

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2020年第5期(第8卷,总第47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

·中原论坛·

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

清末民初知识分子文化焦虑的成因探析 章征科/13

·文明探源·

五帝时代的历史学、考古学及人类学解读 沈长云/21

河南“河洛古国”考古新发现和“有熊国”新探 胡义成/27

·思想文化·

在经典诠释中释放儒学的生命力 景海峰/34

变之万古与涵盖万有 李庚香 王喜成/43

·当代文化·

影游融合、想象力消费与美学的变革 陈旭光 张明浩/49

论大数据背景下非物质文化遗产的传承与发展 张秉福/58

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 闫德亮

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市丰产路21号

邮 编 450002

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2020年10月15日

目 录

·宋文化研究·

雅好与政治:宋徽宗的金石情结与碑刻政治 罗昌繁/66

胡风浸润:五代时期北中国的胡文化探析 刘广丰/78

·文献研究·

“安大简”《诗经》为子夏西河《诗钞》 张树国/88

《琴操》与古代琴曲演唱传统 王 娟/96

汉代镜铭整理研究的回顾、反思与展望 时嘉艺/103

·河流文化·

试论大运河在徽商兴盛中的作用和影响 余敏辉/113

明初南北转运中的中原运道 吴朋飞/122

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

[期刊基本参数]CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 15 * 2020-10

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 国内外公开发刊

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. 5, 2020

Main Contents

Rethinking Research of Erlitou Culture with Discussion on the Relationship between Literature Records and Archaeological Findings	Xu Lianggao/5
On the Cultural Anxiety of Intellectuals during the Period of the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China	Zhang Zhengke/13
An Interpretation of History, Archaeology and Anthropology in the Era of the Five Emperors	Shen Changyun/21
New Archaeological Discovery of “Heluo Ancient Kingdom” and New Exploration of “Youxiong Country” in Henan Province	Hu Yicheng/27
Unleash the Vitality of Confucianism in Classic Interpretation	Jing Haifeng/34
Changing Forever and Unchanged Forever	Li Gengxiang and Wang Xicheng/43
Film-Game Integration, Imagination Consumption and Aesthetic Reform	Chen Xuguang and Zhang Minghao/49
On the Inheritance and Development of Intangible Cultural Heritage under the Background of Big Data	Zhang Bingfu/58
The Elegant Hobby and Politics: Emperor Huizong’s Epigraphic Complex and the Stone Inscriptions Politics: A Tentative Psycho-historical Study	Luo Changfan/66
Infiltration of Barbarian Tide: Shatuo and Barbarian Cultures in North China During Five Dynasties	Liu Guangfeng/78
The An-Ta(university of An-hui 安徽大学) Bamboo Scripture of <i>The Songs of Book</i> was Compiled By Zi-xia As <i>The Excerpt Poetry On West River</i>	Zhang Shuguo/88
<i>Selected Songs of Qin</i> and Ancient Chinese Storytelling Performance	Wang Juan/96
The Review, Reflection and Prospect of the Study on the Mirror’s Inscription of Han Dynasty ...	Shi Jiayi/103
The Effects and Influences of The Grand Canal in the Prosperity of Huizhou Merchants	Yu Minhui/113
Research on the Water Transport Channel of Central Plains during North-South Transportation Situation in the Early Ming Dynasty	Wu Pengfei/122



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

摘要:在历史学研究中传统文献记载与考古发现之间除了互补关系外,更重要的是一种解读模式与解读对象的关系,即文献记载提供了解读考古发现的时代、性质和历史意义的模式。从解读模式与解读对象的关系上讲,作为传统“证经补史”思维方式和近代实证主义史学观念产物的“二重证据法”和“三重证据法”等提法是值得推敲的,因为“二重证据法”“三重证据法”使文献记载与考古发现之间陷入循环论证之中。实际上,文献史料、人类学知识等都只不过是提供了解读相关考古发现的性质和历史意义,构建古史叙述的模式。模式是多元的,对考古发现的解读和对历史叙述的建构也应该是多元的。以这种视角来审视学术界有关二里头文化与夏王朝关系的研究,其中的问题一目了然。二里头文化下一步的研究应该更加开放、多元,除了来自传统文献的夏商周王朝体系,还应该有多视角、多层面的解读与建构。

关键词:文献记载;考古学;解读与建构;模式;二重证据法

中图分类号:K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0005-08

自“二重证据法”问世以来,长期被历史学界视为实现史学科学化的不二法门和重要保证,并在此基础上引入了其他学科成果,衍生出“三重证据说”“四重证据说”。但以上学说的本质都是历史学家利用文献记载、人类学模式来解读考古发现,构建历史叙述的研究方法,并非揭示了历史的真相。回顾二里头文化研究,其实是陷入了文献资料和考古材料的循环论证之中。鉴于此,笔者再次审视了文献记载与考古发现之间的真实关系,以期对二里头文化研究有所裨益。

一、“二重证据法”再审视:解读模式与解读对象的关系

历史学、考古学的“解读”是指史学家利用

某些方法和理论模式,遵循特定学术范式对古代遗存、历史事件、历史人物言行等现象进行的分析与解释。在解读中,研究者将研究对象置于特定背景和关联体系中推测其年代、性质和功能,赋予其特定的历史价值和文化意义。解读是史学家面对史料和考古遗存的首要任务,只有通过解读,即确定史料和古代遗存的时代、功能和文化意义等,这些史料和考古发现才能成为我们构建历史叙述的有用材料。

解读离不开特定的理论模式,史家借助特定的理论模式对考古发现的历史遗存予以解读,并在特定理论指导下以史料为依托构建历史叙述,即撰述表述的历史。理论模式是沟通自在的历史与表述的历史的桥梁,新考古学派代表人物路易斯·宾福德称之为“中程理论”。理论模式来源于文献记载、人类学知识、常识与

收稿日期:2020-04-24

作者简介:徐良高,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事考古学理论、夏商周三代都城考古、中华文明起源与特征研究。

经验等。

当我们讨论作为解读模式的文献记载与作为解读对象的考古发现之间的关系时,自然不能回避“二重证据法”或“三重证据法”这类被史学界奉为圭臬的方法与理念,因为它被视为实现古史研究实证科学化的黄金法则。

王国维的《殷卜辞中所见先公先王考》和《殷卜辞中所见先公先王续考》发表后^①,轰动学术界,被认为是开启甲骨学研究的“脉络或途径”以及“研究商代历史最有贡献的著作”,“不仅为王国维一生学问中最大的成功,亦为近代学术史上的一大盛事”^[1]1220。王国维自称他的考证方法为“二重证据法”,即以“地下之新材料”补正“纸上之材料”。他还把这一方法应用于考证商周金文、敦煌遗书和汉晋木简等方面。王氏的“二重证据法”本是指地下出土文字资料与传世文献记载之间的互证,但后来地下文字资料被扩展到地下一切出土实物资料。陈寅恪总结王氏之学为“一曰取地下之实物与纸上之异文相互释证,二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正,三曰取外来之观念与国有之资料相互参证”。他说王氏用的实是“三重证据法”^[2]219。自此以后,二重证据法被中国史学界奉为不二法门^②。

在王国维学说的基础上,许多历史学者将更多的其他学科成果引入到古史的研究中,衍生出三重证据说、四重证据说。如,王煦华提出顾颉刚先生用的是“三重论证”的观点,他在为顾颉刚《秦汉的方士与儒生》一书所作的导读中说:“所以顾先生的疑古辨伪用的是三重论证:历来相传的古书上的记载,考古发掘的实物材料和民俗学的材料,比王国维又多了一重。因此他的疑古辨伪是既大胆又严谨的。”^[3]5-6徐中舒说:“我研究古文字和先秦史,常以考古资料与文献相结合,再参以边地后进民族的历史和现况进行互证。由于观察思考方面较广,易得其实。”^[4]有学者据此说徐中舒提出了“古史三重证”^[5]。苏秉琦也说:“实现考古、历史与民族三学科的结合,定将大大提高认识过去和预见未来的能力。这无疑是三个学科的共同责任。”^[6]

多重证据说成为近代中国新史学发展的标志性新方法、新思维,似乎不同学科的内容就是

不同的证据,这类证据越多重,越能找到历史的真面目,历史学也就实现了实证科学化。

我们应该肯定“二重证据法”或“三重证据法”是近代史学科学化的重大发明,也是近代考古学兴起后的必然结果,在中国史学从传统历史学转向现代史学的过程中发挥了重要作用,比如改变了传统的王朝政治史视角和思维方式,大大拓展了史料的范围与内涵,纠正了传统文献史料中的诸多问题等。在近代中国社会背景下,文献历史学、考古学、人类学等多学科成果相结合在追求史学的实证化,重构民族主义的中国古史叙述体系以满足时代的需要上,确实发挥了重要的历史作用。

但从学理上来反思这一史学研究方法,如果我们一定要认为“二重证据法”或“三重证据法”是史学科学化的重要保证和不二法则,中国历史学从此就走向了实证科学的道路,进而走出“疑古”,实现“信古”,即再现历史真实^[7]10,如此一来,可能就过于自信和不识历史学的真面目了。

针对“二重证据法”的问题,乔治忠指出:王国维提出的“二重证据法”主要依托于他利用甲骨文字对商代诸王世系的考订,在方法论上根本算不得“二重证据法”。因为他实际运用的乃是甲骨片上的文字记录,既然是文字记载,就与古籍记载实际属于同一性质,不过更加可信而已。因此,王国维之“二重证据”,如果参照他的史学实践予以准确地解读,应当是“纸上之文字材料”与“地下之新文字材料”,它们都是文字史料。后来中国史学界对“二重证据法”不断推崇和发挥,将它引入考古学领域,将器物、遗迹等与古籍文献的记载对接,结果导致研究方法和结论上复杂而严重的混乱。用“二重证据法”令考古来印证古籍,不仅穿凿附会,而且挑挑拣拣、各取所需,还常常会想不周到,顾此失彼。这样搞出的古史新证,鲜不成为秽史。所以,他认为“二重证据法”的滥用,正是一种将考古学装入古籍记载框架的错误方法,应当及早摒弃。以考古发掘的实物、实迹,经科学的分析,摆脱种种纠缠,独立地重建中国远古文明发展的历史,是当今历史科学之要务^[8]。

日本学者西山尚志以卡尔·波普尔的批判性合理主义为基础,对“二重证据法”也进行了

重新审视,他认为“二重证据法”无法被证伪,在逻辑上也有问题。二重证据法所导出的结论总是正确的(即不可证伪的),所以二重证据法是“非科学”的理论^[9]。

这些对“二重证据法”学理与滥用的批评皆有其合理性,但笔者认为尚未触及到该问题的本质。

在近代实证史学向现代,甚至后现代史学转变的时代思潮下,重新思考多重证据说,深入思辨其中的学理、逻辑,我们可以发现,文献记载、人类学知识与考古发现之间虽然确实存在密切关系,但文献记载、人类学相关知识与考古发现之间不是平行互证的多重证据关系,而是解读、建构模式与解读、建构对象之间的关系。否则,我们就陷入了循环论证的陷阱——以文献记载阐释了考古发现的性质与时代,而这些被赋予特定性质的考古发现又证明了文献记载的可靠性。虽然在我们的历史学研究中,常常见到这种“互证”“共谋”的现象,即当代相关理论假说先被用于解读古代文献记载与考古发现等史料,并建构出某种古史陈述版本;反过来,我们又用这种历史陈述来证明、支持当代的相关理论观点的合理性。

首先,考古发现的物质形态的古代遗存虽然是客观存在,但它们自己不会说话,必须通过考古学家的解读,确定其年代,推测其性质和社会意义,然后才能在重构古史中发挥作用,成为史学研究中的史料。在有文献记载的时期,文献记载无疑为我们解读这些考古发现提供了重要的一类理论模式。

其次,甲骨文、金文等地下出土文字资料与流传下来的文献记载之间的关系也是解读对象与解读模式的关系,即通过文献的相关记载去研究甲骨文、金文的意义与性质,解读其中的历史信息。例如晋侯墓地出土的青铜器铭文中有许多晋侯的名字。这些名字的含义是什么?蕴含什么样的历史信息?我们必须借用《史记·晋世家》等相关文献记载中西周历代晋侯的名字来解读。

除此之外,考古发现的文字资料往往只字片语,本身意义不明,只有通过文献将它们相互串联起来并与文献中的相关历史事件、人物联

系起来,才能赋予其意义和价值,如凤雏甲骨中祭祀“成唐”的卜辞被解读为成汤就具有了特定的历史学价值,由此引申出更多的相关历史解读与想象。这本质上是一种解读和建构,而与“二重证据法”无关。

最后,当代人类学知识也被考古学家拿来作为解读考古发现历史意义的理论模式,尤其是对于缺少文献记载的史前时期考古学,几乎完全依赖人类学的相关知识,甚至由此引出“考古学到底是人类学还是历史学”的争论。这类人类学理论的应用,考古学家们实际上是在潜意识中接受了人类文化单线进化论的假说,而没有考虑到这些人类学理论是否具有普通适用性。如果考虑到人类文化的多元性、复杂性、变化性,文化现象、物质遗存的相似性并不一定代表其背后的本质和人类行为、观念的一致性。那么,人类学知识也只是一种供我们解读相关遗存、现象,重构古史叙述的模式,以及支持我们解释的某种理由,而不是发现历史真相的证据。

总之,二重证据法或三重证据法本质上是历史学家利用历史文献记载、人类学知识作为模式来解读某些考古发现,建构某种历史叙述的研究方法,是历史学家利用多种资料来支持自己提出的解释与假说,而不是这些不同方面的资料证明了历史学家所提观点的正确性,即揭示了历史的真相。

如果考虑到文献的文本性,即文献记载及各种注释形成过程中人为因素的影响,问题就更复杂了。

从文献的文本性来讲,所有文献都是文本,都受话语权的左右和作者主观性的影响,不同时代的文献反映的是不同时代或不同作者对历史的解读与建构,彼此一样,都具有文本性,越早的文献记载也未必越具有准确性。比如,古代《诗经》中的“雅”和“颂”、甲骨文的祖先祭祀系统,都是通过创业历史的回顾和创业中伟大人物的歌颂、祭拜,以弘扬丰功伟业,证明权力的合法性,凝聚群体,保持传统。这类的文本、表演因为强烈的政治功能和目的性,必然会对创业的过程、事件和人物进行有目的的选择与放弃、突出与忽视、神话化与妖魔化、褒誉与贬低、夸大与缩小、附会与转嫁等方面的加工,并

非是完全客观的历史实录。

西山尚志说,“二重证据法”存在的问题:一是没有设想出土文献的记载有“伪”;二是没有考虑出土文献与传世文献的记载不一致的场合;三是即使出土文献与传世文献的内容一致也不能“全为实录”^[9]。笔者认为,他触及了问题的要害。无论是考古发现的文字记录,还是流传数千年的文献记载,都是一种文本,均具有作者的结构性。例如甲骨文的商王世系是商王室认定的商王世系和正统,本身是否具有神话附会的部分?甲骨文的商代王系,就像《诗经》《左传》等书中相关先公先王丰功伟绩的记载,首先是一种王室官方的口传历史,是商王室建构的自我发展、走向辉煌的历史,不过是当时的官方历史陈述而已,是历史陈述文本之一,并不是天然具有不可置疑的真实性。正如我们所知道的,后代编修家谱广泛存在着对自己家族来源的神话和附会,例如李唐王室对老子李聃的附会。

从出土文字记载与传世文献的关系来看,彼此之间有时也是一种早期文本和晚期文本之间的关系,即相同的历史记载,甲骨文、金文的记载是早期文本,文献记载是流传下来的晚期文本。例如,在西周遂公盨铭文中已有大禹治水的记载,有关大禹治水的记载也多次出现在晚期文献中,遂公盨铭文与后来的文献记载属于有关大禹治水传说的早晚文本。这些文献只是证明关于大禹治水的传说西周时已经存在,流传有自,历史悠久,但并不能通过这类所谓的“二重证据”证明大禹治水就是信史。杜勇说:“关于竹书内容的真伪问题,首先需要在认识上走出一个误区,即不能因为清华简是出土文献,就认为它所记录的一切都可信为真。其实出土文献与传世文献一样,其真实程度和史料价值如何也是需要认真加以鉴别的。文字的错讹自不必说,而史事的可靠与否尤须分辨。如果认为凡出土文献其史料价值都高于传世文献,可以照单全收,或者遇到史事与传世文献相异或矛盾之处,即以出土文献为依归,这都不是科学的态度。譬如,《尚书》头三篇即《尧典》《皋陶谟》《禹贡》不好说成是尧舜时代的著作,那么,来自地下的战国竹简本《尹诰》《说命》《耆夜》《保训》诸篇,是否就可以不加论证地视为商周

时期的作品呢?如果作品的制作年代与它所反映的史事年代存在相当距离,又当如何评估其史料价值呢?”^{[10]3}因此,即使地下出土文字资料与流传千年的文献记载一致,也不等于是历史真相的再现,只不过是说明后世文本流传有序,较好地保存了原初文本的面貌而已。况且大部分早期历史陈述版本在流传过程中因为语言、文本的变化都发生了很大的变化,如晋侯墓地出土的青铜器铭文中各代晋侯的名字与文献,与《史记·晋世家》的记载差别很大,几乎无法互相对应。

当然,较早期的文本,在时间上与历史上发生的真实事件更接近,能更直接地反映那个时代作者的立场、观念、认知和目的。后来的流传文献或后世假托前世的文献离它们记录的历史更远一点,是一种反映这些文本创作者和他所处时代关于古代历史的立场、观念、认知和目的等。两者谁更接近历史的真实?有人说“最接近事件的证人是最好的证人”,但也有人说“当局者迷旁观者清”。谁更有理?也许,我们将早期文本与晚期文本都视为史家建构的历史叙述文本才更合理。

二、实证抑或解读:三代考古中的文献与考古关系辨析

三代考古学研究中,从作为解读与建构模式的传统文献记载与作为解读对象的考古发现之间的关系来重新审视夏商周考古的相关研究,就会产生诸多不同于传统观念的新认识。这些新认识将进一步促使我们去反思历史学、考古学的本质特性,颠覆对历史学、考古学的传统认知。

多数中国学者认为用考古发现证明文献记载的真实性,修改其中的错误,补充文献记载的不足,完善这段历史记载是三代考古学的目标。这种“证经补史”式的思维方式在中国三代以后的考古学研究中占据着绝对主导地位。这也就是所谓的作为传统历史学的考古学。

笔者认为,造成这一倾向与思维方式的原因,大致有以下几个方面:首先,中国丰富的文献记载和强大的历史学传统,使我们不可能对

这些文献记载和史学传统视而不见或一概否定;其次,中国考古学是近代历史学中疑古学派的产物,因此证史、补史成为考古学的主要学术目标;最后,发达的、占据学术主流地位的考据学传统,包括考据学的方法、思路等对中国考古学研究的目标、路径等有巨大的影响,证经补史而非建立独立的历史解读与叙述体系的思路影响到中国考古学的工作目标和思路。

传统史学的倾向对中国三代考古学的定位与发展产生了深远的影响,主要表现为:一方面“证经补史”成为考古学的主要目标,以考古发现来证明文献记载的可信;另一方面以历史文献记载主导考古发掘与研究,如寻找文献中的古国、古族、古文化,将大型遗址与文献记载的古都结合,以王朝和四夷等来命名考古学文化,重视建筑、青铜器的礼制研究,将考古学分期与王系记载相结合,等等。历史文献的古史体系成为解读考古学文化和建构古史的基本体系,如炎黄世系,夏商周王朝体系,先商文化,先周文化,等等。进而演绎出中国历史学的信古一疑古一释古一走出疑古时代的发展阶段说。

从这个角度讲,关于二里头文化是否是夏文化的讨论就是传统“证经补史”思维的表现。有学者指出:“仅以文献记载与考古材料简单的时空对证即可框定夏文化的思维定式的存在。在这一思维模式中,参与讨论的学者基本上不用‘可能’‘很可能’一类相对稳妥、留有余地的字眼,而更偏爱‘当然只能’‘肯定’‘无疑’一类自信感较强的、排他性的措辞。”^[11]因此,中国学术界一般对于关于夏王朝、夏民族文化是否存在的讨论持一种匪夷所思、不值一驳的态度。明明古代文献记得清清楚楚,考古发现又有以高等级大型聚落二里头遗址为中心的二里头文化的存在,且二里头文化所在地域、时代与文献记载多有契合之处,等等。如此有力的证据,还用怀疑吗?

不过,如果仔细推敲“二里头文化就是夏文化,证明了夏文化存在”的观点,就会发现它并不是板上钉钉的历史真实,只不过是一种中国史学界的主流史学观点,本质上是以文献记载为模式对二里头遗址性质的一种解读而已。

一方面,“从逻辑上看,我们并不能仅由时

间与空间的大致吻合,就必然地推导出二里头文化肯定就是夏王朝时期、分布于夏王朝中心区域的、以夏族为主体的人们共同体的文化遗存”。就目前的发现与研究现状而言,还不能用“夏文化”这一复合性的概念来取代作为考古学文化的“二里头文化”这一考古学概念^[11]。

另一方面,在相关研究中可以发现,过早的文献导向与过多的文献介入,使夏商周三代考古学失去其独立性和中立性,造成文献与考古之间斩不断理还乱的现状。相关考古学文化的命名、分期也因受文献记载的影响而带有某种先入为主的观念。美国学者罗伯特·L·杜朴敏锐地观察到二里头文化的是否存在受到学者头脑中是否存在“夏王朝”观念的影响,他说:“分期与文化渊源问题是不可分割的。二里头一至四期应严格地视作一个文化的不同年代阶段,还是其中的几期确实与其他文化连为一体。许多河南学者将二里头三、四期与郑州、安阳已知的商文化相联系,而视之为‘早商’遗存。这些文化遗存构成了一个序列:安阳的遗址肯定与晚商的诸王有关;郑州发现的二里岗期被证明是早于安阳文化遗存的阶段;二里头晚期遗存则被视为早于二里岗的阶段。”“同样的问题存在于二里头文化的开始阶段。其最早的几期能否与河南龙山文化晚期紧密相连?几处经过充分研究的遗址表明河南龙山文化晚期与二里头文化一、二期是前后相连的。这在密县新砦和临汝煤山表现得最清楚。如果这个典型遗址的各期被分别归入河南龙山文化晚期和早商文化,那么‘二里头文化’自己也就消失了!对这些问题的看法,在很大程度上取决于观察者所站的高度。河南田野考古学家的眼光肯定与国外的评论家不同。”^{[12]566}

对于中国考古学的文献史学导向的弊端,有学者总结道:“一方面,史学导向使得很多考古工作者完全从史籍中去寻找研究对象和目标,而且将印证史籍看作是最有成就感的工作,或将考古学材料简单的与历史文献对号入座,考古学在人类行为和社会演变方面的研究潜力无形中受到了很大的限制。另一方面,受历史学的价值判断影响,考古学既难以独立发展和更新学科自身的理论方法,也缺乏吸收国际学

术最新进展的积极性。”^[13]科林·伦福儒说:“我认为过分地倚重纸上材料对于中国考古学来说并不是什么优势。”“文字固然相当重要,但是如果认为考古学是用来证实或补充文献记载的话,仅仅作为次要的、辅助的地位,我要说不是这样的,考古学有其独立性。”^[14]

设想一下,如果没有夏商周历史文献记载,我们会利用考古发现讲述一个怎样的历史故事?有相关文献记载,我们所讲的故事又是怎样的?两种会一致吗?

我们常常自认为是以客观的态度来研究考古发现的,宣称考古学研究是独立的,考古发现证明了三代相关记载的真实性。但由于受教育、环境的影响。几乎每个中国学者心中都有挥之不去的由文献记载所构建的古史观念与意识,如夏商周王朝体系框架的预设。我们以文献记载来指导我们的考古工作,解读我们的考古发现,然后又以考古发现证明文献记载的真实性、准确性,彼此之间其实是一种斩不断理还乱的循环论证关系,并由此导致无尽的学术争论。

归根结底,考古学家大概都希望以考古发现为中心来书写这一段历史的新版本,但不可否认的是,我们又几乎不可能摆脱传统文献记载的影响。最终,还是文献史指导下的夏商周考古学,包括“夏商周考古学”这个名字就是来自于文献历史。

那么,我们应该如何正确地对待文献记载与考古发现之间的关系呢?

首先,我们应该明确地将考古发现同文献记载严格区分开来,考古的归考古,文献的归文献,以避免互相影响。对于所谓的三代考古来说,先建立从公元前三千纪到秦统一之间的考古学文化的时空框架体系,如二里头文化、二里岗文化、殷墟文化、丰镐文化等,然后,学者们根据自己的研究来处理考古学文化时空框架体系与文献记载的夏商周王朝体系的关系,做出自己的解读,构建自己的关于这一时期的历史叙述体系。

其次,要认识到文献记载与来自人类学等学科的理论模式一样,均是解读考古现象、构建古代历史叙述的理论模式,而不是为考古发现定性的唯一依据。从逻辑上看,文献记载与考

古发现之间不是互证关系,而是解读模式与被解读对象的关系,考古学家借用文献的相关记载作为模式来解释其所发现的古代遗存的性质与意义,比如借用文献中有关夏王朝的记载来推测二里头遗址的性质,但我们不能以此解读结论又去反证相关文献记载的真实性、准确性。

最后,要想书写不同于传统文献历史体系的古史叙述,即以考古学重写先秦史,必须先要认清束缚我们的传统史学思维,解放我们的思想观念,突破传统历史叙述体系。我们既要受益于古代文献,但又不能受限于古代文献记载和传统的历史叙述。不能局限于文献记载,受文献的左右,应该持开放的心态,广泛吸收各种学科的理论 and 视角来解读考古发现。如果过于坚持文献史学方向和传统的“证经补史”思维方式,只会限制我们的思路和视野,进而损害对考古发现解读的多样性和深度。

通过以上的讨论,可以看出考古发现与文献记载的关系,本质是考古学家利用了文献记载来解读其发现的意义和价值,文献记载是考古学家解读考古发现的模式之一,但我们往往将这种关系定义为考古发现证明了文献记载的真实性,由此陷入以后世文献记载来解读考古发现,又以考古发现来证明文献记载可信性的循环论证的怪圈。比如考古学界关于夏王朝与二里头遗址关系的争论,基本上都是首先以文献记载中的“夏”来解读二里头遗址的性质,将二里头遗址定性为夏都城,然后又反过来,以这种解读结果——夏都二里头遗址的存在来证明历史文献中关于“夏王朝”的记载的真实可信性,进而认为要从“疑古”走向“释古”“信古”。有学者将这一现象视为“考古材料与文献材料之间是一种互相验证的关系”,是原史时期历史研究方法之一。笔者不敢苟同,笔者认为这一思路的本质是循环论证,并影响到考古学文化阐释的科学性。它们看起来像是论证,但实际上却是把要论证的结论当成了前提。

从逻辑上讲,文献记载的本身有待证明,利用文献记载等各种模式对考古现象的限制与意义所作的推测也只是某种解读,而不是科学的实证,这些解读不能视作历史证据,更不能又用来反证文献记载的可信性。

考古学文化的解读与历史叙述体系的建构应该是开放性的、多元的,除了来自传统文献的夏商周王朝体系,还应该有多视角、多层面的解读与建构。仍以二里头文化的研究与阐释为例,除了以文献记载作为模式的传统解读外,也可以采用不同的理论模式对二里头文化做出新的解读,这种解读的探索对我们突破旧的思维方式、理论框架,打破思维定式,促进史学创新具有重要的意义。比如国际著名汉学家艾兰教授避开中国传统文献的夏、商概念和框架体系,引用“文化霸权”和“文化表象”等概念对二里头文化作了新的解读:二里头遗址的重要性在于它最早使用青铜铸造礼器。结合二里头时代的文化内涵,可知礼制应初步形成于二里头文化时代,当时,“文化表象”和“文化霸权”很可能已经存在。这种精英文化(elite culture)最早形成于公元前二千纪早期,并以河南偃师二里头为中心,在商代末叶以前确立了在中国大陆的文化霸权。这种“文化霸权”的具体表现为青铜礼器及相关事物,如青铜仪仗兵器、特定类型的玉器、依据甲骨裂兆等。“文化表象”和“文化霸权”也表现在二里头文化、二里岗文化、殷墟晚商文化和周文化的关系上,二里头文化、二里岗文化、殷墟晚商文化和周文化在礼器上表现出极强的传承性。由此,从“精英文化”和“文化表象”的角度讲,延续发展的中华古代文明,正是发端于二里头时代所开创的礼制文化^[15]。这种解读避开了考古学文化是夏人还是商人,是夏王朝还是商王朝,是夏文化还是商文化的无尽争论,对我们认识从河南龙山文化、二里头文化、二里岗文化、殷墟文化到周文化的中国古代文化传统的形成、核心特征、历史传承与演变等都具有很大的启示意义。

总之,从文献记载与考古发现之间的关系来说,考古与文献的关系是定位于“证经补史”还是定位于“以经释古”,即以文献记载作为释读考古发现的模式之一,两者之间有着本质的不同。

余 论

综上所述,我们利用文献记载作为模式来解读考古发现的历史意义时,必须具有逻辑的

合理性,即两者在时空、性质和文化内涵上存在对应性,“将文献记载的逻辑关系与考古存在背景关系(包括时空、文化性质、聚落结构等关系)作总体地、有机地对应,以求取两者之间更为紧密的逻辑关系”^[16]。其中,我们应该特别强调文化遗存及其文化意义的对应性,不能赋予某些文化遗存其所不具有的文化意义来解说其历史价值,进而引申出一系列的结论。例如,哪些考古学文化遗存可以作为象征,来代表政治共同体的认同?哪些考古学遗存可以作为族群认同的象征,视作区分不同族群的标志?我们的许多考古学文化遗存可能更多的是与古人的日常生产、生活和特定环境相关,而与政治共同体或族群认同的象征关系不大,比如作为日用品的陶器。选择不同的古代遗存作为标准,可以划分出不同的考古学文化,如果我们将主要以陶器为标准而划分的考古学文化等同于某种政治体或族群,就存在学理、逻辑上的问题。正如有学者所指出的,一个考古学文化可能包括不同的政治体,一个政治体也可能包括不同的区域文化^[17]。当代考古学界那种将以物质文化遗存,尤其是主要以陶器特征为标准的考古学文化与具有制度文化层面、思想观念和主观认同层面为基本特征的政体、族群作简单的对应,是很值得商榷的^{[18][19]},更不能导出考古发现证明文献记载可靠的结论。

最后,笔者还要特别强调,文献记载在被作为模式使用时,应首先将之视为“文本”来审视和批判,认清其时代性、建构性和流传过程中的诠释和再诠释过程。科林·伦福儒说:“我对文献资料固然很重视,但是书写是经常被扭曲的,它们是由那些希望表述自己观点的人写成,它们是由希望证明自己合法的权力者写成的。”^[14]如果不能认清文献的“文本”特性,文献记载就会误导我们。

注释

①参见王国维:《观堂集林》,中华书局1959年版。②笔者认为,虽然有西方实证主义史学的影响因素,但“二重证据法”的提出明显还是传统证经补史的考据学思路的产物。当然,中国传统考据学与近代实证主义史学有相似之处,有关这一点,已有梁启超等多位学者论及。

参考文献

- [1]陈清泉,苏双碧,李桂海,等.中国史学家评传:下册[M].郑州:中州古籍出版社,1985.
- [2]陈寅恪.王静安先生遗书序[M]//金明馆丛稿二编.上海:上海古籍出版社,1980.
- [3]王煦华.秦汉的方士与儒生[M].上海:上海古籍出版社,1998:导读.
- [4]徐中舒.历史论文选辑[M].北京:中华书局,1998:前言.
- [5]周书灿.谁是“古史三重证”的提出者[N].中国社会科学报,2010-02-11(04).
- [6]苏秉琦.考古学文化论集:一[M].北京:文物出版社,1987:序.
- [7]李学勤.走出疑古时代[M].长春:长春出版社,2007.
- [8]乔治忠.王国维“二重证据法”蕴义与影响的再审视[J].南开大学学报(哲学社会科学版),2010(4):130-140.
- [9]西山尚志.我们应该如何运用出土文献?——王国维“二重证据法”的不可证伪性[J].文史哲,2016(4):45-52+164.
- [10]杜勇.清华简与古史探赜[M].北京:科学出版社,2018:绪论.
- [11]许宏.略论二里头时代[C]//2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2004.
- [12]罗伯特·L·杜朴.二里头遗址与夏文化探索[C]//夏文化论集.张良仁,译.北京:文物出版社,2002.
- [13]陈淳.考古学史首先是思想观念的发展史:布鲁斯·特里格考古学思想史第二版读后感[J].南方文物,2009(1):37-45.
- [14]陈诗悦.如果只是通过文字来了解中国,至少会错过一半的故事[OL].(2015-12-30)[2020-3-13].http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1414796.html.
- [15]彭小军,艾兰.二里头与中华文明的形成:一种新的范式[N].中国社会科学院院报,2007-12-04(02).
- [16]何弩.文献考古方法论刍议[J].华夏考古,2002(1):160-111.
- [17]徐良高.中国三代时期的文化大传统与小传统:以神人像类文物所反映的长江流域早期宗教信仰传统为例[J].考古,2014(9):50-62.
- [18]徐良高.文化理论视野下的考古学文化及其阐释:上[J].南方文物,2019(2):1-12.
- [19]徐良高.文化理论视野下的考古学文化及其阐释:下[J].南方文物,2019(3):1-16.

Rethinking Research of Erlitou Culture with Discussion on the Relationship between Literature Records and Archaeological Findings

Xu Lianggao

Abstract: Besides the complementary relationship between literature records and archaeological discoveries in historical research, the more important relationship is that the literature records provide the model to interpret the age and historical meanings of archaeological discoveries. From the perspective of the relationship between the model of interpretation and the object of interpretation, the traditional opinion of the dual attestation or the triple attestation is worthy questionable because it make the literature records and archaeological discoveries fall into a circular argument. In fact, the literature records and anthropological knowledge only are models to interpret historical meanings of archaeological discoveries and to construct historical narrative. Multiple model make pluralistic historical interpretation and construction. Examining the academic research on the relationship between Erlitou culture and Xia Dynasty from this perspective, we can find the problems clearly. We hope the future research on Erlitou culture should be more open and pluralistic. In addition to considering the system of Xia, Shang and Zhou Dynasties from traditional documents, the next research on Erlitou culture should have multi perspective and multi-level interpretation and construction.

Key words: literature records; archaeology; interpret and construct; model; dual attestation

[责任编辑/云 扬]



清末民初知识分子文化焦虑的成因探析*

章征科

摘要:在清末民初社会转型过程中,中国文化偏离其原有常轨陷入危机,因文化自信的失落及文化重建屡遭挫败使近代中国知识分子群体产生明显的文化焦虑心理。变局和过渡时代意味着近代中国在列强侵略过程中遭遇了整体性危机,导致中国发展走向的不确定性,构成了知识分子产生文化焦虑的时代背景。士大夫向新式知识分子转化时产生的身心冲突、新式知识分子的边缘化以及救国无力的现实感是知识分子产生文化焦虑的主体因素。近代民族国家构建的失败从根本上削弱了知识分子对中国原有文化的认同,而将国家的衰败归因于中国文化,这是知识分子产生文化焦虑的政治因素。在西方文明的冲击下,中国原有文化的规范力、影响力和同化力遭到严重削弱,且在文化传承与文化交流过程中,中国又产生了食古不化与食洋不化的冲突,凡此进一步加剧了知识分子的文化焦虑。总体上,文化焦虑促进了知识分子的文化自觉,这种自觉促使知识分子继续探寻中国文化的新出路。最终,在五卅时期近代中国文化出现了新的转机。

关键词:清末民初;知识分子;社会转型;文化焦虑

中图分类号:K251

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0013-08

文化焦虑是一种社会集体心理状态,指在全球化和现代化进程中,社会集体对民族文化特别是传统文化的作用和价值产生迷惘、质疑乃至失望情绪的集中反映。本文所关注的文化焦虑是指近代中国社会转型过程中,中国文化在中西文明冲突中偏离其原有常轨陷入危机后,由文化优势向文化劣势转化时文化自信的失落,以及文化重建屡遭挫败后在知识分子群体中形成的一种心理状态。清末民初知识分子的文化焦虑作为群体性现象,始于第二次鸦片战争,在洋务运动中开始酝酿,中经甲午战争和庚子之役的重挫,并伴随着“弱国心态”“病夫心态”“亡国灭种”危机感的形成而呈加重之势,到民初社会混乱状态中达到高潮。五四时期随着民族觉醒的深入,知识分子、政派、政党的文化

自觉发挥作用,文化焦虑现象得到一定的缓解。

清末民初知识分子的文化焦虑体现为:用急迫的功利心理向西方及日本学习;文化保守主义、文化激进主义、文化虚无主义的紧张与冲突;文化决定论的产生;极端的还用自杀方式以殉文化。焦虑之后产生的危机感、紧迫感及由此开展的“保教”活动和文化重建是其积极反应的选择;焦虑中产生的急躁及极端自大、自卑、保守则是其消极反应的状态。此外,清末民初日益激烈的新旧文化冲突在某种程度也能反映知识分子文化焦虑的状态。

清末民初中国知识分子文化焦虑的实质是近代中国被动卷入世界体系后,在社会转型过程中,国家民族存续与个人生存危机交织在文化心理上的集中反映,这一现象的产生有其复

收稿日期:2020-05-30

*基金项目:安徽省哲学社会科学规划项目“近代皖籍知识分子群体与中国文化自觉研究”(AHSKY2015D127)阶段性成果。

作者简介:章征科,男,历史学博士,安徽师范大学马克思主义学院教授(安徽芜湖 241002),主要从事中国近代政治思想史、中共党史研究。

杂的背景与原因。

一、时代因素：变局、过渡时代 演进与中国整体性危机的加深

晚清之际,中国社会已处于不断衰败之中,龚自珍称其为“将萎之花”“日之将夕”“将倾之大厦”,更糟糕的是在鸦片战争中,清政府被迫与英国签订不平等条约,之后其他列强也纷纷逼签不平等条约,加速其衰败。1856年列强又强迫清政府修订条约,英国、法国寻找借口,联合发动第二次鸦片战争,清王朝在内外交困中一败涂地,甚至连京城都沦陷了,作为中国文化象征的被称为“万园之园”的圆明园被英法侵略者付之一炬,“天朝上国”的尊严扫地以尽。两次鸦片战争的发生使中国进入数千年未有之变局,而且此时国内以太平天国(利用西方宗教思想)为代表的农民起义席卷了大半个中国,对清王朝的统治秩序构成了直接挑战。19世纪70年代后列强对中国的侵略步步加紧,特别是1894年日本发动甲午战争,加深了中国半殖民地化程度,直接导致列强掀起了瓜分中国的狂潮。清王朝建立在“天下观”基础上的宗藩朝贡体系彻底瓦解崩溃。康有为指出“社稷之危未有若今日者”^[1]¹³⁹。进入20世纪,中国彻底陷入半殖民地的深渊,梁启超称中国进入“过渡时代”。

时局变化标志中国遭遇前所未有的挑战。郭嵩焘指出:“洋人之强,与其逼处中国危害之深,远过于前代。体察天下大势,与西洋交涉已成终古不易之局。彼方一切取成于学,逼处环伺以相诘难,而我贸贸焉无以应之,实亦吾辈之大耻。”^[2]¹⁹⁶⁻¹⁹⁷面对这样的时局,清政府的表现却是手忙脚乱,未能采取合理应对之策,使中国不断陷入被动之中。

变局和过渡时代使国人逐步形成世界眼光,在看世界的过程中国人的焦虑心理逐渐加重。特别是在了解了日本经过明治维新崛起后,强化了中国人的焦虑。黄遵宪强调:“日本维新之效成则且霸,而首先受其冲者为吾中国。”^[3]¹¹⁶²甲午战争的失败沉重地打击了中国人的民族自信,谭嗣同“四万万人齐下泪,天涯何

处是神州”的诗句反映了当时中国人的悲愤与迷茫。庚子之乱,中国遭遇更大耻辱。秋瑾满怀悲愤,在《柬徐寄尘》中写下“祖国沦亡已若斯”“只愁转眼瓜分惨”的诗句^[4]¹²⁵。人们开始怀疑中国固有的文化,吴汝纶指出:“中国之学,有益于世者绝少,就其精要者,仍以究心文词为最切。……然在今日,强邻棋置,国国以新学致治,吾国士人,但自守其旧学,独善其身则可矣,于国尚恐无分毫补益也。”^[5]⁹⁷

八国联军侵华战争后,上自政府下至民间都产生了急迫改变现实的愿望,对所谓的新学饥不择食,有很大的盲目性。当时西学输入“无组织、无选择,本末不具,派别不明,惟以多为贵,而社会亦欢迎之。盖如久处灾区之民,草根木皮,冻雀腐鼠,罔不甘之,朵颐大嚼,其能消化与否不问,能无召病与否更不问也,而亦实无卫生食品足以为代”^[6]⁹⁷⁻⁹⁸。这种状况正是当时社会陷入焦虑之中的反映。所以梁启超认为“过渡时代,又恐怖时代也”^[7]⁴。

变局和过渡时代是列强迭次入侵的结果,也是中国人对进化论为基础的社会发展观的认同和接受的过程。它改变了中国人习惯的天下格局,彻底颠覆了中国人赖以理解世界的历史观和宇宙观,使中国知识分子感到中国在不平等的世界体系中前途未卜。因为列强的侵略不仅有强大武力为后盾,还伴随着强势文化的扩张。而且,中国过去自以为“先进”,是“天朝上国”,经鸦片战争转眼变成落后国。

变局和过渡时代又将新旧时代冲突、现代与传统的对立摆在中国人面前,迫使中国人必须作出选择。在中西冲突中,魏源等承认了西方有“长技”,而冯桂芬则强调中国在很多方面“不如夷”,从而启动学习西方的历程。再经甲午战争的失败,中国人更产生了“病夫”心态和文化自卑心理。列强的强势所形成的压迫感致使中国人的危机感空前加重,一部分知识分子产生了学习列强以变法自强的愿望和要求。同时社会上保守倾向也日益严重。另外,在中国学习西方过程中,崇洋媚外风气日渐浓厚,文化虚无主义亦开始盛行。1902年张之洞指出:“今日略知西法,办学堂者动谓读经书为无益废时,必欲去之,百喙一谈,牢不可破,此大谬也。”^[8]¹⁰⁷

如此现状,中国文化中经学独尊基础的话语权开始消失,中国人的社会归属感和文化自信感也逐渐丧失。

变局和过渡时代意味着近代中国遭遇了整体性危机,中国走向何方成为困扰国人选择的新问题,而且中国人原有的生活方式和生存环境被破坏,中国自有的文化经验性传承被中断,中国人的自身生存及中国文化的选择和发展面临着不确定的未来。总之,变局和过渡时代是中国传统农业文明在西方工商业文明的冲击下知识分子文化焦虑心态产生的时代背景。

二、主体因素:知识分子的身心冲突及救世无力感的不断累积

文化活动的主体是人。近代中国处于内忧外患的大变动背景之下,政治变革、文化重建、思想启蒙成为知识分子必须面对和解决的时代难题。但知识分子却无法顺利地解决这些难题。因为士大夫群体出现了严重分化,士大夫向新式知识分子转化时产生了巨大的身心冲突。同时,新式知识分子在社会转型过程也产生了边缘化等现象。

(一)知识分子的身心冲突

在近代西方优势文化的冲击下,中国士大夫感到自己过去所学的四书五经之类竟不能适应形势的发展,而学习西方又被人目为“用夷变夏”。这表明知识分子原本立德、立言、立功的文化环境开始丧失。他们对西学的学习无法做出正确选择,出现了严重的功利化现象。同时,在中外文化交流过程中维新知识分子由于自身的缺陷及受到来自守旧士大夫的阻挠,其重建中国文化的种种努力收效甚微。相反他们对传统文化的大胆怀疑与否定在某种程度上反而削弱了传统文化的权威。所以他们一方面产生文化认同的内在冲突,另一方面其“保教”的目标未能达成。革命知识分子崇拜革命,提出“革天”“非圣”主张。虽然其中的一些人,特别是国粹派,一方面主张复兴古学,但另一方面又批判传统文化,但他们的文化之根仍是中国原有文化。

所以罗志田称晚清士人及由其转变而来的新

式知识分子是“身已新而心尚旧”,他们与时代“有意无意间总是保持着一种若即若离的状态”^{[9]135}。这种身心分离和冲突的结果是知识分子要么失去对中国文化的认同,要么失去心灵的宁静而致精神失落,或者陷入美国学者列文森曾所指出的理智与情感选择的两难困境之中。中国人理智上逐渐认可了西方价值,情感上却认同中国原有的文化传统。总体上,“中国文化的氛围变了,知识分子的生活陷入了新的困境,因为新的选择并不容易,而对旧的进行新的防卫也同样困难的。”^{[10]38}

(二)知识分子的分化及地位边缘化的影响

知识分子在近代大变动时代,由于家庭背景、学习生活、人生态度、政治立场的差异日益分化。在清末民初的历史背景下,从政治立场上看有革命与保皇之别,有反袁拥袁之别;从文化选择上看,有西化与国粹之异;从文化情感上看,有文化自卑与文化虚荣之分等。而且知识分子尽管很努力,但在清末民初还是产生了社会和文化上的双重边缘化问题。

自从科举制度废除之后,传统“士农工商”的四民社会结构开始瓦解,士作为社会中心的社会地位就此丧失。且清末民初知识分子与其他群体也日渐疏离,这也加速其地位的边缘化,“作为一个在社会上自由浮动的社群,知识分子可以与其他各社群都有所关联,但其浮动性本身在某种程度上也意味着与其他社群的疏离,而疏离的结果就是自身的边缘化”^{[9]138}。与此同时,近代中国社会在内忧外患背景下,逐渐“武化”,武力成为维护个人或群体“中心”地位或进阶的重要手段,这使知识分子发挥文化作用的空间受到极大压缩,最终导致了知识分子的边缘化现象。

(三)重任在肩与救亡无果的结局导致知识分子的无力感

知识分子是中国社会中最有责任担当的群体。这种担当一方面源自传统士大夫的治平观追求,另一方面源自传统士大夫弘道意识、忧患意识和天生的责任感,即“天下兴亡,匹夫有责”。清末民初知识分子无论于己于国都进行了艰苦的奋斗。他们有很高的自我体认,或以上流自命,如林白水在1904年时指出:“现在的

读书人,都是以上流社会自命的。凡不读书的人,如工农商兵、共会党里面的人,都说他是下流社会。”^{[11]909}或以中等社会自居,明确自己的作用是带领下等社会以破坏上等社会,重建新中国。但这一努力过程并不成功,由于城与乡、传统教育与新式教育的分离,在相当长时间内,知识分子与下等社会失去了联结的纽带。结果,知识分子群体的各种努力如“教育救国”“科学救国”“实业救国”“军事救国”等都未能改变中国的现实处境。更有甚者,有的知识分子反而还醉心“欧风美雨”,成为“学奴”^[12]。

(四) 知识分子的理想追求与现实环境落差悬殊的困扰

在内忧外患的近代,知识分子对学习西方以实现自强一直充满期待,冯桂芬希望中国“始则师而法之,继则比而齐之,终则驾而上之”^{[13]50}。王韬也相信“吾知中国不及百年,必且尽用泰西之法而驾乎其上”^{[14]9-10}。康有为、孙中山等人同样希望中国与欧美并驾齐驱。但近代中国历史的实际进程却是:中国不仅未自强,反而走向更严重的衰败,屡受列强欺侮,民族危机日趋加重。特别是在变局和过渡时代,中国知识分子在用新的理论、新的眼光审视世界形势的过程中,发现世界的真实图景是弱肉强食,强国弱国的地位是天壤之别,弱国还时常面临亡国之危险。但中国知识分子却无力克服这一危险,这也使他们的失落感加剧。

所以中国救亡图存的紧迫感、知识分子的边缘化及对现实的救世无力感,在忧患意识的激发下,对知识分子产生文化焦虑无疑具有直接影响。

三、政治因素:近代民族国家转型失败与政治混乱的交相刺激

文化是政治经济生活的反映,文化发展有赖国家建设,国家富强才会形成文化自信。张之洞提出:“欲救今日之世变者,其说有三:一曰保国家,一曰保圣教,一曰保华种。”他强调:“保种必先保教,保教必先保国。”^{[15]36}但中国在清末民初的现实状况却是“国将不国”。

(一) 制度落后与发展趋向形成强烈反差

晚清以来,中国封建专制政治的弊端更加暴露,吏治腐败,贿赂公行,结党营私,武备废弛,国力衰败,民族矛盾、阶级矛盾复杂尖锐,清王朝已经不可逆转地走上衰败之路。中国的落后使清王朝根本无法与西方抗衡,也不断失去与日本抗衡的能力。究其原因,李鸿章感叹:“中国政体,官与民、内与外均难合一。……中国无论是有贝之财,还是无贝之才,不独远逊西洋,抑实不如日本。”冯桂芬指出:“人无弃材不如夷、地无遗利不如夷,君民不隔不如夷,名实必符不如夷”^{[13]49},而“人实不如”尤为严重^{[13]48}。特别是统治集团的腐朽无能导致他们学不到世界的新科技、新思想、新制度,错失了一次又一次的历史机遇。而世界发达国家所昭示的制度体制优势,以及日本明治维新后来居上之势使中国封建专制制度更加相形见绌,越发使中国知识分子相信中国文化有惰性。

(二) 民族国家构建的艰难与失败

构建民族国家是知识分子学术救国的重要主张和政治实践的主要目标。梁启超在《论民族竞争之大势》一文中强调:“今日欲救中国,无他术焉,亦先建设一民族主义之国家而已”^{[16]35}。余一在《民族主义论》一文中认为:“凡立于竞争世界之民族而欲自存者,则当以建民族的国家为独一无二义。”^{[11]486}汉驹提倡民族建国主义,强调“组织民族的国家,建设新政府,为强立中国之基础,为保存汉种之本根”,必须以革命的方式推翻清政府,“除革去卖国之旧政府,建设救国之新政府外,其道未由”^{[11]581,592}。

但近代中国民族国家的构建却困难重重,无论是清王朝的改革转型,还是革命派的革命建国都未成功。国家构建的失败,一方面使文化发展失去依托,陈之迈指出:“根据近代历史上的实例,文化的保存与国家的完整,其实是一件事情。没有了国家,文化也就没有了根基,或说失却了寄托。”^{[17]23}另一方面近代民族国家构建失败迫使知识分子进行文化上的反思。梁启超认为中国人只知有朝廷,而不知有国家;孙中山认为中国人民只有宗族意识,没有国家意识。这些反思表明新式知识分子认为中国原有文化未能对近代民族国家建设形成有力支持,反而成为中国前进的阻力。这种认识从根本上

削弱了知识分子对中国原有文化的认同。

(三)清末民初的政治混乱加剧新旧文化冲突

在清末民初,无论是改革还是革命,都未能造就文化重建所需的政治环境、社会环境,而且政治与文化还纠结在一起呈现出一种混乱状态。晚清改革进程除利用原有文化思想资源外,还曾中断了传统文化传承与发展的制度与社会环境(主要是废科举,兴学校)。对革命,进步知识分子曾寄予美好的愿望,希望通过破坏重建的方式把中国引向光明。为推进革命,他们也往往借自己所了解的域外新知批判传统思想与文化。1903年章太炎为邹容《革命军》所撰序中指出革命不仅是驱除异族而已,“虽政教学术,礼俗材性,犹有当革者焉”^{[18]193}。也有革命者强调“欲脱君权、外权之压制,则必先脱数千年来牢不可破之风俗、思想、教化、学术之压制”^{[7]73}。

但改革和革命都未真正解决广泛的思想启蒙问题和文化发展问题,反而导致新旧文化冲突不断,文化往往成为被反思批判的对象,这在民国初期的帝制复辟和新文化运动中有充分的体现。

辛亥革命虽建立了中华民国,但中国政治发展并未走上正轨,经历民国初期极短暂的新气象后,中国民主政治遭遇失败。袁世凯对内专制独裁,对外出卖国家民族利益,并试图通过帝制复辟,文化复古,期望以儒学作为整合社会的文化资源,重建社会政治秩序,结果反使中国陷入更为严重的政治混乱之中,民族危机日趋严重。先进知识分子反思辛亥革命失败和民国初期混乱时,把眼光集中于文化批判,这更加剧了中国新旧文化的冲突。李大钊感慨:“中国文明之疾病,已达炎热最高之度,中国民族之命运已臻奄奄垂死之期。”^{[19]44}因此,文化重建成为民国初期知识分子在反思辛亥革命成败时必须关注的现实问题,如何处理好古今中外文化关系再造新文化,显得更加紧迫。

四、文化因素:传统文化的衰败及新旧、中外文化冲突的加剧

中国文化本来有很高的地位和巨大的影

响,但进入近代,在西方文明的冲击下,原有文化的规范性作用和影响力受到严重削弱,其对外来文化的同化力也丧失了。在文化传承与文化创新过程中又产生了食古不化与食洋不化的冲突,这对清末民初中国文化的近代化是极不利的。而近代文化对国家富强至关重要,蒋廷黻认为:“在世界上,一切的国家能接受近代文化者必致富强,不能者必遭惨败,毫无例外。”^{[20]3}中国文化未能实现近代化必然加重知识分子的文化焦虑。

(一)中国文化的衰败与教育改革收效甚微的影响

鸦片战争前后由于受到清政府所实施的科举制度,以及与文字狱相结合的文化专制政策的影响,中国文化已然缺乏生机,“到了19世纪中国文化已经僵化了”^{[21]67}。龚自珍用“万马齐喑究可哀”的诗句表达了当时的文化状况,人才短缺是其直接反映。

一方面随着新式教育体系的创立与发展,中国文化由“四部之学”向西方教育体系转变,原有经学的神圣地位一落千丈。特别是科举制度的终结进一步弱化了其影响力,虽有人倡导“国学”,也未能阻止其衰落,反而使新旧文化冲突加剧。另一方面新式教育的发展却很难适应救亡形势需要,因为无论是办学动机还是办学力量都是旧派人物在掌控。1903年有人调查了江南的教育界,发现“仕宦中人,竟言开学堂,不知学堂为何事也;地方绅士,竟言开学堂,则以学堂为利藪也;士林中人,竟言开学堂,只以学堂为糊口也”^{[11]537}。梁启超在《新民说》中指出当时各省虽“纷纷设学堂矣,而学堂之总办提调,大率最工于钻营奔竞、能仰承长吏鼻息之候补人员也;学堂之教员,大率皆八股名家弋窃甲第武断乡曲之巨绅也”^{[22]126-127}。结果新式学堂的纷纷建立也无法实现文化振兴。

(二)西学东渐的冲击与中国知识分子选择性学习产生的冲突

由于近代西方工商业文明对中国传统农业文明的冲击是全方位的,其中凸显了西方思想文化具有体系化、整体化优势。同时西方竞争性文化也与中国传统和合文化产生了激烈冲突。但清末民初中国知识分子为适应时代潮

流,对西方文化进行了选择性学习,并借助于中国传统思想资源试图调适中外文化。

中国知识分子用“体用”“本末”“道器”等关系去论证中西文化可以相容和互补,为此不少思想家提出和认同“西学中源说”以论证学习西方的可行性。但中体西用、西学中源说有其自身无法克服的内在矛盾和局限。在中国人普遍接受西方进化论后,许多知识分子形成了西方文化先进与中国文化落后的认知,他们内心所形成的反差与冲突十分明显。同时清末民初经学在西学冲击下,其传统的一元观受到极大冲击,神圣性走向衰落,只成为一种学术了。所以在救亡图存的进程中,中国知识分子对西方文化选择性的学习加速了中国原有文化地位的衰落。

清末民初中国知识分子对西方文化选择性的学习导致了文化传承与文化创新的冲突、崇古心理与趋新思想的冲突、食古不化与食洋不化的冲突。这些冲突一方面必然使中西文化交往出现偏差和失调。姜义华分析近代中国知识分子文化行为中的这一现象,指出:由于形势紧迫,“驱使他们中间许多人匆匆地将两者简单地加以比附、黏合,结果,造成传统的旧学和舶来的新学双双变了形”^{[23]19}。另一方面必然使知识分子陷入焦虑之中。吴汝纶指出:“西学畅行,谁复留心经史旧业,立见吾周孔遗教,与希腊、巴比伦文学等量而同归湮灭,尤可痛也。独善教之君子,先以中国文字浸灌生徒,乃后使涉西学藩篱,庶不致有所甚有所亡耳。”^{[5]260}这诚如马勇所指出的“他们往往在新旧之间游动、漂移,表现出既对即将出现的新事物的向往,又对那将失去的旧传统的悲哀、忧伤和凄凉。模棱两可,莫衷一是,此亦一是非,彼亦一是非”。这种状况是“那一个时代知识精英共同的理论特色”^{[24]124}。

(三)域外文化渗透与列强文化侵略的刺激

西方列强为了征服中国这样拥有悠久历史的国家,除了利用鸦片的腐蚀、武力的打击之外,还十分注重从思想观念上进行西化、奴化以“改变中国”。西方传教士进入中国各地设教堂,办学校,开展文化奴役活动,培养其在华代理人,使中国基督教化。结果在受西潮影响的地方,中国传统教育的影响日渐式微,中国文

化的自主权也不断丧失,社会崇洋心理日益严重。鲁迅指出:“洎夫今兹,大势复变,殊异之思,淑诡之物,渐渐入中国。”他呼吁:“乌乎,吾华土亦一受侵略之国也,而不自省也乎。”^{[25]26,37}焦虑之情溢于言表。

西方乃至日本在19世纪后一改对中国文化的推崇,开始蔑视中国文化。列强大肆鼓吹黄祸论和文明等级论。对黄祸论的影响,有研究者认为:“它一方面反映了西方一些反华分子根深蒂固的种族文化自大狂心理,另一方面也表现了西方列强为宰割中国,攫取一己私利而相互挑拨离间的丑恶嘴脸。这一谬论严重玷污了中国的国际形象,毒化了中国的国际环境。影响极其恶劣。”^[26]而文明等级论则强调西方是高等级文明国家,而中国只是半文明国家,甚至是野蛮国家。“脱亚入欧”后的日本为美化其侵略行为,把自己打扮成文明的传播者,视中国人为低级动物,把清朝视为野蛮落后的象征,而极尽嘲讽之事。妖魔化中国也是列强惯用手段,其直接表现是对中国国民性的歪曲,以此打击中国人的文化自信与自尊。甲午战争后日本还借所谓“同文同种”和“大亚洲主义”的宣传来消解中国文化的独立性。

对列强文化侵略之目的,邓实认为欧美列强“其亡人国也,必也灭其语言,灭其文字,以次灭其种姓,务使其种如坠九渊,永永沉沦”^[27]。但在西方强势文化面前,当时知识分子却无力遏止中国文化的衰败趋势,实现中国文化的重建,致使中国人文化自信严重丧失,这必然会加重他们的文化焦虑情绪。

结 语

文化焦虑是知识分子在社会变迁中对时代环境、文化冲突、国家走向、自身处境等问题进行关注和思考而产生的,它与文化自觉有密切联系,可以说没有文化焦虑就不会有文化自觉。在清末民初,由于时代、主体、政治、文化等因素的综合影响,这些因素反映了中西社会发展传统的时代差异,文化主体的自我认同与他者认同的内在矛盾。特别是西方文明对中华文明的强烈冲击导致中国产生走向何方的不确定

性,使知识分子陷入比较严重的文化焦虑之中。诚如严复所说:“我四千年文物声明,已涣然有不终日之虑。”^[28]王造时曾总结说:“西方文明如排山倒海的冲来,我们固有的全个文明如遇洪水一般,只有崩溃下去。全个社会于是失却了基础。固有思想,制度,文物,皆被倾出固有的地位以外,而发生绝大的纷乱。”^[29]这种焦虑在五四时期达于顶峰。尽管清末民初的中国知识分子为重建中国文化进行了积极的努力、有益的探索,但在当时的环境下他们不可能完成近代中国文化的重建,重新确立中国文化的自信。

但不可否认,这一阶段上的文化焦虑促进了知识分子自身的文化觉醒。戊戌时期康有为等利用传统文化资源吸收国外新文化资源推进变法,提出“保教”主张。这是知识分子文化觉醒的重要过程。辛亥革命时期,鲁迅指出:“欲扬宗邦之真大,首在审己,亦必知人。比较既周,爰生自觉。自觉之声发,每响必中于人心,清晰昭明,不同凡响。”^[30]知识分子文化自觉的主体性开始增强。新文化运动中,陈独秀、李大钊等人举起思想启蒙的大旗,在反思批判传统文化的过程中对传统文化有了更加全面的了解,其文化自觉的主体性进一步增强,他们强调“人类生活之特色,乃在创造文明耳”^[31]。胡适潜心于“整理国故,再造文明”的文化创新工作中,思考探索“我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化,使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展”的问题^[32]。梁漱溟开始探索如何在西方文化占优势的情况下寻求中国文化的地位。以毛泽东、周恩来、傅斯年、罗家伦等为首的青年学生群体在实现自身觉悟的同时,也担负起历史的责任致力于探寻中国文化的新出路。这表明五四时期不少中国知识分子开始真正思考中国文化的前途命运,他们反思批判中国文化的缺点,积极吸收外国文化的优秀成分,努力推动中国文化创造性转化,即“外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉,取今复古,别立新宗”^[30]。

这些意味着在五四时期知识分子已探索出中国文化自觉的两种路径:一是传承传统文化要吸收世界文化以促进中国文化创造性转化之

路径;二是引进西方新文化批判改造传统文化以形成中国新文化之路径。加之第一次世界大战的爆发使知识分子认识到西方文明的危机,陈独秀、毛泽东和梁漱溟等人也从不同的角度反思西方文化存在的问题。特别是五四时期先进知识分子将文化发展与社会改造结合起来,既为中国文化发展提出了新目标,又为中国文化发展提供了新动力。由此,近代中国文化随着时代发展已然出现新的转机。

参考文献

- [1] 汤志钧.康有为政论集:上[M].北京:中华书局,1981.
- [2] 郭嵩焘.致沈幼丹制军[M]//郭嵩焘诗文集.杨坚,点校.长沙:岳麓书社,1984.
- [3] 黄遵宪.人境庐诗草笺注:下[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [4] 徐寿凯,施培毅,校点.吴汝纶尺牍[M].合肥:黄山书社,1990.
- [5] 郭延礼,郭蓁,编.秋瑾集·徐自华集[M].北京:中华书局,2015.
- [6] 梁启超.清代学术概论[M].朱维铮,导读.上海:上海古籍出版社,1998.
- [7] 张枏,王忍之.辛亥革命前十年间时论选集:第1卷上册[M].北京:三联书店,1960.
- [8] 璩鑫圭,唐良炎.中国近代教育史资料汇编·学制演变[M].上海:上海教育出版社,1991.
- [9] 许纪霖.20世纪中国知识分子史论[M].北京:新星出版社,2005.
- [10] 列文森.儒教中国及其现代命运[M].郑大华等,译.北京:中国社会科学出版社,2000.
- [11] 张枏,王忍之.辛亥革命前十年间时论选集:第1卷下册[M].北京:三联书店,1960.
- [12] 黄节.国粹学报叙[J].国粹学报,1905(1).
- [13] 冯桂芬.校邠庐抗议[M].上海:上海书店出版社,2002.
- [14] 王韬.弢园文录外编[M].上海:上海书店出版社,2002.
- [15] 张之洞,何启,胡礼垣.劝学篇·劝学篇书后[M].武汉:湖北人民出版社,2002.
- [16] 梁启超.饮冰室合集:文集之十[M].北京:中华书局,1989.
- [17] 陈之迈.政治学[M].重庆:正中书局,1941.
- [18] 汤志钧.章太炎政论选集:上册[M].北京:中华书局,1977.
- [19] 朱文通.李大钊全集:第3卷[M].石家庄:河北教育

- 出版社,1999.
- [20]蒋廷黻.中国近代史大纲[M].北京:东方出版社,1996.
- [21]许倬云.中国古代文化的特质[M].厦门:鹭江出版社,2016.
- [22]梁启超.新民说[M].郑州:中州古籍出版社,1998.
- [23]姜义华.章太炎评传[M].南昌:百花洲文艺出版社,1995.
- [24]马勇.近代中国文化诸问题[M].北京:东方出版社,2008.
- [25]鲁迅.鲁迅全集:第8卷[M].北京:人民文学出版社,2005.
- [26]方旭红.论“黄祸论”的形成根源及影响[J].安徽大学学报(哲学社会科学版),2005(1):15-18.
- [27]邓实.鸡鸣风雨楼独立书·人种独立[J].政艺通报,1903(23).
- [28]卢云昆.严复文选[M].上海:上海远东出版社,1996.
- [29]王造时.中国问题的分析[M].上海:商务印书馆,1935:序文.
- [30]鲁迅.鲁迅全集:第1卷[M].北京:人民文学出版社,2005.
- [31]陈独秀.陈独秀文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2013.
- [32]胡适.先秦名学史[M]//欧阳哲生编.胡适文集:第6册.北京:北京大学出版社,1998.

On the Cultural Anxiety of Intellectuals during the Period of the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China

Zhang Zhengke

Abstract: In the process of social transformation at the late of Qing Dynasty and the early of the Republic of China, Chinese culture deviated from its original routine and fell into crisis. Because of the loss of cultural self-confidence and the failure of cultural reconstruction, Chinese modern intellectuals group had obvious cultural anxiety. The changing situation and the transitional era mean that modern China encountered a holistic crisis in the process of invasion by the Great Powers, which led to the uncertainty of China's development trend. It was the era background of intellectuals' cultural anxiety. The main factors of the intellectuals' cultural anxiety were the physical and mental conflicts from transformation of scholar bureaucrats into new intellectuals, the marginalization of the new intellectuals and the helplessness of saving the country. The failure of the construction of modern nation-state fundamentally weakened the intellectuals' recognition of Chinese original culture, and attributed the decline of China to Chinese culture. It was the political factor of intellectuals' cultural anxiety. Under the impact of Western civilization, the normative role, influence and assimilation of Chinese original culture had been seriously weakened. In the process of cultural inheritance and cultural exchange, the conflict between “eating the ancient” and “eating foreign things” in China had further intensified the cultural concerns of intellectuals. In general, cultural anxiety promoted intellectuals' cultural consciousness, which urged them to continue to explore a new way out of Chinese culture. Finally, a new turning point appeared in modern Chinese culture during the period of the May 4th.

Key words: in the late Qing Dynasty and the early Republic of China; intellectuals; social transformation; cultural anxiety

[责任编辑/云 扬]



五帝时代的历史学、考古学及人类学解读

沈长云

摘要:五帝时代是中国夏代之前的一个历史时期,其存在是客观事实,而非人为编造。五帝的名号产生虽晚却是其来有自的,应是出自后世一些著名氏族对祖先的追忆。五帝并非古代中国前后相继的五位大一统君主,而是不同氏族部落的首领。彼此之间并无血缘关系,所谓五帝谱系乃后世民族融合的产物。五帝的排列顺序也非前后相继,而是大致处于同一时代的人物。各位古帝所在的地域实际上就是上古各姓氏集团分布的地域。五帝起始年代的上限应在公元前2500年或公元前2300年。从考古学角度辨析,五帝时代大致相当于考古学上的龙山时代,并已进入农业定居时代。根据当代西方文化人类学四阶段进化的理论和具体实际,五帝时代所处的社会发展阶段应属于酋邦阶段。

关键词:五帝时代;历史学;考古学;人类学;解读

中图分类号:K21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0021-06

五帝时代是夏代以前的一个时代,是中国历史进入文明以前的一个时期。当前,我国学界正在进行中国古代文明探源的工作,有必要对五帝时代有一个比较全面清晰的认识。首先要认清历史上是否确实有过一个五帝时代?五帝时代的基本状况和社会性质如何?它的时间范围如何?所谓“五帝”是哪五帝?他们的身份与来历又是如何?考古发掘能够找到五帝的线索吗?这些问题历来引起不少争议,在当今学者中也存在着不少分歧。鉴于这些问题的重要性,将个人的一些浅见和大家交流。请方家不吝批评指正。

一、五帝来历与五帝时代的确认

中国历史上有一个五帝时代,这是不容置疑的。《史记》第一篇《五帝本纪》,即是讲五帝时代的历史。司马迁在该篇后面的“太史

公曰”下谈到此篇的史料来源,称《五帝本纪》不仅依据了孔子所传《五帝德》和《帝系姓》(载今《大戴礼记》),更直接依据了《春秋》(《春秋左传》)和《国语》,是司马迁所言五帝的史事皆出自先秦时期更早的文献记录。尤其《左传》与《国语》,据称出自与孔子同时代的左丘明之手,可以说是我国最早成书的两部历史著作,其史料价值绝非一般战国时期史著及诸子著作可比。今查《左传》《国语》两书,上面确实记有五帝及其他一些古帝的名称或名号,其时代在禹建立的夏王朝之前,是知太史公所述并非虚言。要之,五帝及五帝时代是一个客观的存在,不是人为编造的历史,这应当是讨论五帝时代的一个前提。

但是,仅仅从文献上找出五帝时代在历史上的存在还是不够的,强调《史记》《大戴礼记》《左传》《国语》记有五帝或五帝名号也还解决不了问题,因为人们会说这些书籍文献

收稿日期:2020-06-03

作者简介:沈长云,男,河北师范大学历史文化学院教授、博士生导师(河北保定 050024),主要从事先秦史研究。

都是晚出的文字材料。这就牵涉到一个问题,即“五帝”的来历,“五帝”的名号是否可信的问题。这个问题首先是顾颉刚先生提出来的。顾先生根据自己的“层累说”,提出“五帝”的名号产生皆晚。他说,周人心目中最古的人是禹(神化人物),到孔子时才有尧、舜,到战国时又有了神农、黄帝。此说明显包含着“五帝”皆属后人层累地添加进中国古史的意味,也就是说他们都不那么可信。

顾先生的这个说法虽有依据,却有那么一点片面性。应当说,“五帝”的名号产生虽晚,却是其来有自的。它们并非出自后人的凭空想象,而应是出自后世一些著名氏族(或姓氏集团)对自己祖先的一种追忆。“五帝”之“帝”,按训诂说,实在是指自己祖先的牌位。《礼记·曲礼》说:“措之庙,立之主曰帝。”“帝”就是后人所立祖宗的牌位。对于自己祖先的牌位名号,想必人们(主要是主持祭祀的各姓氏集团的贵族)是不可以随便加以想象或随意杜撰出来的,那样的话,就是对祖先的不尊了。尽管祖先都生活在距离自己很久远的年代,但我们知道古人对于自己祖先的记忆同样也会保持得相当久远的。这在古代、近现代一些少数民族地区那里都可以找到佐证。例如彝族某些家支通过父子连名的方式,可以将自己的祖先上溯到五六十代甚至上百代以前。所以“五帝”的名号产生虽晚,但亦可以相信是出自古代真实的历史。

当然,承认五帝名号及五帝时代历史的真实性,并不意味着对文献所记五帝时代的所有文字内容一概毫无保留地照章接纳。相反,我们主张要对这些文字加以检视,要通过科学史观,从各个角度加以识别,不仅鉴别它们的时代真伪,还要对它们的内涵意蕴进行研究考察。

二、五帝时代的历史学解读

按照历史发展顺序,所谓五帝时代就是我国第一个早期国家——夏之前的一个历史

时期。这对于每一位研究者来说,应当是很清楚的。而今要对五帝时代展开讨论,我以为主要是我们对五帝时代的内涵还有一些不同的认识。这些认识的差异主要体现在以下几个方面。

第一,是对五帝概念的不同认识。这里面包含有以下两个最基本的问题:一是“五帝”到底是哪几位古帝?按照通常的说法,即上述《大戴礼记》和《五帝本纪》的记述,“五帝”指黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧和帝舜五位古帝。但是这里面却没有炎帝。其他一些文献对五帝有不同记载,如《礼记·月令》中的五帝便是指太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼这五位,可是却不包括帝喾、帝尧和帝舜。也有说“五帝”是指少昊、颛顼、帝喾、尧、舜的。还有所谓“五方帝”的说法。这些“五帝”说,无非都是前人从不同角度对上古历史的一种总结,各有道理,无所谓对错,我们也不好去辨别它们的是非曲直。我们只需认识到这些古帝都是远古时期我们民族的一些著名祖先,是那个时代同样具有祖先性质的一些历史人物即可。

第二,这些古帝到底是一些什么性质的历史人物呢?此即是要给予回答的有关五帝概念的第二个问题。过去,不少人们都认为“五帝”是五位前后相继的古代大一统国家的君主或帝王,《史记·五帝本纪》即是这样一种认识。但这个认识显然是不对的。顾颉刚主张,要打破我国古代向来一统的观念,其实那时我国黄淮江汉广大地区连真正的国家都尚未出现,更不存在有什么一统国家的君主或帝王。按照文献记载,那一时期人群主要聚居的地区尚处在一个“天下万邦”的状态,帝尧、帝舜之治理天下,称“协合万邦”;禹会诸侯于涂山,称“执玉帛者万国”,万国即万邦,邦方同谓,万非实指,极言邦国数量之多耳。这众多的邦国都互不统属,各个邦国实际都是一些各自独立的氏族部落团体,它们上面并没有一个凌驾在所有氏族部落之上的权力机构。所谓五帝(包括其他古帝)不过就

是这样一些邦国亦即不同氏族部落的首领，或者是其中一些比较强大的氏族部落集团的首领而已。我们看我国较早时期的历史文献如《左传》便称黄帝、帝颛顼为“黄帝氏”“颛顼氏”^①，又称帝颛顼为高阳氏，称帝喾为高辛氏，称他们的十六位后人（所谓“才子”）为“十六族”^②，说明“五帝”（包括其他古帝）原本确属我国上古时期一些氏族部落首领的性质。彼时这些氏族部落的势力都很有有限。《国语》曾谈到黄帝、炎帝两个氏族部落的情况，称：“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。”^③可见黄帝和炎帝那时都只据有一条小的河流，地盘并不广大。其中黄帝所居姬水不可确指；炎帝所居姜水，据徐旭生研究，仅是宝鸡附近渭水的一条支流。是故，黄帝、炎帝部落都局限在今陕西中西部，远没有达到凌驾于整个中原地区之上的势力，更不用说是什一统国家的君主了。下面我们还将从文化人类学的角度对所谓邦国的性质作进一步的分析。

第三，是包括五帝在内的各个古帝之间是否具有血缘亲属关系？过去《尧典》《五帝德》《世本》及《史记》所记录的“帝系”说，自颛顼以下的各位古帝均是一统天下的黄帝的子孙后代，甚至以后夏、商、周三代国家的君主也都是黄帝的后代。今天看来，这个所谓的“帝系”是十分不近情理的。在这个问题上，我相信过去顾颉刚先生的说法，他在所发出的推翻非信史工作的几项倡议中，一开始就提出，要“打破民族出于一元的观念”^④，就是针对这个以黄帝为首的“帝系”而言的。他认为这个所谓的“帝系”，实只是自春秋以来各民族融合而导致产生的一统观念的产物。实际上早期各族，“原是各有各的始祖，何尝要求统一？”这里提出中华民族非出于一元，各民族部落皆有其各自奉祀的祖先，所谓“帝系”或者五帝的谱系乃后世民族融合的产物，是很有见地的。

值得一提的是，著名古史专家徐旭生先生，尽管他在“信古”还是“疑古”的许多问题上抱有与顾颉刚不同的立场，但在对于五帝时代即传说初期历史性质的问题上，却持有与顾颉刚相类似的想法，他认为“我国近二十余年史学界中所公信一点观念：我国有纪录历史开始的时候也同其他民族相类，就是说它是复杂的、合成的、非单一的”，“我国历史开始的时候，种族是复杂的，非单纯的”^{[1]3,28}。可见徐先生对于五帝具有同一个血缘谱系的说法也是持反对态度的。

遗憾的是，当今学者中却有人反其道而行之，仍旧将“五帝”的谱系奉为信条。例如许顺湛先生的《五帝时代研究》就坚持认为，“尧舜及夏商周三代的鼻祖都是黄帝的后裔”，“颛顼、帝喾、尧舜、夏商周都是黄帝的后裔”^⑤。对于许先生的这个坚持，我想最好用考古发掘的事实来加以回答。设若黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜及以后的夏商周各族都出自一个共同的谱系，那就要求它们各自的祖先都具有一个共同的考古学文化的渊源，然而这与我们观察到的这个时期考古文化的多元性质和区系划分的格局却是不相符合的。考古文化的多元性质与古代民族的多元性、非单一血统的性质是正相吻合的。

顺便指出，现在许多人最常提起的包括黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜在内的五位古帝，实只是战国时人的一种归纳，即只将其时政治舞台上占统治地位的几支姓族的祖先加以归纳而得出来的。其中黄帝应是姬姓族的祖先，颛顼是包括妫姓、嬴姓暨半姓族的祖先，帝喾是子姓商族人的祖先，尧是唐人暨祁姓族的祖先，舜亦是妫姓族的祖先。“五帝”不包括姜姓族的祖先炎帝，也不包括东夷族的祖先太昊和少昊，更不包括苗蛮族的祖先伏羲氏，为什么？因为其时这几个姓族在中原的政治舞台上已被排挤出去了（炎帝本是齐、许、吕、申等姜姓国族的祖先，但这几个国家到战国时都一个个“坠姓亡氏”了）。也正因为如此，后人才又有不同的“五帝”的组合。

因此,我们今天所说的“五帝时代”,实是指先秦时期众多姓族的祖先在更早的文明时代以前生活繁衍的这样一个时期。

第四,是“五帝”的排列顺序问题。这里要强调的一点是,“五帝”并不是一个纵向的排利,它们之间应主要是一种并列的关系。即这些古帝(不止是“五帝”)大致都生活在同一个时代,相差的时间不会太久。他们之间的先后关系也不一定如过去人们理解的那种顺序。过去徐旭生就曾辨析过帝喾与帝尧的关系,说《山海经》中帝尧总是摆在帝喾之前,这显示帝尧决不会是帝喾的儿子^{[1]91}。所可论定者,是颛顼一定在帝舜之前,因为《左传》记载他们都是有虞氏的祖先,而颛顼的辈分要高于舜好几辈。至于黄帝、颛顼、帝喾这几位,因为并非出自同一个氏族,实在是不好比较他们的时间先后的。

第五,是各位古帝所在的地域问题。联系上面的内容,我们可推知各位古帝所在的地域实际也就是上古各姓氏集团分布的地域。那时人们在很大程度上还是按血缘亲属关系居住在一起的,不若以后各姓族之人已是插花般地错居杂处在一起。根据文献,那时以黄帝为首的姬姓部族,即后世所称之白狄族者,应当居住在今陕西省和山西省的北部,兼跨今内蒙古阴山山脉以南的一些地方,因为文献记载春秋时代的白狄就居住在这一带,并所谓黄帝的陵墓亦在这一地区(所谓桥山黄帝陵,在今陕西子长县,非今日之黄陵县)。炎帝姜姓部族,包括后世所称之西戎或姜氏之戎者,居住在今甘、青一带,以及今陕西关中地区。他们应是渭水流域的土著。作为黄帝后裔的周人只是在后来才移徙到渭水流域与姜姓族人结为婚姻的(《诗经》称古公亶父“爰及姜女”)。颛顼所率领的有虞氏,应主要生活在豫东及鲁西一带,这两省交界的濮阳号称“颛顼之虚”,古今无异辞。它的一个支系,即祝融氏,生活在豫鲁苏皖交界一带,后来他们迁到今河南省的中部,故新郑有“祝融之虚”的称号,但这已是商代中晚期

了。帝喾氏作为子姓商人的祖先,原居住地应在今山西省的中南部,他的两个儿子即两个支系,一个叫实沈,迁居至晋南大夏;一个叫阍伯,迁居至商丘,即商人最早的老家。帝尧陶唐氏乃祁姓之祖,据载曾有过多次迁徙,大概他们最初兴起在鲁西南的定陶一带,后迁至今河北省的唐县(或隆尧),再迁至晋南实沈居住过的大夏,也就是今临汾地区(《左传》昭公元年称“唐人是因”)。帝舜为颛顼氏之后,不必再述。少昊为东夷嬴姓族祖先,在今山东曲阜一带。太昊为东夷风姓集团的首领,居住在今河南周口淮阳一带,那里有所谓“太昊之虚”。最后,伏羲实是苗蛮族祖先“不疑”的音变,虞夏时期的苗蛮族实分布在今湖南洞庭湖至江西鄱阳湖之间,或稍北面的地区^⑥。

关于五帝时代的年代,其下限应是没有争议的,关键是其起始的年代,也就是黄帝所在的年代。窃以为黄帝所在的年代不一定像现时一般人说的那么靠前。大家习惯了“黄帝五千年”这句口号,所谓五千年,其实只是一个约数。真要谈到黄帝的具体年代,恐怕没几个人这么说的。因为五千年前的中国社会还处在仰韶文化时代,怎么也不会出现如文献所述黄帝时代才具有的那些特殊的社会现象,如大规模的战争、符契、官署、城邑之类。这些东西是文明社会前夜才应具有的。因而谨慎的学者总是将黄帝的时代说得离文明社会更近一些。过去孙中山建立民国,以黄帝纪元4609年为中华民国元年,这是以当时一些学者的考订为基础算出来的。中华人民共和国成立后,翦伯赞制定的中外历史年表,则是以黄帝在公元前2550年。最近的一个说法是著名考古学家、北京大学的李伯谦老师提出来的,他说黄帝应当是在公元前2500年或公元前2300年^[2]。我比较赞同李先生这个说法。大家知道,我主张陕北神木石峁古城就是黄帝部族的居邑,石峁古城的年代在公元前2300年左右,这应当是五帝所在年代的一个标尺。当然,五帝中的尧、舜的时

代不会有这么早,而应接近于夏初的年代,这也是不言而喻的。

三、五帝时代的考古学与人类学解读

尽管我不是学考古学的,但上面既然列出了我所认可的黄帝活动的上限年代,即公元前2500年或公元前2300年,所以整个五帝时期当在公元前2500年至公元前2070年,或公元前2300年至公元前2070年左右。这个年代相当于考古学上的龙山文化时期,所以我判断五帝时代就相当于考古学上的龙山文化时期。

如果再细致一些,要划分出各位古帝即各部族集团与龙山文化时期各考古文化的对应关系,那么可以大致认为,与黄帝部族相对应的是分布在今内蒙古中南部与陕西、山西交界一带的老虎山文化与朱开沟文化;与炎帝部族相对应的主要是分布于陕西渭水流域的客省庄文化,以及西部甘青一带的马家窑文化晚期类型(马厂类型);与颛顼氏相对应的应是分布在今豫北、冀南一带的后岗二期文化;与帝喾集团相对应的可能是分布于晋南一带的陶寺文化的早期,它的后嗣阍伯即子姓商族的祖先后来迁到河南商丘,则当属于王油坊类型文化的范畴了;与帝尧集团有关的也是陶寺文化,不过应是它的晚期。与东方少昊集团相对应的自然是山东龙山文化;与太昊集团相对应的则是分布在豫东、鲁西南一带的王油坊类型文化;与南方苗蛮族相对应的是湖北石家河文化。

从这些考古文化的性质、特征看,上述古族皆已进入农业定居的阶段,即使是地处今内蒙古中南部与陕西、山西一带的作为白狄祖先的黄帝部族,也基本是以农业为主^{[3]261-263,300-301},兼营畜牧业。其粮食作物主要是粟,黄河中游一些地方已种植有小麦,其下游及江淮流域则已有了稻的种植。他们的聚落形态也较过去先进,出现了较大型的聚落。一个较大型的聚落下面更有一些中型和小型的聚落,

形成了一些学者所称的“都、邑、聚”这种聚落群结构。其中一些大型聚落上面还建起了城址,以维护住在里面的族邦领袖和贵族。这种情况也意味着各族邦内部的等级分化和财富的不均(这在各地的墓葬中亦多有发现),意味着社会正处在文明的前夜。

五帝时代所处的社会发展阶段,根据当代西方文化人类学四阶段进化的理论,结合我国具体实际,应当属于酋邦阶段。也就是说,上面我们说的当时社会上普遍存在的所谓邦、国,其实都应是酋邦组织,或复杂酋邦组织。

当代西方文化人类学有关人类社会早期发展的理论,一般国人喜欢称为“酋邦理论”。这个理论主要是在过去人们理解的氏族部落社会与国家之间加进了酋邦这样一个阶段,因而使得有关国家形成的理论更加合理,也更符合实际。从理论上说,不仅与马克思主义并不冲突,而且对马克思主义有关国家起源理论进行了补充和完善。因此十分有利于我们的中国古代文明形成的研究,也有利于相应的考古学文化的研究。

上面谈到,我国五帝时代乃是一个“天下万邦”的局面^⑦,这一个个的“邦”,实在就是酋邦。需要指出的是,这些所谓的“邦”,在我国古代文献或古文字中又往往称作“方”,或称作“国”,“天下万国”也就是“天下万邦”。今学者或笼统地称它们为方国,或邦国,也就是现在一些考古学者所说的“古国”。这些“古国”的性质并不是真正的国家,而只是酋邦。今从事聚落考古的学者发现龙山文化时期的社会也是这样一种状况,如上所述,其时社会由许多的“聚落群”所构成,每个“聚落群”实际便是一个个的酋邦。聚落群的这种“金字塔结构”(或者“都、邑、聚”结构),实际正是酋邦社会的典型特征。这些酋邦有大有小,其中一些较大型的酋邦可称之为复杂酋邦,但其性质仍然是一种单纯的氏族结构。酋邦并不是某些人理解的那样,由不同血缘亲属关系的人群组成的社会组织。

当龙山文化时期,我国的酋邦社会已存在了几百年甚至上千年,一些地区的酋邦组织或可上溯到仰韶文化中晚期。再进一步,便要进入国家社会了。文献表明,我国的早期国家即是在一个地域内由一个较大的酋邦联合若干个势力较小的酋邦组成的。例如夏代国家,即是由夏后氏在古河济之间通过联合该地区众多本姓族及他姓族的族氏治理本地区发生的洪水,通过集中使用众氏族部落的人力物力,从而树立起自己凌驾于各族氏之上的威权,才建立起来的。由五帝时代的酋邦社会转化为国家社会这一历史进程,是可以从这一过程中看得很清楚的。

结 语

综上,五帝时代作为中国夏代之前的一个历史时期,其存在是客观事实乃是讨论五帝时代相关问题的基本前提。“五帝”的名号产生虽晚但并非后人层累地添加进中国古史,其来源大致可信,多出自后世一些著名氏族对祖先的追忆。因此,五帝有不同说法和不同排列顺序也是与古代民族的多元性、非单一血统的性质正相吻合的。五帝时期尚处在一个“天下万邦”的状态,一统观念尚未出现,因此“五帝”不可能是前后相继的五位大

一统君主,只是不同氏族部落的首领。“五帝”为代表的古帝是处于同一时代的人物,后世所谓“五帝谱系”实乃后世民族融合的产物。“五千年”只是理解五帝时代的约数,五帝起始年代的上限应在公元前2500年或公元前2300年。考古学上的龙山文化时期应大致对应五帝时代,不仅出现了明显的农业定居特征,而且其社会发展也更接近于“文明前夜”的特点。根据当代西方文化人类学四阶段进化的理论和具体实际,五帝时代所处的社会发展阶段应属于酋邦阶段,也是国家社会形成之前的一个重要时期。

注释

①参见《左传》昭公十七年和昭公七年。②参见《左传》文公十八年。③参见《国语·晋语》。④参见《答刘胡两先生书》,《古史辨》第一册。⑤相关论点见许顺湛先生的《五帝时代研究》(中州古籍出版社,2005年版)。⑥参见《战国策·魏策》吴起之语。⑦参见《尚书·尧典》《史记·五帝本纪》等相关记载。

参考文献

- [1]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1959.
- [2]李伯谦.祭拜黄帝要达成共识[N].光明日报,2015-09-07(16).
- [3]田广金.北方文化与匈奴文化[M].南京:江苏教育出版社,2005.

An Interpretation of History, Archaeology and Anthropology in the Era of the Five Emperors

Shen Changyun

Abstract: The era of five emperors is a historical period before Xia Dynasty in China. Its existence is an objective fact, not a fabrication by human beings. Although the name of “Five Emperors” came into being late, it came from the recollection of the ancestors of some famous clans. “Five Emperors” were not the five unified monarchs in ancient China, but the leaders of different clans and tribes. There is no blood relationship between them. The so-called pedigree of five emperors is the product of the national fusion of later generations. The order of the five emperors was not successive, but the characters of the same era. In fact, the region where the ancient emperors are located is actually the distribution area of various surname groups in ancient times. The upper limit of the starting date of the five emperors should be 2500 or 2300 B.C. From the perspective of archaeology, the age of the five emperors roughly corresponds to the Longshan age in archaeology, and has entered the era of agricultural settlement. According to the theory and practice of the four stages evolution of Contemporary Western cultural anthropology, the stage of social development in the era of five emperors should belong to the Chieftain-state stage.

Key words: the age of five emperors; history; archaeology; anthropology; interpretation

[责任编辑/原 孟]



河南“河洛古国”考古新发现和“有熊国”新探

胡义成

摘要:2020年5月,郑州市公布了巩义“河洛古国”出土“北斗九星”图案(“河洛九星”),契合“河图”神话,值得黄帝历史研究者高度关注。根据张忠培先生关于距今5300年左右后“群雄逐鹿河洛”的结论,应在河洛神话与张先生成果结合中解读“河洛九星”。“河洛九星”应即“河图”实物,是帝王身份的象征,也是易代帝王已被授予“天命”的证据,故“河洛古国”是黄帝历史后期河洛割据势力之一的都邑。同时在史前巫教文化中,“北斗九星”标识着“有熊国”,还是“帝车”,故豫中“有熊国”群雄,因其“北斗九星”标识又被俗称为“轩辕”。轩辕们不是黄帝,而是黄帝历史后期打着“黄帝”旗号的豫中地方割据势力诸首领。从嫫祖神话看,“河洛古国”即作为河洛群雄之一的青阳所建“金天氏”古国都邑,该古国建于距今5275年,设立北斗九星图案的具体时间,是距今5225年的“七月庚申”。该古国亡于距今4975年,时逢涿鹿大战。“河洛九星”出土和被识别,表现着目前黄帝历史研究的学术分歧正在趋向互补融合。

关键词:河洛古国;河洛九星;黄帝;有熊国;轩辕;嫫祖

中图分类号:K21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0027-07

2020年5月7日,郑州市公布了巩义“双槐树遗址”最新阶段性考古成果。该遗址发现于上世纪90年代,在巩义河洛镇^{[1]200-204},距今5300年左右,面积约117万M²,现被定名为“河洛古国”。新发现包括,其中出土了用9个陶罐模拟的“北斗九星”图案(以下简称“河洛九星”),以及家蚕牙雕等^[2]。“河洛九星”是“中华文明‘探源’工程”结束后,黄帝文化考古中的崭新进展。

此前,笔者借鉴学界关于黄帝时期对应作为仰韶文化中期之庙底沟文化的思路,在石兴邦先生支持下,根据对西安杨官寨遗址(以下简称“杨址”)的研究,提出杨址即黄帝都邑,首位黄帝逝世于距今5728年,杨址作为都邑至少达753年;而五帝时期(含黄帝、颛顼等)至少长达1654年,结束于距今4073年,即夏朝开国的公元前2054年^①。“河洛九星”说明,700多年的黄帝时代的历史还应分为前后期,后期约300年的

历史重心不在关中,而在河洛。

一、张忠培先生论庙底沟文化后期 “群雄逐鹿河洛”

(一)“群雄逐鹿河洛”命题

张忠培先生曾提出“群雄逐鹿河洛”命题,形成了对庙底沟文化研究的细化。该命题论证主要体现在《中国古代文明形成的考古学研究》一文中^{[3]568-602}(以下简称“张文”)。文中,张忠培先生有一些观点值得注意:中华史前考古学应研究中华史前历史。中华文明诞生史研究应以陶器为首要抓手。其前提是,中华文明诞生时的主体文化,是陶器为主的仰韶文化。此判定迄今无错,堪供研究“河洛九星”借鉴。深化庙底沟文化彩陶花纹最早“统一”中华基本版图的研究,这已是目前中华史前考古学界的“共

收稿日期:2020-06-03

作者简介:胡义成,男,陕西省社会科学院研究员(陕西西安 710000),主要从事黄帝文化研究。

识”^{[4]79-106},实际揭示了以庙底沟文化彩陶花纹为图腾的黄帝族首先统一了中华版图核心。

他还强调庙底沟文化核心区在关中,并揭示了考古学“文化区”里存在着历史学“亲族文化区”,指出庙底沟时期后段即距今5300年后,在一个历史—文化区里,会产生许多“亲族文化区”,而河南的大河村文化区,就是从此前统一的庙底沟文化区分化出的一类“亲族文化区”,其中“河洛—郑州地区”的“亲族文化区”,又“居于排头位置”^{[5]229}。这就为深解“河洛古国”预制了理论框架。文章还在说明中华史前考古学在确立渭河流域考古学文化序列与谱系的同时,也基本确立了“伊洛—郑州地区考古学文化的序列与编年”^{[5]84-88},为今天在研究杨址黄帝纪年的基础上,认识“河洛古国”等豫地各古国纪年提供了时间参照。这次“河洛九星”研究,将参考张先生论断,并沿着石兴邦先生早就指出的“考古学+神话学”模式^{[6]21}展开。张文深入研究“群雄逐鹿河洛”,应聚焦大河村文化区,提出在庙底沟文化前期,渭河流域是中国的先进地区而处于文化中心地位,至庙底沟文化后期,河洛—郑州地区的大河村文化,“已在老官台一半坡文化系统中居于排头位置”^{[3]516}。这意味着在黄帝古国,当时最厉害的地方割据势力集中在豫中大河村文化区,首要代表即“河洛古国”。

但张文未能明确区分“中华文明(整体)诞生”与“中华文明要素诞生”这两个概念,易致误解。现已知,以天文历法为首要标志,“中华文明要素”诞生在距今约六七千年前^{[7]13-45}。随着中华文明探源研究深化,“文明要素诞生”与“文明(整体)诞生”,现在已被认为是两个性质不同且须清晰分开的概念^{[8]323-324}。对黄帝历史研究而言,首先应注意中华文明要素诞生时段;故采用张文结论,应以承认它关于庙底沟文化前期关中处于文化中心地位之结论为前提。

(二)“河洛古国”与铸鼎原遗址及杨址关系

关于“河洛古国”与铸鼎原关系。铸鼎原出土晚,张文未论。不过,苏秉琦先生在论述庙底沟文化核心区即关中“中支”时,曾说“中支”里“介于陕县—洛阳”的部分(铸鼎原在其中),其性质也介于“中支”和“东支”之间,且又与晋南文化形成了一个“亚区系”^{[9]23-24}。据此可认为,

铸鼎原遗址与大河村文化区属不同亲族区。该遗址也始建于距今5300年左右,鉴于它拥有杨址才有的黄帝都邑标志构筑物祈雨池,应是黄帝族为迎对东部出现的割据,以及北方蚩尤南侵,而向东推进新建的“副都邑”^[10]。

关于“河洛古国”与杨址关系。“河洛古国”初建时,黄帝在杨址尚未完成“黄历”校准;此校准完成于距今5214年^②,此时“河洛古国”建成已近百年,“河洛九星”标识已立(见后述),故双方虽对峙,但杨址仍为黄帝都邑。

二、“河洛九星”解读

早在25年前,许顺湛先生就基于“考古学+神话学”模式预言,对应“河图”的史前遗址,作出“当在巩义市的洛汭”的判断^{[11]152}。他的预言精准。

(一)河洛神话与黄帝神话简说

河洛神话最早都出自纬书,与最初源自儒家的邹衍学派关系密切,含有历史“素地”^③。其主角是黄帝,主要情节是在河洛一带岸边,有大鱼(或大龟)从河水里驮出“河图”之类体现“天命”的宝物,黄帝则接受此“天命”;或者是在河洛一带宫室,有凤凰云集衔图鸣叫,甚至降至庭阶,黄帝则“再拜稽首”而接受“天命”。其主旨均在展示黄帝执政合法性源自“天命”,此即“君权神授”^{[12]275-276}。

梳理黄帝神话,约可分三类:其一由《史记》的《孝武本纪》或《封禅书》转述,是由儒家传承下来的一组神话,以“黄帝荆山铸鼎成功乘龙升天”神话,以及“黄帝迎日推策”神话为骨架,对应黄帝们在杨址一带建功立业的史绩^④;其二即河洛神话,不仅其“河图”看来对应着“河洛九星”(详见下述),而且整体上也对应着“群雄逐鹿河洛”史迹。其本质就是群雄寻找“君权神授”证据的神话表达;其三则是“涿鹿大战”神话,对应着关中黄帝仍为该战主力的史实^[13]。

(二)在河洛神话和河洛考古成果结合中解读“河洛九星”

纬书中的“河图洛书”类神话,占全部书目的22.8%^{[12]252},可知河洛神话主意象是“河图洛书”。“河洛九星”即“河图”实物。纬书说“河图洛书”包含着“天文位度之差”^{[14]499}。《后汉书·天文志》更说:“轩辕始受河图斗苞授,规日月星辰

之象。”^{[15]377}认定“河图”即模拟北斗七星(“斗苞”)之象^⑤。“河洛九星”是帝王都邑和帝王身份象征。纬书曰:“圣人受命必顺斗。”即帝王接受“天命”,必然会用北斗七星测定时间,以顺应“天时”^{[14]688-689}。这说明,它一方面与我国文明要素诞生首现于天文历法的史情相关,另一方面以北斗星象对应帝王都邑及帝王身份,在以黄土高坡为基本地盘的史前中国定居农业中,具有某种必然性。因为该地史前古国首领的主责即“授民以时”。久而久之,“河洛九星”就积淀成帝王执政合法性的标志。由此,地上的中心即帝王都邑,就只能对应着作为天上中心的北斗星。也因此,人间的帝王必须用北斗星象征自己的身份。《论语·为政》所谓“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之”,表述的正是这种中华文化特色。于是,“河洛九星”一方面佐证着“河洛古国”即“群雄逐鹿河洛”期间某位割据者的都邑,另一方面也表明“群雄逐鹿河洛”期间的割据者都邑,都会以“河洛九星”图案作为其象征。

“河洛九星”何以比北斗七星多出两星?纬书谓:“轩辕,主雷雨之神。旁有一星玄戈,名曰贵人;旁侧郎位,主宿卫、尚书。”^{[14]543}意指黄帝本来就是职掌雷雨的神祇,故象征黄帝的北斗七星之旁,应有两个星象,一个是武将,另一个则是尚书^⑥。这种解释,一方面照应着杨址祈雨池证明黄帝的主责之一即祈雨,故称之为“雷雨之神”,表明“河洛古国”中以北斗星象征的首领,仍承袭着黄帝“雷雨之神”神职;另一方面说明,北斗七星之外的那两个星象,一文一武,代表着帝王的臣工或武备,合理可信。纬书还说五帝都遵循“九星之法”^{[14]486},显示“九星之法”是作为五帝时期最早“君臣制度”的象征而存在的,可信。

“河洛九星”是帝王被授“天命”之证。顾颉刚先生说,“河图洛书”是帝王接受“天命”的“必要条件”^{[12]275},理解甚精。河洛神话对此表述颇繁。如谓:“黄帝曰:‘余梦见两龙挺白图,即帝以授余于河之都。’天老曰:‘天其授帝图乎!’”^{[15]362}在此,“河图”被解释成上天授予黄帝的命令。又如说“圣人受命”必须“张握命图”^{[14]260},即拿到“河图”并加张扬,就是帝王拥有执政权的最有力证据。再如“黄龙负图,麟甲成字,从河中出,付黄帝,令侍臣写以示天下”^{[15]361},指帝王们

在接受“河图”后,还应把它展示出来昭告天下。“河洛九星”存世,正是照此办理的结果。

“河洛九星”只对应着“易代”帝王。顾颉刚先生曾说:“凡是一个新天子,或将做天子的,一定要‘临观河洛’。”^{[12]275}故知“河图”是易代帝王才会展示的“受命”证据,因“新天子”要先给自己“易代”执政的合法性寻找“天命”证据,而在当时历史背景中,只有“河图”才堪当此任。“易代”是准确理解“河洛九星”历史本质的关键。对此纬书记载颇繁,如说:“握命人起,河出图。”^{[14]205}所谓“握命人”,即指“新天子”或“将做天子的人”;“起”即起事“易代”。这充分证明,“河图”只对应易代帝王^⑦。河洛“黄帝”们留下“河洛九星”,昭示着他们对黄帝古国而言,只能是“易代”首领。宋衷就发现,他们“继黄帝立者,而史不叙”,因为“非五运之次”^{[16]82},已触及其“易代”不合儒礼。遵奉儒教的《隋书·经籍志》进而说,河洛神话“纪易代之微,其理幽昧”,“不类圣人之旨”,说得更直接。“河洛九星”的最大历史奥秘,就在这里。

“河洛古国”即黄帝历史后期由河洛一支割据势力所建古国。豫地专家把它命名为“河洛古国”,未纯按河洛神话呼为“黄帝都邑”,体现着学术上的清醒。此定性的旁证,包括“河洛古国”旁还存荥阳青台遗址。它与“河洛古国”存世时间相同,也有“河洛九星”^[2]。如果“河洛古国”被定性为黄帝都邑,那么,青台遗址亦然。这样,同一时期的河洛竟然有两个黄帝都邑,不合情理。结合张忠培先生结论看,“河洛古国”和青台遗址,都只能是“群雄逐鹿河洛”中的两位所建古国的都邑。

三、“有熊国”和“轩辕”新探

《史记·五帝本纪》说:“黄帝为有熊。”参与探源工程考古学决策的学者,豫籍史前考古学家,都对“有熊国”一往情深。主持发掘的顾万发先生深信河洛古国与河洛神话对应,其细心使“河洛九星”得以完整清晰现世,给解开此千古之谜,提供了主要依据^[2]。

(一)原始巫教中的“熊”与“北斗”

中华远古先民信奉原始巫教(亦称萨满教^{[17]122})而与“熊”关联。据说东亚史前巫教中心在今俄国西伯利亚^{[17]361-362},颇近北极,故熊作

为东北亚史前巫教崇拜对象也在情理中。史前东北亚巫教徒均有“熊仪式”，它作为“狩猎的巫术和神话有关”。在熊仪式中，先民穿上熊皮，就会获得“一种超人类的存在方式”，并“通过成为这样的神话动物”，使自己“变得比自身更加伟大和强大”，甚至可升天。此遗俗在中国一直流传^{[18]461-464}。此外，古代离北极圈很近的爱斯基摩人，类似中国人，“熊是其萨满教造型艺术中最重要的形象”，主要功能是体现人一熊转换，甚至有“飞熊”^{[19]365}。另一方面，在巫教里，北斗星又被等同于“天熊”形象，于是，从远古就出现了全球性的关于北斗星即“熊星座”的命名，包括在巴比伦和古希腊的神话中都如此^{[19]383}。在中国信奉巫教的少数民族中，迄今仍称北斗为“熊星”^{[20]71-73}。看来，把“北斗”与“熊”对应，曾是基于远古巫教悠久传统的全球性文化现象。

在巫教传承中，如前已述，远古时代中国还产生了把天上“北斗”即“熊星”与地上帝王或祖宗所在相对应的政治传统。纬书就借黄帝之口，把人类所有祖先统称为“有熊氏”^{[14]1}。《左传·昭公七年》和《国语·晋语》都说，禹的父亲鲧死后化为“黄熊”。甚至到了春秋战国，楚人还把自己的祖宗视作“大熊”^[21]。日本人也把自己的先祖称为“天熊大人”^{[19]365}。从中可知，把天上“北斗”即“熊星座”，与地上的帝王或祖宗所在相对应，是基于东北亚旧石器时代即诞生的巫教传统^{[17]359-361}。这样，我们才可切入对“河洛古国”一带“北斗”与“有熊国”关系的思考。

（二）“河洛九星”“有熊国”“轩辕”

“河洛九星”即“有熊国”标识。《史记·天官书》说：“斗”即“天子之星也”，指古代北斗星图案设置处即帝都。由此，设置着北斗星图案的“河洛古国”，在其首领打着黄帝旗号的意义上，即黄帝都邑。但这存在着疑问，一是“河洛古国”体现着庙底沟文化后期群雄逐鹿河洛，而黄帝却应是中华史前部落联盟势力强盛且形成中华大一统状况的首领，彼此历史面貌大异。二是如前所疑，“河洛古国”旁的青台遗址也具黄帝都邑资格，同时其不远处的郑州西山古城，始建于距今5300年左右，也“必然是一个政治、军事或宗教中心”^{[11]150-151}。这就意味着，仅在河洛，当时就至少同时存在三个都邑，反证着它们

均非真正的黄帝都邑，其首领也非真正的黄帝，都只能是逐鹿河洛的群雄之一。既然其中有两处都设河洛九星，而河洛九星就对应着“熊”，那么，根据文献关于“自有熊启祚，故又曰‘有熊氏’”^{[15]439}的记载可以设想，由这两个“有熊古国”代表的逐鹿河洛的群雄，即以地方亲族为基，作为“豫中古国群”形态的“有熊国”；“河洛九星”即“有熊国”通用标识。

从目前考古发现看，豫地的庙底沟文化后期大遗址，“尤其以三门峡、洛阳和郑州一带最为集中，其次是安阳、南阳等地”^{[22]390}。据许顺湛先生说，考古学上的大河村文化，“主要在郑州市辖区市郊、新郑、新密、荥阳、巩义、登封等地区”^{[11]366}，故河洛一带应属大河村文化区。许先生还据此认定，大河村文化区在河洛一带者，即黄帝时期的“有熊国”^{[11]366,152}，它“向南可至禹州市，向东不到开封，北不过黄河，西超不出洛阳”，“新郑是有熊地域的代名称。黄帝的传说、遗迹在新郑、新密最多，也最为集中”^{[11]368}。这样看来“有熊国”即对应张忠培先生所讲逐鹿河洛之群雄的通称，表征着当时在大河村文化区河洛一带称雄的一些“亲族”即地域割据势力的政权形态^{[11]366-368}。

“轩辕”是对“河洛九星”对应着的河洛地域割据势力首领的俗称。《史记》首句说黄帝“名曰轩辕”。“轩辕两字皆从‘车’，字形中透露出运载工具的含义”^{[19]359}，有典籍由此谓“黄帝作车”^{[15]407,389,438}，不合史实。《史记·天官书》说，北斗七星具有“分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪”的重大作用，故在纬书中，它又被称为“帝车”^{[14]485}或“帝轩”^{[15]375}，并进而讹化为“黄帝名轩”^{[15]361}。久而久之，设置着“河洛九星”图徽的河洛割据者被一律俗称“轩辕”^⑧。纬书还记录了轩辕的出生神话：

黄帝名轩，北斗黄神之精。母地祇之女附宝，之郊野，大电绕斗，枢星耀，感附宝，生轩，胸文曰：“黄帝子。”^{[15]361}

在远古神话里，父子关系往往隐喻对同一文化的继承关系^⑨，因此，这一神话意味着，轩辕们并非黄帝，但他们继承了黄帝文化^⑩和名号，与他们作为“有熊国”里群雄的真实身份符合。

作为区分黄帝与轩辕的旁证，张守节《<史

记·正义》还提出,“轩辕十七星,在七星北。黄龙之体,主雷雨之神”^{[19]360},说明在古代天文学里,“轩辕星座”并非北斗七星,而是后者北边的十七颗星,它们是“雷雨之神”的象征。这种区分,也佐证着轩辕并非与北斗七星对应的黄帝。另一方面,如前所述,黄帝即“雷雨之神”^[10];星象学认为轩辕也是“雷雨之神”,暗示着轩辕继承了黄帝神职,也暗示“有熊国”诸轩辕仍打着黄帝旗号。由此可知,许顺湛先生指认“轩辕之丘”就在“有熊国”境内^{[11]301},应可信。

(三)从嫫祖神话再识“河洛古国”

“河洛古国”出土家蚕牙雕,结合河洛—郑州一带其他同时期遗址也曾出土丝绸遗物及陶蚕看,说明群雄逐鹿河洛之时,河洛—郑州一带蚕业发达^{[11]145}。这不能不让人联想起作为蚕神^{[11]145}的黄帝元妃嫫祖神话。嫫祖神话记载,“帝娶西陵氏于大梁,曰嫫祖,为元妃”^{[15]419,445},显示嫫祖活动于今开封一带,与河洛出土蚕事遗存均在大河村文化区“有熊国”境,应可信。但“元妃”何意?“西陵氏”又何指?

从杨址^[23]和“河洛古国”墓葬^[2]情况看,当时并未形成后世的夫妻家庭制,故当时并不存在黄帝拥有“元妃”事,“元妃”应别有寓意。鉴于神话中的父子—兄弟关系隐喻文化上的继承,故可引伸出,此神话中的帝妃关系,应寓示着庙底沟文化与大河村文化之间的一种文化上的并列—从属关系。这符合庙底沟文化前期,大河村文化接受其强烈影响的史实。据丁山先生研究,称嫫祖为“西陵氏”,应与古代把蚕神视作“西方神”相关^{[24]451}。文献载“西陵”即“黄帝元妃嫫祖国”,其内有“西陵氏”和“嫫氏”等亲族^{[15]443}也可证之。

关于嫫祖神话的初解。《山海经·海内经》说:“流沙之东,黑水之西,有朝云之国,司氐之国。黄帝妻雷祖,生昌意,昌意降处若水。”此“朝云之国,司氐之国”,即统一的黄帝古国^[25]。故嫫祖神话,应指最早发生在黄帝前期之事。在史前神话中,母子关系也应寓意文化上的继承,故所谓“黄帝妻雷(嫫)祖”生子,应隐示在黄帝历史前期,黄帝古国曾融合了大河村文化区,像对待“元妃”一样呵护后者;黄帝历史后期,“有熊国”虽崛起,但大河村文化区作为黄帝“元妃”的认知定势骤然难改,于是,“有熊国”里的

主要轩辕,作为“元妃”的儿子即“有熊国”成员,仍然不能不极力论证自己以黄帝名义执政系“天命神授”。前述关于轩辕为“黄帝子”的神话,同蕴此义。此即嫫祖神话蕴含的历史原貌。

关于嫫祖两个儿子青阳和昌意的历史真相。《史记·五帝本纪》说嫫祖生了老大青阳和老二昌意,“其后皆有天下”。许多文献记载同此。在黄帝时期和颛顼时期之间,这两个“皆有天下”者,应即“有熊国”中的两位轩辕。鉴于现在发现仅“河洛古国”和青台遗址出土“河洛九星”,故这两位“轩辕”,应即此两个古国首领。这也因为,文献记载他俩“并居帝位”^{[26]193-194},符合此两遗址同时存世的史实。对其历史真相,须从山东远古文化说起。

首先是大汶口文化和少昊族。与庙底沟文化同时,今山东一带还有大汶口文化。它与前者关系紧密,在涿鹿大战中形成了以黄帝族为首的联盟^[13]。早期大汶口文化区内的亲族,主要是“太昊”和“少昊”,后者以今曲阜为中心^{[26]193-194}。但就河洛地域而言,在庙底沟文化和大汶口文化的关系中,如果说早期前者对后者影响较大(即“西胜东”),那么,在距今5300年后,后者对前者的影响则较大(即“东胜西”)^{[26]194-195}。本文的分析恰值“西胜东”向“东胜西”转型之际。

其次是“河洛古国”即源自少昊族的青阳所建“金天氏”易代古国都邑。《国语·晋语》记载青阳说:“黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已,惟青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也……惟青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。”^{[15]333}由于这段记载中还有“黄帝以涇(姬)水成”,已被杨址在涇水边出土证明可信^{[27][28]},故对其青阳记载,也应重视。从中至少可知,作为嫫祖长子即大河村文化区最强的亲族势力,青阳虽远离少昊故地而西处河洛,却继承着黄帝文化,即在政治上已“归化”于黄帝。《春秋》纬还说,青阳“代黄帝而有天下,号曰‘金天氏’”^{[14]649};蔡邕也谓:《易》曰“土生金,故黄帝没,少昊氏以金德继之”,此即“少昊为‘金天氏’”^{[14]373}。这些记载均显示,青阳是在距今5300年左右,当群雄逐鹿河洛时,黄帝族影响在河洛一带下降;作为大河村文化区最强地方割据力量,源自山东少昊族的青阳,便对标举“土德”

的黄帝古国进行“易代”，以五行之“土生金”为据，以“金天氏”为国号，建立起了代替黄帝一统天下的“金天氏”古国，青阳应即“河洛古国”主人。“河洛古国”即青阳所建“金天氏”易代古国都邑。

最后是“金天氏”古国纪年的问题。《五帝德》记孔子说轩辕黄帝300年^{[15]337}，较可信。因为“金天氏”在距今5300年左右建立，在距今5000年左右衰亡，其时恰逢涿鹿大战爆发^[13]，它代表的“有熊国”诸轩辕在战乱中衰亡，合乎情理。目前已知，涿鹿大战后颛顼在豫中立国于距今4975年^①，如以孔子所说300年为据，可推知“金天氏”立国于距今5275年，亡于距今4975年。如果再以河洛神话所载“黄帝五十年七月庚申，天下大雾，三日三夜。雾除，帝游洛水之上，大鱼负图而出”^{[15]376}为据，可推知“金天氏”首领接受“河图”（应即青阳设立北斗九星图案）的具体时间，是距今5225年的“七月庚申”。

余 论

以河洛九星出土和被解读为拐点，黄帝历史研究跃上了新层阶。其学术特征之一，是把黄帝时期分为陕（前）豫（后）两段；黄帝历史研究的“关中说”，和许顺湛先生代表的“河南说”，趋向互补融合。它与探源工程结论兼融。由于“河洛九星”已出土，又鉴于青阳宣布对黄帝“易代”，还曾被视为独立于黄帝的独立朝代^{[12]3,4,7}，故建议河南省考虑，今后在黄帝历史宣传中，实事求是地聚焦“轩辕”和“有熊国”等内容，适时把郑州“黄帝故里拜祖大典”改名为“轩辕拜祖大典”，时间可选在每年“七月庚申”。

注释

①胡义成《李伯谦先生中华文明“‘探源’学术”简单追踪》，《西安财经学院学报》2019年第3期；胡义成《西安杨官寨遗址中心广场蓄水池解读——兼议河南灵宝西坡遗址为黄帝族“副都邑”》，《浙江树人大学学报》2019年第5期；胡义成《初拟“五帝年表”》，待刊。②胡义成《李伯谦先生中华文明“‘探源’学术”简单追踪》，《西安财经学院学报》2019年第3期（其中关于黄历校准完成于“‘甲子朔旦冬至’之日”的文字，系电脑操作失误，该八个字应删去）。③胡义成《庙底沟文化早期关洛三图腾和三神话初探——试论黄帝初期“古国治理”

观念的“原型”》，四川师范大学《国学》集刊第七集（巴蜀书社2019年版）。参见饶宗颐《中国史学上之正统论》，中华书局2015年版，第12-15页。④胡义成《黄帝铸鼎之“荆山”考——关于“黄帝都邑”西安杨官寨遗址的神话研究之一》，《地方文化研究》2018年第5期；胡义成《“黄帝都邑”西安杨官寨遗址“少玉”对应的黄帝宗教改革——论史前庙底沟文化发展扩张的主要秘密》，《浙江树人大学学报》2018年第3期；胡义成《华毓对决——史前涿鹿大战新解兼论中华文明的奠基》，西北师范大学《先秦文学与文化》第八辑，上海古籍出版社2019年版。⑤从《尚书》开始，“河图”与“洛书”均被分开叙述。“洛书”原指“北洛河”河谷今陕西白水一带苍颉氏整理之刻划符号（即最初汉字）；在巩义汇入黄河的“洛河”原名“雒河”，其“雒”与“洛”异字（刘宏涛：《中华原》，陕西人民出版社2015年版，第331-332页）。在这个意义上，“河洛九星”不是“洛书”实物。此事可再究。⑥后人解释纬书对北斗七星之记时也谓，其旁“加二以佐其用”（赵在翰辑《七纬》，中华书局2012年版，第304页）。《史记·天官书》则谓北斗七星旁“有两星，一内为矛，招摇；一外为盾，天锋”，意指这两个星，在斗之内者名叫“招摇”，在斗之外者名叫“天锋”；它们象征一矛一盾，皆为黄帝武备。这些说明，与纬书极近。⑦《春秋·元命苞》对此还说，“黄帝受图有五始”，按孔颖达等人解释，此“五始”包括“王者受命之始”（赵在翰辑《七纬》，中华书局2012年版，第389页）。⑧在杨址中，未见标识“轩辕”之迹。在《庄子》里，“轩辕氏”与黄帝也尚未混同（顾颉刚《中国上古史研究讲义》，中华书局2003版，第93页）。现在看，把轩辕与黄帝混而为一者，首先是孔子（同上第89页，第94页）。⑨如《国语·晋语》说少典生下了炎黄兄弟，实际表达着炎黄二帝均系信奉拜日者，见丁山《中国古代宗教与神话考》，上海世纪出版集团2011年版，第408页。⑩如大河村文化区也出土了内壁绘有类似杨址“十二支陶盘”的陶器（胡义成《“‘十二支’陶盘”：“黄帝考定‘星历’”的物证——“黄帝都邑”西安杨官寨遗址出土器物构筑试解》，《武陵学刊》2018年第6期），应是其继承庙底沟文化干支纪日方式的表现。

参考文献

- [1]张松林.郑州市聚落考古的实践与思考[M]//中国社会科学院考古所,等.中国聚落考古的理论与实践:第一辑.北京:科学出版社,2010.
- [2]河南巩义发现5000多年前“河洛古国”,不排除是黄帝时代都邑所在[N].新华社每日电讯,2020-05-07.
- [3]苏秉琦.中国远古时代[M].上海:上海人民出版社,2017.
- [4]韩建业.早期中国[M].上海:上海古籍出版社,2015.
- [5]张忠培.中国考古学:走进历史真实之道[M].北京:

- 科学出版社, 2004.
- [6] 石兴邦. 石兴邦考古论文集[M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 2015.
- [7] 冯时. 文明以止: 上古的天文、思想与制度[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2018.
- [8] 胡义成, 等. 周文化和黄帝文化管窥[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2015.
- [9] 苏秉琦. 中国文明起源新探[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2009.
- [10] 胡义成. 西安杨官寨遗址中心广场蓄水池解读: 兼议河南灵宝西坡遗址为黄帝族“副都邑”[J]. 浙江树人大学学报·人文社会科学版, 2019(5): 77-83+93.
- [11] 许顺湛. 许顺湛考古论集[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2001.
- [12] 顾颉刚. 中国上古史研究讲义[M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [13] 胡义成. 华毓对决: 史前涿鹿大战新解兼论中华文明的奠基[M]//先秦文学与文化: 第八辑. 上海: 上海古籍出版社, 2019.
- [14] 赵在翰. 七纬[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [15] 陕西省地方志编纂委员会编. 黄帝陵志[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2005.
- [16] 李学勤. 《史记·五帝本纪》讲稿[M]. 北京: 北京三联书店, 2012.
- [17] 张光直. 中国考古学论文集[M]. 北京: 北京三联书店, 2013.
- [18] 米. 伊利亚德. 萨满教[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2018.
- [19] 叶舒宪. 中华文明探源的神话学研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2015.
- [20] 富育光. 原始活态文化: 萨满教透视[M]//王育武. 中国风水文化源流. 武汉: 湖北教育出版社, 2008.
- [21] 饶宗颐. 楚帛书新证[M]//楚地出土文献三种研究. 北京: 中华书局, 1993.
- [22] 李昌韬, 等. 河南仰韶文化聚落研究[M]//中国社会科学院考古所, 等. 中国聚落考古的理论与实践: 第一辑. 北京: 科学出版社, 2010.
- [23] 陕西省考古研究院等. 陕西高陵杨官寨遗址庙底沟文化墓地发掘报告[J]. 考古与文物, 2018(4): 31-37.
- [24] 丁山. 中国古代宗教与神话考[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2011.
- [25] 胡义成. 西安杨官寨遗址是确定黄陵祭祀为国家公祭的考古学主证[M]//黄帝陵是中华民族的精神标识. 西安: 陕西人民出版社, 2016.
- [26] 栾丰实. 东夷考古[M]. 济南: 山东大学出版社, 1996.
- [27] 胡义成. 凤翔水沟遗址应即最早“炎帝都邑”: 兼论炎黄并无战事(一)[J]. 宝鸡社会科学, 2020(1): 30-38.
- [28] 胡义成. 凤翔水沟遗址应即最早“炎帝都邑”: 兼论炎黄并无战事(二)[J]. 宝鸡社会科学, 2020(2): 40-46.

New Archaeological Discovery of “Heluo Ancient Kingdom” and New Exploration of “Youxiong Country” in Henan Province

Hu Yicheng

Abstract: In May 2020, Zhengzhou City announced the “nine stars of the Beidou” (北斗九星/河洛九星) unearthed from the “Heluo ancient kingdom” (河洛古国) in Gongyi, which coincides with the myth of “Hetu” (河图), which is worthy of high attention of the researchers of Yellow Emperor history. According to Mr. Zhang Zhongpei’s conclusion that “the great men are competing for Heluo” after 5300 years ago, we should interpret “Heluo nine stars” in the combination of Heluo myth and Mr. Zhang’s achievements. “Heluo nine stars” should be the physical object of “Hetu”, which is the symbol of the emperor’s identity and the evidence that the emperors have been granted “destiny”. Therefore, “Heluo ancient kingdom” is one of the capitals of Heluo separatist forces in the late history of the Yellow Emperor. At the same time, in the prehistoric witchcraft culture, the “nine star of the Beidou” symbolizes “Youxiong country” (有熊国) or “emperor carriage” (帝车). Therefore, the heroes of “Youxiong country” in central Henan Province are also known as “Xuanyuan” (轩辕) because of its “nine star” logo. Xuanyuan were not the Yellow Emperor, but the leaders of the local separatist forces in central Henan under the banner of “Yellow Emperor” in the late history of Yellow Emperor. According to the myth of Leizu (嫫祖), “Heluo ancient kingdom” is the capital of “Jin Tian Shi” (金天氏) built by Qingyang, one of the heroes of Heluo. The ancient country was built in 5275 years ago. The specific time of setting up the nine star pattern of Beidou is “July Gengshen” of 5225 years ago. The ancient country died in 4975 years ago, when Zhuolu war. The discovery and identification of “nine stars of the Beidou” shows that the academic differences in the study of Emperor Huang’s history are tending to be complementary and integrated.

Key words: Heluo ancient kingdom; Heluo Jiuxing; Yellow Emperor; Youxiong state; Xuanyuan; Leizu

[责任编辑/原 孟]



在经典诠释中释放儒学的生命力^{*}

景海峰

摘要:现代学科的划分和知识高度专业化的形态,使得古典学术的完整性难以得到保持,经学的意义只能在有限的学科范围之内被理解与承认,所以经学叙事的现代领地也就大幅收缩了,经学形象由此变得萎靡而矮小。不管是经学重建的哲学化努力,还是经学史研究活动中的思想追求,都是想要通过重回经典的方式,发掘经典中所包含的思想内容,活化其中的普遍价值,从而充分彰显出义理之学的意义。阅读经典不只是拆解文义,而是一种生命浸润的过程,只有不断地体会这些历史传承物,通过与之精神的相遇,使生命个体与历史情景发生契合,才能够将“我”融贯于人类命运的共同体之中。经典诠释为儒家思想的不断转化提供了强大能量,为之迈向新的理论创造拓展出可能的空间。

关键词:经典诠释;儒学;义理;生命浸润;创构活动

中图分类号:B222.9

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0034-09

经学一直在中国文化的发展过程中扮演着十分重要的角色。经学是围绕儒家经典的注释考证与思想阐发而展开的,以经典诠释为中心,形成了积蕴丰厚、内容复杂而形式多样的系统。在历史上,对这些经典的解释构成了儒家思想延续和发展的基本方式,而作为具有悠久历史传统的中华文明,它的成长和扩展也正是在一代代人对于经典的把握和传承之中才得以实现的。发达的解经传统造就了儒家经典体系的复杂性和厚重感,又使得在这种历史延续中逐层累加起来的内容变得无比丰富和精微。尽管我们今天早已走出了经学时代,但要想继承和激活这份宝贵的历史资产,或者在新的眼界下重启对经学的研究,返回儒家的经典当中去,都需要认真体悟和辩证。对于传承儒家的优良传统、发扬儒学的真精神而言,只有回到其经典系统,才能真正领悟为什么儒家思想是历久弥

新的。面对以经典注释为基本形式的儒学体系,抽丝剥茧的细微功夫显得尤为重要。所以,如何承续传统,在汗牛充栋的解经历史资料中披沙拣金,特别是疏解、提炼和呈现出这些材料的现实意义,并使之与当代中国文化的历史延续性与时代创造性融合在一起,是理解与解释这些经典的要义所在。当代儒学的发展离不开其历史根脉,尤其离不开对基本经典的现代诠释。只有在当下的语境中对之做出深刻的诠释,释放其所蕴含的意义,才能为儒学焕发生机提供源源不绝的养料。

一、重新认识作为儒学之主干的经学

经典诠释在中国文化中占有非常重要的地位。在《国语》中就有“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师,以《那》为首”^{[1]178}的记载,正考父

收稿日期:2020-06-12

^{*}基金项目:贵州省2017年度哲学社会科学规划国学单列课题“岭南心学文献的整理与研究”(17ZGX08)阶段性成果。

作者简介:景海峰,男,深圳大学国学院、哲学系教授(广东深圳 518060),主要从事中国思想史、哲学史和文化素质教育研究。

是周宣王时代的人,他对文本所做的整理,其中就包含了对之的理解与解释。周人所校,是整理传承远古之遗典,和后来明确的经之概念似有不同,因为称“经”的文献,最早并不是属于儒家的专利品。以“经”称之的著作,年代较早的有很多,此与“六经”并无关系。譬如《国语》中有“挟经秉枹”,《墨子》中有《经》《经说》,直接以“经”名篇,《庄子·天下》谓:“南方之墨者……,俱诵《墨经》。”《管子》的前面九篇称为“经言”。这些较早称为“经”的作品,归属不是很清楚,系统来源也十分杂乱,但均与后世所言之“经”不同。后来人们所说的“经”,或者名之为经学,都是专就儒家系统来讲的,一说到“经”自然会归类到儒家来。尽管汉末之后的释、道著作也大多以经称之,甚或百家杂书也套用“经”的名义,可是就系统的本源学说而言,我们往往还是以儒家的经学为大宗,称“经”之著,对于中华文明而言,实在是有着极其特殊的意义,只有儒家所承续的这条历史脉络,才能够和这样一种文本的本源性意义贯通起来。

春秋战国之世,儒家虽为诸子之一派,但其历史背景又极其特殊。从儒家的起源来说,它和周代的礼乐文化有着直接的关系,对三代文明有很强的吸纳性和传承性,在儒家与前代文化之间有着一条非常坚实的纽带,这便是儒者对于远古文献所做的全面整理和编纂工作。孔子所谓“述而不作”,从诠释学的角度可以当成是他对先王典册的删削和阐发,实际上包含了理解和解释的前提,如果没有立场和观点,“述”从何谈起?孔子与“六经”的关系非常密切,其诠释的入路和层级也十分清楚,就是先由“治”入手,然后“论”而“明之”,进而揭示出其意义和宗旨来。“六经”经过孔子之手后,才具有了完整的“文本”意义,儒家与远古文明的关系是由这些传承性的文献整理工作来体现的。当我们谈论起中国文化的经典时,便只能从孔子与“六经”来手,而儒家的经学也就成为探讨经典诠释问题的渊藪。

孔子整理“六经”,可以看作是“经”之解释史的开端,但这只能算是经学的萌发期或者“前经学”形态,因为系统的经学体系汉代才有。就连“经学”一名,也是在《汉书》中才开始出现

的。《汉书·邹阳传》记载了邹阳与齐人王先生的对话,“阳曰:‘邹、鲁守经学,齐、楚多辩知,韩、魏时有奇节,吾将历问之。’”^{[2]卷五十一,2353}又,《汉书·兒宽传》曰:“及汤为御史大夫,以宽为掾,举侍御史。见上,语经学。上说之,从问《尚书》一篇。”^{[4]卷五十八,2629}《汉书·儒林传》的开头也说:“及高皇帝诛项籍,引兵围鲁,鲁中诸儒尚讲诵习礼,弦歌之音不绝,岂非圣人遗化好学之国哉?于是诸儒始得修其经学,讲习大射乡饮之礼。”^{[4]卷八十八,3592}到了汉武帝时代,罢黜百家,独尊儒术,因五经博士的建制化,而使得经学的形式更加系统,其权威性也大大地强化了,成为主导性的学术体系和表达国家权力意志的话语形式。自汉代以还,儒学的主干形态就是经学,经学更是成了所有学术的主脑,不管是谈思想义理的问题,还是讲学问的门径,都离不开经学这个根本。就历代学术的总况而言,一般学者所操之主业或者主攻之方向,包括典籍的划分和部类之流别,以及注解经典的后续效应等,如果离开了经学这个主体,传统的学问体系便散架了,经典诠释的问题也无从谈起。经典在不同的时代,其组成的序列是不同的,最早是汉代的“五经”,到后来扩展为宋代的“十三经”。在此过程中文本不只是数量上的增减,还有一系列解释效应等问题,即经、传的位移有拆分、有升格,以及重新排序等,由此所引带出来的问题是非常多样化的。就经学的流派而言,历史上有汉、宋之分,在汉学中又有今文、古文之别,构成了经学内部的双重系统;如果我们再单列出清代的学术,或者特别地表彰朱子学、乾嘉考据等,则经学的派别划分可能就更加复杂了。从传统形态考察经学、区划其流别的研究,所描绘出来的经学地图一定是阵形复杂,并且统绪多端,莫衷一是。

经学时代的图景是十分繁杂的,很难描摹出全景;而具有现代学术意义的经学史研究,则是在经学形态行将结束之际才开始的。自清末以还,学术界对于经学历史的认识和叙事基本上都是“回顾”式的,大家一般将章太炎作为古文经学的殿军,而康有为则是今文经学的绝响,他们的后学则多半被划入现代学者的行列中,属于史学家、文学家或者哲学家之类,而并非所

谓的“经学家”。再者,即便是今天研究章、康两位,人们也基本上是从现代学术谱系着眼,尽量揭示他们身上具有的那些新学(西学)色彩。在这种情况下,大家都已经是“离场者”或“局外人”了,都是从外部来看待经学和研究经学的,而经学本身已经绝亡。在西学的冲击和现代意识的影响下,一般学者往往站在当下立场,经学史画卷也是在现代观念的影响与支配之下绘就的。职是之故,在晚清经学趋于瓦解的态势下,江藩的《汉学师承记》和《宋学渊源记》中还保留汉宋之争的深刻印迹。而皮锡瑞的《经学历史》虽被认为是“公允”的,并且被视为是具有现代意义的中国经学史的开山之作;但是,它仍然摆脱不了今古文之争的干系。今天我们所熟悉的经学史图景和对于经学框架的基本理解与认识,大体是现代学术兴起之后确立起来的。而作为一般常识性的经学印象,也大多在现代观念的影响之下,或是在新的学术形态建构当中,得以零散保留下来并经过重构之后而成。

一百多年来,面对经学传统,学界对于经学资源处理的方式基本上是现代式的,即更多的是一种具体的学科进路。要么是从古文字、音韵学和训诂学等“小学”功夫来入手,这接近于一种语言学(语文学)的研究;要么从古籍整理和典籍校释的工作来展开,这便属于历史文献学的范畴;要么是走一条思想义理的阐发道路,这就与哲学的兴趣稍有些相像。而这些不同的路径和现代学科的划分方式是基本一致的,所以能够使得解体之后的经学残片容纳于其中,在现代学术里获得一席之地,但这已经是彻底碎片化了的。从时代的大环境来讲,经学已经走入历史,经学系统已不复存在。作为历史资源,与经学相关的那些材料只不过是需要整理的“国故”而已。所以,传统资源如果和现代科学理念与方法相符合,便能够得到转化,有腾挪的空间和存在的合理性;而与时代相抵触的,便无法存身,即便是暂被保留,也已经是改头换面的了。另外,学界对于经学资源的现代利用和处理,在惯性上与清末的学术余波是联系在一起的。乾嘉考据学的范式所拥有的强势历史记忆,以及在现代科学实证精神的加冕与护持之下得以转化的身份,使其影响力在现代学术

界得到了一定的延续。对于适应现代学术需求的所谓科学化、实证化的经学转换工作,乾嘉考据学提供了可以想象的范例,所以传统的小学功夫便得到了比较多的肯认,在现代学术中拥有了合法的身份,甚至被看作经学存活的一种象征和经学形态得以现代转化的一个表征。

这种既成的“事实”,实际上是对经学狭化之定位和偏颇化的理解。经学的这一形象,完全是在现代文化背景之下被逐步塑造出来的,在一定程度上,可以说是对经学形态的严重偏识与扭曲。经学的主要内容只能与现代学术中极为有限的部分相对应,比如说语言学(语文学)、文献学(古典学)等。假如从方法学上考虑,便只能对应以乾嘉考据为典范的小学。美国学者韩大伟在《中国经学史》中写到:“严格地讲,经学是对经书的专门研究,包括统摄于小学之下的校勘、语法、古音、目录、注释等必要的分支学科——阐明文本所需的任何技巧或方法都隶属小学。尽管品鉴与阐发也是经学家的本色行当,然而似乎并不属于小学;按照现代的专业分科,把它们归在文学批评家、哲学家或思想史家的名下更自然。”^{[5]4}也就是说,经学即是小学,参照西方近代语文学史,或者西方古典学的研究范例,他的经学史写作是不涉及宋、元、明时期的。因为以“小学史”为主线的经学,在这一时段“被过度的形而上学思辨所淹没”。但是从历史的实际境况来看,经学绝对不能等同于小学,经学所涉及内容要比我们今天理解的这种狭义的“经学”宽广得多。即便是在最为排斥思想性、高标“朴学”的清代,人们对于经学的认识也不像今人理解得那么狭窄。现代学科的划分和知识高度专业化的形态,使得古典学术的完整性难以得到保持,经学的意义只能在有限的学科范围之内被理解与承认。所以,经学叙事的现代领地大幅收缩了,经学形象由此变得萎靡而矮小。

二、重振经学当以思想性阐释为主调

在经学时代结束之后,儒家经典的独尊身份和崇高地位已经一落千丈,和一般的古代典籍相较,其独特性显得并不十分突出。在现代

学术研究的学科部类中,经学已无存身之地。受西学刺激和影响的经学史研究,大略可以划归到二级学科的专门史范围之中,基本上也是做一些材料的梳理工作,在学术界已经被极度边缘化了。除了经学史研究以外,与传统经学相关的主要是整理性工作,在古代历史和文献学的领域内会涉及多一些。但不管是分属于何种学科,这些经过切割之后的现代研究,基本上都是在处理古典资料,而与现实意义追寻的人生观与价值论等问题没有了联系,不属于精神科学的范围,只在研讨所谓“客观知识”而已。这样一来,经学材料不只是被碎片化了,而且这些资源的意义背景也被彻底虚化了,与传统经学的本质相差很远。在历史上,作为众多学术之主脑的经学,不但其本身包容甚广,而且是万法之源、知识之纲,主流的经学是探究大道的学问。所谓“经之至者,道也”,“凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道”^{[6]165},“凡经学,要识义理,非徒训诂考据而已”^{[7]317}。这一类的认识是古人对经学的根本理解,也是对于“经”的基本看法,因为经学若是没有了义理的维度,便成为了失魂的躯壳。讲求义理、明辨是非,这是古今学术的大道,若是没有义理上的追求,也就失去了学问的根本目的。所以,在做学问的具体方式上,训诂只是达道的津梁,是阐明义理的工具,训诂和义理并不排斥;如果训诂有违于基本的道理,当以义理为归,这才是经学的大义所在。

传统学术之求道,以经学的形式表现出来,显然不在小学之列,或者说这方面的特长并不属于训诂之类的学问。这一脉的经学资源,当从哲学形态来理解和把握。就传统方式而言,显然宋明理学的内容是最为相近的,或者说今天我们要想发掘儒家经典诠释方面的思想,就需要从理学的形态中多下功夫。近代以来,虽说儒家的经学解体了,但作为一种思想文化,儒学的生命力并没有终结。儒家思想的表达方式发生了根本性的变化,在形态上改弦易辙,用哲学的方式完成了其现代转型。在这一过程中,西哲东传所对接的是宋明理学,建构“中国哲学”就和宋明理学结下了不解之缘。早在20世纪初,“哲学”名目传入我国,在与中国本土学术相互比较时,首先联想到的便是宋代理学,这两

者之间的相似度是最高的。王国维先生为“哲学”一名辩护说:“今之欲废哲学者,实坐不知哲学为中国固有之学故。今姑舍诸子不论,独就六经与宋儒之说言之。夫六经与宋儒之说,非著于功令而当时所奉为正学者乎?周子‘太极’之说,张子‘正蒙’之论,邵子之《皇极经世》,皆深入哲学之问题。”^{[8]5}后来,冯友兰先生撰写《中国哲学史》,最为看重的内容就是宋代理学,他所谓的“接着讲”,便是接着理学讲,讲出了“新理学”。就中国学问的特点而言,其重视人自身,即人而言天,儒学在主旨上就是一套如何做人和如何成人的学问,所以经学的根本义理也就是围绕着人自身来展开的。冯友兰先生说:“至于我,我所说的哲学,就是对于人生的有系统的反思的思想。”^{[9]4}而“新儒学可以说是关于‘人’的学问。它所讨论的大概都是关于‘人’的问题,例如,人在宇宙间的地位和任务,人和自然的关系,人与人之间的关系,人性和人的幸福。它的目的是要在人生的各种对立面中得到统一”^{[10]12}。如何从理学中来挖掘资源,将理学的现代意义阐发出来,就成为冯友兰先生建构“中国哲学”的重要工作。亦因为这个缘故,20世纪30年代以来,钟情于理学形态并着力发挥宋明时代思想义理的学者,就都成了所谓“哲学家”,而不是一般的“历史学家”,这是个很有趣的现象。说明哲学与理学的关系是最为密切的,讲“中国哲学”必然会倾心于宋明理学,所以才有人会把现代的新儒家称为“新宋明理学”^①。

譬如作为现代新儒家的开山人物熊十力先生,学界一般是将其视为哲学家,他所开创的学派,也大多由哲学家所组成。熊十力先生在其所著《读经示要》《原儒》《论六经》中,明确提出回到经学的观点,通过重新阐释儒家的经典,以期来转化儒学,把现代的价值观念注入儒家思想体系当中。但他所说的经学,和传统意义上的不同,与今人的理解更是相去甚远。他不喜欢汉唐注疏之学,更厌恶清代考据,在情感上虽接近于宋明理学,但也不完全相同。对于传统的经学,熊十力先生贬汉崇宋,区分出“释经”和“宗经”两派。释经之儒重视注疏之业,虽有保存古典的功绩,但走到极端,便拘泥于考据功夫,于六经之全体大用毫无所窥,失去了经学的

根本义旨,治经成为了“剥死体”的工作。而宗经之儒,能追求高明之学术,虽归依经旨,但能兼采异说,自有创发,成立一家之言。这样的经学形式便接近于其理想之中的哲学,熊十力先生认定此“经学”便是儒家的“哲学”。而他所讲的“经学”显然不是经学的本有之意,也不是纯粹的理学形态,更不是今天大多数学者所认可的那种现代式的“经学”或经学史研究。即便叫作“哲学”,也非西方近代的形态,而是接近于儒家的理想。他是用这样的“经学”来对应西方的哲学,发挥思想义理,通过经典诠释以转化儒学资源,这和一般人所理解的考据式“经学”已完全不同。

熊十力先生开创的现代新儒家学派,在改造传统儒学之时坚守了义理的主导性,为儒家思想的现代转化提供了重要的理论维度,这与当代的哲学解释学在致思取向上有相当的可比性和默契感。20世纪以来的西方解释学,经历了从方法向本体的过渡,这恰恰是要从外部化的认知活动回到作为理解和解释境遇之中的人自身去。现代的科学逻辑为说明客观世界的存在状况提供了一种独断的方式,一切人文创造的意义只能在这套编码中才能证成其合理性,古典资源的价值说明亦不例外。所以,在此种普遍科学方法的导引下,现代经学研究只能做一些材料化的处理工作,方能与客观描述的历史图景融合。而其本身的义理面相,即作为“求道”与“见道”的人文学意义,则完全被遮蔽掉了。

如何保存传统经典的人文性,在经学向现代学术转换的过程中,彰显其思想义理的价值,是近百年来中国学者的苦苦追求。儒学的哲学化形态是西学刺激下的产物,在中国社会结构发生了巨大改变的情况下,作为经学的儒学已经难以为继,必须要寻找新的表达范式,而“中国哲学”就是在这一转型过程当中登场的。现代中国哲学在一定程度上吸纳了儒家的思想内容,并且创构出新的儒学形式,儒学的义理性也在这一哲学化的翻转之中得到了锻造与提升。儒学中的许多重要价值,转换成了现代的世界观、人生观及真理诸问题之表达。在新的叙事中,儒家的思想义理得到保存,并且化为现代人精神世界的养料。现代新儒家所致力哲学化改造工作,将儒学纳入现代的学术系统当中,为

儒家思想的现代拓展提供了可能性。这一现代转化工作,以经典诠释的方式,阐发新的义理,重在思想创造,均在哲学的范属之中展开探寻,为儒学的现代意义书写证辞。

将经学解体之后的儒学重构向着哲学化的路径来引导,这在科学主义盛行的时代,往往是遭到抵制的,总认为其缺乏客观性,与追求实证的知识方法背道而驰。尤其是对于整理古代思想材料和进行经学史研究而言,一般认为小学才是硬功夫、硬道理,经学非哲学,义理学问和典籍研究的关系不大。为了扭转经学之学问日渐材料化的现代方式,徐复观曾提出过一种分治的方案:“经学史应由两部分构成。一是经学的传承,一是经学在各不同时代中所发现所承认的意义。已有的经学史著作,有传承而无思想,等于有形骸而无血肉,已不足以窥见经学在历史中的意义。”^[11]

所以,对于经学的理解和现代的经学史研究应该嵌入思想史的意义,大力恢复历史上经学作为中国古代文化之基础和中国人安身立命之根本的本来面貌。近些年来,除了治中国哲学的众多学者继续走经学哲学化的道路外,一些研究经学文献的历史学者,也尝试打通现代式的“汉宋之别”,以拓宽经学史研究的路径。比如姜广辉就提出“经学思想”的概念,试图把经学史和思想史写作结合起来,拿出一套不同于既有经学史的“经学思想史”来。他在多卷本的《中国经学思想史》之《前言》中说:“我们的目标不是把经学当作一种古董知识来了解,而是通过经典诠释来透视其时代的精神和灵魂;不只是对经学演变的历史轨迹做跟踪式的记叙,而是对经学演变的历史原因做出解释;不只是流连那汗牛充栋的经注的书面意义,而是把它当作中国古代价值理想的思想脉动来理解。”^[12]这些在既有凝固化了的经学概念,以及学术界模式化了的经学史研究中,为思想义理的应有价值大声疾呼的努力,不但扩展了经学研究的视野,也加强了义理之学本身在经学研究中的地位,这和哲学化的“经学”方式形成了强有力的呼应。

儒学的现代转换只能在新的学术格局中展开,这就要求重新阐释儒家经典,重构新的思想

系统,而这一切均需要强化义理的维度。义理之学应该是这一新系统的核心内容,是其体系建构的重要目标。儒家思想的现代转化需要激活其经典中蕴含的巨大能量,而经典解释活动就是当代人将其特有的经验与“在场感”参与、渗透和融合到其中的一个过程。解释者在面对经典时,有自己所处时代的种种精神要素,也有转化历史传统的各式意向。而阅读和理解的过程,就是或隐或显地将这些内容融入经典所描述的意境中去的体验。只有接受者和经典的叙述发生真正的思想碰撞和观念交融之时,才能够形成顺应时代需求的新形态。所以,不管是经学重建的哲学化努力,还是经学史研究活动中的思想追求,都是想要通过重回经典的方式,发掘经典中包含的思想内容,活化其中的普遍价值,从而充分彰显出义理之学的意义来。

在今天强调义理之学的重要性,于“回到经典”的现实诉求而言,是别有一番含义的。这就是,所谓“回到经典”或者重构“新经学”,并不是为了提振现代式的经学史研究,更不是要回到历史的旧经学形态去,而是期待一套新的思路和方法,以实现新的建设目标。就经学的现代理解而言,“真正的经学绝非时下许多人宣称的,仅仅是可供驱遣的传统资源。经学是对经典视域的如实呈现,本身就是理解宇宙时空不可或缺的一种精神维度。只有在这个意义上,经学才是一个完整的知识体系”^{[13]3}。就重新发掘经学的资源,将中国传统的解经学和西方的解释学结合起来考察研究,以建构具有时代特色的中国经典解释系统来说,正像汤一介先生所言,这些努力“当然不是要求创建如西方的‘前诠释学’或‘古典诠释学’,而是希望能有和西方‘当代诠释学’并驾齐驱的‘中国诠释学’”^{[14]243}。所以,儒家经典诠释的新形态,必然是充满创造性的,也是充满想象力的,是在努力发扬一种新的时代精神和探索思想义理的艰苦过程之中,方能够呈现的。

三、经典诠释实为当代儒学的 创构活动

作为古典学术形态的经学,其形式已经为

现代学科所肢解和取代,更多的已化为了一种材料的身份和资源的意义,“经学的复兴”或者经学史的研究也只能在这一现代境遇和条件下来理解和处理。儒家经典的现代诠释更需要的是如何打开视野,扩充经学的既有意涵。所以,除了挖掘宝藏、掘井及泉的材料整理功夫之外,新的研究方法和富有时代气息的阐释,未必不是在恢复一种传统的记忆和建设一种新的“经学”。义理价值的凸显和理论创造的时代性召唤,更使得这些设想与努力获得了一种定向,在传统与现代、中国与西方的交汇性思考中,古老的儒家经典所蕴含的意义,在新的理解与阐发之中焕发出青春,成为新时代思想的源泉活水。以经典本身为中心的大集结,调动了各种可能的资源,其相互之间的融合只能在诠释的活动之中来完成。清代杭世骏有言:“诠释之学,较古昔作者为尤难。语必溯原,一也;事必数典,二也;学必贯三才而通七略,三也。……诠释之苦心与作者之微旨,若胶之粘而漆之濡也,若盐之入水而醍醐奶酪之相渗和也。”^{[15]280}这一水乳交融的情状和我中有你、你中有我的会通,正是今日所急需的,而这恰恰是经典解释活动的目标所在,也是建构新的儒学思想体系应该努力的方向。当传统与现代的互释互转,进入这样一种创造性融合的状态之中,一种新当代义理的生成也就成为了可能。

随着中华优秀传统文化的复兴,历史上的儒学资源和我们现实生活的关系由过去的疏离而变得日渐紧密,人们对于儒家思想的关注也越来越多了。除了开启走向社会大众和生活化的新局面之外,儒学在理论探讨和现代阐释方面也出现了新的动向,各种新思潮、新学说和新观点层出不穷,时时搅动着社会的神经,也在学术界掀起了层层波澜。从路径选择上来看,这些年的儒学研究呈现多元化的状态,比过去的研究丰富多彩了许多,但也显得有点杂乱无章。各种新话题不断涌现,围绕一些新观念展开的讨论,出现了各种各样的声音,表达方式也不一样,而对儒学资源的调动和利用,其现实关怀和学术背景亦可能存在巨大差别。有些学者在讨论儒学时,重在其思想义理的发挥,比较接近于哲学的方式;而学术界对待儒学的主流态度,仍

然以历史研究为基调,注重文献的考据和阐证;还有许多形式多样的艺文创作活动,或者对于儒家社会实践功能的发掘与倡导,表现出很强的现实性,同时具有普及效用和大众化色彩。这些不同的取向和路径,以及不同背景下致力各异的方式,所表现出来的儒家观点和呈现出来的儒学面貌可能差异性极大,甚至存在相互抵牾的情形。这些都表现为异中有同,在差别中有其共通性,即向经典进行靠拢和求援,都在向着经典回归。往往是从儒家的经书中寻找根据,试图以此为依托,来证明自己的思想立场及价值诉求的合理性。这样,面向经典、回归经典就成为了潮流,经典诠释问题也就变成了一个焦点,选取不同的路径和采用不同方式的研究者都要关注经典如何来解释,这成为当代儒学发展的一个共有的基础。

儒学研究向经典的回归,经典诠释问题能够引起大家的广泛兴趣,这当然和西方哲学解释学的刺激与影响有关。但更为根本的是,这一路向的选择与我们文化自身的特点是联系在一起的,是一种历史记忆的唤起和文明传统的觉醒。中国文化的发展是建立在经典系统基础之上的,在漫长的历史发展中,这些经典起到了铸造民族魂魄、凝聚文化精神的巨大作用。以经典为纽带,形成了绵延数千年的文明史和文化史,正是在对这些经典不断进行解释的过程中,中国文化的内涵得到了扩展与深化,并且代代相传延续下来。如果没有这些经典,离开了经典诠释的丰富形式,儒家思想和儒学发展的历程就无法想象,也不能得到很好说明。所以,中华文化的复兴就是要不断地激活历史记忆,对自身的历史传统有重新体认。将经典的思想内容与当下历史境遇和社会实践活动融合起来,这是当代文化建设的重要使命之一。从中国文化的历史境况和延续方式来看,儒家经典扮演了重要角色,它是这一文化传统最为深刻的记忆,是其核心价值理念的重要载体,也是各民族各地域之多元文化不断融合的黏合剂。

一部中华文化的发展史就是这些经典不断积累并代代传衍的历史,没有了这些经典,我们的历史记忆将变得无比浅薄与苍白。因而,我们要想进入这一“历史”境况,要想深刻理解和

把握它,就必须面对这些经典。按照诠释学的看法,可以理解的历史就是语言文字,只能透过对典籍——这些历史流传物的不断认识和创造性承接,才能够完成文化意义的理解。已经过去的和未来将会呈现的记忆,汇聚成为人类历史的意义,它集中体现在对于经典的不断解释之中。保罗·利科说:“相对于记忆而言,历史在认识论上的自主性是在解释/理解的层次上得到最有力的确认的。事实上,历史编纂活动的这一新环节是同前面的环节密切相关的,因为没有不带着问题的文献,也没有不需要解释的问题。正是通过解释,文献成为了证据。”^{[16]240}不断形成的文献在扩大着解释的范围,也在深化着解释的内容,而解释的记录所形成的一个个文本,犹如文化延续的印迹和历史行走的脚步,后人接踵前进。既是一遍遍重温这些经历,也是在不断步入新的境地及探索新的意义。

就当下而言,人们对于儒家经典的认识和理解是与儒学的现代时运联系在一起的,随着中华优秀传统文化走向复兴,儒学的命运发生了根本扭转,作为整体性的儒家经典观念开始浮出水面,也才有了一种活的形态之理解及解释的可能性。而在这一翻转出现之后,作为历史研究文献的儒家典籍和作为具有现实意义的儒家经典之间,也出现了一些微妙的冲兑和变化。现在我们讲儒家经典,除了正面的意义和整体的背景之外,更为重要的是大家对其活性的肯定和现实的寄望正在日益增强。更为重要的是,如何通过诠释呈现经典的现实意义。在新的社会条件下,如何把文本内容与时代精神结合,使之成为社会实践的思想动力,这是今日提倡“回到经典”的根本意义之所在。近些年来,上者谈治国理政,大量诠释儒家经典的义理;下者欲改良社会风气、扭转世道人心,也往往注意引介儒家经典以行教化之功。社会各界人士通过各种渠道,都或多或少地接触一些儒家经典的内容,并且在日常的生活实践中,用身体力行的方式践履。就学术界来说,只是将儒学作为历史陈迹来看待或将儒学作为历史材料来研究的积习也正在发生着改变。有更多的学者试图将儒学和当代的社会实践结合起来,将儒家思想和我们时代的境遇及其所面临的问题结合起

来。这种现代转换与活化经典的意识正在日渐生长,基于这种立场的思考和创作活动也已取得了不俗的成绩。

面对同样的文本,不同的态度和不同的策略能够释读出来的意义及效果完全不同。以诠释学的视野看待历史,解读这些历史的留存物——经典,那么蕴含其中活的历史意义就会一一呈现,生命活动的记录和鲜活思想的凝聚就蕴藏在这些特殊的文字符码之中。后人在面对这些经典时,就需要不断叩问并努力“打开”,而要想深刻理解它,更离不开当代人“精神的当下或在场”(伽达默尔语)。也就是说,阅读经典不只是拆解文义,而是一种生命浸润的过程,只有不断体会这些历史传承物,通过与之精神相遇,使生命个体与历史情景发生契合,才能将“我”融贯于人类命运共同体之中。正因为如此,一种有深度的历史研究就不再是简单地陈述历史事件,也不是只对历史文献进行白描式展示,而是要通过种种“迹象”来发现历史,揭示其可能蕴含的意义。面对浩瀚的历史材料,需要鉴别和拣择,这依赖于极强的辨识力。而要捕捉到更为深刻的含义,就离不开诠释学的效用了。所以,阅读经典不是为了勾画僵固的图式及寻求简单的确定性,而是要不断发掘新的意义,在创造性的释读活动中,关照与默会我们当下的精神状态。

作为一个文化系统之精神活动的凝聚物,经典所蕴含的能量需要在深刻的理解当中聚集,也需要在连续的解释之中释放,一切变化均因诠释活动而生成。伽达默尔说:“真正的历史对象根本就不是对象,而是自己和他者的统一体,或一种关系,在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史。’”^{[17] 384-385}“效果历史”是一种精神活动相互激荡而呈现的过程,它不是物化的存在,也不是僵死材料。在诠释性的理解中,历史不仅是一堆可供解释的资料,或者可构成一系列叙事对象的事件,而且也是一个不断被发现和被重构的过程。并没有一种既定的历史,历史不是凝固物。也就是说,历史是在理解中被不

断建构的,同样作为历史的儒家思想之活的意义,不因为历史的流变而成为过去,在后人理解与解释的不断“唤醒”之中,它时时都会走入当下。

经典往往是思想博弈的产物,在历史的流变过程中,它凝聚了文化传统的最大共识,也储藏了文明延续的隐秘符码,儒家经典对于中华文明来说,正是扮演了这样的角色。我们要继承和发扬中华优秀传统文化,就离不开对于儒家经典的理解与解释。而作为可以诠释的儒学,能够准确地把握其中内涵的基本中介物,便是历代儒家人物所存留下来的著作。在经典诠释的活动中,通过对文字的阅读和体会,通过对思想义理的涵泳和把握,我们才能够进入经典构筑的意义世界当中。而这个过程,除了自身的理解与体悟之外,也需要解释史所提供的力量。因为经典的本质在于积累,只有借助一代代人不断理解和阐释的通道,我们才能够“穿越”历史,与古人的心灵发生交融。在经典诠释的活动中,文字记录需要反复阅读,其表达的意旨也需要反复叩问,只有在经过艰苦的思想劳作之后,才能够真正地“打开”文本,经典所蕴含的深刻意义也才能呈现出来。

正因为如此,我们每一个当下的理解,对于凝固的文字来说,都是一次发掘的过程。而文本释读的意义,就在于不断挑战与突破既有形式。当代儒学研究在面对经典之时,需要摆脱掉机械历史观的阻隔,而重新来理解历史的意义。于文本阅读而言,重在个人体悟,关注儒学的活性意义,尽量揭示其与当下存有的关联性。对于历史上的经典,除了做文献的疏解和阐证之外,更应该重视其心理层面的意义挖掘,把它当作可以交谈的心灵之友。通过对经典的阅读,通过对文本之间的对话,特别是通过对经典中思想义理的察识,寻求人类精神持续绵延的意义,体悟和印证当下的实存感受。儒学之所以延续了两千多年,尽管在历史上时起时伏,命运坎坷,但一脉相延,不绝如缕,就是因为它的经典系统从未断绝。正是在不断阐释和发掘中,儒家的经典才得以保存,其生命力才表现得如此之强韧。通过对这些经典的诠释,儒家思想不断因应了时代变化,与时偕行,历久弥新。而这种诠释活动,充满了“再叙事”与重构之意

味。正是通过经典诠释,为儒家思想的不断转化释放出了强大能量,为之迈向新的理论创造,拓展出可能的空间。

注释

①李泽厚的观点最具代表性,在《何谓“现代新儒家”》一文中,他明确用“现代宋明理学”来定义现代新儒学,见《世纪新梦》,安徽文艺出版社1998年版,第109-110页。又在《说儒学四期》一文中,对此做了认真辨析,见《己卯五说》,中国电影出版社1999年版,第3-12页。

参考文献

- [1] 郭国义,等撰.国语译注[M].上海:上海古籍出版社,1994.
- [2] 汉书:第八册[M].北京:中华书局,1962.
- [3] 汉书:第九册[M].北京:中华书局,1962.
- [4] 汉书:第十一册[M].北京:中华书局,1962.
- [5] 韩大伟.中国经学史·周代卷[M].唐光荣,译.北京:社会科学文献出版社,2018.
- [6] 戴震.戴震文集[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [7] 黄国声,主编.陈澧集:第一册[M].上海:上海古籍出版社,2008.

- [8] 王国维,著,佛雏,校辑.王国维哲学美学论文辑佚[M].上海:华东师范大学出版社,1993.
- [9] 冯友兰.中国哲学简史[M].涂又光,译.北京:北京大学出版社,1985.
- [10] 冯友兰.中国哲学史新编:第五册[M].北京:人民出版社,1988.
- [11] 徐复观.中国经学史的基础[M].台北:台湾学生书局,1982.
- [12] 姜广辉,主编.中国经学思想史:第一卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [13] 邓秉元,主编.新经学:第一辑[M].上海:上海人民出版社,2017.
- [14] 汤一介.思考中国哲学[M]//汤一介集:第六册,北京:中国人民大学出版社,2016.
- [15] 杭世骏.道古堂文集[M]//续修四库全书,上海:上海古籍出版社,2002.
- [16] 保罗·利科.记忆,历史,遗忘[M].李彦岑,等译.上海:华东师范大学出版社,2018.
- [17] 伽达默尔.真理与方法[M].洪汉鼎,译.上海:上海译文出版社,1999.

Unleash the Vitality of Confucianism in Classic Interpretation

Jing Haifeng

Abstract: The division of modern disciplines and the highly specialized form of knowledge make it difficult to maintain the integrity of classical academics. The significance of classics scholarship can only be understood and recognized within a limited range of disciplines, so the modern territory of classics scholarship narration has shrunk significantly. As a result, the image of classics scholarship has become sluggish and short. Either the philosophizing effort of the reconstruction of classics scholarship or the ideological pursuit in the research activities of classics scholarship history, is an attempt to return to the classics, to discover the content of the ideas contained in the classics, to activate the universal value therein, so as to fully demonstrate its philosophical meaning. Reading the classics is not just a dismantling of the text, but a process of life infiltration. Only by constantly experiencing these historical heritages, and through the spiritual encounter with them, making the life individual and the historical situation fit together, can we integrate the “I” into the community of human destiny. Classical interpretation provides powerful energy for the continuous transformation of Confucianism, and opens up possible space for it to move towards new theories.

Key words: classic interpretation; Confucianism; Yi-Li; life infiltration; creative activity

[责任编辑/李 齐]



变之万古与涵盖万有

——关于《易经》的若干问题刍议

李庚香 王喜成

摘要:《易经》始自中原大地,源自“河图洛书”,自伏羲画八卦、文王演《周易》、孔子作《易传》之后日臻完善,进而发展成为中华优秀传统文化的总纲领。《易经》长期被用作“卜筮”之书,对未来的事态发展进行预测,是从整体上来认识和把握世界的。其蕴涵了深刻的哲学辩证思想,主要包括“变易”“简易”“不易”。《易经》是一套深奥的哲学思想体系,为古代的中国人创建了自己独特的安身立命之道。认识 and 对待《易经》要坚持去粗取精、去伪存真、古为今用,进行创造性转化与创新性发展,让这一古老的民族文化瑰宝在新时代继续散发更加灿烂的智慧之光。要发挥《易经》中蕴藏的尚变善变、贵中求和、察时趋时、推陈出新等古老智慧,为推动世界文明进步做出积极贡献。

关键词:《易经》;东方智慧;天人合一;哲学思想

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0043-06

《易经》文化以其源头性、神秘性、统摄性、价值性等诸多属性成为中华优秀传统文化的总纲领,其理念和思维方式影响了中国社会3000多年,成为中国历史上影响最为深远的文化典籍和文化现象,可谓中华民族文化认同的重要基础。《易经》同样是中原文化的源头和重要基础,中原大地是《易经》的发源地,“河图洛书”的出现,文王的羑里之囚是《易经》诞生发展的重要契机与飞跃。加强对《周易》的研究是传承弘扬中华优秀传统文化的神圣职责。

一、《易经》是中华文明的源头

《易经》的渊源在河南。《易经》最初作为一个符号系统而出现,后来经过长期发展演变而形成,在这个过程中有若干重大节点。传说在远古时期,有龙马自黄河出,背负“河图”,伏羲

据图画“八卦”;有神龟从洛水现,背负“洛书”,大禹依书制《洪范》。这是《易经》的最初源头。《易·系辞上》云:“河出图,洛出书,圣人则之。”到商朝末年,姬昌被纣王囚禁在羑里,他在羑里把伏羲的先天八卦演化为后天八卦和六十四卦,即所谓的“文王拘而演周易”。至此《易经》得到了飞跃发展,后来又经过进一步发展完善,被人们称为《周易》。《周易》是中华文明的源头,其发端与酝酿形成以及后来的发展主要都是在中原地区。首先,它发端于河南的河洛地区,“河图洛书”是其代表。其次,伏羲也是在中原大地完成了画八卦的任务,发明了先天易。大禹制《洪范》也是在中原地区,因为大禹所在的夏部落活动的中心区域就是嵩山与河洛地区,各种传说和史籍都可以证明。《易经》形成的基本标志即文王所演的《周易》是在河南汤阴完成的,这说明河南是《易经》的滥觞地、肇始地。

收稿日期:2020-04-14

作者简介:李庚香,男,河南省社会科学界联合会主席、研究员(河南郑州 450002)。王喜成,男,河南省社会科学界联合会原副主席、研究员(河南郑州 450002)。

《易经》是一个笼统的概念,人们往往把《周易》当《易经》,这有其历史原因但并不完全准确。其实,《易经》包括《连山》《归藏》《周易》三部易书,总称为“三易”。其中,《连山》和《归藏》已经失传,现存于世的只有《周易》,而且《周易》吸收了《连山》《归藏》的相关内容,因而人们一般称《周易》为《易经》。“三易”所画八卦的位置也各不一样。如《连山》易以艮卦开始,《归藏》易以坤卦开始,《周易》以乾卦开始。后来虽然《连山》和《归藏》绝传了,但它们的一些内容应该也流传了下来,如民间的堪舆、江湖中的方术等可能就涉及一些这方面的内容。在对待《易经》方面主要有两派,一种是相术派,另一种是易理派。相术派主要是运用卜卦系统进行预测即占卜,是为“小用”;易理派主要是对所占卜的卦辞内容进行研究分析并解释,是为“大用”。

《易经》是“三易”的统称。这就是说,《易经》是包括“三易”的。

一是《连山》易,为“三易”之首。据古文献记载,《连山》为天皇氏神农所创^①。汉代经学大师郑玄在《易赞》中说:“《连山》者,象山之出云,连连不绝。其是以艮卦开始,如山之连绵,故名曰连山。”其实,据研究,《连山》应该是夏代的易学。它以四季六气为旺衰指引,以六甲值符为吉凶判辨之坐标,以三元九运为时空转换,主要讲阴阳卦对峙,采用的是不同于金、木、水、火、土五行相生相克的辩证方法。据记载,《连山》有八万言,目前保留的仅有一些卦名,几个爻名和卦爻辞、象辞,及五十二条诸家论文等,汉初时已经佚失。

二是《归藏》易,它是三易之一。相传为黄帝所作,《归藏》的意思是万物皆归藏于地。它的每一象都是以“气”为主,指出:天气为归,地气为藏,木气为生,风气为动,火气为长,水气为育,山气为止,金气为杀。但据研究,《归藏》应该为殷代所作。它有四千三百言,多已佚失,甚至在汉朝时就已佚失,保留下来的只有六十四卦的卦名、爻名。《连山》《归藏》历来被认为是《周易》的前身。

三是《周易》,它是“三易”的主要代表。《周易》由西周文王姬昌在羑里囚禁时所演,正所谓“文王拘而演周易,仲尼厄而作春秋”^②。《周易》

的内容包括《经》和《传》两个部分。《经》的部分是图画卦象,包括六十四卦和三百八十四爻,卦和爻各有说明,即卦辞、爻辞。《传》的部分包含解释卦辞和爻辞的七种文辞共十篇,统称《十翼》,意为经的十只羽翼,相传为孔子所撰,但实际上最后形成于秦汉时期,应该说并非出自一时一人之手,不可能是由孔子完全独自完成的。人们一般认为,《周易》建立在阴阳二元论基础上对事物运行规律进行描述,对天地万物进行性状归类,包括天干、地支、五行理论等,以及对事物发展未来进行预测,占卜或卜筮功能是《周易》的重要功能。秦始皇“焚书坑儒”之所以不烧易书,就是因为它是卜筮之书,与政治关系不大。同时,《周易》囊括了天文、地理、农学等极为丰富的知识理论,人们也往往把《周易》直接叫作《易经》。在《易经》研究中也有人说《周易》并没有明确提出阴阳与太极等概念,认为讲阴阳与太极概念是被道家 and 阴阳家所影响的《易传》提出的。《周易》中除了使用“阴阳谷”这样的地名外,其他地方没有出现阴阳的概念,在西周金文中也找不到阴阳的概念,看来这方面也还有待进一步研究。

二、《易经》蕴涵了中国先民的思维方式

《易经》源远流长,起自远古。但通过一些传说资料、史籍资料和研究资料,也能够从文化学意义上一窥其发展演变的基本情况。如其源头是“河图洛书”等先天八卦,继而有《三坟》《五典》《八索》《九丘》等远古经典,到后来是“三易”,再到后来是数不胜数的发展演绎,如老子的阴阳理论、道家思想、孔子的《易传》、汉代的经学思想、宋明的理学和道学等,涌现出来的名家大师也不计其数。关于“三易”的异同,《周礼·春官》说:“太卜掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其经卦皆八,其别皆六十有四。”^③意思是说,《连山》《归藏》《周易》是三种不同的占筮方法,但都由8个经卦重叠出的64个别卦组成,既有相同之处,也有不同之处。

在《易经》的发展演变过程中,有所谓“人更三圣,世历三古”。即先后有三大圣人,经历了

三个阶段。所谓三大圣人,一是画八卦的伏羲,二是演《周易》的文王,三是作《易传》的孔子。其中,文王演《周易》不但推演了八卦,而且作了爻辞,但没有作完,后来由其子周公旦继续作,所以也可以说是周公著爻辞,甚至完全是周公作的,并因此有“四圣”说。孔子对《易经》的热爱更是异乎寻常,为求得深奥之理,他甚至“韦编三绝”,传为佳话。当然,《易经》也是后来经过长期发展完成的,定型是在秦汉时期。所谓三个阶段,第一阶段的《易经》是一部卜筮之书。这从伏羲到文王约两千多年,《易经》的主要功能是卜筮,目的是趋吉避凶。第二阶段的《易经》是一部哲学之书。这从孔子作《易传》编订《易经》之后,它的功能发生了很大变化,不但是用于卜筮,而且形成了一种哲学思想。第三阶段的《易经》是一部思想和决策之书。这是到秦汉以后,泱泱中华大国在思想理论和重大决策上的遵循,《易经》就成了其理论依据。所以中国古代皇帝、大臣不少都是依据《易经》思想来进行决策的。

《易经》又称本经,简称《易》,是我国古代阐述天地世间关于万象变化的古代经典,是远古文明的产物,也是一部几乎包括所有知识的百科全书,对中国的道家、儒家,以及中医、文字、术数、哲学、政治、军事、文化、生活、艺术、科学、民俗等都产生了重要影响,也是我国自然科学和社会科学融为一体的哲理性著作,是中华优秀传统文化的总纲领。

首先,《易经》长期被用作“卜筮”之书,对未来的事态发展进行预测,《易经》是预测之书。当然其预测的依据也是在总结远古时代发展规律的基础上的,这个规律被称之为“道”。“道”囊括了天地间所有事物的属性,揭示了宇宙运动变化的规律。在中国古代,《易经》是社会各阶层广泛运用的一种思想文化体系。

其次,《易经》是从整体上来认识和把握世界的。《易传·系辞上》云:“一阴一阳之谓道。”“富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”《易经》从天人合一的角度对世界万物作了哲理性概括。如《系辞》云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”“八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。刚柔相推,变在其

中矣。”^④对此,周敦颐也曾指出:“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。”

最后,《易经》蕴涵了深刻的哲学辩证思想,主要有三层含义:一是“变易”,二是“简易”,三是“不易”。所谓变易,是指变化之道,意思是说万事万物时时都在变化,没有不变的事物。所谓简易,是指世界上所有最复杂的事物都可以用最简单的符号来概括,如“阴”和“阳”。尽管世界上的事物非常复杂、繁多、深奥,但都可以把它们转换成人们很容易理解和处理的问题,所谓“大道至简”。“简易”也是《易经》的最高原则。所谓不易,是指世界万事万物虽然随时随地都在变化,但却有一个东西永远不变,那就是“道”,也就是规律。

可以说,《易经》是中国最早的哲学认知体系,是中国先民对自然、社会万事万物的分类归纳总结和对一切运动变化发展规律的揭示描述。《易经》反映了我国上古社会生活,尤其是《周易》经传把天道与人事,自然现象与社会现象、人事活动、自然规律之律则与社会人事之条理联系起来,强调了它们的同一、平衡与和谐,成为一种普遍认同的价值观念和思维模式。《易经》是中华民族理性认识的基石,是一套完善的思想认识体系。这套体系由先民通过对自然与社会的观察感悟,以符号化的抽绎方法而形成,是影响中华民族智慧生成与建构思想学说理论结构的东方“圣典”。

把握《易经》有三个关键词:第一是“阴阳”,第二是“五行”,第三是“八卦”,它们是整个易经的核心。《易经》之“易”,就字形来说是上“日”下“月”,即“阴阳”之意,“阴阳”的内涵是其核心。“阴阳”(“--”“—”)这两个符号是古代最重要的对立统一学说。其原理告诉我们,世界上的任何事情如果达到了“阴阳”平衡就达到了和谐,一和谐就诸事皆顺。“五行”是把握《易经》的第二把金钥匙。“五行”是原始的系统论,它包涵着阴阳演变过程的五种基本状态,说明了世界万物的形成及其相互关系。“五行”理论广泛用于中医、堪舆、命理、相术和占卜等各个方面,它强调整体,旨在描述事物的运动形式以及转化关系。“八卦”(乾卦、坤卦、震卦、巽卦、坎卦、离

卦、艮卦、兑卦)是把握《易经》的第三把金钥匙。“八卦”是由一套阴阳组成的表述符号和表示事物自身变化的阴阳系统,其成列的基础是易象,重卦的基础是爻变,爻是易道周流的内在动因。“八卦”用深邃的哲理解释自然、解释社会现象,由“八卦”延伸的“六十四卦”,告诉我们宇宙的六十四个密码,也就是整个大千世界的运行法则或规律。

三、《易经》为世界发展提供中国智慧

《易经》思想内涵极为深刻,是中华民族的原创性智慧,同时也是中华民族的民族基因和文化血脉。它涵盖万有、纲纪群伦、深奥精微、包罗万象,可谓中国最早的典籍和文化源头与代表,被誉为中国古代的群经之首、群经之始、大道之源。从汉代开始,《易经》便被儒家定为经典之首,一直到唐代,其“六经”之首的地位从未受到过挑战。后来随着儒家经典范围的不断扩展,从“七经”“九经”“十二经”再到“十三经”,《易经》也始终居于群经之首。同时《易经》还被称为宇宙的“代数学”,它对宇宙万物的表达主要是通过一些抽象的符号进行,如“代数”一样,这样任何内容都可以套进去,而且运用自如,人们称之为“神无方而易无体”,所以其理论价值是任何文化典籍都无法比拟的。对于《易经》的思想理念和价值智慧,17世纪进入中国的西方传教士很快就认识到了,他们积极寻求《易经》与《圣经》的契合点,使《易经》成为传教的工具。如意大利传教士利玛窦、曾德昭、卫匡国等,先后对《易经》进行了研究。法国传教士金尼阁还将《易经》译为拉丁文,介绍和传播到西方世界。后来的西方汉学家纷纷加入对《易经》的译介与研究,相继将其翻译成多种文字,到20世纪时已在世界上形成研究高潮。如今《易经》已经成为国际学术领域的一门显学。

《易经》既神秘、又严密,其八卦图排列组合的逻辑性就像数学公理一样不可更改。《易经》是表达宇宙的图式,反映了宇宙包括人类的发展变化规律。《易经》强调“唯变所适”,即事物是一直发展变化的,有变就有常,有常就有变,变与常相辅相成;世间万物都要遵循天道运行变

化规律,“变动不居”是“恒常通久”的不变法则,“恒常通久”是“唯变所适”的可变规律,只有不违天不逆常,顺时适变,才能保持长久。《易经》认为,人的行为要坚持中庸之道,适“时”执“中”。适“时”就是与时势一致,与时俱进;执“中”就是在运行发展中既不能过度、也不能不及。《易经》既讲自强不息的乾道精神,也讲厚德载物的坤道精神,主张乾道、坤道二元论,既是道家思想之源,也是儒家思想之源。人们依据《易经》对立统一法则,就能够认识宇宙万物和人类社会的发展变化。《易经》体现了深邃的东方智慧和管理哲学,中国古代文人在艰难困苦时,很多人都会选择研读、探究《易经》,从周文王、孔子到王阳明等,无不如此。当年王阳明被宦官刘瑾陷害打入大牢后,就是靠研读《易经》而忘却了烦恼和忧患的。

《易经》将简单的符号系统延伸到复杂的认识空间,并借助于事物间的因果关系认识宇宙万物,其提出的特殊数理解析理论,完成了既能运用可见的类比性思维工具认识世界,又能通过符号体系中的相关性推演和系统性辨析认识复杂变化的人类社会,是一套深奥的哲学思想体系,为古代人创建了自己独特的安身立命之道。《易经》的核心价值是和谐。其和谐思想主要反映在阴阳平衡上,《易经》云:“乾道变化。”意思是说天地运动、阴阳平衡以后,宇宙万物就各正性命、和谐顺畅了,就能保和、太和乃至利贞。如北京故宫有三大殿,分别名曰太和殿、中和殿、保和殿,其名称含义就源自《易经》,寓意是祈求天下和谐太平。《易经》认为:“阴阳合则生,阴阳离则灭。阴阳错则变,阴阳平则佳。”因为只有阴阳互相配合才能致中和、保和、太和。《易经》思想主张求同存异、合而不同,运用在社会现实中意义就非常重大,它对处理各种问题、包括极为复杂的宗教问题都有良好的效果。如中国古代虽然也有宗教矛盾,但从来没有发生过宗教战争,儒释道三家是合流的。

现代社会,《易经》思想理念也派上了大用场。如电子计算机的运算原理,正是《易经》的符号化工具启发莱布尼茨发明了二进制数学体系;而电子计算机的发明,则引发了人类第三次乃至第四次工业革命。《易经》还以自己原发的

立场、观点、方法、准绳,创立了一套中国独特的思想认识方法。如我国传统的中医辩证施治理论,不但是中国人的祛病健身宝典,早已深入国人之心,而且正在逐渐赢得世界的认同。《易经》还启示我们,现代社会要实现科学健康发展,个人的内心要进行自我调适,人与人之间要构建和谐社会,人与自然之间要实现和谐发展等,《易经》的思想智慧都不可或缺。《易经》与西方超越、取代、取消等思维方式所不同的是,它主张包含、包容、溶化等理念,认为“万物并育而不相害,道并行而不相悖”,具有海纳百川的特性,主张宽容和融合。在世界各种文明关系上,它强调尊重世界文明的多样性,以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越,主张文明对话、和平共处、和谐共生,因而我国在国际上提出了“协和万邦”的理念,提出要构建人类命运共同体的中国智慧、中国方案,是对世界发展的重大贡献。可以说,《易经》的古老智慧,正在新时代发挥着新的强大功能。

四、《易经》价值理念的现代启示

在现实生活中对待和运用《易经》,要坚持做到以下几个方面:

尚变善变。《易经》之“易”,就是“变”,强调“穷则变,变则通,通则久”,要“持经达变”。这就是说,当事物发展到极点而无法再发展的时候就要变革,物极必反,穷则思变,一变革就通畅,一畅通就长久了。因此,我们要尚变善变,敢变能变。就是在好的形势下也要树立忧患意识,居安思危,治不忘乱。过去的历史是一面镜子,古代的一些大改革家,都是在社会面临重大问题或需要开辟新的局面时积极推行改革的,如商鞅变法、王安石变法、张居正改革、康梁维新等。客观地说,他们的改革可能不尽如人意,但还是对社会、对历史产生了重大影响。实际上,当事物发展到一定阶段之后,肯定有一些东西就不太适合了,那么变就是一种必须,如果不变革就没有出路,不变革就不能兴旺发达,这是《易经》告诉我们的基本原则。

贵中求和。《易经》的基本价值标准是“贵

中”,强调走中道,“万物负阴而报阳,冲气以为和”。《易经》认为“中”与“和”是连在一起的,不中就不能和,只有中才能达到和,中是和的必要条件。清代学者惠栋在《易汉学·易尚时中》说:“易道深矣,一言以蔽之,曰时中。”还说:“知时中之意,则思过半。”^⑤意思是说懂得了“时中”的内涵,就懂得了它的精神实质,人们就基本上把握住问题的一半了。《易经》的贵中求和思想,影响、奠定了中国古代所有的重大政治思想,其核心就是“允执厥中”。其意思是说,你要言行不偏不倚,符合中正之道。帝舜给大禹的政治交代是:“人心惟危,道心惟危,惟精惟一,允执厥中。”^⑥人心危险难安,道心幽微不明,只有精心一意,诚恳地秉执中正之道,才能够治理好国家。“允执厥中”的思想,历来被称为“中华心法”,也是“中华圣王之教”。及至后来,老子提出的和谐思想,孔子提出的“和为贵”思想,无不来源于《易经》,尤其是儒家的中庸思想更是对《易经》蕴涵思想的深刻体现。“中庸”的核心意蕴是不偏不倚,折中调和,即所谓“中不偏,庸不易”,这是古代中国社会最重要、最核心的思想价值体系。

察时趋时。察时趋时是《易经》发挥得非常充分的理念。它指出,要明时察时,并通过察时而明时,时机未到时须待机而动。这方面《易经》在卦辞上的主张是“潜龙勿用”“见龙在田”“飞龙在天”等,提示人们要知道如何把握时机。《易经》指出:“君子藏器于身,待时而动,何不利之有。”主张将器具准备好,隐而不发,一旦时机成熟,就坚定果敢,立即行动,这样必然旗开得胜。《易经》还指出“终日乾乾,与时偕行”“损益盈虚,与时偕行”“凡益之道,与时偕行”。因此,要“时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明”。这就是说,要知道按自然规律办事,当行则行,当止则止,不管减少还是增加,盈满还是亏缺,要根据不同时机采取不同措施,具体问题具体分析,具体情况具体对待,不能过头,亦不能不及。用现在的话说就是要把握好时、度、效,恰到好处。《易经》的这一思想是指导我们行动的一个重要原则。

推陈出新。尽管《易经》是一部极其伟大的经典,但它毕竟是从远古来的,不可避免会带有

历史的局限性,包括认识的、思想的、方式的等,有精华也有糟粕,有正确的也有错误的,不可将其地位无限提升,作用无限放大。如《易经》将万物分为阴阳是有道理的,但将自然界与人类社会的吉凶祸福简单挂钩是没有道理的,有宿命论和封建迷信色彩。所以,我们要用《易经》“革故鼎新”的原则,去粗取精、去伪存真,吸其精华、剔其糟粕,用历史的、发展的、辩证的思维看待这一文化瑰宝,这也是我们如何以科学态度正确对待中华优秀传统文化的重要问题或根本问题。

中华优秀传统文化是民族的“根”和“魂”。必须始终保持客观礼敬的态度,决不能抛弃传统、丢掉根本,否则就等于割断了自己的精神命脉。要认真汲取其思想精华,充分认识到优秀传统文化蕴含着丰富的思想道德资源,深入挖掘和阐发其时代价值,用中华优秀传统文化滋养核心价值观,用核心价值观来引领中华优秀传统文化传承发展。如《易经》中“天道酬勤”“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物”“劳谦,君子有终吉”等思想都有极为重要的现实意义。要与时俱进,对其进行创造性转

化、创新性发展。传承和弘扬中华优秀传统文化,要正确处理好继承与创新的关系,对那些至今仍有借鉴价值的内涵和陈旧的表现形式加以改造,赋予其新的时代内涵和现代表达形式,激活其生命力。如《易经》中的“悦民宜民”思想、“谦尊而光、忠信致孝”思想、“同声相应、同气相求”思想、“知微知彰、刚柔之道”思想等,要通过创新性发展,进一步增强其影响力和感召力,运用到现代社会学、心理学、政治学、环境学、管理学等方面,为实现人与自然和谐发展、构建和谐社会、建立人类命运共同体,发挥新的重大的功能。

注释

- ①具体内容参见宋罗泌:《路史·前纪二·天皇纪》。②具体内容参见司马迁:《报任安书》。③具体内容参见(汉)郑玄注,(唐)贾公彦疏,彭林整理:《周礼注疏》,上海古籍出版社2010年版。④具体内容参见周振甫译注:《周易译注》,中华书局2018年版。以下文均同。⑤具体内容参见惠栋:《周易述》,中华书局2013年版。⑥具体内容参见王世舜,王翠叶译注:《尚书》,中华书局2012年版。

Changing Forever and Unchanged Forever

— On Several Questions of *The Book of Changes*

Li Gengxiang and Wang Xicheng

Abstract: *The Book of Changes* originated from the Central Plains, from the “Hetu Luoshu”. It has been gradually perfected since Fu Xi painted eight hexagrams, King Wen of the Zhou dynasty performed *The Zhou Book of Change* and Confucius wrote the appendices, and then developed into the general program of Chinese traditional culture. *The Book of Changes*, with its philosophical speculation leading the way, its everlasting prosperity and wonder from ancient times to the future, is unparalleled in its modern value of ancient culture. To understand and treat the culture of *the Book of Changes*, we should persist in extracting the essence from the rough, eliminating the false and retaining the true, transforming creatively and developing innovatively, so that this ancient national cultural treasure will continue to radiate more brilliant brilliance in the new era. We should give full play to the ancient wisdom contained in *the Book of Changes*, such as advocating change and fickleness, valuing harmony in the middle, observing the time and following the times, and bringing forth the new through the old, so as to make positive contributions to promoting the progress of world civilization.

Key words: *The Book of Changes*; oriental wisdom; the unity of man and nature; philosophy

[责任编辑/李 齐]



影游融合、想象力消费与美学的变革*

——论媒介融合视域下的互动剧美学

陈旭光 张明浩

摘要:“媒介融合”时代离不开技术的支撑,带来了文化与美学的深刻变革。游戏作为重要的新媒介,具有互动性、体验性、沉浸性、身份匿名性与自我掌控性等美学特质,强力影响着人们的生活、消费需求与价值理念。“影游融合”作为一种重要的新媒体艺术形态,具有“身体介入影像”的美学特质,是青少年进行“象征性权力表达”的符号,具有意识形态再生产功能。互动剧是近年“影游融合”的一种重要形态,因其满足青少年受众的想象力消费需求而引人注目。其所呈现的新美学给接受美学理论带来了新的“挑战”,例如“只读”性文本变为“可写”文本、游戏文本;接受主体的身份从被动鉴赏变为了主动参与的游戏玩家;其想象力新美学则提供给受众一种“创造想象—满足想象”即刻反馈式的想象机制与想象空间。

关键词:媒介融合;影游融合;游戏美学;想象力消费;美学变革

中图分类号:J905

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0049-09

“媒介融合”是新世纪以来媒介发展的重要趋势,也是近年来中外学界研究的热点^①。关于媒介融合的概念,从20世纪80年代开始,国内外学者多有讨论。飞速发展、日新月异的媒介融合与我们的艺术、文化、传播和日常生活的关系越来越紧密,不仅催生了种种新媒介的创生,改变着我们的视听感知与想象、思维的方式,实际上更是发生一场“媒介文化革命”。“媒介文化把传播和文化凝聚成一个动力学过程,将每一个人裹挟其中。于是,媒介文化变成为我们当代日常生活的仪式和景观。”^{[1]2}无论是技术层面的革新还是文化层面的变迁,“媒介融合”都是时代的产物、历史的产物,是当下物质与精神消费的产物,也都是当下文化、媒介、社会发展的必然趋向。

一、媒介融合时代的游戏新美学与“影游融合”新态势

游戏是“媒介融合”时代的一种重要媒介,具有巨大的影响力与渗透力。一方面,游戏似乎成为了很多人的“日常生活”,成为了体验性消费、享受式消费时代人们生活的重要内容。正如美国学者弗里德里在《在线游戏互动性理论》中说,“游戏在公众中的普及程度已经达到了与业务应用程序或Web浏览器一样的高度”^{[2]3},游戏已经在潜移默化中成为新媒介时代人们尤其是青少年、网生代的“生活必需品”。游戏美学在潜移默化中渗透人们的生活,并影响着人们的消费需求与价值理念等,使人们喜爱具有

收稿日期:2020-06-28

*基金项目:国家社会科学基金艺术学重大项目招标课题“影视剧与游戏融合发展及审美趋势研究”(18ZD13)阶段性成果。

作者简介:陈旭光,男,北京大学艺术学院教授、博士生导师(北京 100871),主要从事影视学、艺术理论等研究。张明浩,北京大学艺术学院硕士研究生。

游戏美学特征的作品。具体而言,游戏所带来的美学革新与文化变迁主要体现在三个方面。

其一,游戏具有互动性、交互性等互动美学特质。桑德拉·高登西认为,“交互性就是观众置身于作品之中的一种手段,通过这种交互,观众与作品所要传达之真实进行协商”^[3],“游戏为人们提供了在作品中使用人与人之间的互动性以及玩家与玩家的互动性的机会”^{[2]39}。正是基于此种变化与特质,弗里德里提出“互动”是在线游戏的关键甚至是核心属性与美学特征。他认为在线游戏的互动性基于三种维度,并提出了互动性的三维概念,“即玩家与计算机、玩家与玩家、以及玩家与游戏的互动性”^{[2]40}。

其二,游戏具有体验性、沉浸性。游戏可以提供给受众“身体介入”的体验感与探索感,游戏“为玩家提供了空间、工具、规则、即时的反馈与明确的目标,并且还为之找到一个‘能力与挑战的平衡’^{[4]33}点,在使玩家介入的过程中不断吸引玩家的再介入,终使玩家‘沉浸’其中”^[5]。正如马修·维斯与亨利·詹金斯所言:“游戏设计者或许无法控制我们的情感,尽管如此,他们提供了一种强烈情感体验所需要的资源。”^[6]

其三,游戏具有“身份匿名性”与“自我掌控性”,传达出一种团队协作与个人奋斗“合谋”的品格。游戏提供给玩家相对公平的、可以自我决控的环境,玩家可以在虚拟中依靠个人努力或策略以及团队合作进行“打怪升级”满足自身对“身份”的需求,完成一次“象征性权力表达”^[7]。

此外,游戏还具有规则性、重启性、虚拟想象性、部落划分性、脑神经刺激性等多种美学特质,这种美学特质与文化特征也必然会潜移默化地渗透、影响当下人们的审美选择与文化观念,进而促使受众喜好具有体验感、刺激感、探索感、身心介入感的影视作品。另一方面,游戏还提供给当下诸多媒介进行媒介融合探索的机会,大多媒介都可以与游戏进行联姻,进而借助游戏的受众群体与美学特质革新美学形态,吸引青少年受众主体。

“影游融合”是“媒介融合”时代下影视作品紧抓游戏媒介进行探索、实践、创新的产物,是“媒介融合”的一种重要类型与方式。广义而言,具有游戏化风格与游戏特质的作品都可以称为

“影游融合”类作品。狭义而言,影游融合类作品包括直接改变自游戏的作品、模拟游戏或以游戏推动故事情节发展的作品以及“互动影视”^[8]。

如亨利·詹金斯所言,“影游融合”同样也带来了一场文化变迁、美学变迁。在美学层面,影游融合类影视剧具有“身体介入影像”的美学特质,具有参与性、交互性、体验性等特质,可以使受众在鉴赏过程中产生“心流”,满足受众体验式消费、互动式消费的需求^[5]。在文化层面,影游融合类影视剧是青少年进行“象征性权力表达”“部落划分”与“身份彰显”的“符号”,代表了游戏文化、二次元文化等青年亚文化,自身即具有青年意识形态再生产的文化功能等^[9]。从受众接受的维度看,影游融合类作品无疑在一定程度上对姚斯、伊塞尔等的读者反映一批评或接受美学理论构成了某种僭越和挑战。影游融合类作品具有“‘虚幻的真实感’和视听冲击力的‘数字美学’和虚拟美学特征,这强烈地改变了作为第二主体即接受主体的观众的接受态度、接受方式和接受观念,也使得艺术理论中关于艺术传播和接受的理论面临着剧烈的挑战”^[10]。

具体而言,影游融合类作品具有直接互动性与参与性,不是一种主体静观式、梦幻化的观影状态,影游融合的观众(玩家)观看影片的过程更像是游戏过程,更为强调受众的主体性、能动性、参与性、游戏性。另外,影游融合类作品中受众的“期待视野”更多基于受众的游戏体验、游戏感受与以往所玩的游戏作品,是一种立足于个体文化、鉴赏水平之上的体验式、互动式、刺激式的“期待”。与接受美学强调受众主体性不同,影游融合类作品强调的是受众参与性、受众与作者直接对话的交流性,是一种客观基础上的主客统一,建构的是一种平等沟通的平台。这与接受美学理论的相对主义、主观化的批评观是不一样的。由此,以近年来发展迅速的互动剧为研究对象,进一步探析其带来的美学变革与想象力消费趋向,具有重要意义。

二、媒介融合视域下作为 “影游融合”新形态的互动剧

互动剧是“影游融合”的一个重要子类型,

最早或可追溯到20世纪60年代具有“互动体验”效果的影视作品。如1967年“伪互动电影”《一个男人与他的房子》中的“互动”只是一种“伪”的形势,因为其结局或者说其游戏结果不具有可操纵性。该片通过让观众投票来选择主人公命运,但是无论观众如何选择,其结果或者说结局只有一种固定式结局。广义而言,互动电影游戏也属于“互动影视”的范畴,互动电影游戏对于互动电影、互动剧集的发展具有重要的推动作用,早期的光碟游戏《太空地带》(1983),21世纪的《幻象杀手》(2005)、《暴雨》(2010)、《超凡双生》(2013)、《夜班》(2017)、《直到黎明》(2015)、《底特律:成为人类》(2018)等,这些作品为互动影视的发展夯实了基础。

2018年互动电影《黑镜:潘达斯奈基》借助《黑镜》的品牌优势,在世界范围内取得了成功,并促使业内产生了各种互动话题、互动作品以及相关平台的互动战略,从而极大地推动了互动影视的发展。2018年威尼斯电影节上的VR互动电影如《星球》《精灵鼠伙伴》《咕噜米的眼睛》等作品,也都昭示着互动影视作品的发展潜力与创新能力。在2019年之前,国内互动剧似乎一直没有得到显著发展,2008年香港林氏兄弟制作了《电车男追女记》,2017年腾讯打造了国内首部武侠互动剧《忘忧镇》,这些作品总体影响力与热度并不大,并没有形成清晰的类型生产模式。2019年可谓国内互动剧发展的井喷期与加速期,上半年以爱奇艺、腾讯、优酷等为代表的平台竞相给“互动剧”加注筹码并不断探索其新形式,相继产出了《古董局中局之佛头起源》(腾讯,2019年1月,互动微剧)、《明星大侦探头号嫌疑人》(芒果平台,2019年1月,互动微剧)、《隐形守护者》(腾讯,2019年3月,互动游戏)、《他的微笑》(爱奇艺,2019年6月,互动剧)、《广场救世主》(B站,2019年7月,互动短视频)、《因迈思乐园》(腾讯,2019年9月,互动剧)等具有互动性质的短剧或微视频。它们或在影视中融游戏,或在游戏中融影视,在内容和形式等方面对传统游戏、影视都造成了解构。

近年来,国内互动剧在急速发展的同时也取得了较好的产业成绩,证明了其所具有的较大商业价值与广阔的市场前景。以《古董局中

局之佛头起源》为例,该剧以复线式的总体布局与多样性结局吸引着受众复玩,在增加受众观剧黏性的同时甚至间接提高了网剧《古董局中局》的收视率。芒果TV的《明星大侦探之头号嫌疑人》更是收获了豆瓣8.6的高分,话题微博累积阅读量高达3.5亿,讨论数达133.9万,进而达到了间接反哺剧集、扩大剧集影响的作用。再以爱奇艺自制互动剧《他的微笑》来讲,该剧制片人李莅樱在北京大学“新媒体大讲堂”上表示,作品达到了目标受众与实际受众的高度吻合,《他的微笑》人物画像中女性用户占比为75.7%,年龄多为19—30岁,一线、新一线城市的用户最多,与最初目标受众“90—00后”的年纪分布高度吻合^②。对于一个处于探索期的新样式来说,能够达到实际受众与目标受众基本吻合的成绩是难能可贵的。一方面,作为一种较新的形式、较新的概念,互动剧的群众基数并不是很大,知道的人也比较少,在创造初期便精准人物画像、精准受众群体是十分难得的。另一方面,从人物画像进行深入分析,从青少年、女性受众、19—30岁等关键词中,我们便可以明显看到此类作品在未来广阔的发展前景:因为当下的受众主体多为“90—00后”的女性群体,未来也将迟早是95后、00后等青少年的天下,而此类作品又恰恰符合他们的口味,其未来广阔的发展前景与发展空间不言而喻。

从疫情期间影视行业新变化与受众游戏化审美向好的现实背景来看,互动剧在“后疫情时代”将会有新的发展空间。“疫情期间受众游戏化的审美趋好新变、游戏产业的高速发展以及影游融合的发展趋势为它的发展提供了强大的现实基础和心理需求及消费空间;IP品牌,网影两栖等产业运作优势构成其发展的产业、工业基础;‘身体介入影像’将是它的总体美学特征,也将是其吸引受众的重要因素。”^[11]由上,正如爱奇艺CEO龚宇所言,“‘互动’是内容产业发展的必然趋势”^[12],无论是从互动剧引人注目的发展趋势与百花齐放的现实布局来看,还是从互动剧良好的产业成绩、较大的市场号召力来看,抑或是从疫情之后受众游戏化审美、消费需求以及游戏产业高歌猛进的趋势来看,互动剧都将会成为今后影视生态版图中至关重要

要、吸引受众的一种重量级作品类型,先声夺人之后必将持续发展。互动剧的崛起也必然会给影视行业带来美学革新。互动剧的自身属性、叙事特征、文本建构及艺术鉴赏等多个方面体现出游戏特征,表现出不同于以往常规影视剧的独特性。

三、互联网新媒介融合背景下的文本之变

(一)从“只读”式文本到“可写”式文本

互动剧带来最为显著的美学革新是使影视作品的“文本”发生了质的变化,它将以以往仅具有“只读”性质的文本(这里的“只读”是指以往的文本往往都是作者设置好的,受众只能在实际意义上被动接受与阅读的文本),变为了真正意义上的“可写的文本”、开放的文本。关于“可写的文本”,罗兰·巴特在《S/Z》中曾有过阐释^{[13]56-57},认为作品应该让读者参与进来,强调读者主体性的观念相同,也与接受美学认为文本是一个多层面的开放式的图式结构,是一个未定性结构与启示性结构,需要读者参与进来进行“填空”的理念相同,互动剧的“可写性”也是强调读者的中心位置,强调让读者参与进来。

互动剧的“参与”“可写”是一种真正实践层面“创造式”的可写与参与、互动,可以使受众直接“创造”叙事,改变叙事,按照自己的主观意愿进行叙事,甚至一定程度上可以提供给受众创造新文本的机会。而以往就算是极具开放性与可写性的文学文本或影视文本,例如具有数据库叙事特质的影视作品《无问西东》《快跑罗拉》《罗曼蒂克消亡史》等,或具有玛姬·斯伯林所提出的超故事叙事特质的影视作品等,它们的可写性、互动性依然被可控制在创造者提前预设好的情节数据库与故事建构之中,提供给人们的“可写”空间也仅仅是依靠提供给受众“留白”或“召唤结构”来完成的,是不能改变文本原貌的一种“间接式的可写”,是一种“心理”层面的参与,不能直接改变文本的结构与叙事。

互动剧在总体布局上由作者提供了人物背景、叙事节奏与环境设置,交互者(受众)利用可能的步骤进行即兴创作,便是每个受众所生产

的“不同的叙事”,而互动剧也于此为大众提供了一个“可写”“可再生”“可创造”的开放性空间。例如,《他的微笑》中共设置了21个互动情节节点,不同的互动情节节点对应两个或三个选项,而不同的选择便会触发不同的剧情走向,进而引发不同的结局。无疑,此种总体布局在创作初期便已调整、设置好。尽管如此,每个人依然会走出不同的路线,进而产生不同的叙事。正如苏珊娜·托斯卡总结的,角色扮演游戏可以进行叙事生产,不同的游戏玩家可以把完全一致的情节通过惊人的、截然不同的方式表演/讲述出来^③。

受众作为游戏玩家,可以选择、操纵“千鸟”这一游戏角色,进而将总体布局较为相似的故事框架以不同的方式讲述出来。以第一个互动情节“千鸟的叫醒服务”为例,受众不同的选择就意味着至此要开启不同的叙事。例如,选择“雨林”后主人公便开始了与肖迟、肖也的故事,进而衍生出主人公陷入两者情感纠葛中难以选择的情节设置,而选择另外的则对应“启太”或“艾斯博”故事。再比如,剧集中的小选择也会影响到剧集的发展。当受众在“胃疼危机”中选择“不求助启太”时,该剧便走到了最后“被迫辞职”,进而结束了故事发展;而当在“胃疼危机”中选择“求助启太”后,故事便又有了新的进程,如启太的关心、启太生病等。决定该剧结尾或影响该剧叙事进程的就是受众(玩家),正是因为他们不同的选择才创作出了不同的叙事,而作品本身也变为了一个“可写的文本”,具有了“再创造性”与“可写性”。

例如,《古董局中局之佛头起源》中三种不同结局,即冰释前嫌、踽踽独行与众叛亲离,分别对应了三种叙事方式与叙事逻辑,也代表着受众在“写作”后的结果。全剧分为“金刚杵/蛇洞、责备/安慰、徒弟先走/自己先走、解释/隐瞒、救徒弟/保护马灯”几个重要的关键选择点。以“救徒弟/护马灯”节点为例,当我们选择“救徒弟”,那么主人公则要在12块玉中选择两个正确的;而选择护马灯的话,则仅仅需要选择一个正确的玉石。由此,不同的选择生产了不同的叙事,该剧也于此提供给了受众几次直接“写作”的机会,并为受众带来了不同的结局。受众探

索、决定的过程,便是生产、创造的叙事过程。诚然,互动剧的可写性或者说互动剧所提供受众的可写空间,也是由作者精心设计的,其可写性也是一种“限度内的可写”,是一种代码、编程后的“可写”,但是它在一定程度上提供给了人们以“写作”与再创造的自由。

(二)从“只读”文本到“游戏文本”

互动剧的文本不仅是可写式、开放式、可创造式的文本,而且还是游戏文本。互动剧有着游戏的规则、可计量的结果等多重属性,仿佛是一个大型游戏文本。其一,互动剧有一套严格的游戏规则,即受众要代入角色身上,完成角色的任务。其二,互动剧有多样且可计量的结果,互动剧有多条故事线,每一条故事线都对应不同的结果,并且受众可以根据自身的选择计量出该剧的结果走向。其三,互动剧不同的结果具有不同的性质、不同的价值,该剧每一条结果都对应人物不同的境遇,每一个选择的背后都有着明确的价值与意义。其四,互动剧具有可协商性质的结果,可协商性是指受众在玩的过程中(鉴赏的过程中)可以根据进度内容自主选择退回“上一个关卡(选择)”或重新开始游戏(从第一个选择重新开始),他们可以根据自己的喜好,重启游戏或者后退选择。

值得强调的是,互动剧游戏文本的属性不仅体现在其作品构造上,还体现在其文本本身所表现出来的互动性、趣味性等游戏特质,互动剧总体表现出一种类似于养成类游戏或角色扮演类游戏的基调。

首先,互动剧具有“交互”性或说是“互动性”。互动剧将观众置身于作品之中,因为观众需要根据剧情或根据自身喜好代替主人公进行选择,进而促使着主人公进行下一步行动,而观众的这种选择行为便是一种“协商”行为。由此,观众与作品之间、观众与作者之间形成了一种互动关系。当然,普通影视剧也具有互动性,在普通影视剧中受众可以通过人物境遇、环境状况产生认同心理,进而进行精神层面、情感层面的互动。但互动剧不但具有情感互动,还直接可以使受众参与作品之中,可以使受众选择,是一种更为直接的互动。例如,《他的微笑》不仅可以满足女性恋爱的需求,还可以满足女性

养成类游戏消费的需求。这种互动性,也是影片游戏性的一种展现。

其次,互动剧具有“游戏”的趣味性。众所周知,游戏有着极高的趣味性,表现在很多方面,比如游戏具有探索性,不同的选择对应着不同的结果,不同的工具也对应着不同的效果。再如,游戏可以使人产生成就感,玩家通过赢得比赛的形式从中可以获得快感等。相应地,互动剧也具有如上的特性。一方面,互动剧不同的关卡可以使玩家面临不同选择,不同选择背后便是不同的结果,受众会在每一次选择的背后都获得一种新奇感,并且期待下一次选择,循环以往,受众也可从中感受到趣味与乐趣。另一方面,互动剧每一个故事线都有一个相对较好的结果,或者说该剧中受众不管选择哪一条进程线索,都可以获得成功、赢得比赛。例如,《他的微笑》中女主角大部分的选择都会产生较好的结果,即与男主角产生情感关系或收获爱情,受众便可以从中获得认同感与成就感,进而感受到趣味性。

最后,互动剧在整体上还表现出一种养成类游戏、角色扮演类游戏的总体美学基调。例如,《古董局中局之佛头起源》中我们需要扮演好师傅的角色,在《他的微笑》中则要以养成明星为目的,扮演好经纪人的角色。以《他的微笑》为例,一方面,该剧总体设置为一个女生与多个男生的故事,作为男明星的经纪人或负责日常生活的工作人员,女生有着让男生出道、监管男生们练习、帮助男生们调节心情等责任,这种类似于养成类小游戏,即玩家在游戏中需要把自己的“宠物”养大,并让他上学、生活等。另一方面,该剧也具有角色扮演类游戏的特质,女主角面对不同的男生会担任不同的角色,受众在整个故事进程中也可以产生一种认同,进而代入女主角的角色身份之中,代替她进行选择,扮演好她的角色。

综上所述,互动剧使“只读”的文本变为了“可写”的文本、游戏文本,在真正意义上使受众成为了叙事的生产者与作品的创造者,让单向的较为固定的“文本—阅读—文本后生产”模式,变为了双向的“文本—互动—文本内生产”的模式。

四、互联网新媒介融合背景下的 接受主体之变

接受主体(受众)在艺术生产环节上具有至关重要的地位与作用。马克思艺术生产理论认为接受者是消费者,他们影响着生产并促进着生产,进而表达出接受主体的重要性。接受美学则认为,作品只有在接受者鉴赏之后才可以称之为作品,否则便是未定性文本,如伊瑟尔将文学作品划分为未定性的文本和读者的具体化两部分。只有读者的期待视野与文本相融合,即进行“视野融合”后,才能谈上接受和理解。互联网新媒介时代下影视作品接受主体的组成与布局发生了变化:“当下电影观众即作为大众文化之主体的‘大众’有四种颇为重要的样态,一是网民或游戏玩家观众,二是青少年观众,三是女性观众,四是市民观众。”^[14]而在媒介融合、影游融合背景下,游戏玩家与电影观众互相重合的可能性也越来越大。不妨说,现在的影视受众主体——青少年网生代受众,其实很大部分也是游戏玩家。

互动剧接受主体维度带给影视行业的美学革新使其改变了接受主体的“身份”,使接受主体从“鉴赏者”变为了“游戏玩家”。一般而言,影视作品与受众之间是“被鉴赏者”与“鉴赏者”,或者说被鉴赏的客体与鉴赏主体之间的关系。但受众在鉴赏过程中不一定能很好地发挥主体性,并不一定能进行严格意义上的参与,只能通过作品预设的场景、人物关系和情节发展而间接参与,达成情感共鸣。但在互动剧里,受众的身份发生变化,他们由鉴赏者变为了直接的游戏玩家,具有了决定权、选择权等游戏性质的权力,他们不仅成为了主人公,更成为了掌握游戏进程的玩家。

受众的游戏玩家属性体现在他们需要完成身份扮演上。马林·C.贝茨认为:“大型角色扮演类游戏玩家身上呈现出的不仅仅是一种身份,还有演绎和更改这种身份的方法。身份是依照软件本身、网页以及其他玩家提供的原则建立起来的。”^[15]例如,当受众观看《他的微笑》时,该剧就已经如游戏一般给玩家(受众)设置

好了身份,即一个需要养成明星的经纪人身份,受众在观影过程中需要“扮演”好这一身份,他们需要代入情景、剧情之中进行思考,进而代替主人公进行选择。在这种过程中,受众已不仅是一个旁观者,他更像是一个玩家甚至是一个在游戏之中不断进行选择的玩家,他需要参与进游戏之中,扮演成游戏女主角,并根据“网页设置”(游戏规则)演绎好这一身份,完成这一身份所需要执行的任务。

受众的游戏玩家属性体现在他具有的可操纵性权力上。“(人机)交互的信息性观念特征就是‘控制’。”^{[16]168}游戏之所以吸引诸多玩家流连忘返,是因为它可以使玩家成为“上帝”,它可以给玩家以自主选择、自主操控的权力,玩家可以在这个虚拟世界里“后悔”,可以选择重新启动或可以选择“不满意”的关卡重新闯关,他们对于游戏的结果、游戏关卡的进程、游戏的总体进程都具有可操作性。《他的微笑》中的受众便具有此种可操纵性权力,一方面,受众(玩家)可以在该剧中自主选择后退或前进,对于之前的选择如果不满意可以重新选择、重新进行,进而具有了控制整个剧情发展的权力,也自然具有了可控结果的权力。另一方面,受众可控制剧中的人物或直接决定人物的选择,这种设置下就会使受众明显感受到如上帝般的“支配”权力和快感,因为他们具有掌握别人人生、感情与意识形态的权力。

《古董局中局之佛头起源》中的受众也具有可操纵性权力,该剧具有“游戏引擎”式的内部设置,将游戏装置中的“手柄”“键盘”等进行影像化呈现。在该剧接近结尾处有一段主人公躲避日本军官的打斗式游戏环节设置,需要不断点击屏幕以达到躲避射击的目的,需要不断用手进行左右滑动,在打倒军官前也需要“上滑”再“右滑”等操作。在此,如果我们以手机进行操作的话,手机便变成游戏可操纵的“手柄”,不停滑动也仿佛是游戏中“出大招”的步骤,整个过程就将受众变成了游戏玩家,因为受众需要不停滑动、不停思考、不停对抗、不停游戏,才可以取得成功。

综上所述,马修·维斯与亨利·詹金斯曾将游戏的情感传达方式形容为“自我中心”^[6]:我们全

然沉浸于情节之中,我们的选择决定了事件的结果。其实,互动剧也为受众提供了一个“自我中心”的空间,提供给受众进行角色扮演、自我操纵性权力的机会,使受众从被动“解码者”变为了主动“编码者”^④、从鉴赏者变为了游戏玩家。

五、想象力新美学与想象力消费

互动剧不仅为影视行业带来了文本之变与接受主体身份之变的美学革新,还在一定程度上改变了受众想象(或接受、消费)的方式,表现出异于以往的,更多趋于游戏性、以及影游融合新媒介特性的“想象力新美学”^[8],满足了受众奇观化审美消费、体验式审美消费、想象力消费等需求。

相对于以往影视作品依靠“未定性空白”或“不确定性”来促使受众想象或依靠奇观呈现来满足受众想象,互动剧更具有不确定性与刺激性,更需要玩家充分调度自己的想象与思维。以往作品并没有给受众可选择的机会,受众也仅仅跟着剧情走,或根据剧情想象之后的情节发展。但是互动剧却提供给了受众“可选择”的机会,并且每个选择节点背后预示着不同的情节与关卡。这种设置类似于游戏的“地图选择”,不同的地图预示着不同的关卡,玩家每次选择都会在脑子里根据地图名称想象出地图场景。互动剧也是如此,当受众遇到每个选择时,在脑海中会快速想象出选择之后的场景与变化,受众会根据选择关卡的字面意思想象背后的故事,进而通过自己的想象,选择出最想看到的或者说想象中期待看到的故事。此时,受众的想象力便会被充分调动起来,进而期待、想象自己选择后的故事。换言之,受众每次选择的过程也是受众充分想象的过程。

互动剧的想象力美学与想象力消费所带来的是一种“创造想象—满足想象”的过程。互动剧的巧妙之处体现在两个方面:一方面,它可以通过关卡或选择节点促使受众进行想象,进而“创造想象”。因为无论是何种选择都会在选择前充分想象选择后的结果,比如在《古董局中局之佛头起源》中,我们选择救徒弟或护马灯时,会充分考虑到选择后的结果,并会想象出选择

后所遇到的问题。再如在《他的微笑》中,我们从一开始选择进不同的房间时便开始了想象,想象每个房间里是哪位练习生,女主角和他们会经历什么。另一方面,它可以及时地、最大程度地满足受众的想象,可以给受众即时反馈,受众选择之后对应不同的场景、情节、关卡。例如,《他的微笑》中选择进入“雨林”房间后,主人公便开始了与肖迟、肖也的故事,进而衍生出主人公陷入两者的情感纠葛之中,难以选择的情节设置等,选择另外的则对应着“启太”或“艾斯博”的故事。而当受众选择后,其实无论是什么结果,都会冲击受众的审美期待。如果是和受众预期相同的结果与场景,受众则于此满足了想象力的需求,如果是和受众预设完全不同的结果,受众的期待便于此被冲击,进而促使受众继续想尝试、想游戏,以此来证明自己的想象与作者想象的相近性。

于此,受众在互动剧预设的框架中按照一种游戏式的、期待的心理不断地进行“选择—想象—选择”,“再次选择—再次尝试—再次证明”……在此过程中,受众的心理被充分调动起来,互动剧也在心理层面促使受众“沉浸”或促使受众产生了“心流”。正如米哈里·契克森米哈赖所言:“在目标明确、能够得到即时反馈,并且挑战与能力相当的情况下,人的注意力会开始凝聚,逐渐进入心无旁骛的状态。”^{[4]36}不仅如此,在受众“想象—选择—再想象—再选择”的过程中,那些没有被受众选择到的“按钮”,也在吸引着受众再次、重新进行选择,它如游戏一般提供给了玩家“复玩”“重启”的机会。而复玩、重启也更需要受众的想象力,因为从一开始便预示着不同的选择有不同的结果,受众在走完自己最初想象道路后,必然会更想看看另一条道路的风景,这种想法与观念也必然会调动受众的想象力与兴趣。因为在现实生活中,人们的大部分选择都是单向而不可重新选择的。

就社会价值与受众现实情感宣泄、精神需求层面而言,互动剧的想象力美学其实还体现在它提供给人们一种类似于“人生可以重启”式的想象与愿景,满足了人们重启人生、重新选择、多样尝试的想象力消费的需求:当受众在代入角色进行身份扮演时,可以对错误的选择进

行及时修正,甚至可以在一开始改变源头的选择。例如,在《他的微笑》中,如果感觉与一开始选择的练习生不合或者不喜欢他,可以跳回到最初的“叫醒服务”这一互动情节点重新选择。此外,互动剧的想象力美学还体现在互动剧本本身的奇观场景呈现与奇特情节营造上。例如,在《古董局中局之佛头起源》中,观众可以跟随主人公进入奇妙诡异的古墓中,并且不断通过“操纵”主人公而闯过重重关卡。以“九宫迷阵”为例,这一场景不仅需要观众根据指示选择出相应的砖块,而且也充盈着一种中国道家文化中的阴阳八卦感,这种具有奇幻色彩的情节设置与场景布局,无疑会满足受众对古墓包括古墓布局、古墓机关的奇幻化想象,进而满足受众奇观化、梦幻式想象力消费的需求。

此外,互动剧的“想象力消费”还体现在它可以协助受众尤其是青少年玩家,进行“象征性权力表达”与进行意识形态再生产的功能上。一定程度上,互动剧是一种受众所需的“消费符号”,它代表的是青少年群体、网生代受众,或者说它在产生之初的目标受众或理想受众就是青少年群体,它天然与网生代、青少年受众团体共生。青少年参与消费互动剧的过程也是自觉进行“身份划分”与“部落归属”的过程,这个过程中传达、生产着独属于青少年群体的青年文化。例如,《他的微笑》传达出了一种粉丝文化、造星文化。由此,互动剧所带来的想象力新美学主要体现在五个方面:一是互动剧中受众的每次选择都是一次发挥想象力、调动想象力的过程;二是互动剧提供给受众一个“创造想象—满足想象”的“即刻反馈”式的想象机制与想象空间;三是互动剧可选择、可重复、可重启的功能,尊重观众的自主性和主体性,能满足受众现实宣泄与情感需求;四是互动剧的奇观化场景与想象式情节,能满足受众梦幻化、奇观化艺术审美式想象力消费需求;五是互动剧是青少年的符号化代表,在想象力消费中进行意识形态再生产。

结 语

就互动剧的发展而言,作为一种新媒介艺

术的新形态,互动剧的发展面临诸多需要探讨的产业问题、艺术问题和美学问题。鉴于此,业界、学界还应积极探索思考互动剧的“影—游融合”属性,如何确定最佳的剧集时长,如何在关键节点设置精准的互动情节,如何赋予不同的叙事线索和结局不同意义,以及如何进行多元样式、类像发展的探索,互联网语境下如何利用大数据分析受众群体的需求和互动特点。尽管当下人们对互动影视的看法褒贬不一,但作为时代、媒介融合发展和受众想象力消费需求的产物,必然会继续可持续发展。互联网新媒介时代下,游戏文化、互联网文化已然逐渐成为当下的“主导型”文化。基于此,我们需要更加注重“想象力消费”类作品,尤其是“影游融合”类作品如互动作品的创作。因为这些作品符合当下青年网生代观众的审美喜好,拓展了影游融合类影视剧的发展,而且不仅具有体验、交互、沉浸等游戏特性,也具有着价值与情感表达、视听呈现、感官满足等美学价值。当然,以《他的微笑》《古董局中局之佛头起源》等为代表的作品只是国内互动剧的开始,但昭示了一种新媒介艺术、新影游融合艺术形态的未来发展前景。其所带给受众的体验、享受、互动,将打破受众的审美定向思维,也将不断解放受众的想象力,促进想象力消费类影视作品的发展。

注释

①笔者通过知网检索关键词“媒介融合”,2015—2019年学界关于研究探讨“媒介融合”的文章每年维持在1200篇以上。2015年1271篇,2016年1315篇,2017年1349篇,2018年1403篇,2019年1279篇。检索时间,2020年7月22日,https://kns.cnki.net/kcms/detail/knetsearch.aspx?sfid=kw&skey=%E5%AA%92%E4%BB%8B%E8%9E%8D%E5%90%88&code=。②参见李莅樱:《互动影视初登场:百花待放的互动视频》。具体内容来自北京大学新媒体研究院2019年11月12日举办的“新媒体大讲堂”中,制片人李莅樱的讲座内容整理。③参见苏珊娜·托斯卡:《远非私人笑话:角色扮演游戏中的跨媒介戏仿》,《世界电影》2011年第1期。④参见斯图尔特·霍尔:《编码/解码》,载于罗钢,刘象愚:《文化研究读本》,中国社会科学出版社2000年版,第345页。

参考文献

[1]周宪,许均.文化与传播译丛总序//媒体文化[M].北

- 京:商务印书馆,2004.
- [2] 弗里德里.在线游戏互动性理论[M].陈宗斌,译.北京:清华大学出版社,2006.
- [3] S.Gaudenzi&J.Aston. *Interactive Documentary: Setting the Field* [J]. *Studies in Documentary Film*, 2012 (Vol.6): 126.
- [4] 米哈里·契克森米哈赖.生命的心流[M].陈秀娟,译.北京:中信出版社,2009.
- [5] 陈旭光,张明浩.论后疫情时代“影游融合”电影的新机遇与新空间[J].电影艺术,2020(04):149-154.
- [6] 马修·维斯,亨利·詹金斯.精确短点射:情感影响力与《异形》[J].于帆,译.世界电影,2011(01):33.
- [7] 陈旭光.青年亚文化主体的“象征性权力”表达:论新世纪中国喜剧电影的美学嬗变与文化意义[J].电影艺术,2017(02):112-116.
- [8] 陈旭光.论互联网时代电影的“想象力消费”[J].当代电影,2020(01):126-132.
- [9] 陈旭光,张明浩.论电影“想象力消费”的意义、功能及其实现[J].现代传播(中国传媒大学学报),2020(05):93-98.
- [10] 陈旭光.论数字技术与新媒体艺术的美学变革与理论扩容[J].社会科学战线,2020(08).
- [11] 陈旭光,张明浩.论后疫情时代“影游融合”电影的新机遇与新空间[J].电影艺术,2020(04):149-154.
- [12] 界面新闻.爱奇艺发布全球首个互动视频标准发力沉浸体验更新娱乐方式[EB/OL].<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1633048935646203468&wfr=spider&for=pc>, 2019-05-09.
- [13] 罗兰·巴特.S/Z[M].屠友祥,译.上海:上海人民出版社,2001.
- [14] 陈旭光.论电影工业美学的大众文化维度[J].艺术评论,2020(08).
- [15] 马林·C.贝茨.连续世界的连续修辞:论大型多人在线角色扮演游戏中自我的易变性[J].世界电影,2010(02).
- [16] F.Jensen. *Interactivity: Tracking a New Concept in Media and Communication Studies* [M]//Computer Media and Communication. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Film-Game Integration, Imagination Consumption and Aesthetic Reform —On the Aesthetics of Interactive Drama from the Perspective of Media Convergence

Chen Xuguang and Zhang Minghao

Abstract: The era of “media convergence” cannot be separated from the support of technology. “Media convergence” has brought profound changes in culture and aesthetics. As an important new medium, games have such aesthetic characteristics as interactivity, experience, immersion, anonymity and self-mastery. The game strongly affects people's life, consumption demand and value concept. As an important new media art form, “film-game integration” has the aesthetic characteristics of “body-intervention image”, it is the “symbol” of teenagers “symbolic power expression” and has the function of ideological reproduction. Interactive drama is an important form of “film-game integration” in recent years, it is eye-catching because it satisfies the imagination consumption demand of the young audience. The new aesthetics presented by interactive drama poses a new “challenge” to the theory of “receptional aesthetic”, for example, “read-only” text becomes “writable” text, game text; the identity of the acceptor is changed from a connoisseur to a “gamer”; the new aesthetics of imagination in interactive drama provides the audience with an immediate feedback mechanism and space of “creating imagination—satisfying imagination”.

Key words: media convergence; film-game integration; game aesthetics; imagination consumption; aesthetic reform

[责任编辑/李 齐]



论大数据背景下非物质文化遗产的 传承与发展^{*}

张秉福

摘 要:非物质文化遗产总体生存状况面临不断恶化的严峻态势,促使人们反思传统保护方式的弊端与局限,尝试重新建立非遗与当代社会生活的联系。大数据能够改善非遗信息保存,创新非遗传承方式,增强非遗传播实效,促进非遗开发利用,拓宽公众参与渠道,推进非遗科学研究,为非遗传承和发展提供了新的机遇、条件和手段。大数据背景下我国的非遗保护还面临着非遗数据库建设滞后,数字化可能导致非遗扭曲异化,非遗数据壁垒现象严重,非遗大数据人才匮乏,非遗大数据法律缺位等问题与挑战。要充分利用和实现大数据的非遗保护价值,确立非遗保护大数据思维,制定非遗数据库建设标准,打造非遗大数据平台,保障传承人深度参与,推进非遗产品合理创新,加强非遗大数据人才培养,构建非遗大数据法律体系。

关键词:大数据;非物质文化遗产;思维转变;人才培养;法律体系

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0058-08

非物质文化遗产(简称非遗)构成了一个独具特色的技术、方法、才艺、价值、情感、知识和趣味系统,充分体现了人类文化的多样性。非物质性和活态流变性决定了非遗是世代相承的文化传统中最脆弱的部分^[1],也决定了非遗保护与传承工作更为复杂且困难。而非遗总体生存状况不断恶化的严峻形势,促使人们反思传统保护方式的弊端与局限,尝试重新建立非遗与当代社会生活的联系,积极探寻非遗传承和发展的新思路、新方法。大数据是近年来兴起的新生事物,其生成和运用正在向生活各方面快速渗透,并给各行各业带来巨大变革。近年来,我国高度重视非遗数字化建设,出台了一系列政策,各相关机构也在积极

探索非遗数字化的应用方式。然而,大数据技术在我国非遗保护领域的运用,目前还处于起步探索阶段。国内现有的学术研究,多聚焦于微观层面的具体项目与具体技术应用,较少从宏观与全局层面进行顶层设计;多肯定大数据技术给非遗保护带来的积极效应,较少对其负面影响乃至风险进行系统评估;多集中于探讨非遗信息的大数据收集、存储和传播,较少对非遗信息的大数据挖掘、管理、分析、利用和创新进行深入研究^[2]。这些研究现状表明,深入探讨当前我国利用大数据传承与发展非遗问题,对于突破非遗保护困境、创新非遗保护体系、促进非遗可持续发展,具有十分重要的实践意义和理论价值。

收稿日期:2020-07-02

^{*}基金项目:国家文化部文化艺术研究项目“京杭运河非物质文化遗产保护与旅游开发互动问题研究”(17DH14)阶段性成果。

作者简介:张秉福,男,山东科技大学马克思主义学院教授、文化产业研究基地主任、硕士研究生导师(山东泰安271021),主要从事文化产业研究。

一、大数据推进非遗保护的 价值与功能

大数据是在收集、存储、挖掘、管理、分析、加工、整合等方面,大大超出人工及传统软件工具能力范围的巨量而复杂的数据集合。大数据能使人们冲破依靠传统观念和日常直觉运行的思维系统束缚,将决策和行动建立在事实和数据的基础之上,从而提升对信息资源的功能整合力和运用创新力。鉴于无法恢复非遗原生环境的客观情势,利用大数据技术实现非遗信息的采集、保存、检索、再现、整合、传播和利用,可以较好地适应时代要求,实现古老与现代的有机对接与融合,从而为非遗传承和发展提供新的机遇、条件和手段。目前,我国非遗数字化保护主要集中在非遗资料的存储和展示,而视觉文件已成为非遗数字化保护体系最重要的信息载体。大数据所具有的数据体量大、类型多、处理速度快等特征,使其在推进非遗保护上具有多方面的价值和功能。

一是改善非遗信息保存。大数据时代,以文本、图片、音频、视频、动画等为载体的半结构化数据和非结构化数据大量涌现,构成网络数据的主体,其中的非遗数据量也在日益增多,非遗信息保存更加原真、全面、便利。大数据技术兼容性强,既可收集宏观数据,又可采集微观数据,极大拓展了资料采集的深度和广度。立体扫描、图文扫描、数字摄影、全息拍摄、运动捕捉等数字化技术,为非遗保存提供了多种数据采集方式^[3],而且所得非遗资料的清晰度、准确度和完整性、可靠性均有了质的飞跃。非遗数据库资源易于借助网络传播和共享,便于随时随地浏览、学习和欣赏,能够促进关注非遗的社会各方的交流与合作。磁介质存储、光介质存储、纳米存储、虚拟存储等数字化存储技术,为非遗数据库建设和信息资料保存提供了新的手段和物质基础。大数据非遗存储不仅成本极低、便于检索、易于拷贝,而且数据保存的安全性和稳定性大大提高。

二是创新非遗传承方式。大数据技术的运用将逐渐改变非遗传统传承方式,使非遗传承

更加人性化、多元化、开放化、智能化。利用大数据可以开创出虚拟化传承,形成现实传承与虚拟传承并存互动、共同发展的新局面。虚拟化传承即借助虚拟现实技术传承非遗,虚拟现实技术是多源信息融合的三维交互式技术,是利用计算机和传感器搭建出一个虚拟环境,借助头盔、手套等各种传感器实现人与计算机的视觉、听觉、动作交互。虚拟现实技术可以通过对非遗项目进行建模,模拟出非遗传承所需要的一切工具、设备、角色和情景,利用动画技术将非遗活动和生产过程进行真实再现,结合作业捕捉高端交互设备及3D立体显示技术和互联网技术,可以将不同空间的非遗爱好者、学习者集结到虚拟平台中进行非遗的学习和训练,从而引发浓厚兴趣,激发探究欲望,大大拓宽非遗传承的范围和路径,降低教学、传承成本,改善和优化传承环境,为非遗学习和传承带来广阔的想象空间和丰富的创新灵感。

三是增强非遗传播实效。大数据时代的非遗传播质量和实效大大提高。首先是渠道优化。大数据时代的传统媒体传播是无互动的单向传播,新媒体传播属于双向互动传播。非遗传播者根据对受众相关信息的大数据文本分析,可以选择最合适的非遗传播渠道和方式。而公众也可通过手机APP及相关网站服务,方便快捷地在经过渠道优化的媒体上找到自己需要和喜欢的非遗信息并参与相关交流和评论,提升非遗传播效率和接受程度。其次是精准推送。利用大数据技术,具体掌握受众网络浏览、搜索行为及消费数据,再根据其在微信、微博、QQ等社交媒体上的言论数据及关键词,结合其个人信息等进行综合性数据分析,就能根据分析结果对受众进行非遗信息的精准推送,从而提高非遗传播推介的针对性和实效性。最后是即时互动。运用大数据技术实现非遗传播者与受众之间的即时互动,能较好地解决这一问题。例如,视频网站提供的弹幕功能,将观众的各种感想、“吐槽”即时展现给所有观看者,视频发布者可据此即时了解观众的真实感受、想法和要求,根据实际情况对传播内容和方式及时作出适当调整,从而使非遗传播更好地融入受众、融入现实。

四是促进非遗开发利用。大数据分析对收集到的全部数据进行分析,通过多维度、无结构、量化且分散的强力整合,从海量数据中判断出各类消费者的具体特征,能够促进非遗开发决策科学化和客户服务精准化,将非遗及其大数据所蕴含的巨大经济价值转化为文化产业的现实效益,为政府的非遗开发利用规划制定、政策供给及其调整优化提供科学依据和决策参考。同时,可以实现非遗产品客户服务精准化。大数据涵盖信息丰富,借助手机、掌上电脑等移动网络数据平台,可实时获取客户消费行为变化信息,较为精准地了解各类客户的非遗内容偏好、价值取向、产品需求及消费习惯和消费趋势。据此,可以增强非遗产品在传承基础上设计、创作和营销的针对性,形成个性化的服务内容及相关推荐,并适应客户需求对非遗产品和服务进行动态调整和优化,从而实现非遗产品对目标客户群的高效覆盖和精准服务^[4]。

五是拓宽公众参与渠道。大数据时代,随着数据发布门槛的降低,公众参与渠道大大拓宽,与非遗相关的各种网络信息呈爆发式增长,新媒体的广泛运用也大大促进了普通民众对非遗传承保护的关注和参与,扩大了非遗数据的供给量。互联网的普及、自媒体的兴起和大数据的运用,使非遗资料和信息的生产、存储、传播、获取、分享、评论变得空前便捷、高效、低成本,各类群体都能以适宜的方式关注、参与和推动非遗的保护和发展,并且可以依据大数据的分析结果对自己的非遗保护、利用行为进行客观评价和实时调整。这些线上与线下行为相互结合、良性互动,就能汇聚成为推进非遗传承和发展的巨大现实力量,促进非遗保护途径多元化格局的形成和优化。

六是推进非遗科学研究。在大数据背景下,各类非遗数据得到持续大量积累,非遗数据收集、处理与分析能力大幅提升,能够在广度和深度上产生足以揭示非遗传承、发展规律和趋势的数据效应,显著拓展和深化人们对非遗的科学认识,推进非遗科学研究的创新和发展。首先是创新非遗研究方法。大数据将给非遗这一多学科交叉研究领域带来研究方法的创新:在实证研究方面,网络将成为非遗研究的重要

实验场所;在非遗调查数据收集上,传统问卷调查法将被真实性和可信度高得多的传感器收集法代替;非遗科研资料的获取方式,将由传统的人工收集和软件搜索,转向主要依靠大数据技术挖掘获取;在非遗研究基本范式上,将实现定性研究与定量研究有机融合。这些研究方法的创新,将引领非遗研究进入更高层次和境界。其次是拓展非遗纵横双向研究。利用大数据技术,研究者可以很方便地进行纵横双向的资料信息查询、比较和整合,研究非遗的传播、交流、分布、变迁和融合。最后是提高非遗研究效率。大数据技术具有巨大效率优势,不仅能快捷完成对非遗相关研究数据的收集和统计,而且可实现对非遗资源及其保护的实时大数据分析。利用数据可视化工具,可以揭示数据中内含的复杂信息,并以图形方式直观地展示在非遗研究者面前,使他们能够比较容易地洞悉这些数据内部隐含的关系和规律。

二、大数据推进非遗保护面临的主要问题

大数据虽然为非遗保护带来了难得机遇,但目前我国大数据技术发展水平还比较低,有些地区还未完全进入信息化阶段。要利用好大数据的技术优势,真正在非遗保护中实现重要价值,还面临亟待研究解决的问题与挑战。

一是非遗数据库建设滞后。非遗数据库建设是运用大数据技术推进非遗保护和开发的基础工作和重要手段。近年来,各级文化部门逐步开展了非遗数据采集工作,通过录音、录像、文字、数字多媒体等收集数据,进行真实记录,并陆续建立非遗名录、档案和数据库。虽然我国非遗数据库建设取得了一些初步成绩,但与大数据的时代要求和发展趋势相比,还存在明显差距和突出问题。

其一,入库非遗项目数量严重不足。一方面,非遗资源亟需运用大数据手段予以保护,但目前不少地方政府对非遗保护重视不够、投入不足,影响了非遗数字化的推进。另一方面,很多经济、科技欠发达地区的非遗数字化水平很低,很多非遗项目甚至连简单的文字、图片介绍

都无法在网络上找到。我国目前非遗数字化总体水平不高,已录入非遗资源数据库的项目数量只占总数的一小部分。已有非遗数据库也不够丰富,很多非遗项目信息资料不系统、不完整,尤其是对具体非遗项目的介绍比较少。而市、县级非遗数据库建设,受经费、技术、人力资源等限制,这方面问题更为突出。

其二,非遗数据质量良莠不齐。数据是基本资源,而数据质量直接影响数据库的利用价值和效果。目前非遗数据采集工作一般由人工操作完成,采集过程往往受到很多因素的影响。例如,采集工具的先进程度,采集人员的业务水平,语言问题(如方言、少数民族语言等),非遗项目本身的完整程度,人们对同一非遗项目认识上的分歧等,都可能影响数据的采集质量,使各种低质、错误、虚假数据混杂在真实有效的数据之中。这些质量低劣的数据,很容易对数据使用者造成干扰和误导。

其三,非遗数据库功能过于简单。目前已建成的非遗数据库,主要功能是非遗资源的数字化保存和展示,仅具有部分信息检索功能,个性化应用功能开发严重不足,基本无法进行人机智能化交互,而且展示风格较为单一,功能人性化程度不足,用户界面不友好,导致数据库使用不便,也缺乏趣味性和吸引力^[5]。

其四,非遗数据库建设合作程度低。目前各地区、各部门数据资源管理制度和方式不尽统一,非遗数据库建设分别由不同的机构和单位实施,它们往往彼此独立,各自为政,缺乏协调与合作。这不仅造成非遗数据库标准不一、要素不同,而且导致非遗数据资源孤岛化、碎片化及重复建设现象严重,影响我国非遗数据库整体质量和效能的提升^[6]。

其五,非遗数据库利用率低。我国目前非遗数据库建设,多侧重非遗信息收集和名录整理等保存性工作,而对数据资源的整合利用和传播服务则较少关注。非遗数据库的多头管理和互不兼容,则加剧了其利用和共享的障碍和难度。目前我国非遗数据库实际利用率普遍较低,有些数据库建成后基本被束之高阁,几乎无法访问和利用,造成资源的闲置和浪费,既无法有效带动非遗的现实保护,也未能由此开辟通

向产业或市场的宽广道路。

二是数字化可能导致非遗扭曲异化。非遗如同其他任何文化一样,也是动态的、发展演变的,这种发展演变既通过人的活动得以体现和实现,又在客观上遵循着自身的内在逻辑和规律。如果人为干预违背其内在逻辑和规律,非遗的发展演变就很容易进入非正常化轨道,使非遗文化属性扭曲异化,甚至导致非遗加速走向灭亡。在大数据背景下,如果某些关系或问题处理不当,非遗的数字化或虚拟化就有可能损害非遗文化活力,过滤非遗文化内涵。

其一,数字化可能损害非遗文化活力。如前所述,大数据时代的非遗保护,并非为了固化某些文化现象而将非遗资源信息存放在数据库中,而是要使传统文化在新的文化环境中继续生成、发展,从而更好地发挥和创新其社会功能。作为一种活态文化,非遗只有融入民众的社会生活中才能葆有生机活力,真正得到有效传承和发展。数字化保护方式在突破时空局限的同时,也存在着损害非遗文化活力的风险。目前一些地方的非遗数字化或虚拟化,基本就是单纯采用数据记录的方式保存非遗,使非遗脱离其传承人和当地民众,脱离其赖以生存的特定现实生活和地域生态。而非遗一旦失去生活气息和地域特色,其传承就会成为无源之水、无本之木,变得难以为继、无法永续。

其二,数字化可能过滤非遗文化内涵。非遗产品的数字化展示,可能使人们只注意到非遗的光鲜外在形式和独特功用,而忽略其丰富、具体、生动、深邃的文化意蕴,使非遗的传承和传播走向表层化、功利化,不能完整反映非遗的文化属性和社会功能。有些人为了实现经济效益最大化,千方百计吸引大众眼球,故意歪曲非遗内涵和形态,或热衷于表现非遗中某些落后、庸俗的东西,以过度娱乐化和纯感官刺激替代文化展示和传播,与非遗保护的初衷背道而驰。

三是非遗数据壁垒现象严重。要做好大数据时代的非遗保护工作,就必须掌握和研究广大民众的相关行为数据,以便为非遗保护决策和管理提供科学可靠的信息依据。民众浏览非遗资料、购买非遗产品,及利用非遗进行休闲娱乐等行为信息的网络原始数据,都处于互

不关联的状态,而智能手机的普及则使民众这些行为的网络记录更趋碎片化。只有将民众在网络上所有碎片化的相关行为数据统一整合起来,才能真实准确地反映各类民众对非遗保护的态度、认知及行为特征,进而根据这些数据分析结果并结合具体非遗项目特点,进行有针对性的宣传推介和教育引导。实际上,在大数据之于非遗保护的各类应用中,可供分析的相关数据越多、越完整,分析结果就越可靠,其价值也越高。

然而,我国的数据壁垒问题呈加剧态势,部分企业、机构之间数据壁垒林立,而不是拿出来展示和共享。尤其是近年来,大数据的应用价值催生出了数据的资源意识,进而诱发行业数据保护,强化了非遗数据壁垒。原本存在于我们身边,因不被记录而大量流失的数据逐渐受到重视。一些将之视为金矿的组织、机构和企业,在不断被夸大的边际效应下,开始加速对数据采集的垄断进程,使数据壁垒问题更加凸显^[7]。数据壁垒大大增加了数据获取和利用的成本和难度,使非遗大数据蕴藏的丰富内涵和价值难以得到有效发掘和利用,无法充分发挥大数据的优势。

四是非遗大数据人才匮乏。由于大数据具有数据量大、价值密度低、类型多样等特点,而且很多数据还有时效性,只有及时快速准确地从复杂的海量数据中找出需要的数据并加以科学分析和处理,才能真正利用和体现其蕴含的价值。然而,非遗数据在不断增长,我们处理这些数据的能力却严重滞后,主要因为缺少非遗大数据人才。传承人是非遗保护最重要的社会基础和依靠力量,但目前传承人中绝大多数为年长者,他们普遍缺乏大数据思维和技能。在非遗数字化保护过程中,传承人不仅处于技术劣势,而且还有被边缘化的危险。现有的大数据分析人才多出自计算机相关专业,往往对非遗的历史、内涵、价值等了解较少。目前绝大多数非遗研究者尚未掌握数据挖掘、统计分析、机器学习、分布式处理、数据可视化等相关技术,甚至对其缺乏起码了解。对于未转换成直观易懂的图形、表格及音视频等形式的大数据分析结果,

一般的非遗研究者也难以直接读懂,无法发现和理解其中蕴含的各种关系、意义和价值。

五是非遗大数据法律缺位。随着大数据的迅猛发展,建立健全包括数据权属、数据收益、数据隐私、数据安全等在内的大数据法律法规体系,从而既发挥大数据的最大功效,又尽量减少和避免其不当使用和不利影响,变得越来越重要和迫切。但目前我国只有少数省市出台了关于大数据利用的地方性专项法规和条例,国家还没有专门性法律法规。在非遗保护领域,随着越来越多的非遗资料和信息被数字化,相关法律问题也日益凸显。由于立法滞后,数据权属不清,很多需要使用非遗数据者不知如何获取相关数据的合法使用权。而且有些非遗数据还涉及隐私、伦理等社会敏感问题,也使对这些数据有使用需求的企业、机构和个人不敢用、不能用。由于缺乏法律依据,在司法实践中对一些数据侵权行为也难以处理,数据保护乏力,非遗大数据化存在一定的制度风险。

三、大数据背景下非遗传承与发展的对策建议

为充分利用和实现大数据的非遗保护价值,有效应对和解决存在的主要问题与挑战,开辟出依托和融合大数据技术的非遗传承与发展新途径、新模式,提出以下相关对策建议。

一是确立非遗保护大数据思维。从传统思维到大数据思维的转变,是大数据引发社会深刻变革的一个重要方面。只有确立大数据思维,才能充分认识、接纳和驾驭大数据,更好地挖掘和利用大数据的功能,实现和增强大数据的价值。推进大数据时代的非遗传承与发展,要实现思维转变,培育和确立非遗保护的大数据思维。通过对非遗大数据的整理与分析,能够比较全面清晰地了解非遗的发展历程与现状,掌握非遗项目的知名度与关注度及其动态变化。在此基础上,可运用大数据的相关性思维模式推断非遗未来发展的可能趋势,从而为非遗保护提供直接有效的信息支撑和决策参考^[8]。运用大数据思维从事非遗保护,不仅要充分认识到大数据技术能够解决非遗保护和利用中的

诸多问题,而且要善于运用大数据技术解决实际问题,不断提升非遗保护和利用的深度广度和有效性。为此,非遗保护工作者要对多元性和动态性的数据资源具有敏锐的信息感受力和价值判断力,以大数据为依据实施非遗保护的科学决策和有效管理,避免和消除信息缺失和文化碎片化带来的障碍和弊端。

需要说明的是,在积极主动接受和运用大数据的同时,也要防止因迷信大数据而转向大数据万能论。大数据技术是人脑功能的延伸和扩展,而不是人脑的替代品。大数据的挖掘和分析不能代替人类自己的分析思考,不能企图把所有事情都交给大数据技术去处理。相反,只有充分发挥人的能动性和主导作用,将人脑的思维分析与大数据的技术分析结合起来,实现优势互补,才能克服和弥补大数据思维的某些局限和不足,减少和避免判断和结论上的疏漏和错误。面对大数据及其分析结果,要防止科学思维和人文思维被技术所扭曲、裹挟甚至架空。例如,大数据思维主要注重相关关系,而学术研究更多的是探寻因果关系。如果在运用大数据从事非遗学术研究时,将相关关系与因果关系混为一谈,就很容易得出荒谬的结论,进而妨害非遗的正常保护和利用^[9]。

二是制定非遗数据库建设标准。非遗数据库建设标准在整个非遗数字化保护体系中处于基础地位,是对非遗大数据进行有效分析和利用的重要前提。制定全国统一的非遗数据库建设标准,有利于引导非遗数据库建设从无序走向有序,加强非遗数据库建设的协调与合作,缩短非遗数据库建设周期,增强各类非遗数据库之间的互融互通性,提高非遗数据库的质量、共享性和利用率,促进大数据背景下非遗保护、管理和产业化开发的顺利开展和有效推进。目前我国非遗数据库建设中存在的诸多问题,都与缺乏国家正式的非遗数据库建设标准密切相关。要尽快制定和出台非遗数据库建设国家标准,统一规范全国各地的非遗数据库建设,是大数据背景下推进非遗传承与发展的一项重要措施和迫切任务。要根据非遗大数据技术应用的实际需要及各类非遗信息资源属性,深入研究符合非遗复合型数据特点的相关资源建设技术

标准及技术管理规程。

三是打造非遗大数据平台。大数据平台既可融合所有相关数据,又能通过提高准入门槛与接入标准,筛选过滤掉大多数不良数据和劣质数据,从而提高整体数据质量。非遗大数据平台可以为社会公众提供数据检索、讨论、学习等服务,为企业提供产品设计、改进、营销等服务,为学者提供研究资料服务,为政府推进非遗保护提供决策参考。要充分吸引和调动政府、传承人、企业、学者、公众等各方资源,共同打造非遗大数据平台,有助于解决不同地区、部门、层级、机构的数据壁垒、数字鸿沟、信息孤岛及资源碎片化等问题,整合发挥各方资源优势,加快非遗数字化进程,丰富非遗数据库功能,促进非遗产业化开发,优化非遗大数据服务供给,实现内容多源、形式多样、动态更新且标准化、智能化的非遗数据资源的互动交流和共建共享,避免非遗数字化建设中的重复劳动和资源浪费,实现各类非遗数据价值的最大化。通过对具体非遗项目在大数据平台上人气指数及其变化情况的分析,还能动态把握该项目传承和发展的现状及趋势,以便及时采取有针对性的保护措施。

四是保障传承人深度参与。切实解决传承人主体缺位问题,成为防控和化解非遗数字化过程中存在的表层化、功利化、庸俗化及过度虚拟化等弊端和风险的根本性措施。非遗数字化保护的整个过程,不仅不能脱离传承人,而且要围绕传承人展开,保障传承人深度参与其中并扮演关键角色。要构建非遗数字化各参与主体的协商合作机制,明确责权利关系,规范各主体行为,切实保障传承人的主体性和话语权,始终维系传承人与非遗的共生关系。要充分尊重传承人对非遗项目的自主传承权利,避免影响传承人正常的传承行为和生产生活。要通过传承人与其他参与方的深度交流,使合作各方都能够理解传承人的生活世界及与非遗项目相关的地方性知识,从而为在数字化过程中保持和体现非遗本真性奠定共识,形成准则。非遗数字化必须遵循客观记录原则,尊重非遗原貌,彰显项目精髓,全面、立体保存非遗项目信息,将虚拟现实建立在对客观现实真实全面记录的基础

之上,杜绝改变非遗原有形态的各种“摆拍”和“演绎”^[10]。为赋予冰冷的数据以人性的光辉和文化的温度,让非遗的灵魂与形体在数字化过程中一起得到保存、传承和传播,不仅要非遗项目的活动过程、制作工艺、表现形态及具体内容进行全方位如实记录,而且要将非遗项目的各种相关背景,尤其是传承人对与该项目相关信息的具体介绍、理解、分析、评论完整保存下来,并在项目传播推介时将这些资料一并提供给用户或公众。

五是推进非遗产品合理创新。要推进大数据背景下的非遗产业发展,就必须合理创新非遗产品。只有在线下不断创新非遗产品形态,提升非遗产品质量,才能让非遗产品在线上更好地吸引客户,聚集“粉丝”,从而形成和维持非遗产业线下发展与线上发展的良性互动、相辅相成。大数据背景下的非遗产品创新,要通过现代科技和创意手段的运用,研发出既体现非遗传统精华和固有特色,又适应当代民众生活方式和价值取向的文化产品,实现非遗产品民族性与现代性的融通、艺术性与实用性的统一。要通过设计创新增加非遗产品的时代气息和科技含量,使其更好地贴近现实、贴近生活、贴近民众,实现非遗产品从传统单一形态向现代多元形态的转型升级。要深入探讨和提炼非遗核心技艺、文化符号及精神内涵,并根据当代人的文化消费心理和市场需求将其运用和体现于创意设计、研发和转化之中,从而实现非遗产品的内容创新、工艺创新、功能创新和载体创新^[11]。要利用非遗产业渗透性强的特点,将非遗元素应用到影视创作、艺术设计、产品包装、旅游开发等诸多领域和方面,开发出表现形式多样、审美风格独特的非遗衍生产品,提升产品附加值,延伸相关产业链,赋予产品鲜明的地方特色和较强的品牌价值。

六是加强非遗大数据人才培养。大数据的价值实现程度,主要取决于人的分析利用能力。必须着力构建非遗大数据人才培养长效机制和体系,缓解当前非遗大数据人才匮乏的困境,要将非遗大数据人才培养作为一项重要任务纳入非遗保护规划及文化产业发展规划。要依托高校和科研机构的学科、技术和师资优势,

组成多领域合作的非遗大数据教学科研团队,开展相关研究,开设相关课程,从事非遗大数据应用型人才的常规性教育和培训。应当构建智能化的在线教育模式,可在非遗大数据平台上开辟教育专区,开发MOOC等形式的线上课程,突破时空限制,让学生通过非遗数据库了解非遗相关知识,通过平台在线教学掌握大数据运用技能,随时随地进行网上学习、交流和实践操作,从而实现优质教育资源的共建共享。该专区还可以收集以往学生在网络上留下的社交行为、课程选择、互动交流等信息,并对这些数据加以整合分析,再根据每个学生的学习基础、习惯、进度定制个性化学习方案,从而优化学习体系,提高学习效率。政府要为非遗大数据人才的培养、集聚和使用创造良好环境,积极出台相关政策措施扶持引导,以逐步建立懂非遗、通管理、精技术的非遗大数据人才队伍。

七是构建非遗大数据法律体系。为了使大数据技术能够高效、规范、安全、广泛地应用于非遗保护领域,缓解当前非遗保护的严峻形势,促进非遗保护可持续发展,应当加强立法工作,尽快构建和完善我国非遗大数据法律体系。可参考借鉴国外及国内部分省市数据利用立法经验,结合非遗保护现状和需要,先行制定我国非遗大数据专项法规,为非遗大数据利用提供法律制度保障,同时也为通用性国家大数据立法积累更多经验。非遗大数据立法,应当坚持发展与安全并重、促进与规范并举的原则,彰显以下内容:其一,规定两个方面的政府职责:一方面,政府应当采取财政补贴、税收减免等优惠政策扶持和促进非遗数字化建设,并打破行政管理上的条块分割和垄断封锁,准许和鼓励各种形式的非遗数字化保护有序合作;另一方面,加强非遗公共数据开放,政府及其他公共部门建立的各类非遗数据库,除依法需要保密的以外,都应当向公众公开。其二,明确界定大数据条件下非遗知识产权保护的权利主体、权利客体、权利内容及实现方式、各权利主体的责任和义务。尤其对传承人在非遗数字化过程中的地位和权利的界定,必须充分而具体。其三,针对非遗数据的采集、存储、管理、发布、使用等环节,加强数据安全、信息安全及必要的技术秘密保

护和隐私保护,建立相关规则,明确相关责任。其四,在对非遗数据资源科学分类的基础上,明确各类非遗数据的资产属性,并根据历史与现状合理界定其产权归属。其五,对不拥有非遗数据所有权的机构和个人如何取得该数据的使用权才属合理取得,怎样使用非遗数据才属合理使用,非遗数据在流传使用期间应当如何界定数据归属权,使用非遗数据所产生的各种收益应当如何在非遗传承人、数据采集者、数据运营方、数据消费者等利益相关者之间进行合理分配,以及与非遗大数据分析结果运用相关的法律责任及权利救济等问题,也都应当在法律层面得到明确而具体的界定。

参考文献

- [1]吴祐昕,吴波,麻蕾.互联网大数据挖掘与非遗活化研究[J].新闻大学,2013(3):66-71.
- [2]周亚,许鑫.非物质文化遗产数字化研究述评[J].图书情报工作,2017(2):6-15.
- [3]刘静江,谢军.基于大数据背景下非物质文化遗产数

- 字化保护研究[J].老区建设,2017(22):67-69.
- [4]侯林.大数据时代戏曲艺术保护与传承的路径重构[J].戏剧文学,2017(8):125-131.
- [5]王龙.“互联网+”时代非物质文化遗产的数字化[J].求索,2017(8):193-197.
- [6]陈明兵.大数据时代非物质文化遗产资源数据库建设的思考[J].科技情报开发与经济,2014(21):104-106.
- [7]肖艳,孟剑.大数据视域下文化创意产业集群化发展研究[J].福建论坛(人文社会科学版),2017(12):76-81.
- [8]杨群.大数据环境中徽州非物质文化遗产的保护与传承研究[J].安徽农业大学学报(社会科学版),2018(5):104-108.
- [9]王洁.大数据思维与数字人文的加值应用:传统文化数据库发展的新趋势[J].图书馆理论与实践,2018(5):104-108.
- [10]杨红.非物质文化遗产数字化记录的利弊与策略[J].文化遗产,2015(2):9-13.
- [11]陶丽萍,李技文,俞钰凡.乡村振兴背景下湖北非遗文化产品创新开发研究[J].湖北民族学院学报(哲学社会科学版),2019(2):136-142.

On the Inheritance and Development of Intangible Cultural Heritage under the Background of Big Data

Zhang Bingfu

Abstract: The worsening severe situation of the overall living conditions of intangible cultural heritage urges people to reflect on the disadvantages and limitations of traditional protection methods and try to reestablish the relationship between intangible cultural heritage and contemporary social life. Big data can improve the preservation of intangible cultural heritage information, innovate the ways of Intangible Cultural Heritage Inheritance, enhance the effectiveness of intangible cultural heritage communication, promote the development and utilization of intangible cultural heritage, broaden the channels of public participation, and promote the scientific research of intangible cultural heritage, thus providing new opportunities, conditions and means for Intangible Cultural Heritage Inheritance and development. However, China's intangible cultural heritage protection under the background of big data still faces the problems and challenges that need to be studied and solved urgently, such as the lag of the construction of intangible cultural heritage database, the distortion and alienation of intangible cultural heritage caused by digitization, the serious barrier of intangible cultural heritage data, the lack of talents for intangible cultural heritage big data, and the absence of laws for intangible cultural heritage big data. In order to effectively deal with and solve these problems and challenges, make full use of and realize the value of big data in intangible cultural heritage protection, we should establish the thinking of big data in intangible cultural heritage protection, formulate the standards for the construction of intangible cultural heritage database, build a big data platform for intangible cultural heritage, ensure the deep participation of inheritors in the digitization of intangible cultural heritage, promote the rational innovation of intangible cultural heritage products, strengthen the cultivation of big data talents, and build a large number of intangible cultural heritage According to the legal system.

Key words: big data; intangible cultural heritage; thinking change; personnel training; legal system

[责任编辑/李 齐]



雅好与政治：宋徽宗的金石情结与碑刻政治*

——一个心理史学研究的尝试

罗昌繁

摘要：宋徽宗在位时常运用碑刻为传播媒介，根据特定的目标人群，在不同区域立碑，刻石宸翰遍及天下。统计诸多徽宗政治碑刻，大致可以政和四年为前后分界线，可见徽宗前期用人抑旧（党）扬新（党），兴学重教，追慕圣王礼治，后期耽溺信神崇道，且在位期间始终强调其统治的权威性。徽宗以碑治国取得了相应成效，但也有部分臣僚利用其金石雅好夤缘谋私。徽宗身在藩邸时书画令名早成，以此艺术雅好为主导因素促成他的自我同一性建构是成为能书善画的藩王，由此造就其艺术上较高的自我效能感，并逐渐构成徽宗的金石情结。此情结在徽宗登位之后又因其政治宏愿得以继续强化，在其统治期间潜意识支配其政治心理，有意或无意地外显为治国行为。徽宗朝的政治碑刻乃徽宗艺术心理与政治心理相结合的物化形态，可将徽宗的碑刻政治视为他在艺术上的“过去的成功经验”移情到国家治理的行为，代表了君臣合力大规模地对金石之典重与垂远意义的政治性应用。

关键词：宋徽宗；金石；碑刻；情结；心理史学

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2020)05-0066-12

引言：何谓金石情结

“情结”本是一个西方精神分析心理学专用术语，诞生至今已有百年历史，它早已融入我们的日常生活用语与学术话语表达中。

情结（complex），精神分析理论术语。荣格首先提出。指被压抑在个人潜意识中的情绪、思想、知觉和记忆的群集。常以某些具有意义的个人为核心。如父亲或母亲；或以某些有意义的对象为核心，如金钱。具有磁性作用，可使许多有关的经验附着于其上，具有强大的能量，对人的思想和行为产生极大影响。荣格认为，人人都

有情结，只是在内容、数量、强度和来源等方面不同。^{[1]943}

可知情结是一种复杂的、不易察觉的心理活动，但它以某些人或具体对象为核心，体现在对某些人或物的“执着”上。情结可以是有意识的，或者半有意识的，也有可能是无意识的^[2]。荣格等人认为，情结往往是人类灵感和趋力的源泉，对于艺术家、作家而言，其作品往往是由于他们内心情结的驱使而产生的^[3]。

分析心理学研究还认为：

情结对心理的影响大多是消极的。但是，情结也有积极的表现，它使得里比多（libido）可以有方向性地投注于一定的活动，从而促进活动的达成。比如，一个积极

收稿日期：2020-07-02

*基金项目：国家社会科学基金青年项目“北宋党争视域下石刻文献的多元观照”（15CZW037）阶段性成果。

作者简介：罗昌繁，男，文学博士，华中师范大学文学院副教授（湖北武汉 430079），主要从事古典文献学、汉魏六朝唐宋文学研究。

的业余爱好可能是一个情结的作用,它把人的兴趣指向有利身心健康的方向,是为积极作用。^[3]

这里所说的“一个积极的业余爱好”,即属于上述情结概念中的“或以某些有意义的对象为核心”,凡对某种物体有特殊而强烈的爱好,都可视为是情结的作用,它能对人的思想和行为产生较大影响。

本文所谓的金石情结是对情结概念的一种泛化使用,指个体对金石的特别兴趣。古人认为金石坚硬并能传之久远,金石象征着刚强、坚定、诚信、不朽、长生、功业等等。一般而言,个体爱好很难与国家政治联系起来,但一国之君的个人雅好却可能具有重要的政治意义。帝王爱石,勒碑立铭,历代不乏其人,但论及痴迷程度却无过于宋徽宗。历史学并不只是史料的堆积与实证研究,“历史学首先是一门社会——心理学”^{[4]16}。由于未见有人专门从心理史学角度对宋徽宗的碑刻政治做探讨,本文试作尝试。欲着力探讨的是,徽宗朝出现众多政治碑刻的深层原因,或许能对物好^①与政治的研究产生一点启发性思考。

一、宋徽宗的政治碑刻与碑刻政治

宋徽宗拥有深厚的金石情结,所以外显为对

金石的运用。这种情结最大程度体现在他的个人雅好上,是他对书画艺术的追求与对石艺园林的营造。徽宗雅好赏石、玩石,往往有意识或无意识地体现在政治治理中。柯昌泗云“宋之御书石刻,徽宗最多”^{[5]470},徽宗常以碑本赐全国刻石,这种行为可视为一种有目的的政治活动。

伊沛霞(Patricia Buckley Ebrey)教授的《徽宗的石刻碑文》^{[6]229-274}较系统地统计并论述了徽宗的御笔诏令立碑情况,认为这一举措是徽宗主观上与臣民直接交流的一种手段,徽宗借此传达自己的政治见解与艺术才能,以此宣示自己作为一国之主的存在感。笔者亦认同伊沛霞所持徽宗将石碑视为展示自己政治意图的一种手段或工具,但其只注重考察全国性的御笔诏令立碑事件,而未及部分单个政治性立碑事件。如伊沛霞认为元祐党籍碑事件属蔡京私人行为,并且立后不久就被毁讫,故将该碑排除在讨论之外^{[6]235-236}。本文勾稽文献,增加了一些伊沛霞未见或忽视之碑刻,全面统计徽宗朝的各种政治碑刻,进一步探讨其碑刻政治(见表1)。

(一)政治碑刻的统计与分类

首先以表格呈现宋徽宗的政治碑刻^②：
根据表1,从碑刻内容、立碑范围与地点、目标人群、撰书行为等角度考察立碑频次,重新制表2如下：

表1 宋徽宗政治碑刻撰书刊立明细表^③

时间	名称	主要内容	立碑范围	徽宗行为	臣僚行为	主要出处
崇宁元年 (1102)九月	元祐党籍碑	党人姓名 120人	京师端礼门	徽宗书	蔡京炮制名籍	《宋史·徽宗本纪》等
崇宁二年 (1103)	兴学圣德颂碑	颂圣兴学	邢州(今河北邢台)	徽宗授意全国立碑	范致君撰并书	《续通志·金石略》《寰宇访碑录》《搜古汇编》、拓片
崇宁二年 (1103)	进兴学圣德颂表	颂圣兴学	邢州(今河北邢台)	徽宗授意全国立碑	范致君撰并书	《续通志·金石略》《寰宇访碑录》《搜古汇编》、拓片
崇宁二年 (1103)九月	元祐党籍碑	党人姓名 98人	京师端礼门、地方监司长吏厅	徽宗书		《道命录》《宋史·蔡京传》
崇宁三年 (1104)六月	元祐党籍碑	党人姓名 309人	京师文德殿门东壁、地方监司长吏厅	徽宗书,刻石京师	蔡京重定名籍,并书之,天下刻石	《宋史·徽宗本纪》《东都事略》、拓片

续表1

时间	名称	主要内容	立碑范围	徽宗行为	臣僚行为	主要出处
崇宁三年 (1104)十一月	付辟雍诏碑	重教兴学(禁元祐学术)	京师、各地官学、文庙	徽宗撰并书		嘉靖《惠州府志》乾隆《无为州志》、拓片
崇宁四年 (1105)	赐辟雍手诏后序	颂圣兴学	京师、各地官学、文庙	徽宗令薛昂撰序并书	蔡京题额,薛昂撰	嘉泰《吴兴志》嘉靖《惠州府志》
崇宁四年 (1105)九月	诫约诸路监司奉法御笔手诏	劝诫诸路监司奉法	地方监司州军长官厅	徽宗撰并书		嘉泰《吴兴志》正德《袁州府志》、拓片
大观二年 (1108)六月、七月、八月	大观圣作碑(又谓八行八刑碑)	“八行八刑”取士训士	京师、各地官学、文庙	徽宗撰并书	郑居中等请立,蔡京题额,地方立碑由李时雍或他人书	《皇宋通鉴长编纪事本末》景定《建康志》《宋会要辑稿》、拓片
大观三年 (1109)正月	大观帖	书法丛帖	京师皇宫太清楼下	徽宗令重编书帖刻石	更定编次之后由蔡京奉旨书款识标题	《宝刻丛编》、拓片
大观三年 (1109)三月	西京崇福宫记	颂章献、钦慈皇后,以昭孝思	西京(河南府登封)崇福宫	徽宗撰并书		《宋朝事实》
大观三年 (1109)九月	孙过庭书谱、(王)羲之十七帖	书论、书法丛帖	奉圣旨摹勒刊石太清楼下	徽宗令刻石		《宝刻丛编》
政和元年 (1111)三月	五礼新仪序	宣扬礼刑并用	京城太常寺	徽宗撰并书	郑居中等奉敕编《五礼新仪》	《五礼新仪》
政和四年 (1114)六月	诫约无侵官御笔手诏	劝诫官员谨守本职勿侵官	东平(今山东东平)州学	徽宗撰		《宋大诏令集》《山左金石志》
政和六年 (1116)九月	济渎庙灵符碑	祭祀济渎神,并崇信符篆道	孟州济源济渎庙内(今河南济源)	徽宗撰并书		《寰宇访碑录》、拓片
政和七年 (1117)二月	遂昌寿光宫宸翰碑(又谓徽宗赐刘既济手诏)	令两浙漕臣刘既济敦促道士项举之赴阙	处州寿光宫(今浙江丽水遂昌)	徽宗撰并书		《吴郡金石目》《两浙金石志》
政和八年 (1118)八月	御解道德真经刻石	升老子于《史记》列传之首,并令刻石御解《老子》	京城神霄宫	命大臣分章句书写	大臣书	《宋大诏令集》
政和八年 (1118)七月、十月	政和御书手诏碑(又谓赐李邦彦手诏)	兴学、励贤训士	京师、各地官学、文庙(如江宁府学、济南府学、韶州府学)	徽宗撰并书		景定《建康志》《山左金石志》《粤东金石略》
政和八年 (1118)十月	政和御书手诏碑记	颂圣兴学	各地官学、文庙(如济南府学、韶州府学)	徽宗令李邦彦撰记	蔡翥题额,李邦彦撰	《山左金石志》《粤东金石略》
政和八年 (1118)六月	付楼异御笔碑	对楼异之请示开垦广德湖为田的批复	明州(今宁波)	徽宗撰并书		拓片

续表 1

时间	名称	主要内容	立碑范围	徽宗行为	臣僚行为	主要出处
宣和元年 (1119)八月	龙章云篆诗文碑 (又谓题楮慧龙 章云篆诗文碑)	记政和七年十 二月天神降临 坤宁殿	耀州(今陕西 铜川市耀州区 药王山静应 庙)	徽宗撰并书	楮慧(即道士林 灵素)撰书龙章 云篆诗	《陕西金石志补 遗》、拓片
宣和元年 (1119)八月	神霄玉清万寿宫 碑	崇道	京城与地方之 神霄玉清万寿 宫	徽宗撰并书	蔡脩题额	嘉泰《吴兴志》《皇 宋通鉴长编纪事 本末》、拓片等
宣和五年 (1123)八月	复燕云碑	颂圣庆“收复” 燕云旧地	延寿寺(今北 京昌平)	徽宗令王安 中撰碑	燕山知府王安 中撰,书丹无考	《宋史·徽宗本 纪》《东都事略》
宣和六年 (1124)三月	宣和重修泰岳庙 记	纪重修泰岳庙 并颂圣	袭庆府(今山 东泰安)	徽宗令宇文 粹中撰记	翰林学士承旨 宇文粹中奉敕 撰,张滌书并篆 额	《山左金石志》 《金石萃编》

表2 宋徽宗政治碑刻分类统计表^④

时 间 内 容	1 102-11 05	1 106-11 09	1110- 1113	11 14-111 7	1 122-11 25	合 计	京地 皆立	仅京 师立	各地 立	京外 某地 立	徽宗撰 并书	徽宗 书	臣撰 或书
党人名籍	3					3	2	1				3	3
兴学重教	3					4	4	3		1	2		2
规饬奉法	1			1		2			1	1	1		
选举取士		1				1	1				1		1
书法艺术		2				2		1					1
颂圣思孝		1				1				1	1		
宣扬礼刑			1			1		1			1		
信神崇道				2		5	1	2		3	4	1	1
颂复疆土					1	1				1			1
修缮岱庙					1	1				1			1
其他政事					1	2				1	1		
合计	7	3	1	3	3	23	8	8		8	11	4	10

联系表1与表2,可知:

从碑刻内容而言,涉及主题多元。遍及党人名籍、教育选举、礼刑奉法、书法艺术、信神崇道、颂复疆土、修缮岱庙等。徽宗朝政治碑刻集中体现的是用人总体上抑旧(党)扬新(党)、兴学重礼与崇道三大主题。若以政和四年为界将诸碑刻分为前后两期,前期徽宗用人扬新抑旧,并且重教兴学,讲求礼刑奉法,后期则转向崇道。

从立碑范围与地点而言,涉及地域有大有小,立碑地点亦有针对性。立碑范围方面,党人名籍、兴学重教、信神崇道、选举取士、规饬奉法

都在京师与地方立碑,全国立碑说明其重要性之大,属于徽宗朝的重要政治事件;只在地方立碑的,有在崇福宫立碑表达孝思之意,还有表达复疆伟业之碑,以及批复地方垦湖之碑;仅在京城立碑的,有书法丛帖与宣扬礼刑之碑。立碑地点大都具有较强的针对性,党籍碑与规饬奉法碑多立于地方监司长吏厅,兴学重教与选举取士碑多立于京师与地方官学、文庙,信神崇道碑多立于地方宫观,它们分别具有监察警示、励贤重教、掌控地方信仰等意义。

从目标人群而言,碑刻的阅读对象较为分明。碑刻大部分是针对士人与官员,少数是针

对普通民众。

从撰书行为而言,碑刻多由徽宗本人撰书,亦兼有臣僚撰书。尤其是前期兴学重教与后期信神崇道碑刻,正是徽宗朝至关重要的两大政治任务,徽宗大都亲撰并书。

(二)从政治碑刻管窥宋徽宗的治国理念

既然政治碑刻是宋徽宗政治心理的一种表征,那么从碑刻亦可反观其政治理念。下面以具体碑刻为例,管窥宋徽宗的治国理念。

徽宗登位之后的第二年改年号为建中靖国,意在调和新旧两党,但效果并不理想。嗣后徽宗改号崇宁,决意绍述。崇宁元年(1102年)七月,徽宗用蔡京取代曾布,蔡京先后奏请兴学与实施党禁。这一兴与一禁都在政治碑刻中有所体现。具体情况如下:崇宁元年八月甲戌,蔡京奏请再度继承熙宁兴学,全力推行“三舍法”^{[7]345}。九月己亥,蔡京又奏请炮制党籍碑。兴学与实施党禁几乎是同时交互进行。崇宁二年,全国各地奉诏兴学,时任邢州学教授的范致君撰《进兴学圣德颂表》,表明了立碑颂圣之愿,徽宗应允刻碑。在地方立碑颂圣兴学之后,崇宁三年,徽宗将兴学碑刻扩及全国,亲书《付辟雍诏》,立碑京师与各地官学、文庙,并在翌年又令薛昂撰后记在全国立碑,至此兴学碑刻蔚为壮观。徽宗昌明学术、繁兴文化的宏愿,通过全国广而告之予以实施。

崇宁年间,蔡京炮制出诸版《元祐党籍碑》^[8],对相关党人仕途及党人家族的发展影响甚大。历来多非蔡京而对徽宗置之不论。在这一事件中,徽宗曾作为书丹人,每个党人名字都需寓目。从碑首蔡京记文来看:“乃命有司,夷考罪状,第其首恶与其附丽者以闻,得三百九人。皇帝书而刊之石,置于文德殿门之东壁,永为万世臣子之戒。又诏臣京书之,将以颁之天下。”^[9]蔡京似乎谓党籍碑的施动者乃宋徽宗,此或属实。从表1统计可以看出,全国性立碑活动中,只有党籍碑的性质格外与众不同,乃是具有侮辱、警示意义的“黑名单”。徽宗只书不撰,而将此碑的著作权给予蔡京,如此就必定将受人诟病的政治罪名安放到蔡京头上。可以认为,蔡京等主倡打击元祐旧党,大兴党禁,很大程度上是徽宗默许的。崇宁间,徽宗打着绍述神宗新

法的旗号,用人抑旧扬新,并兴学重教,二者交互进行。这两项事务使得徽宗与蔡京等人关系越加密切,渐成徽宗—蔡京集团。

崇宁四年(1105年)九月,徽宗亲撰并书《诚约诸路监司奉法御笔手诏》,令地方监司州军长官厅皆立碑。碑文末尾云:“有怀奸废法不如令者,按罪以闻,仍令御史台体访弹奏。”^{[10]卷十}此乃徽宗御笔手诏之一种,但却极有可能是其手诏第一次全国立碑,可见徽宗欲通过这种“看得见的形式”强调自身的权威性与统治地位。

大观元年(1107年)三月,宋徽宗诏令全国八行取士。当年“六月庚午,御笔令诸州学以御制八行八刑刻石,从江东转运副使家彬奏请也。八月庚午,资政殿学士中太一宫使兼侍读郑居中,乞以所赐御书八行八刑模刻于石,立之学宫,从之”^{[7]344}。此八行八刑刻石即指《大观圣作碑》,可视为崇宁兴学的又一高潮标志,它的题名格外强调“圣作”二字,这在徽宗朝此前未有,此后亦无。该碑由蔡京题额,乃徽宗亲撰亲书立于京师。各地的《大观圣作碑》则由当时的著名书学博士李时雍书丹,或由当地文人所书。此前的《付辟雍诏碑》只是总论徽宗兴学重教之意,而后来的《大观圣作碑》则从选拔取士、训士的角度出发,具体制定了相关规则,其碑刻内容的针对性更强。

大观三年(1109年)三月,西京河南府登封崇福宫立碑,由徽宗亲撰亲书,旨在颂赞真宗章献皇后与徽宗生母钦慈皇后,以昭孝思。《西京崇福宫记》有云:

大观元年丁亥……万役不出于民,一费不取于官,庀工予财,悉自内府。三年三月,工告讫,百辟卿士,咸曰休哉!必有金石刻,以纪本末,而垂无穷……以祀宗庙,于以显亲,于以扬名,孝之本也。^{[11]卷三}

徽宗修缮崇福宫自谓不用公帑,其目的就是宣扬以孝治国,并言明从自身做起。政和元年(1111年)三月,徽宗又御撰御书《五礼新仪序》立于京城太常寺,宣扬礼刑并用。《五礼新仪序》末尾云:“万机之暇,书其意,记其制作之因,以兼明天下后世。”^{[12]卷首}徽宗以此来宣扬礼刑并用、以继成周的治国理念。

政和四年(1114年)六月,京东路转运判官

张孝纯与京东路计度转运使兼劝农使沈纯诚,在东平将神宗《诫谕百官诏》与徽宗《诫约无侵官御笔手诏》合刻,命名《元丰大观诏书碑》。未知此碑是否为奉诏而刻,但前已有崇宁四年徽宗御笔手诏全国刻碑之先例,此次合刻元丰大观诏书,目的是地方监司劝勉辖内官员“思严二圣之训”^{[13] 14653},这无疑可视为徽宗碑刻政治之产物。

综观表1,可知徽宗朝的政治碑刻主题大致可以政和四年为前后分界线,后期碑刻重信神崇道。目前未见有政和之前的徽宗崇道碑刻文献记载,但后期的崇道碑刻却有多种。从碑刻言,徽宗崇道思想在政和往后有愈演愈烈之趋势。先是地方立碑崇道,最后发展到全国立《神霄玉清万寿宫碑》。时人谓“政和以后,道家者流始盛”^{[14] 44},这与碑刻中所见崇道主题的体现若合符节。

政和六年(1116年)九月,孟州济源立《济渎庙灵符碑》,意在治水镇蛟、祭祀济渎神。从拓片可知,该碑结构为上符下文,充满了浓厚的道教神秘色彩,其义费解。而政和七年(1117年)二月树立的《遂昌寿光宫宸翰碑》从侧面反映出当时徽宗对道士项举之的宠信。《宋史·徽宗本纪》载:“(政和七年十二月)戊辰,诏天神降于坤宁殿,刻石以纪之。”^{[15] 399}落实立碑纪念此事却在一年多之后。政和八年(1118年)八月,徽宗下诏刻石《御解道德真经》于京城神霄宫,同时将老子升于《史记》列传之首,此时徽宗对道教始祖与经典推崇备至。宣和元年(1119年)八月,徽宗亲撰并书的《龙章云篆诗文碑》碑树立在耀州(今陕西铜川市耀州区药王山),乃是纪念天神降于坤宁殿。此碑上为楮慧(即道士林灵素)云篆诗一首,下为徽宗瘦金楷体题文。碑谓“比之中春,灵异尤甚”^[16],说明徽宗所见天神不止一次,至于诸灵异现象的描述更是荒诞无稽。此实乃徽宗伪造天书,借机崇道愚昧百姓之行为。宣和元年(1119年)八月初七,徽宗又诏令天下宫观树立《神霄玉清万寿宫碑》,依旧是御撰御书。徽宗崇道发展到此时,已臻顶峰。是碑云:“呜呼!朕之所以隆振道教……布告天下,其谕朕意,毋忽。仍令京师神霄玉清万寿宫,刻诏于碑,以碑本赐天下,如大中祥符故

事,摹勒立石,以垂无穷。宣和元年八月十二日奉圣旨立石。”^{[17] 11-15}此前曾有宋真宗神道设教、天书封祀,御书泰山刻石纪功,所以徽宗也效仿其崇道刻石。

崇宁开始的兴学是贯穿整个徽宗朝的重要事件,在徽宗统治后期仍在进行。前已述及,崇宁二年至三年,徽宗兴学重教碑由地方扩及全国。十余年后,徽宗虽然沉浸在信神崇道中,但亦不忘兴学。政和八年十月,天下官学又立徽宗御撰御书之《政和御书手诏碑》,此诏乃徽宗赐与当时任师儒的大司成李邦彦,意在励贤训士。与此诏合刻的有李邦彦所撰《政和御书手诏碑记》,以示对徽宗手诏的回应与颂赞。这次立碑与十四年之前的全国立《付辟雍诏》略有不同,此次乃御书手诏^⑤立碑,更能体现徽宗个人的主体权威。

宣和五年(1123年)八月,徽宗命燕山知府王安中撰立《复燕云碑》于延寿寺。此碑乃为庆祝“收复”燕云旧地而为,但为何如此丰功伟绩,徽宗却并未亲撰亲书?且未全国立碑?或许徽宗深知此次并未真正收复旧地。宣和四年九月,有司以泰岳宫庙完成奏功,徽宗令宇文粹中作文记之,六年(1124年)三月,《宣和重修泰岳庙记》立于岱庙,碑文记载徽宗陆续诏修岱庙,以示其重礼敬祖以及仁孝治国。历来修缮岱庙并立碑之君主不在少数,此非徽宗所独为。但值得一提的是,此碑近十米高,为岱庙诸碑之冠,徽宗似乎在碑刻形制上有意为之,背后体现了其政治上的宏大抱负。

综上所述,宋徽宗的治国理念与碑刻密切相关。徽宗朝政治路线的转变导致政治碑刻主题的变化,碑刻成为反映徽宗朝治国理念的实物证据,体现了碑刻融入徽宗治国的方方面面,这种现象是徽宗主动选择的结果。

二、宋徽宗碑刻政治的主观意识与客观效果

帝王好金石者多矣,但如宋徽宗者却鲜见。上面已经大略论述了徽宗朝的政治碑刻情况,下面主要探讨徽宗通过政治碑刻来治国的主观意识以及取得的客观效果。

(一) 碑刻政治的主观意识

正如伊沛霞所说:碑刻与书本不同,相对而言,碑刻不易携带(尽管会有拓片形式的存在),它的文本内容更加开放,时刻准备着让经过其面前的人驻足阅读,能让人记忆深刻,书本却需要被人打开才能阅读。就传达信息而言,碑刻更具强制性、侵略性的阅读特点^{[6]237}。相比长埋地下的墓志铭,石碑立在地上是可视的,具有典重与垂远特征,作为一种政治景观具有强烈的政治意义。尤其是大规模、全国性的碑刻,往往具有传达治国理念,及体现政治秩序、君臣关系的重要意义。“领导力的一个重要根源是领袖对象征符号的操控”^{[18]59},政治碑刻即是一种象征符号,是行政信息传播的重要媒介。宋徽宗在金石情结的作用之下,有意或无意地利用政治碑刻的强制性、可视性来展现其治国理念。

宋徽宗主观上应有以碑治国的意识。如其自谓“以碑本赐天下……以垂无穷”^{[17]14-15},又云“必有金石刻,以纪本末,而垂无穷”“刻文兹石,以昭厥后”^[11]。这说明徽宗深知石刻的垂远意义。臣下奏云“比年以来,所颁御制,皆勒金石,以垂永久”^{[11]22},前引柯昌泗也云“宋之御书石刻,徽宗最多”,说明徽宗御制刻石为常事。政治碑刻与宋徽宗自我认同感的建构有密切关系,徽宗在位期间针对不同的目标人群,在不同地域立碑,多次利用碑刻来强化、证明自己的权威与政治、艺术才能。

宋徽宗铸九鼎、建明堂,追求礼治。包弼德(Peter K.Bol)认为,相比宋神宗以富国强兵力图达到圣王目标,徽宗更多想通过礼制文化而成为“圣王”^{[19]173-205},此说颇为有理。从其政治碑刻中也能察见诸多端倪,如:

传不云乎:以善养人者服天下,朕之迪士至矣。其丕应褒志,以从上之欲。则将一道德,同风俗,追成周之隆。(崇宁三年全国立《付辟雍诏碑》语)

近因余暇稽周官之书,制为法度颁之校学,明伦善俗,庶几于古。(大观二年全国立《大观圣作碑》语)

朕因今之俗,仿古之政,以道损益而用之,推而行之,由乎百世之后,奋乎百世之

上,等百世之王,若合符契,其归一揆,所谓百世而继周者也。(政和元年太常寺立《五礼新仪序》语)

足见徽宗时常在强调其追慕圣王礼制的文化理想。宋徽宗的碑刻政治自我效能感^⑥应该较高,这是因为其金石情结中的积极因素所造成的。荣格认为,情结具有较高的自主性,常常是无意识的体现^⑦。徽宗十六七岁时书画造诣已经名高天下,这些过去的“成功经验”^⑧会长时间地^⑨、积极地促进其心理自信,所以移情^⑩到政治治理,他也会有较大的信心,这也是其乐此不疲地用碑刻来展现治国理念的重要内因。

虽然宋徽宗有以碑治国的主观意识,但徽宗朝的碑刻政治也离不开当时权臣、宠臣的推波助澜,尤其是蔡京的作用。徽宗在位25年,蔡京四度为相,前后长达近15年。从前面的表1不难看出,除了徽宗即位初期的元符三年与建中靖国元年,以及仅用了三个月的重和时期内,未出现政治碑刻。其他崇宁、大观、政和、宣和都有政治碑刻树立。政治碑刻几乎贯穿整个徽宗朝,其中以崇宁、政和年的立碑频次更高。立碑频次高的年份,基本都在蔡京任相期内,这或许并非巧合。前已述及,徽宗朝第一次大规模立碑乃崇宁元年(1102年)九月首立党籍碑,即蔡京入相约两个月,就开始了徽宗朝第一次大规模政治碑刻运动。用碑刻来实施政治理念,是徽宗与蔡京这两位同样具有艺术爱好、金石情结的君臣的一拍即合行为。自此之后,蔡京与徽宗多次进行碑刻政治,蔡京可谓是徽宗碑刻政治实施的最有力助手。除蔡京之外,还有如郑居中曾请立《大观圣作碑》。所以说,徽宗朝的碑刻政治,是徽宗与当时权臣、宠臣蔡京、郑居中等人合力实施的结果,不能简单视为徽宗的个人行为。

那么,徽宗通过碑刻来治国的实际成效如何呢?

(二) 碑刻政治的客观效果

宋徽宗内心具有强烈地效仿宋太宗、宋神宗之欲望。其即位之初就效仿太宗之太平兴国,改元建中靖国,继而又欲绍续神宗变法图强之遗志,改年号为崇宁。崇宁三年全国立《付辟雍诏碑》云:“则将一道德,同风俗,追成周之隆,

以骏惠我神考,岂不赧欤?”^[20]骏惠即极力遵从之意,徽宗强烈的继述之志,是其对父亲神宗变法的认可与尊崇。

钱大昕对徽宗政治碑刻有如下看法:

《元祐党籍碑》:神宗所用之人,所创之法,海内皆以为非,独其臣子是之……人主之权,能行于一时,不能行于万世。读党籍之碑,崇宁君臣,几大快于心矣,岂知人心所不服,即天心所不祐。^{[21]18919}

《政和御制五礼记》:祐陵改修五礼,意在粉饰太平,而牧守建言,辄为毁人自成之举,上亦不以为非也,君侈而臣谄,识者知宋祚之不长矣。^{[21]18920}

《御笔付李邦彦诏》:语曰:其身正,不令而行,其身不正,虽令不从。观徽宗之诏,可谓有志于化民成俗矣,而人才日衰,国遂以亡,何哉?盖徽宗之所好者,道教也……邦彦轻薄浪子,领袖师儒,乃亟称其学行,此岂真能知人育才者,区区十行手诏,欲使天下风移俗易,慎(慎)矣。是故有国家者,务寔而不尚文。^{[21]18922}

观钱大昕之言,无一不是极力批评徽宗的碑刻政治,并且认为这些碑刻的治国作用收效甚微,钱大昕之言应代表了大多数后人的看法。

其实,从治国理政的角度而言,碑刻作为一种传播媒介,对其传播效果还应分而论之。党籍碑对相关党人与家族的禁锢影响是巨大的,总体而言不利于舆论治国,所以立碑三四年即诏毁讫。除了党籍碑,其他全国性立碑多毁于后世,既然在徽宗当朝全国遍立碑刻,接受者必然会受其影响。如徽宗前期的兴学重教与诚约监司奉法碑,通过这种强制性、侵略性的阅读方式,对全国臣民,尤其是臣僚与士子进行了一定程度的道德规范引导,对地方官员进行监察警示。当读者面对这些“大书深刻”的碑刻时,应有“出入顾瞻,必畏而仰”^{[13]14653}的效果。有学者认为徽宗在全国建立神霄玉清万寿宫,此乃控制地方宗教信仰之行为^{[22]324-358}。确如所言,徽宗此举无疑属于对宫观这种“公共场所”的控制,确对地方民众的宗教信仰有一定影响。可见,徽宗碑刻针对的对象不同,起到的效果也不同。

三、宋徽宗金石情结的形成与强化

金石情结背后体现的深层含义是不朽意识、功业意识、权力意识。下面主要从艺术与政治等层面简述宋徽宗金石情结的成因与强化。

(一)形成:为藩时欲以金石书画永传不朽

中国书画艺术特别重金石气、金石味。书画之所以常与金石同休戚,主要是古人认为“物不朽者,莫不朽于金石”^{[23]483}。金石作为一种传之久远的载体,它承载着书画的传播命运与作者不朽的艺术生命,金石情结与书画雅好密切相关。

古人对金石的运用很早,金石成为一门学问,众皆认为乃宋仁宗朝兴起,至徽宗朝达到顶峰。人常谓宋徽宗乃艺术天才,政治昏君。众所周知,徽宗酷爱书画,御书翰墨较多,“瘦金体”独步天下,花鸟画流传千古。徽宗醉心书画,对金石有特殊爱好亦在情理之中。关于个体的人格发展,埃里克森(Erik H. Erikson)强调“个人与周围的文化和环境是密切相关的,个人在各阶段的发展都离不开周围的环境的影响”^{[24]75},金石情结亦为个体人格发展之一种,必然与社会风气、文化教育有关。徽宗受到北宋晚期金石学风气的陶染,处在作为文化中心的帝都,这种影响尤大。

分析心理学还认为:“情结的能量朝向积极的方面还是消极的方面,在分析的意义讲,受到一系列复杂因素的影响,如一个人的情结是否与其所选择的职业方向一致,是否可以得到周围现实的赞许,是否为个体所认识等等。”^[3]埃里克森把个体心理的发展过程划分为八个阶段,指出每一阶段的特殊社会心理任务。“在这个发展过程中,埃里克森最为重视青春期和青年时期,因为青春期形成的‘自我同一’(identity)和可能出现的自我同一危机(identity crisis)无论对于个人还是对于社会,都最为重要。”^{[24]74}其中,第四阶段(6-12周岁)是勤奋或自卑的形成期,“如果他(指儿童)对自己的工具和技能,或对自己在玩伴中的地位感到失望,那么他便不会对这些工具和技能以及工具世界产生认同感……会认为自己注定是平庸或无能之

人”^[25]233-234。埃里克森所谓的第五阶段(12-20周岁)是同一性或角色混乱的形成期,即其最重视的青春期,这一阶段的核心问题是自我意识的确定和自我角色的形成^[25]234-237。

宋徽宗即位时约18周岁,在此之前的若干年内,他应在书画艺术方面耗费精力颇多。《铁围山丛谈》载:

国朝诸王弟多嗜富贵,独祐陵(指徽宗)在藩时玩好不凡,所事者惟笔研、丹青、图史、射御而已。当绍圣、元符间,年始十六七,于是盛名圣誉布在人间,识者已疑其当璧矣。初与王晋卿诜、宗室大年令穰往来。二人者,皆喜作文词,妙图画,而大年又善黄庭坚,故祐陵作庭坚书体,后自成一法也。时亦就端邸内知客吴元瑜弄丹青……^[14]5-6

班杜拉社会学习理论认为,影响自我效能感的因素除了前面所说的最重要的“实践的成败经验”,还有“替代经验的效能信息”与“言语劝导”^①。徽宗为藩王时,王诜、赵令穰、吴元瑜、黄庭坚等富有艺术盛名的人即起到榜样的示范作用,体现的是“替代经验的效能信息”。同时,徽宗十六七岁就因书画造诣获得各种赞许,这些“言语劝导”无疑会提升徽宗艺术上的自我效能感。至于徽宗登位之后因艺术造诣得到的嘉许更是多如牛毛,他的作品在当时就被奉为神品,被认为纵越古今。徽宗勤奋学研书画艺术即处于“可以得到周围现实的赞许”的环境中,他对书画工具与书画技能应有较高的自信,这对其青春期时自我同一性^②建构有非常重要的影响。

埃里克森还认为“个人的心理精神状态是与外界社会的情况紧密相关的,尤其某些具有杰出天才的历史人物的自我同一的形成或心理危机的出现都是社会心态的反映”^[24]87。徽宗非嫡非长,登位具有偶然性,此前他本无心觊觎政治,身在藩邸,格外耽溺书画艺术,所以在这方面勤奋异常。可以说徽宗登位之前的自我同一性建构就是成为一位酷爱艺术的藩王,而不是成为君主,这也符合当时的众“望”所归。《铁围山丛谈》又载:“(徽宗)及即大位,于是酷意访求天下法书图画。”^[14]78众知徽宗为帝时亦不忘书

画,多有杰作,且诏令编书谱、画谱,收藏古文物,足见他对艺术是由衷热爱。所以说徽宗对金石的爱很大程度来源于身在藩邸时的书画雅好,由此形成了一种强烈的金石情结。

(二)强化:为帝时欲以金石碑刻铭功垂业

人所共知,九鼎乃王权至高无上的象征,在先秦被视为传国宝器。秦之后有极少数君主重铸九鼎,以彰显金石伟业,为史明载的有武则天与宋徽宗,宋以后则无人再复铸九鼎。徽宗登位具有偶然性,他铸造九鼎一定程度上应含有为继位正名的原因。但徽宗铸造九鼎,则更多是展现了徽宗时代“自我作古”的历史定位^[26],其实质是徽宗意图铭功垂业。徽宗身为藩王时形成的金石情结在其在位之后因为政治宏愿得以被激发,所以造就了多次全国立碑的现象。

徽宗继位之前的艺术雅好是促成其金石情结形成的最重要原因,继位之后出于政治目的的金石应用是其金石情结的一种强化体现,政治功业宏愿由此反过来强化了其金石情结,可以说政治碑刻是强化其金石情结的外驱力。

(三)其他偏爱:向往封地与道家养生

还有两点或许是徽宗金石情结形成或强化的次要原因,即其对封地的特别偏爱与受到道家金石养生的影响。

宋徽宗喜好江南奇石应是受到了唐宋文人普遍的江南园林观念的浸染,还与其独特的个人生活经历有关。精神分析心理学研究认为情结产生的最重要原因是早期的经验引起,考察徽宗童年的生活经历,或可解释其金石情结的部分形成之因。徽宗孩童时期常年生活在京城石艺园林中,所以自小对石头世界有特殊情感。此外,北宋灭亡前夕的靖康元年(1126年),在金兵南下时,作为上皇的徽宗从开封逃往江南镇江。选择镇江作为逃亡目的地恐非偶然。徽宗为藩王时的封地乃苏州与镇江,他虽未曾就藩,但也许心中早就有了天然的亲近感与偏爱之心。徽宗所建艮岳园等石艺园林,皆以江南山水为原型,花石纲多采太湖奇石,或许也是他对江南封地特别钟爱的潜在体现。故而,基于封地偏爱,宋徽宗对江南地区有特殊的亲近感,对江南奇石的热爱也含有一定的爱屋及乌成分。

帝王信奉神仙方术,服食金石方以求长生不老,习焉已久。金石方是道教服食方的重要成分,“道教服食的金石药主要有丹砂、黄金、白银、玉屑、钟乳、云母、雄黄、曾青、石英、赤石脂、太乙禹余粮等。这些药物有单服者……也有将多味金石药配伍服食或以金石配草木药服食者”^[27]。这些金石方虽然不等同于钟鼎碑碣之属,但在古人看来,它们仍然同根同源,同属于不腐不变的金属石头材质。服食习俗在魏晋与唐形成高潮,发展到北宋,好服食者已经逐渐认识到服食金石对身体的危害,金石服食相对减少。即便如此,宋徽宗对预言、占梦、驱鬼等道术极为迷信,也有可能热衷服食^③,故他对金石的热爱也许含有道教养生的成分所在。

分析心理学研究认为:“情结的形成不仅受外部条件(创伤)的影响,其与个体的固有意象以及潜意识精神的内在精神结构也更有关系。”^[28]宋徽宗金石情结的形成,不仅与其小时候的园艺园林生活经历有关,更与徽宗希望艺术不朽、建立金石伟业的内在精神结构有关,这其中,徽宗登位之前的书画雅好造成的金石情结尤为重要。

要之,宋徽宗的金石情结在其身在藩邸就已经开始形成,并且在其统治期间不断被强化,终其一生,它一定程度支配着徽宗的心理与行为,并且这种情结与外显行为相互影响,互为促进。

结语:反思物好与政治

《宋史·徽宗本纪》赞云:“自古人君玩物而丧志,纵欲而败度,鲜不亡者,徽宗甚焉,故特著以为戒。”^{[15]418}正史叙事很大程度上营造了后世的徽宗形象。对于“艺术家皇帝”的徽宗而言,所谓玩物丧志之“物”,主要指书画、园艺,这都与金石情结有关。“以文人的身份来履行自己的皇帝职责,这是徽宗统治的一个核心特点”^{[29]190},碑刻政治即具有文人治国特点。

通过本文论述,可知从雅好玩物移情到政治治理,乃是艺术心理与政治心理相结合的政治行为,它往往有玩物表志、玩物达志的意义。由此引起思考,帝王的艺术情结对治国理政具

有一定影响,这种影响是有意识或无意识的,或积极或消极,不能一概否定,但其情结常会被臣下利用。臣僚也会利用帝王的艺术情结来夤缘谋私,如《宋史·朱勔传》谓“徽宗颇垂意花石”^{[15]13684},朱勔等人奉迎上意兴花石纲,以致“流毒州郡者二十年”^{[15]13685}。

本文由宋徽宗的碑刻政治进而思考这种以物治国行为的流变。先秦时期的金石治国着重体现在“金”,即青铜礼器,时至唐宋,转向到“石”。由青铜到碑刻,这种转向背后体现的是文献载体的制作工艺由繁趋简,由此造成了使用地域的扩大化与使用频次的提升,面向对象也由贵族向平民转向。从青铜政治到碑刻政治的风习流转,是物的象征性到实用性的转向,但物的象征性是始终不可丢弃的一面旗帜。无论是象征还是实用,它们都体现了中国文化对金石之不朽与垂远特征的政治性应用。

注释

①物好(wù hào)指对某种物品(书画、玉石、木制品、陶器等)的格外偏爱。物好常与政治有关,由物好投射到政治上,甚至会一定程度上影响政治决策。②所谓徽宗的政治碑刻,指徽宗作为实施主体的政治性立碑活动。既指由徽宗发起自上而下的全国立碑事件(如范致君撰《兴学圣德颂碑》《进兴学圣德颂表》,为臣僚的夤缘行为,但经徽宗授意全国立碑,亦列入统计),也指徽宗下令的与政治有关的单独(指立碑某处)立碑活动。此外,徽宗有宸翰赐额宫观,或木质,或石质,统计甚难,皆不计。③本表首栏为立碑时间,诏令下达之后,各地立碑所书时间并非完全一致,但大略不差,故择其一记年月(月份乃阴历),部分月日无考者仅系年。少数碑刻立碑在撰文若干年之后,则特别说明。臣僚应和徽宗所立碑刻一并系入,如崇宁三年徽宗《付辟雍诏》刻碑,次年薛昂《赐辟雍手诏后序》亦全国刻碑,并系之。末栏列录文或事件的主要出处,一般列几种先出文献作为代表;本表所列邢台所立《兴学圣德颂碑》《进兴学圣德颂表》属同一碑,碑阴刻颂文,两侧行书刻颂表;曾枣庄等编《全宋文》录薛昂《赐辟雍手诏后序》系于“崇宁二年”(上海辞书出版社、安徽教育出版社2006年版,第125册,第2710卷,第276页),细核文义,当在崇宁四年;《宝刻丛编》记载《孙过庭书谱》《(王)羲之十七帖》云“大观二年九月奉圣旨摹勒刊石太清楼下”,但又自注谓“新增”(《石刻史料新编》第1辑,新文丰出版公司1982年版,第24册,第18087页),因本年大观三年正月已刊刻《大观帖》,新增即后增,疑

“二”当为“三”之误；据徽宗《诚约无侵官御笔手诏》与程振《元丰大观诏书后序》，知徽宗此手诏于大观三年二月颁布全国，京东路转运判官张孝纯、京东路计度转运使兼劝农使沈纯诚，于政和四年六月将其与神宗元丰五年五月二日《诚谕百官诏》合刻，名《元丰大观诏书碑》，见毕沅《山左金石志》卷十八。此碑是否为奉诏所刻不得而知，但确是徽宗碑刻政治之产物，故统计在内；《全宋文》（第165册，第3599卷，第264页）据景定《建康志》卷四“留都录四”录《政和御书手诏碑》，但景定《建康志》载“政和八年二月刻石府学”实误，故《全宋文》亦误。李邦彦《政和御书手诏碑记》载徽宗御书手诏训士在政和八年六月，京师太学刻碑在政和八年七月，各地府学刻碑在七月之后，建康府学不可能早在政和八年二月刻碑。又据《山左金石志》卷十八，此碑上截刻《政和御书手诏碑》，下截刻《政和御书手诏碑记》。可见地方官学、文庙或多合刻二文。^④有关立碑次数需特别说明。如元祐党籍碑在崇宁年间经过三次立碑，第一次仅在京师，后两次在京师与地方皆立，在表2中统计立碑范围时，则计全国立碑2次，京师立碑3次。立碑次数指批次，如大观二年全国遍立《大观圣作碑》，则计1次。如两碑一体同立（指碑阳与碑阴皆刻文，同时刊立），实为一体，乃一碑二文，则计1次。数据或有误差，但大致能体现立碑范围与频次。^⑤蔡絛撰《铁围山丛谈》卷六：“及政和三四年，繇上自揽朝纲，政归九重，而后皆以御笔从事。”中华书局1983年版，第109页。^⑥自我效能感(Self-efficacy)，或译为自我效能，乃社会心理学著名术语，班杜拉(Albert Bandura)对其定义是“个体对自己的行为能力及行为能否产生预期结果所抱的信念”。见林崇德、杨治良、黄希庭主编《心理学大辞典》，上海教育出版社2003年版，第1775页。^⑦荣格著，关群德译《情结理论评述》，《心理结构与心理动力学》，《荣格文集》第四卷，国际文化出版公司2011年版。^⑧班杜拉的社会学习理论认为“实践的成败经验是个体赖以建立自我效能感的最可靠的基础。在此基础上建立的效能感不仅坚定，而且还有向其它活动领域泛化的趋势”，见高申春《人性辉煌之路：班杜拉的社会学习理论》，湖北教育出版社2000年版，第269页。^⑨“自我效能感通过个体选择过程产生的主体作用是一种长时效(long-lasting effect)影响作用”，见高申春《人性辉煌之路：班杜拉的社会学习理论》，第258页。^⑩移情(transference)指“个体将先前对某人或事的某种情感转移到其他新对象上的潜意识心理过程。”见林崇德等主编《心理学大辞典》，第1534页。^⑪“所谓替代经验的效能信息，是指看到能力等人格特征相似的别人在活动中取得了成功的观察结果，能够使观察者相信，当自己处于类似活动情境时也能获得同样的成功，从而提高观察者的自我效能感”“言语劝导，

即接受别人认为自己具有执行某一任务的能力的语言鼓励而相信自己的效能”。见高申春《人性辉煌之路：班杜拉的社会学习理论》，第269-271页。^⑫自我同一性(ego-identity)，是埃里克森(Erik H. Erikson)提出的人格理论术语，指“自己能意识到自我与他人相区别而存在，以及自我的连续性和稳定性，亦即个人的内部状态与外部环境的整合和协调一致”。见林崇德等主编《心理学大辞典》，第1774页。^⑬有知名眼科学家认为：“宋徽宗赵佶迷信道教，喜服丹石，被金人俘虏后，一目终致盲废，有可能与服食丹石有关”。见陈耀真《中国眼科学发展史》，《眼科学报》1986年第1期。

参考文献

- [1] 林崇德, 杨治良, 黄希庭. 心理学大辞典[M]. 上海: 上海教育出版社, 2003.
- [2] 张日昇, 陈香. “情结”及其泛化[J]. 齐鲁学刊, 2000(4): 14-16.
- [3] 范红霞, 申荷永, 李北容. 荣格分析心理学中情结的结构、功能及意义[J]. 中国心理卫生杂志, 2008(4): 310-313.
- [4] 彼得·伯克. 历史学与社会理论[M]. 姚朋, 周玉鹏等, 译. 上海: 上海人民出版社, 2001.
- [5] 叶昌炽, 柯昌泗. 语石 语石异同评[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [6] Patricia Buckley Ebrey, “Huizong’s Stone Inscriptions”, edited by Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford. *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.
- [7] 杨仲良. 皇宋通鉴长编纪事本末[M]//续修四库全书: 第387册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [8] 罗昌繁. 元祐党籍碑的立毁与版本源流: 兼论元祐党籍名录的变更[J]. 北京社会科学, 2018(11): 58-74.
- [9] 马纯. 陶朱新录[M]. 墨海金壶丛书.
- [10] 严嵩纂修. (正德)袁州府志[M]//天一阁藏明代方志选刊: 第37册. 上海: 上海古籍书店, 1963.
- [11] 李攸. 宋朝事实[M]. 武英殿聚珍版丛书.
- [12] 郑居中, 等. 政和五礼新仪[M]//影印文渊阁四库全书: 第647册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986.
- [13] 毕沅. 山左金石志[M]//石刻史料新编第1辑: 第19册. 台北: 台湾新文丰出版公司, 1982.
- [14] 蔡絛. 铁围山丛谈[M]. 冯惠民, 沈锡麟, 点校. 北京: 中华书局, 1983.
- [15] 脱脱. 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [16] 武善树. 陕西金石志[M]. 西安: 三秦出版社, 2016.
- [17] 宋徽宗. 宋徽宗神霄玉清万寿宫碑[M]//中华经典碑帖彩色放大本. 北京: 中华书局, 2017.
- [18] 查尔斯·B. 斯特罗齐尔, 丹尼尔·奥弗. 领袖: 一项心

- 理史学研究[M].梁卿.等,译.北京:中央编译出版社,2013.
- [19] Peter K.Bol, "Emperors Can Claim Antiquity Too: Emperorhip and Autocracy Under the New Policies", edited by Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford. *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.
- [20] 姚良弼修,杨载鸣纂.(嘉靖)惠州府志[M]//天一阁藏明代方志选刊.上海:上海古籍书店,1961.
- [21] 钱大昕.潜研堂金石文跋尾[M]//石刻史料新编第1辑:第25册.台北:台湾新文丰出版公司,1982.
- [22] Shin-yi Chao, "Huizong and the Divine Empyrean Palace Temple Network", edited by Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford. *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006.
- [23] 蔡邕著,邓安生编.蔡邕集编年校注[M].石家庄:河北教育出版社,2002.
- [24] 罗凤礼.历史与心灵:西方心理史学的理论与实践[M].北京:中央编译出版社,1998.
- [25] Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, London: Paladin Grafton Books, 1977.
- [26] 方诚峰.祥瑞与北宋徽宗朝的政治文化[J].中华文史论丛,2011(4):215-253+395.
- [27] 蒋力生.道教服食方的类型和特点[J].江西中医学院学报,2003(4):29-32.
- [28] 刘立国.荣格的情结理论探析[J].心理学探新,2008(4):10-13.
- [29] 伊沛霞.宋徽宗[M].韩华,译.桂林:广西师范大学出版社,2018.

The Elegant Hobby and Politics: Emperor Huizong's Epigraphic Complex and the Stone Inscriptions Politics: A Tentative Psycho-historical Study

Luo Changfan

Abstract: When Emperor Huizong was in power, he often used stone inscriptions as a communication medium, and set up steles in different areas according to specific target groups. Therefore, his writings were inscribed on steles all over the country. Many of Emperor Huizong's political inscriptions could roughly be divided by Zhenghe Year 4 (1114). In the early Huizong period, the use of people was to suppress Yuanyou partisans and promoted the reformist officials. He also set up schools and attached importance to education as well as admired ritual system. While in the later period, he indulged in belief in Taoism, and always emphasized the authority of his rules during his reign. Emperor Huizong had achieved corresponding results in ruling the country by stone inscriptions. But at the same time, some officials made use of his elegant hobby in epigraphy for personal gain. When Huizong was in the vassal mansion, his paintings and calligraphy made his name early. This artistic elegant hobby as the leading factor promoted his self-identity construction, so he wanted to become a tetrarch who is good at calligraphy and paintings. All these resulted in a higher sense of self-efficacy in his art and gradually helped him form the complex of epigraphy. After Huizong came to the throne, this complex continued to be strengthened because of his political aspirations. During his rule, it subconsciously controlled his political psychology and appeared to be a behavior of ruling the country, intentionally or unintentionally. The political stone inscriptions of Huizong Dynasty is a materialized form that combines his artistic psychology and political psychology. Huizong's stone inscriptions politics can be regarded as a behavior transferred from his artistic "past successful experience" to state governance. It also represents the grand and immortal significance of the emperor and the ministers' using epigraphy from the perspective of political governance.

Key words: Emperor Huizong; epigraphy; stone inscriptions; complex; psychohistory

[责任编辑/原 孟]



胡风浸润：五代时期北中国的胡文化探析

刘广丰

摘要：唐末五代的北中国，杂居了大量从北方迁来的游牧民族，民族融合是这一时代的主要特征。其中对中原影响最大者，当是来自西域后来在五代建立了三个王朝的沙陀。进入中原后，一方面沙陀人的汉化较为明显，另一方面沙陀共同体在语言、宗教信仰，以及扑祭、传箭、火葬等习俗中仍保留了显著的胡文化特征，沙陀的文化认同与身份认同也以游牧文明为根本。五代时期北中国的胡文化对当时的军事、尚武精神及军队蕃汉混杂等有一定影响，还对中原血缘伦理关系产生了冲击，加深了北方地区的胡化现象。汉化与胡化背后本质上是农耕文明与游牧文明之间的碰撞融合。沙陀统治者自身的统治策略也反映了两种文明的冲突，后唐庄宗就是这方面典型的例子。五代北中国的民族融合对宋代的饮食文化、丧葬习俗同样有潜在影响，这也说明中华文明在不同类型文化的交互融合中动态发展，从而形成了今天璀璨的文明。

关键词：五代；民族融合；沙陀；胡文化；后唐庄宗

中图分类号：K243

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2020)05-0078-10

唐末五代，是中华民族融合的重要时期，在地域上又以北中国为主。其时，中国北方生活着大量的游牧民族，他们不但形成各种政治势力，也在文化上给中原汉族带来巨大的冲击，从而造成当时胡汉文化的冲突。而在这些游牧民族中，对中原影响最大者，当是后来在五代建立了三个王朝的沙陀。沙陀本生活在西域地区，后来在多次迁徙的过程中，逐步形成了以沙陀为核心的民族共同体。迁居中原后，汉族文化确实给沙陀共同体内的北方民族带来巨大的影响，从而促使他们出现汉化的倾向^①。然而我们不能忽视的是，北方民族也有自身的文化，这些文化中有些也许在汉文化的冲击下逐渐变淡，但有些则植根于民族基因中，这决定了他们不能很快地汉化，或完全融入汉族之中。甚至，在长期的交往中，这些胡文化还会反过来影响并改变汉人的文化。文化的冲突不但表现在族群

之间，也会在一些沙陀贵族身上表现出来，他们一方面想接受汉文化，试图改变自己胡人的形象，甚至改变自己的姓氏和郡望，以求融入汉族文化圈^②；但另一方面，他们又改变不了自身的文化习俗。胡人的习惯，在小至日常生活，大至国家政治决策中，都能体现出来。于是，文化的内在冲突，也是五代沙陀贵族，尤其是沙陀君主的一种特征。

一、沙陀共同体与北中国的胡文化

沙陀自宪宗时来归，至五代时期形成沙陀共同体，融合了北方地区，尤其是河东及代北地区的游牧民族。沙陀共同体中所保留的北方民族文化主要有以下几项：

（一）语言。语言是文化的载体，也是一个民族的灵魂，当沙陀来到中原之时，保留着自身

收稿日期：2020-08-03

作者简介：刘广丰，男，湖北大学历史文化学院副教授，湖北当代文化研究中心研究人员（湖北武汉 430062），主要从事五代及宋代历史与文化研究。

的民族语言。据《新唐书》记载,黄巢之乱时,江西招讨使曹全晟与山南东道节度使刘巨容跟黄巢战于荆门,他们用五百沙陀马匹作诱敌之计,“明日,诸将(贼将)乘以战,而马识沙陀语,呼之辄奔还,莫能禁”^{[1]6455}。这里所谓的“沙陀语”究竟是何种语言,史无明载,不过当时的沙陀共同体已经大体形成,而民族共同体能够形成的一个重要标志,乃共同的语言。沙陀本身是“西突厥别部”,又与回鹘共同生活过很长时间,共同体内部有大量的突厥人、回鹘人与粟特人,他们的族源大致是相同或相近的。故这种沙陀语,应该是突厥语,或在突厥语基础上发生变异所产生的一种口音。上述的材料也说明,在进入汉人地区70多年后,沙陀人依然在使用自己的语言。

到了五代,这种北方游牧民族语言依然在使用。如后唐明宗李嗣源,就曾经用“胡语”(一曰“边语”)在战场上与契丹人对话^③。此外,他当上皇帝之后也喜欢用胡语跟出身游牧民族的大臣谈话,例如康福。根据姓氏,康福可能是昭武九姓胡人,据记载:“福善诸蕃语,明宗视政之暇,每诏入便殿,咨访时之利弊,福即以蕃语奏之。”^④首先,所谓“诸蕃语”,似乎表明康福所会的蕃语很多,但事实上,这些蕃语很有可能都是基于同一种语言的不同口音,否则以康福一名武将,不可能通晓多种不同源的语言。其次,明宗与康福的对话,大多围绕“时之利弊”,而作为一名武将,康福有何时之利弊能够告诉明宗呢?笔者认为,明宗很有可能是问康福关于治内北方民族的事情,因为作为少数民族统治者,他必须对蕃汉人群作出平衡。由此推测,当时北方民族内部之间的交流应多用蕃语而非汉语,也只有这样,才能解释康福为何非要用蕃语来回答明宗的问话,因为他打探而来的消息大多是通过蕃语而来的,直接讲述总会比翻译准确。在沙陀共同体里面,通晓北方民族语言的也不止康福一个,如李克用的义子李存信“会四夷语,别六蕃书”^{[2]713},再如后晋时之安叔千,也曾用胡语跟耶律德光对话。胡三省认为:“安叔千,沙陀三部之种也,故习胡语。”^{[3]9455}以此推测,沙陀共同体中多数的北方民族之人,应该都会胡语。

(二)宗教信仰。宗教信仰是一个民族在长期生活中从某种崇拜中逐渐产生的,它既反映某一族群对于自然的理解,也反映他们对一定社会文化的认同。沙陀共同体中的北方民族也有其宗教信仰,其中最典型的是突厥神崇拜。后唐庄宗李存勖在位时,曾经“幸龙门之雷山,祭天神,从北俗之旧事也”。而明宗也曾“幸白司马陂,祭突厥神,从北俗之礼也”,以及“祭蕃神于郊外”^{[2]438,525,530}。两段文字对比,可以推知庄宗时所谓的天神,应该就是明宗时的突厥神。而所谓“北俗”,应该就是北方游牧民族的习俗,具体而言,则应该如《周书·突厥传》所言:“可汗恒处于都斤山,牙帐东开,盖敬日之所出也。每岁率诸贵人,祭其先窟。又以五月中旬,集他人水,祭祀天神。于都斤四五百里,有高山迥出,上无草木,谓其为勃登凝黎,夏言地神也。”^{[4]910}由此可知,突厥对自然的崇拜非常广泛,除首重太阳外,其余山川大泽,均可以神格化而崇拜之。换言之,这种突厥神崇拜,并非一神,而是自然神化后的诸多神灵。史书中对于五代突厥神的崇拜所言甚少,但沙陀统治者山川祠庙的祭祀,却比汉人统治者要多^{[5]254-355},可见其入主中原后,仍然持续其敬神,尤其是自然神的习俗。当时在沙陀共同体内,突厥人所占的比例不少,其他如回鹘、昭武九姓等,也与突厥的族源相近,故突厥神应该就是共同体内北方民族比较普遍的信仰。

除突厥神崇拜之外,佛教应该是沙陀共同体内尤其是贵族阶层比较普遍的宗教信仰。《宋高僧传》里提到,李克用把一名和尚蓄养于府内,又听从其妾曹氏之言,放其自由^{[6]145}。不但李克用如此,其他沙陀统治者均有交往僧人的表现。如五台山僧人诚慧,不但被李克用封为国师,李存勖即位后,更“诏赐紫衣,次宣师号”^{[6]692}。明宗长兴四年(933年)七月,“命中使押绢五百匹,施五台山僧斋料”。晋高祖天福三年(938年)十二月,敕:“河阳、邢州潜龙旧宅,先令选名僧住持,宜赐院额。其河阳曰开晋禅院;邢州曰广法禅院。”四年(939年)二月,又因天和节,“僧尼赐紫衣、师号者一百有五,寺宇赐名额者凡二十有三”。凡此种种,不一而足^{[5]550-552}。而又据《册府元龟》记载,后唐一朝,从庄宗到末帝,驾

幸龙门佛寺祈雨、祈雪的次数甚多^{[5]1244-1248}。

有学者认为,沙陀人笃信佛法,是他们接受中原文化的表现,因佛教乃是中原宗教^{[7]103-108}。这种观点有一定道理,但却不完全正确。其合理之处在于,沙陀贵族所接触的佛教,确实有中原佛教,如上文提及的“开晋禅院”“广法禅院”等,显然就是中原禅宗的寺院。然而,佛教本身并非中原产物,乃来自天竺,而沙陀人进入中原之前,未必就没有接触过佛教。他们在吐蕃生活过十几年,而佛教正是吐蕃的国教。只不过在进入中原后,在佛法鼎盛的大环境下,沙陀人对于佛法的信仰有更进一步的发展罢了。沙陀人对于佛教中毗沙天王的信仰,正好说明这一点。《旧五代史·武皇纪》中有一段这样的记载:

新城北有毗沙天王祠,祠前井一日沸溢,武皇因持卮酒而奠曰:“予有尊主济民之志,无何井溢,故未察其祸福,惟天王若有神奇,可与仆交谈。”奠酒未已,有神人被金甲持戈隐然出于壁间,见者大惊走,惟武皇从容而退,繇是益自负。^{[2]332-333}

这种记载不是偶然的,因为在其后的沙陀统治者的经历中,毗沙天王也不断出现。如后唐末帝李从珂在藩邸时,即有人说他“如毗沙天王,帝知之,窃喜”^{[2]643}。再如后晋高祖石敬瑭在晋阳起事,被唐将张敬达围城,援兵未至之时,他就曾向毗沙门天王“焚修默而祷之”^{[2]988}。三位皇帝均与毗沙天王扯上关系,说明对这位佛教神灵的崇拜在沙陀人的圈子里是非常流行的,而毗沙天王的勇武形象,隐然是崇武的沙陀人王权的象征。据王颀教授的研究,这种信仰最早发源于西域于阗国,后来传播到吐蕃,又来到中原^{[8]19-36}。由此可知,沙陀人对毗沙天王的崇拜,有可能直接源自西域,也有可能是在吐蕃时即接受了这种信仰。

此外,一些沙陀君主虽然信仰佛教,但他们更倾向于跟西域、天竺的胡僧交往,而非跟汉族僧人交往。如李从珂“遣供奉官郑延遂往凤翔,诏胡僧阿闍黎”。又石敬瑭时,敕旨:“西天中印土摩竭陀舍卫国大菩提寺三藏陀闍黎赐紫,沙门室利缚罗宜赐号弘梵大师。”其后,“于阗国僧曼哥罗赞常罗赐紫,号昭梵大师”^{[5]551}。由此更加可以证明,沙陀人对于佛教的信仰有多重

来源。

(三)其他习俗。除语言和宗教外,沙陀人还保留了很多北方民族的习俗。

第一是扑祭。所谓“扑祭”,是指“扑马而祭”,简单说,就是杀死马匹以作祭祀,这是北方游牧民族的一种习惯。据《周书·突厥传》记载,突厥人死后,“子孙及诸亲属男女,各杀羊马,陈于帐前,祭之”^{[4]910}。至五代,沙陀贵族也多有以马匹来祭祀的,如晋高祖石敬瑭驾崩后,出帝石重贵“遣右骁卫将军石德超等押先皇御马二匹,往相州西山扑祭,用北俗礼也”。而不久,石敬瑭之母刘氏逝世,出帝又“使石德超扑马于相州之西山”^⑤。除文字记载外,出土文物同样能够说明沙陀人的这种习俗。考古人员在山西代县的李克用墓中,即发现有马骨存在,这说明李克用下葬时,也有实行这种扑马之祭^{[9]188-198}。

第二是传箭,这同样是缘于突厥人的习俗。据《周书·突厥传》记载:“其征发兵马,科税杂畜,辄刻木为数,并一金镞箭,蜡封印之,以为信契。”^{[4]910}而至唐朝时,西突厥分为十部,亦以箭为信,谓之“十箭”^{[10]5183}。至五代时期,以箭为信的习俗依然保留在沙陀共同体之中,所谓“传箭,蕃家之符信也,起军令众则使之”^{[2]519},由此可见,箭可以成为军事行动的信物。早在后唐建立前,沙陀晋军围攻幽州刘守光,后者即“遣人传信箭一只,乞修和好”^{[2]382}。再如后晋时,石敬瑭曾“遣内班史进能押信箭一封,往滑州赐符彦饶”^{[2]1003}。凡此等等,不一而足。此外,李克用“三箭遗誓”的故事一直广泛流传^{[11]397},说明箭矢除了可以作为军事信物外,也可以作为意志、愿望传递的信物,而且这种信物在沙陀人眼中非常重要。

第三是火葬。在读五代历史的时候,会发现一个很奇怪的现象,就是在战争中兵败者往往会引火自焚^⑥。自焚的其中一个原因,当然是避免尸体被敌方侮辱,但却不能完全解释五代宋初之时,为何多选择自焚。如后唐兵败,末帝李从珂自焚,一起自焚的还有明宗皇后曹氏。但曹太后的亲生女儿乃石敬瑭之妻,即便她要与国家共存亡,作为女婿的石敬瑭也不会侮辱她的尸体。故此,笔者认为,这应该跟北方民族,尤其是西域诸族的葬俗有关。跟中原流行

土葬不一样,西域民族往往喜欢火葬。《宋高僧传》云:“西域丧礼,其太简乎?或有国王酋长,倾心致重者,勿过异之火葬。”^{[6]44}西域诸国中,采用火葬的国家甚多,如回鹘北面之结骨(又称黠戛斯),其人死后,“刀斫其面,火葬收其骨,逾年而葬”^{[12]1784}。再如突厥,其人死后,亲属除扑马祭祀外,还“择日,取亡者所乘马及经服用之物,并尸俱焚之,收其余灰,待时而葬”^{[4]910}。沙陀贵族在进入中原之后,是否有延续火葬的习俗,史无明载。相反,沙陀帝王若非兵败身死,大多都是采用土葬的。然而,明宗之女、石敬瑭之妻李氏的经历说明,在五代沙陀人里依然存在着火葬的习俗。契丹兵南下后,李氏与出帝石重贵等后晋皇室俱被掳至契丹,她在契丹病重时曾说:“我死,焚其骨送范阳佛寺,无使我为虏地鬼也。”在她去世之后,确实是被火葬的。石重贵的生母安太妃也说过相似的话:“当焚我为灰,南向飏之,庶几遗魂得反中国也。”其死后则是“毁奚车而焚之,载其烬骨至建州”,也是火葬^{[11]179,180}。由此可见,沙陀人尽管入主中原成为统治者,但他们的火葬习俗依然在一定程度上得到保留。

欧阳修在《新五代史》中感叹道:“至于赛雷山、传箭而扑马,则中国几何而不夷狄矣。可谓乱世也欤!”^{[11]125}这虽然是出于其华夷之辨的成见而故意夸张的说法,但也说明,五代沙陀三王朝中的胡人并没有彻底地汉化,他们与中原汉人之间的区别还是非常明显的。不仅如此,胡文化反而在某些方面影响并改变着汉文化的面貌。

二、沙陀集团的胡文化认同

沙陀人在西域的时候,一直以游牧的方式生活。自沙陀金山之后,沙陀首领一直担任金满州都督,所谓金满州,乃“无州县户口,随地治畜牧”^{[10]1647}。进入中原后,他们也没有立即摆脱游牧的生活方式,于是,范希朝“为市牛羊,广畜牧,休养之”^{[1]6155}。后来他们所居住的代北地区,自出雁门关后,一马平川,有广阔的草原地带,至今仍有大量的牧民在那儿牧羊。李克用的一位义儿李存信,即被称为“代北牧羊

儿”^{[11]142},可见在唐末五代之际的沙陀人依然保留了游牧生活方式。即便是后唐建国、首都定于洛阳后,沙陀统治者依然认为羊马为其生存之根本。庄宗李存勖曾对左右说:“我本蕃人,以羊马为活业。”^{[2]1200}明宗李嗣源也说过“某蕃人也”^{[14]2454}这样的话。由此可见,尽管沙陀统治者采用了汉族姓名,甚至第一个沙陀王朝号称继承了唐朝正统,但他们依旧认同游牧文化,并且认同自己“蕃人”的身份。

有很多讨论沙陀汉化的论著,都会引用一个例子,以说明当时北方胡人对汉人身份的认同。据《旧五代史·康福传》记载:

(康福)在天水日,尝有疾,幕客谒问,福拥衾而坐。客有退者,谓同列曰:“锦衾烂兮!”福闻之,遽召言者,怒视曰:“吾虽生于塞下,乃唐人也,何得以为烂矣!”因叱出之,由是诸客不敢措辞。^{[2]1201}

据此,作为胡人的康福并不喜欢被称为奚人,当然,康福也不是奚族人,而认为自己是唐人。在今天的语境中,唐人往往与汉人相通,故研究者很容易以此认为康福不承认自己胡人的身份,而主张自己是汉人。这其实是一个误会。史料中所载之事发生在康福镇天水(即秦州)之时,当在后唐清泰年间,而后唐奉唐正朔,故康福此处所指之唐人,乃指沙陀统治下的后唐之人,而非汉人。事实上,康福本人十分想成为沙陀人,在上引文之下,有另一个故事云:“复有末客姓骆,其先与后唐懿祖来自金山府,因公讎,福谓从事辈曰:‘骆评事官则卑,门族甚高,真沙陀也。’”^{[2]1201}其对沙陀之倾慕溢于言表,而这也更加说明,他所认同的身份是沙陀。这一点得到欧阳修的确认,在《新五代史·康福传》中,当康福听到“锦衾烂兮”之语时,他的回应是:“我沙陀种也,安得谓我为奚?”^{[11]515}康福并不是孤例,同样的例子还有李克用的义儿李存孝,原名安敬思,应该属于中亚昭武九姓胡人,但在一次战争中,他自称“沙陀之求穴者”^⑦,可见他对沙陀身份的认同。

胡人认同胡文化以及自己蕃人、沙陀人的身份,本身就说明五代时期的北中国胡风盛行,尽管胡人汉化的进程并没有停止,但他们汉化的程度则有深有浅。甚至,有一些汉人在长期

接触胡人之后,反而认同了部分胡文化,产生了汉人胡化的现象。在沙陀政权的蕃汉军中,由于长期共同的军旅生活,汉人将士被勇悍的胡人同化的现象十分明显。例如霍彦威,他是汉人将领,也曾长期服务于后梁,投降沙陀之后,他即沾染胡风。天成二年(927年)十月,明宗亲自率兵讨平汴州(今河南开封)朱守殷之乱,事后,霍彦威使人进箭一对以作祝贺^{[11]506}。如前所述,传箭乃突厥之俗,霍彦威身为汉人将领有此行为,只能说明他不但认同这种习俗,而且以之为荣;若再深究其根由,则可知传箭之俗在当时的蕃汉军中甚为盛行。

中国北方地区胡化,除了对唐末五代的军事、尚武精神及军队蕃汉混杂等现象有影响外,还涉及到其他方面,比如胡人文化对中原血缘伦理关系的冲击。如李克用所收养的义儿,当中有很大一部分就是汉人,他们“衣服礼秩如嫡者六七辈”^{[2]367}。其中李嗣昭更是以汉人身份,成为李克用的“元子”,被写在后者的墓志铭中^⑧,这是一种血缘拟制,在传统的汉人文化圈里是非常少见的^⑨。在后唐统治者的义子当中,胡化程度最高的,应该是李嗣源的养子、后唐末帝李从珂。他本姓王,为镇州平山人,其母魏氏于景福年间被在平山作战的李嗣源掳掠为妾,而李从珂也因此成为李嗣源的养子。由于长期跟随养父李嗣源生活于戎马之中,李从珂作战也相当勇悍,庄宗李存勖就曾经说过:“阿三不徒与我同年,其敢战亦类我。”^{[11]71}可以说,几十年的戎马生涯以及身边的胡人兵将,给李从珂这个汉人带来的改变是非常大的。他后来在凤翔起兵造反时,即“率居民家财以赏军士”;到达长安后,又“率京兆居民家财犒军”。即位称帝后,他又“诏河南府率京城居民之财以助赏军”^{[2]628,632}。所谓“率”者,乃“括率”之意,亦即搜刮。李克用时代曾经纵容兵士在战争中掳掠地方百姓^{[3]8692},这是北方胡人惯常的行为,此时李从珂搜刮三地百姓的财物赏军,与李克用之举在本质上是一样的。

政府的搜刮所造成的破坏程度,当然不及纵容士兵掳掠,但如此一来,士兵的欲望又没有得到满足,于是他们造谣云:“去却一菩萨,扶起一条铁。”^{[2]634}这是一个很好的对比,闵帝李从厚

小名为菩萨奴,但军士们以此作比喻,认为他仁弱如菩萨,而新帝李从珂则刚严若生铁。事实上也确实如此。李从厚即位时不过二十岁,《资治通鉴》对他评价云:“闵帝性仁厚,于兄弟敦睦,虽遭秦王忌疾,闵帝坦怀待之,卒免于患。及嗣位,于潞王亦无嫌,而朱弘昭、孟汉琼之徒横生猜间,闵帝不能违,以致祸败焉。”^{[3]9243}从此评论可以看出,李从厚其实是一优柔寡断之人。他虽长期被明宗外放于藩镇,但却因年纪尚小,几乎未曾经历战斗,缺乏一种领导者的气质。李从珂则不然,他久经战阵,杀伐果断,如康义诚、孟汉琼等人,即便投降,他也毫不犹豫地杀掉^{[3]9240,9241,9244}。李从厚跟李从珂的差别,还可以从他们面对失败时的表现看出来。当大势已去之时,李从厚选择逃离京城,而此举实际是放弃自己的正统及根据地。李从珂则不然,清泰三年(936年)当战事不利后,他即在京城自焚而死,与后唐共始终,而随之焚毁的还有后唐的国玺^{[11]187}。无论如何,李从珂保存了自己的正统。就上引事例而言,身为汉人的李从珂比流淌着沙陀血液的李从厚更像一个沙陀武士。无怪乎傅乐成先生认为,李从珂的“气质盖已同于胡人矣”^⑩。

必须指出的是,五代北方地区汉人对胡文化的认同与接受,并非单纯因沙陀人入主中原,事实上,从唐朝中后期开始,这种现象就已经发生。比如河东北部的代北地区,在沙陀人到来之前,就已胡汉杂居,当地“纵有编户,亦染戎风,比于他郡,实为难理”^{[14]72}。这足以证明,此地的胡化程度早就已经很高了。不过沙陀人的到来,确实也加深了北方地区的胡化现象。河东地区的政治中心太原在唐中后期时与代北地区还是有很大区别的。同书对太原地区风俗记载云:“其人有尧之遗教,君子深思,小人俭陋。又多晋公族子孙,以诈力相倾,矜夸功名,嫁娶送死,例皆奢靡。”^{[14]69}这说明,至少在沙陀人入主太原之前,这里依然信奉儒家思想,而贵族们也缺乏胡人刚强直爽的豪气。然而,自李克用率沙陀人入主太原之后,北方胡人的势力也深入河东地区的核心地带。而随北方胡人而来的,当然包括北方游牧民族的风俗习惯。至北宋太宗时,北汉政权依然存在,且建都于太原,

宋人直接称其为“沙陀”，可见其俗与中原汉族之异^{[15]9124}。至徽宗时，河东地区依旧保存火葬之俗，说明这种与汉人“例皆奢靡”葬俗不相符合的胡人之俗一直保留在民间^{[16]652}。

除上述现象外，五代中国北方在政治与社会上的胡化现象还有其他一些特点，比如五代皇帝多为军阀起家、枢密使权重于宰相，以及五代礼崩乐坏等等，均是胡化现象的表现^[17]。这说明在民族融合的过程中，汉人胡化不应被忽视。不过文化的融合是双方互动的，胡人汉化在当时的社会生活中表现也非常突出，而这种胡化与汉化交相出现的过程，也让一些北方民族统治者出现了内在的文化冲突。

三、统治者内在的文化冲突——以后唐庄宗为例

中国历代汉文化与胡文化的冲突，实际上是农耕文明与游牧文明的冲突。在农耕文明中，农民只有在安定的环境下，才能有效生产。若国家分崩离析，战乱频仍，即便风调雨顺，也有可能颗粒无收。故此，稳定是汉文化圈最为珍视的状态，所有文化、道德与价值观，都是为这个状态服务的。游牧文明则不然，逐水草而居的生活方式，决定了该文明下的民族、部族有非常大的流动性，他们的生存空间并非固定在一个特定的范围里。然而，当他们去到另一个地方想要落脚生存时，就不得不面对当地的部族——如果不能打败对方，他们将不能获得更广阔的生存空间。同样，他们也随时面临着外来的挑战——保卫已有的空间，也是他们必须面对的问题。侵略与被侵略，已然成为他们的生存方式。与此同时，恶劣的自然环境，也是他们为生存而斗争的对象。因此，武力就成为他们最尊崇的价值，因为在这种随时准备竞争的空间里，武力决定一切。于是，他们所有的文化、道德、习俗也都服务于这种尚武的价值，如突厥人的“贱老贵壮”，沙陀人的“左老右壮”，都是一个道理^{[4]909, [1]6156}。再如唐末年，李克用纵容沙陀军队侵暴河东良民，这在汉人看来当然是破坏稳定的生活环境，是极大的罪恶，但在沙陀人看来，却是一种必要的生存方式^{[3]8692}。

入主中原后，胡汉文化的冲突不但表现在外部，统治者自身也有内在的文化冲突。沙陀统治者与其他北方民族有所不同，他们以避难者的身份进入中原，而在势力不断发展之后，又以汉人唐朝为正统建立自己的政权，故他们不得不塑造自己的汉人形象。对内，他们表现出对汉文化的认同与热爱；在外交上，他们宣称自己是汉人，也称自己建立的政权为中国。然而，由于骨子里的胡文化早已根深蒂固，两种文化在统治者内在的人格里发生碰撞，使之成为文化的冲突体。最典型的就是后唐庄宗李存勖。从表面上看，他在沙陀统治者中汉化程度是比较高的，不但略通《春秋》大义，还通晓汉人的诗词歌赋，并且热爱汉族的戏曲文化。然而，骨子里的胡文化，却让名为后唐君主的李存勖表现得更像一个胡人。

第一，他崇尚武力，好战。这种好战不是喜欢发动战争，而是喜欢那种沙场杀敌的兴奋感觉。在梁晋争霸的时候，李存勖常常亲自率兵赴前线作战，这是胡人酋长常做的事情。对于胡人部族而言，首领的作用就是身先士卒，带领部族抢夺更广阔的生存空间。李存勖的祖父朱邪赤心，就常常在敌阵中出生入死地战斗，被誉为“赤马将军”；而他的父亲李克用更是十五从军，威震天下^{[2]332-333, [1]6156}。李存勖同样在很年轻地时候就随父亲出入于战阵之间了，他作战非常勇猛，曾让后梁太祖朱温嫉妒不已：“生子当如是，李氏不亡矣！吾家诸子乃豕犬尔。”^{[2]369}此时的李存勖虽未称帝，但却俨然一方势力之首领，在传统汉族文化的观点看来，承担更为重要责任之人亲自上阵杀敌乃是以身犯险，是很不负责任的行为。《资治通鉴》记载了一次战场上的对话，充分体现出汉人与胡人之间对于君主或首领在战斗中所起作用的不同看法。天祐十五年（918年）晋军大举南下，与梁军在杨刘（今山东东阿北）对峙。李存勖几次亲自率兵挑战，但都遇到危险，差点丧命。知道消息后，他的盟友王镕与王处直均来信劝他说：

元元之命系于王，本朝中兴系于王，奈何自轻如此！

李存勖笑对使者曰：

定天下者，非百战何由得之！安可深

居帷房以自肥乎!

很明显,王镕与王处直所看重的,是统治者的责任,李存勖一旦因战争而殒命,则推翻朱梁,复兴唐室无望矣。但对于李存勖而言,天下必须是打出来的,而且得自己打,这本身就是一种游牧民族的价值观。“居帷房以自肥”是他嘲讽王镕的话语,然而对于汉人而言,君主应居中运筹帷幄,冲锋陷阵是将军们的事情。类似的话李存勖手下的汉人大将李存审也跟他说过^{[3]8956-8957},他的观点其实跟王镕等人一样,身为领袖不宜轻出作战,以致身蹈险境。然而,李存勖已经把战斗作为一种生活方式,这也正是游牧文化中尚武精神的体现。

第二,李存勖的一些个人爱好,也与尚武精神有关,例如狩猎。狩猎必须掌握骑马、射箭甚至搏斗等技能,而大规模的狩猎也需要众多狩猎者之间的相互配合,这些都跟军事作战有关。故此,游牧民族也会把狩猎作为军事训练的活动。李存勖之父李克用就曾以强悍的狩猎者形象出现在史书中,据《旧五代史》记载,他在一次狩猎中“连贯双雕,边人拜服”^{[2]333}。由此可见,北方民族对于某一英雄人物的信服,乃源于其武力,而狩猎则是武力的表现方式之一。李存勖作为李克用之子,本身也非常热爱狩猎。据《册府元龟》之记载统计,从他建立后唐至其败亡,短短三年不到的时间里,狩猎的次数达到19次之多^{[5]1261}。以狩猎作为娱乐休闲的方式,其实并无不可,因此历代帝王,无论胡汉,基本都会有狩猎的活动。然而,在汉族士人看来,这种休闲方式不宜过多,尤其是对于皇帝,因为君主应该把更多的精力投放到政务上来。然而,后唐建国后,庄宗已经没有多少御驾亲征的机会,战场上杀敌的快感只能在畋猎中获得补充。故此,在他眼里,狩猎比政务、民生等都重要。同光三年(925年),水灾严重,两河地区,流民布道,就连士兵也不能得到充足的供应,“往往殍踣”,“百姓愁苦,号泣于路”,但即便面对这样的局面,庄宗还跟刘皇后“荒于畋游”,而且为了狩猎,还“责民供给,坏什器,彻庐舍而焚之”^{[11]145}。

除狩猎外,庄宗还喜欢打马球(击鞠),这是一种需要在马上配合的运动,故此也很受北方

游牧民族欢迎。据研究表明,唐代西域已经很流行这种运动^[18]。沙陀人喜欢打马球的习俗不知是否源自西域,因为至唐朝时,马球已成为贵族们喜爱的休闲运动,无论是长安、洛阳、开封等城市,还是远至幽州、荆州等地,均有毬场^①。打马球如果只是作为一种休闲运动,当然不会引来非议,然而,当马球运动与中原礼仪发生冲突时,北方民族的尚武精神则被突显出来,庄宗自身内在的文化冲突,也被表露无遗。据记载,庄宗在邺都(今河北魏县)即位时,经占卜,认为魏州毬场吉利,于是在那里建起了“即位坛”。延至同光三年,庄宗再幸邺都,定州王都来朝,于是他决定毁掉即位坛而重新复原毬场,以备打球之用。当时的邺都留守张宪上奏曰:

即位坛是陛下祭接天神受命之所,自风燥雨濡之外,不可辄毁,亦不可修。魏繁阳之坛,汉汜水之坛,到今犹有兆象。存而不毁,古之道也。^{[2]912}

庄宗起初也同意另外修建毬场,但久久未能建成,眼见王都将至,他一怒之下,下令毁掉即位坛而复原毬场。这个故事透露出两方面的信息,一方面,在庄宗即位时,欲沿用汉族礼仪,故有在毬场建即位坛之举,这可以说是他慕求汉文化的表现,“祭接天神受命”,也算是一种政治拟制。但另一方面,两年后当他重临邺都之时,却一意满足自己打马球的欲望,而忽视礼仪,更不迷信所谓的不祥之兆,这又是其游牧文化的体现。从以上种种可以看出,庄宗喜欢汉文化只是表面的,有些汉文化是他真正感兴趣的,但他对另一些文化的遵循则只是出于政治需要,他骨子里认同的,依然是游牧民族的胡文化。

第三,轻视农耕文明。庄宗乃是以李唐皇室的身份建立后唐的,政治拟制以及正统传承均要求他接受汉文化,并维护农耕文明;然而,骨子里的胡文化认同,则让他处处表现出游牧民族的本性,甚至从心底轻视农耕文明。上文谈到的狩猎,如果偶尔为之,是一项有益的休闲运动,但经常性的狩猎,则是胡文化的一种表现,庄宗恰恰就是如此,而且在狩猎过程中,他对农耕的藐视表现无遗。据记载,当时广州人何泽为洛阳令,“庄宗出猎,屡践民田”,于是何泽伺机劝谏庄宗曰:

陛下未能一天下以休兵，而暴敛疲民以给军食。今田将熟，奈何恣畋游以害多稼，使民何以出租赋，吏何以督民耕？^{[5]6292, [11]647}

何泽的话明确告诉庄宗，在农耕社会里，庄稼是政府大部分的收入，上至朝廷，下至民间，都依其而运转，皇帝本就“暴敛疲民”，如果还“恣畋游以害多稼”，则租赋无所以出，百姓也不愿耕作。如此一来，社会就会动荡，唐王朝的统治基础就会动摇。畋猎与民田，这是游牧文明与农耕文明的直接碰撞，一个“屡”字，说明庄宗这种因狩猎而破坏民田的事情没少发生。何泽的劝谏得到庄宗的正面回应，从而停止狩猎。但更多规谏、建议则被无视，劝谏者甚至有性命之忧。中牟县令就曾因庄宗游猎破坏民田而挡马切谏，差点被庄宗杀掉，幸得伶人敬新磨以诙谐之语慰解庄宗，才得幸免^{[11]399}。同光二年（924年）五月，右谏议大夫薛昭文上奏言事，其中有云：“请择隙地牧马，勿使践京畿民田。”但得到的回应是“皆不从”^{[3]9044}。马是游牧民族的显著标志，也是他们主要的作战工具。从薛文昭的奏章看，当时朝廷牧马已损害京畿民田^⑧，这又是一次游牧文明与农耕文明的碰撞，但庄宗依然选择藐视后者。尽管他已经是中原之主，并继承汉族李唐的法统，但他在内心深处并不认同中原地区的农耕文明。

余 论

五代乃中国北方民族融合的重要时期，彼时北方民族不断汉化，但汉人同样也接受并认同某些胡人文化。事实上，当沙陀王朝尚未崩塌之时，他们依旧保留了本民族的语言与文化，而作为统治民族，沙陀人的习俗多多少少也会影响生活在北方的汉人。胡风浸润的一个表现，就是沙陀统治者对胡文化的认同，并由此导致他们内在的文化冲突，当中最突出者，就是后唐庄宗李存勖。不管是否出于政治需要，庄宗对某些汉文化的喜爱是显而易见的，他喜爱汉人的诗词戏曲，也愿意采用唐朝的一些政治制度。然而在本质上他的文化归属依然是游牧文明之下的胡文化，故此，他依然认为自己就是蕃人。在尚未建立后唐前，他的胡文化优越感可

以在战争中得到满足；在建立后唐后，胡人的性格让他未能以稳定发展为目标，反而耽于田猎与享乐，甚至破坏民田，忽视民生，用人为政倒行逆施，不但不受汉族百姓待见，同时也得罪了赖以崛起的武人军功集团，导致他享国三年，即被推翻。可以说，游牧与农耕两种文明在庄宗身上完全失去平衡，并造成激烈的冲突，让他无所适从。相较而言，后唐第二位皇帝李嗣源尽管也认同胡文化，但在游牧与农耕的平衡上，他比庄宗做得好的多^[19]。

胡文化不但出现在五代沙陀王朝中，而且沙陀人的一些文化习俗，也可以在宋代的社会文化中找到痕迹，如火葬之俗。当然，宋朝政府是反对这种葬俗的，因为这违背了儒家厚葬的伦理，这本身也是文化冲突的一种体现^{[16]652}。当然，若得到政权的支持，文化的流行也会变得相当迅速。众所周知，宋代饮食中，羊是最主要的肉食^{[20]58-61}。据史料记载，宋朝宫廷“饮食不贵异味，御厨止用羊肉”，并将之规定为祖宗家法^{[21]16}。之所以能够成为祖宗家法，乃因从宋太祖开始，赵氏皇室的宴饮即喜欢用羊肉。如赵匡胤宴请从吴越来朝的钱俶，即以羊作“旋鲊”，“至今大宴，首荐是味，为本朝故事”^{[22]107}。一些学者把宋代吃羊肉的习惯，归因于政府推动、传统羊文化的影响，以及宋人对羊食用及医药价值的推崇^[23]。这些观点是很有道理的，但却忽视了一个问题：宋代并非中国第一个汉人王朝，为何“尚羊”的饮食习俗单单出现在宋代而不是之前的朝代呢？其实要解决这个问题，还是要从北方民族的文化入手。宋太祖一家乃出自五代沙陀集团，他父亲赵弘殷曾侍后唐庄宗麾下，自己也在唐明宗时出生于“洛阳夹马营”，成年后，在后汉时随郭威征讨李茂贞^{[15]1-2}。由此可知，赵氏一家长期生活在沙陀人的军旅之中。而沙陀人的饮食，恰恰是以羊为主食的。唐庄宗曾言：“我本蕃人，以羊马为活业。”^{[2]1200}马是作战工具，羊则是生活必需。赵宋建国之后，朝廷大臣中尚有很多河东、代北之人，北方民族之人也不在少数，故此，羊作为主要肉食的习俗，也被赵宋皇室继承下来，这种口味的改变，本身就是汉人接受胡人文化的结果。

文明与文化的发展，从来不是单线的。中

华文化的发展过程是先逐渐形成适合于中原农耕文明的儒家文化,并在此基础上吸收融合适合于中原文明的其他外来文化。文化本身并非一成不变,时代的发展、空间的突破,本身也是促成文化发展变化的动因,而融合与冲突,则是文化发展的重要途径。现今展示于世的中华文明,实际上是几千年来各民族文明融合的结果,而这种过程也将继续。五代时间虽短,北中国的空间也有所局限,但其时以沙陀为代表的北方民族与汉族的融合,给我们展示了中国古代民族文化融合的一种路径,相信也能为今天的民族政策的制定带来启示。

注释

①关于沙陀汉化,可参见王旭送《沙陀汉化之过程》(《西域研究》2010年第3期)和《论沙陀的汉化》(《三峡大学学报》人文社会科学版2011年第1期)、李鸿宾《沙陀贵族汉化问题》(《理论学刊》1991年第3期)以及任崇岳的《论五代十国时期中原地区的民族融合及其措施》(《郑州大学学报·哲学社会科学版》2006年第1期)。不过遗憾的是,大多数研究者都只是论述沙陀为统治中原地区而采取的汉化措施,而未能提及胡汉文化的融合与冲突。傅乐成《沙陀之汉化》(载氏著《汉唐史论集》,联经出版公司1981年版),虽然提到李从珂胡化的问题,但其主旨,还是逐个挖掘皇帝的汉化措施。邓小南《论五代宋初“胡/汉”语境的消解》(载《文史哲》2005年第5期),探讨了五代的民族融合和宋初民族色彩的淡出,而“语境消解”的概念,也为这个问题提出了新的角度。王义康《沙陀汉化问题再评价》(《陕西师范大学学报·哲学社会科学版》1995年第4期)指出,沙陀并非彻底地毫无保留地汉化,他们还是保留了自己的民族习俗和习惯。樊文礼《“华夷之辨”与唐末五代士人的华夷观——士人群体对沙陀政权的认同》(载《烟台师范学院学报·哲学与社会科学版》2004年第3期)从汉人的角度论述了五代士人对沙陀人的认同及其原因,提供了一个非常好的研究视角。②关于这个问题,笔者已另文论述,详见拙论:《唐末五代沙陀汉化问题再探——兼论沙陀政权的民族政策》,将刊发于《中国与域外》第四辑。③见薛居正等:《旧五代史》卷35《明宗纪一》,中华书局1976年版,第485页;司马光等:《资治通鉴》卷270,贞明三年八月甲午条,中华书局2011年版,第8939页。④薛居正等:《旧五代史》卷91《康福传》,第1200页;欧阳修:《新五代史》卷46《康福传》,第514-515页。⑤见薛居正等:《旧五代史》卷81《晋少帝纪一》,第1068页;欧阳修:《新五代史》卷9《出帝纪》,第90页。

⑥如后唐末帝李从珂,在被石敬瑭围攻之后,自知不能退兵,即“举族与皇太后曹氏自燔于玄武楼”。再如后晋时安从进造反兵败后,也是自焚而死。又如后汉李守贞据潼关而叛,兵败之后,“举家蹈火而死”。至宋初,扬州李重进、泽州李筠等,均是兵败“赴火死”。见薛居正等:《旧五代史》卷48《末帝纪下》,第668页;卷98《安从进传》,第1305页;卷109《李守贞传》,第1441页;脱脱:《宋史》卷1《太祖一》,中华书局1985年版,第6、7页。⑦见薛居正等:《旧五代史》卷53《李存孝传》,第714-715页;司马光等:《资治通鉴》卷258,大顺元年九月壬寅条,第8523页。⑧见卢汝弼:《故唐河东节度观察处置等使开府仪同三司守太师兼中书令晋王墓志铭》,载吴钢主编:《全唐文补遗》第七辑,三秦出版社2000年版,第164-166页。⑨其实中国传统社会也的确有收养义儿或养子的习俗,主要有两种情况,第一种是用于传宗接代的,而第二种,则是与五代义儿相似的情况:官宦之家招收养义儿以增强实力,如三国时候吕布之于董卓、刘封之于刘备。他们之间的关系,更像家主与家将之间的关系,而所谓的血缘拟制,只不过是增强双方之间的联系。无独有偶的是,无论是吕布抑或刘封,他们攀认义父的行为,均不被时人认可,或直接被敌对的政治家利用。如王允即曾对吕布说:“君自姓吕,本非骨肉,今忧死不暇,何谓父子?”而孟达也曾经至书刘封曰:“今足下与汉中王,道路之人耳,亲非骨肉而据权势,义非君臣而处上位……弃父母而为人后,非礼也。”其后,吕布杀其义父,而刘封为义父所杀,可见他们关系之疏离,更遑论如五代某些义儿养子那样,继承家业地位,或至少进入义父的核心集团。见陈寿著,裴松之注:《三国志》卷7《吕布传》,中华书局1964年版,第220页;卷40《刘封传》,第992-993页。⑩参见傅乐成:《沙陀的汉化》,载氏著:《汉唐史论集》,联经出版社1981年版,第319-338页,尤其是第332页。⑪参见王钦若等:《册府元龟》卷110《宴享二》,第1197页;卷177《姑息二》,第1969页;卷196《建都》,第2192页。李肇:《唐国史补》卷中,上海古籍出版社1979年版,第42页。⑫笔者在史书中没有找到庄宗在京畿地区养马的明确记载,但有记载说他明确委任康福为马坊使。《旧五代史》没有交代康福养马的地方,而只是说李嗣源为乱兵所逼而背叛之时,康福正在相州(今河南安阳)牧马。而《新五代史》则直接认为康福养马的地方是相州。此外,康福为朝廷养马的规模不小,《旧五代史》说他为明宗资助了几千匹马,而《新五代史》则认为是两千匹。河南地区属于中原核心地带,主要以农耕为主,如此大规模养马,对田地的破坏是可想而知的。见薛居正等:《旧五代史》卷91《康福传》,第1200页;欧阳修:《新五代史》卷46《康福传》,第514页。

参考文献

- [1] 欧阳修.新唐书[M].北京:中华书局,1974.
- [2] 薛居正.旧五代史[M].北京:中华书局,1976.
- [3] 司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,2011.
- [4] 令狐德棻.周书[M].北京:中华书局,1974.
- [5] 王钦若.册府元龟[M].南京:凤凰出版社,2006.
- [6] 赞宁.宋高僧传[M].北京:中华书局,1987.
- [7] 王旭送.论沙陀的汉化[J].三峡大学学报(人文社会科学版),2011(1):103-108.
- [8] 王颀.神威毗沙:唐、宋代的“毗沙门天王”崇拜[M]//西域南海史地考论.上海:上海人民出版社,2008.
- [9] 李有成.代县李克用墓发掘报告[M]//李有成考古论文集.北京:中国文史出版社,2009.
- [10] 刘昫.旧唐书.[M].北京:中华书局,1975.
- [11] 欧阳修.新五代史.[M].北京:中华书局,1974.
- [12] 王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1955.
- [13] 王禹偁.五代史阙文·明宗[M]//傅璇琮.五代史书汇编:第四册,杭州:杭州出版社,2004.
- [14] 唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录[M].北京:书目文献出版社,1986.
- [15] 脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [16] 陈均.皇朝编年纲目备要[M].北京:中华书局,2006.
- [17] 袁伯诚.晚唐五代时期西北少数民族在中原地区的历史作用:兼论晚唐五代时期的民族斗争与民族融合[J].固原师专学报(社会科学版),1984(4):43-52.
- [18] 安尼瓦尔·哈木斯.古代新疆的打马球运动[J].新疆地方志,2014(1):44-47.
- [19] 刘广丰.文化冲突下的异族君主:重视农耕的后唐明宗[J].决策与信息,2016(9):101-112.
- [20] 姚伟钧.宋代开封饮食生活的历史考察[J].中南民族学院学报(哲学社会科学版),1995(4):58-61.
- [21] 周辉著,刘永翔校注.清波杂志校注[M].北京:中华书局,1994.
- [22] 蔡條.铁围山丛谈[M].北京:中华书局,1997.
- [23] 张建东.羊大则美:宋代饮食文化中“尚羊”习俗略探[J].历史教学,2012(2):26-31.

Infiltration of Barbarian Tide: Shatuo and Barbarian Cultures in North China During Five Dynasties

Liu Guangfeng

Abstract: A great amount of nomadic peoples immigrating from north lived together in north China during the period of late Tang and Five Dynasties, whose main feature was national fusion. Among these peoples, Shatuo, who came from the Western Regions and built three dynasties of the Five, had the greatest impact on the Central Plains. After entering the Central Plains, on the one hand, Shatuo people had an obvious Sinicization, but on the other hand, the Shatuo community still kept conspicuous features of barbarian culture referring to customs like language, religion, killing horses to sacrifice, passing arrows, cremation, etc.. Shatuo's identification of culture and identity still based on nomadic civilization. During Five Dynasties, barbarian cultures in northern China not only had a certain influence on the contemporary military, martial spirit and fusion of foreigners and Han people in the army, but also created impact on ethics of blood relations, thus deepening the barbarization in the northern regions. Behind the Sinicization and barbarization, the essence was the collision and fusion of agricultural and nomadic civilizations. Ruling policies of Shatuo rulers could also reflect the conflict between these two civilizations, for which Zhuangzong of the Later Tang was a typical example. National fusion in north China during Five Dynasties also had potential influence on food cultures and funeral customs in the coming Song Dynasty, which indicates that the Chinese civilization has a dynamic development in the mutual fusion of different types of cultures, and thus creates the brilliant one nowadays.

Key words: Five Dynasties; National fusion; Shatuo; Barbarian cultures; Zhuangzong of the Later Tang

[责任编辑/原 孟]



“安大简”《诗经》为子夏西河《诗钞》*

张树国

摘要:“安大简”《诗经》是目前发现的唯一战国楚文字钞本,包括《周南》《召南》《秦风》《侯风》《邶风》《魏风》以及阙失的“某风”,因为简本将今传本《魏风》改为《侯风》,又将《唐风》改为《魏风》,简本诗句与今传本《诗经》存在大量异文,所以引起学界热议。笔者在精研简本《诗经》基础上,发现该简本《诗经》的原型为子夏西河讲学,为魏文侯师,媚附魏斯始侯(公元前446年)制礼作乐而编选,除改《魏风》为《侯风》、《唐风》为《魏风》外,选编“二南”表达“王化之基”、选《秦风》表达“尚武”为立国之本,选《邶风》作为属国之风,如此选编具有强烈现实政治目的与个人诉求,因此“安大简”《诗经》称为子夏西河《诗钞》也许更合适。

关键词:“安大简”《诗经》;子夏;西河《诗钞》

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0088-08

《安徽大学藏战国竹简一·诗经》(以下简称“安大简”《诗经》)是目前出土的唯一先秦时期《诗经》楚文字钞本,于近期整理出版,无疑是上古文学研究领域的盛事,与古文经《毛诗》隶变而来的今传本《诗经》相较,存在大量异文,学界出现了很大争议,可以预计会成为《诗经》学乃至上古文学研究的热点^①。在此之前出版的“上博一”《孔子诗论》记录了孔子评论《诗经》风、雅、颂的文字,据笔者统计,提到52篇的篇名,同时也记录了一些诗句,但没有一篇完整文本。“安大简”《诗经》原简自标序号,编号从“一”至“百一七”,除去阙简、阙文外,存诗共57篇,为传本《诗经·国风》中的《周南》《召南》《秦风》《魏风》《邶风》《唐风》,但值得注意的是,传本《魏风》六篇改题为《侯风》,又将《唐风》九篇改为《魏风》,引起学界热议。笔者将“安大简”《诗经》与学界认为可信的“郭店简”《缁衣》以及“上博一”《孔子诗论》等篇引《诗》相对照,认为“安大简”《诗经》是

可信的出土文献,也发现一些待解难题。有学者认为既然用楚文字抄写,当出自战国楚人之手。战国时期人才流动很频繁,如东周、三晋等北方文献南传而为楚人抄写已非个例,“安大简”《诗经》也不例外,成为新的《诗经》公案。

一、“安大简”《诗经·国风》 选本结构及问题的产生

“安大简”《诗经·国风》主要由“六风”组成:

(一)《周南》简20标注“周南十又一”,与今传本相合。传世本《麟之趾》之“麟”简文中写作“𧢲”,很值得注意,后文有说;

(二)《召南》14篇(简21-41),篇目全。阙文很多,仅《殷其雷》《江有汜》两篇完整。传世本《驹虞》在简文对应位置诗句为“从乎”,为《诗经》首见,后文有说;

(三)《秦风》10篇(简42-59),篇目全。

收稿日期:2019-12-31

*基金项目:国家社会科学基金项目“出土秦汉简帛与文学关系整理与研究”(19BZW036)阶段性成果。

作者简介:张树国,男,杭州师范大学人文学院教授(浙江杭州 310036),杭州市哲学社会科学重点基地“浙西学术研究中心”主任及首席专家,主要从事先秦两汉文学与文化研究。

(四) 阙简 60-71, 竹简信息完全阙失。

(五) 《侯风》6 篇(简 72-83), 《侯风》之名为首次出现, 即今传本《魏风》6 篇:《汾沮洳》《陟岵》《园有桃》《伐檀》《硕鼠》《十亩之间》。整理者黄德宽认为《侯风》可能是《王风》之“误置”, 此说存疑。

(六) 《甬风》(简 84-99), 简 99 题“甬九白舟”, 《甬风》即今传本《邶风》, 当为 9 篇。传本《邶风》10 篇, 黄德宽认为“简本《邶风》九篇不含《载驰》篇”^{[1]3}, 是正确的。至于为何没有《载驰》, 后文有论。

(七) 《魏风》10 篇(简 100-117), 均为传本《唐风》, 无阙简。今传本《唐风》共 12 篇, 《杕杜》《葛生》《采芣》不见于简本。

“安大简”《诗经·国风》用战国楚国字体抄写, 57 篇诗只有《柏舟》《葛屨》两个篇名, 其他 55 篇未标题名, 说明当时简本使用者对《诗经》题名稔熟于心, 是在《诗经》祖本即全本的基础上进行抄录的, 笔者为论述方便, 简称为《诗钞》, 与隶变《毛诗》而来的传世本出现如此大的不同, 看来不是随意的丛钞, 而是有选择性的, 具有一定功用目的, 不能不令人对战国时期类似《诗经》之类经典作品的流传形态产生更多的联想。这个选钞本存在诸多学术之梗, 不见于《诗经》学史, 成了一连串新的个案, 本文梳理于下:

首先, 今传本《魏风》六篇何以命名为《侯风》? 又为何将今传本《唐风》九篇改为《魏风》? 在《诗经》文献中从来没有相关信息, 为首次出现。

其次, 《诗经》楚钞本除了阙失 12 支简的“某风”外, 何以只选《周南》《召南》《秦风》《侯风》《甬风》《魏风》六风, 而未选其他八(九)风? 与传世《毛诗》相比较, 次序上出现的新变意味着什么?

最后, 除了诸多异文之外, 何以不选《邶风·载驰》《唐风·葛生》等诗?

下面借助于“上博一”《孔子诗论》及一些出土文献探讨《诗经》祖本及“安大简”《诗经》的来源问题, 而《侯风》是确定“安大简”《诗经》性质的关键, 解决了这个问题, 其他问题就迎刃而解了。

二、《侯风》源于子夏西河传《诗》

在探讨“安大简”将《魏风》改为《侯风》这个

问题之前, 笔者据“上博一”《孔子诗论》等相关出土文献探讨一下《诗经》祖本的形成及流传问题, 尤其对孔门《诗》学传授及孔子死后弟子散之四方, 子夏西河传《诗》问题进行探讨。

“上博一”《孔子诗论》记载了孔子对《诗经》邦风、大夏、小夏、讼的系统解说^②, 是对《诗经》的最早诠释, 标志着《诗经》研究的发端, 意义重大。《孔子诗论》为残编断简, 失去了多少内容难以估计, 其中提到的《诗经》篇名, 笔者按照原整理者的简编顺序重新统计, 《邦风》27 篇, 《大夏(雅)》1 篇, 《小夏(雅)》21 篇, 《讼(颂)》3 篇, 除去有争议的作品篇名外, 《孔子诗论》中提到邦风、雅、颂类篇名共 52 篇, 诗题基本都能在今传本《诗经》中找到出处。《史记·孔子世家》记载孔子删诗, 将“古者《诗》三千余篇”删成三百五篇, 成为《诗经》学史上一大公案。《孔子世家》:

故曰“《关雎》之乱以为《风》始, 《鹿鸣》为《小雅》始, 《文王》为《大雅》始, 《清庙》为《颂》始”。三百五篇孔子皆弦歌之, 以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。礼乐自此可得而述, 以备王道, 成六艺。^{[2]1345}

孔子本人未提到删诗之事。《论语·为政》:“子曰:《诗三百》, 一言以蔽之, 思无邪。”孔安国曰:“篇之大数。”邢昺疏引《正义》:“案今《毛诗序》, 凡三百一十一篇, 内六篇亡, 今其存者有三百五篇, 今但言三百篇, 故曰篇之大数。”^{[3]5346} 孔子所谓“诗三百”即今《毛诗》传本三百零五篇。“内六篇”为“笙诗”或“笙曲”六篇, 即《由庚》《崇丘》《由仪》《南陔》《白华》《华黍》, 分别隶属于《小雅·鹿鸣之什》和《南有嘉鱼之什》, 《毛诗序》认为六笙诗“有其义而亡其辞”^{[4]898}, 实际上“笙诗”属于“标题音乐”, 在仪式中与《关雎》《葛覃》《南有嘉鱼》《南山有台》等“间歌”交替相续, 在《仪礼·燕礼》《乡饮酒礼》中都有记载。从《孔子诗论》52 篇题目来看, 孔子所谓“诗三百”与传本《毛诗》隶古定而来的《诗经》文本很接近, 是《诗经》学史上的“大传统”。汉代齐、鲁、韩、毛“四家诗”均以“诗三百”作为祖本, 齐、鲁、韩三家以“今文”即隶书传授, 《毛诗》为赵人“大毛公”毛亨、“小毛公”毛萁以“古文经”传授, 二人为赵地河间人, “古文经”载体可能是三晋文字。《史记·儒林列传》记载孔子卒后“七十子”去向及儒术的传播:

自孔子卒后,七十子之徒散游诸侯,大者为师卿相,小者友教士大夫,或隐而不见。故子路居卫,子张居陈,澹台子羽居楚,子夏居西河,子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属,皆受业于子夏之伦,为王者师。是时独魏文侯好学。^{[2]3786}

子夏在孔门四科中以“文学”知名,与《诗经》传播有关系。《史记·仲尼弟子列传》记载“卜商,字子夏。少孔子四十四岁”,又云“孔子既没,子夏居西河教授,为魏文侯师”^{[2]2676-2677}。《孔子家语·七十二弟子解》在“卜商,卫人,无以尚之”之“无”字上有疑脱,覆宽永本《家语》有“字子夏,少孔子四十四岁,习于《诗》,能通其义,以文学著名。为人性不弘,好论精微”之句^{[5]148}。孔子生于公元前551年,据此可推子夏生于公元前507年。

据史料记载,子夏籍贯有三说:一是卫人,除《孔子家语》外,董仲舒《春秋繁露·俞序》“故卫子夏言,有国家者不可不学《春秋》”^{[6]160}云云;二是温国人,《史记·仲尼弟子列传》“卜商”条下,裴骃《集解》:“《家语》云卫人。郑玄曰温国卜商。”司马贞《索隐》:“按:《家语》云卫人,郑玄云温国人,不同者,温国今河内温县,元属卫故。”^{[2]2676}三是魏人,《礼记·檀弓上》“子夏丧其子而丧其明”章下,孔疏引《仲尼弟子传》“子夏姓卜名商,魏人也”^{[7]2778}云云。以上三说是可以理清的,温国(今河南温县)本为东周畿内国苏忿生之邑,酈道元《水经注·济水注》:

济水于温城西北与故渎分,南经温县故城西,周畿内国司寇苏忿生之邑也。《春秋·僖公十年》:“狄灭温,温子奔卫”,周襄王以赐晋文公。^{[8]636}

事见《左传·僖公二十五年》,晋文公勤王,周襄王“与之阳樊、温、原、欒茅之田,晋于是始起南阳”^{[9]3952}。自此后温地属晋。据河南学者高培华所论,在“铁之战”后则属魏,子夏出生在春秋晋国温邑,等到“退老西河”之时,则是魏国温邑,绝非西汉诸儒所谓“卫人”说^{[10]54}。

孔子73岁去世时(公元前479年)子夏29岁。《史记》传注所谓“子夏居西河”“子夏为魏文侯师”当在子夏离开鲁国之后,去了魏国西河之地传授《诗》。“西河”多有异说,钱穆认为当在河济之间的安阳^③,高培华则认为子夏“退老西河”

就在“温邑”,其地就在齐鲁之士称为“西河之上”的“河济之间”^{[10]54},这是正确的见解。子夏在《诗经》传播史上占有重要地位,陆德明《经典释文·序录》:“是以孔子最先删录,既取周诗,上兼商颂,凡三百十一篇,以授子夏,子夏遂作《序》焉。口以相传,未有章句。”^{[11]12}子夏为孔子《诗》学嫡系传人,曾作《序》题解《诗经》,“口以相传,未有章句”,表示子夏《诗序》写成以后,儒者基本上用言语传授,而未以“章句”进行解释并书于竹帛。《序录》记载《毛诗》在汉初之前授受之迹,有两条线索,云:

《毛诗》者,出自毛公,河间献王好之。

徐整云:子夏授高行子,高行子授薛仓子,薛仓子授帛妙子,帛妙子授河间人大毛公,毛公为《诗故训传》于家,以授赵人小毛公,(一云名长。校勘云:“长”作“茝”)小毛公为河间献王博士,以不在汉朝,故不列于学。一云:子夏传曾申,(字子西,鲁人,曾参之子)申传魏人李克,克传鲁人孟仲子,(郑玄《诗谱》云:子思之弟子)孟仲子传根牟子,根牟子传赵人孙卿子,孙卿子传鲁人大毛公。^{[11]13}

这两条线索虽有所不同,但认为《毛诗》源自子夏则是一致的。从孔子一子夏一大毛公(毛亨)、小毛公(毛茝),构成了《诗经》传授的“大传统”,具有“祖本”地位,子夏就拥有这个“祖本”。竹书写本时代的典籍基本上是单线传播的,“安大简”《诗经·国风》应是在“祖本”基础上抄录改编的钞本,呈现选择性、改编性很强的特点,突出体现为将《毛诗》中的《魏风》改名为《侯风》,将《唐风》改名为《魏风》。就改编的功用效果和直接目的来分析,最大受益者无疑就是战国初年的魏国,这些重大改动是与魏文侯始“侯”之事以及子夏居西河为魏文侯师的经历分不开的。《吕氏春秋·开春论·察贤》:

魏文侯师卜子夏,友田子方,礼段干木,国治身逸。^{[12]586}

这三当由魏文侯之弟魏成子引荐,《史记·魏世家》记李克之语,“魏成子以食禄千钟,什九在外,什一在内,是以东得卜子夏、田子方、段干木,此三人者,君皆师之”^{[2]2225}。《韩诗外传》第六章作“此三人君皆师友之”^{[13]88},“东得”句证明子

夏居于“河济之间”的温邑(今河南温县)西河,而非郑玄所说“自龙门至华阴之地”。段干木身世见于《吕氏春秋·孟夏纪·尊师》“段干木,晋国之大狙也,学于子夏”,高诱注:“狙,庸人也。”毕沅曰:“《注》庸疑与僧通。”^{[12] 93}《说文解字系传》:“庸,刍藁之藏。从广,會声。”^{[14] 192上}说明段干木是管理刍藁仓库的小吏出身。《吕氏春秋·仲春纪·当染》:“子贡、子夏、曾子学于孔子,田子方学于子贡,段干木学于子夏。”^{[12] 53}子夏为魏文侯师,《史记·魏世家》记载“文侯受子夏经艺,客段干木”^{[2] 2223},其西河讲学与魏国宗室尤其是文侯的支持分不开的,杨宽认为子夏“居西河教授当在文侯在位之初期”^{[15] 126}。孔祥骅认为子夏开创了“西河学派”,与孔子“洙泗学派”之间存在“亲缘与变异关系”^[16],可备一说。

《史记·魏世家》:“桓子之孙曰文侯都。”《集解》引徐广曰:“《世本》曰斯也。”魏文侯之名见于清华简《系年》简116、117:“魏斯、赵浣、韩启章率师救赤岸。”魏文侯在位有“三十八年”及“五十年”两种说法,对其始侯之岁的考定对确定《侯风》问题最为关键。《史记·魏世家》:“三十八年……文侯卒”,《索隐》:“《纪年》云五十年卒。”^{[2] 2226}王国维《古本竹书纪年辑校》“晋敬公”条下“六年,魏文侯初立”注云:

《史记·晋世家》索隐引“敬公十八年,魏文侯初立”,案《魏世家》索隐引《纪年》“文侯五十年卒”“武侯二十六年卒”,由武侯卒年上推之,则文侯初立当在敬公六年,《索隐》作“十八年”,“十八”二字乃“六”字误离为二也。^{[17] 599-600}

钱穆、杨宽同意王国维魏文侯初立在晋敬公六年(公元前446年)说^{[18] 123 [15] 122}。《史记·晋世家》记晋出公之后为哀公,无敬公,而《纪年》有敬公而无哀公,两者孰是?清华简《系年》简111、112记载:“晋敬公立十又一年,赵桓子会(诸)侯之大夫以与戊(越)命(令)尹宋盟于巩遂,以伐齐。”^{[19] 14}“晋敬公十一年”为魏文侯五年,可证《纪年》是真实的历史记载。《史记》在叙述战国初年史实时,因为材料不足,难免出现某种疏失。

当魏文侯元年即晋敬公六年之时,子夏62或63岁在西河讲学,并受魏国宗室厚爱,为魏文侯师,其媚附魏文侯为其制礼作乐也是顺理成

章。子夏为高寿之人,其卒年未有确载,高培华依据卜氏族谱提出子夏87岁、101岁、107岁三说^{[10] 69},可资参考。“安大简”《诗经》将《魏风》改为《侯风》,又将《唐风》改为《魏风》,并选择《周南》《召南》《秦风》《邶风》以及完全阙失的“某风”制成魏国新乐,因此“安大简”《诗经》应称为“子夏《诗钞》”,其具体改编年代应是魏斯始侯之年,即公元前446年左右,是为魏文侯制礼作乐服务的,这一历程笔者下文续论。

三、子夏《诗钞》与选诗动机

《礼记·乐记》记载子夏与魏文侯论乐之事,魏文侯问子夏:“吾端冕而听古乐则唯恐卧,听郑卫之音则不知倦,敢问古乐之如彼,何也?新乐之如此,何也?”注谓“魏文侯,晋大夫毕万之后,僭诸侯者也”^{[20] 71},说明晋敬公六年,魏文侯始称“侯”之时并未得到周天子及众诸侯的承认,后来韩、赵、魏三家联手攻打了齐、楚、秦诸大国,于周威烈王二十三年(公元前403年)朝于周,获得周天子承认,三家才正式立为侯^[21]。魏文侯所以厌倦雅颂古乐,因为古乐所歌颂之神明为周室而非魏家的祖宗。子夏因此对雅颂古乐、郑卫之音以及战国新乐进行了解释。除此之外,子夏特别提到“溺音”:

郑音好滥淫志,宋音燕女溺志,卫音趋数烦志,齐音敖辟乔志,此四者皆淫于色而害于德,是以祭祀弗用也。^{[20] 71-76}

“燕女”之“女”当作“安”,楚文字中形近易讹。“安大简”《诗经》没有选录雅颂古乐,没有郑卫之音以及宋音与齐音,这与子夏对《诗》乐的解释分不开的。在《乐记》中,子夏向魏文侯阐述了制作新乐即“德音”的理想,所谓“为人君者,谨其所好恶而已矣。君好之则臣为之,上行之则民从之”,同时利用钟、磬、鼗、鼓、柷、敔等打击乐,配合埙、篪、竽、笙、箫、管等吹奏乐以及琴、瑟等丝弦乐器,制作所谓“德音之音”的仪式乐章。在这些“德音”之器外,配合相应舞蹈道具,应用于宗庙朝堂之上,收到宗教政治的效果,“然后钟磬竽瑟以和之,干戚旄狄以舞之,此所以祭先王之庙也,所以献酬酢酢也,所以官序贵贱各得其宜也,所以示后世有尊卑长幼之序也”^{[20] 71-76}。从《乐记》

子夏对魏文侯问乐来看,子夏《诗钞》应是名之为“德音”的魏国新乐诗歌文本。

(一)改《魏风》为《侯风》:魏文侯之新乐

子夏将今传本《魏风》改为《侯风》主要媚附魏文侯,战国时魏国前身在传世文献中记载很清晰。《新唐书·宰相世系表二中》:“魏氏出自姬姓。周文王第十五子毕公高受封于毕,其后国绝。裔孙万为晋献公大夫,封于魏,河中河西县是也,因为魏氏。”^{[22]2655}毕万为魏文侯之高祖,晋献公时始封于魏(今山西省芮城县北)。《左传·闵公元年》记载毕万随晋献公灭耿、灭霍、灭魏,后“赐毕万魏,以为大夫”,将古魏之地封给毕万。唐代林宝《元和姓纂》卷八“魏”条:“周文王第十五子毕公高受封于毕,裔孙万仕晋,封于魏,至驩、绛、舒,代为晋卿。后分晋,为诸侯,称王。”^{[23]1191}毕万将古魏变为新魏。魏文侯为毕万之后,三家分晋后建都安邑(今山西省夏县西北)。《左传·襄公二十九年》季札观乐,云:

为之歌魏,曰:美哉!沍沍乎!大而

婉,险而易行,以德辅此,则明主也。^{[9]4357下}

季札乐评为后人假托,通过赞美《魏风》而美化魏君,而不是讽刺魏君。据研究《左传》“季札观乐”出自吴起。吴起学于子夏,曾为魏文侯重用,为其夺取秦国西河之地,并成为西河守。孔颖达《春秋序》叙述《春秋左氏传》的授受之迹,引刘向《别录》云“左丘明授曾申,申授吴起,起授其子期”^{[9]3695},清人姚鼐《左传补注序》云:“余考其书于魏氏事造饰尤甚,窃以为吴起为之者盖尤多。”^{[24]18-19}童书业《春秋左传作者推测》认为姚鼐之说“似非妄说”,《韩非子·外储说右上》“吴起,卫左氏中人也”^{[25]354},可能即《左氏传》名称之所由来^{[26]187}。“左氏”见于《战国策》“卫嗣君时胥靡逃之魏”条记载,“卫嗣君时,胥靡逃之魏,魏赎之百金,不与。乃请以左氏”,注谓“左氏,卫邑”^{[27]1166}。

今传本《魏风》据《诗小序》所云均为“刺”诗,竹添光鸿《左氏会笺》:“《葛屨》序云:其君俭嗇徧急,《汾沮洳》序云:刺俭也。《园有桃》序云:俭以嗇,是魏俗俭嗇。”^{[28]1536}《魏风》中《伐檀》《硕鼠》公认为“刺诗”,均见简本《侯风》,为什么魏国君臣不怕“刺”,却反而命名为《侯风》呢?这个问题不难理解,《诗小序》后起,出自东汉经师卫宏,当子

夏选《诗》之时自然也就没有所谓“美刺”之说;以《魏风》多“刺”是《诗小序》之语,出自后世解经家,并非战国《诗经》所固有。古魏及毕万之后的“新魏”历史上同处一地,“古魏”之风当然成为新魏之国风,而为子夏重新命名为《侯风》。

(二)变《唐风》为《魏风》:以魏代晋

简本《魏风》即今传本《唐风》,“唐”源于古帝唐尧。“唐风”即“晋风”,《唐·蟋蟀诂训传第十》引陆(德明)曰:

唐者,周成王之母弟叔虞所封也,其地帝尧、夏禹所都之墟,汉曰太原郡,在古冀州太行恒山之西,太原太岳之野,其南有晋水,叔虞之子燮父因改为晋,侯至六世孙釐侯名司徒,习尧俭约遗化,而不能以礼节之,今将本其风俗故云唐也。^{[4]765}

孔颖达《正义》:“成王封母弟叔虞于尧之故墟,曰唐侯,南有晋水,至子燮改为晋侯。”^{[4]765}《史记·晋世家》:“唐在河汾之东,方百里,故曰唐叔虞。姓姬氏,字子于。唐叔子燮,是为晋侯。”^{[2]1978}以地在唐尧所居之地,故始封君叔虞为唐侯、唐叔;以其地南有晋水,故唐叔虞之子燮父改名为晋。故《诗》“唐风”实即“晋风”。《左传·襄公二十九年》季札观乐,云:

为之歌《唐》,曰:“思深哉!其有陶唐氏之遗民乎?不然,何其忧之远也?非令德之后,谁能若是!”^{[28]1536}

杜预注:“晋本唐国,故有尧之遗风,忧深思远,情发于声也。”《会笺》引王念孙说,引文“遗民”当作“遗风”^{[28]1536}。那么子夏将《唐风》改为《魏风》意欲何为?主要是为媚附魏文侯所谓“德音”的需要。文侯初立在晋敬公六年,其都城安邑即唐叔虞始封地所谓“禹都安邑”者也。当时晋国公室已经全面式微,敬公前任国君晋出公竟然被智伯、韩、赵、魏四卿赶出晋国,死在路上。敬公为智伯所立,韩、赵、魏杀智伯,尽并其地。三家之中,魏文侯最强,分晋以后也承袭了晋称,因此也就无所忌惮了。孟子记载梁惠王之语“晋国天下莫强焉”(《孟子·梁惠王上》),此“晋国”即指魏。但子夏将传本《唐风》九篇改为《魏风》,却未选《唐风》中的《杕杜》《葛生》《采芣》,主要是由于这三首非子夏所谓“德音之音”,如《杕杜》“独行踽踽,岂无他人,不如我同

父”，《葛生》“予美亡此，谁与独处”，为女子哭坟之诗；《采苓》“采苓采苓，首阳之巔。人之为言，苟亦无信”云云，诗句有犯忌之处，自然也就不合“德音”的标准了。

（三）《周南》《召南》：文德之基

“安大简”《周南》11篇、《召南》14篇与传本《毛诗》相比，异文较多，最有争议的无疑是《召南·驺虞》之“驺虞”作“从乎”，简40：

彼茁者葍，一发五豝，于差从乎！^{[1]98}

传本《毛诗》作“彼茁者葍，一发五豝，于嗟乎驺虞”，整理者认为“豝”“豝”古音帮纽鱼部，音近相通；认为“驺虞”当从简本读“从(纵)乎”，意谓放纵、放生^{[1]98}，这一说法存在争议。“驺虞”为天子之乐，《墨子·三辩》：“周成王因先王之乐，又自作乐，命曰《驺虞》。”孙诒让注谓“《书》《传》中‘驺虞’字多作驺吾”^{[29]24}。《驺虞》为周成王所作，因此作为天子大射礼中的专用仪节，如《周礼·春官·大司乐》“王射令奏《驺虞》”，《乐师》“凡射，王以《驺虞》为节”，《钟师》“凡射，王奏《驺虞》”，《射人》“以射法治射仪……王乐以《驺虞》”，《礼记·射义》：“天子以《驺虞》为节，《驺虞》者乐官备也。”贾谊《新书·礼》：

《诗》云：“一发五豝，于嗟乎驺虞。”驺者，天子之囿也。虞者，囿之司兽者也。^{[30]215}

可见西汉初贾谊引《诗》尚作“驺虞”。阜阳汉简《诗经》收录《驺虞》竹简图样，据胡平生先生释文，S018为“豝，于嗟驺虞”，见《驺虞》第二章：“彼茁者蓬，壹发五豝，于嗟乎驺虞。”^{[31]3}《驺虞》古已有之，材料多得是，而“从乎”仅见于“安大简”。为什么子夏要将“驺虞”改为“从(纵)乎”？因为“驺虞”是天子之乐，当时东周天子虽已成为名义上的精神存在，但诸侯还是不得不有所顾忌自己的德行。

《周南》《召南》在孔门诗学中占有突出地位，为歌颂周文王“南国化”的重要作品。但体现子夏《诗钞》“二南”取风之义者，应为《左传·襄公二十九年》“季札观乐”：

请观于周乐，使工为之歌《周南》《召南》，曰：美哉！始基之矣，犹未也，然勤而不怨矣。^{[9]4356上}

周文王为魏氏祖先毕公高之父，而文王之号谥与魏文侯昭穆相同，因此子夏选择“二南”为魏

国乐章之首，一方面表达“仪刑文王，万邦作孚”（《大雅·文王》）之意，另一方面借重季札乐评发挥“始基”之义，媚附魏国初建之文侯功绩。

（四）秦风尚武，立国之本

子夏《诗钞》全选《秦风》10首。秦立国于两周之际。《史记·秦本纪》记载，当周平王东迁之时，秦襄公以兵送平王，“平王封襄公为诸侯，赐以秦以西之地”，“襄公于是始国”^{[2]230}。秦襄公为秦仲之子，始建秦国。《汉书·地理志》：“故秦地于《禹贡》时跨雍、梁二州，《诗·风》兼《秦》《豳》二国”，“天水、陇西，山多林木，民以板为室屋。及安定、北地、上郡、西河，皆迫近戎狄，修习战备，高上气力，以射猎为先。”秦风声调见诸《左传·襄公二十九年》“季札观乐”曰：“此之谓夏声。夫能夏则大，大之至也，其周之旧乎！”^{[9]4357}上古音夏、雅相通，《诗经》大小雅，“上博一”《孔子诗论》称“大夏”“小夏”。秦国据有西周故地后，秦风具有西周雅乐特征，为王朝正音。秦国立国以后，从秦穆公开始谋求向东发展，但为强晋阻挡，双方展开多次大战，一直延续到战国。《史记·秦本纪》记秦孝公曰：

会往者厉、躁、简公、出子之不宁，国家内忧，未遑外事，三晋攻夺我先君河西地。诸侯卑秦，丑莫大焉。^{[2]256}

秦厉公之立见于《史记·十二诸侯年表》“(公元前477)子厉共公立”^{[2]820}，《六国年表》“(公元前476)秦厉共公元年”^{[2]830}，《索隐》：“悼公子，三十四年卒，子躁公立。”^{[2]837}这段时间正是魏文侯斯用事之时，攻夺“河西地”者为吴起，并被任命为西河守。秦国与“三晋”为仇讎敌战之国。“诗钞”选《秦风》意在砥砺志节、思启封疆、不忘仇讎在侧，与《乐记》中子夏论乐一致。

（五）甬(鄘)风即卫风，属国之风

“安大简”84-99为《甬风》，简99题“甬九白舟”，“甬风”即今传本《鄘风》，当为9篇，未选《载驰》。《汉书·地理志下》：“河内本殷之旧都，周既灭殷，分其畿内三国，《诗·风》邶、庸、卫国是也。邶，以封纣子武庚；庸，管叔尹之；卫，蔡叔尹之，以监殷民，谓之三监。”^{[32]1647-1648}竹添光鸿《会笺》云：“武王伐纣，分其地为三监。三监叛，周公灭之，更封康叔，并三监之地，故三国尽被康叔之化者。”^{[28]1533}当武王灭商以后，以殷之故地封给纣王

之子武庚,在纣城周围设“三监”即管叔、蔡叔、霍叔监管。颜师古注“三监”云:“自纣城而北谓之邶,南谓之庸,东谓之卫。”^{[32]1648}王应麟《诗地理考》:“自纣城而北谓之邶,南谓之鄘,东谓之卫。”武王丧,“三监”与武庚叛,周公东征平定之后,乃封康叔于卫。康叔为武王同母弟,始食采于康,后徙封卫。《左传·襄公二十九年》记季札观乐:

为之歌邶、鄘、卫,曰:美哉渊乎!忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是,是其卫风乎!^{[29]1533}

从历史渊源上来分析,可知《鄘风》即卫风。《礼记·乐记》记子夏对魏文侯问云“卫音趋数烦志”,非“德音之音”,何以选用《鄘风》九篇?这是由战国初期魏、卫两国关系决定的。《汉书·地理志下》记春秋时卫懿公为狄灭后,齐桓公封卫文公、戴公于大河之南曹、楚丘之地,“而河内殷虚,更属于晋”^{[32]1647}。清儒陈启源云:“郑《谱》谓纣城北为邶,南为鄘,东为卫,楚丘与漕二地皆见《鄘风》,在河南,足征卫地在河南者,故鄘地也。”^{[33]81}卫自文公、戴公以后居于故《鄘风》之地。战国时期,卫为魏之属国,《史记·卫康叔世家》:“是时三晋强,卫如小侯,属之。”张守节《正义》:“属赵也。”^{[2]1939}注误,当属魏。《史记·六国年表》:“(公元前476年)魏献子”栏下“卫出公辄后元年”,《索隐》:“二十一年,季父黔逐出公而自立,曰悼公也”^{[2]837};“(公元前450年)魏”一栏中记“卫敬公元年”,《索隐》:“悼公黔之子也”^{[2]848-849},可见卫国为“三晋”魏国之附庸。子夏《诗钞》选择《鄘风》以代《邶风》《卫风》,主要从卫国迁都所在为周初故鄘地,同时又为魏国附庸国的角度考虑的。值得注意的是,子夏选择《鄘风》中婚姻恋爱甚至是“淫诗”的《墙有茨》(今本作《墙有茨》)、《鶉之奔奔》,但却遗弃了许穆夫人所作《载驰》。这一著名爱国诗篇见于《左传·闵公二年》,即公元前660年,卫为狄人所灭,齐桓公“立戴公以庐于曹。许穆夫人赋《载驰》”^{[9]3880下}。《诗序》:“《载驰》,许穆夫人作也。闵其宗国颠覆,自伤不能救也。”^{[4]674}诗篇首句云:

载驰载驱,归唁卫侯。驱马悠悠,言至于漕。^{[4]674}

从诗篇可见许穆夫人的爱国情怀,但不一定能入子夏《诗钞》。《诗钞》是在魏文侯始立为侯,正

忙着制礼作乐的背景下开始编选的,之所以遗弃《载驰》,主要是由于首句“归唁卫侯”这一“吊人失国”之语有伤及属国之处,同时对新造诸侯国来说也非吉祥之语。

综上所述,“安大简”《诗经》应是子夏为魏文侯师之时,为满足其始侯之际制礼作乐的需要,选编“诗三百”中的“二南”《秦》《魏》《唐》《鄘》等“六风”以及完全阙失的“某风”,将《魏风》改名《侯风》、将《唐风》改为《魏风》,以媚附魏文侯,这个《诗钞》编选时间应在魏文侯始侯之岁。从其积极意义上来分析,表现了春秋战国之际儒家利用古老经典经世致用的精神;但子夏媚附统治者,选编并篡改“诗三百”的行为,背离了孔子《诗》教初衷,尤为正统儒家所不齿。《礼记·檀弓上》记载子夏晚年“丧其子而丧其明”之后,曾子见子夏并怒斥之:“商,女何无罪也?吾与女事夫子于洙泗之间,退而老于西河之上,使西河之民疑女于夫子,尔罪一也;丧尔亲,使民未有闻焉,尔罪二也;丧尔子,丧尔明,尔罪三也。而曰女何无罪与!”孔疏:“既不称其师,自为谈说辩慧,聪睿绝异于人,使西河之民疑女道德与夫子相似。”^{[7]2777-2778}当然尚无法推断这是否与子夏《诗钞》有某种关系。《荀子·非十二子》:“正其衣冠,齐其颜色,嗛然而终日不言,是子夏氏之贱儒也。”郝懿行注:“嗛,犹谦也,抑退之貌。”^{[34]126}孔子之后,儒分为八,荀子所谓“子夏氏之贱儒”当指子夏学派。而“安大简”《诗经》不见于载籍,也未流传下来,主要是出于子夏改纂,缺乏应有的生命力。

注释

①因“安大简”《诗经》新出,此前已有一些文章发表,比较有代表性的文章如:黄德宽《安徽大学藏战国竹简概述》,《文物》2017年第7期;徐在国《安徽大学藏战国竹简〈诗经〉诗序与序文》,《文物》2019年第9期;李松儒《安徽大学藏战国竹简对读三则》,《出土文献》2018年第1辑;姚小鸥《安大简〈诗经·葛覃〉篇“穫”字的训释问题》,《中州学刊》2018年第1期等。②参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社2001年版。③钱穆《子夏居西河在东方河济之间不在西土龙门汾州辨》介绍,“西河”有三说,一为《史记索隐》所谓“河东郡之西界,盖近龙门”说,郑玄注《礼记·檀弓》谓“西河自龙门至华阴之地”;二为《太平寰宇记》所谓“郃阳、韩城”说;三为《史记·孔子世家》所谓“妇人

有保西河之志”之“西河”，在卫地，《隋图经》云：“安阳有西河，即卜子夏、田子方、段干木所游之地。”见钱穆《先秦诸子系年》，中华书局1985年版，第125-128页。

参考文献

- [1] 黄德宽. 安徽大学藏战国竹简(一)[M]. 北京: 中西书局, 2019.
- [2] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [3] 何晏, 集解. 邢昺, 疏. 论语注疏[M]//十三经注疏(嘉庆版). 北京: 中华书局, 2009: 前言.
- [4] 孔颖达. 毛诗正义[M]//十三经注疏(嘉庆版). 北京: 中华书局, 2009.
- [5] 陈士珂辑. 孔子家语疏证[M]. 崔涛, 点校. 南京: 凤凰出版社, 2017.
- [6] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [7] 礼记正义[M]//十三经注疏(嘉庆版). 北京: 中华书局, 2009.
- [8] 酈道元, 著. 杨守敬, 熊会贞, 疏. 水经注疏[M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1989.
- [9] 春秋左传正义[M]//十三经注疏(嘉庆版). 北京: 中华书局, 2009.
- [10] 高培华. 卜子夏考论[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2012.
- [11] 陆德明. 经典释文[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [12] 许维通. 吕氏春秋集释[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [13] 韩婴, 撰. 许维通, 注. 韩诗外传集释[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 徐锴. 说文解字系传[M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [15] 杨宽. 战国史料编年辑证[M]. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [16] a. 孔祥骅. 子夏氏“西河学派”初探[J]. 学术月刊, 1982(2): 44-47+67; b. 孔祥骅. 子夏氏“西河学派”再探[J]. 学术月刊, 1987(7): 75-77.
- [17] 王国维. 古本竹书纪年辑校[M]//王国维遗书: 第7册. 上海: 上海书店出版社, 2011.
- [18] 钱穆. 先秦诸子系年: 上册[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [19] 清华大学出土文献研究与保护中心编. 清华大学藏战国竹简: 贰[M]. 北京: 中西书局, 2011.
- [20] 宋本礼记[M]. 国家图书馆出版社据馆藏宋余仁仲万卷堂家塾刻本影印, 2017.
- [21] 张树国. 羈羌钟铭与楚竹书《系年》所记战国初年史实考论[J]. 中华文史论丛, 2016(2): 191-219.
- [22] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [23] 林宝. 元和姓纂[M]. 岑仲勉, 校记. 北京: 中华书局, 1994.
- [24] 姚鼐. 惜抱轩集·文三·左传补注序[M]//四部备要: 第八八本. 北京: 中华书局, 1989.
- [25] 王先慎. 韩非子集解[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [26] 童书业. 春秋左传研究[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [27] 刘向辑录. 战国策[M]. 台北: 台湾九思出版有限公司, 1978.
- [28] 竹添光鸿. 左氏会笺: 第4册[M]. 巴蜀书社据日本明治讲学会明治三十六年(1903)版本影印, 2008.
- [29] 孙诒让. 墨子间诂[M]//诸子集成: 第4册. 上海: 上海书店出版社, 1988.
- [30] 阎振益, 钟夏. 新书校注[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [31] 胡平生, 韩自强. 阜阳汉简《诗经》释文[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1988.
- [32] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [33] 陈启源. 毛诗稽古编: 卷三[M]. 山东友谊书社据北京图书馆藏张敦仁所校清抄本影印, 1991.
- [34] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 2013.

The An-Ta(university of An-hui 安徽大学) Bamboo Scripture of *The Songs of Book* was Compiled By Zi-xia As *The Excerpt Poetry On West River*

Zhang Shuguo

Abstract: The An-Ta bamboo scripture of *Songs of the Book* which includes six part which named *Ballads of Zhounan* (周南)、*Ballads of Shaonan*(召南)、*Ballads of Qin*(秦风)、*Ballads of Hou*(侯风, marquis)、*Ballads of Yong* (甬, 鄘风) and *Ballads of Wei*(魏风), But the title of *Ballads of Hou* wasn't seen in *Songs of Book* never before and the *Ballads of Tang* was replaced by *Ballads of Wei*, which arouse controversy in academic circles. According to my research, the archytype of The An-Ta bamboo scripture of *Songs of the Book* was compiled by Zi-xia(卜商, 字子夏) when as a teacher of the virtue Marquis of Wei(BC.446), and this portry anthology had urge political goal to the country of Wei, The An-Ta bamboo scripture of *Songs of the Book* may be appropriate to be renamed as excerpt poetry of Zi-xia.

Key words: The An-Ta bamboo scripture of *Songs of the Book*; Zi-xia; the *Excerpt Poetry* on West river

[责任编辑/周舟]



《琴操》与古代琴曲演唱传统

王 娟

摘 要:作为一种琴曲选集,古本《琴操》早已佚失,我们现在看到的《琴操》辑本,是杂糅了众多学者,包括汉桓谭、汉蔡邕和晋孔衍等人编选的不同版本的《琴操》琴曲曲目、曲辞片段及其异文的集子。《琴操》也是中国历史上硕果仅存的,有关汉代及其之前琴曲演唱和表演传统的书籍。书中收录了大量以先秦时期人物和事件为主题的琴曲,其中包含着许多上古及西汉时期的神话、故事和传说,是我们了解古代口头表演传统的重要材料。

关键词:《琴操》;古代歌谣;琴曲曲目;琴曲演唱

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0096-07

琴是一种非常古老的乐器,《琴操》言伏羲作琴^[1],《世本》言神农作琴^[2]²⁹³,汉桓谭《新论·琴道》记载:“昔神农氏继伏羲而王天下,亦上观法于天,下取法于地,近取诸身,远取诸物,于是削桐为琴,绳丝为弦,以通神明之德,合天地之和焉。”^[3]⁶³这些不仅表明了琴的古老性,更是将琴的创制与中国文化之源同构,因而也就赋予了琴一种神圣色彩。在人们的观念中,琴的地位尊贵,汉桓谭言“八音广博,琴德最优”^[3]⁶⁴。汉应劭《风俗通义》说:“雅琴者,乐之统也,与八音并行,然君子所常御者,琴最亲密,不离于身。”^[2]²⁹³“士无故不去琴瑟”^[4]卷576引《曲礼》,仁人君子“虽在穷阎陋巷,深山幽谷,犹不失琴”^[2]²⁹³。传说孔子曾经困于陈、蔡之间,七日不尝粒,藜羹不糝,而犹弦琴于室。自言“内省而不疚于道,临难而不失其德”^[2]³¹⁵。汉代及其之前,除了独奏,琴的主要用途之一便是为歌诗伴奏,《尚书》云:“舜弹五弦之琴,歌《南风》之诗,而天下治。”^[5]卷2《诗经》云:“我有嘉宾,鼓瑟鼓琴。”^[6]⁷⁹⁶因此,学习鼓琴是当时士人的必修课。古代不

仅出现许多鼓琴名家,如师旷、师涓、成连、伯牙、雍门周、任真卿等,琴论著作也是频出。琴在中国传统文化中的地位是不言而喻的。实际上,不只在王公贵族之中有习琴的传统,在民间琴曲演唱也曾经风行一时,是一种非常普遍的、极具民间性的表演和娱乐活动。琴曲演唱集器乐演奏、曲辞和歌唱表演为一体,是一种综合性的艺术表演形式。但是,遗憾的是这种表演形式到了西汉末年便消失殆尽,我们只能通过当时遗留下来的百余首琴曲曲目和琴曲曲辞片段来一窥古代琴曲演唱形式的样貌。

一、《琴操》及其编者

《琴操》是中国历史上迄今为止我们所能见到的第一部有关琴曲及其解题的书籍。最早见于汉代,宋代之后此书佚失。明清以后,在辑佚和整理《琴操》的过程中,不断有学者进行考证,试图确定该书的具体作者,或为汉桓谭,或为汉蔡邕,或为晋孔衍。我们以为,《琴操》一书并非

收稿日期:2019-02-27

作者简介:王娟,女,北京大学中文系长聘副教授(北京 100871),主要从事民间文学与民俗学研究。

琴曲著作,而是琴曲选集,其中的琴曲片段应该是从民间采集而来的,因此,《琴操》应该没有作者,只有编者。如此说来,桓谭、蔡邕、孔衍和一些无名氏,都有可能是《琴操》的编者。

对于不同编者都曾经选编过《琴操》,古籍中有明确的记载。例如,《旧唐书》卷四六《经籍志》载:“《琴操》二卷,桓谭撰。”^{[7]1976}《新唐书》卷五十七《艺文志》载:“桓谭《乐元起》二卷,又《琴操》二卷。”^{[8]1436}《文选注》:“蔡邕《琴操》曰:‘伏羲氏作琴弦,有五者,象五行也。’”^{[9]卷15}《文选注》又载:“蔡邕《琴操》有《思归引》,卫女之所作。”^{[9]卷18}唐徐坚《初学记》卷十八载:“蔡邕《琴操》曰:‘商陵牧子娶妻五年无子……。’”^{[10]449}《旧唐书》卷四十六《经籍志》有:“《琴操》三卷,孔衍撰。”^{[7]1976}此外,宋王尧臣等《崇文总目》中有《琴操》三卷,注明是晋广陵相孔衍撰述诗曲之所从,总五十九章^{[11]卷1}。宋郑樵《通志》记载有《琴操》三卷,注明作者是晋广陵相孔衍^①。

由于《琴操》一书在宋代已经佚失,宋代以后,似乎并没有有关《琴操》原本,或者说古本的明确记载,王谟之所以要对《琴操》进行辑佚,也是因为“此书宋世犹存,惜未见有传本”^{[1]57}。这就是说,宋之后,没人再见到过《琴操》一书。因此,我们有理由假设,从汉魏一直到宋,应该有多多个编者编选的《琴操》同时流传于世。明清之后,在没有确定《琴操》一书是否有原本的情况下,考证《琴操》一书的具体作者实际上是没有意义的。既然古籍中记载说有桓谭、蔡邕、孔衍及无名氏的《琴操》,学者们不知为何一定要证明该书只有一本,且只有一个著者。

唐宋古籍中的诸多记载似可以验证我们的假设。唐徐坚《初学记》中既记有蔡邕《琴操》,又记有桓谭《琴操》,如《初学记》卷十六中有“孔衍《琴操》曰……”,卷十七中有“蔡邕《琴操》曰……”^{[10]394},我们不排除当时有两部《琴操》。

唐白居易、宋孔传《白孔六帖》中提到了《琴操》,以及《琴操》中的歌诗五曲、十二操、九引和河间杂弄二十一章,但并没有提及此书的编者。尽管《白孔六帖》一书频繁提及蔡邕(一处提到桓谭,无提孔衍)^②,但并没有提及《琴操》与蔡邕有何关系。

《隋书·经籍志》载:“《琴操》三卷,晋广陵相

孔衍撰。”^{[12]926}同时也收入了《琴操钞》二卷,和《琴操钞》一卷^{[12]926}。后两部书无作者或编者名。《旧唐书·经籍志》载:“《琴操》二卷,桓谭撰。《琴操》三卷,孔衍撰。”说明当时至少有桓谭和孔衍两个人选编的两种《琴操》。《新唐书·艺文志》载:“桓谭《乐元起》二卷,又《琴操》二卷。孔衍《琴操》二卷。”这就说明当时有桓谭的《琴操》,也有孔衍的《琴操》。宋郑樵《通志》卷八中不仅录有孔衍的《琴操》,同时也收录了《琴操钞》一卷,《琴操钞》二卷,《琴操引》三卷。后三种书均未标明具体作者或编者。宋陈振孙《直斋书录解題》载:“《琴操》一卷,不著名氏。《中兴书目》云晋广陵相孔衍以琴调周诗五篇,古操引共五十篇,述所以命题之意。今周诗篇同,而操引财二十一篇,似非全书也。”^{[13]卷14,401}《宋史·艺文志》载:“孔衍《琴操引》三卷。”^{[14]5053}

从上述典籍中各种有关《琴操》及其作者的记录中我们可以看出,当时的学者们不假思索地收入了不同编者选编的《琴操》,也并没有对同时收录不同编者的《琴操》书进行过解释。也许对时人来说,根本不需要解释,也或因为当时确有不同人编选的《琴操》流行于世。

汉代及其之前,琴曲演唱是一种非常普遍的表演和娱乐形式,许多情节曲折,内容精彩的琴曲曲目和唱段被一些学者,包括桓谭、蔡邕、孔衍和一些无名氏编者采集并记录下来,编成了不同版本的《琴操》。《琴操》类似于我们现在的《琴曲作品选》,任何一个学者都可以根据自己的需要和兴趣编选一本《琴曲作品选》。尽管琴曲作品的内容互有重叠,但确实是不同人选编的。因此,出现不同编者也在情理之中。

二、《琴操》琴曲曲目

从现存的各种典籍关于《琴操》曲目的记载中,我们也可以看出宋代及其之前应该有多多个编选者编选的不同版本的《琴操》存世。

首先,各本所收琴曲篇目数目差别很大。例如,唐徐坚《初学记》中有《琴操》篇目计四十七篇。宋王尧臣《崇文总目》中载:“《琴操》三卷……总五十九章。”^{[11]卷1}宋郑樵《通志·总目》中载:“《琴操》五十七曲:九引,十二操,三十六杂

曲。”^[15]总目平津馆丛书本中有十二操、九引、河间杂歌二十一章,总四十二篇。清代编纂的《续通志》有《琴操》七十六曲^[16]卷127《乐略》。这就是说,不同编选者编选的《琴操》一书所收曲目有很大的不同。

其次,《琴操》诸曲目在不同编者编选的《琴操》中名称有差异,如王谟汉魏遗书钞本《琴操》中的《贞女吟》,在《乐府诗集》所引《琴操》本中作《处女吟》,在《古今乐录》中作《女贞木歌》。汉魏遗书钞本《琴操》中的《思归引》,在《乐府诗集》引谢希逸《琴论》中作《离拘操》,并说《离拘操》为箕子所作,不言卫女,未知孰是^[17]843。由于歌辞大意基本相同,因此,我们认为这些琴曲在口头演唱和流传的过程中,曾经出现过不同的名称,因此,不同时代的编选者在选编这些琴曲曲目时使用了不同的名称。

最后,《琴操》所收曲目又出现在宋代及其之前的其他琴曲集或琴曲著作中,如汉扬雄《琴清英》,南朝陈释智匠《古今乐录》^③,唐吴兢《乐府古题要解》^④,后周窦俨《大周正乐》^⑤,宋佚名《琴苑要录》,佚名《琴集》,佚名《琴历》等。例如:《琴清英》中收录的琴曲曲目有《履霜操》《雉朝飞操》等^[18]卷6。《古今乐录》中有《思亲操》《南风歌》《襄陵操》《箕子操》《尅商操》《越裳操》《神凤操》《猗兰操》《女贞木歌》《采芝操》《八公操》《霍将军》等^[17]821-852。《乐府古题要解》中有《雉朝飞》和《水仙操》等。《大周正乐》中有《文王思士》《武王伐纣》《龟山操》《越裳操》《鹿鸣操》《伐檀操》《白驹操》《聂政刺韩王曲》等^[4]卷578。《琴苑要录》中有《岐山操》《水仙操》《伯姬引》《贞女引》《思归引》《霹雳引》《琴引》等^[19]卷4。《处女吟》《流澌咽》《双燕离》诸篇又见于《琴集》《琴历》等。由此我们也有理由相信汉代及其之前琴曲演唱活动非常繁盛。一些流传甚广,且颇具代表性的琴曲曲目和曲辞片段不断被学者收入自己的琴曲集和琴曲著作中。

当然,《琴操》曲目中也有篇名相同,但是内容迥异的情况,例如《雉朝飞操》在汉扬雄《琴清英》中文本如下:

《雉朝飞操》者,卫女之所作也。卫侯女嫁于齐太子,中道闻太子死,问傅母:“何如?”傅母曰:“且往当丧。”毕不肯归,终之

以死焉。傅母好琴,取女自操琴于冢上鼓之。忽二雉俱出墓中,傅母抚雌雉曰:“女果为雉耶?”言未卒,俱飞而起,忽然不见。傅母悲痛,援琴作操,故曰《雉朝飞》。”^[18]卷6

这应该是一篇非常动人的琴曲爱情故事歌片段,可惜在辑本《琴清英》中,我们没有找到更为详细的情节。在平津馆丛书本《琴操》中,《雉朝飞操》却是一个完全不同的故事,文本如下:

《雉朝飞操》者,齐独沐子所作也。独沐子年七十无妻,出薪于野,见飞雉雄雌相随,感之,抚琴而歌曰:“雉朝飞,鸣相和,雌雄群游于山阿。我独何命兮未有家,时将暮兮可奈何,嗟嗟暮兮可奈何?”^[1]30

汉魏遗书钞本《琴操》中文本如下:

《朝飞操》,牧犊子所作。牧犊子年七十无妻,见雉朝飞,感而作此曲也。《绎史》引《琴操》曰:“《雉朝飞》,齐宣王时处士牧犊子所作也。年七十无妻,出薪于野,见飞雉雌雄相随而心悲,乃仰天叹曰:‘圣主在上,恩及草木鸟兽,而我独以不获。’援琴而歌以自伤曰:‘雉朝飞兮鸣相和,雌雄群游兮山之阿。我独何命兮未有家,时将暮兮可奈何,嗟嗟暮兮可奈何?’”^[1]6

之所以会出现不同的记载,一个重要的原因就是这首琴曲来源于口头传统,是在口头传唱的过程中产生的异文。不同的搜集者在搜集、整理琴曲曲目时,选择了他们熟悉的曲目、曲辞及其琴曲本事。

三、《琴操》琴曲本事

《琴操》的精华部分在于它的琴曲解题部分,通过这些琴曲曲目及其解题,我们得以知晓古代琴曲的大致内容。但是,由于《琴操》佚失已久,我们现在看到的琴曲或本事与辞具存,或有本事无辞,或只有残句,或只有存目,即使本事与辞具存,我们看到的也只是琴曲的选段。表面看来,《琴操》的每一首琴曲都有具体的作者,如《将归操》《猗兰操》《龟山操》为孔子所作,《越裳操》为周公所作,《思归引》为卫女所作,《辟历引》为楚商梁子所作,《走马引》为樗里牧恭所作,《箜篌引》为樗里子高所作,《琴引》为秦

时屠高门作,《楚引》为楚游子龙丘高所作。但仔细看来,这些所谓的作者实际上就是曲目所讲述的历史事件、神话、故事和传说的主人公。

例如,王谟汉魏遗书钞本《琴操》中的歌诗《鹿鸣》为周大臣之所作。

《文选注》引《琴操》曰:“鹿鸣者,周大臣之所作也。王道衰,大臣知贤者幽隐,故弹弦讽谏。”《大周正乐》曰:“鹿鸣者,周大臣之所作也。王道衰,君志倾,留心声色,内顾妃后,设旨酒嘉肴,不能厚养贤者尽礼极欢,形见于色。大臣昭然独见,必知贤士幽隐,小人在位,周道凌迟,自以是始。故弹琴以风谏,歌以感之,庶几可复。“呦呦鹿鸣,食野之苹。我有嘉宾,鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧,承筐是将,人之好我,示我周行。”此言禽兽得美甘之食,尚知相呼,伤时在位之人不能,乃援琴以刺之,故曰《鹿鸣》也。”^[12]

因为看到王道衰微,君王留恋声色犬马,周大臣忧愤不已,乃援琴以刺之。从文中的描述我们可以看出,《鹿鸣》与其说是周大臣所作,不如说是周大臣的一个唱段。我们认为,《鹿鸣》应该是一部长篇叙事歌中的一个唱段。周大臣是这部叙事歌中的一个人物。

照此类推,如果《琴操》中所有的“所作”作者都是“演唱者”的话,那么,我们有理由认为,这些琴曲曲目是以神话、故事和传说为题材的琴曲表演剧目中的主人公的琴曲唱段。其中的演唱者或者是在“扮演”某个角色,或者是讲唱者在讲唱一个完整故事的过程中以琴曲唱段中的主人公的身份进行演唱。无论是哪种情况,我们以为,在汉魏及其以前,民间应该有一种琴曲表演和演唱活动,类似于我们现在常见的“故事歌手”,人们通过琴曲演唱,讲述和“搬演”了很多历史事件,以及神话、故事和传说。

对于《琴操》中的这种“搬演”现象,宋郑樵在其《通志》中曾经有过如下论述:

《琴操》所言者,何尝有是事?琴之始也,有声无辞,但善音之人,欲写其幽怀隐思而无所凭依,故取古人悲忧不遇之事,而以命操,或有其人而无其事,或有其事又非其人,或得古人之影响又从而滋蔓之,君子之所取者,但取其声而已,取其声之义而非

取其事之义。

琴工之为是说者,亦不敢凿空以厚诬于人,但借古人姓名而引其所寓耳。何独琴哉,百家九流皆有如此。惟儒家开大道,纪实事,为天下后世所取正也。盖百家九流之书皆载理,无所系着,则取古之圣贤之名,而以己意纳之于其事之域也。且以卜筮家论之,最与此相近也。如以文王拘羑里而得“明夷”,文王拘羑里或有之,何尝有“明夷”乎。又何尝有箕子遇害之事乎。孔子问伯牛而得“益”,孔子问伯牛实有之,何尝有“益”乎。又何尝有过其祖之语乎。《琴操》之所纪者,皆此类也。又如稗官之流,其理只在唇舌间,而其事亦有记载。虞舜之父,杞梁之妻,于经传所言者,数十言耳,彼则演成万千言。东方朔三山之求,诸葛亮九曲之势,于史籍无其事,彼则肆为出入。《操》之所纪者,又此类也。顾彼亦岂欲为此诬罔之事乎?正为彼之意向如此,不得不如此,不说无以畅其胸中也。^{[15]卷49}

由于是“搬演”,因此,文本中的人物的塑造,事件的选取,情节的发展,以及最终的结局均服务于文本的口头讲述,服务于口头叙事的需要,因此,无法用历史真实的眼光去衡量这些作品。从郑樵所谓的“文王拘羑里或有之,何尝有‘明夷’乎”,“于经传所言者,数十言耳,彼则演成万千言”,我们认为至早在汉魏及其之前就有了职业“故事歌者”。他们以讲唱故事为生。他们讲唱的故事可达“万千言”之长,而且曲目繁多,类型丰富,遗憾的是这些长度可达万千言的琴歌并没有流传下来。

四、《琴操》琴曲故事及其异文

《琴操》中的各篇,为我们提供了许多非常有趣的琴曲故事片段,通过这些片段,我们可以一窥古代琴曲曲目内容之丰富精彩。其中有神话传说歌,如歌颂上古帝王的《襄陵操》《思亲操》《仪凤歌》《文王思士》《武王伐纣》《越裳操》《拘幽操》《岐山操》等,歌颂孔子的《将归操》《猗兰操》《龟山操》和《孔子戾》,歌颂曾子的《残形

操》《曾子归耕》《梁山操》等。《琴操》中还有很多故事歌,如宣扬忠贞观的《岂梁妻歌》《别鹤操》《思归引》《伯姬引》《贞女吟》,有表现士之气节的故事歌《三士穷》《谏不违歌》《崔子渡河操》,有表现士之勇的《聂政刺韩王》《走马引》等。这些琴曲曲目在不同的《琴操》琴曲集中,内容差异大,可以互为异文。

我们下面以《履霜操》文本为例,来大致了解一下该故事的传承和异文流变情况。在王谟汉魏遗书钞本《琴操》中,《履霜操》的文本如下:

尹吉甫子伯奇无罪见逐,自伤而作此曲。《乐府》引《琴操》曰:“伯奇无罪,为后母谗而见逐,乃集芰荷以为衣,采梲花以为食,清朝履霜,白伤见放。于是援琴鼓之而作操曰:‘履朝霜兮采晨寒,考不明其心兮听谗言,孤恩别离兮摧肺肝,何辜皇天兮遭斯愆,痛没不同兮恩有偏,谁说顾兮知我冤。’曲终,投河而死。”^{[1]5}

这首琴曲显然是尹吉甫子伯奇的一个唱段。跟前面提到的《鹿鸣》的情况相似,这应该也是当时流传一时的琴曲故事歌中的一个唱段。从该唱段中,我们得知尹吉甫有一个叫伯奇儿子,伯奇是个孝子,但是,由于受到后母的陷害,被尹吉甫逐出家门。伯奇感念自己的遭遇,援琴而歌。一曲歌完,投河而死。至于伯奇遭受了什么样的冤屈,这个文本的《履霜操》并没有交代,我们也无从判断。

平津馆丛书本《琴操》中《履霜操》的情节主干与汉魏遗书钞本中的大致一致,但是其中有后母陷害伯奇的具体过程:

尹吉甫,周上卿也,有子伯奇。伯奇母死,吉甫更娶后妻,生伯邦,乃谮伯奇于吉甫曰:“伯奇见妾有美色,然有欲心。”吉甫曰:“伯奇为人慈仁,岂有此也?”妻曰:“试置妾空房中,君登楼而察之。”后妻知伯奇仁孝,乃取毒蜂缀衣领。伯奇前持之。于是吉甫大怒,放伯奇于野。伯奇编水荷而衣之,采梲花而食之,清朝履霜,自伤无罪见逐,乃援琴而鼓之曰……宣王出游,吉甫从之。伯奇乃作歌,以言感之于宣王。宣王闻之曰:“此孝子之辞也。”吉甫乃求伯奇于野而感悟,遂射杀后妻。^{[1]29-30}

两篇异文的不同之处在于结尾,一个是伯奇投河自尽,一个是伯奇被其父吉甫迎回,吉甫还射杀了自己的后妻。

前文我们谈到,汉魏时期,《琴操》之外,还有其他琴曲曲集和著作,其中包括汉扬雄的《琴清英》。从该书的辑本中,我们看到了该故事的另一种异文:

尹吉甫子伯奇至孝,后母谮之,自投江中,衣苔带藻,忽梦见水仙,赐其美药,思惟养亲,扬声悲歌。船人闻之而学之。吉甫闻船人之声,疑似伯奇,援琴作《子安之操》。^{[20]233}

这篇异文讲述了伯奇投江之后发生的故事。伯奇投江之后,并没有死掉,而是被水仙搭救,因而有机会继续演唱自己的故事,并最终被父亲听到。

唐李善《文选注》卷二十八引汉刘向《说苑》给出了该故事另一个版本:

王国君,前母子伯奇,后母子伯封,兄弟相爱。后母欲其子为太子,言王曰:“伯奇好妾。”王上台视之。后母取蜂,除其毒,而置衣领之中,往过伯奇。奇往视袖中杀蜂。王见,让伯奇。伯奇出,使者就袖中有死蜂。使者白王,王见蜂,追之,已自投河中。^{[9]卷28,250}

在这篇异文中,故事的主人公虽然还是伯奇,但是由于伯奇的身份不再是尹吉甫之子,故事也因而少了历史的成分,也因此更像是一篇口传故事,笔者以为,这应该是《履霜操》故事最初的口传形态,汉魏之后的诸多琴曲片段应该是人们将伯奇故事进行了历史化改编的结果。

伯奇的故事是一篇极具神奇色彩的故事,除了前面看到的遭后母诬陷,被逐、或跳江、或流亡、或遇仙外,还有一种“死后化鸟”的异文。《太平御览》引曹植《禽鸟论》的记载:

昔尹吉甫信后妻之谗而杀孝子伯奇,其弟伯封求而不得,作《黍离》之诗。俗传云,吉甫后悟,追伤伯奇。出游于外,见异鸟鸣于桑,其声噉然,吉甫心动,曰:“无乃伯奇乎?”鸟乃抚翼,其声尤切。吉甫曰:“果吾子也。”乃顾曰:“伯奇劳乎?是吾子,栖吾舆;非吾子,飞勿居。”言未卒,鸟寻而

栖其盖。归入门,集于干之上,向室而号。吉甫命后妻载弩射之,遂射杀后妻以谢之”。故俗恶伯劳之鸣,言所鸣之家,必有尸也。”^{[4]卷923}

在这篇异文中,伯奇死后化为伯劳鸟。也许是因为伯劳的出现使得其后母被射杀的缘故,伯劳鸟在一些地区又被称为“食母恶鸟”^{[21]卷4}“不孝鸟”^{[22]47},为不祥之鸟。

实际上,尹吉甫和其子伯奇的故事早在先秦典籍中就有一些零星的记载,例如,《诗经·小雅》中有《小弁》篇,《孟子·告子》中公孙丑问曰:“高子曰:《小弁》,小人之诗也。”孟子曰:“何以言之?”曰:“怨。”汉赵岐《孟子·告子注》云:“高子,齐人也,《小弁》,《小雅》之篇,伯奇之诗也。”^{[23]卷12}《诗经·王风》中有《黍离》篇,韩诗说:“昔尹吉甫信后妻之谗而杀孝子伯奇,其弟伯封求而不得,作《黍离》之诗。”^{[24]335}《韩诗外传》中有“伯奇孝而弃于亲”的记载^{[25]257}。总之,从春秋战国时期一直到魏晋时期,该故事不断被讲述,被演绎,表现出口传故事极强的生命力。

五、《琴操》之体

《琴操》中的音乐元素也非常丰富,这从另一个侧面向我们展示出汉代及其之前琴曲演唱形式的成熟和完善。《琴操》之体不一,有“歌诗”“操”“引”“吟”“畅”之别,可以统称为“操”。《琴操》之所以有如此之多的音乐形式,一个重要的原因就在于配合人物的身份、角色、场景、冲突、情感等元素的需要,是琴曲内容的不可或缺的组成部分。

《琴操》中的“操”,汉桓谭《琴道》中有:“琴有伯夷之操。夫遭遇异时,穷则独善其身,故谓之操。”^{[9]卷15}汉应劭认为,所谓操,是古代之圣人君子“遇闭塞,忧愁而作”的曲调。“操者,言遇灾遭害,困厄穷迫,虽怨恨失意,犹守礼仪,不惧不慑,乐道而不失其操也。”^{[2]293}宋杨侃《两汉博闻》云:“《琴操》,注云‘操,犹曲也。’”^{[26]卷12}宋陈旸《乐书》将“琴操”作为丝属八雅音之一,是一种琴曲形式^{[27]卷120}。操应该是一种略带忧郁、悲伤色彩的曲调,主要是用来展现君子遭遇困境,不卑不亢的气节和精神。

《琴操》中的“畅”,畅其志也。“桓子《新论》云‘达者兼善天下,无不通畅’是也。”^{[1]58}汉应劭言:“其道行和乐而作者,命其曲曰畅,畅者,言其道之美畅,犹不敢自安,不骄不溢,好礼不以畅其意也。”^{[2]293}由此我们认为,“畅”是一种激昂、高亢的曲调。

《琴操》中的“引”,唐李善《文选注》中说:“引,亦曲也。”^{[9]卷15}清马瑞辰说:“引、廋同音通用,《尔雅》:‘廋,兴也。’郑康成曰:‘廋,兴也,犹诗之兴,是引即诗因物起兴之义也。’”^{[1]58}郝经《续后汉书》载:“引亦歌类也。歌之为言长言之也。引则引而信之,又长言矣。乐府以来始有之,如《箜篌引》等。”^{[28]卷66《艺文·文章总叙》}这里所谓的“引”应该为引歌、序曲、序奏之类的曲子,一般出现在乐曲的开头部分。

《琴操》中的“吟”,“亦歌类也,歌者,发扬其声而咏其辞也。吟者,掩抑其声而昧其言也。歌浅而吟深,故曰吟咏性情,以风其上。三代、先秦有其名而无其文,乐府有《白头吟》《梁甫吟》《东武吟》,始自为篇题矣”^{[28]卷66《艺文·文章总叙》}。这里所谓的“吟”,应该是乐曲中的吟诵部分。

作为一种琴曲形式,后世还出现了许多仿《琴操》曲式填词的作品,如晋石崇《思归引序》中说:“崇少有大志,晚节更乐放逸。因览乐篇有《思归引》,古曲有弦无歌,乃作乐辞。”^{[17]838}仿《琴操》之体中比较有名的是唐韩愈的《琴操》十首。宋郑樵评价说:“韩愈取十操以为文王、周公、孔子、曾子、伯奇、犊牧子所作,则圣贤之事也,故取之。”^{[15]卷49}韩愈仿《琴操》十二操中的十操进行创作,因为这十操都是圣贤之作,之所以删掉《水仙》《怀陵》二操,因为此两首“皆伯牙所作,则工技之为也,故削之”^{[15]卷49}。此外,宋朱熹曾将韩愈《琴操》中四首类《楚辞》的作品收在其《楚辞集注后语》中,朱熹说到:

晁氏曰:《琴操》者,韩退之所作也。韩博学群书,奇辞奥义如取诸室中物。以其所涉博,故能约而为此也。夫孔子于三百篇皆弦歌之,操,亦弦歌之辞也,其取兴幽眇怨而不言,最近《离骚》。《离骚》,本古诗之衍者,至汉而衍极,故《离骚》《琴操》与诗赋同出而异名,盖衍复于约者约故去古不远,然则后之欲为《离骚》者,惟约犹近之十

操取其四,以近《楚辞》。其删六首者,《诗》也。^[29]³²⁹

朱熹收录的韩愈《琴操》的四首的题目分别为《将归操》《龟山操》《拘幽操》和《残形操》等。可见琴曲演唱传统在唐宋时期依然有迹可循。

我们认为,在文字出现之前,中国古代也曾经有一个口头表演的“黄金时代”,《琴操》所收的琴曲曲目、琴曲歌辞片段,以及琴曲体式,或许可以为我们开启一扇窗。

注释

①郑樵《通志》卷六四,清文渊阁四库全书本。该书同时也记载说有《琴操钞》一卷,《琴操钞》二卷,《琴操引》三卷。均未注明作者。②详见白居易、孔传:《白孔六帖》,清文渊阁四库全书本。③释智匠《古今乐录》原书已佚,佚文散见于《初学记》《太平御览》《乐府诗集》等书。清人王漠《汉魏遗书钞》、马国翰《玉函山房辑佚书》、王爽《汉学堂丛书》均有辑本。④《四库全书总目提要》言:《乐府古题要解》:旧本题唐吴兢撰。……考《崇文总目》载《古乐府古题要解》共十二卷。晁公武《读书志》称:“兢纂采汉魏以来古乐府词凡十卷,又于传记及诸家文集中,采乐府所记本义,以释解古题。观《崇文总目》称二书共十二卷,而《读书志》称《古乐府》十卷,则所余二卷为《乐府古题要解》矣,卷数与今本相合。”⑤王应麟《玉海》卷一百五引《中兴书目》曰:“《大周正乐》八十八卷。周显德间中书舍人窦俨撰。俨承诏订论历代乐名、乐仪、乐议、乐音、乐图、乐章、乐器、乐曲及夷乐之名,甚备。”清文渊阁四库全书本。

参考文献

- [1]吉联抗.琴操(两种)[M].北京:人民音乐出版社,1990.
- [2]王利器,校注.风俗通义校注[M].北京:中华书局,2010.

- [3]桓谭.新论[M].上海:上海人民出版社,1977.
- [4]太平御览[M].清文渊阁四库全书本.
- [5]伏胜.尚书大传[M].四部丛刊初编本.
- [6]朱杰人,李慧玲,整理.毛诗注疏[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [7]刘昉.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [8]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [9]李善.文选注[M].北京:中华书局,1977.
- [10]徐坚.初学记[M].北京:中华书局,1982.
- [11]王尧臣.崇文总目[M].清文渊阁四库全书本.
- [12]魏征,令狐德棻.隋书·经籍志[M].北京:中华书局,1973.
- [13]陈振孙.直斋书录解题[M].清文渊阁四库全书本.
- [14]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [15]郑樵.通志[M].清文渊阁四库全书本.
- [16]续通志[M].清文渊阁四库全书本.
- [17]郭茂倩.乐府诗集[M].北京:中华书局,1979.
- [18]扬雄.扬子云集[M].清文渊阁四库全书本.
- [19]冯惟讷.古诗纪[M].清文渊阁四库全书本.
- [20]张震泽,校注.扬雄集校注[M].上海:上海古籍出版社,1993.
- [21]长泰县志(康熙)[M].清康熙二十六年(1687年)刻本.
- [22]蒋毓英,撰.陈碧笙,校注.台湾府志校注[M].厦门:厦门大学出版社,1985.
- [23]孟子[M].四部丛刊初编本.
- [24]王先谦.诗三家义集疏[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [25]韩婴,撰.许维遹,校释.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
- [26]杨侃.两汉博闻[M].清文渊阁四库全书本.
- [27]陈旸.乐书[M].清文渊阁四库全书本.
- [28]郝经.续后汉书[M].清文渊阁四库全书本.
- [29]朱熹.楚辞集注后语[M].黄灵庚,点校.上海:上海古籍出版社,2015.

Selected Songs of Qin and Ancient Chinese Storytelling Performance

Wang Juan

Abstract: As an anthology of Qin music, *Selected Songs of Qin* has long been lost. During the Han and Jin Dynasties, There were many scholars such as Huan Tan, Cai Yong and Kong Yan who had once compiled a book named *Selected Songs of Ancient Qin*. Along with the time, those books are all lost unfortunately. The book we have seen now is the redaction of the songs from those books left in different ancient documents. This is a very important book since it is by now the only book that we can learn something about the ancient Qin performance, as well as the oral storytelling tradition of the Han Dynasty. Those songs are also important materials for us to study ancient Chinese myths, legends and folktales.

Key words: *Selected Songs of Qin*; ancient songs; songs of Qin; storytelling performance

[责任编辑/周舟]



汉代镜铭整理研究的回顾、反思与展望*

时嘉艺

摘要:通观对汉代镜铭的整理研究,大致可分为三个阶段:宋至清为零散拾遗期;民国为初具雏形期;20世纪50年代以后,跨入专业集录与研究并重的时期。对汉代镜铭的研究又多集中在语言文字研究、文学研究和思想文化研究三个方面。然而,汉代镜铭的整理研究得失参半:一方面,汉代镜铭的研究对象、研究方法不断拓展;另一方面,地方镜铭整理较多、集成式镜铭整理较少,文献研究较多、多学科交叉研究较少,思想内容研究较多、与文本生成相关的外部问题研究较少。因此,今后对汉代镜铭的整理研究工作要突出“全”和“精”,研究方法要趋向多元:将出土文献与传世文献两相观照,注重域外文献带来的新鲜素材,兼收文献学、图像学等跨学科手法,进一步拓宽汉代镜铭的研究。

关键词:汉代镜铭;回顾反思;“全”“精”整理;综合研究

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0103-10

铜镜是和甲骨、青铜器、简帛、石刻并列的文献载体。罗振玉在《古镜图录》序言中说:“刻画之精巧,文字之瑰奇,辞旨之温雅,一器而三善备焉者莫镜若也。”^[1]对铜镜予以高度评价,其中“辞旨之温雅”即指镜铭部分。铜镜铭文萌芽于战国,兴盛于汉代,是两汉的标志性文本形态之一,全国又形成了长安、临淄、丹阳、洛阳等多个造镜中心,这些地区出土铜镜铭文内容所涉颇丰、形式富于变化,兼具可读性与装饰性,譬如洛阳就囊括了两汉时期流行的大部分镜种。以镜铭窥史,汉代的思想、文学等诸多方面将呈现得更为立体。对汉代镜铭的文献整理起于宋代宣和年间,距今已有900年历史,对其文本进行的研究也有近90年。可见,汉代镜铭文献的整理与研究历时已久,问题当多,同时成果亦较丰硕。本文对汉代镜铭的整理研究成果进行系统全面回顾,以总结其利弊得失,探寻更为科学的研究方法、确立新的研究起点和努力方

向,势在必行。

一、历史回顾

(一)汉代镜铭的整理

据笔者统计,自北宋末年至清代,载录汉代镜铭的古籍有28部;民国时期的著述有23部;新中国成立后的图录著作多达119部,集中整理镜铭的论文有9篇。汉镜铭的整理进程在清代前尚属零散罗列,民国时期渐成系统,时至今日,整理成果已涵盖镜铭大部分种类,然依旧有待完善补充。

1. 古籍对镜铭的著录

对镜铭的著录缘起于宋代金石学,自北宋至清代,出现了一批载录铜镜及铭文的著作^①,然各书所收汉镜均不超过百面,且考释从简。最早载录镜铭的著作是北宋末年王黼的《宣和博古图》,该书属图录类著作,描绘图像、勾勒铭

收稿日期:2020-07-09

*基金项目:北京市社会科学基金重大项目“宋前出土文献及佚文献文学研究”(15ZDA13)阶段性成果。

作者简介:时嘉艺,女,中国人民大学文学院博士研究生(北京 100872)。

文,根据镜背图像分为“八门”,即八种类型,著录汉镜68面^②,此书虽在断代和铭文释读方面有所缺憾,但实为铜镜学伊始。元明时期,铜镜研究一度出现断层^③。在清代乾嘉至道光年间,金石学再次复兴,收集镜铭的著作较宋代更多,图录类著作中有乾隆敕修的“西清四鉴”^④。除官方修书外,民间亦多有图谱,钱坫的《浣花拜石轩镜铭集录》^[2](卷一、卷二录汉镜15面)图文兼具,是第一部专收铜镜的著作(所收汉镜均有铭文)。梁廷枏的《藤花亭镜谱》^[3]不绘图像,只载录41则汉镜考释。陈介祺的《簠斋藏镜》^⑤兼收有铭无铭镜,为清代私人藏镜之最。上述古籍均未脱金石学范畴,且铭文释读用功未深,研究亦未开展。

2. 民国时期对镜铭的整理

这一时期著作中所收铜镜在数量上远超前人,研究领域亦有扩充,学者着重对镜铭进行文字学方面的考察,考古类型学的方法也被首次引入。罗振玉的系列文章首次在文字学层面对镜铭展开整理研究,《汉两京以来镜铭集录》^{[4]1-36}(录汉镜铭190余则)是民国时期专录镜铭的标志性著作,《镜话》^{[4]37-50}对汉代镜铭文字中的通假、错别字、减笔字以及铭文字体的演变、各代铜镜的特征都进行了细致分析。刘体智的《小校经阁金文拓本》^[5]载录汉镜600余面,数目达历代之最,然未脱前代研究范畴,仍只单纯摹图并附铭文。又有吴闿生集释《吉金文录》^[6](录镜铭44则,其中汉镜铭28则),指出前人断代错误,标明铭中通假、脱漏字及韵脚字在汉代的读音,认为部分汉镜铭“有楚辞遗意”“似乐府古歌”,首次将镜铭纳入文学研究视野。而能代表当时金石学框架内铜镜研究最高水准的,当属梁上椿的《岩窟藏镜》^[7],此书收录铜镜624面,其中有铭无铭汉镜132面,按照年代划分为四集,每集卷首有概说、分论,详细描述各类镜型的纹饰、尺寸。作者还对前人错误的判断给予订正。书中对铜镜的一些定名和断代延用至今,堪为新中国成立前铜镜图录的范本。

这些著录保留了很多珍贵的早期图像文字资料,亦可从中窥见前贤治学研究风貌,罗振玉、吴闿生等人的著作较前人更详尽细致,其成果具有启示性作用。梁上椿的著作是民国铜镜

学集大成之作,首次用照相技术拍摄铜镜,保留很多较清晰的图版。但和民国以前的古籍一样,这些著录均采用传世铜镜,失去了铜镜的出土时间和地点,对其发展脉络只能做出大致推测,更无法谈及地域特征。在图像、拓释文字方面,也存在一些误摹、误释,有待今人予以更正。早期研究停留于金石学、文字学层面,对镜铭中所包含的诸多文学、文化讯息尚未深入关注。

3. 新中国成立后对镜铭的集录

新中国成立初期,考古工作的规模仍然有限,20世纪50年代以后,田野考古才逐步发展,出土铜镜数量也显著增长,大量地下文物的出土丰富了铜镜资料库,各类集录著作随之涌现。考古发掘简报、报告中多有对铜镜的详介,例如《洛阳烧沟汉墓》^[8](1959年)收录有铭无铭铜镜118面,分为14型,分析每一型铜镜的相对年代,用专业的类型学方法为铜镜学搭建框架。而大部分考古报告虽可提供一手的真实资料,但其中对铜镜的记录比较零散,亟待研究者进行专门的汇总、整理。

在考古发掘的基础上,各省相继出版铜镜著录选集,自20世纪60年代以来,已有20余省市出版铜镜图录^⑥。2000年之前的图录由于技术所限,多为黑白图版,清晰度低,且图文分离,未对铜镜逐一作出详释。2000年后的图录更为精良,从文博角度著录铜镜形制,图文兼采,附考释铭文,各书的序文往往是点睛之笔,对铜镜的地域性特点作出了精当概括。如王仕伦、王牧主编的《浙江出土铜镜》^[9](2006年),作者在原序中介绍了浙江铜镜的分期特点,列举会稽、湖州地区独特的镜形,并附有历代镜铭选录。

一些私人收藏家亦出版铜镜图录,如王度、王纲怀等收藏家,致力于铜镜的收集研究工作。众多拍卖公司均设有铜镜专场,并刊发精致图册。但不同于考古报告和各地著录,私人收藏或拍卖展品很可能会混入个别伪镜,在使用资料的过程中要详加辨别。

上述列举的古籍、考古报告、图录为镜铭集录做好了先导性工作。20世纪90年代,台湾学者林素清重新对镜铭进行集录,他相继发表《两汉镜铭初探》(1993年)、《两汉镜铭汇编》^⑦(1999

年,收录542则铭文),这些文章较之罗振玉的《汉两京以来镜铭集录》更加清晰。在《两汉镜铭汇编》一文中,林素清将铜镜类型及字体特征分为七期,列举各阶段常见铭文,分析书体特征,以铜镜展现两汉文字演变史。王士伦在《浙江出土铜镜·序言》(2006年)中附《历代镜铭选录》^{[9]45},录镜铭250则,其中汉镜铭138则。华东师范大学李新城博士论文《东汉铜镜铭文整理与研究》^[10](2006年)选取东汉及新莽时期有代表性的铭文1148则进行注释。邱龙升在硕士论文基础上完成《两汉镜铭文字研究》^[11](2012年),该书选取两汉完整有代表性的镜铭150则,并对铜镜的文字书写特征进行纲要式概述。鹏宇博士论文《两汉镜铭文字整理与考释》^[12](2013年)上编为镜铭辑录,统计两汉3242则镜铭,为当今镜铭整理中最多最全之作;论文下编为文字编,收703个字头,罗列镜铭字形。清华大学汉镜文化研究课题组所编《汉镜文化研究》^[13](2014年)择200面铜镜刊印图录,所选铜镜在纪年、纹饰或铭文上有突出特点。

另有鹏宇《宋代文献所见汉镜题铭辑校》^[14](2017年),将散见于宋代典籍中的汉镜铭文与图像重新辑录,并对原著进行点校、注释,订正误摹误释字形,为汉镜研究提供了文字学方面的扎实基础。该书亦将与古人所著铜镜相似出土铜镜随文附录,两相比观,颇有古人所见之镜再现于世之感。

4. 海外对镜铭的整理与研究

在20世纪20年代,国外学者对汉镜的研究也逐渐展开,尤以日本学者的研究最为显著。江户时代,狩谷掖斋以考据学研究方法收集汉镜及拓本,松崎谦堂撰书载录狩谷藏镜铭文^[15],但并未予以考释。明治到大正时代,由于平壤铜镜大量出土,又及罗振玉前往京都,日本铜镜学研究迎来契机,大村西崖和山田孝雄将铜镜纳入美术史和文学研究的视野,富冈谦藏与罗振玉交往甚好,他的研究以考古学为基础,其著作《古鏡の研究》^[16]对铜镜的成分、纹样、铭文均有论述。此后,梅原末治、驹井和爱、樋口隆康、三木太郎^⑧等学者也致力于铜镜的研究,樋口隆康《中国古鏡銘文の類別的研究》将镜铭划分21种模板,并归纳出7种常见镜铭与镜图的搭配类

型^[17],这种研究方式使分散的镜铭得以条理化、类型化。林裕己利用计算机制作镜铭文本数据库,所收镜铭超过万件。

近年日本铜镜学领域,以冈村秀典的研究最为卓著,他着眼于长期被忽视的镜铭领域,指导开展“铜镜研究班”释读镜铭,先后发表《前汉镜铭集释》《后汉镜铭集释》和《三国西晋镜铭集释》^⑨,选取西汉具有典型性的铭文,逐一释读,并注意到文字出处、押韵及语序排列等问题。冈村秀典《汉镜分期研究》一文辑录647则汉代镜铭,61则纪年镜铭^{[13]46-110},在对汉镜图文分析的基础上,明确各镜种的分期,冈村秀典的创见在于,拓宽了前人以图像、文字为基础的铜镜分期法则,把镜铭也作为分期的重要元素,建立起完整的汉镜编年体系。孔祥星对冈村秀典的研究予以高度评价,认为其文本细读和对铭文分期的研究方法值得我们借鉴。另有复旦大学孙赛雄的硕士论文对日籍中汉魏铜镜铭文进行整理,录镜铭1187则,涉及载有汉镜的日籍92部,对中国补充汉代镜铭研究起到重要作用^[18]。

欧美的铜镜学研究较之日本相对寥寥,1934年瑞典学者高本汉(Bernhard Karlgren)在罗振玉《汉两京以来镜铭集录》的基础上集成257种铭文,对镜铭的押韵、假借等现象,作出语言学角度的释读^[19]。又有容庚拓哈佛燕京学社藏有铭无铭镜58面^[20],美国传教士福开森编著《历代著录吉金目》^[21],采录传世汉镜铭文600条左右。近年虽有美国安思远等收藏家的铜镜在佳士得拍卖中获得高价,但就整体而言,对铜镜的研究较为淡然。

(二) 汉代镜铭的研究

以丰富的传世文献与出土文物为基础,今人对中国古代铜镜进行了多角度的研究。汉镜研究的勃兴是在1960年后,据不完全统计,学术界共出版关于汉代镜铭研究的著作30余部,刊发学术论文100余篇。其中著作多为综合类型,不仅涵盖汉镜的图像、纹饰、铭文,还涉及制镜工艺等多个方面。如孔祥星、刘一曼主编的《中国古代铜镜》^[22](1984年),兼具专业性与普及性,是第一部对汉镜及铭文进行全面详实研究的著作,至今仍然无出其右者。只是由于印刷质量有限,图版尚欠清晰。此后铜镜学领域著

作,多沿袭孔祥星的研究方法。清华大学汉镜文化研究课题组主编的《汉镜文化研究》^[13](2014年)由中日学者共同参与,汇集多篇研究镜铭领域最前沿的论文。但是,就汉代铜镜铭文文本的研究而言,最见学术成就的还是单篇学术论文,论文从语言文字(34篇)、文学(24篇)、思想文化(58篇)等角度对汉镜铭文进行了全方位、开创性的研究。

1. 语言文字研究

第一,考订释读。除整理集录外,镜铭研究的另一个难点在于释读,前者因为数量之大,后者因为辨识之艰。尽管与其他青铜铭文相比,镜铭用字较浅易、多重复,但因年代久远,部分镜铭锈蚀不清,加之书体变化、刻字者增删修改等原因,使辨识工作多有不易。

当镜铭出现可与传世文献互证的例子,会引起学者的集中讨论,例如围绕一面东汉神兽纹镜的《诗经·硕人》铭文,就有罗福颐、徐鉴梅、胡平生、李学勤、陆锡兴、周远斌等多位学者进行隶定、考释^①。

面对一些含义驳杂模糊的字句,则会引起专家释义之争。例如对镜铭中“青羊”“三羊”“黄羊”作何解释历来存有争议^②。王仲殊考证东汉盘龙镜、神兽镜镜背铭文“青羊作镜”中的“青羊”为吴郡吴县的镜工之名,同时推断“三羊”和“黄羊”也是作镜工匠家族的名号。刘航宁则持不同意见,以洛阳出土东汉“青羊”铭龙虎镜为例,打破前文认为“青羊”铭盘龙镜、神兽镜为吴镜的观点,指出“青羊”铭文镜制作中心为洛阳。认为“三羊”指铜、锡、铅三种祥瑞金属,“青羊”为青铜之义,而对于“黄羊”的解释较为模糊,应也是关于铜镜的吉祥语。总之,“三羊”“青羊”“黄羊”均不是铸镜工匠的名号。李振华又有不同见解,他在文中介绍了四川洪雅县文管所收藏的一面四印铭文神兽镜,镜背有“汉家长宁,黄羊作镜,公卿服者,富贵番昌”,认为“黄羊作镜”中的“黄羊”即战国时期晋大夫祁黄羊,以秉公办事著称。冈村秀典的部分观点与刘航宇相近,认为“青羊”也可写作“青祥”,是一种吉语,指代优质金属,又说镜匠们在“尚方”中成立了雅号为“青盖”的组织,后来“青盖”渐渐独立,分别代称为“青羊”“黄羊”“黄盖”的作

坊。刘航宁与冈村秀典之说较为可靠,“三羊”“青羊”之义,最初为附加了祥瑞意义的金属,后发展为制镜品牌和组织的代称。这种演变不无可能,只是这种释义未见于其他文献,唯在镜铭中出现尚属孤证,还需更多辅助文献方能坐实说法。

第二,文字汇编。在镜铭文字资料汇编方面,复旦大学鹏宇博士论文《两汉镜铭文字整理与考释》^[12]上编选取3000余则镜铭,逐一作出释文,详列出处。下编也以《说文解字》为序,收703字头编写文字编。目前虽有字书类著作收录镜铭,但还未有专门的镜铭类文字编专著出版。

第三,用字、书体。文字学学者将镜铭与其他出土文献进行比对,将其纳入汉代文字史的整体框架中去,这些工作有利于总结汉代文字的发展特性。王士伦首将汉魏六朝(主要为东汉)镜铭的省简字和异体字列表说明,而文中“镜铭的减笔字、流行于南北朝,两汉偶有之”^[23]的观点并不符合历史实际,事实是减笔字两汉已流行。邱龙升《两汉镜铭文字研究》^[11]对两汉镜铭的用字及演变进行系统性总结,是目前汉镜铭文字学领域中最为专业、全面的成果。孙晖《西汉镜铭书体与简帛书比较研究》对比简帛与铜镜铭文,发现隶书的发展在不同介质上呈现不平衡的现象,即在简帛中较为激进,西汉中期已经出现成熟今隶(分书),在铜镜中比较保守,至西汉晚期才出现少量古隶,东汉早期才出现有波磔的分书^{[13] 408-420}。其打破异质史料界限,结合书写材料物质性的研究方法令人耳目一新。

2. 文学研究

明冯惟讷《古诗纪》把汉镜铭文作为诗歌收入其中,承认了该类铭文书具有独立的文学意义。当代学者对镜铭研究多着眼于文体方面,尤为重视镜铭与七言诗歌的生成关系。关于七言诗的生成历程,东汉张衡的《四愁诗》被认为是文人七言诗之最早雏形,而早在西汉末年镜铭中就存在大量七言体,且新莽时期多有“泰(七)言之纪从镜始”铭文,故而学者就此展开论述,认为七言镜铭是研究诗歌体式流变的重要一环。李立、胡淑芳、潘海东、林训涛等均指出

汉七言镜铭是民间歌谣向文人创作过渡的产物,是完整的七言体诗歌,汉七言镜铭诗形成时间可上溯至西汉晚期^[12]。钱志熙亦论及镜铭五言体缺失的原因,认为汉初镜铭诗形源于四言体和楚歌体,不具备五言形成的条件^[24]。因多数学者把镜铭定义为俗文学,故除文体研究之外,对其文学性研究相对较少,陈直指出汉镜铭文是文学史上的珍贵素材^[25],引发一些学者对其文学价值的关注。汪春泓以对昭明镜和精白镜铭的解读为缘起^[26],阐述秦汉时期士人的“固精意识”及这种意识在诗学领域的影响。钱志熙阐释镜铭中不仅有内容丰富的社会意识,更存在非理性的生命意识,镜铭是认识汉代社会在我国古代人类意识发展史所处阶段的重要依据;就镜铭的文学价值而言,它具有独立的韵文创作系统,与汉诗、赋、谣谚等韵文体关联密切,对建构汉代诗歌史大有裨益。张炳生的《汉镜铭文与汉乐府——兼说语体与韵体》将汉镜铭与汉乐府对读,认为许多镜铭脱胎于乐府,两者既联系密切,又各具艺术特质^{[13]349-356}。王纲怀、游战洪《西汉镜铭相思文化概说》一文分析了相思镜铭产生的社会背景,并将汉乐府中的游子思妇诗与之相参照^{[13]437-446}。

3. 思想文化研究

较诗赋而言,汉镜铭文虽然简易,但其思想内容涵盖了汉代社会生活的各个方面:既有反映高官封侯、富贵享乐的祝福之语,也有反映教育制度和选官制度的内容,更多的是对神仙的崇拜、对长生的渴求……种种反映现实、期盼未来的内容都是此前时代从未有过的,是汉代人观念的再现。因此,对汉镜铭文思想文化的研究成果颇为丰富,诸多学者针对某一项镜铭内容分类解读。

第一,民俗类铭文。林素清的《从两汉镜铭看汉人的祝愿语》认为镜铭中的祝愿语反映当时的社会风貌^{[13]349-356};张炳生在《两汉镜铭广告文化》中对镜铭所体现的商业用语进行解读^{[13]482-488}。

第二,礼乐文明类铭文。王纲怀、张炳生《从东汉伯牙镜看汉代礼乐文化》一文认为镜上频现的伯牙形象有奏乐娱神功能,是汉朝崇尚礼乐的反映^{[13]540-546}。孙克让从一则东汉镜铭

“郡举孝廉州博士,少不努力老大悔”入手,他的《从镜铭看汉代选官制度》结合几面铜镜实例,对汉代选官制度进行分析^{[13]148-156}。

第三,神仙思想类铭文。汉镜图铭众多主题之中,以神仙思想最为突出,以往学界研究主要集中在众仙图像的释义、演变及时代动因,着重关注西王母形象,并把神仙图像与汉代思想史、宗教史结合研究。张金仪《汉镜所反映的神话传说与神仙思想》^[27]是该类研究的发轫之作,该书对神仙群像的追溯考证颇具启发性,但因出版时间较早,该书所举出土材料尚不全面。杨玉彬《汉镜神仙思想研究》对张金仪著作进行了补充,梳理不同时期汉镜神仙思想的演变特征及时代动因^{[13]191-214}。关于西王母对偶神东王公出现的时间,一直是学界的关注焦点,随着新的汉镜考古材料出现,对其出现时间的认识不断提前,以往学界认为东汉和帝刘肇永元三年(91年)是汉镜中东王公出现的最早时间,而刘子亮、杨君、徐长青依据海昏侯衣镜上的“东王公西王母图”和《衣镜赋》将东王公出现的时间由东汉早期提前到了公元前1世纪前叶,并证明“阳仙”东王公、“阴仙”西王母的对应组合模式形象在西汉宣帝已经成型^[28]。

第四,宗教类铭文。提及铜镜铭文及纹饰中的众仙形象,道教是与之密切相关的话题。管维良以神兽镜铭文为研究对象,认为神兽镜是道教发展昌盛的产物,他将神兽镜纹饰与道教神灵相对应,并广引道教文献对镜铭考释^[29],发掘出前人未识之义。立足于宗教视角,会对镜铭有不同的阐释,巫鸿通过考察四川地区的五斗米道传教的过程,认为铭文中的“其师命长”的“师”应是五斗米道的传教人员,或至少是此镜的所有者和使用者^{[30]485-508}。苏奎则认为铭文中的“师”应该是铸镜的“镜师”,并非蜀地“五斗米道”的神职人员^[31]。当以苏奎之说更为可靠。

二、得失反思

通过对上述资料的追溯整理,可以条缕分明地把握学术史的发展进程,窥见汉代镜铭整理、研究的历经阶段。

宋至清为预备阶段。宋代开启金石学领域的著录,将铜镜与其他青铜器等量齐观,清代研究继承了宋代一些特点,在铜镜著录的数量和质量上都有提升,不仅官方著录铜镜,民间亦有独立的著作,而古代铜镜著录虽多,却始终没有超越金石学范畴,仅对传世铜镜进行片羽拾零,真正的整理并未开展。

民国时期进入起步阶段。照相技术为图录刊刻提供了更好条件,铜镜研究也逐步开展,梁上椿考古学的方法,罗振玉文字学视角的切入,将铜镜及镜铭的整理研究带入正轨。这一时期日本研究成果较多,而国内相对较少。然前两个阶段的铜镜多涉传世品,难以准确分析铜镜的发展脉络和地域特点。

20世纪50年代以后,铜镜学跨入整理与研究并重的专业化时代。日本学者对镜铭关注较早,樋口隆康开镜铭类型学的研究先河,然由于当时国际学术交流的限制,其成果在近年才被国内吸收。国内研究进程也在持续推进,田野考古的发掘成果、各文博单位出版的图录著作,均建立在扎实的考古学基础上,为镜铭的整理提供便利。孔祥星、王士伦、林素清、周世荣等在汉镜分期和镜铭集录方面成果显著。陈直、裘锡圭、李学勤、李零等为镜铭字体辨识打下根基。部分镜铭文义虽一目了然,但对镜铭中生涩词汇的解读仍是难点,如“黄羊”“青盖”铭的释义,冈村秀典的看法在逻辑上虽能成立,然仍需更多出土文献对其佐证。20世纪80年代,王仲殊发表一系列两汉三国镜流通史方面的文章,理清各省及中日之间的铜镜流通轨迹,令人耳目一新,如他分析了浙江、江苏、安徽、湖北的多面纪年铭神兽镜,结合铭文进行考察,认为它们均属“吴镜”^[32]。文章虽涉三国镜居多,其研究方法却可被汉镜研究所借鉴。

近十几年来,拍摄、扫描、铜板彩印等技术对铜镜的研究发挥关键作用,更多著作减少了辨识错讹率,还原了文物实貌。李新城、邱龙升、鹏宇、孙赛雄在前人研究的基础上,持续推动镜铭整理、注释及文字汇编工作,整理工作沿双线迈进:一是整理古籍中的镜铭。目前仅有鹏宇整理宋代典籍中所见镜铭,明清的著作还有待整理。二是集录传世及出土的镜铭。鹏宇

在博士论文中集3000余则镜铭,可谓涵盖总类型的十之八九,冈村秀典集录600余则镜铭,对镜铭类型有所补充。研究的路径也更为开阔,学界逐渐关注镜铭的文体学研究;汪春泓、钱志熙等学者从文学角度树立镜铭在文学史上的地位;张宏林、王纲怀等专家发掘镜铭深处的思想意蕴,镜铭不仅限于“证经补史”之用,较史书而言,反而更为贴近历史原貌。

追溯汉代镜铭整理研究的历史,其中得失为我们提供了可贵经验:

所“得”之处有二:一是研究对象不断扩展。自宋至民国,所有著录均为传世铜镜。新中国成立以后,出土铜镜数量增长,海外流失文物复现,为研究提供了更多优良的样本。二是研究方法持续扩充。宋代以来的金石学传统,至民国时期转向文字学、考古类型学领域;新中国成立以后,语言学、思想文化领域的研究不断增多,大批学者付出了艰辛努力,诞生了许多优秀的论文著作,让镜铭研究更具生命力。

所“失”之处有三:一是各地方镜铭整理较多,集成式镜铭整理较少。未来的镜铭集录工作可在鹏宇、冈村秀典等学者的基础上继续完善,即做到竭泽而渔搜集、精挑细择分类。还需对清代典籍著录重新整理,对各地黑白图录重新校录,汇总散失于海外的铜镜尤其是有铭铜镜。二是文献研究较多,多学科交叉研究较少。目前已有的研究主要包括:释读铜镜铭文;对镜铭进行书体研究;探究其文学、思想、宗教方面的价值,其中以文字考释和思想文化领域最多,而文学研究和域外交流研究较少,所涉领域有待拓宽。三是就铭文研究本身而言,思想内容研究较多,与文本生成相关的外部问题研究较少。除镜铭文本内容外,还有更多关于镜铭的衍生问题。如镜铭作者的转换对镜铭内容起到干预作用,西汉时期的铜镜主要限于上层贵族使用,生产者属于“尚方”机构,而在汉章帝时期出现手工业重心从官方到民间的重大转移,镜铭内容更加丰富,各则镜铭包含了作者富有创造性和艺术性的表现方式,镜师如何进行创作,又是如何对已有作品进行二次重构,也是值得研究的方面。

目前,镜铭整理、研究的基本框架已经搭

建,但进展步伐较为缓慢。在整理方面,有一些已完成却未尽人意的的工作仍需进行;在研究方面,以考古学研究为基石,兼顾多个学科的研究体系还要继续完善。通过回顾反思,可见研究中仍有很多可突破之处,以俟智者作更深入的研究。

三、前景展望

孔祥星在《创新是学术研究的本质——述评近几年汉镜铭文研究》^[33]中指出,在铜镜研究方面,年代学、类型学最为突出,铜镜纹饰受到学界的特别重视,铜镜技术研究也是一大亮点,而铜镜铭文的研究是最薄弱的环节。通过回顾反思汉镜铭文研究历程,以下五个方面当是未来研究的着力方向:

(一)广博与精约兼顾

就文献整理而言,“广博”与“精约”同样重要。广博指集录之全。在大量出土、传世资料的基础上,做好基础集录、整理、注释、文字汇编工作仍是未来工作的重点。在镜铭集录方面,虽已有李新城、邱龙升、鹏宇、冈村秀典的集录,却仍有散落于各地的镜铭需要补充。国内目前未有独立且全面的两汉镜铭集录著作出版,这需要学者从古籍中搜集,从各地考古报告、铜镜图集中汇总,亲赴各地文博单位和考古实地进行调研,汇编出汉代镜铭集成。整理注释方面,有日本冈村秀典的《前汉镜铭集释》珠玉在前,其选取西汉具有典型性的122则铭文,逐个进行释读(包括出处、押韵、逐字解释、分析文义、罗列与此镜铭排列顺序和某些字词不同的其他镜铭)。其用功之深,为研究提供了很好的范本,国内学者也需充分利用大量出土铜镜资源,对镜铭精校精释。文字汇编方面,目前仅有张丹硕士论文^[34]、鹏宇博士论文曾编选独立的镜铭文字编^[12],还未有镜铭类文字编专著。因此,需要研究者具备扎实的素养和广博的学识,在现有成果之上出版更为详尽的铜镜铭文集成、集释、文字编等著作,完成基础性工作。

在集录的过程中,很多成果的吸收和转化并不及时,为研究带来不少障碍。让文献数据库发挥必要作用,也是未来铜镜研究工作中的

一个重点。“中研院”历史语言研究所汉代墓葬文化数据库设有铜镜专区,收录各类型铜镜高清图版,并附形制铭文简介,但对于出土地、馆藏、铜镜文化等方面则无更多讯息介绍。故可重新建立镜铭集录、文字汇编数据库。

精约指择取之精。镜铭虽数众散乱,但镜铭的模板类型是有限的,樋口隆康曾总结21种镜铭类型。伴随文物不断出土,镜铭类型还有很大的补充空间。在选取镜铭之时,纪年镜铭亦是值得关注的焦点,这类镜铭是记录史实、确立墓葬年代的关键之匙。总之,化繁为简,才能从大量的镜铭文献中发现要害。孔祥星曾指出,避免材料的碎片化,这样才可能总结出有规律性的东西^[35]。把碎片化的信息系统整合,把中国传统目录学“辨章学术,考镜源流”、示人以治学门径的功能与数字化古籍数据库穷尽式的检索能力结合,学者方能站在巨人的肩膀上进行研究。

(二)普遍性与地域性并重

整理还应注重文献的地域化特征。各地出版铜镜图录虽数量较多,质量却参差不齐,亟待重新整理。整理工作可从以下几方面着手:一、2000年以前的图录多为黑白图版,无法看清铜镜的花纹、铭文细节,缺少对镜体信息的说明,还存在不少句读、摹字方面的错误,需重新整理、印刷;二、各省整理本的地域性特点仍不够突出,因铜镜在全国范围内流动,故各地出土镜铭内容看似趋同,多共性而少个性,对比之后方可发现,伴随造镜中心由中原向江浙转移,各地镜铭也颇具自身特点,例如“吾作明镜”文铜镜在浙江、湖北等地大量出土。各省图录虽重视异地镜型的区分,却常忽略镜铭的地域差别。对于地方文博考古单位出版著作应注意“联系性、概率性”,即注意与出土铜镜的载体(如墓葬等)相联系,总结出出土数量呈现的概率性。此外,更需注重各地镜铭的“特色性”,发挥其独特价值。

(三)国内与域外文物并收

域外文献的整理也同样重要。目前,对域外铜镜流传的研究集中在两处:一是中日铜镜文化交流。王仲殊及冈村秀典等日本学者已做出卓越贡献,然可深入之处还有很多。日本出

土汉式镜数量众多,据冈村秀典、孙赛雄的镜铭集录来看,一些铭文是国内铜镜所没有的,这部分文献值得学者再去收集、比较。二是丝路之上的铜镜交流。经陇西高原、河西走廊和今新疆地区,进而至中亚、西亚,丝绸之路沿线众多墓葬均有汉代铜镜出土。通过贡赐、贸易、移民等方式,中原汉式镜传入西域,汉文化对西域文化发生了作用,同时,汉式镜也受外来文化的影响而产生改变,如吴郡(今浙江杭州)和会稽郡(今浙江绍兴)出土镜铭中包含“天禄”“辟邪”“师(狮)子”“奇守(奇兽)”等词汇,是对西域奇兽的再现。以往学者研究常聚焦于墓葬布置、镜背图像,铭文所受的外来影响还有可挖掘的空间。此外,仍有众多铜镜散失于世界各地:亚洲、北美洲、欧洲和大洋洲的许多博物馆和私人收藏家也藏有大量中国古代铜镜。据苏强《海外藏中国古代铜镜概述》^[36]统计,日本、美国及欧洲各国收藏中国古代铜镜的博物馆近40余所,这些馆藏铜镜镜型多精致,镜铭也有待汇总、整理。

(四)出土与传世文献齐观

传统铜镜学研究通常重图像而轻铭文,把镜铭视为俗文学的一种,将它和作为“雅文学”的传世诗歌对立起来,很少正视镜铭的史学价值和文学价值。实则,出土镜铭不仅是传世文献的补充材料,更有传世文献未及之处。陈直有言:“(镜铭)为优秀古朴的作品,这些宝贵的材料,在《汉书》里是看不出来的。”^[25]研究者需摆脱抑此扬彼的思维方式,两相参照,方能更好还原汉代的思想、文学、宗教等历史实情。如在史学研究方面,新莽时期的镜铭多涉时政类,可从中一窥王莽新政推行的实况。在文学研究方面,汉代早期镜铭与瓦当等实用器具上的吉祥语颇为相似,晚期则受到乐府诗和赋体的影响,文风转变,更有近乎文人创作的“昭明文”“精白文”“姚皎光文”等。故而,汉镜铭文是两汉文学史上不可忽视的一环,其用词简洁、通篇对偶、又尚通俗,是研究两汉文学的重要素材。镜铭的文体研究,依然有可开拓的空间,前人研究的侧重点往往在七言镜铭与七言诗的生成关系上,探讨七言诗的来源究竟是七言镜铭、赋体文学抑或是其他。但如果把视角转入镜铭体系内

部的形式变动,从海昏侯《衣镜赋》的句式分析,就会发现《衣镜赋》每句为八言,将其“兮”字去掉,每句呈现出“四+三”句型,可被视为早期七言镜铭的起源之一。笔者曾总结过七言镜铭的几种生成模式,分别为“三+(兮)+三”型、“四+三”型及“六言+(兮)”型,如此便可体察到七言镜铭和七言诗有共同的赋体源头,而镜铭在生成之后,与赋体虽偶有关联,但自有其书写模式及发展脉络。

(五)文献学与图像学结合

“汉人作镜,雕镂、文字、铜质三者均精”^[4]⁴⁷,罗振玉曾在《镜话》中概括汉镜三个特点,这也成为今人研究的三个主攻方向。孔祥星在提及我国镜鉴学工作时也指出,除著录铜镜外,还应对铜镜开展三个方面的研究:一是对铜镜形制和纹饰的研究,明确各个历史时期铜镜的类型、演变序列和纹饰寓意;二是对铜镜铭文的研究,考订字句,明确意义;三是对铜镜铸造工艺的研究^[22]¹⁻²。以上三点内容,可相互贯通,研究铜镜的“文图学”或“器物学”,是今后汉镜铭研究的思路。既往研究中,只有樋口隆康、邓林^[37]在论文中对此涉及,更多时候对三者的研究往往是分离、脱钩的。图像与铭文实为一个整体,两者可相互生发、诠释。

又及,汉镜与汉绘画、画像石、画像砖、雕塑也有很多共同意象群,如神仙、瑞兽、民间游艺等。这些题材在不同媒介上反复出现,合而观之,可发现其中诸多共鸣之处,各学科彼此配合,达成“铭”“诗”“图”“史”的互证,方能使铜镜之学日益完满。

注释

- ①据李新城《东汉铜镜铭文整理与研究》对铜镜古籍的分类,大致可分为6类:1.图像和铭文并重的图录类;2.只著录图像的图像类;3.只著录铭文的款识类;4.集录镜铭的集录类;5.收录铭文字形的字书类;6.文人笔记、札记、诗文集集中亦有所见。李新城:《东汉铜镜铭文整理与研究》,华东师范大学博士论文,2006年,第4页。
- ②王黼著录,牧东整理:《重修宣和博古图》,广陵书社2010年版,第554-600页。卷二八、卷二九、卷三十著录“八门”,录汉唐古镜113面,其中汉镜68面,但如海兽鉴、海马蒲萄鉴应为唐镜,被误录为汉镜,至清代古籍中多出现此类问题。
- ③元、明没有专门著录和研究铜

镜铭文的著作,仅在一些文人笔记和诗词汇编类中可见,如冯惟讷的《古诗纪》等。④梁诗正等编纂《西清古鉴》卷三十九录汉镜21面、《宁寿鉴古》卷十五录汉镜40面。王杰等编纂《西清续鉴甲编》卷十九录汉镜46面、《西清续鉴乙编》卷十九录汉镜27面。⑤陈介祺:《簠斋藏镜》,同治四年(1865年)抱残守缺斋托高邮宣哲编排影印。另有辛冠洁在嘉德拍卖会上拍得陈介祺藏镜一书,与前者分属不同拓本,录汉镜148面,辛冠洁将嘉德本整理出版为《陈介祺藏镜》,文物出版社2001年版。⑥如《陕西省出土铜镜》(1959年)、《湖南出土铜镜图录》(1960年)、《四川省出土铜镜》(1960年)、《阿城县出土铜镜》(1974年)、《上海博物馆藏青铜镜》(1987年)、《铜镜图案——湖南出土历代铜镜》(1987年)、《洛阳出土铜镜》(1988年)、《吉林出土铜镜》(1990年)、《鄂州铜镜》(2002年)、《广西铜镜》(2004年)、《浙江出土铜镜》(2006年)、《六安出土铜镜》(2008年)、《固原铜镜》(2008年)、《铜镜·西安文物精华》(2008年)、《鉴耀齐鲁》(2009年)、《(江苏)仪征馆藏铜镜》(2010年)、《淮南市博物馆藏镜》(2011年)、《汉广陵国铜镜》(2013年)、《山东临淄战国汉代墓葬与出土铜镜研究》(2017年)等。⑦参见林素清:《两汉镜铭初探》,《“中研院”历史语言研究所集刊论文类编·语言文字编·文字卷》,中华书局2009年版,第3009页。林素清《两汉镜铭汇编》,《古文字论文集》,台湾国立编译馆1999年版,第244-286页。⑧参见梅原末治:《欧米搜储支那古铜精华·镜璧部(一)》《欧米搜储支那古铜精华·镜璧部(二)》,山中商会,1933年。《汉以前的古镜の研究》,东方文化学院京都研究所,1936年。《汉三国六朝纪年镜图说》,桑名文星堂,1943年。《绍兴古镜聚英》,桑名文星堂,1939年。駒井和愛:《中国古镜研究》,岩波书店,1953年。樋口隆康:《古镜》,新潮社,1985年。《镜璧》,泉屋博古馆,1990年。三木太郎:《古镜铭文集成·日本古代史研究要览》,新人物往来社,1998年。⑨参见岡村秀典:《前汉镜铭集释》,《东方学报》,2009年,第139-209页。《后汉镜铭集释》,《东方学报》,2011年,第201-289页。《三国西晋镜铭集释》,《东方学报》,2011年,第291-333页。⑩参见罗福颐:《汉鲁诗镜考释》,《文物》,1980年6期,第80页。徐鉴梅:《东汉诗经铭文镜》,《江汉考古》,1985年第4期,第77页录“汉镜诗”摹本。胡平生:《阜阳汉简〈诗经〉异文初探》,见《阜阳汉简诗经研究》,上海古籍出版社1988年版,第36-89页。李学勤:《论〈硕人〉铭神兽镜》,《文史》(第十三辑),1988年,第47页。陆锡兴:《诗经异文研究·〈硕人〉镜的考证》,中国社会科学出版社2002年版,第110页。周远斌:《汉镜〈硕人〉铭文校勘》,《古籍整理研究学刊》,2007年第1期,第13-15页。⑪王仲殊:《“青羊”为吴郡镜工考——再论东汉、三国、西晋时期吴郡所产的铜

镜》,《考古》,1986年第7期,第639-646页。刘航宁:《三羊、青羊、黄羊镜铭新考》,《中原文物》,1995年第2期,第83-91页。李振华:《“汉家长宁”铜镜考》,《四川文物》,1995年第10期,第23-27页。岡村秀典:《汉镜分期研究》,清华大学汉镜文化研究课题组《汉镜文化研究》,第46-110页。⑫参见李立:《汉代七言体铜镜铭文文体学意义初探》,《学术交流》,2002年第6期,第123-127页。胡淑芳:《汉代铜镜铭文中的七言诗》,《湖北大学学报》,2005年第7期,第481-484页。海东、林训涛:《汉镜铭文:完整七言诗成于西汉的确证》,《江西社会科学》,2007年10期,第111-114页。

参考文献

- [1] 罗振玉.古镜图录[M].上虞罗氏影印本,1916(民国五年).
- [2] 钱坫.浣花拜石轩镜铭集录[M].陈乃乾《百一庐金石丛书》本,1921.
- [3] 梁廷枏.藤花亭镜谱[M].刻本,1845(清道光二十五年).
- [4] 罗振玉.汉两京以来镜铭集录:外十四种[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [5] 刘体智.小校经阁金石拓本[M].小校经阁印本,1935(民国二十四年).
- [6] 吴闿生.吉金文录[M].北京:中华书局,1963.
- [7] 梁上椿.岩窟藏镜[M].上海:大业印刷局,1940.
- [8] 中国科学院考古研究所.洛阳烧沟汉墓[M].北京:科学出版社,1959.
- [9] 王仕伦,王牧.浙江出土铜镜:增订本[M].北京:文物出版社,2006.
- [10] 李新城.东汉铜镜铭文整理与研究[D].华东师范大学博士论文,2006.
- [11] 邱龙升.两汉镜铭文字研究[M].北京:中国社会科学出版社,2012.
- [12] 鹏宇.两汉镜铭文字整理与考释[D].复旦大学博士论文,2013.
- [13] 清华大学汉镜文化研究课题组.汉镜文化研究[M].北京:北京大学出版社,2014.
- [14] 鹏宇.宋代文献所见汉镜题铭辑校[M].北京:中国社会科学出版社,2017.
- [15] 松崎慊堂.慊堂日曆[M].东京:平凡社,1970.
- [16] 富岡謙藏.古镜の研究[M].东京:丸善株式會社,1920.
- [17] 樋口隆康.中国古镜铭文的類別的研究[M].东方学(第七辑),1953.
- [18] 孙赛雄.日籍中的汉魏铭文镜汇编[D].复旦大学硕士论文,2014.
- [19] Bernhard Karlgren. Early Chinese Mirror Inscriptions [J]. Bulletin of the Museum of Far Eastern

- Antiquities, 1934(6): 7-79.
- [20] 容庚. 古镜景[M]. 燕京大学哈佛燕京学社影印本, 1935(民国二十四年).
- [21] 福开森. 历代著录吉金目[M]. 北京: 商务印书馆, 1939.
- [22] 孔祥星, 刘一曼. 中国古代铜镜[M]. 北京: 文物出版社, 1984.
- [23] 王士伦. 汉六朝镜铭初探[J]. 考古通讯, 1958(9): 83-89.
- [24] 钱志熙. 两汉镜铭文本整理与文学分析[J]. 中华文史论丛, 2009(1): 133-164.
- [25] 陈直. 汉镜铭文学上潜在的遗产[J]. 文史哲, 1957(5): 60-62.
- [26] 汪春泓. 从铜镜铭文蠡测汉代诗学[J]. 文学遗产, 2004(3): 20-34.
- [27] 张金仪. 汉镜所反映的神话传说与神仙思想[M]. 台北: 国立故宫博物院, 1981.
- [28] 刘子亮, 杨君, 徐长青. 汉代东王公传说与图像新探: 以西汉海昏侯刘贺墓出土“孔子衣镜”为线索[J]. 文物, 2018(11): 81-86.
- [29] 管维良. 汉魏六朝铜镜中神兽图像及有关铭文考释[J]. 江汉考古, 1983(10): 85-93.
- [30] 巫鸿著, 郑岩译. 地域考古与对“五斗米道”美术传统的重构[M]//礼仪中的美术: 下卷. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [31] 苏奎. 铜镜铭文“其师命长”的考察[J]. 考古, 2009(3): 64-72.
- [32] 王仲殊. 建安纪年铭神兽镜综论[J]. 考古, 1988(4): 348-357.
- [33] 孔祥星. 创新是学术研究的本质: 述评近几年汉镜铭文研究[N]. 中国文物报, 2012-06-20(5).
- [34] 张丹. 汉代铜镜铭文研究概况及文字编[D]. 吉林大学硕士学位论文, 2013.
- [35] 孔祥星. 拓宽体裁、景象盈目: 评《鉴若长河: 中国古代铜镜的微观世界》[N]. 中国文物报, 2018-01-23(6).
- [36] 苏强. 海外藏中国古代铜镜概述[J]. 收藏, 2013(9): 113-129.
- [37] 邓林. 汉代铭文镜研究[D]. 上海大学博士论文, 2017.

The Review, Reflection and Prospect of the Study on the Mirror's Inscription of Han Dynasty

Shi Jiayi

Abstract: The collation and study of the mirror's inscription of Han Dynasty can be divided into three stages: Song to Qing Dynasty was the scattered collection period; The Republic of China was the embryonic period. After the 1950s, it entered the period of professional collection and research. At present, the study of the mirror's inscription in Han Dynasty mainly focuses on language, literature, ideological and cultural studies. On the one hand, the research objects and methods of Han Dynasty mirror's inscription have been constantly expanded. On the other hand, there are more collations of local inscription, fewer integrated inscription collations, more philology studies, less interdisciplinary studies, more research on ideological content, and less research on external issues related to production of text. In the future, the study of mirror's inscription of Han Dynasty should focus on "complete" and "refined", and the research methods should be diversified—the unearthed documents and the handed down documents are equally important, the fresh materials are brought by foreign documents should be paid attention to, and the study of mirror's inscription of Han Dynasty will be further broadened by the interdisciplinary methods of philology and iconology.

Key words: the mirror inscription in the Han Dynasty; retrospection and reflection; study of "complete" and "refined" arrangement; comprehensive research.

[责任编辑/周 舟]



试论大运河在徽商兴盛中的作用和影响^{*}

余敏辉

摘要:徽商与大运河是休戚与共的命运共同体,两者之间是一种双向良性互动关系。徽商能够称雄商界300年,离不开大运河这条流淌千年的黄金水道的丰厚滋养。大运河不仅促成了徽商由地区性商人发展为全国性商帮,而且促进了徽商与外界经贸往来和文化交流、促使了徽商精神由开拓创新转向开放包容。因此,与其说徽商让千年大运河奔流不息,不如说是大运河成就了徽商宏图伟业。

关键词:大运河;徽商;徽商文化线路;徽商精神

中图分类号:K203

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0113-09

最近有学者撰文指出,大运河(中国大运河简称,由隋唐大运河、京杭大运河、浙东运河三部分组成)让徽商“从边缘地区走向城市中心”,且“只有走出封闭隔绝的连绵群山,来到大运河这个大舞台,徽州人才大有作为,留下浓墨重彩的一笔”^[1]。我们认为,徽商与大运河是休戚与共的命运共同体,两者有机结合,相辅相成,相得益彰,如果说堪称“人类最伟大的工程”之一的大运河昔日的辉煌与荣光有徽商的贡献,那么被誉为“明清中国第一商帮”的徽商之所以能够称雄商界300年,横行宇内,富甲天下,更离不开大运河这条流淌千年的黄金水道的丰厚滋养。

一、大运河促成徽商由地区性商人发展为全国性商帮

王世华曾概括徽商特点,经商人数多、商业资本大,特别强调其活动范围广,是一大块(长

三角)、两条线(长江、运河),星星点点遍全国,还涉足海外,认为徽商深耕长三角并通过长江、运河融入中国和世界^{[2]18-23}。在一定程度上说,确实是大运河成就了徽商在明清数百年间执商界之牛耳,因为“南来北往的徽商正是在这条大动脉沿线的市镇上书写了辉煌的篇章”^{[3]33},甚至有学者以“大运河,大商机,徽商肇始”^{[4]3}为题来展开论述。

(一)大运河起点——杭州,是徽人外出经商为生,走徽杭、闯天下的第一站。

通览徽商发展史,水运始终是其主要运输方式,根本原因除了成本低廉,可装载大宗货物,内河航运风险较少之外,还在于徽州通向外界水路交通尤其发达,而其中新安江(富春江、钱塘江是新安江下游)航线无疑是徽商走出封闭落后山区,走向百舸争流、生机勃勃大运河,驻足于运河沿线城市的一条最主要交通线路。这是因为,自隋炀帝开凿江南运河^①起,钱塘江就形成接运河、通大海、纳百川的宏大格局,而

收稿日期:2019-12-31

^{*}基金项目:安徽省哲学社会科学重点项目“安徽大运河文化带建设研究”(AHSKZ2018D19)阶段性成果。

作者简介:余敏辉,男,历史学博士,淮北师范大学大运河历史与文化研究中心教授(安徽淮北 235000),主要从事中国历史文献学、安徽历史文化研究。

杭州作为大运河起点,地处钱塘江入海处,又与徽州一山(天目山)相连、一水(新安江)相通,且有着悠久的历史渊源,加之物产丰富,“商贾货财之聚,为列郡雄”^{[5]175},很自然成为“天下之民寄命于农,徽民寄命于商”^{[6]卷7}的初始地。

关于徽商形成于何时,其中有一说是始于南宋,而这个立论依据或多或少与大运河有关联。一是随着政治中心南移,以临安(杭州)为中心的运河网络^②和漕运体系,已然成为“南宋都城临安的生命线”^[7];二是徽州作为畿辅之郡,近水楼台先得月,不仅徽州母亲河——新安江在杭州与大运河汇合,把徽州与外界紧紧连在一起,而且营建新皇宫甚至新都城要大兴土木,广造楼宇,而徽(州)、睦(州)“民物繁庶,有漆楮林木之饶,富商巨贾,多往来江、浙”^{[8]109},特别是“南渡以来,杭为行都二百余年,户口蕃盛,商贾买卖者十倍于昔,往来辐辏,非他郡比也”^{[9]114},更是蕴藏着巨大商机。可见,正是新安江、大运河承载着徽商的财富和梦想流向了远方,助力他们从明清众多商帮中脱颖而出,成为时代的弄潮儿,铸就了“徽商”这块享誉中外的金字招牌。

(二)浙东运河、江南运河和江北运河所在地——长三角,成为徽人求利四方、闯荡商海的主战场。

如果说宋室南迁杭州为徽商崛起创造了有利条件,那么更为幸运的是离徽州不远处就是明清时期全国经济和文化最发达、人口最稠密的一个大市场——长三角。这里自古以来就是膏腴之地,原本就是河流纵横,湖泊棋布,后来又有浙东运河、江南运河、江北运河与之相联通,已形成了内河水运网络最为密集之地,加之徽州深受吴越文化的影响和熏陶,两地文化同源、人缘相亲、民俗相近,徽商在这里无论天时、地利、人和都占有极大优势。

有大量记载表明,长三角是不甘于清贫、勇敢地“走出去”的徽商经营最早、资本投入最大、经商人员最集中、生意做得最为红火的区域,主要包括淮安、苏州、扬州、杭州、常州、湖州、南京、上海等城市,以及邻近的吴江、仁和、仪征、嘉定、桐乡、平湖、邗江、如皋等县乡集镇。可以肯定的是,徽商能够扎根长三角,并以此为中心辐射到四面八方,主要凭借浙东运河、江南运

河、江北运河与外地互通有无,把本地出产的食盐、茶叶、木材、丝绸、棉布等源源不断地运到全国各地,又从外地源源不断地运来粮食等,大运河无疑成为徽商的利润渊薮所在。正是由于有了大运河这条运输最为繁忙的航道、长三角这个最为稳定的大市场,“徽之富民尽家于仪(真)、扬(州)、苏(州)、松(江)、淮安、芜湖、杭(州)、湖(州)诸郡,以及江西之南昌、湖广之汉口,远如北京,亦复挈其家属而去”^{[10]卷2},民谚“无徽不成镇”就非常生动地反映了徽商在这一区域的重要影响力。正是包括运河运输在内的交通便利、区位优势、市场发达,长三角既是徽商最主要、最活跃的经营场所,又是经营获利的最主要区域,当然还是最为集中的侨寓定居之地,可以说没有长三角就不会有徽商的崛起;反之,徽商也成为长三角兴起的一支重要力量。

(三)大运河水运网络——贯通南北,承西启东,成就了徽人“商之地海内无不至”的盛况

虽说雄起阡陌、名振四方的徽商奉行“行商坐贾,并行不悖”的经营理念,不过大多数都把长途贩运贸易视为发财致富的最佳途径,认为“良贾急趋利而善逐时,非转毂四方不可”,而徽州行商主要依托五条商业运输路线来进行商品贩运活动,其中“第一由新安江泛舟余杭,连接纵贯南北的大运河;第二是横贯东西的长江”^{[11]40-41},这也就不难理解运河沿线、长江两岸的许多城镇恰恰是徽商聚集之地。

其实,无业不营、无商不经的徽商,除了控制长三角和长江沿线外,还沿着山东运河继续往北拓展扩张,黄淮海地区乃至全国各地到处都有徽商活跃的身影。且不说淮安“布帛盐鹺诸利藪,则晋、徽侨寓者负之而趋矣”^{[12]卷1},临清“十九皆徽商占籍”^{[13]289},也不说“天津县有邻近海港的便利,徽州商人多取道海运往返贩茶”^[14],“北京歙县会馆的建立,可以看作徽商成帮的标志,也是徽商群体心理整合完成、徽州商人文化形成的标志”^{[15]9},更不说“顺着大运河,徽骆驼把生意往北一直做到关外”^{[16]190},单是徽商拥有“中国十大商帮之首”“钻天洞地遍地徽”“徽商遍天下”“无徽不成镇”“无徽不成商”“无徽不成典”“海内十分宝,徽商藏三分”等赞誉就足以说明一切。可见,正是得益于在经商处世中形成

的独具特色的开拓创新精神,又与大运河这条国家漕运路线及商路网络结下了不解之缘,才创造了徽商富可敌国的神话。

二、大运河促进徽商与外界经贸往来和文化交流

轮船、铁路、公路等近代交通工具出现之前,人们外出经商主要依靠水路,陆路也大多是依附于河道岸边。大运河纵贯海河、黄河、淮河、长江、钱塘江,是南北通商的唯一河道,又从中国最富饶的地方流过,它就像是中国古代经济的一条生命线,如“千帆竞发为漕粮”就曾是大运河上一道让人震撼的风景区。如果把这条被誉为“国之命脉”的大运河称作历史之河、文化之河、财富之河的话,那么徽商在其中所扮演的角色,既是重要参与者、积极推动者,更是最大与最直接的受益者。

一方面,徽商通过大运河这条水运大通道,迈开经商步伐,左右逢源,获得了非常可观的经济效益,创造了一个又一个的财富神话。

如果说晋商崛起得益于“极临边镇”,楚商兴旺源自“九省通衢”,那么徽商繁盛则和大运河密切相关。

徽商崛起之初,无论沿新安江而下,经富春江、钱塘江到达杭州,进入长三角,还是经青弋江等水路进入长江,顺流而下至南京、镇江、扬州,都充分发挥了大运河这条水上运输大通道的独特作用,把徽州土特产如竹木、石料、药材、纸墨、茶叶等辗转运往全国各地。当然,徽商也从外地运回徽州本地所需的生产资料和生活用品,如粮食、布匹等。

徽商兴盛以后,随着自身商业地位的提升,他们的生存和发展已“不再受到徽州本地的制约,以后逐渐发展到以‘两头在外’的商业为主,即从外地采购商品,在外地销售”^{[17]309},但仍然要依靠大运河这条南北货物对流的运输线,捕捉商机,主动出击,抢占市场。

虽然对于徽商来说,只要有利可图,就可以做到“其货无所不居”^{[18]卷10},且“天下都会所在”,“多新安人也”^{[19]卷13}。但是他们是以盐、茶、木、质铺(典当业)四者为大宗,而其中与大

运河最密切的莫过于食盐。向来有着“煮海之利,重于东南,而两淮为最”^{[20]卷54}之说的淮盐,以产量高、质量好在明清时期获得南方消费者的喜爱,其产地主要在今苏北沿海地区。由于扬州地处大运河与长江交汇处,淮阴、淮安一带的王家营、清江浦航运便捷,运输量大,正常情况下畅通无阻,徽商就是凭借“从扬州、王家营、清江浦等沿运城镇可以通过发达的内河水运将食盐运往各地”^[21]的优势,取得了食盐市场垄断地位并使之成为徽商经营的龙头行业,声势煊赫,以至于“近几百年来食盐贸易差不多都是徽州人垄断了”^{[22]2},正如徽人自述“吾乡贾者,首鱼盐,次布帛”^{[23]卷54},盐商很自然成为徽商的中坚力量。毫不夸张地说,康雍乾时期“两淮八总商,邑人恒占其四”^{[24]卷1},盐业对于徽商手眼通天、四海称雄起到了至关重要的作用。

徽茶是徽商经营的大宗商品之一。茶业甚至在近代取代了盐业成为第一大行业,它也离不开大运河这条黄金水道的有力支撑。黄山自古好山好水出好茶,量多质高,品种齐全,在国内外享有盛名。徽商贩茶出山重要路线有三条,其中第一条线路就是通过水路运输到京津地区。他们先将茶叶转运至长江,再沿着大运河一路北上,至通县(今通州)上岸,进入北京。其实,徽茶在北方以及运河沿岸城镇的行销都要依靠大运河来帮助实现。凭借这条北运路线,徽商把徽茶生意做得风生水起,业兴财旺,如清乾隆年间歙县商人在北京开设的茶行就有7家,茶商各字号166家,小茶店有数千家。

与徽茶并称为“人民命脉所寄”^{[25]563}的木材贸易,是徽商发展最早、衰落最迟的支柱行业之一,“以其货寄一线于洪涛巨浪中”^{[26]卷4},和大运河也休戚相关。不可否认,徽商木材生意主要依靠长江水系进行,其中心首推南京、芜湖;其次则为镇江,主要原因是“沿江东下的木材或由此进入江南运河,销往苏松等府,或由此渡江至瓜州,沿运河北运”,而杭州能成为重要的木材集散地,曾在候潮门外成立“徽商木业公所”,又是因为“徽州及浙江西部山区所产的木材,都通过钱塘江水系运集于此,除供当地留用之外,都经由运河、黄浦江等水道运往嘉兴、苏州、松江等处销售”^{[27]180}。可见,徽州木商是长三角重要

供应商,靠贩运木材发迹起家的徽商很多,如婺源西冲俞氏就是其中代表性家族之一,以致民间流传“盐商木客,财大气粗”的说法。

此外,自明代中期起,徽州布商势力日益雄厚,他们是包括长三角在内的运河沿线城市中“最活跃的棉布贩运商”,当年“运河一线的棉布集散地如淮安、临清等处,都有许多徽州布商从事贩运活动”,如明末清初,家产百万徽商吴逸公就曾“为米布于运漕”^[28]457-458。

另一方面,徽商通过大运河这条商业大动脉,秉承“贾而好儒”之风,纵横捭阖,打造了一条特色鲜明、内涵丰富的徽商文化线路。

徽商“虽为贾者,咸近士风”^[29]440,是一个极有文化自觉的商帮,在商业上创造奇迹的同时,在文化上也书写了辉煌,可以说是古代儒商的典范。伴随着悠悠运河水长流,敢于引领时代潮流的徽商,在开创运河商业网络的同时,对运河流域这一徽商主要活动区域的文化事业繁荣和文化产业发展产生了深远影响,至今还留存着不少物质文化和非物质文化遗产。

文化线路作为文化交流的空间廊道,大运河不仅是一条壮观自然风光带,也是一条亮丽的文化走廊,更是一条见证徽商文化灿烂的“徽商之路”,它不仅“代表着徽商奋发进取的人生里程”,而且“代表着儒家思想接受商业文明的趋于开明的转型旅程,代表着中国农耕文明后期,重农轻商价值传统被局部打破”^[30]。虽然徽商文化线路并非单纯的沿着大运河从南到北,但总体而言是以线状行进,然后辐射、发散为网状分布。考其情形大致如下:

其一,如果撇开徽商文化线路的启程之旅:新安江—徽杭古道,及其出发之地——徽州不说,仅就大运河这条最著名徽商文化线路而言,杭州和北京分别是其起点和终点。这两个位于大运河的南北两端、一脉相牵的城市,是徽商大运河文化线路的创造者,也是见证者和受益者。

杭州。同属于新安江流域的徽州、杭州渊源颇深,这有徽州和杭州共饮一江水(新安江)的缘故,也有“徽杭古道”^③带来了联系紧密,更主要的是“人间天堂”杭州是距离徽商最近、最方便的淘金地,“徽州的丝绸商、木商、盐商都在

杭州拥有极大势力”^[31]32。此外,明末清初张小泉(黟县人)逃难至杭,揉淬了浙江龙泉钢的刀、剪获得大发展,张小泉剪刀已成为闻名遐迩的“五杭”(杭扇、杭线、杭粉、杭烟、杭剪)产品之一;名噪一时的“红顶商人”胡雪岩(绩溪人),是在杭州演绎了他的政商传奇。当然,徽商在把杭州作为重要经商据点并推动这座城市走向繁荣的同时,杭州也留下了徽商带来的深厚的徽州文化印记,如“徽州塘”“徽州弄”“小江村”等地名的出现,又如明代杭州戏曲中的徽腔就非常盛行。

北京。且不说运河通达到京城,数百年来流传着“北京城是漂来的”这句老话,单就明清两朝建都北京,既是政治中心,又是经济中心,就可想见运河漕运繁华的景象,以及运河之上、北京城中徽商奔波忙碌的身影,如明隆庆年间,“歙人聚都下者,已以千万计”^[32]357,据说北京典当行就流行徽州方言。需要指出的是,明清时期歙县、休宁、绩溪、黟县、婺源都在北京设立了会馆,其中最早的是明嘉靖四十年(1561年)创设的歙县会馆,这些会馆既是徽籍商人集结之所,也是徽籍官僚、名人云集之处,自然也是展示和推介徽商文化的重要窗口。此外,俗话说“商路即戏路”,很多徽商对戏剧情有独钟,走到哪就将徽戏带到哪,以至于有“没有徽州商人,就没有徽州戏”之说,如当年从扬州出发,沿着大运河一路北上,轰动一时的“四大徽班”进京献艺,就为中国戏剧史上具有里程碑意义的剧种——京剧诞生创造了有利条件,而徽班能够进京演出并占据北京戏曲舞台,是与徽商经济上提供的大力支持分不开的,“没有徽商就没有徽班”或许说的很有道理。

其二,浙东运河、江南运河、江北运河是徽商大运河文化线路最为靓丽的风景线,其中分布着扬州、淮安、苏州等重要节点城市。对于沿线城市而言,大运河与之血脉相连、唇齿相依。如果把大运河比作一串闪闪发光的项链的话,那么沿岸城市便是这串项链上的璀璨明珠,而扬州、淮安、苏州无疑是其中最耀眼也是最明亮的。

扬州。都说扬州繁荣以盐胜,而“徽州人在扬州最早,考其年代,当在明中叶,故扬州之盛,

实徽商开之”^{[33]326}。由于认识到大运河对徽州盐商事业发展的重要性,加之扬州又是最适宜享受生活的去处,这里自然成为徽州移民的最佳目的地。伴随着大批徽商涌入扬州,垄断两淮盐业经营,积累巨额财富,他们不仅参与城市建设,还毫不吝惜地兴办教育文化事业,慷慨捐资筑桥修路等各项公益事业,积极投身灾荒救济等社会慈善事业,特别是兴建园林、宅第、会馆、书院、街巷、宗祠等,直接促成了“扬州以园亭胜”^{[34]103}局面的形成。徽商大多“商而兼士”,敬重风雅,讲究旨趣,极力招延四方才俊,如明代徽商汪新(休宁人)“既雄于赀,又以文雅游扬缙绅间,芝城姜公、金公辈名儒巨卿皆与公交欢”^{[35]卷6};清代盐商代表江春(歙县人)广交天下名士,当时的一流学者如杭世骏、戴震、郑板桥、金农等都与他有交往;徽商马曰琯、马曰璐兄弟(祁门人)济人利物,倾接文儒,组织诗社,刻印典籍等,修建小玲珑山馆,“四方人士闻名造庐,授餐经年,无倦色”^{[36]序}。徽商还经常与“扬州八怪”进行切磋和交流,并提供了自由创作空间和舒适生活条件,“使他们的创作激情得以焕发,终成中国艺术史上耀眼的奇葩”^[37]。反之,“这座因运河而生、因运河而兴的城市给徽商提供了安身立命的事业土壤和世俗归宿”^[38]。

淮安。明清时期,“漕政通乎七省”^{[39]卷8}的淮安是大运河沿线重要的漕运枢纽、盐运要冲,在鼎盛时期曾与扬州、苏州、杭州并称运河线上的“四大都市”,有大量徽商长期定居于此。他们不仅结交官府要人,结好文人学士,积极办公益慈善事业,而且大兴土木,修建亭台殿阁,别具一格的徽派民居、徽派园林鳞次栉比,至今犹有不少遗存,如曲江楼、荻庄就颇负盛名。特别是徽州盐商对淮安饮食文化发展产生了极大影响,作为中国传统四大菜系之一的淮扬菜重要支撑的淮安菜,它的风靡一时就得益于徽商“侈饮食”的强有力推动。遥想当年,崇尚侈靡浮华生活、挥金如土的徽商,千方百计延揽名厨,搜集奇珍异品,以满足奢侈的口腹之欲,正是他们追求味觉盛宴,促成了名气极大的“淮菜三全席”(全鳝席、全羊席和全鱼席)的出现,而追求新奇风味,又助推了蟹黄汤包、平桥豆腐等淮扬名菜的形成。

苏州。地处运河之滨的“江南首郡”苏州,自古以来就与徽州联系紧密,“新安六邑多懋迁他省,吴门尤夥”^{[40]卷18},徽商中很多茶商、布商、粮商就集聚于此,可以说苏州的富庶繁华徽商厥功至伟,特别是在建筑、饮食、人文等方面,徽商都对苏州产生了深远的影响。与此同时,苏州品牌也在徽州快速传播,如“数十年前,虽富贵家妇人,衣裘绝少,今则比比皆是,而珠翠之饰,亦颇奢矣。大抵由商于苏扬者启其渐也”^{[32]606},以至于民谚有“生要生在苏州,死要死在徽州”之说。

此外,“徽人不蹲家,经营走四方”,深受徽商文化影响的还有北方的诸多运河名城,如“当南北咽喉,子午要冲,四百万漕艘皆经其地”^{[41]卷8}的济宁;凭借地处大运河“腰脊、咽喉”地位,“一城之中,无论南北货财,即绅士商民近百万口”^{[42]923}的临清;被誉为“漕挽之咽喉,天都之肘腋,江北一都会”^{[43]257}的聊城等,都是徽商的辐辏之地,当然也是大运河徽商文化线路的重要支点城市,兹不再赘述。

由以上可见,徽商文化与运河文化交融互动,在双方身上打下了深刻的烙印,徽商文化与大运河文化是互动共生关系。

三、大运河促使徽商精神由 开拓创新转向开放包容

论及徽商精神,胡适(绩溪人)曾说“要坚守徽骆驼、绩溪牛勤劳坚忍的本色”^{[44]16},认为吃苦耐劳“徽骆驼”、敬业奉献“绩溪牛”是徽商独有的精神特质,后人也因此常常把徽商精神比喻为“徽骆驼”精神和“绩溪牛”精神。

其一,徽商精神不仅仅是“徽骆驼”精神、“绩溪牛”精神,徽商精神应该是开放的、多维的、立体的,有着更为丰富的内涵。如王世华教授把徽商精神概括为赴国急难、民族自立的爱国精神,不畏艰难、百折不挠的进取精神,审时度势、出奇制胜的竞争精神,同舟共济、以众帮众的和协精神,不辞劳苦、虽富犹朴的勤俭精神^{[45]191-217}。又如刘伯山研究员将徽商精神概括为不甘穷困、矢志千里、勇于开拓的精神;不怕挫折、执着追求、锐意进取的精神;不辞劳苦、克

勤克俭、艰苦奋斗的精神;不作内耗、整体一致、团结协作的精神^[46]。

其二,虽然不同的人,从不同的视野,可以总结凝练出诸多有理有据的徽商精神,但随着时代变化徽商精神不断丰富发展,不同历史时期它的具体内涵和表现形式往往有着较大的差异。就历史进程和本质特征来说,徽商一开始,爱拼会赢、敢想敢干、敢为人先,更好地体现出一种开拓创新精神,它是徽商文化的灵魂;后来兼济天下、审时度势、诚实守信、同舟共济,则更多地展示出一种开放包容精神,它成为徽商文化的基石,而这种转向的原因则和徽商从相对狭隘封闭的大山走向广阔的、流动的、开放的大运河有关。也可以说,是大运河在客观上培育了徽商心态的开放性和文化的多元色彩,增添了他们通达、兼容的胸襟和气度,使得徽州“山文化”与“水文化”有了完美互动融合,合奏演绎出一曲华美的乐章。

(一)开拓创新是徽商崛起的不二法门

促成徽商别开生面,异军突起的原因有很多,而最为关键的是他们从一开始就有创业者必备的思想观念大解放,以及敢为天下先的闯劲、勇往直前的锐气和百折不挠的韧性。究其原因有三:

其一,徽州自然环境造就。一方山水造一方人,造一方文化。徽州地处皖南,“东有大鄣山之固,西有浙岭之塞,南有江滩之险,北有黄山之隘”,且“其地险狭而不夷,其土驿刚而不化”^{[47]卷1,卷2},山多地少还不适合耕种,人口增长又较快,“生齿日繁,则生计日隘”^{[48]卷1}。由于地处“七山一水一分田,一分道路和庄园”的贫瘠山区,地狭人稠,耕获三不赡一,以勤于山伐,能寒暑,恶衣食著称的徽人,不得不放弃“靠山吃山,靠水吃水”的农耕老路,无可奈何地走上了“以贾代耕,求食四方”的经商谋生致富之路,正如顾炎武所说徽州“中家以下皆无田可业。徽人多商贾,盖势其然也”^{[49]卷32}。可见,不开拓就无以生存,不创新则难以发展,仅靠农业收入不足以自给,这迫使徽人只能外出经商。穷则思变,徽人必须走出去,诚如徽州谚语谓“以贾为生意,不贾则无望”,这是徽人活命的最好选择。当然,如前文所述,丰富的物产、便捷的水路交通也成为

徽商孕育发展的一个原因。

其二,徽人移民基因使然。自汉末至唐宋,主要因战乱等原因,曾有过三次大规模的人口迁徙,很多中原世家大族举家南下迁徙到自古为山越族居地的徽州,因此徽人流淌在血液里的基因有着一种在生存压力下养成的拼搏进取精神,这其中既有中原文化的儒雅风范,又渗透着山越文化的刚强气质。正是徽州移民这种与生俱来的文化基因,使得徽商特别富有开拓意识和创新精神,如他们不为正统思想所束缚,能够冲破封建的藩篱,打破抑商的禁锢,因地制宜、因时变通,走出一条“寄命于商”的新路;“走吴、越、楚、蜀、闽、粤、燕、齐之郊,甚则逖而边陲,险而海岛,足迹几遍禹内”^{[6]卷1},开辟了比狭小徽州本土更为广阔又深邃的事业天地,形成了所谓的“小徽州”和“大徽州”^④局面。重义诚信、有道经营,把“贾而好儒”这一徽商特色发挥得淋漓尽致,以及兼收并蓄、广纳博采,创造出了中国历史上最辉煌的地域文化之一的徽州文化。值得一提的是,由于徽商在经商之地侨寓现象相当普遍,在16世纪以后徽州又成为一个高移民输出的地区^{[50]225}。不畏艰难,锐意进取,敢于走出去,不辞山高路远,不怕背井离乡,这是徽商成功的奥秘所在。

其三,徽商致富欲望驱动。史载“徽之俗,一贾不利再贾,再贾不利三贾,三贾不利犹未厌焉”^{[51]卷下},说的正是“驴上徽州,不死不休”的徽商对财富的强烈渴望,当然也隐含着他们在不断探索着经商成功之路。虽然徽人很多是“前世不修,生在徽州,十三四岁,往外一丢”,一般到十六岁就要出门做生意,但他们大都能不甘困顿、不畏艰苦,肩负父兄、家族生存发展的重任,毅然决然地走出深山,舍亲离家,闯荡商海,过着远离父母妻小的游子生活,“近者,岁一视其家;远者,不能以三四岁计”^{[6]卷1}。其实,行商坐贾几十年,“一世夫妻三年半”的徽商,在他们“好别离”的背后,既有对投身商业一生无悔的执着和追求,也有其为了生计不得不在外奔波和打拼的无奈,正如徽人感叹:“嗟夫!吾邑之不能不贾者,时也,势也,亦情也。”^{[18]卷10}

还要特别指出的是,徽商很快衰败的主客观原因有很多,其中最重要的是丧失了早期徽

商的开拓创新精神,晚清以来因循守旧,故步自封,过着纸醉金迷,“不思祖业多艰苦,混洒银钱几时休”生活,而不能因势而谋、应势而动、顺势而为,徽商退出历史舞台应在情理之中。

(二)开放包容是徽商兴盛的独门秘诀

助推徽商一枝独秀、独领风骚的原因也很多,他们走南闯北,感悟良多,而归根结底一句话,那就是精进事业必须拥有宽广的胸怀和恢弘的气度。除了徽商把诚实守信视为比金钱更宝贵之外,还突出表现在其他三个方面。

其一,强烈的家国情怀。“徽人不呆家,经商走四方”,足履天下、四海为家的徽商,在奋斗历程中,他们肩负起时代责任与历史使命,且不说尚存有争议的明中后期参与抵抗倭寇侵略这件事,就以他们早期不辞劳苦运粮输边,以及近代以来为了抵御外国入侵,踊跃捐资捐物来说,无不体现了他们的爱国精神。此外,除乐善好施、赈灾济贫外,徽商还热衷修桥铺路、开办学堂,尽可能造福一方百姓、尽一份社会责任。

其二,敏锐的市场眼光。徽俗中有“人十三在邑,十七在天下”之说,意指走出家门、闯荡四方的徽商,不囿成见,以开放的姿态、开放的胸襟,把眼光瞄向外,把经营重点放在外,哪里有生意就往哪里去,正如徽州学者金声所说:“尽天下通都大邑及穷荒绝徼,乃至外薄戎夷蛮貊,海外贡朔不通之地,吾乡人足迹或无不到。”^{[52]卷7}正是因为徽商善于抢抓机遇,乘势而上,以开阔的眼界看世界,以开放的精神走出去,才创造了“徽商之名闻天下”“无徽不成镇”的煊赫业绩。

其三,和协的经商模式。徽商从无到有,从小到大,乃至发展为雄视天下的大商帮,其中一个重要原因是他们有着很强的亲缘和地缘认同意识。因为宗族、同乡观念重,徽商往往呼亲唤友,父带子、兄带弟、亲帮亲、邻帮邻,形成了以众帮众、相互提携的传统,具有较强的凝聚力、向心力,易于结成牢固的团体。徽商从小就知道要想获得成功,必须合作共赢,抱团取暖,同舟共济,这也就不难理解徽商为什么宗族制度特别牢固、宗法观念特别强烈了。

(三)大运河是徽商精神由开拓创新走向开放包容的“催化剂”

或许可以这样说,大运河有力推动了中华

民族结束南北分离的局面,中国也从此走向政治、经济、文化多维度、大时空、全方位交融的时代;或许还可以这样认为,大运河既记录中国历史文化写不尽的厚重、壮美和辉煌,也见证了徽商“崛起—兴盛—衰落”的曲折发展过程。

纵贯南北的大运河作为明清时期重要的商运路线之一,它不仅是一条流金淌银的财富之河,还是一条千年流动的文化之河,由北到南贯穿京津、燕赵、齐鲁、中原、淮扬、吴越等六大文化地区,不仅吸纳了运河城市各具特色的民俗人情,而且还融汇了园林、戏曲、工艺、饮食文化等。其实,作为“沟通内河各水系的纽带、贯通内陆与海洋桥梁、打开封闭文化走向世界的大门”^[53]的大运河,在成为徽商的财富通道的同时,还以它的和谐共生、合作双赢、开放包容、兼收并蓄的主旋律,使徽商能在“故乡在他乡,他乡即故乡”观念支配下,博采众长,大量吸收包括运河文化在内的外来文化的精华,加大了徽商精神在中华大地上的辐射力和影响力。

其一,大运河推动了徽商精神的开放性。

大运河既是经济交流的大动脉,又是文化融合的主纽带,更是对外交流的开放地。在徽商精神中,如开拓创新、吃苦耐劳、诚实守信、敬宗收族、崇文重教、贾儒结合、乐善好施等,都明显具有山越文化和中原文化的特质,而其天下为怀的爱国情操、志存高远的远大理想、求同存异的宽广胸怀、刚健有为的进取意识、向外拓展的开放风气、团结协作的精神面貌等,则无疑反映出运河文化的元素。正是以“生生不息的奋斗进取精神、与时俱进的创新协同精神、海纳百川的融合共生精神、忠义诚信的使命担当精神”^[54]著称的运河精神与徽商精神交汇融合,彼此影响,相互作用,才使得徽商于经济上聚天下之财富,文化上得八方之风气,最终成就了独具魅力的徽商文化,并成为博大精深的徽州文化不断发展的内在动力。

其二,大运河扩展了徽商精神的兼容性。

商业是文化传播、交融的媒介。拿着“包袱雨伞”走遍天下的徽商,既传播了商业文化,实现了文化追求,又培养了商业智慧。他们“一切治生家智巧机利悉屏不用,惟以至诚待人”^{[55]卷15}的经营之道,贾名儒行、利缘义取、利人利己的

经商追求,固然有儒家所倡导的诚、信、仁、义等道德规范,也有徽商从事运河贸易中汲取的智慧和经验,当然还包括一些深刻教训。如在延绵近两千公里大运河商路上,人际关系错综复杂,民俗风情千姿百态,那么为确保运河之上商船平安到达目的地,徽商沿途既要规避各类航运风险,追求绝对安全可靠,还要与人为善,和气生财,求同存异,最大限度地预防事故发生或控制损失影响;特别是在人生地不熟的运河沿线城镇进行商品交易,只有在“利己”基础上的“利他”才能更好地实现资源共享、优势互补、互利共赢,只有“诚信仁义”才能在天南地北落地生根、站稳商埠,并立于不败之地。

其三,大运河增强了徽商精神的吸纳性。

源远流长的徽州文化作为中国三大地域文化之一,被誉为中国封建社会后期的典型标本,而徽商正是酿造徽州文化的“酵母”,他们为徽州文化昌盛提供了经济基础。其实,徽商精神本身就是一种多元文化体,徽商开风气之先,大胆走出去,积极引进来,不断发掘与大胆吸纳运河文化的核心精神和精髓要义,以及运河城市经营管理的成功之道,并与运河沿线人民共同创造了古朴典雅的徽派建筑、蜚声海外的三雕艺术,以及新安理学、新安医学、新安文学以及新安画派等。

综上,历史上大运河与徽商形影相随、唇齿相依,是一种双向良性互动关系。一方面,徽商助推了运河沿线市镇的经济繁荣、文化昌盛和社会进步;另一方面,大运河促成了徽商由地区性商人发展为全国性商帮、促进了徽商与外界经贸往来和文化交流、促使了徽商精神由开拓创新转向开放包容。因此,与其说徽商让千年运河奔流不息,不如说是大运河成就了徽商的宏图伟业。

注释

①江南运河,又称浙西运河,为京杭大运河的南段。北起江苏镇江、扬州,绕太湖东岸达江苏苏州,南至浙江杭州。②南宋临安城外运河,除浙西运河(江南运河)外,还有浙东运河(又名杭甬运河),北起钱塘江南岸的杭州西兴古镇,向东南横穿绍兴、宁波两市,于镇海汇入东海,全长200多公里。③徽杭古道是古时联系徽州与杭州的重要纽带,西起安徽省绩溪县渔川村,东至浙

江省临安市浙基田村,全长50余里。④“小徽州”是指徽州本土一府六县,即歙县、黟县、休宁、婺源、祁门、绩溪。由于徽州人的出外经商、游学、做官,把徽州文化带到全国各地,因此对徽州文化研究必然涉及到徽州文化以外的地区,这就是“大徽州”的概念。

参考文献

- [1]王健,瞿凌锋.大运河让徽商“从边缘走向中心”[N].解放日报,2019-11-20.
- [2]王世华.第一商帮[M].芜湖:安徽师范大学出版社,2016.
- [3]朱小阳,丁修真.解码徽商丛书无徽不镇[M].芜湖:安徽师范大学出版社,2016.
- [4]老亨.深商的精神[M].深圳:海天出版社,2007.
- [5]夏时正.杭州府志·序[M].济南:齐鲁书社,1996.
- [6]休宁县志[M].刻本,1685(康熙二十四年).
- [7]徐吉军.运河:南宋都城临安的生命线[J].文史知识,2014(12):18—24.
- [8]方勺.撰.泊宅编[M].许沛藻,杨立扬,点校.北京:中华书局,1983.
- [9]吴自牧.撰.梦粱录[M].杭州:浙江人民出版社,1980.
- [10]徽州府志[M].刻本,1699(康熙三十八年).
- [11]李琳琦.经营之道[M].芜湖:安徽师范大学出版社,2016.
- [12]淮安府志[M].刻本,1685(康熙二十四年).
- [13]谢肇淛.撰.五杂俎[M].上海:上海书店出版社,2001.
- [14]张雪慧.徽茶行销及徽商茶叶活动考略[J].徽州社会科学,1994(3):28—38.
- [15]唐力行.试论徽商与徽商文化[M]//陆勤毅,主编.安徽文化论坛2013徽商与徽州文化学术研讨会论文集.合肥:安徽大学出版社,2014.
- [16]吴建春,主编.阅读徽州[M].合肥:中国科学技术大学出版社,2015.
- [17]刘建生,燕红忠,张喜琴.明清晋商与徽商之比较研究[M].太原:山西经济出版社,2012.
- [18]歙县志[M].刻本,1609(万历三十七年).
- [19]归有光.震川先生集[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [20]两淮盐法制[M].扬州书局重刻本,1870(同治九年).
- [21]葛剑雄.从历史地理看徽商的兴衰[J].安徽史学,2004(5):84—86.
- [22]胡适,口述.唐德刚,译注.胡适口述自传[M].台北:传记文学出版社,1981.
- [23]汪道昆.撰.太函集[M].合肥:黄山书社,2004.
- [24](民国)歙县志[M].歙县旅沪同乡会铅印本,1937(民国二十六年).
- [25]刘汝骥,编撰.陶璧公牍[M]//官箴书集成.合肥:黄

- 山书社, 1997.
- [26] 婺源县志[M]. 刻本, 1787(乾隆五十二年).
- [27] 王德寿, 主编. 安徽文化概要[M]. 合肥: 安徽人民出版社, 2011.
- [28] 张海鹏, 张海瀛, 主编. 中国十大商帮[M]. 合肥: 黄山书社, 1993.
- [29] 戴震. 戴震全书: 第六册[M]. 合肥: 黄山书社, 1995.
- [30] 冬冰, 张益, 谢青桐. 文明的空间联系: 大运河、新安江和徽杭古道构建的徽商文化线路[J]. 扬州文化研究论丛, 2009(2): 150-155.
- [31] 张海鹏, 王廷元, 主编. 徽商研究[M]. 合肥: 安徽人民出版社, 1995.
- [32] 许承尧, 撰. 李明回, 等, 校点. 歙事闲谭[M]. 合肥: 黄山书社, 2001.
- [33] 陈去病, 撰. 五石脂[M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1999.
- [34] 李斗, 撰. 扬州画舫录[M]. 北京: 中国画报出版社, 2014.
- [35] 休宁西门汪氏宗谱[M]. 刻本, 1652(顺治九年).
- [36] 马曰琯. 沙河逸老小稿[M]. 丛书集成初编本.
- [37] 卞利. 无徽不成镇: 明清时期的徽商与城市发展[J]. 社会科学, 2011(1): 154-159.
- [38] 李洁, 陈跃. 扬州: 徽商文化线路的顶点[N]. 扬州日报, 2009-04-15.
- [39] 淮安府志[M]. 刻本, 1884(光绪十年).
- [40] 朱銍, 撰. 小万卷斋文稿[M]. 重刻本, 1885(光绪十一年).
- [41] 济宁州志[M]. 刻本, 1673(康熙十二年).
- [42] 国立中央研究院历史语言研究所. 明清史料: 甲编[M]. 南京: 国立中央研究院历史语言研究所印行, 1930.
- [43] 山东省聊城市地方史志编纂委员会编. 聊城市志[M]. 济南: 齐鲁书社, 1999.
- [44] 胡适. 学问与人生: 胡适四十自述: 评注本[M]. 北京: 中国纺织出版社, 2014.
- [45] 王世华. 富甲一方的徽商[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1997.
- [46] 刘伯山. 徽商精神[N]. 安徽日报, 1999-05-13.
- [47] 罗愿, 撰. 新安志[M]. 刻本, 1707(康熙四十六年).
- [48] 休宁县志[M]. 刻本, 1607(万历三十五年).
- [49] 顾炎武. 天下郡国利病书[M]. 四部丛刊本.
- [50] 上海师范大学中国近代社会研究中心编. 情缘江南 唐力行教授七十华诞庆寿论文集[M]. 上海: 上海书店出版社, 2014.
- [51] 祁门倪氏族谱[M]. 刻本, 1876(光绪二年).
- [52] 金声. 金忠节公文集[M]. 刻本, 1891(光绪十七年).
- [53] 王健. 大运河的精神品格和时代价值[J]. 群众, 2018(3): 31-33.
- [54] 孙杰. 大运河精神是大运河文化的集中体现: 大运河精神的时代价值[N]. 北京日报, 2019-05-27.
- [55] 黟县三志[M]. 刻本, 1870(同治九年).

The Effects and Influences of The Grand Canal in the Prosperity of Huizhou Merchants

Yu Minhui

Abstract: Huizhou Merchants share the community of shared future with the Grand Canal, both of which form a bidirectional and positive relationship. The Grand Canal, a golden waterway that has flowed for thousands of years, nourished Huizhou Merchants and boosted them to the peak in the business circle for three hundred years. The Grand Canal not only propelled Huizhou Merchants to evolve from regional individuals to national business groups, but also converted the spirits of Huizhou Merchants from innovative to comparative turning through trades and cultural exchanges with the external areas. Therefore, it is more rational that the Grand Canal helps gain the great business achievements for Huizhou Merchants, rather Huizhou Merchants keep the Grand Canal running unceasingly for a million year.

Key words: The Grand Canal; Huizhou Merchants; Huizhou Merchants' cultural route; Huizhou Merchants' spirits

[责任编辑/周 舟]



明初南北转运中的中原运道*

吴朋飞

摘要:明初南北转运重建,导致国家经济地理格局发生巨变。以南京、北京为中心的国家漕运体系,转输往往需要经过河南、山东、直隶等区域的通道,在永乐十三年(1415年)京杭大运河恢复通航之前,绕道河南利用黄、卫转运的中原运道发挥了重要的作用。洪武二十四年(1391年)黄河决口后的大黄河,为中原运道的形成和利用创造了条件。而自永乐元年(1403年)起国家漕运正式开始绕道河南,利用中原运道转运北京成为了当时除海运之外最重要的漕粮北运方式。而运道上的陈州颍歧口跌坡、新乡八柳树则是中原运道的重要节点。中原运道在明初完成国家漕运使命后,明中后期又以贾鲁河、卫河等新的河道形式继续发挥着运输功能,客观上促进了正阳镇、周家口、朱仙镇、开封、新乡、道口镇等城镇的兴起与繁荣。

关键词:中原运道;颍歧口;大黄河;八柳树

中图分类号:K248;K928

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)05-0122-07

明初,都城由南京转移到北京,使得国家的经济地理格局发生了重大巨变。其中围绕供给首都的漕粮物资转运系统的重建,是重要的学术命题。明初南北转运重建,指的是洪武元年(1368年)至永乐十三年(1415年)期间,国家漕运中心在由南京向北京转移过程中,由最初的“海陆兼运”且以海运为主,到永乐十三年彻底放弃海运,将里河漕运作为国家漕运的基本。因这一重建过程处于明初经济恢复期,且持续时间不长,前贤对此关注不多。目前,仅见樊铨对重建过程中永乐九年(1411年)会通河疏通和永乐十三年停罢海运的基本史实进行了澄清,揭示出明初南北转运的真相^[1]。在南北转运的重建过程中,与海运并存的“水陆兼程”亦是国家漕粮北运的重要方式,这当中就包括永乐元年(1403年)郁新提出并具体实施的绕道河南利

用黄、卫转运漕粮运达北京的方案(下简称“中原运道”)。该运道在史念海^{[2] 306-309}、姚汉源^{[3] 382-397}以及《河南航运史》^{[4] 156-157}等研究中有所涉及,但仍有些问题需要进一步探索。本文重点关注中原运道的利用史实、经行路线及其发挥的作用,以期对国家大运河的研究有所裨益。

一、明初南北转运对中原运道的利用

明初定鼎南京,粮食物资多取自附近地区,形成以南京为中心的国家漕运体系,如《明史·食货志》记载,“太祖都金陵,四方贡赋,由江以达京师,道近而易”^{[5] 卷七十九《食货志三》, 1915}。但在明初统一全国的战争中,开封和北京是重要的军事战略要地,仍有少量漕运用来供应军需。

收稿日期:2019-11-05

*基金项目:国家社会科学基金项目“泛滥黄河侵入开封城市过程的环境史研究”(15BZS024),河南省高等学校青年骨干教师资助项目“黄泛平原古城城市形态演变历史研究”(2016GGJS-027)阶段性成果。

作者简介:吴朋飞,男,河南大学黄河文明与可持续发展研究中心副教授(河南开封 475001),主要从事文化地理与遗产保护、历史地理信息化、黄河环境变迁研究。

洪武元年二月,明军平定山东后,分水陆两路进攻河南。水路上,“开耐牢坡坝,引舟师由郟城趋汴梁,以取河南”^{[6]卷三一,539}。这一水路的形成与元末黄河河道的变化有关。元末贾鲁治理黄河后不久,在至元二十六年(1366年)黄河主流又北徙。上自东明、曹州、濮州,下至济宁一带均被其害,大致沿运河在济宁南北与运道相交。因此,明北伐军在济宁开耐牢坡西岸堤防,引舟溯黄河泛道西攻汴梁。自耐牢坡顺运河可北上,开堤溯黄河可西行,为西、北两路交叉口^{[7]144}。明北伐军通过黄河河道运兵攻占开封,此后开封成为北伐的前线阵地。五月朱元璋亲赴汴梁(今开封),命“浙江、江西及苏州等九府,运粮三百万石于汴梁”作为军粮,“其西北边则浚开封漕河饷陕西,自陕西转饷宁夏、河州”^{[5]卷七十九《食货志三》,1915}。八月二日,徐达占领大都(今北京),此后北京成为对抗蒙元的前沿阵地和燕王朱棣的封地,需要大量的漕粮供应。故明初通往北京的漕粮运输路线仍依袭元朝京杭大运河,但明初会通河一段的不畅通和洪武二十四年(1391年)的黄河决口导致会通河完全淤塞,使得漕粮北运开始考虑由江淮绕道河南利用黄河、卫河运达北京,中原运道的地位和作用开始凸显。

永乐元年,明朝正式采用绕道河南利用黄河、卫转运漕粮的方案。七月,户部尚书郁新提出中原运道方案,其称“近因淮河至黄河淤浅,以致馈运不通”,“请自淮安用轻舟运至沙河及陈州颍歧口,仍以大舟载入黄河,复陆运卫河以转输北京”^{[8]舆地上·山水志}。建议被采纳后“始用淮船受三百石以上者,道淮及沙河抵陈州颍歧口^①跌坡,别以巨舟入黄河抵八柳树,车运赴卫河输北平,与海运相参。时驾数临幸,百费仰给,不止饷边也。淮、海运道凡二,而临清仓储河南、山东粟,亦以输北平,合而计之为三运。惟海运用官军,其余则皆民运云”^{[5]卷七十九《食货志三》,1916}。至十一月,命右军都督府都督佥事陈俊等,督运淮安、仪真等处仓粮一百五十七万六千一百一十二石赴阳武,转输北京^{[6]卷二五,451}。

永乐四年(1406年),“成祖命平江伯陈瑄督转运,一仍由海,而一则浮淮入河,至阳武,陆挽百七十里抵卫辉,浮于卫,所谓陆海兼运者也。

海运多险,陆挽亦艰”^{[5]卷八十五《河渠志三》,2080},可见这条中原运道转输之艰难。海陆兼运并非长久之计,永乐九年,山东济宁州同知潘叔正上书建议疏通元代所凿的会通河:“会通河道四百五十余里,其淤塞者三之一,浚而通之,非惟山东之民免转输之劳,实国家无穷之利。”^{[6]卷一一三,1444}于是,明成祖命令工部尚书宋礼、侍郎金纯、都督周长疏浚会通河。会通河的疏通,使得京杭大运河再度通航。同年,停罢了自淮安向西北绕道今河南淮阳、新乡八柳树、河北馆陶、山东临清等地的水陆并运^{[9]192}。永乐十三年明朝又停罢海运,专事河运,“自是漕运直达通州,而海陆运俱废”。这样,国家漕运主要通道不再辗转中原,中原运道在漕粮南北转运中的枢纽作用,至此退出历史舞台。据研究,清初漕运仍袭明制,江南漕粮北运从未绕道河南^{[10]115-118[4]157},河南只是在漕粮北运中起着自身承运的作用。

二、明初中原运道的路线考论

明初,永乐年间漕粮北运曾绕道河南利用中原运道进行“江淮河卫转运”。关于当时的漕运路线,《明太宗实录》和《明史·食货志》的记载前文已有引用,此处再引《大明会典》和《明史·郁新传》的记载。

国朝自永乐定都于北。军国之需,皆仰东南。……永乐元年,令于淮安,用船可载三百石以上者,运粮入淮河、沙河,至陈州颍歧口跌坡下,用浅船可载二百石以上者,运至跌坡上。别以大船载入黄河,至八柳树等处,令河南车夫运赴卫河,转输北京。^{[11]卷之二十七《会计三·漕运》,471}

自淮抵河,多浅滩跌坡,运舟艰阻。请别用浅船三百石者,自淮河、沙河运至陈州颍溪口跌坡下,复用浅船载二百石者运至跌坡上,别用大船运入黄河。至八柳树等处,令河南车夫陆运入卫河,转输北京。^{[5]卷一百五十《郁新传》,1458}

以上史料对永乐元年漕粮北运的路线记载很清楚:首先用载三百石以上的浅船由淮安运入淮河、沙河至陈州颍歧口跌坡下,换载二百石以上浅船运至跌坡上^①。再换大船入黄河,至八柳树等处,转陆运至卫河,转输北京。这条路线中的

陈州颍歧口跌坡、大黄河、八柳树到卫河等重要河道或节点,需进一步解析。

(一)陈州颍歧口

跌坡,指塌陷的坡岸。一般而言,河流所经的跌坡河道上下坡度大,比降会发生急剧变化,流速显著增加。故文献中提及的陈州颍歧口跌坡,就是一处落差较大的河段,漕船到此往往上下极为困难,需要换船通过。史念海先生指出“黄河水流本急,沿流都会遇到艰险的去处,陈州之下就有跌坡之险。当时为了避免这段险滩,改取沙河水道,到陈州的颍歧口(今河南淮阳县西南),才又折入黄河。”^{[2]308}

陈州颍歧口,《明史·地理志三》载:“陈州,洪武初,以州治宛丘县入。南有颍水,又西有沙水,亦曰小黄河,至颍歧口,与颍水合,下流分为二。”^{[5]卷四十二《地理志三》,980}清楚记载颍歧口位于陈州(今河南淮阳县西南)西南,为沙水和颍水交汇处,非当今周口市区的沙河和颍河交汇处。颍歧口在周家口东二十五里许沙水汇颍处,对照《陈州府志·图经》绘制的这条河路是:颍歧口、许家湾、指挥营、柳林集。正是当地群众广为流传的老运粮河,又叫老黄河。河形犹存,至今两岸群众还津津乐道当年航运之胜迹^{[12]22-23}。周建山考证认为在今周口市向东十余公里处的高山顶东侧颍歧口分沙颍河南流处^{[13]50-53}。

颍歧口跌坡,很有可能就是隆庆年间《一统路程图记》所记载的“颍息坡”,该书记载了由淮安到开封的水运路线:

淮安、湖口闸、移风闸、清江闸、福兴闸、新庄闸、淮河口、马头、……颍州、白庙、泗河铺、太和旧县、税子铺、界沟驿、纸店、坝溜、槐方店、王昌集、富坝口、新站、牛家埠、颍息坡、周家店、李方店、西华县、李家潭、朱仙镇、汴城。^{[14]245}

对于如何过颍歧口跌坡,前人探究的不多,于德源指出,“这里河道北高南低,所以又叫做颍歧口跌坡。为了漕船能够越过跌坡,在这里把粮食再换成可运二百石的小船,采用盘绞或拉纤的办法过跌坡,继续寻沙河北行,抵郑州以北的黄河南岸,再将漕粮换载可横渡黄河急流的巨舟,横渡黄河,抵达黄河北岸阳武(今河南原阳)卸载”^{[9]191-192},可备一说。

(二)大黄河

大黄河指的是陈州颍歧口跌坡上至八柳树的这段黄河河道。洪武二十四年(1391年)四月,“河水暴溢,决原武黑洋山,东经开封城北五里,又东南由陈州、项城、太和、颍州、颍上,东至寿州正阳镇,全入于淮。而贾鲁河故道遂淤。又由旧曹州、郛城两河口漫东平之安山,元会通河亦淤”^{[5]卷八十三《河渠志一》,2014}。这次黄河在黑洋山(今原阳西北)决口,折而东南,一分为三:主流向东南流,经开封城北五里,折而南行,经陈州(今淮阳)、项城、太和、颍州、颍上,东至寿州正阳镇入淮河,致使贾鲁河故道淤塞;主流折南挟持西蔡河南流,经陈州循颍水入淮,这是黄河主流首次夺颍水入淮河,时人称之为“大黄河”;原先主流(贾鲁河)因水势减弱变为支汊流,被称为“小黄河”,分一支东北经由曹州(今菏泽)、郛城两河口,漫安山湖而东,致使元代开凿的会通河淤塞,自鲁桥以北改陆运。会通河的淤塞,使得南粮北运较为困难。于是,明朝充分利用新的黄河主流进行漕粮北运,主要通过“淮河—沙颍河—大黄河—卫河”的中原运道。

洪武二十四年黄河主流首次夺颍后,到永乐元年具体实施漕粮北运,这当中又有些变化。史念海《中国的运河》对这一变化有探讨^{[2]308-309},而姚汉源“明初颍蔡运道”的论述更为详细,其将该运道的变化分为会通河未淤塞前情况(1368年至1391年)和会通河淤塞及重开前情况(1391年至1411年),并指出蔡颍运道设多座节制闸,已全渠化^{[3]382-397}。具体变化过程为:洪武二十五年(1392年)正月,黄河决于阳武,泛陈州、中牟、原武、封丘、祥符、兰阳、陈留、通许、太康、扶沟、杞十一州县,有司具图以闻。发民丁及安吉等十一卫军士修筑。其冬,大寒,役遂罢^{[5]卷八十三《河渠志一》,2014}。故“洪武二十四至二十五年黄河决口泛滥,夹开封东西大片漫流南入颍河,逐渐形成南流河道”^{[3]382-397}。姚还进一步指出,洪武二十九年(1396年)四月,以黄河南流,沙颍运道冲淤迁徙,废开封府之冯陵、十字河、龙堂、快活林、伞儿、三里、万龙及陈州之东桥等八闸。似洪武六年所记十八闸之八,已失作用^{[3]382-397}。

洪武三十年(1397年)正月,命除怀庆府以

下,至正阳河口黄河两岸河泊所鱼课,听民捕鱼。显然,这条大黄河是通过正阳镇入淮河的。八月,黄河“决开封,城三面受水。诏改作仓库于荥阳高阜,以备不虞”。《明史·河渠志》载“十一月冬,蔡河徙陈州。先是,河决,由开封北东行,至是下流淤,又决而之南”^[5]卷八十三《河渠志一》,2014。显然,黄河这两次在开封上下的泛滥使得蔡河原由开封城北东流南转改为由城西南南流,下游迁徙经陈州城下。对此,史念海先生认为:蔡河本来是经过开封之南的通许县,再向东南流。这是说,这次黄河决口所行的新河道,较之洪武二十四年的河道稍稍偏西了些。这条新河道距西华县较近,所以永乐元年,西华县的沙河水溢,就能冲决堤堰,以通黄河。永乐初年漕粮北运的运道就是利用这样一段黄河的^[2]308。两位先生均指出永乐元年绕道河南利用中原运道的具体路线是洪武二十四年之后“大黄河”又多次变迁的结果,最终形成经过开封城西的“大黄河”。樊铎所编制的“海陆兼运示意图”中,这条运道标绘在开封府西侧是正确的^[1]188-198。

(三)八柳树至卫河的陆路

运道溯大黄河逆流而上后到达北岸的八柳树,但《明史》中又提到阳武:“洪武二十四年,河决原武,绝安山湖,会通遂淤。永乐初,建北京,河海兼运。海运险远多死亡,而河运则由江、淮达阳武,发山西、河南丁夫,陆挽百七十里入卫河,历八递运所,民苦其劳。”^[5]卷一百五十三《宋礼传》,4203-4204那么,八柳树和阳武是何关系呢?这又涉及元末明初黄河在新乡、原武、阳武附近的变迁。

至元二十五年(1288)年,汴梁路阳武县福宁集西五里贺屯村河徙。“自此河出阳武县南,而县北之流绝,新乡之流亦绝,水道一变。”^[15]卷十三·河防二,286这样原武和阳武两县隔河相望,直到正统十三年(1448)年河决荥泽姚村,河徙原武县南止。洪武二十四年,黄河在原武县黑洋山决口,“决河之水大势自黑洋山东南流,经阳武县之下码头、范堤口、白堤口、白庙村,南达葛埠口东。向东经大张寨村北,任庄以南,又东宣化堡、屈胡洞至码头村,转东北经大宾西,过石佛、查地,又折东南,经盐运司、东老河入封丘县境”^[16]33-34。当时决口后没有进行及时堵塞,第二年才“发河南开封等府民丁及安吉等十

七卫军士修筑阳武县河防”^[6]卷二二二,3241,以卫大梁。这样洪武二十四年后原武、新乡、阳武与黄河河道的位置关系就很清楚了,原武位于黄河南岸,如《明史·地理志》所载:“原武县,府西北。北有黑阳(洋)山,下临大河。洪武二十四年,河决于此。”而新乡和阳武则位于黄河北岸,如乾隆《阳武县志》云:“洪武二十四年河决原武,经阳武南东达开封,筑堤塞之。”^[17]397《明史·地理志》所载的阳武县“府西北。北滨大河,自此至南至徐州,大河所行,皆唐、宋汴河故道”,可能是至元二十五年之前的黄河河道。

八柳树位于新乡县境内,在洪武二十四年后的黄河北岸,《明史·地理志》载:“卫辉府新乡县,北有卫河。西北有清水。又西南有大河故道,正统十三年河决县之八柳树由此,寻塞。”^[5]卷四十二《地理志三》,991八柳树当与八柳渡有关,是明初新中驿的所在地。按照《河南省新乡县地名志》的记载,八柳渡在隋唐时期是个黄河渡口,北宋时辽军在此渡河,元代称八柳津。至元前此设有广盈仓,屯粮十万石。至元六年(1340)年七八月河决,距广盈仓仅三十步。明初,韩魏等姓陆续迁此,在黄河故堤顶定居。新中驿(亦称新乡驿)设于此。永乐元年“南方漕运船只由淮河入黄河抵此,再陆路至新乡,由卫河属北平,此为两京陆路列省必由之渡,经商贸,首称繁华”,成为县西南的重镇。永乐四年“命陈瑄在此督转漕运”,年转运粮百万石,宣德元年(1426年)因河水冲刷驿站移至县城^[18]118-119。八柳树设新中驿是正确的,但驿站移至县城的时间恐不确。据正德《新乡县志》载:“新乡驿递之设,旧在八柳渡,自我朝迁幽之后,永乐十三年乃改置于迎恩关内。”^[19]62而《明代驿站考》也载:“新中驿,属卫辉府新乡县。旧在新乡县八柳渡,确地待考。永乐十三年移置今河南新乡市。”^[14]38显然,新中驿(八柳树)移至新乡县的时间为永乐十三年。八柳树的具体位置,正德《新乡县志》载,“八柳渡在县西南四十里李台社”^[19]17-18。现今八柳树,位于新乡七里营乡东南三点五公里,古黄河堤顶上^[18]118-119。

至此,不难理解文献所载的阳武和八柳树。漕粮北运到达黄河北岸的阳武县,至新中驿(八柳树)后,需陆运到卫河岸边,再顺卫河而下。这

当中的陆运路线为新中驿到新乡,再到卫辉府汲县,再到卫河南岸。《明史·地理志》载:“卫辉府汲县,北有卫河,源出辉县,下流至北直静海县入海,行二千余里。”^[5]卷四十二《地理志三》,990这是国家漕运利用中原运道转运中的一段特殊陆运路线,与当时国家主要驿路的设置明显不同。显然,八柳树到卫河这一段的陆行路线应该是非常规路线,当时漕粮北运急需物资,所以集民力、物力开了一条与驿站不同的专门线路。永乐九年会通河畅通后,这条漕运路线也就废弃了。

三、明初中原运道的客观作用

从明朝开国到永乐九年,漕运不畅,且大部分时间属于经济恢复期。但限于军事目的和政治需要漕粮北运,开封和北京成为重要的运输节点。洪武二十四年的黄河决口,使得会通河完全淤塞,而黄河主流则夺颖入淮,时称“大黄河”,后经几次变迁,遂成为永乐元年郁新漕运河淮黄卫转运的重要河道。这条重要的中原运道在京杭运河淤塞不通的情况下,发挥了不可替代的作用。但同时,也应该看到这条中原运道的艰难,需要三次转船,还要“陆挽百七十里”,加之经历淮、沙颍、黄、卫等水系,其转运之繁、陆挽之劳可想而知。因此其作为国家漕运的时间较短,至永乐九年会通河重开后,就很少利用了。但中原运道的作用并没有完全失去,主要体现在以下两点。

第一,京杭大运河运道出现问题时,往往会直接利用或建议走中原运道。如景泰四年(1453年),黄河在沙湾决口,“运艘阻张秋之决。河南参议丰庆请自卫辉、胙城泊于沙门,陆挽三十里入卫,舟运抵京师。命漕运都督徐恭覆报,如其策。”^[5]卷八十七《河渠五》,2129明朝采纳了丰庆的建议,虽然仅是临时应变的措施,不过也反映出明中期卫河航运的价值。此外,在清康熙二十三年(1688年)运河全部脱离黄河之前,因黄河泥沙淤积严重且泛滥无常,明朝一直努力使漕运避开黄河,出现关于漕运走中原运道的建议,如《万历野获编》卷十二“黄河运道”记载:

黄河运道,景泰四年张秋河浅,漕船不前,河南参议丰庆建议请自淮安之清河口

入黄河,至开封府蒙泽县河口,转至卫辉府胙城县,泊于沙门,陆挽三十里,即入卫河船运至京。诏下总漕诸臣覆议,卒见沮,然山东运道有梗,此亦可备缓急也。是年河南佥事刘清,亦言自淮至蒙泽,转入沁河,经武涉县马曲湾,装载冈头一百九十里,引沁水以入卫河。行人王宴亦如清言,欲开冈头置闸,分沁水南入黄河,北入卫河,只费卫辉一府税粮,便可挑浚。帝命侍郎赵荣同宴相度,还言不便而止。今遥计之,开二百里之沁,不如开河三十里之便也。^[20]325

这里面还提到了河南佥事刘清建议自淮至蒙泽转沁入卫的漕运路线,都是设想利用中原运道的优势。尽管这些建议往往被决策者所否决,但中原运道的特殊地理优势以及区域转输能力是不能被忽视的。

第二,中原运道在明中后期以新的河道形式继续发挥作用。自宋礼重开会通河之后,明代漕运倚重京杭大运河,而在明初永乐年间在国家漕运体系中发挥了重要作用的中原运道则以新的河道形式继续发挥着作用。黄河南岸运道所发挥的漕运转输功能被贾鲁河所替代,黄河北岸的运道则被卫河所替代,对促进河南经济社会发展同样发挥了重要作用。

黄河南岸的贾鲁河。正统十三年(1448年)河决蒙泽孙家渡。当时河南巡抚王暹曾说:“黄河旧从开封北转流东南入淮,不为害。自正统十三年改流为二:一自新乡八柳树,由故道东经延津、封丘入沙湾。一决蒙泽,漫流原武,抵开封、祥符、扶沟、通许、洧川、尉氏、临颖、郾城、陈州、商水、西华、项城、太康。没田数十万顷,而开封患特甚。”^[5]卷八十三《河渠一》,2017这样,黄河正流自蒙泽孙家渡决口后,袭夺汴河河道,成为汴河的源头,催生出一条新的河道孙家渡河(后称贾鲁河)用于沟通黄河与淮河。后经弘治二年(1489年)白昂的修浚和弘治七年(1494年)刘大夏裁弯取直“别凿新河七十里”,使得连接黄淮两大水系的贾鲁河得以贯通且流路较短。

贾鲁河的部分河道沿用了永乐年间的中原运道,促进了开封、朱仙镇、周家口等沿河市镇的发展与繁华。如隆庆年间的《天下水陆路程》记有“淮安由南河至汴城水路”,这条水道由淮

安经洪泽湖入淮河,经凤阳府、寿州至正阳关纳税后入颍河,溯颍河西北行,经颍上、阜阳、太和等县入河南,再行一百三十里至周家店(即周口),从周家店转贾鲁河北上二百余里至朱仙镇,最后在朱仙镇起车,陆路四十里至开封^[21]。该水道在当时长江以北的水路中地位仅次于“北京由漕河至南京”“南京由漕河至北京”,位居全面第三,足见其在当时水运交通地位的重要。万历三十三年(1605年),“今自正阳至朱仙镇,舟楫通行,略无阻滞”^[22] 148-149。这说明万历年间贾鲁河的通航畅通,促进了朱仙镇和周家口的发展。康熙年间,朱仙镇商贾贸易最盛。雍正三年移开封府同知驻镇,后设巡检司。乾隆初年,朱仙镇为“天下四大名镇之一也”。其最繁盛时期的城区范围,北至今离镇四里的小店王,南至八里的腰铺,东至三里的宋寨,西至二里的豆腐店,面积约十五平方公里。居民有四万余户,约二十余万人^[23]。

黄河北岸的卫河。有研究指出:“尽管会通运河被疏通,但由于会通运河岸狭流浅,特别是在明代,会通运河多次被黄河决口所冲淤,运道被阻断,卫河成为京杭大运河的辅助运输通道。”^[24] 92从整个明代的国家漕运体系来看,卫河在永乐十三年之后所发挥的功能逐渐演变为主要以补充京杭大运河水源的功能,同时还兼及运输河南各地漕粮。

《明史·河渠志》记载:“通河于卫有三便。古黄河自孟津至怀庆东北入海。今卫河自汲县至临清、天津入海,则犹古黄河道也,便一。三代前,黄河东北入海,宇宙全气所钟。河南徙,气遂迁转。今于河阴、原武、怀、孟间导河入卫,以达天津,不独徐、沛患息,而京师形胜百倍,便二。元漕舟至封丘,陆运抵淇门入卫。今导河注卫,冬春水平,漕舟至河阴,顺流达卫。夏秋水迅,仍从徐、沛达临清,以北抵京师。且修其沟洫,择良有司任之,可以备旱涝,捍戎马,益起直隶、河南富强之势,便三。”^[5] 卷八十七《河渠五》,2129这是当时山东佥事江良材提出的“卫河三便”之策,他将卫河与黄河古河道进行比较,用以说明“导河入卫”将卫河作为漕运航道的三大好处。

卫河的航运也催生了新乡、浚县、道口镇等河南沿线市镇的发展与繁华,如永乐年间,广盈

仓(商号)从八柳树迁到新乡县老城东关,建立“永乐关”漕运码头,货船北至天津、涿郡,年运粮七百万石。万历年间,又建杨树湾(今新乡县合河镇小郭村北)码头,经常停泊靠岸船只二三十只,冬季达百余只,岸上有客棧、饭店、杂货铺二三十家。在此期间,卫辉府城商业迅速发展,街道两侧店铺林立^[25] 181。道口镇,“地濒卫河,北达京津,南通汴洛,为中原咽喉,洵称胜地”,明清两代“凡漕粮入津,芦盐入汴,率由此道”^[26]。民国时期,卫河道口码头上下数十里河湾,船桅如林,每日过往船只多达百余^[27] 434。正因为便利的航运,使得道口镇规模巨大,商业繁盛,商贾众多,成为河南名镇,有“小天津”之美称。

结 语

明代,以南京、北京为中心的国家漕运体系,转输往往需要经过河南、山东、直隶等区域的通道,在京杭大运河不畅通的情况下,绕道河南利用黄、卫转运的这条中原运道发挥了重要的作用。洪武二十四年黄河决口后的大黄河,为中原运道的形成和利用创造了条件,运道上的陈州颍歧口跌坡、新乡八柳树是重要的节点。在充分肯定和重视京杭大运河成为控扼国家经济命脉的同时,还应关注国家在不同时期采取绕道中原腹地南北转运的漕运运道,其所发挥的作用不仅仅是“京杭大运河的辅助通道”^[28],而应该分阶段客观评价其所发挥的作用。本文所研究的中原运道就是在明初南北转运国家漕运体系中发挥了不可替代的作用,尽管时间不长,历史意义却不容小觑。中原运道在完成承担国家使命的同时,明中后期又以贾鲁河、卫河新的河道形式继续发挥运输功能,客观上促进了正阳镇、周家口、朱仙镇、开封、新乡、道口镇等城镇的兴起与繁荣。

注释

①颍歧口,《明太宗实录》《大明会典》《明史·食货志》均作“颍歧口”,《明史·郁新传》称“颍溪口”,该处为沙颍两水分歧之处,本文统称“颍歧口”。颍歧口跌坡,《明太宗实录》作“颍歧口跌波”。

参考文献

[1]樊铤.明初南北转运重建的真相:永乐十三年停罢海

- 运考[J].历史地理,2008(1):188-198.
- [2]史念海.中国的运河[M].西安:陕西人民出版社,1988.
- [3]姚汉源.明代山东、河南的借黄行运:济宁西河及沙颍运道[M]//黄河水利史研究.郑州:黄河水利出版社,2003.
- [4]河南省交通厅交通史志编审委员会.河南航运史[M].北京:人民交通出版社,1989.
- [5]张廷玉等.明史[M].北京:中华书局,1974.
- [6]官修.明太祖实录[M].台北:“中研院”历史语言研究所,1962.
- [7]姚汉源.京杭运河史[M].北京:中国水利水电出版社,1998.
- [8]郑康侯,修,朱撰卿,纂.淮阳县志:卷一[M].铅印本,1934(民国二十三年).
- [9]于德源.北京漕运和仓场[M].北京:同心出版社,2004.
- [10]邓亦兵.清代河南漕运述论[J].中州学刊,1985(5):115-118.
- [11]官修.大明会典[M].台北:“中研院”历史语言研究所,1962.
- [12]彭大海.周家口即所谓颍歧口辩误[R]//周口文史资料:第1辑.周口:中国人民政治协商会议周口市委文史资料委员会,1985.
- [13]穆仁先.三川记忆·周口市中心城区·文化专项规划调研资料汇编[R].周口:周口市政协文化专项规划调研小组,2014.
- [14]杨正泰.明代驿站考[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [15]田文镜,等修,孙灏等,纂.雍正河南通志[M].文渊阁四库全书本.
- [16]郑原林.新乡地区黄河志[R].新乡:新乡市黄河河务局编志组,1993.
- [17]乾隆阳武县志:卷三·河防[R]//原武·阳武明清县志.原阳:原阳县人民政府,2007.
- [18]新乡县地名办公室编著.河南省新乡县地名志[M].西安:三秦出版社,1993.
- [19]储珊,李锦纂,修.正德新乡县志:卷二驿递[M].上海:上海古籍出版社,1963.
- [20]沈德符.万历野获编:卷十二·黄河运道[M].北京:中华书局,1959.
- [21]沈传义,俞纪瑞,修,黄舒昂,纂.祥符县志:卷九·建置志·市集[M].刻本,1898(清光绪二十四年).
- [22]黄汴.天下水陆路程[M].杨正泰,校注.太原:山西人民出版社,1992.
- [23]李长傅.朱仙镇历史地理[J].史学月刊,1964(12):38-42.
- [24]陈桥驿.中国运河开发史[M].北京:中华书局,2008.
- [25]新乡市水利局.新乡市水利志[M].郑州:黄河水利出版社,2005.
- [26]马子宽,等.重修滑县志[M].刻本,1932(民国二十一年).
- [27]滑县地方志编纂委员会.滑县志[M].郑州:中州古籍出版社,1997.
- [28]陈隆文.明清中原运河:京杭大运河的辅助通道[J].天中学刊,2010(4):93-95.

Research on the Water Transport Channel of Central Plains during North-South Transportation Situation in the Early Ming Dynasty

Wu Pengfei

Abstract: The reconstruction of North-South Transportation Situation in the early Ming Dynasty led to the great changes in Chinese Economic Geographic Configuration. In the national water transportation system with Nanjing and Beijing as the centers, water transport Channel often needed to pass through the Henan, Shandong, Zhili Province. Before the Beijing-Hangzhou Grand Canal resumed transportation in 1415, the water transport channel of Central Plains through Henan, which used the Yellow River and the Wei River, played an important role. After the Yellow River burst in 1391, the Great Yellow River created conditions for the formation and utilization of the water transport channel of Central Plains. In 1403, the National water transport took a detour route from Henan to Beijing, which was the most important mode of transport for water transportation except the sea transportation at that time. The Yingqikou in Chenzhou and the Balushu in Xinxiang were important place on the water transport channel. With fulfilling its national mission, the water transport channel of Central Plains continued to play its transportation function in the new form of the Jialu River and the Wei River in Mid and Late Ming Dynasty, partly promoting the rise and prosperity of Zhengyang Town, Zhoujiakou Town, Zhuxian Town, Kaifeng City, Xinxiang City and Daokou Town.

Key words: Water transport channel of Central Plains; Yingqikou; The Great Yellow River; Baliushu

[责任编辑/云 扬]