

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2020年第6期(第8卷,总第48期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

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

编辑委员会

主 任 谷建全

委 员 (按姓氏笔画排序)

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

社 长 / 主 编 闫德亮

副 社 长 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·文明探源·

- 从史前考古研究成果看古史传说的五帝时代 郭大顺/5
- 跨文化视角下的绿松石与镶嵌礼仪饰品研究 秦小丽/12

·思想文化·

- 论道家思想对西汉以儒学为主导的意识形态的补充与调节 吴全兰/20
- 重返费孝通思想的历史视野 周丹丹 李若晖/28

·宋文化研究·

- 周敦颐因太极而立人极的政治伦理思想 陈力祥 陈 平/35
- 宋代巫医治理的区域特征及其生存实态 惠 冬/43

·当代文化·

- 文化建设的“两个效益”何以统一 张 谨/51
- 丰收祭:礼敬自然与永续生态 高小康/58

·文献研究·

- 《春秋》“鼯鼠食郊牛角”新解 彭 华 李佳喜/64
- 《论语》《孟子》天文学知识与汉注等之谬 林桂榛/70

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12月15日

目 录

·文学与文化·

- “屈骚传统”的巫本源与情本体 刘悦笛/77
- 网络小说中成长叙事的成因与生产策略 郭海荣/86

·中原论坛·

- 鄂国由姁姓向姬姓转变及其迁徙的背景分析 黄凤春 王龙明/91
- 作为军镇制陪都之唐北都太原研究 丁海斌 张思慧/97
- 略论中原茶文化的特征 刘朴兵/106

·学子园地·

- 试论《吕氏春秋》的“和合”思想 高晓锋/114
- 论证模式、发展阶段与不同意义的“最早中国” 鲍亦凡/121

2020年(总第43~48期)总目录 /128

·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 * 2020-12

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. 6, 2020

Main Contents

On the Age of Five Emperors in the Legends of Ancient History from the Research Results of Prehistoric Archaeology	Guo Dashun/5
The Research of Turquoise and Inlaid Ritual Ornaments from a Cross-cultural Perspective ...	Qin Xiaoli/12
On Taoism's Supplement and Adjustment to the Ideology of Confucianism in the Western Han Dynasty	Wu Quanlan/20
Return Back to the Historical Perspective of Fei Xiaotong's Thought	Zhou Dandan and Li Ruohui/28
The Political Ethics "Determine 'Renji' by 'Taiji'" of Zhou Dunyi	Chen Lixiang and Chen Ping/35
The Regional Characteristics of Witch Doctors Governance in Song Dynasty and Their State of Existence	Hui Dong/43
How Can the "Two Benefits" of Cultural Construction Become Unified	Zhang Jin/51
Harvest Festival: Respecting Nature and Sustainable Ecology	Gao Xiaokang/58
New Explanation on "Mus Musculus Nibbled the Sacrifice Ox Horn" in <i>Spring and Autumn Annals</i>	Peng Hua and Li Jiayi/64
On the Astronomy Knowledge of <i>The Analects & Mencius</i> and Mistakes of Annotation in Han Dynasty	Lin Guizhen/70
The Wu-Shamanism Origin and Emotion(Qing) as Substance of "The Traditions of Qu Yuan and <i>Li Sao</i> "	Liu Yuedi/77
The Causes and Production Strategies of Growth Narrative in Network Novels	Guo Hairong/86
A Historical Analysis of the Change of Surname and Relocation of the State of E	Huang Fengchun and Wang Longming/91
A Study on Taiyuan, the Northern Capital of the Tang Dynasty, as the Accompanying Capital of the Military Town System	Ding Haibin and Zhang Sihui/97
Study on the Characteristics of Central Plain Cha Culture	Liu Pubing/106
Study on the "Harmony" Thought in <i>Lv Shi Chun Qiu</i>	Gao Xiaofeng/114
Demonstrating Patterns, Developing Periods and "the Earliest China" in Various Meanings ...	Bao Yifan/121



从史前考古研究成果看古史传说的五帝时代

郭大顺

摘要:以考古与文献相结合看五帝时代的时空框架,可分为以黄帝为代表的前期和以尧舜为代表的后期,这同考古学上的仰韶时代(晚期)到龙山时代的阶段变化正相对应。五帝时代前期以个性充分发展为主并频繁交汇即“诸侯相侵伐”与“绝地天通”为时代特点,后期以四周向中原汇聚为主导方向即“之中国”或“帝王所都为中”,使中华文化共同体初现。此现象表明北方红山、石峁,东南大汶口、良渚、屈家岭等文化,在五帝时代都非配角。而中原地区作为文化大熔炉和五帝时代诸代表部族活动的主要舞台,将不同经济类型和不同文化传统的诸文化融为一体,而不是分道扬镳,实现了“文化认同”即“共识的中国”,为夏商周三代先后入主中原及中华统一多民族国家的形成,奠定了第一块基石。所以,五帝时代是中国历史上最为丰富多彩也是决定民族、国家走向和命运的伟大时代。

关键词:五帝时代前后期;汇聚与传递;文化认同;共识的中国;第一块基石

中图分类号:K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0005-07

有关五帝时代的历史,文献记载少,详实程度低,不同理解多。所以,复原五帝时代历史,主要依靠考古学,老一辈学者对此冀于希望^①。考古学者既要避免以往的简单比附,也不必因此而过于谨慎,应抱积极态度。因为这是考古学者特别是史前考古学者义不容辞的责任,要“念念不忘”(苏秉琦语)。同时考古学作为一门独立的学科,要实现考古与古史传说的有机结合,必需有一个依靠本学科理论和方法论进行指导的问题,而不是消极等待有类似于殷墟那样可以直接对号的文字发现。而且随着考古成果的积累,我们还体会到,文献记载的可信度和理解的准确度,要靠考古学研究成果来检验和相互印证。

可喜的是,目前从中华多元一体的历史发展态势看待包括五帝时代的史前时期,在历史和考古学界已渐多共识:多认识到五帝时代不

只《史记》中所记载的那五个代表人物,更不是几个代表人物前后一脉相承的关系,而是众多部族集团并行发展、相互接触交流的形势,这就使考古与古史传说中五帝时代结合的眼界大为开阔。对于以上问题,笔者曾在数篇著作中遵照苏秉琦先生的研究思路 and 观点,从时空框架和时代特点这两方面入手,对史前考古与古史传说的五帝时代试作了整合^②。从目前研究状况和成果看,确定五帝时代的时空框架和时代特点,仍是将考古与文献进行整合的最佳结合点。为此,本文再以此为主要内容进行论证。

一、五帝时代的年代与分期

关于五帝时代的年代,一般将五帝时代定在龙山时代,这也可能与辛亥革命时期对黄帝纪年的综合认定有关^③。苏秉琦先生则从考古学的年代、分期、社会变革等方面分析,除了将

收稿日期:2020-05-21

作者简介:郭大顺,男,辽宁省文物考古研究所名誉所长、研究员(辽宁沈阳 110003),辽宁省文物局专家组组长,主要从事新石器时代和青铜时代考古、史前玉器、文化遗产保护和苏秉琦学术思想研究。

五帝时代的下限仍定在龙山时代以外,主要是将五帝时代的上限定在距今5500年前后的仰韶文化后期:

五帝的时代究竟相当于考古学上的哪个时代,假如这个判断(指二里头文化更像是夏文化——郭注)没有大错,那么五帝时代的下限应是龙山时代。

五帝时代之始,战争连绵不断。这种情况只有在社会财富有所积累,社会分化日趋尖锐的情况下才能发生。从考古学文化来看,这是仰韶后期即相当于公元前3500年以后的事,所以五帝的时代上限应不早于仰韶时代后期。^④

有关五帝时代的年代研究,又以考古学分期与文献记载五帝时代的阶段划分这两者的对应最切中要害。其也见于苏秉琦先生的一段论述:

按照古史传说,五帝的时代又可分为两大阶段,黄帝至尧以前是第一阶段,尧及其以后是第二阶段。先秦儒家言必称尧舜,《尚书》就是从《尧典》开始编纂的。墨家常是虞夏商周连称,把尧舜的历史同三代相联系而与以前的历史相区别。问题是这两个阶段能否同考古学文化相对照。仰韶时代与龙山时代之间确实有一个明显的变化,无论从农业和手工业的发展,社会的分工与分化,还是从文化区系的重新组合等各方面都看得出来。^④

以彩陶为主要特征之一的仰韶文化及以其为代表的仰韶时代,以黑陶为主要特征之一的龙山文化及以其为代表的龙山时代,这两个时代的划分,是中国近百年来史前考古研究最重要的成果^⑤。虽然对仰韶文化与龙山文化的关系经过了“东西二元对立说”到前后承袭、区域划分又相互影响等认识的不断深化,但将中国新石器时代最繁荣时期以大约距今5000年为界划分为两个大的时代是明确无疑的^⑥。以此与文献记载的五帝时代前期与五帝时代后期相对应,是从考古学研究五帝时代的前提。

这样,关于五帝时代时间框架的考古与历史整合的结果为:五帝时代可以分为前期和后期,即以黄帝为代表的前期与以尧舜为代表的后期。考古学上大约以距今5000年为界,距今5000年前的仰韶时代后期和距今5000年后的龙

山时代,即为五帝时代前期与后期在考古学上的反映。

以仰韶文化后期作为五帝时代的上限,以仰韶时代与龙山时代的考古学分期将文献记载中古史传说五帝时代前后期的线索明朗化,为五帝时代历史的研究建立了科学的时间框架,同时由于理顺了这一整合研究的时代顺序,头绪极其繁杂的五帝时代也由此向系统化方向迈进了一大步。

二、五帝时代的空间框架和时代特点

五帝时代的时间框架确定后,五帝时代的空间框架和时代特点,即诸多有影响的部族和代表人物的分布地域,他们的活动轨迹和相互关系,就成为用考古材料复原五帝时代历史的重头戏。

关于上古时期主要部族的分布,有二十世纪三四十年代徐旭生、蒙文通等治古史家依古史传说提出史前三大集团的划分。三大集团指中原华夏(河洛)、东方夷族(海岱)和南方蛮族(江汉)^⑦。之后苏秉琦先生对其著述甚多。二十世纪六十年代苏秉琦先生在研究中原地区与东南地区文化关系时,从考古学文化方面提出过中原地区后期“仰韶文化”、鲁南苏北“青莲岗—大汶口”诸文化和江汉间“屈家岭文化”三个文化区的划分及相互交流,应是受到此前史学前辈们的启发^⑧。当时还尚未提到长城地带的北方地区。不过二十世纪七十年代末到八十年代初苏秉琦先生在创建考古学文化区系类型理论,将中国人口密集地区的古文化划分为六个大区时,已将“以燕山南北长城地带为重心的北方地区”纳入其中,并赫然列于六大区之首,虽然当时红山文化的考古新发现尚刚刚露头^⑨。苏先生还倡议吉林大学与河北省文物研究所在古史传说有黄帝与炎帝、蚩尤活动记载的桑干河上游选点发掘,发现了仰韶文化庙底沟类型与红山文化共出的遗存^⑩。

此外,苏先生还回忆其与梁思永先生的一次有关“三集团”划分的对话。梁先生说自己有不同于徐旭生先生的“三集团”想法,可惜当时未再深入谈出它的具体内容。从梁先生于二十世纪三十年代初在西辽河流域调查时,特别关

注赤峰地区和锦西沙锅屯遗址彩陶遗存的发现和由此而生的长城南北文化的接触,并把此现象与古史传说相结合的思路推测^⑩,梁先生的“三集团”说很可能包括了长城以北地区。

所以当二十世纪八十年代初牛河梁遗址刚一发现,苏先生在提出中华五千年文明曙光的同时,就将红山文化及其与仰韶文化的北南关系,作为以考古学为依据研究五帝时代历史的一个突破口,以北方区与中原区、东南区为五帝时代诸代表人物和部族活动的三个主要区域,并从这三大区诸考古学文化之间的交流中寻找五帝时代诸代表人物和部族的活动轨迹:“关中华山下庙底沟类型仰韶文化——冀西北桑干河上游三种不同渊源文化相汇合——大凌河上游红山文化后期坛庙冢(文明火花)——河套出现西瓶与罍(原始鬲)衔接形成如甲骨文所示三部曲——晋南陶寺大遗址文化多源性,反映源于西北方古文化系与源于东南方古文化系之间的大熔合。其时、地、文化面貌与传统史学五帝本纪相符合,从距今六千年到距今四千年间先史考古与文献史料汇合。”^⑪

“七千年前华山脚下的仰韶文化,沿太行山向北发展,与辽西大凌河流域的红山文化碰撞,又同河套文化结合,三个原始文化结合在一起,又折回到晋南,就是陶寺,在晋南与东南沿海、西部地区结合在一起。或者说,华山一个根,泰山一个根,北方一个根,三个根在陶寺结合,这就是五帝时代的中国。”^⑫

结合苏先生在其他文章中的有关论述,对以上观点可再作三个方面的解读:

第一,五帝时代诸代表人物和部族的活动地区即五帝时代的空间框架,中原是主要地区,五帝时代前期以华山周边为中心、五帝时代后期以晋南陶寺为中心(华山一个根);与之并立的有东方的大汶口文化到山东龙山文化,和东南方的凌家滩、崧泽文化到良渚文化,以及屈家岭文化到石家河文化(泰山一个根);此外还将相当于五帝时代前期的红山文化和相当于五帝时代后期的河套地区史前文化为代表的北方纳入视野(北方一个根)。这就是说,五帝时代主要族属及诸代表人物的活动范围远不限于中原地区,不仅包括东方和东南地区,还包括东北南部的西辽河流域和其以西的“三北”(指冀北、晋

北、陕北与内蒙古中南部地区)地区。

第二,五帝时代又是各人群及其文化接触交流十分活跃的时期。“神农氏衰,诸侯相侵伐”(《史记·五帝本纪》)就是对前五帝时代(神农氏时代)和五帝时代两个不同发展阶段的时代交替、一个新时代开始及这个新时代特点(多区域多文化交汇频繁,形式多样的)的概略而又准确的描述。考古学上的印证是:从仰韶时代后期始各地区考古学文化形成以个性为主又频繁交汇、相互吸收的态势,你中有我,我中有你,导致龙山时代时诸考古学文化的共性大为增加,中华文化共同体得以最初实现。这其中,红山文化与仰韶文化的北南交汇,西北与东南的交汇为五帝时代文化交汇的主流。

第三,交汇的导向是先由中原影响四周为主,从仰韶文化后期开始,以四周(西北及东南)向中原汇聚为主。苏先生形象地比喻为“由光、热等向四周放射”到“车辐聚于车毂”^⑬,具体就是“三个根在陶寺结合”。

这样,从考古学看五帝时代的空间框架和时代特点,不仅扩大了五帝时代诸代表人物和集团的分布范围,而且也使他们的活动轨迹多有可寻。所以苏秉琦先生说:“当我们提出,从华山脚下延伸到大凌河流域和河套地区,再南下到晋南,这一古文化活动交流的路线时,我们并没有引《五帝本纪》,但却与《史记》记载相同,我们是从考古学角度提出自己的观点,再去对照历史传说,就可以相互印证,这不是生搬硬套的比附,而是有机的结合。多少年来梦寐以求的历史与考古的结合终于找到了一条理想的通路。”^⑭

三、五帝时代部族人物与考古学文化的对应

至于五帝时代主要部族的诸代表人物与考古学文化的对应,则是一个更为敏感的题目,但也不是没有线索可寻。

依考古学文化区系类型理论,各大区系考古学文化所代表的部族集团大都是同步发展的,同时又有不平衡的一面,各区系诸考古学文化所起的作用也不是等同的,而是有主有次、此消彼长的。在诸多考古学文化中寻找和分辨主

要、甚至更主要的考古学文化和他们的中心遗址,与史书所记五帝时代诸代表人物相比对,是较为有效的途径从而更能接近于历史真实。

目前从考古学上可确认的与五帝时代有关的三大地区的主要考古学文化大都已显现,即相当于五帝时代前期的西辽河流域的红山文化,中原地区仰韶文化庙底沟类型,海岱地区的大汶口文化早中期,长江下游的凌家滩—崧泽文化;相当于五帝时代前后期之间和五帝时代后期的大汶口文化晚期、龙山文化、良渚文化、屈家岭文化和石家河文化。红山文化、良渚文化、中原和“三北”地区龙山文化都已找到各自的中心遗址即牛河梁遗址、良渚遗址、陶寺遗址和石峁遗址。华山脚下的西坡遗址、泰山南麓的大汶口遗址、长江下游的凌家滩遗址和长江中游的石家河遗址^⑩,也都接近于该文化中心遗址的规格。红山文化的“坛庙冢”“玉龙凤”和大汶口、崧泽、屈家岭诸文化的“鼎豆壶”以及良渚文化的“钺璧琮”组合,分别由西辽河流域和东南地区向中原地区汇集,长期成为中国传统礼制的典型载体;“三北”地区也被认定为是中华古文化代表性化石——三袋足器的发源地^⑪,这些都表明,中原地区以外的西辽河流域的红山文化、东方的大汶口文化、环太湖地区的良渚文化、长江中游的屈家岭文化和石家河文化以及“三北”地区的龙山文化,在五帝时代都绝非配角。

就红山文化来说,有依据女神庙的黄土塑像联想到女娲氏“抟黄土作人”的故事,有以红山文化多龙蛇形象与蚩尤的字意相联系,有将牛河梁发达的宗教祭祀遗迹推定为颛顼的“绝地天通”,更有以为红山文化即“商先文化”^⑫。这其中尤以证明五帝时代前期诸代表人物如黄帝族在北方活动记载的可信性最为紧要。

关于五帝时代前期代表人物的活动地域,一般限于从中原地区寻找。不过老一辈史学家已注意到古史记载黄帝族的活动多与北方地区有关,如黄帝族有着“往来迁徙无常处”的习俗,黄帝与炎帝、蚩尤战于华北平原北部的涿鹿之野,以及周初封黄帝之后于燕山脚下的蓟等^⑬。红山文化的考古新发现正为此提供越来越多的考古学证据,如:红山文化与仰韶文化北南交汇导致规模宏大的祭祀建筑群出现从而使辽河流

域在中华文明起源进程中“先走一步”的观点,红山文化在精神领域的众多创造发明和作为中国礼制一个重要源头,以及与此有关的红山文化女神像为中华“共祖”,红山文化为中华古文化“直根系”的观点^⑭,还有经多年考证终可论定的红山文化发达的熊崇拜等^⑮。所以苏秉琦先生说:“黄帝时代的活动中心,只有红山文化的时空框架可以与之相应。”^⑯

红山文化还是一个神权至上的社会,这又同古史传说中颛顼帝“绝地天通”的记载相吻合。不过据研究,除红山文化而外,良渚文化也有发达的通神玉器和祭祀遗址。就是仰韶文化,其彩陶和小口尖底瓶有的也不是一般生活用具,而是巫者专用的神器,说明这三大区诸考古学文化有着共同的思想观念和走向文明的共同道路。就如张光直先生所说,除了生产力的发展,通神独占取得政治权力是进入文明社会的主要动力^⑰。所以,古史所记颛顼的宗教改革,首先不是一个人甚至一个部族的活动问题,而是五帝时代特别是五帝时代前期的一个重要时代特点。

关于五帝时代后期考古与古史传说的研究成果,多位学者都认为陶寺文化为陶唐氏尧的遗存^⑱。然而陶寺遗址体现出的多元性文化的综合体性质,可能表明陶寺文化所包括的部族并不单一。举例如下:

大汶口文化晚期陶礼器在陶寺早期墓葬中大量出现^⑲。联系舜继尧位要“之”(到)中国,见《孟子·万章上》:“夫然后之中国,践天子位焉。”又有舜为东夷人的记载,即《孟子·离娄章句下》:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。”说明舜可能来自东方。所以有学者认为大汶口文化即虞舜文化,是可信的^⑳。

陶寺墓地还常有良渚文化特有的玉琮和石俎刀出现,良渚文化所在的江浙地区,多有夏禹传说,如《国语·鲁语》“昔禹致群神于会稽之山”,《墨子·节葬下》“禹东教乎九夷,葬会稽之山”,《史记·夏本纪》“帝禹东巡狩,至于会稽而崩”等。所以有学者以为良渚文化即先夏文化^㉑,陶寺墓地所见良渚文化因素可能与夏人由东南进入中原地区有关。良渚遗址近年又发现了以防水和导水相结合的封闭式城墙、堤坝、沟洫和码头等规模宏大又相当完整的水利系统^㉒,良渚

古城发掘者还提出良渚文化中心所在的余杭,原名“禹航”,传说是大禹治水在此停航登陆之地^⑤,这些新的考古发现与五帝时代后期大禹治水传说的越趋接近,正在为良渚文化即先夏文化找到更有说服力的证据。

与东南地区相对的西北方向的“三北”地区,在大约四五千年前,也是一个文明火花迸发的地带。标志有二:一是实现了由小口尖底瓶向三袋足器的最初演变,并从晚期小口尖底瓶和早期罍鬲形制与甲骨文“丙”“酉”等象形字的雷同中找到了殷墟卜辞干支文字初创时的物证,从而“三北”地区作为三袋足器的起源地而被视为龙山时代形成的“风源”所在^⑥;二是以石峁巨型石城址为代表的“三北”地区石城址群的发现,使这一风源更为强劲^⑦。近年,研究者因石峁古城的发现,纷纷与五帝时代诸代表人物相比附,但从时代和地域来看其与文献记载都难以对应,尚待更有说服力的论证。

最后再谈到五帝时代的中原地区。除了陶寺遗址与五帝后期的陶唐氏尧文化有关以外,遗址密集分布、堆积丰厚且工作成果积累甚多的仰韶文化,特别是仰韶文化后期,虽然尚待发现如牛河梁、良渚那样的超中心聚落,但在这方面已有不少线索:河南省灵宝县西坡仰韶文化遗址发现的大房址,包括带回廊的特大房址(F105);甘肃省秦安大地湾由前堂、后室、左右侧室甚至前厅组成的原始殿堂(F901)^⑧;陕西杨官寨包括壕沟、城墙在内的超百万平方米的大型聚落遗址和墓地等^⑨。新近报道郑州地区有三重环壕、建筑址群以轴线布局的双槐树遗址,以及从澠池仰韶村、洛阳王湾到郑州地区的青台、大河村、西山古城等遗址,都有彩陶器与“鼎豆壶”组合的所谓“混合文化”的陶器群^⑩,显示距今5000年前的豫西地区,作为晚期仰韶文化与东南地区大汶口等文化接触交流的前沿地带,东西文化交汇是这一地带诸多文明因素频繁显现的重要推动力^⑪,这些都预示着中原地区有可能发现规模更大、规格更高的聚落中心和建筑群。

为此,这里特别介绍中原地区尚未被广泛关注的两个文化现象:一是斧演化为圭的最早线索。这集中表现于灵宝西坡仰韶文化末期墓葬中玉斧的出土状态。该墓地已发掘墓葬中,

有10座墓出土长条形玉斧(钺)16件,其中9座墓共13件斧钺非斧钺通见的横置,而一律为与身体方向一致的竖置,且刃部朝上,刃部都没有使用痕迹,穿孔及周围也没有捆绑摩擦痕迹^⑫。平首圭来自玉斧,竖置的玉斧就是向玉圭演化的前奏。而圭既是玉礼器中的重器,又是传承力最强的玉礼器;所以圭的出现是玉器发展史上具有标志性的事件;中原地区可能是圭起源最早的地区。二是汉中郑南县龙岗寺墓葬随葬的两件玉刀,体起中棱并在近头端改作斜棱,已显露戈的特征^⑬。说明戈作为中国上古时期特有的武器和礼器,其最初起源地也可能与中原地区有关。

所以,五帝时代的中原大地,不仅是众多重要文明因素的原生地,同时作为汇聚周邻各地文化精华的熔炉,又表现出强大的吸引力和包容性,是五帝时代诸多部族和代表性人物活动的重地。还有仰韶文化与周边文化的关系,以与红山文化最为密切,仰韶文化与红山文化在桑干河上游的南北交汇,被视为与文献记载五帝时代前期诸代表人物“战于涿鹿之野”的历史性事件有关。如苏秉琦先生所言:“当仰韶与红山一旦进一步结合起来,中国文化史面貌为之一新。”^⑭又回忆起2005年河南博物院在郑州召开“文明起源与五帝时代——考古与历史的整合”会期间,郑州大学李民先生曾同笔者谈到,苏秉琦先生将五帝时代分为以黄帝为代表的前期和以尧舜为代表的后期,从文献记载看确有道理,因为《尚书》有关五帝的记载确与《史记》有所不同,是从尧舜开始的,会后李民先生又撰文以为,黄帝部族可能是由中原北上到燕山以北又南下中原的,这也是值得进一步讨论的观点^⑮。

从以上论述可见,中国史前考古近30年来的一项主要成果,就是证实了中国历史上确有一个五帝时代。这一时代的特点,是各区域诸考古学文化以发展个性为主并频繁交汇,导致最初文化共同体的形成。其间影响中华历史命运的一个重大抉择是,虽然各区域诸考古学文化和他们所代表的五帝时代诸代表人物和部族之间的文化传统和经济类型并不相同,有的还差异甚大,但他们并未分道扬镳,而是向一起汇聚。先在“文化认同”基础上实现了“认同的中

国”,从而为夏商周三代“普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣”的“理想的中国”,以及秦汉大帝国的建立和中华统一多民族国家形成的“现实的中国”奠定了第一块基石。所以,五帝时代作为中华文明史的肇始期,既是开始走向文化一统的时代,也是中华传统初现的时代,还是中国历史上内容最为丰富多彩的一个伟大时代,更是急需历史学家和考古学家携手合作、大书特书的一个时代。

注释

①历史学家李玄伯说过:“用载记来证古史,只能得其大概,……要解决古史,唯一的方法就是考古学。”见李玄伯:《古史问题的唯一解决方法》,《现代评论》1924年第3期(第一卷)。②郭大顺:《追寻五帝》,辽宁人民出版社2010年版;郭大顺:《考古追寻五帝踪迹——苏秉琦主编〈中国通史·远古时代〉学习笔记》,北京大学校庆汉学国际学术讨论会:《文化的馈赠——汉学研究国际会议论文集·考古学卷》,北京大学出版社2000年版;郭大顺:《“考古追寻五帝踪迹”绪论》,《中原文物》2006年第3期。③宋健:《超越疑古——走出迷茫》(1996年5月16日在夏商周断代工程会议的发言提纲),《光明日报》1996年5月21日。④以上所引均见苏秉琦主编《中国通史·第二卷·远古时代》序言,上海人民出版社1994年版。⑤严文明:《龙山文化与龙山时代》,《文物》1981年第6期,收入严文明著《史前考古论集》,科学出版社1998年版,第24-34页;张忠培:《仰韶时代——史前社会的繁荣与文明时代的转变》,《故宫博物院院刊》1996年第1期,收入张忠培著《中国考古学:走向与推进文明的历程》,紫禁城出版社2004年版,第143-196页。⑥裴文中:《中国史前时期之研究》,商务印书馆1948年版;陈星灿:《中国新石器时代考古的早期研究》,收入严文明主编《中国考古学研究的世纪回顾——新石器时代考古卷》,科学出版社2008年版。⑦蒙文通:《古史甄微》,商务印书馆1933年版;徐旭生:《中国古史的传说时代》,科学出版社增订本1960年版,第20、37-127页。⑧苏秉琦:《关于仰韶文化的若干问题》,《考古学报》1965年第1期;苏秉琦:《山东史前考古》,收入《山东史前文化论集》,齐鲁书社1986年版。以上两文分别收入《苏秉琦文集》(二),文物出版社2009年版,第173-202页、312-314页。⑨苏秉琦:《建国以来中国考古学的发展——在北京市历史学会、中国历史博物馆举办的纪念中国共产党六十周年报告会上的讲话》,《史学史研究》1981年4期,收入《苏秉琦文集》(二),文物出版社2009年版,第282-287页。⑩张家口考古队:《一九七九年蔚县新石器时代考古的主要收获》,《考古》1981年第2期。⑪梁思永说:“长城南北几个新石器时代晚期的文化系统的相对的

时代关系确定之后,我们才能脚踏实地地去作对比上古史与考古学发现的工作。”梁思永:《热河查不干庙等处所采集之新石器时代石器与陶片》,《梁思永考古论文集》,科学出版社1959年版,第144页。⑫苏秉琦:《从中国文化起源到中国文明起源(提纲)》,《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,辽宁大学出版社1989年版,第101页,收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第124-126页。⑬苏秉琦:《现阶段烟台考古——在第一次环渤海考古座谈会上的讲话》,收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第118-119页。⑭苏秉琦:《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,《中国建设》1987年第9期,收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第127-129页。⑮苏秉琦:《文化与文明》,《辽海文物学刊》1990年1期;收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第74-79页。⑯方勤,蔡青:《石家庄王国的玉器与文化》,成都金沙遗址博物馆等编:《夏商时期玉文化国际学术研讨会论文集》,科学出版社2018年版,第11-17页。⑰苏秉琦:《蔚县三官考古工地座谈会讲话要点》(1982年),收入《苏秉琦文集》(二),文物出版社2009年版。⑱干志耿,孙守道:《关于牛河梁之行的通信》,《北方文物》1992年第3期;陆思贤:《红山裸体女神像为女娲考》,《北方文物》1993年第3期;蔺新建:《红山文化与古史传说》,《北方文物》1987年第3期;张博泉:《对辽西发现五千年前文明曙光的历史蠡测》,《辽海文物学刊》1987年第2期;干志耿,陈连开:《商先起源幽燕说》,《历史研究》1985年第5期;付朗云:《牛河梁女神庙族属考》,《北方文物》1993年第1期。⑲吕思勉先生以为炎黄之战是主农耕与主游牧二习性不同民族间的战争,见吕思勉:《三皇五帝考》第八节《炎黄之争考》,《古史辨》第七册中编,开明书店版,第366-367页。⑳郭大顺:《为什么说红山文化是中华古文化的“直根系”》,《辽宁师范大学学报(文史哲版)》,2016年第2期。㉑《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第7、141、181、182、316页;郭大顺:《猪龙与熊龙》,《鉴赏家》,上海译文出版社1996年夏季号。㉒苏秉琦:《论西辽河古文化——与赤峰史学工作者的谈话》,《北方民族文化》1993年增刊,收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第74-79页。㉓苏秉琦:《关于重建中国史前史的思考》,《考古》1991年第12期,收入《苏秉琦文集》(三),文物出版社2009年版,第175-184页;张光直:《仰韶文化的巫觋资料》,收入《中国考古学论文集》,生活·读书·新知三联书店1999年版,第136-150页。㉔田昌五:《先夏文化探索》,收入《文物与考古论集》,文物出版社1986年版,第99-102、104-105页;王文清:《陶寺遗址可能是陶唐氏文化遗存》,收入《华夏文明》,北京大学出版社1987年版,第106-123页;俞伟超:《考古研究所四十年研究成果展览笔谈》,《考古》1991年1期。㉕高炜:《汾河湾旁磬和鼓——苏

秉琦先生关于陶寺考古的论述》，收入《苏秉琦与当代中国考古学》，科学出版社2001年版，第666页。^{②6}刘敦愿：《美术考古与古代文明》，（台湾）允晨文化出版社1994年版，第487-497页；又见刘敦愿：《山东宁阳堡头大汶口墓地和有虞氏关系问题的探索》，收入《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社1979年版，第219-236页。^{②7}陈剩勇：《东南地区：夏文化的萌生与崛起——从中国新石器时代晚期主要文化圈的比较研究探寻夏文化》，《东南文化》1991年第1期。^{②8}浙江省文物考古研究所：《杭州市良渚古城外围水利系统的考古调查》，《考古》2015年第1期。^{②9}刘斌：《寻找消失的王国——良渚遗址的考古历程（良渚古城发现记）》，收入《庆祝张忠培先生八十岁论文集》，科学出版社2010年版，第158-170页。^{③0}苏秉琦：《谈“晋文化”考古》，收入《文物考古论集》，文物出版社1987年版，第49-50页，又收入《苏秉琦文集》（三），文物出版社2009年版，第25-36页。^{③1}陕西省考古研究院，榆林市文物考古勘探工作队，神木县文体局：《陕西神木县石峁遗址》，《考古》2013年第7期。^{③2}河南省文物考古研究所等：《河南灵宝西坡遗址105号仰韶文化房址》，《文物》2003年8期；中国社会科学院考古研究所等：《河南灵宝西坡遗址庙

底沟类型两座大型房址的发掘》，《考古》2015年5期；甘肃省文物工作队：《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》，《文物》1986年2期。^{③3}陕西省考古研究院：《陕西高陵县杨官寨新石器时代遗址发掘简报》，《考古》2009年第7期。^{③4}梁思永：《小屯龙山与仰韶》，《梁思永考古论文集》，科学出版社1959年版，第97页；夏鼐：《河南成皋广武区考古纪略》，《科学通报》1951年第7期（第2卷），收入中国社会科学院考古研究所编辑：《夏鼐文集》（上册），社会科学文献出版社2000年版，第344-350页。^{③5}北京大学考古文博学院编著：《洛阳王湾——田野考古发掘报告》，北京大学出版社2002年版；张玉石《西山仰韶城址及相关问题研究》，收入许倬云，张忠培主编：《中国考古学的跨世纪反思》（上册），商务印书馆1999年版，第175-194页。^{③6}中国社会科学院考古研究所编著：《灵宝西坡墓地》，文物出版社2010年版。^{③7}陕西省考古研究所编著：《龙岗寺——新石器时代遗址发掘报告》，文物出版社1990年版。^{③8}苏秉琦：《纪念仰韶村遗址发现六十五周年》（代序言），《中原文物特辑》1986年版。^{③9}李民：《黄帝的传说与燕文明的渊源》，《中原文物》2006年第1期。

On the Age of Five Emperors in the Legends of Ancient History from the Research Results of Prehistoric Archaeology

Guo Dashun

Abstract: Based on the combination of Archaeology and literature, the time and space framework of the five emperors period can be divided into the early period represented by Huang Di and Zhuan Xu and the later period represented by Yao, Shun and Yu. This corresponds to the change of the Yangshao (late) to Longshan period in archaeology. In the early period of the five emperors, the development of personality was the main feature, and the characteristics of the times were “the invasion of the princes” and “the communication between the Jedi and the heaven”, and the gathering of the surrounding areas to the Central Plains led to the emergence of the Chinese cultural community in the later period. It shows that Hongshan, Shimao in the north, Dawenkou, Liangzhu, Qujialing and other cultures in the south-east were not supporting roles in the era of the five emperors. As the melting pot of culture and the main stage of the activities of the representatives of the five emperors era, the Central Plains region has integrated various cultures of different economic types and different cultural traditions into a “consensus China”, which laid the first foundation stone for the Xia, Shang and Zhou Dynasties to enter the Central Plains one after another and for the formation of a unified multi-ethnic country in China. Therefore, the era of five emperors is the most colorful era in Chinese history, and it also determines the trend and destiny of the nation and country.

Key words: before and after the era of five emperors; convergence and transmission; cultural identity; China of consensus; the first cornerstone

[责任编辑/云 扬]



跨文化视角下的绿松石与镶嵌礼仪饰品研究^{*}

秦小丽

摘要:绿松石装饰品和镶嵌工艺曾经是世界多个古老文明都很重视的自然宝石和奢侈品原材料的加工首选。人们因为各种文化背景和愿望对这种绿色装饰品寄予了不同文化的、宗教的和审美的意义,使其承担着不同人群与古老文明所赋予的信仰寄托,或使其成为与社会政治体制相关联的具有权威意义的象征。从跨文化角度审视中国与古埃及和美洲地区的古代文明,分析绿松石与镶嵌技术在各自文化中具有的社会含义与 cultural 传统,可以发现无论是中国还是埃及与美洲地区,绿松石和镶嵌饰品在早期均有较强的装饰功能。但是随着镶嵌工艺技术的提高其功能意义也变得复杂多样,更多成为社会地位与权威的礼仪象征物。二里头绿松石镶嵌牌饰等礼仪饰品与古埃及图坦卡蒙国王王冠上的镶嵌绿松石,以及美洲地区出土的镶嵌有绿松石的面具、冠带、胸饰和甲冑等一样,显示其被赋予了更为广泛的社会意义和宗教神性,发挥着具有权力象征的重要作用。因此绿松石制品与镶嵌工艺在古代人类社会文明进程中的社会意义研究不仅限于古代中国,也是一个具有世界性的研究课题。

关键词:绿松石与镶嵌礼仪饰品;跨文化比较;世界古代文明;礼仪性象征

中图分类号:K86;K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0012-08

自从距今7000年前中原地区的贾湖遗址出土大量绿松石装饰品以来,黄河流域成为新石器时代到早期青铜时代绿松石装饰品及镶嵌品出土的主要区域。直到二里头遗址发现绿松石制作工坊和用于墓葬的大量绿松石镶嵌礼仪性祭祀品的出土,使得绿松石和镶嵌工艺成为当时上层社会替代传统玉器制品的又一个礼仪象征物而备受关注。不仅在中国,在中亚、中东、北美和中南美的古代文明中也盛行绿松石装饰品及镶嵌工艺,因此绿松石制品与镶嵌工艺在古代人类社会文明进程中的社会意义研究不仅限于古代中国,也是一个具有世界性的研究课题,值得从跨文化视角进行比较分析。本文仅以中南美洲和中东的埃及为例进行跨文化视角

下的比较研究。

一、绿松石的自然特性与镶嵌工艺

绿松石是含铜的地表水与含铝和含磷的岩石相互化合作用之后的生成物,多与其他岩石共生,单纯的绿松石纯矿极少,其原石产地也很有限。世界范围内绿松石的产地包括伊朗、美国、俄罗斯、埃及和南美洲部分国家等,在国内的湖北、陕西、新疆、安徽等地也有相当的蕴藏量。而镶嵌工艺,系指把一种细小的粒状或片状的物体嵌入另一种大型物体上的装饰工艺。这种工艺的突出特点是使主体器物上的纹饰通过不同色彩来表现,使得整个物体呈现出浑然

收稿日期:2020-08-05

^{*}基金项目:日本文部科学省科学研究费助成事业研究课题“绿松石产品的生产与流通”(基盘研究C,15K02975)成果之一。

作者简介:秦小丽,女,复旦大学文物与博物馆学系,科技考古研究院教授、博士生导师(上海 200433),主要从事地域间交流的考古学、新石器晚期至夏商周时期考古学研究。

一体的复合性工艺。其与玉器雕刻神像的意义一样,只是在技术上是两种或多种不同物体的形状和色泽的配合而取得特有的视觉艺术效果,以此构成各种具有宗教意义的图案花纹,表达这种礼仪象征物包含的社会意义。绿松石因多是一些生长在沙石固化的石缝之间的薄而细小的原石块,很少有大型厚重的绿松石。这就使得绿松石无法用一般软玉制品那样的工艺来制作,其作品在早期也多是一些简单的小挂饰,之后发现的带有绿松石的装饰品也多以小而薄的石片与其他材料镶嵌而合成。绿松石的这种自然特性决定了它在制作技术上与镶嵌工艺的密切关系。又由于绿松石与其他石料共生,提纯量低,往往10吨的矿石只可得到1公斤左右的绿松石原石,因而它又是一种很珍贵的自然玉石,无论是在古代中国还是世界其他古国,绿松石或者绿松石镶嵌制品均被一些有权者阶层所控制,成为一种财富与权力的象征。

二、世界古代文明中发现的绿松石装饰品及镶嵌工艺

中亚、中东、北美和中南美也是古代绿松石的产地和使用盛行的地区,学者对这里的古代绿松石交易以及贸易路径有很多成熟的研究,这些研究成果可以为古代中国的绿松石研究提供一些具有比较有意义的素材。在古代波斯(Persia),绿松石曾经作为事实上的国家宝石流行过一千多年。不仅是装饰品,也用于马具、建筑用马赛克装饰,其后还将绿松石镶嵌在金制品上。

古代埃及也在很早就开始使用绿松石,其时代大致可以追溯到公元前4世纪的第1王朝时期。他们习惯将绿松石用于金质指环、胸饰和项链中,其做法是首先将绿松石加工成珠子等形式,然后镶嵌于装饰品上,有时还会与玛瑙等宝石结合,后期则有与玻璃器镶嵌的例子。古埃及所使用的绿松石大多出产于西奈半岛(The Sinai Peninsula)西海岸的6座矿山,根据考古发掘证明这些矿山大致在5000年前就得到开采。此外还在矿山附近的女神殿柱子上发现了文字,根据文字的内容,古埃及人将这里的矿山所在地称作“绿色矿产大地”。根据文献记载,

从公元前3200年的初期王朝时代到公元前15世纪中期图特摩斯(Thutmose)朝代的历代王朝都在这些矿山有开采活动,此后废弃。直到19世纪这些矿山遗址被再次发现。考古学家在挖掘埃及古墓时发现,埃及国王早在公元前5500年就已佩戴绿松石珠粒。最珍贵的绿松石饰品是发现于5000多年前埃及皇后(Zer皇后)的木乃伊手臂上戴的四只用绿松石镶嵌成的金手镯^①。在古埃及著名图坦卡蒙王的黄金面具上,也使用了大量的绿松石镶嵌^②。

位于中南美洲的玛雅文明,是分布于现今墨西哥东南部、危地马拉、洪都拉斯、萨尔瓦多和伯利兹等国一带的古老文明。其社会虽然一直处于没有金属的新石器时代,但是有着发达的文字系统,在天文、数学、农业和艺术等方面都有极高成就,同时在绿松石镶嵌工艺方面的成就也非常突出(见图1)。玛雅文化的编年分成前古典期(公元前1500年至公元250年)、古典期(250年至900年)及后古典期(900年至1500年),其中在公元3至9世纪的鼎盛时期,除了使用大量翡翠硬玉作为权威礼仪装饰品外,还从后古典期开始使用大量绿松石以及镶嵌礼仪饰品用于礼仪活动的祭祀物品和社会上层人物的身份象征,以及被一般平民所喜爱当作圣石以佩戴^③。根据Harbottle等人(Harbottle and Weigand 1992)的研究,绿松石装饰品以及镶嵌技术在中南美洲的流行是从公元900年的后古典时期开始的而且很普遍。而最早出现绿松石及镶嵌饰品是从公元100年左右的瓦哈卡和格雷罗开始的,此后在公元500年古典期的墨西哥西部和北部盛行。在公元900年至1100年时,美国西南部,墨西哥中部等玛雅文化分布区也普遍流行,使得绿松石及其镶嵌饰品遍布整个中南美洲地区,成为这一地区流行一时的装饰礼仪品^④。

被认为是库茨曼国王(King K'utz Chman)的陵墓位于危地马拉西南部的塔卡利克阿巴杰(Tak'alik Ab'aj),据信库茨曼是公元前700年左右在位的。分布于危地马拉的玛雅文明,在公元250年到800年间蓬勃发展,从现代的洪都拉斯延伸到墨西哥中部。公元前400年左右,奥尔梅克帝国开始衰落,而玛雅文明的数量不断增

加,并夺取了贸易路线的控制权。佛罗里达大学考古学家苏珊·吉莱斯皮(Susan Gillespie)认为在塔卡利克阿巴杰附近区域存在奥尔梅克帝国(OLMEC)的影响,因为它靠近一个翡翠矿产地,这一发现可以为早期的技术和贸易提供线索,玛雅人认为这种翡翠与绿松石一样具有神圣的属性^⑤。Hueco Mountains near El Paso sheltered 是中南美发现最早的具有宗教祭祀性质的遗址^⑥。这里也发现了用绿松石片镶嵌在植物编织的腕饰上的手镯饰品,因此绿色翡翠与绿松石都曾为玛雅文化上层社会奢侈品交流圈流行的主要礼仪宗教产品,突显这两种绿色矿石在中南美洲具有的特殊意义。

从北美西南部到南美的太平洋海岸是一系列

用于神殿,以此期待绿松石的神力能驱除恶魔,取得成功。根据考古发掘资料,美洲西南部各地采集的绿松石优先集聚在新墨西哥州和切克溪谷,并在9世纪之际形成研磨加工据点,再由此地分别流通到中美和南美各地,因为在这个集聚地发现了大量用于制作绿松石的粗糙工具。还有一些迹象表明,他们不仅是以敲碎母岩的方式取得绿松石,还以火烧母岩加热,然后加水碎岩的方法来取得绿松石。在这个绿松石加工地共发现了约10万吨的残石以及相关物品,可以想象当时所消耗的巨大的劳动力^⑧。

对美国西南部和墨西哥北部的史前居民来说,绿松石虽不是日常生活的必需品,但却是一种具有特殊意义的装饰礼仪品。在查科峡谷发掘的

第一个遗址普韦布洛博尼托(Pueblo Bonito)的两处墓葬中,发现了56000多块绿松石,与美国西南部从公元900年到1150年的其他遗址相比,查科峡谷的遗址中发现了更多的绿松石。它可能与长途贸易有关,但其主要功能是区域文化内各种仪式活动的必需品。这些绿松石在查科文化序列早期的遗址中就有发现,也在一些仪式性活动中使用,因此从年代上可以追溯到查科时代。比如在美西南部,古代普韦布洛人用专门指定的洞穴来举行与特定季节和活动有关的仪式^⑨。在仪式洞穴发现的祭祀品除了绿松石、贝壳和黑曜石的装饰品外,还有祈祷棒和长矛。从这些遗物判断这个仪式洞穴可能开始于2000年前,是美西南地区最早用作神龛的地方之一。

12世纪生活在墨西哥中部高原的阿兹特克(The Aztecs)族人多在假面具、刀的柄部镶嵌绿松石,其目的是用以刺激人的视觉。同时这些绿松石也用于马赛克装饰,并且与金、水晶、孔雀石、黑玉、珊瑚以及贝壳一起镶嵌。而用于绿松石镶

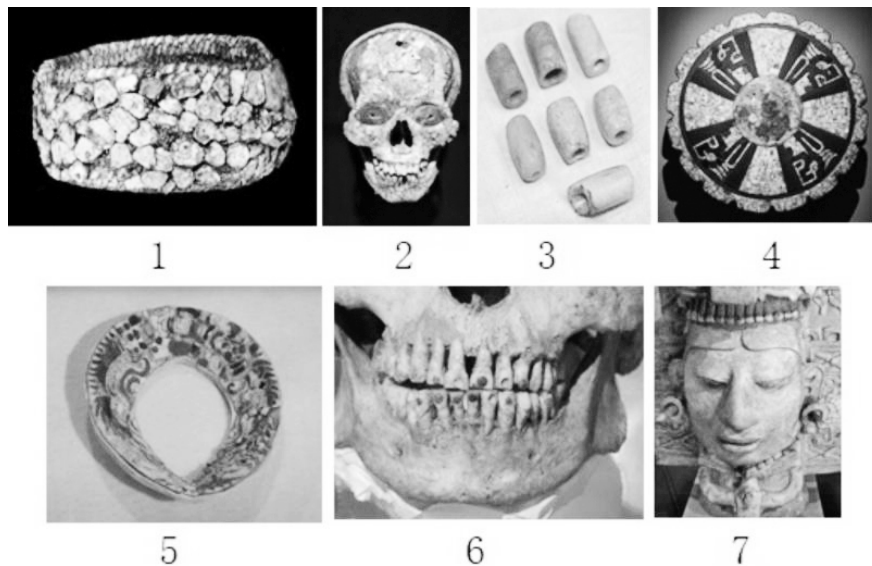


图1 美洲地区出土的绿松石镶嵌和翡翠镶嵌饰(1.Photo by Milton Bell. 转引自“Prehistoric Texas Main”;2.作者拍于大英博物馆;3、7.Yucatan墓葬出土的绿松石珠和佩戴图像,转引自“GUATEMALA,NORTH AMERICA,WORLD”;4.转引自The Quai Branly Museum, Paris. Photograph is a public domain image by Jebulon; 5、6.作者2017年拍摄于洪都拉斯历史博物馆)

由花岗斑岩、石英斑岩和石英绿闪岩等半深成岩岩体中形成的斑岩铜矿床,这种成因与伊朗高原相同。根据考古学家的研究,中南美各地的古代文明之所以可以在这些自然条件很严酷的环境中生存并繁荣,都可能与以绿松石流通而形成的长达数千里的信息网以及通商网的发达有密切的关系^⑦。美洲的原住民、中南美的古代文明都崇拜太阳神,他们把象征白昼青空颜色的绿松石

嵌的接合材料有天然树脂、天然沥青等种类。主体材料则有木质、骨质和贝壳质等。与阿兹特克人一样,当地其他的一些民族也都把绿松石作为护符而重用,这些民族也多在雕刻品上将绿松石以马赛克形式用于镶嵌。此外这些民族之间也流行制作扁圆形珠子和自由形的挂坠。古老的阿兹特克人和米斯特克人还会用这种宝石制作臂章、鼻塞,甚至是镶嵌装饰品、仪式盾牌以及双头蛇雕像。一个多世纪以来,考古学家一直在探索这些装饰品中所使用的绿松石的产地,因为中美洲地区没有发现开采绿松石矿的痕迹。一些学者通过对比在该地区发现的绿松石文物以及在美国西南部数千英里以外的古文明绿松石矿区的绿松石后认为:这些绿松石可能是通过长距离贸易得来的^⑩。但是,最近又有了新的研究成果,利用绿松石矿床含有独特的,取决于周围岩石的同位素特征,通过对阿兹特克人和米斯特克人的43块绿松石镶嵌片中的铅(Pb)和锶(Sr)的同位素比例进行分析发现,他们所有的绿松石并不是来自美国西南部的矿区,而来自中美洲地区^⑪。但是这也引起了诸多人的质疑,因为早在16世纪西班牙入侵之前,中美洲和西南美洲的文化之间就有广泛的接触^⑫。

以上分析显示,绿松石装饰品和镶嵌工艺曾经是世界多个古老文明都很重视的自然宝石和奢侈品原材料的首选。他们因为各种文化背景和愿望对这种绿色装饰品寄予了不同文化的、宗教的和审美的意义,而绿松石与镶嵌工艺也承担着这些不同人群与古老文明所赋予的信仰寄托,或者是与社会政治体制相关联的具有权威意义的象征。

三、中国新石器时代晚期到早期青铜时代的绿松石装饰品及镶嵌工艺

绿松石装饰品在中国的出现大概始于公元前7000年左右的新石器时代早期。考古发掘资料显示迄今发现最早的绿松石装饰品是裴李岗文化的出土物。根据陈星灿的研究,分布于河南中部地区的裴李岗文化5个遗址中均

发现了带孔的,呈不同形状的绿松石坠饰,这些坠饰大多出土于墓葬,一些有明确出土位置的坠饰,多在墓主人的颈肩部、头部、耳部、腹部以及牙齿部。这五个遗址共出土了约68件,其中74.08%出土于墓葬,灰坑与地层出土物各占12.96%,暗示着绿松石作为装饰品或习俗的功能性更强一些^{[1]57-73,[2]}。这种仅以简单的挂坠为特征的绿松石装饰品一直持续到仰韶文化中期,但是考古资料显示在中原地区仰韶文化遗址中出土的绿松石装饰品数量很不平衡。一些遗址集中出土较多,比如河南省南部的下王岗遗址、陕西省南部的龙岗寺遗址,且大多数仅为一些简单的挂饰。而另一些遗址则仅发现1至2件,比如河北省易县的北福地遗址^{[3]156,彩版十三}。大多遗址则完全没有发现。

对河南境内从新石器时代到早期青铜时代出土玉器种类的数量比的研究结果显示^[4],从新石器时代到二里头文化时期,玉类装饰品以绿松石为主,但是到商代以后则变化为以透闪石为主。具体的分布比例是:在新石器时代绿松石占到60%以上,二里头文化时期减少到30%,商代以后仅有4%,到了春秋战国时期又有所增加,其比例为25%。出土绿松石最多的遗址分别是裴李岗文化时期的贾湖遗址、仰韶文化时期的下王岗遗址和二里头文化时期的二里头遗址。绿松石产地分析结果显示贾湖与下王岗遗址出土绿松石的化学成分与氧化物相同。虽然还不能确定他们的产地,但是它们分别属于纯正绿松石以及“绿松石—铁绿松石”和“绿松石—锌绿松石”类矿类。二里头遗址发现大量绿松石镶嵌礼仪品之前,在黄河上游的齐家文化、四坝文化,中游的山西陶寺文化和下游的山东地区也都发现了多种形式的绿松石镶嵌装饰品和礼仪性饰品随葬于大中型贵族墓葬,显示无论是在绿松石的使用习俗上还是镶嵌技术上均已经

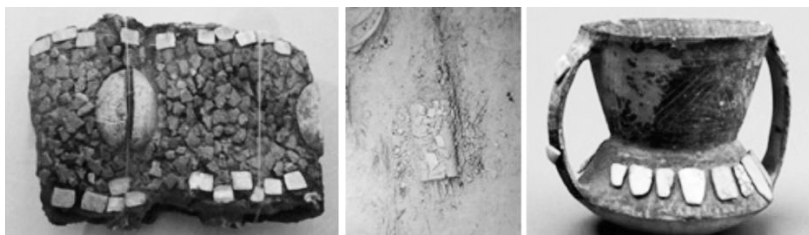


图2 山西下新陶寺文化墓地(左)、青海宗日遗址(中)和甘肃四坝文化(右)出土的绿松石镶嵌品

达到了一个非常成熟的时期(见图2)^{[5]296-326}。

二里头文化是中国早期青铜时代的代表,而二里头遗址不仅代表中国第一个王朝国家的产生,还是第一个王朝国家的中心所在地。根据学者的研究,二里头文化装饰品中,绿松石装饰品是唯一贯穿整个二里头文化的玉器种类,有坠饰、串珠等,但是大部分还是镶嵌品(见图3、图4)。而二里头第3期共发现了980



图3 二里头遗址(1至3),甘肃天水(4)和三星堆(5)出土的绿松石铜牌饰



图4 二里头遗址2002M3出土的绿松石镶嵌龙形器

件绿松石饰品,另外还在VIKM3中发现了一片排列整齐的绿松石片,其尺寸长25cm、宽6cm。除了发现的3件镶嵌绿松石的铜牌饰外,二里头第3期还发现了5件镶嵌绿松石的圆形铜器,用途不明。VKM4:2在圆形器的周边镶嵌了61块绿松石片,排列均匀,似钟表刻度,中间镶嵌两圈十字形绿松石片,每周13个,正面填有6层粗细不同的纺织品,直径17cm。VIKM3:16四周镶嵌绿松石片,厚约0.1cm,直径11.6cm。VIKM3:17较小,由两铜片黏合而成,中间夹有绿松石片,直径10.3cm,厚0.2至0.3cm。80YLⅢM4还出土了一件镶嵌绿松石的尖状器。第4期在84YLⅣM6共出土了150枚绿松石片,原来应该是附着在有机物上的镶嵌

片^{[6]249-277}。因此就二里头遗址来看,除了常见的绿松石装饰品外,特别引人注目的就是绿松石镶嵌,其数量之多非常值得关注。整个二里头文化1至4期共发现了10余件绿松石镶嵌。还有许多绿松石嵌片没有计算在内^{[7][8]275-354}。

而在2003年发现了绿松石龙形镶嵌画之后,还发现了面积大约有1000平方米的有大量绿松石废料的绿松石制作作坊^[9]。这些考古

资料使得学者开始关注绿松石,以及它的独特镶嵌工艺。除了二里头遗址之外,还在甘肃天水发现了一件镶嵌有绿松石的铜牌饰,现藏于甘肃天水博物馆,长15cm、宽10cm,眼上为羊首纹^{[10][11]}。而四川广汉三星堆高骈出土的铜牌,长12.3cm、宽5cm,表面布满几何形纹饰。四川广汉三星堆真武出土的铜镶绿松石牌饰,长13.8cm、宽5.2cm。这两件形状与风格与二里头遗址出土的同类器非常形似^[12]。

根据一些学者的研究,镶嵌和粘接青铜器的制作方法,应该是先铸好铜片,而后在铜片上凿出凹槽,再进行镶嵌。即首先在青铜器上先铸成阴刻纹饰,然后依照纹饰的规格,

将绿松石裁割成各种合适的形状,再用树脂胶一漆一沥青或者动物胶当作黏合剂,粘在器表的阴刻纹饰上。绿松石嵌于器表后,再以错石加以打磨使之平滑。二里头文化时期,被用来镶嵌的绿松石都磨得小而薄,其厚度大致在0.5cm,这种加工需要较高的玉石加工技术。因此镶嵌绿松石铜牌饰的出现,使青铜与镶嵌从其他制铜和制玉工艺中分离出来,成为一门独立工艺技术——青铜镶嵌复合工艺,并成为晚期青铜时代流行的复合错金银镶嵌工艺之先河。直到殷墟文化时期,绿松石镶嵌也曾经在商王朝国家上层社会奢侈品交流体系中具有重要意义。

四、跨文化视角下绿松石及镶嵌饰品的比较分析

考察世界古代文明的装饰和礼仪品,如果说使用玉器的地区和族群主要有东亚地区的中国古代文明、中美洲地区的古印第安人以及新西兰一带的毛利人这样形成环太平洋地区著名的三大玉文化板块的话^[13],那么绿松石以及镶嵌饰品的分布则跨越东亚、中亚、中东、北美和中南美,在世界多个古代文明发源地都有出现(见图5)。在中南美洲,绿松石开始制作于前古典期的中期,在后古典期兴盛并流行于整个中南美洲。而在前古典期之前的玛雅文化流行翡翠玉器装饰品,并在此后与绿松石一起成为整个玛雅上层社会流行的装饰礼仪器。玛雅文化使用翡翠与绿松石装饰品,与中国公元前7000年在裴李岗文化中发现绿松石在时代上相比晚很多,即使与埃及公元前5500年使用绿松石的年代相比,中国使用绿松石的年代也要早上1500年,因此中国古代文明是使用绿松石装饰品最早的地区。从功能上来看,中国绿松石在出现之初,以简单的挂饰、扁圆珠子等装饰品为主,但是随后不仅在地域上发生变化,其功能与制作技术也变得复杂多样。先是绿松石镶嵌制品从黄河上游地区开始出现,其后盛行于黄河

中下游地区以及长江下游地区。而早期青铜时代随着青铜冶炼技术以及青铜容器受中原王朝上层社会的青睐,铜矿开采以及冶炼技术的提高,用于上层社会的礼仪制品也从传统玉石礼仪器转变为青铜容器以及铜、骨和玉器为主体材料的绿松石镶嵌制品。这一点是中华文明的独创,也是绿松石镶嵌在主体材质上与欧洲、中东的埃及地区流行以金银为主体材质镶嵌,以及中美洲的玛雅文化流行贝类和石质为主体材质镶嵌的最大差异。

如果说这只是技术与材质上的差异的话,那么使用绿松石以及镶嵌饰品在这些不同古代文明中的社会意义才是跨文化视角下最重要的比较元素。在埃及,绿松石也是一种权力和地位的象征,与陶寺文化、山东龙山文化和二里头文化一样,埃及人将绿松石做成各种各样的装饰,凸显着主人的身份,被用以显示王权的显赫与威严。如果说陶寺墓地中高等级墓葬主人佩戴绿松石镶嵌的腕饰与复合型华丽的头饰与5000多年前埃及皇后(Zer 皇后)的木乃伊手臂上戴的四只用绿松石镶嵌成的金手镯一样,还具有身份与装饰意义的话,那么二里头文化的贵族墓葬随葬青铜器镶嵌的铜牌饰和大型龙形镶嵌器已经完全脱离装饰功能,更是彰显墓主人社会地位与权威的礼仪象征物。与古埃及图坦卡蒙国王墓中的王冠上镶嵌着绿松石,还有

镶嵌绿松石的头饰、面具、胸饰以及甲冑等一样,显示绿松石被赋予了更为广泛的社会意义和宗教神性,发挥着具有权利象征的重要作用。

在古波斯的历史中,绿松石被认为是具有神秘色彩的避邪之物,常被做成护身符。而在中美洲的古代印第安人则把绿松石当作圣石,认为佩戴绿松石饰品可以得到神灵的护佑,也能给远征的人带来吉祥和好运。阿兹特克人(Aztecs)作为墨西哥古代

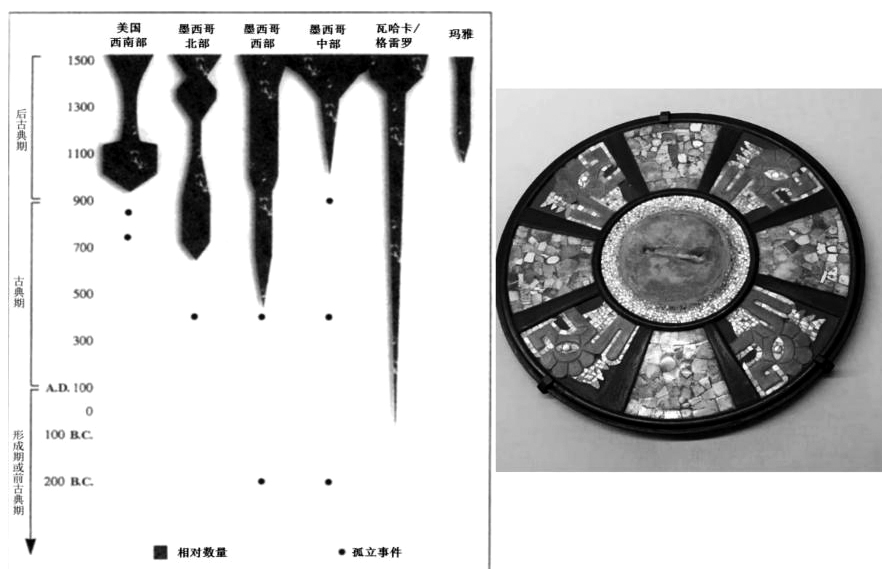


图5 美洲不同地域出土的绿松石历时性变化与绿松石镶嵌圆形牌饰
(引自 Harbottle and Weigand 1992 与 Museum exhibitions Pavilion)

文明中很重要的一个角色,他们推崇献祭文化,所以多把绿松石镶嵌在一些祭祀用品上,这些用品包括绿松石镶嵌人面、双头龙形器(见图6)等。除了这些献祭形礼仪祭品外,他们还用绿松石和翡翠制作吊坠、珠子、镶嵌手镯和头饰等装饰品^③。在洪都拉斯的玛雅文化中还发现大量将翡翠或者绿松石镶嵌在大型扇贝上,组成富有寓意的镶嵌图案。也有将翡翠镶嵌在人的



图6 大英博物馆藏绿松石双头龙形器
(引自大英博物馆官网)

上门齿上以彰显其社会地位的与众不同。由此可以看出,绿松石因为其独特的色彩成为一些崇拜绿色的古代文明青睐的宝石,也因为镶嵌工艺使得绿松石可以与其他材质相结合勾画出一材质奢侈品无法达到的色彩搭配构图特有的效果,因而成为有权者阶层表达权威与强调社会分层的物化表现和象征物。也显示着绿松石作为装饰礼仪物品具有的世界性和文化认同的普遍性。

(注:本文是作者根据2017年10月在洪都拉斯召开的“科潘:比较的视角”国际学术研讨会上的演讲内容改写的。)

注释

①ヤマミール。マレク著,近藤二郎訳:《世界の美術・エジプト美術》,岩波書店2001年版。②イアン・ジョーとボール。ニールソン著,内田杉彦訳:《大英博物館古代エジプト百科辞典》,原書房1995年版。③蒋祖棣:《玛雅与古代中国——考古学文化的比较研究》,中国社会科学出版社1993年版。④Phil C. Weig,

Garman Harbottle: *The Role of Turquoises in the Ancient Mesoamerican Trade Structure*, Chapter 6 of book *The American Southwest and Mesoamerica: Systems of Prehistoric Exchange* (edited by Jonathon E. Ericson, Timothy G. Baugh), pp159-177, 1993; Frances Joan Mathien: *The Organization of Turquoise Production and Consumption by the Prehistoric Chacoans*, *America Antiquity* Vol. 66, No. 1 (2001), pp103-118。⑤Archaeology World Team: *Grave of the king who laid foundations for Mayan civilization in 700 B. C. unearthed*,

Website “ARCHAEOLOGY WORD” (<https://archaeology-world.com/>), June 1 2020。⑥Ceremonial Cave, Site Map on Website “Texas BeyondHistory” (<https://texasbeyondhistory.net/ceremonial/index.html>)。

⑦Sharon Hull, Mostafa Fayek, F. Joan Mathien, Heidi Roberts: *Turquoise trade of the Ancestral Puebloan: Chaco and Beyond*, *Journal of Archaeological Science*, Vol. 45 (2014), pp187-195。⑧Thomas Stollner, Markus Reindel, Guntram Gassman, Benedikt Grafingholt and Johny

Isla Guadardo: *Precolumbian raw-material exploitation in southern Peru—Structures and perspectives*, *Chungara, Revista de Antropologia Chilena*, Vol. 45, No.1 (2003), pp105-129。

⑨Frances Joan Mathien: *The organization of Turquoise Production and Consumption by the Prehistoric Chacoans*, *American Antiquity* Vol. 66, No. 1 (2001), pp103-118。⑩李

延祥、先怡衡:《美国古代绿松石示踪研究》,《文物保护与考古科学》2015年第27卷第2期。⑪Sharon Hull, Mostafa Fayek, JCH King, M Carocci, C Cartwright, C McEwan, R Stacey: *Cracking the code of pre-Columbian turquoise trade networks and procurement strategies*, *Turquoise in Mexico and North America: science, conservation, culture and collections* pp29-40, Publisher:

Archetype Publications in Association with the British Museum London, 2012。⑫Sharon Hull, Mostafa Fayek, Frances Joan Mathien, Phillip Shelley, Kathy Roler Durand: *A new approach to determining the geological provenance of turquoise artifacts using hydrogen and copper stable isotopes*, *Journal of Archaeological Science*, Vol. 35 (2008), pp1355-1369。⑬Karl A. Taube: *The symbolism of*

turquoise in ancient Mesoamerica, Turquoise in Mexico and North America: science, conservation, culture and collections (Edited by J.C.H. King, ed), pp117-134, Publisher: Archetype Publications in association with the British Museum, 2012。

参考文献

- [1] 陈星灿. 裴李岗文化绿松石初探: 以贾湖为中心 [M]//新世纪的中国考古学: 王仲殊先生八十华诞纪念论文集. 北京: 科学出版社, 2005.
- [2] 孔德安. 浅谈我国新石器时代绿松石器及制作工艺 [J]. 考古, 2002(5): 74-80.
- [3] 河北省文物考古研究所. 北福地: 易水流域史前遗址 [M]. 北京: 科学出版社, 2007.
- [4] 董俊卿, 干福熹, 承焕生, 等. 河南境内出土早期玉器初步研究 [J]. 华夏考古, 2011(3): 30-50.
- [5] 秦小丽. 中国古代镶嵌工艺与绿松石装饰品 [M]//夏商都邑与文化: 二. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- [6] 王青. 二里头遗址出土镶嵌绿松石牌饰的初步研究 [M]//夏商都邑与文化: 二. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- [7] 陈雪香. 二里头遗址墓葬出土玉器探析 [J]. 中原文物, 2003(3): 23-37.
- [8] 郝炎峰. 二里头文化玉器的考古学研究 [M]//中国早期青铜文化: 二里头文化专题研究. 北京: 科学出版社, 2008.
- [9] 李存信. 二里头遗址绿松石龙形器的清理与仿制复原 [J]. 中原文物, 2006(4): 92-96.
- [10] 张天恩. 天水出土的兽面铜牌饰及有关问题 [J]. 中原文物, 2002(1): 43-46.
- [11] 陆思贤. 二里头遗址出土饰牌纹饰解读 [J]. 中原文物, 2003(3): 38-43.
- [12] 杜金鹏. 广汉三星堆出土商代铜牌饰浅说 [N]. 中国文物报, 1995-04-09(03).
- [13] 徐琳. 玛雅与中美洲玉文化初步比较 [J]. 文物天地, 2012(9): 62-69.

The Research of Turquoise and Inlaid Ritual Ornaments from a Cross-cultural Perspective

Qin Xiaoli

Abstract: Turquoise ornaments and inlay craftsmanship were once the first choice for natural gems and luxury raw materials that many ancient civilizations around the world have valued. Because of various cultural backgrounds and wishes, people have placed different cultural, religious and aesthetic meanings on this green decoration, such as making it bear the belief and sustenance given by these different groups of people and ancient civilizations, or making it a symbol of authority associated with the social and political system. This article attempts to compare and analyze the social meanings and cultural traditions of turquoise and inlay technology in their respective cultures from the cross-cultural perspective of China in the ancient civilizations of the world, especially compared with the ancient civilizations of ancient Egypt and the Americas. Whether in China or Egypt and the Americas, turquoise and inlaid craftsmanship had strong decorative functions in the early days. However, with the improvement of inlay technology, its functional significance had become more complex and diverse, and it had become a ritual symbol of social status and authority. The ritual ornaments such as the Erlitou turquoise inlaid plates are the same as the inlaid turquoise on the crown of King Tutankhamun of ancient Egypt, and the masks, crowns, necklace and armors unearthed in the Americas, all of these artifacts have been endowed broader social significance and religious divinity, and played an important role as a symbol of power. Therefore, the research on the social significance of turquoise ornaments and inlay craftsmanship in the civilization process of ancient human society is not limited to ancient China, but is also a worldwide research topic.

Key words: Turquoise and inlaid ritual ornaments; Cross-cultural comparison; World ancient civilizations; Ceremonial symbol

[责任编辑/云 扬]



论道家思想对西汉以儒学为主导的 意识形态的补充与调节^{*}

吴全兰

摘要:汉武帝时期,黄老道家思想已完成了它的历史使命,不再成为官方的统治思想,取而代之的是儒家学说。但道家学说仍然以支流或潜流的方式对以儒学为主导的意识形态起着补充和调节作用,主要表现为:以清静无为思想补充民本思想的不足;以君道无为、臣道有为思想调节君为臣纲思想;以全身避害思想调节“修齐治平”思想。道家思想的补充、调节,使西汉时期以儒学为主导的意识形态更加完善、更有弹性。

关键词:西汉;黄老道家;意识形态;启示

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0020-08

道家是先秦时期一个重要的哲学流派,以老子、庄子为主要代表。道家思想以“道”为核心,认为“道”是宇宙万物的本源,也是宇宙万事万物运动变化的根本规律。《汉书·艺文志》曰:“道家者流,盖出于史官,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。”^{[1]1370}说明道家出自史官,熟知历代成败、存亡、福祸的经验教训,知道如何抓住根本,清静自守,谦卑自持,所以道家学说也是一种政治思想和治国方略。

在汉初七十多年间,道家的一个分支——黄老道家思想是作为主流意识形态呈现在世人面前的。黄老学说以先秦道家为主,又吸收了先秦各主要学派的优点,因而比各家思想更加合理和完善。正如《史记·太史公自序》中司马谈所概括的:

道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之

善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。指约而易操,事少而功多。^{[2]3289}

说明黄老道家既保留了道家“使人精神专一,动合无形,赡足万物”的基本特征,又吸收了阴阳、儒、墨、名、法诸家的合理因素。黄老道家虽然兼采百家,并根据时势的变化而不断调整自己的思想,但并非没有中心地胡拼乱凑,也并非一味地媚俗,而是仍然以道家的清静无为思想为主。

虽然黄老道家对老庄道家思想作了诸多调整和改造,但在汉初的政治实践中,黄老思想中能够发挥作用的主要是道家的核心思想——清静无为。西汉初年在清静无为思想的指导下,经过几十年的休养生息,发展了生产,恢复了经济,国力得到增强,百姓的生活也得到了改善。汉武帝时期,黄老道家思想已完成了它的历史使命,不再成为官方的统治思想,取而代之

收稿日期:2020-09-11

^{*}基金项目:国家社会科学基金项目“西汉意识形态及其当代价值研究”(11XKS014)阶段性成果。

作者简介:吴全兰,女,哲学博士,广西师范大学马克思主义学院教授(广西桂林 541004),主要从事中国古代哲学研究。

的是儒家学说。道家学说退到幕后,以潜流的方式存在着,并对以儒学为主导的意识形态起着补充和调节的作用,主要表现在以下几点:

一、以清静无为思想补充民本思想的不足

“民本”一词源于《尚书·五子之歌》的“民惟邦本,本固邦宁”^{[3]34}。可以说,殷周时期就出现了民本思想的萌芽。

民本思想是儒学的一项重要内容,孔子、孟子、荀子都强调“民”是国家社会的根基,是统治者执政的基础,是决定政局安危的最重要的因素和力量。孟子曾提醒统治者:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)荀子也提出君舟民水论,并强调这是孔子的思想:“丘闻之:‘君者,舟也;庶人者,水也;水则载舟,水则覆舟。’”(《荀子·哀公》)可见,国家、社会以“民”为本是儒家的一个重要思想。

秦王朝的短命,促使西汉思想家深入思考国家兴亡的原因。汉初的思想家、政论家陆贾、贾谊等都深入探讨过这个问题,特别是贾谊,在总结秦兴亡的经验教训时重点分析了民众在国家、社会中的重要地位以及所起的关键作用,进一步充实、发展了民本思想。他在《新书·大政上》说:“闻之于政也,民无不为本也。国以为本,君以为本,吏以为本,故国以民为安危,君以民为威侮,吏以民为贵贱,此之谓民无不为本也。”^{[4]338}国家离不开民,国君的安危、国家的存亡都均取决于民,力量也来自于民。因此,民是国家政治的根本,爱护民,使民安乐、富裕,国家才能安定,社会才能发展。相反,如果欺侮民众,势必自取其辱,受到严厉的惩罚,导致可悲的下场,秦亡就是典型的教训。贾谊一再告诫统治者一定要善待百姓,不可侮民众,否则自取灭亡:“故夫民者,至贱而不可简也,至愚而不可欺也。故自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之。”^{[4]339}贾谊告诉统治者,民众是国家的根本和社会的主体,不可轻视和欺凌,怠慢士人、奴役民众是非常愚蠢的,而敬重士人爱护民众才是明智的:“夫民者,万世之本也,不可欺。

凡居于上位者,简士苦民者是谓愚,敬士爱民者是谓智。”^{[4]341}既然民众如此重要,那么国家的根本政策就应该围绕如何安民、利民来制定。贾谊恳切要求统治者接受秦王朝覆亡的教训,爱民、富民,使民众心悦诚服地归附,以实现国家的和谐稳定、长治久安。而千万不能用严刑峻法来凌辱百姓,否则会导致身死国灭。

董仲舒也比较深入地论述了民本思想,认为,“天”“王”“民”三者相互影响和制约,其中“民”最基本、最重要,“天”完全根据“民”意来褒奖或惩戒“王”。在《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》中特别强调:“且天之生民,非为王也,而天立王以为民也,故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之。”^{[8]220}即“天”在人间设立君主不是为了让君主享福,而是为了百姓。“天”根据君主对百姓的好坏来决定对君主是奖还是罚。董仲舒把天意作为民本思想的理论依据,便强化了民本思想的合理性和神圣性。在此基础上,他又提出了“对民进行教化”和“使民富足”的思想,《汉书·董仲舒列传》记载其言:“立大学以教于国,设痒序以化于邑,渐民以仁,摩民以谊,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。”^{[1]1905}即通过设置各级学校,教化民众,提高民众的道德水平,使他们以犯法为耻,也就达到了美化风俗、安定社会的治理目标。再加上在经济上“薄赋敛,省徭役”,使民众生活富足,如《汉书·食货志》说的“民财内足以养老尽孝,外足以事上共税,下足以蓄妻子极爱”^{[1]957},那么,国家安定、社会发展也就水到渠成了。

经过董仲舒等思想家的反复论证,民本思想在西汉中后期已逐渐成为一种流行观念,思想家和政治家们都认为君王存在的目的是“为民”。如汉成帝建始三年(公元前30年)冬十二月,成帝诏曰:“盖闻天生众民,不能相治,为之立君以统理之。”^{[1]215}又如汉成帝元延元年(公元前12年),经学家谷永说:“臣闻天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之,方制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。”^{[1]2575}谷永在当时能提出“天下乃天下之天下,非一人之天下

也”的思想更是难能可贵,已有现代民主精神的意味。谷永也充分认识到“民”对君王的重要作用,认识到民的背叛会导致“上亡”即国君的灭亡,因此要求国君善待“民”。又据《汉书·谷永杜邺传》,汉成帝统治期间,“有黑龙见东莱”,面对这一异常天象,谷永联系现实问题来解释,认为是民怨所致。他对成帝说:“王者以民为基,民以财为本,财竭则下畔,下畔则上亡。是以明王爱养基本,不敢穷极,使民如承大祭。今陛下轻夺民财,不爱民力,听邪臣之计。”^{[1]2575}谷永要求成帝不夺民财,爱惜民力,远离邪臣,使作为君王之根基的“民”能够安居乐业,以实现政通人和、天人和谐。

当时的政治家还意识到“民心”能够代表和体现“天意”,要求统治者善待“民”,否则上天会出现灾异以示惩罚。据《汉书·蒯伍江息夫列传》,丞相王嘉对哀帝说:“臣闻动民以行不以言,应天以实不以文。下民微细,犹不可诈,况于上天神明而可欺哉!天之见异,所以敕戒人君,欲令觉悟反正,推诚行善。民心说而天意得矣。”^{[1]1680}认识到“下民微细,犹不可诈”,即老百姓虽然身份卑微,但不可欺诈,要求统治者要尊重“民”,对百姓的关爱要体现在行动上,而不能停留在口头上。对“民”要“推诚行善”,给“民”实实在在的好处,如此,得了民心也才能得到上天的眷顾。

西汉思想家通过对历史与现实的深入思考,分析、论证了“民”为立君立国之本、民心代表天意、民心民意构成政权合法性的基础、执政者应重民爱民利民等,对民本思想作了进一步的阐述。这种民本思想对当时的统治方针和政治策略都产生了积极的影响。但过于强调民本,过于关注百姓,也会导致对“民”的束缚和干扰,不利于发挥百姓的主观能动性。道家的清静无为思想恰好可以弥补这一可能的缺陷。

道家认为,统治者的自然清静可以减少对“民”的干扰和束缚,使“民”能够过自由自在、无拘无束的生活,这是以民为本、为民谋利的一个重要途径。清静无为的政治策略就是统治者取消繁苛律令,减少对“民”的控制和束缚,给“民”营造宽松自由的生产生活环境。儒学成为意识形态的主导思想后,西汉的不少思想家都不同

程度地宣扬道家的自然清静思想,希望能为意识形态的建设提供一些启示。如生活在昭帝、元帝、成帝期间的思想家刘向,本是一位儒者,但他并未放弃道家思想,在其编撰的《新序》《说苑》等书中,有不少道家思想的成分,并多次引用《老子》的言论。在奉诏领校群书的过程中,整理了许多道家著作,也在一定程度上肯定了道家的思想内容和学术价值。而且刘向常常吸收道家的一些有益思想为执政者提供启示,如在《说苑·政理》中说:“水浊则鱼困,令苛则民乱……故夫治国譬若张琴,大弦急则小弦绝矣。故曰:急譬衙者,非千里御也。”^{[5]144-145}认为繁苛律令会引起民怨民乱,导致社会动荡不安。因此要想长治久安,统治者必须清静无为,营造宽松的社会环境。

统治者的清静无为主要表现为不扰民,即不过多地干扰百姓,使百姓能够在和平安定的环境中自由自在地生活。如《说苑·政理》说:

百羊而群,使五尺童子荷杖而随之,欲东而东,欲西而西。君且使尧牵一羊,舜荷杖而随之,则乱之始也。^{[5]165}

本来五尺童子执鞭放牧百羊足以应付自如,如果多几个人放牧,即使放牧者像尧、舜那么圣明,但各有各的主张,互不相让,反而扰乱羊群,放牧者劳心费力且不说,羊也不能自由自在地觅食,两败俱伤。牧羊如此,治理国家、管理百姓何尝不是如此呢?所以统治者最好清静无为,给百姓提供更多的自由和自主权。刘向《新序·杂事第二》的一则故事也说明这一道理:

昔者,邹忌以鼓琴见齐宣王,宣王善之……邹忌既为齐相,稷下先生淳于髡之属七十二人,……乃相与俱往见邹忌……淳于髡等曰:“三人共牧一羊,羊不得食,人亦不得息,何如?”邹忌曰:“敬诺,减吏省员,使无扰民也。”^{[6]45-46}

三人共牧一羊,人浮于事,羊不得食,人也不得息,两败俱伤,可见在政治实践中减吏省员、清静无为的重要性。因此刘向在《说苑·君道》中总结说:

人君之事,无为而能容下。夫事寡易从,法省易因,故民不以政获罪也。大道容众,大德容下,圣人寡为而天下理矣。^{[5]2}

强调君主统治要“无为”“寡为”，不让百姓“以政获罪”，这是典型的道家思想。

作为执政理念，清静无为的理论基础是“道法自然”，要求统治者把握好行为的性质和程度，尽量减损不必要、不适当的行政干预。政府的主要职能应该是为民众自由自在的生产生活营造良好的社会环境，为实现社会的安定和谐创造良好的政治条件。“无为而治并不是排斥任何政府行为和社会控制，而是要把握好政府行为和社会控制的性质、程度和方式，反对不必要的、不适当的、勉强的、强制性的、破坏性的、违反常规的作为，反对过多过滥的指令和干预。”^[7]

西汉能够成为盛世，与汉初黄老道家思想的指导密切相关。黄老清静无为思想的指导使西汉能够在战乱的废墟中拨乱反正，恢复生产，发展经济，使国力迅速增强。儒学成为意识形态后，道家清静无为思想的补充又使其更加合理和完善，为西汉王朝的进一步强大打下坚实的基础。

二、以君道无为、臣道有为思想调节君为臣纲思想

“君为臣纲”是“三纲”之一，这一思想渊源于孔子。孔子身处礼崩乐坏的春秋末期，耳闻目睹各种弑君杀父的现象，忧心如焚，他思考国家动乱和社会动荡的原因，认为等级名分受到破坏是最主要的原因，于是提出“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》），认为只有每个人都明确自己的身分地位，各安其位，各司其职，社会的安定有序才有可能。孟子又进一步提出“五伦”：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）指出社会的五种重要人际关系及其规范。董仲舒根据天道“贵阳而贱阴”的阴阳理论，对五伦思想作了进一步的阐发，提出了“三纲”思想，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。认为“君为臣纲”等来源于天道的阳贵阴贱：

不当阳者臣子是也，当阳者君父是也。故人主南面，以阳为位也。阳贵而阴贱，天之制也。^{[8]336-337}

阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之

合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳……君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴……王道之三纲，可求于天。^{[8]350-351}

阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。^{[8]351}

意思是说，君、父、夫与天之“阳”相配，属于人道之“阳”；臣、子、妻与天之“阴”相配，属于人道之“阴”。因为天道之“阳”处于主宰、尊贵的地位，“阴”处于服从、卑贱的地位，所以在人类社会中，必须以君、父、夫为主导，臣、子、妻必须服从和配合君、父、夫，才符合阴阳之道。董仲舒从天道中寻找封建社会等级制度、政治秩序的根源和依据，把等级制度神圣化，从此确立了君的统治地位。

董仲舒提出的“三纲”思想在此后的西汉社会产生了重要的影响，成为普遍的社会道德规范。当社会上出现君臣上下秩序颠倒的现象时，思想家们常常以“君为臣纲”思想为理论武器来进行批判。如刘向针对宦官、外戚大权独揽而皇权旁落的社会现实，提出“尊君卑臣”的主张，《说苑·君道》说：“尊君卑臣者，以势使之也。夫势失则权倾，故天子失道则诸侯尊矣，诸侯失政则大夫起矣，大夫失官则庶人兴矣。由是观之，上不失而下得者，未尝有也。”^{[5]31}《说苑·臣术》又提出“人臣之术，顺从而复命，无所敢专”^{[5]34}的思想，以“君为臣纲”的价值观念为依据来批判现实。

“君为臣纲”思想是西汉主流意识形态的一个重要内容。如果臣一味地听从君，自己的主观能动性和积极性、创造性就不能很好地发挥出来，所以这一思想对“臣”的束缚的缺陷是很明显的。

西汉时期的一些思想家不反对君为臣纲，但更主张君道无为，臣道有为，如韩婴、刘向等。韩婴，燕人，主要研究《诗》，亦研究《易》，著有《韩诗外传》。《史记·儒林列传》云：“韩生者，燕人也。孝文帝时为博士，景帝时为常山王太傅。”^{[2]3124}韩婴活动于文帝、景帝、武帝之时，曾

与董仲舒有过讨论。韩婴为统治者设计的治世原则中就包括君道无为、臣道有为,《韩诗外传》卷二十第十章曰:

夫霜雪雨露,杀生万物者也,天无事焉,犹之贵天也。执法戾文,治官治民者,有司也,君无事焉,犹之尊君也。夫辟土殖谷者后稷也,决江疏河者禹也,听狱执中者皋陶也,然而有圣名者尧也。故有道以御之,身虽无能也,必使能者为己用也;无道以御之,彼虽多能,犹将无益于存亡矣。^{[9]42}

对万物进行生杀的是霜雪雨露,“天”无需做什么,但“天”却因无为而尊贵;根据法规管理百官和百姓的,是有关部门,君主也无事可做,但“君”也因无事而尊贵。可见天道与君道是一致的,“君”应像“天”一样无为,具体事情让臣下去解决,自己乐得清静,也取得良好的治理效果。

西汉中后期儒道兼修的思想家刘向也主张用道家的不扰臣和君道无为、臣道有为思想来弥补君为臣纲思想的不足。君主不干扰臣下的工作,放手让臣下发挥积极性和创造性,也是道家清静无为思想的表现。《新序·杂事第二》载:

鲁君使宓子贱为单父(“单父”系地名——笔者注)宰。子贱辞去,因请借善书者二人,使书宪书教品,鲁君予之。至单父,使书,子贱从旁引其肘。书丑,则怒之;欲好书,则又引之。书者患之,请辞而去,归以告鲁君。鲁君曰:“子贱苦吾扰之,使不得施其善政也。”乃命有司,无得擅征发单父。单父之化大治。^{[6]43}

写字的人受到宓子贱的干扰,致使字写得不好。宓子贱以此事暗示鲁君不能干扰臣下执政。鲁君心有灵犀,放手让宓子贱发挥才干,宓子贱治理单父果然“大治”,即政治清明、局势安定。可见要取得理想的治国效果,需要君道无为,放手让臣下施展身手。另一则关于宓子贱的故事直接赞扬了统治者无为的效果和境界,《说苑·政理》记载:

宓子贱治单父,弹鸣琴,身不下堂而单父治。巫马期亦治单父,以星出,以星入,日夜不处,以身亲之,而单父亦治。巫马期问其故于宓子贱,宓子贱曰:“我之谓任人,子之谓任力,任力者固劳,任人者固佚。”人曰:

“宓子贱则君子矣,佚四枝,全耳目,平心气,而百官治,任其数而已矣。”^{[5]158-159}

宓子贱知人善任,自己清静无为,不对部下指手画脚,而是放手让人发挥才干,自己乐得“佚四枝,全耳目,平心气”而单父又治理得很好。宓子贱因此被人们称赞为“君子”。而巫马期治理单父期间,事必躬亲,早出晚归,披星戴月,劳累不堪,单父虽然也得到治理,但却未得到人们的首肯,吃力而不讨好。可见君无为而臣有为是为政的最高境界。

“任贤”是君主得以“无为”的重要条件。《说苑·君道》说:“人君之道,清静无为,务在博爱,趋在任贤。”^{[5]1}他认识到,君主即使掌握了治国之道,但由于他的智慧、能力是有限的,所以不可能单枪匹马地治理天下,而必须借助贤能的力量。因此,选贤使能,便成为君主的主要政治职能,“夫王者得贤材以自辅,然后治也”^{[5]12},舜、商汤、周文王、周成王这些圣君,因为有贤人的辅佐才能“垂衣裳,恭己无为而天下治”。《新序·杂事第四》载:

有司请吏于齐桓公,桓公曰:“以告仲父。”有司又请,桓公曰:“以告仲父。”若是者三。在侧者曰:“一则告仲父,二则告仲父,易哉为君!”桓公曰:“吾未得仲父则难,已得仲父,曷为其不易也!”故王者劳于求人,佚于得贤。舜举众贤在位,垂衣裳,恭己无为而天下治。^{[6]109}

齐桓公、舜在君位却能安逸清闲,原因是齐桓公有管仲的辅佐,舜有众贤人在位。“得贤”是君主安逸清闲而又天下大治的必备条件。

君道无为、臣道有为是黄老道家的一贯主张。而早在《庄子》中就有这一思想,《庄子·天道》说:“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也。明此以南向,尧之为君也;明此以北面,舜之为臣也。”^{[10]337}又说:“上必无为而用天下,下必有为为天下用。此不易之道也。”^{[10]342}(陈鼓应先生认为此句所在段落悖于庄子学派,思想亦相抵触)即是说作为国君要无为,作为臣下要有为,这是天经地义的。君主不必自己劳神费力,而是要调动下属的积极性,具体事情让各级臣僚去办理。黄老道家则要求在既定的统治秩序下上层统治者无为,下层各级臣民各司其职,各

担其责,如此自然也就达到了无为而治的目的。如黄老道家的著作《黄帝四经·经法·道法》曰:“故执道者之观于天下也,无执也,无处也,无为也,无私也。”^{[11]10}强调统治者要无为。但这种“无为”需要各级臣民根据法规各司其职来实现。《十大经·名刑》揭示这种无为的本质说:“欲知得失,请必审名察刑。刑恒自定,是我愈静。事恒自施,是我无为。”^{[11]336}“名”即名称、概念,引申为法令、名分等,“刑”即刑罚,“审名察刑”即循名责实,进行赏罚。先秦法家常把刑名与法术联系起来,因而他们的学说被称为“刑名之学”或“刑名法术之学”。这段话认为施政治国首先要制定大家共同遵守的法令制度,下层各级臣民根据法规各安其分,各司其职,上层统治者才有可能实现无为而治。

儒学成为国家意识形态的主导以后,不仅有学者倡导以道家的清静无为思想补充儒学意识形态,而且一些地方官吏在执政时也采用了道家的君道无为、臣道有为思想,如《史记·汲郑列传》载,汉武帝时直臣汲黯做东海太守时,“学黄老之言,治官理民,好清静,择丞史而任之。其治责大指而已,不苛小……岁余,东海大治,称之……治务在无为而已,弘大体,不拘文法”^{[2]3105}。汲黯作为地方官吏,选贤任能,只抓原则性的大问题,对小事情宽松以待,不加苛责,自己乐得清静无为而又收到理想的治理效果。说明在儒学成为主流意识形态后,道家的君道无为、臣道有为思想无论在政治理论上还是在执政实践中,都对主流意识形态起着补充的作用。

三、以全身避害思想调节 “修齐治平”思想

修身、齐家、治国、平天下,出自《礼记·大学》,是儒家学说的精髓所在,是对尧舜以来古圣先贤智慧的凝练和总结。在中国古代,“士”是指具有崇高的道德品质和独立的批判精神、能将知性与德性相统一的一个群体,它主要以儒家思想为核心,胸怀天下,心系苍生,有崇高的价值信念和理想追求,注重以伦理道德塑造自己的人格,践行“修身、齐家、治国、平天下”的“内圣外王”之道,努力成就崇高的德性,成为经

邦济世的人才。西汉意识形态以儒学为主导,亦天然地包含儒家所提倡和践行的“修齐治平”思想。全身避害的隐逸思想和行为与儒家思想是相左的。

隐逸行为古已有之。商纣末期,就有“微子去之”;春秋时期,又有长沮、桀溺劝孔子避乱隐居。而庄子则把隐逸的行为理论化,《庄子·缮性》说:

隐,故不自隐。古之所谓隐士者,非伏身而弗见也,非闭其言而不出也,非藏其知而不发也,时命大谬也。当时命而大行乎天下,则反一无迹;不当命而大穷乎天下,则深根宁极而待。此存身之道也。^{[10]405}

这段话说明了两个问题,第一,隐居是因为“时命大谬”,即时代动荡、社会混乱。第二,隐居是“存身之道”,即全身远害的方法。

可见,隐逸既有对现实社会不满的倾向,又有全身避害的选择。《庄子·让王》讲了十多个因重生而辞让王位、轻视利禄的寓言故事,主人公有不少是隐士,这些隐士大都有不满社会现实和全身远害的思想倾向。如:

尧以天下让许由,许由不受。又让于子州支父,子州支父曰:“以我为天子,犹之可也。虽然,我适有幽忧之病,方且治之,未暇治天下也。”夫天下至重也,而不以害其生,又况他物乎!^{[10]744}

许由和子州支父都对天下大权不屑一顾,因为治理天下劳心费力,对身体健康不利。在他们看来,身体、生命比天下要宝贵、重要得多。

《让王》不仅通过生动的寓言故事宣扬重生轻利的思想,而且作者直接发表议论,或为一些人的弃生殉物而悲哀,或赞赏能尊生、重生的人,如:“故曰,道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生也。今世俗之君子,多危身弃生以殉物,岂不悲哉。”^{[10]751}

庄子的隐逸行为和思想对西汉时期的学者和官吏产生了一定的影响。如刘向本是一个典型的儒者,一生都在践行“修齐治平”,积极参与国家事务,与外戚、宦官作不懈的斗争。但他也有全身避害的思想,《说苑·杂言》开篇就流露出这一倾向:

大夫种存亡越而霸勾践,赐死于前;李斯积功于秦,而卒被五刑……故箕子弃国而佯狂,范蠡去越而易名,智过去君弟而更姓,皆见远识微,而仁能去富势,以避萌生之祸者也。夫暴乱之君,孰能离执以役其身,而与于患乎哉!故贤者非畏死避害而已也,为杀身无益,而明主之暴也。比干死紂而不能正其行,子胥死吴而不能存其国……^{[5]411}

一些臣子尽忠忧君,却或被“赐死”“被五刑”,或被迫“易名”“更姓”,可见伴君如伴虎,朝廷险象环生,祸福无常,不可久留。因此弃国、弃官而隐居的箕子、范蠡、智过等人得到刘向的肯定,而对杀身而无益的比干、子胥,刘向却不以为然。

又如西汉后期著名的道家学者严遵,蜀郡成都人,著有《老子指归》,上承先秦道家,下启魏晋玄风,是一位重要的思想家。严遵一生隐居,未曾出仕,在成都以卜筮为生。但他卜筮不仅为了谋生,而且通过卜筮劝勉人们孝悌忠顺,积极配合主流意识形态对民众的教化。《汉书·王贡两龚鲍传》载:

君平(严遵字君平)卜筮于成都市,以为“卜筮者贱业,而可以惠众人。有邪恶非正之问,则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝,与人弟言依于顺,与人臣言依于忠,各因势导之以善,从吾言者,已过半矣。”裁日阅数人,得百钱足自养,则闭肆下帘而授《老子》。博览亡不通,依老子、严周之指著书十余万言。^{[1]2292}

可见,在西汉,隐逸并不一定意味着不与执政者合作,相反,隐逸也可以通过特殊的方式宣扬主流意识形态。

西汉后期著名的思想家、文学家、一代大儒扬雄也有融合儒道的倾向,他充分认识到道家思想的合理因素,力图以道家思想的精髓丰富儒学理论。扬雄未曾隐逸,但他认同、向往隐逸行为,他的《解嘲》是一篇抒情咏志的哲理赋,有非常明显的隐逸避世倾向。而《太玄赋》通过鸟因羽毛美丽而殃祸及身、蚌因含珠而擘裂的事例,说明贪求富贵、积财求名必将招致祸怨缠身、丧身危族,清静自在的生活才是最值得珍视

的。道家避世免祸的思想对扬雄的影响显而易见。《解嘲》说:

炎炎者灭,隆隆者绝;观雷观火,为盈为实,天收其声,地藏其热。高明之家,鬼瞰其室。攫拏者亡,默默者存;位极者宗危,自守者身全,是故知玄知默,守道之极。爰清爰静,游神之廷;惟寂惟寞,守德之宅。^{[12]191}

扬雄预测那些得志的当权者乍荣必乍辱的前景,因为“物极必反”“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”。认识到物盛必衰,位高尤险,所以劝阻人们追逐名利富贵,认为只有清静寂寞才能自在而身全。即远离名利场所,才能保全自我。

不仅思想家们提倡隐逸避世、避祸全身,西汉一些受道家隐逸思想影响的官吏,在官场功成名就时也能审时度势,急流勇退,表现了对权力和名利的淡泊。如汉元帝的老师疏广、疏受叔侄。疏广是西汉名臣,研究《论语》《春秋》等。本始元年(公元前73年)初,宣帝征其为博士郎、太中大夫,地节三年(公元前66年)又封之为太子太傅。疏受是疏广兄弟的长子,少时跟父亲和叔父疏广学儒家经典,后来也成为太子的老师“少傅”。疏广、疏受叔侄对太子因人施教,孜孜不倦。《汉书·隗疏于薛平彭传》载:

太子每朝,因进见,太傅在前,少傅在后,父子并为师傅,朝廷以为荣。(宣帝)在位五岁,皇太子年十二,通《论语》、《孝经》。广谓受曰:“吾闻‘知足不辱,知止不殆’,‘功遂身退,天之道’也。今仕官至二千石,宦成名立,如此不去,惧有后悔,岂如父子相随出关,归老故乡,以寿命终,不亦善乎?”受叩头曰:“从大人议。”即日父子俱移病。满三月赐告,广遂称笃,上疏乞骸骨。上以其年笃老,皆许之,加赐黄金二十斤,皇太子赠以五十斤。公卿大夫故人邑子设祖道,供张东都门外,送者车数百两,辞决而去。^{[1]2280}

疏广、疏受叔侄在朝廷做太子的老师,可谓功成名就,备受尊荣,风光无限,但受道家“知足不辱”“功成身退”思想的影响,他们不留恋荣华富贵,而是主动辞官,告老还乡。且还乡后散尽家财,没有把得到的赏赐分给子孙,也没有置办田

产,说:“贤而多财,则损其志;愚而多财,则益其过。”^{[1]2281}这种旷达淡泊的人生态度和深谋远虑的人生智慧主要来自道家思想的影响。

儒家的“修齐治平”思想能够激发人们的积极向上精神和社会责任感、历史使命感,推动社会的发展和进步。但过于强烈的建功立业精神,也容易导致心灵的紧张和疲惫,导致随激烈竞争而来的烦恼和险境。西汉时期有浓厚道家色彩的隐逸思想和行为,在一定程度上弥补了以儒家思想为主导的意识形态过于强调“修齐治平”的不足,引导人们在建功立业的过程中遇到挫折和磨难时,淡泊名利,保持心理的恬淡与平衡,促进个体的身心健康和社会的稳定和谐,亦有其积极意义。

由于儒道两家在理论上各有侧重,价值观念亦有所不同,因此儒道互补一直是中国文化的主要内容和重要特征,而且儒道两家思想的互补在意识形态上也有所体现。“汉代以后,由于儒家思想上升为官方的意识形态,成为社会文化的主流和主导,道家思想则主要在民间和在野的士人中开辟发展的空间,在这样的文化大背景下,后期的儒道互补可以说主要是以道补儒,道家思想主要发挥着对儒家思想的补充、调节的作用。”^{[13]100}道家思想的补充、调节,使西

汉时期以儒学为主导的意识形态更加完善、更加具有弹性。

参考文献

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1999.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [3]陈戌国.尚书校注[M].长沙:岳麓书社,2004.
- [4]贾谊,撰.阎振益,钟夏,校注.新书校注[M].北京:中华书局,2000.
- [5]刘向,撰.向宗鲁,校证.说苑校证[M].北京:中华书局,1987.
- [6]刘向,撰.赵仲邑,注.新序详注[M].北京:中华书局,1997.
- [7]白奚.道家自然主义的现代启示[J].北京社会科学,2002(1):39-42.
- [8]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [9]韩婴,撰.许维遹,注.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
- [10]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.
- [11]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [12]张震泽.扬雄集校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [13]白奚.先秦哲学沉思录[M].北京:中国社会科学出版社,2007.

On Taoism's Supplement and Adjustment to the Ideology of Confucianism in the Western Han Dynasty

Wu Quanlan

Abstract: During the period of Emperor Wudi of the Han Dynasty, the Taoism thought of Huang Lao had completed its historical mission and was replaced by Confucianism as the official ruling ideology. However, Taoism still plays a complementary and regulatory role in the form of a tributary or undercurrent to the ideology dominated by Confucianism. It is mainly manifested in the following points: Firstly, To supplement the deficiency of the people-oriented thought with the thought of “tranquility and inaction”; Secondly, To regulate the idea of “King as a subject” by the thought of “no action of the monarch” and “action of the subject”; Thirdly, Adjust the thoughts of self-cultivation, managing the family, governing the country and making the world peaceful by preserving the body and avoiding harm. This supplement and adjustment of Taoism would make the ideology dominated by Confucianism more perfect and more flexible in the Western Han Dynasty.

Key words: the Western Han Dynasty; Taoism of Huang Lao; ideology; enlightenment

[责任编辑/周 舟]



重返费孝通思想的历史视野*

周丹丹 李若晖

摘要:费孝通毕生的学术研究和学术思想中,历史维度从未缺席,与历史相关的学术概念、学术话语及学术方法省思贯穿他三次学术生命的始终。费孝通思想的历史视野和历史面相包括他早年所受的社会史影响、“三维一刻”的历史功能主义、“差序格局”和“双轨政治”等历史社会学经典概念、社会情境的历史之维和晚年的方法论反思,它们是中国历史社会学的重要灵感来源和思想资源。全面认识费孝通思想的历史视野,重返费孝通社会学研究的历史想象力,对于中国历史社会学的进一步发展大有裨益。

关键词:费孝通;历史社会学;社会史;社会情境;方法论反思

中图分类号:C91-09

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0028-07

2003年费孝通在《暮年漫谈》一文中,回顾自己早年生活和求学经历,谈及晚年“要补一补中国传统文化课”,并提出“应该多读点历史”。费孝通以一名社会学家的身份,振聋发聩地呼吁社会学的研究者们多读点历史,运用几千年中国文化的历史视野从事社会学研究。十几年前的呼声犹在耳畔,而其中所蕴含的对中国社会学未来发展的殷殷之情与深切期盼,以及更为深层的方法论意涵却鲜被提及。与此同时,费孝通自身毕生学术研究中“历史”所倾注的心血也为社会学界所忽视。

纵观费孝通毕生的学术研究及其学术思想,历史维度从未缺席——与历史相关的学术概念、学术话语及学术方法省思,一直贯穿费孝通三次学术生命的始终。1924—1957年是费孝通学术生命的第一阶段,在《乡土中国》和《乡土重建》中,费孝通从对乡土中国的社会结构和权力运行方式的分析,提出了社会学的经典概念

“差序格局”和“双轨政治”。在《皇权与绅权》中,提出中国传统社会中的四种权力结构,即皇权、绅权、帮权和民权^①。在对《昆厂劳工》的研究总结和反思中,费孝通意识到“社会情境”^②对劳工的影响,开始思考传统的社会结构为何会在现代工厂组织中存在及其作用和意义。及至费孝通学术生命的第二和第三阶段,“历史”愈益逐渐生长为一种与费孝通的生命体验、学术历程、历史感知、文化认同相关的社会学本土论和学术方法论,在费孝通的思想中占据着重要的地位,具有丰富的意涵和深远的意义。到目前为止,学界对费孝通全面而深刻的研究已经展现了费孝通思想的多重维度和理论深度。已有对费孝通的历史观和历史意识的探讨,以乔健在《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2007年第1期发表的《试说费孝通的历史功能论》和朱小田在《史学理论研究》2019年第2期发表的《论费孝通的历史观》两文较具代表性。

收稿日期:2020-05-16

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“乡村振兴战略下的乡土景观建构机制及路径研究”(18BSH090)阶段性成果。

作者简介:周丹丹,中国农业大学人文与发展学院副教授(北京 100083),主要从事乡村人类学、历史人类学研究。李若晖,中国人民大学国学院特聘教授(北京 100872),主要从事先秦两汉哲学、历史、文献、语言研究。

费孝通对功能学派的历史拓展,学界讨论得较早也较多,乔文比较有代表性。乔文指出,费孝通对西方功能学派的理论贡献在于将历史因素纳入其中,并创造性地提出“活历史”“三维一刻”的概念。经过费孝通的创造性转换,功能理论具备了新的历史面相,且增强了包容度和诠释力,乔文将经转换后的功能论称为“历史功能论”。朱文试图在社会史与人类学跨界沟通的视域之下,较为完整地分析和展现费孝通功能主义历史观的丰富内涵。当历史学界惊呼费孝通思想的历史面相犹如“明珠暗藏”^③之时,社会学界亟需重视对这一问题的探讨,由此推进中国历史社会学的研究。

在此,我们将费孝通思想的历史视野和历史面相总结为五个方面:即早年所受社会史的影响、历史功能主义、历史社会学经典概念、社会情境的历史之维和晚年的社会学方法论反思。其中,历史功能主义在上述乔文中已经有所论述,且学界已形成共识,本文不展开论述。另外,关于费孝通的历史社会学经典概念“差序格局”^④和“双轨政治”^⑤,我们已经另撰文讨论,本文也不再提及。以下就从社会史之尝试与影响、社会情境之历史维度和方法论之反思三个方面进行论述。

一、社会史之尝试与影响

费孝通思想与民国时期社会史之间具有一定关联,这种思想关联及其内在的复杂脉络,在社会学界对费孝通的研究中一直被忽视。长期以来,费孝通的本科学位论文《亲迎婚俗之研究》及研究论文《周族社会制度及社会组织一考》并未引起研究者的充分关注。赵旭东和齐钊在一系列研究论文中对费孝通的《亲迎婚俗之研究》进行了系统、全面而深刻的分析,指出学界由于对费孝通此项研究的忽视,导致对其社会学理论与方法的认识缺乏完整性。他们认为,费孝通的这篇论文糅合了文化传播论和文化功能论,是一个有别于功能论传统的研究特例,具有强烈的文化传播论色彩。他们提出,要将费孝通的学士论文纳入其一生学术研究中,从知识论、方法论和文化观三方面把握费孝通

倡导的实地调查与文献研究的演变过程,多学科融合一以贯之的态度与实践以及重视文化功能论、文化传播论与历史之间的结合与互动^⑥。

费孝通的《亲迎婚俗之研究》曾刊登于由燕京大学社会学学会主编的《社会学界》(1934年第8卷)上,该文前面的编者按语中说:“本文是费君用了三年的功夫,经过吴文藻,顾颉刚,潘光旦,王佩铮,派克(P.Park)及史禄国(Shirokogorov)诸位先生的指导及批评,五次易稿而成的,审慎经营,确值得向读者介绍。”^{[1]115}其中,顾颉刚的影响颇值得关注,这也是我们分析费孝通思想中历史面相的一个重要方面。顾颉刚是20世纪的中国史学名家,是历史地理学、民俗学和边政学等多门学科的奠基者,在方志学领域也有非常重要的学术成就和学术贡献。方志学和历史地理之间具有特殊的姻缘关系,顾颉刚本人对方志学有较深的研究,对近代方志学贡献较大,由于没有方志学方面的专著问世,学界对顾颉刚在方志学方面的成就也有所忽视^⑦。

20世纪初期以来,中国史学界在史学方法论上发生了一系列深刻的变革。世纪之初,受近代西方史学的影响,以梁启超为代表的知识分子所倡导的“新史学”潮流被视为中国近代史学的发端,而20世纪前半期被纳入“社会史”范畴的诸多研究类型,都可以在“新史学”的思潮中找到理论端倪。因此,中国“社会史”的研究亦可谓滥觞于“新史学”的潮流之中^⑧。各派社会史家的理论来源并不一致,受马克思唯物史观、法国史学、孔德实证主义等影响的不同学者,都强调社会科学对历史解释的影响,但运用社会科学的理论方法来研究历史,并没有形成非常固定的研究范式^⑨。

在这样的背景下,当时不少不同专业领域的研究者开始努力发掘“下层”民众社会的历史,“内容涉及社会风俗、民众信仰、婚丧嫁娶等多方面”^{[2]134},而顾颉刚正是其中较有代表性的学者。顾颉刚对社会史的兴趣,主要集中于“民歌、民间故事和民众信仰”^{[2]135}等方面。1919年,顾颉刚参加北京大学的歌谣征集运动,该运动开始于1918年初,主要是为了“激发研究中国民俗的兴趣”和“彰显中国民间文艺的光辉”^[3]。顾颉刚对民歌的兴趣更偏向“民众社会之情状”^{[2]135},他

对关于孟姜女的民间故事研究,也体现了他透过民间故事探寻社会历史文化变迁的独特视角。

1929年秋,顾颉刚几经辗转与反复抉择,最终来到燕京大学任教^⑨。费孝通1930年秋由东吴大学转入燕京大学社会学系,师从吴文藻教授。1933年费孝通自燕京大学社会学系毕业,获社会学学士学位^⑩。费孝通在燕京大学求学期间,顾颉刚在燕京大学担任国学研究所研究员兼历史系教授。曾任教于多所大学的顾颉刚,在燕京大学“工作时间最长,学术研究最为精深”^{[4]52}。在燕京大学期间,顾颉刚与吴文藻、谢冰心两位虽专业不同却过从甚密。1931年,顾颉刚与吴文藻等一同到河北定县、大名,河南安阳、洛阳等地考察。1934年顾颉刚与吴文藻、谢冰心一起访问了绥远^⑪。此种情形之下,上文所引“编者按语”中提及费孝通《亲迎婚俗之研究》受到顾颉刚之影响实属自然。

早在1937年,费孝通在《读冀朝鼎〈中国历史上的经济钥区〉》这篇书评中,谈到自己曾受顾颉刚一篇文章的启发,开始尝试运用社会史的方法开展研究。费孝通提到的这篇文章是顾颉刚与朱士嘉一起合著的《研究地方志的计划》,1931年刊载于燕大社会学会的《社会问题》第一卷第四期。朱士嘉在回忆顾颉刚的文章中曾提及此文。20世纪30年代初期,朱士嘉曾在燕京大学倾听顾颉刚讲授中国地理沿革史,顾颉刚主动将章学诚的《文史通义》借给他看,让他学习方志学说,还联名起草了《研究地方志的计划》^⑫。

在这篇文章中,顾颉刚充分意识到地方志的研究价值,“地方志是中国的特产,是未经开辟的新大陆,是研究历史、地理和社会科学的深藏宝库”^{[5]330}。并提出地方志这种“旧材料”能带来崭新的问题意识和研究方法论。顾颉刚认为,地方志材料丰富、信实,里边常有难得的材料,且具有平民化的特征^{[5]331—332},运用地方志材料能为未来中国史学发展提供新的方向^{[5]328}。

地方志作为一种“旧材料”,因其蕴含丰富的社会史资料这一新价值而被重新认识。中国政治制度史研究一向“眼光向上”,而运用地方志以及档案、家谱这些材料,采用历史地理学的研究方法,则有可能打破以圣贤为中心的历史,

展示更广阔的社会生活、地方风俗和民众之日常。费孝通《亲迎婚俗之研究》一文所用的材料,并不是他亲自调查的记录,而是采自各地方志书^⑬,一共搜集到全国15个省份207个地方(其中有34个地方的亲迎婚俗资料摘录自《古今图书集成》)的地方志书上的相关记载^⑭。在同一时期,受社会史影响和启发,费孝通还著有《周族社会制度及社会组织一考》一文,考察周族的通婚问题及亲属称谓。

1937年对冀朝鼎《中国历史上的经济钥区》的书评,费孝通实为借评论该书而发表自己对社会史研究之理解,并提出他对社会史的态度以及对社会史“方法问题”^⑮的质疑。文中有一番对研究过程中所遇到问题层层深入的追问,虽然充满疑惑与不解,但这可贵的思索过程,正展现了费孝通作为一位社会学研究者,对与历史进行跨学科交叉研究时的心路历程。书评中,费孝通反复宣称他的尝试是失败的,这一失败正是费孝通对社会史方法和实地研究方法的比较与反思。费孝通的追问,显示出地方志的书面记载与实际情形之间可能存在的不同,亲迎风俗的记载和实际的亲迎风俗的运作之间的差距。而实地调查可以弥补和丰富地方志文本记载的不足,为未来的社会史研究提供“比较可靠的地方志”^⑯。

至此,我们看到费孝通在其学术道路之初,曾受到社会史的影响,并运用地方志对古代社会风俗进行过尝试性研究。费孝通一生都具有地方志的情怀^⑰,晚年他自己曾回忆说,早年受益于乡土志,大学毕业论文用全国各地地方志里有关婚姻风俗的记载做材料写成,还称《江村经济》实际上是一本开弦弓村的乡土志,《吴江行》也可以说是一份乡土教材^⑱。这种对历史文献资料的重视在其之后的学术生涯中并未中断,在通过社会调查获取一手资料之外,他也非常重视通过历史文献资料和地方典籍收集资料^⑲,倡导历史资料与实地调查相结合的治学方法,并多次强调读史的重要性^⑳。

二、社会情境之历史维度

本文在此用“社会情境”这一术语来总结费

孝通思想中的历史面相,似乎有些令人费解,实则该术语来自费孝通在《〈昆厂劳工〉书后》一文中所写:“国衡这种分析,使我们从个人的生活习惯去解释现在中国新工厂中人事问题,走入了对于社会情境的分析了。在这里我们可以进一步追问,为什么在现代的工厂组织中还会遗留着传统的结构?”^{[6]376}“社会情境”是一个颇可玩味且有丰富内涵的社会学概念,费孝通虽没有对这个术语进行明晰的界定和分析,但从中可以看到费孝通关注“传统”的影子。因此,这是我们发掘费孝通思想之历史面相的一个重要术语。

“魁阁”时期,史国衡在费孝通的指导下开展了一项对昆厂劳工的研究。1944年费孝通访美期间,曾将“魁阁”同人的部分研究成果翻译成英文出版,除云南三村研究外,另一本是一部劳工民族志即史国衡的《昆厂劳工》^①。闻翔指出,《昆厂劳工》是“魁阁”学术遗产中被忽视的一环,他专门讨论了费孝通《〈昆厂劳工〉书后》一文,对其在20世纪40年代对劳工问题的理解和认识进行了分析^②。费孝通对劳工问题的研究颇值得关注,这不仅是因为学界对这一问题的长期忽略^③,更在于费孝通的劳工研究展示出一种具有历史维度的理解力,对于今天的劳工研究以及历史社会学研究都极具启发。

为《昆厂劳工》撰写这篇后记之前,费孝通已写过几篇探讨现代工业的文章,包括《西南工业的人力基础》(1940年)、《劳工的社会地位》(1941年)和《新工业中的艺徒》(1942年)。费孝通特别关注现代工业中“人的因素”,他认为西南工业的人力基础不稳固,外来劳工和本地劳工如何稳定地为工业服务是必须解决的问题。而这个问题的核心是“农民在工业中”,“虽则他们已参加了新工业,可是从他们的生活习惯上说,还是充分的保留着农民的味儿”^{[7]316}。即根植于乡土中国的社会和文化土壤之中的农民,被从原来的社会组织和文化传统中拔起,植入一种全新的以工业生产为中心的工业化体系中,由此产生一系列问题。费孝通举例说,农业生产中工作惯了的人,很难适应工厂中有规则的劳动^④。农业社会的劳动生产方式不同于现代工业里由时钟和纪律控制的“有规则的劳动”,

费孝通敏锐地察觉到“农民在工业中”的很多问题需要追溯到农业社会的传统结构中去理解。

《〈昆厂劳工〉书后》继续了费孝通此前对劳工问题的思考,并受到勒普莱(Frederic Le Play)、涂尔干等法国古典社会学家以及当时美国哈佛大学专门研究工业心理学的梅岳(Elton Mayo)教授的影响,将“农民在工业中”的探讨又向前推进了一步,开始探索“从有组织的社会生活进入无组织的社会生活”^{[6]379},思考“现代工业组织中是否有达到高度契合的可能”^{[6]380},寻求“新秩序的方案”^{[6]384}。“在我看来,这本书使我们已经可以明白现在昆厂里所发生的种种人事上的问题是现代工业中普遍的现象,是出于从有组织的传统社会变化到能应用新技术的新组织中过渡时期的现象。在这过渡时期因为社会的解组,生产关系并没有建立在人和人的契合之上,因之传统的结构,因其曾一度给人以所需的契合,遗留在新时代成为非正式的潜在结构。这些潜在结构一方面固然满足着人们的社会需要,另一方面却阻碍了新技术的有效利用。”^{[6]384}

在此,回到上文提到的“社会情境”一语,费孝通认为不能用“个人的生活习惯”^{[6]376}等这种个体化归因来解释现代工业中出现的各种问题,农业到工业的过程并不仅仅是“个人习惯的改造”,而是“一个社会结构变迁的过程,农业里养成的社会结构并不合于工业的需要”^{[6]372}。因此,要回到“社会情境”,要认识并承认现代工厂组织中会遗留传统的结构,会有非正式的组织存在,应该基于这样的社会情境来思考如何建立新的组织和秩序。费孝通以社会情境的视角来看待劳工问题,并接续了涂尔干等古典社会学家关于社会变迁与社会团结的理论脉络,在一种具有历史感的社会结构中探寻“社会解组的过程”^⑤和社会秩序的重建。这种具有历史维度的探讨,对于我们无疑是相当有启发力的,而费孝通在此所展现的历史视野也不应该被我们忽略和遗忘。

三、方法论之反思

费孝通历史面相的最后一个方面,即费孝通晚年的方法论反思,这一反思强调了中国传

统社会和传统文化对中国社会学研究的意义,伸展了中国社会学的历史之翼。费孝通在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中,将对方法论的考察几乎完全置于中国文化传统中进行,是社会学方法论的中国式思考^⑤。费孝通说自己晚年补课“要补一补中国传统文化课,于是就找了陈寅恪、钱穆、梁漱溟三位国学大师的著作来读”^{[8]486}。钱穆是个热衷于“天人合一”的历史学家,费孝通对中国社会学方法论的拓展也深受钱穆“天”“人”关系的启发。也正因此,自然地,从文化生态论转向了文化心态论,将眼光对准“中国社会自身的历史文化传统”,深刻意识到中国社会学的一个具有学术潜力的发展方向在于转向自身的历史文化传统。费孝通赋予中国社会学以完整而饱满的人文品格,将对中国社会学人文性的强调提升到前所未有的高度,并将人文性的触角伸展至中国传统文化的深处和精华之中,在“具有历史性”^⑥的文化延续和精神传承的脉络中,重构中国社会学的学术品格和学术视野。

费孝通晚年对于文化的思考在中西古今的交汇点上提升了中国社会学的人文品质和学术品格,并将中国社会学的历史想象力植根于中西古今的社会文化与思想史传统之中。费孝通强调要研究一些关于“人”“群体”“社会”“文化”“历史”的基本问题^⑦,而这些基本问题恰恰体现和贯通了中国传统文化的基本内涵和核心要义。

费孝通以“人”的研究为例,区分了中西思想传统中对人的生物性和社会性的不同理解。在中国传统思想中,天地人神构成了人的基本生存境遇。“人”的研究必然包含诸多层次,如人与自然的关系、人与社会的关系、人与神的关系、人与人的关系、我与我的关系、人与自身精神世界的关系,即人与心的关系以及心与心的关系^⑧。其中,人、自然、社会具有复杂的关联性。人的生物性作为人的自然属性,是与人的社会性相互包容的;而社会的存在与演化都是广义的自然的一部分。因此,自然与社会并非二分的概念。将人置于自然的背景中来看,人和自然也是合一的,而作为人类存在方式的社会,也可谓自然的一种表现形式。由此,人、自

然与社会在中国传统思想中都是合一而非分离的概念,这种“天人合一”的思想应该是我们定义“人”“自然”与“社会”的基本原则^⑨。但是,近代以来受到西方现代科学的影响,中国传统思想中“天人合一”的价值观受到冲击^⑩。中国历史社会学需要在中西思想文化相互影响、交融与激荡的脉络中,重新寻找传统思想变迁与延续的思想史轨迹,由此重新建构社会学的历史想象力。

费孝通强调,理学是“中国文化的精华和集大成者,实际上是探索中国人精神、心理和行为的一把不可多得的钥匙”^{[9]462}。中国思想传统中的“心”“神”“性”等问题,需要我们超越现代主流社会学研究方法的制约,在实证主义思路之外另辟蹊径,努力寻找到与中国传统“理学”思想进行交流的手段。

进而,费孝通从人的生物性和社会性的关系问题,引出了人的群体性、文化性和历史性的问题,并强调文化性和历史性是与人生物性密切相关的两个不同概念^⑪。费孝通认为,社会中的人,具有社会性和生物性的双重属性,而社会得以长久存在,正是因为文化的作用。基于人的群体性即社会性,文化才能发挥作用。文化具有跨越时间、跨越空间、跨越个体生命的历史性,具体的知识和技能可以在历史的长河中积累传承,更为深刻与抽象的东西如认识问题的方法、思维方式、人生态度等,也是伴随文化而传承的。也就是说,文化的传承实际上包含着社会的传承,社会的运行机制、社会结构等都是随文化传承的^⑫。因此,中国文化注重历史性,“中国是一个有祖宗和有子孙的社会,个人是上下、前后联系的一环”^{[10]512}。正是基于这样的连续性,“这就是为什么我们研究社会也好,改革社会也好,决不能抛开历史,没有一个社会结构是完全凭空构建的,它总是要基于前一个社会结构,继承其中的某些要素,在此基础上建立新的东西”^{[9]448}。

费孝通基于对文化的历史性和社会性的深刻理解和思考,意识到并特别强调历史是具有延续性的,它不会决然断裂或完全终止,也难以亘古如斯。中国历史社会学的研究要在这种具有传承性和延续性的历史文化传统中,洞察历

史长河中思想传统与社会意识的延续与断裂、传承与接续、变迁与融合,在历史的罅隙中窥见变与常,体会民情与民心,获得对当代社会现象的历史性理解,感知和体察传统社会的世变、心态与秩序。

由此,费孝通以其自身研究实践和方法论反思,为我们开启了中国历史社会学的大门。中国自身悠久的历史传统文化传统既是我们宝贵的文化资源,更是中国历史社会学得以蓬勃发展的思想沃土。社会学想象力的历史之翼,让中国社会学翱翔于磅礴与厚重的历史天空,在古今中西思想交汇与文化互通之中,拓展了中国社会学的研究视域,延伸了中国社会学的历史想象力,并启示我们中国社会学该何去何从。时至今日,在中国历史社会学初兴与蓬勃发展的态势之下,中国历史社会学还需要更好地思考与吸收费孝通留下的有关中国历史社会学的学术遗产,重新加深对费孝通思想历史面相的进一步理解。

注释

①参见费孝通:《皇权与绅权》,《费孝通全集》(第六卷),内蒙古人民出版社2009年版,第232-268页。②参见费孝通:《〈昆厂劳工〉书后》,《费孝通全集》(第三卷),内蒙古人民出版社2009年版,第376页。需要说明的是,本文要讨论的“社会情境”并非源自情境社会学的“情境”概念。有关情境社会学的相关研究可参见杜少臣:《情境社会学:一个理论遗珠》,《中国社会科学报》2018年5月2日。③参见朱小田:《论费孝通的历史观》,《史学理论研究》2019年第2期,第107页。④参见周丹丹、李若晖:《历史社会学视域中经典概念及其研究范式之反思——以“差序格局”为中心》,《史学月刊》2019年第2期,第95-115页。⑤参见周丹丹、李若晖:《中国古代地方力量“自下而上”的运作——重论费孝通的双轨政治》,《复旦学报》(社会科学版)2019年第3期,第101-110页。⑥具体可参见赵旭东、齐钊:《地方志与风俗的区域研究——对早期燕京大学社会学系两篇毕业论文的分析》,《民俗研究》2012年第1期,第58-65页;赵旭东、齐钊:《理解费孝通的一种新路径——从费孝通的亲迎“三区论”谈起》,《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2011年第2期,第89-97页;赵旭东、齐钊:《亲迎“三区论”的知识社会学分析——对费孝通研究的一个补充》,《西北民族研究》2011年第2期,第145-157页;齐钊:《亲迎的“三区论”——费孝通有关亲迎婚俗研究的再分析》,载赵旭东主编:《费孝通

与乡土社会研究》,社会科学文献出版社2010年版,第199-401页。⑦参见薛艳伟:《试析顾颉刚对方志学的认识》,《中国地方志》2016年第8期,第40-50页。⑧参见李政君:《中国史学近代转型视阈下的“社会史”书写及其演变》,《近代史研究》2019年第4期,第132-144页。⑨参见李周峰:《良禽择木而栖:顾颉刚与燕京大学》,《贵州社会科学》2019年第8期,第52-58页。⑩参见费宗惠、张荣华:《费孝通年谱(1910年—2005年)》,《费孝通全集》(第二十卷),内蒙古人民出版社2009年版,第269页。⑪参见李固阳:《顾颉刚教授在燕京大学的学术研究和社会活动》,《阴山学刊》(哲学社会科学版)1991年第2期,第102页。⑫参见朱士嘉:《顾颉刚先生语〈禹贡〉半月刊》,《晋阳学刊》1984年第4期,第85-87页。⑬参见费孝通:《亲迎婚俗之研究》,载费孝通:《费孝通全集》(第一卷),内蒙古人民出版社2009年版,第172页。⑭参见齐钊在《亲迎的“三区论”——费孝通有关亲迎婚俗研究的再分析》(载赵旭东主编:《费孝通与乡土社会研究》,社会科学文献出版社2010年版)一文中的相关总结,第227-228页。⑮参见费孝通:《书评》,《费孝通全集》(第二卷),内蒙古人民出版社2009年版,第58页。⑯参见费孝通:《书评》,《费孝通全集》(第二卷),内蒙古人民出版社2009年版,第60-61页。⑰参见朱建民:《费孝通先生的地方志情怀》,《江苏地方志》2010年第6期,第21-23页。⑱参见费孝通:《乡土教材和社会调查》,《费孝通全集》(第十三卷),内蒙古人民出版社2009年版,第542-545页。⑲参见朱建民:《费孝通先生的地方志情怀》,《江苏地方志》2010年第6期,第21-23页;齐钊:《亲迎的“三区论”——费孝通有关亲迎婚俗研究的再分析》,载赵旭东主编:《费孝通与乡土社会研究》,社会科学文献出版社2010年版,第199-401页。朱文梳理了费孝通一生与地方志结下的不解之缘,认为费孝通受益于地方志,也重视地方志,一生都是读志用志的典范。齐钊的这篇文章以及上文引用过的赵旭东、齐钊合著的一系列有关费孝通亲迎研究的文章,都强调了这一点。⑳参见郭国庆:《费孝通与中国传统典籍》,《华夏文化》2015年第3期,第55-57页。郭文强调费孝通治学重视实地调查,但不可忽视的是费孝通与中国传统典籍关系密切,一贯重视对于中国传统典籍的阅读和运用。在治学方法上,强调历史文献资料与社会实地调查相结合,并主张古为今用,阐释中国传统典籍的当代价值。郭文中详细列举了费孝通亲迎研究等相关文章引用传统古籍的具体情况,值得参考。㉑参见闻翔:《“乡土中国”遭遇“机器时代”——重读费孝通关于〈昆厂劳工〉的讨论》,《开放时代》2013年第1期,第211-222页。㉒闻翔:《劳工神圣——中国早期社会学的视野》,商务印书馆2018年版。㉓参见费孝通:《西南工业的人力基础》,《费孝通

全集》(第二卷),内蒙古人民出版社2009年版,第317页。^{②4}参见费孝通:《乡土重建》,《费孝通全集》(第五卷),内蒙古人民出版社2009年版,第11页。《中国社会变迁中的文化结症》是1947年1月30日费孝通在伦敦经济政治学院的学术演讲稿,收录作《乡土重建》的第一篇。在这篇文章中,费孝通提到:“我们认为在中国现代的工厂里,扩大一些,现代的都市里,正表示着一种社会解组的过程,原因是现代工厂的组织还没有发达到完整的程度。”^{②5}参见周飞舟:《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》2017年第4期,第143-187页。^{②6}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第448页。^{②7}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第439页。^{②8}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第464页。^{②9}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第440-441页。^{③0}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第462页。^{③1}参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第444页。^{③2}参见费孝通:《试谈扩展

社会学的传统界限》,《费孝通全集》(第十七卷),内蒙古人民出版社2009年版,第447-448页。

参考文献

- [1]燕京大学社会学系.社会学界:第八卷[M].北京:燕京大学,1934.
- [2]李政君.中国史学近代转型视阈下的“社会史”书写及其演变[J].近代史研究,2019(4):132-144.
- [3]邓谦林.北大歌谣研究兴起的机缘[J].鲁迅研究月刊,2017(1):23.
- [4]李周峰.良禽择木而栖:顾颉刚与燕京大学[J].贵州社会科学,2019(8):52-58.
- [5]顾颉刚,朱士嘉.研究地方志的计划[M]//顾颉刚.宝树园文存:卷一,北京:中华书局,2011.
- [6]费孝通.《昆厂劳工》书后[M]//费孝通全集:第三卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.
- [7]费孝通.西南工业的人力基础[M]//费孝通全集:第二卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.
- [8]费孝通.暮年漫谈[M]//费孝通全集:第十七卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.
- [9]费孝通.试谈扩展社会学的传统界限[M]//费孝通全集:第十七卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.
- [10]费孝通.对文化的历史性和社会性的思考[M]//费孝通全集:第十七卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.

Return Back to the Historical Perspective of Fei Xiaotong's Thought

Zhou Dandan and Li Ruohui

Abstract: In Fei Xiaotong's lifelong academic research and academic thought, the historical dimension has never been absent, and the historical concepts, academic discourses, and academic method reflections have been throughout his three academic lives. The historical perspective and historical aspects of Fei Xiaotong's thoughts include the influence of social history in his early years, historical functionalism of "three-dimensional moment", historical concepts of sociology such as "differential order pattern" and "dual-track politics", the perspective of social situations, and methodological reflection in later years, which are the important source of inspiration and intellectual resources for Chinese historical sociology. To fully understand the historical perspective of Fei Xiaotong's thoughts and return to the historical imagination of Fei Xiaotong's sociological research is of great benefit to the further development of Chinese historical sociology.

Key words: Fei Xiaotong; historical sociology; social history; social context; methodological reflection

[责任编辑/李 齐]



周敦颐因太极而立人极的政治伦理思想*

陈力祥 陈 平

摘 要:北宋王朝结束了五代十国的分裂局面,但是政治、经济、文化、军事等层面所存在的问题又让北宋王朝潜藏着深刻的社会危机。周敦颐总结历史兴衰,汲取安邦治国经验,对社会问题进行了思考,构建了一套丰富的政治伦理思想体系。他从“太极”的本体论出发,通过“因太极立人极”的逻辑推演方式,沟通“天”“地”“人”三才,为“圣人之道”找到本体论依据。他认为圣人“因太极立人极”,通过制礼作乐,以“中正仁义”和“诚”教化万民,让社会回归到正常的人伦秩序当中,从而达到“万民顺”的理想状态。周敦颐的政治伦理思想是对北宋社会危机的反思,对于缓解北宋社会矛盾有着深远的借鉴意义。周敦颐“因太极立人极”的思想实质上是对传统“天人之际”的进一步发展,也是对儒学人文传统的回归。周敦颐的政治伦理思想为后世政治伦理思想的构建奠定了基础,特别是其“立人极”的思想对王船山的政治伦理思想有着重要的影响。

关键词:周敦颐;太极;立人极;诚;政治伦理

中图分类号:B244.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0035-08

周敦颐(1017—1073),原名敦实,字茂叔,谥元公,道州(今湖南省道县)人,世称濂溪先生,其创立的“濂学”是北宋理学的重要流派之一。黄宗羲在《宋元学案》中说道:“孔孟而后,汉儒止有传经之学,性道微言之绝久矣。元公崛起,二程嗣之,又复横渠诸大儒辈出,圣学大昌……若论阐发心性义理之精微,端数元公之破暗也。”^{[1]482}黄宗羲把周敦颐作为儒学发展的重要接传者,肯定了周敦颐对于儒学破旧立新所作出的卓越贡献。《宋史》将其与程颢、程颐、张载、邵雍列入《道学传》,并盛赞:“其言约而道大,文质而义精,得孔、孟之本源,大有功于学者也。”^{[2]12711}周敦颐的著作不多,但是在《太极图说》《通书》等作品中谈及的“太极”“人极”“动静”“诚”“性命”“阴阳”等范畴对后世儒学的发展产生了深远的影响,也被尊为理学的开山祖。

周敦颐出生在仕宦家庭,年轻的时候便在学识和修养上颇有名气。在三十多年的仕途生涯中,他先后做过县主簿、县令、通判、州知军等地方官,晚年也短暂地做过广南东路刑狱与知南康军等级别的京官。这些仕途经历让周敦颐深谙北宋社会生活万象,也让他对合理的政治和社会秩序进行了深入思考。周敦颐不懈地追求着儒家的君子人格,黄庭坚评价其“人品甚高,胸中洒落,如光风霁月”^{[3]1411}。

一、政治伦理思想之萌芽

周敦颐所处的北宋是中国封建制度进一步强化的阶段。北宋的建立基本结束了五代十国的分裂局面,但是社会积压的矛盾并未得到真

收稿日期:2020-09-13

*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:陈力祥,男,哲学博士,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师(湖南长沙 410082),主要从事宋明理学、船山学研究。陈平,湖南大学岳麓书院博士研究生。

正解决,社会只是一种相对稳定的状态。一方面北宋的外部环境非常差,长期面对辽、西夏、金的威胁,多次用兵不利,在对外关系中一直处于被动地位,这为后来的“靖康之耻”,北宋政权灭亡埋下了伏笔。另一方面北宋社会内部积压的矛盾也不断显现,土地兼并日趋严重,农民无地可耕现象普遍存在,“富者有弥望之田,贫者无立锥之地。有力者无田可种,有田者无力可耕”^{[4]621}。在内忧外患的共同作用下,社会矛盾不断激化,农民起义频发,此时的北宋王朝正面临着一场空前的政治危机。政治家和思想家们都希望能为北宋社会的良序运行找到一剂药方,尽快摆脱这场危机。

在文化层面,统治者大力宣扬文治。宋朝的建立者赵匡胤通过发动“陈桥兵变”黄袍加身,立国后,一直对武将不放心,转而宣扬文治。开宝五年(972年)十二月,宋太祖对他的宰相赵普说:“五代方镇残虐,民受其祸,朕今选儒臣干事者百余,分治大藩,纵皆贪,亦未及武臣一人也。”^{[4]293}赵匡胤将藩镇割据,武臣擅权当作是赵宋政权的最大危险,基本上确立了“以文制武”“重文轻武”的统治思想,北宋后来的统治者基本上延续了“祖宗家法”。在这种思想的引导下,北宋在文化政策上有了一些新变化:首先是科举制度进一步发展,更多的读书人可以通过考取功名参与到国家管理当中。开宝六年(973年)殿试设为常式,太祖令贡院登记终场下第者姓名,得三百六十人,召见,选择一百九十五人,并准以下及士廉等各赐纸札,别试诗赋^{[5]122}。皇帝对于科举取士的重视,让读书人看到了登科及第,实现抱负的新曙光。另外,在学术层面,从汉唐流传下来的传统经学体系被逐步解构,解经的模式从考据渐渐转向寻求义理。真宗时,诏邢昺等校订诸经,宋人在对经书的理解上不拘于旧注,这为理学的产生以及思想家们借经发挥提供了良好的平台。也正是因为科举制度的不断完善和解经注经之风盛行,儒学进一步得到统治者的重视。从太宗到真宗,孔子的地位不断提高。天圣五年(1027年),仁宗命中书录《中庸》进读,获益匪浅,并于天圣七年(1029年)

下诏:“朕试天下之士以言,观其趣向,而比来流风之敝,至于会萃小说,割裂前言,竟为浮夸,靡蔓之文,无益治道。礼部申饬学者务明先圣之道,以称朕意。”^{[5]231}官方的倡导和民间读书热潮的共同作用为宋代书院的盛行奠定了较好的基础。

此外,儒释道三家融合的趋势在宋代继续加强,尽管大部分理学家都极力澄清自己与佛道的关系,然而理学思想深受佛道思想的影响却是个不争的事实。一方面佛道思想体系的成熟让儒学家们看到了儒学的生存危机,特别是佛道出世、避世的思想与传统儒家“修齐治平”的价值理念背道而驰,这让儒学家们大为不满,儒学的卫道者们都希望构建一个完整的儒学体系来与佛道进行对抗。另一方面,儒学与佛道两家的对抗并非绝对,在相互对抗的过程中,儒学家们又从佛道思想体系中吸收有利于其发展的方面对儒学进行改造,推动了儒学的进一步发展。

有感于朝廷在政治、社会、文化等方面面临的诸多困境,周敦颐自觉扛起了儒学复兴的大旗,他总结历史兴衰,汲取安邦治国经验,从儒者的立场对社会政治进行了思考,构建了一套丰富的政治伦理思想体系。

二、因太极而立人极

儒学经历了汉唐的发展,已经成为一种被社会普遍接受的意识形态。其“修齐治平”的社会理想,“仁义礼智信”的道德准则也成为了一种普遍的价值追求。但是儒学在政治性不断加强的同时,其逻辑思辨与终极意义追寻方面却在被不断弱化。特别是在如何回应佛老二家在逻辑思辨与终极意义追寻方面的圆融自洽,儒学更是力不从心。尽管韩愈、李翱以及“宋初三先生”等一大批思想家为守护儒学的正统地位,自觉扛起了“排佛”的大旗,但是都没有从根本上触动佛老的理论根基。

周敦颐意识到儒学在本体论和宇宙论方面存在的不足,创造性地发展了“太极”的范畴,著

《太极图说》一文,初步构建了一套理论化、系统化的宇宙论和本体论,并且尝试沟通天人,为人生观、社会观确立形而上的依据。《太极图说》尽管简短,但是全文逻辑层次分明,分别对“天道”“地道”“人道”进行了论述。

无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水火木金土。五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。(周敦颐《太极图说》)

周敦颐在《太极图说》的第一部分构建了一个“太极—阴阳—五行”的宇宙生成模式,这种宇宙生成模式继承和发展了《周易》“易有太极,是生两仪”(《周易·系辞上》)的思想。而太极、阴阳、五行三者之间到底是何种关系,朱熹曾对此进行了说明:“五行阴阳,阴阳太极。则非太极之后,别生二五,而二五之上,先有太极也。”^{[6]17}又说:“所谓太极者,不离乎阴阳而为言,亦不杂乎阴阳而为言。”^{[7]67}朱熹认为:“太极”是本体,而阴阳和五行是太极本体运动产生的结果,但是太极、阴阳、五行三者又并非三种截然不同的事物。具体来说,阴阳、五行均具备太极的属性,它们是太极在宇宙万物生成过程中不同阶段的体现,太极就是阴阳、五行的内在本质的规定,太极与阴阳、五行是一本万殊的关系,这是符合周敦颐原意的。周敦颐认为:“太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。”也就是说,阴阳均由太极演化而成,演化的具体过程和形式就是太极自身的运动。阳是太极动所产生的结果,动是太极自身的运动。阴是太极静的结果,静是太极自身的相对静止。周敦颐将“动”“静”的属性引入到太极化生两仪的过程当中,相对于《周易》“易有太极,是生两仪”中的“生”字,更加明确具体,更加接近问题的实质。

从“太极”到“五行”是天道演化的过程。《太极图说》的第二部分主要是论述从阴阳五行到“化生万物”的过程。

五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。

二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉。(周敦颐《太极图说》)

“万物化生”是“二气交感”的结果,从太极到“万物化生”,周敦颐构建了一个完整的宇宙生成体系,天地万物生生之道便明晰起来。

由于万物都兼具太极本体的特点,因此“人人有一太极,物物有一太极”^{[7]2371},而同样分有太极本体的人则是万物当中最为灵秀的。周敦颐指出:

唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义(圣人之道,仁义中正而已矣)而主静(无欲故静),立人极焉。(周敦颐《太极图说》)

《太极图说》最终回归到人道观上,周敦颐“因太极立人极”的思想体系得以确立。值得注意的是,周敦颐的宇宙生成论与传统道家“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《道德经·第四十二章》)的宇宙生成论在内容和模式上都极其相似,但是需要区别的是在传统道家的思想中,整个宇宙的运行是一个与人没有关系的自在系统,而儒家的传统则是要挖掘天道的人文价值,让宇宙带有“人化”的色彩,圣人作《易》,无非也是要明天道而尽人道。因此,在儒家传统的宇宙观中,世界不仅是自然的世界,更是彰显人文价值理想的世界,与人的存在从根底上说就呼吸相通、痛痒相关^[8]。

周敦颐的《太极图说》在其思想体系,甚至整个宋明理学中都占有举足轻重的地位,其原因便是周敦颐为儒家的道德价值观念树立了本体论依据,回归了儒家的传统,将天道观引向人道观,实现了天人的沟通,体现了儒家思想的人文关怀价值,为儒学之复兴指明了方向。

在周敦颐的思想中,太极是完满自足的存在,体现在人类社会当中就是“中正仁义”。他认为:“天以阳生万物,以阴成万物。生,仁也;成,义也。故圣人在上,以仁育万物,以义正万民。天道行而万物顺,圣德修而万民化。”(周敦颐《通书·顺化第十一》)在儒学的传统中“圣人”是沟通天人的存在,是代天立言的执行者,周敦颐指出

圣人用“仁义”来顺化万民,这是天道运行的必然要求。而圣人之所以能够顺化万民是因为圣人具备了“诚”的品德。在《通书》当中,“诚”是一个重要的范畴,周敦颐认为“诚”不仅是“圣人之本”也是“五常之本,百行之源”,这是对《中庸》“诚者,天之道也;诚之者,人之道”的继承和发展。如果说“太极”是周敦颐天道观当中的最高范畴,那么“诚”则是周敦颐人道观当中的最高范畴。“太极”和“诚”两个范畴是一体两用,体现在天道观上是“太极”,体现在人道观上则是“诚”,对此朱熹的解释是:“诚即所谓太极也。”^{[9]1101}这种解释无疑是契合周敦颐本意的。正因为“诚”是太极在人道上的体现,因此它是“纯粹至善”的,是“仁、义、礼、智、信”的依据。周敦颐认为圣人只有做到“诚”才能使万民顺化。“顺化”是一种潜移默化化的作用,是圣人以“诚”治天下而达到的一种自然结果,不需要依靠强权去推行。圣人推行德治的最高状态就是“大顺大化,不见其迹,莫知其自然之谓神”(周敦颐《通书·顺化第十一》)。孔子在《论语》中指出:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之。”(《论语·为政》)意思是统治者如果具备了极高的品德,即便是不用强权和暴力,也能通过道德垂范感召天下,使天下信服,万民感化,社会安定,国家大治。

但是,周敦颐也看到了社会动荡和纷争的原因是复杂多变的,他认为人的欲望是导致人偏离自己本性,堕入罪恶的根源,因此在德治之外,他也主张辅以刑法。

圣人之法天,以政养万民,肃之以刑。

民之盛也,欲动情胜,利害相攻,不止则贼灭无伦焉。故得刑以治。(《通书·刑第三十六》)

周敦颐认为统治要适当运用刑法的手段来对民众进行规束,这其中重要的原因就是人们会被欲和情所左右,“欲动情胜”就会造成“利害相攻”,其结果就是“不止则贼灭无伦焉”,这样将导致整个社会秩序被破坏,道德伦理沦丧。因此周敦颐认为适当运用刑法可以维护道德伦理体系,稳定社会秩序。

当然,与外在的刑法规束相比,周敦颐更看

重人们发自内心的自我约束,这种自我约束要求人们摒弃欲望的左右,达到寂然不动的“静”的状态。“静”的境界同样也是佛道两家追求的境界,但是周敦颐在《太极图说》中对此作了重要区分:“圣人定之以中正仁义而主静(自注:无欲故静),立人极焉。”(周敦颐《太极图说》)即儒家所提倡的“静”与“无欲”是在“中正仁义”等儒家基本道德规范内的“静”与“无欲”,这是符合儒家传统的。孟子主张“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣”(《孟子·尽心下》)。儒家所提倡的“无欲”或者“寡欲”并非是把世界排除在“我心”之外的无欲无求状态,而是要保持“我心”的虚静,做到存心养性,不失本心,达到一种至善的状态,这是儒家修养论的重要部分,也是达到儒家“修齐治平”的重要步骤。

周敦颐认为士人们既要注重自身修养,也应该关心家国天下,他呼吁士人们应该“志伊尹之所志,学颜子之所学”(周敦颐《通书·志第十》)。伊尹辅助商汤打败夏桀,为商朝的建立和稳定做出了不朽功勋。而颜回则安贫乐道,是儒者的精神楷模。周敦颐在这里实际上是回归到了儒家“内圣外王”的精神追求之上。“内圣外王”的政治思想中,体现了道德与政治的直接统一,在道德上追求“圣人”境界,在政治上主张推行王道,这是儒家政治观的基本立场,政治只有在道德的指导下,才有正确的方向;道德只有落实到政治中,才具有现实价值。

三、推礼乐正纲纪

礼乐文明是中国古代文明最为重要的特征,儒家认为:“先王之制礼乐也,非以极口腹耳目之欲也,将以教民平好恶,而反人道之正也。”^{[10]547}《尚书》有周公通过制作礼乐来治理国家的记载:“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄,四年建侯卫,五年营成周,六年制礼作乐,七年致政成王。”^{[11]1611}礼和乐相辅相成,构成了一个完整有序的社会政治文化制度。数千年来,礼乐作为一种重要的教化手段,在

推广道德伦理,维护社会秩序与人伦和谐方面起到了非常重要的作用。

周敦颐认为推行礼乐是“立人极”的重要方法。在《通书》当中,周敦颐专门用了四个章节来讲“礼乐”,周敦颐提出:“礼,理也;乐,和也,阴阳理而后和。君君臣臣,父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,各得其理然后和,故礼先而乐后。”(周敦颐《通书·礼乐第十三》)将“礼”解释为“理”并非周敦颐首创,《礼记·乐记》篇中有:“礼也者,理也。乐也者,节也。君子无理不动,无节不作。”^{[10]769}孔颖达认为《乐记》篇中的礼是指道理,意思是要让万事合乎道理。而周敦颐在此处所讲的“理”代表的是一种秩序,“阴阳理而后和”就是指只有阴阳合乎秩序才能和谐,所以他认为,只有君臣、父子、兄弟、夫妇这样的人伦关系各安其位,各尽其道,社会才能和谐。

周敦颐生活的北宋时期刚刚结束了五代的纷争,他深刻地认识到五代战乱频繁,皇帝轮流做的乱局是由于“君不君,臣不臣”这样的伦常败坏所引起的。他认为“古者圣王制礼法,修教化,三纲正,九畴叙,百姓大和,万物咸若”(周敦颐《通书·乐上第十七》),而“后世礼法不修,刑政苛紊,纵欲败度,下民困苦”(周敦颐《通书·乐上第十七》)。对此,周敦颐希望统治者能够借鉴三代礼乐文明的做法,通过礼乐教化来让社会回归到正常的秩序当中,甚至认为“不复古礼,不变今乐,而欲治者,远矣”(周敦颐《通书·乐上第十七》)。

在周敦颐的思想中礼乐是不可分割的,乐的作用是和谐社会风尚,宣畅民心,起到移风易俗的作用。“乐者,本乎政也。政善民安,则天下之心和。故圣人作乐以宣畅其和心,达于天地。天地之气,感而大和焉。天地和则万物顺”(周敦颐《通书·乐中第十八》)。在他看来,乐本身与政治有着千丝万缕的关系,最重要的是“乐”可以感化民心,“故乐声淡而不伤,和而不淫。入其耳,感其心,莫不淡且和焉。淡则欲心平,和则燥心释。优柔平中,德之盛也;天下化中,治之至也”(周敦颐《通书·乐上第十七》)。合乎礼的乐能让人心情平静,摆脱暴躁和戾气,

天下百姓如果都能够做到心平气和,那么整个社会就达到了良好的治理状态。实际上“乐”是“礼”的一种外在表达,也是个人修养的重要部分,周敦颐注意到在人的修养过程当中,和乐是一种境界,据程颢的回忆:“昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。”^{[12]31}又说:“自再见周茂叔后,吟风弄月以归,有‘吾与点也’之意。”^{[1]519}“孔颜之乐”与“与点之乐”都是儒家所追求的一种精神境界,这种乐的境界可以让人在生活中找到精神的皈依,安放自我的位置,在与世界相处的过程当中做到融洽和谐,从而达到移风易俗,社会和谐的结果。

四、重师道教万民

儒学在北宋的复兴与师道的复兴密不可分。陆九渊曾指出:“唯本朝理学,远过汉唐,始复有师道。”^{[13]14}正是因为有接续孔孟道统的先师,才有了儒学精神的薪火相传。重师道是中国的传统,更是儒家的传统。实际上,北宋初期的师道复兴运动在唐末便已经开始。韩愈有感于圣学不传,先后作《师说》《原道》等倡明儒学道统之奥义。他在《师说》中说:“师者,所以传道、授业、解惑者也。”(韩愈《师说》)在《原道》当中他进一步说明作为老师所传的“道”是什么,“曰:斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公以是传之孔子,孔子以是传之孟轲,轲之死不得其传焉”(韩愈《原道》)。韩愈在这里构建了一个“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟”的传道体系,一是要阐明儒学正脉,二是要抵制佛老虚无的思想。

而师道的复兴又深刻地影响着北宋政治的发展。宋仁宗时,范仲淹曾上书指出“文庠不振,师道久缺,为学者不根乎经籍,从政者罕议教化”^{[14]293},又进一步提出“诸路州郡,有学校处,奏举通经有道之士专于教授,务在兴行”^{[15]657}的解决方案。在范仲淹看来,要治理好国家就必须有优秀的人才,要培养优秀的人才就必须

在社会倡导遵道重教的风气,因此“立师道”也是整个庆历新政的重点。北宋初期的思想家如胡瑗、孙复、石介、李觏等都深受范仲淹的影响,在倡明师道,接续道统方面不遗余力。

周敦颐认为“立师道”是达到“天下治”的重要途径,因而是圣人“立人极”的重要方法。“故先觉觉后觉,暗者求于明,而师道立矣。师道立,则善人多。善人多,则朝廷正,而天下治矣。”(周敦颐《通书·师第七》)如果整个社会都尊师重教,那么从善的人就会越来越多,从善的人越多,那么朝廷就会充满正气,平治天下的目的也就达到了。至于为什么要立教修道,周敦颐认为这是因为人性有差别。

或问曰:“曷为天下善?”曰:“师。”曰:“何谓也?”曰:“性者,刚柔善恶,中而已矣。”不达。曰:“刚,善:为义,为直,为断,为严毅,为干固;恶:为猛,为隘,为强梁。柔,善:为慈,为顺,为巽;恶:为懦弱,为无断,为邪佞。惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。故圣人立教,俾人自易其恶,自至其中而止矣。故先觉觉后觉,暗者求于明,而师道立矣。师道立,则善人多。善人多,则朝廷正,而天下治矣。”(周敦颐《通书·师第七》)

周敦颐将人性分为“刚善”“刚恶”“柔善”“柔恶”“中”五种类型,其中前四者都不能算完满自足的人性,都是人性偏的表现,只有“中”才是圣人之性。周敦颐将“中”释为“和”“中节”,这是发展了《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也”^{[16]190}的观念。周敦颐认为圣人之性完满自足,喜怒哀乐的表达都是不偏不倚的。因此,圣人当之无愧地可以成为施教者。周敦颐认为尊师重教可以从三个方面来让社会回归正常秩序,达到和谐稳定的状态。

首先,“人生而蒙,长无师友则愚。是道义由师友有之,而得贵且尊”(周敦颐《通书·师友下第二十五》)。人在刚出生的时候都是蒙昧无知的状态,如果没有师友的帮助就会变得愚昧,而如果能够从老师那里获得道义真知就会变得

品行高贵。尽管周敦颐认为存在道德完满的圣人,但是他认为圣人并不是生而知之者,要达到圣人的境界就要不断学习,崇尚道义,摆脱蒙昧。

其次,周敦颐认为重视师道教化是让人改不善为善的重要途径。

有善不及,曰:“不及则学焉。”问曰:“有不善?”曰:“不善则告之不善,且劝曰:‘庶几有改乎,斯为君子。’有善一,不善二,则学其一劝其二。有语曰:‘斯人有是之不善,非大恶也?’则曰:‘孰无过?焉知其不能改?改则为君子矣!不改,为恶。恶者,天恶之。彼岂无畏耶?乌知其不能改?’”(周敦颐《通书·爱敬第十五》)

周敦颐在这里明确了师者的职责,即认为师者应该是整个社会善行的劝导者,肩负着劝导人们弃恶从善的重要使命。因此,他说:“圣人立教,俾人自易其恶,自至其中而止矣。”(周敦颐《通书·师第七》)教化的作用一旦形成,人们也就自觉会朝着善的方向发展。

最后,周敦颐还看到了文辞虚浮是造成圣人之道不传的重要原因,他提出:“文,所以载道也。轮辕饰而人弗庸,徒饰也,况虚车乎?文辞,艺也;道德,实也。笃其实,而艺者书之,美则爱,爱则传焉。贤者得以学而至之,是为教。”(周敦颐《通书·文辞第二十八》)唐宋的师道复兴还与古文运动密切相关,唐代以来,以辞藻堆砌,讲求声律,崇尚虚浮的文风一度流行,韩愈有感于文风浮躁空洞不足以传递圣人之道,于是提倡古文,目的在于恢复古代的儒学道统,将改革文风与复兴儒学联系起来,强调要文以明道。周敦颐接续了韩愈文以明道的思想,明确指出文以载道,认为玩弄辞藻、不务道德的文风是不可取的,因此教育还必须引领新风,在社会倡导务实致用的理念。

五、守洁处世的廉政思想

周敦颐品性高洁,一生刚直不阿,不惧强权,廉洁自律。据《宋史》记载:周敦颐调南安军

司理参军,“有囚法不当死,转运使王逵欲深治之,逵,酷悍吏也,众莫敢争,敦颐独与之辨,不听,乃委手版归,将弃官去,曰:‘如此尚可仕乎!杀人以媚人,吾不为也。’逵悟,囚得免”^{[2][127]}。在这件事情中,周敦颐不畏上司王逵为人强势与王逵争论,宁愿辞官也不愿苟且。周敦颐这种不畏强权,恪守本心的精神在《爱莲说》当中得到了充分的体现。

予独爱莲之出淤泥而不染,濯清涟而不妖,中通外直,不蔓不枝,香远益清,亭亭净植,可远观而不可亵玩焉。(周敦颐《爱莲说》)

周敦颐认为莲花是花中君子,这种托物言志的手法实际上是表达自己对君子人格的追求与信仰。在孔子的思想中,“君子”是一种理想的人格,这种理想人格具有丰富的内涵,但是最基本是一个合格的君子应该是“仁”“智”“勇”三者的结合,孔子认为“君子道者三……仁者不忧,知者不惑,勇者不惧”(《论语·宪问》)。周敦颐不仅借莲花寄寓了自己高洁的理想追求,在现实生活中更是以君子的要求恪守本心。

周敦颐认为真正的君子是“以道充为贵,身安为富,故常泰,无不足。而铢视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔”(周敦颐《通书·富贵第三十三》)。君子之富,不是拥有足够的财富,也并不是有多高的社会地位,而应该是身心安宁。因此周敦颐十分推崇颜回,他说:“颜子,一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,而不改其乐。夫富贵,人所爱也,颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉尔!见其大则心泰,心泰则无不足,无不足则富贵贫贱处之一也。处之一,则能化而齐,故颜子亚圣。”(周敦颐《通书·颜子第二十三》)又说:“不愤不启;不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也……然则圣人之蕴,微颜子殆不可见。发圣人之蕴,教万世无穷者,颜子也。圣同天,不亦深乎!”(周敦颐《通书·圣蕴第二十九》)在周敦颐看来,贫困的生活并未影响颜回学道的快乐,这是十分难得的。正是因为周敦颐对“颜回之乐”的推崇,因此二程受学

于周子门下时曾令二程“寻孔颜乐处”,后来成为宋明理学的一个重要课题。颜回安贫乐道的人格状态,是一种理想的人格状态,是一种难以达到的人生境界。周敦颐将颜回的精神与圣人精神等同,认为一个人是否快乐,与他的贫富状态无关,追名逐利的世人,因为富贵而失去信念,这是因“小”失“大”,是得不偿失的行为。人生的快乐应当是一种超越名利的高尚道德情操,这种与“道”相伴的高尚情操让人由内而外感到身心自由,而这种自由带来的快乐,是贫困所影响不了的。

周敦颐进而说明了一个人如果达到了这种心灵澄澈的状态,就接近于圣人的状态,而圣人的心境是“无欲”的状态,是廓然大公的。

“圣可学乎?”曰:“可。”曰:“有要乎?”曰:“有”。“请问焉。”曰:“一为要。一者,无欲也。无欲。则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥。庶幾乎!”(周敦颐《通书·圣学第二十》)

“公”也是周敦颐从政的基本理念,他提出:“圣人之道,至公而已矣。”(周敦颐《通书·公第三十七》)意思是一个只有时时事事处处持以公心,方可达到“圣人”的境界。而为什么“公”是圣人之道呢?周敦颐指出因为“公”是天地间通行的法则,“天地至公而已矣”(周敦颐《通书·公第三十七》)。正是在“公”的法则指导下,周敦颐提出了从政为官的基本原则是克己奉公。“公于己者公于人,未有不公于己而能公于人也。”(周敦颐《通书·公明第二十一》)在他看来,为政者要在天下推行“公”的思想,首先自己要做到公正,发挥带头作用,然后要推己及人,以一己之“公”而求天下之“公”,否则“公”理寸步难行。

结 语

周敦颐的一生虽未做过显赫的大官,但他品格高尚,胸中洒落,如光风霁月。作为宋明理学的开山祖,他的一生都在为光复儒学,阐明圣人之道而努力,他思想当中“太极”“动静”“诚”

“孔颜之乐”等思想都成了宋明理学的重要课题,在中国哲学史上起到了承前启后的作用。

在政治伦理思想上,他从“太极”本体出发构建了一套“因太极立人极”的政治伦理思想体系。在《太极图说》当中他阐明了“天地人”三才之道,回归儒学传统,将研究视角拉回到关注政治、关心社会、关怀人类。在《通书》当中,他着重阐明了人道观层面的“诚”的范畴,将“诚”对应“中正仁义”的“圣人之道”。他将礼乐、教化等作为“立人极”的重要途径,寄希望于社会回归到三代之治,达到天下至公的理想状态。作为有宋以来开宗立派的哲学家,他的思想深刻影响了中国文化的走向和基本性格。正是因为有了周敦颐“阐发心性义理之精微”,儒学才能在宋明时期再度成为学术的高峰。而周敦颐毕生追求的君子品格,也是他自己的从政和立身之本,其一生为学严谨细致,为官清廉公正,成为为学为官者学习的榜样。

参考文献

[1]黄宗羲撰,全祖望补修.宋元学案[M].北京:中华书局,1986.

- [2]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
 [3]黄庭坚.黄庭坚诗集注[M].北京:中华书局,2003.
 [4]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
 [5]张习孔,等.中国历史大事编年[M].北京:北京出版社,1987.
 [6]周敦颐.周敦颐集[M].长沙:岳麓书社,2007.
 [7]黎靖德.朱子语类:卷第四[M].北京:中华书局,1986.
 [8]周建刚,张利文.化自然以归人文:论周敦颐融道入儒的宇宙论思想[J].哲学研究,2012(11):54-60.
 [9]王梓材,等.宋元学案补遗[M].北京:中华书局,2012.
 [10]王文锦.礼记译解:乐记第十九[M].北京:中华书局,2016.
 [11]顾颉刚,等.尚书校释译论[M].北京:中华书局,2005.
 [12]程颢,程颐.程氏遗书:第二上[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
 [13]陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
 [14]曾枣庄,刘琳.全宋文:第十八册[M].上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006.
 [15]吕祖谦.宋文鉴[M].北京:中华书局,1992.
 [16]康有为.中庸注[M].北京:中华书局,1987.

The Political Ethics “Determine ‘Renji’ by ‘Taiji’” of Zhou Dunyi

Chen Lixiang and Chen Ping

Abstract: The Northern Song Dynasty ended the division of the five-dynasty period, but the problems in politics, economy, culture, military make the Northern Song Dynasty have a profound social crisis. Zhou Dunyi summarizes the rise and fall of history, learn from the experience of governing the country. By thinking about social problems, the theory of political ethics is summarized. He took the ontology of “Taiji” as the theoretical basis, then determine “Renji” by “Taiji”, so the theories of “three Factors of Heaven, Earth and Man” be interconnected, the ontology basis of “Tao of the Sage” has been found. He firmly believed in Sages determine “Renji” by “Taiji”, making etiquette with music, Educated the people with righteousness, benevolence and honesty. Only in this way can society return to the normal order of human relations, the people will obey the government. Zhou Dunyi’s political ethics thought is a reflection on the social crisis in the Northern Song Dynasty, which has far-reaching reference significance for alleviating the social crisis in the Northern Song Dynasty. Zhou Dunyi’s thought of “determine ‘Renji’ by ‘Taiji’” is essentially the further development of the traditional “debate of heaven and man” and the return of Confucian humanistic tradition. Zhou Dunyi’s political ethics thought laid the foundation for the construction of the later political ethics thought. In particular, his thought of “determine ‘Renji’ by ‘Taiji’” has an important influence on Wang Chuanshan’s political ethics thought.

Key words: Zhou Dunyi; Taiji; determine “Renji”; honesty; political ethics

[责任编辑/原 孟]



宋代巫医治理的区域特征及其生存实态*

惠 冬

摘 要:在宋代“一道德、同风俗”的文明统一体的建构过程中,巫医受到中央和地方前所未有的关注和治理,江浙、岭南和其他南方地区形成了巫医治理的不同方式。大体而言,江浙地区的巫医治理手段最为严厉,却几乎没有刻意地借此进行医药文明的推广;岭南地区恰恰相反,对巫医采取了隐忍态度,极力通过医药的普及间接消解巫医的社会和医疗影响;其他南方地区则折中于二者之间,禁巫与兴医并举,从而形成了三种地域特色鲜明的巫医治理模式。究其原因,则与上述地区的医药现实、文明推广和政治考量息息相关,体现出宋代地方治理的多样性。值得注意的是,巫医治理的重心在于其与医学、伦理的对立,巫医本身并不违法,这一状况决定了其在民间社会中的长期留存。

关键词:宋代;巫医;地方治理;文明推广

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0043-08

几乎所有的人类文明,都是从巫术的迷雾中逐渐走出来的,中国历史亦不例外。在巫术的社会功能之中,医疗为其大宗。何休注解《公羊传》曰:“巫者,事鬼神,祷解以治病请福也。”即揭示出治病与祈福乃是巫者的两项基本职事,显示出传统医学与巫者之间的紧密联系。随着社会文明的向前推进,巫术逐渐被视为“消极的、落后的、甚至有害的东西”^[1]⁴,遭到持续地指责和批评,战国名医扁鹊,就将“信巫不信医”作为医家“六不治”之一^[2]³³⁷⁹。不过,直到宋代之前,这些灼见仍停留在少数社会精英人士之中,并未形成社会的主流认识,不仅兆民俗夫仍将巫医作为医疗的重要求助对象,连皇帝大臣也常常将之延请为坐上宾,巫医仍然发挥着重要影响^[3]。然而到了宋代,这一状况发生了明显的变化,不仅中央颁布了不少专门针对巫医的诏令,地方官员也对此十分积极主动,形成了

巫医治理的新局面。对此,学界已经作出一些颇为有益的研究,对宋代政府禁止巫医的努力普遍表示充分的肯定和赞赏^①,只是由于巫医观念根深蒂固、医药难求等原因,打击巫医的效果受到一定影响,使得巫医仍然长期存在于宋代及以后的社会之中^[4]。这些研究给我们认识宋代巫医的存在状况,及其与政府之间的关系提供了总体轮廓,但也有可待补论之处。由历史空间的视角而言,宋代疆域广阔,地域之间文化有差异,文明程度有高低,巫医现象及其影响各有不同,地方官员所要面对的政治与文化治理重心也大相径庭,这必然造成宋代巫医治理方式的区域性与多样性。既有研究将“政府”“地方”等概念视为一个笼统的整体,固然可以为我们勾勒一幅巫医治理的全景图,但也难免会对治理重心不一的“政府”、文明程度迥异的“地方”之间的差异性有所忽略。而这一差异性的

收稿日期:2020-09-02

*基金项目:国家社会科学基金项目“宋代邪祟病与医疗变迁研究”(20BZS108)阶段性成果。

作者简介:惠冬,男,河南大学中国古代史研究中心暨黄河文明省部共建协同创新中心副教授(河南开封 475001),主要从事宋史、中国医疗史研究。

	时间	内容	涉及区域	史源
1	雍熙二年(985年)闰九月	岭峤之外……杀人以祭鬼、病不求医药及僧置妻孥等事,并委本郡长吏多方化导,渐以治之,无宜峻法,以致烦扰。	岭南地区	《宋会要辑稿》刑法2之3 ^③
2	淳化三年(992年)十一月	两浙诸州,先有衣绯裙、巾单、执刀、吹角,称治病巫者,并严加禁断,吏谨捕之。犯者以造妖惑众,论置于法。	两浙地区	《宋会要辑稿》刑法2之5
3	天圣元年(1023年)十一月	令江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运司,遍行指挥辖下州、府、军、监、县、镇,今后师巫以邪神为名,屏去病人衣食汤药,断绝亲识看承,若情涉于陷害,及意望于病苦者,并同谋之人,引用咒诅律条,比类断遣……(三年)今来淮南,乞降敕令,依例止绝。	江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路、淮南东西路	《宋会要辑稿》礼20之12
4	政和七年(1117年)十二月	江南风俗……闾巷之民一有疾病,屏去医官,惟巫觋之信,亲戚邻里畏而不相往来,甚者至于家人犹远之而弗顾,食饮不时,坐以致毙。乞立法责邻保纠告,隐蔽而不言者坐之。诏令监司守令禁止。	江南地区	《宋会要辑稿》礼2之67
5	绍兴十六年(1146年)二月	江浙之间……一有疾病,唯妖巫之言是听,亲族邻里不相问劳,且曰此神所不喜。不求治于医药,而屠宰牲畜以祷邪魅,至于罄竭家货,略无效验,而终不悔……诏令礼、刑部坐条行下,如不系祀典,日下毁去。	江浙地区	《宋会要辑稿》刑法2之152
6	嘉泰二年(1202年)十二月	峡路民居险远,素习夷风……凡遇疾病,不事医药,听命于巫,绝卜求神,杀牲为祭,虚费家财无益,病人或抵死,尤谓事神之未至。故凡得疾,十死八九……诏仰本路提刑,严切禁止,务要尽绝。	夔州路	《宋会要辑稿》刑法2之133

表1 宋代巫医治理诏令表

背后,实则蕴含着更为深层的文明推广、政治考量等诸多要素。故此,本文试图以历史空间的视角审视宋代巫医治理的地域差异,并对宋代巫医的社会实态加以申论。

一、宋代巫医治理诏令及其分析

宋廷对民间巫医的态度,直接体现在政府诏令之中。现存宋代公私文献中,涉及巫医的

诏令共有6通^②,其中北宋4通,南宋2通。这些具有针对性的中央诏令,无疑为我们了解政府的巫医治理提供了绝佳的材料。

通过宋代巫医治理诏令的梳理(表1),可以得到以下信息:第一,宋代中央政府对禁止巫医的行为空前关注。宋代之前,虽有少量地方官员打击巫医的史实^[5],但从未有以诏令的形式在全国或某一地区实施大规模禁止巫医的先例,反衬出宋代政府对于地方事务和文明推广

的热忱。第二,从巫医治理的实施范围而言,6通诏令涵盖了宋代的整个南方地区,尤以江浙地区最为治理的核心地区,其中4通诏令均有涉及。第三,从禁止巫医的手段而言,岭南地区的治理方式最为温和,特别突出要“多方化导,渐以治之,无宜峻法,以致烦扰”,勿因治理巫医而产生社会动乱;其他地区的治理手段则要严厉得多,“严加禁断”“严切禁止”诸语皆显示出政府的治理决心。以上诏令从治理重心、治理手段上均呈现出较为明显的不同,显示出宋代巫医治理的多样性。这一多样性,同样体现在地方官员的巫医治理行为之中。

二、巫医治理策略的地域差异

出于对中央巫医治理诏令的响应和革除地方陋俗、推广文明的考虑,宋代地方官员普遍选择对巫医现象进行禁止与改造。在笔者搜集到的地方官员巫医治理事例中,几乎全部位于江淮以南地区,与诏令所显示的地域范围完全吻合,这既是对相关诏令的响应,也是南方地区巫风炽盛的现实反映。同样与诏令相呼应的是,各地区之间的巫医治理呈现出较为鲜明的地域差异。大体而言,江浙地区频次最高,手段最为严厉;与此相反,岭南地区则以化导为主,侧重于医药技术的推广;荆湖、四川、福建等其他南方地区则采取了较为折中的处理方式,禁止巫医与推广医药并行;南方各个地区的巫医治理模式大致形成了一种以江浙地区为核心、愈向外愈宽容、愈侧重医药手段的渐进式结构。

(一)江浙:厉行禁断,少有兴医之举

江浙地区包括江南东路、江南西路、两浙路。在上述三类地区中,这里对巫医的容忍程度最小,治理手段也最为严厉。

第一,斥巫。巫医扎根于鬼神迷信的文化风俗之中,风俗是难以短时间改变的,驱逐巫医则可以起到立竿见影的效果,故而成为不少地方官员的首选。如浙江黄岩:“俗尚鬼,一老巫县人尊事之。人有疾病,禁绝医药,惟巫之听。”县令杨元光“笞而逐之”,驱逐出境^{[6]126}。庆元年间,常州瘟疫大作,然“士人奉事瘟神,四巫执其

柄。凡有疾者,必使来致祷,戒令不得服药,故虽府中给施而不敢请”,知州张子智“扫空其处,杖巫而出诸境”^{[7]1074}。刘彝知虔州时,“斥淫巫三千七百家,使以医易业,俗遂变”^{[8]10729}。通过对有影响力的巫医的驱逐和改造,有效消除了“信巫不信医”的信仰依托的对象,有助于巫医风气的消弭。

第二,毁祠。民间祠庙是巫医寄存之所,尤其是一些不在祀典的、不受政府管理的淫祠,危害更大,绍兴十六年(1146年)的禁止巫医诏中也有“如不系祀典,日下毁去”的内容^{[9]8380},故而拆毁淫祠野庙亦是地方官员的常见之举。两浙西路的润州巫风深重:“吴楚之俗,大抵信祀祥而重淫祀,润介其间又益甚焉。民病且忧,不先医而先巫。”钱彦远于此任官时“有挟鬼说以邀贿于郡官者,吏得以白,即命置于法,因大索他党,悉钩致之,斥巫师者数十,撤房祀者十余,土木幻诞之容碎于庭,帟床供具之器籍于公,架梁植楹,盖瓦级砖,积以万计”^{[10]340}。这次拆毁的祠庙正是“境内神祠非祀典者”^{[10]980}。南宋时黄震任职抚州,也曾“烧毁划船千三百余只,拆毁邪庙,禁绝瘟神”^{[11]2237}。王桷知江阴军时的经历,则揭示了拆毁神祠的另一重用意“民事瘟神谨,巫故为阴庀复屋,塑刻诡异,使祭者凛栗,疾愈众。公鞭巫撤祠,坏其像,病良已”^{[12]359}。阴暗封闭的祠庙、诡异的雕塑,对患病者有害无益,将之拆除既是拔去了巫医盘踞之地,也从医疗环境角度保护了病者的健康。

第三,法断。驱逐巫医很大程度上只是转移了祸患,巫医处理的常态还是要依法而行。蒋静知饶州,“俗好巫,疫疠流行,病者宁死不服药,静悉论巫罪”^{[8]11211};陆子适任职溧阳县,也是“正妖巫扇惑之罪”^{[13]316},都是法断之例。如何断之以法,天圣三年的禁止巫医诏可以作为参考:“师巫以邪神为名,屏去病人衣食汤药,断绝亲识看承,若情涉于陷害,及意望于病苦者,并同谋之人,引用咒诅律条,比类断遣。如别无憎疾者,从违制失决放;因而致死者,奏取敕裁。”^{[9]993}大体是根据巫医的主观意图及其造成的后果加以量断。为保证法例的施行,另有连坐之法,提点江南东路刑狱周邦式就曾“乞立法责邻保纠告,隐蔽而不言者坐之”,获得诏可^{[9]623}。

综上所述,江浙地区的禁止巫医手段凌厉,

对巫医及其祠庙非斥即毁,体现了对巫医的低容忍。与之形成对照的是,两浙地区在治理巫医的同时,较少如其他诸路那样,借机弘扬医药。这也可以从南宋浙江学者楼钥对彭龟年的一段记述中加以体味。《攻媿集》卷一〇二《宝谟阁待制致仕特赠龙图阁学士忠肃彭公神道碑》曰:彭龟年知吉州安福县,“育婴儿,救疫疾,虽不禁巫觋之衿褱,而各使勉病者以服药,全活尤众”^[14]¹⁷⁶⁸。这里把“虽不禁巫觋之衿褱”单独拎出来说道,颇堪玩味,可以感受到彭龟年的这一做法并不符合楼钥的观念和当时江浙地区的通行做法,所以才会被特意书写,侧面体现了江浙地区的治理模式。

(二)岭南:少有厉禁,兴医为主

彭龟年在江浙地区被视为另类的做法,在岭南地区却是巫医治理的常态。岭南地区主要包括广南东路、广南西路,其巫医治理不仅从数量上远少于江浙等其他地区,治理手段上也极为温和,主要通过弘扬医药知识以抵消巫医的医疗影响,与江浙地区的非斥即毁的主流做法形成了鲜明对比。

宋初平定岭南后,范旻知邕州兼水陆转运使,注意到邕州“俗好淫祀,轻医药,重鬼神。旻下令禁之,且割已俸,市药以给病者,愈者千计。复以方书刻石,置厅壁,民感化之”^[8]⁸⁷⁹⁶⁻⁸⁷⁹⁷。劝禁的同时,通过提供医药资源和普及医学知识来感化、教导民众,无疑是其治理的核心手段。在范旻之后的很长时期内,这种笼统的“禁之”也难以寻觅了。时代稍后的陈尧叟主政广西,面对“其俗有疾不服药,唯祷神”的局面,采取的全然是医学手段,“尧叟以《集验方》刻石桂州驿舍,是后始有服药者”^[15]³⁴⁴。同时,招募医生,配制汤剂,低价向民众提供。同科进士杨侃赞其善举,写下《送陈尧叟》一诗曰:“马困炎天蛮岭路,棹冲秋雾瘴江流。辛勤为国亲求病,百越中无不治州。”^[16]¹¹¹⁶表达了对其行为的高度认同。陈尧叟的做法后人多有效仿,如:“右朝奉郎朱同知南雄州,代还,言岭南无医,凡有疾病,但求巫祝鬼,束手待毙。望取古今名方治瘴气者,集为一书,颁下本路。从之。”^[17]³²⁶⁵周因任广西象州来宾县丞,“俗病不疗,惟屠牛祭鬼,君力禁止,为市药桂林,教以汤剂”^[18]¹²⁴。余例不赘。

岭南地方官员的普遍做法没有针对巫医本身,而是冀望通过弘扬医药的手段来改善这一陋俗,成为宋代巫医治理的岭南特色。

(三)福建、淮南、荆湖、四川:禁巫与崇医并举

包括福建东西路、淮南东西路、荆湖南北路和四川诸路等在内的其他南方地区的巫医治理措施则介于江浙、岭南之间,禁巫与扬医并举为其主要特色。淮南东西路因巫医治理而革新旧俗者,如扬州楚州地区以拆毁祠庙来打击巫医,“扬楚间有窄家神庙,民有疾不饵药,但竭致祀以徼福。嗣宗彻其庙,选名方刻石州门,自是民风稍变”^④,宣州地区的情况则以提供药物的方法助医,“宣民素尚巫鬼,病者不医,以事祈禳。子渊为择方书之验者,刻石示之,复出公帑缗,为药剂,以时拯救,民脱横夭,因变其俗”^⑤,洪州则通过“改业归农及攻习针灸之脉”等方式对巫医进行改造。更多的地方则多措并举,如舒州“俗习病不知医,独用巫治,公一日属群巫尽取所谓像设,焚之庭下,即捐私币,市药以予民,又石刻方书以示”^⑥。

荆湖南北路、福建东西路、川蜀诸路等地区也多通过打击巫医与推广医方的并举之措移风易俗,如“鄂俗计利而尚鬼,家贫子壮则出赘,习为当然。而尤谨奉大洪山之祠,病者不药而听于巫,死则不葬而畀诸火,清之皆谕止之”^⑦,又如蔡襄在福州时“至于巫觋主病、蛊毒杀人之类,皆痛断绝之,然后择民之聪明者,教以医药,使治疾病”^⑧。李惟清任涪陵县尉时“民尚淫祀,疾病不疗治,听命于巫。惟清始至,禽大巫笞之,民以为必及祸。他日,又加捶焉,民知不神。然后教以医药,稍变其风俗”^⑨。从中可以看出,打击巫医的手段包括斥逐出境、灭毁祠庙、惩罚及改造巫医等;弘扬医学的手段则包括提供药物、推广医方、创置药局等,这些地区的巫医治理措施往往双管齐下,其治理力度也较为温和。

三、巫医治理的深层动因:文明、医药与政治

由于史籍文本固有的不完整性,难以对宋代所有地区的所有巫医治理事例尽收尽录,在

记载内容上也会有详略之分,从而导致史料中呈现的面貌与历史面貌之间或许存在些许的差异,但其中所反映出的整体的格局或趋势应是明确的,即:以巫医治理的手段来进行划分的话,两浙地区对巫医容忍度最低,手段最为严厉,且较少在治理巫医的同时进行医药的推广;岭南地区则反其道而行之,对巫医则采取了较为隐忍的态度,更多地采用推广医药的方式来抵制巫医的社会与医疗影响;淮南等其他南方地区则介乎二者之间,禁巫与崇医并举,从而形成三类巫医治理的地域特色。若我们联系社会现实与文化背景对此成因加以分析的话,则可以观察到巫医治理背后的多元因素,亦可以从管窥宋代地方治理的复杂性多样性。

(一)文明推广

巫医的治理,从其词义来看,涉及两个层面的问题:一是“巫”,属于文明层面;一是“医”,属于医疗层面。从文明层面而言,宋代建立之后,先后与辽、西夏、金、蒙元诸政权并峙,在抵抗外邦入侵的同时,在内部凸显文化优越性、建构“一道德、同风俗”的文明共同体,成为打造政权合法性的重要途径。所以,两宋时期,“以权力推进生活伦理与道德秩序的做法,始终得到皇帝与中央政府的支持”^{[19]253},由官方支持的推进文明的政府行为特别普遍和频繁,遍及两宋的巫医治理正是在这一背景下开展的。但是,赵宋伊始所面对的“南方”从来就不是一个文明统一体,这些来自南唐、南汉、吴越、后蜀等割据政权的长江以南的旧地,不仅呈现出与中原地区不同的文化特征,就连其内部各地区之间也充满了经济、文化、习俗等方面的诸多不同,这一状况决定了巫医治理必然要因应南方不同的地域文化而因地制宜。

以宋代江南东路、江南西路、两浙路等为核心的长江中下游地区一直是南方文化的核心地带,尤其是随着文化重心在宋代的南移,出现了“冠带诗书,翕然大盛,人才之盛,遂甲天下”的局面^{[20]682}，“平江、常、润、湖、杭、明、越，号为士大夫渊薮”^{[21]812}，呈现出前所未有的文化昌明景象。随之而来的，被视为“陋风”“污俗”的巫医自然显得越加扎眼，批评之声远较其他诸路为多，禁止和改造力度也更为严厉。李小红曾统计两

宋时期地方官员治巫事例共73例，江浙四路即有32例，占比43.8%^{[22]244-253}，可见该地区不仅巫医治理最为严厉，放入更大范围的治巫实践之中也是当之无愧的重点治理区域。

相对而言，岭南地区的文化虽然在宋代得到了长足的进展，但相对于江浙地区仍有不小的差距，“信巫尚鬼”等记录不绝于书，大多数州郡“文化都处于落后状态”“大多是少数民族聚居地，汉文化状况落后或很落后，有些地方还比较原始”^{[23]104-105}。在这一文化氛围之中，巫医风俗并不显得如此突出，治理的紧迫性也没有江浙地区那样急切，对巫医的容忍度也就相应提升，导致巫医治理中没有出现斥巫毁庙等严厉之举。但值得注意的是，随着岭南地区文化的推进，对巫医的容忍程度其实也在慢慢降低。笔者见及的岭南地区时间最晚的一则巫医治理事例，在南宋淳熙年间（1174年—1189年）张栻知静江府（今广西桂林）时，面对“愚民无知，病不服药，妄听师巫淫祀谣祷，因循至死，反谓祈祷未至，曾不之悔”的“信巫不信医”现象，张栻自言曾“出榜禁止捉押，决定依条重作施行”^{[24]184}。可见，在从“蛮夷”到“神州”的文化转型中，岭南地区的文化治理措施也向着主流文化地区的措施演进。

(二)医药现实

江浙地区与岭南地区的另一个鲜明对比是在禁巫时是否兼兴医药：江浙治理巫医的同时没有刻意地推广医药，岭南地区恰恰相反，将医药的推广作为消解巫医影响的主要方式。这是由两地迥异的经济情况和医药现实所决定的。岭南地区的医药供给是两宋时期最弱的区域之一，将之与其他地区“信巫不信医”的相关记录略加对读，就可以明显感受到岭南地区巫医的盛行不仅是尚巫右鬼的结果，也是“地无医药”的现实所导致的，如“岭南无医，凡有疾病，但求巫祝鬼，束手待毙”^{[21]3031}，高州“绝无医药，土人遇疾，惟祭鬼以祈福”^{[25]3434}，琼州“俗无医，民疾病但求巫祝”^{[25]3563}……在缺医少药甚至无医无药的情况下，选择巫医更大程度上是一种无奈之举，至少通过祈祷巫鬼，患者尚能求得一丝心理上的安慰，这也是为何岭南地方官员面对巫医盛行的现状并不急于斥逐巫医的关键因素。

而对于江浙地区来说,情况就有了很大不同,南宋范成大编著《吴郡志》亦记载时谚云:“天上天堂,地下苏杭,又曰苏湖熟,天下足。”^[26]⁶²⁸凸显出该地区经济之富足,由此而来的则是医药资源的充足。两宋时期,江浙地区涌现出了日华子、朱肱、王执中、闻人耆年、施发、陈言等一大批杰出的医药学家,以及临安、绍兴、苏州、江宁府等著名的药材市场,惠民药局、安济坊等官办的医疗机构以及以苏轼创办的安乐坊为代表的民间医疗机构等,使该地区成为两宋时期医疗资源最为充足的地区^[27]。所以,该地区“信巫不信医”、巫医的存在更大程度上是信仰层面的问题,较少如岭南般缺医少药的情况。故而,江浙地区地方官员的治理巫医,更多地将锋芒直接地指向了巫医本身,得以采用更加严厉的手段。

(三)政治考量

笼罩在医药现实和文明推广之上的,还有统治者以及地方官员的政治考量。虽然两宋政府对医药知识的普及与推广备受后代称道,但与地方政治的稳定相比,前者无疑是要退居其后的。宋太宗偶然间阅览《邕管记》,见及岭南地区“杀人以祭鬼、病不求医药及僧置妻孥等事”,视之为“污俗”,且“叹其风俗乖异”,却仍未下决心加以改变,诏令“本郡长吏多方化导,渐以治之,无宜峻法,以致烦扰”^[9]⁶⁴⁹⁷,正是基于政治考虑。岭南地区崇巫右鬼,巫医的社会文化根基深厚,若一味强力禁绝,则可能影响地方稳定;且边地动荡,更易引发难以预知的后果。所以,在太宗之前,岭南地区虽有范旻“禁之”的先例,却没有像其他地区一样成为通行做法。这种化导为主、不宜严禁、以免动乱的治边策略为此后的地方官员所继承,奠定了岭南地区巫医治理的基调,可谓是一种自上而下的政治选择。而在统治稳定的内地州郡,则大可无此顾虑。

综上,江浙、岭南以及其他地区不同风格的巫医治理措施,是由医药现实、文明推广和地方政治的考量等因素所共同决定的。文明的推进、风俗的演变是一个长期潜移默化的历史过程,需要灵活处理、因地制宜。包伟民曾提请注意地方政治的“多样性”^[28],巫医治理即是如

此。同样的巫医治理,放入不同的地方政治环境中,就会有迥然不同的处理模式。

四、余论:巫医的生存实态

在我们完成对宋代不同地区巫医治理模式的考察之后,不妨把目光聚焦到巫医本身,审视其在宋代社会生活中所扮演的角色。诚然,来自不同地区、不同方式、不同程度的打击,会很大程度上压缩巫医的生存空间,然而,不可否认的是,终宋之世,巫医在宋代社会中仍然是相当普遍的存在,根本原因在于:巫医本身并不是非法职业。

虽然政府和地方官员不断地打击巫医,但其出发点是改善南方的“污俗”,打击巫医只是实现这一目的的手段,巫医本身仍是合法的。袁采在留给子孙的告诫中就说,如果实在难以读书仕进,那么“巫医、僧道、农圃、商贾、伎术,凡可以养生而不致于辱先者,皆可为也”^[29]⁴⁰,并不反对族人成为巫者和行医。那么,巫医又何以成为政府的打击对象?我们仔细梳理政府和地方官员打击巫医的初衷,可以发现,政府禁止巫医的关注焦点并不在于治病本身,而在于部分巫医禁止人们寻求医药的行径“以邪神为名,屏去病人衣食、汤药,断绝亲识”^[9]⁹⁹³，“一有疾病,屏去医官,惟巫覡之信”^[9]⁶²³，“凡遇疾病,不事医药,听命于巫,绝步求神,杀牲为祭”^[9]⁶⁵⁶²,只有当巫医站在了医药的对立面的时候,才是政府禁止的对象。

地方官所秉承的也是这一思想,在上述事例中,官员禁止巫医的原因几乎都是巫医以邪神为名诳惑百姓“信巫不信医”,如夏竦在《洪州乞断妖巫》疏中历数“妖巫”之害,涉及医疗者曰:“民病,则门施符咒,禁绝往还,斥远至亲,屏去便物。家人营药,则曰神不许服;病者欲饭,即云神未听飧。率令疫人死于饥渴。洎至亡者服用,言余崇所凭,人不当留,规以自入。若幸而获免,家之所资,假神而言,无求不可。其间有孤子单族、首面幼妻,或绝户以图财,或害夫而纳妇。”^[30]²³⁴⁰⁻²³⁴¹也就是说,只有“以邪神为名,屏去病人衣食、汤药,断绝亲识,意涉陷害者”的师巫才在朝廷和地方官的打击之列。医史巨擘

李经纬先生就曾敏锐地指出:“这条诏令(天圣令)可有两层解释:若巫师不涉及陷害者,它尚可合法存在;若涉及陷害者,政府便可以绳之以法。由此可见,限于认识上的局限,北宋皇帝并非完全反对巫在医疗上的存在,或者说它们还相信不欺诈陷害病人的巫是可以治愈人们的疾病的。”^[31]也就是说,北宋朝廷关注的焦点,并不是“巫医能否治病”,而是“巫医是否害人”,其治病本身的合法性并没有得到否定。这样就为巫医的继续存在留下了较为广阔的生存空间。

此外,跳出士大夫的口诛笔伐,巫医与医者、医药对立的情况,究竟具有多大的代表性?《夷坚志》中对南宋社会中医疗现实的记载或许可以为我们提供一个答案。整部《夷坚志》中,记载巫医治病的条目不下百例,只有丙志第三《杨抽马》一条提到了“屏医去药”的状况,且书中载治疗者杨抽马的身份为“异人”,尚不能确定此人是否就是巫医^{[7]387}。而更多的状况则是巫、医并用,如李觏记载其治病情形为“医师相急热,巫觋两经纬”^{[32]214};范成大治病,更是“十巫递进,三医更谒”^{[33]299};吴祖寿病,家人“迎巫招医……万方救疗之”^{[7]348},这种状况数量众多,说明医、巫并用才是患者最为常见的选择,即:在社会实态中,巫医和医者之间呈现的是共存共生的状态,而并非士大夫笔下所描述的你死我活的残酷景象^⑩。

另外,对于医界来说,巫医可能并不像士大夫口中那般技艺低下,他们的有些技艺也被医家所借鉴。《医说》卷七就收录了从“俚巫”那里得来的“治汤火咒”:

俚巫多能持咒语而蹈汤火者,元仲弟得其诀,为人拯治无不立差。咒云:“龙树王如来授吾行持北方壬癸禁火大法,龙树王如来吾是北方壬癸水收斩天下火星辰千里火星辰必降,急急如律令。”咒毕,即握真武印吹之,即用少许冷水洗,虽火烧手足成疮,亦可疗。^{[34]269}

《类证普济本事方》卷十也载有一剂治疗妇科病的《通经圆》,正是得自“灵巫”之手:

徽州灵巫张扩,顷年缘事在推勘院。有王医者以医职直宿,日夜与之稔熟,口传此方,渠甚秘之。予后得此方,治妇人疾不

可胜数,且欲广行,不敢自秘,寻常血气凝滞疼痛,数服便效。^{[35]79}

治汤火咒属禁咒类疗法,通经圆属汤药类疗法。巫医的一些医疗手段被医家所采用,说明巫医就医疗技术上还是占有一席之地的,就连专业医者也需要从其处汲取颇有疗效的偏方秘技,这也是巫医得以生存的重要保障。

要之,宋代不同地区基于自身实际情况采取了不同的方式进行巫医的治理,有利于南方地区巫风的消散和医疗文化的昌明,推动主流文明向南迈进的步伐。同时,巫医本身的合法性及其在南方地区的深远影响,也预示着巫医治理难以毕其功于一朝,需要更加长期的历史推进。

注释

- ①这些研究成果包括:史继刚:《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》1992年第3期;蔡捷恩:《宋朝禁巫兴医述略》,《医古文知识》1997年第3期;李小红:《宋代“信巫不信医”原因探析》,《四川大学学报》2003年第9期;安春平:《宋代政府禁巫兴医的意义》,《中医药信息》2004年第3期。②皮庆生曾统计相关诏令,曰有5通,盖忽略了宁宗嘉泰二年十二月九日的诏令。见皮庆生:《论宋代的打击“淫祠”与文明的推广》,《清华大学学报》2008年第2期。③此诏并见于《宋史》卷5《太宗本纪》及《宋大诏令集》卷198《岭南长吏多方化导婚姻丧葬衣服制度杀人祭鬼等诏》,唯后者系年于雍熙三年,与《会要》《宋史》不合,当误。④参见《宋史》卷287《王嗣宗传》。⑤参见韩琦《安阳集》卷49。《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》。⑥参见王舟瑶编《台州金石志》卷4《朝散大夫执政罗公墓志铭》。⑦参见《宋史》卷437《刘清之传》。⑧参见欧阳修《文忠集》卷35《端明殿学士蔡公墓志铭》。⑨李焘《续资治通鉴长编》卷24,太宗太平兴国八年。⑩关于宋代医疗活动中的巫医并用及士人信用巫医情况,可参考王章伟:《在国家与社会之间——宋代巫觋研究》第七章《巫医并用表》,香港中华书局2005年版;李小红:《宋代社会中的巫觋研究》附表《两宋官僚士人信巫事例表》,光明日报出版社2012年版,第265-269页。

参考文献

- [1]詹鄞鑫.心灵的误区:巫术与中国巫术文化[M].上海:上海教育出版社,2001.
[2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.
[3]林富士.汉代的巫者[M].台北:稻香出版社,1988.
[4]王章伟.在国家与社会之间:宋代巫觋研究[M].香

- 港:中华书局,2005.
- [5]赵宏勃.唐代的巫觋研究:七至十世纪中国民间信仰的一个视角[D].南开大学博士学位论文,2001.
- [6]孙觌.鸿庆居士集[M].台北:商务印书馆,2005.
- [7]洪迈.夷坚志[M].北京:中华书局,2006.
- [8]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [9]徐松.宋会要辑稿[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [10]苏颂.苏魏公文集[M].北京:中华书局,1988.
- [11]张伟,何忠礼.黄震全集[M].杭州:浙江大学出版社,2013.
- [12]叶适.叶适集[M].北京:中华书局,1961.
- [13]张铉.至大金陵新志[M].南京:南京出版社,2010.
- [14]楼钥.楼钥集[M].杭州:浙江古籍出版社,2010.
- [15]王称.东都事略[M].台北:文海出版社,1967.
- [16]北京大学古文献研究所.全宋诗:第2册[M].北京:北京大学出版社,1991.
- [17]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.
- [18]欧阳修.文忠集[M].北京:线装书局,2004.
- [19]葛兆光.中国思想史:第二卷[M].上海:复旦大学出版社,2001.
- [20]洪迈.容斋随笔[M].北京:中华书局,2005.
- [21]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.
- [22]李小红.宋代社会中的巫觋研究[M].北京:光明日报出版社,2012.
- [23]程民生.宋代地域文化[M].开封:河南大学出版社,1997.
- [24]张栻.南轩集[M].台北:商务印书馆,2005.
- [25]王象之.舆地纪胜[M].北京:中华书局,1992.
- [26]范成大.吴郡志[M].台北:商务印书馆,2005.
- [27]朱德明.南宋时期浙江医药的发展[M].北京:中医古籍出版社,2005.
- [28]包伟民.“地方政治史”研究杂想[J].国际社会科学杂志(中文版),2009(3):153-156.
- [29]袁采.袁氏世范[M].天津:天津古籍出版社,2016.
- [30]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [31]李经纬.北宋皇帝与医学[J].中国科技史料,1989(3):3-20.
- [32]李觏.李觏集[M].北京:中华书局,2011.
- [33]范成大.范石湖集[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [34]张杲.医说[M].北京:中国中医药出版社,2009.
- [35]许叔微.类证普济本事方[M].北京:中医古籍出版社,2005.

The Regional Characteristics of Witch Doctors Governance in Song Dynasty and Their State Existence

Hui Dong

Abstract: In the process of constructing the civilized unity of “one morality and same customs” in Song Dynasty, witch doctors receive unprecedented attention and governance from the central and local governments, different ways of witch doctor governance have been formed in Jiangzhe, Lingnan and other southern regions. The witch doctors in Jiangzhe have the most severe treatment methods, but there is almost no promotion of medical civilization. On the contrary, the Lingnan area has adopted a great degree of tolerance towards witch doctors and tried to eliminate the social and medical influence of witch doctors indirectly through the popularization of medicine. In other southern regions, the prohibition of witchcraft and the development of medicine are carried out at the same time, thus forming three distinct governance models of witch doctors with distinctive regional characteristics. The reason is closely related to the medical reality, civilization promotion and political considerations in the above-mentioned areas, reflecting the diversity of local governance in the Song Dynasty. It is worth noting that the focus of witch doctor governance lies in its opposition to medicine and ethics, the witch doctor itself is not illegal, and this situation determines its long-term retention in civil society.

Key words: Song dynasty; witch doctor; local governance; civilization promotion

[责任编辑/原 孟]



文化建设的“两个效益”何以统一^{*}

张 谨

摘 要:社会效益和经济效益是文化所蕴含的基本功能,是文化建设的一体两面。从理论逻辑上看,“两个效益”相统一是建成社会主义现代化文化强国的有力保证;从实践逻辑上看,“两个效益”相统一是新中国成立以来文化建设的经验总结;从价值逻辑上看,“两个效益”相统一是实现中国化马克思主义终极关怀的根本途径。而现实生活中,由于文化产品的特殊性、市场经济的内在缺陷以及文化创作生产体制机制不完善,致使“两个效益”难以统一。要实现“两个效益”相统一,就必须坚持文化建设与市场经济文化相匹配、与社会主义核心价值观的培育践行相融合、与人民文化生活需求相适应的发展方略;打造高质量文化品牌,提高社会的文化消费力;建立科学的文化企业评价考核体系,实现“两个效益”均衡发展;开发各类文化资源,形成各具特色的旅游产业。

关键词:社会效益;经济效益;文化建设;有机统一

中图分类号:G02

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0051-07

社会效益和经济效益是文化所蕴含的基本功能,是文化建设的一体两面。文化建设的社会效益是指在发展公共文化服务、壮大文化产业过程中,通过文化基础设施的生产、文化平台的搭建、文化产品的消费、文化传播等手段,直接影响人们的行为方式和社会的价值取向,进而呈现出的有利于人全面发展的积极效果,它具有间接性、长远性等特点。文化建设的经济效益主要指文化产业增加值对GDP总量的贡献,它更多地靠文化消费来拉动,具有直接性、见效快等特征。获得社会效益和经济效益双丰收,是新时代中国特色社会主义文化建设的根本目的。但是,受主客观多种因素的影响,我们很难做到“两个效益”齐头并进、相得益彰。两者为何难以统一,如

何实现两者的有机统一,这些问题都是我们在新时代必须予以回答和解决的重要课题。

一、“两个效益”为何必须统一

从理论逻辑上看,“两个效益”相统一是建成社会主义现代化文化强国的有力保证。习近平总书记之所以多次强调“文化兴国运兴,文化强民族强”^{[1]40-41},最为根本的就在于文化建设能提高国家的软实力和硬实力,即能够取得社会效益和经济效益。文化强国建设是现代化强国建设的重要组成部分,是解决文化矛盾的动态过程。伴随着新时代社会主要矛盾发生转化,文化领域的各类矛盾也出现新变化。从时空维度来看,全球文化与

收稿日期:2020-08-05

^{*}基金项目:国家社会科学基金项目“新时代中国特色社会主义文化自信生成逻辑及提升路径研究”(19BKS141)阶段性成果。

作者简介:张谨,男,中共广东省委党校马克思主义学院院长、二级教授、硕士研究生导师(广东广州 510053),主要从事马克思主义文化理论研究。

民族文化、传统文化与现代文化相互碰撞,民族粹主义变化多端、不断蔓延,中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展任重道远;从文化生产形态来看,科技文化与人文文化、精英文化与大众文化、语言文字文化与视觉图像文化相互冲突,文化消费主义甚嚣尘上、大行其道,社会主义核心价值观的培育和践行受到严重挑战;从文化可持续发展的实践方式来看,文化生产与文化消费、文化事业与文化产业、文化遗产的科学保护与合理开发相互对立,文化产品的有效供给满足不了人民群众的真实需求,以人民为中心的文化发展理念难以贯彻落实。上述矛盾的表现形式不同,造成后果的侧重点各异,但归根结底都映射出文化的社会效益与经济效益之间存在着尖锐而复杂的矛盾,彰显了社会效益在文化发展中的重要地位。

文化建设的“两个效益”相统一,是马克思主义矛盾观在文化实践中的根本要求,是两点论和重点论在文化建设中的具体运用。社会效益和经济效益是文化建设的“两点”,当社会效益与经济效益发生矛盾时,要把社会效益放在首位^{[2]20},社会效益的优先地位就是“两点”中的“重点”。文化矛盾是推动文化发展的动力和源泉,文化建设的“两个效益”相统一,是不同层面的文化矛盾相互作用、相互转化、相互渗透的结果,是社会和谐稳定、人民幸福安康的重要前提。

从实践逻辑上看,“两个效益”相统一是中华人民共和国成立以来文化建设的经验总结。中华人民共和国成立70多年来,社会主义文化在探索中前行,在反思中改革,在开放中创新,其发展经历了曲折而艰辛的过程,每一次历史性巨变都是文化观念、文化制度、文化内容、文化生活的除旧布新。如何进行文化建设,走什么样的文化发展道路,这些都离不开民族的文化传统,同时也是由国家的经济制度所决定的。中华人民共和国成立之初的计划经济时期,传统的天下为公、劫富济贫的思想根深蒂固,一大二公的所有制经济把

集体主义、理想主义、大公无私精神发挥到极致,但助长了平均主义思潮,禁锢了个人独立的心智,影响了创造性潜能的开发。实行改革开放以后,社会主义市场经济的兴起催生了文化观念的变化,有关文化建设的“意见”“通知”“办法”相继出台,预示着文化制度开始发生变革。随之,文化产业对经济增长的贡献率初见端倪,文化的市场价值和经济属性也得到社会的普遍认同。然而,市场经济不可能解决经济发展中滋生的种种社会伦理道德问题。个人主义、利己主义、享乐主义价值观的盛行,实际上是对社会主义文化价值规范的反叛。因此,物质文明和精神文明“两手抓,两手都要硬”,成为消解物欲羁绊的最强音。文化体制改革的深入必然带来文化开放的进一步扩大。一方面,新时代的文化建设不断与世界接轨,既遵循了市场化的技术与资本逻辑,又重塑了主流文化的价值引领和精神提振功能;另一方面,新时代的文化建设始终秉承以人民为中心的发展理念,既发展经营性文化产业,最大限度地发挥文化的经济功能,又发展公益性文化事业,更好地满足人民日益增长的文化生活需求。由此可见,“两个效益”相统一也经历了从肯定到否定,再到否定之否定的辩证发展过程。

从价值逻辑上看,“两个效益”相统一是实现中国化马克思主义终极关怀的根本途径。马克思和恩格斯在《共产党宣言》中指出:“过去的一切运动都是少数人的,或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的,为绝大多数人谋利益的独立的运动。”^{[3]42}马克思主义终极关怀的出发点是整个无产阶级,其最终价值目标是通过无产阶级的经济解放、政治解放、文化解放,实现人的自由而全面发展。这种“自由”和“全面”不再表现为人对物的依赖关系,而是呈现为一种人与物、人与人、人与社会的和谐与共,存在与本质、对象化与自我确证、自由与必然之间由对立走向统一的完美境界。中国共产党人继承和发展了马克思主义终极关怀的文

化传统。从最低纲领到最高纲领,从执政理念到群众路线,从科学发展观到“三个代表”重要思想再到新发展理念,其中贯穿的一根红线就是对人的终极关怀。新时代的文化建设如火如荼,新型文化业态对产业转型升级、经济结构的调整优化的确具有积极的推动作用。然而,以科技为手段的工具理性的过度张扬,加剧了文化现代性的诸种冲突,文化产业兴旺的背后是技术现代性与解放现代性矛盾的日益激化。文化建设可以直接为经济建设服务,但其核心旨趣是人的建设,通过各种文化平台、文化手段、文化作品去感染人、说服人、教育人,为塑造高素质的社会人准备条件。否则,单向度的经济繁荣不会形成社会繁荣,更不可能实现人的真正进步。从此种意义上看,“两个效益”相统一是马克思主义经济社会发展理论的应有之义。

二、“两个效益”为何难以统一

文化产品的特殊性使“两个效益”难以统一。文化建设过程中所产生的各种文化载体以及提供的各类文化服务都属于文化产品。它与一般劳动产品的主要区别在于有着丰富的价值层次,包括核心价值层面的“文化故事”、形式价值层面的承载价值或外在价值以及进入市场所衍生的附加价值^[4]。无论从哪个角度剖析文化产品的价值层次,其鲜明的意识形态属性是一般商品所不具有的。对此,西方学者早有灼见。法兰克福学派的霍克海默和阿道尔诺认为,20世纪40年代开始,随着现代科学技术的发展,通过标准化、齐一化、程序化生产方式,批量化的文化产品蜂拥而至,并借助于广播、电影、电视、报纸、杂志等大众媒介输送给“那些工人、雇员、农民和地位偏下的中产阶级”^{[5]149}。由此,文化产品成为统治者营造大众满足社会现状的控制工具,失去了激发否定社会意识的重要功能。在法兰克福学派早期代表瓦尔特·本雅明看来,蕴含技术和艺术的文化产品为民主和解

放提供了契机。美国学者约翰·费斯克对大众文化产品及其消费特性进行了微观政治学分析,他“主观上强调主流意识形态的脆弱性和可变性,积极首肯大众在日常消费活动中的偷袭、挪用、甚至抵抗的‘斗争’潜能”^[6]。这些论断也可以说明,对文化产品的意识形态考量仍然适用于当下中国,问题在于获取经济利益的同时,其意识形态功能能否发挥正向作用。人们往往看重文化产品的市场价值和经济收益,而它对社会主义核心价值观的涵养、中国精神的弘扬、真善美的传递等作用,都不在考虑之列。

市场经济的内在缺陷使“两个效益”难以统一。文化建设必须面向市场,这同样是市场经济发展的内在要求。诸如:“两区分”,公益性文化事业与经营性文化产业相区分;“三转向”,政府从办文化转向管文化、从微观管理转向宏观管理、从文化管理转向文化治理;“四分开”,政企分开、政事分开、事企分开、管办分离,等等,这些都是由适应市场经济的现实需要而在文化建设中引入市场机制的必然结果。但是,世界上没有什么东西是万能的,市场经济也不例外,它可能会导致贫富两极分化、个人利益和社会利益的冲突、市场垄断、无序竞争、投机与欺诈等。总之,文化市场失灵的重要表现在于,它不能很好地体现国家利益、长远目标、社会公德、人的全面发展等优先性原则。在此境况下,显性的数字业绩受到青睐,因为文化建设的许多硬性指标是看得见、摸得着的东西,如:文化产业增加值占国民生产总值的比重、社会的文化消费总量等。但无论哪种形式的文化消费,它对人们的行为举止、社会公德、人文修养、精神气质等方面的正向作用,是很难用具体数字加以量化的。因此,人们为了在短期内取得宏观绩效,文化建设中“两个效益”顾此失彼、比例失调的现象并不少见。例如:低俗游戏、媚俗直播屡禁不止,低节操嘻哈、虚假广告时隐时现,劣质热搜、商业炒作愈演愈烈,等等。其带来的严重后果无非就是文化发展的“二为”方向被遮蔽,“双百”方针遭曲解。

科学的创作生产体制机制不完善,使“两个效益”难以统一。社会主义市场经济条件下文化创作和文化生产的直接结果,是能动地实现文化产品向文化商品的迅捷转换。市场在文化资源配置中起决定性作用,意味着文化商品的生产、交换、分配和各种文化建设,以资本逻辑的有效运行来实现优胜劣汰。但是,资本的逐利目的与文化建设的最终价值目标之间总是存在较大的偏差,这是因为“假如那些质疑甚至颠覆主导意识形态的文化产品仍然能够生产剩余价值,那么在其他条件都相同的情况下,投资于这类商品完全符合个体资本的利益”^{[7]127}。在此情形下,如果没有完善的文化建设制度和科学的体制机制作为前提,文化建设的“两个效益”顾此失彼、比例失调的现象就在所难免。目前存在的主要问题是:其一,缺乏把社会主义核心价值观贯穿于文化创作、生产、消费全过程的系列体制机制,进而使社会主义市场经济发展所要求的价值理念、道德观念与社会主义核心价值观的培育践行,不能紧密地联系起来。其二,社会主义先进文化与科技发展的结合度不高。由于没有完备的文化产业体系、完善的市场体系、科学的文化产业政策作支撑,因而文化领域的供给侧结构性改革成效不大。其三,对文化企业的评估考核指标体系还不完善,社会的监督机制和事后问责机制尚不健全,我行我素的现象依然存在。其四,没有实现先进文化与旅游业的深度融合,讲品位讲格调讲责任与抵制低俗庸俗媚俗的工作机制尚未形成。

三、“两个效益”如何实现统一

我们党和政府非常重视文化的社会效益和经济效益的关系问题。2014年习近平总书记在文艺工作座谈会上的讲话中首次明确指出,要把文化的社会效益放在首位,实现社会效益和经济效益相统一。2015年中共中央办公厅、国务院办公厅印发了《关于推动国有文

化企业把社会效益放在首位、实现社会效益和经济效益相统一的指导意见》。2017年党的十九大报告提出,要构建把社会效益放在首位、社会效益和经济效益相统一的体制机制。2019年党的十九届四中全会从坚持和完善文化制度的战略高度,提出建立健全把社会效益放在首位、社会效益和经济效益相统一的文化创作生产体制机制。为此,我们必须从以下四个方面作出努力。

(一)坚持文化建设与市场经济文化相匹配、与社会主义核心价值观的培育践行相融合、与人民文化生活需求相适应的发展方略

中国特色社会主义文化建设是在市场经济条件下进行的。从某种程度上讲,市场经济成熟与否,与市场经济发展水平相适应的法治环境、人文情怀、道德素养等休戚相关。从世界范围来看,市场经济越发达,市场经济文化就越显示出超强的开放性、包容性,这充分说明市场经济发展本身就蕴含着文化的进步,而且市场经济不只是一个经济概念,它包含着更多文化和价值观的要素。由此可见,文化建设不能脱离市场经济的发展目标、原则和要求,必须与市场经济文化相匹配。文化建设与市场经济分属不同的领域,其发展的边界和底线各不相同,文化建设的底线是社会效益,市场经济的底线是经济效益,如果将文化建设与市场经济的底线互换,就会偏离中国特色社会主义发展方向,就会与“五位一体”总体布局背道而驰。在此意义上,文化建设与市场经济不仅仅在视界上相统一,更需要在实践中相匹配。文化产业发展和公共文化服务建设务必把满足人民有效需求放在首位,这是文化建设的根本,是解决新时代社会主要矛盾的关键,是体现社会主义制度优越性的具体表现。同时,这一过程不是封闭僵化的,而是在市场经济的轨道上运行的,在取得社会效益的前提下,必须以促进经济发展为指归。

如果说文化的核心是价值观,那么文化建设的重心就是社会主义核心价值观的培育与践行。如果说文化建设要以人的发展为中

心,那么文化建设的目的就是满足人民日益增长的文化生活需要。社会主义核心价值观的三个维度,即国家、社会和个人之间的关系彰显了生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间相互作用、相互协调的整体性特征,揭示了中国特色社会主义经济建设、政治建设、文化建设、社会建设以及生态文明建设的高度协同性与融通性,进而呈现出经济效益与社会效益和谐统一的符号化表征。但是,任何应然判断如果不能转化为主体行动的实然判断,其价值主张是不可能实现的。

因此,要重视文化建设与社会主义核心价值观培育践行的高度融合,不能把文化建设仅仅看成是“器物”建设而忽视了对人主观精神世界的改造,更不能把培育和践行社会主义核心价值观游离于文化建设之外而失去宽广的平台。加强文化建设中核心价值理念的精神锻造,不能把社会主义核心价值观仅仅看成是时髦的标语口号,而只会内记于心却不能外化于行,更不能歪曲其话语表达的真理性意蕴而远离生活的实际。凸显文化建设中人的地位和作用,不能把文化建设仅仅看成是对人民的“施舍”而使其缺乏参与的主动性,更不能在文化建设中损害人民利益而失信于民。

(二) 打造高质量的文化品牌,提高社会的文化消费力

文化的很多功能如价值引领、经济驱动、和谐审美、辐射传播等,都是在文化消费中发挥作用的,文化对经济社会的贡献是通过文化消费来实现的。一个社会文化消费力的强弱直接决定文化产业增加值占GDP比重的大小,正是因为文化消费才使人们在潜移默化中接受新思想、新观点、新知识,逐步形成了稳定而成熟的世界观、人生观和价值观。与世界上发达国家相比,我国的文化产业增加值占GDP的比重是偏低的,文化消费力还不足以转化为坚实的文化竞争力。文化消费能力的高低固然有消费观念方面的原因,而其中最重要的因素就是文化产品供给与需求之间的关系,即社会是否能提供高质量的文化

产品来满足人民的文化生活需要,而文化产品有效供给不足的问题会严重制约文化消费力的提高。从目前文化消费市场来看,文化产品和服务种类繁多,但质量参差不齐,与美好生活相适应的高端文化品牌数量还相当有限。其主要根源在于,没有充分利用中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化等多种文化资源,缺乏将文化资源大国转化为文化强国的有效机制。文化与科技的融合力度不大,缺乏以创新的科学手段来有效打造既有文化内涵又有市场前景的文化产品。

任何文化品牌都有特定的符号意义和创意风格,因而能增强市场活力,激发人们的消费欲望。首先,以科技为支撑,赋予文化产品丰富的文化主题,做到内容和形式的完美统一。高科技文化产品要成为品牌,一定要有独立的知识产权和专利技术,这既是文化品牌市场化良性运作的根本保证,又是带动产品附加值的关键。很多文化产品之所以市场竞争力不强、其附加值较低,主要是因为缺乏具有个性化的文化意境,不能折射企业文化的内在精神和时代的审美神韵,创新力的严重不足阻碍了文化品牌的发展。其次,以组建创意开发团队为己任,致力于培养复合型高端人才,做到事业和平台留人。创意是打造品牌的核心,团队和人才是实现创意活动的先决条件。华强文化科技集团下的华强动漫能够在三维动画制作、环幕4D影院、立体成像技术等方面独树一帜,并产生了国际影响,最主要的原因是有一支期盼做世界一流动漫品牌的专业化人才队伍。只懂技术而不懂文化或者只有文化而没有技术的团队,是不可能激烈的文化市场竞争中脱颖而出且行稳致远的。最后,以增加民众的收入为重心,提高文化产品和文化服务的购买力,做到定位精准和服务周全。文化产品一旦具备了品牌影响力就会变成受大众喜爱的消费品,要提升民众对于文化品牌的消费空间,就必须持续打好脱贫攻坚战,千方百计开辟就业门路和增收渠道,从而使文化品牌进入寻常百姓家。

（三）建立科学的文化企业评价考核体系，实现“两个效益”均衡发展

文化企业在文化建设中起着不可替代的重要作用。仅2019年我国文化产品进出口总额就达到1114.5亿美元，尤其是在电影、电视剧、动漫、网络游戏、数字音乐、网络文化等领域，不仅为国家经济发展增加了外汇储备，而且在推进中华文化“走出去”过程中讲述了中国故事，传播了中国声音，展现了中国风貌。但是从总体上看，我国文化企业体量偏小，创新能力还不强，尤其在处理“两个效益”关系方面还存在许多不足之处。

一是文化企业准入门槛较低，重数量而轻质量。随着互联网的普及和发展，与之相关的直播、快闪、抖音等新兴文化业态有增无减。有些文化企业盲目攀比跟风，为了获得所谓国际大奖而使其产品“去中国化”，甚至置民族情怀于不顾而任意篡改中国历史，迎合他国口味。

二是文化产品和服务处于中低端水平，模仿所占比重大而原创性不够。高端文化产品和服务是通过产学研一体化来实现的，由于缺乏优势互补、资源共享的合作机制，文化企业不能很好地将人工智能、大数据、虚拟现实技术、增强现实技术等，广泛运用于文化生产和消费领域。

三是相关法律制度还不完善，制约监督举措尚未到位。到目前为止，政府各主管部门出台了部分各类企业生产经营的相关制度，但专门针对文化企业的法规条例并不多见，且操作性不强，致使文化治理缺乏有力的依据，操作起来力度不大、收效甚微。

为了形成讲品位讲格调讲责任的行动自觉，以及抵制低俗庸俗媚俗的良好氛围，在进一步完善文化企业法律制度的同时，建立“两个效益”相统一的评价考核体系迫在眉睫。

第一，按照中央有关精神，国有文化企业社会效益考核权重应占50%以上。在政治导向方面，要坚持党管意识形态，牢牢把握文化企业经营的社会主义方向，以“千磨万击还坚

劲”的意志抵制各种反动文化思潮。在价值取向方面，要把社会主义核心价值观贯穿到文化生产和服务的各个环节，以正确的民族观、国家观、文明观、历史观武装头脑。在内部制度和队伍建设方面，选拔既有文化专业水准、又懂经营管理的复合型人才充实到文化企业中去，使人才梯队的年龄、知识结构日趋合理。

第二，经济效益的量化指标要实事求是、量力而行。适应社会主义市场经济对企业经营理念的要求，不以损害国家、社会、个人利益为前提，加强资本运作的有效性、技术运用的前瞻性，确保国有资本保值增值，进而拓展发展空间，提升产品质量，强化品牌延伸，从而取得更好的经济绩效。

第三，严把制度关，坚决杜绝“四唯”。强调社会效益的首要地位并不是否定经济效益，而是否定不顾经济社会发展的历史条件而盲目追求唯票房、唯收视率、唯发行量、唯点击率等偏颇行为，决不能使之成为考核文化企业优劣与否的根本标准。

（四）开发各类文化资源，形成各具特色的旅游产业

旅游业是文化产业的重要组成部分，如何赋予旅游业更多的文化内涵，使丰富的文化资源为旅游业服务，是党和政府、学术界探讨的热门话题。近年来，国家出台了《关于推进文化创意和设计服务与相关产业融合发展的若干意见》《关于促进旅游业改革发展的若干意见》《关于推动特色文化产业发展的指导意见》《关于促进全域旅游发展的指导意见》等相关文件，为新时代旅游业的发展指明了方向。尤其是倡导“旅游+”的理念，为文化与旅游业的融合打开了思路。文化资源是文化建设的基础，各种自然景观、人文景观，以及历史文物、文艺作品、民俗、服饰等，都是文化资源的实存形式。中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化都有相应的实存形式呈现于祖国的天南地北。“旅游+文化”不同于以往纯粹的走一走、看一看，其所建构的特殊景观形成了一种蕴含多样化文化意义的

“文本隐喻”，它既能实现视觉享受、娱乐休闲，又能陶冶精神、净化灵魂，因而其过程有助于心智的锤炼、情感的表达、心灵的洗礼、道德的升华。通过它能解读中华民族的发展史、中国共产党的奋斗史、中国特色社会主义发展史、改革开放史，从而进一步理解中国共产党为什么能、马克思主义为什么行、社会主义为什么好。“旅游+文化”不仅能提高交通、住宿、餐饮、演艺等行业的经济效益，而且能感化人、塑造人。

“旅游+文化”是中华文化创造性转化为物质力量和精神力量的自觉行动。因此，我们要大力挖掘中华优秀传统文化遗存，综合开发红色文化、生态文化、新农村文化，使之与旅游业结合起来，形成各具特色的古迹旅游、红色旅游、生态旅游、农家乐园游等。开发文化资源、拓展“旅游+文化”不仅要考虑经济利润最大化，而且要遵循文化自身的发展规律，保持经济与文化的协调、可持续发展。任何一种文化遗存都有其特定的历史记忆和故事，开发和利用不能随心所欲、急功近利，而是要在不损害其主题和意义的前提下进行。从总体上讲，我国在开发运用传统文化遗存方面取得了一定成就，积累了很多经验，还需要在工业文化遗存的保护、开发和转化上加强整体谋划。工业遗存的展示，既有利于拓展新的旅游

项目、推动旅游业向纵深发展；又有利于体悟加速发展制造业的重大意义、培育新时代的工匠精神。此外，乡村振兴战略的实施给“旅游+文化”带来了新机遇。诸如创意农业、养生养老、生态餐厅、乡村手工艺、休闲农庄、特色小镇、民风民俗等，都成为旅游内容的重要组成部分，这就需要各级政府职能部门统筹规划、善作善为，把制度优势转化为经济效益和社会效益比翼齐飞的强劲动能。

参考文献

- [1] 习近平.在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话[M].北京:人民出版社,2017.
- [2] 习近平.在文艺工作座谈会上的讲话[M].北京:人民出版社,2015.
- [3] 马克思恩格斯文集:第2卷[M].北京:人民出版社,2009.
- [4] 张谨.文化生产及其产品的内涵与特征[J].文化学刊,2016(9):124.
- [5] 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺.启蒙辩证法:哲学断片[M].渠敬东,曹卫东,译.上海:上海人民出版社,2003.
- [6] 张谨.两种不同的乐观主义大众文化观:瓦尔特·本雅明与约翰·费斯克的比较[J].岭南学刊,2016(4):126.
- [7] 特里·洛威尔.戴从容,译.文化生产[M]//陆扬,王毅.大众文化研究.上海:上海三联出版社,2001.

How Can the “Two Benefits” of Cultural Construction Become Unified

Zhang Jin

Abstract: Social and economic benefits are the basic functions of culture, which are the two sides of cultural construction. From the perspective of theoretical logic, the unity of the “two benefits” is the strong guarantee for building a socialist modern cultural power; From the perspective of practical logic, the unity of “two benefits” is the summary of cultural construction experience since the founding of New China; From the perspective of value logic, the unity of “two benefits” is a fundamental approach to materialize the ultimate concern of Sinicized Marxism. But in reality, due to the particularity of cultural products, the inherent flaws of market economy and the imperfect cultural creation and production system mechanism, it is difficult to get the “two benefits” unified. To achieve the unity of the “two benefits”, we must adhere to the development strategy that cultural construction shall match with market economic culture, integrate with the cultivation and practice of core values, and adapt to people’s cultural needs; build a high-quality culture brand and improve the cultural consumption of the society; establish a scientific evaluation system for cultural enterprises and materialize the balanced development of the “two benefits”; develop various cultural resources and build tourism industries with unique characteristics.

Key words: social benefit; economic benefit; cultural construction; organic unity

[责任编辑/李 齐]



丰收祭：礼敬自然与永续生态*

高小康

摘要：丰收节是传统文化与当代社会需要整合的文化仪式建构。这种仪式建构的意义在于通过传统农业社会的“丰收”意象，建构起土地与身体、生存与发展、当代与历史贯通的文化精神表现与互享方式。传统的丰收祭祀与庆祝仪式包含着对食物收获的分享喜悦与感恩情感，丰收意象有对自然敬畏节制的礼敬态度与生生不息的生命永续意义。现代社会在“过冲”发展中面临自然生态的破坏和社会生态危机。利益冲突的激化和复杂化是后全球化时代面临的现实困境，世界比以往任何时候都需要重构可超越经济、政治、族群断层线的文化互享关系。丰收节对于当代人灵魂的意义在于，让当代城市化生活中的人们重构人与大地关系的深层意象。丰收庆祝仪式也是对辛苦劳作的礼敬，在呈现传统的丰收意象中激活和重构更加丰富而有生命力的永续传统。

关键词：丰收节；礼敬；自然永续；生态意识；文化精神

中图分类号：B222.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2020)06-0058-06

一、收获、分享与感恩

近年来，农业部申请设立了中国农民丰收节。从国家层面来看，当下国家设立节日的意义在于其具有的社会文化价值与功能——这里涉及了城乡一体化社会发展、生态文明建设、传统文化保护与活化传承等多方面意义。但是作为一个公共化的国家节日，丰收节比较特殊一些：该节日不是如国庆节或地球日那样，是与现代社会生活直接相关的纪念日，但也不同于春节、端午节那类传统节日的重新举办或创新形态。传统文化中不同地域、社群有一些与丰收庆祝或祭祀相关的仪式性活动习俗，但并未成为大的社会文化历史中具有普遍性的公共仪式传统。从这个意义上讲，丰收节是传统文化与

当代社会需要整合的文化仪式建构。这种仪式建构的意义在于，通过传统农业社会的“丰收”意象，建构起土地与身体、生存与发展、当代与历史贯通的文化精神表现与互享方式。

简单地说，丰收节就是庆祝食物收获的庆典仪式。怎样理解丰收节的社会意义呢？传统的丰收节庆包含较为丰富的内容：庆丰收首先是庆祝收获食物。狩猎民族在收获猎物后聚族欢庆，如蒙古民族的“那达慕”，可以说就是一种丰收节庆仪式。弗雷泽在《金枝》中提到许多民族的狂欢节常常与农业季节相关联，特别是播种和收获的季节。其中最著名的是罗马农神节——萨图纳里亚，这是一个纪念播种和收获之神萨图恩的著名狂欢节^①。西方的狂欢节以生命力和欲望的放肆宣泄为特征，尤其是萨图纳里亚节日的身份颠倒游戏更是对常规生活秩序的戏谑

收稿日期：2020-06-23

*基金项目：教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“非物质文化遗产美学研究”(18JZD019)阶段性成果。

作者简介：高小康，男，汕头大学特聘教授(广东汕头 515063)，南京大学二级教授、博士生导师，主要从事中国文艺思想史、文艺美学和非物质文化遗产学研究。

破坏。这种破坏性的狂欢宣泄所依托的生理满足感来自因为收获而得到充足的食物和酒,所以“饕餮”和“酩酊”成为狂欢节的内核和动力。人类学家马凌诺斯基在考察西太平洋的特罗布里恩德人生活时,注意到他们在收获甘薯时有一种特殊的丰收巫术:巫师施法祈求食物丰收,希望村民对甘薯的胃口大减。据说如果这个法术灵验的话,粮仓里的甘薯会因烂掉而被丢弃,腾出空地给新的粮食。他们贮藏粮食的仪式是为了展示粮食,“让我们感受到土著人确实对他们的产品有一种深厚的、为社会所普遍认同的感情”^{[1]149}。收获食物的庆祝仪式不仅是对获取生存资源的祈祷,而且成为一种满足占有欲的炫耀。

20世纪60年代笔者曾在陕北农村的老家生活。那时候的农村虽然是人民公社制度下以生产队为单位的集体所有制管理,但生产队实际上是自然村,生活方式仍然带有传统村社特征。到秋天粮食收获后,生产队计工分给各家分粮食,同时宰好几头羊按部位平均分割成一堆一堆的,分给各家。这个分粮分肉的日子就是一个惯例化的收获节。节庆祭祀分肉是一个久远而普遍的与食物分配和享用相关的仪式。《史记·陈丞相世家》中关于陈平分肉的叙述就是一个典型例证:

里中社,平为宰,分肉食甚均。父老曰:“善,陈孺子之为宰!”平曰:“嗟乎,使平得宰天下,亦如是肉矣!”

在这段叙述中,陈平在乡祭中合理分肉体现的是公平行政的能力,预见了他日后治理天下的前途。由此可见,父老乡亲们对分肉仪式的重视。作为食物收获的仪式,分肉的重点不是饕餮享用而是社群分享,丰收庆祝因此而被赋予更多的社会化内涵。

美国的食物收获庆祝仪式以“感恩节”(Thanksgiving Day)为人所知。按照一般美国人的叙述,这是为纪念早期欧洲移民乘“五月花号”海船到达北美大陆后,得到印第安人帮助度过第一个严冬而表达感恩的节日。实际上,以庆祝丰收向自然和神祇感恩的节日,在世界很多地方都有而且历史悠久,如古希腊祭祀丰饶女神得墨忒尔的感恩节(Thesmophoria)、埃及对谷神奥锡利斯的祭祀、印度对丰收女神古丽的

祭祀等。对谷神、丰收神的祭祀就是对产生出粮食的大自然表达的感激和祈愿之情。

对收获食物的庆祝从本能欲望的满足(“饕餮”和“酩酊”)到社群共享(平等分配),再到对大自然、神祇和援助者的感恩,表现出传统的丰收庆祝活动蕴含着多层次的文化内涵,意味着对食物的需要和获取,不仅仅属于马斯洛心理学中人格发展的最底层生存需要,而且包含着一种文化,包含着一个群体社会需要上升发展的内在趋势。

二、丰收意象:生死交替与生生不息

按照一般关于狂欢节的理解,丰收节庆或祭祀应当说是表达或宣泄欢快情绪的节日。但在不同文化传统中并非都是如此。弗雷泽在研究古代一些文化中的丰收庆祝仪式时,注意到一种悖论:农民在收获的欢乐时刻却要假装悲伤:

古代埃及农民在收谷入仓的时候只是暗暗地高兴,这是因为他应该用深感悲伤的样子把那种很自然很高兴的情绪隐藏起来。因为,他不是正在用镰刀割断谷神的躯体吗……祈祷似乎是采取唱一支悲歌的形式……腓尼基和西亚其他地区的收获人也唱类似的悲哀曲调。也许所有这些阴郁的小调都是对在收获人镰下丧命的谷神的悼词。^{[2]539}

他还提到印第安人、东印度人、非洲人和阿拉伯人也有类似的习俗:

当收获者工作接近完毕、田里只剩下一个小角落要收割的时候,主人就拿一把麦子捆成一束。挖一个坟形的坑,两头各立一块石头,正像通常的葬仪一样。然后把麦束放在坟底上,族长就宣布这样一句话:“老人死了。”然后向坑里扔土盖上麦束,口中念着祷词:“愿真主把死去的麦子带回给我们。”^{[3]541}

在这里我们看到,庆祝丰收时表现出的是欢乐和悲伤两种矛盾的情感。实际上这不是矛盾的情感,而是在丰收庆祝中表现的两个层次的生命意义:果实的成熟和被采摘是植物(也是植物

之神)的死亡,同时又是种子的成熟和新生的准备。对于人来说,则把谷物之死视为人类生存繁衍的希望。所以,在许多民族的收获仪式中,谷神既是受尊崇的神祇或精灵,往往也是被杀死的对象。弗雷泽在《金枝》中对许多神话和民间祭祀中涉及的死亡意象分析,都体现出生死共在、交替的生命意识。丰收祭祀的悲歌就是这种关于生死冲突与交替的表现。

但不同文化中的生命意识并不都是相似的。在中华文化传统中,农耕生产活动处在族群生活延续和发展的核心。中华传统历法与农耕的关系,突出体现在24节气及一系列与历法相关的农事活动仪式习俗上。与节气相关的节日庆典、祭祀和生活习俗等各种仪式活动,贯穿着农耕生产的整个过程——从祈求农事风调雨顺的立春祭天开始,经雨水、惊蛰、清明、谷雨、小满、芒种等与农事相关的各个节气,以及中秋、重阳等秋收节日,最后到庆祝一年收获的冬至、腊八节,体现出食物生产的完整周期:春种、夏长、秋收、冬藏,而后即预备新的一年新的周期循环。最典型的农事周期叙事就是诗经中的《豳风·七月》:自“七月流火”秋收后准备寒衣开始顺季节时序而下,衣食农作依时令进行。始于秋后而终于次年腊祭,整个全年的农事序列自始至终循环交叠,呈现出反复延续的周期性。

可以看出,与西亚、欧洲以及许多文化对于谷物收获中生死共在的情感矛盾体验不同,中华文化传统的农耕文化体验的是连续循环的积极的生命过程。从中华文化的节气、历法和季节习俗所蕴含的生命意义来看,春夏意味着生长,而收获、贮藏和准备来年的耕作是从成熟到孕育新生命的重要阶段。这是一个生生不息的永续过程。

丰收之所以要庆祝,当然是因为食物的获取意味着生命和生活延续的喜悦。但对于食物丰收的意义感受与理解并不都一样。如《庄子·马蹄》中关于先民的幸福生活是这样描述的:“夫赫胥氏时,民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游。民能以此矣!”肚子撑得鼓鼓的,嘴里还塞着食物没咽下去就到处游玩——这种情形在今人看来近乎是漫画的“民乐图”,表现出极度夸张的口腹之欲,其实真正隐含着

的心理是对食物匮乏的恐惧——只有食物还在嘴里或肚里才是靠得住的幸福。毫无疑问,所有对食物收获的庆祝都隐含着对于匮乏的恐惧。这是人类早期生产能力低下的实际生存状态导致的心理需要,即心理学家马斯洛所说的心理需要层级的底层。这种对食物匮乏的恐惧带来的丰收意象就是“饕餮酩酊”与“含哺鼓腹”的厌足之乐。在这种丰收意象中,供人果腹的食物生产是物化的自然被索取与获得的结果。

而在《孟子·梁惠王上》中,则描绘了另外一种关于食物生产与收获涉及的人与自然的关系:

不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。……五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣;鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣;百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣;谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。

孟子对待自然馈赠的态度是节制:农耕顺着天时节令而行,不用细密的渔网到池沼里捕鱼,伐木者按适当的节令砍伐树木……这种顺时、有度地利用自然的观念正如当代人所倡导的生态保护意识。在对自然财富取予有节的基础上继以伦理教化,从而构成不饥不寒、有序有教的幸福社会,即儒家心目中的王者之政。

食物的享用在儒家传统礼仪中具有重要地位,各种祭祀礼仪用的礼器除神符、乐器外,多与饮馔器具有关,食器如鼎、鬲、甗、簋、簠、盥、敦、豆,酒器如爵、觥、觥、尊、卣、壶、罍、盃、觚,再加上洁手的盘、匱等,仪制及用具十分复杂。从器具的复杂和仪式的繁琐规则可以看出,这种祭祀庆典不是单纯的食物获取和满足口腹之欲,而是基于节制有序的理性生产和社会伦理原则展示的公共礼仪。

对获取生活资料的节制不仅仅是原始经验层面的生态意识,而且上升为体现社会伦理原则的礼仪制度规范,即儒家之“礼”。这种“礼”在日常生活和仪式性行为中表现为对自然馈赠

的恭敬态度,即“敬”。在《韩非子·外储说左下》中有这样一段故事:

孔子侍坐于鲁哀公,哀公赐之桃与黍。哀公曰:“请用。”仲尼先饭黍而后啖桃,左右皆掩口而笑。哀公曰:“黍者,非饭之也,以雪桃也。”仲尼对曰:“丘知之矣。夫黍者,五谷之长也,祭先王为上盛。果蓏有六,而桃为下;祭先王不得入庙。丘之闻也,君子以贱雪贵,不闻以贵雪贱。今以五谷之长雪果蓏之下,是从上雪下也。丘以为妨义,故不敢以先于宗庙之盛也。”

韩非讲这个故事是喻说上下尊卑之别的问题,但故事中孔子所据的礼仪习俗更值得注意:“黍”是“五谷之长”,即最重要的粮食,因而也是祭祀的上品;桃虽然好吃,却只是一种适口的果品,属于不入庙祭的下等食品。这里描述的习俗是根据对人的生存需要的重要性区分食物尊卑的观念。孔子的行为是刻意在宴享活动中体现出对食物的敬意,这种对食物的态度,本质上与孟子所说的获取食物之节制同理,都是对自然馈赠所表现的敬意。

对食物的敬意是对自然馈赠的感恩,在礼敬食物中所体现的儒家传统伦理秩序与生命哲学,也是对生生不息永续的生命意志所表达的敬意。《易·象》中“天行健,君子以自强不息”,就是对生命与天道统一的礼敬。而这里所说的“天”,如《易·彖》所言,正是统摄万物的自然:“万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成。”礼敬食物就是礼敬天地宇宙,是中华文化传统中传承久远的生态伦理。

三、现代丰收意识的重建

现代农业和食物生产的发展,似乎越来越远离传统丰收节庆所依附的那种食品匮乏的生态环境。现代化带来的财富增长并不平衡,直到21世纪世界上部分处于贫困状态的地区,因食物匮乏带来的营养不良、疾病、死亡仍然是未能解决的社会痼疾。尽管如此,从现代世界生产力发展的历史来看,食物产量的增长和质量提高毕竟是一种大趋势。工业化与科技进步带来生活质量变化中一个基本的方面,就是食

物产量尤其是营养当量的增长超过人口的增长,由此带来的营养和生活质量整体的改变,最明显的标志就是人口数量和平均寿命的增长,当然这也意味着附带产生的包括营养过剩在内的“富贵病”等负面效应。作为社会整体生活质量评测标准——恩格尔系数的降低,标志着现代人关于生活富裕、幸福的观念和标准开始脱离“民以食为天”的传统观念。传统的农业丰收喜庆活动意义因此而弱化,随着营养过剩而产生的健康问题逐渐凸显,“含哺而熙,鼓腹而游”的幸福图景变得如同一幅幽默的漫画。

“丰收”连同相关的乡土习俗和神圣感似乎都在远离现代生活。二战之后在全球化经济发展影响下形成的关于对富裕社会的想象,似乎使得与食物获取相关的农业丰收变得不值一提了。有了在化肥、农药、灌溉、种子改良、基因技术等方面的进步,改善了世界上多数人的生存状况。但与此同时,也在造成人定胜天的狂妄意志和现代人的傲慢,导致对传统丰收观念的祛魅:祛除了传统丰收仪式对自然所表达的感恩和礼敬。丰收祭祀中表达的生死交替的悲伤和对生态节制的敬畏没有了,甚至连饕足酩酊的狂欢都失去了魅惑的力量。

然而,把这种食物的富足当作人类的进步,其实在很大程度上是一种错觉。20世纪60年代末,国际上一帮著名的商人、政治家和科学家组织了一个非正式的国际问题研究组织“罗马俱乐部”。20世纪70年代初,这个俱乐部发表了著名的研究报告《增长的极限》。报告指出,现代化技术的发展带来的物质财富增长是一种超出并破坏生态平衡机制的“过冲”(overshoot)现象,同时发出警告:“全球生态约束(与资源使用和废弃物排放有关)将对21世纪的全球发展产生重要影响……这些约束是如此之多以至于我们的平均生活质量将在21世纪的某些时候出现下降。”^{[3]12}

《增长的极限》从出版就引起轰动,迄今已多次再版。但书中关于21世纪的生态约束危机导致增长见顶并出现下降的预言,其实还是被习惯于无限发展理念的大多数人看作是危言耸听的末日咒语。直到21世纪的第二个十年结束时,全球化发展的破灭才使得整个世界面临的

根本性危机真实地显露出来。这是自工业革命以来人类发展的“生态足迹”(ecological footprint)持续践踏自然的后果。

技术促进物质生活的发展是以竞争为基础的发展,从生态的角度来看,就是生态足迹对世界践踏的过程。在这个发展进程中不仅进步与破坏并存,而且始终存在着占有与匮乏的冲突,而不是人人“含哺鼓腹”的乐园。因此,社会在“过冲”发展中面临的危机不仅是自然生态的破坏,甚至更重要的是与发展相关的社会生态危机。1997年联合国通过的《京都议定书》是为了解决全球生态危机而达成的第一个国际条约,然而因为国际政治、经济等方面的复杂矛盾关系,条约的执行并不顺利。这表明,比自然生态足迹问题更严峻的是社会危机。在新冠疫情发生后,这种危机正在呈现加速度增长的危险趋势。

为了遏制无限制发展带来的毁灭性生态破坏,当代人不得不在被动的生态约束到来之前有所行动,进行积极的全球性行动实现从生态足迹中有序退出,这就是《京都议定书》的宗旨。这是迎面对撞工业化以来全球基本发展趋势的“逆行”,面临着无数经济、政治利益和文化差异冲突的博弈,这似乎比在全球抗击新冠病毒涉及的国家、民族利益和文化冲突更激烈,因此更需要持久的努力。从生态足迹中退出,似乎是个利益退让问题,这也是相关国际协议议而不决、决而不行、行而无果的根本原因——为了人类的未来,牺牲本国利益听上去很高尚,但一个国家、一个政府要真正做出国家利益的牺牲或出让,毕竟是很难得到国民普遍理解和接受的。

利益冲突的激化和复杂化是后全球化时代面临的现实困境。有没有解决问题的出口呢?当代危机的解决需要不同实体、族群之间的文化共识与互信。而构建这种共识和互信需要的是以人类命运共同体观念为基础的对话交流与合作,这恰恰是当今世界最缺乏的东西。实际情况是,一浪接一浪的各种全球性危机正在击毁人们对协商共同发展的信心。但反过来讲,利益冲突如果仅靠利益博弈解决,等于抛弃了全球化时代开始形成的人类命运共同体观念,意味着只能重返“丛林世界”。这样的前景

其实也是当代任何一个国家和民族难以承受之重。正因为如此,自20世纪90年代以来,关于全球生态保护和可持续发展的议题,尽管经过一次次协商讨论仍无疾而终,却仍然在坚持不懈地进行着这项“希绪弗斯式”的努力。

问题的症结在于全球化坍塌之后,经济、政治联系都无法再构建国家、民族之间互信的基础。亨廷顿所说的文明断层线(faultlines)^②变得越来越扩大和杂乱。世界比以往任何时候都需要重构可超越经济、政治、族群断层线的文化互享关系。自21世纪初开始,随着非遗保护的发展,世界各国关于保护文化多样性的主张和实践,正在从最初的关注单体文化事项保护,转向对于文化生态环境的保护与重建,从主要关注救助少数族裔濒危文化转向越来越广泛的文化多样性保护与互享。这种趋势可以说是当下全球文化危机中的一抹亮色和希望。

我们设立的中国农民丰收节就显示出这样一种从历史记忆走向未来发展的意向。法国艺术史家丹纳曾经说过这样一句话:“让我们使过去成为现在。”^{[4]247}这不是说“过去”的事情在今天重复发生,而是说让“记忆”穿过岁月的化石回到生命的动态过程,唤醒当代人的心灵。“过去”是曾经发生过的事件,而进入“现在”的是想象、体验和情感认同所建构的审美意象。丰收仪式中蕴含的对自然的感恩和生命意识,来自原始生存状态的集体记忆,可以说是人类可能交流互享的最基本的心灵需要,通过当代化的仪式表现成为可交流的意象。

丰收节对当代人心灵的意义在于,让当代城市化生活中的人们重构人与大地关系的深层意象。海德格尔曾经在描述人的存在意义时引用过诗人荷尔德林的诗句“人诗意地栖居在这片大地上”。这句诗在中国一度成为房地产商们推销豪宅的广告语,似乎“诗意地栖居”就是如士大夫们“落花无言人淡如菊”的闲居生活一般舒适、惬意、优雅、充满诗情画意的生活。然而,这种解释既不是荷尔德林也不是海德格尔的本意。荷尔德林诗句上下文:“神本是人的尺度。充满劳绩,但人诗意地,栖居在这片大地上。”海德格尔对此解释道:“唯在一味劳累的区域内,人才力求‘劳绩’。人在那里为自己争取到丰富的‘劳绩’。但

同时,人也得以在此区域内,从此区域而来,通过此区域,去仰望天空。这种仰望向上直抵天空,而根基还留在大地上。这种仰望贯通天空与大地之间。这一‘之间’(das Zwischen)被分配给人,构成人的栖居之所。”^[5]470-471

这显然不是士大夫们青睐的闲适与诗意,而是直指人的辛苦劳作,指人在大地上“一味劳累”地工作所产生的“劳绩”及其启示的神性。也就是说,“诗意的栖居”意指土地、劳作与神性之间的内在联系,是在唤醒人对大地的感恩和礼敬之心。

丰收庆祝仪式也是对辛苦劳作的礼敬,是根植于人类共同生活记忆深处最底层的生存渴望,也是当代重构生态文明的集体记忆基础。丰收节庆所体现的文化生态保护意象是对环境、历史和文化多样性的保护,也是对人类共同记忆的激活。今天的丰收节庆是在传统记忆的传承和活化中生成的当代生存意象——从传统的赓足与谦恭的集体意识转向当代人文生态美学之“敬”,即与自然、科技、他人的和谐共生共享意蕴。当代丰收节源自传统文化,但同时也是从当代走向新的社会发展路径的一个路标——从现代化以来的生态破坏足迹中脱离出来,重新与自然、与传统在情感、心灵和生活中

融合。与自然媾和意味着对大地“神性”的礼敬,意味着通过对丰收的重新领悟,使生态意识成为当代社会生活和文化精神的深层内涵;与传统融合意味着以共情的感知和理解反身面向过去,在呈现传统的丰收意象中激活和重构更加富有生命力的永续传统。

这是一个“让过去成为现在”的文化发展观念转向。重构记忆就是重构未来。

注释

①参见弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,大众文艺出版社1998年版,第829页。②参见亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,新华出版社1998年版,第129页。

参考文献

- [1]马凌诺斯基.西太平洋的航海者[M].梁永佳等,译.北京:华夏出版社,2001.
- [2]弗雷泽.金枝[M].徐育新等,译.北京:大众文艺出版社,1998.
- [3]梅多斯等著.增长的极限[M].李涛等,译.北京:机械工业出版社,2006.
- [4]卡西尔.人论[M].甘阳,译.上海:上海译文出版社,2004.
- [5]孙周兴选编.海德格尔选集[M].上海:上海三联书店,1996.

Harvest Festival: Respecting Nature and Sustainable Ecology

Gao Xiaokang

Abstract: Harvest festival is a cultural ritual construction of integration of traditional culture and contemporary society. The significance of this ritual construction is to construct the cultural spirit expression and mutual sharing mode of land and body, survival and development, contemporary and history through the “harvest” image of traditional agricultural society. The traditional harvest worship and celebration ceremony contains the joy of food harvest and gratitude, the image of harvest has the courtesy attitude of reverence and restraint to nature and the meaning of life lasting. Modern society is facing the destruction of natural ecology and the crisis of social ecology in the process of “overshoot” development. The intensification and complexity of conflict of interest is a realistic dilemma in the post globalization era. The world needs to reconstruct the cultural mutual sharing relationship which can transcend the fault lines of economy, politics and ethnic groups than ever before. The significance of harvest festival to the soul of contemporary people lies in the reconstruction of the deep image of the relationship between man and the earth. The harvest celebration ceremony is also a courtesy to hard work, which activates and reconstructs a more abundant and sustainable tradition in the presentation of traditional harvest images.

Key words: Harvest Festival; courtesy; natural sustainability; ecological consciousness; cultural spirit

[责任编辑/李 齐]



《春秋》“鼯鼠食郊牛角”新解*

彭 华 李佳喜

摘 要:《春秋》成公七年所载“鼯鼠食郊牛角”,其实应当是“鼯鼠食郊牛嘴”,与《春秋》宣公三年所载“郊牛之口伤”同义。改释“郊牛角”为“郊牛口”,有来自语文学(文字)、文献学(文本)、历史学(事例)的证据,也合乎常理与学理。反观历代经学家所阐发的“微言大义”,它们实际上属于“郢书燕说”。进一步而言,“经”与“史”确实大有区别,而由“小学”入“经学”、入“史学”,确实属于正途。正如陈寅恪所言,如果“不把基本的材料弄清楚了,就急着要论微言大义,所得的结论还是不可靠的”。

关键词:《春秋》;鼯鼠;牛角;经学;史学

中图分类号:K225.04

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0064-06

在《春秋》经文之中,有三处言及“鼯鼠食郊牛”。为便于讨论,现将其文本逐录如下:

《春秋》成公七年:“春,王正月,鼯鼠食郊牛角,改卜牛。鼯鼠又食其角,乃免牛。”

《春秋》定公十五年:“春,王正月,邾子来朝。鼯鼠食郊牛,牛死,改卜牛。”

《春秋》哀公元年:“春,王正月,公即位。……鼯鼠食郊牛,改卜牛。夏,四月辛巳,郊。”

与《春秋》定公十五年、哀公元年笼统而言“鼯鼠食郊牛”不同的是,《春秋》成公七年明确指出了鼯鼠所食郊牛的部位是“角”(“鼯鼠食郊牛角”),并且是一食再食(“鼯鼠又食其角”)。这是值得注意的现象。众所周知,孔子“笔削”《春秋》^①,秉持“春秋笔法”,灌注“微言大义”,可谓“一字之褒,宠逾华袞之赠。片言之贬,辱过市朝之挞”(范宁《春秋穀梁传序》)^②。《春秋》一而再、再而三记录“鼯鼠食郊牛”,恐怕并非等闲之

笔,其中当有“微言大义”。不出所料,历代注疏家、经学家多有阐释“微言大义”者,是为“旧说”。在笔者看来,历代“旧说”实不可信,故有“新解”之必要。进而言之,通过这一“个案”的考察,笔者觉得可以“见微知著”,故有“余论”之申说。

一、旧 说

《春秋》“三传”之与《春秋》本经,相待而成、相辅而行^③。《春秋》成公七年经文所录“鼯鼠食郊牛角”,只有《穀梁传》有传文,而《左传》和《公羊传》均无传文,但二传的注疏家则有所阐释。

先看《左传》之注、疏。杜预注:“称牛,未卜日。免,放也。免牛可也,不郊,非礼也。”^{[1]726} 注文的着力点在于名物和礼制,行文平实而客观。值得注意的是,注文没有解释“牛角”,或许是因为“牛角”字义直白而无须解释。与杜预注

收稿日期:2020-07-15

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国国家起源研究的理论与方法”(12&ZD133)、上海085社会学学科内涵建设科研项目阶段性成果。

作者简介:彭华,男,历史学博士,四川大学古籍整理研究所教授(四川成都 610064),主要从事先秦秦汉史、近现代学术史以及中国儒学、巴蜀文化研究。李佳喜,男,清华大学人文学院博士研究生。

文如出一辙的是,孔颖达的疏文解释了作为名物的“鼯鼠”和作为礼制的郊祀;而与杜预注文大为不同的是,孔颖达的疏文解释了“牛角”,并且阐发了《春秋》“笔法”。孔颖达说:

“改卜牛”下重言“鼯鼠又食其角”,不重言“牛”者,何休云:“言角牛可知。后食牛者,未必故鼠,故重言鼠。”改卜被食角者,言“乃免牛”,则前食角者亦免之矣,从下“免”省文也。^{[1]726}

孔颖达所解释的《春秋》“笔法”,着眼点主要还是“叙事”,即《春秋》何以如此“写作”,并没有言及“鼯鼠食郊牛角”的“微言大义”(内容),或者说“鼯鼠食郊牛角”的“隐喻”之义。

再看《穀梁传》的解释。《穀梁传》云:

七年,春,王正月,鼯鼠食郊牛角。不言日,急辞也,过有司也。郊牛日展觐角而知伤,展道尽矣,其所以备灾之道不尽也。改卜牛,鼯鼠又食其角。又,有继之辞也。其,缓辞也。曰亡乎人矣,非人之所能也,所以免有司之过也。^{[2]221}

《穀梁传》既有“叙事学”的解释(如“急辞”“缓辞”等),也有“历史学”的解释(如“郊牛日展觐角”“备灾之道”“有司之过”等)。这似乎没有什么特异之处。需要注意的是,范宁在解释“鼯鼠又食其角”时,揭示了其“隐喻”之义,“至此复食,乃知国无贤君,天灾之尔,非有司之过也,故言其以赦之”^{[2]221}。范宁的这一阐释,后为唐人杨士勋所继承,“至此郊牛复食,乃知国无贤君,非人所不能也。谓国无贤君之故,为上天之所灾,非人力所能禁,所以免有司之过也”^{[2]221}。

由“鼯鼠又食其角”这一“现象”,一下子跳跃到“乃知国无贤君”这一“结论”。在作为“他者”的西方人看来,这是“隐喻”,而在作为“我者”的中国人看来,这其实是“天经地义”的。因为“经学思维”统治、支配下的传统中国,“经”是凌驾于“史”之上的。

往前追溯,《穀梁传》注疏者范宁、杨士勋的“大义”阐发、“经学”路数,实际上早已见诸《公羊传》注释者何休及其前人京房。再往前追溯,其先驱者是董仲舒、刘向者流。何休云:

鼯鼠者,鼠中之微者。角生上指,逆之象。《易京房传》曰:“祭天不慎,鼯鼠食郊牛

角。”书“又食”者,重录鲁不觉寤,重有灾也。不重言牛,独重言鼠者,言角,牛可知;食牛者未必故鼠,故重言鼠。

言角在牲体之上,指于天,亦是上逆之象。^{[3]384}

在何休看来,牛之“角”以及“角”之附生(“角在牲体之上”)、“角”之指向(“角生上指”),都具有“微言大义”“隐喻”之义。套用经学家的思维与话语,可谓“某者,某之象也”。惜乎京房、何休之语过于简略,无缘得其细节。相对而言,董仲舒、刘向之语因详载于班固《汉书》,故可一窥其详。《汉书》卷二十七中之上《五行志第七中之上》:

成公七年“正月,鼯鼠食郊牛角;改卜牛,又食其角”。刘向以为近青祥,亦牛祸也,不敬而僭露之所致也。昔周公制礼乐,成周道,故成王命鲁郊祀天地,以尊周公。至成公时,三家始颛政,鲁将从此衰。天愍周公之德,痛其将有败亡之祸,故于郊祭而见戒云。鼠,小虫,性盗窃;鼯,又其小者也。牛,大畜,祭天尊物也。角,兵象,在上,君威也。小小鼯鼠,食至尊之牛角,象季氏乃陪臣盗窃之人,将执国命以伤君威而害周公之祀也。改卜牛,鼯鼠又食其角,天重语之也。成公怠慢昏乱,遂君臣更执于晋。至于襄公,晋为溴梁之会,天下大夫皆夺君政。其后三家逐昭公,卒死于外,几绝周公之祀。董仲舒以为鼯鼠食郊牛,皆养牲不谨也。京房《易传》曰:“祭天不慎,厥妖鼯鼠啮郊牛角。”^{[4]1372}

董仲舒之说,又可参看《春秋繁露·顺命》:“至于祭天不享,其卜不从,使其牛口伤,鼯鼠食其角。或言食牛,或言食而死,或食而生,或不食而自死,或改卜而牛死,或卜而食其角。过有深浅薄厚,而灾有简甚,不可不察也。”^{[5]563}相对而言,董仲舒、京房阐释的“微言大义”要简略一些。董仲舒认为,“鼯鼠食郊牛”是因为“养牲不谨”;京房认为,“鼯鼠啮郊牛角”是因为“祭天不慎”。而刘向对“微言大义”的阐释,则非常详细、非常系统,涵盖了从“物”到“事”到“象”。刘向认为,“鼯鼠食郊牛角”所预示之“象”是陪臣执国命、伤君威、害法统(“象季氏乃陪臣盗窃之

人,将执国命以伤君威而害周公之祀也”)。刘向甚而至于认为,鲁成公七年的“鼯鼠食郊牛角”,所预示之“象”是“其后三家逐鲁昭公、卒死于外”^④。刘向的“经学思维”和“经学路数”,可以概括为以下两个公式:“某物者,某之象也”,“某事者,象某之义也”。

汉、晋、唐人对“鼯鼠食郊牛角”所阐发的“微言大义”,后为元、明、清人所继承而发扬。比如,宋人许翰接续刘向之说,认为“鼯鼠食郊牛角”“鼯鼠又食其角”,是“小害大,下贼上,食而又食,三桓子孙相继之象也”^[6]。宋人洪咨夔认为,“鼯鼠食郊牛角”预示着鲁国国运不能长久,“鼯鼠食郊牛角,牛死。夫角之见食居上者,已失其为尊,况举体皆食非一处,且至于死,是大为小所吞也。国命其能永乎?”^[7]凡此种种,不一而足,但大致不出汉唐间经师之藩篱。

上面的梳理显示:如何诠释《春秋》成公七年的经文“鼯鼠食郊牛角”“鼯鼠又食其角”,历代的注疏家、经学家们所恪守的是“经学家法”,所遵循的是“经学思维”;而所揭示的“隐喻”之义、预示之“象”,则由“兽”(鼯鼠、郊牛)而及“人”(鲁君、三桓),由“近”(郊祭)而及“远”(国运)。

在笔者看来,历代注疏家、经学家对《春秋》成公七经文“鼯鼠食郊牛角”“鼯鼠又食其角”的解释与阐发,虽然“头头是道”,但实系“过度诠释”,实属“郢书燕说”。

二、新 解

历代注疏家、经学家“旧说”之不可信,首先在于其有悖于“常理”(日常经验),也有悖于“学理”(生物学规律),即与鼯鼠的生活习性不合。在古代文献中,鼯鼠是一种体型很小、带有螫毒、敢于食人、兽、畜而又能不被察觉的动物。许慎《说文解字·鼠部》:“鼯,小鼠也。”^{[8]206}《尔雅·释兽》李巡注:“鼯鼠,一名鼯鼠。”孙炎注:“有螫毒者。”^{[1]726}《尔雅·释兽》郭璞注:“有螫毒者。”张华《博物志》卷九:“鼠之类最小者。食物当时不觉痛。世传云亦食人项肥厚皮处,亦不觉。或名甘鼠。俗人讳此所啮,衰病之征。”^{[10]106}《玉篇·鼠部》:“鼯,小鼠也。螫毒,食人及鸟兽

皆不痛,今之甘口鼠也。”^[11]李时珍《本草纲目》引唐陈藏器曰:“鼯鼠极细,卒不可见。食人及牛马等皮肤成疮,至死不觉。”^{[12]2912}

由此可知,鼯鼠身小如虫而有螫毒,以啃噬人、牛、马之皮肤为食,同时行毒,被食者不知其痛,故至患恶疮而不知,严重者可致死亡。如此看来,《春秋》定公十五年说“鼯鼠食郊牛,牛死”,应该是“历史事实”。杨伯峻说“此及明年云食郊牛,则食其肤与肉”^{[13]1589},其理解是可信的。

现代生物学的观察与研究显示:鼯鼠又叫小家鼠,或称小鼠。鼯鼠是家、野两栖的啮齿类动物。鼯鼠头体总长约6厘米—9厘米,在啮齿类中是比较小的一种。毛呈灰黄色或褐色,有的呈棕黄色,依地区而异。尾细,较头体的总和还长,尾尖有长而密的尾毛。嘴鼻尖锐^⑤。百度百科说:鼯鼠栖居于住宅、仓库、田野及山地,分布于中国各地。洞道短,食性杂,主食粮食和草籽。昼夜活动,不仅在住宅、仓库等处咬坏家具、衣物,盗食食物、粮食,危害农作物,也传染多种疾病,为主要害鼠之一。繁殖力强,几乎一年四季均可生殖,年产3—8次,每胎4—8仔^⑥。两相对照,古人和今人对鼯鼠的认识,其差别还是比较大的。在理解《春秋》经文之时,还是当以古人对鼯鼠的认识为准。

比对古代文献和科学文献,可以发现:鼯鼠之性,乃以皮肤为食,非以牛角为食;若以角为食,则人、马皆无角,又何食焉;且鼯鼠甚小,不能啃食坚硬之牛角,亦不能行毒于牛角而令其生恶疮。因此,笔者怀疑:“鼯鼠食郊牛角”之“角”,本当作“嘴”。也就是说,鼯鼠所食者非“牛角”,而是“牛嘴”。下面,笔者将从语文学(文字)、文献学(内证)、历史学(事例)三个角度对此予以论证。

“角”是象形字,指的是动物头顶或鼻前长出的骨状突起物,前端较尖,用于攻击或防卫。其初文像动物头部的犄角形^⑦(图1)。《说文解字·角部》:“角,兽角也。象形,角与刀鱼相似。凡角之属皆从角。”^{[8]93}引申之,凡外凸者皆可谓之“角”。比如,发髻凸起谓之“角”。《诗经·卫风·氓》:“总角之宴,言笑晏晏。”《礼记·内则》:“男角女髻。”再如,两墙边沿相接而有棱凸起谓

之“角”。《易·晋》：“晋其角，维用伐邑。”唐李贺《莫愁曲》：“城角栽石榴。”复如，鸟嘴外凸谓之“角”，兽嘴外凸亦谓之“角”。北周庾信《哀江南赋》：“地平鱼齿，地危兽角。”又如，人额骨为角部位亦谓之“角”。南朝梁刘峻《辩命论》：“龙犀日角。”近人章太炎更进一步从声韵、训诂角度揭示，“角”可孳乳为触、舠、颡、隅、桷、觥^⑧。



1《合集》3306。2《合集补编》5067。3、4《金文编》292页。5、8《甲金篆》281页。6《说文》93页。7《睡甲》65页。

图1 “角”字形

按照这一思路推论，牛之嘴部(唇、吻、口)亦属于外凸者，故“牛口”“牛嘴”亦可称为“牛角”。

古无“嘴”字，借“角”为之。《诗经·召南·行露》：“谁谓雀无角，何以穿我屋。”“角”即鸟喙，而非兽角。宋人吴仁杰、明人何楷、清人俞樾、于鬯、薛蛰龙皆主此说，而闻一多更从语根、古字形、古谚、本系孳乳字、旁系孳乳字五方面证成之^⑨。鸟喙者，鸟嘴也。《说文解字·口部》：“喙，口也。”^{[8]30}鸟嘴称“角”，兽嘴亦得称“角”。

“角”后孳乳为“觜”，后累增为“嘴”。闻一多说：“角孳乳为觜，后世用为鸟觜专字。”闻说是。《说文解字·角部》：“觜，鸛旧头上角觜也。一曰觜，觿也。从角，此声。”^{[8]94}段玉裁注：“角觜，崔下云‘毛角’是也。毛角，头上毛有似角者也。觜犹觿，锐词也。毛角锐，凡羽族之喙锐，故鸟喙曰觜。俗语因之，凡口皆曰觜。”^{[14]186}徐灏云：“觜之本义为角之锐者，因之为毛角之称，又为鸟喙也。凡物隅而锐者谓之觿觿。”《文选·潘岳〈射雉赋〉》：“裂膝破觿。”李善注：“觿，喙也。”《集韵·纸韵》：“嘴，本作觿。”按：“嘴”是后起的累增字^⑩。

至此，我们基本上可以推断：《春秋》成公七年所说“鼯鼠食郊牛角”“鼯鼠又食其角”，即鼯鼠食郊牛嘴边之皮肤以至溃烂成疮，故不可用于祭祀而改卜之，此与《春秋》宣公三年“郊牛之口伤，改卜牛”同义。因“角”字后世弃用口、嘴之义，故先儒皆误以为兽角之“角”也。

由此，我们可以反观《春秋》宣公三年所说

“郊牛之口伤，改卜牛。牛死，乃不郊”。经文虽未明言“牛口”为何物所伤，“改卜”之“牛”又因何而死，但结合《春秋》成公七年、定公十五年、哀公元年“鼯鼠食郊牛角”“鼯鼠食郊牛”之例，似可推测：此处之“牛口”亦当为鼯鼠所伤，而“改卜”之牛亦被鼯鼠啃噬而死。

类似《春秋》所记“鼯鼠食郊牛”之事，亦有见于后世典籍者。比如，宋人洪迈《夷坚志戊》卷七“鼯鼠蚁虎”条即记录了一则亲眼所见之事：

鼯鼠为郊牛孽，书于《春秋》。后来书传，鲜或纪载。而十(千)年以来，吾乡忽有之。姓(姪)孙份家，一黄牯在栏，不食水草，但定立不动。往视之，皮肉多剝缺成窍。见两鼠与常异，其形绝小，腾跃左右，距牛被啮嚼，驱之不去，搏之不得。乃徙于他处，鼠复来。凡三徙避之，皆不免，竟死。两角已穿孔，肉亦垂尽，仅存躯干尔。方牛遭害时，似不觉痛，唯极痒。^[15]

《夷坚志戊》所说鼯鼠及其食牛，与上文所述极其相似。比如，鼯鼠体型“绝小”，与一般家鼠、田鼠等大不相同(“两鼠与常异”)；因鼯鼠有螫毒，故牛虽被啃噬而未察觉，以致“牛遭害时，似不觉痛，唯极痒”；鼯鼠所食牯牛部位，主要是皮下肌肉(“皮肉多剝缺成窍”“肉亦垂尽”)，以致“仅存躯干尔”。该条材料不利于本文的地方是，鼯鼠不但食牯牛之皮下肌肉，而且似乎还要食牯牛之角(“两角已穿孔”)。笔者认为，这应该是洪迈的错觉所致。因牛角本中空，不存在被鼯鼠啃噬而致中空之事。换句话说，牛角根部之皮肉因被啃噬，致使牛角脱落在地；而洪迈于此不察，误以为鼯鼠啃噬牛角。

总之，经由上文的综合论证，笔者以为我们的“新解”是站得住脚的。

三、余 论

古中国有“七科”之学、“四部”之学，而不管是“七科”之学抑或“四部”之学，“经”和“经学”都是榜上有名，而且都是位居榜首；因此，古中国有浓郁的“尊经意识”、强烈的“尊经思想”，而行文与行事则必须“征圣”“宗经”。诚如南朝梁

刘勰所说,“三极彝训,其书曰经。经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也”^{[16]110},“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论”^{[16]264},“是以论文必征于圣,窥圣必宗于经”^{[16]107-108}。近人李源澄说,经学是中国人的“最高宪章”,“可以说,中国人一切标准皆建筑在经学上”^{[17]321}。

另一方面,古人也认识到:《春秋》虽然为“经”,但实则出自“史”;《春秋》虽然由“经”而“史”,但不能掩盖“经史有别”这一基本事实。诚如宋人刘敞所说:“故《春秋》一也,鲁人记之,则为史;仲尼修之,则为经。经出于史,而史非经也。史可以为经,而经非史也。譬如攻石取玉,玉之产于石,必也,而石不可谓之玉;披沙取金,金之产于沙,必也,而沙不可谓之金。鲁国之史,贤人之记,沙之与石也;《春秋》之法,仲尼之笔,金之与玉也。金玉必待拣择追琢而后见,《春秋》亦待笔削改易而后成也。谓《春秋》之文皆旧史所记,无用仲尼者,是谓金玉不待拣择追琢而得,非其类矣。”^[18]

清代中期以后,章学诚提出“六经皆史”说,认为“古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也”^{[19]1}。章学诚“六经皆史”说打破了“尊孔”“尊经”的独断论迷雾,有助于学人心平气和地阅读、客观公正地解读“经书”。

通过本文的“个案分析”,在很大程度昭示了乾嘉学派古典学研究路数的可靠性与可取性。兹引清人王引之、张之洞和近人陈寅恪之说为据,王引之说:“……至于经典古字,声近而通,则有不限于无字之假借者,往往本字见存,而古本则不用本字,而用同声之字。学者改本字读之,则怡然理顺;依借字解之,则以文害辞。”^{[20]756}这是广大学人耳熟能详的话语,也是诸多学者恪守的信条。

而张之洞由小学入经学、由经学入史学的古训,依然萦绕耳际:

由小学入经学者,其经学可信;由经学入史学者,其史学可信;由经学、史学入理学者,其理学可信;以经学、史学兼词章者,其词章有用;以经学、史学兼经济者,其经济成就远大。^①

不通小学,其解经皆燕说也;不通经学,其读史不能读表志也;不通经史,其词

章之训诂多不安,事实多不审,虽富于词,必俭于理。故凡为士,必知经学、小学。……要其终也,归于有用。天下人材出于学,学不得不先求诸经。^{[21]354}

博学鸿儒、国学大师章太炎的教导,可谓至理名言:“非研精小学,则古籍无以理解,郢书燕说,其咎多矣。”^{[22]68}

赵元任先生在回忆文章中写道:

第二年到了清华,四个研究教授当中除了梁任公注意政治方面一点,其他王静安、寅恪跟我都喜欢搞音韵训诂之类问题。寅恪总说你不把基本的材料弄清楚了,就急着要论微言大义,所得的结论还是不可靠的。^②

史学大师陈寅恪先生关于文字训诂、微言大义的教导,可谓语重心长。

注释

- ①参见司马迁《史记·孔子世家》:“(孔子)至于为《春秋》,笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》,孔子曰:‘后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》。’”②《幼学琼林·文事》说“荣于华袞,乃《春秋》一字之褒;严于斧钺,乃《春秋》一字之贬”,明显因袭自范宁序文。③桓谭说:“《左氏传》于《经》,犹衣之表里,相待而成。经而无传,使圣人闭门思之,十年不能知也。”(《新论·正经》)④参见刘知幾《史通》卷十九《汉书五行志杂驳》:“七年麟鼠食郊牛角,刘向以以后三家逐鲁昭公、卒死于外之象。”⑤参见孙桂芳:《关于麟鼠》,《生物学通报》1957年第12期。⑥参见百度百科, <https://baike.baidu.com/item/%E9%BC%B7%E9%BC%A0/5428278?fr=aladdin>。⑦参见李学勤主编:《字源》,天津古籍出版社、辽宁人民出版社2012年版,第385页。⑧参见章太炎:《文始六 侯东类》,《章太炎全集》(七),上海人民出版社1999年版,第318页。⑨参见闻一多:《古典新义》,商务印书馆2011年版,第70—72页。⑩参见王力:《同源字典》,中华书局2014年版,第112—113页。⑪参见张之洞著,范希曾补正:《书目答问补正》附二《国朝著述诸家姓名略总目》,上海古籍出版社2001年版,第258页。说明:所引文字系笔者重新标点。⑫参见杨步伟,赵元任:《忆寅恪》,《清华校友通讯》(台北),新32期,1970年4月。转引自蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》(增订本),上海古籍出版社1997年版,第62页。

参考文献

- [1] 杜预注,孔颖达正义.春秋左传注疏:卷二十六[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 范宁集解,杨士勋疏.春秋穀梁传注疏:卷十三[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3] 何休解诂,徐彦疏.春秋公羊传注疏:卷十七[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [4] 班固撰,颜师古注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [5] 张世亮,钟肇鹏,周桂钿译注.春秋繁露[M].北京:中华书局,2012.
- [6] 胡安国.胡氏春秋传:卷十九引[M].文渊阁四库全书本.
- [7] 洪咨夔.春秋说:卷二十八[M].文渊阁四库全书本.
- [8] 许慎撰,徐铉校定.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [9] 郭璞注,邢昺疏.尔雅注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [10] 张华撰,范宁校证.博物志校证[M].北京:中华书局,1980.
- [11] 顾野王编撰.原本玉篇残卷[M].文渊阁四库全书本.
- [12] 李时珍.本草纲目[M].北京:人民卫生出版社,1982.
- [13] 杨伯峻编著.春秋左传注:修订本[M].北京:中华书局,2009.
- [14] 许慎撰,段玉裁注.说文解字[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [15] 洪迈.夷坚志戊:卷七[M].文渊阁四库全书本.
- [16] 刘勰著,陆侃如,牟世金译注.文心雕龙[M].济南:齐鲁书社,1995.
- [17] 李源澄.汉末魏晋政治思想之转变[J].真理杂志.1944(3):321.
- [18] 刘敞.春秋权衡:卷四[M].文渊阁四库全书本.
- [19] 章学诚撰,叶瑛校注.文史通义校注[M].北京:中华书局,2014.
- [20] 王引之.经义述闻[M].南京:江苏古籍出版社,2000.
- [21] 转引自张之洞.四川省城尊经书院记[M]//胡昭曦.四川书院史.成都:四川大学出版社,2006.
- [22] 章太炎.与钟正楸论学书[M]//章太炎学术史论集.北京:中国社会科学出版社,1997.

New Explanation on “Mus Musculus Nibbled the Sacrifice Ox Horn” in *Spring and Autumn Annals*

Peng Hua and Li Jiayi

Abstract: “Mus musculus nibbled the sacrifice ox horn” recorded in Chenggong seven year of *Spring and Autumn Annals*, should be “Mus musculus nibbled the sacrifice ox mouth”. In fact, it has the same meaning as “the sacrifice ox mouth was injured” recorded in Xuangong three year of *Spring and Autumn Annals*. There are evidences from philology (characters), literature (documents) and history (examples), which is also in line with the general and academic principles. Furthermore, there is a big difference between “classics” and “history” (as Liu Chang and others said), while “primary school” into “classics” and “history” really belongs to the right path (as Zhang Zhidong said). In a word, as Chen Yinkoh said, only when the basic materials and historical facts were made clear, can we talk about small words and big meanings.

Key words: *Spring and Autumn Annals*; Mus musculus; ox horn; study of Confucian classics; historiography

[责任编辑/李 齐]



《论语》《孟子》天文学知识与汉注等之谬*

林桂榛

摘要:《论语》“吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食”的匏瓜非指植物性的匏瓜,乃是天上星名。“天之历数在尔躬,允执其中”之“中”非后儒所谓“中庸”或“无过不及之名”之“中”,乃观日测影之标杆即表桷。《孟子》“五百年必有王者兴”的信念来源于星占,来源于五百年五星一聚会的天象以及对该天象的吉兆信仰。《荀子》批判的思孟学派“五行”乃是参照原始天道历数之五行而创立的人间德性五行说,并强调仁义礼智圣五德乃人性本有,强调仁义礼智圣在天,且沟通天人主要在圣、诚之德。

关键词:匏瓜;中;圭尺;星占;五行

中图分类号:K852;B22;B234

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0070-07

一、《论语》“系而不食”的匏瓜是 星宿名非瓜名

佛肸召,子欲往。子路曰:“……佛肸以中牟畔,子之往也,如之何!”子曰:“然,有是言也。不曰坚乎,磨而不磷;不曰白乎,涅而不缁。吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食?”(《论语·阳货》)

此章颇为难解,一则匏瓜是何瓜果?二则匏瓜之喻是说匏瓜不能被人食还是匏瓜自身不能食?对此,何晏集解曰:“匏,瓠也。言瓠瓜得系一处者,不食故也。吾自食物,当东西南北,不得如不食之物系滞一处也。”刘宝楠正义曰:“今案:匏瓜,星名,见《史记·天官书》。……吾自食物者,言吾当如可食之物,与匏瓜异也。”朱熹集注曰:“匏,瓠也。匏瓜系于一处而不能饮食,人则不如是也。”何、朱之注于该章对话情境及语义依然难喻。刘宝楠《论语正义》引《诗经·匏有苦叶》毛传“匏谓之瓠,瓠叶苦不可食也”,陆机

《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》“匏叶先甘后苦”,王念孙《广雅疏证》“匏有甘苦二种,匏甘者叶亦甘,匏苦者叶亦苦,甘者可食,苦者不可食”等,并曰“是此云不可食者,谓匏瓜之苦者也”。近人杨伯峻《论语译注》亦以甘匏、苦匏两种之别来解孔子语。然孔子并未言其所说匏瓜必是苦匏,况且苦匏虽不可食亦有所用,故与孔子喻以欲见佛肸仍无可通之处。

于此章句,毛子水《孔门和科学》一文深得其真相及要旨^{[1]85-88},毛氏据《史记·天官书》“匏瓜,有青黑星守之,鱼盐贵”,《史记索隐》“《荆州占》云‘匏瓜,一名天鸡,在河鼓东’”,《史记正义》“匏瓜五星,在离珠北”,曹植《洛神赋》“叹匏瓜之无匹兮,咏牵牛之独处”,阮瑀《止欲赋》“伤匏瓜之无偶,悲织女之独勤”,皇侃《论语义疏》“一通云:匏瓜,星名也;言人有才智,宜佐时理务为人所用,岂得如匏瓜系天而不可食耶”,宋黄震《黄氏日钞》“匏瓜”条“临川应抑之天文图有匏瓜星;其下注曰《论语》,正指星而言。盖星有匏瓜之名,徒系于天而不可食,正与‘维南有

收稿日期:2020-05-19

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“《尚书》学研究”(18ZDA245)阶段性成果。

作者简介:林桂榛,男,哲学博士,青岛黄海学院教授,琅琊康成书院理事长,主要从事先秦儒学方面研究。

箕,不可以簸扬;维北有斗,不可以挹酒浆’同义”(又见明代徐树丕《识小录》卷一),明焦竑《焦氏笔乘》等解孔子此所言“匏瓜”实为天上星名而非地上瓜果名,《论语》此章匏瓜之义及匏瓜之喻终大彰。

明张自烈《正字通》释“匏”曰:“又匏瓜星,天官。星占曰:匏瓜,一名天鸡,在河鼓东。《楚辞·九怀》‘援匏瓜兮接粮’,阮瑀《止欲赋》‘伤匏瓜之无偶,悲织女之独勤’,并指星言。《论语》‘吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食’,言待其坚而有用也。洪氏以为天之匏瓜星系而不食,犹‘南箕不可以簸扬,北斗不可以挹酒浆’也。”又释“瓜”曰:“又洪迈《老圃赋》‘织女耀而瓜荐’,注《元命包》云:‘织女星上瓜又匏瓜,星名。’”清沈钦韩《汉书疏证》卷二十曰:“《大象赋》注:匏瓜五星,主天子瓜果,明大润光则岁丰,不然则瓜果不登。客星守,则鱼盐贵。败瓜五星与匏瓜同占,《步天歌》‘败瓜珠上匏瓜生,两个各五匏瓜明’。”可见,匏瓜不仅指天星,而且星占观念上此星主人间瓜果之丰歉,故毛子水《孔门和科学》一文还说:“我疑心当时果实的名字,只叫‘匏’或‘瓠’,天星的名字,才叫‘匏瓜’。”

王充《论衡·问孔》曾将《论语》“系而不食”的“不食”字眼直接理解为不食禄、不入仕,这是完全错误的。《论语》此“系而不食”实是系而不可、不能食用之义,是孔子以高高挂着在天的匏瓜星“系而不被食”来比喻“磨而不磷,涅而不缁”的自己不可“系而不被食”地不为人所用,故毛子水《孔门和科学》一文又说:“‘匏瓜不食’,正如《诗·小雅·大东篇》所谓:‘维南有箕,不可以簸扬;维北有斗,不可以挹酒浆’。”毛子水《论语今注今译》则译曰:“我岂是天上的匏瓜星!怎么能够高高挂着而不让人家吃呢!”^{[2] 269}

二、《论语》“允执其中”讲尧舜测影定历非讲中庸

尧曰:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。”舜亦以命禹……(《论语·尧曰》)

此章虽未言出自孔子,但也明显与天文历数有关。何晏集解引包氏曰:“允,信也。……言为

政信执其中。”朱熹注此章曰:“历数,帝王相继之次第,犹岁时气节之先后也。允,信也。中者,无过不及之名。四海之人困穷,则君禄亦永绝矣。戒之也。”何晏集解及朱熹此注是有错误的,《论语》此章中的“历数”是节气时历概念,而绝不是帝王次第概念,故曰“天之历数”及“允执其中”。所谓“允执其中”之“中”本是与“天之历数”相关的测日影的圭表或标杆,非后儒所谓“中庸”或“无过不及之名”的“中”。《尚书·大禹谟》“帝曰:……天之历数在汝躬,汝终陟元后,人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,《大戴礼记·五帝德》“(帝舜)历日月而迎送之,……执中而获天下,日月所照,风雨所至,莫不从顺”(又见《史记·五帝本纪》)之“允执厥中”“执中”与《论语》“允执其中”所指为一,其“中”字皆跟观测天象确定历数密切相关。

考古专家何弩说:“陶寺遗址中期元首墓IIM22出土测日影的圭尺,其上第11号红漆彩刻度长度为39.9厘米,按照1陶寺尺等于25厘米基元折算近乎是1.6尺,这是《周髀算经》记载的夏至影长数据,这个数据类同于《周礼》‘1.5尺夏至影长’地中标准。……清华简《宝训》篇有商代上甲微‘假(借)中于河’之说。……陶寺铜朔望月小轮(铜齿轮形器)的出土,证实了《尧典》关于阴阳合历的存在。陶寺圭尺本身就是‘中’,甲骨文‘中’字就是比照圭尺实物而造的。由此表明《论语》所谓尧传位于舜时谆谆嘱托‘天之历数在尔躬,允执其中’,《尚书·虞书》中舜传位于禹时也叮嘱‘允执厥中’,很可能是将用于测影定历法和疆土测量的圭尺‘中’作为国家权柄的象征,传给舜。”^[3]

清华简《保训》篇出现舜、微两故事四“中”字:“昔舜久作小人,亲耕于历丘,恐求中。自稽厥志,不违于庶万姓之多欲。厥有施于上下远迩,乃易位设稽,测阴阳之物,咸顺不逆。舜既得中,言不易实变名,身兹备,惟允。翼翼不懈,用作三降之德。……昔微假中于河,以复有易,有易服厥罪。微无害,乃归中于河。微志弗忘,传貽子孙,至于成汤,祇服不懈,用受大命。”^{[4] 143}《保训》四个“中”字备受学界关注与争议,其实《保训》篇里后一故事的两“中”字(𠄎)是“𠄎”字(𠄎)即“师(師)”本字之形近而写讹无疑^{[5] 473}



(“假中于河—归中于河”即“假币[师]于河—归币[师]于河”,即“殷主甲微假师于河伯以伐有易[有狄/有扈]”之历史真事,此讹写后的“假中—归中”与同篇前一故事里“求中—得中”两“中”字毫无字义关联,学界皆断为四“中”字,此焉能于《保训》篇识中明理耶,可谓“失之毫厘,谬以千里”),而前一故事里的两“中”字正与前述《尚书》“允执厥中”、《论语》“允执其中”、《大戴礼记》“执中而获天下”等等之“中”密切相关,与“中”字之初义(测影定历标杆)完全相关^①。

从古文字来看,甲骨文、金文“中”字(《甲骨文编》《金文编》所收“中”字各见上图)的“口”部有的方形如“口”,有圆形如“○”;而“中”字“丨”符的上下端一般皆有旒苏、旒纓模样,且飘扬状的旒苏、旒纓都总是朝向同一个方向,学界多认为此旒苏状之物是旌旗^{[6]251},故“中”字源于“建旗立中”之义。但此旒苏状之物不是旌旗,因为旌旗一般写如“𠂔”“𠂔”样。象“武”字(𠂔𠂔𠂔𠂔)

是持戈以进之状,而“我”字(𠂔𠂔𠂔𠂔)乃执旌自立之状(宋赵惠《四书笺义》曾说“就已而言则曰吾,因人而言则曰我”,“我”是人己对待性而言,是区别性的自标自立),“中”字也应是特殊的立杆而非一般的立旌(何弩据山西陶寺遗址考古实物,认为“中”字本指测影时度量影长的圭尺,但此实与甲骨卜辞等所常见的“立中”之说,因为圭尺量影不是立中而是横中)。

笔者认为甲骨文、金文“中”字之“○”“口”部都是表示太阳,而“中”字“丨”符表示立杆,立杆“丨”上的上下端同一方向皆有的旒苏、旒纓模样之画痕实皆指太阳照射在立杆上所产生的光影效果,此正如从“彡”之“影”字,《集韵》说“影”字其“彡”符可在左也可在右(今在右),还说“影,物之阴影也”。《玉篇》《广韵》及《淮南子》高注皆曰“影,形影也”,段玉裁注《说文》“景,日光也”曰“后人名阳曰光,名光中之阴曰影”。“中”字甲骨文、金文表太阳照射在测影定历之圭表或标杆上的光影画痕皆向同一方向,而且皆朝下方向而无水平方向者及朝上方向者,且个别只在“○”或“口”符下端,更足以证明它是在摹写光影。故天文考古学家冯时曰:“表又叫‘中’,是观象者执掌的天文仪器,《论语·尧曰》论及此事则谓‘允执其中’。用表测量大地可以获知天下之中,此为阴阳协和之地,自为统治者所居住。居中而治的传统政治观于此可见滥觞(陶寺遗址也见欐表……),传统哲学的中庸思想于此也可见滥觞。”^[7]

三、《孟子》“五百年必有王者兴”涉星占术与祲祥观

《孟子·公孙丑下》有段名言曰:

孟子去齐。充虞路问曰:“夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰:‘君子不怨天,不尤人。’”曰:“彼一时,此一时也。五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣。以其数则过矣,以其时考之则可矣。夫天,未欲平治天下也;如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?吾何为不豫哉?”

对于这段话,东汉赵岐在《孟子章句》注曰:

彼时前圣贤之出,是其时也,今此时亦是其一时也。五百年王者兴,有兴王道者也。名世,次圣之才。物来能名正于一世者,生于圣人之间也。七百有余岁,谓周家王迹始兴,大王、文王以来,考验其时,则可有也。

对于上述《孟子》这段话,东汉王充《论衡·刺孟》批判曰:

夫孟子言五百年有王者兴,何以见乎?帝尝王者,而尧又王天下;尧传于舜,舜又王天下;舜传于禹,禹又王天下。四圣之王天下也,继踵而兴。禹至汤且千岁,汤至周亦然,……由周至孟子之时,又七百岁而无王者。五百岁必有王者之验,在何世乎?云“五百岁必有王者”,谁所言乎?论不实事考验,信浮淫之语,不遇去齐,有犹豫之色,非孟子之贤效与俗儒无殊之验也?

五百年者,以为天出圣期也。又言以“天未欲平治天下也”,其意以为天欲平治天下,当以五百年之间生圣王也。如孟子之言,是谓天故生圣人也。然则五百岁者,天生圣人之期乎?如是其期,天何不生圣?圣王非其期,故不生。孟子犹信之,孟子不知天也。

……言五百年而已,何为言其间?如不谓五百年时,谓其中间乎?是谓二三百年的时候也,圣不与五百年时圣王相得。夫如是,孟子言其间必有名世者,竟谓谁也?

赵岐解孟子“五百年必有王者兴”句曰“彼前圣贤之出是有时也”,但他并没解释为何“彼前圣贤之出”是“五百年”。王充以“天出圣期也”“天生圣人之期”解释“五百年”,但还是没有解释为什么“天出圣期”是五百年,而且还以“且千岁”出王者及“又七百岁”无王者来否定孟子“五百年必有王者兴”之论;又因不明孟子“其间必有名世者”尤其“名世者”含义(当从赵岐注),而来批判孟子的“五百年必有王者兴”之说。

《汉书·天文志》曰:“夫天运三十岁一小变,百年中变,五百年大变,三大变一纪,三纪而大备,此其大数也。”《汉书·董仲舒传》曰:“夫五百年之间,守文之君,当涂之士,欲则先王之法以

戴翼其世者甚众,然犹不能反。……固天降命不可复反,必推之于大衰而后息与?”《史记·秦本纪》曰:“周太史儋见献公曰:‘周故与秦国合而别,别五百岁复合,合七十岁而霸王出’。”《史记·太史公自序》又曰:“先人有言:‘自周公卒五百岁而有孔子,孔子卒后至于今五百岁,有能绍明世,正易传,继春秋,本诗书礼乐之际?’意在斯乎!意在斯乎!小子何敢让焉。”(又见《汉书·司马迁传》)贾谊《新书·数宁》曰:“臣闻之:自禹已下五百岁而汤起,自汤已下五百余年而武王起,故圣王之起,大以五百为纪。”《扬子法言·五百》曰:“或问:‘五百岁而圣人出,有诸?’曰:‘尧、舜、禹,君臣也而并;文、武、周公,父子也而处。汤、孔子,数百岁而生。因往以推来,虽千一不可知也。’”《庄子·逍遥游》《列子·汤问》曰:“楚之南有冥灵者,以五百岁为春,五百岁为秋。上古有大椿者,以八千岁为春,八千岁为秋。”《淮南子·墜形训》曰:“正土之气也,御乎埃天,埃天五百岁生缺,缺五百岁生黄埃,黄埃五百岁生黄涖,黄涖五百岁生黄金,黄金千岁生黄龙,黄龙入藏生黄泉,黄泉之埃上为黄云,阴阳相薄为雷,激扬为电,上者就下,流水就通,而合于黄海。”

汉代以后的文献中,《颜氏家训·慕贤》曰:“古人云:‘千载一圣,犹旦暮也;五百年一贤,犹比髀心。’”《金楼子·立言上》曰:“周公没五百年有孔子,孔子没五百年有太史公。五百年运,余何敢让焉?”《艺文类聚》卷十引孙盛《晋阳秋》曰:“秦始皇时,望气者言,五百年后,金陵之地,有天子气,于是改金陵曰秣陵,徙北山,以绝其势,秦政东游以厌之,后五百二十六年,而中宗即位于江南。”《艺文类聚》卷九十八又曰:“《晋中兴书》曰:‘昔秦始皇东游,望气者云,五百年后,东南金陵之地,有天子气,于是始皇改为秣陵。’……按始皇东游之岁,至孙权僭号,四百三十七年,考之年数既不合,按之基宇又非伦,岂应帝王之符,而见兆于上代乎?有晋金行,奄君四海,金陵之祥,其在斯矣。且秦政东游,至今五百二十六年,所谓五百年后当有王者也。”

古人在长期的天文观察中,发现了五大行星大约五百余年聚会为一线的天文规律(是称“五星聚会”或“五星连珠”)^{[8]211-235},并以之为人

间大吉兆,故谓“必有王者兴”。如上所引尤其《汉书·天文志》的“夫天运三十岁一小变,百年中变,五百年大变,三大变一纪,三纪而大备,此其大数也”,可知“五百年”是天数,是天文现象之数,且是“大变”之数。其实孟子“五百年必有王者兴,其间必有名世者”涉及的就是星占术意义的伦理观念或价值信仰,并无其他奥秘或哲学内涵。康有为《万木草堂口说》曰:“子思为曾子弟子,……《中庸》为子思所作,见于《史记》《汉书·艺文志》。……孟子之学出于子思,见《史记》。”子思《中庸》曰“国家将兴必有祯祥,国家将亡必有妖孽”,与孟子“五百年必有王者兴,其间必有名世者”反映的都是典型的星占术观念在作祟。《公孙丑下》开篇说“孟子曰:‘天时不如地利,地利不如人和。’”赵注将“天时”释作“时日、支干、五行、旺相、孤虚之属也”,朱熹解作“孤虚以方位言,如俗言向某方利,某方不利之类,王相指时日”,可谓得孟子真意!

四、《荀子》批判的思孟“五行”造自天道历数五行说

与孟子“五百年必有王者兴”相关的是《荀子·非十二子》对思孟学“五行”的批判:

略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而祇敬之,曰此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹膺儒嚙嚙然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世,是则子思孟轲之罪也。

《荀子》此书无汉注,而唐杨倞之注以来对思孟“五行”论的由来多不得要领。荀子批判思孟时所曰“法先王”“谓五行”当依清代钱大昕、吴汝纶所解才触及本相,钱大昕《十驾斋养新录》卷十八曰:“方是时,老庄之言盛行,皆妄托于三皇,故特称后王以针砭荒唐谬悠之谈,非谓三代不足法也。”吴汝纶《读荀子一》曰:“当孙卿之世,吾意子思、孟子之儒必有索性道之解不得,遂流为微妙不测之论者,故以‘僻违闭约’非之。又其时邹衍之徒皆自托儒家,故《史记》以

附孟子。卿与共处稷下,所谓‘闻见博杂,案往旧造说五行’者谓是类也。卿又言法后王,……则亦病邹衍之徒远推上古窈冥怪迂而为是说耳。所谓后王即三代之圣王也,岂尝缪于圣人哉!”俞樾《经课续编》卷三《率性之谓道解》认为孟子性善论来自子思“天命之谓性”,谓孟子论性实似道家,这亦涉及已明思孟有黄老化、神秘化的倾向。钱穆《先秦诸子考辨·孟子不列稷下考》有意论证孟子与齐稷下道家者无关,此为曲意辩护。孟子在齐时与齐稷下学的关系是抹不去的,《史记》《孟子》等记载明确。

《古史辨》第五册里范文澜《与颉刚论五行说的起源》一文亦得其要^[9]640-648,范文澜亦如吴汝纶说邹衍与孟子有关,说孟子之术与邹衍之术近类,说“邹衍是孟子一派的儒者”,又引赵岐“逮至亡秦,焚灭经术,坑戮儒生,孟子徒党尽矣”及汉初立博士的多为荀子徒党而尤信方士之儒的汉文帝却特立《孟子》为博士等论证“这班五行先生是孟子的徒党”“文帝甚信方士式的儒生,也就是孟子的徒党”。范文澜虽未明原始“五行”概念的天道历数义^[10],但却发现了《孟子》七篇“很看到些气运终始的痕迹”并进行了论证,并总结说:“孟子是神化五行说的创造者,邹衍是发扬光大五行说的老师父,《荀子·非十二子》篇所记是可信的。”可谓睿识!于此,杨向奎曾引《孟子》“天时”说以证明思孟“五行”实则信星象机祥之类^[11]3。思孟是喜谈神秘天道并努力将神秘天道与伦理观念结合起来加以敷衍贯通的,思孟著作《中庸》《孟子》的确能看到相关痕迹。《中庸》曰“国家将兴必有祯祥,国家将亡必有妖孽”;“舜其大孝也与,德为圣人,尊为天子,……故大德者必受命”。《孟子》曰“有天爵者,有人爵者,仁义忠信,乐善不倦,此天爵也”;“尧舜性者也,汤武反之也。……君子行法以俟命而已矣”;“尽其心者知其性也,知其性则知天矣,存其心养其性,所以事天也”;“五百年必有王者兴,其间必有名世者”。且孟子亦的确喜欢言遥远“先王”,今《孟子》七篇显见,《史记·孟子荀卿列传》亦称“孟轲乃述唐虞三代之德”,《史记·十二诸侯年表》称“及如荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒各往往摭《春秋》之文以著书”。

班固《汉书·艺文志》所录阴阳十六家二百

四十九篇中列有“《孟子》一篇”，清沈钦韩《汉书疏证》《后汉书疏证》皆疑该孟子即五行家，但“《猛子闾昭》二十五卷”之“猛子”尚无据，该《孟子》一篇无法坐实非真孟子之说（或孟子弟子之说）。至于已佚的《孟子》外篇更难免有孟子学派之说了。东汉赵岐注《孟子》不注外篇或因外四篇着重谈了神秘性天道或遥远先王，故认作委托而删去不注。明顾炎武《日知录》，清冯云鹠《圣门十六子书》所汇《孟子》佚文或多数本在外篇，并且喜谈天道与先王仍显蛛丝马迹（章太炎《太炎文录初编·子思孟轲五行说》即疑孟子言五行在《外书》四篇）。而赵岐与以“天命谓天所命生人者也是谓性命，木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知”注《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”句的郑玄正属同代，皆汉献帝建安年间歿（公元200年前后，晚歿于班固约108年）。《艺文志》录《孟子》十一篇、《子思》二十三篇，赵岐、郑玄都当亲见《孟子》全本甚至《子思子》（今本《孟子外书》是伪书，清倪灿《宋史艺文志补》、周广业《孟子四考》等已断其为伪），赵删《孟子》外篇及郑注子思《中庸》恰恰反映了思孟学说有糅合伦理与玄秘天道的丰富内容；郑玄解说《中庸》“天命”多少已反映了思孟学派将德性与天命由原始五行天道论结合起来的的思想学说倾向，就如郑玄注“五行”曰“行者言顺天行气”是据于该概念的本有思想内涵一样。

徐文珊《儒家和五行的关系》记钱穆在燕京大学讲课时说“《孟子》‘及时’的观念即为与五行通气的证据”^{[9]694}，钱虽未明“五行”本指历数类，但此见亦睿。若《中庸》与子思的发生关系及子思与孟子的师承关系如旧说，以郑注《中庸》等观之，思孟学派正是创立人伦五德或五常以配天道五行的开山鼻祖；而邹衍之流不过是荀子指责的“世俗之沟犹瞽儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而传之”而已，邹衍变思孟天道化的五德五行说为五材五德五行说，不过是有过之而无不及的“始也滥耳”的以仁义、六亲为目标的伦理旨归而已。故康有为《万木草堂口说》曰：“邹衍最宏伟精微，终仁义其正。”司马迁《孟子荀卿列传》则评邹衍学说曰：“……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。”而汉董仲舒、刘向言阴阳、五行之“天道”论亦同然，其伦理之旨一也。

南怀瑾曾评《孟子荀卿列传》说：“在全文里，他（司马迁）说驺衍（邹衍）用阴阳玄妙的学术谈天说地。……其实驺衍这套学术，就是中国上古理论物理科学的内涵，也是上古科学的哲学内涵。……不过，以司马先生的观点看来，驺衍他的本意，也和孟子一样，深深感慨人类文化的危机，尤其当时国际间政治道德的衰落，社会风气的奢侈糜烂，他为了要有所贡献，希望改变时代，只好先推一套容易受人欢迎、接受的学术出来，玩弄一下。其实，他的本意，还是归乎人伦道义。……他那谈阴阳、说玄妙的学术，只是建立声望的方法而已，所谓‘始也滥耳’。”^{[12]11-12}邹衍的“五德终始”理论不是天文天道理论，而恰是宗教与伦理性质的天道理论，是伦理化改造的五行天道论，是五材神秘化的天道变迁理论，它有南怀瑾说的“上古理论物理科学”或“上古科学”的渊源，但其自身并非是什么理论物理学或科学。

南怀瑾不明“五行”本义与天文学尤其上古天文学，故他对邹衍的评价未必正确。不过，南怀瑾对孟子、邹衍共同的伦理旨趣的理解恰是正确的，如果在这种伦理旨趣把握的基础上进一步与孟子、邹衍伦理化天道论构建的努力结合起来思考，则对“孟子—邹衍”思想学说把握或会更加真切，尤其是更能明了“孟子—邹衍”的五行论或五德论的天人体系或天人论架构。要之，孟、邹“五行”论是救世主义的，是“必止乎仁义节俭君臣上下六亲之施，始也滥耳”，而荀子谓之“甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”，毕竟“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”（《史记·孟子荀卿列传》）。

（注：此文宣读于2015年5月武汉大学“汉代经学与儒学学术研讨会”，刊登时有删节）

注释

①侧重天文的考古学家冯时、何弩亦论及清华简《保训》“中”的问题，冯时相关论文有：《〈保训〉故事与地中之变迁》，《考古学报》2015年第2期；《祖桀考》，《考古》2014年第8期；《陶寺圭表及相关问题研究》，《考古学集

刊》第19集,科学出版社2013年版;《见龙在田天下文明——从西水坡宗教遗存论到上古时代的天文与人文》,《濮阳职业技术学院学报》2012年第3期;《天文考古学与上古宇宙观》,《濮阳职业技术学院学报》2010年第4期。何笃论文有:《陶寺考古初显尧舜时代的“天下观”》,《中国社会科学报》2015年6月5日;《陶寺文化:中华文明之“中正”观缘起》,《中国社会科学报》2014年11月5日;《陶寺圭尺“中”与“中国”概念由来新探》,《三代考古》2011年第四辑;《“中”与“中国”由来》,《中国社会科学报》2010年5月18日;《陶寺圭尺补正》,《自然科学史研究》2011年第3期;《山西襄汾陶寺城址中期王级大墓ⅡM22出土漆杆“圭尺”功能试探》,《自然科学史研究》2009年第3期。

参考文献

- [1]毛子水.子水文存[M].台北:文星书店,1963.
- [2]毛子水.论语今注今译[M].台北:台湾商务印书馆,1984.
- [3]李学勤,王巍,王震中,等.陶寺:帝尧时代的中国[N].光明日报,2013-12-09(15).
- [4]李学勤主编.清华大学藏战国竹简:壹[M].上海:中西书局,2010.
- [5]王辉.也说清华楚简《保训》的“中”字[M]//中国古文字研究会,中华书局编辑部编.古文字研究:第28辑.北京:中华书局,2010.
- [6]刘丽.清华简《保训》集释.上海:中西书局,2018.
- [7]冯时·见龙在田天下文明:从西水坡宗教遗存论到上古时代的天文与人文[J].濮阳职业技术学院学报,2012(3):1-2.
- [8]班大为.中国上古史实揭秘[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [9]顾颉刚.古史辨:第五册[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [10]林桂榛.“五行”本为历数概念详证[J].哲学与文化,2016(11):171-193.
- [11]杨向奎.西汉经学与政治[M].重庆:独立出版社,1945.
- [12]南怀瑾.孟子旁通[M].上海:复旦大学出版社,1996.

On the Astronomy Knowledge of *The Analects* & *Mencius* and Mistakes of Annotation in Han Dynasty

Lin Guizhen

Abstract: Confucius' sentence “吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食” in *the Analects*, the word “匏瓜” is not gourd as a plant, it's a name of the constellation in the sky. Confucius' sentence “天之历数在尔躬,允执其中” in *the Analects*, the word “中” is not the meaning of Zhongyong (中庸) or “just right (恰到好处)” of the post Confucianism, it's a benchmark or ruler for observing the shadow of the sun. *Mencius*' sentence “五百年必有王者兴” in *the Mencius*, its idea comes from astrology, from the five stars and one gathering in five hundred years, from an auspicious belief in it. *Xunzi* criticized the “Wuxing (五行)” of Si-meng school, it is based on “Wuxing (五行)” of the original astronomical calendar and established the ethical virtue of “Wuxing (五行)” theory. Si-meng school emphasized that the five virtues of benevolence, righteousness, propriety, wisdom and sageship are the virtues of human nature and heaven, and that man is mainly in the virtue of holiness and sincerity.

Key words: gourd (匏); centre (中); ruler; astrology; wuxing (五行)

[责任编辑/云 扬]



“屈骚传统”的巫本源与情本体 ——论中国思想与文化的“第四大传统”

刘悦笛

摘要: 屈骚传统作为中国思想和文化的主流之一,理应被视为儒家、道家与佛家三大传统之外的“第四大传统”。屈骚传统所彰显的是中国人由巫化情、巫始情终的“情本体”传统,恰与“离巫拒情”的逻各斯中心主义的西方主流传统迥异。如果说,孔门儒家的特质在于“建构情理,释礼归仁”的话,那么,屈骚传统的特质在于“诉诸感性,化巫入情”。屈骚传统所延续的是“巫本源”,既化巫为情又显情为美。其中,巫传统和情传统皆被转化为“美巫”和“美情”,指向一种“美人”与“美政”的结合。屈骚传统结合了迷狂与崇神的“巫本源”、激情与想象的“情本体”与瑰丽与尚奇的“美本色”,并由这三者形成了独特的“屈骚架构”。屈原同时倡导一种“得中正”的理性,而非儒家中庸的实用理性,实现了一种中国式的偏重于情之维的“情理结构”。

关键词: 屈骚传统;巫本源;情本体;美传统;得中正;屈骚架构

中图分类号: B83 **文献标识码:** A **文章编号:** 2095-5669(2020)06-0077-09

所谓屈骚传统,是指以屈原这个人物为精神内核的、以《离骚》领衔的楚辞文化为内蕴的楚风传统。尽管这一传统从楚地发源,但却早已超越了一时一地的限制,内化在中国人的文化心理结构当中。屈、骚两字早已连用,前者指人物,后者指作品。有时合用就仅指《楚辞》,譬如清人胡文英编撰的《屈骚指掌》就是四卷本意指《楚辞》的研究著作。无疑,屈原就是战国南楚作家当中的最核心角色,而《离骚》则是《楚辞》这部以屈原、宋玉为表率的南楚作家群的作品集当中的“千古绝唱”,然而,深刻影响了中国思想和文化的屈骚传统却并不囿于屈原一人与《离骚》一诗,而是包括了以《楚辞》为文本核心的整个楚辞文化在内。我们所言说的屈骚传统构成了中国思想和文化的一种伟大传统,应被视为儒家、道家与佛家三大传统之外的“第四大传统”。

一、“屈骚”合体:现实人物与作品角色的合一

屈、骚之所以并用,亦是因为现实人物与作品角色本是合体的,这在中国文化当中其实并不多见,《诗经》不仅没有独立的作者留名存世,而且从未凸显过“一个”独立的诗人形象。在传为屈原所做的《离骚》当中,屈原对“自我形象”进行了一番从自我肯定到不断完善的塑造,“《离骚》中的美人就是屈原根据自己的经历,通过对现实社会领域里的美丑、善恶、真假及其对立关系,进行高度的艺术概括所创作出的理想化诗人的‘自我’化身。他是高冠长剑,兰佩荷衣,理想远大,志趣高洁,满怀忠贞,嫉恶痛邪,情绪激昂而又哀怨,意欲高蹈远逝而又徘徊行吟”的上古士大夫形象^{[1]10}。

收稿日期:2020-07-02

作者简介:刘悦笛,男,中国社会科学院哲学所研究员(北京 100053),辽宁大学生活美学研究院院长、博士生导师,主要从事美学研究。

究竟是屈原造就了《离骚》，还是《离骚》形塑了屈原？这就回到了一个美学难题：到底是艺术家造就了艺术作品，还是反过来，乃是艺术作品使得艺术家成为了艺术家？在《离骚》这种自我形象构造的作品当中，作品不仅是作者的产物，倒是更应该翻过来说：乃是作品成就了作者，作者成为了作品的产物。所以，实际上也就很难说清，到底是屈原本身的形象为《离骚》所塑造，还是《离骚》里的“那个屈原”的形象塑造了屈原本人，这其实是一而二、二而一的，或者说，屈原与《离骚》乃是相互生成的，屈骚由此得以合体。

屈骚传统这个现代提法，最早出现在李泽厚完稿于20世纪70年代末的《美的历程》的手稿当中^①，在其成稿中的第四章“楚汉浪漫主义”的第一节标题即为“屈骚传统”，其中通过南北比较而论述到：“当理性精神在北中国节节胜利，从孔子到荀子，从名家到法家，从铜器到建筑，从诗歌到散文，都逐渐摆脱巫术宗教的束缚，突破礼仪旧制的时候，南中国由于原始氏族社会结构有更多的保留和残存，便依旧强有力地保持和发展着绚烂鲜丽的远古传统……表现为文艺审美领域，这就是以屈原为代表的楚文化。”^{[2]69}其大意是说，北方理性主义摆脱了巫风，但南方浪漫主义却存留了巫风，楚文化应属后者。当然，屈骚传统在形成后超越了国别，所以称为楚风文化更为准确，若再精确一些就应叫做南楚风文化，因为楚文化内部也有南北风格之别。

在中国思想和文化传统当中，屈骚及其形成的主流传统，其所应获得的历史地位，在过去百余年来却被大大地低估了。尤其是在哲学与文学两种外来观念入住中土之后，屈骚传统没有登得上哲学的台面，被困顿在文学的疆域之内，尚未展现其本有的精神维度。李泽厚较早从美学和文化的角度提升了屈骚的地位，真可谓功莫大焉，但在撰写《美的历程》时，他身处那个更注重感性呈现的时代，却尚未意识到屈骚传统乃是南北文化交融的结果。但是，李泽厚关于南北中国审美大势的判断却始终不能被推翻。

从哲学的更高意义上，其实可以说，中国文

化和思想当中曾得以高度凸显的屈骚传统，恰恰可以彰显一种不同于西方主流传统的中国智慧之路，因为自古希腊得以奠基的西方传统以逻各斯中心主义为要义，这种以logos为内核的传统则是“离巫拒情”的，巫、情二者恰为屈骚传统所倡扬。那种以欧洲为中心、以理性为中心、以男性为中心的所谓“爱—智”(philo-sohpie)理路，并不能成为所谓“哲学”的唯一理路，既然哲学本为“爱智之学”，那么，“智慧之爱”(the Love of Wisdom)也会成就出另一条智慧之途。于是，我们可以追问，中国人的“情理合一”智慧，能否走出一条“爱智”(Loving Wisdom)的生成新径？可否翻身作为一种世界智慧？其实这也是一条“报本反始”之路，无论是“报本”还是“反始”也皆为一种开新。那么，屈骚传统的文化结构究竟是怎样的呢？它究竟是如何在当今中国思想和文化当中得以“报本反始”的呢？

二、“第四大传统”：在儒、道、佛三大传统之外

众所周知，一般在“经史子集”大传统中，《楚辞》既无法入围儒家经典著作之“经部”，也无法进入先秦百家的“子类”，而只能归于汇集典籍的“集部”，尽管《离骚》在后世也被比附为《离骚经》。在西学东渐后，《楚辞》又被归入“文学”之属，但是文学一语及其观念都是经由“日本桥”锻造而来的，并不是中国本身的既有观念。于是，近代以后，屈骚传统就被定位在审美化的文学之流，这不能不说是一种贬抑与变异，忽视了这个传统在中国大思想和文化当中的本有地位。

李泽厚当年曾独辟蹊径，认定“屈骚美学”（美学界一般称之为“楚骚美学”），乃是儒道禅之外的另一个主流传统。从美学史的阐述角度，他将中国美学的四大主干归纳为“儒家美学”“道家美学”“屈骚美学”和“禅宗美学”。如今，儒道美学形成“儒道互补”这已然成为共识，尽管这个词并非李泽厚所独创，民国时期中日学人均早有论述^[3]，但是无论是“先秦理性主义”与“楚汉浪漫主义”的并置对立，还是“儒道互补”与“屈骚传统”的关系爬梳，都曾经给人一

种耳目一新的印象,因为李泽厚对历史大脉的把握确有不少真知灼见。

屈骚美学与禅宗美学两种美学作为主干,从20世纪80年代中期均有争议,佛教美学如今被丰富地发展起来,禅宗美学可以归于其中,而屈骚美学的研究却始终难以为继。从佛教美学来看,中国佛教内部还有天台、华严诸派,在笔者所藏李泽厚写给刘刚纪的信件里,论述到《中国美学史》第三卷的撰写规划时,还曾写到唐宋美学史要以“唐代天台、宋代华严”为主述对象。这是一种对于中国美学史发展主线的确立,不仅是对于佛教发展史的确立,也是对唐宋美学发展史逻辑的确证。而且,佛教美学的确不能窄化为禅宗一脉,起码日本的“唐密”就是对密宗另一大发展,还有在中土的“藏密”也是如此。与佛教美学研究的繁荣迥异,屈骚美学所形成的传统,继承者实乃寥寥。萧兵在20世纪80年代写成《楚辞文化》等一系列著述后,尚有《楚辞与美学》《楚文化与美学》等著述问世^②,但是后来阐发屈骚美学者甚少,以至于如今一般论述中国美学发展主干就是儒、道、佛(禅)三家而已,这不能不说是一种历史的遗憾。

按照李泽厚的历史架构,屈骚美学秉持了儒家美学的特点,儒、屈其实离得不远,“到了屈原那个时代,中国南北方的文化交流、渗透与彼此融合,毕竟已是一种无可阻挡的主流……屈原把儒家‘文质彬彬,然后君子’的美善统一的理想,以南国独有的形态表现了出来”^{[4]116}。此外,屈骚传统又注重个体情感的深沉表达,这一特点被魏晋名士所传承,“庄、屈、儒在魏晋的贯通,铸造了华夏文艺与美学的根本心理特征和情理机制”^{[4]133},这就让中国审美心理结构当中的核心三角形得以贯通了。佛教东渐之后,后起的禅宗美学则强调直觉妙悟,但却更趋宁静淡泊,“中国传统的心理本体随着禅的加入而更深沉了。禅使儒、道、屈的人际——生命——情感更加哲理化了”^{[4]168},这就形成了中国美学的儒、道、屈、禅的四方架构,这便是李泽厚建构中国美学史发展逻辑的基本构想。

如今中国美学界,更注重道家美学特别是庄子美学,反而忽视了屈骚美学。然而,李泽厚早就既指明屈原继承了儒家的“入世”传统,“悲

晚风之摇蕙兮,心冤结而内殇;望有微而陨性兮,郁结泯志不畅”(《九章》),如果没有入世,那么心有郁结干什么呢?又认定屈骚与道家的“出世”传统接近,它不仅塑造了魏晋美学精神,而且形成了禅宗美学精神(如今却常谈禅却鲜有言屈者),这样就将屈骚与儒道禅都关联了起来,这就是一种对历史大脉之间关联的深入把握。

总之,关于中国美学的主干,屈骚美学已被忽视了三十多年,道家美学地位也远远高于儒家美学研究,甚至被视为中国美学的主宰传统,而李泽厚却早已明确将儒家美学视为中国美学的真正主流,并将其置于最基础的地位上,同时认同道家美学在文艺领域的重要地位,并开创了屈骚美学传统,强调了四大主干的融通与互补。如今回过头来看,屈骚传统并不是美学研究可以局限得了的,理应上升到文明和哲学的高度来重新加以审视:到底屈骚在中国文化传承与思想演进当中扮演了何种历史角色呢?

三、“巫”之本源:化巫入情,显情为美

按照历史学家范文澜的史识,战国时期就有北方的“史官文化”与南方的“巫官文化”之分,那么屈骚传统到底属于哪种文化呢?一般而言,屈骚传统应该属于后者,但是范文澜却认为实为两种文化合流的结果,“史官文化的发育地在黄河流域”,黄河灾祸人力不能完全控制,“因此迷信思想有了它的来源,但治水到底要依靠人们,鬼神并不真可靠,因此实际经验使人们体会到人力但作用大于鬼神”,“楚国传统是巫官文化,民间盛行巫风,祭祀鬼神必用巫歌……《楚辞》是巫官文化的最高表现。其特点在于想象力非常丰富,为史官文化的《诗》三百篇所不及也”^{[5]241}。而且,屈骚文化也是南北合流的产物,“战国时期北方史官文化、南方巫官文化都达到成熟期,屈原创《楚辞》作为媒介,在文学上使两种文化合流,到西汉时期《楚辞》成为全国性的文学,辞赋文学灿烂地发展”^{[5]288}。

按照这种合流的历史阐发与解读,黄河流域是(信人不信神的)“史官传统”,楚国则是(信神不信人的)“巫官传统”,但是“巫史传统”才是

更久远的文明传统^[6],无论南北传统皆溯源于此,这可以上溯到红山文化乃至更远的历史深处。但是可以肯定的是,当殷人盛极一时的巫风被周人所扬弃的时候,北国中原的理性主义逐渐摆脱巫传统的时候,南楚故地巫风却始终未衰、风靡一时,楚文化也是海纳百川。萧兵的《楚辞文化》曾考证过楚文化与上古四大集群文化的关系,指出楚人(主要是楚王族集团)大概是“西源东流,南下北承”的结果^{[7]1-10},接受了四方百族文化的洗礼与恩惠,而楚辞更是这种文化冲突交流汇聚在文学上的伟大成果,这种观点乃是一种多元文化融汇论。

从表面上看,屈骚传统植根于南方的“巫官文化”,但是也有北方“史官文化”的影响。屈骚传统纵贯南北,所以才能在日后成为全民所崇信的对象,端午节民俗的兴起更是推波助澜,至今绵延不绝。屈骚传统不仅从未断裂,而且仍在蓬勃发展。

实际上,无论是史官传统还是巫官传统都源于“巫史传统”,前者是把巫史更多理性化,后者则是把巫更多感性化了,但是二者其实都呈现出中国人的“情理结构”,史官传统的理性化当中也包孕了适度的感性,巫官传统的感性化里面也包含着适度的理性,由此才能在情理之间得以匹配与交合。此乃巫史转化的不同形式而已,而不是前者的巫传统断绝了,而后者保留了巫那么简单。理由在于,彼巫不是此巫,更准确说,“大巫”并非“小巫”。那么,屈骚传统究竟是“大巫”还是“小巫”传统呢?

在“巫史传统”的兴盛期,古代祭祀天神、地祇、人鬼,原本都是由巫觋来主掌,乃至从部落统领者到国家统治者本人,也都是最大的那个“巫”。这就是“大巫”出场的时代,郑玄曾引《国语·楚语下》的“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能月彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫”,然后评曰:“巫既知神如此,又能居以天法,是以圣人祭之。”这是“大巫”时代,在“大巫”衰微之后,后世则是“小巫”得以现身,巫的“政治化”得以淡化,楚地“信巫鬼,重淫祀”(《汉书·地理志》),“楚之衰也,作为巫音”(《吕氏春秋·侈乐》),这更多是小巫传统使然。

所谓“大抵荆州率敬鬼,尤重祠祀之事,昔屈原为制《九歌》,盖由此也”(《隋书·地理志》),无论是《离骚》还是《九歌》似乎都是在楚地“小巫”传统影响下的产物,但事实并不完全如此。

屈骚传统的出现,正是处于一种转变的历史进程当中,这就是从“大巫”转向了“小巫”传统。可以说,屈骚传统更多秉承的是人与神通的“大巫”传统,尽管在一定程度上受到人附神灵的“小巫”传统影响。这个传统重在巫的感性化而非理性化,但仍把巫传统适度加以理性化了。这是由于,屈原本人“并不是对巫祝卜筮无条件相信”而藏有“信人事而不信鬼神、卜筮的鲜明立场”^{[8]238},但屈原不信的乃是小巫而承续了大巫之风。关于屈原到底是不是巫师的考论^{[7]263-269},其实并不那么重要,屈原的作品表现出来的“巫风”,就足以证明这种“巫传统”对屈原的深入影响,难怪日本学者喜爱将屈原文字归于“巫系文学”抑或“祭祀文学”,关键是屈原本人在其中转化了什么?既来自于“巫”,又从“巫”中内化出了什么?

屈骚传统,从巫中直接化出了情,这才是这种文化得以滋生与流传的独特之处。这就要追溯到楚文化的特质及其与巫传统的紧密关系。“楚人信鬼崇巫,既不同于殷人沉溺而不能自拔,也不同于周人消极地‘事鬼神而远之’,而是采取积极的态度,事鬼神而近之。与并世的各族相比而言,秦人和宋人崇巫,多妖邪气;越人和濮人崇巫,多鬼魅气;而楚人崇巫,却是多人情味。楚人对鬼神除怀敬畏之感外,更多的是偏爱之情。由于确信自己是日神的远裔,火神的嫡嗣,出身高贵则理直气壮地具备顶天立地的勇气。”^{[9]407}这个经由文化比较而来的判断相当准确,因为楚人崇巫并无妖邪鬼魅之气,而是以其“人情味”取胜,因其偏爱鬼神之情,并不是让人卑微地拜倒在鬼神脚下,而是“事鬼神而近之”,人以“情”近于鬼神,这就把巫传统给“人情化”了。

整个《离骚》,可以说都是在巫风当中得以孕育而生的:“欲从灵氛之吉占兮,心犹豫而狐疑;巫咸将夕降兮,怀椒糈而要之;百神翳其备降兮,九疑缤其并迎;皇剡剡其扬灵兮,告余以吉故。”(《离骚》)一方面想听从“灵氛之吉占”,

但另一方面内心踌躇而主意难定；一方面面对“皇剡剡其扬灵”，另一方面却想获得吉祥的佳话。前者出于巫，后者脱于巫，从而与巫传统形成了不即不离的关联。

再以《招魂》的“帝告巫阳曰：‘有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之。’”为例，王夫之曾解读说：“巫阳，古之神巫。托言上帝者，人无能念屈子之忠，冀上天悔祸，辅使遂志，誓死之心，可使乐生也。筮者，占其魂之所往于上下四方。”（《楚辞通释》）这就意味着，在为“忠直遭妒，志折气苑，魂将离也”（《楚辞通释》）的屈子招魂之时，当“乐”得以生成，那就是“情”的生发，此情正由巫而生。

《九歌》乃是最凸显的例证，我们通过历史上对《九歌》的三种宏观定位，来确定屈骚传统当中所浸渍着的“巫”的品格。战国时代，南楚名歌《九歌》相传为夏代《九歌》的苗裔，但是古歌早已不在，这仍是旧瓶装新酒而已。但按照古人的主流意见，屈原嫌这些民间祭祀歌曲的歌词粗鄙，遂加以删改更订，同时加入自己所孳生的家国情愫，从而形成了独特的思想和文化传统。

东汉王逸的考证曾被广为接受。“祭歌者，屈原之所业。昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀。其祀，必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼。歌舞之乐，其词鄙陋，因作九歌之曲。上陈事神之敬，下见己之冤结，托之以讽谏。”（《楚辞章句·九歌叙》）这意味着，在那个“信鬼而好祀”的风俗之下，“使巫覡作乐，歌舞以娱神”乃是极富感召力的，屈原恰恰是感受到了这种巫的情境与魅力，当然，屈原是否以祭歌为业，而且是否在观沅湘之民演歌后才创作出来的，大可不必强行加以确认。

如果说，汉人王逸主“讽谏说”，那么，南宋的朱熹则主“寄托说”。朱熹认定：“昔楚南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡作乐，歌舞以娱神。蛮荆陋俗，词既鄙俚，而其阴阳人鬼之间，又或不能无褻慢淫荒之杂。原既放逐，见而感之，故颇为更定其词，去其泰甚，而又因彼事神之心，以寄吾忠君爱国眷恋不忘之意。”（《楚辞集注》）与王逸的“上陈事神之敬，

下见己之冤结”不同，屈原面对“俗陋词俚”而“定其词”，一面不忘“事神之心”，一面寄托爱国之情，这就将屈原定位更加儒学化了，但是却对屈骚传统的理解有所偏移。

实际上，元人祝尧的勘定更为客观：“昔楚南郢沅湘之俗，信鬼而好祀，每使巫覡作乐歌舞以娱神，俗陋词俚。原既放而感之，故更其辞而寓其情，因彼事神不答而不能忘其敬爱，比吾事君不合而不能忘其忠赤，故诸篇全体皆赋而比，而赋比之中又兼数义。”（《古辞辨体·楚辞体叙》）这种阐释倒可以称之为“寓情说”，我认为这个说法更接近原情与内情。所谓“更其辞而寓其情”，那就是从巫入情了，“因彼事神不答”就是超出巫，“不能忘其敬爱”就是不忘巫，这就是与巫形成了不即又不离的关联，“比吾事君不合而不能忘其忠赤”正是化巫为情了，但同时还要显巫为“美”。

这就形成从“美巫”“美情”到“美人”的逻辑推演。楚辞文化无论是对“巫”还是“情”都加以美化了，形成了所谓的“美巫”和“美情”，从而指向一种“美人”与“美政”的结合：有美人才有美政，美政需美人执政。当然，屈骚之“美人”，既指貌美这种“外美”（既用于女人也用于男人），也指伦理上的高洁之美（此为男性所垄断），也就是德美那种“内美”，其实这内外两美在屈原那里形成了闭合的关联。所谓“纷吾既有此内美兮，又重之以修能”（《离骚》），“‘内美’是得之祖父与天者，‘修能’是勉之于己者”^{[10]462}，由此可见，内美之德也是先天与后天的统一。

我曾指出，化巫为“礼”“权”和“史”，这些都是属于巫的理性化，皆为儒家“发乎情止乎礼义”的传统^[6]。追本溯源，“巫史传统”从周公到孔子都被继承了下来，只不过周公将之外在化，孔子将之内在化。重要的差异在于，儒“化巫入礼”，屈则未入“礼”。但是，屈骚传统却将巫直接化为了一种美情，“指九天以为正兮，夫唯灵修之故也”（《离骚》），当中的“灵修”往往指代楚君。依据王逸所注：“灵，神也。修，远也。能神明远见者，君德也，故以谕君。”（《楚辞章句》）其实，从灵到君的“神明远见”的转变就是一种化巫的体现。朱熹指出：“《离骚》以灵修、美人目君，盖托为男女之辞而寓意于君，非以是直指而

名之也。灵修,言其秀慧而修饰,以妇悦夫之名也。美人,直谓美好之人,以男悦女之号也。”(《楚辞辩证》)这就把灵修与美人在统合的意义上加以使用,灵与美由此得以一体化了。

同理,屈骚也不是“化巫为权”,尽管屈骚传统的儒家化成后世主流,但这恰是要我们祛魅的对象。屈骚传统出现在所谓“轴心突破”之后,此时的王巫传统逐渐衰微,但是余威犹在。然而,屈骚传统与政治之间却形成了若即若离的关联。在历史上,的确出现过“以儒释屈”的主流趋势。这是一种倾向于政治化的解读,按照朱熹解:“屈原放逐,思念君国,随事感触,辄形于声。”(《楚辞集注》)由此,屈原就被塑造成一个忠君爱国的历史人物与理想角色,但是屈骚本旨的重情维度却被遮蔽掉了。

《离骚》里的屈原承认“民生各有所乐兮”,王逸就此注为:“言万民秉天命而生,各有所乐,或乐谄佞,或乐贪淫,我独好修正直以为常行也。”(《楚辞章句》)这就意味着,虽然人各有其乐,但与常人不同,唯独屈原表露出“余独好修以为常”,“屈子‘好修以为常’,盖以道德为乐者也”^{[10]519}。以德为乐,就有情参于其中,“苟中情其好修”(《离骚》)就再度把“修”拉回到内心当中的情愫与情操去了。到了近代学人那里,从情释屈得以复兴,“统观屈子情思之发展,《离骚》为疏远之情所困,欲隐之以待时,远游则家园已危殆,其情欲逃离人世”^{[11]3},这也就是回归人情本义来解说屈骚了。

质言之,就孔屈比较而言,如果说,孔门儒家的特质在于“建构情理,释礼归仁”,那么,屈骚传统的特质在于“诉诸感性,化巫入情”!

四、“情”之本体:由巫化情,巫始情终

化巫为情,屈骚为盛!那么,屈骚传统最核心的本质规定到底是什么呢?答案其实就是“情本体”。这意味着,屈骚传统的本质乃是以情为本的、融理入情的。这一点早在《古赋辨体》那里就有论述:“右屈宋之辞,家传人诵,尚矣。删后遗音,莫此为古者,以兼六义焉也……诚以舒忧泄思、粲然出于情,故其忠君爱国,隐然出于理,自情而辞,自辞而理,真得诗人‘发乎

情,止乎礼仪’之妙。”尽管此处使用了儒家的“情发礼止”的说辞,但是言说的却是屈骚的情理交融。

所谓“情本体”,乃是李泽厚晚期所提出的最重要的思想。2019年4月参加“首届屈原哲学与文化论坛”之前,笔者曾与李泽厚先生有个私下交流,他第一次承认屈骚传统:“这正是在中国美学传统中突出情本体。《华夏美学》一书不讲得很明白么?”当然,对屈骚传统的更早论述还可以追溯到《美的历程》和《中国美学史》的首卷,但在《华夏美学》当中对“情本体”提法才最为明确。在中国“无目的性自身便似乎即是目的,即它只在丰富这人类心理的情感本体,也就是说,心理情感本体即是目的。它就是那最后的实在”^{[4]169},这才是“情本体”的第一次明确表述。本文使用的《华夏美学》并不是后来国内出版的各种版本,而是新加坡东亚哲学研究所1988年8月内部发行的版本,这一年可以被视为“情本体”提出的准确年份,而大可不必如李泽厚本人那样不断往前追溯起源,甚至追溯到1979年完稿的那篇名文《孔子再评价》的“心理原则”当中^[12]。

按照李泽厚与刘纲纪《中国美学史》里面屈骚美学的沟通南北之论:“屈原的美学思想是北方儒家理性主义的美学同南方充满奇丽的幻想、激越的感情、原始的活力的巫术文化相结合的产物。在这种结合中,前者赋予了后者以清醒的理性的自觉,后者又赋予了前者以不被理智所限定的自由的想象和情感。这是这一结合产生除了‘精采绝艳,难与并能’的‘骚’体文学。”^{[13]373}由此可见,情动是南方巫术文化的延续,理性则是北方儒家文化的结晶,但理与情并不是割裂的,屈骚传统所表征的是倾向于情的维度的“情理合一”,这恰恰是中国智慧的另一种主流。这是由于,当这情与理得以结合的时候,也就成为既合情又合理的思想架构,而“情本体”的核心,也就是强调情理融合的“情理结构”,甚至情本体就被李泽厚等同于“情理结构”^[14]。

既然屈骚传统的内核就是“情理合一”,那么,屈原所倡的理性,又有何特质呢?屈与儒又有何差异呢?屈原同时倡导一种“得中正”的理性,这就是《离骚》所谓“跪敷衽以陈辞兮,耿吾

既得此中正”。据清人蒋骥在《山带阁注楚辞》所解：“中正，理之不偏邪者。”其释应最为贴切。但这“中正”却并非儒家中庸的“实用理性”，“得中正”不是“得中庸”，屈原至死都未行走于中庸之道上，也就是未在情理之间走得不偏不倚，而是超出了一般的“常理”。朱熹就此评曰：“原之为人，其志行虽或过于中庸而不可以为法。”（《楚辞集注》）其实恰恰因为过了“度”，那就有失中庸，从而未达致中和，但是屈原的价值却不能以儒家原则来衡量。

实际上，屈子这种“中正之道”，实现了一种中国式偏重于情之维的“情理结构”。这种“得中正”毕竟不同于儒家，因为它并非“得中庸”的情理平衡，其中的情的抉择往往压倒了理的择取。但当屈原将理智化入情感，虽然具体却具有某种普泛性，起码在中国人的“文化心理结构”那里具有合法性，因为我们每个人并不是都处于情理常态的，总有那种超出常情常理的“非常”状态，特别是面临重大选择的时刻更是如此，此时常常需要突破儒家的“度”量。

从历史上看，“以儒释屈”的确曾是主流，朱熹就认定，屈原抒发的乃是其“忠君爱国之诚心”（《楚辞集注》）。班固则以《诗经》标准来衡量《离骚》：“《国风》好色而不淫，《小雅》怨悱而不乱，若《离骚》者，可谓兼之。”（《离骚序》）与以“政”释骚不同的，乃是以“文”解骚，也就是一种审美化的解读，因为离骚之“情文相生，古今无偶”（蒋骥《山带阁注楚辞》），至今仍被中国人所美化。事实也是如此，屈骚传统以其情感的绚烂与勃发，使得那种和谐而不失序的以儒为主的中国人的心理结构得到了某种抒发，这就是为什么后世文人深爱“痛饮读骚”的内在原因。

于是，朱熹那种按照《诗经》比赋来注解楚辞的方式就引起了后代的不满，这是由于“骚者，诗之变。诗有赋比兴，惟骚亦然。但三百篇边幅短窄，易可窥寻，若骚则浑沦变化，其赋比兴错杂而出，固未可以一律求也”（蒋骥《山带阁注楚辞》）。因而，从情与辞的角度解骚者就越来越多：“骚，《离骚》。离，潜，遭忧，怨怼，感激而为之，即屈原之所作也。”楚辞之“辞：感触事物，形于言辞”（黄博《诗学权兴》）。近代文学观形成之后，对于屈骚进行文学化的解读又渐成

主流。其实，在以“政”与以“文”释骚之间，理应综合起来加以考量，或者寻求另一条新的阐发理路，那便是高屋建瓴的“情理架构”之路。

实际上，屈骚文化的崛起乃是中国文明的一次独特的审美纯化和情感醇化过程。但应指出，此巫、此情、此美皆终未脱离现实，仍立足于现实的“一个世界”。同时，当然也有政治的背景，因不得志而抒发牢骚之情，所以班固《离骚赞序》才说：“忠诚之情，怀不能已，故作离骚。”《九章》所谓“宁溘死而流亡兮，恐祸殃之有再。不毕辞而赴渊兮，惜壅君之不识”，楚辞专家汤炳正的翻译最为确切与传神：“我宁肯死去而随流水，不愿在遭受一次祸殃。如不把话讲完即投水而死，惜君王将永不理解我的衷肠。”^{[8]361}由此《离骚》便成为了一篇“绝命诗”。

实际上，屈骚传统的启示，就在于复兴“情理合一”，但却是通过现实的赴死与思想中的矛盾而实现的，矛盾就在于反复在生死之间进行抉择。在中国历史上，屈原首度展示出中国式的“向死而生”的路径。“屈赋里谈‘死’的问题，确实不少。如‘虽死’‘宁死’‘知死’‘以死’‘危死’‘溘死’等等，都不过是悬想，而不是事实。即使在《惜往日》《悲回风》《渔夫》等篇，甚至写到‘沉流’‘赴渊’‘任石’‘葬于江鱼之腹中’等等，也不过是悬想的具体化。细玩其中的‘遂’‘卒’‘惜’‘宁’‘何益’‘安能’等词语，完全是在生死问题上权度轻重、衡量得失的语气。”^{[8]359-360}所谓生存还是毁灭，这是个人类的终极问题，对于此，屈骚传统首倡了中国人的自杀观，不过这种观念却是在生死思虑之间展开的，仍留恋在现实的“一个世界”当中。

屈原宁死而不择生：“宁赴湘流，葬于江鱼之腹中，安能以皓皓之白而蒙世之尘埃乎？”（《楚辞·渔父》），以中国人的独特方式，大概是最早提出了“如何向死”的大问题，而且其实现的方式乃是极端真实的，不是通过哲学中的玄思而成的，这也恰是一种中西智慧之别。海德格尔喊了大半生“向死而在”却在纳粹压力下偷生而已，他的哲学解答却是英雄般地去赴死，这就是为何李泽厚戏称海德格尔的哲学为“士兵哲学”的理由。正如王夫之所评：“惟极于死以为态，故可任性孤行。”（《楚辞通辞》）如此一来，

屈原就把儒家的那种道德仁义给真挚深沉地“深情化”了,同时也不同于庄子那种超越生死善恶的“去情化”,从而将对生的眷恋与执着,全都积淀在现世的情感当中。

这就形成了一种向死而生的“情本体”,李泽厚认定,这是第一个以古典的中国方式尖锐提出的人性根本问题——“我值得活着么?”屈原最终选择了赴死。且看李泽厚对于屈原的“绝不能活”的一番精彩解析:“屈原不愿听从‘渔父’的劝告,不走孔子、庄子和‘明哲’古训的道路,都说明这种死亡的选择更是情感上的。他从情感上便觉得活不下去,良知上的‘不值得活’在这里明显地展现为情感上的‘决不能活’。这种情感上的‘决不能活’,不是某种本能的冲动或迷狂的信仰,而仍然是溶入了、渗透了并且经过了个体的道德责任感的反省之后的积淀产物。它既不神秘,也非狂热,而仍然是一种理性的情感态度。但是,它虽符合理性甚至符合道德,却又超越了它们。它是生死的再反思,涉及了心理本体的建设。”^[4]₁₂₂₋₁₂₃于是,屈原以个人的赴死抉择与思死的文学创作,展示出一种中国人赴死的独特方式,这个“向死而生”真正达到情理合一的平衡与超越。

屈原道明了中国化的“此在”本身,屈骚传统仍是处于“一个世界”的,并没有超出世外,他既没有迷失于巫之迷狂,也没有祈求生灵的护佑,而是通过自己的生命选择来给出人生解答。“政治的成败,历史的命运,生命的价值,远古的传统,它们是合理的么?是可以理解的么?生存失去支柱,所以‘天问’,污浊必须超越,所以‘离骚’。人作为具体的现实存在的依据何在,在这里有了空前的突出。屈原是以这种人的个体血肉之躯的现实存在的重要性和可能性来寻问真理。从而,这真理便不再是观念式的普遍性概念,也不是某种实用性的生活道路,而是‘此在’(Dasein)本身。所以,它充满了极为浓烈的情感哀伤。”^[4]₁₁₉₋₁₂₀屈原的“此在”之追问,竟然比海德格尔早了两千余年。

由此得见,“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”的屈原,真乃由巫入“情”、向“死”而生地上天下地也。其中的“路漫漫”而行,就是指向了现世中的探索。向上与向下的求索,则是人

与巫通、情满天地,但这终是人情的“一个世界”,这就让屈骚传统成为了中国“情本体”当中的异类抑或补充,因为“未知生焉知死”的儒家始终没有深邃地思度死的终结难题,屈骚传统也让华夏的“情本哲学”更为丰厚与完善了。

结论:巫传统、情传统与美传统的“屈骚架构”

综上所述,我认为,屈骚传统当中存在着三个大传统,分别是“巫传统”“情传统”与“美传统”。“巫传统”是为本源,“情传统”是为本体,“美传统”是为本色,其中最本质的规定,乃是情之为本体的传统。这就形成了我所谓的“屈骚结构”,因为这三种传统之间其实是形成了内在勾联与组织架构的。那么,屈骚传统当中的巫、情与美传统,到底构成了何种关联呢?首先,从巫入情,巫乃情源,形成了一种“巫情”;其次,由巫成美,以美显巫,形成一种“美巫”;最后,情里有美,美与情合,形成了一种“美情”。

质言之,所谓屈骚传统,难道不就是“巫传统”“情传统”和“美传统”三者的结合吗?巫传统的特质是“迷狂与通神”,情传统的特质是“激情与想象”,而美传统的特质则是“瑰丽与尚奇”,由此,我们所提出的“屈骚结构”就是“巫”本源、“情”本体和“美”本色也!

注释

①2014年1月2日,笔者曾在李泽厚先生在美国科罗拉多州博尔德小镇的家中,看到《美的历程》及《中国近代思想史论》等手稿,由此可以确定,“屈骚传统”的提法在上世纪70年代就已经成型。②萧兵:《楚辞文化》,中国社会科学出版社1990年版;萧兵:《楚辞与美学》,文津出版社2000年版;萧兵:《楚文化与美学》,文津出版社2000年版。

参考文献

- [1]吴福助.楚辞注译[M].台北:里仁书局,2007.
- [2]李泽厚.美的历程[M].北京:三联书店,2009.
- [3]津田左右吉.儒道两家关系论[M].李继煌,译.太原:山西人民出版社,2015.
- [4]李泽厚.华夏美学[M].新加坡:新加坡东亚哲学研究所,1988.
- [5]范文澜.中国通史简编(修订版):第1编[M].北京:人民出版社,1955.

- [6]刘悦笛.巫的理性化、政治化和文明化:中国文明起源的“巫史传统”试探[J].中原文化研究,2019(2):20-27.
- [7]萧兵.楚辞文化[M].北京:中国社会科学出版社,1990.
- [8]汤炳正.楚辞类稿[M].长沙:巴蜀书社,1988.
- [9]张正明.楚文化志[M].武汉:湖北人民出版社,1988.
- [10]汪瑗集解,汪仲弘补辑.楚辞集解[M].上海:上海古籍出版社,2017.
- [11]姜亮夫.重订屈原赋校注[M].天津:天津古籍出版社,1987.
- [12]李泽厚.孔子再评价[J].中国社会科学,1980(2):77-96.
- [13]李泽厚,刘纲纪.中国美学史:第1卷[M].中国社会科学出版社,1984.
- [14]李泽厚,刘悦笛.伦理学杂谈:李泽厚、刘悦笛2018年对话录[J].湖南师范大学社会科学学报,2018(5):1-47.

The Wu-Shamanism Origin and Emotion(Qing) as Substance of “The Traditions of Qu Yuan and Li Sao”: On the “Fourth Tradition” of Chinese Thought and Culture

Liu Yuedi

Abstract: As one of the mainstream of Chinese thought and culture, “The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao*” should be regarded as the “Fourth tradition” besides Confucianism, Taoism and Buddhism. The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao* shows the tradition of “Emotion(Qing) as Substance” from Chinese people, which is different from the western mainstream tradition of leaving Shamanism and rejecting emotions. If we say that the characteristic of Confucianism lies in “constructing emotion and reason, explaining rites and returning to benevolence”, then the characteristic of The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao* lies in “appealing to sensibility and transforming Wu-Shamanism into emotion”. The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao* continues to be the “The Wu-Shamanism Origin”, which not only transforms Wu-Shamanism into emotion but also shows emotion into beauty. Among them, Wu-tradition and Qing-tradition are transformed into “beautiful Wu-Shamanism” and “beautiful emotion and feeling”, which points to a combination of man and politics. The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao* combines the Wu-Shamanism Origin with fanaticism and worship, Emotion(Qing) as Substance with passion and imagination, and the “inner beauty in nature” with magnificence and novelty, which form a unique “The Structure of Qu Yuan and *Li Sao*”. However, at the same time, Qu Yuan advocated a kind of rationality of “getting the right” instead of the practical rationality of the Confucian doctrine of the mean, thus realizing a Chinese style “The Emotio-Rational Structure” which focuses on the dimension of emotion.

Key words: The Traditions of Qu Yuan and *Li Sao*; The Wu-Shamanism Origin; Emotion(Qing) as Substance; Aesthetic Tradition; Getting the Right; The Structure of Qu Yuan and *Li Sao*

[责任编辑/原 孟]



网络小说中成长叙事的成因与生产策略

郭海荣

摘要:网络文学早期并不寻求学术界的认可与支持,他们更追求市场和读者的认同,且受到作者的写作能力、读者的阅读偏好、资本的刺激推动等多种因素影响,逐步从最初的自由探索走向类型化写作,并形成以成长为主要故事内核的写作策略。虽然以成长作为故事内核的作品早已是网络小说创作的主流,但研究者却缺乏对这一现象的关注和了解。通过对这一现象的通览和描述,有助于探寻网络小说的发展轨迹及写作策略,回溯网络小说的文学基因和成因,深入了解网络小说的内部肌理,为网络小说的研究提供新的视角。

关键词:网络小说;成长叙事;生产策略

中图分类号:I206.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0086-05

网络小说经过二十多年的发展,已经形成基本的框架和类型,但深究其内在,无论哪个类型的网络小说,其故事内核、内在框架都深深打上成长的烙印,由于成长类小说的叙事方面存在易入门、易推进、易扩容的特点,由此也成为网络小说创作的主流,并在此基础上形成了网络类型小说的基本形态。

一、网络小说“成长内核”的形成与发展

网络小说自1998年痞子蔡的《第一次亲密接触》之后开始迅速增长,并引发了新的写作风潮。此后,以今何在的《悟空传》、慕容雪村的《成都,今夜请将我遗忘》、李寻欢的《迷失在网络中的爱情》、安妮宝贝的《告别薇安》等为代表的第一代网络小说相继发表,并引发巨大风潮,但是这些作品主题多变、风格多样、写作方式也更为灵活,并没有表现出强烈的趋同性。当时有很多评论者认为网络小说的写作将会产生一个巨大的文学试验场,先锋派、现代派、后现代派、通俗小说等各种文

学流派都将在网络上大行其道,不同类型的小说将分别以网站的形式在网络上“攻城占地”,吸引性情相投之人。但野蛮生长状态下的网络小说写作迅速被类型文学占据,虽然还有一些实验性质的文学创作,但其读者数量与影响已几乎可以忽略不计。网络小说的写作主题逐渐趋窄,并出现以成长为主要故事内核的创作倾向。2003年起点中文网开始推行VIP收费制度,将点击量的多少与作者收入直接挂钩,网络类型写作全面开花,再加上同时期“网络四大奇书”^①的成功对网络创作产生巨大影响,网络小说逐渐被类型文学占据,网络小说的写作主题也基本上被框定在以成长为主题的故事中,深远地影响了此后的网络小说创作。

网络小说中主人公的成长虽然各不相同,但小说的写作框架却高度相似。在玄幻类网络小说中,主人公通常出身平凡,或意外或常规入选玄幻世界进行修炼,随着身心的成长,获得更高的技能,最终成长为强者。在历史小说中,主人公多为后世穿越者,他们面对纷纭变幻的时代,有着强烈纠正历史走向的冲动,并在这种精神指引下完成人性的成长。在悬疑类作品中,人物在对谜案的

收稿日期:2020-06-02

作者简介:郭海荣,女,河南省社会科学院文学研究所助理研究员(河南郑州 450000),主要从事网络文学研究。

分析、追踪中反思人生和社会,最终收获名利与爱情。在现实题材小说中,人物往往伴随着国家的发展、行业的推进一步步提升自己的心胸、眼界及能力,最终实现感情事业的双丰收。可以看出,无论哪个类型的网络小说,其基本故事内核就在于成长,通过各种技能的掌握,从弱到强,从小到大,不断从一个成功走向另一个成功,最终走上人生巅峰。

如果我们回到文学网站,可以更清楚地看到,占据当下各类型小说榜单的小说故事也都是聚焦成长主题的。以起点中文网2020年7月30日网站内信息为例,在玄幻、奇幻、武侠、仙侠、都市、现实等14个版块里,“本周最强新书榜”“二十四小时热销榜”“月票榜”等榜单上的小说故事基本都与上文所提到的同类作品相似,即以成长的故事内核搭建起小说框架,即使在历史和轻小说这两个曾经出过非成长类小说的栏目下也几乎找不到其他类型的作品。网络小说的评选为我们提供了另一个视角。2008年和2018年中国作协进行了网络文学作品盘点,分别选出20部优秀作品。2008年选出的20部作品全部可以归到成长类小说中,2018年选出的20部优秀作品中,有17部可算此类。《第一次的亲密接触》《繁花》《明朝那些事儿》三部作品虽然不能算作成长类小说,但是,作为网络小说的滥觞之作。《第一次的亲密接触》写作时的网络语境、读者阅读需求与之后大相径庭。《繁花》的网络文学身份始终存疑,金宇澄自己就认为“网络对于《繁花》仅仅是一种传播媒介”,评论家黄平也认为《繁花》“横跨网络文学与纯文学,以网络连载方式造就一部纯文学精品”^[1],从本质上并不能算作常规网络文学。只有《明朝那些事儿》以独特的角度来解读历史,跳出了“成长”的约束,也因此成为当时网文界的现象级作品,一度模仿者众多,但这类写法很快沉寂,网络历史小说更多重新回到成长的故事范本中。虽然简单的几十部作品不足以代表网络小说的全貌,但是经过广大读者筛选后的作品无疑可以展示某种倾向或偏好,即以成长为故事内核的小说更容易激发读者的阅读热情,也容易成为作者写作时的首选类型。

二、成长主题的文化基因及创作特点

中国的成长小说早已有之,有人认为《西游

记》是最早的成长小说^[2]。虽然这个说法只是一家之言,但成长作为一种生命状态,始终是文学关注的重点却是不争的事实。20世纪中国文学加大了与世界文学的联系,成长小说的概念也正式进入中国文学,成为小说的一个特殊类别。以成长为主题进行书写的网络小说虽然描写的大多也是人物的成长,但它与传统的成长小说有明显不同。在成长小说创作中,作家往往更着力于表达人物的精神成长。在白话文起步阶段,“问题小说”和“零余者”小说就初步具备了成长因子,动荡的时代背景下人物的迷茫彷徨等精神困境是作品的内在支撑。“激流三部曲”、《青春之歌》等一大批表现在动荡的历史环境中青年们奋斗与迷茫的作品广受好评,成长的革命史中更是着重突出“幻灭—动摇—追求”这一精神变化,这一时期的成长小说正如巴赫金所说:“人的成长……已不是他的私事。他与世界一同成长,他自身反映着世界本身的历史成长。”^{[3]165}到了二十世纪八九十年代,思想启蒙运动的展开给了作家们新的启发,成长小说更多地将时代背景与现实世界还原在日常生活中,从细节展现个体成长时的迷惑与不甘,如余华的《十八岁出门远行》、林白的《一个人的战争》等,这种成长与现实世界的关联度并不密切,主要在于关照人物内心,突出精神方面的成长变化。新技术催生的网络小说,虽然大多以成长为主题,但是很难划到传统的成长小说范畴。这种成长更接近于通俗小说,尤其是武侠小说中人物的成长,人物年龄的增长与阅历的增加,通常是为了突出其技能的提高,技能提升带来的是现实世界的成功,如:更高的地位、更多的财富、更大的影响力等,它并不必然要求心智的变化和精神的成长。人物与现实世界往往没有精神世界的冲突,只有现实利益的攫取。即使在玄幻类和修仙类小说中,由于修炼需要,人物常常在技能提升的同时伴随着修心/精神力的提升,这种提升也只是技能成长的附属品,通常不具备独立价值。此外,网络小说中人物的成长与时代的联系并不密切,即使是现实题材的年代文,时代也只是人物行为的背景板,对人物的精神成长并不产生明显的推动。

从结构上说,网络小说叙事上深受中国传统通俗小说及武侠小说的影响,以章回体为主,但同时它的成长叙事出于多方面的考虑,整体呈现出一种重复性叙事的特点。它的叙事结构表现为由

一个个叙事单元组成的“事件序列”,如果把整个故事看作是一个宏大叙事,那么每一个叙事单元就是微观叙事,或者说是叙事节点。这些叙事节点通常表现为主人公在成长路上不断重复“遇到困难—升级打怪—技能/心智提升”的模式,这种在单一故事框架下不断“螺旋式重复”的写作模式正是当下网络小说叙事的主要特点。以《凡人修仙传》为例,主人公韩立从偏僻的天南越国镜州青牛镇五里沟出发,因身具灵根踏上修仙之路,他从最初在凡人界进行修炼,凡人界内又大体分为东西南北中五大版块,其中每个版块内又有众多国家,每个国家内又有众多密境和家族,因而韩立就在四处奔波中获得历练和提升,最终飞升进入灵界。而在灵界,新的升级任务再次出现,灵界的空间地块也是同样分区,重新四处历练获得升级技能这一模式得以再次延续。灵界之上还有仙界,在仙界这一写作模式还可以继续重复。这种空间设计的构成可以非常形象地在现实中的地理概念中获得,即主人公的发展路线基本上是“村镇—城市—中心城市—首都”,其后平移至另一个国家/空间,再基本重复这一过程,在基础大陆历练完成后,于有意无意间进入新的大陆,开始新的探险。因此此类文章的终结往往在作者笔力耗尽之时,网络小说就在这种内部叙事的高度重复中展开和推进。

三、网络文化生态与成长叙事的形成

网络小说之所以选择成长作为它的故事内核,使之成为网络小说写作的主要选择,这应该说是由时代、作者、读者、资本多方共同“合作”的结果。

网络小说兴起的时代是一个日新月异的时代,时代赋予网络小说成长的故事内核。从文学自身发展的角度来看,自20世纪80年代以来,文学创作深受西方文学影响,各种新的文学创作观念纷至沓来,“结构主义”“解构主义”“现代主义”“后现代主义”等多种文化思潮对文学产生深远影响,小说叙事从以“事”为中心变成以“叙”为主,从“讲一个好故事”变成“讲好一个故事”,讲故事的手段和方法不断丰富和完善,但与此同时,故事本身的完整性和可读性被不断消解。以先锋小说为例,它以打破常规的创作原则及欣赏习惯的文学

创作为基础,追求艺术形式和风格上的新奇,从本质上说,它更像一种文本实验。虽然它扩大了小说的表现领域、打破了传统的审美定势、丰富了叙事技巧,但同时人物形象的符号化、语言的抗拒感也增大了文本与读者间距离与隔阂,残雪的《黄泥街》发表后,邓晓芒评论说:“我觉得《黄泥街》是一种高级文学,它不是写给凡夫俗子看的,甚至也不是写给一般具有文学修养以至于具有相当高的文学修养的人看的。”^[4]⁷⁷残雪的作品虽然较一般作家走得更远,但她的写作理念及作品影响却极具代表性。虽然20世纪90年代新写实小说的出现重新重视呈现故事的完整性,先锋派小说家们也逐步减弱形式实验,慢慢向通俗转化,但是恰逢20世纪90年代市场经济的冲击,人们对小说阅读的需求发生变化,读者已经不愿意接受精英文学的启蒙教化,更需要以放松为主的通俗小说来打发时间,因此,精英文学被迅速边缘化,文学刊物的订阅量不断下滑,文学作品影响也不断减弱。但读者对文学作品的总需求并没有减弱,当传统小说不能满足他们的阅读需要的时候,普通读者更多从《青年文摘》《读者》《小小说选刊》《传奇故事》等通俗文学刊物上寻找文学食粮,《读者》月销售量最高时近1000万册,这也显示出读者对故事的阅读需求。因此,在过度重视技巧、忽略故事内核的写作阶段过后,以好看的故事为写作重心,也就成为小说发展的一种必然。

从作者方面看,网络作家这一群体大多由青年构成,根据《2017年中国网络文学发展报告》显示:“从年龄分布看,网络文学创作者年龄跨度较大,30岁以下占比超过7成,以年轻群体为主。值得注意的是,20岁以下的新一代创作者群体已经崛起,占比已经超过10%。”^[5]值得一提的是,这其中所提到的30岁以上的网络文学创作者很多已有多年写作经验,他们在开始网络写作时年龄大多也在30岁以下。这些网络作家们在涉足文学创作的时候,很多人并没有太多的人生阅历以及相关文学知识的积累,写作能力相对较弱,更容易选择成长作为故事的内核及主线,这样可以有效降低写作构思的难度,也更易吸引同龄读者的关注。从知识结构来看,较早从事网络写作的“75后”和“80后”,他们的青少年时期正好处于大陆通俗文学市场的解封期,人们对通俗文学的需求极为高涨。此时恰逢港台地区武侠小说、言情小说风行

之时,这些通俗小说也顺着改革的春风吹进了内地。据有关资料显示,武侠小说“1981—1982年已逐渐进入内陆各地。来自1990年天津两家大型图书批发市场的书目显示,当时武侠书目共计879种”^[6]¹²⁵。这些书显然受到极大的欢迎,尤其在青少年群体中,1985年《中国青年报》一篇报道显示,内蒙古赤峰一所小学对四五年级共106名学生进行课间突击时,共搜出358本武侠小说^[6]¹²⁵。随着时间的推移,当年痴迷武侠小说和言情小说的青少年成长为网络小说的第一批作者和读者,网络作家Weid在《网络文学十年事》中回忆自己与网友交流阅读经验时认为:“对于这个位面(网络层)的生物来说,金庸和罗琳不仅仅是偶像或者坐标,他们是鲜活的……影响无所不在”,“黄易作品集卫斯理系列、原振侠系列,田中芳树作品集,这是不多的可以让我看三天左右的作品目录。”^[7]网友们交流时大家给出的书单中武侠和言情这两类小说都占了很高的比例,幼时的阅读经验成为日后写作时的文学滋养,而武侠、言情小说以及其他通俗小说故事内核中的人物成长也同样被吸收、借鉴,成为部分网络类型小说的“母版”,深深地影响了几代网络写手的创作。

通俗文学的涌入同样影响了读者群体,与网络作家同一个年龄段的读者们在青少年时期接触了大量的通俗文学作品,但也影响了这一群体的阅读口味的形成。彼时正统文学所推崇的小说创作正在文本实验的道路上孜孜以求,普通读者的阅读需求未能得到作家们的重视,由此带来的阅读饥渴感助力了网络小说的蓬勃发展,读者阅读的历史经验则对网络小说内容样式产生了巨大影响。从题材上来看,传统通俗小说也多以成长为故事内核,主人公的成长是推动故事发展的基本力量,因此阅读时,读者自然优先选择以成长为主题的小说。网络小说生产的特点之一就是读者权利的扩大,由于写作与阅读近乎同步,因此,读者既可以随时与作者交流,了解作者的创作意图与作品走向,同时也可以提出要求,改变作品人物的成长方向,影响作品的走向,甚至某些强势的读者可以影响作品及人物的命运。这就使得读者可以有意识地将自己的阅读偏好及时传送给作者,并传导到作品创作。对于年轻的网络读者而言,阅读一个平凡人成长为一个超人或英雄无疑可以增加阅读快感。因此,以通俗文学为阅读底色的读

者需求从侧面推进了网络小说的成长主题。

在所有推动成长成为网络小说写作主题的因素中,资本的影响可能最明显也最直接。在早期的网络小说创作中,网站只是一个为大众提供写作交流的平台,并不约束和规范创作者的自由,这一时期写作自由度极高,每个人都可以在网站上随意写作,完全凭乎本心,不必在意字数的多少,不必在意写作水平高低,结构上也不受传统小说写作模式的制约,网络作家们兴起而作、兴尽而终。李寻欢认为:“其实第一代网络写手里没人把网络写作当成一件事儿,都是把它当业余时间玩的东西。”^[8]正是这种不当回事儿的态度,营造了自由随意的写作氛围,小说长度通常也不太长,字数大多在十几万至几十万之间,也基本没有经济效益。2003年起点中文网启动付费阅读,之后盛大文学网、晋江文学网、幻剑书盟、红袖添香网等迅速跟进,网络文学网站随之构建起一套符合商业运作的网络文学生态,网络VIP收费模式兴起,由此形成影响至今的网络文学写作阅读的收付费模式。在新的商业模式下,读者每读千字大约需要付出3分钱至5分钱,作者和网站根据作者的影响力和读者数量按“一二”或“二一”的比例进行分成。一般来说,作品在30万字至40万字的时候,作品大的框架已经展露,前期的读者积累已成规模,开始入V(即开始收费),200万字至300万字作品基本成型后开始产生定量收益(包括网站分成和读者打赏),文学IP的价值也基本呈现,至此,具有IP价值的网文成为一个会生蛋的金母鸡,只要后续情节不出现大的纰漏,情节的延展、内容的扩张、字数的膨胀换来的都是直接的经济效益,这就导致网络写作模式发生转变。

网络写手的第一目的就是以最有趣的故事在最大范围内被认可和购买,并在获得一定知名度、点击量后无限延长作品以获得尽可能多的物质回报。因此网络小说开始越写越长,一部小说几百万字是常态,多的甚至可以达到千万字以上。大体量的小说必然需要一个能够容纳文字空间的写作范式,成长类作品的开放性结构及前文提到的“重复性成长”为网络小说提供了充足的容量空间,因而也成为网络作家们创作时的首选。

在快穿小说出现后,穿越类作品的容量显然

更为自由,故事由多个穿越类小说组成,主人公可以随意变换身份和世界,在完成一个小世界的任务后再去下一个世界履新,人物性格、行为特点也可以随之改变,受到的写作束缚更少,小说体积也越发膨胀。这种写作方式使作者有了更为自由的写作空间,不必考虑人物性格的一致性,也无须顾及情节的连续性,只要有一个贯穿每个故事的主人公就可以串珠成链,既可无限推进,也可以随时结束,并不会因此产生故事结构的不平衡,因而成为当下最受欢迎的网文写作模式。

结 语

网络小说发展初期,曾一度表现出探索性和创新性,但这些探索和创新并没有得到充分的发掘,商业资本的介入极大地影响了网络小说的走向,网络小说逐步固化,并形成今天以“成长”为主要故事内核的叙事结构。但是这种写作方式也有明显不足,在类型化写作颇为成熟的今天,网络小说早已形成了内在惯性与写作惰性,套路化写作容易出现缺乏新鲜感,审美同质化等问题也开始显现,表现出类型化写作与读者多样化阅读需求的错位等。

网络小说本身是个开放空间,它的文学类型、叙事方式、故事框架并未固化,在今后的发展中将会随着技术与时代的变化产生新的可能,而“成长”这一故事内核,也会随之出现新的特点并呈现新的面貌,这些未尝不是网络小说写作的价值所

在。探究这一现象,不仅有助于深入了解网络小说的内部肌理,也为网络小说研究提供了一个新的视角。

注释

①这一称呼是网络小说创作早期,读者根据作品影响力私下自评的,具体出于何人不得而知。“网络四大奇书”分别开创了不同的网络小说写作流派。萧潜的《飘渺之旅》开创网络玄幻修真先河,萧鼎的《诛仙》在当年被誉为网络后武侠经典,老猪的《紫川》开创了网络奇幻小说写作,玄雨的《小兵传奇》是奠定网络战争类科幻作品的基本风格。

参考文献

- [1]黄平.网络文学二十年及其走向:以“中国网络文学20年20部作品”榜单为样本[N].人民日报,2018-04-20(20).
- [2]施战军.论中国式成长小说的生成[J].文艺研究,2006(11):4-11.
- [3]芮渝萍.美国成长小说研究[M].北京:中国社会科学出版社,2004.
- [4]卓今.残雪评传[M].长沙:湖南文艺出版社,2008.
- [5]2017年中国网络文学发展报告[EB/OL].https://www.sohu.com/a/254175911_99973985.
- [6]储卉娟.说书人与梦工厂[M].北京:社会科学文献出版社,2019.
- [7]Weid.网上阅读十年事[EB/OL].<https://www.newsmth.net/bbsanc.php?path=%2Fgroups%2Fliteral.faq%2FNetNovel%2F9%2Fchuangzuo%2FM.1288366781.90>.
- [8]网络小说的黄金时代:写小说挣大钱[J].南方人物周刊,2009-08-14.

The Causes and Production Strategies of Growth Narrative in Network Novels

Guo Hairong

Abstract: In the early stage, network literature did not seek the recognition and support of academic circles, but rather sought the recognition of the market and readers. Influenced by the author's writing ability, readers' reading preference, capital stimulation and other factors, network literature gradually moved from the initial free exploration to the type writing, and formed the writing strategy with growth as the main story core. Although the works with growth as the core of the story have long been the mainstream of online novel creation, and some of them have become the classic works of online novels, the researchers lack of attention and understanding of this phenomenon. This paper attempts to explore the development track and writing strategies of online novels through the overview and description of this phenomenon, and trace back the literary genes and causes of network novels, which will help to deeply understand the internal texture of network novels and provide a new perspective for the study of network novels.

Key words: network novel; production strategy; growth narrative

[责任编辑/原 孟]

鄂国由姁姓向姬姓转变及其迁徙的背景分析*

——兼论鄂国灭国后应属汉阳诸姬之一

黄凤春 王龙明

摘要:鄂国是一个古老的商周姁姓封国,随着禹鼎和近年来随州鄂侯器群的发现,其扑朔迷离的面纱才被逐一揭露,那就是在西周早期鄂国应是与曾国同时并列于汉东的一个古国,西周晚期因鄂侯联合南淮夷叛周室而被周王室所灭。通过南阳夏饒铺新发现的鄂侯青铜器铭文,证实春秋时的鄂国已转变为姬姓,说明鄂国灭亡后,同曾国一样,周人也应是在原姁姓之国的基础上重新分封了一个姬姓鄂国。重分封的鄂国可能也应属汉阳诸姬之一,只是在春秋初期因迫于楚国东进的势力,汉东姬姓鄂国才被迫迁往南阳。这对后世认识鄂国由姁姓向姬姓的转变及汉阳诸姬的史实提供了非常重要的证据。

关键词:鄂国;禹鼎;姬姓;汉阳诸姬

中图分类号:K87

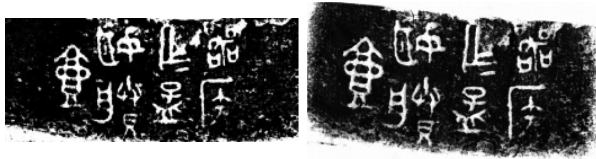
文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0091-06

商周时古鄂国的史料只散见于极少数的传世文献中,随着鄂侯驭方鼎和禹鼎铭文的发现,人们对其才略可窥其一斑。特别是在西周时期,鄂国一度与周王朝有着非常亲密的关系,乃至西周晚期,因其联合南淮夷叛周而被周王室所剪灭的史实已成定谳,但有关鄂国的方位一直是学界所未能确认的。直到2009年随州羊子山西周鄂侯墓地和2011年随州叶家山西周墓地早期曾侯墓地的相继发现,人们才确信,西周时期的鄂国与曾国是同时并存于随州的两个古国。

2012年在南阳夏饒铺再次发现了春秋鄂侯墓^[1],笔者曾怀疑原鄂国并没有被灭亡,而是将其余部迁到了今南阳夏饒铺一带^[2]。《江汉考古》2019年第4期全面报道了南阳夏饒铺这批

材料。令人耳目一新的是,南阳夏饒铺一带的鄂侯虽然在年代上可与随州西周晚期的鄂国相衔接,但族群却已是姬姓了^①。如在夏饒铺M16和M19中都分别出有“鄂侯作孟姬媵壶”的铭文(图1)。由此可见,我们过去所作的推论并不完全正确,其间仍有很多内在背景问题尚需认真分析和探讨。



M16:3、4铭文

M19:10

图1 南阳夏饒铺出土姬姓铜器铭文

依据禹鼎铭文及周代封国的背景和惯例分析,我们认为,西周早期的鄂国应是被周人彻底

收稿日期:2020-06-11

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“随州叶家山西周曾国墓地发掘报告”(14ZDB051),国家社会科学基金重大招标项目“周代汉淮地区列国青铜器和历史、地理综合整理与研究”(15ZB032),国家社会科学基金项目“两周曾国墓地研究”(19BKG07)阶段性成果。

作者简介:黄凤春,男,湖北省文物考古研究所二级研究馆员,武汉理工大学兼职教授(湖北武汉 430077),主要从事夏商周考古学研究。王龙明,男,湖北省麻城市博物馆副馆长、馆员,主要从事商周学、考古学研究。

灭亡前,所分封的姁姓的鄂国,不存在将其余部迁到了南阳一带。而迁往南阳一带的鄂国正是周人在汉东重新分封的一个姬姓鄂国,原应属汉阳诸姬之一。将姬姓鄂国迁往南阳,应是周人对汉东政治格局的一次重大调整。

作出以上判定,主要是考古发现不断的证明:西周封国遗存绝大多数都显现出其国名与商代相比虽完全相同,但族名却已发生了根本改变。鄂国金文资料的发现以及体现在时空上的联系似也证实了以上问题,这为我们探讨鄂国由姁姓向姬姓转变提供了一个新视角。

一、从西周封国改姓不改国名的传统看鄂国由姁姓向姬姓的转变

西周王朝建立后,先后进行了多次分封,目的旨在“以藩屏周”。周人在灭掉旧有的殷商封国后,特别是在一些重要的区域一般是重新分封一个姬姓的侯国,但国名仍为旧国名,即改姓而不改国名。以汉东曾国为例,根据武丁时的卜辞,在汉东的商代一直存在着一个姁姓的曾国,随着曾侯乙墓发掘后,在还未见有西周早期姬姓曾国的遗物时,姬姓曾国为西周晚期被封于汉东已成为当时学术界的共识。但2011年随州叶家山西周曾侯墓地的发掘以及大批金文的出土,才使学界确信,西周早期的曾国已经不是商代的姁姓曾国了。当然,西周封国改姓而不改国名的这一特性起初并不为学界所接受,在叶家山发掘之初,当发掘者已指出这个曾国应为姬姓时^[3],即有学者撰文反对,并称这个曾国并非姬姓,其应为商代姁姓曾国的遗裔国^[4],同时也有众多学者附同^②。

回顾曾国研究史,在曾侯乙墓发掘后的初始阶段,有些学者虽得出了姬姓曾国始封于西周早期^[5],但由于没有考古学实物的验证,曾国被封于西周晚期仍为大多数学者所认同。甚至还有学者得出了曾国为土著姬姓的论断^[6]。我们之所以在讨论西周封国的族姓时总是一而再,再而三地误入歧途,这说明,我们对西周封国的特性还缺乏相应的认知,总是将原有的封国同后来的同一封国混为一谈。

事实上,在汉东地区除了曾国外,还有一个

姬姓的唐国也是如此。唐国的始封年代史无明载,研究者大多据《国语·郑语》史伯说的一句话,即“当成周之时,南有荆蛮,申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐”,韦昭注:“应、蔡、随、唐,皆姬姓也。”认为唐国至迟在西周晚期已立国于江汉。但徐元诰在《国语集解》又说:“唐,南唐也,刘累之封,今湖北随县西北八十五里有唐县镇。”^{[7]461}徐氏所谓的“南唐”是相对于北方的唐国而言的,显然是指汉东的唐国。但说刘累之封,已早到了夏代,据“安州六器”之一的西周早期“中解”铭文而知,西周早期姬姓的唐国已在汉水以东了。徐元诰所说的“刘累之封”应与姬姓唐国无涉。极有可能是将夏商时期的唐国和西周早期的唐国混为一谈了。

梳理相关出土文献,在商代的甲骨文中汉东确曾有一个唐国。如在甲骨文中就有记录,其卜辞为:

乙卯卜,争,王乍(作)邑,帝若,我从之唐。(《合集14200正》)

这是一则反映在唐作邑的卜辞,过去很少有学者论及。卜辞中的“我”,陈梦家先生认为不是“王”,也不是邦族名,应是卜人泛指商王国^{[8]318}。“我”作为商代的国名,见之于武丁时期的卜辞。其地应在南方的汉水以东一带。有关“我”国的卜辞有如下几则:

乙未(卜),口,贞立事于南,右(从我),中从與(举),左从𠂔(曾)。(《合集》05504)。

乙未(卜),口,(贞)立事(于南),右从我,(中)从與(举),左从𠂔(曾)。十二月。(《合集》05504)。

上述二例卜辞是大家广为熟知的,是记录商人对南方征伐时利用了当地的方国,其中的“我”“與(举)”“𠂔(曾)”都是汉水以东的方国名。由这些卜辞对读,可确认《合集14200正》的一则卜辞中所记录的在唐作邑事例中所涉之“唐”应指的就是汉水以东的唐国。正是有“我”国的铭辞,才使我们确信在商代汉水以东就曾经有存在着一个唐国,但其族姓并不清楚,只能说明与商王朝有着密切的关系。除此之外,卜辞还见有商王对唐的征伐记录,如:

贞,于唐子伐。(《合集》972)

贞,唐子伐。(《合集》973)

上列是指商王对唐地的用兵,由此也可推知,周王夺得天下后,应是灭掉了原有的唐国,重新分封了一个姬姓的唐国。由叶家山西周曾侯墓发掘而知,周人灭殷后,也应同曾国一样,是在灭掉了原有的唐国后而重新分封姬姓的唐国。由于商周两朝在汉东都有相同的古国名的存在,学者在研究这些古老的方国时往往囿于文献,把前后二个国名相同,而族姓不同的国名混为一谈。如陈槃先生通过文献详细论述了唐国的爵称为侯,姓氏为祁姓,始封为尧后,建都于今湖广德安府随州西北八十公里的唐城镇,定公五年被楚所灭^{[9]769-774}。显然,陈氏所言汉东西周唐国为祁姓可能源于徐元诰的《国语集解》说,应是错误的。由甲骨文判定,汉东夏、商时期的唐国就有可能为祁姓了。

梳理相关考古发现,西周时无论是畿内还是畿外的封国的大多都是沿用了旧有的国名,如息、密须、纪等国也莫不如此。

息国也是一个古老的方国,其地约当在今河南息县。息国屡见于甲骨文,如

戊申帚息示二屯,永。(《合集》2354)
……子……何……息……白……。 (《合集》3449)

乙亥卜,息白弘,十一月。(《合集》20086)

王长丰先生认为:“《合集》2354 白辞为武丁时期卜辞,……‘帚’即妇,‘妇某’为商王请妇之专称,认为是武丁后妃之一;‘息’,方国族氏名。‘息’国某妇适于商王为妇,这也说明,息在商王武丁时期,曾为商王朝的姻邦。《合集》20086 辞之‘息白’,‘息’,侯国名,伯爵。由此可见,商代‘息’为侯国名。”^{[10]59-65}1979年至1980年在河南罗山后李发现了一批晚商墓葬并出土了大量青铜器,其中很多青铜器上都有“息”字的铭文^[11]。因罗山县与息邻近,无疑,罗山出土的这批晚商青铜器应属商代的“息国”,应与姬姓无涉。到了西周时,息国已为姬姓了,说明应是周人灭殷后重新在旧有息国的基础之上重新分封的姬姓息国。

其实,周人改封其族姓在文献中也有明确的案例,如文献中的密须国即是如此。据《史记·周本纪》:“西伯阴行善,诸侯皆来决

平。……明年,伐犬戎。明年,伐密须。”《集解》引应劭曰:“密须氏,姁姓之国。”杜预注:“姁姓国,在安定阴密县也。”《诗经·大雅·皇矣》亦载有:“……密人不恭,敢距大邦,侵阮徂共。王赫斯怒,爰整其旅,以按徂旅。以笃于周祜,以对于天下。”^{[12]1030}《史记·周本纪》在周共王时提及密须国时有:“共王游于泾上,密康公从,有三女奔之。……康公不献,一年,共王灭密。”《集解》引韦昭曰:“康公密国之君,姬姓也。”从文献记载看,在周文王、周共王时对密须国记载出现了同国不同姓的情况,《左传》一书则明确地作了解答。《左传》在僖公十七年曾有密须国的记载,杨伯峻注:“(密须)为文王所灭,以封姬姓。”^{[13]374}孔颖达《毛诗正义》中引皇甫谧云:“文王问太公曰:‘吾用兵孰可?’太公曰:‘密须氏疑我,我可先伐之。’管叔曰:‘不可!其君天下之明主,伐之不义。’太公曰:‘臣闻先王之伐也,伐逆不伐顺,伐险不伐易。’文王曰:‘善!’遂侵阮徂共而伐密须。密人自缚其君而归文王。”这段话表明周文王讨伐密须只是因其反叛,改封其为姬姓国是为了“以藩屏周”。

西周纪国为姜姓,约受封于西周初年。其地约当在今山东省寿光县。“纪”在金文中多写作“己”。1983年在山东寿光益都侯城出土了一批商末青铜器,铭文多见有“己”和“己并”^[14]。说明在商代纪国就已经存在。西周的纪国应是在原有的纪国之上重新分封的。事实上,周人的这种改姓而不改名和重新分封还见于众多的封国,诸如鲁、燕等国也是如此,限于篇幅,我们不一一罗列。

正是依据这些众多的史料及考古发掘所获得的新认识,我们有理由推定当时鄂国因反叛姬周被灭后而重新封了一个姬姓的鄂国。尽管在禹鼎铭文中对灭鄂有“勿遗寿幼”一语,但从当时的南国形势而言,特别是面对强势的南淮夷而言,周人以姬姓的族人强化这一带力量以应对南淮夷不是不可能的。如果说没有南阳夏馆铺姬姓鄂侯铜器群的发现,我们还没有更有力的材料来作出这一推断。需要指出的是,周人的封国大多是在西周早期完成的,但鄂国的灭亡与重封已到了西周晚期,说明周人以姬姓封国应贯穿整个西周时期。

从相关封国及考古发掘新材料来看,有理由重新认识鄂国应是被周人灭国后,在原有余部的基础又重新分封了一个姬姓的鄂国,只不过其在汉东存续的时间不长,随着春秋初年楚国势力向东的挺进,姬姓的鄂国被迫迁往南阳,这就有了历史上的“西鄂”之称。其时空正好与南阳夏饒铺的鄂侯铜器群相印证。如果这一推断无误的话,那么,姬姓的鄂国原也应属传世文献上所载的汉阳诸姬之一。基于以上结论,下文就对“汉阳诸姬”一说进行必要的梳理。

二、由汉阳诸姬的考辨分析 姬姓鄂国迁移的背景

众所周知,汉阳诸姬是一个历史概念,首见于《左传》僖公二十八年晋大夫栾枝语“汉阳诸姬,楚实心之”。此前因囿于对“汉阳”区划范围认识的不同,再加上对汉阳区域内姬姓封国国名及数量认识的局限,古今学者都曾对“汉阳诸姬”一说存在着较大分歧。近来有学者对“汉阳诸姬”也持有怀疑,并进而认为是历史层累造成的产物^[15]。春秋姬姓鄂侯铜器群的发现将其初始定位于汉东,使得我们在这一区域新获得了一个姬姓封国的存在,同时对学界认识鄂国由姬姓向姬姓的转变及汉阳诸姬的形成提供了非常重要的重要证据。

梳理“汉阳诸姬”,先要解决“汉阳”的区位问题。根据古人“山南水北曰阳”的惯例,汉阳无疑是指汉水之北而言。故而杜预在《左传》僖公二十八年注中则言:“水北曰阳,姬姓之国在汉北者,楚尽灭之。”由于杜预并没有划定汉水以北的一个终止点,故而学者们对“汉阳”区划呈现出完全不一致的理解。其中清人易本焯在《春秋楚地答问》中试图明确这一个区域,他认为“汉阳”应是“西至汉水以东,南至汉水以北,东至光黄(潢),北至淮汝”^{[16]4}。今人杨伯峻也基本上是承袭了清人易本焯的观点,他在《左传》僖公二十八年注中把位于淮汝的姬姓蔡国也纳入了汉阳诸姬中^{[13]501}。从地理方位而言,显然已超出了汉阳的空间范围,应不可信。

除了上述观点外,当今也有更多的学者将汉阳诸姬的范围进一步扩大化,并将其确定在

“终南山(秦岭)以南,淮水,汉水南北流域之区,大体相当于今陕西南部、湖北西北部与中部、河南省南部”一带^[17]。也有观点认为“‘汉阳诸姬’,顾名思义当是指位于汉淮两岸的诸多姬姓封国”,范围包括了江汉平原、南阳盆地与淮汝地区^③。更有学者将“汉阳”和“汉阳诸姬”分别视为地理概念与政治概念,认为汉阳是指楚国的北部势力范围^{[18]190}。于薇则认为“汉阳”仅指汉水以东、以北的地区,而“汉阳诸姬”仅指分布在汉水之阳的姬姓诸侯国^[15]。

通过比较而论,笔者认为汉阳的指称不应无限度的扩大,更不应扩大至淮汝和江汉之地。相比较而言,于薇先生所作出的仅限汉水之阳的论断应更接近史实。特别是她从地理空间分布划分的角度对淮汉地区的自然地貌进行分析后,得出汉阳与淮阳是被桐柏山一大别山完整切割的两个相对独立的自然空间,相互之间难以通行是有很强的说服力的,但她又得出,由于汉阳区划内很少见有众多的姬姓封国,进而否定“汉阳诸姬”的存在是值得进一步探讨的。

其实,从“汉阳”广义的地理称谓而言,将其理解为汉水之北的空间是不错的,但从当时的语境分析实应作具体分析。笔者非常赞同于薇先生以地理的空间分布与自然地貌说法来理解这一称谓,即以这一区域的交通往来为依据。换言之,汉阳的空间位置是否有自然的山峦为阻隔,如果有,我们就应当予以充分考虑。实际上,在鄂北地区就有大别山和桐柏山,形成了山南和山北的不同地貌和生态环境,如果将这一山南与山北都视为汉阳显然就不合古人命名地名的习惯。以此为依据,将汉阳的地理空间无限度地扩大,是有问题的。故此,笔者认为,汉阳实应就是指南阳盆地、桐柏山一大别山以南,迤至黄陂、孝感即今汉水以东的这一片区域,即我们所说的随枣走廊一带。在地理空间上,虽说这一区域是汉水以东之地,但以汉水为地理坐标,仍属于水之阳的方位。故汉阳诸姬实际所指的就是这一片区域的姬姓封国,而不会是漫无边际的涉及淮水、汝水乃至江汉的广袤地区。

应该注意到,在传世文献中,除了“汉阳”的

地域称谓外,还有与之相等同的“汉东”和“汉川”地域指称。如《左传》桓公六年:“汉东之国随为大。”《左传》定公四年:“周之子孙在汉川者,楚实尽之。”笔者认为,传世文献中的所谓“汉阳”“汉东”“汉川”其实所指的都是同一区域,就是我们所认为的南阳盆地、桐柏山—大别山以南,迤至黄陂、孝感即今汉水以东的这一片区域。需要特别指出的是,“汉东”一词也新见于新出土的曾国金文中,2019年在随州义地岗发掘的曾公棼的编钟铭文中就有“皇且(祖)建于南土,敝(蔽)蔡南门,质(誓)应亳社,适于汉东”一语^[19],说明“汉东”的称谓由来已久。从曾侯卣铭文“敝(蔽)蔡南门”和“适于汉东”一语看,显然是把姬姓的蔡国排除在汉东之外的。据此可知“汉东”实际所指的就是现在所说的随枣走廊一带,编钟铭文也进一步证实了过去把位于河南上蔡西南的蔡国也纳入“汉阳”的地理格局内应是错误的。

如果说笔者所推定有汉阳之地仅限于桐柏山—大别山以南并迤至于黄陂一带的汉东之地不误的话,那么我们还应探讨在这一区域的姬姓封国问题。正是由于传世文献中有“汉阳诸姬”之说,那么在这一区域内究竟有哪些姬姓国家呢?由于传世文献的疏载,在这一区域里已很难再统计出几个姬姓国家来,以至于造成了两种局面,一是将汉阳的区域无限扩大,甚至将一些本不属于姬姓的国家也纳入其中;二是汉阳的范围虽接近于笔者所考论的范围,但这一区域又找不出多少姬姓封国来,进而否定了汉阳诸姬之说的存在。

笔者认为,汉阳诸姬应只局限于汉水中下游的汉东之地,其中很多的姬姓封国随着年代久远已无从可考,这些只能仰仗于考古发掘来破译。事实上,仅从传世文献中仍能确定一些,如比较明确的就有位于随州的唐和随(曾)、位于广水的貳、位于安陆的郢共四国。那么现在通过鄂侯铜器铭文的研究,又可进一步得出鄂国也曾一度属汉阳诸姬之一,就更加丰富了我们对于这一带姬姓封国数量的认知。其实,这一带的姬姓封国还并不止这些,1977年10月至1978年元月考古工作者在黄陂鲁台山发掘了5座西周墓葬,其中以M30为最大,墓内出土青铜

器铭文有公太史的铭文^[20]。对于公太史所指,多数学者都认为是毕公^[21],目前尽管鲁台山的国别尚无定论,但姬姓周人的铜器出自于此地,至少这一带也应有姬姓封国存在的线索可寻。

就目前所罗列的姬姓封国而言,其数量并不偏少,特别是我们将鄂国也确定为曾属西周灭国后在此重封的姬姓国,对于确信有汉阳诸姬的存在增添了有力的证据。实际上,随着这一带考古工作的发现,可能还会有未曾掌握的姬姓封国面世。故此,汉阳作为周人经营的南方要冲,汉阳诸姬在此地应不容置疑。

需要指出的是,据传世文献所载,汉阳诸姬大多被楚国所灭,但据青铜器铭文所示,重封姬姓的鄂国先是处于汉阳的随州,而后被迁徙至南阳,并非为楚国所灭。笔者认为,鄂国之所以迁徙,可能与春秋初年楚国势力的东扩有着密不可分的联系,这从《左传》桓公六年所记楚国所言的“吾不得志于汉东”的局面是可相互印证的。姬姓鄂国迁出于汉阳后,虽说可能是迫于楚国东扩的势力,但其背景也可视作是周人为应对楚人在汉阳之地所作出的政治格局的一次重大调整,即以单一的随(曾)国来与楚人斡旋。

总之,近年来随州叶家山西周曾国墓地、随州羊子山鄂侯墓地以及南阳夏馆铺鄂侯铜器的发现,揭示出很多重大的学术问题。特别是姬姓鄂国铜器铭文的发现将有助于我们重新认识汉阳区域的历史。本文正是基于这一思考,提出了在别样视角下来重新解读“汉阳诸姬”这一特定的地域概念,祈望有识之士批评指正。

注释

- ①河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏馆铺鄂国墓地M19、M20发掘简报》;河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏馆铺鄂国墓地M7、M16发掘简报》;河南省文物局南水北调办公室,南阳市文物考古研究所:《河南南阳夏馆铺鄂国墓地M1发掘简报》,以上均刊于《江汉考古》2019年第4期。②李伯谦:《西周早期的重大考古发现》,《随州叶家山西周早期曾国墓地》,文物出版社2013年版。刘绪:《近年发现的重要两周墓葬述评》,收于《梁带村里的墓葬——一份公共考古学报告》,北京大学出版社2012年版。笄浩波:《汉东的豳国、曾国和随国考》,收于《楚简楚文化与先秦历史文化

国际学术研讨会论文集》，湖北教育出版社2013年版。
董珊：《从出土文献谈曾分为三》，收于《出土文献与古文字学研究》，上海古籍出版社2013年版。张昌平：《叶家山墓地相关问题研究》，收于《随州叶家山西周早期曾国墓地》，文物出版社2013年版。曹芳芳：《两周时期曾国及族属考辨》，《古代文明研究通讯》2013年总59期。③赵燕姣：《西周王朝经营南国史实》，南开大学博士学位论文，2011年。

参考文献

- [1]崔本信,王伟.南水北调中线工程南阳夏馆铺鄂国贵族墓地发掘成果[N].中国文物报,2013-01-04(08).
- [2]黄凤春.关于曾国的政治中心及其变迁问题[J].中原文化研究,2018(4):42-48.
- [3]黄凤春,陈树祥.湖北随州叶家山西周墓地考古发掘获阶段性重大成果[N].中国文物报,2011-10-12(04).
- [4]杨升南.叶家山曾侯家族墓地曾国的族属[N].中国文物报,2011-11-02(03).
- [5]何浩.从曾器看随史[J].江汉考古,1988(3):52-55.
- [6]舒之梅,刘彬徽.论汉东曾国为土著姬姓随国[J].江汉论坛,1982(1):74-79.
- [7]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [8]陈梦家.殷墟卜辞综述[M].北京:中华书局,1988.
- [9]陈槃.春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异[M].上

- 海:上海古籍出版社,2009.
- [10]王长丰.“息”方国族氏考[J].中原文物,2007(2):59-65.
- [11]河南省信阳地区文管会,河南省罗山县文化馆.罗山天湖商周墓地[J].考古学报,1986(2):153-197.
- [12]孔颖达.毛诗正义[M]//十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [13]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1985.
- [14]寿光县博物馆.山东寿光县新发现一批纪国青铜器[J].文物,1985(3):1-11.
- [15]于薇.“汉阳诸姬”:基于地理学的证伪[J].历史地理,2010(1):231-243.
- [16]易本焯.春秋楚地答问[M].北京:中华书局,1985.
- [17]杨东晨,杨建国.汉阳诸姬国史述考[J].学术月刊,1997(8):89-94.
- [18]吴三元.“汉阳诸姬”分封及地理考[M]//楚学论丛:第八辑.武汉:湖北人民出版社,2019.
- [19]凡国栋,等.曾公䷠编钟铭文初步释读[J].江汉考古,2020(1):3-30+2.
- [20]黄陂县文化馆,孝感地区博物馆,湖北省文物考古研究所.湖北黄陂鲁台山两周遗址与墓葬[J].江汉考古,1982(2):37-61+115-119+2.
- [21]刘启益.黄陂鲁台山M30与西周康王时期铜器墓[J].江汉考古,1984(1):50-60.

A Historical Analysis of the Change of Surname and Relocation of the State of E

Huang Fengchun and Wang Longming

Abstract: The State of E originated as a vassal of Shang and continued to exist as one during the Western Zhou. With the discoveries of the Yu bronze tripod and, more recently, the bronze assemblages of Marquis E, E's complicated history has become clearer to us. During the early Western Zhou, E was an archaic state that co-existed with the State of Zeng east of the Han River. It ended up being overthrown by Zhou military forces in the ninth century because of its rebellion with the confederation of Southern Huaiyi tribes against Zhou. New evidence of Marquis E-related bronze inscriptions from the Xiaxiangpu site in Nanyang reveals that by the Spring and Autumn period the ruler of E had already become surnamed Ji. The change of surname suggests that Zhou should have enfeoffed a new E state in the territory of the archaic E polity. This new E state was likely one of those Various Ji-Surnamed Polities north of the Han River. Pressured by the aggressions of Chu, E was eventually forced to relocate itself to Nanyang Basin at the beginning of the Spring and Autumn period. These new discoveries provide important evidence for understanding the trajectory of the State of E as well as the Various Ji-Surnamed Polities north of the Han river.

Key words: The State of E; Yu tripod; Ji-surnamed; Various Ji-Surnamed Polities north of the Han River

[责任编辑/云 扬]



作为军镇制陪都之唐北都太原研究

丁海斌 张思慧

摘要:唐代北都太原为中国古代史上较典型的军镇制陪都。其地理环境优越,战略地位突出,李渊更凭借太原起兵反隋进而建立起了强大的唐王朝。北都的官制、兵制与城制都极具军事特点。北都以总管府统军戎,以身兼尹、节度使等职的留守管理军政事务。北都常有大量驻军镇守太原,军事力量极为雄厚。北都有山川河流、险要关隘组成的天然城防和与自然地势结合而建筑的隍堑、羊马城、城墙三重外卫体系等,这些防御设施加上大量驻军使太原成为一座坚固且防卫体系完备的军镇。北都太原在唐抵御北方少数民族袭扰、平定安史之乱以及维持藩镇平衡上具有重要的军事作用。北都太原是唐王朝重要的军镇制陪都。

关键词:唐;北都;太原;军镇制;陪都

中图分类号:K241;K242

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0097-09

军镇制陪都是中国古代十大陪都类型^[1]中一种较为重要的陪都类型。唐代北都太原是中国古代史上较为典型的军镇制陪都。本文从太原成为军镇制陪都的原因与过程、北都的官制、兵制、城制以及北都太原的特殊历史作用三个方面来展开对唐代军镇制陪都——北都太原的研究。

军镇制陪都的概念是丁海斌提出来的,指的是以军事功能为主的一种陪都类型。此前学术界对这一类型陪都还缺乏专门性的研究。目前,对唐代陪都的研究多集中于两京制陪都洛阳,研究方向以政治、经济为主,对北都太原的研究大多将注意力集中于李渊起兵和武则天与太原的关系上面,学者的视野还没有重点关注唐代北都太原的军镇制陪都的属性上面。由此,本文对唐代北都太原作为军镇制陪都的这段历史进行重新挖掘、梳理与解读,彰显其军镇制陪都的属性,并借此达到对中国古代军镇制陪都进行典型剖析之效。

一、唐代太原成为军镇制陪都的原因

唐代太原,之所以能够成为拱卫北方的军镇制陪都,是由它自身的自然条件和唐代特殊的社会环境等多方面因素决定的。

自然条件方面,太原周围有众多大山大河为天然屏障,地理环境优越。唐代社会环境方面,唐初政治局面尚不稳定,内有刘武周等隋朝余将的猛烈攻击,外有突厥等族屡次犯边。一旦太原被敌方所占,就会威胁两京。其突出的战略地位,加上又是龙兴之地,为唐朝统治者所重视。诸多因素使军事重镇太原跃升为大唐(武周)北都,成为当时除两京之外最重要的陪都。

(一)唐代的战略要地

太原地处山西腹地,可谓表里山河,地理位置十分优越。其“东阻太行、常山(即恒山,今河

收稿日期:2020-07-21

作者简介:丁海斌,男,广西民族大学管理学院教授、博士生导师(广西南宁 530006),主要从事档案学、中国古代史研究。张思慧,女,辽宁大学历史学院硕士研究生。

北曲阳西),西限龙门、西河,南有霍太山、雀鼠谷之隘,北有雁门、五台诸山之险”^{[2]81}。关山环列与四面八方的山川河流环环相扣形成多层结构的天然屏障,可有效抵御北方少数民族的入侵,屏护太原以及中原腹地。

太原军事交通发达,与北塞、长安、洛阳、河北等方向有诸多交通线,还有汾河水运,十分便捷。“并州地处参墟,城临晋水,作固同于西蜀,设险类于东秦,实山河之要冲,信蕃服之襟带。”^{[3]1458}

“太原……人物殷阜,然不甚机巧。俗与上党颇同,人性劲悍,习于戎马。离石、雁门、马邑、定襄、楼烦、涿郡、上谷、渔阳、北平、安乐、辽西,皆连接边郡,习尚与太原同俗,故自古言勇侠者,皆推幽、并云。”^{[4]860}太原处于农牧交界之地,战事频发,是抵抗防范北方游牧民族突厥、回纥南下的前哨阵地。“并州近狄,俗尚武艺,左右山河,古称重镇。”^{[5]335}“襟四塞之要冲,控五原之都邑”^{[6]1671},是控制北方全局的“天下精兵处”^{[4]1116}。当时,唐代边疆的军事威胁主要来自于北部突厥等游牧民族,太原控扼北部之咽喉,是两京与中原腹地的北大门,是加强对黄河以北地区控制的重要城池,因此成为中央王朝和割据政权都很重视的战略要地。

(二)历史上多次成为首都、陪都的唐代一都之会

太原古为重镇。“太原山川重复,实一都之会,本虽后齐别都,人物殷阜。”^{[4]860}春秋战国时,六卿之一赵简子为争取战略优势派董安于修筑晋阳城并以此为都,得以称雄,与韩、魏三家分晋。赵国以太原为都达74年。秦汉时,太原郡是抵御匈奴的边防重镇。西汉时韩国、代国、太原国都曾建都晋阳。魏晋南北朝时,太原为多个割据政权立国建都之地,先后被匈奴汉国、后赵、前燕、前秦、西燕、后燕等占有。北魏尔朱荣据晋阳窃取北魏政权。高欢以其为霸府控制北魏政权。高洋凭借晋阳强大的军事力量建立了北齐并以此为实际权力中心,“并州平,即授并州刺史……州既齐氏别都,控带要重”^{[7]485}。“晋阳,国之下都,每年临幸,征诏差科,责成州郡。”^{[8]367}北周伐北齐,即以重兵直指太原,倾其巢穴,消灭北齐。

太原不但是历史上多次成为首都、陪都的

重镇,而且也是唐代的一都之会。唐代太原的农业、商业、手工业等都很发达,经济基础雄厚,为北部边疆军事活动提供了经济基础,这也是太原成为军镇制陪都的重要因素。太原地势较高,西有晋水,东临汾河,南有昭余祁数,“方圆数百里,烟波浩渺”^{[9]177},水源十分充足。“酈元《水经注》曰:‘昔智伯遏晋水以灌晋阳,后人踵其遗迹,蓄以为沼,分为二派,北渚即智氏故渠也。其渚乘高,东北注入晋阳城,以灌溉,东南出城注于汾水。’”^{[10]55}河水路过的地方皆年丰稔熟,物产丰富。

诸多优越条件,使太原成为李唐起家之地。

(三)龙兴宝地

太原是唐朝的龙兴之地,其在李渊建唐的一系列军事活动中发挥了重要作用。《旧唐书·高祖本纪》载:

十三年,为太原留守……群贼蜂起,江都阻绝,太宗与晋阳令刘文静首谋,劝举义兵。俄而马邑校尉刘武周据汾阳宫举兵反,太宗与王威、高君雅将集兵讨之。高祖乃命太宗与刘文静及门下客长孙顺德、刘弘基各募兵,旬日间众且一万,密遣使召世子建成及元吉于河东……六月甲申,命太宗将兵徇西河,下之。癸巳,建大将军府,并置三军……高祖率兵西图关中,以元吉为镇北将军、太原留守。癸丑,发自太原,有兵三万。^{[11]1-3}

太原“强兵数万,食支十年,起义兴运之资”^{[11]2375}。太原府库充实,为李渊起兵提供了强大的后勤保障。十一月丙辰,李渊攻克长安,于武德元年(618年)五月,即帝位于长安,正式建唐,是为唐高祖。终唐一代,李氏统治者对龙兴宝地感情深重,奠定了其成为北都的重要基础。

二、太原成为军镇制陪都的过程

唐代太原具有特定的自然与社会条件,具有成为陪都的客观条件。但其正式成为陪都还有着具体的事件触发和渐进的过程。

(一)军镇太原的发展

太原在隋代就是重要军镇,兵备所在。太原为隋四大总管府之首,“夫总管府者,兵备所

在”^{[12]62}，“有事镇遏也……设险守国之地也”^{[12]62}。隋文帝曾诏令屯兵数万以御突厥。开皇十六年（596年），并州总管秦王杨俊在晋阳城建仓城大量储备粮饷和军用物资。十九年，并州总管“谅自以所居天下精兵处……云：‘突厥方强，太原即为重镇，宜修武备。’高祖从之。于是大发工役，缮治器械，贮纳于并州。招佣亡命，左右私人，殆将数万”^{[4]1245}。晋阳储备丰沛的军事物资和强大的军事力量不仅为李唐的兴起奠定了基础，也为长久抵御突厥提供了武力支持。

隋末农民起义已遍及全国，太原是隋在北方所控制的最重要的据点，是中原稳定的命脉，安危得失关系大局。“炀帝后十三年，敕帝（李渊）为太原留守。”^{[13]2}以抵御突厥，安定内乱。六月“癸巳，建大将军府，并置三军，分为左右……秋七月壬子，高祖率兵西图关中，以元吉为镇北将军、太原留守。癸丑，发自太原，有兵三万”^{[11]3}。李渊以军镇太原为基地开始了反隋创业之举。义宁二年（618年）“高祖即皇帝位”^{[11]6}为了应对北部突厥和内敌刘武周等的军事威胁，高祖李渊“罢郡为并州总管”^{[14]361}。

武德四年（621年），“改为上总管”^{[14]361}，武德五年（622年），“为大总管府”^{[11]13}。当时全国只有洛、幽、并、荆、交为大总管府，而代、岷、弘、灵、定等重要的军镇只为总管府，可见并州在全国地位之重要。武德六年（623年），“秋七月，突厥颉利寇朔州，遣皇太子及秦王屯并州以备之”^{[11]14}。武德七年（624年）二月，“改大总管府为大都督府”^{[11]14}。“大都督府，置大都督一人，掌所管都督诸州城隍、兵马、甲仗、粮食、镇戍等。亲王为之，多遥领。其任亦多为赠官。长史居府以总其事。”^{[15]472}“凡辖十州以上者称大都督府，其时国内称大都督府者凡洛、幽、并、荆、交五州是也。”^{[16]136}庆、夏、嵩等重地虽为都督府但级别属于中下等，低于并州大都督府。即便是在后来景云二年（711年），朝廷以为权重难制，罢除都督府，唯四大都督府如故。并州为四大都督府之一，地位仅次于两京，可见其重要性。自贞观初年起，安定时期地区的都督府的职能转为民政成为地方行政部门，唯边境军事活动重地仍持强大的军事功能，最有代表性的就是并州都督府，而洛、扬、益等则向民政职能转变^[17]。

太原是唐朝重要的军事重镇。由起兵之初的大将军府到大都督府，地位不断跃升。最后，由军事重镇跃升为大唐北都。

（二）高宗武后巡幸太原

高宗武后时期，太原地位又有所提升。“则天皇后武氏讳曩，并州文水人也。”^{[11]115}武则天对故乡太原有着特殊感情，此亦为武则天后来设太原为北都的原因之一。

贞观十一年（637年），武则天踏入宫门。“及太宗崩，遂为尼，居感业寺。大帝于寺见之，复召入宫，拜昭仪……进号宸妃。永徽六年，废王皇后而立武宸妃为皇后。高宗称天皇，武后亦称天后。”^{[11]115}显庆五年（660年），帝后同行，巡幸武后故乡太原。史载：

春正月甲子，幸并州。二月辛巳，至并州。丙戌，宴从官及诸亲、并州官属父老，赐帛有差。曲赦并州及管内诸州。义旗初职事五品已上身亡歿坟墓在并州者，令所司致祭。佐命功臣子孙及大将军府僚佐已下今见存者，赐阶级有差，量才处分。起义之徒职事一品已下，赐物有差。年八十已上，版授刺史、县令。佐命功臣食别封身已歿者，为后子孙各加两阶。赐酺三日。甲午，祠旧宅，以武士覆、殷开山、刘政会配食。

三月丙午，皇后宴亲族邻里故旧于朝堂，命妇入入会于内殿，及皇室诸亲赐帛各有差，及从行文武五品以上。制以皇后故乡并州长史、司马各加勋级。又皇后亲预会，每赐物一千段，期亲五百段，大功已下及无服亲、邻里故旧有差。城内及诸妇女年八十已上，各版授郡君，仍赐物等。己酉，讲武于并州城西，上御飞阁，引群臣临观。辛亥，发神丘道军伐百济。丁巳，左右领始改左右千牛。^{[11]80}

北巡晋阳是在临近出兵高丽之时，高宗在此举办讲武活动有利于鼓舞士气。这不仅为衣锦还乡的武则天增加了荣光，也表示出对龙兴之地的独特情怀和重视。这也为武则天称帝后设太原为北都埋下伏笔。

（三）武周代唐与太原北都的设置

武则天执政期间，注意发展自己的势力。

麟德元年(664年),“后于是使许敬宗诬奏仪、伏胜与忠谋大逆。十二月,丙戌,仪下狱,与其子庭芝、王伏胜皆死,籍没其家”^{[18]6342}。武则天权力得到了进一步提高,从此唐高宗“每视事,则后垂帘于后,政无大小,皆与闻之。天下大权,悉归中宫,黜陟、杀生,决于其口,天子拱手而已,中外谓之二圣”^{[18]6343}。

弘道元年(683年),“上崩于贞观殿。遗诏太子柩前即位,军国大事有不决者,兼取天后进止……甲子,中宗即位,尊天后为皇太后,政事咸取决焉”^{[18]6416}。天授元年(690年),“九月九日壬午,革唐命,改国号为周。改元为天授”^{[11]121},武则天正式成为武周皇帝。

武则天时期,后突厥帝国崛起兴盛,常进犯唐朝。“永淳二年,进寇蔚州……文明元年,又寇朔州……垂拱二年,骨咄禄又寇朔、代等州……三年,骨咄禄及元珍又寇昌平……其年八月,又寇朔州……贼众遂散走碛北。”^{[11]5167}突厥屡次进犯直逼太原,国内不断有旧势力起兵反对,想要除祸解忧必要依靠强大精锐的武装支持,出于政治、情感尤其是军事等方面的考虑,长寿元年(692年)九月,武则天将“并州改置北都”^{[11]123},兼都督府,军事重镇太原始称北都。武则天以心腹大将神庆擢拜并州长史,并对他说:“并州,朕之粉榆,又有军马……以其委重,所以授卿也。”^{[11]2689-2690}垂拱年“免并州百姓庸、调,终其身”^{[19]85}。天授改文水“为武兴县,以天后乡里县,与太原、晋阳并为京县”^{[11]1481},“给复并州武兴县百姓,子孙相承如汉丰、沛”^{[19]91}。北都的设置对防御突厥稳定边疆具有重要意义。中宗即位后,废并州北都称号。玄宗开元十一年(723年)复置北都,改并州大都督府为太原府。天宝元年(742年)改北都为北京。上元二年(761年)肃宗罢太原府北京称号。宝应元年(762年),代宗复太原府北都之称,以后终唐之世不改。

总之,在武则天年间以及前后的数十年内,突厥频频进犯,兵锋触及河东地区中北部的朔州、蔚州、代州、忻州,直逼并州,将军事重镇设为北都无疑有利于提高河东地区的政治军事地位,加强河东地区的军事防务,抵抗突厥入侵,也能起到强化拱卫神都洛阳的作用,突出了太

原作为神都洛阳北方门户的地位。

唐代(含武周)设置陪都较多,分别有东都洛阳、北都太原、中都蒲州、南京成都、西京凤翔、南都江陵等,京师长安在武周时亦为陪都。所以,唐代是中国古代陪都制兴盛的时代。总体而言,在这些陪都中,北都是地位仅次于两京的重要的军镇制陪都,与两京并称“三都”。

三、唐(武周)北都太原的官制、兵制与城制

作为唐朝(武周)重要的军镇制陪都,北都太原在官制、兵制、城制等方面都显示出浓厚的军事色彩和陪都特征。唐初太原置总管府乃至大都督府统管军务,后期以太原尹、节度使、留守等总管太原军政大事。天然屏障和环环相扣的城市防御设施加上大量兵马的驻守,使得太原俨然成为一个独立、坚固的军事基地。

(一)北都太原的行政官制

中国古代陪都的行政体制多为留守制,唐北都亦然。南宋王应麟《小学紺珠》:“三都:京兆(都西)、河南(都东)、太原(都北)。”^{[20]42}“(唐)西京、东京、北京留守通称,或称三都留守。”^{[21]358}

武则天置北都,“改为太原府,都督为长史”^{[22]1280},多兼天兵军大总管等职。开元十一年又置北都,改并州为太原府,“太原府亦置尹及少尹,以尹为留守,少尹为副留守:谓之三都留守”^{[19]1311},仅次于西京长安、东都洛阳,地位十分崇高。府尹下属官吏甚多:牧各一员,尹各一员,少尹各二员,司录参军二人,录事四人,功仓户兵法士等六曹参军事各二人。

留守制是北都官制的主要特征和核心。留守居武职之首,地位极为尊崇。与东西两京留守常以中央官员担任相比,北都留守具有比较显著的军事特征,并身兼众多武职,这是军镇制陪都的重要官制特点。唐制,“两京、北都留守给麟符……北方诸州玄武符……行军所亦给之”^{[19]525}。“麟符:相传麟为仁兽,其形如牛,腹黄色,一角,角端有肉,代表中央。因京师、东京、北都太原都代表中央,故两京、北都均给麟符。”^{[23]536}太原为玄武符,具有调兵之权。“发兵

符’,以铜为之,左者进内,右者付州、府、监及提兵镇守之所,并留守应执符官人。其符虽通余用,为发兵事重,故以发兵为目。‘传符’,谓给将乘驿者,依《公式令》:‘下诸方传符,两京及北都留守为麟符,东方青龙,西方白虎,南方朱雀,北方玄武。’两京留守二十,左十九,右一;余皆四,左三,右一。左者进内,右者付外州、府、监应执符人。其两京及北都留守符,并进内。”^{[23]535}

唐代北都留守,皆由国家重臣担任。“节度使李拭为太原尹、北都留守、河东节度等使。”^{[11]627}两京以政治经济等职能为主,而北都以军事为主,故必须选具有军事才能的武职长官来担任,以便洞察军事、处理军务。“太原王业所起,国之北门,非勋德烂然者不能镇定,特拜工部尚书、兼御史大夫、太原尹、北都留守,充河东节度观察等使。于是修班制,正事典,险其走集,训其舆师,讲车徒战阵之法,教金鼓声气之节,分画之下,变化如神。自是烽候罢警,匈奴不敢南向而牧矣。”^{[24]299-300}

与东西两京官员由中央派任相比,北都留守拥有很大的独立自主的权力。“‘朕从北门兴王故地……可检校司空、同平章事、太原尹、北都留守、河东节度,兼行营招讨等使。’制下,许自择参佐……时中朝瞻望者,目太原为‘小朝廷’,言名人之多也。”^{[11]4169-4170}与其他军镇相比太原是统治者唯一允许自择参佐的军镇。常规军事职责有开屯田、铸兵器、训士卒、理军务等。北都留守能够高效地集结一切物资和力量用于军事活动,为唐中央保家卫国、开边拓土,此亦为军镇制陪都官员的重要职责。

这与东都留守、西京留守相比具有鲜明的区别。东都留守为常任官职,最初是李世民出征高丽,设置留守看管,兼尚书、府尹等,“管钥换离宫”^{[25]1154},具掌管宫钥之责。西京留守一般是皇子或德高望重的文职官员在皇帝离开时暂时看管,保证西京安全和正常运营的,后不常设。

(二)北都太原的驻兵镇守

军镇制陪都的特点在驻兵镇守方面有着重要的体现。武则天“大足元年(701年),东都、北都、雍、荆、扬、益州,置左右司马”^{[19]1309}。罗凯认为北都地位仅在神都之后,武周政权的都城,只

有神都与北都,长安暂时失去了都城地位^{[26]184}。如果把并州防御突厥的使命联系起来,武则天以之为北都,也能起到强化拱卫神都洛阳的作用,突出了并州作为神都洛阳北方门户的地位^[27]。

唐初,太原府有府20仅次于京兆府、河南府、河中府,其数量甚至比山南道、剑南道、江南道等还要多。河东道的太原是突厥骑兵入侵的要冲,是唐重要的军镇,因此折冲府设置密集。

唐在并州置天兵军,其军力强大,其他军镇不曾置,并州天兵军,治所晋阳。武则天“圣历二年(699年)置,管兵二万人,马五千五百匹……置管兵七千七百人,马一千二百匹……大同军……管兵九千五百人,马五千五百匹……横野军安边郡东北百四十里,开元中河东公张嘉贞移置,管兵七千八百人,马一千八百匹……安边郡……管兵三千人。定襄郡……管兵四千人。楼烦郡东南去理所二百五十里。管兵三千人……管兵千人。东南去理所三百五十里。岢,音胥”^{[28]409}。“开元五年并州长史张嘉贞上言:‘突厥九姓新降者,散居太原以北,请宿重兵以镇之。’辛酉,置天兵军于并州,集兵八万,以嘉贞为天兵军大使。”^{[28]103}张嘉贞将这些强悍的草原牧民编入边防军系统,使军镇制陪都太原的军事力量得到进一步的增强。

开元八年(720年),唐改天兵军大使为天兵军节度使,治所晋阳,管辖兵力3万人,马5500匹,提高了天兵军的地位。

开元十一年,唐玄宗复置北都。时晋阳与长安、洛阳并称“三都”^{[19]1311}。二月,唐改天兵军节度为太原府以北诸军州节度、河东道支度营田使兼北都留守,领太原等9州,治太原。可见太原在北方的军事地位。

开元十八年(730年),唐改太原府以北诸军州节度为河东节度,治所晋阳。

开元二十一年(733年),分天下为十五道,每道置采访使,检察非法,如汉刺史之职,河东节度使,治太原府。至天宝年间“河东节度使,掎角朔方,以御北狄,统天兵、大同、横野、岢岚等四军,忻、代、岚三州,云中守捉。河东节度使,治太原府,管兵五万五千人,马万四千匹,衣赐岁百二十六万匹段,军粮五十万石。天兵军,理太原府城内,管兵三万人,马五千五百匹。云中守捉,

在单于府西北二百七十里,管兵七千七百人,马二千匹”^[11]1386-1387。太原府天兵军三万,仅次于凉州赤水军,远远多于檀、妫、交、灵等其他军事重镇。由此可见,太原城的兵马数量相当庞大。这为其军事职能提供了极大的依仗。

(三)北都太原的城防设施

军镇太原具有天然的防御屏障。东有太行为屏障,其西有吕梁山为之固,“于北则有大漠、阴山为之外蔽,于南则首阳底柱、忻城王屋诸山滨河而错峙,又南则孟津、逢关皆吾门户也。汾、浹萦流于右,漳沁包络于左则原隔可以灌注,漕粟可以转输矣。且夫越临晋,诉龙门,则径渭之间可折棹而下也。出天井,下壶关,邵郛井径而东不可以惟吾所向乎?是敌天下之形势必有取于山西也……京师之安危,常视山西之治乱”^[6]1635-1637。其四面皆有屏护,使其本身就形成了相对独立的防御体系。相比两京需互相依仗无法单独作战,太原尽显优势。

军事重镇太原居其腹地,形成环环相套的防御体系,是长安、洛阳都不可比拟的。“东阻太行、常山,西有蒙山,南有霍太山、高壁岭,北扼东陉、西陉关,是以谓之四塞也。”^[6]1670周边有娘子关、龙山、蒙山、卧虎山、石岭关、天门关、赤唐关等诸多山脉、关隘形成小防御体系,可谓“襟四塞之要冲,控五原之都邑”^[6]1671。太原屏卫黄河以北,是长安、洛阳重要的屏障,更是边防要塞、“国之北门”。

太原城城防设施十分完善。“周四十二里,东西十二里,南北八里二百三十二步,门二十四。”^[29]23城墙高四丈坚固宏大,比长安城高出一丈五尺。西城有大明城、新城、仓城连成一线,为太原盆地以北到晋中平原的要冲。武则天“以神庆历职皆有美政……擢拜并州长史。因谓曰:‘并州,朕之粉榆,又有军马,比日简择,无如卿者。前后长史,皆从尚书为之,以其委重。’”^[11]2689-2690崔神庆到任后“始筑城相接,每岁省防御兵数千人,边州甚以为便”^[11]2690,即为中城,由南北两道城墙组成有“汾水贯中城南流”^[14]362,每年省防御兵数量达千人之多,增强了东西城的防御能力。不仅利于士兵和物资的调动,便于战时互为声援,而且隔绝汾河,可防备敌人从水上攻城,形成坚不可摧的犄角之势。

太原城有汾水、晋水两大护城水系。马燧引晋水架汾而注城之东成为护城河,与天然屏障汾水共同构成了太原城严密的护城体系。北都还有多种防御设施,有高楼、高台、双重墙体、瓮城、壕堑,城外西北方还有用于军事防卫的罗城,形成了一座坚固的防御型城市。与其他军镇相比最为突出的就是羊马城。“此为城墙外的一道低矮城,在壕堑内离城十步处,高八尺至一丈,上建有五尺高的女墙。”^[30]3与城、壕构成三层立体防御网,利于军队隐藏和阻止打击敌人,保护作用极大。

而两京的军事布防是一个整体,实力强悍,但不能独自防御作战,东都无有利的天险可守,敌军极易从河北平原长驱直入威胁长安。一旦两京之一受到军事威胁,便无法向两边派援兵。相比之下,北都的防御体系相对独立,具有进行单独防御作战的能力,进可攻退可守,既能率先派兵驻守支援北部,又能防守保卫南部,极具军镇制陪都的优势。

四、作为军镇制陪都的唐代太原的历史作用

太原作为唐朝重要的军镇制陪都在唐代历史上发挥着重要的作用。

北都是唐北方之门户,又是南北交通的战略要地,一直承担着抵御北敌的重要作用。在安史之乱中,太原得保则河陇得保,河陇得保则天下可保,一旦失去太原,两京便会受到直接威胁,那么李唐政权也极有可能不复存在。北都凭借强大的军事力量拱卫中央,遏制河北藩镇,平衡残局,稳定了唐朝的统治。

(一)北都太原对唐朝抵御外敌的作用

军镇制陪都的重要作用之一就是对外抵御异族势力的入侵。太原是唐朝抵御北方突厥的重要军镇。隋末唐初,东突厥势力强大。唐朝建立后,始毕屡发兵助刘武周、梁师都侵扰河东地区。武德四年四月,颉利自率万骑攻雁门;次年六月“自率五万骑南侵,至于汾州,又遣数千骑南侵西入灵,原等州……攻围并州,又分兵入汾、潞等州,掠男女五千余口……七年八月,颉利、突利二可汗举国入寇,道自原州,连营南上……八

年七月,颉利集兵十余万,大掠朔州”^{[11]5157}。

面对突厥的进攻“置总管府,以统军戎,至武德七年,改总管府为都督府”^{[11]1384}。这是唐北御突厥的重要军事机构。“时高宗为晋王,遥领并州大都督,授绩光禄大夫,行并州大都督府长史……太宗谓侍臣曰:隋炀帝不能精选贤良,安抚边境,唯解筑长城以备突厥,情识之惑,一至于此。朕今委任李世绩于并州,遂使突厥畏威遁走,塞垣安静,岂不胜远筑长城耶。”^{[11]2486}太宗委任具有军事才能的国家重臣镇抚河东,以防御突厥。

唐政府以军镇太原为后方基地,积极屯田修筑备战反击突厥。武德元年(618年)至二年(619年),“窦静为并州大总管府长史。时突厥为边患,师旅岁兴,军粮不属。静上表,请与太原多置屯田,以省粮运……竟从静议,岁收数十万斛,高祖善之。六年,秦王又奏请益置屯田于并州界,高祖从之”^{[31]6035-6036}。贞观时,唐太宗利用突厥的天灾人祸进行了反击。“八年,突厥寇并州,命绩为行军总管……太宗即位,拜并州都督,赐实封九百户。贞观三年,为通汉道行军总管,至云中,与突厥颉利可汗兵会,大战于白道。突厥败,屯营于碛口,遣使请和……贼营大溃,颉利与万余人欲走渡碛。绩屯军于碛口,颉利至,不得渡碛,其大酋长率其部落并降于绩,虏五万余口而还。”^{[11]2485-2486}李世绩统兵十余万,分道出击突厥,最后颉利可汗被俘,反击战争取得胜利,从此唐北疆维持了几十年的和平。

安抚震慑也是保障边疆安定的重要手段之一。“突厥降户仆固都督勺磨及挾跌部落散居受降城侧,朔方大使王峻言其阴引突厥,谋陷军城,密奏请诛之……河曲降户殆尽。拔曳固、同罗诸部在大同横野军之侧者,闻之皆汹惧。秋,并州长史、天兵节度大使张说引二十骑,持节即其部落慰抚之……拔曳固、同罗由是遂安。”^{[18]6740-6741}又“并州长史张嘉贞上言:‘突厥九姓新降者,散居太原以北,请宿兵以镇之。’辛酉,置天兵于并州,集兵八万,以嘉贞为天兵军大使”^{[18]6728}。大量驻军可震慑抚慰各族,以防少数民族叛逃生变,保边境安定。

可见,作为李唐政权的发祥地和重要军镇,北都充当了防御突厥的“长城”。它的军事防御

特征在防御突厥方面体现得淋漓尽致。

(二)北都太原对平定安史之乱的作用

军镇制陪都太原的军事功能还体现在平定安史之乱上。天宝十四年(755年)十一月,安史之乱爆发。叛军占领北方大部分地区,只剩山西顽强抵抗。太原作为军事战略要地备受唐和叛军的重视,双方竞相争夺太原。

对唐而言,太原乃至整个山西是其抗击叛军,收复失地,平定叛乱的前沿阵地和重要军镇。玄宗派金吾将军程千里到太原,临时募兵数万人抵抗叛军。天宝十五年(756年)李光弼被举荐为河东节度使,镇守太原。李光弼到任后亲自率领蕃、汉步骑万余人,太原弩手3000人出井陉,与郭子仪合兵,连败史思明,收复河北十余郡。至德元年(756年)肃宗以李光弼为“户部尚书,兼太原尹、北京留守、同中书门下平章事”^{[11]3304}。在河北又被叛军占领的情况下,安史叛军集中重兵争夺太原,以扫除河北与长安之间最大的阻碍。李光弼“以景城、河间之卒五千赴太原”^{[11]3304}。

二年,贼将……率众十余万来攻太原。

光弼经河北苦战,精兵尽赴朔方,麾下皆乌合之众,不满万人。思明谓诸将曰:“光弼之兵寡弱,可屈指而取太原,鼓行而西,图河陇、朔方,无后顾矣!”……乃躬率士卒百姓外城掘壕以自固。作堑数十万,众莫知所用。及贼攻城于外,光弼即令增垒于内,环辄补之。贼城外詈骂戏侮者,光弼令穿地道……光弼率敢死之士出击,大破之,斩首七万余级,军资器械一皆委弃。贼始至及遁,五十余日,光弼设小幕,宿于城东南隅,有急即应,行过府门,未尝回顾。贼退三日,决军事毕,始归府第。^{[11]3305}

史思明率部十万进攻太原,认为“太原指掌可取,既得之,当遂长驱取朔方、河、陇”^{[18]7015}。李光弼在太原的保卫战中沉着应战,粉碎了叛军攻取太原进而夺取河陇以摧毁唐朝廷的幻梦,从而使唐掌握主动权,稳定了全局。其中不乏晋阳城有效地发挥了强大的军事防御功能。

北都太原保卫战对于时局影响十分巨大。此战牵制了大量叛军,使唐肃宗能从陇右、河西、西域等地调集军队,同时也截断安禄山旧

路。大量叛军被消灭,使其攻势不再。唐朝廷从各地集结的援军也已达10万余人,最终平定了安史之乱。

政治上,太原是唐发祥之地和北都,有重要的政治意义,一旦失守,会给唐朝廷以极大的打击。军事上,北都是唐朝廷抗击叛军的前沿阵地和军事重镇,其是否失守是决定成败的重要环节。一旦失守,为安禄山所据,叛乱势力便可联结周围地区,成犄角之势夹击长安。同时向山东、陕西扩展,占据整个北方,甚至统一全国。可见,太原保卫战对平定安史之乱的重要性,以及太原作为军镇制陪都在平定内乱、维持中央统治的重要军事作用。

(三)北都太原对唐后期制衡藩镇的作用

唐后期,北都作为军镇制陪都能够有效防遏河北藩镇,“掌北门之管钥,控朔塞之河山”^{[32]9070}。河朔藩镇原是叛将,所掌兵力强劲,离心力强。这些藩镇初建起就利用“怀恩叛逆,西蕃入寇,朝廷多故”^{[11]3895}的机会,“各招合遗孽,治兵缮邑,部下各数万劲兵,文武将吏,擅自置属,贡赋不入于朝廷,虽称藩臣,实非王臣也”^{[11]3895-3896},建立起自己的割据统治,给唐王朝带来巨大的威胁。

河东节度军担负有拱卫中央、防御河北的重要作用。史载:“夏,四月,乙未,敕贬承嗣为永州刺史,仍命河东、成德、幽州、淄青、淮西、永平、汴宋、河阳、泽潞诸道发兵前临魏博……时朱滔方恭顺,与宝臣及河东节度使薛兼训攻其北,正己与淮西节度使李忠臣等攻其南。五月,乙未,承嗣将霍荣国以磁州降……田承嗣以诸道兵四合,部将多叛而惧,秋,八月,遣使奉表,请束身归朝。”^{[18]7230-7231}这次讨伐战争的胜利,河东节度军发挥了相当重要的作用。河北地区将帅也时常感叹河东地区对其的掣肘之态,可见,河东地区已经成为遏制河北的重要棋子,是制衡藩镇,维持唐政府持续运作的重要一环。“弱唐者,诸侯也;既弱而久不亡者,诸侯维之也。”^{[33]13082}安史之乱后的唐朝内忧外患,似乎不堪一击,却又残存一个半世纪,是因为形成了一个比较稳定的动态均衡,河东就是维持这种平衡的重要环节。

面对军事上的重任,加强戎备成为节度使

为务之要,故河东节镇常宿数万重兵。大历末年,马遂担任河东节度使,“骑士军弱,遂悉招牧马厮役,得数千人,教之数月,皆为精骑。造甲必为长短三等,称其所衣,以便进驱。又造战车,行则载兵甲,止则为营阵,或塞险以遏奔卫;器械无不精利。居一年,得选兵三万”^{[18]7260}。到元和时期,王锬任河东节度使,经营河东,“岁余,兵至五万人,马有五千匹,器械精利,仓库充实”^{[18]7681}。同时,军队的壮大也带来庞大的军费开支,使得这一区域的赋税也基本上留作自用,以维持强大的驻军。“河东属于中央神策军遥控的外防吐蕃、回纥,内御河北叛镇的军事重镇……不申报户口,不向中央缴纳赋税。”^{[34]227}总之,太原地区作为重要军镇和军镇制陪在安史之乱后常驻重兵,不仅重新建立起了防御外番的重要防线,也起到维系藩镇平衡的重要作用。这些亦是军镇制陪都太原的独有特点。

结 语

太原是唐朝重要的军事重镇,也是中国古代史上典型的军镇制陪都。太原处四塞之中,内控天下,自古以来就是重要军镇,是割据势力盘踞之所。唐代太原地位更为重要,既为李唐龙兴之地,亦肩负抵御北敌之重任,是唐北方的门户。对外御敌,对内安抚震慑,拱卫两京,保卫中央政权的稳定。北都太原汇集了唐北方的军事力量,军事作用辐射到广大的北部疆域,太原安稳则河陇无虞,河陇无虞则天下稳定。军镇太原由总管府到大都督府再到后来集留守、尹、节度使于一体的军镇制陪都,拥有极大的军政权力。其天然屏障与城防设施紧密结合,加上大量驻兵,提高了北都太原的军事战略地位,使北都太原成为唐朝除两京之外的最重要的军镇制陪都。

参考文献

- [1]丁海斌.中国古代陪都十大类型论[J].辽宁大学学报(哲学社会科学版),2011(4):81-86.
- [2]靳生禾,谢鸿喜.山西古战场野外考察与研究[M].太原:山西人民出版社,2013.
- [3]董浩.全唐文:2[M].北京:中华书局,1983.

- [4]魏征.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [5]邓瑞.马端临与《文献通考》[M].太原:山西古籍出版社,2003.
- [6]顾祖禹.读史方輿纪要[M].北京:中华书局,1957.
- [7]令狐德棻.周书[M].北京:中华书局,1997.
- [8]李百药.北齐书[M].北京:中华书局,1999.
- [9]山西大学历史文化学院编.山西大学历史文化学院学术论文集:历史卷上[M].太原:北岳文艺出版社,2008.
- [10]范晔.后汉书[M].杭州:浙江古籍出版社,2000.
- [11]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [12]岑仲勉.隋书求是[M].北京:商务印书馆,1958.
- [13]温大雅.大唐创业起居注[M].李季平,李锡厚,点校.上海:上海古籍出版社,1983.
- [14]李吉甫.元和郡县图志:上[M].北京:中华书局,1983.
- [15]杜佑.通典:上[M].长沙:岳麓书社,1995.
- [16]顾颉刚,史念海.中国疆域沿革史[M].北京:商务印书馆,2017.
- [17]李青森.唐代前期都督府探讨[J].中国历史地理论丛,2006(4):66-77.
- [18]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [19]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [20]王应麟.小学绀珠[M].北京:中华书局,1987.
- [21]龚延明.简明中国历代职官别名辞典[M].上海:上海辞书出版社,2016.
- [22]郁贤皓.唐刺史考全编:1-5册[M].合肥:安徽大学出版社,2000.
- [23]长孙无忌,袁文兴,袁超.唐律疏议注译[M].兰州:甘肃人民出版社,2017.
- [24]权德与.权德与诗文集:上[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [25]黄勇.唐诗宋词全集:第3册[M].北京:北京燕山出版社,2007.
- [26]罗凯.隋唐政治地理格局研究[D].上海:复旦大学,2012.
- [27]齐子通.武则天设置北都时间及其背景考辨[J].中国历史地理论丛,2015(4):109-116.
- [28]胡建林.太原历史文献辑要:第2册[M].太原:山西人民出版社,2013.
- [29]高春平.晋商与明清山西城镇化研究[M].太原:三晋出版社,2013.
- [30]曾公亮.武经总要前集:5[M].北京:中华书局,1959.
- [31]王钦若.册府元龟:第6册[M].北京:中华书局,1960.
- [32]周绍良.全唐文新编:第4部[M].长春:吉林文史出版社,2000.
- [33]脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [34]陈仲安,王素.汉唐职官制度研究[M].北京:中华书局,1993.

A Study on Taiyuan, the Northern Capital of the Tang Dynasty, as the Accompanying Capital of the Military Town System

Ding Haibin and Zhang Sihui

Abstract: Taiyuan, the C of the Tang Dynasty, is a typical accompanying capital of the military town system in the ancient history of China. With its superior geographical environment and prominent strategic position, Li Yuan relied on Taiyuan to fight against the Sui Dynasty and established a powerful Tang Dynasty. The official system, military system and urban system of the northern capital have great military characteristics. The northern capital was in charge of the military and military services, and stayed behind to manage military and political affairs as well as Yin and Jiedu envoys. In the north, there are often a large number of troops stationed in Taiyuan, and the military force is extremely strong. In the north, there are natural urban defense composed of mountains and rivers, dangerous passes, and the triple external defense system of Huang Qian, Yangma City, and city walls, which are combined with the natural topography. These defense facilities, together with a large number of garrison troops, make Taiyuan a solid military town with a complete defense system. Taiyuan, the northern capital, played an important military role in resisting the northern minorities, pacifying the An-Shi Rebellion and maintaining the balance of the clans in the Tang Dynasty. Taiyuan, the northern capital, was an important military and town capital of the Tang Dynasty.

Key words: Tang; northern capital; Taiyuan; military town system; accompanying capital

[责任编辑/周 舟]



略论中原茶文化的特征

刘朴兵

摘要:中原茶文化具有四大特征:第一,名茶少而质高。信阳是中原唯一的产茶区,所产的信阳毛尖是中国十大名茶之一。第二,代茶用品众多。“茶”不仅指茶叶、茶水,也指可浸泡饮用的树叶或其他植物的叶子、花卉、中药材、干果片和部分食材,还指白开水和部分流质液食。第三,历史传承丰满。唐代以前中原居民初习茶事,唐代中后期饮茶之风逐渐普及,北宋时中原茶文化发展到极盛,金元以后中原茶文化开始转型。第四,文化底蕴深厚。中原地区是华夏文明的传承创新区,茶与普通百姓的生活、伦理日用紧密结合,除日常家居饮用外,茶和各种代茶饮品广泛用于迎宾待客、男婚女嫁、岁时祭祀等。

关键词:中原;茶文化;特征;代茶品

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0106-08

中国是茶文化的故乡,研究茶文化的成果极其丰硕。中原是中国南北茶文化的过渡区,中原地区不仅出产信阳毛尖这一佳茗,代茶饮品也极其繁多。中原茶文化具有历史传承丰满、文化底蕴深厚等特征。但目前学术界对中原茶文化的研究成果主要集中于中原茶史、中原茶俗、中原茶文化与艺术设计(尤其是茶叶包装设计)、中原茶文化与英语教学、茶文化与中原旅游等领域,从宏观上概括中原茶文化总体特征的成果尚属鲜见。本文拟从宏观上探讨总结中原茶文化的明显特征。不足之处,敬请方家指正。

一、名茶少而质高

茶树是热带、亚热带的树种,喜欢温暖、湿润、多雾的环境。在冬季平均气温在0℃以下的北方,茶树难以成活。秦岭—淮河是中国南北方的分界线,即冬季平均气温0℃的分界线。淮

河流经河南信阳市的北部,信阳市所辖大部分地区为亚热带的湿润区,能够满足茶树生长的气温要求,是中原唯一的产茶区。

除气温外,茶树对土壤、光照也有比较苛刻的要求。茶树喜欢干湿适宜、疏松透气的土壤,陆羽《茶经》卷上《一之源》称:“其地,上者生烂石,中者生砾壤,下者生黄土。”^{[1]3}烂石砾壤,不易板结,透气性好,比纯黄土壤更有利于茶树的生长。茶树喜欢阳光,但光照又不能太强烈,否则不利于茶树的生长,“阳崖阴林”^{[1]3}是茶树生长的最佳环境。信阳地区多位于大别山区,这里云雾缭绕,降水充沛,林荫丰茂,多烂石砾壤,是中国境内有名的产茶区。

唐代时,信阳茶即被茶圣陆羽评为上等,《茶经》卷下《八之出》称:“淮南:以光州上,义阳郡、舒州次,寿州下,蕲州、黄州又下。”^{[1]46}其中的光州、义阳郡的地理范围与今信阳市及罗山、潢川、息县等地多有重合。唐宋时期的茶为蒸青饼茶,明代以来的茶为炒青散茶。虽然

收稿日期:2020-07-02

作者简介:刘朴兵,男,历史学博士,河南师范大学历史文化学院教授,硕士生导师(河南新乡 473000),主要从事中国饮食文化史研究。

制茶、饮茶的方式变了,但信阳茶的品质未变。陆羽《茶经》卷上《一之源》称:“笋者上,牙者次;叶卷上,叶舒次。”^[1]明代以来的信阳茶以毛尖为主,信阳毛尖为绿茶,品质上佳,以茶芽为主,茶叶多为卷者。

二、代茶饮品众多

除信阳外,淮河以北的中原各地市并不产茶叶,人们习惯饮用各种代茶饮品。在中原居民的心目中,“茶”不仅指茶叶、茶水,还指可浸泡饮用的树叶或其他植物的叶子,菊花、玫瑰等花卉,冬凌草、地黄等中药材,干枣片、山楂片等干果片,生姜片、白萝卜片、绿豆等食材,甚至白开水、荷包蛋和部分流食也被称为“茶”。中原地区常见的代茶饮品主要包括以下种类:

(一)树叶或其他植物的叶子

茶叶是茶树的叶子,在得不到茶叶的地方,人们自然想到用其他树叶来代替茶叶。早在金代,河南人就开始用温桑树叶来加工“茶叶”了。《金史·食货志》载:“章宗承安三年八月,以谓费国用而资敌,遂命设官制之。以尚书省令使承德郎刘成往河南视官造者,以不亲尝其味,但采民言谓为温桑,实非茶也,还即白上。”^[2]¹¹⁰⁸

金代以后,受经济条件的限制,中原地区的一些普通百姓喝不起茶叶,便采柳叶、枣叶、苹果叶、柿叶等制“茶”,人们称这种代茶的树叶为“托叶”或“粗茶”。与茶叶的采摘、制作讲究时令相似,中原人民制作“托叶”亦十分讲究时令,一般在五月初五端午节的清晨采摘树叶,如《阳武县志》载:“五月五日为‘端阳节’……日未出,采树叶作茶。”^[3]³⁴³《淮阳乡村风土记·信仰民俗》载:“五月:五日(即端阳节),我处是日向有采药、采茶一俗,迄今依然盛行。采药、采茶均于是日日未出前行之,谓一见红日即失去药、茶之效用。”^[4]¹⁶⁵淮阳,即古之陈州,今属周口市,境内并无茶树,淮阳人端午节清晨所采之“茶”,应为树之嫩叶。

与树叶类似,中原居民也采竹叶、艾叶、黄蒿叶制“茶”。如明嘉靖《尉氏县志》卷一《风土类·岁时》载:“三伏日,采黄蒿阴干,以为来年正月‘元旦’煎汤和蜜汁饮之之用,云辟瘟

病。”^[5]⁹²

(二)以花卉代茶

与南方产茶区的人们喜欢喝纯净茶香的茶叶不同,北方人喜欢喝混有茉莉花、玫瑰花、蔷薇花、木樨花、梅花、桂花、菊花、莲花、兰花等花朵的“花茶”(花和茶)。在“花茶”中,花与茶的比例要适当,“量茶叶之多少以加之。花多,则太香而分茶韵;花少,则不香而不尽其美,必三分茶叶一分花而始称也”^[6]⁶³⁰⁸。

中原居民还将花和茶的“花茶”发展为全为花卉制作的花“茶”。在中原地区,最受人们欢迎的花“茶”是“菊花茶”。据李时珍《本草纲目》记载,菊花可医“目欲脱,泪出”,能“养目血,去翳膜”^[7]⁹³⁰。中原菊花茶的产地主要有三:一是焦作市下属的温县、沁阳、武陟、孟州。焦作一带原属怀庆府,这里的菊花被称作“怀菊花”,属“四大怀药”之一。二是豫东的开封市,开封菊花品种繁多,菊花被誉为开封的“市花”。三是豫西北的林州市,该市的茶店乡近年来积极发展大行胎菊种植,生产菊花茶。

(三)以中药材代茶

在中国历史上,有“汤”“熟水”等中药饮料。其中,“汤”又称“饮子”,是中国古代用甘香味的中草药研磨成屑和水煎煮而成的保健养生饮料。“熟水”是中国古代用开水冲泡甘香味的中草药或植物花、叶而成的保健养生饮料。受历史上中原居民饮用“汤”“熟水”习俗的影响,中原居民有冲泡具有温补养生作用的中草药做为茶饮的习俗,最常见者有冬凌草、地黄、枸杞子、国槐米等。

冬凌草,又称冰凌草、冰凌花、冻凌草,有杀菌消炎的功效。以冬凌草制“茶”,是济源、鹤壁等地居民的传统。地黄有干地黄、生地黄、熟地黄之分,以地黄制“茶”,采用干地黄。干地黄有“利大小肠,去胃中宿食,饱力断绝,补五脏内伤不足,通血脉,益气力,利耳目。助心胆气,强筋骨长志,安魂定魄”的功效^[7]¹⁰²⁰。河南焦作生产的“怀地黄”品质最为优良,医家称:“怀庆山产者,禀北方纯阴,皮有疙瘩而力大。”^[7]¹⁰²⁰焦作人以当地所产优质地黄为主,辅以大洞果(胖大海)、枸杞子、冰糖等,制成“六味地黄茶”。枸杞子可“坚筋骨,耐老,除风,去虚劳,补精气”^[7]²¹¹³。枸

杞子入茶的历史十分悠久,元代类书《新编居家必用事类全集》中即有枸杞子、面粉、江茶、酥油等制作“枸杞茶”的记载^{[8]130}。国槐米,长期服用,可以“明日益气,头不白,延年”,“合房阴干煮饮,明目,除热泪,头脑心胸间热风烦闷,风眩欲倒,心头吐涎如醉,如漾漾缸车上者”^{[7]2005-2006}。

(四)以果干代茶

大枣富含糖分、维生素C和铁等营养成分,有“维生素之王”之称。随着茶文化的世俗化,至迟明代时人们开始浸泡大枣以代茶饮。在吴承恩《西游记》第七十三回《情因旧恨生灾毒心主遭魔幸破光》中,黄花观观主即用红枣茶招待唐僧师徒四人,“却拿了十二个红枣儿,将枣掐破些儿,搥上一厘,分在四个茶盅内;又将两个黑枣儿做了一个茶盅,着一个托盘安了”^{[9]896}。豫北的滑县、内黄盛产大枣,新郑盛产金丝小枣,人们除了鲜食外,也将大枣切片晒干,以代茶饮。山楂又称红果、杳子,位于太行山区的河南辉县、林州市以盛产山楂而闻名。北方人喜饮山楂片冲泡的“茶”饮,酸甜可口,既能生津止渴,亦有消食化积、活血散瘀的功效。

(五)以食材代茶

中原人有感冒发烧、头痛脑热的小毛病,喜欢切几片生姜或白萝卜以代茶饮。绿豆有防暑解毒的妙用,在炎热的夏季,人们多熬绿豆汤以代茶饮。

在豫东南的周口农村,人们习惯将白开水称为“茶”。平常待客,饮以白开水。只有贵客临门,才撒入一些白糖或红糖,称之为“糖茶”。也有一些县市以荷包蛋待客的,称之为“鸡蛋茶”。在周口农村,晚上有喝“米茶”者。与大米粥不同,“米茶”水米分离,并不相融。在豫西的渑池等县另有一种“米茶”,“元宵日,以米麦杂菜、杏仁为粥食之,曰茶”^{[10]330}。偃师县又称为“面茶”^{[11]289},宜阳、洛宁两县则称为“打茶”^{[12]448;[13]218}。这种“茶”实际是米粉做成的“粉粥”。与粉粥相类似,而有“茶”之名者,还有民间小吃“杏仁茶”和“油茶”。

“杏仁茶”以河南开封的最为著名,它选用精制杏仁粉为原料,配以花生、芝麻等十余种辅料,用铜制龙凤大壶烧制的沸水冲制。“油茶”是河南武陟的著名风味小吃,其主料为精制面粉,

配以淀粉、花生、芝麻、小磨香油、怀山药、茴香、花椒等辅料。在“杏仁茶”和“油茶”之中,均与真正的“茶”无涉。

三、历史传承丰厚

中原茶文化历史悠久,唐代以前中原居民初习茶事,唐代中后期饮茶之风在中原地区逐渐普及,至北宋时中原茶文化发展到极盛。金元以后中原茶文化开始转型,一方面简单易行的泡茶代替技艺复杂的煎茶、点茶,另一方面诸多“汤”“熟水”开始有了“茶”名,出现了众多的代茶饮品。

(一)唐代以前中原居民初习茶事

一般认为,中国人饮茶是从巴蜀等西南地区兴起的。早在西晋时,即有四川人在京师洛阳售卖茶粥,陆羽《茶经》卷下《七之事》引西晋傅咸《司隶教》载:“闻南市有蜀姬作茶粥卖,为廉事打破其器具,后又卖饼于市。而禁茶粥以困蜀姥,何哉?”^{[1]33}这反映了饮茶习俗通过民间由四川向中原地区的传播。

南北朝时期,饮茶之风开始在长江中下游地区流行。至迟北魏时,茶饮已传入北方中原地区了。在当时的朝廷及贵族的宴会上常设茗饮,以茶待客在社会上层中也已经开始出现。不过,虽然当时北方人开始模仿南方人饮茶,但真正喜好饮茶的仍然是那些南方移民。中原地区的居民,尤其是社会上层对饮茶还抱有一种鄙视和排斥态度。杨衒之《洛阳伽蓝记》卷三《城南》载:“(王)肃初入国,不食羊肉及酪浆等物,常饭鲫鱼羹,渴饮茗汁。京师士子道肃一饮一斗,号为漏卮……时给事中刘缟慕肃之风,专习茗饮……自是朝贵宴会虽设茗饮,皆耻不复食,唯江表残民远来降者好之。”^{[14]109-112}魏晋南北朝时期,北方中原地区的人们对茶饮由声闻渐进为始习,为以后唐宋时期茶饮在北方中原地区的流行奠定了初步基础。

(二)唐代中后期中原饮茶之风的普及

饮茶之风在中原地区的普及有一个渐变发展的过程,杨晔《膳夫经手录》载:“至开元、天宝之间,稍稍有茶,至德、大历遂多,建中已后盛矣。”^{[15]524}这大体反映了唐代中期以后北方中原

地区饮茶的传播情况。

中原地区普通百姓所消费的茶叶多是通过当地的茶市购得的。当时贩茶的商人很多,他们通过长途贩运,满足了各地对茶叶的需求。据唐人封演《封氏闻见记》卷六《饮茶》所载,广大北方地区所消费的茶多由茶商从江淮贩运而来,数量巨大,“舟车相继,所在山积,色额甚多”^{[16]51}。

茶肆是以聚众饮茶为主业的营业场所,同时也为人们提供休闲的环境,它是随着唐代茶市的兴旺、饮茶之风的盛行应运而生的。《封氏闻见记》卷六《饮茶》所载的“自邹、齐、沧、棣,渐至京邑,城市多开店铺煎茶卖之,不问道俗,投钱取饮”^{[16]51},便是广大北方中原地区茶肆兴起的史实记述。北方中原地区各地的城市中和交通要道上多开设有茶肆,供应茶水。

都城外的州县也开设有茶肆,日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四载:“九日,到郑州……遂于土店里任吃茶。语话多时。”^{[17]187-188}这是州郡有茶肆的记录。李肇《唐国史补》卷中《陆羽得姓氏》载:“巩县陶者多为瓷偶人,号陆鸿渐。买数十茶器得一鸿渐,市人沽茗不利,辄灌注之。”^{[18]242}说明当时中原地区连县城都有茶肆,而且数量不少,从祈求“沽茗”之利看,茶肆业的竞争还是比较激烈的。

(三) 北宋中原饮茶之风的鼎盛

北宋时,中原是国家的政治、文化中心,中原茶文化代表了当时茶文化的发展方向和最高水平。蔡絛《铁围山丛谈》卷六云:“茶之尚,盖自唐人始,至本朝为盛;而本朝又至祐陵时益穷极新出,而无以加矣。”^{[19]106}文中的祐陵是指宋徽宗。而宋徽宗《大观茶论》则自负地称:“龙团凤饼,名冠天下……故近岁以来,采择之精,制作之工,品第之胜,烹点之妙,莫不咸造其极。”^{[20]86}宋人生产的龙、凤、石乳、白乳等极品茶,“以充岁贡及邦国之用”^{[21]4477},百姓难得一见,当时即有“黄金易求,龙团难得”的说法。

明代以前,人们多说“吃茶”。之所以言“吃”,是真的将茶吃到肚子里去的。宋人“吃茶”的方式是点茶(亦称“分茶”),即将团茶(又称“饼茶”“片茶”)或散茶先加工成茶粉,加少许温水调成膏状,然后慢慢用汤瓶注入适量的开水,边注水边用竹片制成的茶筴搅动,使茶与水

均匀地混合,成为乳状茶液以供饮用。从后世中原地区的米茶、面茶、杏仁茶、油茶等“茶”的食用方式,仍然可以看到宋代点茶的影子。

上层人士吃茶,吃的是茶香真味。但下层百姓吃茶时,有加盐、姜、香药等作料的风气。因为茶叶产自南方,中原下层百姓不容易得到茶叶,一旦得到茶叶,又以为茶叶味道不好,所以爱在茶叶里放入许多调料煎点。如苏辙《和子瞻煎茶》云:“又不见北方俚人茗饮无不有,盐酪椒姜夸满口。”^{[22]48}苏轼《和蒋夔寄茶》一诗中记蒋夔寄给苏轼“紫金百饼费万钱”的上等好茶,苏轼引以为奇货,觉得“吟哦烹噉两奇绝”“只恐偷乞烦封缠”,不料“老妻稚子不知爱,一半已入姜盐煎”^{[23]655}。北宋话本《快嘴李翠莲记》中所煎的“阿婆茶”,里面加了“两个初煨黄栗子,半抄新炒白芝麻。江南橄榄连皮核,塞北胡桃去壳粗”^{[24]39}。添加作料的这种吃茶方式,更是被米茶、面茶、油茶等所直接继承。

在吃茶之风盛行的背景下,这一时期中原地区的社会风俗中,茶文化的因素日益增多。普通百姓开始把饮茶作为交际的手段。据孟元老《东京梦华录》卷五《民俗》记载:“或有从外新来,邻左居住,则相借动使,献遗汤茶,指引买卖之类。更有提茶瓶之人,每日邻里互相支茶,相问动静。”^{[25]451}来客献茶的礼俗在这一时期也普遍化了。宋佚名《南窗纪谈》载:“客至则设茶,欲去则设汤,不知起于何时,然上至官府,下至里闾,莫之或废。”^{[26]9}

(四) 金元中原饮茶之风的变异

北宋灭亡后,中原地区沦为金朝的统治区域,饮茶之风在金朝各阶层中仍很盛行。《金史·食货志》载:“比岁上下竞啜,农民尤甚,市井茶肆相属。”^{[2]1108}茶叶消费是金朝的一项重要开支。如金宣宗元光二年(1223年)有大臣称:“今河南、陕西凡五十余郡,郡日食茶率二十袋,袋直银二两,是一岁之中妄费民银三十余万也。”^{[2]1109}金代统治者屡次下令禁止民间饮茶。如金章宗泰和六年(1206年)十一月,“遂命七品以上官,其家方许食茶,仍不得卖及馈献。不应留者,以斤两立罪赏”^{[2]1108-1109}。

与宋人的来客献茶不同,金代的女真人有宴罢饮茶的习俗,《大金国志校证》卷三十九《婚

姻》载:金人婚嫁时,“宴罢,富者瀹建茗,留上客数人啜之”^{[27]553}。这种饮茶习俗对金人统治下的中原居民也产生了很大影响,金代《董解元西厢记》卷一[仙吕调]《恋香衾》所称的“饭罢须臾却卓(桌)儿,急令行者添茶”^{[28]10}就是这种习俗的反映。

宴罢或饭罢,客人即将离去。中原地区人们的传统习俗是客人欲去则设“汤”,金代时又增加设茶的习俗。一时间,饭罢有设茶的,有设“汤”的,也有茶“汤”俱设的。设茶、设“汤”的社会意义混淆,为以“汤”代茶和后世的“汤”取茶名奠定了广泛的社会心理基础。

金(南宋)元时期,“熟水”的泡饮方式直接启发了明清茶叶的泡饮。“熟水”多冲泡饮用,《新编居家必用事类全集·饮食类》所记“紫苏熟水”条载:“紫苏叶,不计多少。须用纸隔。焙,不得翻,候香。先泡一次,急倾了。再泡留之食用。大能分气。只宜熟,用次冷伤人。”^{[8]134}先泡一次,迅速倾掉,再泡热饮,这与明清以来茶叶的泡饮方法何其相似。“熟水”为新的饮茶方式——泡茶在技术上做了充分的准备,缺少的是茶由团茶(饼茶、片茶)向芽茶的华丽转身。

(五)明清以来中原饮茶之风的转型

洪武二十四年(1391年)九月,朱元璋“以重劳民力,罢造龙团,惟采芽茶以进”^{[29]2741}。团茶的饮用迅速退出历史舞台,新兴的芽茶系炒青制作而成,“旋摘旋焙,色香俱全,尤蕴真味”^{[30]147}。芽茶的饮用系用开水冲泡而成,明人对这种新的饮茶形式十分自负,认为“今人惟取初萌之精者汲泉置鼎,一瀹便啜,遂开千古茗饮之宗”^{[29]2741}。由煎点蒸青团茶粉到冲泡炒青散条茶,明代以来人们的饮茶之风实现了一次大的转型。明清以来,中原居民多喜欢冲泡信阳毛尖等绿茶。由于绿茶没有发酵,且多为质嫩的茶芽制成,故冲泡时不用沸水,而是将开水降温之后再用来泡茶。除绿茶外,中原居民还喜欢饮用各种花茶,香气溢人的茉莉花茶更是受到青睐。

四、文化底蕴深厚

在中原地区,茶与普通百姓的生活、伦理日用紧密结合,茶文化底蕴深厚。中原茶文化偏

重礼俗和实用,这与重视精神陶冶的南方茶文化有显著的区别。在中原地区,除日常家居饮用外,茶和各种代茶饮品广泛用于迎宾待客、男婚女嫁、岁时祭祀等。

(一)家居用茶传承吃茶习俗

淮河以北的中原地区,由于不是产茶区,过去贫穷的普通百姓多买不起茶,所以在日常生活中用茶不多,也有饮柳叶、竹叶、枣叶、苹果叶、柿叶、艾叶、芝麻叶等“粗茶”的。日常家居喝茶的,多是有钱有闲的社会上层人士。改革开放以来,随着生活条件的改善,中原饮茶群体有所扩大,茶叶消费有所增加。

中原的日常家居用茶更多的表现在饮用代茶饮品上,尤其食用称为“茶”的糊汤上。在豫东南的周口农村,过去晚上人们见面,常问:“喝罢茶了没有?”这里的“茶”是指面粉熬煮的“粉粥”(又称“糊涂”)。在泌阳、舞阳、宜阳、阳武、洛宁、新安、偃师等县,人们在正月十五的元宵节、正月二十三的“填仓节”、二月二日的“龙抬头节”,有食米粉、菜、豆等熬成的“米茶”(又称“面茶”“打茶”)。开封的“杏仁茶”和焦作武陟的“油茶”更是人们喜爱的两味民间小吃。这些名为“茶”的糊汤类粥食,或熬煮,或冲点,从中均可看到明代以前人们“吃茶”的影子,是吃茶文化在中原民间的传承,它也从一个侧面反映了中原茶文化的大众化和世俗化。

(二)待客用茶表达好客之情

中原居民热情好客,客人到家,端上一杯芳香的茶水,是对客人的极大尊重。光绪二十年(1894年)《阌乡县志》所载的“士相见礼”称:“执事者进茶,宾受茶,揖辞,退揖。”^{[31]128}这是晚清豫西阌乡县士绅彼此相见的用茶之礼。普通百姓也以茶敬客,民国年间河南驻马店正阳县人们过“旦日”(春节)时,“老幼男女皆新衣,设酒果、茶点款贺客”^{[32]137}。

以茶待客的这一做法在民间文学中亦有反映。在《淮阳乡村风土记·民间文艺》中有一首“花学生”拜访丈人家的歌谣,其中有“四嫂打火装上烟,五嫂烧茶六嫂送”的接待词^{[4]151}。茶和烟一样,是接待贵客的必需品。《淮阳乡村风土记·民间文艺》中还有一首麦收后出嫁女回娘家而不受嫂子待见的歌谣,其词称:“小黄鹭,黄又

黄,打了麦,上了场,提起篮子瞧俺娘……俺娘让俺喝盅酒,过来过去用眼瞅;俺娘让俺喝碗茶,过来过去用眼斜;俺娘让俺吃块馍,过来过去用眼锄(睹)。俺也不喝您里酒,也不教您用眼瞅;俺也不吃您里馍,也不教您用眼锄(睹),俺也不喝您里茶,也不教您用眼斜。”^{[4]153}歌谣中提到了酒、馍、茶,酒在前,茶在后,是当地酒饭之后再饮茶这一习俗的反映。

在中原的部分县市,有时招待客人的“茶”并非真正的茶叶。将并不是茶的待客饮料称之为“茶”,是来客敬茶礼俗高度发达与茶原料匮乏矛盾背景下形成的民俗,它充分体现了中原居民对茶礼的崇尚。

(三)婚嫁用茶寓意爱情忠贞

茶用于婚礼,自宋代始行。在孟元老《东京梦华录》卷五《民俗》中即记载有当时东京(今河南开封)居民结婚之前一天,女方到男方家“铺房”时,“女家亲人有茶酒利市之类”^{[4]479}。古人由于种茶技术的局限,茶树移植则不活,故古人将茶树称为“不迁”,茶成为忠贞爱情的象征。因此,人们将婚礼用茶看得比聘金还要重要,如河南漯河郾城“将娶,先期男家行聘礼,以绸缎、羊酒、茶饼等物”^{[33]373}。

在豫西的新安县,男方送聘礼至女方,“女家则请族之有德望者作陪,盛筵相款,且预制新夫妇鞋各一双,茶碗一对,与米面肉之半作回,谓之‘过礼’,亦曰‘送书’”^{[34]594}。女方家送男方家一对茶碗,寓意新婚夫妇成双成对,彼此忠诚,相敬如宾。

也有一些地方人们婚娶时不用茶或茶碗,但定亲的聘礼却称“下茶”,意即此事不可移易、更改。如在河南上蔡的传统定亲仪式上,男方要送给女方六斤称之为“茶果”的点心。从表面上看,点心与茶没有任何关系,而命名为“茶果”,用之于婚礼,这就寓意深刻,意味着男方“下茶”定亲,永不反悔。

除婚前礼仪用茶外,在不少地方的结婚仪式上,更少不了新娘子向公婆献茶的礼仪。在献茶仪式上,新娘子首次称呼自己的公公婆婆为爸妈,意味着从此以后成为一家人,自己也要和新郎一样孝敬父母。

(四)祭祀用茶沟通祖先神灵

岁时祭先祀神,常供之外,往往用茶。在豫

南的信阳平桥区,人们除夕祭祀祖先时,“祭品丰俭称家,并陈果实、酒茗、粳米饭”^{[35]704}。在光山县,在腊月二十三“小年”祭灶时,“夕以饴茗斋供”^{[36]90}。饴是胶芽糖,用来粘灶王之嘴,免得他到天上不利言语;茶则是给灶王润口的。既给灶王润口,又要粘住其嘴,这灶王也实在难当,反映出中国人对神既敬奉又捉弄的态度。信阳平桥区和光山县均位于豫南大别山的产茶区,人们以当地所产的茶来祭祀祖先和神灵,可谓当然,不足为怪。

中原地区的不少地方,并非产茶区也以茶茗祭祀祖先和神灵。如豫北的浚县,“元日”时,“先期作汤饼,汲井花水烹茶,晨兴设几陈于前荣,家长率众北面,阙九顿首,然后祀影堂,启门诣各祠庙进香,往来相贺”^{[37]305}。豫西的灵宝县,农历六月初六有“士民各赴先茔,奠茶汤,化纸钱”的习俗,之所以如此,“盖因盛暑苦渴,亦仁孝之俗也”^{[38]279}。在舞阳、汝阳、南阳等地,八月十五中秋节祭月时,除了瓜果月饼之外,也要用到茶茗^{[39]636;[40]102;[41]240}。这些非产茶区的祭祀用茶,均应来源于外地。本地不产茶叶,即使购买于市场,也要用茶来祭祀祖先神灵,这深刻反映了中原茶文化底蕴的深厚。

豫中南、豫西的一些县市,在正月十五元宵节前后至二月二日“龙抬头节”之间,多用“米茶”(“面茶”)祭神祀祖。如阳武县(今河南原阳一带),正月十三日“炒茶面、蒸大馍敬神”^{[3]341}。舞阳、泌阳、偃师等地,元宵节用米茶祭祀神灵和祖先^{[39]636;[42]166;[11]289}。中国人有“食祭余”的传统,认为食用祭神之后的食物,可得到神灵祖先的保佑。因此,用于祭祀的米茶,最后也落入了人们的胃中。如偃师在二月二日“龙抬头节”,“作面茶,供献毕合家咸食,曰‘完茶’”^{[11]290}。

结 语

中原茶文化是中国茶文化的重要组成部分,婚礼用茶、茶会等茶文化的不少内容是在中原地区首先形成的。婚礼用茶,前文已述,兹不赘述。茶会又称“会茶”“汤社”“茗酌”等,是文人品茗论诗谈文的聚会。茶会正式形成于北宋

时期,当时的中原地区是国家的政治文化中心,文人举行茶会蔚然成风。京师开封的太学生们经常以茶会的方式交流信息,指斥时政,朱彧《萍州可谈》卷一载:“太学生每路有茶会,轮日于讲堂集茶,无不毕至者,因以询问乡里消息。”^[43]¹¹

中原茶文化保留有大量中国茶文化演变的遗存,如历史上的煎茶、点茶,目前在大多数地区早已销声匿迹,但在中原地区仍有煎茶、点茶的遗存。中原的面茶、米茶、杏仁茶、油茶等,均可视为没有茶粉的传统“煎茶”或“点茶”。它们是中原由全国中心地区沦落为边缘地区,特别是普通居民在买不到茶或买不起茶的情况下,为维持“吃茶”传统而不得已的变异。这可以从豫西渑池人吃“米茶”不用筷子这一传统管窥之,嘉庆十五年《渑池县志·岁时民俗》载:“‘元宵’,碾米为面,杂以豆、菜、杏仁成粥,名曰‘米茶’,食不用挾。”^[44]¹⁰¹“挾”即当地对筷子的俗称。古人吃“煎茶”“点茶”时,是不用筷子的。“米茶”由“煎茶”“点茶”演变而来,故渑池百姓吃“米茶”不用筷子。

中国传统文化崇“中”尚“和”,强调求同存异,即儒家所谓的“和而不同”。中原茶文化对中国的“中和”传统文化表现得尤为突出。明清以来,“茶”字在中原地区的内涵极其丰富,它既特指茶叶,又指茶水,还指各种代茶的饮品和受历史上煎茶、点茶影响而不含茶粉的一些糊汤。表面看来,中原“茶”具有歧义性和多样性,但它反映的正是中原居民对“茶”不同概念的包容,不同的“茶”在中原和平共存。中原茶的“和而不同”,正是中国“中和”文化在茶文化上的具体表现。

“和而不同”是“中和”的初级阶段,有机地“融合”方为“中和”的高级阶段。中原茶文化也体现了中国文化强大的变异融合性。以“以茶待客”习俗为例,北宋时中原地区流行来客献茶、点汤送客。契丹人建立的辽朝则正好相反,流行来客献汤、啜茶送客。建立金朝的女真人也有宴罢饮茶的习俗。宋辽对峙时期,来客是献茶,还是献汤,反映了汉族与契丹族不同民族身份认同的巨大差异。在金人统治下的中原地区,来客献茶、献汤开始混淆。金元以后,中原人将“汤”也称之为“茶”。“茶”“汤”融合,皆用于

待客,不复有任何矛盾和冲突,汉族茶文化和北方游牧民族茶文化在中原地区有机地融为一体了。

参考文献

- [1]陆羽.茶经[M]//郭孟良.中国茶典.太原:山西古籍出版社,2004.
- [2]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,1975.
- [3]窦经魁,耿愔,等.阳武县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四四三号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [4]淮阳乡村风土记[M]//丁世良,赵放.中国地方志民俗资料汇编·中南卷:上.北京:书目文献出版社,1991.
- [5](嘉靖)尉氏县志[M]//天一阁藏明代方志选刊:第七十二号.上海:上海古籍出版社,1963.
- [6]徐珂.清稗类钞[M].北京:中华书局,1986.
- [7]李时珍.本草纲目[M].北京:人民卫生出版社,2005.
- [8]佚名.新编居家必用事类全集[M].北京:书目文献出版社,1988.
- [9]吴承恩.西游记[M].北京:人民文学出版社,2010.
- [10]陆绍治,李凤翔,上官骏谟.渑池县志[M]//河南历代方志集成·三门峡卷:第5册.郑州:大象出版社,2016.
- [11]汤毓倬,孙星衍.偃师县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四四二号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [12]谢应起,刘占卿,等.宜阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第一一七号.台北:成文出版有限公司,1968.
- [13]贾毓鹗,王凤翔,等.洛宁县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第一一八号.台北:成文出版有限公司,1968.
- [14]杨衡之撰,周祖谟校释.洛阳伽蓝记校释[M].北京:中华书局,2010.
- [15]杨晔.膳夫经手录[M]//续修四库全书:第1115册.上海:上海古籍出版社,1996.
- [16]封演.封氏闻见记校注[M].赵贞信,校注.北京:中华书局,2005.
- [17]圆仁.入唐求法巡礼行记[M].顾承甫,何泉达,点校.上海:上海古籍出版社,1986.
- [18]李肇.唐国史补[M].杭州:浙江古籍出版社,1986.
- [19]蔡條.铁围山丛谈[M].冯惠民,沈锡麟,点校.北京:中华书局,1983.
- [20]赵佶.大观茶论[M]//郭孟良.中国茶典.太原:山西古籍出版社,2004.

- [21] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [22] 苏辙.栾城集[M]//景印文渊阁四库全书:第1112册.台北:商务印书馆,1986.
- [23] 苏轼.苏轼诗集[M].王文浩,辑注.孔凡礼,点校.北京:中华书局,1982.
- [24] 洪楹.清平山堂话本[Z].长沙:岳麓书社,2014.
- [25] 孟元老.东京梦华录笺注[M].伊永文,笺注.北京:中华书局,2006.
- [26] 佚名.南窗纪谈[M].丛书集成初编本.
- [27] 宇文懋昭.大金国志校证[M].崔文印,校正.北京:中华书局,1986.
- [28] 董解元.董解元西厢记[M].凌景埏,校注.北京:人民文学出版社,1980.
- [29] 沈德符.万历野获编[M]//明代笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2005.
- [30] 许次纾.茶疏[M]//郭孟良.中国茶典.太原:山西古籍出版社,2004.
- [31] 刘思恕,汪鼎臣,王维国,王守恭.阆乡县志[M]//中国地方志集成·河南府县志辑:第66号.上海:上海书店;成都:巴蜀书社;南京:江苏古籍出版社,2012.
- [32] 魏声松,等.重修正阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第一二三号.台北:成文出版有限公司,1968.
- [33] 傅豫.郾城县志[M]//河南历代方志集成·漯河卷:第5册.郑州:大象出版社,2016.
- [34] 张钊,李希白.新安县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四三九号.台北:成文出版有限公司,1975.
- [35] 陈善同,等.重修信阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第一二一号.台北:成文出版有限公司,1968.
- [36] 晏兆平.光山县志约稿[M]//中国方志丛书·华北地方:第一二五号.台北:成文出版有限公司,1968.
- [37] 武穆淳.熊象阶.浚县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第一一二号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [38] 周淦,高锦荣.灵宝县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四九一号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [39] 王德瑛.舞阳县志[M]//中国地方志集成·河南府县志辑:第41号.上海:上海书店;成都:巴蜀书社;南京:江苏古籍出版社,2012.
- [40] 邱天英.汝阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四八〇号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [41] 潘守廉,张嘉谋.南阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四五七号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [42] 倪明进,栗郢.泌阳县志[M]//中国方志丛书·华北地方:第四八八号.台北:成文出版有限公司,1976.
- [43] 朱彧.萍州可谈[M].丛书集成初编本.
- [44] 甘扬声,刘文运.浉池县志[M]//河南历代方志集成·三门峡卷:第5册.郑州:大象出版社,2016.

Study on the Characteristics of Central Plain Tea Culture

Liu Pubing

Abstract: Central Plain Tea Culture has four characteristics. Firstly, famous tea of Central Plain is rare, but of high quality. Xinyang city is only tea-producing region of Central Plain, and Xinyang Maojian Tea is one of ten famous teas in China. Secondly, there are a large number of Substitutes for tea. Tea not only refers to tea or the water soaked tea, also can be soaked in drinking tree leaves or other plant leaves, flowers, herbs, dried fruit slices and some ingredients, but also refers to boiled water and part of liquid food. Thirdly, the Tea history of inheritance is very long and rich. Before the Tang Dynasty, the residents of Central Plain began to learn the tea ceremony. During the middle and late Tang Dynasty, tea drinking became popular. During the Northern Song Dynasty, the Tea Culture of Central Plain developed to its peak. After the Jin and Yuan dynasties, the tea culture of Central Plain began to transform. In the Central Plain Area, which many Substitutes for tea drinks and some liquid food also called Tea, is because of the long and rich history of tea culture in Central Plain. Fourthly, the background for Central Plain Tea Culture is profound. Central Plain is an area of inheritance and innovation of the Chinese civilization. Tea is closely connected with the daily life and ethics of ordinary people. In addition to daily drinking at home, the water soaked tea and various kinds of beverages substituting tea are widely used in greeting guests, marrying men and women, and offering sacrifices on feasts.

Key words: Central Plain; Tea culture; characteristics; substitutes for tea

[责任编辑/原 孟]



试论《吕氏春秋》的“和合”思想*

高晓锋

摘要:《吕氏春秋》蕴含着丰富的“和合”思想。在宇宙观上,建构了一种天人感应的和合宇宙图式,即天地合和而生成万物、精气流动而成就美好、天人感应而自我警示;在生命观上,倡导完身、全生、贵己,通过顺性、节欲、和心实现对生命生的安顿,又以安死、节葬使生命获得死的安放;在音乐观上,既强调音乐形成过程中各个因素和调的“适音”,又指出音乐塑造人心和人心追求音乐的“和心”目标,以此体现出音乐在移风易俗、政治教化中的和合功用,体现了“乐以道和”的一贯之道。

关键词:《吕氏春秋》;和合;生命;宇宙;音乐

中图分类号:B229.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0114-07

“和合”是中国哲学的一个古老概念,但长期以来湮没在道、德、天、理、气、心、性、仁、礼、乐等概念中。自20世纪90年代著名哲学史家张立文先生倡导和合学理论以来,“和合”开始作为一个独立的哲学范畴受到学界的广泛关注^①,挖掘典籍中的“和合”思想成为学界研究的一个重要方向。

《吕氏春秋》作为战国末期完成的一部汇集百家之学的作品,被历代目录书统称为“杂家”。但实际上,所谓“杂”并不是各家思想的简单杂凑,而是经过一系列概念范畴的会通融合。从和合理论视角来看,是书蕴含着丰富的“和合”思想。据不完全统计,是书“和”字52见,除个别专有名词之外,多具有“和合”意味,如“和五声”“和其民人”“和调”“天地之和”“和平”“天地合和”“阴阳之和”等;“合”字58见,如“气同则合”“合乎太一”“合乎山林”“天地合和”“合而成章”“合宗亲”等。“合和”出现1次,即“天地合和,生之大经”,“和合”未见。当然,直

接出现“和”或“合”字只是体现“和合”思想的一种形式,更多的内容是以思想表达的方式出现。

一、“天人相应”的宇宙和合

在宇宙论的建构上,《吕氏春秋》虽然没有像汉代董仲舒那样建立一套完整的天人感应宇宙论结构,也没有大量呈现战国中晚期流行的阴阳五行天运论思想。但从零星的记载中,可以归纳出《吕氏春秋》是主张“天人相应”的,在宇宙论方面提出的概念主要有道、天地、太一、阴阳、精气、感应等。《大乐》篇认为:“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。”又说:“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之名,谓之太一。”^{[1]111}这里的“道”继承了老庄道家关于道的基本特征,是无形、无声、无状、无名的至精存在,人们不能认识它、摹状它,只能勉强称为“太一”,明显是对《老子》二十五章“吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”的模仿。正因为“道”的

收稿日期:2020-02-29

*基金项目:中国人民大学科学研究重大项目“中国和合思想通史”(18XNL014)阶段性成果。

作者简介:高晓锋,男,中国人民大学哲学院博士研究生(北京 100872)。

这种特性,却能够通过阴阳两仪而生成天地万物。只不过这种“生成”不是单线条的,而是“太一”生出“两仪”之后离合变化而“出”万物,《大乐》篇载:

太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。日月星辰,或疾或徐,日月不同,以尽其行。四时代兴,或暑或寒,或短或长,或柔或刚。万物所出,造于太一,化于阴阳,萌芽始震,凝寒以形。^{[1]108-109}

许维遹注“离”为“散”,“合”为“会”,说明阴阳变化过程中的互动、分离之后的聚合情状。《吕氏春秋》并没有详细描写太一生成天地万物的过程,而是着重展现太一出两仪之后阴阳变化离合的客观规律。在阴阳、天地的离合规律下,日月、星辰、四时的运动变化无不是对阴阳、天地的“以尽其行”。也就是说,“太一出两仪”的意义不在于描写宇宙万物的生成过程,而是呈现阴阳天地的离、合、生、成的自然规律和现象^②。《有始》篇指出:“天地有始,天微以成,地塞以形。天地合和,生之大经也。以寒暑、日月、昼夜知之,以殊形、殊能、异宜说之。夫物合而成,离而生。知合知成,知离知生,则天地平矣。”^{[1]276}明确提出了“天地合和”“物合而成”的说法,是《吕氏春秋》“和合”思想的集中体现。历代注家对此没有过多说明,只将“天地合和”解释为万物生成、生长的“大道”(训“经”为“道”)^{[1]276};“物合而成”之“合”训为“和”,与“平”相对。这一方面反映出战国末期人们对天地合和而万物生成的看法比较认可,另一方面说明“合”与“和”具有互训的普遍性。

“天地有始”承认天地有开端,即“太一”或“道”,这与老庄道家否定天地万物有初始不同。只有肯定天地有始端,才能谈论天地万物的生成规律(即“天地合和”),天地上下相“合和”而生成万物,正是天地万物生成的根本大法。按照高诱的说法,实际上是阴阳上下相合和而出万物^③。寒暑、日月、星辰的运动变化、幻灭显现和各种不同的形体、性能和用途都是这个根本大法的体现。因此,由于天地上下“合

和”是万物产生、形成的道理,人们就要认识这个道理而善于在实际情形中去观察顺应。

正是在“太一、两仪、天地”的序列中展开对世界万物生成和存在的言说,《吕氏春秋》发挥了《管子》中的“精气”概念,在《尽数》篇中提出“精气之集”的说法:

精气之集也,必有入也。集于羽鸟与为飞扬,集于走兽与为流行,集于珠玉与为精朗,集于树木与为茂长,集于圣人与为睿明。精气之来也,因轻而扬之,因走而行之,因美而良之,因长而养之,因智而明之。流水不腐,户枢不蝼,动也。形气亦然,形不动则精不流,精不流则气郁。^{[1]66-67}

“精气”能够使事物变得更加美好,说明精气集合了天地之精华。在“天地合和”的规律中,必须确保作为促进事物美好的“精气”充入天地万物之中,才能实现自然界的和谐和人类社会的和平。

虽然《吕氏春秋》没有进一步阐述“精气”与“道”或“太一”的关系,也没有论述精气如何与社会人事产生关联,但不可否认,把“精气”作为“道”或“太一”充实天地万物的内在实体是没有问题的,而且这个实体一定具有促进天地万物(包括社会人事)拥有某种美好品质的动力。因此,“精气”一定要具有普遍性,是弥漫宇宙而上下流动的。《圆道》篇在描述“天道圆、地道方”的观点时就运用了“精气”概念:“天道圆,地道方,圣王法之,所以立上下。何以说天道之圆也?精气一上一下,圆周复杂,无所稽留,故曰天道圆。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。”^{[1]79}“一上一下”“无所稽留”说明“精气”不是静止的,而必须是流动的,只有流动起来才能将它的精华散发出来,不流动就会郁结成疾病。正因为“精气”的存在,在一个弥漫着精气的天地合和而天地万物生成的世界中,作为万物之贵且灵的人,实现了“类同相召,气同则合”的天人相应。尤其对于祸乱吉祥,都可以通过相同的类而感知上天的意志,从而获得预见性。《应同》篇详细描绘了一个“凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民”的天人感应图景,将邹衍的“五行相生”和“五德终始”说再现出来,使自然界的现象与天兆联系

起来,以此解释朝代的更替,体现的原理就是“类固相召,气同则合,声比则应”^{[1]286},并进而衍化为善招善类、恶招恶类的“类同相合”说。

可见,《吕氏春秋》通过建构这样一种天人感应的宇宙论图式,即太一生/出天地,天地生/出阴阳(实际上天地即阴阳),阴阳二气相离合而生成万物,天地万物以精气的流动而呈现其美好的面向,使人认识到人的言行品质可以通过精气的运动而与天地相应,由此为人类设定了一种警戒。体现出了先秦时期人们在认识天地自然现象过程中朴素原始的和合思维,即天地合和而生成万物、精气流动而成就美好、天人感应而自我警示。

二、“完身全性”的生命和合

《吕氏春秋》继承了老庄道家养身、贵生的思想,但在为什么养身、贵生的理解上,除了坚持老庄道家的理论外,还糅合了儒家孝道的意涵、墨家节葬的主张^[2]。

先是,生命的要义在于保全身体的健康、健全,免受各种人为伤害。对于一个人来说,生命只有一次,一旦失去就不会复得。《重己》篇曰:“今吾生之为我有,而利我亦大矣。论其贵贱,爵为天子,不足以比焉;论其轻重,富有天下,不可以易之;论其安危,一曙失之,终身不复得。”^{[1]19}即使贵为天子的爵位、富甲天下的财富都不能和生命相比较、交换。一旦失去了生命,其他一切都将没有意义。保持身体就是道之本真,治理国家天下都只是“余事”“绪余”“土苴”。

但是,与老庄从道的角度追求生命自由、超越世俗生活而重视生命不同,《吕氏春秋》的作者在肯定生命的不可复得性、顺应自然性命之情的层面之外,还增加了“孝”的维度论证重生的意义。《孝行》篇录用了曾子的话说:“身者,父母之遗体也。”^{[1]307}言外之意,如果伤害了自己的身体生命,就等于伤害父母的身体,就是不孝。因此说:“父母生之,子弗敢杀;父母置之,子弗敢废;父母全之,子弗敢阙。故舟而不游,道而不径,能全支体,以守宗庙,可谓孝矣。”^{[1]308}曾子的弟子乐正子春更进一步将此观点安置在孔子身上,以更加权威的口吻确立全身就是尽孝的

看法,《行览》篇载:“吾闻之曾子,曾子闻之仲尼:父母全而生之,子全而归之,不亏其身,不损其形,可谓孝矣。”^{[1]309}《吕氏春秋》对此论点给予了极高的认同,认为“身者,非其私有也,严亲之遗躬也”^{[1]309}。

正是在这个意义上,针对现实中“危身弃生以徇物”的现象,作者提出了“全生顺性”的主张。《本生》篇曰:“始生之者,天也;养成之者,人也。”^{[1]12}人之出生乃是天之所为,生命来自于天,人从天那里获得了人之本性,但是人出生之后的成长却是人自己来完成的,在这个过程中只有顺应天,才能确保生命不受到戕害。《诚廉》篇载:“性也者,所受于天也,非择取而为之也。”^{[1]267}性受自于天而无所择取,因此《贵当》篇言:“不可长,不可短,因其固然而然之,此天地之数也。”^{[1]655}如何来尽这个“天地之数”,确保“性”不受到伤害,进而保全生命呢?《尽数》篇曰:“圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生,故精神安乎形,而年寿得长焉。长也者,非短而续之也,毕其数也。毕数之务,在乎去害。”^{[1]65}舍去所有有害于人身体性命的内容就是“全性”,也就是“利于性则取之,害于性则舍之”。超过人的身体界限的饮食、情绪和外界环境都是有害于性的,舍去有害于性的内容就意味着摒弃了物对人的攫扰,攫扰就是《吕氏春秋》所说的“以性养物”。

但这是否意味着抛弃一切对物的依赖呢?或者说绝对的禁欲呢?显然,在《吕氏春秋》中并没有这层意思,其所讲的核心是“害于生则止”,对于基本需求的满足要遵守“不得擅行,必有所制”的原则,如《重己》篇所讲:“昔先圣王之苑囿园池也,足以观望劳形而已矣;其为宫室台榭也,足以辟燥湿而已矣;其为舆马衣裘也,足以逸身暖骸而已矣;其为饮食醴醑也,足以适味充虚而已矣;其为声色音乐也,足以安性自娱而已矣。五者,圣王之所以养性也,非好俭而恶费也,节乎性也。”^{[1]24}只有做到“六欲皆得其宜”,坚持适度原则,才能实现全生的目的。

需要指出的是,《吕氏春秋》对节制的强调引发了对于性、情、心、理的讨论^④。《情欲》篇载:“天生人而使有贪有欲。欲有情,情有节。圣人修节以止欲,故不过行其情也。”^{[1]42}这里并没有

将情直接等同于恶,也没有将情作为产生恶的根源,而是从中性的意义上使用“情”,指人的各种欲望需求,但这种欲望需求必须得到节制,即“得其情”,才不会伤害天性。《论人》篇又将其称之为“反诸己”：“何谓反诸己也？适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂，若此则无以害其天矣。”^{[1]74}如果不反诸己就会“制乎嗜欲”而“必失其天”，“反诸己”则会“知一”，即知道生命之唯一而顺性全生。《吕氏春秋》还进一步提出了全生顺性的两条途径，即“养心”和“去宥”。

养心就是通过节制各种欲望，使心灵获得最适当的呈现，实现“和心”。如果心不快乐，耳目口鼻的感官就没有意义，要实现“心乐”就要首先实现心之和平，心之和平的关键又在于“行适”，即行为的恰当合适。《适音》篇载：

心必和平然后乐，心必乐然后耳目鼻口有以欲之，故乐之务在于和心，和心在于行适。夫乐有适，心亦有适。人之情，欲寿而恶夭，欲安而恶危，欲荣而恶辱，欲逸而恶劳。四欲得，四恶除，则心适矣。四欲之得也，在于胜理。胜理以治身则生全，生全则寿长矣；胜理以治国则法立，法立则天下服矣。故适心之务在于胜理。^{[1]114}

“和心”概念的提出是《吕氏春秋》生命哲学的重要贡献，虽然此处讨论的是音乐如何实现心情快乐的问题，但将音乐的核心和目标设定为“和心”，超越了音乐是提供感官享受的世俗看法，进一步将“和心”作为全生顺性的生命修养的中心。“和心”意味着心情欲望得到合理的安排，即“四欲”得、“四恶”除，内心实现了平和宁静，接应万物总能顺应外物之理而行。这对于以重身、全生、贵己为标签的生命哲学赋予了重大的哲学内涵，避免这种理论走向极端自私自利和苟且偷生的面向。

另一条路径“去宥”，实际上也与“和心”相关，意即消除外在事物因其客观差异性而对人的认识和行为带来分别和成见，实际上是对宋钘“接万物以别宥为始”观点的继承和发展。《去尤》篇载：“世之听者，多有所尤，多有所尤则听必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜，与因人所恶。东面望者不见西墙，南乡视者不睹北

方，意有所在也。”^{[1]289}“尤”即“宥”，“宥”又当通“囿”。《说文解字》曰：“囿，苑有垣也。”《字林》说：“有垣曰苑，无垣曰囿。”实际上当为“有垣曰囿，无垣曰苑”。“囿”的本义指有围墙的狩猎场，引申为局限、范围，如囿于成见。“有所尤”即有所局限、遮蔽，不能打破界限整体通达地接受事物。《去宥》篇载：“夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀，宥之为败亦大矣。亡国之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣。”^{[1]426}“去尤”“别宥”就是摒弃成见，超越局限、界限而通达整体，以此认识事物才能看到全局，从而获得平等的视界。“全其天”就是全生、全性或顺性。只有将生命从具体的千差万别的事物中超越出来，才能看到生命的本质和意义。

正因为对生命的重视，也就要求人们打破生死之宥，顺应生命的本性安时处顺。一般来说，对安身全性的强调，容易滑入极端的自私自利、贪生怕死和苟且偷生的境地。但《情欲》篇明确指出，生命受到极大的迫害、侮辱不如选择死亡：“辱莫大于不义。故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。”^{[1]42}如果对现实中各种迫害生命的事情忍辱苟且，跟死亡就没有差别。也就是说，如果有不义的事情对生命造成了莫大的侮辱，莫若以死来避免。这意味着，死亡虽然与完身贵生相反，但却是其必然的本性，不可避免，因此就要从容选择、接受死亡，这就是“安死”。《节丧》篇载：“审知生，圣人之要也；审知死，圣人之极也。知生也者，不以害生，养生之谓也；知死也者，不以害死，安死之谓也。此二者，圣人之所独决也。凡生于天地之间，其必有死，所不免也。”^{[1]220}人之有生，所不可免，这是天/性所决定，因此要懂得生的重要性，就会不害生；人之有死，亦不可避免，这是命所决定，因此要接受/选择死的到来，就不会害死。不害死就是不在死亡的事情上做出违背生命本性的行为，如追求长生不老，或为了活下去而忍辱苟且，或者通过厚葬来送别死亡等，这都是“害死”的表现。

因此《吕氏春秋》又主张“安死”，当面对不义的迫生时而勇于选择死亡，在已经死亡之后不通过厚葬来对死者进行侮辱。按照传统的看

法,人死之后,或者根据死者生前的安排、或者死者亲人基于亲情祭祀等原因而选择厚葬其亲。

这一方面源于宗教信仰传统的延续,如殷人认为人死之后会升天宾于帝左右,通过厚葬和祭祀祖先可以获得上帝的厚爱;另一方面,周人通过礼乐文化的熏陶和儒家的礼、仁、孝的价值重构,厚葬其亲体现的是人子对亲人应尽的孝道义务。《节丧》篇记载:“孝子之重其亲也,慈亲之爱其子也,痛于肌骨,性也。所重所爱,死而弃之沟壑,人之情不忍为也,故有葬死之义。”^{[1]220}厚葬的风气在战国末年蔚然成风,《节丧》篇亦载:“国弥大,家弥富,葬弥厚。”^{[1]222}“厚葬”主要体现为陪葬品数量众多、价值珍贵,甚至还有人殉;葬礼隆重繁饰、送葬队伍庞大、花费开支巨大;墓室庞大、墓丘高隆、棺槨巨大等。《吕氏春秋》的作者们继承了墨家对厚葬的批判和薄葬的主张,严厉批评了这种现象,认为厚葬通过营造高大的墓室,组织庞大的送葬队伍,陪葬丰富的金银珠宝,《安死》篇曰“以此观世示富则可矣,以此为死则不可也”^{[1]224},认为这不是为死者考虑,而是生者为了炫耀富贵、获得孝子之名;既不是对生命的尊重(不懂得生命的天性),也不懂得葬的真实含义(“葬者,藏也”),更甚者招致盗贼掘墓侮辱死者、浪费财富导致亡国。因此,作者主张对于葬不得不慎,以节葬为务。《安死》篇曰:

尧葬于谷林,通树之;舜葬于纪市,不变其肆;禹葬于会稽,不变人徒。是故先王以俭节葬死也,非爱其费也,非恶其劳也,以为死者虑也。先王之所恶,惟死者之辱也。发则必辱,俭则不发,故先王之葬,必俭、必合、必同。何谓合?何谓同?葬于山林则合乎山林,葬于阪隰则同乎阪隰,此之谓爱人。^{[1]227}

“俭节葬死”反映了将生命看作来自于天(自然)又回归于天的认识,顺应自然天性而与山林、阪隰合同。从这个意义上看,《吕氏春秋》的节葬主张与墨家相比已有莫大的差别。在墨家那里,节葬主要是从节省社会财富、避免耗费资财、破坏社会生产和人口繁衍等方面着眼;而《吕氏春秋》则更多地从生命哲学的角度讨论安死是对重生的延续和体现。

总之,如果说从倡导完身、全生、贵己,到顺性、养性、节欲、和心,是对生命生的安顿,这种安顿既要求肉体生命的存活,又避免对物欲的感官享受;既主张顺应生命之天性自然发展,又主张对欲望、情感的节制而养护性命,追求心的和乐。那么,安死、节葬则是对生命死的安放,主张不为了苟且忍辱而活,不为死人而厚葬。这种将生死统合起来予以合理的关注和思考的理论,处处透露着和合的意味,称得上是春秋战国生命哲学发展的最高形态。

三、“适音和心”的音乐和合

古人对音乐的认识一直以来都以“乐以道和”相称,最能体现出和合的意味。这是因为,音乐总是由不同的音符、乐器合奏出的结果,是多种要素和合而产生的能够陶冶人的情感的存在。与墨家大力非乐不同,《吕氏春秋》的作者对音乐进行了深刻的哲理思考,肯定了音乐在表达感情、调节情绪、教化习俗、治国理政等方面的作用。刘成纪认为《吕氏春秋》的音乐美学是成体系的,具有与《礼记·乐记》《荀子·乐论》同等重要的地位^[3]。

如同对天地万物产生的根源的认识一样,《吕氏春秋》从“太一”的高度寻找音乐的诞生根源,《大乐》篇认为音乐“生于度量,本于太一”^{[1]108}。本于“太一”并不是太一直接产生音乐,而是“太一”产生阴阳、天地万物之后万物相处而有声音,这种声音是由于各种事物相互和合而产生,但和合不是随机杂乱的,而是各种合适的、舒适的声音的和合,称之为“适音”。《大乐》篇说:“凡乐,天地之和,阴阳之调也。”^{[1]110}正是阴阳天地调和才构成了音乐,如同天生人而使人有欲恶,墨家对音乐的非议和否定就违背了这种规律。《吕氏春秋》认为,音乐是宫、商、角、徵、羽五音各处在自己所处的位置相互应合而产生的和调、均匀的声音,追求的是一个“适”字。如果音乐不能达到“适”的度,符合“适”的要求,就会产生各自相应的问题,对人的心志造成不良影响。《适音》篇载:“何谓适?衷,音之适也。何谓衷?大不出钧,重不过石,小大轻重之衷也。黄钟之宫,音之本也,清浊之衷也。衷也者,适也,

以适听适则和矣。乐无太平,和者是也。”^{[1]116}“适”就是“衷”,“衷”通“中”,指内心的正中不偏。以“衷”释“适”,说明“适”是通过平和的音乐实现心的“适中”“合适”“适当”,即各种音符、乐器在一起恰到好处地协奏出一曲美妙的声音,给人以情操的陶冶、心情的调节和情绪的感染^{[4]269-288}。

在《吕氏春秋》的作者这里,音乐与人心相通,或者说音乐就是人心的外在化表现,通过对音乐的感受就能感知一个人的内心世界。《音初》篇曰:“凡音者,产乎人心者也。感于心则荡乎音,音成于外而化乎内,是故闻其声而知其风,察其风而知其志,观其志而知其德。”^{[1]143}因此,音乐的目的就是要实现“心乐”,如果心不乐,音乐也就失去存在的意义,《适音》篇载:“耳之情欲声,心弗乐,五音在前弗听。”^{[1]114}如何才能实现心乐呢?内心和平就可以实现乐,在此《吕氏春秋》提出了“和心”的概念。“和心”就是内心的和平宁静,不为外界所干扰。也正是在这样的状态下,才能真正感受到音乐的快乐。那么,又如何实现“和心”呢?作者又在《适音》篇提出“行适”的概念:“故乐之务在于和心,和心在于行适。夫乐有适,心亦有适。人之情欲寿而恶夭,欲安而恶危,欲荣而恶辱,欲逸而恶劳。四欲得,四恶除,则心适矣。四欲之得也,在于胜理。胜理以治身则生全矣,生全则寿长矣。胜理以治国则法立矣,法立则天下服矣。故适心之务,在于胜理。”^{[1]114}“和心”是由“行适”来获得,就是适当的行为带来的心情的愉悦和满足。一般来说,人总是渴望长寿、安宁、荣誉、安逸,摒弃夭亡、危险、侮辱、疲劳,如果通过合适的行为获得或摒弃,那就能够使心灵感觉舒适,就是“胜理”的。通过音乐来实现心灵的和谐宁静,获得内心的真正快乐,也需要“胜理”的“行适”,即符合社会行为规范的音乐行为。人们通过音乐来获得内心的欢娱,实际上也是将内心的情绪通过音乐的形式(乐器弹奏、吟唱、舞蹈)表达出来,这种形式需要约束和引导,如先王通过制定雅、颂之乐来范导社会公众的音乐行为,只有在这种“胜理”的音乐行为中,不仅获得“和心”的“心乐”,而且更能够全生治身、立法治国^⑤。

众所周知,在儒家那里,音乐从来就是移风化俗的重要内容,希冀统治者通过良好的音乐教化人民向善。《荀子·乐论》说:“故乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲;乡里族长之中,长少同听之,则莫不和顺。故乐者,审一以定和者也,比物以饰节者也,合奏以成文者也;足以率一道,足以治万变。”^{[5]389-390}如同儒家一样,《吕氏春秋》也认为,音乐是“通乎政而移风平俗者也”,音乐的乐调反映了国家的政治状况,《适音》篇载:“治世之音安以乐,其政平也;乱世之音怨以怒,其政乖也;亡国之音悲以哀,其政险也。”^{[1]116}因此,通过音乐可以观察一个国家的风俗和政治,高尚的音乐总是能够使“君臣、父子、长少之所欢欣而说也”,进而“乐君臣,和远近,说黔首,合宗亲”^{[1]111}。

正是因为音乐关乎政治清平与否,即使《吕氏春秋》反对墨家的非乐思想,但也认为对于奢侈的音乐应该禁绝,因为这种音乐带来的不是人的心和,也不是政和,而是国家混乱、人心离散。《侈乐》篇曰:“乐愈侈,而民愈郁,国愈乱,主愈卑,则亦失乐之情矣。”^{[1]112}“失乐之情”就是丧失乐音乐本来陶冶心灵、和调身心、教化社会、维护政治的功能,而变成了浪费资源、震撼心志、伤害身体、破坏社会和谐的罪魁祸首,历史上的夏、商、宋、楚等都是因为侈乐而导致亡国或衰落。《侈乐》篇认为:“失乐之情,其乐不乐。乐不乐者,其民必怨,其生必伤。”^{[1]113}这就又回到了音乐产生的原初哲理,即“天地之和,阴阳之调”,并由此而展开乐教来获得人心的和乐与政治的和谐。

概言之,《吕氏春秋》的音乐思想既强调音乐形成过程中各个因素和调的“适音”,又认为音乐关乎人心,指出音乐塑造人心和人心追求音乐的“和心”目标,最后又点明音乐与社会、政治的互动关系。这些思想显然都显现着和合思想的光芒,体现了“乐以道和”的一贯之道。

综上,《吕氏春秋》在宇宙、生命、音乐等方面的理论言说蕴含了内在逻辑缜密、思想观点鲜明的“和合”思想。此外,其在政治治道和农业生产方面也有着丰富的呈现,如追求大一统目标下的政通人和、止戈息武,农业生产的任地

审时等,这些“和合”思想在今天读来依然具有强大的现实规范意义。

注释

①张立文先生最早倡导并构建和合学理论始于《新入学导论——中国传统人学的省察》,职工教育出版社1989年版。此后陆续出版了专门论述和合学理论的著作:《和合学概论——21世纪文化战略的构想》,首都师范大学出版社1996版;《中国和合文化导论》,中共中央党校出版社2001年版;《和合与东亚意识——21世纪东亚和合哲学的价值共享》,华东师范大学出版社2001年版;《和合哲学论》,人民出版社2004年版。新近又出版了《和合生生论》,人民出版社2018年版;《和合学与人工智能——以中国传统和现代哲理思议网络》,人民出版社2019年版。张立文的和合学研究时间跨度长达三十多年,其中既有对和合学基础理论的思考和建构,又有对社会热点问题、学术前沿理论的关照和回应。关于“和合”概念的原始意涵的理解可参考郭齐:《“和合”析论》,《四川大学学报》1999年第2期;向世陵:《“和合”义解》,《哲学动态》2019年第3期,以及其他学者的专题论文。②正如向世陵对和合形态的划分——多元素和合与互动型和合——所揭示的,中国哲学讲的太一(太极)生阴阳,阴阳生万物,其中阴阳变合、化生万物并不一定需要从多元要素的生成型和合层面来理解,其更可能

呈现为一种互动型的和合。参见向著《“和合”义解》,《哲学动态》2019年第3期。③高诱认为:“天,阳也,虚而能施,故微以生万物;地,阴也,实而能受,故塞以成形兆。”见许维遹撰:《吕氏春秋集释》,中华书局2009年版,第276页。④关于《吕氏春秋》的“心”“情”“性”“理”等概念的阐释,可参见赵东明:《〈吕氏春秋〉“情”“性”之义涵析论》,收于杨国荣主编:《道德情感与社会正义》,《思想与文化》第十一辑,华东师范大学出版社2001年版,第70-82页。⑤《吕氏春秋》的这一运思路径在《荀子》中也有体现,《乐论》指出:“故听其《雅》《颂》之声,而志意得广焉;执其干戚,习其俯仰屈伸,而容貌得庄焉;行其缀兆,要其节奏,而行列得正焉,进退得齐焉。”即通过雅颂之声使人的志意、容貌、行列等言行举止得到端正,也是以适当的音乐行为获得心灵的平和。

参考文献

- [1]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.
- [2]高华平.论《吕氏春秋》对先秦诸子百家的学术批评[J].暨南学报,2018(3):52-69.
- [3]刘成纪.重论《吕氏春秋》的音乐美学体系[J].中州学刊,2016(3):145-153.
- [4]田君.周代乐道内涵“中”的哲学体系:以《吕氏春秋》为主要视角[M]//舒大刚主编.儒学论坛.成都:四川大学出版社,2013.
- [5]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.

Study on the “Harmony” Thought in *Lv Shi Chun Qiu*

Gao Xiaofeng

Abstract: *Lv Shi Chun Qiu* contains rich “harmony” ideas. In the view of the universe, it constructs a schema of the harmonious universe that the heavens and humans sense, that is, the harmony of the heavens and the earth produces all things, the flow of essence and energy achieves beauty, and the senses of heaven and humans alert themselves; In the view of life, it advocates a complete, whole life, and noble self, and realizes the settlement of life through obeying nature, controlling desires and inner harmony, and also get dead placement through peaceful death and frugal burial; In the view of music, it not only emphasizes the “adequacy” of various factors and tunes in the formation of music, but also points out that music shapes and pursues the goal of “harmony” in music. In this way, it reflects the harmonious function of music in changing customs and political enlightenment, and embodies the consistent way of “music is harmonious.”

Key words: *Lv Shi Chun Qiu*; harmony; life; universe; music

[责任编辑/云 扬]



论证模式、发展阶段与不同意义的“最早中国”^{*}

鲍奕凡

摘要:在当今“最早中国”问题的讨论中,存在着“文化要素模式”“身份观念模式”“政统模式”及“地域模式”四种不同的论证模式,从根本上导致了学者们各执己见的状况。四种论证模式中,“文化要素模式”在价值层面与技术层面都具有较高的合理性。文明起源与国家形成是一个逐步发展的过程,相比找出“最早中国”的排他性定义,指出不同意义上的“最早中国”或许更为合适。基于“文化要素模式”以及“国家形成阶段论”的理念,从“早期中国文化圈”“邦国”“王国”“帝国”四种考古学概念出发,庙底沟时代早期中国文化圈为中华文明发展基础意义上的“最早中国”,良渚文化为早期文明国家意义上的“最早中国”,二里头文化为广域王国意义上的“最早中国”,而秦王朝为帝国意义上的“最早中国”。

关键词:“最早中国”;“文化要素模式”;“早期中国文化圈”;良渚文化;二里头文化

中图分类号:K854

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)06-0121-07

近年来,“最早中国”问题不仅在学界内持续着激烈的讨论,还引发了公众的热议。2016年,由许宏先生、何弩先生作为讨论双方,孙庆伟先生担任主持人,“最早中国”讨论在北大校园内展开,并进行了全网直播。而2018年许宏与孙庆伟先生在“三联公知大会”上的辩论更是将学界与社会的讨论带到了新的高度。辩论过后,赵海涛与许宏先生在《南方文物》上发文,再度阐释对于二里头文化在中华文明发展进程中的定位^[1];《中原文物》亦开设专栏,邀请孙庆伟、韩建业、张国硕三位先生分别发文进行讨论^①;陈淳、李新伟等学者同样在《中国社会科学报》上发文表达了自己的看法^②。在此期间,国务院新闻办也召开新闻发布会,介绍“中华文明探源工程”的主要成果,为讨论提供了重要的背景信息。

在这些讨论中,不少学者清晰地认识到,当下存在分歧的直接原因,就在于对“最早中

国”这一命题中,不同学者对“中国”一词的词义有着不同的界定,并在此基础上建立了衡量“最早中国”的不同标准。问题讨论的范畴并不一致,自然导向了不同的结论。依笔者所见,在对于“中国”含义的不同界定之下,有着更为基本的分野,造成了学者在这一问题上各执己见、难成共识的状况,或可称之为“论证模式”的分野。

一、四种论证模式

本文所指的“最早中国”问题的论证模式,可以理解为以某种载体为核心,通过回溯载体在中华文明发展进程中的承袭关系,从而找到特定意义上的“最早中国”。由于学术传统与学术取向的不同,当今学者自觉或不自觉地采用了不同的论证模式进行研究。依据核心载体的不同,可以将论证模式分为四类:

收稿日期:2020-06-03

^{*}基金项目:国家社会科学基金项目“太湖地区史前社会进程与文明形态研究”(18BKG008)阶段性成果。

作者简介:鲍奕凡,男,上海大学文学院本科生(上海 200444)。

(一)文化要素模式,即通过考察文化要素在各考古学文化与信史王朝间的传承、发展、汇集、扩散,来回溯文化意义上的“最早中国”。

(二)身份观念模式,即首先梳理观念史中“中国”含义的演变,在此基础上建立起衡量“最早中国”的不同标准,从而论述各种标准下的“最早中国”。

(三)政统模式,即通过将文献史料中的先商政权与特定考古学文化相对应,将“政统”授予这些考古学文化,进而将文献史料中最早拥有“政统”的政权(通常选用黄帝政权)所对应的考古学文化视作是“最早中国”。

(四)地域模式:划出特定地域来考察“最早中国”。

实际论证时,四种模式并非孤立,如身份观念模式与政统模式就常常联用,使文献史料以及能够体现自我身份认同的出土文物具有一定的论证效力;在前三种论证模式中,地域模式也常常作为一种界定标准掺杂其中。使用文化要素模式时,同样可将政统沿革视为表明文化传承关系的一种重要方式,同时也需要辨清身份观念模式及地域模式之下的一些关键问题。

为了选取最为合理的论证模式,本文将从价值和技术两个层面对四种论证模式进行分析评价。“最早中国”问题是中国文明起源和形成研究中的核心之一。可以说,中国考古学创立伊始,便将重构上古史,“寻根问祖”、探索文明起源视作主要目的之一^③。1985年夏鼐先生出版《中国文明的起源》一书后,又将中国文明起源和形成问题的研究推向高潮,并延续至今。这一研究的核心意义,在于还原信史时代以前的历史真相,探清中华文明的源流,以完善中华民族的身份认同,并理解中华文明何以呈现为当今的形态^②。近年来,以“想象的共同体”理论为代表的反思民族主义思潮,在全世界范围内对过往的民族主义叙事进行冲击,又使得中国文明起源和形成研究面临了新的挑战。

在上述四种回溯文明发展进程的载体中,文明所覆盖的地域具有较弱的稳定性,单凭地域来说明考古学文化在文明进程中的地位最难取信于人,这一点将在后文展开;政统向来是证明政权合法地位的工具,政统的辨析也在中国

有着悠久的学术传统,然而其对于民族国家的凝聚力却在很大程度上受到了“想象的共同体”理论的消解^③6-7。同一文明中的人群的共性,从根本上说,是具有相同的(包括价值观念、风俗习惯等要素在内的)文化,而反思民族主义思潮所冲击的,也正是那些在具有不同文化的人群之上所人为构建出的民族共同体。因此,选用文化要素作为回溯早期文明发展起源的载体,最为合理。文化上的身份认同观念历史较短,稳定性不高;且身份观念模式从技术层面看存在其他问题,后文将详述。下文便从论证技术的层面,来分析四种研究模式的优势与困境。

文化要素模式,指基于不同考古学文化中出土材料的比较研究,考察文化要素在不同考古学文化之间的传承、发展、汇聚、扩散,再通过对于文化要素发展过程的回溯,来揭示各个考古学文化在文化要素上的继承关系,从而追溯到“最早中国”的论证模式。本文提出的“文化要素”,主要指文明起源期与形成期先民的制度文化及艺术,并辅以在不可证实不可证伪原则上进行讨论的思想观念。如许宏先生在论述二里头文化的历史地位时,便通过考察城市规划方式和设计理念、建筑布局、宫室制度、墓葬制度,以及青铜礼器为核心的器用制度等文化要素,在二里头文化、二里岗文化及殷墟之间的传承发展,联结了二里头文化与信史王朝,在一定程度上证明了二里头文化是为晚商和西周所承袭的早期中华文明中心文化^④223-225。韩建业先生在论述庙底沟时代早期中国文化圈时,也通过对墓葬格局、随葬品等考古材料的分析,说明了中华文明文化要素在这一时期的逐步成形^⑤。严志斌先生通过考察漆觚、玉柄型器、圆陶片、酒器组合在良渚至西周的演变过程,有力地说明了裸礼文化在良渚文化、二里头文化及商周传承发展的情况^⑥。如果此类证据充足有力,那么在论证相关考古学文化历史地位时,与文献史料相对应就不是那么急切。作为一种基于考古学材料、运用考古学方法(即许宏先生所说的“考古学本位”)的方式,通过文化要素模式得出的结论或许更具实证性。

身份观念模式在讨论“最早中国”时具有两个基本问题。首先,这一模式下的论证,最早只

能回溯到何尊出土时的西周,即“宅兹中国”出现的时代。之前诸如“有夏之居”(《逸周书·度邑解》)的语汇,仅存在于后世文献史料的记载,反映的只能是文献成书时期的观念。其次,诸如成周“中国”说、“大邑商”“中商”“有夏之居”以及陶寺圭尺立表,学者们已经对其进行了深入有力的论证,解读出其中所具有的“地中之国”以及中心先进文明的含义。但如果将这些语汇或考古遗存作为直接依据,并将拥有这些观念的考古学文化视作早期的“中国”,其论据或许并不充分。从民族志可知,古代先民乃至现代土著都以自己的故土为宇宙中心,都有自己的创世神话。比如澳洲土著对故土景观的每处山石、河流都充满了敬畏,将它们看作神话史诗的具体印迹,并代表他前世的光荣存在,俨然将本民族所处的位置想象成了世界的中心^[7];是故中华文明的先祖将自己视为“地中之国”,也是十分正常的。然而这些表示地域观念或是标榜自身文明程度的“中国”概念,都是观念史中的“中国”。今天学界讨论“最早中国”,所要探寻的实则是中华文明(同样被简称为“中国”)在起源阶段的关键节点,因而需要回溯当今“中华文明”种种文化要素在历史上的形成与发展。如果不将观念史上的某种“中国”概念与作为中华文明代称的“中国”加以区分,则可能造成进一步的混乱,比如当古埃及象形文字中找出形似“中国”的符号,或者证明了有法老将埃及视作“地中之国”时,通过这样的逻辑就能将古埃及视作是“最早的中国”。

或许此前并未产生相应的理论自觉,但学术传统中将考古学文化与文献所载王朝对应的做法,其核心作用在于将数千年历史记载中所建构的先商王朝的政治正统,授予特定考古学文化,从而使之能够在政统意义上被视作是“中国”。比如部分学者坚持认为如果不将二里头遗址与夏都对应,就只能将二里头文化看作是最早的王朝国家,而不能将其称为“中国”,更谈不上“最早的中国”^①。逻辑学上这一论断的逆否命题,就是只有将二里头遗址与夏都对应,(通过文献史料中夏王朝的政治正统)来说明二里头文化是(政统意义上的)“中国”。然而政统模式中的关键症结在于,这种模式要求必须能

够实证先商考古学文化与文献史料的对应关系。如果我们以文化要素为追溯“最早中国”的主要载体,将政统继承降格为表明文化要素传承关系的一种方式,那么文献材料对于信史时代之前考古学研究的重要性自然就下降了。

与上述三种模式稍有不同的是,很少有学者会将地域作为判定“最早中国”的直接依据。真正的问题在于,在文明起源发展的进程中,是否存在一个中心文化引领着文明发展的进程,或具有主要的文化要素;如果存在,则这样的中心文化究竟存在于什么地域,是否仅存在于“中原”的范围之内。传统的文献史料清晰地呈现出了一条政统承袭的脉络,同时也有大量的考古学材料表明,在仰韶文化庙底沟时期、二里头文化时期等多个发展阶段中,中原考古学文化向四周强势扩张、辐射其文化影响力,在文化层面上,它们对外界的影响程度超出外界对它们的影响。然而古史辨派在20世纪20年代对文献上这种单一中心叙事的真实性提出了根本的质疑。在此之后,傅斯年先生、徐旭生先生相继提出了“夷夏东西说”和“三集团说”等理论,将中华文明早期的发展与统一看作是两个或多个集团间相互碰撞的结果。至20世纪80年代,苏秉琦先生提出了“区系类型”模式与“多元一体”的文明发展观;张光直先生提出的“中国相互作用圈”理论也展现了一幅相似的图景,这一点将在后文详加论述^{[8]1-2,6}。基于上述理论依据,近几年中,李新伟先生对“中原中心”模式进行了更为深入的解构^[9]。总之,从追寻中华文明的源头、探寻文化来源意义上的“最早中国”的角度出发,需要重新审视不同考古学文化在文明起源与发展过程中的重要地位。

二、早期中国的不同发展阶段

在确定以文化要素模式作为基本思路后,便可以对“最早中国”问题作出全面的考察。过去部分学者坚持认为应当确定“最早中国”的排他性标准,这一理念是否合适,或许应当进一步地考量。严文明先生曾指出,文明与国家的起源是一个过程,各个考古学文化所代表的文化共同体应都处于文明化或曰国家化的进程之中^[10]。

其所表达的理念,或许可以概括为“文明发展过程论”与“国家形成阶段论”。这种理念本来应当只是一种基本的认识,可当学界执着于找出一种单一的、排他的“最早中国”时,却自觉或不自觉地将之忽略了。总之,将文明起源与形成的过程进行概括性地叙述,指出各个阶段意义上的“中国”的诞生,或许比单一地认定某种意义上的“最早中国”,要更加具有学术价值。

在“中华文明探源工程”的公开资料中,将中华文明起源期与形成期的发展进程分为三个阶段,并指出了各个阶段的断限与特点,为不同意义上“最早中国”的讨论提供了坚实的基础。张国硕先生与孙庆伟先生将界定多重意义上“最早中国”的理念率先投入于实践,将讨论提升到了新的高度。两位先生的界定标准都取自于观念史,以张国硕先生的文章为例,首先梳理了观念史上“中国”词义由地域、国都、族群文明到国家的演变过程,加之当今考古学研究中“中国早期文化圈”的含义,从五个不同层面上分别界定出了“最早中国”^[11]。然而探讨“最早中国”,或许并不是要从古人的标准之下找出答案,而是需要根据当今的学术取向,基于当今考古学界的理论概括,来揭示“中国”在不同历史阶段上的形态,从而帮助人们理解中华文明形成与发展的过程。运用韩建业先生提出的“早期中国文化圈”以及王震中先生概括的“邦国—王国—帝国”这两种对经典理论的修正,可以对“最早中国”的发展过程做出一种合适的分段。

苏秉琦先生在《中国文明起源新探》一书中,曾提出了“古国—方国—帝国”的模式框架,用以概括中华文明早期国家从诞生、成熟,到形成大一统专制帝国的发展过程^[12]131-145。王震中先生在这一理论的基础上做出了更为精准的概括,将其修正为“邦国—王国—帝国”的序列^[13]。对于国家标准的界定向来众说纷纭,上述的三个阶段论或许可以视作是不同界定标准的一种调和,但它本身也向我们揭示,早期国家的形成发展在总体上是一个渐进式的过程,即使从社会形态发展的角度找到一个具有排他性的、独一无二的“最早中国”界定标准,也很难充分地证明这便是界定“最早中国”的最为合适的标准。而“邦国—王国—帝国”模式框架所揭示出的早

期国家发展进程中的多个断裂、或者说是质变之处,则提示我们可以从多种意义上来对“最早中国”进行界定。

“邦国—王国—帝国”的模式框架着眼于对中华文明早期国家发展过程的概括,而在最早的文明国家诞生之前,文化和地理意义上的“中国”便已显现出雏形。既然将“最早中国”问题视作是对“中国”形成的各个阶段的讨论,那么讨论的范围也不应局限于国家的诞生,而应当具有更宽阔的视野。在20世纪80年代,严文明先生便提出了中华文明“重瓣花朵”式的史前文化格局,中原文化区为花朵的中心,在其周围其他文化区层层分布,这一格局的形成“奠定了以汉族为主体的、统一的多民族国家的基石”^[10];张光直先生也提出了“中国相互作用圈”模式,指出自公元前4000年起,中国各地区的考古学文化开始具有了密切的联系,开始共享诸多考古学成分,且一定地域范围内各考古学文化的相似性要胜过该范围外的考古学文化,因此可以看作是一个相互作用圈。而且“这个史前的圈子形成了历史期间的中国的地理核心”^{[8]1-2}。总之,此类理论的核心观念在于,在文明国家诞生之前,此后汇聚成中华文明的诸多考古学文化便已经开始了密切的交流,在一定的地域范围内形成了相互作用的文化圈,这一文化圈在地理和文化的意义上奠定了中华文明的基础,在这一文化圈内诞生了中华文明最早的国家。这一类理论在揭示“中国”的形成过程时,基本没有借助对政统传承以及身份认同观念的考察,而是将目光聚焦于最早的文化共同体的形成,以及这一共同体中开始起源的中华文明文化要素,可以视作是运用文化要素模式进行分析的一种典型实践。

三、不同意义上的“最早中国”

如今许多学者都指出,构成“最早中国”讨论的两翼,一翼是“中”,一翼是“国”,在“中”和“国”两个范畴上提出合理标准,再统合两种标准界定出一个“最早”,便可得出一个有说服力的“最早中国”。依照这种思路,前文提出的文化要素模式即可视作是判断何为“中”的途

径,随后提出的国家发展阶段观念则是界定何为“国”的方法。早期中国文化圈并不具有“国”的含义,但它是“中国”共同体形成发展的最早基础。“最早中国”问题固然要揭示“国”的形成,但处于探寻中国文明起源与发展历程的大背景之下,揭示出文化意义上“中国”的发展过程,或许是应当放在首位的。综合上述论证,以下四种概念可以被视为最值得讨论的四种“最早中国”,即中华文明发展的最早基础、这一基础上最早诞生的文明国家、第一个强力对外辐射影响力并产生趋同性的王国,以及首先实现大一统的帝国。对四种意义上“最早中国”的界定,将构成“最早中国”讨论的基本范围,也将形成对中国文明起源与早期发展过程的基本叙述。这一讨论框架并非是封闭的,它着重于突出发展过程中的各个节点,来描述“中国”起源与形成的过程。

“中华文明探源工程”表明,距今约6000年前(或是更早的时期),在黄河流域、长江流域以及西辽河流域的广大地区内,已经形成较为成熟的农业体系,在此基础上,各地方文化开始向文明社会加速发展;与此同时,各地先民在相互交往的过程中,逐渐形成了共同的信仰(包括对龙的信仰、对祖先的崇拜等)^[14]。韩建业先生所提出的“早期中国文化圈”,可以视作是对这一现象的最新理论总结:在公元前4000年前后的时代,仰韶文化东庄一庙底沟类型向外强力扩张,使黄河上中游文化形成空前的趋同局势,且包括中原、黄河下游、长江中下游、东北等诸多地区在内的中国大部分区域开始交融联系成一个超级文化共同体或文化圈。这一超级文化共同体在地理意义与文化意义上,都为夏商周乃至秦汉以后的中国奠定了基础,标志着“早期中国文化圈”或者文化意义上“早期中国”的正式形成^{[5][15]}。李新伟先生也指出,各考古学文化在随葬器物上较高的相似性,反映出各地区的社会上层之间在那一时期已经构建了交流网络,推动了各地区的一体化进程;尽管庙底沟文化究竟可否看作强势向外辐射的中心文化有待商榷,但至少已经有充分的证据证明某种文化交流圈的形成^[16]。两位先生还归纳了在那一时期已经显现出雏形的中华文明文化要素,韩建

业先生提出的有以农为本、重视礼制、祖先崇拜等思想观念^[5],李新伟先生则从原始宇宙观、天文历法、权力表达方式、丧葬和祭祀礼仪等角度进行了归纳^[16]。“早期中国文化圈”为文化要素的发展奠定了地理与文化上的基础,堪称中华文明发展基础意义上的“最早中国”。这种意义上的“最早中国”并不指代某一特定的考古学文化,而是指各考古学文化发展的一个共同基础。

探源工程同样指出,在距今5000年前,以良渚文化为代表,部分区域的社会建立了国家,率先进入到文明阶段。黄河流域、长江流域内多个文明国家并立,中华文明进入了“古国时代”。在各个早期文明国家中,良渚文化最早进入文明社会阶段,且文明程度最高。不同规格间差异巨大的墓葬等级、象征神权的神人兽面纹以及明显居于核心地位的良渚遗址,说明良渚文化已产生明显的社会分化。良渚遗址规模之宏大前所未见,制作大量珍贵玉、漆、象牙、陶器等所需的专业工人数量也很庞大。可见良渚文化具有非常强大的社会组织和动员能力,非国家无以为之^{[17][18]}。良渚文化是“早期中国文化圈”内第一个进入文明社会的考古学文化,尽管良渚文化地处中原之外,但基于文化要素模式的基本思路,通过玉器形制、裸礼文化等文化要素在二里头与商周文化传承发展的事实^{[6][18]},便能表明它至少是中华文明的一个重要源头。但如果需要明确良渚文化具体的历史地位,还需要通过进一步的努力,来对几个关键问题做出解答:良渚文化作为一个能够控制一定地域的早期国家,究竟应该被认定为“邦国—王国—帝国”发展序列中的邦国还是王国?对于其后的考古学文化,良渚文化究竟产生了多大的影响?能否被认作是中华文明各文化要素的一个重要源头,亦或许只是产生了较小影响的支流?这需要相关理论的进一步发展,还需要更多文物的出土及解读。

在距今约3800年的时限上,探源工程的报告中又作出了重要划分。这一时期,中原地区在继续持久地接受周围先进文化因素的同时,自身一些特征性较强的文化因素也开始对外辐射,而且辐射的范围很广,为先前所未见。二里头文化即是其中的代表。二里头都城整体严整

有序的规划,大型夯土基址为代表的宫室制度,贵族墓葬显示出的墓葬制度,专门祭祀区域和祭祀遗存体现的祭祀制度,中国最早的青铜礼器群、承上启下的玉礼器群和绿松石龙形器等特殊“重器”所显示的器用制度,显示出二里头文化具有“断裂性”发展特点的较高文明水平。也有大量的考古学证据证明二里头文化空前的对外辐射力以及对其后二里岗文化、晚商王朝在文化层面上的重要影响^{[1][4]}。由此可见,二里头文化当为“王国”意义上的“最早中国”。然而二里头文化也面临着与良渚文化相似的两个问题:首先,二里头文化之前的良渚文化、陶寺文化等等,都已经具有对外扩张性,能控制一定的区域,而其后的商周王朝,控制的区域又在二里头文化的基础上愈发增大,从这一角度出发,如何体现二里头文化作为第一个“广域王权国家”的特殊地位?其次,若不借助文献中夏商王朝之间的政统传承关系,如何证明二里头文化是一个由二里岗文化及晚商王朝所主要继承的、中华文明早期发展进程中的中心文明?在这两个问题上,以许宏先生为首的考古团队已经提供了许多有力的证据,包括证明二里头文化与此前考古学文化在发展进程中的“断裂式”进步,以及和二里岗期、殷墟期商王朝在城市规划、墓葬制度和器用制度上的高度相似性,取得了广泛的认同。与界定良渚文化历史地位时的状况相同,二里头文化作为文明发展进程中第一个“王国”的地位基本取得共识,只是仍需要更充分的考古证据来对其历史地位进行细化的、完善的界定。

到了公元前221年,秦王朝首次建立大一统集权统治,当属帝国意义上的“最早中国”。自此,中华文明结束了考古学界所讨论的早期发展阶段,进入了新的历史时期。

余 论

综上所述,在“最早中国”不同界定标准之下,还存在着论证模式的分野。四种论证模式中,当属“文化要素模式”最具合理性。在此基础上,本文根据“文明起源过程论”与“国家发展阶段论”的基本理念,由“早期中国文化圈”“古

国”“王国”“帝国”四种考古学概念出发,提出庙底沟时代早期中国文化圈是文明发展基础意义上的“最早中国”,良渚文化是早期文明国家意义上的“最早中国”,二里头文化是广域王国意义上的“最早中国”,而秦王朝则是帝国意义上的“最早中国”。其中良渚文化与二里头文化在中华文明早期发展进程中的具体地位尚存一定争议,需要进一步的研究与讨论,但根据现有的材料,将它们定性为各自意义上的“最早中国”,应当是合理的。

本文所支持的“文化要素模式”,虽然相较于其他三种论证模式更具合理性,但在理论和实践的层面上也都有尚待完善之处。在现有的理论基础上,文化要素模式需要对时时刻刻不断融入中华文明的少数民族文化及外来文化也具有包容性,完善对于文明起源的定义,否则便可能因为文明源头过于庞杂而陷入哲学上的“起源不可知论”。进一步而言,面临现代化所带来的日新月异的文化样貌以及相应的身份认同挑战,对于“文化要素”概念的定义也需要进行细化或修正;甚至说问题背后的“中华文明”“中华民族”“民族国家”等概念,虽然如今国内学界在大体上能够达成一致认识,但其背后仍然潜藏着学理上乃至政治上的争议。若想在最大程度上达成“最早中国”问题的定论,这些概念问题上的争议或许将是无法绕开的问题。与此同时,考古材料与文化要素(尤其是思想观念)相对应的方法论也需要得到理论层面的发展。而在学术实践上,更丰富的考古材料、更精妙的论证方式不但能更加充分地说明各考古学文化间在文化层面上的影响关系,还能为理论层面的发展提供可靠的依据,推动新方法、新理论的诞生。任何理论都不会是毫无缺陷的,对于一种尚待发展的理论而言尤其是如此。尽管仍然面临着一些挑战,但在讨论“最早中国”问题、追溯中华文明起源时,文化要素模式将会是最接近实现讨论目标的一种论证模式。

注释

①孙庆伟:《“最早的中国”新解》,《中原文物》2019年第5期;张国硕:《也谈“最早的中国”》,《中原文物》2019年第5期;韩建业:《最早中国:多元一体早期中国的形

成》,《中原文物》2019年第5期。②陈淳:《科学地探索夏朝与“最早中国”》,《中国社会科学报》,2019年6月10日。李新伟:《从广义视角审视“最初的中国”》,《中国社会科学报》,2020年5月11日。③许宏:《前中国时代与“中国”的初兴》,《读书》,2016年第4期。李新伟:《“最初的中国”之考古学认定》,《考古》2016年第3期。李伯谦:《中国考古学的历程.清华历史讲堂初编》北京三联书店2007年版,第28页。④赵海涛、许宏:《中华文明总进程的核心与引领者:二里头文化的历史位置》,《南方文物》,2019年第2期,许宏:《最早的中国》,科学出版社2009年版,第223-225页。

参考文献

- [1]赵海涛,许宏.中华文明总进程的核心与引领者:二里头文化的历史位置[J].南方文物,2019(2):57-67.
- [2]许宏.前中国时代与“中国”的初兴[J].读书,2016(4):3-11.
- [3]本尼迪克特·安德森.想象的共同体[M].吴叻人,译.上海:上海人民出版社,2016.
- [4]许宏.最早的中国[M].北京:科学出版社,2009.
- [5]韩建业.最早中国:多元一体早期中国的形成[J].中原文物,2019(5):60-65.
- [6]严志斌.漆觚、圆陶片与柄型器[J].中国国家博物馆刊,2020(1):6-22.
- [7]陈淳.科学地探寻夏朝与“最早中国”[N].中国社会科学报,2019-06-10(07).
- [8]张光直.中国相互作用圈与文明的形成.庆祝苏秉琦考古55年论文集[M].北京:文物出版社,1989.
- [9]李新伟.“华山玫瑰燕山龙”与“良渚琮璧海岱城”:苏秉琦区系类型理论的新思考[J].南方文物,2020(1):1-8.
- [10]严文明.文明起源研究的回顾与思考[J].文物,1999(10):27-37.
- [11]张国硕.也谈“最早的中国”[J].中原文物,2019(5):51-59.
- [12]苏秉琦.中国文明起源新探[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [13]王震中.邦国、王国与帝国:先秦国家形态的演进[J].河南大学学报(社会科学版),2003(4):28-32.
- [14]王巍.勾勒五千年前的文明图景:“中华文明探源工程”成果巡览[N].中国社会科学报,2018-09-28(15).
- [15]韩建业.庙底沟时代与早期中国[J].考古,2012(3):59-69,109.
- [16]李新伟.“最初的中国”之考古学认定[J].考古,2016(3):86-92.
- [17]韩建业.良渚:具有区域王权的早期国家[N].中国社会科学报,2019-08-05(05).
- [18]刘斌,王宁远,陈明辉,朱叶菲.良渚:神王之国[J].中国文化遗产,2017(3):4-21.

Demonstrating Patterns, Developing Periods and “the Earliest China” in Various Meanings

Bao Yifan

Abstract: In today's discussions on “the Earliest China”, the application of four different demonstrating patterns——“the Pattern of Cultural Element”, “the Pattern of Identity”, “the Pattern of Political Orthodoxy” and “the Pattern of Region”——actually leads to different opinions, which hasn't been clearly known by the scholars. Of the four different demonstrating patterns, “the Pattern of Cultural Element” is the most reasonable one, whether on value or on technical feasibility. As the origin of the civilizations and the formation of the countries are progressively courses, comparing to pointing out an exclusive answer, it is more reasonable to point out “the Earliest China” in various meanings. Basing on “the Pattern of Cultural Element” and the ideal of developing periods, as well as using the four archaeological concepts——“Earliest Chinese Interaction Sphere”, “Nation”, “Kingdom” and “Empire”, the following opinions are figured out in this paper. Firstly, “the Earliest Chinese Interaction Sphere” in the Miaodigou Era can be identified as “the Earliest China” in the meaning of developing foundation. Secondly, the Liangzhu culture can be identified as “the Earliest China” in the meaning of the first civilized nation. Thirdly, the Erlitou culture can be identified as “the Earliest China” in the meaning of the first wide-area kingdom. Finally, the Qin empire can be identified as “the Earliest China” in the meaning of the first unified empire.

Key words: “the Earliest China”; “the Pattern of Cultural Element”; “the Earliest Chinese Interaction Sphere”; the Liangzhu culture; the Erlitou culture

[责任编辑/原 孟]

2020年(总第43~48期)总目录

(作者后括号内分别为期号、页码)

·思想文化·

儒家三纲之道的伦理学本体论	康中乾(1·5)
儒家圣人责任伦理的要义	涂可国(1·14)
三代民本思想及其历史影响	韩 星(2·5)
试论春秋战国时期的和同思想	程有为(2·15)
再论王船山伦理思想的世界意义	王泽应(3·5)
中国传统政治伦理思想发展规律初探	李建华 牛 磊(3·13)
刘歆之死与两汉之际的经学新变	徐建委(4·21)
论明太祖朱元璋对《道德经》的诠释	吕锡琛(4·30)
在经典诠释中释放儒学的生命力	景海峰(5·34)
变之万古与涵盖万有	李庚香 王喜成(5·43)
论道家思想对西汉以儒学为主导的意识形态的补充与调节	吴全兰(6·20)
重返费孝通思想的历史视野	周丹丹 李若晖(6·28)

·文明探源·

略论中国早期国家的血缘与地缘关系	徐义华(1·23)
礼、宗教与中国早期文明的演进模式	曹建墩(1·30)
从斧始初开到禹赐玄圭、青圭礼东方	唐启翠(1·38)
从青铜器族徽看夏人后裔与商周族群的融合认同	雒有仓(2·24)
神熊意象与中华文明探源	胡建升(2·34)
良渚文化原始民主制度崩溃原因蠡测	何 弩(3·58)
周代黄淮地区文化激荡与诸子思想的形成	金荣权(3·62)
五帝时代与中华文明的形成	朱乃诚(4·5)
河南巩义双槐树“河洛古国”遗址浅论	范毓周(4·15)
五帝时代的历史学、考古学及人类学解读	沈长云(5·21)
河南“河洛古国”考古新发现和“有熊国”新探	胡义成(5·27)
从史前考古研究成果看古史传说的五帝时代	郭大顺(6·5)
跨文化视角下的绿松石与镶嵌礼仪饰品研究	秦小丽(6·12)

·当代文化·

文化创意在建设“公园城市”中的助力作用	范玉刚(1·47)
传统节日文化传承与乡村发展	季中扬(1·53)
视频直播的民族志书写	赵旭东(2·58)
国际化大都市的文化创意产业发展战略	意 娜(2·67)
红色文化形象的受众认同与媒介传播研究	王艳红 秦宗财(3·21)
短视频传播中华文化的影像话语创新	杜志红(3·27)
中华优秀传统文化在人工智能时代的发展模式创新	周建新 谭富强(4·36)
论媒体融合与分化维度下传统媒体的转型与变革	申 楠 金元浦(4·43)
影游融合、想象力消费与美学的变革	陈旭光 张明浩(5·49)
论大数据背景下非物质文化遗产的传承与发展	张秉福(5·58)
文化建设的“两个效益”何以统一	张 谨(6·51)
丰收祭:礼敬自然与永续生态	高小康(6·58)

·文献研究·

《黄老帛书·十六经》之《五正》等七篇释论	葛志毅(1·60)
出土文献与秦音乐机构设置及管理问题研究	李 立(1·71)
清华简《摄命》人物关系辨析	杜 勇(3·68)
从商周“贞”字义的变化看早期中华信仰的成长	谢炳军(3·75)
郭店楚简所见儒家君臣观源流论析	李健胜 牛杰群(4·78)
从楚仲姬媵嫁春秋时期蔡国的对外联姻及有关问题	黄锦前(4·85)
“安大简”《诗经》为子夏西河《诗钞》	张树国(5·88)
《琴操》与古代琴曲演唱传统	王 娟(5·96)
汉代镜铭整理研究的回顾、反思与展望	时嘉艺(5·103)
《春秋》“鼯鼠食郊牛角”新解	彭 华 李佳喜(6·64)
《论语》《孟子》天文学知识与汉注等之谬	林桂榛(6·70)

·中原论坛·

清乾嘉时期湖北保甲职役新探	常建华(1·77)
---------------------	-----------

唐以后关中失去全国政治中心原因再探讨	徐卫民(1·88)
读魏晋史札记三则	朱绍侯(2·88)
从蓬孔之交看蓬伯玉的君子人格	王星光 张 帆(2·92)
论中原移民与宋代江西文化名人的产生	施由明(2·100)
“铜驼”象征与汉晋南迁的移民运动	王子今(3·33)
儒家“四书”与中华家风	杨朝明(3·44)
贾鲁河辨误	王 琳(3·51)
论“原农本主义”	彭兆荣 张 颖(4·104)
郑国东迁肇始时间考	白国红(4·111)
论唐代官试判的宗经特征	陈勤娜(4·117)
从沁河流域水草神信仰看传说、历史与民众心理的关联	郭永平(4·123)
由文献记载与考古发现关系再审视看二里头文化研究	徐良高(5·5)
清末民初知识分子文化焦虑的成因探析	章征科(5·13)
鄂国由姑姓向姬姓转变及其迁徙的背景分析	黄凤春 王龙明(6·91)
作为军镇制陪都之唐北都太原研究	丁海斌 张思慧(6·97)
略论中原茶文化的特征	刘朴兵(6·106)

·宋文化研究·

应尊重韩世忠对岳飞冤案的质问和抗议	姜锡东 岳东云 韩秀峰(1·95)
杨慈湖对儒家圣人的禅学化诠释及其因缘	孙海燕(1·106)
宋代社会民众防治瘟疫的主要措施和历史借鉴	韩 毅(2·40)
宋代经筵制度探析	龚延明(2·48)
社会大变局中的两宋女子教育生活样态与检视	赵国权(4·50)
论宋代鹿鸣宴尊老尚贤的社会教化功能	纪昌兰(4·57)
雅好与政治:宋徽宗的金石情结与碑刻政治	罗昌繁(5·66)
胡风浸润:五代时期北中国的胡文化探析	刘广丰(5·78)
周敦颐因太极而立人极的政治伦理思想	陈力祥 陈 平(6·35)
宋代巫医治理的区域特征及其生存实态	惠 冬(6·43)

·文学与文化·

诗圣的技艺:杜甫诗歌的创造性及其成就	陈岸峰(1·114)
杜甫在洛阳居地的转移与心态的转变	胡永杰(1·122)
明传奇历史剧对史源史事的选择与处理	伏涤修(2·107)
张养浩与元代北方学统的建构	刘成群(2·116)
南北朝文学通述六题	顾 农(3·83)
论《水浒传》“怒气”摹写之“乖错”情理	李桂奎(3·92)
也说《诗经》“硕鼠”	朱彦民(4·92)
《孟子》弈秋海棋中鸿鹄的历史审美价值研究	周苇风(4·97)
“屈骚传统”的巫本源与情本体	刘悦笛(6·77)
网络小说中成长叙事的成因与生产策略	郭海荣(6·86)

·文化遗产·

非遗传承人:中华文明的另类传承者	苑 利(2·74)
图像学视角下妈祖像北传山东的在地化研究	徐晓慧 张蓓蓓(2·80)
神话与星空:“绝地天通”的天文学阐释	刘宗迪(4·64)
试论中华早期抗疫神话的科学性及其价值	毕旭玲(4·72)

·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(3·101)
明清运河区域的徽商及其社会活动研究	郑民德(3·108)
试论大运河在徽商兴盛中的作用和影响	余敏辉(5·113)
明初南北转运中的中原运道	吴朋飞(5·122)

·研究生论坛·

文化遗产等级体系:生成中的价值认知与理解困境	赵慧君(2·122)
“学”与孔子的话语体系建构	宋 宁(3·117)
宋代植物崇拜中的神秘感应与神话传说	郭幼为(3·123)

·学子园地·

试论《吕氏春秋》的“和合”思想	高晓锋(6·114)
论证模式、发展阶段与不同意义的“最早中国”	鲍亦凡(6·121)