

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2020年第1期(第8卷,总第43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

• 思想文化 •

儒家三纲之道的伦理学本体论 康中乾 / 5

儒家圣人责任伦理的要义 涂可国 / 14

• 文明探源 •

略论中国早期国家的血缘与地缘关系 徐义华 / 23

礼、宗教与中国早期文明的演进模式 曹建墩 / 30

从斧始初开到禹赐玄圭、青圭礼东方 唐启翠 / 38

• 当代文化 •

文化创意在建设“公园城市”中的助力作用 范玉刚 / 47

传统节日文化传承与乡村发展 季中扬 / 53

• 文献研究 •

《黄老帛书·十六经》之《五正》等七篇释论 葛志毅 / 60

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2月15日

目 录

出土文献与秦音乐机构设置及管理问题研究 李 立 / 71

• 中原论坛 •

清乾嘉时期湖北保甲职役新探 常建华 / 77

唐以后关中失去全国政治中心原因再探讨 徐卫民 / 88

• 宋文化研究 •

应尊重韩世忠对岳飞冤案的质问和抗议 姜锡东 岳东云 韩秀峰 / 95

杨慈湖对儒家圣人的禅学化诠释及其因缘 孙海燕 / 106

• 文学与文化 •

诗圣的技艺:杜甫诗歌的创造性及其成就 陈岸峰 / 114

杜甫在洛阳居地的转移与心态的转变 胡永杰 / 122

• 本刊声明 • 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被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 * 15 * 2020-02

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

广告发布登记证 郑金水广登字【2019】008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. 1, 2020

Main Contents

- The Ethical Ontology of the Three Principles of Confucianism Kang Zhongqian/5
- The Essentials of Confucians Saint Responsibility Ethics Tu Keguo/14
- A Brief Discussion on the Blood and Geographical Relations of Early Countries in China Xu Yihua/23
- Ritual, Religion and the Evolution Pattern of Early Chinese Civilization Cao Jiandun/30
- From the Creation Axe to Yu's Xuan Gui and Qing Gui for the Worship of the Eastern Tang Qicui/38
- Cultural Creativity Plays an Important Role in the Construction of Park Cities Fan Yugang/47
- The Inheritance of Traditional Festival Culture and Rural Development Ji Zhongyang/53
- The Explanation of Seven Classic Texts in the Four Taoist Books Founded in the Mawangdui Tomb
..... Ge Zhiyi/60
- Unearthed Documents and the Study of the Music Mechanism Setting and Management in State Qin
..... Li Li/71
- A New Exploration of Baojia Service in Hubei Province in Qianjia Period of Qing Dynasty
..... Chang Jianhua/77
- A Re-discussion about Why Guanzhong Region Lost Its National Political Center Position after the Tang
Dynasty Xu Weimin/88
- Respect for Han Shizhong's Questioning and Protest against YueFei's Injustice
..... Jiang Xidong, Yue Dongyun and Han Xiufeng/95
- Yang Cihu's Interpretation of the Confucian Concept of Sage Using Zen Teachings and Its Cause
..... Sun Haiyan/106
- The Arts and Technique of the Poetic Sage : the Creativity and Achievement of Du Fu's Poetry
..... Chen Anfeng/114
- On the Transfer of Du Fu's Residence in Luoyang and the Change of His Mentality Hu Yongjie/122



儒家三纲之道的伦理学本体论

康中乾

摘要:汉武帝采纳了董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议,定儒学为“一尊”。从哲学上看,所谓“一尊”就是要把儒学提高到本体的地位。儒学思想的核心内容是伦理问题,所谓把儒学提升为本体,实则就是建立伦理学本体论。西汉董仲舒的“天人感应”论就是一种初级的伦理学本体论,通过“天”与“人”外在的比附、类比来建立,是比较粗糙的,尚不是真正本体意义上的伦理学本体论。经汉代的宇宙发生论、魏晋的宇宙本体论、隋唐的心性本体论,至宋代才建构起伦理学本体论,即统治中国封建社会六百余年的宋明理学。宋明理学是伦理学本体论或曰伦理学主体性的本体论,其核心任务是将儒学伦理学的思想内容和相关问题提高到宇宙存在的高度,使其成为有如宇宙存在一样的必然、根本和神圣。

关键词:儒学;天人感应;宋明理学;伦理学本体论

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0005-09

一、儒学被定于一尊

公元前140年(汉武帝建元元年)汉武帝即位。武帝本好儒术,又雄才大略,刚即位就令群臣举“贤良文学”之士,他向这些知识精英们提问(册问),让他们回答(对策)。董仲舒在第三次“对策”中提出的“诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”(《汉书·董仲舒传》)的建议被武帝采纳,从此儒学被定于一尊而成为汉王朝的统治思想,也成了尔后整个中国封建社会的统治思想。

这里就有两个问题要思考:其一,儒学为什么能取代汉初的黄老学而成为汉朝的统治思想?其二,儒学被定为一尊后,什么才是真正意义的“尊”或“一尊”?关于第一个问题,是因为儒学合乎中国封建社会以家庭为生产单位的小农经济的经济基础或经济结构,所以它成为封建社会的统治思想是历史的必然。黄老之学

虽然合乎汉初亟需恢复和发展生产、稳定社会的时势,但终究不适合中国封建社会的经济结构,故仅是策略性政策,而非战略性方针。在黄老之学的思想指导下,经汉初近70年的发展,当汉王朝在经济、政治等方面稳定和稳固后,自然要让位于儒学,这是中国封建社会经济结构的要求,亦是其政治要求。关于第二个问题,的确需要认真思考。“罢黜百家,独尊儒术”这一思想国策,在政治上很容易做到,即汉武帝下诏就能实行。而从思想文化层面讲,却未必这么容易。一种思想要真正能被“尊”之,必须被推到“老大”的地位;思想上的这个“老大”就是哲学上的本原、本体之谓。就当时的儒学而言,它要能真的“一尊”,就必须被提升到本体地位,使它成为自本自根者,成为一切存在者之存在的原因、依据、准则、标准,使一切东西都取“法”于它。所以,儒学要被定于一尊,在哲学上的任务即是将儒学本体论化。

收稿日期:2019-11-13

作者简介:康中乾,男,陕西师范大学马克思主义学院教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中国哲学史研究。

二、儒学之尊与伦理学本体论问题

怎样把儒学本体论化呢？难道是把儒学尊为或宗为“教”而使之宗教化吗？倘若当时的汉武帝和董仲舒将政权和文化相结合来做这件事，即把孔子尊为教主，把儒学宗教化，未尝没有可能。但中国文化当时没有走这条路。所以，所谓儒学本体论化，就是把儒家所讲的伦理学或伦理思想提升到本原、本体的高度和地位，这就是伦理学本体化。只有将儒家讲的“三纲”“五常”等伦理关系和思想提升到本原、本体的地位，使其成为自本自根者，成为一切社会行为的准则、标准、尺度、原则，儒学才能被真正地尊起来，儒学也才能成为当时社会的统治意识形态。

所以，儒学伦理学的本体化是汉代的政治需要，也是当时思想文化的需要，这是其必要性之所在。那么，儒学伦理学本身有没有被本体化的可能性呢？倘若没有，儒学伦理学本体化的任务仍不能完成。其实，一提到伦理问题，总免不了有内在与外在、属人与非人、主观与客观、内在与超越、心性与宇宙等“二元”本质和结构问题。早在孔子主张“克己复礼”时就面临此类问题。周公“制礼作乐”的“礼”“乐”当时是一种社会规定、规范，当然具有约束力和强制性，是人自身之外的东西，这就是其超越性所在。然而，再好的礼制规定，再威严神圣的超越性力量，终究要人来认可、接受、服从、遵守、实施。如果人不接受它甚至有意违背它，当然就彻底失去了超越性和强制力、约束力。所以孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）慨叹“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）人倘若没有恢复“礼”内在心性上的根基和可能，礼乐的存在是没有意义的，也根本恢复不了。正是看到了这一点，孔子才由“礼”内趋进到“仁”，即为“礼”找到了存在的人的心理情感根基。这是孔子继周公之后对中国文化的重大贡献。但也由此埋下了矛盾，即一旦从“仁”出发来恢复“礼”，复“礼”就成了人自觉自愿的活动，有了内在的主体性力量；但是，正因为是主体性力量，是人自己的自觉自愿性，它就不是外在的约束力，亦没有外在标准衡量和判定这个主体力量本身的

得与失、是与非、好与坏，就无法确保人行为本身的正确性和善性。比如，一个人可以自觉自愿地去忠君，甘愿为其献出生命，但也有可能选择去弑君，去谋权篡位，这都是出于自觉自愿。倘若如此，也就压根不会有伦理准则和行为了。所以，当从主观或主体的自觉自愿性出发来为伦理规范的存在奠定根基时，就要求赋予伦理规范以外在的超越性，以之来制约动机的随意性和自由性，而确保行为的规范性、范导性和正确性。孔子“与命与仁”（《论语·子罕》）的仁学思想体系就关系到这一问题。这里既有人的内在之“仁”，同时又有超越性、主宰性的“命”，“仁一命”即以孔子为代表的先秦儒学伦理学的本体论思想和形式。可见，儒学的伦理纲常中本来就含有“二元”性的张力和结构，即伦理性和超伦理性，也可以叫内在心性与外在宇宙性。

正因为儒学的纲常伦理或伦理纲常有内在性与超越性的“二元”性结构，这才使得将儒学伦理学向外提升而予以本体论化成为可能。否则，建构儒学伦理学本体论就是不可能的。同时，也使这种向外提升予以本体论化成为必要，如果儒学伦理学没有以主体意志力为基础的自觉自愿性维度，它也根本不必提升了，建立儒学伦理学本体论就成为不必要的了。正因为儒学伦理学本体论化既是可能的又是必要的，建构儒学伦理学本体论才是必然的。

三、董仲舒“天人感应”论的思想价值

真正开始儒学伦理学本体论化工作的，是汉代的董仲舒。董仲舒要做的就是将封建社会纲常名教之存在的基础归于“天”，即他所谓的“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》），“道之大原出于天”（《汉书·董仲舒传》）。在董仲舒看来，封建社会的君臣、父子、夫妇之道以及仁、义、礼、智、信这些五常之理，都根源于神圣的“天”。因此，这些伦理纲常也就有了神圣性和必然性。将封建社会伦理纲常的存在归于“天”，没有什么不对和不可。但是，将伦理纲常存在的依据归于天后，天是否接受了人的这一归属？天如果根本就不接受或不能接受这一归属，那此种做法就没有丝毫用处了。当然，董仲舒肯定天是能接受人这一归属的。那么，此种

接受的表现何在呢？这就是他所谓“天人感应”，即“天”像人一样有目的，有意志，能赏善罚恶，“天”的行为本身就具有伦理意义和价值。董仲舒明显将天人化了，即把人的意识、目的、好恶等转让给了“天”。将“天”目的化、意志化后，“天”就有了主宰性力量，其宗教性和神学性是很明显的。从这里，董仲舒的思想、学说有可能步入宗教，但董仲舒没有这样做。他不是神学家，而是思想家、哲学家，是儒家学者。所以，当把伦理纲常的存在依据归于“天”后，董仲舒就要完成这样一个理论问题：“天”是怎样把自己具有伦理道德质性的目的性、意志性表现出来的？或曰“天”是如何来表达、传达自己的目的性、意志性的？倘若“天”没有表达、传达自己目的性的方式、途径，而只是一味地施行自己的目的、意志，那这就成了神秘的宗教“天”了。董仲舒的思想之所以有哲学意义，他之所以是一位儒家思想家，正在于他对“天”如何表达自己的目的性、意志力等问题作了探讨，这就是他充分吸收和利用了当时阴阳、五行、四时、物候等天文历法方面的知识，来论证“天”的目的性、意志性的体现。他具体是怎么做的呢？

第一步，他肯定自然之天的存在和运行。他说：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）“天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也，所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）“是故惟天地之气而精，出入无形，而物莫不应，实之至。”（《春秋繁露·循天之道》）他反复说“天之道，有序而时……”（《春秋繁露·天容》）“天之常道，相反之物也不得两起，故谓之一……”（《春秋繁露·天道无二》）“天之道，终而复始……”（《春秋繁露·阴阳终结》）等。当董仲舒讲“天之道”“天之常道”时，这个“天”就是自然之天。

第二步，他赋予自然之天的运行以伦理道德属性。他指出：“天道大数，相反之物也不得俱出，阴阳是也。春出阳而入阴，秋出阴而入阳，夏右阳而左阴，冬右阴而左阳，阴出则阳入，阳入则阴出，阴右则阳左，阴左则阳右，是故春俱南，秋俱北，而不同道。夏交于前，冬交于后，而不同理。并引而不相乱，浇滑而各持分，此之谓天之意。”（《春秋繁露·阴阳出入》）

这里把阴阳的自然运行说成是表现、表达天意的途径。他又说：“天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神也，见其光所以为明也，序列星所以相承也，近至精所以为刚也，考阴阳所以成岁也，降霜露所以生杀也。为人君者其法取象于天也。”（《春秋繁露·天地之行》）这给自然之天的高位、光明、列星、阴阳等特性均赋予了尊、仁、神、明等伦理道德性和政治性。由此，董仲舒将自然之天予以伦理道德化了。这是董仲舒“天人感应”说的关键一步。

第三步，将已经伦理道德化了的天再予以目的论化和主宰化。“天”有了伦常道德性，也就有了目的意志性和主宰性。董仲舒有言：“仁之美者在于天，天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有[又]养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。”（《春秋繁露·王道通三》）“仁，天心。”（《春秋繁露·俞序》）在董仲舒看来，“天”与人一样有“仁”性，当然也就与人一样有了目的性和意志性。所以，他说：“天者，百神之君也。”（《春秋繁露·郊义》）“受命之君，天意之所予也。”（《春秋繁露·深察名号》）至此，“天”终于成了主宰者了。

经过以上三步，董仲舒完成了对“天”伦理道德化的任务，从而使人与天相沟通，天与人就有了同质性。董仲舒也在形式上完成了将儒学伦理学本体论化的任务。他的结论是：“君臣、父子、夫妇之义，皆与诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴……王道之三纲，可求于天。”（《春秋繁露·基义》）

四、董仲舒“天人感应”论式的伦理学本体论的缺陷

董仲舒这种“天人感应”目的论式的儒学伦理学的本体论化，显然不是儒学伦理学本体论化的最终形式，它的外在痕迹太明显了。这里天与人的沟通是在保留人与天形体的情况下通过两者功能、属性之类比的比附之合，尚非真正哲学意义上的本体论之合。完成儒学伦理学本体论化的哲学任务，涉及四个相关问题：一是要有天人关系的框架，如果有人或只有天，那显然

是无法将伦理学向外、向上提升的；二是关于宇宙发生论，即要有包括人在内的天地万物的产生、起源的哲学理论和思想，这就是宇宙发生论或宇宙生成论问题；三是要讨论和解决宇宙存在的原因和依据问题，即已经起源了的、如此存在着的宇宙，其存在原因、依据何在，这就是宇宙本体论的思想理论；四是还要讨论和解决人存在的原因和依据问题，这实际上是关于人是什么的问题，这就是心性本体论的思想理论。只有此四方面的问题有了相应探索后，才能从本体层面上沟通天人，也才能建构起真正的伦理学本体论。在汉初时期，这四方面的问题尚不能完全探索，但却可以进行部分探索，即关于天人相关的构架和宇宙发生论或简称为宇宙论的思想理论，却已是汉代哲学的内容。

与汉帝国在继承秦制的基础上对中国封建社会经济、政治体制的建构相一致，汉代哲学走出了先秦诸子社会政治哲学的方向、理路和范式，开启了“究天人之际”（司马迁语）这样的天人问题，其气势非凡。同时，汉代哲学很关注宇宙论问题，不仅有盖天说、浑天说、宣夜说等关于宇宙（天体）结构的思想理论，还有关于元气构成天地万物的宇宙（天地）起源论，汉代的宇宙论相当丰富。但关于宇宙本体论和心性本体论的问题，在当时却无条件探讨。这就是董仲舒从事儒学伦理学本体论化工作时，面临的形势和背景。所以，董仲舒既有部分条件将儒学伦理学本体论化，又无法真正完成这一艰巨任务，结果就是其“天人感应”论思想。“天人感应”论一方面具有明显神学目的论色彩，表现出比较浓厚的神秘性，实际是把人的目的、意志和力量直接外化给了“天”；另一方面此思想理论也不是完全的宗教内容和方式，并非纯粹臆说，他在讲生活、生存的道理，又使人能感到某种思想、理论的存在内容，这实际是把自然的必然性（宇宙存在之理）引入人的生存、存在之中。读董仲舒的《春秋繁露》，一方面能感到某种宗教形式的神秘性，另一方面又能感到某种理论的论证性。比如他所谓“春，喜气也，故生”“春气暖者，天之所以爱而生之”（《春秋繁露》的《阴阳义》《王道通三》等）云云，既觉得可理解，又觉得有些牵强，即人为地把两种不相干的存在，硬是通过类比而扯在了一起。之所以会如此，就在

于董仲舒把本应从哲学本体论上来讲的道理、做的论证，予以经验直观、类比化了。董仲舒所要完成的儒学伦理学本体论化的任务，到宋明理学才告完成，但其努力和开创之功是不可没的。而要完成董仲舒提出的将儒学定于“一尊”的儒学伦理学本体论化的任务，接下来就要分别探讨宇宙本体和人的本体（心性本体）问题了。这分别是魏晋玄学和隋唐佛学的哲学任务。

五、魏晋玄学的宇宙本体论

魏晋玄学是什么样的思想理论呢？前辈学者汤用彤先生于1940年撰写的《魏晋玄学流别略论》一文中，认为玄学“乃本体之学，为本末有无之辨”。他说：“汉代寓天道于物理，魏晋黜天道而究本体……而流连于存存本本之真”，“汉代思想与魏晋清言之别，要在斯矣。”^{[1]43-55}这明确将魏晋玄学厘定为宇宙本体之学。

魏晋玄学的开端是正始玄学，其思想表现是王弼“以‘无’为本”的“无”本论。王弼为什么要讲“无”？原来，王弼玄学是从注《老子》而来的。他注《老子》，当然离不开对老子核心观念“道”的接受。老子曾以“道”为天地万物存在之根、本。对此，王弼是接受的，即他同意“道”是天地万物存在的原因、依据。既如此，王弼为什么不讲以“道”为本而要讲以“无”为本呢？当将“道”确定为天地万物的本体时，随即引来了一个问题，就是此“道”能不能作本体，有没有资格作本体？“道”当然能作本原、本体。那么，“道”能作本体的内在维度是什么呢？这就是其抽象性、普遍性、一般性之质性。“道”要作本体，最起码的功能是要把天地万物都能统揽、包裹住。显然，“道”要能将天地万物包揽、统辖住，它自身必须要有抽象、一般、普遍之质性。《老子》第十章说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一，其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍，迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”这里说的就是“道”的一般性、普遍性、抽象性问题。《老子》的“道”有多层含义，普遍性是其义之一。只是老子未明确突出“道”的普遍性含义。当王弼注

《老子》时,因时代需要,就不能不回答“道”何以能作本体的问题,这自然就要对老子“道”的抽象性、普遍性维度予以强调和突出,就逼进到了“无”。王弼说:“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商,听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝……故能为品物之宗主,苞通天地,廉使不经也。若温也则不能凉矣,宫也则不能商矣。形必有所分,声必有所属。故象而形者,非大象也;音而声者,非大音也。”(《老子指略》)王弼明确肯定,那种“无形无名者”才能为“万物之宗”,才可“为品物之宗主”,才能“苞通天地,靡使不经也”。一句话,“无形无名者”才能作本体。这个“无形无名者”就是“道”,“道者,无之称也,无不通也,无不由也;况之曰道,寂然无体,不可为象”(王弼《论语释疑》)。正因为“道”无形,所以才能形天下之形;正因为它无名,所以才能名天下之名;正因为它无状,所以才能状天下之状;正因为它无象,所以才能象天下之象。所以,这个“无形无名者”是对“道”的一般性、普遍性、抽象性之性质的表征、称谓。但经常说“无形无名无状无象”之类的话有些啰嗦,故简称为“无”,王弼“以‘无’为本”实则是“以‘道’为本”。

可见,王弼的“无”本论是有道理的。但这个“无”本身却逻辑地潜伏着抽象与具体或普遍与特殊的矛盾。王弼一方面说“故象而形者,非大象也;音而声者,非大音也”(《老子指略》),这是强调普遍、抽象的一面;另一方面又说“然则四象不形,则大象无以畅;五音不声,则大音无以至”(《老子指略》),这又是强调特殊、具体的一面。可见,同一个“无”其自身就有了抽象性与具体性的矛盾。正因为“无”本论自身的这一内在矛盾,才逻辑地决定了正始玄学的发展和演化;这一矛盾既是“无”本论自身展开的内在动力和契机,同时也逻辑地决定了整个魏晋玄学演化的途程和方向。具体而言,“无”本论的演化无非是两种:或者把“无”的抽象性、普遍性推至极致,使其发展到底而寿终正寝;或者将“无”的具体性(即“有”性)推至极致而使其得到落实。承接“无”本论前一演化道路的是竹林玄学的“自然”论,而承接其后一演化道路的则是裴颀的“有”本论。当竹林玄学喊出“越名教而任自然”(嵇康《释私论》)的纲领性口号时,它要

越过、撇开“名教”而纯任“自然”,这个“自然”实际上已被逼进纯抽象的精神领域而止住了。而当裴颀讲“夫总混群本,宗极之道也。方以族异,庶类之品也。形象著分,有生之体也”(裴颀《崇有论》)时,他的玄学致思方向完全转到了现实世界的“有”上。他虽然通过论证“夫品而为族,则所禀者偏,偏无自足,故凭乎外资”(裴颀《崇有论》)的问题,解决了“众有何以能有”的问题而使其“有”本论得以成立,但因为他的致思方向完全在“有”上而少超越性,故这个“有”最终也要寿终正寝了。可见,竹林玄学的“自然”本论和裴颀玄学的“有”本论,只是展开了王弼“无”本论自身的矛盾,并没能解决这一矛盾。

整合了“无”本论和“有”本论,而最终完成了魏晋玄学关于宇宙本体论理论建构任务的玄学理论,是郭象的“独化”论。郭象从事玄学活动时对什么是“本体”问题进行了认真思考。他说:“无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。”(《庄子·齐物论注》)又说:“世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问:夫造物者有邪?无邪?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。”(《庄子·齐物论注》)郭象对他之前那种单纯的“无”本论和“有”本论均予以否定。那怎么办呢?郭象在此有一种无奈之心情,他似乎找不到“本体”了,故才说“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也”。此“独化”从表面上看指每个存在者如此而已地存在着且变化着。但实际上,“独化”范畴是有内在结构的,这就是其“有一无”性的本性、本质。正因为每一事物存在本性上既是有又是无,是有无一体的,故它才既能“独”又能“化”,即“独化”也。可见,郭象的“独化”论整合了此前的“无”本论和“有”本论,将它们整合进了一个体系中,揭示了整个宇宙及其每一事物生生不息、大化流行地存在,即宇宙存在之本。所以,“独化”论是魏晋玄学关于宇宙本体思想的完成。

以现代哲学视野来看,“独化”范畴颇有现象学的思想识度。就是说,不能用对象性、概念化的“有”和“无”来把握宇宙,这样都把握不住宇宙的真正存在;只有在“有一无”性中方可把

握住宇宙的存在之本。当然,郭象是不可能用现象学的思想方法和语言揭示出“独化”范畴的“有一无”性本性的,而他用诸如“宥然”“块然”“诱然”“历然”“畅然”“泯然”“旷然”“芑然”“蜕然”“掘然”“荡然”“闷然”“冥然”“泊然”“扩然”“突然”“忽然”“欬然”(《庄子》中的《逍遥游注》《齐物论注》《大宗师注》)等状摹性词语来予以描述之。到了东晋的僧肇,借用大乘空宗般若学的思想理论,用佛学“中观”的方法和语言才揭示出了“有一无”性的本性。比如《肇论·不真空论》说:“诸法不有不无者,第一真谛也。”“然则万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷迹,然则有无称异,其致一也。”这说明,“有”和“无”并非对象性的什么,而是由这两者缘生互构的有而非有、无而非无的有无无、无无有有的“中”性存在。这大有海德格尔所言的“形式指引”的韵味在。魏晋玄学由王弼的“无”本论开始,中经竹林玄学的“自然”论和裴頠的“有”本论,到郭象的“独化”论达到巅峰,完成了关于宇宙本体论的理论建构任务。

六、隋唐佛学的心性本体论

由隋唐佛学来接魏晋玄学,有其内在的思想逻辑。玄学解决了宇宙存在的本体论问题。那么,玄学对人的存在问题有所关涉吗?可以说既有又没有。说有,是因为当它说宇宙存在的本体时,人作为一肉体存在与宇宙存在是一致的,故人也可以笼统地纳入整个宇宙存在中予以考察,这也合乎情理。然而,谁都知道人是个特殊存在,人与天地万物是不一样的。将人纳入宇宙存在中予以处理,终究是不对的和不行。在魏晋玄学中没有真正涉及人的存在问题。现在,当对宇宙存在问题的考察告一段落后,考察人的存在问题就逻辑地接续上了。

隋唐时期的思想格局是儒释道三教并存,这三教都涉及心性问题。因为儒学教人成圣,道教教人成仙,佛(释)教教人成佛,而人要成圣成仙成佛,都有能不能成之的根据问题,这个根据当然不在人的肉体上,肯定在人的心性上。

但在隋唐时的儒、释、道三教中,儒、道都没有直接面对和突出人的心性,只有佛教比较深入地逼进了这一问题。所以,隋唐的心性论问题以佛教为代表。隋唐佛学的思想理论是心性论,其目的和目标就在于建构心性本体。如果对隋唐佛教有关宗派的思想作以厘析,可以看出,天台宗、唯识宗、华严宗、禅宗这四宗在心性本体的建构上有相关联的思想逻辑理路,它们共同完成了隋唐佛学关于心性本体论的思想建构任务。

天台宗的思想主旨是“一念三千”说,唯识宗或法相宗的理论中心和重心是“万法唯识”或“唯识无境”说,华严宗的思想核心是“法界缘起”和“四法界”说,都不同程度地涉及和探索了人的心性,并将心性提高、升华到了整个宇宙存在之原、本的高度,对隋唐佛学建构心性本体论都有贡献。但真正掂出人的心、性,不仅以“明心见性”作为成佛的不二法门,且将心性作为整个宇宙存在的终极本原、本体的是禅宗。

禅宗是最富中国特色、最有社会影响力的佛教宗派,它产生后几乎成为中国佛教的代名词。禅宗僧人虽然将该宗的创始归到佛祖,将中国禅宗的创始者定为印度高僧菩提达摩,但它的真正创始者是慧能和尚,禅宗是佛教本土化的产物。吕澂说:“禅宗是佛学思想在中国的一种发展,同时是一种创作。在印度的纯粹佛学里固然没有这种类型,而它的基本理论始终以《起信论》一类的‘本觉’思想贯穿着,又显然是凭借中国思想来丰富它的内容的。”^{[2]34}日本的铃木大拙说:“禅,是中国佛家把道家思想接枝在印度思想上,所产生的一个流派。”“禅,是不是属于宗教?在一般所理解的意思来说,禅并不是宗教,因为禅并没有可作礼拜对象之神,也没有可执行的任何仪式,也不持有死者将转生去的叫做来世的东西,而且一个很重要之点,即:禅是连灵魂都不持有的。”^{[3]12-13}

以慧能为代表的禅宗以“心”自身为本体,名为“本心”“本性”“自心”“自性”等。如慧能说:“无上菩提,须得言下识自本心,见自本性,不生不灭。于一切时中,念念自见,万法无滞,一真一切真,万境自如如,如如之心,即是真实。若如是见,即是无上菩提之自性也。”(《坛经·行由》)(这是慧能转述弘忍的话。慧能对此

当然是认可的)又说:“善知识,世人终日口念般若,不识自性般若,犹如说食不饱……本性是佛,离性无别佛。”(《坛经·般若》)又说:“善知识,一切般若智,皆从自性而生,不从外入。”(《坛经·般若》)又说:“善知识,不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛,故知万法尽在自心,何不从自心中顿见真如本性?若识自心见性,皆成佛道。”(《坛经·般若》)又说:“汝当今信佛知见者,只汝自心,更无别佛。”(《坛经·机缘》)这都是说,佛或真正的佛就在“自心”“自性”中;即“本心”“本性”。慧能的这些话究竟要说什么或说明了什么呢?就是说,“佛”绝不是对象性的“什么”,故根本不可用概念化的方式、方法来把握之;“佛”就是人“心”自身,就是“本心”“自心”或“本性”“自性”。这样又究竟要说明什么呢?是说“心”要从对象化的位置返回到自身中,这恰恰是现象学所谓“回到事情自身(本身)”的原则和方法,即萨特所谓人的“反思前的我思”或“前反思”。“心”若处在对象性存在中,它当然捉不到自己(自身);它要把握自己就得回归自身,这就是禅宗主张“自心”“自性”或“本心”“本性”的哲学意义和价值。

“心”把握自己的原则和方式是返回自身。那么,究竟如何返回到自身呢?这就是禅宗的根本方法——顿悟。慧能反复强调:“不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛。故知万法尽在自心,何不从自心中顿见真如本性。”(《坛经·般若》)所谓顿悟就是一下子契悟到自己的“自心”“本心”;这实际上是“心”一下子飞跃到或返回到自身中即意识(思想、思维)进入自己的“流”即“意识流”之中,随着、顺着这个“流”一起流动之,这就是一种思而无思、无思而思的“思思”或“如如”之态。这样说是否显得过于神秘?其实不然。我们先看慧能所言:“善知识,我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相;无念者,于念而无念;无住者,人之本性。”(《坛经·定慧》)这就是慧能的“三无”说,说的是思维(“心”)如何把握自身或返回到自身的问题。“心”(思想、思维)的天性就是要思要想,如若它不思不想了,它就不是思想了,就不是心了,它就死了。但心在思在想时,却往往被思想的对象遮盖了,或掩盖住了其正在思着、正在想着的活生生的思想自身;因为

当心在思想时不能是空的,总要思个、想个“什么”,而当这个“什么”一出来后,心自身的、活的过程就被这个对象性的“什么”定住了,由此也就静在一个点上,故思想的结果就是一系列的、静止着的“什么”。但心之思、想本身并不是这样子的,在一系列“什么”之间肯定有一种接续而不间断的连续体,即詹姆斯所谓思维的“过渡部分”,也就是胡塞尔所谓的“意识流”。这个“什么”的点和这个“流”的线是交织起来的,点、线之间可以相互转换而交替显现,形成一种向前推进着的“波”。当思想(心)转到了“点”上时,就是念、住、相;而当思想(心)转到了“线”上时,就是无念、无住、无相。显然,只有“点”而没有“线”,“点”与“点”之间就断而无续,这不可能有思想(心);只有“线”而没有“点”,“线”本身就无有间断或间隙,就会浑然无涯,这也不可能有思想(心)。真正的“心”(思想)是在“点”与“线”的相互支撑和交替转换中得以存在和表现的,这就叫念而无念、无念而念,相而无相、无相而相,住而无住、无住而住。所以,“心”(思想)把握自身的方式、方法只能在“点”上契入“线”,即进入“流”自身,亦即进入“时间”流自身中。这就是慧能所谓的“三无”,实际上是对“时间”自身的跃入,即“顿悟”。李泽厚先生说:“禅宗这种既达到超越又不离感性的‘顿悟’究竟是什么?这个‘好时节’、‘本无烦恼’、‘忽然省悟’又到底是什么呢?我以为,它最突出和集中的具体表现,是对时间的某种神秘领悟,即所谓‘永恒在瞬间’或‘瞬间即可永恒’这一直觉感受。这可能是禅宗的哲学秘密之一。”^{[4]207}所谓“对时间的某种领悟”就是契入时间本身中,这不是把“时间”作为对象来看待,而是进入、融入时间之中,实际上就是意识(思想、心)使自己进入自己的“流”或“意识流”之中,与这个“流”一起或同步流动。这时的人当然是正常的人,意识、思想、心本身并没有停下来,而在正常地思着、想着,但却没有思、想个“什么”,而是思、想本身的自然流动、显现,这就与意识本身的那个“过渡部分”相契合了,也就进入到了时间自身。庄子讲的“坐忘”,尤其是“道忘”,就是使意识契入自己“流”的方式、方法。故禅与庄有相通的地方。总而言之,禅宗通过“顿悟”方法,使“心”契合到自己本身中,即把握住“本心”或“自心”,这

时的“心”是自己把握到了自己或自己本身，“心”自身的真面目也就开显、显现、昭示出来了，这时的“心”就是自本自根的存在，心本体也就建立起来了。当然，这个“心”本体自身是有结构的，这当与郭象“独化”范畴的“有一无”性结构一致。

七、宋明理学与伦理学本体论的建立

汉代哲学成就了宇宙论，魏晋玄学成就了宇宙本体论，隋唐佛学成就了心性本体论。经过这些必需的思想准备，终于到了宋明理学，建构儒学伦理学本体论的条件成熟了，建构任务被正式提了出来。所以，宋明理学是什么？它是伦理学本体论或曰伦理学主体性的本体论。这一本体论的核心任务就是将儒学伦理学的那些思想内容和问题，提高到宇宙存在的高度，使其成为有如宇宙存在一样的必然、根本和神圣。

宋明理学伦理学本体论的建构完成当然经历了一个过程。先有“宋初三先生”（胡瑗、孙复、石介）的“造道”先声，后是“北宋五子”（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐）的“造道”活动，至南宋朱熹集大成为“理”学体系，终于建构起伦理学本体论的“理”本论大厦。此时与朱熹同时的南宋陆九渊的“心”学体系亦出现了，至明代王阳明集大成为“心”本论体系。陆王“心”学与程朱“理”学的理论基点和思想理路有所不同，但作为理学其实质是一样的，即都是伦理学本体论。宋明理学被称为“新儒学”，是说它与汉代经学形式的儒学相比，是一种新的思想理论。李泽厚先生指出：“原典儒学（孔、孟、荀）的主题是‘礼乐论’，基本范围是礼、仁、忠、恕、敬、义、诚等。当时个人尚未从原始群体中真正分化出来，但它奠定了‘生为贵’、‘天生百物人为贵’的中国人本主义的根基。第二期儒学（汉）的主题是‘天人论’，基本范畴是阴阳、五行、感应、相类等，极大开拓了人的外在视野和生存途径。但个人屈从、困促在这人造系统的封闭图式中。第三期儒学（宋明理学）主题是‘心性论’，基本范畴是理、气、心、性、天理人欲、道心人心等，极大地高扬了人的伦理本体，但个人臣伏在内心律令的束缚统制下，忽视了人的自然。”^{[5]154}这是

说，与汉代儒学的“天人论”相比，宋明儒学（宋明理学）是“心性论”，这种“心性论”的实质就是要建构伦理学本体论，即：“以朱熹为首要代表的宋明理学（新儒学）在实质意义上更接近康德。因为它的基本特征是，将伦理提高为本体，以重建人的哲学。”“如果从宋明理学的发展行程和整体结构来看，无论是‘格物致知’或‘知行合一’的认识论，无论是‘无极’‘太极’‘理’‘气’等宇宙观世界观，实际上都只是服务于建立这个伦理主体（ethical subjectivity），并把它提到‘与天地参’的超道德（trans-moral）的本体地位。”^{[6]220}总之，宋明理学是以建构伦理学本体论为哲学任务和目标的。

那么，宋明理学所建构的伦理学本体论究竟是什么？我们这里不再重述著名理学家们的具体思想，只是从总体上、广义上看以朱熹所集大成的理学体系的实质思想。对此，笔者援引一段李泽厚先生的论说，也就能说明问题了。李泽厚先生指出：“朱熹庞大体系的根本核心在于建立这样一个观念公式：‘应当’（人世伦常）=必然（宇宙规律）。朱熹包罗万象的‘理’世界是为这个公式而设：万事万物之所以然（‘必然’）当即人们所必需（‘应当’）崇奉、遵循、服从的规律、法则、秩序，即‘天理’是也。尽管与万物同存，‘理’在逻辑上先于、高于、超越于万事万物的现象世界，是它构成了万事万物的本体存在。‘未有天地之先，毕竟是先有此理。’（《朱子语类》卷一）‘宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖此理之流行，无所适而不在。’（《朱子文集》卷七十）‘性即理也，在心唤做性，在事唤做理’（《近思录集注》卷一）……这个超越天、地、人、物、事而主宰的‘理’（‘必然’）也就正是人世伦常的‘应当’：二者既相等同又可以互换。‘天理流行，触处皆是：暑往寒来，川流山峙，父子有亲，君臣有义之类，无非这理。’（《朱子语类》卷四十）‘事事物物皆有个极，是道理之极至，蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。’（《朱子语类》卷九四）可见，这个宇宙本体的‘理—太极’是社会性的，是伦理学的，‘只是个表德’。它对个体来说，也就是必

须遵循、服从、执行的‘绝对命令’：‘命犹令也，性即理也，天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理。以为健顺五常之德，所谓性也。’（《四书集注·中庸注》）‘人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。其不同者，独于人其间得形气之正而能有以全其性。’（《四书集注·孟子离娄下》）”^{[6]232-234}李泽厚先生的这一论述已清楚表明，以朱熹“理”本论为代表的宋明理学，已将人世应然，即将伦理道德的方方面面升华为宇宙存在的必然，即宇宙万物之如此存在的必然法则。这样，人世的伦常观念和行行为就由人的所作所为转化、升华为人之外的神圣的准则、规范。这就终于完成了儒学伦理学本体论的建设任务，儒学的“一尊”地位就在哲学意义上完成了。

程朱之“理”的建立，的确将人的自由意志，将人的自觉自愿的主体性和能动性升华、提升、外化到了宇宙存在，即与天（天地）存在一起存在，这就使这个“理”有了外在的存有性和必然性、神圣性、权威性，这正是封建社会的纲常礼教所要有和所应有的地位和价值。所以，宋明理学“理”本论的建立，标志着儒学伦理学本体论的建构完成。然而，当宋明理学的“理”把人

的伦理道德规范从人身上外化、提升出去后，却逻辑地埋下了使自己死亡的因子。正因为如此，当南宋朱熹集理学之大成而构建“理”本体时，南宋陆九渊的“心”本体就已开始建构了。显然，“心”本体具有感性、活泼性、能动性、主动性等特色，就使伦理道德律条的实施有了动力，所以，“心”本论是“理”本论的逻辑必然产物。

然而，这个“心”体正因为自身的感性、活泼性而会走向泛滥和解体，王阳明心学的末期发展就表明了这点，那么，究竟如何接着宋明理学讲呢？值得深思！

参考文献

- [1] 汤用彤. 魏晋玄学流变略论[M]// 魏晋玄学论稿. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
- [2] 吕澂. 禅宗[M]// 中国佛教的特质与宗派. 台北: 大乘文化出版, 1978.
- [3] 铃木大拙. 禅佛教入门[M]. 李世杰, 译. 台北: 协志工业丛书出版股份有限公司, 1970.
- [4] 李泽厚. 庄玄禅宗漫述[M]// 中国古代思想史论. 北京: 人民出版社, 1986.
- [5] 李泽厚. 说儒学四期[M]// 历史本体论 己卯五说. 北京: 三联书店, 2006.
- [6] 李泽厚. 宋明理学片论[M]// 中国古代思想史论. 北京: 人民出版社, 1986.

The Ethical Ontology of the Three Principles of Confucianism

Kang Zhongqian

Abstract: Emperor Wu of Han Dynasty adopted Dong Zhongshu's proposal of "deposing hundreds of schools and respecting Confucianism alone", and defined Confucianism as "one". From a philosophical point of view, the so-called "one respect" is to raise Confucianism to the status of noumenon. The core content of Confucianism is ethical issues. The so-called promotion of Confucianism to ontology is actually the establishment of ethical ontology. Dong Zhongshu's theory of "heaven and man's induction" in the Western Han Dynasty is a kind of primary ethics ontology. It is relatively rough to establish it through the comparison and analogy between "heaven" and man's exterior, which is not a real ontology. It was not until the Song Dynasty that the ontology of ethics was established, that is, the Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties, which ruled the feudal society of China for more than 600 years. Neo-Confucianism in Song and Ming Dynasties is the ontology of ethics or the subjectivity of ethics. Its core task is to raise the ideological content and problems of Confucian ethics to the height of the existence of the universe and make it as inevitable, fundamental and sacred as the existence of the universe.

Key words: Confucianism; heaven and man induction; Neo-Confucianism in Song and Ming Dynasties; ethics ontology

[责任编辑/李 齐]



儒家圣人责任伦理的要义*

涂可国

摘要:儒家把“圣”或“圣人”用来指称道德和智能极为高超的理想人物,儒家之“圣”更为密切地与“贤”相辅相成,构成了“圣贤”组合理想人格。儒家的圣人之学内涵丰富,其主要特点是把德性人格与责任人格完美统一起来,并着重阐发了以圣贤为己任:成圣成贤的责任思想。儒家深刻地揭示了圣人责任伦理的丰富内涵,指明了圣人务必承担起学至于行、知天自为和乐善不倦等为己责任,为民和化性起伪等为人责任以及圣者尽伦、赏行罚威和治理天下等为国责任。

关键词:儒家;圣人;责任;伦理

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0014-09

一、圣贤人格的构想

中国古代“圣”的繁体字“聖”从耳、从呈,本义为耳聪口敏、通达事理,延伸为聪明、神圣、刁钻、精灵、乖觉、敏锐、迅速之意,比喻才智胜人、精通一事,指学问、技艺具有超人的成就的人。“圣人”是诸子百家共同推崇的理想人格,与墨家、道家、法家一样,儒家注重把中国上古时期的“三皇五帝”加以圣化或说神圣化,用“圣”或“圣人”指称道德和智能极为高超的理想人物。譬如,孟子就认为“圣”是具有光大的品质并且能感化天下的人,他说:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。”(《孟子·尽心下》)

儒家话语体系中,“圣”有时指“内圣”,而与“外王”相对应。虽然《论语》未将“圣”与“王”合称,《孟子》中只有“圣王不作”(《孟子·尽心下》)

一语,但《荀子》一书中不光大量阐发了“圣人”的人格范型,其用例达81项,还多角度地诠释了“圣王”人格,用例高达40项之多。先秦孔、孟、荀的圣王观强调以因圣为王、因圣而王,由“内圣”推及“外王”,主张外王事功必须建立在内圣修身基础上,由此把个人抱负与治理国家社会的责任统一起来。尽管荀子有时也强调在建立事功过程中提升自我内在在精神境界,因而具有一定的以王为圣的思想倾向,某种意义上凸显了“王圣”,但并非像朱义禄所说的那样“孟子偏重以德定王,荀子偏重以王定圣”^{[1]31}。而同样遵循儒家一贯的偏重于据“内圣”而定“外王”的思想路线,提倡“圣王”人格,为此,荀子提出了“礼莫大于圣王”(《荀子·非相》),“圣王之制”(《荀子·王制》),“圣王之用”(《荀子·王制》),“圣王之道”(《荀子·王霸》),“圣王财衍以明辨异,上以饰贤良而明贵贱,下以饰长幼而明亲疏,上在王公之朝,下在百姓之家,天下晓然皆知其非所以为异也,将以明分达治而保万世也”

收稿日期:2019-11-18

*基金项目:国家社会科学基金项目“中西伦理学比较视域中的儒家责任伦理思想研究”(14BZX046)阶段性成果。

作者简介:涂可国,男,山东省社会科学院国际儒学研究与交流中心主任、研究员(山东济南 250002),主要从事儒学、中国哲学和中国文化研究。

(《荀子·君道》)，“圣王在上，图德而定次，量能而授官，皆使民载其事而各得其宜”(《荀子·正论》)，“圣王之生民也，皆使富厚优犹不知足，而不得以有余过度”(《荀子·正论》)，“故凡言议期命，是非以圣王为师，而圣王之分，荣辱是也”(《荀子·正论》)等大量概念命题。

不过，儒家之“圣”更为密切地与“贤”相辅相成，构成了“圣贤”组合理想人格，并由此建构了中国历史上极为丰富多彩的圣贤之学，锻造了中国人的圣贤崇拜文化模式。儒家之“圣贤”虽有时指圣君和贤臣的合称，但一般作圣人与贤人的合称，指品德高尚、才智超凡的人，指实践了儒家崇高生命智慧、道德理想和价值观念的人物。虽然先秦儒家绝大多数时候“圣”与“贤”分别论说——《论语》与《孟子》没有“圣贤”概念，《荀子》只有一处使用过“圣贤”，即“虽有圣贤，适不遇世孰知之”(《荀子·成相》)，但是降及宋元明清时期，由于既有夏商周古圣先贤崇拜传统的沿袭，又有对春秋战国“人类文明轴心期”圣贤的推崇，使得众多儒学家阐发了丰富的圣贤思想，发展出蔚为壮观的圣贤之学。

张载注重单独论述“圣”和“贤”，看到了“圣”与“贤”的差别^①，而着力建构了圣人观^②。程朱理学既将“圣”与“贤”分开论列，更将两者联结起来加以阐述，据此发展了儒家的圣人之学和圣贤之学。据不完全统计，仅《河南程氏遗书》就有“圣贤”的用例达70项，它提出了“圣贤论天德”，“圣贤以生死为本分事”，“汉国如毛茛、董仲舒，最得圣贤之意，然见道不甚分明”，“圣贤必不害心疾”，“元气会则生圣贤”，“人多昏其心，圣贤则去其昏”，“孟子常自尊其道而人不尊，孔子益自卑而人益尊之，圣贤固有间矣”，“学者须识圣贤之体”，“凡看文字，非只是要理会语言，要识得圣贤气象”等一系列思想观念。

就朱熹而言，其《四书章句集注》更为彰显“圣人之学”，创设了“圣人之德”“圣人之道”“圣人之意”“圣人言语”“圣人之心”“圣人气象”等概念范式，而在《朱子语类》中虽然仍然偏重于“圣人之学”，但“圣贤之学”话语明显提升；虽然他所说的“圣人”和“圣贤”主要具体是指尧、舜、禹、汤、文、武、周公特别是孔子，虽然他偏重于陈述过往“圣人”和“圣贤”怎么样(德性)、做什

么(侧重于教化)和怎么做，而对他们未来应该做什么(德行，主题是责任)论述不多，但是他也涉及与儒家责任伦理学相关的思想观念。

陆九渊同样圣贤并提，阐释了由“所谓万物皆备于我，昔之圣贤先得我心之同然者”，“古先圣贤无不由学”，“此病去，自能改过迁善，服圣贤之训，得师友之益，如动亦定、静亦定之说，亦不必苦心而自明也”，“君子有君子践履，小人有小人践履，圣贤有圣贤践履，拘儒瞽生有拘儒瞽生践履”，“事业固无穷尽，然先古圣贤未尝艰难其途径，支离其门户”，“过者，虽古圣贤有所不免，而圣贤之所以为圣贤者，惟其改之而已”，“圣贤与我同类，此心此理谁能异之”等思想观念构成的圣贤之学。尽管王阳明相对不大习惯使用“圣贤”话语，但是他偏爱运用“圣人”词语去建构体现天理良知理念的平民化圣人观^③。譬如《传习录》关于“圣贤”的用例只有15项，而“圣人”的用例达192项，但是他毕竟确立了“读书做圣贤”为第一等事的志向，并提出了“圣贤只是为己之学，重功夫不重效验”，“此便见圣贤大公之心”，“圣贤非无功业气节”，“圣贤论学，多是随时就事”等重要见解。

近代以来，王韬、薛福成、严复、谭嗣同、梁启超等一些有识之士虽然对以儒家为主塑造的圣贤人格仍然保持尊敬的态度，但为应西学东渐、变法维新、拯救时弊等需要，他们对儒家的圣贤之学既有一定的继承更有很大的改铸，更多地赋予圣贤变通趋时、不讳言利等特质。

二、德性人格与责任人格的统一

儒家的圣人之学内涵丰富，其主要特点是把德性人格与责任人格完美统一起来，并大致包括两大方面。

(一)人伦之至：圣人理想人格的设定

儒家对圣人理想人格的设定关涉圣人是什么、怎么样和如何做的规定，以及有关圣人的本质、内涵、特质、地位、价值、行为等的阐释。在儒家理想的人格境界中，圣人居于最高地位，他具有“仁且智”的优良品格，具有崇高的伦理品性和精神境界。与此同时，儒家关于圣人的构想，也包含着一定的责任伦理意涵。

和墨家、道家、法家的做法一样,儒家也把古帝理想化,因而儒家心目中的圣人经常具体指尧、舜、禹、文、武、周公、孔子、孟子等古圣先贤。先秦至汉代儒家文献对圣人的人格特质做了多方面、多角度的界定:

规矩,方员之至也;圣人,人伦之至也。(《孟子·离娄上》)

形色,天性也;惟圣人然后可以践形。(《孟子·尽心上》)

圣人,百世之师也。(《孟子·尽心下》)

好法而行,士也;笃志而体,君子也;齐明而不竭,圣人也。(《荀子·修身》)

圣情安礼,知若师,则是圣人也。(《荀子·修身》)

圣人者,以己度者也。(《荀子·非相》)

佚而不惰,劳而不侵,宗原应变,曲得其宜,如是然后圣人也。(《荀子·非十二子》)

圣人者,道之极也。(《荀子·礼论》)

尽善挾治之谓神,万物莫足以倾之之谓固。神固之谓圣人。(《荀子·儒效》)

上察于天,下错于地,塞备天地之间,加施万物之上,微而明,短而长,狭而广,神明博大以至约。故曰:一与一是为人者,谓之圣人。(《荀子·王制》)

所谓圣者,德合于天地,变通无方,穷万事之终始,协庶品之自然,敷其大道而遂成情性。明并日月,化行若神。下民不知其德,暗者不识其邻。此谓圣人也。^{[2]59}

诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。(《中庸》)

唯天下至圣为能。聪明睿知,足以有临也。宽裕温柔,足以有容也。发强刚毅,足以有执也。齐庄中正,足以有敬也。文理密察,足以有别也。(《中庸》)

行天德者,谓之圣人。^{[3]638}

由上可见,孟、荀和董仲舒认为圣人达到了道德的极致,其中荀子赋予圣人神明的特质;《孔子家语》认定圣人神通广大、无所不能,具有神妙莫测的特性。据《孟子》载,子贡认为孔子“仁且智”因而是圣人,孔子自谦地不接受,孟子评价说孔子就如同伯夷、伊尹一样都是“古圣人”

(《孟子·公孙丑上》)。

通观宋明理学家的圣人观,可以发现它赋予了圣人多种多样的崇高品质,譬如:

行礼不可全泥古,须当视时之风气自不同,故所处不得不与古异。如今人面貌,自与古人不同。若全用古物,亦不相称。虽圣人作,须有损益。^{[4]22}

尧与舜更无优劣,及至汤、武便别,孟子言性之反之。自古无人如此说,只孟子分别出来,便知得尧、舜是生而知之,汤、武是学而能之。文王之德则似尧、舜,禹之德则似汤、武,要之皆是圣人。^{[4]41}

圣人,神明不测之号。君子,才德出众之名。^{[5]95}

圣人万善皆备,有一毫之失,此不足为圣人。^{[6]232}

自古无不晓事情底圣贤,亦无不通变底圣贤,亦无关门独坐底圣贤。圣贤无所不通,无所不能,那个事理会不得?^{[6]2830}

圣人之心如明镜,只是一个明,则随感而应,无物不照,未有已往之形尚在,未照之形先具者。^{[7]13}

由上可见,理学家理想中的“圣人”,不仅能够做到“无我”、顺天无违、尽性尽心、存理灭欲,还可以“万善皆备”、“无所不通,无所不能”、心理澄明、无过与不及、通权达变等。这其中诸如礼损益、万善皆备等某种意义上体现了责任伦理的旨趣。

儒家常常在与仁者、君子、贤人等理想人格类型的对照之中凸显圣人的高贵品格。当子贡问“如有博施于民,而能济众,何如?可谓仁乎”时,孔子表示如此不仅为仁,而且为圣(《论语·雍也》)。这说明博爱民众、接济民众,属于远高于仁者的圣人境界。孔子说:“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。”(《论语·述而》)假如看不到尽善尽美的圣人,能够看到君子、发现君子也就知足了。这说明圣人难能可贵、较为稀少,而成为君子则较为容易、较为常见。博施于民而能济众,既可以理解为圣人的崇高德性品格,也可以解读为圣人应当履行的神圣责任。

荀子同样从各种人格比较中来凸显圣人的高贵之处。他体认到圣人不同于君子的高远之

处：“修百王之法若辨白黑，应当时之变若数一二，行礼要节而安之若生四枝，要时立功之巧若诏四时，平正和民之善，亿万之众而搏若一人：如是，则可谓圣人矣。”（《荀子·儒效》）由此得知，荀子理想的圣人能够清楚地学习历代百王的礼义法度，容易应付时势的变化，也能够自如地奉行礼法、礼节，准确地抓住时机建功立业，还能够妥善地处理政事、协调百姓，使亿万民众团结得像一人。不难看出，这些均代表着圣人的优秀品质，同时换个角度看，诸如“修百王之法”“应当时之变”“行礼要节”“要时立功”和“平正和民”等无一不是指向圣人的分内责任。

在指明为人君、为人臣、为人父、为人子和为人兄各自的角色责任之后，荀子特地从重礼的一面讲明了圣人的高远品格。他这样说：

是故穷则必有名，达则必有功，仁厚兼覆天下而不闷，明达用天地、理万变而不疑，血气和平，志意广大，行义塞于天地之间，仁知之极也。夫是之谓圣人。审之礼也。（《荀子·君道》）

由于明礼的缘故，圣人身处穷困时一定享有名望，显达时一定能建立功勋，其仁爱、宽厚之德能普照天下而没有止境，明智通达而能够整治天地万物、处理各种事变而不疑惑；他们心平气和、志意广大，德行、道义充满于天地之间，仁德、智慧达到了极点。毫无疑问，这些讲的正是圣人的优良品格，但是，像“穷则必有名，达则必有功，仁厚兼覆天下而不闷，明达用天地、理万变”体现的也正是圣人的重要职责。

（二）以圣贤为己任：成圣成贤的责任

历代儒家围绕人成圣成贤的意义、基础、要素、途径、功夫等问题进行了深入阐发，其中最重要的有两点。

1. 成圣成贤的可能性、必要性和艰难性

鉴于圣贤是一种崇高无比的终极人格类型，是做人的最高人生境界，非一般人所能企及，只有少数道德精英才能达到，因而儒家认为并非能够轻易达成圣贤人格。但是，儒家一再强调只要经过艰苦的修炼每个人完全可以成圣——圣人可学、圣人可至。孟子反复申言“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），荀子肯定了“涂之人可以为禹”（《荀子·性恶》），《中庸》中孔子更是破

除了圣人的神圣性，拉近了常人与圣人的距离：“君子之道，费而隐。夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”中庸之道精微而广大，即使是愚夫愚妇也可以知道其中的浅近道理，也能够行动上实行它；如果涉及它的深奥之处，就是圣人也有所不知、有所不行。

程朱理学并非像某些学者误认的那样把成圣成贤看成高不可攀，而是认为人人均可成圣。程颐讲人人均可成圣，他批评那些认为自己难以成圣的人是由于不自信，是由于自暴自弃：“人皆可以至圣人，而君子之学必至于圣人而后已。不至于圣人而后已者，皆自弃也。”^{[4]318}“人之性一也，而世之人皆曰吾何能为圣人，是不自信也。”^{[4]318}立足于圣凡平等，程颐认为圣人所能做到的每个人都能做到，圣人所建立的功业每个人都能建立：“圣人之所为，人所当为也。尽其所当为，则吾之勋业，亦周公之勋业也。凡人之弗能为者，圣人弗为。”^{[4]319}朱熹指出：“圣人之道，有高远处，有平实处。”^{[6]129}认为每个人的秉性与圣人没有什么区别，因而都可能也应当把做圣贤作为自己的道德使命，当作个人的分内事：“凡人须以圣贤为己任。世人多以圣贤为高，而自视为卑，故不肯进。抑不知，使圣贤本自高，而已别是一样人，则早夜孜孜，别是分外事，不为亦可，为之亦可。然圣贤禀性与常人一同。既与常人一同，又安得不以圣贤为己任？”^{[6]133}

与程颐、朱熹的观点相同，陆九渊的仁说也强调凡人和圣人一样可以有所为也有所不为：“常人固未可望之以仁，然亦岂皆顽然而不仁？圣人之所为，常人固不能尽为，然亦有为之者。圣人之所不为，常人固不能皆不为，然亦有不为之者。于其为圣人之所为与不为圣人之所不为者观之，则皆受天地之中，根一心之灵，而不能泯灭者也。使能于其所不能泯灭者而充之，则仁岂远乎哉？”^{[8]264}常人虽然不能像圣人般完美，做到一切有所为和不为，但经过努力总能够有所为与有所不为。

2. 成圣成贤的门径、功夫

荀子认为通过学习经典和礼仪最终可以成

为圣人：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”（《荀子·劝学》）借助于积善能够发展为圣人：“涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也。”（《荀子·儒效》）

二程指出，学者即便把握不到圣人的德行，也要注意培养自己的圣人气象：“学者不学圣人则已，欲学之，须熟玩圣人气象。”^{[4]158}学习圣人，把握圣贤气象，不妨像颜回那样做到“孔颜乐处”：“圣人之德行，固不可得而名状。若颜子底一个气象，吾曹亦心知之，欲学圣人，且须学颜子。”^{[4]34}要想成为圣人，程颐认为必须学思结合，尤其要重思：“思所以睿，睿所以圣也。”^{[4]324}他还强调学做圣人必须内求而不能外求：“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。”^{[4]319}朱熹倡导的成圣功夫是讲究立志，认为学者只有做圣人的志向坚定，才能把握到圣贤之学的精髓：“今之朋友，固有乐闻圣贤之学，而终不能去世俗之陋者，无他，只是志不立尔。学者大要立志，才学，便要做圣人是也。”^{[6]134}

王阳明提倡的“作圣之功”，不仅传承了程朱理学的“存天理，灭人欲”核心价值观，认为普通民众只要肯学，只要使精神尊崇天理，就是才力不够，照样可以成为圣人：“虽凡人而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。”^{[7]32}还创造性地继承了二程“熟玩圣人气象”理念，指出主体自我必须通过不断地彰显和实践良知的功夫以求得圣人气象：“自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，则圣人气象不在圣人而在我矣。”^{[7]66}

三、圣人责任伦理的丰富内涵

儒家深刻地揭示了圣人责任伦理的丰富内涵，指明了圣人务必承担起为己的责任、为人的责任和为国的责任。

（一）知其所为：为己的责任

1. 学至于行

从知行合一的理念出发，荀子强调要“学至于行之而止矣”（《荀子·儒效》）。然后他指出：“行之，明也。明之为圣人。圣人也者，本仁义，

当是非，齐言行，不失豪厘，无他道焉，已乎行之矣。”（《荀子·儒效》）该语句的意思是，只有实行了，才能明白事理；而一旦明白了事理，就是圣人；圣人以仁义为本，能够恰当地判断是非，也能够使言行保持一致而分毫不差，这没有什么别的技巧，只不过注重把自己所学的付诸实践罢了。由此可见，圣人的根本责任就是把自己的所学、所知、所言努力加以实践。

陆九渊尽管极力称赞古圣先贤，但是也承认他们并非无所不知，认为他们只是十分注重学习：“人情物理之变，何可胜穷，若其标末，虽古圣人不能尽知也。稷之不能审于八音，夔之不能详于五种，可以理揆。夫子之圣，自以少贱而多能，然不如老农，圃不如老圃，虽其老于论道，亦曰学而不厌，启助之益，需于后学。”^{[8]2}“学未知止，则其知必不能至；知之未至，圣贤地位，未易轻言也。”^{[8]9}且不说术有专攻、学海无涯，即使是某一专业方面的所谓圣人——书圣、棋圣、农圣、兵圣等，也不能说无所不知、无所不能，也有责任终身学而不厌。陆九渊还说：

古先圣贤无不由学。伏羲尚矣，犹以天地万物为师……夫子生于晚周，麟游凤翥，出类拔萃，谓“天纵之将圣”，非溢辞也。然而自谓“我非生而知之者，好古敏以求之者也”……人生而不知学，学而不求师，其可乎哉？^{[8]14}

即便是誉为圣人的伏羲和孔子，也无不注重学习，无不知道敏而好学、虚心求师，以此体现了他们一种深厚的求知责任心。

2. 知天自为

荀子一方面从天人相分的角度强调天具有客观性、自然性和神秘性，因而主张“唯圣人为不求知天”（《荀子·天论》）。然而另一方面他又从天人合一的角度认为圣人应当知天：“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。”（《荀子·天论》）这是说，圣人假如能够清楚地把握天生的主宰，管理好自己天生的感官，完善天然的给养，顺应自然的政治原则，保养天然的情感，从而成就天生的功绩，那么就会知道自己应当做什么和不

应当做什么,就能够驱使天地万物,进而达到行动有条理、保养能恰当、生命不伤害的境地,如此才是真正的称为知天。由上可以想见,荀子倡导圣人顺天无为和知天有为双重相反相成的责任。

张载的圣人观强调圣人可以通过“至诚得天”和“神道设教”的功夫沟通天人关系,实现由“闻见之知”向“德性所知”的境界超越,履行个体体悟天道、应对万物、法天至虚、穷理尽性等自我的自为义务。他的“大心”说指出:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”^{[9]24} 圣人之心可以突破见闻的限制而依赖德性之知,做到尽心、知性、知天,从而实现视天下万物与我一体的天人合一责任。

3. 乐善不倦

陆九渊认为修养自己仁义忠信之类的德性、德行,是最为尊贵的事:“仁义忠信,乐善不倦,此等皆德行事,为尊为贵,为上为先。”^{[8]193} 正因如此,即使圣贤也将之视为不可或缺的人生本分:“仁义忠信,乐善不倦,此夫妇之愚不肖,可以与知能行。圣贤所以为圣贤,亦不过充此而已。学者之事当以此为本。”^{[8]193} 学者要成为圣贤,就应当像圣贤那样注重扩充自己的仁义忠信品德,并把这当作最为根本的大事。

(二) 首政急务:为人的责任

1. 为民

儒家阐述的圣人作为民责任观大约体现在以下几个方面。

一是教民。孟子在论证社会分工思想时,阐述了尧舜之治,以此阐明了圣人教民的社会责任感。他指出:

后稷教民稼穡,树艺五谷;五谷熟而民人育。人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。放勋曰:‘劳之来之,匡之直之,辅之翼之,使自得之,又从而振德之。’圣人之忧民如此,而暇耕

乎?(《孟子·滕文公上》)

圣人之所以不去耕种,是由于忧患到人性的基本规律决定了人如果仅仅满足于饱食、暖衣、宜居而缺乏教育,就与禽兽没有任何差别。

《礼记》推崇圣人之道,认为圣人重礼,提出了圣人教人以礼的责任观:“是故圣人作为礼以教人,使人以有礼,知自别于禽兽。”^{[10]15} 圣人教化人的对象性内容多种多样,而礼是其中最为重要的之一;圣人借助于礼教,赋予人特有的本质规定性,以此体现了其人文主义责任心。

二程认为圣人教育人的目的是为了成圣成贤:“圣人之教,以所贵率人。”^{[4]37} 他们指出,自古圣贤耳提面命,发明许多微言大义,目的是为了尽到教人的责任,使人能够寻找到丢失的良心,以培育自己的善心:“圣贤千言万语,只是欲人将已放之心,约之使反,复入身来,自能寻向上去,下学而上达也。”^{[4]5} 朱熹说:“天只生得许多人物,与你许多道理。然天却自做不得,所以生得圣人之为之修道立教,以教化百姓,所谓‘裁成天地之道,辅相天地之宜’是也。盖天做不得底,却须圣人为他做也。”^{[6]259} 大自然只是孕育了各种人类,但不会教育人;但是它却生成了各种圣人,以继天立极、修道立教,承担起教化百姓的历史使命,以做到周易所说的那样遵循自然规律、辅助天地合宜的道理,去引导民众正确地待人处事。

二是治民。先秦儒家推崇尧舜之道,孟子更是如此。他指出:“规矩,方员之至也;圣人,人伦之至也。欲为君,尽君道;欲为臣,尽臣道。两者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君,不敬其君者也;不以尧之所以治民治民,贼其民者也。”(《孟子·告子下》)想要当君王,就必须按照君王的标准行事,想要当臣下,就必须按照臣下的标准行事,这是各自的职责所在;但是,君王和臣下都应当效法尧舜之道,这是因为,作为圣人的尧舜代表最高的人格典范,如若不按照尧舜治理民众的方式去治民,那就是残害百姓的君主。孟子这一仁政论说虽旨在强调君臣应当遵循尧舜之道,但背后也透露出圣人必须承担起仁政爱民、治民的政治责任意味。

三是救民。针对弟子万章提出的“伊尹以割烹要汤”传言,孟子指出圣人的行为虽然不

同,却绝不会屈辱自己去匡正天下,而是注重洁身自好:“吾未闻枉己而正人者也,况辱己以正天下者乎? 圣人之行不同也,或远或近,或去或不去,归洁其身而已矣。”(《孟子·万章上》);伊尹不仅不“以割烹要汤”,相反,他以“使先觉后知,使先觉觉后觉”、以天下为重的责任感,致力于推行尧舜之道,说服商汤讨伐夏桀、拯救万民:“思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若己推而内之沟中。其自任以天下之重如此,故就汤而说之以伐夏救民。”(《孟子·万章上》)

四是安民。二程不但指明了圣人教民的责任,而且在解读子路、颜回和孔子各自表露的志向时肯定了圣人安民的责任:“子路曰:‘愿车马、衣轻裘与朋友共,敝之而无憾。’此勇于义者。观其志,岂可以势利拘之哉? 盖亚于浴沂者也。颜渊‘愿无伐善,无施劳’,此仁矣,然尚未免于有为,盖滞迹于此,不得不尔也。子曰:‘老者安之,朋友信之,少者怀之。’此圣人之事也。颜子,大贤之事也。子路,有志者之事也。”^{[4]107}二程评价说,颜子和子路所表明的志向虽然体现了追求仁义的责任关怀,却不够自然,带有做作的意味,仅仅是大贤和有志者应当做的事;而孔子力图使老者安逸、朋友信任和少者怀念,则是圣人应当做的事情。

五是利民。陆九渊自称“读《孟子》而自得”,因而他深受孟子民本主义思想的影响。在他看来,梁惠王说“将有以利吾国乎”并没有过错,问题在于从工具理性来说,梁惠王好战,试图借助于征伐,而不是通过实施仁政以利国;从价值理性来说,梁惠王所谓利国不过是为了自己的家天下,为了私欲、利己。他肯定地评价说孟子强调仁义为国并不是无用的空言,在“策问”中引述道,典籍记载的尧舜等圣人把如何利民当成重大的政治事务承担,为民做了许多有利于天下苍生的开创性事业:“圣人备物制用,立成器以为天下利,是故网罟、耒耜、杵臼作,而民不艰于食;上栋下宇以待风雨,而民不病于居;服牛乘马,剡舟剡楫,而民得以济险;弦弧剡矢,重门击柝,而民得以御暴。凡圣人之所为,无非以利天下也。二典载尧舜之事,而命羲和授民时,禹平水土,稷降播种,为当时首政急务。”^{[8]290-291}

2. 化性起伪

在论礼的过程中,荀子阐述了圣人化性起伪的责任。他立足于“天生人成”的基本原理指出:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也。”(《荀子·礼论》)圣人根据这一性伪观,使人先天的本性与后天的加工改造有机结合,提升人的素质,由此成就了自己的名声,完成天下统一的伟业。之所以能够如此,不仅是因为只有使人的天性与人为加以整合才能治理好天下——“性伪合而天下治”(《荀子·礼论》),也是因为天下万物既不能分辨又不能治理,只有圣人才能做到如此:“天能生物,不能辨物也;地能载人,不能治人也;宇中万物、生人之属,待圣人然后分也。”(《荀子·礼论》)尽管荀子这一观念有夸大圣人的作用之嫌——普通人也具有化性起伪的潜能,但是强调圣人具有更多的可能和责任从事于以文(主要是礼文)化人的事业是值得肯定的。

对圣人化性起伪的责任,荀子进一步从性恶论角度论证道:

古者圣王以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也。始皆出于治、合于道者也。(《荀子·性恶》)

凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。(《荀子·性恶》)

故圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度。然则礼义法度者,是圣人之所生也。(《荀子·性恶》)

这些论说的基本要义是,圣人以其强烈的社会责任感基于人性险恶创造了礼义法度,然后根据它们去矫正、改造人的性情,使之符合人间道义,达到社会治理的目的。

(三) 成德为务: 为国的责任

1. 圣者尽伦

荀子虽然常常“圣”“王”合称,但他看到了两者之间的差异。他从可知论出发指出学习的对象或范围应当是圣人之道,之所以要如此,是因为“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。两

尽者,足以为天下极矣。故学者,以圣王为师”(《荀子·解蔽》)。圣者能够充分把握伦理道德,王者能够彻底精通制度规范,如果两者都能做到极致,那就可以成为天下最高的师表——圣王,故此学者应当把圣王当作老师。荀子这些精辟的论说虽然旨在讲述学习的方法,却也间接表达了圣人“尽伦”、王者“尽制”两种有所差异的责任。

君王所谓“尽伦”的道德责任,具体体现为“若夫兼而覆之,兼而爱之,兼而制之,岁虽凶败水旱,使百姓无冻馁之患,则是圣君贤相之事也”(《荀子·富国》)。兼爱天下苍生,是君主和贤能的宰相所应当做的道德之事。

2. 赏行罚威

荀子把崇古情结与圣贤崇拜结合起来,极力张扬古圣先王的治国之道,认为他们能够有效地承担起赏行罚威的政治责任。他从原因论视角指出,先王圣人由于认识到只有美饰才能统一民众,只有富厚才能管理好下属,只有威强才能禁暴胜悍:“不美不饰之不足以一民也,不富不厚之不足以管下也,不威不强之不足以禁暴胜悍也。”(《荀子·富国》)又从功利主义的报应论或结果论角度指明,先王圣人体认到赏行罚威不仅可以使财富涌流、富国足民,还可以使国泰民安、社会有序、万物得宜、事变得应,从而达到强国的目的:“赏行罚威,则贤者可得而进也,不肖者可得而退也,能不能可得而官也。若是,则万物得宜,事变得应,上得天时,下得地利,中得人和,则财货浑浑如泉源,汭汭如河海,暴暴如丘山,不时焚烧,无所臧之,夫天下何患乎不足也?”(《荀子·富国》)因此先王圣人致力于推行惩恶扬善、奖勤罚懒:“故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竽、弹琴瑟以塞其耳,必将雕琢、刻镂、黼黻文章以塞其目,必将刍豢稻粱、五味芬芳以塞其口,然后众人徒、备官职、渐庆赏、严刑罚以戒其心。使天下生民之属皆知己之所愿欲之举在是于也,故其赏行;皆知己之所畏恐之举在是于也,故其罚威。”(《荀子·富国》)

在荀子那里,使国家富足的方略除了明分使群、节用裕民之外,就是赏行罚威,这些同时也是君王的真正责任。所谓赏行罚威,就是想方设法满足人们的耳、目、口等物质需要,就是

通过增加随从、配置官职、加大奖赏、严肃刑罚以惩戒人的精神,使天下所有人明白自己的利害得失都系于君王一身。与孟子以仁政为核心的王道政治不同,荀子提倡的王道政治是德礼兼具、恩威并施、王霸合一、奖惩分明,是内圣与外王的统一。对荀子来说,圣王的责任不仅要施仁政,也要隆礼法;不仅要奖赏、引导,还要惩罚、惩治。

3. 治理天下

荀子不但提出了天下责任观,而且就这一责任观的主体进一步展开,指出要真正能够治理好天下必须依靠人,而这样的主体非圣人莫属。在批评“主道利周”的世俗之说和为汤武革命的合理性做辩护之后,他说:

故天子唯其人。天下者,至重也,非至强莫之能任;至大也,非至辨莫之能分;至众也,非至明莫之能和。此三至者,非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。圣人备道全美者也,是县天下之权称也。(《荀子·正论》)

在荀子看来,天子必须由有理想的人来担任。这是因为,治理天下的任务极其重大,不是最为强劲的人是无法担负的:天下的范围极其广大,不是最为明辨的人是难以分辨的:天下之中的民众极其多,不是最为英明的人是不能协调的;由于圣人道德极其完备、人格极其完美,只有他才能完成三大极为重大的政治使命,才能称王天下。这表明,和孔孟一样,荀子认定据圣才能王,唯有圣人能够也必须担负起治理天下的重大责任。

王阳明从圣人之学角度指出,天下人之心与圣人之心本无不同,但是在原始社会早期,人类处于蒙昧状态,人与人之间由于各有私心杂念,加上受到物欲的遮蔽,使得彼此相互为敌,以致父子兄弟亲人之间也成为仇人:“天下之人心,其始亦非有异于圣人也,特其间于有我之私,隔于物欲之蔽,大者以小,通者以塞,人各有心,至有视其父子兄弟如仇讎者。”^{[7]61}圣人出于对这种混乱现象的忧虑,将天地万物一体之仁德加以推广,并按照“道心惟微,惟精惟一,允执厥中”和“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”内容进行教化、治理,使得平民

百姓莫不根据圣人之学把成就德行、恢复良心本体作为自己的道德义务：“下至闾井、田野，农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。”^{[7]61}这充分说明，圣人具有不分亲疏远近的博爱民众、关怀天下苍生的情怀，具有博施济众的家国天下责任心：“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。”^{[7]61}

注释

①张载云：“克己行法为贤，乐己可法为圣，圣与贤，迹相近而心之所至有差焉。”详见张载：《张载集》，中华书局1978年版，第46页。②目前国内对张载的圣人观做了一定的探究，取得了一些成果。乔捷强调张载的圣人观与其为儒家沟通天人关系和反对佛老思想的学术使命密切相关，它包括成圣功夫、圣人境界和圣人职能三方面的内容，分别体现在张载的“变化气质”“至诚得天”和“神道设教”诸思想当中。参见乔捷：《张载的圣人观》，《开封大学学报》2008年第3期。张应超指出，张载阐释的圣人其主要特征是：在主观修养方面圣人能够知礼成性，在认识能力方面圣人能够超越“闻见之知”而达到“德性所知”的境界，在与道、万物的关系方面圣人能够体悟天道、应对万物时兼体而不累；张载的圣人观维护了传统儒家积极入世、注重道德修养的立场，但同时有重内圣而轻外王的倾向，参见张应超：《张

载圣人观探析》，《河南科技大学学报(社会科学版)》2014年第1期。③参见方旭东：《为圣人祛魅：王阳明圣人阐释的“非神话化”特征》，《中国哲学史》2000年第2期；黄艳珍：《王阳明的圣人观》，《枣庄学院学报》2007年第3期；张勇：《“心之良知是谓圣”：王阳明圣人观阐释》，《临沂大学学报》2011年第1期；欧阳辉纯：《论王阳明的圣人观》，《齐鲁学刊》2016年第1期。

参考文献

- [1]朱义禄.从圣贤人格到全面发展:中国理想人格探讨[M].西安:陕西人民出版社,1992.
- [2]杨朝明,宋立林,主编.孔子家语[M].济南:齐鲁书社,2013.
- [3]张世亮,钟肇鹏,周桂钿,译注.春秋繁露[M].北京:中华书局,2012.
- [4]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1992.
- [5]朱熹.四书章句集注·论语集注[M].北京:中华书局,2011.
- [6]黎靖德编.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1994.
- [7]吴光,等编.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [8]陆九渊.陆九渊集[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1980.
- [9]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [10]李学勤主编.十三经注疏·礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.

The Essentials of Confucians Saint Responsibility Ethics

Tu Keguo

Abstract: The Confucians use Saint to refer to the ideal people with extremely high morality and intelligence. Confucians Saint is often used in conjunction with men of virtue, they together constitute the ideal personality of the Saint. The connotation of Confucian Saint is rich. Its main characteristics are the perfect unification of moral personality and responsible personality. It also elaborated on the responsibility of taking Saint as their own responsibility and being sanctified. Confucian has profoundly revealed the rich connotation of saints' responsibility ethics. It states that the saint must assume three responsibilities. The first is responsibility for himself, which mainly includes learning as to doing, knowing the nature and doing oneself, and being good and tireless. The second is responsibility for other people, which mainly including serving the people and teaching the people to follow the good. The third is the responsibility for the country, which mainly includes the Saint's responsibility, reward, punishment, and governance.

Key words: Confucian; Saint; responsibility; ethics

[责任编辑/周舟]



略论中国早期国家的血缘与地缘关系

徐义华

摘要:中国早期国家的形成过程中,通过共同虚拟血缘关系完成群体的融合,通过祖先神的宗教化和国家化,实现宗族与国家的整合。中国历史早期血缘与政治的最终融合,要归功于西周分封。西周分封之所以能促成血缘与政治的融合,与西周的早期能够提供丰富的资源满足亲疏关系向等级关系转化有关。西周时期的集中分封,通过分封制、宗法制、姻亲制,使国家政治体系融合为血缘体系。宗族与国家、血缘与政治的转化和呈现,使政治关系以血缘关系表现出来。然而中国早期国家中的地缘关系的作用和地位并不弱于血缘关系。但血缘关系在处理国家、社会生活中拥有更高的灵活性和更广的适用性,在社会运作中的表面形式上占有更突出的地位,使得实际也发挥重要作用的地缘关系被血缘关系所掩盖,使整个中国先秦时期的政治、社会都呈现出强烈的血缘色彩。

关键词:虚拟血缘;祖先;血缘;地域

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0023-07

以地域划分居民是国家起源中的重要问题,有学者即把以地域划分国民作为国家起源的标志之一^{[1]187}。近年来,有学者开始反思这一理论,认为国家采取何种模式,取决于血缘组织和地缘组织的力量对比,会以其中的优先者为基础建立国家^[2]。因为中国古代典籍的记载和古人历史观念中都带有浓重的血缘色彩,所以学者的研究大多重视血缘关系,而忽视地缘关系,有学者甚至认为到郡县制出现以后,中国才以地域划分居民。

从实际情况看,一方面受生育的自然属性限制,具有真实血缘关系的人口数量是有限的,群体很难通过自然增长形成大规模的人口单位;另一方面,血缘关系虽然具有天然的组织功能,家庭是最基本的社会组织单位,但血缘关系上升为政治组织方式,也需要经过整合和升华。中国早期国家为什么会采用、保留和发展

血缘模式,及血缘关系与地缘关系之间有何种关联,是研究国家起源的重要问题。

通过梳理古代文献和古史系统,可以发现,在早期历史阶段中国曾经出现过虚拟血缘祖先,通过虚拟血缘实现群体的跨血缘融合;同时,通过对祖先神的宗教化和国家化,使血缘关系政治化,成为国家政治组织原则;最终通过分封制、宗法制和姻亲制,使整个国家的政治关系和血缘关系融为一体,真正实现“天下一家”。在这一过程中,由于将大部分政治关系都整合到血缘系统当中,所以地缘关系无形中被掩盖了起来。

一、虚拟血缘祖先与早期族群融合

传世文献具有不同的层次,神话、民间诗歌等原创性的作品,是时人对自身生活的描述,没

收稿日期:2019-07-21

作者简介:徐义华,男,中国社会科学院古代史研究所研究员,中国殷商文化学会副会长(北京 100732),主要从事中国先秦史研究。

有经过系统化的、有意识的加工,更能反映当时的生活实际。而官方文档、史学著作则是经过系统化和加工的作品,虽然保留部分史实素地,但明显加入了后人的思考与认识。不同文献之间的差别,也可以看到不同时代、不同作者的认识差异。

神话是时人对世界、社会的观察和思考的结果,与其他文献相比,具有更直观、更感性的特点,更能反映当时的社会现实情况。从夏、商、周三族的起源神话看,三族各有独立的起源。夏人记载其祖先禹的出生具有神异性:

禹母修己,吞神珠如薏苡,胸坼生禹。(《世本·帝系篇》)

禹母吞珠孕禹,坼副而生。(《蜀王本纪》)

认为禹是其母修己吞神珠而怀孕,然后通过剖母肋而出生。

商人的始祖契也是其母感应神灵而怀孕,古代文献多有记载:

天命玄鸟,降而生商。(《诗经·商颂·玄鸟》)

郑玄《笺》:“天使馭下而生商者,谓馭遗卵,娥氏之女简狄吞之而生契。”《楚辞·天问》《史记·殷本纪》等也保留了这一神话。

周人称其始祖弃是姜嫄踩到神的脚印而怀孕:

厥初生民,时维姜嫄。生民如何,克禋克祀,以弗无子。履帝武敏歆,攸介攸止,载震载夙,载生载育,时维后稷。(《诗经·生民》)

郑玄《笺》:“帝,上帝也。”即弃是姜嫄感应上帝而生,后稷是上帝的儿子。

从起源神话看,夏、商、周三代的始祖都是母亲与神灵感应而生,自父亲一系无法再向上追溯到更早的祖先。这说明夏、商、周三族有各自独立起源,是三个独立的族群。

但是,在以后社会发展进程中,夏、商、周三族经历了一个融合为一体的过程,从文献看,至少在春秋时期,人们已经认为虞、夏、商、周四代具有血缘关系:

有虞氏禘黄帝而郊喾,祖颡项而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀。祖颡项而宗禹。殷人禘喾而郊冥。祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷。祖文王而宗武王。(《礼记·祭法》)

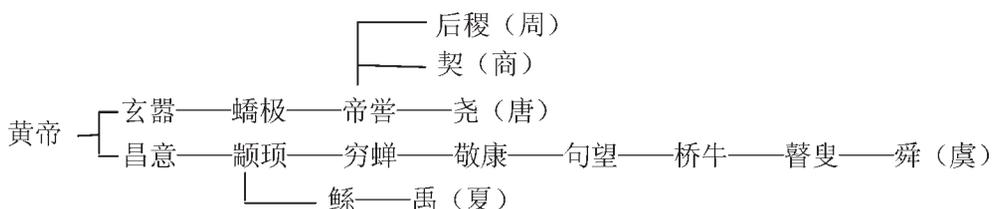
相似的文字还见于《国语·鲁语》,在这些记载中,最重要的人物是帝喾,他成为虞、商、周人的共同祖先。帝喾的这一特殊地位在《大戴礼记·帝系》表现得更为清楚:

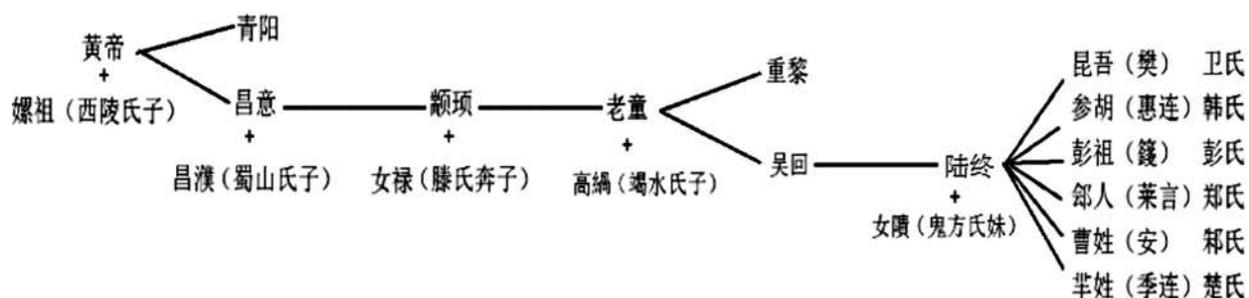
帝喾卜其四妃之子,而皆有天下。上妃有郤氏之女也,曰姜原,氏产后稷;次妃有城氏之女也,曰简狄,氏产契;次妃曰陈隆氏,产帝尧;次妃馭訾氏,产帝挚。(《大戴礼记·帝系》)

明确表示虞、商、周三代都是帝喾的后裔,帝喾超越了原本始祖契、弃,成为更早的男性祖先。

显然,帝喾并非事实上的祖先,而是后人追认的祖先。帝喾是为了适应族群的扩大和构建一个共同的血缘体系而追认的共同祖先,也就是说,古人为了族群扩大和融合的需要,通过追认更远的共同祖先,建立起一种虚拟的血缘体系^[3]。

虚拟血缘体系出现之后,不同人群通过追认共同祖先融合为同一个血缘单位。虚拟血缘关系的产生和推广,使得中国在历史早期表现出巨大的人群融合优势,为大地域国家的建立奠定人群基础。虚拟血缘关系在以后的国家、社会进程被广泛接受,成为日常观念中的重要组成部分,这种观念反映到史学文献中,即是天下一体的叙事体系,如《史记·五帝本纪》及其他文献提供的体系表明,虞、夏、商、周四个朝代皆纳入同一个血缘体系当中(见下图)。





历史早期的四个主体王朝皆融合到黄帝谱系中。另外,《大戴礼记·帝系》还为我们补充了一个主体王朝之外的谱系(见上图)。

在这个谱系中,东夷、荆蛮、巴蜀地区的族群也融入黄帝集团,其所借助的虚拟祖先是颛顼。

在早期主流的认识和认同中,黄帝成为虞、夏、商、周主体王朝和周边政治伙伴的共祖。这个体系当中,包含着一个由帝喾为纽带的中原族群集团和一个以颛顼为纽带的外围族群集团,最终都归并到黄帝集团之中。

在主流认同体系之外,还存在着另一个认同团体,即炎帝集团,古文献中的共工、烈山、姜、吕、许、纪等皆炎帝之后。

随着时代的发展,国家建设和社会融合加强,黄帝体系和炎帝体系的融合趋势也日益明显,这在虚拟血缘关系的构建中也有所反映,如:

昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。(《国语·鲁语》)

黄帝体系和炎帝体系归于同一虚拟祖先——少典。但这种融合没有成为共识,黄帝和炎帝及其族群的相对独立地位被保留下来,成为中国早期并立的两大祖先,也成为“炎黄子孙”一词的来源。

综合分析《礼记·祭法》《国语·鲁语》《大戴礼记·帝系》《史记·五帝本纪》等资料,可以看出早期族群融合大致有三个高峰期。第一个高峰期是追认帝喾为共同始祖,大致完成中原地区各部族的融合。第二个高峰期是追认黄帝为共同始祖,将中原地区的族群系统与周边的东夷系统、荆蛮系统、巴蜀系统整合在一起。这一高峰期内的关键人物是颛顼,周边系统大多是通

过颛顼进入到黄帝体系之内。第三个高峰期是黄帝系统与炎帝系统的融合,两者试图统一到少典,但这一过程没有最终完成,黄帝系统和炎帝系统的相对独立性被保留下来。

虚拟血缘使人群突破血缘限制,把不同血缘单位融合在一起,形成大的跨血缘群体。在这种情况下,国家的扩大是通过人群的扩大实现的,人群融合为一体,相应地把土地等资源也融合为一体。由于没有军事征服等表面上的扩张过程,使国家土地和资源的扩大掩盖在了人群的扩展之下。

同时,在社会运行方面,原血缘单位依然遵循血缘原则,但跨血缘群体组织的运行则无法完全遵循血缘原则,而必须辅以地缘、等级等其他方式。以禅让制为例,禅让制并非一种稳定的制度,而是群体融合突破血缘单位形成跨血缘群体之后,原本在各血缘单位内部按血缘传承权力的模式不再适用,而由各血缘单位协商产生最高权力的一种短时期内的过渡方式。这种权力产生方式已经突破了血缘关系原则,而带有地缘性。只是由于虚拟血缘关系的存在,地缘关系被掩盖在了血缘关系之下。

二、祖先神的宗教化和国家化

国家开始形成后,虚拟血缘关系作为族群融合的枢纽也成为国家构建的重要因素,政治化日益明显。血缘关系的政治化和国家化,主要由祖先神的宗教化和国家化两个方面完成。

祖先神的宗教化主要包括两个方面,一是祖先与上帝的血缘关系;二是祖先神的泛神化。

祖先与上帝相联系,在商、周之际十分明显,商、周皆称自己祖先为上帝之子,例如《诗经》中有:

天命玄鸟,降而生商。(《诗经·商颂·玄鸟》)

商人祖先契是上帝的儿子。

此外,还产生了国家首领为上天之子的思想,如《诗经·商颂·殷武》:

昔在中叶,有震且业。允也天子,降予卿士。实维阿衡,实左右商王。

《集传》有“允也天子,指汤也”,表明国家首领与上帝有虚拟的血缘关系。

王是上帝之子的观念,周人也接受并加以利用,如《尚书·召诰》有:

皇天上帝,改厥元子。兹大国殷之命,惟王受命。无疆惟休,亦无疆惟恤。

蔡沈注:“商受嗣天位为元子矣,元子不可改而天改之,大国未易亡而天亡之。”即上帝废除商王的元子地位,改以周王为元子,周人代商成为天下共主就获得了合理性。同时,从上帝有“元子”看,上帝还有“元子”以外的子,即上帝的儿子不止一个。

通过构建祖先与上帝的血缘联系,不同族群能够寻找到一个共同的信仰性祖先,使虚拟血缘模式获得了更广泛的适用范围。

祖先神的泛神化,是指祖先神突破了单纯的血缘属性,而具有了自然神的属性,同时权能不断扩大,拥有了自然神的权能。在商代甲骨文中,早期卜辞中有大量自然神,掌握着风、雨等自然力量,但到后期的记录中,几乎所有权能都由祖先神掌控,如:

隹上甲灾雨。(《合集》12648)

隹高祖亥灾云。(《屯南》2105)

求雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚

……(《合集》32385)

于祖乙求,王受年。(《合集》28274)

求年于示壬,吏翌……(《合集》28268)

己卯贞,求禾于示壬,三牢。(《合集》28271)

癸酉卜,于父甲求田。(《合集》28278)

其告秋上甲二牛。大吉。(《合集》28206)

辛巳卜,其告入水于上甲,祝大乙牛。(《合集》33347)

祖先能掌控云、雨、虫、水等自然因素,几乎取代

了自然神。

祖先掌控自然力,使之兼具祖先神和自然神两种属性。在原先的自然神灵中,有大量具有地缘属性的神灵,如社神、山神、河神等,现在其权能都由祖先神掌握,祖先神自然获得了地缘属性。这使得在许多具体事务的处理中,人们可能通过神灵的属性在血缘关系和地缘关系之间灵活转化,非血缘事务可以在血缘名义下进行,进一步削弱和掩盖了地缘特征。

血缘关系政治化和国家化的另一个过程是祖先神的国家化,这个过程同样包括两个方面:一是王室祖先神的国家化;二是国家神系统的建立。

王室祖先成为国家神灵,与国家的起源和形成同时进行。文献中的五帝时期,是首领祖先神国家化的早期阶段,《尚书·舜典》:“舜让于德弗嗣。正月上日,受终于文祖……月正元日,舜格于文祖。”《史记·五帝本纪》:“正月上日,舜受终于文祖。文祖者,尧大祖也。”尧的祖先文祖是国家的重要神灵,影响国家的政务处理。《尚书·尧典》:“岁二月,东巡狩……归,格于艺祖。用特。”记载舜巡狩归来祭祀艺祖。《礼记·曾子问》:“诸侯适天子,必告于祖,奠于祫……反亦如之。诸侯相见,必告于祫……反,必亲告于祖祫。”那么,艺祖则是指舜的近祖。禹在处理国家事务中,也向自己的祖先汇报,《墨子·非攻下》:“昔者三苗大乱,天命殛之……高阳乃命玄宫。禹亲把天之瑞令,以征有苗。”关于玄宫,《庄子·大宗师》有:

夫道,有情有信,无为无形……颛顼得之,以处玄宫。

颛顼得道后居玄宫,玄宫应是指颛顼之庙。而根据文献记载,禹为颛顼之后:

颛顼产鲧,鲧产文命,是为禹。(《大戴礼记·帝系》)

禹在处理国家大事时,在自己祖先的庙中进行。

文祖、艺祖和玄宫的例子说明,随着国与族的整合,王室祖先已经不再是单纯的血缘性神灵,同时也是带有政治性的国家的神灵。

到商代,祖先神的国家化已经完成。从甲骨文可以看到,商王的祖先可以影响政治、战争等各类人间事务,其福庇和惩戒范围已经远远

超出王族,成为整个国家神灵。

贵族的祖先也进入到国家神系统当中。《尚书·盘庚》有“兹予大享于先王,尔祖其从与享之”,即商王盘庚将贵族的祖先与自己的祖先一起祭祀,这里盘庚显然不是以子孙的身份致祭,而是以国家代表的身份致祭。甲骨文也有:

其侑蔑暨伊尹(《合集》30451)

己亥卜,壳,贞侑伐于黄尹亦侑于蔑。(《合集》970)

贞侑于爻戊。(《合集》3397反)

丁未卜,扶,侑咸戊。

丁未卜,扶,侑学戊不。

丁未卜,扶,侑咸戊、学戊乎。

丁未,扶,侑咸戊一牛不。(《甲骨缀合集》236=20098+20100)

伊尹、黄尹、蔑、爻戊、咸戊、学戊皆先臣^[4],与商王同受祭祀。可见,商代已经建立了一个以包括王室祖先、贵族祖先在内的国家神系统。神灵的国家化,使祖先神突破了血缘属性,拥有了国家属性和政治属性。

在国家神的系统中,祖先的政治属性超越了血缘属性,周原甲骨文中:

癸巳彝文武帝乙宗,贞王其邵祭成唐,鬯鬯艮二女,其彝牲血三豚三。凶有正。(《周原甲骨文》1)

贞王其求侑大甲,册周方伯……凶正,不左于受有佑。(《周原甲骨文》84)

以上卜辞记录的是周人在周原建庙祭祀商先王。周人归服于商王朝,以臣僚的身份祭祀国家的神灵,所以商王祖先也作为国家神受到周人的祭祀。周人不是以子孙的身份致祭,所以无涉“民不祀非族”的限制。这说明,在国家视角下祖先神的血缘属性已经被国家神的政治属性所超越。

早期国家通过虚拟血缘、祖先神的宗教化和国家化,使祖先神在血缘属性以外拥有了国家和政治属性。神灵群体既保留了血缘外表,又具有政治内涵,这使得血缘与政治、宗族与国家、亲疏与等级联系在一起,为早期国家提供了权力构成和组织方式的合理性支持。

帝与各级祖先神构成一个完整的等级化的祖先神灵系统,兼掌社会性职能与自然性职能,

为每个人提供今生的庇护与安慰,以及死后的归宿与依靠。可以说,祖先神体系基本满足了社会成员的信仰需求,这是中国最终发展出人本化的伦理文化体系而宗教色彩相对淡薄的重要原因。

虚拟血缘、祖先神的宗教化和国家化解决的主要是合理性的问题,即虚拟血缘解决了不同人群合而为一的合理性,祖先神的宗教化和国家化解决了国家权力固定于特定人群的合理性问题。但在具体的政治生活操作上依然存在重要问题,即王族成员的出身等级与其实际所控制的资源相适应的问题。在早期国家阶段,国家直接掌控的资源有限,很难为日益扩大的王族成员提供与其身份相适应的土地、人口和财富,这使得血缘与政治、宗族与国家、亲疏与等级虽然在观念上已经形成融合,但在实际操作中却缺乏稳定的物质支撑和保障,无法在社会实践中实现真正的统一。这一问题的最终解决,是西周的建立和分封制的发展。

三、分封制、宗法制与姻亲制下的血缘与地缘

中国历史早期血缘与政治的最终融合,要归功于西周分封。西周分封之所以能促成血缘与政治的融合,与西周早期能够提供丰富的资源来满足亲疏关系向等级关系转化有关。

分封制产生的机制是国家拥有征服扩张的武力,但没有长期稳定治理社会的能力,从而采取委托武装集团维持征服地区稳定而形成的制度。维持分封制的前提是国家拥有可以足够支配的土地和人口。

夏王朝的公共权力主要是在公共治水工程中形成的,战争和征服因素较少,没有大量用于分封的土地和人口。所以,夏王朝虽然也与周边部族进行战争,但授民授疆土的分封始终没有成为主流。

商人是通过战争建立起来的国家,在打败夏王朝的过程中获取了可以支配的土地和人口,从而使分封成为重要的国家组织形式。但是,商人最初征服的地区主要是夏王朝的核心区,集中于今天豫西、晋南一带^[5],地域狭小。

另外,通过战争手段征服的主要是夏王朝的核心集团,其他大多数地区则通过抚柔手段招附。所以,商朝最初能够用于分封的土地和人口资源有限,这使得商代的分封并不发达。商王朝稳定以后,开始向外开拓领土,将获得的土地和人口资源分封给有功的臣属。商代的分封是长时段内、分散进行的,这使得商代分封具有以下特点:一是没有完善的成系统的制度;二是零散分封的诸侯间很难形成明确的等级关系;三是土地和人口多分封给有功人员,不能集中于王室子弟,没有充足的资源把商王室的血缘亲疏直接转化为政治等级。所以,商代虽然已经在观念上完成血缘关系的政治化,但在实际的政治操作上没能把血缘和政治、宗族和国家、亲疏和等级真正融合在一起。商代的任官制度中表现出明显的尚功特性,即是体现之一。

周代的分封则不同。周人先是通过牧野之战,一举占领商人的中心区域:

武王遂征四方,凡敦国九十有九国,截历亿有十万七千七百七十有九,俘人三亿万有二百三十,凡服国六百五十有二。(《逸周书·世俘解》)

然后通过周公三年东征,消灭了商王朝中心之外的其他地方势力:

周公相武王,诛纣伐奄,三年讨其君,驱飞廉于海隅而戮之,灭国者五十,驱虎豹犀象而远之,天下大悦。(《孟子·滕文公下》)

通过这些战争和征服,也通过迁置商遗民于洛邑、薄姑、关中等地区,造成了广大迁出地区内的权力真空,获取了大量可支配的人口和土地资源,为规模化的分封提供了物质基础。西周的分封是在短时期内、较为集中地进行的,这使得西周分封具有了不同于商代分封的特点:一是可以建立完善的系统的分封制度;二是可以建立明确的诸侯之间的等级关系;三是有充足的资源可以将王室血缘关系通过分封转化为现实中的政治关系。《左传》昭公二十八年载:“武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人。”《荀子·儒效篇》记载:“(周公)兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三。”《左传》僖公二十四年富辰说:“昔周公吊二叔之不咸,故封建亲戚,以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、

鲁、卫、毛、聃、郟、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇,文之昭也。邰、晋、应、韩,武之穆也。凡、蒋、邢、茅、胙、祭,周公之胤也。”这些表明,周王室的子弟通过分封成为诸侯,血缘亲疏转化为政治等级。

由于西周的分封使王室的血缘亲属直接转化为政治权贵,政治与血缘、宗族与国家、亲疏与等级融合在一起,所以血缘关系同时也是政治关系,西周由是建立起宗法制。宗法制的前提是血缘与政治、宗族与国家的高度融合,此前的各个时代,王室都没能取得足够的资源完成这一转变,而周代则通过对商王朝政治、疆域和制度的继承,最终完成了这一转变。宗法制的建立,使国家政治体系表现为血缘体系,地缘关系被血缘关系的表象所遮蔽。

把王室亲属转化为诸侯的同时,周王室还加强了与其他政治实体的婚姻关系,通过普遍的政治婚姻与异姓诸侯也结成血缘关系,《仪礼·覲礼》载:

同姓大国,则曰伯父。其异姓,则曰伯舅。同姓小邦,则曰叔父。其异姓小邦,则曰叔舅。

这就使得周王与天下诸侯皆成兄弟甥舅,在日常的国家生活中,政治关系以血缘关系的形式出现出来。由此,整个国家中的等级关系、地缘关系都被血缘的外衣掩盖了起来。

周初的分封制度、宗法制和姻亲制相结合,解决了政治与血缘、宗族与国家的融合问题,使之合而为一,成为西周制度的重要特色和贡献。王国维在《殷周制度论》中言:

周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制,君天子臣诸侯之制;二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制。此数者,皆周之所以纲纪天下……^{[6]453}

无论立嫡制还是庙制,都是由宗族与国家完全融合而衍生出来的新变化,这些制度在西周之前已经有其端倪。只是在西周以前,因为政治与血缘没有完全融合,国家与宗族的互动中,不必然涉及政治、等级、土地、人口、财富等资源的分配与继承等问题,所以没有加以细化和制度化。而到西周以后,政治与血缘融合,国家与宗教的关联必然涉及到资源的分配与继承问题,

所以对于其中涉及资源分配与继承的部分加以强化。而嫡庶身份、祭祀地位等恰恰关乎现实中的政治、经济利益分配,所以极受重视。可以说,商周制度的差异,是政治与血缘融合程度的差异导致的。

中国早期国家形成过程中,充分利用虚拟血缘关系扩大族群。同时,通过祖先神的宗教化和国家化,使国家政治呈现出浓厚的血缘色彩,西周时期的特殊历史机遇,使周人有充足的资源把血缘亲属直接转化为政治贵族,实现了政治关系与血缘关系的相互转化。血缘关系的政治化,在中国产生了深远的影响,后世国家组织形式中宗族一直发挥着重要作用,并成为中国历史发展进程中的重要特色。

就中国早期国家中的血缘关系与地缘关系的作用而言,地缘关系的作用和地位并不弱于血缘关系。但是,由于血缘关系同时也是政治关系,在处理国家、社会生活中拥有更高的灵活

性和更广的适用性,在社会运作中的表面上占有更突出的地位,实际也发挥了重要作用的地缘关系很多时候被血缘关系掩盖起来,使整个中国先秦时期的政治、社会都呈现出强烈的血缘色彩。

参考文献

- [1]恩格斯.家庭、私有制和国家的起源:序言[M]//马克思恩格斯选集:第4卷.北京:人民出版社,2012.
- [2]晁天义.重新认识国家起源与地缘、血缘因素的关系[J].史学理论研究,2014(2):66-77.
- [3]徐义华.祖先神认同与商周时期的族群认同观念[J].南方文物,2014(4):90-97.
- [4]朱凤瀚.商人诸神之权能与其类型[M]//尽心集·张政烺先生八十庆寿论文集.北京:中国社会科学出版社,1996.
- [5]郑杰祥.试论夏代历史地理[M]//夏史论丛.济南:齐鲁书社,1985.
- [6]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959.

A Brief Discussion on the Blood and Geographical Relations of Early Countries in China

Xu Yihua

Abstract: In the process of the formation of China's early state, the integration of groups was accomplished through common virtual consanguinity, and the integration of clans and states was realized through the religion and nationalization of ancestral gods. The final integration of consanguinity and politics in the early period of Chinese history owes to the separation of feudal powers in the Western Zhou Dynasty. The reason why the separation of the Western Zhou Dynasty contributed to the integration of consanguinity and politics was related to the fact that the early Western Zhou Dynasty could provide abundant resources to satisfy the transformation from kinship to hierarchy. During the Western Zhou Dynasty, the centralized feudalism, through feudalism, patriarchal clan system and in-laws system, made the national political system merge into consanguinity system. The integration of clan and state, consanguinity and politics makes the political relations manifest by consanguinity. Consanguinity has higher flexibility and wider applicability in dealing with national and social life, and occupies a more prominent position in the superficial form of social operation, which makes the actual geographical relationship, which also plays an important role, concealed by blood relationship, and makes the whole Chinese politics and society in the pre-Qin period show the characteristics of strong consanguinity.

Key words: virtual consanguinity; ancestor; consanguinity; region

[责任编辑/原 孟]



礼、宗教与中国早期文明的演进模式

曹建墩

摘要:中国早期文明的演进路径,大致可以分为以世俗政治秩序为核心的中原模式,以及以神权政治为核心的神权模式。良渚、红山文化时期等神权政体走的是无限扩大神权的路径,采取了以个人为取向的政治策略,为了维护贵族统治,在宗教祭祀上消耗大量能量,从而导致缺乏自我更新调整以及应变能力。中原地区社会复杂化进程中,形成以祖先崇拜为核心的宗教体系并被政治化、礼制化,从而形成繁复的丧葬、祭祀礼仪制度。中原的礼治策略是一种世俗化、理性化的政治治理方式,具有集体取向,其导向为一种道德政治。这种以内聚力、集体协作、伦理道德取向为特征的礼治,更容易整合各族群进而凝聚成更高级的政治团体,在中原地区文明化进程中发挥了非常重要的作用。

关键词:史前社会;礼制;宗教;文明化;道德政治

中图分类号:K234.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0030-08

礼与宗教祭祀的关系,学者探讨很多^{[1]290-291},“礼”的最初含义是将祭品奉献于神灵,来祈求神灵的福佑,这已是学界共识。上天崇拜与祖先崇拜是早期复杂社会与夏商周三代宗教信仰的核心内容,与之伴随的宗教祭祀在王权与早期国家形成过程中发挥着重要作用,直接影响到早期国家结构和政治格局的形成,并影响了上古礼制的性格。本文拟对礼与宗教的关系,以及早期礼制在文明演进中的功能作一探讨。

一、从家为巫史到绝地天通:宗教祭祀的礼制化

新石器时代的宗教形式主要是鬼神崇拜和巫术信仰。从新石器时代早期到龙山时代,宗教随着从村落到复杂的政治实体演进,也逐渐复杂而政治化、礼制化。宗教的发展也存在区域性差异,以及发展程度的不平衡性。

(一)新石器时代早期(约公元前7000年—公元前5000年):家为巫史

新石器时代早期阶段,氏族内部没有发生明显的贫富分化,氏族成员的社会地位基本平等,属于平等的农耕聚落社会^{[2]69-99}。各村落之间语言相通,有大致相同的经济生产模式、宗教信仰、习俗,并有一定的公共礼仪活动。在社会复杂化尚未发生、阶级尚未明显分化的情况下,基于人的宗教崇拜心理,这些原始礼仪对聚落成员的行为有所规范,但尚未形成制度性规定。

此时期,家户(household)是社区中主要的经济单位,也是直接与生态系统发生关系的最基本的社会群体,以家庭为单位或者以聚落为单位的宗教祭祀成为典型的宗教活动形式。如内蒙古兴隆洼文化遗址(约公元前6200年—公元前5200年)中尚未发现独立于居住区之外的祭祀区,推测当时的很多祭祀活动是在居住区内或室内举行的,少数房屋具有居住兼祭祀的双重功能。兴

收稿日期:2019-10-25

作者简介:曹建墩,男,河南大学历史文化学院副教授、博士生导师(河南开封 475001),主要从事古代礼学、思想文化史、出土文献、古文字学等方面的研究。

隆洼文化流行人面雕像,尤其是妇人雕像。白音长汗遗址北区房址(F19)内发现一尊通高36.6厘米的石雕妇人像^{[3]164},应与当时人的祭祀活动与女神崇拜有关,是聚落居民集体供奉的神祇。河北易县北福地遗址数座房址中出土有刻陶假面具,形制大者与真人面部基本相同,小的10厘米左右。人形面具四周有小穿孔,眼睛部位镂空,可以佩戴于人面部。推测这些面具是居住区内进行巫教礼仪活动时使用,可能是巫师法器^{[4]110-134}。巫术也是此时期的宗教形式之一。华北和东北地区流行陶塑面具与人面雕像,应与原始巫术有关。从出土巫术法器来看,巫覡应已出现,但尚未挣脱氏族血缘组织,也没有特权,但凭借其巫医、巫术知识技能等获得人的尊崇。

宗教的区域性差异也比较明显。燕山南北与辽西地区的宗教祭祀有使用玉器传统,如白音长汗遗址出土有玉管、玉玦、玉蝉等^{[5]308-310};宗教崇拜中有陶人面像、妇人像、石雕人像、龙、山顶石圆圈祭祀遗迹等^{[3]164},尤其是女神像传统悠久而普遍。而黄淮地区的裴李岗文化贾湖遗址(约公元前7000年—公元前5500年)中则有龟灵崇拜以及相关的宗教礼仪活动^{[6]456-461},祭祀遗存质略无文。

(二) 贫富分化与社会复杂化阶段(约公元前5000年—公元前3000年)

大约公元前五千纪,史前文化进入一个转折点,聚落数量急剧增加,人口迅速增长,地区间的文化交流与融合进一步加强,社会开始发生变化。尤其是在公元前四千纪以后,社会等级化的现象普遍出现,血缘组织内成员存在贫富分化,社会结构开始复杂化,体现于考古学上有:出现宏大的礼仪建筑,随葬精美随葬品的贵族墓葬;社会复杂化,修建有围墙的聚落;贵族权力与神权联系;等级化社会组织兴起,各考古学文化区呈现跨越式发展。这一切都意味着社会形态将发生本质的变化。

此时期,以家庭为中心的巫术祭祀进而扩展至区域性的公共宗教祭祀,由于地区间的文化互动增强,各种礼仪知识、文化交流也逐渐增加,导致大范围内某些共同信仰的形成^[7]。例如,红山文化大型公共宗教性礼仪建筑成为区域性的公共宗教活动中心,而红山文化各地区出土玉器的风格、形制却基本相似,表明红山文化分布范围

内具有大致统一的宗教信仰和公共礼仪体系。红山文化祭坛、女神庙、积石冢具有礼仪中心的性质,当时很可能已经出现了比较高级的社会组织形式。红山文化最高层次的辽宁凌源牛河梁坛庙冢遗址,体现了王权与神权的结合。当时为建造巨型公共建筑物调动组织了很大的社会力量,采石、制玉、制陶已有相当专业化的分工,还出现了神职人员等特殊阶层,表明已存在高于氏族部落的政治实体^[8]。但是这种政治体统治方式具有强烈的巫术色彩。

原始宗教礼仪也在经历着重组与革新,向制度化、复杂化方向演进,一些发达地区如神权色彩明显的红山文化时期,具有了宗教礼仪体系。红山文化的分布区域内,权贵阶层控制了礼仪玉器的生产,掌控了社会控制权力,并利用宗教来神圣化这种权力。从凌家滩文化的祭坛、墓葬随葬品差异和出土的各种不同用途的玉器,也可以看出这个时期已经出现贫富分化与不同的社会等级,初步有原始祭仪,并且表明一种比较成熟的宇宙观和与之相关的宗教观念形成,与天地沟通的宗教占有特别重要的地位,而神圣的沟通权已被特殊阶层垄断^{[3]496}。

各地的宗教信仰与原始礼仪也存在区域差异。燕山南北与辽西地区的宗教礼仪与信仰延续了更早的传统并有所发展,比如动物崇拜、女神崇拜与祭祀、人面雕像、公共性祭祀场所等。黄河流域仰韶文化的宗教信仰和宗教礼仪具有自己的特征。如河南灵宝西坡遗址和甘肃秦安大地湾遗址都发现有大房子。西坡遗址房址F105占地面积516平方米,房址F106室内面积达240平方米,是目前发现的同时期最大的两座单体房屋建筑遗迹^{[9]12}。大地湾遗址F901是一座由前堂、后室和东西两个厢房构成的多间式大型建筑,原来面积当在300平方米以上^{[3]236}。陕西扶风案板村遗址的3号建筑面积有165.2平方米,周围灰坑内出土不少陶塑人像^{[3]238}。这些面积较大的建筑应是举行大规模公共活动的场所,是礼仪中心。这些考古发现也表明,仰韶文化对大型公共建筑高度重视,重大社会活动、礼仪行为多在公共性建筑内进行,仰韶文化的宗教信仰应是以祖先崇拜为主,祭祖礼仪具有内聚性、氏族向心性特征,具有集体取向。从考古材料看,仰韶文化社会分层程度较低,比较重视社群内部成员的

团结与凝聚,而公共礼仪活动非常有利于氏族的团结与凝聚力,大大增强氏族成员的情感认同与集体认同。

(三)新石器时代晚期(约公元前3000年—公元前2000年):绝地天通

从公元前3500年左右开始,黄河中下游、长江中下游和西辽河流域等主要文化区的文明化进程均呈现出加速发展趋势。种种证据表明,已经出现可以控制一定地区和大量人口的政治组织以及掌握了世俗和宗教权力的社会上层。在公元前3000年左右,一些文化和社会发展较快的地区开始相继进入初期文明阶段^[10]。

此时期是原始宗教的发展演进期,上古“家为巫史”的情况到了龙山文化时期发生了巨大变化。权贵阶层认识到宗教祭祀在巩固领导权、维护社会秩序方面可以发挥巨大作用,因此开始垄断控制宗教祭祀权力,作为宗教信仰的祭祀较早地被纳入礼制体系,与社会等级制结合,成为维持世俗政权的工具。《国语·楚语下》有“绝地天通”的记载:

及少皞之衰也,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。蒸享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不黷其为,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,是谓重、黎绝地天通。^{[11]514-515}

张光直先生指出:“这个神话的实质是巫术与政治的结合,表明通天地的手段逐渐成为一种独占的现象。就是说,以往经过巫术、动物和各种法器的帮助,人们都可以与神相见。但是社会发展到一定程度之后,通天地的手段便为少数人所独占。”^{[12]29}颛顼以政治权力整合分散的巫教^①,使少数氏族贵族阶层控制了交接上天的权力,通天成为权贵阶层的垄断性权力。上天崇拜在中国早期文明中具有神圣至上的地位,它是世俗王权合法性的终极依据,天的信仰也是社会公权力形成的神圣依据。垄断交接天人的手段是早期社会权贵阶层获得政治权力的重要手段。

从《尚书》记载可以看出尧、舜、禹三位邦国联合政体的首领本身拥有祭祀权、战争征伐权。考古资料也表明,早期复杂社会的王权也是集军

事征伐权、宗教主祭权于一身,这是中国文明演进进程中的一大特色。陶寺遗址大墓中发现有宗教礼仪用器玉琮和玉璧,同时还发现有鼉鼓、特磬等礼器,这些器物多与玉石钺共出于大墓中。我们知道,斧钺曾经是军事民主制时期军事首领的权杖,后来演变为王权的象征物^{[13]1-3},这种随葬品的组合方式,表明墓主人不但拥有军权,也拥有宗教祭祀权。良渚文化遗址中也有玉钺和玉琮(还有玉冠)在同一墓葬中出土,它“是良渚社会宗教与世俗权力密切结合的一个浓缩的反映”^{[14]293}。反山M12出土玉钺上刻着神徽^[15],也是良渚文化中神权和世俗权力结合紧密的生动写照。

在早期社会复杂化的背景下,宗教信仰与祭祀仪式可以赋予部族邦国首领一种卡里斯马(charisma)的“圣王”气质,为其政治统治赋予神圣性、合法性。

二、文明演进模式与不同的政治策略

考古材料表明,中国史前文化的发展是多源性的,文明的起源是多中心而又具有一统性。中原地区与周边地区的文明生成模式并不完全相同^②,大致可以分为以世俗政治秩序为核心的王权模式,以及以宗教巫术为核心的神权模式^[16]。

神权模式以红山文化、良渚文化为代表。赵辉先生指出,自然条件较好的东部、南部地区,社会复杂化和社会分层化程度较高。随着社会等级的确立,这些地区发展出一套复杂的等级象征系统。聚落和聚落群之间也有清晰的等级秩序,社群开始分化。为了维护和巩固这种等级秩序,宗教发挥着至关重要的作用^[17],如红山文化、良渚文化都显示出神权体制复杂化水平之高。早期复杂社会的社会系统相对脆弱,为了维系与强化宗教的意识形态主导地位,统治集团于是花费大量的物力人力建造大规模的祭坛神坛,制作宗教性礼器,举行神秘庄严的祭祀礼仪,将宗教祭祀和意识形态的控制与权力运作结合起来。一般而言,早期复杂社会中的玉礼器、蛋壳黑陶、陶礼器均属于奢侈品,权贵阶层往往在这上面消耗大量的能量(人力、物力、财力等),以显示首领的威望,吸引更多的支持者和追随者。良渚

文化的玉璧、玉琮等重要礼器通常装饰繁缛，上雕刻有神像，具有极强的视觉冲击力，可以对人造成心灵的威慑。权贵阶层控制了这些神圣的礼器，可以使民众对其臣服，实现政治控制。更重要的是，玉礼器也是交接上天的法物^{[18] 10-11}，对玉璧、玉琮等礼器的占有，就是对交接超自然力权力的占有，是早期权贵阶层沟通人神关系，获取并强化世俗权力的重要方式。综合考古材料，良渚、红山文化等神权政体，其宗教组织即世俗社会的管理组织，走的是无限扩大神权的路径^[16]。

南方江汉平原的石家庄文化也为宗教巫术迷信所笼罩。位于石家庄古城西北部的邓家湾遗址，是一公共宗教祭祀礼仪场所，发现有屈家岭文化期的祭台和大型筒形器遗迹，石家庄文化期的套缸遗迹，以及大量陶塑动物、陶人面偶像、红陶杯等。这些罕见遗迹遗物与宗教祭祀有关^[19]。石家庄古城内西南部的三房湾是另一个宗教祭祀中心，发现有十万件以上的厚胎红陶杯残件^{[20] 227-228, 280}，表明当时宗教祭祀比较频繁。在石家庄古城西印信台遗址发现了人工黄土台基和套缸等遗迹，推测这里属于石家庄文化晚期多次进行祭祀活动的特殊场所，也是目前发现的长江中游地区规模最大的史前祭祀场所^[21]。石家庄文化尤以宗教礼仪玉器为特色。玉器造型丰富，有人头像、飞鹰、猪龙、蝉、璜、管等。玉雕动物应是佩带或缀于某物体上作为一种通神的法器，也可能这些动物形象是石家庄先民崇拜神灵的形象。石家庄文化中的玉人头像基本都具有“头戴冠帽、菱形眼、宽鼻、戴耳环和表情庄重”的特征，它们可能代表着石家庄先民尊奉的神或巫师的形象^{[3] 669}。总之，大量考古材料表明，长江中游地区的巫神信仰炽盛，在宗教形态上尚处于原始的灵物崇拜阶段，大量的陶塑、玉雕动物以及人面的盛行，应与这种宗教观念有关。石家庄文化代表的是一个巫教气氛浓厚的神权政体，宗教热情和宗教信仰是人群凝聚、社会公共工程修建等集体项目的核心动力，巫教祭祀是重要的政治统治策略。

英国考古学家柴尔德指出，巫术盛行的国家直接破坏的财富远甚于其间接创造出来的财富，对于早期文明社会来说，过度僵化的宗教体制可能会削弱社会的应变能力，并成为阻碍社会发展的桎梏^③。良渚文化制作宗教玉器，修建遍布各

地的祭坛更是耗费大量的人力、物力资源，不利于财富的积累，从而导致社会发展畸形，削弱社会的自我更新调整以及应变能力。很多学者认为，良渚文化的崩溃消亡，红山文化及石家庄文化没有发展至更高阶段的国家形态，极可能与其神权体制有关^{[22] 104-119}。

在文明化进程中，中原地区的演进轨迹不同于周边文化的神权模式，具有重实用与重血缘人伦的理性色彩，形成了积极进取、刚健有为、务实内敛的文化性格。高江涛先生曾提出“陶寺模式”的概念，并根据陶寺文化指出其特征之一是文化和社会发展的务实性与世俗性^{[23] 38-46}。中原龙山文化的文明演进模式大致可以称为世俗王权模式，有别于以良渚文化为代表的神权模式。

考古学材料表明，仰韶与龙山时代的中原缺少红山文化的坛、冢、女神庙和玉猪龙，没有良渚文化的玉器、大型祭坛、高台墓地，甚至没有屈家岭和石家庄那样的玉人玉雕和大型祭祀场所^[24]，与周边地区相比，龙山时期的中原社会缺少宗教巫术色彩，缺少大型祭祀遗存考古学记录^[25]。从玉礼器看，良渚文化之后散见于中原龙山文化体系的玉琮、石琮，一般形体矮小，纹饰简单，而未见到如良渚玉琮上繁缛的兽面纹；陶寺遗址中出土的玉钺多素面，也未见如良渚钺上的神人兽面纹及鸟纹，宗教色彩已相对淡薄，更重在权力和财富等世俗观念的体现^{[26] 466-477}。其中陶寺遗址出土的鼍鼓、石磬和彩绘蟠龙纹彩陶是王室权威的象征性礼器，与石家庄文化、红山文化巫术色彩浓厚的礼器不可同日而语。陶寺器物制作多是用于日常生活和生产的陶、石器，即使与祭祀有关的器具也多是以酒器、食器等容器构成的礼器^{[27] 235-244}。

中原文化的世俗化、理性化特征，其形成原因比较复杂，一个重要原因是与中原地区战争频繁有关。一方面，中原地区由于资源相对匮乏，社会分化程度普遍较低，社会的主要矛盾更多体现在聚落之间和聚落群之间的利益冲突，而非社群内部，社群之间的冲突和暴力似乎是其社会生活中的重要内容^[25]。另一方面，中原地区处天下之中，自然条件优越，容易吸引周边族群的内迁或入侵^[28]，属于四战之地。据《史记·五帝本纪》记载，华夏集团的黄帝与东夷集团蚩

尤曾战于涿鹿之野,尧舜邦国联盟曾对三苗、契、蚩尤、九婴、大风、封豨、修蛇等敌对势力进行征讨^[29] 93-120。如李泽厚先生指出,事关生死存亡的战争使巫术的非理性成分日益消减,理性因素增强^[30] 25,同时,由于中原地区的动荡与冲突,也使中原社会的上层形成一种务实的实用主义态度和开放心态来维护政治秩序;此外,中原乃是东西部两大板块文化的交流融合之地,中原文化吸四方文明之精华,因而具有开阔视野和兼容并包的开放胸襟,这也有助于其理性精神的生长。

考古材料显示,新石器时代曾经灿烂一时的红山文化、良渚文化、凌家滩文化、石家河文化等史前文化,进入龙山时代后由于种种原因导致政治组织以及文化传统衰落,最终未能跨入更高的国家阶段,而中原腹地的二里头文化则异军突起,最早进入多元一体的王国文明阶段。其原因,学者或从环境和经济因素解释,或从中原的地理区位优势、气候变迁、大禹治水对于社会的整合等各角度作了解释。一般而言,从早期复杂社会演进到文明国家阶段,需要两个基本条件:一是生产力的发展能够生产更多的剩余产品,从而为复杂社会向更高的政治体演进提供物质资源和经济基础;二是在上层建筑领域有进步的制度,即良好的社会制度以及孕育、推进和维护这一新制度的意识形态,本文主要关注后者。在文明化进程中,中原地区采取了一种适合的政治策略,这就是礼治,它是促使中原社会迈入国家阶段的重要因素。这一礼治策略是一种世俗化、理性化的政治治理方式,它是一种集体取向的合作策略。

据学者研究,早期复杂社会的二重过程领导策略有两种,一种是网略策略(network),一种是合作策略^[31]。

网略策略是一种个人取向的政治经济策略,它的维系依赖于以个人为中心的统治策略,神权模式的早期政体,如上述红山文化、良渚文化都较多的利用这种政治策略,在宗教上以垄断控制天人交接关系为手段,使少数高级贵族或家族的权力合法化,这种政治策略具有垄断性特征。在这种以个人为中心的统治策略中,神权体制有利于珍贵资源向权力中心阶层集中,促进政治体的迅速发展,但这种策略有很大的不稳定性,政治

经济系统具有脆弱性和易于僵化等弊端,难以应对自然灾害的挑战,如红山文化、良渚文化等神权政体都存在这一问题。

合作策略的社会则主要采取集体取向的政治策略,集团利益被置于贵族个人的身份之上,集团内部的差异较小,社会内部成员的团结凝聚可能通过公共礼仪活动,以及通过对公共工程的投入而得以强调^[32] 229-230。中原龙山文化即采取这种集体取向的政治模式,推行了一种合作性的政治策略。如刘莉指出,龙山时期豫中和豫北地区的遗址极少发现厚葬、特殊的宏伟建筑以及奢侈品,但是有基于集体利益而修建的城,这样的聚落系统可以视为集体取向的政治实体^[32] 228。

中原地区采取集体取向的合作型政治策略的原因主要有以下几点:首先,中原地区面临着四周族群的威胁,这就要求各社群整合内部社会秩序,协调社群之间的矛盾,相互合作,从而共同对外^④。其次,中原旱地农业生产依靠自然降雨,加以各种自然灾害,农业生产不稳定,随着农业的发展,人口剧增与资源生产供应产生紧张,这就要求在农业技术和生产工具不发达的情况下采取适合的政治策略,以组织更多劳力从事农业劳作,从而生产更多的物资。不可否认,中原地区各族群的兼并融合中曾有过血淋淋的战争厮杀,但当中原邦国部族联合体形成后,大规模的战争主要发生在中原与三苗、东夷等周边族群之间。攘外必先安内,这就需要中原政体内部建立稳定的政治秩序以促进生产、调动各种资源,同时必须采取一种务实有效的政治统治策略,以应对周边族群威胁和自然灾害等多重压力。因此,中原各邦国之间的合作联合,强化组织管理是一种务实的选择。实际上,中原地区邦国林立,氏族血缘群体聚集,因而中原政体也就比其他文明发祥地(如埃及、苏美尔等)的居民更容易积累处理复杂群体关系的经验和政治能力,并在此基础上形成适合的政治统治方式,即下文所要论述的一种集体合作取向的道德政治(德政)。

需要说明的是,上述两种政治统治策略其实并不是非此即彼的、排斥性的,而是在一种政体或社会中可以共存的,只不过在史前复杂社会中,中原地区世俗政体和周边神权政体运用的政治策略侧重点有所不同而已。

三、中原早期社会的祖先崇拜与道德政治传统

氏族血缘组织的存在是认识中国古代礼制,尤其是早期社会礼制与宗教的关键,也是分析中原地区文明化进程的一个重要切入点。中原地区的文明化、国家化进程中,血缘组织并没有随着战争征服以及族群兼并被打破,不同家族或氏族在空间上杂居或插花式分布,反而继续成为国家与社会的基本单元或细胞,这已是古史学界的共识。如侯外庐先生曾指出中国古代文明社会的形成走的是“保留氏族制度的维新的路径”^{[33]1-17},张光直先生指出,中国国家起源中,城市与以前的氏族聚落具有连续性,社会组织结构中的血缘关系从氏族社会延续下来,包容了新的地缘关系^{[34]484-496}。考古资料也表明,龙山时期的社会是以父权家族为核心的“宗族—家族”结构形态,父权家族内包括多个父系家庭及其子女^{[3]798}。

血缘组织在早期文明进程中并未被斩断,其原因是复杂的,值得注意的是:其一,北方精耕细作的旱作农业生产模式需要农业生产者依附于土地而定居,人口流动性一般不强;再者由于旱作农业依赖天时,或受到自然灾害影响而具有不稳定性,这都导致生产者以族为单位聚居,以血缘纽带增加凝聚力,共同协作,从而增强应对能力。其二,在史前先民的观念中,血缘关系是最牢靠的,即使是人口迁徙也往往是族群的迁移,如周人先祖古公亶父、商人先祖王亥等迁徙都是族人共同迁徙,这也使血缘组织得以保留下来。其三,早期复杂社会的形成是以征服兼并融合的方式形成政治共同体^[24],其主要目的是获得统一农耕生产的领导权或组织权,从而建立更大的政治体,获得更多的财富,若非特殊情况,一般没必要对被战败族群屠戮殆尽,因此在这一进程中并未采取瓜分豆剖被战败族群的方式,而是保留了氏族基本组织^⑤。

经过长时期的兼并战争,从龙山晚期到二里头时期,中原政治体迅速膨胀,规模庞大,如何整合这些大小发展不平衡的邦国,以及处理低下的生产力与贵族阶层无节制的贪欲之间的矛盾,便成为早期政治共同体统治阶层首要考虑的问题。也正是由于父权血缘氏族组织的发达,以

及社会血亲观念的根深蒂固,导致早期政治共同体内非常重视以血缘纽带来整合族内关系。由于血缘亲情或族群之间存在姻亲关系,因此上古中国的政治统治更主要的是依赖一种道德机制,从而形成一种柔性的治理方式——礼治,礼成为社会整合的重要方式。《尚书·尧典》记载尧“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦。黎民于变时雍”,这种政治治理模式是建立在亲缘基础上的血缘政治模式,其中亲亲之德是其重要的理念,亲亲理念的落实便是礼仪制度。建立在亲缘关系基础上的规范准则,是早期社会“德”的重要内容,经过夏商周三代的发展,进而形成了一种以德礼为核心的治理模式,所谓“以德绥诸侯”(《左传·僖公四年》)、“我求懿德,肆于时夏”(《诗经·周颂·时迈》)、“德以柔中国”(《左传·僖公二十五年》)等表述即体现出这种道德政治的特征。

上文所述的中原地区集体取向的理性策略是一种建立在血缘氏族组织基础上,以祖先崇拜信仰为核心的礼制策略。当然,中原地区的族群邦国也祭祀天和其他自然神,陶寺文化的观象台和《尚书·尧典》《礼记》等文献的记载都表明早期中原社会存在天帝崇拜。但值得注意的是,第一,如商周两代所反映,周代对天的祭祀具有质朴、俭约取向,如《礼记·郊特牲》所言的“至敬不坛”“扫地而祭”,祭天只用一只牛牲,至少目前发现的殷商甲骨卜辞中尚见不到祭上帝的记录,种种资料表明,中原政体对上天的祭祀方式具有崇朴尚质的倾向,并不像良渚文化和红山文化以规模巨大的祭坛及玉礼器为特色。第二,史前中原地区的天地山川祭祀为权贵阶层所垄断,而祖先崇拜则具有普遍性,是庶民至贵族阶层的祭祀对象,祖先崇拜才是中原地区信仰的核心。

礼莫重于丧祭。早期社会为了凝聚氏族组织向心力和维护强化社会等级分层体制,祖先崇拜及相关的丧葬、祭祖礼仪是极其重要的方式,这在龙山时期及二里头文化的贵族墓葬、宗庙宫殿建筑、祭祀遗存中都有鲜明而充分的体现。以祖先崇拜为核心的礼仪制度具有信仰、伦理、政治等多重属性,它可以从多方面、多层面对政治秩序的和谐提供支持。祭祖不仅是维护政治权力的仪式,可以构建意识形态权力,而且社会成员基于共同的祖先信仰并参与公共祭祖活

动,可以促进共同的文化认同与政治认同,这对于增强贵族阶层与邦国成员的凝聚力,强化宗族成员的血脉联系,具有重要意义。可以说,建立在血缘氏族与祖先崇拜基础上的亲亲、血亲、族类意识与丧祭礼有机凝聚在一起,构成了早期华夏集团具有凝聚力、向心力的深层次精神动力,它是中原地区国家形成的重要助推力。中原社会的祖先崇拜与丧葬祭祖礼仪,其价值取向是集体主义的,理性的,它重视宗教的道德建构功能与人伦秩序建构功能,刻意淡化宗教色彩而强调祭祀的人文意义,这一集体合作取向、理性的礼制导向的是一种道德政治模式,它使早期复杂社会的政体具有一种向心力和凝聚力,在加强亲缘组织的团结,促进集体协作以应对各种挑战方面发挥了至关重要的作用。

因此,建立在集体取向的礼制基础上的社会容易导向一种道德政治。实际上,中原地区有一种渊源久远的道德政治传统。从《尚书》《礼记》文献记载看,上古圣王之所以具有政治威信,取得政治成功,关键是具有人格美德和功业盛德,体现为:圣王能够为民众谋福祉,博施济众,“协和万邦”,“成天下之大功”,具有“法施于民,以死勤事之,以劳定国,能御大灾,能捍大患”的功德,圣王个人且具有可以为百姓所效法的卡里斯马(charisma)式的人格魅力。譬如帝尧能“博施利物,不于其身”^[35]¹²⁰,尧能“以亲九族”“平章百姓”,“夏禹能单平水土,以品处庶类者也;商契能和合五教,以保于百姓者也;周弃能播制百谷蔬,以衣食民人者也”^[11]⁴⁴⁶。可见圣王之德更多的是关注公共权益,具有一种为民众服务的政治美德,这与上文我们强调中原政体政治策略的集体取向是可以相互印证的。而上古社会的祖先崇拜与宗庙祭祀、丧葬制度等礼仪制度又强化了崇德报功、报本反始、“克明俊德”等伦理道德观念,并成为中原社会的核心价值观,反过来又促进道德政治的进一步发展。

中原政体以世俗政治体系来组织整合宗教祭祀,并利用宗教信仰来建构用以稳固世俗政体的伦理道德、价值观、意识形态。宗教祭祀从属并服务于世俗政治导致宗教祭祀的理性化、礼制化,这是复杂社会向早期国家演进中宗教的重要特征,也是中原早期社会礼制的重要特征。

总之,建立在氏族基础上的中原农耕民族,

其以内聚力、集体取向为特征的政治策略更容易联合凝聚各邦国部族形成更高级的政治团体,中原之所以在邦国林立的史前时期异军突起,较早迈入文明国家,这种理性的礼治传统和务实的礼治策略起到了重要作用。

注释

①徐旭生先生认为颛顼“属于华夏集团,但是受东夷集团的影响很大”,参见徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社1985年版,第74-86页。②韩建业将早期文明演进分为“中原模式”“东方模式”和“北方模式”,参见韩建业:《原史中国:韩建业自选集》,中西书局2017年版,第180-193页。③转引自陈淳:《文明与国家起源的理论问题》,载于《考古学的理论与研究》,上海书店出版社2007年版,第227-228页。④魏兴涛认为,龙山时期中原城址的出现是中原集团与其他集团(如东夷)冲突的反映。参见魏兴涛:《中原龙山城址的年代与兴废原因探讨》,《华夏考古》2010年第1期,第49-58页。⑤这种策略方式作为一种传统在西周灭商分封时仍然沿用,如周天子封鲁国时赐给“殷民六族”“殷民七族”,封晋国时赐有“怀姓九宗”(《左传·定公四年》)。

参考文献

- [1]王国维.释礼[M]//观堂集林:第1册.北京:中华书局,1959.
- [2]王震中.中国古代国家的起源与王权的形成[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [3]中国社会科学院考古研究所.中国考古学·新石器时代卷[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [4]河北省文物研究所.北福地:易水流域史前遗址[M].北京:文物出版社,2007.
- [5]内蒙古自治区文物考古研究所.白音长汗:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:科学出版社,2004.
- [6]河南省文物考古研究所.舞阳贾湖[M].北京:文物出版社,1999.
- [7]李新伟.中国史前玉器反映的宇宙观:兼论中国东部史前复杂社会的上层交流网[J].东南文化,2004(3):66-71.
- [8]苏秉琦.辽西古文化古城古国:兼谈当前田野考古工作的重点或大课题[J].文物,1986(8):41-44.
- [9]中国社会科学院考古研究所,河南省文物考古研究所.灵宝西坡墓地[M].北京:文物出版社,2010.
- [10]李新伟.最初之中国的考古学认定[J].考古,2016(3):86-92.
- [11]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.
- [12]张光直.美术、神话与祭祀[M].沈阳:辽宁教育出版社,2002.

- [13] 林沄. 说王[M]//林沄学术文集. 北京: 中国大百科全书出版社, 1998.
- [14] 谢维扬. 中国早期国家研究[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1995.
- [15] 浙江省文物考古研究所反山考古队. 浙江余杭反山良渚墓地发掘简报[J]. 文物, 1988(1): 1-31.
- [16] 李伯谦. 中国古代文明演进的两种模式: 红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想[J]. 文物, 2009(3): 47-56.
- [17] 赵辉. 以中原为中心的历史趋势的形成[J]. 文物, 2000(1): 41-47.
- [18] 张光直. 考古学专题六讲[M]. 北京: 文物出版社, 1986.
- [19] 严文明. 邓家湾考古的收获: 代序[M]//石家河考古队. 邓家湾. 北京: 文物出版社, 2003.
- [20] 石家河考古队. 石家河遗址群调查报告[M]//南方民族考古: 第5辑. 成都: 四川科学技术出版社, 1992.
- [21] 孟华平, 等. 石家河遗址考古勘探发掘取得重要成果[N]. 中国文物报, 2017-02-10(05).
- [22] 赵辉. 良渚文化的若干特殊性: 论一处中国史前文明的衰落原因[M]//浙江省文物考古研究所. 良渚文化研究. 北京: 科学出版社, 1999.
- [23] 高江涛. 中国文明与早期国家起源的陶寺模式[M]//三代考古: 五. 北京: 科学出版社, 2013.
- [24] 曹兵武. 史前中原的文化优势[J]. 中原文物, 2001(4): 43-45.
- [25] 赵辉. 中国的史前基础: 再论以中原为中心的历史趋势[J]. 文物, 2006(8): 50-54.
- [26] 高炜. 陶寺文化玉器及相关问题[M]//襄汾陶寺遗址研究. 北京: 科学出版社, 2007.
- [27] 高炜. 龙山时代的礼制[M]//庆祝苏秉琦考古五十五年论文集. 北京: 文物出版社, 1989.
- [28] 武津彦. 略论河南境内发现的大汶口文化[J]. 考古, 1981(3): 261-265.
- [29] 徐旭生. 中国古史的传说时代[M]. 北京: 科学出版社, 1960.
- [30] 李泽厚. 说巫史传统[M]. 上海: 上海译文出版社, 2012.
- [31] Blanton, R., et al. (1996). *A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization*. *Current Anthropology*, 37(10), 1-14.
- [32] 刘莉. 中国新石器时代: 迈向早期国家之路[M]. 北京: 文物出版社, 2007.
- [33] 侯外庐. 中国思想通史[M]. 北京: 人民出版社, 1957.
- [34] 张光直. 中国青铜时代[M]. 北京: 三联书店, 1999.
- [35] 王聘珍. 大戴礼记解诂[M]. 北京: 中华书局, 1983.

Ritual, Religion and the Evolution Pattern of Early Chinese Civilization

Cao Jiandun

Abstract: The evolution path of early Chinese civilization can be roughly divided into the central plains model and the theocracy model with the theocracy as the core. The theocracy of liangzhu and hongshan societies took the path of unlimited expansion of divine authority and adopted the political strategy of personal orientation. In order to maintain the aristocracy, a large amount of resource was consumed in religious sacrifice, which led to the unbalanced development of society lacking self-renewal, adjustment and adaptability. In the complicated process of the central plains society, a politicized and ritualized religious system with ancestor worship as the core was formed, thus forming a complicated funeral and ritual system. Ritual strategy in the central plains is a kind of secularization and rationalization of political governance, which has the collective orientation, and its orientation is a kind of moral politics. The ritualistic governance characterized by cohesion, collective cooperation and ethical and moral orientation is easier to integrate various ethnic groups into a higher political group, which plays a very important role in the civilizing process of the central plains.

Key words: the prehistoric society; ritual system; religion; civilisation; moral politics

[责任编辑/申 涓]



从斧始初开到禹赐玄圭、青圭礼东方*

唐启翠

摘要:创世神话的核心要义是宇宙时空秩序的确立,而它被不断演述的意义,在于其“神圣初始”的典范意义。“斧始初开”是中国创世神话(宇宙起源—人类生命繁衍)的经典叙事,奠定了中国式开国神话、王权神授神话及其相关礼器的典范。大禹治水神话中的核心器物开山斧、玄圭、玉简,甲骨卜辞中的东方析神、玄圭以祀以及传世礼书中的土圭求中、青圭礼东方等,皆是“斧始初开”创世神话叙事的置换变形和皇家仪式展演与传承。玉圭之形脱胎于斧斤,土圭玉简是测量地规划时空之器,青玄圭是东方析神的形象大使,是神祇和祖先灵魂降临凭依之器,亦是王权神授—臣权君授的瑞器和祭神祀祖的礼器。

关键词:斧始初开;禹赐玄圭;青圭礼东方

中图分类号:K890

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0038-09

创世神话即关于宇宙发生(或曰开天辟地)和人类起源的神话,世界各地讲述的创世神话具体故事情节可能千变万化,然核心却不外:世界是在原始混沌大水中或黑暗中首先从某一点(核、蛋、中心点或肚脐)萌生、壮大顶天立地(导致天地分离)而形成的天高地卑、斗转星移、日夜交替、寒来暑往、万物繁衍生息的有序时空。而最初突破混沌致使天地分离的利器则有斧凿、神叉、扫把、舂杵、息壤等^{[1]37}。开天辟地虽然发生在渺茫远古,却因其“初始之魅”为每一个讲述该神话的文化共同体的“当下世界”的神圣性和合法性提供了依据:

一次的创世暗示着无数实在的诞生……每一个结构和创造都有一种宇宙起源作为它的范式。不论其参照的是宇宙哪个层面,世界的创造模式已经成为每个人创造性行为的范式。我们业已看出,定居在一块土地上就是对宇宙生成的再次重

复……在极端多样化的文化背景中,我们都能够发现相同的宇宙论主旨,都能发现相同的仪式构想:安居一处土地就是建构一个世界。^{[2]17-19}

从这一意义层面来看,创世神话被不断重述和重演的真正意义,不在于其所描述的宇宙和人类起源历史的真实性,而在于其为个体和社会所提供的“神圣初始”的典范意义:太初“宇宙”(世界—居地—房屋—时空)典范确定了人在宇宙中的位置与处世典范——神创造或垂死化生了人,并创造了人类安居之地,人类顺承天命,重演太初之道,就可获得神佑而安身立命。

在中国历代和各民族讲述的创世神话中,大禹治水神话是迄今所知书写文献记载最早(西周中期)、流传最广且家喻户晓的圣王神话,因此被老一辈神话学者称为开启中国历史的“辟地大神”^{[3]221-223}。然而夏禹究竟是神还是人?是创世大神还是夏朝开国之君?大禹治水

收稿日期:2019-04-28

*基金项目:上海市重大委托项目“中华创世神话的考古学研究”,上海交通大学人文社科学术领域文化专项项目“玉帛之路:从长三角到河西走廊”(16JCWH11)阶段性成果。

作者简介:唐启翠,女,文学博士,上海交通大学人文学院中文系副教授(上海 200240),主要从事文学人类学理论与方法、三礼与神话研究。

究竟是神话还是历史？与创世神话有何关联？学界依旧聚讼纷纭。有鉴于此，笔者尝试淡化人或神的要素，从创世神话和大禹治水神话中共有的有形“器物”入手，运用文学人类学的四重证据法（甲骨文、实物与图像、神话叙事和礼仪展演）探赜索隐以望别开新面。

一、玄圭、玉简与开山斧：大禹治水神话中的圣器

在大禹治水神话叙事中，其治水的标志性利器是耒耜或耒耜和开山斧：

舜听政三年，山陵不处，水潦不谷，乃立禹以为司空。禹既已受命……禹亲执耒耜，以陂明都之泽，决九河……（上博简《容成氏》）^{[4]124-131}

禹之王天下也，身执耒耜，以为民先。（《韩非子》）

山东嘉祥武梁祠东汉画像石拓片之夏禹持耒耜图即其形象写照，也是今天最为常见的夏禹标志性形象之一，与禹王执圭形象平分秋色，而且在各地有关大禹的景观中，执耒与执圭大多并存，可谓大禹形象的标识符号，如绍兴大禹陵，山顶铸夏禹持耒铜像俯视山川，而山腰享殿内禹王执玄圭威立于斧宸前（见图1）。



图1 国博馆藏山东省嘉祥县武梁祠东汉画像石夏禹执耒拓片与绍兴大禹陵禹王持耒、执圭像

而在民间传承的口述神话中，大禹治水开山导河的利器是一把开山斧，其威力如同盘古开天辟地斧，如在河南济源邵原创世神话群的讲述中，著名的鲧山、黄河西滩、八里胡同等地

质奇观的形成就是源于鲧禹治水神话中的息壤之堵法和斧辟之疏法：

邵原正南的一道天然屏障，便是北邙山脉的紫荆山，原与黄河北岸相连，是黄河出三门的最后一道阻碍，禹王九斧劈开石山，放水东去，形成了今天的“八里石峡”，又叫八里胡同……八里胡同南岸，有一座高山叫鲧山，因伯鲧治水而得名。传说上古时候，天下发生大洪水，人民没法生存，舜派伯鲧治水。鲧就从天帝那里偷来一种能自己生长的神土——息壤。鲧把它投到王屋山和青腰山中间，挡住洪水。一时洪水倒溢，泛滥百川。鲧治水不成，被舜杀了，后舜又派鲧的儿子禹来治水。禹采取堵、疏并用的方式，用大斧把鲧山劈成了八里胡同，放水东去。据说下游的坡头黄河西滩便是息壤的一块，能自己生长，多少年来从未被水淹过。^{[5]34-35}

大禹治水成功的秘笈来自天赐的丹玉宝文、玉简或《河图》，而大功告成和舜禹禅让的标志性天命瑞符则是“玄圭”，并由此成为历代帝王开国神话中的核心圣物^[6]。

“禹赐玄圭”最早见于《尚书·禹贡》：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川……声教讫于四海。禹锡玄圭，告厥成功。”汉代纬书《尚书璇机铃》

甚至有帝赐玄圭命辞：“禹开龙门，导积石，出玄圭，上刻曰：延喜玉，受德，天赐佩。”^{[7]823-825}司马迁《史记》在《夏本纪》和《秦本纪》中分别从夏禹和秦大费（伯益）两种视域的互文旁见中叙述了“禹赐玄圭”的天命转移、告成和迎接治世的标志性意义，《夏本纪》载：

夏禹，名曰文命……帝尧之时，鸿水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧……于是尧听四岳，用鲧治水。九年而水不息，功用不成……于是舜举鲧子禹，而使续鲧之

业……禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯百姓兴人徒以敷土，行山表木，定高山大川……声教讫于四海。于是帝锡禹玄圭，以告成功于天下。天下于是太平治……于是天下皆宗禹之明度数声乐，为山川神主。帝舜荐禹于天，为嗣……禹于是遂即天子位，南面朝天下，国号曰夏后，姓姒氏。《今本竹书纪年》不仅载有“天赐玄圭”，而且载有河神授禹《河图》以助其治水：

（帝尧陶唐氏）八十六年，司空入觐，赞用玄圭……当尧之时，舜举之。禹观于河，有长人白面鱼身，出曰：“吾河精也”。呼禹曰：“文命治水”。言讫，授禹《河图》，言治水事，乃退入于渊。禹治水既毕，天赐玄珪，以告成功。夏道将兴，草木昌茂，青龙止于郊，祝融之神降于崇山。乃受舜禅，即天子之位。^{[8]45,62,78}

这则记载中，“玄圭”不仅是治水成功和天命转移的符瑞标志，而且也是其治水成功的天赐秘笈，且与《河图》相关。在后世文献中也屡见“禹赐玄圭”的置换变形——禹赐玉简或玉书：

禹凿龙关之山，亦谓之龙门。至一空岩，深数十里，右岸不可复行。禹乃负火而进。有兽状如豕，衔夜明之珠，其光如烛。又有青犬，行吠于前。禹计可十里，迷于昼夜。既觉渐明，见向来豕犬化为人形，皆著玄衣。又见一神，蛇身人面，禹因与语。神即示禹八卦之图，列于金版之上。又有八神侍侧。禹曰：华胥生圣子，是汝耶？答曰：华胥是九河神女，以生余也。乃操玉简授禹，长一尺二寸，以合十二时之数，使量度天地。禹即持此简，以平定水土。蛇身之神，即羲皇也。（晋王嘉《拾遗记·夏禹》）

文献追述中的玄圭玉简神话传说或失于无征，然其在世人追忆的大禹治水、夏禹开国和重定宇宙秩序神话历史中的核心圣器地位却是毋庸置疑的：禹赐玄圭是大禹治水成功、重开治世的标志；神赐天书秘笈不同形态河图、八卦、玉简、丹玉宝文与玄圭的互文旁见，其物象证据可以追溯到距今5300年前凌家滩文化的王墓^[6]；王权更替之际天命转移的瑞令或显圣物；“量度天地”（即确立宇宙时空秩序）的玉简等，皆与《周

礼》所载测景度土求地中、建国授时的土圭背后的创世神话遥相呼应。可见“玄圭”既是大禹治水成功的因也是果，是“天命”的物化符号形态。

然而，令人惋惜的是，如此重要之物“玄圭”，世人皆仅知其名而不识其形。《拾遗记》“长尺二寸玉简”与《循甲开山图》“禹游于东海，得玉珪，碧色，长一尺二寸，光如日月，自照达幽冥”^{[9]668}的记载也仅依稀可见玄圭之形与色。要解决此问题，还得依赖文字构型和出土物象的钩沉对堪。

二、玄圭、玄钺与开天辟地斧的考古学证据

商晚期甲骨卜辞中诸多玉器名皆具有鲜明的象形特征，而其祷问祭物卜辞中出现了是用“白圭(𠄎)”还是用“玄圭(𠄎)”祭祀某位祖先，以及圭(𠄎)与戈(𠄎)、琚(𠄎)与戚(𠄎)的同现，无疑为识别殷商晚期的玄圭之形提供了直接的文字证据：

- (1) 乙亥，子夷白𠄎(圭)再用，佳子若。（《花东》193）
- (2) 丙卜：夷索吉𠄎(圭)再丁。丙卜：夷玄𠄎(圭)再丁，亡纆。^①（《花东》286）
- (3) 丙戌卜。般贞：祭王亥𠄎(圭)。贞：勿𠄎(圭)，祭十牛。（《合集》11006正）
- (4) 甲申卜，争贞：祭于王亥，其𠄎……勿𠄎。（《合集》14735正）
- (5) 惠兹𠄎(戈)用……惠兹𠄎(戚)用。（《屯南》2194）

上述引文中，𠄎与𠄎，𠄎与𠄎互相参照，𠄎与商代有秘铜戈形同，视为“戈”，戈首𠄎又往往单独为器，学者多释为“圭”，比较符合商代出土实物^②。武丁王妃妇好墓保存完整，墓内出土的玉圭、玉钺、玉斧、玉戚、铜戈、铜钺之形与甲骨卜辞中的𠄎(戊)、𠄎(戚)、𠄎(戈)、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎等皆能对应，有秘曰戊、戚、戈，无秘的𠄎、𠄎、𠄎、𠄎何名呢？曰王（大曰王，小曰士）、曰琚、曰圭，皆因礼仪重器而成为是身份地位的象征^{[10]407-427}。

西周铜器铭文中迄今未见𠄎，却多次出现了语义明确的玉圭之“𠄎”，为重“士”（𠄎、𠄎）之形，保留了玉圭脱胎于斧钺及其王权象征（𠄎、

王)的痕迹,斧钺与圭(王)的关系,通过“吉”(甲)甲骨文合集 5247 反、(吉)甲骨文合集 28982)字和“天(王)斧以及安阳刘家庄殷墓玉璋残片上的朱书残文“奠于……或(或武)一”相互关联了起来。不仅在字形(王)、(王)与(王)之间画上了等号,而且也与实物及其象征意义之间画上了等号^[11]。

在文字构型及其命名的背后其实是青铜时代武器与礼器造型,但其核心部件毫无疑问源于更早时期文化大传统。从迄今所见考古物证来看,尖首圭初见于凌家滩文化遗址,龙山文化至夏时期仅零星见于陶寺遗址(3件)、神木石峁(采集2件玄圭)和偃师二里头(出土3件),兴盛于商周秦汉并延续至明清皇室。而陶寺遗址早期(M303:2玄圭刃部略呈三角形)与中期(M1700:3刃部为标准等腰三角形)玉圭形态比较清晰地呈现了距今4300年前后玉圭脱胎于玉钺的形迹。玉钺在新石器时代中期如凌家滩文化、良渚文化已然成为王权的象征,而玉钺的前身是更早的石钺和石斧,迄今世界考古所见最早的人工打造的石斧是140万年—120万年前的奥杜威石斧,中国境内发现的百色手斧也有80万年,斧钺的物证史远远地超出了文献历史书写者的想象。手执石斧可谓斧钺斡凿斡戈圭璋璧戚的祖型^③。

那么,玄圭究竟是什么样的呢?童蒙读物《千字文》有文曰“天地玄黄,宇宙洪荒”,可见玄天黄地是自鸿蒙开辟之时就已确立的文化编码,因此,玄圭之“玄”不仅意指玉圭之色系(赤、青、苍、碧等间色)深,且潜藏着天色之神秘、变化等象征意义。并非巧合的是,在距今约6500年—4000年间,黄河中上游地区存续着长达2500年之久的以深色蛇纹石或布丁石制作斧钺斡凿为主的“玄玉时代”^[12],无疑为破解华夏第一重器“玄圭”的前世今生提供了物证线索^[13]。玄圭乃至玉圭之名,是伴随着夏禹而出现的,玉圭作

为礼器出现于龙山文化晚期也是学界的基本共识,然而与商周秦汉以来图文并见的主流玉圭——尖首玉圭不同,龙山晚期至夏商周的玉圭形制并未定于一尊,故而,被考古学者命名为圭的玉器器形几乎涵括了斧、钺、斡、铲、戈、柄形器(或曰斡)、耜形端刃器(或曰牙璋)等多种器类,然与《诗》《书》《礼记》所载的多达20余种圭名相较,依然难窥其貌。聚焦于“玄圭”,考察龙山文化晚期延续至夏商的几种典型玉礼器,近10年来,原被称为牙璋或琰圭的耜形端刃器,被正名为“玄圭”的声音日益高涨^④。据统计,从龙山晚期至二里头四期,形制、颜色大体一致的玄色牙璋持续出现在东起山东(采集8件),北至陕北(采集28件),西抵川蜀(出土66件)和中原腹地(出土7件、采集3件)的广大区域,且牙璋流行时代正与夏文化的三个阶段相符^⑤,揭示出牙璋应是夏王朝的核心礼器“玄圭”:

文献追述中的传说,或失于无征(原文此处为“徵”),或失于荒诞,但无疑都是扎根于“禹赐玄圭”这一传说,传说之中包含的史实素地应该是玄圭为大禹平治九州、四海会同,膺受天命的象征物,并发展成为夏代核心礼器,是夏王朝政权的象征物。^{[14] a467-508b145-147}

在公元前4000年前后,夏禹很可能就是借助锋利的玄色牙璋/圭、长戈/圭、长刀,开创了夏王朝^{[15] 12-17,25}。牙璋究竟是否就是玄圭?巩义花地嘴出土牙璋是否天或帝赐大禹的玄圭,目前尚难确凿实证。从龙山文化晚期以来在早期国家制度的起源与扩展中的辐射力着眼^[16],牙璋可能是目前所见最吻合“玄圭”的玉礼器,然而在历史上超长延用且与测影八卦相关联的尖首戈



图2 龙山晚期鹰纹玉斡/斧/圭与西周赤乌街圭

式圭也不容忽视。然而从器物形制的源流变迁来看,龙山文化晚期出现的牙璋显然也脱胎于斧斨,如山东沂南罗峪圈牙璋即是在条形斧斨两侧增刻歧牙,而值得深思的是,同样首先出现在龙山文化晚期的神祖兽面纹或鹰鸟纹玉斨/斧/圭(见图2)与西周开国神话中的天命瑞令“赤乌衔圭”物象遥相呼应,似乎更契合“禹赐玄圭”神话的天命、天书(含河图洛书)意象。或许,历史上是否真有一件夏禹玄圭,并不是特别重要的事情,重要的事情可能还在于世人为何要反复叙说“禹赐玄圭”,并制造契合此神话的圣物。

三、斧始初开:中国创世神话中的利斧

迄今所见最早载录中国创世神话的典籍,是湖北郭店楚墓出土《太一生水》^⑥、长沙子弹库楚墓出土战国《楚帛书·乙篇》和《庄子内篇第七·应帝王》,虽同为战国时人的创世神话传述,然除了宇宙生化于原始混沌大水这一共同点外,具体讲述差异甚大。其中《楚帛书·乙篇》载有混沌初开神谱:混沌黑暗中,伏羲女娲二神阴阳相合,生四子为四时/方神(青櫜、朱四单、口黄难、口墨櫜),顶天立地开天辟地,由禹、契司掌大地,制定历法,星辰升落有序,山陵江海畅通。一千数百岁后,日月俊生,九州不平,炎帝乃命祝融,以降四神(青木、朱木、白木、墨木)定三天四极,天命骏威。帝俊司掌日月,共工定十干、闰月、宵、朝、昼、夕^[17]。《庄子·应帝王》则讲述了一则哲理化的创世神话:

南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为混沌。倏与忽时相与遇于混沌之地,混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而混沌死。^⑦

中央混沌神因被南北二神倏和忽(代表时空)日凿一窍,七日七窍成混沌死,新世界到来。三则神话中都没有明确提到开天辟地的工具,然而《楚帛书》中开天辟地的四神实为四方神木,类似于擎天柱,而司掌大地的禹、契主要职能是制定历法、疏山导川,无论是其名还是职能,所用

工具虽未明言,然却呼之欲出,何况“契”字本义就是刻刀钻凿。《应帝王》中倏和忽(分别象征南北二方和时间)所用工具亦不明,然既言“日凿一窍”,大概不出斧凿。中国创世神话与斧凿的关系,还可以从中国各民族广泛流传的盘古开天辟地神话得到旁证:

(盘古氏)将身一伸,天即渐高,地便坠下。而天地更有相连着,左手执凿,右手持斧,或用斧劈,或以凿开。自是神力,久而天地乃分。二气升降,清者上为天,浊者下为地,自是而混茫开矣。^⑧

20世纪80年代在湖北神龙架林区发现的《黑暗传》,详细地讲述了盘古开天地的神话历史和开天辟地斧的神圣由来及其神奇功能:

混沌初开分天地,盘古出世此时生。谁人知得这根底?盘古出世神又神。站在九霄云里层,手拿一把开天斧,斧头用来开天门。又有一把开山斧、风火钻,还有斩龙剑一根,盘古开辟天地明。两手举斧安日月,开天辟地定乾坤。

而这开天辟地定乾坤的开天斧和开山斧也非俗物,而是天上金星所化:

金木水火土五行,天河落的宝和珍。落在地上万万年,土之保养成五星。水星化成大海池,木星化成高山林。金星化一把开天斧,飘在海上不下沉。盘古见了忙捞起,一把石斧不差分……西方金星来变化,变一石斧面前存。盘古一见喜十分,不是金来不像银,也不像铁匠来打成,原是西方庚辛金,金精一点化斧形。盘古连忙把斧拎,拿在手中万斤重。喜在眉头笑在心,拎起斧子上昆仑……手执开天斧一把,劈开天地上下分,高山挡路一扫平……混沌之中出盘古,鸿蒙之中出了世,盘古石斧化雷电,千秋万代镇天庭。^⑨

在此,斧何以具有开天辟地、千秋万代镇天庭的威力,被演绎得淋漓尽致。尽管盘古开天辟地神话,因见诸文献记载迟至三国,斧劈凿开天地的情节甚至晚至明代,因而其始源性备受质疑,但若将“斧始初开”置于世界创世神话,特别是考古学以物质文化重述的人类大历史脉络中来重新审视,不难发现人类历史开端(居地和生

民)与斧凿等工具的密切关系。

现代考古发现提供的物证显示,距今约140万年前或者更早的石斧是后世斧越的祖型。中国境内旧石器时代如距今80万年前的百色手斧的发现,以及延续至今的斧钺器物文化,揭示了斧钺与人类历史开端之间的隐秘关系。第一件石斧的出现,意味着“人猿揖别”新时代的到来,无疑具有开辟鸿蒙的意义。石斧作为最古老的利器,一直与人类文化与文明相伴随,更是湮没在历史长河中的人类精神信仰及其变迁的物象见证。漫长的旧石器时代,石斧是人类披荆斩棘、获取肉食的利器,进入农耕定居时代,则是开荒垦殖、护卫家园的武器。新石器时代,石斧不仅是重要的生产工具和武器,而且上升为象征身份和权力的礼器,继而分化出了一源多能的斧、钺(大斧)、铤、璧、戚、扬、圭、璋等礼器系列,而随着斧钺圭璋(父权—军权—王权—神权一体)的普遍化、威权化和礼制化步伐而来的则是王权国家文明的兴起与发展,可谓人类文明新纪元的物质见证。

斧始初开的原型意义也可以得到文字学和域外神话的印证。

汉许慎《说文解字》:“斧,斫也,从斤父声。”又曰:“斤,斫木斧,象形。”段玉裁注曰:“凡用斫物者皆曰斧,斫木之斧则谓之斤。”汉刘熙《释名·释用器第二十一》曰:“斧,甫也。甫,始也。凡将制器,始用斧伐木,已乃制之也。”汉代学者从文字演进角度将斤视为斧的初型或意符,甲骨文有“斤”(𠄎,像带柄斧之形),有“父”(𠄎、𠄎,像手持斧形),金文有“𠄎(父)”“𠄎(斧)”“𠄎(斧)”,后者与甲骨文中的戈、钺、戚一样乃是带柄斧斤写照。河南临汝阎村出土的仰韶文化(公元前5000年—公元前3000年)鹳鱼石斧陶缸上的斧形(𠄎),山东莒县陵阳河大汶口文化(公元前4500年—公元前2500年)陶尊上的斧(𠄎)、斤(𠄎)、钺(𠄎)刻符,与江苏海安青墩遗址(公元前3000年—公元前2500年)出土的带柄陶斧实物遥相呼应,见证了甲金文“斧”字构型及其文化编码源流:从成年男子力量象征上升为父权(𠄎)和王权(𠄎、𠄎、𠄎)的象征。而从斤

到斧、钺、圭、璋乃至斧戣、黼黻,一源多体,潜藏着人类文明发展历程中器物象征意义的分工与分化密码。

甲骨文中又有“𠄎”(《殷墟文字乙编》8022),可能即去柄之有肩斧形,又与男根如仰韶村出土陶祖𠄎、安阳出土玉祖和甲骨文“祖”(𠄎)“吉”(𠄎、𠄎)上部𠄎惊人相似。古文字学家或释𠄎为圭、士(𠄎,小斧)、矢(𠄎)且(𠄎,男根),本为坚实、坚贞、锋利,其功能一为增吉,一为除崇,因而吉有吉利、吉祥之意^{[18] 80-92}。然与甲骨玄圭、戈首字形最形近义近,故释为脱胎于斧钺的“圭”。无独有偶,《圣经》创世纪49:10雅各祝福其子曰:

圭(scepter)必不离犹大,杖(therule's staff)必不离他两脚之间,直等西罗(即赐平安者)来到,万民都必归顺。

scepter和therule's staff同义互文,皆有权杖、王权、军权之义。这与中国以斧钺圭为父权、王权、军权象征相同。而据英国人类学家玛丽·道格拉斯研究,《创世纪》一文中的圭、杖、脚是男根的委婉表达,与圣所、方舟相对应,引申为后代^{[19] 70}。古代腓尼基人把男根称为Asher(意为垂直者、有力者和扩开者),同时把最先使处女受精者(神)也称为“扩开者”^{[20] 108}。与中国典籍《逸雅》“斧,甫也。甫,始也……钺,豁也,所向莫敢当,前豁然破散也”,以及𠄎坚贞、锋利有异曲同工之妙。公元前2600年之际的男性首领兼祭司王吉尔伽美什是火与斧的化身,为女子“初开”是其特权^{[21] 14,19}。奥林匹斯众神之首宙斯常挥斧砍云施雨,竟能使达纳厄怀孕生子^⑩。古代中国斧钺即王,是父权、王权的象征,而东方神“析”(𠄎、𠄎、𠄎)与谋官高辛(𠄎、𠄎)^⑪皆为斧斤开木之象,其中亦潜藏着神王即斧之化身并行使开辟功能的信仰密码,而斧柯(柄)一体本身也是阴阳契合、氤氲化生的象征。这可能是“斧”字构型从父从斤编码的原型本义^{[22] 609-615,637-647}。

可见,斧始初开的不仅是人类居处——宇宙之源,也是人类生命繁衍生息之源,是故,斧始初开不仅是神话,也是历史,是一部可用实物见证的人类神话历史。

四、青圭礼东方：斧始初开神话的仪式搬演

玄圭与斧始初开创世神话的隐秘关联及其传承,还可在“东方之神曰析”与“青圭礼东方”的神话编码和皇家礼制中窥其一二。

创始神话最核心的要义在于讲述宇宙时空秩序是如何确立的,后世凡王建国的首务必是“辨方正位”和“敬授民时”,某种意义上正是对创世典范的秉承。古人时空观念的最初形成是基于对太阳运动和恒星的观测,太阳的东升西落最直观最易观测,而东方日出又是一日开始的标志,东方甲乙木自然成为时空秩序的起点。《周易·说卦》“观变于阴阳而立卦……万物出乎震,震东方也”即源于东方作为自然方位起点的朴素认知^{[23]72-78}。卦者,圭卜也,八卦,也即八方,是基于观日测影实践的产物,据天文学家研究构拟,安徽含山玉龟所衔的玉版圭画(四维八卦)与汉日晷的二绳、四维完全一一对应,表明早在5000多年前的凌家滩人就已掌握了根据日出入方位来辨别时节的观象授时法^[24]。这可能是迄今所见最早的“土圭测日影”物证,而尖首圭实物、元龟衔符(圭画玉版、河图洛书)和八角形纹玉鹰(日神象征)同时出现在含山凌家滩墓葬,是否默默传说着凌家滩人的创世神话呢?巧合的是,在不可能见识含山玉版的《拾遗记》作者笔下,竟然鲜活地记录了大禹凿龙门时蛇身人面羲皇神示禹八卦图并授禹玉简的神话,八卦图和玉简都是量度天地的天书,而大禹果然凭此平定了水土。八卦、圭卜、玉简、玄圭和量度天地重定宇宙秩序之间的神话关联,不言而喻。

而创世神话典范的潜在编码可谓无处不在,在五方五行相配的东方甲乙木表述中,东(☳,日出木中),甲(十即东西南北交错之象,第一),乙(𠄎,或即𠄎,玄鸟之象),无疑都或明或暗喻指“初始”时刻,这是昼夜交替、冬去春来之际,也是由闭而析、由死向生之际。从此意义来看,东方之神名“析”与仲春高禘祭礼中“授弓矢”的行为,就不仅仅是基于“初开”交合礼仪的神话编码或文化记忆了,而可能源于更深远的

天地分离创世神话原型,也即混沌之中阴阳二神或天父地母氤氲化生开创宇宙秩序的仪式重演。《楚帛书·乙篇》创世神话叙事,伏羲女娲手持日月规矩图像叙事,与卜辞四方风神、《尧典》羲和四子、《月令》图式,如出一辙,冬去春来、岁月更始、报本反始,皆是“以初为常”,尤其是冬至到春分这一时段的系列仪式如冬至郊天报本反始、立春迎春于东郊、布德和令、天子耜籍、仲春祀高禘等,天子从玄宫移居到青阳,驾青龙、衣青衣、服仓玉,以青圭礼东方,就是效法创世模式获取万象更新、重定宇宙秩序的神秘力量^{[25]40-64}。而春物初生的青圭,就是东方析神的形象大使及其降临人间的凭依,冬去春来,岁且更始,人间帝王年复一年不断重演“以青圭礼东方”的仪式,不正是“斧始初开”创世神话的仪式搬演吗?

“青圭”在此不仅是初开之“斧”和“玄圭”的置换变形,是析神的象征,其本身更兼具日月山川神灵和祖先灵魂降临、凭依的瑞器^{[26]76-77}。

诸侯觐于天子,为宫方三百步,四门,坛十有二寻,深四尺,加方明于其上。方明者,木也,方四尺。设六色,东方青,南方赤,西方白,北方黑,上玄下黄。设六玉,上圭,下璧,南方璋,西方琥,北方璜,东方圭……(天子)出拜日于东门之外,反祀于方明(此谓会同以春)。^{[27]525-530}

这是《仪礼·觐礼》载录的诸侯朝觐天子礼制仪轨,四时朝觐受之于天子明堂,诸侯执圭以觐,天子负斧扆^⑧而朝。时、会、殷、同则临时筑宫坛于国门外,春会则东门,夏会则南门,坛中设方明,方明是上下四方神明之象,会同而盟,明神监之,明神即神之明察者,谓日月山川也。觐礼加方明于坛上,所以依之也。此为春季会同,故筑坛于东门,天子冕而执镇圭,搢大圭,帅诸侯朝日于东郊,祀盟于方明坛。

“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”(《文子·自然》),天地四方谓之六合,上玄圭、下黄璧、东青圭、南赤璋、西白琥、北黑璜构造的方明坛,无疑是可移动的微缩版“天子明堂”——精心设计和建造的神话宇宙模型^{[28]164}的微型仪式空间,是王者祭日配祖、朝会诸侯、颁朔布政、会盟决疑之地^{[25]171-183},也是斧钺和玉圭同时在场

的圣地,斧钺是王权象征,而玉圭则是神灵、祖先的象征和凭依之器,也是天子礼神和诸侯朝觐天子的礼器,天子礼神以圭,源于君权神授,而诸侯命圭是君授臣权的信物,显系君权神授的置换变形。而文献记载中的命圭神话始于“禹赐玄圭”,前可溯源于含山玉版、斧始初开,后有赤乌衔圭降于周社、侯马圭命盟誓。

综上,斧是人类开辟鸿蒙、披荆斩棘的第一利器,继而成为父权、军权、神权和王权的象征,斧始初开的不仅是人类居处——宇宙之源,也是人类生命繁衍生息之源。玉圭脱胎于斧钺,承载着斧始初开、东方析神、生命繁衍、沟通天地、天命瑞符、德威辨等、测影立中辨位等功能,而这一切的象征之源或神话原型皆在斧始开天的创世神话典范。是故,斧始初开和禹赐玄圭不仅是神话,也是历史,是一部可用实物见证的人类神话历史。

注释

①“索吉圭”和“玄圭”对贞,“索”假借为“素”,白色,“吉”从斧钺而来,其上部的“士”在甲骨文中写作“令”,与“圭”字同形,意为“坚实”。参见何景成:《释花东卜辞中的“索”》,《中国历史文物》2008年第1期。②劳幹、李学勤、蔡哲茂、林沄、董莲池等诸多先生皆著文考释为“圭”字,对应考古出土中玉戈首或尖首玉圭。王晖著文驳斥“令”为圭说论证其为古玉戈首“夏”,反不如“圭”符合史实。相关论证参见唐启翠:《玉圭如何“重述”中国:“圭命”神话与中国礼制话语建构》,《上海交通大学学报》(哲学社会科学版)2019年第1期。③参见杨宽:《古史新探》,上海人民出版社2016年版,第357页;郑光:《二里头玉器与中国玉器文化》,载于《东亚玉器》第二册,香港中文大学1998年,第3页。山东省石刻艺术博物馆研究员王永波先生依圭首形态的不同将玉圭分为凹首圭、平(圆)首圭和尖首圭三大类,并认为凹首圭源于农具耒耜,平首圭源于斧、镑等手工业工具,尖首圭则源于兵器戈,所言有理,但显然是以新石器时代的器类为参照。参见王永波:《耜形端刃器的起源、定名和用途》,《考古学报》2002年第2期。④前有吴大澂、凌纯声将之称为琰圭,中有王永波称为瑞圭,近有孙庆伟、顾万发、邓淑萍等正名为“玄圭”,相关论述参见凌纯声:《中国古代瑞圭的研究》,载于《“中研院”民族学研究所集刊》20期(1965/09);孙庆伟:《礼失求诸野:试论“牙璋”的源流与名称》,载于《金玉交辉:商周考古、艺术与文化论文集》,“中研院”历史语言研究所会议论文集之十三,“中研院”历史语言研

究所,2013年11月,第467-508页;邓淑萍:《龙山时期四类玉礼器的检视与省思》,载于《玉魂国魄:中国古代玉器与传统文化学术讨论会文集》(六),浙江古籍出版社2014年版,第12-17,25页。⑤以登封王城岗遗址大城(可能是禹都阳城)、新密新砦遗址二期(可能是“后羿代夏”时期)、偃师二里头遗址(可能是“少康中兴”以后直至夏桀灭国时期)代表了夏文化早、中、晚期的发展轨迹。参见李伯谦:《文明探源与三代考古论集》,文物出版社2011年版,第2页。⑥太一生水。水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。天地复相辅也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时……是故太一藏于水,行于时。周而或始,以己为万物母;一缺一盈,以己为万物经。参见郑吉雄:《〈太一生水〉释读研究》,载于《中国典籍与文化论丛》第14辑,北京大学出版社2012年版,第145-166页。⑦叶舒宪在《人日之谜:中国上古创世神话发掘》(《中国文化》1989年第1期)中认为此神话属于“以七天为结构顺序的创世神话转换群”。⑧明周游《开辟衍绎通俗志传》第一回,参见袁珂编著:《中国神话传说词典》(修订版),北京联合出版公司2013年版,第295页。⑨湖北神农架地区丧礼上由歌师唱给生死两界人听的孝歌。参见胡崇峻:《黑暗传》,长江文艺出版社2002年版,第67,70-72页。⑩参见格里斯:《希腊人及其神》,美国灯塔出版公司1955年版,第33页,转引自叶舒宪《〈诗经〉的文化阐释》,第624-625页。⑪《礼记·月令》郑注:高辛氏之出,玄鸟遗卵,娥简吞之而生契,后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。《大戴礼·五帝德》:(高辛氏)春夏乘龙,秋冬乘马,黄黼黻衣,执中而获天下,日月所照,风雨所至,莫不从顺。⑫斧依即斧扆——庙堂户牖之间绣有斧纹的屏风,即天子之位的象征:盖古之王者皆以威力征服天下……(称王)以王之本义为斧故……故引申之,凡征服天下者称王。斧形即王字,故绘斧于扆(以纪念)。参见吴其昌:《金文名象疏证》,载于周法高编《金文诂林补》卷一,香港中文大学出版社1975年版,第203页。

参考文献

- [1]杨利慧.神话与神话学[M].北京:北京师范大学出版社,2009.
- [2]米尔恰·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光,译.北京:华夏出版社,2002.
- [3]丁山.中国古代宗教与神话考[M].上海:上海书店出版社,2011.
- [4]单育辰:《容成氏》集释[M].北京:中华书局,2016.
- [5]济源市邵原镇政府,济源市邵州文化研究会.济源邵原创世神话群[M].郑州:河南人民出版社,2008.
- [6]唐启翠.玉圭如何“重述”中国:“圭命”神话与中国礼制话语建构[J].上海交通大学学报(哲学社会科学版),2019(1):104-114.

- [7]顾颉刚,刘起鈇.尚书校释译论[M].北京:中华书局,2005.
- [8]王国维.古本竹书纪年辑校 今本竹书纪年疏证[M].沈阳:辽宁教育出版社,1997.
- [9]王先谦.后汉书集解[M].北京:中华书局,1984.
- [10]陈剑.说殷墟甲骨文中的“玉戚”[M]//“中研院”历史语言研究所集刊:第78本第2分册.2007.
- [11]董莲池,毕秀洁.商周“圭”字的构形演变及相关问题研究[J].中国古文字研究,2010(13):4-10.
- [12]a 叶舒宪.认识玄玉时代[N].中国社会科学报,2017-05-25(07版);b 大地湾出土玉器初识:第十三次玉帛之路文化考察秦安站简报[J].百色学院学报,2018(1):1-8.
- [13]叶舒宪.夏商周与黑白赤的颜色礼俗:玉文化视角的新解说[J].百色学院学报,2017(1):1-11.
- [14]a 孙庆伟.礼失求诸野:试论“牙璋”的源流与名称[M]//金玉交辉:商周考古、艺术与文化论文集.“中研院”历史语言研究所会议论文集之十三;b 再论“牙璋”为夏代的“玄圭”[M]//玉魂国魄:中国古代玉器与传统学术讨论会文集(六).杭州:浙江古籍出版社,2014.
- [15]邓淑萍.龙山时期四类玉礼器的检视与省思[M]//玉魂国魄:中国古代玉器与传统学术讨论会文集(六).杭州:浙江古籍出版社,2014.
- [16]邓聪,王方.二里头牙璋在南中国的波及:中国早期国家政治制度的起源与扩散[J].中国国家博物馆馆刊,2015(5):6-22.
- [17]董楚平.中国上古创世神话钩沉:楚帛书甲篇解读兼谈中国神话的若干问题[J].中国社会科学,2002(5):151-163,206-208.
- [18]李玲璞.古文字诂林:2[M].上海:上海教育出版社,2000.
- [19]玛丽·道格拉斯.作为文学的《利未记》[M].唐启翠,等译.北京:社会科学文献出版社,2018.
- [20]O·A·魏勒.性崇拜[M].史频,译.北京:中国文联出版社,1988.
- [21]吉尔伽美什[M].赵乐甡,译.南京:译林出版社,1999.
- [22]叶舒宪.《诗经》的文化阐释[M].武汉:湖北人民出版社,1994.
- [23]冯时.文明以止:上古的天文、思想与制度[M].北京:中国社会科学出版社,2018.
- [24]武家璧.含山玉版上的天文准线[J].东南文化,2006(2):18-25.
- [25]唐启翠.礼制文明与神话编码:《礼记》的文化阐释[M].广州:南方日报出版社,2010.
- [26]林巳奈夫.中国古玉研究[M].杨美莉,译.北京:艺术图书公司,1997.
- [27]《十三经注疏》委员会整理.仪礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [28]叶舒宪.中国神话哲学[M].西安:陕西人民出版社,2004.

From the Creation Axe to Yu's Xuan Gui and Qing Gui for the Worship of the Eastern

Tang Qicui

Abstract: The core of the creation myth is the establishment of the spatial and temporal order of the universe. The significance of its continuous narration lies in the exemplary meaning of its “divine origin”. “Make the world with an axe” is the classic narrative of the Chinese creation myth (the origin of the universe – the reproduction of human life), which established the Chinese – style founding myth, the myth of divinity and related ritual vessels model. The core objects such as axe, Xuangui (玄圭, black jade Gui, a miracle scepter from god) and jade slips (玉简, the rectangle jade like bamboo slip writing the oracle) in Dayu's flood control myth, and the god Xi (析神) of the east, Xuangui for sacrifice in Oracles, and the Qinggui (青圭, black or green jade Gui) for the worship of the eastern, and the Dugui (土圭) for finding the Center of Heaven and Earth by scaling shadow in the handed-down documents, are all the replacement deformation of the creation axe myth, and the inheritance model in the way of ritual performance by the royal family. The axe is the archetype of Xuangui, Qinggui and Dugui, a symbol of scepter opening the world stands for planning the world. Therefore, the Jade Gui is not only the image ambassador of the god Xi, the hierophany of the deities and ancestor's souls and the sacrificial utensil, but also the power symbols of divine right between god and human, king and people in the ritual civilization era.

Key words: the creation axe; Yu's Xuangui from god; Qinggui for the Worship of the Eastern

[责任编辑/申 涪]



文化创意在建设“公园城市”中的助力作用*

范玉刚

摘要:城市与城市之间的竞争成为新一轮全球化运动深入发展的表征,而文化是城市发展的重要驱动力之一。随着中国文明型国家崛起步伐的加快,现代化强国建设不仅要形成人与自然的生态和谐,更要实现乡村振兴与城市转型发展。“公园城市”理念的提出,对于中国城市的转型发展具有极高极强的指导意义,这不仅是习近平生态文明思想的生动实践,也不仅是一种新的文明思想的逻辑演进,更是一种新的文化观,一种建设美丽中国的文化表达,同样也是为人类文明进步贡献的中国智慧和方案。在“公园城市”建设中,文化创意有助于在城市空间布局和场景建构上增强文化性,更以文化产业的集聚来助力“公园城市”的可持续发展。

关键词:公园城市;文化城市;文化创意;生态文明;生活美学

中图分类号:G124

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0047-06

21世纪是以文化为开端的时代,文化的地位和作用日益在全球凸显。文化创意和数字化互联网技术的应用,在驱动经济社会发展中可谓“互为表里”,成为新一轮全球化运动的新动能之一。不仅如此,文化创意还和生态文明建设相融合,为人类文明的跃升进行着积极的准备。生态文明视野下的文化实力日益成为影响不同城市之间竞争力的核心要素,很多新兴世界城市在发展转型中,都不约而同地把“文化立城”作为新的战略性选择。中华民族的伟大复兴和世界性大国的成长,走出了一条独特的文明型崛起之路,这就是把我国建设成为富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。其中,文化建设和生态文明建设是实现这一宏伟目标的重要支撑,尤其是在不断创新文化理念视野下,践行习近平生态文明思想成为重要的着力点。党的十九大报告提出:“生态文明制度体系加快形成,主体功能区制度逐步健全,国家

公园体制试点积极推进。”^{[1]5}在“五位一体”的现代化事业总体布局下,国家公园体制建设取得显著进步。2019年,国家出台的一系列举措把文化保护和生态文明建设的融合程度,提升到了时代新高度。文化保护、文化创意和生态文明思想的融合趋势日益显著,这种高质量的融合发展为中华民族伟大复兴奠定了坚实的基础。随着中国文明型国家崛起步伐的加快,现代化强国建设不仅要形成人与自然的生态和谐,更要实现乡村振兴与城市转型发展,从而为人类文明做出更多的贡献。在此语境下,“公园城市”的理念呼之欲出,特别是习近平总书记在考察四川省成都市讲话中对“公园城市”概念的阐述,对中国城市的转型发展具有极高的指导意义,需要我们在理念上和实践中深刻理解与阐发。一定意义上,“公园城市”理念的提出,不仅是习近平生态文明思想的生动实践,也不仅是一种新的文明思想的逻辑演进,更是一种新

收稿日期:2019-11-06

*基金项目:国家社会科学基金重大招标项目“习近平总书记关于文艺工作重要论述与新时代中国文艺理论学术体系建构研究”(18ZD006)阶段性成果。

作者简介:范玉刚,男,中央党校教授、博导,中央党校创新工程首席专家(北京 100091),主要从事文艺理论、文化产业等研究。

的文化观,一种建设美丽中国的文化表达,这同样是为人类文明进步贡献的中国智慧和中國方案。对于城市的转型发展而言,有着生态文明底蕴的文化既是城市可持续发展的实力和形象,更是在全球化舞台上提升城市竞争力的内核和灵魂。

一、创意驱动是文化助力城市的主要来源

当今世界已经步入“城市的时代”,文化在城市化和再城市化过程中的作用日益凸显,文化创意的能力在城市竞争中的权重在逐渐上升。文化是城市发展的重要驱动力之一,城市与城市之间的竞争成为新一轮全球化运动深入发展的重要现象,有着生态文明意味的文化策略越来越成为世界城市发展的重要选项,这某种程度上已成为国际共识,其动能特征日趋明显。联合国贸易暨发展会议委员会(UNCTAD)在《2020全球核心趋势报告》中指出,所有产业均将成为文化艺术的创作产业,一个以文化创意为发展动力的新时代已经来临,并成为“人类第四波动力”^[2]。越来越多的发展迹象表明,城市的升级本质上是一种生态文明的跃升、文化创意的驱动、文化价值的衍变和思想的开放,这在深层次上是一种文明观的逻辑演进。在中国城市现代化实践中,文化创意和生态文明意识相融合的“公园城市”理念的提出,在价值意味上契合的就是这种趋势。践行生态文明思想、文化创意、思想创新、知识产权及其品牌授权,是城市可持续发展的新动能,它既是文化新业态与新思想生成的现实基础,更是优化产业结构,实现中国经济高质量发展的重要资源。放眼全球,世界发展趋势表明,文化与经济的融合度在不断加深,文化经济、创意经济已成长为全球新兴的主导性产业,其显著特征表现为产业国际分工体系的价值链高端,也是处于价值传播制高点的势力经济,产业竞争的背后同时也是文化价值观的博弈。在城市转型发展实践中,就品位塑造和形象建构而言,文化助力城市发展主要源自创意的驱动,正是文化创意的培育使城市孵化为一个超级大IP,城市转型升级

就是对IP的开发与运营,它不但能够创造财富,还能收获思想、情趣和幸福感^[2]。

“公园城市”理念的提出,一方面体现了生态文明和以人民为中心的发展观,另一方面也推动了中国城市化发展模式的理论创新与实践探索。2018年2月,习近平总书记在视察成都市天府新区规划时,对“公园城市”的理念有过重要阐述。建设高品位的宜居宜业宜游公园城市,是习近平总书记对新时期城市发展做出的战略谋划、指明的方向路径、描绘的美好蓝图。“公园城市”理念的提出,也日益引发了学者们的关注和社会热议。“公园城市”的理念是生态文明意识和文化保护、文化创意的融合。“公园城市”的理念是在生态文明视野中,旨在把城市发展中的文化建设与生态意识进行提升并进行相互交融,使城市发展形态趋于公园化的品位提升,老百姓走出来就像在自己家里的后花园一样,在不断增强市民的获得感中,强化城市的归属感和认同感。

所谓公园一般指政府修建并经营的、作为自然观赏和供公众休息与游玩的公共区域。公园的本质是实现使人放松、休闲和身心的愉悦,使人能够有机融入自然环境,与人文社会环境和谐共处,是实现人们精神丰富和人格健全的载体之一。我国著名美学家宗白华在《美学散步》中深刻指出,中国美学竟是出发于“人物品藻”之美学,美的概念、范畴、形容词,发源于人格美的评赏。由人及物再到环境直至一个城市,这是一种美的精神的生成和弘扬,其底蕴既是中华美学精神,更是一种深层次的民族精神,这种精神成为一种力量在价值规范上引导着中国城市的发展。因此,在宜居乐业的城市中如何丰富人的本性,不断张扬人的审美追求,就成为新时代中国人对美好生活的诉求。作为对城市品位的塑造和人性化的促进,“公园城市”契合了城市为人的本质、为人的自由发展和生活的便利化、舒适宜居提供便利的需求。“公园城市”的发展理念既是对传统历史文化基因的弘扬,也是一种文化创意的生动实践。其实,“天人合一”的思想传统一直蕴藏在中国人的天性中,天然地有着与自然的亲近感,正如中国人骨子里就喜欢松、竹、梅、兰、菊等,正是这种自然

的人性化属性,使得公园与城市有了文化的亲缘性。“公园城市”的命名只是把这种关系显性化、概念化、文化化了,这是地道的中国本土化的审美观,也是一种中华美学精神的传播。

二、公园城市是城市新兴文化业态的审美性生成

在中国城市化进程中,曾经对城市有过“田园城市”“园林城市”“森林城市”等命名,其立意主要处理的是城市与乡村之间的生态关系,是对城市发展过程中人与自然关系的类型化特征概括。“公园城市”的命名则有着新时代的意味,除了要处理城市与乡村之间的生态关系,还要着重处理好城市与社会、城市与人、城市与文化发展、城市与创意驱动之间的内在性意味,着重凸显城市的人文属性与生态化的审美追求。究其现实性而言,这是一种生活美学的实践形态,对这一命名要把握四组关键词:新时代、生态文明、以人民为中心的城市发展理念、生命共同体意识。“公园城市”在理念上是对新时代城市人居环境发展特征的高度凝练和形象概括,是城市化和再城市化发展模式与路径转变的理论创新与实践探索,是一个渐趋成形的、走在途中的文明概念。它着眼于凸显人居环境,使城市空间结为人与自然、人与社会、人与人和谐共处的生命共同体,从而传递一种生态文明观、一种生活美学观,这是中国发展进入新的历史方位之后,一种新的城市文化的生成。

新时代是历史语境的界定,是城市升级的时代背景。以人民为中心的城市发展理念彰显的是公平正义,这是公园城市的价值底蕴。美丽、共享则使人民群众有更多的获得感;协调共生、互促共荣,注重的是发展方式的可持续性,旨在突出城市转型发展的生态化、智能化、创意化、园林化、审美化,这是一种创新性的文化价值,更是一种文明意义上的审美价值。公园即城市,城市即公园。城市与公园融合发展,体现了城市发展的创新理念,彰显的是“美丽”价值,传递的是城市转型升级的文化内涵和审美内涵。它不是“公园+城市”,而是整体性的城市升级,是创新理念的践行,需要全社会跨界协同合力而为。

事实上,“公园城市”虽然是习近平总书记在视察四川时提出的,但神州大地上很多城市都具有建设“公园城市”的基础和潜质。诸如,花园城市杭州不仅生态优美、休闲宜居,而且人文底蕴深厚,还富有创新包容精神,应该是建设公园城市的领先者。再如,四季如春的昆明市、森林城市南宁市、贵阳市,都具备建设“公园城市”的现实条件。不仅南方城市具备天然的生态条件,一些北方城市如青岛市、秦皇岛市、北戴河市、吉林市等,其生态资源基础良好,人文历史积淀深厚,在新发展理念引导下完全可以朝着“公园城市”迈进。在此意义上,“公园城市”是新时代的一种理念,是中国城市发展的现实追求,更是近年来中国生态文明建设成就的充分展示,是以人民为中心的工作导向的充分彰显。正如习近平总书记指出的,良好的生态环境是最公平的公共产品,生态文明建设不只是治理污染,更重要的是增加社会的公共环境财富,真正实现发展为了人民、发展依靠人民、发展成果惠及全体人民,是社会主义制度优越性的体现。这是一种生态文明观,更是一种文化观。正是因为有生态文明的底色,“公园城市”才能够为居民供给丰富的生态产品,彰显“天人合一”(山、水、人、城和谐共在)的生态理念和美丽的价值追求。以人民为中心的城乡一体化协调发展,践行的是新型城乡人居环境的“生命共同体”意识,新时代满足人民日益增长的美好生活需求,就需要城市提供更加丰富的生态产品和完善的公共服务,需要在城市绿地系统与公园体系相互融合中实现人与自然、人与社会、人与人之间关系的生态化,以和谐共生作为存在形态,进而推动城市由功能型走向城市治理的善治。

三、文化创意在“公园城市”建设中心要发挥助力作用

在“公园城市”建设中,文化创意要在规划设计中发挥助力作用。文化创意在“公园城市”建设中,不仅在设计理念和价值传播中发挥“虚灵的真实”的引领作用,还有利于在城市空间布局和场景建构中增强文化性,更是以价值感召

和辐射功能培育文化产业群,以支撑“公园城市”的可持续发展。在城市转型升级发展中,“公园城市”成为城市的精彩亮点,是城市的名片和展示的窗口,在城市与公园的相互衬托和促进中相互成全。因此,建设“公园城市”不能沦为概念炒作,只见公园而不见了人,更不是区域内现有公园的开放问题。“公园城市”的发展,一方面是生态文明的实践,是文化创意和思想创新的生动显现;另一方面是一个城市发展理念和城市空间布局的升级。

一是创新“公园城市”建设理念。“公园城市”建设需要创新理念,以人民为中心是“公园城市”的理念,这是一种回归文化本性的价值观,其定位契合的是人民的城市本位,是对人的自由本性的尊重。城市、公园和文化有着内在肌理的一致性,体现了“以文化上”“文德教化”的人文追求,彰显了共同的文化价值表达和对人的关怀。在人文理念的弘扬上,城市就是一个大公园,它不能以豪华和冷漠远人,体现的是新时代的包容和共享的发展理念。“公园城市”旨在品位上以丰富的生态产品、人文追求和完善的便利设施及其场景建构,彰显绿色、简约而舒适的生活美学理念,成为契合新时代的生活方式和审美观。“公园城市”以公园建设为载体,体现的是人与自然生态的和谐共处。“公园城市”也是以城市发展为载体,体现空间布局的为人属性,彰显了人文教化的价值理念。而文化创意的价值理念主要源自生活美学本质上是生活环境的美化,由此引领当代中国人追求高品质的生活^[2]。其实,文化创意原本就是一种生活概念的体现,我国台湾地区有“创意生活产业”门类,文化创意旨在提升民众的美感体验和生活品位,以独具风格的文创产品营造一种生活美学,展现出文化的质感与审美追求。随着城市发展进入新时代,“公园城市”成为这种理念的实践载体,它使人的日常生活审美化有了实在感。例如,文化创意在传统手工艺振兴中,以创意激发了传统民族工艺、民间文化的复兴,使本土化生活美学、地方文化得以张扬,从而传播了一种与时代特点相契合的生活方式。“城市让生活更美好”不能沦为一种抽象的口号,就一定要有载体和实践,它需要通

过一种文化理想、一种审美追求和品位塑造,在城市形象建构中引领“中国样式”的盛景,也在审美价值的高扬中重新定义了“诗意的中国”“品位的中国”“文化的中国”,从而建构具有新时代意味的中国样式的美学形态。可以说,具有新时代意味的“公园城市”理念的生动实践,在文明价值的意味上满足了大众对美好生活的想象与观念形态的空间建构,是大城市转型发展的方向所在^[3]。

二是引导“公园城市”设施规划布局的宜人化。在建设实践中,“公园城市”要规划布局大量公共设施,包括自然景观和城市场景建设,实现人在公园、公园在城市、城市与公园相互依存交融、城市就是大公园的目标。不同于当下城市化运动中的扩张,“公园城市”建设在物理空间布局上要实现城市为公园建设让步,丰富城市的内涵和形态。要在内容上增加城市的文化属性、娱乐人的身心、安放人的灵魂、激发人的理想追求,使城市真正成为现代人的精神家园、心灵安放地和信仰高地。这一切必然关乎城市规划中公园的布局与城市设施建设,而由设施到场景的关键,在于文化创意的融入,关涉自然生态、人、建筑、场馆、产业布局、周遭环境与城市设施的生活美学化。作为存在关系和城市场景的规划与设计,实现对“公园城市”的空间建构,可以借助本土化、民族化等文化符号的展示,塑造城市新空间,传递生活美学的理念。新时代人民日益增长的美好生活需求,为生活美学复兴提供了现实基础,也对城市空间规划布局和城市场景建构提出了更高的审美要求。

在文化强国建设的征程中,一个时代的画卷,底色是人心;一个民族的复兴,关键在精神。建构什么样的场景,有助于增进大众对民族文化的认同感、对传统文化的接受度、对生活的美好追求,彰显高质量生活需求的价值导向,这是一个值得认真重视的问题。打动人的不仅是积淀的文化传统,更是中华美学精神和追求生活之美的精气神。场景建构要激发城市活力,还要成为传承和创新文化的载体。不同的城市场景蕴含了差异化的文化价值取向,某些城市场域会上升到文化和价值层面,因意义的生成和价值观的传播而成为文化空间。在规划

城市空间布局上,城市文化空间无疑具有杂糅性,然而在总体价值意味上,不同文化娱乐设施显然有着不同的价值取向,如开放或保守、张扬或寂静、愉悦或沉闷等。差异化的文化价值取向往往吸引不同的群体前来进行文化实践,从而推动区域经济社会的发展。对于具体的消费者来讲,这个文化空间就是文化场景——一个提供生活舒适性和便利性的场域,这里的社会纽带由希望、欲望和梦想来定义,健康的社会纽带经由对这些价值观念的体验来实现。“公园城市”的理念践行,可以在实践中使市民、公园、城市三者关系更具生态化,并作为满足市民对美好生活追求的重要内容。在“公园城市”建设中,城乡一体化的融合发展体现的是协调发展的理念,践行的是新型“命运共同体”的城乡人居环境的生态化诉求^[2]。

城市的升级必然会建造大量的城市设施,这些设施是“公园城市”场景建构的基础,它有别于单纯的服务设施、公共设施、文化场馆。这些迥异之处主要表现为,场景在文化城市中传播的是一种价值观(积极的、开放的、包容的、反叛的、保守的、时尚的、传统的),会形成一种城市的价值取向,从而会影响某些特定人群的生活与工作,因场景与经济特别是某些产业有正向关系,同时场景与社区环境特别是文化的自主表达有着内在关联,因而场景建构会影响城市的经济与政治格局。美国芝加哥学派代表性理论家克拉克教授就非常注重场景对一个创意城市及其创意阶层形成的重要作用,并建构了测量城市场景的方法和维度。作为一种生态文明追求,“公园城市”注重的不单是自然景观,更是城市场景的建构和生活美学的价值再现。“公园城市”的场景建构,是一种休闲文化、地方文化的张扬,也是一种文化创意的集聚和价值观的感召。场景建构的价值观,是一种体验式的文化价值感召,因此场景建构要注重文明传承、文化延续,让城市留下记忆,要在“公园城市”建设中保留“乡愁”。场景在“公园城市”建设中的重要性不言而喻,它传达的是一种价值观,是对创意人才集聚的感召。在文化创意和文化经济时代,艺术家、时尚设计者、工程师、作家、金融家等,特别是其中的一些年轻人,往往

为一个城市的氛围尤其是场景的感召而来,由此集聚为一个城市的创意阶层。在城市空间布局的实践中,文化场景是一个人文意味的概念,是“公园城市”文化空间的价值显现。而城市创意阶层的集聚,更多依靠文化的包容性、艺术的多样化、审美品味的塑造和城市创意氛围的营造及其价值认同感的吸引力,尤其是对创意成果的保护和IP形象授权的商业开发^[4]。由此,城市在规划设计上的宜人性,就显现为是否可以做到自然生态、景观元素和城市文化气质的内在统一,这将直接关乎“公园城市”中场景的空间布局和价值观建构,从而影响城市的文化品位。从场景建构来看,如何使城市的文化气质及其包容开放的文化态度与“公园城市”的设施建设关联起来,文化创意的内蕴会助力“公园城市”场景建构,使之与城市底蕴和社会主流价值传播相契合。事实上,与场景建构相关的“创意阶层”已成为城市转型发展的新动力,在“公园城市”中注重场景建构与流行文化的品位塑造,能够使城市愈加具有活力和竞争力,在城市竞争中收获更多的注意力。就此而言,文化创意之于城市空间规划布局的引导作用,有利于其在“命运共同体”中塑造公共空间、凝练城市精神,使大众有充分的体验感和文化获得感^[2]。

三是以产业孵化支撑“公园城市”的可持续发展。在建设实践中,“公园城市”不仅是空间布局,还要关乎民生,实现宜居乐业,需要诸多与发展阶段和新时代城市建设要求相切近的产业或产业群来支撑,以解决区域内居民的生存就业以及生活便利化等问题。“公园城市”在建设要充分考量由消费高地演化为生产流通展示之地和对外开放高地,要凸显鲜明地域特色和浓厚历史氛围的街区,植入以文化为基石的商业元素。对于地方文化特色餐饮、非遗等工艺品的展示,能够产生价值上的感召作用,使游客能感同身受浓郁的地方民俗生活场景,从而使文化价值兑现为经济价值。在“公园城市”建设中可以设计多种业态,在健全产业链中为城市创造财富。在“公园城市”的建设实践中,需要有人气的集聚、适宜的产业植入和文化载体建设,为城市创新凝聚更多资源与力量。

结 语

归根结底,在发展理念上,城市是为人的,它需要实实在在的抓手和载体,需要生动的地方实践。在城市转型升级中,与时代发展相契合的“公园城市”的发展和建设更是为了人们的美好生活,旨在使城市发展成为现代人诗意地栖居之所。这才是“公园城市”得以成为城市转型升级的文明指向,这是新时代中国人精神文化表达的价值指向,这种无限的可能性需要文化创意的多维度支撑,并不断丰富着中国特色社会主义发展道路的内涵,成为中国特色社会主义文化自信的坚实支撑。正是创意的多维度支撑,使城市在高质量发展中迈向文化经济,以文化经济助力新时代人民群众对美好生活的追求^[2]。严格意义上,文化经济是文化与经济交融之后的一种经济形态的升级,是契合时代特点高质量发展的、有品质的人性化的经济,是具有价值传播意味的势力经济的一种形态,它以低碳、绿色的物质消耗获取最大化生活幸福,使文化与经济发展在更高阶段上回归“以人为本”的轨道上。文化产业原本有推动产业升级、提升民众生活质量和幸福感、改善社会环境的功能,如某些有影响力的节庆活动、具有意味的场景建构,通过结合在地文化特性,创造出不同的艺术价值,不断提升民众的趣味和在地性资源原有的产值,形成有影响力的文化品牌,

在与周边相关产业融合发展中有利于改善社区、城区、城市的环境与气质,进而在竞争中提升城市的人文性与艺术魅力。文化创意最大的效益是改善环境,带动相关产业发展,任何产业只有注入文化内涵,才能更有可持续发展的活力。日常生活审美化之可能,在实践中离不开创意的多维度支撑。作为一种实践方式,创意设计就是生活;创意设计就是文化体验,其背后是价值观和人生态度。在发展理念上,文化创意引领一种生活方式,越来越成为重构大众日常生活的重要力量,也越来越成为满足人民美好生活、提升人的生活品质和审美品位的主导方式,也成为新时代城市转型发展的新动能和内生动力。公园是有形的载体,在“虚灵的真实”中审美与文化是城市的肌理和内涵,弘扬文化、创造文化就是城市无形的效益扩张,就是城市的影响力和美誉度,就是广泛性的价值感召,这是“公园城市”发展的价值指归。

参考文献

- [1]习近平.决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利[M].北京:人民出版社,2017.
- [2]范玉刚.提升文化创意力 彰显公园城市的人文价值[N].成都日报.2018-11-21.
- [3]范玉刚.提升文化创意力 彰显公园城市的人文价值[J].新重庆.2019(3):46-48.
- [4]范玉刚.雄安新区的文化建构和价值传达[J].河北大学学报(哲社版).2017(4):78-85.

Cultural Creativity Plays an Important Role in the Construction of Park Cities

Fan Yugang

Abstract: the competition between cities has become the symbol of the new round of globalization, and culture is one of the important driving forces of urban development. With the acceleration of the rise of Chinese civilization, the building of a great modern country should not only form the ecological harmony between man and nature, but also realize the rural revitalization and urban transformation and development. Put forward the concept of “park city”, to the transformation of China’s urban development has the very strong guiding significance, not only is the vivid practice of xi jiping, ecological civilization thought, a new logic evolution of civilization thought, but also a new concept, construction of a beautiful expression of Chinese culture, is also contributing to human civilization and progress of Chinese wisdom and solutions in China. In the construction of “park city”, cultural creativity is conducive to enhancing the cultural character in the spatial layout and scene construction of the city, and helping the sustainable development of “park city” with the agglomeration of cultural industries.

Key words: park city; cultural city; cultural creativity; ecological civilization; life aesthetics

[责任编辑/李 齐]



传统节日文化传承与乡村发展*

——以皖南绩溪县伏岭村春节为例

季中扬

摘要:节日文化传承对当代乡村发展是一个极具现实意义的问题,对两者关系的研究长期没有得到足够的重视。以皖南绩溪县伏岭村春节习俗传承为个案,从乡村社会网络以及村民对乡村公共活动的参与程度、村民对村落共同体的认同程度、村民之间的相互信任程度、村民之间的互助与合作程度、村民的道德水准、村落文化符号的影响力等多个维度透视,发现对于乡村发展来说,社会资本甚至比经济资本、人力资本更具有根本性意义,而节日文化传承对于乡村社会资本存量有着重要影响。可以说,乡村发展不仅需要经济资本、人力资本,还需要社会资本。更多情况下,社会资本甚至比经济资本、人力资本更具有根本性意义。

关键词:节日文化;乡村发展;社会资本;社区研究

中图分类号:K890

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0053-07

民俗学界的节日文化研究不仅成果丰硕^①,而且研究的广度与深度也颇为值得称道,但极少关注节日文化传承对于当代乡村发展的意义问题。在乡土中国,节日文化与乡村有着历史的、内在的关联,重视田野的民俗学者往往把节日文化研究放置在村落语境中,明显意识到了乡村是承载节日文化的重要“场域”,然而,节日文化传承对于当代乡村发展的意义却被忽略了。本文拟以皖南绩溪县伏岭村春节为个案,研究传统节日文化传承对乡村社会资本的影响,抛砖引玉,期待更多同行关注节日文化传承与当代乡村发展问题。

一、节日文化的研究视角概述

借用韦勒克和沃伦“内部研究”和“外部研

究”^[1]的说法,我们将节日文化的研究视角分为“内部视角”和“外部视角”。内部视角是指对节日文化本身的研究,包括节日文化的形态、内涵、历史、特点、传播等;外部视角则是把节日文化放置在各种社会关系网络中,研究其当代传承的功能与价值等问题。外部视角是极其多样的,其中有三种外部研究视角最为重要,即国家/民族视角、个体视角与乡村社区视角。

新世纪以来,国家/民族视角是颇受重视的。一方面,费孝通提出的“文化自觉”观念得到了学界广泛响应,人们开始反思不同历史时期国家意识形态与政策、制度摒弃传统节日背后的文化逻辑与民族心态,认为随着经济发展、国力强盛,重视传统节日是国家/民族文化自信的表现;另一方面,基于文化认同理论与文化再生产理论^②,传统节日文化对于建构国家/民族

收稿日期:2019-10-26

*基金项目:文化部文化艺术研究委托项目“新农村建设中传统村落文化保护的理论与实践研究”(17DH12)阶段性成果。

作者简介:季中扬,男,南京农业大学人文与社会发展学院教授、硕士生导师(江苏南京 210095),“我们的节日”南京工作室首席专家,主要从事民俗艺术、乡村文化与乡村发展研究。

认同方面的现代价值得到阐发,如高丙中多次提出:“讨论节日问题,我们需要上升到共同体的层次,也就是在国家时间制度的层次思考问题”,“国家对节假日的制度安排应该考虑如何充分利用节假日作为社会文化再生产的机制,以便通过民族文化的生活传习来增强民族认同。”^[2]此外,传统节日仪式中所表征的国家/民族认同意识,也是节日文化研究中国家/民族视角的重要切入点。

从个体视角研究节日文化,直接相关的理论有身体叙事理论、记忆理论等,其实,个体经验与记忆的“深描”本身就包含着“文化的解释”,叙述文本自身就是一种理论。在文学领域,有极其丰富的节日文化的个体经验与记忆的“深描”文本,如鲁迅的《社戏》、罗念生的《龙灯》、丰子恺的《端阳忆旧》、汪曾祺的《端午的鸭蛋》等,这些文本同时也是民俗学者再阐释的材料。此外,民俗学者在田野调查中还可以让不同年龄、身份的人讲述他们的节日经验与记忆,他们的讲述不仅仅是民俗学者的研究材料,而且不同的叙述本身就构成了关于节日文化的多维阐释。

乡村社区视角则是介于两者之间,同时又勾连两者的中观研究。中国的乡村社区研究起步很早,在二十世纪二三十年代就形成了“现代中国社会学派”^③,20世纪80年代以来,乡村社区研究一直是社会学、人类学的研究热点。但无论前期还是后期,“国家与社会”成为分析乡村社区的基本框架,这一框架本质上仍然是以“国家”为视角的乡村社会研究,乡村社区只是这一视角下的“样本”^④。以乡村社区作为研究视角则与此不同,它强调乡村社区是主体,是出发点,即从乡村发展本身来阐释、评价乡村社会与文化,来理解文化再生产与文化认同,在乡村社区的社会与文化关系网络中解读个体的文化经验与文化记忆。本文由此提出,以乡村社区作为视角的节日文化研究主要关注传统节日文化传承对乡村社区文化建设与乡村社会发展的影响,以及在村民日常生活中的意义。这方面已经有学者做了一些探索性研究^[3],这些研究虽然讨论了传统节日文化与乡村发展之间的关系,但并没有形成一种分析的模式或基本框架,

本文尝试以社会资本理论为主轴,建构一个分析框架。

二、社会资本理论作为分析框架的引入

20世纪80年代之后,在布迪厄、科尔曼与普特南等人的推动下,社会资本概念在社会学、政治学等领域产生了深刻影响,成为一个多学科共用的概念,但学界对社会资本的理解各有侧重,如亚历山德罗·波茨说:“社会资本指的是,处在网络或更广泛的社会结构中的个人动员稀有资源的能力。”^⑤普特南认为:“社会资本……指的是社会组织的特征,例如信任、规范和网络,它们能够通过推动协调的行动来提高社会的效率。”^{[4]167}不管对于个人^⑥,还是社会组织或共同体而言,社会资本都是一个积极的概念,社会资本丰厚,就意味着有更多利于发展的资源。普特南指出:“在一个拥有大量社会资本存量的共同体中,生活是比较顺心的。”^⑤科尔曼也认为:“社会组织构成社会资本,社会资本为人们实现特定目标提供便利。如果没有社会资本,目标难以实现或必得付出极高的代价。”^{[5]356}对于乡村社区而言,良好的社会资本存量有利于其发展。

由于社会资本主要表现为人与人之间的关系,是无形的,不可量化的,甚至不易辨识,我们如何来衡量乡村社区的社会资本存量呢?进而言之,我们可以从哪几个维度评估节日文化对乡村社区社会资本的影响呢?普特南认为,“社会资本一般包括联系、惯例和信任”^⑥,具体而言,包括客观的社会网络、组织与一系列相对主观的道德规范和价值观念^⑦。因而,可以从两个方面来衡量社会资本,一是社会成员对各种社会组织的参与程度,二是社会成员的相互信任程度与道德规范水准。在这两个基本维度上,本文设计了六个维度来衡量乡村社区的社会资本。

一是乡村社会网络以及村民对乡村公共活动的参与程度。在20世纪80年代之后,由于家族文化衰落,集体经济解体,以及外出打工热潮的涌现,传统的社会网络遭到了破坏。对此,社会学家忧心忡忡。然而,民俗学研究者却发现,

村民对传统节日活动的组织与参与仍然是充满热情的^⑥，这为修复、重构乡村社会网络带来了希望。二是村民对乡村共同体的认同程度。对于外出打工的村民来说，“老乡”关系可能是其最重要的社会资本之一；对于乡村发展而言，乡贤的“乡愁”也是极其重要的社会资本。“老乡”关系的建构以及“乡愁”的生成，固然依赖于地缘关系，但其亲密性则主要来自日常交往或节日、婚丧嫁娶、庙会等非日常的交往，交往建构、巩固了村落认同^⑦。三是村民之间的相互信任程度。在乡村社会内部，人与人之间知根知底，相互信任，是乡村生活吸引人的重要方面，也是村民幸福感的重要来源。毫无疑问，相互信任离不开密切的社会交往，社会网络可以说是相互信任的基础。四是村民之间的互助与合作程度。村民是有互助合作传统的，比如农具、耕牛共用，农忙时互助等。如今这些互助合作形式在大多数乡村都逐渐消失了，但在传统节日活动中的互助合作关系还有所保留，甚至衍生出了一些新的形态。五是村民的道德水准。在乡土社会中，基于“礼”“俗”的力量，村民的道德水准总体来看一直比较高。然而，在现代社会中，越来越多的村民成了“无公德的个人”，这已经成为制约乡村发展的重要因素。六是村落文化符号的影响力。在乡村旅游已经成为乡村发展的重要路径的社会背景下，传统节日文化活动在村落文化符号的塑造与增值过程中有着非常重要的作用。

上述六个维度虽然都是社会资本的重要表现形式，但并非无差别的并列关系。与大多数社会资本研究者的观点一致，本文也认为社会网络是中心，“老乡”关系、“乡愁”、信任、互助合作、道德等，都是在紧密的社会交往中产生的。与前五种社区内的“黏合性社会资本”形式不同，村落文化符号属于对外的“桥联性社会资本”^⑧，村民从其传播与对外影响力中获益。

三、个案：伏岭村的春节

伏岭村是安徽省绩溪县的一个行政村^⑨，2003年由原伏岭上、伏岭下、卓溪、半坑、新桥等5个行政村合并而成，本文主要调研了其中的伏

岭上与伏岭下村。2003年之前，伏岭上与伏岭下村既是行政村，同时也是边界较为清晰的自然村，村民基本上都姓邵。之所以选择这个村，主要因为该村的春节习俗保留了较为丰富的传统村落公共活动。具体而言，主要有如下几个方面：

一是舞狮。所谓舞狮，当地人也叫舞狮。表演者一般是正好年满30周岁的人，当地人称之为“值年的人”。表演时，一人舞狮头，一人舞狮尾，还有一人挑着扁担，扁担前面挂一面锣，后面挂一个大鼓，挑担人负责敲锣，后面跟一人负责打鼓，另有一人打钹，一人打小镲，还有两人负责收取“狮金”。大年初一这天，在一位老年人带领下，按照一定路线，挨家挨户表演。在伏岭村，狮进门意味着祛邪除害，主人家多多少少会拿出一些钱给收取狮金的人，少则几块，多则上百，收取狮金的人会记下主人家的名字和金额。最后，“三十值年”的人把每家每户的狮金数额写在大红纸上，张贴在村里公告栏中。这天，年满30周岁的人都要跟着去舞狮，若有特殊情况，则要请亲人代替。由于村子比较大，一般要表演一整天，甚至两天，演员和乐队的人都要不断更换，整个队伍多达几十人。据村里老人所言，狮其实并非狮子，而是一种传说中的神兽，比狮子老虎都要凶猛。北宋末年邵姓先祖迁居此地时人丁不旺，风水先生认为对面山上有石狮火虎作祟，就生造了一个“狮”字，并画了一个“狮”的图像，让邵氏贴在家中供奉。明朝中叶之后，邵氏人丁兴旺，伏岭村已成绩溪县第一大村，邵氏后人遂于每年正月十五敲锣打鼓祭祀狮神。是日，用布做成一只狮，狮身涂上五颜六色，显示其勇猛，“村民们准备松明火把，齐集村头，同时敲锣打鼓，放三门铳、爆竹，并由两个年轻人套入狮身，表演跳跃、猛扑等动作，群众齐声呐喊，向石狮火虎示威、斗猛，并绕村游行一圈驱赶一切邪气”^{[6]3}。由此可见，伏岭村的舞狮可能是古老的傩舞遗留。

二是游灯。游灯、演戏过去都在正月十四日，现在为了方便在外工作的人回去上班，改在正月初四举行。过去邵氏分为上中下“三门”^⑩，三门队伍各自出发，会合后一起游灯，现在是伏岭上、伏岭下两村同时开始游灯。2018年正月

初四下午,我们跟随村民来到伏岭下村邵氏祠堂。祠堂的橱窗里摆放着许多清朝流传至今的戏服和盔头^⑤。祠堂里许多老旧的纸灯都被摆放出来。傍晚5点,“值年的人”来齐之后,便开始点起松明火篮^⑥,由一个人挑着,走在队伍的最前面,敲锣打鼓的跟在其后。放完礼炮,队伍便在锣鼓声中开始行进了。游灯的队伍由专人带队,以保证村中每一条街道都要被走过。每走一段距离,“值年的人”就会在路边放起烟花、礼炮,每一户人家门口都站着观灯的人,还有许多小孩手里拿着自家做的纸灯,在家长的带领下,跑进队伍中间,和队伍一起前进。就这样,天色越来越暗,队伍越来越长,越来越亮,就像一条游走在街巷里的长龙。村民邵茂深的记述更为动情:“游灯队伍按照规定路线,绕着村中的主要街道游行一圈。这时锣鼓声惊天动地,爆竹声震耳欲聋。看游灯者拥挤在街道两旁,形成一条人流夹道……看着这种热闹的局面,真可说是一种幸福的享受。”^{[6]29}

三是演戏。晚上六七点钟,伏岭上、伏岭下两村游灯的队伍在戏台前汇合。戏台背后的操场上摆满了烟花,点燃后半边天空都是明亮的。台下的人个个抬头看烟花,人头攒动。烟花足足燃放十多分钟。据了解,当年的烟花花费大约6000元。燃放烟花之后,主持人就把“值年的人”依次请上台。“值年的人”上台后先向台下乡亲鞠躬,再回头上香,做自我介绍,然后“值年的人”在台上站成一排,再向台下鞠躬。当年“值年的人”有28人,其中伏岭上村13人,伏岭下村15人,有男有女。仪式之后,演出正式开始。先是表演一通舞狮,然后是伏岭中心小学徽剧班和锣鼓班表演“美女引凤”和“战鼓雷鸣”两出戏,最后两位老艺人表演“张飞祭马”与“龙虎斗”。演出算不上精彩,但村民热情很高,由于下着小雨,村民们都打着伞观看演出。据邵茂深在《伏岭舞狮》一书中所记,伏岭村自1830年就开始组班演戏,演员都是本村15岁以下男童,一般从七八岁开始学戏,几年下来,演出水平有的甚至不亚于专业演员。能演的剧目也很多,邵茂深统计有200多出。伏岭村的演戏过去一般从正月十四开始连演三晚,由于节目丰富,演出精彩,十里八村的人都来看

戏,很多人根本挤不进场子。“这几天,伏岭村成了集市,街上行人往来不绝,小贩摊子很多”^{[6]35}。

伏岭村传统的村落公共活动之所以能够很好地传承下来,主要得益于这个村有一个重要的习俗——“三十值年”。所谓“三十值年”就是当年年满30周岁者^⑦的人自发组织起来,成为志愿者团队,负责组织当年村里过年时的公共活动,包括舞狮、游灯、演戏、接茶等。其中演戏、接茶任务最为繁重。演戏要从29岁那年正月十八(现在是正月初五)开始接手,这天,要从值年者手中接下戏服和道具^⑧等。到了农历十月十五,来年值年者聚到一起会餐,商议曲目,安排教习人员。演出期间,值年者还要负责维持秩序、后台服务和安排演出人员饮食等。所谓接茶,就是请本门中所有男子吃一顿鸡蛋茶面。如果当年值年的人比较多,往往从正月初三一直吃到十三。当然,接茶难免有攀比现象,起初,有的人家会在鸡蛋茶面之外增加一些自制的糖果,后来,有的值年者开始大摆宴席。据说,1950年,村民邵之通“三十值年”时宴席标准是“六拼盘、两干果、两水果、六热炒、两点心、六大菜吃饭,八十四桌一起开,帮忙的就有一百多人”^{[6]61}。现在,这种大摆宴席的现象已经很少见了,但是,值年的人至少还是要请参加演出人员和部分村里人吃面的,做面、洗碗等杂活都由值年者家属来做。我们访问了几位值年者家属,都说很忙,很累,但看到这么多人聚到一起,觉得很高兴。

四、春节文化的传承对社会资本的影响

毫无疑问,对于伏岭村来说,“三十值年”是一个极其重要的社会网络。它维系、活化了诸多村里原初的社会网络,包括家族、邻里、亲戚、同学、朋友等。它通过挨家逐户地舞狮,仪式化地建构了村落共同体形象;通过组织集体游灯、放烟花、看戏,在一种狂欢化的气氛中消解了村民之间的陌生感,恢复了血缘、地缘的亲密联系;通过接茶,重建了诸多亲密关系。很显然,舞狮、游灯、放烟花、演戏、接茶等,都是一个社会网络。此外,村中还有负责桥梁维修的“桥

会”、文艺爱好者自发组织的“鸡鸣寻声社”等。丰富的社会网络促进了村民参与乡村公共事务的热情,伏岭村的水井、河道、村中的石板小路、戏台都是村民自发商议、集资修建的。我们在调研时听闻,2004年到2007年的30岁值年者,主动提出承担村内全年的路灯费用。

社会学家维克多·佩雷斯-迪亚兹就认为,节日庆典本身就是一种社会网络形式,他称之为社会交往的软形式^⑤。村民借此增加了交往,增进了相互之间的了解与信任,培育了对村落公共事务的参与意识。比如,挨家逐户舞狮时,每家都会交付一定的“狮金”^⑥来赞助演出活动,这种无契约的出资体现了村民对活动组织者的充分信任,同时,这也表现了村民对村里集体活动的支持和间接参与。再如,2018年春节,值年者有28人,相互之间并不完全熟悉,其中出生月日最早者为总负责人,其他人把所有分摊的钱物,约4万余元,都交给他支配,此间的信任感显然是陌生人社会中所无法想象的。福山认为,信任这种社会资本是人们长期社会互动的产物,一个社会的相互信任程度取决于这个社会的文化传统^[7]。伏岭村的春节习俗巩固了社区内相互信任这种原生的村落社会资本,这种社会资本不仅可以让村民觉得生活顺心,而且有利于村落获取更多外部资源。

“三十值年”并非是一个固定的社会组织,而是一种组织原则。基于这种组织原则,全村每一个人都有机会成为村落最重要的公共活动的组织者,这一方面培育了村民对村落公共事务的参与意识,使得伏岭村不仅没有出现“无公德的个人”现象,相反,伏岭村的公共物品能够得到村民自发的、有组织的维护。另一方面,这也增强了村民对村落共同体的认同度。我们访问了十多个村民,问是否有人不愿参与“三十值年”活动。回答是一致的:每个人都会参与的,否则,村里人就议论他,认为他不算是这个村里人了。据说,以前只要不参加“三十值年”者,就不能进邵氏祠堂。其实,“三十值年”也是每个村民在村里难得的露脸机会,可以到村里每户人家去舞狮,在演戏前可以在所有村民面前郑重其事地自我介绍,他们都很珍视这种展示自我的机会。所以,不管他现在生活在哪里,都会回

来参加“三十值年”的。甚至有的不在这里出生、成长,只要他的父母或爷爷奶奶是这里人,还有外地来这里经商、工作的人,也会参与“三十值年”。只有参加了“三十值年”,才能成为村里人。例如,今年村里就来了一个女孩,从小在武汉生活,很少到伏岭来,但她请求明年参加“三十值年”,因为他爸爸说,尽管是女孩,也要参加,这样她才算伏岭村人。这种强烈的村落认同感对于村落发展是有重要意义的。众所周知,皖南山多地少,明清时期,就有大量村民外出经商、打工,但是,并没有出现“空心村”“荒村”现象,所有外出村民都会在腊月二十四回来过小年,当地人称为“烧年”,在外发迹的人一般都会想着回报村里。伏岭中心小学校长邵宗惠说:“以前我们伏岭人在上海开徽菜馆,成功的很多,上海几大最著名的徽菜馆,如大中华、大富贵、鸿运楼,都是我们伏岭人开的。这些人成功了,就回报家乡,最直接的就是捐赠戏服啊,做戏台啊,还有做好事,如修桥铺路啊之类的,做祠堂啊。”^⑧我们在村里公告栏中就看到了一个布告,内容是工作于北京的村民邵宗有博士委托6位村民成立了一个“远方助老金”理事会,本村每位贫困老人都可以自愿申请生活补助。据其中一位理事说,每位老人可以申请1000元,特别困难的可以申请2000元。

游灯、演戏、接茶都是全村人参与的大型公共活动,其组织协调的难度是可想而知的。伏岭村人仅仅通过“三十值年”这样一个临时的、松散的组织就可以运转起来,可见村民内部是有长期协作习惯的。在现代社会,这种协作精神无疑是一种极其珍贵的社会资本,尤其是对于个体力量较弱的村民来说,协作这种社会资本存量丰富,是其获得成功的重要资源,这也可以解释为什么有那么多伏岭人在上海等地开餐馆大获成功,而不是各干各的营生。我们在调研中发现,伏岭村人这种协作精神已经借助“三十值年”这种组织形式产生了一种新的互助协作关系。20世纪80年代之后,村民家的孩子一般都是一个或两个,一旦外出打工,父母就成了“空巢老人”,“三十值年”的人就约定,他们是同年出生的兄弟姐妹,有责任、有义务照顾对方的父母,他们由此结成了“养老互助联盟”,不仅解

决了父母养老问题,还构建了一种极其亲密的拟亲属关系圈。这一点为今年伏岭上村值年的负责人所证实,他说:“值年的人基本上都是小学、中学同学,初中毕业后,相互联系就不多了,但到了30岁后,相互之间的关系就变得密切起来,比如谁家结婚了,有红白喜事,都有相互来往,平常也会互相帮忙照顾老人。”^⑧

在一个有着深度集体认同的村落里,人们热衷于村落公共事务,人与人之间相互信任,能够互助协作,其公共道德水准一般都相对较高。当然,我们很难对伏岭村人公共道德水准进行量化评估,但是,我们访谈中了解到一个细节,很能定性地说明问题。当地派出所的一位民警说,他来伏岭村十多年了,很少遇到打架斗殴和其他民事纠纷,只处理过一起自行车失窃案件,更没有刑事案件。如果承认乡村社区发展并非仅仅指经济发展,还有文化、文明的维度,那么,伏岭村有如此丰富的社会资本存量,显然是一个高度发展的、宜居的村落。

社区内部社会网络丰富,人际联系密切,人与人之间关系和谐,这只是意味着社区内部“黏合性社会资本”存量较高,乡村发展还需要与外部建立复杂关系的“桥联性社会资本”。基于“全域旅游”观念,绩溪县已经把伏岭村的春节习俗列入“最火绩溪年·最浓徽州味”活动之中。在乡村旅游背景下,伏岭村如何基于现有社会资本,创造出更多“桥联性社会资本”,还有待于进一步观察。事实上,伏岭村的春节习俗,尤其是演戏、舞狮,早已成为伏岭村的一张名片。在1962年台湾版的《重印绩溪县志》中,就有对伏岭村演戏、舞狮的生动描述^{[6]253-254},据说是出自胡适手笔。2000年之后,伏岭中心小学徽剧童子班还多次应邀去北京等地演出。文化遗产既是一种不可复制的文化资本,又是一种潜在的“桥联性社会资本”,社会成员如何利用这种社会资本,推动乡村现代变革,是一个值得进一步研究的新课题。

结 语

乡村振兴已经被确定为国家战略,乡村振兴固然离不开乡村经济发展,但“战略”的着眼点显

然不应该仅仅是经济。笔者以为,只有乡村生活成为现代文明不可或缺的一种生活方式,乡村文化成为现代文化的重要组成部分,乡村才具有战略意义。伏岭村基于传统节日习俗的现代传承,拥有了较为罕见的社会资本存量,让我们看到了一个宜居的、令人留恋不舍的乡村。这个村并不富裕,但有自己的文化传承,有一种文明的力量。由此可见,乡村发展不仅需要经济资本、人力资本,还需要社会资本。更多情况下,社会资本甚至比经济资本、人力资本更具有根本性意义。

需要指出的是,社会资本存量很难做定量研究。就定性研究而言,其存在形式与类型又比较复杂,一直众说纷纭,莫衷一是。一方面,本文所列的六个维度并不能穷尽社会资本的主要形式,对于六个维度之间的内在关联,本文也未深入讨论。另一方面,伏岭村社会资本存量与其春节习俗传承之间并没有严谨的因果联系,只能说具有一定程度的关联性,因而,本文从春节习俗传承角度论证乡村社会资本存量以及乡村发展问题,这个研究思路是否合理,也有待于进一步考量。

注释

①2008年以来,每年CSSCI来源期刊发表的节日文化研究论文都超过30篇。②高丙中结合雷蒙·威廉斯的“文化生产”理论与法兰克福学派的“再生产”理论,提出了“文化再生产”概念,“指社会通过自觉的活动达到这样的后果:一是使特定的观念、价值被传递下去,文化及其所代表的规范得以继续存在;二是因为特定的价值得以传递,社会仍然按照既定的规范延续,最终社会得以按部就班地维持”。参见高丙中:《对节日民俗复兴的文化自觉与社会再生产》,《江西社会科学》2006年第2期。③马林诺夫斯基评语,参见费孝通:《江村经济:中国农民的生活》,商务印书馆2001年版,第16页。④比如“华南学派”对乡村社区“地方性知识”与“区域文化”的研究不同于一般的乡村社区史研究,着重从国家制度和观念出发来阐释社区/村落文化形成或被创造以及传播的社会机制。⑤转引自李惠斌,杨雪冬:《社会资本与社会发展》,社会科学文献出版社2000年版,第31-32,167,160页。⑥在一个制度不健全,规则意识不强的社会中,个人注重“找关系”“走后门”,这往往会损害社会组织或共同体的社会资本,这种所谓的个人资源并非社会资本。正如科尔曼所言,社会资本“由构成社会结构的各个要素所组成,它们为结构内部

的个人行动提供便利”,社会资本具有公共物品性质,它不是一种私有财产,具有不可转让性。参见詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》(上),邓方译,社会科学文献出版社1999年版,第354,369页。⑦参见罗伯特·D·帕特南:《流动中的民主政体:当代社会中社会资本的演变》,李筠等译,社会科学文献出版社2014年版,第4,9,234页。⑧从民俗学者的田野资料以及相关研究来看,晚近十来年,庙会与传统节日活动正在复兴。⑨参见张士闪,张佳:《“常”与“非常”:一个鲁中村落的信仰秩序》,《民俗研究》2009年第4期;张士闪:《非物质文化遗产保护与当代乡村社区发展:以鲁中地区“惠民泥塑”“昌邑烧大牛”为实例》,《思想战线》2017年第1期。⑩伏岭村位于绩溪县东部,距县城23公里。该村文化底蕴深厚,是徽文化的核心区,2008年被文化部命名为“中国民间文化艺术之乡”,2016年被住房和城乡建设部等部门列入“第四批中国传统村落名录”。⑪三门即三个支族。⑫演戏时武将演员带的头盔。⑬“火篮用铁打成,安上木柄,燃烧松明,由人扛着照明”。参见邵茂深:《伏岭舞狮》,黄山书社2016年版,第29页。⑭据伏岭中心小学校长邵宗惠所言,新中国成立前,“三十值年”仅限于伏岭上、伏岭下两村邵姓男子,新中国成立后扩展为全村男子,不限于邵姓,20世纪90年代之后,女子也可以参与“三十值年”了。⑮由于有值年者请专人负责保管戏服,伏岭村保存了大量晚清民国年间的戏服。据1958年的一次统计,服装道具等有1500多件,装了24只箱子。参见邵茂深:《伏岭舞狮》,黄山书社2016年版,第240页。⑯我们在伏岭下村里的

布告栏中看到,2018年春节,伏岭下半个村一共收到了4350元“狮金”。⑰访谈人:南京农业大学社会学系2015级学生祝文敏、梁玥、常江涛;被访谈人:伏岭中心小学校长邵宗惠;访谈时间:2018年2月18日下午(农历正月初三);地点:伏岭镇伏岭中心小学。⑱访谈人:南京农业大学社会学系2015级学生祝文敏、梁玥、常江涛;被访谈人:伏岭上村值年负责人邵某;访谈时间:2018年2月19日下午(农历正月初四);地点:伏岭村戏台附近。

参考文献

- [1] 勒内·韦勒克,奥斯汀·沃伦.文学理论:修订版[M].刘象愚,等译.南京:江苏教育出版社,2005.
- [2] 高丙中.节日传承与假日制度中的国家角色[J].绍兴文理学院学报,2009(5):27-31.
- [3] a 林磊,朱静辉.城市化语境下村庄日常生活与集体记忆的再生产:以武汉市郊区李庄元宵节习俗为个案的分析[J].民俗研究,2017(5):140-148; b 李志农,乔文红.传统村落公共文化空间与民族地区乡村治理:以云南迪庆藏族自治州德钦县奔子栏村“拉斯节”为例[J].学术探索,2011(8):61-65.
- [4] Robert Putnam. *Making Democracy Work*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- [5] 詹姆斯·S·科尔曼.社会理论的基础:上[M].邓方,译.北京:社会科学文献出版,1999.
- [6] 邵茂深.伏岭舞狮[M].合肥:黄山书社,2016.
- [7] Fukuyama, F. *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1996.

The Inheritance of Traditional Festival Culture and Rural Development

—Taking the Spring Festival of Fuling Village, Jixi County, Southern Anhui as an Example

Ji Zhongyang

Abstract: The inheritance of festival culture is a very realistic issue for contemporary rural development, yet the study of the relationship between the two has not received enough attention for a long period. This article takes the Spring Festival custom inheritance in Fuling Village, Jixi County, southern Anhui as an example, analyzing from the rural social network, villagers' participation in rural public activities, villagers' recognition of the village community, villagers' mutual trust, villagers' mutual assistance and cooperation, villagers' moral standards, the influence of village cultural symbols and many other dimensions found that for rural development, social capital is even more fundamental than economic capital and human capital. And the heritage of festival culture has an important impact on the stock of rural social capital. It can be said that rural development requires not only economic and human capital, but also social capital. In more cases, social capital is even more fundamental than economic capital and human capital.

Key words: festival culture; rural development; social capital; community research

[责任编辑/申 涓]



《黄老帛书·十六经》之《五正》等七篇释论*

葛志毅

摘要:《黄老帛书·十六经》中有《五正》等七篇,托黄帝君臣之名讨论问答者,分别从政治、经济、军事及思想文化等各层面,具体记述了黄帝时所推行的各项举措,取得的功业成就,从而反映出黄帝时代的社会历史风貌,可以窥见到黄老信奉者心中所构想的黄帝时代社会文化格局。此诚为不可多得的记载资料,对于深入揭示黄老学内涵,具有极高价值。

关键词:黄帝君臣;《五正》;《果童》;《正乱》;《姓争》;《雌雄节》;《成法》;《顺道》

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0060-11

《黄老帛书·十六经》中有九篇托名黄帝君臣问答讨论的记述,备显特殊。相关《汉书·艺文志·诸子略》道家著录《黄帝君臣》十篇,此托名黄帝君臣的九篇帛书,性质或与之相类。帛书中《立[命]》以黄帝口吻自述其志业,《观》记黄帝命力黑“周流四国,以观无恒善之法则”,所记皆有助于深入揭示黄帝所行政道治法之纪纲,此两篇列九篇之首,可知其重要^①。其余《五正》等七篇,分别从政治、军事、经济、思想文化等各层面,具体记述了黄帝时的治道谋略、正民法、德业功绩及社会理想等丰富内容。这些有助于认识黄老信奉者心中构想的黄帝时代社会历史文化概貌,其中所述颇有可与传世文献相证发者。如《五正》《正乱》所记表明,擒杀蚩尤乃黄帝时影响天下之大事,为成功其事,前后颇费谋划,多方设计举措,甚望利用其战果扩大政治、军事影响声势,树立强化黄帝声威,务欲使之广播。对照传世文献,帛书所记颇有前所不知者,如对蚩尤所施种种酷刑,以惩戒示威天下,杜绝起意谋反之念;尤其是蚩尤与其工同负祸首恶名,此多不见于其他记载,乃前所未闻。

这类罕见记载丰富了黄帝历史传说,弥足珍贵。此直接托名黄帝君臣的记载,为我们描摹出所谓黄帝时代的历史文化概貌,对今日深入揭示黄老学内涵意义,其补裨参考价值无可替代,只是相关研究甚为不足^②。希望我的微薄研究能引起黄老研究同人的关注,戮力共勉,冀为黄老研究增加新认识。以下以释论的方式逐篇考察^③。

一、《五正》释论

《五正》记黄帝与阍冉论持身修己、治国用兵之道。首先须阐释何为“五正”。论者说为“四时治民之政”^{[1]55},如此说,殆因其注意到“五正”与五行的关系。五正本应为其时的职官正长体系概称。长沙子弹库楚帛书有曰:“群神五正……五正乃明,百神是享。”说者说以《左传》昭公二十九年水、火、金、木、土五正,即所谓“五行之官”^{[2]60},是乃由五行推出的五正职官体系。《管子·五行》亦谓黄帝“作五声以政五种……然后作立五行以正天时,五官以正人

收稿日期:2019-09-22

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”(16ZDA106)阶段性成果。

作者简介:葛志毅,男,大连大学中国古代文化研究中心教授(辽宁大连 116622),主要从事中国古代历史文化研究。

位”，此“五官”即由五行绌绎推演出的职官正长体系，亦可称五正。《墨子·节葬下》《管子·五行》及《鹖冠子·泰鸿》俱有“五官六府”，此亦见载于《礼记·曲礼下》，乃以五官六府统称天子之职官正长体系，五官即司徒、司马、司空、司士、司寇。综之，五正即五官，乃职官正长体系之统称，亦可为朝廷统治管理体制象征。《五正》所述，乃黄帝持己修身及政道治法大要。黄帝问闾冉：如何布施五正？答曰：“始在于身，中有正度，后及外人。外内交接，乃正于事之所成。”是闾冉认为政道之要首在内求修身正己，而后外接于政治人事，内外洽合，始克成功。是乃以推己及人为政道之首，颇有儒家己身正则天下正之义。下文黄帝谓“吾既正既静”，是以“正静”为修身秉政要目。《十六经·观》：“圣人正以待天，静以须人。”《正乱》：“上人正一，下人静之，正以待天，静以须人。”皆以正静己身为应天治人的持身秉政良法，必内自正方可外有成。下文谓“后中实而外正”，“以求内刑”，皆谓反身内求，修己自正乃秉政治事的前提。因此之故，于是有黄帝决意“屈身”修持，内求自知，乃“上于博望之山，恬卧三年以自求”的举动。此黄帝修身内求之事，可与记载上黄帝修道传说互证。如《庄子·在宥》记黄帝至崆峒问道于广成子，“黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月”，复往问“治身奈何而可以长久”之道。《徐无鬼》记黄帝将见大隗乎具茨之山，遇牧马童子“请问为天下”，因觉悟有得，乃“称天师而退”。《列子·黄帝》记黄帝“闲居三月，斋心服形，思有以养身治物之道”。相关于是有黄帝神仙之说，如《穆天子传》卷二：“天子升乎昆仑之丘，以观黄帝之宫。”《庄子·至乐》：“昆仑之虚，黄帝之所休。”昆仑山乃神仙居处，修己静居内求乃道家常行自性觉悟之法。《史记·封禅书》谓黄帝“且战且学仙”，黄帝修仙的同时，又习战学兵，故又被塑造成战神兵圣的形象，黄帝乃四方征伐，“已胜四帝，大有天下”^{[3]101}。黄帝恬卧修持之事，在记载上多可得到证发。闾冉又为黄帝解何为“勿争”，曰：“怒者血气也，争者外肌肤也。怒若不发，浸廩是为痈疽。后能去四者，枯骨何能争矣。”是乃极言由怒而争之患害，要黄帝彻底放弃争心，修成身枯意弱而无争之身心精神。此

合于老子知雄守雌，柔弱不争的主张。但黄老不争又有异于此，有所谓“作争者凶，不争[者]亦无成功”，即对争与不争持辩证态度，该争时必争，不该争时绝不可争，唯视时机需要而定。故黄帝乃于天下大争之时，起而奋其戎兵，擒蚩尤而弥天下之争。是其内自正固为秉政治国要道，但处大争之时一味以不争自我约束，亦非明智之举，故黄帝乃以重兵道之四征军威，正定天下，一统四方。察所谓“今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎”，还有另一层意义，即方今天下处于大争之世，现已到应有人出而止争之时；只有深于不争之道者，方可以争去争。故黄帝上博望之山，恬卧三年内修自求，既心平意静，彻悟于不争之道，乃起而奋其戎兵，平弥蚩尤之争，体现出以不争去争之渊深理趣。黄帝擒蚩尤之后，乃以“反义逆时”“反义倍宗”者必予刑杀之盟号召天下，又可谓倡行以争去争之道平弥天下。详考其实，所谓争与不争乃相互的对立依存关系，其义存在于此下《果童》“两若有名，相与则成”之中。

二、《果童》释论

《果童》记黄帝与其臣果童讨论以“畜而正之，均而平之”之法，督正治平天下。黄帝已兼有天下，思以畜养而督正、调教而和平之法理治天下，并以此询问果童。果童认为“不险则不可平，不戡则不可正”，即治法若不严峻则天下不会和平，刑罚不施则天下无法裁正，即主张以严峻法纪约束绳治天下，建立秩序。为此，果童乃推阐天下万物存在的法理，供黄帝用为治道参考。果童建议，必须在贵贱有别、贫富有等的等级制关系中，才能建立起合理的社会生存秩序，为此他提出天地存在的形势差异作为论说之据。其曰：“夫天有[恒]干，地有恒常。合[此恒]常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有恶。”即首先指出天地存在形式中的属性差异。与之相近，乃有《经法·道法》曰：“天地有恒常……天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔刚。”此所言可与上言天地恒常之晦明、阴阳相比勘，柔刚则乃阴阳之另一说法。晦明、阴阳乃天道存在属性之别，地道则有山泽、

黑白、美恶形势属性之分。那么,天地秩序乃由各自的差异性结构因素合同而成。此外,又有“地俗德以静,而天正名以作”的天地属性模式,静、作二者则分别作为天地各自的不同属性。相近如《称》亦曰:“天贵正……地德安徐正静。”《果童》又谓天作地静关系为:“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成。”即上举诸概念,皆相依存对立之二名所构成,如天地、静作、德虐皆是;此两名间的另一层关系是相辅相成。这里举“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成”,乃以它们为代表,概括此类概念所代表的相互对立依存及相辅相成关系的一般性质。上面《五正》中的争与不争之义亦包括在此类概念关系中。既然此类事物概念多由相互矛盾对立的二名所构成,那么,此二名间的对立依存相辅相成关系则成为此类事物存在形式的一般状态代表。因民人父天母地,故欲畜正均平天下,必须掌握天地万物之存在状况,方得据以实施有效的督正治平之策。所谓“险若得平,戡若得正”,即运用适当的管理方法,解决存在于事物间的矛盾对立,使倾险不平化为平正和谐。在“两若有名,相与则成”诸概念中,阴阳最为重要,因其乃引致天地万物变化的根本因素,是即所谓“阴阳备物,化变乃生”。相互对立因素的差异变化,乃秩序建立的推动力。只有明白上述事物存在的一般道理,方可深入对社会贵贱贫富等级差异之理解,因为这是社会秩序运作中的主要法则。

既以天地万物存在的差异为衬托,阐明社会贵贱贫富等级现象存在的原委,于是应进一步提出治理安抚之策。果童表示愿承担访查之责,乃历尽辛若,“周流四国,以视贫贱之极”,唯查明贵贱贫富现状,方可为黄帝督正治平天下提供施政依据。果童对黄帝曰:“[贵]贱必戡,贫富有等,前世法之,后世既陨,由果童始。”即谓前世“贵贱必戡,贫富有等”的合理社会秩序,遭到后世破坏,现今自己愿为恢复其治而率先尽力。果童此言有所指,据记载,力牧、太山稽辅黄帝时达于致治,阴阳合和,祥瑞并呈,政治清明,社会有序,“明上下,等贵贱,使强不掩弱,众不暴寡”^{[4]206}。故果童此言,乃表明其愿辅佐

黄帝励精图治,再复昔日“明上下,等贵贱”的太平合理之治。帛书中还有关于贵贱等级的记述,如《经法·道法》:“贵贱有恒位……贵贱之恒位,贤不肖不相放。”即以贤不肖之别区分贵贱等位,乃世之常道。《经法·君正》:“贵贱有别,贤不肖衰也;衣服不相逾,贵贱等也。”即贵贱之别,决定了贤不肖之间的地位等差。衣服不得相逾越,乃维护贵贱等级的制度保证^④。《果童》又曰:“有[任一则]重,任百则轻,人有其中,物有其形,因之若成。”即与物之或轻或重不同,人得天地中道而生最为万物贵^⑤。万物虽得天地赋形,但未得天地授中,故无法与人之贵相比^⑥。人固贵于万物,但却在与万物相与则成的因依状态中共生共存,是即所谓“人有其中,物有其形,因之若成”。人虽与天地万物处于指因相成的共存关系中,但实施畜正均平的治理之策,亦是为进一步建成合理的贵贱贫富等级秩序。《道法·经法》曰:“应化之道,平衡而止。轻重不称,是谓失道。”按平衡乃“轻重有称”的合理关系,“轻重不称”则为失衡之道,不合理。《荀子·富国》曰:“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重有称者也。”历史上,等级制曾是社会合理的秩序标志,亦为社会组织及其角色成员的多元化合理配置反映。因为人们只有在贵贱有别、贫富有等的等级秩序中,才能建立和维持起相互依存的合和共生关系。社会必须有等级差异,犹天有阴阳晦明,地有山泽、黑白、美恶区别一样,如此才能建立起上下各得其所,大小各得其位的合理关系结构。换言之,合和一致及公平正义,就是在保有差异和区别的不等关系中,得以实现的。《书·吕刑》:“维齐非齐,有伦有要。”即单纯的齐一不足为齐,只有不齐方可成其齐。因为不齐之中杂有条理、枢要等节目因素在,它们可以起到协调整合的齐同作用。由黄帝与果童的讨论,可知其时最大的失误乃贵贱贫富状况失衡,必须以畜正均平之法合理调整,使之平正适中,此或乃“人有其中”的天道法则启悟而成的社会治道。在黄帝与果童的讨论中,采取了引天道入人道的方式,比说阐释社会人事治理秩序,从而显示出黄老“正以待天,静以须人”之天人互补相参的思想特点,对此应予关注。

三、《正乱》释论

《正乱》主要记黄帝擒杀蚩尤及对蚩尤的酷烈刑罚。黄帝伐蚩尤乃其时之大战，故非一蹴而就，其间曾经臣下讨论会商，策划谋议。《五正》已记黄帝受阉冉之谏，屈身正己，三年苦思不争之道，乃后起而奋其戎兵，擒杀蚩尤，盟告天下。《正乱》又记力黑与太山之稽相互谋议伐灭蚩尤之计。二人对话中提及高阳，高阳为黄帝之孙^⑦，高阳又称颛顼，曾受黄帝教诲^⑧，据说“帝颛顼年十五而佐黄帝，二十而治天下。其治天下也，上缘黄帝之道而行之，学黄帝之道而常之”^⑨。此谓“高阳未夫”，应在其青年佐黄帝之时。推测高阳曾屡伐蚩尤未成，于是有力黑二人讨论以往伐蚩尤的经验以为借鉴，继乃有黄帝亲伐蚩尤而擒杀之举。可见黄帝伐蚩尤颇费周章，并非寻常征战。擒蚩尤之后，以之为元恶大愆，昭告其罪于天下，杜绝此后有蚩尤一样兴兵作乱者出现。此可见伐蚩尤之战在黄帝大业中意义之非凡。

在力黑与太山之稽的谋议中，太山之稽主张，为严惩蚩尤，且为惩毙后人，警示将来，要制定一套刑名赏罚制度，既作为当下执罚定罪之制，亦为垂鉴后世之法。其先有曰：“上人正一，下人静之，正以待天，静以须人。天地立名，[万物]自生，以随天刑。天刑不悖，逆顺有类。”即上以正率下，下以静从上，参据天人之道，制为刑名赏罚之制，务以天道法理辨万物之逆顺，严格据法而行，使人明事理有所遵循。是为擒杀蚩尤而制其严明之刑名惩罚制度。其次有曰：“勿惊[勿]骇，其逆事乃始。吾将遂实其逆而戮其身，更置六直而合其信。事成勿发，胥备自生。”即尽量使蚩尤放纵其逆行而肆行无忌，待其逆罪昭彰，恶贯满盈，立时乘势诛灭之。此下太山之稽又曰：“我将观其往事之卒而朵焉，待其来[事]之遂形而和焉。壹朵壹和，此天地之寄[也，以]其民作而自戏也，吾或使之自靡也。”即应留意观察其既往及当下的行为罪逆，以为随时惩罚蚩尤做准备；蚩尤罪逆乃上天有意使之率民自暴其恶，我则顺势使之自取败亡之祸^⑩。太山之稽此番言议，可见为确保擒杀惩罚蚩尤

胜算，师出有名，乃制定刑名赏罚之法应对之，其中兼有制度及策略之双重意义，亦可见黄老刑名之名自名而刑自定的自然无为属性。篇末有曰：“帝曰：‘谨守吾正名，毋失吾恒刑。’”皆可证此乃自托出于黄帝所言的黄老刑名正解。虽一般认为刑、形二字可通，但法家刑名与名家形名二者含义还是有所区别的。据此文所言，黄老刑名之刑应指刑罚方式，名应指法条律名，本为法家刑名之义。上文“天地立名，[万物]自生，以随天刑，天刑不悖，逆顺有类”，此“名”“刑”亦为法家刑名属性。但一般而言，黄老刑名应包括名家形名与法家刑名二者在内，对此应注意辨析。

黄帝擒杀蚩尤之后，又加如下惩罚：“剥其[皮]革以为犴侯，使人射之，多中者赏。剪其发而建之天，名曰蚩尤之旌。充其胃以为鞠，使人执之，多中者赏。腐其骨肉，投之苦醢，使天下哂之。”下分别释之。其一，剥蚩尤皮制为射侯。《考工记·梓人》“为侯”，有皮侯、五采之侯、兽侯三种，犴侯当此皮侯。郑玄注三侯曰：“皮侯，以皮所饰之侯”，包括虎侯、熊侯、豹侯，“五采之侯，谓五采画正之侯也”，“兽侯，画兽之侯也”^{[5]926}。剥蚩尤之皮为侯称犴，显然视之为兽类，当皮侯。《梓人》记祭侯之辞曰：“惟若宁侯，毋或若女不宁侯，不属于王所，故抗而射女。强饮强食，诒女曾孙诸侯百福。”是射侯寓有天子威服诸侯之义，黄帝擒杀蚩尤，乃以其皮制为射侯，用于射礼威服天下诸侯。其二，剪其发为蚩尤之旌。此旌应为旄旗，即注其毛发于竿首之旗。《诗·邶风·干旄》毛传：“注旄于干首，大夫之旃也。”^⑪旄本指以牦牛尾饰竿之旗，称旄旗，此以蚩尤毛发代牦牛尾饰竿，亦以兽类贱之。“剪其发而建之天，名曰蚩尤之旌”，按《史记·天官书》有“蚩尤之旗，类彗而后曲，象旗，见则王者征伐四方”，是蚩尤之旗乃天星之名，乃军兵征伐象征，为凶兆。《吕氏春秋·名理》：“故至乱之化……有其状若众植华以长，黄上白下，其名蚩尤之旗。”是乃以蚩尤之旗为云名，亦为凶乱之兆。是乃以蚩尤毛发饰竿之旄旗，与天上以蚩尤命名的星、云相对应，作为兵乱凶兆的象征。此皆与蚩尤作兵刑传说有关。《书·吕刑》：“蚩尤惟始作乱……制以刑。”《论衡·非韩》谓之“蚩尤

之刑”，《大戴礼记·用兵》记“蚩尤作兵”。古代兵刑不分，故蚩尤为兵刑之发明者，又为兵凶之征兆。《史记·高祖本纪》：刘邦起兵时，“祠黄帝，祭蚩尤于沛庭”，则蚩尤与黄帝共为军神或战神，是应反映出黄帝伐蚩尤之战的影响深广。其三，以蚩尤胃为鞠。鞠外包兽皮，内实以毛，类似皮球，军中用为战士习武之具。《史记·卫将军骠骑传》“穿域蹋鞠”，《索隐》引刘向《别录》：“蹴鞠，兵势，所以陈武事，知有材力也。”《正义》：“按《蹴鞠书》有《域说篇》，即今之打球也。黄帝所作，起战国时，程武士，知其材力也，若讲武。”^⑥按此谓蹴鞠起于黄帝时，与《正乱》合，但战国时作为兵士训练的武艺，已有较大进步，如已设有专门蹴鞠的球场。与以胃为鞠相类，有以俘虏敌人之头骨为饮器之俗。《史记·大宛列传》记“匈奴破月氏王，以其头为饮器”，《正义》引《汉书》亦谓汉使与匈奴盟，以“月氏王头为饮器者，共饮立盟”。《考证》引沈钦韩曰：“《赵策》以知伯头为饮器，《吕览》云断其头以为觴。”^{[6]1795}考古资料亦发现以人头骨为头盖杯之例。是乃对被俘者的酷刑，兼警示侮辱之义。其四，腐蚩尤骨肉为苦醢，使天下啜之。是乃古代酷刑，又称菹醢，《离骚》：“后辛之菹醢兮，殷宗用而不长。”洪兴祖《补注》：“《史记》曰：‘纣醢九侯，脯鄂侯。’《淮南子》云：‘醢鬼侯之女，菹梅伯之骸。’”^{[7]23}又有烹人为羹使食之例，《史记·殷本纪》正义引《帝王世纪》，纣将文王子烹为羹，赐文王使食^{[6]65}。《韩非子·说林》记魏将乐羊攻中山，中山之君烹其子而遗之羹，乐羊啜之而尽一杯。此烹人为羹使食之例，犹醢而使人啜，乃残忍酷刑。此俱可见黄帝既擒杀蚩尤，又对其遗体用尽酷刑，颇类后世枭首示众以宣其恶之意，复布严令以伸严惩之意，其中有曰：“其上帝未先而擅兴兵，视蚩尤、共工，屈其脊，使钳其俞，不死不生，恚为地楹。”^⑦即对蚩尤、共工同以擅兴兵之罪施以酷刑，是可见黄帝对兴兵作乱蚩尤之切齿痛恨。据《左传》可排出大皞氏、共工氏、炎帝、黄帝之序，故共工实乃上古大家名族；共工可能参与过炎、黄之争，又与颛顼争为帝而败，并因此背上万劫不复之恶名^[8]。本篇假黄帝之口，将共工与蚩尤同列为元恶祸首，以为惩

毙对象。篇末再申禁令有曰：“帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以示后人。”即申言后世当以蚩尤、共工为惩毙法禁，须严守黄帝制令，永绝兴兵作乱之继起效尤者。是应为本篇记黄帝伐蚩尤之事的真正意义所在。禁令所谓“正名”“恒刑”，应指一套完备成型的制令严法，亦应为黄老刑名体系中值得关注的刑名概念圭臬。

最后，由于战国方士之影响，黄老已杂入神仙家色彩，篇中以帝、上帝称黄帝，实视之为天神，故黄帝形象已具半人半神的性质。篇中“剪其发而建之天，名曰蚩尤之旗”更类神话，与蚩尤之旗为天星之说合。总之，神仙对黄老学的影响，始终无法彻底根除，乃黄老研究中值得关注者，它为汉魏晋道教的兴起发展预下种因。

四、《姓争》释论

《姓争》记高阳与力黑对话，提出极值得关注的社会生存状态及正确应对策略问题。此篇所论大体可与《观》相参照，如其篇所论“逆顺之纪，德虐之刑，静作之时，先后之名”，此篇几皆有对应之论。首先，其提出世界上的生存斗争是绝对的，从天地形成、民人出现之始即处于相互的敌对斗争状态，除非有意加以戡定制止。如曰：“天地[已]成，黔首乃生，莫循天德，谋相覆倾。”又曰：“天地已成，黔首乃生。姓生已定，敌者生争，不戡不定。”如此剧烈的生存斗争，使任何人、物皆无法避免，都无可奈何地处于争与不争的两难之中。“天地已定，蚊虻毕争，作争者凶，不争亦无以成功”，即指出生存斗争普遍存在于人类社会与自然界。其次，指出戡定“姓争”的利器乃刑德，“凡戡之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，还示其殃”。所谓“刑德”即“赏罚二柄”，《韩非子·二柄》：“二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”刑德之施用当效法日月明正，若失明不正，必招致灾殃，是乃提出施用刑德必须审慎的戒勉。再次，指出刑德间既对立又相辅相成的依存关系，曰：“天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。”是

将刑德间相反相成的对立依存关系阐释清楚,尤其“刑德相养,逆顺若成”一句,明确指出刑德间逆顺对立性质及由此生出的相养相成关系。同时又指出刑德间以德为主,以刑为辅,是与专意主张严刑苛罚的法家间有所区别。复次,申论静作之时的时机问题。曰:“静作得时,天地与之。争不衰,时静不静,国家不定。可作不作,天稽还周,人反为之[客]。静作得时,天地与之,静作失时,天地夺之。”即静作必须相机适时,当静则静,可作则作,不可失时妄行。因为天运有周期之时,若不善于捕捉时机,当机立断,必会使人尝到失时被动的不利恶果。其下又曰:“夫天地之道,寒热燥湿,不能并立;刚柔阴阳,固不两行。两相养,时相成。”申明在矛盾对立的事物关系中,对立双方不能同时并立并行,应该使二者分开,据时错行,如此则各得其宜,实现最终相养相成的共赢之果。察所论不仅限于寒热燥湿、阴阳刚柔,其他如静作关系,还包括上面刑德及此下的刑名关系,凡是其内包含矛盾对立关系的所有事物,盖莫不如此^⑩。最后,论循名有法与爽名无法二者成败之异。曰:“居则有法,动作循名,其事若易成。若夫人事则无常,过极失当,变故易常,德则无有,措刑不当,居则无法,动作爽名,[其事乃不成,]是以僂受其刑。”是以法为圭臬,统论刑名、刑德。所谓“循名”“爽名”,名相当于法,即循法而动者事成,违法而动者受刑。行事违常不当,无德失刑者,亦应受刑戮惩罚。是以法为准臬,统论刑名、刑德在维护法治上的意义。此名相当于法,故“居则有法,动作循名”,法与名对言。“德则无有,措刑不当”又以刑德插入与刑名共论,乃为申明戡乱弥争之刑德概念兼具刑名法治的意义。此外,此段文字与《观》所论制度法理体制中的“先后之名”有联系,二者可比较参观。

中国古代较早注意到存在于事物内的矛盾对立关系,而且亦产生了反映此种关系的相应概念,诸如本篇的刑德、静作、寒热、燥湿、刚柔、阴阳等即是。但在认识上,它不是单纯强调二者间的对立矛盾,而是注意强调二者相辅相成的依存共生关系。职此之故,中和、中庸概念才出现在古代思想中并受到推崇。作为《姓争》的

思想主旨之一,是为避免斗争双方因彼此削弱而致同归于尽的结果,乃选择使双方遵循相养相成的依存共生方式而和谐共存。此类古代最具代表性的概念是阴阳,《黄老帛书·称》谓“凡论必以阴阳明大义”,并列举出一系列阴阳对立的具体概念。人们期望于阴阳的理想存在状态不是双方间的对立斗争,而是阴阳合和。如阴阳的最大代表天地,天地间的理想状态是合和交通,因为天地合和始生万物,天地万物滋育共生,是乃中国古代独特的生存智慧与行事方式之反映,因此最反对对立双方在你死我活、酷烈斗争的无休止过程中,同归于寂灭消歇的结果。与此相反,既认识到“作争者凶,不争亦无以成功”,乃主张“两相养,时相成”“刑德相养,逆顺若成”的因依和济关系,谐同共生。此明显可见老子“万物负阴而抱阳,冲气以为和”之中和思想,以及儒家中庸思想的影响,此皆中国智慧的独到之处。其既见到矛盾双方对立斗争的一面,又欲使双方在相养相成的方式中建立起对立因依、相反相成的共生关系,祈望如此建立起世界永续发展的和平共赢秩序。

五、《雌雄节》释论

《雌雄节》从道论角度论雌雄节之属性特征,极力贬绌雄节,褒崇雌节。篇首曰:“皇后屯历吉凶之常,以辨雌雄之节,乃分祸福之乡。”按皇后即黄帝,乃以吉凶、祸福辨雌雄节之属性区别。考《黄老帛书》雌雄节概念,应与《国语·越语下》范蠡所谓阴阳节之意义有某种关联。但详察《雌雄节》所论,明确表达出赞雌节、贬雄节的论断倾向。如其认为雌节乃吉节,雄节乃凶节,用雌节必致福祥,用雄节必致祸殃,突显出《雌雄节》论断特色。如曰:“凡人好用雄节,是谓妨生,大人则毁,小人则亡。以守不宁,以作事[不成,以求不得,以战不]克,厥身不寿,子孙不殖。是谓凶节,是谓散德。凡人好用[雌节],是谓承禄,富者则昌,贫者则谷。以守则宁,以作事则成。以求则得,以战则克。厥身[则寿,子孙则殖,是谓吉]节,是谓缡德。”此尚雌贬雄说,亦为承自《老子》,其二十八章曰:“知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归

于婴儿。”亦盛赞雌节,但相应并未贬雄节。可以说,《黄老帛书》不仅有取于老子知雄守雌说,又进而发展为极端形式的尚雌贬雄说,表达为独特的雌雄节之论,并假黄帝之口道出,成为黄老道论之一特色。

察《雌雄节》所论,虽与《国语·越语下》范蠡阴阳节之论有一定的意义联系,但二者间着实存在些差异。即《雌雄节》的赞雌态度有极端化偏向,对雄节极力贬雌,对雌节充满褒赞,其结论则谓雌节乃吉节,可积德致福;雄节乃凶节,必积殃致祸,似有所偏爱所致偏颇。《越语下》乃对阴阳节性质加以详细分析,指出二者各具长短,各有其用,不似《雌雄节》那样极端的褒贬赞雌之说。第一,阴阳节之间因彼此消长至极而互变,即“阳至而阴,阴至而阳”,此本为阴阳所具之固有变化属性。第二,据先动、后动决定用阴、用阳之异,即“后用阴,先则用阳”,即后动用阴节,以造成沉静固密之势,是乃扬阴节之长。先动者用阳节,以造成轻疾猛厉之势,是乃扬阳节之长。用阳、用阴二者各有应注意之避忌,即“后无阴蔽,先无阳察”,即用阴节者不宜过分沉静滞固,用阳节者不宜过于显露张扬,否则会使阴阳二者之长变为各自偏弊而导致不良后果。第三,阳节在消尽之前尚存生机,故须待对方阳节尽消之后,乃乘其弊而盈吾阴节击败之,即“阳节不尽,不死其野……尽其阳节,盈吾阴节而夺之利”^⑥。此既表达出对阴阳属性之清楚认识,亦表达出对阴节之一定偏爱,是乃对老子知雄守雌说有所吸纳。第四,因主客形势之异,双方应各据所持阴阳节之长,发挥运用之,即“宜为人客,刚强而力疾,阳节不尽,轻而不可取。宜为人主,安徐而重固,阴节不尽,柔而不可迫”。此阴阳节关乎用兵之道,攻者为客,守者为主。主客形势之异,决定了客方须用阳节刚强取攻势,主方须持阴节柔固取守势。此分析阴阳节各有其用,并无专用阳节而贬阴节之倾向,从而表现出与《雌雄节》论断之异。如果说《雌雄节》所论乃黄老家用于修身治国之常道,具有较普遍意义的道论性质,范蠡所论近于兵家阴阳之道,乃取法天道阴阳指导兵势变化的兵家制胜之道,故雌雄与阴阳二者虽意义相近,但因《雌雄节》与《越语下》所论内容侧重不同,所宜范域有异,故二者间的区别是可以理解的。

六、《成法》释论

《成法》记黄帝与力黑论治世正民之成法。黄帝问正民成法,力黑答曰:“昔天地既成,正若有名,合若有形,[乃]以守一名,上廡之天,下施之四海。吾闻天下成法,故曰不多,一言而止。循名复一,民无乱纪。”是天地始于有形有名。按天地结构以土地山川形势为主,但此所谓形名不应仅指土地山川形势,当另有所指,当以人类社会为主导。或者说,当以大道为天地形名主体核心,人类社会则为大道所包之有机体构成之人类外延。按“一”应指道,称道为一,多见于《老子》,其著者如第二十三章:“圣人抱一为天下式。”第三十九章:“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”此诸所谓“一”,皆指道而言。后来将“一”说为本体化的道,要以《说文》最为代表,其曰:“惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。”^[9]但与此“循名复一”说相近者,乃《韩非子·扬权》,其曰:“道无双,故曰一。”又曰:“用一之道,以名为首,名正物定,名倚物徙。”按道即所谓一,它对治世正民的意义是独一无二的。而且它与名及形,形亦即此所谓物的关系最密切。所谓名,主要指社会的法制规则体系,是治世正民的道法根据。所谓物即形,这里主要指人们生活于其中的社会组织形态。名与形(物)的关系即“名正物定,名倚物徙”,所以“用一之道,以名为首,名正物定,名倚物徙”,强调的是道或一对名法制度的主导引领意义,以及此对治世正民效果的决定性意义。力黑又论述了“一”的意义,曰:“昔者皇天使凤下道一言而止。五帝用之,以扒天地,[以]揆四海,以怀下民,以正一世之士……循名复一,民无乱纪。”所谓“一言而止”主要即指名,或与之密切相关的一或道,“循名复一,民无乱纪”,指以道为指导的正民成法所达到的治理效果。以上力黑深入论述了一或道的决定性意义,曰:“一者,道其本也……[君之]所失,莫能守一。一之解,察于天地。一之理,施于四海。何以知[一]之至,远近之稽?夫唯一不失,一以趣化,少以知多。夫达望四海,困

极上下，四向相抱，各以其道……万物之多，皆阅一孔……乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之所宜。抱凡守一，与天地同极，乃可以知天地之祸福。”即道或一总摄天地治化，乃成法正民之纪纲，若能守一不失，握一知多，可致万民向化之功，推其治于天下四海，亦唯此抱道守一者，可通晓洞极于天地祸福之则，为此除害宜民之举。察此文论天地之成乃由有形有名讲起，是可证形名与宇宙天地之合同一体关系。所谓“[乃]以守一名，上洽之天，下施四海”，可见名乃四海上下的法纪总则地位。名又与一及道并列互称，如所谓“循名复一，民无乱纪”，“一者道其本也”，“夫唯一不失，一以趣化……四向相抱，各以其道”，“抱凡守一，与天地同极”，如此反复论述“一”可作为宇宙理性代表的支配地位，“一”则作为道与名的代指互称性概念一再被称及。综之，此文主旨在求正民治世之天下成法。据文中所论，此成法相当于黄老道德主导下的法治形名体系。那么，形名在黄老体系中举足轻重的地位，亦因此益明。

七、《顺道》释论

《顺道》记黄帝、力黑讨论大庭氏之世，大庭氏之世的基本邦策大体可概括为：崇尚柔弱不争之德，一切因任天地万物自然变化之节，但整体上应内外有别。黄帝问力黑曰：“大庭氏之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志四时，而天开以时，地成以财。”是其时未制历法，故无法以人为主动准确测知天时，只能因任天时节令自然，顺遂地财自行生聚之势。其时乃以去人任天，虚己无为的恬静安顺态度对待天地自然。黄帝时在大庭氏之后，制度有所进化，如《立[命]》曰：“数日，历月，计岁，以当日月之行，允地广裕，吾类天大明。”是黄帝在历法制定上已有所成就，并以法则天地作为自勉力行准则，不再专行因任虚己、恬静淡漠的无为之策，在人事努力上亦已有所成就。大庭氏所推行的一些措施，如“安徐正静，柔节先定”，“卑约主柔，常后而不先”，“刑于女节”，“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之”，“不擅作事，以待逆节所穷”，即力行卑

约柔弱自处，以不敢先人自期，绌雄强自擅之行，以不能不争自命。虽亦以去兵、去强、去人谋倡导于世，亦力倡因任德化自然的治理之策，并强调“不谋削人之野，不谋劫人之宇”的和平友善之策，但又盛赞“战胜不报，取地不反，战胜于外，福生于内”的强霸之道。这些应反映了氏族林立形势下的“姓争”矛盾状态，故相互的侵伐攻掠在所难免，因此完全的虚静恬淡、柔弱无为是不可行的，至少对外要有积极的应对策略，针对攻伐侵略者必须报以武装自卫的暴力，以军兵抗争保证氏族的最佳生存状态。综之，大庭氏实反映了上古氏族林立纷争状态下，草昧野蛮的自然生存方式。在氏族内部可倡导“体正信以仁，慈惠以爱人”，“好德不争”，“慎案其众”的和谐友善秩序，但在氏族外虽尽可能避免主动挑起相互的军兵斗争，但为保证氏族自身的生存安全，必须拥有武力抗争自卫的能力。考《庄子·胠篋》列古帝十二氏，以容成氏、大庭氏为首，最末两位乃伏羲氏、神农氏。如以伏羲、神农为三皇，则大庭氏乃三皇之前太古无文的草昧鸿蒙之世。《汉书·古今人表》择《庄子》十二帝中的八位，包括容成氏、大庭氏列于上中仁人栏，时代当太昊伏羲氏之后，炎帝神农之前，则大庭氏亦应在三皇时代前后。力黑以赞誉口吻谈论大庭氏之世，故可借此了解到黄老口中的太古风俗人情。此中可断言的是，大庭氏已渐去蒙昧鄙野的质朴时代，渐启简略粗陋之原始文明，其对大庭氏的回忆叙事，应带有黄老家以其道论思想摹写追述上古风俗的主观色彩，其中无疑杂有其想象，未必尽合上古实情。诸子论古大抵皆有此种主观情愫，但必不乏可资参考借鉴之因素。

以上对记述黄帝君臣论兵论政言行者分篇详予剖析释论，相关如《汉书·艺文志·诸子略》道家著录有《黄帝君臣》十篇，班固自注：“起六国时，与老子相似。”^{[10]1371}此书已佚。上举《十六经》中记黄帝君臣议论言行的九篇，不知是否与之有关。即便不是，亦应为认识《黄帝君臣》十篇的内容性质，提供一些类比参考。或者《十六经》中这九篇就是《黄帝君臣》也未可知，期望能引起研究者的关注。

以下试释《十六经》篇末一段文字的内容意

义。其原本无题,有学者拟题《名刑》^[11],其义如何,亦有待辨明申论。察其大旨可分为三层意思,其一曰:“欲知得失,请必审名察形。形恒自定,是我愈静。事恒自施,是我无为。静也不动,来自至,去自往。”即谓审名察形乃认识世界的基本考察判断方法,其所遵奉之义可归纳为名自名而事自定的因物无为、随物宛转的自然因应之道。《文子·上德》中有可与之相对勘互证之言,其曰:“声自召也,类自求也,名自命也,人自官也,无非己者。”即万物之所以然,皆由其本身的自然因应属性所决定;尤其“无非己者”更道出“物自为”的重要理念,它是道家思想中具有代表性思想观念。其二曰:“能一乎?能止乎?能毋有己,能自释而尊理乎?葆也,屯也,其如莫存。万物群至,我无不能应。”谓拙己无我,虚心纳道,可实现自我身心与道体冥合为一的自然无为状态。《文子·道德》“释道而任智者危,弃数而用才者困”,可与此“能毋有己,能自释而尊理”相对勘。“葆也,屯也,其如莫存”乃对道之独立自存、恍惚玄秘状态的摹写描述。葆,蔽也;屯,出现、显现。解者说为或隐或显,似有若无之义^{[11]340-341}。由于上升至与大道合一的精神自觉,于是达到“万物群至,我无不能应”的全能认识境界。可以说,是乃审名察形这一考察事物的具体认识方法,上升至抽象道体的精神层面,所予以的本质性概括总结。其三曰:“我不藏故,不挟陈,向者已去,至者乃新。新故不缪,我有所用。”乃对得道者心理认识机制的喻写描述,即得道者必须时时在精神上除旧纳新,清澄心志,在心理上构造大道周流无碍的圆融自在之境。可以认为,这是为使得道者永续掌握宇宙大道的精神心理机制之提升而提出的修炼自持方式。综之,《十六经》最末一段,乃对黄老学之形名与道德两个核心概念的分析阐释,提出以审知形名为基本认知代表,并结合大道修炼所形成的清静无为、周运自然之形上精神特征。如果说审名察形乃形下的事物考察方法,清静无为、周运自然之属性乃可归结为道所代表的形上认识本质。《史记》中明确提出黄老刑名与黄老道德两个概念,是对黄老学内容性质最具代表性的概括。可以说,在黄老思想中,世界的存在形式是形名与道体精神的合一,如

《十六经·成法》:“昔天地既成,正若有名,合若有形。”《行守》:“无形无名,先天地生,至今未成。”《经法·名理》:“有物始[生],建于地而溢于天,莫见其形,大盈终天地之间而莫知其名。”皆指出形名与宇宙道体合一的世界存在形式。故以《名刑》为此段内容拟题未必合适,因其虽以形名讨论开首,但继之则已上升至道的层面,论述认识所能达到的形上智慧高度,所以其内涵终究归结为道的精神觉悟及其修炼自持方式问题。其所以置于《十六经》之末,其意值得思索,其对深入认识黄老学内容本质,乃弥足珍贵的资料,应予切实地细绎探究。

结语:《黄老帛书》与黄老学

在四种佚书中,唯《十六经》最为特殊,其中明称黄帝君臣之名,记述其修身治世及论政言兵之谋议行事,堪称认识黄老学最珍贵的资料,亦使之与《经法》《称》及《道原》三篇有所区别。在此意义上可以说,《十六经》几可视为黄老研究中无可替代的直接性史料文献。察作者之所以直接托名黄帝君臣讲述相关内容,必有不得不如此的原因在,不会是偶然的随意之举。如果认为有所谓《黄帝书》的话,此《十六经》或可当之,因四种佚书中,唯其明标黄帝之名,亦有可能与前举《黄帝君臣》十篇有某种关联。似此皆应特予关注。历来提到黄老之称,立刻令人想到黄帝、老子,似《老子》外还应有独立的黄帝学。其实不然,我早就讲过,佚书四种只能是黄老学,不会是纯粹的黄帝学^⑥。所谓黄老学主要是受《老子》影响而形成之黄老道学,此外没有独立的黄帝学。如上面提到的《黄帝君臣》十篇,即为证明之一。如果说《黄帝君臣》十篇即为黄帝学或《黄帝书》,应不无可能,但班固又谓“与《老子》相似”,那么,它就不会是独立的黄帝学,而是受《老子》影响而发展起的黄老学。《列子·天瑞》有两处称“《黄帝书》曰”,其中之一却是老子第六章,即所谓“谷神章”,那么,《黄帝书》与《老子》齐等相通,二者原无别,故所谓《黄帝书》应指受《老子》影响的黄老学,并非另有独立的黄帝学。四种佚书中,唯《十六经》有九篇明称黄帝君臣之名,其余三者虽未明记黄帝君

臣之名,但察其内容、语句、体裁皆与《老子》相近,那么,此三者仍受《老子》影响之黄老学,决非独立的《黄帝书》或黄帝学。因此可以说,黄老概念出现之日始,即应指受《老子》影响形成之黄老学,此外别无所谓独立的黄帝学或《黄帝书》。黄帝本乃上古的传说人物,因其影响之大,必然在其身上附着相当的传说,此类传说因素之积累,后来成为黄帝学形成之较早资源。但受《老子》影响发展起黄老学之后,于是此较早的黄帝传说资源被老学化。黄老产生,老子的深入影响阻止了独立的黄帝学产生之可能。在黄老产生后的汉代,往往黄老并称,从而与老庄概念相区别。在《淮南子》中就只称老庄而不见黄老之名,这与《史记》于老子后接述庄子事迹相合,认为庄子“诋讪孔子之徒,以明老子之术”^{[6]1300},以老、庄相接作为与儒家对立的道家学派正宗,申、韩则以黄老刑名作为道家别派被记述。如果从学术自身的发展统绪上分析,据《史记·老庄申韩列传》所记,乃庄子继承老子衣钵而发扬其学,并与儒家争衡鼎立,代表道家正宗显于世,申韩黄老乃道家别派。但汉初的政治需要把黄老推上政治舞台中央,导致学术上的老庄隐而不显,是乃政治导向强于学术自身发展流绪的显例。必须要到武帝尊儒,罢黜黄老刑名百家之后,黄老失去政治依托而趋衰,且向神仙道教回归转型;于是老庄道家由此得到重振的空间,并作为道家正宗此后一直占据与儒家抗衡并立的学术主流地位。老庄取代黄老振兴之后,黄老转而湮没不显,乃至沦为欲知其学而无凭可据的地位。故今日《黄老帛书》再现于世,确可视为学术史上千年难逢之盛事,因为它使人们得以重睹黄老真身,学术史上久湮难解的黄老迷案亦大白于天下。

考四种佚书中,《称》与《道原》两篇之体裁、思想特征显著,清晰可见黄老思想系以《老子》为样板原型,加以摹写与复制型塑而出。有学者指出,《老子》吸收了大量来自人民群众的格言谚语,并把这些东西吸收并改造融化,纳入自己的体系^{[12]93}。若审视《称》的内容体例,显与《老子》上述风格类似,与之系出一脉的相承关系^{[13]244}。可以说,《称》乃广泛甄采与修身应世、治国理政相关的箴言、警句及隽永智慧之成语,

汇粹成篇,供人涵咏诵读,借鉴取则,以为人生行事参考,从而反映出黄老思想之另一侧面,但它无疑是在某些方面受《老子》思想体例影响的产物。《道原》对道的性质论述与《老子》一脉相承,不过更突出形名色彩,是黄老一大特征,如此则《道原》受《老子》道论影响而又自成思想格局的性质,亦因此彰显。在《经法》各篇,《道法》相对最重要,它开篇即言:“道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也,法立而弗敢废[也]。”这充分强调了法治在黄老治道思想中的主要地位,黄老因此又称道法家。道为法之源,故《道法》又充分论述了道之主导地位,并论述了形名之意义,彰显黄老刑名之法治性质。总之,《道法》受《老子》影响而形成其黄老特质的思想痕迹,极为明显。综观我对《十六经》的分析考释,往往引及《经法》《称》与《道原》内容以为比较参证,说明此四者内容相通,共为一相互联系整体^①。当初唐兰先生定《黄帝四经》之名的根据之一,是所谓“黄老合卷”^②,即认为《老子》乙本与卷前古佚书四种,乃《老子》二篇与《黄帝》四篇之合抄本。我认为就此而言,乃简单直觉地先入为主,并不全然合理。于是,我发愿将《十六经》此九篇托名黄帝君臣者提出特予研究,结果亦发现以此九篇为代表,《十六经》与《经法》等三篇书内容相通。此四者纵未必出自一人之手,但当为一家之书。因此可以说,四者同出《老子》影响且彼此当为一体,黄老学源出《老子》可谓无疑。更主要的是,由于《老子》的深入影响,阻止了黄帝学独立形成之可能,那么,四种佚书不可能称《黄帝书》或《黄帝四经》,因此我还是坚持最初的主张,仍旧以《黄老帛书》之名称四种佚书。

注释

①笔者撰写《〈黄老帛书·十六经〉之〈立[命]〉与〈观〉两篇释论》,待刊。②如曹峰先生指出,以往研究大部分集中于《经法》《道原》两部较易读的文献,对《十六经》及《称》的研究远远不足。见其著《近年出土黄老思想文献研究》,中国社会科学出版社2015年版,第39页。③本文所引《黄老帛书》,主要据裘锡圭主编《长沙马王堆汉墓帛书集成》(四),中华书局2015年版;同时参考陈鼓应《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版;间亦断以己意。一般径出其文,不另加注,如此只为避免

繁复枝蔓冗琐。读者如觉需要,可自行检对,各篇篇幅不长,检对方便。敬希见谅。④《淮南子·本经》:“饰职事,制服等,异贵贱,差贤不肖,经诽谤,行赏罚。”刘文典:《淮南鸿烈集解》上册,中华书局1989年版,第249页。这本是原始质朴社会结束,文明社会开始的标志,但这些是欺诈纷争不合理的现象。文明既开,于是贵贱有别,贤不肖分等就被认为是合理秩序的代表了。这反映了古代社会对原始质朴与文明进化现象,在认识评价上的差异转变。⑤《左传》有“民受天地之中以生,所谓命也”,见葛志毅《释中——读清华简〈保训〉》,《邯郸学院学报》,2013年第3期。⑥《老子》五十一章有“道生之,德畜之,物形之,器成之,是以万物莫不尊道而贵德”,是道德贵于物器。人可谓抱道处德而生,万物仅得成其物器之性,其贵自无从与人相比。所谓“人有其中,物有其形”之义,盖在此。⑦《大戴礼记·五帝德》《史记·五帝本纪》。⑧《吕氏春秋·序意》。⑨钟肇鹏:《鬻子校理》,中华书局2010年版,第60-61页,又见《贾谊集·修政语上》。⑩“此天地之寄”,即“壹朵壹和”乃天地欲败亡蚩尤寄意微几所在,将使之自作自受,自取败亡,太山之稽言称“吾”“我”,有学者称此非黄帝莫属,故谓此太山之稽即黄帝,不妥。凡此皆黄帝臣太山之稽代黄帝口吻谋议其事。见陈鼓应《黄帝四经今注今译》,第250页注(4)。⑪《十三经注疏》上册,第319页;又见段玉裁《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第311-312页。⑫泷川资言等《史记会注考证附校补》下册,上海古籍出版社1986年版,第1822页。《汉书·艺文志》兵书略技巧类著录《蹴鞠》二十五篇。⑬上文已言对蚩尤尸身遗体所施酷刑,所谓“屈其脊”云云,应是曾对共工所用酷刑,其详难知。参见陈鼓应《黄帝四经今注今译》。⑭在《果童》篇讨论“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成”时,已指出此点,只不过此“两相养,时相成”说得更为直接明白,故此两处论述应比较参观。⑮《十六经·顺道》“守弱节而坚之,胥雄节

之穷而因之”,可与此“尽其阳节,盈吾阴节而夺之利”互校,可证雌雄节与阴阳节二者之相近相通。⑯葛志毅:《黄帝与黄帝之学》,《炎黄文化研究增刊》第3期,又收入《先秦两汉的制度与文化》,黑龙江出版社1998年版。⑰曹峰先生对《黄帝四经》中所见有关“名”的使用和论述的研究发现,四篇之间有着很多相通之处。见其《中国古代“名”的政治思想研究》,上海古籍出版社2017年版,第154页。⑱唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究——兼论其与汉初儒法斗争的关系》,《考古学报》,1975年第1期,转引自《马王堆汉墓帛书经法》,文物出版社1976年版,第153-154页。

参考文献

- [1] 马王堆汉墓帛书经法[M].北京:文物出版社,1976.
- [2] 李零.长沙子弹库战国楚帛书研究[M].北京:中华书局,1985.
- [3] 银雀山汉墓竹简孙子兵法[M].北京:文物出版社,1976.
- [4] 刘文典.淮南鸿烈集解:上册[M].北京:中华书局,1989.
- [5] 十三经注疏:下册[M].阮元,校正.北京:中华书局,1980.
- [6] 泷川资言,等.史记会注考证附校补[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [7] 洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1986.
- [8] 葛志毅.共工氏考论[J].人文杂志,2016(5):80-90.
- [9] 段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [10] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1975.
- [11] 陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [12] 谭家健,郑君华.先秦散文纲要[M].太原:山西人民出版社,1987.
- [13] 李学勤.称篇与周祝[M]//陈鼓应.道家文化研究:第3辑.上海:上海古籍出版社,1993.

The Explanation of Seven Classic Texts in the Four Taoist Books Founded in the Mawangdui Tomb

Ge Zhiyi

Abstract: There are seven chapters in the four Taoist books found in the Mawangdui tomb, such as Wuzheng, which are discussed and answered in the name of Emperor Huang and his officials. From the aspects of politics, economy, military, ideology and culture, they specifically record the various measures and achievements of Emperor Huang's time, so as to reflect the social and historical features of Emperor Huang's time and see the era of Emperor Huang conceived by Huang-Lao theory's believers Social and cultural pattern. This sincerity is a rare record, which is of great value to reveal the connotation of Huang-Lao theory.

Key words: The dialogue between the Emperor Huang and his subjects; *Wuzheng*; *Guotong*; *zhengluan*; *Xingzheng*; *Cixiongjie*; *Chengfa*; *Shundao*

[责任编辑/原孟]



出土文献与秦音乐机构设置及 管理问题研究

——从岳麓书院藏秦简“虏学炊”“免为学子炊人” 看秦乐人的来源与管理

李 立

摘 要:《岳麓书院藏秦简(肆)》有一则以“虏学炊”三字起首的律文。简文中“虏学炊”的“炊”字当读为吹,指学习吹奏乐器等技艺。由于简文中还出现了左乐、乐府等音乐机构的名称,初步判断简文的性质是针对在音乐机构学习“吹”“讴”等技艺并获得豁免优待的虏人,如果逃亡则如何给予惩罚的律令。秦并六国时期,曾将战事所裹挟的虏人俘获至秦地以为隶臣妾,岳麓书院藏秦简“虏学炊”简文中的“学炊”之“虏”,应该就是这些作为罪人的外来移民的未傅籍者或他们未傅籍的子女,“学炊”是他们摆脱罪人世袭身份的一个途径,只有通过“学子”的学习阶段并考试合格,才能取得“炊人”身份并获得罪人身份豁免,进而成为职业乐人并在左乐、乐府供职。简文上述内容涉及秦王政时期及秦代音乐机构设置及有关职能问题,说明至迟在上述历史阶段内,秦不但有名为左乐、乐府的音乐机构,而且上述音乐机构还负有教授并管理乐器吹奏(“学炊”)及讴歌演唱等技艺的职能。

关键词:岳麓书院藏秦简;虏学炊;乐人;管理

中图分类号:I209、K233

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0071-06

《岳麓书院藏秦简(肆)》有一则以“虏学炊”三字起首的律文(下文将以“简文”或“‘虏学炊’简文”概言之),其释文如下:“虏学炊(吹)枸邑、坏德、杜阳、阴密、沂阳及在左乐、乐府者,及左乐、乐府讴隶臣妾,免为学子、炊(吹)人,已免而亡,得及自出,盈三月以为隶臣妾,不盈三月,笞五十,籍亡日,耐,盈三月,亦复以为隶臣妾,皆复炊(吹)讴于(?)官。”^{[1]66-68}简文中“虏学炊”的“炊”字,《岳麓书院藏秦简(肆)》整理小组(下文将以“简文整理者”概言之)以为“当读为吹”,又注云:“学吹,当指学习吹奏乐器等技艺。”由于简文中还出现了“左乐”“乐府”等音乐机构的名

称,初步判断上述简文的性质是针对在音乐机构学习“吹”“讴”等技艺并获得豁免优待的“虏人”,如果逃亡则如何给予惩罚的律令。简文上述内容虽然属于“亡律”性质,但是因为涉及“左乐”“乐府”等音乐机构,又与“虏人”如何学习乐器吹奏及讴歌艺术有关,致使其在秦汉乐人乐制问题研究中具有极为重要的史料学价值。由于《岳麓书院藏秦简(肆)》相关简牍文献公布时间不长,学术界有关“虏学炊”简文的研究尚不充分。又由于简文所含信息量丰富,且大都不见于传世文献所载,很多问题尚需进一步辨析和延展性研究,遂导致相关问题研究难度增

收稿日期:2019-07-15

*基金项目:国家社会科学基金项目“考古新材料与秦汉文学发展演变的动机与机制问题研究”(18BZW106)阶段性成果。

作者简介:李立,男,深圳大学人文学院教授、博士生导师(深圳 518060),主要从事先秦秦汉文学研究。

大。我们认为“虜学炊”简文中的“虜”字以主题词或主语形式出现,又与“免为学子炊人”的豁免优待以及“复以为隶臣妾”等惩罚措施相关联,相信是完整、准确理解简文内容及探究简文所含丰富信息的关键所在。我们尝试以虜字的讨论为切入点,并重点关注两个层面的问题:一是将虜置于“秦统一六国前后”的时间与时代背景上去思考;二是以此为基础将虜与“学子”“炊人”身份转换等情况联系起来考察。相信上述思路及相关问题的进一步研究,或者可以发现和揭示简文更为丰富而珍贵的信息,从而将秦汉乐人乐制问题研究引向深入。

一、从隶臣妾与移民双重身份看 “虜学炊”的乐人职业选择

关于虜,《说文》:“虜,获也。”通常指对方军事行为的参与者,即战俘。而从传世文献语用实践看,“虜”也包含军事行为中所裹挟的百姓。《礼记·曲礼》云:“献民虜者操右袂。”注云“民虜,军所获也”或云“民虜,征伐所获”^{[2]65}。这里,虜前冠以“民”有强调征伐所俘获的百姓的意思。《墨子·天志》中也有另一种形式的描述,其云:“比列其舟车之卒,以攻罚无罪之国。入其沟境,刈其禾稼,斩其树木。残其城郭,以御其沟池。焚烧其祖庙,攘杀其牺牲。民之格者,则劲拔之;不格者,则系操而归,丈夫以为仆圉,妇人以为舂酋。”^{[3]134}所谓“不格者”是指没有参与战斗的百姓,所以包括“丈夫”和“妇人”。这些人被俘获以后成为“隶臣妾”,正是所谓“民虜”。

联系“虜学炊”简文,如果从“民虜”角度认识“学炊”之虜,或许更为贴切。岳麓书院藏秦简《为狱等状四种》“盗杀安宜等案”中,其凶手即“故燕城人,降为隶臣”。注云:“燕城,《春秋》等文献所称‘南燕’所在。”^{[4]158}知“盗杀安宜”的犯人并非“秦人”,而是作为“外邦人”的“燕城人”,投降以后成为隶臣。另外,在《为狱等状四种》“捕盗疑购案”中,“閼等十人”属“荆邦人,皆居京州,相与亡,来入秦地,欲归义”,及至秦地而“悔,不诣吏”,又因“京州降为秦”而“盗杀人”^{[4]143}。上述作为“荆邦人”的“閼等十人”,是居于京州的楚国百姓,其于京州未降时“归秦”,

则属于“归义民”性质,可获得自由民的豁免;反之,则属于“寇”而成为“隶臣”。值得注意的是,如果他们有家属的话,其家属也会成为“隶臣妾”和“小隶臣妾”。

考虑到“虜学炊”简文以秦统一六国前作为时代背景的情况,这一时期秦与六国军事冲突加剧,战事频繁,是导致虜人数量增加的主要原因。《战国策·秦策》载楚人黄歇劝说秦昭王不要攻打楚国,其中有言“韩、魏父子兄弟接踵而死于秦者百世矣……父子老弱系虜相随于路。鬼神狐祥无所食,百姓不聊生,族类离散流亡为臣妾,满海内矣”^{[5]402}。上述言论虽有夸张,但也绝非不实之词,说明秦并六国时期,曾将战俘和战事所裹挟的百姓俘获至秦地以为隶臣妾。

需要指出的是,学术界在研究秦律隶臣妾来源时,也注意到了所谓虜人的情况,或云“隶臣妾,可以是籍没的犯罪人的家属,也可以是战争中投降的敌人,还可以是封建国家掌握的官奴婢隶臣妾的后代”^{[6]608}。睡虎地11号秦墓竹简《秦律杂抄》言“寇降,以为隶臣”^{[7]176}。而“这条律文说明了隶臣妾的又一来源。以战俘为奴隶,始于奴隶制社会,春秋战国之际也仍是如此”^{[8]64}。“在秦代,一旦成为罪犯,同时也就成为官奴隶,终身服劳役。罪犯、罪犯的家属、俘虏都是官奴隶。”^{[7]72}显然,上述关于“隶臣妾”来源问题的讨论,也能够从另一个角度佐证上文关于“虜”的“民虜”性质的认识。

由上面的讨论又注意到了另外一种情况,那就是这一时期秦周边或六国人口向秦地流动现象的出现和趋势的加剧。如出土战国秦简牒法律文献中,就出现了“臣邦人”“荆邦人”“寄”“客”“邦客”“归义民”等诸多“非秦人”称谓,以及“非秦人”在秦地发生的政治或民事事件。如果将“虜学炊”简文所涉及的“虜”置于这种时代与社会背景之下,则这些“学炊”之“虜”虽然具有隶臣妾身份,但同样可以纳入“非秦人”的外来人口范畴。此外,“虜”作为名词,其以标识某类“群体”的称谓,而出现于秦的律令文献中,已经说明其所具有的法律意义上的社会身份,并与上述所谓“臣邦人”“归义民”等“非秦人”共同构成了秦的新移民体系。

如此,从所谓移民角度审视虜,或能发现更

为值得关注的情况。我们注意到在出土战国秦简牍法律文献中,当针对以秦官方或秦人个体为主体而发生的涉及“臣邦”或“臣邦人”的法律事件时,秦法律文献则以“夏”代替“秦”字作法律意义上的表述。例如:睡虎地11号秦墓竹简《法律答问》言“臣邦人不安其主长而欲去‘夏’者,勿许。可(何)谓‘夏’?欲去秦属是谓‘夏’。”又言“可(何)谓‘夏子’?臣邦父、秦母谓殿(也)”^{[7]250}。学术界对“臣邦人”的认识趋于一致,即秦并六国过程中来自东方诸侯国的移民^①。显然,在“秦与诸侯国”“秦人与新移民”法律意义的关系上,秦或秦人以“夏”或“夏人”自称。而“夏”字的初意,皆以“大”或“伟岸”等褒义呈现。《诗经·秦风·权舆》:“夏屋渠渠。”《方言》(卷一):“自关而西秦晋之间,凡物之壮大者而伟爱之,谓之夏。”《说文》:“夏,中国之人也。”

上述情况能够反映出三个方面的问题:其一,秦以“夏”或“夏人”自称,是一种“自誉”的表现;其二,这种“自誉”的表现,是在与“臣邦人”等新移民所发生的法律关系中出现的;其三,因此,这种“自誉”的指向是“臣邦人”即所谓新移民。显然,上述情况能够反映出特定历史时期秦人对新移民的政治与情感接受。也就是说,在“秦与诸侯国”“秦人与新移民”两对法律意义的关系上面,前者与后者并非处于平等地位,比较法律关系意义上的“夏”及“夏人”的“自誉”,则意味着法律意义上的“等级”的出现。

据此,联系“虜学炊”简文中的虜,其不同于其他隶臣妾的特殊性得以明晰起来,那就是这些虜人具有隶臣妾和移民的双重身份。而由于后者的原因,使得虜人有可能被置于某类等级之内,并能够获得某些与等级相关联的权利或利益。简文中“虜学炊”而能够“免为学子炊人”,可能就与此有关。

我们注意到《岳麓书院藏秦简(肆)》“置吏律”将“虜、收人、人奴、群耐子、免者”并列。简文此句中出現三个“者”字,注云:“以三‘者’字划分为三类。”^{[1]171}又,同则律文还有“君子、虜、收人、人奴、群耐子、免者、赎子,其前卅年五月除者勿免,免者勿复用”条文,则上述类别中又可以增加“君子”^{[1]171}。根据上引两条律文中“虜”的位序,“虜”处于“君子”与“收人、人奴、群

耐子、免者、赎子”之间。“虜”的上述排序位置,或是其于现实生活中独特的社会地位的反映。

即以“君子”为坐标进一步考察。《岳麓书院藏秦简(肆)》“置吏律”言:“县除小佐毋(无)秩者,各除其县中,皆择除不更以下到士五(伍)史者为佐,不足,益除君子子、大夫子、小爵及公卒、士五(伍)子年十八岁以上备员。”其中“君子”与“大夫”“小爵”“公卒”“士伍”并列,除“君子”外,则呈现爵位由高至低、由有至无的位序特点。《二年律令》二十级爵中,“大夫”位于“官大夫”后“不更”前。《二年律令·户律》规定:“自五大夫以下,比地为伍。”说明“大夫”是有爵的士伍。因此,虽然“君子”不在二十级爵之内,但或可考虑其“士伍”身份定位,进而推定其社会地位或可参照“大夫”而衡估。再者,岳麓书院藏秦简《为狱等状四种》“学为伪书案”中,“学”即“君子子”。“学为伪书”的原因,是“学父秦居费,吏治(笞)秦,以故数为学怒,苦姆(耻)之”^{[5]166}。“居费”谓“以劳役抵偿费罚”^{[7]631}。出土秦简中有士伍居费的实例。如《里耶秦简》“居费士五(伍)高里恶租”^{[6]631}。另,在“学为伪书案”中“学”所伪造的另一封书信里,其又假借“胡阳少内丞”描述自己“種(种)姓虽贱,能权任人,有(又)能下人。”此“種(种)姓虽贱”的言辞,虽有自谦之意,但也应该是基于“君子子”的实说。

据此而论,“君子”或可比照二十级爵大夫级看待,而“君子”的士伍身份定位、居费期间为吏笞罚的遭遇、以及“君子子”种姓低贱的自谓,都能够显示出其较低的社会等级和地位。进而联系“虜学炊”简文中的“虜”,其现实生活中的社会地位应该低于“君子”,但又与“收人”等群体有所不同。即虜虽然具有隶臣妾的罪人身份,但与通常的隶臣妾存在差异。联系“虜学炊”简文,“学炊”之“虜”能够“免为学子炊人”的优待及豁免,有可能是“收人”等群体所不能获得和享受的。

二、从“免为学子炊人”豁免优待看“虜学炊”的乐人职业管理

关于“虜学炊”简文“学炊”一词的理解,简文整理者提供了两种意见,一是“学习吹奏乐器

等技艺”；二是“或认为当是下文‘学子、炊人’的省称”^{[1]79}。我们认为后一种意见值得商榷。简文整理者在释读“虜学炊(吹)枸邑、坏德、杜阳、阴密、沂阳”句时,认为“‘学炊’的后面应该是承后省略了介词‘于’”^{[1]79}。这样的认识是正确的。作为补语,“学炊”后面的五个地名补充交代了“学炊”的具体地点。因此,从语法关系上看,构成动宾关系的“学炊”,其所表现的一定是一种关于“学”的行为。即如《礼记·内则》“学乐、诵诗、舞《勺》。成童舞《象》,学射御”^{[2]770}。此外,正是因为“学炊”是一种“学”的行为,才会有“学”的过程、期限及对“学”的考核,从而与后文“免为学子炊人”的豁免优待相承接。是故,简文“学炊”不应看成是“学子”“炊人”的省称。

既如此,该如何看待“虜学炊”与“免为学子炊人”的关系呢?需要指出的是,“学子”与“炊人”属于两种身份系列,两者的关系可以用“学”与“成学”来比照。“免为学子炊人”应该是“免为学子”“免为炊人”的简说。因此,“学子”就是“学习的人”,与现代汉语“学生”“学徒”相当;而“炊人”则是“成学”的标志,代表一种职业技艺和身份。睡虎地11号秦墓竹简《秦律十八种》“均工”言“能先期成学者谒上”。又言“盈期不成学者,籍书而上内史”。这里“成学”已经用作名词了。《二年律令·史律》言“以祝十四章试祝学童,能诵七千言以上者,乃得为祝,五更”^{[9]81}。这是说学习“祝”的“学童”称为“祝学童”,而只有“诵七千言以上”的合格者“乃得为祝”。《史律》中尚有“史学童”和“卜学童”,经考核合格者,乃得为史、卜。显然,“学童”是“初学者”,即是“学”;而“史”“卜”“祝”则是“成学”。《汉书·史丹传》云:“若乃器人于丝竹鼓鼙之间,则是陈惠、李微高于匡衡,可相国也。”^{[10]3376}所谓“器人”即弄器之人。汉人将乐工称为器人,与秦简“炊人”相同,均指演奏乐器的职业乐人,而非“学子”“学童”一类学习的人。

据此而论,“虜学炊”简文中的“学子”或者也可以称作“炊学子”,而只有合格者才能成为“炊人”。因此,“虜学炊”的豁免优待应该分为两个阶段:“学炊”时获得“学子”豁免,合格以后则获得“炊人”豁免。如此,“学子”应该是“虜学炊”获得豁免优待的第一个身份,如果学习合

格,他们将获得“炊人”的正式身份,进而成为职业乐人。

三、从“学子”年龄与傅籍看“虜学炊”的专业学习安排

在出土秦汉简牍法律文献有关“学”的律令中,“学”的对象包括“工”“祝”“史”“卜”“乐”及“畴官”等,均有年龄、身份、学期等方面的规定,但又不尽相同。张家山汉简《二年律令·复律》言:“工事县官者复其户而各其工”,其中“新学盈一岁,乃为复,各如其手次。盈二岁而巧不成者,勿为复。”^{[9]47}律文中“手”指技能的等次,“巧”指技能,是故“新学”就是学习技能的“新手”。秦汉时期重视有“巧”的人。睡虎地11号秦墓竹简《秦律十八种》“均工”言“隶臣有巧可以为工者,勿以为人仆、养”^{[7]105}。也着意培养技能人才。《秦律十八种》“均工”又言“工师善教之,故工一岁而成,新工二岁而成。能先期成学者谒上,上且有以赏之”^{[7]104}。

从上述律令看,不论“故工”“新工”,仅有“学期”规定,却不见年龄限制。但“工”以外的其他技艺或某些特殊专业,除了身份限制外,更有年龄方面的要求。如“学童”顾名思义就是未成年人。《礼记·曲礼上》:“人生十年曰幼,学;二十曰弱,冠。”郑氏云“十年名曰幼,时始可学也。”^{[2]13}则10至19岁年龄段是“学”的阶段。《二年律令·傅律》要求男子“傅籍”有身高、是否残疾和年龄等多项标准,其中“不更以下子年廿岁”需要“傅籍”的规定,与上引《礼记·曲礼》的记载相同。可知“学”的阶段也就是傅籍前的时期。

由上而论,除“工”以外的“学”大都要求是未傅籍者,而根据所学对象的不同,在年龄上似乎也有不同的要求。《二年律令·傅律》言“畴官各从其父学”^{[9]58}。《史记·历书》集解引如淳云“律,年二十三傅之畴官,各从其父学”^{[11]1259}。依如淳所言,畴属世业,子二十三岁始为畴官,才能从其父学。考《二年律令·傅律》不见这样的规定。既然畴官各从其父学,可能傅籍之前既已随父学习,何必还要等到二十三岁傅籍之后再学。《说文解字叙》云:“学童十七已上,始试,

讽籀书九千字,乃得为史。”^{[12]315}上《二年律令·史律》言“史、卜子年十七岁学。”又,“史、卜、祝学童学三岁,学佾将诣大史、大卜、大祝。”则学期三年,至二十岁始成。岳麓书院藏秦简《为狱等状四种》“学为伪书案”属于史学童“矫(矫)爵为伪书”的案件,案件中名为“学”的当事者“学史”而“年十五岁”。从案件中“学”已能熟练伪造“私书”以及使用“私印”等情况看,其于案发前应该学有经年。上述情况或说明,秦时缘于“史”“卜”“祝”的特殊性,学童学习的年龄可能比律令规定的年龄趋前。《岳麓书院藏秦简(肆)》“徭律”言“节载粟乃发赦童年十五岁以上,史子未傅先觉(学)……皆勿行”^{[1]120}。所谓“史子未傅先觉(学)”当即“未傅籍”而“先学”或“先从其父学”,因此,其学习的年龄完全有可能早于17岁。

联系“虜学炊”简文,简文中的“学子”当比照于“学童”看待,他们应该都是未傅籍的虜人,或是虜人的未傅籍的子女。由于吹奏乐及乐器的学习难度比较大,所以“虜学炊”的“虜”以“学子”身份学习的年龄可能会更早。这一点从《礼记·内则》“十有三年学乐、诵诗、舞《勺》”的记载中或可得到左证^{[2]770}。

结 语

综上所述,尝试得出如下认识:秦并六国时期,曾将战争所裹挟的“民虜”俘获至秦地以为隶臣妾,岳麓书院藏秦简“虜学炊”简文中“学炊”之“虜”,应该就是这些作为罪人的外来移民的未傅籍者或他们未傅籍的子女,“学炊”应该是他们摆脱罪人世袭身份的一个途径,而只有通过“学子”的学习阶段并考试合格,才能取得“炊人”身份并获得罪人身份豁免,进而成为职业乐人,而在“左乐”“乐府”供职。

基于上述认识,尚有如下思考值得关注:岳麓书院藏秦简“虜学炊”简文所含信息并不仅仅限于学吹地点这样简单,简文内容至少还涉及秦王政时期及秦代音乐机构设置及有关职能等问题,进一步说明至迟在上述历史阶段中,秦不但有名为“左乐”“乐府”的音乐机构,而且上述音乐机构还负有教授并管理乐器吹奏(“学炊”)

及讴歌演唱等技艺的职能。此外,由于这种学习活动是以上述音乐机构为依托而进行的,所以推断这种学习可能是以学校学习的方式进行的,在上述音乐机构中可能设置有音乐学习的专门场所,并遵循相关运行机制而运作^②。而从传世文献相关记载看,依托于专业机构而教授学习音乐的做法,在先周时期既已出现,西周时或已制度化,经两汉时期的恢复与建设,而至唐已臻成熟和完备^③。显然,在这样一条已知的发展演变脉络中,秦及秦代是一个缺环,而且是承前而序后、发展而嬗变的重要环节,岳麓书院藏秦简“虜学炊”简文重要的史料学价值或即在此。

注释

①关于“臣邦”“臣邦人”的认识,可参阅《秦简牍合集(壹)·法律答问》相关注释。参见陈伟主编,彭浩、刘乐贤等撰:《秦简牍合集:释文注释修订本(壹、贰)》,武汉大学出版社2016年版,第250页。②对此,出土秦汉简牍法律文献有关“学室”的信息或可给予佐证。睡虎地11号秦墓竹简《秦律十八种》“内史杂”言“非史子毆(也),毋敢学学室,犯令者有臯(罪)”。关于“学室”,简文整理者释为“一种学校”。“学室”一词还出现在《岳麓书院藏秦简(肆)》“徭律”中,其云“史子未傅先觉(学)觉(学)室”。简文整理者同样释为“学校”。就目前所知,“学室”一词均出现在与“史”有关的律令中,而且《二年律令·史律》除了“史卜祝学童”之外,只有“史”还有“郡史学童”,说明秦郡级政府可能同样设置有培养“史”的“学室”。需要指出的是,《二年律令·史律》将史、卜、祝合而论之,明确规定:“史、卜、祝学童学三岁,学佾将诣大史、大卜、大祝。”则不能排除史、卜、祝都有各自的“学室”以供“学童”学习,但出土文献中“学室”与“史”的联系,以及“郡史学童”的存在,至少说明秦行政机关对“史”大量需求的事实。进而联系“虜学炊”简文,简文中虜人学吹于多个地点及左乐、乐府音乐机构,以及罪人身份豁免的优待措施,也能反映出简文所处的历史时期乐人需求量增加的事实。因此,或可得出这样的认识:“虜学炊”以及“免为学子炊人”豁免优待政策的施行,可能与特定历史时期乐人需求增加的社会现实有关,而这种情况又势必成为在音乐机构中设置音乐学习的专门场所及建立相关培养机制的催化剂。③《尚书·尧典》云:“夔,命汝典乐,教胥子。”《周礼·春官宗伯下》云:“大司乐,掌成均之灋,以治建国之学政,而合国之子弟焉。”《礼记·王制》云:“乐正崇四术,立四教,顺先王‘诗’‘书’‘礼’‘乐’以造士:春秋教

以‘礼’‘乐’，冬夏教以‘诗’‘书’。天子，王子，群后之大子，卿、大夫、元士之适子，国之俊选，皆造焉。”《礼记·月令》云：“季秋之月……命乐正入学习吹。”又云：“季冬之月……命乐师大合吹而罢。”注云：“入学教国子以吹，而使习之也。”“以观国子学吹之成也。”汉兴，虽然“拨乱反正，日不暇给”，但是这种依托于专业机构而教授学习音乐的培养方式和运作机制，仍然存留于世，并为汉人所利用。《汉书·高帝纪》载：“发沛中儿得百二十人，教之歌。”显然，上述“百二十人”是经过筛选而得，而所谓“教之歌”正是有针对性和计划性的专业培养。至惠帝时，上述举措制度化，即“以沛宫为原庙，皆令歌儿习吹以相合，常以百二十人为员”。这种“定员式”培养乐人的运作机制，于汉武帝“立乐府”时是否存在？传世文献并没有明确记载，但是从汉哀帝“罢乐府官”而裁撤“郑卫之声”，其中“师学百四十二人”亦在裁撤之列的情况看，这种培养乐人的运作机制至迟在汉哀帝时期已臻制度化。《汉书·礼乐志》载：“师学百四十二人，其七十二人给大官桐马酒，其七十人可罢。”《荀子·正论》云：“今子宋荣子俨然而好说，聚人徒，立师学，成文曲。”联系汉哀帝“罢乐府”而连带“师学百四十二人”，则“师学”或谓乐府中从师受学之地。《周礼·地官司徒》言：“师氏……以三德教国子……凡国之贵游子弟，学焉。”《新唐书·百官志·太乐署》云：“凡习乐，立师以教。”是故，所谓“师学”还反映了“从师以学”与“立师以教”的相互关系，内涵着教与学的运作

机制。以此观之，汉乐府机构中设置“师学式”培养乐人的运作机制，可能在汉武帝“始立乐府”的乐府职能及乐府运作机制的改革中就已经存在。

参考文献

- [1]陈松长.岳麓书院藏秦简:肆[M].上海:上海辞书出版社,2015.
- [2]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [3]孙诒让.墨子闲诂:卷七[M]//诸子集成:第四册.北京:中华书局1954
- [4]陈松长.岳麓书院藏秦简(壹一叁)释文:修订本[M].上海:上海辞书出版社,2018.
- [5]刘向集,录.范祥雍,笺证.范邦瑾,协校.战国策笺证:卷六[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [6]孙铭.简牍秦律分类辑析[M].西安:西北大学出版社,2014.
- [7]陈伟,主编.彭浩,刘乐贤,等撰.秦简牍合集:释文注释修订本(壹、贰)[M].武汉:武汉大学出版社,2016.
- [8]高恒.秦汉简牍中法制文书辑考[M].北京:社会科学文献出版社,2008.
- [9]张家山二四七号汉墓竹简整理小组.张家山汉墓竹简[二四七号墓]:释文修订本[M].北京:文物出版社,2006.
- [10]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [11]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [12]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.

Unearthed Documents and the Study of the Music Mechanism Setting and Management in State Qin ——To See the Source and Management of Musicians in State Qin from“Captives Learn to Cook” “Pardon to Become Students and Cooks” of Yuelu Qin Bamboo Strips

Li Li

Abstract: There is a law, originated with “captives learn to cook”, in the fourth volumes of Yuelu Qin bamboo strips. The “cook” of “captives learn to cook” in bamboo strips should be “play”, which means the skills of studying playing musical instruments. Due to the appearance of the musical institutions called zuoyue, yuefu in bamboo strips, this paper preliminary estimates that the bamboo strips are laws how to punish captives if one escapes. The captives are those, who study kills of “playing” “blowing” and obtain the exemption preferential treatments. When state Qin annexed six states, the emperors take the captives from the war to Qin as li chen qie. The captives, who learn to cook in the Yuelu Qin bamboo strips, should be the sinners or their sons and daughters of the unnaturalized immigrants. “Learn to cook” is a way for them to get rid of their hereditary identity as sinners. Only pass the “student” stage of study and pass the exam, the captives can gain immunity from the identity and become a “cook”, then become a professional musician to work in zuoyue, yuefu. The paper concerns the period of Emperor Qinshihuang, musical establishments and related functions in Qin Dynasty, It indicates that no later than the above historical stage, Qin has the music institutions called Zuoyue, Yuefu, and the above music institutions are also responsible for teaching, managing the skills of playing musical instruments (“learn to cook”) and sing songs.

Key words: Yuelu Qin bamboo strips; captives learn to cook; musicians; management

[责任编辑/周舟]



清乾嘉时期湖北保甲职役新探

——以刑科题本为基本资料

常建华

摘要:清朝在湖北推行了保甲制度,这一制度经过不断实践,深入到湖北的地方社会。分析清乾隆、嘉庆朝刑科题本呈现的湖北地方社会职役,基本上属于保甲系统,尤以保正报案为多,说明湖北的地方社会职役具有保甲化与统一化的特色。乾嘉时期刑科题本中湖北一直有一定数量的“乡保”,相关碑刻资料更进一步证明了乡约的存在,可知乡约系统不仅发挥着作用,且与保甲系统相融合。两种系统共同构成了乾嘉时期湖北地方社会承担本地事务管理的基本职役。尽管雍正时期湖北推行过顺庄法,但是并没有发现刑科题本中湖北带有征收赋税职役的名称以及与保甲名称的混合,如“地保”,这与其他省明显不同。湖北地方社会职役没有“地保化”,或是由于保甲制度的普及以及作用较为突出所致。

关键词:保甲;保正;地方社会职役

中图分类号:K249

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0077-11

清代刑科题本往往记载有报案的地方社会职役名称。冯尔康先生指出:“地方社会有乡约、保正、牌头、甲长之类人员,在政府来讲是一种差役,不称职会被革役,他们管地方治安,出了人命案件,苦主首先报告他们,由他们报告县衙,是所谓‘投保察究’,他们要察看伤情、死因,负责保存现场,绑押凶犯,安置受伤的人。”^{[1]28-29}乾嘉时期刑科题本揭示的湖北地方社会职役主要是保甲系统,下面就此问题加以探讨。

一、乾隆朝湖北的地方社会职役

由中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所编《清代地租剥削形态》《清代土地占有关系与佃农抗租斗争》两书中,共载有涉及湖北的事例44个,其中记载了21个地方社会职

役名称。另在郑秦、赵雄主编《清代“服制”命案——刑科题本档案选编》中可找到3个乾隆朝湖北地方职役的记载,《清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊》第二册收录了1件记载乾隆朝湖北地方职役的史料,南开大学中国社会史研究中心所藏清内阁刑科题本抄件亦有2个事例。以上共计27个事例,列表1如下(其中上述文献分别简称“形态”“斗争”“命案”“二册”“抄件”)。

首先,表1可反映出地方社会职役名称以及数量。其中保正9件、保甲4件、甲长4件、牌甲1件、百甲1件、保邻4件、牌邻1件、乡保2件、乡总1件、乡约1件。总计出现了10种职役名称,其中保正数量最多,且职役主要出自保甲系统,有7种之多,如保正、保甲、甲长、牌甲、百甲、保邻、牌邻;其余的3种职役,属于乡约系统,即乡保、乡总、乡约。可知负责治安联保的

收稿日期:2019-08-18

作者简介:常建华,男,历史学博士,南开大学中国社会史研究中心教授、博士生导师(天津 300350),主要从事明清史、社会史研究。

表1:乾隆刑科题本中的湖北地方社会职役一览表

序号	时间	地点	名称与事由	出处
1	十九年	汉阳府黄陂县	经保正冯硕臣唤令张扬复雇人抬回	形态上,86页
2	四十年	宜昌府东湖县	据楞演铺乡保王巨卿、郑南英报称	形态上,177页
3	五十八年	鄖阳府鄖西县	投知保正黎嗣慷看明	形态上,231页
4	二十二年	鄖阳府房县	据高尖山甲长唐希文报称	形态上,285页
5	五十七年	德安府应山县	据保正余宽报称	形态上,343页
6	元年	汉阳府黄陂县	往投甲长徐护周	形态下,347页
7	三十三年	黄州府蕲水县	据甲长雷芳起报	形态下,431页
8	五十一年	鄖阳府竹山县	据上保社乡保艾正常等具报	形态下,470页
9	五十七年	鄖阳府鄖西县	据保正刘孔瑞报称	形态下,480页
10	四年	荆州府监利县	保邻	斗争上,55页
11	二十七年	宜昌府长阳县	保邻	斗争上,87页
12	四十四年	宜昌府鹤峰州	据保正向世梅报	斗争上,106页
13	三十四年	安陆府京山县	据保甲丁维相、丁方远报	斗争上,261页
14	十三年	荆州府江陵县	投鸣保甲刘见可、毛三俊验明	斗争上,363页
15	三十三年	德安府随州	并据保邻张文彩等报	斗争下,503页
16	四十年	襄阳府襄阳县	据牌甲柴士魁报,去投乡约理论	斗争下,510、511页
17	四十一年	宜昌府鹤峰州	据韭菜坝甲长李成名禀称	斗争下,519页
18	四十一年	施南府宣恩县	据保正李辉兰报	斗争下,526页
19	四十一年	荆门直隶州	据保正马学潜具报	斗争下,557页
20	五十七年	安陆府京山县	投百甲姚全中	斗争下,574页
21	三十六年	鄖阳府房县	据东乡八道河乡总张百忍等报称	斗争下,702页
22	元年	湖北	保邻报县	命案,10页
23	四年	湖北	比据原役牌邻房户人等签供	命案,34页
24	十八年	湖北	往投保甲	命案,77页
25	六十年	荆门直隶州当阳县	据保正张桂报	二册,1237页
26	三十年	鄖阳府鄖县	据保甲龚全幅、刘汉继报	抄件,3050包
27	六十年	武昌府江夏县	据保正王各彦报	抄件,3055包

保甲、承担教化的乡约两种系统,是乾隆时期湖北地方社会承担地方事务管理的基本职役。

乾隆初署湖广总督那苏图说:“保甲定例,十户一牌头,十牌一甲长,十甲一保正。”^[2]第2册,卷141,乾隆六年四月下,1035可知当时保甲制度有保、甲、牌三级,保设保正,甲设甲长,牌设牌头,十进制,亦称“牌甲”。“百甲”一词罕见,其意当同保甲。“保邻”,意为保甲、邻佑,表1序号3鄖西县的案子,就记载“将保邻尸亲人等传唤到案”,案中又据赵张氏供:“投知保正黎嗣慷看明。”“保邻”中的“保”即“保正黎嗣慷”,可证“保邻”即保甲、邻佑之意。同理可证,“牌邻”即牌甲、邻佑之意。“乡保”一词多见,意为乡约保甲,如宜昌府鹤峰州乾隆十四年(1749年)所立《万

人碑》,就出现“一保二甲”“乡保”的用语^{[3]137}。乡保,亦可称“乡甲”,如宜昌府宣恩县乾隆四十三年(1778年)当地五保为打击流棍及违法行为,“五保合乡甲立碑同禁”^{[3]127}。该县道光四年(1824年)的《永镇地方碑》出现的文字,又有“据木册里二甲约民人等禀称”,知县批示说“尔乡保粮民赴县指名具禀,……该约民人亦不得挟嫌妄禀”^{[3]128}。保甲、乡约同时存在,发挥着地方社会职役的作用,出现了乡甲、乡保的混称。“乡总”的来源与准确含义待考。

有的刑科题本中出现两种职役的记载。如乾隆四十年(1775年)襄阳县的案件,报案者是牌甲柴士魁,据杜士俊供:“小的劝了几句,还叫他去投乡约理论。”^[4]下册,511可见当地存在着乡约

与牌甲两种职役系统,有可能是乡约负责调处矛盾,牌甲负责包括报案在内的治安事宜。

其次,表1中也反映职役名称的地域分布及数量。武昌府,江夏县保正1件。汉阳府,黄陂县2件,保正、甲长各1件。黄州府,蕲水县甲长1件。安陆府,京山县甲长1件。德安府,应山县保正1件,随州保邻1件。荆州府,监利县保邻1件,江陵县保甲1件。襄阳府,襄阳县1件,记载牌甲、乡约。郢阳府,郢西县保正2件,郢县保甲1件,房县保甲、乡总各1件,竹山县乡保1件,共6件。宜昌府,鹤峰州保正、甲长各1件,东湖县乡保1件,长阳县保邻1件,共4件。施南府,宣恩县保正1件。荆门直隶州,保正2件。

在湖北省的10府1直隶州,全都出现了地方社会职役的名称,具有普遍性。各府、直隶州出现的地方社会职役刑科题本数量基本均衡,多者如郢阳府6件、宜昌府4件,其余多是一两件。郢阳府领6县,4个县出现职役。宜昌府领1州5县,1州2县出现职役。之所以郢阳、宜昌两府中较多的州县出现了职役。笔者推测,是因为郢阳府、宜昌府为山区开发地区,移民较多,社会问题突出,清朝在这些地区重视地方社会治理,所以这两府出现较多刑事案件。同时也得以看到其中地方社会职役在发挥作用。

当案件发生后,当事人一般最先找到职役代请到州县报案。如乾隆十三年(1748年)江陵县的案件,据尸妻朱阿傅供,系“投鸣保甲刘见可、毛三俊验明丈夫伤痕”^{[4]上册,363},乾隆三十四年(1769年)京山县的案件是“投保报县”的^{[4]上册262}。乾隆五十一年(1786年)竹山县的案子据石象云报称:他“投鸣乡保具报的”^{[5]下册,471}。

最后,地方社会职役的调处作用在刑科题本得到反映。如乾隆十九年(1754年)黄陂县的案子,经保正冯硕臣唤令张扬复雇人抬回,供词说:“保正冯硕臣到小的家说,公差脚被打断。小的才雇人抬回。”^{[5]上册,87}乾隆五十八年(1793年)郢西县的另一案件,据赵张氏供:“投知保正黎嗣慷看明,正要赴城县报,张作成赶来,再三央求,并托黎嗣慷劝处,许出棺殓钱六千文。”^{[5]上册,231}保正在上述案件进行了调处。

官府要求地方社会职役办理事务负责、公

正。上述的两个事例中,请看清廷的审案结果:前一个事例,“保正冯硕臣救阻不及,俱毋庸议”^{[5]上册,88};后一个事例,“黎嗣慷除听许钱文并私和各轻罪不议外,合依地界内有死人不报官司,而辄埋葬者杖八十律,应杖八十,折责三十板,革役”^{[5]上册,231-232}。

职役的调处未必一定有效。乾隆元年(1736年)黄陂县的案件里,“斐章遂牵景三之牛,往投甲长徐护周并喻则成转索,仍不清还”^{[5]下册,347}。据涂斐章供:“小的没法,把他一只牛牵了,送到甲长徐护周家投明,徐护周喻则成两个向他说过几次,他仍然不理。徐护周把牛还了他,又劝小的缓些时吧。”^{[5]下册,348}甲长只能在涉事双方左右劝解。

乡村是熟人社会,职役的调处伴随着人情。乾隆五十七年(1792年)京山县案子的职役调处过程,反映出民间人情世故。当地有俗例:出卖产业许原业加找一次。据黄添福供:“小的投百甲姚全中,央他向张文盛讨契查看,想要找价。姚全中应允,多日没有回覆,小的心疑张文盛不肯找价。九月初七日,把他耕牛赶回,要他找了田价才还牛只。张文盛投鸣姚全中,……理论。张文盛的母亲高氏说,……托姚全中们找价了事。姚全中们议给小的钱六千文,叫小的还牛,另立加补字据,当各应允。初八日将晚时,张文盛在黄英庙请姚全中们吃酒,小的叫王世得代写加补字据,钱牛两交。”^{[4]下册,574}经济行为的实现既靠制度,也由俗例支配,黄添福的找价依据俗例,但是他要请职役主持,职役姚全中发挥了调处作用,本是应尽义务,张文盛还是请客还情。

乾隆朝刑科题本反映案件的发现过程,有比较固定的档案文书格式。一般是百姓投称在前,概述案件后,再佐证职役的报案。例如乾隆三十四年蕲水县的案子:“据北乡徐家冲烟民周泰占报称:‘……并据甲长雷芳起报同前由。’”^{[5]下册,431}但是也有不多见的例外格式,职役报称在前,民人投称在后,如乾隆三十六年(1771年)房县的案件:“据东乡八道河乡总张百忍等报称:‘……本月初二日有孙起陇投称。’”^{[4]下册,702}

二、嘉庆朝湖北的地方社会职役

南开大学中国社会史研究中心、中国第一历史档案馆编《清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊》收录78件有关嘉庆朝湖北刑科题本,该中心未刊嘉庆朝湖北刑科题本43件,这121件题本中,共计有107件刑科题本记载了报案的地方官役名称,笔者制成表2:

统计表2中107件有地方社会职役名称的档案,其中保正77件、保甲14件、甲长9件、乡保3件,牌甲1件,正保1件。此外,表2中86号、101号2件名称不清楚的题本,但是可以断定属于保甲系统。可见嘉庆时期湖北报案主要由保正以及甲长代表的保甲系统执行。此外3件乡保的资料说明湖北仍存在着乡约系统,承担报案等事务,但是乡约系统已与保甲系统融合。乡保,亦可称“约保”,如施南府建始县嘉庆

表2:嘉庆刑科题本中的湖北地方社会职役一览表

序号	时间	地点	名称	出处
1	嘉庆六年	襄阳府襄阳县	据甲长张士清报	一册,21页
2	嘉庆八年	襄阳府谷城县	据甲长王光楚报	一册,55页
3	嘉庆九年	安陆府潜江县	据保正张依文报	一册,66页
4	嘉庆十三年	汉阳府孝感县	据保正左金宁报	一册,138页
5	嘉庆十四年	安陆府京山县	据保甲黎超万、汪珠报	一册,140页
6	嘉庆十四年	安陆府钟祥县	据保正余谷报	一册,153页
7	嘉庆十五年	襄阳府南漳县	据保甲柳宗书报	一册,161页
8	嘉庆十六年	德安府随州	据保正刘士德报	一册,223页
9	嘉庆十八年	武昌府武昌县	据保正何广才报	一册,243页
10	嘉庆十八年	荆州府松滋县	据保甲杨远受、张正学报	一册,244页
11	嘉庆十八年	德安府随州	保正王志具报	一册,245页
12	嘉庆十九年	黄州府黄冈县	据保正李志报	一册,251页
13	嘉庆十九年	襄阳府襄阳县	据保正李芳报	一册,267页
14	嘉庆二十年	施南府恩施县	投知保正王世才理论	一册,287页
15	嘉庆二十年	安陆府钟祥县	据保正傅起志报	一册,290页
16	嘉庆二十一年	宜昌府东湖县	据保正柳发报	一册,304页
17	嘉庆二十四年	施南府恩施县	据保甲谭名正报	一册,406页
18	嘉庆十年	荆门直隶州	据保正袁盛祥报	一册,428页
19	嘉庆十四年	襄阳府南漳县	据保正孙陇报	一册,437页
20	嘉庆十五年	宜昌府东湖县	据保正覃茂添报	一册,440页
21	嘉庆十六年	武昌府蒲圻县	据保正程佑三报	一册,453页
22	嘉庆十六年	安陆府京山县	据保甲陈文魁、金明三报	一册,454页
23	嘉庆二十一年	武昌府江夏县	据保正王大勋报	一册,472页
24	嘉庆六年	汉阳府黄陂县	据保正童世泰报	二册,522页
25	嘉庆七年	郧阳府竹溪县	据乡保梁次青、杨文贵报	二册,530页
26	嘉庆十年	荆州府松滋县	据甲长熊宾三报	二册,582页
27	嘉庆十六年	安陆府京山县	据保正肖得章报称	二册,636页
28	嘉庆十六年	郧阳府郧县	据保甲彭习贤、彭如贵报	二册,676页
29	嘉庆二十年	郧阳府房县	据保正刘潮滔报	二册,691页
30	嘉庆二十一年	襄阳府襄阳县	据牌甲邹宗美报	二册,703页
31	嘉庆二十三年	襄阳府襄阳县	保正患病	二册,732页
32	嘉庆二十三年	郧阳府房县	据保正张德报	二册,735页
33	嘉庆二十三年	荆门直隶州	据保正杨贤敏报	二册,739页

序号	时间	地点	名称	出处
34	嘉庆四年	襄阳府均州	据甲长庞明成报	二册,787页
35	嘉庆九年	鄖阳府竹山县	据保正饶春明报	二册,835页
36	嘉庆十四年	安陆府钟祥县	据保正梅万禄报	二册,863页
37	嘉庆十五年	荆州府监利县	据保正汤列文、繆其正报	二册,925页
38	嘉庆十九年	荆州府江陵县	据保正姚良绍报	二册,979页
39	嘉庆十九年	汉阳府汉阳县	据保正姚明义报	二册,981页
40	嘉庆四年	武昌府江夏县	据保正刘叙九报	二册,1034页
41	嘉庆七年	襄阳府襄阳县	据甲长刘尔环报	二册,1043页
42	嘉庆八年	黄州府黄梅县	据保正詹玉芳报	二册,1045页
43	嘉庆十五年	宜昌府东湖县	据保正郑应忠报	二册,1068页
44	嘉庆二十二年	武昌府大冶县	据保正周大有报称	二册,1100页
45	嘉庆二十二年	黄州府黄冈县	据保正周贤报	二册,1101页
46	嘉庆二十二年	荆州府宜都县	据保甲张宗尧、朱士鳌报	二册,1112页
47	嘉庆十三年	德安府应山县	据保正郑约报	三册,1141页
48	嘉庆十五年	安陆府京山县	据甲长饶日贵报	三册,1147页
49	嘉庆十六年	汉阳府黄陂县	据保正彭潮栋报	三册,1158页
50	嘉庆十九年	安陆府京山县	据保正郑尚恒报	三册,1215页
51	嘉庆十四年	襄阳府谷城县	据保甲盛义亨等报	三册,1278页
52	嘉庆七年	安陆府天门县	据保正徐有序报	三册,1374页
53	嘉庆十四年	襄阳府宜城县	据保正胡尚见报	三册,1414页
54	嘉庆十五年	襄阳府襄阳县	据保正张东升报	三册,1420页
55	嘉庆十六年	施南府利川县	据保甲戴之灿、谭敦五报	三册,1423页
56	嘉庆十六年	汉阳府汉阳县	据保正徐大伦报	三册,1429页
57	嘉庆十八年	宜昌府兴山县	据保正陈大恕报	三册,1438页
58	嘉庆二十年	安陆府钟祥县	据保正薛文选报	三册,1455页
59	嘉庆二十一年	鄖阳府竹溪县	据保正蓝凤彩	三册,1461页
60	嘉庆二十一年	武昌府蒲圻县	据保正彭炳文报	三册,1462页
61	嘉庆四年	襄阳府襄阳县	投知甲长具报	三册,1670页
62	嘉庆六年	荆州府监利县	据甲长赖禹言报称	三册,1683页
63	嘉庆七年	鄖阳府房县	据保甲张兴理报	三册,1690页
64	嘉庆八年	安陆府京山县	据保正邓作实报	三册,1694页
65	嘉庆十三年	德安府应山县	据乌石会保正余友贵报称	三册,1712页
66	嘉庆十四年	安陆府天门县	据保正李则章报	三册,1741页
67	嘉庆十四年	鄖阳府郧西县	据保正杨登陇报	三册,1752页
68	嘉庆十六年	宜昌府巴东县	随据保正向怡和禀称	三册,1801页
69	嘉庆十七年	安陆府钟祥县	据保正蒋清报	三册,1835页
70	嘉庆二十年	荆州府公安县	据保正魏文来报	三册,1855页
71	嘉庆二十一年	宜昌府东湖县	据保甲柳维纪、张在山报	三册,1869页
72	嘉庆元年	汉阳府黄陂县	据保正程楚行报	抄件,3087包
73	嘉庆二年	襄阳府襄阳县	据甲长袁步先报	抄件,3189包
74	嘉庆三年	黄州府黄冈县	据保正徐之启报	抄件,3181包
75	嘉庆五年	襄阳府谷城县	据保甲蔡卓孙世举报	抄件,4545包
76	嘉庆五年	汉阳府孝感县	据乡耆张谷才禀称,保正冯友绅	抄件,4616包
77	嘉庆五年	汉阳府黄陂县	据保甲胡得于、祝蒙五报	抄件,4655包

续表2

序号	时间	地点	名称	出处
78	嘉庆五年	武昌府通山县	据保正汤建遂报	抄件,4621包
79	嘉庆六年	荆门直隶州	据保正郭四升报	抄件,4630包
80	嘉庆七年	荆州府公安县	据保正霍定有报	抄件,4610包
81	嘉庆七年	汉阳府黄陂县	据保正陈甸邦报	抄件,4681包
82	嘉庆七年	鄖阳府竹溪县	据乡保梁次青、杨文贵报称	抄件,4678包
83	嘉庆八年	荆门直隶州当阳县	据保正成谷运报	抄件,4674包
84	嘉庆十年	宜昌府东湖县	据保正陈大元报	抄件,4932包
85	嘉庆十一年	襄阳府枣阳县	据保正闵忠报	抄件,4939包
86	嘉庆十一年	武昌府江夏县	投保欲控	抄件,5044包
87	嘉庆十一年	襄阳府枣阳县	据保正黄奠勋报,据周美投称	抄件,4936包
88	嘉庆十一年	德安府云梦县	据保正盛超海报,据潘赵氏投称	抄件,4944包
89	嘉庆十一年	鄖阳府鄖西县	保正吴胜选失于觉察地方人命	抄件,5092包
90	嘉庆十二年	宜昌府归州	据保正王元韶报	抄件,4935包
91	嘉庆十二年	武昌府武昌县	据保正龚元全报	抄件,4960包
92	嘉庆十二年	襄阳府南漳县	据乡保田尚起、祁申奉报	抄件,4976包
93	嘉庆十二年	安陆府钟祥县	据保正陶添章报	抄件,5017包
94	嘉庆十二年	宜昌府归州	据保正杜万隆报,据周仁投称	抄件,4981包
95	嘉庆十二年	襄阳府枣阳县	据保正熊士恺报	抄件,4993包
96	嘉庆十二年	襄阳府南漳县	据保正胡尚品报	抄件,5056包
97	嘉庆十二年	襄阳府枣阳县	据保正崔继伦报	抄件,5120包
98	嘉庆十三年	德安府安陆县	据保正刘光辉报	抄件,4996包
99	嘉庆十三年	襄阳府谷城县	据保甲郭希佩等报	抄件,5036包
100	嘉庆十三年	荆州府松滋县	据保正孙培万报	抄件,5108包
101	嘉庆十三年	武昌府当阳县	据保王(正)柳元报	抄件,5124包
102	嘉庆十四年	施南府来凤县	据保正夏尚坤报	抄件,5124包
103	嘉庆十四年	安陆府钟祥县	据保正彭光照报称	抄件,4981包
104	嘉庆十五年	汉阳府汉阳县	据保正夏炳富报	抄件,5300包
105	嘉庆十六年	襄阳府襄阳县	据保正余庭明报	抄件,5310包
106	嘉庆十七年	武昌府当阳县	据保正马士聪报	抄件,531包
107	嘉庆十七年	安陆府天门县	据保正戴大魁报	抄件,5300包

十六年(1811年)的《奉宪永禁碑》,公示该县“约保场豆客总以及军民人等知悉”^{[3]130},强调“保甲稽查”“十家连坐”追究保甲。该县道光十八年(1838年)的《遵示永禁碑》则“据乡约黄永立禀称,……仰示该总约黄永立知悉,……许你协同牌甲扭稟送县,……该约亦不得挟嫌妄稟”^{[3]132}。亦可证乡约、保甲的同时存在。此外,表2中50号事例,出现“正保”一词,应作“保正”理解。

嘉庆朝湖北地方社会职役的地区分布以及数量如下:武昌府10件,分布在5个县,其中武昌县保正2件,蒲圻县保正2件,江夏县保正2件、“投保”1件,大冶保正1件,当阳保正1件。

汉阳府10件,分布在3个县,其中孝感县保正2件,黄陂县保正4件、保甲1件,汉阳县保正3件。黄州府4件,分布在2个县,其中黄冈县保正3件,黄梅县保正1件。安陆府17件,分布在4个县,其中潜江县保正1件,京山县保甲2件、保正2件、甲长1件、正保1件,钟祥县保正7件,天门县保正3件。德安府6件,分布在1州3县,其中随州保正2件,应山县保正2件,云梦县保正1件,安陆县保正1件。荆州府9件,分布在5个县,其中松滋县保甲、甲长、保正各1件,监利县保正、甲长各1件,江陵县保正1件,宜都县保正1件,公安县保正2件。襄阳府23件,分布在

1州5县,其中襄阳县甲长、保正各4件、牌甲1件,谷城县甲长1件、保甲3件,南漳县保甲1件、保正2件、乡保1件,均州甲长1件,宜城县保甲1件,枣阳县保正4件。鄖阳府10件,分布在五个县,其中竹溪县乡保2件、保正1件,鄖西县保正2件,鄖县保甲1件,房县保正2件、保甲1件,竹山县保正1件。宜昌府9件,分布在1州3县,其中东湖县保正4件、保甲1件,兴山县保正1件,巴东县保正1件,归州保正2件。施南府4件,分布在3县,其中恩施县保正、保甲各1件,利川县保甲1件,来凤县保正1件。荆门直隶州4件,保正3件,当阳县保正1件。

在湖北省的10府1直隶州,均有地方社会职役,都出现了保正。各府、直隶州出现的地方社会职役刑科题本数量不太均衡,乾隆朝刑科题本记载的职役名称鄖阳、宜昌两府较多,嘉庆朝则变成襄阳、安陆两府。嘉庆朝记载职役题本在9至10件的有武昌、汉阳、荆州、鄖阳、宜昌5府,其余的黄州、德安、施南、荆门直隶州,除了德安府6件外,另外3个府都是4件。

报案是保甲的职责,民人作为当事人也报案,刑科题本将此称作“投称”,有的刑科题本将投报民人称作“甲民”。如黄梅县民石添相因欠钱踢死陈徐氏案,“嘉庆八年五月二十六日,据保正詹玉芳报,据甲民徐国太投称……”^{[6]703}。再如襄阳县民王思哲因口角伤陈乃宗身死案,“嘉庆二十一年六月初六日,据牌甲邹宗美报,据甲民刘从儒投称……”^{[6]1045}。说明“甲”已经成为地方社会管理民众的单位,居民即“甲民”。“甲民”的用语不同于其他省区,如江苏有“图民”的用语,安徽等省则多用“保民”一词^{[7]156}。

刑科题本也反映了保甲办案的具体活动。如嘉庆十三年(1808年)应山县差役董均奉命催欠殴伤韩殿常身死案,据董均供:“蒙本官签差小的协同保正余友贵催纳乌石会民欠钱粮,余友贵因值患病,叫他儿子余忠引同小的向各花户催完。”^{[6]1713}保正余友贵有催纳民欠钱粮的职责,因其患病便让其子完成。嘉庆十四年(1809年)钟祥县民张连因私卖木料致伊母吴氏抱忿自缢身死案,张连是“被保正查报差拿到案”^①。嘉庆二十四年(1819年)宜都县客民钱维松因泄愤谋杀刘氏案,据刘正明供:“母亲查是钱维松

冒名私借,当向钱维松不依,并邀保甲张宗尧、朱士鳌及同村王俸添、郭源来家,向钱维松理论。”^{[6]1112}可见保甲进行了调解工作。

保正对于案件失察或匿报,官府对其惩治。如嘉庆五年(1800年)孝感县审解民人周文德踢伤杨玉正身死案,“保正冯友绅听从匿报得银二两八钱,应照枉法赃一两至五两杖八十,无禄人减一等律杖七十”^②。嘉庆十一年鄖县、鄖西二县审解民人王有桂故杀堂弟王有才身死一案,“保正吴胜选于地方人命失于觉察,应照不应轻律,笞四十。事既到官在嘉庆十四年正月初一日恩诏以前,阮光彩等杖笞各罪均予援免,保正仍革役,无干省释”^③。

三、顺康雍乾嘉时期 湖北保甲制的推行

为了深入认识乾嘉时期刑科题本呈现的湖北地方社会的保甲职役,有必要探讨清朝在湖北推行保甲的过程与情形。雍正年成书的《湖广通志》记载了顺治、康熙湖北地方官推行保甲的事例。顺治时期,吕阳在蕲州一带力行保甲。康熙时期,宋萃于康熙三年(1664年)授黄州通判,在黄州严行保甲;姜櫛康熙时在黄州府的麻城县定保甲法^{[8]340}。蕲州、黄州在明清之际地方武装自保,清朝官员以保甲治理地方。

康熙时期在湖北不遗余力推行保甲的是于成龙。康熙十三年(1674年)至十七年(1678年),于成龙为武昌知府。吴三桂叛清,鼓动湖北人民,麻城、大冶、黄冈、黄安各山寨响应,麻城东山曹家河起事,号称“东山”。湖广巡抚张朝珍急调武昌知府于成龙带兵前往镇压,在其对东山武装的平息以及善后措施中,推行保甲发挥了重要作用,有关资料大量收录在《于清端公政书》卷一到卷三^[9]。

于成龙上任知府便清查保甲。《到黄州任申飭谕》要求“清查保甲,如有面生歹人,声音互异,立刻驱逐境外”。平息东山后,于成龙发布《东山就抚后飭行保甲谕》:“本府亲履田畝,编立保甲,稽查匪类,劝勉为善,惟恐游手好闲之徒,凶逆亡命之流,不遵本府劝谕,……凡我士民严行保甲,协力擒解,或歼灭报功,本府申详

院道,厚加奖赏,以励忠义,以靖地方。”可见推行保甲是为了“稽查匪类”。《清理保甲谕》(卷一)专门告诫藏匿山中的地方武装陈恢恢,劝其投降,可知于成龙的保甲制,主要是“设立户长,编择甲长”。卷一还收录《保甲事竣再行申飭谕》《申飭区堡谕》《劝谕士民》3个文件中,反映出户首即是户长,其上是甲长。从总堡、堡长、堡甲等词汇推测堡等于或大于甲,总堡或是管理数堡即若干甲的建制。此外,卷一的《上张抚台善后事宜禀》谈到甲长之上还设立了区长。从《慎选乡约谕》(卷二)可知,乡约与保甲同时推行,乡约所任事为朔望谕乡民听讲十六条,而“凡人命盗案,勾摄人犯,惟保甲保长地方是问”。分工明确,更突出了保甲的职责。

于成龙主张将保甲武装起来。《申飭保甲谕》认为:“编查保甲团练乡勇之法,无事则稽察盗贼,以遏乱萌;有事则相机救援,防御堵御,不动支粮饷而兵足,不调拨官兵而贼除。”他“前奉督抚司道编查麻城三乡区保甲册籍,委用堡长垣主,分派户首烟甲,严取邻居互结,责以守堡禁夜,总期地方盗息民安,向化乐业,正寓兵于农,以人治人之微意也”。进一步希望:“尔堡长垣主、户首乡保、烟甲人等,宜自爱重,慎勿惊疑。”^{[8]344-345}

雍正朝是力行保甲的时期。雍正元年(1723年)提出用三年的时间推行保甲,保甲制度主要形成于雍正前期,湖北的保甲得到有效的推行^{[10]74-122}。雍正元年湖广总督杨宗仁收到推行保甲密谕后,即将编查之法备叙六条,通飭挨编,强调“十户共为一牌,一户稽查一日”。雍正二年(1724年),湖广巡抚纳齐喀奏报试行保甲情况:“经臣通飭所属清编保甲,无论士庶统以十家为一牌,牌开各户姓名、人口数目于上,每日将牌挨次递交,每十日一户轮当甲长一次,周而复始,互相稽查。”^{[11]第4册,第166号《湖广巡抚纳齐喀奏覆历奉密谕遵办情形折》,217-218}据此湖广比较广泛地推行了保甲制度。当时湖北民间宗教与帮会问题比较突出,官府利用保甲加以遏制。雍正三年(1725年)湖北巡抚法敏贯彻皇帝弭盗安民之意,严飭水陆各处文武力行保甲。雍正四年(1726年),署湖广总督傅敏奏陈整顿楚省吏治等六事,反映出该省保甲已经确立,但是事务繁多,“凡有

官役差使,皆取资于保长甲长”^{[11]第8册,第278号《署湖广总督傅敏奏陈整顿楚省吏治等六事情形恭请御批指示折》,382}。可见本来承担治安任务的保甲职能出现多样化。

雍正初年推行全面改革,赋役改革与推行保甲相伴相生,保甲承担了赋役方面的职能。特别是雍正六年(1728年)新任湖北布政使徐鼎试行保甲顺庄之法,改变赋役征收中的“拖欠”问题,促进了赋役改革。雍正七年(1729年)三月初八,徐鼎再次强调:“包揽欺隐之弊,多是以赋役未清,缺额难复,惟就保甲以行顺庄,则法不迫促,而诸弊自露。其法先颁烟户门单册式,散给各保甲内民户,令其各自开明本户的名、住址、人口、生理,共有田地、山塘、顷亩若干,内有荒熟各若干,坐落某某村庄,在某图某甲,行粮附名某人,额征各数银米若干,其有分坐各图完纳者一并附入内,有总户诡名,着将本人正实名号应分完结若干之处,俱各照数填明。”^{[11]第14册,第604号《湖北布政使徐鼎奏覆清查田粮以行顺庄之法折》,796}如此行之,保甲势必承担起催征钱粮的责任。雍正九、十年(1731至1732年)王士俊任湖北巡抚,针对“门牌甲册多未举行”,对保甲加以整顿。雍正十二年(1734年)署湖北巡抚杨馥仍在继续推行保甲。杨国安依据了大量地方志资料探讨湖北、湖南两省的保甲,他指出:“就两湖地区而言,至迟到康熙年间平定三藩之乱后,保甲制的推行才有起色。至乾隆年间,各地的保甲制才逐渐普及。”^{[12]58}

乾隆初年在雍正朝基础上,仍在力行保甲。乾隆四年(1739年)湖广总督宗室德沛奏请乡镇紧要隘口树立栅栏,“即派栅内居民轮流经管,设立循环二簿,将名姓详细编载。如有迁徙,责令地方保甲填注。其零星小村,飭各营兵丁游巡,并派标营弁兵在水陆两途访缉。又于支河岔港中建立水栅,令汛兵看守。无塘汛者,就近保甲居民,严司启闭。得旨:如此办理亦妥”^{[2]第2册,卷87,乾隆四年二月下,360}。乾隆五年(1740年)正月,鉴于“湖北襟江带汉,素称四达之区,且幅员辽阔,藪泽弥漫,盗贼易于藏匿”^{[2]第2册,卷109,乾隆五年正月下,621}。乾隆帝命该省原设有守道巡道三员,应于每年冬月各出巡一次,遍历所辖州县,稽察保甲。著为定例。乾隆六年(1741年)三月,鉴于外省饥民到楚,刑部尚书署湖广总督那苏图奏称:

“武昌汉阳二府乃五方杂处之地，若漫无稽查，则此等之民行踪莫定，或生事端。已飭各该县查明，如有情愿在楚营生者，即于烟户册尾附编畸零户后，俾该地保甲就近稽查，以防滋事。”^{[2]第2册，卷139，乾隆六年三月下，1009}这是以武昌、汉阳二府已经存在保甲制度为基础的。那苏图又奏请：“再查保甲定例，十户一牌头，十牌一甲长，十甲一保正。其有崇山峻岭居民散处之所，户口畸零，应酌加变通，不必按十户一牌之例，彼此牵搭编排，免致纷扰。得旨：此皆卿因地制宜之事。”^{[2]《清高宗实录》第2册，卷141，乾隆六年四月下，1035}看来那苏图在编查保甲。同年十月，湖北巡抚范璨奏：“襄阳地方囤麦躡曲，耗费民食。请照河南省例，将躡户、贩户、经纪、牙行、以及徇隐之乡地保长、驮载之车船人户分别治罪。”^{[2]第2册，卷152，乾隆六年十月上，1176}“乡地保长”指的是地方社会职役。乾隆十年（1745年）二月，署湖广总督鄂弥达奏请举察保甲的新设想，虽然受到皇帝的批评，也说明湖北地方官对于推行保甲的重视^{[2]第4册，卷235，乾隆十年二月下，34-35}。鄂弥达对于保甲的重视还体现在地方的具体事务上，宜昌府长乐县县丞原驻渔洋，在县之极东，改驻湾潭，在县之极西，“应请从长乐县城分划，自北门外仁育之西半乡霞口溪起，并礼教、智慧、信孚三乡，归县丞分管。……凡清查保甲、缉拏逃盗匪类等事，均照调换界内管理”^{[2]第4册，卷269，乾隆十一年六月下，491-492}。

值得注意的是，湖北督抚对于地方治理条例的建议中涉及保甲等地方职役，应当是他们在治理实践中取得的经验。湖北巡抚晏斯盛对于地方治理条例的建议涉及地方社会职役。乾隆十年七月，晏斯盛奏称：“各处在配军流人犯，向交地保收管。该犯与牌甲错处，每至诱惑善良，且挟制地保，苛求无状。请嗣后各省收到军犯，除老病废疾仍归原配各州县收入养济院外，其余即于通省府、厅、州、县、佐杂各衙门匀派当差，日给口粮。”^{[2]第4册，卷245，乾隆十年七月下，163}这是基于地方上存在牌甲、地保遇到流放犯人骚扰的实际情况的应对措施。他还建议：“至市村攫白之徒，又为窃贼之渐。而闯棍一种，霸占地方，亦与攫窃相为表里。应一并造册立案，交巡典、乡耆、保正约束稽查，如有违犯即照本罪加倍处治。”^{[2]第4册，卷249，乾隆十年九月下，217}同样是基于保甲存在的事实。乾隆十三年（1748年）闰七月，湖广总

督塞楞额奏请，定民间失察宰牛之官员保甲处分^{[13]第5册，卷320，乾隆十三年闰七月上，269}。刑部讨论后认为：“查保甲牌头容隐盗宰，例有治罪之条，若邻佑本无相涉，所奏无庸议。至所称地方官不行查拏，照失察例按只数多寡分别罚俸降留，若能查拏究治者免。应如所请。”^{[13]第5册，卷324，乾隆十三年九月上，344}乾隆帝从之。

乾隆时期湖北督抚以保甲治理地方的事例是丰富的。乾隆十四年（1749年）十月，署湖广总督唐绥祖奏：“沿江塘汛，向多坍塌，勒限概行修葺。并于江省接界之汉黄要地、八吉堡、阳逻等处，以及汉口大镇，拨员梭巡，访获积匪二十余名。其江湖港汊，凡有渔船小艇，均令于船傍大书粉字，编列保甲。……四川接界之归州新滩一带，为川江客货聚集之区，亦易藏奸，臣于新滩刊刻木榜，不许多索船价，编查保甲。”^{[13]第5册，卷351，乾隆十四年十月下，855}乾隆十七年（1752年）四月，鉴于黄州府罗田县的马朝柱起事，湖广总督永常奏称：“祇因马朝柱等分布逆党于江楚交界，巧指天堂天马大寨名色，彼此煽惑。如地方官力行保甲，互相稽查，必早为发觉。现议举行，以杜后患。先将罗英二界烟户连环具保，如有藏奸，十家连坐。”^{[13]第6册，卷413，乾隆十七年四月下，411}督抚还针对黄州府属之罗田县与江南英、霍二邑山谷毗连，要求塘汛“每逢季底，前赴查点保甲一次”^{[13]第6册，卷414，乾隆十七年五月上，414-416}。同年十二月，湖广总督永常奏：“湖北施南一府，自雍正十三年改土归流以来，久成内地，附近川黔两楚人民，垦荒者接踵而往，近田土拐带案牍日见纷纭，必得另立章程，妥为安置。嗣后外省及各属人民入施者，请照入川给照之例，开造眷属清册，呈报本籍，给照前往，交与该地方官查验，收入保甲，一体编查。其现在落业民人，凡有夫妻子女者，无论流寓久暂，悉予编保。其单身游手之徒，限三月内查明，取具亲邻保结，方准编入。其老荒山场，概行封禁。得旨：览奏如所议行。”^{[13]第6册，卷429，乾隆十七年十二月下，615}乾隆三十三年（1768年）九月，湖北巡抚程焘奏：“请清理郧阳山地，并咨照陕西、河南二省，转飭界连郧阳之各州县，查明所辖山地界址，设立保甲，稽查奸匪，其开垦地亩，照例升科。”^{[13]第10册，卷818，乾隆三十三年九月上，1092}上述推行保甲的实践主要出现在汉阳

府、黄州府、施南府、郧阳府。

《清高宗实录》记载的湖北地方社会职役出现了“地保”一词,如前述的资料中乾隆十年,湖北巡抚晏斯盛奏称:“各处在配军流人犯,向交地保收管。”还可补充一些资料,乾隆三十年(1765年)湖北按察使雷畅奏称,沿江河州县或遇伤尸漂流过境,“若地保人等呈报,地方官讳匿不报,应照邻邑巧为诿卸不往相验例,降三级调用。”^[13]第10册,卷746,乾隆三十三年十月上,214 乾隆三十五年(1770年),湖北布政使闵鹗元奏:“湖北上年水灾,黄梅、广济、汉阳、汉川等县,奉旨于抚恤加赈外展赈。臣督同该管道府州县,分厂开放,遴员严察吏胥、地保侵扣影射,酌量应借籽种口粮,分别办理。”^[13]第11册,卷855,乾隆三十五年三月下,457 乾隆五十六年(1791年),湖北巡抚福宁奏筹议护送京铜事宜,说铜船由湖北巴东入境,黄梅出境。要求沿途“并令地保塘汛巡防”^[13]第18册,卷1373,乾隆五十六年二月下,425。这些巡抚、布政使、按察使所用“地保”一词涉及的职责包括收管军流人犯、呈报漂流伤尸、经手抚恤赈济、沿途巡防护送京铜。这些“地保”包括保甲,但并未使用“保甲”一词,大概是“地保”一词包含的职役更丰富,保甲一般承担地方治安,而地保承担各种差役。

嘉庆时期湖北的社会矛盾更为严重,清廷仍旧以力行保甲进行社会治理。嘉庆六年(1801年)随州发生纠抢事件,“代办知州朱恂率据乡约人等呈报”^[14]第2册,卷91,嘉庆六年十一月下,204。证明当地乡约的存在。保甲对于治理民间传习天主教发挥了作用,嘉庆十八年(1813年)的一份奏折说到:“湖北京山县民刘义等九名,呈明伊等自祖父相沿习天主教,今因编查保甲传诵示谕,俱投案自首,具结改悔。”^[14]第4册,卷269,嘉庆十八年五月,645 治理民间宗教也利用保甲,嘉庆十九年(1814年)闰二月,清朝官员说:“今湖北省于编查保甲时,各州县亲历乡村,广行晓谕。即据民人余元滢等遵示自首,缴出各种经卷图像。该民人一闻示谕,不敢隐匿,实系洗心改悔。”^[14]第4册,卷286,嘉庆十九年闰二月,916 同年,署巴州试用知县顾尧峰于下乡稽查保甲时,访拏明灵教,嘉庆帝谕内阁:“此次访拏唐幅兴之试用知县顾尧峰实心稽查保甲,访出匪犯,甚属能事。著加恩尽先补用,以示奖励。”^[14]第4册,卷299,嘉庆十九年十一月,1114 嘉庆十八年冬,自

京畿以及直省办理保甲,应直隶总督那彦成奏请酌定覆查保甲章程,十九年皇帝再次要求各省通行照办:“州县官于秋收后先行晓谕各村庄保长人等,将本村户口自行逐细查明,造具草册呈送。”^[14]第4册,卷298,嘉庆十九年十月,1100 嘉庆二十二年(1817年)正月的上谕引用湖北巡抚张映汉奏“各属编查保甲完竣”^[14]第5册,卷326,嘉庆二十二年正月,295。

上述嘉庆朝史料中随州出现了“乡约”职役呈报案件,《清仁宗实录》还有“乡保”的职役。嘉庆二十四年(1819年),御史袁铤奏,湖北江夏、汉阳两县均设有班房,县役索诈传质人证,“遇有户婚田土细故,其族邻乡保之属,无论绅士平民,一经牵连传唤到省,即于此处押禁”^[14]第5册,卷365,嘉庆二十四年十二月,827。“乡保”包含的乡约与保甲结合成为地方职役。清前期清朝官员在湖北不断力行保甲,刑科题本呈现的保甲报案是保甲深入地方社会的反映。

结 语

清朝在湖北推行了保甲制度,其基本形式为十户一牌头,十牌一甲长,十甲一保正。这一制度经过不断实践,深入到湖北的地方社会。在乾隆朝的27件刑科题本中,属于保甲系统的地方社会职役名称有保正、保甲、甲长、排甲、百甲、保邻、牌邻7种之多,其中保正出现在9件刑科题本,保甲4件、甲长4件,反映出保甲制度的存在情形。嘉庆朝的107件刑科题本中,属于保甲系统的地方社会职役名称有保正、保甲、甲长、乡保、牌甲、正保6种,均属于保甲系统,说明地方社会职役更加保甲化与统一化。其中保正77件、保甲14件、甲长9件,保甲系统继续在地方社会普及。乾嘉时期刑科题本中一直有数量不多的“乡保”,不过宜昌府、施南府的碑刻资料进一步证明乡约的存在,乡约系统不仅发挥作用,还与保甲系统相融合。

清代前期湖北的保甲构成了地方社会职役的特色。将湖北与相邻的江西比较可知,江西在康雍乾时期也力行保甲,乾隆朝刑科题本中保正(保长)较“地保”为多,地方职役比较多样化,嘉庆朝刑科题本中“地保”绝对性地增多,说明地方行政职役统一化,以“地保”为标志的地

方职役更加深入基层社会^[15]。而湖北乾嘉时期保甲持续占据绝对数量,尽管雍正时期推行过顺庄法,但是并没有在刑科题本里发现湖北带有征收赋税职役的名称以及与保甲名称的混合,如“地保”,这与江西有明显的不同。湖北地方社会职役没有“地保化”,笔者推测是由于保甲制的普及以及作用较为突出所致。湖北地方社会职役的研究也表明,清代设置职役与推行保甲有因地制宜的特点,分省份地区研究地方社会职役具有深入研究的意义,不能笼统对待。

注释

①参见南开抄件,原藏一史馆刑科题本土地债务类,第4981包。②参见南开抄件,原藏一史馆刑科题本土地债务类,第4616包。③参见南开抄件,原藏一史馆刑科题本土地债务类,第5092包。

参考文献

- [1]冯尔康.乾嘉之际小业主的经济状况和社会生活:兼述嘉庆朝刑科题本档案史料的价值[M]//中国社会科学历史评论:第7卷.天津古籍出版社:2006.
- [2]清高宗实录[M].北京:中华书局,1985.
- [3]王晓宁.恩施自治州碑刻大观[M].北京:新华出版社,2004.
- [4]中国第一历史档案馆,中国社会科学院历史研究所编.清代土地占有关系与佃农抗租斗争[M].北京:

中华书局,1988.

- [5]中国第一历史档案馆,中国社会科学院历史研究所编.清代地租剥削形态[M].北京:中华书局,1982.
- [6]杜家骥主编,冯尔康,朱金甫,宋秀元副主编.清嘉庆朝刑科题本社会史料辑刊:第2册[M].天津:天津古籍出版社,2008.
- [7]a常建华.清乾嘉时期的的江苏地方社会职役[M]//江南社会历史评论:第十一期.北京:商务印书馆,2017;b常建华.清乾嘉时期的的安徽地方社会职役[M].未刊稿.
- [8]常建华.清顺康时期保甲制的推行[M]//明清论丛[M]:第12辑.北京:紫禁城出版社,2012.
- [9]于成龙.于清端公政书[M]//台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书:集部七,别集类六,国朝,第1318册.
- [10]常建华.雍正朝保甲制度的推行:以奏折为中心的考察[M]//故宫学刊:总第十辑.北京:故宫出版社,2013年.
- [11]中国第一历史档案馆编.雍正朝汉文朱批奏折汇编[M].南京:江苏古籍出版社,1989.
- [12]杨国安.明清两湖地区基层组织与乡村社会研究[M].武汉:武汉大学出版社,2004.
- [13]清高宗实录[M].北京:中华书局,1986.
- [14]清仁宗实录[M].北京:中华书局,1986.
- [15]常建华.清乾嘉时期的江西地方社会职役:以刑科题本为基本资料[J].历史教学(下半月刊),2018(1):13-19.

A New Exploration of Baojia Service in Hubei Province in Qianjia Period of Qing Dynasty ——Taking the Title of Criminal Discipline as the Basic Information

Chang Jianhua

Abstract: In the Qing dynasty, Baojia system was introduced in Hubei province. After continuous practice, this system has penetrated deeply into the local society of Hubei. This paper analyzes that the local social service in Hubei presented in the title of criminal discipline of Qianlong and Jiaqing dynasties in Qing dynasty basically belongs to Baojia system. Many of them were reported by Baozheng, which indicates that the local social service in Hubei province has the characteristics of Baojia and unification. There were a few “Xiangbao” in Hubei province in the title of criminal discipline in Qianjia period. Relevant inscriptions further prove the existence of the Xiangbao, indicating that the Xiangbao system not only played a role, but also integrated with the Baojia system. The two systems together constituted the basic service of local affairs management in Hubei province. In spite of the implementation of the Shunzhuang law in Hubei during the Yongzheng period. There is no evidence that the title of criminal discipline in Hubei contains the name of tax collection and the name mixed with the name of Baojia, such as “land protection”, which is obviously different from other provinces. There is no “land protection” in local social service in Hubei, or it is caused by the popularity and prominent role of Baojia system.

Key words: Baojia; Baozheng; local social service

[责任编辑/云 扬]



唐以后关中失去全国政治中心原因再探讨

徐卫民

摘要:关中地区是十三朝古都所在地,是中国历史上建都时间最长、朝代最多、影响最大的地区。然而唐代以后其失去了全国政治中心的地位,且从此一蹶不振,中国的政治中心向东向南发展,再没有回到关中地区。从历史地理、社会、政治、经济等方面进行分析,可发现其衰落是由于自然环境的恶化、朝代更迭的频繁、经济中心的南移及陆上丝绸之路的衰落等多方面原因综合造成的。

关键词:唐代;政治中心;探讨

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0088-07

关中是中国历史上建都时间最长、朝代最多、影响最大的地区。作为都城所在地的时间超过1000年,建都于此的王朝有十三个,即西周、秦、西汉、新莽、东汉末、西晋末、前赵、前秦、后秦、西魏、北周、隋、唐,为关中地区留下了不胜枚举的文化遗存。正因为如此,西安与罗马、开罗、雅典并称为世界四大古都。然而,唐代以后的关中却失去了全国政治中心的地位,从此一蹶不振,不再辉煌。那么,为什么唐代以后关中地区会丧失首都的地位呢?对此,学术界见仁见智,众说纷纭。笔者过去曾撰文认为主要是经济方面的原因^{[1]134-140},经过近几年的再思考,认为其原因是复杂的,也是多元的。

一、自然环境的恶化

中国古代的思想家、政治家很早就认识到地理自然环境对都城建设的重要性。《管子·乘马》云:“凡立国都,非于大山之下,必于广川之上,高毋近旱而水用足,下毋近水而沟防省。”其意为国都的选择要考虑到用水的便利与否及周

围的自然环境。

从自然环境条件优劣来分析政权的兴衰,在古代史书中多有记载。《史记》载,汉初刘邦对建立都城于何处曾犹豫过,先打算建都洛阳,刘敬认为:“秦地被山带河,四塞以为固,卒然有急,百万之众可具也。因秦之故,资甚美膏腴之地,此所谓天府者也。陛下入关而都之,山东虽乱,秦之故地可全而有也。夫与人斗,不搯其亢,拊其背,未能全其胜也。今陛下入关而都,案秦之故地,此亦搯天下之亢而拊其背也。”^{[2]卷九九《刘敬叔孙通列传》,3716}听了刘敬对关中自然环境的分析后,刘邦即日决定都长安。

自然环境包括地形、水环境、土壤、植被、气候等。关中地区的自然环境在唐代以前可称之为“天时地利”。《荀子·强国》中指出,关中地区是“山林川谷美,天材之利多,是形胜也”。

关中的土壤质量在当时是全国最好的,《尚书·禹贡》中把全国划分为九州,关中属雍州,在九州中的土壤质量是上上等,“厥土唯黄壤,厥田上上”。在西安附近有很多高而平的原区,如著名的白鹿原、铜人原、细柳原、神禾原等。多

收稿日期:2019-04-26

作者简介:徐卫民,男,西北大学文化遗产学院教授、博士生导师(陕西西安 710075),兼任中国秦汉史研究会副会长,主要从事秦汉史、历史地理研究。

样的地形、丰富的物产为关中经济社会发展提供了优越条件。苏秦谈到关中“西有巴、蜀、汉中之利,北有胡貉代马之用,南有巫山、黔中之限,东有肴函之固”^[3]《秦策一·苏秦始将连横》,78。张良也云:“夫关中左崤函,右陇蜀,沃野千里,南有巴蜀之饶,北有胡苑之利。”^[2]卷五五《留侯世家》,2044

然而由于长期作为都城所在地,关中的自然环境发生了深刻的变化,而且环境状况是每况愈下。其原因既有自然的,也有人为的,而且人为原因的影响大于自然原因。由于关中长期作为政治中心,对关中的开发达到了无以复加的地步,造成了对自然环境的极大破坏,昔日的优美环境不复存在。

既然关中是十三个王朝的都城所在地,势必有多数的人口集中在这一地区。关中是当时全国人口最为稠密的地区之一。秦时多次征调外地人口以充实关中地区,秦始皇二十六年(公元前221年)“徙天下豪富于咸阳十二万户”^[2]卷六《秦始皇本纪》,239。汉王朝也多次征调全国各地的富商大户以充实关中地区。据葛剑雄先生统计,西汉一代从关东徙入关中的累计人口近30万,而至西汉末年,在关中的关东移民后裔已有约121.6万,几乎占当时三辅人口的一半。到西汉中期以后,移民的数量超过了关中本地粮食生产所能负担的极限。唐时,关中的人口更多,仅唐长安城的人口已经达到了约100万,是当时世界上人口最多的城市。因此关中地区的人口比例远远大于全国其他地区。

为了解决更多人的吃粮问题,就必须扩大耕地面积、种植粮食,这就必然导致对森林和植被的破坏,致使水土流失。随之而来的就是河流中含泥沙量的增大,从而造成一系列的后遗症。在汉唐时期,由于人口的大量增加,关中地区生产的粮食已不能满足关中的需求,与此同时,渭河因为泥沙淤积的原因,漕运也出现了问题,供不应求。渭河是黄河上最大的支流,环绕长安的诸水都是渭河的支流。这些河流水量的减少以及周边植被的破坏直接影响到作为都城供给线的渭河漕运。西汉时由关东运输来的粮食,可以直抵长安城下。之后隋、唐又历次开凿傍渭水而东的人工漕渠,说明单凭渭水已经不能完全满足运输的需要,必须借助漕渠。

过度的农业垦殖不仅造成土地肥力下降,而且造成森林植被面积缩小,必然带来自然生态的失衡。“唐中期以后黄土高原地区的生态环境就明显趋向恶化,黄土丘陵山原地区的水土流失也严重起来,致使耕地贫瘠、沟壑增加,河水中泥沙含量加大,也变得混浊。”^[4]

与此同时关中地区长期作为政治中心,则势必必要营造大型都城及离宫别馆,还要修建大型帝王陵墓等,这些建筑也必然带来对森林的大量砍伐。中国古代的宫殿均为土木结构,因此木材用量特别大。秦人好大喜功,都城咸阳规模宏大,横跨渭水南北两岸,仅在咸阳周围的离宫别馆就达270余座,“东西八百里,南北四百里,离宫别馆相望联属,木衣锦绣,土被朱紫,宫人不移,乐不改悬,穷年忘归,犹不能遍”^[5]25。当时“自雍门以东至泾渭,殿屋复道,周阁相属”^[2]卷六《秦始皇本纪》,239。西汉时期的宫室建筑比之秦更是有过之而无不及,汉长安城内建筑比比皆是,宏伟高大。而修建秦始皇陵所用木材,“其总数恐将达数万立方米”^[6]。《秦始皇陵二号兵马俑坑发掘报告(第一分册)》研究指出,秦兵马俑坑上全用棚木覆盖,二号坑现清理出的棚木有约1310根,大多是圆木,以松木为主,直径多在30—40厘米,长度一般在4米左右,最粗的一根直径达61厘米,最长的一根约12米。雍城的秦公一号大墓“椁体像一座巨大的平顶木屋,主椁有三层,用巨型木套接,椁木为松木,用长短方木两千根以上”^[7]。秦汉时期陵墓建筑实行“事死如事生”的制度,地下宫殿如生前建筑,当时盛行的“黄肠题凑”墓,地宫要用很多木材,不仅雍城秦公大墓如此,秦的东陵、秦始皇陵也是一样,只会有过之而无不及。到了汉代,“黄肠题凑”的形制规模更大,耗费的木材更多。十一座西汉帝王陵加上数不清的陪葬墓,都要用掉大量的木材。当时的有识之士已经感到“宫室奢侈,林木之蠹也”^[8]247。《潜夫论·浮侈》在批判厚葬之俗时,也涉及陵墓对山林的破坏。

唐天宝二年(743年),京兆尹韩相宗修造的从今长安韦曲西南向渭水西北流的漕渠,就是为了运输终南山中的木材。白居易在《卖炭翁》中亦言:“伐薪烧炭南山中。”这种以木材作燃料的办法,必然会造成对森林的大量破坏。据研

究,即使按50万人计算,唐长安城生活薪柴消耗量,每人平均每日最少消耗0.5公斤,则长安城一年要消耗91250吨薪柴。如果每株可用薪柴的中等树木按100公斤(干燥)计算,平均每年长安城的薪柴消耗量达到912500株成材树木,大约1平方公里的森林^[9]。

温暖湿润的气候有利于农业生产的发展,反之则会造成负面影响。唐中期以后,关中地区的气候发生了较大的变化,失去了先前的温暖湿润的气候,从而影响了农业的生产。朱士光等先生认为,唐德宗贞元以前的7世纪至8世纪,气候以暖冬为主,气温偏高。而在唐代后期,即贞元以后的9世纪,则以寒冬为主,也有春、秋出现霜雪害稼的现象。这种相对寒冷气候一直延续到了五代时期^[10]。学界大多认为,唐代中后期气温开始变冷,这对于以农业为主要产业的关中地区经济来讲无疑是不利的。

北宋时,关中地区气候继续偏冷,宋太宗淳化三年(992年),关中中部京兆府出现了“大雪杀苗稼”的现象。当时关中的梅树已绝迹,旱灾频繁出现,反映出气候的明显变化。曾有“八水绕长安”美誉的西安水系,在唐代以后也由于水环境的恶化遭到灭顶之灾。河流的水量大为减少乃至干涸,水土流失也十分严重,这与秦岭及关中北部山系森林植被的破坏有一定的关系。这种情况导致了长安曾经的环境优势已不复存在,从而影响了长安政治经济的发展,其地位逐渐下降。由于气候与植被的变化,导致关中的河流在唐代以后水量大大减少,严重影响了关中的生态环境,并造成渭河漕运的中断。由于植被的减少,关中河渠的水位也在不断降低。史念海先生认为西安周围诸河的流量显著减少,“促成这样的变化和旱暘灾害以及地震等皆无任何关系,唯一的原因乃是由于秦岭山上森林的破坏”^[11]。

长安周边河渠水量的逐年减少对于长安的政治中心地位产生了巨大影响。表现在,其一,河渠水量减少使得长安地区旱灾严重,直接影响到关中的农业生产,“贞元元年春,旱,无麦苗,至于八月,旱甚,灞浐将竭,井皆无水。六年春,关辅大旱,无麦苗”^[12]卷三五《五行志》,917。其二,关中的漕运受到极大限制。长安作为都城,人口

众多,粮食的消耗特别大,因此必须靠漕运来维持,而河流水量的缺乏必然影响漕运,一旦漕运有问题,影响巨大。唐中宗景龙三年(709年),“关中饥,米斗百钱。运山东、江、淮谷输京师,牛死什八九。群臣多请车驾复幸东都,韦后家本杜陵,不乐东迁,乃使巫覡彭君卿等说上云:‘今岁不利东行。’后复有言者,上怒曰:‘岂有逐粮天子邪!’乃止”^[13]卷二〇九,6639。正因为关中饥荒,唐代皇帝经常东巡洛阳以避关中粮荒,高宗时发生了三次“天子逐粮”的事件,之后的几位皇帝就曾因长安没有粮食而不得不移至洛阳办公,成为中国历史上少有的“逐粮天子”。连皇帝都受粮荒影响,老百姓更无从谈起。

周秦汉隋唐等都建都关中,使这里成为全国的政治经济中心。对关中周边也进行了大力开发,对西北和北部的开发,使陕北和鄂尔多斯一带成为胜似关中的“新秦中”,也使河西走廊地区得到了发展,虽然一定程度上解决了当时关中的粮食问题,但由于这里的自然环境比较脆弱,因而对自然环境带来的负面影响却是不容低估的。

二、频繁地改朝换代对关中带来了众多负面影响

改朝换代在中国古代好比走马灯,每个王朝的灭亡,多是因为战争,或是统治阶级之间的宫廷斗争,而且多是围绕关中这个政治中心进行,这些都对社会与环境产生了巨大的影响。如秦朝末年项羽入关后,“楚人一炬,可怜焦土”。火烧秦宫室,大火三月不灭,无疑对当时的环境是极大的破坏。又如新莽末年,更始军和赤眉军相继攻入长安,城市宫室遭到很大破坏。两汉之间的战乱使长安和关中的破坏尤为惨重,死者数十万,导致“赤眉遂烧长安宫室市里,害更始。民饥饿相食,死者数十万,长安为虚,城中无人行”^[14]卷九九下《王莽传》,4193。再如东汉末年汉献帝迁都长安后不久,董卓被杀,董卓部将李傕、郭汜、樊稠攻入长安,后又相互攻杀,“是时,长安城空四十余日,强者四散,羸者相食,二三年间,关中无复人迹”^[13]卷六一,1969。长安遭到比西汉末年更大的破坏。

安史之乱爆发后,叛军攻破潼关,关中沦陷一年零三个月,关中人民陷入了沉重的灾难之中,昔日繁华的大唐国都成为动荡之地。安史之乱后,藩镇割据势力日臻强大,兼以外患相继,战祸纷至。遂发生了“泾师之变”、唐“勤王”兵对黄巢起义军的围剿、同州沙苑之战、岐军攻克长安、梁军包围凤翔以及朱温对长安的劫掠等战乱事件。经过屡次破坏后,长安变成了韦庄笔下《秦妇吟》中的“昔日繁盛皆埋没,举目凄凉无故物”。关中到处“人烟断绝,荆榛蔽野”^[15]《秦妇吟》,5398。李商隐从梁州到长安路过京西郊畿时,写下《行次西郊作一百韵》:“高田长榭枿,下田长荆榛。农具弃道旁,饥牛死空墩。依依过村落,十室无一存。存者皆面啼,无衣可匝宾。”杜甫在华州目睹战后关中的残破,在《夏日叹》中悲叹地写道:“万人尚流冗,举目唯蒿莱。对食不能餐,我心殊无谐。”关中地区“土无再易之力,陂堰不修,桑蚕不事,举先王尽力沟洫之良田,听命于旱蝗,而不思捍救,仍饥相迫”^[16]卷二三《肃宗》,790。甚至在唐代宗时,曾因关中“田野空虚,恐粮食不足,国用有阙”^[15]《郭子仪传》,3458,而欲迁都。

唐代长安城的宫室遭到多次大的破坏,宫室俱焚。“(李克用)逼京师,令孜计穷,乃焚坊市,劫帝夜启开远门出奔。自贼破长安,火宫室、舍庐十七,后京兆王徽葺复粗完,至是令孜唱曰:‘王重荣反。’命火宫城,唯昭阳、蓬莱三宫仅存”^[12]卷二〇八《列传》,5887。唐昭宗天复四年(904年),朱温胁迫昭宗迁都洛阳,行前不仅“强令京师民按户籍迁居洛阳”,而且下令拆毁长安宫室、百司公廨、民间房屋,将所得木料由渭水漂流而下运往洛阳,从而使长安城再一次遭受了致命的打击,成为一片废墟。后来宋明王朝虽然曾有迁都西安的打算,都因为种种原因而未如如愿。

三、经济重心的南移

秦汉时期的国家政治重心与经济重心大致重叠,但经历了魏晋南北朝时期的动荡之后,这种情况已经发生变化。秦汉时期,关中经济堪为翘楚。司马迁在描述关中富裕时称:“关中之

地,于天下三分之一,而人众不过什三。然量其富,什居其六。”^[2]卷一二九《货殖列传》,3262。魏晋南北朝时期,区域经济形势开始发生变化,最突出的是江南地区的开发和繁荣。在《禹贡》中被称作是“厥田下下”的扬州,到东晋时已成繁荣富裕之地。到隋唐时,东南财赋已为关中所倚重,“扬一益二”。与之相反的是,北方经济却因战乱频频而有所倒退。

究其根本,是由于东汉以降,特别是西晋灭亡以后,随着频繁的战乱,大量的北方人口避难于南方,他们带去了先进的生产技术和生产力,大大促进了南方经济的发展。在关中及北方经济遭到重大破坏的同时,南方地区的经济却稳步发展起来。安史之乱后,南方的经济开始超过北方,中国的经济重心由黄河流域转向长江流域,特别是长江下游地区。南方经济之所以后来超过北方,其原因大体可归纳为五点:一是南方地区本身具有很大的发展潜力,水资源丰富,在人类对大自然改造能力有限的情况下显得尤为重要;二是北方战乱的同时,南方则处于偏安地区,社会稳定,大批具有先进生产技术的人员迁往南方,他们带去了先进的生产工具及耕作技术;三是南方的几个封建政权重视经济的开发,促进了南方经济的发展,如三国时期的蜀、吴,东晋,南朝时期的宋、齐、梁、陈等;四是南方的水陆交通发达,利于货物的交流;五是中国古代气候从东汉开始逐渐变冷,南方的气候比北方更适合人类的生活和农业的发展。

东汉末年由于政局混乱和匈奴入侵,汉民族开始大规模迁徙,同时南方的农业生产条件也具有一定的吸引力,南方水环境好,河川密布,水上运输便利,水利建设的成效高,对于经济开发和文化发展都有重要的作用。三国鼎立时期,南方出现吴、蜀两个政权,吴国和蜀国要维持军队的需要并收容北方来的人口,必须加强土地开发,这对于南方较大规模的开发确实有推动作用。晋代的永嘉之乱和后来的晋室南迁,对南方的经济影响较大,关中及北方的人口为了避乱,不得不到南方地区从事生产,用先进的生产技术和工具,在水利条件较好的土地上生产,对南方地区的经济产生了很大的影响。史载:“自晋氏迁流,迄于太元之世,百许年中,

无风尘之警,区域之内,晏如也。及孙恩寇乱,歼亡事极,自此以至大明之季,年逾六纪,民户繁育,将曩时一矣。地广野丰,民勤本业,一岁或稔,则数郡忘饥。会土带海傍湖,良畴亦数十万顷,膏腴上地,亩值一金,鄠、杜之间无能比也。”^[17]列传第十四《孔季恭 羊玄保 沈庆之》,1540 安史之乱以后,迁往南方的人口更多,这些客家人与土著民一起,共同促进了南方的经济发展。

南方经济发展的最重要标志是人口的大量增加。安史之乱后,北方人口大减,而南方人口大增。如苏州增加了48%,鄂州增加了100%,洪州增加了64%,饶州增加了228%,襄州增加了194%。其中有不少是从北方迁来的,苏州从北方迁来的户口达三分之一,据《元和郡县图志》统计,安史之乱后,全国四万户以上的府州共15个,其中江南道9个,剑南、岭南道各1个,而北方只有京兆府和太原府,全国平均千户以上的县共164个,南方的江南、岭南、剑南道达111个,而关东、河南、河东道只有39个^[18]。南方人口的增加导致新置大量州、县,江南、剑南、岭南三道新增州42个、县185个。从西晋末年至宋代,我国历史上曾经有过三次黄河流域向南大规模移民的浪潮,即西晋末年的永嘉之乱、唐代中期的安史之乱、北宋末年的靖康之难。其中第一次移民从北方迁往南方的大约有90万,第二次约为650万,第三次约为100万^[19]。

南方地区由于土地的垦辟和水利的兴修,农业生产有了长足的发展。湖南江西诸州“出米至多,丰熟之时(际),价亦极贱”^[20]卷七二《乾符二年南效赦》,403。因而当时重臣权德舆指出:“江淮一善熟,则旁资数道,故天下大计,仰于东南。”^[12]卷一六五《权德舆传》,5076

唐时南方的商业也有了很大发展,兴起了许多城市,如扬州、益州、广州、杭州、福州、泉州、苏州、湖州等,这些在当时都是繁华的商业城市。隋时,建康城已“市廛列肆,埒于二京”,二京指长安和洛阳,可以想见当时的建康已具有一定的城市规模。唐朝时已有“扬一益二”的美称,扬州是运河与长江的交汇处,为东南水陆交通枢纽,“控荆衡以沿泛,通夷越之货贿,四会五达,此为咽喉”^[21]卷四九六,5055。当地“商贾如织”,百货所集,“雄冠天下”,四方交易,“动辄百万”。所谓“江淮之间,广陵大镇,富甲天下”^[15]卷一三十二《秦彦传》。是中

外富商巨贾的荟萃之地。当时的杭州据唐代李华的《杭州刺史厅壁记》记载:“东南名郡,咽喉吴越,势雄江海,……骈槁二十里,开肆三万室。”当时的成都在晚唐时人卢求《成都记·序》中记载:“江山之秀,罗锦之丽,管弦歌舞之多,伎巧百工之富,其人勇且让,其地腴以善熟,较其要妙。扬(州)不足侔其半。”《论岭南请于安南置市舶中使状》描写到,在沿海地区,福建的泉州、浙江的明州开始成为重要的对外贸易港口,广州更是“地当要会,俗号殷繁,交易之徒,素所奔凑”^[21]卷四七三《陆宣公文集》,4828。“蛮胡贾人,舶交海中,……外国之货日至,珠香象犀玳瑁奇物,溢于中国”^[22]卷二一《送郑尚书序》,378。外商云集者很多,并特划定一区,以留居外商,时称“蕃坊”,设有“蕃长”,管理外商事宜。

唐以前长安的外来粮食大多依靠农业发达的关东地区,当经济重心南移以后,再要从南方运粮既增加了难度,也增加了成本,实在是得不偿失。由于关中地区经济的不景气,解决粮食及物资的运输问题便成为唐王朝的一个至关重要的问题。唐王朝为了转运东南的财赋,特设盐铁运使官职专门负责漕运。唐玄宗时北运漕粮已达400万石,据唐宪宗时期的李肇所撰《国史补》卷下记载:“凡东南邑郡,无不通水,故天下货利,舟楫居多,转运使岁运米二百万石输关中,皆自通济渠入河而至也。”安史之乱后,关东地区的粮食更已无法保证唐朝廷的需要。大部分粮食要依靠从南方运来。早在安史之乱爆发初期,第五琦就曾向唐玄宗奏言:“方今之急在兵,兵之强弱在赋,赋之所出江淮居多。”^[15]卷一二三《第五琦传》,3517 唐宪宗更明确指出:“天宝之后,戎事方殷,两河宿兵,户赋不加,军国费用,取资江淮。”^[21]卷六三《元和十四年七月二十三日上册号敕》,677 韩愈更指出:“当今赋出于天下,而江南十九。”^[21]卷五五五《送陆歙州诗序》,5612 以至于形成“当今天下以江淮为国命”的局势^[23]卷十六,因而漕运的中断直接威胁到都城长安的生存。

在古代社会,水路运输最为经济和方便,因而漕运显得尤为重要,但水运并非一帆风顺,颇费周折,唐前期从关东运输粮食与物资还不算太远,但是随着藩镇割据及北方经济的衰落,只有从东南运输,困难就更大了。要经过许多关口,距离太远,因而运输耗费的时间更长。当时

的宣州刺史裴耀卿上奏云：“缘水路遥远，转运艰辛，功力虽劳，仓储不益。窃见每州所送租及庸调等，本州正二月上道，至扬州入斗门，即逢水浅，已有阻碍，须留一月已上。至四月已后，始渡淮入汴，多属汴河干浅，又般运停留，至六七月始至河口，即逢黄河水涨，不得入河。又须停一两月，待河水小，始得上河。入洛即漕路干浅，船艘隘闹，般载停滞，备极艰辛。计从江南至东都，停滞日多，得行日少，粮食既皆不足，欠折因此而生。又江南百姓不习河水，皆转雇河师水手，更为损费。”^[15]《食货志》，2114《新唐书·食货志》也载：“唐都长安，而关中号称沃野。然其土地狭，所出不足以给京师、备水旱，故常转漕东南之粟。自高宗以后，岁益增多，而功利繁兴，民亦罹其弊矣。”^[12]《食货志》，1365 特别当遇到唐朝末年藩镇割据那样人为的阻拦运输，其无异于雪上加霜。因此五代、北宋时期便把都城建在水路交通发达的开封，从此以后国家的政治中心再也没有建在关中地区了。

四、陆上丝绸之路的衰落

除了以上三方面原因以外，唐朝以后，由于多方面原因的影响，陆上丝绸之路迅速衰落，西北地区的社会经济在全国的重要性进一步被削弱。

周秦汉唐时期关中的繁荣发展与丝绸之路的畅通无阻有着密切关联。丝绸之路起始于古代中国的政治、经济、文化中心长安，是连接亚洲、欧洲和非洲的古代商业贸易之路，也是世界上路线最长、影响最大的文化交流互鉴之路。西汉建元三年（公元前138年），汉武帝派使者张骞从长安出发，出使大月氏。13年中，历尽艰辛，其足迹踏遍天山南北和中亚、西亚各地。之后无数商贾、旅人沿着张骞的足迹，穿越驼铃叮当的沙漠、炊烟袅袅的草原、飞沙走石的戈壁来往于各国之间，带来了印度、阿拉伯、波斯和欧洲诸国的玻璃、红酒、马匹等商品，带走了中国的丝绸、漆器、瓷器等，增进了相互了解，推动了宗教、科技和艺术的交流，促进了共同发展。汉使者、商人接踵西行，大量丝帛锦绣外运。西域地区通使汉廷络绎不绝，各国商队也将各自的

珍奇异物运至长安，汉长安城遂成为一个国际性的商贸大都会。

当时的汉长安城中设立鸿胪寺专门管理外交事务；设立蛮夷邸，作为专门接待边疆民族及外国使者的场所，是汉代对八京四夷藩客接待制度的一个组成部分。在长安未央宫北的藁街设立各国使节的使馆区，一些到汉长安城的宾客、君长往往被安置在长安城南郊上林苑中的葡萄宫、平乐观等，当时的上林苑中还专门设有乌孙语学校。

隋唐长安城规模浩大、气势恢弘、布局整齐，面积达84平方公里，加上周边地区人口达百万之众，是当时世界上规模最大的城市。随着丝绸之路的畅通和繁盛，长安成为交通繁忙、宾客辐辏、商业繁荣的国际性城市。唐长安城声威显赫，国威传播四方，对于异域文明兼收并蓄。随着丝绸之路交往频繁，外国人华者甚众，来唐代长安留学、做官成为时髦。唐代长安因此成为彼时中华文化与异域文化交融之地，是为古代丝绸之路开放交往的典范。唐代的长安城可谓国际大都会。唐长安城中的东西二市是当时丝绸之路贸易的重要节点，各有二百二十行。据日僧园仁《入唐求法巡礼行记》载：武宗会昌三年（843年）六月二十七日夜“东市失火，烧东市曹门以西十二行四千余家”^[24]⁴²¹。可见东市之盛。但西市较之东市更为繁盛。西市是胡商聚集的国际贸易市场，故又有“金市”之称。

汉文化、汉学、唐文明等之所以在世界上引起极大的轰动，被世界所了解、所崇敬，与丝绸之路的畅通有必然的联系。作为丝绸之路的起点，长安由此成为东方文明的中心，富庶繁华甲天下。然而唐以后，由于中国民族关系和国防形势发生了变化，特别是东北各少数民族陆续崛起，迫使各个王朝不得不把政治中心向东迁移。唐以后入据中原的少数民族大多自河北和东北而来。因此东方的国防压力增大，经济、军事重心不得不东移。经济和军事重心都已东移，政治重心仍放于关中，显然是不行的。于是都城由西向东，先到开封，后到北京。随着政治中心的东迁和造船业的发展，海上丝绸之路显得越来越重要，陆上丝绸之路越来越不景气。关中地区逐渐失去了与外界交流互鉴的机会。

综合以上可以看出，唐代以后关中地区失

去全国政治中心的地位,是因为自然环境的恶化、朝代更迭的频繁,经济中心的南移、陆上丝绸之路的衰落等多方面的原因造成的。

参考文献

- [1]徐卫民.唐以后西安失去全国政治中心地位的原因[M]//陕西历史博物馆馆刊:第4辑.西安:西北大学出版社,1997.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [3]刘向.战国策[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [4]朱士光.汉唐长安城兴衰对黄土高原地区社会经济环境的影响[J].陕西师范大学学报,1998(1):77-82.
- [5]何清谷.三辅黄图校释[M].北京:中华书局,2006.
- [6]袁仲一.从秦始皇陵的考古资料看秦王朝的徭役[M]//秦俑学研究.西安:陕西人民教育出版社,1996.
- [7]白建钢.秦公陵墓之谜[N].光明日报,1986-07-13(3).
- [8]马非百.盐铁论简注[M].北京:中华书局,1984.
- [9]张小明,樊志民.生态视野下长安都城地位的丧失[J].中国农史,2007(3):29-37.

- [10]朱士光,王元林,呼林贵.历史时期关中地区气候变化的初步研究[J].第四纪研究,1998(1):1-11.
- [11]史念海.黄土高原历史地理研究[M].郑州:黄河水利出版社,2001.
- [12]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [13]司马光.资治通鉴[M].文渊阁四库全书本.
- [14]班固.汉书[M].北京:中华书局,2013.
- [15]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [16]王夫之.读通鉴论[M].北京:中华书局,1975.
- [17]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [18]梁方仲.中国历代户口、田地、赋统计[M].上海:上海人民出版社,1980.
- [19]邹逸麟.我国环境变化的历史过程及其特点初探[J].安徽师范大学学报(社会科学版),2002(3):44-45.
- [20]宋敏求.唐大诏令集[M].北京:中华书局,2008.
- [21]董诰等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [22]韩愈.韩昌黎集[M].北京:商务印书馆,1974.
- [23]杜牧.樊川文集[M].陈允吉,点校.上海:上海古籍出版社,2007.
- [24]圆仁.入唐求法巡礼行纪[M].石家庄:花山文艺出版社,2007.

A Re-Discussion about Why Guanzhong Region Lost Its National Political Center Position after the Tang Dynasty

Xu Weimin

Abstract: Guanzhong region is the seat of the ancient capital of 13 dynasties, which is the region with the longest history of capital establishment, the most dynasties and the greatest influence in Chinese history. However, after the Tang dynasty, it lost its status as the political center of the whole country, and was unable to recover after a setback. China's political center developed eastward and southward, and never returned to Guanzhong region. From the perspective of historical geography, society, politics and economy, it can be found that the root cause of its decline is the deterioration of natural environment, frequent changes of dynasties, the southward shift of economic center and the decline of the silk road.

Key words: Tang dynasty; political center; discussion

[责任编辑/云 扬]



应尊重韩世忠对岳飞冤案的质问和抗议

姜锡东 岳东云 韩秀峰

摘要:“(岳)飞子(岳)云与张宪书虽不明,其事体莫须有”,反映了秦桧、宋高宗之流陷害民族英雄岳飞等人的卑鄙邪恶,“莫须有”一词也成为中国文化中捕风捉影陷害忠良的代名词。“莫须有”三字,何以服天下?是韩世忠为代表的南宋抗战派和正义人士对岳飞冤案的严正质问和抗议,也是数百年来中国文化中坚持真理、实事求是、仗义执言的著名典故,影响深远,家喻户晓。数百年来,绝大多数专家学者和广大公众对此坚信不疑,但有极少数人公开发表文章说这是《野史》作者、韩世忠家属、宋孝宗和赵雄的“编造”“杜撰”。然而,无证不立,证伪者、否定者纯属推论、猜测,拿不出一条直接的真凭实据;其推论错漏甚多,不合逻辑;其猜测是根本不能成立的。推论过程中对韩世忠等人的许多片面、不实之论,应予澄清。在证据面前,绝大多数中国人将来仍然会尊重、珍惜韩世忠对岳飞冤案的这一著名质问和抗议。

关键词:韩世忠;岳飞;莫须有;编造

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0095-11

众所周知,对任何史料,都应首先审查、判断其真伪。但是,如何审查则有粗疏与周密之分,做出的判断则有正确与错误之别。对一般历史人物、一般历史事件的史料审定是如此,对历史名人,特别是对家喻户晓的英雄人物的史料审定更是如此,应慎之又慎,切不可粗疏草率,留下断语。

南宋著名抗金英雄岳飞的“莫须有”冤案,当时的众多史料文献皆有记载。就目前的史料来看,最早记载抗金英雄韩世忠质问、抗议“莫须有”冤案的很可能是赵雄撰写的《韩忠武王世忠中兴佐命定国元勋之碑》(以下简称《韩忠武王碑》):“岳飞之狱,王不平,以问秦桧。桧曰:‘飞子云与张宪书虽不明,其事体莫须有。’王怫然变色曰:‘相公,莫须有三字,何以服天下?’”^{[1]220}宋元以来,“莫须有”一词与岳飞冤案密不可分,广为流传,成为捕风捉影以陷害忠良的代名词。在赵构、秦桧之流诬害岳飞、制造冤

案之际,有正义人士挺身而出,为“尽忠报国”的著名抗金英雄岳飞仗义执言。其中,韩世忠的上述质问和抗议,最为典型,影响最大,因此也是最为珍贵。八百多年来,绝大多数的专家学者和民众都十分相信、尊重、珍惜韩世忠的这一著名质问和抗议。但是,近些年有极少数人公开发表文章,凭空蹈虚地否定相关历史记载,否定韩世忠的质问和抗议,甚至对韩世忠发表许多片面、不实之辞。这类言论和做法,对抗金英雄韩世忠和岳飞都是很不公平的。故特写此文以申辩真相。如有不当之处,欢迎批评指正。

一、学术界研究现状

因为抗金名将岳飞及其冤案影响非常深远,抗金名将韩世忠对秦桧等人诬害岳飞提出的质问和抗议也广受关注,学术界对由此引发的“莫须有”一词和相关对话,已经作了很多研

收稿日期:2019-09-22

作者简介:姜锡东,男,河北大学宋史研究中心教授、博士生导师(河北保定 071002),主要从事宋代经济史及制度史研究。岳东云,女,河北大学宋史研究中心硕士生。韩秀峰,男,河北大学宋史研究中心硕士生。

究,发表了很多成果。这些研究成果,大致上分为如下两种情况:

(一)关于“莫须有”词义的诠释

早在清朝道光年间,俞正燮著《癸巳存稿》十五卷。对“莫须有”作过考释:

《宋史·岳飞传》、赵雄《韩世忠碑》、章颖《岳飞传》、熊克《小纪》俱言秦桧以张宪、岳雲书无据,为韩世忠所诘。桧言其书已焚,书虽不明,其事体莫须有。《名臣言行录·别集》载此语作“必须有”,非也。“其事体莫”为句……此事桧言“其事体莫”为一句,“须有”为一句。盖桧骄蹇,反诘世忠,谓“其事体莫”,示弱迟疑审度之,而复自决言“须有。”故世忠不服,横截其语,牵连为一句,言“‘莫须有’三字何以服天下”。此记言之最功者也。若必须有,则三字非奇,不足折桧。有或解“莫须有”为“不必无”,盖不知“莫”字绝句也。^{[2]72-73}

俞氏在其《岳武穆狱论》中也说道:

“韩世忠诘桧以实,桧曰‘云、宪书不明,其事体莫须有。’世忠曰:‘莫须有’三字何以服天下?’‘莫须有’者,莫,一言也;须有,一言也。桧迟疑之,又言有之,世忠截其语而合之,以诋桧、高、俊之妄”。^{[2]231}

1976年,李安《岳飞史迹考》^[3]中曾论述韩世忠为岳飞冤狱质问秦桧的史实,并且引用了一段中国大陆学者未曾引用过的文献,即无名氏所撰《冤狱记》,其中将“莫须有”写作“必须有”。此后,许多学者陆续对“莫须有”词义进行诠释。徐公豪《“莫须有”别解》^[4]针对俞正燮《癸巳存稿》中对“莫须有”的诠释进行辨析,认为《癸巳存稿》对“莫须有”之解是正确的。郭再贻《也谈“莫须有”》^[5]主要对徐公豪的论断进行辩驳,认为俞正燮、徐公豪对“莫须有”的诠释皆错。王达人《“莫须有”诠释求是》^[6]也赞同俞正燮《癸巳存稿》对“莫须有”的解释,认为“莫须有”即“应当有”之意。朱玉龙《“莫须有”铨解质疑》^[7]认为王达人的论断值得商榷,“莫须有”之意应为“恐怕有”或“也许有”。刘孔伏《再谈“莫须有”释义》^[8]从事件经过,分析了当时的语言环境,也赞同俞正燮《癸巳存稿》的诠释。罗炳良《“莫须有”传统诠释质疑》^[9]认为“莫须有”释

义正确与否,不仅关系到对岳飞冤案的理解,而且涉及中国古代历史和古代汉语问题,如果“莫须有”解释为“也许有”或者“不必有”,不仅不符合原意,而且难以通释史实。万里《千古疑案“莫须有”》^[10]详细探讨了岳飞冤案构成,用诸多史料证明“莫”是表肯定语气的副词,即“莫须有”应为“必定有”“一定有”。彭奇凡《“莫须有”新解》^[11]认为“莫须有”应解释为“终归有”。朱云鹏《也释“莫须有”》^[12]通过查阅《中华大字典》《汉语大词典》,提出“莫须有”应释为“一定有”或“理应有”,才能准确诠释岳飞冤狱这段史实。张云凤《“莫须有”还是“必须有”》^[13]认为“莫须有”即“必须有”,如此解释才能充分表现秦桧的蛇蝎之心。黄新宇《“莫须有”考辨》^[14]评介了以往各家说法,从语境背景对“莫须有”进行了深入探讨。罗庆云《词语“莫须有”辨析》^[15]通过考察语境,认为“莫须有”表不很肯定语气的副词。赵兴彬《“莫须有”语义研究评估》^[16]认为把秦桧的“莫须有”解释为“也许有”“恐怕有”是错误的,按照宋人的音韵特点和行文的习惯,“莫须有”应释为:“嗯,应该有!”表达委婉性肯定,最为切合秦桧当时的心态和对话情势。杨青焯《“莫须有”的句读与释义研究综述》^[17]总结了前人对其研究成果,并指出不足。总之,绝大多数学者都承认“莫须有”其真实性,只是对“莫须有”的词义诠释有所争论、辩驳。

在研究岳飞最著名、最权威的三位专家及其著作中,即邓广铭的《岳飞传》《韩世忠年谱》,王曾瑜的《尽忠报国·岳飞新传》《鄂国金佗粹编续编校注》,龚延明的《岳飞评传》中,都写到了有关“莫须有”的对话,都没有丝毫怀疑、更没有否定韩世忠质疑秦桧、为岳飞鸣冤的真实性^①。王曾瑜在校注《鄂国金佗粹编续编》时,对“莫须有”进行了比较详细的注释,认为“莫须有”之意为“岂不须有”^{[18]787-790}。

(二)“莫须有”真伪的讨论

1997年,顾吉辰发表《秦桧“莫须有”说质疑》(以下简称《顾文》)一文^{[19]103-105},搜集了宋元时期记载此事的十余种史料,即《韩忠武王碑》《中兴小纪》《宋史》《皇朝中兴纪事本末》《宋宰辅编年录》《建炎以来系年要录》《皇朝大事记》《鄂国金佗粹编》《皇宋中兴四将传》等。在分

析、论述了这些史料记载的相互关系后,最终认为:“秦桧以‘莫须有’的罪名杀害岳飞的说法,最初是无名氏作者在《野史》一书中编造出来的,并非历史事实。”^[19]¹⁰⁵他还认为:“熊克的《中兴小纪》则最早采用了无名氏《野史》中的这段材料。此后,相继为赵雄、徐自明、杜大珪、吕中、李心传、岳珂等人所辗转抄录,成为后人指斥秦桧以‘莫须有’罪名杀害岳飞的口实……”^[19]¹⁰⁵顾氏曾经参与整理、点校熊克的《中兴小纪》,而熊克在《中兴小纪》中引用无名氏《野史》的记载至少有5条。顾氏对《中兴小纪》中引用的其他4条《野史》记载没有提出任何质疑和否定,却唯独对其中“莫须有”的这条记载提出质疑和否定,实在是于理不通。作者认为南宋学者李焘、王明清等人在著作中没有记载此事,反映了他们对此事持怀疑或否定态度。我们认为这种推论和观点是片面的,缺乏说服力。最重要、最关键的是,无名氏《野史》如何“编造”此事,作者没有拿出一条直接证据,纯属推测之谈。作者推测说:“《野史》的作者也许在这种同情抗金、反对秦桧专权的氛围中,得之于传闻而有声有色地撰写了秦桧与韩世忠一段关于‘莫须有’的对答。”^[19]¹⁰⁵我们认为,既曰“得之于传闻”,就不是无中生有,就不能说作者“编造”;“也许”只是一种推测、推论,不是定论。《顾文》的另一个重要观点——《野史》“最早”记载了莫须有故事,也明显疏于对《野史》和赵雄《韩忠武王碑》等文献史料中的有关时间信息的解读,“失于考证”,不能成立。这是因为,《野史》记载岳飞“后谥‘武穆’”,说明《野史》成书时间应在宋孝宗淳熙五年(1178年)岳飞获得“武穆”谥号之后。而赵雄撰写的《韩忠武王碑》早于《野史》。总之,《顾文》对无名氏及其《野史》并未考证清楚,对《野史》与其他史料文献的关系并未厘清,其无名氏《野史》“最初”“编造”之说,不能成立。

2018年,李裕民发表《新视野下的“莫须有”故事》(以下简称《李文》)^[20]。《李文》在分析了赵雄于宋孝宗淳熙三年(1176年)撰写的《韩忠武王碑》等史料后,认为赵雄的这篇碑文是莫须有故事的“最早记载”。这是《李文》不同于、优胜于《顾文》的地方。但是,《李文》说“故事精彩,

从未见有人怀疑”,《李文》置《顾文》于虚无、没有讨论回应《顾文》,这种说法和做法显然是失于学术史回顾和已有成果的检索。《李文》再次质疑、否定“莫须有”对话的真实性,再次提出“编造”之说。《李文》与《顾文》相比,虽然结论完全相同,都认为是“编造”,但“编造”者很不一样了,变成了韩世忠的家属、宋孝宗和赵雄。《李文》也是在拿不出一条直接证据、没有真凭实据的情况下,对赵雄的记载进行了一番以证伪、否定为目的的推论。《李文》主要讨论了5个问题,也是其立论的5个根据:第一,“比赵碑早十八年的《韩世忠墓志》却是完全相反的记载”;第二,“韩世忠会为岳飞鸣冤吗”;第三,“假定韩世忠会为岳飞说话,他该找谁呢”;第四,“韩世忠如果质问秦桧,秦桧会回答‘莫须有’吗”;第五,“是谁编造了莫须有的故事”。遗憾的是,《李文》在推论过程中,对相关史料的理解和使用、论述的逻辑性等,也存在很多问题和漏洞,其“编造”说也与《顾文》一样缺乏根据,不能成立;对韩世忠及其与岳飞的关系等,多有片面之辞。

另外,互联网平台中,对“莫须有”对话也有一些讨论,其中也有否定其真实性者。因为这些作者一般都不表明真实姓名,讨论中多不遵守最基本的学术规范,所以,在此恕不一一列举,不予评论。

二、对《李文》相关问题的辩论和看法

针对《李文》讨论的五个问题和根据,现依次辩论如下,提出我们的一些看法。

(一)赵雄《韩忠武王碑》与孙觌《韩世忠墓志》的不同

《李文》首先研究分析了赵雄撰写的《韩忠武王世忠中兴佐命定国元勋之碑》,认为“最早记载莫须有故事是淳熙三年(1176年)赵雄《韩世忠碑》”^[20]⁴⁹。接下来,《李文》研究分析了孙觌在绍兴二十八年(1158年)撰写的《韩世忠墓志》,认为:“比赵碑早十八年的《韩世忠墓志》却是完全相反的记载……同样是给韩世忠书写的神道碑与墓志,却出现了两个完全相反的韩世忠:赵碑的韩世忠,是与岳飞站在一起,与秦桧对立的韩世忠。孙志的韩世忠,是与宋高宗站

在一起,与岳飞对立的韩世忠。”^{[20]50}我们仔细研究孙觌的《韩世忠墓志》、相关史料和《李文》后认为:比赵碑早十八年的《韩世忠墓志》确实攻击过岳飞,没有记载韩世忠对秦桧“莫须有”的质疑和抗议,但是,对此应根据孙觌的人品和特殊环境而作一理解,应对孙觌的《韩世忠墓志》原文原意作全面的解读,决不应该据此误解韩世忠“是与宋高宗站在一起,与岳飞对立”。

孙觌撰写的《韩世忠墓志》(以下简称《孙志》),记录、颂扬了韩世忠银州之战、剿灭方腊、平定范汝为起义、平定“苗刘兵变”、黄天荡大战等功绩,还特别记述了韩世忠没有遭受岳飞那样的冤狱而能够安度晚年。孙觌在赞扬韩世忠的同时,也对宋高宗献上阿谀之词,而对岳飞却大为贬损:“主上英武,所以驾馭诸将,虽隆名显号,极其尊荣,而干戈铁钺,亦未尝有所私贷,故岳飞、范琼辈皆以跋扈赐死。”^②将岳飞与跋扈将军范琼并列,是孙觌的严重错误。孙觌没有写韩世忠对岳飞冤狱的质问和抗议,反而攻击岳飞,并非偶然。我们有必要首先了解一下孙觌其人的人品,然后考察一下他所处的特殊环境。

孙觌(1081—1169),字仲益,号鸿庆居士,常州晋陵(今江苏武进)人,历神宗、哲宗、徽宗、钦宗、高宗、孝宗六朝。此人人品备受诟病,他代草降表、力主议和、因赃获罪。在《四库全书总目》中,对孙觌作了如下评介:

觌,字仲益,晋陵人。徽宗末,蔡攸荐为侍御史。靖康初,蔡氏势败,乃率御史即劾之。金人围汴,李纲罢御营使,太学生伏阙请留,觌复劾纲要君,又言诸生将再伏阙。朝廷以其言不实,排斥和州。既而纲去国,复召觌为御史。专附和议,进至翰林学士。汴都破后,觌受金人女乐,为钦宗草表上金主,极意献媚。建炎初,贬峡州,再贬岭外。黄潜善、汪伯彦复引之,使掌诰命。后又以赃罪斥,提举鸿庆宫,故其文称《鸿庆居士集》。孝宗时,洪迈修《国史》,谓靖康时人独觌在,请诏下觌,使书所见闻靖康时事上之。觌遂于所不快者,如李纲等,率加诬辞。迈遽信之,载于《钦宗实录》。其后朱子与人言及,每以为恨,谓小人不可使执笔。故陈振孙《书录解题》曰:“觌生于

元丰辛酉,卒于乾道乙丑,年八十九,可谓耆宿矣;而其生平出处,则至不足道。”岳珂《程史》亦曰:“孙仲益《鸿庆集》大半志铭,盖谀墓之常,不足论。独《武功大夫李公碑》乃俨然一珥耳,亟称其高风绝识,自以不获见为之大恨,言必称公,殊不为忤。”赵与时《宾退录》,复摘其作《莫拜墓志》极论屈体求金之是、倡言复仇之非;又摘其作《韩忠武墓志》极诋岳飞,作《万俟卨墓志》极表其杀飞一事:为颠倒悖谬。则觌怙恶不悛,当时已人人鄙之矣。^{[21]1355-1356}

《宋史》中亦有马伸上宋高宗的奏疏:

“(孙)觌、(谢)克家趋操不正,在靖康间与王时雍、王及之等七人结为死党,附耿南仲倡为和议,助成贼谋,有不主和议者,则欲执送金人。(孙)觌受金人女乐,草表媚之,极其笔力,乃负国之贼,宜加远窜”。^{[22]13366}

可知孙觌品质较差,“趋操不正”。

孙觌撰写《韩世忠墓志》时所处的政治环境,正是由秦桧党羽把持南宋政局的黑暗时期,正是主和派、投降派势力甚嚣尘上之时。岳飞自绍兴十一年(1141年)被诬害之后,二十年间,几乎无人敢公开为其鸣冤。在严酷的政治迫害下,大量关于岳飞的文字资料散佚或被销毁。宋高宗、秦桧大兴文字狱,禁绝私史,委派秦桧养子秦熿主编《高宗日历》,肆意抹杀岳飞功绩。“自(绍兴)八年冬,桧既修国史,岳飞每有捷奏,桧则欲没其实,至形于色。其间如阔略其姓名,隐匿其功状者,殆不可一、二数”^{[18]2}。李心传曾说:“盖绍兴十二年以前日历,皆成于桧子熿之手。”^{[23]2274}王曾瑜指出:“宋高宗、秦桧排黜异己的运动,则以倡导和维护对金屈膝苟安为最高准则,从政治和文化两方面双管齐下,文忌多,文禁严,文网密,文祸迭兴,形成了中国古代史上一个罕见的黑暗时代……中国历史上第一次比较正规意义的文字狱,实始于宋高宗绍兴时,为明清文字狱之嚆矢。”^{[24]280}

在那段黑暗的岁月里,岳飞、岳家军成为朝廷的禁忌,在岳飞妻儿被流放到外地时,当地官员上书宋高宗,要削减对岳飞遗属的口粮。南宋以赵构、秦桧为首的奸恶之徒即使在岳飞死后,对岳飞亲属的打击迫害仍无所不用其极。

孙覿《韩世忠墓志》没有写、不敢写韩世忠对岳飞冤案的抗议,并且为取媚于宋高宗而攻击岳飞,也是受此恶劣政治环境的影响。孙覿没有写、不敢写的事情,并不是意味着就不存在。

赵雄的《韩忠武王碑》,长达13900多字,对韩世忠事迹和功绩的记载比较丰富详细,至少有2800余字是《孙志》没有记载的,至少有六项内容是《孙志》所省略未记的,其中就有韩世忠对岳飞“莫须有”冤案的质问和抗议。这与赵雄的个人操守和政治环境的变化有直接关系。

赵雄(1128—1193),字温叔,四川资中人,为隆兴元年(1163年)类省试第一,“淳熙二年召为礼部侍郎,除端明殿学士,签书枢密院事”。“五年三月参知政事,十一月拜右丞相”^{[22]12074}。他痛恨和议、直言敢谏,颇具外交才干,是南宋坚定的主战派。赵雄对岳飞及其后人十分景仰和尊重,据岳珂记载:“绍熙壬子冬,先君(岳珂之父岳霖)捐馆于广,余甫十龄,护丧北归。卫公(指赵雄)以宁武之节,来治于洪,余舟过章江,亟命幕属来唁,亲以文奠焉……援手言畴昔,嘘唏不自胜。”^{[25]37}赵雄《韩忠武王碑》写成于宋孝宗淳熙三年。在此时期,宋孝宗在政治、军事上锐意进取、致力恢复,一度支持抗战派,驱逐了在朝的秦桧党羽,认为韩世忠、岳飞的历史功绩应当铭记,所以在即位后,立即宣布给岳飞平反昭雪,追复原官,以礼改葬。

《韩忠武王碑》是最为详尽的记述韩世忠生平事迹的一篇碑文。赵雄由于身居要职,在奉孝宗命撰写碑文时,引高宗、孝宗御旨多达二三十条,这些御旨绝大多数不见史书,是研究韩世忠生平的第一手重要史料,同时也是研究南宋政治史的珍贵史料。《韩忠武王碑》的史料价值和思想价值,都远高于《孙志》。

虽然赵雄为相期间只是悉心辅政,加强内政,没有实质性地组织北伐战争,只能在舆论和声势上支持孝宗,主张积极防御,外交进取,但是他在维护南宋国家尊严上,求得国格上的平等做出了自己的努力。其气节、志向,绝非孙覿可比。《韩忠武王碑》记载了韩世忠在国难当头之际,英勇抵抗金兵侵略,还记载了韩世忠亲自率军镇压宋朝内部叛军,维护国家统一。难能可贵的是如实记载了韩世忠刚直仗义,反对和

议,反对秦桧,在岳飞蒙冤之际公开抗议等历史事件。

综上,由于孙覿、赵雄人品的不同,政治环境的不同,导致他们所撰的墓志铭、碑文在对待岳飞冤案问题上存在本质的不同。

《李文》解读研究《孙志》后认为“孙志的韩世忠,是与宋高宗站在一起,与岳飞对立的韩世忠”;“将英勇抗金的岳飞与反复无常的跋扈将军范琼归为一类,最清楚地表明韩家的立场,是与杀岳飞的高宗站在一起的”^{[20]51}。我们认为这样的结论,并不符合《孙志》原文原意。任何人只要仔细阅读《孙志》就可以看到:第一,《孙志》并没有记载韩世忠“与岳飞对立”的一言一行,更没有记载韩世忠本人赞同宋高宗、秦桧之流诬害岳飞的言行。第二,《孙志》将岳飞与范琼归为“跋扈”该杀一类,并不一定“最清楚地表明韩家的立场”,而只是孙覿个人的看法和议论。孙覿这样写,发表这样的看法和议论,除了他的一贯品质和政治主张外,更重要的是向宋高宗阿谀取媚,也是表扬墓主韩世忠能够躲过一劫、安度晚年。第三,韩世忠逝世后,孙覿接到韩世忠家属撰写墓志铭的请求和不断催促后,顾虑重重,迟迟不敢动笔,他显然是担心触怒宋高宗、招来眼前的祸害。但是,对岳飞的攻击,还是留下了难以抹去的败笔和污点。第四,《李文》在摘要中说:“真实的历史是,高宗与秦桧合谋害死岳飞,韩世忠在当时高压的形势下,赞同这一举措(见1158年《韩世忠墓志》)。”^{[20]49}其实,《韩世忠墓志》中没有一句韩世忠本人“赞同这一举措”的记载;《李文》纯属误读误解,对坚决主张抗金、反对秦桧、为岳飞冤案挺身而出鸣不平的英雄韩世忠很不公平。

(二)“韩世忠会为岳飞鸣冤吗”

《李文》提出上面的这个疑问之后,从4个方面进行了研究论证。但是,研究论证了半天,始终没有明确回答是“会”还是“不会”。这已经不符合行文逻辑。不过,《李文》的意思还是比较清楚的:不会。然而,《李文》4个方面的论证,都有明显的漏洞和片面性。

第一,“为岳飞鸣冤需付何等代价?”

《李文》认为:“在岳飞被害时,凡为岳飞鸣冤的布衣、小官需要付出惨重的代价:判刑、整

死……至于地位极高的皇族为岳飞说话,亦没有好下场。”^{[20]51}《李文》列出的为岳飞被害鸣冤并受到迫害的布衣、官员和皇族,共有6人。但是,《李文》忽略了一个问题和历史事实:连布衣、小官和皇族都敢于仗义执言为岳飞鸣不平,长期浴血奋战、视死如归的韩世忠当然也敢于为岳飞仗义执言。我们认为,无论当时人是否意识到为岳飞鸣不平的严重后果,为岳飞冤案鸣不平,完全符合韩世忠的性格和胆识。不敢为岳飞冤案鸣不平,完全不符合韩世忠的性格和胆识。

众所周知,韩世忠是一个知恩图报、仗义行事的人。建炎三年(1129年),突发“苗刘兵变”,韩世忠的老领导王渊在兵变中被杀害,王渊对韩世忠有知遇之恩,韩世忠听闻消息后很悲愤,举酒酹神曰:“誓与此贼不共戴天!”“故至是世忠奋发,讨贼尤力”^{[1]200}。绍兴十一年五月上旬,张俊和岳飞奉旨前往楚州“按阅御前军马”。张俊和岳飞出发到了楚州,环视城墙,检查军粮辎重的储备情况。张俊对岳飞说:“上留世忠,而使吾辈视其军,朝廷意可知也!”^[26]岳飞意识到张俊想替秦桧解决韩世忠,肢解韩家军,于是派人给韩世忠报信,使得韩世忠有所防备^③。岳飞对韩世忠有保全之恩,以韩世忠的性格和胆识一定会对岳飞知恩图报,为岳飞鸣冤。

第二,“韩世忠与岳飞的关系究竟如何?”

《李文》一方面承认“岳飞与韩世忠的关系好了”,另一方面又认为“他们各在自己的驻地,并不在一起共事,谈不上有多密切的关系,远没有达到结义兄弟生死与共的地步”^{[20]52}。我们认为,《李文》后一段看法是很片面的。众所周知,韩世忠与岳飞同是抗金名将,他们都是从列校拔起,但岳飞的资历不及韩世忠。岳飞对外收复建康、襄阳六郡;对内平定杨么起义,岳飞十几年就位至节度使,与张、韩、刘并列中兴四将。岳飞经历早期挫折后,为人谦虚,他主动与张俊、韩世忠搞好关系,“杨么平,(岳)飞献(张)俊、(韩)世忠楼船各一,兵械毕备,(韩)世忠大悦,(张)俊反忌之”^{[22]11392}。韩世忠与岳飞颇有英雄惜英雄之感,二人共同的抗金立场,相同的治军风格,都在抗金战场上立下无数战功,韩岳二人结下深厚的情谊。

有一事例可以证明,李宝在濮州(今山东鄄城北)聚众抗金,“结山东豪杰数千人,约以曹州之众来归,飞以黄金五百两与之。宝以五千人自楚、泗来,韩世忠奏留之。宝截发恸哭,愿还飞麾下。世忠以书与飞,答曰:‘是为国家,何分彼此。’世忠叹服”^{[18]1640}。由此可见,韩世忠和岳飞有着共同的理想信念,为了抗金大业,为了国家,二人情意相通;尤其是在岳飞战功卓著之后,二人关系比较密切。

《李文》认为:“岳飞连韩家军大概有多少人都清楚。直到绍兴十一年六月,去楚州查看军籍时,才惊讶地发现,韩家军才三万人,比岳家军少得多。如果关系非常密切,怎么连这一点最起码的信息都不了解呢?”^{[20]52}我们认为此论牵强。南宋初年,军制紊乱,许多武将集团崛起,大将驻防于外,拥有相当大的军政、财政大权。武将可以自行招兵买马,扩充实力。胡寅在建炎年间说诸将之兵“逃而不以告,战败而不以告,死而不以告,补而不以告”^{[27]4610},诸将的军队人员构成、数量,就连朝廷也很难悉知,更别说诸将之间。是否知道其他将领的军队人数,并不必然表明将领之间的关系是否密切。

第三,如何看待韩世忠与岳飞、张俊的关系。

《李文》说:“不少学者认为韩、岳是一派,张俊与秦桧、高宗是另一派,前者主战,后者主和。这样的认识太简单化了。”^{[20]52}我们认为,这样的认识,是正确的认识;张俊在南宋对金政策上,在岳飞冤狱问题上,都扮演过很不光彩的历史角色。对此,邓广铭、王曾瑜、龚延明三位先生的著作中已经加以论述,此不赘述^④。

《李文》认为:“张俊与秦桧、高宗的关系好,是事实,但一般人不明白的是,韩与张的关系其实远比与岳的关系好。”^{[20]52}《李文》的这一看法,也有失片面。张俊曾是岳飞的上级,对岳飞曾经极为赏识,多次举荐、提拔岳飞。建炎四年(1130年),张俊征讨戚方,岳飞是其部将,屡立战功,“范宗尹言:‘张俊自浙西来,盛称飞可用’,迁(飞)通、泰镇抚使兼知泰州”^{[22]11379}。绍兴元年(1131年),岳飞从张俊征讨李成、张用,战功无数,张俊非常喜欢岳飞,“江淮平,俊奏飞功第一,加神武右军副统制”^{[22]11380}。但是二人

的关系在绍兴四年(1134年)发生了微妙的变化,岳飞在这一年收复襄阳六郡,升为清远军节度使,与张俊、韩世忠、刘光世地位相等,张俊心胸狭窄,面对岳飞的迅速崛起,产生嫉妒之心。在对金和战、事关韩世忠命运的楚州之行,二人矛盾进一步激化,特别是在按阅楚州韩世忠兵马时,张俊承旨企图肢解背嵬军,遭到岳飞反对没有成功,张俊心生嫉恨,散布了对岳飞不利的流言,这些流言被宋高宗、秦桧之流利用。最根本的要害在于,在国家战略问题上,尤其是在是否追随宋高宗秦桧之流对金投降、打击抗战派问题上,二人言行逐渐分离,决定了其二人关系的破裂。

《李文》在研究论述了韩世忠与张俊两家子女的婚姻关系后认为:“从关系密切程度上讲,韩世忠与张俊的关系远比与岳飞的关系密切,张俊紧跟高宗、秦桧的立场不可能对他没有一点影响。”^{[20]52}我们认为,古今中外的历史多有证明,子女联姻,可能是政治联姻,双方家长及其子女们可能具有相同的政治主张,也可能不是政治联姻,双方家长及其子女们可能没有相同的政治主张。至少在南宋对金和战问题和岳飞冤狱问题上,韩世忠与张俊的主张和态度是截然不同的。

第四,“韩世忠的处境是否到了可以挺身而出的地步?”

在岳飞被诬杀之前,因为曾非常激烈地反对南宋对金妥协投降,韩世忠的处境确实实是岌岌可危,性命难保。在这一点上,我们赞同《李文》的看法。不过,需要在此指出的是,《李文》这样的看法,许多专家学者早就论述过^⑤。

问题和分歧在于,韩世忠在处境险恶、自身难保的情况下,敢不敢、会不会、有没有为岳飞冤案挺身而出鸣不平?《李文》认为韩世忠不敢、不会、没有。但是,《李文》只是揣度猜测而已。我们认为,韩世忠敢、会、有,这是有直接证据和一系列旁证的。在赵雄《韩忠武王碑》、李心传《建炎以来系年要录》、脱脱《宋史》等文献里面有详细记载。邓广铭先生在《韩世忠年谱》中说:“南宋中兴诸将,举世以韩、刘、张、岳并称,就中忠贞之节,武穆为最;功业之伟,则当推蕲王。”邓广铭先生特别欣赏、推崇韩世忠,“明受

之变,慷慨赴义以竟成复辟讨叛之大业者,韩蕲王也;黄天荡与金人相持,终使兀术仅以身免,金军狼狈遁去者,韩蕲王也;大仪镇重挫金军,建中兴以来首功者,亦韩蕲王也。则谓南宋立国之基均为蕲王所手奠未为过也”^{[28]1}。邓先生此言证明韩世忠在中兴四大将中资格最老,功劳最大。

如果暂时不论韩世忠激烈反对和议之举,他和宋高宗的关系还是相当特殊而密切的。韩世忠为宋高宗成为南宋皇帝以及保护皇位中立下大功。宋志红《南宋名将韩世忠研究》认为韩世忠对宋高宗有大功三件:一是“劝进”之功,促成高宗即位;二是解济州之围,在金人攻城,人心惶惶之际,韩世忠率千余人,斩杀敌酋,力保赵构登基;三是平定苗刘兵变,对宋高宗有救驾之功^{[29]140}。虽然有恩,功劳卓著,宋高宗还是因为对金“和议”而曾想迫害韩世忠。

在十分严峻险恶的形势下,韩世忠敢于挺身而出为岳飞冤案鸣不平,这正是长期浴血奋战、不顾安危的韩世忠人生历史的又一难能可贵之处,这正是大义凛然、彪炳史册、永垂不朽的英雄韩世忠的又一亮点,这正是齷齪卑鄙的赵构、秦桧之流所难以理解的历史正义!

(三)“假定韩世忠会为岳飞说话,他该找谁呢”

《李文》在考察论述了宋代的“诏狱”程序、岳飞冤案的相关史料后认为:“具体到岳飞案,下诏并作最后裁决的是宋高宗,在幕后策划的是秦桧,站在第一线审讯逼供的是万俟卨(1083—1157)。显而易见,制造这起冤案的首犯是宋高宗,主犯是秦桧……如果韩世忠真要为岳飞说话,就得找高宗……”^{[20]53}《李文》这里的漏洞在于,既然一个是首犯,一个是主犯,两个人都是制造岳飞冤案的要害人物,韩世忠当然会同时在宋高宗和秦桧面前提出质问和抗议^⑥。

《李文》还说:“韩世忠身为枢密使,官位仅次于宰相,真要为岳飞说话,是有机会的……但韩世忠没有这样做,他怕引火烧身……”^{[20]54}我们认为,《李文》这里所说的第一句是完全正确的,第二句就毫无根据了。就目前的史料来看,“莫须有”的对话究竟是在韩世忠辞去枢密使之

前还是之后,尚难以确定。如果是在之前,韩世忠有很多机会替岳飞打抱不平,按照赵雄《韩忠武王碑》的记载来看,他也确实是替岳飞打抱不平了,绝不是《李文》说的“没有这样做,他怕引火烧身”。如果是在辞去枢密使之后,韩世忠仍然有很多机会当面见到宋高宗和秦桧等人。这是因为,韩世忠虽然辞去枢密使职务,但是,南宋政府还是给予他“横海、武宁、安化军节度使,充醴泉观使,奉朝请,进封福国公”的待遇^{[23]2677}。并且,朝廷还允许他保留数百名亲兵,“上命存部曲五百人,俸赐如宰执”^{[23]2845}。待遇之高,在南宋武将中属绝无仅有。关键的是其中的“奉朝请”的待遇,按照宋朝的规定,除了高级官员和宗室外,退职之文武官员和在京宫观官(祠禄官)之带“奉朝请”者,均可定期上殿参加朝会^{[30]680}。因此,韩世忠虽然辞去枢密使,但因有“奉朝请”而可以定期参加朝会见到宋高宗和秦桧。

(四)“韩世忠如果质问秦桧,秦桧会回答‘莫须有’吗”

《李文》在这一部分“再推论一下,假如韩世忠敢于质问,秦桧会不会回答:‘飞子云与张宪书虽不明,其事体莫须有。’”^{[20]54}

《李文》首先认为:“其第一句话有点答非所问,岳飞的罪状主要是指斥乘舆、抗拒诏命。至于岳云与张宪书,乃是用来定张宪与岳云之罪的。秦桧怎么会避开岳飞之罪,去谈岳云与张宪书呢?”我们认为,岳飞被诬害的最大问题在于是否“谋反”,不能说秦桧回答的“第一句话有点答非所问”。更匪夷所思的是《李文》认为:“秦桧的第二句话‘莫须有’,完全不符合他的性格。他说话非常果断,决不会吞吞吐吐地说句模棱两可的话。其子秦熺写的相关史论,代表了他的思想。‘史臣秦熺等曰:……’”^{[20]54}秦桧的性格是什么,《李文》对此没有论证。“他说话非常果断,决不会吞吞吐吐地说句模棱两可的话”,《李文》对此也没有论证。《李文》接下来似乎要进行论证,引用的却不是秦桧的言行,而是“其子秦熺的相关史论”。我们认为,《李文》此处行文有逻辑混乱之嫌,文不对题。

《李文》接下来引用4条史料,想证明韩世忠辞职后“敬畏、惧怕”秦桧。但是,《李文》却有意无意地不引用另外的相反的史料,如赵雄《韩忠

武王碑》记载:

时和议复成,秦桧权力益盛,异己者祸如发矢。王(韩世忠)复危言苦谏,以为中原士民迫不得已,沦于腥羶,其间豪杰,莫不延颈以俟吊伐。若自此与和,日月侵寻,人情销弱,国势委靡,谁复振之?太上复赐札嘉奖。又乞与北使面议,优诏不许。寻再上章,力陈秦桧误国,词意剴切,桧由是深怨于王……秦桧用事,遣中原人亲属还虏。中有恋国恩不忍去,必械系以送。至谋遣赵荣,王力争曰:‘荣不忘本朝以归,父母妻子悉遭屠灭。相公尚忍遣之、无复中原望耶?’弗听。岳飞之狱,王不平,以问桧。桧曰:‘飞子云与张宪书虽不明,其事体莫须有。’王怫然变色曰:‘相公莫须有三字,何以服天下?’于时举朝惮桧权力,皆附丽为自全计。独王于班列一揖之外,不复与亲……^{[1]271-221}

李心传也记载:

于时举朝惮秦桧权力,皆附丽为自全计,世忠于班列一揖之外,不复与亲。逮毙,有诏选日临奠,桧遣中书吏韩瑛以危语胁其家,于是其家辞而止。^{[23]3078}

韩世忠在对金抗战还是妥协投降的战略问题上多次反对秦桧、批判秦桧“误国”,在是否遣返赵荣问题上反对秦桧、质问秦桧,在岳飞冤狱问题上当面质问、抗议秦桧,在辞职后蔑视、冷落秦桧,对这方面的至少4种历史和事实,怎么能视而不见,见而不用?怎么能够得出“韩世忠非常敬畏秦桧”的论点?

对于上述的至少4种历史和事实,谁能够全盘否定?我们认为,对于第1、第2、第4种历史事实,无人能证伪、否定;对于第3种(即韩世忠对岳飞冤案的质问和抗议)的证伪和否定,也是徒劳的。

(五)“是谁编造了莫须有的故事”

《李文》认为:“凡作伪者都是为了得到好处,因此故事的编造者必定是得益者。此举的得益者有韩世忠家属……宋孝宗……赵雄。”^{[20]56}我们认为《李文》的“编造”之说并无史料支撑,仅仅是一种怀疑和揣测而已。

孙觌在《韩世忠墓志》中借题发挥,攻击岳

飞,主要责任在孙覿本人。韩世忠遗属识人不明,找错了作者,也负有一定责任。当岳飞冤案平反昭雪后,确如《李文》所言:韩世忠家属因此而“尴尬”“难堪”^{[20]56-57}。《李文》推测,韩世忠家属为消除这一“尴尬”而“编造”了韩世忠质问、抗议岳飞冤案的“莫须有”故事。这种可能性,当然存在。但是,还存在第二种可能性:此事本来就有,只是以前不敢公开讲出来,而后来可以公开讲出来。《李文》相信第一种可能性。我们根据韩世忠的地位、思想主张及全部言行相信第二种可能,反对“编造”“作伪”“杜撰”之类的判断。绝大多数专家学者也相信确有其事。

宋孝宗是否参与“造假”?《李文》经过一番推论、揣度,并未拿出证据,最终在《结语》中不顾前后抵牾,排除了宋孝宗。

关于“赵雄得益甚大”^{[20]56}的说法。如按《李文》所言:“凡作伪者都是为了得到好处,因此故事的编造者必定是得益者。”那么,赵雄必定是作伪者。但《李文》终究拿不出“精心策划”“作伪”的证据,只能说“他应当参与了故事的编造”^{[20]56}。

在结论性判断上,《李文》一会儿说“确认这故事是人为编造的”“完全是杜撰的”,一会儿说“墓碑的素材历来都是死者家属提供的,他们应是故事的编造者”“他应当参与了故事的编造”^{[20]56},前后矛盾,逻辑混乱。

结 语

综上所述,我们认为:第一,孙覿写的《宋故扬武翊运功臣太师镇南武安国军节度使充醴泉观使咸安郡王致仕赠通义郡王韩公墓志铭》没有记述韩世忠质问、抗议秦桧等人制造的“莫须有”冤案,在当时的投降派非常得势猖狂、抗战派遭受空前压制迫害的情况下,是可以理解的做法。从孙覿的投降主义、唯利是图的一贯品质来看,他在《韩世忠墓志》中攻击岳飞、献媚赵构,也完全符合他的性格和为人。《孙志》绝对没有记载说韩世忠本人“赞同”宋高宗与秦桧制造岳飞冤案,这是清清楚楚、毫无疑问的。《李文》说“韩世忠在当时高压的形势下,赞同这一举措(见1158年《韩世忠墓志》)”,是对《孙志》

的误读误解,是无中生有。《孙志》中确实有对岳飞的攻击、对宋高宗的献媚,那只是孙覿的个人看法和发挥,绝不是韩世忠的言论。其实,在宋高宗秦桧之流大肆压制、迫害抗战派的特殊背景下,孙覿撰写《韩世忠墓志》前顾虑重重,迟迟不敢动笔,他记述了韩世忠的银州之战、平定方腊等起义、焦山海战、平定苗刘之变、大仪镇之战、建背嵬军、辞职归养等七件事迹,节略、漏记了韩世忠的至少六件事迹,特别是他多次反对秦桧的言论和行动。孙覿没有写的内容,绝不是就不存在;孙覿不敢写的内容,在形势好转后,其他人自然就敢写。第二,赵雄写的《韩忠武王碑》,内容比《孙志》丰富得多,特别是专门增加了一系列(至少4项)韩世忠激烈反对秦桧的言论,其中之一就是韩世忠就岳飞冤案对秦桧之流的当面质问和坚决抗议。赵雄记载的这些历史事实是绝对可信、任何人都难以否认的。《李文》仅仅是选择出其中的一件事(韩世忠反对秦桧以“莫须有”罪名诬害岳飞)加以否认,竟然说这是韩世忠家属、宋孝宗和赵雄的“编造”。但是,拿不出一条这些人进行“编造”的史料与证据,无证不立。在毫无真凭实据的情况下说人家“编造”,对韩世忠家属、宋孝宗、赵雄是非常不公平的。在拿不出史料记载和直接证据的情况下,《李文》只好进行推论。但是,这些推论存在许多问题和漏洞,并不严密,缺乏说服力。第三,韩世忠对宋高宗、秦桧之流制造的岳飞冤案的质问和抗议,代表了南宋抗战派的正义心声,铿锵有力,义正词严,必将历万世而永垂不朽;“莫须有”一词在中国家喻户晓,也将历万世而永传常用。学术界同人理应充分肯定其真实性和重大久远的历史价值,理应倍加爱惜、倍加尊重,不应该随随便便地妄加否定。岳飞“尽忠报国”,浴血奋战,却惨遭宋高宗秦桧之流诬害。对此,包括韩世忠在内的一些正直人士当时就提出质问和抗议。这些抗议,特别是韩世忠的质问和抗议,是那极度黑暗时刻的一道亮光,是是非非混乱时期的真理之声,是有良知的中国人反对捕风捉影诬害忠良的著名典范,是中国传统历史文化难得的精华。韩世忠有明显的局限性和缺点,但实为南宋抗战保国第一功臣。现代人了解韩世忠,主要是通过“黄天荡之

战”和质问秦桧的“莫须有”诬害岳飞。这两件事情上,韩世忠都是甘冒风险、奋不顾身,长期受到人们的高度肯定和敬佩。在毫无真凭实据的情况下,仅凭几点片面的推论就公开否定此事,对韩世忠是极不公平的。当岳飞惨遭宋高宗秦桧之流诬害时,有人沉默流泪,也有人落井下石、助纣为虐——这是令人扼腕叹息、极端沉痛的历史悲剧,只有少数人在第一时间奋不顾身站出来为英雄岳飞鸣不平。现在,在证据缺失的情况下否定其中的最著名的韩世忠鸣不平事件,对著名英雄岳飞也是极端不公平的。第四,对任何历史记载都可以大胆怀疑,但是,必须小心求证,真理多走一步就陷入谬误。对赵雄写的《韩忠武王碑》,对南宋赵雄等人关于“莫须有”的各种不同记载,后世人可以进行再研究、再争论,可以大胆怀疑其是否存在真伪等问题,争论、怀疑、指正本身没有错。但是,无证不立,在拿不出直接证据的情况下,轻易下结论,说古人“编造”,误把怀疑、推论当“确认”,就十分危险了,甚至有厚诬古人之嫌。第五,关于韩世忠对岳飞冤狱的这次著名质问和抗议,宋元史料文献的记载确实多有不同,对此值得再加探讨。特别是无名氏的《冤狱记》,记述得最为详细。可惜的是,中国大陆学者目前尚不知其具体版本信息,只见于中国台湾学者李安先生《岳飞史迹考》之引录。深望博雅学者共同探索,解开这方面的疑惑。

古今中外的英雄人物,理应得到人们的尊重,也确实得到了广大人民的珍惜和尊重,成为“尽忠报国”的旗帜。就学术界而言,对这些英雄人物的历史,包括他们的缺点错误,可以再研究讨论。但是,严谨的学者都坚决反对那种毫无真凭实据的“研究讨论”,坚决反对那种无中生有的诬污,绝不支持那种缺乏根据的错误推论。对英雄人物如此,对其他历史人物也是如此。

注释

①详见邓广铭:《岳飞传》,商务印书馆2015年版,第412页;《韩世忠年谱》,三联书店2007年版,第158页。王曾瑜:《尽忠报国·岳飞新传》,中国书籍出版社2016年版,第283页;《鄂国金佗粹编续编校注》,中华书局2018年版,第787页。龚延明:《岳飞评传》,南京大学出版社

2001年版,第295页。②孙觌撰:《宋故扬武翊运功臣太师镇南武安军节度使充醴泉观使咸安郡王致仕赠通义郡王韩公墓志铭》,《常州先哲遗书·鸿庆居士文集》卷35,南京大学出版社2010年版,第82页。有的版本删去“岳飞”二字。③详见邓广铭:《岳飞传》,人民出版社1983年版,第339—340页。王曾瑜:《岳飞新传》,河北人民出版社2007年版,第299页;《荒淫无道宋高宗》,河北人民出版社1999年版,第278页。④详见邓广铭:《岳飞传》,人民出版社1983年版,第338—340页。王曾瑜:《岳飞新传》,河北人民出版社2007年版,第271—273页。龚延明:《岳飞评传》,南京大学出版社2001年版,第275—276页。⑤邓广铭先生在《岳飞传》中提到:“秦桧和他的党羽们,决定向资望最老的韩世忠及其原来统帅的部队开刀……再次调动期间,如果觉察到韩家军稍有生事等不稳情况……夸大事态的严重性,把它彻底解决。”详见《岳飞传》(增订本),人民出版社1983年版,第338页。王曾瑜先生说:“秦桧对韩世忠的憎恶,也不亚于岳飞……按秦桧的如意算盘,是一不做,二不休,先害韩世忠,后杀岳飞,这两人正是他的主要政敌……”详见《岳飞新传》,河北人民出版社2007年版,第298—300页。龚延明先生也提到了赵构,秦桧之流企图陷害韩世忠,详见《岳飞评传》,南京大学出版社2001年版,第275页。韩西山在其著作中也有相关论述,详见《秦桧研究》,人民出版社2008年版,第155—156页。宋志红在其《南宋名将韩世忠研究》提到:“韩世忠激烈的反和言行,使得秦桧恨之入骨……因此,时刻想着怎样来报复他,并置之于死地。”并且还特别提到了秦桧对韩世忠的报复主要有三次。详见宋志红:《南宋名将韩世忠研究》,2006年暨南大学博士学位论文,第147—148页。⑥无名氏撰《冤狱记》载其事曰:“秦桧公于朝曰:‘必须有,必须有。’高宗在殿上,相距丈许,若无所闻者,听者皆默然。桧色厉而省颤动,重复言曰:‘岳飞子岳云与张宪书,其事体必须有。’言时,回顾西班牙诸将臣,高宗目光以与桧同。西班牙中,独张俊点首与桧同。俊在班首,次为韩蕲王,又次为侍御亲军马步都虞侯王德。德初目视殿上,闻桧言,微转首视蕲王,蕲王色变,趋前诣桧,相离不三尺,桧以笑答之。蕲王向桧争曰:‘必须有三字,何以服天下?何以使人甘心?’桧不答,亦无怒意。高宗仍若无所闻。传旨退朝,钟鼓声大作,蕲王首拂袖下殿,不悦而去。”转引自李安:《岳飞史迹考》,正中书局1976年版,第333页。此文尚需再考。

参考文献

- [1]杜大珪.名臣碑传琬琰集[M].台北:文海出版社,1969.
- [2]俞正燮.癸巳存稿[M].沈阳:辽宁教育出版社,2003.
- [3]李安.岳飞史迹考[M].台北:正中书局,1976.

- [4]徐公豪.“莫须有”别解[J].社会科学战线,1979(3):153.
- [5]郭再贻.也谈“莫须有”[J].社会科学战线,1980(1):240.
- [6]王达人.“莫须有”诠解求是[J].江淮论坛,1982(1):116.
- [7]朱玉龙.“莫须有”铨解质疑[J].江淮论坛,1983(1):119.
- [8]刘孔伏.再谈“莫须有”释义[J].兰州教育学院学报,1989(2):59.
- [9]罗炳良.“莫须有”传统诠释质疑[J].北方工业大学学报,1994(4):73-76.
- [10]万里.千古疑案“莫须有”[J].书屋,1996(1):49-51.
- [11]彭奇凡.“莫须有”新解[J].乐山师专学报,1997(2):73.
- [12]朱云鹏.也释“莫须有”[J].川东学刊,1998(1):43-44.
- [13]张云凤.“莫须有”还是“必须有”[J].西安教育学院学报,1999(2):57.
- [14]黄新宇.“莫须有”考辨[J].井冈山师范学院学报,2000(3):56-59.
- [15]罗庆云.词语“莫须有”辨释[J].人文论谭,2009(1):125-128.
- [16]赵兴彬.“莫须有”语义研究评估[J].改革与开放,2010(24):46-47.
- [17]杨青焯.“莫须有”的句读与释义研究综述[J].才智,2016(23):222.
- [18]岳珂.鄂国金佗粹编续编校注[M].王曾瑜,校注.北京:中华书局,2018.
- [19]顾吉辰.秦桧“莫须有”说质疑[J].浙江学刊,1997(2).
- [20]李裕民.新视野下的“莫须有”故事[J].西北工业大学学报,2018(3):49-58.
- [21]四库全书总目[M].北京:中华书局,1965.
- [22]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [23]李心传.建炎以来系年要录[M].胡坤,点校.北京:中华书局,2013.
- [24]王曾瑜.荒淫无道宋高宗[M].北京:中国书籍出版社,2016.
- [25]岳珂.程史[M].北京:中华书局,1981.
- [26]章颖.南渡十将传[M]//四库全书存目丛书.济南:齐鲁书社,1996.
- [27]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
- [28]邓广铭.韩世忠年谱[M].上海:三联书店出版社,2017.
- [29]宋志红.南宋名将韩世忠研究[D].暨南大学博士学位论文,2006.
- [30]龚延明.宋朝官制辞典:增补本[M].北京,中华书局,2017.

Respect for Han Shizhong's Questioning and Protest against YueFei's Injustice

Jiang Xidong, Yue Dongyun and Han Xiufeng

Abstract: “Although Yue Fei’s son (Yue Yun) and Zhang Xian’s documentary evidence are not clear, their events are Mo xu you”, which reflects the despicable evil of Qin Hui and Song Gaozong who set up the national hero Yue Fei. The word “mo xu you” has also become a synonym for chasing after the wind and setting up the loyal and the good in Chinese culture. “How can we serve the world without three words?” Han Shizhong is the representative of the Southern Song Anti War faction and just people who seriously question and protest the injustice of YueFei. It is also a famous allusion in Chinese culture for hundreds of years that adheres to truth, seeks truth from facts and stands up for justice. It has far-reaching influence and is widely known. For hundreds of years, the vast majority of experts, scholars and the general public firmly believe that this is true. However, a few people even published articles saying that this is “Fabrication” and “fiction” by the author of unofficial history, Han Shizhong’s family, Song Xiaozong and Zhao Xiong. However, the falsifier and the negator are pure inferences and guesses, and can’t get a direct evidence; there are many mistakes and omissions in their inferences, which are quite one-sided and illogical; their guesses can’t be established at all. We believe that the vast majority of Chinese will still respect and cherish Han Shizhong’s famous questioning and protest against Yue Fei’s injustice in the future.

Key words: Han Shizhong; Yue Fei; mo xu you; Fabricate

[责任编辑/原 孟]



杨慈湖对儒家圣人的禅学化诠释及其因缘*

孙海燕

摘要:宋儒杨慈湖对儒家圣人观的禅学化诠释,是宋明理学家“援禅入儒”的著名案例。受佛禅“即心是佛”“无念为宗”等观念的影响,慈湖拈出《孔丛子》中“心之精神是谓圣”一语,强调了本心的“虚明无体”“自灵自神”“光明神妙”等体性,并将“不起意”作为成圣功夫,将“静坐反观”中的“见道”体验视为“成圣”端倪。以此为基础,他将孔子自“十有五而志于学”到“从心所欲不逾矩”的生命历程,解释为依照“不起意”功夫不断超越,终至“无思无为”圣境的觉悟过程。这一具有浓郁禅学化色彩的圣人观,与先秦儒学的圣人观形成了巨大反差。此禅学化倾向,与宋明理学“援禅入儒”的思想文化大背景,尤其与当时心学一脉的“圣人可学”“以觉训仁”“静坐体悟”“六经注我”等学思风尚息息相关。

关键词:儒家圣人;杨慈湖;心之精神;佛禅;觉悟

中图分类号:B222、B244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0106-08

圣人一直是儒家最高的理想人格。但学以成圣,是在宋代新儒学中才流行起来的观念。此观念之兴起,实深受佛禅“即心是佛”“见性成佛”等思想的影响。在儒家心学史上,陆九渊的著名弟子杨慈湖堪称受佛禅影响最为显著的儒者之一,这集中体现在慈湖“心之精神是谓圣”的圣人观念,以及“不起意”的成圣功夫上。对先秦儒学的圣人观略有体察的人,乍读慈湖对圣人之“虚明无体”“无所不通”“至灵至神”“无思无为”等特质的刻画,可能会有完全对不上号的感觉。慈湖这一禅学化的圣人观,与宋明理学“援禅入儒”的思想文化大背景息息相关。慈湖只是无意识地受此文化环境的熏染,在此路上走得更远,表现得也更为突出而已。本文拟以先秦儒家的圣人思想为参照,深入分析杨慈湖圣人观的心学化特点,并在儒家心学发展史脉络中寻绎其形成缘由。这既是对儒家“圣”观念史的一种梳理,也是对宋明儒学“援禅入儒”

现象的个案研究。

一、先秦儒家的圣人观

孔子在后世虽被誉为“至圣先师”,但他本人却决不敢以圣自居,有道是:“若圣与仁,则吾岂敢?”(《论语·述而》)此言多被后世学者解释为“夫子自谦”,实则更可能是孔子自忖个人的才德与功业,尚配不上这一尊号。因为在孔子所处的东周,“圣人”大致具有五大“位格”:一是通神明的巫。即圣人是能够与天地神灵沟通的人。《易传》云“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”,郭店楚简《五行》载“圣人,知天道也”,孟子曰“大而化之可谓圣,圣而不可知之谓神”(《孟子·尽心下》),都体现出圣人的这一神圣性。二是居高位的王。《易传》语“圣人之大宝曰位”,《大禹谟》言“帝德广运,乃圣乃神”,都说明圣人乃极具权位的人(甚

收稿日期:2019-02-27

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013)阶段性成果。

作者简介:孙海燕,男,广东省社会科学院哲学与宗教研究所副研究员(广东广州 510635),主要从事儒家哲学、中国思想史研究。

至天子)。三是功勋卓著的英雄。即圣人是能够改变世运,“博施于民而能济众”,有显著功勋的英雄。四是明睿的天纵之才。圣人必须明睿天授、智慧超人,是《中庸》所谓“唯天下至圣,为能聪明睿知”“聪明圣知达天德者”。五是仁德充极的伦理楷模。孟子说“圣人,人伦之至也”。即圣人应是德行上尽善尽美的完人。概括地说,上古圣人是“内圣外王”的集合体,既具有高超的德行才智,又具有崇高的功勋地位,甚至带有不可思议的神异特质。在今人看来,这种带有浓郁神化色彩的圣人,大抵是中华原始先民对部落、氏族首领的理想诉求。

到了孔子,圣人的神异性已大为弱化,但其他方面的特质仍得以保留。从孔子“大哉尧之为君也!巍巍乎,唯天为大,唯尧则之”(《论语·泰伯》)、“无为而治者,其舜也与”(《论语·卫灵公》)等赞叹语看,他心目中的圣人典范当然是尧、舜。倘若以“博施于民而能济众”等标准看,即使尧、舜也不能极尽圣人之量(“尧舜其犹病诸”)。孔子一生以未见圣人为憾,所谓:“圣人,吾不得而见之矣;得见之君子者,斯可矣。”(《论语·述而》)他在晚年仍感叹“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫”(《论语·子罕》)。就孔子及其弟子看,与其说是“圣人”,毋宁说“君子”才是念兹在兹的理想人格。整部《论语》,仅有6次提到“圣人”,而涉及“君子”的地方却有106次。孔子固然没有说常人不能成为圣人,但在现实的人格追求上,他显然没有把圣人作为直接目标。单以传道授业论,孔子也不过是想通过自己的言传身教,培养一批德才兼备的“士”和“君子”,使他们立庙堂则辅王道,处乡党而美风俗,让混乱无序的社会重归于太平。他之所以更倾心于培养君子,显然在于圣人的高不可攀性:如果说圣人的才智、仁德还可以去极力追求的话,圣人的功业、地位无疑更多地依赖外缘条件,甚至是可遇不可求的。

然而,在儒家思想崛起的春秋战国,社会结构及思想观念正经历着剧烈变革,圣人观念也发生着重大变动。具体说来,圣人不仅神性的向度大为淡退,权位、功业的向度也不断弱化,才智、德行的向度越来越居于核心地位。一个最显著的例子,就是孔子在世时就被人称为圣

人。《论语·子罕》载:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与?何其多能也。’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’”圣人博学多能的一面被凸显了出来。《孟子·公孙丑上》载:“昔者子贡问于孔子曰:‘夫子圣矣乎?’孔子曰:‘圣则吾不能,我学不厌而教不倦也。’子贡曰:‘学不厌,智也;教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣!’”可见在孟子所处的战国时期,德行和智慧(“仁和智”)已成为成圣的关键因素。与此相关,孟子、荀子“人皆可以为尧舜”“涂之人可以为禹”“始乎为士,终乎为圣人”等语,虽强调的只是一种“可能性”,但无疑都含有“圣人可学”之意,成圣的门槛显然是降低了。尽管如此,纵观整个儒家思想史,由于先秦儒学极强的政治品格,圣人的功业向度仍然相对重要,权位及神性的向度始终不绝如缕,直到宋代以前,儒者基本上都以士、君子或仁者作为人格目标,决不敢以圣人自期。

二、慈湖的圣人观:心之精神是谓圣

大体上说,相比于先秦,宋明理学中的圣人,不仅功业的向度萎缩殆尽,连聪明睿智、博学多才的向度也被边缘化,日益内缩为道德修为上“惟精惟一”“无思无为”的圣人,而“静坐体察”则成为成圣的基本进路。慈湖的圣人观,就突出体现了这一变异。兹从三个方面加以论析。

(一)以心之“精神”为圣人特质

“心之精神是谓圣”集中代表了慈湖的圣人观,也是其心学的宗旨。要指出的是,“精神”二字在慈湖心学中有着独特含义,指称着一种人心本来具足的光明神妙状态。

此心虚明无体,精神四达,至灵至明,是是非非,云为变化,能事亲、能事君上、能从兄、能友弟、能与朋友交、能泛应而曲当、不学而能、不虑而知,未尝不清明,何俟乎复清之?^[1]卷二《永嘉郡治更堂亭名记》孔子语子思曰:“心之精神是谓圣。”圣亦无所不通之名,人皆有是心,此心未尝不圣,精神无体质,无际畔,无所不在,无所不通。^[1]卷二《临安府学记》

此“精神”人人皆有,圣凡皆同,非源自血气形体,然又具备“范围天地”“发育万物”的功能,其

发挥作用如太阳照耀万物一样,是无思无为、无任何造作的:

心非血气,非形体,精神广大无际畔,范围天地,发育万物,何独圣人有之,人皆有之。^[1]卷五《吴学讲义》无思无为之实,乃人心之精神妙用。《易》曰“变化云为”,日月之光,无所不照。^[1]卷十《家记四》

由此可见,慈湖所谓的“心之精神”绝非一般认知意义上的头脑清晰,或生理机能上的神志饱满,而是表诠着“本心”的光明神妙。这种本心,不仅具有“清虚明朗”“至神至灵”“自正自善”等内在特征,而且具有超越语言、概念、想象的直觉能力。事实上,慈湖对“本心”的这种描述,与他长期“静坐反观”而偶然获得的“见道”体验有关。且看慈湖对个人“觉悟”的一段描述:

某方反观,忽觉空洞无内外、无际畔,三才、万物、万事、幽明、有无通为一体,略无缝罅。畴昔意谓万象森罗,一理贯通而已,有象与理之分,有一与万之异。及反观后所见,元来某心体如此广大,天地有象有形无际畔,乃在某无际畔之中。^[1]续集卷一《炳讲师求训》

从体验特征看,慈湖在反观中获得的“本心”体验与先秦儒家的“本心”体验有很大的不同。孟子的“万物皆备于我”,是在对“四端”之心体认、扩充基础上而达到的德性自足境界,此境界的获得,与“尽心知性”“知言养气”“求放心”等道德践履是分不开的。孟子固然也有“反身而诚”“深造自得”等功夫,但都侧重于对本心的求取、存养和扩充,即对人类特有的道德情感和道德理性的一种持守、体验和实践,这与孔子的“自讼”,《中庸》《大学》的“慎独”是一致的。他们都是以公共性的道德伦理来审判、反省自己的身心行为,使人从对物欲的求索中回过神来,保持个人道德意识的充盈,借此成就自己的道德人格。而慈湖所描述的“心之精神”的“本心”,与孟子“恻隐”“羞恶”等道德情感充盈的本心差别甚大,在本质上更近于禅门“本自清静”“本自具足”“本不生灭”“能生万法”的“自性心”。与此相应,慈湖心中的“圣人”,也不同于先秦儒学中“博学多能”“博施济众”“人伦之至”“仁且智”的圣人,而是在心体上“虚明无体象,广大无际量”的圣人。

(二)以“不起意”为成圣功夫

按照慈湖的说法,人心本来是自正自善、虚明无体的,可以发育万物,寂然不动而又感而遂通,其发用是无过失的。在他看来,人心的过失皆起乎“意”。

心之精神是谓圣,此圣人之言,何敢不信?……精神虚明,安有过失?意动过生,要道在不动乎意尔。^[1]续集卷一《书遗桂梦协》

“四毋说”是慈湖一再提及的话头。《论语·子罕》:“子绝四,毋意、毋必、毋固、毋我。”孔子此语,是告诫弟子在学习应自觉戒除各种固执和主观。“意”即“臆”,指违背事实的妄想臆断。而慈湖“不起意”之“意”,固然也包括认识中的偏僻私见,行事中的刻意妄为,以及违背伦理的私心、物欲之类,但其最本质的含义,却是一切“分别智”之下的知识。

何谓意?微起焉皆谓之意,微止焉皆谓之意。意之为状,不可胜穷,有利有害,有是有非,有进有退,有虚有实,有多有寡。……若此之类,虽穷日之力、穷年之力,纵说横说,广说备说,不可得而尽。然则心与意奚辨?是二者未始不一,蔽者自不一。一则为心,二则为意;直则为心,支则为意;通则为心,阻则为意。直心直用,不识不知,变化云为,岂支岂离,感通无穷,匪思匪为。孟子“明心”,孔子“毋意”,“意毋”则此“心明”矣。^[1]卷二《绝四记》

慈湖列举了利害、是非、进退等一系列生活中的常用概念来描述“意”的内涵。他所论“心”与“意”之关系,无疑和禅家“自性心”与“染著心”的关系在诸多方面若合符节,欲使人断绝由认知心而起的一切“分别见”,破除对一切境相的贪恋、执取。他以“不起意”作为成圣功夫,正是要从根子上消解人在主客二元对立境遇下所产生的分别心,他所描述“直心直用,不识不知”的“无意”状态,正是这样一种“不思善,不思恶”,不起“分别心”的无念之境。另外,与“无念为宗”紧密相关的,是禅家反对一切“修为”“造作”的“触类是道”或“平常心是道”说。如洪州宗马祖道一说:

道不用修,但莫污染。何为污染,但有生死心,造作趋向,皆是污染。若欲直会其

道,平常心是道。何谓平常心?无造作,无是非,无取舍,无断常,无凡无圣。^{[2]440}

这与上文所引慈湖“直心直用,不识不知,变化云为,岂支岂离,感通无穷,匪思匪为”诸说,简直如出一辙,而与传统儒家“择善固执”“慎思明辨”“知言养气”等修身方法格格不入。故单就“不起意”功夫本身而言,其与禅宗所谓“破对待”的修证法门,实在难说有什么本质差别。

应该指出,“意”是伴随着人的认知能力出现的一种心理趋向,是人生命的动力、活力之所在。与禅家旨在追求个人的内心解脱,而注重“言语道断”的内观不同,孔、孟儒学旨在以人类最基本的孝悌情感为起点,通过道德理性指引,实现伦理人间的构建,故不得不注重“学问思辨”的概念系统。而从慈湖常年“静坐反观”而大悟近十、小悟几十的求道经历看,其“不起意”功夫,本质上是努力使主体精神收摄在不起“分别心”的无念之境中。与之相关,他所体验到的“光明神妙”的本心,以及泯灭了一切对待的“万物一体感”,给人的印象是儒家“道德心”的意味淡,而佛禅“自性心”的色彩重。说到底,“不起意”乃从佛禅“无念为宗”等教法中转化而来,而“无念为宗”这一禅修功夫,终究是为了宗教解脱而非道德实践。

(三)以“觉悟”为成圣的效验

不同于先秦儒家,慈湖将“不起意”功夫实践中的“觉悟”视为“成圣”的标志。慈湖曾回忆说:“少读《易大传》,深爱‘无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故’。窃自念:‘学道必造此妙。’”^{[3]卷二十《总论》}当他经过漫长的身心修炼,一旦获得这种“高峰体验”,在心理上自然产生极大的满足感和成就感,从而强化了他对“本心”的既定认识。从慈湖“元来某心体如此广大,天地有象有形有际畔,乃在某无际畔之中”,“始信人人心量皆如此广大”等语言所流露出来的巨大喜悦看,他显然将这种“觉悟”视为“成圣”的端倪。

据此标准,慈湖认为孔子之后,曾子庶几近之,至于孟子、子思则不免“小觉而大非,其言多害道。二子名声满天下,指其非者何其少”^{[1]卷六《大哉》}。就当朝人物而言,“濂溪、明道、康节所觉未全,伊川未觉,道夫昆仲皆觉”^{[4]卷77《槐堂诸儒学案》,2604}。

不得不说,慈湖的这类看法,是对传统儒家圣人观的重大误解。事实上,这种功夫持守中的“明觉”体验,非但不足以使人在“修齐治平”等方面开物成务,甚至也不能保证修行者道德人格的证成。对多数人而言,倘不辅之以“格物穷理”的道问学功夫,只追求这种“不起意”中的湛然明觉,极可能终日守一“虚见”而误作“本心呈露”。黄宗羲就曾批评慈湖的“不起意”:

慈湖所传,皆以明悟为主。故其言曰:“此一二十年来,觉者逾百人,古未之见,吾道其亨乎?”然考之钱融堂、陈和仲以外,未必皆豪杰之士也,而况于圣贤乎?史所载赵与簋以聚敛称,慈湖谓其已觉,何也?夫所谓觉者,识得本体之谓也。象山以是为始功,而慈湖以是为究竟,此慈湖之失其传也。^{[4]卷74《慈湖学案》,2506}

杨简梳解《论语》文本时,更将孔子自述体道境界、学行历程与其“毋意”“不起意”之说相提并论,恍然孔子一生学行全以“毋意”“不起意”课题为中心。慈湖心中的圣人孔子,已不是博学多才、周游列国以拯救天下的孔子,而是通过静坐反观的“不起意”功夫以实现“心之精神”的孔子。这一过度心学化的孔子,与传统的孔子形象差距极大。慈湖自己也说:“孔子曰‘心之精神是谓圣’,即达摩谓‘从上诸佛,惟以心传心,即心是佛。’”^{[1]卷一《炳讲师求训》}他所谓的“圣人”,实质上正是觉悟并保持了心之“精神”的觉者,这与成就了“无上正等正觉”的佛陀颇有异曲同工之妙。

三、慈湖圣人观的心学史溯源

然而,慈湖圣人观的禅学化倾向,及其与先秦儒家圣人观的巨大落差,毕竟是旁观者的一种外在评判。慈湖本人不仅以儒者身份自重,更坚信自己的学问是真正的圣贤之学。这就给我们提出了一个问题,即慈湖对自己学问的“入禅”,何以会如此浑然不觉呢?解答这一问题,必须考察慈湖心学产生的时代背景,即宋代独特的政治、文化氛围及修学风尚。此乃慈湖圣人观产生的心学史因缘。

(一)宋儒“学以成圣”的价值追求

宋代新儒学之兴起,有着十分复杂的时代背景。一方面,宋代君主“与士大夫共治天下”的文治政策,激起了文人士大夫“致君尧舜”的政治热情,促进了儒者深层的人格觉醒和经世精神的复苏,同时为他们批判佛道、复兴儒学提供了精神动力。另一方面,浓郁的佛禅气息弥漫朝野,尤其是高度中国化的禅宗依其高深的禅理和精妙的禅法,对作为社会精英的文士集团保持着持久吸引力。这种时代气运,既是一种客观情势,又是一种内在要求,似乎非要“逼着”新儒家把“成圣”作为自己生命的焦点意识与终极关切不可。当此之际,追求一种能承担现实责任,又能够安顿身心的“成圣之学”,自觉不自觉地成为许多儒者的文化心理趣向,“学以成圣”的观念也因此潜滋暗长,并被付诸日常的道德实践中。唐君毅指出:

宋明儒自觉的教人寻孔颜乐处,以成德之乐为归趣,同时即自觉的要讲明圣学。故教人为学之始,即立志作圣。古者圣与王连,所谓内圣外王。孔孟教人皆偏重教人为士,由为士自可归于圣,故曰:“人皆可以为尧舜。”然孔孟教人殊少直截教人为圣。荀子虽明言为学“始乎为士,终乎为圣人”,未尝直截教人皆以为圣自勉。汉儒则恒谓圣由天出,非由学而至。然宋明理学之教人,则常在第一步即要人立志为圣。^{[5]880}

事实上,在佛家“即心是佛”“即身成佛”的现实刺激与影响下,新儒家已不可能再追求原始儒家的那种具有多重位格的“圣人”:不仅传统圣人人格中的“事功”面向再度被边缘化,“才智”面向也被非本质化,而心性修养意义上“惟精惟一”“无思无为”的道德境界则被凸显出来。如周敦颐《通书·圣学章》所载:

圣可学乎?曰:“可。”曰:“有要乎?”曰:“有。”请闻焉。曰:“一为要,一者,无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶几乎!”^{[6]40}

与先秦儒家基于政治伦理的成德功夫相比,周敦颐将“无欲”作为成圣要诀,将静虚明通作为圣人境界,不能不说是一重大变异。他认

为圣人可学而至,更成为后来儒者的共识。这一因佛禅刺激而流行开来的“圣人可学”观念及其因之而来的实践意志,堪称宋明心学史上的“头等大事”,也是慈湖圣人观产生的思想史背景。慈湖在年少时便发誓要体证“无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”的圣境,长大后更为此殚精竭虑。

(二)心学史上的“以觉训仁”思想

从内在脉络说,慈湖以“心之精神”训“圣”,是对心学史“以觉训仁”思想的进一步发展。所谓“以觉训仁”,指的是将对本心之“觉悟”作为“仁”的本质。程明道曾以手足知痛痒的感受能力解释“仁”的感通性,如谓“医家以不识痛痒谓之不仁,人以不知觉不认义理为不仁,譬最近”^{[7]33}。到了弟子谢上蔡,就演化出“以觉训仁”说:“仁是四肢不仁之仁,不仁是不识痛痒,仁是识痛痒。”^{[8]卷二}“心有所觉谓之仁。……身与事接,而心漠然不省者,与四体不仁无异也。”^{[9]13}其后的张九成不仅突出了“本心”光明精一的特征,更直言“仁即是觉,觉即是心。因心生觉,因觉有仁”^{[10]1147},这就使“以觉训仁”说与佛禅“心性本觉”的思想打成一片了。何俊等认为:“张九成以觉概括仁,实际上取消了仁的实践性,而以主体的是否自觉为仁的达到与否,这就将儒家注重的广泛的社会实践活动收缩为一己的意识觉悟。”^{[11]52}

慈湖延续了横浦学派的“以觉训仁”说,其特点在于将《论语》中的“仁”与“知”做了区分,提出了“知者觉之始,仁者觉之纯”的命题:

先圣曰:“知及之,仁不能守之,虽得之必失之。”知者觉之始,仁者觉之纯。不觉不足以言知。觉虽非心思之所及,而犹未精一,精一而后可以言仁。^{[1]卷二《横乐记》}

仁,觉也。医家谓肌体无所知觉曰不仁。知者亦觉,而不同其仁,何也?孔子曰:“若圣与仁,则吾岂敢?”仁几于圣矣。知者虽觉虚明而旧习未尽消。意念微动即差,未能全所觉之虚明,必至于纯明不已,而后可以言仁。^{[1]卷十一《论语下》}

慈湖此处“知”“仁”并提,显然受《论语》“知”“仁”对举的影响。孔子认为“知”不仅含蕴着对道德规则的学习和体悟,同时带有强烈的

向外追求客观知识的意味。当然,总体上看,仁是表述全德的概念,仁能兼知,而知不能兼仁。但在慈湖,知与仁却成了区分人心之觉悟层阶的一对概念。“知者觉之始,仁者觉之纯”,知与仁虽都是对虚明心体的觉察,然而知只是觉的低级阶段,尚不能剥落心中的所有旧习,无法达到澄然纯明的精一之境。从慈湖“仁几于圣矣”等说法看,“仁者觉之纯”与“心之精神是谓圣”其实是一个可以相互诠释的心学命题,正如“菩萨”之于“佛”一样,“圣”不过是“仁”的圆满状态。

(三)对“无意”境界的执着

如果说“以觉训仁”是慈湖“心之精神是谓圣”思想的直接来源,那么宋儒对“无意”境界的执着追求,则是慈湖“不起意”成圣功夫的实践动力。

先秦儒家中确有一种“无意”的圣人境界。孔子的“从心所欲不逾矩”,孟子的“由仁义行,非行仁义”,《中庸》的“不思而得”“不勉而中”都指涉着这一境界。但先秦儒家对此“无意”之境的陈说,要么是对圣人气象的描述,要么是对中庸之德的刻画,并不要人直接在“心体”上汲汲以求。这种“无意”,是人的道德意识与行为在功夫烂熟后由“有意识”转入“无意识”的自然呈现。

然而,新儒家既欲在心性修养上与佛禅一较高下,势必对圣人的“无意”向度加以强化,乃至将这种极高明的道德境界下降为功夫的基本目标。这又演化为一些儒者在功夫论、境界论上的偏执性追求。如明道特别强调功夫实践中的“洒落”“和乐”之境,其《识仁篇》云:“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。……心勿忘、勿助长,未尝致纤毫之力。”^{[7]17}他在给张九成的信中说:“与其非外而是内,不若内外之两忘也,两忘则澄然无事矣。”^{[7]461}明道提倡的这种洒落空灵、无思无著之境,无疑是受佛教“无我”“无著”思想影响的结果。由此可见,慈湖颇近于佛禅“无念为宗”的“不起意”功夫,正是宋儒汲汲于“无意”圣境的一种极端表现。明代心学家王阳明,也认为“杨慈湖不为无见。又着在无声无臭上见了”^{[12]354}。

(四)“静坐体悟”的学思风尚

慈湖对圣人的禅学化诠释,也与当时“静坐

体悟”的学思风尚密切相关。宋明理学出现前,与佛教相比,心性功夫论始终是儒家的一大软肋。先秦儒家,虽有“克己复礼”“求放心”“知言养气”“格物致知”“慎独”等论说,但与佛禅深切著明的修养次第相比,仍显得过于粗略。新儒家要在心性修炼上与禅宗较一日之长,倘若局限于先秦儒家的这些功夫,终不免捉襟见肘。

宋明理学家无论是理学抑或心学一派,事实上都走上了一条“静坐体悟”的功夫路子。诚如明代袁了凡所说:“静坐之诀,原出于禅门,吾儒无有也。自程子见人静坐,即叹其善学。朱子又欲以静坐补小学收放心一段功夫,而儒者始知所从事矣。”^{[13]25}尽管儒者的静坐在目的、方法等方面与禅家的坐禅有重大不同,但它作为一大修养法门,仍不得不说自佛禅转手。

宋明儒者对佛禅静坐功夫的具体吸收,当然是因人而异的。终慈湖一生,都在践行父亲杨庭显所授的“静坐反观”法门。从他的诸多描述,尤其是一系列“大悟”“觉悟”看,此法门显然与佛家禅定有极多相近之处。慈湖对“心之精神是谓圣”的自信及其对“本心”的描述,都源于他常年“静坐反观”而得的“见道”体验。当然,佛禅对慈湖的影响,主要是一种间接的熏染与浸润。这种间接性,使他不知不觉中混淆了儒禅在“心体”上的界限。

(五)“六经注我”的解经方式

“心为经本”思想,是宋明心学不同于传统儒学的特征之一,它深刻影响到心学家的解经方式。对象山、慈湖有重大影响的心学家张九成认为:

尧舜禹汤文武周公之道,具在人心。觉则为圣贤,惑则为愚不肖。圣人惧其惑也,乃著之六经。^{[10]184-185}六经之书焚烧无余,而出于人心者常在。则经非纸上语,乃人心中理耳。^{[4]卷四十《横浦学案》,1305}

在张九成看来,人心才是道德天理的真正发源地。“六经”不过是圣人借助文字著述,对成己成物之心的记述表彰。而人心与圣心的差别,唯在于“觉”与“惑”之间。他痛惜学者陷溺于对圣贤经典的训诂章句,而不知“经非纸上语,乃人心中理耳”。这一看法大体是宋明心学家的共识。象山也有“六经皆我注脚”及“六经

注我”的名言。慈湖更屡有“经礼三百,曲礼三千,皆吾心中之物,无俟乎复思,无俟乎复虑”之类的论说^{[1]卷十《家记四》}。

心学家“心为经本”思想,与禅宗“不立文字”“呵佛骂祖”“以心传心”的流行教法有一种如影随形的同构关系。在宗门灯录中,常有禅宗祖师以《楞伽经》《金刚经》“印心”的记录。在《坛经》中,六祖慧能也有“三世诸佛,十二部经,亦在人性中本自具有。不能自悟,须得善知识示道见性。若自悟者,不假外善知识”之类的说法^{[14]60}。只不过禅门破斥的是对佛经的迷信,儒者破斥的是对“六经”的迷信罢了。这一将“心”的地位翻转于“六经”之上的时代声音,具有极大的思想解放作用,使人心突破了各种教条桎梏,对慈湖的“证量解经”产生了重要影响。

然而,从传统注疏的要求看,慈湖的不少著述已不属于正常的经典诠释,不过是援引经典话语,对自己“证道”体验的证明。慈湖对孔子“毋意”“心之精神是谓圣”等语的诠释发明,都体现了这一“六经注我”的作风。如“心之精神是谓圣”一语,源自《孔丛子》所载孔子与子思的一段对话:

子思问于夫子曰:“物有形类,事有真伪,必审之,奚由?”子曰:“由乎心。心之精神是谓圣,推数究理,不以物疑,周其所察,圣人难诸。”^{[15]96}

就这段文字看,孔子确实很重视“心”的认识功能。但结合上下文,便知“心之精神是谓圣”中的“精神”指的是“意识”或“神志”,而“圣”则有“通达事理”之意。从“推数究理”与“周其所察”等语来看,孔子分明在说,人可以通过人心所具有的观察、认知、推理等能力达到对万物规律的理解。慈湖对这段话却做了全新的发挥:

孔子斯言见之《子思子》之书,世又谓之《孔丛子》,世罕诵习。呜呼! 圣人有如此切至之诲,而不载之《论语》,致学者求道于心外,岂不大害? 某谨取而为集语,覬与我同志者或未观《孔丛子》,而偶见此书,庶早悟此心之即道,而不他求也。至哉,人心之灵乎! 至神至明,至刚至健,至广至大,至中至正,至纯至粹至精而不假外求也。人皆有此至灵之心,而不自知、不自信,偶

昏偶蔽,遂浸而至于恶积而不可掩,罪大而不可解,大可惜也,大可念也。心无体质,德本昭明,如日月照临,如水鉴烛物,不必劳神,而自能推见,自能究知。若驰神于彼,周悉致察,虽圣人不能。何则? 劳动则昏,不必逆诈,不必亿不信,而自有先觉之妙也。人皆有此灵见。^{[1]卷十五《泛论学》}

慈湖慨叹“心之精神是谓圣”一语未载之于《论语》,害得后世学者“求道于外”。他认为人心“至神至明”,一切外向的周悉致察都属于“驰神于彼”,必将徒劳而无功。这种解读,与“心之精神是谓圣”的原意,有着天壤之别。其中的是非曲折,明代理学家罗钦顺已洞若观火:

“心之精神是谓圣”,此言出于《孔丛子》。初若可疑,及考其全文首尾,亦颇明白。“圣”字自不须看得重,而其意义亦非此句所能尽也。慈湖独摘此一句,处处将来作弄,岂有他哉? 盖此句实与佛家“即心是佛”之言相似,其悟处正在此。故欣然取以为证,使人无得而议焉,更不暇顾其上下文义何如也。^{[16]107}

罗钦顺认为慈湖独取此句,不过是证明自己论说的权威性,因为其“悟处正在此”。此可谓一针见血之论。慈湖对《孔丛子》一书的内容本不无怀疑,却对“心之精神是谓圣”一语情有独钟。这只能解释为,这句话是他最能发挥自己心学要旨的理想格言。与其说慈湖受孔子“心之精神是谓圣”一语启发而契入先圣的本心,毋宁说这句话为他印证“本心”提供了合法性依据。他所一再描述“精神”圣境,不正是他在一系列“觉悟”中的心理体验吗?

结 语

上文论述了慈湖在圣人观念上与先秦儒家的重大差别,分析了差别产生的思想史因缘,揭示了慈湖对佛禅境界与功夫的无意识吸收。尽管如此,这绝不意味着笔者将慈湖心学等同于禅学,或像批判者那样视之为“阳儒阴释”。

我们说,禅宗作为印度大乘佛教中国化的典型,虽有强调入世修行、普度众生的一面,然其毕竟以佛教“三法印”(诸行无常、诸法无我、

涅槃寂静)为圭臬,在根本精神上是“出世”的。以圣贤自期的慈湖,有着极强的道德责任感和经世致用之心,这与旨在“了生死”“出轮回”“证涅槃”的佛教徒无疑有着本质区别。慈湖“心之精神是谓圣”的本心,虽在境界体验上极近于佛禅的“大圆镜智”,但他追求此智慧的目的仍是要证成儒家“何思何为”“从容中道”的道德境界。相应地,慈湖的“不起意”功夫,虽在方法论层面与禅宗的“无念为宗”难解难分,但其指归终究不是为了解脱生死,而是人间伦理的建设。慈湖虽经历了一系列禅家式的“觉悟”,但他毕竟没有在心底上接受佛教所谓的“三法印”。何况慈湖一生以儒者自处,为官行政皆清明有政绩,诚可谓德行无亏、人格甚伟,不失为卓越的儒家士大夫。有鉴于此,慈湖心学无论在境界体验、功夫法门等方面无论多么类似禅宗,我们都不能将其视为禅学。

参考文献

[1]杨简.慈湖遗书[M].文渊阁四库全书本.

- [2]释道原.景德传灯录[M].大正新修大藏经版.
 [3]杨简.杨氏易传[M].文渊阁四库全书本.
 [4]黄宗羲.宋元学案[M].陈金生,梁运华,点校.北京:中华书局,1986.
 [5]唐君毅.中国哲学原论·原道篇:下册[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
 [6]周敦颐.周敦颐集[M].长沙:岳麓书社,2002.
 [7]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
 [8]谢良佐.上蔡语录[M].文渊阁四库全书本.
 [9]朱熹.论语精义[M].上海:上海古籍出版社,1990.
 [10]张九成.张九成集[M].杭州:浙江古籍出版社,2013.
 [11]何俊,范立舟.南宋思想史[M].上海:上海古籍出版社,2008.
 [12]陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].台北:学生书局,1983.
 [13]袁黄.袁了凡静坐要诀[M].上海古籍出版社,2013.
 [14]慧能.坛经校释[M].郭朋,校释.北京:中华书局,1983.
 [15]傅亚庶.孔丛子校释[M].北京:中华书局,2011.
 [16]罗钦顺.困知记[M].北京:中华书局,1990.

Yang Cihu's Interpretation of the Confucian Concept of Sage Using Zen Teachings and Its Cause

Sun Haiyan

Abstract: A famous case of Song-Ming neo-Confucians' integration of Zen into Confucianism (援禅入儒) is the interpretation of the Confucian concept of Sage using Zen teachings by Yang Cihu, a Confucian of the Song Dynasty. Under the influence of such concepts of Zen-Buddhism as “the mind itself is Buddha” (即心是佛) and “the Zen doctrine of no-mind” (无念为宗), Cihu's study of the words “Spirit of the mind is sage” (心之精神是谓圣) from the Kongcongzi (《孔丛子》) emphasizes such characteristics of the “original mind” (本心) as “Noexistent, transparent and unphysical” (虚明无体) “Identical to spirit and god” (自灵自神) and “bright and wonderful” (光明神妙), regarding “not arousing intention” (不起意) as the effort to become a sage and “darśana-mārga” (见道) in meditation as a sign of becoming a sage. On this basis, he explained the life course of Kongzi from determining to learn at his 15 year of age to being able to do everything freely following his own desire without overstepping the boundaries of proprieties as a self-realization process by continuous transcendence in line with the principle of not arousing intention to achieve the sage-state of “no thought and no action” (无思无为). Such Zen-style concept of the sage stays in significant contrast with the Pre-Qin Confucianist one. The tendency to interpretation using Zen teachings is closely related to Song-Ming neo-Confucians' integration of Zen into Confucianism, in particular the style of learning and thinking of the time such as the Xin Xue doctrines like “one can learn to be a sage” (圣人可学), “Interpreting the Idea of Ren in terms of awareness” (以觉训仁), “meditation” (静坐体悟) and “six classics being my footnotes” (六经注我).

Key words: Confucian saint; Yang Cihu; Spirit of the mind; Zen (佛禅); consciousness

[责任编辑/云 扬]



诗圣的技艺：杜甫诗歌的创造性及其成就

陈岸峰

摘要：杜甫被尊称为“诗圣”，除了其诗中所体现的忠君爱国、心系天下苍生之外，在其晚年漂泊不定，仍不忘以诗作谏，所言必中，目光犀利。此乃其诗具有史的性质的原因所在。而其在诗歌发展史上的创造性，主要体现在以下几方面：一是以口头语入诗，擅用典故；二是各种体裁，均有创造性突破与开拓；三是在诗史书写方面，注重细节描写，而其仿史书写，则可补正史之阙。此中，其七律的创作，堪称匠心独运，独步千古，《秋兴八首》乃此中典范。此连章组诗，既是诗史，复为诗学技巧创造之巅峰。在结构上循环往复，互相呼应。在其中，杜甫将个体生命与大唐帝国的兴衰紧密结合，可歌可泣。杜甫在技巧艺术与内容的开拓与创造，为时人及后世所不可及，此乃成就其“诗圣”的原因所在。

关键词：杜甫；诗圣；口头语；诗体；诗史

中图分类号：I209

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2020)01-0114-08

唐天宝十四载(755年)“安史之乱”爆发后，杜甫积极入世，投奔唐肃宗行在，获任命为左拾遗，然而他却为战败而被贬谪的宰相房琯陈情而犯颜进谏，几获死罪。自此，杜甫便失意于政治，浪迹江湖，除了短时间在严武幕府谋食而获得短暂安稳外，其他多数时间均漂泊异乡、穷困潦倒。坎坷的经历、政治的失意无形中酿就了杜甫“沉郁顿挫”的诗风。对家国的热爱、对君主的忠心、对社会的关心，令其作品充满现实关怀。萧涤非指出：“最后决定杜甫的伟大的业绩的乃是后一期的客观现实。”^{[1]9}即从755年“安史之乱”起至770年止，杜甫创作了大量诗作，并成就其为伟大的诗人。如赵翼《题遗山诗》：“国家不幸诗家幸，赋到沧桑句便工。”^{[2]772}家国不幸成为杜甫忠君爱国而矢志不渝的起点，政治的黑暗、民生的凋敝，则令其诗歌创作有了犹如淬火般的提升。

一、杜甫诗歌语言的创造性

(一)口头语入诗

杜甫自称：“为人性僻耽佳句，语不惊人死不休。”^{[3]810}又曰：“思飘云物外，律中鬼神惊。毫发无遗憾，波澜独老成。”^{[3]110}故此，他晚年方敢言“晚节渐于诗律细”^{[3]1602}“熟知二谢将能事，颇学阴何苦用心”^{[3]1515}“赋诗新句稳，不觉自长吟”^{[3]1209}。可见，杜甫在诗歌上既自负，却也一丝不苟地进行探索，自我要求极高。杜甫主张“别裁伪体亲风雅，转益多师是汝师”^{[3]901}，他向屈原、宋玉学习，故曰：“窃攀屈宋宜方驾，恐与齐梁作后尘。”^{[3]900}他向汉魏乐府民歌学习，故曰：“纵使卢王操翰墨，劣于汉魏近风骚！”^{[3]899}。可见，杜甫博取各家，深入传统，炼句锻章，极其严谨。杜诗内容博大精深，无所不包，他以诗“为民请命”“致君尧舜”，以诗“陶冶性灵”“排闷

收稿日期：2019-03-28

作者简介：陈岸峰，男，文学博士，广西民族大学文学院教授、博士生导师(广西南宁 530006)，主要从事古代文学与跨学科研究。

遣忧”，以诗书写历史、人物传记，如《八哀》《诸将》等；以诗写奏议，如《北征》等；以诗写寓言，如《萧明府处觅桃栽》等；以诗写自传，如《壮游》《忆昔》等；以诗纪游，如同谷、秦州诸诗。

杜甫被后世尊称为“诗圣”，一个关键因素便是其诗歌的创造性。将口语入诗便是其诗创造性之一，例如《兵车行》曰：“爷娘妻子走相送，尘埃不见咸阳桥。牵衣顿足拦道哭，哭声直上干云霄。”^{[3]113}《新安吏》曰：“中男绝短小，何以守王城。肥男有母送，瘦男独伶俜。”^{[3]523-524}《垂老别》曰：“投杖出门去，同行为辛酸。幸有牙齿存，所悲骨髓干。”^{[3]534}《新婚别》曰：“生女有所归，鸡狗亦得将。”^{[3]532}口头语的运用主要体现在杜甫书写民间疾苦及日常生活的诗中，这对宋诗有深刻的影响。

杜甫自言“语不惊人死不休”，即在语言上下极大的苦功。简练是诗歌的关键，杜甫往往只用两句诗来概括复杂丰富的内涵，如“三年笛里关山月，万国兵前草木风”^{[3]514}。又如“扁舟欲往箭满眼，杳杳南国多旌旗”^{[3]696}，杜甫以简单的两句诗有力地反映了“安史之乱”后的兵荒马乱，而压缩的内容更堪咀嚼，如“关山月”与“草木风”的对应，“笛声”“山月”“草木”三种意象与兵火之间的突兀所造成的悲哀。《同谷七歌》中的“扁舟”本乃自由纵横江湖的象征，而连接下去的却全是阻碍：“箭满眼”“多旌旗”，故而“扁舟”的对应却是杳杳南国的不可期。

此外，杜诗有时一句写时局，一句写自己，如《公安送韦二少府匡赞》曰：“时危兵革黄尘里，日短江湖白发前。”^{[3]1929}上句说战事势危，下句说漂泊至老。又如《春望》曰：“感时花溅泪，恨别鸟惊心。”^{[3]320}上句说国破，下句说家亡；再如《自京赴奉先咏怀五百字》曰：“朱门酒肉臭，路有冻死骨。”^{[3]270}上句是饱暖思淫欲，下句是饿殍遍野。这两句诗是天宝年间杜甫在长安的切

身体会，求食无门，到市上买官家低价卖出的劣米，而唐玄宗与杨氏兄妹以至贵族却在曲江畅游，夜夜笙歌。两极的对比，高度的张力，构成了这些诗句的强烈视觉与情感的冲击^①。

(二)用典繁富

杜甫曰“读书破万卷”^{[3]74}“群书万卷常暗诵”^{[3]1830-1831}。黄庭坚评曰：“老杜作诗，退之作文，无一字无来处。”^{[4]316}王琪叹曰：“子美博闻稽古，其用事，非老儒博士罕知其自出。”^{[3]2241}沈德潜更指出：“杜少陵经史并用。”^{[5]188}例如《丹青引赠曹将军霸》曰：“丹青不知老将至，富贵于我如浮云。”^{[3]1148}乃借用《论语·述而》篇中的“不知老之将至”与“不义而富且贵，于我如浮云”。又如《画鹰》中的“毛血洒平芜”，乃借用班固《两都赋》中“风毛雨血，洒野蔽天”。杜甫用典妥帖自然，语如己出。宋人林希逸指出杜诗用典多变：

事则或专用，或借用，或直用，或翻用，或用其意，不在字语中。于专用之外，又有展用，有倒用，有抽摘渗合而用。（《竹溪鬳斋十一稿》续集卷30）

清人薛雪在《一瓢诗话》中亦曰：

杜浣花炼字蕴藉，用事天然，若不经意，粗心读之，了不可得，所以独超千古。^{[5]137}

此乃杜甫苦吟之所在，故有后世千家注杜之现象，亦开宋人以学问入诗之风。

二、杜甫诗歌诗体的创造性

为更清楚了解杜甫诗歌的整体创作特征，其主要创作时期不同体裁的作品统计如下表：

(一)五、七言古诗

五言古诗乃“五言自由式”的诗，此体无平仄禁忌，亦不受字数限制，杜诗有长至数百字的，如《北征》。五言古诗的弹性很大，既便于抒情，亦宜写景、叙事。因此，杜甫经常写五言古

时 期	篇 数	诗体								合 计
		五古	七古	五绝	七绝	五律	七律	五排	七排	
入蜀以前		125	49	1	2	154	24	35	1	391
成都至云安		51	43	15	62	221	54	25	2	473
夔州以后		87	49	15	43	255	73	67	5	594
总计		273	141	31	107	630	151	129	8	1458

诗。杜甫的五古有不少刻画人物之作,如《八哀诗》刻画8位时世英杰,尽管英杰俱为古人,但杜诗之刻画,还是出以赠答笔法,其序曰:“伤时盗贼未息,兴起王公、李公,叹旧怀贤,终于张相国。”^{[3]1373}杜甫命笔之间,多关合自身与之交游的经历感受,例如《赠左仆射郑国严公武》述严武事迹,诗中不仅表达了深挚的知遇之情,而且记述自己入严武幕府的经历,从中写出其人之忠义:

记室得何逊,輜钤延子荆。四郊失壁垒,虚馆开逢迎。堂上指图画,军中吹玉笙。岂无成都酒,忧国只细倾。时观锦水钓,问俗终相并。^{[3]1387-1388}

浦起龙指出:“‘堂上’以下,推明其忧国报主心事,俱从历历亲见处写。”^{[6]149}《赠太子太师汝阳王琿》中亦回忆了自己受知于汝阳王李琿的经历,所谓“晚年务置醴,门引申白宾。道大容无能,永怀侍芳茵”^{[3]1392}。《赠秘书监江夏李公邕》则回忆自己受其恩遇,从游历下的经历:

伊昔临淄亭,酒酣托末契。重叙东都别,朝阴改轩砌。论文到崔苏,指尽流水逝。^{[3]1400}

至于《故秘书少监武功苏公源明》《故著作郎贬台州司户荈阳郑公虔》所写之苏源明、郑虔与杜甫情为莫逆。《八哀诗》正萦绕着“旧游易磨灭,衰谢增酸辛”^{[3]1393}的感伤,其命笔之处,不徒叙故实、道履历,亦所以感怀追昔,记述各故交之立身大节。杜甫的五古生动地体现了其个人遭际与时局之联系所呈现的历史沧桑感。

七古是一种“长句”,可谓“大刀阔斧”,但同时又容许兼用长短句,故此体具有驰骋纵横、发扬蹈厉的条件,最适宜于表现起伏较大的感情,因此亦形成了七言古诗汪洋恣肆、波澜壮阔的特征。杜甫的七言古诗在体裁上的创造性贡献在于:创为9字、10字乃至10字以上的长句。9字句用在结尾处的,如《天育骠骑歌》:“如今岂无騷裹与骅骝,时无王良伯乐死即休。”如《茅屋为秋风所破歌》:“何时眼前突兀见此屋?吾庐独破受冻死亦足!”用在篇中的,如《入奏行赠西山检察使窦侍御》:“炯如一段清冰出万壑,置在迎风露寒之玉壶。”10字以上的诗歌,如《短行歌》:“王郎酒酣拔剑斫地歌莫哀:我能拔尔抑塞

磊落之奇才!”首两句皆长达11字,夺人耳目,气势非凡。此外,杜甫亦有8字句、9字句、10字句及11字句混合用之创造,如《桃竹杖引》:

杖兮!杖兮!尔之生也甚正直。慎勿见水踊跃学变化为龙。使我不尔之扶持,灭迹于君山湖上之青峰!噫!风尘飒洞兮豺虎咬人,忽失双杖兮吾将曷从?^②

这些长短不一的句子,不仅加强了诗歌的气势,更是杜甫在诗学形式上的创新。

(二)连章组诗

胡应麟在《诗薮》中指出:“初唐无七言律,五言亦未超然。二体之妙,杜审言实为首创。五言则‘行止皆无地’、‘独有宦游人’。排律则‘六位乾坤动’、‘北地寒应苦’。七言则‘季冬除夜’、‘昆陵震泽’,皆极高华雄整。少陵继起,百代楷模,有自来矣。”^{[7]67}此乃杜审言与杜甫祖孙在近体上的开拓与传承。

连章律诗这种新形式的尝试,克服了律诗篇幅短小、容量有限的缺点,在当时是近体诗写作中的一个创造性突破。杜甫对此心领神会,其早期的一些连章律诗可以说是亦步亦趋地摹仿乃祖,例如《陪郑广文游何将军山林十首》这组诗其实是摹仿杜审言的《和韦承庆过义阳公主山池五首》。不同的是,杜甫将组诗由五首扩为十首,增加了组诗的含量,而且杜甫的诗作在严整的结构中有所变化。杜甫后来在连章律诗的写作中取得了极大的成功,形式由五律扩展到七律及五七言绝句,并写出了《秋兴八首》等传诵千古的七律名篇,究其渊源,实出自其祖父杜审言的尝试。当然,杜甫在语言、内容、意象以及技巧等方面,均已远超乃祖,故杜甫曰“诗乃吾家事”^{[3]1477},并非夸张。

(三)排律

在杜甫之前,对五排形式之建立作出较大贡献的诗人首推其祖父杜审言。排律除了首尾两联之外,其余均须对仗,平仄粘对之格律则一如律诗,就格律而言,排律即扩大了律诗,五排即扩大了五律。凡才力不足,学识不够渊博者,均无力驾驭长篇五言排律。

“安史之乱”之前,杜甫作五排17首,自“安史之乱”起到大历元年(776年)迁居夔州之前的11年间作五言排律43首,而在生命的最后5年

间竟作了67首五言排律。一些著名的大篇如《夔州书怀四十韵》《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客之芳一百韵》《大历三年春白帝城放船出瞿塘峡久居夔府将适江陵漂泊有诗凡四十韵》《秋日荆南述怀三十韵》等都作于这5年间。及至晚年的杜甫在一叶扁舟上奄奄一息之际，仍奋力写成《风疾舟中伏枕书怀三十六韵奉呈湖南亲友》，以这首充满悲剧感的排律回顾了自己坎坷的一生。此诗叙述了自己漂泊的一生，重病缠身的痛苦以及爱国忧民的深情。杜甫至死仍忘不了“战血流依旧，军声动至今”^{[3]2096}，家国之忧在他心中萦绕不去。

(四)七律

杜甫对于律诗不只遵循规则，而是有所创造，其“诗律细”的程度甚至超越了格律的要求。

滥觞于梁、陈的七律，虽在初唐及盛唐前期在对仗上日趋精严，但内容的狭小、贫乏却严重地影响了这种新诗体的发展，早期的杜甫亦不例外，及至于乾元元年（758年）的《曲江二首》其一才截然不同：

一片花飞减却春，风飘万点正愁人。
且看欲尽花经眼，莫厌伤多酒入脣。江上
小堂巢翡翠，苑边高冢卧麒麟。细推物理
须行乐，何用浮荣绊此身。^{[3]446-447}

蒋金式评曰：“只一落花，连写三句，极反覆层折之妙。接入第四句，魂消欲绝。”^{[8]180}此诗已非应制诗，摆脱了作于乾元初年的《奉和贾舍人早朝大明宫》《题省中壁》等“应制之体”的束缚，是抒写因伤春而感怀家国之兴衰。

随着杜甫人生阅历的丰富，感慨遂深，其七律离“应制之体”更远。入蜀之后，其七律以书写漂泊的身世与忧国忧民为主，开拓了七律的新境界。此中，政治与历史题材的书写令此诗体跳出宫体的狭小题材空间，杜甫对律诗有以下心得：“思飘云物外，律中鬼神惊。”^{[3]110}杜甫的七律常借助逆接、倒插之章法以体现跳掷飞动之势，例如《登楼》首联：“花近高楼伤客心，万方多难此登临。”^{[3]1130}本应是先说“万方多难”再下及“伤客心”，而杜甫如此逆转思维则予读者一种刹那的震撼。

杜甫还善于以七律书写“碧海鲸鱼、摩天巨刃”的场面，例如：“锦江春色来天地，玉垒浮云

变古今。”^{[3]1130}“江间波浪兼天涌，塞上风云接地阴。”^{[3]1484}由天地之大视野，自然界的风云色变，而转入现实批判与历史兴亡的抒情境界。

最能体现杜甫七律巅峰之作的应首推《秋兴八首》，陈继儒评曰：“云霞满空，回翔万状，天风吹海，怒涛飞涌。”^{[3]1499}郝敬则称誉为“力扛九鼎，勇夺三军”“虎视词坛，独步一世”^{[3]1499}。此连章七律组诗的结构与实乃集悲秋传统之大成^③，创造性地为七律作出了突破，为中国诗歌的全面成熟作出了巨大的贡献，故黄生评曰：“杜公七律当以《秋兴》为裘领，乃公一生心神结集之所作也。”^{[3]1485}此连章七律组诗的结构与蕴含的思想及其在七律发展上的地位，正乃杜甫进入个人与大唐帝国总结性的深入省思阶段，堪称其思想之总汇与诗艺之巅峰。

三、“诗史”之誉

杜甫的一生经历了玄宗、肃宗及代宗三朝，正与大唐帝国由盛转衰的急剧变化相终始，再加上杜甫的政治参与及见闻，故此他正是大唐兴衰的见证人，其诗史自必征实可信^[9]。

诗与史虽是两种不同的范畴，但自古以来又密不可分。诗歌重抒情性，进入的是心理时空；史重叙事，展示的是自然时空。亚里斯多德如此论述诗与史之别：

显而易见，诗人的职责不在于描述已发生的事，而在于描述可能发生的事，即按照可然律或必然律可能发生的事。因此，写诗这种活动比写历史更富于哲学意味，更受到严肃的对待；因为诗所描述的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。^{[10]28}

诗歌重直觉与意象，历史则重实录及因果联系。杜诗能将诗的直觉，投入历史事件与社会情境之中，并将事件与情境转化为审美意象。历史使杜诗沧桑厚实，而杜甫则以诗歌的方式呈现出历史的舞台化。

杜甫对自己的家学渊源，了然于胸，一再引以为豪地宣称“诗吾家事”^{[3]1477}“吾祖诗冠古”^{[3]767}。杜甫在开元二十九年（741年）作《祭远祖当阳君文》，祭奠其十三世祖西晋镇南大将军、当阳成侯杜预。杜预有两个绰号：“杜武库”与“《左传》

癖”，前者指其显赫武功，后者指其名著《春秋左氏经传集解》。《三国志》卷十六裴松之注引《杜氏新书》，如此称誉杜预：

大观群典，谓《公羊》、《谷梁》，诡辨之言。又非先儒说《左氏》未究丘明意，而横以二传乱之。乃错综微言，着《春秋左氏经传集解》，又参考众家，谓之《释例》，又作《盟会图》、《春秋长历》，备成一家之学，至老乃成。尚书郎挚虞甚重之，曰：“左丘明本为《春秋》作传，而《左传》遂自孤行；《释例》本为传设，而所发明何但《左传》，故亦孤行。”^{[11]508}

杜甫在祭文中称赞杜预“《春秋》主解，稿隶躬亲”^{[3]2216}，可见他是有意识地传承其祖先的史学精神。晚唐孟棻《本事诗·高逸第三》记载：

杜逢禄山之难，流离陇蜀，毕陈于诗，推见至隐，殆无遗事，故当时号为“诗史”^{[12]25}

“推见至隐”乃杜甫洞察事物的目光如炬与其犀利的政治预感能力，而“毕陈于诗”则乃其以诗写史、关怀时事、悲悯苍生的一片苦心，以上的元素，遂成就其一代“诗史”。北宋初期，真宗便曾亲口称誉杜诗为“诗史”：

真宗问近臣，唐酒价几何？众莫能对，丁谓契曰：“每斗三百文。”帝问何以知之，丁引此诗以对，帝大喜曰：“子美真可谓一代之史。”^④

及至北宋中期，《新唐书·杜甫传》便采用了“诗史”以称誉杜甫的诗歌：“甫又善陈时事，律切精深，至千言不少衰，世号‘诗史’。”^{[13]5738}此论一出，回应广泛。在宋人诗话中，称扬杜甫“诗史”，成为同调，陈严肖《庚溪诗话》曰：“杜少陵子美诗，多纪时事，皆有据依，古号‘诗史’。”蔡启《宽夫诗话》亦曰：“子美善叙事，故号‘诗史’。”杜诗之长正是“诗史”之记事抒情，而“诗史”亦正是在杜甫的书写之下，成就卓然，对中国诗歌史影响深远，对唐代历史之书写更有补阙之功。

总括而言，杜甫的诗歌被称为“诗史”主要是三个方面：第一，肯定杜甫的叙事诗对有价值时事的保存，记录了唐朝的战争、政局、外交以及社会民生等密切相关的重要历史，例如在《哀王孙》中对“安史之乱”期间王孙贵族仓皇避难

情形的描写；《悲陈陶》对房琯兵败的描写，描述了一日丧师数万的兵败情形。第二，杜甫的诗歌不仅对历史事件进行了记载，还对历史事件发表了自己的评价，这比单纯的对历史事件的记录更加重要，后世对于杜诗的格外推崇，主要便因为其“观风俗得失”之作用。第三，杜甫继承了《诗经》的纪实性，同时亦保留了汉乐府诗的情节性与娱乐性，发挥歌行体善于叙事、篇幅自由的特色，结合两种叙事诗体的特点，由此将唐代的诗歌叙事功能推向巅峰。后来，中唐的元稹与白居易不仅继承了杜甫“诗史”的纪实传统，重视诗歌的史学批判与现实性，还增强了诗歌的通俗性与娱乐性，传承、发扬了乐府诗歌的传统，并为叙事诗的选材拓宽了道路。元稹在倡导新乐府运动时曰：

况自风雅至于乐流，莫非讽兴当时之事，以贻后代之人。沿袭古题，唱和重复，于文或有短长，于义咸为赘剩。尚不如寓意古题，刺美见事，犹有诗人引古以讽之义焉。曹、刘、沈、鲍之徒，时得如此，亦复稀少。近代唯诗人杜甫《悲陈陶》、《哀江头》、《兵车》、《丽人》等，凡所歌行，率皆即事名篇，无复倚傍。予少时与友人乐天、李公垂辈谓是为当，遂不复拟赋古题。^{[14]255}

书写乐府歌行而寓意古题，“即事名篇”则在诗题的专门化创新之时，使乐府题旨直接地时事化和现实化，例如杜甫的《丽人行》，多少还是取义于《乐府广题》所引刘向《别录》中的“昔有丽人善雅歌，后因以名曲”^{[15]976}。而《兵车行》《悲陈陶》《悲青阪》《哀江头》《哀王孙》诸篇，则“即事命题”，几为专用，使诗题与时事密切结会，将诗史思维直接具体化，特征如下：

（一）重视细节描写

杜诗在叙述“安史之乱”中一些战事与经历时，特重细节描写，令其诗歌具有强烈的真实性，如《悲陈陶》中写房琯率官军与叛军在陈陶斜一战的情况，在叙及唐军战败、叛军无比猖狂时，便如此写出两唐书所无法亲历的细节：“群胡归来雪洗箭，仍唱胡歌饮都市。”^{[3]314}同样表现叛军得胜后的骄横，杜甫在《悲青阪》中换另一种写法：“黄头奚儿日向西，数骑弯弓敢驰突。”“黄头”指黄头室韦，《新唐书》记载：“室韦，契丹

别种。”修辞亦生动形象：“数骑弯弓敢驰突”，具有强烈的画面动感。另如《北征》叙及北归途中回首而望：“回首凤翔县，旌旗晚明灭。”《唐诗归》评曰“看景入细入微”；沈德潜《唐诗别裁》则评曰“一幅旅行名画”^{[16]33}。细节，既是写实，亦是深刻体会，更易于打动人心。

杜诗描写细节的延伸方式，乃以人物的对话代替作者的主观叙述，例如《新安吏》除了“客行新安道，喧呼闻点兵”两句，故事其余部分就是“客”与新安吏的对话；《潼关吏》前4句乃行动描写，接下去基本是“我”与潼关吏的对话。《石壕吏》除了交代事情的前因后果，主要故事是老妇对石壕吏的哭诉。《兵车行》主要的篇幅也是对话。通过对话以无添加的方式呈现真实，此乃史书无法企及的第一手资料的生动性所在。杜甫《悲陈陶》对历史事件作如下提炼：

孟冬十郡良家子，血作陈陶泽中水。
野旷天清无战声，四万义军同日死。群胡
归来雪洗箭，仍唱胡歌饮都市。都人回面
向北啼，日夜更望官军至。^{[3]314}

《资治通鉴》记载的陈陶斜之战：

冬，十月，辛巳朔，日有食之，既……房
瑄上疏，请自将兵复两京；上许之，加持节、
招讨西京兼防御蒲、潼两关兵马、节度等
使。瑄请自选参佐，以御史中丞邓景山为
副，户部侍郎李揖为行军司马，给事中刘秩
为参谋。既行，又令兵部尚书王思礼副
之。瑄悉以戎务委李揖、刘秩，二人皆书
生，不闲军旅。瑄谓人曰：“贼曳落河虽多，
安能敌我刘秩！”瑄分为三军：使裨将杨希
文将南军，自宜寿入；刘贵哲将中军，自武
功入；李光进将北军，自奉天入。光进，光
弼之弟也……房瑄以中军、北军为前锋，庚
子，至便桥。辛丑，二军遇贼将安守忠于咸
阳之陈陶斜。瑄效古法，用车战，以牛车二
千乘，马步夹之；贼顺风鼓噪，牛皆震骇。
贼纵火焚之，人畜大乱，官军死伤者四万余
人，存者数千而已。^{[17]2241-2242}

两者叙述的都是安史之乱中房瑄领导的官军与叛军的陈陶斜之战，首先两者都具有这一次战役的基本叙述要素：战役的时间、地点、人物、过程和结果。然而，历史叙述更侧重过程，《资治

通鉴》详细书写了房瑄战前的部署与采取的作战策略，这与历史叙述的目的有关，所谓“史以明鉴”，借鉴的主要是过程，而杜诗叙述更侧重结果，诗中两次出现“血水”意象，而“四万唐军同日死”这句，则更显场面震撼。“见史以鉴”汲取教训，而杜诗则在基本史实之外，更在哀痛方面作出渲染与强调。此外，杜诗中“都人回面向北啼，日夜更望官军至”则乃司马光所没有的亲身经历，其时杜甫身陷叛军控制的长安城中，这便是杜诗在作为诗史的坚实基础。

（二）仿史书写

杜甫在《北征》中则更直接摹仿史书写法，在开头加上明确的纪年：“皇帝二载秋，闰八月初吉。杜子将北征，苍茫问家室。”可谓“史笔森严”^{[18]36}。《丽人行》讲述杨国忠及杨氏姐妹骄侈淫逸，通篇叙事，不发议论，而讽意自见。浦起龙评曰：“无一讥刺语，描摹处，语语讥刺。无一慨叹声，点逗处，声声慨叹。”^{[6]229}施补华在《岷庸说诗》亦评曰：“前半竭力形容杨氏姊妹之游冶淫佚，后半叙国忠之火焰逼人，绝不作一断语！使人于意外得之，此诗之善讽也。”杜甫的《丽人行》又影响了史书，《旧唐书》描述杨氏一家，基本均源自杜甫的《丽人行》：一、五家扈从“着一色衣，五家合队，照映如百花之焕发”，正是《丽人行》中的“绣罗衣裳照莫春，蹙金孔雀银麒麟”；“遗钿坠舄，瑟瑟珠翠，灿烂芳馥于路”，正是《丽人行》中的“头上何所有？翠为勾叶重鬓唇”；“国忠私于虢国而不避雄狐之刺，每入朝或联镳方驾，不施帷幔”，正是《丽人行》中所讽刺的“后来鞍马何逡巡，当轩下马入锦茵。杨花雪落覆白蘋，青鸟飞去衔红巾。炙手可热势绝伦，慎莫近前丞相嗔”；“每三朝庆贺，五鼓待漏，靓妆盈巷，蜡炬如昼”，正是《丽人行》中所描绘的“紫驼之峰出翠釜，水精之盘行素鳞。犀箸厌饫久未下，鸾刀缕切空纷纶。黄门飞鞚不动尘，御厨络绎送八珍”^{[19]2179-2180[3]156-160}。除此之外，《自京赴奉先县咏怀五百字》与《北征》，同样亦是诗歌与史笔的结合之细节描写之杰构。

（三）补史之阙

离世前二年，杜甫由荆楚南下湘衡，次岳州作《岁晏行》：

岁云暮矣多北风，潇湘洞庭白雪中。

渔父天寒网罢冻，莫徭射雁鸣桑弓。去年米贵阙军食，今年米贱太伤农。高马达官厌酒肉，此辈杼柚茅茨空。楚人重鱼不重鸟，汝休枉杀南飞鸿。况闻处处鬻男女，割慈忍爱还租庸。往日用钱捉私铸，今许铅铁和青铜。刻泥为之最易得，好恶不合长相蒙。万国城头吹画角，此曲哀怨何时终。^{[3]1943-1944}

此诗从岁暮白雪洞庭、渔夫罢网、徭民射雁，即景起笔，书写民间疾苦。诗中的“去年米贵阙军食”中的“去年”即大历二年，《旧唐书·代宗本纪》记载该年秋，“河东、河南、淮南、浙江东西、福建等道五十州奏水灾”；十月，“减京官职田三分之一，给军粮”；十一月，“率百官京城士庶出钱以助军”^{[19]287-288}。究其原因，半是天灾，半是兵乱。今年丰收，却出现米贱伤农的严重现象，原因在于朝廷不察民情。“高马达官厌酒肉”，而百姓家中却空空如也，穷苦农民为了缴纳租庸官赋，已经到处卖儿女。杜甫上承“徭民射雁”的意象以作比兴，借用楚人好鱼肉不好鸟肉，劝告不要枉杀哀鸣南飞的鸿雁，不要赋敛残民。此诗对现实黑暗的揭露，打破了官修正史对此弊政的忌讳：“往日用钱捉私铸，今许铅铁和青铜。”揭露了钱币制度的官样文章掩盖下的腐败实质，仇兆鳌评曰：“此慨当时钱法之坏。民穷财尽，故恶钱滥用。”^{[3]1944}其实，此现象自玄宗天宝年间已出现：

天宝数载之后，富商奸人，渐收好钱，潜将往江淮之南，每钱货得私铸恶者五文，假托官钱，将入京，私用鹅眼铁锡古文纒纒之类，每贯重不过三四觔。^{[3]1944}

《续通典》卷十一引正史材料曰：

唐肃宗上元元年，诏曰：因时立制，顷议新钱，且是从权，知非经久。如闻官炉之外，私铸颇多，吞并小钱，逾滥成弊。抵罪虽众，禁奸未绝。况物价益起，人心不安。事藉变通，期于折衷……（代宗）宝应元年，改行乾元钱一以当三，乾元重棱小钱亦以一当二，重棱大钱一以当三。寻又改行乾元大小钱并以一当一，其私铸重棱大钱，不在行用之限，人甚便之。其后破钱铸器，不复出矣。^{[17]2269}

按以上记载，捉拿私铸，整顿币制，腐败已绝，然而从杜诗的揭露，方知这一切皆为虚言。官方允许铅铁与青铜混合铸钱，刻泥为模，浇铸方便，好钱、恶钱不等价，基本是公然的掠夺天下财富^[20]。此外，在“安史之乱”以前，唐朝就已实行强迫征兵，就如杜甫《兵车行》所写的一样，征召的只是壮丁，而不至于妇女及老弱儿童。及至“安史之乱”之后，召征惨不忍睹，尽在杜甫笔下，杜甫《羌村》之三曰：“兵革既未息，儿童尽东征。”^{[3]394}《新安吏》亦曰：“府帖昨夜下，次选中男行。”^{[3]523}此际壮丁已没有了，“中男”与“儿童”均被赶驱上了战场；又在《垂老别》中曰：“子孙阵亡尽，焉用身独完。”^{[3]534}就连“行将就木”的老头亦不能幸免。更悲惨的是连老太婆也抓，《石壕吏》中曰：“老妪力虽衰，请从吏夜归。”^{[3]529}百姓不止受“胡兵”的屠杀奸淫，如《述怀》所曰：“比闻同罹祸，杀戮到鸡狗。”^{[3]359}“官军”同样也胡作非为，如《三绝句》之三所曰：“闻道杀人汉水上，妇女见在官军中。”^{[3]1341}如此惨况，对于享受近数十年太平的大唐百姓而言，如堕地狱。这一切都是“正史”所不曾书写的丑恶事实。

结 语

杜甫曾在肃宗行在任左拾遗，却因谏而断丧政治前途，任期虽短暂，而其此后泛舟江湖，飘泊万里，落魄以终，却始终不忘朝廷。虽处江湖之远，而其在诗中继续以谏谏意识建言划策，针砭时弊。他虽也曾汲汲于求官，亦为一蹶不振而耿耿于怀，然而其胸襟博大，自始至终心系天下，故此萧涤非评曰：

自宋以来，大家一致公认杜甫的诗是诗史，这是非常确当的称号。因为他利用他的诗笔画出了一系列的人民的生活图画，有时是泼墨，有时是工笔。这些图画，不是片断的，而是连续的；也不是局部的，而是具有全民性、全国性的。^{[1]61}

正是“安史之乱”所引发的国家灾难与社会动荡，杜甫由此获得书写的重心，其关心政治、悲悯苍生的主体性介入，并在诗歌的题材和体裁方面，戮力创拓，其在语言、用典及体裁的创造性以及诗史书写的客观性上，均达到前所未有

的高度。此中尤以连章组诗最具独创性,《秋兴八首》可谓其集大成之作,既在格律上苦心孤诣,又在诗中回顾了自己的生平,省思了李唐政权的兴衰,堪称千古绝唱。简而言之,以上诸元素的结合,成就了杜甫“诗圣”之名。

注释

①有关杜诗炼字方面的论述,可参见萧涤非:《杜甫研究》,山东人民出版社1957年版,第89-90页。②明末清初吴梅村的《通玄老人龙腹竹歌》,应该便是受杜甫《桃竹杖引》的启发而又有所创造。见吴伟业著、李学颖标校:《吴梅村全集》,上海古籍出版社1999年版,第288-289页。相关论述可参阅陈岸峰:《甲申诗史:吴梅村书写的一六四四》,河北人民出版社2016年版,第79-83页。③宇文所安指出:“在这些秋天世界及其意义的复杂感怀中,夔州诗的丰硕成果达到了高峰。”参见宇文所安著、贾晋华译:《盛唐诗》,三联书店2004年版,第242页。④杜甫在《逼侧行赠毕四曜》中曰:“街头酒价常苦贵,方外酒徒稀醉眠。速宜相就饮一斗,恰有三百青铜钱。”仇兆鳌:《杜诗详注》,第468页。

参考文献

[1]萧涤非.杜甫研究[M].济南:山东人民出版社,1957.
[2]赵翼,著.李学颖,曹光甫,点校.鸥北集[M].上海:上

海古籍出版,1997.

- [3]仇兆鳌.杜诗详注[M].北京:中华书局,1979.
[4]郭绍虞主编.中国历代文论选[M].上海:上海古籍出版社,1990.
[5]叶燮,薛雪,沈德潜,著.原诗·一瓢诗话·说诗碎语[M].霍松林,杜维沫,校注.北京:人民文学出版社,1979.
[6]浦起龙.读杜心解[M].北京:中华书局,1961.
[7]胡应麟.诗薮[M].上海:上海古籍出版社,1979.
[8]杜甫,著.杨伦,笺注.杜诗镜铨[M].上海:上海古籍出版社,1998.
[9]郑庆笃.杜诗“诗史之誉”[J].杜甫研究学刊,1990(4):
[10]亚里士多德.诗学[M].罗念生,杨周翰,译.北京:人民文学出版社,1997.
[11]陈寿,撰.裴松之,注.三国志[M].北京:中华书局,1959.
[12]丁福保.历代诗话续编[M].北京:中华书局,1983.
[13]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,2012.
[14]元稹.元稹集[M].冀勤,点校.北京:中华书局,1982.
[15]郭茂倩.乐府诗集[M].北京:中华书局,1979.
[16]沈德潜.唐诗别裁集[M].香港:中华书局,1977.
[17]司马光.资治通鉴[M].郑州:中州古籍出版社,2004.
[18]黄彻.巩溪诗话[M].北京:人民出版社,1986.
[19]刘昉等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
[20]王怡辰.中晚唐河北三镇交易的媒介[J].通识研究集刊,2005(8):17-36.

The Arts and Technique of the Poetic Sage : the Creativity and Achievement of Du Fu's Poetry

Chen Anfeng

Abstract: Du Fu was praised as “the Poetic Sage”, with the exception to his loyalty to the Emperor and his love and concern to the people, he still concerned criticized the politics of the government during the wandering of his remaining years. His political prophecy in his poetry was always critical but true. This is why his poetry was regarded as poetic history. His creativity for the development of poetry including these aspects: Firstly, he used spoken words and was good at using allusions. Secondly, he had breakthrough in different kinds of genres. Thirdly, his writing of poetic history particularly paid attention to the detail description, while the imitation of the historical writing was a compensation to the insufficient resources of the official history. In all his poetry, the exploration of writing seven-syllable completely demonstrated his ingenuity and creativity, *Qiu Xing Ba Shou* was the model, which was poetic history, but also the peak of poetic creativity. Structurally, this poetry moves in circles and echoes to each other. Du Fu closely connected his personal life with Tang Dynasty, which was full of tragic and touching tears. In short, the technique and content of Du Fu poetry actually demonstrated his exploration and creativity, that were the essential causes for his unprecedented glory.

Key words: Du Fu; poet-sage; spoken words; poetic type; poetic history

[责任编辑/周舟]



杜甫在洛阳居地的转移与心态的转变*

胡永杰

摘要:杜甫在洛阳一带的居处可知者有陆浑庄和土娄庄,他早年主要居住在陆浑庄,约开元二十九年(741年)移居土娄庄。杜甫移居土娄庄的直接原因可能是为父守制,但背后的深层原因则是由隐居漫游转向追求仕进的心态转变。其实唐代文人在洛阳或长安周边营建两处或多处别业,以满足隐居或在仕求仕等不同状态及心态下的需求,这一现象并不罕见,杜甫移居之举和当时这一风气应该说是相通的。

关键词:杜甫;陆浑庄;土娄庄;移居;心态转变

中图分类号: I207

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2020)01-0122-07

杜甫在洛阳一带的居所,可知者有两处,即陆浑庄和土娄庄。以前论者多认为陆浑庄即土娄庄,两者乃为一处^①;对此提出质疑,认为两者并非一处,陆浑庄应在洛城之南陆浑山一带者也偶有之^②。笔者同意后一种看法,陆浑庄和土娄庄应为两处别业,它们是杜甫在洛阳一带生活时的主要居处^③。杜甫早年主要居住在陆浑庄,约开元二十九年始在首阳山下筑土娄庄,移居于此。杜甫从陆浑庄移居土娄庄,直接原因可能是其父去世之故^④。但守制期间进一步庐于墓旁并不是唐代文人中的普遍风气,而且移居土娄庄后,杜甫在洛阳时一直居住于此,直至安史之乱发生,达十多年之久^⑤,已远远超过守制的三年之限。所以他移居的背后当还有家庭变故导致心态变化的原因,即父亲的去世促使他不得不正式规划自己的人生,把早已有之的“会当凌绝顶”“致君尧舜上”的理想付之实践,心态由追求隐居漫游转向追求仕进。当时两京文人在都城外围营建两处或多处别业,以满足在仕求仕或隐居高蹈等不同状态下的居住需求,这一现象并不罕见,由此来看,杜甫从陆浑庄移居

到土娄庄,也是一种向洛城靠近,为入仕做准备的行为。

一、遨游宿南山:杜甫居住陆浑庄时的生活及心态

(一)再谈陆浑庄的所在

杜甫的陆浑庄仅见于《忆弟二首》诗题下注:“时归在河南陆浑庄。”^{[1]1233}其中“河南陆浑庄”,宋代注本皆作“南陆浑庄”^⑥。此题下注,或以为是杜甫自注,或以为是北宋王洙所注,洪业先生则认为是1113年(北宋政和三年)王得臣所加,后被误归于王洙注,再后被误认为是杜甫自注^{[2]37}。但可以肯定的是,至迟北宋时注者即认为杜甫有陆浑庄,乾元二年(759年)他在洛阳所归之处就是这个陆浑庄。那么,杜甫的陆浑庄在何处?笔者曾撰《杜甫陆浑庄即尸乡土室(土娄庄)说质疑》一文,怀疑其在洛城之南的陆浑山一带。关于此,从杜甫的叙述中还可做一些补充。杜甫在夔州时有《凭孟仓曹将书觅土娄旧庄》一诗:“平居丧乱后,不到洛阳岑。”^{[1]5052}言

收稿日期:2019-12-02

*基金项目:国家社会科学基金项目“唐代洛阳文学空间研究”(18BZW047)阶段性成果。

作者简介:胡永杰,男,文学博士,河南省社会科学院文学研究所副研究员(河南郑州 450002),主要从事唐代文学研究。

自从安史之乱发生后没有再到过土娄旧庄,但《忆弟二首》却是乾元二年春,即丧乱之后“归在南陆浑庄”所作。可证陆浑庄、土娄庄实非一处。杜甫还在《遣兴三首》中云:“避寇一分散,饥寒永相望。岂无柴门归,欲出畏虎狼。”(其一)“客子念故宅,三年门巷空。”(其二)“昔在洛阳时,亲友相追攀。送客东郊道,遨游宿南山。”(其三)^{[1]1197-1202}这组诗当是乾元元年在华州作,即归东都陆浑庄探望前不久作。他归陆浑庄后所作的《忆弟二首》其二也云:“故园花自发,春日鸟还飞。”^{[1]1235}这些诗中所云“柴门”“故宅”“故园”当都指陆浑庄。而《遣兴三首》其三云“昔在洛阳时”“遨游宿南山”,可见杜甫在南山有住处,南山当指洛城之南山中,应是陆浑山一带。这个南山中的居处当为陆浑庄,而非洛城之东首阳山的土娄庄。此外,还可从杜甫《龙门》中窥得一些线索:

龙门横野断,驿树出城来。气色皇居近,金银佛寺开。往还时屡改,川陆日悠哉。相阅征途上,生涯尽几回?^{[1]73-74}

从“相阅征途上”“往还时屡改”可见杜甫经常途经龙门。那么他为何要屡屡路过这里?应有两种可能,一是他从洛阳城内外出,途经龙门;二是他在龙门之南居住,往返洛城内或远赴外地需经过这里。如果杜甫不住在龙门之南,他远赴外地其实不可能经过龙门。

从洛阳东行、北行,路途皆不过龙门,这显而易见,不用赘言。从洛阳西行赴长安是否需经过龙门,则需略作考辨。据严耕望先生考,唐代长安、洛阳之间的驿道分为南北两线,北线由长安至陕州,经澠池、新安至洛阳,相当于今天陇海铁路一线;南线,长安至陕州一段与北线相同,但陕州至洛阳一段则偏南东行,经永宁县(今洛阳洛宁县北),然后沿洛水经福昌县、寿安县(今洛阳宜阳县附近)到洛城内。并指出,南线乃唐代君主巡幸所走的道路,为主线,北线则为行军所经,盖取其捷径。但乾元元年(758年)末、二年春杜甫从华州至洛阳,又从洛阳返回华州,走的则是北线,此从“三吏三别”等诗可知^{[3]51-89}。可见,即便是南线,乃是沿洛水出入洛阳城内,而龙门在洛水东南的伊水,并不在两京道上。所以杜甫西行之长安,东行之梁宋、齐鲁、吴越,北

行之晋地,如从洛阳城内出发,均不可能经过龙门。当然,从洛阳向南远行,也有三条道路,即伊阙、太谷、轩辕三关道^{[3]1831-1832}。龙门所在的伊阙关之道是从洛阳通往汝州、南阳、襄阳等地的主要通道,但是从杜甫一生的行迹看,他并没有从洛阳南行到外地的经历。

所以,杜甫云“相阅征途上”“往还时屡改”只能作第二种解释,即他居住在龙门之南,到洛阳城内或远行到外地,往返需经过龙门。这个居处应当就是在陆浑山一带的陆浑庄。

(二)杜甫居住陆浑庄时期的生活和心态

杜甫开元二十九年之前在洛阳一带的居所可能并不限于陆浑庄一处。《百忧集行》中云:“忆年十五心尚孩,健如黄犊走复来。庭前八月梨枣熟,一日上树能千回。”^{[1]2353}这里提到他少年时的居处,这个居处是否就是陆浑庄,不得而知。《壮游》云:“往者十四五,出游翰墨场。”^{[1]4084}可知他十四五岁时主要在洛阳城内活动^⑦,而且他的祖父、父亲长期为官,在洛阳城内营置宅第应非难事。这个“庭前八月梨枣熟”的住所应在城内为宜。但从前引《龙门》诗“往还时屡改”“相阅征途上”的描述看,他青年时期在洛阳时则主要居住在陆浑庄。

至于杜甫在陆浑庄生活的情形,当如《遣兴三首》其三所云:“昔在洛阳时,亲友相追攀。送客东郊道,遨游宿南山……回首载酒地,岂无一日还。”乃是一种遨游栖隐、交游雅集的生活。我们知道,杜甫早年并不急于出仕,35岁(天宝五载)之前主要过着隐居漫游的生活。这种状态和心态下,他应不喜居住在城内,而是更乐意在附近的山庄中过一种隐居的生活,这是当时洛阳文人中常见的现象。如杜甫的老友房琯:“性好隐遁,与东平吕向于陆浑伊阳山中读书为事,凡十余岁。开元十二年,玄宗将封岱岳,琯撰《封禅书》一篇及笺启以献。中书令张说奇其才,奏授秘书省校书郎。”^{[4]3320}房琯入仕前就和吕向居住在陆浑山一带山中,追求山庄隐居生活。值得注意的是《旧唐书·杜甫传》载:“房琯布衣时与甫善。”^{[4]5054}房琯开元十二年被授予了秘书省校书郎,“布衣时”应在此前,这时杜甫才十三岁。他们相识交往有可能就是在共同居住陆浑山中时。

杜甫的祖父杜审言也有早年隐居的经历,

武后时期他和宋之问、道士司马承祯等曾在嵩山结为“方外十友”^{[5]4239}。杜甫早年不急于出仕,显然也热衷于这样的生活,除在外地漫游外,在洛阳居住当以隐居为主,如《奉寄河南韦尹丈人》中记述韦济打听他的情况云:“青囊仍隐逸,章甫尚西东?”^{[1]161}杜甫早年为追求隐居生活而主要居住于陆浑庄,当是情理中事。

二、二年客东都:杜甫移居土娄庄后生活及心态的变化

把陆浑庄和土娄庄视为一处,不但在地理位置上不合,而且从他全家的居住情况来看也不合适。杜甫在《祭远祖当阳君文》中云“小子筑室首阳之下”^{[1]6294},祭文作于开元二十九年寒食节,筑室应始于这年初或上年,可见这个土娄庄乃是杜甫后来所筑,仅是几间窑洞(据杜甫又称之为“尸乡土室”可知)。陆浑庄则是其全家所共居,如乾元二年杜甫归在东都陆浑庄时所作的《得舍弟消息》诗云:“汝书犹在壁,汝妾已辞房。旧犬知愁恨,垂头傍我床。”^{[1]1238}诗中提及其弟居住的情况,还提到家里的旧犬,可见陆浑庄并非杜甫独居之处,乃一家人共同所居,当有不小的规模。它不可能迟至开元二十八年(740年)或二十九年才营建,更可能杜审言时就已有之,至少杜甫筑建土娄庄时就已经“往来时屡改”,常常途经龙门往返于陆浑庄。开元二十九年土娄庄筑成后,杜甫在洛阳的主要居处也就转移到了这里,如约作于天宝七载(748年)至九载(750年)间的《奉寄河南韦尹丈人》云:“尸乡余土室,难说祝鸡翁。”题下注云:“甫敝庐在偃师,承韦公频有访问。”^{[1]161}结合他所云:“平居丧乱后,不到洛阳岑。”可知直至安史之乱前,杜甫从长安返洛阳,依旧住在土娄庄。

杜甫为什么营建土娄庄?有论者怀疑可能与其父杜闲去世有关^{[2]35}。但应注意的是,杜甫筑室、移居于此其实有两重目的:一可能是守墓,二是为仕进做准备。杜甫在此时所作诗文中并没有透露守墓的目的,但准备转向仕进之途的心态却屡有表露。

(一)祭祖与表露心迹

杜甫移居土娄庄后,专门祭奠了他的远祖

杜预和外祖父、外祖母。《祭远祖当阳君文》云:“维开元二十九年岁次辛巳月日,十三叶孙甫,谨以寒食之奠,敢昭告于先祖晋驸马都尉镇南大将军当阳成侯之灵。”又云:“小子筑室首阳之下,不敢忘本,不敢违仁。”^{[1]6294}祭文应是他在移居土娄庄后的第一个寒食节祭奠杜预所作,既表达了对远祖的敬仰、怀念,也表达了要继承其志业的心愿。《祭外祖祖母文》云:“维年月日,外孙荥阳郑宏之、京兆杜甫,谨以寒食庶羞之奠,敢昭告于外王父母之灵。”^{[1]6301}祭奠外祖、外祖母在洛城之北的邙山,时间也是春三月的寒食节,当在祭杜预之后不久,杜甫在文中也同样表达了继承祖烈,积极进取的志愿:“幸遇圣主,愿发清机。以显内外,何当奋飞。”

杜甫移居后祭祖,并未祭奠其祖父杜审言,这应该是他当时矢志进取、欲在政治功业上有所作为的独特心态所致。因为杜预不但在政治功业和儒学上成就卓著,而且唐代还把其列为配享孔子庙堂的儒家先贤^[6]。他的外祖母则是唐太宗第十子纪王李慎的孙女,义阳王李惊之女,而且义阳王李惊及夫人被武则天天下狱时,杜甫的外祖母“扉屨布衣,往来供馈。徒行悴色,伤动人伦。中外咨嗟,目为勤孝”^{[7]2325}。外祖父是唐高祖第十八子舒王李元名的外孙^{[1]6034}。可见,远祖杜预、外祖母、外祖父在功业或血缘上都极为显赫,是家族先辈中在政治、儒学上最值得自豪的人物,杜甫选择三者祭奠,应该说是在欲以追求仕进心态下的精心之举。他的这两次祭奠不啻是面对先辈庄重宣告,要继承祖烈,承担起振兴门庭的责任,代表其心态由隐居漫游向入仕求进的一个重大转变。

(二)二年客东都,山林迹如扫

杜甫这时有《赠李白》一诗:

二年客东都,所历厌机巧。野人对膾腥,蔬食常不饱。岂无青精饭,使我颜色好。苦乏大药资,山林迹如扫。李侯金闺彦,脱身事幽讨。亦有梁宋游,方期拾瑶草。^{[1]76}

杜甫与李白初遇于天宝三载(744年),两人和高适有梁宋之游,此诗当作于这年梁宋游之后。如果按前云其父开元二十八年去世,守制25或27个月推算,当于天宝元年(742年)结束守制,

诗中所云“二年客东都”应是守制结束至和李白相遇这段时间的生活。这句中的“客”字颇让人不解,因为杜甫本身就属洛阳人,他在洛阳生活不应该称为“客东都”。如果做一个推测性解释的话,应是他移居后主要居住在城东的土娄庄,活动于洛城内,故云“客东都”。另外,从这首诗中的描述看,杜甫守制结束后的两年内已经不再以隐居生活为主,而是“所历厌机巧”“野人对臃腥”,主动出游于洛阳城内,和王公名流交往,为人仕做准备。如当为此时所作的《李监宅二首》其一云:“尚觉王孙贵,豪家意颇浓。屏开金孔雀,褥隐绣芙蓉。且食双鱼美,谁看异味重。门阑多喜色,女婿近乘龙。”^{[1]62-63}这些描述可为“所历厌机巧”“野人对臃腥”的注脚。

还应注意,杜甫曾与李白有“方期拾瑶草”之约,显然李白曾希望杜甫和他一道退隐求仙学道,但杜甫却表达了推脱的意思:“岂无青精饭,使我颜色好。苦乏大药资,山林迹如扫。”可见杜甫此时的心态意在求进,虽对隐居学道有浓厚的兴趣,但心思并不在此。这颇有数年前李白面对崔宗之“我家有别业,寄在嵩之阳……子若同斯游,千载不相忘”^{[8]2906}相邀时的推脱“幸遭圣明时,功业犹未成……但得长把袂,何必嵩丘山”(李白《酬崔五郎中》)的意味^{[8]1814}。杜甫后来赠李白的诗“秋来相顾尚飘蓬,未就丹砂愧葛洪”^{[1]99}“未因乘兴去,空有鹿门期”^{[1]104},表明他确实没有践行“方期拾瑶草”的相约。

可见,杜甫移居土娄庄后,确实方便了在东都城内的出入,遂有了“二年客东都”之举。移居之举和心态变化显然颇有关系。

(三)拜见李邕

天宝四载(745年),杜甫又有一趟齐鲁之行,这次东行论者一般认为是追寻李白之故。但是他并没有先赴李白所居的任城(今山东济宁),而是先去了济南拜见李邕,这当也是他追求仕进的心态使然。

李邕是前辈文人中当时为数不多的在世者,且早在杜甫少年时即“李邕求识面”,对他颇为赏识。据郁贤皓先生《唐刺史考全编》考,李邕开元二十九至天宝元年任滑州刺史^{[9]789},天宝元年至天宝三载(744年)任汲郡太守^{[9]1421},天宝四载至天宝六载(747年)任北海郡太守^{[9]1079-1080}。滑

州治所在滑县(今属河南),汲郡治所在汲县(今河南卫辉市),这期间由于他的吸引,滑台、淇上一带文学活动迎来一个小高潮期。王季友《酬李十六岐》:“出谷迷行洛阳道,乘流醉卧滑台城……于何车马日憧憧,李膺门馆争登龙。千宾揖对若流水,五经发难如叩钟。下笔新诗行满壁,立谈古人坐在席。”^{[8]2890}王季友是杜甫的好友,李岐则是李邕之子。高适《鹤赋序》:“天宝初,有自滑台奉太守李公《鹤赋》以垂示。适越在草野,才无能为,尚怀知音,遂作《鹤赋》。”^{[10]297}高适当时在梁宋一带,称李邕为知音,并承李邕垂示新作,可见李邕对他赏识鼓励有加。从王季友的描述及他从洛阳到滑台与李岐交往、高适与李邕交往的情况中,不难看到李邕对当时文坛的吸引力和鼓舞作用。而此时杜甫正居住在土娄庄,约从开元二十八年至天宝三载,其父亲、二姑母、继祖母相继去世,因家中事务较繁,他可能没有机会去滑州或汲郡拜见李邕。

天宝四载,杜甫处理完家中事务,李邕已转任北海太守(治所在今山东潍坊),他遂赴齐地,在济南和李邕相见。杜甫此行很可能有寻求入仕之助的目的。他《陪李北海宴历下亭》诗中云:“蕴真惬所遇,落日将如何?贵贱俱物役,从公难重过。”^{[1]80}从“物役”“难重过”之语看,杜甫确实要打算入仕,所以预想以后难有机会和李邕再相见。后来所作《八哀诗·赠秘书监江夏李公邕》中回忆当时情形云:“伊昔临淄亭,酒酣托末契。重叙东都别,朝阴改轩砌。论文到崔苏,指尽流水逝……例及吾家诗,旷怀扫氛翳。”^{[1]4007}这次相见,杜甫不啻是接受了一次前辈的教育和鼓励,而且李邕还“酒酣托末契”,把自己的志节理想托付于杜甫。这对杜甫走向长安求仕,追求建功立业的理想,无疑是很大激励。

总之,开元末至天宝初,杜甫移居土娄庄后,他的行迹及心态和之前居住陆浑庄时四处漫游、热衷隐居的情形明显不同。移居背后显然有着转求仕进的目的,父亲去世、为其守制守墓,是触发这一转变的契机,他趁此机会,筑室首阳山下,实乃两得之举。移居这一空间距离上的变化,实际蕴含着与仕途疏密的心理距离上的转变。这是考察杜甫生平时需要注意的。

三、杜甫移居与唐代两京文人的居住风气

杜甫通过不同的居处以适应不同心态下的人生追求,这一现象其实在唐代两京文人中并不罕见,仅杜甫所在的洛阳,可考者就有宋之问、岑参、李颀、陈章甫、刘方平、刘长卿等多位文人拥有两处或多处别业的情况。置于这一背景下,我们对杜甫移居之举和心态变化的关系抑或有更明确的认识。

宋之问在洛阳一带的别业可知者有三处,即位于嵩山的别业、陆浑山的陆浑山庄以及首阳山的别业。嵩山别业距离洛城最远,宋之问从调露二年(680年)前后开始居住于此,并和杜审言等结为“方外十友”^{[11]193}。入朝为官后,他则没有机会再来此居住,如《忆嵩山陆浑旧宅》云:“一身事扃闼,十载隔凉暄。”^{[12]372}陆浑山庄距离洛城适中,在朝为官时也可在假日来此居住,如《寒食陆浑别业》云:“洛阳城里花如雪,陆浑山中今始发。旦别河桥杨柳风,夕卧伊川桃李月。”^{[12]590}《初到陆浑山庄》也云:“授衣感穷节,策马凌伊关。归齐逸人趣,日觉秋琴闲。”^{[12]576}位于首阳山的别业仅杜甫在《过宋员外之问旧庄》中提及:“宋公旧池馆,零落首阳阿。”^{[1]49}宋之问在此的生活情形已不可知,但首阳山庄在三处别业中距洛城最近,他营建这一别业,当如《宴郑协律山亭》所云“朝英退食回,追兴洛城隈”^{[12]623},即为了满足“朝退追兴”的生活^⑧。

岑参在洛阳一带有王屋山青萝斋、嵩阳别业、缙氏山西峰草堂以及陆浑别业四处居所。《南池夜宿思王屋青萝旧斋》云:“早年家王屋,五别青萝春。”^{[13]312-313}岑参幼年时曾随父寓居晋州(今山西临汾),15岁时移居少室山的嵩阳别业^{[13]589},王屋山别业或此期间所建。《感旧赋并序》云:“十五隐于嵩阳,二十献书阙下。”^{[13]523}“我从东山,献书西周。出入二郡,蹉跎十秋。”^{[13]525}他15岁移居嵩阳别业,已有向洛城靠近的目的。岑参又有《缙山西峰草堂作》一诗,陈铁民先生推测:“玩诗意,作者早年居少室时曾一度移居缙山,诗即作于此时。”^{[13]9}缙氏山距洛城较嵩山更近,似有进一步向洛城靠近的意

图。他的陆浑别业仅在《巴南舟中思陆浑别业》诗中提及^{[13]463},不知建于何时,但离洛城也较嵩阳别业为近。总之,从岑参在洛阳一带几处别业的位置及营建先后,大致可以看到随着年龄渐长,求仕之心渐切,其居住地向洛城逐步移近的一个轨迹。

李颀在洛阳一带当有两处别业或田庄,一处是近郭的东园,一处是稍远的颍阳东川别业。关于东园,李颀有两首《晚归东园》:“出郭喜见山,东行亦未远……请谢朱轮客,垂竿不复返。”^{[14]207}“荆扉带郊郭,稼穡满东菑。”^{[14]579}这两首诗都云东园在城东郭外,当是指洛阳城东郭。因为孟浩然有一首《题李十四庄兼赠綦毋校书》:“闻君息阴地,东郭柳林间。左右瀍涧水,门庭缙氏山。”^{[15]150}诗中描述的李十四庄也在洛城东郭,傅璇琮先生、陶敏先生认为李十四当为李颀,并系此诗于开元十五年(727年)^{[11]433}所作。关于东川别业,李颀诗中多处提及,如《不调归东川别业》云:“惭无匹夫志,悔与名山辞。绂冕谢知己,林园多后时。”^{[14]200}这里所谓“不调”是指新乡尉任满后不调。开元二十三年(735年)李颀进士及第^⑨,开元二十九年前后离新乡尉任,遂归隐颍阳东川别业^⑩。按,李颀又有《缓歌行》《放歌行答从弟墨卿》两诗提及他在东川别业和东园(城东庄)的生活:

小来托身攀贵游,倾财破产无所忧……男儿立身须自强,十年闭户颍水阳……早知今日读书是,悔作从前任侠非。^{[14]277}

小来好文耻学武,世上功名不解取。虽沾寸禄已后时,徒欲出身事明主。柏梁赋诗不及宴,长楸走马谁相数。敛迹俯眉心自甘,高歌击节声半苦。由是蹉跎一老夫,养鸡牧豕东城隅。^{[14]296-297}

《缓歌行》似是进士未及第时所作,李颀早年可能有过任侠的经历,后来翻悔向学,在颍阳东川别业专心隐居读书达10年之久。《放歌行答从弟墨卿》则显然是已进士及第并入仕后所作,当是在新乡尉任满不调的初期。这时他对再次入仕尚抱有希望,所以“养鸡牧豕东城隅”,隐居在距洛城较近的城东庄。再结合《晚归东园》《不调归东川别业》所云,大致可见城东庄和东川别业

都营建甚早,当他处于求仕心态时,多居住在城东庄,常出入于城内,与“朱轮客”交游;当不急于出仕或仕情冷落时,则居住于较远的东川别业,追求隐居生活。

与李颀同时的陈章甫也是如此。他科考落第时曾有《与吏部孙员外书》:“但仆一卧嵩丘,二十余载。”^{[7]2789}吏部孙员外乃孙逖,他开元二十二年(734年)、二十三年知贡举,书即作于此时。可见陈章甫早年主要在嵩山隐居。高适有《同群公宿开善寺赠陈十六所居》,陈十六即陈章甫,孙钦善先生认为诗作于天宝四载前后,开善寺在洛阳准财里(西阳门外)^{[10]136-137}。李颀也有《宴陈十六楼》:“西楼对金谷,此地古人心。”^{[14]544}金谷涧在洛城西北,和开善寺相距不远。两诗所云陈章甫所居和西楼当为一处,作诗时间也应相近。陈章甫又有别业在洛城西北的金谷涧附近,后来主要居住于此。《元和姓纂》载:“太常博士陈章甫,江陵人。”^{[16]348}可知陈章甫后入仕任太常博士。他早年隐居嵩山达20余年,显然是不急于入仕的心态;后在金谷涧别业居住,离城内较近,当是为求仕的便利。

刘方平是杜甫的同时人,主要居住在颍阳(今登封市颍阳镇一带)少室山西部一带。皇甫冉《寄刘方平大谷田家》云:“篱边颍阳道,竹外少姨峰。”^{[8]2821}大谷指大谷关^①,即今偃师市寇店乡界内的水泉关,其南临近颍阳。皇甫冉又有《与张諲宿刘八城东庄》诗:“寒芜连古渡,云树近严城。”^{[8]2804}刘八即刘方平^②。“云树近严城”当指临近洛阳城^③。可见刘方平也拥有距离洛城远近不同的两处居处。虽然他终生未能入仕,但城东庄当也是为便于回洛阳城内而建。

刘长卿在洛阳一带的居处可确知者有嵩阳别业,此据其《早春赠别赵居士还江左时长卿下第归嵩阳旧居》可知^{[17]94}。他还在《京口怀洛阳旧居兼寄广陵二三知己》中提及其洛阳旧居^{[17]40},又《李侍御河北使回至东京相访》云:

贫居幸相访,顾我柴门里。却讶绣衣人,仍交布衣士。王程遽尔迫,别恋从此始……草色官道边,桃花御沟里。天涯一鸟夕,惆怅知何已。^{[17]49}

这里所云洛阳所居,不知在何处,但李侍御在“王程遽尔迫”的情况下相访,且诗云“官道边”

“御沟里”,应不会距洛城太远,当非远在嵩阳的别业。前首称“洛阳旧居”,而非“嵩阳旧居”,也可佐证此居处当非嵩阳别业。

总之,从宋之问等人的情况可见,唐代洛阳、长安两京文人既热衷于自由高蹈的隐居生活,也因在仕、求仕的原因需生活、活动于都城之内。为了兼顾这种双重形态的生活,他们多有在近郭和稍远的山林之地营建两处或多处别业的现象,入仕之心不急切时可居住在山林别业,在仕或着力求仕时则居住在近郭别业,便于出入洛阳。这是一个常见现象。杜甫从距洛城稍远的陆浑庄移居到近郭的土娄庄,应该说也属于这一风气。他居住陆浑庄时以“送客东郊道,遨游宿南山”的遨游栖隐生活为主,不急于入仕;移居土娄庄后,则“二年客东都”“山林迹如扫”,主要是一种都市交游生活,开始着力为入仕做准备。应该说他的移居和心态变化是紧密相关的。

注释

- ①陆浑庄即土娄庄之说由清人浦起龙提出,详见《读杜心解》,中华书局1961年版,第19页、546页。闻一多:《少陵先生年谱会笺》认同其说。后之论者多承袭之。
②详见耿元瑞:《杜甫与河南》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》1985年第4期;王帆:《土娄庄与陆浑庄考》,《草堂》1985年第2期;李殿元、李绍先:《杜甫悬案揭秘》,四川大学出版社1996年版;葛景春等:《杜甫与地域文化》,社会科学文献出版社2016年版;葛景春:《饭颍山到底在哪里?——关于李白〈戏赠杜甫〉写作时间和地点的臆测》,《杜甫研究学刊》2019年第2期。胡永杰:《杜甫陆浑庄即偃师尸乡土室(土娄庄)说质疑》,《新疆大学学报(哲学人文社会科学版)》2016年第6期。
③洪业指出:“在杜诗中,三个弟弟和一个妹妹常被饱含感情地提到。这些孩子无疑是杜闲和第二个妻子所生。然而,对于直至744年仍在世的这位继母,杜甫诗文中保持了完全的缄默。我推测,这种缄默相当雄辩地说明了我们诗人的童年、青年和成年初期都没有在家中度过。”见洪业著、曾祥波译:《杜甫:中国最伟大的诗人》,第21页。本文推断陆浑庄、土娄庄为杜甫在洛阳一带生活时的主要居处,与其说并不矛盾。
④详见洪业:《杜甫:中国最伟大的诗人》,第31页。
⑤杜甫天宝七载(748年)至九载(750年)间所作《奉寄河南韦尹丈人》云:“有客传河尹,逢人问孔融……尸乡馥土室,难说祝鸡翁。”他这时尚居住在土娄庄(即尸乡土室),距开元二十九年移居于此已10年上下。又在夔州

时所作《凭孟仓曹将书觅土娄旧庄》云：“平居丧乱后，不到洛阳岑。为历云山问，无辞荆棘深。”说自从安史之乱发生后就没有再回过土娄庄。说明安史之乱发生前，他回洛阳还曾居住在土娄庄。详见萧涤非主编：《杜甫全集校注》，第161页、5052页。⑥如王洙、王琪编定，裴煜补遗：《宋本杜工部集》卷十题下小字作“时归在南陆浑庄”；《王状元集百家注编年杜陵诗史》卷八《忆弟二首》题下作：“彦辅曰：时归在南六（陆）浑庄。”《分门集注杜工部诗》卷九“宋族”和《黄氏补千家注纪年杜工部诗史》卷十九皆作“洙曰：时归在南陆（六）浑庄”；《杜工部草堂诗笺》卷十四则直接作为诗题中一部分：“忆弟二首时归在陆浑庄。”《集千家注杜工部诗集》卷四作“公自注：时归南陆浑庄”。⑦胡永杰《杜甫“早充观国宾”当为开元十八、十九年前由太学获监举参加科考事考辨》中指出，杜甫14岁至19岁当有过在洛阳入太学的经历，见《杜甫研究学刊》2019年第4期。⑧关于宋之问的三处别业，详见胡永杰：《宋之问：别业与吏隐生活》，载《光明日报》2019年7月29日文学遗产版。⑨参见傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二《李颀》，中华书局1987年版，第354页；徐松撰，孟冬补正：《登科记考补正》卷八，北京燕山出版社2003年版，第322页。⑩参见傅璇琮：《唐代诗人丛考·李颀考》，中华书局1980年版，第95页。⑪乐史撰，王文楚等校点《太平寰宇记》卷三“河南道三·西京一·河南府·洛阳县”，中华书局2007年版，第52页。⑫参见岑仲勉：《唐人行第录》“刘八方平”条，上海古籍出版社1978年版，第156-157页。⑬“严城”有两个含义，一是指洛阳附近的城池之名，如《太平寰宇记》卷三“河南县”载：“故穀城，在县西北。古穀城即周所置，在穀水之东岸，西晋省并入河南，故有城存。北齐天保中，常山王演使裨将严略增筑以拒周，俗亦谓之严城。”《太平寰宇记》，中华书局2007年版，第49页。二是泛指戒备森严之城，如韦应物《观早朝》：“伐鼓通严城，车马溢广躔。煌煌列明烛，朝服照

华鲜。”《广陵行》：“海云助兵气，宝货益军饶。严城动寒角，晚骑踏霜桥。”参见孙望：《韦应物诗系集年校笺》，中华书局2002年版，第83页、71页。这两个含义都可以用来指洛阳城。

参考文献

- [1] 萧涤非主编. 杜甫全集校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 2014.
- [2] 洪业. 杜甫: 中国最伟大的诗人[M]. 曾祥波, 译. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [3] 严耕望. 唐代交通图考[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [4] 刘昉等. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [5] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [6] 胡永杰. 论杜预、杜审言影响杜甫的唐代现实背景[J]. 杜甫研究学刊, 2019(1): 61-68.
- [7] 全唐文[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 全唐诗[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [9] 郁贤皓. 唐刺史考全编[M]. 合肥: 安徽大学出版社, 2000.
- [10] 孙钦善. 高适集校注: 修订本[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [11] 陶敏, 傅璇琮. 新编唐五代文学编年史: 初盛唐卷[M]. 沈阳: 辽海出版社, 2012.
- [12] 陶敏, 易淑琼. 宋之问集校注[M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [13] 陈铁民, 侯忠义. 岑参集校注: 修订版[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2019.
- [14] 王锡九. 李颀诗歌校注[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [15] 佟培基. 孟浩然诗集笺注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [16] 林宝, 撰. 岑仲勉, 校记. 郁贤皓, 陶敏, 整理. 孙望, 审定. 元和姓纂[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [17] 储仲君. 刘长卿诗编年笺注[M]. 北京: 中华书局, 1996.

On the Transfer of Du Fu's Residence in Luoyang and the Change of His Mentality

Hu Yongjie

Abstract: Du Fu's known residences in Luoyang were Luhun villa (陆浑庄) and Tulou villa (土娄庄). He lived mainly in Luhun villa at first, and moved to Tulou villa in about 29 years of Tang Kaiyuan. The direct cause of Du Fu's migration was the death of his father. But there was a deep reason behind it, that was the change of his mentality from pursuing seclusion to pursuing official career. In fact, it was not uncommon for Tang dynasty literati to set up two or more villa around Luoyang or Chang'an to meet the needs of reclusions or in office and seeking for office in different states and mentality. The transfer of Du Fu's residence was similar to that at that time.

Key words: Du Fu; Luhun villa; Tulou villa; residence transfer; change of mentality

[责任编辑/周舟]