤才持守。

朱熹《白鹿洞赋》对《诗经》学的灵活处理,符合文学从断章取义得到孳生的内在原理,这种经义修辞的丰富样态也为朝鲜学人所心领神会。如周世鹏《白云洞次朱文公白鹿洞赋》中有“惕鸡鸣以孜孜兮,法健行于天运”之句,正是取《诗经·郑风》中“鸡鸣”象征勤勉修德的汉儒寓意,以融入全赋的文教情调。这一用例与朱熹在赋中以“青衿”指代学子的用法异曲同工。出于对朱子学的尊崇,俞莘焕希望从《诗经》学的“断章取义”之法来为朱熹的取舍寻找合理的解释,但其仍强调“慎守”《诗集传》的权威,“断而取之可,舍此而取彼不可,奈何取与朱传异者,尔言是也,尔其慎守之哉”^⑥。他通过揭示朱子文学文本中的兼容性,为汉宋解释的并存提供了学理依据。

由上可见,丁若镛与俞莘焕的讨论表明朱熹《白鹿洞赋》的题材取向与意象运用,已实际参与朝鲜《诗经》学的阐释实践中。朝鲜学人不仅关注《诗集传》的经学解释,亦重视《白鹿洞赋》等文学文本中对相同意象的差异化使用,从中寻求汉宋解释之间的对话与调和。这种跨越经学与文学、融通汉宋的诠释意识,既体现出朝鲜学人对朱熹著述的整体性把握,也反映了他们在经典接受过程中所具有的独特敏感性与诠释主动。

结 语

朝鲜文人对朱熹《白鹿洞赋》的接受与转化,可置于文化记忆的理论视野中加以理解。扬·阿斯曼曾指出,“神话”与“历史”这两个概念是可以互相转化的,“过去,如果被固定和内化成起到奠基作用的历史,那就变成了神话”^{[6]72}。这种从“历史”向“神话”的转化,往往带有明确的价值取向与认同建构的目的,人们通过讲述这样的历史,“让自己在面对自己和世界时可以找到方向”^{[6]73}。在朝鲜语境中,朱熹及其《白鹿洞赋》便经历了这样的“神话化”过程:朝鲜学人通过次韵、仿写等方式,不断重温并内化朱子的文教理想,使其不仅成为文学追摹的对象,更被赋予一种奠基性的文化力量,为其书院实践与集体认同提供精神指引。进一步看,这种看似重复的次韵行为对于朝鲜学人有着特殊意义,他们通过次韵模拟达到对过去的反复指涉,又从这样的指涉中实现“来自那里的光辉可以将当下和未来照亮”^{[6]75}。朝鲜学人通过对朱子《白鹿洞赋》这样富有书院实践体认意义作品的仿拟,既表达了对朱子学统的尊崇,也借此构建了自身书院生活的意义图式,并为本土文教事业的开展确立了典范、提供了动力。

从整体上看,朱熹《白鹿洞赋》在朝鲜的传播与转化,并非简单的文本移植,而是一场融合了制度借鉴、文学接受与经学阐释的多维度文教互动。在书院层面,白鹿洞书院的规制与精神被系统地吸收到朝鲜书院的创建实践中;在文学层面,次韵拟作成为朝鲜文人表达教育理念、书写书院经验的重要文体;在经学层面,《白

鹿洞赋》甚至成为朝鲜文人调和汉宋解释、拓展经典阐释空间的重要参照。这一过程,既彰显了朱熹其人其学在东亚的深远辐射力,也生动体现了朝鲜学人在接受外来典范时所展现的文化自觉与诠释弹性。

注释

①朝鲜时代(1392—1910)在文中有时也称“朝鲜”。相关研究可参:邓洪波:《朱熹与朝鲜书院》,《贵州教育学院学报(社会科学版)》1989年第1期;李才栋:《关于白鹿洞书院在朝鲜、日本影响点滴》,《江西教育学院学报(哲学社会科学版)》1987年第3期;李邦国:《朱熹与白鹿洞书院在朝鲜日本的影响》,《湖北师范学院学报(哲学社会科学版)》1995年第1期。②《白鹿洞书院记》载:“淳熙六年,南康军秋雨不时,高印之田告病。郡守新安朱侯熹行视陂塘,并庐山而东,得白鹿洞书院废址,慨然顾其僚曰:‘是盖唐李渤之隐居,而太宗皇帝驿送《九经》,俾生徒肄业之地也。书院创于南唐,其事至鲜浅。太宗于汛扫区宇,日不暇给之际,奖劝封殖,如恐弗及,规摹远矣。中兴五十年,释、老之宫圯于寇戎者,斧斤之声相闻,各复其初;独此地委于榛莽。过者太息,庸非吾徒之耻哉!郡虽贫薄,顾不能筑屋数楹,上以宣布本朝崇建人文之大指,下以续先贤之风声于方来乎!’”参见吕祖谦:《东莱吕太史集》卷六,黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》第1册,浙江古籍出版社2017年版,第85页。③按,朱熹对王安石学风的批评之语,如称其“躁率任意”“违众自用”“杜塞公论”等(参见朱熹:《读两陈谏议遗墨》,郭齐、尹波编注:《朱熹文集编年评注》,福建人民出版社2019年版,第3428—3432页),其损伤正常教育人心秩序之意可与“王氏高自贤圣之病”互释。④铺铤《复小斋赋话》指出:“赋之自注者,唯宋谢康乐《山居》一首。”参见何沛雄编著:《赋话六种》,香港三联书店1982年版,第87页。按:赋有自注,以谢灵运《山居赋》为正式发端,此后虽非独一无二,但在相当一段时期内并不多见。⑤金台俊著、张琏瑰译:《朝鲜汉文学史》,社会科学文献出版社1996年版,第74—87页。⑥金星洙:《辞赋文学研究》,韩国公州大学出版社2007年版,第159页。⑦李穡:《牧隐稿·诗稿》卷十,《韩国文集丛刊》第4辑,景仁文化社1990年版,第79页。⑧朱熹的《感春赋》《白鹿洞赋》《空同赋》《招隐·反招隐操》均被模仿。其中,《感春赋》的拟仿之作有31篇,分别是:俞好仁(1445—1494)《感春赋》、申光汉(1484—1555)《和感春赋》、宋时烈(1607—1689)《次感春赋》、尹鐫(1617—1680)《感春赋》、李翔(1620—1690)《次朱子感春赋》、李箕洪(1641—1708)《感春赋用朱子韵》、金昌协(1651—

1708)《敬次晦翁感春赋和寄俞宁叔得一》、韩元震(1682—1751)《次朱子感春赋》、申正模(1691—1742)《感春赋》、赵观彬(1691—1757)《次晦翁感春赋》、权炳(1723—1772)《敬次感春赋》、黄胤锡(1729—1791)《感秋赋》、安仁一(1736—1806)《次朱文公感春赋》、朴灿瑛(1736—1773)《次感春赋》、崔慎之(1748—1822)《次感春赋》、赵彦儒(1767—1847)《感春赋》、洪直弼(1776—1852)《感春赋》、安寿禄(1776—1857)《次感春赋》、李源祚(1792—1871)《至夜赋次感春赋》、姜献奎(1797—1860)《次感春赋》、朴宗永(1804—?)《敬次感春赋》、李有善(1806—1885)《感春赋》、任宪晦(1811—1876)《次感春赋》、李杰(1819—?)《感春赋》、金汉燮(1838—1894)《谨次朱子感春赋》、权命奎(1840—1903)《敬次朱夫子感春赋》、李硕瓘(1846—1921)《感春赋》、姜时馨(1850—?)《拟感春赋》、李希进(1851—1882)《感春赋》、李炳鲲(1882—1948)《拟朱子感春赋》、金泽述(1884—1954)《次感春赋》。《白鹿洞赋》的拟仿之作有8篇,分别是:周世鹏(1495—1554)《白云洞次朱文公白鹿洞赋》、尹斗寿(1533—1601)《涤热台次晦庵白鹿洞赋韵》、周博(1524—1588)《次白鹿洞赋》、朴长远(1612—1671)《曲江赋次朱子白鹿洞赋韵》、李栋完(1651—1726)《壁画白鹿洞赋》、安永镐(1854—1896)《次白鹿洞赋》、赵宜阳(1719—1808)《次白鹿洞赋》、赵镐来(1854—1920)《卧龙潭赋次朱夫子白鹿洞赋用其韵》。《空同赋》的拟仿之作有4篇,分别是:闵鼎重(1628—1692)《谨次晦翁空同赋》、洪直弼(1776—1852)《和朱子空同赋》、曹秉夏(1867—?)《呻吟寓舍诵朱夫子空同赋而敬续之》、宋洛宪(1889—1943)《敏庵曹景行秉夏次朱夫子空同赋以示余忘拙续和》。《招隐·反招隐操》的拟仿之作有2篇:分别是任宪晦(1811—1876)《次朱子反招隐操》和朴现(1852—1912)《次招隐操》。⑨欧阳修《秋声赋》《憎苍蝇赋》在朝鲜的拟仿之作各有4篇,苏东坡《赤壁赋》的仿续之作有8篇。⑩周博:《龟峰集》,《韩国历代文集丛书》第1598册,景仁文化社1995年版,第405页。⑪周世鹏是朝鲜历史上第一篇次韵朱子《白鹿洞赋》的作者。周世鹏,字景游,号慎斋、南皋、武陵道人、巽翁,尚州人,朝鲜中宗十七年(1522年)文科及第,历任成均馆大司成、户曹参判等职。其创办的白云洞书院,为朝鲜书院之始。具体创院时间是1543年(明宗在位年间),在庆尚北道荣州建立,最初名为“白云洞书院”。至1549年,朝鲜明宗赐予“绍修书院”匾额,这是首个获得官方赐额的书院,标志着朝鲜书院制度的正式开端。⑫⑬均见周世鹏:《武林杂稿》卷十别集,《韩国文集丛刊》27辑,景仁文化社1989年版,第72页。⑭朴世镛:《竹林斋文集》卷一,《韩国历代文集丛书》第2470册,景仁文化社1997

年版,第304页。⑮⑯⑰均见安永镐:《岌山文集》卷一,国立中央图书馆藏,한古朝46-가1516,第41页。⑱朴长远:《久堂集》卷一,《韩国文集丛刊》121辑,景仁文化社1994年版,第9页。⑲丁若镛:《与犹堂全书》第二集经集第十七卷,《韩国文集丛刊》282辑,景仁文化社2002年版,第407页。⑳㉑㉒均见俞莘焕:《凤栖集》卷六,《韩国文集丛刊》312辑,景仁文化社2003年版,第102页。

参考文献

[1] 吕祖谦.东莱吕太史集:卷6[M]//黄灵庚,吴战垒.吕祖谦全集:第1册.杭州:浙江古籍出版社,2017:86.

[2] 黄震.黄震全集:第4册[M].张伟,何忠礼,主编.杭州:浙江大学出版社,2013:1269.

[3] 朱熹.朱熹文集编年评注:第1册[M].郭齐,尹波,编注.福州:福建人民出版社,2019.

[4] 十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.

[5] 朱熹.诗集传[M].赵长征,点校.北京:中华书局,2017.

[6] 阿斯曼.文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M].金寿福,黄晓晨,译.北京:北京大学出版社,2015.

The Dissemination and Transformation of Zhu Xi's *Bailudong Fu* in Joseon Dynasty

Cao Hong

Abstract: Zhu Xi's *Bailudong Fu* spread widely and exerted considerable influence in the Joseon Dynasty, reflecting the profound impact of Zhu Xi's Neo-Confucianism and the academy system on the Joseon educational system. Zhu Xi's fu (rhapsody) sparked widespread echoes in the Joseon Dynasty through the form of rhyming imitation, becoming an important carrier for Joseon Confucian scholars to express their educational ideals and cultural identity. The rhyming creations represented by Zhou Shipeng's *Bailudong Fu* were not only imitations of Zhu Xi's literary model but also projections of his educational practices of founding academies and promoting Confucian teachings, forming a conscious inheritance of "in the composition of *Bailudong Fu* to transmit thinking in classics". In addition, in the interpretation of classics by Joseon scholars, a certain dialectical acceptance landscape with Zhu Xi's *Annotation to The Book of Songs* was formed. By engaging with the differences in the interpretation of the "qingjin" image in *The Book of Songs* between the Han and Song dynasties, Joseon scholars demonstrated an academic orientation that honored Zhu Xi's scholarship while integrating the Han learning tradition. This cross-regional cultural and educational interaction not only constructed a meaningful form of "cultural memory" but also gradually transformed Zhu Xi and his fu work into foundational historical resources in Joseon. Therefore, it provided a continuous spiritual impetus for the inheritance and development of East Asian academy culture.

Keywords: Zhu Xi; *Bailudong Fu*; East Asian academy culture; cultural and educational interaction; interpretation of classics

[责任编辑/周舟]



从戒石铭到官箴书：古代廉政教育的 文本化与制度化演进*

夏德峰 邢书含

摘要：在中国古代廉政教育的演进历程中，廉政思想的展现形式经历了从戒石铭到官箴书的重要转变，标志着廉政教育从象征性警示逐步发展为系统化、制度化的规范体系。这一演变进程受到政治体制变革、社会经济发展与思想文化变迁等多方面的影响，展现出从道德象征转向实践知识、从个体约束迈向系统规训的演变逻辑。作为传统政治文化的重要组成部分，该进程促进了中国古代廉政教育的实践，丰富了廉政教育的制度经验与治理智慧，对当代廉政文化建设与干部教育也具有参考价值。尤其在促进制度规范与政治伦理相结合方面，传统廉政教育文本化与制度化的深远影响得到更为深刻的展现。

关键词：戒石铭；官箴书；廉政教育；制度化

中图分类号：G415

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0114-09

廉政是中国传统政治文明的核心价值之一。自周代提出“以德配天”的理念起，历朝历代均注重约束官员行为、防止权力滥用。早期廉政教育多依赖口头训诫与零散法令，至戒石铭出现，廉政理念始以相对固定文本呈现，形成具有象征意义的十六字铭文。随后出现的官箴书则以系统化专著形式，整合廉政理论、规范与实践方法，并通过制度推广实现对官员的体系化规训。从戒石铭到官箴书的演变，不仅是文本的完善与思想的升华，更是古代廉政教育在复杂社会背景下的必然选择。现有研究多注重戒石铭的文本源流与形制演变，对官箴书则集中于个别著作思想解析，对二者在廉政教育演进中的互动关系仍有探讨的空间，比

较两者历史发展脉络与差异性，有助于揭示古代廉政教育的发展逻辑，并为当代廉政建设提供借鉴。

一、戒石铭的起源与制度化

戒石铭是古代廉政教育文本化的初始形态，其核心特征是以石为载体、以简短铭文为内容，多作为仪式性的存在来警示官员，其功能相对受限，象征意义大于实践功能。

（一）戒石铭的起源与文本演变

戒石铭的文本渊源可追溯至先秦。《尚书·汤诰》曾提到“尔有善，朕弗敢蔽；罪当朕躬，弗敢自赦，惟简在上帝之心”^{[1]343}，此句强调统治者

收稿日期：2025-10-27

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“纪检监察派驻制度优势向治理效能转化研究”（24BDJ061）；河南省2025年度软科学项目“全面从严治党提升党员干部干事创业精气神的传导机制与实践路径研究”（252400411192）。

作者简介：夏德峰，男，郑州大学政治与公共管理学院、纪检监察研究院教授（河南郑州 450001），主要从事政治发展与政府治理、廉政建设研究。邢书含，女，郑州大学政治与公共管理学院博士研究生（河南郑州 450001）。

需以公正之心对待善恶,并接受上天监督,隐含对权力滥用的警惕。“弗惟德馨香,祀登闻于天;诞惟民怨,庶群自酒,腥闻在上,故天降丧于殷,罔爰于殷,惟逸”^[1]⁴⁴⁰则进一步指出,若统治者失德导致民怨沸腾,上天必将降下灾祸。这种“以德配天”的思想,为后世廉政警示提供了依据,此时虽无戒石形制,却形成了以文本警示官吏的思路。秦汉时期,中央集权制度建立,官僚治理需求推动“戒石”从文字走向实物。汉高祖刘邦入关后,提出与父老约法三章并告谕县乡邑:“与父老约,法三章耳:杀人者死,伤人及盗抵罪。”^[2]此举以普法为核心,为百姓了解国家法律、监督政府提供了切实有效的依据。北魏孝文帝曾下诏“温仁清俭、克己奉公者,可久于其任。岁积有成,迁位一级。其有贪残非道、侵削黎庶者,虽在官甫尔,必加黜罚”,并且要求“著之于令,永为彝准”^[3],从制度设计层面倡导官员廉洁奉公。及至五代十国,后蜀君主孟昶撰写《令箴》二十四句,其中“尔俸尔禄,民膏民脂。下民易虐,上天难欺”^[4]²²⁰四句,直接指出官吏俸禄与百姓利益的关联,成为戒石铭的核心文本,洪迈更是在《容斋续笔》中赞其“词简理尽”^[4]²²¹。这四句内容既避开了抽象道德说教,又以天谴强化心理威慑,为后世戒石铭的形制奠定了基础。

(二) 戒石铭在宋代官方制度化

宋代是戒石铭从地方实践上升为全国制度的关键阶段,其制度化过程与中央集权强化、官僚体系规范同步推进,体现了统治者对廉政建设的整体思考。这一时期,戒石铭不仅完成了从零散文本到统一制度的转型,更通过政策与文化仪式结合,成为约束官吏行为的重要工具。宋太宗明确选用孟昶《令箴》中“尔俸尔禄,民膏民脂,下民易虐,上天难欺”十六字作为统一铭文赐给郡国,并立于听事之南,被称为戒石铭^①。宋高宗于绍兴二年(1132年)“颁《戒石铭》于州县”,并且“命长史刻之庭石,置之座右,以为晨夕之戒”^[5]。这一举措利用国家权力统一了全国的廉政警示标准,使官吏在潜意识中产生对权力的敬畏。至此,戒石铭成为官僚日常行政的固定组成部分,实现了从文本符号到制度仪式再到行为约束的初步闭环。到了元代,

戒石铭的内容出现了不同的版本:“天有昭鉴,国有明法,尔畏尔谨,以中刑罚。”^[6]这一表述更加突出了国法的威严。明清时期,戒石铭制度在延续的基础上略有调整:明代在戒石外建“戒石亭”,在保护石碑的同时强化仪式感;清代要求将戒石置于官府显眼处,直至清末部分州县官署仍可见戒石遗存。可见,宋代以降,戒石铭遍布全国大小衙门,已深深融入中国官僚体系的建构中,成为廉政教育的重要符号。

作为古代廉政教育的早期载体,戒石铭的功能在于象征警示与道德约束。一是以可视符号强化廉政认知。将戒石立于官府核心区域,官吏每日升堂时必先见铭文,百姓出入官府也能直观感知,形成官民共知的廉政氛围,铭文内容也可以成为百姓监督官吏的依据。二是以仪式行为深化道德约束。拜戒石的固定流程将廉政理念转化为重复性动作,通过行为来强化心理,促使官吏将不虐民、不贪腐内化为一种道德自觉。但不能忽视的是,自宋太宗选用孟昶《令箴》中的十六字作为统一铭文后,历代虽对戒石制度有所调整,但整体变化不大。戒石铭的局限性因文本形式固化而日益凸显,这种文本的统一有助于规范吏治,但随着时代发展,其社会适应性逐渐减弱。

二、官箴书的兴起、繁荣与廉政知识体系的形成

官箴书是古代廉政教育制度化的成熟形态,其核心特征在于通过专题著作系统整合廉政理论、行为规范及实操方法。它通过分类教育与制度推广,形成覆盖官员履职全流程的廉政知识体系,有效突破了戒石铭在实践指导上的功能局限,实现了从单一象征警示向系统性知识体系的转变。

(一) 官箴书的兴起:秦汉至隋唐的初步探索

从字面意义上讲,“官”是指各级官吏,“箴”含有规劝、告诫的意思,二者合用,是指对从政者给予有益的规劝与告诫,以期其廉洁从政,善待百姓。“官箴”一词最早见于春秋战国时期,《左传·襄公四年》曾有记载:“昔周辛甲之为大史也,命百官,官箴王阙。”^[7]⁴¹⁹⁶崔宪涛认为“官

箴最初的含义是官员们对君主的谏言”^[8]，直至秦汉时期才逐渐转变为规范官吏自身行为的文本。

秦汉时期，随着大一统中央集权国家的建立与官僚制度的初步完善，官箴书以“诫子书”“奏疏”形式出现，内容侧重道德训诫，把个人道德修养确立为官吏行政的根本前提。东汉名将马援在远征交趾期间所作的《诫兄子严敦书》是这一时期的代表性文献，他劝诫侄子应以“敦厚周慎，口无择言，谦约节俭，廉公有威”^[9]的龙伯高为榜样，为官当廉洁谨慎；西汉董仲舒《春秋繁露·天地阴阳》提出“列官置吏，必以其能”“官职之事，五行之义也”的说法^[10]，运用其五行比附的理论强调官员能力对社会发展的作用。虽然董仲舒这一观点并未形成独立的官箴书著作，但它为后世官箴书的发展奠定了重要的思想基础。

魏晋至隋唐时期，随着社会政治、文化的不断发展，官箴书逐渐摆脱了以往散乱的形式，开始形成专题文本。这些专题文本对选官标准、为官准则以及廉政等方面进行了更为系统和深入的论述，为官员的选拔和任用提供了明确指导。西晋傅玄的《傅子》中有大量关于选贤举能的篇幅，如《举贤》《授职》《论以誉取人与以功进士》等；也有关于国家治理的论述，如《法刑》《重爵禄》《平役赋》等^②。这些内容显示出官箴思想的理论化趋势。

至唐代，官箴的发展迎来重要突破，出现了真正意义上聚焦于廉政主题的多种专题文献。《贞观政要集校》系统地论述了选官标准与为官准则。作者指出“为政之要，惟在得人”，明确将人才贤能作为政治得失的关键权衡标准，为唐代官箴书体系提供了制度化理论与实践基点^③。武则天时期宰相姚崇撰写的《五诫》堪称官箴书的里程碑式作品。据《全唐文》考证，《五诫》实际包含《执秤诫》《弹琴诫》《执镜诫》《辞金诫》《冰壶诫》，其中《辞金诫》明确“以不贪为宝”“以廉慎为师”^{[11]2085}，为官吏敲响了警钟，提醒他们要时刻保持清醒的头脑，坚守廉洁底线。此外，科举制度的创立，同样进一步推动了官箴书的发展。科举制度的实施，为广大士人提供了通过考试进入仕途的机会，但也产生了新的问题。这一时期通过科举出仕的官员大多缺乏行

政经验，他们在步入官场之前，需要明确的指导，以帮助他们尽快适应官场生活，履行好自己的职责。白居易《策林》中的《使官吏清廉》篇、《省官，并俸，减使职》篇，就曾详细阐述了应如何使官吏廉洁从政、恤民爱民，为统治者谏言的同时也成为士人出仕前的重要学习材料^④。白居易通过《策林》为士人提供了全面的为官指导，使他们能够在出仕前了解为官的职责和规范，为日后的仕途奠定基础。这标志着官箴书开始具备教育工具的属性，其影响力也进一步扩大。

（二）官箴书的繁荣：两宋至明清的体系化发展

两宋时期，政治、经济和文化等多方面因素交织，为官箴书的繁荣创造了有利条件。中央集权的强化使得朝廷对官吏的管理和控制更加严格，需要一套完善的规范来约束官员行为；印刷技术的改进则大大降低了书籍的印制成本，使得官箴书能够更广泛地流传；儒家思想中经世致用面向的兴起，促使文人学者更加关注官吏的治理能力和道德修养。这些因素共同作用，推动官箴书进入繁荣期，主要表现为著作数量激增、内容体系化、官方推广力度加大。宋代官箴书自著有十余种，如吕本中的《官箴》、许月卿的《百官箴》、李元弼的《作邑自箴》、陈襄的《州县提纲》、朱熹的《朱文公政训》、真德秀的《西山政训》等^⑤。这些官箴书的作者多为官员士大夫，所规诫对象是文武百官。宋代官箴书的代表性著作中，吕本中《官箴》有着重要地位，其以“清、慎、勤”三字凝练为官核心准则，开篇即言：“当官之法，唯有三事：曰清、曰慎、曰勤。知此三者，可以保禄位，可以远耻辱，可以得上之知，可以得下之援。”^[12]这里的“清”强调为官者要廉洁奉公，不贪污受贿。“慎”要求官员做事谨慎，言行得当，避免因疏忽而犯错。“勤”则鼓励官员勤奋工作，尽职尽责。吕本中将廉政思想从抽象的道德训诫转化为简洁易记的行为标准，使官员们能够明晰具体操作规范，被后世誉为“官箴之祖”。这一著作的出现，为后世的官箴书创作提供了重要的参照范本。不同于受众广泛的《官箴》，陈襄的《州县提纲》聚焦于地方官吏履职，涵盖了地方官吏工作的各个方面。

《提要》中称此书“论州县莅民之方极为详备，虽古今事势未必尽同，然于防奸理弊之道抉摘最明”。每卷既阐述廉政理念，又提供实操方法。如《搜求渗漏》篇要求府衙收支情况必须每月月底进行核对，用钱必须使用相应单子票据。《催科省刑》篇强调催收赋税不应过分依赖刑罚，否则难免殃及无辜。陈襄的《州县提纲》实现了廉政理念与行政实践的深度融合，为地方官吏的日常行政作为提供了切实可行的指导^⑥。

明清之际是官箴书创作的集大成时期，形成了官箴文化的鼎盛之态^⑦。官箴书的发展进入繁荣阶段，官箴书籍如雨后春笋般出现，呈现出分类细化、官方主导传播的特征。据《中国古籍总目·史部·职官类》统计，明清时期官箴书超过200种，远超此前历代总和，且针对不同层级、不同岗位官吏形成细分文本。例如针对地方州县官的《福惠全书》（清代黄六鸿撰），涵盖“莅任、钱谷、刑名、荒政”等三十二卷，详细记载地方行政全流程的廉政风险点与应对方法；针对幕友的《佐治药言》（清代汪辉祖撰），考虑到幕友有参与文书起草和案件审理的权力，提出勿受地方馈赠、勿与当事人私交等具体规范。

值得注意的是，明清的统治者高度重视官箴书的教育功能，并将其纳入官吏培训与考核体系。明太祖朱元璋于洪武十八年（1385年）下诏将《官箴》《大诰》分发至各级官府，要求官吏务要熟读，考核时需默写核心内容，将官箴学习与官吏任免直接挂钩。康熙三十九年（1700年）亲撰《御制台省箴》，按照六科给事中提出“通明无滞，公正无偏……风霜之任，以惩奸慝。搏击之威，以儆贪墨”^[13]的要求，将箴文刻于端门内东朝房楹联上，成为言官履职的法度准绳。雍正年间虽未明确将官箴书纳入科举正考书目，但通过敕编《州县事宜》收录优秀官箴文本，要求国子监生员学习，更将优秀官箴书纳入科举考试参考书目，推动官箴文化深入官僚群体。可以说，两宋至明清时期，官箴书经历了体系化的发展，不断适应着政治发展的需求。官箴书不仅为官吏提供了行为准则和治理方法，更对维护社会稳定、促进国家发展起到了重要作用。

（三）官箴书的廉政知识体系：理论、规范与实践的三位一体

历经数代演进，官箴书逐步形成理论、规范与实践三位一体的廉政知识体系，该体系不仅阐释廉洁的理论逻辑，解决“为何要廉洁”的根本问题；同时界定廉洁的具体标准，明确“何为廉洁”的行为边界；更提供廉洁的实践路径，指导“如何做到廉洁”的操作方法，最终实现古代廉政教育的体系化突破。在理论层面，官箴书以儒家“民本”思想为核心根基，深度融合法家“法治惩戒”与道家“崇俭寡欲”理念，形成兼具价值引领与现实观照的廉政思想体系。儒家民本思想为廉政确立伦理原点，宋代真德秀在《西山政训》中开宗明义：“为政者当体天地生万物之心，与父母保赤子之心，有一毫之惨刻，非仁也”^[14]⁵⁵⁰，将官吏廉洁的本质归结为对民众福祉的守护，确立以民为本的廉政价值核心。道家崇俭理念则为廉政提供修身路径，唐代姚崇在《冰壶诫》中以“玉本无瑕，冰亦至洁，方圆相映，表里皆澈”^[11]²⁰⁸⁵为喻，倡导清贫的处世准则，将物质清贫与精神高洁相统一，为廉洁修身提供思想资源。廉政思想亦有惩戒维度，朱熹指出：“做官须是立纲纪，纲纪既立，都自无事。”^[15]这一观点认识到规范制度的必要性，为廉政建设提供了更为全面的理论视角。这些跨朝代的理论论述，既为廉政教育提供思想支撑，也为官吏廉洁从政提供价值引领，让官员们在复杂的政治环境中能够坚守正确的价值观，保持廉洁奉公的品质。

在规范层面，历代官箴书针对官吏修身、用权、处事、待人四个关键维度，制定了明确而细致的廉政行为规范。修身规范聚焦于个人品德的培养，是廉政的基础。正如前文提到的《官箴》一书中，“清”与“慎”二字要求官员保持清正廉洁的操守和谨慎思考、权衡利弊的行事风格。用权规范强调权力的公共属性，明确指出权力是人民赋予的，应用于为人民服务，而非为个人谋取私利。如《福惠全书》提出“其于自奉也，须拼咬断菜根，仍是穷酸本色；其于爱民也，务令家丰俗厚，不为荒陋颓风；其于政事也，率身为之先，而夙兴夜寐，不敢云瘁”^[16]，强调为官既要有造福之心，也要有施惠之事。处事规范

注重公正高效,《大清律例·刑律·断狱》中明确规定:“凡狱囚,徒流死罪,各唤囚及其家属,具告所断罪名,仍取囚服辩文状。若不服者,听其自理,更为详审。”^[17]这一规定确保了司法审判的公正性,减少了冤假错案的发生。同时,这一规范也要求官员在处理事务时要迅速及时,不能拖延推诿,以提高行政效率。待人规范倡导亲民恤民,要求官员以温和、友善的态度对待民众,不可摆官威、欺百姓。真德秀的《西山政训》吸取陈襄教化民众的思想,认为古今百姓天性未变,“惟毋以薄待其民,民亦将不忍以薄自待矣”^{[14]549}。可见,这四个维度已将廉政从抽象的概念转化为可衡量的行为规范。

在实践层面,官箴书提供了丰富多样且切实可行的廉政实操方法,全面覆盖了官吏履职的全流程,为官员将廉政理念转化为实际行动提供了具体的指导。一是针对防范贪腐问题,官箴书提出了收支公开和簿册登记等有效方法。收支公开要求赋税征收等财务收支情况需张榜公示,接受百姓监督。例如,宋代《作邑自箴》中规定,在赋税征收时,要将征收的标准、数量等信息详细地张贴在公告栏上,防止官员在税收过程中暗箱操作、贪污私分^⑥。簿册登记则是建议幕友处理文书时需逐项登记,以备核查。这样不仅可以保证工作的规范性和准确性,还可以在出现问题时进行追溯和核查,防止幕友利用职务之便谋取私利。二是针对利益冲突问题,官箴书提出了避嫌原则。清代《学治臆说》主张“至亲不可用事”,并以民谚“莫用三爷,废职亡家”警醒后人,详细阐述为官者用至亲的危害。这一原则有助于避免官员因私利而影响公务,维护政治的清明^⑦。三是针对地方治理问题,官箴书提出了轻徭薄赋和赈灾救荒等重要措施。轻徭薄赋要求详细计算合理赋税额度,禁止额外摊派。《福惠全书》对百姓的赋税负担进行了深入研究,认为需要根据不同地区的经济发展水平和百姓的承受能力,制定合理的赋税标准,避免过度征收赋税给百姓带来过重的负担。赈灾救荒则强调赈灾粮款需及时发放至百姓手中,避免层层克扣。宋代的《书廉绪论》记载了详细的赈灾流程和方法,要求在发生灾荒时,政府要及时组织赈灾工作,通过组织钱

粮、发动未受灾的上户提供借贷等方式,确保灾民能够得到及时的救助。同时,要对赈灾过程进行严格监督,防止官员和中间环节的人员贪污赈灾物资。通过这些实践方法,官吏们能够将廉政理念转化为实际行动,大幅提升了廉政教育的实际效果,促进了古代政治的廉洁和高效运行。

三、从戒石铭到官箴书的演进动因及其实践逻辑

从戒石铭向官箴书的演进,是古代政治、社会经济、文化思想等多种因素共同推动的结果。这一过程遵循内容深化和机制完善的实践逻辑,反映出廉政教育顺应治理需求的演进动因。其背后既体现着廉政教育对逐步完善的官僚体系的适应,也展现了传统治理智慧在不同时代背景下的调整与发展。

(一) 演进动因

中央集权制度的不断强化,是推动廉政教育形态演进的核心动力。秦汉至唐宋时期,中央集权初步建立,官僚体系规模较小,且地方行政权力相对集中,此时戒石铭通过统一铭文与仪式,可以快速向全国官吏传递廉政核心思想,强化中央对地方的思想控制。明清时期,中央集权强化至鼎盛,官僚体系规模迅速扩张,形成从中央六部到省、府、州、县的五级架构,财税、司法、监察等专业岗位逐渐分化。此时单靠戒石铭已难以满足中央对官僚群体精细化控制的需求。一方面,庞大的官僚体系导致腐败风险点显著增多,仅靠十六字铭文的道德警示,难以解决中央官员结党营私、地方官吏苛捐杂税等多种问题;另一方面,层级分化与岗位分工要求廉政教育实现差异化,比如监察官员需掌握核查贪腐线索的技能,州县官需熟悉防范赋税征收腐败的方法,而单靠戒石铭显然无法适应这种专业化的治理需求。在此背景下,官箴书凭借分类细化与内容具体的特征,成为中央强化官僚控制的关键工具。明清统治者通过推动官箴书的编撰及推广,实现对不同层级、不同岗位官吏的精准教育。针对中央高官强调忠君爱国、杜绝结党,针对地方州县官聚焦恤民爱民、

廉洁行政,针对专业岗位官吏细化岗位廉政风险与应对方法。这种分层分类的廉政教育既能提升教育实效,又能通过统合性官僚训导,强化官僚群体对中央权威的认同,进一步巩固中央集权。

社会经济的发展,尤其是印刷技术的突破与知识传播体系的完善,为廉政教育从戒石铭向官箴书演进提供了技术基础与传播条件。在唐宋以前,书籍多以手抄本形式流传,制作成本高、复制效率低,传播范围仅限于官僚与士绅阶层。《隋书·经籍志》记载,隋代全国藏书总量仅三万余卷,且多集中于宫廷与官府,普通士人难以接触。这种知识资源高度集中的局面,导致廉政教育只能依赖实物载体,即通过立于官府的石碑,以视觉接触的方式向官吏与百姓传递廉政信息,这种方式无需依赖文字阅读能力,但受限于当时社会知识传播的技术条件。唐代以后,雕版印刷技术渐趋成熟并广泛普及,带动了知识传播方式的根本性变革。北宋庆历年间,毕昇发明活字印刷术,进一步降低了书籍制作成本并提高了复制效率。印刷技术的普及为官箴书的大规模传播奠定了技术基础。官方可批量印制官箴书并分发至各级官府与学校。同时,民间书坊也积极刊刻官箴书以满足士人的学习需求,例如明代南京、苏州等地的书坊将《佐治药言》《学治臆说》等纳入畅销书目,推动其向社会各阶层广泛传播。明清时期士绅阶层的扩大与地方教育体系的完善,进一步加速了官箴书的传播。随着科举制度的成熟,明清时期士绅阶层规模扩大。士绅阶层既是官箴书的主要读者群体,也是官箴书的传播者。他们通过乡绅讲学、家族教育等方式,将官箴中的廉政思想传播至基层社会。同时,明清时期地方书院、义学数量激增,据《中国书院史》统计,清代书院数量超过4000所^①,这些书院常将官箴书作为教学内容,培养士人廉洁从政的意识,为官箴书的普及提供了教育平台。

儒家思想作为古代社会的主流意识形态,其“经世致用”理念的深化与实践,是推动廉政教育形态演进的思想根源。儒学思想作为中国传统社会的主流意识形态,其早期思想在廉政教育领域侧重道德象征与价值引领。如孔子认

为“政者,正也”^{[18]145},强调统治者“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”^{[18]152},主张官吏自身端正方能令行禁止,强调官吏个人品德的重要性。戒石铭十六字铭文正是这种道德象征的体现,以简练文字传递民本敬畏的核心价值,依赖官吏道德自觉实现廉政目标。宋代以后,程朱理学的兴起与陆王心学的发展推动儒家思想向经世致用转向,强调理论与实践结合、解决现实问题。朱熹主张“格物致知”,认为只有通过具体事物的研究,才能获得真正的知识。王阳明提出“知行合一”,强调“知”与“行”的统一,反对“知而不行”。这样的思想转向直接影响了廉政教育。儒家学者与统治者意识到,单纯的道德说教无法解决官僚体系中的实际腐败问题,必须建立系统的知识体系,指导官吏在具体行政场景中践行廉政理念。至明清时期,经世致用思想达到顶峰,成为士大夫阶层的主流价值取向。面对当时土地兼并严重、官僚腐败频发、社会矛盾尖锐等现实问题,士大夫们以救世济民为己任,主张通过实用知识解决社会问题。官箴书作为为官经世的实用文本,成为士大夫践行经世致用思想的重要载体。他们通过编撰官箴书,将廉政思想与行政实践相结合,提供可操作的廉政方法。顾炎武在《日知录》中深入探讨如何通过制度设计防范官吏贪腐,主张廉政教育需与制度约束结合^②。清代魏源在《皇朝经世文编》中收录大量官箴类文章,强调官箴书当以实用为要,不能纸上谈兵。这种“经世致用”思想的推动,使官箴书的内容更加贴近现实需求,从一种道德说教逐渐演变为实践指导方针,最终完成了廉政教育形态的演进。

(二) 实践逻辑

基于前文对从戒石铭到官箴书转变过程与动因的探讨,可进一步梳理出古代廉政教育演进中蕴含的两层实践逻辑。

一是从道德象征到实践知识的实践逻辑,即教育内容从抽象的道德符号逐渐转变为系统的实践知识体系。戒石铭作为一种道德象征,在内容上以十六字铭文传递敬畏百姓、畏惧天谴的道德理念,既未阐释廉洁理论依据,也未界定行为标准,更未提供实践方法。戒石铭通过石碑载体与拜谒仪式,将廉政理念转化为可视

化的符号,其主要作用是唤醒官吏的道德意识,而非指导官吏的具体行为。这种道德象征式的教育,适合古代社会早期知识传播范围有限、官僚体系简单的情形,但却无法应对复杂的行政场景,也难以解决实际的腐败问题。例如,面对处理百姓申诉、分配赈灾物资等具体问题,戒石铭的道德警示往往不能成为操作依据。官箴书则实现了廉政理念向实践知识的跨越,核心特征为内容体系化与功能实用化。在内容体系化方面,官箴书构建了“理论—规范—实践”三位一体的知识框架。理论层面,以儒家“民本”思想为核心,融合法家“法治”、道家“崇俭”理念,阐释廉洁从政的价值意义;规范层面,针对官吏“修身、用权、处事、待人”等维度,制定明确的廉政行为标准,界定廉洁与腐败的边界;实践层面,结合不同岗位的行政需求,提供可操作的廉政方法,覆盖赋税征收、案件审理、赈灾救荒等履职全流程。在功能实用化方面,官箴书以解决实际问题为目标,针对官僚履职中的具体腐败风险,提供针对性解决方案。以问题为导向的具体实践,使廉政教育从空泛的道德说教转化为可落地的行动指南,显著提升了教育实效。

二是从个体约束到系统规训的实践逻辑,即教育机制由依赖官吏个人道德自觉逐渐转向依靠制度体系的整体约束,最终实现制度化规训。戒石铭的教育机制以个体约束为核心,其约束效力完全依赖官吏的个人道德水平。这种机制存在双重缺陷:一方面,戒石铭缺乏配套的监督机制,既无专门机构负责监督官吏是否遵循戒石铭的理念,也无渠道让百姓参与监督;另一方面,戒石铭未建立违戒惩罚机制,官吏即便违背不虐民、不贪腐的理念,也不会因违戒而受到明确惩罚。若官吏道德水平高,可能会受戒石铭警示而廉洁从政;若官吏道德水平低,戒石铭则沦为摆设。如宋代虽有戒石铭制度,但《宋史·包拯传》仍记载了众多地方官吏的贪腐事件,可见个体约束机制的局限性。官箴书的教育机制则转向系统规训,通过制度设计形成从教育到监督再到惩罚的完整闭环,推动廉政教育制度化。在教育推广层面,明清统治者将官箴书纳入官吏培训与考核体系,形成强制学习制度。明太祖朱元璋规定州县官上任前需学

习《官箴》,考核合格方可赴任。清代雍正年间,官箴书学习情况成为官吏考成的重要指标,不熟悉者不得升迁,确保了教育的广度与深度。在监督机制层面,官箴书推动形成官方监督与民间监督结合的体系。一方面,官方通过御史监察、督抚巡查等制度核查官吏是否践行相关理念,如明代御史巡按地方时会对照《州县提纲》检查行政行为的合规性;另一方面,民间官箴书传播使百姓了解官吏应尽的廉政义务,为监督提供标准依据。百姓可依据不能征收苛捐杂税、公正断案等要求举报腐败行为。清代《大清会典》记载,百姓可因官吏违背官箴赴督抚衙门申诉,督抚需限期核查回复。在惩罚机制层面,明清时期逐渐建立违箴追责制度,将违背官箴与官吏惩处直接关联。如清代《钦定吏部处分则例》规定,官吏若违背官箴中恤民爱民要求,出现苛捐杂税且虐害百姓的行为,皆需受相应处分。若有贪腐受贿的举动则革职查办,重者治罪。这种“教育—监督—惩罚”的制度体系,使廉政教育不再依赖个体约束,而是通过系统规训强制官吏践行廉政理念,大幅提升了廉政教育的约束效力。

四、历史影响与时代价值

从戒石铭到官箴书的演进过程,是中国古代廉政教育发展轨迹的一个生动缩影,凝结了传统政治文化中的宝贵治理智慧。深入挖掘其中蕴含的廉政教育内涵,能够为新时代廉政文化建设与干部教育提供宝贵的历史启示。在扬弃中传承,在转化中创新,让传统智慧与现代治理机制实现有机融合,能够增强廉政教育的感染力和实效性,赋予其更加鲜明的时代价值。

(一)历史影响

从戒石铭到官箴书的转变,对古代廉政教育体制完善、官僚队伍建设和官民关系和谐等方面产生了深远影响。首先,这一演进推动了廉政教育体制的完善与规范。戒石铭其内容虽简,却以道德象征强化了官员廉洁自律的意识,塑造了中国古代廉政文化的初步形态。官箴书整合了行政经验与规范,部分内容被官府纳入

官员日常学习与考核之中,标志着廉政教育从伦理思想逐渐上升为一种制度规范。可以说,戒石铭奠定了廉政文化的精神根基,官箴书则完成了从精神引领到制度完善的过渡,二者共同构筑了中国古代廉政教育的基本框架。其次,官箴书取代戒石铭后的广泛传播,还推动了官僚队伍的廉政教育更具有主动性。对于资深官员,可以凭借诸如“公生明,廉生威”的从政理念强化自我约束。对于新任官员而言,可以借助书中详细的行政经验与行事准则迅速熟悉官场事务。随着这种教育形式的普及,廉政理念在官员群体中逐步转化为一种核心价值,清廉守正成为为官的重要标准,促进了官僚体系的内聚性与规范性。最后,这一廉政教育的转型也在官民关系中产生了积极效果。戒石铭的公开性使其成为民众衡量地方官廉洁与否的标准,具有一定的社会监督功能。官箴书的内容则进一步强化了官员的民本意识,促使其在政务中更加重视百姓疾苦与民生改善。由此,廉政教育不再局限于官场内部,而通过具体的实践向社会层层传导,这样既缓和了官民矛盾,减少了社会冲突,也在潜移默化中培育出民众对廉洁社会的共同期待。这种廉政观念的社会化传播,不仅巩固了历代统治的政治基础,也为后世政治文化中德治与法治并重的理念奠定了坚实根基。

(二)时代价值

从时代价值的层面看,这一历史演进为当代廉政建设与干部教育提供了丰富的思想资源与方法启示。首先,扎根廉洁奉公的文化土壤,发掘并弘扬其中跨越时代的核心价值。如将公私分明的官德理念,转化为新时代党员干部“权为民所用、利为民所谋”的公仆意识;将慎独的修身之道,发展为党员干部在无人监督时依然能坚守底线的自律精神;将清白传家的家风传统,升华为领导干部建设廉洁家风的政治自觉。其次,通过创新性发展廉政教育模式,将现代教育体系与法治相结合。古代教育的局限在于过度依赖道德教化和个人修养,而现代廉政建设必须走上法治化的道路。借鉴官箴书将廉政要求体系化的思路,在具体内容上将党纪国法、权力清单、负面清单等现代治理要素融入干

部教育体系,形成内容科学、程序严密、配套完备、运行有效的常态化教育机制。最后,利用现代传播手段,拓宽廉政教育的覆盖面。针对古代教育对象狭窄的局限,新时代的廉政文化建设应面向全体公职人员,并辐射到全社会。将廉政文化融入国民教育、精神文明建设和城市文化景观,营造出以廉为荣、以贪为耻的社会风尚,从根本上铲除腐败滋生的社会文化土壤。

从戒石铭到官箴书的演进,不仅构成了古代廉政教育发展的历史篇章,更为新时代政治文明建设提供了可资借鉴的思想遗产。通过对这一传统的创造性转化与创新性发展,可以在制度建设与文化塑造的互动中,推动廉政教育走向更高层次的自觉与成熟,使传统政治智慧在当代语境下焕发新的生命力。

结 语

中国古代廉政教育的发展轨迹,深刻反映了官僚体系完善与治理需求升级之间的紧密关联。从戒石铭到官箴书,廉政教育核心载体历经转变,这一过程不仅是形式上的更迭,更是廉政教育从简单象征性警示迈向系统化、制度化规范的深刻变革。历史是一面镜子,古代廉政教育的文本化与制度化的演进成果,为当代廉政文化建设与干部教育提供了宝贵的文化资源。在当今时代,我们应汲取古代廉政教育的精华,结合现代社会的特点和需求,创新廉政教育的方式方法,拓展廉政教育的影响力,让廉政文化深入人心,营造风清气正的社会环境,为国家的长治久安和社会的和谐稳定提供坚实的思想保障。

注释

- ①洪迈:《容斋随笔》,中华书局2005年版,第220页。②相关篇目参见赵光勇,王建域:《〈傅子〉〈傅玄集〉辑注》,陕西师范大学出版社2014年版,第5、13、169、33、36、41页。③吴兢撰,谢保成集校:《贞观政要集校》,中华书局2009年版,第383页。④白居易撰,顾学颉点校:《白居易集》,中华书局1979年版,第1337—1338页。⑤彭忠德:《古代官箴文献略说》,《文献》1995年第4期,第161—162页。⑥⑧官箴书集成编纂委员会:《官箴书集成》(第一册),黄山书社1997年版,第35页,第65—66

页,第74页。⑦时晓红、唐百成:《官箴书在晚明的发展流变》,《齐鲁学刊》2018年第6期,第7页。⑨官箴书集成编纂委员会:《官箴书集成》(第五册),第286页。⑩邓洪波:《中国书院史》,东方出版中心2004年版,第405页。⑪顾炎武在讨论俸禄问题时曾引汉宣帝诏书:“吏不廉平则治道衰。今小吏皆勤事而俸禄薄,欲其毋侵渔百姓,难矣。”并以此强调俸禄设计与官员廉洁之间的关系。参见顾炎武:《日知录集释》,中华书局2020年版,第636页。

参考文献

- [1]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:362.
- [3]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974:138.
- [4]洪迈.容斋随笔[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2005.
- [5]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988:966.
- [6]郎瑛.七修类稿[M].北京:中华书局,2009:340.
- [7]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4196.
- [8]崔宪涛.关于中国古代官箴书的几个问题[J].理论学刊,2005(1):100.
- [9]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:844.
- [10]董仲舒.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992:468.
- [11]董浩.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [12]吕本中.官箴[M].北京:中华书局,2019:75.
- [13]鄂尔泰,张廷玉.国朝宫史:上[M].北京:北京古籍出版社,1987:186.
- [14]陈生玺.政书集成:第4辑[M].郑州:中州古籍出版社,1996:550.
- [15]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:2648.
- [16]黄六鸿.福惠全书[M].周保明,点校.扬州:广陵书社,2018:1.
- [17]薛允升.大清律例[M].北京:法律出版社,1999:456-457.
- [18]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2006.

From Jieshi Ming Inscription to Official Admonition: The Textual and Institutional Evolution of Integrity Education in Ancient China

Xia Defeng, Xing Shuhan

Abstract: In the historical development of integrity education in ancient China, the textual vehicles for conveying ideas of clean governance evolved significantly—from the Jieshi Ming Inscription to official admonition. This transformation marked a transition from symbolic warning to a more systematic and institutionalized normative order. Shaped by changes in political institutions, socioeconomic development, and broader intellectual and cultural currents, the process reveals a clear trajectory: from moral symbolism toward practical, actionable knowledge, and from individual self-restraint toward more comprehensive, system-based discipline. As an integral component of traditional political culture, this evolution not only advanced the practice of integrity education in ancient China but also enriched its institutional experience and the governance wisdom. It offers valuable historical insight for contemporary efforts in building an integrity culture and strengthening cadre training, particularly in fostering a closer alignment between institutional rules and political-ethical conduct. In this regard, the textual and institutional evolution of traditional integrity education remains enduringly relevant.

Keywords: Jieshi Ming inscription; official admonition; integrity education; institutionalization

[责任编辑/晓东]



名与身孰亲：出土文献视野下 儒家“爱身”思想试论

刘 刚

摘 要：儒家并不反对在“明哲保身”的前提下成就仁义和功名，后人过于强调孔孟之道中的“杀身成仁”“舍生取义”，遂忽略了其一贯的“爱身”思想。安大简《仲尼曰》简二载“去身，恶乎成名？造次、颠沛必于此”，从楚简的用字特点和传世典籍“身”与“名”搭配习惯两方面考虑，“身”应该读如本字。王家嘴简《孔子曰》和今本《论语·里仁》的“去仁，何以成名”章，是在安大简《仲尼曰》“去身，恶乎成名”基础上形成的。齐鲁之地的儒家后学把“身”改读作“仁”，彻底断裂了这一章与道家“爱身”思想的关联，这是从维护学派正统地位的立场出发而做出的必然选择，也符合儒家“思想提纯”的迫切需要。

关键词：爱身；儒道关系；出土文献；《论语》

中图分类号：K852；B222

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0123-06

一、传世文献中儒家对“身与名” 关系的认识

《列子·说符》记载了这样一则故事：

杨子之邻人亡羊，既率其党，又请杨子之竖追之。……既反，问：“获羊乎？”曰：“亡之矣。”曰：“奚亡之？”曰：“歧路之中又有歧焉，吾不知所之，所以反也。”……弟子孟孙阳出以告心都子。心都子他日与孟孙阳偕入，而问曰：“昔有昆弟三人，游齐鲁之间，同师而学，进仁义之道而归。其父曰：‘仁义之道若何？’伯曰：‘仁义使我爱身而后名。’仲曰：‘仁义使我杀身以成名。’叔曰：‘仁义使我身名并全。’彼三术相反，而同出于儒。孰是孰非邪？”杨子曰：“人有滨河而居者，习于水，勇于泅，操舟鬻渡，利供百口。裹粮就学者成徒，而溺死者几半。

本学泅，不学溺，而利害如此。若以为孰是孰非？”……孟孙阳让之曰：“何吾子问之迂，夫子答之僻？吾惑愈甚。”心都子曰：“大道以多歧亡羊，学者以多方丧生。学非本不同，非本不一，而末异若是。唯归同反一，为亡得丧……”^[1]

故事通过杨朱弟子心都子之口说出了“歧路亡羊，学贵专一”的道理，其中特别提及儒家在施行仁义之道时对“身与名”关系的模糊认识导致初学者无所适从。张湛注分别引“身体发肤不敢毁伤”对应“爱身而后名”；引“无求生以害仁，有杀身以成仁”对应“杀身以成名”；引“既明且哲，以保其身”对应“身名并全”^①。这三种观念本质上互相排斥，但都可在儒家著作中找到合理依据，也就难怪孟孙阳会“吾惑愈甚”。

对“身与名”关系认识的分歧并不是“儒分为八”的学派差异造成的。因为在《论语》一书中，孔子对实施仁道的方式进行了多元诠释。

收稿日期：2025-09-08

作者简介：刘刚，男，安徽大学文学院副教授（安徽合肥 230039），主要从事出土文献与古文字研究。

《微子》云：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：‘殷有三仁焉。’”^{[2]2528}此三人对“身与名”的不同取舍，“所行异而同称仁，以其俱在忧乱宁民”^{[2]2528}，都无一例外获得了孔子的肯定。

虽然在面对死生大义的关键时刻，可以存在多重选择，但“杀身成仁”一直是儒家极力弘扬的价值观，《论语·述而》中孔子盛赞伯夷、叔齐义不食周粟，饿死于首阳属于“求仁而得仁”^②，这已经是深入孔门弟子血脉的认知。子路在鲁哀公十五年死于卫国内乱，正是用生命来践行“食焉，不辟其难”^[3]。因此，在对管仲的历史评价问题上，孔门弟子们才会疑惑不解，管仲没有像召忽一样随公子纠殉难，到底算不算一位“仁者”？孔子回答：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”^{[2]2511}“微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”^{[2]2512}这实际上说明了“身”与“名”二者的关系：生命是建功立业的基础，《论语》“见危致命”和《礼记》“临难毋苟免”^{[4]1230}，只在“求生以害仁”的特定条件下才有必要发生。

而《孟子·告子上》中，既有“舍生取义”的凛然大义，也有“拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉”^[5]的生命宣言，可见孟子也是把“舍生取义”和“爱身”辩证地统一起来的。

综上所述，儒家对“仁义”的判断标准，主要以结果为导向，对“身与名”关系的处理，则主张灵活变通，并不反对在“明哲保身”的前提下成就仁义和功名。后人过于强调孔孟之道中的“杀身成仁”“舍生取义”，遂忽略了儒家一贯的“爱身”思想，似乎不够准确全面。

二、出土文献中儒家对“身与名”关系的记载——论《仲尼曰》“去身，亚(恶)虐(乎)成名”的读法

《安徽大学藏战国竹简二·仲尼曰》是一篇典型的儒学文献，收录了孔子的言论25条，其中大部分内容见于《论语》《礼记》等传世典籍。简二载：“中(仲)尼曰：‘去身，亚(恶)虐(乎)成名？造迎(次)、遺(颠)遙(沛)必于此。’”^{[6]80}整理者已指出此条与《论语·里仁》等文献可以

对读：

贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。^{[2]2471}
(《论语·里仁》)

孔子曰：“君子去仁，恶乎成名？造次必于是，颠沛必于是。”^[7](《穀梁传·僖公二十三年》注引何休)

因文句对应较为齐整，研究者几乎一致同意把简文中的“身”读作“仁”，顾史考在其所作释文中使用特殊符号表示“身”存在读为“身/仁”两种可能，但由于对《仲尼曰》文本性质的理解不同，顾先生并没有对“仁”的读法提出根本的质疑^③。高中正最早明确提出把“身”如字读的观点^④。后来随着王家嘴简《孔子曰》部分简文的公布，他对《仲尼曰》相关问题的处理变得更为谨慎^⑤。如果承认今本《论语》等儒家典籍形成过程的复杂性和偶然性^⑥，不先入为主地认为简文就是对《论语·里仁》的摘抄，“身”大可不必读作“仁”。

《说文》：“仁，亲也。从人、从二。”^[8]楚系简帛文字多用“𠄎”记录“仁”^⑦，“𠄎”从心、身声，应是“仁义”“仁慈”之“仁”的专字。“身”读为“𠄎(仁)”在音理上当然毫无问题，但无论是出土简帛文献还是传世文献中，都没有使用“身”来记录“𠄎(仁)”的确凿例子^⑧。从安大简《仲尼曰》文本自身考察，这种读法也并不可靠。除了简二此条外，“仁”字共出现5次，皆写作“𠄎”^⑨：

中(仲)尼曰：“死(伊)誨(言耳)，而垂(禹)𠄎(言丝)，呂(以)綸(治)天下，未𠄎(闻)多言而𠄎(仁)者。”^{[6]43}(简3)

中(仲)尼曰：“𠄎(仁)而不𠄎于我，虐(吾)不𠄎(隐)𠄎(其)𠄎(仁)。不𠄎(仁)不𠄎(而)𠄎(惠)于我，虐(吾)不𠄎(隐)其不𠄎(仁)。”^{[6]83}(简6)

根据通篇用字习惯的一致性，“身”似不宜读作“仁”。

“仁”虽是儒家思想的核心概念，但“仁”与“名”的搭配组合在先秦秦汉典籍中较为罕见。与之相反，“身”“名”对举的现象则比较普遍，如：

1. 将游大人以成名乎？宁正言不讳以

危身乎？^[9]165-166（《楚辞·卜居》）

2. 临沅湘之玄渊兮，遂自忍而沈流。卒没身而绝名兮，惜壅君之不昭。^[9]128（《楚辞·九章·惜往日》）

3. 其所为得，其所事当，其行遂，其名荣，其身故利而无患，福及子孙，德加万民，汤武是也。^[10]（《春秋繁露·必仁且智》）

4. 善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身。^[11]（《大戴礼记·礼察》）

5. 身与名俱全者，上也。名可法而身死者，其次也。名在僇辱而身全者，下也。^[12]2936（《史记·范雎蔡泽列传》）

假如以《论语·里仁》为参照，把“身”如字读是近乎荒谬的。因为“君子去仁，恶乎成名”后紧跟“君子无终食之间违仁”^[2]2471，限制了上下文语境。不过，东汉何休所引《论语》并无此句，而与简文一致，说明后者可能有更早的来源^⑩。“违仁”句疑是解释“造次必于是，颠沛必于是”的注文而误入正文（也可能是出于某种需要而加的，详下文），彼时“身”字已被改读为“仁”了。

《仲尼曰》简二“去身，亚（恶）虐（乎）成名”原本是在论述“身与名”的关系问题时，指出“名（功名）”的实现无法脱离“身（生命）”而独立存在，此章也可以视作圣人在“爱身而后名”“杀身以成名”“身名并全”三者之间做出的一个抉择，文义比《论语·宪问》“管仲”章更加直白，也间接回答了《列子·说符》提出的难题。因为受到今本《论语·里仁》的影响，研究者多把“造迺（次）、逋（颠）遥（沛）必于此”^[6]80中的“此”当作“仁”，是介词“于”引进的目标或处所。我们认为“此”指代上文的“身”，是介词“于”引进的工具或方式。“造次”义为“所止、所往”，“颠沛”义为“颠倒奔散”^⑪。前者主静，后者主动，二者反义互文，可以泛指人的一切动作行为^⑫。“造迺（次）、逋（颠）遥（沛）必于此”是补充说明“身（生命）”的重要性。

《论衡·本性》云：“夫子政之言，谓性在身而不发。情接于物，形出于外，故谓之阳；性不发，不与物接，故谓之阴。夫如子政之言，乃谓情为阳，性为阴也。不据本所生起，苟以形出与不发见定阴阳也。必以形出为阳，性亦与物接，造次必于是，颠沛必于是。”^[13]这里既阐述了人

之“性情（阴阳）”与“接物”的关系，也使用了“造次必于是，颠沛必于是”这样的句子，恰可与简文对观。

《论语·里仁》在“君子去仁，恶乎成名？[君子无终食之间违仁，]造次必于是，颠沛必于是”之前尚有一段看似与后文关系不大的话：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”^[2]2471有学者据安大简《仲尼曰》认为《论语·里仁》将原本无关的二章误合为一章，目前尚无足够的证据支持此说^⑬。今本《论语》中与上述引文近似的内容还有以下数处：

1. 子曰：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”^[2]2487（《泰伯》）

2. 宪问耻。子曰：“邦有道，谷。邦无道，谷，耻也。”^[2]2510（《宪问》）

3. 子曰：“邦有道，危言危行。邦无道，危行言孙。”^[2]2510（《宪问》）

4. 子曰：“直哉，史鱼！邦有道，如矢。邦无道，如矢。……邦有道，则仕。邦无道，则可卷而怀之。”^[2]2517（《卫灵公》）

5. 子谓南容：“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。”^[2]2473（《公冶长》）

6. 子曰：“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚……”^[2]2475（《公冶长》）

这几段文字很可能是孔门弟子对于同一类谈话的不同记载，其中《泰伯》的论述较为完整，孔子指出追求“富贵”和摆脱“贫贱”要遵循一定的原则，这从表面上看是对某种道义的坚持，但如果联系前文“危邦不入，乱邦不居”以及另外几处关于“邦有道、邦无道”的言论去思考，则更像是智者的一种“明哲保身”之道。有此作为前提，再衔接下面的“去身，亚（恶）虐（乎）成名？造迺（次）、逋（颠）遥（沛）必于此”，逻辑上是没有问题的。退一步说，即便安大简《仲尼曰》此章是独立的，也并不影响上文对其“爱身”思想的解读。

安大简《仲尼曰》在此条简文后，紧接着抄写的是“中（仲）尼曰：‘[直]才（哉），史鱼！邦又（有）道，女（如）矢；邦亡（无）道，女（如）矢’”^[6]43。此章见于《论语·卫灵公》，而省略了

评价蘧伯玉“与世俯仰、韬光晦知”的后半部分内容。或认为是抄写者故意为之,意欲突出“史鱼”的正道直行,与前章“造迎(次)、逴(颠)遥(沛)必于此”相合^⑩。我们不同意这种解释,“史鱼秉直”固然为圣人所称道,但并非儒家立身处世的首要选择,蘧伯玉、南容、宁武子等人明哲保身的大智慧才是圣人认可的最高境界。

战国晚期抄录的王家嘴简《孔子曰》包含与今本《论语·里仁》“去仁,何以成名”章类似的段落,可证此章的改定不会太迟。王家嘴简《孔子曰》中的“仁”皆写作“忝”,符合齐系文字的用字习惯,说明其祖本可能出于齐鲁之地。该篇简背出现的卷题“耻不悫(仁)之上”^⑪，“悫(仁)”沿袭了楚文字的写法,这一现象提醒我们,《孔子曰》的卷题可能是流传到楚国后才形成的。

三、王家嘴简《孔子曰》和今本《论语·里仁》“去仁,何以成名”章是在《仲尼曰》简二“去身,亚(恶)虐(乎)成名”基础上形成的

安大简《仲尼曰》简二“去身,亚(恶)虐(乎)成名”与王家嘴简《孔子曰》、今本《论语·里仁》呈现出不同的文本形态,从逻辑上说,存在两种可能:其一,安大简《仲尼曰》更加原始,后者是在其基础上改造而成的;其二,安大简《仲尼曰》是在后者的基础上改造而成的。如果仅仅比较字句上的差异,选取不同的参照物,会得出完全相反的结论。我们坚持第一种观点,这个问题需要放在战国时期思想界“百花齐放,百家争鸣”的大背景中去讨论。

首先,“去身,亚(恶)虐(乎)成名”与传世文献中儒家对生命的态度暗合。今本《论语》中如果添加此章,非但不显突兀,反而更能全面呈现孔子的“身名观”。《礼记·哀公问》有这样一段话:

孔子遂言曰:“昔三代明王之政,必敬其妻子也,有道。妻也者,亲之主也,敢不敬与?子也者,亲之后也,敢不敬与?君子无不敬也,敬身为大。身也者,亲之枝也,敢不敬与?不能敬其身,是伤其亲;伤其亲,是伤其本;伤其本,枝从而亡。……身

以及身,子以及子,妃以及妃。……大王之道也如此,则国家顺矣。”^{[4]1611-1612}

文中明确提到“敬身为大”^⑫,体现了圣人对个体生命的爱护。孔颖达《正义》解释“身以及身,子以及子,妃以及妃”云:“能爱己身,则以及百姓之身;能爱己子,则以及百姓之子;能爱己妃,则以及百姓之妃。”^{[4]1612}这一段内容可以看作《礼记·大学》“修身、齐家、治国、平天下”的另一版本^⑬,证明儒家认为“能爱己身”是实现其政治理想的前提和基础。

其次,也是最重要的一点,在以“庄子后学”为代表的道家激进派与儒家斗争较为激烈的战国晚期,齐鲁之地的儒者具有对儒学文本改造的深刻动机。安大简《仲尼曰》简二“去身,亚(恶)虐(乎)成名?造迎(次)、逴(颠)遥(沛)必于此”缘何变成今本《论语·里仁》这一面貌,还要从《老子》说起。

道家哲学的出发点是“全生避害”,这也是后世道教信徒炼丹打坐、祈求长生的思想根源。“故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”^{[14]32}，“见小曰明,守柔曰强。用其光,复归其明,无遗身殃,是谓习常”^{[14]143-144},都反映出老子对生命极端珍视的态度。“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?是故甚爱必大费,多藏必厚亡。知足不辱,知止不殆,可以长久”^{[14]125},阐明了“身(生命)”与“名望”“财富”之间的辩证关系,主张减少欲望,知足常乐。

《老子》的“爱身”思想对道家的影响极其深远。庄子不臣不仕、遁迹山林就是一种全身之策,《养生主》“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已”^{[15]123}简直是鼓励大家“躺平”;“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”^{[15]123}又似在传授延年秘方;《人间世》干脆直接歌颂樗散之材“无所可用”反倒远祸全生,以上种种无不体现出对《老子》“爱身”思想的继承。到了更为极端的杨朱“拔一毛而利天下”而不为,说到底,仍然在延续道家“热爱生命”的教义。

这一影响还波及儒家。《史记·老子韩非列传》载孔子适周,将问礼于老子。老子曰:“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏

若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,恣色与淫志,是皆无益于子之身……”^[12]2604-2605,“仁人者送人以言”的殷殷嘱托,充满了对生命的关爱^⑩。

《仲尼曰》简二对“身与名”关系的论述,与《老子》的观念一脉相承,意味着孔子接受了道家的“爱身”思想——或者说,早期儒家和道家在重视生命方面有共通之处。同时,孔孟又在实践中对其发展升华,形成在必要条件下可以“杀身成仁”“舍生取义”的儒家新“身名观”。

近年出土的郭店简《老子》等战国时期诸子类文献已经足以表明,彼时儒道关系颇为融洽,尚未出现“世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子”^[12]2608的局面。《仲尼曰》简一“花繁而实厚,天;言多而行不足,人”因为含有“天道”的论述,与道家思想近似,而被后世儒者通过删减、替换等方式加以改造^⑪。这样的例子并非个案。齐鲁之地的儒家后学把《仲尼曰》简二“去身,亚(恶)虐(乎)成名?造(次)、逋(颠)遥(沛)必于此”的“身”改读作“仁”,并在句中加入“君子无终食之间违仁”,初步形成了王家嘴简《孔子曰》的文本形态。《论语》的编写者则按照被修改后的文义,将其收入《里仁》篇,彻底断裂了这一章与道家的联系。这一举措是从维护儒家正统地位的立场出发而做出的必然选择。一方面,“贵身轻财”观念与后世儒家追求的“积极入世”格格不入;另一方面,儒家内部也面临“思想提纯”的迫切需要。大约与此同时,道家激进派正在忙着修改《老子》一书中“仁义”“圣”等与儒家密切相关的内容^⑫。从此,儒家和道家在世界观、价值观上渐行渐远、再无交集。

结 语

安大简《仲尼曰》简二“去身,亚(恶)虐(乎)成名?造(次)、逋(颠)遥(沛)必于此”为我们打开了儒家生命观的一个全新视角。道家和早期儒家都非常默契地达成了共识:人的生存、发展一定要以生命作为基础,珍爱自己的生命,就是保存希望的火种。在当今社会,这一点尤其发人深思。

安大简《仲尼曰》的文本有助于理解早期

儒、道思想的异同,其作用和价值无可替代,不能因为它与《论语·里仁》表面上近似,就将它们不恰当地“趋同”。裘锡圭指出,在古书已发现的最古的本子里,出现不同于后来所有本子的重要异文,则可用来判断这种异文是否反映原本面貌最重要的依据就是古书的思想 and 文风。如果异文比后来各本的文字更符合原书的思想 and 文风,就可以肯定它是反映原本面貌的。不要因为异文是孤例,就轻易怀疑、否定它^⑬。这对我们今天的出土文献研究有重要的指导意义。

《仲尼曰》《孔子曰》等儒家语录类文献公布之后,学者开始深入思考其文本性质以及与《论语》的关系。如果本文对《仲尼曰》相关简文的理解不误,则今本《论语》的一些章节存在被刻意改造之处,并且这些改造可能早于其被编定之时。安大简《仲尼曰》蕴含浓厚的道家色彩,反映了早期儒家思想“兼容并蓄”的特点,与王家嘴简《孔子曰》存在明显差异,应该是《论语》成书之前的一种语录文献汇编。期待有更多新资料的发现,进一步丰富我们的认知。

注释

- ①杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第266页。②“怨”针对“不逢时”而发。参见蒋伟男:《〈论语·述而〉“夫子为卫君”章的安大简考释》,《江淮论坛》2024年第6期。③顾史考:《安大战国简〈仲尼曰〉续探》,《出土文献》2024年第4期。④高中正:《出土文献与传世经籍研究的一点思考》,武汉大学“考文知音·古典研究前沿讲座”,2024年10月11日。⑤高中正:《儒家生死观》,“中国经学与古典学研讨会暨中国历史文献研究会第46届年会”会议论文,山东大学,2025年8月22日。⑥黄德宽:《略说〈仲尼曰〉〈曹沫之陈〉的文献价值》,《战国文字研究》第七辑,安徽大学出版社2023年版,第13页。⑦偶有用“忒”记录“仁”的现象,可能反映了齐系文字的特点。参见冯胜君:《郭店简与上博简对比研究》,线装书局2007年版,第290页。⑧白于蓝:《简帛古书通假字大系》,福建人民出版社2017年版,第1305—1308页;高亨、董治安:《古字通假会典》,齐鲁书社1989年版,第84页。⑨黄德宽、徐在国:《安徽大学藏战国竹简(二)》,中西书局2022年版,第43—44页。⑩此条“息”或读作“信”,参见《安徽大学藏战国竹简(二)》第46页引李家浩说。⑪史杰鹏:《安大简〈仲尼曰〉中的四个“董”字试释》,载“梁惠王的云梦之泽”微信公众号,2022-08-24, <https://mp.weixin.qq.com/s/VdCi7g>

9SSr7TkW9qRFpOUQ。⑫侯乃峰:《安大简(二)〈仲尼曰〉补礼一则》,复旦大学出土文献与古文字研究中心网站,2022-08-20,https://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/10940。⑬余建平:《安大简〈仲尼曰〉与〈论语〉的形成》,《孔子研究》2024年第2期。⑭沈培:《谈谈新出安大简〈仲尼曰〉对于校读传世古书的作用》,澳门大学讲座,2022年11月11日。⑮勒静宜:《安大简〈仲尼曰〉集释及相关问题研究》,安徽大学硕士学位论文,2024年,第25页。⑯前言“不去也”,后言“去”后如何,但其所指非一事,仅句式上存在联系,是“有利”“误合”说的一个证据。⑰持此观点的学者仍然把句中的“此”理解为“仁”,参见顾史考:《从安大简〈仲尼曰〉及王家嘴〈孔子曰〉探讨先秦孔子语录的形成与发展》,“文献足征:清华简、新出资料与上古文明的再思”演讲系列,2024年2月26日。⑱赵晓斌:《湖北荆州王家嘴 M798 出土战国楚简〈孔子曰〉概述》,《江汉考古》2023年第2期。⑲《礼记·中庸》把“敬身”替换为“修身”,可能是有意识的改造。参见黄爱梅:《试论〈中庸〉文本的合成性和意义完整性》,《“古典学视域下的诸子学研究暨第十一届诸子学论坛”会议论文集》,上海大学,2025年8月29日。⑳“敬身”与“修身”的不同,体现出儒家逐渐从关注生命本体变为强调人的社会责任,是“天人合一”到“人伦本位”的重要转折。㉑《史记·孔子世家》中所载老子言语与《老子韩非列传》不同,有些句子当以司马贞《索隐》引《家语》为是。㉒刘刚:《从〈仲尼曰〉的一处简文看“儒道之争”对儒家经典文本产生的影响》,《青玉案:语言文字论集》,上海古籍出版社2024年版,第229页。㉓㉔裘锡圭:

《老子今研》,中西书局2021年版,第29页,第80页。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 1979: 265-266.
- [2] 十三经注疏: 论语注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 1980.
- [3] 杜预. 春秋经传集解[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997: 1813.
- [4] 十三经注疏: 礼记正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 1980.
- [5] 十三经注疏: 孟子注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 1980: 2752.
- [6] 黄德宽, 徐在国. 安徽大学藏战国竹简: 二[M]. 上海: 中西书局, 2022.
- [7] 十三经注疏: 春秋穀梁传注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 1980: 2400.
- [8] 许慎. 说文解字[M]. 北京: 中华书局, 1963: 161.
- [9] 王逸. 楚辞章句[M]. 黄灵庚, 点校. 上海: 上海古籍出版社, 2017.
- [10] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1992: 253.
- [11] 王聘珍. 大戴礼记解诂[M]. 北京: 中华书局, 1983: 22.
- [12] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [13] 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 2018: 123.
- [14] 王弼. 老子道德经注[M]. 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2011.
- [15] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2016.

“Fame or Life, Which Matters Most?": An Exploration on Confucian Concept of "Cherishing One's Life" through Excavated Manuscripts

Liu Gang

Abstract: Confucianism does not oppose achieving benevolence, dutifulness, success and fame on the premise of "protecting oneself with one's intelligence and wisdom" (明哲保身). Later scholars, however, overemphasized thoughts such as "We have to give our life (身) in order to achieve benevolence" and "We should choose dutifulness rather than our life" from Confucius and Mencius, thereby overlooking their consistent emphasis on "cherishing one's life" (爱身). The Anhui University manuscript Zhongni yue Slip 2 reads: "How can one who abandons his life ever fulfil that reputation? In haste or adversity, he must abide by this principle." Considering both the usage of "life" in Chu bamboo manuscripts and the common pairing of "life" and "fame" in received texts, the graph "life" should be interpreted literally. The variant in the Wangjiazui Bamboo Slips *The Sayings of Confucius* (《孔子曰》) and the received *The Analects* 4:5 (《论语·里仁》), which writes "How can a noble man who abandons benevolence ever fulfil a reputation" appears to be an adaptation based on the parallel texts in the Anhui University Chu Bamboo Slips. Later Confucian scholars in the regions of Qi and Lu likely altered life to benevolence to eliminate any connection with Daoist thought of "cherishing one's life"—a revision motivated by the need to uphold Confucian doctrinal consistency and reinforce orthodox standing.

Keywords: cherishing one's life; the relation between Confucianism and Taoism; excavated manuscripts; *The Analects*

[责任编辑/小珂]

2026 年度栏目重点选题

文明探源

1. 中华文明起源的路径与模式研究
2. 考古新发现与中华文明起源研究
3. 早期区域文化交流研究
4. 文明探源的多学科交叉研究
5. 考古学自主知识体系建设

中原论坛

1. “大一统”国家历史的多维度研究
2. 中华民族共同体的形成和发展
3. 黄河文明的历史层累与动力机制
4. 丝绸之路与中外文明互鉴比较研究
5. 中国古代基层社会治理研究

宋文化研究

1. 宋代制度运行与治理效能
2. 宋代社会变迁与文化转型
3. 宋代民族关系与文化交融
4. 宋人日常生活的多维透视
5. 宋代审美精神的现代阐释

文献研究

1. 传世文献与出土文献的互证新释
2. 简帛文书中的历史问题研究
3. 古典学视域下的出土文献研究
4. 经学经典文本新诠
5. 数字人文与文献研究范式创新

思想文化

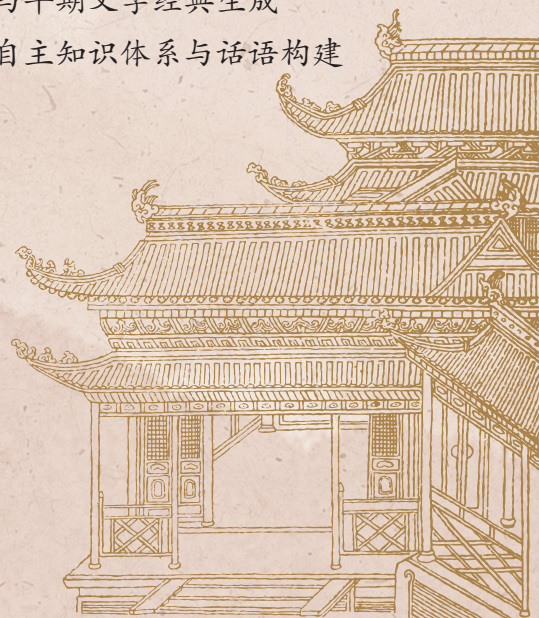
1. 中国哲学标识性概念与核心范畴
2. 中国古典学研究
3. 经史传统与中国哲学
4. 经典文本的体系化分析与阐释
5. 人工智能的哲学挑战与思想回应

当代文化

1. 数智时代的媒介变革与文化生产
2. 文化遗产的保护、传承与利用研究
3. 新大众文艺与文化强国建设
4. 中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展

文学与文化

1. 文学经典的再发现与新阐释
2. 中国古代文体观念演变
3. 文学与制度、礼乐文明的互动研究
4. 出土文献与早期文学经典生成
5. 中国文学自主知识体系与话语构建





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2013年2月创刊（双月刊）

2026年第2期（第14卷 总第80期）

主管主办 河南省社会科学院
主 编 郭 杰
社 长 李孟舜
副 社 长 屠 青
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
投稿信箱 zywhyj@126.com
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期 2026年4月15日
国内订阅 全国各地邮局
国内发行 河南省邮政发行局
邮发代号 36-15
发行范围 国内外公开发行
国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号 BM9031
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C
定 价 10.00元

ISSN 2095-5669



9 772095 566266