

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2020年第3期(第8卷,总第45期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

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

编辑委员会

主 任 谷建全

委 员 (按姓氏笔画排序)

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

社 长 / 主 编 闫德亮

副 社 长 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·思想文化·

再论王船山伦理思想的世界意义 王泽应/5

中国传统政治伦理思想发展规律初探 李建华 牛 磊/13

·当代文化·

红色文化形象的受众认同与媒介传播研究 王艳红 秦宗财/21

短视频传播中华文化的影像话语创新 杜志红/27

·中原论坛·

“铜驼”象征与汉晋南迁的移民运动 王子今/33

儒家“四书”与中华家风 杨朝明/44

贾鲁河辨误 王 琳/51

·文明探源·

良渚文化原始民主制度崩溃原因蠡测 何 鸢/58

周代黄淮地区文化激荡与诸子思想的形成 金荣权/62

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

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2020年6月15日

目 录

·文献研究·

- 清华简《摄命》人物关系辨析 杜 勇/68
从商周“贞”字义的变化看早期中华信仰的成长 谢炳军/75

·文学与文化·

- 南北朝文学通述六题 顾 农/83
论《水浒传》“怒气”摹写之“乖错”情理 李桂奎/92

·河流文化·

- 清代早中期黄河决溢与治黄保漕的时空变迁述论 田 冰/101
明清运河区域的徽商及其社会活动研究 郑民德/108

·研究生论坛·

- “学”与孔子的话语体系建构 宋 宁/117
宋代植物崇拜中的神秘感应与神话传说 郭幼为/123

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

[期刊基本参数]CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 17 * 2020-06

国内订阅 全国各地邮局
国内发行 河南省邮政发行局
邮发代号 36-15
发行范围 国内外公开发行
广告发布 金市监广发变登字【2020】020号

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司
国外发行代号 BM9031
刊 号 ISSN 2095-5669
CN 41-1426/C
定 价 10.00 元

The Central Plains Culture Research

No. 3, 2020

Main Contents

On the World Significance of Wang Chuanshan's Ethics	Wang Zeying/5
The Preliminary Study on the Development Law of Chinese Traditional Political Ethical Thoughts	Li Jianhua and Niu Lei/13
Research on the Audience Identity and Media Communication of Red Cultural Image	Wang Yanhong and Qin Zongcai/21
Image Discourse Innovation of Short Video Spreading Chinese Culture	Du Zhihong/27
The Symbol of "Bronze Camel" and the Migration Movement From the North of Han and Jin Dynasties	Wang Zijin/33
Confucian "The Four Books" and Chinese Family Style	Yang Chaoming/44
On the Problems of Jialu River's Research	Wang Lin/51
Reasoning the Collapse of the Initial Democratic Politics of Liangzhu Culture	He Nu/58
The Agitation of Culture in the Huang-Huai Basin in Zhou Dynasty and the Formation of Various Thoughts	Jin Rongquan/62
Study on the Relationship between the Characters of <i>Sheming</i> in Tsinghua Bamboo-slips	Du Yong/68
On the Growth of Early Chinese Belief from the Change of the Meaning of Zhen (贞) in Shang and Zhou Dynasties	Xie Bingjun/75
The Study on the Literature in the Southern and Northern Dynasties	Gu Nong/83
On the "Misconduct" Emotional Reasoning of "Anger" in <i>Water Margin</i>	Li Guikui/92
On the Time-space Change of the Yellow River Flood and its Administration in the Early and Middle Qing Dynasty	Tian Bing/101
Research on Huizhou Merchants and Their Social Activities in the Canal Area of Ming and Qing Dynasties	Zheng Minde/108
"Learn" and Construction of Confucius' Discourse System	Song Ning/117
Mysterious Induction and Myth in Plant Worship in Song Dynasty	Guo Youwei/123



再论王船山伦理思想的世界意义^{*}

王泽应

摘 要:伦理思想的世界意义既具有引发世界范围内伦理思想更新或进步的功能,也可以在精神实质和价值建构上为后世提供不断认同和掘发的思想资源和核心理念。船山伦理思想的世界意义无疑属于后者。船山内心拥有“五百年后吾道大昌”的学术自信和伦理精神自信,这是建立在他“坐集千古之智”和“推故而别致其新”的学术总结基础之上的,也是与他洞观道德生活的真谛并着眼于应有的伦理文明建构密切联系在一起的。船山伦理思想既是人本主义伦理思想的集大成,亦是道义论伦理思想和功利论伦理思想的有机结合,还有着将“天理之大公”与“人欲之各得”辩证圆融的价值趋向性,而后者更彰显出我们今日置重的共建共享、共生共荣的伦理意蕴。

关键词:王船山;伦理思想;人本主义;共生共荣

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0005-08

人类伦理文明建立在许多伦理思想家创发性学术致思和理论建构基础之上,同时也是对其实际运用和不断检测的价值积淀和精神凝聚。在不同民族或国家的伦理思想发展史上,只有那些既具有独特精神风骨和价值内涵,同时又发现了某种具有普遍适用性和借鉴性的伦理思想,才有可能真正形成其世界意义。相当一批思想家基本局限于其所生活的时代和国度,对后世的影响除了在思想史的谱系内有所体现之外,很难对人类道德生活的现实化和理想化产生深度冲击和价值再造。但总有一些具有深刻哲学智慧和价值洞察力的伦理思想,可以与人类道德生活的实际需要和人类伦理文明的精神建构,发生最为直接的理论关联。在中国伦理思想史上,明末清初王船山的伦理思想于其在世时“声影不出林莽”,可在200年后却得

到了比较广泛的传播并产生了深远影响。近代以来,船山伦理思想在砥砺志气,陶铸人格,激励人们在救世与救心诸方面发挥了重要作用,并逐渐影响到国外,生发出超越时空的独特神韵和魅力。

一、船山伦理思想具有世界意义的理论界说

伦理思想的世界意义既具有引发世界范围内伦理思想更新或进步的功能,也可以在精神实质和价值建构上为后世提供不断认同和掘发的思想资源和核心理念。雅斯贝尔斯所言的“轴心时代”东西方圣哲大师们的伦理思想,成为具有世界意义的卓越建构。西方近代以文艺复兴、宗教改革和启蒙运动肇始的人本主义伦

收稿日期:2020-01-31

^{*}基金项目:教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“新形势下弘扬爱国主义精神重大理论和现实问题研究”(16JZD007)、湖南省哲学社会科学重大委托项目“船山学与湖湘文化的传承发展研究”(17WTA10)阶段性成果。

作者简介:王泽应,男,湖南师范大学道德文化研究中心教授、博士生导师、中国特色社会主义道德文化协同创新中心首席专家(湖南长沙 410081),主要从事中国马克思主义伦理思想、中国伦理思想史和经济伦理学研究。

理思想、功利主义伦理思想和道义论伦理思想,不仅培育了资本主义的伦理精神,而且也借助全球化、市场化和通讯技术的改善获得了世界范围的传播,一定程度上彰显出世界意义的特质。就中国伦理思想的世界意义而言,除了雅斯贝尔斯在言及“轴心时代”的孔子、老子、墨子等圣贤的思想建构及其世界传播与影响外,宋明时期的新儒学如朱熹、阳明等思想,因其自身独特的精神特质,也获得了在儒学文化圈的有效传播与世界影响。而明清之际王船山伦理思想的世界意义,既与其“别开生面”的思想建构密切相关,更与其经历几百年后的汰选、掘发不无关系,更与人类伦理文明发展趋势高度契合。这种内在的关联确证着船山伦理思想具有跨越时空的独特学术价值和文化魅力,也印证着船山本人“吾书二百年后始显”^①、“五百年后吾道大昌”^②的自我预言。

船山伦理思想可谓具有集思想建构与价值传播,特别是为后世提供融可掘发性因素于一体的独特价值与意义。从某种意义上说,它是一种已开发同时又开发得最为不够,且具有极大可待开发价值的范例或文本。与船山大体同时代的英国哲学家如弗兰西斯·培根、霍布斯,法国哲学家笛卡尔、帕斯卡尔,德国哲学家莱布尼兹,荷兰哲学家斯宾诺莎,大都提出了颇具世界意义的伦理思想。比较而言,船山伦理思想无论是在思想本身的体系性,亦或观点的深刻性、超迈性,都要高出很多。就船山伦理思想的博大精深和理趣甚深而言,堪比康德或黑格尔。就其伦理思想的启蒙意义和人民性而言,亦可与法国启蒙思想家卢梭、狄德罗、爱尔维修相媲美。就其伦理思想的人本性和主体性而言,似乎可与英国近代格林、布拉德雷的“自我实现论”竞雄。正因为如此,杨昌济在《论语类钞》,侯外庐在《船山学案》中均对其有较高评价。从人类伦理思想发展史的个体层面而言,像船山这样主张既超越功利论的不足又超越道义论的局限,既超越群体主义或整体主义的弊端又超越个体主义或个人主义的孤陋,只有马克思主义伦理思想方能胜乎其上。从某种意义上说,船山伦理思想是马克思主义伦理思想产生之前,最接近马克思主义伦理思想精神实质

的伦理思想类型或范式。

二、船山伦理思想具有世界意义的价值确证

船山伦理思想的世界意义既源于世界伦理文化的深刻需要,又源于船山伦理思想的独特建树,这种建树有着既顺应人类道德文明发展进步的潮流,亦能够引领这种潮流,从而使其世界意义亦如船山本人所深切感知和把握到的“五百年后,吾道大昌”的精神自信和价值远瞻。船山伦理思想是中国明清之际“横空出世”的一座精神高峰,有着“汉宋诸儒齐退听”的超拔伟岸之处。就其大者而言,船山伦理思想具有世界意义之处,主要体现在以下几方面:

(一)贵我的道德主体性和依人建极的人本主义伦理思想

船山反对“无我论”并提出了“贵我论”,坚持认为自我是道德的主体和依托,“我者,大公之理所凝也”^{[1]内篇,418}。如果道德生活没有了自我和自我道德主体性的支撑,那怎么可能去体认天理和发扬道义呢?须知,无论是体认天理亦或是弘扬道义,乃至珍生务义都必须建立在人的自我道德主体性的基础之上,舍弃了自我的道德主体性或主体的价值追求,又怎么可能有真正的伦理道德呢?“于居德之体而言无我,则义不立而道迷。”^{[1]内篇,418}在船山看来,无论是体认性之理亦或彰显性之德,都需要确立自我的主体地位和弘扬自我的主体性。“性之理者,吾性之理即天地万物之理,论其所自受,因天因物而仁义礼知浑然大公,不容以我之私也。性之德者,吾既得之于天而人道立,斯以统天而首出万物,论其所既受,既在我矣,惟当体之知能为不妄,而知仁勇之性情功效乎志以为撰,必实有我以受天地万物之归,无我则无所凝矣。”^{[1]内篇,418}就此而论,那些倡言“无我”的人其实就是在抽空道德的主体,进而使道德陷入一种无主体的泥潭,本质上不是弘道而是“贼道”。自我是道德生活的主人,自我意识是道德生活之所以能够开展的重要因素。没有了对“我”与道德生活的自觉认识和反思,人就很难真正自觉地体认并遵循道德。积极地体认自我是道德生活的

主人,并为之主动去遵行、创造道德,才能既促进道德生活的进步,又促进人自身的发展完善。人通过体认、弘扬道德既彰显道德的主体性,又促进人自身的道德化发展,使人由一种自在动物变成一种自为动物,由对道德的自发性发展到自觉性和自由性。人的自我的不断生成和发展,是同人弘扬自己的主体精神、自由精神和创造精神密切联系在一起的,本质上是人自己弘扬主体性、主体精神和创造精神的价值确证。人能够在弘扬自己道德主体性的同时,不断地自我修养、自我发展、自我完善,造就一个理想的道德自我。“自吾有生以至今日……则吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者,不远矣!”^{[1]外篇,434}船山的“我者天理大公之所凝也”,彰显了个体道德主体性和自为性,与亚里士多德和近代英国格林、布拉德雷的“自我实现论”,及康德的“意志自律”或“人为道德立法”,有着精神实质的一致性。

与“贵我论”相映成趣的是船山“依人建极”的思想。船山“依人建极”的人本主义思想,既体现在人与自然的关系之中,亦体现在人与道或德的关系之中。就人与自然的关系而言,人既是自然界的产儿,又是作用于自然界的灵性之物,实现“自然的人化”和“人化的自然”。人类在自己所开辟的天地之中,“存人道以配天地,保天心以立人极”,从而开始了人类自己的文明发展历史。就人与道或德的关系而言,船山认为,人是道德的主体而不是道德的客体。如果没有人,贯穿天地万物的“道”也就失去了自身的意义和价值。何况“道”功用的发挥还必须“以人为依”。船山还认为“天道不遗于禽兽,而人道则为人之独”,作为“人之独”的人道能够实现“以人道率天道”,从而弥补天道的不足。这是一种具有“破块启蒙”意义的人本主义伦理思想,与费尔巴哈的人本主义伦理思想相比,也丝毫不逊色,而且在“以人道率天道”的视域上有着高于费尔巴哈人本主义伦理思想的地方。

(二)“理欲合性”的人性论和“人欲之各得”的天理观

船山伦理思想具有世界意义的地方,还在于他对人性作出了颇具近代意义的理论界说,他不仅将人性视为“日生则日成”的“生之理

也”,提出了“继善成性”的理论命题。而且就人性的构成和内容,亦作出了既超越自然主义又超越德性主义的理论界说,认为人性是人的自然属性和道德属性的辩证结合。声色臭味之自然属性与仁义礼智之道德属性,都是健康的人所需要的。声色臭味之自然欲望能够满足人们的生存需求,具有“厚其生”的功能,仁义礼智信之道德属性能够满足人们的精神需求,具有“正其德”的功能,两者的结合形成健康丰富的人性。船山的“理欲合性说”是对宋儒“性二元论”的批判性超越和创造性发展,他不是将人的自然属性与道德属性截然对立起来,而是将其辩证统一起来,认识到两者的辩证统一才能形成健康的人性。船山的理欲合性不只是理欲两种属性的和合,而且蕴含着天理寓于人欲之中,人欲之中有天理等要义,即“私欲之中,天理所寓”,“故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也”^{[2]卷八,911}。离开人欲而去抽象地论说天理,乃是佛教“厌弃物则,而废人之大伦”的谬说淫词,本质上是对人之正当需要的否定,含有后来戴震所言的“以理杀人”。

在船山看来:“理尽则合人之欲,欲推即合天之理。于此可见:人欲之各得,即天理之大同;天理之大同,无人欲之或异。”^{[2]卷四,639}船山继承并发展了儒家“民为邦本,本固邦宁”的民本主义思想,提出了“人欲之各得,即天理之大同”^{[2]卷四,639}的命题,将“各得”的人欲纳入“天理之大同”的道义论谱系加以论证,从而极大地凸显了芸芸众生基本而正当的物质生活欲望,绝不是反天理或不道德的,极大地消解了“禁欲主义”伦理思想的合理性,同时又避免了类似西方文艺复兴时期“纵欲主义”伦理思想的偏颇和片面性。所谓“人欲之各得”其实就是每一个人的欲望都能得到正当的尊重和满足,都能各得其所。“人人之独得,即公也。”每一个人的欲望都能得到相应的满足,就是公道公义的实现,天下的公欲其实就是“人人之独得”的汇聚和实现。没有完全脱离“人人之独得”的所谓天下之公理。人们都有食色的欲望和对物质利益的需求,这是人们得以生存的基本要素。精神生活及其伦理道德都是建筑于此一基础之上的。“饮食男女,皆性也;理皆行乎其中也。”^{[3]362}真正的

伦理道德其实就是各种利益关系的协调,其本质要求就是实现利益的“各得其所”和“得其当得”。

(三)“生民之生死,公也”的价值设定和“古今之通义”的价值准则

船山伦理思想在价值设定和价值准则上,凸显了“生民之生死,公也”^{[4]卷十七,669}和“古今之通义”的价值内涵,而在“天下为公”的价值设定中又自然而正当地肯定了芸芸众生的生存权益和利益诉求,从而使得“公”成为一个既涵盖无数个人利益又保障个人利益的价值理念,避免了因凸显“公”而否定民众之“私”的公私对立论陷阱,也防范了那种一味地尊崇个人利益而忽略“生民之生死”的利己主义伦理观。船山伦理思想重“公私之辨”,主张“以天下论者,必循天下之公,天下非一姓之私也”^{[4]卷末,1177}。并提出了“公者重,私者轻”的价值命题,倡导人们自觉地维护公利、公道和公义,强调“不以一人疑天下,不以天下私一人”^{[5]519}。

但是,船山对公共利益的维护和强调,又有别于历史上的那种一味地否定个人正当利益的整体主义或国家主义,它是一种纳“生民之生死”于公共利益评价的民本主义,是一种关注和置重民生福祉的民生主义。船山之“公”,公在为民生利益论证和代言,公在彰显芸芸众生个人利益的合理性和正当性。它不同于西方近代个人主义和利己主义的地方,在于它不是在个人利益与他人利益之间确立一条鸿沟,也不是一味地将个人利益凌驾于或优越于他人利益之上,而是从聚合、兼顾和平等的意义上,凸显了个人利益的正当性和合理性。船山的“生民之生死”是同其“人欲之各得”密切联系在一起的,每个人的物质利益和欲望都需要得到尊重和满足。“各得”并不是只有我一个人的利益得到满足,而是大家都得到满足。这里蕴含了个人利益对他人利益的同等尊重和兼顾,在价值导向上既不是利己主义,也不是利他主义,而应该是一种“己他两利主义”或“共利主义”。

更有意义的是船山提出了“有一人之正义,有一时之大义,有古今之通义;轻重之衡,公私之辨,三者不可不察”^{[6]535}的思想观点,实质上提出了关于道义的价值层级论和价值序列论,这

就意味着“一人之正义”相对于“一时之大义”而言无疑是私的,而“一时之大义”则是公的,人们在价值判断和价值评价上应该肯定“一时之大义”而不是“一人之正义”。同理,相对于“古今之通义”而言,“一时之大义”又是私的,只有“古今之通义”才真正具有公共利益的整体性和长远性。如果我们把“一人之正义”看作一种底线伦理,那么“一时之大义”则是一种中线价值,“古今之通义”无疑是一种“终极价值”或“最高价值”。船山伦理思想,以“公天下”立论批评“孤秦”“陋宋”,认为民族与国家的根本利益和长远利益是高于“一人之正义”和“一时之大义”的“古今之通义”,并认为“古今之通义”是最高级的道义和至善,是每一个有良知的中国人必须而且应该去努力维护、拼死保卫和世代相传的根本的伦理大义。

(四)“珍生务义”的人生价值论和圣贤豪杰的人格理想

“贞生死以尽人道”是船山人生价值伦理的基本命题,也是其基本价值取向。船山认为:“天地之大德者生也,珍其德之生者人也。”^{[7]卷六,1034}“圣人者人之徒,人者生之徒。既已有是人矣,则不得不珍其生。生者,所以舒天地之气而不病于盈也。”^{[7]卷二,869}人的生命是大自然的杰作,人应该珍惜天所赋予人的生命,好好地活着并活出生命的意义和价值。但人又不能仅仅停留在“珍生”的层面上,因为人世间还有比生命更加珍贵的东西,这就是“义”。船山主张把珍生与务义结合起来,并认为这既是“合天德”亦是“尽人道”。“合天德者,健以存生之理;尽人道者,动以顺生之几。”^{[7]卷二,890}“存生之理”和“顺生之几”包涵了“珍生”与“务义”两方面的内容,此即是“生以载义生可贵,义以立生生可舍”^{[8]363}。

船山特别强调“人之所以异于禽兽”,即人的独特性。人之所以异于禽兽的地方就在于人有伦理道德和对道德价值的追求,认为君子是“自竭其才以尽人道之极致”的人物,亦即把讲道德发展到极致的人物。在船山看来,人之所以异于禽兽的地方,君子存之,则小人去之矣;不言小人而言庶民,害不在小人而在庶民也。小人之为禽兽,人得而诛之。庶民之为禽兽,不但不可胜诛,且无能知其为恶者,不但不知其为

恶,且乐得而称之,相与崇尚而不敢逾越。人是天地万物之灵,能够“健以存生之理”,“动以顺生之几”,在体天恤道中实现“竭天”“率天”“造天”进而新造自己的性命,并且认为“一介之士,莫不有造焉”,普通的百姓也能够率天造命,新造自己的生命、运程,并建构自己的意义世界和价值世界。

船山的理想人格既重建功立业、激浊扬清的豪杰,更重“立德立功立言”有机圆融的圣贤,并认为“圣人以《诗》教以荡涤其浊心,震其暮气,纳之于豪杰而后期之以圣贤,此救人道乱世之大权也”^{[9]479}。在一个人格沉沦的时代里,大多数庶民往往是“数米计薪,日以挫其志气,仰视天而不知其高,俯视地而不知其厚,虽觉如梦,虽视如盲,虽勤动四肢而心不灵”^{[9]479}的浑浑噩噩人士。这样的人格既无助于自我价值的实现,也严重妨碍了社会道德生活的进步。王船山主张拯救浑浑噩噩的世俗生灵,故此提出了豪杰的人生理想,并认为只有先成为豪杰,然后才能朝向圣贤。王船山强调圣贤与豪杰的统一,圣贤代表的是一种对儒家理念的坚定信仰、对儒家道德的率先垂范、对儒家文化的创业垂统的具有最高理想的人物,是立德、立功、立言合于一体的理想人格;而豪杰则体现为具有勇敢的气质、经世的能力、开拓的精神等特质的英雄人物。人们的道德生活,既需要豪杰,更需要圣贤,是一个超拔流俗而朝向“豪杰”进而向着“圣贤”目标不断前进的过程。

三、船山伦理思想世界意义的独特神韵和影响

船山伦理思想以立乎其大,研精于微和着眼于远,而自成一家之言,其对大道大德、大仁大义、大智大勇的精湛论述,凝聚成“尽人道而合天德”“贞生死以尽人道”和“以人建极”的人本主义传统,内化成“志道据德”“珍生务义”的尊道贵德主义传统,积淀为始终着眼于“天下为公”并以“古今之通义”为至上价值的道义主义传统,再辅之以继善成性、理欲合性、命受性生的人性论传统。“忠孝非以奉君亲,而但自践其身心之则”的实践伦理学传统,“六经责我开生

面,七尺从天乞活埋”的信念伦理传统,不仅已经在近代发生了极其重要的“破块启蒙”的作用,而且自会有某种跨越时空的独特神韵和价值魅力,必将对人类伦理文明的行稳致远发挥历久弥新的功能效用。

船山伦理思想“贵我”而重“人极”,将道德主体的自我建构及其以人为本,发展到一个新的阶段和水平。杨昌济视船山“我者德之主”的人本主义有着与近代英国格林、布拉德雷自我实现的伦理学暗合或具有精神一致的地方,以此来确证船山伦理思想的近代价值。杨昌济在其著作《论语类钞》中指出:“王船山曰:‘唯我为子故尽孝,唯我为臣故尽忠,忠孝非以奉君亲,而但自践其身心之则。’船山重个人之独立如此。”^{[10]253}认为王船山在《读通鉴论》中提出,为人子对父母尽的孝道,以及为人臣对君主尽的忠道,绝对不只是简单地尽义务,而是体现个体对认同道德法则的自觉践行,是出于个体内在精神自由和道德主体性的。从某种意义上说,船山的这一思想与康德将绝对命令内化为个人意志自律,有着异曲同工之妙。此即是说,任何客观的道德义务,如果没有主体自身的自觉体认和接纳,很难获得真正的道德价值。只有将道德义务内化于心灵的价值认同,并出于自觉的行为践行时,才有真正的道德意义。这是道德之为道德,而不同于宗教和法律的独特之处。正是基于这种认识,杨昌济从王船山重个人之独立性而发展出“贵我论”,并将其与“通今论”合而并论,此即他倡导的贵我通今之相互发明。杨昌济指出:“吾之所谓贵我者,乃谓各人宜自有主张之意。吾以为是则力持之,举世非之不可顾也;吾以为非则力避之,举世是之不敢阿也。必有独立之思想,始能有独立之人格。必国家中多如斯独立之人格,然后此国家对于世界可成为一独立之国家。”^{[11]246}只有我们每个人都能够培养独立之思想,养成独立之人格,才能造就独立之国家,进而推动形成主体性的道德生活。

船山伦理思想特别强调人性的健康生成与人欲的正当满足和实现,内涵身心健康和谐以及普世与共享等因素,较早地认识到了“人欲之各得”和“人欲之独得”之于天理道义的意义,凸

显了个人利益与他人利益相互尊重、相互结合的伦理必要性,有着超越近代英法的功利主义论和德国的道义论,并将其合理因素有机结合起来的精神特质。谭嗣同对船山的理欲合性说深表认同,强调没有人欲也就无法发现天理,因为天理寓于人欲之中,没有离开人欲而独立存在的纯粹的天理。船山的理欲观既反对禁欲主义或遏欲主义,又不主张纵欲主义,本质上是主张尊重每一个人都共有的基本欲望,或者说给正当的欲望以合理的尊重,同时对那些非共有的非基本欲望则主张予以必要的范导和节制。这样的欲望观恰恰是近代理性主义伦理观所崇尚和追求的。

船山伦理思想在义利观上既重义利之分,亦重义利之合,凸显出义利并重和以义制利的价值特质。诚如张立文先生指出:“船山希望融合自然的‘正德’与‘厚生’之间的关系,即义中寓利,利中含义;义不离利,利不离义,既说明利益的合道德性,又发明义利的和合性。其间他既主张以义制利,又反对以义灭利;既主张义利相兼,又反对重利轻义。倡导义利相辅相成,融突和合。”^{[12]367}船山的义利观不独对义利关系作出超越前人的深刻论述,更有意义的是区分了不同层级和类型的“义”和“利”,他将“义”区分为“一人之正义”“一时之大义”和“古今之通义”,并借助“公者重,私者轻”分析这三种不同层级“义”的伦理意义和价值,凸显“不以一人疑天下,不以天下私一人”价值导向的合理性。他将“利”区分为“生人之用”的共利和“人欲之私”的私利,主张尊重“生人之用”的共利,压制“人欲之私”的私利,亦即在利益的追求、满足和实现中,自觉地将个人利益与他人利益、社会公共利益有机地联系起来,抵制那种为了一己之私伤害他人利益、侵犯公共利益的行为。当王船山区分利的不同类型时,虽然使用的是中国传统的语言,但是就其精神实质而言,与法国唯物主义者爱尔维修区分“自爱”与“自私自利的爱”有着惊人的相似之处。萧萐父、许苏民认为:“讲清了合理的‘自利’与‘滞于行质’而‘攻取相役’的自私自利的区别,是王夫之的一个重要思想贡献。”^{[13]357}萧萐父、许苏民还认为,就船山“生以载义生可贵,义以立生生可舍”而言,堪比

康德“为道义而道义”的道义论,“而在另一方面,当他强调义利统一、‘利于一己’归根结底对自己‘不利’的观点时,也是合理的和正确的,又颇接近于18世纪法国启蒙学者爱尔维修等人的观点”^{[13]360}。整体上看,船山的义利观含有超越近代功利论和道义论对立藩篱,又将其合理思想因素有机统一,这是船山义利学说之所以具有世界意义的价值所在,也彰显了船山义利学说的高明性和超越性。

船山伦理思想十分重视正确价值观的引领及操守、气节的拱立,有着将志道据德与居仁由义结合起来,既推崇豪杰又渴慕圣贤的理想人格论特质。这是一种既立足于现有又改造现有和超越现有的人生伦理学和价值伦理学。杨昌济从船山伦理思想中受到很大启发,总结出人应该是有理想、气节和人格的社会动物。人既需要英雄豪杰的精神气质和建功立业的禀赋,也需要朝向德功言合一的圣贤精神和圆满人格。青年毛泽东在湖南第一师范学校求学期间,曾受老师杨昌济先生的影响,对船山思想颇感兴趣,他在《讲堂录》中写道:“王船山:有豪杰而不圣贤者,未有圣贤而不豪杰者也。圣贤、德业俱全者;豪杰,歉于品德,而有大功大名者。”^{[14]589}毛泽东记录了杨昌济老师对王船山“圣贤—豪杰”型人格的论述,同时还对之作出了自己的思考和判断,凸显了自己的理想人格。

船山伦理思想的影响经历了由湖南到全国,进而再到全世界的过程。近代湖南之所以能够在全国范围内掀起一波又一波救亡图存的运动,成为“革命摇篮”和“伟人故里”,是同其发现船山、研读船山,特别是弘扬船山伦理精神,密切联系在一起的。立志于“改造中国与世界”的近现代湖湘仁人志士,不仅活化了船山伦理思想,而且也使探索救国救民真理获得了本土资源的支持和依托,进而使近代湖南成为中国新思想孕育的热土、新伦理激荡的中心。郭嵩焘在《船山祠碑记》中论及建立船山祠的目的时说:“将使吾楚之士知有先生之学,求其书读之,以推知诸儒得失,而于斯道盛衰之由,国家治乱之故,皆能默契于心,又将有人光大先生之业。”^{[15]1}郭嵩焘在长沙创办“思贤讲舍”,以屈原、周敦颐、王夫之、曾国藩为湖南精神的总代表,其中

王夫之地位最尊。维新志士谭嗣同有言：“五百年以来学者，真通天人之故者，船山一人而已。”^[16]又说，“衡阳王子，可谓大雅宏达者矣，而其言曰：君子之立论，有不必要相通而各自成一道。”^③其《论艺绝句》诗曰：“千年暗室任喧阗，汪魏龚王始是才。万物昭苏天地曙，要凭南岳一声雷。”汪魏龚王指江都汪中、邵阳魏源、仁和龚自珍、湘潭王闿运，他们都是近代开风气的优秀人才。谭嗣同认为，如果要使中国思想文化的天地曙光再现万物复苏，那就要靠像王船山这样的南岳春雷去唤醒。谭嗣同在“南岳一声雷”下自注曰：“国朝衡阳王子，膺五百年之运，发斯道之光，出其绪余，犹当空绝千古。”^{[16]77}青年毛泽东在湖南第一师范学校求学期间，受其师杨昌济先生影响，多次到船山学社去听讲座，并在《讲堂录》中抄有多处王船山语录。湖南第一师范学校毕业后，毛泽东一度居住在船山学社，并利用船山学社创办湖南自修大学，为湖南培养了一批志在“改造中国与世界”的共产主义战士。

近代以来，船山伦理思想不只在湖南，而且在全国都发生了普遍而深远的影响。梁启超指出，王船山的理欲观“可谓发宋元以来所未发，后此戴震学说实由兹演出”^{[17]735}。辛亥革命时期，章太炎受船山伦理思想影响甚深，他在《说林上》指出：“明季之遗老，惟王而农为最清。……其志不就，则推迹百王之制，以待后圣，其材高矣。”^{[18]116}不仅推崇王船山的民族气节和豪杰精神，而且将王船山《黄书》视为中华民族复兴之精神源泉。一个民族如果不能自固族类，是没有资格谈什么仁义道德的。熊十力自述少年在“身心无主，不得安稳”的彷徨之际“乃忽读王船山遗书，得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一诚而无幻；即幽即明，本一贯而何断？天在人，不遗人以同天；道在我，赖有我以凝道。斯乃衡阳之宝筏、洙泗之薪传也”^{[19]7}。船山“道在我，赖有我以凝道”既凸显了我对于“道”的主体担当和价值自觉，也强化了个体生命因弘道而具有的责任伦理和信念伦理之意义，这些使年少的熊十力深觉人生应有的价值和生命的神圣担当。当一个人将自己与弘道的事业联系起来的时候，其实就是在建构自己安身立命的精神家园，个体的生命因此更具有率天载义、

体天恤道的价值意义。熊十力概括船山其学“尊生以箴寂灭，明有以反空无，主动以起颓废，率性以一情欲，论益恢宏，浸与西洋思想接近矣”^{[20]83-84}，可谓确当之论。钱穆曾经指出：“船山言欲不可遏，故非主纵欲也……盖欲之不可纵，一犹乎其不可遏。惟真知乎性天之道者，则无所谓纵，亦无所谓遏矣。”^{[21]120-121}船山的理欲观既不主张遏欲或禁欲，亦不主张纵欲，而是主张导欲和节欲，亦既尊重和满足正当的欲望或各得的欲望，又对那些非正当的欲望予以必要的范导和节制，使其在天理的范围活动并接受其宰制与规约。

船山伦理思想，不仅在湖南，在全中国范围内产生了越来越显著的影响，而且在世界范围内正在产生并且必将产生越来越重要的影响。德国学者卫尔赫勒的《王夫之思想中的国家与精英》（1968年版），英国学者麦穆伦的《热诚的实在论者：王夫之生平以及政治思想导引》（1992年版），前苏联学者布罗夫的《17世纪中国思想家王船山的世界观》（1976年版），美国学者布莱克的《王夫之哲学思想中的人与自然》（1989年版）和布拉索文的《理学家的生态人文主义：对王夫之的新诠》（2017年版），法国学者谢和耐的《物之理：论王夫之哲学》（2005年版），日本学者松野敏之的《王夫之思想研究》（2010年版），韩国学者金容沃的《王夫之哲学》（1982年在美国印第安纳大学完成的博士论文）等，以及其他学者发表的关于船山哲学思想和伦理思想的学术论文，如美国加州州立大学哲学系主任刘纪璐教授的《王夫之的道德情感论对当代哲学的启示》（《2019年中国（衡阳）王船山诞辰400周年国际学术研讨会论文集》），日本久和山口的《存在から倫理へ——王夫之「尚書引義」の哲学》，（《东方学》1979年第1期），都在某种程度上推进了船山哲学思想和伦理思想在世界各地的传播和研究。特别是随着中国在经济文化等方面崛起进程的加快，船山的思想可作为中华民族伟大复兴的重要思想资源受到重视，成为世界研究中国哲学伦理思想的窗口和再造人类文明的重要因素。（本文题目为“再论”者，基于笔者1992年在“王船山逝世300周年衡阳国际学术研讨会”上的发言《论王船山伦理思想的

世界意义》。时至今日笔者作“再论”，以期在基础上更进一步推进。是否有所超越，请求诸位方家教正。）

注释

①欧阳兆熊撰《王船山先生轶事》有言：船山先生为宋以后儒者之冠，同时如顾亭林、黄梨洲均弗能及……先生尝言吾书二百年后始显，令子孙藏弃甚谨。参阅欧阳兆熊、金安清：《水窗春呓》卷上“王船山先生轶事”，北京：中华书局1984年版，第10页。②刘人熙有诗：衡阳王子真天人，遗书万卷妙入神。自诡五百生名世，可有三千拜后尘。并在诗后注曰：王子同县人朱进士松云，述王子之言曰：五百年后，吾道大昌。参阅周寅宾编：《刘人熙集》，长沙：湖南人民出版社2009年版，第18页。③参阅《船山全书》第16册，长沙：岳麓书社版，第726页。

参考文献

- [1]王夫之.思问录[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011.
- [2]王夫之.读四书大全说[M]//船山全书：第6册.长沙：岳麓书社，2011.
- [3]王夫之.张子正蒙注：卷九[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011.
- [4]王夫之.读通鉴论：卷十七[M]//船山全书：第10册.长沙：岳麓书社，2011.
- [5]王夫之.黄书宰制[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011.
- [6]王夫之.读通鉴论：卷十四[M]//船山全书：第10册.长沙：岳麓书社，2011.

- [7]王夫之.周易外传[M]//船山全书：第1册.长沙：岳麓书社，2011.
- [8]王夫之.尚书引义：卷五[M]//船山全书：第2册.长沙：岳麓书社，2011.
- [9]王夫之.俟解[M]//船山全书：第12册.长沙：岳麓书社，2011.
- [10]杨昌济.论语类钞[M]//杨昌济文集（一）.长沙：湖南教育出版社，2008.
- [11]杨昌济.告学生[M]//杨昌济文集（一）.长沙：湖南教育出版社，2008.
- [12]张立文.正学与开新：王船山哲学思想[M].北京：人民出版社，2001.
- [13]萧蓬父，许苏民.王夫之评传[M].南京：南京大学出版社，2011.
- [14]毛泽东.讲堂录[M]//毛泽东早期文稿.长沙：湖南人民出版社，1990.
- [15]郭嵩焘.船山祠碑记[M]//养知书屋诗文集：卷二十五，台北：文海出版社，1968.
- [16]谭嗣同.仁学[M]//谭嗣同全集.北京：中华书局，1981.
- [17]梁启超.清代学术概论[M]//船山全书：第16册.长沙：岳麓书社，2011.
- [18]章太炎.说林上[M]//章太炎全集·太炎文录初编.上海：上海人民出版社，2014.
- [19]熊十力.船山学自记[M]//萧蓬父主编.熊十力全集：第一卷.武汉：湖北教育出版社，2001.
- [20]熊十力.十力语要[M].上海书店出版社，2009.
- [21]钱穆.中国近三百年学术史（一）[M].北京：九州出版社，2011.

On the World Significance of Wang Chuanshan's Ethics

Wang Zeying

Abstract: The global significance of ethical thoughts not only has the functional utility of realizing or directly triggering the updating or progress of ethical thoughts around the world, but also can have the spiritual resources and core concepts of the spiritual essence and value construction that are continuously recognized and excavated by future generations. The world significance of Chuanshan's ethical thought undoubtedly belongs to the latter. Chuanshan's inner self-confidence in academic and ethical spirit is based on his Innovation from old knowledge of academic summary, as well as his insight into the essence of moral life and his focus on the construction of ethical civilization. Chuanshan's ethical thought is not only the integration of humanistic ethical thought, but also the organic combination of moral ethics and utilitarian ethical thought, as well as the value tropism of dialectical integration of the "principles of heaven" and "the gain of human desire". The latter also shows the ethical connotation of co-existence, symbiotic and common prosperity with our emphasis today.

Key words: Wang Chuanshan; ethics; humanism; symbiotic and common prosperity

[责任编辑/李 齐]



中国传统政治伦理思想发展规律初探*

李建华 牛 磊

摘 要:中国传统政治伦理思想的发展是一个多因素交织在一起的复杂历史过程,但这并不意味着没有规律可循,相反其表现出诸多规律性特征。第一,鉴于思想与社会生活构成互动,中国传统政治伦理思想的发展与中国社会历史的发展几乎是同步的;第二,中国传统政治伦理思想在整个传统思想文化演进过程中呈现为某种优势,其原因在于中国传统文化本质上是伦理文化,而伦理文化中政治伦理文化又占主导地位;第三,中国传统政治伦理思想虽以正统思想为主导,但也表现出官方与民间协同发展的特点;第四,中国传统政治伦理思想并非是“一家之言”的结晶,而是众多思想碰撞的结果,在“百家争鸣”中实现创新性的发展;第五,中国传统政治伦理思想虽然以儒家思想为主体,但在历次文化大碰撞、大变革中实现了开放式发展,特别是在进入近代以后与西方政治伦理思想实现了一定程度的“合流”。

关键词:政治伦理思想;基本规律;伦理文化

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0013-08

中国政治伦理思想的发展历史错综复杂,但纵观数千年来政治伦理思想的萌芽、发展与变迁,不难发现他们彼此之间并非孤立存在、更非杂乱无章,而是呈现出一定的发展规律。当然对这种规律性的把握难免会有“以偏概全”和“先入为主”之嫌,但从中国政治伦理思想发展中找到规律,并汲取有益于国家治理的思想资源,就具有十分重要的意义。

一、中国传统政治伦理思想与社会历史同步发展

自先秦以来,我国伦理学家进行理论研究的目的是往往不是为了追求书斋式的学问,而是寄希望在国家和政治的层面施展抱负,这才有了子夏“仕而优则学、学而优则仕”的名言^{[1]458}。

这也决定了我国的政治伦理思想往往服务于政治发展的现实需要,其表现出与社会历史基本同步的发展特征。这一点在汉代政治体制的变革中表现得尤为突出。公元前202年,刘邦在垓下之战击败项羽,建立了汉王朝。传统史学观点往往认为汉承秦制,但事实上,汉初的很多政治制度安排与秦朝相比差别甚大。如在中央和地方的关系问题上,秦始皇认为夏商周三代以来的分封和世袭制度随着时间的流逝已经失去了拱卫中央的作用。基于此秦朝废除了三代以来的分封制,全面推行由君主任免和中央直接控制的郡县制。然而,刘邦统一天下之后却没有沿袭秦朝的郡县制,而是采取了郡国并行的混合体制。这里面深层次的原因在于形势所迫。刘邦为了击败实力强大的项羽,不得不联合其他诸侯王,甚至不惜用列土封疆的手段来

收稿日期:2020-02-24

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA103)阶段性成果。

作者简介:李建华,男,浙江师范大学马克思主义学院教授(浙江金华 321004),主要从事伦理学、政治哲学研究。牛磊,男,中共湖南省委党校公共管理学部副教授(湖南长沙 410006),主要从事政治学、伦理学研究。

牵制项羽。公元前202年,刘邦在六大诸侯王的拥戴下登基为帝。这些诸侯王不但占据了函谷关以东的广大土地,而且拥有对属地的行政管理权、金属开采权、赋税征收权和军事指挥权,享有高度自治权。此时汉帝国的体制更像一个松散的邦联。这些都给帝国的稳定造成了极大的隐患。尽管在后来的平叛战争中,所有异性诸侯王均被消灭或者撤销。然而,接下来刘邦并没有把王国的土地变成郡县,而是将自己的兄弟和子侄派往各地为王,先后分封了九位同姓诸侯王,用以拱卫中央政权。为了保障这一体制的长期运行,刘邦与大臣杀白马歃血盟誓“非刘氏而王,天下共击之”。但好景不长,汉文帝三年(公元前177年)和六年(公元前174年)分别发生了济北王刘兴居和淮南王刘长的谋反事件,汉文帝面对的严峻形势与当初的刘邦颇为类似。为了缓解和消除帝国面临的巨大危机,梁怀王太傅贾谊呈上了自己关于解决这个问题的见解,这便是著名的《治安策》。透过歌舞升平的表象,贾谊看到了帝国潜藏三类巨大危机:“臣窃惟事势,可为痛哭者一,可为流涕者二,可为长太息者六。”其中首当其冲“可为痛哭者”指的就是诸侯王尾大不掉的问题。贾谊认为强大的诸侯王的存在从根本上破坏了君尊臣卑的伦理纲常,无疑会造成国家的混乱。要从根本上解决问题,必须要削弱诸侯王的实力,即通过“众建诸侯而少其力”的方式,削弱诸侯王的实力,才能够明确君臣之礼^{[2] 123}。遗憾的是,当时汉朝中央政权所直接管辖的区域,不管是土地、人口还是财富,都无法与众诸侯王相提并论,为了尽快恢复国家元气,同时也为了避免再次发生叛乱,汉文帝并没有采纳贾谊的建议。在国力逐渐恢复的基础上,汉文帝借助齐王刘则死后无子的有利时机,重封齐王和淮南王,将齐国一分为六、淮南一分为三,正式拉开了削藩大幕。

武帝元朔二年(公元前127年),官拜中大夫的主父偃沿着贾谊和晁错的削藩路线,第三次提出了削藩建议。在贾谊“众建诸侯而少其力”的基础上主父偃提出了“推恩令”,即诸侯王除了由嫡长子继承王位之外,可以推“私恩”,将封国的土地分给其他的子弟为列侯。按照汉制,

列侯的封国隶属于郡,与县相当。与晁错强硬的削藩主张相比,主父偃的主张实现了王国小宗成员的利益均沾,诸侯国将会从削藩的阻力变成有效的推动力。果然诏令一下,诸侯王纷纷奏请分国封子弟。这一政策不仅使诸侯国的土地和实力大大缩小,国力大减,而且获得了诸侯王的普遍拥护。至此,困扰汉王朝一百余年的诸侯王尾大不掉的问题被彻底根除。从贾谊的“众建诸侯而少其力”,到晁错的“削亦反、不削亦反”,再到主父偃的“推恩令”,终于使得汉朝的政治管理体制从汉初弱中央、强地方的郡国并行体制,一步步回到了秦始皇时期溥天之下莫非王土的中央集权体制。使得君臣之间的伦理关系重新得以整理,以君主为根本与核心的伦理纲常重新得到确认。在此之前,尤其是刘邦时期的汉初政治体制,某种程度上类似于夏商西周时期,天子只是天下诸侯承认的共主,本身直接统治的土地是很有限的,并不具有管理诸侯国的权力,仅仅是在诸侯王国世代继承的时候给予合法性的确认。随着推恩令的实施,董仲舒提出的“大一统”思想主张终于经由主父偃的建议变成现实,并成为历朝历代秉承的基本原则,影响深远。司马迁在著述《史记》的时候就受到了大一统观念的影响,其撰写五帝本纪的时候,在确切史料缺乏而导致五帝之间血缘关系存疑的情况下,将颡顓、帝喾、尧、舜描写成了黄帝的后裔,进而将汉武帝之前中国两千多年的历史变成了统一的黄帝世系,也是对华夏文明正统性地位的佐证。不管后现代史学的“史为文也”的主张,还是观念史研究的“可超越”意识,都无法否定思想研究的基本规律和史学研究的基本立场,即思想与社会的互动发展。

二、中国传统政治伦理思想在 思想文化演进中优势发展

如果说中国思想文化传统的核心是伦理主义,而政治的伦理化与伦理的政治化又使伦理与政治始终纠缠在一起,那么政治伦理思想在中国思想的演进过程的优势发展就成为一种必然。早在上古时期,具有人格化的“天”成了人类社会一切道德的最终来源。“天子”是上天派

来管理人间的统治者。因此天子统治民众的合法性来源不在于民众,而在于上天的意志。正因如此,面对“天子”的统治,民众便只有同意的权力,而没有反对的权力。人的命运都是上天提前安排好的,诚如子夏在《论语》所指出的那样,“死生有命,富贵在天”^{[1]286}。尽管孟子在民众权利方面进了一大步,提出了“民为贵、社稷次之、君为轻”以及“民为邦本、本固邦宁”的重要民本思想^{[3]288}。但不论是孔子倡导的“仁”还是孟子的民本思想,本质上依然是利用神秘主义中人格化的“天”来服务于君主的统治需要。然而,作为先秦儒家最后一位代表人物的荀子,却在当时科技水平与人类认知非常有限的情况下,公然指出所谓天道不过是统治者的“文饰”而已。在《荀子·天论》篇中,荀子将观察的对象从道德个体、国家政权上升到了抽象的天道,“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶”^{[4]109}。无情地戳穿了统治者利用民众迷信上天来编造自身统治合法性的谎言。作为唯物主义思想家,荀子对那个时代诸侯利用自然现象装神弄鬼的事情进行了批判,揭露了政治虚伪的一面:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”^{[4]268-269}因此,君主要保有天下就必须让国家安定而非动乱,要实现国家安定就必须要有真正的功绩,真正的功绩就要在“明于天人之分”的基础上“制天命而用之”。尽管汉武帝时期董仲舒在改造传统儒学思想的时候为了维护大一统的局面而摒弃了荀子的重要思想。不过,作为先秦时期唯物主义思想的首倡者,荀子的政治伦理观直接影响了汉代王充等人的天命观,开启了中国古代唯物主义的政治伦理思想的先河。

公元前221年秦始皇一统天下后制定了一整套的礼仪规章制度来确定朝廷君臣之间的伦理原则和行为规范。这一全新的政治伦理规范完全不同于上古三代以分封制和血缘关系为基础的宗法制度,而是历史上第一次明确了君主至高无上的地位。然而,布衣出身的刘邦由于认知水平的原因,对秦以来的伦理规范并不认

同。《史记》记载,早在刘邦南征北战时期,身边的儒士陆贾常常在其面前引述《论语》《尚书》等古代典籍来说明治国之道。刘邦呵斥他说:“乃公居马上而得之,安事《诗》《书》?”陆贾反唇相讥道:“居马上得之,宁可以马上治之乎?”^{[5]114}于是,刘邦让他总结秦亡汉兴的经验和历史上治乱的缘故。他便写下了《新语》十二篇,讨论“行仁义、法先圣”的道理,使得刘邦不得不称善。汉朝建立后,由于刘邦和身边的谋士、将军等人大多出身微末小吏乃至屠狗之辈,所以对朝廷礼仪几乎一无所知。据《资治通鉴》的记载,群臣饮酒争功,醉,或妄呼,拔剑击柱,帝益厌之^{[6]94}。秦代建立的君臣之礼荡然无存。

面对君不君臣不臣的乱象,汉初著名的儒士叔孙通向刘邦建议,必须要通过儒家的礼仪规范重新确立朝堂的行为规范,避免乱象继续下去。他认为:“夫儒者难与进取,可与守成。臣愿征鲁诸生,与臣弟子共起朝仪。”面对刘邦的疑虑,叔孙通指出:“五帝异乐,三王不同礼,礼者,因时世、人情为之节文者也。臣愿颇采古礼,与秦仪杂就之。”^{[6]98-99}从中不难看出叔孙通观点的可贵之处。一方面,每一个时代的伦理规范随着时代的变迁是不同的;另一方面,礼仪规范是为了时代和人情存在和发展的需要,而非本末倒置,为了礼而礼。因此,汉朝的礼仪规范要从自身的需要入手,并非单纯的恢复上古时期的礼制,而是采取博采众长的方针,将上古时期与秦代的礼仪规范进行有针对性的改造。于是刘邦命叔孙通征召了山东地区的诸生三十余人开始起草朝廷礼仪。在叔孙通的努力下,只见朝堂肃穆,群臣俯首。刘邦看到此景,不由得感慨:“吾乃今日知为皇帝之贵也。”^{[6]101}自此之后,秦汉奠定的礼制规范成为之后两千多年中国历朝历代奉行的基本行为规范。因此,中国传统政治伦理思想之所以获得优势发展的地位,一方面源于政治伦理的“实用理性”,另一方面得益于历代统治者的重视,哪怕是带有欺骗性的。

三、中国传统政治伦理思想在官方与民间中协同发展

不同于西方国家以性恶论和原罪论为基础

的基督教文化传统,中国传统政治伦理的起源则是基于性善论的儒家思想。早在上古时期,以德配天、敬天保民便成为中国政治伦理的根本原则,上至天子、下至微末小吏无不遵循。《尚书·夏书·五子之歌》有云:“皇祖有训,民可近,不可下。民惟邦本,本固邦宁。”^{[7]78}这是当时讽刺夏启之子太康不务朝政而被放逐,但正是这样的政治事件更能充分体现出传统政治伦理的取向,就是说当时已经形成民众百姓是国家之基、社稷之本的政治伦理理念。可见,早在上古的理念中,用来协调君臣之间、官吏与民众之间的政治伦理规范就已经显现出了官方与民间协同发展的特点。虽然天是一切道德的来源,天道是统治者要遵循的根本原则。但是人道是实现和遵循天道的重要前提和基础。到了春秋时期,人道隶属于天道的认知和顺序发生了重大变化。诚如《左传》所述:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”天道尽管是根本原则,但是却远离人间甚至缥缈不可捉摸;人道却存在于身边的社会人事之中,可以就近掌握。而对于人所难及的事物,又如何能知道呢?因此,在春秋之后,人道便成为了印证统治者是否遵循天道的重要证据。换言之,人道在某种程度上成为了天道的决定因素,由此伦理道德更加使民众受益。先秦时期,尽管法家依靠着相关思想短时期内便可实现富国强兵,其代表人物管仲、李悝、商鞅等人纷纷在列国出将入相,大获成功。不过,在战国晚期荀子的著作中,处处碰壁、周游列国几乎一无所获的儒家却被其列入了“显学”的范畴。这充分说明,先秦各诸侯国的君主尽管大多信奉法家思想,但都意识到儒家倡导的以民为本的政治伦理思想的重要性。只有民众和统治者上下一心,才能够为国家创造更多的粮食、布帛以及其他财富,才能够为国家提供更多的军队。

儒家思想由民间思想成为官方思想,进而成为两千多年政治伦理的主导思想,也印证了官方与民间协同发展的思想轨迹。儒家创始人孔子将我国政治伦理的最终目标憧憬为一个理想境界:天下大同。其将这一理想境界描述为“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废疾者皆有所

养”^{[8]142}。而实现天下大同的关键,在于统治者要能够“选贤与能,讲信修睦”。在孔子看来,统治者能否取信于民,是国家政治的根本所在。在孔子“仁”的基础上,孟子明确提出了统治者应当推行“仁政”的观点,从而提高了民众在国家政治中的地位和作用,并进一步提高了统治者的道德义务:“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷,则变置。”^{[3]288}刘邦立国之后,尽管主要采纳了无为而治的道家思想,但其目的依然是为了休养生息,尽量减少人民的各项负担,进而逐步恢复国力、巩固统治。在这点上,道家与儒家思想的目标是一致的。汉文帝时期,倡导统治者通过加强自身的道德修养来实现以德治国的儒家思想逐步得到了官方的认可。根据一些学者的考据^{[9]173},官拜长沙王太傅、多次被汉文帝召见的贾谊,从官方的角度率先阐述了官吏为民服务的利害关系,“故夫民者,虽愚也,明上选吏焉,必使民与焉。故士民誉之,则明上察之,见归而举之。故民苦之,则明上察之,见非而去之。故王者取吏不妄,必使民唱,然后和之”(《新书·大政下》)。这是贾谊的一个创举,也是传统政治伦理的一个进步,用十分直截了当的表达方式,深刻阐述了“官”与“民”之间的辩证关系,把“王”对于民众的依赖扩展到国、君、吏对民的思想依赖。到了汉武帝时期,尽管出于实现大一统的政治需要,在对先秦传统儒家思想的改造中更多强调三纲五常、借以推崇汉武帝至高无上的地位,但依然保留了孔孟倡导的关于统治者进行道德修养的很多内容。

贞观后期面对四海升平的局面,唐太宗开始大兴土木,名臣魏征上疏劝谏其要居安思危,这就是著名的《谏太宗十思疏》。文中指出:“臣闻求木之长者,必固其根本;欲流之远者,必浚其泉源;思国之安者,必积其德义。源不深而岂望流之远,根不固而何求木之长。德不厚而思国之治,臣虽下愚,知其不可,而况于明哲乎!”^[10]魏征认为,统治者对民众实施的仁政,和树木的根本以及泉水的源头一样重要。北宋中期大儒张载,在汉唐政治伦理思想的基础上,对统治者的道德义务提出了自己的观点,被近代哲学家冯

友兰总结为“横渠四句”：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”对儒学所代表的官方伦理思想而言，宋代包括二程和张载在内的北宋五子，以及南宋朱熹，则把汉唐以来的儒学拓展提升到一个全新的阶段。张载所谓的“为万世开太平”，所表达的是先儒也是宋儒的永恒政治理想，民胞物与，全体归仁，让困惑无明的现代人重新回归率性诚明的人类精神家园。横渠四句也成为宋元以来历代士人不论为官还是为学所遵循的重要政治伦理价值观。所以，中国政治伦理思想总是在“官人”与“仕人”之间互动中得以发展。

四、中国传统政治伦理思想在思想争鸣中创新发展

思想只有在争鸣中创新，也只有在创新中才能发展。纵观我国数千年的发展史，春秋战国时期可以说是中国政治伦理思想最集中、最丰富、论战最激烈的时期，同时这个时期也是我国政治体制和政治理念发生巨变的历史时期。这一时期，各家各派的政治伦理理念并非一味的“法先王”或厚古薄今，而是能依据时代变化和发展的客观需要，对传统政治伦理思想进行有针对性的扬弃，使得固有的政治伦理思想在争鸣中被有效继承的同时实现了创新发展。春秋战国时期我国政治体制第一次面临巨大变化。通过两次东征，周公旦基本消除了原殷商属地和部分诸侯的反叛势力，从根本上改变了夏商时期类似邦联的政治组织形式，从而真正将天下诸侯的任免权与合法性掌握在了自己手中。在此基础上，根据西周甲骨文、铭文和现有文献的记载，为了维系宗法制度，商朝时期并不常见的“德”字已经司空见惯。周人不仅在德字的构成上增加了“心”，而且将德与正、明、敬等一起使用，将德上升到了关系国运的高度。这便是西周王朝封建宗法制度的根基。以德治为核心的封建政治伦理成为封建宗法制度的指导理念。然而，随着周平王东迁洛阳，天子式微，已经逐渐沦落为天下名义上的共主。原有封建宗法制度对各诸侯国权利义务的约束基本消失，以德配天、敬天保民的礼制逐渐解体。道德

成为苍白无力的说教，诸侯国之间频繁的征战成为常态。

当此同时，各派学者秉承学而优则仕的理念，带着如何实现国家和社会秩序的稳定，重新建立起对各诸侯国行之有效的约束体系的思考，进入了百家争鸣的阶段。各学派之中，又以儒墨道法四家最令人称道。不过，四家学派之中，道家希望通过统治者的清心寡欲来实现无为而治，显得最为消极。诚如萧公权先生所言，老子近乎放任，庄子又接近无政府主义，既不符合统治者的需要也不符合当时的客观发展趋势^[11]。因此道家思想并没有在各诸侯国引起重视。墨家尽管能够通过守城的技术来帮助一些弱小的诸侯国，然而其倡导的类似基督教无差别的爱的主张，在中国自古以血缘关系来确定远近亲疏的历史背景下注定不可能得到统治者甚至老百姓的认同，影响力同样有限。四派之中以孔孟为代表的儒家最为正统。孔孟为了宣扬儒家主张，皆周游列国，认为统治者应当意识到与土地和军队相比，人心更为根本也更为重要。而要争取人心，依靠严刑峻法显然不如依靠恢复西周的德治主义传统，从而让整个社会和国家，实现“为政以德，譬如北辰居其所而众星共(拱)之”的理想境界。不过，儒家主张看似合理，却没有为统治者解决最根本的难题，即面对敌国重兵压境，弱小国家的统治者如何通过仁政和德治来化解城破国灭的危机。由于无法实现道德的有效性，孔孟尽管周游列国时都受到了礼遇，却始终没有真正获得各诸侯国的重用，到处碰壁。

相对于道家的消极和儒家的说教，法家的先驱者管仲则对整个天下秩序如何重新恢复，以及诸侯国如何保境安民、尤其是保住宗庙和祠堂，给出了一个以富国强兵为核心的全新政治伦理思想。首先，管仲并没有否定西周以来的德治主义传统，而是强调“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”^[12]。其次，要实现物质的富足，在当时生产力颇为落后的情况下仅仅依靠农业显然是不够的，因此他倡导士农工商四民各安其处、各司其事，世代相承，避免发生混乱。最后，在诸侯国实力增长的同时，以“尊王攘夷”为口号，通过打着尊崇周天子的名义协调

各诸侯国的矛盾,打击周边的异族部落,来实现中原秩序的稳定,从而以实力彰显德行,获得各诸侯国的服从。不难发现,管仲的法家思想并非是非摒弃儒道,单纯主张严刑峻法,而是在某种程度上吸取了儒家仁政与德治主义的伦理观念,以及墨家主张的兼爱、非攻的思想,既恢复了西周时期的安定秩序,又在一定程度上恢复了夏商时期的霸主格局。正因如此,管仲富国强兵的伦理思想引领了整个春秋时期两百多年的争霸格局与各国的改革道路。战国初期,管仲富国强兵的法家思想经李悝著述的《法经》而发扬光大,直接导致了战国时期各国期盼通过变法实现富强的改革思路。尤其是卫国人公孙鞅携《法经》西入秦国,历经十九年让秦国从西部边陲的弱小国家一跃成为战国时期的西方强国。

以商鞅变法为基础,秦国始终坚持法家富国强兵理念,先后历经七代君主,至秦王嬴政最终灭掉山东六国,一统华夏。尽管秦国十五年之后灭亡,但刘邦在建立西汉政治体制的时候亦部分承袭了秦朝体制。西汉武帝时期通过儒士董仲舒对先秦儒家思想的彻底改造,杂糅并吸取了阴阳五行和法家等各派思想,使得先秦时期的百家争鸣到汉武帝时期某种程度上实现了百家合一的效果。这种由董仲舒首倡,汉武帝认可的全新的以外儒内法为核心、并吸取一定阴阳五行学说的儒家思想,影响了接下来两千多年的中国历史进程。董仲舒等两汉大儒虽然奠定了中国政治伦理思想的基本框架,但在往后的发展过程中,也受到了无数次的理论挑战,特别是佛教的传入,以及明清之际西方文化开始的冲击,都显示出其在争鸣中求创新的发展轨迹。当然,这种争鸣往往是“内部性”的反思,抑或是同质异体之间的碰撞,缺少外部性参照,但也不失为一种思想发展的模式。

五、中国传统政治伦理思想在文化变革中开放发展

中国政治伦理思想同中国传统文化一样,并非是完全的封闭的,而是随着整个文化的变更在开放发展。世界四大文明古国中,只有中

国的文明未曾中断,其中一个重要的原因就在于中华文明拥有强大的兼容并蓄的能力。在几千年的文化演进中,黄河流域的中原先民和周边部族不断的聚居和融合,逐渐形成了灿烂的中华文明。譬如在音乐领域,笛子、琵琶、箜篌、胡琴、羯鼓、腰鼓就是先后从少数民族地区引入的。尽管早在春秋时期,中原各诸侯国由于文明程度较为先进,为显示自身的正统地位,各国史书习惯于将周边的少数民族部落称之为夷狄。不过,中原文化并未采取对立或者隔绝的态度,而是主张开放包容。孔子就认为,只要进行了道德教化,“居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也”。不难发现中国古代的世界观与国家治理就已经蕴含了宝贵的平等主义价值观念。春秋早期,身处南方荆楚之地的楚国,一向被视为蛮夷之国。不过,随着齐桓公“尊王攘夷”的推行,以周礼为核心的中原文化认同感不断加强,中原文化也不断向四周传播。到了楚庄王时期,楚国文化已经潜移默化地成为了华夏文化的一部分。楚人也已经完全接受了中原的文化观念,与中原人并没有什么明显的区别。邲之战,晋军大败,楚庄王与鲁、秦、宋、陈、卫、郑、齐、曹等中原各路诸侯在今山东泰安西侧的蜀举行会盟。通过此次会盟,楚庄王紧随齐桓公和晋文公的霸主地位被正式确认。自此,西周、春秋以来一直被视为蛮夷之地的楚国终于成为中原承认的霸主。之后历朝历代的史书在记载春秋五霸时,一直将楚庄王与齐桓公和晋文公一道位列其中。这也显示了中原文化对楚国的接纳,认为其通过学习和接受中原文化,实现了从蛮夷向华夏的转变。

到了战国时期,七雄争霸力图重新建立统一国家的格局愈加明显。为了增强本国实力并且在国际关系中处于有利地位,各国君主对游走于列国的客卿所提出的诸如合纵、连横、远交近攻等处理国与国之间的政治理念大都采取了开放的态度。于是,平民出身的苏秦能够身佩六国相印,联合各路诸侯共同对抗秦国;主张连横的张仪能够在一河之隔,数百年争战不休的秦国与魏国均出任相国。公元前221年,秦始皇一统华夏,中原文化向南延伸到了南海之滨,向北则延伸到了阴山脚下。自此之后,正史的记

载中均不再将边疆地区称呼为蛮荒之地,而是按照地理分布称之为岭南、云贵、陇西等,同样体现了中华文化的开放式发展。

两汉之际,起源于古印度的佛教传入我国。由于佛教倡导的出家修行与四大皆空等理念从根本上断绝了与家人、君主、朋友以及社会的基本伦理关系,与秦汉以来以三纲五常为核心的儒家思想是严重对立的。因此从这个角度看佛教在中国的传播是难以实现的。不过,由于东汉的灭亡,中国进入魏晋南北朝的大分裂和大动荡时期,儒家思想的统治地位受到了严重威胁和挑战。佛教与当时流行的方术以及魏晋玄学一道,逐渐获得统治者和广大民众的欢迎,从宫廷传播至民间。在传播佛学思想的同时,佛教也开启了中国化的进程。尤其是魏晋时期玄学在统治者和士人阶层中广为流行,佛经译家即用老庄学说中的概念、词语来比喻佛教经典中的名词,僧肇的般若理论是佛教中国化的典型,也是对魏经玄学的深化总结。同时佛教宣扬的因果循环报应说与儒家的善恶观在某种程度上也是相通的。

自晋元帝司马睿东渡建康至宋齐梁陈,由于常年战乱,民众客观上需要精神层面的寄托和慰藉,统治者为了维护社会稳定与统治地位,同样需要类似玄学的伦理思想出现。佛教在中国有了广泛的传播,在民间日益深入。在一段时期,佛教的发展势头甚至超过了本土的道教以及儒家思想。其中最著名的事例当属南朝梁武帝萧衍。萧衍建立南梁后,定佛教为国教。为了推动佛教的兴盛,萧衍一生花费大量的金钱在全国各地修造了几千所顶级的寺庙,同时供养了十多万名僧人,用来供奉神明,并让众人们每逢节日时都前去朝拜。萧衍一生数次舍身出家,并把大量的宫人和土地贡献给寺庙,朝中大臣们前前后后筹集了四万万钱财为其赎身。佛教在中国经过四五个世纪的传播,到隋唐后,达到了鼎盛,这时南北政治统一,国家经济发达,文化交流融合,佛教也随着异说求同求通的趋势,涌现出诸多中国化佛教,如天台宗、三论宗、法相唯识宗、律宗、华严宗、密宗、净土宗、禅宗等,并传播到日本、朝鲜,在那里又产生了新的流派。至此,佛教的中国化正式完成。

不过,随着佛教的日益兴盛,中国原有文化与印度佛教文化亦发生过矛盾与冲突,究其原因,有政治、经济利益,有哲学和宗教伦理方面的问题,以南北朝时为最激烈。当时思想门派众多,互相争鸣,推动了中国文化的发展。东晋末年,佛家经典越来越多,讲经论经兴起,这是中国佛教史上的大论战。与此同时,随着寺庙和出家僧人越来越多,能够从事农业生产、手工业和军事活动的人数越来越少;同时很多寺庙在朝廷的支持下占有大量耕地,僧人本身不但不从事农业生产,而且历代寺庙都能够免除朝廷的劳役和徭役,更对人民群众的思想产生重要影响。因此,很多统治者认为佛教的发展威胁到了国家的农业、财政、经济乃至政权稳定。为了消除佛教的影响,中国历史上出现了著名的“三武灭佛”。三武灭佛对当时蓬勃发展的佛教产生了沉重打击。北宋之后佛教主要流传的是禅宗,这一时期随着北宋五子对儒学思想的倡导,儒释道三教在对立、论战了数个世纪之后,不仅中国佛教各宗派已走向融通,佛、儒、道之间也日益相互调和,形成了宋明理学为主体的政治伦理思想,虽然儒学为主流,同时也吸收了佛教的心性学说、理事理论。此后,无论心学还是理学,均在政治道德与政治伦理两个层面形成了修身养性与规章治理的独特思想传统。直至近代西方思想文化的传入,中国人开始接受自由、民主、人权等现代政治伦理理念,中国政治伦理思想进行现代转型,表现出一股强劲的发展动力。

结 语

政治伦理思想是对政治伦理现象的观念性把握而形成的系统、稳定的认识,可以是专门化的,也可以是分散在其他思想文献当中。中国政治伦理思想史是一门专门化通史,如果说一切通史的总问题都在于通某一领域、某一方面或某一考察对象的“古今之变”,那么中国政治伦理思想通史的总问题则在于通古今政治伦理思想之变,即澄明中国自古及今的所有政治伦理思想所形成的谱系及其相互之间的联系与变化规律。对于思想发展规律可以做两种理解:

一种历史学的理解,认为思想发展本身存在一种客观的规律;另一种是解释学的理解,即如果说思想发展存在某种规律,那也是思想被解释的结果,或者说是被认识规律所赋予的。我们主张第一种理解。尽管如今观念史研究与新史学研究方法方兴未艾,但我们还是认为思想与社会的互动是思想史研究的基本遵循,离开了社会历史的发展谈思想的发展,总有被“悬空”的感觉。上述中国传统政治伦理思想发展的几个基本规律或规律性特征,既反映了人类思想发展的一般性,也体现了中国思想文化的独特性。一般性就是马克思主义所坚持的社会存在决定社会意识的基本立场与方法;独特性就是社会文化发展的民族差异性的客观事实。认识和把握规律是为更好地利用规律,服务于现实与当下。这就是通过对中国传统政治伦理思想进行系统研究并揭示其规律,为国家治理提供史鉴;就是通过呈现中国政治伦理思想的历史脉络,厘清中国政治伦理思想之间的内在关系与历史进路,提炼中国政治伦理的核心价值,从

思想史维度揭示我国政治伦理思想引领政治生活的机制路径。

参考文献

- [1]钱穆.论语新解[M].北京:九州出版社,2011.
- [2]卜宪群.中国通史:卷二[M].北京:华夏出版社,2016.
- [3]金良年.孟子译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [4]方勇.荀子译注[M].北京:中华书局,2011.
- [5]司马迁.史记[M].长沙:岳麓书社,2001.
- [6]司马光.资治通鉴:卷一[M].长沙:岳麓书社,1990.
- [7]尚书[M].邓启铜,注释.南京:东南大学出版社,2006.
- [8]戴圣.礼记[M].哈尔滨:北方文艺出版社,2013.
- [9]郑文宝.中国传统政治伦理研究[D].哈尔滨:黑龙江大学,2016.
- [10]夏海.思国之安者 必积其德义:读魏徵《谏太宗十思疏》有感[J].党建研究,2013(2):59-62.
- [11]萧公权.中国政治思想史[M].北京:中国人民大学出版社,2014.
- [12]黄稼辉.管仲,中国的法制先驱者[J].人民之友,2012(8):59.

The Preliminary Study on the Development Law of Chinese Traditional Political Ethical Thoughts

Li Jianhua and Niu Lei

Abstract: The development of Chinese traditional political ethical thoughts is a complex historical process intertwined with multiple factors, but it does not mean that there are no rules to follow, on the contrary, it shows many regular characteristics. First of all, the development of thoughts in Chinese traditional political ethics is almost synchronized with the development of Chinese social history, because thoughts and social life constitute an interaction; Furthermore, thoughts in Chinese traditional political ethics appear as an advantage in the entire process of traditional ideological and cultural evolution, Because Chinese traditional culture is ethical culture essentially, and political ethical culture dominates in ethical culture; Moreover, although the traditional Chinese political ethical thoughts is dominated by orthodox ideas, it also shows the characteristics of coordinated development between the government and the people; last but not least, Chinese traditional political ethical thoughts is not the crystallization of “One Man’s View”, but the result of the collision of many ideas, achieving innovative development in the “A Hundred Schools of Thought Contend”. Although Chinese traditional political ethical thoughts is mainly based on Confucianism, it has achieved open development in all cultural exchanges and transformations, especially after entering modern times to achieve a certain degree of “confluence” with Western political ethical mind.

Key words: political ethical thoughts; basic principle; ethical culture

[责任编辑/云 扬]



红色文化形象的受众认同与媒介传播研究*

王艳红 秦宗财

摘要:红色文化是中国特色社会主义文化的重要组成部分,是爱国主义精神的集中体现。建构符合当代社会需求的红色文化形象,要基于文化基因、形象传播与文化认同三个维度的互动。红色文化形象传播具体可以表现为物质形态传播、非物质形态传播和文化空间形态传播,此三方面互为依托、紧密联系。目前红色文化传播从传播主体、内容、渠道到传播效果都不同程度存在问题与不足,主要表现为:红色文化形象塑造的主体能力亟待提升、定位亟需明确、呈现形式需要多元化、传播渠道需要进一步融合拓展。新时代的红色文化形象需要从形象传播的定位、内容创新、符号编码、业态与产品、渠道融合等层面进行积极探索。

关键词:新时代;红色文化形象;文化基因;文化认同;媒介传播

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0021-06

红色文化是中国特色社会主义文化的重要组成部分,是爱国主义精神的集中体现,展现了中国共产党和中国人民不畏牺牲、敢于斗争的优良品格。红色文化不仅要传承下去,而且要与新时代的实际需要相结合实现创新发展,传播和弘扬红色文化无疑具有重要的时代意义。目前,国内学术界围绕红色文化的相关命题已经进行了诸多研究。但从文化传播与受众认同的视角深入探究此类问题,尚付阙如。由于新兴信息技术革命推动了传播媒介和方式日新月异,受众的思维方式与信息接收模式都发生了较大变化。基于此类因素,笔者拟从红色文化基因、形象传播与文化认同三个维度,探讨新时代红色文化形象的受众认同与媒介传播等问题。

一、红色文化形象传播与受众认同

红色文化形象传播研究需要将焦点放在传播内容、传播效果、传播规律等层面,可以从文

化基因、文化表征、文化认同等维度进行探讨。一般来说,“形象”可以理解为某种事物留给公众的总体印象和评价,或公众对某种事物特征及属性的感知或投射。红色文化形象的建构是红色文化自我塑造并被他人认可的过程,是客观与主观维度交融的社会建构。红色文化形象建构包括:红色文化形象的自我塑造,需要从红色文化基因中寻求;红色文化形象社会公众的认知建构,需要从社会的文化认同分析。

英国学者查理德·道金斯提出“文化基因”^①的概念之后,引起国内外学者的广泛讨论。根据我国学者关于“文化基因”的界定^②,就红色文化基因而言,它是决定红色文化系统传承与变化的基本因子与要素,包括红色文化的精神内涵和表现形态,如理想、信仰、思想、道德规范、价值观念体系和科学文化知识等。据此,新时代红色文化基因传承包括四个方面:一是在对历史的追根溯源中寻找红色文化基因。其中包括:从中华优秀传统文化中溯源红色文化基因,

收稿日期:2020-02-15

*基金项目:江苏省重点高端智库紫金文创研究院公开招标课题重点项目(ZJQZCWL19)阶段性成果。

作者简介:王艳红,女,扬州大学马克思主义学院副教授、硕士生导师(江苏扬州 225009),主要从事党史党建研究。秦宗财,男,扬州大学新闻与传媒学院教授、博士生导师(江苏扬州 225009),主要从事文化传播学与文化产业研究。

从革命历程和辉煌业绩中探寻红色文化基因。二是从全球史观高度评价红色文化基因。正如习近平总书记对长征精神的论述:把全国人民和中华民族的根本利益看得高于一切,坚定革命的理想和信念,坚信正义事业必然胜利的精神;为了救国救民,不怕任何艰难险阻,不惜付出一切牺牲的精神;坚持独立自主、实事求是,一切从实际出发的精神;顾全大局、严守纪律、紧密团结的精神;紧紧依靠人民群众,同人民群众生死相依、患难与共、艰苦奋斗的精神^③。三是在全球化浪潮中保护、传承红色文化基因。井冈山精神、抗战精神、遵义会议精神、沂蒙精神、苏区精神、延安精神、长征精神、红船精神等,作为中国共产党人红色基因和精神谱系的重要组成部分,已经深深融入中华民族的血脉和灵魂,成为社会主义核心价值观的丰富滋养,成为激励中国人不断攻坚克难、从胜利走向胜利的强大精神动力^③。四是在文化多元化发展中优化红色文化基因。要激活红色文化基因,充分发挥其蕴含的精神力量,为中华民族的伟大复兴凝魂聚力。

从本质上来说,红色文化形象传播是传承红色文化基因工程的重要内容,需要借助各种媒介叙事展现、传播精神形态及精神内涵,包括理想、信仰、思想、道德规范、价值观念和科学文化知识。尤其是革命过程中的先进思想与革命精神,要发挥革命家、烈士的榜样作用,激发受众内心的情感共鸣和文化认同。红色文化形象传播具体表现为物质形态、非物质形态和文化空间形态传播,三者之间互为依托、紧密联系。物质形态传播一般指革命遗址、纪念地、标志性物件等,也可以是传统纸媒、视听媒介等,它们承载了丰富的非物质文化遗产内容。非物质形态传播一般包括红色文化口口相传的各种叙事形式、表演艺术、革命实践、革命仪式、革命活动等。在特殊空间环境下发生的革命历史,一般都与中华人民共和国的成立与建设关系密切,无论是涉及的物质文化还是非物质文化,都会引起中国人的情感共鸣。文化空间形态不仅是物理性的地域空间,还包含具有文化意义的“隐喻性空间”^④。例如,长征文化空间形象特指依托长征红色文化的标志性遗产而形成的独具特

色的文化标识与话语表达载体。我国已经提出建设长征国家文化公园,以长征沿线的文化资源为主干,生动呈现中华文化的独特价值理念和鲜明特色,其形象传播的关键是要形成文化空间中的符号体系与民族话语表达体系。

基于斯图亚特·霍尔提出的“文化循环”理论视角,新时代红色文化传播模式大致包括如下环节(如图):首先,红色文化形象传播涉及“文化信码”的共享,即“文化意义的符号建构”。这是由中国共产党领导中国人民从革命历程中,经由符号的表征功能而形成的,并为受众共享的有关红色文化的各种概念、观念、意象及感情等,成为具有社会意义的概念系统。其次,在传播过程中,红色文化形象符号的表征实践是极其重要的。正是对于红色文化符号的现代性创意生产,以及消费者结合自身文化背景的个性化消费行为,赋予了红色文化的当代价值和意义。最后,红色文化“再建构的意义”经过社会认同和固化,又进一步形成了新的红色文化模式。在这种文化循环过程中,“红色文化基因与文化模式”经历史积淀并传承下来。新时代红色文化的传播效果,关键要看红色文化形象的“表征系统”和受众群体的“文化认同”如何形成高度一致的关系。

社会记忆理论是指人们在社会生活中获得并保存的相关记忆,是基于集体本身的文化心理倾向对同一文化基因的建构。作为一种社会集体行为,集体记忆的保存、强化依赖文化基因的符号表征系统,并在社会群体的发展中扮演重要的角色。“每一种文化都有其符号体系,有时候符号的意义比内容还重要。”^[1]文化符号能够唤醒人们的文化记忆,使人们一经接触就能引发对民俗文化以及母文化的追忆和认同,从而找到并确认自己的文化身份归属。红色文化的集体记忆是人们对于革命历史事物内涵的认知。但这些集体记忆并非完全统一固定,社会实践具有能动性的特点,每个人对记忆的选择会影响记忆的形成和发展。外部的环境变化也会让已形成的记忆内容发生改变,成为适应环境变化的内容形式。集体记忆可以被文本化,通过表现特定符号在群体中进行再现和流传,形象存在于人们的大脑之中,这种文本化是静

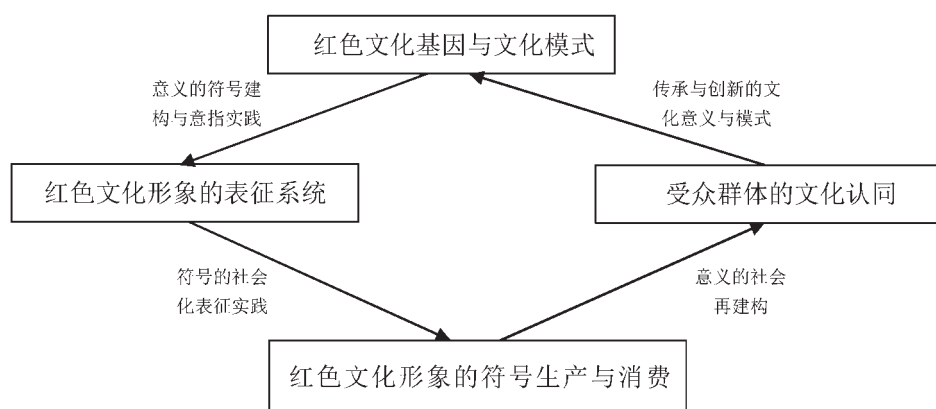


图 红色文化传播的循环模式

态性的。相反,群体对集体记忆的解读是动态性的,受到多种因素的共同影响。红色文化集体记忆在静态的符号与动态的解读中得以传承,并保留凝结其中的革命精神、革命传统和价值理念,这些符号包括革命文献、战争遗址、文学作品、革命歌曲,以及革命纪念地、历史人物、历史事件、纪念仪式等。这些符号通过传播流向受众,受众对其进行解读后形成认知,其概念和精神内涵就实现了传承。而随着时代的变迁,人们对这些符号的含义解读也会发生相应的改变。

一般而言,认同是对“某一事物与其他事物相区别的认可,其中包括其自身统一性中所具有的所有内部变化和多样性。这一事物被视为保持相同或具有同一性”^{[2]504}。斯图亚特·霍尔对“表征”作了界定,以概念和语言的关系揭示出表征的建构性意蕴。表征拥有对语言、符号和文化进行编码解码的功能。归属同种文化的人往往归属于同种语言、概念系统,正是表征所具有的对观念系统再现和建构的特征,使得表征与意识形态、权力话语紧密相联。集体记忆总是掺杂着共同体的文化和政治资源,红色文化的集体记忆包含了重大历史事件、先进人物的光荣事迹以及体现出来的价值观念等。生活时代不同会导致对红色文化的感知程度和认同程度也不同,尤其当下“快餐式阅读”的冲击,不可避免地使红色文化产生了认同危机。随着媒介技术的发展,红色文化的传播呈现出碎片化的趋势,这就使那些从宏观角度把握的叙事方式不再适应现代传媒的特征,不利于红色文化的核心内涵深入人心。以日常生活为切入点的

叙事手法,逐渐成为当代红色文化集体记忆建构的主要方式。将宏大叙事以日常细节加以体现,红色文化的传播才能更“接地气”,受众在接触时更有代入感,容易沉浸其中,避免受众产生“假大空”的感觉,更能增强其对于红色文化的认同。

二、红色文化形象传播的多元格局

进入21世纪以来我国逐步深化文化体制改革,在推动公共文化服务和文化产业发展方面,进行了积极探索,红色文化形象传播也由此探索出两条基本路径:一方面以公共文化服务的形式,形成了以传播主流意识形态为导向的红色公共文化服务;另一方面也逐步推行以市场化为基础,以受众消费为导向的文化产业发展,逐步形成了独具特色的红色文化创意产业。纵观近年来的红色文化形象传播,具体路径如下:

第一,红色文化形象传播的主体及渠道。红色文化形象的传播主体,一方面政府相关部门、各级各类主流媒体、教育培训行业等成为传播的主导者,这些部门、机构的性质决定了其必须坚持正确的意识形态导向。在国民教育以及各类教育培训体系中,红色文化资源成为教学的重要内容,也成为红色文化形象传播的重要渠道。另一方面随着市场经济的推动,民营文化企业进入红色文化传播阵营,他们着眼于受众消费的新变化、新趋势,采取更加符合民众消费需求的文化生产方式,促进红色文化形象的传播。例如,近年来国内电影民营企业涌现,华

谊兄弟影业、博纳影业、腾讯企鹅影视、北京新画面影业等,不断创作推出更具有时代气息的红色主题电影,《智取威虎山》《烈火英雄》《决胜时刻》《特种兵归来》《遵义会议》《铁道飞虎》《战狼》等作品,取得社会效益与经济效益的双丰收,也实现了较好的传播效果。此外,一些新媒体如网络平台、社交媒体,成为民间红色文化形象传播的新兴力量。我国的红色文化形象传播主体,正朝着多元化、多层次化的方向不断发展。

第二,红色文化形象传播的内容。目前国内的红色文化形象传播在内容层面也呈现了多元化、多样化的样态。一方面,以主流意识形态为主要传播内容,为国家主流意识形态服务,具有较强的政治性。其主要传播内容为:中国共产党领导人民进行的革命和建设进程中形成与发展的,以社会主义和共产主义为指向的,把马克思列宁主义与中国具体实际相结合,兼收并蓄古今中外的优秀文化成果而形成的文明总和,即社会主义先进文化的重要内容。另一方面,为满足普通老百姓的精神文化消费需求,将社会主义核心价值观的弘扬与老百姓的生活紧密结合,注重讲述具有时代意义的“中国故事”,具有较强的大众性。红色文化形象传播逐渐由宏大叙事转为生活叙事,满足大众文化娱乐消费的同时,较好地肩负起增强民族凝聚力和向心力的重要使命。

第三,红色文化形象传播的受众与效果。当前红色文化形象传播的受众群体及其接受方式正逐渐发生变化:一是受众的文化消费习惯逐步改变。以红色主题影视传播为例,影视与互联网联姻之后,受众选择性消费形式日渐增多,其信息选择的主动性日益增强。二是传播与接受的双方互动逐步增强。受众不仅主动选择接收的内容,还可以参与内容的创造和再传播之中,并在此过程中建构新的意义。同时,受众也成为重要红色文化形象的生产者和传播者。三是明星效应与品牌效应对受众的影响逐步增强。当前,红色文化形象的传播存在传播媒介多样化、传播内容丰富化、传播速度实时化等特点,为引起受众的普遍关注,发挥明星效应与品牌效应往往可以收效更好。

三、红色文化形象传播的提升空间

新时代的到来,由于受众的精神文化需求和消费行为发生了较大变化,国内外各类文化交流交锋日益频繁,不同文化之间的竞争明显加剧。红色文化形象从传播主体、传播内容、传播渠道到传播效果,都不同程度存在一些问题,具体表现在以下几方面:

第一,红色文化形象的传播能力亟待提升。目前,红色文化形象的传播主体存在参差不齐,传播水平存在能力不强等问题。作为红色文化形象传播主体的政府主管部门、各级主流媒体、教育培训机构等,大多以公共文化服务的形式出现,在内容生产与传播层面通常需要经过层层审核,容易导致红色文化形象的创作形式单一、内容刻板,多样性、灵活性不足。在逐渐开放的市场环境中,红色文化形象传播主体还存在市场意识不强、核心竞争力不足等现象,适合当代受众消费的产品供给不足。虽然民营文化企业、新媒体文化生产者等带来了传播主体的多元化,但存在生产内容层次不高、作品质量较低、竞争力不足,甚至会影响受众对红色文化形象的认知和理解。

第二,红色文化形象的传播定位亟需明确。当前红色文化形象传播习惯于宏大的叙事手法,能够结合受众生活实际和精神需求的产品较少,引发受众情感共鸣的作品不多,传播效果往往不够理想。红色文化形象的传播定位、对于形象感知的受众定位都亟需明确。由于缺乏对受众需求的调查、缺乏内容供给细分,导致受众接受红色文化滋养的渠道不足,文化自信与文化认同度还不够。相当一部分受众对于红色文化的深层内涵和价值体悟远远不够,更无法与自身的生活、工作以及精神世界相联系。红色文化形象传播需要从文化意义层面进行符号编码,将其精神内核与民众的现代生活联系起来,让红色文化资源转化为现代受众需要的文化资本与精神动能。此外,红色文化产品的国际传播力依旧不足。

第三,红色文化形象的传播渠道需要融合拓展。红色文化形象传播中新旧媒体融合创新

不足,深度传播与碎片化传播的有机结合度不够。传统媒体的深度传播固然是红色文化传播的主阵地,但移动互联网尤其是自媒体与社交平台的传播力、影响力日益增强,与传统媒体形成了鲜明对比。红色文化形象传播要延续传统媒体的主阵地,也要拓展新媒体、智能媒体等传播渠道,形成多元化的传播格局。同时,要进一步挖掘红色文化资源的精神内涵,依托受众喜闻乐见的媒介,并借助现代艺术表达形式,呈现更加丰富多元的红色文化形象。

四、红色文化形象传播的创新之路

基于红色文化基因与受众认同的规律、受众文化需求与消费方式的变化,以及国际文化交流合作的新趋势,从定位、内容、符号、业态、渠道等层面需要不断探寻、创新传播之路。

第一,新时代红色文化形象传播要进行准确定位。基于形象建构“定位—传播—感知”的逻辑关系,即在“自我形象定位→形象的传播→形象的感知”过程中,需要建构红色文化形象传播的自我形象与受众感知形象。而当两者实现最大程度的契合时,其传播效果最大化。从自我形象定位到形象传播,该过程是将红色文化的内涵与理念进行符号化传播的过程,符号到达受众,受众针对不同符号进行解读,继而形成对红色文化的感知。由于受众对红色文化符号的解读,会受其个人价值观念、认知水平、生活环境、教育程度、个人喜好等多种因素的影响,受众对红色文化形象符号的解读,会与最初的形象定位产生偏差。要使建构的文化自我形象与受众感知的形象实现较大程度的契合,可以借鉴罗杰斯的创新扩散理论模型。文化创新扩散的过程包括获知、说服、决定、确定,这个过程中大众媒体可以提供新信息,而人际传播对改变人的态度和行为更有力。要加强媒体对红色文化形象的传播力度,营造良好的人际传播环境,促进红色文化自我形象与受众感知形象进行契合。红船精神、井冈山精神、长征精神、延安精神、西柏坡精神等,是党的先进性和根本宗旨的充分体现,也赋予了红色文化形象精神内核。红色文化形象的塑造与传播,必须基于这

些内核进行定位而不能偏离。

第二,新时代红色文化形象传播要进行内容创新。基于新时代受众的需求和消费方式为出发点,在传播内容上要秉承以红色文化精神成为红色文化传承核心理念。以红色文化为主题的作品,要注重符号与精神的结合,使受众欣赏作品后能在心底生出敬畏之情。要在保证其历史内涵的基础上注入现代元素,将核心内容与不同时代特点结合起来,展示具有时代鲜明特点的红色历史文化,凝聚时代精神,书写符合时代选择的红色文化符号。一方面,要将红色文化元素融入公共文化服务内容之中,借助当代公共文化服务体系,促进红色文化形象融入公共文化生活领域,丰富受众对红色文化的认知渠道,促使红色文化形象通过公共文化服务“输出”能够“活起来”。公共文化服务也要借助红色文化形象“输入”能够“用起来”,从而达到文化认同、坚定文化自信的效果。另一方面,要深入挖掘红色文化形象的深层价值,夯实红色文化形象的内核,并借助受众喜闻乐见的现代艺术表达形式,使其更加生动活泼,更易于接受。要按照新时代的特点和要求,使红色文化形象能够创造性转化与创新性发展,赋予新的时代内涵和表现形式,激活其生命力。红色文化形象的创造性转化,是以“中国现实”为尺度,以服务于现实为圭臬,以创造性为特征。对于红色文化形象的内容设计,不是简单照搬,而必须具有新韵味、新蕴含与新表达。红色文化形象的创新性发展以红色文化基因为基点,提升红色文化在新时代的传承力、传播力与发展力,要紧扣新时代特征与对美好生活的需要进行创新发展。

第三,新时代红色文化形象传播要进行符号编码。媒介的融合传播趋势不可逆转,这对传媒从业者提出了更高的要求。要对传媒队伍进行有效整合,打造高素质的人才队伍,创造符合时代潮流的红色文化符号。现代民众对于信息的要求越来越高,分众化趋势越来越明显,应从分众需求出发,熟悉各种现代化传播技术的使用,提高自身针对不同受众的“编码”能力,使其适应新媒体语境的传播特点。例如,微信、微博等社交平台对于消息的传播及时、便捷,用户的浏览量和转发次数决定了信息的生命力。为

增加信息的浏览量,就需要鲜明的标题和简明通俗的符号编码,同时配以图片,并采用生动活泼的语言风格。其实,传媒队伍不仅局限于专业人士,在新媒体环境下人人都可以成为信息的传播者,都可以成为新时代红色文化形象的传播者。依据拉扎斯菲尔德“伊里调查”的结论,意见领袖在信息传播中发挥至关重要的作用。信息并非直接流向接受者,而是通过意见领袖者之后到达接受者。意见领袖具有一定的话语权,在影响受众的行为思想上发挥着重要作用。由此,打造高素质传媒队伍应注重对于意见领袖的培养,这些意见领袖可以是各大网络平台主播、微博大V、抖音短视频博主等,他们习惯于通过社交平台分享见闻,在此过程中实现红色文化符号编码与传播路径创新。

第四,新时代红色文化形象传播要进行业态升级。一切文化内容及其形象都具有时代性,要结合时代特征和实践要求,不断推动红色文化内容与形式融入当下、服务当下。新时代红色文化形象不仅体现出无形的精神意义“内核”,还要体现在有形的文化产品上,要能够让年轻受众认识、了解、喜欢,并能够获得精神层面的满足。要借助于现代创意思维,运用科技手段创新和升级红色文化产业业态。红色文化产业转型升级的关键,在于红色文化与科技的融合发展,借助数字技术手段和商业模式完成转型升级,促进红色文化重新焕发生机。要实现红色文化业态创新,就要从根本上转变观念,制定新的战略、尝试新的模式、建立新的机制、

寻求新的途径,推动红色文化的产业跨界与业态融合。新业态主要指区别于传统、常规文化产业的新业态,而科技将促使红色文化形象展示新的内容和形式,使红色文化产品更具有传播力、感染力和吸引力,从而创造更大的社会价值与经济价值。

第五,新时代红色文化形象传播要进行渠道融合。红色文化形象传播渠道,可以划分为“在场性”传播渠道、“在线性”传播渠道、“实物性”产品渠道。新时代移动互联网迅猛发展,“在场”“在线”“实物”三种传播渠道形成了上下游关联、彼此支撑的关系网络。红色文化形象传播要借助现代科技手段丰富表达形态、拓展传播渠道,打通不同介质之间的传播壁垒,从而构建全方位、多层次、分众化的现代传播体系。

注释

- ①相关内容参见 Richard Dawkins: *The Selfish Gene*. Oxford University, 1976。②参见王东:《中华文明的文化基因与现代传承》,《河北学刊》2003年第5期。③参见习近平:《在纪念红军长征胜利80周年大会上的讲话》,人民出版社2016年版。④参见秦宗财,杨郑一:《论文化遗产创造性转化的逻辑与路径》,《中原文化研究》2019年第5期。

参考文献

- [1]刘魁立.对传统节日的文化认同将推动国家认同[N].新京报,2005-04-03.
[2] James M. Baldwin. *Dictionary of Philosophy and Psychology: Volume 1* [M]. New York: The Macmillan Company, 1998.

Research on the Audience Identity and Media Communication of Red Cultural Image

Wang Yanhong and Qin Zongcai

Abstract: Red culture is an important part of Socialist culture with Chinese characteristics, and it is the concentrated embodiment of patriotism. The construction of the red cultural image in line with the needs of contemporary society should be based on the interaction of three dimensions: cultural gene, image communication and cultural identity. The communication of red cultural image can be embodied in material form communication, non-material form communication and cultural space form communication, which are closely related to each other. At present, there are problems and deficiencies in red culture communication from the subject, content, channel and communication effect, which are mainly manifested in the following aspects: the incompetent building capacity, the vague positioning and the simple presentation and communication channels. In the new era, the image of red culture needs to be actively explored from the aspects of image communication positioning, content innovation, symbol coding, format and product, channel integration, etc.

Key words: the new era; red cultural image; cultural gene; cultural identity; media communication

[责任编辑/李 齐]



短视频传播中华文化的影像话语创新* ——从“李子柒现象”的讨论说起

杜志红

摘要:李子柒在短视频传播领域的成功,归根结底是其影像话语创新的结果。影像话语是一种影像作品的生产理念和组织方式,李子柒短视频的影像话语特征主要表现为三方面:侧脸镜头建构“她我关系”和电影模式;叙事蒙太奇的连续动作组接;叙境的同期音效和对非叙境元素的克制,这些特征决定了李子柒短视频的影像话语是电影式的而非电视式的。运用短视频传播中华文化,不应仅关注文献性的、遗俗性的文化,或者群体性的民族国家叙事,还应该更好地展现当代中国人个体化的、鲜活灵动的、生生不息的、有品质的日常生活实践;也不应仅局限于文字语言组织的自我阐释或自我表白,还可以有安静而不事张扬的自我呈现,以不断探索创新讲好中国故事的方式。

关键词:短视频;文化传播;影像话语;中国故事

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0027-06

作为当今最引人注目的新媒介影像传播现象之一,短视频已经超过电视、网络视频直播,成为目前最重要的视频传播载体。从早期青少年在短视频平台上进行社交和自我展示,到后来逐步介入新闻传播和商业推广领域,短视频的影响力正在逐步增强。短视频甚至已经走出国门,踏上了跨文化传播的世界舞台。近期国内展开了有关“李子柒现象”的讨论,主要话题涉及李子柒的短视频是不是“文化输出”等问题,这种讨论已经进入社会舆论场,引发了更多人的关注和争论。截至2020年3月,李子柒在境外某视频平台上的粉丝数量达到了800多万,而且这个数字还在不断增长之中。该粉丝数可以跟美国乃至全球最有影响力的媒体之一——CNN的粉丝数一决高下。但是,李子柒达到这个粉丝数只发了100多个视频,而CNN目前已

经发了14万多条视频,而且这两个账号的粉丝黏度也完全没办法比。几乎每一个李子柒的视频,播放量都在500万以上。许多国外的网友在李子柒视频下留言,赞美李子柒的视频如同童话世界,如同梦想中的伊甸园。还有网友希望视频能够加上英文字幕,以便看起来更方便。也有网友表示,自己最喜欢的视频,竟然完全听不懂对方的语言。

李子柒将中华优秀传统文化和田园生活制作成为视频上传网络,在国外广受追捧的现象也引发了国内的热议讨论。国内多家主流媒体纷纷为她点赞,肯定她是传承中华文化的使者,展示了中国人的精彩和自信。无论从短视频观看者的数量,还是从网友的评价或讨论热度来说,李子柒短视频都可以称得上是一种值得研究的传播现象。许多研究者从新媒体营销、短视频传

收稿日期:2020-02-12

*基金项目:教育部人文社会科学研究规划基金项目“新媒介影像传播与文化创新研究”(16YJA860004)、江苏省高校哲学社会科学研究重点项目“媒介变革中的影像话语流变研究”(2017ZDIXM139)阶段性成果。

作者简介:杜志红,男,苏州大学传媒学院教授、广电系主任、硕士生导师(江苏苏州 215123),主要从事影视文化研究。

播、自媒体品牌、网红价值变现、日常微观叙事、全球数字经济红利等多个角度,探讨李子柒成功的原因。可以说,见仁见智,不一而足。笔者认为,对于具有纪录短片属性的短视频,其意义的生产源于文本叙事的影像话语,叙事过程决定着意义的传播效度,李子柒的短视频广受关注,归根结底是其影像话语创新的结果。只有将目光深入到李子柒短视频作品的影像话语,才可能解释其走红的真正原因,以及这些原因背后所蕴藏的文化价值。

一、影像话语是一种生产理念和组织方式

任何一种影像的生产,都是一定观念指导下的行为,也一定会按照特定的影像组织方式来进行。因此,对于影像话语的研究,就是对某种影像如何被生产的研究。而要说清楚什么是影像话语,需要从“话语”(Discourse)这一概念开始说起。“话语”最早来自语言学的研究领域,英国语言学家诺曼·费尔克拉夫认为,话语是对主题或者目标的谈论方式,可以将话语概念加以延伸,使之能够涵盖其他符号形态,诸如视觉形象,以及作为文字和影像之结合物的文本^①。汤普森认为,“话语”既可以“体现在使用语言的特定方式中”,也可以“体现在使用诸如视觉形象等其他象征性形式的特定方法中”^②。

此外,法国哲学家米歇尔·福柯等学者,也纷纷在社会理论分析中广泛运用“话语”等概念,认为“话语”涉及用来建构知识领域和社会实践领域的不同方式。因此,当代大众文化理论家约翰·菲斯克认为,话语是语言的扩展使用。通过扩展,它可以覆盖非文字语言,这样我们就可以说“摄影话语”或“照明话语”。但是他又指出,这种形式主义的运用对我们来说没有多少意义,因为它忽视了社会意识形态方面。话语应该是“从社会中发展起来的表达语言或表达系统,其目的是表达或传播关于重要主题领域的一套连贯的意义”^③。叙事理论认为,每一个叙事都有两个组成部分:一是故事(story),即内容或事件(行动、事故)的链条;二是话语(discourse),也就是表达,是内容被传达所经由

的方式。话语又可以分为两个亚成分:一是叙事形式本身——叙事传达之结构;二是其表现——它在具体材料化媒介中的呈现,如文字的、电影的、音乐的或其他的媒介^④。

基于以上对“话语”的理论认知,笔者认为“话语”也可以用来分析影像作品这种视听文本的“表述方式”或“表达系统”,以探讨这些“方式”或“系统”如何传递内容和意义。在此,“影像话语”一方面可以指影像作品文本传递出来的思想观念和社会意识形态;另一方面也包括构建影像的思维方式和组接方式所共同形成的话语表达。前者是指文本说了什么,后者是指文本怎么说。而建构影像的思维方式和组接方式决定了影像的类型和风格,也决定了影像作品的生产理念和组织方式。

二、李子柒短视频的影像话语特征

对一种影像话语特征的分析,至少要从其画面和声音等方面的特点开始。李子柒这些短视频的特点主要包括以下几个方面:

首先,视频中的侧脸镜头建构了“她我关系”。从内容上讲,李子柒的视频主要以美食制作为表现对象,在题材上并不具有什么独特性。多年来,观众在很多电视节目中已经见惯了各种各样的美食类节目。那么,李子柒的视频内容如何做出了与这些电视美食类节目的区别呢?秘诀之一就在于视频中的镜头角度。在一般电视美食类节目中,主持人或者美食制作者大多都会面对镜头说话。这种镜头角度的选择,在观众看来就是你在说、我在看(听),电视镜头通过这种正面直视的角度,使播音员、主持人或网络主播看起来仿佛是对着观看者说话,这种镜头角度建构了主持人或嘉宾与观众之间的一种“你我关系”。与此相雷同的是,一些网络视频直播平台上的“网络主播”也大多选择面向镜头说话,建构的也同样是一种与观看者之间的“你我关系”。在罗伯特·艾伦看来,这是一种电视“言辞性模式”,“通过直接招呼观众而模拟面对面相遇”^⑤,试图营造一种直接的、人际之间的交流感。而李子柒的短视频没有选择这样做,她在短视频中从来不像电视主持人那样正

面直视镜头,绝大多数镜头都是从侧面角度拍摄,而且视线方向从右向左的侧脸镜头占据了绝大部分。通过这种侧脸镜头的安排,李子柒建构起的、与观看者之间的关系是一种“她我关系”——我们看李子柒是一个“她”而不是“你”,我们看她是作为一个旁观者,而不是一个对话者。

侧面角度的镜头选择运用,让李子柒的短视频摆脱了电视屏幕里那种常见的直面宣讲或叫卖,而将自己塑造成为一个故事中的人物,观众看到的她是一个“陌生的她者”,而不是一个“熟悉的来客”,这是一种好莱坞电影的话语模式,而不是电视的言辞模式。这种好莱坞电影的话语模式,用罗伯特·艾伦的理论,就是“煞费苦心地将其运作掩盖起来。它偷偷地攫取观众的注意力,使观众变为电影世界的隐蔽的观察员,这个电影世界看起来形式完美,内容独立”。同时,“电影表演的大忌之一就是眼睛正对镜头,因为这样就有可能会打破电影现实感的幻觉,因为直面镜头会让观众意识到横插在他们与电影屏幕世界之间的电影制作设备”^{[1]105}。由此可以看出,言辞模式与电影模式的一个根本区别,就是言辞模式将观众变为电视的一部分,而电影模式则让观看者始终处于一个旁观者的地位。正如英国文艺理论家约翰·伯格所说,“电影的叙事方式决定了我们只能与他们相逢,不能与他们一起生活”^{[2]19}。因此,电视是把场景带到观看者家里,而电影则把观看者带往别处。在电影院里的观众都是旅行者,画面的移动性会带着观看者离开当前的所在地,带到故事发生的现场。李子柒的短视频,正是通过侧脸角度建构起的这种电影模式,将观看者带入一个仿佛世外桃源般美好的所在。

其次,视频中叙事蒙太奇的连续动作组接。李子柒短视频的剪辑方式,全部都是连续的动作组接,而且用的都是固定镜头,这是其影像话语的又一重要特征。短视频里展现的大都是李子柒在连续不断地做各种农活、家务的情景。连续的动作组接是一种“叙事蒙太奇”,即镜头按照一系列连续发生的动作或情节进行剪辑。其遵循的原则是,故事的讲述要求一个人物在一个时间段、一种场景里展开,并按照时间顺序排列出一系列事件,或者一种状态到另

一种状态的变化。李子柒的短视频基本上都是一条视频讲述她一个人在一个时间段里连续地做了某一种美食或家具之类,基本上是按照故事的结构来展开叙事的。这种叙事蒙太奇是作为“表现蒙太奇”的对立面而存在的。蒙太奇学派的代表人物普多夫金认为,“蒙太奇的作用主要是组接,即把各个镜头像砖块一样垒加起来,使每个镜头建立在前一个镜头之上以产生整体的意义,而造成镜头间连接效果的是观众的联想能力”^{[3]92}。普多夫金反对另一位蒙太奇学派代表人物爱森斯坦的做法。爱森斯坦特别推崇表现蒙太奇,坚持通过镜头组接来产生冲突和对比的效果,最后走向了电影的概念化,将影片创造成思想体系和概念体系的直接表现。

而固定镜头的使用,则能让观看者成为安静的观察者。固定镜头是指拍摄的时候摄影机或摄像机是不动的,不做任何推、拉、摇、移、跟等机器或机位的移动。这种方法带给观看者的视觉效果是,镜头里的人物动作仿佛是自然的呈现,而让观看者忘记有人在拍摄。如果拍摄机器有任何推、拉、摇、移、跟的动作,那么观看者立刻就会意识到镜头后面有人在操纵。这种固定镜头的使用,是要力图追求一种类似于“直接电影”的风格,即形成一种“墙壁上的苍蝇”(fly on the wall)的美学,让摄像机成为一位“隐蔽的或不引人注意的观察者”。同时,被拍摄对象多半会埋头于自己的营生,就好像摄影机根本不存在。这就构成了“直接电影的最关键的能指”,而这种拍摄方式,也是比尔·尼克尔斯对纪录片所做分类中“观察式纪录片”的制作风格^⑤。

最后,视频中叙境的同期音效和对非叙境元素的克制。数字技术让当代的拍摄工具更加便捷化,也让录音设备更加精细化,能够无需求助于后期音效就能呈现声音的直观性和原生性。在李子柒的短视频中,她的每个动作都伴随着清晰而富有质感的同期音效,比如倒水、添柴、烧火、切菜、翻炒、采摘、挖掘等,其声音质量简直可以与中央电视台播放的纪录片《舌尖上的中国》相媲美。这些声音都来自于她劳作的现场,来自于她做事情的动作,它们是一种“叙境的”(diegetic)音效。在电影理论中,所谓“叙境的”就是指“一部影片中直接来自叙事空间的

那些元素。比如,影片音轨上响起一首歌,只要歌声明显来自影片的世界,如车载收音机,那么它就是叙境的。”^{[4]473}与此相对应的是,“不包含在电影世界以内的任何因素,像旁白、演职员表或烘托气氛的音乐和音效,以及那些不是源自电影世界的一切”都是“非叙境的”^{[4]463}。在李子柒的短视频中,其非叙境的元素只有音乐和字幕,在使用上保持了很大的克制,音乐的音量也没有覆盖干活劳作的同期音效,没有影响现场的叙境感。李子柒在视频中几乎不说话,即便有说话镜头也是与奶奶或动物之间的对话,但那都是叙境的声音元素。视频没有添加任何解说词旁白。而视频中字幕的使用,也仅限于对一些食材名称或工序的注解。这些对“非叙境”元素的克制,让人忘却镜头中的李子柒旁边其实有着整个团队在跟她一起工作。

由于在视频中放弃了解说与旁白,李子柒视频的影像话语就成为一种“呈现”方式而非“宣讲”方式。如果李子柒的视频加上了解说、旁白这样的非叙境元素,那就变成了与《舌尖上的中国》和许多专题片、宣传片一样的味道。对于不懂中文的外国人来说,这种放弃了解说旁白的视觉呈现,并不影响其感知视频中所呈现的动作过程和最后的结果。这种连续的动作组接和现场叙境声音,共同营造了一个个生活场景、一个个劳作故事,这些场景和故事可以跨越文字语言的障碍,被外国人所认知。这说明,短视频影像在跨文化传播方面,比文字语言更具有天然的优势,而这种优势正是影像媒介天生的特质。影片的表达是由形象性符号构成的,形象的表现按其本性即倾向于叙事性的表现。影像也都是运动的,而一切对象包括静止的风景,在摄像机拍摄以后,都在事件延续中被记录下来并参与变换^⑥。

当然,影像在叙事方面的这种跨文化传播的先天优势,并非总能发挥出来。长期以来,那种以“表现蒙太奇”为思维习惯的专题片或宣传片,就是一种对影像跨文化传播优势的束缚或糟践。因为,那种用文字语言来统驭画面的“表现蒙太奇”由于过分严格地“组织”了观众的知觉,因而在银幕画面中就消除了多义性。镜头含义过于明确,反而使观众没有想象的余地了”^{[3]102}。

正如罗兰·巴尔特所说,影像里的文字语言,其作用就是让形象所可能具有的众多意义简化为一,“文本引导读者穿过形象的所指地域,使读者能够避免一些意义,同时接受另外一些意义”^{[1]40}。从这个意义上讲,让声音来统驭画面,还是让声音来服务于画面,就成了电影与电视在美学上的分野:“电视声道的首席地位违反了电影美学中的传统观念:在电影美学中,声道必须服务于影像。”^{[1]40}这一点也再次证明,李子柒短视频的影像话语是电影式的,而不是电视式的。

三、传播中华文化要注重形式与话语的创新

关于李子柒的短视频是不是“文化输出”的讨论内容中,许多人批评和质疑李子柒的短视频,认为李子柒展示了农村生活的贫穷与落后,而不能代表当今中国人的生活。也有人认为李子柒美化了农村生活,其实现实中的农村并没有那么美好。有意思的是,这两种主要的质疑观点居然来自两个截然相反的方向。那么,究竟应该如何来判断李子柒是否真实地传播了中华文化的内容,恐怕需要从文化的相关界定论及。

英国文化研究学者雷蒙德·威廉斯曾把文化分为三种类型或者三个方面,即“理想的”“文献的”和“社会的”文化。“理想的”文化是指人类根据某种价值观追求自我完善的状态或过程。“文献的”文化是指人类留下来的思想性或想象性作品的实体,是被记录下来的思想和经验。而“社会的”文化,则是指“一种特殊的生活方式”,包括了生产组织、家庭结构,表现了或支配着社会关系的各种制度结构,以及社会成员赖以相互沟通的各种特有的形式^⑦。这种对于文化的看法,得到了人类学家马林诺夫斯基的呼应和支持。作为文化功能学派的开创者,马林诺夫斯基认为,“文化是指那一群传统的器物、货品、技术、思想、习惯及价值而言的”^{[5]2},文化包含了“物质设备”“精神文化”“语言”和“社会组织”。马林诺夫斯基的中国学生费孝通先生曾经说,“把文化看作满足人类生活需要的人工体系,是马老师所开创的功能学派的基本观点”^{[6]164}。概而言之,文化是人对自然的加工。这种对于

文化的界定,批判了那种只把文化等同于“历史文物”“经典文献”或“遗俗”的定义,为全面认识文化的内涵提供了理论依据。

根据以上对文化概念的辨析可以看出,李子柒的短视频内容充分呈现了“人对自然的加工”,通过她的劳作再现了中国西部农村地区现存的、多种多样的生活和生产方式,这是一种农村生活的文化。这种文化并不是李子柒创造或者编造出来的,而是当今中国亿万农民正在经历的日常生活。李子柒把自己作为一个影像符号,将这些日常生活进行了再现。这里面包含了一系列器物、货品、技术、思想、习惯及价值。比如,耕种、养殖、采摘、收割、脱皮、淘洗、晾晒、研磨、发酵、腌制、熏卤、酿造、烧烤、剁切、烹饪、蒸煮、焖炖、煎炸、调味等。此外,还有砍柴、担水、木作、编织、缝纫、养护、修缮、推车、骑马……无论是农事还是家务,都需要一整套的工具,包括器皿、容器、窑炉、灶台、炊具、餐具等,也需要一整套的技术手段、方法步骤、具体操作。而在这些背后则是一整套对农作物生长、自然界变化等相关知识的理解,以及加工处理的经验和智慧。

当然,李子柒的短视频中也蕴含了人与自然和谐共生的世界观和自给自足、知足常乐的价值观。如果仅用效率或经济的指标来衡量这些农村的劳作,当然没有工业化生产和市场化交易显得“先进”和“高效”。但是,这种生活方式却给人一种脚踏实地的实在感和安全感,特别是在饮食安全性方面,成为城市人对生活的一种无限的向往。虽然一些城市人也可以做出李子柒的那些美食,但是所用食材只能到市场上去买,却无法做到从大自然的源头获取食材。比如,城市人也可以自己包饺子,可以自己 and 拌肉馅儿,但是却做不到先去地里种小麦、种菜、养猪等活动。城市人已经远离了自然,而李子柒不过是把亲近自然的前半部分活动也呈现了出来。许多人认为李子柒短视频传递出一种“治愈感”,这是其包含的重要意蕴和价值。

当然,也有很多人认为李子柒美化了当下的农村生活,现实农村并没有那么美好,这种观点也可以从影视作品的媒介特性来进行解释。

李子柒短视频的影像和声音无疑是唯美的,许多画面都是李子柒及其团队选择的结果,但只要进行拍摄就不可避免地会根据自身的审美习惯进行选择。有些人觉得“农村生活没有那么美好”的原因,可能更在于影视媒介本身只能记录声音和画面,只能影响受众的视觉与听觉。但是,人类本来是有多种感觉系统的,而影视片把味觉、触觉和嗅觉都抽离了。所以,观看视频中李子柒做事情的时候,会感觉很美好,受众其实无法感受到她干活时候的气味、温度、湿度。除了视听之外的其他感觉,其实都被媒介进行了抽离,而真实的农村生活是需要诉诸这些感觉系统的。

其实,短视频中李子柒呈现的生活是值得现代都市人向往的。人们向往的生活往往是由于其本质或核心具有某种品质,而李子柒呈现了一种拥有品质生活的范本。古代的文人雅士、达官贵人,大都梦想着回归田园山林、亲近自然,所以才会都市中大兴造园之风。江南园林的建造大多起源于古人对于田园生活的向往,市井社会与田园生活交融似乎是那些时代品质生活的标配。当今的都市人也大多拥有回归田园、返璞归真的梦想,亲近自然是生命无法违背的天性。从这个意义上说,对于李子柒在短视频中展示的生活,恰恰成为当代都市人对高品质生活向往的对象。当然,这种品质生活是李子柒通过影视手段精心打造出来的,带有某种理想性。即使都市人无法实现,但通过观看视频所获得的精神享受或安慰,也是不可低估的。

此外,李子柒的短视频传递出了值得嘉许的工匠精神,从李子柒的劳作过程来看,它展示的是精工细作、追求完美、精益求精的态度。另外,就李子柒的作品从审美来看,无论是构图、剪辑、镜头、布光,还是她的妆容、服装、道具,都非常讲究、质地精良。短视频中的李子柒非常注重服饰、工具的选择,她本人的造型透露出一种气质脱俗的古典美,她用的器皿包括蒸笼、碗盘之类,也大多做工考究。李子柒首先美化了自己的生活,然后按照制作电影的手法拍摄了自己的生活并进行了传播。工匠精神存在于各种生产活动当中,其核心是

做事情认真细致的态度。而李子柒的短视频之所以能够打动人、感动人,也在于她追求完美、认真严谨的态度。

结 语

通过李子柒短视频受到关注的现象,让我们看到普通个体的故事在当代实现文化传播的可能性,这是因为影像媒介本身的特性决定的。“在纪录片中出现的影像只是一个形象记号,它并非单纯地表示被拍摄的对象事物,而是使该物的影像在一个社会性的语境中起特定记号的作用……画面上影像记号组合所意指的并非是在摄影机面前的具体演员和布景实物,而是由它们所代表的一些抽象的物类。导演正是利用这些‘类概念’来进行形象性思维。”^{[3] 156}也就是说,李子柒虽然在短视频中呈现的是其一个人劳作的影像,但在外国人看来,她其实代表了中国人中的某个群体的形象。这带给我们一些相关启示,需要深入思考我们究竟要传播哪些中华文化或中国故事,什么才是最好的讲述方式。中国故事里应该包含当今社会中,中国人普通个体的日常生活实践。讲好中国故事的方式也并不仅仅限于经过文字语言组织的自我阐释或自我表白,还可以有不事张扬的、安静自足的呈现。而鲜活灵动、生生不息的民间日常生活,应该作为中华文化对外传播的内容被重

视,同时也应该优先选择较为客观的、个体化的影像叙事话语,不断创新讲好中国故事的方法与途径。

注释

- ①参见诺曼·费尔克拉夫:《话语与社会变迁》,殷晓蓉译,华夏出版社2003年版,第4页。②参见约翰·菲斯克:《电视文化》,商务印书馆2005年版,第22-23页。③参见西摩·查特曼:《故事与话语》,祁阿红、张鲲译,中国人民大学出版社2013年版,第6-8页。④参见罗伯特·艾伦编:《重组话语频道》,牟岭译,北京大学出版社2008年版,第106页。⑤参见吉尔·内尔姆斯:《电影研究导论》,李小刚译,世界图书出版公司2013年版,第220-230页。⑥参见李幼蒸:《当代西方电影美学思想》,中国社会科学出版社1986年版,第154页。⑦参见雷蒙德·威廉斯:《漫长的革命》,倪伟译,上海人民出版社2013年版,第51页。

参考文献

- [1] 罗伯特·艾伦编.重组话语频道[M].牟岭,译.北京:北京大学出版社,2008.
[2] 约翰·伯格.约定[M].黄华侨,译.桂林:广西师范大学出版社,2015.
[3] 李幼蒸.当代西方电影美学思想[M].北京:中国社会科学出版社,1986.
[4] 吉尔·内尔姆斯.电影研究导论[M].李小刚,译.北京:世界图书出版公司,2013.
[5] 马林诺夫斯基.文化论[M].费孝通等,译.北京:中国民间文艺出版社,1987.
[6] 费孝通.文化与文化自觉[M].北京:群言出版社,2010.

Image Discourse Innovation of Short Video Spreading Chinese Culture ——Speaking from the Discussion of “Li Ziqi Phenomenon”

Du Zhihong

Abstract: Li Ziqi's success in the field of short video communication is ultimately the result of her image discourse innovation. Image discourse is a production concept and organization method of video works. The discourse characteristics of Li Ziqi's short video are mainly expressed in three aspects: the side-face lens constructs “her/me relationship” and movie mode; the continuous action combination of the narrative montage; the diegetic sound and the restraint of the non-diegetic elements. These characteristics determine that the image discourse of Li Ziqi's short video is film-like rather than TV-like. The use of short video to spread Chinese culture should not only focus on documentary, traditional culture, or group national-state narrative, but also better demonstrate the individualized, lively, everlasting and quality daily life practices of contemporary Chinese people. It should not only be limited to the self-interpretation or self-confession of the text language-organizing, but also the quiet and introverted self-presentation, in order to constantly explore and innovate the way to tell a good Chinese story.

Key words: short video; cultural communication; image discourse; Chinese story

[责任编辑/李 齐]



“铜驼”象征与汉晋南迁的移民运动*

王子今

摘要:“驼”作为西来物种,因丝绸之路交通条件的形成进入中土后,也成为交通动力。中原文物造型多种骆驼形象的遗存,汉昭帝平陵从葬骆驼以及东汉都城洛阳“铜驼”,都显示出文化象征符号的意义。丝路驼队西来,标志着“宜西北万里”的时代东西交通空前繁荣的盛况。而“铜驼街”作为洛阳城市中轴线指向南方,也与汉晋时期移民运动的方向一致。两汉之际,已经有大规模的以南迁为主要流向的移民热潮。这是中华文明形成以来第一次自发的大规模的人口迁徙。这一移民运动,开启了全国经济重心向东南方向转移的历史性变化,也是两晋南北朝时期南向移民运动的历史先声。“永嘉南渡”在中国社会形成比较深刻的历史记忆,有多种原因。

关键词:汉;两晋南北朝;移民;南迁;铜驼;铜驼街

中图分类号:K235

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0033-11

《盐铁论·力耕》说,张骞通西域后,“骡驴驮驼,衔尾入塞”^①。因丝绸之路交通条件的形成,骆驼进入中土后,也被开发为主要交通动力之一^{〔1〕}。中原文物遗存陶质、铜质骆驼形象,汉昭帝平陵从葬骆驼,以及东汉都城洛阳的“铜驼”和“铜驼街”,都显示骆驼这一西来物种成为文化象征符号的意义。丝路驼队逶迤西来,显现了“宜西北万里”^②的时代东西交通的盛况。而“铜驼街”作为洛阳城中轴线指向南方,也与汉晋移民运动的方向一致。两汉之际,已经有大规模的以南迁为主要流向的移民热潮。这是中华文明形成以来第一次自发的规模空前的人口迁徙。随后又有汉末移民运动。汉代北方居民南下,将中原生产技术和文化传统向南普及,开启了全国经济重心向东南方向转移这一重要的历史变化。这一人口迁移史的重要迹象,也成

为两晋南北朝时期中原移民大规模南下的历史先声。“永嘉之乱”导致的大规模“南渡”,在移民史的记录中较汉代两次大移民形成更深刻的记忆,因为这一事变标志着历史的重大转折,形成了文化的深切伤痛。这表现为政治秩序一时摧毁,文化传统受到冲击,民族格局发生变化,中原名族遭遇败亡。拥有文化话语权的阶层的历史感觉和文化情绪,更容易保留在历史文献中,长久影响后世。

一、“驮驼”“入塞”的脚步

曾经有动物史学者指出骆驼的区域分布、生活习性和运输功能:“双峰驼……分布在中亚细亚和戈壁沙漠,现在中国的新疆和青海、内蒙古西部还栖息着野生种。骆驼性情温顺,能耐饥

收稿日期:2019-11-24

*基金项目:中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目“中国古代交通史研究”(10XNL001)阶段性成果。

作者简介:王子今,男,中国人民大学国学院、出土文献与中国古代文明研究协同创新中心教授(北京 100872),主要从事中国秦汉史研究。

渴及冷热,适于沙漠生活,负重致远,人称沙漠之舟。”^{[2]385}有关历史时期中国野骆驼分布变迁的研究成果,有这样的意见发表:“据历代文献记载,从汉以前迄今,蒙古高原一带一直有骆驼广泛分布,同时也应有野骆驼存在,只是指明野骆驼及其具体地点的史料不多。”^{[3]258}其实,居延汉简可见戍边军人追捕“野橐佗”的明确的简文记录^[4]。

骆驼以善于行走沙漠地方的交通能力,增益了中原人的动物学知识。《艺文类聚》卷九四引《博物志》曰:“燉煌西渡流沙,往外国,济沙千余里中,无水。时有伏流处,人不能知。骆驼知水脉,过其处,辄停不行,以足踏地。人于所踏处掘之,辄得水。”^{[5]1630}郭郭等《中国古代动物学史》写道:“中国学者认为双峰驼很可能是中国西部地区的人民于公元前1000年左右驯化的。”又说,“根据骆驼的古生物学、考古学、历史文献等证据,表明双峰驼是由生活在中亚、蒙古、新疆等一带游牧民族家化驯养成功。年代在公元前一二千年(殷商时代前后)。”^{[2]386}《艺文类聚》卷九四引晋郭璞《橐驼赞》写道:“驼惟奇畜,肉鞍是被。迅骛流沙,显功绝地。潜识泉源,微乎其智。”^{[5]1630}“奇畜”之说,更早见于《史记·匈奴列传》:“其畜之所多则马、牛、羊,其奇畜则橐驼、驴、骡、驘、驘、驘、驘、驘、驘。”关于“橐驼”,司马贞《索隐》:“橐他。韦昭曰:‘背肉似橐,故云橐也。’”^{[6]2879}

所谓“驘驴駝,銜尾入塞”,是说丝路开通之后,这些西北草原“奇畜”大规模进入汉地。其实,在张骞“凿空”之前,中原人已经有了关于骆驼的早期知识。《逸周书·王会》说:“其北空同、大夏、莎车、姑他、旦略、貌胡、戎翟、匈奴、楼烦、月氏、嬖犁、其龙、东胡,请令以橐驼、白玉、野马、驘、驘、驘、良弓为献。”^{[7]919,921}在西周区域经济的历史记忆中,北方草原地区重要物产首列“橐驼”。战国晚期湖北荆州望山2号楚墓出土骑驼人擎铜灯铸件^{[8]134,137},是较早表现骆驼造型的工艺品。江苏盱眙大云山江都王陵出土骆驼形铜座等^{[9]151-152},则是西汉前期骆驼形象在汉代形成影响的文物证明^③。

汉王朝控制河西,并进军西域之后不久,骆驼“入塞”,“銜尾”进入中土。但是中原人起初

仍以为远方“奇畜”。2001年陕西省考古研究所和咸阳市考古所在对西汉平陵进行考古钻探和局部发掘时,获取了三个从葬坑的资料。其中2号坑南北长59米,宽2—2.2米,深4米,北端为一斜坡,坑道两侧对称开凿了54个洞室,每个洞室内有一具兽骨,均为大型动物,初步确认的有牛和骆驼。其中骆驼骨骼的发现尤为重要,“陕西乃至中原地区发现最早的大量骆驼骨架的出土,对汉代中外文化交流的研究具有十分重要的意义”^[10]。这确实是汉地考古发掘出土的最早的骆驼骨骼遗存。

东汉画像资料中骆驼形象更为多见。在陕西、河南、四川、江苏、山东等地出土的汉画像石和汉画像砖以商贩、行旅、乐舞为主题的画面中,多可看到以骆驼为交通动力的情形。

二、“铜驼”“在宫南四会道”

有关丝绸之路史的文献中可见铜质骆驼模型在西北方向的出现。《艺文类聚》卷二引崔鸿《北凉录》说到西北方向的“铜驼”:“先酒泉南有铜驼出,言虏犯者大雨雪。沮渠蒙逊遣工取之,得铜万斤。”汪绍楹校注:驼,“《初学记》二、《太平御览》二作駝。”^{[5]23}《初学记》卷二引作:“先酒泉南有铜驼山,言虏犯者大雨雪。沮渠蒙逊遣工取之,得铜数万斤。”^{[11]27}《初学记》“铜驼山”与《艺文类聚》“铜驼出”不同。且《艺文类聚》“得铜万斤”,《初学记》作“得铜数万斤”。《太平御览》卷一二引作:“先酒泉南有铜駝,出,大雨雪。沮渠蒙逊遣工取之,得铜数万斤。”^{[12]58}汪绍楹言“《太平御览》二”,误。“铜驼山”,“山”或是“出”字讹误。《太平御览》引文可能是正确的。然而崔鸿《十六国春秋》卷九四《北凉录一》:“永安九年,酒泉南有铜驼山,言犯之者,辄大雨雪。蒙逊遣工取之,得铜万斤。”^[13]“铜驼”“铜駝”,应当就是“铜驼”异写。如崔鸿《北凉录》记载可信,则“铜驼”“先”已在“酒泉南”形成了历史记忆。

《水经注》卷二《河水二》记述赫连勃勃都城统万城的宫殿区建设:“……又铸铜为大鼓,及蜚廉、翁仲、铜驼、龙虎,皆以黄金饰之,列于宫殿之前。则今夏州治也。”^{[14]84}《晋书》卷一三〇

《赫连勃勃载记》写道：“复铸铜为大鼓，飞廉、翁仲、铜驼、龙兽之属，皆以黄金饰之，列于宫殿之前。”^{[15]3206}似乎“铜驼”是北方异族喜好的造型艺术铸作主题。

然而又有“铜驼”可能更早出现的信息。《艺文类聚》卷八四引《魏略》曰：“明帝徙长安诸钟簠骆驼铜人。承露盘折，铜人不可致，留住霸城。又列坐于司马门外。”^{[5]1444}从“诸钟簠骆驼铜人”字句看，“骆驼”应与“钟簠”“铜人”一样，也是青铜铸作。按照这一记述，“铜驼”原先在长安，汉明帝时代迁往洛阳，“列坐于司马门外”。洛阳因有“铜驼街”。《汉书》卷七〇《陈汤传》言“橐街”，颜师古注：“橐街，街名，蛮夷邸在此街也。邸，若今鸿胪客馆也。崔浩以为橐当为橐，橐街即铜驼街也。此说失之。铜驼街在洛阳，西京无也。”^{[16]3015}虽然“铜驼街在洛阳，西京无也”，然而“铜驼街”的“铜驼”却据说来自“西京”“长安”。《水经注》卷一六《谷水》：“渠水又枝分，夹路南出，迺太尉、司徒两坊间，谓之铜驼街。旧魏明帝置铜驼诸兽于闾阖南街。陆机云：驼高九尺，脊出太尉坊者也。”又写道：“《东京赋》曰：其西则有平乐观，示远之观，龙雀蟠蜿，天马半汉。应劭曰：飞廉神禽，能致风气，古人以良金铸其象。明帝永平五年，长安迎取飞廉并铜马，置上西门外平乐观。”^{[14]400}这样说来，汉明帝自长安“迎取”的，是“飞廉并铜马”，并没有“铜驼”。汉明帝“置铜驼”，又命名“铜驼街”，是“东京”新的城市规划内容、城市建设措施。

《艺文类聚》卷九四引《洛中记》曰：“有铜驼二枚，在宫之南四会道。头高九尺，头似羊，颈身似马，有肉鞍两个，相对。”^{[5]1630}《太平御览》卷一五八引陆机《洛阳记》曰：“洛阳有铜驼街。汉铸铜驼二枚，在宫南四会道，相对。俗语曰：‘金马门外集众贤，铜驼陌上集少年。’”^{[12]770}明确说“铜驼二枚”，所置空间位置，“在宫之南四会道”，提示了“铜驼街”在交通结构中的地位。《太平御览》卷一九五引华氏《洛阳记》曰：“两铜驼在宫之南街，东西相对，高九尺。汉时所谓‘铜驼街’。”^{[12]943}也说“在宫之南街”。

“铜驼街”即所谓“在宫之南”“在官之南”者，其方位与走向，有两个要素值得关注，一是与“宫”或“官”的密切关系，二是朝向“南”的交

通指向。

“铜驼”“在宫南四会道”，“在宫之南四会道”，于“四会道”“相对”形成显著坐标，其交通指示意义，也不宜忽视。

“铜驼街”，是东汉都城洛阳行政中枢即皇权决策中心的南向主干道路。西晋政治史若干迹象，可见“铜驼街”特殊作用的沿承。《晋书》卷四《惠帝纪》：“戊申，破陆机于建春门，石超走，斩其大将贾崇等十六人，悬首铜驼街。”^{[15]101}《晋书》卷八九《忠义传·王豹》：“会长沙王乂至，于冢案上见豹笺，谓冢曰：‘小子离间骨肉，何不铜驼下打杀。’”^{[15]2305}“铜驼”所在“铜驼街”，是政治权威与社会正义的象征。《晋书》卷五三《愍怀太子传附子臧传》：“到铜驼街，宫人哭，侍从者皆哽咽，路人拭泪焉。”^{[15]1464}“铜驼街”因其地方之特殊，是宫廷生活与民间社会沟通的重要路径。

《晋书》卷六〇《索靖传》：“靖有先识远量，知天下将乱，指洛阳宫门铜驼，叹曰：‘会见汝在荆棘中耳。’”^{[15]1648}所谓“铜驼”“在荆棘中”的著名预言，体现了在一般社会意识中“铜驼”被看作政治权力代号的情形。

洛阳“铜驼”，后来被迁徙到邺。《晋书》卷一〇六《石季龙载记》：“咸康二年，使牙门将张弥徙洛阳钟虞、九龙、翁仲、铜驼、飞廉于邺。”^{[15]2764}晋陆翊《邺中记》记述了“铜驼”形制：“二铜驼如马形，长一丈，高一丈，足如牛，尾长三尺，脊如马鞍。在中阳门外，夹道相向。”^[17]前引“高九尺”说与此“高一丈”有异，或许与各历史时期尺度标准有所不同相关。

三、汉代两次大规模南下移民

西汉晚期社会危机严重。汉元帝时“关东困极，人民流离”^{[16]3047}，“元元大困，流散道路”^{[16]288}。汉成帝时，“水旱为灾，关东流冗者众”^{[16]318}，“灾异屡降，饥馑仍臻。流散冗食，餓死于道，以百万数”^④。汉哀帝时，“岁比不登，天下空虚，百姓饥馑，父子分散，流离道路，以十万数”^{[16]3358}，“民流亡，去城郭”^{[16]3087}。汉平帝时，“郡国大旱蝗，青州尤甚，民流亡”^{[16]353}。王莽专政，“因遭大乱，百姓奔逃”^{[18]1300}，“民弃城郭流亡”^{[16]4125}，“多弃乡里流亡”^{[16]4157}，“其死者则露

尸不掩,生者则奔亡流散,幼孤妇女,流离系虏”^{[18]517}。两汉之际,中原动荡,“百姓困乏,流离道路”^{[16]4175},“父子流亡,夫妇离散”^{[18]966}。流移的方向,即史籍所谓“避乱江南”^⑤。据说“荆、扬”地方有较好的生存条件^{[16]4151}。东汉初期,“连年水旱灾异,郡国多被饥困”,“饥荒之余,人庶流迸,家户且尽”,其中往往有渡江而南者。永初初年实行“尤困乏者,徙置荆、扬孰郡,既省转运之费,且令百姓各安其所”^{[18]1128}的政策,即

说明民间自发流移的大致方向。通过所谓“令百姓各安其所”,可知流民向往的安身之地,本来正是“荆、扬孰郡”。

考察《汉书》卷二八《地理志》记录的元始二年(2年)户口数字和《续汉书·郡国志》记录的永和五年(140年)户口数字,前后数据两相比照,可以看到丹阳、吴郡、会稽、豫章、江夏、南郡、长沙、桂阳、零陵、武陵等郡国在138年的时间跨度内户口增长的幅度(见下表):

元始二年(2年)			永和五年(140年)			增长率(%)	
郡国	户	口	郡国	户	口	户	口
丹扬郡	107541	405171	丹阳郡	136518	630545	26.95	55.62
会稽郡	223038	1032604	吴郡 会稽郡	164164 123090	700782 481196	28.79	14.47
豫章郡	67462	351965	豫章郡	406496	1668906	502.56	374.17
江夏郡	56844	219218	江夏郡	58434	265464	2.79	21.10
南郡	125579	718540	南郡	162570	747604	29.46	4.04
长沙国	43470	235825	长沙郡	255854	1059372	488.58	349.22
桂阳郡	28119	156488	桂阳郡	135029	501403	380.21	220.41
零陵郡	21092	139378	零陵郡	212284	1001578	906.47	618.61
武陵郡	34177	185758	武陵郡	46672	250913	36.56	35.08
合计	707332	3444947		1701111	7307763	140.50	112.13

江夏郡与南郡辖地分跨大江南北,户口增长率亦最低。丹阳郡与会稽郡由于开发较早,故户口增长幅度亦不显著。然而另有史例说明,短期内绝对人口数的增长,也可能出现比较惊人的速率。如李忠建武六年(30年)任丹阳太守,“三岁间流民占著五万余口”^{[18]756},应当包括北来“流民”。汉顺帝永和五年全国户口数与汉平帝元始二年相比,呈负增长形势,分别为-20.7%与-17.5%。与此对照,江南地区户数增长140.50%,人口数增长112.13%,成为引人注目的历史现象。而豫章、长沙、桂阳及零陵等郡国的增长率尤为突出。户数增长一般均超过人口数增长,暗示移民是主要增长因素之一^⑥。武陵郡户口增长幅度稍小,推想亦有山区民户未必尽为政府控制的因素。

江南地区户口元始二年占全国户口总数的比重,户数5.78%,人口数5.78%。而永和五年占全国户口总数的比重,则达到户数17.54%,人口数14.87%。正如葛剑雄等所指出:“这些单位的户口增长说明,它们的实际人口都有了

大幅度的增长,肯定是人口的机械流动所致。从统计数字显示,吸收外来移民的主要地区是今湖南、江西,而今江苏、安徽南部移民较少。”^{[19]137}黄今言也指出:“东汉时期江南地区人口增长绝对不是人口自然增长的结果,而是由外来人口机械迁入导致,江南中部是人口迁入最集中的地区……江南地区,尤其是中部地区是吸纳移民的主要地区,同时也为大规模吸收移民创造了基本条件。”^{[20]28}除灾变和战乱之外,气候变迁是这一时期流民南迁的另一重要因素^[21]。正如有的学者所说,“北方少数民族的侵扰也加剧了民众逃亡规模的扩大”^{[22]88}。

有学者指出,“进入东汉以后”,“政府经营的重点明显地转移到了南方地区”,“史著中反映江南生产、赋税情况的记载也明显增加”,“《后汉书》所多次出现的余粮外调记录,更是一个明显例证”^{[23]150}。这一见解,是从行政操作和经济管理的视角分析“江南”及“南方”因移民而发生变化所获得的认识。

东汉末年剧烈的社会动乱,再次导致人口

向“南方”较大规模的流动。《三国志》卷六《魏书·董卓传》裴松之注引《先贤行状》有“黄巾起”“避难南方”^{[24]215}。《三国志》卷六〇《吴书·全琮传》也有“是时中州士人避乱而南”的记载^{[24]1381}。《三国志》卷一六《魏书·郑浑传》有“避难淮南”语^{[24]509}。何夔亦“避难淮南”^{[24]378}，刘繇“避乱淮浦”^{[24]1384}，吕范“避乱寿春”^{[24]1109}。司马芝“少为书生，避乱荆州”^{[24]386}，毛玠曾有“避乱荆州”的计划^{[24]374}，颖容“避乱荆州”^{[18]2584}，杜袭、赵俨、裴潜均曾“避乱荆州”^⑦。诸葛亮“避难荆州”事^{[24]930}，尤为人熟知。王粲奉觞贺曹操，说道：“士之避乱荆州者，皆海内之俊杰也。”^{[24]598}《三国志》卷二一《魏书·卫觊传》说：“关中膏腴之地，顷遭荒乱，人民流入荆州者十万余家。”^{[24]610}史载刘馥“避乱扬州”^{[24]463}，冯方女“避乱扬州”^{[18]2443}。相当多的中原士人明确选择“江南”“江东”为迁徙方向。《三国志》卷五二《吴书·张昭传》记载：“汉末大乱，徐方士民多避难扬土”，中原“才士”“皆南渡江”^{[24]1219}。吕岱“广陵海陵人也，为郡县吏，避乱南渡”^{[24]1383}。赵达“谓东南有王者气，可以避难，故脱身渡江”^{[24]1424}。《三国志》卷一三《魏书·华歆传》注引华峤《谱叙》说：“是时四方贤大夫避地江南者甚众。”^{[24]401}《三国志》卷二三《魏书·和洽传》裴松之注引《汝南先贤传》称“避乱江南”^{[24]658}。《三国志》卷五二《吴书·步骘传》：“世乱，避难江东。”^{[24]1236}《三国志》卷五三《吴书·张纡传》与《三国志》卷六二《吴书·胡综传》也都说到“避难江东”^{[24]1243, 1431}。《三国志》记录陈矫、徐宣、严峻、是依事迹，均言其“避乱江东”^⑧。诸葛瑾、濮阳兴本传亦言“汉末避乱江东”^{[24]1451}。鲁肃亦曾率“其属”至“江东”^{[24]1267}。

黄河流域居民有南迁远至珠江流域者。《三国志》卷一一《魏书·袁涣传》：“遭天下乱，避难交州。”^{[24]336}移居“交州”者，又有程秉“避乱交州”^{[24]1248}。许靖，汝南平舆人，先至吴郡，“孙策东渡江”，与其“亲里”“皆走交州以避其难”^{[24]863-864}。薛综以沛郡竹邑人“避地交州”^{[24]1250}。甚至北方军阀刘备亦称欲往投苍梧太守吴巨^{[24]878}。孙权也曾卑辞致书于魏，称“若罪在难除，必不见置，当奉还土地民人，乞寄命交州，以终余年”^{[24]1125}。王郎亦曾“欲走交州”^{[24]407}。据《三国志》卷三八《蜀书·许靖传》记述，许靖“至交阯”时，“寄寓交

州”者，还有“陈国袁徽”^{[24]964}。

《三国志》卷一四《魏书·蒋济传》记载，建安十四年(209年)，曹操欲徙淮南民，“而江、淮间十余万众，皆惊走吴”^{[24]450}。《三国志》卷四七《吴书·吴主传》记述建安十八年(213年)事，又写道：“初，曹公恐江滨郡县为(孙)权所略，征令内移。民转相惊，自庐江、九江、蕲春、广陵户十余万皆东渡江，江西遂虚，合肥以南唯有皖城。”^{[24]1118}“江、淮间”或曰“江滨郡县”民众不得不迁徙时，宁江南而毋淮北，体现出对较适宜的生存环境的自发选择。其考虑的基点，可能是比较复杂的。我们注意到，江南地区气候条件的变迁，使得中原士民不再视之为“暑湿”“瘴热”之地而“见行，如往弃市”^{[16]2284}。气候环境的改善，也使得中原先进农耕技术可以迅速移用推广。这些因素可能都有利于江南地区经济发展水平的迅速提高^[21]。正如葛剑雄等学者所指出的，“灾民的南迁本来是临时性的，在灾害过后应该返回故乡。但南方自然条件的优越在东汉以后已经很明显，加上地多人少因而比较容易获得土地，必定会有一部分灾民就此在南方定居”^{[19]511}。汉武帝诏所谓“欲留，留处”，实际承认了这种“定居”的合法性。但是也许还应当注意到，农耕民族往往“安土重迁”，在不得不迁徙时，方向的选择，可能比较看重未开发地区的发展可能性(如所谓“地多人少因而比较容易获得土地”)，尤其倾向于脱离政府的强力控制。从这一思路理解“亡人”往往由“中土”而“四裔”的流向，可能是适宜的。

所谓“民多弃乡里流亡”^{[16]4157}，“关门牡开，失国守备，盗贼党辈”^{[16]3422}，指出国家管理秩序被打破。然而“亡人”“流民”一旦脱离政府稳定的原有行政秩序的控制，可以激发惊人的生产积极性和文化创造力。在劳动热情蓬勃的大多是青壮生产力的人口涌入东南地方之后，自然可以显著改变当地的经济文化面貌。

四、永嘉南渡

经历“八王之乱”^[25]后，永嘉元年(307年)晋怀帝司马炽将执政中心转移到建业(今江苏南京)，引致中原大族纷纷南迁，史称“永嘉南

渡”^{[26]984},或称“衣冠南渡”,前因即“洛阳”的残酷破坏。《史通·因习下》:“异哉!晋氏之有天下也。自洛阳荡覆,衣冠南渡,江左侨立州县,不存桑梓。”^{[27]183}

据正史记述,“永嘉”年间的社会动荡导致政治秩序和文化传统的严重破坏。《晋书》卷五《孝愍帝纪》记载:“帝之继皇统也,属永嘉之乱,天下崩离,长安城中户不盈百,墙宇颓毁,蒿棘成林。”^{[15]132}《晋书》卷六《中宗元帝纪》也说:“永嘉之际,氛厉弥昏,宸极失御,登遐丑裔,国家之危,有若缀旒。”^{[15]146}一些大家名族都受到强烈冲击。《晋书》卷三三《何羨传》:“永嘉之末,何氏灭亡无遗焉。”^{[15]1000}有的举族南迁,如傅氏“永嘉之乱,避地会稽”^{[15]1330},徐家“属永嘉之乱,遂与乡人臧琨等率子弟并闾里士庶千余家,南渡江,家于京口”^{[15]2356},“永嘉之乱”,“祖逖拥众部于南土”^{[15]2843},一时“自永嘉之乱,播流江表者”^{[15]2574}甚多。史家描述当时动荡之所谓“永嘉之乱,百姓流亡”^{[15]2628},体现了政治文化危局导致的全方位的社会残破。

“百姓流亡”,是原有社会格局被扰乱,传统社会关系被摧毁,较为恒定的社会秩序被粉碎所导致的现象。“永嘉之乱”后,出现了大量脱离政府控制,改变编户齐民身份的所谓“流人”^{[15]1714}。人们被迫背乡离井,移居避乱,以所谓“没”^{[15]2289},“隐”^{[15]2451},“奔”^{[15]2311},“徙”^{[15]2959},“徙居”^{[28]2435},“避地”^⑨等形式,离开了故乡,寻找新的生存空间。所谓“永嘉乱”,“民户流荒”^{[29]281},记录了移民大规模迁徙的形势。所谓“永嘉乱,渡江”^[30],“晋永嘉乱后,幽、冀、青、并、兖五州流人过江……”^{[26]590},指示迁徙的主要方向是江南。

“永嘉南渡”的历史记忆,唐代已经非常深刻。前引独孤及《殿中监张公神道碑》“晋末以永嘉南渡,迁于江表”^{[31]4741}外,《通典》卷一七一《州郡一·序目上》:“晋武帝太康元年平吴……又增置郡国二十有二。凡州百五十有六,县千一百有九,以为冠带之国,尽秦汉之土。及永嘉南渡,境宇殊狭,九州之地有其二焉。”^{[32]908}前引《元和郡县图志》卷三九《陇右道·渭州》“彰县”条:“永嘉南渡,县遂废焉。”后世学人均认同“永嘉南渡”体现明显的历史转折的说法。明胡应麟《少室山房笔丛》卷一《经籍会通一》:“云间陆

子渊家多藏书,所著《别集》中有‘统论’一则云:自古典籍兴废,隋牛弘谓仲尼之后,凡有五厄。大约谓秦火为一厄,王莽之乱为一厄,汉末为一厄,永嘉南渡为一厄,周师入郢为一厄。”^[33]顾炎武《日知录》卷七“夫子之言性与天道”曰:“五胡乱华,本于清谈之流祸,人人知之。”“五胡乱华”,或作“刘石乱华”^{[34]402},文渊阁四库全书本作“永嘉南渡”。清何焯《义门读书记》卷四七《文选·诗》“谢灵运《会吟行》”条:“灵运此诗,既序大禹及勾践旧迹,当举永嘉南渡名臣将相出于会稽,以征邦彦之盛。”^{[35]924}

“永嘉南渡”历史记忆的文学表现,有杜甫《追酬故高蜀州人日见寄》诗:“边塞西蕃最先斥,衣冠南渡多崩奔。鼓瑟至今悲帝子,曳裾何处觅王门。”^{[36]269}其中“崩奔”二字,形容社会动荡的烈度和民人流散的规模。唐人詹琲《永嘉乱衣冠南渡流落南泉作忆昔吟》:“忆昔永嘉际,中原板荡年。衣冠坠涂炭,輿輶染腥膻。国势多危厄,宗人苦播迁。南来频洒泪,渴骥每思泉。”^{[37]8643}“板荡”“播迁”,动乱致使“国势”“危厄”,“衣冠”“涂炭”。“南来”“流落”的历史,“洒泪”回顾,有绵延数百年的伤心。

“永嘉之乱”导致的大规模“南渡”,在移民史的记录中较汉代两次大移民形成更深刻的记忆,因为这一事变标志着政治历史运行的重大转折,导致了民族分布格局的鲜明变化,引发了经济生活形态的显著转换,形成了主流知识阶层的深切伤痛。人们注意到这样的历史变局:一是政治秩序一时摧毁,即所谓“永嘉之乱,天下崩离”,“永嘉之乱,天下分崩”^{[38]33};二是文化传统受到冲击,即所谓“自永嘉之乱,庠序无闻”^{[15]2895},所谓“典籍兴废”,“永嘉南渡为一厄”;三是民族格局发生变化,即所谓“永嘉之乱,神州倾覆”^{[39]482},“戎羯之乱,兴于永嘉之年”^{[18]2969};四是中原大族遭遇败亡,即所谓“洛阳荡覆”,“长安城中户不盈百,墙宇颓毁,蒿棘成林”,豪族富户或“灭亡无遗”,或“播流江表”。这正是所谓“衣冠坠涂炭”,“宗人苦播迁”。他们的历史感觉和文化情绪,更容易保留在以文献承载的记忆之中,长久地影响后世。后人从文献记忆认识历史,体悟情感。

五、全国经济重心和文化重心向东南方向的转移

“江南”地区曾经是经济文化水平相对落后的地区。司马迁在《史记》卷一二九《货殖列传》中写道：“江南卑湿，丈夫早夭。”又说：“楚越之地，地广人希，饭稻羹鱼，或火耕而水耨，果隋蠃蛤，不待贾而足，地执饶食，无饥馑之患，以故沓麻偷生，无积聚而多贫。是故江淮以南，无冻饿之人，亦无千金之家。”^{[6]3270}看来，当地农业还停留于粗耕阶段，生产手段较为落后，渔猎采集在经济生活中仍占相当大的比重。司马迁曾经亲身往“江南”地区进行游历考察^①，他对于“江南”经济文化地位的分析，应当是基本可信的。

其实，司马迁这里所说的“江南”，与今人有关所谓“江南”的区域观念并不相同。司马迁写道：“衡山、九江、江南、豫章、长沙，是南楚也，其俗大类西楚。”^{[6]3268}“江南”可以与“衡山、九江”“豫章、长沙”并列，其区域范围或相当于郡。看来，司马迁语谓“江南”所指代的区域，并不如后世空间定义所谓“江南”那样广阔^②。《史记》卷五七《绛侯周勃世家》“(吴王濞)保于江南丹徒”^{[6]2076}；《史记》卷九一《黥布列传》“与百余人走江南”，又为长沙王所给，“诱走越”，“随之番阳”而被杀等^{[6]2606}，似乎可以说明司马迁所处时代中原人地理观念中的“江南”，大致包括长江中下游南岸地区。这一地区，正是上文比较两汉户口数字时所指出的移民最为集中的地区，即零陵、长沙、桂阳、豫章等地。

《史记》卷四二《郑世家》记述，襄公七年，郑降楚，襄公肉袒以迎楚王，有“君王迁之江南，及以赐诸侯，亦惟命是听”语^{[6]1768}。又《史记》卷七〇《张仪列传》中郑袖言楚怀王：“妾请子母俱迁江南，毋为秦所鱼肉也。”^{[6]2289}可见“江南”于楚，曾为罪迁之地。到了司马迁所处的时代，虽“江南”已经早期开发，在笼统称作“大江之南”^③的区域中文明程度相对先进，然而与黄河中下游华夏文明中心区域相比，经济、文化均表现出明显的差距。《史记》卷三〇《平准书》记汉武帝诏“令饥民得流就食江淮间，欲留，留处”，强调“江南火耕水耨”^{[6]1437}。可见，就当时作为社会主体

经济形式的农业而言，“江南”尚处于相当落后的发展阶段。《史记》卷一二九《货殖列传》历数各地的“富给之资”，如“安邑千树枣；燕、秦千树栗；蜀、汉、江陵千树橘；淮北，常山已南，河济之间千树萩；陈、夏千亩漆；齐、鲁千亩桑麻；渭川千亩竹”等，却未及江南名产，看来当时江南确实具有“不待贾而足”的特征，民间“无积聚而多贫”^{[6]3272, 3270}。《汉书》卷九九下《王莽传下》记载，天凤年间，费兴任为荆州牧，曾经分析当地形势：“荆、扬之民率依阻山泽，以渔采为业。”颜师古注：“渔谓捕鱼也。采谓采取蔬果之属。”^{[16]4151-4152}这种以渔猎采集山伐作为基本经济生活方式的情形以及与此相关的文化风貌，到东汉时期发生了引人注目的变化。

大致在东汉晚期，江南已经大致扭转了“地广人希”、“火耕而水耨”的落后局面^{[6]3270}，成为“垦辟倍多，境内丰给”之地^{[18]2466}。《抱朴子·吴失》记述了吴地大庄园经济的富足：“势利倾于邦君，储积富于公室。出饰翟黄之卫从，入游玉根之藻税。僮仆成军，闭门为市。牛羊掩原隰，田池布千里。”^{[40]142, 145, 148}这样的情形，与司马迁当年所谓“无千金之家”的记述^{[6]3270}，形成了鲜明的对照，而几乎完全体现出对王符《潜夫论·浮侈》中所描绘的东汉中期前后以“京师”“洛阳”为代表的黄河流域经济模式的复制^④。

前引《史记》卷三〇《平准书》“令饥民得流就食江淮间，欲留，留处”事，《汉书》卷六《武帝纪》系于元鼎二年（公元前115年）：“夏，大水，关东饿死者以千数。秋九月，诏曰：‘仁不异远，义不辞难。今京师虽未为丰年，山林池泽之饶与民共之。今水潦移于江南，迫隆冬至，朕惧其饥寒不活。江南之地，火耕水耨，方下巴蜀之粟致之江陵，遣博士中等分循行，谕告所抵，无令重困。吏民有振救饥民免其厄者，具举以闻。’”^{[16]182}《汉书》卷二四下《食货志下》：“是时山东被河灾，及岁不登数年，人或相食，方二千里。天子怜之，令饥民得流就食江淮间，欲留，留处。使者冠盖相属于道护之，下巴蜀粟以振焉。”关于“欲留，留处”，颜师古注：“流谓恣其行移，若水之流。至所在，有欲住者，亦留而处也。”^{[16]1172}按照《食货志》的说法，“令饥民得流就食江淮间，欲留，留处”者，是安置“山东”灾民。然而

《武帝纪》明确说“今水潦移于江南,迫隆冬至,朕惧其饥寒不活”,又言“江南之地,火耕水耨”,至少“令饥民得流就食江淮间,欲留,留处”者包括“江南”灾民,甚至因“今水潦移于江南”的灾情及“迫隆冬至”的季节因素,很可能主要的安置对象是“江南”灾民。汉武帝时代“江南”受灾民众如“恣其行移”的方向,即“欲住”可得“留而处”的地方可能是“江淮间”,也就是说,“若水之流”的自然的移民方向是由南而北。两汉之际及汉末时移民由北而南所形成的大规模潮流的方向,正与此形成了鲜明的对照。

东汉时期,史籍中已经多可看到有关江南地区的经济与文化取得突出进步的记载。《后汉书》卷七六《循吏列传·卫飒传》记载东汉光武帝建武年间,卫飒任桂阳太守时事迹:“迁桂阳太守,郡与交州接境,颇染其俗,不知礼则。(卫)飒下车,修庠序之教,设婚姻之礼。期年间,邦俗从化。先是含涯、浚阳、曲江三县,越之故地,武帝平之,内属桂阳。民居深山,滨溪谷,习其风土,不出田租。去郡远者,或且千里。吏事往来,辄发民乘船,名曰‘传役’。每一吏出,徭及数家,百姓苦之。飒乃凿山通道五百余里,列亭传,置邮驿。于是役省劳息,奸吏杜绝。流民稍还,渐成聚邑,使输租赋,同之平民。又耒阳县出铁石,佗郡民庶常依因聚会,私为冶铸,遂招来亡命,多致奸盗。飒乃上起铁官,罢斥私铸,岁所增入五百余万。飒理恤民事,居官如家,其所施政,莫不合于物宜。视事十年,郡内清理。”^{[18]2459}

所谓卫飒“流民稍还,渐成聚邑,使输租赋,同之平民”,读来似有吸引外来“流民”的意味。而“耒阳县出铁石,佗郡民庶常依因聚会,私为冶铸,遂招来亡命,多致奸盗”者,则明确是外来的“佗郡民庶”以及“亡命”者。桂阳郡户口较西汉增加了380.21%和220.41%,应当有循吏的功绩。而“流民”“亡命”们开发地方经济的贡献,也不可以否认。“亡人”“流民”“渐成聚邑”,自然也可以将文化先进地区的“庠序之教”和“婚姻之礼”带到原先“不知礼则”的地方。

《三国志》卷五四《吴书·鲁肃传》裴松之注引《吴书》说:“后雄杰并起,中州扰乱,(鲁)肃乃命其属曰:‘中国失纲,寇贼横暴,淮、泗间非遗

种之地,吾闻江东沃野万里,民富兵强,可以避害,宁肯相随俱至乐土,以观时变乎?’其属皆从命。”^{[24]1267}看来,秦及西汉时期所谓“卑湿贫国”^⑧,到东汉末年前后,由于地理条件和人文条件的变化,已经演进成为“沃野万里,民富兵强”的“乐土”了。在某种意义上,已经成为超越“中州”的适宜居住的生存空间。

显然,自两汉之际以来,江南经济确实得到明显优胜于北方的加速发展。傅筑夫等学者曾经指出:“从这时起,经济重心开始南移,江南经济区的重要性亦即从这时开始以日益加快的步伐迅速增长起来,而关中和华北平原两个古老的经济区则在相反地日益走向衰退和没落。这是中国历史上一个影响深远的巨大变化,尽管表面上看起来并不怎样显著。”^{[41]25}

分析这种具有转折意义的历史“变化”的多种原因时,不可以忽视大批劳动力空间移动的作用。有学者提示我们注意,“向相对安定的南方流移”这种“大规模自发的人口迁移”,“使中国人口的地理分布在一段时间里出现了南增北减的变化”^{[42]147}。正如黄今言所说:“秦汉人口南迁与江南社会进步是同步的。在地广人稀的前提下,人口的流入不仅促进了江南农业、手工业的发展,促进了江南的开发,而且因生产环境和通婚环境的改变而有利于江南人口素质的提高。同时移民也是文化的载体,移民流向江南也带着北方文化流向江南,所以,移民的过程也是中华文化交融和扩展的过程。”^{[20]32}考察这种“移民”运动及其历史文化意义时,对于历代执政者视作危机表象的“亡人”“流民”们的积极作用,也应当肯定。分析相关现象,孙达人的意见是特别值得重视的。他正确地指出,中国古代“广大农民得以摆脱皇朝的束缚,去开发一个又一个新经济区,从而为创造辉煌的中华文明奠定了更广阔的基础”,是促进“历史发展”和“文化发展”的重要原因^{[43]109-111}。

“永嘉南渡”之后的移民运动,进一步把中原文化传统的精华向南方传布,给东南地方的文化发育增添了新的活力与动力,使东南文化出现了新的局面。东南文化于是继承了中原文化的正统。

六、南人的“铜驼”思念

两汉之际与东汉末年大规模的南下移民运动,是两晋南北朝时期中原民户南迁的历史先声。“永嘉之乱,天下崩离,长安城中户不盈百,墙宇颓毁,蒿棘成林”^{[15]132},“自永嘉丧乱,百姓流亡,中原萧条,千里无烟,饥寒流陨,相继沟壑”^{[15]2832}。《晋书》卷六《中宗元帝纪》:“及永嘉中,岁、镇、荧惑、太白聚斗、牛之间,识者以为吴越之地当兴王者。”^{[15]157}东南方向再次为世人瞩目。所谓“永嘉之乱,神州倾覆”^{[15]598},“中州尽弃,永嘉南度”^{[15]408},民族关系的变化,再次导致了中原移民南下。所谓“永嘉之乱,避地会稽”^{[15]1330},“永嘉末,以寇贼充斥,遂南渡江”^{[15]1593},“永嘉初……避难渡江”^{[15]1842},“永嘉中,避乱江东”^{[15]1989},“永嘉末……避乱渡江”^{[15]1974},“属永嘉之乱……南渡江”^{[15]2356},“自永嘉之乱,播流江表”^{[15]2574}。所谓“百姓流亡”,“永嘉南度”,“播流江表”,密集的沉痛记录,保留了移民史空前严酷的一页。体会这样的历史,想象当时“避难渡江”“避乱江东”的北人回望“神州”“中原”,会是怎样的心境呢?

至于南北朝时代,“铜驼”长期依然是南朝皇家权贵及一般士人向往的中原文化的标志性象征。《陈书》卷六《后主纪》载录诏文:“……其有负能仗气,摈压当时,著《宾戏》以自怜,草《客嘲》以慰志,人生一世,逢遇诚难,亦宜去此幽谷,翔兹天路,趋铜驼以观国,望金马而来庭,便当随彼方圆,伤之矩矱。”^{[38]107}仍用汉世典故,“金马”“铜驼”对应前引陆机《洛阳记》“俗语曰:‘金马门外集众贤,铜驼陌上集少年’”,可以看作国家朝廷的代号。又《陈书》卷二六《徐陵传》:“岂卢龙之径于彼新开,铜驼之街于我长闭?”^{[38]327}所谓“铜驼之街”,是象征着中原正统政治文化的。

南朝士人诗赋作品中,常常出现涉及“铜驼”“铜驼街”的辞句。《艺文类聚》卷七引梁任昉《奉和登影阳山》诗曰:“物色感神游,升高怅有阅。南望铜驼街,北走长楸埭。别涧苑沧溟,疏山驾瀛碣。奔鲸吐华浪,司南动轻柁。日下重门照,云关九华澈。观阁隆旧恩,奉图愧前

哲。”^{[5]125}其中洛阳的“铜驼街”,在对应有关“沧溟”“瀛碣”的宏大文化感觉中仍然具有神圣的意义。“日下重门照,云关九华澈”及下句“观阁”“奉图”等,说到“前哲”“旧恩”,怀思深远。又《艺文类聚》卷九引梁王台卿《山池》诗曰:“历览周仁智,登临欢豫多。穿渠引金谷,辟道出铜驼。长桥时跨水,曲阁乍临波。岩风生竹树,池香出芰荷。石幽衔细草,林末度横柯。”^{[5]172}所谓“穿渠引金谷,辟道出铜驼”,依然寄托着对洛京繁盛时期文化风景的怀念。

南朝梁徐陵《洛阳道》诗写道:“绿柳三春暗,红尘百戏多。东门向金马,南陌接铜驼。乘轩翼葆吹,飞盖响鸣珂。潘郎车欲满,无奈掷如何。”^[44]其中“东门向金马,南陌接铜驼”句,可以与前引“趋铜驼以观国,望金马而来庭”对照理解。又徐陵《与杨仆射书》:“岂卢龙之径于彼新开,铜驼之街于我长闭。何彼途甚易,非劳于五丁;我路为难,如登于九折。”^[44]这里是把“铜驼之街”看作远途长路的。这应当颇为符合对洛阳的悠久怀思。而庾信《周上柱国齐王宪神道碑》:“八川风俗,五方名利。铁市铜街,风飞尘起。”清人倪璠注解释说:“铁市,即金市。铜街,铜驼街也。”^{[45]737,738}南朝梁简文帝开文德省置学士,徐陵与庾信皆充其选。《北史》卷八三《文苑传·庾信》说:“陵及信并为抄撰学士。”“既文并绮艳,故世号为徐、庾体焉。当时后进,竞相模范,每有一文,都下莫不传诵。”^{[28]2793}作为南朝梁享誉一时文学领袖,其作品关于“铜驼”“铜街”的咏叹,是引人注目的文字信号。其作品中表现的这种“铜驼”情结,或许代表了南朝“都下”共同的文化心理。

“铜驼”作为历史文化符号在典籍文献中频繁出现,体现了南下移民对故土原生文化的深切追思。“铜驼”代表着他们世代继承的传统,也可以理解为他们对于文化之根、文化之源的永远的历史纪念。

注释

①王利器校注:《盐铁论校注》(定本),中华书局1992年7月版,第28页。有学者据此以为“骆驼从汉代(公元前81年)大量从西域传入中原”(郭郭、李约瑟、成庆泰著:《中国古代动物学史》,科学出版社1999年2月版,第383页)。②1963年8月湖北鄂城出土的一件汉镜,有

“主如山石,宜西北万里,富昌长乐”铭文(湖北省博物馆、鄂州市博物馆编:《鄂城汉三国六朝铜镜》,1986年3月版,图版46,图版说明第9页)。参看周新:《鄂城汉镜铭文“宜西北万里”小议》,《南都学坛》2018年1期。

③或说“汉景帝阳陵陪葬坑中发现有陶制的写实骆驼俑”,南京博物院:《长毋相忘:读盱眙大云山江都王陵》,第151页。此说恐不确。

④《汉书》卷八五《谷永传》,第3462页。《汉书》卷八三《薛宣传》:“岁比不登,仓廩空虚,百姓饥馑,流离道路。”第3393页。

⑤《后汉书》卷七六《循吏列传·任延》:“时天下新定,道路未通,避乱江南者皆未还中土,会稽颇称多士。”第2460-2461页。

⑥黄今言指出:“人口流向江南使江南家庭规模变小。”“从各郡的每户平均人口来看,江南人口最集中的零陵、桂阳、长沙、豫章四郡均减少……”(《秦汉江南经济述略》,江西人民出版社1999年5月版,第30页)。

⑦《三国志》卷二三《魏书·杜袭传》,第664页;《三国志》卷二三《魏书·赵俨传》,第668页;《三国志》卷二三《裴潜传》,第671页。

⑧《三国志》卷二二《魏书·陈矫传》,第642页;《三国志》卷二二《魏书·徐宣传》,第645页;《三国志》卷五三《吴书·严峻传》,第1247页;《三国志》卷六二《吴书·是仪传》,第1411页。

⑨《晋书》卷四七《傅歊传》,第1330页;《晋书》卷九五《艺术传·黄泓》,第2492页;《晋书》卷一一〇《韩恒载记》,第2842页;《晋书》卷一二五《冯跋载记》,第3127页。

⑩《史记》卷一二八《龟策列传》:“余至江南,观其行事,问其长老,云龟千岁乃游莲叶之上,著百茎共一根。”“江傍家人常畜龟饮食之,以为能导引致气,有益于衰养老,岂不信哉!”第3225页。

⑪冯贤亮曾经讨论“古代‘江南’含义的变迁”。他认为:“秦汉时期,‘江南’的含义略显明确,主要指的是今长江中游以南的地区,即今湖北南部和湖南全部。”(《明清江南地区的环境变动和社会控制》,上海人民出版社2002年8月版,第2页)。

⑫《史记》卷六〇《三王世家》:广陵王策:“古人有言曰:‘大江之南,五湖之间,其人轻心。扬州保疆,三代要服,不及以政。’”第2113页。

⑬《潜夫论·浮侈》:“今举世舍农桑,趋商贾,牛马车舆,填塞道路,游手为巧,充盈都邑,治本者少,浮食者众。商邑翼翼,四方是极。今察洛阳,浮末者什于农夫,虚伪游手者什于浮末。”“今京师贵戚,衣服、饮食、车舆、文饰、庐舍,皆过王制,僭上甚矣。从奴仆妾,皆服葛子升越,笄中女布,细致绮縠,冰纨锦绣。犀象珠玉,虎魄玳瑁,石山隐饰,金银错镂,獐鹿履舄,文组彩组,骄奢僭主,转相夸诩,箕子所唏,今在仆妾。富贵嫁娶,车辂各十,骑奴侍僮,夹毂节引。富者竞欲相过,贫者耻不逮及。”(王符著,汪继培笺,彭铎校正:《潜夫论笺校正》,中华书局1985年9月版,第120页,第130页)。

⑭《史记》卷五九《五宗世家》:长沙王刘发“王卑湿贫国”。第2100页。《史记》言南方“卑湿”文例,又有《史

记》卷一〇一《袁盎晁错列传》:“南方卑湿。”第2741页。《史记》卷一一三《南越列传》亦言“南方卑湿”。第2970页。《史记》卷一一八《淮南衡山列传》载汉景帝语“南方卑湿”。第3081页。《史记》卷八四《屈原贾生列传》:“闻长沙卑湿,自以寿不得长……”“长沙卑湿,自以为寿不得长,伤悼之……”第2492页,第2496页。《史记》卷一二九《货殖列传》:“江南卑湿,丈夫早夭。”第3268页。

参考文献

- [1]王子今.骡驴驮驼,衔尾入塞:汉代动物考古和丝路史研究的一个课题[J].国学学刊,2013(4):37-43.
- [2]郭鄂,李约瑟,成庆泰.中国古代动物学史[M].北京:科学出版社,1999.
- [3]文焕然,等.中国历史时期植物与动物变迁研究[M].文榕生,整理.重庆:重庆出版社,1995.
- [4]王子今.简牍资料所见汉代居延野生动物分布[J].鲁东大学学报(哲学社会科学版),2012(4):63-67.
- [5]欧阳询.艺文类聚[M].汪绍楹,校.上海:上海古籍出版社,1965.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [7]黄怀信,张懋镠,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007.
- [8]湖北省文物考古研究所.江陵望山沙冢楚墓[M].北京:文物出版社,1996.
- [9]南京博物院.长毋相忘:读盱眙大云山江都王陵[M].南京:凤凰出版传媒股份有限公司,2013.
- [10]杨永林.汉昭帝平陵考古发现骆驼骨架[N].光明日报,2001-11-06(04).
- [11]徐坚,等.初学记[M].北京:中华书局,1962.
- [12]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [13]崔鸿.十六国春秋[M].明万历刻本.
- [14]酈道元.水经注校证[M].陈桥驿,校证.北京:中华书局,2007.
- [15]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [16]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [17]陆翊.邶中记[M].武英殿聚珍版丛书本.
- [18]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [19]葛剑雄,曹树基,吴松弟.简明中国移民史[M].福州:福建人民出版社,1993.
- [20]黄今言.秦汉江南经济述略[M].南昌:江西人民出版社,1999.
- [21]王子今.试论秦汉气候变迁对江南经济文化发展的意义[J].学术月刊,1994(9):62-69.
- [22]张功.秦汉逃亡犯罪研究[M].武汉:湖北人民出版社,2006.
- [23]朱宏斌.秦汉时期区域农业开发研究[M].北京:中国农业出版社,2010.

- [24]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1959.
- [25]蔡襄.端明集[M].文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [26]李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君,点校.北京:中华书局,1983.
- [27]张振珮,笺注.史通笺注[M].贵阳:贵州人民出版社,1985.
- [28]李延寿.北史[M].北京:中华书局,1974.
- [29]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972.
- [30]许嵩.建康实录[M].文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [31]李昉.文苑英华[M].北京:中华书局,1966.
- [32]杜预.通典[M].北京:中华书局,1984.
- [33]胡应麟.少室山房笔丛[M].文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [34]顾炎武.日知录集释[M].栾保群,吕宗力,校点.上海:上海古籍出版社,2006.
- [35]何焯.义门读书记[M].崔高维,点校.北京:中华书局,1987.
- [36]钱谦益,笺注.钱注杜诗[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [37]全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [38]姚思廉.陈书[M].北京:中华书局,1972.
- [39]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [40]杨明照.抱朴子外篇校笺[M].北京:中华书局,1997.
- [41]傅筑夫.中国封建社会经济史:第2卷[M].北京:人民出版社,1982.
- [42]石方.中国人口迁移史稿[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,1990.
- [43]孙达人.中国农民变迁论:试探我国历史发展周期[M].北京:中央编译出版社,1996.
- [44]徐陵.徐孝穆集[M].四部丛刊景明屠隆本.
- [45]庾信.庾子山集注[M].倪璠,注.许逸民,校点.北京:中华书局,1980.

The Symbol of “Bronze Camel” and the Migration Movement From the North of Han and Jin Dynasties

Wang Zijin

Abstract: “Camel”, as a species from the west, has become a driving force of traffic since the formation of traffic conditions along the Silk Road. The remains of various camel images in the Central Plains cultural relics, the burial of camels in the Pingling Tomb of emperor Zhao of the Han Dynasty and the “bronze camel” in Luoyang, the capital city of the Eastern Han Dynasty, all show the significance of cultural symbols. The coming of the Silk Road camels to the West marks an unprecedented prosperity of East-West transportation in the era of adventure to the northwest. As the central axis of Luoyang City, “Bronze Camel Street” points to the south, which is also consistent with the migration movement in Han and Jin Dynasties. At the time of the Han Dynasty, there had been a large-scale upsurge of migration mainly to the south. This is the first spontaneous large-scale migration since the formation of Chinese civilization. This immigration movement opened an important historical change of the national economic center to the southeast, and was also the historical forerunner of the southern migration movement in the Jin and Southern and Northern Dynasties. There are many reasons for the formation of a deep historical memory in Chinese society.

Key words: Han Dynasty; Jin and Southern and Northern Dynasties; immigration; southern migration; bronze camel; Bronze Camel Street

[责任编辑/原 孟]



儒家“四书”与中华家风

杨朝明

摘要:儒家“四书”是中国传统文化的核心经典,在以“四书”为代表的儒家思想浸润之下,造就了具有中华文明特色的中华家风。中华家风非仅是一家一户之门风,由个体而家庭而国族天下,家国一体的思想与组织结构,使得家风作为勾连个体与国家的中间环节而具有重要的地位,家风决定着国风。家国一体奠定了家风建设的最终方向。家风建设的具体抓手,是以“礼”为中心的关于成人与成长的教育。“礼”强调与规范人的社会性存在,进而立人成人,以致成就大人君子。家风建设的精神支柱,以孝与悌为基底,从而认识人的价值,进而走向广泛普遍的爱与敬。家风建设的基本立足点,是从个体的正心修心开始,使得功夫真正落于实地。

关键词:四书;家风;家国一体;孝悌;礼

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0044-07

家风建设以孝悌为中心,孝悌之道是中华家文化的灵魂,是中华圣道的中心,儒家“四书”注重家风,充分阐发了中华孝道。儒家把孝悌看作做人的基础,儒家学说也就围绕孝悌而展开。人类社会不可须臾离开的是“爱”与“敬”,孔子极重亲亲之爱、尊长之敬,说“立爱自亲始”“立敬自长始”^{[1]3439},把“孝”“悌”看成“人之本”,把“爱”“敬”看作“政之本”。孟子说“学问之道无他,求其放心而已矣”^{[1]5988},人都本源于“家”而要“不忘其初”,儒家哲学简直就是“回家”的哲学。

一、家国一体:家风建设的方向性

在世界多姿多彩的文明中,中华文明绵延5000多年从未中断,这是一个伟大的奇迹。近代中国落后挨打,中华文明遇到了前所未有的挑战,也遭到中华民族自身的质疑。然而,随着中国的崛起,世界越来越关注并探究这一伟大的文明奇迹。

美国前国务卿基辛格曾对近代中国作出过这样的评论:近200年的中国或许只是历史上一个短暂的意外,这并不是常情。如果今后中国要回到属于她的位置并不意外。在他看来,西方“国家”的建立,往往总有一个开端,但在中国似乎并不存在这个概念。在漫长的历史进程中,“中国”随时都是一个起点,每当建立起大一统盛世的时候,总是不认为这是创造,而是复兴,是重新回到巅峰,似乎那个巅峰的中国早在黄帝之前就已存在。我们认为,这恰是问题的症结所在,我们有必要设问:孔子为什么那么崇尚先王?孔子何以要“祖述尧舜,宪章文武”?孔子为什么说自己是“述而不作,信而好古”?时至今日,我们再也看不到疑古思潮给中国带来的极大危害,再也不能不理解走在学术前沿的学者为什么提出要“走出疑古时代”,“重新估价中国的古代文明”^①。

英国著名汉学家马丁·雅克也有类似的观点,他认为,纵观世界史我们会发现,西方曾经

收稿日期:2020-02-03

作者简介:杨朝明,男,国际儒学联合会副理事长,中华孔子学会副会长,孔子研究院院长、研究员、博士生导师(山东济宁 273165),主要从事儒家文化研究。

也产生了很多的大帝国、强国,但是,这些强大帝国在衰弱后基本上都灰飞烟灭,后世再难有崛起的可能,即使所谓“日不落帝国”的“大英帝国”似乎也同样如此。与之形成鲜明对比的是,古代东方几千年出现的几乎所有强大帝国都来自中国,而且古代中国衰弱后会不断重新崛起和复兴,包括现在也是如此。近代100多年衰弱,到现在重又走向复兴,这在世界范围内可谓独一无二^②。

马丁教授的疑惑是:为什么西方帝国总是在昙花一现之后就灰飞烟灭了,而中国却能得以不断传承?他解释说,中国其实是一个文明但是他却“伪装”成了一个国家的存在。在他看来,也许只有这样,才可以理解为什么西方帝国衰败后就再无崛起的可能而中国总是能不断复兴,这是因为中国本身就是一种文明!

从某种意义上说,中国的确是一个文明的存在,就像“中国”两字最初出现的时候本身就是一个文化概念一样。在漫长的历史发展中,中华民族不断调整充实、因革损益,逐渐形成了自己的文明特征。中华民族独具特色的文明特征就是思考人性和人的价值。人是一个自然的人,每一个人都是父母所生,人在父母和家庭成员的关爱下,慢慢长大成人;人又是一个社会的人,但他首先属于家庭和家族,后由家庭而走向社会。于是,中国人把家庭伦理、社会伦理和政治伦理打通,把父母对于子女的自然情感社会化,或者进行社会化的应用与理解,这就产生了中国人的家国一体观念。

近年来,国家特别强调明道修德,习近平总书记特别谈到“国无德不兴,人无德不立”,这直接而积极地回答了两个相互关联且具有根本意义的问题:人类社会为什么需要道德?人为什么要有道德地生活?国家无德难以兴旺,个人无德难以立身。看起来这只是说国家和个人,实际却包含了由大而小、从整体到个体的许多方面,涵括了诸如“企无德不盛”“家无德不旺”等许多意涵。国有治理之道,家有兴家之道,家道兴盛基于家庭成员个人的修养与境界。

儒家“四书”是中国传统文化核心的经典。在“四书”中,家国一体观念得到了充分的论述。家与国相连,家风建设与国家社会息息相

通。在公民道德建设中,社会公德、职业道德与家庭美德是统一的。作为社会管理学说,儒家关注家齐、国治、天下平,要达到这样的目标,就必须有一大批知是非、明荣辱、能担当、敢引领的“君子”,有一批有格局、有气象的“大人”。《大学》所阐发的大学之道,就是君子之道,就是大人之道。“齐家”之道与之紧密相连,包含其中。

修身才能齐家,“欲治其国者先齐其家”,“大学之道”由修身出发,对于“齐家”的意义,及如何“齐家”都进行了深入系统的论述。

家国一体使得中华家风具有了方向的规定性。良好家风的底色是道德,这个道德基于正确的价值追求和高尚的行为方式,与社会国家的需要相适应、相协调。《中庸》所说的“五达道”,其中的父子、夫妻、兄弟之道,都是家和的关节点,都是关于家风问题的最基本论述。《论语》还有许多如何治理“邦家”的论述,如孔子说:“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”^{[1]5476}无论是家还是国,公平公正、安宁安定、和谐和睦都是永恒的追求。国家和谐、家庭和顺,都可以从中得到有益的启示。

二、“家”与人的“类存在”思维

中国儒学以“人”为研究对象,也就是研究人性和人的价值。这是中华文明的突出特性,是我国上古时期数千年历史发展的结果,也是文明发展到特定阶段的产物。儒家思考人的本质属性,思考“人之所以为人者”以及“人之所以异于禽兽者”,在这样的基础上,才思考人的更高层次和境界。在思考“人之所以为人”这样的问题时,人们自然关注“人情”“人义”的关系问题。曾国藩的信条是“不为圣贤,便为禽兽;莫问收获,但问耕耘”,这鼓舞了后来的很多人。礼是人类有别于禽兽的标志,欲为圣贤,必先成人;人先成人,才能达到人生的更高境界,才能成就“大人”“君子”品格。从实质意义上讲,中国的家庭教育,中国的家风建设,说到底是关于成人与成长的教育。

(一)礼要人具有“社会性”

自家庭、私有制和国家产生以后,人们“家”

的观念越来越强。中国的三代时期,文化得到了长足的进步和发展。例如《尚书》的《大禹谟》就有“克勤于邦,克俭于家”^{[1]285}的说法,《汤诰》也有“宁尔邦家”^{[1]343}的说法等。在中国早期的典籍中,有许多类似希望家邦兴旺,避免家庭败落之类的论述。

中国礼文化是为调整人际关系而产生的,形成很早,考古学家发现并明确指出,在新石器时代晚期的龙山时代应该已经产生了礼制,夏商时期同样各有礼制,周礼就是在继承夏、商两代的基础上损益因革而成。孔子尊崇周礼,尊敬周公,就是因为周公制礼作乐。在周代,礼乐文化高度成熟与发达。

礼是调整人际和社会关系的规章与原则,人类社会的进步就在于彼此之间的协作和协调。《荀子》说:“人,力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。”^{[2]164}人的社会性存在是人区别于其他动物的基本特征。不论是谁,也不管其是否关心社会,人其实总是一个社会性的存在。人们既然生活在一起,就必须有彼此和谐、和睦相处的基本遵循。因此,人的素质,人的素养,人的格局,就体现在对于这个“社会性”的理解和遵循上。

就像孔子仿佛就是为“道”而生,孔子一生都希望“道”能实现。孔子创立的儒学也是如此,用《汉书·艺文志》的说法,“儒家于道为最高”^{[3]1728}。孔子的社会理想是“大道之行,天下为公”,这成为中华民族几千年来的一贯追求。所谓“天下为公”,就是希望天下有道,世人遵道而行,循理而动。按照《说文解字》的说法,“背私为公”,“公”应该就是人的社会性存在,是公共意识和公德意识。家庭要有好的家风,家庭成员必须首先具有这种公共意识。

(二)礼要求人必须“成人”

所谓“成人”,首先是一个年龄概念,但又不仅是一个年龄概念。人生而幼,不可谓成人。幼而学,学而长,人的学习与成长,应是社会道德内涵不断扩充的过程。早期儒家强调“人与禽兽”的区别,无非是说人具有社会性和道德。

人不能只有灵性,还要有德性。孔子弟子子路、颜回向孔子请教“成人”和“成人之行”的问题,孔子认为必须“文之以礼乐”^{[1]5455}“加之以

仁义礼乐”^{[4]225}。《论语》《孟子》都有“人”的“类存在”思维的论述。比如孔子谈孝道,认为人应当与犬马有别,应当对父母有内在的“敬”的情感,否则“何以别乎”^{[1]5347}?孟子则谈到“人之所以异于禽兽者”^{[1]5931},从“人禽之辨”的逻辑出发,思考“人之所以为人者”。人来到世界上,最初都是一个纯粹的人,但是,在外部世界的影响下,人就产生了好恶,人如果“好恶无节”,外部世界又“感人无穷”^{[1]3314},一直诱导人们,人若“不能反躬”,就会违背天理。就是在这样的逻辑上,早期儒家讨论“人化”与“化人”的问题,讨论“成人”的话题,进一步思考如何成就作为社会引领者、担当者的“大人”问题。

中华先人思想创造的伟大成果之一就是“礼”。用《礼记·礼器》的说法,这个礼是“合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心”^{[1]3098}的那个“理”;用《礼记·丧服四制》的说法,礼具有“体天地,法四时,则阴阳,顺人情”^{[1]3680}的特性。礼可以“决嫌疑”,有“济变”“弥争”的功能。礼经天纬地,顺从自然法则,确立了人生与社会的基本原则,规定规范了人间秩序。据《左传·隐公十一年》,春秋前期业已提“礼,经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也”^{[1]3770}的观点。

基于“利后嗣”这样的功能,从天下到国家、从家庭到个人,都需要人们遵道而行、循礼而动。既然礼对于社会国家秩序具有明确的规定性,这样的规定性又源自人们对于“人心”与“道心”、“人情”与“人义”、“天理”与“人欲”的思考,因此,礼的传承与教育也就成为社会与家庭教育主要的、基本的内容。

(三)引人向善,成就“大人”

传统中国从长养人情的社会性出发,形成了一整套的教育体系。孔子说:“少成若性也,习惯若自然也。”^{[4]447}中国的教育着眼于人性的引领,明其明德,以改良世道人心,引人向善。

古代的蒙学特别重视“礼”的教育。此即《易经》所说的“蒙以养正,圣功也”^{[1]36}。后人作《养正遗规》,说“养正莫先于礼”^{[5]78},也是看到了礼的极端重要性,看到了礼的方向规定性。

传统教育同样特别注重礼。依朱子所言,人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学,而教之以洒扫、应对、进退之节,礼、乐、

射、御、书、数之文；及其十有五年，则自天子之元子、众子，以至公、卿、大夫、元士之适子，与凡民之俊秀，皆入大学，而教之以穷理、正心、修己、治人之道。《大戴礼记·保傅》把这样的教育分别称之为“小艺”“小节”和“大艺”“大节”。这里所说学校之教的大、小节之分，关注的是孩子的成长，一步也离不开礼。

人而为人，在于有教。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”^{[1] 3527} 人天生具有的即为“性”或“天性”，引导性情发展的方向即为“道”，修行此道的过程或方式即为“教”。“天命”可以理解为上天的旨意和安排。但要注意的是，在儒家的观念中“天行有常，不为尧存，不为桀亡”。孟子主张“性善论”，荀子主张“性恶论”，好像针锋相对，细读《孟子》《荀子》就会发现，虽然他们关注点不同，但在对人性怀有信心和耐心这一点上是相同的。

《中庸》开端最重要的是这个“率”字，它有“遵循”“顺应”的意思，也有“引导”“率领”的意思，如“率兽食人”“王之将率有如子路者乎”等皆是此意。如果解释为顺应天性，那就也包括顺应人的自然属性。我们认为，这里的“率性”意为“引导”自己的天性，这就如同大禹治水，既不是压抑，更不是放任，而是调和自身的自然性与社会性，发挥各自优势，这才是正“道”。这是对“人道”和“天理”的遵守，对“人义”的遵循。

既然人性之中先天就有善恶，就需要在后天增进善性，去除恶性。具体如何做？儒家强调不能固执己见，闭门造车，而是借鉴前人的经验，不断习得，修养自身，达到这种正道的过程，就是“教”，“教”可以翻译为教化、教育、教导等。

（四）“丧家”必先“去其礼”

如果观察中国历代的家训、族规，会发现无不重视孝悌，孝悌是立家之要。不难理解，孝悌是淳化社会风气的需要，“大人”更是家族健康发展的需要，曾国藩曾告诫家人：“吾细思凡天下官宦之家，多只一代享用便尽。其子孙始而骄佚，继而流荡，终而沟壑，能庆延一二代者鲜矣；商贾之家，勤俭者能延三四代；耕读之家，谨朴者能延五六代；孝友之家，则可以绵延十代八代。”^{[6] 151} 可见，孝友之家形成了孝敬父母、友爱兄弟的良好家风，才能绵延久长。何以如此？

以孝友为家庭中礼之大者。《孔子家语·礼运》说：“破国、丧家、亡人，必先去其礼。”^{[4] 380} 一个国家，一个家庭，一个人，如果离开了礼，不遵守礼，距离败亡就不远了。

出于对邦家永固的考虑和治国、平天下的追求，早期儒家对“礼”进行了深入思考和深刻论述，形成了一整套系统的学说。在某种意义上，年轻人的成长就在于对礼的理解及自觉遵循。家风的培育，就是关于礼的教育。“四书”中丰富的儒家教育思想和观念，包括《论语》所记载的孔子对儿子“学诗”“学礼”的教育，无一不属于这样的范畴。

三、孝悌：是出发点，不是终点

中国传统宗法制度的核心是“尊尊”和“亲亲”。尊尊，敬也；亲亲，爱也。人们期待被人敬、被人爱，社会就要“立敬”“立爱”。这就不难理解何以中国特别重视孝悌，这里的关键，在于孝悌是起点，而不是终点。

（一）“法先王”与“绍家世”

就像儒家谈“齐家”是为了“治国”“平天下”一样，儒家重视家风也是为了国家、社会的风气、风尚，要形成尊道德、崇道德的社会风尚，道德建设还必须从家庭开始。历代有不少人“训家”，虽然在主观上未必是为了“轨物范世”，而是为“提撕子孙”^{[7] 2}，但像颜之推写作《颜氏家训》那样，毕竟是本于“务先王之道，绍家世之业”的初心。

在大约100年前的中国，许多有志之士思考国家的前途与命运。柳诒徵先生深刻研究中国文化，对孔子在中国文化中的地位有明确的表述，认为“无孔子则无中国文化”，并说：“今日社会国家重要问题，不在信孔子不信孔子，而在成人不成人，凡彼败坏社会国家者，皆不成人者之所为也。苟欲一反其所为，而建设新社会新国家焉，则必须先使人人知所以为人，而讲明为人之道，莫孔子之教若矣。”^[8] 在柳诒徵看来，让每人“知所以为人”是社会国家最为重要的问题。于是，让人们知道如何做人，就成为儒学的核心话题。

孔子崇尚先王，儒家则以先王之道“濡其

身”。有格局的“大人”唤醒人性,引导善性,以明德引领风尚。据研究,在甲骨文金文中就出现了“儒”字,其最初的意思与“濡”相通,可能是上“雨”下“而”结构的一个会意字,像一个人沐浴濡身。在较早的时候,“儒”或“濡”(或“需”)指的很可能就是礼仪活动的主持人员或相礼者,由于特殊的身份,在具体的礼仪活动中要沐浴濡身,这或者就是“儒”的本来意义。到了周代,尤其儒学创立以后,“儒”所表达的则是以先王之道能濡其身。“儒”不但要洗干净身体,还要洗干净心灵,要引领社会,改良世道人心。所以孔子对弟子说:“女为君子儒,无为小人儒。”意思是希望弟子关注社会,关注人心。

(二)孝悌与“人禽之辨”

西方有学者看到:中国的价值观和西方民族国家有本质区别。西方传统推崇决战决胜,强调英雄壮举,而中国的理念强调巧用计谋及迂回策略,耐心累积相对优势。在中国人的心目中,一个人最大的优势就在于其德望,一个家庭最大的优势就在于“积善”。儒家文化奠定了中华文明的底色,在漫长而艰苦的岁月里,人们思考社会合理运行、和谐发展的内在机制,从相信天命、借助鬼神到看重人本身,这是一个历史的发展,是一个不断进步的过程,最终将关注的目光落在了人的道德上,落在了人的礼义上。

人既然是人,就应当具有人的特性,就应该区别于禽兽。在孔子看来,人与犬马无别,则人何以为人,所以孔子格外强调“别”。孟子关注人之所以异于禽兽者,其着眼点在于“异”。无论是孔子的“别”还是孟子的“异”,都是对人的“类存在”意义的关注。于是,中国思想家关注“人之初”的问题。每个人都是父母所生,来到这个世界上,最关心自己的就是父母,除了父母就是自己的兄长,因此,孝悌就成为“为人子”“为人弟”所必须做到的。

在家庭中孝敬父母、友爱兄弟这样的层面上,儒家展开了全面系统的论说。例如在对待父母方面,要讲究尽心养亲,爱敬至上,而且要顺亲、谏亲,还要丧亲尊礼,一丝不苟。

(三)从“孝”“悌”到“爱”“敬”

然而,儒家谈孝悌,绝对不是为孝悌而孝悌,儒家将孝悌作为起点,以培养爱和敬的情

感。更为重要的是,这种爱与敬并不止步于家庭,而是把这种情感推广开来,让世界充满爱和敬。

人被视为万物之灵,人们共同生活在天地之间,依靠什么才能更加安定和谐,怎样才能更幸福美好地生活在一起?孔子基于对世道人心的深切体察,认为最紧要的其实就两个字——“爱”与“敬”。鲁哀公向孔子请教“人道孰为大”的问题,孔子表现得有一些感动。作为鲁国的一国之君,哀公能询问这样深入的问题,孔子“愀然作色”,神情变得严肃起来。他对哀公说:您能谈到这个问题,真是鲁国百姓的恩惠了,我哪能不认真作答。于是把自己的想法翔实禀报。

哀公问到了关键处,孔子的回答也发人深省。孔子认为,人道最重要的是“政”。孔子论述说:古人治政,有仁德、有爱心最为重要;有仁德,有爱心,却必须遵守礼制;遵守礼制,必须有庄敬的态度;最高的庄敬,表现在天子、诸侯等的婚姻中。天子、诸侯娶亲时,身穿礼服亲自迎接,是为了对新妇表示庄敬。庄敬则是为了表示亲情,放弃庄敬就是遗弃亲情,如果没有亲情,没有庄敬,哪里还有什么尊重?可见,“爱”与“敬”的内涵关涉极大。

婚姻是人伦之本,君主是百姓的表率,君主婚姻中赋予“爱”与“敬”的意义,是治理政事的根本。《易传》说:“有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。”^{[1]200-201}夫妇之道联结人伦,关涉政治,难怪“三代明王必敬妻子”^{[4]29}!中国历史上,人们都强调夫妇婚姻为“人道大伦”。在婚姻意义上,有“男女亲”才有“父子亲”,婚姻中“爱”与“敬”的深层意义,奠定了社会人伦大道的基础,有爱有敬,才能君仁臣忠、父慈子孝、夫义妇听、长惠幼顺,故汉代人说“夫妇正则父子亲,人伦定矣”^{[3]356},还说“夫妇,人伦大纲,夭寿之萌也”^{[3]3064},“夫妇之道,参配阴阳,通达神明,信天地之弘义,人伦之大节也。是以礼贵男女之际,诗著《关雎》之义”^{[5]108}。古代教育的实质就是关于爱与敬的教育。

这样,孔子说“爱与敬,其政之本”意义就很清楚了。孔子是说为政者要正人,要使社会“归于正”,让人心“思无邪”,就不能没有“爱”和

“敬”，两者相辅相成，相互为用，有机统一。如果将孔子斯言简单地理解为执政者要爱戴人民，尊敬人民，其实是把孔子思想简单化了，也把孔子思想的价值降低了。儒家的孝悌思想密切联系着社会治理，联结着社会的风气，这也是家风建设的意义所在。

有对终点的关注，才能起好步，踏实前行。家风建设就要放开眼界，打开思路。所谓“东海西海，心同理同”，儒家思想中的“仁爱精神”与“敬畏观念”、基督教的“博爱精神”与“神圣观念”，其实不都是“爱”与“敬”的体现吗？中国儒家极重“孝悌”，恰如孔子所说“立爱自亲始”“立敬自长始”。三国时期刘邵认为《孝经》“以爱为至德”“以敬为要道”，在《人物志》中说“人道之极，莫过爱敬”^{[9]18}，说明他把握了儒家学说的精髓。

四、家风建设要从“心”开始

人而为人，就有为人之“义”，即孔子所说与“人情”相对的“人义”。人要明白并敬畏自己的社会角色，正其名，安其分，尽其力，这就对家庭成员提出了很高的要求，那就是要用“心”。

家风建设就是家庭美德的养成，而家庭美德则基于家庭成员的个人品德。儒家的工夫论、修养论对于养成个人品德、培育家庭美德具有根本性的意义。《大学》说：“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰：‘如保赤子。’心诚求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也。”^{[1]3634}离开了心，离开了从内而外的那种诚敬，个人品德修养，优良家风建设，也就会失去根本。

古代圣贤强调“修己”，也树立了“正身”的榜样。家风建设需要效法圣贤，敬畏并遵从圣贤之道，追求成圣成贤。孔子说君子要“畏天命，畏大人，畏圣人之言”^{[1]5479}，王阳明说人要努力“读书做圣人”，曾国藩说看一个家庭或家族能否兴旺，要看他家的孩子是否读圣贤书，说的都是人生方向问题。所以人要“就有道而正焉”，人应“好学”而“志于道”，接受教育或修炼自己“思无邪”。

正身在于修己，修己的关键在于正心。《大

学》的“絜矩之道”、《中庸》的“君子之道”以及《孔子家语》的“三恕之本”都给人指出了具体的方式和方法。人要立志向学，言忠信，行笃敬；食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言；己所不欲，勿施于人。一个人理解了自己的角色，就知道了自己的“名”，人一定要使自己“名正言顺”，所以孔子说：“君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”^{[1]5445}应该用儒家的正名、修己思想指导我们的人生。

正心，要求人们要有内在的自觉，有慎独的自律，要踏踏实实地从最基本的事情做起。孔子希望人们能“正其衣冠，尊其瞻视”^{[1]5509}，曾子也说：“动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣。”^{[1]5400}其实，无论是谁，都必须在做人做事上解决“心”之所属问题，由“心正”而“身正”。心正，就要有“一”的思维，有“中道”思维。比如在家庭中处理父子、夫妻、兄弟等关系，要学会换位思考，将心比心，己所不欲勿施于人，如果能做到这一点，就会父慈、子孝，夫义、妇听，兄恭、弟悌。

正如一个国家的治理体系和治理能力密切相关联着国家的历史传承和文化传统。家庭的管理、家风的建设也与此密切相关。在与家庭直接相关的六项“人义”中，父慈、子孝与兄恭、弟悌很容易被理解、被接受，但“夫义”和“妇听”两项，很容易被错解、被误读，很容易发生纠葛。但如果把它放在历史传承与文化传统中，很多问题就可能迎刃而解。

人的成长就是一个修心的过程，在这一点上，孔子本人的论述以及他施教的过程也是明证。孔子当年教子“不学诗，无以言”、“不学礼，无以立”的“诗礼庭训”对后世影响极大，它不仅成为孔子后裔世代相传的家风，也成为中华民族大家庭许多家训族规的灵魂，成就了不知多少个人与家庭。《论语·泰伯》记孔子之言说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”^{[1]5400}在孔子时代，士人是社会精英群体，而士人的培养离不开诗、书、礼、乐。《礼记·王制》说：“乐正……顺先王诗、书、礼、乐以造士，春、秋教以礼、乐，冬、夏教以诗、书。”^{[1]2905}这应该是西周春秋时期的普遍情形。诗、书、礼、乐为“先王”之书，为士人必须修习的内容。王官之教衰落之后，孔子继承王官

之学的传统,举起私学的旗帜,开始收徒授学。孔子教授弟子十分重视诗、书、礼、乐之教。《孔子家语》记卫将军文子问于子贡曰:“吾闻孔子之施教也,先之以诗、书,而道之以孝悌,说之以仁义,观之以礼乐,然后成之以文德。”^[4]¹³²可见,孔子的教学以诗书礼乐为中心,从“心”的熏育着手,让仁义礼乐在心中扎根,孔子儒家的教育目标正是成就人的“文德”。

孔子“学诗”“学礼”的过庭之训,影响了孔子后裔,也影响到了中华民族大家庭中的许多家庭和家族。历史上,家训和家风的核心是子女教育。和谐传家训,诗书承家风,像“诗书继世长,忠厚传家远”“诗书经世文章,孝悌传家根本”“读书足贯古今事,忠孝不迷天地心”之类,成为中华民族众多家训家风的主旋律,许多的家训、家书甚至楹联、中堂,都注意告诫子孙立志读书,他们讲论读书的顺序、方法及其意义,一般都会要求首先攻读儒家“诗”“书”“礼”等经典以及“四书”,这有助于“开心明目”“修身利行”,“读书明理”“读书亲贤”是为“做得一个人”,如果“道理不明”,则难以立身处世,可能会在不知不觉中“墮于小人之类”。

儒家强调“求其放心”,以为“学问之道”,仅此而已,是因为人们需要唤醒良知良能,从而安顿自己的心灵。花有色、香、味,人有才、情、趣。人有这些,不论与他人同行,还是独自行

走,一路上总会有暗香随行。人们往往偏执、忿懣而不能平和中正,有的是因为看不清自己坐在哪条船上。可人们不都在一艘大船里吗?看起来船决定着我们的命运,事实却是船里的每一个人共同决定船的命运。家道兴盛、家风建设,道理同样如此。

注释

①参见李学勤:《走出疑古时代》,长春出版社2007年版;李学勤:《重新估价中国古代文明》,《人文杂志》增刊《先秦史论文集》,1982年等。②英国教授马丁·雅克说:中国崛起不可怕,可怕的是他是一个文明却以国家的形式存在。<http://www.sohu.com/a/352367381-120142689>。

参考文献

- [1]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,2009.
- [2]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [4]杨朝明,宋立林.孔子家语通解[M].济南:齐鲁书社,2013.
- [5]陈弘谋.五种遗规[M].南京:凤凰出版社,2016.
- [6]曾国藩.曾国藩家书[M].北京:中国言实出版社,2017.
- [7]颜之推.颜氏家训[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [8]柳诒徵.论中国近世之病源[J].学衡,1922(3):15-25.
- [9]刘邵.人物志:中[M].北京:文学古籍刊行社,1955.

Confucian “The Four Books” and Chinese Family Style

Yang Chaoming

Abstract: “The four books” of Confucianism is the core of Chinese traditional culture. Under the infiltration of Confucianism represented by “The four books”, it has created the Chinese family style with Chinese civilization characteristics. The Chinese family style is not just one family style. The thought and organizational structure of the integration of family and state make the family style play an important role as a link between the individual and the country. The family style determines the national style. The integration of family and country has laid the ultimate direction of family style construction. The specific focus of family style construction is the education of adults and growth centered on “etiquette”. “Etiquette” emphasize and regulate the social existence of human beings, and make human beings grow up, so as to achieve an gentlemen. The spiritual pillar of the construction of family style is based on filial piety and fraternity, and people’s value is recognized, and then love and respect are widespread. The basic foothold of family style construction is to start from the individual’s heart cultivation and make the Kung Fu really fall on the ground.

Key words: The four books; family style; integration of family and country; filial piety and fraternal duty; etiquette

[责任编辑/申 涓]



贾鲁河辨误*

王 琳

摘 要:战国鸿沟水系、隋唐大运河通济渠、宋代汴河与明清贾鲁河是历史上黄淮平原最重要的水系。随着鸿沟水系、通济渠与宋代汴河的湮废,明清贾鲁河的水运作用日益显著。明清之后,贾鲁河承担了沟通黄河、淮河两大水系的历史重任。由于当前学界对明清贾鲁河的基础研究工作不够深入,因此对于贾鲁河的历史产生了诸多错误认识。依据文献记载与河道考古资料,通过考证贾鲁河的名称由来、河道走向、形成背景与性质等问题,可确认贾鲁河形成于明清之际,它不是战国鸿沟水系的遗存。再从其河道走向来看,其与元末河臣贾鲁所开的黄河主泓贾鲁河段亦并非同一条河流,因此贾鲁河并非元代贾鲁疏浚。同时,由于贾鲁河形成时间较晚,下游段更没有利用北宋蔡河故道行河,所以它与北宋时期的蔡河无涉。

关键词:贾鲁河;鸿沟水系;蔡河故道

中图分类号:K878;K921

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0051-07

贾鲁河是豫东地区一条著名的河流。贾鲁河形成的历史虽然并不久远,但却对豫东地区经济社会发展发挥过重要作用。目前,伴随着贾鲁河河道整治工程的展开,对贾鲁河的认识也需要进一步的提升。鉴于当前对贾鲁河的研究和文献梳理都较为薄弱,因此对这条与中原息息相关的大河产生了诸多错误认识。本文针对这些谬见,从历史与考古的角度来谈一谈贾鲁河河名的由来、河道的变迁等问题。不当之处,敬希指教。

一、贾鲁河非战国鸿沟水系的遗存

目前坊间出版有许多关于贾鲁河的宣传资料,这些资料在谈到贾鲁河的起源问题时都将贾鲁河归入战国鸿沟水系,认为今天的贾鲁河河道即是战国鸿沟水系的遗存,这种看法无非

是要证明贾鲁河在中原地区有悠久的历史。其用意虽好,但却与历史事实相违,因此是一种错误的看法。贾鲁河非战国鸿沟水系的遗存,这一点应该予以澄清。

历史上的鸿沟显然并不是单指一条河流,而是以鸿沟水道为主干形成的沟通黄河下游与济、汝、淮、泗诸河之黄淮平原上的水道交通网^{[1]229}。鸿沟水系的主体工程由战国时期迁都大梁的魏惠王完成,《水经注》卷二十二《渠水》对于鸿沟水系的开凿时间有两条重要记载,这两条史料均引自《竹书纪年》,即“‘渠出荥阳北河,东南过中牟县之北’条下载”和“故《竹书纪年》,梁惠成王十年,入河水于甫田,又为大沟而引甫水者也”^{[2]764}。甫田即是指郑州东部中牟境内的圃田泽,“大沟”即鸿沟,由此可知,魏惠王十年(公元前360年),魏国即着手开始开凿庞大的鸿沟水系引水工程。再结合《史记·河渠书》所载:“荥

收稿日期:2019-03-18

*基金项目:河南省教育厅人文社会科学研究项目“嵩山周边古河流水系研究——以明清贾鲁河为中心”(2018-ZZJH-563)阶段性成果。

作者简介:王琳,女,郑州大学历史学院研究馆员、硕士生导师(河南郑州 450001),主要从事文物及史地研究。

阳下引河东南为鸿沟”，此引水渠口当在今河南省荥阳市境。但因济水也是自汉代荥阳县境（即今荥阳市东北）由黄河分流，而济水分河比魏惠王十年所开之鸿沟渠口要早得多，且按《禹贡》叙述，济水由黄河溢出后潴为荥，即形成荥泽，荥泽在圃田泽西，即今之荥阳市与郑州市区之间；但前引《竹书纪年》所载开鸿沟事却未提及荥泽，仅提及“入河水于甫田”；由此再联系《汉书·地理志》记河南郡荥阳县狼汤渠“首受沛（济），东南至陈入颍”与《水经·渠注》所述“渠水自河与济乱流”，这里之“渠”即狼汤渠，西汉时之狼汤渠即战国时之鸿沟干渠；所以可进一步断定鸿沟实际上从引河水之渠口至圃田泽西一段是与济水同流，并注入荥泽，自荥泽流出后鸿沟干渠即与济水分流，济水分南济、北济两支向东北流去，而鸿沟干渠则东流入圃田泽。这既避免了鸿沟干渠直接从大河引水工程之难度，也保证了鸿沟干渠之水源^{[1] 234-235}。魏惠王十年开凿的鸿沟水系工程，至魏惠王三十一年（公元前339年）三月仍没有停辍，故《水经注》卷二十二《渠沙水》“（渠水）东至浚仪县”条下又引《竹书纪年》说：

《竹书纪年》，梁惠成王三十一年三月，为大沟于北郭，以行圃田之水。《陈留风俗传》曰：县北有浚水，像而仪之，故曰浚仪。余谓故浚沙为阴沟矣。浚之，故曰浚。其犹《春秋》之浚洙乎？汉氏之浚仪水，无他也，皆变名矣。其国多池沼，时池中出神剑，到今其民像而作之，号大梁氏之剑也。渠水又北屈，分为二水。《续述征记》曰：浚沙到浚仪而分也。浚东注，沙南流。其水更南流，径梁王吹台东。《陈留风俗传》曰：县有仓颉、师旷城，上有列仙之吹台，北有牧泽，泽中出兰蒲，上多俊髦，衿带牧泽，方十五里，俗谓之蒲关泽，即谓此矣。梁王增筑，以为吹台，城隍夷灭，略存遗迹。今层台孤立于牧泽之右矣，其台方百许步，即阮嗣宗《咏怀诗》所谓驾言发魏都，南向望吹台，箫管有遗音，梁王安在哉？晋世丧乱，乞活凭居，削堕故基，遂成二层。上基犹方四五十步，高一丈余，世谓之乞活台，又谓之繁台城。渠水于此，有阴沟、鸿沟之称

焉。项羽与汉高王，指是水以为东西之别。苏秦说魏襄王曰：大王之地，南有鸿沟是也。故尉氏县有波乡，波亭，鸿沟乡，鸿沟亭，皆藉水以立称也。今萧县西亦有鸿沟亭，梁国睢阳县东有鸿口亭，先后谈者，亦指此以为楚、汉之分王，非也。^{[2] 769-770}

由酈道元的注释可知，至魏惠王三十一年三月，魏国在大梁城北又疏通拓宽了自圃田泽以东至于大梁城北的鸿沟主干道，这条鸿沟主干河道经大梁城北后，再绕大梁城东北再向南延伸，经繁台城、古吹台向南，才被正式称为鸿沟，秦末项羽与刘邦分地称王，据鸿沟为界就是指此而言。由此看来，战国时期自圃田泽向东延伸至于魏国大梁城北的鸿沟水系的引水主渠道，虽然作用十分重要，但是不能被称为“鸿沟”或“大沟”的，只有在大梁城东南繁台城以南的古水系才有“鸿沟之称焉”。这一点是学界必须明确的。

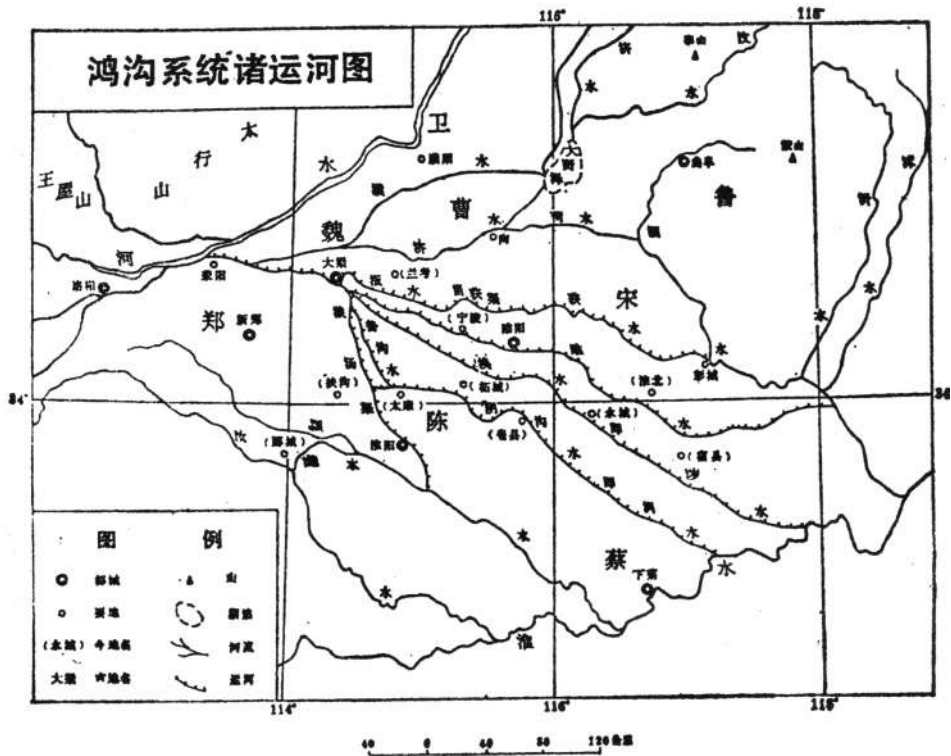
鸿沟水系是主干渠道绕过大梁城北再向东并折而南流，并分为数支，广布于古黄河与济、汝、淮、泗诸水流域之间，鸿沟水系的这数支流计有沙水（又称渠水、狼汤渠）、睢水、涣水（又称漆水）、澗水（又称涡水、阴沟水）、鲁沟水、汭水（又称济水、获水、留获渠、丹水）、濮水，这些河流连同附属于它们的支津共同组成了战国时期的鸿沟水系（见图1）。这些水道，大多为原来就已形成的天然河道。大河与济水、淮水的一些支流如汝水、颍水、泗水、肥水等自不待说，就是汭水、睢水、涣水、澗水也都是原已形成的河道。只是自吴王夫差开通菏水之后，魏惠王又踵其后，先后开通了大沟（鸿沟），并开通了鸿沟下端沙水与汭水、睢水、涣水、澗水、颍水等的运道，使上述诸水形成了一个支脉众多、相互沟通的运河网，遂成就了我国早期历史上这一厥功至伟的水运工程^{[1] 239}。战国时期的鸿沟水系对加快中原地区经济社会的发展发挥过重要作用。史念海先生甚至认为鸿沟水系的开凿促成了当时“对于统一的要求”这种一统思想，对于结束诸侯封国并立的局面是有一定的促进力量的，也给统一局面的实现提供了相当重要的条件^{[3] 64}。

鸿沟水系在西汉以后才开始逐渐走向萧

条。其中既有政治、战争、经济等人为因素,也有自然因素。汉武帝元光年间,“河决于瓠子,东南注巨野,通于淮泗”^{[4]1409}。这一次黄河在今河南省濮阳县瓠子决口,黄河溃水向东南冲入大野泽后,又顺着菏水灌入泗水并继而南下流到淮河中去。不仅菏水和淮、泗受到了它的灌注,就是鸿沟的一部分也受到厄难。这几条运河因为是人工开凿,河身本来就不太深,所以最怕湮塞。它们的水源固然是由黄河流出的,实际上还要经过一段济水。济水由黄河流出后,流到茌泽(在今河南茌阳县东)中。茌泽水流缓慢,可以沉沙,所以济水的水流和黄河不大一样,其较黄河为清。上述运河经过这样的间接关系,自开凿成功以后,就没有再湮塞过。此次黄河决口,情形完全不同,决口的地方相当深广,溢出水量非常巨大。黄河本来泥沙很多,如果所泛滥的地方不是十分平衍,还可以利用水力把泥沙冲走。可此次决口的地方正是广漠的平原,水中的泥沙就慢慢淤积起来。假若黄河的决口能早日堵塞成功,造成的灾害还不至于这么的严重。不料决口的堤坝过了二十多年才

告合龙。在此期间,这几条运河就日趋湮塞了。虽然还有几段因为离得较远,没受到太大影响,可是由于彼此联络的功用没有以前好了,效力自然不如往昔了^{[3]74}。

总之,西汉以后,鸿沟水系既受黄河决溢泛滥等自然灾害的影响,也受社会经济以及战乱纷争等人为因素的影响,鸿沟水系时通时断,漕运交通也时兴时衰。其间虽也经历过多次疏浚整治,但大多是出于一时军事、政治之需,概无全盘长远的计议。因而其巨大的功效只是一时在局部有所显现,始终未能充分发挥出来。到隋唐以后,鸿沟水系中的各个河道分别承担了新的功用,再也没能从整体上如战国时那样发挥其经济、社会作用^{[1]245}。现存于世的贾鲁河河道在中牟县城东北向南经韩寺镇北,再绕行东南进入开封尉氏县境内后作南北流向并进入周口扶沟县境,与战国鸿沟水系在大梁城东南古吹台一带分诸水东南的记载完全不相吻合。因此,贾鲁河河道与战国鸿沟水系没用任何关系,更非鸿沟水系的遗存,贾鲁河的历史不能追溯至战国时期的鸿沟。



鸿沟系统诸运河图

(引自史念海先生《中国运河》)

图1 鸿沟系统诸运河图

二、贾鲁河非元代贾鲁疏凿

现今的贾鲁河虽以元代治河名臣贾鲁之名命名,但其河道并非元代贾鲁所开。元代建立,河患日重,终元一代最大规模的治河工程应该是由至正年间贾鲁主持的黄河治理。至正四年(1344年)五月,黄河先在白茅口(今山东曹县境内)决堤,后又决金堤。“(贾)鲁循行河道,考察地形,往复数千里,备得要害,为图上进二策:其一,议修筑北堤,以制横溃,则用工省;其二,议疏塞并举,挽河东行,使复故道,其功数倍。……十一年四月,命鲁以工部尚书、总治河防使,进秩二品,授以银章,领河南、北诸路军民,发汴梁、大名十有三路民一十五万,庐州等戍十有八翼军二万供役,一切从事大小军民官,咸禀节度,便宜兴缮。是月鳩工,七月凿河成,八月决水故河,九月舟楫通,十一月诸埽堤成,水土工毕,河复故道。”^{[5]4291}经过贾鲁治理过后的黄河干流因水深岸固才被称为贾鲁河,在明代洪武以后又被作为黄河下游的一股一直保持到明代嘉靖后期,前后也有二百年之久^{[6]150}。

经元代贾鲁施工以后的黄河下游河道的流经路线,在《明史·河渠志》中记述得非常详尽,弘治七年(1493年)二月刘大夏负责治理黄河采取遏制北流,分水南下入淮的方策,乃浚仪封黄陵冈南贾鲁河四十余里,由曹出徐,以杀水势^{[7]2012}。仪封在今开封兰考东南,黄陵冈当指今兰考东北,曹县西鲁豫交界的一片岗地,大致即今太行堤水库北岸,而贾鲁河在其南二里,河道当已为水库淹没^{[6]158}。自今兰考向东,《明史·河渠志一·黄河上》载:“(嘉靖)三十七年七月,曹县新集淤,新集地接梁靖口,历夏邑、丁家道口、马牧集、韩家道口、司家道口至萧县蓼门出小浮桥,此贾鲁河故道也。”^{[7]2037}《明史·河渠志一·黄河下》:“(万历)二十七年春,东星上言:‘河自商、虞而下,由丁家道口抵韩家道口、赵家圈、石将军庙、两河口,出小浮桥下二洪,乃贾鲁故道也。’”^{[7]2066}根据《明史·河渠志》中所提到的贾鲁故道所行经的地名,新集南去商丘三十里;丁家道口在商丘县北三十里,接虞城县界(《大清一

统志》归德府堤堰),即今道口镇;马牧集即今虞城县治;司家道口、韩家道口均属夏邑,今图尚存;赵家圈在萧县西六十里;石将军庙无考;蓼门即冀门渡在萧县西北十三里;小浮桥在徐州城东北,大河经其下合于运河^{[6]159}。

综合文献中对明代贾鲁故道的记载,可大体复原元代贾鲁河的河道流经(见图2)。大致为原武(今河南原阳县西南原武镇)黑洋山、阳武(今河南原阳县)、封丘荆隆宫、中滦镇至开封陈桥镇,……经仪封、曹县一带的黄陵冈南后,……以下又经曹县新集、商丘丁家道口、虞城马牧集,夏邑韩家道口、司家道口,经萧县赵家圈、石将军庙、两河口,出徐州小浮桥入运^{[6]157-159}。由此可见,元代被称为贾鲁的大河,是指起自仪封、曹县之间黄陵冈至于徐州运河之间的黄河主河道而言的。开封以上以北的黄河河道在元代并未得到过贾鲁的治理,因此,今天汇集了郑州地区索须河、魏河(贾鲁支河)、金水河、熊耳河、七里河、潮河、丈八河、石沟、小清河、东风渠、马河等诸多支流水系后,再向东南经开封朱仙镇、尉氏、西华、周口入淮河的贾鲁河,毫无疑问与元代贾鲁疏浚的作为黄河干流的贾鲁河完全是两条性质迥异的河流,是不能相提并论的。

关于现今贾鲁河的名称由来,本文限于篇幅不再赘述。但笔者想强调指出的是贾鲁河的形成时间并不久远,它是在明代前期“北岸筑堤,南岸分流”治黄策略影响下形成的一条黄河南岸支流或泛道。1494年明刘大夏治河,在主要疏浚前朝贾鲁大河的同时,又疏浚孙家渡河,自中牟另开新河导水南行,河长70里。这样,人为疏浚、沟通了黄泛形成的排水河道,郑州洪涝之水也得以汇此排泄,从双桥到中牟李胡桥一城关北一板桥一朱仙镇一尉氏闹店一金针一永兴一白潭,下再接北宋蔡河故道,通达周家口。开始接近今贾鲁河线,但当时的记载也未称其为贾鲁河。是年工程毕,竟同时疏浚了元末的贾鲁大河和中牟黄泛水道,自此,人们开始把两者联系在一起,乃至混淆为一,统称贾鲁河,贾鲁河才被叫开^{[8]91}。由此看来,现今贾鲁河的形成乃是明清以来黄、淮交汇地区水系演变重组的结果,实非元代贾鲁所开。



图2 元末贾鲁河流经示意图

三、贾鲁河下游非行蔡河故道

不仅明清两代以来的河南地方志文献记载,即便是现代的文物、考古与地理学者在谈到明清贾鲁河下游河道问题时,都以贾鲁河下游乃行北宋蔡河故道。其说较有代表性者见于王文楷、毛继周、陈代光等先生编著的《河南地理志》。此说在谈到贾鲁河下游河道时称:“元、明两代,为了沟通东南漕运,在汴、蔡河流的基础上,开通了贾鲁河。元至元二十七年(1290年),黄河在开封北面的仪塘湾决口,汴、蔡河流相继淤塞,江淮漕路断绝。加上开封以西的京、索、郑诸水不能宣泄,为害甚大,为了开通漕路并宣泄淤滞,工程尚书贾鲁主持疏通汴河、蔡河。明正统十三年(1448年),黄河决口孙家渡(今郑州西北)。弘治间,都御史刘大夏等人从孙家渡引黄河水东南流,沿宋代汴水的上游,下游蔡河故道,经郑州北之双桥北、张桥、姚店堤,入中牟县的张胡桥、毕桥、十里铺、中牟县城北、板桥、店里口入开封,下接西蔡河故道,经朱仙镇、腰铺、闹店,至夹河集入尉氏,经金针、十八里、张市、永兴西,由白潭入扶沟县,接东蔡河故道,至商水县汇颍水,称为贾鲁河。”^{[9]259} 此说影响甚大,

在这里笔者想进一步说明的是明清贾鲁河下游并非以宋代蔡河故道为指归。

蔡河又称惠民河,北宋一代形成以首都开封为中心的汴河、惠民河(蔡河)、五丈河、金水河四大漕渠体系中惠民河的地位仅次于汴河。京师开封赖有:“惠民、金水、五丈、汴水等四渠,派引脉分,……所以无匮乏之忧。”按《宋史·河渠志四》载:“蔡河贯京师,为都人所仰,兼闵水、洧水、溟水以通舟。闵水自尉氏历祥符、开封合于蔡,是为惠民河。洧水自许田注鄢陵东南,历扶沟合于蔡。溟水出郑之大隗山,注临颖,历鄢陵、扶沟合于蔡。凡许、郑诸水合坚白雁、丈八沟,京、索合西河、褚河、湖河、双河、栢霸河皆会焉。犹以其浅涸,故植木横栈;栈为水之节,启闭以时。”^{[10]2336}。蔡河以开封为中心分为上、下两个河段,上段河道在开封城之西,又称闵河,下段河道出开封城向南至陈蔡之间,称为蔡河。邹逸麟先生据《宋史·河渠志》《宋会要辑稿》等文献考订认为惠民河上段,即闵河当由南北溟水故道引洧溟为上源,沿着丘陵地的边缘,东北经新郑东、尉氏县西二十里,再东流入开封城内。由外城南面的戴楼门傍广利水门流入,东流折南,由陈州门傍普济水门流出,以下称为蔡河^[11]。现在开封城自由路南段仍有东、西蔡

河湾地名,应该就是宋代惠民河即蔡河河道的遗存。由宋初建隆二年(961年)“导闵水自新郑与蔡水合”的记载来看,蔡河上段河段是在新郑境内引洧水经尉氏自西南向东北流入开封城内的,这与明清贾鲁河上段在开封西完全相反。明清贾鲁河上段在开封西的中牟县境内作西北东南流向,经店李口再至朱仙镇,这段河道与“导闵水向新郑与蔡水合”的蔡河上段,不仅河道流向完全相反,而且河流的源头也迥然不同,因此,明清朱仙镇以上的贾鲁河不大可能行北宋西蔡河即蔡河上段故道。

宋代东蔡河在开封城西由戴楼门进入开封城内后,再向东南由陈州门流出开封城,故《东京梦华录·卷一·河道》载:“穿城河道有四,南壁曰蔡河,自陈、蔡由西南戴楼门入京城辽绕,自东南陈州门。”^{[12]27}东蔡河流出开封陈州门外后,经今开封城南祥符区百亩岗东,过范村、大小关头村,经今赤仓南、通许北,由通许县向南流入今周口境内。之所以将出陈州门后的东蔡河推定在此线上,是因为李濂在《汴京遗迹志·卷七》中对宋代陈州门外蔡河上关闸口的记载甚确:“……独乐闸在城东南白墓子岗之东,赤仓闸在城东南赤仓保之西,万龙闸在城东南赤仓保之南。以上诸闸,俱为蔡河而设,元末废坏,洪武初重修,二十四年黄河南徙,蔡河又闸皆为淤塞,不可复见矣!”^{[13]105}“白墓子岗、赤仓,一在‘城东南十五里’,一在‘城东南三十里’。其地应即今开封市南和东南的百亩岗,……今开封市东南、赤仓之西有大、小关村,应是后周至金末临蔡关所在地,明洪武二十四年以前的赤仓闸,当在此附近。”^{[14]52}

通许以下的蔡河上,宋代多设拦河锁对过往商船征收商税。陈有忠、陈代光先生考订通许县至淮阳县北蔡河上的拦河锁计有数处,这几地置锁处分别在咸平,即今通许县;建平,即今太康县常营瓦镇子封;长平,故址即今西华县田口乡董城村;古粮城,即今淮阳县南二十里的平粮台。自淮阳县平粮台向东又南有蔡河口地名,应该就是《元丰九域志》陈州项城县条下的蔡口镇故址。蔡口当是蔡河入颍河的河口,宋代因水运的发达而形成了商业市镇。由此来看,东蔡河下段当在今通许县城向南进入周口

太康境内,经太康县常营镇西南瓦子村向南至西华县,自西华县田口乡董村绕淮阳县城西、南,经淮阳县南平粮台再向东南入颍河。现在与淮阳县北邻的颍河左岸,沈丘县境内仍有老蔡河地名,沈丘县境内的这段老蔡河很可能是与淮阳平粮台下南流的河道。以上就是北宋蔡河故道的大致流经情况。

再比较光绪二十四年(1898年)《新修祥符县志·卷七·河渠志》中所记载,贾鲁河河道的流经情况来看,明清贾鲁河完全没用利用北宋蔡河故道,这一点是可以肯定的。光绪朝《新修祥符县志》贾鲁河河道条下载:

受京、索、须、郑诸水,经朱仙镇、吕蒙潭至扶沟者是也。《豫乘识小录》云:贾鲁河、汴河之南支也,汴河有二支,东注一支为汴,南注一支为沙,至元元二十七年黄河决始淤塞,东流一支今止存,南注一支经元臣贾鲁疏浚,经荥阳城东北流十余里折而东,曰“索河”,即古东索地,东经河阴南境有京河,西南自反确泉来会;又东经荥泽,南有须河,南自山中数源合而来,会折而东南流经郑州;北有东京河,西南自山中东北流,合一水来会,经中牟入祥符境之朱仙镇(距省东南四十五里)王家潭,至扶沟东北受双洎河;又东南入西华境,城西北东三面,又东南经李方口西,又东南和颍、汝二水入商水境,经周家口又东受清水及柳庄河水为白马沟。^{[15]264}

由光绪朝《新修祥符县志》中的贾鲁河流经,可知贾鲁河自中牟经朱仙镇向南经吕家潭至扶沟县境,再由扶沟至西华县境内绕经西华县城的西、北、东三面,再向东南经过李方口与颍、汝二水合流。明清贾鲁河在周家口附近与颍、汝二水相汇在商水县北,这与古蔡口相距很远,因此,明清贾鲁河的下流并非利用北宋蔡河的古道。

总之,明代前期以后,黄河下游河道发生过重大变迁。在这一巨大变迁影响下,黄淮海平原的水系与水系构成也因之改易。由于黄淮海平原上的水系在明代以后进行了新的重组,因此,一些老河的湮没与另外一些新河的产生便成为这一区域内自然变迁的必然,这才是贾鲁

河形成的根本原因所在。关于此,已有专文探讨,在此不再赘述。联系贾鲁河形成的历史背景与自然条件,笔者想强调说明的是作为中原地区的一条著名河流,贾鲁河与战国时代的鸿沟水系无关,它在行河过程中也未利用过北宋蔡河故道,更非元代贾鲁名臣疏凿,这些观点是我们对贾鲁河历史的一个基本判断和认识。

参考文献

- [1]陈桥驿.中国运河开发史[M].北京:中华书局,2008.
- [2]陈桥驿,叶光庭,叶扬,译注.水经注全译:下[M].贵阳:贵州人民出版社,1996.
- [3]史念海.中国的运河[M].西安:陕西人民出版社,1988.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1962.
- [5]宋濂.元史[M].北京:中华书局,1962.
- [6]邹逸麟.元代河患与贾鲁河[M]//黄河史论丛.上海:复旦大学出版社,1986.
- [7]张廷玉.明史[M].北京:中华书局,1962.
- [8]于革等.郑州地区湖泊水系沉积与环境演化研究[M].北京:科学出版社,2016.
- [9]王文楷,毛继周,陈代光,等.河南地理志[M].郑州:河南人民出版社,1990.
- [10]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1962.
- [11]邹逸麟.宋代惠民河考[J].开封师范学院学报,1978(5):64-72.
- [12]孟元老.东京梦华录[M].邓之诚,注.北京:中华书局,1982.
- [13]李濂.汴京遗迹志[M].北京:中华书局,1999.
- [14]陈有忠,陈代光.北宋时期的惠民河[J].史学月刊,1983(2):51-56+70.
- [15]开封市祥符区地方史志办公室.新修祥符县志:卷七[M].光绪二十四年整理本.

On the Problems of Jialu River's Research

Wang Lin

Abstract: The river system of Honggou in the Warring states period, the Tongji canal in the Sui and Tang dynasties, the Bian river in the Song dynasty and the Jialu river in the Ming and Qing dynasties are the most important river systems in the Huang-huai plain. With the decline of the river system of Honggou, Tongji canal and the Bian river in Song dynasty, the water transport function of Jialu river in Ming and Qing dynasties was more and more important. After the Ming and Qing dynasties, the Jialu river undertook the historical responsibility of connecting the Yellow river and the Huai river. Because the basic research work of the Jialu in Ming and Qing dynasties is not deep enough, there are many wrong understandings about the history of the Jialu river. Based on the literature records and the archaeological data about the Jialu river, through the research on the origin of the name of the Jialu river, the direction of the river course, the background and nature of its formation. We can confirm that the Jialu river was formed during the Ming and Qing dynasties, and it is not the remains of the Warring states Honggou river system. From the perspective of the river course, it is not the same river as the section of Jialu river which is the main part of the Yellow River opened by the minister Jialu at the end of the Yuan dynasty. At the same time, due to the late formation time of Jialu river, the lower reaches of the river did not make use of the old path of Cai river in the Northern Song dynasty, so it had nothing to do with Cai river.

Key words: Jialu river; Honggou water system; old course of Cai river

[责任编辑/云 扬]



良渚文化原始民主制度崩溃原因蠡测

何 弩

摘 要:良渚文化是建立在商品经济基础上的文化类型,其政治制度带有原始民主特征。这种原始民主制度,存在着先天不足,精神上过度依赖神权,制度上走向“极端民主化”,加之高度发达的文明成就依赖自然资源的消耗,走上一条非可持续发展的道路。三种缺陷的叠加,尤其是“极端民主化”,削弱了良渚文化政权的执行能力和行政效率,最终被生态危机带来的灾害压垮。

关键词:良渚;原始民主;文明崩溃

中图分类号:K878

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0058-04

笔者曾经撰文,利用良渚文化瑶山和反山墓地和部分遗址资料,分析提出良渚文化商业国家政治制度的原始民主特征。具体来说,就是良渚文化统治集团内部不同分工职能的成员以及不同社会控制集团之间的轮流执政或联合执政。而社会控制集团的社会中坚支持力量是“中产阶级”,社会控制集团内部成员的来源也是“中产阶级”^[1]。毋庸置疑,良渚文化具有商业文明性质的原始民主制度,曾经长期给良渚文化社会带来了活力、动力与财富,在良渚文化中期,将良渚文明成就全方位地推上了顶峰,在距今5000—4500年间,在东亚乃至世界都处于领先水平。但是,上古时期的原始民主制度,建立在市场经济基础之上,存在着社会统治上的先天不足,这很可能成为最终导致良渚文明崩溃的根本原因。本文试进行一些分析,抛砖引玉,以求教于方家。

一、原始民主社会政治的缺陷

基于市场化的商品经济所具备的平等、民

主、自由的本性,决定了上古时期原始的民主体制存在以下三大缺陷。

(一)社会思想的统一过度依赖宗教信仰

市场经济以企业或行会为市场的主体,而社会管理公权的强制性不足。白伦特便认为古希腊社会缺乏强制政治机构(coercive apparatus),因而是文明化了的非国家社会(stateless)^{[2]364-387}。一方面,史前时期尚未形成成熟的法律体系,所以对这些企业或行会社会组织维系缺乏有效的手段,于是宗教系统的等级制度(hierarchy)成为维系社会组织的利器;另一方面,商品经济本质决定的平等、民主、自由思想,不利于领导者或统治者完全控制社会心理基础和社会意识形式,于是商品经济社会要更多地依赖宗教来统一全社会的思想,以防止自由思潮引发思想领域的混乱进而导致经济基础的混乱与崩溃。所以商品经济模式的政体中,神权格外重要。这就是李伯谦先生提出的神权为主的国家模式与道路^[3]。美索不达米亚地区距今6500年的一些商业贸易网点上的城市如埃利都(Eridu)成为宗教祭祀中心^{[4]440}。距今5600—5000年,美索不达

收稿日期:2019-04-01

作者简介:何弩,本名何努,男,中国社会科学院中国历史研究院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事中国早期国家与文明起源考古、精神文化考古理论与实践研究。

米亚的乌鲁克城市既是宗教中心又是商贸中心,乌鲁克城的统治者也是神庙的主持称为“恩”(en),是乌鲁克城的世俗与宗教领袖。“恩”的意愿与政令,通过他的祭司以及由官僚、大地主、商人组成的教阶体系来贯彻。掇客和工匠构成社会下层,而在他们之下的社会广大底层由成千上万的渔民、农民、水手、奴隶构成^{[4]447}。乌鲁克的社会政体结构与东山村、凌家滩、良渚有诸多相似之处。可见,商品经济文明化模式与社会政体的神权模式和民主特质有着天然和必然的联系。

市场化商品经济基础上政体民主性特征,在一定程度上妨碍了官僚体制的充分发育,以致国际学术界部分学者认为雅典国家和罗马共和国不是国家^{[2]364-387}。格里宁则坚持认为雅典国家和罗马共和国是不成熟的民主(democratic)模式的早期国家,而另一种模式为君主制(monarchic)或官僚体制^[5]。他认为民主趋势显然由于工商业的发展而得到增强,毫无疑问,市场化商品经济基础上政体民主性特征,在一定程度上妨碍了官僚体制的充分发育,才导致国际学术界部分学者对雅典国家和罗马共和国的上述认证。公元前6世纪雅典的市场经济、手工业、商业的发展导致公民(demos)政治权力的增长^{[5]428}。

由于民主政治在一定程度上妨碍了君主和官僚体制的完善,从社会组织的维系到思想意识的统一都过度依赖宗教手段,所以神权的作用被过度放大,加之富足的社会物质基础,宗教狂热不可避免,这样便带来三个严重的潜在危机:第一是宗教狂热会在人力、物力、资源和财富方面造成巨大的浪费,比如红山、凌家滩、良渚等建造诸多大规模的祭坛,制造大量的宗教玉礼器^[6];接着就会触发第二个问题,退出商品流通领域的玉质宗教法器比重越来越大;第三个问题就是整个社会的维系过于依赖宗教信仰,社会的行政管理体制建设跟不上,对于生态危机引发的自然灾害达到难以人为抵御的程度,宗教信仰不能提供任何有效的摆脱困境及灾难的实际方法与手段,脆弱的宗教信仰体系便急速崩溃,社会与政权土崩瓦解。长江中游的石家河文化文明社会的崩溃,便和洪水自然

灾害最终导致信仰危机有着密切的关系,社会组织也随之急速分崩离析,随后当地的宗教信仰发生了很大的改变^{[7]134-196}。

(二)原始民主政治极端化

格里宁指出,雅典和罗马民主共和国政治模式有一个致命的弱点,那就是建立在工商经济基础上的社会,其民主政治时常会出现“群众超越法律”而导致政治危机和国家崩溃,比如发生在雅典的情况,由于不能对民主自由加上一一点限制,于是将不稳定的国家组织引入一个最危险的动荡时期^{[5]429}。这是极端民主自由化所带来的恶果。

值得注意的是,长江流域史前刻符陶碗集中出土在个别遗址,而且数量庞大。如双墩遗址出土刻符陶碗600余件,柳林溪出土71件,杨家湾出土200余件,足以说明选举的频繁^{[8]384-390}。格里宁指出,古希腊和后来的意大利,政治、组织机构的颠覆与革命成为常态化,据说佛罗伦萨的法律可保持一夜,维罗纳的法令可保持从早上至中午,佛罗伦萨任何职位的官员任期都是二至四个月,因而整个城市都生活在无尽的选举气氛之中^{[5]429}。这是民主政治极端化的表象,是民主政治的又一大弱点,不仅使政府管理领导集体短命,政局不稳,而且频繁的选举势必造成社会公共资源如人力、物力、财力的过度浪费。双墩、柳林溪、杨家湾那些大量被打烂了的刻符陶碗,仅系频繁选举浪费资源的冰山一角。

(三)资源过度开发的非可持续发展

建立在商品经济基础上的文明和政体,另有一个重大的弱点,那就是这些文明和政体,主要依赖本地优势资源进行专业化和社会化生产,这些资源无非是生态资源和矿产资源。因为商品经济是为了生产商品而不是为了满足自身需要而生产,就必然会不断扩大生产规模,资源的消耗会随着商品生产的逐步扩大而加速消耗。矿产资源的枯竭直接导致产业的衰落。生态资源的破坏或枯竭,导致生态环境的破坏,进而由生态环境危机引发社会政治乃至宗教信仰危机,最终使整个社会走上非可持续发展的不归路而崩溃。笔者曾经分析过,长江中游地区石家河文化社会的崩溃与非可持续发展道路的选择有着密切的关系^[9]。这一点虽不能算作民

主政治自身的弱点,却无疑是商品经济在人地关系互动关系方面的一大陷阱。

二、良渚文化原始民主政治体制崩溃原因的蠡测

以往,学术界流行一种观点,认为良渚文化的衰落受大洪水影响。但是,新近的良渚文化年代学和古环境研究结果表明,良渚遗址被大洪水淹没彻底废弃的年代,应该在钱山漾阶段(公元前2300年—公元前2000年)之后,洪水与良渚遗址的废弃没有关系^{[10]363}。既然不是大洪水毁灭了良渚都城,那么就应从良渚文化国家的政治体制上找原因。

前文已述,上古时期建立在商品经济基础上的原始民主政体,存在着三大缺陷,首先就是过度依赖神权。李伯谦先生曾经将良渚文化归

之为神权与王权和军权结合并以神权为主的神权国家^[6]。宗教狂热直接的后果之一就造成资源的巨大而无实效的浪费。如良渚文化大小贵族的玉敛葬^[11],非常热衷于消耗大量玉器,这些玉器由复杂劳动创造,占用了大量社会必要劳动时间,却无法实现其日常使用价值;由于流通有限,交换价值也不大,并且随葬之后,完全退出商品流通领域,这种畸形的玉器工业生产却在良渚文化的社会生产中占有举足轻重的地位。这种违反商品生产经济规律的作为日积月累,必然使良渚文化的整个社会正常的商品生产陷入困境^{[12]32-35}。良渚文化晚期玉器上,很难再见到中期玉器上那繁缛精致、细密极致的“微雕”装饰工艺了,其本身就足以说明浪费大量社会必要劳动时间却几乎没有实用价值的“淫技滥巧”玉作工艺,已经无以为继了(图1、图2)。

与此同时,良渚文化的原始民主政治很可



图1 良渚文化中期反山M12:98玉琮王

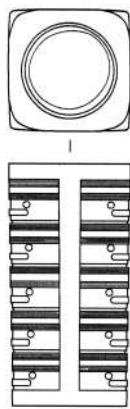


图2 良渚文化晚期邱承墩M3玉琮

能也走向了“极端民主”,社会行政管理的效率越来越低,制度和体制愈发僵化。表现为良渚文化晚期,良渚都城内外,河道淤塞无人清理,城墙上住满了人,垃圾乱倒,呈现出一派“群龙无首”的无政府状态,与此相应的是,良渚晚期都城附近仅有反山、汇观山、文家山有几座零星贵族墓葬,完全不能形成早期赵陵和中期瑶山与反山这样成规模的“统治集团”墓地。刘斌先生对出现这种现象的原因颇为困惑^{[13]301}。笔者看来,这暗示良渚文化晚期的“极端民主化政治”,形成不了强有力的政治领导,甚至形成不了长期稳定的统治集团,以致瑶山和反山统治集团墓地风光不再,呈式微之势。社会精英将

大量精力投入到政治统治权力争夺与内耗上,沉迷于宗教祭祀,行政没有效率,统治者并不务实,不办实事,以致良渚都城内外垃圾壅塞,无人清理,都城市政基础管理都放弃了。更遑论良渚都城外围曾经傲视寰宇的大型水利工程的巨大而繁杂的维护工作了。良渚水坝年代学分析结果表明,在良渚文化晚期,水坝已经被废弃^{[10]363},以兹为证。

最后,良渚文化商品经济高度发达,人口繁盛,社会生活和宗教生活的水平高度繁荣,是依赖自然资源的消耗,包括木材、玉料、土地等,最终造成环境恶化,水土流失,各种资源枯竭,在良渚文化末期,非可持续发展道路走到尽头,引

发一时难以修复的严重的生态危机^[14]147-151。其中一种可能,还来自海平面的不断上升,将良渚文化区域的河湖水向内顶托,加上良渚政权的低效导致大型水利工程调蓄功能的圯废,不仅使其防洪功能丧失,更使得其调蓄保护大面积稻田避免盐碱化的功能废弛,良渚文化晚期(距今4700年—4300年),良渚都城所在区域沼泽相沉积逐渐向河流泛滥相沉积过渡^[15]363,396,暗示河水被顶托的泛滥已成常态。如此环境条件下,原来的沃野稻田会被盐碱化或烂泥化,从根本上动摇了良渚文化集约化农业商品经济生产的土地根基^[16],这很可能才是良渚文化遇到的最大的生态环境灾害。

而面对这一系列的生态危机灾害,良渚文化晚期走进“极端民主”的政治体制,几乎没有效率,“群龙无首”。剩下最后一根救命稻草便是求助于宗教祭祀,最终“神”也抵御不了各种危机与灾害,到了《诗经·云汉》所谓“天降丧乱,饥馑荐臻;靡神不举,靡爱斯牲;圭璧既卒,宁莫我听”的地步,导致良渚文化宗教信仰体系的崩溃。良渚文明从政治体制到精神体系彻底崩溃,社会文化必然分崩离析,社会经济大倒退。

参考文献

- [1]何弩.良渚文化的社会政治特征探析[J].东南文化,2016(4):43-49.
- [2]Moshe Berent. “Greece: The Stateless Polis (11th - 4th Centuries B. C.)”, in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. ‘Uchite’ Publishing House, 2004.
- [3]李伯谦.崧泽文化大型墓葬的启示[J].历史研究,

2010(6):4-8+190.

- [4]Brian M. Fagan. *People of the Earth: An Introduction to World Prehistory*. Harper Collins Publishers,1992.
- [5]Leonid Grinin. “Early State and Democracy”, in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. ‘Uchite’ Publishing House, 2004.
- [6]李伯谦.中国古代文明演进的两种模式:红山、良渚、仰韶大墓玉器观察随想[J].文物,2009(3):47-56.
- [7]宋豫秦,等.中国文明起源的人地关系简论[M].北京:科学出版社,2002.
- [8]何弩.怎探古人何所思:精神文化考古理论与实践探索[M].北京:科学出版社,2015.
- [9]何弩.可持续发展定乾坤:石家河酋邦衰落与中原崛起的根本原因之对比分析[J].中原文物,1999(4):35-40.
- [10]秦岭.良渚遗址(古城)的形成:年代学初步研究[M]//良渚古城综合研究报告.北京:文物出版社,2019.
- [11]汪遵国.良渚文化“玉敛葬”述略[J].文物,1984(2):23-36+100-101.
- [12]《马克思主义政治经济学概论》编写组.马克思主义政治经济学概论[M].北京:人民出版社,高等教育出版社,2011.
- [13]刘斌.良渚城的兴衰与环境[M]//良渚古城综合研究报告.北京:文物出版社,2019.
- [14]陈杰.良渚文化的古环境[M].杭州:杭州出版社,2014.
- [15]莫多闻,等.良渚遗址及区域环境考古研究报告[M]//良渚古城综合研究报告.北京:文物出版社,2019.
- [16]何弩.史前经济基础考古视野里的最初中国形成[J].南方文物,2016(2):20-27.

Reasoning the Collapse of the Initial Democratic Politics of Liangzhu Culture

He Nu

Abstract: Liangzhu Culture was based on the merchandise economy. Hence, its politics fatally characterized with initial democratic attributes. Such a initial democratic politics might have been congenitally deficient, including over relaying on the religion, institution system turning to *extreme democracy*, combining with the over consuming ecological resources. Given this, Liangzhu Culture was driven onto an unsustainable way, resulting serially serious crises in aspects of ecologic or environmental and economic, particularly with low administrative efficiency of the *extreme democracy*, eventually crashed the Liangzhu democratic polity.

Key words: Liangzhu; initial democracy; civilization decline

[责任编辑/申 涓]



周代黄淮地区文化激荡与诸子思想的形成^{*}

金荣权

摘要:从春秋中期至战国时代,天下动乱与诸侯各行其政,同时也带来了学术的自由之风。在文化发展与传播方面,官学垄断地位结束,私学产生;史官文化式微,民间文化精英辈出;学术争鸣兴起,诸子百家大放异彩。黄淮地区独特的文化因子和多文化的交汇、激荡,滋养了各种文化思想。这一时期所出现的学术精英和百家的代表人物中,有很多都生活在黄淮地区,如:儒家创始人孔子和战国时期的代表人物孟子;道家的创始人老子,后继者老莱子、庄子;墨家的创始人墨翟;法家代表人物申不害,集大成式人物韩非;阴阳家代表人物邹衍等。

关键词:春秋战国;黄淮地区;中原文化;诸子思想

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0062-06

周代从西周至战国长达800年的时间里,是中国文化发展非常重要的时期,甚至影响了中国后世文化的发展方向与特质。西周时期,由于周王室具有较强的统治权威,礼法制度出自王室,所以西周的都城镐京和丰京无疑是当时的政治与文化中心。春秋时期,周王室东迁至洛阳,在春秋前期洛阳便成为一个政治与文化中心。然而,至春秋中后期,由于诸侯征伐,周王朝再也不能有效地号令天下诸侯,东都洛阳也慢慢丧失了其作为政治和文化中心的地位。各强大的诸侯国如齐、晋、秦、楚等相继称霸天下,而号令天下的权力与军事实力息息相关。至战国时代,周王室更是名存实亡,秦、楚、齐、魏、赵、韩、燕等国相互征伐,弱肉强食,天下处于四分五裂的状态,政治中心不复存在。

从春秋中期至战国时代,天下动乱与诸侯各行其政,也同时带来了学术的自由之风。在文化发展与传播方面,官学垄断地位结束,私学产生;史官文化式微,民间文化精英辈出;学术

争鸣兴起,诸子百家大放异彩。从地域来看,秦地由于尚军功,这一时期的文化发展较为缓慢,也直接影响了后来秦始皇的治国之策。燕赵地区好气任侠、慷慨悲歌,产生一大批侠义慷慨之士,但于学术却弱于南方。

在中原的黄河和淮河流域之间的广大地区,中原文化、楚文化、齐鲁文化、吴越文化在这里交流、碰撞、激荡,文化精英云集,这些文化精英们来自于社会各个阶层,他们以自己对人类社会历史的认知和理解,从而建立各自不同的哲学思想体系,虽然人生观、世界观存在着较大的差异,但都有一个共同的出发点:纯洁人性、拯救众生、规划人类社会的理想蓝图。在春秋中期至战国结束,形成了两个较为明显的文化中心,并且都在原为东夷活动地的东方齐鲁大地,一是以鲁国孔子为首的儒学系统,二是以齐国稷下学宫为主体的学术集团。

在春秋至战国时代所产生的学术精英和百家的代表人物中,有很多都生活在黄淮地区,

收稿日期:2020-03-15

^{*}基金项目:国家社会科学基金项目“先秦淮河流域族群演化与文化融合研究”(16BZS035)阶段性成果。

作者简介:金荣权,男,信阳师范学院淮河文明研究中心教授(河南信阳 464000),主要从事先秦两汉历史与古代文化研究。

如：儒家创始人孔子和战国时期的代表人物孟子；道家的创始人老子，后继者老莱子、庄子；墨家的创始人墨翟；法家代表人物申不害，集大成式人物韩非；阴阳家代表人物邹衍等。

中原文化为这些思想大家的产生提供了文化基础，而黄淮地区独特的文化因子和多文化的交汇在这里滋养了各种文化思想。

一、儒家思想在黄淮地区的产生与发展

孔子生活于春秋中后期，其独特的人生经历、勤奋好学的品质和以天下为己任的高远志向等综合因素成就了他伟大的人格和深邃的思想，他所创立的儒家思想影响了中国后世文化两千多年。

据司马迁《史记·孔子世家》载：“孔子生鲁昌平乡陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁纥。纥与颜氏女野合而生孔子。”《史记索隐》引《孔子家语》云：“孔子，宋微子之后。宋襄公生弗父何，以让弟厉公。弗父何生宋父周，周生世子胜，胜生正考父，考父生孔父嘉，五世亲尽，别为公族，姓孔氏。孔父生子木金父，金父生睪夷。睪夷生防叔，畏华氏之逼而奔鲁，故孔氏为鲁人也。”^{[1]1494}可见孔子原为商之后裔，且祖上曾为宋国之君主，至其曾祖父孔防叔时方由宋迁至鲁国。对其作为商人之裔和宋人的身份，孔子一直心中藏之，未或忘矣，孔子临死之前，曾有一梦：“‘夏人殡于东阶，周人于西阶，殷人两柱间。昨暮予梦坐奠两柱之间，予始殷人也。’后七日卒。”^{[1]1520}与其说是孔子知天命，信梦境，倒不如说这是孔子对自己祖根的认同和内心深处的牵挂。

但孔子毕竟出生在鲁国也在鲁国亡故，影响其一生最大者是鲁国的文化特别是鲁国所存留的周王室的礼乐制度。由于周公旦的功绩，从周成王时，鲁国就具有“郊祭文王”和“奏天子礼乐”的特权，而从第一代封君伯禽开始鲁人一直致力于以周之礼制来教化东夷之民。所以周之礼乐文化对孔子产生了重大影响，从孩童时期便已对周礼有特殊的兴趣，“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容”^{[1]1494}。

为了扩展自己在礼、乐、政事、为人之道等各方面的知识，孔子不耻下问，到处拜师，广泛学习，孔子曾至周王室向老子问礼，临别之际，老子还送给孔子一番话：“曰：‘聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。’孔子自周反于鲁，弟子稍益进焉。”^{[1]1496}学琴于鲁人师襄，问政于楚大夫叶公诸梁。同时他也十分关注被正统的史官文化所轻视甚至否定的东夷文化，《左传·昭公十七年》载，孔子专门到郑国，向郑子学习，受益颇多，并且对别人说“吾闻之：‘天子失官，学在四夷’，犹信。”^{[2]1241}

对于同时代的思想家、政治家，无论见过还是没有见过，孔子心中都充满敬佩，甚至以师礼事之，或在心目中当作自己的老师。《史记·孔子弟子列传》载：“孔子之所严事：于周则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产；于鲁，孟公绰。”^{[1]1695}而这些人大多也都是当时生活于淮河流域的著名人物。

当孔子离开鲁国之后，先后去过齐国、卫国、宋国、郑国、蔡国、陈国和楚国，然而从孔子周游列国情况来看，其主要活动地在黄淮地区，且以淮河流域为主。亲眼目睹因君王无道、诸侯征伐给百姓带来的深重苦难，也深深地感受到因礼乐崩坏而使人心不古。

但是，虽有救民济世之心愿，无奈心有余而力不足，游于列国而不得用，晚年归于鲁国，著述《春秋》，整理《诗》《书》《礼》《易》，并以诗书礼乐教授弟子，“弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”^{[1]1516}。据《史记》《孔子家语》等记载，孔子贤能弟子中大部分生活于淮河流域，如曾皙、曾参、颜无繇、颜回、颜之仆、颜恽、颜何、商瞿、闵子骞、冉求、冉耕、冉雍、冉孺、宰予、子路、有若、子思、公西华、公冶长、巫马施、颜幸、宓不齐、南宫括、漆彫开、公伯寮、樊迟、公夏首、公肩定、申党、县成、左人郢、秦非、乐欬、邦巽、孔忠、公西蒧，陈人子张、公良孺，宋人司马耕，楚人秦商等。

当孔子去世之后，“弟子及鲁人往从冢而家者百有余室，因命曰孔里。鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢，而诸儒亦讲礼乡饮大射于孔子冢。孔子冢大一顷”^{[1]1520}。

可以说,孔子思想的形成与定型与他生活及活动的黄淮之间的思想、文化等息息相关。

孔子死后,其弟子与门人不懈地传播孔子思想,至战国时期,儒家思想在百家思想中绽放光华,造就了如孟子、荀子等这样的一代大儒,同时也正是他们又使儒家思想得以丰富和发扬。正如司马迁所说:“天下并争于战国,儒术既绌焉,然齐鲁之间,学者独不废也。于威、宣之际,孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世。”^{[1]2356}

孔子之后,同为鲁地人的战国时代的孟轲受业于孔子之孙子思的门人,以发扬与传播孔子思想为己任。学成之后,便想将自己治国、平天下的理念用于实践,而此时恰逢各国变法强兵、诸侯合纵连横相攻伐的时代,孟子首先北游于齐,事齐宣王,齐宣王不用其言。又东至魏国,惠王因为他的观点不合时宜遂不能采纳。于是孟子只好回到邹地,“与万章之徒序诗书,述仲尼之意,作孟子七篇”^{[1]1815}。孟子将孔子以“仁”为核心的哲学思想用于剖析人性,提出“性善论”;在孔子强调的“德政”基础上形成“仁政”与“王道”的社会政治理论。大力提倡“义”,并从多角度阐释“义”的内涵。将孔子的“仁”与“义”结合起来,认为“仁”是一个人的思想基础,而“义”则是一个人的行为方式和表现,正所谓:“仁,人之安宅也;义,人之正路也。”^{[3]403-404}孟子所说的“义”内涵十分丰富,但归纳起来主要包括三个方面的内容:其一为“道义”,“君臣有义”者是也^{[3]372};其二为“正义”,“士穷不失义,达不离道”者是也^{[3]502};其三为人的尊严与气节,“羞恶之心,义也”、不受嗟来之食者是也^{[3]409}。孟子不仅将孔子思想发扬光大,同时也大大丰富了孔子所创立的儒家思想的内涵。

继孟子之后,战国时代最后一位大儒是荀子,荀子虽为赵人,但其中年以后主要活动在黄淮地区,据《史记·孟子荀卿列传》载:“(荀子)年五十始来游学于齐……田骈之属皆已死齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿,荀卿乃适楚,而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废,因家兰陵。李斯尝为弟子,已而相秦。荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信

机祥,鄙儒小拘,如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒。因葬兰陵。”^{[1]1804-1805}荀子既是战国诸子争鸣的总结者,也是儒家思想的集大成者,他立足于儒家思想,同时批判地吸纳了墨家、法家和道家等思想精华,奠定了儒家成为经世致用之学的理论和实践基础。

二、道家思想在黄淮地区的产生与传播

道家是先秦时期一个重要的哲学流派,它在当时虽然不如儒家和墨家显赫,弟子也不如儒、墨两家众多,但其学术思想对中国后代却产生了重大影响;其独特的自然观、宇宙观、社会观和对人生的领悟,在我国思想史上散发出永恒的魅力。道家崇尚自然,以“道”为哲学核心,在道家看来,道是天地万物之本源,又规定了万物之所以成为万物的特质,它先天地而生,无质无形,然而又无所不在、无时不在。道家主张“顺应自然”“返璞归真”“清静无为”“贵柔”等。创始人为春秋后期的老子,战国时期的庄子是其最有影响的继承者。

老子,姓李名耳,“楚苦县厉乡曲仁里人”^{[1]1650},今河南省周口市鹿邑县人,曾为周王室史官,后隐去。著《道德经》(又名《老子》)传于世。老子强调无为而治,清静自正,其哲学思想中亦能体现出治国思想。

其一,提出绝圣弃智,对百姓采用愚民政策。“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈。”^{[4]2}“是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。”^{[4]4}老子认为,唯有使民无知无欲,才能确保其安居乐业,不生争夺之心,不生相害之心,不为虚名而自乱性情。

其二,对于统治者来说要善用权谋,也就是后代所说的“帝王权术”。老子提出:“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必欲固兴之;将欲夺之,必欲与之,是谓微明。柔弱胜刚强,鱼不可脱于渊,国之利器不可示人。”^{[4]4}一个君王既要有实权,但又不可将自己置于众人的敌对位置,而是通过权术来使自己处于安全状态。

其三,主张谨慎地对待战争。老子不主张轻易用兵,但也不完全反对战争,在老子看来,战争本为“凶事”,不得已而用之。所以他说:“兵者,不祥之器,非君子之器,不得已而用之。”^{[4]4}还说,“以道佐人主者不以兵强天下,其事好还。师之所处,荆棘生焉;大军之后,必有凶年。”^{[4]4}又说,“用兵有言,吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺。是谓行无行,攘无臂,扔无敌,执无兵。祸莫大于轻敌,轻敌几丧吾宝,故抗兵相,加哀者胜矣。”^{[4]8}在对待战争态度方面,老子比儒家、墨家等都更为开明,也比其后继者庄子开明,对正义的战争和必要的战争还是容忍的。

其四,主张无为而治。提出“治大国若烹小鲜”的观点^{[4]7}。老子认为,治理大国,不可扰民,也不可有大的改革行为,而应当采用清静无为之策略。更不可以使用苛政,不可以死来威胁百姓,因为:“民不畏死奈何以死惧之?若使民常畏死而为奇者,吾得执而杀之,敦敢?”^{[4]8}治理大国如此,治小国也应以让人们安居乐业为目的,“小国寡民,使有什佰之器而不用,使民重死而不远徙,虽有舟舆无所乘之,虽有甲兵无所陈之,使人复结绳而用之,甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”^{[4]8-9}。

老子作为一个史官,其观点体现出史官文化的特色,也有自己独立的人生思考。老子的哲学思想既有世俗之人的处世哲学,又有治国理政的策略,还有着极为浓厚的君王御人之术,无怪乎后人视之为“君王南面之术”。如班固《汉书·艺文志》云:“道家者流,盖出自史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。”^{[5]1732}

作为道家哲学继承者的庄子,则更关注人生、民生,尤其是下层人的处世方略。与老子一样,庄子也生活在黄淮之间,庄子,姓庄名周,战国时代蒙人,即今天的河南省商丘市民权县人,或言其为安徽省亳州市蒙城县人。庄子曾为漆园吏,后弃职。“与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作渔父、盗跖、胠箧,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。畏累虚、亢桑子

之属,皆空语无事实。然善属书离辞,指事类情,用剽剥儒、墨,虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己,故自王公大人不能器之。”^{[1]1625}庄子所生活的时代比老子时代更为动乱不安,民不聊生,“方今之时,仅免刑焉。福轻乎羽,莫之知载;祸重于地,莫之知避”(《庄子·人间世》)。仁、义、礼、信不为人们所遵从,实权在手便是真理在握。正如庄子所言:“彼窃钩者诛,窃国者侯,诸侯之门而仁义存焉。”(《庄子·胠箧》)正因为人生在世祸福莫测,再加上人的贪欲在庄子生活的时代表现得淋漓尽致,所以庄子极力强调保生、重生,强调精神的极大自由,以期在纷乱的世俗社会中寻求生命的存在,在极度压抑中寻求心灵的超脱与精神的自由。所以他的《逍遥游》将人的心灵自由扩展到极致;当见到树木因有用而被砍伐,鹅无用而被杀时,说明当今之世无论有才还是无才都可能会死于非命,所以庄子曰:“周将处乎材与不材之间。材与不材之间,似之而非也。”(《庄子·山木》)庄子的处世哲学虽然有些消极,但对于生活于乱世之中的世俗之人也是不得已的选择。

生活于黄淮之间的道家学派人物除创始人老子和最重要的继承者庄子之外,还有隐居于山东蒙山的楚人老莱子。据《史记·伯夷列传》载:“老莱子亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云。”^{[1]1652}《史记正义》引《列仙传》云:“老莱子,楚人。当时世乱,逃世耕于蒙山之阳,莞葭为墙,蓬蒿为室,杖木为床,蓍艾为席,蒹葭为食,垦山播种五穀。楚王至门迎之,遂去,至于江南而止。曰:‘鸟兽之解毛可绩而衣,其遗粒足食也。’”^{[1]1652}另有楚人蜎子、长卢子、鹖冠子,齐人黔娄子,郑人关尹等。

道家思想的产生与发展,是中原文化与南方楚文化等相互作用、相互融合的结果。

三、黄老之学的兴起和其与黄淮区域文化的关系

黄老之学是继道家之后所兴起的一个学派,形成于春秋战国之际。学术界一般认为它的主要思想源自于道家,甚至将其列为道家的一个分支。但是,它虽与道家有很大的渊源,但

又与道家有着极大的区别。首先,黄老之学继承了道家的无为而治的政治主张,提倡“贵清静而民自定”,但黄老之学的无为与老子、庄子的无为又不相同,并非如老庄一样主张采用愚民政策,使民无知无欲,从而实现愚而治之,而是主张通过“省苛事,薄赋敛,毋夺民时”的治国之策,实现与民休息的目的,以此来安定民心、赢得民心;吸取墨家、法家和儒家的思想精髓,摒弃老庄所说的“惟其不争,故天下莫能与之争”的观点,认为“不争亦无成功”;不主张完全由天道来对下民施以惩罚,提倡仁爱,也提倡刑法,主张刑德并举、恩威并重;黄老一派的学者主张将无为与有为相结合,致力于经世致用,在政治上积极进取,这与庄子的思想更有着很大的不同。

促进黄老之学快速发展的是齐国稷下团体,其中有齐人田骈、接子,楚人环渊,宋人宋钲,其人“皆学黄老道德之术,因发明序其指意”^{[1]1808}。

稷下学宫是战国时期田齐所创办的“高等学府”,也是当时齐国的学术中心,它始建于齐桓公田午。因黄老之学不像庄子等人的观点那样迂阔而不合时宜,而是注重经世,所以从一开始,黄老之学便受到齐国官方的支持。当然,田齐政权支持黄老之学也与其地域文化和田齐政权所需要的舆论宣传有关。田齐的先人本为陈国人陈完,陈完是陈国君主陈厉公的儿子,在齐桓公吕小白时逃到齐国避难,最后就定居在齐国,其后代改为田氏。当田氏夺取姜齐政权而代之以以后,需要在理论和舆论上对其行为进行解释和辩护,以使其行为具有合理性,而黄老之学的产生正当其时。因老子所生之地鹿邑后来归入陈国,也是田齐祖先之国的著名人物;姜齐为炎帝后裔姜尚所封之地,现在田齐取而代之,要有一个让人信服的借口。于是田齐便想到与黄帝拉上关系了。由齐威王所做的《陈侯因敦》铭文曰:“其唯因,扬皇考昭统,高祖黄帝,迺嗣桓文。”^{[6]220}郭沫若认为此鼎为陈侯午之子齐威王所作,齐威王要光大其父桓公的事业,远以自己的高祖黄帝为楷模,近要以齐桓公、晋文公为榜样。实际上,齐威王将田齐视为黄帝的后裔也是有历史依据的。尽管陈国为虞舜的后代所分封之国,但在春秋自战国所逐渐形成的五

帝系统中,舜也出自黄帝一脉。齐威王不提自己的近祖舜,却去追念远祖黄帝,无非是寻找正统,因在古史传说中,黄帝最终战败炎帝而入主中原,成为华夏之正宗。自己既然是黄帝之裔,那么取代炎帝之后裔姜齐而拥有齐国也就顺理成章了。稷下学者将自己的学说冠以“黄老之学”的名目,一方面是为刚建立的田齐政权寻找治国之策,但同时也为宣扬田齐的正统地位起到了巨大作用。

四、全球视野下的驳衍大九州观念

在战国以前,由于人们认知的片面、视野的局限,一般将中原视为世界之中,故称之“中国”,而对“中国”之外的广大地区则知之甚少。至战国中后期,学者们对宇宙和地球都有了新的认识,而邹衍的大九州观念正是这种开放性思维状态下所产生的。邹衍的著作今天已不能见到,我们从司马迁《史记》中大致能够窥见其主要观点。《史记·孟子荀卿列传》载:

邹衍,后孟子。邹衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若大雅整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,终始、大圣之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠。先序今以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其机祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之,及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。其术皆此类也。然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施,始也滥耳。王公大人初见其术,惧然顾化,其后不能行之。^{[1]1802}

邹衍的大九州说在今天看来不足为怪,但在战

国时代提出确实有些惊世骇俗。我们不相信邹衍会周游全球,他的这种观点只是一种推测,但这种推测反映了战国时代的知识分子对世界新的认知。邹衍大九州观念的形成与齐国所处的地理位置有密切关系。齐国东临大海,当他们站在海边,看着无穷无尽的大海,观日出沧海之中,看潮起潮落,不禁会对大海那边是一个什么样产生各种联想。于是也就产生了这种大胆的猜想。邹衍的观点当时能够接受的人并不是太多,但却启发了秦汉及其以后的人对世界地理的认知,战国秦汉之际所产生的《山海经》中的“海经”与“荒经”中的地理观念正是这种观点的再发挥。

在先秦诸子中,除儒家、道家、黄老之学、阴阳家等学派在这里产生、传播之外,墨家、法家等代表人物也都与黄淮地区有着千丝万缕的联系。

墨家在先秦时期弟子众多,影响甚大,曾与儒家一同并称为当世“显学”。为了使人世间不再有大大小小的战争与伤害,改变民不聊生的现状,墨家提出“兼爱”“非攻”“尚贤”“明鬼”“节用”“节葬”“非乐”等观点。墨家创始人墨翟,世称墨子,出自于社会下层。相传墨子为“宋之大夫”^{[1]1806},或以为河南省鲁山县人,一说为滕国人。但无论哪一种说法,都不排除墨子本来出生于淮河流域,其主要流动地也大致在黄淮

一带。

法家代表人物之一申不害为韩国人,据《史记·老子韩非列传》载:“申不害者,京人也,故郑之贱臣。学术以干韩昭侯,昭侯用为相。内修政教,外应诸侯,十五年。终申子之身,国治兵彊,无侵韩者。”^{[1]1667}而有着先秦法家思想之集大成者之称的韩非也是韩国人。这两位著名人物也都生活在黄淮地区。

综上所述,在周代特别是从春秋中期至战国后期,随着周天子号令天下的能力减弱直至完全丧失,征伐出自诸侯,而文化中心也相继转移。诸子百家兴起,学者如满天星斗,遍布各诸侯国。然而最为集中者则在黄淮之间这一区域。一方面是因为齐、魏等国相较其他诸侯国更重视学术,另一方面主要的则是因为这一地区为多文化的汇聚、交融之地,更容易产生思想的碰撞与新观点的产生。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [2]杜预.春秋经传集解[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [3]孟子.孟子[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [4]老子.道德经[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1985.
- [6]郭沫若.两周金文辞大系图录考释[M].北京:科学出版社,1957.

The Agitation of Culture in the Huang-Huai Basin in Zhou Dynasty and the Formation of Various Thoughts

Jin Rongquan

Abstract: From the Mid Spring and Autumn to Warring States Period, the princes governed their own politic affairs under the unrested world, which brought the tendency of academic freedom. In term of cultural development and dissemination, the birth of private schools ends official academies with monopoly status; the decline of historiographer culture give its way to the mass talents in the field of folk culture, bringing the rising of academic contention and the splendor of hundreds of schools. With the blend of unmatched cultural factors and diverse cultures in Huang-Huai Basin, it has fed academic elites and representatives of hundreds of schools in this period, such as Confucius, a founder of Confucianism; Mencius, a representative of the warring States period; Lao Zi, a founder of Taoism, and his successors: Lao Laizi and Zhuang Zi; Mo Zhai, a founder of Mohism; Shen Bushi, Legalist figure; Han Fei, a master figure; Zou Yan, a representative of Yin and Yang school, etc.

Key words: the Spring and Autumn and Warring States Period; Huang-Huai Basin; culture of Central China; thoughts of schools

[责任编辑/周 舟]



清华简《摄命》人物关系辨析*

杜 勇

摘 要:清华简《摄命》是近年发现的一篇重要的书类命体文献,记载了周王册命伯摄管理狱讼事务的有关内容。对于篇中的周王,学界主要有穆王和孝王两种不同意见。据《书序》《史记》可知,伯冏被穆王册命为大仆之长,其职事与伯摄主管刑狱相异,也不具备伯摄的王子身份,因而伯冏非伯摄之讹误,《摄命》亦非早已失传的古文《尚书·冏命》。《摄命》篇中时王与伯摄为叔侄关系,且为时王身后的王位继承人。这种情况通过细考传世文献发现,只有孝王为懿王之弟,夷王燹为懿王太子,孝王与夷王为叔侄关系以相承王位的事实,才能与之吻合。是可证明《伯摄》篇中的王为孝王,册命对象伯摄即夷王燹。孝王弟及王位,虽与周人嫡长子继统法相违忤,但有利于应对当时复杂的政治局面,因此得到王室贵族认可,并未造成影响国家安定的社会震荡。嫡长子继统法通过自然法则选定王位继承人,有着种种不可克服的弊端。只有近代民主国家的建立,才能真正兴利除弊,使国家走向长治久安。

关键词:《摄命》;《冏命》;穆王;孝王;夷王

中图分类号:K877.5

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0068-07

清华简《摄命》是近年发现的一篇重要的书类命体文献,记载了周王册命伯摄主管狱讼事务的有关内容。然篇中的“王”是穆王还是孝王,册命对象伯摄是穆王大臣伯冏还是孝王之侄夷王燹,《摄命》是否真古文《尚书·冏命》,都是众所关注且多争议的核心问题。本文拟就简文所涉人物关系及周人继统法略作分析,以期对西周中期历史有更为深入的认识。

一、《摄命》非穆王所作《冏命》

早在2011年,李学勤先生即撰文披露说:“清华简里面还有很长的一篇,有可能是《冏命》。”^[1]¹⁰⁴⁻¹⁰⁹后来又针对清华简《摄命》内容说:“受王命的人物名‘戛’,我个人猜想这个字可能

被误读为‘戛’,那么篇文或者与古文《尚书》的《冏命》有关。”^[2]²继之贾连翔、程浩先生撰文力申此说,以为册命伯摄的王是穆王,伯摄是周昭王别子的长子,《摄命》即古文尚书《冏命》^①,与正式出版的整理报告形成不同看法。

简文伯摄之“摄”,从二耳,从大,隶作“戛”^②。此字与郭店楚简《缁衣》引《诗·既醉》“摄以威仪”之摄同形,释作“摄”是有一定根据的。但要说古文《尚书·戛命》之“戛”是“戛”的讹误,断语似显过急。问题在于郭店楚简这个“摄”是假字还是本字,事实并不清楚,因为迄今并未真正发现“摄”字的古文字资料。西周金文中有“戛”,见于戛簋,铭称“戛其万年”(《集成》4098),包山楚简186号文有“盐阳令戛”^③,均作人名用,不能证明“戛”即摄之本字。上博简《缁衣》引《既醉》

收稿日期:2019-09-01

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

作者简介:杜勇,男,天津师范大学历史文化学院教授、博士生导师(天津 300378),主要从事先秦史和出土文献研究。

同一诗句,摄字又作“囙”。《说文》:“囙,下取物缩臧之,从又,从口。读若聂。”是知“囙”与“摄”只是声韵通假关系。如果郭店简的“𠄎”亦为“摄”之借字,即使“𠄎”有可能讹误作“𠄎”,“囙”也有可能讹误为“囙”,也只是借字发生的讹误,不代表本字所指人物就是“𠄎”或“囙”,当然更不能由此推定《摄命》就是《𠄎命》《囙命》了。

《书序》说:“穆王命伯冏为周太仆正,作《冏命》。”《史记·周本纪》说:“穆王即位,春秋已五十矣。王道衰微,穆王闵文武之道缺,乃命伯𠄎申诫太仆国之政,作《𠄎命》,复宁。”两者所言篇题,用字虽异,其事则一,这是人所公认的。《说文·𠄎部》:“《周书》曰:伯𠄎。古文𠄎,古文冏字。”段注:“七字当作‘古文以为冏字’六字,转写讹舛也。”^{[3]498}段氏在《古文尚书撰异》中又说:“盖作冏者,古文尚书;作𠄎者,今文尚书。”^[4]孙星衍亦云:“𠄎盖今文,冏古文也。”^{[5]611}由于《冏命》见于较早的《书序》,《𠄎命》见于稍后的《尚书大传》《史记·周本纪》《汉书·古今人表》《说文》等,说明冏为古文,𠄎为今文,是可信的。这就是说,《冏命》是先秦时期的古文写法,而写作《𠄎命》则是汉代以后的事。因此,战国竹书所见《𠄎(摄)命》当与《冏命》并传于世,篇名不易发生讹误。如果说《冏命》原作《囙命》,“𠄎”(摄)不过“囙”的借字,汉代以后才讹作𠄎字,则“囙”反而成了“摄”的本字,同样与事实不合。

或许这还不是问题的关键,更重要的是《冏命》与《摄命》在内容上具有本质差异,不能视同一事。《冏命》作为孔壁逸《书》十六篇之一,早已亡于永嘉之乱,而今传孔传本古文《尚书·冏命》又为伪书,故其内容不可详知,但利用《书序》和《史记》仍可观其大略。《书序》早在秦季已形成,于《尚书》诸篇言其作意,虽不中亦不远。西汉成帝时,张霸伪造《尚书百两篇》献给朝廷,旋被识破,当时朝廷用以鉴定《百两篇》真伪的材料即有《书序》。《史记》引用《书序》,有时文字略有改动,但意涵大体一致。对于逸《书》十六篇,司马迁曾从孔安国问故^①,相关内容也是由来有自的。这一点,即使晚书作者也心领神会,伪古文《冏命》即紧紧围绕《书序》《史记》中的有关说法来做文章。故《书序》《史记》所涉《冏命》相关内容的真实性,并无可疑。据此考察《摄命》与《冏

命》的异同,至少从以下三个方面足以将两者区别开来。

第一,伯摄与伯冏的职事不同。按《书序》《史记》记载,伯冏职任太仆之长。《史记·周本纪》集解引应劭曰:“太仆,周穆王所置。盖太御众仆之长,中大夫也。”此所依据的是《周礼·夏官司马》所说:“太仆,下大夫二人。”故应劭以太仆之长为中大夫。《周礼》言其职文是:“掌正王之服位,出入王之大命。”但金文资料不见太仆官职,只有仆为武官的记录。如师旂鼎铭云:“师旂众仆不从于王征于方雷。”(《集成》2809)众仆的上级长官为“师”,金文中的师望即可“出纳王命”(《集成》2812),则师旂亦可有此职责。不过“出纳王命”并不限于师职长官,如膳夫克也能“出纳朕命”(《集成》2836)。知此职事不为某一职官所专有。太仆为周王身边侍御的近臣,官阶不会很高。但清华简《摄命》中的伯摄,职务可能近于《周礼·秋官司寇》所说“掌邦禁,以佐王刑邦国”。周天子册命伯摄执掌刑狱,“出纳朕命”,告诫其“凡人有狱有眚,汝勿受币,不明于民,民其听汝”。故册命伯摄时以“士𡈼”为宾右,士即治狱之官。可见伯摄与伯冏职事有异,实非一人,此与其名字是否讹误无关。

第二,伯摄与伯冏的册命者不同。伯冏的册命者是周穆王,《书序》《史记》皆有明文。要说伯摄的册命者也是周穆王,则无可靠证据。清华简《摄命》篇末云:“唯九月既望壬申,王在镐京,格大室,即位,咸。士𡈼右伯摄,立在中廷,北向。王呼作册任册命伯摄。”这种典型的册命规程,金文和文献资料显示是西周中后期开始出现的,但无明显的时间节点,不能由此推知伯摄的册命者必是穆王、共王或其他周王。或谓“士𡈼”之士当属上读,“𡈼”读为祭,即穆王时的祭公,以证伯摄的册命者为穆王,实际也不能成为证据。郭店简、上博简《缁衣》篇及清华简《祭公》,所见“祭”字均非“𡈼”形,不能确定“𡈼”即“祭”字。特别是把册命伯摄的王确定为穆王后,伯摄便成了昭王别子的长子,亦即昭王之孙。而王孙恐怕是不能泛称“王子”的。

第三,伯摄与伯冏的身份地位不同。清华简《摄命》开篇即云:“王曰:劓姪,𡈼摄。”“劓”训嘉,与“姪”形成偏正结构。“姪”是女子对兄弟之

子的称呼,此处当读为侄,指时王兄弟之子,不宜训作坚、牢一类的形容词。𡇗,整理者训为“告”,文义不顺,仍以《说文》释作“慎也”为佳,亦为修饰语,言伯摄做事勤谨。此一语例如同《尚书·康诰》中周公称康叔为“朕其弟,小子封”,以“姪”“弟”言其亲属关系,以“摄”“封”言册诰对象之名。是知伯摄为时王之侄。时王命其总理庶狱庶言,协于畿内御事百官、畿外四方大小邦,可谓“高奉乃身”。又殷殷切切告诫其“敬哉,虔卹乃事”,“王子则克悉用王教王学”,“勿淫,勿弗节”,“勿敢朋酗于酒”,“亦勿侮其童,恫瘝寡鹄,惠于小民”。可见伯摄职责重大,“允非常人”。而穆王时的伯冏为太仆之长,虽然亦可襄赞国政,使邦家复宁,但毕竟只是天子的侍御之臣,与伯摄作为王子身肩重任,是不能相提并论的。

从上面的分析来看,清华简《摄命》中的伯摄与古文《尚书》中的伯冏,虽同为朝廷官员,但其职事迥然有异。且王与伯摄不只是君臣关系,还是叔侄关系,此一身份也是穆王时的伯冏所不具备的。因此,伯摄与伯冏不宜视为同一人,《摄命》与《冏命》也不能视作同一命辞。

二、孝夷叔侄并出《摄命》

清华简整理者一方面认同伯𡇗乃伯𡇗之讹,伯冏为伯冏之讹,以为《摄命》即《冏命》《𡇗命》;另一方面对《书序》《史记》所言伯𡇗(冏)为穆王时人又加以否定,认为《摄命》篇中的王当为孝王^⑤。此说对《书序》《史记》只取所需,论证上前后不能自洽,然其结论不误,可谓“失之东隅,收之桑榆”。

孝王说的主要证据有二:一是懿王太子燮,燮与摄皆叶部,书母心母音近可通,故可视作一人;二是《礼记·郊特牲》正义引《世本》云:“懿王崩,弟孝王立。孝王崩,懿王太子燮立,是为夷王。”此与《史记·三代世表》略同。由此推断《摄命》中王与伯摄为叔侄关系,伯摄即夷王燮,册命伯摄的王为孝王。不可否认,从声韵上考察“摄”与“燮”相通,确为必要条件。但还不是具有排他性的决定性条件,因而也有学者通过声韵关系,提出伯摄当为平王太子洩、宣王之

子幽王涅等不同看法^⑥。至于所引《世本》《史记·三代世表》也只代表一种说法,因为《史记·周本纪》及《毛诗正义》引《世本》另有异说。若不加辨正仅取一说立论,不免是非不明,疑云难消。

从文献上看,西周中期共、懿、孝、夷四王先后为君,孝王与夷王的亲属关系有三种不同的说法:

(1)祖孙关系:孝王,共王弟;夷王,懿王子。(《史记·周本纪》)

(2)叔侄关系:孝王,懿王弟;夷王,懿王子。(《史记·三代世表》《礼记正义》引《世本》)

(3)父子关系:孝王,懿王弟;夷王,孝王子。(《毛诗正义》引《世本》)

上述三说中,影响最大的是《史记·周本纪》说:“共王崩,子懿王躋立。……懿王崩,共王弟辟方立,是为孝王。孝王崩,诸侯复立懿王太子燮,是为夷王。”此言孝王与夷王为叔祖与侄孙关系,有不少著述采信其说。而孝王的王位来自侄叔相传,夷王的王位来自叔祖与侄孙相传,实属世所罕见。如此混乱不堪的王位更迭,历史上几乎无人怀疑过。清人崔述对此颇为不解,结论仍是不可考究。他说:“懿王之崩,子若弟不得立而立孝王。孝王之崩子又不立而仍立懿王子,此必皆有其故,史失之耳。否则孝王乃懿王弟,兄终弟及而仍传之兄子,于事理为近,然不可考矣。”^{[6]234}

事实上,继懿王之后即位的孝王只能是懿王之弟,而非懿王叔父,共王之弟。这不仅有《世本》和《史记·三代世表》可以为证,而且《周本纪》也可能原本如此。《诗·大雅·民劳》孔疏云:“《世本》及《周本纪》皆云成王生康王,康王生昭王,昭王生穆王,穆王生恭王,恭王生懿王及孝王,孝王生夷王。夷王生厉王。”在这里,孔颖达所引《世本》与《郊特牲》疏引《世本》都说孝王为懿王之弟,尤其说到《周本纪》亦然。或许唐代《史记》版本与今本有别,后世误将“懿王弟辟方”抄作“共王弟”,与《三代世表》说“孝王方,懿王弟”不相一致,致使孝王继位成了侄叔相传。若再仔细分析共、懿、孝、夷诸王的年龄条件,孝王亦不可能是共王之弟。《史记·周本纪》说:“穆王即位,春秋已五十矣。……穆王立五十五年,崩。”假定穆王20岁生共王,那么共王

继位时当有85岁。西周赵曹鼎铭文已见共王15年,则共王死时当在100岁以上。共王死后其子懿王继位,其在位年数不可确知,即使只有两三年或六七年,此时孝王若为共王弟亦必在100岁以上。当然,也可以不考虑王室重子嗣、多早婚这一因素,以穆王得子在30岁左右,孝王继位时也不会低于90多岁,同样不合事理。可见孝王为穆王之子、共王之弟,其王位为侄叔相传的说法,一不符合西周王位继承制度,二不为年龄条件所允许,不可信为事实。相反,依据《史记·三代世表》及《世本》以孝王为懿王之弟,只因某种特殊原因才兄终弟及,死后仍传兄子,则有如崔述所言“于事理为近”。

将《毛诗正义》所引《世本》与《史记·周本纪》《三代世表》对勘,还可发现一个问题,即一说夷王为孝王之子,一说夷王为懿王之子、孝王之侄。《礼记正义》《毛诗正义》两次引及《世本》,彼此互异,是《世本》版本不同,还是《毛诗正义》引文之误,不好遽断是非。但可以想象,若夷王为孝王之子,不管孝王是共王之弟或懿王之弟,都意味着王室正脉的中断,小宗取得了大宗的王位继承权。果若是,这将是西周王位继承上的一次重大变故,必会引起多方面关注而见载于史乘。观厉世国人暴动,厉王被逐,召公即使把自己的亲生儿子交出,以代厉王太子之死,也要保护王室正脉不致中断,说明周王室对嫡长继承制是拼命加以维护的。尽管由于某种特殊原因,孝王以懿王之弟即位,但死后并不像殷人那样立己之子,而是仍立兄子,回归王室正脉。此与周初成王年幼继位,周公摄政称王,后又返政成王略相近似,均体现了嫡长子继承制的基本精神。《礼记·郊特牲》郑玄注云:“夷王,周康王之玄孙之子也。”孔疏:“懿王是康王之玄孙,夷王是懿王之子,故云玄孙之子也。”郑玄此说实际也是针对王室正脉的延续而言的,否则夷王就不是周康王玄孙之子,而是玄孙之侄了。

在共、懿、孝、夷四王的亲属亲系中,孝王处在最关键位置。孝王为懿王之弟,夷王叔父,本身是没有资格继承王位的,结果却走向国家权力的巅峰。除传世文献外,清华简《摄命》亦可见其历史印迹。

前已言之,伯摄为时王之侄,具有王子身

份。在西周后期,王子可出任朝廷要职,参与国政。如周幽王时,厉王少子(一说宣王之子)郑桓公友就曾担任司徒,是朝廷执政大臣之一。与郑桓公相比,王子伯摄不仅参与国家管理,更重要的他还是王位继承人。《摄命》篇中时王以第三者口吻称伯摄为“王子”,知非己出。而王子称“伯”,是为嫡长。按照周人继统法,周王的嫡长子即是王位继承人。《摄命》篇又称伯摄为“丕子”,其文云:“汝迺敢整极,汝则亦唯肇丕子不学,不啻汝,亦鬼(畏)获懃朕心。”“丕子”见于《尚书·金縢》:“若尔三王是有丕子之责于天,以旦代某之身。”清华简《金縢》作“備(备)子”^⑦,此外尚有其他异文。伪孔传训“丕子”为“太子”,学者以为就是大儿子的意思^⑧。然此“丕子”指武王,武王非文王长子,但具有长子的政治地位。武王长兄伯邑考早死,他被文王立为太子。所以“丕子”具有长子、太子的意涵,可以泛指王位继承人。清华简《摄命》称伯摄为“丕子”,是因为他具有太子身份,难怪王说伯摄“允非常人”。只不过与《金縢》相比,武王时已继位,而伯摄尚为储君。《摄命》篇中时王多次称伯摄为“冲子”,又称“毓子”(稚子),是知伯摄年纪不是很大。王对伯摄说:“亡承朕鄉,余弗造民庚(康),余亦曼窮亡可事(使)。”是说自己以往执政,不能给人民带来安康,是因为长期受困于无贤才可用。这位周王执政既有一段时间,说明伯摄在他刚即位时年龄更小。经过“王教王学”一番培养,伯摄年龄渐长,随即参与国家政务管理。刑狱诉讼不只事关重大,而且极为纷繁复杂,正是历练人才的极佳场所。伯摄处理各种刑狱事务,须直接向周王汇报,俨然居于执政大臣之首。这种“高奉乃身”的举措,非王位继承人不相匹配,也是时王为身后交班所作的必要准备。

以此观之,《摄命》篇中时王与伯摄为叔侄关系,且为王身后的王位继承人。这种情况除了西周孝王与夷王外,再也没有与此相应的文献记载。因此,清华简整理者马楠先生以《摄命》篇中的王为孝王,伯摄为夷王燮,《摄命》是孝王册命夷王燮主管刑狱之政的命书,应该是可以成立的。其他异说则不免方枘圆凿,难以据信。

三、孝王弟及王位的制度属性

孝王弟及王位,与周人所行嫡长子继承制相抵触,并未引起王室政争与动荡。这对周人所行嫡长子继统法来说,正可观其利弊得失。

从前王国维撰有名作《殷周制度论》,认为欲观周之所以定天下,必自其制度始。周人制度之大异于殷者,首推立子立嫡之制。“自是以后,子继之法遂为百王不易之制矣。”^{[7]288-290}周人嫡长子继统法的精髓,在于“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”^{[8]2197},以保证王位继承井然有序,促进国家政治建设的稳定发展。周人创立此制,实以殷鉴不远。殷人王位传承,行兄终弟及之制。然自中丁以后,“弟子或争相代立,比九世乱,于是诸侯莫朝”^{[9]殷本纪,101}。教训至为深刻。周人不愿重蹈覆辙,很早即立子继之法,以息争止乱。太王之时,欲立少子季历,太伯、虞仲只得远徙江南。周文王时,长子伯邑考早死,武王发被立为太子。武王死,成王年幼继位,周公旦摄政称王,代行国政,后又返政成王。至此,嫡长子继统法作为国家一项根本的政治制度,由周公正式确立下来。

《左传》襄公三十一年鲁臣穆叔说:“太子死,有母弟则立之。无则立长。年钧择贤,义钧则卜,古之道也。”这段话比较全面地说明了嫡长子继统法的基本内涵,即王位继承须立嫡长子为太子,若太子早死,才能考虑再立同母弟或其他兄弟。据此规则,孝王作为懿王同母之弟,虽可继承王位,但懿王太子燮并未过世,自然还轮不上他来执掌王权。然而,事实的走向并非如此。究其原因,可能是太子燮年纪幼小,无力应对当时复杂的政治局面,懿王遂作变通,先由其弟孝王继位,夷王燮仍为太子,待孝王百年之后接替王位。于是,西周王位传承出现了一次不符合制度规范的兄终弟及。

懿王之世,西周国家危机重重,险象环生。古本《竹书纪年》曰:“懿王元年,天再旦于郑。”^①此一天象被今日学者看作一次日全食,并据以推定懿王元年在公元前899年^②。但在古人眼里,或许是作为灾异记录下来的,暗示懿王的统治一开始即陷入困境。《世本》曾记懿王徙都犬

丘。《史记·周本纪》亦云:“懿王之时,王室遂衰。诗人作刺。”《索隐》引宋忠曰:“懿王自镐徙都犬丘,一曰废丘,今槐里是也。时王室衰,始作诗也。”宋忠为东汉末人,东汉槐里县在今陕西兴平市东南。懿王一度迁都于此,应与犬戎入侵有关。之前穆王西征犬戎,将其迁于太原(今宁夏固原),结果导致“自是荒服者不至”^{[9]周本纪,136}。所谓“荒服者不至”不过是春秋笔法,实际是遭到犬戎各支的激烈反抗,乃至后来不断犯边入侵。《后汉书·西羌传》据《竹书纪年》提供的材料说:“夷王衰弱,荒服不朝,乃命虢公率六师伐太原之戎,至于俞泉,获马千匹。”夷王继位后有此大规模的军事行动,应是懿孝时期与犬戎矛盾不断积累的结果。懿王统治之时,外有犬戎之患,内则权臣是忧。从金文资料看,西周中期井氏家族权势膨胀,井伯或任司马之职,井叔或主刑狱诉讼,权势相当煊赫。这对王权不免带来威胁。可能出于应对这种复杂政治局面的需要,懿王决定不让年幼的太子继位,而是暂由孝王执掌王政,以济时艰。由于太子燮在孝王死后仍可继承王位,并未损害嫡长子继统法的根本,因而可以得到王室贵族的认可,不曾造成影响国家安定的政治动荡。

在一般情况下,实行嫡长子继统法,太子继位时应已成年。特别是某位君王年寿较高,统治时间较长,则其嫡子嫡孙继位时年纪相对会大一些,执政时间相应也会短一些。西周中期的情况大体如是。穆王即位已年过半百,在位又长达55年,共王继位时年纪应该很大了,因而其统治时间不可能太长。夏商周断代工程的相关成果推定共王在位23年^③,可能比估计在30年以上要合理一些^④。共王死后懿王继位时,作为穆王嫡孙按说也应人到中年,为什么懿王死时太子燮年纪尚小,不能及时继承王位呢?这恐怕只有共王或懿王生子较晚,才可能导致这种情况。可见制度规范不过是人为设计出来的,而人的生育或年寿等自然法则,却未必以人的意志为转移。嫡长子继统法不能保证天子适龄生子,也不能保证嫡长子都有健康的体魄。夷王燮就是一个例子。《左传》昭公二十三年王子朝说:“至于夷王,王愆于厥身。诸侯莫不并走其望,以祈王身。”杜预注:“愆,恶疾也。”夷王

恶疾缠身,体质较弱,执政的时间不会太长。或因此故,夷王在政治上也被视为一位弱君。《礼记·郊特牲》云:“觐礼,天子不下堂而见诸侯。下堂而见诸侯,天子之失礼也,由夷王以下。”郑玄注云:“夷王……时微弱,不敢自尊于诸侯。”后世以为夷王下堂见诸侯,害礼伤尊,是为弱君所为。崔述曾举《尚书·康王之诰》称“王出在应门之内,毕公率东方诸侯入应门左,召公率西方诸侯入应门”,认为康王亦未跻阶在堂,而夷王以后未必皆下堂也^⑬。下堂与否其实与东周时移事异有别,或为礼仪所需,未可均以弱君视之。夷王对外加强国防,出兵反击犬戎,对内严守礼法,公开烹杀齐哀公,并非孱弱无为之君。古本《竹书纪年》云:“(夷王)三年,致诸侯,烹齐哀公于鼎。”^[9]周本纪,141 齐哀公“荒淫田游”^[9]齐太公世家,1481,严重违背礼制,乃至有诗刺之。夷王召集诸侯,对齐哀公公开审判,施以酷刑,得到诸侯拥戴。故其身患恶疾时,诸侯为之祈祷。只是夷王在位时间不长,未能在国家治理上有更多建树。

嫡长子继统法实质是利用自然法则来保障王位传承有序,以便在政治上起到息争止乱的作用。周幽王统治后期,无视周人王位继承制的约束,自乱家法,废嫡立庶,结果导致申侯等勾结犬戎入侵,一朝断送了赫赫宗周的政治命运。东周时期,嫡长子继统法名存实亡,众多王子频繁争夺王位,兵戎相见,王室动荡不已,统治力量随之丧失。这从反面说明嫡长子继统法在维护朝廷稳定、国家安宁方面,是可以发挥一定积极作用的。但是,制度是人建立的,设计在人,执行也在人。嫡长子继统法并不能保证每位君主都是制度的忠实执行者,更不保证都能成为治国有方的国家元首。对王位继承人不分贤愚,仅以自然法则加以选定,可以说是嫡长子继统法的最大弊端。王国维以为,治官以贤,即可匡救此弊,想法似过简单。他说:“尊尊、亲亲、贤贤,此三者治天下之通义也。周人以尊尊、亲亲二义,上治祖祢,下治子孙,旁治昆弟,而以贤贤之义治官。故天子、诸侯世,而天子诸侯之卿、大夫、士皆不世。盖天子诸侯者,有土之君也。有土之君,不传子、不立嫡,则无以弭天下之争。卿、大夫、士者,不任贤,无以治天下之事。”^{[7]299}实际上,在专制君主制下,治官任贤,

共襄国是的空间是有限的。当有暴君当政时,朝中大臣对国家政治偏离常轨其实是很难加以改变的。如周厉王统治后期一意孤行,先行“专利”,继则血腥“弭谤”,结果满朝钳口,道路以目。待国人暴动起,才中止了厉王的暴虐统治。可见,嫡长子继统法在制度设计上虽有息争止乱的用意,但并不能从根本上解决君主制本身存在的种种问题。只有近代民主国家制度的建立,才能真正兴利除弊,使国家走向长治久安。

注释

- ①参见贾连翔:《“摄命”即〈书序〉“禀命”“罔命”说》,《清华大学学报》2018年第5期;程浩:《清华简〈摄命〉的性质与结构》,《清华大学学报》2018年第5期。②参见李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》(八),上海:中西书局2018年版。有关《摄命》说明、释文与注释见该书第109-120页。后引不另注。③参见湖北省荆沙铁路考古队:《包山楚简》上册,文物出版社1991年版,第363页。④参见杜勇:《清华简与古史探赜》,科学出版社2018年版,第22-24页。⑤马楠:《清华简〈摄命〉初读》,刊于《文物》2018年第9期。⑥李世佳:《清华简〈摄命〉“伯摄”身份综论》,刊于《清华简〈摄命〉高端论坛论文集》,上海大学2019年。⑦李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》(一),中西书局2010年版,第158页。⑧刘起钊:《释“丕子”》,出自《古史续辨》,中国社会科学出版社1991年版,第373-380页。⑨参见《太平御览》卷二《天部》引,文渊阁《四库全书》本。⑩夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告》,世界图书出版公司2000年版,第24-26页。⑪夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告》,世界图书出版公司2000年版,第88页。⑫韩巍:《由新出青铜器再论“共王长年说”:兼论西周中期后段青铜器变化》,《浙江大学艺术与考古研究》(第二辑),浙江大学出版社2015年版。⑬崔述:《崔东壁遗书》,上海古籍出版社1983年版,第235页。

参考文献

- [1]李学勤.清华简与《尚书》《逸周书》的研究[J].史学史研究,2011(2).
[2]李学勤.在《清华大学藏战国竹简(柒)》成果发布会上的讲话[M]//出土文献:第11辑.上海:中西书局,2017.
[3]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海书店,1992.
[4]段玉裁.书序[M]//古文尚书撰异:卷三二.《皇清经解》本.

- [5]孙星衍.书序[M]//尚书今古文注疏:卷卅.北京:中华书局,1986.
- [6]崔述.崔东壁遗书[M].上海:上海古籍出版社,1983.
- [7]王国维.观堂集林:外二种[M].石家庄:河北教育出版社,2001.
- [8]阮元校刻.春秋公羊传·隐公元年//十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [9]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.

Study on the Relationship between the Characters of *Sheming* in Tsinghua Bamboo-slips

Du Yong

Abstract: *Sheming* in the Tsinghua bamboo-slips is an important literature discovered in recent years. It records that the king of Zhou appoints She Bo to administer the prison and court proceedings. As for the king of Zhou in this essay, there are mainly two different opinions in the academic circles: King Mu and King Xiao. According to *Shuxu* and *Shiji*, Jiong Bo was ordered by King Mu to be the leader of servant agency, and his duties were different from that of She Bo who was in charge of the prison, and he did not have the status of a prince of She Bo. So the text *Sheming* wasn't the long-lost text *Jiongming*. In the text *Sheming*, the relationship between the king and She Bo were uncle and nephew. She Bo was the heir to the throne after the king. Through the research of handed down documents, we could find that only in the situation that King Xiao was King Yi's younger brother, King Yi Xie was King Yi's prince, King Xiao and King Yi Xie who inherited the throne from King Xiao were Nephew relationship. Facts were consistent with the literature. It could be proved that the king in the text was King Xiao and She Bo as the appointee was King Yi Xie. Although King Xiao inherited his brother's throne which disobeyed the law of succession by the eldest son of Zhou, it was conducive to dealing with the complicated political situation at that time. Therefore, it was recognized by the royal family and nobles, and did not cause social shock that affected the national stability. There are many unsurmountable disadvantages in the selection of the heir to the throne by the law of eldest son. Only with the establishment of modern democratic countries, can we truly promote the advantages and eliminate the disadvantages and make the country move towards long-term stability.

Key words: *Sheming*; *Jiongming*; King Mu; King Xiao; King Yi

[责任编辑/李 齐]



从商周“贞”字义的变化看早期中华信仰的成长*

谢炳军

摘要:甲骨卜辞中的“贞”字确为“卜问”之义,但它的含义在周初发生了变化。从卜龟的程序来看,有“贞龟”这一步骤,郑玄解为“正龟于卜位也”,是解“贞”为“正”,这是合理的。又从卜龟流程看,“贞龟”不应解为“问龟”,因为“问龟”之事已包含在“命龟”程序之中。由此可知,“贞”在周代已有了“正”的含义。《周易》在西周晚期至春秋这段时间生成,处在从“鬼谋”过渡到“人、鬼共谋”的时代,对人间道德尤其是王者道德的关注成为文献生成活动的主题,所以《周易》“元亨利贞”之“贞”取“正”义正切合当时的社会思潮。孔子晚年习《易》,重新确认了“贞”的“正”义。总之,“贞”取“正”义,是早期中华信仰成长的一个重要见证。

关键词:甲骨文;《周易》;贞;中华信仰

中图分类号:K22,B21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0075-08

甲骨文未被发现之前,《周易》经文“贞”字为“正”意,未闻异声。甲骨文发现后,因为“贞”字大量见于甲骨卜辞,学者始有学术分歧:有学者结合甲骨文和许慎《说文》释“贞”为“问”等文献,解“贞”为“占问”,并认为《周易》经文“贞”也是此意;有学者折衷旧说和新论,认为《周易》经文“贞”之意应依文寻义,或可解为“正”,或可解为“占问”,或可解为他意,宜视语境而定^①。目前,鲜有学者关注从甲骨文“贞”到《周易》之“贞”,字义变化的深层次原因,未见从早期中华信仰成长的角度进行辨析。故本文尝试从早期中华信仰成长的视角给予合理考察。

一、殷墟甲骨文“贞”的含义及内容

殷墟甲骨卜辞中,“贞”为常见字。自甲骨文发现之后,学者研究“贞”之义,一般都会称引许慎《说文》,用来说明它的原义。《说文·卜》:

“贞,卜问也。从卜,贝以为贄。一曰:‘鼎省声。’京房所说。”^{[1]64}对此“贞,卜问”之说,段玉裁《说文解字注》:“《大卜》:‘凡国大贞。’大郑:‘贞,问也。’‘国有大疑,问于蓍龟’,后郑云:‘贞之为问,问于正者,必先正之,乃从问焉。’引《易·师》‘贞丈人吉’。”“从卜贝”,段《注》:“会意。”段玉裁添补一“贝”字,所以《说文》“从卜,贝以为贄”读为“从卜贝,贝以为贄”。“一曰:‘鼎省声。’京房所说”,段《注》:“一说是鼎省声,非贝字也。许说从贝,故‘鼎’下曰‘贞省声’。京说‘古文以贝为鼎’,故云从卜鼎声也。”^{[2]127}罗振玉肯定了许慎释“贞”字的成就,说:“古经注贞皆训‘正’,惟许书有‘卜问’之训,古谊古说赖许书而仅存者此其一也。”^{[3]154}

许慎之说可验证于甲骨卜辞。殷墟甲骨卜辞的主要内容是商王室和贵族占问未来吉凶情况的文字记录,“传递的主要是商代宗教的情况”^{[4]42}。一条完整的卜辞应包含叙辞、命辞、占

收稿日期:2019-09-25

*基金项目:教育部哲学社会科学重大项目“甲骨文对中华思想文化的影响和作用研究(17JZD045)”的阶段性成果。

作者简介:谢炳军,男,文学博士,广东外语外贸大学中文学院讲师(广东广州 510420),云山学者,主要从事中国哲学史研究。

辞、验辞、用辞(或孚辞)、兆序、兆辞七个部分^{[5]99}。命辞(占问事项)常以“贞”字起头,如武丁卜辞载,“癸丑卜,争,贞翌乙卯(侑)于祖乙”^{[6]363, [7]115},意思是,癸丑这天占卜,名字为“争”的贞人,问接下来的乙卯日侑祭祖乙。

从殷墟甲骨卜辞看,“贞”的内容涉及国家生活的方方面面,主要包括阶级和国家、社会生产(农业、渔猎、畜牧、手工业、商业、交通)以及思想文化(天文、历法、气象、建筑、疾病、生育、鬼神崇拜、祭祀、吉凶梦幻、卜法、文字)^[6]。郭沫若说:“得见甲骨文字以后,古代社会之真情实况如在目前。得见甲骨文字以后,《诗》《书》《易》中的各种社会机构和意识才得到了它们的源泉。”^{[8]207}甲骨卜辞作为第一手真实的资料,能让我们更近距离地考察最为真实的殷商的信仰世界,因为“从某种意义上可以说这些材料全部是殷人神权崇拜的记录”^[9],而“殷代的思想以宗教占主要地位”^{[10]23}。以商王为核心的贵族频繁地以占卜的方式预测鬼神的意见,祭祀所用的祭品数量也要先问鬼神是否同意,如第二期卜辞说“贞三(此卜龟贞问用三羊牲致祭)”^{[11]100, 114},“祭祀仪式举行前必须占卜”^{[12]244}。这种凡事必问鬼神的信仰文化,顾颉刚称它为“鬼治主义”^{[13]44},这是符合甲骨文和传世文献(如《礼记·表记》“殷人尊神,率民以事神”)实情的。又从甲骨卜辞看,商人敬畏天神、人鬼、地祇的一个主要的原因是,在商人眼中,这些鬼神都有伤害或保护人间的能力。为了趋利避害,防御鬼神的伤害,商人将希望寄托于死去的先祖先妣,这些祖先曾存活于人间,死后作为天神和地祇的中介,在幕后控制着人间。

总之,从上文的分析可知,甲骨文中的“贞”为“问”之义,已经成为定论或常识。又从甲骨卜辞看,贞人或商王向鬼神卜问的频率很高,内容也很丰富,由此可见商代对鬼神的敬畏,换言之,殷商还是一个“鬼谋”的时代。

二、“贞”之义在周代的衍变: “正”之义的发生

“贞”在龟卜活动中虽有“卜问”这一项程序,但也仅是其中一项程序。而作为“王室的档

案”^{[14]636}的殷墟卜辞,也仅仅记录了“卜问”这一环节,而对其他环节则无记载。借助传世文献《周礼》和《礼记》,我们可以略知卜龟至少含有“眡高、陈龟、贞龟、命龟”这四个环节。

《周礼·春官宗伯·大卜》载:

凡国大贞,卜立君,卜大封,则眡高作龟。大祭祀,则眡高命龟。凡小事,涖卜。国大迁,大师,则贞龟。凡旅,陈龟。凡丧事,命龟。^{[15]641-643}

“眡高”,郑玄《周礼注》说:“眡高,以龟骨高者可灼处示宗伯也。大事,宗伯莅卜,卜用龟之腹骨,骨近足者其部高。”“命龟”,郑玄《注》说:“命龟,告龟以所卜之事。”“贞龟”,郑玄《注》说:“正龟于卜位也。《士丧礼》曰‘卜人抱龟燋,先奠龟西首’是也。”“陈龟”,郑玄《注》说:“陈龟于饌处也。《士丧礼》曰‘卜人先奠龟于西塾上,南首’是也。”^{[15]641-643}上述事项是大卜的职务内容。值得注意的是,其中有一项“贞龟”的卜问流程,郑玄解为“正龟于卜位也”,是解“贞”为“正”。王安石有不同见解,说:“贞龟者,贞其兆之吉凶。”^{[16]112}此解“贞”为“判定”。王昭禹也同此见,说:“贞龟,谓以象正定吉凶。”^{[17]435}不论是郑玄,还是王安石、王昭禹皆不解“贞”为“卜问”。按《周易》上下文意,也不应解为“问龟”。因为“问龟”之事已包含在“命龟”程序之中。《仪礼·仪礼注疏卷十二》载:

卜人抱龟燋,先奠龟西首,燋在北。宗人受卜人龟,示高。涖卜受视,反之,宗人还,少退,受命。命曰:“哀子某,来日卜葬其父某甫,考降,无有近悔。”许诺,不述命,还即席,西面坐,命龟;兴,授卜人龟,负东扉。^{[18]60-61}

“哀子某,来日卜葬其父某甫,考降,无有近悔”即是“命龟”之辞,已包含卜问的内容,所以“贞龟”不应是“问龟”之意。那么,“贞龟”是否是“判定龟兆吉凶”之意呢?《仪礼》卷十二在叙述完宗人命龟之后,将龟授予卜人,它接着说:

卜人坐作龟。兴,宗人受龟,示莅卜。莅卜受视,反之。宗人退东面,乃旅占,卒,不释龟,告于莅卜,与主人占曰:“某日从。”^{[18]61}

卜人作龟,占人占龟^②。《周礼·春官宗伯·占人》载:“占人掌三《三》,以八簪占八颂,以八卦占八簪之

八故,以眚吉凶。”^{[15]648}王昭禹说:“《易》曰:‘以卜筮者,尚其占。’盖占事知来,以视兆吉凶,则谓之占人。‘占’之字,从口者,占必有言。占人占龟,以八筮占八颂,以八卦占筮之八故,岂徒占之哉?必析之以言也。《书》言‘三人占,则从二人之言’者谓是也。”^{[17]437}既然占人是专门负责解释兆之吉凶的,太卜“贞龟”就不应是“贞其兆之吉凶”之意。所以郑玄将“贞龟”解为“正龟于卜位也”是可信的。准此,则“贞”的“正”之意义也含在卜问活动中。

再看“凡国大贞”之意。郑玄《周礼注》引郑众说:“贞,问也。国有大疑,问于蓍龟。”^{[15]641}贾公彦《周礼疏》说:“先郑云‘贞,问也’者,谓正意问龟,非谓训‘贞’为问也。云‘国有大疑,问于蓍龟’者,义取《尚书·洪范》云‘女则有大疑,谋及乃心,谋及卜筮’是也。”^{[15]642}其实,郑众的确是将“大贞”解为“(有)大疑问”,所以不必曲解郑众之说。郑玄《注》谓:“贞之为问,问于正者,必先正之,乃从问焉。《易》曰:‘师贞,丈人吉。’”寻思郑玄之意,似也赞同郑众之说,但郑玄又认为“贞”也有“正”之义,依据是,问龟必先正龟之位,龟之位正是为“正者”;又举《周易·师》卦辞“师贞,丈人吉”,意即“师贞正,所以丈人吉”。易祓说:“贞,正也。以正而卜者,谓之贞。”^{[19]404}此语很精致,将“正”与“问”结合在一起。但应指出,“凡国大贞”之“贞”,依据下文“卜立君,卜大封”之意,既不宜解为“卜问”,也不必牵合“正”和“问”,它在文中的意义同“国有大疑”之“大疑”,含义为“大疑问”,国有大疑问,所以下文说出卜问的两大事项。《周礼·春官宗伯》文末有“凡国有大事,先筮后卜”^{[15]651}一语,贾公彦《周礼疏》说:“此大事者,即大卜之八命及大贞、大祭祀之事。大卜所掌者皆是大事,皆先筮而後卜。”^{[15]651}所以“大贞”或有“大正事”之意。

简而言之,《周礼·春官宗伯》所见的卜龟程序,有“贞龟”即“正龟之卜位”之意,此表明周人卜龟有“正龟之位”的认识,所以《周易》中“贞”取“正”之义,也是有合理依据的。

三、《周易》对“贞”取“正”义的确证

传世文献和出土文献皆不见西周王室用

《周易》决疑的明确记载^③。而《诗》《书》皆可证实周人有卜龟的决疑习惯。所以《周易》文本的最终生成和成为权威的决疑之书,大概不会在周初。《左传》所载“《易象》”或为周公旦研习商代筮书的笔记。王朝的决疑之事非儿戏,按照常理,一套筮法的成熟,一部筮典的权威化和经典化,是需要时间验证的。所以《周书》不见西周王室用《周易》决疑的事例,也是符合筮书生成和使用规律的。而《周易》的晚出,或是它的文本内容和占筮取向发生变化的重要原因。

张立文将先秦原创期的哲学思潮定性为“道德之意”^[20],西周正处在这一“道德之意”的思潮之中,《周易》也在其中形成。这就使《周易》一书的作者群体很有可能将“道德”的价值元素加入其中,所以使它在创作之初就具有了超越占筮用途的价值。专家指出:

应该看到,《易经》的形成过程主要与占筮这一功用有关;但同样不容忽视的是,《易经》还有为了达到占卜的目的而从中开发出宇宙观和本体论这一面。因此《易经》的占筮显然已不是简单自发的、单纯经验性的占卜,在其中已经建立起一套占筮的原理和学问。^[21]

此实为卓识。朱熹虽然将《周易》视为“卜筮之书”^④,但《周易》所含的道德意义是他重视的,“上古之《易》,方是‘利用厚生’;《周易》始有‘正德’意,如‘利贞’是教人利于贞正;‘贞吉’是教人贞正则吉。至孔子则说得道理又多”^{[22]1645},“盖《易》本为卜筮作……文王周公之辞皆是为卜筮。后来孔子见得是有是书,必有是理,故因那阴阳消长盈虚,说出个进退存亡之道理来。要之,此皆是圣人事,非学者可及也”^{[22]1648}。必须承认,“《易》本为卜筮而作”^{[22]1620}。但“《易经》所包含的意义和价值显然也不限于占卜一途”^[21],它的德义内容被孔子发现,正证明了它的思想价值。与周公旦有关的《易象》^⑤以及周王朝的卜筮之官解筮所形成的官学成果,今天我们虽然已无缘目睹,但从韩宣子见到《易象》大为赞叹态度来看,《易象》必定不是单纯的卜筮之书,而很有可能是加入了道德内容的习《易》之书。韩宣子惊讶的程度,与子贡见到孔子晚年喜《易》大概是差不多的,所以他赞叹道:“吾乃今

知周公之德,与周之所以王也。”^⑥由此而推,《易象》是德义之书。引起韩宣子惊讶的最大原因应该是,《易》本是卜筮之书,而周公习《易》(或是商《易》或周之《易》)而解说以道德,此实是《周易》著有德义之光的一个重要原因。

在《易》学史上一一直有两个传统,一个是“筮占”的传统,即迷信、神秘的传统,一个是“演德”的传统,即理性、人文的传统。筮占的神秘传统本是殷人的传统,而“演德”的人文传统则是由周人开创的。^[23]

这是合理的见解。它实质上指出了商《易》和《周易》内容的不同,而内容的不同又会造成解说方式的不同。由周人开创的“演德”传统,对《周易》占筮的解说产生了深远的影响。其最大贡献是,将道德因素加入解筮的过程,并形成了占筮的一些核心价值观念。这从春秋时期习《易》的士大夫那里还是可以略见它的迹象的。

《左传·昭公十二年》载子服惠伯之语“夫《易》不可以占险”^⑦。明代学者傅逊说:“《易》道正大,不可以危险之事占之。”^{[24] 703}这种占筮观念当来源于正统的官学。惠伯说:“吾尝学此矣,忠信之事则可,不然必败。”^{[25] 1300-1301}这意味着子服惠伯用道德解筮的方式是有渊源的。这种占筮的原则既有传世文献的依据,也有出土文献的佐证。《礼记·少仪》载:

不贰问。问卜筮,曰:“义与? 志与?”

义则可问,志则否。

郑玄《礼记注》说:“当正己之心,以问吉凶于蓍龟。不得于正,凶则卜筮其权也。”孔颖达《周易疏》说:“此一节明问卜筮之法。‘不二问’者,凡卜筮之法,当正己心志,而来问于蓍龟,则得吉兆;不得二心不正;若二心不正必凶,则卜筮权时妄告。”^{[26] 1020-1021}是认为,正己之心是决疑于卜筮的前提条件,如果心术不正,必定遭凶。人事的性质有公私之分,是非之别,公义之正事可问于卜筮,私心杂念之事则不可问。此实质上是就王朝卜筮事宜而言的,它对疑问者提出了道德要求,有道德者为正事而来决疑,可问吉凶;无道德者为私事而问卜筮,不可问吉凶。所以郑玄解“问卜筮”为“大卜问来卜筮者也”是符合《礼记》原意的。《周易》本为国家决疑事宜而生,是为国家正事提供决策服务的,而以“正事正

身”为吉凶判断的依据,成为解筮原则应始于周代,所以朱熹所言“《周易》始有‘正德’意”^{[22] 1645}是有合理依据的。

马王堆帛书《要》载孔子之语:

《易》明而甚不□□行开义,长其虑,备开□[知]《易》矣。若夫祝巫之筮,龟□□巫赞□□□□巫之师□□□□□□无德则不能知《易》,故君子奠□。^{[27] 236, [28] 240}

此引文虽残缺而不能卒读,但它的核心观念是清楚的,即无道德者是不能知道《易》的,有德才可能知《易》。而又依据“若夫祝巫之筮”的转折语气而推测,大率孔子之时的祝巫,出于谋生的需要,而有违以德解筮的原则,所以孔子批评祝巫不知德,而不知德就是不知《易》。卜筮之官操守的失范,既与卜筮阶层地位下降相关,又与春秋时代贵族阶层的道德堕落相关,媚主求生成为失去往日光彩的卜筮阶层时而为之的生存手段。《左传·襄公二十五年》载几个史官为崔杼占筮,虽得不吉之卦象,但依然异口同声地称“吉”^{[25] 1012};《左传·哀公十七年》载巫史之属胥弥赦^⑧为卫侯解筮,以为“不害(无祸害)”^⑨,卫侯赐予他邑地,他放弃并逃亡到宋国,以避免祸害^⑩。这些卜筮之官对卦象的吉凶是很明白的,但为了个人的利益和人身安全而昧于良知,失于职业道德,也可谓个人和时代的悲哀!

帛书《易之义》^⑪又载:

无德而占,则《易》亦不当^⑫。

孔子认为,无道德而占问,那么《易》卦提示的吉凶情况与未来吉凶就不对等。可见,问筮者的个人道德在占筮和解筮之中起着重要的作用。

春秋时期,贵族阶层的道德相对西周而言,是退步的,礼坏乐崩是一明证。卜筮之官因地位下移以及求生需要,职业道德也集体滑坡,以道德解筮的价值取向难以为继。但这也正反映了历史中存在过以道德解筮的王官“正风”。

四、孔子对“贞”为“正”之义的再认识

先秦儒家传播《周易》的贡献之一,是重新发现了《周易》中“贞”被正统官学解为“正”的意义,并加以传承。孔子解《易》,重视搜集官学解

《易》的成果,他做学术不知之事则阙疑,所以将《周易》的“贞”字解为“正”并不是他的发明,而是自有渊源。

《左传·襄公九年》载:

穆姜薨于东宫。始往而筮之,遇艮之八䷳。史曰:“是谓《艮》之《随》䷐。随其出也,君必速出。”姜曰:“亡。是于《周易》曰:‘随,元亨利贞,无咎。’元,体之长也;亨,嘉之会也;利,义之和也;贞,事之干也。体仁足以长人,嘉德足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。然,故不可诬也。是以虽随无咎。今我妇人而与于乱,固在下位,而有不仁,不可谓元。不靖国家,不可谓亨。作而害身,不可谓利。弃位而姤,不可谓贞。有四德者,随而无咎;我皆无之,岂随也哉?我则取恶,能无咎乎?必死于此,弗得出矣。”^[25] 869-871

“元亨利贞”作为《周易》之卦的四德首次见于此引文。它证实了在鲁成公十六年(公元前575年)^⑤之时,鲁国贵族之间已有一些解《易》成果产生,并在传播之中成为名言名句。“穆姜引《周易》悔过,一方面证实了《文言》的文本片段此时已行于世,并且不独掌典籍者可稽检,非其职官者如姜氏亦可检阅以至成诵,得以援引明事;另一方面反映出《周易》的义理光芒已经彰显”^[29] 338。也即,穆姜所解“元亨利贞”之语^⑥,不是她自己习《易》的心得,后文“然,故不可诬也”可以为证:穆姜认为流行的解《易》之语符合事理,事理不可能虚妄不实。细看穆姜所引用的解《易》内容,它是分为两个层次的,第一层是“元,体之长也;亨,嘉之会也;利,义之和也;贞,事之干也”,生成时间应较早;第二层是“体仁足以长人,嘉德足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事”,是对第一层内容的解释,生成时间应在第一层之后。孔颖达比较了它们与今本《周易·文言》的差异,“自‘干事’以上,与《周易·文言》正同。彼云‘元者,善之长’,此云‘体之长’;彼云‘嘉会足以合礼’,此云‘嘉德’,唯二字异耳,其意亦不异也”^[25] 871-872。此或说明《文言》片段的版本也是有多个的,而它们在传播过程中有趋向稳定的特点,至子服惠伯之时,已成“元,善之长也”之语。此是传世文献的情况。

出土文献帛书《二三子》《繆和》是东周的作品,它载有“元者,善之始也”^[28] 156, 257一语,说此话的分别为是孔子及繆和的老师,他们认为“元是善的初始”,此与《文言》“元是善的大成”,皆关注“善”,比“体”更具道德的意义,而今本说“元是善的大成”比“元是善的初始”意思似更深刻。《乾·彖》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”此说“乾元”这种力量是伟大的,它资助万物有了开始,于是统领天。就此看来,“乾元”是集善大成的力量,所以今本《文言》“元,善之长也”意义更为深刻。将“元”和“善”联系起来的是乾道,乾道即天道。天由天道统领,天道有善的力量而资助万物有了开始。这种对“元”的解读方式,成为解筮的方法,是《周易》从众多的决疑之书中脱颖而出根本原因。如果剥离了这种解说方式和道德内容,那么“这对《周易》经文作德义化或道德化的义理阐释,带来了根本性的影响,应该说,是一种致命的打击”^[30] 248。但笔者对《周易》的未来持乐观态度,因为从它发生之始,它本身就与时代“道德之意”^[20]的思潮互动,由王朝卜筮之官确立的解筮原则是以道德的价值取向为基础的。与此解筮原则相适应,《周易》的卦辞和爻辞也就具有了活生生的德义内容,而不是干巴巴的吉凶判语。可以说,在周朝之前,没有哪个朝代和族群比周人更重视人类道德的意义。而今本《尚书》所见夏人和商人重视道德的话语,是经周人依据道德原则改写的,是为了突出道德在维护王朝天命的意义而编写的。在周初由周公旦发起的提倡道德的文献活动,对中国思想和文化的确立产生了巨大而深远的影响。伴随制礼作乐而产生的文献活动,专家已有专著详述^⑦,暂不须再论;而周初发起的思考人类道德的活动,对《周易》一书的立意和解筮原则的影响值得再作探讨。

有学者指出:“《周易》本身已经超越了一般意义上的占筮,而具有其独立的哲学品性。”^[31]其实,《周易》的哲学品性正来源于周王朝官方的占筮活动。占筮活动有解卦的环节,解卦的道德取向是《周易》哲学品性生成的根本。卦有德,是周代的文化发明,此发明是《周易》从众多决疑之书^⑧中脱颖而出的内在原因。所以,卦有德之说,不始于孔子,而是始于周王朝

之官学；鲁国《周易》官学始自周公旦的《易象》，而《易象》是周王朝《周易》官学的纲领，确定了《周易》解筮的道德取向。如前文所述，将“元”释读为“善之长也”是官学解筮的成果，将“贞”解为“正”同样来自周代官学^⑧，并不是孔子为首的儒家为了使《周易》德义化而作出的解释。今有必要再细思穆姜占筮之例，“贞，事之干也”的“贞”何意？依据她的自评“弃位而姣，不可谓贞（放弃身位而淫荡，不可称为‘贞’）”来看，她说的是自己身位不正，所以无有“贞”德。如此看来，“贞，事之干也”的“贞”是“正”的意思。而“贞固足以干事”是学者研习“贞，事之干也”之语的再作解释，此将“固”与“贞”的意义相连，是对“贞”的意义的进一步丰富。学者指出，“若从贞概念的历史演进的观点看，正与固仍可作细致的区分。贞作为卦德只有正的意思，固的道德含义是由正而延伸出来的”^[21]。此为正确解。所以“贞，事之干也”^⑨意即“正，是事的主干”，也即身正或德正是成事的关键，强调了道德对成事的决定作用。此与周代制礼作乐及由此产生的经典文献重视道德意义的情况是一致的。

准上，由“元亨利贞”所建立的乾卦四德，有深刻的时代背景，周公旦发起的关注道德的文献活动使《周易》的解筮方式发生变化，而“贞”取“正”之意正是卜筮之官对《周易》所作的贡献，此学术成就为孔子所传承。

结 语

从甲骨文看，“贞”字是“占问”的含义，有的学者以此为主要依据论断《周易》经文中“贞”字也可作如是观。这是值得商榷的。依据上文的论述，可以得出六个依据和结论。一是思想文化在代际间的发展。周代发展了早期中华信仰文化，“贞”义的变化是一个明证。殷墟甲骨文与周代文献生成的朝代不同，指导文献生成活动的思想也有明显变化。商代信仰文化以关注鬼神和服务鬼神为主潮，甲骨文“贞”取“问（鬼神意见）”之意，是一个显证；商末周初，周人对商代信仰文化进行了深刻反思，即什么是帝赋王权的关键，由此发现了人之道德的决定性意

义，过度关注鬼神的眼光随之转向更需要关怀的人间，周代朝廷主导的文献生成活动见证了这种变化，“贞”在《周易》中取“正”义是一个例证。二是《周礼》所载占卜仪式中有“贞龟”程序，“贞龟”只能取“正龟”之意。三是从占卜体系看，周人卜辞体例和占卜解说取向与商代的不同。在卜辞体例方面，“西周卜辞的‘贞’字都是从‘卜’的‘贞’，不同于殷墟甲骨那样一般以‘鼎’为‘贞’。另外，如洪洞坊堆卜骨辞云：‘……止又疾，贞。’‘贞’字在辞末，当训为‘正’，这在殷墟卜辞中也是没有见过的……恰与《周易》文例相合”^[32]；在占卜解说取向方面，在周代，人的道德之优劣成为吉凶判断的决定因素，这是“贞”取“正”义的重要依据。四是甲骨文“贞”为“问”义在周代逐渐被人遗忘，“贞”取“正”义成为了文献阐释的定论，这表明早期中华信仰在思想层面的成长已经得到凝聚和巩固。五是“贞”取“正”义只是周代很多思想概念创新的典型例子，其他如“道”“德”“中”“思”等字义在商周两代的变化，同样可以证明周代信仰的道德化和人文性转向。六是孔子在阐释官学典籍之时，追寻《周易》文本原义，信奉述而不作的原则，肯定了“贞”为“正”义的德义价值。这不能看成是孔子的“过度阐释”或强为之说，一方面，依据孔子多闻阙疑的治学态度，孔子对《周易》经文的阐释是有学理依据的；另一方面，孔子崇尚周文王、周公旦，认为《周易》经文含有周文王的德义思想，这与周公旦主持的制礼作乐思想及随之而生成之文献的思想相符。

注释

①有代表性的学术见解，可参见张玉金：《甲骨文中的“贞”和《周易》中的“贞”》，《古籍整理研究学刊》2000年第2期；吴辛丑：《〈周易〉“贞”字结构分析》，《华南师范大学学报（社会科学版）》2003年第6期；丁四新：《周易溯源与早期易学考论》，中国人民大学出版社2017年版，第221页、248页；李笑野：《〈周易〉之“贞”辩说》，《哲学研究》2013年第11期；王化平：《〈易经〉“贞”字疏释》，《孔子研究》2018年第2期，等等。②《仪礼·仪礼注疏卷十二》说：“族长莅卜，及宗人吉服，立于门西，东面南上。占者三人，在其南，北上。卜人及执燹席者，在塾西。”（《仪礼注疏》卷十二，武英殿本《十三经注疏》，同治十年广东书局重刊本，第59页）可见卜人和占

人分工是不同的。卜人负责灼龟获兆,占人负责解兆。③《尚书·周书》载有周武王、周公旦、周成王等王朝贵族的占梦占卜之事,却不见占筮之事。可参《尚书·周书·泰誓第二》之“朕梦协朕卜,袭于休祥,戎商必克”,《尚书·周书·金縢》有“‘今我即命于元龟……’乃卜三龟,一习吉”。《尚书·周书·大诰》:“宁王遗我大宝龟,绍天明即命……我有大事休,朕卜并吉。”(孔安国:《尚书注》,《十三经古注》,中华书局2014年版,第114、122、124页)④《朱子语类》卷六十六说:“《易》本卜筮之书,后人以为止于卜筮。至王弼,用老庄解,后人便只以为理,而不以为卜筮,亦非。想当初伏羲画卦之时,只是阳为吉,阴为凶,无文字。某不敢说,窃意如此。后文王见其不可晓,故为之作彖辞。或占得爻处,不可晓,故周公为之作爻辞。又不可晓,故孔子为之作《十翼》,皆解当初之意。今人不看卦爻,而看《系辞》,是犹不看《刑统》而看《刑统》之《序例》也,安能晓?今人须以卜筮之书看之,方得;不然,不可看《易》。”(《朱子语类》,中华书局1986年版,第1622页)卷六十七说:“盖《易》只是个卜筮书,藏于太史太卜,以占吉凶,亦未有许多说话。及孔子,始取而敷释为十经《彖》《象》《系辞》《文言》《杂卦》之类,方说出道理来。”(《朱子语类》,第1648页)⑤对《易象》内容的推测,学者意见不一致。姜光辉认为,《易象》可能是今本《大象》,是周文王所创作“演德”之书,是为治国理政而作(《“文王演《周易》”新说——兼谈境遇与意义问题》,《哲学研究》1997年第3期,第66-67页)。李学勤认为,邢文则不同意姜广辉的观点,他认为将《易象》视作《周易》不能得到传世文献的支持,而赞同李学勤《易象》“这种书是若干世代筮人知识的综合,对《易》有所阐发,是后来《易传》的一项来源和基础”(李学勤《周易经传溯源》,长春出版社1992年版,第48页)之说(邢文:《“文王演《周易》”考辨》,《哲学研究》2011年第3期)。⑥杜预《春秋左传注》说:“《易象》《春秋》,文王、周公之所制也。”(《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第1173页)⑦杜预《注》说:“夫《易》,犹此《易》,谓‘黄裳元吉’之卦。”孔颖达《疏》说:“惠伯指论此卦而言夫《易》,非是漫言《易》,故知‘夫《易》’犹言‘此《易》’,谓‘此黄裳元吉之《易》卦也’。险,谓危险。言此卦不可以占危险之事。”(《十三经注疏》,第1302页)⑧杜预说:“赦,卫筮史。”⑨《传》文载:“公亲筮之,胥弥赦占之,曰‘不害。’与之邑,寘之而逃,奔宋。”杜预《注》言:“卫侯无道,卜人不敢以实对,惧难而逃也。”(《春秋左传正义》第30册卷六十,第11-12页)⑩学者研究指出,胥弥赦解筮之例“彰显了卜史在权力的重压下放弃职守道德、疲于奔命的境况。到后来出土的战国楚简如荆门包山简、江陵望山简、信阳长台关简、新蔡葛陵简等卜筮祝祷简中‘逢占必吉’的结果可见,下层的卜筮者更是摸透了问卜者的心理,

出现了媚主求利的倾向。春秋末期的卜筮者,本来位居王官,但礼崩乐坏,他们渐渐沦为各诸侯的弄臣”(张玉春、张艳芳:《论春秋时期卜史阶层的易学特点》,《周易研究》2012年第3期,第38页)。⑪陈剑说:“廖名春首先将本篇尾题‘衷’所在残片缀入,据此改称此篇为《衷》,此从之。”(陈剑撰稿,裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)·系辞》,中华书局2014年版,第87页)为称引方便,本报告从张政烺之说。⑫当,刘彬等学者解为“适当”(刘彬、孙航、宋立林:《帛书《易传》新释暨孔子易学思想研究》,中国社会科学出版社2016年版,第229页)。《说文·田》:“当,田相值也。从田尚声。”可引申为“对等”之义。“《易》亦不当”,即是“《易》卦提示的吉凶情况与未来的吉凶不对等”之意。⑬故,文渊阁《四库》本、武英殿本《左传》皆作“固”。疑作“故”是。故,事也。⑭杜预说:“穆姜淫僂如,欲废成公,故徙居东宫,事在成十六年。”(《春秋左传正义》卷三十,北京大学出版社1999年版,第869-870页)叔孙侨如私通成公之母穆姜,事见《春秋左传正义》卷二十八,第786页。⑮潘雨廷认为此语不出自穆姜之口,而是后人的假托之言,他说:“至于其义,决非穆姜之言,乃死后为穆姜不平者所追记,而实为作《文言》者所取。”(潘雨廷:《论《左传》与易学》,《易学史发微》,复旦大学出版社2001年版,第84页)愚以为在未有坚实的文献证明穆姜之语为假托之时,应相信《左传》的记载是可靠的。⑯参见过常宝:《制礼作乐与西周文献的生成》,中国社会科学出版社2015年版。⑰依据《周礼·春官宗伯》及《诗经》所载,周代的决疑之书包括:《玉兆》《瓦兆》《原兆》等兆书,《连山》《归藏》《周易》等筮书,占梦之书(此技术或只口耳相传,无其书),观妖祥之书(此技术或只口耳相传,无其书),等等。参《周礼注疏》卷二四《大卜》和卷二五《占梦》《眡衺》,上海古籍出版社1997年版,第802-808页。⑱朱熹说:“《周易》‘元亨利贞’,文王以前只是‘大亨而利于正’,孔子方解作四德。”(《朱子语类》卷六十七,第1645页)此说是有合理成分的,它肯定了周初已将“贞”解读为“正”;而“元亨利贞”为“四德”并不始于孔子,而是在孔子之前已有此说,此可证于穆姜之说。⑲孔颖达说:“贞,正也。物得其正,乃成干用,故‘正者,事之干也’。”(《春秋左传正义》卷三十,第872页)

参考文献

- [1]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,2013.
- [2]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [3]罗振玉.殷虚书契考释三种[M].北京:中华书局,2006.
- [4]张光直.商文明[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019.

- [5]孙亚冰.殷墟花园庄东地甲骨文例研究[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [6]郭沫若.甲骨文合集[M].北京:中华书局,1982.
- [7]胡厚宣.甲骨文合集释文[M].北京:中国社会科学出版社,2009.
- [8]郭沫若.中国古代社会研究[M].北京:商务印书馆,2011.
- [9]晁福林.论殷代神权[J].中国社会科学,1990(1):99-112.
- [10]侯外庐,赵纪彬,杜国庠.中国思想史:第1卷[M].北京:人民出版社,1957.
- [11]宋镇豪,玛丽娅.俄罗斯国立爱米塔什博物馆藏殷墟甲骨[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [12]李济.安阳[M].北京:商务印书馆,2011.
- [13]顾颉刚.古史辨:第2册[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [14]陈梦家.殷虚卜辞综述[M].北京:中华书局,1988.
- [15]周礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [16]王安石.周官新义[M]//景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [17]王昭禹.周礼详解[M]//景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [18]仪礼注疏[M]//武英殿本十三经注疏.广东书局重刊本,1871.
- [19]易拔.周官总义[M]//景印文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [20]张立文.中国哲学思潮发展史[M].北京:人民出版社,2014.
- [21]成中英.占卜的诠释与贞之五义:论易占原初思想的哲学延伸[J].中国文化,1994(1):29-36.
- [22]朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [23]姜广辉.“文王演《周易》”新说:兼谈境遇与意义问题[J].哲学研究,1997(3):64-72.
- [24]傅逊.春秋左传属事[M]//景印文渊阁四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [25]春秋左传正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [26]礼记注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [27]刘彬,孙航,宋立林.帛书易传新释暨孔子易学思想研究[M].北京:中国社会科学出版社,2016.
- [28]张政烺.张政烺论易丛稿[M].李零,整理.北京:中华书局,2015.
- [29]谢炳军.《周易》文本生成研究[M]//古典文献研究辑刊:二六编.台北:花木兰文化事业有限公司,2018.
- [30]丁四新.周易溯源与早期易学考论[M].北京:中国人民大学出版社,2017.
- [31]李笑野.《周易》之“贞”辩说[J].哲学研究,2013(11):33-39.
- [32]李学勤.续论西周甲骨[J].人文杂志,1986(1):68-72.

On the Growth of Early Chinese Belief from the Change of the Meaning of Zhen(贞) in Shang and Zhou Dynasties

Xie Bingjun

Abstract: The word *Zhen*(贞) in Oracle Bone Inscriptions is indeed the meaning of divining to predict. However, its meaning has changed during early Zhou Dynasty. Seen from the procedure of divining tortoise, it possesses a step of *Zhen turtle*(贞龟), Zheng Xuan's interpretation of which is that *making the divination turtle in correct position* is reasonable. Also seen from the processes of divination, *Zhen turtle* suggests that its true meaning is not inquiring turtle, because this step has been included in the procedure of *Ming turtle*(命龟). The moral is that, *Zhen* has produced a meaning of *Zheng*(正) during the Western Zhou Dynasty. When the text of *Zhouyi* has taken shape during the late Western Zhou Dynasty to the Spring Period, It is in the period of transition from deities' governing to human and deities' governing. Significantly, paying close attention to human morality, especially the king's morality, becomes the theme of the activities of generating documents. Therefore, *Zhen* of "Yuan Heng Li Zhen" in *Zhouyi* is just in line with the social trend of thought at that time. When Confucius learned *Yi* in its later years, he reconfirmed that the meaning of *Zhen* is *Zheng*. In a word, *Zhen* means *Zheng* suggests an important witness of the growth of early Chinese belief.

Key words: oracle bone inscriptions; *Zhouyi*; Zhen; Chinese belief

[责任编辑/原 孟]



南北朝文学通述六题

顾 农

摘 要:南北朝政局的纷纭变化深刻地影响了当时文学的面貌,丰富了文学家们的阅历,增长了他们的创造性和精神力量。先前的门阀贵族至此大抵演变为书香世家。儒家思想的地位明显下降,各种思想多元并存,共同影响着作家的创作。相当多的作家纷纷努力于艺术上的创新。这一时段的文学有一种强烈的通俗化的倾向,然后又提升为雅俗共赏,南朝主要表现在诗的方面,北朝主要表现在文的方面。南北各民族表现了强烈的文化认同,并且在种种纷纭斗争包括战争中逐步走向了融合。

关键词:南北朝文学;政局;门阀;世家;雅俗;民族融合

中图分类号:I229

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0083-09

中古后期共约三百年,其中东晋十六国约一百年,南北朝约二百年。关于这一段历史的宏观大要,田余庆先生有如下的总结:

从宏观来看东晋南朝和十六国北朝全部历史运动的总体,其主流毕竟在北而不在南。只是北方民族纷争,一浪高过一浪,平息有待时日,江左才得以其上国衣冠、风流人物而获得历史地位,才有门阀政治及其演化的历史发生。但是不论在北方还是南方出现的这些事情,都不过是历史的表面现象。历史运动中的胜利者,不是这一胡族或那一胡族,也不是江左的门阀士族或次等士族,历史运动过程完结,它们也统统从历史上消失了。留下来的真正有价值的历史遗产,是江南的土地开发和文化创造,是北方的民族进步和民族融合。这些才是人民的业绩和历史的核​​心。而人民的业绩和历史的核​​心,又要通过历史现象的纷纭变化才能完成,才能显现。^{[1]356}

这一阶段遗留下来的真正有价值的遗产,还有

南北两边的文学作品,它们反映了纷纭复杂的历史变化,描写了自然、社会和人心,具有永垂不朽的历史价值和审美价值。

关于南北朝阶段的文学,有些贯穿全局的问题,兹略举六点分述如下,以供参考批评。

一、政局与文学

中古后期一个最明显的特点是政局不稳,反复震荡,争夺政权和霸权的斗争空前激烈,不仅多次改朝换代,而且在各王朝内部,种种类型的斗争和杀戮也非常残酷。所谓“国家不幸诗家幸”,从客观方面看,正是反复震荡的政局丰富了文学家们的阅历,增长了他们的创造性和精神力量。

这里有各种类型,首先是有一批帝王文学家,例如宋文帝刘义隆、孝武帝刘骏父子都富于文才,鲍照在文帝手下任职,不敢显示才华,故意把文章写得很差,以免盖过了皇帝的风头^①。刘义隆最后被亲生儿子刘劭(“元凶”)杀死。刘

收稿日期:2019-12-20

作者简介:顾农,男,扬州大学文学院教授(江苏扬州 225002),主要从事中国古代文学研究。

骏是在消灭了哥哥刘劭以后上台当皇帝的,他在任的孝建、大明时代,文学相当繁荣,“天下悉以文采相尚”(《南史·王俭传》)。刘骏创造性的举措之一是在朝廷里设立文学评论的专门官员——清台令^②,而他同时却高举屠刀,灭掉了许多政治上的对手。刘骏本人注意学习民歌,写了不少抒情小诗,颇清新可读,而其时鲍照、汤惠休(休上人)也努力向“委巷中歌谣”学习,产生了更广泛的影响,“大明、泰始中,鲍、休美文,殊已动俗”(《诗品·下》)。诗坛的风气一变而为眼光向下,这种风气在此后的齐梁时代继续向前发展,在中国诗史上留下了深刻的痕迹。政治上收得很紧,而文学上放得很宽,创作非常自由——南朝的特色如此。

其次是涌现出一批与文学发展关系很大的太子和诸侯王,例如刘宋的临川王刘义庆、萧齐的竟陵王萧子良、萧梁的昭明太子萧统等人,贡献都非常之大,刘义庆因极端谨慎而得以善终,而萧子良因被动卷入政变,萧统因无意中得罪父皇,皆匆匆而死,但他们在文学上的贡献仍在,并长期发挥作用。

作家的数量在这一阶段急剧膨胀,而非正常死亡的亦复甚多,谢灵运被认为有谋反罪而判死刑;鲍照同他主公临海王刘子项一道死于动乱之中;王融密谋发动政变,未遂身死;谢朓卷入政局甚深,被觊觎帝位的萧遥光逮捕下狱,死于非命。在侯景之乱中,大批作家或死难,或逃亡。在南北朝时代,文人的非正常死亡几乎成了一种常态。

因为改朝换代,因为各类政治斗争和民族斗争,文人学者经历苦难的更仆难数。这些人丰富的经历都化成了他们创作的资源和酵母。由南而北的庾信、王褒和颜之推,如果生活在承平的年代,他们也会写更多的作品,但内容和味道会完全不一样,很可能成为一个无足轻重的宫廷文人。

北朝同样是死了许多不幸的作家,他们同样是作为政治活动家而死于非命的。中国古代甚少专事创作的作家,他们总是有些官职,中古时代尤其如此。于是他们受到政局变化的重大影响,几乎无可避免。崔浩之死以及因为受他株连而死的数百人,表面看上去是因为《国史》而起的文字狱,其实有着复杂得多的政治原

因^{[2]128-130}。文人最好不介入政治,至少不必深度介入,所以一开始就隐居或在官场里待一段就归隐,曾经是很多士人的选择,一个最为切近而成功的范例是陶渊明。南北朝时代也有隐士,只是其中文学家比较少一点。一旦彻底隐居,也就不必动笔了。

是创作还是保命?在那个时代,这确实是个问题。

二、从门阀贵族到书香世家

南朝作家里有一批是前魏晋贵族高门的后代,他们不同于其先辈的地方在于,这些贵族公子虽然继续跻身于官场,但已经甚少昔日的神采,也不能占据高位,再也没有出现过王导、谢安那样的宰相;他们更多地凭借高水平的文化、文学素养立足。正因为这样的家族同宫廷政治的关系拉得不算很紧,所以相对平安,成为声价甚高的书香世家,并以此为世人所仰慕。这样的家族成员中当然也有不满足于现状,意欲投身政治大显身手的,但是成功的比较少,大抵以失败告终,甚至死于非命。东晋那样的门阀政治原是历史上的一个特例,南北朝时期军人集团的领袖控制中枢,南北的高门世族只能在他们手下效劳并得以分润若干利益。他们的优势逐步集中于文化、文学。由门阀贵族转化为书香世家是这一阶段的重要特色。

试看最受昭明太子萧统欣赏的多产作家王筠(字元礼,481—549)其人^③,这位琅琊王氏的一位代表人物曾经自豪地对后代说过:

史传称安平崔氏及汝南应氏,并累世有文才,所以范蔚宗云崔氏“世擅雕龙”。然不过父子两三世耳。非有七叶之中,名德重光,爵位相继,人人有集,如吾门世者也。沈少傅约语人曰:“吾少好百家之言,身为四代之史,自开辟以来,未有爵位蝉联,文才相继,如王氏之盛者也。”汝等仰观堂构,思各努力。

他这里虽然以爵位和文才并提,而重点在于上下七代人每人都有文集。爵位是祖先留下来的,只要不出大问题,就可以继续享有,而“人人有集”必须是几代人不断努力才能有的大观。

王筠之所谓“七叶”指他这一支派的七代人：

王导——王洽——王珣——王昙首
——王僧虔——王桢——王筠

第一代的王导(276—339)是中国历史上最著名的宰相之一,参与东晋王朝的缔造,有所谓“王与马,共天下”(《晋书·王敦传》)之说。他的贡献很大,在中国历史上具有崇高的地位^{[3]55-77}。第二代王洽(323—358),乃王导诸子中最为著名者,曾任要职,可惜去世较早。第三代王珣(349—400),曾入桓温幕府,深得信任。以军功封东亭侯。能诗文,书法称大家,工行草,其《伯远帖》今存,与王羲之《快雪时晴帖》、王献之《中秋帖》齐名,清乾隆帝合称为“三希”。有集十一卷,今存文十一篇、诗二首。第四代王昙首(394—430),他已到晋、宋之际,在帮助刘义隆登上帝位一事上立了大功,赠豫宁侯,谥曰“文”。有集二卷,今存文二篇。琅琊王氏在南朝政局中大体能够左右逢源,其处境大大优于东晋晚期非常神气的陈郡谢氏。第五代王僧虔(426—485),活动于宋、齐之际,书法家、音乐家、文学家,今存文十五篇。王僧虔对于如何利用适应时代需要的文化来保护家族利益有着深刻的考虑。高门世族都是一些精致的利己主义者^{[4]712-725}。第六代王桢,梁武帝时官员,历官至太中大夫。第七代王筠,虽历任高职,但在政治上并无甚作为。王导是一代名相,而王筠只是一介文人,这样的流变具有代表性和象征意义的。

琅琊王氏在南北朝时期还有些重要的文学人物,试举第六代的王俭、第七代的王融、王肃和第九代的王褒四位来看:

王俭(字仲宝,452—489),王僧虔兄王僧绰之子,因为乃父早亡,由僧虔养大,是当时著名的神童。成年后娶刘宋之阳羨公主,任秘书丞,依汉代的《七略》著《七志》,又作《元徽元年秘阁四部书目录》,在目录学史上具有极其重要的地位。后来他依附萧道成,在宋齐易代后占据高位,而又风流文雅,长于骈体文,所作多为官场应用文字,为一代文人领袖。现在看去,他本人创作成就并不高,但由于地位的关系,齐、梁的许多著名作家如沈约、任昉以及一流的评论家钟嵘等人,都曾在他手下任过职,其地位之重要是不言而喻的。

“永明体”领军人物之一的王融(字元长,467—493)是王昙首之长兄王弘的曾孙,与王筠为远房的堂弟兄。他是王氏后裔中最热心于政治的一个,很年轻时就死于非命。由南齐逃亡到北魏去的王肃(464—501)在促进鲜卑族汉化方面作出过重大贡献,他出于王导另一个儿子王协这一个分支,曾经是谢庄的女婿,到北方后又与魏的公主结婚。由梁入北与庾信齐名的王褒(字子渊,511—574),是王俭的曾孙,诗文皆佳,又是书法名家。

由门阀贵族到书香世家的变化也见之于陈郡谢氏。谢氏变化的速度更快一些。陈郡谢氏的崛起相对较晚,而衰败却相当迅速,甚至当淝水之战胜利后不久谢安本人就遭到很大的压力,自我放逐到江北的邵伯(今属江苏扬州)去。晋、宋易代前后,随着谢混、谢灵运先后被杀,谢氏后裔迅即由政治人物演变为文化人物。

北朝世家大族的情形则颇为不同。他们在异族主导的政权之下过日子,即使应征出仕,根子仍然在其乡里,更多的成员往往世守其家园,培养在地方上的势力,既不主动参与政治,也不热衷于文学,只是传习儒家经典,立足于农耕经济,这样的耕读世家往往能久盛不衰。即使有个别出仕者获罪并株连部分亲属,而整个家族的势力尚无大碍。中、下层的世族尤其显得韧性十足,即使天下纷乱,仍然平安无事,并且能向高层社会和文化界不断地输送人才。

中古政治斗争中的反复震荡,使得居于高位的权势人物处于危险的境地,有时甚至会出现大批住在首都的高层人士及其家庭玉石俱焚,例如侯景之乱中首都建康遭受的浩劫,又如尔朱荣一举诱杀士大夫二千余人于河阴,这都是骇人听闻的大屠杀大灾难^④。历史的教训使得中古时代的高门逐渐由政治上十分活跃的贵族门阀演变为相对低调的书香门第,这样就比较长了。后来常见的一副对联道:“忠厚传家久,诗书继世长。”说的也正是这个道理。

三、思想的多元并存

儒家思想在魏晋时期权威明显下降,道家、佛教的思想空前流行,思想界呈现多元化的态

势。《晋书·孝愍帝纪》引干宝论晋世风气的话说：“学者以老庄为宗而黜《六经》，谈者以虚荡为辨而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪。是以刘颁屡言治道，傅咸每纠邪正，皆谓之俗吏。其倚仗虚旷，依阿无心者，皆名重海内。”儒家及其倡导的道德名教受到严重的冲击，道家的影响非常之大，后来佛教流行，更形成三家鼎立之势。

到南北朝，儒家、道家、佛教三足鼎立之势更为明显，只须看两位名人对自己临终形象的安排就可以非常直观地了解这一点。

南朝作家、思想家张融（字思光，444—497）对自己的后事作如下的安排：“遗令建白旌无旒，不设祭，令人捉麈尾登屋复魂。曰：‘吾平生所善，自当凌云一笑。三千买棺，无制新衾。左手执《孝经》《老子》，右手执小品《法华经》。’”（《南齐书·张融传》）这样的形象表明他已经分别把儒、道、释三家统统捏在自己的掌握之中。

年辈略晚的道教大师陶弘景（字通明，456—536）一生经历了宋、齐、梁三朝，著作甚多，他晚年时梁武帝萧衍大力崇佛，于是陶大师也就与时俱进地敬重佛法，“但逢众僧，莫不礼拜，岩穴之内，悉安佛像，自率门徒受学之士朝夕忏悔，恒读佛经”（法琳《辩正论》卷六）。到临终前夕他安排自己的后事，更特别指定入殓的装束须兼综道、佛两家，其遗令云：“既没不须沐浴，不须施床，止两重席于地，因所著旧衣，上加生赭裙及臂衣鞅冠巾法服。左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下，绕腰穿环结于前，钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马。道人道士并在门中，道人左，道士右。百日内夜常然灯，旦常香火。”（《南史·陶弘景传》）这样的形象虽然相当怪异，却深合时宜，其安排得深刻细致堪称无以复加。

鲁迅先生说：“中国自南北朝以来，凡有文人学士，道士和尚，大抵以‘无特操’为特色的。”他们自称“信教”，其实是“吃教”，而不同的时候吃法不同，“有宜于专吃的时代，则指归应定于一尊，有宜合吃的时代，则诸教亦本非异致，不过一碟是全鸭，一碟是杂拌儿而已”^{[5] 310-311}。看清张融、陶弘景这些知识精英对自己临终形象

安排之深意，大大有助于人们加深对这一时段历史文化的理解。

在南北朝时期官方的政策里，儒家思想的正统地位仍然存在，而在实际社会生活中儒家思想的地位是远不如前了。

一个突出的表现是妇女得到某种程度的解放，她们强烈地要求个性解放，婚姻自主，同时又出现了许多才女，鲍照的妹妹鲍令暉、徐悱的夫人刘令娴就是其中突出的代表。北方的妇女往往主持自家的门户，《颜氏家训·治家》说：

邺下风俗，专以妇持门户，争讼曲直，造请逢迎，车乘填街衢，绮罗盈府寺，代子求官，为夫诉曲。此乃恒代之遗风乎？……河北人事，多由内政。

按儒家的经典，或班昭的《女戒》，妇女是不能管这么多事情的。

中古后期，男人往往醉心于女性之美，男作家大写歌颂妇女的情诗，同样表现了儒家思想的衰微。唯其如此，南北朝的各朝代，都一再强调振兴儒学的重要，也采取过种种措施，官方的这种努力与实际生活中儒学的衰微互搏互补，共同影响着作家的创作。

四、求新求变的趋势

通观南北朝文学，可以明显地感到，相当多的作家纷纷努力于艺术上的创新。

刘宋以来，谢灵运致力于优美的山水诗，鲍照大写激越的乐府诗，都流露出创新的意向。刘勰批评宋初“讹而新”（《文心雕龙·时序》），无非是从反面总结了这样的新变。元嘉体、永明体、宫体分别代表了宋、齐、梁三个朝代的新贡献，只有陈王朝完全跟着后期梁文学的路子走，显得比较沉闷无进展，正如这个王朝在政治上也没有什么新意一样。

山水诗是从玄言诗、田园诗演变而来，但仍然追求哲理的深度；宫体在华丽的外表之下，也未尝不含哲理。从这一面的发展变化中，最能看出南朝诗人始终不懈的艺术追求。

玄言诗多直接就来谈哲理；田园诗在家常的村居生活中领悟哲理；山水诗是在山川行旅中寻找哲理；而宫体诗则从美女艳情中观照生

活的真谛,认清一切皆如梦幻泡影。

知《易》者不言《易》,真正懂得的道理往往无须在口头上大讲特讲。考察一下玄言诗的作者很快就能发现,这里基本上没有玄学家,有的是玄学的爱好者、掇客和粉丝。玄言诗曾经风行一时,但其作品能流传于世者亦复不多。

最著名的田园诗人陶渊明的高明之处在于,他就在极普通的田园生活中发现了诗意,而且体悟出人生的哲理。谢灵运其实也是在写田园,但是他太阔气了,大片的山水就在他的庄园之中,于是他的田园诗也就成了山水诗。试看他的著名诗篇《石壁精舍还湖中作》:

昏旦变气候,山水含清晖。清晖能娱人,游子憺忘归。

出谷日尚早,入舟阳已微。林壑敛暝色,云霞收夕霏。

芰荷迭映蔚,蒲稗相因依。披拂趋南径,愉悦偃东扉。

虑澹物自轻,意惬理无违。寄言摄生客,试用此道推。

这里的精舍即读书斋与其左近的巫湖,都是谢家产业。此诗把浙东山水表现得非常之美,而同时也没有忘记从这里去体悟人生的哲理,他认为最重要的是一个人的“意”和“虑”,要很惬意地看待生活和景物,少来一点焦虑,这样外物对他来说也就不那么重要,而养生也就有了道了。

宫体诗固然是“清辞巧制,止乎衽席之间;雕琢蔓藻,思极闺闱之内”(《隋书·经籍志·四》),题材比较狭隘,但值得注意的是只写“衽席之间”“闺闱之内”还不能算是宫体,这里绝对不能忽略的是宫体诗人对于哲理的追寻。曾经有人认为宫体诗人有荒淫之意,其实不然。萧纲在《诫当阳公大心书》中教训自己的儿子萧大心说,做人绝对不能离开传统的道德、正统的思想,又同时指出,至于写诗写文章,则不必受此束缚,要确保“放荡”的自由。而在这种“放荡”之中也颇含哲理,例如写舞蹈的诗:

绛树及西施,俱是好容仪。非关能结束,本自细腰肢。

镜前难并照,相将映渌池。看妆畏水动,敛袖避风吹。

转手齐裾乱,横簪历鬓垂。曲中人未

取,谁堪白日移。

不分他相识,唯听使君知。

——庾肩吾《咏美人》

可怜称二八,逐节似飞鸿。悬胜河阳伎,暗与淮南同。

入行看履进,转面望鬟空。腕动茗华玉,衫随如意风。

上客何须起,啼乌曲未终。

——萧纲《咏舞二首》其二

庾诗写一瞥中的美人,她们都是天生丽质,并非只靠化妆,其美丽的容颜和装束自然是静态看最整齐,一旦舞动起来,那就乱了;天黑下来以后她们的情形如何,也不好说。萧诗重点写舞姿,时刻在变化之中,只要舞曲不停,她们将继续跳下去。这里的潜台词是:如此美好的容颜和舞姿,其实都是虚幻的,无常的——一切美好的东西大约都是如此。

又如萧绎的《代旧姬有怨诗》:

宁为万里隔,乍作死生离。那堪眼前见,故爱逐新移。

未展春花落,遽被秋风吹。怨黛舒还敛,啼红拭复垂。

谁能巧为赋,黄金妾不赀。

这里说爱情是美好的,可惜同样虚幻而不能长久。宫体诗人总是在美好中看到变化和衰亡,在“放荡”的情思中饱含着幻灭悲哀。又萧纲《咏美人看画》诗云:

殿上图神女,宫里出佳人。可怜俱是画,谁能辨伪真。

分明净眉眼,一种细腰身。所可持为异,长有好精神。

只有图画里的美人才能“长有好精神”,而在现实生活中,长久的美好是不存在的。凡此种种,都是佛教徒的感慨和情绪。

把这一切都看破,对美女和爱情都不再动心,人就得到解脱;将它们全都放下,就算超越了世俗,获得了真谛。宫体诗是暗含着哲理的诗,只是这里绝不喋喋不休地去说教,而文字的表面却充满了很有诱惑力的美女、鲜花和艳情。这样的诗显然是有创新意义的。

从理论上总结创新的必要,最早可能现于书法理论之中^⑥,东晋以来书法成了领军的艺

术门类,于是在理论上也率先有所贡献;在文学方面,则萧子显(487—535)的《南齐书·文学传论》是大有贡献的,他在这里写道:

习玩为理,事久则渎。在乎文章,弥患凡旧。若无新变,不能代雄。建安一体,《典论》短长互出,潘、陆齐名,机、岳之文永异。江左风味,盛道家之言,郭璞举其灵变,许询极其名理。仲文玄气,犹不尽除,谢混清新,得名未盛。颜、谢并起,乃各擅奇;休、鲍并出,咸亦标世。朱蓝共妍,不相祖述。

不相祖述,追求新变,是中古一大批作家共同的创作心态。创造性永远是文学的灵魂。

讲得最早也最透彻的也许是南朝作家、思想家张融,其《门律自序》有云:“丈夫当删《诗》《书》,制礼乐,何至因循寄人篱下。”又说自己的文章“不阡不陌,非途非路”而“传音振逸,鸣节竦韵”。中古时代讲究“新变”蔚然成为风气,甘心寄人篱下的大抵甚少;而张融则更是敢说即使是圣人的篱下也不必寄居这样的大话。

北朝作家也讲新变,但他们主要是付诸实践,像《水经注》《洛阳伽蓝记》这样的长篇巨著,都是前所未有的写法。北朝后期的文学成就超越了南朝,主要表现在散文方面。家诫家训一类的文章过去是有的,而像《颜氏家训》,内容非常丰富、包含二十篇的大书,则是空前的贡献。北朝在诗赋方面无甚出新,大抵模仿南朝,而在散文方面却大放光彩,可见其富于新变的创造性也很强,只是用武之地各有不同罢了。

五、南北文学雅俗流变之异同

南北朝时期的文学有一种强烈的通俗化倾向,然后又提升为雅俗共赏。南朝主要表现在诗的方面,北朝主要表现在文的方面。

南朝士人之诗歌作品的通俗化主要应是受到了民歌的影响。那时南朝民歌的繁荣是空前的,《乐府诗集》卷六十一说:

自晋迁江左,下逮隋唐,德泽寢微,风化不竞,去圣逾远,繁音日滋。艳曲兴于南朝,胡音生于北俗,哀淫靡曼之辞,迭作并起,流而忘反,以至陵夷。原其所由,盖不

能制雅乐以相变,大抵多溺于郑、卫,由是新声炽而雅乐废矣。

这里提供的解释不免洋溢着儒家诗教的色彩,但介绍的事实是可信的。南朝民歌,特别是其中那些讴歌爱情的小调,确实风靡一时,影响广泛而且深远。刘宋时代的大文学家王僧虔在《乐表》中说,当时“家竞新哇,人尚谣俗”(《宋书·乐志》),士人的创作遂亦不免受其影响。事实上早在东晋,孙绰、王献之等高层文士都用民间爱情小调的格调写过诗,陶渊明学习民歌作《蜡日》诗,就是他的《闲情赋》,也有受《子夜歌》浸润的痕迹。刘宋以后,此风更盛。

南朝注意向民歌学习的诗人很多,最著名的是鲍照,他的某些作品确实很像是“委巷间歌谣”,稍后有一批齐梁诗人对鲍照极其仰慕,通俗化形成了风气,其余波下达宫体。刘师培《中国中古文学史》说:“梁代宫体,别为新变也。宫体之名,虽始于梁;然侧艳之辞,起源自昔……其以此体施于五言诗者,亦始晋、宋之间,后有鲍照,前则惠休。”

与鲍照、汤惠休一派通俗“美文”同时并存、互相竞争的是颜延之、谢灵运的高雅派作品,沈约《宋书·谢灵运传论》说:“爰逮宋氏,颜、谢腾声。灵运之兴会标举,延年之体裁明密,并方轨前秀,垂范后昆。”稍后的刘勰也高度肯定这一派,《文心雕龙·时序》写道:“缙绅之林,霞蔚而飙起。王、袁联宗以龙章,颜、谢重叶以凤采,何、范、张、沈之徒,亦不可胜数也。”颜延之主张走高雅的路线,看不起鲍照、汤惠休等人的通俗一派,说他们的作品“委巷间歌谣耳,方当误后生”。(《南史·颜延之传》)但“大明、泰始中,鲍、休美文,殊已动俗”(《诗品·序》),正反两方面的说法都表明诗歌通俗化的路线影响巨大。

虽然作为史家的沈约高度评价颜、谢,而作为诗人的沈约却注意同时学习鲍照,更高明的是他力图将雅和俗结合起来,加以提高,开出了一条雅俗共赏的诗歌创作新路子。《南齐书·文学传》指出南齐诗歌的高明之处在于“杂以风谣,轻唇利吻,不雅不俗,独中胸怀”,这正是指以沈约、谢朓为代表的新一代诗人综合了刘宋时代颜、谢与鲍的不同优点,更进一步的创新,“不雅不俗”,更上一层楼。谢朓不幸短命死矣,而

沈约颇为老寿,于是成就了一代文坛领袖,以他为旗手的“永明体”雅俗共赏,产生了巨大的影响,促成了中国古代诗歌伟大的转折和新变。

北朝早期的文风相当通俗,其主要原因应是主导政局的鲜卑拓跋氏贵族虽然已有一定的汉文化修养,但还没有登堂入室,那时动笔的文人为了适应这种局面,行文自然倾向于通俗平易。我们看道武帝拓跋珪、明元帝拓跋嗣、太武帝拓跋焘时代的诏书,尽管大抵出于宫廷里的“笔杆子”之手,但文字都相当清楚易懂,不讲排偶,也几乎不用什么典故,例如太平真君七年(446年)太武帝的《灭佛法诏》写道——

昔后汉荒君,信惑邪伪,妄假睡梦,事胡妖鬼,以乱天常,自古九州之中无此也。夸诞大言,不本人情。叔季之世,暗君乱主,莫不眩焉。由是政教不行,礼义大坏,鬼道炽盛,视王者之法,蔑如也。自此以来,代经乱祸,天罚亟行,生民死尽,五服之内,鞠为丘墟,千里萧条,不见人迹,皆由于此。朕承天绪,属当穷运之敝,欲除伪定真,复羲农之治。其一切荡除胡神,灭其踪迹,庶无谢于风氏矣。自今以后,敢有事胡神及造形象泥人、铜人者,门诛……(《魏书·释老志》)

这样涉及面甚广的重大政策法规是务必要求臣民们认真体会、严格执行的,所以文字自以通俗、简明、有力为宜,在当时也确实发生了很大的作用。这一诏书中的几层意思,如果用典雅华丽的骈文写起来,那就会比较长而且难懂,却未必能起到应有的作用。诏书这种官样文章,其文风在古代多有重大影响,对此不能低估。

出于北方作家之手的散文名著《水经注》《洛阳伽蓝记》以及《魏书》等等,文字都比较通俗流畅,读起来非常舒服。这些作品,用南朝理论家的话来说,乃是“笔”而非“文”。事实上,“笔”的生命力更为久远。

随着鲜卑拓跋氏统治者日益汉化,大批汉族士大夫进入北方政权机构并占据要津,而南北方文化交流的加深,也使得北方的文风渐趋于典雅华丽。北周政权和思想文化政策的奠基人宇文泰虽然大讲复古,实际上他在打垮萧绎以后十分注意接纳从江陵掳来的南方文士,吸收萧梁文化的营养来提高关陇的文化品位。庾

信、王褒进入北周以后,这里的文人纷纷向他们学习,进一步追求文字的骈偶华丽,形成了“梁陈派”的北方版。举例来看,北周的李昶(又名李那,后赐姓宇文,516—565)在保定元年(561年)有一封答徐陵书,略云:

繁霜应管,能响丰山之钟;玄云触石,又动流泉之奏。矧伊物候,且成冥符,况乃祔期,相忘道术。楚齐风马,吴会浮云,行李无因,音尘不嗣。殷御正銜命来归,嘉言累札。江南橘茂,冀北桑枯,阴惨阳舒,行止多福……

把应酬客气的套话说得骈四俪六,翰藻纷披。此信同徐陵那封文采斐然的来信堪称旗鼓相当,“工力悉敌”(《骈体文钞》卷三十谭献评语)。

隋统一中国以后,大批南方文人进入长安,追求华丽的倾向有增无减,以至于文帝杨坚要动用行政手段来提倡质朴的文风。此举有些成效,但回到北周或北魏的初期则是不可能了。后来《北史·文苑传》说:“江左宫商发越,贵于清绮,河朔词义贞刚,重乎气质。气质则理胜其词,清绮则文过其意。理深者便于时用,文华者宜于咏歌。此南北词人得失之大较也。若能掇彼清音,简兹累句,各去所短,合其两长,则文质彬彬,尽美尽善矣。”这里说的绮丽与质朴之分,大抵和文雅与通俗之别同步共生。

南北朝至隋的文风正走过了一个正一反一合的道路,一路向前,迎来了唐代文学的高潮。

六、民族纷争与文化认同

南北朝时期南北之间不仅有政权上的对立,还有复杂的民族矛盾问题,南方的汉族政权与北方鲜卑族和其他胡人(如匈奴别部后裔之宇文氏的北周)以及鲜卑化的汉人(如北齐高氏政权)当权者之间,互相敌视,南方骂北方为“索虏”^⑥,北方骂南方为“岛夷”,不同民族间的各种差异,包括语言文字、生活方式、风俗习惯甚至风土气候等方面,都成为互相攻击和嘲笑的对象。而在种种斗争包括战争中,各族之间仍有强烈的文化认同,不同民族在纷纭的斗争中逐步走向了融合。

事实上先前在“五胡乱华”的十六国时期,

入据中原割据称雄的许多少数民族领袖,早已纷纷汉化,认同于炎黄子孙、周孔礼义,例如鲜卑族慕容部中汉化颇深的,后来成为前燕创始人的慕容廆(269—333)就具有很高的汉文化修养,得到过西晋文坛领袖张华的高度评价。慕容廆的一个高见是各族虽然风俗不同,但不必心存芥蒂。《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》附高瞻传载:

高瞻,渤海蓐人也,随(崔)毖如辽东,毖奔败,瞻随众降于廆。廆署为将军,瞻称疾不起。廆敬其姿器,数临候之,抚其心曰:“君之疾在此,不在余也。君中州大族,奈何以华夷之异,有怀介然?且大禹出于西羌,文王生于东夷,但问志略如何耳。岂以殊俗不可降心乎?”瞻仍辞疾笃,廆深不平之。瞻遂以忧死。

慕容廆招降高瞻遭到拒绝时,深刻地指出高瞻有心理上的障碍,希望对方不要为某些“华夷之异”所蔽,应能体认到大中华的文化认同。可惜高瞻一时未能想通,不幸匆匆而死。

慕容廆的儿子皝(287—348)同样具有很高的文化修养,“雅好文籍,勤于讲授”;慕容皝的儿子慕容隼(319—360)“博观图书”,“自初即位至末年,讲论不倦”,他们都是文化认同的典范。

前秦是氏族的政权,其领导人苻坚一向奉行“变夷从夏”的政策,政治很快上了轨道,“关陇清晏,百姓丰乐”,在历史上作出了贡献。

后来统一了中国北方的鲜卑族拓跋部,由于久处边陲,离开中原甚远,在一个相当长的时段里汉化的程度不及慕容部,也远不及前秦,但他们也在不断的进化过程中。孝文帝改革就是要促进鲜卑族进一步汉化,他取得了很大的成绩,虽然因为操之过急以及某些举措不当,也出现了不少问题。但用历史的长镜头来看,他仍然是相当英明的。隋唐以后,鲜卑族已完全融入汉族。北魏对中华民族的生存、发展建立了不朽的功勋,其中孝文帝元宏的贡献尤其杰出。

文化认同的进程绝不是一帆风顺的,其间充满了痛苦、纷争和杀戮,在汉化的同时也存在鲜卑化的倾向,在痛苦中逐步前进。鲜卑族拓跋部中最早的汉化先锋曾经遭到无情杀害,后来元宏欲将首都从平城(今山西大同)迁至洛

阳,阻力很大,不少保守的老派人物坚守塞上不肯南下,镇守边关的士卒也不可能跟着南下,他们的进步就相当地慢。迁至洛阳以后,孝文帝决定以汉语为正式的官方语言(详见《魏书·高祖纪》太和十九年六月条下),此时的阻力就小得多了,《魏书·咸阳王禧传》载:

高祖曰:“自上古以来,及诸经籍,焉有不先正名而得行礼乎?今欲断诸北语(鲜卑语),一从正音(汉语)。年三十以上,习性已久,容或不可卒革,三十以下,见在朝廷之人,语言不听仍旧,若有故为,当降爵黜官。各宜深戒。如此渐习,风化可新。若仍旧俗,恐数世之后,伊、洛之下复成被发之人。王公卿士,咸以为然不?”禧对曰:“实如圣旨,宜应改易。”

情形大约是当时在南下的鲜卑人中汉语已相当流行,鲜卑族官员特别是比较年轻的官员大抵汉语纯熟,所以这一改革不算非常困难,只不过是把这一汉化的成果用圣旨和法令的形式彻底固定下来而已。语言的改易意义极其重大,文化方面的认同从此进入一个更深入的阶段。

后来六镇起义,高欢、宇文泰崛起,为后来东魏—北齐、西魏—北周的兴起导夫先路,他们分别采取了若干鲜卑化的措施,恢复鲜卑语的地位乃是其中的重要环节,但这只是一种笼络鲜卑武装力量(其成员多为汉化程度较浅之塞上鲜卑)的权宜之计,一种政治家的权术。等到他们站稳了脚跟,又重新开始其汉化的进程,再次强调文化上的认同,宇文泰依据《周礼》来建立政治文化,取得很好的效果;他对南方战俘中的高级知识分子客气尊重,真心相待,体现了文化认同的高度热情。

北齐朝廷里虽然常常倾轧不宁,但其规章制度始终是合于传统的,这就是陈寅恪先生所说的“江左承袭汉、魏、西晋之礼乐政刑典章文物,自东晋至南齐其间所发展变迁,而为北魏孝文帝及其子孙模仿采用,传至北齐成一大结集”^{[6]3-4}。这样的格局到隋王朝建立以后,更是水到渠成地完全落地了。

《木兰诗》表明,当时北朝民众在心理上并不与南朝对立,他们心目中的敌人是远在塞外但时来骚扰中原的柔然(“燕山胡骑”,燕山即燕

然山)人,他们乃是胡人。《木兰诗》从文化认同的角度去读,颇觉意味深长^[7]。

缪钺先生说过:

中国是一个多民族的国家,在数千年的历史发展中,各民族间的关系极为复杂变化。但是有一个总的趋势,就是结集于一种高度文化之中而趋向于渗透、融合,破除种族界限,不断为中华民族增加新的生命力。在民族区别的看法上,文化重于血统,种族间的歧视是暂时的,而文化上的融合则是永久的。^{[8]303}

研读南北朝文学,人们也可以得出同样的结论。中华民族这种伟大的包容性和生命力,在全球史上是极其光辉、无与伦比的。

注释

①《南史·临川烈武王道规传》附鲍照传载:“文帝以为中书舍人。上好文章,自谓人莫能及。照悟其旨,每为文章多鄙言累句,咸谓照才尽,实不然也。”鲍郎才尽早于江郎(江淹)才尽,而知名度远不及后者,大约是因为这里没有什么八卦故事,而纯为韬晦之计。第一流的书法家王僧虔当时写字多用拙笔,也主动是向孝武帝让步,见《南齐书》本传。②《宋书·孝武帝纪》载,大明六年八月乙亥“置清台令”,《建康实录》(卷十三)介绍这个官职说:“初,自武帝(刘裕)永初迄于元嘉,多为经史之学,自大明之代,好作词赋,故置此官,考其清浊。”③王筠作品甚多,晚年每任一官就编一部集子,所以有《洗马集》《中庶子集》《吏部集》《左佐集》《临海集》《太府集》《尚书集》等,后来虽均亡佚,而残存之佚文也还不少。《梁书·王筠传》载:“昭明太子爱文学士,常与筠

及刘孝绰、陆倕、到洽、殷芸等游宴玄圃,太子独执筠袖抚孝绰肩云:‘所谓“左把浮丘袖,右拍洪崖肩。”’其见重如此。”④《魏书·岛夷萧衍传》:“初,(建康)城中男女十余万,及陷,存者才二三千人。江南之民及衍王侯妃主世胄子弟为(侯)景军人所掠,或自相卖鬻,漂流入国者,盖以数十万口。加以饥谨死亡,江左遂为丘墟矣。”《北史·尔朱荣传》:“(尔朱荣)乃谲朝士共为盟誓,将向河阴西北三里,至南北长堤,悉命下马西度,即遣胡骑四面围之。妄言丞相高阳王欲反,杀百官王公卿士二千余人,皆斂手就戮。”南北高门经此二劫殆已死丧略尽。⑤详见《艺文类聚》卷七十四王僧虔《书赋》《全齐文》卷八王僧虔《论书》。⑥鲜卑族人习惯于将头发剃去一部分,剩余的部分打成辮子。后来满族的习惯也是如此。

参考文献

- [1]田余庆.东晋门阀政治[M].北京:北京大学出版社,1989.
- [2]周一良.魏晋南北朝史论集[M].北京:北京大学出版社,1997.
- [3]陈寅恪.金明馆丛稿初编[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [4]汪春泓.论王僧虔与南朝文艺思潮[M]//北京大学诗歌中心,北京大学中文系.立雪集.北京:人民文学出版社,2005.
- [5]鲁迅.鲁迅全集:第5卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [6]陈寅恪.隋唐制度渊源论略稿 唐代政治史述论稿[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [7]顾农.两首《木兰诗》的异同[N].文汇报,2019-01-18(09).
- [8]缪钺.缪钺全集:第一卷(上)[M].石家庄:河北教育出版社,2004.

The Study on the Literature in the Southern and Northern Dynasties

Gu Nong

Abstract: The different changes of the political bureaus of the Southern and northern Dynasties profoundly influenced the appearance of literature at that time, enriched the experience of the writers, and increased their creativity and spiritual strength. The former aristocrats of the gate Lords have now largely evolved into literati families. The status of Confucianism has obviously declined, and various thoughts have been preserved in many ways, which have a common influence on writers' creation. Quite a number of writers are striving for artistic innovation. The literature in this period had a strong tendency of popularization, and then it was promoted to be both refined and popular. In the Southern Dynasty, it was mainly manifested in poetry, while in the Northern Dynasty, it was mainly manifested in literature. The various nationalities in the north and the South showed strong cultural identity and gradually moved towards integration in various struggles, including wars.

Key words: literature of the Southern and Northern Dynasties; political situation; gate lords; aristocratic families; refined customs; national integration

[责任编辑/原 孟]



论《水浒传》“怒气”摹写之“乖错”情理*

李桂奎

摘要:根据金圣叹的说法,《水浒传》写人叙事存在“名实抵牾,是非乖错”“褒贬固在笔墨之外”等现象。这在其“怒气”摹写上有着较为突出的表现。原作者及其评改者常常将含有乖错悖谬意蕴的“怒气”摹写置于被“激”而“愤怒”、突闻真相而“暴怒”等情理逻辑下,使之有声有色、顺理成章。凭着这些合乎人情事理的“怒气”摹写,《水浒传》有效地传达出“合理”与“乱法”乖错、“正气”与“魔性”乖错等悖谬意蕴,并传达出“怒处亦乐处”等特殊审美趣味。

关键词:怒气;摹写;悖谬;文本意趣;是非乖错;情理逻辑

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0092-09

相对于“喜”“哀”“乐”等情绪而言,“怒”对事态发展与人物命运更具有决定意义。相对于不同程度的“喜”而言,“怒”极容易被人感知,其发作方式较为显在,或怒发冲冠,或目眦尽裂,或跌足暴跳,或拔剑而起。在中国古代小说中,《水浒传》最能以“怒气”摹写取胜。那些被命名为“豹子头”“青面兽”“锦毛虎”“扑天雕”“霹雳火”“黑旋风”“拼命三郎”以及“独火星”等绰号的英雄们动辄便“一时性起”“怒从心上起,恶向胆边生”“心头那把无明业火高举三千丈,按捺不下”“忿怒未消”“怒气直起,那里按捺得住”“怒气冲天”,或不时地“大吼一声”等,整部小说中的“雷霆之怒”随处可见。尽管《水浒传》这部小说文本中间不时地出现鲁智深的“呵呵大笑”、武松的“哈哈大笑”以及各种“快活”等欢乐音符,但总体上却是“怒气”充盈、“愤气”横贯,可谓集各式人物各种“怒气”之大成,故而被称为一部“怒书”名副其实^①。这在现存较早的署名“李卓吾”评点的容与堂本已有突出的表现,

至金圣叹评批的贯华堂本则变本加厉^②。这些“怒气”有的属于应该褒扬的阳刚正气,有的属于必须贬斥的淫威邪气,更多属于褒贬不一的性格莽撞或情绪失控,借用金圣叹《水浒传序二》和第三十五回评点的说法,便是“名实抵牾,是非乖错”^{[1]7}“褒贬固在笔墨之外”^{[1]658}。如此“乖错”的“怒气”摹写不仅含有相反相成的中国式哲思,而且带有某种悖谬美感。之所以乖错而又自成体统,主要是因为有某种“情理”支撑。正如容与堂本第九十七回总评所指出的那样:“《水浒传》文字……其妙处都在人情情理上。”^{[1]1331}本文拟对《水浒传》“怒气”摹写的乖错意趣及其情理逻辑进行探讨。

一、“合理”与“乱法”之乖错及其情理

俗话说,世上没有无缘无故的爱,也没有无缘无故的恨。《水浒传》善于采取某种情理逻辑,

收稿日期:2019-11-20

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“中国文学写人传统及理论谱系研究”(15AZW008)阶段性成果。

作者简介:李桂奎,男,山东大学文艺美学研究中心、文学院教授、博士生导师(山东济南 250100),主要从事明清小说及其理论研究。

在“怒气”摹写中添加某些“逼”的因素,从而将打打杀杀、伤人害命的“乱法”行为诠释为因被激而过激的正义行为,并进而翻转为“是可忍孰不可忍”的合乎情理之举。这种创作逻辑,用金圣叹的说法,可谓作者“深达十二因缘法”。“怒气”暴发依据于某种内因外缘。在作者“法理不容,情有可原”写人律则调控下,小说“怒气”摹写的道德天平往往偏向同情违法乱纪一方,读者的审美接受也会顺其而来,直至混淆了“合理”与“乱法”的分界。

《水浒传》之前,关于神威战胜淫威的经典摹写首先当数《战国策·魏策四》所叙“唐雎不辱使命”和《史记·廉颇蔺相如列传》所叙“蔺相如完璧归赵”。前者叙写魏国使臣唐雎面对“秦王怫然怒”,临危不惧,以牙还牙,凭着义正辞严的“若士必怒,伏尸二人,流血五步,天下缟素,今日是也”的舍命示威,制服了秦王“天子之怒,伏尸百万,流血千里”的飞扬跋扈。后者叙写面对秦昭襄王咄咄逼人地索取和氏璧,蔺相如不仅凭着“张目叱之”,使“左右皆靡”,而且凭着“相如请得以颈血溅大王矣”,震慑了秦昭襄王,完成了“完璧归赵”的使命。为了突显正义的力量,《水浒传》虽然也拾取了前人“神威战胜淫威”的文化传统,但通过神威、淫威两种褒贬分明的神威战胜淫威“怒气”摹写,宣扬了邪不压正、正义必定战胜邪恶的人间至道。如“李逵打死殷天锡”一节摹写殷天锡仗势欺人的淫威终被李逵那股充满原始生命力的神威灭掉时写道:花花太岁殷天锡尽管年龄不大,却倚仗他姐夫高廉的权势在高唐州横行霸道,而高廉又仰仗东京高太尉。在有了为所欲为的资本后,殷天锡便妄图将柴皇城家宅后的花园水亭据为己有。对此,柴皇城的侄子柴进的对策是与殷天锡打官司,但李逵却大叫道:“条例,条例,若还依得,天下不乱了!”待柴进拿什么丹书铁券来讲理时,殷天锡大怒道:“便有誓书铁券,我也不怕!左右与我打这厮!”这时,躲在门缝里张望的李逵听得喝打柴进,忍无可忍地拽开房门,大吼一声,直抢到马边,把殷天锡揪下马来,一拳打翻。在此,殷天锡仗势欺人的大怒显然是为所欲为,强取豪夺,可不料躲在暗处的李逵却凭着另一股怒气,对其一顿拳打脚踢,将这恶徒打

死。李逵的乱法却是合理的,故令人颇感扬眉吐气。有人说:弱者易怒如虎。《水浒传》中的“怒气”摹写重视的主要不仅仅是“淫威”与“神威”的较量,而是通过弱者易怒乱法来突出惩治恶霸的“惊奇”之美,仿佛激流勇湍,在经过千山万壑后,飞流直下,跌宕有声,突转而不突兀,符合某种情理逻辑。

《水浒传》之“怒气”摹写特别善于把握节奏,既一波三折,又错落有致。如“林十回”写林冲式的愤怒从逆来顺受到怒不可遏,经历了由“忍”到集中爆发的渐变过程。始写林冲敢怒不敢言:听说自家娘子遭人调戏,急匆匆赶来动手教训凶徒,却认得是顶头上司之子高衙内,“先自手软了”;虽然放下了硬硬的拳头,但“怒气未消,一双眼睁睁着瞅那高衙内”,此为一波一折。中间写林冲被诬陷刺配,愤怒寻凶:一旦从李小二那闻知参与陷害自己的故交陆虞侯模样的人再度魔鬼一般地跟踪自己,即放狠话说:“休要撞着我,只教他骨肉为泥!”尽管李小二安慰他不要生气,但林冲还是“大怒,离了李小二家,先去街上买把解腕尖刀,带在身上,前街后巷一地里去寻”,此又是一波一折。最后写林冲怒杀仇敌帮凶:因雪压坏草屋,林冲幸运逃过一劫,却意外听到陆虞侯等人受到高俅指使而要对自己斩草除根的真相,便怒不可遏地杀掉前来谋害自己的三人,此又是一波一折。为渲染林冲怒情,作者与评改者并非三言两语简单地写他像切瓜似地手起刀落、排头乱砍,而是运用生花妙笔写得摇曳生姿:先戳倒差拨,再杀掉富安,接着有声有色地杀陆谦,最后回头除掉差拨,期间穿插愤怒的声讨。如此一笔一笔写来,杂而不乱。既合乎情理逻辑,又富有章法。按照金圣叹的说法,写李小二是“先事而起波”;写林冲风雪山神庙杀了三人,是“其势犹尚未尽”;写林冲用花枪挑火块去烧不给他酒喝的酒家胡子,并用花枪搅火炉,是“以杀其余怒”;写林冲醉倒,追赶他的庄家发现“花枪亦丢在半边”,是“事过而作波”。

林冲“火并王伦”的怒气发作虽然有其性格转为暴烈的因素,但主要还是吴用巧妙抓住林冲心理节奏,煽风点火的结果。吴用等人表面是“劝”而实际是在“激”。当时林冲已是看不惯

王伦不肯收留外人的行事风格,“双眉剔起,两眼圆睁”,并发出质问,审时度势的吴用偏偏口口声声劝说“头领息怒”“请头领息怒”。当王伦与林冲越吵越闹的大怒时刻,吴用见时机成熟,便把手将髭须一摸,晁盖、刘唐、公孙胜、阮小二、阮小五、阮小七分工明确地上场了。林冲拿住王伦,骂了一顿,去心窝里只一刀,胳膊地搠倒在亭上。可以说“火并王伦”是吴用一手导演的。

关于林冲两场快意恩仇怒杀的情理逻辑,陈忱曾经有过这样一番分析:“林冲误入白虎节堂,冤苦极矣!不有风雪山神庙,何以消其冤苦乎!雪天三限,屈郁极矣,不有山亭大并火,何以豁其屈郁乎?”^{[2]490}怒火郁积既久,其爆发必然激烈;爆发虽然激烈,但作者与评改者写来却一丝不乱。既凸显了林冲并非因一气之下随性乱杀的理性,又巧于把握节奏,有效地传达出惊奇之美。

《水浒传》作者一方面注意“怒气”积聚,另一方面,巧于安排怒气爆发的关键时刻,形成一道道合乎情理的逻辑流程。为此,小说特意安排了许多“暗察偷听”环节,杀人者一旦从暗处听到敌对者自我暴露真相的“听景”,怒火便被点燃,大开杀戒不可避免。林冲在山神庙里亲耳听到门外富安、陆虞侯和差拨三人说,要把他烧死了,拣出骨头回去请赏。这种时刻,他再也控制不住怒气了,新仇旧恨一起迸发。无独有偶,这在“武十回”也有突出表现。武松之所以逃难投奔柴大官人,是因为在清河县时,酒醉了,“与本处机密相争,一时间怒起,只一拳,打得那厮昏沉”,误认为杀人害命,流落他乡。尤其是关于第三十一回所叙武松“血溅鸳鸯楼”一节,单看这场杀戮,无论老少男女,无论有多少罪责,格杀勿论,一个也不放过,未免显得有些残暴,甚至惨无人道,自然是一场失去理性的“乱法”,但从作者的写人情理逻辑中,人们又感到武松的暴怒杀人是情有可原的。中间有这么几句:“武松听了,心头那把无明业火高三千丈,冲破了青天。右手持刀,左手叉开五指,抢入楼中。”暗处听到了加害者的穷凶极恶阴谋,手下自然难以留情。另外,石秀受了潘巧云的污蔑,不但背后辩白,还要弄个水落石出,撞搥杨雄将老婆使女迎儿带上翠屏山审问,让其招供,再让

潘巧云招供,杨雄一旦明白就里,便暴怒杀媳。

关于《水浒传》的“怒气”摹写符合步步推进的情理逻辑,金圣叹《第五才子书读法》指出:“中间许多事体,便是文字起承转合之法,若是拖长看去,却都不见。”^{[1]16}作者对人物脾性发作的操控非常巧妙,使之不露痕迹,但“起承转合”之法却是固有的。写人事理井然有序,除了时间编排,便靠因果联结。金圣叹也曾指出:“看来作文,全要胸中先有缘故。若有缘故时,便随手所触,都成妙笔;若无缘故时,直是无动手处,便作得来,也是嚼蜡。”^{[1]18}的确,《水浒传》写人物“怒气”发作虽然带有偶然性、激烈性,但往往来得并不突兀,并非无缘无故。即使说“无名业火按捺不住”,其实也是早已被激怒,方才会铤而走险。这就是说,“怒气”爆发并非全是英雄好汉们天生的性格缺陷,而是遭到各种因素“刺激”的必然。第十二回写杨志失陷花石纲,用尽钱财打点,却被高太尉赶出殿府,落魄到底,只能在京师桥头卖宝刀,内心已很郁闷焦躁,但偏遇上东京最有名的无赖——没毛大虫牛二,吃得半醉,逼使其验证宝刀砍铜剁铁刀刃不卷、吹毛得过、杀人不见血三大好处,面对被消遣开涮,杨志铤而走险。较为克制的杨志的杀人欲火是牛二的苦苦相逼慢慢点燃的,他被逼得忍无可忍了,最终“一时性起”,骤开杀戒。“连连搠了两刀”,显然是气愤至极的过激,被牛二接二连三的骄横挑逗激起愤怒,终于手起刀落,发作行凶。

近些年,西方学者对文学“怒气”有一定的关注。其中,法国学者格雷马斯发表《论愤怒》(1981年)一文从模态方面对“愤怒”这一情绪表现进行了探讨,文章指出,愤怒经历了从期待到不高兴,再到报复的过程,并以此为基础创建了“激情符号学”^{[3]229-252}。作为一种激情形态,愤怒可以制造一波三折或推波助澜的效果。小说可借其摹写创构特殊的文本意义和审美效果。宋江“怒杀阎婆惜”一节可以说是《水浒传》所叙激情杀人的另一案例。这个故事在《大宋宣和遗事》中只摹写了因为看见阎婆惜跟一个情人勾搭,宋江一下子就去把她杀了,尚未讲究情理逻辑。而到了《水浒传》,作者就细致地摹写出了宋江本无意杀而又不得不杀的心路历程:宋江

一开始压根儿就没打算杀死阎婆惜，他的“怒气”克制力还是较强的，之所以最后情绪失控，将阎婆惜杀死，是一步步遭到刺激的结果。较早的容与堂本写宋江收了刘唐一锭金子，当晚遇见阎婆，不久要了阎婆惜，又过了许久，才去杀了阎婆惜。金圣叹的批本作较大的调整，即将宋江娶阎婆惜为外室，置于刘唐来郓城送金子之前，这就强化了故事的因果律。《水浒传》是如何曲尽其趣地展现这场“怒杀”行动的呢？凭实说，宋江由毫无杀人动机，一下子控制不住情绪，是符合情理的。作者一五一十地道出其中情理：在两人抢夺招文袋时，袋子里的那把压衣刀却又正巧拽出在席上，被宋江抢了在手；阎婆惜见宋江抢刀在手，偏又鬼使神差地喊叫了一声：“黑三郎杀人也！”只这一叫，让宋江杀人一念顿起。关于其中情理，金圣叹批曰：“宋江之杀，从婆惜叫中来，婆惜之叫，从鸾刀中来，作者真已深达十二因缘法也。”^{[1]395}所谓“十二因缘”，正如水起波，一波才动，万波即随之。小说按照事态内在规律，按照环环相扣、水到渠成序列将宋江这场“怒杀”写得合乎情理。加之前一回所写婆惜因通张文远，“宋江但若来时，只把言语伤他”，宋江已不悦在心；在杀婆惜的当晚，宋江又受了一夜冷遇，不断积聚起一肚子怒气。一早出门，还是因为“忿那口气，便下楼来”；出了门，又“忿那口气没出处，一直要奔回下处”。可见正因怄了气，情急之下才会忘了那只惹祸的招文袋。而回来找那只袋子，又接二连三遭到言辞威胁、刺激，故终于失去理智，而酿成此一“失措之事”。小说写宋江怒气发作，从“无明业火三千丈”，“宋江听了‘公厅’两字，怒气直起，那里按捺得住”，到“那一肚皮气，正没出处”，终于导致一场“怒杀”，在所难免。作者不厌其烦地一笔笔写来，虽有失控与失手因素，交织着乱法与合理因素，但因充分展现出当事人被“激怒”的全过程，故深得情理逻辑，顺理成章。

古语云：“杀人可恕，情理难容。”在《水浒传》的写人逻辑中，这句话被翻转为“杀人难容，情理可恕”。作者时时在借助合乎情理的“怒气”摹写消解英雄的杀人罪恶，淡化其“乱法”行径，甚至将一场场“乱法”美化为“合理”壮举。

在作者写人笔调下，英雄好汉的复仇怒火必然会燃烧，即便有乱法的杀人过激，也往往有有情可原之理。且不说“林冲风雪山神庙”“宋江怒杀阎婆惜”并非是蓄意杀人，就连鲁提辖拳打镇关西，一开始也含有盛怒之下失手的因素。即使那些所谓的“无明业火”，其实背后也往往含有“情理”逻辑。如第三十一回所写“武松听了，心头那把无明业火，高三千丈，冲破了青天”，第四十七回所写“李应听罢，心头那把无明业火，高举三千丈，按捺不下，大呼：‘庄客，快备我那马来。’”都是突如其来，却又皆有来由。作者常常按照某种合乎情理、合乎事理的因果律，将发怒过程摹写得曲折有致，摇曳生姿。这种写人脾性发作因缘，也让读者对好汉们的壮举有所宽容和谅解。另外，小说经常用“怒从心头起，恶向胆边生”这句俗语概括或预设这种逻辑前提。《水浒传》因怒致祸的叙事写人逻辑还具体表现为怒而作恶，恶行生祸。

二、“正气”与“魔性”之乖错及其情理

在《水浒传》中，“怒气”首先是被当作阳刚之美来传达的。换言之，阳刚之美是《水浒传》“怒气”摹写的主色调，其表象是反抗恃强凌弱。五湖老人《〈忠义水浒全传〉序》说：“兹余于《水浒》一编，而深赏其血性，总血性有忠义名，而其传亦足不朽。”^{[2]188}然而，愤怒毕竟是指因不满或敌意所引起的强烈情绪反应，与生俱来的是怨恨、抗争、报仇。愤怒容易失去理性，容易冲动；而冲动是魔鬼，容易过激动粗，造成生命伤害和破坏。《水浒传》的“怒气”摹写既是双刃剑，也是双面镜，往往是正气与邪气、人性与魔性的二律背反。那些怒气洋溢的好汉，正面看是英雄，反面看则是兴风作浪的妖魔。

《水浒传》在摹写“怒从心头起”的同时，便顺便带出“恶向胆边生”，即使正义之“怒”所导致的仍然往往是“恶果”。小说一开始就写英雄好汉们的前身本是锁在伏魔洞里的一百零八魔君，三十六天罡，七十二地煞。洪太尉祈禳瘟疫之机，不顾众道士劝阻，打开“伏魔之殿”，放出妖魔，遂致大祸。在误走妖魔之前，住持真人就

曾这样对洪太尉解释其中究竟：“太尉不知，此殿中当初是祖老天师洞玄真人传下法符，嘱付道：‘此殿内镇锁着三十六员天罡星，七十二座地煞星，共是一百单八个魔君在里面。上立石碑，凿着龙章凤篆天符，镇住在此。若还放他出世，必恼下方生灵。’”众魔君走失投胎，埋下了为非作歹的祸根。为打抱不平而“怒”，英雄的怒气合乎社会公理，赢得人们尊重、赞美。作者写英雄出场，大多带着怒气，诸如史进、武松、鲁智深、阮氏三雄、石秀等；要么涉世未深，年轻气盛，怒气填膺；要么天性正派，因看不惯现实而怒气冲冲。作者总是为他们的发怒行为寻找一些正当的理由。忍或者不忍，同样都是悲剧。

《水浒传》“怒气”摹写贯彻着这样一条情理逻辑：人物心性急，行为粗卤，容易暴怒，在危及别人生命的同时也害了自己。总体上说，这部小说以写“粗人”为主，可谓是“粗野鲁莽”的世界，而粗人的自然表现是易怒、暴怒。粗人处事动不动就采取粗野的举动，发脾气骂人，甚至大打出手，即俗话所谓“动粗”。第三回写鲁达与史进相遇，又遇史进的师父、正在卖膏药的打虎将李忠，鲁达邀其一起去酒楼吃酒。李忠想把膏药卖完再去，要求鲁达稍等一会儿，而鲁达颇不耐烦，随即焦躁起来，把那围观卖膏药的人一推一趄，边骂道：“这厮们挟着屁眼撒开，不去的洒家便打。”众人一哄而散。李忠见生意做不成，只得赔笑道：“好性急的人。”按照时间测算，“急”最容易发脾气，怒火燃烧得快。怒火一发，任性使气，不计后果。在小说传达的褒贬中，虑事周密，世故圆滑，倒不如心直口快。且不说“怒伤肝”的中医之道放在那里，而且发怒最容易伤和气。更深层次上看，《水浒传》如此多的“怒气”，很大的因素是非人性化道德的“异化”与“英雄”观念的误区。梁山英雄们大多身怀才艺，富有担当精神，富有高度的正义感，却被逼无奈，看到社会上的倚强凌弱、官场上的贪污腐败，是可忍孰不可忍，发怒似乎在情理之中。然而，怒气过度，不仅伤身，而且其价值判断也会滑向“作恶”，正所谓“恶向胆边生”。天生性急者易怒，秉性刚直者容易被激怒。英雄爱憎分明、血气方刚，多是燃烧型性格。性急，有勇无谋，容易遭人算计。小说作者反复叙及利用别

人易于被激怒的人性弱点，达到出奇制胜的效果。

怒气冲冲的冲锋陷阵精神固然可嘉，但很容易吃苦头，甚至酿成惨剧、悲剧。在《水浒传》中，秦明是头号“性急”的人，脾气最为暴躁，火气也最大、怒气最容易爆发，堪称小说中的第一“怒神”。他从出场到亡命，总是控制不住自己怒火，一再发怒，其人生遭遇与其“怒气”息息相关。第三十四回写他出场时即交代说：“因他性格急躁，声若雷霆，以此人都呼他做‘霹雳火’秦明。”小说不断地强调秦明这一性格弱点。且看攻山被擒环节：“秦明是个性急的人，心头火起，那里按捺得住，带领军马，绕下山来，寻路上山。”在这种性格驱使下，他走进宋江等人设下的圈套，并一而再，再而三地动怒：“秦明怒坏，恨不得把牙齿都咬碎了。正在西山边气忿忿的，又听得东山边锣声震地价响。”秦明因“怒坏”，故而容易中宋江、花荣之计。到夜晚，“秦明气满胸脯，又要赶军汉上山寻路，只听得西山边又发起喊来。秦明怒气冲天，大驱兵马投西山边来”，“秦明怒不可当，便叫军士点起火把，烧那树木”，“秦明此时怒得脑门都粉碎了”。宋江、花荣等人正是抓住秦明的这个性格弱点，让他吃尽苦头，再被擒。第二天，秦明被放回青州，路上发现城外许多人家都被烧成瓦砾场，回到城边时，慕容知府不放他入城。且“看了浑家首级，气破胸脯”，无奈只得回到清风山上。秦明获知被宋江暗算，先是愤怒，转而却因为“上界星辰契合”以及斗不过对方的原因，就只好归顺了。归顺梁山入伙后，秦明的怒火还在燃烧，仍然以这种脾气伴随了他“攻打祝家庄”的整个战斗历程。另外，秦明的怒气还表现在“大战呼延灼”环节上。在征讨方腊时，与方腊之侄方杰大战，终于因急躲暗器，被方杰一戟耸于马下，死于非命。秦明一再发怒的悲剧命运告诫世人：为人应该懂得如何息怒。

细读“武松杀嫂”这段文字，不难会感受到其中步步推进的因果皆在一个“怒”字。在众人连环性的“怒气”推波助澜下，本来一个个小小的悲喜剧酿成了一场大的惨剧。第一个“怒气”发作环节是，王婆一怒再怒，惹恼郓哥。卖雪梨的小孩郓哥本来不过是为了多卖点雪梨，赚点

小钱。而王婆为了西门庆与潘金莲偷情“正事”，对其怒骂；待郓哥要挟说要告诉卖炊饼的武大郎时，王婆不由得“心中大怒”，再次怒骂；却不料郓哥竟然以牙还牙。那婆子遭到一个小孩咒骂，实在控制不住情绪，揪住郓哥就打起来，打得他头破血流，连那卖雪梨的篮儿也丢了出来，篮子的雪梨四分五落到处滚。郓哥遭到如此暴打，气恼至极，就将西门庆和潘金莲偷情的龌龊事告诉了武大郎。按说武大郎本没本事处理这事，但他也忍不住一时之怒，带着怒气与郓哥联手捉奸。小说转入第二个环节：武大郎怒气捉奸。按照他们的行动计划，第二天，郓哥提着篮儿走入茶坊里来叫骂，不出所料，那婆子被惹得大怒，出来揪住郓哥便打。郓哥这次没有躲避，而是朝着婆子小肚上一头撞去，将她顶住在墙壁上。这时，武大郎大踏步直抢入茶坊里来捉奸。可怜武大郎抓奸未遂，反倒被西门庆“踢中心窝里”。他伤病卧床不起，却仍见潘金莲照样浓妆艳抹去会西门庆，“几遍气得发昏”，于是便招来潘金莲，与其说了一番气话，还拿弟弟武松威胁潘金莲。正是这番带有威胁性的气话加速了武大郎的死亡。潘金莲听了，非但没有悬崖勒马收敛自己，反倒与西门庆、王婆三人策划了毒死武大的计谋。第三个“怒气”摹写环节是，武松“愤怒”杀嫂。由于官府因受贿而不受理武松控告，武松只好以烈火抓狂般的盛怒去威慑别人，先是在酒店里凭着暴怒逼何九叔交出武大被害的证据；继而他一怒之下私立公堂，叫来邻里乡亲，当着众人的面让潘金莲道出自己的罪行，怒不可遏地将其挖心杀死。此一系列悲剧的发生仿佛均是由各色人物的“怒气”诱发的。理性地看，凡事应该量力而行，若不自量力，必定吃亏在眼前。“三寸丁”武大郎势单力薄，缺少动怒的资本，故而不该急不可耐地去捉奸，不该忘了武松临行嘱咐“遇事等他回来处理”，竟然在盛怒之下以卵击石，最终搭上了自己的性命。从这个意义上看，小说也提供了几分人生训教意义。

再看“武松打虎”一节，金圣叹在第二十二回总评曾有这样一番话：“读打虎一篇，而叹人是神人，虎是怒虎。”^[1]⁴¹⁵ 此处不说“虎”是“猛虎”，而强调“怒虎”。怒虎来势凶猛，先发制人，

一上来就对武松施出了“一掀，一扑，一剪”三招。武松慌乱中不失理性，勇敢中不乏机智。先是躲闪，而后是棒打、脚踢、拳打，显示了战胜怒虎的神人气概。从另一个角度看，其“反面教材”的性质也是明显的，尤其是从老虎角度立论，可得出诸多教训。比如说，这只猛兽不该在又饿又性急的状态下发起进攻，犯下“急于求成”“急躁冒进”等大忌；再就是，只知道三种招数，“三招”施展没了也就完了，犯了“一鼓作气，再而衰，三而竭”的致命错误；最重要的是，面对武松酒都化作冷汗出了的反败为胜形势，只有原始发怒本性的老虎竟然连逃命都不顾了。

古人深感“怒气”发作之害，纷纷提出“治怒”秘诀。针对《史记·留侯世家》所载张良忍怒圯桥进履、终成大业的故事，苏轼曾在《留侯论》中既自勉又给世人提供过一条饱受争议的人生经验：只有“忍”才能成大业。“治怒”要懂得“怒”之源。明代刘宗周弟子陈确《治怒》七条于“怒”及“治怒”部分，沿流溯源，发潜阐幽，系统而不失精细^[4]⁴¹⁶⁻⁴¹⁷。在治怒秘诀中，“忍”字是一剂良药。陈献章《忍字箴》曰：“七情之发，惟怒为遽。众怒之加，惟忍为是。绝情实难，处逆非易。当怒火炎，以忍水制。忍之又忍，愈忍愈励。”^[5]⁸¹⁻⁸² 古人反复告诫人们要注意克制、控制情绪，不要使之恶性膨胀。《水浒传》以形象化的笔墨诠释了“治怒以忍”这一人生至道。

值得注意的是，《水浒传》往往凭着渲染笔致摹写各色人物的“怒气”，既彰显了英雄血性、鲁莽，又展现了英雄们“野性未驯”，传达出“愤怒是魔鬼”之道，因而充满德性悖论，富有审美张力。这种悖论为后人重新创造提供了缝隙和余地。《水浒传》写英雄好汉打抱不平或报仇雪恨的表象背后也有寻衅滋事的因素。如第三回写鲁达打郑屠，先是鲁达反复戏弄郑屠，导致“郑屠大怒，两条忿气从脚底下直冲到顶门心头。那一把无明业火焰腾腾的按捺不住，从肉案上抢了一把剔骨尖刀，托地跳将下来”。如此写“鲁提辖拳打镇关西”，何等义正辞严。然而，鲁提辖激怒郑屠等行为，还是属于找茬滋事性质。到了《金瓶梅》中，类似鲁达的行为就演化为恶性事件。小说第十九回写的是“草里蛇遛打蒋竹山”，便顺势将鲁达转义为充当西门庆打

手的“鲁华”。鲁华寻衅滋事,不仅煞有介事地讹诈蒋竹山,并进而心中大怒,隔着小柜,飏的一拳,早飞到竹山面门上,就把鼻子打歪在半边。一面把架上药材撒了一街。不等人家讲理辩解,不提防,鲁华又是一拳,四仰八叉摔了一跤,险不倒栽入洋沟里,将发散开,巾幘都污了。这里的邪恶鲁华正是《水浒传》中正义的鲁达的另一面。再如,关于“武松盛怒杀嫂复仇”一节,到了《金瓶梅》中,理直气壮的英雄武松被写成颇带几分凶狠的粗汉。对他凶狠地在潘金莲胸前刺了个“血窟窿”的行为,连作者都不免发出这样的感叹:“武松这汉子端的好狠也!”绣像本眉批道:“读至此不敢生悲,不忍称快,然而心实恻恻难言哉!”另外,武松打蒋门神,也是首先以言语等无理取闹去挑拨对方,激怒对方,以示打得有理。明郑瑄《昨非庵日纂》卷十二有言:“喜时之言多失信,怒时之言易失体。”^{[6]179}《水浒传》写英雄好汉之“怒”,也不免有有失大体的成分,而这种“失体”又往往是得到作者和读者宽容的。

从《水浒传》第一回开篇于“洪太尉误走妖魔”,到《荡寇志》结尾于“牛渚山群魔归石碣”,各种“怒气”摹写中既传递着正义的雷厉与阳刚,又传达出邪恶的魔影幢幢。从某种意义上说,《水浒传》英雄好汉们的“怒气”本身也是一种心魔,这种心魔与《西游记》所写孙悟空的“猴急”大体上是一致的。相对于《西游记》追求幽默诙谐的喜剧效果而言,《水浒传》以金刚怒目为主,悲剧气息浓郁。

三、“怒处亦乐处”之乖错及其情理

“怒气”本来被视为负面情绪,带来的往往也是恶果,是悲剧。但《水浒传》却能通过生花妙笔,将各种带有褒义色彩的“怒气”发作写得大快人心,从而将其审美效果转换为“乐处”。

在明清时期的有识之士看来,《水浒传》的作者胸中定然怀有磊落不平之气,并将这种愤怒之气注入到这部英雄传奇《水浒传》中,使之“怒气”弥漫,甚至达到泛滥。清代陈忱《水浒后传论略》明确说:“《水浒》,愤书也。”^{[7]335}将这部

小说认定为一部“愤怒之书”。清代张潮《幽梦影》更是一言敲定:“《水浒传》是一部怒书。”同时指出:“读书最乐,若读史书则喜少怒多,究之,怒处亦乐处也。”^{[8]110-111}读书固然快乐,但史书为什么总是欢乐少而愤怒多呢?归根结底,摹写当事人发泄愤愤不平之时,也是读者审美快乐之际。《水浒传》不仅延续了《史记》“发愤著书”的创作精神,而且将其“喜少怒多”的审美格调继承了下来,形成“可歌可泣”“喜少怒多”的文本主旋律。懂得了“怒处亦乐处”审美之道,或许能够有助于更好地理解《水浒传》“喜少怒多”审美秘诀。

从文本生态看,“怒处亦乐处”,首先可以理解为助人为乐。从审美效果看,《水浒传》的“怒气”摹写不仅惯常性地以“冲冠一怒为红颜”为写人动势,而且还践行了刚柔相济的审美思想。英雄之“怒”不是为了一己私欲,而是出于见义勇为,出于解除红颜之危。有些细心的读者已经发现,鲁达每一次发怒,几乎都与拯救女子有关。他本来是名军官,但当他听说金翠莲父女哭诉镇关西暴行时,便怒气上升,甚至气得一夜无眠。第二天便不顾劝阻,怒气冲冲地前来教训恶霸。作者写鲁达怒不可遏,用了多层渲染:先是两个朋友好言相劝,并没有消得其愤怒;继而写店小二企图阻拦,被鲁达一掌打得吐血,又一拳打下两门牙;然后再写他善者不来,来者不善,通过反复找岔子,消遣戏弄郑屠。直到郑屠忍无可忍,被激怒持刀来攻击鲁达。鲁达方才出手,打出了那节奏分明、有声有色的三拳,致人毙命。鲁达因犯了刑律,不得不逃亡他乡做了和尚。即使做了和尚,仍然念念不忘“怒掣戒刀,砍世上逆子谗臣”。小说前文写鲁达怒气,令人扬眉吐气,真可谓“怒处亦乐处”。接下来,关于鲁达“怒气”的摹写余波荡漾,虽非全然出于正义之举,但豪壮之气不改初衷。特别是因不受清规戒律约束,大闹五台山。这一怒,导致被遣往东京。而在前往东京的路上,遇小霸王强娶刘太公独生女,再次出于正义,怒打周通。接下来,不断的怒气发作,总是惩恶扬善。瓦官寺那伙道士为非作恶,他携怒拼杀他们几个;后来听说林冲娘子受高衙内欺辱,同样出于正义打抱不平,并本着“救人须救彻”信条,大闹

野猪林。鲁达一路走来,因打抱不平而“怒气”不断,因本性洒脱而随性发作。小说借这些“怒气”摹写,有效地凸显了鲁达的英雄秉性。

同时,《水浒传》通过“怒气”摹写所体现出的刚柔相济之道也给人以审美悖谬性。小说所叙的那个年代,不仅没有鲁迅所谓的“无情未必真豪杰,怜子如何不丈夫”情怀,而且对女色是抵触的。张都监为了陷害武松,假意把养娘玉兰许给武松为妻。玉兰“脸如莲萼,唇似樱桃。两弯眉画远山青,一对眼明秋水润”,自是讨人喜欢。当玉兰为武松把盏时,“武松那里敢抬头,起身远远地接过了酒,唱了相公夫人两个大喏,拿起酒来,一饮而尽”。张都监看出究竟,当即表示要把玉兰许给武松,武松连忙起身拜谢,说什么“量小人何者之人,怎敢望相公宅眷为妻?枉自折武松的草料”。假如这不是一场美人计,也就没有后面武松杀人不眨眼的“怒气”发泄了。可是,为了塑造铮铮铁骨的英雄,《水浒传》没有让这种侠骨柔情进行下去。武松非但没有得到玉兰,反而深陷囹圄,几乎被害死。于是,在作者笔下,武松再度恢复为一个盛怒复仇的狂人和疯子。在“大闹飞云浦”后,他余怒未消,回来找张都监之流算账,上演了那场“血溅鸳鸯楼”泄愤惨剧。当然,《水浒传》的作者也没有忘记除了以儿女柔情稍作点染,还写了英雄的另一面,武松对两位公差心怀菩萨心肠。对此,金圣叹在第二十七回总评中说:“盖作者正当写武二时,胸中真是出格拟就一位天人,凭空落笔,喜则风霏露洒,怒则鞭雷叱霆,无可无不可,不期然而然。”^{[1]524}小说中的这些“怒气”摹写总是令人悲喜交集,符合“怒处亦乐处”的审美规律。

《水浒传》不打不相识的英雄际遇之美感,也往往创意于“怒处亦乐处”。九纹龙史进作为第一个出场的英雄,年轻气盛,血气方刚,容易动怒。当时,他在练武,途经那里的王进看了半晌,不觉失口道:“这棒也使得好了。只是有破绽,赢不得真好汉。”史进一听这话,便“大怒”,喝道:“你是甚么人,敢来笑话我的本事!俺经了七八个有名的师父,我不信倒不如你,你敢和我较一较么?”幸得其父亲劝住。当父亲让史进拜王进为师时,“那后生那里肯拜,心中越怒道:

‘阿爹休听这厮胡说!若吃他赢得我这条棒时,我便拜他为师。’”显然,史进的“怒气”属于年少轻狂,属于初生牛犊不怕虎,出于不知天高地厚的无知。幸好,他一旦输在王进手里,便立即拜王进为师,还是孺子可教的一条好汉。硬汉武松自始至终就是一个怒气冲天的“愤怒者”。小说写他出场时有一段自我介绍,大意是武松曾在他的老家清河县和人发生争执,一怒之下一拳打过去,打得那厮昏沉,吓得就赶紧逃走,逃到柴进庄上躲避。后来他听说那个人被救活了,于是就准备再回清河县。再看“杨志斗索超”那段:“一个似巨灵神忿怒,挥大斧劈碎西华山;一个如华光藏生嗔,仗金枪搠透锁魔关。这个圆彪彪睁开双眼,眈查查斜砍斧头来;那个必剥剥咬碎牙关,火焰焰摇得枪杆断。这个弄精神,不放些儿空;那个觑破绽,安容半点闲。当下杨志和索超两个斗到五十余合,不分胜败。月台上梁中书看得呆了。”此时比武交手,个个使出愤怒的雄风,日后却又不打不相识地握手言欢,成为生死弟兄。虽然打斗中气势汹汹,但结果却皆大欢喜。如此人情事理,也是人们乐于接受的。

尽管“怒气”在《水浒传》里四处洋溢甚至泛滥,但从读者审美快感看,其审美情绪却并非限于愤愤不平,而是喜怒哀乐兼具,经常出现“怒处亦乐处”。《水浒传》的“怒气”摹写重在张扬常常外化为震怒的英雄好汉的神威,其震怒的行为方式又往往是大尺度的,要么是“醉打”,要么是“大闹”,而且往往成为序列。如武松“醉打蒋门神”“大闹飞云浦”“醉打孔亮”;鲁智深“大闹五台山”“大闹桃花村”“大闹野猪林”;李逵“大闹江州”;花荣“大闹清风寨”;杨雄“大闹翠屏山”等,各路英雄好汉凭着怒气发作而大打出手,令人拍手称快。关于火烧草料场、林冲怒杀仇敌一节的惊心动魄审美效果,题名李卓吾的眉批云:“杀得快活,杀得快活,若如那两个也一枪戮死,便没趣了。”三人罪该万死,林冲杀得堂堂正正,光明磊落,正气凛然。对于当事人而言,是怒处;对于读者而言,则是拍手称快。这一论断获得了较为广泛的认同。面对恶霸豪强为所欲为、为非作歹地恃强凌弱,读者与小说中的英雄豪杰一道愤怒;而一旦英雄豪杰出手怒

惩了恶霸豪强,读者也会随之感到快意解恨,拍手称快。对此,明代盛于斯在《休庵影语》中说:“施耐庵作《水浒传》,其圣于文者乎!其神于文者乎!读之令人喜,复令人怒;令人涕泗淋漓,复令人悲歌慷慨。”^{[7]304}

总之,《水浒传》中的各种“怒气”摹写既存在于金圣叹所谓的“褒贬固在笔墨之外”,更洋溢于文本的字里行间。正是凭着这种是非乖错与意趣悖谬的“怒气”摹写,《水浒传》为后人提供了多元化的阐释空间和多重性的审美意蕴。故而,《水浒传》成为一部别具一格、开掘不尽的小说经典。

注释

①当然,也存在前后“怒气”摹写分布不均衡的实情。招安之前,梁山好汉不平则怒,任凭怒气发泄,故而前半部动人心魄、绘声绘色的“怒气”摹写较多;后半部四十回,由于英雄好汉们被“招安”后,要么心灰意冷,要么心安理得,不再是愤怒的斗士,故而“怒气”摹写转少。②通过文本比对,我们不难发现,金圣叹的评改对乐感有所消解,而对怒气有所强化。如写杨志和周瑾比试武艺,胜了周瑾,梁中书让杨志接替周瑾的职役,容与堂本第十三回的下文是:“杨志喜气洋洋下了马,便向厅前来拜谢恩相充其职役。”而贯华堂本第十二回接下去是:“杨志神色不动下了马,便向厅前来拜谢恩

相充其职役。”用“神色不动”替换“喜气洋洋”,既有助于表达杨志的宠辱不惊,也一定程度地消解了小说的乐感。再如,写鲁智深要救史进,冒昧去华州刺杀贺太守,却不幸被活捉,容与堂本第五十八回写贺太守用了“喝道”“喝骂”“听了大怒”,写鲁智深用了“应道”“大叫道”;而贯华堂本第五十七回写鲁智深“大怒道”,并加一顿臭骂,声色俱厉,写贺太守用了“听了,气得做声不得,只道得个‘我心疑是个行刺的贼,原来果然是史进一路!那厮,你看那厮,且监下这厮,慢慢处置!这秃驴原来果然是史进一路!’”愤怒情绪几乎失控。

参考文献

- [1]陈曦钟等,辑校.水浒传会评本[M].北京:北京大学出版社,1981.
- [2]朱一玄,刘毓忱,编.水浒传资料汇编[M].天津:南开大学出版社,2012.
- [3]A.J.格雷马斯.论意义:下册[M].冯学俊,吴泓缈,译.天津:百花文艺出版社,2005.
- [4]陈确.陈确集[M].北京:中华书局,1979.
- [5]陈献章.陈献章集[M].孙通海,点校.北京:中华书局,1987.
- [6]陈继儒,著.吴言生,译注.小窗幽记[M].上海:上海古籍出版社,2016.
- [7]朱一玄,编.朱天吉,校.明清小说资料选编:上[M].天津:南开大学出版社,2012.
- [8]张潮.幽梦影[M].郑州:中州古籍出版社,2008.

On the “Misconduct” Emotional Reasoning of “Anger” in *Water Margin*

Li Guikui

Abstract: According to Jin Shengtian, the narrative and character in the *Water Margin* has such phenomena as “faithfulness, misconduct” and “commendation beyond the text”. This has a more prominent performance in its “anger” description. The original author and his reviewers often put the “anger” description which with implied paradox meanings under the rational logic such as being “Irritate” lead to “wrath”, suddenly hearing the truth and “violent”, making it vivid and logical. Based on these humanistic and irritating “anger” descriptions, *Water Margin* effectively conveys the paradoxical meanings of “reasonable” and “chaotic law”, “righteousness” and “magic”, and conveys a special aesthetic interest, “anger is a unique pleasure”.

Key word: Anger; copying; paradox; the charm of text; misconduct; rational logic

[责任编辑/周 舟]



清代早中期黄河决溢与治黄保漕的 时空变迁述论*

田 冰

摘 要:清代黄河水患灾害范围之大,几乎遍及河南东部、山东西北部和西南部、江苏长江以北地区。同样,清代每年所需漕粮与明代一样,仰给于江南,京杭大运河的漕粮运输仍是清王朝的经济命脉,自江苏邳州至淮安有近百公里的运道要借助黄河,黄河仍然是漕运能否畅通的重要保证。由于明末清初连续40多年的战乱,黄河堤防失修,河患严重影响到清王朝京杭大运河的正常漕运。乾隆后期,黄河水患日益严重,不得不“借黄济运”,至嘉庆道光年间治河无术,黄河下游河道到了不可收拾的局面,咸丰五年黄河在兰阳铜瓦厢改道东流后,京杭大运河的漕粮运输终于退出历史舞台。

关键词:咸丰五年;黄河决溢;治黄保漕

中图分类号:K248

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0101-07

清代黄河水患一如明代,灾害范围之大几乎遍及河南东部、山东西北部和西南部、江苏长江以北地区。同样,清代每年所需漕粮仍然与明代一样,仰给于江南,京杭大运河的漕粮运输仍是清王朝的经济命脉,自江苏邳州至淮安有近百公里的运道要借助黄河,黄河仍然是漕运能否畅通的重要保证。由于明末清初连续40多年的战乱,黄河堤防失修,河患严重影响到清王朝京杭大运河的正常漕运。乾隆后期,黄河水患日益严重,不得不“借黄济运”,至嘉庆道光年间治河无术,黄河下游河道到了不可收拾的局面,咸丰五年(1855年)黄河在兰阳铜瓦厢改道东流后,京杭大运河的漕粮运输终于退出历史舞台。目前,学界尚无专文探讨清早中期黄河水患与治黄保漕的时空变迁以及两者之间的相互影响,本文拟就此问题展开讨论。

一、顺康年间黄河水患与治黄保漕 的时空分布

顺康年间,黄河决溢在河南、山东、江苏境内都有发生,既影响了张秋运河,也影响到济宁以南运河。顺治时,黄河决溢以河南最为严重,治理举措以堵塞决口为主,保证漕运畅通;康熙时,黄河决溢以江苏最为严重,朝廷在全面治理黄河的基础上,开挖新运河,从根本上改善漕运状况。

咸丰五年黄河改道北徙前,基本上维持明末的河道,没有大的变化,即“由开封经兰、仪、商、虞,汴曹、单、碭山、丰、沛、萧、徐州、灵璧、睢宁、邳、宿迁、桃源,东经清河与淮合,历云梯关入海”^①。由于明末清初连续40多年的战乱,黄

收稿日期:2019-06-17

*基金项目:国家社会科学基金项目“清代北方地区的城乡关系研究”(17BZS136)阶段性成果。

作者简介:田冰,女,历史学博士,河南省社会科学院历史与考古研究所研究员(河南郑州 450002),主要从事明清史研究。

河堤防失修,在顺治执政的18年间,有9年曾发生决口,且集中在河南境内,甚至有1年2处决口的。其中影响到漕运的大的决溢有:顺治元年(1644年),“伏秋汛发,北岸小宋口、曹家寨堤溃,河水漫曹、单、金乡、鱼台四县,自兰阳入运河,田产尽没”^②;顺治二年(1645年)七月,“河决流通集,一趋曹、单及南阳入运,一趋塔儿湾、魏家湾,侵淤运道,下流徐、邳、淮、扬亦多冲决”^①(按:原文误为“淮阳”,根据《清史稿·杨方兴传》校改);顺治七年(1650年)八月,“河决荆隆朱源寨,直往沙湾,溃运堤,挟汶由大清河入海”^①;顺治九年(1652年),“河决封丘大王庙,冲圯县城,水由长垣趋东昌(今山东聊城),坏平安堤,北入海,大为漕渠梗”。屡堵屡决,溃水从长垣趋东昌,阻滞运道。到康熙年间,黄河决溢呈加剧之势,尤其是康熙十五年(1676年)前,黄河下游几乎无岁不决口,大都在山东曹县以下河段,且集中在江苏境内,甚至有1年多达3处决口的,对漕运造成严重威胁。其中对漕运影响最大的一次当属康熙十五年(1676年)夏,黄、淮并涨,“河倒灌洪泽湖,高堰不能支,决口三十四。漕堤崩溃,高邮之清水潭,陆漫沟之大泽湾,共决三百余丈”^③,淹了淮、扬七个州县,致使淮水涓滴不出清口,“蓄清刷黄”失去了作用,黄河河道更加淤垫,运河也淤积严重。据当时勘察河情的人说:“查自清江浦至海口约长三百里,向日河面在清江浦石工之下,今则石工与地平矣。向日河深二三四丈不等,今则深者不过八九尺,浅者仅二三尺矣。河淤运亦淤,今淮安城堞卑于河底矣。运淤,清江与烂泥浅尽淤,今洪泽湖底,渐成平陆矣。”^④由此可见,河道、运道淤积是多么严重,漕运不通已成为清王朝的心腹之患。当时虽正在平定三藩,军用浩繁,但康熙帝毅然下了治理黄河的决心,于十六年(1677年)调安徽巡抚靳辅为河道总督,并把“三藩、河务、漕运”列为三大事,书于宫中柱上,用以时时提醒自己,下决心治理黄河,改善漕运。

其实,清建国伊始,统治者就把治理黄河提上议事日程,首先堵塞明末河决开封的口门,使黄河回归故道。面对屡堵屡决的黄河,当时不少朝臣连上奏章,请勘九河故道,想让黄河改道北流走所谓禹王故道,即流经今河北平原,在今

天津市南部入海。而时任河道总督的杨方兴陈述黄河不能改道北流的原因,他说:“元明以迄我朝,东南漕运,由清口至董口(在宿迁境)二百余里,必借黄为转输,是治河即所以治漕,可以南不可以北。若顺水北行,无论漕运不通,转恐决出之水东西奔荡,不可收拾。今乃欲寻禹旧迹,重加疏导,势必别筑长堤,较之增卑培薄,难以晓然。且河流挟沙,束之一,则水急沙流,播之九,则水缓沙集,数年之后,河仍他徙,何以济运?”^⑤顺治帝非常认同杨方兴的治河保漕策略,并运用到治河实践中。顺治年间治理黄河的重心区域在河南境内,主要举措是塞决口、筑长堤,“于上游筑长缕堤遏其势,复筑小长堤塞决口,期半年藏事”^⑥。此处所谓的上游也就是在河南境内的黄河两岸。取代杨方兴任河道总督的朱之锡,继续践行杨方兴的治河之术,连续堵塞了河南的阳武、祥符、陈留和江苏山阳等处决口,在治理黄河上做出了一定贡献,但是对黄河水患和漕运没有实质性的改善。康熙十五年前黄河下游几乎无岁不决即是明证。

靳辅上任后,首先与其幕僚陈潢一道“遍阅黄、淮形势及冲决要害”^⑦,认识到“盖运道之阻塞,率由河道之变迁,而河道之变迁,总由向来之议河者多尽力于漕艘行经之地,若于其他决口,则以为无关运道而缓视之,殊不知黄河之治否,攸系数省之安危,即或无关运道,亦断无听其冲决而不为修治之理”,提出了“治河当申全局,必合河道、运道为一体,而后治可无弊”^⑧的治河保漕主张。全面治理黄河,靳辅提出的所谓“治河之道,必当申其全局”,就是针对黄河流经的不同地域存在的具体问题,采取不同的措施,综合治理。他针对黄河自清江浦到入海口300多里的河道内,淤积甚为严重,采取“疏浚筑堤”的办法,“大挑清口、烂泥浅引河四,及清口至云梯关河道,创筑关外束水堤万八千余丈”,既疏通了下流河道,又能利用淮河以清刷黄;当时黄河两岸20多处决口,洪泽湖高家堰30多处决口,他针对决口位置和大小,采取先易后难的原则,先将小口门一一堵合,最后堵在了清河杨庄大口门,使黄河归入正流;针对江苏砀山以下至睢宁间的河段狭窄,不利洪水下泄,沿用潘季驯修减坝的办法,因地制宜有计划地增建许多

减水闸坝,各闸坝分出的水经过沿程落淤澄清后均入洪泽湖,再由清口入黄河,助淮以清刷黄;针对江苏徐州、邳州以下重要城镇多滨临大河,险工颇多,不得不严加防守,采取“埽、逼水坝、引河”多举措并用;他针对河南境内黄河在整个下游所处的位置,认为“河南地在上游,河南有失,则江南河道淤淀不旋”,在康熙十六年修筑兰阳、仪封、商丘月堤及虞城周家堤的基础上,于康熙二十四年(1685年)又修筑“考城、仪封堤七千九百八十九丈,封丘荆隆口大月堤三百三十丈”^⑧。在靳辅治黄的多种举措中,以筑堤防为要务,他认为“堤成则水合,水合则流迅,流迅则势猛,水猛则新沙不停,旧沙尽刷,而河底愈深……治河者,必以堤防为先务”^⑨的作用。在他主持治河的11年中,非常注意“坚筑堤防”,在黄河、淮河、运河两岸大力整修了千里长堤,增强了防御洪水的力量。

继大规模治理黄河后,清代通过开挖新运河从根本上改善漕运状况。康熙二十五年(1686年),在明朝万历年间开泇河的基础上,自骆马湖西侧凿渠,经宿迁、桃源至清河仲家庄出口,名曰中河。粮船北上,出清口后,行黄河数里,即入中河,直达张庄运口,以避黄河百八十里之险。中河开通后,江苏境内的运道基本上脱离黄河,大大便利了漕船往来。康熙在二十八年(1689年)春,南巡河工至宿迁支河口,向随从的诸臣说开中河的好处,“此河开后,商民无不称便”,同时也指出中河存在的弊端,“河道关系漕运民生,地形水势,随时权变。今观此河狭隘,逼近黄岸,万一黄堤溃决,失于防御,中河、黄河将溷为一”^⑩。实际情况也是如此,中河位于黄河之东,靠着黄河,两河并行南流,不易展宽,里运河及骆马湖之水俱入中河,逢水大时存在河决隐患。康熙二十七年(1688年)大雨引发的中河决口即是明证。此后的30多年间,治黄保漕的重心是如何保障中河安流,使漕运畅通。针对中河隐患主要来自骆马湖水涨之时,采取措施控制骆马湖水涨,解除对中河的威胁。后来,河督于成龙以中河南逼黄河,难以筑堤,“乃自桃源盛家道口至清河,弃中河下段,改凿六十里,名曰新中河”。张鹏翮任河督时,“见新中河浅狭,且盛家道口河头弯曲,挽运不顺,因于三

义坝筑拦河堤,借用旧中河上段、新中河下段合为一,重加修浚,运道称便”。康熙四十二年(1703年),因“仲庄插清水出口,逼溜南趋,致碍运道,诏移中河运口于杨家庄,即大清河故道,由是漕盐两利”^⑪。清水畅流敌黄,海口大通,河底日深,不再担心黄河倒灌运河入洪泽湖。经过此番整治,除黄、淮、运交口处外,运河和黄河脱离关系,不再借黄济运,进一步便利了漕船往来。

尽管开挖中运河以后,黄河、运河只剩下交汇处的清口上下河段,然而用“牵一发动全身”来形容黄河对运河的影响也不为过。作为黄、淮、运汇合处的清口,是漕船出入运河的咽喉,“夫黄河南行,淮先受病,淮病而运亦病。由是治河、导淮、济运三策,群萃于淮安清口一隅,施工之勤,糜帑之巨,人民田庐之频岁受灾,未有甚于此者”^⑫。朝廷也认识到治黄在清口的重要性。康熙三十八年(1699年),康熙帝南巡,行视清口、高家堰后,告诸臣说:“洪泽湖水低,黄河水高,以致河水逆流入湖,湖水无以出,泛滥于兴化、盐城等七州县。”^⑬指出治河应以深浚河身为要,三十九年(1700年)张鹏翮总理河道,康熙帝又告诫他说清口一带“黄河何以使之深,清水何以使之出”^⑭是治河的关键。由于黄河河床淤高,运河口受到拦隔,妨碍漕船的通行,同时水位抬高后,淮水不能出,起不到以清刷黄的目的,漕运也要蒙受影响。张鹏翮认为董安国所修的拦河坝,“拂水之性,以致黄水倒灌,清口淤塞,下流不通,上流溃决”^⑮。于是拆除拦河坝,堵塞了马港口及时家码头决口,大河仍是从云梯关以下入海,因而海门大通。康熙帝赐名大通口(按:《清史稿·河渠志》误作大清口,其他史书均记作大通口)。同时加培高家堰,堵塘梗六坝(按:六坝为武家礮、高良涧、周桥、古沟及东、西唐梗,共六座减水坝,均在高家堰大堤上),“使淮无所漏,悉归清口”,又开洪泽湖出口处之张福、裴家庄、张庄、烂泥浅、三岔及天然、天赐等七条引河,“导淮以刷清口”,“于清口筑坝台一座,逼水三分入运、七分敌黄”^⑯。复于清口上游南岸整修挑水坝一座,在北岸陶庄开挖引河,导使大河北行,以免倒灌清口。从此10余年不能东流的淮河,奔涌而出清口,会黄河入海,漕

运无阻。

二、雍正至咸丰五年前黄河水患与治黄保漕的时空分布

由于康熙年间治黄保漕取得显著成效,自康熙四十二年(1703年)后黄河安澜10余年。到康熙末年雍正初年,黄河连年决溢,且决溢地点多向上游转移,即河南境内,尤其是康熙六十年(1721年)、六十一年(1722年)黄河在河南武陟境内决口,大溜北趋,经滑县、长垣、东明,夺张秋运河,由大清河入海;雍正元年(1723年)六月、七月、九月黄河分别在河南中牟、武陟、郑州境内决口,引起了雍正帝的高度重视,于雍正二年(1724年)始设东河总督,驻武陟,管辖河南河务;于雍正七年(1729年)改河道总督为江南河道总督,驻清江,加大治河力度,使黄河水患在雍正后期、乾隆前期相对减缓,对漕运影响也不大。到乾隆后期,黄河决溢已日趋严重,黄河、淮河、运河交汇处的清口上下河段淤积严重,不得不“借黄济运”,也就是引黄河水入运河,以确保漕船通行。嘉道年间治河无术,河道运道都到了无可收拾的程度。道光初年,试行海运;咸丰三年(1853年),海运以为常。咸丰五年(1855年)黄河在兰阳铜瓦厢改道东流,漕运时代至此结束。

雍乾嘉道年间的黄河水患主要发生在河南、江苏两省境内。雍正、乾隆两朝73年的时间,见于《清史稿·河渠志》的黄河决溢年份有20多个。上起河南,下至山东、江苏,沿河各省均发生过程度不同的决溢。其中河南决溢的年份占三分之一左右,武陟、郑州、阳武、中牟、祥符、兰阳、仪封、睢州、考城等地均曾决口成灾;江苏决溢的年份为三分之二上下,决过的地方计有砀山、丰县、沛县、铜山、睢宁、邳州、宿迁、桃源、清河、阜宁等地,尤以铜山、睢宁两地决溢的次数最多。嘉庆、道光两朝55年,见于《清史稿·河渠志》的黄河决溢年份也有20多个。从嘉庆元年(1796年)到道光三十年(1850年),发生在河南与江苏两省境内的决溢年份几乎差不多,尤其嘉庆年间几乎无岁不决,加之自乾隆五十年(1785年)后,“借黄济运”,致使运道淤积更加严重。这一时段对漕运影响较大的黄河决溢

有:乾隆三年(1738年)秋,黄河水涨灌入运河,持续到次年;乾隆三十三年(1768年),“黄河水入运,命大学士刘统勋等往开临黄坝,以泄盛涨,并疏浚运河淤浅”^①;乾隆三十九年(1774年)八月,黄河决清江浦老坝口,一夜之间口门“塌宽至一百二十五丈,跌塘深五丈,全黄如运,板闸关署被冲,滨运之淮、扬、高、宝四城官民皆乘屋”^{[1]322};乾隆四十一年(1776年),黄河倒灌洪泽湖、运河。嘉庆元年六月,河决山东丰县,刷开运河余家庄堤,“水由丰、沛北注山东金乡、鱼台,漾入昭阳、微山各湖,穿入运河,漫溢两岸,江苏山阳、清河多被淹”^②;嘉庆八年(1803年)九月,河决“封丘衡家楼,大溜奔注,东北由范县达张秋,穿运河东趋盐河,经利津入海。直隶长垣、东平、开州被水成灾”^③;嘉庆十六年(1811年)五月,黄河在北岸之棉拐山决口,下穿邳州、宿州运河。因棉拐山下皆顽石,冲刷不动,复溢南岸萧县之李家楼,溃成巨口。嘉庆二十四年(1819年)七月,黄河决武陟马家营,大股由原武、阳武、延津、封丘等县下注张秋,穿运注大清河入海,河道淤积更为严重^④。尤其是清口一带上下河段,自乾隆后期淤积日益严重,难以漕运,自乾隆五十年开始借黄济运,当时的大学士阿桂履勘清口一带河工后言:“臣初到此间,询商萨载、李奉翰及河上员弁,多主引黄灌湖之说。本年湖水极小,不但黄绝清弱,至六月以后,竟至清水涓滴无出,又值黄水盛涨,倒灌入运,直达淮、扬。计惟有借已灌之黄水以送回空,蓄积弱之清水以济重远。查本年二进粮艘行入淮河,全借黄水浮送,方能过淮渡黄,则回空时虽值黄水消落,而空船吃水无多,设法调剂,似可衔尾遄行”,“借黄济运,自此始也”^⑤。不但清口一带“借黄济运”,到嘉庆九年(1864年),山东段运河浅塞,也“借黄济运”,引黄河水入微山诸湖以预蓄,以利漕运。然而自此以后,“黄高于清,漕艘转资黄水浮送,淤沙日积,利一而害百矣”^⑥。到嘉庆十三年(1808年),淮、扬运河300余里浅阻,当时两淮盐政阿克当阿称:“近年运河浅阻,固由叠次漫口,而漫口之故,则由黄水倒灌,倒灌之故,则由河底垫高,清水顶阻,不能不借黄济运,以致积淤溃决,百病丛生。”^⑦道光四年(1824年)十一月,大风决开高家堰十

三堡,引发黄水倒灌,冲坏石堤一千余丈,河督张文浩被夺职。当时的侍讲学士潘锡恩认为“蓄清敌黄,相传成法。大汛将至,则急堵御黄坝,使黄水全力东趋,今文浩迟堵御黄坝,致黄河倒灌,酿成如此巨患”^②,同时陈述借黄济运之弊,“若更引黄如运,河道淤满,处处壅溢,恐有决口之患”。总之,自乾隆后期尤其是嘉庆以后,黄河屡决,致运河淤垫日甚,还有历年“借黄济运”,漕运已无法维持,到道光六年(1826年),两江总督琦善调查清口情况说:“自借黄济运以来,运河底高一丈数尺,两滩积淤宽厚,中泓如线……舟只在在胶浅,进退俱难。”^③次年开始试行海运。咸丰元年(1851年),河决丰县,山东被淹,漕船改由湖陂行。咸丰三年(1853年),漕粮改由海道运至天津,“自是遂以海运为常”^④。

雍正至咸丰五年前黄河水患也没有得到遏制,愈发恶化;漕运也没有保住,最终废弃,而是以海运取代漕运,这跟治黄保漕的时空变化以及治黄保漕的举措之间有着必然联系。康熙末年雍正初年,大的黄河决溢主要发生在河南境内,雍正帝加大了治理黄河的力度,时任河道总督的齐苏勒也谨守靳辅成法,继续沿用“疏浚修筑”之法,重点在黄河、运河两岸增修大堤,他会同副总河嵇曾筠大修了河南黄河两岸大堤,使“豫省大堤长虹绵亘,屹若金汤”^⑤;在江苏境内兴修了“黄河自殽山至海口,运河自邳州至江口,纵横绵亘三千余里,两岸堤防崇广若一,河工益完整”^⑥。齐苏勒还针对具体河患,在守成基础上开创治河新法。譬如,雍正三年(1725年)六月,河决江苏睢宁朱家海,东注洪泽湖。他在朱家海增筑夹坝月堤、防风埝,并于大溜顶冲处削陡岸为斜坡,在斜坡上悬密叶大柳枝,以抵御大溜之冲刷。经过夏季数次水涨水落后,大溜回归中间河道,斜坡柳枝沾挂泥渣,都变成了沙滩,化险为夷,不劳民伤财,这成为以后治理河崖陡岸的措施^⑦。其实,削河崖陡岸为斜坡并在其上置密叶大柳枝之举只能说缓解一时的水患,从长远看只能抬高河床,加剧河患。在黄河水患愈演愈烈的时代,清政府有顾住上而顾不住下的尴尬。乾隆元年(1736年)四月,黄河大涨,自江苏殽山毛城铺闸口汹涌南下,冲塌多处大堤,致使潘家道口平地水深三五尺。乾隆

帝就认为雍正年间治河重点在河南,而没有疏通徐州以下河道,于是令江南、河南两省督抚暨两总河共同商议对策,并移南河副总驻徐州专职督率。由此可见,乾隆帝加大了对江苏境内黄河的治理力度,从中也折射出徐州以南黄河水患持续加剧对漕运形成越来越大的威胁。时任南河总督的高斌及后来的白钟山遵循靳辅、齐苏勒、嵇曾筠等人的遗规,注意整修堤防埝坝,及时堵塞决口,使乾隆前期黄河没有发生太大灾害,运河在不断修筑过程中还能通航。乾隆三十九年(1774年)八月,黄河在清河老坝口决溢,倒灌洪泽湖、运河。自此以后,黄河轮番在江苏、河南境内决口,大流多次注入洪泽湖,造成湖底不断淤高。至乾隆五十年(1785年)洪泽湖水量极小,“不但黄绝清弱,至六月以后,竟至清水涓滴无出,又值黄水盛涨,倒灌入运,直达淮、扬”,督河官员干脆来个顺水推舟,“借黄济运”;至嘉庆九年,因山东运河浅塞,也“借黄济运”^⑧。从中也可以看出清政府到了治河无术的窘境。嘉庆八年(1803年)因睢州、桃源接连决口,河督黎世序甚至一度畏罪投河自尽,说明当时河督已经陷于一筹莫展的境地。道光六年(1826年),“蓄清敌黄”、筑堤“束水攻沙”等治黄措施此时都已失效。道光七年(1827年)以后,淮水基本不入黄。此时黄河大堤失去“束水攻沙”的作用,整个大堤情况如河东总督张井之言:“臣历次周履各工,见堤外河滩高出堤内平地至三四丈之多。询之年老弁兵,金云嘉庆十年以前,内外高下不过丈许。闻自江南海口不畅,节年盛涨,逐渐淤高。又经二十四年非常异涨,水高于堤,溃决多出,遂至两岸堤身几成平陆。现在修守之堤,皆道光二、三、四等年续经培筑。其旧堤早已淤与滩平,甚至埋入河底。”由于河底连年垫高,“城郭居民,尽在河底之下,惟仗岁请无数金钱,将黄河抬于至高处”。他认为:“今以堤束水,仍守旧规,而水已不能攻沙,反且日形淤垫。”^⑨因此,他感叹地说:“臣愚则以为古今治理,久则穷,穷则变,变则通。今日治河,可谓穷矣。即使不以人力变之,河亦必将自变。”^⑩所谓“塞于南难保不溃于北,塞于下难保不溃于上,塞于今岁难保不溃于来岁”^⑪,更显出河道愈决愈淤、愈淤愈决的趋势,黄河下游河道

已到了不可收拾的局面,“借黄济运”也就无法实施。

余 论

清咸丰五年以前纵贯南北的京杭大运河在山东济宁与江苏淮安之间仍要借助黄河行运,故黄河下游的状况决定运河是否畅通、漕粮能否运达京城,黄河水患与治黄保漕难解难分。其实,明代黄河水患与治黄保漕就结下了不解之缘。明弘治十八年(1505年)以前,黄河决溢主要发生在河南境内,以北决为主,直接影响到山东张秋运河,也造成徐州以南黄河水量不足而难以行运。于是在黄河北岸和开封府黄河两岸修筑双重大堤,杜绝北流,解除了黄河水患对张秋运河的威胁。弘治十八年后,黄河水患转移到豫、鲁、苏交界一带,徐州上下河段是重灾区,直接影响到山东济宁至淮安段运河,潘季驯加固黄河下游两岸大堤用以“束水攻沙”与开挖新运河以避黄河水患成为明代后期治黄保漕的主要举措^[2],并且为清代治河者所遵循。清代治黄保漕的举措基本沿袭明代,采取堵塞决口、筑堤“束水攻沙”、开挖新运河、筑闸坝等措施,即是康熙年间治河成就卓著的靳辅也是如此,这主要局限于对黄河特性的认识和治河技术。靳辅的幕僚陈潢介绍黄河特性说:“中国诸水,惟河源为独远。源远则流长,流长则入河之水遂多。入河之水既多,则其势安得不汹涌而湍急哉!况西北土性松浮,湍急之水,即随波而行,于是河水遂黄也。”接着陈潢又明确指出黄河决溢具有明显的季节特点,“河防所惧者伏秋也……每当伏秋之候,有一日而水暴涨数丈者,一时不能泄泻,遂有溃决之事,从来致患,大都出此”。在谈到治河时,他说:“河之性无古今之殊。水无殊性,故治之无殊理……惟有顺其性而利导之之一法耳。”“善治水者,先须曲体其性情,而或疏、或蓄、或束、或泄、或分、或合,而俱得其自然之宜。”^①正因为有这样的认识,清代在治河技术上没有实质性的突破。明清黄河中游水土流失严重,下游河床抬高加快,而且下游所处区域的气候特点是夏秋常暴雨,加剧了黄河决溢的爆发,依靠筑堤“束水攻沙”是不可能根

除黄河水患的,只能说一处发生决口,大堤加厚,就会在大堤薄弱地带决口,明清两代黄河大堤的修筑及黄河决溢的分布情况即是明证。面对河道泥沙淤积越来越严重的局面,清政府走到了治河无术的窘境,不得不顺其“水往低处流”的规律,于咸丰五年黄河终于在兰阳铜瓦厢决口东流,结束了南流的历史。

黄河自金章宗改道南流至咸丰五年改道东流,然而,明前期(弘治十八年以前)黄河就多次在北岸决口,北流的一支横穿山东张秋运河后,东流入海,破坏了张秋运河的正常漕运。同时,也影响到徐州以南的运河水量,因为徐州以南的运河是借助黄河行运的,黄河北决使徐州以南运河水量有时减少到难以行船的程度,如正统十三年(1448年)秋,黄河在新乡县八柳树决口,“漫曹、濮,抵东昌,冲张秋,溃寿张沙湾,坏运道,东入海。徐、吕二洪浅涩”^②。弘治二年(1489年),黄河大决于开封及封丘金龙口(按:荆龙口),入山东张秋运河,次年奉命治河的户部侍郎白昂报称,这次决口后“水入南岸者十三,入北岸者十七”^③。清代黄河北决情况仍然很严重,乾隆十八年(1753年)吏部尚书孙淦根据黄河当时情况,提出开减河引水入大清河的主张时说:“自顺、康以来,河决北岸十之九。北岸决,溃运者半,不溃者半。凡溃其道,皆有大清河入海者也。”^④由此可见,无论黄河北流还是南流,都会对运河形成威胁,而南流能够保障徐州上下运河水源补给源源不断以保证河流行运。因此,明清两代人“保河南流”就不难理解了。

注释

- ①参见赵尔巽等:《清史稿》卷一二六《河渠一》,中华书局1977年版,第3716页。②《清史稿》卷二七九《杨方兴传》,第10109页。③《清史稿》卷一二六《河渠一》,第3719-3720页。④《清史稿》卷一二六《河渠一》,第3720页。⑤《清史稿》卷一二六《河渠一》,第3716-3717页。⑥《清史稿》卷二七九《杨方兴传》,第10110页。⑦陈潢原论,张霭生编述:《河防述言·审势二》,景印文渊阁四库全书第579册,台湾商务印书馆1986年版,第755页。⑧《清史稿》卷一二六《河渠一》,第3720-3721页。⑨《河防述言·堤防第六》,第579册,第760页。⑩《清史稿》卷一二七《河渠一》,第3774页。⑪《清史稿》卷一

二七《河渠一》，第3775-3776页。⑫《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3770页。⑬《圣祖仁皇帝圣训》卷三三，康熙三十八年己卯三月庚午朔，景印文渊阁四库全书第411册，台湾商务印书馆1986年版，第533页。⑭《圣祖仁皇帝御制文集》第三集卷一《谕河道总督张鹏翮》，景印文渊阁四库全书第1299册，第30页。⑮傅泽洪：《行水金鉴》卷五三《河水》，景印文渊阁四库全书第580册，台湾商务印书馆1986年版，第723页。⑯贺长龄辑：《皇朝经世文编》卷一百《工政六·河防五》，张鹏翮《论治清口二》，台湾文海出版社1971年版，第35页。⑰《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3783页。⑱《清史稿》卷一二六《河渠一》，第3731页。⑲《清史稿》卷一二六《河渠一》，第3736页。⑳《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3783-3784页。㉑《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3784页。㉒《清史稿》卷一二六《河渠一》，第3736页。㉓《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3786页。㉔《清史稿》卷一二七《河渠二》，第3788页。㉕康基田：《河渠纪闻》十八，《四库未收书辑刊》第1辑第29册，北京出版社影印

出版1997年版，第376页。㉖《清史稿》卷三一〇《齐苏勒传》，第10622页。㉗《清史稿》卷一二六《河渠一》，第3724-3725页。㉘武同举：《再续行水金鉴》卷六二《河水》，民国三十一年（1941年）水利委员会铅印本，第1611页。㉙武同举：《再续行水金鉴》卷六三《河水》，第1649页。㉚魏源：《魏默深文集·古微堂外集》卷六《筹河篇上》，宣统元年（1909年）上海国学扶轮社铅印本，第1页。㉛陈潢原论，张霭生编述：《河防述言·河性第一》，景印文渊阁四库全书第579册，第753页。㉜张廷玉等：《明史》卷八三《河渠一》，中华书局1974年版，第2015页。㉝《明史》卷八三《河渠一》，第2021页。㉞《清史稿》卷一二六《河渠一》，第3729页。

参考文献

- [1]水利部黄河水利委员会.黄河水利史述要[M].北京:水利电力出版社,1982.
- [2]田冰,张云箴.明代黄河决溢对黄淮平原经济发展的影响[J].中州学刊,2016(5):107-111.

On the Time-space Change of the Yellow River Flood and Its Administration in the Early and Middle Qing Dynasty

Tian Bing

Abstract: In the early and middle Qing Dynasty, the Yellow River flood disaster spread to the east of Henan, northwest and southwest of Shandong, and north of Yangtze river in Jiangsu. Similarly, as in the Ming Dynasty, the grain needed by the Qing government every year depended on the south of the Yangtze river, and the transport of grain by the The Grand Canal flow from Beijing to Hangzhou was still the economic lifeline of Qing Dynasty. There were nearly 100 kilometers of transport routes from the Peizhou city of Jiangsu province to Huai'an by the Yellow River, which was still an important guarantee for the smooth transport of grain. Due to the war in the late Ming Dynasty and the early Qing Dynasty, the dykes of the Yellow River were in disrepair. In the late Qianlong period, the Yellow River was suffering from increasingly serious floods, so it was necessary to administer the Yellow River for protecting transportation. In the reign of Jiaqing and Daoguang, there was no way to administer the Yellow River. In the fifth year of Xianfeng, after the Yellow River diverted to the east at the Tongwaxiang of Lanyang, grain transport in the Grand Canal flow from Beijing to Hangzhou finally retired from the historical stage.

Key words: the fifth year of Xianfeng; the Yellow River overflows; administering Yellow River for protecting canal transportation

[责任编辑/申 涓]



明清运河区域的徽商及其社会活动研究*

郑民德

摘要:明清两朝,随着大运河的贯通,运河区域成了各省商人聚集之地,其中尤以徽商、晋商的实力最为强大。徽商分布范围北至京津,南至宁绍,遍布京杭运河、浙东运河沿线。他们以“诚信”为经商理念,以“东南邹鲁”的家乡情怀为团结桑梓、互助共赢的纽带,通过建立会馆、从事公益活动、入仕为官等途径不断提升徽商的社会影响力与凝聚力。并以融入运河区域社会、打造徽商品牌、经商裕国为目的,使徽商文化成为了明清时期重要的商业文化,在运河区域产生了巨大的影响。

关键词:徽商;运河;社会;商业

中图分类号:K248;K249

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0108-09

明清时期,京杭大运河、浙东运河成了南北之间重要的政治、经济、文化交流通道,在满足国家漕粮供给、军事征伐、交通运输的同时,运河区域还以强大的辐射力与影响力,吸引了晋商、徽商、江右、洞庭、闽等商帮的聚集。他们或在运河城市开设店铺,或以运河为转输枢纽,操奇计赢、获取利益,为运河区域市场的繁荣、商业层级的构建、市民生活的丰富、国家财库的充裕发挥了巨大作用。徽商作为明清重要的商业力量,又称徽州商人或新安商人,包括明清徽州府的歙、休宁、祁门、婺源、黟、绩溪等县商人。明清运河区域的徽商具有分布范围广、综合实力强、商儒相结合等特点。他们以运河水道作为商货物资运输的主要路径;把船只当作日常经营、出行的重要工具,南北转运博弈;并以“诚信”为经营理念,通过同乡互助、修造会馆、扶危济困等社会行为,实现了徽商个人理想与国家信念的结合。目前关于运河区域徽商的研究主要关注于某一省份徽商的经营活动及其与区域

社会的互动关系,对整个运河区域徽商的分布规律、经营状况、社会活动尚未进行全面研究。本文拟在借鉴前人成果的基础上,通过对徽商相关资料的搜集、整理,进一步探讨徽商在运河区域经营的普遍性与特殊性,同时就其会馆文化、慈善文化、桑梓文化、科举文化进行分析。不足之处,敬请方家批评指正。

一、徽商在运河区域的分布及商业经营

明清两朝,徽州民众经商比例之高冠绝全国,他们遍布大江南北,从事各种商货的转运与销售活动,从繁华都市到乡村僻野,从沿海地区到内陆腹地,随处可见徽商们的经营足迹,甚至形成了“无徽不成镇,无徽不成商”的俗语。这种全民经商的模式既是徽州当地的自然状况所导致的结果,同时也与徽商诚信经营、以商裕国的经营理念有着很大关系。徽州地处万山之

收稿日期:2019-11-15

*基金项目:教育部社会科学基金青年项目“明清运河漕运仓储与区域社会研究”(15YJC770051)阶段性成果。

作者简介:郑民德,男,聊城大学运河学研究院副教授、硕士生导师(山东聊城 252000),主要从事明清经济史、运河文化史等研究。

中,“地狭人稠,耕获三不赡一,即丰年亦仰食江楚十居六七,勿论岁饥也”^[1]卷103《荒政部》,83258。可见生活与生存的压力是徽州民众外出经商的主要原因。除却“徽地多山少田”的自然环境外,悠久的经商传统与“儒商”的文化影响也是徽商长盛不衰的重要因素。徽地号称“东南邹鲁”,自唐朝黄巢起义后,“中原衣冠避地于此,益尚文雅,宋名臣辈出,多为御史谏官者,自朱子而后为士者多,明义理之学。……读书力田,间事商贾”^[2]卷1《风俗》,儒家思想成为了徽商重要的文化内核。正是靠着坚忍不拔的毅力与儒商文化的传承,至明清时期“徽商之足迹,殆将遍于国中”^[3]7,而且他们实力雄厚“徽州六县客商遍天下,家家巨万”^[4]卷10《艺文志》,尤其是在典当、盐业贸易上“大者千万,少亦万金,此皆有力者”^[5]卷7《艺文》。作为明清商业文化最为繁荣的运河区域,尤受徽商关注,他们以北京、天津、临清、济宁、扬州、苏州、杭州等大城市作为商业经营的据点,辐射至沿河城镇与乡村,建构起了大城市、中等城市、市镇与村落的市场网络层级与体系,在运河区域形成了北至京津,南至宁绍的商业经营范围,不断强化徽商的综合实力与影响力,与其他商帮进行竞争。

(一)徽商在运河区域的分布

徽商在华北运河区域的分布具有明显的特点^①,其商业势力主要集中于运河沿线的大中型城市,其中北京的徽商多与徽籍官员、赴京士子相结合,具有官商结合的性质。他们修建会馆,一方面增强在京徽籍人员之间的情感交流,另一方面也利用桑梓之情扩大徽商在京城中的影响力,从而在与其他商帮的竞争中占据优势。其他如临清、济宁等运河商埠,也是徽商的集中地,有大量的徽州商人在此经营贸易,在城市商业力量中占有重要地位。此外,明清经营于燕冀、齐鲁的徽商以歙县人为主,他们依赖强大的宗族凝聚力与合作共赢精神,纵横运河沿线,“徽歙以富雄江左,而豪商大贾往往挟厚货驰千里”^[6]288,歙商所居“大之而为两京、江浙、闽广诸省,次之而苏松、淮扬诸府,临清、济宁诸州”^[6]288,成为了华北运河区域重要的商业力量。

北京号称运河上“漂来的城市”,大量漕粮与商货通过京杭大运河输往北京,以满足皇室、

官僚、驻军的需要,全国各地的商人也希望在京城占据一席之地,其中徽州籍商人不但在京城建有规模最大的徽宁会馆,且商业实力也不容小觑。明正德、嘉靖时歙县人王茂荣善于经营,“综理甚密,商于京浙,虽豪商大贾无不推尊,善观时变,以此费用日饶,而基产日盛,盖亦商之杰出者矣”^[7]卷4。又如吴永评“少服贾燕京,捐费助建会馆及置义冢”^[8]1526,通过互助与义行以增强徽商之间的凝聚力。至嘉靖四十年(1561年)歙县诸商已在京城设置义庄,创办会馆,“隆庆中歙人聚都下者已以千万计。乾隆中则茶行七家,银行业之列名捐册者十七人,茶商各字号共一百六十六家,银楼六家,小茶店数千,其时商业之盛,约略可考”^[9]357。可见明清徽商在京人员数量众多,经营范围广泛,实力雄厚。其他经营于燕冀等地的徽商也不胜枚举。

山东运河区域也是徽商分布的要地,尤以临清、济宁数量最多。临清踞会通、漳卫诸河,有户部钞关与仓厂、工部砖厂与船厂,为著名商埠与码头,号称“富庶甲齐郡”^[10]卷11《艺文志三·诗词》,有着吸引商人的政治、交通优势。徽商在临清诸商中占有绝对优势,据明谢肇淛《五杂俎》载“山东临清,十九皆徽商占籍,商亦籍也”^[11]289,他们长期在临清经营,甚至加入了当地户籍,融入了临清地方社会,成为了城市人口的重要组成部分。如歙县人黄文茂,“善于治生,商游清源(临清),清源北临燕赵,西接三晋,为都会地,亦多大贾。大贾人争务奢侈,公折节为俭,任人择时,以此起富。公又勤力,……货日饶,益业日丰,大雄于齐鲁、新安间矣”^[3]87。济宁为山东另一著名商埠,“正当南北要冲,人民殷富,户口繁庶,比临清更胜”^[12]260,不但是明清河道总督驻地,而且交通发达,居全河中枢,南北商贾汇聚于此。徽商在济宁建有会馆,有七进院落,房间八十余间,用于日常的商业交流与生活娱乐。他们在济宁长期经营,从事诸多行业,形成了强大的商业实力,对济宁城市的市场网络与商业布局产生了重要影响。除临清、济宁外,张秋镇也是徽商的一处重要据点,张秋夹河为城,为明清北河工部分司衙署驻所,既是河工要地,又是商业枢纽,为“河济一都会”,镇内有南京店街,“盛时江宁、凤阳、徽州诸缎铺比屋居焉”^[13]卷2《街市》,呈

现出一派繁华景象。山东运河南部城市峄县也有徽商驻足,如歙县人徐平仲“因族之商峄县者,遂起家峄”^[14]卷68《礼部仪制司主事徐平仲墓志铭》。不过总体看来,明清徽商在山东运河区域的力量是弱于晋商的,德州、聊城、张秋、宁阳、汶上都有山西会馆的分布,而徽商则主要占据临清、济宁等大城市,在一般的县或镇分布不多,无法与江南地区形成的从上到下的市场网络体系相提并论。

江南地区的苏浙两省是徽商在运河区域最主要的分布地。首先,在地理位置上,徽州离江南更近,方便人员、商货的往来;其次,苏浙两省交通发达,运河畅通,加上与运河相贯通的自然河道众多,有大量的码头与港口;最后,江南地区早在唐代其经济发展程度就已超过北方,该区域无论是大城市,还是一般的市镇,其商业的规模均高于江北地区,有着吸聚商人、货物的优势。正是靠着这些便利,徽商遍布于江南地区的城市、镇集,甚至村落,“徽为富郡,商贾遍天下”^[15]卷7《人物》,“徽州人以商贾为业,宏村名望族为贾于浙之杭、绍间者尤多”^[16]卷15《艺文》。在淮安、扬州、苏州、杭州等运河名城,聚集了大量的徽商,成为了影响区域社会经济的重要力量。《从政录》亦载:“向来山西、徽歙富人之商于淮者百数十户,蓄货以七八千万计。”^[17]卷2《姚司马德政图叙》扬州临长江、运河,交通发达,“徽人在扬州最早,考其时代,当在明中叶。故扬州之盛,实徽商开之,扬盖徽商殖民地也”^[3]¹⁰⁹,徽商对于扬州的崛起与繁荣起到了巨大推动作用。苏州自古繁盛,阊门为苏州门户,“上津桥去城一里许,闽、粤、徽商杂处,户口繁庶,市廛栉比,尺寸之地值几十金,筑室者争其址”^[18]卷5《坊巷》,整座城市的兴旺可见一斑。杭州是徽商较早踏足的城市,“今钱塘江滨,徽商登岸之所,即谓之徽州塘也”^[19]卷5《市镇》,“徽之富民尽家于仪扬、苏松、淮安、芜湖、杭湖诸郡,以及江西之南昌,湖广之汉口,远如北京,亦复挈其家属而去”^[20]卷2《风俗》。除京杭运河城市外,绍兴、宁波等浙东运河城市也有相当数量的徽商分布,商业影响力也很巨大。

与华北运河区域徽商主要集中于中大型城市不同,江南地区的县城、市镇受到大城市商业的辐射,同时自身经济也很发达,也是徽商重

要的商业据点,其建构起了大小结合、层次清晰、相互影响的市场网络体系。如苏州府嘉定县南翔镇“往多徽商侨寓,百货填集,甲于诸镇”^[21]卷1《市镇》。嘉兴府平湖县新带镇“有中市、东市、西市,有花街,有上塘、下塘,饶鱼米、花布之属,徽商麇至”^[22]卷1《舆地四·都会》。杭州府于潜县“铺路左达杭湖,右通徽歙,商旅往来,络绎不绝”^[23]卷1《铺站》,塘栖镇“去武林关四十五里,长河之水一环汇焉。东至崇德五十四里,俱一水直达,而镇居其中,官舫、运艘、商旅之舶,日夜联络不绝,屹然巨镇也,财货聚集,徽杭大贾,视为利之渊藪”^[24]卷18《风俗》。江南市镇兴盛的推动力除拥有交通方面的优势外,自身经济力量的雄厚及不同产业的合理布局,也是吸纳各地商帮、商货集聚的重要因素。

(二)徽商在运河区域的商业经营

明清时期不同商帮从事的商业经营既有共同的方面,同时也有着较大的差异。这种情况的出现除了与行业赢利效益高低有很大关系外,同时也与商货产地、商人偏好、商业经营理念、区域市场需求有着密切的联系,是多方面因素综合影响的结果。明清徽商从事的行业主要以盐、茶、布匹、典当、木材为主,从事这些行业的徽商不但人员数量多,而且在某些方面取得了官方的支持,在行业经营中有着重要影响,甚至直接关系到市场稳定与国家需求。

在中国古代社会,盐与百姓生活密切相关,为官营物品,属国家财政收入重要组成部分,徽商能够取得盐的经销权,除其官方背景强大外,还与其雄厚的实力密不可分。徽商盐业活动的主要区域在淮扬一带,属两淮盐场,是当时全国最大的食盐产区之一,大量食盐通过运河与长江水道销往两湖、安徽、江苏、江西等地。明嘉靖年间商人分为边商、内商、水商,其中内商“多徽歙及山陕之寓籍淮扬者,专买边引,下场支盐,过桥坝,上堆候掣,亦官为定盐价,以转卖于水商”^[25]卷11《盐法志上》。万历《歙志》也载“邑中以盐策、祭酒而甲天下者,初则黄氏,后则汪氏、吴氏,相递而起,皆由数十万,以汰百万者”^[26]卷10《货殖》。可见徽商在两淮盐业中几乎处于垄断地位,属执牛耳者。著名的盐业商人如:歙人黄五保“挟货治鹺淮阴间,善察盈缩,与时低昂,以累奇赢

致饶裕”^{[3]110}；休宁人汪福光“贾盐于江淮间，艘至千只，率子弟贸易往来，如履平地，择人任时，恒得上算，用是资至巨万”^{[3]118}。诸多徽商凭借着精明的商业头脑，加上长期商业经验的积累，成为了淮扬盐业的操控者。不过随着清代中后期运河的淤塞、战乱的频兴，两淮徽商的盐业经营也陷入了困境，“徽、西大商，昔日数百万之资者，今无一人，百计招徕，小商仅足应课，又为积残滞引，侵占新纲，故完课不能如额，此商之绌也”^[27]《文后集》卷8《赠汪孟慈序》，“乃纲盐改票，昔之甲旅夷为编氓，漕运改途，昔之之巨商去而他适，百事罢废，生计萧然”^[28]卷1《疆域·风俗·物产》，可见传统漕运的衰落对盐业也产生了巨大冲击。

明清饮茶之风盛行，徽商中有大量人员从事茶叶贸易，同时徽地的黄山、六安、祁门、霍山等地也盛产名茶，从而为茶的运销提供了地利之便。徽商贩茶路途遥远，“歙之巨业商盐而外，惟茶北达燕京，南极广粤，获利颇贙”^{[3]171}，其中运河区域的北京、临清、济宁等地均为较大的茶叶转销枢纽。至清乾隆间，徽州茶商聚集京城者有一百六十六家，小茶店不计其数，在京城茶叶市场中占有重要地位。临清、济宁两地位居运河中枢，商贩云集，大量安徽茶商在两地或设店经营，或以此为转运枢纽，通过水路销茶至河北、京津等地，甚至有远销至口外者。

明清运河区域的布业市场也很兴盛，临清有大量徽州布商，他们不但经营贸易，而且积极参与公共事业，如从事临清布业的徽商王道济曾参与修建舍利塔。另一城市无锡盛产布匹，“坐贾收之，捆帮而贸于淮扬、高宝等处。……尝有徽人言，汉口为船码头，镇江为银码头，无锡为布码头”^[29]卷1《备参上》。无锡与淮安、扬州、高邮、宝应等地以运河相贯通，布匹通过水道运输不但省时省力，而且这些区域人口密集、商业发达，对于布匹的需求量巨大。新安汪氏设布店于苏州，巧为居奇，“用者竞市，计一年消布约以百万匹。……十年富甲诸商，而布更遍行天下”^{[30]80}，积累了巨额财富。

明清徽商从事典当行业的人员众多，万历时河南巡抚沈季文曾言“今徽商开当遍于江北，资数千金”^[31]卷434，万历三十五年六月丁酉条，“典商大多休宁人，……治典者亦惟休称能，凡典肆无不有休人

者，以专业易精也”^{[3]155}。运河区域作为商贾云集、人烟辐辏之处，对于金钱的需求甚于别处，加之货物交易需要资本支撑，所以典当行业异常兴盛。休宁人孙从理在浙江吴兴县经营典当业，“什一取赢，矜取予必以道，以质及门者，踵相及，趋之也如从流”^[32]卷52《南石孙处士墓志铭》，汪栋治典业于吴江县平望镇“典业则择贤能者委之，因材施教，咸得其宜”^{[3]163}。嘉兴为江南富地，赋多役繁，居南北孔道，“新安大贾与有力之家，又以田农为拙业，每以质库居积自润，产无多田”^[33]卷22《艺文志》，临清“两省典当，旧有百余家，皆徽浙人为之”^[34]卷11《市廛志》。其他如北京、扬州、泰州、苏州等运河城市也有着大量徽州典当商人，他们几乎垄断了部分运河城市的金融市场，在当地经济发展中起着举足轻重的作用。

木材业也是徽商从事的重要行业，从业者多来自婺源，“徽多木商，贩自川广，集于江宁之上河，资本非巨万不可。……然皆婺人，近惟歙北乡村，偶有托业者，不若婺之盛也”^{[3]179}。早在明永乐年间，徽州、处州两地商人就已通过运河贩运木材。徽商所贩木材除来自川、广等边远省份外，徽州本土也出产良材，休宁“山出美材，岁联为桴，下浙江，往者多取富”^[35]卷1《风俗》，“徽处万山中，每年木商于冬时砍倒，候至五六月，梅水泛涨，出浙江者，由严州；出江南者，由绩溪顺流而下，为力甚易”^{[36]906}，所贩木材除作为建筑材料外，还经常用来修造漕船。通过以京杭大运河为枢纽的水路贩运木材，不但省时省力，而且直达著名商埠杭州、苏州、南京、扬州、淮安等地，无论对于当地公共设施建设，还是国家漕船修造，都具有重要的意义。

除上述经营的主要行业外，徽商足迹遍天下，在粮食业、刻书业、颜料业、锻造业、陶瓷业、药材业等行业也屡有建树，他们以大运河、官道作为交通线路，以车船作为交通工具，将不同区域的货物贩销到全国市场，一方面促进了人口、经济、文化的流动，刺激了城市的崛起与市场网络体系的建构；另一方面也使徽商积累了大量的财富，在运河区域独擅其美，成为了影响国家与区域社会经济的重要商业群体。

（三）运河区域的徽商会馆

商业会馆是同省商帮、商人联系的纽带，也

是商业经营群体在实体建筑上的标志与符号。徽商在运河区域的重要节点城市建有大量的会馆,这些会馆不但是商人聚会、娱乐的公共空间,对于增进乡情、乡谊具有重要意义,同时也是商业交流的重要场所。

江北地区徽商会馆主要集中于北京、天津、济宁等运河重镇。如清代李虹若《都市丛载》载,北京有徽籍会馆二十余所,其中安徽会馆在琉璃厂南后孙公园路北、徽州会馆在前门外繇儿胡同、歙县会馆两所在宣武门大街路西与南半截胡同、黟县会馆在南半截胡同、绩溪会馆在椿树头条胡同路北、休宁会馆两所在绳匠胡同路西与长巷上四条胡同、婺源会馆两所在石猴街路西与大耳胡同路南^[37]卷3《安徽》,其他还有庐州会馆、颍州会馆、泾县会馆、旌德会馆、太平会馆等,分布于北京城的大街小巷。这些会馆既有商人商业会馆,也有供赴京考试徽籍学子食宿的会馆,甚至某些会馆有着综合性的功能与作用,常有达官贵人在此聚会宴饮。天津也有安徽会馆,位于李公祠旁。济宁徽商云集,亦建有会馆,房屋八十余间。

江苏运河区域商业发达,徽商数量众多,会馆分布也最为广泛。苏州有安徽、江西、广东、岭南、新安、宝安、潮州、浙宁等会馆二十余处,其中安徽会馆在南显子巷,新安会馆在五图义慈巷东^[38]卷30《舆地考·公署三》。江都县有徽国文公祠,又名徽州府六邑公馆。徽国公朱熹被徽州诸商视为乡土神,在异地经商时,为朱熹塑像并祭祀,一方面可以利用其号召力,树立徽商“儒商”的形象,增强文化上的感染力;另一方面对于团结人心,以桑梓之情作为联系纽带,也能起到重要作用。吴江县盛泽镇徽宁会馆,建于清嘉庆年间,有正殿三间,分供协天大帝关羽、忠烈王汪公大帝、东平王张公大帝,同时建有殡舍、义冢、行馆、驳岸,购有公置田产,“会馆自创始以来,暨堂中一切公需资费较巨,皆赖同乡竭力襄助”^[39]355-357。浙江杭州柴垛桥有安徽会馆,光绪三十二年(1906年)改为旅浙全皖高等小学,从会馆改制为新式学堂,为徽籍子弟接受新式教育提供了场所与经费^[40]卷17《学校四》。乌程县朱文公祠在眺谷铺,“乾隆二十八年徽人汪堂巴、钟灏、戴永标等建,名新安乡祠,余屋为徽州会馆”^[41]卷40《祀典》,

在这里乡祠与会馆合为一体,更增强了乡土文化的凝聚力。

明清运河区域的徽商会馆在分布数量上江苏最多,浙江、北京次之,山东再次之,天津、河北较少,这种情况的出现与商业的发展程度有着密切关系,同时与地理上距离的长短也密不可分。江苏运河畅通、商埠数量众多,所以吸引了大量的徽商前来经营,浙江距徽州较近,有水路相通,所以也是徽商的重要聚集地。而北京作为国家的政治中心,有着广阔的市场,自然吸引着徽商的注意力。山东、天津、河北等运河区域虽然也有着较为发达的商业城镇,但在密集程度、商品的专业分工上不如江浙地区,同时这些省份晋商的实力超过徽商,所以徽商会馆的数量不多。

二、徽商与运河区域社会的互动

明清时期徽商之所以能够立足运河区域,除精明的商业头脑外,还与其积极融入地方社会、投身公益事业有着密切关系。通过与区域社会的互动,徽商树立了良好的商业形象,赢得了土著百姓的承认与接纳,从而为商业规模的扩大奠定了基础。同时他们修建庙宇、桥梁、公共墓地等,并以赈灾、入籍等方式,获得了当地政府与群众的认可,使徽商“好义”“仁德”“为公”的形象深入人心,为扎根运河区域、增强商业影响力起到了重要的铺垫作用。

第一,徽商在运河区域修建了大量的寺庙,满足了信教群众的精神需求。庙宇、寺观在中国古代社会属重要的公共空间,对于人群的思想有着重要影响。徽商通过修建寺庙建筑,一方面将自己获得的部分利润回馈运河区域社会,得到了当地百姓的认同与肯定;另一方面通过自身信仰与区域社会信仰的结合,强化了信仰的共同体,使文化的认同感得到了提升,减轻了商人重利轻义的传统形象。如乌程县有报恩光孝观,始建于梁代,后渐废,“万历四十七年徽商吴维祯、方嘉礼重修,俗名小宫”^[42]卷8《观》。又如皋县雨香庵,“今为徽商会馆,内奉关圣帝君,国朝康熙十八年吴公达始、黄元灿、汪之珩等捐田祭祀”^[43]卷3《建置》。盱眙县三元宫在县治西南,

“徽、苏各商建”^[44]卷11《古迹》。仪征县有两座昆庐庵,“一在八字桥南,一在西门外老虎山左米市,徽籍典商吴永隆建,后渐倾圯。乾隆丙子岁,曾孙志高继葺,规制重新”^[45]卷2《建置》,吴氏世代经商于仪征,甚至在公益事业上都具有延续性,体现了徽商与运河区域社会关系的密切。

第二,热衷于运河区域公共基础设施的完善,以修桥、铺路、筑堤、置闸、建仓的方式,便利民众,造福乡里。古代公共设施因耗资巨大,资金多源于官府与地方精英人士的筹资,普通百姓难以承担大型工程的资金投入。面对困境,徽商以大量公共工程设施的修建作为融入地方社会的手段。歙人汪应庚营盐业于扬州,“居家素丰,好施与,如煮赈、施药、修文庙、资助贫生、赞襄育儿、激扬节烈、建造船桥、济行旅、拯覆溺之类,动以十数万计”^[46]372-373。吴江县有饮马桥,明洪武年间里人陆仲和建,“国朝康熙三十三年徽商程栋重建”^[47]卷6《桥梁》。临清通济善桥,由徽商汪保所建,“侨寓清源,乐善好施,兹桥其所建也。桥当鳌头矶之东,往来充斥”^[47]卷6《桥梁》。徽商吴瀛,实力雄厚,面对嘉兴财力匮乏、民生凋敝的现状,“造便民仓三十间,以宽民力”^[33]卷11《官师》。休宁人姚柱于高邮经商,“议筑堤,因水涉易砖以石,岁久不圯,遂成沃壤,卹人尸祝之”^[49]卷6《人物》。

第三,扶危济困凸显“义商”形象。作为常年奔波于运河区域的徽商,在经商途中经常遇到突发的危难、紧急事件,他们不顾自身安危,以“义”为先,进行救助与帮扶。在兵燹、灾荒时节,他们又施钱、施棺、放粮,收纳灾民、赈济穷黎,使徽商“善”的文化辐射于运河区域。明万历年间,某徽商过九江,“见江干有舟被劫,舟中人群裸号泣,商泊而救焉,内有孝廉七人,各给衣食,且赠路资以去”^[33]卷17《果报》,这种见义勇为、见义必为的精神,对于徽商整体形象的塑造起到了重要作用。赈灾也是徽商与区域社会互动的重要表现之一。万历年间大灾,歙人毕懋尝贾于浙江杭州府于潜县,“睹饥馁状,心矜之,有持质丐米者,倍所予,不责其偿,日给数千人”^[50]卷9《人物》,赈济了大量灾民,助他们渡过了难关。崇祯时松江府大饥,歙人吴邦瞻贩麦经此,“见之惻然,尽以舟麦散饥人,人各给一斗,得延旬日以待食

新,所活无算”^[3]319。顺治年间常州大水,他又治粥以活灾民。在战乱、兵燹时接济难民,也体现了徽商的仁义之心。咸丰年间,太平天国占据南京,婺源人程开纯避难苏州,“所识穷乏者,必款留之,晨起炊米,非数斗不能周给,或曰‘尔独不自为计乎?’笑曰:‘贼至,身且不保,遑他顾耶!’生平济人急,无德色;许人言,无宿诺”^[51]卷34《人物》,为乡里所赞。

第四,通过“入籍”的方式,将“他乡”变“故乡”,彻底融入当地社会。诸多的徽商常年,甚至累世经营于运河区域,早已熟悉了当地的生活与民风习俗,同时这里是他们产业的根基所在,加上在此通婚、科举,再也无法返回故乡,逐渐融入了当地社会。山东临清为徽商重要聚集地,由于长时期在此居住、经营,所以大量徽商入籍临清,成为了临清城市人口的重要组成部分。扬州为运河名城,“多寓公,久而占籍遂为土人,而以徽人之来为最早,考其时代当在明中叶,扬州之盛实徽商开之,汪、程、江、洪诸姓皆徽人流寓而占籍者也,故丧祭有徽礼、扬礼之殊,而食物中如徽面、徽饼、徽包,至今犹以徽为名”^[52]卷30《杂录》,大量徽商在扬州定居,影响了区域社会的风俗与饮食习惯。

总之,徽商作为明清时期重要的商业力量,其商业形象的塑造和树立除了与其艰苦创业、诚信经营、勤俭务实的经商作风密不可分外,还在于其积极参与地方公益事业,通过与运河区域社会的良性互动,将徽商“仁”“善”“义”的美好品德进行传播,并使这一形象不断扩张与辐射,在无形中提高了徽商的地位,增强了商业竞争力。同时,运河区域徽商的公益投资具有自身的特点,那就是修建桥梁、闸坝、堤岸的比例较高,运河作为南北交通大动脉,与其相关的水利设施数量众多,运河区域徽商经商的重要工具也为船只,所以通过大量水利设施的修建,一方面便利了自身与民众的通行,另一方面对于提升徽商商业品牌,塑造良好的商业形象也能起到重要的推动作用。

三、徽商的同乡互助与重儒情结

徽商作为明清全国性的商业群体,其商业

影响力辐射于整个运河区域。作为异地经商者,为增强商业竞争力、提高同省商人的归属感,他们经常互帮互助,相互扶持,以“抱团”经营的模式,与经商区域的社会进行合作或对抗,以此维护徽商群体的利益。同时,作为“东南邹鲁”的徽州,科举文化始终影响着徽州商人,他们在秉持“诚信经营”的道德理念外,还将儒家的诸多观念渗透到自己的人生观、价值观中,如喜好读书,积极入仕。这种情况说明在明清传统社会中,徽商更多的是将商业经营作为一种谋生与积累财富的手段,而通过科举实现人生价值的提升则是根本目的。

徽商在运河区域的互帮互助,在生与死两个方面体现得最为明晰。徽商作为远离故土的群体,有着很深的乡土情结,尤其是在异地遭遇挫折、困难时,他们就会通过同乡互助的方式寻求解决之道,而这种互助在面临生存、死亡的时候体现得尤为明显。徽地宗族观念浓厚,“家乡故旧,自唐宋来数百年世系比比皆是,重宗义,讲世好,上下六亲之施,无不秩然有序。所在村落,家构祠宇,岁时俎豆”^[53]卷2《风俗》。这种敬宗收族,重桑梓之谊的传统不但在徽州本地延续,而且也在异地经商区域得到了传播。徽商在外经商,最重乡情,“遇乡里之讼,不啻身尝之,醵金出死力,则又以众帮众,无非亦为己身地也。近江右出外,亦多效之”^[54]卷2《两部》,通过团结一致,强化徽商在经营地的力量。婺源人王悠经商于苏杭之间,积有余金,邻乡潘某“贷四百金商于苏,未几亏蚀,竟不欲归。悠复贷之银两,俾归里。又闻归后迫债成疾,造其门取券焚之”^[51]卷33《人物》。歙人汪朔周亦治盐业于江都,“党中有急难,解推不少吝”^[55]卷32《人物》。对困境中的同乡商人施以援手,救助其于危难之中,体现了徽商的互助精神。

除日常的困境扶持与接济外,面对死亡时,在心灵悲痛之余,徽商们更多的是希望在遥远的异地能有一个归葬的场所,从而使灵魂得到安息,而在墓地的选择上,徽商除正常购买外,其土地的获得也并非一帆风顺。娄县有新安义园在谷阳门外护龙桥北,“徽人之商贾力作于松江者众,病故后,旅榇所在暴露,程师义、查家驹、汪绳蕙、黄楚珍、黄德达、程诗嘉募建是所,

停厝掩盖,集有公款,存典生息,咸丰年间司事程礼智将公款置田一百七十余亩,以期久远”^[56]卷2《建置》,义园用以埋葬在异地去世的徽州客商,并有专人管理相关款项,通过存典、置田等方式,以保障资金的延续与积累。杭州是徽商的聚集地之一,万历年间有大量徽商购置土地,引起了当地民众的不满,“南北二山风气盘结,实城廊之护龙,百万居民坟墓之所在也。往时徽商无在此图葬地者,迨来冒籍占产,巧生盗心,或毁人之护沙,或断人之来脉,至于涉讼群起。……罪同杀人而恶深掘冢矣。隆庆六年有士民傅成等呈鸣上司,严行禁约,不许奸商越占坟山”^[57]卷19《风俗》。因为坟地的占有关系,徽商与杭州土著民众产生了大量纠纷与矛盾,其核心就在于土地产权与葬地的归属问题。北京有歙县义庄,位于永定门外石榴庄,“旧名下马社,规制甚宏,厅事高敞,周垣缭之,丛冢殆六七千,累累相次”^[9]357。在北京长期经营的徽商,很多死后葬于此地,形成了大规模的墓园,从本质上讲是徽商利用集体力量,以雄厚的经济实力为基础,长期购置土地形成的结果。

虽然徽州经商人员众多,但有一个显著的特色就是“贾而好儒”,力求仕进。在中国古代社会,“士农工商”等级森严,商人往往被其他社会群体所轻视,而在徽州区域社会则有所差异。徽州地狭,“民不容居,故逐末以外食,商之外富,民之内贫也”^[58]卷154《徽州南侯复役记》,“天下之民寄命于农,徽民寄命于商”^[20]卷8《蠲赈》,可见徽人外出经商与其贫瘠的地理环境有着密切关系。随着经商人群的不断扩大,经商之气蔚然成风,形成了“徽之俗重商而贱农工,有志者生其间,不为士则为商,商而能尽商之职”的风俗^[59]卷7《东泉金处士传》。不过从中可以看出,读书入仕的地位依然超过经商,从事商业经营是很多徽人读书而未有成就后不得已的做法。如婺源“吾邑习俗每喜远商异地,岂果轻弃其乡哉!亦以山多田寡,耕种为难,而苦志读书者又不可多得”^[3]53,“夫贾为厚利,儒为名高,夫人毕事儒不效,则驰儒而张贾,既侧身殍其利矣,乃为子孙计,宁驰贾而张儒”^[3]438。像休宁人陈祖相就“七岁能书,十岁能文,壮志不遂,乃事贾”^[60]卷3。这种因读书未成而从商的例子还有很多,说明在徽人眼中,“士”

的地位还是高于“商”的。如果说外出经商是因为自然环境与生计所迫,那么读书与好儒,则源自徽州深厚的历史文化土壤。“新安为朱子阙里,而儒风独茂,岂非得诸私淑者深欤”^[61]卷3《颂行》,“新安为朱子桑梓之邦,则宜读朱子之书,取朱子之教,秉朱子之礼,以邹鲁之风自待,而以邹鲁之风传之子若孙也”^[62]³,可见徽州好儒之风与这一地域长期受朱子理学的影响密不可分。而外出经商的徽州人,带有明显的“儒商”性质,经商闲暇时读书,成为了一种普遍的现象。如歙人方宏基,“占临清籍,生而整肃,知读书即以圣贤为己任,弱冠为诸生食廪,学问渊博,驰骋于韩苏诸大家”^[63]卷8上《人物》,休宁汪志德“年十五能服父劳事,贾江湖,有倜傥之才,所谋所施,绰有大过人者,人不敢以年少目之。虽寄迹于商,尤潜心于学问无虚日,琴棋书画不离左右,尤熟于经鉴,凡言古今治乱得失,能历历如指诸掌”^[64]卷42《行状》。而诸多经商有成就者,也激励子孙弃商从儒,“大江以南,新都以文物着。其俗不儒则贾,相代若践更。要之良贾何负宏儒,则其躬行彰彰矣。临河程次公升、槐塘程次公与,与先司马并以盐策贾浙东西,命诸子姓悉归儒”^[3]⁴⁸⁵。以经商而富家,积累财富后,让子孙读书仕进而光耀门楣,是诸多徽商经营的最终目的。

明清时期运河区域作为全国的经济中心,集聚了大量的商人、商货,徽商作为其中重要的力量,其之所以能够立足运河沿岸城市,是与互帮互助的桑梓文化、团结一致的宗族观念、合作共赢的商业精神分不开的,靠着这些商业文化的支持,加上徽商的诚信经营、勤于商事,才使徽商的品牌与影响力不断扩大,成为了运河区域的著名商业力量。而“贾而好儒”则是徽州“东南邹鲁”乡土文化的外在体现,无论是经商途中儒家文化的发扬,还是勉励子孙读书入仕,这说明在徽州“重商”的外表下,商业经营获得利益只是维持较好生活的物质基础,而最根本的目的则是通过“好儒”而进入权力阶层,从而实现家族荣誉与人生理想的双重辉煌。

结 语

明清两朝,徽商在运河区域数百年的经营,

一方面积聚了巨额的财富,成为全国著名的商业力量;另一方面也影响了运河区域城市的兴衰、市场的建构、国家物资的需求。徽商的崛起,除得益于其从商人员众多、实力雄厚、官方扶持外,还与其艰苦创业、诚信经营的商业理念密不可分,通过多种经营,转运南北,互助合作,徽商在运河区域站稳了脚跟,并且在与其他商帮的竞争中逐渐占据了优势,他们通过运河水路贩运商货,辗转于北京、临清、扬州、杭州等大城市,甚至连江南部分市镇也是他们重要的经营场所,正是靠着这种坚忍不拔的精神,徽商形成了著名的商业品牌。而正确的义利观及对经商所在地的利益回馈,加上大量慈善工作的进行,使徽商在经营地树立了良好的影响,被当地民众所接纳,逐渐融入了运河沿线社会。而“贾而好儒”与“力求仕进”则是徽商商业理念的继续与延伸,即经商除满足生存、生活外,还可以为子孙后代科举提供坚实的物质基础,从而实现身份与地位的飞跃,进入传统社会中的权力阶层,实现人生理想与社会价值。

注释

①传统意义上的华北运河区域包括北京、天津、河北、山东四省。

参考文献

- [1]陈梦雷.古今图书集成·经济汇编:食货典[M].北京:中华书局;成都:巴蜀书社,1985.
- [2]徽州府志[M].明弘治刻本.
- [3]张海鹏,王廷元.明清徽商资料选编[M].合肥:黄山书社,1985.
- [4]旌德县志[M].明万历二十七年刻本.
- [5]桐城县志[M].清康熙二十二年增刻本.
- [6]朱益新.歙县志[M].北京:中华书局,1995.
- [7]王景象.歙县泽富王氏宗谱[M].明隆庆六年刻本.
- [8]许承尧.安徽省歙县志[M].台北:台北成文出版社,1975.
- [9]许承尧.歙事闲谭[M].合肥:黄山书社,2001.
- [10]临清县志[M].民国二十三年铅印本.
- [11]谢肇淛.五杂俎[M].上海:上海书店出版社,2009.
- [12]吕熊.女仙外史[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [13]张秋志[M].清康熙九年刻本.
- [14]王铎.拟山园选集[M].清顺治十年刻本.
- [15]平湖县志[M].清乾隆十年刻本.
- [16]黟县志[M].清道光五年刻本.

- [17]汪喜孙.从政录[M].清道光中汪氏自刻本.
- [18]苏州府志[M].清光绪九年刻本.
- [19]杭州府志[M].清乾隆刻本.
- [20]徽州府志[M].清康熙三十八年刻本.
- [21]嘉定县志[M].明万历刻本.
- [22]平湖县志[M].明天启刻本.
- [23]于潜县志[M].民国二年石印本.
- [24]塘栖志[M].清光绪十六年刻本.
- [25]扬州府志[M].明万历刻本.
- [26]歙志[M].明万历三十七年刻本.
- [27]姚莹.东溟文集[M].清中复堂全集本.
- [28]续纂山阳县志[M].民国十年刻本.
- [29]黄印.锡金识小录[M].光绪二十二年木活字本.
- [30]许仲元.三异笔谈[M].重庆:重庆出版社,1996.
- [31]明神宗实录[M].台北:台北中研院历史语言研究所,1962.
- [32]汪道昆.太函集[M].明万历刻本.
- [33]嘉兴县志[M].明崇祯十年刻本.
- [34]临清州志[M].清乾隆十四年刻本.
- [35]新安志[M].清光绪十四年刻本.
- [36]赵吉士.寄园寄所寄[M].合肥:黄山书社,2008.
- [37]李虹若.都市丛载[M].清光绪刻本.
- [38]吴县志[M].民国二十二年铅印本.
- [39]苏州博物馆.明清苏州工商业碑刻集[M].南京:江苏人民出版社,1981.
- [40]杭州府志[M].民国十一年铅印本.
- [41]湖州府志[M].清同治十三年刻本.
- [42]乌程县志[M].明崇祯十年刻本.
- [43]如皋县志[M].清嘉庆十三年刻本.
- [44]盱眙县志[M].清光绪十七年刻本.
- [45]重修仪征县志[M].清光绪十六年刻本.
- [46]李斗.扬州画舫录[M].北京:中华书局,1960.
- [47]吴江县志[M].清乾隆修民国年间石印本.
- [48]临清州志[M].清康熙十三年刻本.
- [49]休宁县志[M].清康熙三十二年刻本.
- [50]歙县志[M].民国二十六年铅印本.
- [51]婺源县志[M].清光绪九年刻本.
- [52]续修江都县志[M].民国十五年刻本.
- [53]徽州府志[M].明嘉靖四十五年刻本.
- [54]王士性.广志绎[M].清康熙十五年刻本.
- [55]扬州府志[M].清雍正十一年刻本.
- [56]娄县续志[M].清光绪五年刻本.
- [57]杭州府志[M].明万历刻本.
- [58]陈子龙.明经世文编[M].明崇祯平露堂刻本.
- [59]金瑶.金粟斋先生文集[M].明万历刻本.
- [60]休宁陈氏族谱[M].清康熙刻本.
- [61]绩溪县志续编[M].清康熙刻本.
- [62]吴翟.茗洲吴氏家典[M].合肥:黄山书社,2006.
- [63]临清直隶州志[M].清乾隆五十年刻本.
- [64]汪氏统宗谱[M].明刻本.

Research on Huizhou Merchants and Their Social Activities in the Canal Area of Ming and Qing Dynasties

Zheng Minde

Abstract: During the Ming and Qing dynasties, with the passage of the Grand Canal, the canal area became a gathering place for businessmen from all provinces, especially those from Hui and Jin. Huizhou merchants are distributed from Beijing to Tianjin in the north and Ningshao in the south, along the Beijing-Hangzhou Canal and the East Zhe Canal. They take “honesty” as their business philosophy, take “southeast Zoulu” homeland feelings as the link of unity, mutual assistance and win-win situation, and constantly enhance the social influence and cohesion of Huizhou merchants by establishing guildhalls, engaging in public welfare activities and becoming officials. They also take the purpose of integrating into the Canal regional society, creating Huizhou merchandise brand and doing business, making Huizhou merchant culture an important part of the Ming and Qing dynasties. Commercial culture has exerted a tremendous influence in the canal area.

Key words: Huizhou merchants; canal; society; business

[责任编辑/云 扬]



“学”与孔子的话语体系建构*

宋 宁

摘 要:“学”是孔子话语体系中的重要概念。通过对“学”义的梳理,呈现出不同历史阶段“学”的思想文化内涵。同时,孔子论“学”,是将所学之“文”经由“习—思—行”三个阶段层层深入,从而逐渐深化“学”的发展进路。孔子的重学思想既体现了对历史文化传统的继承与思考,又反映了个体内在德性的修养和塑造,还进一步指向了教人入仕、从政。他期望通过“为学”等手段来“修己”,进而承续“文”的传统,担负“道”的使命,成为社会中意义的传播者和价值的引导者,以期实现“施于有政”“化民成俗”等社会理想。在孔子那里,“学”与“文”“道”“政”间是复杂的关系存在。这种“复杂的关系”形成了儒家论“学”的独特传统。

关键词:学;文;习;思;道;仕

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0117-06

“学”在儒家的话语体系中有着重要的地位,如《论语》之《学而》,《荀子》之《劝学》,这种文献的编排反映了儒家的重学思想。金圣叹在点评《孟子》时说:“大凡一部书初开卷,必有压面第一章,如织锦人,先呈花样;如拳棒人,先吐门户。”^{[1]761}可谓一语中的。在《论语》中,“学”字共出现了65次之多。结合《论语》言“学”的不同语境来看,它的含义较为复杂。通过对“学”义的梳理,可以呈现出不同历史阶段“学”的思想文化内涵,这有助于理解孔子重学思想的话语体系及其阐释路径,并对孔子为学、为文、为道、治世之间的关联有进一步了解。

一、“学”义探析

从字源学的角度来看,“学”义的产生与古人的生产生活密切相关。结合相关文献,至迟在三代时期,“学”字就已经出现了。许慎认为

“學”是从篆文𠩺(“敦”)简化而来的^{[2]505}。“敦”在甲骨文中近10种写法,其字形为:𠩺(合952一期),𠩺(粹425三期),𠩺(花东473一期),𠩺(合30827三期)等,从字符中大体可以看出其中包含有“双手”和“爻”的象形符号,“学”的原初意义可能与算筹(或占筮)活动相关。到了金文的写作中,“学”的字形变为:𠩺(沈子它簋 周早),𠩺(静簋 周中)^{[3]438}等,增加了“子”和“支”等象形符号,其意义可能带有了教育、指导等。

对“学”的释义,较为通行的观点是《说文解字》中释为“觉悟也”,段玉裁注:“敦觉叠韵。《学记》曰:‘学,然后知不足;知不足,然后能自反也。’按:知不足所谓觉悟也……教人谓之‘学’者,学所以自觉,下之效也;教人所以觉人,上之施也。故古统谓之学也。”^{[2]505}段玉裁认同许慎的观点,学即是自觉、觉悟。同时段氏提出了“教学同源”^①的看法,教、学两字本来是不作

收稿日期:2019-12-10

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“中国中古文学理论文献资料整理与研究”(17AZD027)、教育部人文社科规划项目“儒家礼乐文化与中国艺术精神研究”(19YJA760090)阶段性成果。

作者简介:宋宁,男,首都师范大学文学院博士研究生(北京 100048)。

区分的,都作“学”(敦),是后来逐渐分化为两字的。段氏的注解符合古代汉字“施受同词”的观点。杨树达曾说过:“古人言语,施受不分,如买和卖、受和授、余与巢,本皆一词,后乃分化耳。教与学亦然。”^{[4]191}。何琳仪在《战国古文字典》中解释“敦”时也认为:“教与敦(学)一字孳乳。”^{[5]174}从基源意义上理解,学与教的含义是相通的。这种现象在传世文献中可得到印证。如《尚书·盘庚上》有言:“盘庚学于民,由乃在位,以常旧服,正法度。”孔安国注:“学,教也。教人使用汝在位之命,用常故事,正其法度。”^{[6]169}《礼记·文王世子》中云:“凡学世子,及学士,必时。”郑玄注:“学谓教也,言三王教世子及学士等,必各逐四时所宜。”^{[7]1404-1405}。不难看出,这种学教同义,以学论教的情形是广泛存在的。

自春秋以降,社会动乱,礼坏乐崩,周初形成的“学在官府”局面被打破,执掌典籍文化的官员多因战乱散入民间。《左传·昭公二十六年》载:“王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宫器,奉周之典籍以奔楚。”^{[8]2114}随着王官之学的衰落,文化知识的下移,“天子失官,学在四夷”^{[8]2084},社会上的私学逐渐兴起,教和学的含义也在不断地分化发展。如《左传·闵公二年》:“卫文公大布之衣,大帛之冠,务材,训农,通商,惠工,敬教,劝学,授方,任能。”^{[8]1786}《左传·襄公三十一年》:“教其不知,而恤其不足。”^{[8]2015}《礼记·学记》:“学者有四失,教者必知之。”^{[7]1524}可知,“教”和“学”已经不再混为一谈了,“学”的社会性价值取向日渐突显。这在随后的孔子处有了进一步的发展。

孔子继承了三代以来“尚学”的思想传统和精神内涵,提出了“志于学”“好学”“乐学”等一系列的重学思想。从《论语》中来看,孔子言“学”时,主张学、习结合,强调学、思并重,赞同同学、问兼顾,倡导学、行并施,追求学、仕一体。显然,孔子言“学”的内涵变得更加丰富,也更为具体,既体现在对广博历史文化传统的学习、思考,又反映在个体内在德性的修养,还指向了教人入仕从政。这也是儒家论“学”的独特传统。孔子有言:“学如不及,犹恐失之。”(《论语·泰伯》)这种强烈的为学热情经过了孔子及其后学的倡导,在社会上形成了一股浓厚的重学风气,从教学方法、学习方式、处事原则等层面赋予了

“学”社会伦理道德的内涵,使儒家重学思想得到了更为多元的阐释和呈现。

结合上面的分析,从“学”的原初意义上理解,“学”源于人的心理本能,是心理获得的一种理性自觉,“学之为言觉也,悟所不知也”^{[9]253}。随着历史的发展,“学”逐渐由感性的心理活动过渡到了理性的人伦道德层面,以致“学”的知识层面内涵在某种程度上逐渐被伦理道德的价值内涵所遮掩。孔子论“学”在一定程度上揭示了“学”复杂、宽泛的内涵,如《论语》中对“学”与“文”、“学”与“道”、“学”与“政”等问题的思考,突显了个体在为学过程中自我实现的价值和意义。西方汉学家指出“学”是“直接关涉‘觉’(be-coming aware)的过程”,是“通过‘闻’(教与学的相互作用和交流)而拥有和体现文化传统(‘文’)的意义”,是需要个体全身心地投入的事业^{[10]47-48}。在孔子那里,“学”是自觉的、主动的、终身的追求,是自我认识、自我发展、自我实现的过程,是一种生命的存在形式。

二、孔子话语体系中的“学”

在孔子的话语体系中,“学”与“文”是内在贯通的。需要明确的是,“文”不仅是三代之“遗文”,是“五经六籍”,是“文不在兹乎”的文,还是“天之未丧斯文”的文。朱熹注曰:“道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。”^{[11]110}显然,“文”包含着更大的义项,与三代以来的礼乐文化制度及其相关的礼仪形式相贯通。如清代学者刘沅在《论语恒解》中所言:“礼乐法度,圣人所垂,一一实践于身心,此学也。”^{[12]205}可以看出,孔子的“为学内容”已经远远超出了西周“王官之学”的范围,侧重以经典知识的学习为基础,进而发展为一种广博的、全面的人格修养。故夏静认为,孔子《先进》篇所谓的“文学”,“本质上是一种‘学’,即以‘文’为‘学’,是指对三代礼乐文化为主题的古典知识有广博的学养”^{[13]207}。可谓知言之论。进一步而言,孔子的“以文为学”是将所学之“文”经由“习—思—行”三个阶段层层深入,从而逐渐深化“学”的发展进路。如《大戴礼记·曾子立事》中记载:“君子既学之,患其不博也,既博之,患其不习也;既习之,患其无知也;

既知之,患其不能行也;既能行之,贵其能让也。君子之学,致此五者而已矣。”^{[14]69}故简要从“学与习”“学与思”及“学与行”三对关系中探究孔子话语体系中的“学”范畴。

学与习。《论语》开篇言:“学而时习之。”马融释为:“学者以时诵习之,诵习以时,学无废业。”^{[15]2457}显然“学”与“习”是两个独立的概念。对“习”的经典释义,见于许慎《说文解字·羽部》:“习,鸟数飞也。从羽、白声。”^{[2]549}即“习”是鸟类反复鼓动翅膀,尝试飞翔,有重复练习的意义。近人对此说法提出了不同的见解,认为“数飞”并不是习的本义^②。综合近人的研究来看,“习”的初始意义有重、惯等,后逐渐引申出“重叠”“反复地学”“熟悉”“习惯”等意义。《学而》篇中两处“习”的意义相近,可理解为是一种重复、反复的学习活动,以期熟练掌握所学内容。有学者认为:“‘学’总是内含着某种自我生命实践的意向,‘习’则是在这种意向中展开的个体生命实践。”^[16]这是有道理的。但是,孔子的“生命实践”并不是单纯性的重复,而是在反复“习”的过程中,逐渐产生了一种新的质,使习在保持原有的重复之外,多了一层规定性——思考^{[17]25}。如《史记·孔子世家》载:“孔子学鼓琴师襄子,十日不进。师襄子曰:‘可以益矣。’孔子曰:‘丘已习其曲矣,未得其数也。’有间,曰:‘已习其数,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其志也。’有间,曰:‘已习其志,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其为人也。’有间,有所穆然深思焉,有所怡然高望而远志焉。曰:‘丘得其为人,黯然而黑,几然而长,眼如望羊,如王四国,非文王其谁能为此也!’师襄子辟席再拜,曰:‘师盖云文王操也。’”^{[18]1925}正是这种新的“规定性”,让孔子在反复学乐的过程中,由“习其曲”“习其数”升华到“得其志”“得其为人”的境界,可谓“不亦说乎”。正如康有为所言:“凡学至熟习,则观止神行,怡然理顺,逢源自得。”^{[19]1}可以说,“思”使“习”有了质的飞跃,“习”又与“思”共同建构了孔子“学”范畴的话语体系。

学与思。如上所言,思作为一种“新的规定性”,是对所习之文的提升。同样,思也是衡量学生善学、好学的重要标识。孔子重思,主张学思结合。“学而不思则罔,思而不学则殆。”(《论

语·为政》)子夏曰:“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。”(《论语·子张》)王夫之总结道:“致知之途有二:曰学曰思……学非有碍于思,而学愈博则思愈远;思正有助于学,而思之困则学必勤。”^{[20]301}这是符合孔子原意的。孔子认为获取“致知之途”需要求知者积极主动地“愤”和“悱”,这样才能有所领悟,做到“举一反三”“闻一知十”“告诸往而知来者”。故孔子对子夏、颜回等大加赞赏。如《论语·八佾》篇云:

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。’何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也,始可与言《诗》已矣。”^{[15]2466}

子夏在学习的过程中不断思考、追问,给了孔子很大的启发。这种独立思考的精神是孔子所赞赏的。又如《论语·为政》篇载:“吾与回言终日,不违,如愚。退而省其私,亦足以发,回也不愚。”颜回的“退而省”让他对孔子之“学”有了深刻的领悟。颜回曾赞叹道:“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼。欲罢不能,既竭吾才,如有所立卓尔。遂欲从之,末由也已。”(《论语·子罕》)从颜回的感叹中可以看出,孔子之“学”虽看似平易近人,实则高深莫测。只有经过不断地反思、内省,才能自觉地将所学的知识由外转化为内,逐步摒除心中的忧虑和恐惧,然后借助知识的“起”“发”进入自得之域,实现通其变化,行其所知的目的。正如《四书训义》所述:“夫学何为也?非侈诵习之博也,非摹仿古人之迹以自表异为君子也……则其于学也,日有作,月有省,瞬有养,息有存,以遇古人于心,而复吾性之知能也。必无不尽也,而后可以集于吾心,而行焉皆得也。不然,慕道而无致道之功,何足以为君子乎?”^{[20]966}可谓颇得要领。故不难理解曾子有言“吾日三省”,孔子有云“君子九思”。

学与行。在孔子话语体系中,行也是学的一部分。程子解释“学”时说“学者,将以行之也”^{[11]47}。匡亚明在《孔子评传》中说道:“孔子所谓学,本身即包括实践——行的内容。”^{[21]245}“行”在《论语》里被看作比“忠、信”更为难得的品质。刘宝楠解释道:“‘忠信’者,质之至美者也。然有美质,必济之以学,斯可祛其所蔽而进于知仁之道,故子以四教先文行于忠信,行即行

其所学也。”^{[22]207}这里的“行”(或“行其所学”)更近于一种道德实践,是将所“学—习—思”之“文”,经由内而转向外的过程。《礼记·中庸》:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”^{[7]1632}荀子曰:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之,学至于行而止矣。”^{[23]142}可以说,“好学”“躬行”反映了内在的自然天性与外在的道德理性间的协调融合,是谓孔子所言“文质彬彬,然后君子”(《论语·雍也》)。这是在礼乐教化的背景下,孔子追求的一种理想人格典范。所以孔子对颜回、孔圉的“好学”给予了高度评价,“有颜回者好学,不迁怒,不贰过”(《论语·雍也》),“敏而好学,不耻下问,是以谓之‘文’也”(《论语·公冶长》)。相应,孔子对宰予的“昼寝”给予了严厉批评,“朽木不可雕也,粪土之墙不可污也”(《论语·公冶长》),对子路“何必读书,然后为学”作出“恶夫佞者”的评价(《论语·先进》),又对孔鲤“不学诗”“不学礼”(《论语·季氏》)进行了劝导。在孔子那里,“学”与“知”“行”一起,强化了求学者的道德品格,彰显了为学之人的存在意义,使为学之人“由本然的、自在的形态,提升为自觉的存在”^{[24]201}。可以说,“学”既涵盖了单纯的知识性学习,也是与“知”“行”一起贯穿了个体德性修养的整个过程。孔子语子路的“六言六蔽”便是最好的例证。

由上观之,经过“习—思—行”的“学”是一个不断积累、层层深入的过程。它是对三代以来礼乐文化的传承,是理想人格塑造的重要途径。但是孔子话语体系中的“学”,不仅体现在文化传承与身心修养,还指向了教人入仕从政。面对动荡的社会局势,孔子深刻地认识到了个体存在的价值和意义,“文武之道,未坠于地,在人”(《论语·子张》)。孔子尝试将知识学习与教育活动融合起来,以求实现为学由立己到立人、成物的转化,期望借助文化、教育的力量来扭转礼坏乐崩下混乱的社会秩序。这样一来,“学”便与社会政治生活与意识形态相联系,成为儒家论“学”的独特传统。

三、孔子重学思想的深层内涵

孔子重学,倡导“为己”之学,“古之学者为

己,今之学者为人”(《论语·宪问》)。这里的“为己”是君子“美身”之学,是“欲得之于己”而非“见知于人也”。对此,芬格莱特(Herbert Fingarette)认为孔子充分发展了自我意识,肯定自我是“一个能实现自己意志的个体自我”^{[25]130}。如《论语》有言:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)但孔子的“为己”之学并不是强调“个人的”“孤立的”自我之学,他强调的是各种关系的连接点或汇聚点^{[26]39}。孔子很清楚人是社会的关系性的存在,只有在社会的相互作用下,人的独特性与自我的价值才能得以呈现。正如《中庸》所载:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之道也。”^{[7]1633}可以说,孔子的“为己”之学既是发掘自我潜能,也是将自我融入到复杂的社会行为当中,遵循“道”,尽为人之道。如柳诒徵所说:“孔子为学之目的,在先成己而后成物。其成己之法,在充满其心性之本能,至于从心所欲不逾矩之境,而一切膺世觉民之方,乃从此中自然发现于外。”“孔子所学,首重者曰成几,曰成人,曰克己,曰修身,曰尽己……孔子之学,亦非徒为自了汉,不计身外之事也。成己必成物,立己必立人。”^{[27]274-275}概言之,孔子论“学”是“为己”与“为人”相统一的,是借助“学”将“文”“道”“政”内在贯通起来,形成了孔门论学的独特传统。

具体来看,孔子论“学”有着更高的理想追求。子曰:“赐也,女以予为多学而识之者与?”对曰:“然,非与?”曰:“非也,予一以贯之。”(《论语·卫灵公》)此处的“一以贯之”与孔子“吾道一以贯之”相关联。汉学家史华兹(Benjamin I. Schwartz)认为孔子所说的“一以贯之”实质上是一种潜在的“统一性通见”^{[28]132},这种潜在“通见”的显现,需要通过对三代礼乐文化知识的学习,领悟深藏于这些历史经验、历史知识中的“道”,进而掌握运用这种文化传统来评判、介入当前社会生活的能力。所谓“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》),余英时曾指出:“中国的‘道’源于古代的礼乐传统,这基本上是一个安排人间秩序的文化传统。”^{[29]107}可谓一语中。儒家一向认为“学”与“道”内在相通,道寓于学中,学以体现道。子曰:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”(《论

语·学而》)子夏曰:“百工居肆以成其事,君子学以致其道。”(《论语·子张》)

进一步而言,孔子论“学”还蕴含着更深刻的社会追求。上文分析,“学”与“道”是内在统一的。借助“学”,孔子自觉到自己已成为“道”的现实体现者,“文王既没,文不在兹乎”(《论语·子罕》),并认为自己得到了天命的承认,“天生德于予”“知我者其天乎”。所以,他带着强烈的信念践行“天道”赋予他的道德责任和义务,他相信“通过自我努力人性可以得到完善,固有的美德存在于人类社会之中,天人有可能合一,使他能够对握有权力、拥有影响的人保持批评的态度”^{[26]11}。实质上,孔子眼中的“道”不是绝对形而上的、非人事的、远世间的,而是带有世俗化、人间化品格的存在。我们知道,孔子一直以“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)、“老者安之,少者怀之,朋友信之”(《论语·公冶长》)等作为其社会理想追求,他期望通过“为学”等手段来“修己”,实现“以敬”“以安人”“以安百姓”的治世理念。从这一角度来看,孔子重“学”和正“道”的最终指向——“政”(或“仕”)。孔子期望通过对“文”的重新阐释,担负起“道”的历史使命,进而借助教育的方式成为社会中意义的传播者和价值的引导者,以期实现“施于有政”“化民成俗”等社会理想。而入“仕”(从“政”)正是介入并实现这一社会追求的重要手段。由此,“学”与“仕”便自然而然地联系起来了。子夏曰:“仕而优则学,学而优则仕。”(《论语·子张》)朱熹《论语集注》云:“仕与学理同而事异……仕而学,则所以资其仕者益深;学而仕,则所以验其学者益广。”^{[11]190}实质上,仕与学在古义上也是相通的。“仕”在《说文解字·人部》中释为:“学也。”段玉裁注云:“训仕为入官,此今义也。古义宦训仕,仕训学。故《毛诗传五》言:士,事也。而《文王有声传》亦言:仕,事也。是仕与士皆事其事之谓。学者,觉悟也,事其事则日就于觉悟也。”^{[2]1461}段玉裁以古义释仕,提出仕与学相依相通,认为实践政事而有所觉悟,便是一种学习。有学者研究指出:“孔子把从仕看作是实践所学的一个过程,因此,从仕就不是作为学习目的出现,而学也不仅仅是从仕的一个先决条件了。从仕无非是学的一个必然结果。

因此说,学和仕是一个整体过程表现出来的两个方面……既然学仕一体,那么,‘学而优则仕’就不能作为选拔人材的原则来看待,应当把它们看作是学习过程。”^{[30]268-269}正如《为政》篇所言:“子张学干禄。子曰:‘多闻阙疑,慎言其余……行寡悔,禄在其中矣。’”(《论语·为政》)儒家将这种政治上的责任意识内化为一种生命的存在形式,为学、为文、为道、为仕正是践行生命形式的重要途径。在这个过程中,为学、为文与为道可以丰富个体的知识系统,提升个体的德性修养,从而在适当的时机进行入仕的选择。从这一角度来看,孔子的“谋道”“忧道”“志于道”“死守善道”指向的是社会秩序的重建,带有一种普遍的人伦思考。“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”(《论语·卫灵公》)“笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)

综上所述,在孔子的话语体系中,“学”有着重要的作用,不仅在于传承三代以来的礼乐文化传统,而且也通过为学修身与儒家的为道、治世理念相契合,形成了儒家论学的独特传统。诚然,孔子生活的时代,社会动乱,礼坏乐崩。在这样的背景下,孔子尝试从内部着手转变混乱的社会现实,实现“施于有政”“化民成俗”等社会理想,也注定是失败的。但是以孔子为代表的先秦儒家诸子却借助教育的手段有效地控制了文化系统,凭借对传统经典文献的阐释,儒家诸子“将生命力注入其中,并将之作为神圣使命,担负在自己肩上”^{[26]19},成为三代礼乐文化精神的传承者,成了社会中意义的提供者,以及政治权威合法性的辩护者^{[29]47}。从这一角度看,他们又是成功的。概言之,在早期儒家的话语体系中,“学”“文”“道”“政”间是错综复杂的关系存在,“学”是其中的一个重要纽带,在传承三代礼乐文化精神,确认知识分子政治身份,以及构建儒家的文学传统等方面,起着重要作用。

注释

①从目前学界研究来看,就学源于教,还是教出于学,尚存有争论。如王凤阳在《汉字学》的《象形字释例》中说:“学,教同源分化字,教训之使之有所觉悟也。”吉

林文史出版社1989年版。高华平《由楚简中“教”族字的使用看楚人的辩证“教学”观》也认为学源于教,见《华东师范大学学报(教育科学版)》,2011年第1期。杜成宪则持相反的观点,他在《早期儒家学习范畴研究》(文津出版社1994年版)中明确提出教是由学而来的。对此,本文暂不讨论。②唐兰认为“鸟数飞也”,不是习的本义,“疑习之本训当为暴乾矣……习声与叠袭相近,故有重义、惯义,引申之乃有学义,本无飞义也”。见《殷墟文字记》,中华书局1981年版。杨树达指出:“习与易坎卦习坎之习义同,重也。”见《积微居甲文说卜辞琐记》,中国科学院出版社1954年版。这一点也得到了饶宗颐、裘锡圭等先生的赞同。如饶宗颐在《殷代贞卜人物通考卷二》中明确说道:“习,即袭,重也。”见《饶宗颐二十世纪学术文集卷2·甲骨》,中国人民大学出版社2009年版。

参考文献

- [1]林乾,主编.金圣叹评点才子全集:第二卷[M].北京:光明日报出版社,1997.
- [2]许慎,撰.段玉裁,注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [3]高明,涂白奎,编著.古文字类编[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [4]杨树达.积微居金文说[M].北京:科学出版社,1959.
- [5]何琳仪.战国古文字典[M].北京:中华书局,1998.
- [6]孔安国,注.孔颖达,正义.尚书正义[M].北京:中华书局,1980.
- [7]郑玄,注.孔颖达,正义.礼记正义[M].北京:中华书局,1980.
- [8]杜预,注.孔颖达,正义.春秋左传正义[M].北京:中华书局,1980.
- [9]陈立,撰.吴则虞,点校.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
- [10]郝大维,安乐哲.通过孔子而思[M].何金莉,译.北京:北京大学出版社,2005.
- [11]朱熹.论语集注[M].北京:中华书局,1983.
- [12]刘沅,著.谭继和,祁和晖,笺解.十三经恒解·笺解本·大学恒解[M].成都:巴蜀书社,2016.
- [13]夏静.礼乐文化与中国文论早期形态研究[M].北京:中华书局,2007.
- [14]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
- [15]何晏,注.邢昺,疏.论语注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [16]刘铁芳.学习之道与个体成人:从《论语》开篇看教与学的中国话语[J].高等教育研究,2018(8):14-22.
- [17]杜成宪.早期儒家学习范畴研究[M].台北:文津出版社,1994.
- [18]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [19]康有为.论语注[M].北京:中华书局,1984.
- [20]王夫之.船山全书·四书训义[M].湖南:岳麓书社,1990.
- [21]匡亚明.孔子评传[M].济南:齐鲁书社,1985.
- [22]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
- [23]王先谦撰.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.
- [24]杨国荣.善的历程:儒家价值体系研究[M].上海:上海人民出版社,2006.
- [25]赫伯特·芬格莱特.孔子:即凡而圣[M].彭国翔,张华,译.南京:江苏人民出版社,2010.
- [26]杜维明.道·学·政:论儒家知识分子[M].钱文忠,盛勤,译.上海:上海人民出版社,2000.
- [27]柳诒徵.中国文化史[M].北京:东方出版社,2008.
- [28]本杰明·史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢,译.刘东,校.南京:江苏人民出版社,2004.
- [29]余英时.士与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1987.
- [30]王彬.由“学而优则仕”谈起[M]//全国教育史研究会编务组编:孔子教育思想研究.北京:人民教育出版社,1985.

“Learn” and Construction of Confucius’ Discourse System

Song Ning

Abstract: “Learn” is an important conception in Confucius’ discourse system. Though organising the meanings of “learn”, he shows ideological and cultural connotation of “learn” in different historical stage. Besides, in order to gradually further the development of “learn”, Confucius puts what he have learned in “study-think-practice” to discuss “learn”. Confucius’ scholasticism doesn’t only embody inheritance and thinking to historical and cultural tradition, but also reflects one’s individual cultivation and sharp of inner virtue, then indicates to teach people to take up a government post. He expects to “cultivate himself” by “learning”, then inherits the tradition of “artical” and carries on the mission of “doctrine”. In the hope of realizing the social ideal, such as “carry out politics”, “turn people into the common customs” and so on, he wants to be a conveyer of the meaning and a guider of the value in society. For Confucius, “learn” has complicated relationship with “artical”, “doctrine” and “politics”, and this kind of “complicated relationship” forms Confucianists’ unique tradition to discussing “learn”.

Key words: Learn; literature; study; think; doctrine; politics

[责任编辑/周舟]



宋代植物崇拜中的神秘感应与神话传说

郭幼为

摘要:宋代人与植物的交互影响集中表现在两方面:一方面宋代人工培育植物进入繁盛期,形成了较为独立的种植行业,一些草、木本植物如牡丹、菊花、芍药等品种愈出愈奇,种植面积也不断扩大,与时人的日常生活联系日益紧密,此可看作宋人在物质层面对植物的驯化;另一方面,宋人常以植物变异来预示吉凶,来表达天下承平、出将入相等价值取向,至于一个个怪诞不经的神怪传说则是宋人赋予植物以人格,让其代己立言,反映当时社会的种种面相,建构一个有秩序的社会,此可看作宋人在精神世界对植物进行的驯化。纵观有宋一朝,两个方面基本呈平行相向,互不干扰的状态。但如果精神方面过分透支植物的崇拜,出现了趋炎附势、劳民伤财等不良现象,物质层面所形成的科学理性思维则会站出来,挾伐时弊,戳破崇拜的幻象。借由人类学的研究视角来重新审视这些文化现象,可一窥宋代民间社会的意识形态以及宋人的精神世界,进而参悟古人与自然交互诠释的历史机制。

关键词:宋代;植物崇拜;植物文化;人类学

中图分类号:K244;K245;C91

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)03-0123-06

法国人类学家列维·布留尔在其所著的《原始思维》中开篇便解释了一种被称为“集体表象”的观念形态,即它是世代相传的,且使集体之中的成员对有关客体产生某种感情^{[1]5}。加注了特征的“集体表象”还是让人觉得似懂非懂。奥地利心理学家G·贾霍达便直言这种集体表象“或多或少类似于今天的‘文化’”^{[2]175}注释。而结合美国人类学家威廉·A·哈维兰对文化所下的言简意赅的定义则可证明贾霍达的解释不虚,“文化是一系列规范或准则,当社会成员按照它们行动时,所产生的行为应限于社会成员认为合适和可接受的变动范围之中”,“如果文化能够保证社会的延存并合理满足其成员的需求,那么它就可称为是成功的”^{[3]242, 261-262}。中国古时先民在驯化植物的过程中所形成的思想情感、观念意识便有上述集体表象的影子^①。先民们很早便通过植物的忽生或变异来揣度天意,

预测吉凶;但吉凶不定,未来不可测,加之植物变异后千奇百怪的形状使得认识水平还很有限的先民往往以“草妖”“木怪”来笼统解释其中的奥秘。到了宋朝,万紫千红的花卉、千奇百怪的树木在时人的精神世界里仍留下较为深刻的印记。但也要看到这种植物崇拜的信仰传承之中亦有裂变。王利华曾认为:“人类适应生态环境、利用自然资源,是以一定的经验知识和思想态度为基础的。”而这些经验知识和思想态度构成了古代的“生态认知系统”,该系统包括了“实用理性认知”“神话宗教认知”“道德伦理认知”和“诗性审美认知”等四个主要认知方式^{[4]381-382}。宋人驯化植物过程中所形成的植物崇拜或可归为“神话宗教认知”范畴^②。对这种认知进行解读具有重要意义,不仅有助于更好地认识宋代民间社会,而且对了解宋人的精神世界,从而窥视自然事物之于古人的文化烙印也有助益。

收稿日期:2019-12-16

作者简介:郭幼为,男,华南师范大学历史与文化学院博士研究生(广东广州 510631)。

一、宋人与植物的交互影响

宋代笔记小说《墨客挥犀》中有一则故事,大意是:寇准迭遭贬黜,后死于海康,朝廷诏许棹还洛阳。当寇准的棺槨路过公安县时,当地人自发送葬,以竹插地,挂物为祭。孰料竹无根而茂,百姓以为神,立庙于侧,祀奉甚谨^[5]⁵。该故事也先后被《类说》《竹谱祥录》《倦游杂录》《青琐高议》《渥水燕谈录》《麈史》节引以及被时人刘敞、王陶“各为文刻石志其事”^[6]¹³⁶⁶。可见该故事在当时的影响较大。更为重要的是,“立庙于侧,祀奉甚谨”的公安县百姓相信上天的旨意会通过世间万物的变异或反常来昭示。这反映了宋民赋予植物以生命,让具有人格的植物替己立言,来表达自身的价值取向和是非观念。

陈涛曾以牡丹为例,推测人工栽培牡丹出现的大致时间,得出“唐代是栽培牡丹发展的关键时期,宋代是牡丹栽培技术体系发展的完备阶段”^[7]。事实上,宋时以牡丹为代表的观赏类植物开始进入种植的繁盛期,在全国范围内形成了独立的种植行业^[8]。当时的花卉种植技术日益精湛,花匠对培育、嫁接等技术已驾轻就熟;品种渐趋增多,一些名贵花卉如牡丹、菊花之类品种已达百余种。品种的日新月异带来的是花卉数量的与日俱增,动以亩计的种植面积在一些花卉主产区已屡见不鲜^[9]^{15, 18}。观赏类植物的大面积种植使得像牡丹、芍药等草、木本植物广泛地进入人们的生活,对时人的思想观念亦产生影响。

观赏类植物品种的日趋多样,使得宋人有底气对其进行优劣划分,宋人龚明之便将花喻作客,贵客、清客与佞客、恶客之分亦能看出植物在时人心中已有好坏之别^[10]²⁴⁰。人世间,芸芸众生有优劣之分,所以古人认为植物的大千世界里也讲究尊卑顺序。邱潜将牡丹的各个品种按后宫嫔妃等级进行排序,撰成《牡丹荣辱志》^[9]⁹⁻¹⁴。人有七情六欲,爱恨情仇。先民们认为植物亦具有爱憎之情绪。宋人张功甫在《玉照堂梅品》中便为读者勾勒了一枝爱憎分明的梅花^[11]⁵⁶¹⁷⁻⁵⁶¹⁸。无独有偶,邱潜在《牡丹荣辱志》中亦描述了泾渭分明的牡丹花^[9]¹³⁻¹⁴。

具有人格的植物亦为宋人鸣冤叫屈。如前述寇准的故事,《青琐高议》便记录了其他版本^[12]¹⁰³⁰⁻¹⁰³¹。该版本虽与实际不符,但既然能被士人记录在册,想必流传甚广。在这个杜撰的故事中,竹子变成了昭雪洗冤的关键。而南宋洪迈所记亦是对之前流传故事的改良^[13]³⁰⁴¹⁻³⁰⁴²^[14]³⁶⁴⁻³⁶⁵。说的是有一个孝敬老人的儿媳却遭人诬陷下狱,屈打成招后秋后问斩,行刑之时将簪在髻上的石榴花交于行刑者,令其为她取此花插坡上石缝中,指天立誓,“我实不杀姑,天若监之,愿使花成树。我若有罪,则花即日萎死”。后石榴花“已生新叶,遂成树,高三尺许,至今每岁结实”^[15]⁶⁴⁷,为妇洗刷了冤屈。此故事随时代的变迁被加入了植物的元素,却演绎出相同的结果,表达不同朝代中人们相似的是非观念。

二、宋代植物的神秘感应

布留尔将“‘原始’思维所特有的支配这些表象的关联和前关联的原则叫做‘互渗律’”^[1]⁶⁹。马伯英先生也详细解释了上述“互渗律”的概念^[16]⁴⁴。何裕民等则更进一步,认为布留尔的“互渗”与中国传统文化所讲的感应相类同^[17]¹⁹。本文特采用何氏所解,即将互渗与感应相类同。纵观宋代史料,就有许多植物感应的记载。沈括在《梦溪笔谈》中完整记录了史上有名的“四相簪花”。该典故被宋代典籍《后山谈丛》《清波杂志》《墨客挥犀》《丞相魏公谭训》《西斋琐录》等转录,可见影响深远。故事中“芍药一干,分四岐,岐各一花,”与《宋书·符瑞志》中“芙蓉二花一蒂”等较为相似^[18]⁸³⁴⁻⁸³⁶,均显符瑞之像,所以也就有了韩琦(魏国公)“开一会,欲招四客以赏之,以应四花之瑞”的雅事^[19]²⁴¹。该典故也反映了当时士人阶层借花卉的变异来对未来命运予以美好期许,反映出该阶层追求富贵的期盼和封侯拜相的愿望。事实上,宋人将天下太平、风调雨顺等诸种期许渗透在植物的变异之中。上层统治者也自然是将四海升平、皇权永固孕育在植物世界的特殊变化之中。《宋史·五行志》中此类记述不绝如缕^[20]^{1415, 1416, 1417},宋人笔记小说中亦有不少记载^[21]³⁹⁹^[22]¹⁸⁴⁸^[23]⁵^[24]²⁴⁰。在宋时植物变异引来嘉祥的记录中,士人的价值观表

达的也最为充分。士人多借池中“莲生花双头”^{[15] 738-739}“松颠生二毳”^{[15] 270}等植物变异来表达科举中第的美好愿望。当然,士人更希望到更大的舞台一展宏图,所以平步青云、官运亨通也就成了士人价值取向中的不二之选,也就有了:地中忽生莲,后莲生不已,遂成大池,芡荷甚茂,“人为大理评事”^{[25] 183};杏树之上忽开蔷薇花,一年之间,“四迁轶”^{[26] 4122};梅接桃枝,无水自繁,“有闺门之戚”“明年为淮漕”^{[15] 627}。

上述故事中的主人公,其心理行为是今天大加挞伐的迷信心理,但正如贾霍达所言:“迷信的信仰和行为是深深地根植在人们的无意识心理过程中,并且都认为迷信不是一种昔日的事物,或仅限于受较少教育的人们之中——它事实上被看作每个人心理构造的一部分,在一定的条件下,它很容易浮在表面。”^{[2] 122}迷信也可算作一种心理行为,是时人“无意识深层结构中透露出来的文化意识和因由”^{[27] 序言 2}。此类社会心理行为不是即兴而发,而是经历上千年形成的趋吉避凶观念印刻在时人的头脑中所形成的某种触发机制,在某一时间点受某物(比如某类植物的忽生、变异等)的触动而开启。

三、宋代植物的神话传说

宋人王巩在《闻见近录》中录有千年树精显身拜谒吕洞宾的桥段^{[28] 21}。该故事在宋人范致明的《岳阳风土记》中也能见到,只不过范氏又加入了树精求丹、洞宾赐诗的桥段,也就有了“旧松枯槁,今复郁茂,得非丹饵之力邪”的猜想。到了南宋,洪迈又在此基础上为该故事编撰续集,让吕洞宾故地重游,造福人间^{[15] 1415}。当然,树精不可见,但“惟有千年老树精,分明知是神仙过”的题壁诗确实存在过^{[29] 80 [30] 336}。至于题壁诗的作者究竟是不是吕洞宾,已无从考证,也并不重要。重要的是,诗的作者见参天古松而想到树神,这种联想或是受泛灵信仰的影响^③。关于树神崇拜,林惠祥在其所著《文化人类学》中便有一些介绍^{[31] 293}。这种包括植物在内的万物有灵经草妖、木怪等观念的渲染渐渐向精怪方向发展。先民对树神敬畏与崇拜的观念源远流长,乌丙安先生说:“在植物中最直接的崇拜

主要表现在对森林、树木崇拜方面最为突出,其次是花草、谷物崇拜。”^{[32] 91}王子今先生也发现秦汉民间对社树的崇拜,使树木“兼有宗教的权威和宗法的权威的意义”^{[33] 358}。魏晋时期树神的人格化更加明显,出现了能兴风雨的树神黄祖^[34]。唐时人们对森林神的崇拜通常是和山神崇拜结合在一起称为山林神。而纵览宋人玄怪小说中关于树神的记载,其人格化形象更为明显,年寿长久的树木多被塑造为老者形象^④。既然是老者,慈眉善目、脾气温和是其示人的一贯形象,他们对于人类的初次冒犯还是讲究先礼后兵,往往先是托梦晓以利害,希望人类能够幡然悔悟、迷途知返^{[15] 2, 154, 234-235}。若人不听劝阻,一意孤行,则会触怒树神,招致血光之灾^{[15] 578-579, 938-939, 1529 [35] 187 [36] 158}。从托梦求救、促人悔悟到树颜震怒、降灾于人,宋人不吝笔墨、近乎重复的记录关于树神的传说,其目的或是想向世人灌输因果轮回、生死报应的禁忌观念。树神于此发挥了积极作用,在信仰世界为爱惜树木、禁止乱伐筑起了一座道德大闸^⑤。

与树神出现的时间相似,木怪在秦汉时期已有记录。王子今先生说,秦汉时期被大量记录于史册的木妖跟农耕社会关系密切^{[33] 357-369}。魏晋南北朝时期,木怪植物崇拜向精怪化方向发展,出现许多动物化树木精怪^[37]。唐以后人格化的树木精怪成为主体。唐人诗文笔记小说中有诸如“杨树精”“橘树精”“松树精”“柳树精”等树精木怪的记录。宋代以沙木、杉木、桐树、槐树、皂角、杨树等为原型的沙木怪^{[38] 160}、杉木怪^{[15] 305}、桐郎^{[15] 421}、槐树精^{[15] 1312}、皂角鬼^{[15] 1756-1757}、杨树精^{[15] 1804}等也大量活跃在宋人的笔记小说中。而以草本植物为原型的花妖、草怪出现的时间较晚,约在唐以后才大量出现。唐时有杨花、李花等“众花精”以及蓬蔓等草怪^[39]。宋时亦有酴醾妖^{[35] 187}、芭蕉精^{[15] 152}、红梅仙^{[15] 374}、玫瑰鬼^{[15] 774}、菊花仙^{[15] 1572-1573}等花妖与草精。

关于神话,一些人类学家从不同角度给出了一些解释^{[3] 530 [31] 340 [40] 17}。这些神话的定义虽略有不同,但都在说明神话是在为现实服务,“以各种方式说明了该社会的行为道德准则”^{[3] 523}。结合神话的社会功能,可以看到披上神话传说外衣的宋代植物被附着了更多的社会属性,反

映了该时社会的一些情况。首先,植物的神鬼化有了明显的性别归属,树神因其法力高强而多具男性的阳刚之气,而鬼怪尤其是花草精多怀女性的阴柔之姿,法力几乎为零,这与古时男尊女卑、男强女弱的社会观念以及宋代较为重视“男女之别”的伦常规范有关。其次,植物的神、人、鬼之间,按照能量大小已现强弱之分,神仍居首位,与其他领域的诸神地位相似,植物的鬼怪在与人的角力中全面落于下风,即使做些魅惑凡人的勾当,也被人伐树除根,轻取性命,可见宋人普遍认为精怪一般没有强鬼那样可怕,“往往是正面应对或采取某些禳除方法即可战而胜之”^{[41]264}。最后,前文所举的十余种精怪,有近一半事例发生在伦理场域中,如因贪色而亡的杨树精、魅惑少女的桐郎、以色诱人的酩酊妖、玫瑰鬼、芭蕉精等。事实上,鬼怪本就是阴暗的代名词,所干勾当令人不齿,人与鬼怪发生的男欢女爱也定是不伦。所以无论是男人心猿意马,还是女人寂寞难耐,偷食禁果的下场便是惘然疲瘁甚至一命呜呼。说明宋代国家为维护家庭与社会秩序的稳定,对各阶层民众的性越轨行为进行了规范^[42]。

四、宋代植物崇拜的传承与罅隙

植物崇拜的对象虽时有增减,但其观念的支撑却是一以贯之,即多将植物的变异与妖、怪相勾连。先秦时期就有人将植物的忽生归为妖的范畴^{[43]卷三100},汉时亦有将植物的更生与变形定义为木怪的记载^{[13]1319},魏晋南北朝时期的《晋书》《南齐书》《宋书》中的五行志都会专列一卷详记木怪或草妖。进入中古以后此类记录更多,王永平就详列史料说明类似“草妖”“木怪”在唐代非常普遍。到了宋朝,时人多用“地反物为妖”来作为论断的结语,如北宋欧阳修便以牡丹为例,解释了自然物成灾和变妖的区别,而花卉变异显然属于后者,“凡物不常有而有害乎人者曰灾,不常有而徒可怪骇不为害者曰妖。语曰‘天反时为灾,地反物为妖’,此亦草木之妖,而万物之一怪也”^{[9]3}。南宋时,陆游也在描述“数百房,皆并蒂”的百合花后也发出“乃知草木之妖,无世无之”的感叹^{[44]3479}。

先秦时期形成的草妖、木怪观念在宋朝继续影响着时人的吉凶观念。但其中也出现了质疑的人群,孔平仲以唐朝事例验证“祥瑞之不可凭也”^{[45]250},周密则举当朝事例亦在告诫“世有喜言祥瑞之人,观此亦可以少悟矣”^{[46]5505}。而出于某种政治目的,人为的假造祥瑞则让时人进一步看清此类吉凶是无中生有的虚造。似成“万宋年岁”^{[20]卷六十五1417}“天太下赵”^{[20]卷六十五1418}“上天大国”^{[19]160}字样的木连理被屡次记录应是受宋真宗时期伪造天书、大兴祥瑞的影响^[47],以此来寻求统治的合法性。这种做法亦被南宋上层统治者拿来粉饰太平^{[20]卷六十五1417-1418}。上有所好,下必甚焉,有人揣度君意假借植物的奇特现象,投君所好、寓意嘉祥,只不过碰上不以其为祥瑞的宋仁宗,并遭其训斥^{[48]4604}。更有人伪造祥瑞,自造蟾芝,落得欺君罔上,贬官放逐的下场^{[49]5131}。媚上的伪造、虚假的祥兆使崇拜的幻象破灭。

在古代,人们的认识水平较低,对自然的认识往往求助于神人(巫术)或神灵(宗教),再加上先民信仰中实用功利,使得古人极易将自然界的许多奇异现象与吉凶勾连,并幻想成一个个光怪陆离的世界,对其产生敬畏与崇拜心理。这也是中国民间信仰中万物有灵意识和灵魂不灭观念的社会思想基础。植物崇拜孕育的观念与人们认识自然的过程和改造自然的实践活动紧密相连。一旦人类将具有超自然力量的自然崇拜“还原成正常自然运动和力量的认识”^{[16]63},这些观念也就势必被打破。从这点来看,对植物的变异或突生,宋人仍会受前朝观念的影响而做出趋吉避凶的表现,但更多的是赋予植物更多的社会属性,用树神、花妖、草怪等神话传说来反衬社会的种种面相,目的是建构一个有序的社会。这或是宋代的植物崇拜与前朝的不同,抑或是当时社会向近代转型的缩影。

结 语

植物与人的交互影响是人类认识、利用和保护植物的实践经验积累的历史过程。在民族植物学的视域中植物不仅仅是构成自然界的生物体,还因对社会结构、群体行为产生某种特别的生理或精神功能而具有特别的社会和文化价

值^[50]。王子今先生曾说:“与树木有关的异象往往被理解为吉凶的征兆,也透露出值得注意的社会心理倾向。”^{[33]358}宋人与生活在之前朝代的人们一样无法完全理解植物世界的种种变异,只能借助神人(巫师)或神怪来诠释其中的奥秘,从而在精神层面对植物进行驯化,形成了植物崇拜的观念基础。弗雷泽解释巫术、宗教、科学依次出现的原因^{[51]370-371},实际上就是人类逐渐认识自然及其所蕴含规律的过程。一旦人们认识到了其中的逻辑关系,像自然崇拜这样带有宗教意味的观念则会瓦解,泛着理性思维之光的科学观念则会逐渐成为社会的主流意识形态。

借由文化人类学的研究视角向外延展,来看待源远流长并继续传承的植物世界中的种种文化景观,“推测文化的起源并解释历史上的事实及现代社会状况”,我们可以窥探各种自然事物如何影响古人的精神情感,先民又是如何认识和理解自然,进而“利用这种知识以促进现代的文化并开导现存的蛮族”^{[31]19},最终为当代构建人与自然和谐共生的精神家园提供启示。

注释

①本文所考察植物多为观赏类植物,一些蔬菜、瓜果、菌蕈等植物则不在考察范围之内。②从神话宗教角度来认知植物,今人学者或著书涉及或专门撰文,参见:乌丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社1995年版,第93-99页。王永平:《论唐代民间信仰中的植物崇拜》,《唐史论丛》2006年期。王子今:《秦汉时期生态环境研究》,北京大学出版社2007年版,第358-373页。王利华:《人竹共生的环境与文明》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第362-373页。张黎明:《中国文化中树木精怪嬗变源流辨析》,《古代文明》2013年第4期;《魏晋志怪故事<树神黄祖>的民俗文化阐释》,《哈尔滨工业大学学报(社会科学版)》2014年第4期;《原始信仰中的植物文化》,选自天津市社会科学界联合会编:《天津市社会科学界联合会会议论文集》,天津人民出版社2017年版,第166-172页。③哈维兰的泛灵信仰与我们所说的万物有灵较为一致。见威廉·A·哈维兰,王铭铭等译:《当代人类学》,上海人民出版社1987年版,第506页。马伯英先生也详细论述了原始人万物有灵观念出现的原因,见马伯英著:《中国医学文化史》,上海人民出版社2010年版,第48页。④此较为符合人类学学者对自然物神话性质的概括。见林惠祥:《文化人类学》,商务印书馆2011年版,第341页。⑤这种砍树活动引发树神震怒的观念在世界范围内普遍存在,或具有文化

共性。见J.G.弗雷泽著,耿丽编译:《金枝——巫术与宗教之研究》,重庆出版社2017年版,第50页。

参考文献

- [1]列维·布留尔.原始思维[M].北京:商务印书馆,1986.
- [2]G·贾霍达.迷信[M].曹阳,译.陈建宪,校.上海:上海文艺出版社,1993.
- [3]威廉·A·哈维兰.当代人类学[M].王铭铭等,译.上海:上海人民出版社,1987.
- [4]王利华.人竹共生的环境与文明[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [5]彭口.墨客挥犀[M]//全宋笔记:第3编第1册.郑州:大象出版社,2008.
- [6]王得臣.麈史[M]//宋元笔记小说大观:第2册.上海:上海古籍出版社,2007.
- [7]陈涛.唐宋时期牡丹栽培技术的传承与发展:兼论栽培牡丹的出现时间[J].自然辩证法通讯,2019(11): 50-55.
- [8]丁建军,魏华仙.一个面向市场的新型种植行业:宋代的花卉种植业[J].中国经济史研究,2006(1): 133-140.
- [9]欧阳修.洛阳牡丹记外十三种[M].王云,校.上海:上海书店出版社,2017.
- [10]龚明之.中吴纪闻[M]//全宋笔记:第3编第7册.郑州:大象出版社,2008.
- [11]周密.癸辛杂识[M]//宋元笔记小说大观:第5册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [12]刘斧.青琐高议[M]//宋元笔记小说大观:第1册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [13]班固.汉书:卷七十一[M].北京:中华书局,1962.
- [14]干宝.搜神记:卷十一[M]//汉魏笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,1999.
- [15]洪迈.夷坚志[M].北京:中华书局,2006.
- [16]马伯英.中国医学文化史[M].上海:上海人民出版社,2010.
- [17]何裕民,张晔.走出巫术丛林的中医[M].上海:文汇出版社,1994.
- [18]沈约.宋书:卷二十九[M].北京:中华书局,2015.
- [19]沈括.梦溪笔谈·补笔谈[M]//全宋笔记:第2编第3册.郑州:大象出版社,2006.
- [20]脱脱等.宋史:卷六十五[M].北京:中华书局,1977.
- [21]黄休复.茅亭客话[M]//宋元笔记小说大观:第1册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [22]邵博.邵氏闻见后录[M]//宋元笔记小说大观:第2册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [23]范镇.东齐记事[M].北京:中华书局,1980.
- [24]吴曾.能改斋漫录[M]//全宋笔记:第5编第4册.郑州:大象出版社,2012.

- [25]徐弦.稽神录[M]//宋元笔记小说大观:第1册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [26]郭彖.睽车志[M]//宋元笔记小说大观:第4册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [27]马伯英,高晞,洪中立.中外医学文化交流史:中外医学跨文化传通[M].上海:文汇出版社,1993.
- [28]王巩.闻见近录[M]//全宋笔记:第2编第6册.郑州:大象出版社,2006.
- [29]范致明.岳阳风土记[M]//全宋笔记:第2编第7册.郑州:大象出版社,2006.
- [30]叶梦得.岩下放言[M]//全宋笔记:第2编第9册.郑州:大象出版社,2006.
- [31]林惠祥.文化人类学[M].北京:商务印书馆,2011.
- [32]乌丙安.中国民间信仰[M].上海:上海人民出版社,1995.
- [33]王子今.秦汉时期生态环境研究[M].北京:北京大学出版社,2007.
- [34]张黎明.魏晋志怪故事《树神黄祖》的民俗文化阐释[J].哈尔滨工业大学学报,2014(4):92-96.
- [35]释祖秀.可书[M]//全宋笔记:第4编第3册.郑州:大象出版社,2008.
- [36]马纯.陶朱新录[M]//全宋笔记:第5编第10册.郑州:大象出版社,2012.
- [37]张黎明.中国文化中树木精怪嬗变源流辨析[J].古代文明,2013(4):99-103+104.
- [38]章炳文.搜神秘览[M]//全宋笔记:第3编第3册.郑州:大象出版社,2008.
- [39]王永平.论唐代民间信仰中的植物崇拜[J].唐史论丛,2006:245-259.
- [40]克洛德·列维·斯特劳斯.野性的思维[M].李幼蒸,译.北京:中国人民大学出版社,2017.
- [41]贾二强.唐宋民间信仰[M].福州:福建人民出版社,2002.
- [42]铁爱花.旅者与精魅:宋人行旅中情色精魅故事论析[J].中国史研究.2012(1):139-154.
- [43]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.
- [44]陆游.老学庵笔记[M]//宋元笔记小说大观:第4册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [45]孔平仲.珎璜新论[M]//全宋笔记:第2编第5册.郑州:大象出版社,2006.
- [46]周密.齐东野语[M]//宋元笔记小说大观:第5册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [47]方燕.宋真宗时期的神异流言:以天书事件和帽妖流言为中心的考察[J].四川师范大学学报.2017(6):161-166.
- [48]王楙.燕翼诒谋录[M]//宋元笔记小说大观:第5册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [49]周辉.清波杂志[M]//宋元笔记小说大观:第5册.上海:上海古籍出版社,2001.
- [50]龙春林,王洁如.民族植物学:社会及文化价值初探[J].植物资源与环境.1994(2):45-50.
- [51]J.G.弗雷泽.金枝:巫术与宗教之研究[M].耿丽,编译.重庆:重庆出版社,2017.

Mysterious Induction and Myth in Plant Worship in Song Dynasty

Guo Youwei

Abstract: The interaction of people and plants in the Song dynasty from two aspects: on the one hand, the artificial cultivation into flowering plants in the song dynasty, formed a relatively independent of the planting industry, some grass, woody plants such as peony, chrysanthemum, peony varieties out more, planting area expands unceasingly, also contact with people's daily life is becoming more and more close, this can be seen as poets in the domestication of plant material aspects; on the other hand, the poets in the plant mutation is used to predict good or ill luck, to express the world peace, peaceful period, such as value orientation, as one of the crazy legend genie plant is sung people endowed with personality, let its generation sets, reflect the social various faces, construct an orderly society, this can be seen as poets to the domestication of plants in the spiritual world. Throughout the Song dynasty, the two aspects were parallel to each other and did not interfere with each other. However, if the worship of plants in the spiritual aspect is excessively overused, and some undesirable phenomena such as the tendency to love and cling to power, the cost of people and money appear, the scientific and rational thinking formed at the material level will stand out, criticize the shortcomings of the practice and pierce the illusion of worship. By re-examining these cultural phenomena from the perspective of anthropology, we can get a glimpse of the ideology of the folk society and the spiritual world of the song people, and understand the historical mechanism of the interaction between the ancients and nature.

Key words: Song dynasty; plant worship; plant culture; anthropology

[责任编辑/云 扬]