中原文化研究

The Central Plains Culture Research
2020年第4期(第8卷,总第46期)
2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问(按姓氏笔画排序)

朱绍侯　刘庆柱　刘锡诚　孙　荪　李伯谦
张岂之　袁行霈　郭齐勇　葛剑雄　裘锡圭

编辑委员会

主　任　谷建全

委　员(按姓氏笔画排序)

王承哲　毛　兵　闫德亮　李同新
李振宏　李　娟　何　弘　谷建全
张文军　张国硕　张宝明　张新斌
周　立　袁凯声　程民生

社长/主编　闫德亮

副 社 长　李　娟

主管单位　河南省社会科学院
主办单位　河南省社会科学院

中原文化研究
2013年2月创刊（双月刊）

目　　录

·文明探源·

五帝时代与中华文明的形成 …… 朱乃诚/5

河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论 …… 范毓周/15

·思想文化·

刘歆之死与两汉之际的经学新变 …… 徐建委/21

论明太祖朱元璋对《道德经》的诠释 …… 吕锡琛/30

·当代文化·

中华优秀传统文化在人工智能时代的发展模式创新 …… 周建新　谭富强/36

论媒体融合与分化维度下传统媒体的转型与变革 …… 申　楠　金元浦/43

·宋文化研究·

社会大变局中的两宋女子教育生活样态与检视 …… 赵国权/50

论宋代鹿鸣宴尊老尚贤的社会教化功能 …… 纪昌兰/57

·文化遗产·

神话与星空：“绝地天通”的天文学阐释 …… 刘宗迪/64

试论中华早期抗疫神话的科学性及其价值 …… 毕旭玲/72

主管主办　河南省社会科学院
社长/主编　闫德亮
编辑出版　中原文化研究杂志社
地　　址　河南省郑州市丰产路21号
邮　　编　450002
电　　话　0371-63811779（传真）　63873548
投稿信箱　zywhyj@126.com
印　　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期　2020年8月15日

The Central Plains Culture Research
2020年第4期(第8卷,总第46期)
2020年8月15日出版

目　　录

·文献研究·

郭店楚简所见儒家君臣观源流论析…… 李健胜　牛杰群/78

从楚仲姬烝簋谈春秋时期蔡国的对外联姻及有关问题 …… 黄锦前/85

·文学与文化·

也说《诗经》“硕鼠” …… 朱彦民/92

《孟子》弈秋诲棋中鸿鹄的历史审美价值研究…… 周苇风/97

·中原论坛·

论“原农本主义” …… 彭兆荣　张　颖/104

郑国东迁肇始时间考…… 白国红/111

论唐代官试判的宗经特征…… 陈勤娜/117

从沁河流域水草神信仰看传说、历史与民众心理的关联 …… 郭永平/123

·本刊声明· 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库,北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社,中国科技期刊数据库及维普网收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付。如您不同意大作在以上数据库中被收录,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＊18＊2020-08

国内订阅　全国各地邮局
国内发行　河南省邮政发行局
邮发代号　36-15
发行范围　国内外公开发行
广告发布　金市监广发变登字【2020】020号
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
刊　　号　ISSN 2095-5669 / CN 41-1426/C
定　　价　10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 4, 2020

Main Contents

The Age of Five Emperors and the Formation of Chinese Civilization …… Zhu Naicheng/5

On the Ruins of "Heluo Ancient Country" of Shuanghuaishu in Gongyi Henan Province …… Fan Yuzhou/15

The Death of Liu Xin and New Changes to Classical Studies at the Turn of Western to Eastern Han Dynasties …… Xu Jianwei/21

On Zhu Yuanzhang's Interpretation of *Dao De Jing* …… Lv Xichen/30

Innovation of the Development Model of Chinese Excellent Traditional Culture in the Era of Artificial Intelligence …… Zhou Jianxin and Tan Fuqiang/36

On the Transformation of Traditional Media in the Dimension of Media Integration and Divergence …… Shen Nan and Jin Yuanfu/43

Women's Educational Life Style in Social Transformation of Song Dynasty …… Zhao Guoquan/50

Respecting the Old and Upholding the Virtuous: on the Social Educational Function of Luming Banquet in Song Dynasty …… Ji Changlan/57

The Myth and Starry Sky: An Astronomical Interpretation of The "Jue Di Tian Tong"(绝地天通) …… Liu Zongdi/64

The Scientific Nature and Value of Early Chinese Anti-epidemic Myth …… Bi Xuling/72

On the Origin and Flow of the Confucian View of Emperor and Minister in Guo Dian Chu Bamboo Slips …… Li Jiansheng and Niu Jiequn/78

On the Foreign Marriage and Related Issues of Cai State in the Spring and Autumn Period from Chu Zhongji'An *Fu* …… Huang Jinqian/85

Another View of "Shuoshu" in *The Book of Songs* …… Zhu Yanmin/92

A Study on the Historical Aesthetic Value of the Swan in the Chess of *Mencius* …… Zhou Weifeng/97

On "Original Agrarianism" …… Peng Zhaorong and Zhang Ying/104

The Study of the Beginning of Zheng's Eastward Migration …… Bai Guohong/111

On the Classics features of Official Examination Judgments in Tang Dynasty …… Chen Qinna/117

The Connection between Legend, History and People's Psychology is Seen from the Belief of Shuicao God in Qin River …… Guo Yongping/123

五帝时代与中华文明的形成*

朱乃诚

摘　要：作为中华文明的形成时期，五帝时代所处的年代相当于考古学揭示的公元前3500年至公元前2000年，并可划分为三个时期：黄帝时期、颛顼与帝喾时期、唐尧与虞舜时期。结合先秦文献与考古研究，以上三个时期可以与中华文明的三个发展阶段即“古国文明”“古王国文明”“王国文明”相对应。纵观中华文明的发展演变，首先是在小的地理区域内形成缺乏“王权”特征的“古国文明”；之后产生初具“王权”特征的“古王国文明”，但此时仍缺乏有序的国家管理机构且具有小区域特色；最终形成以中原为核心兼具四方文化特色，具有王权与王室文化特征，且社会管理体系初步完备的“王国文明”。目前考古学所揭示的可与三个“文明”阶段相对应，并能列举一系列特征表明其社会进入“文明”发展状态的考古学文化实体个案，分别是“红山文明”“良渚文明”和“陶寺文明”。其中“红山文明”是否代表着黄帝时期的古国文明，“良渚文明”是否代表着颛顼与帝喾时期的古王国文明，尚需要进一步地探索与认证。但是“陶寺文明”所代表的应是尧舜时期的王国文明，是中国王国文明的开端，即“最初的中国”。

关键词：五帝时代；古国文明；古王国文明；王国文明

中图分类号：K21；K871　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0005-10

本文所探索的“五帝时代”，是以司马迁《史记·五帝本纪》为依据。先秦文献记述的五帝，大都是黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜。《世本·帝系》明记：“黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜，为五帝。”司马迁《史记·五帝本纪》即以此为本。而中华文明的形成问题，主要依据考古学发现与研究的成果进行探索。分析“五帝时代与中华文明的形成”，要将中国传统古史中传说时代的部分内容与考古学研究结合起来进行。

目前我国发现最早的文献资料，是地下出土的商代晚期的甲骨文。经王国维对甲骨文的研究，证实司马迁所记载的商代历史是可信的。据此王国维推测《史记·夏本纪》所记载的夏代历史也应是可信的，只是直到现今还没有被出土文献资料所证实。《史记》记述的夏代之前有五帝，这些历史也还未得到证实，自然有待今后的探索。但甲骨文对《史记·殷本纪》真实性的印证，表明了考古学研究是可以结合古代文献来探索商代之前的“传说时代”。

将五帝时代和中华文明起源问题结合起来进行探索，是从20世纪70年代末开始的。如1978年开始发掘的山西省襄汾陶寺遗址及其相关研究，提出了国家起源、晋南夏人遗存、尧舜时期的史实、距今4000年以前的古国等问题[①]；1979年、1983年，辽西地区凌源东山嘴与建平牛河梁红山文化晚期大型祭祀建筑遗址与积石冢群的发现，为红山文化研究提供了大批全新的资料，促使研究者对中华文明起源、中华古国史的研究进行新的思考[②]；1982年，田昌五通过对中国古代社会形态的研究，从传统古史的文献

收稿日期：2020-05-16

***基金项目**：郑州中华之源与嵩山文明研究会第六批课题重点项目“五帝时代与中华文明的形成”(Z2019—1)阶段性成果。

作者简介：朱乃诚，男，中国社会科学院考古研究所研究员(北京　100101)，主要从事新石器时代考古、中国文明起源与形成研究。

角度研究中国文明、国家的起源，提出中国奴隶社会形成于夏代之前，古籍中记载的黄帝、炎帝和蚩尤之间的循环战争，标志着中国文明的开端，而夏朝形成了我国历史上第一个统一的奴隶制王朝[③]；1987年，田昌五发展这一观点，提出中国已有五千年的文明史[④]；1986年，苏秉琦依据辽西东山嘴、牛河梁遗址的发现，提出辽西发现的红山文化晚期的“坛、庙、冢”等遗存，是中华文明的新曙光，一举把中华文明史提前了1000年[⑤]。

迄今为止，对五帝时代的探讨，对中华文明起源与形成问题的研究，已经形成了许多研究成果与认识。本文拟在前人基础上，对五帝时代与中华文明形成问题再做进一步地探索。

一、五帝时代社会的主要特征、年代与相应的考古学现象

五帝时代以黄帝时期为始。黄帝时期与神农氏、炎帝时期分属两个时代，而与颛顼、帝喾尧、舜合称为一个时代，即五帝时代。《周易·系辞》载：“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。”其文就将五帝视为同一个时代。

五帝时代是一个发展的历史时代概念，是由前后五个重要人物及其所属的部落集团为代表，可分为五个时段。然而按照先秦文献的记述，可将五帝时代分为前后三个时期，即黄帝时期、颛顼与帝喾时期、唐尧与虞舜时期。依照文献记载五帝时代的突出特征，对照考古学研究成果，大致可将五帝时代对应为新石器时代晚期后半段与新石器时代末期，具体年代大致在公元前3500年至公元前2000年之间。

（一）黄帝时期社会的主要特征、年代与相应的考古学现象

依据较早的先秦文献，体现黄帝时期社会进步与发展的突出特征主要有以下四项。

第一，战争。最为著名的就是黄帝与炎帝和蚩尤的战争。《左传·襄公二十五年》载：“吉。遇黄帝战于阪泉之兆。”又如《逸周书·尝麦》载：“（黄帝）执蚩尤，杀之于中冀，以甲兵释怒。”

第二，进行祭天活动，假“天意”管理天下民众。《逸周书·尝麦》记述黄帝“用大正顺天思序，纪于大帝；用名之曰绝辔之野”。

第三，设立管理社会的人员或机构。《逸周书·尝麦》言黄帝“乃命少昊清（原文为“请”）司马鸟师，以正五帝之官，故名曰质。天用大成，至于今不乱”。

第四，物产逐渐丰富，财富得到积累。《国语·鲁语下》载：“黄帝能成命百物，以明民共财。”

依据以上黄帝时期社会的主要特征，对照考古研究和发现的相关成果，公元前3500年至公元前3000年前后可能是黄帝时期所处的年代。当时社会的突出特征表现为：一人独尊的现象开始呈现，战争出现并逐步频繁。

考古学研究揭示出该时期出现了战争，玉钺开始出现，军权产生，呈现出一人独尊的现象。如河南灵宝西坡遗址发现的仰韶文化庙底沟类型末段的大型墓葬及随葬玉钺；安徽含山凌家滩遗址发现的凌家滩文化中晚期的“风”字形玉钺；海岱地区大汶口文化中期开始出现的玉石钺；辽宁建平牛河梁遗址群发现的“神庙”与人像遗存、大型积石冢及中心大墓；甘肃秦安大地湾遗址发现的仰韶文化晚期的大型“殿堂”式高等级建筑基址等。

（二）颛顼与帝喾时期社会的主要特征、年代与相应的考古学现象

将黄帝与颛顼分属前后两个时期，先秦文献已经有所指明。《左传·昭公十七年》载：“秋，郯子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：‘少皞氏鸟名官，何故也？’郯子曰：‘吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；……自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能故也。’”文中指出黄帝时期重视自然现象并以自然现象作为命名依据，而从颛顼开始则重视民事现象。此外《国语·楚语下》亦载颛顼“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，……是谓绝地天通”。在颛顼时期将祭天与祭地分开，专职祭祀成员开始出现，既显示了颛顼对原始

宗教信仰的改革，还显示了社会出现了祭祀阶层。这是比黄帝时期进步的一个重要现象，也是将黄帝与颛顼分属两个时期的重要依据。

反映颛顼与帝喾时期社会进步与发展的突出特征，先秦文献记载的很少，主要有三项。

第一，祭祀方式与制度的改革与发展。《国语·楚语》载："昭王问于观射父，曰：'周书所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？'对曰：'非此谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。'"由上，在颛顼时期明确了将祭天与祭地作为两种不同的祭祀方式与制度，并配以专职祭祀人员。祭祀的目的分别是敬神与保民，从而使得祭祀行为成为社会民众受益的一种重要宗教活动现象而得到发展，由此促进了社会的发展。所以，司马迁将颛顼誉为："静渊以有谋，疏通而知事；养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀。"

第二，继黄帝时期之后进一步发展社会财富。《国语·鲁语下》载："黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。"社会财富的发展，是私有财产发展的一种现象，个人财富能够逐步积累，顺应了社会不断发展的趋势。

第三，依据天象，发展农业，稳固社会民众，推进社会发展。《国语·鲁语下》言："帝喾能序三辰以固民。"

依据以上对先秦文献分析的颛顼与帝喾时期社会的主要特征，对照考古学发现与研究的成果，大致可以明确颛顼与帝喾时期可能处在公元前3000年至公元前2400年之间。这时期社会的突出特点是：祭祀广泛流行，同时战争愈加激烈。祭祀已经成为当时社会活动最为重要的一项内容。同时祭天敬神，祭地为民，天神与祖先神在祭祀活动中分开并分别进行，即颛顼"绝地天通"，产生了专门的祭祀成员。

这种祭祀活动流行的现象，反映在考古学方面，主要有良渚文化中期出现的十分规整的三色祭坛墓地以及玉器上的神人图像。如浙江省余杭瑶山祭坛墓地、反山祭坛墓地，及其大墓中出土的玉琮、玉钺等高等级玉器上雕琢的神人图像。这种神人图像一直延续发展至良渚文化晚期。还有江汉地区的屈家岭文化亦流行祭祀活动。如湖北省天门石家河等遗址发现的大型祭祀道具——大型陶管状筒形器群。该时期在黄河流域出现的建筑物奠基遗存，也是祭祀活动频繁状态下的产物。

（三）唐尧与虞舜时期社会的主要特征、年代与相应的考古学现象

将颛顼、帝喾时期与唐尧、虞舜时期分属早晚两个时期，从古文献记载的各自的事迹与特征方面，很容易区分（见后述）。反映唐尧与虞舜时期社会进步与发展的突出特征，先秦文献记载较多，这与先秦文献记述颛顼与帝喾的事迹较少的现象，形成鲜明对比。同时，在先秦文献中有时会将一些事迹合列在黄帝、唐尧、虞舜名下。如《周易·系辞》曰："黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。"司马迁在《史记·五帝本纪》中集诸子各家及亲自走访四方耳闻所得，将尧舜事迹进行了重点描述。其中，对虞舜的记述，内容最多，约占《史记·五帝本纪》的三分之二。现择其反映社会进步与发展的突出特征分析如下。

第一，尧调解各部族之间的矛盾，合和万国，成为万国的盟主。《史记·五帝本纪》载尧"黄收纯衣，彤车乘白马，能明驯德，以亲九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和万国"。一人独尊的社会特征已经不限于本部族内，而是在"万国"的层次上形成。

第二，尧观象授时，发展天文历法，推进农业发展；按照天时历象、春夏秋冬的自然环境条件发展社会经济。《史记·五帝本纪》载："乃命羲、和，敬顺昊天，数法日月星辰，敬授民时。分命羲仲，居郁夷，曰旸谷。敬道日出，便程东作。日中，星鸟，以殷中春。其民析，鸟兽字微。申命羲叔，居南交。便程南为，敬致。日

永，星火，以正中夏。其民因，鸟兽希革。申命和仲，居西土，曰昧谷。敬道日入，便程西成。夜中，星虚，以正中秋。其民夷易，鸟兽毛毨。申命和叔，居北方，曰幽都。便在伏物。日短，星昴，以正中冬。其民燠，鸟兽氄毛。岁三百六十六日，以闰月正四时。信饬百官，众功皆兴。”

第三，虞舜代唐尧经历了艰难复杂的历程。《史记·五帝本纪》载：“于是尧妻之二女，观其德于二女。……乃使舜慎和五典，……乃徧（遍）入百官，……宾于四门，……尧使舜入山林川泽，暴风雷雨。”尧对舜进行了三年的各种考验，并经过二十年的代理执政考察其能力之后，虞舜才最终替代唐尧“摄行天子之政”。

第四，舜四次巡视四方，使得唐尧盟主的影响达到十二州的范围。《史记·五帝本纪》记有：“于是帝尧老，命舜摄行天子之政，以观天命。”舜，“岁二月，东巡狩，至于岱宗，……五月，南巡狩；八月，西巡狩；十一月，北巡狩；……五岁一巡狩，群后四朝。……肇十有二州”。

第五，舜设立刑法制度，消除了社会不稳定因素。《史记·五帝本纪》言：“象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑。眚灾过，赦；怙终贼，刑。钦哉，钦哉，惟刑之静哉！”

第六，对外征伐四方，对内平息忧患，迁徙作乱部族，促进民族融合。《史记·五帝本纪》曰：“三苗在江淮、荆州数为乱。于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷；四罪而天下咸服。”“昔帝鸿氏有不才子，……少皞氏有不才子，……颛顼氏有不才子，……此三族世忧之。至尧，尧未能去。缙云氏有不才子，……天下谓之饕餮。天下恶之，比之三凶。舜宾于四门，乃流四凶族，迁于四裔，以御螭魅，于是四门辟，言毋凶人也。”

第七，虞舜替代唐尧，成为“中国”第一位“天子”。“中国”这一地理含义的国家概念，在司马迁《史记·五帝本纪》的记载中，是从五帝时代的尧舜时期后段舜践天子位才开始的。《史记·五帝本纪》说：“尧立七十年得舜，二十年而老，令舜摄行天子之政，荐之于天。……尧崩，三年之丧毕，舜让辟丹朱于南河之南。诸侯朝觐者不之丹朱而之舜，狱讼者不之丹朱而之舜，讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜。舜曰：‘天也夫！’而后之中国践天子位焉，是为帝舜。”

第八，舜任人唯贤，致使人人友善，社会和谐。《史记·五帝本纪》载：“昔高阳氏有才子八人，世得其利，谓之‘八恺’。高辛氏有才子八人，世谓之‘八元’。此十六族者，世济其美，不陨其名。至于尧，尧未能举。舜举八恺，使主后土，以揆百事，莫不时序。举八元，使布五教于四方，父义，母慈，兄友，弟恭，子孝，内平外成。”

第九，舜设立国家管理机构，致使百业兴盛，天下太平。《史记·五帝本纪》亦载：“天下归舜。而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、倕、益、彭祖自尧时而皆举用，未有分职。”于是舜任命禹为“司空”，主持治理洪水、平定水土；任命弃为“后稷”，主持五谷农业生产；任命契为“司徒”，主持社会教化；任命皋陶为“士”，主持刑法，维持社会稳定和谐；任命垂为“共工”，主持手工业生产；任命益为“朕虞”，主持皇室园林内动物资源的管理；任命伯夷为“秩宗”，主持祭祀活动的次秩尊卑；任命夔为“典乐”，主持八音调和，以便敬神人和；任命龙为“纳言”，主持上传下达，传递信息。并且要求各官员恪尽职守，如“女二十有二人，敬哉，惟时相天事”。还要求考核业绩，“三岁一考功，三考绌陟，远近众功咸兴”。舜将地方分置由十二牧管理，国家权力机构设九个部门集中管理，各司其职，督促管理，标志着国家的形成。司马迁称赞当时“四海之内咸戴帝舜之功。……天下明德皆自虞帝始”。

依据对以上文献尤其是《史记》分析的唐尧与虞舜时期社会的主要特征，对照考古学发现与研究的成果，大致可以明确唐尧与虞舜时期可能处在公元前2400年至公元前2000年之间。反映在考古学方面，主要有中原地区的陶寺文化早、中期可以与之相合。陶寺文化遗存中，具有辽西地区红山文化、河套地区龙山文化、中原地区三里桥文化类型、海岱地区大汶口文化晚期及龙山文化、甘青地区齐家文化、江汉地区石家河文化、太湖地区良渚文化晚期与广富林文化等四方各地的文化因素，犹似形成“合和万国”的态势。还存在着陶寺文化玉器向甘青地区发展的线索，似显示着“迁三苗于三危，以变西戎”的史迹[6]。

总之，先秦文献及《史记》所记述的五帝时代以及笔者分析的黄帝、颛顼与帝喾、唐尧与虞舜三个时期，基本上可以与考古学的发现与研究认识进行对应整合。古代文献所记述的五帝时代的各种事迹，内容错综复杂，经过数千年来的口耳相传，辗转添色，以及历代学者的各种梳理探索，多线条交叉承袭，难免穿凿附会、方枘圆凿。但通过考古学的发现与研究及与文献史学的不断整合探索，终究可以揭示隐含在古代文献尤其是先秦文献中的一些史实。

二、五帝时代与中华文明的形成

中华文明起源与形成问题，经过数十年的考古学探索，已经形成了许多认识，但形成较为系统的对考古学文化实体个案的研究认识并不多。笔者曾指出："中国文明的形成，先有各个区域的小区域文明，而后才形成以中原为中心的中国文明"[1]。关于最早的小区域文明，目前依据考古发现能够说得清楚的，主要是红山文明与良渚文明。而以中原为中心的最早的中国文明，比较清楚的，主要是陶寺文明。

（一）红山文明的分布、年代及社会基本特征

红山文明，是指分布在辽西地区的红山文化晚期后段，具体年代大致在公元前3360年至公元前2920年之间[2]。其代表性遗存，主要有辽西地区牛河梁遗址群诸地点的上层积石冢的有关遗存，辽宁省喀左东山嘴大型积石冢坛[3]、阜新胡头沟积石冢[4][5]、凌源田家沟多处石棺墓地⑦，内蒙古自治区敖汉旗草帽山积石冢等⑧，还有红山文化分布区南部的河北省平泉县发现的红山文化积石冢遗存[6]480[7]，在红山文化分布区北部的西拉木伦河以北的内蒙古自治区巴林右旗那斯台遗址发现的这一阶段的勾云形玉佩、兽面玦形玉器等遗存[8]，以及近年来发现的辽宁省朝阳龙城半拉山红山文化墓地[9]。这些遗存几乎遍布红山文化分布区，显示在整个红山文化分布区域内，大致都经历了红山文明发展阶段。而目前的发现则以牛河梁、东山嘴、田家沟、草帽山、半拉山等遗址所处的大凌河上游地区发现的遗存最为丰富，揭示的也较为清晰。其中牛河梁遗址群的规模最大，档次最高。

分析这些遗存，可以将红山文明分为前后五个发展阶段⑨。其中第一段至第四段是红山文明的不断发展阶段。在红山文明形成之初开始出现大型积石冢，伴随着红山文明的发展其中心大墓的结构不断发展与完善。在红山文明形成之初出现了随葬玉礼器的现象，玉礼器的种类与器形也伴随着红山文明的发展而逐步演化。第五段是红山文明的衰落阶段。红山文明的衰落，是从出现专用武器——玉石钺开始的。

据研究，红山文明形成的基础与动力主要有三个方面：农业经济的发展，宗教信仰与精神文化的发展，以及外来文化影响与冲击[2]。红山文明的社会基本特征，最主要的也有三项。

第一，形成了等级化社会。依据牛河梁遗址群的发掘成果，可以分析出红山文明的社会分层至少存在着六个等级，社会组织至少存在着四级⑩。具有四级组织六个等级的社会，应该是一个较为复杂的等级化社会。

第二，形成"一人独尊"的社会现象。牛河梁遗址群属第一等级的中心大墓有三座（N2Z2M1、N16M4、N5Z1M1）⑪，分属红山文明的前三个阶段，每个阶段只有一座。第四段尚未发现积石冢中心大墓，第五段可能不存在积石冢中心大墓⑨。这反映了在红山文明发展过程中最高等级的墓葬只有一座。这充分说明了红山文明存在着"一人独尊"的社会现象。

第三，盛行祖先崇拜、动物崇拜并神化原始宗教信仰活动以维持其社会的稳定发展。红山文明盛行祖先崇拜、动物崇拜并神化原始宗教信仰活动，使其社会产生了一些特殊的现象。如红山文明的社会，经济不发达，社会财富积累有限，但社会等级却表现得十分清晰。又如在红山文明高度发展的第二、三、四阶段，不见武力现象，没有掠夺性的战争行为，但却存在着"一人独尊"的个人集权现象。还如红山文明的文化发展程度不高，但玉器制作却十分精工，如兽面玦形玉器（见封三图1）、勾云形玉佩（见封三图2）、兽面纹玉佩（见封三图3）、双兽面玉佩（见封三图4）、鸟兽纹玉佩（见封三图5）、斜口筒形玉器、回首凤鸟玉冠饰、双熊首三孔玉梳背、玉人、玉璧形饰、玉龟、玉鳖、玉鸮、玉蝈蝈⑫等，成为当时的一种特殊的财富。这些特殊现

象都与当时盛行神化原始宗教信仰活动有关。这些信仰活动可能形成了一种特殊的社会凝聚力，使得其社会能够得到稳定的发展。

红山文明的三项基本特征，最具特色的是第三项，即盛行祖先崇拜、动物崇拜并神化原始宗教信仰活动以维持其社会的稳定发展。而发展到第五阶段，祖先崇拜、动物崇拜等神化原始宗教信仰活动弱化，维持其社会稳定的法则削弱而缺乏约束社会成员的凝聚力，社会出现武力现象，发生动荡，“一人独尊”的现象也随之消失，红山文明自然就开始衰落并且逐渐消亡。

红山文明的特征，决定了其是一个不成熟的文明，也是一个不能延续的早期文明。由于红山文明是建立在神化宗教信仰活动的基础上，没有形成国家组织的管理机构，经济不发达，文化发展迟缓，社会组织又没有得到充分的发展。这样的文明社会，虽然存在“一人独尊”“惟玉是葬”的现象，但基础薄弱，缺乏进一步发展的能力，当资源匮乏、环境发生变化、社会失去凝聚力之时，自然会随之衰落。同时，其尚未出现王权与王室现象，不属王国文明。所以，可以称为“古国文明”，是我国“古国文明”的代表。

（二）良渚文明的分布、年代及社会基本特征

良渚文明是指主要分布在太湖地区的良渚文化中晚期，具体年代大致在公元前3000至公元前2300年之间。其代表性遗存，主要有良渚城址，包含城内的莫角山“宫殿区”、反山“王陵区”、姜家山“贵族墓地”，以及城外西北部外围以老虎岭为代表的高坝系统、以鲤鱼山为代表的低坝系统，其共同构成了由11条堤坝组成的大型水利系统（见图1）[12]。此外还有良渚城址附近的瑶山与汇观山祭坛墓地、玉架山遗址群，以及上海市青浦福泉山、江苏省武进寺墩等重要遗址。

其中良渚城址外围由11条堤坝组成的大型水利系统，保护利用范围约100平方公里，堤坝的年代约在公元前3100年至公元前2700年之间。良渚城址内城面积约290万平方米。大莫角山宫殿区发现了7个面积约300至900平方米的房屋台基，可能是良渚文明最高权力机构的体现。反山墓地为一人工堆筑的上万立方米的土墩，面积约2700平方米，发掘的11座墓葬，以M12规模最大。反山M12墓底筑棺床，随葬玉器、石器、嵌玉漆器和陶器658件，是至今发现的规格最高的良渚文化墓葬，为良渚文明的“王陵”。这些高档次的文化遗存，显示了文化内涵十分丰富、充分发展而又独具特色的良渚文明。良渚文明的社会主要特征，有以下几项。

第一，出现成套农业工具，显示出原始农业发展进入成熟发展阶段。第二，大批精致的玉器、精美的漆器、象牙制品、陶器等，显示了手工业种类增多以及工艺技术的快速发展，也显示出有许多人员进入手工业制作领域。第三，祭坛、玉器、玉器上的神人图案等反映的精神文化生活较为丰富，原始宗教信仰活动十分频繁，祭祀活动形式高度一致，显示形成了统一的精神

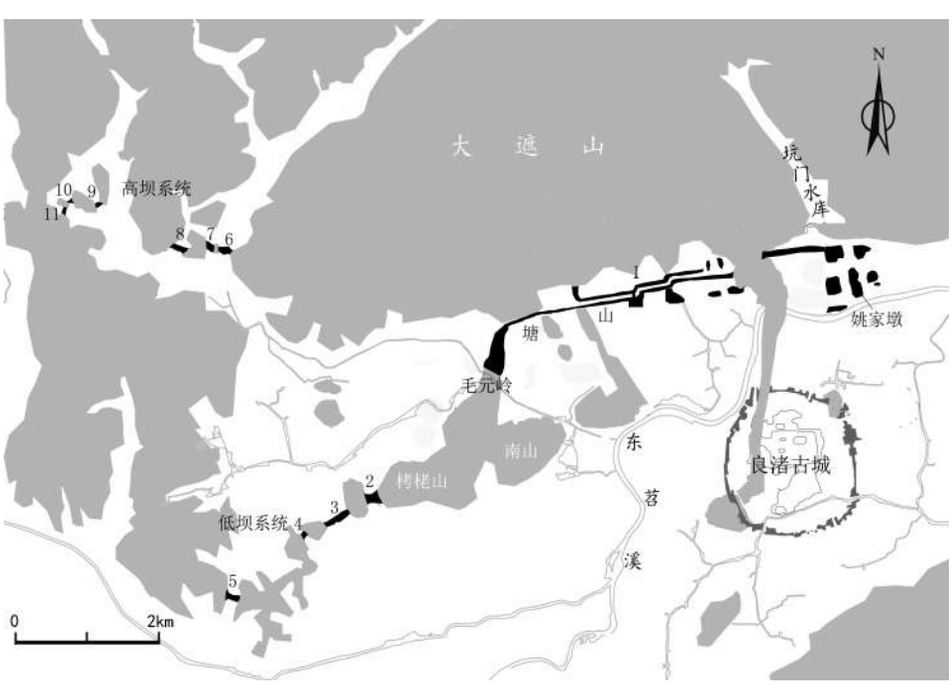


图1　良渚古城及外围水利系统结构图

文化意识。第四，玉石钺流行，有的墓内随葬数十把玉石钺，显示社会崇尚武力，战争频繁。第五，反山墓地及M12等大墓的出现，显示出“王陵”特点及“王权”的形成。规格最高的玉琮与玉钺在该墓中共存，显示神权与军权合一，并且是良渚文明“王权”的主要特征。第六，“宫殿区”、普通建筑，以及“王陵”、“贵族墓地”、普通墓地等，显示了社会成员形成了高低不同的等级。第七，工程浩大的城墙的营筑、规模庞大的水利系统的形成，以及良渚遗址群密集的分布，显示了其人口众多，以及对人力资源调配使用的组织机构的存在。

这些特征表明，在公元前3000年至公元前2300年间，在太湖地区存在着一个原始农业充分发展与手工业发达、精神文化意识高度统一、富有祭祀与战争特色、具有神权与军权合一的王权权威及各级管理机构的文明社会。所体现的是神权与军权合一的王权的产生，这恰恰在反山M12大墓中得到了集中的体现，如出土的大玉琮（见封三图6）与大玉钺（见封三图7）及其上的神人图案（见封三图8）。大玉钺是用于指挥战争的，是军权的代表，大玉钺上的神人图案的含义，可能是战神。玉琮则可能与原始宗教信仰活动有关，也是权力的象征，具有权杖的含义。大玉琮上施刻神人图案可能表明进行原始宗教信仰活动的主要目的是为了赢得战争的胜利。

良渚文明还向外部扩张，文化影响与势力所及，到达海岱地区、中原地区、岭南地区，范围达小半个中国。但在公元前2400年前后，良渚文明开始衰落，而且在太湖地区没有出现新的文明社会替代良渚文明，直至公元前2300年前后良渚文明完全消失。其衰落的原因，可能与社会组织机构不完备、社会无序的发展、原始宗教信仰活动的发展超越了社会发展的承受能力、频繁的掠夺性战争又影响了社会的发展、社会资源的过度消耗、不能适应环境的变化、以及北部文化势力南下太湖地区等因素有关。

良渚文明显然要比红山文明进步，但其社会管理机构不完备，不能调节社会无序的发展，虽然形成了“王权”这一“王国文明”的特点，但没有形成相匹配的管理制度与体系。当“王权”无力控制社会无序发展时，一旦受到各种不利因素的冲击，文明社会自然会自行衰亡。良渚文明实际是我国“古国文明”向“王国文明”过渡阶段的代表，可暂称为“古王国文明”。

（三）陶寺文明的分布、年代及社会基本特征

陶寺文明是指主要分布在晋西南地区的陶寺文化早中期，具体年代大致在公元前2450年至公元前2000年之间[13]。其代表性遗存，最重要的是山西省襄汾陶寺遗址发现的陶寺文化早期的城址（宫城）、大型窖藏区、6座大墓（M2001、M3002、M3015、M3016、M3072、M3073），陶寺文化中期的大型城址、较大型的宫殿建筑基址、具有祭祀与观测天象功能的半圆形大型建筑基址、城址西南角的手工业区、一座随葬品丰富的大墓（2002M22）[10]，以及芮城清凉寺墓地的部分墓葬，临汾下靳村墓地的部分墓葬等。

其中，陶寺文化早期城址面积约13万平方米[11]，内有宫殿建筑基址，并发现豪华建筑上的几何形花纹的白灰墙皮[12]彩版六。陶寺文化早期的大型窖藏区，位于早期城址的东南，面积约1000平方米，其内窖穴密集[13]，以竖穴圆角方形或长方形为主，大者边长10米左右，小者边长约5米，多有螺旋坡道由坑口至坑底。大型窖藏区及众多粮仓性质的窖穴，正好与大墓中随葬木质粮仓模型仓形器，能够互相对应证明。

陶寺文化早期的6座大墓，仅一座未被扰乱，有4座大墓随葬了彩绘蟠龙纹陶盘。这6座大墓，墓葬规模大，随葬品丰富、精致。不仅有彩绘陶器、彩绘漆木器，而且大都还有木俎、木匣、成套大型石厨刀、石磬、土鼓、鼍鼓随葬。其中石磬、土鼓、鼍鼓是大型礼乐器，石磬长约44至95厘米，土鼓高约45至142厘米[14]。完整的鼍鼓高约1米，鼓腔外表施彩绘图案（见封三图9、图10）。这种大型礼乐器还组配使用，组配形式通常是1件石磬、2件鼍鼓、1件土鼓。这种使用大型组合礼乐器随葬的现象，在商代仅见于王陵或王室大墓。由此可以推测：陶寺遗址这6座大墓是当时王室成员的墓葬，彩绘蟠龙纹陶盘（图2）[14]仅限于王室成员使用。

陶寺文化中期的城址，面积约280万平方米。发现的陶寺文化中期的大型宫殿夯土建筑基址，面积为286平方米，上有三排残存18个柱

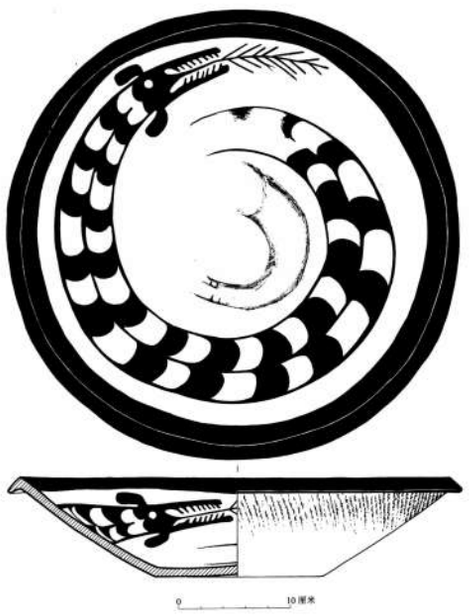


图2　陶寺M3072:彩绘蟠龙纹陶盘

洞,是柱网结构明确的殿堂建筑遗迹。在夯土中还出土了铜器残片及两处奠基的人骨架[14]。2002年发现了陶寺文化中期的两大块装饰绚边篦点戳印纹白灰墙皮和一大块带蓝彩的灰白墙皮[13]。陶寺文化中期的一座大墓(2002ⅡM22),在陶寺文化晚期偏早阶段就已被扰乱破坏,尤其是墓室正中的棺室被捣毁,棺内的贴身随葬玉器等情况已不清楚,残留有绿松石饰件、玉钺碎块、小玉璜、木柄、子安贝等46件,以及遗留在扰坑内的玉钺、玉钺残块、白玉管、天河石和绿松石片等20件。在棺室四周未扰动部分及壁龛内出土随葬品72件(套),包括彩绘陶器8件、玉石器18件(套)、骨镞8组、漆木器25件、红彩草编物2件,以及猪10头、公猪下颌1件[15]。

陶寺文化早中期这些高层次、高品质遗存的发现,反映了陶寺文明的如下一些特征。第一,初步形成了农业生产与手工业生产管理体系。如陶寺文化中期集祭祀与观测天象的建筑基址,显示当时可能存在敬天授时以发展农业的农业生产管理体系。陶寺文化中期观测天象的遗存及其知识,不可能是在陶寺文化中期突然出现的,推测在陶寺文化早期就已经开始了。又如陶寺文化中期的手工业区的发现,显示当时对手工业进行了集中管理,而陶寺文化早期大墓中出土的各种精致的彩绘陶器、木器、漆器、玉器等,也显示陶寺文化早期的手工业已经相当发达。第二,初步形成了粮食储备管理体系。如陶寺文化早期的大型窖藏区显示粮食储备管理体系的存在,而大墓中随葬木质粮仓模型仓形器则显示当时对粮食储备及管理的重视。这是防范粮食资源风险的重要措施。第三,存在着十分明显的"王权"与初步的王室文化现象,权力体系已经形成。如陶寺文化早期的宫城、中期的大型宫殿基址、王室大墓,只有大墓才享有的特殊器物——彩绘龙盘、石磬、土鼓、鼍鼓等大型礼乐器。第四,初级"礼制"已经形成。如出现了1件石磬、1件土鼓、2件鼍鼓这种固定配套组合的大型礼乐器,而且只有"王室"大墓才有彩绘龙盘、石磬、土鼓、鼍鼓等大型礼乐器与大型漆木器、粮仓模型等豪华器物随葬。显示出社会制度正在建立。第五,社会贫富分化明显,如少数大墓、中型墓以及数以千计的大量小墓,其墓葬规模、随葬品的数量与质量,判然不同。还有被杀殉用于奠基或祭祀的人骨,社会分层至少存在四个以上的阶层。

上述表明,在陶寺文化早中期,社会经济空前繁荣,重农务实的社会风气、礼制与等级等社会制度、社会管理体系、王权与王室文化等现象,以及尊卑有序、崇龙尊王等规范行为的思想意识都已经形成,文明已经诞生。陶寺文明具有鲜明的王权与初步的王室文化特征,以及较为完备的社会管理体系或国家管理机构,所以,可以将陶寺文明视为王国文明。陶寺文明是目前认识的中国最早的王国文明。苏秉琦先生在30年前就将之称为"最初的中国"。

结　语

五帝时代是中华文明的形成时期。而中原"王国文明"的形成,则标志着"中国文明"的诞生。其所处年代相当于考古学揭示的公元前3500年至公元前2000年之间,并可以划分为三个时期,即黄帝时期、颛顼与帝喾时期、唐尧与虞舜时期。这三个时期分别相当于中华文明形成过程中的"古国文明""古王国文明""王国文明"三个发展阶段。

中华文明的形成过程显示,先是小区域内形成没有"王权"的"古国文明",而后是产生初

具“王权”而缺乏有序管理机构、仍然是小区域特色的“古王国文明”，最终形成以中原为核心兼具四方文化特色的具有王权与王室文化特征，以及具有初步完备的社会管理体系即国家管理体系的“王国文明”。

目前考古学上揭示的可以与“古国文明”“古王国文明”“王国文明”这三个发展阶段相对应，并能够列举一系列特征而表明其社会进入“文明”发展状态的考古学文化实体个案，分别是以“红山文明”“良渚文明”“陶寺文明”为代表。其中“红山文明”是否代表着黄帝时期的古国文明，“良渚文明”是否代表着颛顼与帝喾时期的古王国文明，尚需要进一步的探索与认证。但是“陶寺文明”所代表的应是尧舜时期的王国文明。

古代文献记载和考古学发现与研究两方面的证据都指向一个共同的现象：即尧舜时期的陶寺文明是中国王国文明的开端，是最早的“中国文明”，即“最初的中国”。

注释

①参见高炜，高天麟，张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年第6期。李民：《尧舜时代与陶寺遗址》，《史前研究》1985年第4期。苏秉琦：《谈“晋文化”考古》，文物出版社1987年版。②参见郭大顺，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。辽宁省文物考古研究所：《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年第8期。孙守道，郭大顺：《论辽河流域的原始文明与龙的起源》，《文物》1984年第6期。③参见田昌五：《古代社会断代新论》第二编：《中国奴隶制形态》，人民出版社1982年版。④参见田昌五：《马克思主义与华夏文明的起源》，《华夏文明》第一集，北京大学出版社1987年版。⑤参见苏秉琦：《中华文明的新曙光》，《东南文化》1988年第5期。⑥参见朱乃诚：《齐家文化玉器所反映的中原与陇西两地玉文化的交流及其历史背景的初步探索》，《2015中国·广河齐家文化与华夏文明国际研讨会论文集》，文物出版社2016版。⑦参见王来柱：《凌源市西梁头红山文化石棺墓地的发掘与研究》，《玉魂国魄：中国古代玉器与传统文化学术讨论会论文集（四）》，浙江古籍出版社2010年版。李新全，王来柱：《凌源市田家沟红山文化墓葬群》，《中国考古学年鉴（2010）》，文物出版社2011年版。王来柱：《凌源市田家沟红山文化墓地群》，《中国考古学年鉴（2012）》，文物出版社2013年版。⑧参见王大方，邵国田：《敖汉旗发现红山时代石雕神像》，《中国文物报》2001年8月29日第1版。中国社会科学院考古研究所，内蒙古敖汉旗博物馆：《敖汉旗四家子红山文化积石冢》，《中国考古学年鉴（2002）》，文物出版社2003年版。⑨参见朱乃诚：《再论红山文明》，《庆祝郭大顺先生八秩华诞纪念文集》，文物出版社2018年版。⑩参见朱乃诚：《中国早期文明的红山模式》，《红山文化学术研讨会论文集》，辽宁人民出版社2013年版。⑪参见辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁——红山文化遗址发掘报告（1983～2003年度）》：下册图版，文物出版社2012年版。⑫参见王宁远：《良渚古城外围大型水利工程遗存》，《中国考古学年鉴（2016）》，中国社会科学出版社2017年版。⑬此处主要利用陶寺早期的两个测年数据，即距今4415±130年的ZK-1098和距今4290±130年的ZK-1099，来推断陶寺文化早期的具体年代。辅以高精度树轮校正年代表校正，这两个数据分别为距今4434年至4228年和距今4401年至4090年，据此可将陶寺文化早期的年代推定在公元前2450年至公元前2150年之间（见朱乃诚：《良渚的蛇纹陶片和陶寺的彩绘龙盘》注15，《东南文化》1998年第2期）。陶寺文化中期的年代是依据陶寺文化早期年代的下限与陶寺文化晚期年代的下限推定的。陶寺文化早期年代的下限是公元前2150年，陶寺文化晚期年代的下限大致不会晚于二里头文化新砦期的公元前1850年，于是可以初步确定陶寺文化中晚期的年代大致在公元前2150年至公元前1850年这300年之间。推测中期与晚期可能各经历了约150年，公元前2000年大致为中期与晚期的分界。故推定陶寺文化中期的年代大致在公元前2150年至公元前2000年。合计陶寺文化早中期的年代在公元前2450年至公元前2000年。⑭参见中国社会科学院考古研究所，山西省临汾市文物局：《襄汾陶寺：1978～1985年考古发掘报告》：第四册图版，文物出版社2015年版。

参考文献

[1]朱乃诚.红山文明及其对认识中国文明起源的重要意义[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯，2016(30)：1-11.

[2]朱乃诚.辽西地区早期文明的特点及有关问题[J].考古，2013(5)：55-61.

[3]郭大顺，张克举.辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报[J].文物，1984(11)：1-11.

[4]方殿春，刘葆华.辽宁阜新县胡头沟红山文化玉器墓的发现[J].文物，1984(6)：1-5.

[5]方殿春，刘晓鸿.辽宁阜新县胡头沟红山文化积石冢的再一次调查与发掘[J].北方文物，2005(2)：1-3.

[6]辽宁省文物考古研究所.牛河梁:红山文化遗址发掘报告(1983~2003年度)[M].北京:文物出版社,2012.
[7]郑绍宗.河北平泉一带发现的石城聚落址:兼论夏家店下层文化的城堡带问题[J].文物春秋,2003(4):1-6.
[8]巴林右旗博物馆.内蒙古巴林右旗那斯台遗址调查[J].考古,1987(6):507-518.
[9]a辽宁省文物考古研究所,朝阳市龙城区博物馆.辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘[J].考古,2017(2):3-34.b辽宁省文物考古研究所,朝阳市龙城区博物馆.辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地[J]考古,2017(7):18-30.
[10]中国社会科学院考古研究所山西队,山西省考古研究所,山西省临汾市文物局.2012年度陶寺遗址发掘的主要成果[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯,2013(24):60-63.
[11]中国社会科学院考古研究所山西队,山西省考古研究所,山西省临汾市文物局.2013~2014年山西襄汾陶寺遗址发掘收获[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯,2015(28):54-66.
[12]中国社会科学院考古研究所、山西省临汾市文物局.襄汾陶寺1978~1985年考古发掘报告:第四册[M].北京:文物出版社,2015.
[13]中国社会科学院考古研究所山西第二工作队,山西省考古研究所,山西省临汾市文物局.2002年山西襄汾陶寺城址发掘[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯,2003(5):40-49.
[14]中国社会科学院考古研究所,山西省考古研究所,临汾市文物局.山西襄汾陶寺遗址2007年田野考古新收获[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯,2008(15):48-50.
[15]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[J].考古,2003(9):3-6.

The Age of Five Emperors and the Formation of Chinese Civilization

Zhu Naicheng

Abstract: As the formation period of Chinese civilization, the age of the five emperors is equivalent to the period from 3500 B.C. to 2000 B.C. revealed by archaeology, and can be divided into three periods: the Yellow Emperor period, Zhuanxu and Diku period, Yao and Shun period. Combined with the pre-Qin literature and archaeological research, the above three periods can correspond to the three development stages of Chinese civilization, namely, "ancient civilization", "ancient kingdom civilization" and "kingdom civilization". Throughout the development and evolution of Chinese civilization, the first is the formation of "ancient civilization" in a small geographical area without the characteristics of "kingship"; the second is the formation of "ancient kingdom civilization" with the characteristics of "kingship", but at this time, there is still a lack of orderly state management institutions with the characteristics of small areas; the final formation of the Central Plains as the core with the characteristics of both the four cultures, with the characteristics of kingship and royal culture , and the social management system is initially complete "kingdom civilization". At present, archaeology can reveal three stages of "civilization", and can enumerate a series of archeological cultural entity cases that show that their society has entered the state of "civilization"development, which are "Hongshan civilization", "Liangzhu civilization" and "Taosi civilization". Whether the "Hongshan civilization" represents the ancient civilization of the Yellow Emperor and whether the "Liangzhu civilization" represents the ancient kingdom civilization of Zhuanxu and Diku still needs further exploration and certification. But "Taosi civilization" should represent the Kingdom civilization of Yao and Shun period, which is the beginning of the Kingdom civilization of China, that is, "The First China".

Key words: the age of five emperors; ancient civilization; ancient kingdom Civilization: kingdom civilization

[责任编辑/云　扬]

河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论

范毓周

摘　要：双槐树遗址是目前黄河流域发现的仰韶文化中晚期具有最高规格和都邑性质的中心聚落。从其布局结构与功能性质来看，都是围绕中心区域能受到妥善保护而规划设计的。中心区域的大型建筑、重要墓葬与祭坛布局显示该聚落已经产生了一整套基于社会阶层分化的政治与宗教制度，初步奠定了后世“前朝后宫左祖右社”的王朝宫室雏形。遗址中心区域的围墙并非“瓮城”，其实际功能是把聚落权贵的政治活动区与生活起居区分开，不能等同于后世城市或宫城用于护卫的瓮城。结合历史文献，考古发现的北斗星状陶罐组合是中华文明“北斗九星”文化传统的渊薮，与历史上的超新星“景星”无涉，其与埋藏的麋鹿骨架共同构成了寓意权贵驾“帝车”巡游的特殊地位。此种天文星象的装饰是权力阶层欲借助天文理念以树立自身的人间权威。而骨质蚕雕的出土证明了中国早在距今5300年前后已经形成了完整成熟的蚕桑和丝织生产体系，为日后的丝绸之路的形成奠定了最初的基础。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，对于中华文明形成与早期发展起到了不可忽视的主导作用。

关键词：双槐树遗址；瓮城；北斗九星；骨质蚕雕
中图分类号：K871；K21　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0015-06

河南巩义双槐树遗址地处河洛文化的中心区域，在中华文明探源研究中具有非常重要的地位。为深入开展“中华文明探源工程”，2013年以来经国家文物局批准，郑州市文物考古研究院与中国社会科学院考古研究所、中国丝绸博物馆、巩义市文物和旅游局等单位联合对双槐树遗址开展了一系列调查勘探与考古发掘工作，已经取得许多重要的阶段性成果。2019年8月26日，“第二届中国考古·郑州论坛”举行，会议期间首次披露了双槐树遗址及其相关的荥阳青台遗址的部分考古成果。2020年5月7日，在郑州举行的河南郑州巩义双槐树古国时代都邑遗址考古重大发现发布会上，中国社会科学院、北京大学等单位多位参与现场实地考察的知名考古学家，根据科学测年结果研讨论证，认为双槐树遗址性质为距今5300年前后古国时代的一处巨型聚落遗址，并建议命名为“河洛古国”。

毫无疑问，该遗址是迄今为止在黄河流域发现的中华文明形成初期即仰韶文化中晚期规格最高的具有都邑性质的中心聚落。现根据相关研究资料和实地调研结果，笔者就该遗址的几个问题略谈一些粗浅认识，以请教于海内外方家。

一、从遗址的布局结构与功能性质看中华文明的核心源头

双槐树遗址位于巩义市黄河南岸南2公里、伊洛河东4公里，总面积经勘探确认约117万平方米，目前已发掘3500多平方米，基本显现出其布局结构。根据勘探和发掘，可以确定该遗址是由内壕、中壕和外壕3条环壕围绕的大型聚

收稿日期：2020-05-11
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。

落，其中有1处是采用版筑法夯筑而成的大型连片块状遗址区，3处是经过严格规划的夯土祭祀台和13处是祭祀坑组成的祭祀遗迹，此外还有3处公共墓地和4处窑址（见图1）。遗址中出土有丰富的仰韶文化晚期的精美彩陶以及与丝绸制作工艺相关的骨雕、纺轮、骨针、石刀等文化遗物[1]。

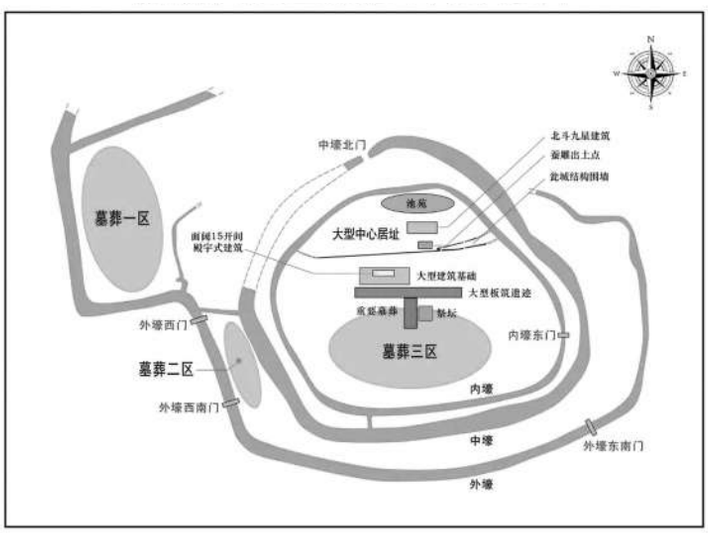


图1　双槐树遗址功能布局示意图

（引自《新华每日电讯》2020年5月8日09版）

根据遗址结构图示，该遗址是一个经过周密规划的大型聚落。聚落有3层防卫措施，3个大壕沟把聚落分成由内而外的3个区域。而在中心区域，还专门设立了一道围墙，把居住区与大型建筑、祭台和墓葬隔离开来，形成了一个独立区域。在居住区域既有居住建筑，又有池苑，还有用陶罐组成的九星天象台基，在最南端还有出土蚕形骨雕的小基址。在围墙外是一个比较广阔的区域，最北边是一座有15开间的大型殿宇式建筑，在其南边紧挨着是一处长条形大型版筑遗址，紧挨这个版筑遗址的正中间是一处重要墓葬小区，其中部的东侧是一个祭坛。这个重要墓葬小区和祭坛虽然与内壕中心区域的大型墓葬区相连接，但在整个大型墓葬区内是相对突出的。

值得注意的是，内壕与中壕之间是一个非常狭窄的区域，无任何建筑和其他遗址。在内壕与中壕之间位于南部偏西有一条小壕沟相连，而在中壕的北部有一个北门可与外界相通。这无疑表明中壕的功能只是内壕之外的又一道防卫壕沟，其作用是为了更好地护卫内壕以内的区域，内壕的中心区域是通过中壕北门与外界相通的。这种结构明显表明，内壕以内的区域是这个聚落最为重要的区域。从现有考古发现来看，也证实了这一点：内壕以内不仅有丰富的建筑遗址，还出土了大量能显示当时思想观念的文化遗物。外壕与中壕之间，目前只在西部和西北处发现两个墓葬区，其中西部的墓葬区较小，但在其附近外壕上设有两个出入的门，使外部和墓葬区相通。西南处的大型墓葬区是一个相对封闭区域。由于内壕外的西北部和中壕北门以北区域目前情况不明，无从判断其内涵，但外壕在西北处明显地围绕大型墓葬区向西外延围绕墓葬区并与西北拐角处延伸出的一个小壕沟形成了一个相对封闭的区域。

如上所述，在中心区域的围墙以内是一个精致的生活区，这里有池苑可以娱情，宫室可以生活休憩，门前以陶罐组成的九星可象征居住者的通天灵性，出土骨雕蚕的地方可以奉祀蚕桑丝织的神祇。这一片大型遗址既是当时权贵的生活起居之所，又是神化权威的精神空间。可以说这片大型遗址已经具备后世宫廷的基本功能。

围墙之外的中心区域里，在宫室外设有一处15开间的殿宇式宏大建筑，应是当时聚落权贵接待外来聚落首领和周围聚落臣服成员的政治活动中心，相当于后世王朝的朝廷。而在其紧挨的南边就有凸显出与整个墓葬区不同的重要墓葬和相关祭坛。可能是聚落权贵的先祖墓葬和祭祀祭台。如果这一推断不误，这一区域的结构已经呈现出类似后世王朝左祖右社的规制雏形。

从该遗址发现的结构现象可以清楚地看到，这是一个精心打造的大型聚落遗址。其布局显示，所有结构设计都是围绕中心区域内的活动能够受到妥善保护而展开的。从3个墓葬区的分布与整个聚落结构中的不同环境也可明显看出，这是一个社会分层明显的聚落。中心区域的大型建筑、重要墓葬与祭坛布局明显地表现出该聚落已经产生了一整套基于社会阶层

分化的政治与宗教制度。而围墙内外把生活起居与政治活动的功能区分开来，也使聚落中心有了前朝后宫左祖右社的结构性功能区分。从这个聚落遗址的结构可以看出，社会分层的现象已经形成，聚落中心已出现生活区域与政治区域的分离。居住于围墙以内的权贵已拥有通过政治活动统驭外界的强大能力，其所统驭的社会已经跨入文明的门槛，而且几乎奠定了后世中华文明历代王朝宫室结构与政治、宗教功能相协调的基本形制。从这一意义上讲，巩义双槐树遗址的布局结构及其显现的功能性质的确可以看作是中华文明的核心源头。

二、关于“瓮城”与“北斗九星”性质的探讨

现有研究认为，双槐树遗址中心区域围墙围起来的部分为“瓮城”，认为河洛古国的中心居址区已有典型的瓮城建筑结构[1]。这是需要商榷的，笔者认为这道围墙的实际功能是把聚落权贵的生活起居区与政治活动区分开，使权贵的生活起居与政治活动互不干扰。该种结构虽然对于权贵的安全居住起到了一定的保护作用，但与后世城市或宫城用于护卫的瓮城是不能等同的。因为后世虽也有用于护卫的瓮城，但瓮城之中并无任何非军事意义的建筑。将该围墙看作是对生活起居的宫室与政治活动的殿宇的分隔，以及对权贵权威的粉饰可能更合乎实际。因此，不能看到有这道围墙就认定其所围起来的空间就是后世的瓮城。

双槐树遗址中另一个引人瞩目的遗迹是所谓的“北斗九星”。其是郑州市文物考古研究院在遗址巷道相通的4排大型房址中最大的房址前面的门廊发现的，是一组摆成北斗星形状的9个陶罐。由于其中7个陶罐所摆放的形状与北斗星相似，发掘者把连同其两边的陶罐和这个北斗星形状的陶罐组合称之为“北斗九星”（见图2）。学界已有学者认为北斗九星天文遗迹的发现，表明5000多年前的“北斗”崇拜是仰韶先民的最高信仰之一。其中一颗如今已看不到的星，有专家推测可能是景星，即超新星。并引《河图》记载“黄帝治，景星见于北斗也”，认为在北斗附近出现景星的时候是黄帝治理天下的繁盛时代。从而推断这9个陶罐，有可能记录了一次超新星爆发。



图2　北斗九星图（作者供图）

对于该天文遗迹为什么是“九星”目前尚无进一步解释。考虑到这一陶罐组合分布在权贵居住起居区域内面积达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。联系到在其附近的荥阳青台遗址也有“北斗九星”，可以想见，以“北斗九星”装点门面已是一种文化象征。然而为什么不用“北斗七星”而要用“九星”，确实令人费解。

中华文明自古就是一个重视天文观测的文明。由于中华文明很早就进入到农业社会，农业是要根据作物在一年四季中的特定时间进行播种、管理和收获的，而只有通过天文观测才能准确地确定农时，使耕作合乎自然规律而有所收获。因此中华文明是世界上最早开创天文观测和记录的文明之一。而在夜空中人眼所能观察到的最能显示季节转换的星座就是北斗星。北斗星是以天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光7颗星组成的古代斗勺形星座，故被统称为“北斗七星”。由于其斗口的两颗星与北极星在一条直线上，指向北极星，故也被称为“指极星”。北斗星相对于北极星的位置是相对不变的。由于地球的公转，人们观测到其斗柄一年

四季随时间变化而指向转动，大致每天旋转1度，一年正好旋转一周。因此通过斗柄指向可以确定季节的变化，从而作为确定农时的依据。故斗柄指向在中国很早就被用来作为指导农业生产时序。《鹖冠子·环流篇》就记载："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。"就是古代农业社会对北斗星的季节性转动的观察总结。以"北斗星"的斗柄指向考察季节变化，从而确定农时指导农业生产是中原地区很早就有的文化传统，中国的数学就是在观察"北斗星"斗柄指向变化中孕育产生的，甚至中国最古老的数学元典《周髀算经》中所提出的享誉世界的著名数学定律——"商高定律"，都是根据"北斗星"的天文观察作"四分历"而形成的。

对于双槐树遗址发现的为什么是"北斗九星"，其中的一颗是否为"景星"这些疑问，笔者考证如下。就北斗星而言，古人认为在其斗柄3颗星附近还有两颗与北斗星相关的星，是北斗星的辅佐星，分别被称为称"辅"星和"弼"星。在道教文献《云笈七签》24卷有所谓"北斗九星职位总主"篇称北斗星为"北斗九星"，并引古佚经典《黄老经》说："北斗第一天枢星，则阳明星之魂神也；第二天璇星，则阴精星之魂神也；第三天机（玑）星，则真人星之魄精也；第四天权星，则玄冥星之魄精也；第五玉衡星，则丹元星之魄灵也；第六阖阳星，则北极星之魄灵也；第七摇光星，则天关星之魂大明也；第八洞明星，则辅星之魂精阳明也；第九隐元星，则弼星之魂空灵也。"并主张分别由9位大帝各主一星，摄理28个星辰[2]179-181。这种"北斗九星"的理念曾经成为古代社会的一个核心理念，甚至渗透到当时社会生活的方方面面，例如著名的中医元典《黄帝内经素问》中在讨论人体的变化源于天地阴阳变化时，认为天地的阴阳变化是由"北斗九星"和日、月，以及金、木、水、火、土五大行星的运行决定的，在其《天元纪大论》中即把"九星悬朗，七曜周旋"作为天体运行的"天元"根本。后世的数术与占算如《奇门遁甲》等也皆以"九星"代表天时而影响人事休咎进行测算，足见"九星悬朗"对于古人认识世界的重要性。

为什么"北斗九星"后世变成"北斗七星"，天文学家的解释是"辅""弼"两星本是暗星，早期可能尚能看到，后世已经隐去，而组成"北斗"的主星7颗始终明朗可视，因而后世不再称"北斗九星"而以"北斗七星"为其正规名称。前文谈到一些学者把"北斗七星"之外的"星"看作是"景星"，并认为其是历史上的超新星的看法可能只是一种主观的臆断。所谓"景星"在古代是指突然出现的瑞星，《晋书·天文志》说："瑞星，一曰景星。"《文子精诚》亦云："故京城内形动于天，景星见，黄龙下，凤凰至，醴泉出，嘉穀生，河不满溢，海不波涌。"是祥瑞现象的一种。王充在《论衡》中发挥为"古质不能推步五星，不知岁星、太白如何状，见大星则谓景星矣"。认为岁星即木星，太白即金星，均与北斗星和历史上的超新星无涉。故从以上论述中可以看出遗址中的"北斗九星"应是中华文明中"北斗九星"文化传统的渊薮。

关于为什么要把"北斗九星"放在权贵起居区域内面积最大的一所房址前的门廊中，这可能与中国古代关于"北斗星"的另一文化传统相关。司马迁在《史记·天官书》中曾根据中国古代的文化传统认为："斗为帝车，运于中央，临制四方，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。"[3]1291-1292可见中国古代有把"北斗星"视为天帝车舆的传统，著名的山东嘉祥武梁祠汉画像石中就有"斗为帝车"的画像，画一帝王坐在形似车舆的斗勺之中，斗柄3星恰似车辕，而没有车轮，明显是把北斗星当作车子看待。如果联系到史书中屡屡记有"皇帝居轩辕之丘"的传说，又屡言"黄帝造舟车"，而双槐树遗址和青台遗址都有象征"帝车"的"北斗星"遗迹，那么这些遗迹很有可能是以上传说的滥觞，并为学界认定双槐树遗址是黄帝族的"河洛古国"都邑遗址提供了重要证据。

另外一个重要发现是遗址中门道旁还有一头首向南并朝着门道的完整麋鹿骨架，不难想象这个麋鹿与"北斗九星"应有密切的联系。发掘者认为道教有"三蹻"的说法，指龙虎鹿三神兽，它们是帮助神巫上天的桥，麋鹿也应有鹿蹻的意思[1]。如果"斗"是"帝车"，这头麋鹿很可能是驾车的麋鹿，其与北斗构成了寓意权贵可以驾车巡游的特殊地位。这种天文星象的装饰

显示了权贵阶层借助天文理念树立人间权威的目的。

三、关于骨质蚕雕的意义

在双槐树遗址还出土了一件国宝级文物，即中国最早的骨质蚕雕艺术品（见图3）。它与青台遗址等周边同时期遗址出土的迄今最早的丝绸实物一起，证实了距今5300年前后黄河中游地区的先民们已经开始养蚕缫丝。其发现有力地证明了中国的蚕桑和丝织早在仰韶文化中晚期就已出现，而且已经具备了完整成熟的蚕桑和丝织生产体系，为日后丝绸之路的形成奠定了最初的基础。



图3　骨质蚕雕图（引自《新华每日电讯》2020年5月8日09版）

郑州地区的仰韶文化聚落已经发现数处裹有蚕丝埋葬着孩童的瓮棺。通过对汪沟遗址瓮棺中的头盖骨附着物和瓮底土样的检测，发现了距今5000多年前的桑蚕丝残留物[1]。这是目前世界范围内发现年代最早的丝织品。以上发现不仅是自2013年起郑州市文物考古研究院联合中国丝绸博物馆开展“寻找中国丝绸之源——郑州地区仰韶时代中晚期考古学文化面貌与文明起源问题研究”考古发掘项目对郑州周边相关遗址进行全面调查勘探与考古发掘工作的重要收获，而且是探索早期蚕桑文明面貌的重要物证。对于这些发现，有学者认为这种死后要裹蚕衣的葬俗是当时人们希望死后像蚕破茧飞天一样复活，并认为孩童的瓮棺也多为小口尖底瓶，形似蚕蛹，体现了先民对蚕神的崇拜。

通过将现代家蚕的形态与这件骨质蚕雕相比较，可以看出其是对家蚕吐丝时的生动形象的抓取和捕捉。笔者认为之所以要雕刻出这么生动的蚕雕是源于对蚕神的崇拜。而汪沟遗址的出土残片中，有一块“绫罗绸缎”中的罗织物，且经过染色处理。为防止掉色，先民对这块染色罗进行脱胶，生丝脱胶后称熟丝，这块罗也是世界范围内发现年代最早的熟丝丝绸织品。毫无疑问，当时的蚕桑农业与丝绸技术已经基本成熟。如果双槐树遗址确为黄帝时期的核心聚落遗址，联想到诸如《史记·五帝本纪》等文献屡屡载有黄帝“娶于西陵之女，是为嫘祖”，以及历来都有把嫘祖当作蚕神“先蚕”祭祀的有关情况，该骨质蚕雕很有可能是蚕神的化身，与嫘祖信仰相关。

余　论

双槐树遗址并非一个孤立的文化遗址，近些年来在其周围地区相继发现了荥阳的汪沟遗址、青台遗址，郑州西南郊区的黄岗寺遗址等一系列同时期的重要遗址，这些遗址与双槐树遗址共同构成一个大型聚落群，显现出这一地区是中华文明起源的核心地区。双槐树遗址就其规模和结构及其文化遗迹的丰富度与特征来看，毫无疑义是这个聚落群的核心遗址，具有早期都邑的特点。

多年前笔者曾经根据中原地区的考古文化的发展与消长变化指出，从新石器时代中期，中原地区就最先崛起了由东向西的磁山文化、裴李岗文化、老官台文化，它们之间的联系颇为密切，已经形成了一个较大的文化区域。这从它们所共有的圜底钵、平底钵、三足钵和圜底碗等器物类型中可以清楚地看出它们之间文化联系的密切性。这与约略同时出现的兴隆洼文化、后李文化和彭头山文化的相对孤立发展相比，显然具有明显的发展优势。

在随后的新石器时代晚期的仰韶文化时期，由老官台文化发展而来的仰韶文化半坡类型向北发展，覆盖到了陕北和额尔多斯地区，并同时沿着黄河向东扩展到今洛阳以西一带，另

外还经汉水流域影响到南阳盆地；而地处中原东部的仰韶文化后冈类型则扩展到今豫北、晋南、晋中、鲁东北、冀北和内蒙古南部等广大地区。从这一时期的考古资料中可以清楚地看出，上述两个含有仰韶文化半坡类型和仰韶文化后冈类型的文化因素地区，经过较长时间的激荡和交互影响，最终形成发展态势强劲的仰韶文化庙底沟类型。仰韶文化庙底沟类型形成后迅速向四周地区扩展，北部拓展到河套地区，南端影响到汉水中游和湖北北部，东部已达华北平原的北部，西部伸展到甘肃湟水流域，并在仰韶文化末期形成影响广泛的庙底沟二期文化。尽管学界对于庙底沟二期文化的渊源和性质尚有争议，但在其影响下，在渭水中下游流域、豫西、晋中和晋南这一广大范围内形成了具有比较统一文化面貌的文化区域。因此不难想象，与周边其他相关考古学文化相比，中原地区的考古学文化在这一时期不仅是当时处于中心的强势文化，而且在与其他各类考古学文化的交流中起着明显的主导作用。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，创造出了文明形成的基本条件，最终催生出彪炳于世的中国早期文明[4]。

中国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]前言。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无可怀疑的主导作用。

参考文献

[1]王丁，桂娟，双瑞.河洛古国”掀起盖头，黄帝时代的都邑找到了？[N].新华每日电讯，2020-05-08(09-10).
[2]道藏：第22册[M].北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988.
[3]司马迁.史记：第4册[M].北京：中华书局，1959.
[4]范毓周.中原文化在中国文明形成进程中的地位与作用[J].郑州大学学报(哲学社会科学版)，2006(2)：88-91.
[5]李学勤，范毓周.早期中国文明[M].南京：江苏教育出版社，2005.

On the Ruins of “Heluo Ancient Country” of Shuanghuaishu in Gongyi Henan Province

Fan Yuzhou

Abstract: Shuanghuaishu site is the central settlement with the highest standard and capital nature in the middle and late Yangshao culture discovered in the Yellow River Basin. In terms of its layout structure and functional nature, it is planned and designed around the central area that can be properly protected. The layout of large-scale buildings, important tombs and altars in the central area shows that the settlement has produced a set of special political and religious systems based on social stratification, and the large-scale sites have basically possessed various functions of the later court. The wall of the central area of the site is not a “urn city”, its actual function is to separate the political activity area of the settlement authority from the living area, which can not be equated with the urn city used for the protection of later cities or palace cities.Combined with historical documents, the Beidou star shaped pottery pot combination is the source of the cultural tradition of “Beidou nine stars” in Chinese civilization, which has nothing to do with the explosion of the supernova “Jing Star” in history. The pottery pot combination and the buried elk skeleton together constitute the special moral of the powerful driving the “emperor carriage” tour. Silkworm bone-carving proves that China has formed a complete and mature production system of sericulture and silk weaving as early as 5300 years ago, laying the initial foundation for the formation of the Silk Road in the future. The discovery of Shuanghuaishu site once again strongly proves that the Central Plains is the core area of the origin of Chinese civilization, which plays an important role in the formation and early development of Chinese civilization.

Key words: Shuanghuaishu site; urn city; Beidou nine stars; silkworm bone-carving

[责任编辑/云　扬]

刘歆之死与两汉之际的经学新变*

徐建委

摘　要：王莽末年，王涉、董忠等人拟推举刘歆为天子，但他却坚持等待太白星出现才可发动政变，因此谋泄自杀。这一事件显示哀、平之后，数术、方技一类知识逐渐成为了刘歆这种级别士人的一种信仰，他们相信这些是客观的自然知识，而不再像董仲舒、刘向那样，把自然异象当作阐述自己政治思想的工具或说辞。这是两汉之际学术嬗变中的一个方面，却大体能够显示出一种深层的变化：知识开始由言说的工具，变成了理解的对象。可以说，知识的客观化是两汉之际最重要的文化现象之一。战国时代开始兴起的“务为治”的学术渐趋终结，汉唐之间的注疏经学则慢慢成为主流。

关键词：刘歆；两汉之际；数术；古文学

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0021-09

刘向、刘歆父子积二十余年校理中秘书，除了新书整理缮写的完成、《别录》《七略》的编纂外，另一个重要的影响便是拧动了学术风气，成为思想方式转变的重要枢纽。汉成帝以前，西汉帝国的学术、思想性格还是与战国学术有着密切关联，总体上仍然是战国学术的延续。五经博士之学、天文律历数术之学、诗赋文章等均切于政治、日用，纯粹的知识与学术取向，是颇难寻觅的。到了汉成帝时期，刘向父子接触秘府图书，勘校秘府古文，其校勘过程本身就已经与政治、日用趋远，而渐近于知识与学术了。由此，相对纯粹的以古书文本为对象的学问，在刘氏父子之后日见其重。刘向学术的风格，还有战国之风，存留有士的精神，这从其《上封事》诸篇奏议以及论灾异之文不难看出。至刘歆，则其学术风格已经以古文之学为主，虽然驳杂，但与后汉郑玄之学颇为类似，有着建立某种理论架构的雄心，故其《三统历》宁失准确，也要力求体系上、数学上的完美。刘歆的古学又是东汉经学学术极为重要的源头之一，反之，刘向的学问则类似于战国秦汉学术的最后回响。中国早期学术的转型大体发生在两汉之际，而刘氏父子之间所存在的学术上的断裂，正是这个转型期最为清晰的界限。本文以刘歆之死与数术类知识进入六艺之学两个相互关联的问题为主，对上述现象略作钩沉。

一、刘歆的生平

与刘歆相关的材料散见于《汉书》各篇，其生平材料主要见于《汉书·楚元王传》和《王莽传》。《汉书·律历志》《五行志》和《艺文志》则主要依据刘歆的著作增删而成。部分人物传记不排除承袭刘歆撰录的可能性[①]。

刘歆生年《汉书》未载，其年龄当与王莽相若。《汉书·五行志》记载王莽生于汉宣帝甘露元

收稿日期：2020-03-24

***基金项目**：中国人民大学科学研究基金项目（中央高校基本科研业务费专项资金资助项目）“比较古典学视野下的中国早期文本研究”（17XNL016）阶段性成果。

作者简介：徐建委，男，中国人民大学文学院副教授（北京　100872），主要从事战国秦汉文献学研究。

年(公元前53年),刘歆应大体生于此年前后。

刘歆在汉成帝建始年间(公元前32—公元前29年)开始待诏宦者署,为黄门郎。《汉书·楚元王传》称王莽少时与刘歆具为黄门郎,因此两人相识。据《王莽传》,王凤死后,王莽拜为黄门郎。查《百官公卿表》,知王凤卒于阳朔三年(公元前22年)八月丁巳。那么王莽出任黄门郎必在此后。从建始至阳朔,中间有近十年,可知刘歆任黄门郎恐怕超过了十年。这期间任黄门郎的还有扬雄。

河平三年(公元前26年)秋八月,汉成帝命刘向校中秘书,刘歆亦受诏参与。此时,他正为黄门郎。

在校书过程中,刘歆见到了古文的《左传》,大好之。丞相史尹咸习治《左传》,因此受命与刘歆共校《春秋》经传。刘歆借机向尹咸及丞相翟方进问学,始精通《左氏》。据《汉书·百官公卿表》,翟方进永始二年(公元前15年)十一月壬子为丞相,绥和二年(公元前8年)二月壬子自杀。尹咸治《左氏》而为丞相史的时间,应在翟方进为相前后。故刘歆与尹咸共校《左传》的时间,大约就在永始二年年末至绥和二年年初之间。

《汉书·楚元王传》称:

> 初《左氏传》多古字古言,学者传训故而已,及歆治《左氏》,引传文以解经,转相发明,由是章句义理备焉。[1]1967

这段简略的陈述非常重要。后来《左传》学史上的许多大问题均与这一小段话有关系。

"《左氏传》多古字古言,学者传训故而已"讲的是刘歆校勘之前通行本《左氏》的基本情况。"多古字古言"则西汉通行本以今文书写为主,当时的学者还没有把《左传》和《春秋》联系起来,并将其视为《春秋》的传,只是以训诂古字古言为主。所以此书西汉时并不叫《左传》,而叫《左氏春秋》。

刘歆校勘之时,发现未央宫藏有二十余通古文《春秋》和《左传》[②]。《汉书·艺文志》著录之《春秋》古经,就是秘府所藏古经的校勘整理本。刘歆发现的古文《春秋》与《左传》应该是混杂在一起的一批文献,所以他在《让太常博士书》中是将它们合起来陈述的。或许因为这个原因,刘歆意识到了《左传》和《春秋》之间的关系,因此"引传文以解经,转相发明",《左传》中叙事的意义于是明朗了起来。此即这段话的主要意思。

简单地说,直到刘歆之时,《左传》与《春秋》的关系才得以"发现"。刘歆之前,至少西汉时代的学者并没有把《左传》当成《春秋》的传。

汉哀帝即位之初,刘歆因王莽的关系,得以接近哀帝,于是他建议将《左氏春秋》《毛诗》《逸礼》和《古文尚书》列于学官。所谓学官即学校,即西汉的太学。因为西汉时代《左传》并未被当成《春秋》的传,所以太常诸博士是明确反对《左氏》立学官的,其理由就是"《左氏》不传《春秋》"。如果《左氏》不是《春秋》之传,那么它和《吕氏春秋》在地位上就是差不多的,不能列于六艺之中。哀帝令刘歆和五经博士讲论其义,诸博士或不肯置对,因此刘歆写了著名的《让太常博士书》,言辞激切,致使名儒龚胜"愿乞骸骨罢"。大司空师丹震怒,上书奏刘歆改乱旧章,非毁先帝所立,哀帝虽然为之转圜,但刘歆得罪诸儒生和执政大臣的局面却已造成。恰在此时大司马王莽因傅太后称尊号一事,乞骸骨罢归。失去庇护的刘歆不得已求外放,初为河内太守,又因宗室身份转为五原太守,后又为涿郡太守[③]。但他在几任太守位上的时间并不长,其传记称"数年,以病免官,起家复为安定属国都尉",这一切都发生在建平元年(公元前6年)至元寿二年(公元前1年)这五年之内。

哀帝名欣,建平元年刘歆避讳改名为秀,字颖叔。《汉书》很可能因为避光武帝刘秀的讳,自始至终书为刘歆[④]。

元寿二年汉哀帝崩,王莽重新执政,刘歆也迅速迁中垒校尉、羲和、京兆尹,并主持了平帝时期明堂辟雍的修建,受封红休侯。这个爵号颇有纪念性。刘歆高祖是刘富,被汉景帝封为休侯。楚王戊暴虐,刘富数谏不听,于是在景帝前元二年(公元前155年),刘富携其母太夫人逃奔至长安,这恰好让他们躲过了公元前156年的吴楚之乱。因这次叛乱,元王诸子均被削去侯爵。后来景帝听说刘富数次劝谏楚王戊,就改封他为红休侯。这就是红休侯一名的渊源[⑤]。

此后,刘歆成为王莽称帝过程中最重要的

智囊之一，封为国师。但莽好大喜功，国家治理混乱不堪，诸大臣拟推举刘歆，发动政变，失败，刘歆下狱自杀。

二、谶言、星象与刘歆之死

既然诸大臣要推举刘歆，他在当时有没有想过当皇帝呢？

王莽地皇四年（23年）七月，刘歆与王涉、董忠等人的政变计划泄露，董忠被戮，刘、王自杀。关于政变的意图，《汉书》语焉不详。事见《王莽传》：

> 先是，卫将军王涉素养道士西门君惠。君惠好天文谶记，为涉言："星孛扫宫室，刘氏当复兴，国师公姓名是也。"涉信其言，以语大司马董忠，数俱至国师殿中卢道语星宿，国师不应。后涉特往，对歆涕泣言："诚欲与公共安宗族，奈何不信涉也！"歆因为言天文人事，东方必成。涉曰："新都哀侯小被病，功显君素耆酒，疑帝本非我家子也。董公主中军精兵，涉领宫卫，伊休侯主殿中，如同心合谋，共劫持帝，东降南阳天子，可以全宗族；不者，俱夷灭矣！"伊休侯者，歆长子也，为侍中五官中郎将，莽素爱之。歆怨莽杀其三子，又畏大祸至，遂与涉、忠谋，欲发。歆曰："当待太白星出，乃可。"[6]忠以司中大赞起武侯孙伋亦主兵，复与伋谋。伋归家，颜色变，不能食。妻怪问之，语其状。妻以告弟云阳陈邯，邯欲告之。七月，伋与邯俱告，莽遣使者分召忠等。时忠方讲兵都肄，护军王咸谓忠谋久不发，恐漏泄，不如遂斩使者，勒兵入。忠不听，遂与歆、涉会省户下。莽令甄恽责问，皆服。中黄门各拔刃将忠等送庐，忠拔剑欲自刎，侍中王望传言大司马反，黄门持剑共格杀之。省中相惊传，勒兵至郎署，皆拔刃张弩。更始将军史谌行诸署，告郎吏曰："大司马有狂病，发，已诛。"皆令弛兵。莽欲以厌凶，使虎贲以斩马剑挫忠，盛以竹器，传曰"反虏出"。下书赦大司马官属吏士为忠所诖误，谋反未发觉者。收忠宗族，以醇醯毒药、尺白刃丛并一坎而埋之。刘歆、王涉皆自杀。莽以二人骨肉旧臣，恶其内溃，故隐其诛。[1]4184–4185

此段记载前后矛盾。前曰西门君惠怂恿王涉政变，理由是"刘氏当复兴，国师公姓名是也"，即刘秀（刘歆）将为天子。但是，王涉与刘歆商议时，所提意见却是"同心合谋，共劫持帝，东降南阳天子"。所谓南阳天子应是更始帝刘玄，他于此年二月称帝[7]。此时王莽败迹虽已显现，但刘玄是否可以荡平天下却是未知，掌握京畿主要兵权的政变者不至于想迎立一位乡野皇帝。况且，王涉之所以敢于起事，皆因西门君惠的谶记之说，故董、王政变的目的当是拥立刘歆做皇帝，而非南阳天子刘玄。

《汉书》虽然对此含糊其辞，但《汉书》之外的其他文献，涉及此事者，反而比较明确提到刘歆欲为天子之事。称刘歆改名是为了应和"刘秀发兵捕不道"的谶语。如《汉书·楚元王传》应劭注曰："《河图赤伏符》云'刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主'，故改名，几以趣也。"[1]1972《后汉书·窦融传》载光武帝称帝不久，窦融召豪杰及诸太守计议，有曰：

> 汉承尧运，历数延长。今皇帝姓号见于图书，自前世博物道术之士谷子云、夏贺良等，建明汉有再受命之符，言之久矣，故刘子骏改易名字，冀应其占。及莽末，道士西门君惠言刘秀当为天子，遂谋立子骏。事觉被杀，出谓百姓观者曰："刘秀真汝主也。"皆近事暴著，智者所共见也。[2]798

袁宏《后汉纪·光武皇帝纪》曰：

> 新野人邓晨，字伟卿，家富于财。晨少受《易》，好节义。世祖与之善，以姊妻之，是为新野公主。世祖与晨游宛，穰人蔡少公，道术之士也，言："刘秀当为天子。"或曰："是国师公刘子骏也。"世祖笑曰："何知非仆耶？"坐者皆笑。[3]1–2

此数处记载足见王莽末刘歆（秀）将为天子的谶言已广为人知，且刘歆改名也被认为是为了应占。窦融所招议者更为清楚地说西门君惠"谋立子骏"。由此，《汉书·王莽传》的行文，似是隐去了王、董拟推刘歆为天子，助刘氏复兴的意图。

那么，刘歆是否早有这种野心呢？应该没

有。刘歆改名以应谶的说法并不可信。刘歆成帝时始入仕途，十余年为黄门郎，哀帝初年始由王莽推荐，转为太中大夫，他此时若有应谶称帝之想，实在是不可想象之事。钱穆《刘向歆父子年谱》曰："哀帝名欣，讳'欣'曰'喜'。歆之改名，殆以讳嫌名耳。宣帝名询，兼避'洵'、'荀'，改'荀子'曰'孙子'。以此观之，后世之说，殆不足信。"[4]83⑧其说是也。

刘歆被认为可以做皇帝，应该在王莽地皇年间，前面所引文献也指向了这个时候。之所以在王莽末年有这样的传言出现，应与以下几个因素有关：

其一，刘歆乃楚元王之后，属汉宗室。

其二，此时刘氏地位最高的人就是刘歆。

其三，平帝时，刘歆封红休侯，承其高祖刘富爵名，其子迭封伊休侯，奉尧后。刘歆先祖为楚元王。王莽时期与"刘氏复兴"相似，有"荆楚当兴"的谶言。不管是刘氏还是荆楚，都或多或少与刘歆的宗族有某种联系。

其四，与刘歆的弟子有关。袁宏《后汉纪》有一补注云："华峤曰：汉之十叶，王莽篡位，闻道术之士西门君惠、李守等多称谶云'刘秀为天子'。"[3]351即刘歆谶语的主要宣扬者为西门君惠和李守。《后汉书·李通传》曰："李通字次元，南阳宛人也。世以货殖著姓。父守，身长九尺，容貌绝异，为人严毅，居家如官廷。初事刘歆，好星历谶记，为王莽宗卿师。通亦为五威将军从事，出补巫丞，有能名。莽末，百姓愁怨，通素闻守说谶云'刘氏复兴，李氏为辅'，私常怀之。"[2]573《汉书·王莽传》也记载王况尝言"荆楚当兴，李氏为辅"[1]4168。类似谶语不一定是李守伪造，但"刘氏复兴，李氏为辅"确实是李守乐于宣扬的，故其子李通"素闻"其说。刘歆精通星历谶记之学，李守少时事刘歆，亦好之。那么，将刘歆与刘氏复兴联系起来的谶语，李守应该是最重要的伪造者或鼓吹者之一。

据西门君惠的说法，刘氏复兴的谶语与"星孛扫宫室"的星象有关。这个星象既然引起如此大的回响，《汉书》中是可能有记录的。距离西门君惠言星孛最近的记录是地皇三年（22年）十一月"有星孛于张，东南行，五日不见"。据司马彪《续汉志》，这次彗星事件与"扫宫室"的关联度很小。宫室，当指营室。张守节《史记正义》曰："《天官书》云'营室为清庙，曰离宫、阁道'，是有宫室象。"[5]1244又曰："营室七星，天子之宫，亦为玄宫，亦为清庙，主上公，亦天子离宫别馆也。"[5]1291《汉书·五行志》记载高后七年"正月己丑晦，日有食之，既，在营室九度，为宫室中"[1]1501。故"星孛扫宫室"当指星孛于营室。

查《汉书》，知此应为汉成帝建始元年（公元前32年）正月天象。《成帝纪》曰："有星孛于营室。罢上林诏狱。"师古曰："《汉旧仪》云上林诏狱主治苑中禽兽宫馆事，属水衡。"[1]303则当时确实认为营室与宫室有对应，故罢上林苑之宫馆事。《五行志》则记载了另一种解释：

> 成帝建始元年正月，有星孛于营室，青白色，长六七丈，广尺余。刘向、谷永以为营室为后宫怀任之象，彗星加之，将有害怀任绝继嗣者。一曰，后宫将受害也。其后许皇后坐祝诅后宫怀任者废。赵皇后立妹为昭仪，害两皇子，上遂无嗣。赵后姊妹卒皆伏辜。[1]1517-1518

这种解释是把营室与后宫联系了起来，也是宫室。因此西门君惠所谓"星孛扫宫室"事件，发生于汉成帝建始元年，而非王莽时期。

彗星的出现，被认为是除旧布新之象。指向天子宫室的除旧布新，其意义自然非同小可。这次事件很可能触发了当时有关王朝命运的预言与学说。事实上，也正是从汉成帝时期开始，汉将再受命之说开始出现。上引《后汉书·窦融传》称"自前世博物道术之士谷子云、夏贺良等，建明汉有再受命之符，言之久矣"，谷永所谓再受命之符，从《汉书·外戚传》可窥一二。其议要在以灾异约束后宫，所言灾异以建始元年正月星孛于营室为首，已可看出他们对王朝命运的忧虑，如汉成帝采用刘向和谷永之言曰：

> 日者，建始元年正月，白气出于营室。营室者，天子之后宫也。正月于《尚书》为皇极。皇极者，王气之极也。白者西方之气，其于春当废。今正于皇极之月，兴废气于后宫，视后妾无能怀任保全者，以著继嗣之微，贱人将起也。……五月庚子，鸟焚其巢太山之域。《易》曰："鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。"言王者处民上，如

鸟之处巢也，不顾恤百姓，百姓畔而去之，若鸟之自焚也，虽先快意说笑，其后必号而无及也。百姓丧其君，若牛亡其毛也，故称凶。泰山，王者易姓告代之处，今正于岱宗之山，甚可惧也。[1]3978-3979

据《汉书·李寻传》，成帝时甘忠可造《天官历》《包元太平经》，称汉至成帝当再受命于天，并传于夏贺良等人⑨。哀帝时，夏贺良建言改元，哀帝从之。究其原因，除了哀帝体弱难医，寄望于数术外，亦与彗星有关。汉哀帝建平二年"二月，彗星出牵牛七十余日"，《天文志》引《传》曰："彗所以除旧布新也。牵牛、日、月、五星所从起，历数之元，三正之始。彗而出之，改更之象也。其出久者，为其事大也。"故"夏贺良等建言当改元易号，增漏刻。诏书改建平二年为太初元年，号曰陈圣刘太平皇帝，刻漏以百二十为度"[1]1312。

总之，汉成帝之时，汉当再受命的预言已然为天子所知，哀帝时甚至影响到了历法的更改。此大势之下，汉再受命之事已是公开的秘密，刘歆若因此而改名，实无可能。至新莽时期，刘歆名高位重，加上方术之士的鼓噪，刘氏复兴的希望被安放到了他的身上。于是，刘歆很可能是被动地卷入了刘氏复兴的政变计划。王涉、董忠与他在国师殿中讨论星宿之时，虽然他默然不应，但此时应该已经心动。

三、两汉知识世界中数术的角色变化

对刘歆政变一事的探究，仅止于推测，但从上述材料中，我们却可以得出一种相对确定的判断：哀、平之后，数术、方技一类知识逐渐成为了刘歆这种级别士人的一种信仰（即便这种情形存在的时间很短暂），而不再像董仲舒、刘向那样，把自然异象当作阐述自己政治思想的工具或说辞。经过王莽时期那些明显的造伪，这种信仰也没有被放弃。到了地皇四年，刘歆依然极为相信星占的结果，竟然在政变计划完备之后提出"当待太白星出，乃可"的建议，王涉、董忠竟也遵从了。这些都是王莽时期的重臣，政治敏感的丧失和对图谶星历的信仰，同样是令人不可思议的。如果我们剥除星历可信与否的后知判断，只从知识形态上分析，会发现刘歆将物象占验当成一种客观知识，他相信通过正确的占验，物象可以提供一种真实性的预言。这与其父全然不同。

刘向灾异之论见于《汉书·楚元王传》及《汉书·五行志》中。《楚元王传》所载其奏议、封事多言灾异，但其议根本，是劝成帝限制外戚势力。如元延元年（公元前12年），星孛东井，后蜀郡岷山崩雍江，刘向因之而上书，其辞曰：

臣闻帝舜戒伯禹，毋若丹朱傲；周公戒成王，毋若殷王纣。《诗》曰"殷监不远，在夏后之世"，亦言汤以桀为戒也。圣帝明王常以败乱自戒，不讳废兴，故臣敢极陈其愚，唯陛下留神察焉。

谨案春秋二百四十二年，日蚀三十六，襄公尤数，率三岁五月有奇而壹食。汉兴讫竟宁，孝景帝尤数，率三岁一月而一食。臣向前数言日当食，今连三年比食。自建始以来，二十岁间而八食，率二岁六月而一发，古今罕有。异有小大希稠，占有舒疾缓急，而圣人所以断疑也。《易》曰："观乎天文，以察时变。"昔孔子对鲁哀公，并言夏桀、殷纣暴虐天下，故历失则摄提失方，孟陬无纪，此皆易姓之变也。秦始皇之末至二世时，日月薄食，山陵沦亡，辰星出于四孟，太白经天而行，无云而雷，枉矢夜光，荧惑袭月，蓬火烧宫，野禽戏廷，都门内崩，长人见临洮，石陨于东郡，星孛大角，大角以亡。观孔子之言，考暴秦之异，天命信可畏也。……观秦、汉之易世，览惠、昭之无后，察昌邑之不终，视孝宣之绍起，天之去就，岂不昭昭然哉！高宗、成王亦有雊雉拔木之变，能思其故，故高宗有百年之福，成王有复风之报。神明之应，应若景向，世所同闻也。

臣幸得托末属，诚见陛下宽明之德，冀销大异，而兴高宗、成王之声，以崇刘氏，故狠狠数奸死亡之诛。今日食尤屡，星孛东井，摄提炎及紫宫，有识长老莫不震动，此变之大者也。其事难一二记，故《易》曰"书不尽言，言不尽意"，是以设卦指爻，而复说

义。《书》曰“俾来以图”，天文难以相晓，臣虽图上，犹须口说，然后可知，愿赐清燕之闲，指图陈状。[1]1963-1966

刘向历数史上的天变与人间政治的关系，作出“天命信可畏也”的判断，意图非常明显，即以天变为警示，希望汉成帝效仿商王武丁、周成王，“能思其故”，改易时政之弊。可见灾异与六艺嘉言一样，是刘向上疏的工具，是修饰和言说策略的一部分，而非他的探究对象（或曰客体）。在刘向的诸多论辩中，灾异、六艺没有独立的价值，其意义是附属于政治建议的。

我们看刘向这篇奏议的最后一段，他说“今日食尤屡，星孛东井，摄提炎及紫宫，有识长老莫不震动，此变之大者也”，这是用异常的天变来暗指政治问题。从刘向如此郑重其事的陈述看，成帝应该对祥瑞灾异学说有所了解。然后刘向又道“其事难一二记”，所以他特别制作了卦爻和天文图像，一并上呈汉成帝，目的自然是“愿赐清燕之闲，指图陈状”。这篇奏议起到了应有的效果，《汉书》记载“上辄入之”。当然刘向面对汉成帝就不会仅仅谈论卦爻和天文了。“向每召见，数言公族者国之枝叶，枝叶落则本根无所庇荫；方今同姓疏远，母党专政，禄去公室，权在外家，非所以强汉宗，卑私门，保守社稷，安固后嗣也。”[1]1966汉成帝自然明白其中苦心，“然终不能用也”。原因在于刘向缺少政治智慧，“讥刺王氏及在位大臣，其言多痛切，发于至诚”，“不为王氏居位者及丞相御史所持，故终不迁”。从这些记载看，不论是刘向，还是汉成帝，他们都非常清楚天变灾异仅仅是谈论政治问题的便捷途径，而非目的本身。

西汉言灾异诸家，除刘歆外，大体同于刘向。《汉书·五行志》是最为系统的西汉灾异学说汇编（即便它性质上并不为此而作）。其中所录以董仲舒、刘向、刘歆为主，同时兼采眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻诸家学说[10]。因仲舒、刘氏父子三家学说存录最多，故正可用于比较。综合看来，《五行志》所引汉代大儒的《春秋》灾异之说，乃是以天人之应为基本思路，以阴阳消长为主要的推演方法。刘歆《左传》学灾异之说，则在此基础上引入了五行数术理论，在方法上显示出了很大不同[6]321-345。

从《五行志》及相关奏议综合分析，董仲舒、刘向天人之应的思路基本一致，可以说是观乎灾异，以正得失。他们的天人关系中，王政、人事是其目的或指归。刘歆则表现出了明显的不同，他在《钟律书》《三统历》《洪范五行传论》等著作中，雄心勃勃地创建了一套严密的天人历史系统，这个系统是对天道法则的探求，人事已不是其唯一的重心。可以看出，从刘向到刘歆，星历、图谶之学已经不再是言说的“修辞”，而变成了思考的对象[6]321-345。

《汉书》《后汉书》中，言灾异图谶者毕竟少数，因此我们虽然可以判断董仲舒、刘向、刘歆诸儒之间知识观念的某种变化，却不能妄言这代表了汉成帝之后学术史的变化。但仅以此类知识而言，学术上的变化还是比较明显的。如苏竟处两汉之际，以图谶为据劝说刘龚（刘歆兄伋之子）与邓仲况降光武，其文中有云“图谶之占，众变之验，皆君所明”，知此时的包括苏竟、刘龚在内的许多士人，对图谶的认同是与歆近似的[11]。

东汉涉及灾异的奏议虽然最后也是要落实到政治上，但相比于西汉，六艺与数术的融合更为密切，其中的术理也更为精密，最后的政治建议往往是从术理里推导出的（至少文辞上表现出了这一点），与当时的政治局势的关联度远远小于董仲舒、刘向等人。《后汉书》卷三十为苏竟、杨厚、郎颉、襄楷之传，东汉图谶灾异之学由此传可见一斑。《郎颉传》所录颉之所陈，更是极为详备，可资辨析，如其在对策尚书时，所言便宜七事就有非常细密的术理蕴藏其中，仅以第一事为例：

一事：陵园至重，圣神攸冯，而灾火炎赫，迫近寝殿，魂而有灵，犹将惊动。寻宫殿官府，近始永平，岁时未积，便更修造。又西苑之设，禽畜是处，离房别观，本不常居，而皆务精土木，营建无已，消功单贿，巨亿为计。《易内传》曰：“人君奢侈，多饰宫室，其时旱，其灾火。”是故鲁僖遭旱，修政自救，下钟鼓之县，休缮治之官，虽则不宁，而时雨自降。由此言之，天之应人，敏于景响。今月十七日戊午，徵日也，日加申，风从寅来，丑时而止。丑、寅、申皆征也，不有

> 火灾，必当为旱。愿陛下校计缮修之费，永念百姓之劳，罢将作之官，减雕文之饰，损庖厨之馔，退宴私之乐。《易中孚传》曰："阳感天，不旋日。"如是，则景云降集，眚沴息矣。[2]1058

郎颉从其父宗学《京氏易》。这七事中京氏学之卦气、纳甲诸说与星历、风角、五行等数术、方技一类的知识相混杂，其中细密的理路远胜《汉书·京房传》所载京房的奏议或封事：

> 辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得，至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。[1]3164

《京房传》载称京房与石显、五鹿充宗有隙，两人建言拜房为太守，元帝从之，拜京房为魏郡太守，"房自请，愿无属刺史，得除用它郡人，自第吏千石已下，岁竟乘传奏事"，元帝许之，但京房仍忧惧，于是写了这则封事。相较于郎颉的对策，其术理明显弱很多，其推演因素与董仲舒、刘向等西汉诸儒基本一致，即阴、阳二事，他以"少阴倍力而乘消息"为说，目的是告诉元帝"此言上虽明下犹胜之效也"，现象与预言之间的过渡没有太多理路可循。但郎颉的对策则极为细致地把现象与预言之间的推演呈现出来，数字在文中的重要性尤为突出。虽然郎颉的对策目的在陈述政事，但他文辞中的星历和卦气，具备了足够的主体性，是一种他津津乐道的知识，而非政治话语的修辞。

即便两汉史书中会有许多后人修饰的成分，如上文所述《汉书》对刘歆之事。但如果我们将两汉时代的史料做整体上的对比，还是可以看出知识类型变化的踪迹。我们以"图谶"（或"图纬"）"天文""历算""风角""推步"等为检索词，以两汉时代相关文献为检索对象，略作检索就会发现这些概念几乎没有出现在西汉时代的人物列传之中，而东汉时代的许多学者已经以善图谶、历算、风角之类的学问而闻名了[12]。比如《后汉书·郑玄列传》称郑玄"造太学受业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》"，后又师从马融，"融素骄贵，玄在门下，三年不得见，乃使高业弟子传授于玄。玄日夜寻诵，未尝怠倦。会融集诸生考论图纬，闻玄善算，乃召见于楼上，玄因从质诸疑义，问毕辞归"[2]1207。可见东汉晚期的知识界，儒生们的日常阅读与研习中，数术知识与六艺知识已经并置，甚至诸生更以此类知识以评高下。《郑玄传》载其著作云：

> 凡玄所注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》，又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》，凡百余万言。[2]1212

这些著作里除了六艺经注，还有《中候注》《乾象历注》和《天文七政论》等与数术类著述。

总之，两汉之际，数术在上层文士的知识世界中逐渐进入中心区域，与六艺之学相伯仲，这或许是士人知识兴趣变化的一种表现，但它却真切的表明上层文人的学术范式出现了转型。

余　论

如果我们把十三经的各类注疏所代表的知识形态称之为经学的话，那么西汉主流的六艺之学很难称之为经学，它们虽蒙着六艺的躯壳，内在的精魂却是战国诸子之学。真正意义上的经学，在两汉之际才成为主流知识形态。西汉多儒生而东汉多经师。西汉大儒与东汉经师的不同处乃在于前者的著述是为政治的，后者的著述是为学术的。两汉之际，学问的专门化倾向越来越明显，以治道为追求的学术是渐趋暗淡的，而以某种专门知识为追求的学术却逐渐出现，政治知识与学术知识的分途日益分明。也正是在这种背景之下，传注、诸子、文章等著述形式才开始从"言"中剥离，有了独立的价值乃至体式，或者说，现代意义上的学术、思想、文

学、艺术各自的独立也是从两汉之际萌芽的。战国知识与学术的类型延续到了西汉元帝、成帝时期，也就是在这一时期，新的知识形态开始出现，原本属于数术、方技的知识与六艺之学相结合，使之开始有了相对纯粹的知识追求，这可能是学术知识与政治知识分途的催化剂，也可能仅仅是这种知识类型变化的表征。东汉以后，纯然以知识追求为主要目标的学问已经是主流形态之一。因此，从学术史的角度看，两汉之际知识与学术的变化相较于战国秦汉之际来说，要剧烈得多。

刘向、刘歆父子几乎是这次学术裂变时期最为著名、影响最大的人物。相对而言，刘向偏于上古，而刘歆偏于中世，两人的不同，正是这次历史的转折的一个缩影。作为新风气的开创者，刘歆自然成为了研究者关注的重心，但由于陈旧的今、古文经学二元说的潜在约束，有许多问题反而愈辨愈模糊，两汉之际的历史性转折也被部分的掩盖了起来，变成了古今文学之争链条上的一环。因此，有关于刘歆和他的时代，还是有许多的话题可以重新讨论。

注释

①钱穆《刘向歆父子年谱》对于刘向、刘歆父子的生平、事迹、政治与学术背景考订精深，徐兴无《刘向评传》对父子两人的学术及其文化背景的分析则深得其要。此两部著作应为刘向、刘歆生平与政治生涯的首要参考资料。②刘歆《让太常博士书》曰："及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，逸《礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及《春秋》、左氏丘明所修，皆古文旧书，多者二十余通，臧于秘府，伏而未发。孝成皇帝愍学残文缺，稍离其真，乃陈发秘臧，校理旧文，得此三事，以考学官所传，经或脱简，传或脱编。博问民间，则有鲁国桓公、赵国贯公、胶东庸生之遗学与此同，抑而未施……信口说而背传记，是末师而非往古，至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪，则幽冥而莫知其原。犹欲保残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心，或怀妒嫉，不考情实，雷同相从，随声是非，抑此三学，以《尚书》为备，谓《左氏》为不传《春秋》，岂不哀哉！"这里容易忽略，有特别重要的信息是"得此三事"和"抑此三学"，据引文最后一句可以判断，所谓三事和三学，指的就是古文的《尚书》《春秋》和《左氏》。③五原、涿郡均为边塞。④据西门君惠"刘氏当复兴，国师公姓名是也"等文字看，刘歆在王莽时期仍名刘秀，而未复名歆。然《汉书》除了提到他建平元年改名刘秀之外，其他地方均称刘歆，即使是诏令也不例外。如《平帝纪》元始五年诏曰："羲和刘歆等四人使治明堂、辟雍，令汉与文王灵台、周公作洛同符。太仆王恽等八人使行风俗，宣明德化，万国齐同。皆封为列侯。"《外戚恩泽侯表》亦曰红休侯刘歆（元始五年）"闰月丁酉封"。《王莽传》所载诏令，亦称刘歆。《汉书》的这种处理方式明显是有意的，应该与避讳光武帝刘秀讳有关。⑤另外，太夫人和窦太后有亲戚关系，乱后求留京师，景帝诏许。刘富留下四个儿子供养太夫人。刘辟彊是四子之一，他就是刘向的祖父。刘向这一支在整个家族中最为声名显赫，《楚元王传》的主体其实就是《刘向传》。⑥王莽时期最早出现刘氏复兴的谶言是在地皇二年（21年），魏城大尹李焉与一个术士王况密谋，王况对李焉说："新室即位以来，民田奴婢不得卖买，数改钱货，征发烦数，军旅骚动，四夷并侵，百姓怨恨，盗贼并起，汉家当复兴。君姓李，李者徵，徵，火也，当为汉辅。"这就是后来李守所谓"刘氏复兴，李氏为辅"谶语的来源。王况又为李焉作谶书言："文帝发忿，居地下趣军，北告匈奴，南告越人。江中刘信，执敌报怨，复续古先，四年当发军。江湖有盗，自称樊王，姓为刘氏，万人成行，不受赦令，欲动秦、雒阳。十一年当相攻，太白杨光，岁星入东井，其号当行。"这段谶言里提到了太白星，这应该是刘歆所说"待太白星出乃可"的依据。后文又称"莽以王况谶言刑楚当兴，李氏为辅，欲厌之"。可见虽然王莽诛杀了李焉、王况，但王莽、刘歆对王况的谶言却是宁可信其有的。⑦从《汉书》行文看这里的南阳天子更像是光武帝刘秀。在这时刘秀绝不可能有天子之象，若这里确实指的是刘秀，那么这段文字更是经过仔细的文饰了。⑧刘歆于哀帝初改名，《山海经叙录》可佐证，其文曰"侍中奉车都尉光禄大夫臣秀"，据《刘歆传》，汉哀帝"初即位，大司马王莽举歆宗室有材行，为侍中，太中大夫。迁骑都尉、奉车、光禄大夫，贵幸。复领五经，卒父前业"。《山海经》当为此后所校。另，文中"奉车"省"都尉"二字，同例者如《金日磾传》有"赏为奉车，建驸马都尉"一句，这是《汉书》述及金日磾两子金赏和金建的仕进，金赏为奉车都尉时，金建为驸马都尉，因此"赏为奉车"似丢"都尉"二字。王念孙《读书杂志》即校增之。杨树达《汉书窥管》发现这是《汉书》行文之法，非缺逸文字。他举《儒林传》"龚为弘农，歆河内，凤九江太守"，因后文有"太守"，故"弘农""河内"后省"太守"。又《王莽传》述六经祭酒一事，省五"祭酒"。明此，则知《汉书》通例，亦见高邮之误。其说甚是。⑨刘向奏甘忠可假鬼神罔上惑众，忠可下狱，病卒。⑩班固曰："汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘

向治《穀梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以揔仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事，讫于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇。”见《汉书·五行志》，第1317页。⑪当然，反对图谶之学的大儒也是存在的，比如桓谭、张衡。⑫图谶、数术之学，东汉颇为流行。但两者并不属于同一类型。《后汉书·张衡传》曰：“初，光武善谶，及显宗、肃宗，因祖述焉。自中兴之后，儒者争学图纬，兼复附以妖言。”故东汉图谶之学，亦非少数儒生的偏好，有一定的基础。张衡上书曰：“谶书始出，盖知之者寡。自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事。当此之时，莫或称谶。若夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无谶一言。刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无谶录。成、哀之后，乃始闻之……往者侍中贾逵摘谶互异三十余事，诸言谶者皆不能说。至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图谶成于哀、平之际也……且律历、卦候、九宫、风角，数有征效，世莫肯学，而竞称不占之书。譬犹画工，恶图犬马而好作鬼魅，诚以实事难形，而虚伪不穷也。”张衡建议收天下图谶而付之一炬，但他“善机巧，尤致思于天文、阴阳、历算”，在此上书中也明言“律历、卦候、九宫、风角，数有征效”，可见他对数术一类的知识同样专擅。所欲付之一炬的，只是那些不基于数术知识的图像预言之书。从张衡的例子我们很容易发现数术知识（天文、律历、卦候、九宫之类）和图谶并非同一类型的知识。

参考文献

[1]班固.汉书[M].北京：中华书局：1964.
[2]范晔.后汉书[M].北京：中华书局：1965.
[3]袁宏.后汉纪[M].北京：中华书局：2002.
[4]钱穆.刘向歆父子年谱[M]//两汉经学今古文平议.北京：商务印书馆，2001.
[5]司马迁.史记[M].北京：中华书局：1959.
[6]徐建委.文本革命：刘向、《汉书·艺文志》与早期文本研究[M].北京：中国社会科学出版社：2017.

The Death of Liu Xin and New Changes to Classical Studies at the Turn of Western to Eastern Han Dynasties

Xu Jianwei

Abstract: During the final years of the reign of Wang Mang, Wang She and Dong Zhong, amongst others, schemed to elect Liu Xin as the new emperor. However, Liu insisted that the coup could only be staged when the planet Venus appeared in the sky. While waiting for this heavenly portent, their plot was divulged and Liu committed suicide as a result. This event seems to show how, after the period of the Emperors Ai and Ping, knowledge from techniques such as numerology and astrology became raised to the level of personal beliefs for Liu Xin, along with the scholar-knights of his class, who believed that such areas of knowledge presented objective knowledge of the natural world. In this way, they were unlike Dong Zhongshu and Liu Xiang who utilized the explanations of such astronomical phenomenon as rhetoric tools in order to convey their political ideas. This shift reflects one aspect of the academical evolution throughout the two Han dynasties, more importantly it reveals a more profound change: knowledge had already evolved from a tool for explaining into an object to be understood. That is to say, the objectification of knowledge is one of the most significant cultural phenomena in the turn of Western to Eastern Han. The idea that knowledge should be put to practical ends, which originated in the Warring States period, comes to an end, and commentary, which thrived consistently from the Han to Tang dynasties, gradually becomes the mainstream of scholarly pursuits.

Key words: Liu Xin; Western and Eastern Han; Numerology; Study of Ancient Texts

［责任编辑/周　舟］

论明太祖朱元璋对《道德经》的诠释*

吕锡琛

摘　要：作为从社会底层崛起的帝王，朱元璋对《道德经》的诠释彰显出鲜明的经世致用特征，且带有浓厚的“视域的融合”意味。他对《道德经》的诠释不仅包含“理解”“解释”，而且还可与相关史实结合，考察其经典诠释所体现的“应用和实践能力”这两个诠释学要素。朱元璋对《道德经》的诠释颇有特色：从律己重民向度展开的异向诠释，将老子崇俭抑奢、率先垂范等主张践行于政治生活之中；转换行为主体的诠释，将文本中对“道”的创生、无为的功用等哲学问题的阐发转向了对政治活动中政治主体的道德行为和伦理关系的设计；又从政治实践层面更深入地诠释了老子“治大国若烹小鲜”等主张；而拓展了警示对象的诠释更包含了对帝王和臣民各阶层的告诫和规范，透露出对篡位者的警惧和防范，且使老子的告诫更具操作性。

关键词：《道德经》；朱元璋；经典诠释；诠释学；视域的融合

中图分类号：B223　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0030-06

在中国历史上，虽然有成百上千的学者对儒释道各家经典倾注大量心血进行注释，但由于史料的缺乏，今人很难将众多诠释者的经典注解与诠释学所说的“实践智慧”联系起来。有意思的是，作为帝王的唐玄宗李隆基、宋徽宗赵佶、明太祖朱元璋和清世祖福临对《道德经》的诠释，与西方诠释学的理路却颇有契合①。一般来说，帝王的《道德经》注疏②不仅包括了对文本的“理解、解释”，更将其思想主张作为治国安民的箴言和立身处世的指南而加以践行，体现出诠释学的“理解、解释、应用和实践能力”四大要素，特别是从社会底层崛起的帝王朱元璋，更在“实践智慧”方面有突出的表现。学以致用是朱元璋诠释《道德经》的唯一目的，他在欲达善政而求之于先贤智慧的渴盼中，将目光聚焦到了《道德经》，而观于“人各异见”的各家注释，觉得前人未竟其深意，于是仔细揣摩，独立思考，“用神盘桓其书久之，以一己之见，似乎颇识”。《道德经》成为他案头的宝典，“复以斯经，细睹其文之行用”，“探其一二之旨微”。在日理万机的政治活动中，朱元璋抽空对《道德经》进行逐章逐节的注解，其唯一目的就是经国治世、安身立命，“悉朕之丹衷，尽其智虑，意利后人”[1]475-476。因此，朱元璋的《道德经》诠释紧密贴近当时社会现实和理论需要，彰显出鲜明的经世致用、理论与实践紧密结合的特征。

一、从律己重民向度展开的异向诠释

律己、重民是贯穿《道德经》政治思想的主旨，作为崛起于社会最底层的帝王，朱元璋更深地理解到律己、重民对于明朝长治久安的重要性。因此，他结合当时的政治现实对老子的相

收稿日期：2020-02-15
*基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国解释学史”(12&ZD109)阶段性成果。
作者简介：吕锡琛，女，中南大学哲学系教授、博士生导师，中南大学道学国际传播研究院执行院长(湖南长沙 410012)，主要从事道家道教文化、中国传统伦理思想研究。

关思想进行阐发，不少观点是对老子思想的深化。但值得注意的是，基于重民的立场，朱元璋对《道德经》文本又作了别出心裁的诠释。例如，《道德经》第十二章说："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"这段话语是老子对人们沉溺于感官享乐的警醒和棒喝，朱元璋首先是顺着老子的思路，将其理解为对于为政者的告诫和约束。他说："此专戒好贪欲、绝游玩、美声色、贵货财者。此文非深，即是外作禽荒，内作色荒，酣酒嗜音，峻宇雕墙是也。"接下来，朱元璋的诠释就颇有独到之处了。他将"实其腹"的"腹"解释为民众，其文曰：

> "腹"，喻民也。"所以实其腹"者，五色、五音、五味、田猎、货财皆欲使民有乐之，君不取而君有之，即舍彼而取此。"后其身而身先，外其身而身存"之道是也，妙哉！[1]76

《道德经》中"为腹不为目"一句的原意是主张务内而不逐于外，保持恬淡的生活而不为感官享乐所扰。朱元璋的诠释可谓别出心裁，他先强调为政者在物质生活方面的自我约束，随后却将笔锋一转，强调这些物质享受应当"皆欲使民有乐之"，君主虽拥有它们却不取用享受，这样才能够"身先""身存"，巩固政权。朱元璋从警示为政者自我约束的角度来解读老子对于五色、五音、五味和田猎货财的排斥，这是深谙老子崇俭抑奢之旨意的，而他同时又强调让民众享有这些物质条件，"皆欲使民有乐之"，则是对老子上述思想的重要发展和超越。

朱元璋对老子崇俭寡欲思想的诠释有其深刻的历史背景，也就是诠释学上所说的"前见"。一方面，朱元璋出身寒微，长期生活在社会的最下层，亲历和目睹了社会底层民众的贫困艰辛生活；另一方面，元朝统治者的生活奢侈导致的后果让他刻骨铭心。为了不蹈元朝覆亡之辙，朱元璋曾以元朝君主的实例教育子孙后代说："元世祖在位，躬行俭朴，遂成一统之业。至庚申帝，骄淫奢侈，饫粱肉于犬豕，致怨怒于神人，逸豫未终，败亡随至。此近代之事，可为明鉴，朕常以此训诸子，使之所警戒，则可以长保国家矣。"[2]247

出于谋求明朝统治长治久安的目的，朱元璋在诠释《道德经》中特别注意突出君主率先垂范的重要性和现实主义，他通过注解《道德经》"不欲以静，天下将自正"等文句而阐发这一道理。文中说："为王者，身先俭之，以使上行下效，不致纵欲是也。王者身行之，余者不待化而自化，必然。"[1]239-240

更值得关注的是，朱元璋对《道德经》不仅仅限于理论层面的诠释，更是将崇俭抑奢、帝王身先俭之等主张践行于政治实践之中，他在与臣下讨论治国问题时常将《道德经》中的警句信手拈来，并贯穿于生活的方方面面，体现出诠释学上所说的"应用和实践能力"。关于朱元璋率先崇俭抑奢文献多有记载，据《典故纪闻》所载，朱元璋即位不久，臣属将建造宫室的设计图纸送来审阅，朱元璋持守节俭的原则，"见其雕琢奇丽者，即去之"。他还就此事而向中书省臣阐发君主崇俭重要性说：

> 宫室但取其完固而已，何必过为雕斫？昔尧茅茨土阶，采椽不斫，可谓极陋矣，然千古称盛德者，以尧为首。后世竞为奢侈，极宫室苑囿之娱，穷舆马珠玉之玩，欲心一纵，卒不可遏，乱由是起。夫上能崇节俭，则下无奢靡。吾尝谓珠玉非宝，节俭是宝，有所缔构，一以朴素，何必雕巧以殚天下之力也？[3]9

在一次阅兵之后，朱元璋又告喻诸武将要"戒其恣纵之心"，并由此还引申出一番体恤下民、与民同忧乐的重民道理，"贵能思贱，富能思贫"，才是"善处富贵"之人；"忧能同其忧，乐能同其乐"，才是"善体众情"之人；"不违下民之欲，斯能合上天之心，合乎上天之心，斯可以享有富贵矣"[3]48。这些话语反映出作为皇帝的朱元璋对于社会上层富贵者如何与下层贫贱者和谐相处这一社会问题的深刻思考与认识，他强调处于社会上层的富贵者应当关怀、体恤处于贫贱地位的下层民众，"不违下民之欲"，方能"合乎上天之心"，"享有富贵"。这些来自政治实践层面的思想主张与以上第十二章中戒贪、戒奢、"皆欲使民有乐之"等注文正可互相映照，反映出朱元璋的老学诠释思想紧贴现实政治、经世致用的特征。

二、转换行为主体的诠释

从治国安民的政治需要出发，朱元璋对《道德经》文本的诠释不仅在文义上有自己的理解和拓展，同时还对文本中的行为主体进行转换。这一状况在第十章、第四十二章表现得较为突出。例如，他注释第十章“生之畜之，生而不有，为而不恃”一句时说：“与民休息，使积蓄之，是谓生之畜之。君不轻取，是谓不有；天下措安，君不自逞其能，是谓不恃。”[1]68我们知道，对于第十章中“生之畜之”这句话，帝王诠释者多解释为圣人生养万物，如，唐玄宗李隆基和清世祖福临亦将其注解为“令万物各遂其生而畜养之”和“生畜万物”，在这些解释中，“生之畜之”的主体是圣人，而朱元璋在解释此语时，将其直接与民生问题联系了起来，并大大地扩展了“生之畜之”的行为主体之内涵。笔者以为，在“与民休息，使积蓄之，是谓生之畜之”这句话中，背后的行为主体虽然主要是君主，但同时也包含了民众。“使积蓄之”是一个使动语句，全句的意思是，君主应给予民众休养生息的空间，使民众能够衣食有余，有所积蓄；而在这种休养生息的宽松社会环境中，民众方能丰衣足食，积蓄生资。而后面紧接着又说，对于民众的积蓄“君不轻取”，更是可以看出积蓄行为的主体包含了民众在内。通过这一转换，更加凸显了对于为政者“与民休息”、藏富于民的政治要求。这不仅丰富了老子思想的内涵，而且反映出来自于民间的皇帝朱元璋对民生问题有着更为特殊的关注。

而在第四十二章（通行本为第五十一章）中，朱元璋同样采用了转换行为主体的诠释方法。“道生之、德蓄之”的原意是描写“道”生万物及其无为、不恃之“玄德”，老子以此阐发“道”“德”化生万物而又不主宰控制的性质。而朱元璋却将其诠释为君主所应恪守的德性，他说：

> 此生、畜、形、成四字，谓能君天下者多能保此四字，是谓善抚干元之运。前四字所该者何？无他，生之者，万物也。畜者，既能生万物，又能养万物，是谓畜。既畜之，分品类之，使各遂其生，乃形其貌，或不全者，因其势而就体以成之。万物既蒙恩之后，莫不欣哉。物既乐乎天命，则干元之运为我所乘，则乃国祚永昌，若如此者，岂不贵德邪？……若以道德言之，无形而有形，君天下者，能垂衣裳而坐命之，使此二物周旋而不息，则天下贞安，是谓常自然。君当使臣庶乐其乐而有其有，长其长而不自主，设官以理之，此玄德焉。[1]323

在这里，“生、畜、形、成”这几个从哲学层面论述生成论的话题，被朱元璋完全转化成了政治伦理语境中的君德论。在他看来，一个合格的君主不仅能够生养万物，又能顺应其性地生长发育，成为自己本来的形貌。特别难得的是，朱元璋对于那些“不全者”不是抛而弃之，而是“因其势而就体以成之”，即顺应其本然之态势而成就其生。而在本章注释的结尾处，朱元璋顺理成章地直接将老子所赞颂的“道”之“玄德”化为了君主之德：“君当使臣庶乐其乐而有其有，长其长而不自主，设官以理之，此玄德焉。”朱元璋的诠释虽然转换了行为主体，以君主取代了“道”，但却依然遵循了“道”的无为、不恃之特性。他不是试图主宰自然界或驾临于自然之上，而是“善抚乾元之运”，即扶持、保护天地自然的运行，在此“垂衣裳而坐命之”的基础上，让天地自然为人类所用——“乾元之运为我所乘”，天下众生在天地之间欣然地生活，实现“国祚永昌”的政治理想。

通过切换行为主体的方式，朱元璋将文本中对“道”的创生、无为的功用等哲学问题的阐发转向了对现实政治生活中政治主体的道德行为和伦理关系的设计，同样彰显出朱元璋学以致用的诠释特点。

朱元璋将大道所特有的“生、畜、形、成”之功能转化为君主“善抚”之德，这是早有其思想基础的，抚民是他在政治实践中一以贯之的方针。据史料所载，明朝建立之初，他就告谕前往山东任职的官员，要注意抚养民众，他说：“今新附之民，望治犹负疾者之望良医。医之术有攻治、有保养，攻治者伐外邪，保养者扶元气。今民出丧乱，是外邪去矣，所望生养休息耳，即扶元气之谓也。有守令之寄者，当体予意，以‘抚’字为心，毋重困之。”[3]17-18在这里，朱元璋十分妥

贴地将中医学驱邪养气的理论化用到治国安民的问题上，强调“以‘抚’字为心”，充分体现出扶养民众体恤民情的胸怀。

三、对治国、烹鲜等语的深化诠释

朱元璋对《道德经》的诠释，往往还通过政治实践予以进一步的深化，他对“治大国若烹小鲜”一语的诠释就是一个例子。他阐释“治大国若烹小鲜”时说：“善治天下者，务不奢侈以废民财而劳其力焉！若奢侈者，必宫室台榭诸等徭役并兴擅动，生民农业废，而乏用国危，故设以烹小鲜之喻。”[1]372老子“治大国若烹小鲜”之语，是以“烹小鲜”这一形象的比喻，告诫为政者不要烦扰百姓。而朱元璋则顺着老子的思路，进一步联系政治生活的实际情况，将“治大国若烹小鲜”具体化为“务不奢侈以废民财而劳其力”的主张，同时又揭示了帝王奢侈、擅兴徭役而对民众、对国家所造成的危害，从而提高了这一治国名言的可操作性。

朱元璋不仅在理论上深化了此语的内涵，而且将其溶入到了政治生活之中。他曾与臣下讨论治国问题时说：“为治之道有缓急，治乱民不可急，急之则益乱；抚治民不可扰，扰之则不治。故烹鲜之言虽小，可以喻大；治绳之说虽浅，可以喻深。”[3]87这里所强调的治乱民、抚治民时不可急、不可扰的方针，正是朱元璋从政治实践层面对“治大国若烹小鲜”一语的具体发挥，文中“烹鲜之言”“可以喻大”之语反映出他对此语的认同，而“治绳之说”“可以喻深”亦是对《道德经》第八十章“使民复结绳而用之”的赞许。又如，朱元璋从藏富于民的视角来解释老子的“天之道，损有余而补不足”，亦是对于老子相关思想的深化。他说：

> 凡治天下，国足用而无余，若乃有余，民穷矣。诚能以有余给民之不足者，则天下平，王道昭明焉。其臣民无有称颂者，天相邦家，国永而且昌，何在乎誉美耶？如此者，君身乎上，臣足乎下，长健期朝，岂不恒乎？士庶行此道者则家和邻里睦，朋友终身而不恶，贫者给之而不利，乃贞。[1]450

老子此语的原意是要求为政者效法自然规律的均平调和，减少人类社会“损不足以奉有余”的财富两极分化现象。朱元璋深入阐发了这一思想，同时还提出“国足用而无余”的主张，即政府财政只要够用即可，而不必聚敛过多的财富，否则必将损害民众的利益。可见，朱元璋从国家经济政策的高度，诠释出了有度地积聚国财、国富则民穷等极有见地的结论，进一步深化了老子的反对贫富分化、反对统治者聚敛无度等等观点。

四、拓展了警示对象的诠释

在注释《道德经》过程中，朱元璋还对文本的原意作了方向上的转变。对于“民不畏威，大威至矣。无狎其所居，无厌其所生。夫惟不狎，是以不厌”一段的诠释，就是较为典型的例子。

> 经云：“民不畏威，大威至矣。”言君天下者，以暴加天下，初则民若畏，既久不畏，既不畏方生，则国之大祸至矣，莫可释。在士庶平日不可恣意慢法，眇人侮下，一日干犯刑宪，则身不可保。若言王，大祸即大威，士庶则刑宪乃大威矣。[1]430

老子这句话的意思原本是告诫统治者不要滥用暴政威权，其语意的指向是统治者这个整体。而朱元璋则将告诫的对象指向了社会的各个阶层——“谓王臣及士庶修身谨行，止务大道焉”。前半段是对于君主的告诫：君主如果一味以暴力压制天下之人则终将导致国之大祸。后半段则是警告士庶，如果平日无视法律，恣意慢法，终将触犯刑法，身败名裂。进而又对王臣及士庶等各阶层人士提出修身谨行的要求：

> 又无狎其所居，无厌其所生，王勿多花园，勿多离宫，慎勿微行，勿近优伶，勿费民用，非理勿劳，动必以时，臣庶平日勿近愚顽凶暴，勿毁人技艺是也。

“无狎其所居，无厌其所生”的原意是警告为政者不要逼迫人民的居处，不要压榨人民的生活。但朱元璋却将其转为对王者和臣庶提出了具体的行为约束：王者应当崇俭抑奢，谨守“六勿”，“非理勿劳，动必以时”；而臣庶则是要谨言慎行，“勿近愚顽凶暴，勿毁人技艺”。

这种转化方向的诠释还反映在以下一段注

文中。朱元璋在注解“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”一章中指出：“其戒禁贪婪之徒，特以‘甚’‘多’二字，承其上文，又以二‘知’字收之，再以‘长久’示之，吾故比云。”这段注文基本上是对老子文本的深化，而接下来的注释则在诠释方向上发生了一些转变。其文曰：“国之大职，王之下冢宰之官极位，若非天命，弃其此而爱王位，可乎？六卿非君命而谗居相位，可乎？以次序校之，诸职事皆然。”意思很明显，这里不再是一般性地劝诫人们节制欲望，知止知足，而是将话锋直接对准了所有的政府官员特别是朝廷官员，警告他们不要觊觎“王位”“相位”。由社会底层而跃上九五之尊的朱元璋，为了巩固朱明王朝的权位，将老子对贪婪者的警示进一步聚焦和具体化，强调“若非天命，弃其此而爱王位，可乎”，透露出他对篡位者由衷的警惧和防范，包含着告诫不轨者之深意。

五、游移原意的诠释

朱元璋出身于草根，其文化程度有限，加之对《道德经》文本的实用性态度，故注文中出现牵强附会也就在所难免。如，他对“希言自然”的诠释就是较为典型的例子。老子“希言自然”中的“希言”是指少说话，引申之意是少施声教法令。故“希言自然”的意思是说，不施加政令是合乎自然的，这是与老子“行不言之教”、清静无为相类似的主张。特别是下文“故飘风不终朝，骤雨不终日”的经文，更是表达了对“飘风”“骤雨”式暴政的抵制，是对滥行严刑苛政的统治者发出的警告。

而朱元璋却作出了这样的理解：

> 此云小人之仿行道者如是，且政事方施于心，早望称颂，故谓希言。希言者，希望人言好也。又自然者，复以非常道戒之……故又云“天地尚不能久，而况于人乎？”所以言者，比希言若骤风雨之状，纵有也不能久，故比云。[1]154

以上这段话语将“希言自然”中的“希言”理解成在施政过程中为政者期待称颂，“希望人言好”，这显然是牵强附会，而且在文意上也颇为不通。不过，朱元璋通过这样的诠释而引出“比希言若骤风雨之状，纵有也不能久”的结论，从而告诫为政者不要只希图下属的称颂之言，仍具有不可忽视的政治意义。

朱元璋对于称颂之言的警惕，乃是出于对历史教训的借鉴。他认识到“清明之朝，耳目外通，昏暗之世，聪明内蔽。外通则下无壅遏，内蔽则上如聋瞽，国家治否，实关乎此”[3]57。特别是元朝的前车之鉴更是促使他渴求直言。在元至正二十五年（1365年），他对担任撰写起居注的腾毅、杨训文说，元朝大臣的门人不敢直谏，“唯务谄谀以求苟合”，结果导致上下不通，加速了王朝的衰败。而主子败亡，自己也获罪。朱元璋希望通过这一历史教训警示腾、杨二人，指出起居官之职责，在于“输忠纳诲，致主于无过之地，而后为尽职”[4]86。

朱元璋对《道德经》文意进行牵强附会的诠释，还体现在他对第六十二章的注释中。此章的原文为：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”朱元璋作出了这样的注释：

> 柔弱、坚强、柔脆、枯槁，设喻也，所谓言生死者以其修救是也。能知柔弱柔脆而皆生，坚强枯槁而皆死，其知修救乎？若知修救，则柔弱柔脆之源何？此天地大道之气，万物无不禀受之，在乎养与不养，行与不行耳。若君及臣庶，君用此道天下治，臣用此道忠孝两全，匡君不怠，庶人用此，家兴焉。反此道者，岂不坚强枯槁？[1]446

在这一章中，他首先从养生的角度来解读文意，认为老子是以柔弱、坚强、柔脆、枯槁等语来论述养生之道，懂得持守柔弱柔脆之道者皆能全生，反之则死。而“天地大道之气”乃是柔弱之道的来源，万物皆受到此气的滋养，养生就是要善于养气、行气。但颇显唐突的是，他的思路由养生直接跳跃到了君臣庶民的政治伦理，将这种来自于“天地大道之气”的柔弱之道视为君治天下、臣行忠孝、百姓兴家的伦理原则。“君用此道天下治，臣用此道忠孝两全，匡君不怠，庶人用此，家兴焉”。如此，“能知柔弱柔脆而皆生”的论断就从个人层面的养生长寿话题转变成了

社会领域中的治国兴家全身之道。乍看此文，感觉朱元璋的诠释甚为生硬牵强，因为持守柔弱主要只是一种个人的处世、养生之道或道德修养，和治天下、行忠孝的政治伦理以及兴家族的家庭伦理似乎无直接的关系。但细细想来，其中亦不乏可取之处。在这里，作为专制君主的朱元璋将柔弱之道奉为各个阶层皆应奉守的原则，而不仅只是要求臣民守柔持弱，俯首听命，同时亦强调君主运用此道方可实现“天下治”。也就是说，君主应以柔道治理天下，而不应刚愎自用，不应强迫控制，不应搞威权暴政，否则，“反此道者，岂不坚强枯槁？”从政治治理的角度来看，作为专制君主的朱元璋的这番诠释又是具有积极意义的。

结　语

来自民间的朱元璋对《道德经》的诠释带有很浓厚的“视域的融合”意味，即从自己的当下情境出发，去和文本的视域相接触，去把握文本所揭示的意义。因此，他虽然号称“探其一二之旨微”，以揭示和解释经典本义以及圣人之意为目标，但始终立足于当时的现实政治和理论需要，试图通过老子之言来表达、阐发自己的治国理念，彰显出鲜明的经世致用、理论与实践紧密结合的特征。因此，在“理解、解释、应用和实践能力”的诠释学四大要素中，他在“理解、解释”方面虽然不如其他几位帝王，但在“应用和实践能力”方面，却不失为独树一帜的典范。

注释

①诠释学著名专家洪汉鼎先生曾对西方当代诠释学的基本要素进行概括，他认为，至少要从以下四个方面来把握诠释学一词的意义：“理解、解释、应用和实践能力，前三个方面是统一过程中不可分的组成成分，而最后一方面的意义则说明它不是一种语言科学或沉思理论，而是一种实践智慧。”洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社2001年版，第7页。

②据文献记载，先后有梁武帝、梁简文帝、魏孝文帝、唐玄宗李隆基、明太祖朱元璋等八位皇帝曾为《老子》作注。梁武帝等四位皇帝注本已失佚，仅有书名见于相关史籍：据《魏书·官氏志》载，魏孝文帝作《老子注》二卷；又据《旧唐书·经籍志》所载，梁武帝作《老子讲疏》六卷；梁简文帝作《老子私记》十卷（见刘昫等：《经籍志》上，《旧唐书》卷四十七，中华书局1975年版，第2028页）。

参考文献

[1]刘韶军.唐玄宗·宋徽宗·明太祖·清世祖《老子》御批点评[M].长沙：湖南人民出版社，1997.
[2]明太祖宝训：卷四[M].台北：“中研院”历史语言研究所，1962.
[3]余继登.典故纪闻[M].北京：中华书局，1981.
[4]夏燮.明通鉴前编：卷三[M].长沙：岳麓书社，1997.

On Zhu Yuanzhang's Interpretation of *Dao De Jing*

Lv Xichen

Abstract: As a king rising from the bottom of the society, Zhu Yuanzhang's interpretation of *Dao De Jing* shows distinct characteristics of practical use, and has a strong meaning of "fusion of vision". His interpretation not only includes “understanding” and “interpretation”, but also can be combined with relevant historical facts to examine the two hermeneutic elements of “application and practical ability” embodied in his classic interpretation. Zhu Yuanzhang's interpretation has its own characteristics: from the different interpretation of self-discipline and people orientation, he practiced Lao Zi's ideas of advocating frugality and restraining extravagance and taking the lead in the political life; from the interpretation of the subject of action, he turned the interpretation of the philosophical issues such as the creation of Tao and the function of inaction in the text to the moral behavior and ethical relationship of the political subject in the political activities Design; and from the perspective of political practice, it further interprets Lao Zi's ideas of “governing a big country is like cooking small fish”; and it expands the interpretation of the warning objects to include the warning and norms of the emperor and the subjects at all levels, revealing the fear and prevention of the usurper, and making Lao Zi's warning more operational.

Key words: *Dao De Jing*; Zhu Yuanzhang; classical interpretation; hermeneutics; fusion of horizons

［责任编辑/原　孟］

中华优秀传统文化在人工智能时代的发展模式创新

周建新　谭富强

摘　要：人工智能时代的到来改变了中华优秀传统文化发展模式的基础及环境，具有协同化、连续化、智能化等优势，同时也对现有的文化发展模式产生了强烈冲击。依据中华优秀传统文化发展模式样态与内在属性，可划分为制度化发展、商业化发展、社会化发展以及组织化发展，不同类型的发展模式在人工智能时代面临着不同的机遇与挑战。人工智能将驱动不同类型的中华优秀传统文化发展模式转型升级，从碎片化转向协同化、从隐蔽化转向透明化、从间断化转向连续化、从模糊化转向清晰化。人工智能对于中华优秀传统文化的发展具有划时代意义，从长远来看必将逐步融入人类文化行为之中，进而或明或暗地影响文化的发展模式。

关键词：人工智能；中华优秀传统文化；创新发展；模式转变

中图分类号：G122　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0036-07

人工智能时代的来临，社会各行各业都面临着解构与重塑，如何做好人工智能与行业结合成为当下学界讨论的重点。在中华优秀传统文化研究领域中，文化的发展模式一直是学界关注的核心问题。而中华优秀传统文化与人工智能的结合，无疑是中华优秀传统文化发展模式的重要着力点。随着人工智能技术的不断发展，中华优秀传统文化的发展方式也发生着重大转变。从技术推进角度而言，人工智能时代，中华优秀传统文化发展模式与范式也开始发生改变，这便是库恩的“范式转移”①。依据此概念，在中华优秀传统文化发展过程中，既有概念、理论、假设、法则等不再适应人工智能时代的特征与变革路径，进而迫使行为主体与相关行业做出本质改变②。从文化发展模式的意义与作用看，中华优秀传统文化需要深深根植于民众生活之中，并在实现中华民族伟大复兴的中国梦中发挥不可替代的重要作用。“一个国家、一个民族的强盛，总是以文化兴盛为支撑。”[1]中华优秀传统文化是民族发展之基石，有效传承中华优秀传统文化是当前中华民族的责任。在人工智能时代的大背景下，中华优秀传统文化的发展呈现出怎样的样态？其发展模式表征如何？其内部属性与外部环境之间的构成性存在对其转型之路有何影响？上述问题理应成为当代学者关注的重要问题。

一、中华优秀传统文化传承发展的相关研究

中华民族拥有五千多年的文明历史，为人类文明作出了重要贡献，见证了中华民族绵延不绝的辉煌历史。中华优秀传统文化发展能够有效帮助中华民族走向更加繁荣强盛。“中华优

收稿日期：2020-02-06

作者简介：周建新，男，深圳大学文化产业研究院执行院长、教授、博士生导师(广东深圳　518061)，主要从事文化产业、区域文化研究。谭富强，男，深圳大学文化产业研究院研究助理(广东深圳　518061)，主要从事文化产业与文化创新研究。

秀传统文化与社会主义市场经济、民主政治、先进文化、社会治理等，还存在需要协调适应的地方。弘扬中华优秀传统文化，要处理好继承和创造性发展的关系，实现中华文化的创造性转化和创新性发展。”[2]201-203人工智能的发展能否对中华优秀传统文化的发展模式产生一种临界点之作用，并使得今后中华优秀传统文化的发展模式产生巨变，不仅具备深刻的理论意义，其背后更隐藏着深远的社会意义，这是需要深入探讨的问题。需要在对于已有研究成果进行综合梳理与评述的基础上，构建出相应的研究分析框架，以期实现对上述问题进行深入而细致的研究。关于中华优秀传统文化如何进行传承与创新的研究，主要集中在社会主义与中华优秀传统文化议题、中华优秀传统文化创新发展议题，以及本文所关注的人工智能与中华优秀传统文化议题等方面。

第一，关于社会主义与中华优秀传统文化的相关研究。社会主义核心价值观辩证地继承了中华优秀传统文化，可将这一辩证关系概括为“四个坚持”，即坚持积极扬弃，坚持全面理解，坚持发展，坚持创新③。在谈及马克思主义与中华优秀传统文化之间的关系时，有学者认为两者既有强烈的契合性与通约性，同时又存在一定的地位差异。马克思主义始终以特定的立场、观点以及方法，贯穿于中华优秀传统文化现代化过程④。这与韩振峰等人关于中国共产党优秀传统文化观的演变与创新等研究结果较为一致：中国共产党始终以马克思主义立场、观点和方法对待中华优秀传统文化，并形成了一系列科学的思想、观点和方法⑤。这些思想与方法在当下表现为习近平传统文化观。可以认为，习近平传统文化观是对马克思主义文化观的继承与发扬，也是文化传承保护实践探索的理论成果，同时它将指导今后的文化保护与发展实践⑥。

第二，关于中华优秀传统文化发展与创新方面的研究。就传承与弘扬中华优秀传统文化，习近平总书记曾经在多个场合发表过重要讲话，可将其概述为“两有”“两相”“两创”三种方针。“两有”是指“有鉴别地对待、有扬弃地继承”；“两相”是指“中华民族最基本的文化基因要与现代化相适应、与现代社会相协调”；“两创”是指“推动中华文明创造性转化和创新性发展”⑦。“两有”“两相”“两创”这三种方针，为推进中华优秀传统文化发展提供了方法指导以及理论创新的根本遵循。习近平总书记认为，中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展应建立在充足的理论依据基础之上⑧。随着时间的不断推移，该论述的合理性也愈发明确，其理论意义与现实意义也愈发凸显。中华优秀传统文化创新性发展，是将其融入日常生活和文化创造的环境之中，同时也应加强与其他文明之间的交流互鉴。要抓住互联网科技发展的契机，将科技创新与文化发展进行深度融合⑨。习近平总书记提出“实现中华文化的创造性转化和创新性发展”战略后，许多学者对该方针的基本内涵、理论依据以及实施方法等进行了学理阐述⑩。

第三，关于人工智能与中华优秀传统文化方面的研究。此类研究成果目前相对而言还比较匮乏。例如，有学者认为，以“计算机视觉技术”学习传统技艺，能够在提升效率的同时推动中华优秀传统文化传承的大众化。与此同时，加强对机器学习、大数据等技术的运用能够帮助优秀传统文化个性化创新以及确保其弘扬的精确化⑪。有的学者认为，将情绪与现代人工智能进行融合，提出“用和合学的理论思维以观情绪中和，人机的情绪思维与中和思维可以互相圆融，而能达到至善境界，并能化解人研制的类人机器人情绪、情感方面的各种危机，以人类卓越的智慧使类人机器人的情绪处于中和境域”⑫。有的学者则从社会参与视角入手，论述了人工智能对中华优秀传统文化传播的机遇及其路径。他们的研究成果认为，通过政府主导、组织协同、大众参与等方式能够激活广阔的文化消费市场，取得社会效益与经济效益共赢的局面，最终促进中华优秀传统文化在当代的传播⑬。

综上所述，中华优秀传统文化传承、创新与发展得到了国家层面的大力支持，同时也被多个领域的学者关注。目前来看，相关研究存在诸多缺陷：一是虽有既往成果关注到人工智能与中华优秀传统文化发展的议题，但却缺乏对中华优秀传统文化类型的细分，以至于在探讨人工智能对中华优秀传统文化发展影响时过于

笼统，没能进行具体问题具体分析。二是相关研究成果缺乏人工智能促进中华优秀传统文化发展模式的理论分析，未能将两者置于时代背景下深入探讨，也未能刻画出两者之间的关系。三是相关研究未能明确在人工智能时代下中华优秀传统文化发展的趋势及其表征。

二、人工智能对中华优秀传统文化发展的影响

人工智能对中华优秀传统文化发展的影响，并不能一概而论。中华优秀传统文化中的不同形态受到人工智能影响的程度，也无法进行统一判断。可以尝试借助类型学思维，将中华优秀传统文化发展模式细分为制度化发展、商业化发展、社会化发展以及组织化发展四大类。制度化发展主要是指以政策文件、法规条令等形式，对中华优秀传统文化发展进行指导的方式，此为行政科层制下的发展模式，且在中国普遍存在，理当引起学者们的重视。但是，由于政府条令重叠或是目标手段冲突等原因，会造成中华优秀传统文化发展出现碎片化趋势。商业化发展模式是由市场主导、以经济利益最大化为目标的中华优秀传统文化发展模式，其特征是成本与质量兼具。由于文化经济的特殊性，该模式普遍缺乏社会效益，丧失了中华优秀传统文化独特的意识形态意义。商业化发展模式主动将部分中华优秀传统文化内容推向市场，使得中华优秀传统文化的发展从隐蔽走向更快捷、更高效的透明模式。社会化发展模式是以全社会普遍参与中华优秀传统文化传承与创新的发展模式，其具有的文化自省能力在一定程度上能够弥补制度化发展中存在的缺陷，且对商业化发展模式具有较强监督性，是弥补“政府失灵”与“市场失灵”的有效工具。也正因为社会化发展模式的存在，使得中华优秀传统文化发展近乎全员参与，从而推进了中华优秀传统文化发展模式从间断化转向连续化。组织化发展模式是以小规模团体为主、偏向公益性的中华优秀传统文化发展模式，以政府、市场以及社会大众等多元化主体共同组成，尽管该模式具备多种优势且越发受到推崇，但其也面临着内容、目标以及细则模糊化等问题。

人工智能的本质是一种信息技术，但其具有知识性与技术性两种形态，技术性是知识性形态的外化，因而人工智能更多地给予人们一种技术性形态感受[14]。人工智能能够以其技术形态改变现有的中华优秀传统文化发展模式，以实现中华优秀传统文化的良好发展。在理论层面，其对中华优秀传统文化发展的影响优势表现为以下几点：一是协同化。人工智能通过自身信息技术优势，对散布于全国的中华优秀传统文化进行信息识别，挖掘出同一类型中华优秀传统文化的内在逻辑及其社会网络关系，进而为各地文化发展的决策提供重要参考。二是连续化。通过对以往发展模式的甄别，利用大数据模型预测中华优秀传统文化的未来发展路径，使其得以连续化进行。三是智能化。使用人工智能技术对中华优秀传统文化进行智能化筛选分类，并进行信息匹配，拟合出具备商业化发展能力以及社会化效益发展的选项，从而使中华优秀传统文化的发展更加智能化与精细化。随着人工智能从弱AI时代逐步向强AI时代发展与转变，受其影响下的中华优秀传统文化发展模式也将迎来重大改变。鉴于此，尝试搭建相关研究框架对该现象进行分析，并以图例分析框架讨论人工智能对中华优秀传统文化发展模式的影响（见图1），是值得探索的研究方法。

三、人工智能驱动中华优秀传统文化发展模式转向

随着我国由弱AI时代逐步走向强AI时代，技术带来的先进生产力也将逐步放大，“技术的进步往往会解决一些当前看似无解的问题，只是人类往往容易低估技术增长的潜力”[3]313。人工智能将驱动不同类型的中华优秀传统文化发展模式转型升级，在迎合社会需要的同时，也作用于中华优秀传统文化的传承与发展。

第一，制度化发展：从碎片化转向协同化。人工智能的发展时刻影响着中华优秀传统文化的制度化发展模式，其对政府组织、法令条例、权力运行、文化决策乃至监管方式等都会产生

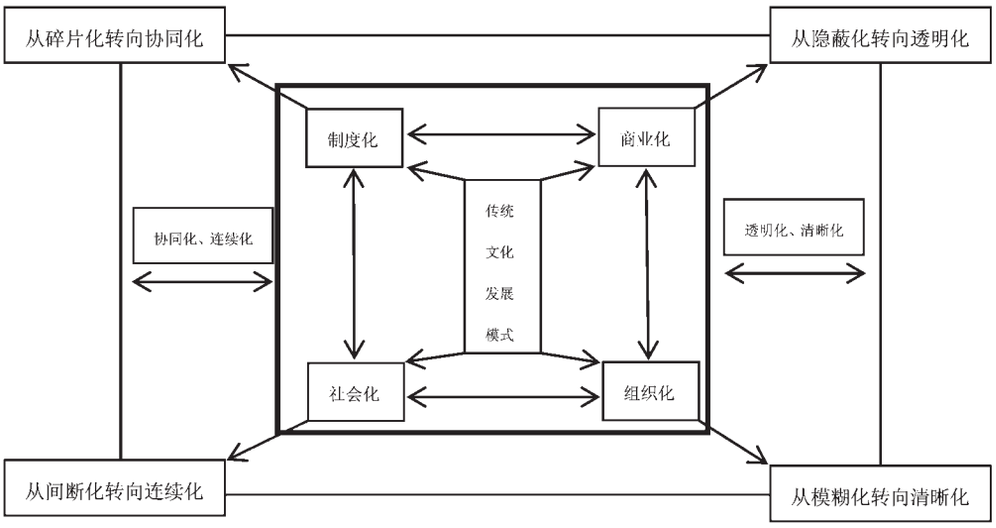


图1　人工智能促进传统文化发展模式转变

较为强烈的冲击，促进政府内部的相关文化组织部门结构不断趋于扁平化、一体化、协同化，最终利于制度性文件更加趋于协同性。以往关于中华优秀传统文化发展的碎片化文件有如下特征：一是文件制定过程垂直化。自上级传达指导思想到基层文化部门，基本是一种垂直过程。而留存于民间的中华优秀传统文化具体形态及其发展现状，需要基层文化部门去搜集、采集、分析之后，再进行相关文件起草，并在此之后返回上级审阅。这种垂直式的科层制存在保护滞后、缺乏精准、协作性差等问题。二是文件制定重复化。由于文件制定的过程是垂直化形式，从上至下各级政府部门的文件总是在原始文件的基础上进行再阐释，在一定程度上造成文件内容重复，不仅存在信息获取偏差，而且容易导致出现多级文件碎片化等现象。

人工智能驱动中华优秀传统文化制度化发展模式转型，由碎片化转向多级协同化发展，主要可以体现在以下几点：一是政策文件获取信息协同化。人工智能有助于信息共享，一方面在冲击政府文化部门组织内部隔绝状态时大有裨益，另一方面在制度化文件的制定中通过将信息置于平台共享的形式，实现制度化文件协同制定。二是政策文件标准协同化。由于各组织部门对中华优秀传统文化的发展现状，存在判断标准不一致，但又倾向于以该部门的判断制定相应文件，导致文件制定的标准也有所差异。人工智能可以通过将各级组织部门的标准公开计算后，基于大数据基础对政策文件的制定标准进行整合与优化，最终能够为各级组织部门提供一个较为客观且符合现状的发展标准。三是政策文件制定方式协同化。以人工智能方式对制度性文件制定信息来源、标准的协同化处理，以问题处理为导向，将措施与目标进行协同计算。可以判断，人工智能还将驱动中华优秀传统文化传承的制度化、发展模式的公共化、供给手段与方式的协同化。

第二，商业化发展：从隐蔽化转向透明化。人工智能对中华优秀传统文化发展模式的影响还体现在商业化发展方式上。一方面，人工智能能够加快中华优秀传统文化的市场供给，另一方面也能促进更多优质的中华优秀传统文化资源改进转化方式以适应市场需求。以中央电视台的节目《经典咏流传》为例，其作为中央电视台倾力打造的高品质创新类文化节目，旨在为全国人民奉上一道文化大餐。在将经典诗词与音乐结合之后，提供了多种诗词唱段以供观众选择。通过AI声音模拟，可以单独为每位观众匹配声音，观众可以通过设备加工后听到自己声音演唱出的诗词。此外，节目中还以虚拟影像技术合成主持人形象，以达到节目与观众进行互动的效果。这种语音识别和影像合成的人工智能技术，在展示、传播中华优秀诗词文化的同时，也能为观众提供个性化服务，对于中华

优秀传统文化的传承及其商业化发展至关重要。在中华优秀传统文化商业化发展模式里，不仅信息提供依赖于大数据平台，其文化资本的开发模式、服务过程都将变得越发透明化。

人工智能驱动中华优秀传统文化商业化模式，由以往隐蔽化创新走向透明化创新，使得中华优秀传统文化从文化资源到文化资本再到文化产品的过程逐步透明化。由此可见，人工智能驱动中华优秀传统文化商业化发展模式主要有以下几个层面：一是从文化资源到文化产品的过程透明化。人工智能通过程序设置，将中华优秀传统文化商业化发展模式，从资源到产品的整个过程不断加以透明化展现。这与以往的开发模式大相径庭，以往开发模式主要依靠个别人才的大脑，而人工智能对中华优秀传统文化的商业化开发依靠大数据平台，通过对文化市场需求的调研，来为中华优秀传统文化商业化发展寻求最为合适的开发路径。二是中华优秀传统文化的要素精准化。透明化的支撑形式之一，便是需求资源的各项元素精准化排列，以便于更好地应对市场。文化要素精准化能更好地适应人工智能的算法与预测。三是中华优秀传统文化的资源情感化。情感需求是人类最为基本的需求之一，中华优秀传统文化商业化需要切中市场的情感需求，一方面能够更好地传播中华优秀传统文化内涵，另一方面能够精确地唤起受众的内心世界[15]，更好地帮助受众理解文化资源到文化产品的过程。

第三，社会化发展：间断化转向连续化。人工智能在一定程度上促进了中华优秀传统文化社会化发展。具体而言，最初的中华优秀传统文化社会化发展模式，主要依靠社会中的个别主体进行传承与创新。例如，在非物质文化遗产传承人认定之前，很多非物质文化遗产依靠传承人进行自觉传承与发扬。但在人工智能大规模参与中华优秀传统文化发展后，其局面焕然一新，人工智能所携带的技术性、效率性、范围性等特征，将大规模改变中华优秀传统文化既有的发展局面。从横向来看，一方面主要表现为建立中华优秀传统文化资源库，通过人工智能技术模拟并储存相关文化资源。继而，通过对中华优秀传统文化的保存与信息共享，能够有效推动其长远发展。另一方面，通过对已储存的中华优秀传统文化资源进行连续性开发，如将民间故事合成图像进行图像化、戏剧化合成展演，使得文化资源得以不断阐释，打破以往间断化阐释的藩篱。从纵向来看，人工智能对中华优秀传统文化的社会化发展模式，还在于其扩布性。通过对中华优秀传统文化资源进行数字化处理后，再将其投入各大社区及相关机构，鼓励社会成员传承与发展，这与以往个别行为主体的发展与传承模式有较大差异。该模式具备异地展演特征，能够帮助中华优秀传统文化迅速扩散，使其介于在地性与非在地性之间。

人工智能驱动中华优秀传统文化社会化发展，从间断化转向连续化主要体现在以下几方面：一是资源数字化。人工智能拥有的数字化技术能够帮助中华优秀传统文化转变为数字化资源，进而方便其迅速传播。通过对各地文化市场的检测，匹配出具有连续化发展趋势的文化资源，并以动员个人、组织等方式，达到时间上连续化传承与创新的同时，也起到空间上的连续化发展。二是文化资源获取便捷性。人工智能对中华优秀传统文化社会化发展的影响之一，便是通过文化资源便利获取或是平台分享的形式，从源头上促进中华优秀传统文化的传承与扩布，进而推动中华优秀传统文化的连续化发展。

第四，组织化发展：从模糊化转向清晰化。人工智能促进中华优秀传统文化组织化发展模式，从模糊化到清晰化转向。时下，许多组织开始着力发展中华优秀传统文化，然而多数文化发展组织存在组织结构设置不合理、活动周期不稳定、传承目标模糊等问题。例如，民间曲艺的组织化发展问题，主要有宣传队伍组织化、艺人组织化等形式[16]。然而，依靠陈旧的组织化手段，虽然在一定程度上完成了地方曲艺的传承问题，却依然没能解决民间曲艺的创新发展问题。一项关于步态的研究，似乎可以给上述组织化发展模式一些启示：英国曼彻斯特大学和西班牙马德里大学的研究者，对步态识别进行了相关研究。他们将每个人的步行动作分解为24种因素，这些因素基本构成了每个人独有的

行走方式。为识别每个人的步态，研究人员搜集了来自127个国家不同个体的近20000脚步信号，创建数据库来进行训练，最终训练出来的步态识别准确率高达99.3%⑰。对中华优秀传统文化内部而言，似乎通过对曲艺这类中华优秀传统文化进行步态、仪态、声态的捕捉，以及建立相关数据库，进而通过精细计算，首先能够解决戏曲类优秀传统文化的内部演出组织问题；其次能通过对原有数据的学习与训练，结合文化市场的需求数据，进行步态、仪态以及声态的创新试验。进而通过试验，力图使得中华优秀传统文化的内部组织更加清晰化。对于中华优秀传统文化的外部组织化而言，通过大数据分析与预测，解决各个组织的结构设置，预测表演周期及其表演规模，推动个别组织的结构、表演时间以及规模更加清晰化，助力组织化结构调整，使得中华优秀传统文化的组织化发展模式，从以往的规模不明等状态转向清晰化。

人工智能驱动中华优秀传统文化组织化发展模式，从既往的模糊化转向清晰化，不仅在于组织内部结构的优化与调整，还在于对文化展演者的清晰化，更在于从组织外部世界推动其形象的清晰化。具体而言，首先是合作主体清晰化。人工智能能够有效地记录组织内部各个行为主体的责任与义务，并能够从多个维度对组织活动进行优化，在一定程度上促进了优秀传统文化组织化发展的清晰性转向。其次是活动内容清晰化。人工智能可对中华优秀传统文化展演的内容，进行目标阶段划分，并依据各个行为主体的具体责任优化，以推进中华优秀传统文化展演内容的有序进行。最后是组织活动自动化。通过对以往组织活动数据的分析，人工智能能够有效建立与预测未来传统文化活动的时间以及规模，较之于以往的人力策划活动，在提升效率的同时，也清晰传统文化活动的组织过程与预期目标。

结　语

正如乔治·巴萨拉所言：技术和技术发展的中心不是科学知识，也不是技术开发群体和社会经济因素，而是人造物本身⑱。在人工智能迅猛发展的当下，其对中华优秀传统文化的影响潜力是巨大的，尤其随着视觉计算、语音识别等技术的推进，能够使人类“不仅赢得休闲和娱乐，还从发现和创造以及爱、友好和社群中获得深深的满足”[4]。人工智能对中华优秀传统文化发展模式的推动与创新为研究主题，可以说明确了人工智能在中华优秀传统文化发展模式中的影响：首先，人工智能将提升中华优秀传统文化制度化发展模式的协同能力。其次，人工智能的出现在一定程度上推动中华优秀传统文化的商业化从隐蔽性创新转向透明化，从而使得受众更好地了解中华优秀传统文化从资源到产品的过程。再次，人工智能使得中华优秀传统文化社会化发展模式，以间断化形式走向连续化，进而更好地推动传统文化社会化发展进程。最后，人工智能推动中华优秀传统文化组织化发展模式不断迭代更新，在作用于传统文化组织活动的同时，也作用于组织内外部，最终达到中华优秀传统文化组织化发展从组织模糊化转向清晰化。由此，人工智能对于中华优秀传统文化的发展具有划时代意义，其本身所具备的哲学与技术双重意义，能够对中华优秀传统文化的发展产生临界值，可以为今后发展积累相关经验。

人工智能对于中华优秀传统文化的影响存在多个维度。以类型学视角为例，在搭建相关分析框架后，讨论人工智能对中华优秀传统文化发展模式的影响，也会存在一定的偏误与局限：可以将中华优秀传统文化发展模式划分得更为细致，以便更为精确地讨论其影响与结果；在讨论人工智能如何推动中华优秀传统文化发展模式时，目前还缺乏多种案例支撑。未来研究可以不断增加人工智能对中华优秀传统文化的影响案例来进一步讨论，一方面能够增强数据的可靠性，另一方面也能够从案例中归纳出相应的概念及理论。

注释

①参见黄宝臣，戚陈炯：《库恩范式理论的微观考察》，《自然辩证法研究》2014年第12期，85–91页。②参见解学芳：《人工智能时代的文化创意产业智能化创新：范式与边界》，《同济大学学报》（社会科学版）2019年第1期，42–51页。③参见吕晓芹，刘文清，张旭敏：《社会主

义核心价值观与中华优秀传统文化的辩证关系》,《理论视野》2019年第11期,30–34页。④参见王成,丁凌:《马克思主义中国化对优秀传统文化现代化的指导向度》,《理论探讨》2019年第6期,45–50页。⑤参见韩振峰,李卿:《新中国成立70年来中国共产党优秀传统文化观的演变与创新》,《东岳论丛》2019年第9期,17–22页。⑥参见鲍展斌,李包庚:《习近平文化遗产观及其时代价值》,《马克思主义研究》2019年第8期,65–74页。⑦参见姜喜任:《论习近平关于继承和弘扬优秀传统文化的三个方针》,《思想政治教育研究》2018年第6期,139–143页。⑧参见徐光木,江畅:《习近平总书记对中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展》,《思想理论教育》2019年第2期,38–44页。⑨参见宋小霞:《中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展的路径》,《东岳论丛》2019年第2期,125–130页。(10)参见阮晓菁,肖玉珍:《习近平关于"中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展"论述研究》,《思想理论教育导刊》2019年第1期,30–33页。⑪参见舒坤尧:《人工智能在传承创新优秀传统文化中的作用》,《人民论坛》2019年第28期,44–45页。⑫参见张立文:《和合情绪中和论——中国优秀传统文化与现代人工智能(上)》,《学术研究》2019年第5期,7–17页。张立文:《和合情绪中和论——中国优秀传统文化与现代人工智能(下)》,《学术研究》2019年第6期,5–13页。⑬参见孟达,周建新:《社会参与视角下人工智能传播中华优秀传统文化的机遇与路径》,《福建论坛》(人文社会科学版)2019年第6期,41–47页。⑭参见张爱军:《人工智能:国家治理的契机、挑战与应对》,《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版)第2020年第1期,1–7页。⑮参见张微,陈清:《慢综艺的情感唤起:技术背景下的社会需求》,《当代电视》2019年第9期,39–42页。⑯参见卫才华,刘重麟:《民间曲艺实践的组织化、表演话语与社会互动——以平遥盲艺人宣传队为例》,《中北大学学报》(社会科学版)2020年第1期,11–21+27页。⑰参见《人工智能:追踪可疑人员,助力智慧出行》,千家网,http://www.qianjia.com/html/2018–09/17_305464.html.⑱参见乔治·巴萨拉:《技术发展简史》,周光发译,上海:复旦大学出版社2000年版,第32页。参见闫坤如:《技术哲学的价值论转向透视》,《学术研究》2019年第3期,12–17+177页。

参考文献

[1]认真贯彻党的十八届三中全会精神　汇聚起全面深化改革的强大正能量[N].人民日报,2013–11–29(01).

[2]习近平总书记系列重要讲话读本[M].北京:学习出版社,人民出版社,2014.

[3]张江健.智能化浪潮:正在爆发的第四次工业革命[M].北京:化学工业出版社,2017.

[4]埃里克·布莱恩约弗森,安德鲁·麦卡菲.第二次机器革命[M].蒋永军,译.北京:中信出版社,2015.

Innovation of the Development Model of Chinese Excellent Traditional Culture in the Era of Artificial Intelligence

Zhou Jianxin and Tan Fuqiang

Abstract: The arrival of the era of artificial intelligence has changed the foundation and environment of China's excellent traditional cultural development model, and it has the advantages of synergy, continuity, and intelligence. It also has a strong impact on the existing cultural development model. According to the appearance and inherent attributes of China's excellent traditional cultural development model, it can be divided into institutional development, commercial development, social development, and organizational development. Different types of development models face different opportunities and challenges in the era of artificial intelligence. Artificial intelligence will drive the transformation and upgrading of different types of excellent traditional Chinese cultural development models, from fragmentation to collaboration, from concealment to transparency, from intermittent to continuous, from fuzzy to clear. Artificial intelligence is of epoch-making significance to the development of China's excellent traditional culture. In the long run, it will gradually integrate into human cultural behavior, and then affect the development mode of culture either explicitly or implicitly.

Keywords: artificial intelligence; Chinese excellent traditional culture; innovation and development; model transformation

[责任编辑/李　齐]

论媒体融合与分化维度下传统媒体的转型与变革*

申　楠　金元浦

摘　要：随着网络技术和互联网平台的发展，信息传播方式发生了深刻变化，新媒体与传统媒体之间出现了明显的分化与融合。媒体融合与分化主要包括基于数字化技术的不同媒体形式之间的资源共享和功能兼容，媒体市场关系的融合，技术层面的不断融合，信息制作与生产方式的融合。而传统媒体无论是文字传播还是形象传播，都是人类传播形式的精华，是不会消失的。传统媒体要应对媒体融合与分化必须实现资源的整合、形象的整合、新媒体从业者队伍建设与人才整合。面对日益复杂的网络环境与舆情状况，要积极构建服务国家总体战略，推动实现公共价值与利益，传播人类文明的新、老媒体融合的产业集群，从而推动传统媒体的转型与变革。

关键词：媒体融合；传统媒体；分化；转型；整合

中图分类号：G20　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0043-07

人类传播思想的发展与对信息的需要，推动了新媒体技术的创新与生成，而技术的发展使人类认知与传播空间得到极大的拓展和延伸。正如帕洛·阿尔托学派的箴言“人不能不传播”所言[①]。传播是生命的本质属性和本能需要，而克服速度、时间、空间和意义的障碍，以达到更有效的沟通，更是人类孜孜不倦追寻的目标。如同电视、广播等技术的产生导致传播的革命性变革一样，互联网技术及其快速发展正在引发足以改变时代的革命。我国互联网虽然起步较晚，但发展势头较迅猛。据相关资料显示：2002年年初，我国网民数量仅有5910万。截至2019年6月，中国网民规模为8.54亿，互联网普及率达61.2%。资料显示，随着短视频等互联网应用技术的高速发展，截至2019年6月，网络直播等应用的用户规模半年增长均超3000万，在线教育达2.32亿人，半年增长15.5%。各种新兴传媒工具与手段不断被创造出来，传播方式和接受方式正在发生根本性的变化。传统媒体面临着现代传播技术所带来的融合与分化的双重局面。

一、媒体融合与分化的大趋势

20世纪80年代，美国的浦尔教授提出“媒介融合”这一概念，认为其是“各种媒介呈现出

收稿日期：2020-05-11

***基金项目**：国家社会科学基金重大课题“文化产业伦理”（14ZDB169）、陕西省哲学社会科学规划课题“法制新闻报道与司法正义的边界问题研究”（2018KRM027）、中国博士后科学基金第62批面上资助项目“媒体监督与司法正义的边界问题研究”（2017M623142）阶段性成果。

作者简介：申楠，女，西安交通大学新闻与新媒体学院副教授，西安交通大学人文学院博士后（陕西西安　710048），主要从事文化传播、媒介伦理与法治研究。金元浦，男，上海交通大学人文学院特聘访问教授，中国人民大学文学院教授、博士生导师（北京　100872），主要从事文化创意产业研究。

多功能一体化的发展趋势”。也有学者认为“媒介融合”是“印刷的、音频的、视频的、互动性数字媒体组织之间的战略的、操作的、文化的联盟”[②],偏重于媒介间的合作与联盟。而喻国明教授则认为,媒介融合是指传统媒体与互联网媒体所依赖的技术趋同,媒介一体化趋势明显[③]。从媒体融合的角度来看,面对互联网时代的巨大冲击,传统媒体开始积极寻找自己的优势和出路,走差异化发展路线,打出自己的品牌特色,稳固受众群。同时,为顺应受众需求,纷纷借助新技术平台改变自己的信息制作、发布、传播,以及反馈方式和技术条件,使自己与新兴媒体在不断产生复杂变化的信息生产与传播系统内,共同生存、共同发展。由此,出现了传统媒体与网络媒体逐渐融合的局面,而媒体融合与分化主要包括五方面含义:

第一,基于数字化技术的不同媒体形式之间的资源共享和功能兼容。信息生产和传播媒体融合的趋势,正在使不同形态的媒体之间共同采集和分享各类信息事实成为可能。这种基于技术平台上的媒体融合,使得信息生产和传播过程像流水线一样更为直接和流畅,从而大大减少了传统媒体传播的时空成本,简化了传播的复杂路径,提高了传播尤其是新闻传播质量,提升了信息传播的效益,扩大了知识生产与传播的空间。

第二,媒体市场关系的融合。传统媒体过去一统天下,是信息市场的主宰,但市场经济与互联网技术引发了媒体形态和功能的根本变化,信息传播的渠道与方式多样化、简约化、个人化。只要拥有一台可上网的终端机器和基本的网络技术,任何人都可以使互联网成为自己的新闻媒体。互联网正在成为一种可以不受社会分工限制、不受地域空间限制、不受经济条件限制,人人都可以拥有和使用的新的传播媒体。另外,由于互联网具有独特的链接功能,使新闻信息服务途径与模式发生改变,人们可以通过与新闻信息类网站或网页的链接,极为迅速和方便地获得感兴趣的新闻信息。这就大大分摊了传统媒体搜集信息和传输信息的成本,同时通过跨媒体的广告投放和品牌推广运作,达到降低成本与增值的目的。

第三,技术层面的不断融合。由于传播技术的相互借鉴,传统媒体建立了新的技术平台,如报纸、杂志都有了自己的网络版、数字版,使得信息发布者与接受者之间改变了单纯被动的关系而实现对话与互动融合。传统媒体本身并未提供信息交流与互动的功能,但媒体融合使得传统媒体在引入互联互通的新技术之后,传播主客体关系发生改变。传统媒体纷纷建立自己的所谓网络版,引进可以互动与对话的平台,传统媒体无法实现的平行与立体交流得以实现。

第四,信息制作与生产方式的融合。传统媒体虽然具有采编和内容方面的优势,但却不具有信息采集、制作、传播等方面的技术优势。传统媒体与新媒体的技术嫁接可以充分发挥传统媒体在内容采编方面的优势,同时可以发挥互联网在传播技术方面的时空无限性、不间断性、互动性、立体性、低成本等特点,使传统媒体的内容得到最大限度的传播和利用。这种媒体融合的趋势反映了每次技术革命来临之际,传统媒体都必须面对角色定位与功能再造,以适应新媒体带来的现实挑战等问题。传统媒体只能用一种积极应对的态度去面对新兴网络媒体的挑战,才能在竞争中找到胜出的方式,寻求一种共生发展之路,同时也获得自身发展与生存的机会,这就要求传统媒体进行变革和历史的转型。换句话说,媒体融合是传统媒体与新兴媒体在功能、属性、特征等方面不断重新定位、重组的过程。也反映了新技术条件下,信息制作传播反馈等方面的变革与调整。

第五,对于传统媒体来说,媒体融合的结果有三种可能:第一种是随着技术的进步,传统媒体及其传播方式将发生革命性转变,传统媒体特别是其中的纸质媒体会逐步走向消亡,被新媒体所消解和取代,传媒界许多人持这种观点。第二种是传统媒体通过挖掘和张扬自己的传统优势,重新确立自身在传播体系中的定位,重新确立市场角色,寻找与新媒体彼此兼容共存,共同创新发展的路径和模式,并进行革命性转型发展,谋求建立一种有利于自身发展的“媒体生态”,重新走出一条与新兴媒体共生共荣的发展之路。第三种是传统媒体在对原有媒体进

行重构且保持传统领域优势的同时，借鉴和引入新媒体的新形式，在两个方面拥有自己的话语权，并使传统的传播功能得以延伸。

在媒体融合的同时，媒体本身也进行着深刻的分化。从某种意义上说，这种分化比融合所具有的意义更加深远。所谓媒体分化是指在市场化条件和管理体制发生变化的趋势下，基于某种特定意识形态框架下的媒体，在基本组织管理模式、资本架构和体制类型、市场运作方式，及不同媒体所反映的新闻与传播的文化价值观等方面的变化。包括利益分化、组织结构分化、体制分化、技术形态的分化等。由此，决定了传统媒体与新媒体不仅可以提供某种平台，也提供具有特定政治目标群体的论坛空间或思想阵地。

媒体分化之一是媒体在体制、功能方面发生的分化。传统媒体是传统体制和传播需求的表达，它们履行党和国家喉舌的传播职能，以国家民族利益至上，以不同历史时期的政治主题为中心，传播内容通常经过严格的程序审定，比较突出“宣传”的政治色彩，它具有单向性、自上而下和高度统一性等特征。其主要职能是传播党和政府的声音，完成党和国家的历史使命。因此，媒体本身不是市场化的独立主体。中国市场化的改革反映在媒体和传播领域，表现在媒体由原来纯粹的事业型单位逐渐成为独立的市场主体。市场化进程迫使媒体在行政管理模式、传播方式、新闻审查制度等方面，开始了面向市场化的改革，这些改革提升了媒体的专业化、多样化、市场化，多种多样的社会媒体涌现出来，媒体市场开始形成。媒体文化的市场化导致媒体向细分市场和非政治领域延伸，媒体的传统政治功能、教育功能、宣传功能等都相继发生了改变。

媒体分化之二是由于市场和资本的作用导致媒体的社会功能和社会角色发生分化，媒体原本没有多少经济功能，但市场和资本的存在使媒体行业发生了分化，本身具有了经济的、政治的、文化的等多重功能。但在扭曲的市场化条件下，媒体的经济功能会放大甚至取代其他功能，从而成为商品经济活动的参与者。市场经济条件下，媒体资本结构是复杂的，特别有些媒体是由外国资本来控股的，这就要求媒体作为市场主体反映资本的利益和要求，反映控股资本的利益及需求。也就是说，在某种意义上看，资本及其所有的集团决定媒体的性质、宗旨、目标、定位、利益与价值取向、是非判断标准，乃至政治倾向性等。

媒体分化之三是媒体市场化的结果造成媒体更多关注“眼球经济”或“注意力经济”，它往往为利益导向所引导，因此造成部分媒体社会责任的弱化和思想领域的混乱。我们看到，媒体政治态度的分化日益明显，少数媒体热衷于传播腐朽的、糟粕的东西，或是平庸、低俗、无聊的精神垃圾，极个别媒体还存在忽视坚守意识形态主阵地的意识。此外，媒体的商业化与过度关注消费，同样影响着人们的精神生活、价值选择和理想信念。商业与消费是需要的，但追逐利益去政治化与去意识形态化成为许多媒体的价值引导选择。市场化导致媒体生存必须与市场要求相适应，围绕市场需求服务市场，成为媒体的生存条件。因此，在内容的设计方面，媒体往往会屈从于市场、资本、权力。比如，为获得高额利润，媒体特别是传统媒体可以充分调动各种资源服务于商品广告和商品营销，消费性主题和生活类主题成为许多媒体内容的主要部分，这造成社会成员精神消费层次和趣味的低俗化和平庸化。有些媒体传播中的价值选择也大多落脚在“去政治化”和“去意识形态化”。

媒体分化之四是媒体出现了所谓主流媒体与非主流媒体的分化。由于市场经济的发展导致多元化的存在，媒体的特性也相应发生了变化，因此获得了一定的发展空间。一般认为，政府主导的媒体是主流媒体，之外的被视为非主流媒体。随着时代的发展和信息交流自由度的提升，过去那种信息制造与发布的垄断性也可能会逐渐消解。从媒体参与一系列事件的历史经验表明，媒体越来越成为参与社会治理的重要力量，通过引导社会舆论来影响事件的进程与结果的发生。

上述提出媒体融合和分化的可能趋势中，传统媒体的存在价值及其定位就是一个不可回避的问题。

二、传统媒体存在的价值与发展的合理定位

从媒体的技术形态演变规律来看，似乎随着新媒体的发展，传统媒体的功能会被新的技术形态完全替代，从而产生传统媒体是否会消亡这一可能面对的问题。例如，有的学者认为，报纸转化为网络报纸后，纸媒会消失得无影无踪，也没有印刷的过程，更没有送报员、发行员等庞大的组织和队伍，这就意味着传统媒体将彻底改变形态、彻底消亡。这种判断的确大体预测了许多因技术发展而改变的行业或业态未来的结果。那么，传统媒体形式是否会被新技术平台所取代呢？笔者认为，这主要取决于传统媒体的基本传播功能与基本特性是否被完全取代。如果新媒体无法彻底改变传统媒体所承担的基本传播功能与基本特性，则传统媒体始终有其存在的价值。从一般意义来说，不管传播技术怎样进步，人类社会的本质特性决定了传播本身的要求和需要是不能消解的，每一种传统方式的存在是由其特点与需要决定的。如同任何技术的进步都无法改变事物的本质一样，传播技术的进步并未改变传播活动的本质，甚至没有改变传播实践的某些特性，而只是推动了传播形式和样态的改变。一方面，传统媒体在形式和形态上可以与新媒体相整合，形成新形态的媒体融合；另一方面，由于传统媒体与新媒体在传播内容及其特性方面存在部分不兼容的情况。因此，只要解决这些存在问题，传统媒体就有其作用的领域和存在的价值。

就其本质而言，传播要求信息制作和传播过程能够保证准确、真实、客观、公正、全面、可信、权威，这也是信息传播的基本价值诉求。这些价值目标的实现往往要求从信息来源到认知主体的传播过程是简单的、通畅的、非多元的。但以互联网为平台的信息制造与发布是多元的、混杂的、混乱的，网络信息权威尚未形成。因此，网络信息传播往往为盘踞在网络空间的各种“大V”所垄断和控制，成为非主流意识形态传播的主要阵地。在各种信息中，充斥着传言、谣言、谎言等虚假信息泛滥等现状，网络信息的发布门槛很低，无法找到合理监管的依据，使人们真假难辨，无从做出正确的选择，由此引发了一系列威胁国家民族利益而造成社会冲突的网络舆论事件。传统媒体由于作为正规的、权威的、可信的传播媒体和工具，直至如今仍然被人们认为是可靠信息的主要来源。许多老牌传统媒体在几十年甚至上百年的发展过程中建立起的信誉度等无形资产，较之网络媒体传播有着更高可信度[④]，如同人们早期始终相信国企产品的质量，而对中国的私人企业则保持怀疑一样，对于非官方、非正规渠道发布的信息，人们往往持怀疑态度。

传统的传播体系是国家、政党、社会、政府意识形态、政治思想、核心价值观念的主要传播载体，它体现了政党、政府的价值立场，表达着关于社会、政治、经济的整体价值判断，主要传播政党、国家、政府的政治方略、社会政策、意识形态主张，引导社会生活方方面面的基本导向。可以说，传统媒体形式迄今为止仍然是主流话语的重要载体，是民族、国家、社会意志和合法性体现，它具有可控性、导向性、权威性。互联网信息的开放性、多元性、瞬时性、自由性、非可控性、非权威性、虚拟性、隐匿性等特点，为传统媒体的存在提供了空间和根据。特别是在现有国家、民族、党和意识形态的条件下，传统媒体成为主流意志与声音的传播平台，代表着国家、政党、政府的权威话语。在传播实践中主流媒体借助传统形式发布政令、政策，仍然是主要的渠道。

传播特别是新闻传播的基本特性是准确性、真实性、权威性、直接性，信息在传播过程中不能被“撕裂”“赋值”和“PS”，而网络信息特别是新闻传播可能出现失真、注水和真相歪曲等情况，进而有可能引发媒体事件和社会事件。因为网络缺少传统媒体的控制阀，即信息过滤和对真实性承诺等审查环节，往往无从考查海量信息的真实性，网络信息的出现和瞬时变换的特性大大消解了对真实性进行追究的时间和成本，从而放逐了虚假性的泛滥。同时，从信息传播的可靠性、安全性来看，借助网络等新媒体往往面临“黑客”攻击，出现被屏蔽的结果。有害信息的不停顿干扰，往往影响了信息传播与

接受的安全性、多元化带来注意力的分散。不同信息的混杂带来了选择方面的疲劳，信息作为快餐消费的倾向日益凸显，思考与分析能力的退化成为面对新媒体的普遍现象，而以纸质媒体为特性的传统媒体是可以“学”“思”兼备的，读书看报而不只是上网，仍然是知识获得和文明传承的重要形式。

纸质媒体的历史文化价值并不会由于网络的存在而失去其本身存在的意义，未来的历史遗存不可能只是计算机中保存的人类文明的数码信息。纸媒作为介质的存在是人类文明多样性与丰富性的载体和证明，如果没有了传统纸质文明，书法艺术等旧闻杂谈都将永远从历史中消失。应该说，传统媒体无论是文字传播还是形象传播，都是人类传播形式的精华，是不会消失的。我们在一定意义上充分肯定传统媒体的价值和存在意义，并不意味着传统媒体可以罔顾面临的挑战而不思改革与应对挑战。相反，对其存在意义的肯定，可以使我们辩证地认识传统媒体发展的基本方向。我们应该认真分析传统媒体应该保留并发展什么，应该怎样适应新媒体的发展，从而使自己适应整个社会的变革。

三、传统媒体应对融合与分化挑战的策略

传统媒体应该深刻认识到新媒体的产生是传播领域中一场深刻的革命，对这一变革的认知程度决定了传统媒体有多大的内在动力应对这一变革。美国新闻学者罗杰·菲德勒在《媒介形态变化》一书中说：“传播媒介的形态变化，通常是由可感知的需要、竞争和政治压力，以及社会和技术革新的复杂相互作用所引起的。”[1]19 传播技术的发展经过了几百年，每次新技术的出现都使传播方式发生了变化，从而推动社会生活某些方面的变化，但互联网技术的出现使得全球互联互通成为可能之后，它所引发的变革是根本性与全方位的。麦克·卢汉也曾指出：“任何一种延伸（或任何一种新的技术），都要在我们的事务中引进一种新的尺度。”[2]许多传统媒体看到了新媒体在传播技术方面的优势，纷纷开始进行技术跟进与平台再造，部分传统媒体甚至已经实现了由平面媒体向多维媒体、由传统平台向网络平台的转变。但是应该看到，许多传统媒体所进行的这种改造只是传统技术向现代技术的简单延伸，他们并未从互联网引发的传统传播领域革命性变化的角度，来看待技术革命的意义。其实，技术的延伸不是技术的简单模仿或简单移植，我们不是仅仅将编辑好的文本放到网上就实现了技术融合，如部分网站不更新就只是个摆设，实质并未发生变化。我们应该深刻认识到技术革命对传播方式和体制机制、运作模式带来的影响，以及探寻构建适合现代传播特点的新平台的角度，来理解技术革命的意义，理解媒体融合的深刻意义。这种融合实际表明：社会已经发展到了这样一个历史阶段，现代社会要真正实现社会主体的民主；尊重他们的知情权、信息获取与交流权，以及意见表达的自由权；要求对社会公正、平等这样一些基本价值的评价权和主张权；要求对人民的基本信任。互联网及其技术适应了社会发展的要求，全球性的信息公共平台为社会主体提供了信息制造、传播、交流的新空间，大大解放了思想的创造力。在这种情形下，要求传统媒体理解社会剧烈变革对传播方式变革的要求，认识到这不仅是传播领域的革命，更是社会深层变革的反映。社会大众要求更平等地进行对话，被尊重和有尊严感，要求开放精神创制的自由空间。互联网不但提供了信息传播空间，而且引入了代表不同媒体之间的竞争，人们可以有信息发布、接受、过滤、反应与选择的各种自由意志，主体力量在这种选择中获得表达，并影响着社会的变革走向。因此，对于传统媒体来说，所谓媒体融合并非仅仅停留在形式的跟进，而应该有更超前的意识，否则就只有被动地亦步亦趋。从根本上理解新媒体带来的革命性变化的意义，才能使传统媒体在融合中有新思路和长远的战略安排。

传统媒体要应对媒体融合与分化，必须实现以下几方面的整合：

第一，资源整合。即充分整合传统媒体的社会资源、文化资源、数字资源，使其在传统话语领域具有主导话语权。传统主流媒体是社会主义制度与体制的内在组成部分，是社会主义

的上层建筑，其在社会信息的制造、存储、使用、传播、发布等方面占据着主导地位，拥有无可争辩的话语权。整合不同媒体在涉及国家重大利益和安全的话语领域，掌握绝对领导权，这是党和国家赋予主流媒体的社会责任。

第二，形象整合。在市场经济条件下，整合传统媒体要同时考虑媒体的社会角色与市场角色之间的冲突，考虑市场体制与行政体制的平衡，从而制订完整、统一的媒体组织形式和市场运营战略。同时传统媒体通过向新媒体进行技术延伸，建立可控的各类公众信息平台，建立与各大主流媒体的信息交流通道，实现信息与资料库共享；充分利用大数据时代的数据库技术，利用国家力量和体制优势，建立现代信息产业集团，并充分利用金融和资本市场获得发展所需资金，建设一批足以与民营或个体信息网络实体的实力和影响力相当的国家控制的专业媒体集团，以改变在新媒体领域中传统主流媒体被沦为非主流的地位与形象。在介入新媒体建构中，应该改变传统媒体的官方思维和固有模式，以更现代的、契合网民需求的形式进行各类信息的制作与传播，其中主要是新闻与政务类信息，以及各类网络论坛和公众平台要成为建设和参与的重点。在这些地方要改变传统媒体的陈旧做法，要以理服人、以情感人、以逻辑力量吸引人，而不是老腔调、老面孔、老方法。

第三，新媒体从业者的队伍建设与人才整合。要尽快培养新型网络媒体的记者群体，整合媒体从业者队伍。这支队伍须以维护国家利益和国家安全为使命，应该具有较高的政治素质和觉悟，对国家和人民保持忠诚，具备较强的媒体传播专业知识和技术技能，能够较全面掌握各种不同学科的知识，并且具有较强的理论决断力和正确的立场。要着重培养敢于在网络前沿进行论战斗争的专业理论工作者、媒体从业者特别是记者群体。要创办新型媒体人才培养基地，充分利用传统媒体建设人才队伍，利用现有高校传媒学院，培养新媒体的领导者和骨干力量。

要明确媒体融合与分化过程中传统媒体的变革目标与方向。传统媒体与新媒体的差距主要是技术层面的，通过全方位运用和借助互联网平台改变传统媒体的技术基础是媒体融合的近期目的。但就媒体形态的新旧变换关系来看，形态的变换并非它变革的主要目标和方向，扩音器改变了声音传播的技术形态，但声音传播功能的变革却需要通过这一平台不断拓展。同样道理，新媒体只是改变了传播的方式以及提供了新的平台，如何利用这个平台实现传播功能的现代转型，才是变革的根本目的所在。传播领域每次技术形态转换，都提供了信息传播功能实现革命性转变的条件，而要实现这种转型则需要传统媒体从业者的创新。换句话说，传统媒体延伸到新媒体只是技术形态的变换，是技术转型的自然过程。而真正变革的方向在于：无论是传统媒体还是非传统媒体，在资讯创制、传播、信息交换等方面，应该抛弃那些与新技术特点不相适应的东西，适应技术与市场的要求；适应社会变革背景下社会关系、民主诉求、利益表达、政治博弈、国家关系、政治条件的新变化新形势；要建立现代传播观、现代平等观、新型民主观、新的人民观等现代传播理念。由此，才能应对复杂的社会资讯以及由复杂信息时代对传媒带来的挑战。

应对媒体融合与分化的现实策略或路径选择，则需要基于对对象类型的认识，没有分类就没有策略。从新传媒的网站和网络版块创办主体来看，第一类是外国网站。第二类是传统媒体转型发展而来的各类新媒体，例如我国政府相关部门主导建立的各级各类政府网站以及传统媒体参与创办的各类传统报纸杂志的网络版、电视的播客版等。第三类是社会或民间主导的各类社会门户网站、综合性商业网站、专业型网站及其他类型网站。从新传媒的资讯传播类型与形式看，可分为微博类、微信类、分众类、论坛类等。与社会性各类网站相比，政府主导的网站影响力还很小，浏览量还不尽人意。要真正融入新媒体群并拥有主流话语权，必须以现代媒体的新标准大力建设、完善已有的各类政府网站，努力提高政府主导的各类新媒体在社会舆论领域中的影响力。这已经成为一项迫切而又艰巨的任务，仅从国家政治意识形态的安全角度看，其意义不言而喻，如果失去新媒体的阵地，则失去了最重要的现代传播渠道，进而

有可能造成丧失舆论主导权和话语权的局面。建设一流新媒体，就要打造一支专业化水准较高的队伍，建设最具特色与吸引力的网络媒体。要充分发挥资源方面的优势，在各类政府网站内建立政府信息共享机制，实现信息查询、搜索、反馈的信息链，鼓励体制内知识分子打造自己的微博、博客、微信平台，鼓励知识界通过这些平台进行专业知识的创新、创造、普及、交流、争鸣。中国各类专业杂志的电子版应该面向全社会开放，要让民众共享人文科学及自然科学研究的信息资源，而不是仅仅局限在高校或研究院所等专业部门。要通过政府主导的新媒体工具或平台，大量传播人文与社会科学知识等正能量，影响亿万网络参与者。从根本上讲，充分发挥政府网站的优势，将政府主导的新媒体打造成信息最具权威、内容最为丰富、形式最具特色、最受网民欢迎的信息传播平台，就是我们所理解的媒体融合的实质和根本策略。

此外，除了加强建设政府主导的新媒体外，政府部门还应对于各类非政府主体创办的网站予以重视和引导。从目前来看，几个大的综合门户网站几乎垄断了中国大部分资讯，并吸引了中国大部分网民。对于这类社会门户网站，国家相关部门应该予以必要的指导，通过法律规范、政策引导和自我约束，使这些网站在发展资讯事业的同时承担媒体所应肩负的特殊社会责任。同时，要积极寻求与社会媒体有影响力人物的共识，担负起应有的社会责任。还要加快新闻立法、细化网络立法，加强网络虚拟空间监管。对各类论坛、微信等平台，要动员各种社会力量特别是知识界力量的积极参与，使正义和真理成为这些区域的主流声音。我们要看到，媒体的分化对于主流媒体的地位会提出挑战，主流媒体地位的获得是在媒体业的良性竞争中、在网络文化建构中获得网民认同的。但是也要强调，当今世界并不太平，我们的网络舆论管理水平还需要进一步提高。对于那些违规违纪违法的网站或论坛，要予以坚决反击并给予相关道德的、行政的或法律的约束，对不遵守法律的网站要给予坚决回击和取缔。媒体分化导致的社会合力与共同政治基础瓦解与崩塌，对此不可不察。

总之，在传统媒体的革命性变革过程中，既要在技术形态上升级换代，同时也要不断提升媒体从业者的基本素养，大力培育掌握现代传媒知识，并具有家国意识、民族情怀和社会责任感的媒体从业者、知识分子、网络领袖和思想引领者。面对日益复杂的网络环境与舆情状况，积极构建服务国家总体战略、推动实现公共价值与利益，传播人类文明的新、老媒体融合的产业集群，从而推动传统媒体的转型与变革。

注释

①参见E·M·罗杰斯著，殷晓蓉译：《传播学史》，上海译文出版社2002年版，第3页。②参见张丽，徐志武：《媒介融合背景下大众期刊的整合策略》，载于《传媒》2015年12期。③参见喻国明，丁汉青等：《传媒经济学教程》，中国人民大学出版社2009年版。④参见杜骏飞：《网络新闻学》，中国广播电视出版社2001年版，第115—117页。

参考文献

[1]罗杰·菲德勒.媒介形态变化：认识新媒介[M].北京：华夏出版社，2000.

[2]麦克·卢汉.理解媒介：论人的延伸[M].北京：商务印书馆，2000.

On the Transformation of Traditional Media in the Dimension of Media Integration and Divergence

Shen Nan and Jin Yuanfu

Abstract: With the development of network technology, information dissemination transformed into new domain, while both convergence and divergence occur in media, including information sharing between different kinds of media, marketing convergence,and information producing mode convergence.As the essential creature of human being, traditional media will never extinct. But in order to face the realistic problem, traditional media may speed up integration itself, so that it can take charge of the work for public value and interest.

Key words: media convergence；traditional media；divergence；transformation；integration

[责任编辑/李　齐]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

社会大变局中的两宋女子教育生活样态与检视*

赵国权

摘　要：两宋处于中国封建社会的一个大变革期，文明理性的开国气象及相对平稳的政治及社会生态，为两宋女子的教育生活带来难得的机遇和发展的空间。与其他朝代相比，两宋女子教育与生活是融为一体的，多种史料呈现着女子教育的“本真”；在时空状态下，两宋女子教育生活在传承中又呈现出开放与时尚的发展态势；“母教”文化也在教育生活中得以完美建构。正因为两宋女子教育生活的多元与自觉，以致在诗词、书画、科技、科举、家教以及军事、政治等方面有出色的表现。

关键词：两宋；社会大变局；女子教育；教育生活
中图分类号：K244，K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0050-07

国内外史学界普遍认可两宋处于中国封建社会的转型期，葛兆光喻之为“千年未有之大变局”[1]220。其文明理性的开国气象不仅是社会形态上的进步，更使得两宋的社会生活发生深刻、巨大变化，如谢和耐所言，11—13世纪中国的“政治生活、社会生活、经济生活与前代比较，没有任何一个领域不显示出根本变化”，它所呈现给世人的是“一个新世界”[2]253。在这样的“新世界”里，女子的教育生活会发生怎样的变化，透过这些变化能否打破以往固化的角色认知来重塑她们的形象，以及重新确立她们在家庭及社会生活的地位，这一切都需要历史事实来佐证。

一、女子教育生活的“本真”书写

查阅两宋女子教育生活的史料，多散见于文本系列的正史、野史、笔记小说、墓志铭、文集以及非文本系列的壁画、绘画、器皿之中，自然都是书写者经过加工之后的产物，难免会融入个人的认知倾向，甚至有可能使部分教育生活情景失真。然而历史发展及人类社会生活又是有规律的，通过多学科、多维度审视，可以将碎片化的历史加以整合，可以让我们充分感受到两宋女子无论是自然人、家庭人还是社会人，也无论是受教者还是施教者，其教育与生活一向是融为一体的，“过什么生活，便是受什么教育”[3]634，旨在学会生活和创造生活。

受传统“主内”观念的影响，家庭生活对女子来说是第一重要的。两宋时期的家训文本《居家杂议》《家范》《袁氏世范》以及朱熹的《小学》等，对女子的种种规训也多滞留在家庭生活层面上，诸如敬老教化，要求未成年的女孩子在鸡鸣时分起床，盥洗着装之后就要到父母房间问安及饮食与否，如尚未饮食，就要和兄长等一起侍奉父母进餐。对已经成年会做家务的女孩子来说，还要做为父母搔痒、出入扶持、盛洗脸水、拿擦脸毛巾以及做好饭菜等事情。对已婚女子来说，要求像侍奉父母那样来侍奉公婆（舅

收稿日期：2020-06-03
***基金项目**：国家社会科学基金项目“教育活动史研究与教育史学科建设”（BOA130117）阶段性成果。
作者简介：赵国权，男，教育学博士，河南大学教育科学学院教授、教育史专业硕士生牵头导师（河南开封　475000），日本中央大学访问学者，主要从事宋代教育史研究。

姑），以致她们有的谙悉为妇之道，“能顺适其意，盥栉温凊，礼无违者”[4]94；有的“事舅姑尽礼，晨夕敬问衣服食饮寒燠之宜而节适之，舅姑未食不敢食，未寝不敢寝”[4]107，等等。又如相夫之教，要求女子要学会操持几乎所有家务活，以便让丈夫专心从事耕作、为官、经商乃至求学等“主外”事务。于是，她们有的“尽斥奁具，置书史，以助其夫之学”[5]137；有的“经理其家务，俾得专力于学”[6]398；有的在丈夫官场失意时，则温馨地规劝道：“仕谁不愿达，其不得达者，命也，君如命何。我闻为善者必有报，姑教诸子以俟之可乎。”[7]63有的在大是大非面前给丈夫以精神上的安慰和鼓励，所谓“苟以直言得罪，愿同谪岭海，死不悔。妾愿为贤人妻，不愿徒为贵人妻也”[8]352，等等。

女子作为一名社会人，必须不断地接触社会、了解社会、参与各种社会生活，如此才能扮演好多重社会角色。各种文本及图像史料对两宋女子参与放风筝、斗草、拈钱、蹴鞠、推枣磨等游戏活动的描述，以及在节庆之日与家人的闲暇之游等，都是她们密切接触社会、了解社会游戏规则的良好时机，参与其中不仅能愉悦其身心，还能增长见闻、养成合作意识，甚至还能激发其灵感进行创作。如文学大家李清照，宽松的家教环境使得她能自在地出游，不仅饮酒至“沉醉”，还玩到“日暮”之际才想到回家，在回家的路上虽遭遇迷途，却留给后世一首脍炙人口的《如梦令》，“争渡，争渡，惊起一滩鸥鹭”。

为赢得社会以及未来婆家的认可，她们还要自幼接受种桑养蚕、纺织缝纫、洗衣做饭、经营家产等家庭事务性熏陶，所谓“女红烹饪，皆使之习”[9]72，“夜缉苧麻，教诸女纺织”[10]62，以致有的女子“四岁而知丝纩，十岁而知馈膳”[11]272；有的治家事“事无细大，处治条理，皆有法度，闺门之内，犹官府然”[12]59；有的“经理生产业，不避寒暑”[13]44。有的家庭经济条件相对较好，则不忘周济邻里，以致“闻人缓急来有求者，应之唯恐不逮。衣服在身者必假，饮食在前者必辍”[14]353。

与此同时，大量女子还置身于阅读活动之中，她们中有的“幼敏悟，闻人诵诗书，一过耳尽记不忘……日自课以书，使调四声作诗赋”[15]135；有的自幼“从父兄学，通句读，晓大概”[16]325；有的在女工之余“独玩意笔砚间，泛观六经诸子，视其大指”[17]298；有的“好学强记，老而不倦”[18]254，等等。无论是何种原因让她们走进阅读或以何种方式读书明理，都是对传统与自我的挑战，使得她们在精神上有一种超越，以致在婚姻、治家、相夫教子、社会服务等生活中也显示出一定的自主或自觉，构成社会生活中的靓丽风景。

二、女子教育生活的时空转换

从各种史料所载来看，虽然两宋社会对女子的角色规训主要是对女教传统的因袭，保持着“三从”“四德”“贤妻良母”的总格调，平日对女孩子的教化也多倾向于为女、为妻、为媳之道，使得女子将“女事”作为自己一生的事业来追求，她们或曰“此妇事也，不然，何所用心”[19]217；或曰“此吾职也，不可废。其所不得为者，命也”[20]41-42。似是命中注定唯“女事”是从，而别无他求。也有不少女子在丈夫死后家人极力劝其再嫁时，却誓不改嫁，如说“女不读礼乎？信，妇德也，一与之齐，终身不改，夫死不嫁，古志甚明”[21]30；或说“女不事二夫，新妇自能供奉，勿为此说”[22]1555。但社会大变局本身就是在一定程度上对传统的挑战，结果“野蛮、愚昧的因素在消减，理性、人道、文明的色彩在增多”[23]引言1-5。伴随政治及社会生活新生因素的不断增加，两宋女子的教育生活也在发生着时空转换，即由传统向开放、由因旧向时尚发生着改变，在身体重塑、步入学门、广泛社交等方面都有不凡的表现。

首先，身体规训从禁锢走向重塑。依两宋社会对女子的规训，十岁之后要居家学习女工及接受日常礼节礼仪方面的教化，少有出门做事的机会，这自然有限制女子身体自由的倾向。事实上，在社会大环境的影响下，禁锢女子身体的诸多羁绊被打破，各个阶层女子走出家门或聚会、或踏青、或登山、或从事农耕及社会服务业等情况还是比较普遍的。据《武林旧事》载，在杭州显应观崔府君诞辰之日，“都人士女，骈集炷香，已而登舟泛湖，为避暑之游”，甚有女子“留宿湖心，竟夕而归”[24]84。蹴鞠、相扑等这些只适合男子参与的运动，两宋女子则毫无顾忌，男女蹴鞠的场景或烧制在瓷枕上，或制作在铜镜上，且作为家庭日用品而公开销售。女子

相扑的装束和男子的差别，只是胸部有所遮掩，甚至还有男女对打的情况，上至帝王嫔妃下至普通民众都喜欢观看，无不为之欢呼。

从身体着装上看，政府屡次禁止所谓“腰上黄”“不制衿”的“服妖”以及发饰上的“假髻”“垂肩冠”等，违者要“重置于法”，禁令虽严却总是禁而不止。就拿“着胡服”来说，宋仁宗曾颁布《禁士庶着胡人衣装诏》，宋徽宗又诏令“敢为契丹服若毡笠、钓墩之类者，以违御笔论”[25]3577。南宋时的朱熹还无不担忧地说：“今世之服，大抵皆胡服，如上领衫靴鞋之类，先王冠服扫地尽矣。”[26]2327可见，政府的胡服禁令并没有多大强制力，先自宫中流行，然后蔓延到京城，又辐射到其他城镇，只因不合传统规制而禁之，却因社会及各层民众所需而得以传播，女子的身体美也得以精彩呈现。

其次，受教空间从内闱走入学堂。两宋社会是提倡女子读书甚至是入学受教的，只因官学资源极其稀缺，到私学或书院接受教育是最好的选择。据两宋墓志铭载，有部分女子在未笄之前就有入学读书的情况。如北宋处士徐某之妻周氏，父亲周恭虽没文化，但看到街坊邻里都送孩子上学读书甚是羡慕，鉴于两个儿子“业已耕，念不可教”，便将“幼而慧”的周氏送入私塾受教[27]251。南宋朝请郎曾嘉谟之妻李氏，“生数岁，从兄弟入小学，通《孝经》大义”[28]131。对此，两宋笔记小说中也有不少的记载，如《青琐高议》中提到的女诗人温琬，“尝衣以男袍，同学与之居，积年，不知其女子也”[29]1135。《醉翁谈录》中提到的静女，“喜读书，母令入学，十岁涉猎经史”[30]14。《能改斋漫录》中提到的幼卿，“少与表兄同砚席，雅有文字之好”[31]478。《警世通言》中提到的宋朝女子喜顺与男孩子乐和不仅“同学读书”[32]323，且还私定终身。从家庭步入学堂，表明受教空间的进一步拓展和社会化。

最后，交往空间从家内移到家外。交往是女子自我教育的一种重要方式，在两宋社会生活空间日益开放活跃的情况下，各阶层女子从原来相对闭塞的家庭走出，通过与各色人群交往丰富自己的教育生活及人生阅历。除仕宦家族家庭的日常女子聚会外，最明显的一点进步，就是有组织、有计划、有活动的交往社团的出现，有男女均可参加的社团，也有由女子独立组建的社团。涉及专业或技巧活动的，有相扑社团“角抵社”，蹴鞠社团“齐云社”等。齐云社要求男女社员都要遵守社规“十禁戒”“十紧要”。涉及佛道信仰活动的，宋初就有浙江明州延庆院的“念佛净社”，时有男女僧俗万人，每年二月十五日都会在延庆院设道场开展佛事活动。南宋时出现专属女子的佛教社团“庚申会”，平日聚会要主诵《圆觉经》。此外，还有定期或不定期的听法会、浴佛会、放生活动等，使得信教女子在参与各种法事活动的同时也能扩大交往的范围，甚至有些女子还会时常“游道人宗本、法秀之间，知生死之说”[33]116。诚然，在两宋女子中最为活跃的一个交往群体是风尘女子，诸如李师师、温琬、严蕊等与仕宦群体的往来非常密切，不仅能提升自身的文化修养，还使得那些文人的诗词书画得以快速传播开来。诚如日本学者斋藤茂所言：“无论哪个时代，妓女都是扮演歌舞、奏乐等音乐文化的主角，特别是高级妓女，与社会统治阶层交往密切，有诸多接触时代新文化的机会，并且通过与统治阶层的接触交往，其自身也具有相当的教养。”[34]129

三、女子教育生活中的“母教”建构

纵观两宋历史，可以发现整个社会对母亲，乃至女性的尊重远超其他朝代，如宰相富弼的母亲病逝时，群臣共议哀乐之制，集体“请罢春宴，以表优恤大臣之意”[35]138。朝廷还会对文武官员之祖母、生母、后母、妻子乃至乳母等，分别赐封为夫人、淑人、硕人、令人、恭人、宜人、安人和孺人等荣誉，且成为一种常态。之所以这样，除“以文治国”外，更重要的就是表彰母亲对子女教育的卓越奉献。的确，作为母亲无不将自己早年受教所得无私地付诸于子女的成长过程，在她们身上所表现出的敢于担当、以教为乐、捐资助教以及由家及国的教育智慧与境界，实乃两宋女子教育生活的真实写照。

首先，敢于担当教育子女之重任。司马光在所撰《家范》中曾提出，母亲对子女要“爱之当教之使成人”。事实上大多母亲，无论丈夫是否在世，也无论丈夫从事何种职业，她们都会默默地担当起教育子女的重任，在日常生活中不间断地遇物而诲、相机而教，这也是母爱在子女身

上的一种最无私的表达和书写，诚如南宋学者袁燮之妻边氏所言："吾之心，写于儿之身。"[36]38于是，有的母亲在邻里无视教育的情况下"始教其子"，又在旁人说三道四之时"自信不疑，而教之愈笃"[37]269；有的为支持孩子广交贤达之士，不仅善待来访宾客，还常帮助孩子分析"某可师，某可友，某当绝勿与通"[38]192；有的为给孩子创造一个良好的学习环境，学孟母而"筑舍于外，购书命师教之"[39]1483，或"徙居城中，择精于教导者，俾师事焉"[36]28；有的亲自教导孩子，"夜课以书，必漏下三十刻乃止"[38]192。当孩子步入仕途之后，还不断教导儿子要为官清廉，要像父亲那样"以清白传家"[40]205，等等。正因为有如此担当，才赢得社会的普遍认可和赞许，如宋太宗召见新任参知政事贾黄中的母亲王氏时，对王氏说："教子如是，真孟母矣。"[25]9161大凡有封号的女子，都是其子孙为官后请封的，既是对她们教子成效的最高奖赏，也是对那些准母亲们最好的一种鼓励。

其次，以教子为乐。孟子曾把"得天下英才而教育之"看作是人生的一大乐趣，从两宋女子墓志铭的文本描述中可以看出，每位母亲都会带着对子女的美好期待，将教育子女当作一种快乐的事情而甘于付出，还会被邻里引以为法。如彭城士人严矩之妻钱氏"颇乐于教子，故平居里巷有以妇事相诱，则指夫人以为法"[41]130。即便是在家庭生活困窘之时，赠给事中冯式之妻朱氏"惟知教子之为乐，不以不自给为忧"[42]277。之所以这样，在于她们将子孙的学业成长与光大门庭看作是治家之重，既得其乐又齐其家，诚然也是教育者的最高精神境界。

最后，关注街坊邻里的孩子受教育问题。两宋社会的重教兴学风气，使得部分女子不仅重视自家子女所受教育，还尽其所能，通过捐资、助教、开馆等不同的方式，将爱心传递到更多的适龄孩子身上，在其教育生活中更是锦上添花之举。她们中有的是在邻居家孩子想读书而又无钱读书的情况下，而"资以金钱，使与其子俱试太学，以遂其志"[4]176。有的是丈夫想办学校却苦于费用短缺，便"罄奁中物买地筑室佐其事，无一毫顾惜"[7]64。有的是在丈夫所办私塾中担当"教姆"的角色，周边诸多学童纷纷"修弟子之礼……如是者凡三十年，远近称仰之"[27]209。更有女子开办私塾，使得更多的孩子受益。如北宋故太子中允许益之的妻子刘氏，丈夫死在任上，她被迫携子女回到成都，目睹旧居已荒废无存，她便"寄人舍下，合聚闾巷亲族、良家儿女之稚齿者，授训诫，教书字。逾十年，获所遗以给朝夕，仅取足，不营于他"[27]203。她们的捐资助教行为，足以表明女子教育生活自内向外的拓展，是其积极参与社会生活的一种重要方式，不能不说是社会进步的一个表现。

还有母亲，对已步入仕途的孩子继续施与家国情怀之教。儒家经典《孟子》中的"天下之本在国，国之本在家，家之本在身"及《大学》中的修齐治平论等，勾勒出宗法制社会里独特的"家国同构"观念，建构起封建文人士子的家国情怀，在内忧外患不断加剧及"国家"意识开始凸显的两宋时期，自然也是为人之母施教子女的重要内容。如在家事与国事面前，她们总是以国事为重，极力支持儿子要报效国家。如北宋陈尧咨镇守荆南（刚被收回不久的一个小国家）时曾抽空回家看望母亲冯氏，冯氏问他"汝典郡有何异政"，陈尧咨甚是得意地说："日有宴集，尧咨每以弓矢为乐，坐客罔不叹服。"冯氏听后训斥道："汝父教汝以忠孝辅国家，今汝不务行仁化而专一夫之伎，岂汝先人志邪？"陈尧咨不仅没有得到母亲的认可，反被臭骂一通，还对其"杖之，碎其金鱼"[43]1298。岳飞之母姚氏，在金兵大举南下之时，为激励儿子英勇杀敌，便在其背上刺下"尽忠报国"四个大字，且"深入肤理"[25]11393。绍兴三年（1133年）端明殿学士、同签书枢密院事韩肖胄，以通问使身份前去与金人谈判，临行之前母亲叮嘱说："汝家世受国恩，当受命即行，勿以我老为念。"被宋高宗称之为"贤母"而加封为"荣国夫人"[25]11691。

四、女子教育生活的终极回馈

精彩纷呈的女子教育生活，其终极回馈除为两宋王朝培育出大批人才外，便是多个领域的才女辈出，她们或以其大智实现人生追求，或以其大爱回馈社会，在诗词、书画、科技、军事及科举等领域均有卓越表现。

首先，在诗词书画领域多成一家。《全唐诗》中虽收有124位女诗人，传世名篇并不多。《全宋

词》中收有85位女词人，虽数量不及唐朝，但以李清照等为代表的女子，其文学成就却是文学史上其他朝代无女子可比的。另据《历代妇女著作考》，收录两宋时期诸如李清照、朱淑真、谢慧卿、史琰、何师韫、刘京、王纶、温琬、谢希孟、曹希蕴、蒲芝、李少云、杨吉、张玉娘、贺罗姑等有诗文集的女子多达43位[44]40-68。未被《全宋词》及《历代妇女著作考》收录，又颇有文学天赋及成就的还不在少数。如北宋工部尚书李兑之妻钱氏，读经史、佛道书手不释卷，自晓音律，尤其“善为歌诗，多或数百言，平生所著千余首”[45]321。值得注意的是，有不少家庭同时有几位女子能赋诗作文的。如王安石之家，魏泰在《临汉隐居诗话》曾称：“近世妇人多能诗，往往有臻古人者，王荆公家能诗者最众。”王安石的妻子吴国夫人有佳作“待得明年重把酒，携手那知无雨又无风”；王安石的妹妹长安县君成就最高，有“草草杯盘供笑语，昏昏灯火话平生”之佳句；王安石的女儿蓬莱县君，有“西风不入小窗纱，秋意应怜我忆家。极目江山千万恨，依前和泪看黄花”之绝句；还有王安石的侄女王氏，亦有“不缘燕子穿帘幕，春去春来可得知”之美言[46]。又如太学博士李格非之家，其妻王氏为诗人王拱辰之孙女，“亦善文”。其女李清照，“诗文尤有称于时”[25]13122。尤其是李清照，虽流传至今的诗词之作不多，但“无一首不工”，诸如早期的《如梦令》《一剪梅》及南渡之后的《夏日绝句》等，无不为人所知晓，其诗词造诣可谓千古一才女，“词家一大宗”。还有，在诗词界比较活跃的另一个群体就是女伎，如女诗人温琬，据刘斧的《青琐高议》载，温琬自幼被送往姨家，姨父“训以诗书，则达旦不寐”，又“暇日诵千言，又能约通其大义。喜字学，落笔无妇人体，乃浑且有格”，被迫沦为风尘女子后颇有节操，在诗词上更有成就，“有诗仅五百篇，自编为一集”，“后继吟百首”[29]1135-1140。

至于书画，不少女子多有章法。元末明初学者陶宗仪的《书史会要》收录两宋书画女子23人，清朝学者厉鹗的《玉台书史》收录两宋书画女子41人，汤漱玉的《玉台画史》收录两宋书画女子34人。从陶宗仪到厉鹗、汤漱玉，对收录的人物因书画兼工而有重合，又因编写角度不同而有取舍，但可以肯定的是，被收录的每一位女子都是书画中的佼佼者。成就大者当是生活在宫廷中的女子，如宗妇曹氏，《宣和画谱》称其“所画皆非优柔软媚取悦儿女子者，真若得于游览，见江湖山川间胜概，以集于毫端耳”[47]347。可知曹氏不仅有绘画功底更有生活体验，于是将对江湖山川的胜景与喜爱跃然纸上。所画虽传世不多，但为皇宫收藏的就有《桃溪图》《柳塘图》《蓼岸图》《雪雁图》《牧羊图》等，史称“妇人女子能从事于此，岂易得哉”[48]。而仕宦家庭中的女子所作书画有章法者亦不乏其人，如北宋章友直之女章煎，“工篆书，传其家学……能如其父以篆，笔画棋局，笔笔匀正，纵横如一”[49]274。韩琦之妻崔氏“善书札，体法甚老，殊无夫人气”[50]36。南宋临川教授蔡诜之母徐蕴行，自号“悟空道人”，史称其“手写佛经九十五卷，得唐人笔法，字画亦细楷”[50]40等。诚然，风尘女子在书画上也有不俗表现，《书史会要》就收录有徐州营妓马眄、楚州官妓英英、洪内翰侍人翠翘、彭泽娼女楚珍、天台营妓严蕊、建宁乐伎苏翠等6位女子。

其次，用自己的知识、技术和智慧来回报社会，造福闾里。两宋女子不只是社会发展成果的分享者，也是各项社会活动的参与者和主导者。如北宋都料匠预浩（喻皓）的女儿预氏，受父亲影响，自幼就看一些建造方面的书籍，还经常跟随父亲在工地耳闻目睹，据说在她十岁时“每卧，则交手于胸为结构状。如此逾年，撰成《木经》三卷，今行于世者是也”[51]603。北宋学者王令之妻吴氏，不仅“天才超然，辞翰之工，不假师授。喜读孟轲氏书，论议宿儒所不及”，且还懂得工程技术。丈夫死后回到娘家，当地官员都不敢轻举的垦荒治理废坡这一大工程，她却应承下来。史载其“辟污莱，均灌溉，身任其劳，筑环堤以潴水，疏斗门以泄水”，此举使得“四境无复凶岁，民深德夫人之惠”，州守还上奏朝廷“优赐米帛”，墓志铭赞其：“迹其泽被一方，功昭于时，岂特古今女子所未尝有，虽烈丈夫建立，无以过之。”[52]134-135宋末元初的棉纺技术改革家黄道婆，年轻时前往海南学得先进的纺织技术，然后根据家乡普种木棉且纺织业滞后的情况，她大胆改造纺织工具，将纺织技艺传授给家乡民众，“人既受教，竞相作为，转货他郡，家既就殷”[53]297，所主打产品以“吴泾被”而闻名。

最后，强烈的家国情怀和国难当头的勇于担当。在内忧外患的情况下，两宋女子不仅对子女施以忠君爱国之教，更有的以其胆略和智慧，如同男子一般出战保家卫国，如北宋永安军节度使折德扆之女、名将杨业之妻折赛花（即佘太君），史称其“性警敏，尝佐业立战功”[54]437。抗金名将韩世忠之妻梁红玉，祖、父都是武将出身，她自幼练就一身功夫，建炎三年（1129年）元宵节那天，韩世忠与金兀术在镇江约战，史载“战将十合，梁夫人亲执桴鼓，金兵终不得渡”[25]11361。还有知州周虎的母亲周氏，开禧二年（1206年）金兵围攻和州，面对“敌骑蔽野，居民官军无以为食，城欲下者屡”的严峻局势，周氏毫不犹豫地“自拔首饰奁具，巡城埤，遍犒军，使尽力一战。命虎同士卒甘苦，与之俱攻围以出战”，以致“士卒感其诚意，遂以血战，敌骑几歼”[55]4981。最终迫使金兵议和，江南一带亦获安宁，周母也因此被封为“和国夫人”。

自隋唐创立科举取士制度后，包括设置童子科在内，虽然没有性别限制，但至宋室南移之前一直是男子的天下。就在宋孝宗淳熙元年（1174年），9岁女孩林幼玉参加童子科应试得中，《文献通考》如是说：“自置童子科以来，未有女童应试者。自淳熙元年夏，女童林幼玉求试，中书后省挑试所诵经书四十三件，并通，诏特封孺人。”[56]330之后，在宋廷加大童子试难度的情况下，宋孝宗嘉定五年（1213年）居然还有一位叫吴志端的8岁女孩前来应试过关，虽在如何册封及给与相应待遇问题上遭到一些臣僚的阻扰，未能像林幼玉那样被封为“孺人”，只是赐予“量赐束帛以示优异”[57]4466而已，但这些都足以表明她们生而颖悟，应试之前已阅读过大量书籍，做过不少应试功课，最重要的是她们敢于挑战自我和应试的性别差异，从而打破男子独霸场屋的局面。此后，直到太平天国时开设女科，女子才能和男子一样平等地进出场屋。

总而言之，社会大变局为两宋女子教育生活带来前所未有的机遇和空间，无论是作为自然人、家庭人还是社会人，也无论是受教者还是施教者，她们都能遵循来自社会及家庭的规训来努力塑造自己的角色形象，同时又在一定程度上敢于挑战传统，打破陈规或约束，按照自己的意愿来创造属于自己的生活、实现自己的人生梦想。她们的教育生活，在两宋社会生活中属于最为活跃的一个场域，也是在中国教育历史长河中女子教育发展的黄金期，在同时代的世界舞台上独领女子教育风骚。

参考文献

[1]葛兆光.思想史研究课堂讲录：视野、角度与方法[M].北京:生活·读书·新知三联书店，2005.

[2]谢和耐.中国社会史:第5卷[M].黄建华，等译.南京:江苏人民出版社，2010.

[3]华中师院教科所编.陶行知全集:第2卷[M].长沙:湖南教育出版社，1985.

[4]曾枣庄，刘琳.全宋文:第253册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[5]曾枣庄，刘琳.全宋文:第99册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[6]曾枣庄，刘琳.全宋文:第256册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[7]曾枣庄，刘琳.全宋文:第132册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[8]曾枣庄，刘琳.全宋文:第352册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[9]曾枣庄，刘琳.全宋文:第196册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[10]曾枣庄，刘琳.全宋文:第332册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[11]曾枣庄，刘琳.全宋文:第96册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[12]曾枣庄，刘琳.全宋文:第40册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[13]曾枣庄，刘琳.全宋文:第174册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[14]曾枣庄，刘琳.全宋文:第42册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[15]曾枣庄，刘琳.全宋文:第41册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[16]曾枣庄，刘琳.全宋文:第158册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[17]曾枣庄，刘琳.全宋文:第152册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[18]曾枣庄，刘琳.全宋文:第58册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[19]曾枣庄，刘琳.全宋文:第190册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[20]曾枣庄，刘琳.全宋文:第287册[M].上海:上海辞书出版社，合肥:安徽教育出版社，2006.

[21]曾枣庄,刘琳.全宋文:第276册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[22]洪迈.夷坚志:第4册[M].北京:中华书局,1981.
[23]龚书铎总主编.中国文化发展史:宋元卷[M].济南:山东教育出版社,2013.
[24]周密.武林旧事[M].北京:中华书局,2007.
[25]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[26]黎靖德编.朱子语类:第6册[M].北京:中华书局,1986.
[27]曾枣庄,刘琳.全宋文:第51册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[28]曾枣庄,刘琳.全宋文:第233册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[29]刘斧.青琐高议[M]//宋元笔记小说大观:第1册.上海:上海古籍出版社,2007.
[30]罗烨.醉翁谈录[M].上海:古典文学出版社,1957.
[31]吴曾.能改斋漫录[M].上海:上海古籍出版社,1979.
[32]冯梦龙.警世通言[M].南京:凤凰出版社,2007.
[33]曾枣庄,刘琳.全宋文:第108册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[34]斋藤茂.妓女与文人[M].北京:商务印书馆,2011.
[35]曾枣庄,刘琳.全宋文:第28册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[36]曾枣庄,刘琳.全宋文:第282册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[37]曾枣庄,刘琳.全宋文:第301册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[38]曾枣庄,刘琳.全宋文:第223册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[39]文莹.玉壶清话[M]//.宋元笔记小说大观:第2册.上海:上海古籍出版社,2007.
[40]曾枣庄,刘琳.全宋文:第300册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[41]曾枣庄,刘琳.全宋文:第75册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[42]曾枣庄,刘琳.全宋文:第53册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[43]王辟之.渑水燕录[M]//宋元笔记小说大观:第2册.上海:上海古籍出版社,2007.
[44]胡文楷编著.历代妇女著作考[M].上海:上海古籍出版社,1985.
[45]曾枣庄,刘琳.全宋文:第98册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[46]胡仔.苕溪渔隐丛话[M].钦定四库全书本.
[47]潘运告注译.宣和画谱[M].长沙:湖南美术出版社,1999.
[48]汤漱玉.玉台画史[M].南海黄氏1916.
[49]陶宗仪.书史会要[M].上海:上海书店,1984.
[50]厉鹗.玉台书史[M].南海黄氏1916.
[51]欧阳修.归田录[M]//宋元笔记小说大观:第1册.上海:上海古籍出版社,2007.
[52]曾枣庄,刘琳.全宋文:第176册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
[53]陶宗义.南村缀耕录[M].北京:中华书局,1959.
[54]王克昌等.保德州志[M].台北:成文出版有限公司影印本,1977.
[55]叶绍翁.四朝闻见录[M]//宋元笔记小说大观:第5册.上海:上海古籍出版社,2007.
[56]王应麟.文献通考[M].北京:中华书局影印版,1986.
[57]徐松.宋会要辑稿:第112册[M].北京:中华书局,1957.

Women's Educational Life Style in Social Transformation of Song Dynasty

Zhao Guoquan

Abstract: The Song dynasties is in a period of great social change in the feudal society. The civilized and rational founding atmosphere and relatively stable political and social ecology bring rare opportunities and development space to the women's educational life of the two Song dynasties. Multiple historical materials holds that women's education and life in the Song Dynasty are integrated, which thus describes the "truth" of women's education. In the state of time and space, women's education and life in the Song Dynasty presents an open and fashionable development trend in the process of inheritance. The "mother education" culture is also developing Perfect construction in educational life. Because of the diversity and self-consciousness of women's educational life in the Song Dynasty, they had outstanding performance in poetry, calligraphy and painting, science and technology, imperial examination,family education, military affairs and politics.

Key words: Song Dynasty; great social change; women's education; educational life

[责任编辑/原　孟]

论宋代鹿鸣宴尊老尚贤的社会教化功能*

纪昌兰

摘　要：宋代国家重视以科举方式选拔人才，鹿鸣宴作为地方为得解举子饯行而开设的重要宴饮形式，受到各方普遍关注。宋代鹿鸣宴脱胎于古礼乡饮酒，二者虽然侧重点有所不同，但蕴含其中的“尊老尚贤”之意却一脉相承。凭借行于地方的鹿鸣宴和乡饮酒礼，宣传乡里地方教化，以期构建良好的民风，继而稳定地方社会统治秩序，是宋代国家地方治理的一种重要举措。

关键词：宋代；鹿鸣宴；乡饮酒；尊老尚贤
中图分类号：K244，K245　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0057-07

宋代科举取士盛行，地方发解试合格后，为表示庆贺和宣扬乡里教化，地方政府会在士子进发前举行盛大的宴饮活动以饯行，此种宴会在当时称为鹿鸣宴。换而言之，鹿鸣宴是在地方科举考试结束后州县长官为赴下一级考试合格考生饯行而举办的宴饮活动。唐代以来，宴会上奏《诗经·小雅》中《鹿鸣》一篇，并作为一种礼仪制度传承下来，故而称之为鹿鸣宴。宋代沿袭古风，各个地方长官为给发解试合格者赴省试壮行，一般都要举行鹿鸣宴。在宋朝国家“右文”政策影响下，鹿鸣宴的举行更加正式，更具影响力。学界已有鹿鸣宴的相关研究①，对于鹿鸣宴具有的政治宣传和地方教化作用关注不够，也为本文的撰写提供了契机。

一、宋代鹿鸣宴及其设置

宋代对于文治事业之重视为中国古代历史上尤为显著的阶段性特征。宋人蔡襄指出：“今世用人，大率以文词进。大臣，文士也；近侍之臣，文士也；钱谷之司，文士也；边防大帅，文士也；天下转运使，文士也；知州，文士也。”[1]384蔡襄的话较好地反映出宋朝国家重视文治事业和重用文人的事实。而科举考试作为选拔人才和宣扬文治教化并重的制度，在国家政治生活中的重要地位不言而喻。宋朝官员选拔方式有五，分别为科举取士、恩荫补官、纳粟摄官、流外出职、从军补授[2]，其中“计其才行可以居官治事者，纳粟、胥吏不如补荫，补荫不如进士、武举”[3]9402，尤为突出了科举取士选拔人才的重要性，通过科举考试确实为宋朝政府输送了大批德行出众的人才。宋朝统治阶层中高级官员大多数为科场出身，据《宋史·宰辅表》所列宰相133名，科举出身者高达123名，占92%[4]52。可见宋朝科举之盛为前代所不及。在此背景之下，围绕着科举取士而展开的系列庆祝活动名目繁多，其中尤为著名者就有鹿鸣宴，也是乡里地方为世人津津乐道的一大科举盛事。

收稿日期：2020-05-19
***基金项目**：浙江省哲学社会科学重点研究基地课题“公务宴与南宋国家政治生态”（20JDZD057）、信阳师范学院“南湖学者奖励计划”阶段性成果。
作者简介：纪昌兰，女，历史学博士，信阳师范学院历史文化学院副教授（河南信阳　464000），主要从事宋代历史文化研究。

鹿鸣宴在唐朝时期已经初具雏形。唐时地方上科举初级考试结束之后，为宣扬乡里教化，地方长官会为科考士子举行集会，召集同僚，设宾主、陈俎、豆，备管弦，杀羊，歌《鹿鸣》之诗[5]1159，集会仪式相当隆重。随着时代的发展，到宋朝时期，国家推崇以文治国，地方上对于鹿鸣宴之举办更是毫不懈怠，为发解试合格者举行鹿鸣宴日渐成为各地通行的惯例，具有了程式化的意义，也是地方上宣扬乡里文治繁兴、勉励后学的一大盛事。这一时期，各地举办鹿鸣宴之现象十分普遍。宋人吕陶《鹿鸣燕诗序》言："成都诸进士，既中有司之式度，则藩侯为之设燕，赋诗宠行，相与属和，摹刻而传。循仍久之，号曰故事。"[6]132不仅成都如此，其他地区亦是相习成风。福州长乐士人陈茂林绍兴十七年（1147年）为解头，按照当地旧例，与同荐者共赴鹿鸣燕[7]153。绍熙三年（1192年）秋，信州解试揭榜结束，"当作鹿鸣燕以享随计之士"。郡守王道夫便选择了九月二十九日开筵，"诸邑士子先期皆至"[7]1022，提前到达为参加鹿鸣宴做好准备。鹿鸣宴上预宴者首先是地方官僚，尤以长官为代表。曾宏父曾以台州首臣身份出席当地鹿鸣宴，且作诗以饯士子[8]78。庆元年间，临江劝驾多士，鹿鸣宴上"凡由进士科进者皆预焉"[9]208。除地方长官、考试合格者外，通常还包括考官、学政等组织参与人员，甚至是方外之人。洛阳乡先生郭延卿连蹇场屋，预乡荐鹿鸣燕日，吕蒙正命道士与席[10]32。

鹿鸣宴程式及内容十分丰富。举办鹿鸣宴旨在宣传地方教化、为得解士子饯行，宴会仪程一般有例可循，大体包含饮酒、作乐、赋诗等一系列内容。其中赋诗兼具宣传地方文教之盛及展示预宴者才华的双重功能，因此也最负盛名。鹿鸣宴诗作在文体上灵活多变，不拘一格。时人汪应辰指出："故事，鹿鸣宴赋诗，所以致劝驾之意。如蒙继和，不必次韵，或五言，或七言，或一首，或二首，各从其便，庶几得以观志也。"[11]294就是强调鹿鸣宴上诗词唱和"各从其便"。通过赋诗考察或展示预宴者才学才是此举真正意图之所在，因此彭龟年作鹿鸣宴诗序有言："某陈人也，偶睹盛事，思有以记之，敬嗣严韵二首，极愧不工，尚几镌削。"[9]208强调了自己所赋诗作略欠工整，实际上为谦虚之辞，却透露出鹿鸣宴上"以诗才探人才"的真实状况。南宋人费袞十分推崇苏轼的文才，认为"东坡之文浩如河汉，涛澜奔放，岂区区束缚于堤防者"，而东坡所作《徐州鹿鸣燕诗序》全用四六文体，大概是"效唐人体而益工，盖以文为戏邪"[12]44，对苏轼才华学识的赞赏与倾慕溢于笔端，也证明了鹿鸣宴之类场合诗作所赋有才华展示之功能。

由于创作者不同，诗作内容也有截然区别。地方官之作通常表达了政府对于地方文教事业之重视、彰显政绩，同时又充满对考生的期待和谆谆教导之意，鼓励士子在下一级科考中获得佳绩。熙宁五年（1072年），冯山通判梓州，曾在当地鹿鸣宴上赋诗两首，其一首有言："重阳高会最风流，为礼贤书席后游。已爱食萍歌小雅，更宜攀菊赏清秋。荣观坐见邦人喜，壮志行期国士酬。酒到从容当尽醉，登仙名籍在瀛洲。"[13]289全诗不仅有对参加宴会科考士子的热烈祝贺，还殷切期望其能大展宏图、报效国家，同时寄予在后续考试中取得良好科名的祝愿。考生诗作则往往充满了对美好前途的殷切期盼及参与宴会的无限荣耀与感激之情。吕陶在记述熙宁八年（1075年）成都举办的鹿鸣宴时指出：

> 今年秋，府帅刘公谓旧礼之不可废也，既燕之，遂以诗赠之，且述前人题柱夺标之事，而劝励焉。盖好贤乐善之心，发于咏歌，则教存其间也。自天章李公，洎僚属宾从及其诸生，相继而赋……后世好事者，摭其本末纪为美谈，有以知朝廷文化之盛，多士逢辰之荣，想味余风，良可爱慕。然则鹿鸣唱和之传也，亦可以见西州学俗之美而礼文之有足观者。[6]132

以上可见，地方长官作诗旨在劝勉诸生，而僚属、宾客所作则突出夸赞地方文教之盛，大都是应酬唱和之作。对此，有学者就指出，鹿鸣宴诗是在特定环境（鹿鸣宴）中歌咏特定事件（为举子宠行）题材狭窄，内容空泛；带有强烈的应酬性，华而不实。概而观之，现存宋人鹿鸣宴诗整体成就不高，但作为一种文化现象，尚有阅读的价值[14]。当然，鹿鸣宴诗仍有可称道者。如南宋初年，国家经历"靖康之难"后，科举制度逐渐

获得恢复，各个地方鹿鸣宴也渐次得以实行。政权建立初期，宋、金兵火不断，战祸连年。刘子翚《鹿鸣燕诗送诸进士》诗有言："讲艺欣闻暂息兵，槐花秋晚诏群英。胡尘不隔蟾宫路，镜水初题雁塔名。"[15]351诗中深切表达了对于国家重获和平的欣喜和渴望之情。观此诗作对于体察当时国家政治局势具有一定的参考价值。此外，宴会上尚有乐舞等娱乐节目助兴。关于此，宋人诗词中俯拾即是，诸如"细听吹笙仍鼓瑟，即看结绶却登畿"[11]294、"芳筵缥缈开三岛，大乐喧哗彻五云"[16]739等之类描述，鹿鸣宴热闹隆盛之景象可见一斑。

鹿鸣宴不单是为得解士子饯行，更表明地方政府对于文教事业的重视程度，通常会伴随着馈赠，具有一定的助学意义。《诗序》曰："《鹿鸣》，燕群臣嘉宾也。既饮食之，又实币帛筐篚以将其厚意，然后忠臣、嘉宾得尽其心矣"[17]29，将宴会馈赠和臣子感恩戴德继而报以忠心结合起来，很好地诠释了此举意图之所在。南宋时期，宁波一带为得解士子饯行时"于常例外，制司酒息钱内各特送五百券，以助观光之行"，所以"敬贤书而尊国体也"[18]3614。诸如此类馈赠现象在当时非常普遍。如《景定建康志》中就详细记载了建康府馈赠士子物品之常例：

> 本府劝驾，于贡院揭名一月后，就设厅开鹿鸣宴。凡本府新旧文武举及漕司新举人皆预焉，津送有差。
>
> 本府正请士人，每员送十七界会子三十贯文，折绿襕、过省见钱一十贯文七十八陌；酒四瓶；兔毫笔一十枝；试卷札纸四十幅；点心折十七界会子一十贯，酒一瓶，特送十七界会子一千贯文。
>
> 江东漕司正请官员、士人，除漕司津送外，本府每员送十七界会子三十贯，折绿襕、过省见钱一十贯七十八陌；酒四瓶；兔毫笔一十枝；试卷札纸四十幅；点心折十七界会子一十贯，酒一瓶。
>
> 淮郡附试正请士人，每员送十七界会子三十贯，折绿襕过省见钱一十贯七十八陌；酒四瓶；兔毫笔一十枝；试卷札纸四十幅；点心折十七界会子一十贯，酒一瓶，特送十七界会子二百五十贯文。
>
> 本府免解士人，每员送十七界会子二十贯（文注：府学前廊增十贯），酒二瓶，点心折十七界会子一十贯，酒一瓶，特送十七界会子五百贯文。
>
> 淮郡免解士人，每员送十七界会子二十贯，酒二瓶，点心折十七界会子一十贯，酒一瓶，特送十七界会子二百五十贯文。[19]1878-1879

这份馈赠清单中，馈赠物品从吃食（酒、点心）到用品（纸张、笔）再到津贴一应俱全，只是不同级别士子所受馈赠数额有所区别而已。从馈赠财物来看，劝学奋进意味相当浓厚，也是地方政府宣传文教、勉励后学的重要举措。论及该问题，有学者认为，唐代乡饮酒礼兼具尊贤尚齿的功能，礼仪的举办者、参加者、举行地点以及经费来源均出自地方社会，实际上成为地方精英的聚会，尤其是贡士的乡饮酒礼成为常典之后，其对地方社会的文教发展所起到的作用是不言自明的[20]。从上述建康府的资助行为来看，与唐代相比，有过之而无不及。

能够参加鹿鸣宴是科考士子迈入仕途的第一步，也是极其重要的一个环节。宴会结束之后一般会刻印预宴者名单，当时称为"小录"，此种"通讯簿"为预宴者结交新友提供了难得的机会。正如日本学者山口智哉所说："解试合格之后举行的壮行性质的宴会——鹿鸣宴之类的活动，并不单单是在同一场所学习或共同举行同一个礼仪而已，解试的合格者为了彰显解试中的'同年'关系，以'期集小录''乡饮小录''同舍小录'等形式进行书籍的印刷和出版，以便培养'同'的意识。"[21]这种同年关系在士子们以后的仕宦生涯中体现得相当明显。

二、鹿鸣宴与乡饮酒礼之异同

乡饮酒礼在中国古代社会作为一种推行于乡里地方的礼仪教化制度而受到普遍重视。古人云："诸侯之乡大夫，三年大比，献贤者能者于其君，以礼宾之，与之饮酒。"[22]1288"乡饮酒之礼者，所以明长幼之序也。"[23]464乡饮酒礼突出了以"尊老""尚贤"为主要宗旨的礼仪教化特色。而鹿鸣宴就起源于周朝礼遇贤能之士的乡饮酒

礼。周代乡饮酒礼大体包含四项基本内容：一则乡大夫三年宾贤能，二则乡大夫饮国中贤者，三则州长习射饮酒，四则党正蜡祭饮酒。宋代具有“宾贡”性质的鹿鸣宴正是古乡饮酒礼中“宾贤能”者的一种推行形式。这种认识在宋代具有相当广泛的代表意义。政和二年（1112年），议礼局检讨五礼仪注，进呈札子，指出先儒议乡饮酒礼有四，其中后世腊蜡百神、春秋习射、序宾饮酒之仪不行于乡国，“惟今州郡贡士之日设鹿鸣宴，正古者宾兴贤能，行乡饮酒之遗礼也”[24]，明确指出鹿鸣宴是继承乡饮酒礼中的“宾兴贤能”之遗礼。

唐代兴起科举取士之法为国家选拔人才，与乡饮酒礼“献贤者能者于其君”的宗旨高度契合。随着时代发展乡饮酒礼便与科举考试结合起来，选取考试合格者以为“贤者能者”。在古礼乡饮酒上有所谓“升歌三终”环节，孔颖达指出“升歌三终”为升堂歌《鹿鸣》《四牡》《皇皇者华》，“每一篇而一终也”[22]1682。大概乡饮酒礼上开场首歌《鹿鸣》之曲，而《鹿鸣》一诗中又有“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙”之句，恰到好处地传递出国家礼遇贤才之意涵。因此，后世便称地方长官为科举考试中初试合格者饯行的宴饮活动为鹿鸣宴，而鹿鸣宴也作为中国古代的重才之宴与科举制度一起流传千年。有学者指出，乡饮酒礼发展到唐代形成两种趋势：一是“以礼发遣”的宾贡之礼，诸州行乡饮饯送乡贡；二是遵循“尊德尚齿”礼义，州县举行乡饮以劝导孝悌。“宾贡”与“尚齿”两种仪式，是同时存在的，虽皆称以“乡饮酒礼”，实质却是“同名异实”[25]。在宋代，具有“宾贡”职能的乡饮礼仪实现了身份地位的转化，与科举制度结合起来，形成具有独特称谓的宴饮形式，即鹿鸣宴；而“尚齿”礼仪则形成以凸显尊老尚贤为主要意旨的基层乡里聚会仪式：乡饮酒礼。关于地方上举行的鹿鸣宴与乡饮酒的关系，吕陶于所作《鹿鸣燕诗序》中作出了区分：

> 唐开元中，百宪具葺，文化寖隆，乃诏州郡以贡士日行乡饮，用少牢，当时谓之中礼，则今之鹿鸣燕者又从而繁饰之也。然犹取讲道修德之歌以为美名，言嘉宾之可则效，是故饮食宴乐且将厚意，庶几得尽心焉……成都素号多士，比比向学，亲逢熙明，率以治经求举，今年秋，既试于有司而荐之礼部也，府帅蔡公约用旧章敦励良俗，致礼以燕之。时翰林范公得谢而归，适居右席，实为古之乡老，公与范公洎集贤俞，公中祕段，公各为诗以美之。[6]131

吕陶认为鹿鸣宴是对乡饮酒礼加以改造即“从而繁饰之”的结果，取乡饮酒“讲道修德之歌以为美名”本义，传承先人遗风余范。因而认为此次鹿鸣宴是“用旧章敦励良俗”，意在宣扬古已有之的乡里美德，与科举取士结合起来“以见前古之髣髴”，且宴席之上对年高德劭、告老而归的范公予以尊重，具有“古之乡老”之誉，实属盛世美谈。事实上，鹿鸣宴将乡饮酒礼与《鹿鸣》的诗意结合起来为得解士子饯行，虽然鹿鸣宴与乡饮酒两者之间或有重合，却不能互相取代，混淆名称。《全宋诗》包含“乡饮酒”“乡饮礼”诗一共61首，但是考察其内容并无饯行得解举子的意涵，与鹿鸣宴诗具有明显的区别[26]165，是对二者不能互称的最佳证明。因此可以说，在宋代，鹿鸣宴与乡饮酒已经形成了两个完全不同的概念，各有所指，唐朝时期概念混淆状态的乡饮酒礼不复存在②。

也正因此，古已有之的乡饮酒礼在宋代文治兴盛发展背景之下，与具有“宾贡”职能的鹿鸣宴相比显得相形见绌，甚至出现了衰退趋势，发展势头远不及鹿鸣宴。针对此种现象，太宗淳化年间，田锡上疏阐释乡饮酒礼所蕴含的尊老尚贤、孝悌和睦等乡里宣传效应，向朝廷建议恢复古乡饮酒之礼。到政和年间，仪礼局讨论五礼仪注，指出“今州郡贡士之日设鹿鸣宴，乃行乡饮酒之遗礼也”，因而建言“因今之宜，参酌循立”，提出在州郡贡士之际行乡饮酒之礼[24]。关注重心与上述田锡提及的乡饮酒礼中所见尊德尚齿、孝悌和睦等基本内容一致，蕴含其中的尊老尚贤教化之意昭然若揭，是国家重新审视乡饮酒礼所具有的乡里宣传教化与地方治理功效的一种表现，也反映出国家十分重视礼仪教化在构建和稳定地方社会秩序中所起到的推动作用。因此，如果站在国家地方治理的角度来看，鹿鸣宴与乡饮酒实际上并无本质上的区别，都是宋朝国家治理地方所采取的一种举措而

已，“形虽有异而神同”。有学者就从地方教化的角度进行分析，认为宋代的鹿鸣宴与乡饮酒是一回事[27]。

三、鹿鸣宴所见宋代国家宣传与社会教化

虽然宋代鹿鸣宴与乡饮酒已经各有所指，但是，鹿鸣宴从根本上脱胎于乡饮酒礼，尊老尚贤之意并未消减，只是将其寓意于“宾贡”形式之中，在具体宴设过程中依然体现出了相当浓厚的尊老尚贤思想，与古乡饮酒礼一脉相承。在以下几个方面有着明显的体现：

第一，鹿鸣宴排列秩序中倡导“叙坐以齿”。唐代以来通过科举选拔人才的制度渐兴，古来盛行于乡里地方具有宾贡饯行性质的乡饮酒礼，在科举制度的推动下日渐成为常例。杜佑在《通典》中描述唐代具有“宾贡”特色的乡饮酒礼时指出：“自京师郡县皆有学焉。每岁仲冬，郡县馆监课试其成者，长吏会属僚，设宾主，陈俎豆，备管弦，牲用少牢，行乡饮酒礼，歌《鹿鸣》之诗，征耆艾，叙少长而观焉。既饯，而与计偕。”[28]180透露出唐时具有“宾贡”特色的乡饮酒礼（即宋代的鹿鸣宴）中强调“征耆艾，叙少长”之意，蕴含其中的“尊老尚贤”意味浓厚。这一礼仪规范在宋代得到了延续。宋时，为表乡里教化之意，遵循前代乡饮酒礼仪规范，鹿鸣宴预宴者一般需要按照长幼顺序排列座次。绍兴十七年（1147年），福州地方官为得解士子举行鹿鸣宴，同荐送者拜谒大成殿，按照旧例“以年齿最高者为首”[7]153，透露出以年长为尊的“尊老”理念，与乡饮酒礼“明长幼之序”的基本原则一致。庆元年间，临江地方鹿鸣宴上“沿乡人饮酒之意，叙坐以齿”[9]208，亦是如此。因此，可以说鹿鸣宴脱胎于乡饮酒，寓于母体的“尊老尚贤”之意并未完全蜕化，而是以“宾贡”的形式传承和发展着乡饮酒礼中“尊老尚贤”之基本内涵。

第二，宋人关于鹿鸣宴与乡饮酒意义之理解。《礼记》中指出“乡饮酒之礼者，所以明长幼之序也”[23]464，明确了蕴含于乡饮酒礼中的尊老思想。关于此，宋人有着类似看法。《嘉定赤城志》中讲述乡饮酒之礼时强调“乡党之民会聚饮酒，以正齿位，长者坐，少者立，老者食以厚，少者食以薄，所以示民以孝悌之道也”[29]930，借乡饮酒之仪倡导尊老之思想。绍兴十年（1140年）冬，《安福县重修学记》中有“因射乡饮酒，而识尊卑长幼之序”[30]259的记载，亦是明确了乡饮酒礼的尊老思想。脱胎于乡饮酒礼的鹿鸣宴，其本身所蕴含的尊老思想与礼仪教化之意并未完全剥离开来，而是在科举制度兴盛的背景之下，行“宾贡”形式的同时不忘宣扬乡饮酒“尊老尚贤”之古礼，实质上与乡饮酒礼之思想实质并行不悖。这一点，在宋代诸多言论中也有体现。《宋史·礼志·乡饮酒礼》中指出，贡士之际设鹿鸣宴是行乡饮酒之遗礼，“然古礼俯僎介，与今之礼不同”，“今制，州、军贡士之月，以礼饮酒，且以知州、军事为主人，学事司所在，以提举学事为主人，其次本州官入行，上舍生当贡者，与州之群老为众宾，亦古者序宾、养老之意也”[31]2721，明确了鹿鸣宴蕴含贤宾、敬老、谦让之意，本质上是行乡饮酒之遗礼。政和三年（1113年）正月，议礼局上奏曰：“州郡贡士有鹿鸣燕，古者于宾兴贤能，行乡饮酒之遗礼，请易其名如古。”对此，朝廷指示道：“稽古者不必循其迹，州郡鹿鸣燕乃古乡饮酒之意，可止以鹿鸣燕为名，有古乐处令用古乐。”[32]2261明确强调州郡鹿鸣燕“乃古乡饮酒之意”，因而不必更名如旧。绍兴二十六年（1156年）四月，新通判抚州张洙上奏曰：“乡饮酒所以明长幼之序，兴礼逊之风，当其与科举并行而不相悖。”[33]1761张洙之言可谓一针见血，是对鹿鸣宴与乡饮酒礼尊老尚贤思想内涵一脉相承的绝佳诠释。

第三，借鹿鸣宴行“学教”之事，与乡饮酒行“政教”之礼紧密相连。鹿鸣宴脱胎于乡饮酒礼，又与学校教育密不可分，“政教”与“学教”并行不悖。《新唐书·韩思彦附韩琬传》中记载，韩琬举茂才，名动里中，“刺史行乡饮饯之，主人扬觯曰：‘孝于家，忠于国，今始充赋，请行无算爵。’儒林荣之”[5]362。刺史行乡饮酒礼为韩琬饯行，实际上就是宋代所谓的鹿鸣宴，借此举宣扬“孝于家，忠于国”的“政教”思想。到宋代，乡饮酒礼经常见于学校举行，借此举寓教于下，传宣教化，就是对于此种现象的一种诠释。王安石曾经在《慈溪县学记》中讲阐述了“政教”与“学

教”两者之间的利害关系，其中有言：“天下不可一日而无政教，故学不可一日而亡于天下。古者，井天下之田而党庠遂序，国学之法立乎其中，乡射饮酒、春秋合乐、养老、劳农、尊贤使能、考艺选言之政，至于受成献馘讯囚之事，无不出于学。”[34]111王安石明确强调乡射饮酒、春秋合乐、养老、劳农、尊贤使能、考艺选言之政，国家宣传以上诸多教化事宜无不出于学校，“政教”与“学教”相辅相成，共同促进乡里地方教化。关于此，宋代地方官大多了然于心，在教化一方百姓之际常常将政教与学教紧密结合，以期达到宣传教导之意。总之，以鹿鸣宴为代表的学教和以乡饮酒为代表的政教，形式上虽然有所区别，但本质上在乡里地方所起到的宣传教化作用却具有相同之处，尤其是蕴含其间的尊老尚贤思想可谓一脉相承。

结　语

礼是巩固国家统治秩序的重要手段，因而受到历朝历代的重视。关于此，古人有所谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”[35]15，以及“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁”[36]329等说法。中国古代社会如果挑选在国家治理中具有典型代表意义的礼仪制度，那么乡饮酒礼无疑是其中举足轻重者。关于乡饮酒礼的教化作用，《礼记·乡饮酒义》中有明确的阐释，所谓“乡饮酒义者，以其记乡大夫饮宾于庠序之礼，尊贤养老之义也”，“民知尊长养老，而后乃能入孝弟；民入孝弟，出尊长养老，而后成教；成教而后国可安也”[37]668，将蕴含于乡饮酒中的尊贤养老之意进行阐发，百姓知尊长养老方可“成教”，接受孝悌教育的百姓知书达礼，如此才能达到国家长治久安的政教目的。宋代国家很好地继承并发扬了这种理政思想，《政和五礼新仪·嘉礼·养老》仪制中有司正致词，其词有言：“今兹举行乡饮酒，非专为饮食而已，凡我长幼，各相劝勉，忠于国，孝于亲，内睦于闺门，外比于乡党，胥训告，胥教诲，毋或愆堕以忝所生。”[24]教化之意不言而喻。因此可以说，自周至明，乡饮酒之礼与乡规民约并存，为华夏乡治之基石[38]190。

总而言之，无论是乡饮酒礼，还是鹿鸣宴会，在宋代都引起了官方不同程度的重视。二者虽然侧重点有所不同，但是站在国家治理的角度来看，并无本质上的区别，都具有宣扬国家“尊老尚贤”的政教思想意涵，共同服务于养老尊贤、行孝悌之义的家国治理理念之中，在构建地方社会统治秩序中具有异曲同工之妙。有学者指出，唐宋乡饮酒礼的发展演变过程，也正是一个复古与适时综合作用的过程。由于科举制度的发展，乡饮酒礼的“宾贡”职能凸显，从而一度独专乡饮酒礼之称号。随着科举制度的进一步发展，“宾贡”仪式渐趋演变成为科举制的配套仪式“鹿鸣宴”，逐渐从乡饮酒礼的概念中剥离出去，而乡饮酒的涵义明确固定为以基层社会的尊德尚齿为主旨的礼仪仪式。由唐至宋，朝廷对乡饮酒礼教化乡里、尊德尚齿功效的关注渐趋增强，正是源于朝廷对基层社会礼仪教化、社会控制加强的需要[25]。另外，唐宋时期乡饮酒礼出现的功能变化也不得不引人深思。由最初所具有的人才选拔之功效，到后来突出地方教化之功能，从实质上来看，是乡饮酒礼从中央走向地方的一种标志。这种主导权的转移，恰好说明朝廷重新审视地方社会稳定对于整个国家所具有的重要作用，而国家治理环境的安宁又是乡饮酒礼得以实施的重要保障，治乱兴衰直接影响着乡饮酒礼的实际推行效果。某种程度上来说，乡饮酒礼与国家环境的稳定相辅相成，这也是乡饮酒礼在中国古代社会得以延绵不衰的重要原因。

注释

①杨亿力：《唐代鹿鸣宴刍议——兼论鹿鸣宴与乡饮酒礼之关系》，《华中学术》2011年第1期；王美华：《唐宋时期乡饮酒礼演变探析》，《中国史研究》2011年第2期；申万里：《宋元乡饮酒礼考》，《史学月刊》2005年第2期；祝尚书：《论宋代的鹿鸣宴与鹿鸣宴诗》，《学术研究》2007年第5期；姚伟钧：《乡饮酒礼探微》，《中国史研究》1999年第1期。②祝尚书先生认为鹿鸣宴源于周代兴贤能的乡饮酒礼，由于唐及北宋人多称此礼为鹿鸣宴，宋徽宗欲让它恢复原有功能，改为乡饮酒，但习惯上不少人仍称鹿鸣宴，故二名并行（《论宋代的鹿鸣宴与鹿鸣宴诗》，《学术研究》2007年第5期），此种观点似可商榷。唐代宾贡饯行的乡饮酒礼，因为贡举制度

的实施而成为常典。父老百姓劝遵行礼、言及孝子养亲的乡饮酒礼仪式，虽然屡有朝廷诏令却施行不佳（参考王美华：《唐宋时期乡饮酒礼演变探析》，《中国史研究》2011年第2期）。宋代虽与唐时不同，但这两种趋势依然存在，不能简单的将乡饮酒混同于具有“宾贡”性质的鹿鸣宴。

参考文献

[1]蔡襄.端明集[M].上海：上海古籍出版社，1996.
[2]龚延明.宋代官吏的管理制度[J].历史研究，1991(6)：45-61.
[3]李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局2004.
[4]诸葛忆兵.宋代宰辅制度研究[M].北京：中国社会科学出版社，2000.
[5]欧阳修，等.新唐书[M].长春：吉林人民出版社，1998.
[6]吕陶.净德集[M].北京：中华书局，1985.
[7]洪迈.夷坚志[M].北京：中华书局，2006.
[8]王明清.玉照新志[M].上海：上海古籍出版社，1991.
[9]彭龟年.止堂集[M].北京：中华书局，1985.
[10]王铚.默记[M].北京：中华书局，1981.
[11]汪应辰.文定集[M].北京：中华书局，1985.
[12]费袞.梁溪漫志[M].上海：上海古籍出版社，1985.
[13]冯山.安岳集[M].影印文渊阁四库全书：第1098册.
[14]祝尚书.论宋代的鹿鸣宴与鹿鸣诗[J].学术研究，2007(5)：126-132.
[15]刘子翚.屏山集[M].影印文渊阁四库全书：第1134册.
[16]赵抃.清献集[M].影印文渊阁四库全书：第1094册.
[17]卜商，朱熹辨说.诗序[M].北京：中华书局，1985.
[18]梅应发，刘锡.开庆四明续志[M]//宋元浙江方志集成：第8册，杭州：杭州出版社，2009.
[19]周应合.景定建康志[M]//宋元方志丛刊：第2册，北京：中华书局，1990.
[20]游自勇.唐代乡饮酒礼与地方社会[J].首都师范大学学报(社会科学版)，2015(2)：5-12.
[21]山口智哉.宋代“同年小録”考：“书かれたもの”による共同意識の形成[M]//中国—社会と文化：第17号，东京：中国社会文化学会，2002.
[22]郑玄注，孔颖达，等.正义.十三经注疏·礼记正义[M].上海：上海古籍出版社，1997.
[23]周礼·礼记[M].陈戍国，点校.长沙：岳麓书社，2006.
[24]郑居中，等.政和五礼新仪[M].影印文渊阁四库全书.
[25]王美华.唐宋时期乡饮酒礼演变探析[J].中国史研究，2011(2)：91-116.
[26]周兴禄.宋代科举诗词研究[M].济南：齐鲁书社，2011.
[27]战秀梅.北宋士大夫地方教化研究[D].上海师范大学，2010.
[28]杜佑.通典[M].长沙：岳麓书社，1995.
[29]陈耆卿.嘉定赤城志[M].影印文渊阁四库全书：第486册.
[30]王庭珪.卢溪文集[M].影印文渊阁四库全书：第1134册.
[31]脱脱，等.宋史[M].北京：中华书局，1977.
[32]杨仲良.宋通鉴长编纪事本末[M].哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006.
[33]徐松.宋会要辑稿[M].上海：上海古籍出版社，2014.
[34]王安石.王安石文集[M].北京：商务印书馆，1929.
[35]何晏注，邢昺疏.论语注疏[M].北京：中国致公出版社，2016.
[36]荀况.荀子[M].上海：上海古籍出版社，2014.
[37]四书五经[M].陈戍国，点校.长沙：岳麓书社，2014.
[38]刘青，邓代玉.中国礼仪文化[M].北京：时事出版社，2009.

Respecting the Old and Upholding the Virtuous：on the Social Educational Function of Luming Banquet in Song Dynasty

Ji Changlan

Abstract：The Song Dynasty attached great importance to the selection of talents by means of imperial examinations. As an important form of banquet held in order to get a farewell dinner, luming banquet was widely concerned . luming banquet was born in the ancient ritual township drinking, although the emphasis of the two are different, but contains the meaning of “respect the old” in the same line. As to build a good folk custom and then stabilize the local social order, it was an important measure of local governance to promote local education by means of the luming banquet and the drinking ceremony in Song Dynasty.

Key word: Song Dynasty; Luming banquet; ancient ritual township drinking; respecting the old and upholding the virtuous

[责任编辑/原　孟]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

神话与星空:“绝地天通”的天文学阐释*

刘宗迪

摘　要:重、黎绝地天通的神话载于《尚书》《国语》,实沈、阏伯不相见的神话载于《左传》,天虞和噎的神话载于《山海经》。乍看之下,这三个神话互不相干,比较三者的结构,分析其天文学背景,却可以发现这三个神话实为同一种天文现象的反映,即天蝎座和猎户座分别在春夏和秋冬升起的天象景观。这三个神话的天文学渊源表明,神话与星象,在当今知识范畴中虽分属于人文和天文,但在古人的思想世界中,却是息息相关的。

关键词:古代神话;绝地天通;创世;历法;星象
中图分类号:I299;B93　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:2095-5669(2020)04-0064-08

在现代人观念中,星空是自然现象,神话是人文现象,两者可谓天壤悬隔。德国哲学家康德致力于划分人类知识范畴,他以开天辟地般的勇气对人类思想的混沌世界进行审视,将自然科学归于现象领域,将道德实践归于先验领域,从根本上将自然与人道一刀两断。他在《实践理性批判》的序言中写道:“有两种东西,我对它们的思考越是深沉和持久,它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就会日新月异,不断增长,这就是我头上的星空和心中的道德律。”康德将自然律与道德律一归于星空,一归于人心,可以说康德的所作所为是现代意义上的“绝地天通”。

正是通过将自然与道德区分开来,自然失去了道德属性,才能成为科学的研究对象,自然科学才有可能。也正是因为道德与自然区分开来,道德全靠人类的自我决断,人类才获得了相对于神或自然的独立性,旨在对人类的道德、历史和文化进行理性审视的人文科学才成为可能。可以说,自然与道德、天文与人文的分离,是现代性赖以成为可能的基础。自然与道德、天文与人文、自然科学与人文科学的分离,在很大程度上是现代发明。在现代性之前的传统社会和现代性之外的民间社会,还不存在这种二元论世界观,天和地、神与人相互影响,密不可分,因此,古人津津乐道“天人合一”、老百姓时常念叨“天地良心”。这其实并不难理解,在传统的渔猎、游牧或农耕社会,人靠天吃饭,敬畏天道、接受星空的自然律指导,可以说是人类最基本的良知,也是基本的德性。在他们的心目中,高高在上、遥不可及的星空主宰着人间的命运,亘古不变、四时不忒地轮回于上的苍穹和群星就是神性或天道的昭显。在中国传统天文观中,北极周围的一片星空被命名为紫微垣,就是天上的紫禁城,是上帝居住的宫殿,而围绕北极而运转的北斗七星,则被视为上帝乘坐的马车,一年四季,旋转不停,给人间指示季节和昼夜。

正因为星空被视为神性的渊薮和众神的宫殿,是人间命运的主宰者,所以,对于古人来说,天文学不仅是科学知识,也是天道或神性的体现,天文学既是生活日用须臾不可或缺的实用知识,也是神对人间的诫命和告谕。这些被赋予神圣性的天文知识往往以歌谣、故事的形式

收稿日期:2020-01-19
***基金项目**:北京语言大学北京市高精尖学科建设项目“山海经与中国上古历史文化的重建”(0130/451122603)阶段性成果。
作者简介:刘宗迪,男,法学博士,北京语言大学人文学院教授(北京　100083),主要从事神话学、先秦文献研究。

世代流传。岁月流逝，时过境迁，后世的人们不可避免地遗忘了其与天文的关系，这些知识就变成了话语中的古董，脍炙人口却令人费解，成为流传广泛却难解其义的故事或象征，亦即现代人所谓的“神话”。正因为星空是神性的源头，神话在其诞生之时即与古人对于星空的观察、想象和崇拜密不可分，神话中蕴含着古老的天文知识，因此研究神话就不能不涉及天文学。上文把康德的批判哲学比作“绝地天通”，“绝地天通”本是一个中国神话，这个神话就跟天文学密不可分。

一、“绝地天通”与创世

重、黎“绝地天通”的故事很有名，对这个故事的记述，见于《尚书·吕刑》和《国语·楚语》，《楚语》的记述比较详细。《吕刑》说古时候蚩尤率苗民犯上作乱，苗民滥用刑罚，残害无辜百姓，弄得民怨沸腾，地上一片腥臭之气。上帝可怜老百姓，从天上施加惩罚，灭绝了苗民，然后命令重、黎隔绝了天地，从此神、人分居天、地，不相交通。《楚语》载楚昭王问博学多识的大夫观射父，《周书》中说的重、黎“绝地天通”是什么意思？难道在天地交通未绝之前，人可以上天吗？观射父解释说，“绝地天通”的故事，说的并非过去天、地相连，人可以登天。其真正意思是说，往古之时，巫觋祝宗等神职人员，各司其职，因此人和神各安其位，民敬神，神佑民，因此天下太平，灾祸不兴。但到了少皞当政的晚年，由于九黎搅乱，“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史……蒸享无度，民神同位”，家家都是巫师神婆，搞得人神混淆，天地无别，因此导致天下大乱，灾祸不断。少皞死后，颛顼袭位，颛顼“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”，命重和黎把天与地、神与人分开，才重新恢复了天地秩序。

《吕刑》用“绝地天通”故事解释刑法的起源，《楚语》则用这个故事解释宗教秩序的起源，两者语境不同，但都将“绝地天通”解释为人、神的分离，认为“绝地、天通”意为“绝人、神通”，旨在隔绝人、神，避免人、神混杂，让人失去对神应有的敬畏。但这种解释明显不是这个神话的本义，这从楚昭王与观射父的问答即可看出，楚昭王问观射父曰：“所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”可见，在当时一般人的观念中，这个故事的意思就是说天地本来是相通的，人本来可以登天，由于后来重、黎把天地的通道隔绝了，人就无法登天了。观射父读书多，有学问，很受楚昭王敬重，他知道天、地本来就相去悬绝，天穹高悬于大地之上，人从来就不可能登天，“夫天地成而不变，何比之有？”因此对这个故事作了合理化的解释。观射父这番解释固然合情合理，但却并非这个神话在当时人心目中固有的意思。

要了解其本来面目，要看《山海经》的记载。《山海经》成书很早，它记载的很多神话保留了原初形态，其中《大荒西经》提到“重献上天、黎卬下地”的场景，无疑跟“重黎绝地天通”有关：

> 大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姬天门，日月所入。有神人面无臂，两足反属于头上，名曰噎。颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎卬下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。有人反臂，名曰天虞。

在大荒世界的西方，有一座山叫日月山，这座山是天枢，也就是天轴。这座山又名天门，是太阳和月亮降落的地方。山上有一位神，名字叫噎（“噎”即下文的“噎”，形近而讹，下文通作“噎”），没有双臂，反举双脚在头上，像是在倒立拿大顶的样子。颛顼生老童，老童生重和黎，上帝命“重献上天，黎卬下地”，地生了一位神叫噎。噎居住在西极，负责观察日月星辰的运行。日月山上还有一位神，名字叫天虞。“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎卬下地”一段话，说的显然就是重黎“绝地天通”。

我们现在读到的《大荒经》，是“看图说话”，经文是对一幅图画内容的叙述，但并非《大荒经》中所记载的所有内容都是画面所见。就像小学生作看图说话练习会根据自己的理解添油加醋一样，《大荒经》作者在讲述画面内容时，也会引用他知道的故事对画面的意思加以解释，《大荒西经》这段记载中，“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎卬下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次”这一段话，显然是静态画面所无法表现的，只能是述图者

补充的说明，用以解释画面中“噎”的身世和职能。这段记述中，只有“大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。有神人面无臂，两足反属于头上，名曰噎……有人反臂，名曰天虞”数句是对画面的直接写照。这番描述表明，在画面中，在一座被称为天枢、天门的日月山上，画着两个奇怪的形象，即噎和天虞，噎“人面无臂，两足反属于头上”，天虞“反臂”。也就是说，图画中并没有描绘重和黎两位大神，而只是描绘着噎和天虞两个奇怪的人物。

那么，图中描绘的这两位怪人的这番姿势和动作，是何用意呢？噎和天虞跟重和黎又是什么关系呢？

述图者引用重黎“绝地天通”的故事解释这个画面，这意味着，在他看来画面中所绘人物的身份和事迹与重黎“绝地天通”故事有关，噎和天虞可能就是重和黎。文中说噎为“下地”之子，“下地”即大地，则噎即大地之子。值得注意的是，《山海经》的另一篇《海内经》记载了一位名叫“噎鸣”的神，也是大地之子：

> 炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工……共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。

后土为大地之神，后土生噎鸣，则噎鸣是大地之子。噎和噎鸣都是大地之子，“噎”当为“噎鸣”的简写，两个名字指同一个人。此外，祝融就是黎，《左传·昭公二十九年》云：“颛顼氏有子曰犁，为祝融。”犁就是黎，祝融为火神，而《楚语》说颛顼命黎为火正，火正亦即火神。《大荒西经》说噎是黎的儿子，《海内经》则说噎鸣（噎）是祝融（黎）的孙子；《大荒西经》说：“令黎卬下地，下地是生噎。”意味着下地（后土）是黎的儿子，而《海内经》则说后土是祝融（黎）的孙子。黎（祝融）、后土、噎之间的辈分关系，纠结颠倒，乍看似乎一团乱麻。

其实，上古宗教未经制度化整理，因风土之异、族群之别，一神分化为多神，多神混迹为一神，实属司空见惯的现象，就像现在民间到处可见的奶奶庙、娘娘庙，其中供奉的众神谱系和名字多杂乱无章。再加之传说在流传过程中，因方言之异、音韵之变、转写之讹，一神而多名、一名而异写的现象也是势所必然，从而导致神谱的混乱和歧异。古人不明白这个道理，为了调和歧异、整齐故事，常常想当然地硬作调和或强为区分，因见一神之异名，而不知其原为一神，故分别为二神，又因二者名称虽异，但职能相同，因此又将两者联宗为父子、爷孙，如此一来，同一神格就衍生为一长串的神族世系。明白这个道理，就可知道黎与噎、后土与噎鸣，虽称为父子或祖孙，原本可能是同一神格，具有相同的宗教职能，即都是土地神一神的分化，也就是说，《大荒西经》以噎为黎之子，无异于表明两者同一神格，并为下地之神。

上引《大荒西经》的记述中，噎与天虞配对，重与黎配对，既然噎就是黎，那么，天虞自然就是重。明白了噎和天虞其实就是“绝地天通”的黎和重，《大荒西经》所述画面中噎和天虞的所作所为的意义也就迎刃而解了。《大荒西经》说：“重献上天，黎卬下地”，《楚语》说：“重实上天，黎实下地。”韦昭注说：“言重能举上天，黎能抑下地。”袁珂先生认为韦昭说的“举、抑”似即本自《大荒经》的“献、卬”，“献、卬”殆即“举、抑”之义，并认为“卬”字或即“印”字之讹，“印”有“按下”之义，其实就是“摁”意思[1]462。

重、黎为兄弟，齐心协力分天地，天在上，故曰“献”，“献”谓自上而下，《春秋·隐公五年》何休注云：“献者，下奉上之辞。”《周礼·天官冢宰》贾公彦疏云：“上于下曰馈，下于上曰献。”地在下，故曰“抑”，《说文》云：“𢍏，按也。从反印。”段注云：“‘按’当作‘按印’也，浅人删去印字耳。按者，下也，用印必向下按之，故字从反印。《淮南·齐俗训》曰：‘若玺之抑埴，正与之正，倾与之倾。’玺之抑埴即今俗云以印印泥也。此抑之本义也。”“𢍏”即“抑”字，其义谓按下。献者上举，抑者下按，重献上天，黎抑下地，一上一下，方能把天、地分开。

那么，若用图画表现，该如何表现重、黎分天地的动作呢？最直观的示意画法，就是绘一人两臂高举，作托起天穹之状，表示重献上天，另绘一人双手往下压，作按下大地之势，表示黎抑下地。《大荒西经》噎与天虞的形象呈现就是这种场面：“有神人面无臂，两足反属于头上，名曰噎。”噎头脚倒立，正在用力将大地往下摁。谓之“无臂”，大概并非无臂，只是图中画得不太醒目而已。“有人反臂，名曰天虞。”“反臂”可解

释为双臂反背于背后，也可解释为双臂反手高举，双臂反背身后，是人的常见动作，图画没必要刻意表现，述图者也没必要刻意提点，因此，此处当理解为双臂高举，表示重或天虞正在托举天穹，使之上升。《大荒经》图画旨在示意，"立象以尽意"，这个画面生动地描绘了重黎绝地天通的动作，也直白地道出了这个故事的本义：天和地本来是合在一起的，是噫和天虞两兄弟合力同心，一个往上举，一个往下摁，才把天地生生地分了开来的。

如此说来，重黎绝地天通故事顿时失去了其在《楚语》中被赋予的那番玄奥的宗教学意味，而显得极为简单粗暴。其实，简单粗暴才是民间故事的本相，尤其是像开天辟地这般伟业，不用暴力是无法实现的。盘古挥动板斧开天辟地的故事较之重黎兄弟，就显得更简单粗暴。至于希腊神话说，天空之神乌拉诺斯与大地母神盖亚无休无止地交媾，导致盖亚无法忍受，最后是他们的儿子库洛诺斯挥舞锋利的镰刀砍断父亲的生殖器，才导致天空与大地分离，这不仅粗暴而且是残忍了[2]31-32。

《大荒经》图中将噫与天虞这对开辟之神绘于日月山上，也是意味深长的。《大荒经》中，在东方有七座日月所出之山，表示太阳在一年十二个月的升起方位，相应地，在西方有七座日月所入之山，表示太阳在一年十二个月的落山方位，这七对日月出、入之山构成了一个以山峰为参照观察太阳方位以确定时月的大地天文坐标系[3]46-47。在西方七座日入之山中，日月山是正中一座，位于正西方，是春、秋分之日太阳降落之山。《大荒经》于此山所在的场景中，除描绘了举上天、按下地的噫和天虞之外，还描绘了常羲生十二月的场景，即所谓"有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之"，常羲就是月神嫦娥。《大荒经》除了这位生十二月的常羲，还记载了一位生十日的羲和，两者都是帝俊之妻。帝俊是《大荒经》中的至高神，他的两位妻子羲和、常羲分别为日、月之母。如果说羲和生十日、常羲生十二月，是创造时间，那么，噫与天虞分开天地，则是开辟空间，他们都是创世之神。《大荒经》图画将创造时间的常羲与创造空间的噫、天虞描绘于日月山这同一场景，可见此山在《大荒经》宇宙观中具有重要的宗教意味，故此山被称为"天枢""天门"。天枢，是说此山为天之中枢，是天地相连的枢纽；天门，是说此山为天地相通之门户。噫和天虞要分开天地，自然要从天之中枢着手施工，而天地一旦分开，天地不复相连，但在天地枢纽之处，却还保留着一扇上天入地的天门。由此我们可以推断"绝地天通"故事的完整情节应该是：噫和天虞兄弟俩合伙把人类登天的路给绝了，却在日月山上留有唯一的上天通道，即天门，这兄弟俩住在日月山上，成了把守天门的卫士。

二、"绝地天通"与历法

创世神话涉及宇宙秩序的建立，因此往往有天文学背景，重黎"绝地天通"的神话亦不例外。

关于重、黎"绝地天通"，《国语·楚语》所言最为详备：

> 古者民神不杂……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。
>
> 及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

由于重、黎"绝地天通"的故事极富创世神话色彩，断绝天地、分隔神人的行为反映了典型的神圣与世俗相区分的观念，因此这个故事被现代神话学者、宗教学者和思想史学者视为了解华夏上古神话和宗教观念的重要史料而倍加珍视。近世以来，凡讨论华夏上古宗教、思想和神话者，莫不对此故事致意再三，专门撰文探究这一故事的宗教背景和神话原型、阐发这一故事的思想史、文化史内涵者也不乏其人[4]238-254。实际上，重、黎"绝地天通"的天文学意义，在古代学者那里原本是不言而喻的，从汉代司马迁《史记·历书》、张衡《应间》①，到清代阮元《畴人

传》，都是将重、黎“绝地天通”置于天文学的语境理解的。太史公是天文学世家，他在《史记·历书》的开头叙述历法渊源，即引重、黎绝地天通故事，视之为上古历法源流中的重要一环：“少皞氏之衰也，九黎乱德，民神杂扰，不可放物，祸灾荐至，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎。”其以重、黎绝地天通为重建历法的意思至为显豁。

司马迁将重、黎绝地天通作为历法源流之一环，意味着由少皞之衰、九黎乱德之时的“祸灾荐至，莫尽其气”，到颛顼命重、黎绝地天通之后的“使复旧常，无相侵渎”，反映的当为一次历法改革事件。少皞事迹之见于载记，最著者莫过于“鸟官而鸟名”，《左传·昭公十九年》载郯子之言云：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故记于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也，丹鸟氏，司闭者也。”分、至、启、闭，指二分、二至和立春、立夏、立秋、立冬八个重要节气，少皞鸟官鸟名制度反映的实为以候鸟纪时的物候历制度。因候鸟冬去春来，各有时节，故古人以候鸟标时令，《夏小正》即为典型的物候历，其云正月“雁北乡”“雉震呴”“鹰则为鸠”，二月“来降燕”“有鸣仓庚”、三月“鸣鸠”等等，就是以候鸟纪时。物候历易于观察，切于农时，便于民用，却存在巨大的缺点。首先，不同年份的物候因受气候变化影响差异较大，故物候历无法精确计时；其次，不同地区的物候受气象、水土、地形等的影响而各有不同，故物候历受地域限制而缺乏通用性。小国寡民时代，国土狭小，物候历足以应付农时之需，但随着共同体规模的扩大、古代国家疆域的扩张，如果依然沿用原始的物候历，因各地物候参差不齐，必然会出现历法与时令不合的现象，从而导致农事失序，五谷歉收，乃至引发饥荒和动乱，《楚语》称“及少昊之衰也……嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气”，所言当即指少皞末期因历法失序而导致的混乱局面：“莫尽其气”，谓历法与时令气候不合，“气”谓节气、气候；历法不合，则农事失序，势必导致风雨不时，天灾频仍，即所谓“祸灾荐臻”，并进而导致谷物歉收，即所谓“嘉生不降，无物以享”；谷物歉收，饥荒流行，最终引起社会混乱，政治动荡，即所谓“九黎乱德，民神杂糅”。为此，进行历法改革，用更为准确、更具普适性的天文历代替物候历，就势在必行了。

民族天文学的调查提供了由物候历向天文历发展的生动个案。20世纪80年代初，天文学者在基诺族地区进行民族天文学的田野调查，听基诺族老人说：“我们基诺人是从什么时候种旱谷的，谁也说不上了，如何播种和怎样确定节令的方法，都是老辈子传下来的。节气快到了，老人们就说，去看看苦笋吧，苦笋长到一锄把高，就该撒种了。可是苦笋常因雨水、土质不同，长势不定。根据苦笋撒种，多数年头都有收成。但有时谷粒长不饱，人们就挨饿了。后来，人们发现天上的星星比苦笋报信准。天上有三颗较亮的星星一顺儿排着，就像妇女绕线的拐子，我们叫它大拐子星‘布吉少舍’，还有三颗小一些的星星，离得很近，顶着大拐子星，我们叫它小拐子星‘市吉少朵’，在稍远的一头还有一窝星，我们叫它鸡窝星‘布吉吉初’。每年撒种季节，太阳落山不久，他们就在西边天上亮了，离地约有三人高，过不大一会，它们就跟着太阳落了下去。在这时撒旱谷，就会收成好。后来，我们撒种时就看星星了。”[②]看苦笋的长势播种，这是物候历，而根据大拐子星、小乖子星和鸡窝星的方位播种，则是天文历。由粗糙疏略的物候历到精确普适的天文历，无论在历法发展史上，还是人类文明史上，都是一个巨大的变革和进步。

重、黎“绝地天通”故事中，少皞以鸟名官、以鸟司历，就是典型的物候历制度，颛顼命南正重司天以属神、命火正黎司地以属民，则是天文历。黎为火正，“火”谓大火星，即二十八宿中的心宿，西方谓之天蝎座。大火星非常明亮，北半球的人们有目共睹，上古时期，当大火星在黄昏之际升起于东方之际，正值春天，当大火星在黄昏之际降落于西方之时正值秋天，因此古人以大火星的出没升降作为农时的标志，黎为火正，就是观察大火星以定农时。因此，从少皞之衰的“莫尽其气”到重、黎“绝地天通”的“使复旧常”，说的无非是从物候历到天文历的进步。

“火正”指大火星的观察者，这一点容易看出，那么，与火正并举的“南正”，是否也与天文观

察有关呢？若然，南正所观察的是哪颗星？此外，"南正重司天以属神，火正黎司地以属民"又是什么意思呢？火正为什么与地和民搭配，而南正为什么与天和神搭配？这种极具对称性的叙事，仅仅是语言层面的修辞，还是确有所指，反映了某种实际的时间制度安排呢？自古以来，关于重、黎"绝地天通"的故事，尽管言之者众，但还从来没有人对这些问题做出透彻的解释[③]。

三、"绝地天通"与星象

重与黎二人分别司天属神、司地属民的神话，尤其是这个神话所体现出来的叙事上的二元对立，很容易让人联想到另一个著名的二元对立的天文神话，即"参商不相见"的故事，《左传》昭公元年：

> 昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星；迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏商。

这个故事反映的是一个在古代妇孺皆知的天文学常识：辰即大火星，参即西方七宿中的参宿，西方谓之猎户座[④]。大火与参两者在天球上一东一西，恰好相差约180度，也就是说，当大火星于黄昏时升起于东方地平线时，参星正好坠入西方地平线，相反，当参星于黄昏时升起于东方地平线时，大火正好坠入西方地平线，杜甫的诗句"人生不相见，动若参与商"说的就是这个意思，阏伯、实沈兄弟俩日寻干戈、不共戴天的神话反映的就是这一天文现象。由于大火和参宿就极为明亮，十分引人注目，上古时期，大火星在黄昏升起时，正当春天，大火在整个春、夏两季都见于夜空，参星在黄昏升起时，正当秋天，参星在整个秋、冬二季都见于夜空，因此古人用这两个星宿分别作为春—夏、秋—冬的标志星。

比较"实沈、阏伯各司冬夏"和"重、黎绝天地通"两个神话，两者之间的同构关系一目了然。在参辰神话中，以实沈、参星、秋冬为一方，以阏伯、大火、春秋为另一方，在重黎神话中，以南正重、天、神为一方，以火正黎、地、民为一方。在宇宙论的意义上，参、辰的对立可归结为秋冬、春夏的对立，重、黎的对立可归结为天、地的对立。在重黎神话中，黎为火正而司地，在参商神话中，阏伯主大火，黎与阏伯实皆为火神，当归于同一组，如此一来，火正黎司地当与阏伯主辰、司春夏相对应，相应地，南正重司天当与实沈主参、司秋冬相对应，如下表所示：

参商神话	实沈	阏伯
	参	辰
	秋冬	春夏
	唐	商
重黎神话	重	黎
	天	地
	南正	火正
	神	民

上面的表列中，秋冬与天、春夏与地之间的对应关系明显。那么，这一关系是如何建立起来的呢？这种对应关系反映了何种时间制度安排？

古代宇宙观中，将秋冬与天对应、春夏与地对应的时空格局，可以从《周礼·春官宗伯》得以证明：

> 凡以神仕者，掌三辰之法，以犹鬼神示之居，辨其名物。以冬日至，致天神人鬼；以夏日至，致地示物魁。

"以神仕者"即巫、祝、宗之类负责祭祀群神的宗教神职人员。神职人员以冬至祀天神人鬼（祖先）、以夏至祀地示物魁，将冬天和天神、夏天和地示对应起来，当有天文学上的根据。春夏季节，万物生长，农事繁忙，民众皆散居野处，唯耕稼是务，无暇聚会，故《礼记·月令》于孟夏之月云："命野虞出行田原，为天子劳农劝民，毋或失时。命司徒巡行县鄙，命农勉作，毋休于都。"相当于现在南方一些地方的"开秧门"，插秧开始了，农民都下地插秧，青年男女就不能歌舞游玩了，也不能过节祭神了；秋收之后，农功毕歇，冬日农闲，民众皆聚居都邑，当即之际，方可聚会民众，举行盛大的祭祀庆典，蒸尝群神，报答先祖，以为一个岁时周期的结束，故《月令》于孟冬之月云："是月也，大饮烝。天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾。腊先祖五祀，劳农以休息之。"相当于南方的"关秧门"，地里的秧插完了，农闲时节，青年男女载歌载舞，农民们开始敬神祭天。正因为春夏为民事繁忙之季，冬天为祭祀群神之时，民属于地，而神属于天，所

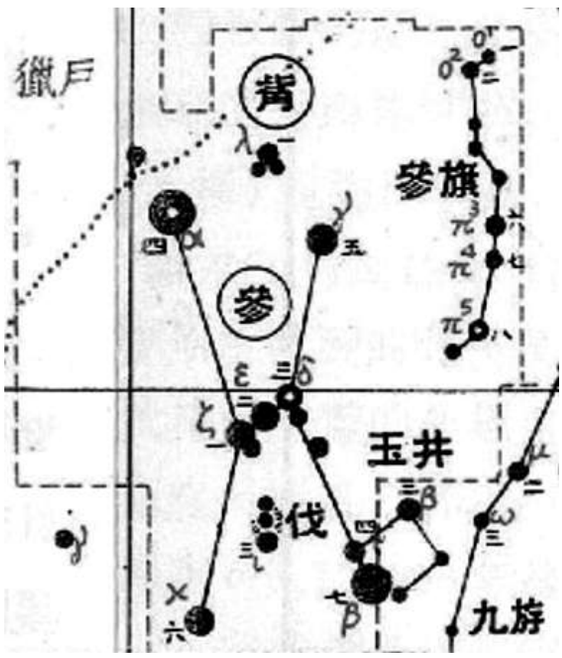
以在古人的观念中，就将夏与地（民）、冬与天（神）对应起来，春夏是属于世俗的时间，秋冬则是属于神灵的时间。明白这个道理，则知“司地以属民”的火正黎，即大火星之神：大火星春天升起，整个夏天都可以看到，因此被古人作为春、夏农作时节的时间标志。既然黎为火星，那么与之相对的“司天以属神”的重必为参星之神。

实际上，正是《大荒西经》的记载，为重与参星的关系提供了有力的佐证。如上所述，《大荒西经》提及重、黎“绝地天通”的神话，旨在说明大荒版图中噎与天虞两个形象的身世和事迹：天虞即献上天的重，噎即卬下地的黎。黎即大火之神，大火之神何以称为“噎”，无从考证，至于重或参星称为“天虞”，却不难解释。《说文》云：“虞，驺虞也。白虎黑文，尾长于身。”可见，天虞即天虎，《山海经》中凡名称中含“天”字者，多与天文、天象有关。《史记·天官书》云：“参为白虎。”天虞作为天上的白虎，自然就是白虎星，亦即参宿，或猎户座[5]。

《楚语》谓颛顼“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，黎为大火星之神，谓之火正，可谓名实相副，而重为参宿之神，谓之“南正”，又是什么意思呢？道理仍要去天文学中找。古人以参星昏见南方作为一年开始的标志，《夏小正》一月：“初昏，参中。盖记时也云。”初昏参中，即参宿在黄昏时见于正南方夜空。“一年之计在于春”，《夏小正》的记载表明，古人将黄昏时参宿南正作为正月亦即春天到来的标志，参星之神因此得名为“南正”。

实际上，“南”字初文可能就是象征参星的构型。“南”字甲骨文作  、  、  、  等形，比较其字形与中国天文图中参、觜二宿的图形，极为相似：“南”字上部的“火”字构件，象征觜宿三星，即白虎之首；下部两旁竖画，象征参宿四、六和五、七分别连接而成的两条竖线，即白虎的四足；两竖画中间的两条（或一条）横划，则象征参三星和其下的伐三星。这意味着，“南”字的本义除表示南方外，很可能还指参星。有鉴于此，有必要重新审视涉及“南”字的甲骨卜辞，其中或许有些卜辞中的“南”字指的就是参星[6]。

综上所述，重、黎“绝地天通”故事并非一个纯凭想象杜撰的创世神话，它与阏伯、实沈不相见的故事有着共同的天文学背景：重即参星（猎户座），黎即大火星（天蝎座），重、黎绝地天通，实指参星与火星分司冬和夏，这个故事与阏伯、实沈不共戴天的故事一样，都是源于对猎户座和天蝎座这两个重要星座的观察和演绎。



参宿图

天虞本义为天上的老虎，古人一定是将参宿想象为老虎的形象，正如大火星被想象为一团在夜空中熊熊燃烧的火焰，但在重黎绝地天通、阏伯实沈不相见的故事中，它们都已经演变为创世神话的英雄或历史神话中的先王，同样，在大荒版图这个描绘于日月山上方的画面中，天虞和噎也被表现为两个齐心协力分开天地的创世人物，两者都以神或人的形象而出现。天虞、噎的神话尽管源于大火星与白虎星的天象，但这一画面的用意却不在图绘天象，而是旨在表现开天辟地的创世神话，借以说明“日月山”“天枢”“天门”的宇宙论意义。

结　语

以上我们讨论了三个故事：其一，重、黎“绝地天通”，载于《尚书》、《国语》；其二，噎与天虞，载于《山海经》；其三，参商不相见，载于《左传》。这三个故事乍看并不搭界，但经过分析，却发现它们反映的是同一种天文学知识，即天蝎座和猎户座各据一方、各司夏冬的天象。

天蝎座和猎户座,是夜空中两个最灿烂的星座,周围都有众多明亮的星星,是北方夜空中能够看到的两片最为壮丽的星区。自古至今,年复一年,每到夏夜,天蝎座升起于南方,每到冬夜,猎户座辉映于南方,这两个天上的冤家对头,此起彼伏,你来我往,为人间标示着季节的到来、岁月的流逝。古时候的人,年复一年、夜复一夜地目睹这种星象,因此必定对之熟稔于心,他们知道,看到红色的天蝎座升起的时候,春天到来,该是收拾农具、下田干活的时候了,看到洁白的猎户座升起的时候,秋天到了,该是奉献丰收成果、祭祀众神的时节了。因此,他们不仅将天蝎座和猎户座分别作为夏天和冬天的标志,还用它们分别作为地上人间和天上神界的标志,而两个星座永远天地睽隔的现象,又被作为天、地分离的象征。于是,由天蝎座和猎户座分主夏、冬,引申出参商不相见的神话;由天蝎座和猎户座分为地上人间与天上神界的象征,引申出重、黎“绝地天通”的神话,进一步又引申为噎与天虞开天辟地的创世神话。

注释

①见《后汉书·张衡传》。②邵望平,卢央:《天文学起源初探》,载《中国天文学史文集(第二集)》,科学出版社1981年版。基诺族老人说的大拐子星,三颗亮星一顺儿排着,指参宿,顶着大拐子星的三颗小星星,则是参宿下面的伐,鸡窝星则是昴星团,昴星团由数颗紧挨在一起的星星组成,故称鸡窝星。③笔者在《颛顼命重黎“绝地天通”与上古历法改革》一文(载《长江大学学报(社科版)》2016年第7期)中说,因见火正司地与南正司天,“火”与“南”搭不上对子,而韦昭《国语》注引唐尚书说和《史记》索隐引臣瓒说并以“火”为“北”字之误,故认为“火正”当为“北正”之讹,实属误解。本文撰述动机之一,即为订正前文之失。④《史记·天官书》云:“参为白虎。”后以白虎通称西方七宿。⑤虎为百兽之王,因此“虞”又引申为意指掌管园囿野兽的虞人,《尚书·尧典》舜命伯益为虞,主管“上下草木鸟兽”是也。有意思的是,西方天文学中,参星被称为猎户座,亦与野兽有关。⑥冯时认为,甲骨文“龙”字即像由角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿连线构成的苍龙星象构形,见冯时:《中国天文考古学》,社会科学文献出版社2001年版,第307页;美国学者班大为认为,甲骨文“帝”字像上古北极附近由帝星、北极、右枢以及北斗的开阳、玉衡、天权等八颗星之间连线组成的构形,见班大为:《中国上古史实揭秘:天文考古学研究》,上海古籍出版社2008年版,第354页。诸如此类的发见意味着,甲骨文中据星象构形而制的文字或许并非这几例而已。甲骨卜辞为殷商巫史占卜记事之辞,殷商的巫史必定同时也是精通天文、熟稔星象者,据星象而制字,实属情理之中。

参考文献

[1]袁珂.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1996.
[2]赫西俄德.工作与时日　神谱[M].张竹明,蒋平,译.北京:商务印书馆,1991.
[3]刘宗迪.失落的天书:山海经与古代华夏世界观(增订版)[M].北京:商务印书馆,2016.
[4]张京华.现代学者对于“绝地天通”一语的阐释[M]//古史辨派与中国现代学术走向.厦门:厦门大学出版社,2009.

The Myth and Starry Sky: An Astronomical Interpretation of The “Jue Di Tian Tong”(绝地天通)

Liu Zongdi

Abstract: The myths of Zhong(重) and Li(黎) are contained in *The Book of History* and *Guo Yu*. The myths of real Shishen(实沈) and Ebo(阏伯)、are contained in *The Zuo's Commentary*. The myths of Tianyu(天虞)and Ye(噎) are contained in *Shan Hai Jing*. At first glance, these three myths are irrelevant. Comparing their structures and analyzing their astronomical background, we can find that these three myths are actually the reflection of the same astronomical phenomenon, that is, Scorpio and Orion rising in spring and summer and autumn and winter respectively. The astronomical origin of these three myths shows that although myths and astrology belong to humanity and astronomy in today's knowledge category, they are closely related in the ancient thought world.

Key words: ancient myth; Jue Di Tian Tong; creation; calendar; Astrology

[责任编辑/原　孟]

试论中华早期抗疫神话的科学性及其价值

毕旭玲

摘　要：中华早期抗疫神话主要分为瘟疫散播神话、瘟疫治疗神话、驱瘟逐疫神话与瘟疫管理神话。以跂踵、絜钩、蜚与狍神话和颛顼三子神话为代表的瘟疫散播神话为先民传递了诸多信息，可惜后人忽略了先民想要传达的信息与他们提出的警告。以青耕御疫神话与神农尝百草神话为代表的瘟疫治疗神话既反映了先民积累的治疗疫病的经验，也表现了他们在探寻过程中不可避免的牺牲。驱瘟逐疫神话在中华历史上曾有过非常深远的影响，它总结了先民以提高身体素质来预防瘟疫的经验，也寄予了先民对健康平安的祈望。而以西王母神话为代表瘟疫管理神话则体现了先民们对瘟疫进行社会管理的设想。

关键词：中华抗疫神话；瘟疫；发展；影响
中图分类号：K21　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0072-06

在中华文明漫长的发展史中，先民常与那些被称为“时疫”或“瘟疫”的恶性传染病正面遭遇。在食不果腹、衣不蔽体的原始社会，瘟疫比毒虫猛兽的破坏力更大，往往导致整个氏族或部落的毁灭。可怕的瘟疫不仅让先民恐惧，更引起了他们对于瘟疫的种种猜测、解释、治疗和预防，先民还由此创造了一系列与瘟疫有关的神话。

神话是先民的神圣叙事，具有重要的功能与意义，正如英国神话学家马林诺夫斯基曾论述过的那样：“神话不是为了满足某种科学兴趣的解释，而是为了满足深切的信仰需要、道德渴望、社会服从、社会主张甚至实际需要而经由叙事加以再现的原始现实。神话在原始文化中具有不可或缺的功能；它表达、增强并理顺了信仰；它捍卫并加强了道德观念；它保证了仪式的效用并且提供引导人的实践准则。”[1]244先民创造瘟疫神话的根本目的在于寻求解决之道，比如解释瘟疫产生的原因和传播的途径，寻找抵抗瘟疫与解救生命的诸种办法，这些瘟疫相关神话其实表现了先民与瘟疫斗争的历史，可称为“中华抗疫神话”。

中华抗疫神话诞生于原始社会，其后随着先民对疫病认知的加深而不断发展，大致包括瘟疫散播神话、瘟疫治疗神话、瘟疫预防神话、瘟疫管理神话、抗疫英雄神话等诸多类型。这些神话不仅在先民与瘟疫抗争的历史上发挥过重要作用，即使在当代依然发挥着重要影响。本文试图对中华早期抗疫神话进行梳理，寻求其形成原因与发展过程，分析这些神话对中华文化的影响。

一、瘟疫散播神话与先民对病毒传播媒介的猜想

传染病是怎么发生的？这应该是先民目睹了瘟疫传播造成的恶果后迫切想了解的第一个问题。根据《山海经》的记录，先民认为瘟疫是

收稿日期：2020-03-18
作者简介：毕旭玲，女，民俗学博士、博士后，上海社会科学院文学研究所民俗与非遗研究室主任、副研究员（上海 200020），主要从事神话传说、海洋民俗、非物质文化遗产保护研究。

由跂踵、絜钩、蜚与猰等精怪散播到人间的。

跂踵与猰散播瘟疫的神话载于《中山经》："又西二十里，曰复州之山。其木多檀，其阳多黄金。有鸟焉，其状如鸮而一足、彘尾，其名曰跂踵，见则其国大疫。""又东南二十里，曰乐马之山。又兽焉，其状如彙，赤如丹火，其名曰猰，见则其国大疫。"跂踵鸟状若猫头鹰却长着野猪尾巴，而且仅有一只脚，跂踵鸟出没的地方会发生大瘟疫；猰的外形与刺猬类似，但全身通红如火，所经之处都会引发瘟疫。跂踵一只脚的形象曾引起晋代郭璞的感叹，他在《山海经图赞》中说："跂踵为鸟，一足似夔。不为乐兴，反以来悲。"跂踵与上古神兽夔同样都只有一只脚，但它并不是为了安乐而起飞，而是为了带给人间悲苦。

絜钩与蜚散播瘟疫的神话载于《东山经》："又南五百里，曰硜山，南临硜水，东望湖泽。有兽焉，其状如马，而羊目、四角、牛尾，其音如獐狗，其名曰嵰嵰，见其国多狡客。有鸟焉，其状如鸟而鼠尾，善登木，其名曰絜钩，见则其国多疫。""又东二百里，曰太山，上多金、玉、桢木。有兽焉，其状如牛而白首，一目而蛇尾，其名曰蜚，行水则竭，行草则死，见则天下大疫。"絜钩鸟长得很像野鸭子，却有着老鼠的尾巴，擅长爬树。絜钩出现在哪里，哪里就会爆发瘟疫；蜚兽形似野牛而尾巴像蛇，白色的头上长着一只眼睛。蜚是一种很可怕的野兽，它进入水中，水就会枯竭。它路过草地，草就会枯死。它出现在哪里，哪里就瘟疫横行，是万物杀手。关于蜚，郭璞在《山海经图赞》中写道："蜚之为名，体似无害。所经枯竭，甚于鸩厉。万物攸惧，思尔遐逝。"蜚之名听起来好像无害，但它比鸩毒还要可怕，万物都因畏惧而远离它。

先民为何会创造出精怪传播瘟疫的神话？因为他们在长期生产生活实践中逐渐认知到动物可能是造成人类大规模感染传染病的源头。上述散播瘟疫的精怪原型至少涉及七种野生动物：跂踵貌若猫头鹰却有着野猪的尾巴，猰的外形像刺猬，絜钩像野鸭却长着鼠尾，蜚貌似野牛但尾巴似蛇。这些野生动物被视作散播瘟疫的精怪原型绝非偶然，先民在长期的捕猎过程中发现人类身染瘟疫有时与接触猫头鹰、野鸭、野猪、老鼠、野牛、蛇、刺猬等动物有关。现代医学研究认为：野生动物是禽流感病毒、鼠疫病毒、流行性出血热病毒等诸多病毒的宿主。虽然先民在生物病毒方面缺乏研究，但他们却有着丰富的与野生动物接触的生产生活史，并从中总结出了野生动物传播疫病的知识与经验。为了将其传承下去，提醒子孙后代防范来自野生动物的威胁，先民创造出了精怪散播瘟疫的神话。

此外，《山海经》中跂踵、絜钩、蜚与猰集中生活于中央山系与东方山系的情节，可能反映了先民对位于中原地区的黄河流域与东部沿海、沿江地带发生瘟疫的频率较高的认知：黄河流域是中华文明的摇篮之一，从原始社会开始就生活着诸多部族，因为人口稠密，一旦发生瘟疫往往会造成很严重的后果；东部沿江、沿海地区气候湿润，往往成为病毒的温床，百姓常常为传染病所苦。

精怪散播瘟疫的神话产生得较早，是万物有灵论的产物。随着原始先民思维的逐渐发展，他们开始将人类的亡灵当作一种可以作祟人类的异己力量看待，鬼的观念由此产生，精怪散播瘟疫的神话也逐渐演变为瘟鬼散播瘟疫的神话。瘟鬼散播瘟疫的神话可能在原始社会后期就产生了，神话中散播瘟疫的瘟鬼不是什么无名的亡灵，而是上古颛顼帝的三个甫一出生就夭折的儿子。汉代王充在《论衡·解除篇》中记录说："昔颛顼氏有子三人，生而皆亡：一居江水为虐鬼，一居若水为魍魉，一居欧隅之间，主疫病人。"汉代蔡邕在《独断》中也载："帝颛顼有三子，生而亡去为鬼，其一者居江水，是为瘟鬼；其一者居若水，是为魍魉；其一者居人官室枢隅处，善惊小儿。"晋代干宝在《搜神记》中又载："昔颛顼氏有三子，死而为疫鬼：一居江水，为虐鬼；一居若水，为魍魉鬼；一居人官室，善惊人小儿，为小鬼。"上述三则记录相差不大，按照《论衡》的记录，上古颛顼帝的三个儿子夭折后成为散播瘟疫的瘟鬼，其中一个在江水间出没的虐鬼（即疟鬼）能传播疟疾，第二个在若水间出没的是魍魉鬼，第三个居住在房屋的角落中能使居住之人生病。《独断》《搜神记》所记内容与《论衡》稍有出入，主要区别在于前两文献都说第三个居住在房屋中的瘟鬼常使小儿得病。

颛顼三子散播瘟疫的神话内涵丰富。首先，瘟疫由瘟鬼散播的情节说明先民可能意识到了瘟疫的人际传播特征。先民认为人死后为鬼，而散播瘟疫的瘟鬼生前其实就是病患，病患作为病毒的宿主可以大范围传播疫病，而病患死亡后的尸体也可以传播疫病。可以猜测，通过接触传染病人的尸体而染病的经验是先民最早对瘟疫人际传播特征的认知，这种经验反映在神话中就成了人死为鬼散播瘟疫的情节。其次，虐鬼与魍魉鬼都居住于水间的情节说明先民在长期与瘟疫打交道的过程中发现了传染病多发于江水之间等潮湿之处的规律，其中就包括常见的疟疾。现代科学研究已经表明疟疾经由蚊虫叮咬而传播，而近水之处正是蚊虫滋生之地。颛顼帝的三位传播瘟疫的鬼儿子中有两位都居住在长江，虐鬼所居的“江水”即长江，魍魉鬼所居的“若水”则是指长江上游——金沙江的最大支流雅砻江。可能在历史上，长江流域爆发大型传染病的频率要远远高于黄河流域，而这种信息保存在瘟鬼神话中就出现了长江为瘟鬼居所的情节。最后，瘟鬼之一喜欢躲在人间作祟小儿的情节说明先民逐渐认识到了儿童是各类传染病的易感人群。由于儿童体质较弱，一旦患病就很难治愈，往往容易夭折，此情节也提醒后人儿童是防范疫病的重点人群。

作为具有记录与解释功能的神圣叙事，早期抗疫神话为先民传递了诸多信息，具有重要意义。可惜随着时间的推移，后人仅仅将这些神话作为消遣，忽略了先民想要传达的信息与他们提出的警告。

二、瘟疫治疗神话与先民对疫病治疗方法的初步探索

随着先民对自然界和人类自身认知能力的提升，原始社会后期的先民面对疫病已经有了一些初级应对措施和医疗手段，由此形成了青耕御疫、神农尝百草等反映早期疫病治疗史的神话。

青耕御疫的神话主要载录于《山海经·中山经》中：“又西北一百里，曰堇理之山。其上多松、柏，多美梓，其阴多丹臒，多金，其兽多豹虎。有鸟焉，其状如鹊，青身白喙，白目白尾，名曰青耕，可以御疫，其鸣自叫。”青耕鸟状若喜鹊，全身长着青黑色的羽毛，鸟喙为白色，眼睛和尾巴也都是白色的。它可以抵御瘟疫，经常“青耕、青耕”地鸣叫。

青耕御疫神话的出现并非偶然现象，正如郭璞在《山海经图赞》中叙述的那样，青耕鸟是作为跂踵、絜钩、蜚与猨等精怪的克星而存在：“青耕御疫，跂踵降灾。物之相反，各以气来。见则民咨，实为病媒。”青耕鸟与跂踵鸟虽然同样都是鸟儿，却因为禀受精气的不同而具有相反的功能。跂踵出现的地方就会引起民众的哀嚎，是传播疫病的媒介。青耕御疫神话的出现说明先民对瘟疫的发生与致病原理有了初步的认知，甚至在一定情况下也能有效地治疗或防控某些疫病。

后世“灵鹊报喜”的神话与信仰正来源于青耕御疫神话，一方面从青耕鸟“青身白喙，白目白尾”的外形来看其原型正是喜鹊，另一方面青耕鸟成功御疫使人间恢复安宁的神话中蕴含着吉祥的寓意。“灵鹊报喜”在传统文化的方方面面都有体现，比如李时珍在《本草纲目》中解释“喜鹊”之名的由来说：“灵能报喜，故谓之喜。”又如总结了宋以前鸟类知识的《禽经》认为喜鹊：“仰鸣则阴，俯鸣则雨，人闻其声则喜。”喜鹊不仅能预报天气，也能预报人间的喜事。当喜鹊仰头鸣叫时天就会变阴，喜鹊俯身鸣叫时便会下雨，民众听到它的叫声时身边就会有喜事发生。“灵鹊报喜”的民俗观念一直延续到了当代。

青耕御疫神话虽然显示了先民在瘟疫防治方面的初步努力，但作为精怪的青耕鸟是自然力的体现，并不是人类力量代表，直到神农尝百草神话的产生，先民在防治瘟疫方面的自主意识才逐渐鲜明起来。

神农尝百草神话诞生于原始农业发生时期，先民在尝试种植五谷的过程中发现一些植物有治疗效果，于是创造了神农尝百草神话。《淮南子·修务训》载：“古者，民茹草饮水，采树木之实，食蠃蛖之肉。时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥硗高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟

就。当此之时，一日而遇七十毒。”神农品尝百草本是为了寻找适合耕种的植物，却无意之中找到了不少可以治疗疾病的草药。在患病后只能听天由命的原始社会，这些草药的出现挽救了许多生命，在先民的集体记忆中留下了难以磨灭的印记。因此，神农尝百草开拓农业的神话逐渐发展为中医药诞生神话。《搜神记》就着重叙述了神农发现中草药的过程：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷，故天下号神农也。”神农用赭鞭鞭打百草的情节反映的就是先民探索治疗疫病的对症草药的过程。

所有的神话都是客观需要的产物，在神农尝百草神话中我们一再读到的是先民对于治疗疾病，拯救生命的探索，尤其是对治疗传染病的迫切需求。汉族叙事长诗《黑暗传》也记录了神农尝百草神话，并直接将对抗瘟疫作为神农尝百草的目的：“神农疗病尝百草，为民除病费精神，七十二毒神，布下瘟疫症，神农尝草遇毒药，腹中痛疼不安宁，急速尝服解毒药，七十二毒神，商议要逃生，神农判出我姓名，快快逃出深山林。至今良药平地广，毒药平地果然稀。”[2]62 神农时代，传染性疾病多发，神农试图寻找治疗疫病的草药，却得罪了瘟神。神农自己也身染疫病，腹痛不止，但是他找到了克制病毒的草药，不仅解救了自己，也使瘟神失去了散播疫病的能力。这段神话提供了几个值得注意的信息：一是从“七十二毒神”“神农判出我姓名”等细节来看，当时的先民已经对部分传染性疾病有了认知，并为其命名；二是“神农尝草遇毒药，腹中痛疼不安宁”的情节表明先民也认识到一些传染性疾病表现出腹痛的症状；三是“至今良药平地广，毒药平地果然稀”的结论可能说明通过长期的积累，先民认识到治疗疫病的草药广布于大地，并寻找出了部分疫病的对症治疗草药。

但寻求治疗草药的过程无疑是相当艰辛的。相传，神农的身体是透明的，这是为了方便观察植物在肚腹中的反应，由此帮助判断药性。即使是这样，神农也曾遭遇过很多毒草。在长江以南部分地区流传着神农氏之死的神话：一次，神农氏照例品尝一种植物的嫩叶，刚吞下就毒性大发，肠子断裂为一节节，来不及服食解毒草药就死亡了[3]。这种令神农氏断肠的植物后来被命名为“断肠草”，也就是钩吻，又称胡蔓藤。神农尝百草的神话既反映了先民探寻对抗瘟疫手段的艰辛过程，也表现了在探寻过程中不可避免的牺牲，神农氏由此成为传说中因对抗疫病而牺牲的中华第一人。

三、驱瘟逐疫神话与先民防范瘟疫的实践

无论是青耕御疫神话还是神农尝百草神话，反映的都是先民对疫症进行初步治疗的尝试。但先民也逐渐认识到，比治疗更好的方法是预防。怎样预防呢？既然瘟鬼能散播瘟疫，那么驱逐瘟鬼就能阻止瘟疫的散播，先民因此创造了驱瘟逐疫的种种仪式，驱瘟逐疫神话也由此产生。

相传，最早驱逐瘟鬼的方法是黄帝创立的，《论衡·订鬼》引古本《山海经》说：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其曲蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索，以御凶魅。”众鬼出入的鬼门设在一棵大桃树树枝间的东北方，树上还站立着两位管理鬼的神——神荼、郁垒，他们会用苇绳捆绑为害人间的恶鬼，并投喂给老虎吞噬，这些恶鬼中就包括散播瘟疫的瘟鬼。黄帝据此创造了用大桃人驱瘟鬼的方法。

黄帝所创立的驱瘟逐疫方法其实是一整套仪式，包括击鼓、呼喊等，《太平御览》礼仪类引《庄子》载：“游凫问雄黄曰：‘今逐疫出魅，击鼓呼噪，何也？’雄黄曰：‘黔首多疫，黄帝氏立巫咸，使黔首沐浴斋戒，以通九窍；鸣鼓振铎以动其心，劳形趋步，以发阴阳之气；饮酒茹葱，以通五脏。夫击鼓呼噪，逐疫出魅鬼，黔首不知以为魅祟也。’”游凫问时人驱逐瘟疫时敲鼓呼噪的原因，雄黄答曰，从前百姓常为传染病所苦，黄帝因而设立了巫咸这一官职，使民众沐浴斋戒以通九窍；敲鼓击铎使民众精神振奋；劳动身体

迈开步伐，使阴阳之气顺畅；喝酒吃葱，使五脏通畅。百姓不知道这些，以为敲鼓呼噪真的是为了驱逐瘟鬼呢。

游凫与雄黄的这一段对话真是切中了驱瘟仪式的本质。大多数驱疫行为——沐浴斋戒、敲鼓击铎、劳形趋步都可以达到强健身心的目的，从而提高个体的抵抗力。而饮酒茹葱则在某种程度上可以直接杀灭进入体内的病毒。这些科学的防范瘟疫的方法是非常珍贵的信息，以神话的方式代代相传，曾造福了不少民众。

方相氏相传是能够驱逐瘟鬼的神祇，先秦时期年终岁末驱瘟仪式的主角就是方相氏。《周礼·夏官·方相士》载："方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室驱疫。"仪式中的方相氏一般由中下级武官扮演，他们蒙着熊皮，戴着黄金铸造的有四只眼睛的面具，上穿玄衣而下著朱裳，拿着戈举着盾，率领群隶举行仪式，搜寻室中的疫鬼并加以驱逐。到了汉代，宫廷方相氏逐疫仪式的内容更丰富了，《独断》载："常以岁竟十二月，从百隶及童儿而时傩，以索宫中殴疫鬼也，桃弧，棘矢，土鼓，鼓旦射之，以赤丸五谷播洒之，以除疾殃。"仪式内容包括驱赶瘟鬼，用桃树枝干做成的弓矢射瘟鬼等。在方相士带领下参与驱瘟鬼仪式的还包括童子，其目的是为了驱逐危害儿童的瘟鬼，这里已经有了明确的庇护儿童成长的意义。方相氏逐疫的仪式一开始仅在宫廷里举行，后流传于民间，形成了驱鬼逐疫的习俗。

在方相氏逐疫神话和习俗中，可以明显看到人的力量在抗疫过程中的显现。比如驱疫神方相氏一般是由中下级武官扮演的，这一角色就是人类力量的代表，而人可以驱逐散播病毒的瘟鬼的情节说明先民防控瘟疫的自信心得到了一定的提高。逐疫神话在中华历史上曾有着非常深远的影响，是直到当代还在部分地区保留的年终岁末驱傩仪式的主要根据之一。这种驱逐疫鬼的仪式，与其说是封建迷信，不如说它总结了先民对提高身体素质预防瘟疫的经验，寄予了先民对健康平安的祈望。

四、瘟疫管理神话与先民对瘟疫进行社会管理的设想

中华早期抗疫神话不仅是先民抗疫经验的总结，也反映了原始先民对于瘟疫管理的最初设想，他们创造了一个管理瘟疫的神——西王母。

与散播病毒的精怪不同，如果说瘟神有序列的话，西王母应该位于瘟神序列的顶层，具有至高无上的地位。瘟神是西王母的早期神职，彼时的西王母还不是后来我们所熟悉的端庄女仙，而是半人半兽的形象。《山海经·西山经》载："又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。"西王母外形像人，却有着豹子的尾巴和老虎的牙齿。她喜欢吹口哨，头发没有精心梳理，头上戴着发饰玉胜。西王母"是司天之厉及五残"之神，所谓的"天之厉"也就是上天降下的瘟疫。先民认为瘟疫的爆发是上天降下的灾祸，因此必须求助神灵的帮助才能禳解灾难，而掌管瘟疫的西王母就是他们祈祷的对象。

掌管瘟疫之神的出现是中华抗疫神话的巨大进步。一方面，它表明先民面对传染病时有了初步的自信，与散播病毒的精怪以野生动物为原型形象不同，掌管瘟疫的西王母已经更像人类，而人类形象的产生其实是面对瘟疫时人类自我力量觉醒的表现；另一方面，西王母成为瘟疫的管理者的神话情节展示出了先民的社会管理智慧，他们试图通过管理瘟疫的产生和传播过程来对抗瘟疫，这种意识虽然在当时还仅仅是一种设想，但在世代先民的不断努力之下，瘟疫管理逐渐变成了现实。

西王母掌管瘟疫的神话在后世有着深远的影响，之后西王母信仰中的长生内涵其实就是从早期瘟疫管理的神话中派生出来的。上文说西王母是"司天之厉及五残"，也就是掌管着瘟疫和五刑残杀的神。"天之厉"与"五残"均是损人性命之事，先民认为向西王母祈求可以避免这些灾祸，如此便能达到平安长寿的目的。汉代的经学著作《易林》中保留了不少民众向西王

母祈祷的言辞，比如“患解忧除，王母相予，与喜俱来，使我安居（蒙之巽）”；又如“引髯牵须，虽拘无忧，王母善祷，祸不成灾（讼之需）”。可见，即使到了汉代，向西王母祈求禳灾和保平安的情况依然很多见。祈祷遏制瘟疫，消除五刑残杀，其结果就是保障甚至延长了人的生命，所以后来的西王母信仰中就产生了我们熟悉的护佑长生内涵。掌管瘟疫与护佑长生其实是一体两面，健康无忧自然能长命百岁，这是瘟疫管理的终极目标。

马林诺夫斯基说：“神话是人类文明很重要的组成部分，它不是聊以消遣的故事，而是积极努力的力量；它不是理性解释或艺术幻想，而是原始信仰与道德智慧的实用宪章。”[1]244在中华早期抗疫神话中，处处可见先民为战胜瘟疫而付出的努力甚至是牺牲，也充满着他们对于最终战胜瘟疫的信心。

参考文献

[1]马林诺夫斯基.神话在生活中的作用[M]//阿兰·邓迪斯.西方神话学读本.朝戈金等，译.桂林：广西师范大学出版社，2006.

[2]佚名.黑暗传[M]//三峡民间文学集粹2.北京：中国三峡出版社,1995.

[3]陈玮君.茶与断肠草[J].民间文学，1979(9)：4.

The Scientific Nature and Value of Early Chinese Anti-epidemic Myth

Bi Xuling

Abstract: The early anti-epidemic myth in China is mainly divided into the myth of spreading plague, the myth of curing plague, the myth of expelling plague and the myth of managing plague. The spread of the plague myth for the ancestors to pass a lot of information, but unfortunately the descendants ignored the first people want to convey the message and their warning; The myth of plague treatment not only reflects the experience of curing the disease accumulated by the ancestors, but also shows their inevitable sacrifice in the process of exploration; The myth of banishing pestilence had a far-reaching influence in Chinese history. It summarized the experience of the ancestors to improve physical quality and prevent pestilence; The myth of plague management reflects the original idea of the ancients about the management of plague, and reflects the wisdom of the ancients in social management.The myth of the queen Mother of the West as the representative of the plague management myth reflects the ancestors of the plague on the assumption of social management.

Key words: Chinese anti-epidemic myth; plague; development; influence

[责任编辑/云　扬]

郭店楚简所见儒家君臣观源流论析

李健胜　牛杰群

摘　要：郭店楚简所见君主因需而生、以“礼”治民，臣下应当效忠君主，君臣关系乃父子关系的延伸等观念，皆源起于商周时期的思想观念。郭店楚简中“恒称其君之恶”、“亲”重于“君”等观念，则是先秦儒家“从道不从君”思想的延续或深化。郭店楚简所见儒家君臣观在秦汉时期发生了较大变化，但要求君主应为天下人之君的观念仍为儒家所传续。“亲”重于“君”观念则演化为“君”重于“亲”，集中反映了儒家独立意志和批判精神的萎顿。郭店楚简所见儒家君臣观是一个复合的思想体系，既有传承而来的思想观念，也有一些儒家特有的思想主张，还有一些观念反映出诸子思想的某些“共域”。

关键词：郭店楚简；君道观；臣道观；君臣关系

中图分类号：K225　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0078-07

先秦儒家的君臣观是政治思想史研究领域持续关注的重要学术问题，郭店楚简的出土，为进一步研探这一问题提供了新材料。本文拟从郭店楚简所见儒家君臣观的来源、演变两个角度，分析孔孟之间先秦儒家君臣观的具体面貌。

一、郭店楚简所见儒家君臣观及其源起

本文研探的君臣观主要是指统治者、精英思想家等，对为君、为臣之道及君臣关系的认识或理解，郭店楚简儒家类文献载有这三方面的内容。从思想源起角度看，一些观念上承西周以来的思想观念，一些则与战国时期其他诸子的思想有共通之处。

(一)郭店楚简所见儒家君道观

《郭店楚墓竹简·尊德义》云：“君民者，治民复礼”[1]174，又云：“明乎民伦，可以为君。”[1]173这两句话是说君主应当以“礼”治民，君主是等级秩序的制定者和维护者，熟悉礼法是成为君主的一大前提。先秦儒家认为百姓不能自我管理，君主因需产生，君主的合法性主要来自国家治理本身的需要，他们主张“君民者，章好以视民欲，谨恶以**渫**(媟)民泾(淫)，则民不惑”[1]129，既要以礼法规范百姓行为，也需顺应民情。上述君道观与《左传》所载观念基本相同。《左传》襄公十四年，师旷云：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。”[2]1016意思也是说君主因管理百姓之需而产生。可见，郭店楚简所见君道观的核心内容有其思想渊源。

不仅是儒家，战国时期的墨家、法家也认为一般民众无法自我管理，需要设立君主来管理他们。比如，《商君书·君臣》云：“古者未有君臣上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义。”[3]130以体现贵贱等级的制度管理民众，使天下人知晓君臣之别、君臣之义的思想，应当是战国诸子思想的一个共域。

收稿日期：2020-03-22

作者简介：李健胜，男，青海师范大学黄河文化研究院教授、博士生导师(青海西宁　810008)，主要从事先秦史及中国古代思想文化史研究。牛杰群，男，青海师范大学历史学院博士研究生。

《郭店楚墓竹简·唐虞之道》中有“身为天子而不骄”,“君民而不骄,卒王天下而不疑”[1]158的话语,意思是说作为君主最主要的品行是谨言慎行,不能骄纵自己。《郭店楚墓竹简·成之闻之》云:“君均  (冕)而立于祚,一宫之人不胜其敬。君衰  (绖)而处立,一宫之人不胜……一军之人不胜其勇。”[1]167君主自谦、持正就可以得到百姓爱戴。《尚书·盘庚》:“先王有服,恪谨天命。”《尚书·召诰》:“惟不敬厥德乃早坠厥命。”[4]930,1441这些言论都有要求君王谨守天命、谦虚谨慎之意。《左传》中多见要求君上持正戒骄、以德服民的言论,甚至有“君民者,岂以陵民?社稷是主。臣君者,岂为其口实?社稷是养。故君为社稷死,则死之;为社稷亡,则亡之”[2]1098的主张。可见,郭店楚简所见儒家关于君主谦虚谨慎、持正治民的观念也有其思想渊源。

《郭店楚墓竹简·缁衣》云:“大臣之不亲也,则忠敬不足,而富贵已过也。邦家之不宁也,则大臣不治,而褻臣讬也。此以大臣不可不敬。”[1]130意思是说,君主要敬重大臣。周代礼制中,君臣往往是一种礼仪型关系,无论是创立天下的君王,还是继承大统的新君,都会以特定的礼仪程式与臣下构成稳定有序的君臣关系。《左传》昭公二十六年载有晏婴之语:“君令、臣共……礼也。君令而不违,臣共而不贰……礼之善物也。”[2]1480这说明春秋时期以礼仪型君臣关系及其理念来规范君主对待臣下的态度、做法,仍是占主流地位的观念。郭店楚简所载相关言论表明,除礼仪型君臣关系及附于其中的观念仍在存续外,儒家强调君主敬重臣下的观念,与战国时期人才流动规模加剧等社会现实有一定关联,说明当时在君主如何对待臣下这一问题上的思想观念是比较多元的。

(二)郭店楚简所见儒家臣道观

先秦儒家臣道观的核心即是“忠”,臣下应当效忠于君王,服从君王旨令,内心深处也要对君主臣服。统观《左传》,“忠”有效忠于社稷、对天下之民的真心、诚恳之心等含义,但主要是指臣下对君主的效忠之义。《郭店楚墓竹简·六德》把“忠”和“圣”“智”“仁”“义”“信”并称为“六德”,这六个德目各有各的内涵,也各有各的载体。其中,“忠者,臣德也”[1]187,即忠诚是臣下必须遵从的道德准则。此外,《郭店楚墓竹简·唐虞之道》把舜“忠事帝尧”[1]157看作是尧禅让王位给舜的重要前提,《郭店楚墓竹简·忠信之道》则对臣下提出“至忠亡讹”[1]163的道德要求。可见,郭店楚简所见臣道观的核心内容,与《左传》等所见“忠”的思想内涵有一致之处,且在理论上有所提升。

《郭店楚墓竹简·鲁穆公问子思》中,鲁穆公问子思:“何如而可谓忠臣?”子思答曰:“恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。”[1]141这是子思关于何谓“忠臣”的看法。子思把“恒称其君之恶”作为“忠臣”的标准,既反映了子思及其学派的思想个性,也深化了孔孟之间儒家对“忠”的认识。不过,子思的这一主张也有其思想渊源。《论语·宪问》载:“子路问事君。子曰:‘勿欺也,而犯之。’”[5]1292子路向孔子请教如何“事君”,孔子认为不应欺瞒君上,但可以当面触犯。当面触犯君上,一般出于据理力谏或直称君上行为失当,这与子思所说的“恒称其君之恶”的观点颇相接近,可以看作是子思臣道观的思想来源。《郭店楚墓竹简·缁衣》云:“臣事君,言其所不能,不词其所能,则君不劳。”[1]129意思是臣下应当直陈君上“不能”,不夸赞其“所能”,只有这样,君上可以“不劳”。这句话表达出的臣道观与上述子思的看法也较为接近,说明孔孟之间的儒家的确秉持有直陈君主之“恶”“不能”为忠臣的臣道观念,这是原始儒学“从道不从君”观念在战国中期的延续。

为臣者向君王、社稷效忠是一个具有普遍意义的思想观念,而在如何效忠、何谓忠臣的问题上,战国诸子的看法不尽相同。一般来说,儒家主张臣下应为贤人,《郭店楚墓竹简·五行》把君子与贤人联系起来,提出“达者君子道,谓之贤”[1]151。法家则反对臣下标榜贤德,主张尽其所能侍奉君上,认为:“治国之臣效功于国以履位,见能于官以受职,尽力于权衡以任事。人臣皆宜其能,胜其官,轻其任,而莫怀余力于心,莫负兼官之责于君。故内无伏怨之乱,外无马服之患。”[6]204和法家相比,郭店楚简所反映的臣道观,既对臣下的道德修养做出要求,还站在臣下角度,在维护既定政治秩序的前提下,力倡臣下以批判现实政治的勇气展现个人意志。“恒称其

君之恶”的观念不仅体现了子思的刚毅精神，反映了子思道尊于势、德贵于位的君师心理[7]，也反映出孔子至子思一系的儒家具有的批判思想和抗议精神[8]197—207。

（三）郭店楚简所见儒家君臣关系论

君臣关系是现实政治中最为重要的人际关系，君臣之间的关系如何定位，则是统治者及精英思想家最为关注的问题。我国早期国家阶段政治实体往往围绕某一氏族内部的亲疏等差建构君臣关系，君臣之间的道德准则往往以“友”这一德目加以规范。直到西周，“友”仍指族人，包括了君臣、父子、兄弟关系，而君臣关系是以家族内部兄弟之道为纽带与主轴的血缘关系[9]。春秋时君臣、父子、兄弟、夫妇、友朋等关系及其道德规范逐渐趋于独立，尤其是君臣关系与其他人伦之间的区别扩大，且附着于这一关系之上的道德观念也逐步摆脱血缘关系的影响。《左传》“君子曰”中，以“度其德，量其力”为立君主张，以“举善为官”为选官观念，“昭以忠信”为为君之道，“忠为令德”为为臣之道[10]。孔子虽然承续了君臣乃父子关系延伸的观念，但更注重君臣关系的政治准则和道德规范[11]。

郭店楚简所见君臣关系方面的一些主张，与西周以来的观念可谓一脉相承。《郭店楚墓竹简·六德》所见君臣关系的立论仍延续了血缘氏族的传统，认为“男女不卡，父子不亲。父子不亲，君臣亡义。是故先王之教民也，始于孝弟。”[1]188可见，孔孟之间的一些儒家仍把君臣关系与男女、父子关系一起，看作是孝道的延伸或扩展。《郭店楚墓竹简·成之闻之》也把“君臣之义”与“父子之亲”“夫妇之辨”并立，认为它们都是“天㚔大常”[1]168，即具有先在合理性的人伦关系。《郭店楚墓竹简·缁衣》则力倡建构君臣之间适宜的德道规范，主张“君不疑其臣，臣不惑于君”[1]129。

在君臣关系的定位上，孔孟之间儒家有一些看似“另类”的观念。《郭店楚墓竹简·六德》中有“为父绝君，不为君绝父”[1]188的话语，意思是说可以为父亲弃绝君上，但不能为了君上弃绝父亲，即“亲”重于“君”。无独有偶，《郭店楚墓竹简·语丛一》载：“友君臣，无亲也。……君臣、朋友，其择者也。”[1]197《郭店楚墓竹简·语丛三》载，“父亡恶，君犹父也，其弗恶也，犹三军之旅也，正也。所以异于父，君臣不相在也，则可已；不悦，可去也；不义而加诸己，弗受也”[1]209。这两句话综合释之，即指君臣之间是一种有条件的社会关系，君主可以择别臣下，臣下也可择君事之；父子则是缘于血亲的伦理关系，是优先于君臣的人之大伦。“亲”重于“君”的观念是郭店楚简所见儒家仁内义外思想的延伸，当时的儒家主张“内立父、子、夫也，外立君、臣、妇也”[1]188，父子之亲是形于内的人伦关系，而君臣之义则是形于外的社会关系。因此，“亲”重于“君”完全顺理成章。这一君臣关系一方面秉承了早期国家阶段君臣、父子关系皆为“友”的文化传统，另一方面用仁内义外包装“从道不从君”，从而构建起友道通于君臣的思想观念。可见，看似“另类”的思想并非全无根据。

二、郭店楚简所见儒家君臣观的演变

郭店楚简所见儒家君臣观中君主地位的先在合理性、臣下应当效忠君上等观念一直在延续，而一些观念则发生大的变化。具体来说，主要表现在以下两大方面：

（一）君道观的演变

如前所述，郭店楚简所见儒家君道观是西周春秋时期观念的延续，反映出儒家与其他诸子思想的一致性。事实上，与这种君道观念相伴随的则是现实政治中的双重君臣观。受商周强制摊派劳役、贡纳，并由之形成“人有十等”“以待百事”式的等级服役制度影响，当时的人们皆有“服”[12]，从而形成逐级服从的等差关系，并在此基础上构造出双重君臣关系。西周时，双重君臣关系主要体现于天子与诸侯之间的君臣关系和诸侯国内诸侯王与诸卿之间的关系。前者是一般意义上的君臣关系，后者则是诸侯国内事实上的君臣关系。随着时代的演进，维系周天子与诸侯国之间的血亲关系逐步淡化，加之周天子“恩惠换忠诚”的施政，实际上是在执行自杀式的权力运作。它首先导致的是王权的财力匮竭，并使西周王朝处于深刻的财政危机中[13]162-163，从而使得这一层级的君臣关系内

部的权利体系逐步失衡。随着诸侯国势力的扩大，其内部事实上的君臣关系及其权利关系愈加稳固。至春秋时，诸侯权力下移，事实上的君臣关系甚至出现于诸卿与家臣之间。《左传》襄公二十五年，齐崔杼欲弑庄公，设计把齐庄公骗到其家，派家臣刺杀庄公。庄公哀求崔杼家臣放了自己，家臣回答道："君之臣杼疾病，不能听命。近于公宫，陪臣干掫有淫者，不知二命。"[2]1097可见，双重君主观念中的逐级服从意识对现实政治的确产生重大影响。至秦汉时期，"当时的士大夫，似乎有两重的君主观念，依然摆不脱封建时代的遗影"[14]218。研究表明，秦汉吏员与长官之间也具有事实上的君臣关系，随着郡守、县令（长）任吏权的逐步扩大，至东汉时郡县中这种"君臣观"还曾一度兴盛[15]。

与双重君臣观相对应的则是汉代国家对既得利益群体，即以恩惠换取军功利益集团等支持，从而使君主成为一部分或少部分人事实上的君主。这一点在汉初表现得最为明显。汉初的政权是在军功既得利益集团支持下建立的，汉高祖也尽全力照顾这一既得利益群体。汉高祖十二年（公元前195年）诏曰："吾立为天子，帝有天下，十二年于今矣。与天下之豪士贤大夫共定天下，同安辑之。其有功者上致之王，次为列侯，下乃食邑。而重臣之亲，或为列侯，皆令自置吏，得赋敛，女子公主。为列侯食邑者，皆佩之印，赐大第室。吏二千石，徙之长安，受小第室。入蜀汉定三秦者，皆世世复。吾于天下贤士功臣，可谓亡负矣。其有不义背天子擅起兵者，与天下共伐诛之。布告天下，使明知朕意。"[16]78

在既得利益集团的支持下，汉初的国家政权不仅得以巩固，而且还在一定程度上造就了君主专权时代的政治典范。正如李开元先生所言："西汉政权本是刘邦集团通过长期战争建立起来的，优待参与政权创立的军吏卒，乃是西汉初年汉朝政府的基本政策之一。"[17]44在"吏多军功"的时代背景下，汉初的政权事实上推行的是君主与少部分臣下之间相互支持、相互依存的君臣观，尽管汉惠、吕后以来国家致力于打造新的统治基础[18]。文景以来，军功集团对于汉政权的影响力逐渐减退，但豪强大族把持"吏道"的时期，国家层面上的君臣观仍然窄化为君主与一部分既得利益群体之间的权利关系，加之儒家思想与现实的结合有一个缓慢的过程[19]，其所主张的普遍主义君臣观在汉代遇到较大挑战。

在君主为既得利益群体谋利，且社会上普遍存在双重君主观的时代大背景下，汉代的君道观呈现出多元并流的态势。总体来看，强调君权至上、要求臣下忠心不二的思想在汉代占主流地位。君权至上的思想观念是汉代国家统治思想的核心精神，无论是顶层权力设计，还是在具体的治国理政过程中，最高统治者都在利用国家机器宣传"大忠""至忠"，使"忠"成为一种人人必须遵守的政治规范[20]26-57。在皇权主要为军功利益集团服务的汉初，这样的思想观念也是当时君道观的主流。在当时的当政者看来，"专欲损上徇下，亏主而适臣，尚安得上下之义，君臣之礼？"[21]462因此，以友道喻君臣或"从道不从君"的观念既不合时宜，更不可能得到统治者支持。在思想界，以董仲舒为代表的儒家特别强调忠君观念，提出"心止于一中者，谓之'忠'；持二中者，谓之'患'"[22]346。汉儒主动反对双重君主观念，典型地体现了儒家思想与国家统治思想合流的思想发展态势，从而消弥了先秦儒学"从道不从君"观念中的批判精神。

当然，汉儒的君臣观也并非全然服膺于统治者的意志。儒家主张君主应当为天下人之君，而非个别人或特殊群体之君，这是历代儒家的共同主张。汉儒主张文德教化，视此为君上泽被天下臣民的不二之道，视黩武苛法乃偏私之举，《盐铁论》卷九《繇役》引贤良文学之语："武王之伐殷也，执黄钺，誓牧之野，天下之士莫不愿为之用。既而偃兵，搢笏而朝，天下之民莫不愿为之臣。既以义取之，以德守之。秦以力取之，以法守之，本末不得，故亡。夫文犹可长用，而武难久行也。"[21]520君主以"文"德化天下之民，就是自视为天下万民之主，以避免偏用苛法而失去民心。此外，汉儒还主张君主应当利用体识教化之道的儒家，至于那些"刀笔之吏，务在筐箱，而不知大体"[23]81，任用他们只能使执政偏离正道，使君主因维护他们的利益而成为特殊利益集团的代言人。只有施德政、行教化

的君主，才会成为天下人之君，也会得到天下人的拥戴。

总之，战国后期至秦汉时期，郭店楚简所见儒家君道观中的一些思想观念因政治背景变化等因素，或趋于消弥，或发生了变化。总体上，后世儒家愈加强调君权至上，也强调臣下对君主的绝对服从。同时，儒家秉持的君主为天下万民之主的观念一直在延续，这在一定程度上保留了先秦儒家思想中的仁义精神和批判理念。

（二）“亲”重于“君”观念的演变

从传世文献看，战国后期的儒家多秉持君臣关系为父子关系延续的观念，但甚少有“亲”重于“君”的言论表述。荀子则提出“君”重于“亲”，认为：“君子丧所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不亦可乎！诗曰：‘恺悌君子，民之父母。’彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之，母能食之，不能教诲之，君者，已能食之矣，又善教诲之者也，三年毕矣哉！”[24]442-443荀子关于君王为“民之父母”的主张成为秦汉以来历代君主专制政权国家统治思想的一个核心观念。从最近出土的战国简牍看，荀子未必是最早提出“君”重于“亲”者，清华简《芮良夫毖》中有“亡（无）父母能生，亡（无）君不能生”[25]146的话语，说明此篇文献的作者比荀子更早、更明确地提出“君”重于“亲”这一观念[26]。

从思想观念的流变看，周代的君臣观往往表现出的是君臣关系中和谐、美好的一面，清华简《皇门》总结了君王明哲、宗臣屏辅、同舟共济的理想型君臣关系，且这种关系本于宗法，体现了君臣等序、官别其宜的礼治精神[27]。春秋虽为乱世，但从上述《左传》等文献所反映的君臣观看，当时的人们仍强调君臣各安其分的礼治原则，尤其强调君主的贤达和臣子的忠诚，体现了“以道事君”的思想主张。郭店楚简中“亲”重于“君”的观念是“以道事君”观念的深化，它是君臣观演化过程中一个颇为特殊的环节。孟子在前儒的基础上，提出了革暴君之命的主张，在他看来，“率兽而食人”[28]62的暴君即是“一夫”[28]145，对待这些暴君就得“杀之”[28]144“弃之”“已之”[28]141，革暴君之命的臣下不是乱臣贼子，他们的行为是“救民于水火之中”[28]434-435的正义之举。孟子从另一个角度弘扬“从道不从君”的思想，与郭店楚简所反映的儒家思想具有一定的内在一致性。

“亲”重于“君”的观念演变为“君”重于“亲”。究其原由，与战国以来的政治形势不无关系。战国后期起，随着君主专制政治因素的迅猛增长，君主对臣下的约束愈加严苛，尤其是普遍实施俸禄制后，臣下也愈加依附于君上。在意识形态领域，诸子大多反对以“友”衡量君臣关系，墨家把“仕者持禄，游者爱佼”[29]24看成是“七患”之一，法家反对君臣“共势”“共权”“共事”，主张“权制独断于君则威”[3]82。到了汉代，随着君主集权体制的逐步完善，君权至上、君为臣纲的观念也日益深化，君臣关系作为“三纲”之一，成为维系中国传统政治的核心价值观念。总之，先秦时期的君臣观经历了从一般意义上的忠君到“以道事君”“从道不从君”“诛暴君”等的演变过程，这与之后的“君为臣纲”君臣观有很大区别[30]。

从儒家学派本身的流变看，“亲”重于“君”的观念是先秦主流儒家的重要政治观之一，他们一方面继承了原始儒家以“友”道规范君臣关系的思想，另一方面以血缘亲情的先在合理性淡化君臣关系中的服从意识，借此来彰显臣下的独立人格和自主意识。孔子“君君，臣臣，父父，子子”[31]128的主张，是在臣下忠诚君上的大前提下，要求君臣相依、各守其职，即在既定秩序范围内，臣下拥有确保自身人格独立、精神自主的权利。这种君臣、父子同构的政治观、伦理观，虽没有直接表达出“亲”重于“君”的主张，但显然隐含着类似的思想主张。扩而言之，“亲”重于“君”的观念并非简单地理解为亲情重于君权，实际上儒家借此表达的主要是既定秩序中臣下在人格、思想上的独立性问题，反映的是主流儒家的自由意志和批判精神。这种自由意志来自原始儒学所承续的商周贵族政治传统，而蕴含于其中的批判精神则是孔子、子思、孟子等一系儒家的思想特质。孔子之后儒学分化，七十子后学的思想主张和学术特点愈加多元，加之君主专权时代的到来，一些儒家自身开始放弃独立人格及自由意志的追索。到了汉代，儒

家普遍以参与国家权力结构的顶层设计为荣，不仅服膺于君权至上的统治理念，还试图消解儒学的批判性来迎合统治者的需要。在这样的时代背景下，“亲”重于“君”观念逐渐被淡化，它的消弥也一定程度上反映出儒家批判精神的萎顿。

结　语

早期国家往往具有一定的神权色彩，同时借助军权力量达到统治目的。不过，在具体实施国家管理和社会控制过程中，都须仰仗民众之力量，并由此形成民本主义的观念。早期氏族首领往往通过自苦其身、博施于人而获得拥戴，从而形成王权权威的源头，三代国家皆以民本主义作为统治基础[32]218，259，260。在“民本”思想影响下，相对于“权力”义，“责任”义才是中国早期王权需要优先关注的问题，这也是对君王权力的现实制约。在商周的国家政治技术中，君与臣为匹耦关系，有一定的平等性；其他如设官分职、谏官在政治决策中的地位等方面，都构成对王权的分疏，故这时的王权只能是“有限”的，远达不到“专制”的水平[33]。正唯如此，为君者谦虚谨慎、友爱臣下便成为符合社会政治实际的统治观念。这一观念为春秋战国诸子所承续，并成为郭店楚简所见君道观的核心内容。战国以来，随着王权的强化，要求臣下效忠君上，“君”重于“亲”的观念逐步抬头，并成为占主流地位的思想观念，而“从道不从君”、“亲”重于“君”等观念逐步边缘化。不过，郭店楚简所见君臣观念的变化并非全然由政治形势所决定。从学术史角度看，要求君上“友”于臣下，“从道不从君”、“亲”重于“君”等的思想观念由儒家仁学思想体系所承续，成为儒家道统观念的核心思想内涵。从政治史角度看，秦汉时期容纳双重君臣观念的社会现实，也在一定程度上反映出郭店楚简所见君臣观念仍有一定历史影响。

总之，郭店楚简所见儒家君臣观是一个复合的思想体系，既有传承而来的思想观念，也有一些儒家特有的思想主张，还有一些观念反映出诸子思想的某些“共域”。就其流变而言，尽管政治形势的变化在很大程度上影响到相关思想观念的流播，但其中一些内容仍通过附载于其他观念或社会政治现实得以存续。

参考文献

[1]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京：文物出版社，1998.

[2]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1990.

[3]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京：中华书局，2014.

[4]顾颉刚，刘起釪.尚书校释译论[M].北京：中华书局，2005.

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

[6]王先慎.韩非子集解[M].锺哲，点校.北京：中华书局，1998.

[7]席盘林.论子思的臣道思想[J].孔子研究，2001(1)：64-73.

[8]李健胜.子思研究[M].西安：陕西师范大学出版社，2009.

[9]查昌国.友与两周君臣关系的演变[J].历史研究，1998(5)：94-109.

[10]蓝卉.《左传》“君子曰”君臣观考论[J].鄂州大学学报，2016(2)：30-33.

[11]杨子彬.孔子的君臣观[J].齐鲁学刊，1986(5)：92-97.

[12]赵世超.服与等级制度[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版)，2014(2)：130-136.

[13]李峰著，徐峰译.西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机[M].上海：上海古籍出版社，2007.

[14]钱穆.国史大纲：修订本[M].北京：商务印书馆，1996.

[15]李迎春.秦汉郡县属吏与长官关系考论：兼谈东汉“君臣之义”的政治实质与作用[J].社会科学战线，2014(5)：78-88.

[16]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[17]李开元.汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究[M].上海：生活·读书·新知三联书店，2000.

[18]李健胜.《二年律令》所见汉初国家统治思想[J].西南大学学报(社会科学版)，2018(1)：184-188.

[19]高卫星.西汉吏道简论[J].郑州大学学报(哲学社会科学版)，1993(5)：82-87.

[20]王子今.秦汉社会意识研究[M].北京：商务印书馆，2012.

[21]王利器.盐铁论校注[M].北京：中华书局，1992.

[22]苏舆.春秋繁露义证[M].锺哲，点校.北京：中华书局，1992.

[23]吴云，李春台.贾谊集校注[M].天津：天津古籍出

版社，2010.
[24]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰，王星贤，点校.北京：中华书局，2013.
[25]李学勤主编.清华大学藏战国竹简(叁)[M].上海：中西书局，2012.
[26]黄国辉.重论上博简《昭王毁室》的文本与思想[J].历史研究，2017(4)：171-177.
[27]李均明.清华简《皇门》之君臣观[J].中国史研究，2011(1)：59-66.
[28]焦循.孟子正义[M].沈文倬，点校.北京：中华书局，1987.
[29]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治，点校.北京：中华书局，2001.
[30]王国良.从忠君到天下为公：儒家君臣关系论的演变[J].孔子研究，2000(5)：58-67.
[31]杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，1980.
[32]常金仓.二十世纪古史研究反思录[M].北京：中国社会科学出版社，2005.
[33]宁镇疆.中国早期“民本”思想与商周的有限王权[J].人文杂志，2019(1)：25-33.

On the Origin and Flow of the Confucian View of Emperor and Minister in Guo Dian Chu Bamboo Slips

Li Jiansheng and Niu Jiequn

Abstract: What Guo Dian Chu Bamboo Slips was that the monarch was born out of need, ruled the people with “courtesy”, the subjects should be loyal to the monarch, and the relationship between the emperor and the minister was an extension of the relationship between father and son. The concepts of “always calling the evil of the king” and “affinity” being more important than “king” in Guo Dian Chu Bamboo Slips’ brief are the continuation or deepening of the thought of “following the Dao and not following the king” of pre-Qin Confucianism. The Confucian view of emperor and minister that Guo Dian Chu Bamboo Slips had great changes in the Qin and Han dynasties, but the idea that the monarch should be the ruler of the world was still transmitted by Confucianism, and the concept of “affinity” over “monarch” evolved into “affinity” over “monarch”, which reflected the independent will and critical spirit of Confucianism.

Key words: Guo Dian Chu bamboo slips; monarchical rule; ministerial rule; relationship between monarch and minister

[责任编辑/李　齐]

从楚仲姬焂簋谈春秋时期蔡国的对外联姻及有关问题*

黄锦前

摘　要：复旦大学博物馆藏楚仲姬簋及同出器物应系春秋晚期楚(式)器，簋铭的“蔡侯”即蔡昭侯申；“楚仲姬”即襄阳蔡坡出土蔡公子缶的“姬安”、当阳曹家岗出土王孙簋的“蔡姬”，与安徽寿县蔡侯墓出土蔡侯申诸器的“大孟姬”系姊妹；缶系其兄弟蔡公子(蔡侯申之子)所作媵器，簋系其夫王孙(楚王之孙)所作；缶、簋出自楚国腹地襄阳、当阳一带，体现了蔡楚之间的联姻关系。安徽寿县蔡侯墓出土蔡侯申诸器的“大孟姬”与“姬安”即“楚仲姬”系姊妹。据出土铜器铭文和传世古书记载，春秋时期，蔡国与南方的楚、吴，中原的许、宋，东方的齐及北方的燕国，皆广结婚姻，反映了春秋时期，处在吴楚等几大强国之间的蔡国，既要“肇佐天子”，又要“佐佑楚王”，同时还要“敬配吴王”，以婚姻为纽带，于夹缝中求生存的艰难局面。列国间婚姻关系的变迁，从侧面折射了政治上的离合，而蔡国即为其典型和缩影。

关键词：楚仲姬簋；蔡公子缶；王孙簋；婚姻；政治

中图分类号：K22　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0085-07

一、楚仲姬焂簋的“蔡侯”与“蔡仲姬”

刘钊《复旦大学博物馆藏楚仲姬焂簋介绍》[1]120-122一文(以下称“刘文”)公布了一件复旦大学博物馆近年入藏的楚仲姬焂簋，铭作：

唯正月初吉丁亥，蔡侯媵楚仲姬焂飤簋，其眉寿无疆子子孙孙永宝用之。

据铭文可知，此系蔡侯为嫁女楚仲姬焂至楚国所作媵器。簋盖、器形制相同，长方口，直壁斜腹，平底，四矩形足外侈，两侧有兽首耳一对，盖顶和器身满布细密的蟠螭纹。与1955年安徽寿县西门蔡侯墓出土的蔡侯申簋(11.1)[2]图版伍：4、1966年河南潢川县隆古公社高稻场生产队(今隆古乡高稻场村)出土的蔡公子义工簋[3]66及1975年湖北当阳县(今当阳市)河溶镇曹家岗5号春秋楚墓出土的王孙霝簋(K.3)①等形制、纹饰近同，时代应为春秋晚期后段。尤其与蔡侯申簋形制纹饰几乎完全相同，铭文字体与蔡侯申簋②等蔡侯申诸器[2]的风格也近同，因此二者年代也应近同。刘文云“该批铜器具有明显的春秋晚期的风格，铭文中的‘蔡侯’应该是蔡平侯、蔡悼侯和蔡昭侯中的一位，颇疑就是指蔡昭侯申”，可信。

据刘文介绍，这批器物包括三鼎、四簋、二缶、一盘、一匜，共11件，其中有铭文者仅有该簋，刘文判定这批铜器为春秋时期的蔡国器，并据其组合情况推定其很可能出于同一座墓。从刘文介绍的情况和所公布的楚仲姬焂簋的锈色

收稿日期：2020-02-15

***基金项目**：国家社会科学基金冷门“绝学”和国别史等研究专项“新出曾霸铜器铭文与江汉汾洮地区文明进程研究”(19VJX071)阶段性成果。

作者简介：黄锦前，男，文学博士，兰州大学历史文化学院教授(甘肃兰州　730023)，主要从事青铜器、古文字、古代史及考古研究。

等情况来看，这批器物应系春秋晚期楚（式）器，出土地点可能是在今湖北地区，可能系同墓所出一套较为完整的铜器组合。

1972年冬，湖北襄阳县余岗公社施坡大队蔡坡（今襄阳市樊城区团山镇）战国墓出土一件蔡公子缶（M4:8）[3]。直口广肩，敛腹平底，一对象首耳，上有链条，盖作覆盘形，上有镂空喇叭形捉手，盖沿有卡扣。盖面饰粗蟠螭纹，肩周围有六个圆饼形饰，圆饼上和周围均饰细密的卷云纹，环链上饰三角纹。这种形制的缶目前出土较多，时代为春秋晚期后段左右，如慕儿缶[4]75-77，等等。过去或将其年代定为战国时期，应偏晚。缶铭作：

蔡公子作姬安尊鬻□。

“姬安”应系姬姓女子，“安”为名或字。结合楚仲姬烃簋和其出土地点来看，“姬安”可能就是指楚仲姬烃簋的楚仲姬烃，该缶应系蔡公子为姬安出嫁所作媵器。蔡公子应即蔡侯申之子，或即后来即位的蔡成侯朔，待考。类似者有随仲奶加鼎[4]和王子申盏盂盖[5]，分别系楚共王及其子王子申为共王女“随仲奶加”即“嘉奶”出嫁随国所作媵器[6]。襄阳一带在春秋晚期已为楚国腹地，缶出自襄阳一带，体现了蔡楚之间的联姻关系。

上揭王孙霝簋（K.3）系1975年夏末湖北当阳县（今当阳市）河溶镇曹家岗5号春秋楚墓出土，同墓出土2件，形制、铭文相同[7]。簋长方形，直口斜壁，两侧面有一对兽首耳。器腹、底盖、口沿和唇部均饰蟠虺纹。与楚仲姬烃簋形制纹饰基本相同，年代也应相同。簋铭作：

王孙霝作蔡姬飤簋。

据有关材料可知，“王孙霝”应系楚王之孙，“蔡姬”应系其夫人，蔡女。结合器物年代等各方面情况来看，“蔡姬”很可能就是指蔡公子缶的“姬安”、楚仲姬烃簋的“楚仲姬烃”，然则“姬安”即“楚仲姬烃”所适者，当系楚王孙霝。从墓葬规模和出土随葬品的规格和等级来看，曹家岗5号墓墓主应即王孙霝。

1979年，河南淅川县仓房镇下寺春秋墓M3出土蔡侯盘（M3:1）[8]、蔡侯匜（M3:2）[9]各一件。铭文分别作：

唯王正月初吉丁亥，蔡侯作媵鄹仲姬丹盥盘，用祈眉寿万年无疆子子孙孙永保用之。

唯王正月初吉丁亥，蔡侯作媵鄹仲姬丹会匜，用祈眉寿万年无疆子子孙孙永保用之。

盘口微敛，窄平沿，浅腹圜底，腹前后各有一竖环，两侧各有一环钮衔环耳，三足作浮雕兽面竖环形。腹饰一周绹索纹，绹索上下各有一周蟠虺纹带。匜体呈瓢形，曲口平底，前有短流，流盖作浮雕兽面形，后有拱身卷尾龙形鋬。口沿下饰蟠虺纹一周，其下有一道绹索纹，腹饰蟠虺纹和三角纹。时代为春秋晚期后段。匜与1955年安徽寿县西门蔡侯墓出土的蔡侯申匜（27）[10]形制纹饰近同，可见二者年代也应近同。据铭文可知，鄹仲姬丹所适者，为楚之鄹氏，系王族。据器物出土地点可推定，器主鄹仲姬丹可能系M3的墓主（下寺墓地系楚鄹氏家族墓地）。从称谓来看，鄹仲姬丹与蔡公子缶的“姬安”及楚仲姬烃簋的“楚仲姬烃”当非一人，因此下寺墓地出土蔡侯盘、匜的“蔡侯”与楚仲姬烃簋的“蔡侯”可能也非同人，而可能是蔡平侯与蔡悼侯中的一位。

1955年5月，安徽寿县西门蔡侯墓出土蔡侯申尊（16.2）[11]、蔡侯申缶（21）[12]、蔡侯申尊（16.1）[13]及蔡侯申盘（25.1[14]，同墓出土4件，均残破，已修复2件）[15]等器，铭文分别作：

尊（16.2）：蔡侯申作大孟姬媵尊。

缶（21）：蔡侯申作大孟姬媵盥缶。

尊（16.1）：元年正月初吉辛亥，蔡侯申虔恭大命，上下陟否，攘敬不易，肇佐天子，用作大孟姬媵彝缶，禋享是以，祗盟尝諵，佑受毋已，斋嘏整肃，类文王母，穆穆亹亹，聪害欣扬，威仪优优，灵颂托商，康谐穆好，敬配吴王，不讳考寿，子孙蕃昌，永保用之，终岁无疆。

盘（25.1）：元年正月初吉辛亥，蔡侯申虔恭大命，上下陟否，攘敬不易，肇佐天子，用作大孟姬媵彝舟，禋享是以，祗盟尝諵，佑受毋已，斋嘏整肃，类文王母，穆穆亹亹，聪害欣扬，威仪优优，灵颂托商，康谐穆好，敬配吴王，不讳考寿，子孙蕃昌，永保用之，终岁无疆。

尊(16.2)侈口,粗长颈,扁圆腹,圈足,下有阶。唇部饰镶嵌红铜的三角形回纹。缶(21)直口短颈,圆广肩,下腹收敛,圈足较直,肩上有钮衔链,盖如覆盘,扣于器口,上有轮状捉手。盖和肩饰浮雕圆涡纹。尊(16.1)喇叭口,长颈鼓腹,高圈足,沿外撇,腹部饰浮雕状兽面纹。盘(25.1)直口方唇,颈微束,腹稍鼓,圈足沿外侈,四圆雕兽耳。据铭文可知系蔡昭侯时器。据铭文"蔡侯申作大孟姬媵尊/盥缶""蔡侯申……用作大孟姬媵彝缶/舟",可知此套器系蔡昭侯为其长女出嫁吴国(吴王光之妻)所作媵器,大孟姬与"姬安"即"楚仲姬姮"系姊妹。

香港某私人收藏有一对蔡侯簋[16],铭作:

唯正月初吉丁亥,蔡侯媵孟姬宝匡簋,其眉寿无疆,永宝用之。

盖、器形制、纹饰、大小相同,上下合成一器。长方斗形,直口,斜腹,平底,四蹼形足。通体饰蟠螭纹。时代为春秋晚期,与上揭安徽寿县西门蔡侯墓出土蔡侯申为大孟姬所作诸媵器时代相近,簋铭的"孟姬"与蔡侯墓所出诸器铭的"大孟姬"不排除系一人,也可能略早于大孟姬,然则簋铭的蔡侯,可能也是指蔡平侯或蔡悼侯。

传世有一件蔡侯匜[17],原藏阮元,现藏上海博物馆。长瓢形,前有流槽,后设龙首鋬,下有四兽腿形扁足。口沿饰重环纹,腹饰瓦纹。时代应为春秋早期,过去一般定为西周晚期[18],应偏早。匜铭作:

蔡侯作姬单媵匜。

系蔡侯为其女姬单所作媵器。

美籍华人范季融先生首阳斋藏有一件蔡侯鼎[19],口微敛,窄沿方唇,双立耳,腹部微鼓,圜底,三蹄足。颈饰大小相间的重环纹,腹饰对称的卷体龙纹,足根饰兽面纹。与安徽省巢湖市博物馆藏波曲纹鼎[20]形制、纹饰皆近,时代为春秋早期。鼎铭作:

蔡侯作宋姬媵鼎,(其)万年(子子孙孙)永宝用享。

此系蔡侯为其女出嫁宋国所作媵器。此鼎器形纹饰及铭文风格与上揭上博藏蔡侯匜皆有一定相似性,鼎铭的宋姬,可能与匜铭的姬单为同一人。

传世有一件蔡侯壶[21],原藏承德避暑山庄,现藏台北故宫博物院。侈口长颈,束颈,矮圈足,下腹向外倾垂,颈部有一对龙首耳(原应有一对衔环耳,已佚)。肩、颈饰两道环带纹,腹饰一道环带纹,圈足饰垂鳞纹。其时代过去或定为西周中期[22],或定为西周晚期[23],均不确。该壶形制与蔡公子叔汤壶[24]接近,唯纹饰有异,蔡公子叔汤壶为春秋早期前段器;蔡侯壶铭文字体亦系春秋早期风格,可见该壶准确年代亦系春秋早期前段。壶铭作:

蔡侯兴作孟姬媵壶,其万年无疆,子子孙孙永宝用享。

部分文字不清晰,似被人为铲除,仅残存一些痕迹。其中"兴作孟"三字原未释,"姬"原释作"母"[5]142。"兴"字残划作  ,对比可知,应系"兴"字。"作"字残划作  ,对照残划和文例拟补。"孟"字作  ,部分笔画仍较清晰。"姬"字作  ,对比有关字形可知,显非"母"而应系"姬"字[25]。

蔡侯兴即蔡共侯,蔡厘侯之子,其在位时间为公元前761年至公元前760年。壶的器形及铭文风格与上揭首阳斋藏蔡侯鼎及上博藏蔡侯匜皆有一定相似性,不排除此三器原系一组的可能,即鼎与匜铭的"蔡侯"指壶铭的"蔡侯兴",鼎、匜铭的"宋姬""姬单"与壶铭的"孟姬"为一人,待进一步验证。

二、媵器所见之蔡国与周边的婚姻关系

以上介绍的是蔡侯嫁女所作媵器,下面再看一些蔡国公室所作媵器。

传世有一件春秋晚期的蔡太师腆鼎[26](现下落不明),铭作:

唯正月初吉丁亥,蔡太师腆媵许叔姬可母飤繁,用祈眉寿万年无强,子子孙孙永宝用之。

此系蔡太师腆为其女叔姬可母适许国(姜姓)所

作媵器，据铭文可知，蔡太师系姬姓，或为蔡国公室宗亲。

近年面世的蔡大司马燮盘㉗和匜[6]307-309各一件，盘为某私人收藏，敞口浅腹，窄沿外折，平底，三蹄足。腹部有箍一周，口沿下有一对环形鼻，各衔以绳纹铜环，箍上有一对环形鼻。腹壁光素，盘内饰连珠纹、三角云纹和涡纹。匜现藏中国国家博物馆（2003年征集），体呈瓢形，曲口平底，窄沿方唇，腹部圜收，短流管，上饰浮雕兽面纹，龙形鋬，龙尾上卷。口沿下饰蟠虺纹，其下有绹索纹一道，腹饰蟠虺纹和三角纹。时代为春秋晚期前段。匜与上揭河南淅川下寺出土的蔡侯匜（M3:2）及安徽寿县西门蔡侯墓出土的蔡侯申匜（27）形制纹饰均接近，时代也应相近；盘、匜铭文也与楚仲姬烃飤簋字体风格接近，结合器形纹饰的特征，可推定其年代也应相近。盘、匜铭文分别作：

唯正月初吉丁亥，蔡大司马燮作媵孟姬赤盥盘，其眉寿无期子子孙孙永保用之。

唯正月初吉丁亥，蔡大司马燮作媵孟姬赤盥匜，其眉寿无期子子孙孙永保用之。

此系蔡大司马燮为其女孟姬赤出嫁所作媵器，据铭文可知，蔡大司马燮系姬姓，同上述蔡太师腆一样，或为蔡国公室宗亲。《左传》襄公八年："庚寅，郑子国、子耳侵蔡，获蔡司马公子燮。"杜预注："燮，蔡庄公子。"盘匜的"蔡大司马燮"，应即《左传》的"蔡司马公子燮"，其身份系蔡国公子（蔡庄侯之子）。《左传》襄公二十年："蔡公子燮欲以蔡之晋，蔡人杀之……书曰'蔡杀其大夫公子燮'。"鲁襄公二十年即公元前553年，蔡司马公子燮死于此年，则盘匜的制作时间，应早于此。鲁襄公八年即公元前565年，可知蔡公子燮即蔡大司马燮的主要活动年代，是在蔡文侯（公元前611年—公元前592年在位）和蔡景侯（公元前591年—公元前543年在位）时期。

同样，上述蔡太师腆鼎的文字风格也与盘、匜等接近，时代也应相当。《左传》襄公二十六年："初，楚伍参与蔡太师子朝友，其子伍举与声子相善也。"鲁襄公二十六年即公元前547年，则蔡太师子朝与蔡公子燮的生活年代相当，可知蔡太师腆鼎的蔡太师腆，可能就是见于文献的蔡太师子朝，"腆"为名，"子朝"系其字。

1957年，河北怀来县北辛堡乡甘子堡村出土一件舀匜㉙，器呈瓢形，前有短流，后有龙首卷尾鋬，曲口圆腹，四蹄足甚矮。腹饰三角卷云纹和三角垂叶纹。时代为春秋晚期。铭作：

唯正月初吉丁亥，蔡叔季之孙舀媵孟姬有之妇沫盘匜，用祈眉寿万年无疆子子孙孙永宝用之。

此为蔡叔季之孙舀作器媵其女孟姬（有之妻）。作器者自称"蔡叔季之孙舀"，可知系蔡国公室。

《左传》桓公十七年："蔡桓侯卒，蔡人召蔡季于陈。""秋，蔡季自陈归于蔡，蔡人嘉之也"。杜预注："桓侯无子，故召季而立之。季内得国人之望，外有诸侯之助，故书字，以善得众。称归，以明外纳。"《春秋》经："（十有七年）秋，八月，蔡季自陈归于蔡。"杜预注："季，蔡侯弟也。言归，为陈所纳。"鲁桓公十七年（公元前695年），蔡季即继蔡桓侯任蔡君的蔡哀侯献舞（公元前694年—公元前575年在位），是蔡宣侯之子，蔡桓侯之弟。匜铭的"蔡叔季"，可能即指《左传》桓公十七年的"蔡季"，即蔡哀侯献舞，"蔡叔季之孙"系东周时期铜器铭文中常见的标示阀阅。

总之，出土铜器铭文中有数量甚多的春秋时期蔡国贵族嫁女所作媵器，反映了春秋时期蔡国与周邻各国之间频繁的婚姻联系。

三、蔡与诸侯联姻的传世文献记载

传世文献中其实也不乏蔡国与诸侯联姻的记载，如《左传》僖公三年："齐侯与蔡姬乘舟于囿，荡公。公惧，变色；禁之，不可。公怒，归之，未之绝也。蔡人嫁之。"杜预注："蔡姬，齐侯夫人。"这个齐侯夫人蔡姬即系蔡女，鲁僖公三年即公元前657年，时在春秋中期前段，此时蔡与齐有联姻。又《左传》襄公三十年："蔡景侯为太子般娶于楚，通焉。太子弒景侯。"鲁襄公三十年即公元前543年，此次蔡与楚联姻之事，与上述楚仲姬烃簋、蔡公子缶、王孙霝簋及蔡侯作鄙仲姬丹盘、匜等所反映的蔡、楚之间的联姻时代相近。

综合上述出土铜器铭文和传世古书的记载，可知春秋时期，蔡国与南方的楚、吴，中原的

许、宋，东方的齐国，甚至北方的燕国，都广结婚姻关系。而其中南方的吴国和北方的燕国，与蔡国皆系同姓宗亲。在先秦，一般来讲有所谓“同姓不婚”的原则，而蔡国却屡屡突破这一原则，与同姓的吴国和燕国皆有婚媾关系。再就楚国而言，铭文表明，蔡除了与楚王室通婚，婚姻范围延及王族、公族[7]332-345、353。之所以如此，应与春秋时期蔡国处在吴楚等几大强国之间，于夹缝中求生存的艰难局面密切相关。

蔡国所在的上蔡、新蔡一带，为淮河上游的南北和东西交通的枢纽，战略地位十分重要。本为姬周同姓之蔡国，曾一度强盛，但自春秋以降，国势日衰，逐渐沦为吴楚等强国之附庸。春秋中期以后，楚国屡屡北上和东进，蔡国便首当其冲，不断受楚侵迫，后灭其国而设蔡县，成为北上和东进的桥头堡。故春秋时期，蔡国为避免楚之侵迫，先后结交齐国、晋国；为结好楚国，蔡曾多次嫁女于楚；后楚、蔡关系恶化，楚向蔡步步进逼，蔡国力不支，只好一方面以婚姻为纽带来结好诸侯，以求苟安；另一方面迁都至下蔡（今安徽寿县），以避楚之锋芒，并与同姓的吴国进一步以婚姻为纽带结盟，以联合抗楚[29]。但迁至下蔡以后，与吴国比邻，而此时吴国也力图北上、西进，跃跃欲试，故蔡又同时受强吴之侵迫。在这样一个背景下，如铜器铭文所云，蔡国既要“肇佐天子”（蔡侯作大孟姬尊、舟），又要“佐佑楚王”（蔡侯编钟、镈）[30]，同时还要“敬配吴王”（蔡侯作大孟姬尊、舟），这真切地道出了处于夹缝中生存的蔡国，其生计是何等的艰难！

相较其他诸侯国而言，东周时期蔡受楚之害最深，故顾栋高曰：“蔡自二百年来被楚之害亦屡矣。”（《春秋大事表》四十二之四）于是蔡人只好东奔西走，或迁都以避祸，或与强邻通婚以交好[8]207-213。即便如此，尚有多位蔡侯或被楚无故羁押，或为楚所掳掠而死于非命（见《左传》《史记》之《楚世家》《管蔡世家》等相关记录。张亚初曾有详细举证[7]332-345、353，可参看）。类似的情形在当时是普遍存在的，而蔡国只不过是一个典型和缩影而已。

婚姻是政治的延续[31]，列国间婚姻关系的变迁从侧面折射了政治上的离合[32]，导致这种现象的深层次背景，是春秋中晚期以后，楚国对外扩张劲头的不断增长，楚势力在淮河流域广泛推进，淮河流域集团内部为了自保，加强了婚姻纽带，结盟通婚，同时与周边强国以婚姻结盟，联合对楚，而蔡国即为其中典型的例子。

四、婚姻关系变迁与政治离合

综上所述，复旦大学博物馆藏楚仲姬烗簠的时代应为春秋晚期后段，同出器物应系春秋晚期楚（式）器，可能出自湖北地区楚墓。簠铭的“蔡侯”即蔡昭侯申；“楚仲姬烗”即襄阳蔡坡出土蔡公子缶的“姬安”、当阳曹家岗楚墓出土王孙䨲簠的“蔡姬”；缶系其兄弟蔡公子（蔡侯申之子）为其出嫁所作媵器，簠系其夫王孙䨲（楚王之孙）所作；缶、簠出自楚国腹地襄阳、当阳一带，体现了蔡楚之间的联姻关系。

安徽寿县蔡侯墓出土蔡侯申诸器系蔡昭侯为其长女出嫁吴国（吴王光之妻）所作媵器，大孟姬与“姬安”即“楚仲姬烗”系姊妹。香港私人藏蔡侯簠铭的“孟姬”与蔡侯申诸器的“大孟姬”或即一人，也可能略早于大孟姬。

河南淅川下寺楚墓出土蔡侯盘、匜的鄬仲姬丹与蔡公子缶的“姬安”及楚仲姬烗簠的“楚仲姬烗”非一人，盘、匜的“蔡侯”可能是指蔡平侯与蔡悼侯。

台北故宫藏蔡侯壶应系春秋早期前段器，壶铭应释作“蔡侯兴作孟姬媵壶”，与首阳斋藏蔡侯鼎及上博藏蔡侯匜可能原系一组器，鼎与匜铭的“蔡侯”指壶铭的“蔡侯兴”，鼎、匜铭的“宋姬”“姬单”与壶铭的“孟姬”为一人，该组器系蔡侯兴为其女姬单出嫁宋国所作媵器。

蔡太师腆鼎系蔡太师腆为其女叔姬可母适许国（姜姓）所作媵器，蔡太师腆可能即《左传》的蔡太师子朝，“腆”为名，“子朝”系其字，为蔡国公室宗亲。蔡大司马燮盘、匜系蔡大司马燮为其女孟姬赤出嫁所作媵器，盘匜铭的“蔡大司马燮”，应即《左传》的“蔡司马公子燮”，系蔡庄侯之子。

河北怀来甘子堡出土𧶠匜为蔡叔季之孙作器媵其女孟姬（有之妻），“蔡叔季之孙𧶠”系蔡国公室，“蔡叔季”，可能即《左传》桓公十七年的“蔡季”，即蔡哀侯献舞。

据出土铜器铭文和传世古书记载，春秋时期，蔡国与南方的楚、吴，中原的许、宋，东方的齐国，乃至北方的燕国，都广结婚姻，借以交好。这一现象反映了春秋时期，处在吴楚等几大强国之间的蔡国，既要“肇佐天子”，又要“佐佑楚王”，同时还要“敬配吴王”，以婚姻为纽带，于夹缝中求生存的艰难局面。列国间婚姻关系的变迁，从侧面折射了政治上的离合，而蔡国即为其典型和缩影。

注释

①《殷周金文集成》（中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局1984年8月–1994年12月版。以下简称“集成”）9.4501；余秀翠：《馆藏铜器介绍》，《江汉考古》1986年第2期，第94页图一，第96页图三。②集成9.4490、4491、4492、4493；乔保同、李长周：《南阳发现蔡侯申簋》，《中原文物》2009年第2期，第82页图二：1、2。③集成16.10001；湖北省博物馆：《襄阳蔡坡战国墓发掘报告》，《江汉考古》1985年第1期，第1–37页。④曹锦炎：《曾、随二国的证据——论新发现的随仲奶加鼎》，《江汉考古》2011第4期，第67–70页；中国国家博物馆、中国书法家协会：《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》，69，安徽美术出版社2015年版，第286–290页；吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成续编》，上海古籍出版社2016年版，第1卷，第251–253页，第0210号。⑤集成9.4643；吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版（以下简称“《铭图》”），第13卷，第332页，第06071号。⑥黄锦前：《随仲奶加鼎补说》，《江汉考古》2012年第2期，第78–79页；《新刊唐侯制随夫人诸器及有关问题》，未刊稿。⑦余秀翠：《馆藏铜器介绍》，《江汉考古》1986年第2期，第93–96、76页；湖北省宜昌地区博物馆：《当阳曹家岗5号楚墓》，《考古学报》1988年第4期，第455–500页，第495页图四三。⑧河南省文物研究所、河南省丹江库区考古发掘队、淅川县博物馆：《淅川下寺春秋楚墓》，文物出版社1991年版，图版八二：1，第229页图一七〇：2。⑨河南省文物研究所、河南省丹江库区考古发掘队、淅川县博物馆：《淅川下寺春秋楚墓》，图版八二：2、3，第229页图一七〇：1。⑩安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，科学出版社1956年版，图版拾柒：5，叁伍：2。⑪集成11.5939；安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，科学出版社1956年版，图版玖：1，叁陆：2；中国青铜器全集编辑委员会：《中国美术分类全集　中国青铜器全集》，第7卷，六九，文物出版社1998年版。⑫集成16.10004；安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，图版拾贰：1，叁陆：1；中国青铜器全集编辑委员会：《中国美术分类全集　中国青铜器全集》，第7卷，七〇。⑬集成11.6010；安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，图版拾叁：1，叁柒。⑭集成16.10171；安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，图版拾叁：1。⑮安徽省文物管理委员会、安徽省博物馆：《寿县蔡侯墓出土遗物》，图版拾柒：5，叁捌；吕章申主编：《中国国家博物馆百年收藏集粹》，76，安徽美术出版社2014年版，第160、161页；中国国家博物馆、中国书法家协会：《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》，75，安徽美术出版社2015年版，第310–313页。⑯张光裕：《香江新见蔡公子及蔡侯器述略》，《中国文字》新22期，艺文印书馆1997年版，第151–164页；《铭图》第13卷，第221–223页，第05933、05934号。⑰集成16.10195；陈佩芬：《夏商周青铜器研究》（西周篇），四二三，上海古籍出版社2004年版，第557、558页。⑱中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，第十六册，中华书局1994年版，“铭文说明”，第49页；马承源主编：《商周青铜器铭文选》（三），三二八，文物出版社1988年版，第465页；陈佩芬：《夏商周青铜器研究》（西周篇），第558页⑲张光裕：《香江新见蔡公子及蔡侯器述略》，《中国文字》新22期，第151–164页；首阳斋、上海博物馆、香港中文大学文物馆：《首阳吉金——胡盈莹范季融藏中国古代青铜器》，44，上海古籍出版社2008年版，第126、127页。⑳安徽大学、安徽省社会科学院、安徽省文物考古研究所：《安徽江淮地区商周青铜器》，66，文物出版社2014年版，第95页。㉑集成15.9627；《铭图》第22卷，第283–284页，第12377号。㉒中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，第十五册，中华书局1993年版，“铭文说明”，第60页。㉓林巳奈夫：《殷周时代青铜器の研究：殷周青铜器综览一》，图版，壶95，东京：吉川弘文馆1984年2月，第306页；《铭图》第22卷，第283页。㉔Jessica Rawson and Emma Bunker, Ancient Chinese and Ordos bronzes : *Catalogue of An Exhibition Presented Jointly by the Oriental Ceramic Society of Hong Kong and the Urban Council of Hong Kong*, pp. 120–123, no. 33, Cambridge: Havard University Press, 1990；张光裕：《香江新见蔡公子及蔡侯器述略》，《中国文字》新22期，第151–164页；《铭图》第22卷，第331页，第12409号，第341页，第12415号。㉕详拙文：《射壶的年代与史事》，未刊稿。㉖集成5.2738；《铭图》第5卷，第154页，第02372号。㉗韩自强、刘海洋：《近年所见有铭铜器简述》，载《古文字研究》第24辑，中华书局2002年版，第166–169页；韩自强主编：《阜阳亳州出土文物文字编》，198，阜阳市博物馆、阜阳市老年专家协会2004年，第36页。㉘集成16.10284；《铭图》第26卷，

第391页，第15003号。㉙吴与蔡结好，亦并非是要为蔡撑腰，而却有其自身的政治利益考虑。蔡、吴结盟，一度虽曾对楚构成了严重的威胁，但蔡也并未因此而避免被灭亡的命运，反而是作为政治斗争的牺牲品，加快了灭亡的进程。详参张亚初：《蔡国青铜器铭文研究》，载《文物研究》第7辑，黄山书社1991年版，第332–345、353页；拙作：《楚系铜器铭文研究》，合肥：安徽大学博士学位论文（汉语言文字学，指导教师：黄德宽），2009年6月，第207–213页。㉚蔡侯纽钟（“歌钟”）一组5枚，见集成1.210、211、216–218。蔡侯编镈共8件，见集成1.219–222。㉛即诅楚文（诅楚文·巫咸、湫渊、亚驼）之所谓“绊以婚姻，袗以斋盟”，参见郭沫若：《石鼓文研究·诅楚文考释》（《郭沫若全集·考古编》，第九卷），科学出版社1982年版，第327–332、315–320、321–326页。㉜在（周代）诸侯国之间，姻亲关系常常是政治联盟的副产品或先导。参看谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社1990年版，第37页。

参考文献

[1]刘钊.复旦大学博物馆藏楚仲姬焃飤簋介绍[M]//书馨集：出土文献与古文字论集.上海：上海古籍出版社，2013.

[2]安徽省文物管理委员会，安徽省博物馆.寿县蔡侯墓出土遗物[M].北京：科学出版社，1956.

[3]中国青铜器全集编辑委员会.中国美术分类全集中国青铜器全集：第7卷[M].北京：文物出版社，1998.

[4]陈千万.蠡儿鬯及蠡国地望问题[J].考古与文物，1988(3)：75–77.

[5]张亚初.殷周金文集成引得[M].北京：中华书局，2001.

[6]中国国家博物馆，中国书法家协会.中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹，74，[M].合肥：安徽美术出版社，2015.

[7]张亚初.蔡国青铜器铭文研究[M]//文物研究：第7辑，合肥：黄山书社，1991.

[8]黄锦前.楚系铜器铭文研究[D].合肥：安徽大学博士学位论文，2009.

On the Foreign Marriage and Related Issues of Cai State in the Spring and Autumn Period from Chu Zhongji'An Fu

Huang Jinqian

Abstract: Bronze wares of Chu Zhongji *fu* and its companions from the Fudan University Museum Collections should be Chu (style) utensils in the late spring and Autumn period. The "Marquis Cai" in the inscription is Shen, Marquis Zhao of Cai; the "Chu Zhongji'an" refers to Ji'an of Cai Gongzi *fou* unearthed at Caipo, Xiangyang, and "Caiji" of Wangsunling *fu* unearthed at Caojiagang, Dangyang, and the sister of "Damengji" on the inscriptions of bronzes of Marquis Shen of Cai unearthed from the tomb in Shouxian County, Anhui Province. The *Fou* is a dowry made by her brother, Prince Cai (son of marquis Shen of Cai), *fu* was made by her husband, Wangsunling (grandson of the king of Chu); *fou* and *fu* unearthed from Xiangyang and Dangyang, the hinterland of Chu state, reflecting the marriage relationship between Cai and Chu. According to the unearthed bronze inscriptions and handed down ancient books, during the spring and Autumn period, Cai and Chu and Wu in the south, Xu and song in the Central Plains, Qi in the East and Yan in the north were all married widely, which reflected that during the spring and Autumn period, the difficult situation of Cai, which was between the great powers of Wu and Chu, should not only "assist the emperor", but also "assist the king of Chu", and "respect and match the king of Wu", taking marriage as the link to seek for survival in the cracks. The change of marriage relationship among the countries reflects the political separation and cooperation from the side, and Cai is its typical and miniature.

Key words: Chu Zhongji *fu*; Cai Gongzi *fou*; Wangsunling *fu*; marriage; politics

[责任编辑/原　孟]

也说《诗经》“硕鼠”

朱彦民

摘　要：关于《诗经·魏风·硕鼠》之“硕鼠”，历来注诗多解为大老鼠或田鼠。其实鼠类吃黍、麦类粮食，可以解读“无食我黍”“无食我麦”，但不吃庄稼“苗”，无法解释“无食我苗”。而对“硕鼠”（鼫鼠）另一种解释：农业害虫蝼蛄，则可以顺利无碍地通解该诗。对于“鼫鼠五技而穷”来说，鼠类不具备这些特征，而蝼蛄却符合条件。新近公布的安大简中的《诗经·硕鼠》作“石鼠”，则是“鼫鼠”的一种异体写法。蝼蛄在古代也有“石鼠”“鼫鼠”的别称，所以《诗经》“硕鼠”应该是指昆虫蝼蛄。

关键词：《诗经》；硕鼠；安大简；石鼠；蝼蛄

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0092-05

提到《诗经·魏风·硕鼠》，我们都耳熟能详：

硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去女，适彼乐土，乐土乐土，爰得我所。

硕鼠硕鼠，无食我麦。三岁贯女，莫我肯德。逝将去女，适彼乐国。乐国乐国，爰得我直。

硕鼠硕鼠，无食我苗。三岁贯女，莫我肯劳。逝将去女，适彼乐郊。乐郊乐郊，谁之永号。

对于这首诗的主旨，古今看法分歧不大。古人认为此诗为讽刺统治者“重敛厚赋”之作，后世学人多遵此说。比如《毛诗序》云：“《硕鼠》，刺重敛也。”郑玄笺：“大鼠大鼠者，斥其君也。”孔颖达《毛诗正义》曰：“国人疾其君重敛畏人比之硕鼠。言硕鼠硕鼠，无食我黍，犹言国君国君无重敛我财。”朱熹《诗序辨说》曰：“此亦托于硕鼠以刺其有司之词，未必直以硕鼠比其君也。”姚际恒《诗经通论》：“此诗刺重敛苛政，特为明显。”今人也多认为这首诗是反对剥削、向往乐土的民声。

一、关于“硕鼠”解释的分歧

对于诗中的“硕鼠”，究竟为何物，古今说法并不统一。归纳起来，主要有三种不同的说法：

其一，古人最早就是从字面意义上讲，“硕，大也”，“硕鼠”就是大老鼠。如《毛诗序》：“其君重敛，蚕食于民，不修其政，贪而畏人，若大鼠也。”郑玄笺：“硕，大也。大鼠大鼠者，斥其君也。”孔颖达疏曰：“硕，大。”“言贪而畏人，若大鼠然。”朱熹《诗集传》：“民困于贪残之政，故托言大鼠害己而去之也。”都是这个意思。

其二，“硕鼠”就是田鼠。古人评诗者有注“硕鼠”为田鼠者，比如唐孔颖达《毛诗正义》引晋郭璞曰：“大鼠，头似兔，尾有毛，青黄色。好在田中食粟豆，关西呼鼫鼠。”三国吴陆玑《毛诗草木鸟兽鱼虫疏下》云：“今河东有大鼠，能人立，交前两脚于颈上，跳舞，善鸣，食人禾苗。人逐则走入树空中。亦有五技，或谓之雀鼠，其形大，故序云‘大鼠也’。魏国，今河北县是也。言其方物宜谓此鼠，非鼫鼠也。”此处的“关西大

收稿日期：2020-03-30

作者简介：朱彦民，男，南开大学历史学院教授、博士生导师（天津　300350），主要从事先秦史、甲骨学、殷商文化研究。

鼠”（鼫鼠）和“河东大鼠”，都指田鼠之一种。马瑞辰《毛诗传笺通释》认为“硕”即“鼫”之假借，“硕鼠”即“鼫鼠”，举上述所谓田鼠为“硕鼠”之例证。余冠英《诗经选》注：“硕鼠，就是《尔雅》的鼫鼠，又名田鼠，啮齿类动物，穴居河川沿岸，吃豆粟等物。北方俗称地耗子。”[1]122

其三，“硕鼠”指蝼蛄。《尔雅·释虫》：“螬，天蝼，蝼蛄也。”邢昺《尔雅疏》：“螬，一名天蝼，一名硕鼠，即今之蝼蛄也。”郑樵《通志·昆虫草木略第二》：“蝼蛄曰螬，曰天蝼，曰蟓，曰蛄蝼，亦曰蟪蛄，故《尔雅》云：‘螬，天蝼，又曰蟓，蛄蝼。’《方言》云：‘南楚谓之杜构，此物颇协神鬼，昔人狱中得其力者，今人夜忽见出，多打杀之。言为鬼所使也。’《荀子》所谓‘梧鼠五技而穷’，蔡邕《劝学篇》云‘硕鼠五能不成一技者’，此物尔。”明李时珍《本草纲目》：“蝼蛄，一名仙姑，一名蟪蛄，一名蝼蝈，一名石鼠，一名梧鼠。”又曰：“《周礼注》云：‘蝼，臭也。此虫气臭，故得蝼名。曰姑，曰婆，曰虫之名。蟪蛄同蝉名，蝼蝈同蛙名，石鼠同硕鼠名，梧鼠同飞生名，皆名同物异也。’”

二、“硕鼠”不可能是大老鼠或田鼠

“硕鼠”不可能是大老鼠。

老鼠吃粮食，主要吃家里盛放的或粮仓中的黍、麦等，它一般不会毁坏庄稼。即言其“无食我黍”“无食我麦”都可以，但不能说它“无食我苗”。这是农业常识。

可能古人也看出了这一说法的不妥，所以《毛诗传》说“无食我苗”之苗为“嘉谷”。孔颖达《毛诗正义》也说：“黍麦指谷实言之，是鼠之所食。苗之茎叶，以非鼠能食之，故云嘉谷，谓谷实也。谷生于苗，故言苗以韵句。”其实，孔氏训苗为谷实，不仅于古无征，古人作诗不可能因为押韵的需要而因辞害意，且违反农业生产常识，庄稼苗不能称为粮食，曲为之说，殊不足据。

其实，《硕鼠》中的“黍”“麦”“苗”，在此都是指长在地里的庄稼幼苗，分别指黍苗、麦苗、禾苗，即未成熟的黍谷、小麦和谷子。如《诗经·黍离》：“彼黍离离，彼稷之苗。”疏曰：“苗谓禾未秀。”《论语·子罕篇》：“苗而不秀者有矣夫。”《春秋公羊传》庄公七年：“秋大水，无麦苗。”何休注曰：“苗者禾也。生曰苗，秀曰禾。”《仓颉篇》：“苗，禾之未秀者也。”《说文·草部》：“苗，草生于田者。”而老鼠只是祸害成熟的谷物，不会啮噬庄稼幼苗。正如陆玑《毛诗草木鸟兽鱼虫疏》所说：“今大鼠又不食禾苗。”

“硕鼠”也不可能是田鼠。

田鼠体型粗笨，多数为小型鼠类，且以地下生活为主，四肢短粗有力，爪发达，门齿粗壮，适于挖掘复杂的洞道，庄稼成熟时攫取谷物和瓜果储藏在洞里，为过冬之用。华北农村方言称之为“土耗子”“搬虫儿”。一般来讲，田鼠也不会毁坏庄稼苗，只是在秋季庄稼成熟时盗取谷物。所以对于田鼠来讲，也可以说它“无食我黍”“无食我麦”，却不能说它“无食我苗”。

上举郭璞、陆玑等人所谓的“关西大鼠”（鼫鼠）和“河东大鼠”，也都是田鼠之一种，为哺乳类动物小型鼠类，《尔雅·释兽》“鼫鼠”，郭璞注：“小鼬鼫也。”徐珂《清稗类钞·饮食·青海人食鼫鼠》：“青海有鼫鼠，窟处土中，黄灰色，较家鼠身肥短，尾不及寸。”田鼠一般都是小型鼠类，难当“硕鼠”。而且，不管是大老鼠还是田鼠都“贪而畏人”（《毛诗序》），“人逐则走”（陆玑《毛诗草木鸟兽鱼虫疏》）。这与《硕鼠》中所说的人“逝将去汝”，恰好相反。因此，将“硕鼠”视为大老鼠或者田鼠是无法解释的。

三、“硕鼠”应为蝼蛄

根据古代文献的记载，蝼蛄也叫“硕鼠”。《艺文类聚》卷九十五引汉樊光云：“《诗》硕鼠，即《尔雅》鼫鼠也。”晋崔豹《古今注》“鱼虫”：“蝼蛄，一名天蝼。一名螬。一名硕鼠（一本作鼫鼠）。有五能而不成伎术。”《尔雅·释虫》：“螬，天蝼。”晋郭璞《尔雅注》：“蝼蛄也。《夏小正》曰：‘螬则鸣。’”宋邢昺《尔雅疏》：“螬，一名天蝼，一名硕鼠，即今之蝼蛄也。《夏小正》者，《大戴礼》之篇名。以虫、鱼、草、木正十二月之节候，起于夏后氏，故曰《夏小正》。其三月云‘螬则鸣。螬，天蝼’是也。”《广韵》入声二十二昔：“鼫，鼫鼠，蝼蛄。”明李时珍《本草纲目》：“蝼蛄，一名仙姑，一名蟪蛄，一名蝼蝈，一名石鼠，一名梧鼠。”

又曰："蠽蛄同蝉名，蝼蝈同蛙名，石鼠同硕鼠名，梧鼠同飞生名，皆名同物异也。"又曰："鼫鼠处处有之，居土穴、树孔中……好食粟、豆，与鼢鼠俱为田害。"朱骏声《说文通训定声》："鼫，《古今注》，'蝼蛄，一名鼫鼠。今目验蝼蛄，实似此五技，故即以鼫鼠之名名之。'"牟应震《毛诗质疑物名考》："硕鼠，即鼫鼠。《古今注》，'蝼蛄也'。方首、短翘，六足。前二足如鼢鼠，故以鼠名。其前身涩，后身滑。以羽鸣。春苗生时，恒穿田为苗害。故曰'无食我苗'。又名梧鼠。"

蝼蛄，不同地区有不同的叫法，如又称耕狗、蜊蛄、蜊蜊蛄、地蜊蛄、拉拉蛄、地拉蛄、扒扒狗、地狗子、土狗、土狗崽、蠹蚍（度比仔）、剪柳仔、蠽蛄、天蝼、蝼蝈、仙姑、石鼠、鼫鼠、梧鼠等。古典文献中对蝼蛄还有别的称呼，比如《尔雅·释虫》："蜾，蠃蝼。"郭璞注："蠃蝼，蝼蛄类。"邢昺疏："释曰：案《方言》云：'蛄诸谓之杜蛹。蝼蛭谓之蝼蛄，或谓之蟓蛉。南楚谓之杜狗，或谓之蛞蝼。'然则此言蜾及蠃蝼者，亦蝼蛄之异名耳。"刘师培《虫名今释》："杂色为蠃，今蝼蛄有身杂采色者，殆即《尔雅》之蠃蝼。"

蝼蛄为地下昆虫，背部一般呈茶褐色，腹部一般呈灰黄色，身体梭形，前脚大，呈铲状，适于掘土，有短翅，有尾须。蝼蛄通常栖息于地下，潜行土中，形成隧道，使作物幼根与土壤分离，因失水而枯死。又喜吃新播的种子，咬食作物根部，对作物幼苗伤害极大。既然蝼蛄也是可以称"硕鼠"，而蝼蛄是能够危害庄稼"黍""麦""苗"等。那么把"硕鼠"指认作蝼蛄，则比大老鼠和田鼠，就显得合理的多了。

另外，在蝼蛄这个意义上的"硕鼠"，也有被称作"鼫鼠"和"五技鼠"的。比如汉樊光《尔雅注》言"硕鼠"即"鼫鼠"。晋《古今注》记载"五技鼠"："有五能而不能成伎术：一、飞不能过屋；二、缘不能穷木；三、没不能穷谷；四、掘不能覆身；五、走不能绝人。"五代马缟《中华古今注》卷下云："蝼蛄，一名天蝼……一名石鼠。有五能而不成伎术，其一曰飞不过屋，其二曰缘不过木，其三曰泅不度谷，其四曰掘不能覆其身，其五曰走不能绝人。"其实这个"鼫鼠五技"的明确记载，最早见之于东汉许慎《说文解字》。《说文·鼠部》："鼫，五技鼠也。能飞不能过屋，能缘不能穷木，能游不能渡谷，能穴不能覆身，能走不能先人。从鼠石声。"而许慎这个说法，极有可能是化荀子语而来。《荀子·劝学》："螣蛇无足而飞，梧鼠五技而穷。"而《大戴礼·劝学》作："鼫鼠五技而穷。"孔颖达《周易正义》："晋如鼫鼠者，鼫鼠有五能而不成伎之虫也……晋如鼫鼠，无所守也者。蔡邕《劝学篇》云：'鼫鼠五能，不成一伎。'王注曰：'能飞不能过屋，能缘不能穷木，能游不能度谷，能穴不能掩身，能走不能先人。'《本草经》云：'蝼蛄一名鼫鼠。'谓此也。"陆德明《经典释文·周易音义》："鼫，音石。子夏传作硕鼠。鼫鼠，五技鼠也。《本草》，'蝼蛄。一名鼫鼠。'"《尔雅》"硕鼠"犍为文学注："《诗》，'硕鼠'，五技鼠也。"《毛诗正义》引孙炎注："鼫鼠，五技鼠也。"《颜氏家训·省事》："多为少善，不如执一；鼫鼠五能，不成伎术。"可见，此"五技"是大老鼠和田鼠所不具备的。

蝼蛄具备"鼫鼠"之"五技"，有飞、缘、游、穴、走五种本领。但前翅短小，飞不能越屋脊；前足可以挖掘，却不能从土中取食；能爬却爬不上屋顶；能游却游不过小河；能走却跑不过人。对于蝼蛄能飞，古人也有认真观察。比如《埤雅》引三国魏人孙炎所撰《尔雅正义》之说："螫是雄者，喜鸣善飞。雌者腹大羽小，不能飞翔。"郝懿行《尔雅义疏》说："蝼蛄翅短，不能远飞，黄色四足，头如狗头。"对于蝼蛄的这些本领，尤其是其中的飞、缘等，都是大老鼠和田鼠难以具备的技能。虽然蝼蛄的这些本领不高，但其潜入地下啃噬农作物根苗，危害是很大的。

而且，"鼫""硕"两字古音相同，皆禅母铎部，既双声又叠韵，可以通假。故而《尔雅·释兽》"鼫鼠"，郝懿行《尔雅义疏》："鼫与硕古字通。"马瑞辰《毛诗传笺通释》："硕，即鼫之假借。"陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》引樊光谓："硕鼠，即《尔雅》鼫鼠也。"这从音韵学上也可说明"硕鼠"就是蝼蛄（鼫鼠）。

除了《诗经·魏风》中的"硕鼠"为"蝼蛄"之外，《易经》也有"硕鼠"。《易经·晋卦》九四爻辞有"晋如鼫鼠，贞厉"。《子夏易传》（《经典释文》引）和郑玄注（《周易正义》引）作"硕鼠"，《周易集解》亦作"硕鼠"。《尔雅·释兽》："鼫鼠，五技鼠也。"《九家易》亦训作"五技鼠"。如前所述，"五

技鼠”就是蝼蛄。此“鼫鼠”(“硕鼠”)也应该解作蝼蛄。而马王堆帛书易《六十四卦·渐(晋)卦》九四爻辞则作“炙鼠”。炙,古音照纽禅部;鼫,古音铎纽禅部。炙、鼫为叠韵字,照禅临纽旁转,两字通假通用。古书由石得声之字有可与炙通者,比如《吕氏春秋·本味》:“肉之美者,猩猩之唇,獾獾之炙。”陈奇猷校释引王念孙《广雅疏证》曰:“炙,读为鸡跖之跖。”[2]63《说文·足部》:“跖,足下也。从足石声。”段玉裁注曰:“跖,又作蹠。”故而“炙鼠”就是“石鼠”“鼫鼠”“硕鼠”。苏颂《本草图经》“炙鼠”引《广雅》亦作“硕鼠”。朱起凤《辞通》曰:“炙字作硕,声之近也。”《广雅·释虫》全文是:“炙鼠,津姑、蟓蛉、蛞蝼、蝼蜮、蝼蛄也。”因此王念孙《广雅疏证》曰:“《易言》‘晋如鼫鼠’,或可以蝼蛄为说耳。”

《晋卦》的其他爻辞,如“晋如摧如”“晋如愁如”“晋其角”,都是不畏艰难、积极进取、雄伟刚健的卦象,都比较吉利。唯独九四爻辞为“晋如鼫鼠,贞厉”。何以如此?《周易集解》引《九家易》:“鼫鼠喻贪,谓四也:体离欲升,体坎欲降,游不度渎,不出坎也;飞不上屋,不至上也;缘不极木,不出离也;穴不掩身,五坤薄也;走不先足,外震在下也。五伎皆劣,四爻当之,故曰‘晋如鼫鼠’也。”这是从象数角度引用“鼫鼠”“五技鼠”来说明卦象含义,并与《诗经·硕鼠》相印证。其实“鼫鼠”就是蝼蛄,而蝼蛄有一种生活习性,就是喜欢倒退爬行,尤其在洞穴内可以倒退疾行,这与其地下穴居密切相关。所以“晋如鼫鼠”不同于其他卦爻辞性质,是说如果一个人像蝼蛄那样前进后退犹豫不决,则是不能有好的结果的,所以占断语词为“贞厉”。这用大老鼠、田鼠等解释不通,所以也只能是蝼蛄。

但是也有些清代学者不同意将“鼫鼠”当作“五技鼠”、将“蝼蛄”视为“硕鼠”者。比如郝懿行《尔雅义疏》:“‘石、鼫、硕俱声义同。’但《广雅》‘炙鼠’不谓硕鼠。《诗》言硕鼠,又非蝼蛄。《本草》蝼蛄亦无鼫鼠之名,此皆误耳。”段玉裁《说文解字注》:“崔豹《古今注》乃云,蝼蛄一名鼫鼠。有五能而不成技术。此语殊误。蝼蛄不妨名鼫鼠,要不得云有五技也。倘许谓蝼蛄,篆必次于部末。如黾部之蝇、蛛,马部之骡、驴、骟、驘等字矣。”胡承珙《毛诗后笺》:“至崔豹《古今注》蝼蛄一名硕鼠之说,更与诗无涉,无论。蝼蛄不得有五技,亦岂能食禾黍者乎。”

对于这些说法,王恩田先生有非常有力的反驳:

> 上引诸说俱有未安。郝懿行认为《尔雅》炙鼠,不谓硕鼠。《本草》亦无鼫鼠之名。殊不知(唐)苏颂《本草图经》引《广雅》“炙鼠”正作“硕鼠”。又如陆德明、孔颖达引《本草经》:“蝼蛄一名鼫鼠。”可证郝氏所谓“《本草》亦无鼫鼠之名”的说法有误。郝氏虽然知道“石、鼫、硕声义俱通”,但却不承认石鼠、鼫鼠、硕鼠、炙鼠与蝼蛄系同物异名,未免失之于泥。《说文解字》是字典不是研究动物分类的著作。同部首下所收诸字不一定属于同一种属。如虫部下有“大蛇可食”的蝮,有“鼠妇也”的蟠,有“龙之属”的蛟,有“短狐也”的蜮,有“善援禺属”的蝯,有水生的蚌、蟹、虾蟆,也有天上飞的蝙蝠。甚至还有无生命的自然现象“虹”等等。再如黾部下有水生动物鼋、鳖,也有陆上爬行虫类蜘蛛、飞虫苍蝇等等。例证繁多不赘引。因此段氏根据《说文》把“鼫”字收入鼠部,作为鼫鼠不是蝼蛄的论据并无任何说服力。尤其令人怪异不解的是,渊博如段若膺,居然不知蝼蛄有“五技”。无他故,未能像其同道朱骏声那样,走出书斋“目验”蝼蛄体态习性的缘故。至于胡氏承珙,不仅不知蝼蛄有“五技”,而且居然提出蝼蛄“岂能食禾黍者乎”的妙问。[3]

当然前辈学者中并非都持这样的观点。上举郝懿行同乡栖霞牟应震《毛诗质疑物名考》,对有关“硕鼠”的考证就足以驳斥上述说法:

> 硕鼠,即鼫鼠。《古今注》:“蝼蛄也。”方首、短翘、六足。前二足如鼢鼠,故以鼠名。其前身涩,后身滑。以羽鸣。春苗生时,恒穿田为苗害。故曰“无食我苗。”又名梧鼠。《荀子》曰:“梧鼠五技而穷。”能飞不能上屋,能缘不能穷木,能走不能先人,能穴不能掩覆身,其为蝼蛄无疑也。而《尔雅》以硕鼠入鼠部,陆、郭因之,误也。其所以又名梧鼠者,梧与硕、石同音也。[4]334

牟氏既通晓书本知识,更重视农业实践,勤于观

察，因此他获取书本记载以外的知识，故而能够得出更加符合事实的结论。

新发现的出土文献也颇能说明问题。除了前面所举的马王堆帛书易材料之外，战国简牍文字中也有这方面的证据。比如最近公布的《安徽大学藏战国竹简（一）》中，也有《诗经·硕鼠》，三章之中，首章作“砘=鼠=”，二三章作“石=鼠=”[5]43-44，122，均为“石鼠石鼠”的异体字写法。硕，上古音位禅纽铎部；石，也是禅纽铎部，两字古音既双声又叠韵，可以同音通假。

古文献中，“硕”“石”两字通假之例颇多，比如《吕氏春秋·尊师》：“高何县子石，齐国之暴者也。”《墨子·耕柱》作“县子硕”。《易经·蹇卦》上六爻辞：“往蹇来硕，吉，利见大人。”上博简本易该卦该爻辞也作“来硕”。《易经·剥卦》上九爻辞：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”马王堆帛书易《六十四卦·剥卦》上九爻辞“硕果”作“石果”。《诗经·卫风·硕人》：“硕人其颀，衣锦褧衣。”《汉鲁诗镜》铭文镌刻该诗作“石人”[6]。《说文·页部》：“硕，头大也。从页，石声。”指为从页石声的形声字，然其“常只切”的读音与“石”难以相协。而《经典释文》：“硕音石。”段玉裁《说文解字注》也说：“硕与石二字互相借。”故而安大简本《诗经》“石鼠”直可读为“硕鼠”。

不仅如此，文献记载中也恰恰有称蝼蛄为“石鼠”者，比如汉郑玄《周礼注》云：“蝼，臭也。此虫气臭，故得蝼名。曰姑，曰婆，曰虫之名。螬蛄同蝉名，蝼蝈同蛙名，石鼠同硕鼠名，梧鼠同飞生名，皆名同物异也。”（《本草纲目》“虫部”引）《古今注》“鱼虫”：“蝼蛄……一名石鼠。”《中华古今注》卷下云：“蝼蛄，一名天蝼……一名石鼠。”《广韵》：“蝼蛄一名仙蛄，一名石鼠。”《神农本草经》云：“蝼蛄为石鼠。”（陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》引）毛晋《陆氏诗疏广要》云：“据陆氏云：蝼蛄为石鼠，物异名同也。”李时珍《本草纲目》虫部：“蝼蛄（《本经》下品）。释名：螬蛄（《本经》）、天蝼（《本经》）、仙姑（《古今注》）、蟪（音斛，《本经》）、蝼蝈（《月令》）、石鼠（《古今注》）、梧鼠（鼯鼠）。”明慎懋官在《华夷花木鸟兽珍玩考·硕鼠》说：“《毛诗》曰：‘硕鼠硕鼠，无食我黍。’《诗义疏》曰：‘樊光谓即《尔雅》鼫鼠也。’亦有五伎，或谓雀鼠。其形大，故叙云石鼠也。”载籍累累，不烦备举。故称《诗经》“硕鼠”即“石鼠”“鼫鼠”，也就是昆虫蝼蛄。

总之，不论从农业常识来讲，还是从动物习性去说，抑或从文字声训而论，《诗经·魏风·硕鼠》之“硕鼠”，不当训为大老鼠或者田鼠，训为昆虫蝼蛄则文从字顺，于义为长。

参考文献

[1]余冠英.诗经选[M].北京：人民文学出版社，1979.
[2]许维遹.吕氏春秋集释：下[M].北京：北京中国书店，1985.
[3]王恩田.“硕鼠”非鼠说[OL].(2015-02-18)[2020-03-15].http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/2450.
[4]牟应震.毛诗质疑[M].济南：齐鲁书社，1991.
[5]安徽大学汉字发展与应用研究中心编著.安徽大学藏战国竹简（一）[M].上海：中西书局，2019.
[6]罗福颐.汉鲁诗镜考释[J].文物，1980(6)：80.

Another View of “Shuoshu” in *The Book of Songs*

Zhu Yanmin

Abstract: “Shuoshu” in *The Book of Songs* has ever been interpreted as large rats or voles. In fact, rats eat millet, wheat grain, which can be interpreted “No eat my millet”“No eat my wheat”,but do not eat crops’ seedlings, which can not be explained “No eat my seedlings”. There is another interpretation for Shuoshu(鼫鼠): mole cricket, a type of pest. This explains the poem reasonably. For“Shishu having five skills is poor”, the rats do not have these characteristics, but the mole cricket meets the conditions. The new published Shuoshu in *The Book of Songs* by Bamboo Slips of the Warring States period in Anhui University is written as “Shi(石)shu”, which is a kind of allogeneic writing of “Shi(鼫)shu”. Mole crickets were also known as Shishu or squirrels in ancient times. Accordingly, Shuoshu in *The Book of Songs* ought to be the insect of mole crickets.

Key words: *The Book of Songs*; Shuoshu; Bamboo Slips of the Warring States period in Anhui University; Shishu (石鼠); mole crickets

[责任编辑/周　舟]

《孟子》弈秋诲棋中鸿鹄的历史审美价值研究

周苇风

摘　要：《孟子·告子上》弈秋诲棋故事中，那个“思援弓缴而射之”的学棋者是“放心”，是心溢出体外，随飞鸟远游去了。如果有“心藏神”的观念，心既随鸟而去，神自然如影相随，这就是《淮南子》所说的“心有所至，而神喟然在之”。或认为神游即魂游，那么飞鸟带走的就不是这个人的心，而是这个人的灵魂。摆脱现实的羁绊是“鸿鹄之志”的原初表达，文人则将“鸿鹄之志”审美化，借助“目送归鸿”的动作完成了以自由为指归的文学想象与寄意，寻找到了自身的精神家园。

关键词：想象；寄意；鸿鹄；心动；神游

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0097-07

想象是人类特有的一种本领，有些东西虽然不在面前，但我们能想象出它的具体形象来。古人对人类拥有想象这一能力感到非常神奇，对此进行了长期不懈的探究。古人对人之所以能有想象进行了种种揣测和解释，这些揣测和解释虽然还没有构成完整严密的思想体系，也未必有多少科学道理，但却深刻地影响了中国人的精神生活。

一、先秦心动观念与想象空间的建立

《孟子·告子上》：“心之官则思。思则得之，不思则不得也。”[1]2753孟子在这里明确指出，心是人类的思维器官，它具有思考、辨别、推理、判断等能力。人在思考问题的时候需要全神贯注，集中精力，这样思考才有效果。《孟子·告子上》：“弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听；一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。”[1]2751孟子认为，只有专心致志，心无旁骛，才能学好下棋这门技艺。但问题是，心“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡”[1]2751，很容易受外界干扰而转移注意力。在孟子看来，“操心”对于集中精力至为重要。操，把持。操心，即对心要着意约束和控制。人心也像鸡犬一样，喜欢到处游荡。人心到外面游荡，便会远离人的本心。“人之初，性本善”[2]1，远离本心，也就意味着远离了人的本来的善性。孟子看重心的道德本性“恻隐之心，人皆有之”[1]2571，《孟子·离娄下》说：“君子所以异于人者，以其存心也。”[1]2730所谓存心，就是保存人的这种“恻隐之心”。《孟子·告子上》说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放则知求之，有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”[1]2752。孟子反对心到外面游荡，主张将在外游荡的心找回来，这就是操心和存心的具体表现。在孟子看来，心的理想状态是不动，能做到不动心就可以专心致志，心无旁骛，不受外界干扰了。与此同时，不动心也最容易贴近本心，利于存心。

孟子反对人心到外面游荡，当然是为他的

收稿日期：2020-02-19

作者简介：周苇风，男，江苏师范大学文学院教授（江苏徐州　221116），主要从事先秦、两汉文学的教学与研究。

心善论观点服务的。不过，因为专心致志是认真思考的保证，对此很多人深有体会，所以主张不动心在先秦时期并非孟子一人。孟子在《孟子·公孙丑上》中曾自豪地宣称自己“四十不动心”[1]2685，同时称告子先他不动心。管子也认为心有安定的必要，《管子·内业》说：“定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。”[3]155又说：“我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。”[3]155《管子·心术下》也说：“心安是国安也，心治是国治也；治也者，心也；安也者，心也。”[3]145又说：“无以物乱官，毋以官乱心。”[3]144在管子看来，心定不仅是身体健康的保证，也是国家安定的根本。老子也不赞成内心纷乱，《老子》第十二章指出“驰骋田猎令人心发狂”[3]2，《老子》第三章主张“不见可欲，使民心不乱”[3]1。无论操心也好，存心也好，安心或不动心都需要主体付出一定的努力，刻意为之才能做到。这就从问题的另一个方面说明，其实心是最不容易安定的。对此孟子本人也有清醒的认识，他在《孟子·告子上》引孔子之言云：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。”[1]2751“出入无时，莫知所向”才是心的正常状态。

《论语·述而》：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”[1]2481道、德、仁是一个人的立身之本，需要付出一定的努力刻意为之。志、据、依都有努力保持的意思，“志于道，据于德，依于仁”也就是孟子所说的存心。唯有游，朱熹《论语集注》说“玩物适情之谓”[4]63。《说文》：“游，旌旗之流也。”[5]311旌旗流苏，风中不定，故游引申为来往不定。游就是动，就是不固定，“游于艺”就是游心于艺。《论语·子张》载子夏之言曰：“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。”[1]2531和“志于道，据于德，依于仁”相比，“游于艺”是小道。“致远恐泥”，对小道的“艺”不必那么认真努力为之。换句话说，“游于艺”不是存心，它所追求的是率意适情，也就是不勉强自己，做自己喜欢做的事情。在庄子的人生美学中，人生的价值和意义就在于任情适性，因此对于心灵向外溢出自然不愿予以约束。《庄子·人间世》这样说：“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”[6]148“乘物以游心”也就是心与物游，心随事物的变化而变化。游心是一种形象的说法，“乘物以游心”也道出了心喜旁骛的特性。

从训诂学的角度看，“乘物以游心”的“乘”当然是《庄子·逍遥游》中“乘天地之正”的乘，乘训为顺①。但对于“思援弓缴而射之”的学棋者而言，心被鸿鹄带走了，“乘物以游心”无疑开启了一次愉快的精神之旅。撇开庄子的本意，对于“乘物以游心”我们不妨这样理解：心与外物自由地私奔了，而且私奔得兴高采烈。“乘物以游心”突破了时空对肢体的限制，心驰神往，浮想联翩，将心带入了一个不受任何束缚的自由想象的空间。从这个意义上讲，“乘物以游心”就是物诱使心灵离体出走，心灵从中也得到了美的享受。《孟子·告子上》中那个向弈秋学棋的人，他首先是被窗外飞过的鸿鹄所吸引，于是有了“援弓缴而射之”的想法。他虽然身体未动，却可以想象出一系列的画面：鸿鹄高翔，追奔驰逐，弯弓射箭，说不定还有烹煮饮酒之乐事。“心之官则思”，心本来应该凝聚于棋，但那个向弈秋学棋的人“思援弓缴而射之”，心似乎被飞鸿带走了。

就人的想象来说，有时候是被动的，比如受外界影响不由自主地胡思乱想。有时候却是主动的，如努力回忆过去的事情便是如此。庄子的逍遥游也是一种想象，是努力空想出来的精神世界。《庄子·人间世》有“坐驰”一说，成玄英疏：“苟不能形同槁木，心若死灰，则虽仪容端拱，而精神驰骛，可谓形坐而心驰者也。”[6]149坐驰可以理解为心游于外，人心到外面游荡②。逍遥游则是心游于内，游心内运。有学者认为庄子的逍遥游与英国哲学家以赛亚·伯林所谓的“退居内在城堡”类似[7]。当现实世界将所有道路都堵塞后，对大多数人来说，退回到自身便有着不可抵挡的诱惑。庄子在“乘物以游心”失去效用后转而乞灵于“游心内运”，在“内在城堡”里营造出一个逍遥境界。在心动观念基础上，通过“心与物游”和“游心内运”这两种方式，古人在自身内部和外部搭建起两个想象的空间。

《礼记·大学》说“心不在焉”[1]1674。心既可以固定不动，又可以溢出体外游荡，这在先秦时期已经是非常流行的一个观念。先秦诸子有的主张存心，有的主张放心，对存心和放心的争论也正是建立在“心动”这样的观念基础之上。《列

子·汤问》:“伯牙鼓琴,志在登高山。钟子期曰:‘善哉!峨峨兮若在泰山!’志在流水。钟子期曰:‘善哉!洋洋兮若在江河!’……曲每奏,钟子期辄穷其趣。伯牙乃舍琴而叹曰:‘善哉!善哉!子之听夫!志想象犹吾心也。吾于何逃声哉。’”[3]211这是用音乐的形式想象高山和流水。《毛诗序》:“在心为志。”[1]269俞伯牙鼓琴时,或志在高山,或志在流水,意思就是心溢出了体外,徘徊游荡在高山流水之间。俞伯牙和钟子期的这种想象也是以“心动”观念为基础的。

二、神魂观念与达至想象的其他路径

李白《闻王昌龄左迁龙标遥有此寄》一诗说:“我寄愁心与明月,随君直到夜郎西。”[8]170心不仅可以游于万仞,也可以周游四海。《庄子·让王》载中山公子牟之言:“身在江海之上,心居乎魏阙之下。”[6]858《淮南子·俶真训》也有相似的话:“是故身处江海之上,而神游魏阙之下。”[3]1212《庄子》“身在江海之上,心居乎魏阙之下”,游荡于魏阙之下的是心;《淮南子》“身处江海之上,而神游魏阙之下”,游荡于魏阙之下的是神。《淮南子·俶真训》:“夫目视鸿鹄之飞,耳听琴瑟之声,而心在雁门之间。一身之中,神之分离剖判,六合之内,一举万里。”[3]1212在描述目送归鸿、耳听琴瑟的心理活动中,随飞鸿、琴瑟自由飞翔的不仅仅有心,还有神。也就是说,神也像心一样,具有自由活动的能力。

《灵枢·大惑论》:“心者,神之舍也。”[3]1037《素问·宣明五气》也说:“心藏神,肺藏魄,肝藏魂,脾藏意,肾藏志,是谓五藏所藏。”[3]904从以上表述来看,心如一室,而神居其中,所以《管子·心术上》说:“虚其欲,神将入舍;扫除不洁,神不留处。”[3]143既然神藏于心,当心远游的时候,神自然会如影相随,因此《淮南子·俶真训》说:“心有所至,而神喟然在之,反之于虚,则消铄灭息,此圣人之游也。”[3]1212。按照《素问·宣明五气》“心藏神,肺藏魄,肝藏魂”的说法,神与魂、魄各有所属,神游就是藏于心的神随心而游。然而《左传·昭公七年》却说:“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。”[1]2050又《昭公二十五年》:“心之精爽,是谓魂魄。”[1]2107按照《左传》的说法,魂魄并非如《素问》所说分属肺、肝,而是和神一样居于心中。既然魂魄亦居心中,心、神远游时魂魄自然也随之而去了,所以《灵枢·本神》说:“随神往来者谓之魂;并精而入者谓之魄。”[3]1004

古人对心、神、魂的看法不一致,对于神游的理解也就有出入。《庄子·齐物论》:“其寐也魂交,其觉也形开。”[6]52寐为睡,觉为醒。《列子·周穆王》:“神遇为梦,形接为事。”晋张湛注引《庄子》:“其寐也神交,其觉也形开。”[3]204据此可知,《列子》所谓的“神遇”“神交”,实际就是《庄子·齐物论》中的“魂交”。《庄子·齐物论》中的“形开”也就是《列子》中的“形接”。“形接”是醒时状态,神交是梦中状态。苏轼《念奴娇·赤壁怀古》:“故国神游,多情应笑我,早生华发。”[9]44“故国神游”意同魂归故里,言周瑜魂兮归来,重游当年的战场。“故国神游”中的神游即魂游,神指的就是灵魂。刘勰《文心雕龙·神思》:“形在江海之上,心存魏阙之下,神思之谓也。”[10]372又云:“思理为妙,神与物游,神居胸臆,而志气统其关键。”[10]372“神居胸臆”意思当然是心藏神了。“志气”则源自《孟子·公孙丑上》:“夫志,气之帅也。气,体之充也。”赵岐注:“志,心所念虑也;气,所以充满形体为喜怒也。”[1]2685《南齐书·文学传论》:“属文之道,事出神思。”[11]2册673又说:“蕴思含毫,游心内运。”[11]2册673由此可见,神思之说源于“心藏神”这一观念。

不在眼前的事物却能浮现在眼前,这到底是心游的结果还是魂游的结果?对此不同的人会有不同的看法。宋之问《度大庾岭》:“魂随南翥鸟,泪尽北枝花。”[12]295飞鸟闯入眼帘,引起人们的注意,心里掀起一阵波澜,不由得想入非非。同是由飞鸟引起的心理活动,仔细分析,人们的认识却大有不同。在孟子看来,这是“放心”,是心溢出体外,随飞鸟远游去了。如果有“心藏神”的观念,心既随鸟而去,神自然如影相随,这就是《淮南子》所说的“心有所至,而神喟然在之”。或认为神游即魂游,那么飞鸟带走的就不是这个人的心,而是这个人的灵魂。然而这在弗洛伊德看来都是白日梦,不过是人们的想象罢了。

梦是人类在睡眠状态下一种特殊的精神活

动。自从人有了自我意识，就知道自己会做梦。梦具有不自觉性，梦的有些内容也过于虚幻和离奇，人们对梦发生的原因和机制至今还处在揣测和探索阶段。魂魄离身而外游，是中国古人对梦之产生原因的一种解释。《灵枢·淫邪发梦》云："魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。"[3]1020《论衡·纪妖》："人之梦也，占者谓之魂行。"[13]342《太平御览》卷三九七《人事部·叙梦》引《梦书》："梦者，象也，精气动也；魂魄离身，神来往也；阴阳感成，吉凶验也。……魂出游，身独在，心所思念，忘身也。"[14]1835古人认为，魂魄离体主要通过做梦的方式体现出来的，然而有时白天也会出现魂魄离体现象。《列子·周穆王》说梦有六候，其四寤梦。寤梦就是白日梦，又称"默存"。《列子·周穆王》言化人西来，周穆王执化人衣袖腾空而上，所及之处，仰不见日月，俯不见河海。周穆王意迷精丧，请化人还，"化人移之，王若殒虚焉。既寤，所坐犹向者之处，侍御犹向者之人。视其前，则酒未清，肴未晞。王问所从来，左右曰：'王默存耳。'"[3]203这是《列子》所描绘的白日梦。

梦产生的原因是睡眠中魂魄离体出游，白日梦则是人在觉醒状态下魂魄离体出游。既然都是魂魄离体，那么梦与白日梦还有什么区别呢？魂魄离体观念模糊了梦与白日梦之间的界限，混淆了现实和梦境的区别，这就促使人们严肃认真地思考一个形而上的问题：我们的现实生活是绝对真实的吗？自庄周梦蝶，人生常常被看作一场虚幻迷离的梦境，梦境则被当作另一种别样的人生。这样的人生感悟在中国深入人心，历代都有人生如梦相关主题的文学创作。梦极具开放性，梦境描写不受时空限制，也不必拘泥于细节的真实，文人可以随兴所发，托梦寄意。在中国，模糊梦与白日梦之间的区别，甚至将梦境与现实混淆在一起，不仅是文学创作的重要方法，也是文学创作的重要内容。

弗洛伊德将梦与白日梦区分得很清楚，他认为梦有两个共同特征：其一，"做梦时都处于熟睡状态。梦显然是睡眠期间的心理生活"；其二，"梦中的经历主要为视觉形象，虽然其中也混有感情、思想及其他感觉，但总以视觉形象为其主要成分"。而白日梦则是幻想的产物，"最值得注意的是，这些由幻想所得的结构并不具备梦的两个共同特性"，白日梦"与睡眠的关系已与它们的名字相矛盾。至于梦的第二个共同特性，我们在它们那里既不曾经历也不曾幻觉到丝毫，而仅仅是想象出些许"，因为白日梦者"知道自己正在幻想，却不曾看见而只是以为而已"[15]78-90。关于白日梦，弗洛伊德曾举过一个典型的例子：有这么一个孤儿，他得到了你开给他的某个老板的地址，在那儿他可能会找到工作。在去那个地点的路上，他一边走一边做着白日梦。……他所幻想的可能是这样：他被录用了，很讨老板的喜欢，并且使自己成了老板的事业所不可缺少的人；他被领到老板的家中，同主人可爱的女儿结了婚；然后，他参与了经营业务，先是一名帮手，后来成了岳父的继承人。[16]46和弗洛伊德所举的这个例子相比较，《孟子·告子上》中随弈秋学棋的那个人，"一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之"，可不就是做了一个白日梦吗？

弗洛伊德认为白日梦起源于儿童的游戏。儿童的游戏行为是想象的产物，他们在想象中把游戏做得异乎寻常，游戏与现实之间拉开了一定距离，儿童的快乐欲望就在这似现实又不似现实的梦幻中得到了满足。人长大之后也未放弃对这种快乐的追求，"只不过是丢掉了游戏同实际物体的联系，而开始用幻想来取代游戏而已。他建造海市蜃楼，创造出那种称之为白昼梦的东西"[16]42-43。白日梦是一种创意，是想象的产物。诗人也好，作家也罢，他们的作品之所以能引人入胜，就在于他们具有非同凡响的想象力。当作家的想象到了出神入化的地步，也就进入了梦幻般的状态，这时的作家差不多忘记了自己是在写字造句，完全沉浸在一个如梦似幻的世界里。这种创作状态在刘勰的《文心雕龙·神思》中被描述为："寂然凝虑，思接千载。悄焉动容，视通万里。吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色。"[10]372

三、目送归鸿：鸿鹄之志的审美化表达

"鸿鹄之志"是一种什么样的志向？《史记·

陈涉世家》:“陈涉少时,尝与人佣耕,辍耕之垄上,怅恨久之,曰:‘苟富贵,无相忘。’庸者笑而应曰:‘若为庸耕,何富贵也?’陈涉太息曰:‘嗟乎,燕雀安知鸿鹄之志哉。’”[11]1册164陈涉说得很清楚,他的“鸿鹄之志”就是取得富贵。陈涉起事数月,便自立为王,殿屋帷帐,深邃夥多,实现和满足了自己的富贵愿望。后人往往因陈胜首义而把“鸿鹄之志”拔高了,“鸿鹄之志”遂有了“志向高远”的意思[17]。在大泽乡起事时,陈涉的确说过“王侯将相,宁有种乎”,这句话似乎可以视作他“鸿鹄之志”的注脚,但若说陈涉为人佣耕时便有推翻暴秦的宏愿,却也言过其实。

吴均《与朱元思书》:“鸢飞戾天者,望峰息心。经纶世务者,窥谷望反。”[18]130“鸢飞戾天者”自然指的是想在政治上有所作为的人。谢灵运的《登池上楼》:“潜虬媚幽姿,飞鸿响远音。薄霄愧云浮,栖川怍渊沉。”[19]63“飞鸿”“薄霄”也是在政治上大展宏图的意思。所以,陈涉的“鸿鹄之志”也不能说没有一点政治上的企图,这起码不符合司马迁的写作用意。若没有当年将燕雀鸿鹄作对比的郁勃之气,恐怕陈涉后来也喊不出“王侯将相,宁有种乎”这样的豪情壮语。由此可见,从“鸿鹄之志”到“志向高远”原本有着内在的情感发展逻辑。然而,陈涉取喻鸿鹄的确是为了摆脱现实的羁绊,通过嘲笑燕雀来显示挣脱枷锁的强大力量和勇气。

《史记·留侯世家》载刘邦欲易太子,太子刘盈听从留侯张良的建议,卑辞厚礼请来了商山四皓。刘邦见太子羽翼已成,歌曰:“鸿鹄高飞,一举千里。羽翮已就,横绝四海。横绝四海,当可奈何!虽有矰缴,尚安所施。”[11]1册174对于刘邦来说,太子就像高飞的鸿鹄,自己已奈何不了他了。对于鸿鹄来说,一举千里,完全摆脱了控制,也就获得了极大的自由。《诗经·邶风》中的《柏舟》,作者因“靓闵既多,受侮不少”,希望摆脱人生困境,只是“静言思之,不能奋飞”[1]197。陈涉取喻鸿鹄,表达的正是这种人生诉求。然而像陈涉这样将鸿鹄之志付诸行动的人毕竟是少数,在困境面前多数人只能哀叹“静言思之,不能奋飞”。文人则将鸿鹄之志审美化,通过目送归鸿的方式寻找到了一个文人专属的精神世界。

归隐后的陶渊明在《归去来兮辞》中这样描写自己:“引壶觞以自酌,眄庭柯以怡颜。倚南窗以寄傲,审容膝之易安。园日涉以成趣,门虽设而常关。策扶老以流憩,时矫首而遐观。云无心以出岫,鸟倦飞而知还。景翳翳以将入,抚孤松而盘桓。”[20]110陶渊明喜欢看高处,你看他端着酒杯,静静地凝视着院子里高高的树梢,内心的欢愉不知不觉展现在脸上。陶渊明还喜欢看远处,“倚南窗以寄傲”讲的是临窗而立,目光投向苍穹,无人打搅,可以想很多事情,也可以什么都不想,便觉得自己是个独立的人。将目光尽力投向高处和远方,这两个姿势特别引人注目,并一再出现在陶渊明的作品中,如《和郭主簿》其一说:“遥遥望白云,怀古一何深。”[20]12《始作镇军参军经曲阿》:“望云惭高鸟,临水愧游鱼。”[21]24《饮酒》其五更有“采菊东篱下,悠然见南山”[20]51的佳句。高处和远处到底有什么使得诗人如此心驰神往?夫子自道曰:有飞鸟和白云。很多文人钟情于飞鸟和白云,李白在《独坐敬亭山》一诗中说:“众鸟高飞尽,孤云独去闲。相看两不厌,只有敬亭山。”[8]185王维《终南别业》诗中也有“行到水穷处,坐看云起时”[21]191的诗句。崔颢《黄鹤楼》:“昔人已乘黄鹤去,此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返,白云千载空悠悠。”[22]160白云也还是飞鸟留下的白云。

对于“采菊东篱下,悠然见南山”一句,历代诗论家都不吝赞美之词。苏轼《东坡题跋》卷二《题渊明饮酒诗后》说:“因采菊而见山,境与意会,此句最有妙处。”[23]28惠洪《冷斋夜话》卷四:“‘采菊东篱下,悠然见南山’,其浑成风味,句法如生成。而俗人易曰望南山,一字之差,遂失古人情状。”[24]17李清照《醉花阴》(薄雾浓云愁永昼)中的“东篱把酒黄昏后”句即来源于此。王国维《人间词话》将“采菊东篱下,悠然见南山”两句视作“无我之境”的代表[25]191。然而关于这两句到底好在何处,前人的解释非玄即虚。且不说苏轼的“境与意会”让人难以捉摸,即便是王国维的“无我之境”也使人如堕五里雾中。朱光潜先生就针对王国维的“无我之境”发难说:“他的‘无我之境’的实例为‘采菊东篱下,悠然见南山’‘寒波淡淡起,白鸟悠悠下’,都是诗人在冷静中所回味出来的妙境,没有经过移情作

用，所以实是‘有我之境’。”[26]59陶渊明自己倒也说过这两句的妙处，只是他的说法是“此中有真意，欲辨已忘言”，妙处想说却说不出来，读者还是自己去体会好了。

陶渊明所谓的“真意”到底是什么？嵇康《赠秀才入军》一诗：“目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，游心太玄。”[27]16玄是中国哲学里一个十分重要的概念，《老子》第一章：“无名，天地之始；有名，万物之母。……此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”[3]1西汉扬雄准《易》而作的《太玄》也说：“玄者，幽摛万类而不见形者也。”[28]184在老子和扬雄那里，玄是万物之始的道，也就是幽暗深远、神妙莫测的最高本体。玄又指天空，《易经·坤文言》说“天玄而地黄”[1]19。天道俱高远，深不可测，非普通智慧可以理解。因此，嵇康所说的“游心太玄”不能仅仅理解为心系于道，其意蕴还指向了广阔无边的苍穹。目送归鸿，眼睛追随天空中的飞鸟，心自然也就摆脱了身体的束缚，随鸟飞向了无边的太空。嵇康是如何“游心太玄”的？归鸿显然是重要媒介。嵇康目送的归鸿上有没有一个仙人呢？如果有，那一定是嵇康自己的心神魂魄的化身。有意思的是，在崔颢的笔下真的出现了仙人，在大家的注视下乘鹤翩翩远去，留下千古徘徊的白云令人遐思。那个仙人我们不妨视作崔颢的心神魂魄的具象化，或者就是嵇康骑鹤来而复去。

飞鸟是古代文学经常使用的一个意象，“目送归鸿”作为一种独特的抒情方式不断出现在文人笔下。孟浩然《秋登万山寄张五》：“相望试登高，心随雁飞灭。”[29]24王维《留别山中温古上人兄并示舍弟缙》：“开轩临颍阳，卧视飞鸟没。”[21]115刘长卿《饯别王十一南游》：“飞鸟没何处？青山空向人。”[30]270杜甫的《望岳》也说：“荡胸生曾云，决眦入归鸟。”[31]49常言说“海阔凭鱼跃，天高任鸟飞”，转瞬即逝的飞鸟身上寄托着文人追求自由的理想。陶渊明长期为“口腹自役”“心为形役”所困扰和苦恼，当他将目光尽力投向高处和远方，便觉得心与物游，灵魂出窍，精神由此得到巨大的满足。灵魂摆脱了身体的束缚，心不再为形体所奴役，对陶渊明来说是一种难以言说的欢愉，也是陶渊明一生的精神追求。“采菊东篱下，悠然见南山”一句的妙处在此，陶渊明所谓的“真意”也在此。

结　语

孟子通过弈秋诲棋的故事阐述了“存心”的必要性。的确，排除外界干扰，做什么事都要聚精会神，《孟子·告子上》弈秋诲棋的故事一直在发挥着这样的教育作用。那个为窗外鸿鹄所吸引，“思援弓缴而射之”的学棋者，向来被作为反面典型警示着后人。然而，专心致志毕竟是一种精神负荷，好逸恶劳才是人的自然本性。任情适性不但是人类生活的重要组成部分，也是人类生活努力追求的最终目标。一旦条件允许，谁还愿意将思想包袱一直背在身上呢？孔子不也说要“游于艺”吗？瑞士心理学家荣格在一篇《本能与无意识》的论文中说道：“无论什么时候，只要我们遇见普遍一致和反复发生的领悟模式，我们就是在与原型打交道。”[32]218。“一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之”显然就是一个原型，它反复以仰望高处和远处这样的动作出现在文人笔下，成为历代文人寄意澄怀的标准姿势。飞鸟和白云承载着文人自由理想，借助目送归鸿的动作文人完成了以自由为指归的文学想象。在“思援弓缴而射之”的学棋者身上，我们不仅要看到反面的教育意义，也应该深入挖掘其中所蕴含的历史审美价值。

注释

①《庄子·逍遥游》：“乘天地之正。”郭象注：“顺万物之性也。”见郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，中华书局2013年版，第21页。②成玄英认为“坐驰”为不能虚静之故，形坐心驰，未入心斋之境，庄子无肯定坐驰意。

参考文献

[1]阮元校刻.十三经注疏[M].北京：中华书局，1980.
[2]王应麟.三字经[M].陈戍国，喻清，点校.长沙：岳麓书社，1986.
[3]二十二子[M].上海：上海古籍出版社，1986.
[4]朱熹.论语集注[M].济南：齐鲁书社，1992.
[5]段玉裁.说文解字注[M].杭州：浙江古籍出版社，1998.
[6]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，2013.

[7]邓联合.“逍遥游”与自由[J].中国哲学史,2009(2):40-46.
[8]郁贤皓选编.李白集[M].南京:凤凰出版社,2006.
[9]陈迩冬选注.苏轼词选[M].北京:人民文学出版社,1959.
[10]杨明照,等.增订文心雕龙校注[M].北京:中华书局,2012.
[11]百衲本二十五史[M].杭州:浙江古籍出版社,1998.
[12]彭定求编.全唐诗[M].郑州:中州古籍出版社,2008.
[13]王充.论衡[M].长沙:岳麓书社,1991.
[14]李昉.太平御览[M].北京:中华书局,1985.
[15]弗洛伊德.精神分析引论[M].彭舜,译.西安:陕西人民出版社,1999.
[16]弗洛伊德.论创造力与无意识[M].孙恺祥,译.北京:中国展望出版社,1986.
[17]朱新华.陈胜的“鸿鹄之志”[J].读书1994(8):30.
[18]欧阳询.艺文类聚[M].北京:中华书局,1965.
[19]顾绍伯.谢灵运集校注[M].郑州:中州古籍出版社,1987.
[20]王瑶编注.陶渊明集[M].北京:人民文学出版社,1956.
[21]陈铁民.王维集校注[M].北京:中华书局,1997.
[22]喻守真编注.唐诗三百首详析[M].北京:中华书局,1985.
[23]苏轼.东坡题跋[M].北京:中华书局,1985.
[24]惠洪.冷斋夜话[M].北京:中华书局,1985.
[25]况周颐,王国维著.蕙风词话·人间词话[M].北京:人民文学出版社,1960.
[26]朱光潜.朱光潜美学文集:第二卷[M].上海:上海文艺出版社,1992.
[27]戴明杨.嵇康集校注[M].北京:人民文学出版社,1962.
[28]司马光.太玄集注[M].北京:中华书局,1998.
[29]徐鹏.孟浩然集校注[M].北京:人民文学出版社,1989.
[30]杨世明.刘长卿集编年校注[M].北京:人民文学出版社,1999.
[31]杜甫.杜工部集[M].北京:中华书局,1957.
[32]荣格.精神分析与灵魂治疗[M].冯川,译.北京:北京联合出版公司,2013.

A Study on the Historical Aesthetic Value of the Swan in the Chess of *Mencius*

Zhou Weifeng

Abstract: In the story of Yiqiu's teaching chess in *Mencius*, the chess learner who “wants to pick up the bow and arrow to shoot the swan”is “at ease”. Whose heart overflows out of the body and travels with the birds. If there is the concept of “heart conceals spirit”, the heart will go with the birds, and the spirit will naturally follow like a shadow. This is what *Huai Nan Zi* said, “the heart is there, but spirit is there.” Or think that spiritual travel is soul travel, what the birds take away is not the heart of this person, but the soul of this person. To get rid of the fetters of reality is the original expression of “lofty ambition”. The literati aesthetic “lofty ambition”, with the help of the action of “Watch the Swan leave”, have completed the literary imagination and meaning with the purpose of freedom and found their own spiritual home.

Key words: imagination; intention; swan; beckoning; absent-mindedness

[责任编辑/周　舟]

中原文化研究
The Central Plains Culture Research

论“原农本主义”

彭兆荣　张　颖

摘　要：中国有着数千年的农耕传统，“重农”“农正（政）”“农贫”，包括今日的“脱贫攻坚”，皆“以农为本”之产物，即“原农本主义”。中国的后续发展，无论其他产业取得多么辉煌的成就，皆由“原初”产业农业所衍生、延伸。追踪中国的宗族谱系，绝大多数“原宗”皆为农民，中华民族的人文始祖以及中国社会的宗法传统可为佐证。其他的国家和历史亦不乏“重农主义”“农本主义”主张，从古罗马的西塞罗，到法国重农学派的创始人魁奈，再到当代日本的橘孝三郎、宇根丰等，其观点皆可与我国的农本主义进行“原真性”对话。实施乡村振兴战略，保持与恢复“原农本主义”的一些特点，不仅是对中华民族传统的继承，亦可规避移动性背景下的各类新型灾难。为此，我们需要建立两套治理和应对体系，一方面，适应快速发展的社会；另一方面，保持与“天时”的配合。这或许才是“传统的发明”：传统，保持不变；发明，适应发展。

关键词：农本；农本主义；原农本主义

中图分类号：G03　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0104-07

中华文明素以“农本”昭彰天下。当今，我国面临历史性转型，如何进行“传统的发明”，即“试图与某一适当的具有重大历史意义的过去建立连续性”[1]2，是一个摆在我们面前的重大事务。具体而言，如何在“发明之变”与“传统之不变”间取得永续的发展关系。笔者专此提出“原农本主义”，借以提醒，我国今天所取得的成就与历史的教训皆与农耕传统有关。“原农本主义”包括以下属性和特征：1.作为农耕文明的根本特点，表现出历史的原貌和原型；2.农业在所有的生业中为基本，即“农”在先者；3.在“社稷”国家中，农为第一政治（农正—农政）；4.“小农经济”模式是自给自足，男耕女织；5.乡土社会以宗族为纽带，以家庭为单位的“安居乐业”；6.以“孝”为先的传统伦理价值；7.对“移动性”的节制，保持不离乡、不离土的稳定性；8.人—土地—村落与自然环境的平衡关系；9.中式的“原农本主义”与国际相关话题之间的互惠性对话与借鉴。

一、前农本、原农本

人类社会的历史性“进化”并非从“农本”开始。众所周知，人类原初形态是“采集—狩猎生活”（hunting-gathering life）。作为原始部落社会的主要生活方式，以追捕野生动物，或采集野生植物作为人类基本的生活来源和生计方式。“狩猎—采集生活”的特点是伴随经常性地移动、游动，以便从自然中获取食物资源。由于“狩猎—采集生活”的移动频繁，决定了另一个特点，就是组成群体的人数较少，平均只有25—50人。人类学对此的解释见仁见智[2]369，“采集—狩猎

收稿日期：2019-04-01

作者简介：彭兆荣，男，四川美术学院中国艺术遗产研究中心首席专家，国家社会科学基金重点项目“中国特色艺术学体系探索研究”（17AA001）首席专家，厦门大学教授（一级岗）、博士生导师（福建厦门　301005），主要从事人类学研究。张颖，女，四川美术学院中国艺术遗产研究中心主任、副研究员、硕士生导师（重庆　401331），主要从事艺术人类学、文化遗产研究。

生活”的生活方式在很长的历史时期被认为是“野蛮时代野蛮人的野蛮方式”。

人类学家萨林斯在《石器时代经济学》中提出了完全反思性的意见，他在开章中以“原初丰裕社会”为题进行了讨论，对像诸如布须曼（Bushman）那样的部落进行了“平反”，认为“他们生活在物质丰富之中”[3]12。而像那样原初性的部落生活需要通过“游动”的方式获得和获取食物，他们的生活相对自由、民主，过着闲暇或休闲生活[3]27。显然，这种生活和生计方式与人类历史情境相符。

具体到家户，原初社会的生产模式秉持着“反剩余（anti-surplus）的原则[3]101，而后来的社会发展越来越遵循着“无限的欲望”的道德原则[3]47，当然，膨胀的欲望也将人类社会置于越来越危险的境地，这种人类明白却永不悔悟的“鸵鸟心态”终将戕害人类自己。尽管类似萨林斯的观点和见解已经难以为多数人所接受，或只是在道德层面上认可，毕竟萨氏所讨论的历史形态距离我们已经久远，其中有些历史情景成了现代社会的“历史想像”。而我们今天生活在依靠农业获取基本生计来源的时代，因此，我们将原始阶段的“采集—狩猎生活”形态称为“前农本”阶段。

狩猎采集“进化阶段”是农业，而且一直到今天，农业仍然是无法取代的人类生产和生计方式，看遍天下所有行业，可以管饱人类肚子的，只有农业，其他任何行业，无论是工业、商业、制造业，还是任何新兴科技产业，IT、智能产业都无法根本替代农业。可以这样说，人类不能没有农业，却可以没有其他；没有其他，人还能活，只是“活法”不同而已；没有农业，人活不了，当然也就没有“活法”问题。农业是保证人类存活的唯一生业，这是“原农本主义”的第一条款。今天，狩猎采集的条件已经丧失，人类再也回不去了，必须靠农业，而且还将继续依靠下去，我们将贯彻这一基本原则之表述为“原农本主义”。

原农本主义的本质特征是什么？是土地。费孝通说，土地是我们的命根，土地是最近于人性的神[4]第五卷316-317。这种关系被形象地表述为“乡土中国”（“土地捆绑的中国”）。“中国人的生活是靠土地，传统的中国文化是土地里长出来的。”[4]第四卷176因此，离开土地，比如逃荒，不仅表明舍本求末，更表明遭到灾难。“灾”“荒”经常连用，“荒指农业生活停顿，灾指土地无法耕种的情形”[4]第四卷330。“以农为生的人，世代定居是常态，迁移是变态。”[4]第五卷317-318即便在今天，我们国家的主导性宣传口号，诸如“和谐社会”“安居乐业”“安定维稳”等仍透露出传统农耕文明的常态和本色。

简言之，“乡土社会所求的是稳定”[5]46。自给自足的小农经济，并不需要过度的交流、交换和交通，因而也就不必要过多、过密的“流动”，农事的前提是配合自然节律——天时，具体到农业，就是二十四节气。同时，中国是一个礼教社会，“孝”为先、为大。“孝，礼之始也。”（《左传·文公二年》）“孝”是从农业中生成出来的伦理。在以孝为常伦的乡土社会中，孝就是不离不弃。“离土”不仅有悖常伦，“父母在，不远游”（《论语·里仁》）是谓也。

如果我们将“乡土”置于诸如与“天时—地辰—物候”相配合的自然节律中，遵循“天人合一”中和状态，保持“孝”为先的不离不弃之礼教伦理等为“原农本”价值，那么，城市化生活、人居环境、工作状态则正好相反。

中国的“原农本主义”还有一个重要的特征，天地人以致“中和”。“和”从“禾”“口”，最简单的阐释是人吃粮食，满足人的生理本能[6]。如果说人类在曾经的采集—狩猎时代的食物是“自然食物”，到了农业时代转化为“耕作食物”的话，那么，农业社会阶段的最大特点是保持与“自然”最大限度的默契。在此，中华民族的“原农本主义”与其他文明因子呈现巨大的差异，其中重要的特点就是天时地利人和。天时与气候，地辰与物候至为重要，二十四节气，月令体系，甲骨文有完整的干支表，他们就是以干支记日（时）[7]297。“时”作为“天”的重要属性，代表着自然以及社会的运行秩序。通俗的表达为农人—农事—农作，由“天时”指令。《孟子·梁惠王上》：“不违农时，谷不可胜食也。”朱熹《集注》：“不可胜食，言多也。”[8]3换言之，中国的农业是与自然节律保持一致的生业。

我国的天时与节气的关系开创世界农耕文

明的独特篇章。二十四节气为典型的农事体系；其中核心概念之一，正是“气”的观念。司马迁《史记·律书》云：“气始于冬至，周而复始。”[9]1251另一个概念是“节”，“节”就是为周流天地之间的“一气”画出刻度[10]。“二十八宿周天之度，十二辰日月之会；二十四气之推移，七十二候之迁变，如环之循，如轮之转。农桑之节以此占之四时，各有其务。十二月各有其宜，先时而种则失之太早而不生；后时而植则失之太晚而不成。”[11]45人们按气候变化的时序制定的历法节气也被称为“时”。陈旉在《农书》中说：“万物因时受气、因气发生，时至气至、生理因之。”后来的历法中规定的四时八节二十四节气等即由此出[12]161。违背这一法则也就根本上消弭了农业。

概而言之，中式“原农本主义”有几个特点：顺天时，按节气，守节律，致中和，安居业，孝伦理，逆游动。这样的社会，不求快，但求稳，这样的情形也难以生成违背自然规律的“人祸”。

二、农本、农正（政）

中华文明素以农耕为重、为本、为正。因农业为头等大事，故为“政”者。《说文解字》：“政，正也。”历代的朝代皆以“农本”为正（政）。《汉书·文帝纪》：“农，天下之大本也。”中国历史上商鞅首次将农业称作“本”：“凡将立国，事本不可抟（专）。”（《商君书·壹言》）[13]16可知，农业对国家社稷而言为首务。早在先秦时期，诸子多有以农为本的说法，诸如墨子的“固本”，荀子的“强本”，韩非子的“务本”等，皆言之农。管子的农本思想突出，《管子·权修》曰：“有地不务本事（注：本事，谓农），君国不能壹民，而求宗庙社稷之无危，不可得也。”[14]53意思是说，如果不以农为本，国家不能管理，国家无法安全。而要以农为本，需以天地人同契，是农之正，国之政也。故《管子·牧民》曰：“凡有地牧民者，务在四时（注：四时所以生成万物也），守在仓廪（注：食者，人之天也）。”[14]2

因“农正（政）”，国故为“社稷”。中国古代的政治体系可表述为“天下—家国—社稷”。《章氏丛书·原经》：“古之为政者，必本于天，殽以降命。命降于社之谓殽地。”[14]1地从土，儒家在农耕文明中产生了“安天乐土”“不能安土，不能乐天下；不能乐天下，不能成其身”等说法[15]267，皆以“土地”为根基。社稷者，祭土祀稷，可知土地与粮食为农业之本，也是立国政治之本。我国先秦时期以稷（粟）为谷物的代表，谷物之神和土地之神（社）合为社稷共同接受人们的祭祀礼仪。社稷之祀成为国家之祀，于是，社稷成为国家的象征和代称[16]43。

中国自古就有“家国天下”之说，最恰当的表述窃以为是“农家”——“家”在乡土上，在乡土中。梁漱溟曾说：“中国这个国家，仿佛是集家而成乡，集乡而成国。”[17]182费孝通以“乡土中国”概括之，更为精准。由是可知，“乡土回归”为“文化自我”的生命归属景观。西方则不同，“乡土”是“他乡”，表述对象则属于“文化他者”[18]23-25。因为以西方的文明传统，在类型上游牧表现出强势，而农耕则表现为弱势。总体上说，西方文明导源于“城市国家”（city-state）——古希腊的城邦制，尤其是拉丁系。因此，“田园风光是农耕景观，牧场景观、游牧生活一直被认为比农耕景观更高一筹，这并不只在欧洲的田园风光画中才有所表现。日常的景象是，男人照料牲畜，女人在农田耕种”[19]100。换言之，以农耕为主脉的文明类型和以游牧为主导的文明类型，内涵差异极大。

对乡土社会而言，“村落—家园”是一个永久的、最具实体性存续单位，最有归属感的社会基层单位，也是文化上的表述单位。虽然“家—家园”的概念和意义一直处于变化之中，其内涵和外延也不稳定，却从不妨碍其作为一个最重要的生存、忠诚、记忆和认同对象。在传统的乡土社会里，尤其是汉人社会，村落与“家（家族）”是原生的。“邨”是“村”的异体字。屯，既是声旁也是形旁，表示驻扎。“邨”，表示人口驻扎的聚居地方。后由“村”代替，造字本义：名词，人口聚集的自然屯落。《说文解字》：“邨，地名。从邑，屯声。”其实，我们在生活中所说的“自然村”契合其本义。

村落居所是家的存在单位，也是地方的产物，甚至是地区的标识[20]。“人居（human settlement）是指包括乡村、集镇、城市、区域等在内的所有人类聚落及其环境。人居由两大部分

组成：一是人，包括个体的人和由人组成的社会；二是由自然的或人工的元素所组成的有形聚落及周围环境。如果细分的话，人居包括自然、社会、人、居住和支撑网络五个要素。”[21]3《宅经》之序言说得完整：

> 夫宅者，乃是阴阳枢纽、人伦之轨模。非夫博物明贤，未能悟斯道也。就此五种（指五种术数方法——笔者注），其最要者，唯有宅法为真秘术。
>
> 凡人所居，无不在宅。虽只大小不等，阴阳有殊；纵然客居一室之中，亦有善恶。大者大说，小者小论。犯者有灾，镇而祸止，犹药病之效也。
>
> 故宅者，人之本。人以宅为家。居若安，即家代昌吉。若不安，即门族衰微。坟墓川岗，并同兹说。上之军国，次及州郡县邑，下之村坊署栅，乃至山居，但人所处，皆其例焉。目见耳闻，古制非一。[22]9

中国乡土社会的“家园形制”有几个基本要素：1.传统社会属于农业伦理社会，人与土地的关系是根本的关系，费孝通称为“土地捆绑”（earth bound）关系；2.土地的所属关系也逻辑性地成为人群共同体的标志性“家园财产”；3.“公田”——无论不同的地方在称谓上有什么差异、分类上有什么差别，都与地缘性人群共同体无法分开；4.在汉人社会里，以村落—姓氏相结合的宗族制度是一种代表性社会关系网络，所有形式的“遗产”也都在同一个关系网络中传播与传承；5.宗法制度以男性为传承纽带，即所谓的“男性世系”（male line）作为家庭和家户的发展原则[23]27；6.同一个村落性人群共同体（有些地方体现为区域性村落的宗族联盟）对他们的“共有财产”既具有相应的责任，也具有守护和传承的义务。

概而言之，“农本—农正”传统以农为首先、以政为格局、以土为纽带、以家为稳定，以孝为伦常，避免了大范围、快速度的灾祸发生的可能性。

三、彼此“农本”

“农业”在西方文明背景中的情形与中国迥异。德语 Landwirtschaft（农），Land（土地）+ Wirtschaft（经济或经营），二者合起来将“农”定义为“土地经济”或“土地经营”；其要点在于对土地的合理利用和效率改造。英语 Agriculture 一词来自拉丁语 Agricultio，Agri 的词根是 Ager（土地），cultio 词根是 colo（耕作），意思是“耕作土地”。与德语的意思不同，更为强调 Culture“文化”，文化地动说（Agriculture）似为根本[24]。法语的农本主义（亦译重农主义）Physiocracy，源自于 Physiocratie 希腊语，义为“管控自然”（government of nature）。

西方的“农本主义”论调在历史上亦不时闪现，农本主义是18世纪法国启蒙经济学家提出的一种经济理论。认为国家的财富完全来自“土地农业”或“土地开发”的价值，农产品应该是高价的[25]304。马克思和恩格斯在《资本论》中指出，重农主义者最重要的贡献是，他们强调只有农业才是国民经济部门中唯一生产“纯产品”的部门，也是唯一具有生产性，为国家创造财富的部门[26]19。这与早期的重商学派形成了对比，“重农主义学派的见解，工业不创造什么，只会把农业所与它的价值，转变成别种形态……而商业只是一种交换行为，在这种行为的发生过程中是不存在财富的生产和增值的”[27]47。

托马斯·英格（M.Thomas Inge）曾经对农本主义进行概括，主要包括以下几个内容：1.农业是提供完全独立和自给自足的唯一职业；2.城市生活、资本主义和技术破坏了独立性和尊严，助长了罪恶和软弱；3.农业社会以其劳动与合作的伙伴关系而成为模范社会；4.农民在世界秩序中有稳固、稳定的地位；5.耕种土地“具有积极的精神美德”，包括获得“荣誉、男子气概、自立、勇气、正直和好客”等。农业源于与自然的直接接触，并通过自然与上帝建立更紧密的关系[28]1。简言之，西方的农本主义主要围绕着“经济”“财富”的角度，是城市文明“大传统”（great tradition）的附属“小传统”（little tradition）[29]1。

日本的农本文化与中国有相似之处，但并不完全相同。日本的“农本思想”是在东亚各国发展起来的“农为国本”的社会思想的反映，也称为“农本主义”。日语中最早使用“農”字，是《日本书记》（720年）中崇德天皇所言“農天下之

大本也”。但“農”在这一古训中的日语音读为“なりはひ”,“なり”是作物生长的意思,“はひ”作为助词表现正在进行的状态。也就是说,“農”在日语中的本意,是强调农作物本体的物性,体现了日本人的即物思维。因此,《日本书记》中崇德天皇所说的“農天下之大本也”,虽然是参考唐太宗写给太子的《帝范》(648年),但与其“夫食为人天农为政本”的指意有本质上的区别。后来“農”(なりはひ)在日语中的表意又转向了职业,相当于汉语的生业。农业被视为日本民族得以生存延续的最为重要的天职和使命[24]。

从文字上看,所谓“农本主义”就是以“农”为“本”的思想,即以农业—农村为重心的思想。而狭义的“农本主义”其实是在“农业社会向产业社会的变革期”所形成的“与近代化—产业化—都市化相对抗性意识形态”[30]1159。换言之,农本主义其实是在现代社会工业化(产业化)和都市化不可逆的阴影下产生的守护农业—农村价值的思想。因此,也可将农本主义视为近代日本“都市与农村”“都会与田园”的对立轴的思想反映。或许这样的研究视野,才能称为把握近代日本特质的有效手段[31]。日本农本主义中的“本”是指农业从事者(寄生地主除外)和生产生活必需品的最低限度的手工业。

日本的学术界对农本主义的见仁见智。比如橘孝三郎曾经提出“农本主义”,主旨是说农为社会的基础,农乃天地自然的恩惠,以农为本,以农为基础,给社会带来了与经济价值不同的价值,也守护着人类感情之源。而宇根丰在原来的“农本主义”基础上提出“新农本主义”,基本意思在于:第一,现代化并非普遍价值;然而,现代化的潮流制造了一种假象,似乎不能近代化的东西也会灭亡。而人的生命本质上不能现代化(资本主义化)。第二,只有故乡和所在(还有“天地有情的共同体”),国民国家才能成立。第三,忘记时间,忘记自我,忘记社会,埋头于工作才是最像人的快乐,这是农本主义的第三原理[32]。而“农本主义”符合这些特征。

日本农本主义的本质是,在农村社会中耕作农家生产生活历史中共同产生的、耕作农民的“心性”。农本主义思想分为三种类别:1.自然优位主义(权藤成卿、橘孝三郎、山崎延吉、石原莞尔派、冈田温);2.共存主义(加藤完治、菅原兵治);3.人类优位主义(二宫尊德、中村直三、石川理纪之助)[33]。具体而言,将日本农本主义分为基础构造和应用构造两个层次。基础构造是从耕作农民的心性(自然观、自我规制)出发,在思想体系上表现为农业主义、小农主义、家族主义、勤劳主义和共同体主义;个人与社会伦理性格上表现为勤劳节约、农民道德、社会秩序维持、国家奉养和自治主义。而应用构造则体现为农本主义的“自卫”“自立”等。

中国传统的农耕文明中的价值有着自己的特色,除了上述的诸多特点外,特别讲究乡土社会中的“人—土—居—业”机制。而在这一关联体系中,“人”至为重要;不过,中国的“人”一如其形,虽为贵者,却需支撑。《说文解字》:“人,天地之性最贵者也。”无论是天地贵者,抑或相互支撑,“宗”皆为要者。宗族与传统村落建立起了最为基本的关系纽带。一般汉人宗族的建立,是以所到地方的土地为基础。没有土地,农业无以成立,乡土无以成就。宗族的基本要素包括父系血缘关系线索,以家庭为单位,村落是一个“自治”的人群共同体,有组织地进行管理[34]14-17。

值得特别强调的是,我国传统的“人—土—居—业”机制显示,与土地的“捆绑”所产生村落的形制,即栖居与生业相结合的形貌,表现为人居与土地保持着自然的空间格局;美国人类学家施坚雅(William G. Skinner)曾提出“地理巨区”(physiographic macroregion)的体系和模型。所谓“地理巨区”首先指群落之间的空间格局,并在此基础上产生“对农民自身以及农民与其他群体间关系所产生的社会意义”[35]。尽管这一模式是以平原的村落结构为模范,尽管这一模式主要是针对以市场为基础的区域研究而提出,尽管有不少学者对模式提出了质疑,但都承认这一理论模式的创建与创意。施坚雅通过对中国乡村市场结构的分析,表明中国不是毫无差别、随机连接在一起的“一些地方”,而是一个空间配置呈规则排列的等级体系[36]85-86。具体而言,村与村的群落关系形成了六边形(即“蜂房”型)市场区域理论。关于施氏理论,学界讨论已然充分,此不赘。

笔者借此强调，我国传统的群落关系中确实包含着某种空间关系格局的生态智慧，虽然在平原、丘陵、沿海等的群落形制会有不同，但根据自然环境的营建原则是一致的，而且一定是相互割据的，只有这样才能保证人与土地的单位效率和协作的可能性。村落形制不仅体现了“美用结合”的景观原则，而且保持村落之间既亲近又各自独立的关系。

概而言之，虽然“农本主义”在不同的文明形态，不同的历史时段，不同的国家，不同的学派都有各自的表述，但中华农耕文明却独树一帜，而“天时地利人和”之农本主义精髓唯中国独有。中国传统的农村的土地与人居环境格局呈现出伟大的智慧。

小　结

我们现在对“原农本主义”做一个大致的总结：1.农业是迄今为止人类生存所依赖的最不可缺的产业，在世界上的所有产业中，唯农业与人类的生存建立了“原生”纽带。2.从人类历史的演化线索看，农业与自然建立了最为亲密的“原貌”关系，中式的“天地人”之三维堪为世界样板[37]。3.中国的农耕文明类型，决定了农业成为长时段历史发展的“原型”模式，是为“国家”何以为“社稷”之故。4.中国的后续发展，无论其他产业取得多么辉煌的成就，皆由“原初”产业农业所衍生、延伸。5.追踪中国的家族、宗系谱系，绝大多数“原宗”谱系都是农民，包括中华民族的人文始祖；中国的社会为宗法传统。6.世界上其他的国家和历史亦不乏“重农主义”“农本主义”主张，从古罗马的西塞罗，到近代西方古典政治经济学奠基人之一法国重农学派的创始人魁奈[38]10，再到当代日本的橘孝三郎、宇根丰等，皆可与我国的农本主义进行“原真性”（authenticity）[39]对话。

结合当下国家的大政方针，在乡村振兴的战略中，恢复和保持“原农本主义”的一些特点，不仅是对中华民族传统的继承，亦在规避移动性背景下的各类新型灾难。为此，我们需要同时建立两套治理和应对机制——快速移动和暂时静止的管理体系：一方面适应快速发展的社会，另一方面保持与“天时”的配合。这或许才是“传统的发明”：传统，保持不变；发明，适应发展。

参考文献

[1]E·霍布斯鲍姆T·兰格.传统的发明[M].顾杭，等，译.南京：译林出版社，2004.

[2]陈国强.文化人类学词典[M].杭州：浙江人民出版社，1990.

[3]马歇尔·萨林斯.石器时代经济学[M].张经纬，等，译.北京：三联书店，2009.

[4]费孝通.费孝通文集[M].北京：群言出版社，1999.

[5]费孝通.乡土中国生育制度[M].北京：北京大学出版社，1998.

[6]彭兆荣.饮食人类学[M].北京：北京大学出版社，2013.

[7]胡厚宣，胡振宇.殷商史[M].上海：上海人民出版社，2008.

[8]孟子[M].戚良德，等，点注.青岛：青岛出版社，2009.

[9]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.

[10]刘晓峰.二十四节气的形成过程[J].文化遗产，2017(2)：1-7.

[11]王祯.王祯农书：上[M].杭州：浙江人民美术出版社，2015.

[12]李根蟠.中国古代农业[M].北京：商务印书馆，2005.

[13]钟祥财.中国农业思想史[M].上海：上海交通大学出版社，2017.

[14]黎翔凤，撰.管子校注[M].梁运华，整理.北京：中华书局，2004.

[15]郑重.中国古文明探源[M].上海：东方出版社，2016.

[16]刘兴林.历史与考古：农史研究新视野[M].北京：三联书店，2013.

[17]梁漱溟.乡村建设理论[M].北京：商务印书馆，2015.

[18]W·J·T·米切尔.风景与权力[M].杨丽，等，译.南京：译林出版社，2014.

[19]彼得·J·霍华德.景观概说[M].庄东帆，译.北京：中国建筑工业出版社，2017.

[20]Melissa M. Bel. Unconscious Landscapes: Identifying with a Changing Vernacular in Kinnaur Himachal Pradesh, India. In Material Culture, Vol. 45 (2013) No. 2, p. 2.

[21]吴良镛.中国人居史[M].北京：中国建筑工业出版社，2014.

[22]王玉德,王锐.宅经[M].北京:中华书局,2011.
[23]弗里德曼.中国东南的宗族组织[M].刘晓春,译.上海:上海人民出版社,2000.
[24]田中慎一.農の字解[J].経済学研究,1998(4):15-17.
[25]吴斐丹,张草纫.魁奈经济著作选集[M].北京:商务印书馆,1979.
[26]马克思恩格斯全集:二十六卷第一册[M].北京:人民出版社,1972.
[27]马克思.剩余价值学说史[M].郭大力,译.上海:上海三联书店,2009.
[28]M. Thomas Inge, ed. Agrarianism in American Literature, New York: Odyssey Press, 1969, introduction, p.1.
[29]Redfield, R. 1960. The Little Community, and Peasant Society and Culture. Chicago: Chicago University Press.1960.p.1.
[30]森岡清美等.新社会学辞典、大内雅利.農本主義[M].東京:有斐閣,1993.
[31]岩崎正弥.農本主義の歴史社会学的考察[J].農業史研究,1991(24):33.
[32]宇根豊.農の底に流れる精神性の豊穣さ:新しい農学を開く[J].有機農業研究,2018(1):16-25.
[33]武田共治.日本農本主義の構造:老農農本主義、官僚農本主義、教学農本主義、社会運動農本主義、アカデミア農本主義の比較検討を通して[D].岩手大学農学研究科博士論文,1998.日本国立国会図书https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/3139199?tocOpened=1
[34]冯尔康等.中国宗族史[M].上海:上海人民出版社,2009.
[35]Skinner, G. W. Marketing and Social Structure in Rural China. Journal of Asian Studies. 1964, 65: 32.
[36]李丹.理解农民中国:社会科学的案例研究[M].张天虹,等,译.南京:江苏人民出版社,2009.
[37]富兰克林·H·金.四千年农夫:中国、朝鲜和日本有永续农业[M].程存旺,等,译.北京:东方出版社,2016.
[38]祖田修.近现代农业思想史:从工业革命到21世纪[M].北京:清华大学出版社,2015.
[39]彭兆荣.民族志视野中"真实性"的多种样态[J].中国社会科学,2006(2):125-138.

On "Original Agrarianism"

Peng Zhaorong and Zhang Ying

Abstract: China has a long history of farming, which has developed the farming-based policies. These policies, known as original agrarianism, have been dealing with agriculture itself, the governance of agriculture, poor farmers, as well as the recent initiative of poverty alleviation. The developments in China, no matter how many great achievements in other fields have been achieved, are derived from farming. If we trace back to Chinese lineage, it can be found that almost earlier ancestors from the same lineage were farmers. The evidence will be revealed with reference to the origin of Chinese civilization and the tradition of lineage in Chinese society. The proposal with emphasis on agriculture and agrarianism also can be found in the history of other nations. The standpoints, from such representatives of agrarianism as Marcus Tullius Cicero in Greece, Francois Quesnay in France and Tachibana Kouzaburou, Une Yutaka in Japan, can propose a true dialogue with their counterparts in China. The implementation of rural alleviation strategy, along with the maintenance of some features of agrarianism, is not only a way to the inheritance of Chinese tradition, but also can avoid new kinds of disasters derived from mobility. It's why we should come up with two sets systems of both governance and strategies, in order to meet the raid development of society and to keep pace with the surrounding environments. That is "the creation of tradition". Tradition means to maintain, while invention refer to develop.

Key Words: farming-based; agrarianism; original agrarianism

[责任编辑/周　舟]

郑国东迁肇始时间考*

白国红

摘　要：郑国东迁，对于两周之际政治地理格局的再造有重大影响，深入探究这一事件的意义自不待言，学术界对其关注较多，成果丰富。其中，对于郑国东迁始于何时这个关键问题，多数学者信从《国语·郑语》《史记·郑世家》的记载，认为发生在“史伯为桓公论兴衰”之后。然而，这是忽视或者否定古本《竹书纪年》相关记载得出的结论。清华简“郑史三篇”的面世，提供了审视此问题的新线索。通过梳理新、旧文献，重新解读古本《竹书纪年》有关晋文侯二年桓公克郤的记载，可得出其为一条信史的结论；进而论证出郑桓公伐郤是因周宣王被弑引发的王室追责行动；桓公因功受赏“郑父之丘”，获得了实现其东迁战略意图的机会，此地实际上成为郑国东迁的早期基地。因此，将“晋文侯二年”即公元前779年视为郑国东迁肇始之年是成立的，这比传统主流观点要早数年。

关键词：古本《竹书纪年》；清华简；晋文侯二年；郑国东迁；宣王被弑

中图分类号：K225　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669（2020）04-0111-06

郑国东迁，是两周之际的一件大事，其为何东迁？始迁于何时？东迁的首功者到底是郑桓公还是郑武公？这些问题，是探讨郑国东迁的基本内容。至于郑国东迁对于两周之际政治地理格局的再造所产生的重大影响，则需要从更宏观的角度和层面展开论述。传世文献对于郑国东迁是有记载的，但很多细节没有交代清楚。因此，学术界对于此问题争论较多，歧见迭出。清华简的面世，尤其是第六辑“郑史三篇”的公布，给学界提供了新的线索，引发了笔者对郑国东迁所涉及具体问题的重新思考。在此本文主要探讨“郑国东迁始于何时”这个问题。

一、郑国东迁肇始时间的主流观点

学术界主流观点认为，郑国东迁始于郑桓公出任王室司徒，鉴于“王室多故”而与史伯探讨“逃死”之策以后。此观点的史料依据主要是《国语·郑语》“史伯为桓公论兴衰”篇，其文曰：

> 桓公为司徒，……问于史伯曰：“王室多故，余惧及焉，其何所可以逃死？”史伯对曰：“……其济、洛、河、颍之间乎！是其子男之国，虢、郐为大，虢叔恃势，郐仲恃险，是皆有骄侈怠慢之心，而加之以贪冒。君若以周难之故，寄孥与贿焉，不敢不许。周乱而弊，是骄而贪，必将背君，君若以成周之众，奉辞伐罪，无不克矣。……若前华后河，右洛左济，主芊、騩而食溱、洧，修典刑以守之，是可以少固。……申、缯、西戎方强，王室方骚，将以纵欲，不亦难乎？……王心怒矣，虢公从矣，凡周存亡，不三稔矣！君若欲避其难，其速规所矣，时至而求用，恐无及也。”……公说，乃东寄帑与贿，虢、郐受之，十邑皆有寄地。……幽王八年

收稿日期：2020-02-13
*基金项目：天津市2019年度哲学社会科学规划项目“新材料视域下两周之际郑史研究”（TJZL19-001）阶段性成果。
作者简介：白国红，女，天津师范大学历史文化学院教授（天津　300387），主要从事先秦史研究。

而桓公为司徒，九年而王室始骚，十一年而毙。[1]卷十六，507-524

《史记·郑世家》有相似的记载，其文曰：

郑桓公友者，周厉王少子而宣王庶弟也。宣王立二十二年，友初封于郑。封三十三岁，百姓皆便爱之。幽王以为司徒。……为司徒一岁，幽王以褒后故，王室治多邪，诸侯或畔之。于是桓公问太史伯曰："王室多故，予安逃死乎？"太史伯对曰："独雒之东土，河济之南可居。"公曰："何以？"对曰："地近虢、郐，虢、郐之君贪而好利，百姓不附。今公为司徒，民皆爱公，公诚请居之，虢、郐之君见公方用事，轻分公地。公诚居之，虢、郐之民皆公之民也。"……桓公曰："善。"于是卒言王，东徙其民雒东，而虢、郐果献十邑，竟国之。二岁，犬戎杀幽王于骊山下，并杀桓公。[2]卷四二，1757-1759

对照《郑语》与《郑世家》的记载，可以清楚地看出两者的承袭关系，《郑世家》的记载脱胎于《郑语》是毋庸置疑的。由此可知，司马迁著述《史记》时，《国语》的确是他参考的重要资料之一①。《史记》对《国语》中有关郑国东迁主要内容的忠实转载，说明司马迁是信从《国语》对这一事件的记录的。因此，自汉代以来，有关郑国东迁始于"史伯为桓公论兴衰"之后，几乎成为定论。现代学者多踵继其说，其中对此观点进行过充分论证的是华裔学者李峰，其阐释如下：

明显地，郑国的东迁是在郑桓公成为周王室司徒之后。笔者认为，正是他担任了周王室这一重要职位，并能利用在成周主政的便利，郑桓公才有可能把自己宗族的私欲强加于虢、郐这样的小国之上。……郑桓公任周王室司徒是在幽王八年，即公元前774年，……这些史料明确地把郑国东迁的时间定在公元前774年之后至前771年西周灭亡之前。[3]

不止于此，李峰还依据《汉书·地理志》注所引臣瓒"幽王既败，二年而灭郐，四年而灭虢"[4]卷二八，1544，进而对郑国东迁的历程做了分析：

根据这些史料我们可以基本上肯定，大约在幽王九年到十一年（公元前773年至公元前771年），郑桓公将郑氏宗族的家产由关中西部的郑地东移至成周，暂寄居东虢和郐国小邑。平王东迁以后第二年，郑武公首先灭掉东虢（笔者按：原文笔误，应为郐国），再于平王四年灭掉郐国（笔者按：原文笔误，应为东虢），从而建立了郑国在中原地区的新基地。这是所能得到的对郑国东迁历史的最为合理的认识。[3]

由上面所引两段文字可知，李峰是在肯定郑国东迁不会早于郑桓公为司徒之年（公元前774年）这个时间节点的前提下，将郑国具体实施的东迁行动划分成了两个阶段：先是郑桓公由关中始封地东出虢、郐"借地而居"，再由继任者郑武公最终实施了对郐、虢二国的灭亡行动，占地建国。就笔者目力所及，李峰的见解代表了大多数学者对这一问题的看法。

二、新、旧文献有关郑桓公"克郐"的记载对主流观点形成挑战

如果局限于上文引用的文献及学者的论述，那么，郑国始迁不早于郑桓公担任王室司徒的时间（公元前774年）这个说法就是不易之论。然而，《水经·洧水注》所引古本《竹书纪年》的一条佚文却对上述说法形成了挑战：

晋文侯二年，同惠王子多父伐郐，克之，乃居郑父之丘，名之曰郑，是曰桓公。

晋文侯二年，当周幽王三年，即公元前779年。据此佚文，早在郑桓公出任王室司徒的前五年，他就有"伐郐，克之"之举。此说显然与《国语·郑语》及《史记·郑世家》记载的郑国对东方的经营应在郑桓公为王室司徒（公元前774年）之后的说法相冲突，更与郑国是晚在周平王二年（公元前769年）才由郑武公"克郐"而于东方建国的传统认识难相兼容。如果承认郑桓公在"晋文侯二年"有"克郐"之事，则传统的主流观点就难以成立了。因此，支持主流观点的学者们从不同的角度否定此条佚文的可信性。

他们首先抓住了这条佚文确实存在一个讹字的把柄，即"同惠王子多父"中的"惠"字。"多父"即郑桓公友，"友"为其名，"多父"为其字，这在学术界是有共识的，但"惠"这个显而易见的讹字却给学者们带来困惑，因为此字既与"厉王"之"厉"的繁写"厲"雷同，又与"宣王"的"宣"字形似，由此引爆了一个原本不是问题的问题，

即对郑桓公身份的质疑——传统观点认为郑桓公为厉王之子，两千年来从无异议，但清代学者雷学淇首倡异说，认为郑桓公应为宣王之子，其主要依据就是将《水经·洧水注》所引古本《竹书纪年》这条佚文中的“惠”字解为“宣”字。此说既出，又得到陈槃等著名学者的补充论证，由此在学术界造成一段公案，幸有学者张以仁广罗史料、旁征博引、梳理诸说，撰著长文以正本清源，重新夯实了“郑桓公应为周厉王之子”的结论②，顺带解决了“同惠王子多父”中的讹字“惠”应为“厲”字的问题。这一问题的圆满解决，本来是学术界的幸事，然而支持郑国东迁主流观点的学者却因此认为此条佚文既然有“惠”这个明显的讹字，也就有其他错漏存在的可能，在此观念的支配下，他们提出了另外两个质疑：

一是认为佚文所言郑桓公“克邻”不可信，“克邻”应为“克鄫”。如李峰就直言“郑国对邻虢之役不可能早于郑桓公成为周王室司徒的时间”[3]，他根据今本《竹书纪年》中相对应的这条资料记为“（幽王二年）晋文侯同王子多父伐鄫，克之。乃居郑父之丘，是为郑桓公”[5]卷二，16，又联系幽王十一年（公元前771年）鄫与申、犬戎联合灭掉西周王朝的事实，断言“鄫国本来就是周幽王室的敌人”，因而“今本《竹书纪年》的‘鄫’不误，而古本《竹书纪年》的‘邻’则是错的”[3]。简言之，他认为郑桓公是“克鄫”，而非“克邻”，直接否定了郑桓公有“克邻”之事。

二是认为佚文所记“晋文侯二年”这个时间节点不可信，有漏字。如邵炳军就认为“《洧水注》引《竹书纪年》‘晋文侯二年’当脱一‘十’字”[6]。即：他认为“晋文侯二年”当为“晋文侯十二年”之误。晋文侯十二年正当公元前769年，是学术界公认的郑武公伐灭邻国之年，因此，他认为《洧水注》所引佚文应该反映的是郑武公“克邻”之事，这其实就是对郑桓公有“克邻”之举的间接否定。

上述两位学者所论虽各有据，但一为易字解史，一为增字解史，均为古史研究中的大忌，难以令人信服。尤为关键的是，清华简的面世否定了以上诸说，《郑文公问太伯》篇记太伯之言曰：“昔吾先君桓公后出自周，以车七乘，徒三十人，鼓其腹心，奋其股肱，以协于庸偶，摄胄擐甲，擭戈盾以造勋。战于鱼丽，吾乃获函、訾，覆车袭介，克邻迢迢，如容社之处，亦吾先君之力也。”[7]太伯为春秋时期郑国重臣，其对于本国先君事迹应有准确的掌握，他明言郑桓公有“克邻”之事，印证了古本《竹书纪年》记载的郑桓公“克邻”之语无误。分析简文可知，郑桓公“克邻”当为“胜邻”而非“灭邻”之意，这由桓公此次出战的兵力“以车七乘，徒三十人”和最终的战果“如容社之处”即可得出这样的结论。史伯在为桓公论兴衰时特意指出济、洛、河、颍之间的“子男之国”以“虢、邻为大”，又说到“邻仲恃险”，则邻国山川险要易守难攻不容置疑。况且，邻国还是一个古老的西周封国，根基深厚。相比之下，郑国晚至周宣王二十二年（公元前806年）始封，国力在短暂的时间内难以迅速壮大，而且郑桓公又是劳师远伐，从遥远的关中西部东出，兼以所率兵力有限，因此，面对实力依然雄厚的对手，其“克邻”取胜已是不易，能在邻地获取“容社之处”而立足已是相当大的成功，说其“灭邻”则与客观形势不符。故而，郑桓公的“克邻”（胜邻）与公元前769年的郑武公“克邻”（灭邻）根本没有冲突，反而更加真实地反映了郑国东迁过程的曲折与艰辛。

既然郑桓公的“克邻”（胜邻）不同于郑武公的“克邻”（灭邻），而武公“克邻”（灭邻）的时间史籍中又有明白的交代是发生在平王二年（公元前769年），那么，郑桓公“克邻”（胜邻）的时间节点必在公元前769年之前，它会有可能发生在佚文所记的“晋文侯二年”吗？根据对史料的梳理和分析可知，郑桓公克邻发生在晋文侯二年（前779年）是可信的，这个事件实际上关联着周王室的一桩秘闻——宣王被弑。且看下面的分析：

周宣王崩逝于公元前782年，《史记·周本纪》正义引《周春秋》云：“宣王杀杜伯而无辜，后三年，宣王会诸侯田于圃，日中，杜伯起于道左，衣朱衣冠，操朱弓矢，射宣王，中心折脊而死。”[2]卷四，146《国语·周语上》也有“杜伯射王于鄗”的记载。[1]卷一，30这两条文献涉及两个地名，一是宣王“田于圃”的“圃田”，二是杜伯射宣王之处“鄗”。圃田，古泽薮名，《周礼·夏官·职方氏》有载：“河南曰豫州……其泽薮曰圃田。”[8]862是著名的周王田猎之地。圃田猎场范围广大，《穆天子传》记载：“天子里圃田之路，东至于房，西至于口丘，南至于桑野，北尽经林煮口之薮，

南北五十口。”[9]4083其地在今河南中牟县西部。鄗，韦昭注认为即“鄗京也”[1]卷一·32，徐元诰梳理诸说发现“是皆以鄗为镐京之镐矣”[10]30。然而，《左传》宣公十二年有“晋师在敖、鄗之间”的记载，杨伯峻注曰：“敖、鄗为二山名，俱在今河南省荥阳县之北。”[11]730描写宣王田猎场景的《诗经·小雅·车攻》也有“建旐设旄，搏兽于敖”之句，郑玄笺曰：“敖，郑地，今近荥阳。”[12]428是以胡承珙曰：“鄗，即敖鄗，韦以鄗为鄗京，误矣。”[10]30据上述考证可知，鄗应该是圃田猎场中的一座山名或一个地名，因此，《周春秋》所言的杜伯射王于圃田，与《国语》所讲的杜伯射王于鄗，实质是指一事——周宣王在圃田猎场举行规模宏大的田猎活动时，被弒于鄗。

结合史伯所言的郐国所在之地“济、洛、河、颍之间”，不难发现，圃田猎场恰恰包含在郐国疆域之内。由此，笔者有以下推测：古本《竹书纪年》记载的郑桓公伐郐之事，有极大的可能与宣王被弒有关，因为晋文侯二年，恰当公元前779年，正是宣王三年丧期期满之时。国丧结束，依周礼追究宣王被弒的责任，杜伯家族自是首当其冲，这也许能够解释为何到春秋时期杜伯后裔不再出任王官而是落脚于晋国——背负弒王罪名的杜伯家族自然难以再在周王室朝廷立足③。除杜氏家族之外，郐国也成为被追责的对象，或许因为宣王被弒的地点在郐国管辖的势力范围之内，则宣王之死郐国难逃干系。至于宣王被弒事件中，郐国与杜伯家族是否还有更多的勾结而惹怒王室，因为文献不足，已难以再做更深的探究。可以肯定的是，在宣王丧期期满之时，郑桓公的确将兵锋指向了东方的郐国，这正是古本《竹书纪年》记载的郑桓公“伐郐，克之”事件。

根据对相关文献内容的分析，可以确认郑桓公伐郐，不是个人行为，而是受周王室之命行事的，以下两点可为证明：一是清华简文所言桓公“鼓其腹心，奋其股肱，以协于庸偶，摄胄擐甲，擭戈盾以造勋”。清华简注者曰：“造，《书·君奭》郑注：‘成也。’”[7]121勋，《国语·周语中》韦昭注曰：“王功为勋。”[1]卷二·47则“造勋”之意是“为王朝或王室建立功勋”。显然，清华简所记郑桓公“克郐”是受王命出征而建立的功勋。因为王室既有“司勋”之官④，又有“庸勋”之例⑤，故而，郑桓公在“克郐”成功后，原本的畿内郑国在东方郐地获得了一块新的封地，就是清华简所言的“容社之处”。这是郑桓公不辱王命而得到的酬劳。二是古本《竹书纪年》讲到与郑桓公一同出征伐郐的还有晋文侯，如果不是王命使然，很难解释晋国之君的随征行为。郑桓公伐郐受王命而行，且有他国诸侯协同作战，也可反证郐国在此时的确犯了周王室难以容忍的罪行。不然，周王室如何会对一个早在西周立国之初就已臣服的古老方国大动干戈呢，而遍寻文献，这一时段内除了宣王被弒，别无其他大事发生。

根据上面考述，重新审视古本《竹书纪年》记载的这条佚文，可以做出如下解读：晋文侯二年，周宣王丧期期满，周王室指派郑桓公与晋文侯联合伐郐，追究郐国在宣王被弒事件中的责任，或许正是因为师出有名，占据了道义的制高点，国力尚弱的郑桓公和刚刚在国内夺回政权的晋文侯，竟然战胜了根基深厚的郐国，维护了王权的尊严。因功而受赏的郑桓公，由此在郐地取得了一块意义非凡的封地——郑父之丘，作为郑国在东方的“容社之处”。

前文的论述证明了《水经·洧水注》所引古本《竹书纪年》佚文是一条可信的史料，既然如此，晚至公元前774年以后郑国始迁的主流观点无疑就受到了挑战。下面，需要论证的是晋文侯二年的桓公克郐事件的确属于郑国东迁的肇始环节。

三、郑国东迁始于晋文侯二年即公元前779年

笔者认为，将晋文侯二年即公元前779年，作为郑国东迁的肇始之年是合适的，理由如下：

（一）宣幽之际，宗周畿内的政治环境与自然环境均已极度恶劣

一是宣王被弒事件。宣王被弒的具体地点远在东方的圃田猎场，但是杜伯家族属于宗周畿内封君则是史有明言的⑥。一个畿内封君家族有能量远赴他方弒杀周王，其家族势力之盛令人心惊，其家族对于王权的蔑视也已登峰造极。宣王被弒事件暴露了这一时期周王室与畿内封君的矛盾已达到难以调和的地步。

二是西周晚期宗周畿内封君因领地纠纷而引发的冲突频繁而激烈。厉王时期的《散氏盘》铭文记录的矢、散二国约界之事就是这种现象的典型代表，至宣幽之世更趋严重。只以畿内郑地来说，就有姜姓郑伯家族、郑井叔家族、郑虢氏家族与晚封的郑桓公家族共处一地，相互之间的冲突绝难避免。有学者据金文资料发现“在郑地有财产的井氏宗族，似乎衰落，其土地、民人均处于被其他宗族并吞的状态”[3]。在这几大家族中，最晚受封而挤进郑地的桓公家族，其尴尬境遇可想而知。

三是天灾加剧了宗周的动荡。据《国语·周语上》记载，“幽王二年，西周三川皆震，……三川竭，岐山崩”，时人发出“山崩川竭，亡之征也”，“周将亡矣”这样的惶恐之声[1]26-27。

由上可知，宣幽之际宗周陷入的困局毫不逊色于幽王末年宗周的混乱局面，唯一值得庆幸的是此时没有强大的戎狄势力趁机侵入。而当此之时，郑桓公正当盛年⑦，已有二十多年的从政经历，为自己的家族寻求更好的出路和生机，应该是其孜孜追求的目标，相较于困顿的宗周，富庶而地大的东土依然有发展的余地，放眼于东方，他需要的是一个合适的机会。

（二）郑桓公对“郑父之丘”的极度重视

学者们对于“郑父之丘”的地望有多种解释，或认为在京兆郑县（今陕西华县）⑧，或认为在今河南郑州⑨，或以为在关中西部，是原姜姓郑氏的居地[3]，或指为陕西凤翔附近的郑地[13]70。如上文所论，笔者认为古本《竹书纪年》中的“郑父之丘”就是清华简桓公克郐所得“容社之处”，则其地望在郐国地域范围之内，具体位置不详。

按照《世本·居篇》记载，桓公的姬姓郑国将宗周畿内郑地的棫林作为其都邑所在，这是郑氏家族的根据地。而西周的贵族拥有几块分处不同地方的封土是很常见的事，所以郑桓公因功受赏新的封地“郑父之丘”并不奇怪，也并不意味着他接受了新的封地后，就一定要忽略原封地，而将家族的重心转移到新的封地，只将其作为自己家族的一块飞地即可。然而，用历史的眼光来审视桓公对待郑父之丘的态度可知，从获取这块新的封地开始，郑桓公就已做出了东迁的战略部署，并逐步落实。其步骤如下：

一是迅速对新封地展开经营。《左传》昭公十六年记有郑国大臣子产回顾郑氏先人草创东方基业的艰辛：“昔我先君桓公与商人皆出自周，庸次比耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿而共处之，世有盟誓，以相信也。”[14]2080可见，桓公在东方新得的封地是一块尚未开发的蛮荒之地，为了加快开发的速度，他不仅亲力亲为，而且与自己的属民达成同甘共苦、相互扶持的誓约，其开发新地的急迫心情与庄重态度跃然纸上。清华简更是明确的记载，郑桓公开辟新地的目的就是要在此建立“容社之处”，“社”之设立是他已将此地预定为郑氏家族新根据地的直白表现。

二是与郐联姻。这次联姻可视为郑桓公有意东迁的又一佐证。周代贵族的婚姻，基本上都属于政治联姻，往往与一些大事件相关联。笔者在《叔妘为郑武公元配说》一文中，曾考证过叔妘本是郐国之女，她在郑桓公“伐郐，克之”之后，与时为郑世子的掘突（即以后灭郐的郑武公）结为婚姻⑩。这场婚姻缔结的原因，就郐国来说，很大的可能是为了修复与周王室的关系；而对郑国来说，就有些意味深长了，郑国的根基远在宗周畿内，且受封时日尚浅，如果为了巩固畿内的基业，桓公为其世子选择婚姻，畿内封国是最佳的联姻对象，然而，他却为其世子选择了远在东方且新败于己手的郐国作为联姻对象，笔者认为就是因为此时桓公已有东迁的打算，其布局隐晦而深远。

总之，宣幽之际，宗周畿内无论是自然生态还是政治生态都已严重恶化，郑桓公作为一位成熟的政治家，具有高屋建瓴的政治远见，为自己的家族寻求新的出路已在其谋划范畴之内。从郑国东迁的过程来看，桓公克郐无疑是整个链条上的重要一环，没有他克郐取得的成就，就难有之后的借地而居，更不会在幽王之难突发时，郑国还能够成功实现东迁。故而，说郑国东迁始于晋文侯二年是有其依据的。

结　语

通过对新、旧文献的梳理，重新解读古本《竹书纪年》有关晋文侯二年桓公克郐的记载，得出其为一条信史的结论。郑桓公于晋文侯二年伐郐，是因周宣王被弑引发的王室追责行

动。桓公因功受赏“郑父之丘”，此地实际上成为郑国东迁的早期基地。因而，将“晋文侯二年”（公元前779年）视为郑国东迁肇始之年是成立的，这比传统主流观点要早数年。

注释

①《史记·五帝本纪》篇末有太史公曰：“予观《春秋》《国语》。”②见张以仁：《郑桓公非厉王之子说述辨》，收入《张以仁先秦史论集》，上海古籍出版社2010年版。③《左传》襄公二十四年记杜伯后裔范宣子之言曰：“昔匄之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏。”可知，春秋时期晋国范氏来源于西周时期的杜伯家族。④《周礼·夏官司马第四》记有“司勋”一职。⑤杨伯峻在《春秋左传注》中注曰：“庸勋，正谓于有功勋者酬之。”⑥杨伯峻在《春秋左传注》中注杜伯之国所在地云：“唐杜，杜注谓‘二国名’，误。实一国名，一曰杜，一曰唐杜，犹楚之称荆楚，……今陕西西安市东南，长安县东北有杜陵，盖即唐杜故国。”⑦据笔者的推算，宣王被弑时，郑桓公应是约45岁的年龄。见拙文《武姜非郑武公元配说》，《北京师范大学学报》，待刊。⑧这是陈槃的观点，见氏著《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》，上海古籍出版社2009年版，第87–88页。⑨这是清儒雷学淇的观点，见陈槃《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》所引，第84页。⑩拙文见《西周文明国际学术研讨会暨国家重大项目“多卷本〈西周史〉”开题报告会论文集》，2018年9月。

参考文献

[1]国语[M].上海：上海古籍出版社，1978.
[2]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.
[3]李峰.西周金文中的郑地和郑国东迁[J].文物，2006(9)：70–78.
[4]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.
[5]竹书纪年[M]//四部丛刊.上海：商务印书馆，1920.
[6]邵炳军.郑武公灭桧年代补证[J].上海大学学报，2005(1)：32–36.
[7]清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编.清华大学藏战国竹简：陆[M].上海：中西书局，2016.
[8]郑玄注，贾公彦疏.周礼注疏[M]//十三经注疏.北京：中华书局，1980.
[9]百子全书[M].长沙：岳麓书社，1993.
[10]徐元诰.国语集解[M].北京：中华书局，2001.
[11]杨伯峻.春秋左传注[M].北京：中华书局，1981.
[12]毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏.毛诗正义[M]//十三经注疏.北京：中华书局，1980.
[13]庞小霞.西周井(邢)氏居邑与商周郑地[J].考古与文物，2014(3)：66–71.
[14]杜预注，孔颖达疏.春秋左传正义[M]//十三经注疏.北京：中华书局，1980.

The Study of the Beginning of Zheng's Eastward Migration

Bai Guohong

Abstract: The eastward migration of Zheng had a great impact on the reconstruction of the political geography pattern at the time of Zhou dynasty. The academic circles pay much attention to it. In this event, one of the key question is when the eastward migration of Zheng began, and most of scholars believed that it happened after "ShiBo discussed the rise and decline for Huangong" according to the records of *Guo Yu's Zheng Yu* and *Shih Chi's Aristocratic Family of Zheng*, but it is the conclusion after ignoring or denying the relevant records of the ancient book *Bamboo Annals*. The discovery of "three articles related to the history of Zheng" in *Tsinghua Bamboo Slips* provides a new clue to treat this question. This paper covers all relevant literature and reinterprets the records of Huangong conquered Kuai in the second year of JinWenhou in *Bamboo Annals*, and it comes to the conclusion that it truly happened. Then it proves that ZhengHuangong's victory over Kuai was an act of royal accountability for ZhouXuanwang's murder, and Huangong was awarded a fief called "Zheng Fu Zhi Qiu" because of this exploit, and gained the opportunity to achieve his strategic intention of eastward migration, and this place in fact became the early base of Zheng's eastward migration. Therefore, it is reasonable to regard "the second year of JinWenhou" as the beginning of Zheng's eastward migration, which is several years earlier than the traditional mainstream view.

Key words: Ancient book *Bamboo Annals*; *Tsinghua Bamboo Slips*; The second year of JinWenhou; The eastward migration of Zheng; ZhouXuanwang's murder

[责任编辑/云　扬]

论唐代官试判的宗经特征*

陈勤娜

摘　要：唐代重儒宗经，儒家经义在选才任官的活动中很受重视。判文作为选官的重要文体也不例外。从现存官试判文本来看，考官所出的判目内容很多出自儒家经义，可以说，以儒家经义为判目是官试判的主要范式；考生所做判对是官试判的主体，行文中常引用儒家经义，增加文章的内涵和韵味，引经据典表现为官试判的显著特点；在判断事情的是非曲直时，从名物制度到思想观点，都从经籍古义中寻找文字和理论支持，以儒家经义为依据是官试判的判断标准。无论是判目的取材内容，还是判对的行文和判断标准，唐代官试判都表现出明显的宗经特征。

关键词：唐代判文；官试判；宗经特征；儒家经义

中图分类号：I206.2　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0117-06

唐代崇儒宗经，国初便“于国子学立周公、孔子庙各一所，四时致祭”[1]4940，儒经在教育系统中不断得到强化，在选才任官的活动中也得到广泛运用。唐代取士各科，无论是制举各科还是进士科、明经科，都要考经；唐代取士选官的各种文体，无论试策、试赋、试诗还是试判，儒家经典都受到普遍重视。作为吏部选官考试的重要试项之一，“判”在唐代取士选官的活动中扮演重要角色①，唐代关试、流外铨、常选、吏部科目选无不试判。正如洋州刺史赵匡《举选议》所说：“判者，断决百事，真为吏所切，故观其判，则才可知矣。”[2]427由此推测，当年创作的官试判的文本数量应大得惊人。但随着时代变迁，唐代判文大多亡佚，仅存的一千余道判文也大多由于文献阙如难以确凿判断其文本性质。今存的唐代判文，可以确定的官试判仅有4例15篇，即开元九年(721年)李昂、畅诸、王泠然的《历生失度判》②，开元二十四年(736年)颜真卿、卢先之、马兢、柳芳的《三命判》③，宝应二年(763年)敬宽、牛耸、王沼的《被替请选判》，贞元十九年(803年)吕颖、崔玄亮、元稹、哥舒恒、白居易的《毁方瓦合判》。根据唐代官试判的特点，我们推断《文苑英华》所载“一问多对”的同题判文(500余篇)和阙名判文(300余篇)，也可能是取于国家档案的官试判④。唐代官试判具有明显的宗经特征，主要表现在三个方面，以下试分别述之。

一、以儒家经义为判目是官试判的主要范式

唐代试判作为选官考试的一种特定文体，体制结构上包括判目⑤和判对两部分，它们既相对独立，又相辅相承，共同形成一篇完整的文章。官试判的判目由负责选官考试的相关部门和官员制作。如铨选试判的判目，一般由吏部侍郎创作，《唐六典·尚书吏部》载：“每试判之日，皆平明集于试场，识官亲送，侍郎出问目，试

收稿日期：2019-12-31
***基金项目**：国家社会科学基金青年项目“唐代判文文献整理与研究”(16CZW021)阶段性成果。
作者简介：陈勤娜，女，河南省社会科学院文学研究所助理研究员(河南郑州　450002)，主要从事中国古代文学研究。

判两道。”[3]27开元九年，王泠然参加吏部铨选，便由当时的吏部侍郎王丘出判目⑥。有时候朝廷也委派其他官员专门负责试判，《新唐书·杨於陵传》载：“初，吏部程判，别诏官参考。”[4]5032或者吏部侍郎个人委托他人，如贞元十九年白居易等人参加的试判，《登科记考》卷一五是年列“拔萃科”，白居易名下考云：“汪氏《香山年谱》：‘贞元十八年，郑珣瑜领选部，公试判拔萃科入等。’”[5]565本应由吏部侍郎郑珣瑜负责，但“时吏部侍郎郑珣瑜请（裴）垍考词判，垍守正不受请托，考核皆务才实”[1]3989。可见此问目实出于裴垍之手。但是无论如何，官试判的判目都出于负责选官考试的相关部门和官员，其题材和内容代表了唐代官方的关注和导向。

唐代试判的判目，大多简明扼要，寥寥数语，提供一个事件（或现象）的基本情况，问考生对此事件（或现象）的看法见解或处理意见，判目的取材内容有一定的规律性。唐人杜佑《通典·选举典》云：

> 初吏部选才，将亲其人，覆其吏事，始取州县案牍疑议，试其断割而观其能否，此所以为判也。后日月浸久，选人猥多，案牍浅近不足为难，乃采经籍古义，假设甲乙，令其判断。既而来者益众而通经正籍又不足以为问，乃征僻书曲学隐伏之义问之，惟惧人之能知也。[2]361

显庆元年（656年），作为“试判之所起”[2]361的流外入流试判曾以“州县案牍疑议”作为考试内容。然而当时选人多而官阙少的矛盾已经出现，短短的十余年间矛盾逐渐激化，到总章二年（669年），司列少常伯裴行俭就设立长名榜，以控制每年铨选人数。试判的考试难度也随之加大，迅速转向以“经籍古义”为主，儒家经义成为试判问目的主要范式。

唐代官方所认定的“经籍古义”，从官方通行教材中可以窥见一斑。《新唐书·选举志》云：

> 凡《礼记》、《春秋左氏传》为大经，《诗》、《周礼》、《仪礼》为中经，《易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《穀梁传》为小经……《孝经》、《论语》皆兼通之。[4]1160

虽然在不同科目和不同形式的考试中内容各有侧重，但所谓“经籍古义”大略如此。唐代的官试判问目，很多或直接或间接地出自这些经籍古义，有些属于名物制度的了解掌握，有些属于先圣先贤治国修身的前言往行，更多的是通过对儒经的常态化学习，形成儒家思维模式，接受其内在的认识论和价值观。

如开元二十四年所试《三命判》，判目曰：“乙仕登三命，举以特牲，祀以少牢，人告其僭加于举礼也。”[6]2652这道判目，实际上有三个方面的考察内容。其一是儒家经义中对于“三命”的概念，其二是关于“三命”官的祭祀礼仪，其三是“举以特牲，祀以少牢”的内涵。所谓“三命”，在儒家经义中有明确的记载，《周礼注疏》卷十八《大宗伯》载：“以九仪之命，正邦国之位。壹命受职，再命受服，三命受位。”[7]1641郑玄《注》：“受下大夫之位，玄谓此列国之卿，始有列位于王，为王之臣也。王之上士亦三命。”[7]1642掌握了这些制度规定，便知道“仕登三命”指“下大夫”和“王之上士”。对于他们的祭礼规格和“举以特牲，祀以少牢”的说法，《国语·楚语下》“子期祀平王”条载：“子期祀平王，祭以牛俎于王，王问于观射父曰：‘祀牲何及？’对曰：‘祀加于举。天子举以太牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特牲，祀以少牢；士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼。上下有序，民则不慢。’”[8]276由此可知，作为“三命”之官的“大夫”，“举以特牲，祀以少牢”恰合于儒家经义的名物制度规定，并无僭越之处。这种以儒经的名物制度为考点的判目，在《文苑英华》所载的同题判和阙名判中还有很多，如《悬政象法判》实际上是考察《周礼》中关于大司马管理职能的记载。再如《里尹为主判》《本正为主判》《里正主妹丧判》等，均是关于丧礼中主丧人的确定，《礼记》对此有明确规定。再如《请益不退判》是关于学生侍坐先生的言行礼仪，《仪礼》和《礼记》中有相关记载。

以儒家经义为判目，有些是关于名物制度、言行举止的规定性记载，更多的则体现了儒家的精神内涵。贞元十九年（803年）试《毁方瓦合判》，判目曰：“太学官教胄子毁方瓦合，司业以为非训导之本，不许。”[6]2622看上去是太学官和司业的纷争，实则是要求考生围绕着教育学生交友与处世之道，就“毁方瓦合”展开论述。判

目出自于《礼记·儒行》:“慕贤而容众,毁方而瓦合。”孔颖达疏:“慕贤而容众者,以见贤思齐,是慕贤也;泛爱一切,是容众也。毁方而瓦合者,方谓物之方正有圭角锋芒也,瓦合谓瓦器破而相合也,言儒者身虽方正,毁屈己之方正下同凡众,如破去圭角与瓦器相合也。”[9]3625杨天宇先生指出这是“以圭方喻君子,而以瓦器喻众人,毁方而就圆,亦君子爱众、容众之意”[10]796。再如《初税亩判》:“所司初税亩,怨者实多,佥议罪其变法,中尉云匪躬之故,两执不同。”[6]2680是对于税收问题的考察,既与唐代中后期的税收问题紧密相关,又体现了儒家经义仁政爱民的施政方针和精神。总之,唐代判目虽然题材内容丰富,但以儒家经义为判目是唐代试判的主要范式。

二、引经据典是官试判的显著特点

唐代洋州刺史赵匡《举选议·选人条例》云:“其有既依律文,又约经义,文理弘雅,超然出群,为第一等;其断以法理,参以经史,无所亏失,粲然可观,为第二等。”[2]425该条例将“约经义”和“参经史”作为试判入等的重要标准,其中“约”有限制、约束之意,“参”指参考、参照,所以优秀的试判要符合经义的精神内容,参照经史的相关记载。试判以引经据典的方式进行阐释说明,是其语言表达的显著特点。

唐代试判的对文篇幅较短,一般约二三百字,大致可分为判头、判项和判尾三部分,各部分常引用儒家经义。有些试判直接以引经据典开头,如卢先之《三命判》:“《易》陈殷荐,《书》列禋宗,于昭考祀,作乐崇德。”[6]2653以《周易》和《尚书》中对于祭祀的记载作为判头破题,阐述在中国传统文化中,“祭祀”的重要性。卢先之这寥寥数语,包含着丰富的内容。所谓“《易》陈殷荐”是引用《周易·豫卦》的记载:“先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考。”[11]62“《书》列禋宗”引用《尚书·舜典》:“肆类于上帝,禋于六宗。”以及孔安国的传:“精意以享,谓之禋宗,尊也。”[12]265引述《周易》《尚书》等儒家经义关于祭祀的相关内容,丰富文章内涵,增强其说服力,且对仗工稳,语言优美,是很典型的优秀试判的开头方式。

卢先之《三命判》的开篇直截了当,引用经典原话并且说明其出处。白居易的《毁方瓦合判》的开头引经则较为隐蔽:“教惟驯致,道在曲成,将逊志以乐群,在毁方而和众。”[6]2623也引用了儒家经义的语言内容,而不明言其出处。“教惟驯致”本于《周易·坤卦》:“象曰:履霜坚冰,阴始凝也。驯致其道,至坚冰也。”[11]32“道在曲成”本于《周易·系辞上》:“曲成万物而不遗。”[11]160“乐群”本于《礼记·学记》:“三年视敬业乐群。”[9]3297“毁方而和众”本于《礼记·儒行》“儒有博学而不穷,笃行而不倦,幽居而不淫,上通而不困,礼之以和为贵,忠信之美,优游之法,慕贤而容众,毁方而瓦合,其宽裕有如此者”[9]3625。白居易在开篇四句中,暗暗地引用了四处经典,且语言晓畅,恰当地将自己的意旨与儒家经义的内容相融合,无怪乎白居易以此判独登书判拔萃科⑦。

唐代试判引经据典的行文特点不仅表现在判头的开篇破题,而且体现在判项的阐述和判尾的结语。如与白居易同年试判的元稹的《毁方瓦合判》,多次引用儒经为文,有些直接引用经典原文,如“君子不器”出自《论语·为政》:“子曰:君子不器。”[13]5348“卑以自牧”出自《周易·谦卦》:“谦谦君子,卑以自牧也。”[11]61有些本于儒经而有所改动,如“顺怀虚受之心”本于《周易·咸卦》“山上有泽,咸,君子以虚受人”[11]95,“礼贵用和”本于《礼记·儒行》“礼之以和为贵”[9]3625。

对于出自经籍古义的判目,考生在答题作对时引经据典顺理成章。但是通过对唐代试判文本的分析解读可以发现,对于出于现实的案牍疑议类判目,考生在创作对文时也同样经常引用儒家经义的相关典故。如开元九年王泠然所试《历生失度判》,判目简短扼要:“历生失秒忽之度。”针对掌管历法的官员失职行为,讨论其处置论断。王泠然在判对文中也未忽略对儒经的运用,多处引与历法相关的典故。如文中“裨灶多言,岂知天道”[6]2585,本于《左传·昭公十八年》的典故:郑国术士裨灶推算郑国将有大火,请子产以瓘斝禳灾而被拒绝,子大叔质疑曰:“宝以保民也,若有火,国几亡,可以救亡,子何爱焉?”子产曰:“天道远,人道迩,非所及也,

何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？”[14]4529王泠然化用此典，以短短八字蕴含丰富内容，使文章具有典雅之美。王泠然又云“羲和废职，几乱人时”[6]2585，本于《尚书·夏书·胤征》：“羲和湎淫，废时乱日，胤往征之，作《胤征》。”[12]331用羲和沉湎于酒，废职乱时的典故，使得历生失度行为的性质和危害一目了然。即便是出于现实问题的判目，考生也常引用儒家经义阐释说明，更突显出引经据典是官试判的显著特点。

三、以儒家经义为依据是官试判的判断标准

唐人尊经重儒，朝廷治理国家，以德礼为政教之本，体现在取士选官的活动中，以儒经为判断标准的判文更容易被选中登第，因此考生在创作判对文时，普遍以经籍古义作为判断事情是非曲直的依据。这种依据又体现在两个层次：第一个层次是有关于名物制度、言行举止的规定性记载，这种标准一般直截了当，完全依照儒家经义的记载进行判断，合乎经典就加以肯定，违背经典便予以否定，基本上掌握了经籍古义的相关记载便可作答。第二个层次则较为复杂，它更多的依据儒家精神的价值观和认识论。但是对于同一事件现象，从不同角度进行分析，往往得出不同的结论。

开元二十四年试《三命判》，针对“三命”之官“举以特牲祀以少牢”的祭祀礼仪是否僭越的问题，由《周礼·大宗伯》的郑玄注知“三命”为列国的下大夫或者周王朝的上士，根据《国语·楚语》载“大夫举以特牲，祀以少牢”，可以推知判目中“仕登三命，举以特牲，祀以少牢”的行为合乎规定，并无僭越之处。所以诸位考生在作答时标准皆同，结果也无异议，颜真卿称其“举特且叶于礼经，加牢永亏于祀典”，马兟称其“缘祀而加，诚不违于旧典”，柳芳称其“是实其训，何纠其违”皆明确以“礼经”“旧典”“古训”为判断标准，评定此举并无不妥。

贞元十九年白居易、元稹等六人同时试判登第，白居易独登书判拔萃科，李复礼、吕颖、哥舒恒、崔玄亮和元稹为平判入等，均试《毁方瓦合判》，表达对教育学生交友处世“毁方瓦合”的看法。白居易长于试判，私下模拟练习之作（《百道判》）在考生中广泛流传，所谓“私试赋判传为准的”[15]6890，可见其试判造诣之深。白居易所做《毁方瓦合判》层层分析，步步深入，以儒家思想阐述自己的观点，无论是语言艺术还是义理内容，堪称佳作之中的典范。他首先引经据典，提纲挈领地说明教育的重要作用和自己暗合于古圣贤的观点。肯定教育对人的影响很大，“化人由学，成性因师”，人的教化和心性跟师教学习有很大关系。同时说明学生因自身的才质性格等方面的不同，不会因随和而趋于流俗，所谓“虽和光以同尘，德终不杂，苟圆凿以方枘，物岂相容”，虽然和其光，同其尘，也不会扰乱其德行，学生本身的才质像方形榫眼和圆形榫头一样差别很大，怎么会相融相合呢？至此，白居易的观点已经呼之欲出。在复述判目中司业与学官的争论焦点后，白居易明确说明儒家经典的相关依据和判断标准：“教之未坠，盖宣尼之言然，文且有征，则戴氏之典在。”这里的“宣尼之言”和“戴氏之典”，实际上所指相同，即《礼记·儒行》：“礼之以和为贵，忠信之美，优游之法，慕贤而容众，毁方而瓦合，其宽裕有如此者。”[9]3625因此对于毁方和众的观点做法予以支持。

《毁方瓦合判》共有五篇判对传世，其中，元稹、哥舒恒与白居易观点一致，判断标准亦相同。元稹云：“卑以自牧，仲尼尝述于为儒；礼贵用和，子张亦非于拒我。”[6]2623哥舒恒云：“故毁方瓦合，承圣人之情；使慕贤容众，臻儒者之旨。”[6]2623均以《礼记·儒行》为准则，认为君子应当屈己容众。

需要注意的是，唐代试判并无标准答案，根据不同的角度和不同的标准，往往得出不同的结论。以《毁方瓦合判》为例，同时登科的吕颖、崔玄亮的观点就与白居易、哥舒恒、元稹截然相反。关于教育学生是否应当让他们毁方容众的问题，崔玄亮云：“苟毁方以为心，虽容众而奚用？且非善诱，在传授而则乖；曾是诡随，于博裕而何有？”[6]2622崔氏认为不应放弃自己的君子本性，毁方容众从于流俗，因为那样的“传授”是违背“善诱”宗旨的，所以他提出来“请从司业之

规，无取学官之见”。吕颖认为教育失去其本源，人将无所措手足，太学官教胄子毁方瓦合是“懵夫古训”。有趣的是，虽然观点不同，具体的标准不同，但这些标准却都是出于儒家经义，吕颖云“徒探儒行之辞，俾从瓦合；罔思絜矩之道，不改松心”“四教阐载，何先师之不遵”，只考虑《礼记·儒行》中让人毁方瓦和、容众从俗的言辞，却不考虑先贤先圣的诗书礼乐的教化。这里的“絜矩之道”，出于《礼记·大学》：“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。”“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右，此之谓絜矩之道。”[9]3635虽然角度不同，观点不一，具体的判断标准不同，但标准的来源出处却同样是经籍古义。这就更说明了以儒家经义是唐代官试判的依据和判断标准。

对于一些案牍疑议式的现实问题，考生也不光从国家典章制度判断是非，还尽量从儒家典籍中找到古法制度。宝历二年（763年）试《被替请选判》，针对限时选官的问题，《周礼》载：“乡大夫之职……以岁时登其夫家之众寡，辨其可任者……以岁时入其书。”[7]1543国家制度对选官时限有明确规定，考生却都从儒经旧典寻找支持。敬宽云“引明周典之文，讵忝冢官之列”[6]2636，牛耸云“吏曹引乎周礼，前言是征”[6]2636，王沼云“况岁其书，事有征于前志；不拘以限，亦何听于薄言。请俟他年，无隳旧典”[6]2636，均以《周礼》为判断依据。由此也可以看出，儒家价值观对于唐人影响至深，无论是价值理念问题还是为政现实问题，经籍古义已经成为唐人论事做文所普遍遵循的判断依据和标准。

结　语

唐人李延寿在《北史·儒林传》序中云：“儒者，其为教也大矣，其利物也博矣，以笃父子，以正君臣，开政化之本原，凿生灵之耳目，百王损益，一以贯之。”[16]2703因此儒家经典为万世准则，既是典章制度之源，又载修身治国之道，先圣先贤的前言往行成为古代士人立身、做文、为政的依凭准则。试判是取士选官的重要文体，通过唐人对举选问题的议论和现存官试判文本的考察可以看出官试判常以儒家经义为判目，以名物掌故、典章制度、前言往行、思想内涵为考察要点。考生在行文中也常引经据典，旨在增加语言的韵味和内涵，使文章显得文理优长、灿然可观。

更为突出的体现在判断标准上，这是“判”这一文体区别于其他文体的关键所在。从文体特征上，试判要对判目中拟定的事物、现象、案情、事件、行为进行分析，并对其进行是非曲直的裁定和判断，而判断的依据和标准，就体现了作者的学识见解和思想观点。通过对文本的分析可见，对于考察名物制度的判目，考生皆以儒家经义为标准，多人针对同一问题的是非论断皆无异议；对于涉及思想观念价值取向的判目，不同作者从不同角度常常有不同的是非判断和处置结果。虽然角度和观点不同，相应的判断依据和标准也不同，但他们进行判断的标准却都无一例外地出于儒家经义。此外，无论是出自儒经的经籍古义式的判目还是反映现实问题的疑议案牍式判目，判文在行文中都表现出引经据典的特点，也都追本溯源地从儒经中寻找理论支持。

唐代官试判从判目取材、行文特点、判断标准等多个方面，表现出明显的宗经特征。官试判目出自负责选官试判的部门和官员，以儒经为主要范式，自然体现了唐代官方在选官活动中崇儒宗经的导向。事实上，作为考试文体，试判优劣的评定标准出于官方，如今所能看到的判文皆为当时典范，其行文特点与判断标准自然也是国家崇儒宗经的结果。

注释

①关于试判制度的详细情形，可参阅陈勤娜：《唐代试判制度考述》，《河南师范大学学报》2015年第2期。②王泠然，静嘉堂本、中华书局本《文苑英华》皆作“王冷然”，兹据南菁书院本《登科记考》卷七开元九年“拔萃科”条。不过这次是常选试判，非“拔萃科”，罗振玉《墓志征存目录》卷三《唐故右威卫兵曹参军王府君墓志铭序》：“（王泠然）以秀才擢第，授东宫校书郎。满秩，移右威卫兵曹参军。其调补也，皆登甲科选，天下以为美谈，所著篇什，到今称之，洛阳犹为之纸贵。”满秩调补

登科，可证属于常选的平判入等。③马戛，中华书局1966年版《文苑英华》作“马挋”，此处据日本静嘉堂本《文苑英华》。④参阅谭淑娟：《唐代判文研究》，西北师范大学2009年博士学位论文。⑤判目有其相对的独立性，《新唐书·艺文志》载“马幼昌《穿杨集》四卷”，并注曰“判目”，应当就是试判的判目集，可能是马幼昌整理多年考试真题成集，也可能是马幼昌根据考试内容题材模式，自拟的习题集。见《新唐书》中华书局1975年版，第1560页。⑥王定保《唐摭言》卷六“公荐”条载王泠然《上张燕公书》称：“今尚书右丞王丘于开元九年掌天下选，授仆清资，以智见许。”见《唐摭言》中华书局1959年版，第64页。⑦元稹《酬哥舒大少府寄同年科第》：“八人同著彩衣裳”，自注曰：“同年科第：宏词吕二炅，王十一起，拔萃白二十二居易，平判李十一复礼，吕四颖，哥舒大恒，崔十八玄亮，逮不肖，八人皆奉荣养。”见《元稹集》卷十六，中华书局1982年版，第207页。

参考文献

[1]刘昫，等.旧唐书[M].北京：中华书局，1975.
[2]杜佑撰.通典[M].北京：中华书局，1988.
[3]李林甫，等.唐六典[M].北京：中华书局，1992.
[4]宋祁，欧阳修.新唐书[M].北京：中华书局，1975.
[5]徐松.登科记考[M].北京：中华书局，1984.
[6]李昉，等.文苑英华[M].北京：中华书局，1966.
[7]郑玄，贾公彦.周礼注疏[M].北京：中华书局，2009.
[8]刘晓东.二十五别史[M].济南：齐鲁书社，2000.
[9]郑玄，孔颖达.礼记正义[M].北京：中华书局，2009.
[10]杨天宇.礼记译注[M].上海：上海古籍出版社，2004.
[11]王弼，注.孔颖达，正义.周易正义[M].北京：中华书局，2009.
[12]孔安国，传.孔颖达，正义.尚书正义[M].北京：中华书局，2009.
[13]何晏，注.邢昺，疏.论语注疏[M].北京：中华书局，2009.
[14]杜预，注.孔颖达，正义.春秋左传正义[M].北京：中华书局，2009.
[15]董诰，等.全唐文[M].北京：中华书局，1983.
[16]李延寿.北史[M].北京：中华书局，1974.

On the Classics Features of Official Examination Judgments in Tang Dynasty

Chen Qinna

Abstracts: The Tang Dynasty paid much attention to Confucian classics, the Confucian classics are highly valued in the activities of selecting talents and appointing officials. From the existing Pan wen of official judgments, many of the contents of the judgment made by the examiners come from Confucian classics, it can be said that the main paradigm of official judgment was to judge the Confucian classics; The Candidates' Pan Dui was the main body of official judgments, the Confucian classics were often quoted in the writing to increase the connotation and charm of the article, and the quotation of scriptures was the prominent feature of the official judgment; In judging the right and wrong of things, from the naming system to the point of views , they all looked for the support of words and theories from the ancient meaning of the classics. Based on the Confucian classics, it was the judgment standard of the official judgment.The official judgment of Tang Dynasty showed obvious classics features, Whether the purpose and content of the judgment, or the writing and judgment standard of the Pan Dui.

Key words: the Tang dynasty Pan wen; official judgments; classics features; confucian classics

[责任编辑/周　舟]

从沁河流域水草神信仰看传说、历史与民众心理的关联*

郭永平

摘　要：通过正式敕封抑或假借敕封这样的“正统化”方式，民间信仰与王朝的历史关联了起来。沁河流域流传着兽医常顺被宋徽宗敕封为广禅侯，元太宗为其建立水草庙的传说。在对水草神信仰考察的基础上，发现民间流传的宋代常顺被敕封、加以“正统化”的故事反映了当时沁河流域作为边界地区的复杂族群关系；而元代广禅侯庙的兴建，则与马在蒙古族中的重要地位有关；明清时期，马、牛王神崇拜的高度发达，以及广禅侯“官祭”的程式化，与农耕文明中农业的重要地位有关，同时也展示了普通百姓对于六畜兴旺、风调雨顺的期盼。而从广禅侯到水草神，再到其信仰圈的扩大，背后所体现的是民间信仰和国家意志的整合。

关键词：常顺；水草神；广禅侯；族群关系；民众心理

中图分类号：K890　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)04-0123-06

朝廷赐予地方神明以封号，或者将历史人物封神，列入官方正式的祀典，并在全国各地对其进行倡导与传播，这样的神明“正统化”[①]早已成为统治者治理国家的一种手段。尤其是宋代，敕封达到高潮，为了“镇服四海、夸示外国”[1]162，真宗亲自“东封西祀”。然而，通过假借敕封以建构其“正统性”的做法并不多见。一般来说，游牧民族崇拜水草神，以保佑水草肥美、牛肥马壮，农耕民族则祭拜五谷诸神、风雨雷电神，祈求风调雨顺、庄稼丰收。然而，沁河流域至今流传着阳城县常半村（今山头村）兽医常顺被宋徽宗封为广禅侯，元太宗为其建立水草庙的故事，且村里至今还保留有清代重修的水草庙：

> 宋代阳城县常半村兽医常顺，在宋金战役的时候因医治战马有功，被宋徽宗颁旨钦封为“广禅侯”。元朝太宗皇帝颁旨在常半村为其敕建了“水草庙”，春秋两祭。相传水草庙祭祀极盛时，每年清明和农历七月七常顺祭日，山西、河北、陕西、江苏、山东等地多有百姓自发前来焚香叩拜，参加祭祀的人们行至村南的黑虎庙（被认为是“广禅侯”的看门神）时，文官下轿，武官下马，百姓脱鞋，缓步前行，在州县官员拜祭完之后，百姓们跟在后面进行祭祀。[②]

“常半村—常顺—广禅侯—水草神”的故事地方志书多有记载，据康熙朝《阳城县志》（卷二）载：“水草神庙，城东北山头村，每岁七月初七日秩祀。”雍正朝《山西通志》（卷十六）也载，“水草庙，在东北山头村，七月七日祀。”《通志》和《县志》只是较为简单地对山头村供奉广禅侯的水草庙进行了记载。1987年第一届“广禅侯”学术讨论会在阳城召开[③]，2014年“广禅侯故事”被列入第四批国家级非物质文化遗产名录。然

收稿日期：2019-12-25

***基金项目**：国家社会科学基金重大项目“山陕豫民间文化资源谱系与创新性发展的实证研究”（19ZDA185）阶段性成果。

作者简介：郭永平，男，山西大学文学院副教授（山西太原　030006），主要从事区域民俗学、历史人类学等研究。

而对于谁是广禅侯，广禅侯与水草神的关系，及其历史发展脉络等情况，学界并没有做过详细的研究。鉴于此，本文围绕水草庙所形成的“层累的历史”进行知识考古，就教于方家。

一、“敕封”兽医

宋代帝王敕封的神明既多且杂。据《宋史》（卷一百二）记载：“真宗封禅毕，加号泰山为仁圣天齐王，遣职方郎中沈维宗致告。又封威雄将军为炳灵公，通泉庙为灵派侯，亭山神庙为广禅侯，峄山神庙为灵岩侯，各遣官致告。”然而，《宋史》中只是记载宋真宗将亭山神庙封为广禅侯，并没有记载被敕封的地点，也没有出现阳城县山头村常顺的名字。

山头村今位于阳城县城北一点五公里处，由三个自然村（山头村、西腰庄、土楼庄）组成。卫、王、张、孙是四大姓。常姓于晚清迁出山头村，原因不明。村里现存三座庙宇，分别是村南的黑虎庙、村中的佛庙、村北的水草庙。现存水草庙主要为清代建筑，正殿、侧殿、配殿、角殿等建筑在二十世纪六七十年代被拆除，仅留有山门、舞楼、耳房和献殿。大庙坐北朝南，山门上悬挂匾额，上书“普佑万方”四个大字。

过了山门，登上六级台阶就进入了庙院。庙院以献殿为界限分为上下两部分。下院南面山门顶上有三间舞台，西楼是戏房楼，楼下是演员驻地。东楼是仓房楼，在明清时期为贮备粮食的地方。庙院东西两面为五开间的二层楼：楼上为看楼，楼下为东西两房。登上七级台阶，经过献殿就进入了上院。上院殿祠十五间，中间是广禅侯大殿，东西两边分别为关帝殿、财神殿、蚕姑殿、高禖殿。广禅侯大殿居中，是水草庙的主建筑。门顶上有蓝底金色大匾，匾上书有“广禅侯”三个大字，上方可见“圣旨”二字，右上款为“钦封泽州府常半村常顺”。正中央是“广禅侯”，左边下款为“大宋宣和二年□□”。殿内供奉有水草爷、水草娘娘。神阁外两侧各有一个武士塑像，村民将其称作是“八腊爷”。殿墙壁上的绘画是马群，主要描述的是常顺医治病马的过程。

关于常顺最早的文字资料，来源于二十世纪六七十年代在山头村任教的姬庆绥老人，他抄录了庙中明成祖永乐十六年（1418年）的“广禅侯传记碑”，碑文云：

> 元太宗七年，修广禅侯大殿，至明成祖十六年，政通人和，百废俱兴。大殿已有所坍塌、漏雨，于是经整修，又修东关公殿，西送子殿，又东财神殿，又西蚕姑殿。广禅侯大事记之。宋徽宗政和四年，金人南侵。在平阳一带与宋兵大战年余，宋军力不支。时值阴雨天，战马三停病一，愈不可支。时常半村兽医常顺，行医至约县西四百里之汾河边，见战马神志恍惚，身生白灰斑块，奔走惊窜，阵阵嘶鸣，不时甩尾打身，回头撞脖，断为所疾“族蠡”。病马万余，病则需治，无病则防。外敷、敷药慢，不救急，调草药六、七味，沸水烹之，倾之河中，驱无病马先浴饮之，后驱病马浴饮之，日一次，约四、五日，六、七日马愈。兵进，略胜。挽留军中，不肯。继趋别地行医。宣和二年，钦封广禅侯，以嘉其术。[④]

假如以上碑文无误，可以透露出如下信息：第一，宋徽宗政和四年（1114年），宋金在平阳（今临汾）一带发生了战争[⑤]。宋军战马受到瘟疫困扰，常顺从阳城奔赴临汾前线治愈了战马的疾病。第二，宋徽宗宣和二年（1120年），常顺被敕封为广禅侯。第三，在元太宗七年（1235年）创修了广禅侯大殿。第四，明成祖十六年（1418年），重修大殿，在大殿东面增修了关公殿，财神殿，西面增修了送子殿，蚕姑殿，而“广禅侯”是唯一被钦封的兽医侯。事实上，宋金军队在沁河流域确实发生过拉锯战，据康熙朝《阳城县志》载：“天会四年（1126年），宋都统制王彦部将岳飞败金兵于新乡，进次太行。……靖康二年（1127年），金兵攻取阳城。……建炎三年（1129年），河东北路军马使翟兴派部众收复阳城。”

常顺所处的时代为十一世纪后期到十二世纪[⑥]，他的高超医术使其在宣和二年被“钦封广禅侯，以嘉其术”。在受封后，其声名进一步远播。距离山头村大约十三公里的町店镇增村村民回忆：“……皇上下令在山头村修建水草庙。增村、大宁以及沁水一带的许多村社的百姓就自动的捐献钱粮，还出人出力，备送砖瓦木石，

在町店镇孔家沟后的水草沟修建小水草庙一座，庙里塑广禅侯像一尊，立石碑一通，每年的三月十五、七月初七，方圆数十里的村庄，八音齐具，携带整猪整羊，来到孔家沟水草庙虔诚祭祀。还请来戏班为水草爷唱戏。明代的时候庙宇坍塌，重建，并刻石记文。清代雍正年间，庙宇再次重建，还有碑石记载。”[7]孔家沟水草庙是山头村水草庙的分庙，也就是说被敕封后当地很多地方创建了水草庙，水草神信仰的范围也超出了阳城县，最终在沁河流域乃至更大的范围传播开来。

二、从广禅侯到水草神

北宋时期阳城县山头村的兽医常顺被宋徽宗封为广禅侯，元太宗又加封他为水草神，敕建水草庙以后，春秋两季，州县官吏和民间都进行隆重的祭祀。如今山头村的水草庙是全国现存唯一的水草庙。

（一）山头村的水草庙

常顺被封为广禅侯后，信仰圈扩大，水草神庙也在历代不断被创修或重修。根据二十世纪七十年代姬庆绥抄录的明代永乐年的碑文和村里收集的十余通残碑，大致可以看出水草庙在明清时期的创修、重修过程：明永乐十六年（1418年）重修广禅侯大殿，新修关公殿、财神殿、送子殿、蚕姑殿；嘉靖二十三年（1544年）增修东西两房；顺治十六年（1659年）重修“水草庙”；嘉庆二十四年（1819年）创修献殿；道光二十二年（1842年）修建舞楼、戏台；光绪八年（1882年），重修东西两房，新修大门和照壁。

在历次重修中，不乏官方的积极参与，顺治十六年（1659年）撰文的《重修水草庙碑》载：“水草庙去邑西北三里许，载在邑。乘春秋祭事两举重祀典也……敕建元时，补修历年久远，碑碣剥落，所荐者仅至正一扁，创建日月，并当日姓氏泯灭无闻矣……”可见水草庙敕建于元代，屡次补修，到了顺治年间只剩下元代至正年间的一匾额。

在山头村碑刻陈列馆有一块镌刻于顺治年间的残碑，碑的正文叙述的是献殿的重修过程，最为重要的是捐施名单中列有很多高级别的官吏：在捐施的二十七人名单中，刑部尚书的阳城人白胤谦官职最高。据乾隆朝《阳城县志》（卷之九）载：“白胤谦，明崇祯癸未进士，选翰林庶吉士入，国朝由内院秘书检讨，历侍读学士，累至吏部侍郎，刑部尚书。以议苏淞巡按王秉衡狱不称，时左迁太常少卿，旋擢通政使。乞归，卒年六十九。”除了白胤谦外，捐施名单中还提到了山西（祁县、平遥）、陕西（凤翔、澄城）、河南、江苏（沭阳）、山东（茌平）等地知县或知府，还有教谕、训导、户部给事中、巡按御史等官员。也许这些捐施者中很多是因为与白胤谦交好，也许是由于阳城水草神的信仰圈范围极大。无论如何，官员和有功名人士的参与捐施无疑提高了水草庙的地位。

（二）广禅侯庙的扩布

元代山西很多地方建有广禅侯庙，仅以明成化年间编修的《山西通志》（卷五·祠庙）所载就有五处：“一在崞县东南二十五里上封都。国朝洪武十五年重建，有司岁以五月五日致祭；一在石州城（今吕梁市离石县）内来远坊，元癸未年建；一在洪洞县城东一十八里范村，洪武十三年建；一在汾西县城内礼义妨皇庙旁；一在孝义县南一十里司马村，元大德十一年建。”

此外《宋史》（卷二百八十三）载：“大中祥符初，……朝谒太清宫，为奉祀经度制置使、判亳州。”前文《宋史》载：“……（封）亭山神庙为广禅侯。”综合起来，可能真宗去过亳州，封亭山神为广禅侯。但彼时“广禅侯”与“通圣郎君”“牛羊将军”并没有多大关联。不过元代确实在山西很多地方创建了广禅侯庙，而奉祀的是“牛羊将军”，为何如此，还需进一步考证。乾隆朝《崞县志》亦载：“县东南三十里，有广禅侯庙。宋真宗尝封山神，志称‘通圣郎君’，士人称，山因以名。”而在之后的传播过程中，主要出现了两种并列的解释：

1.作为历史人物的广禅侯

在阳城县山头村有“水草庙”，庙里供奉的是“广禅侯”——常顺，常顺还被村民尊奉为“水草爷”，这是一座以历史人物为主要供奉对象的广禅侯庙。此外，在阳城县郭峪村，顺治十三年（1655年）勒石的《西山庙碑记》也提到了“盖重修于大明嘉靖二十五年也。东正殿三间，塑广

禅侯像”。阳城下交村汤帝庙是析城山下最早的汤庙，其拜殿修筑于金大安二年（1210年）和大安三年（1211年）。据雍正四年（1726年）勒石的《重修卤庑之记》载：“然自金之庚午迄于今，盖五百有余岁矣。虽凋敝屡修，旋颓旋葺。然祠宇众多，冗费浩繁，难以遽举。其西庑高褰、广禅、土地三祠，倾颓甚尤。”康熙朝《阳城县志》（卷之八·五十四）亦载有清初白胤谦撰文的《重修三灵侯广禅侯五瘟神合祀记》：“邑西郭有古谏臣唐葛周三侯祠，配以广禅侯、五瘟神。广禅侯所司牛羊孳息之事。”可见阳城这些地方汤庙里面奉祀的广禅侯就是常顺。

2.作为牛王的广禅侯

而在高平市南城街道办事处龙渠村，至元二十三年（1286）勒石的《创修广禅侯庙记》明确地指出了广禅侯庙供奉的是牛王：“今者龙曲南社杨世英等，纠率里人首倡其事，从而和之者数人，立之一社，目之曰牛王社。”[2]61建立于至元二十年（1283年）山西临汾市魏村牛王庙广禅侯殿和建于元统元年（1333年）山西壶关县三老乡内王村的“广禅侯庙”里所供奉的也是牛王⑧。在临汾市魏村牛王庙，清光绪二十四年（1898年）重刻的《牛王庙元时碑记》对“广禅侯”的来历有所提及，称被封为“广禅侯”者，乃是宋真宗驾幸亳州途中，敕封愈马疾病的“通圣郎君”为广禅侯。左权县紫阳村有牛马王庙，道光二十五年（1845年）勒石的《重修香山庙西山隈水草大王牛马王庙碑记》记载了重修的情况[3]128。

从以上史料可知，最早记录的广禅侯庙建于元代，且信仰范围主要在黄河流域。且在后世流传过程中，作为水草神广禅侯常顺的名字逐渐被淡化，乃至遗忘，而将常顺医治的对象——牛、马等牲畜作为广禅侯的代名词。

三、广禅侯信仰的流播

一个普通的兽医被“敕封”，然后为其建祠立庙，享受官方与民众的奉祀，看似简单的信仰现象，却展示了宋元明清时期复杂的社会关系。

（一）宋代：复杂的族群关系

《宋史》（卷一百九十八）里较为详细地介绍了马在宋代的重要作用。宋代设有专门疗养马的机构——“病马监”和兽药房“药密库”，以及用于马尸解剖的“皮剥所”。宋代还出现了许多兽医学专著，如《明堂灸马经》《伯乐针经》《医驼方》《疗驼经》《马经》《医马经》《相马病经》等。

正因为马的重要性，宋代敕封常顺这样一位兽医也就有了可能性。同时也从一个侧面反映了宋代沁河流域复杂的族群关系。《续资治通鉴》（卷九十四）载：“宣和四年春，癸酉，金都统杲，克辽之高、回纥二城。乙亥，陷辽中京，遂下泽州。”北宋灭亡后，地方武装组成的“太行忠义社”与金人进行了长期的斗争。太行忠义社首领梁兴所“结义寨三十有七”者，遍布垣曲、翼城、阳城、泽州、沁水等地[5]40。《金史》（本纪第十五）曰：“宋兴定二年冬，十月丁巳，大元兵攻泽州。”从常顺这位兽医被敕封为广禅侯，以及与此相对应的北宋对于战马的重视，乃至于两宋之际沁河流域宋与金、金与辽都有过激烈的战争，可见封侯背后也隐藏了沁河流域当时复杂的族群关系。

（二）元代：马背上的蒙古族

据山头村水草庙碑文记载，“元太宗七年修广禅侯大殿”。清嘉庆五年（1800年）勒石的《补修广禅侯祠碑记》载：“嘉庆五年夏五月，山头村社首陈君孝等补修广禅侯祠。丹臒既毕，乞文于余曰：‘村之有广禅侯祠也，其残碑故额间犹有元明迹遗焉。每清明、七夕，邑令虔奉谕祭，至今不废。’”在今天的山头村还有许多关于元代皇帝的传说，大致内容有以下两点：第一，元朝皇帝下令为广禅侯修建水草庙；第二，其敕令每年的春天在广禅侯的诞辰日、秋天广禅侯的逝世日，都要对其进行祭祀。

不论是历史记载，还是民间传说，都将山头村水草庙的创建追溯到了元代。那么，起初修建水草庙，供奉广禅侯的意义何在？解答这个问题就需要我们从蒙古族这个少数民族入手。蒙古族统一中国，元代成为中国历史上疆域最大的朝代，与蒙古族战马的优良有很大的关系。《元史》（志第四十八）里面有“马政”篇，记录了马不仅在战争中，而且在蒙古族日常生活中也起着十分重要的作用。在重大仪式举行过程中也要用到马：“太庙祀事暨诸寺影堂用乳酪，则供牝马；驾仗及宫人出入，则供尚乘马。”一个

骑在马背上的民族，在来到沁河流域的时候为兽医广禅侯常顺创建庙宇也就成为了合情合理的事情。

（三）明清：畜牧业、农业与国家的发展

明清时期是中国传统农学最为发达的时期，与农业技术同时发展的是农书的增加。王毓瑚著录的《中国农学书录》里记录了四百九十七部古代农书，其中明代和清代前期就有二百八十三部，约占百分之五十七，超过了历代的总和。如明朝徐光启的《农政全书》、宋应星的《天工开物》，清代鄂尔泰的《授时通考》等均是重要成果。而在农书里面也包括了很多农谚、地势、气候、农具、病虫害、畜牧、水利等多方面的农业信息。

农业的发展推动了畜牧技术的改进，这在广禅侯信仰中也得到了体现。只是作为水草神广禅侯常顺的名字逐渐在流传过程中被淡化、遗忘，而将医治的对象——牛、马等牲畜作为广禅侯的代名词。如在上文提到元代出现的诸多广禅侯庙里供奉的是牛王或马王。而当牲畜遇到瘟疫的时候，广禅侯庙的地位就更加重要。如康熙《阳城县志》（卷七十五）载："顺治十六年春耕牛大疫，存者十之一二。"而在当年十月就对水草庙进行了重修，且提到了："水草庙去邑西北三里许，载在邑。乘春秋祭事两举重祀典也。鲁《展禽之论》祀也，虽其例不同，大约有功于社稷。口胼使民力之普存，其蕃滋长养，不至伤乃族蠡，咸神之功，其有功于社稷生民也，明矣，故宜祀也，然祀不知起□□。人伤之，以为吾侪方荐馨以邀神福，而愿使之颓垣废寝风雨凄怆也，神其吐之乎？"[5]132

清代到民国年间，山头村水草庙有史可查的创修及重修记录就有十余次，且规模不断扩大，香火也十分旺盛。能够看到官员在水草庙的创修或重修过程中起到的重要作用，同时从捐施情况来看，普通百姓和商人也加入到了重修的队伍中来。广禅侯崇拜的盛行，反映了明清以来政府对农业更加重视，而对于民众来说，体现的是希望借助这一信仰实现六畜兴旺，生活安康的美好期盼。可以说通过广禅侯这一信仰载体，国家意志与民间信仰实现了整合。

四、地理区位、族群关系与文化心理

在传统社会，敕封现象并不罕见。沁河流域就有府君庙、汤帝庙，分别奉祀的是唐代被敕封的崔珏和宋代被敕封的析城山神"嘉润公"，且府君庙和汤帝庙遍布沁河流域。崔珏作为历史人物，当过县令，有过功名。而析城山神被赐封为嘉润公则与传说商王在此桑林祷雨有关。换言之，其涉及的历史人物都是社会上层人物，最终被神化，而接受民众的顶礼膜拜。不同于上文所提到的历史人物，常顺的历史并不见于正史，宋代被敕封的事情大多靠的是口头流传，然而常顺作为一个兽医在宋代被敕封为广禅侯，元初建祠立庙，这看似是一个偶然的历史事件，实际上在其背后有着复杂的历史因素。

三晋大地在历史上是一个少数民族汇聚的地带，许多少数民族在这里粉墨登场，却又在这片土地上悄无声息地消失了。这倒不是说这些族群被消灭了，而是在长期的交流过程中呈现出多民族融合的态势。在这一过程中，充满着诸多的矛盾、纷争与对立，甚至战争，这些都在一定程度上促进了民族融合。沁河流域作为宋与少数民族对峙的地带，在这样的边界地区，当时矛盾不断、战争频繁。常顺被敕封的背后所折射出来的就是当时宋、金、元等政权之间，汉人、女真人、蒙古人等族群之间复杂的关系。在冷兵器时代，战马在战争中起着重要作用。北宋设有专门疗养马的机构——"病马监"和兽药房"药密库"以及用于马尸解剖的"皮剥所"。宋代兽医诊疗技术相当高超，还出现了许多兽医学专著，无不与马在战争中的重要地位有关。而战马对于元政权的建立更加重要，蒙古铁骑能够横扫欧亚大陆，依靠的就是优良的战马，元太宗为广禅侯建立水草庙也就不足为怪了。

明清时期，民族融合进一步加深，农耕区域进一步扩大，也促进了畜牧业的进步。在民众信仰中，很多的地方早已将马王、牛王奉为广禅侯，水草神信仰范围也从山头村传播到了沁河流域，乃至于更远的地方。因为牛在农耕社会的重要地位，在许多地方广禅侯就成为了牛王神。元代以后，广禅侯"官祭"的程式化举行，更

加促进了广禅侯信仰的传播。广禅侯信仰的发展与农耕文明中农业的重要地位有关，同时也展示了普通百姓对于六畜兴旺、风调雨顺的期盼。而从广禅侯到水草神所反应的信仰圈的扩大，折射的是民间信仰和国家意志的整合。

注释

①美国人类学家华琛在对香港“天后宫”信仰的研究时提出了“神明标准化”的概念。参见James L.Watson, *Standardizing the Gods:The Promotion of Tien Hou*（*Empress of Heaven*）*along the South China Coast, 960–1960*. In David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawskil, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.292–324. Berkeley. University of California Press.另《近代中国》（*Modern China*）第33卷第1期以“中国的仪式、文化标准化与正统行为：华琛理念的再思考”为专号的主题论文，讨论了地方信仰和仪式所体现的地方传统多元性和中国文化大一统之间的关系。在此基础上，科大卫、刘志伟对其进行了进一步的讨论。参见科大卫，刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年第六卷，第1–21页。②2014年和2017年，笔者奔赴阳城县共进行了四次田野调查，收集了大约五十多则常顺的故事，抄录了水草庙碑文。另外，根据常顺传说故事以及相关记载还出版了小说。详见潘小蒲：《广禅侯》，山西省科学技术出版社1993年版。③1987年全国首届兽医广禅侯学术讨论会在阳城召开。参见《全国首届兽医广禅侯学术讨论会在山西阳城召开》，《中国兽医杂志》1988年第1期。学者延保全对广禅侯与元代山西之牛王崇拜进行了研究，指出：“元代的山西，大量广禅侯庙的建立，与普通百姓崇拜牛王的心理有关，而更深层的原因则与元代统治者强有力的劝农措施密不可分。”参见延保全：《广禅侯与元代山西之牛王崇拜》，《山西师范大学学报》（社科版）2003年第4期。④碑已不存，由原阳城县进修学校教师姬庆绥整理。可见姬庆绥：《关于广禅侯传记碑文的回忆》，载《广禅侯——全国首届学术讨论会资料汇编》（内部印刷），1987年，第56–60页。⑤在这里耐人寻味的是宋徽宗政和四年（1114年），金还未建国，这也许是年代记忆有误所致。⑥然而政和五年（1115年），金太祖阿骨达才称帝建金，期间辽金发生过战争，正史并未记载宋金之间战争。在宣和二年（1120年），也就是医治战马6年后常顺被徽宗赵佶封侯。这里面，还存在着一些历史的“错位”，尚需进一步考证。⑦转引自《广禅侯：全国首届学术讨论会资料汇编》，1987年，第26–27页。⑧至顺只有三年，实为元统元年。

参考文献

[1]陈邦瞻.宋史纪事本末：卷二二·天书封禅[M].北京：中华书局，1977.
[2]常书铭.三晋石刻大全：晋城市高平市卷[M].太原：三晋出版社，2011.
[3]王兵.三晋石刻大全：晋中市左权县卷[M].太原：三晋出版社，2010.
[4]田同旭，马艳.沁水县志三种[M].太原：山西人民出版社，2009.
[5]卫伟林.三晋石刻大全：晋城市阳城县卷[M].太原：三晋出版社，2012.

The Connection between Legend, History and People's Psychology is Seen from the Belief of Shuicao God in Qin River

Guo Yongping

Abstract: Qin River spread legend that Chang Shun, veterinarian, in Shantou village, Yangcheng County was bestowed as Guangshan Marquis by Huizong of song, Taizong of Yuan established Shuicao temple for him. On the basis of the Shantou village of Shuicao temple inscriptions and legends as well as other places Guangshan Marquis belief, it is found that the folklore of Song Changshun story reflects the Qin River complex ethnic relationship of border area; At Yuan Dynasty, the construction of Guangshan Marquis temple related to horse's important role in the Mongolian; During Ming and Qing Dynasty, horse, cattle king worship is highly developed and Guangshan Marquis "Official Festival" was held, this related to important role of agriculture of farming civilization and, and shows the ordinary people expectation. From Shuicao God to Guangshan Marquis, and to expand its circle of faith, embodied integration of folk belief and national will.

Key words: Chang Shun; Shuicao God; Guangchan Marquis; ethnic relationship; public psychology

[责任编辑/云　扬]