

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第2期(第9卷,总第50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
袁凯声 程民生

社 长 / 主 编 闫德亮

副 社 长 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·文学与文化·

尉繚与《尉繚子》新考 赵逵夫/5

月亮里有兔、蟾蜍、桂而太阳里有乌的神话起源 吴晓东/15

·文明探源·

封土于社与大合祀的祭义 曹胜高/24

星土分野说的理论建构与礼乐文化的融合 王洪军/32

·思想文化·

墨家之义道及其伦理精神 陈乔见/44

论王阳明“调摄为主”的柔性治理思想 胡发贵/54

·文献研究·

保尊、保卣及周初的形势与对策 黄锦前/59

从考古资料谈秦汉家庭的分类 刘尊志/68

主管主办 河南省社会科学院
社长/主编 闫德亮
编辑出版 中原文化研究杂志社
地 址 河南省郑州市丰产路21号

邮 编 450002
电 话 0371-63811779(传真) 63873548
投稿邮箱 zywhyj@126.com
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司
出版日期 2021年4月15日

目 录

·宋文化研究·

- 三教融合与儒学重振之间:北宋名臣赵抃的佛道思想 邱志诚/76
- 宋代审计机构职能与关系研究 李永卉/85

·文化遗产·

- 秦人入川对巴蜀戏剧与移民文化的影响 李祥林/93
- 元宵节放灯的由来及其传统建构 张同胜/101

·中原论坛·

- 天马西来与元代天马歌咏 张建伟/109
- 圣都与俗都:晋国都城体系的演变 潘明娟/115

·学子园地·

- 重塑经典:古史辨派与《诗经》文学本体性之发现 祁雁蓉/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;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,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 * 2021-04

国内订阅 全国各地邮局

国内发行 河南省邮政发行局

邮发代号 36-15

发行范围 国内外公开发行

广告发布 金市监广发变登字【2020】020号

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司

国外发行代号 BM9031

刊 号 ISSN 2095-5669
CN 41-1426/C

定 价 10.00元

The Central Plains Culture Research

No. 2, 2021

Main Contents

Wei Liao and the New Examination of <i>Wei Liao Zi</i>	Zhao Kuifu/5
The Origins of the Myths of the Rabbit, the Toad, and the Osmanthus Tree on the Moon and the Crow on the Sun	Wu Xiaodong/15
Enfeoffment of Land in the Highest Shrine and the Sacrificial Significance of All-gods Worship	Cao Shenggao/24
Theoretical Construction of “Districting of Constellation and Territory” and the Integration of Ritual and Music Culture	Wang Hongjun/32
Reconstruction of Mozi’s Thoughts and Ethical Spirit Based on the Idea of Righteousness(义)	Chen Qiaojian/44
On Wang Yangming’s Thought of Flexible Governance	Hu Fagui/54
Bao zun, Bao you and the Situation and Countermeasures in the Early Zhou Dynasty	Huang Jinqian/59
The Classification of Qin and Han Families Based on Archaeological Materials	Liu Zunzhi/68
Thoughts of Buddhism and Taoism from Zhao Bian	Qiu Zhicheng/76
The Function and Relationship of Audit Institutions in Song Dynasty	Li Yonghui/85
The Influence of Qin People’s Entering Sichuan on Bashu Traditional Opera and Immigrant Culture	Li Xianglin/93
On the Origin and Tradition Construction of the Lantern Festival	Zhang Tongsheng/101
The Textual Research on the Magic horse—on the Poems of Magic Horse in Yuan Dynasty	Zhang Jianwei/109
The Holy Capital and the Folk Capital, the System of Capital of Jin in Pre-Qin	Pan Mingjuan/115
Remolding the Classics: Doubting Antiquity School and the Discovery of the Literary Ontology of <i>The Book of Songs</i>	Qi Yanrong/122



尉繚与《尉繚子》新考

赵逵夫

摘要:关于今本《尉繚子》一书的真伪、形成情况及作者生活年代、具体身份等,历来多有争议。自银雀山出土了《尉繚子》残简,“伪书说”遂寝,然而不少问题学界仍有分歧。尉繚本战国末年魏人,其先为顿国贵族,为顿氏,名顿繚。因晚年至秦任国尉,后人称之尉繚。书中关于政治、军事的大部分篇章成于魏安釐王之时。安釐王末年信陵君合五国以伐秦时繚得到重用。信陵君与安釐王先后死,他看到魏国局势已无法挽回,闻吕不韦被免相,遂至秦,任国尉。对于今本《尉繚子》中各篇的写成时间与背景,可以从四个阶段进行分析。

关键词:《尉繚子》;尉繚;顿繚;信陵君;魏安釐王;秦始皇

中图分类号:I22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0005-10

一、关于《尉繚子》的争议

《尉繚子》具有卓越的军事与政治思想,但是在先秦诸子中长期被忽略以至于在书本身和作者各方面都存在很大争议和很多分歧意见。实际上它典型地反映了战国末期至秦统一六国开始这一历史阶段中个别有政治远见的士人思想转变的过程,反映出他们由希望振兴自己的国家、使人民安居乐业、维护自己国家的安全,转到在观念与实践上都促进全国统一的过程。这部书虽是同一作者之作,却包括战国末期和秦统一六国军事行动这两个时期的著述。书中有些地方思想不完全一致,反映出作者在政治、军事策略和立场上的转变,但联系具体的历史环境来看,同样显示着作者不凡的政治与军事才能,而且有的观念是前后贯穿,只是措词和论述角度不同,如民本思想、仁政思想和任用贤能的思想等。全书不是孤立地论军事,而是将军事同政治结合起来,军事上认为“兵胜于朝廷”

(战争的目的性与战略决定战争的胜负)。

这部书前一时期的篇章中强调“不攻无过之城,不杀无罪之人”,反对侵略,军纪上严禁滥杀无辜,对军事活动的定义是“夫兵者,所以诛暴乱、禁不义也”;全书在吏治上强调“内有其贤”“举贤任能”,政治上主张“明法审令”,反对酷刑逼供,又强调“贵功养劳”,具有突出的法制观念;又提出“亲民”“任地”,具有明确的民本思想。特别值得关注的是反对政治军事活动中看重“天官时日、阴阳向背”,否定卜筮的作用,具有唯物主义思想因素。比起先秦其他几部军事著作来,思想开阔,显示出一种进步的军事观念和政治观念,有些论述在今日仍闪耀着思想的光辉。

这部书后期的著作顺应当时统一战略中面对的现实,自然在思想观念上有所调整。孟子说“春秋无义战”,而至战国之时各国间的战争更频繁。所以孟子提出“一天下”的主张。统一全国并施行“仁政”可以说是彻底消除战乱使社会趋于安定、能够正常发展、老百姓获得安乐的

收稿日期:2020-01-02

作者简介:赵逵夫,男,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070),主要从事先秦文学研究。

唯一道路。但是,各国都希望自己的国家能保留下来,尤其处于七雄东、西、南三个周边地带带有较宽发展余地的齐、秦、楚三国都希望由自己的国家统一天下。除了如苏秦、张仪等朝秦暮楚的纵横之士以外,一些有思想,也有所坚守的士人,既希望天下尽快统一,而面对故国的消亡又有一种不舍的伤感,在思想观念和情感上有一个调整的过程。尉繚看到魏国衰亡之象和秦之统一天下已成定势,便到了秦国,他应该是经过慎重考虑的。他对秦国商鞅以来所实行的伍什相保制度加以肯定,提出“殄怪禁淫”和臣下“守法稽断”,主上“明法稽验”,“明赏赉,严诛责”。尤其可贵的是他提出“夫谓治者,使民无私也”。“民无私则天下为一家,而无私耕私织,共寒其寒,共饥其饥。故如有子十人,不加一饭;有子一人,不损一饭,焉有喧呼酖酒以败善者乎?”(《治本》)这不已体现着如《礼记·礼运》所载孔子所说“大同”社会转变的思想吗?孔子说:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独享其亲,不独子其子,使老有所终,幼有所长……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。”^{[1] 658-659}二者之间,基本上是一致的,只是孔子把它看作是已经过去的一种理想社会,而尉繚把它看作是将来的一种发展目标。当然,尉繚的思想也是一种空想,在当时的历史条件下是建不成这样的社会的。但他将这种社会看作九州统一后的发展目标,是十分了不起的。他不愧为我国两千多年前历史上一位卓越的思想家。

遗憾的是从汉代至本世纪初,关于尉繚其人与《尉繚子》其书,各种文献中记载歧异,学者们的看法分歧之大,在先秦诸子之中无有过之者。首先,关于尉繚是什么时候的人,是战国中期的,还是战国末期的?是哪一国的人,以及是一个人,还是两个人?是否如有的学者所说为司马错?或宋钲?或尹文、或尹文弟子?他的生平大体怎样?这些都有种种说法。其次,关于其书,是一部书还是两部书,今存《尉繚子》究竟是《汉书·艺文志》中所说兵书?还是杂家之书?还是“合编本”?如是两部,为一个人所著?还是分别为两个人所著?对其人最突出的怀疑说法,是本无其人;对其书最突出的怀疑说

法,是后人拟作的伪书。

二、尉繚即顿繚

1972年山东银雀山西汉初年墓中出土了《尉繚子》的残简六篇,“伪书说”销声匿迹了,被一些人疑为虚无的尉繚其人也复活了。只是关于作者生活年代及生平方面仍不清楚,关于其人、其书看法上的不少分歧还在。

然而当我们对有关材料进行认真研究,对相关历史文献进行彻底的清理比较,将从古代到近代并不矛盾的诸多说法联系起来作整体分析,就会发现:尉繚这个人是六国之末一位有思想、有政治远见的杰出人物,他本名顿繚,为西周时封国顿国旧贵族之后,顿国于春秋末年(周敬王十四年,公元前496年)为楚所灭,除王族被迫南迁外,其他同姓旁族成为魏人,以“顿”为氏。顿繚生活于魏昭王、安釐王、景湣王(即秦王政前期)时代。其晚年入秦以后秦始皇任命他为国尉,后人遂称之为“尉繚”,《尉繚子》一书是尉繚不同时期著作的结集。

《史记·秦始皇本纪》记秦始皇十年免吕不韦相国之职以后说:

大索,逐客。李斯上书说,乃止逐客令。……大梁人尉繚来,说秦王曰:“以秦之强,诸侯譬如郡县之君,臣但恐诸侯合从,翕而出,不意,此乃智伯、夫差、湣王之所亡也。愿大王毋爱财物,赂其豪臣,以乱其谋,不过亡三十万金,则诸侯可尽。”秦王从其计。见尉繚亢礼,衣服饮食与繚同。繚曰:“秦王之为人,蜂准,长目,挚鸟膺,豺声,少恩而虎狼心,居约易出人下,得志亦轻食人。我布衣,然见我常身自下我。诚秦王得志于天下,天下皆为虏矣。不可与久游。”乃亡去。秦王觉,固止,以为秦国尉,卒用其计策。而李斯用事。^{[2] 293-294}

我以为《尉繚子》一书的作者即此尉繚,战国末年人。

同时,我以为尉繚即《战国策》中说的顿弱。《战国策·秦策四·秦王欲见顿弱》云:

秦王欲见顿弱,顿弱曰:“臣之义不参拜,王能使臣无拜,即可矣。不,即不见

也。”秦王许之。于是顿子曰：“……”秦王愕然而怒。

顿弱曰：“山东战国有六，威不掩于山东，而掩于母，臣窃为大王不取也。”秦王曰：“山东之战国可兼与？”顿子曰：“韩，天下之咽喉；魏，天下之胸腹。王资臣万金而游，听之韩、魏，入其社稷之臣于秦，即韩、魏从。韩、魏从，而天下可图也。”秦王曰：“寡人之国贫，恐不能给也。”顿子曰：“天下未尝无事也，非从即横也。横成，则秦帝；从成，即楚王。秦帝，即以天下恭养；楚王，即王虽万金，弗得私也。”秦王曰：“善。”乃资万金，使东游韩、魏，入其将相。北游于燕、赵，而杀李牧。齐王入朝，四国必从，顿子之说也。^{[3]54}

读之即知两书所记为同一事：

第一，《战国策》中所记顿弱要求见秦王时不参拜，秦王许之，正是《秦始皇本纪》中所写秦王“见尉繚亢礼，衣服食饮与繚同”的根源，也因此才有尉繚怕被杀而逃走之事。

第二，两书所载向秦王陈辞，虽详略不同，但可看出其相同点：《秦始皇本纪》言“愿大王毋爱财物”，“赂其豪臣，以乱其谋，不过亡三十万金”；《秦策》中言“资臣万金而游，听之韩、魏，入其社稷之臣于秦”。两篇之异只在详略不同，各有侧重而已。

第三，顿弱同尉繚之别，“顿”为姓氏，“尉”为官名。因秦以其为国尉，是顿繚最后之职务，故秦人称之尉繚，汉以后人亦因此而称之“尉繚”，犹卫鞅之称作商鞅（秦封之为商君）。

第四，“繚”字在先秦之时与“弱”音相近，故有的文献中写作“弱”。二字先秦古韵中均属宵部。其声母“繚”在来母，“弱”在日母，来母之字与日母之字通借之例古多有之。如《山海经·海外北经》“柔利国”，一云“留利之国”^{[4]232}；《尚书·盘庚上》“无弱孤有幼”^{[5]234}；《汉石经》“弱”作“流”；《战国策·魏策三》“秦绕舞阳之北”^{[3]14}，汉帛书本“绕”作“繚”。“留”“流”“繚”与“弱”“柔”“绕”通借，说明当时某些方音中“繚”与“弱”同音，则“顿弱”即“顿繚”。

我们弄清楚了尉繚在上古文献中的另一写法，将他见于先秦史料的时间提前，而且对他生

平的考察可以有更宽的范围，对他的身世可以有更多的了解，而且进一步证明：尉繚是战国末年人。其实清代学者沈钦韩在其《汉书疏证》中已言：“顿弱与尉繚乃一人，记异耳。”^[6]唯缺乏严密的论证而已。

《尉繚子》第一篇《天官》开头即为梁王问尉繚子，“尉繚子对曰”之语，《史记·秦始皇本纪》也明言“大梁人尉繚”，其为魏人无疑。《左传》僖公二十三年：“秋，楚得臣帅师伐陈，遂取焦夷，城顿而还。”^{[7]402}又《春秋》僖公二十五年：“秋，楚人围陈，纳顿子于顿。”^{[7]429}清顾栋高《春秋大事表》引或曰：“顿国本在今县北三十里，顿子迫于陈而奔楚，自顿南徙，故曰南顿。”^{[7]402}顿国之地本在今河南省东北部，当濮阳以北。《诗经·卫风·氓》：“送子涉淇，至于顿丘。”顿丘即顿国所在地。因黄河下游常有水患，城邑多建于山丘，如商丘、帝丘等名皆由此而来。

顿繚之生，上距顿国之亡不足二百年。从家庭传统来说，他具有回顾历史，从政治、军事等方面考虑如何强国的意识与条件，这同其关注政治、研究军事、成就了一部在思想上超越前代的军事著作的经历相符。

战国之时一般游说之士也有出身低微者，但究心于兵法者多为旧贵族出身。因为无论怎样，旧贵族总希望自己的国家长存，祖宗之裡祀不绝，形成了一种传统的观念。《史记》中载：“司马穰苴者，田完之苗裔也。”“商君者，卫之诸庶孽子也。”即其例。

因尉繚之“尉”为秦官名，本名繚，其姓氏被淡忘，故早期文献中有作“繚子”者，又同音误为“料子”。《尸子·广泽》篇说：“墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别囿。”^①宥，宽也，引申为宽泛无别。“别宥”即言要明确地区分辨别事情的各方面，要有正误、善恶、是非及其程度之分。《吕氏春秋·去宥篇》云：“夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀。宥之为败亦大矣……故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣。”^{[8]27}此“宥”即指不辨昼夜，颠倒黑白，不分善恶，混淆是非。这是从哲学、逻辑学的角度提出一种政治观念，体现出法治、礼制思想。“料子”即“繚子”，也即尉繚子。梁启超疑料子即尹文或其弟子，顾实以为是宋

铎,均非是。杨树达《汉书管窥》引梁玉绳之说:“尉繚子即《尸子》所谓‘料子贵别’者也。”^{[9]237}“贵别”“贵别宥”意思相同,都体现着法家思想,这与尉繚子的思想一致。

由上面的论述已知尉繚为战国末年人。史书中言“六国时人”,实指战国之末,因为至战国中期大小诸侯国尚有十多个,且秦灭六国也用了十个年头,而将最后一国——齐国灭后十五年,秦国也就亡了。故司马迁《史记·六国年表》即包括秦在内。

笔者考尉繚生于魏襄王十八年(公元前301年)前后,卒于秦王政十三年(公元前234年)以后的数年间,大约就在魏景湣王去世(公元前228年)前后。因为尉繚在秦王政十年入秦,得为国尉,此后几年中秦魏间无事,秦王政十二年秦还助魏攻楚。但至秦王政十六年(公元前231年)魏向秦献丽邑,韩向秦献南阳,似尉繚已不能完全保护魏国的利益。不过,此后五年秦亦未攻魏,而至秦王政二十二年(公元前225年)王贲攻大梁,决河水灌大梁城,魏王假出降,魏亡。此时可能尉繚已卒,如未卒,已至76岁上下,也会因故国之亡而亡。

三、尉繚非梁惠王时人

关于学者们都提到的《尉繚子》一书开头“梁惠王问尉繚”一句的问题,全书提到“梁惠王”只此一处。我以为原文本作“梁王”,是后人误加了“惠”字。

首先,古代文献在印刷术发明之前长期传抄,误增“惠”字的可能性很大。《孟子》为儒家重要的经典,人皆熟读之,其第一篇开头即作“孟子见梁惠王,王曰”云云,《尉繚子》开头的行文方式同此完全一样,而且《孟子》中此篇的篇名也叫“梁惠王”,分两卷:“梁惠王上”,“梁惠王下”。人们常读、常说“梁惠王”,无形中抄为“梁惠王”的可能性存在;或者有人以为魏国只有梁惠王亲近文士,文人多向他进言,以为原文缺“惠”字而补上的可能性也有。

其次,《战国策》中只有魏惠王称作“梁王”,也可能是有的学者依《战国策》之例补“惠”字。但他并没有注意到,《史记》中是只有魏安釐王

才称“梁王”,其他如魏惠王作“梁惠王”,魏襄王作“梁襄王”,谥号是不省的。《尉繚子》一书之编定应在西汉时,其义例应与《史记》相同,“梁王”是指梁安釐王。这当是有自认为博学者依《战国策》之例而妄加了“惠”字。

最后,从社会环境的方面来说,尉繚也不可能是魏惠王之时人。魏惠王雄才大略,是魏国在魏文侯之后最有作为的君主。魏惠王在魏文侯之后进一步实行改革,国力也进一步强大。杨宽《战国史》列出其重要举措:(一)兴修水利,开发川泽;(二)开创选拔“武卒制度”; (三)加强防备和控制交通^{[10]368-369}。魏国都城原在安邑,地处河东,受秦、赵、韩三国包围,只有上党山区有一线地可以和河内交通,如果赵、韩联合切断上党的交通线,加上秦的进攻,形势就岌岌可危。魏惠王继位之第九年将都城由安邑迁于大梁,又与韩、赵二国调整交换土地,使魏在中原的土地连成一块,造成有利的形势。惠王在位三十六年,只有两次战败。鲁、宋、卫、韩之国君都曾入魏朝见魏惠王,魏惠王也曾分别同韩、赵、齐、宋、燕、秦之君相会。如果尉繚生活于惠王之时,不至于不被重用,并且很少见于史书记载。只因生活于昭王之后,当魏之晚期,才未能充分发挥其才略。

总之《尉繚子》开头本作“梁王”,尉繚子非梁惠王时人。很多学者只纠结于这一个字,或坚持为“魏惠王时人”“战国中期人”,或言有两个尉繚,都是胶柱鼓瑟。由于一个字,在尉繚和《尉繚子》一书的研究中形成如此多的混乱,一两千年中无法解脱,真是令人叹息!

四、尉繚生平四个阶段

《尉繚子》一书中前面关于军事的十篇(前九篇和第十二篇),主要成于魏安釐王中期以前,即尉繚的年龄约在25岁至55岁时。这些篇章是根据魏国的现实状况,对安釐王进行劝导与建议,也是对昭王、安釐王时期政治、军事各方面教训的反省。七雄之中,除处于四边的秦、楚、齐、燕少腹背受敌之危险外,中原几国中,魏最强大,这同魏文侯任用李悝最早实行变法改革有关,也同魏惠王的一系列举措有关。《尉繚

子》书中所表现“车不发轂，甲不出橐而威治天下”，“举贤任能，不时日而事利”，“凡兵，有以道胜，有以威胜，有以力胜”，“不战而胜，善之善者也”等等，应都是对魏惠王时一些政治、军事活动的总结与理论化；其中有些论述，也写进针对昭王、安釐王的一些做法和由国家衰败之势而想到的举措中。

《尉繚子》中在魏国时的论著，不是短期内完成的。仅就军事部分的主要内容而言，也应经过了较长时间。《尉繚子》一书，其内容以兵家为主，但它是联系到国家的政治、经济、民生来谈的，既体现出儒家仁义的思想，也体现出法治思想，这些都同尉繚所处的社会环境、他的经历及他写这些东西的目的有关。《汉书·艺文志》中分列两处，而且卷数不一，说明秦汉之时并非同一抄本，且各有侧重。

联系全书看尉繚的生平，可以分为四个阶段。

第一阶段是魏昭王（公元前295年—公元前277年）时代，即从其幼儿时至25岁前后。魏昭王在位十九年，其中十四年魏国有大的战争，最惨重的一次是与韩军同秦作战，被秦共斩二十四万兵将，魏牺牲兵将应在十二万上下，失败是十分惨重的。其失地最突出的一次，被秦军攻下六十一城，已去亡国不远。这期间主要是魏同秦的战争，齐、韩、魏也曾联合攻秦，至函谷关，秦归还韩、魏之地求和；赵、齐、楚、魏、韩五国也曾联合攻秦，使秦归还赵、魏之地以求和。然而赵、魏之间也几次开战，后来赵决河水以淹魏都。这种混战的情形在战国之时普遍存在。魏国在不断受到打击的情况下，首先有一个自存问题。尉繚处于如此社会环境之中，无论是听人讲述，还是亲眼所见，总会留下难以忘却的记忆。这应是旧贵族出身的尉繚学习兵法的动因。

魏国地处中原，人才众多，但文侯之后的国君，鲜有善于用人者，即魏惠王时也流失了一些有为之人。卫鞅为魏人，曾事魏相公叔痤为中庶子，未得大用，闻秦孝公求贤而至秦，在秦实行变法，奠定秦统一六国的基础；公孙衍（犀首）为魏人，至秦，“佩五国之相印，为约长”^{[2]2784}；范雎是魏国人，“欲事魏王，家贫无以自资”，魏昭

王时曾随从须贾使齐，齐襄王闻其口才，赐金十斤及牛酒，雎辞谢未受。即如此，回国后须贾将此告知魏相，魏相使人笞击范雎，使折胁摺齿。雎诈死，被置之厕中得免一死，以计出，化名张禄至秦。秦昭王“乃拜范雎为客卿，谋兵事。卒听范雎谋，使五大夫绾伐魏，拔怀。后二岁，拔邢丘”^{[2]2901,2910}。魏之能人对魏有如此大的怨恨，是魏国的用人环境所造成的。

尉繚作为没落贵族之后，20岁行冠礼之后，应该有过一段从事低级官吏以见习政事的经历。在战国时代，纯粹的文人学士，一天只知读书吟诗者是没有的。但魏昭王是晦而不昭，尉繚即使出仕，也未必能得到重用。

第二个阶段是安釐王元年（公元前276年）至二十六年（公元前251年）。在尉繚约26岁时，昭王卒，安釐王继位。一般来说，新君继位总会起用一些新人，这就会给尉繚带来一点机会。《史记·魏公子列传》言：“是时范雎亡魏相秦，以怨魏齐故，秦兵围大梁，破魏华阳下军，走芒卯。魏王及公子患之。”^{[2]2875}安釐王继位后封其异母弟无忌为信陵君。信陵君招贤纳士以求安国之方，尉繚作为一个有思想、有学养的人，毫无疑问会与信陵君往来以求能发挥作用。

笔者以为尉繚之开始著兵书，是在这一时期。安釐王有时也还能任用贤能，如其初期对信陵君的充分信任，及在其三十年之时虽然信陵有窃符救赵之事，但也能迎之以归，请其主军。《战国策·魏策》中也反映出他对一些臣僚名士的咨询事例。从《尉繚子》中《天官》《制谈》《武议》《将理》几篇的行文语气看，当是尉繚向魏安釐王面陈有关政治、军事问题的文字。就信陵君无忌而言，在这段时间也是比较如意的。后来由于安釐王“畏公子之贤能，不敢任公子以国政”。在这种情况下，尉繚以其身份及政治、军事上的水平，得到安釐王重用的可能性也是存在的。

这一阶段是尉繚著述时间最长的一段。尉繚总结魏国的历史经验教训，根据当时魏国的形势，论国家安全守卫的一些篇章应完成于这一时期。这是《尉繚子》一书中的主要内容。其时尉繚的年龄约在26岁至54岁之间。

这个阶段中，安釐王能力不强，信陵君在开

头一段手下能人少,作用有限;后来能发挥较大作用了,又因威信过高而不再被委以军事重任;后又因窃符救赵之事而移居于赵,故魏国兵败九次,失去与献出至少十五城,秦军后兵至大梁及围大梁共两次,均是魏向秦献城得解。从《尉繚子》前九篇中多能看出魏国这一段的影子。《兵谈》篇言:“富治者,民不发轶,甲不出暴,而威制天下,故曰:兵胜于朝廷。”^②《制谈》篇言:“损敌一人,而损我百人,此资敌而伤我甚焉。”作者希望避免的这种状况,正反映出安釐王时的现实。《武议》又云:“夫提鼓挥枹,接兵角刃,君以武事成功者,臣以为非难也。”“视吉凶,观星辰风云之变,欲以成胜立功,臣以为难。”这些不仅完全是对国君言说的语气,内容上也同《天官》等明确为魏国时篇章一致。安釐王三年秦拔四城,斩首四万,秦破魏、韩之军十五万人。魏将段干子请王说:“以地事秦,譬犹抱薪救火,薪不尽,火不灭。”安釐王的回答是:“是则然也。虽然事始已行,不可更矣。”他不是从怎样用人、怎样调动国内力量方面考虑,而是无奈地接受每一件走向灭亡的事实。

《尉繚子》中占主体的前九篇即《天官》《兵谈》《制谈》《战威》《政权》《守权》《十二陵》《武议》《将理》和第十二篇《战权》,这些都非单纯谈战略、战术、领兵治军、设计歼敌,而是联系如何治国言之,而且更侧重于如何稳定自身、取信于民,特别强调国家“内有其贤”的思想。《制谈》中说:“不能内有其贤,而欲有天下,必覆军杀将。如此类,战胜而国益弱,得地而国益贫,由国中之制弊矣。”《战威》说:“王国富民,霸国富士,仅存之国富大夫,亡国富仓府,所谓上满下漏,患无所救。故曰:‘举贤任能,不时日而事利;明法审令,不卜筮而事吉;贵功养劳,不祷祠而得福。’”《兵谈》主要是谈建城治兵、用兵的问题,但其精神实质在于谈内政,谈治国、民政,有“民本”思想。其中说:“民流者亲之,地不任者任之。”(“任”指开发利用)几处都反映出以民为本的治国理念。作者认为只有民亲国富,才能“威制天下”。《十二陵》为在位者用人处事的格言,前十二句为正面言之,后十二句从反面言之。后十句可以说是准确指出了魏国晚期高层存在的弊端。如说:“悔在于任疑。孽在于屠戮。偏

在于多私,不祥在于恶闻己过。不度在于竭民财。不明在于受间。不实在于轻发。固陋在于离贤。祸在于好利。害在于亲小人。”针对性十分明显。

《将理》虽言将之理刑,反映出当时普遍存在的逼供现象,尤其是严刑酷法。治军、治民都存在如何使政治清明的问题。其中说:“笞人之背、灼人之胁、束人之指,而讯囚之情,虽国士有不胜其酷而自诬矣。”论及“国士”,分明已涉及军队以外。所以说,《尉繚子》虽然全篇从治军出发言之,而处处及于整个治国中的问题,表现出作者对于国事的深切关怀。《战威》讲:“因民所生而制之,因民所营而显之,田禄之实,饮食之亲,乡里相助,死生相救,兵役相从,此民之所励也。使什伍如亲戚,卒伯如朋友,止如堵墙,动如风雨,车不结辙,士不旋踵,此本战之道也。”都是由治军的话题,来给一个不懂如何治国的君主讲如何才能使国家安宁,不受侵犯的道理。

《尉繚子》多篇中体现出以仁为本的道德观念,也将增强兵将的持久战斗力同用兵者的诚信观念结合起来。《战威》中说:“未有不信其心,而能得其力者;未有不得其力,而能致其死战者也。故国必有礼[信]亲爱之义^③,则可以饥易饱;国必有孝慈廉耻之俗,则可以死易生。”这将儒家的仁、义、慈、孝观念引入其中,而且作为一切的思想基础。至于法家严于治众的法制观念,在书中也有充分地体现,只是在至秦国后所著各篇中更为严厉。

《尉繚子》前半部的很多篇是针对当时魏国现状所写解决问题的办法,非泛泛而论,这是研究《尉繚子》必须明白的。

尉繚生平的第三个阶段为信陵君返魏合五国之军伐秦,至信陵君、安釐王先后死去这一年,即由安釐王三十年(公元前247年)至三十四年(公元前243年)。这段时间虽短,却是尉繚得到军事实践的时期。信陵君由赵返魏后的前二一年,应该是尉繚在军事实践上大展宏才的时期。不然,书中所收的八篇令文便无法作出合理的解释。令文只能是在军中任职时所作,如未任高级将官之职,则唯有行令之责,无发令之权。先秦兵书《孙子兵法》《吴子》《司马法》《孙

臆兵法》《六韬》等书中,只有《尉繚子》中有令文。因为以上几种书产生时间较早,可能在流传中将一些应用性文献分类编为论文的形式,而《尉繚子》一些文字形成不久秦亡,汉人收集其原始文本,照原文编成。从内容看,这八篇令文的前四篇是尉繚在秦国任国尉时期所作,后四篇《经卒令》《勒卒令》《将令》《踵军令》是信陵君合纵伐秦时所作。信陵君率五国之兵破秦之时,如果尉繚未担任军队高级将官,即使拟过军令,也应该是以信陵君的名义发布的。

后四篇令文思想观念上与前四篇不同。前四篇不提赏,只言罚,而且罚得极重,达到十分残酷的程度,而后四篇则有赏有罚,其惩罚也有一定限度。如《经卒令》中说:“鼓行交斗,则前行进为犯难,后行退为辱众^④。逾五行而前者有赏,逾五行而后者有诛。所以知进退先后,吏卒之功也。”关于本书中的“诛”字之义,有的注本解释、翻译为“惩罚”,有的注本解释、翻译为“杀”“斩首”,均较随意。笔者以为凡“有诛”这种表述方式,往往同“有赏”对举,应为惩罚之义。而“犯者诛”“诛之”这种表述方式,则是斩杀之义。而且,八篇兵令中的后四篇不仅是讲对士兵的要求,也提出对将领的要求。如《勒卒令》云:“夫蚤决先定。若计不先定,虑不蚤决,则进退不定,疑生必败。”言决策之事。《将令》开头也说:“将军受命,君必先谋于庙,行令于廷。”将作战之前君王应怎样慎重谋虑的事也讲到了。《踵军令》则是讲领军者应知之理。这都与令文的前四篇和全书的第十、第十一篇不同,而与书的前九篇及第十二篇一致。

令文的后四篇在一些具体制度上也同令文前四篇和《兵教》《兵令》相冲突,如《经卒令》说到对军士佩徽章的要求,同《兵教上》所规定完全不同。如果是同一国之军队,关于旗帜、徽章佩带的要求不可能不一致。所以说后四篇是信陵君合纵伐秦之时所作,而前四篇是入秦为国尉时所作。看来在信陵君策划联合各国攻秦之活动中,尉繚是起到大的作用的。当时在信陵君周围一定还有一大批各方面能人提出各种建议、参与各种活动,但我们现在能看到的只有《尉繚子》这部书。

《尉繚子》一书中作于安釐王后期的篇章同

作于安釐王前期的在思想内容上的不同处在于:后期的直接论军队组织、管理、行军、作战、奖惩,一般不涉及治国治民问题。同时,如《战威》所言:“凡兵有以道胜,有以威胜,有以力胜。”也不会是在秦国之后的话语。因为秦要扫平六国,在当时而言并没有什么“道”不“道”的问题,就是以力取胜。

《史记·魏世家》载安釐王因与齐楚相约而攻韩时,秦救之之故,欲亲秦而伐韩。信陵君无忌有一篇很长的说辞呈于安釐王,其中所反映思想与《尉繚子》中十分相近(此事当在安釐王十一年之后的几年中,因文中言“秦因有怀、茅、邢丘”。而秦取魏之怀在安釐王九年,取邢丘在安釐王十一年)。此篇说辞中指责秦国“贪戾好利无信,不识礼义德行,不顾亲戚兄弟”,“非有所施厚积德”,同《尉繚子》中《战威》《武议》所表现仁德、诚信思想一致。对于当时各国形势的分析,也十分透辟。这篇上书是否是由尉繚子代笔,难以肯定,但所表现出的思想与思维方法与《尉繚子》中前九篇、第十二篇《战权》及八篇令文中的后四篇一致。又《魏公子列传》中载有信陵君听侯嬴之计矫魏王令代晋鄙统领其军之后有一令如下:“父子俱在军中,父归;兄弟俱在军中,兄归;独子无兄弟,归养。”^{[2]2879}十万之军,选定八万人击秦军。这也完全同《尉繚子》中作于安釐王时的十四篇反映的治军思想一致。这十四篇中强调在位者要重农、任地,使百姓安宁、老有所养,使军队无后顾之忧,而有亡国之惧,能够死战,与此是相同的。笔者以为这些对于我们认识尉繚的经历与思想也是有意义的。

秦国因魏信陵君率五国之兵逐秦军至函谷关,大伤秦之锐气,乃行万金,求晋鄙之旧门客在魏王前多次诋毁信陵君,言“诸侯徒闻公子,不闻魏王”,“诸侯畏公子之威,方欲共立之”^{[2]2882}等,秦国并派人贺信陵君已立为魏王。信陵君遂称病不朝,四年后因自颓饮酒过度而亡。于是秦攻魏,拔二十城。同年安釐王亦卒。其子景湣王立。

尉繚生平的第四阶段是从魏景湣王元年(公元前242年)至秦王政二十年(公元前227年)前后。景湣王在位十五年。其后的魏王假至第三年便亡国。值得注意的是景湣王二年魏

参与赵国庞煖所率五国攻秦的军事举动,尉繚是否在这个军事行动中起了作用不得而知。或者秦国也同样会用离间之计使魏王对尉繚失去信任。此时尉繚实际上也应看到魏国已无回升之可能,且秦国的统一为大势所趋,故景湣王六年,即秦王政十年(公元前237年)在吕不韦被免相之后,尉繚到了秦国。

尉繚在秦有论著是毫无疑问的,不然,书名不会叫“尉繚子”,而是叫“顿繚”“魏繚子”。他是因为在任秦之国尉而名留青史,才使人们忘却了他的姓氏。

笔者以为《尉繚子》一书中的《原官》《治本》两篇,《重刑令》《伍制令》《分塞令》《束伍令》四篇令文和《兵教》(上、下)、《兵令》(上、下)共十篇为到秦国之后及任秦国尉时所著。

《原官》为到秦国之后的著作,证据有四:(一)强调君主与臣下职责之异,几次提到“主上”“主”“臣主”;强调“守法稽断,臣下之节”,“明法稽验,主上之操”;强调“审开塞,守一道,为政之要”,“下达上通,至聪之听”,明显具有君主集权的思想,正是国家统一过程中要不断加强的治国方针。(二)其中说:“俎、豆同制,天子之会也。游说间谍无自入,正议之术也。诸侯有谨天子之礼,君臣继世,承王之命也。”当时周天子早已不存,这里的“天子”自然是适应秦王政的思想而言;“诸侯”是因当时六国尚存,借以指天下统一之后天子之下主管一方之大臣;“游说间谍无自入”,与后来秦国的焚书坑儒之举虽有差异,而精神实质一致。(三)其中“官无事治”同前所举前九篇和第十二篇中主强官勤于民事的思想不一致。其原因是在大一统之下,强调服从君王,服从朝廷。不是不干事,而是层层官吏政策上不能自作主张。(四)“国无商贾”之语,与成于魏安釐王时之作明显冲突。《武议》有“兵之所加者,农不离其田业,贾不离其肆宅”,“夫出不足战,入不足守者,治之以市。市者,所以给战守也。万乘无千乘之助,必有百乘之市”,“视不见,听无闻,由国无市也。夫市也者,百货之官也”。两相比较,相互抵牾甚明。所提出的主张及论说方式均与《天官》等十篇不同,且有四点相冲突,而与秦始皇初年政治、形势相较,则完全契合。由以上四点可以肯定《原官》为到

秦国之后所作。又《原官》篇的末尾说:“明举上达,在王垂听也。”很可能此篇是尉繚初至秦的上秦王书。《史记·秦始皇本纪》言:“大梁人尉繚来,说秦王曰:……”一个客卿想见国王,除有人引见之外,便是上书。秦魏对立,尉繚之谋见秦王,以先上书的可能性为大。

《治本》为到秦国之后的著作,理由有三:(一)末尾一段说:“所谓天子者四焉:一曰神明,二曰垂光,三曰洪淑,四曰无敌。此天子之事也。”前面已说过,周天子早就不存在,这里言天子的不同于常人,正是迎合正怀一气扫六合的秦王而言。(二)文中说:“民无私则天下为一家。”言“天下为一家”,只可能是在秦始皇时代。又说:“夫谓治者,使民无私也。”看前面《战威》所讲“国必有礼信亲爱之义”“死丧之享”及“使什伍如亲戚,卒伯如朋友”,《将理》所讲:“所联之者,亲戚兄弟也,其次婚姻也,其次知识故人也。”二者思想倾向完全不同。彼在强调亲情关系,此在强调“天下无私”。(三)篇中言“非五谷无以充腹,非丝麻无以盖形”,强调耕织与反对奢侈,是解决结束战争后如何安定老百姓,使天下如何避免骚乱的最普遍、最重要的一个策略。由此三点看,《治本》为尉繚到秦之后的著作。

《治本》开头是:“凡治人者何?曰……”这同《天官》的开头一样,是由问题引起下文。《天官》开头是“梁王问尉繚子曰”,此则只有问题,而未点明问者之身份。我以为原文当为“秦王问尉繚曰”。因从秦国灭亡之后,秦始皇在各种史书、论著中都变为暴君,连秦王朝也成了历史上最暴虐而短命的王朝,编此书者为淡化其为秦国、为秦王政出谋划策之嫌而删去“秦王问”三字。秦王统一天下,首要的是“治人”的问题,故秦王政见尉繚之后首先是问“凡治人者何”。

尉繚如果希望在秦王政的统一活动中发挥自己的能力,并尽可能减少魏国和其他几国老百姓的灾难,首先要秦王政对他的上书、谈论认可、感兴趣。所以,有一个对秦国的政治、军事和对秦王政的政治作风和思想观念了解的问题。当然,尉繚能见到秦王政而答其问,应同他的第一篇上书已引起秦王的兴趣有关。

下面再说八篇令文中的前四篇。这四篇是

尉繚任秦的国尉之职后的令文。

《重刑令》其中说对于败降之人“身戮家残，去其籍，发其坟墓，暴其骨于市，男女公于官”。如果在安釐王前期，他不会提出这样残暴的作法。这只能是在秦国任国尉之后所写。理由有二：（一）是商鞅变法以后秦国形成的法治传统，也与秦王政所主张的严刑酷法一致。（二）身为国尉，职责在主管军队，不如此不能整顿军风军纪，也显不出他所统领军队的新风纪。这就是说在其位者与旁观者看问题的角度往往不同。

《伍制令》也是任国尉以后的令文。理由有二：（一）“军中之制，五人为伍，伍相保也；十人为什，什相保也；五十人为属，属相保也；百人为闾，闾相保也”。无论伍、什、属、闾之中哪一层，“有干令犯禁者，揭之，免于罪”，如“知而弗揭”，上一层官员亦有罪。这实际上是将秦国自商鞅开始实行的“伍什相保”连坐法用于治军。（二）“父不得以私其子，兄不得以私其弟”之类，同样与其前期著作中所体现的仁爱思想相抵牾，而同秦始皇时秦国的政策一致。

《分塞令》也明显表现出严令重罚的思想。“非其百人而入者，伯诛之；伯不诛，与之同罪”。前面说过，“诛之”即“杀之”之义。前《伍制令》中说到“百人为闾”（其长即伯）。“吏自什以上，至左右将，上下皆相保也”，“夫什伍相结，上下相联，无有不得之奸，无有不揭之罪”，均反映了这种情况。

《束伍令》言战斗中奖罚之法，同样十分严峻凶残。“亡伍不得伍，身死家残”（死伤一伍而不能消灭敌人一伍，将吏要遭身死家残之刑罚），“亡长不得长，身死家残”。这都是由秦国的严刑酷法而来。

总之，《重刑令》《伍制令》《分塞令》《束伍令》四篇令文为尉繚在秦王政十年任秦国尉以后所作，可以肯定。

最后，列在卷五的《兵教》《兵令》也应是这一时期的著作。《兵教上》说的“开疆土”“成武德”，《兵教下》说的“并兼广大以一其制度”“威加天下”之类，明显是根据统一天下的思想论事，战国时向其他任何一个国君论事，不会有这样的观念。

《兵令上》云：“战国则以立威抗敌相图，而

不能废兵也。”也是正欲吞并天下的秦王朝将领的口气。这里附带谈一个问题，就是对《兵令下》末尾一段的理解。这段文字为：

臣闻古之善用兵者，能杀卒之半，其次杀卒之十三，其下杀其十一。能杀其半者威加海内，杀十三者力加诸侯，杀十一者令行士卒。故曰百万之众不用命，不如万人之斗也。万人之斗[不用命]^⑤不如百人之奋也。

这是《尉繚子》一书中最受诟病的一段文字。学者们也常因这段话而否定全书。姚际恒《古今伪书考》于《尉繚子》条引此文，说：“教人以杀，垂之于书，尤堪痛恨；必焚其书然后可也。”^{[11]20}张之洞《书目答问》中说：“《鬻子》《子华子》皆伪书。《尉繚子》尤谬，不录。”^{[12]146}这里未言“伪”而言“尤谬”，也应是因该书关于“杀士”的这段论述。

笔者以为这是一个误解。这里的“能杀卒之半”是言能使一半士卒在战场上忘死、拼死。《尉繚子》一书是特别重视激发士卒的战斗精神的。《制谈》：“民非乐死而恶生也。号令明，法制审，故能使之前。”“听臣之术，足使三军之众为一死贼。”如《战威》：“未有不信其心而能得其力者；未有不得其力，而能致其死战者也。”《兵教下》云：“兵有五致：将忘家，逾垠忘亲，指敌忘身，必死则生，急胜为下。”由这些看，其所说“杀卒之半”是言能使军中一半人抱“必死”之心“死战”，成一“死贼”。将领抱着死一半之心，士卒抱必死之想去战斗。善用兵者不可能以死士卒之半为目标。

《汉书·艺文志》中所著录杂家二十九篇本与兵形势三十一篇本，应为不同汇编本，内容上、思想上应各有侧重。看来《尉繚子》一书在西汉末年《七略》成书之时，篇数至少在三十二篇以上，也有可能四十篇以上。

据以上的论述可知，此书各篇虽未完全按时间排序，但同一时期的著作大体在一起。今本《尉繚子》前十二篇为一辑，因为都是论文的形式，只有第十二篇《战权》本应在第十《原官》、第十一《治本》之前，而被置于《治本》之后。八篇令为一辑，前四篇和后四篇从时间上来说颠倒了，但每组中令文并未散乱。看来，今本《尉繚子》一书曾经重编，但大体在原来基础上进行

删减,并未完全散乱。

《尉繚子》作于前期各篇中所体现的以出师正义作为投入战争的前提,以保卫国家、抗击侵略为领兵者的主要职责,体现出中国古代军事思想的基本精神。《武议》中说:

凡兵不攻无过之城,不杀无罪之人。
夫杀人之父兄,利人之货财,臣妾人之子女,此皆盗也。故兵者,所以诛暴乱、禁不义也。

《战威》又说:“地所以养民也,城所以守地也,战所以守城也。”可见本书不是只讲如何胜人、打胜仗,它还有一个大前提。“战”只是用于守,用于抗击侵略,而不是无故侵犯他人、他国。

《尉繚子》在秦国时所写成各篇,放在当时的历史条件下来看,强调统一,强调在统一国家中一切服从中央,反对各级官吏的任意妄为,也是有一定意义的。可以说,在秦王朝统一的过程中,在军事作为与思想文化建设中除了韩非、李斯之外,尉繚也是作出了贡献的人物。他同韩非一样,是战国末年杰出的思想家,应该对其著作、其思想作深入的研究。

注释

①《尸子》,《四部备要》(第五三册),中华书局1989年版,第9页。王应麟《汉书艺文志考证》以来多将“囿”

字属下读,误。《庄子·天下》中述宋钘、尹文语有“盖万物以别宥为始”之语。②引《尉繚子》原文皆据张元济辑《续古逸丛书》影印宋《武经七书》本,下同。“甲”原作“车”,据下文“不暴甲而胜者,主胜也”,当作“甲”。清光绪年湖北崇文书局《子书百家》本作“甲”,今据改。③“信”字原脱,据湖北崇文书局《子书百家》本补。④后行退,“退”原作“进”,涉上句而误也。看下文“逾五行而前者有赏,逾五行而后者有诛”及“进退先后,吏卒之功也”,当作“退”。湖北崇文书局《子书百家》本作“退”,今据改。⑤原本脱,据清代湖北崇文书局《尉繚子》补。

参考文献

- [1]礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.
- [3]战国策:第一册[M].北京:商务印书馆,1958.
- [4]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [5]尚书正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6]沈钦韩.汉书疏证:卷二十五[M].浙江官书局刻本,1900.
- [7]杨伯峻.春秋左传注:修订本[M].北京:中华书局,2009.
- [8]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中国书店,1985.
- [9]杨树达.汉书管窥[M].上海:上海古籍出版社,1983.
- [10]杨宽.战国史[M].上海:上海人民出版社,2016.
- [11]姚际恒.古今伪书考[M].北京:中华书局,1985.
- [12]张之洞.书目答问补正[M].范希曾,补正.上海:上海古籍出版社,2001.

Wei Liao and the New Examination of Wei Liao Zi

Zhao Kuifu

Abstract: There have been many controversies about the authenticity, formation, living age and specific identity of the author of *Wei Liao Zi*. Since the remains of *Wei Liao Zi* were unearthed in Yinque Mountain, the “false book theory” has become commonplace. However, there are still differences in academic circles on many issues. Wei Liao who is the Wei people, his ancestor were from Dun. In his later years, he served as a national captain in Qin, and later he was called Wei Liao. Most of the chapters on politics and military affairs were written during the reign of King Anli of Wei. At the end of King Anli’s reign, Lord Xinling allied with the five states to attack Qin and gained great power. When Lord Xinling and King Anli died one after another, he saw that the situation in the state of Wei could not be redeemed. Upon hearing that Lv Buwei had been dismissed as prime minister, he went to Qin and was appointed commander of the state. This paper also examines the time and background of the writing of *Wei Liao Zi* from four stages.

Key words: *Wei Liao Zi*; Wei Liao; Dun Liao; Lord Xinling; King Anli of Wei; First Emperor of Qin

[责任编辑/原 孟]



月亮里有兔、蟾蜍、桂而太阳里有乌的神话起源

吴晓东

摘要:从日月神祇名称与汉语第一人称代词的对应来建立一个日月神祇名称系统,可通过这个系统来推导兔、蟾蜍、桂、乌与日、月的语音关系:古人把太阳与月亮都视为天的眼睛,都称为眼,后来“眼”的原始音再分化出“日”“月”来。在“日”“月”漫长的语音演化过程中,“月”与“兔”“蟾蜍”“桂”同音,而“日”与“乌”同音,语音的雷同为神话的产生提供了基础,再综合其他外部因素,便产生了月亮里有兔、蟾蜍、桂而太阳里有乌的神话来。“眼”的原始音演变分化出的不同的音正好与第一人称代词的音相同,构成一个小系统。

关键词:日月神话;嫦娥;女娲;伏羲;桂树

中图分类号:I057

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0015-09

日月是人类早期文化产生的重要源泉。中国神话里的月兔、月蟾、月桂,以及太阳里的三足乌,构成了中国传统文化里颇有影响的元素,它们已渗透到人们的日常生活中,几乎每个人小时候都会听过月宫里玉兔捣药与吴刚伐桂的故事。这些神话在成为中国神话中最为迷人部分的同时,也令人十分困惑不解,不知为何会产生这些神话。本文试图在寻找这些问题答案的路途中做一点努力。

一、前人的研究

月亮里有兔、蟾蜍(蛙^①)、桂树,而太阳里有乌的神话一直是中国日月神话最为迷人且令人困惑不解的部分。学者们一直在苦苦探索为什么会产生这样奇怪的神话,并作出了诸多阐释。刘惠萍在《图像与神话——日月神话研究》^[1]里对这些阐释有比较全面的梳理,可归纳概括如下:

关于月亮上有兔,张衡在《灵选》中从阴阳

学说的角度指出:“月者阴精之宗,积而成兽,象兔蛤。”^{[2]93}因月有圆缺,而兔子豁嘴,所以有学者认为这种相似性是传说月里有兔的原因。宋人杨万里指出:“月至阴也,以缺为体也……以缺感缺,兔也,缺之形也。”^{[3]692}也有学者认为之所以说月亮上有兔子,是因为月亮上的阴影像兔子,正如王夫之所说:“顾兔,月中阴影似兔者。”^{[4]48}关于月亮上为什么有蟾蜍,学者们多与兔一起解释,认为月属阴而蟾、兔属阳,两者存在于月亮里是因为要与月亮阴阳相依,如《五经通义》所说的:“月中有兔和蟾蜍何?月,阴也;蟾蜍,阳也,而与兔并明,阴系于阳也。”^②钟敬文认为月蟾与月兔一样,可能是一种对月表“阴影”的联想^{[5]83}。胡万川认为,蟾蜍的大肚子与月圆有相似性,都是母性生殖能力的象征,这可能是让古人将蟾蜍与月亮联系起来的原因^[6]。孙作云还从图腾的角度来解释月蟾的形成原因^{[7]124-125}。关于月亮上为什么有桂树,冯天瑜认为是月亮上的阴影使人产生联想所致^{[8]159},尹荣方认为是桂树逐月开花以及使人长生的特点与月亮特性

收稿日期:2020-08-07

作者简介:吴晓东,男,中国社会科学院民族文学研究所研究员(北京 100732),主要从事民族文学与古代神话研究。

相似,让人产生联想^[9]。

关于太阳里有乌,文献中从汉代就出现了阐释,比如汉代纬书《春秋元命包》有“火精阳气,故外热内阴,像乌也”^{[10]599}的说法,这是认为太阳里阳气聚集从而看起来黑黑的像乌鸦。1969年,日本的山本一清提出日中有乌是古人发现了太阳上有黑点^{[11]45}。孙作云从图腾的角度提出日中有乌是由于古人一方面以鸟为图腾,另一方面又以太阳为图腾,因缘附会,便产生了日中有乌的神话^{[12]414}。陈勤建指出,古人认为太阳与乌对农业的生产都有着神秘的影响力,所以鸟类多被视为太阳的象征,这便是日中有乌起源的原因^{[13]43-44}。

以上这些推测,虽有一定的道理,但缺乏整体观照。比如解释月亮上有兔与蟾蜍是因为他们属阳,那么是否也意味着必须将桂树解释为属阳而乌鸦属阴呢?又比如说太阳里有乌是古人发现了太阳里有黑子,那么汉画像里出现太阳里有狗,又作何解释呢?另外,这些观点或许某种程度上是构成月亮上有兔、蟾蜍、桂,而太阳上有乌的外部原因,但很难提供这些动植物与日月的直接关联。本文试从语音演变的角度来解释这些神话的形成,以弥补以上各种观点的不足,即一方面试图提供这些动植物与日月的直接关联,另一方面试图提供整体上的观照。

二、日月神名与第一人称系统的对应

神话的形成,不应归因原始人具有什么原始思维,或曰逻辑不清,其实很大一部分神话都是由于语言疾病造成的。也就是说,前人讲述的很具有逻辑的故事,由于后人对故事中的某个词不再理解,便演变成不合逻辑的神话了。比如嫦娥吃不死药的神话,“月”的上古音构拟为[ɲod]^③，“嫦娥”的“娥”上古音构拟为[ɲa:l],两者读音很接近,“娥”的声符“我”目前在川方言依然保留[ɲo]的读音,与“月”的上古音更为接近,很容易看出嫦娥的名称“娥”原来就是月亮的名称^④。古人观察到月亮有圆缺盈亏的变化,类似于死而复活,便以为月亮吃了不死药,也就是娥[ɲod]吃了不死药。后来“月”与“娥”的读音差别越来越大,人们便不再知道娥吃不

死药是指月亮吃不死药,加上“娥”被拟人化,嫦娥(月亮)吃不死药奔月的故事便成了神话。那么,月亮里有兔、蟾蜍、桂,而太阳里有乌的神话是否也是这样演变过来的呢?

照着这一思路,似乎只要拿“兔”“蟾”“桂”“乌”的上古音与“日”“月”的上古音进行比较就可以了,但这不一定行得通。虽然音韵学家们构拟出了汉语的上古音,使得我们的研究有所参考,但这是远远不够的,上古音其实只是当时官话的语音,而在上古音时期华夏大地的汉语已经分化为多种方言了。另外,上古音主要指《诗经》时代的音系,时间上还不够久远。单纯依赖所构拟的上古音还不足以支撑我们的研究,在空间与时间上都需要进一步拓展。比如伏羲神,在汉画像中他多与太阳相伴,是太阳神,但“羲”的上古音是[hɣral],而“日”的上古音是[njig],是有差距的。不过,这一差距只能说明在汉语上古音时期官话有区别,不能否认某些方言是否存在一致,更不能否认在更早的时期有可能是一致的。所以说,这条路子还是可以走的,只不过要另辟蹊径。我们可以通过分析一些日月神祇名称并为之建立一个语音小系统,以便探索这些神话的起源。

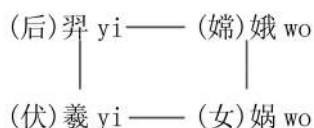
让我们先来分析伏羲女娲与后羿嫦娥这两对具有日月神格的夫妻神。伏羲女娲在汉画像里多与日月相伴,被学者们认为伏羲为太阳神而女娲是月亮神。至于后羿嫦娥的神格,嫦娥是月亮神已是共识,这里不再赘言。关于后羿的神格,从语音上说,yi目前是东北、山东、广西等地方言对“日”的称呼,所以说后羿原来本身就是太阳,后来才演变为射日英雄。那么为什么会发生这一演变呢?这是因为yi与she具有语音转变关系,从“射”字目前既可读she又可读yi就可以知道。叶舒宪在《日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告》一文中对后羿的神格作过说明:“按照‘熟知’的射日神话,羿与太阳之间的关系是一种对立的、仇敌的关系。如果有人说羿和太阳本来具有同一性的关系,大概很难有人相信。但事实却很可能如此。”^{[14]115}

如果我们分析这两对配偶神名字的核心词,会发现他们的名称在语音上是对应的,也就是说,“羿”对应“羲”,“娥”对应“娲”,都呈现出

yi-wo 的读音规律。

分析伏羲、女娲名称的来源,要先意识到“羲”“娲”才是真正的名,“伏”“女”只是修饰词。古人经常将伏羲、女娲的真名“羲”“娲”连起来称为“羲娲”,比如宋代苏轼《游三游洞游洞之日有亭吏乞诗既为留三绝句于》有“洪荒无传记,想像在羲娲”的句子,清代鄂尔泰《赠方望溪》也有“岂邀名誉嗣圣德,宁望荒远登羲娲”的句子,可见“羲娲”才是核心词。后羿的名称是以“羿”为核心词,“后”是表示他的权位的。“嫦娥”这一名称,两者都是核心词,因是为了与女娲的“娲”比较,这里只分析“娥”。

“羿”目前读 yi,“羲”也曾经读 yi,《说文解字》解释“羲”字时说:“从兮義声。”^{[15]69}“羲”现在读 xi。在广西的壮族地区,流传有伏依兄妹的神话,从神话内容看,伏依即伏羲,可见“羲”原来读 yi。“娥”与“娲”在语音上也可对应。“娥”目前普通话读 e,但其声旁“我”读 wo,“娥”在川方言也依然读 wo 或 [ŋo]。“娲”目前读 wa,但这个字的声旁“𠂔”是个多音字,有六种读音:wo、wai、he、wa、gua、guo,其中有读音 wo。从其他相关的字,比如蜗、窝、蜗、渥、莨,也可以看出“𠂔”原来是可以读 wo 的。伏羲女娲与后羿嫦娥的对应可图示如下:



从这一比较可以看出,伏羲女娲与后羿嫦娥具有相同的来源,只是由于语音的演变和不同的文字记录,才分化为不同的夫妻神。

其实,这一对应还可以进一步扩展,大禹与女娲(涂山)也可以纳入到这一对应规律里来。关于大禹的妻子,文献多用地名或氏族名称为涂山女、涂山氏。涂山女只是指涂山那地方的女子,或涂山氏族的女子。涂山女的具体名字,也有文献记为女娲,秦嘉谟辑本《世本·帝系篇》云:“禹娶涂山氏之子,谓之女媧,是生启。”^{[16]4}笔者在《中原日月神话的语言基因变异》一文中已论证过涂山即蜃蟾^[17],而蜃蟾即嫦娥,上文已分析了嫦娥与女娲的对应,所以涂山即女娲。

在神格上,禹的妻子无论是记为女娲还是

涂山,都可以指向月亮,女娲有汉画像为证,而涂山即蜃蟾,是月亮的象征。至于禹的神格,可以从两方面来看他与太阳的关系,一方面是他的治水,王文艳在《大禹治水神话原型研究》中认为这是太阳与水的矛盾之表现^{[18]26-30}。另一方面表现在他的丈量大地。汉画像中伏羲女娲的形象除了人首蛇身、交尾、有日月相伴之外,伏羲往往手上拿着矩,女娲手上拿着规。为什么拿矩呢?表示伏羲丈量大地,太阳从东边升起,在上空走过,再从西边落下,好似把大地丈量了一遍。丈量大地的任务在文献中往往又落在禹或他的臣子身上,《周髀算经》有关于禹用矩丈量的说法:“数之法出于圆方,圆出于方,方出于矩,矩出于九九八十一……故禹之所以治天下者,此数之所生也。”^{[19]12}冯时说:“古人以为禹平水土,立度周天,皆运矩测度而生……帛书言禹、契不算天数,故天之广狭及周径皆在测度之列。”^{[20]21}古文献中,关于矩的记载都归功于禹,而汉画像中拿着矩的却被认定是伏羲,其实二者原先是同一个人,只是后来由于用不同文字记录的原因,慢慢分化为两个不同的人了。

从语音上说,yu(禹)与 yi(羲)具有转变或同源关系。首先,在第一人称代词中有一个“余”,读 yu,还有一个“台”,读 yi,它们是同源的。另外,yu、she 与 yi 有转变或同源关系,先看“畚”“赙”两字,以前“畚”字上面部分是“余”,《说文解字》解释“畚”字说:“从田余声。”^{[15]209}同样,“赙”的右边以前也是余,可见 yu 与 she 两个音具有演变关系。而 she 与 yi 又具有演变关系,这从“蛇”“射”两个字便可以看出,这两个字都可以读 she 与 yi。因此,yu 与 yi 是具有转变或同源关系,可以对应的。

能纳入这一对应的还有一对姊妹神,即女英娥皇。女英娥皇是舜的妻子,舜被学者们认为是太阳神帝俊。帝俊的妻子有常仪与娥皇。而常仪与娥皇即舜妻女英与娥皇。常仪在《山海经》中是月母,所以女英的月亮神格明显,娥皇显然又是嫦娥,也与月亮有关。

“英”对应 yi(羿、羲),“娥”对应娥、媧。首先,yin 与 yi 是可以转换的,这从伊(yi),尹(yin)两字可以得到证明,“伊”以“尹”为声符,两者以前同音,现在一个读 yi,一个读 yin。这从牛郎织

女神话中主角的名字也可以看出来,从河南等地搜集到的许多牛郎织女故事异文中,牛郎的名字分别叫“印”“意儿”“义”等。比如桐柏县流传的一则牛郎织女故事叫《意儿与仙女》^{[21] 829},唐河县的《牛郎织女的来历》中牛郎叫印,开头一句便说:“牛郎名印,年代不可考,是个父母早亡的孤儿,靠着兄嫂过活。”^{[21] 835}在鲁山与南阳,牛郎也叫孙守义。鲁山县是“中国牛郎织女文化之乡”,其辛集乡有个孙义村,传说就是牛郎的故里。从这些名称中,可以看出 yi 与 yin 的转换。另外, yin 与 ying 在很多方言是不分的,所以, yi 与 ying 是可能发生转换的,因此,从语音上看,女英娥皇与伏羲女娲、后羿嫦娥、大禹女媧是可以对应的。

文献中“女英”也记为“女匱”,《大戴礼记·帝系》云:“帝舜娶于帝尧,帝尧之子,谓之女匱氏。”^{[22] 37}“匱”读 yan,我们同样可以找到 yan 与 yi (羿/羲)之间的转换通道:“咽”可读 yan 和 ye,“噎”可读 ye 和 yi,通过 yan-ye-yi 的语音转换,可看出羿与匱的转换关系。至此,我们可以将这些神名对应如下:

(伏)羲	(女)媧
(后)羿	(嫦)娥
(女)匱/英	娥(皇)
(大)禹	(女)媧/涂山

伏羲女媧、后羿嫦娥、大禹女媧(涂山)、娥皇女英(匱)等配偶或姊妹神名称都能与 yi-wo 这两个音对应,而 yi 和 wo 都是第一人称代词的读音。wo 是“我”的读音,大家每天都在用,很熟悉。在汉语的第一人称代词中,也有一个读 yi 的词,即“台”^⑤,《尚书·汤誓》云:“非台小子,敢行称乱,有夏多罪,天命殛之。”^{[23] 105}这里的“台”读 yi,解为“我”,“台小子”是对自己的谦称,整个句子的意思是:不是我小子大胆发难,是因为夏国犯下许多罪行,上天命令我去讨伐它。我们再来看禹、匱的读音 yu、yan,也有对应的第一人称代词,即“余”“言”。既然 yi 与 wo 都是第一人称代词的读音,而其他日月神名又都是 yi 与 wo 的变异,这就意味着这些神名的语音与汉语第一人称代词是重合的,是同一个系统。至此,这些日月神名称与第一人称代词的语音可对应

如下:

后羿 yi	嫦娥 wo	禹 yu	女英(匱) yan	伏羲 yi	女媧 wo、 gua
台 yi	我 wo	余 yu	言 yan	台 yi	我 wo 寡 gua

值得注意的是,汉字不是表音文字,文献留下来的这些第一人称代词,在不同的历史时期都有不同的读音。我们现在作这种对比,既要查找古音,也要看现在的读音;既要听普通话的读音,也要参考各地方言。

“羿”读 yi,作为第一人称代词的“台”也读 yi。通过“怡”“贻”“饴”等以“台”为声符的字,可以知道 yi 与 tai 的转变关系,所以“羿”与“台”对应。

“娥”读 e,但它以“我”为声符,曾经与“我”是同音的。目前西南官话“娥”“我”都读 wo 或者[ŋo],所以“娥”与“我”对应。

“禹”读 yu,与“余”对应^⑥。

“女英”也记为“女匱”,“匱”读为 yan,与“言”对应。

“羲”读 xi,《说文解字》云:“从兮義声。”“義”读 yi,“台”也读 yi,故对应。

“媧”读 wa,但其声符“𠂔”是个多音字,其中两个读音为 wo、gua,与“我”“寡”对应。

文献中出现的第一人称代词不止以上所提及,还有吾、印、予、舍、身、朕、孤等等,这些字各个时期的读音,比如“吾”上古时期的[ŋa:]与目前的读音 wu,加上目前各地方言的一些读音,比如川方言的[ŋo],上海话的 la,西北方言的[an]或[ŋan],一起构成了第一人称代词的语音体系。既然日月神祇名称与汉语第一人称代词是同一系统,我们便可以借助第一人称代词这个小系统作为中介,对由日、月发展而来的其他神祇名称作一些研究。

三、日月神名与第一人称系统的 共同来源

按照上古音声母分类,音韵学家们把以上这些第一人称代词的上古音分为[ŋ]、[l]^⑦、[k]三个系列,即我、吾、印、言为[ŋ]系列,余、予、舍、身、朕、台为[l]系列,孤、寡为[k]系列。

[ŋ]系列的上古音构拟如下:

我,[ŋa:lʔ]

吾,[ŋa:]或[ŋra:]

印,[ŋa:ŋ]或[ŋaŋʔ]

言,[ŋan]

[l]系的上古音构拟如下:

余,[la]或[djaŋ]^⑧

予,[la]或[laʔ]

舍,[hlja:ʔ]或[hlja:s]

身,[qʰjin]

朕,[lʷumʔ]

台,[lʰw:]、[lʷ:]、[lʷ:]或[lw]

[k]系的上古音构拟如下:

孤,[kʷa:]

寡,[kʷra:ʔ]

所谓汉语上古音,是指周秦至两汉时期的汉语语音系统,主要指《诗经》时代的音系。从上文的罗列可以看到,在上古音时期,汉语的第一人称已经分为三个系列了,这三个系列内部,各个词读音相同或相近,差别不大,比较容易看出其同源性。但系列与系列之间,已经有比较大的差别了。不过我们知道,汉语不是从周秦时候才有,在这之前还有相当漫长的演变过程,那么,在这之前,这三个系列是否有一个共同的来源呢?下文我们通过一些文字的分析,可以看出[ŋ]、[l]、[k]这三个系列也具有同源性。

[ŋ]系与[l]系。首先,“吾”有两个读音,即wu与yu,这本身就可以证明[ŋ]、[l]系列同源。其次,从“语yu”与“吾wu”、“娱yu”与“吴wu”可推论[ŋ]、[l]系列同源。以“吾”、“吴”这两个字为声符的“语”“娱”目前都读yu,与[l]的第一人称代词“余”同音。再次,“於菟”是一古词,是虎的别称。其中的“於”读wu,同时这个字也读yu。最后,从“抑yi”与“印ang”也可看到[ŋ]、[l]两个系列的转变关系,“抑”以“印”为声符,说明两者以前同音,但目前“抑”读yi,与[l]系的“台yi”同音。

[ŋ]系与[k]系。“孤”以“瓜”为声旁,“瓜”读gua,与“寡”目前同音。韵母u与o经常出现互变,所以,gu[ku](孤)与go[ko](戈)可互变,而“戈”是“我”字的声旁^⑨,可证“孤”与“我”具有共同的语源。目前苗语西部方言紫云话第一人称

代词依然读gu,而苗语东部方言念wai,可以证明从g[k]到w的转变。可见[ŋ]系列与[k]系列也是同源的。

[k]系与[l]系。“窠”读yu,但它以“瓜”(gua)为声符,可见yu与gua(寡)的转变关系,也证明了[k]系与[l]系的同源性。

与第一人称代词的四对神的名称都对应着yi和wo这两个音,而这两个音也是同源的。从“義”这个字便可知道,“義”目前读yi,但它的声符是“我”,读wo。这说明yi与wo这两个音一定同源。

既然第一人称代词都具有一个共同的源头,那么这个源头是什么呢?目前音韵学家们只构拟出了每个第一人称代词的上古音,再往上是怎样一种情形就不知道了。第一人称代词与日月神名具有对应关系,那么可以猜想,第一人称代词的共同来源应当与这些日月神名的共同来源是一样的。

在人类的早期,太阳与月亮都被视为人的眼睛,也就是说,无论是太阳还是月亮,都叫“眼”^⑩,“眼”的原始音后来才演化为“日”“月”。宋金兰在《汉藏语“日”“月”语源考》中提出:“汉语和藏缅语言的‘日’和‘月’均来源于‘眼睛’一词。”^[24]既如此,第一人称代词与这些神名对应,其最早的原始音也当与“眼”的原始音一样。有意思的是,“眼”目前读yan,第一人称的“言”目前也读yan;“眼”在西南官话中读[ŋɛn],而西北方言第一人称代词“俺”也读[ŋɛn],可算是一种平行发展。

至于为什么古人会将太阳与月亮都称为眼,宋金兰认为可能是隐喻所致,古人将天拟人化。这在神话中有所体现:汉族神话中,有盘古“左眼为日,右眼为月”的说法;拉祜族的《牡帕密帕》则说天神厄莎用自己的双眼做成了太阳和月亮;彝族创世史诗《梅葛》中说日月是老虎的眼睛变成的;哈尼族的创世史诗《奥色密色》则说日月是由牛的双眼化生而成的。这种情况在国外的神话与语言也有表现,鄯卓、曾晓渝在《壮语“太阳”的地理语言学分析》一文中即有:“刘宝俊(1999)观察到在世界许多民族的神话传说和语言中,都把‘太阳’当成是白天或天神的‘眼睛’;在古代印度神话中,太阳被说成是

‘天眼’，是日神 mita、天神 varuna 或火神 angi 的‘眼睛’。八木坚二(2015)也指出，把‘太阳’视为天上的眼，这种思考方式有类共通的普遍性。印尼语的“太阳”matahari 是 mata‘眼睛’和 hari‘日’的结合。吴安其(2009)认为喻‘太阳’为‘天的眼睛’是古南岛文化的遗存，黎、壮傣、侗水语普遍采用南岛语‘天的眼睛’语义构词，是古代沿海南岛语与侗台语的接触关系留在侗台共同语中的底层词。”^[25]“眼”的语音在不断的演变过程中，形成了“日”“月”等不同的词汇，日、月也慢慢地被区分开来。

认识到这些与日月有关的神名具有同一个源头，便不再难以理解同一神名有时其神格为太阳，而有时其神格又为月亮，如同是“羲”，伏羲是太阳神，而《山海经》里的常羲^①又是月神：“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”^{[26]463}这便是早期日月不分造成的结果。

四、桂、蟾蜍(蛙)、兔、乌与日月神名系统的对应

上文论证了“眼”的原始音发展出诸多不同的音来，共同组成了第一人称代词的小系统，日月神名也与这个系统重合。下文我们将证明，之所以神话里说月亮里有兔、蟾蜍、桂树，太阳里有乌，是因为这些动植物的名称与这个小系统中的语音雷同，即曾经与日月名称语音雷同，从而提供了神话形成的基础。

先来看看神话为什么说月亮上有兔。按以往使用语音比较的做法，我们需查看“兔”与“月”的上古音是否相同。“兔”上古音构拟为[la]，而“月”的上古音为[ɣod]，显然差别很大。但我们可以通过查找tu这个音与日月神名系统即第一人称系统的音有什么关联来推测“兔”与日月的关系。

在第一人称中有一个“余”字。以“余”字为偏旁的很多字都读tu，如涂、途、荼、涂、涂、馱、馱、馱、馱、馱、馱、馱、馱、馱。关于“涂”，《说文解字》解释为“从水余声”^{[15]161}。关于“馱”，《说文解字》也说“从屮余声”^{[15]137}。“兔”上古音构拟为[la]，而“余”上古音构拟也为[la]，可见“兔”“余”上古同音，都读[la]，后来

“兔”的读音演变为tu，“余”的读音演变为yu，但有一些以“余”为声旁的字也演变为tu。目前上海话第一人称为“阿拉”，其实就是保留了“余”的读音[la]。

“兔”在上古时期与第一人称的“余”同音，而“月”在上古时期与第一人称的“我”同音，“余”“我”是同源的，由此推测“兔”“月”也应该同源。也有一些证据可证明这一点，比如“兔”上古音构拟为[la]，与汉语属于同一语系的湖南湘西苗语“兔子”就保留[la]的读音，而其“月”的发音为[l.a]，只是声母轻化了。“兔”上古拟音[la]与目前“蜡”的读音一样，关于“蜡”，《说文解字》说：“从虫昔声。”^{[15]202}可见xi与la有转变关系，xi是“夕”的读音，而“夕”与“月”具有同源关系^{[27]45-50}。这也是“兔”与“月”古音同音的辅证。另外，“迟”读tu，它以“月”为组成部分，但没有任何与月亮有关的含义，它很可能是以“月”为声符，但由于资料缺失，《说文解字》等文献都未收入，这里只能作一推测，以作tu与yue两个音关系的参考。

关于月亮上为什么有蟾蜍，也可以通过“余”来分析。我们来看蟾蜍的“蜍”。“蜍”与“蟾”一样，也是“蟾蜍”的省称，清代陈维崧《风流子》有“天边蜍兔，去我堂堂”^{[28]208}之句。“蜍”以“余”为声符，它的上古音构拟是[la]^②，可见“蜍”在上古音的时候与“兔”“余”同音，也在日月神名与第一人称系统之中。

再来看蟾蜍的“蟾”。“蟾”的上古音构拟为[djam]，与第一人称代词“余”的上古拟音[djag]^③非常接近。另外，“蟾”以“詹”为声符，同样以“詹”为声符的“檐”字目前读yan，与第一人称代词“言”目前的读音一样，所以“蟾”可纳入到第一人称代词与日月神名系统语音之中。“言”的上古音构拟为[ɣan]，而“月”上古音构拟为[ɣod]，虽有区别，但相差不远了，正是第一人称代词“俺”西北话读音与第一人称代词“我”川方言读音的差别。再往上追溯，不难推测其同源性。

可见“蟾”与“蜍”在语音上也是同源的，所以蟾、蜍都是指同一种动物，只不过分化为不同的音之后，人们才将两个音组合成一个双音节词，依然指同一种动物。也正是这一原因，“蟾蜍”可以倒过来称为“蜍蟾”，并被记为涂山，这

就是大禹妻子既是女娲又是涂山的根本原因：女娲即女娥，也就是嫦娥，涂山即蜍蟾，也是嫦娥。

这里顺便说说嫦娥的“嫦”与“蟾”的关系。嫦娥也称为姮娥，大多学者认为“嫦”是为了避讳汉文帝刘恒的名字而由“姮娥”的“姮”改的，其实不然。这其实只是前鼻音与后鼻音区别的关系，目前有很多地区依然 chan、chang 不分，比如晋语不区分，南方很多地方也不区分，chan 即 chang，“蟾”的上古音构拟为 [djam]，而“嫦”的上古音构拟为 [djaŋ]，嫦即蟾，所以“嫦”不是从“姮”改过来的。那么“姮”是什么意思呢？依然不出这个第一人称系统，“姮”的上古音构拟为 [gwaŋ]，与第一人称各个代词的上古音都有一点差距，最接近的是“孤”的上古音 [kʰaŋ]，不过，与这个系统的起始点“眼”的声符“艮”的上古音 [kwaŋ] 很接近，g 是 k 的浊音。“眼”“姮”的声符“艮”“亘”目前同音，都读 gen。所以说，这个“姮”在语音上曾经与“月”同音，是对月亮的称呼。

既然说到蟾蜍，不能不说说蛙。神话中一般都说月亮上有蟾蜍，没说月亮里有蛙，目前人们认为蟾蜍是蛙的一种。但从语音上来看，wa 音与“yue 月”可转换或同源：“月”字读 wa，但它以“月”为声符，关于“月”，《集韵》云：“鱼厥切，音月。”^⑩另外，wa 与第一人称代词“我”“寡”都具有演变关系：wa 与 wo（我）的关系从“𠂔”的读音可证，它既可念 wa 也可念 wo。“女娲”也可写成“女娃”，四川简阳鬼头山汉代崖墓中的伏羲女娲画像上，在右上方的榜题便将女娲写作“女娃”^{[29] 395}，可见女娲的“娲”不仅目前与“蛙”同音，汉代的时候读音也应该相同。wa（蛙）与 gua（寡）的演变关系可以通过以下的过渡看出：

Gua（卦）kua（挂）hua（峁）ua（蛙）^⑪

Gua（刚）kua（蛄）hua（蛄）ua（媧）

可见 ua（蛙）也可以纳入日月神名系统。蛙的名称一定与它的叫声有关系，即呱呱（gua gua）声，后来才演变为 wa。由此可见，“wa 蛙”与“chan 蟾”“chu 蜍”是同源的，古人一开始没有区分蛙与蟾蜍，至少在名称上没有区分，只是后来才将蟾蜍指身上长有疙瘩的蛙。

再来看关于月亮上有桂树的神话。既然“蛙”与“月”以前同音，那么与“蛙”同声符的

“桂”也就与“月”具有同音的可能性了。另外，还可通过第一人称代词“我”作为中介来证明 gui（桂）这个音与月亮的关系。“桂”是 g 声母，这个声母的变异往往在 g、k、h 之间，再到零声母。比如“鬼”系列的 gui（鬼）、kui（愧）、hui（魔）、wei/[ui]（嵬）；再如“危”系列的 gui（跪）、kui（馐）、hui（碓）、wei/[ui]（危）。从以上这些演变可以看出 gui（桂）与 wei 的联系，而 wei 与 wo 音又有演变关系，如：委 wei/[ui]、倭 wo；唯 wei/[ui]、瓊 wo。wo 是第一人称代词“我”的读音，wo（我）音与 yue（月）具有演变关系，从以下这三个字的读音可得到证明：

𠂔 wo 月 yue

𠂔 wo 月 yue

𠂔 wo 護 yue

“𠂔”“𠂔”读 wo，但其声符“月”读 yue，“𠂔”“護”同声符，一个读 wo，一个读 yue，可见 wo 与 yue 的演变关系。

与月亮上有兔、蟾蜍、桂的神话相对应，是太阳里有三足乌、踞乌。乌，目前与第一人称的“吾”同音，都读 wu，所以“乌”可纳入到日月神名与第一人称代词系统语音之中。wu 与 wo（我）的转变在“渥”“握”“握”等字可体现。这些字目前读 wo，但其声符“屋”读 wu。如果把 wo 与嫦娥的“娥”联系起来，我们容易联想起月亮，但月亮与太阳在早期是不分的，所以 wo 音既可指月亮也可指太阳。日本在中国的东边，在中国人看来，这里是太阳升起的地方，所以称其为日本。日本人被称为倭，读 wo，这个音指太阳。日本人又称大和，“和”其实是“倭”的不同文字记录，原来读音一样。“和”以“禾”为声符，这个字在汉语西南官话读 wo。由此可证，“乌”是太阳的称呼，说太阳里有乌，首先是“日”与“乌”同音，“乌”早期只是太阳的名称，到了后来，人们便将其与乌鸦的“乌”联系起来了。

兔、蟾蜍（蛙）、桂、乌与日月名称系统即第一人称代词系统的关系可图示如下：

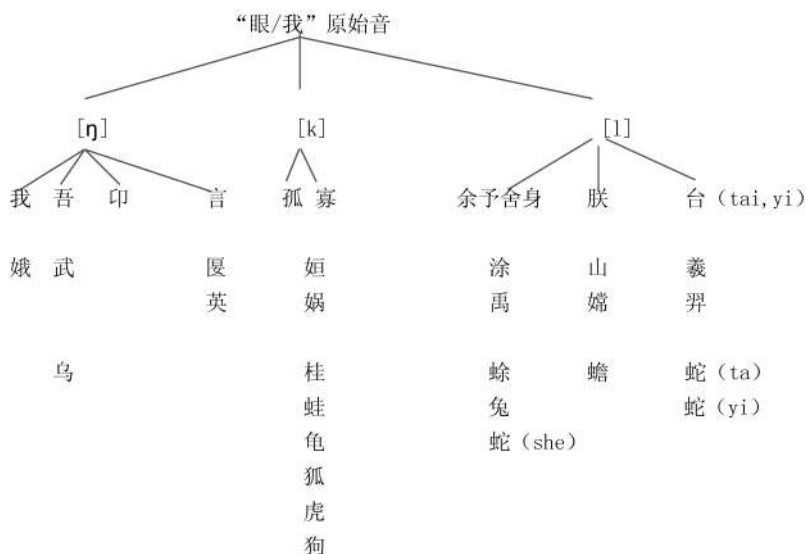


从这个图示比较容易看出兔、蟾蜍、桂、乌几种神物的来源,而且不难看出其相互间的关联,因为它们都处于第一人称代词语音小系统之中,比如通过第一人称代词“余”到“涂”“蜍”的演变,便能轻松看到兔与蟾蜍的关联,通过 gua 音与“蛙”“桂”的关系,也很容易看到蟾蜍与桂的关联。再通过第一人称代词与日月神名的重叠关系,就可证明这些神物与日月的语音关系。

由是观之,无论是月亮上有兔、蟾蜍(蛙)、桂的神话,还是太阳上有乌的神话,都是因为这些名称与日月的名称曾经同音的缘故。

余 论

除了桂、蟾蜍(蛙)、兔、乌,日、月的语音演变过程中其实还与其他一些动植物同音,包括龟、狐、虎、蛇、蜥蜴、狗^⑩等等。龟的情况可参考“桂”,虎、狐是由 gu(孤)音演变的,“孤”“狐”都是相同的声符。蛇可以从与“余/舍”同音看出^⑪,虽然没有说在月亮上或太阳里有蛇,但表现在伏羲女娲是蛇尾。蜥蜴的情况可参考第一人称“台 yi”,这也主要表现在伏羲女娲的形象,伏羲女娲除了被说成蛇尾之外,在汉画像上也被画成蜥蜴尾巴,因为画上有爪的,而蛇没有爪。蛇除了表现在伏羲女娲形象之外,还与龟一起组成北方的玄武,玄武的“武”与“乌”一样,也与太阳有关。玄武的龟蛇组合,其实是伏羲女娲组合的变异。这些都属于另外的议题,这里就不展开讨论了。我们将和日月神名与第一人称代词系统所对应的动植物名称图示如下:



在日月语音演变的过程中,与日月同音的动植物不止桂、蟾蜍(蛙)、兔、乌(鸦),但最后只说日月上有这些动植物,这只能说是一种偶然的选,或者有什么其他的社会外部因素。无论是什么外部因素促使了这些说法的形成,首先都是语音提供了基础,这就像基因一样,基因是内部条件,至于一种动植物最后演变发展成什么样子,是掺和了外部因素的结果,前人提出的那些观点,或许就是这些外部因素。

注释

①蟾蜍与蛙是属于同一类却又有所区别的两种动物,从语音上看,这两种动物的名称具有同源性,这一点在后文将有论述。②刘向撰,何仪凤校《五经通义》,《汉魏遗书钞》第六册,艺文印书馆,1971年,据清嘉庆三年(1798年)金溪王氏刊本影印,第4页。③本文注音时加“[]”的为国际音标,未加的为汉语拼音。除特别说明外,上古音均采用郑张尚芳的拟音,请参照“汉典网”,网址: <https://www.zdic.net>。④嫦娥的“嫦”也与“月”有关,后文将有论述。⑤怡、贻、饴等以“台”为声符的字目前也读 yi。⑥“禹”的上古音为 [Gʷaʔ], 与第一人称“孤”的上古音构拟 [kʷa:] 最接近。⑦这一系列也被称为 d 系,因为有的音韵学家的构拟里有 d 声母。上古声母 d, r, l 具有演变关系。⑧ [djaŋ] 为董同龢拟音。⑨目前很多学者认为“我”的甲骨文𠄎是一个独体字,但也有不同意见,认为“戈”是“我”的声符。⑩这里指“眼”的原始音,而并非 yan 这个音,另外,“眼”与“目”是同义词,它们也应该具有相同的原始音。⑪常羲也写作常仪,《艺文类聚》引《世本》云:“甌訾氏之女曰常仪,生帝挚。”⑫也有音韵学家将“蜍”的上古音构拟为 [flja], 这就与第一人称代词“舍”的上古音构拟 [hlja:s] 接近。⑬此处是董同龢的拟音。⑭参见“汉典网”对“𠄎”的解释。网址: <https://www.zdic.net/hans/%E4%9A%B4>。⑮此处拼音当记为 wa, 但实际是 ua, 是零声母。⑯汉画像里有关于太阳里有狗的图像,只是没有太阳里有乌那么普遍。⑰也可参考“畬”字。《集韵》解释“畬”说:“时遮切,音阍。姓也。按古有余无畬,余之转韵为禅遮切,音蛇。姓也。杨慎曰:今人姓有此,而妄写作畬,此不通晓《说文》而自作聪明者。余字从舍省,舍与蛇近,则禅遮之切为正音

矣。五代宋初人自称曰沙家,即余家之近声可证,而睪字从余亦可知也。”

参考文献

- [1] 刘惠萍.图像与神话:日月神话研究[M].西安:陕西师范大学出版社,2019.
- [2] 严可均.全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文[M].北京:中华书局,1991.
- [3] 杨万里.天问天对解[M]//丛书集成·续编:集部第118册,台北:新文丰出版社,1989.
- [4] 王夫之.楚辞通释[M].台北:广文书局,1963.
- [5] 钟敬文.马王堆汉墓帛书的神话意义[M]//图像与神话:日月神话之研究,台北:文津出版社,2010.
- [6] 胡万川.嫦娥奔月神话源流[J].历史月刊,1999(9).
- [7] 孙作云.天文研究[M].北京:中华书局,1989.
- [8] 冯天瑜.上古神话纵横谈[M].上海:上海文艺出版社,1983.
- [9] 尹荣方.“月中桂”与“吴刚伐桂”[J].文史知识,1993(6):93-97.
- [10] 安居香山,中村璋八.纬书集成:中[M].石家庄:河北人民出版社,1994.
- [11] 山本一清.天体的肉眼观察[M]//刘惠萍.图像与神话:日月神话研究.台北:文津出版社,2010.
- [12] 孙作云.中国古代鸟氏族酋长考[M]//杜正胜.中国上古史论文选:上.台北:华世出版社,1979.
- [13] 陈勤建.中国鸟文化:关于鸟化宇宙观的思考[M].北京:学林出版社,1996.
- [14] 叶舒宪.日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告[M]//

- 原型与跨文化阐释.广州:暨南大学出版社,2003.
- [15] 许慎.说文解字:卷五上[M].清文渊阁四库全书本.
- [16] 秦嘉谟辑补.世本[M].清嘉庆刻本.
- [17] 吴晓东.中原日月神话的语言基因变异[J].民族文学研究,2014(3):30-41.
- [18] 王文艳.大禹治水神话原型研究[D].中国社会科学院研究生院,2014.
- [19] 周髀算经:卷上[M].四部丛刊景明刊本.
- [20] 冯时.中国天文考古学[M].北京:社会科学文献出版社,2001.
- [21] 张振犁.中原神话通鉴[M].开封:河南大学出版社,2017.
- [22] 戴德.大戴礼记:卷七[M].四部丛刊景明袁氏嘉趣堂本.
- [23] 陈生玺,等.张居正讲评《尚书》[M].上海:上海世纪出版股份有限公司,上海辞书出版社,2008.
- [24] 宋金兰.汉藏语“日”“月”语源考[J].汉字文化,2004(4):36-39.
- [25] 鄢卓,曾晓渝.壮语“太阳”的地理语言学分析[J].民族语文,2019(4):15-23.
- [26] 袁珂.山海经译注[M].成都:巴蜀书社,1996.
- [27] 朱国理.“月”“夕”同源考[J].古汉语研究,1998(2):45-50.
- [28] 陈维崧.迦陵词全集:卷二十四[M].陈宗石患立堂刻本,1969(清康熙二十八年).
- [29] 周保平.汉代吉祥画像研究[M].天津:天津人民出版社,2012.

The Origins of the Myths of the Rabbit, the Toad, and the Osmanthus Tree on the Moon and the Crow on the Sun

Wu Xiaodong

Abstract: This paper maintains the idea that a system of the names of the gods of the sun and the moon could be built via the corresponsive relations between the names of the gods of the sun and the moon and the first-person pronouns in Chinese, and this system will help to deduce the phonetic connections between the Moon Rabbit, the Moon Toad, the Osmanthus tree on the moon, the crow on the sun, and the sun and the moon. The ancient Chinese people considered the sun and the moon as the eyes of the sky. The ancient pronunciation of the “eye” later developed and divided into the pronunciations of the “sun” and the “moon”. During the long evolution of the pronunciations of the “sun” and the “moon”, the pronunciation of the “moon” once was the same with that of the “rabbit”, the “toad” and the “Osmanthus”, while the pronunciation of the “sun” was once the same with that of the “crow”. This is how the myths came that the rabbit, the toad, and the Osmanthus tree lived on the moon and the crow lived on the sun. the variations of the original pronunciation of the “eye” in ancient Chinese perfectly match the pronunciations of the first-person pronouns in Chinese, and thus their relations constitute a system of their own.

Key words: Myths of the sun and moon; Chang'e; Nüwa; Fuxi; osmanthus

[责任编辑/原 孟]



封土于社与大合祀的祭义*

曹胜高

摘要:周以太社祀天下土地,诸侯裂土分封于社,取太社之土于封国中立国社,祀为诸侯最高神主。周所形成的分封土地山川于诸侯的体系,是通过太社、国社、里社所形成的祭祀系统作为象征,用祭祀权标志管理权,形成了管理系统与祭祀系统的合一。诸侯朝觐天子,行前祀社、行后报社;天子率诸侯举行的大合祀,合祀天地、山川、百神,其中土地祭祀的诸多仪式,体现了以祭权象征治权的制度性安排。天作为天子合法性的来源,诸侯爵命来自天子所赐,诸侯随同天子祭天,实际是对爵命的再次确认,也是对天子威严的明确;诸侯封地来自太社裂土,诸侯随同天子合祀天地,也是对封地合法性的再次确认。

关键词:裂土分封;邦国之社;祭义;大合祀;礼义

中图分类号:K224;B933

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0024-08

周封诸侯,在太庙中举行册命礼,赐以爵位;在太社举行裂土仪式,赐以土地。封土于社的做法,表明诸侯所拥有的土地源于周天子所赐,通过封土仪式确认诸侯拥有土地管辖权。诸侯立国社于邦国之内,以之作为封国的象征,社祀与稷祀形成社稷之祀,作为诸侯邦国的最高祭祀。诸侯朝觐天子前后,要祭拜于社。《周礼·春官宗伯·大祝》言:“大会同,造于庙,宜于社,过大山川,则用事焉;反行,舍奠。”^{[1]673}贾公彦疏云:“诸侯四时常朝不称大,今朝觐称大者,诸侯为大会同而来,故称大朝觐。”行前告社,以求社主护佑;归后报社,以稟社主邦国的安危,邦国之社被视为诸侯的护佑之神。诸侯朝觐天子、大会同等仪式中,便有大合祀之礼,即天子率诸侯合祀天地山川丘陵百神,最能看出神地之礼在两周祭祀系统中的基础性地位,也能看出诸侯以社稷作为邦国象征的制度用意。本文试论之。

一、诸侯分封裂土于社的仪式

《周礼·春官宗伯·大宗伯》言:“王大封,则先告后土。”后土为周社之主^①,周举行诸侯分封仪式,在太社中举行。孔颖达言:“王者取五色之土,封以为社。若封诸侯,随方割其土,包之以白茅,赐之,使立国社。”^{[2]309}《逸周书·作雒》述周初分封诸侯之礼:

将建诸侯,凿取其方一面之土,苞以黄土,苴以白茅,以为社之封,故曰受列土于周室。^{[3]78}

分封诸侯的仪式,是从大社中取某方之土赐给诸侯,象征将土地管辖权交付于诸侯使用。受封诸侯从太社相应方位封土中取土,带回封国立社,象征诸侯获土于周王,标志着拥有该区域的管辖权^②。这一过程,是分封建国的仪式化^③。

从早期文献来看,周朝在朝廷举行分封诸侯的仪式分两个大的环节:先是爵命于庙,再是

收稿日期:2020-12-27

*基金项目:国家社科基金后期资助重点项目“土地祭祀与早期中国乐歌的生成”(20FZWAO10)阶段性成果。

作者简介:曹胜高,男,陕西师范大学文学院教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中国文学与文化研究。

封土于社。周按照“选建明德”的原则,从可以担任诸侯的宗子中选出诸侯^{[4]68},在宗庙中举行授命仪式^④。授命仪式由宗伯主持,分以祭器,赠以礼器,标志着受命者得到先祖眷顾,获得裂土为诸侯的身份。然后在太社举行授土、授民仪式,由司空赐予土地,由司徒分配百姓。《左传·定公四年》载宋司马子鱼追述周初分封伯禽、康叔、唐叔的仪式,便是按照授命、授土、授民的程序进行叙述:

分鲁公以大路、大旂,夏后氏之璜,封父之繁弱,殷民六族,条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,使帅其宗氏,辑其分族,将其类丑,以法则周公,用即命于周。是使之职事于鲁,以昭周公之明德。分之土田陪敦、祝、宗、卜、史,备物、典策,官司、彝器;因商奄之民,命以伯禽而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛、靖茂、旗旌、大吕,殷民七族,陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏;封畛土略,自武父以南,及圃田之北竟,取于有阎之土,以共王职。取于相土之东都,以会王之东蒐。聃季授土,陶叔授民。命以《康诰》,而封于殷虚,皆启以商政,疆以周索。分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗,怀姓九宗,职官五正。命以《唐诰》,而封于夏虚,启以夏政,疆以戎索。^{[2]1545-1550}

首先,周初对三叔的授命,是通过赐以礼器、祭器、乐器的方式进行:分鲁公、康叔、唐叔以大辂,在于大辂为天子之车,其封于各地,实乃替天子镇守四方。赐鲁的大旂为大常,郑玄注:“大旂,大常也。王建大常,缡首画日月,其下及旒交画升龙、降龙。”^{[5]530}将之赐予周鲁公,象征其可用王的五彩旗帜东征。康叔赐少帛、靖茂、旗旌,为赤色旗帜,按照周制,是为七命之制;唐叔不授旗,是为采卫,为五命之君。《汉书·五行志》言:“诸侯之封也,皆受明器于王室,故能荐彝器。”^{[6]1383}周以祭祀标志统治权,赐以祭祀礼器,标志着从天子处获得祭祀权,可因爵命而立庙。康叔、唐叔不赐祭器而只赐乐器,显示其爵命较周鲁公为低。

子鱼曾言周初分封时,“周公为太宰,康叔为司寇,聃季为司空”^{[2]1551},三人主持诸侯分封

仪式。《尚书·康诰》载康叔授命仪式上,主持授命的周公教诲康叔要做到“明德慎罚”,便是以太宰身份言之。太宰即《周礼》所言之“大宰卿”,职掌为“布治于邦国都鄙……乃施典于邦国,而建其牧,立其监,设其参,傅其伍,陈其殷,置其辅”^{[1]41-43},确定邦国治理策略。因此,这次分封中告诫卫康叔“启以商政,疆以周索”、告诫唐叔“启以夏政,疆以戎索”云云,便是言邦治之法。

其次,由担任司空的聃季主持授土仪式:取土于太社,苞之以授诸侯。作为仪式,“所谓受土于天子之社者,即分享先人之精灵之意也”^{[7]218}。取土于太社,标志着诸侯获得周王封赐的土地所有权。作为制度,授土的作用在于封疆定界,明确诸侯封地的大致范围。其中言卫康叔之封地:“自武父以南,及圃田之北竟,取于有阎之土,以共王职,取于相土之东都。”^{[2]1548}周初土地广袤而人烟稀少,封土只是列出一个相对宽泛的疆域。《周礼》缺司空之职,《尚书·周官》言之“司空掌邦土,居四民,时地利”^{[8]483},负责邦国土地的分配。聃季以司空之职主持授土,是划分诸侯邦国大致边界的重要仪式。《克罍》铭文载封燕的仪式:“克宋燕,入土罍有司。用乍宝尊彝。”^[9]其中的“土”即“社”,“入土罍有司”是言从周大社取土,封给燕侯克^[10],标志着燕侯可以在燕地立国社以行使管理权。

最后,由司徒陶叔授民,子鱼言周鲁公、卫康叔、唐叔率领本支宗族赴封国之外,还要分别率领殷民六族、殷民七族、怀姓九宗至于封地。授民仪式由大司徒主持,《周礼》言司徒“使帅其属而掌邦教,以佐王安抚邦国,掌邦治”,是为教民之官,陶叔是以司徒之官授民的。赐命于庙、封土于社、授民于朝,便在朝廷完成了分封建国的仪式。《大雅·崧高》载周宣王七年(公元前821年)立申为伯,也是按照这三个程序来进行的:

王命召伯,定申伯之宅。登是南邦,世执其功。王命申伯,式是南邦,因是谢人,以作尔庸。……王命召伯,彻申伯土田。王命傅御,迁其私人。申伯之功,召伯是营。有傲其城,寢庙既成。既成藐藐,王锡申伯。四牡蹻蹻,钩膺濯濯。王遣申伯,路车乘马。“我图尔居,莫如南土。锡尔介圭,以作尔宝。往近王舅,南土是保。”^{[11]1210-1214}

清人李黼平《毛诗纳义》认为：“宣王时，势当又炽，南方诸侯必有畔而从之者，故加申伯为侯伯，以为连属之监，一时控制之宜，抚绥之略，皆于此诗见焉。”宣王娶西申侯之女为后，申国公子鍼入周辅政，因平定狁狁之乱，增封其为“申伯”。在召伯支持下“建邦设都”，“改大其邑，使为侯伯”，实现“南方之国皆统理”^{[11]1210}。申侯作为方伯（七命之伯），以天子之伯舅身份镇服南国。其中提到的定宅，与《逸周书·作雒》中卜社、卜城类似，是为申伯营建都邑，作为镇守南国之所。而“王命召伯，彻申伯土田”，便是让时任太宰的召伯主持授土仪式，为申国封疆划界，并申明邦国的治典。“王命傅御，迁其私人”，则是举行授民仪式。其后所言筑城便是分封建国的具体实施，赐予仪仗及其器物，与子鱼追述周初分封情形类似，是赐予礼器。《崧高》采用乐歌的方式写其流程，《定公四年》所载子鱼之言是对分封制度进行总结，两相足以呼应。

蔡邕解释封土仪式的含义：“天子太社，封诸侯者取其土，苞以白茅授之，以立社其国，故谓之受茅土。汉兴，唯皇子封为王者得茅土，其他功臣以户数租入为节，不受茅土，不立社也。”^{[12]3201}言周分封时，采用封土立社作为分封建国的标志，立社象征土地的管辖权，是为制度。但西汉之后，封侯于国，诸侯王并无统率百姓的权力，也没有土地的所有权，只是获得租税，因而汉分封不再举行裂土仪式，诸侯国也就不再立社稷，遂使得诸侯社稷之祀断绝。

二、邦国之社的设立与祭祀

封国时，要明确诸侯国社的位置。《礼记外传》：“国以民为本，人以食为天，故建国，君民先命立社，地广谷多，不可遍祭，故于国城之内，立坛祭之，亲之也，日用甲，尊之也。”^{[13]2413-2414}诸侯建国，先立国社，以求土地山川之神灵护佑，立都时要先确定国社的位置，子鱼专门言及鲁、卫、晋封国时，都邑选址在于邦国传统的祀地之所。其中，伯禽“封于少皞之虚”，康叔“取于相土之东都”，唐叔“封于夏虚”，便是因前代祀地之所而立社建都。《礼记·王制》又言：“天子诸侯，祭因国之在其地而无主后者。”^{[14]387}郑注：

“谓所因之国，先王先公有功德，宜享世祀。今绝无后为之祭主者。”前代先王先公有后者续其祀，是为褒封^⑤；对无后者，立周之宗亲为主祀者^⑥。鲁、卫、晋封国之初，便是在夏、殷民所居之所立周人为宗主而封土建国。

周封土立国时，常将虚作为立社之所。虚，《说文》言之为“大丘也”。商周立社，或堆土立石，或依大丘而建。封土于某虚，是言取于太社的所封之土，立社稷以存之于某处，封于某虚，便是立社于某地。少皞之虚、相土之东都、夏虚，皆为前代社祀之所。杜预注：“少皞虚，曲阜也，在鲁城内。”^{[2]1547}鲁立社于曲阜城中。相土之东都为商丘。《今本竹书纪年》言“（帝相）十五年，商侯相土作乘马，遂迁于商丘”，商丘为商社祀之丘。夏虚，《史记索隐》言：“夏都安邑，虞仲都太阳之虞城，在安邑南，故曰夏虚。”夏立国之地，其祀社之所为夏虚。子产对叔向曰：“迁阍伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参。唐人是因，以服事夏、商。”^{[2]1158}鲁、卫、唐封于少昊、相土、虞仲立国之所，言之为某虚，是以新封诸侯的国社替代前代旧社，表明周族成为土地的新主人。晏子曾对景公言：“昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后大公因之。”^{[2]1406}言齐国都城是历代百姓所居之所，其地不变，统辖者则不断变化。其中，武王封太公于齐，齐都所在的营丘，便是历代祭祀之所。《晏子春秋》言“如齐城，登营丘望晏婴家”^{[15]585}，营丘为城中高丘。晏子又言“先君太公以营丘之封立城”，姜太公封国于齐，营都于临淄，立社于营丘。臣瓚认为“今齐之城中有丘，即营丘也”^{[6]1583}。营丘至西晋时仍为城中高丘。颜师古认为“筑营之丘，言于营丘地筑城邑”，以营丘为中心建立城池。齐之临淄，乃围绕营丘而建，将自古而形成的祭祀中心营建为齐国的行政中心。

《大戴礼记·千乘》又载鲁君问政：“千乘之国，受命于天子，通其四疆，教其书社，循其灌庙，建其宗主，设其四佐，列其五官，处其朝市……”^{[16]153-154}诸侯封国，按照命爵、立社、设庙、置官等程序进行。孔子解释说：“立子设如宗社，宗社先示威，威明显见……”认为立庙、立社是封国最为神圣的仪式，受命于宗庙而能立

庙于邦国,受土于太社而能立社稷于封地。诸侯在封国,立庙象征受命,立社表明受土,左宗庙而右社稷,以象征其统治的合法性。

从《周礼》所载官吏的职责系统来看,诸侯邦国之社由司徒及其属官负责设立。其中,大司徒负责“辨其邦国都鄙之数,制其畿疆而沟封之,设其社稷之壝而树之田主,各以其野之所宜木,遂以名其社与其野”^{[1]242},统管邦国都邑土地以确定疆域,对其都邑郊野进行规划,确定其疆域和所宜树木,并为新建都邑立社,在郊野种植适宜土地生长之树作为社木。由于“社之所祭,祭邦国乡原之土神也”^{[17]1045},因而社祀便依神表域,各随其地所宜而树之以木,遍植于野,以明确国社所辖范围。《淮南子·齐俗训》追述前代社制,可以看出“社稷之壝而树之田主,各以其野之所宜木”的使用之法:

有虞氏之祀,其社用土,祀中雷,葬成亩。……夏后氏其社用松,祀户,葬墙置翬。……殷人之礼,其社用石,祀门,葬树松。……周人之礼,其社用栗,祀灶,葬树柏。^{[18]788-790}

言有虞氏堆土为社,殷商垒石为社,夏以松为社树,周以栗为社树,社祀之木各有不同。《论语·八佾》载哀公问社于宰我,宰我对曰:“夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗。”朱熹注言:“三代之社不同者,古者立社,各树其土之所宜木以为主也。”^{[19]67}其所言之木,为土所宜者,实乃树之郊野,作为社木。

小司徒具体负责诸侯立社,在社中标明封国疆域:“凡建邦国,立其社稷,正其畿疆之封。”^{[1]285}诸侯之社中有对邦国疆域的描绘。司马属官量人负责“量其市、朝、州、涂、军、社之所里”,协助规划城中的道路、建筑和社的具体位置,然后交由封人立社:

封人掌设王之社壝,为畿封而树之。凡封国,设其社稷之壝,封其四疆。造都邑之封域者亦如之。令社稷之职。凡祭祀,饰其牛牲,设其楅衡,置其絃,共其水槁。^{[1]311-313}

封人及其属官具体管理周王之社,并设计封国之社的形制。贾公彦疏:“王之三社三稷之坛,及坛外四边之壝,皆设置之。”《通典·礼五》赞同其说:“周制,天子立三社。《祭法》云:‘王为群姓

立社曰大社’,于库门内之西立之。‘王自为立社曰王社’,于籍田立之。亡国之社曰亳社,庙门之外立之。”^{[20]1263}王社为王畿之社,是周王直属的土地。封人负责对王畿疆域进行管理:“王之国外,四面五百里,各置畿限,畿上皆为沟塹,其土在外而为封,又树木而为阻固,故云为畿封而树之。”诸侯封国时,封人率部属对封国疆域进行界定,按照大都、小都、家邑三等采地对封国之社建造,任命封国社稷祭祀相关官员,形成与王畿相对应的社祀系统。

诸侯国营都立社的过程,史乏详载。《诗经·卫风·定之方中》言“文公徙居楚丘,始建城市而营宫室”^{[11]194}之事,叙述齐桓公为卫国立都于楚丘的过程,能够看出立社建都的诸多细节:

定之方中,作于楚宫。揆之以日,作于楚室。树之榛栗,椅桐梓漆,爰伐琴瑟。升彼虚矣,以望楚矣。望楚与堂,景山与京,降观于桑。卜云其吉,终然允臧。灵雨既零,命彼倌人。星言夙驾,说于桑田。匪直也人,秉心塞渊,騂牝三千。

闵公二年(公元前660年),狄人伐卫,卫懿公被杀,“卫之遗民男女七百有三十人,益之以共,滕之民为五千人,立戴公以庐于曹”^{[2]311}。第二年,戴公薨,立卫文公。僖公二年(公元前659年),齐桓公以“车五百乘,卒五千人,以楚丘封卫”^{[21]456},在楚丘之北为卫国建新都^⑦。《定之方中》述卫立新都之事,其中的“定之方中”,为营建宫室;“揆以时日”,为择日而动工。按照《逸周书·作雒》先立社而后营都的惯例,其在楚丘上确定四方之中,当为依楚丘封社,然后再建立宫室。并在社中植以榛栗,作为社木^⑧。立社之后的“登虚望楚”,当为进行隆重的祭社之礼。闵公二年,卫戴公即位,依楚丘而立卫社,表明卫国未亡。故《定之方中》的“景山”,便是卫新立都城的望山;京则为卫国祭祀之所。楚丘为卫、宋的界山,楚丘之南为宋人祭祀的桑林,商汤曾于此祈雨,襄公十年(公元前563年)宋平公便在楚丘下享晋悼公。楚丘被春秋间人视为神山,新都营建之后,卫文公率卫人祭祀于桑林而祈祷。故末章所言“灵雨既零”“騂牝三千”,便是卫文公率部属祈祷于社而得雨,证明新都得到天地的护佑。

诸侯所立之社,为邦国最神圣的祭祀场所。郑玄注《郊特牲》时言:“国中神莫大于社。”^{[1]487}社祀是邦国最高级别的祭祀之礼,社主作为社祀的对象,被视为邦国的最高神,由诸侯亲自祭祀。《国语·吴语》:“王总其百执事,以奉其社稷之祭。”^{[22]553}社祀作为邦国最隆重的祭祀活动,分为常祀和非常祀两种。常祀是固定时间、地点依特定祭义而举行的社祀活动,如《礼记·月令》载仲春天子“命民社”,天子与诸侯、百姓举行春社。季夏时,天子“以共皇天上帝名山大川四方之神,以祠宗庙社稷之灵”,举行郊天仪式,诸侯则祀社稷。孟冬“大割祠于公社”,诸侯举行报社仪式。季冬“凡在天下九州之民者,无不咸献其力,以共皇天上帝,社稷寝庙,山林名川之祀”等,天子祀地,诸侯祀社稷。五者合而为社的常祀之礼。非常祀为天子、诸侯因特定事宜而举行的社祀仪式,如军征时举行的军社之礼、望祀山川之礼,阴讼时举行祀社之礼等^⑨,为特殊目的而举行的非常祀之礼。

三、朝覲中的合祀之礼

周所形成的分封土地山川于诸侯的体系,是通过太社、国社、里社所形成的祭祀系统作为象征,用祭祀权标识管理权,形成了管理系统与祭祀系统的合一。《礼记·王制》言:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”^{[14]385}天子祭祀天地以及天下名山大川,象征拥有天下统治权;诸侯只能祭祀本国的社稷及辖区内的名山大川,体现出分封而来的区域管辖权。诸侯秉持着“三代命祀,祭不越望”的传统^{[2]1636},以显示对天下秩序的尊重。周天子对分封诸侯的统辖权,则是通过朝覲与会同之礼来体现。诸侯朝覲天子,礼义在于“正君臣之义”^{[16]232},诸侯按照最为严格的礼仪朝见天子,以宣示天子具有最高的统治权。《仪礼·觐礼》载诸侯朝覲天子之礼:

诸侯覲于天子,为宫方三百步,四门,坛十有二寻,深四尺,加方明于其上。方明者,木也,方四尺。设六色:东方青,南方赤,西方白,北方黑,上玄,下黄。设六玉:

上圭,下璧,南方璋,西方琥,北方璜,东方圭。上介皆奉其君之旂,置于宫,尚左。公侯伯子男皆就其旂而立。四传摈。天子乘龙,载大旆,象日月、升龙、降龙,出,拜日于东门之外,反祀方明。礼日于南门外,礼月与四渎于北门外,礼山川丘陵于西门外。祭天,燔柴。祭山、丘陵,升。祭川,沈。祭地,瘞。^{[5]525-533}

朝覲的场所按照祭天、祀地的礼义建造。天子会同诸侯、诸侯覲见天子时举行的大合祀仪式,通过祭祀仪式表明权力归属。天子率诸侯合祀天地、山川、四方及其神灵,表明天子具有最高的祭祀权。《周礼·司盟》言:“凡邦国有疑会同,则掌其盟约之载及其礼仪,北面诏明神。既盟,则贰之。”^{[1]950-951}郑玄注:“北面诏明神,则明神有象也。象者,其方明乎?”大合祀时所立的方明木,是天地、四方神主的象征。方明之方,为上、下及四方,是为六合;明,则为神明,方明实则祀上下四方神明。方明所用之木为社木,取社祀之木而为之。《尚书·无逸》言:“大社唯松,东社唯柏,南社唯梓,西社唯栗,北社唯槐。”周社以太社居中,四方社象四方之土,各立所宜之木以象其神。周太社之木为松,西社当为周之王社,栗为西土所宜。东社唯柏,东方之土宜柏,殷在东方,其社木以柏。南社唯梓,南方之社立梓树为神木^⑩。北社为槐,北方之社立槐树。方明木对应四方木色,合四方社木,以应四方土色。中间的方明木上玄、下黄,对应天地之色,立方明木于坛上,表明天地及四方神明存焉。其祭祀所用礼器,亦合乎《周礼·大宗伯》所载苍璧礼天,黄琮礼地,青圭礼东方,赤璋礼南方,白琥礼西方,玄璜礼北方。由此来看,大朝覲之礼的重要仪式,是天子率诸侯合祀天地四方的覲见场所,《周礼》言之由掌舍负责,其“掌王之会同之舍。设桎梏再重。设车宫辕门,为坛壝宫棘门,为帷宫,设旌门。无宫,则共人门”,在固定地点举行朝覲时,采用上述形制。若临时举行的朝覲、会同之礼,则由掌舍负责设立坛、壝、宫、棘门、旌门等,以保证朝覲礼制的合宜。

《礼记·明堂位》又载周初诸侯朝覲周公之礼,言其在明堂举行:

昔者周公朝诸侯于明堂之位,天子负

斧依,南乡而立。三公,中阶之前,北面东上。诸侯之位,阼阶之东,西面北上。诸伯之国,西阶之西,东面北上。诸子之国,门东,北面东上。诸男之国,门西,北面东上。九夷之国,东门之外,西面北上。八蛮之国,南门之外,北面东上。六戎之国,西门之外,东面南上。五狄之国,北门之外,南面东上。九采之国,应门之外,北面东上。四塞,世告至,此周公明堂之位也。明堂也者,明诸侯之尊卑也。^{[14]931-934}

其中所言明堂,亦筑坛为阶,坛外有四门,与《仪礼》所载觐见场地类似。《仪礼》所言的“公侯伯子男皆就其旂而立”,在《明堂位》中有更详细的叙述。接受朝觐者南面而立,朝觐的诸侯四面而上,依照公、侯、伯、子、男顺序从不同的方位登坛,蛮、夷、戎、狄分别从四门进入,采服之国最后从正门外进入,以示远道而来的臣服。

《明堂位》所描述的明堂,是将祭天之坛与太社五方之土合而为一,加方明木以象天地、四方神灵。《仪礼》所言的“为宫”,《礼记》言之为“明堂”,皆在以方明木在上以象天;四方各如其色以象地。天子祀天地,诸侯祀社稷,在朝觐或会同时,天子率诸侯合祀天地,一方面昭示天子拥有最高祭祀权,宣示天命神圣不可侵犯;另一方面以天子率诸侯合祀天地四方鬼神,以明确诸侯的身份,形成有序的管理体系。

在两周的制度设计中,天命被赋予周天子,天子通过选建明德,将天命分配于诸侯,由天命而来土地所有权分封于邦国。天子祭天以象征拥有天命,祭地象征拥有天下土地,诸侯只能祭祀所在区域的土地之主,只拥有天子分配的部分祭祀权。因此,朝觐或会同之礼中,天子率诸侯合祀天地百神,既体现天子祭祀天地的特权,也是周朝最高规格的大合祀。在大合祀中,天子率诸侯出东门迎日之后,登坛祀方明以祀天地,合祀天地四方神灵,然后依次朝日、夕月、礼山川、丘陵,完成了最大规模的大合祀之礼。

大合祀之后,诸侯依照赐命的身份觐见天子,进献贡赋礼物,通过礼敬天子的方式,表明对天下秩序的认同。《周礼·秋官司寇·司仪》又载天子大会同诸侯之礼:

将合诸侯,则令为坛三成,宫,旁一

门。诏王仪,南乡见诸侯,土揖庶姓,时揖异姓,天揖同姓。及其摈之,各以其礼,公于上等,侯伯于中等,子男于下等,其将币亦如之。^{[1]1017-1020}

筑坛举行仪式,坛三层,各方旁开一门,与《仪礼·觐礼》所载朝觐之形制相同。觐见时,公、侯、伯、子、男皆依其爵持相应礼器站于四方,象征诸侯为天子守天下。《大戴礼记·朝事》言此制度安排用意在于“别亲疏外内”^{[16]229-230},以正君臣之义。其中补充了朝觐会同之礼的若干细节:

公侯伯子男各以其旂就其位:诸公之国,中阶之前,北面东上;诸侯之国,东阶之东,西面北上;诸伯之国,西阶之西,东面北上;诸子之国,门东,北面东上;诸男之国,门西,北面东上。及其将币也,公于上等,所以别贵贱,序尊卑也。奠圭,降、拜、升、成拜,明臣礼也。奉国地所出重物而献之,明臣职也。内袒入门而右,以听事也。明臣礼、臣职、臣事,所以教臣也。率而祀天于南郊,配以先祖,所以教民报德,不忘本也。率而享祀于太庙,所以教孝也。与之大射,以考其习礼乐而观其德行;与之图事,以观其能;侯而礼之,三飧三食三宴,以与之习立礼乐。……天子致飧既,还圭、飧食、致赠、郊送,所以相与习礼乐也。^{[16]230-231}

诸侯按爵位环立于方坛周围,呈献封地所产物品,象征朝奉天子。诸侯陪同天子举行天地大合祀,天子则要教诸侯按君臣之义,举行享祖、大射、飧燕之礼,形成系统完善的朝觐之礼。

值得注意的是,在朝觐、会同之礼的前后,天子、诸侯要举行告庙、宜社的仪式。《周礼·春官宗伯·大祝》言“大会同,造于庙,宜于社”,举行会同之前,周王要禀告祖庙、太社。周天子以大社祀天下土地之主,巡行天下之前,需要祭天、祀社、告庙,以禀报行程。《礼记·王制》便言:“天子将出,类乎上帝,宜乎社,造乎祫。诸侯将出,宜乎社,造乎祫。”^{[14]368}天子离开王畿,也要举行天、地、宗庙祭祀;诸侯离开封地,先行宜社之礼,向土地之主及宗庙祈福;行后报于社,向土地之主及宗庙禀报结果。《礼记·曾子问》记载孔子所描述的诸侯告庙与宜社的方式:

孔子曰:“诸侯适天子,必告于祖,奠于

祔。冕而出视朝。命祝史告于社稷、宗庙、山川。乃命国家五官而后行。道而出,告者五日而遍,过是非礼也。凡告用牲币,反亦如之。诸侯相见,必告于祔。朝服而出视朝。命祝史告于五庙,所过山川,亦命国家五官,道而出。反必亲告于祖祔,乃命祝史告至于前所告者,而后听朝而入。”^{[14]572}

诸侯为周天子所封,朝见天子前,向社稷之主、宗庙之神、山川之灵报告事由,以求诸神明保佑;归于本国后,再次汇报,以明爵位、封土的得失。诸侯之间相见,不涉封地变动故无需告社,只需告庙祈求先祖护佑。诸侯朝觐天子,行前与行后告社,一是表明土地之主为封土的最高神,有保佑封土平安的神力;二则在于天子有权改变诸侯封土,行前、归后需向土地之主禀报。

从朝觐之礼的程序来看,天子确实有对诸侯封地取予的权力。朝觐之礼的礼义,是天子要明臣礼、臣职、臣事,考核诸侯的德行、政事、能力。《礼记·王制》言朝觐的用意:“天子无事,与诸侯相见曰朝。考礼、正刑、一德,以尊于天子。”^{[14]369}考礼是观察诸侯是否遵守周礼,正刑是考察其遵守律法的程度,一德是对“封建明德”的体现程度。《仪礼·觐礼》载诸侯朝觐天子之后,“乃右肉袒于庙门之东。乃入门右,北面立,告听事”^{[5]521},在于天子有权处置任何诸侯。因此,诸侯肉袒的制度设计,意在表明天子对诸侯有陟罚臧否的全部权力,朝见后的诸侯“肉袒入门而右,以听事也”^{[16]231},表明自己无条件接受天子的惩罚。《礼记·王制》记述有天子巡狩时对诸侯考礼、正刑、一德的细则:

觐诸侯,问百年者就见之。命大师陈诗,以观民风。命市纳贾,以观民之所好恶,志淫好辟。命典礼,考时月,定日,同律、礼、乐、制度、衣服、正之。山川神祇,有不举者为不敬,不敬者君削以地。宗庙有不顺者为不孝,不孝者君黜以爵。变礼易乐者为不从,不从者君流。革制度衣服者为畔,畔者君讨。有功德于民者,加地进律。^{[14]363}

天子对诸侯进行全方位考察,既包括民风民情的体察,还包括物价风尚的观察,以及历法、礼乐、服制等制度的执行情况,并对其进行考核与

整改。特别是祭祀土地、山川、百神的礼制,成为考察诸侯职责的关键,如果存在不敬,则直接进行削地处理。这正是诸侯朝觐天子之前告社的原因,一是在于取得土地之主的护佑,二是在于有可能变更封地。而朝觐、会同后的诸侯举行报社之礼,则是向最高神灵汇报土地是否有增封、减损之事。诸侯土地源自天子分封,朝觐时天子有权力对诸侯封地进行调整,或增封其地,或削其封土,甚至流放他地。诸侯归国的报社之礼,既是报告社主封土的变更与否,也是以此表明对天子陟罚臧否的无条件服从。

由此来看,朝觐、会同时举行的大合祀,是天子率诸侯合祀天地、山川、四方神灵,意在强化天子诸侯的权利和义务,对诸侯进行全方位的考核并给予陟罚臧否,保证周天子能够有效控制诸侯。在此过程中,天作为天子合法性的来源,诸侯爵命来自天子所赐,诸侯随同天子祭天,实际是对爵命的再次确认,也是对天子威严的明确;诸侯封地来自太社裂土,诸侯随同天子合祀天地,也是对封地合法性的再次确认。

注释

①《国语·鲁语上》载鲁大夫展禽曾言:“共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。”②《国语·越语下》载勾践封范蠡地的情形:“王命工以良金写范蠡之状而朝礼之,浹日而令大夫朝之。环会稽三百里者以为范蠡地,曰:‘后世子孙,有敢侵蠡之地者,使无终没于越国,皇天后土、四乡地主正之。’”此为诸侯封大夫土地的情形,在誓词中禀告天帝、土神和四方之地。献帝封曹操的诏书,便是以周制作为榜样:“今以冀州之河东、河内、魏郡、赵国、中山、常山、巨鹿、安平、甘陵、平原凡十郡,封君为魏公。锡君玄土,苴以白茅,爰契尔龟,用建冢社。昔在周室,毕公、毛公入为卿佐,周、邵师保出为二伯,外内之任,君实宜之。”采用周制九赐之礼,为曹操封土立社。③《左传》载鲁、曹、宋、齐等国皆立社。齐亦有社,鲁庄公二十三年(公元前672年)夏,庄公就曾入齐观社。《左传·哀公七年》记鲁邾之战前,曹人有梦见君子们立于曹社而谋事。邾姓本出于曹,可知曹社为曹国之公社,邾君作为曹姓公族,其祀公社于曹,祀侯社于邾社。④《礼记·礼运》:“夫政必本于天,殽以降命。命降于社之谓殽地,降于祖庙之谓仁义,降于山川之谓兴作,降于五祀之谓制度。”上天授命于社,授德于庙,赐福于山川,赐土于四方。⑤周武王甫定天下,便褒封先王之后,使之守其社祀:“未及下

车而封黄帝之后于蓊,封帝尧之后于祝,封帝舜之后于陈;下车而封夏后氏之后于杞,封殷之后于宋。”《周本纪》言之为“武王追思先圣王”而封前代圣王之后于某地,便是褒其后守其祀。⑥《周礼·都宗人》注:“都,或有山川及因国无主九皇六十四民之祀。”⑦杨伯峻言其“在今河南省滑县东”,参见杨伯峻编著:《春秋左传注·闵公二年》,中华书局1981年版。⑧《论语·八佾》载哀公问社于宰我,宰我对曰:“夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗……”周社以栗木为社树。⑨参见曹胜高:《山川之祀与〈诗经〉相关乐歌的作成》,《四川大学学报》2020年第5期;《阴讼于社与〈诗经〉婚怨之歌的生成机制》,《华中师范大学学报》2019年第1期。⑩《九章·哀郢》:“望长楸而太息兮,涕淫淫其若霰。”王逸注:“长楸,大梓。”实乃回望郢社之梓,感慨国土沦亡,社将被毁,而痛楚弥加一层。

参考文献

- [1] 郑玄,注.贾公彦,疏.周礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 杜预,注.孔颖达,正义.春秋左传正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3] 朱右曾.逸周书集训校释[M].北京:商务印书馆,1937.
- [4] 曹胜高:秦汉文学格局之形成[M].北京:中国社会科学出版社,2016.
- [5] 郑玄,注.贾公彦,疏.仪礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6] 班固,撰.颜师古,注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [7] 姜亮夫.示社形义说[M]//古史学论文集.上海:上海古籍出版社,1996.
- [8] 孔安国,传.孔颖达,疏.尚书正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [9] 李仲操.燕侯克盃铭文简释[J].考古与文物,1997(1):70-72.
- [10] 刘雨.西周金文中的“周礼”[M]//燕京学报:新三期.北京:北京大学出版社,1997.
- [11] 毛亨,传.郑玄,笺.孔颖达,疏.毛诗正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [12] 范晔,撰.李贤等,注.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [13] 李昉等,撰.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [14] 郑玄,注.孔颖达,疏.礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [15] 许维通,撰.晏子春秋集释[M].北京:中华书局,2009.
- [16] 王聘珍,撰.王文锦,点校.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
- [17] 五礼通考[M]//景印文渊阁四库全书本:第135册.台北:台湾商务印书馆,1983.
- [18] 何宁,撰.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
- [19] 朱熹,撰.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [20] 杜佑,撰.王文锦等,点校.通典[M].北京:中华书局,1988.
- [21] 黎翔凤,撰.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
- [22] 徐元诰,撰.王树民,沈长云,点校.国语集解[M].北京:中华书局,2002.

Enfeoffment of Land in the Highest Shrine and the Sacrificial Significance of All-gods Worship

Cao Shenggao

Abstract: During the Zhou Dynasty, the highest Shrine was enshrined the Lord of the land under the world, and vassal split the earth and divided it in the highest Shrine, took the earth in it to build the state Shrine, and enshrined it as the supreme deity. The system of enfeoffment formed in Zhou Dynasty was symbolized by the sacrificial system formed by Taishe, guoshe and Lishe. The administrative power was identified by sacrificial power, which formed the unity of administrative system and sacrificial system. Vassal report to the state Shrine when he pilgrimage to the emperor before and after the trip. The emperor led the vassals to hold the sacrificial ceremony of worship all-gods such as heaven, earth, mountains and rivers gods, among which many rituals of land sacrifice reflected the institutional arrangement of using sacrifice power as a symbol of governance. Tian is the source of the legitimacy of the emperor, and the nobility's order comes from the emperor. The sacrifice intention is a re-confirmation of the nobility's order, and also a clear confirmation of the emperor's dignity; the fiefdom of the princes comes from the cracked land of Taishe, and the sacrifice intention is also a re-confirmation of the legitimacy of the fiefdom.

Key words: allocating land in the highest Shrine; build the state Shrine; sacrifice intention; all-gods worship; etiquette means

[责任编辑/李 齐]



星土分野说的理论建构与礼乐文化的融合

王洪军

摘要:星土分野是先民天文观测和偶然历史事件结合的产物,既是周代礼乐文化的有机构成,也是传统史官文化独立发展而备显神秘的一部分。在天命观以及天人感应思想的驱动下,天上星辰等变化牵系着先民敏感的政治神经,识别和判断天象的变化即上天的言说成为“传天数者”的重要责任。于是,天上星区和自然地理区域进行对应,建立起可以识别吉凶祸福的理论体系。如果说上天已经指示了吉凶,而分野的直接目的就是告诉人们是何方、何地,甚至是何人之休咎,然后采取相应的应对方法。古人为了更为准确地判断天意,以人官为依据建立起虚拟的天官系统;从《尚书·尧典》四仲星祭祀开始,五行星、二十八宿、十二次等占星方法出现并逐渐完善,汉代甚至出现了节候、律吕等扩展出来的分野方式。无论是何种分野方式,固然都是唯心的,但其最终目的都是要建立起天人关系的理论图式,为政治为社会为人生服务。

关键词:星土分野;理论建构;礼乐文化

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0032-12

顾炎武以为,三代以上人人知天文。从世俗生活层面来看,三代人知天文是“敬授人时”的需要。然而从政治生活的角度看,三代人知天文的最终目的在于窥知天意,即通过自然传达出来的信息,把握政治的脉搏以及未来的趋向。中国古代政治思想围绕天人之道,进行了深入而充分地论证,形成了系统完整且影响广泛的学说体系——以天道为核心的天人关系成为先民思维和理论阐释的起点。《春秋元命包》曰:“元者,端也,气泉。《春秋》以元之深,正天之端。以天之端,正王者之政也。”^{[1]112-113}董仲舒则进一步推衍说:“以王之政正诸侯之即位,以诸侯之即位正境内之治,五者俱正,而化大行。”^{[2]155-156}这样的理论延伸和论述,把问题的初始点引向了难以捉摸的天道,以及倏忽间来去的天命。于是人们关注于上天的各种变化,体味天道圣心,同时也按照上天悬象规划人

间的政治体制,“在璇玑玉衡,以齐七政”(《尚书·舜典》),“周爵五等,法五精。《春秋》三等,象三光”(《七纬·春秋元命包》),无不是天人关系基础上的理论建构。故而《春秋元命包》曰:“天人同度,正法相授。天垂文象,人行其事,谓之教。教之为言效也,上为下效,道之始也。”^{[3]401}“天垂文象,人行其事”,表面上是人们在效仿天道而建立人文秩序,实际上是人们在按照人间的政治结构、江河湖泊、山野物象等来建构天体系统,如此建立起“天人同度”的星象体系。

星象体系建立的直接目的是服务现实政治。为了准确判断天象变化所导致的后果,于是天官与人官、星辰与诸侯国以及山川之间建立起了“在野象物,在朝象官,在人象事”的特定关系。在这种复杂的关系里,我们看到的不仅仅是不断渲染和强化的政治命意,而地理空间的拓展带来的却

收稿日期:2020-12-01

*基金项目:国家哲学社会科学基金项目“谶纬与汉代诗学研究”(11BZW032)阶段性成果。

作者简介:王洪军,男,哈尔滨师范大学文学院教授(黑龙江哈尔滨 150025),主要从事先秦两汉经学与文学及中国古典文献学研究。

是文学想象空间的释放,文学地理学的雏形渐行渐近。

一、星土分野与虚拟政治空间的建构

“分野”一词最早出现在《国语·周语下》“岁之所在,则我有周之分野也”。“分野”亦可称为“分星”,《周礼·春官》保障氏之职,“以星土辨九州之地,所封封域,皆有分星,以观妖祥”。“分星”“分野”之说,由来已久。苏伯衡《分野论》便认为:“分野之说,其传也远,而《周礼》《春秋传》始详焉……至《汉地理志》言分野,乃为始详密。”^[4]卷二有关分野传说历史较为悠久的是《左传》襄公九年的记载:“陶唐氏之火正阍伯居商丘,祀大火,而火纪时焉。”由此可知,天文分星是和天地崇拜相联系在一起的。

司马迁将天上的星辰称为天官,著有《天官书》。司马贞《索隐》解释说:“天文有五官。官者,星官也。星座有尊卑,若人之官曹列位,故曰天官。”^[5]1289这是天人同一最为典型的反映。《尚书·舜典》云:“肆类于上帝。”陆德明音义:“王云:‘上帝,天也。’马云:‘上帝,太一神,在紫微宫,天之最尊者。’”^[6]126上帝就是天,居住在紫微宫里。

《史记·天官书》又云:“中宫,天极星,其一明者,太一常居也。”司马贞《索隐》引《春秋合诚图》云:“紫微,大帝室,太一之精也。”张守节《正义》云:“‘泰一,天帝之别名也。’刘伯庄云:‘泰一,天神之最尊贵者也。’”^[5]1290几乎是在同一时期的《淮南子·地形训》云:“乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。”高诱注云:“太帝,天帝。”^[7]这里有三个问题需要厘清:

其一,天帝,即帝星,又称太帝、泰一、太一。《秦始皇本纪》载秦博士有言:“古有天皇,有地皇,有泰皇,泰皇最贵。”司马贞理解为:“天皇、地皇之下即云泰皇,当人皇也。”^[5]237这个观点显然是错误的,即便秦博士有阿谀秦始皇的主观意愿,泰皇也不会是人皇。而从尊天的文化心理讲,天、地、人三皇,最贵的是天皇。能比天皇、地皇还尊贵者,那就是主宰天、地、人的皇帝——泰皇。《鹖冠子·泰鸿》记:“泰皇问泰一曰:‘天、地、人事,三者孰急?’”^[8]226显然,皇帝之长为泰皇,掌管天地人事物。泰皇的虚构成分有甚于泰一。

其二,天庭上的群臣。按照人间政治组织的

构成模式,上天也拥有以天帝(太帝、帝星)为政治统领的行政架构,甚至是家庭成员。如尚书、上宰、少弼、太子、庶子、后宫、女史等一应俱全。《尚书考灵曜》云:“心,火星,天王也。其前星太子,后星庶子。”^[3]204而在《春秋元命包》又有这样的记载:“立三台以为三公,北斗九星为九卿,二十七大夫内宿部卫之列,八十一纪以为元士,凡百二十官焉,下应十二子。”^[3]395如果对于纬书的来源以及出现的时间尚有疑惑,那么司马迁的记载可信度是非常高的。《史记·天官书》曰:“中宫天极星,其一明者,太一常居也;旁三星三公,或曰子属。后句四星,末大星正妃,余三星后宫之属也。环之匡卫十二星,藩臣。”^[5]1289“斗魁戴匡六星曰文昌宫:一曰上将,二曰次将,三曰贵相,四曰司命,五曰司中,六曰司禄。”^[5]1293可见,天上宫廷构象,其由来已久。这样一种人为的虚拟安排,并不是古人真的认为天上有着人间一样的宫廷,而是在长期的观星过程中形成了几乎是规律性的认知,某颗星的异常变化,恰逢人间宫廷中的某官某人或者是某个地域发生了异乎寻常的事件,由此人为地对应起来,于是人间的宫廷和职官相应地出现在天空,最重要的目的是占卜的需要。

其三,天庭上的居舍。明代王鏊总结说:“天有三垣,天子象之。正朝,象太微也;外朝,象天市也;内朝,象紫微也。自古然矣。”^[9]339这是就人间天子朝廷的建构来说的,观点没错,逻辑结构错了。天庭实际上是按照人间政治模式建构的。《春秋元命包》:“紫微为大帝,太微为天庭,五帝以合时。”“列为中宫太极星,星其一明者,太一帝居。傍两星巨辰子位,故为北辰,以起节度。”^[3]404比较而言,《淮南子·地形训》的记载颇为全面:“太微者,太一之庭也。紫宫者,太一之居也。轩辕者,帝妃之舍也。咸池者,水鱼之囿也。天阿者,群神之阙也。”^[7]200-201文献流传,天上有宫阙成为社会的共同认知。苏轼《水调歌头》:“明月几时有,把酒问青天,不知天上宫阙,今夕是何年?我欲乘风归去,又恐琼楼玉宇,高处不胜寒。”天上宫阙、帝王在民间流传广泛,实际上也构成了文学的生长点。

《开元占经》引《春秋元命包》曰:

太微为天廷,理法平辞,监升授德,列宿授符,诸神考节,舒情稽疑也。南蕃二星,东星曰左执法,廷尉之象也;西星曰右执法,御

史大夫之象也。执法,所以举刺凶奸者也。两星之间,南端门也。左执法之东,左掖门也;右执法之西,右掖门也。东蕃四星,南第一星曰上相,上相之北,东门也。第二星曰次相,次相之北,中华门也。第三星曰次将,次将之北,太阴门也。第四星曰上将,所谓四辅也。西蕃四星,南第一星曰上将,上将之北,西门也。第二星曰次将,次将之北,中华门也。第三星曰次相,次相之北,太阴门也。第四星曰上相,亦为四辅也。^{[10]648}

张衡《灵宪》曰:“在野象物,在朝象官,在人象事。”人间物事搬演到了天上,天上的星宿从而构成了和人间事务对应的关系。星宿所动,牵寄了人间君主的思虑,甚至因此而改变国策。除了像官、像人、像事,还有最重要的也是流传最广的像郡,当然像郡是很晚才有的内涵。

《春秋元命包》曰:“王者封国,上应列宿之位。其余小国不中星辰者,以为附庸。”^{[3]394},王者所封的诸侯国,对应着天上的星宿,太小的诸侯国,只能作为大国的附庸而存在,占验时以所附之国的星宿为准。《春秋感精符》则进行了推衍,“地为山川,山川之精,上为星辰,各应其州域分野,为国作精,神符验也”^{[3]521}。不仅仅是诸侯国,州城也已经纳入到星占的视野之内。《春秋元命包》曰:“立三台以为三公,北斗九星为九卿。二十七大夫内宿部卫之列,八十一纪以为元士,凡百二十官焉,下应十二子。”宋氏注曰:“十二次上为星,下为山川也。此言天子立百二十官者,非直上纪星数,亦下应十二辰,故曰下应十二子也。”^{[3]395}这里涉及十二次以及十二辰(十二子)的分野说,下文将详细介绍。

二、星土分野理论生成的历史观察

据《周礼·春官》记载,保章氏的职能为:“掌天星,以志星辰日月之变动,以观天下之迁,辨其吉凶。以星土辨九州之地,所封封域,皆有分星,以观妖祥。以十有二岁之相观天下之妖祥。”所以,分野并不是天上星域和地理区间的科学划分,而是辨吉凶、观妖祥思想指引下的将天命消息区域化,是政治地理的划分。宋人易祓论曰:“星土,十二土也,本属十二州。成周袭乎夏殷,合而言之九州而已。诸侯之国,不能皆有分星,大率以州举

之。故在诸侯,则谓之分星;在九州,则谓之星土九州。”^{[11]472}天上的星座和地上的区域建立起对应关系,始于何时已经不可考,但是,天地对应的渊源却由来已久。司马迁家族,世守天官,于周为太史,于汉为史官,故能将“传天数者”追溯得很久远。“高辛之前重、黎;于唐、虞,羲、和;有夏,昆吾;殷商,巫咸;周室,史佚,苌弘;于宋,子韦;郑则裨灶;在齐,甘公;楚,唐昧;赵,尹皋;魏,石申。”^{[5]1343}班固沿袭了这一分类思想,将其中的一部分人归属于数术类,并且认为其由史官中“明堂、羲和、史卜”职掌分化而来,又进行了延伸论述:“春秋时,鲁有梓慎,郑有裨灶,晋有卜偃,宋有子韦。六国时,楚有甘公,魏有石申夫,汉有唐都。”^{[12]1775}史官主知天道是周代以来的集体认知。

商周之间朝代的鼎革,并没有将两者文化割断,“监于二代”的文化遗产特点,使周代典籍依然保存着分野学说的痕迹。《左传》襄公九年(公元前564年)春,宋国发生了火灾。“晋侯问于士弱曰:‘吾闻之,宋灾,于是乎知有天道,何故?’对曰:‘古之火正,或食于心,或食于味,以出内火,是故味为鹵火,心为大火。陶唐氏之火正阍伯,居商丘,祀大火,而火纪时焉。相土因之,故商主大火。商人阅其祸败之衅,必始于火。是以日知其有天道也。’”^{[13]1941}晋侯所谓的天道就是分野理论。士弱以为,尧的火正阍伯,居住在商丘,祭祀大火星,相土继承了这一传统,于是商人主大火星,所以商人的成败和火星息息相关。

春秋时期,商人主大火星恐怕已经成为一种常识。鲁僖公十八年(公元前642年),身在齐国的重耳贪享安逸,夫人齐姜辞气凛然地进行劝诫,这件事记载于《国语·晋语四》。齐姜曾说:“吾闻晋之始封也,岁在大火,阍伯之星也,实纪商人。”从中知道了齐桓公子女所受到的良好教育,也佩服齐姜的勇气和见识。五年之后,大致内容出现在史官董因的口中,就显得很平常了。《国语·晋语四》载,鲁僖公二十三年(公元前637)十二月,秦伯纳晋公子重耳。“董因迎公于河,公问焉,曰:‘吾其济乎?’对曰:‘岁在大梁,将集天行。元年始受,实沈之星也。实沈之墟,晋人是居,所以兴也。今君当之,无不济矣。君之行也,岁在大火。大火,阍伯之星也,是谓大辰。辰以成善,后稷是相,唐叔以封……济且秉成,必霸诸侯。子孙赖之,君无惧矣。’”将齐姜和董因的分野说与鲁

昭公元年(公元前541年)子产的言论结合起来,能够非常清晰地看到该学说形成的脉络。

昔高辛氏有二子,伯曰阎伯,季曰实沈,居于旷林,不相能也。日寻干戈,以相征讨。后帝不臧,迁阎伯于商丘,主辰。商人是因,故辰为商星。迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏、商。^{[13]2013}

阎伯是商人的先祖,被迁徙到商丘,主祀辰星,所以辰星是商人的分野。“大辰者何?大火也。”^{[14]2324}为了便于观测和确定方位,古人将天上的星空分成五大区域,即中宫、东宫、南宫、西宫、北宫。《春秋文耀钩》以为:“东宫苍帝,其精苍龙。南宫赤帝,其精朱鸟。西宫白帝,其精白虎。北宫黑帝,其精玄武。”^{[3]452}苍龙、朱鸟、白虎、玄武,又被称为四象。东宫苍龙有七宿:角、亢、氐、房、心、尾、箕。心宿有三星,中央最明亮的那一颗就是大火星,故心星又被称作大火,亦称大辰。大辰星,或者说大火星,也可以说心星,是商的分野。与此相对应的方域就在商丘一带。《毛诗谱》曰:“商德之坏,武王伐纣,乃以陶唐氏火正阎伯之墟,封纣兄微子启为宋公,代武庚为商后。”^{[15]620}宋国在商丘,奉商汤之祀,宋人的分野就是大火(大辰)。《尔雅·释天》谓:“大辰,房、心、尾也。大火谓之大辰。”^{[16]2609}这里的大火星是由房、心、尾三颗星组成,其与《淮南子·天文训》“氐、房、心,宋”的记载是一致的。看似与上文大火专指心宿二不同,实际上是两种分野方式不同造成的。

商人的分野,在典籍里的记载出现得很晚,但是,在文化渊源上却有着悠久的历史。周人的分野,《国语·周语下》已经出现了端倪。周景王二十三年,问律于伶州鸠,答曰:

昔武王代殷,岁在鹑火,月在天驷,日在析木之津,辰在斗柄,星在天鼋。星与日辰之位,皆在北维,颛顼之所建也,帝尝受之。我姬氏出自天鼋,及析木者,有建星及牵牛焉,则我皇妣大姜之侄,伯陵之后,逢公之所冯神也。岁之所在,则我有周之分野也。

据《左传》襄公九年记载可知,火正或食于心,或食于昧。食于心为大火,食于昧为鹑火。在这里,鹑火为宗周的分野。何为鹑火呢?鹑火和十二次的分野方式息息相关。简言之,古人根据日月一年相会十二次,将周天三百六十度分为十二份,这十二份有专属称谓。从东到西,名称依次为

星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。在地为十二辰,用地支来标识,即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。《晋书·天文志》载:“班固取《三统历》十二次,配十二野,其言最详。又有费直说《周易》、蔡邕《月令章句》,所言颇有先后。”^{[17]307}其十二分野列表如下:

二十八星宿/度数	十二次	十二辰	十二国	十二州
轸 ₁₂ 角亢氐 ₄	寿星	辰	郑	兖州
氐 ₅ 房心尾 ₉	大火	卯	宋	豫州
尾 ₁₀ 箕斗 ₁₁	析木	寅	燕	幽州
斗 ₁₂ 牵牛须女 ₇	星纪	丑	吴越	扬州
须女 ₈ 虚危 ₁₅	玄枵	子	齐	青州
危 ₁₆ 室壁奎 ₄	娵訾	亥	卫	并州
奎 ₅ 娄胃 ₆	降娄	戌	鲁	徐州
胃 ₇ 昂毕 ₁₁	大梁	酉	赵	冀州
毕 ₁₂ 觜参东井 ₁₅	实沈	申	魏	益州
东井 ₁₆ 鬼柳 ₈	鹑首	未	秦	雍州
柳 ₉ 七星张 ₁₆	鹑火	午	周	三河
张 ₁₇ 翼轸 ₁₁	鹑尾	巳	楚	荆州

十二次分野表

也就是说,鹑火与鹑首、鹑尾是十二次的名称。三次所对应的星宿是东井、鬼、柳、七星、张、翼、轸等七颗星,恰与二十八星宿的南方朱鸟七星相吻合。这样,朱鸟七星也就由鹑首、鹑火、鹑尾构成,朱鸟取象于鹑的含义即在于此。《史记·天官书》记载:柳为鸟注,即鸟喙;七星,颈,为员官;张为喙;翼为羽翮。《春秋文耀钩》曰:“昧为鸟阳,七星为颈。”宋均注云:“阳,犹首也。柳谓之昧。昧,鸟首也。七星为朱鸟颈也。”^{[3]453}柳、星、张、翼,西首而东尾,构成了朱鸟的形象。班固告诉我们:“自柳三度,至张十二度,谓之鹑火之次,周之分也。”^{[12]1651}由此可知,鹑火由柳、星、张三星构成:昧(柳)为鸟首,星为鸟颈,张为鸟喙。所以,文献又称,柳、星、张为周的分野。

《尚书·尧典》记载的四仲星:日中,星鸟,以殷仲春;日永,星火,以正仲夏;宵中,星虚,以殷仲秋;日短,星昴,以正仲冬。其中,鸟星、火星就是指南方天空的朱雀七星、东方天空的苍龙七星,虽然有关分野学说之书不存,或者这样的一种学说,口耳相传,私相授受,本身就没有系统性地著于竹帛,无书可言,但是其有着悠久历史的理论渊源还是有迹可循的。

以二十八宿作为分野形式,司马迁《史记·天

官书》以及几乎同时代的刘安组织人编写的《淮南子·天文训》，还有东汉班固《汉书·地理志》都有记载。只不过《天官书》是易被认为的“星土九州”，而后两者是分星而已。兹列表如下：

《史记·天官书》		《淮南子·天文》		《汉书·地理志》	
角·亢·氐	兖州	角·亢	郑	角·亢·氐	韩
房·心	豫州	氐·房·心	宋	房·心	宋
尾·箕	幽州	尾·箕	燕	尾·箕	燕
斗	江湖	斗·牵牛	越	牵牛·婺女	粤
牵牛·婺女	扬州	须女	吴	斗	吴
虚·危	青州	虚·危	齐	虚·危	齐
营室·东壁	并州	营室·东壁	卫	营室·东壁	卫
奎·娄·胃	徐州	奎·娄	鲁	奎·娄	鲁
昂·毕	冀州	胃·昂·毕	魏	昂·毕	赵
觜·参	益州	觜·参	赵	觜·参	魏
东井·舆鬼	雍州	东井·舆鬼	秦	东井·舆鬼	秦
柳·七星·张	三河	柳·七星·张	周	柳·七星·张	周
翼·轸	荊州	翼·轸	楚	翼·轸	楚

二十八宿分野说对应情况表

文献记载，为了贡赋的需要，大禹将天下方域划分为九州：冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州、雍州，《尚书·禹贡》详细地记载了各州的具体情况。九州雏形的形成，为娴熟掌握天文的史官提供了完善分野学说的条件。《禹贡》有梁州，《史记》不载。张守节告诉我们：“《括地志》云：‘汉武帝置十三州，改梁州为益州、广汉。’”^{[5]1330}元封二年（公元前109年），汉武帝改梁州为益州。司马迁记载的分野有益州而无梁州，说明这种分野形式即便有着古老的传统，也是在西汉中后期以后完善的。

东汉郑玄《周礼·春官·保章氏》注记载了十二次分野：“星纪，吴、越也。玄枵，齐也。娵訾，卫也。降娄，鲁也。大梁，赵也。实沈，晋也。鹑首，秦也。鹑火，周也。鹑尾，楚也。寿星，郑也。大火，宋也。析木，燕也。”^{[18]819}冯时认为“实际只是二十八宿恒星分野的不同表现形式”^{[19]79}，其观点还是比较符合实际的。

除二十八宿主宰十二州的分野形式以外，司马迁还告诉我们另一种历史悠久的分野方法：“二十八舍主十二州，斗秉兼之，所从来久矣。秦之疆也，候在太白，占于狼、弧。吴、楚之疆，候在荧惑，占于鸟衡。燕、齐之疆，候在辰星，占于虚、危。宋、郑之疆，候在岁星，占于房、心。晋之疆，亦候在辰星，占于参罚。”^{[5]1346}这里仅有秦、吴、楚、

燕、齐、宋、郑、晋等八个诸侯国，而秦国被封为诸侯始于东周初，分野中的晋国显然还没有裂分为韩、赵、魏三国，可见，分野形成的时间大体不出春秋时期，司马迁认为“所从来久矣”是非常值得肯定的观点。

《吕氏春秋·有始览》记载的分野说，也应该引起注意：

天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，泽有九藪，风有八等，水有六川。何谓九野？中央曰钧天，其星角、亢、氐。东方曰苍天，其星房、心、尾。东北曰变天，其星箕、斗、牵牛。北方曰玄天，其星婺女、虚、危、营室。西北曰幽天，其星东壁、奎、娄。西方曰颢天，其星胃、昂、毕。西南曰朱天，其星觜、参、东井。南方曰炎天，其星舆鬼、柳、七星。东南曰阳天，其星张、翼、轸。^{[20]276-277}

这种分野说是按照八方加中央共九个方位将二十八星宿也分成了九个区域，于此形成了天地的对应关系，而九野、九州与二十八星宿三者之间建立起何种关联，则不得而知。《尚书考灵曜》却记载了九野与二十八星宿建立起的对应关系：“天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里。何谓九野？中央钧天，其星角亢。东方皞天，其星房心。东北变天，其星斗箕。北方玄天，其星须女。西北幽天，其星奎娄。西方成天，其星胃昂。西南朱天，其星参狼。南方赤天，其星舆鬼柳。东南阳天，其星张翼轸。”^{[3]204}其形成的年代不可考，似乎是战国中晚期产生的理论。

纬书还有一种用北斗七星进行星占的分野方法。《春秋纬文耀钩》云：“布度定记，分州系象。北斗七星主九州。华岐以北，龙门积石，西至三危之野，雍州属魁星。太行以东至碣石、王屋、砥柱，冀州属旋星。三河雷泽东至海岱以北，兖州、青州属机星。蒙山以东至羽山，南至江、会稽、震泽，徐、扬之州属机星。大别以东至云梦、九江、衡山，荊州属衡星。荊山西南至岷山，北距鸟鼠，梁州属开阳星。外方熊耳以东至泗水陪尾，豫州属杓星。”^{[3]454-455}我国古人对于北斗七星的认识很早，《夏小正》载：春，“斗柄县在下”；《鹖冠子·环流》云：“斗柄东指，天下皆春。斗柄南指，天下皆夏。斗柄西指，天下皆秋。斗柄北指，天下皆冬。斗柄运于上，事立于下，斗柄指一方，四塞俱成。”北斗七星的时间指示意义非常明显。

《春秋运斗枢》记曰：“北斗七星第一天枢，第二璇，第三机，第四权，第五玉衡，第六开阳，第七摇光。第一至第四为魁，第五至第七为杓，合为斗。居阴布阳，故称北斗。”^{[3]485-486}北斗七星的命名很明确，解释得也非常清晰。《说郛》摘录《春秋运斗枢》文曰：“北斗七星，所谓‘璇、机、玉衡，以齐七政’。杓携龙角，衡殷南斗，魁枕参首，是谓帝车。运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”^{[3]485}《史记·天官书》有着相同的记载：“北斗七星，所谓‘璇、机、玉衡以齐七政’。杓携龙角，衡殷南斗，魁枕参首……斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”^{[5]1291}由此推测，如果不是《春秋运斗枢》摘录了《史记》的内容，就是两者有着相同的文献来源。然而，这里并没有分野的内涵。

北斗七星的分野说出现在《尚书纬》，“璇玑斗魁四星，玉衡拘横三星，合七，齐四时五威。五威者，五行也。五威在人为五命，七星在人为七瑞。北斗居天之中，当昆仑之上，运转所指，随二十四气，正十二辰，建十二月。又州国分野年命，莫不政之，故为七政”^{[21]393}。古人认为，位于中央的北斗是帝王的战车，向四方运行，这实际上是北斗斗柄指向四方内涵的婉曲表达，而北斗七星春夏秋冬的运转规律，既是自然的也是政治的。我们知道，分野的直接目的是根据星纪变化，做出相应的休咎判断，进一步来说，是谁或者是哪一方来当此休咎，北斗七星运行的演绎结果，生成与七星相联系的分野说。

北斗共有七星，天下却有九州，为了解决这一难题，兖州、青州并列，分属机星，徐州、扬州并属权星，问题似乎得到了解决。《春秋纬文耀钩》的北斗分野说，载于唐人瞿昙悉达的《开元占经》。“雍州属魁星”，魁星是由天枢、璇、机、权，四星组成；“豫州属杓星”，杓星由玉衡、开阳、摇光三星组成，所以，《春秋纬文耀钩》的北斗分野说纷杂错乱。三国魏人张揖《广雅》载：“枢为雍州，璇为冀州，机为青兖州，权为徐扬州，衡为荊州，开阳为梁州，摇光为豫州。”恰恰是七星主九州，显然比《开元占经》的记载合理得多。

《开元占经》还记载了《黄帝占》以及陆玑《浑图》的分野说。前者曰：“北斗第一星主秦，第二星主楚，第三星主梁，第四星主吴，第五星主赵，第六

星主燕，第七星主齐。”^{[10]655}后者为“魁星第一星主徐州，第二星主益州，第三星主冀州，第四星主荊州，第五星主兖州，第六星主扬州，第七星主豫州”^{[10]656}。由此可以看出，北斗七星的分野方法，并没有统一起来，不同的知识背景、文化背景下，星占方法还是千差万别的。兹列表如下：

北斗七星	魁				杓		
	天枢	璇	机	权	玉衡	开阳	摇光
《春秋纬文耀钩》	魁雍州	冀州	兖、青	徐、扬	荊州	梁州	杓豫州
《广雅》	雍州	冀州	青、兖	徐、扬	荊州	梁州	豫州
《黄帝占》	秦	楚	梁	吴	赵	燕	齐
《浑图》	徐州	益州	冀州	荊州	兖州	扬州	豫州

北斗七星分野表

还需要引起注意是十天干、十二地支以及十二月的分野。《开元占经》卷六十四载《石氏星经》说：

甲为齐，乙为东海，丙为楚，丁为南蛮，戊为魏，己为韩，庚为秦，辛为西夷，壬为燕，癸为北夷。

子为周，丑为翟，寅为赵，卯为郑，辰为晋，巳为卫，午为秦，未为中山，申为齐，酉为鲁，戌为赵，亥为燕。^{[10]612}

《汉书·天文志》则以为：

甲齐，乙东夷，丙楚，丁南夷，戊魏，己韩，庚秦，辛西夷，壬燕赵，癸北夷。

子周，丑翟，寅赵，卯郑，辰邯鄲，巳卫，午秦，未中山，申齐，酉鲁，戌吴越，亥燕代。^{[12]1288}

显然，两者在文字上有一定的差别，然而，内涵还是基本一致的。

《开元占经》记载了《荊州占》的十二月份分野方式：

正月周，二月徐，三月荊，四月郑，五月晋，六月卫，七月秦，八月宋，九月齐，十月鲁，十一月吴越，十二月燕赵。^{[10]612}

古人将岁星、荧惑、太白、辰星、填星称为五星。岁星分属东方，五行为木，五常为仁；荧惑分属南方，五行为火，五常为礼；太白分属西方，五行为金，五常为义；辰星分属北方，五行为水，五常为智；填星分属中央，五行为土，五常为信。以五星进行分野，《汉书·天文志》记载得非常详细：

秦之疆，候太白，占狼、弧。吴、楚之疆，候荧惑，占鸟、衡。燕、齐之疆，候辰星，占

虚、危。宋、郑之疆，候岁星，占房心。晋之疆，亦候辰星，占参、罚。^{[12]1289}

《后汉书·天文志》载：“三阶九列，二十七大夫，八十一元士，斗、衡、太微、摄提之属百二十官，二十八宿各布列，下应十二子。天地设位，星辰之象备矣。”刘昭引《星经》的记载进行注释，系对分野说的综合介绍，摘录如下：

岁星主泰山，徐州、青州、兖州。荧惑主霍山，扬州、荆州、交州。镇星主嵩高山，豫州。太白主华阴山，凉州、雍州、益州。辰星主恒山，冀州、幽州、并州。岁星主角、亢、氐、房、心、尾、箕。荧惑主与鬼、柳、七星、张、翼、轸。镇星主东井。太白主奎、娄、胃、昂、毕、觜、参。辰星主斗、牛、女、虚、危、室、壁。璇、玑者，谓北极星也。玉衡者，谓斗九星也。玉衡第一星主徐州，常以五子日候之，甲子为东海，丙子为琅邪，戊子为彭城，庚子为下邳，壬子为广陵，凡五郡。第二星主益州，常以五亥日候之，乙亥为汉中，丁亥为永昌，己亥为巴郡、蜀郡、牂牁，辛亥为广汉，癸亥为犍为，凡七郡。第三星主冀州，常以五戌日候之，甲戌为魏郡、勃海，丙戌为安平，戊戌为巨鹿、河间，庚戌为清河、赵国，壬戌为恒山，凡八郡。第四星主荆州，常以五卯日候之，乙卯为南阳，己卯为零陵，辛卯为桂阳，癸卯为长沙，丁卯为武陵，凡五郡。第五星主兖州，常以五辰日候之，甲辰为东郡、陈留，丙辰为济北，戊辰为山阳、泰山，庚辰为济阴，壬辰为东平、任城，凡八郡。第六星主扬州，常以五巳日候之，乙巳为豫章，辛巳为丹阳，己巳为庐江，丁巳为吴郡、会稽，癸巳为九江，凡六郡。第七星为豫州，常以五午日候之，甲午为颍川，壬午为梁国，丙午为汝南，戊午为沛国，庚午为鲁国，凡五郡。第八星主幽州，常以五寅日候之，甲寅为玄菟，丙寅为辽东、辽西、渔阳，庚寅为上谷、代郡，壬寅为广阳，戊寅为涿郡，凡八郡。第九星主并州，常以五申日候之，甲申为五原、雁门，丙申为朔方、云中，戊申为西河，庚申为太原、定襄，壬申为上党，凡八郡。璇、玑、玉衡占色，春青黄，夏赤黄，秋白黄，冬黑黄，此是常明；不如此者，所向国有兵殃起。凡有六十郡，九州所领，自有分而名焉。^{[22]3213-3214}

不可否认，分野学说的建立是天文星占术发展的最终结果，直接目的是预知天意，然后是谁得天命，或者是谁、哪个地区“无道”将遭受上天的惩戒，所以在天命观的指引下，分野学说变得越来越缜密，也越来越复杂。出现各种分野学说，只不过是天官或者术士，希冀通过各种不同的方式来解读天意，并且有挟天意或者自创学说危言耸听以自重的目的。但是，分野学说的客观效果形成了地域分布客观属性，尤其是五行理论的介入，使分野学说出现了更多合理的成分。由于分野学说的广布流传，成为构成中国传统文化的重要因子，影响深远，不仅为文学地理学的形成奠定了基础，而且星宇分野也成为文学的重要表现内容。

三、星土分野与礼俗文化的杂糅演绎

所谓分野，或曰分星，其含义有两种。其一，郑司农说：“星土，以《春秋传》曰‘参为晋星’‘商主大火’，《国语》曰‘岁之所在，则我有周之分野’之属是也。”贾公彦解释说：“古之受封之日，岁星所在之辰，国属焉故也。”^{[18]819}其意为：诸侯国受封之日，岁星所在的位置，就是这个国家的分星。其二，郑樵则以为，上说非是。“国有分星，盖古人封国之初，命以主祀之意。昔尧舜封闾伯于商丘，主辰，则辰为商星，商人是因。封实沈于大夏，主参，则参为夏星，唐人是因。唐后为晋，参为晋星。如此，则是古人始封国，命以主祀之意无疑。辰为商星，参为晋星，其来久矣。非因封国，始有分星。使封国之时，岁星所在即为分星，不应相土因闾伯，晋人因实沈，其为封国命祀之意可考矣。”^{[23]109}实际上，两者并没有本质的区别。始封之国主祭的星宿，就是“岁星所在之辰”。就此一问题，不进行过多的讨论。值得注意的是，在初始形成阶段，分星或者分野具有星占的内涵，而灾异之专属意义表达并没有后续发展得那么强烈，随着阴阳五行观念的兴起，以及两者的迅速合流，分野学说的结构变得愈加合理，所涉及的范围尤为广泛。在司马迁的时代仅仅认为：“自初生民以来，世主曷尝不历日月星辰？及至五家三代，绍而明之，内冠带，外夷狄，分中国为十有二州，仰则观象于天，俯则法类于地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理

之。”^{[5]1342}分野与五行并没有确立严格的对应关系,仅仅是建立了有机的联系。

但是,随着谶纬之风的兴起,并在政治上起到了至关重要的作用,星占术的功能和价值被无限放大,分野说简单的休咎指向,已经广泛地深入政治及社会生活的各个层面,形成了以分野为核心的星占体系。所以,班固说:“凡天文在图籍昭昭可知者,经星常宿中外官凡百一十八名,积数七百八十三星,皆有州国官宫物类之象。其伏见蚤晚,邪正存亡,虚实阔狭,及五星所行,合散犯守,陵历斗食,彗孛飞流,日月薄食,晕适背穴,抱珥虹蜺,迅雷风祲,怪云变气:此皆阴阳之精,其本在地,而上发于天者也。政失于此,则变见于彼,犹景之象形,乡之应声,是以明君睹之而寤,飭身正事,思其咎谢,则祸除而福至,自然之符也。”^{[12]1273}对此,张衡的观点颇具代表性。“五星,五行之精。众星列布,其以神著,有五列焉,是有三十五名。一居中央,谓之北斗。动变定占,实司王命。四布于方各七,为二十八宿。日月运行,历示吉凶,五纬经次,用告祸福,则天心于是见矣。”^{[24]566}“五行之精”是指五星配五行而言,木曰岁星,火曰荧惑,土曰填星,金曰太白,水曰辰星,与日、月一起构成了七星,也就是《尚书·舜典》所谓的七政。此就五星而言,繁星广布的天空,也按照五行的结构划分成五个区域:传统的四象之外,增加了中央的北斗七星。这样就形成了以北斗七星、二十八宿共五组三十五颗星球为核心的星占体系,所以说,五纬运行,福祸相生,乃见天地之心。

分野表面上看和文学没有直接的关系。然而,在阴阳五行学说的理论框架下,深入探索其中所隐藏的建立在政治关照下的学说系统,就会发现其中的关联,分野说与礼乐文化的关系密不可分。

罗泌《星次说》告诉:“费直书十二篇以《易》卦配地域,蔡邕《月令章句》以节气当国分,及皇甫谧作《帝王纪》,复以月律配入辰次。”^{[25]201}费直如何以《易》卦配地域,已经不得而知,但是,蔡邕《月令章句》以及皇甫谧作《帝王纪》,尚有文献记载,摘录如下。《月令章句》曰:

自危十度至壁九度谓之豕韦之次,立春、惊蛰居之,卫之分野。自壁九度至胃一度,谓之降娄之次,雨水、春分居之,鲁之分野。自胃一度至毕六度,谓之大梁之次,清明、谷雨

居之,赵之分野。自毕六度至井十度,谓之实沈之次,立夏、小满居之,晋之分野。自井十度至柳三度,谓之鹑首之次,芒种、夏至居之,秦之分野。自柳三度至张十二度,谓之鹑火之次,小暑、大暑居之,周之分野。自张十二度至轸六度,谓之鹑尾之次,立秋、处暑居之,楚之分野。自轸六度至亢八度,谓之寿星之次,白露、秋分居之,郑之分野。自亢八度至尾四度,谓之大火之次,寒露、霜降居之,宋之分野。自尾四度至斗六度,谓之析木之次,立冬、小雪居之,燕之分野。自斗六度至须女二度,谓之星纪之次,大雪、冬至居之,越之分野。自须女二度至危十度,谓之玄枵之次,小寒、大寒居之,齐之分野。^{[26]13894-13946}

这实际上是按星次以及季节进行的分野,而完整二十四节气的名称出现在《淮南子》一书中,《天文训》论述得非常详细,以其进行分野,则出现要晚得很多。然而,这样的分野方式存在多少合理成分已经不重要,我们所注意的是其中节气的地域性安排,虽然缺少科学的检验,但是其留给我们的思维方式和认知习惯,特别是这样一种另类的天人关系建构,值得我们去探索。三国西晋时期学者皇甫谧所作《帝王世纪》,将律吕加入分野的体系,使分野内容更加丰富。

《后汉书·郡国志一》注引皇甫谧《历代帝王世纪》曰:

自斗十一度至婺女七度,一名须女,曰星纪之次,于辰在丑,谓之赤奋若,于律为黄钟,斗建在子,今吴、越分野。自婺女八度至危十六度,曰玄枵之次,一曰天黿,于辰在子,谓之困敦,于律为大吕,斗建在丑,今齐分野。自危十七度至奎四度,曰豕韦之次,一名娵訾,于辰在亥,谓之大渊献,于律为太簇,斗建在寅,今卫分野。自奎五度至胃六度,曰降娄之次,于辰在戌,谓之阏茂,于律为夹钟,斗建在卯,今鲁分野。自胃七度至毕十一度,曰大梁之次,于辰在酉,谓之作噩,于律为姑洗,斗建在辰,今赵分野。自毕十二度至东井十五度,曰实沈之次,于辰在中,谓之涿滩,于律为中吕,斗建在巳,今晋、魏分野。自井十六度至柳八度,曰鹑首之次,于辰在未,谓之叶洽,于律为蕤宾,斗建在午,今秦分野。自柳九度至张十七度,曰鹑火之次,

于辰在午,谓之敦牂,一名大律,于律为林钟,斗建在未,今周分野。自张十八度至轸十一度,曰鹑尾之次,于辰在巳,谓之大荒落,于律为夷则,斗建在申,今楚分野。自轸十二度至氐四度,曰寿星之次,于辰在辰,谓之执徐,于律为南吕,斗建在酉,今韩分野。自氐五度至尾九度,曰大火之次,于辰在卯,谓之单阏,于律为无射,斗建在戌,今宋分野。自尾十度至斗十度百三十五分而终,曰析木之次,于辰在寅,谓之摄提格,于律为应钟,斗建在亥,今燕分野。^{[27]3385-3386}

很明显,蔡邕的节气分野说、皇甫谧的律吕分野方式深受《礼记·月令》影响,但是两者基本依据来源于二十八星宿的分野。二十八星宿分野说是分野理论最基本的理论原点,如果没有这一理论的支持,其他分野说则很难成立。

古人认为,一年三百六十日,天环一周为三百六十五度又四分之一度,二十八星宿被安排在周天固定的位置上,于是出现了二十八星宿的度数。需要说明的是,二十八星宿不是二十八颗星,而是二十八组星,而构成每一组星的数量不同,即大小不同,所以二十八宿,每宿所占的度数不同,四象度数也就不是均分的。据《汉书·律历志》可知:二十八宿度数,“角一十二度,亢九度,氐十五度,房五度,心五度,尾十八度,箕十一度,东七十五度。斗二十六度,牛八度,女十二度,虚十度,危十七度,营室十六度,壁九度,北九十八度。奎十六度,娄十二度,胃十四度,昂十一度,毕十六度,觜二度,参九度,西八十度。井三十三度,鬼四度,柳十五度,星七度,张十八度,翼十八度,轸十七度,南一百一十二度”^{[12]1006-1007}。东宫苍龙七星75度,北宫玄武七星98度,西宫白虎七星80度,南宫朱鸟七星112度,合计365度。这样,周天上二十八星宿的位置很容易辨识,并且是固定的。

本文以春秋时宋国为例,来说明各种分野的对应情况:周天三百六十五度,从角宿始,排列的方向由东而南而西而北。氐、房、心是东方苍龙七宿的第三、四、五星,氐十五度,房五度,心五度,《淮南子·天文训》以此三星为宋的分野,《汉书·地理志》则认为宋的分星只有房、心,《史记·天官书》以房、心为豫州的分星。十二次的分野由星纪始,即由北依次向西而南而东运行,即玄枵→觜訾→降娄→大梁→实沈→鹑首→鹑火→鹑尾→寿星

→大火→析木,两者交行的位置,恰好在大火星,这个位置的范围是氐五度至尾九度,中间相隔房五度、心五度,由此可知,二十八星宿的分野与十二次的分野,地域一致,并且得到了《左传》支持。十二辰,由子到亥,宋恰好在卯辰的位置,十二辰的分野为是。

关于十二次的度数,《汉书·律历志》载:

星纪,初斗十二度,大雪。中牵牛初,冬至。终于婺女七度。

玄枵,初婺女八度,小寒。中危初,大寒。终于危十五度。

娵訾,初危十六度,立春。中营室十四度,惊蛰。终于奎四度。

降娄,初奎五度,雨水。中娄四度,春分。终于胃六度。

大梁,初胃七度,谷雨。中昂八度,清明。终于毕十一度。

实沈,初毕十二度,立夏。中井初,小满。终于井十五度。

鹑首,初井十六度,芒种。中井三十一度,夏至。终于柳八度。

鹑火,初柳九度,小暑。中张三度,大暑。终于张十七度。

鹑尾,初张十八度,立秋。中翼十五度,处暑。终于轸十一度。

寿星,初轸十二度,白露。中角十度,秋分。终于氐四度。

大火,初氐五度,寒露。中房五度,霜降。终于尾九度。

析木,初尾十度,立冬。中箕七度,小雪。终于斗十一度。^{[12]1005-1006}

其中,“大火,初氐五度,寒露。中房五度,霜降。终于尾九度”的记载,恰恰证明两种分野方式内在的关联,同时,律吕分野的依据也在这里出现。二十四节气的寒露、霜降在大火之次,想当然成为宋的分野。

据《礼记·月令》记载:

孟春之月,日在营室,昏参中,旦尾中,其日甲乙,其帝大皞,其神句芒,其虫鳞,其音角,律中大蕤……立春……蛰虫始振。

仲春之月,日在奎,昏弧中,旦建星中。其日甲乙,其帝大皞,其神句芒,其虫鳞,其音角,律中夹钟……始雨水……日夜分。

季春之月，日在胃，昏七星中，旦牵牛中。其日甲乙，其帝大皞，其神句芒，其虫鳞，其音角，律中姑洗。

孟夏之月，日在毕，昏翼中，日婺女中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其虫羽，其音徵，律中中吕……立夏。

仲夏之月，日在东井，昏亢中，旦危中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其虫羽，其音徵，律中蕤宾……长至。

季夏之月，日在柳，昏火中，旦奎中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其虫羽，其音徵，律中林钟。

中央土，其日戊己，其帝黄帝，其神后土，其虫倮，其音宫，律中黄钟之宫。

孟秋之月，日在翼，昏建星中，旦毕中。其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其虫毛，其

音商，律中夷则……立秋。

仲秋之月，日在角，昏牵牛中，旦觜觿中。其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其虫毛，其音商，律中南吕……日夜分。

季秋之月，日在房，昏虚中，旦柳中。其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其虫毛，其音商，律中无射……霜始降。

孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸，其帝颛顼，其神玄冥，其虫介，其音羽，律中应钟……立冬。

仲冬之月，日在斗，昏东壁中，軫旦中。其日壬癸，其帝颛顼，其神玄冥，其虫介，其音羽，律中黄钟……日短至。

季冬之月，日在婺女，昏娄中，旦氐中。其日壬癸，其帝颛顼，其神玄冥，其虫介，其音羽，律中大吕……

五行	四时	月份	节气	日次	二十八宿		斗建	帝	神	虫	音	律
					昏	旦						
木	孟春	一	立春/惊蛰	营室	叁	尾	寅	大皞	句芒	鳞	角	大簇
	仲春	二	雨水/春分	奎	弧	建星	卯					夹钟
	季春	三	清明/谷雨	胃	七星	牵牛	辰					姑洗
火	孟夏	四	立夏/小满	毕	翼	婺女	巳	炎帝	祝融	羽	徵	中吕
	仲夏	五	芒种/夏至	东井	亢	危	午					蕤宾
	季夏	六	小暑/大暑	柳	火	奎	未					林钟
土								黄帝	后土	倮	宫	黄钟
金	孟秋	七	立秋/处暑	翼	建星	毕	申	少皞	蓐收	毛	商	夷则
	仲秋	八	白露/秋分	角	牵牛	觜觿	酉					南吕
	季秋	九	寒露/霜降	房	虚	柳	戌					无射
水	孟冬	十	立冬/小雪	尾	危	七星	亥	颛顼	玄冥	介	羽	应钟
	仲冬	十一	大雪/冬至	斗	东壁	軫	子					黄钟
	季冬	十二	小寒/大寒	婺女	娄	氐	丑					大吕

五行与四时、节气等对应表

按照夏历，孟春之月即为正月，以此类推，仲春二月，季春三月，孟夏四月，仲夏五月，季夏六月，孟秋七月，仲秋八月，季秋九月，孟冬十月，仲冬十一月，季冬十二月。需要说明的是，西汉中前期，依然以立春为正月节，惊蛰为正月中，雨水为二月节，春分为二月中。西汉末期的儒生认为，蛰虫正月始惊，二月大惊，所以将惊蛰移为二月节，雨水为正月中，刘歆《三统历》体现的就是这样的观点。

根据《礼记·月令》的记载：季秋的九月，日在房宿，节气是寒露、霜降，其音商，律中无射。而

《汉书·律历志》记“大火，初氐五度，寒露。中房五度，霜降。终于尾九度”，这样很容易得出节候的寒露、霜降，十二律中的无射是宋人的“分野”。其他诸侯国或是州域分野完全可以按照这样的理论知识和逻辑关系进行推导，虽有小异，总体方向是没有问题的。由此可知，蔡邕《月令章句》节候分野以及皇甫谧《帝王世纪》律吕分野的理论来源于《礼记·月令》行政体制的划分，基础则是二十八宿的分野以及度数规定。

需要强调的是，无论何种分野学说，都是人为臆造的，并没有科学的依据。在律吕分野中，宋国

属无射之律。司马迁云：“九月也，律中无射。无射者，阴气盛用事，阳气无余也，故曰无射。其于十二子为戌，戌者，言万物尽灭，故曰戌。”^{[5]1248}《白虎通》解释说：“九月谓之无射何？射者，终也，言万物随阳而终也，当复随阴起，无有终已。”宫、商、角、徵、羽为五声。土谓宫，金谓商，木谓角，火谓徵，水谓羽。盛德在金，其音商。“商者，张也。阴气开张，阳气始降也。”^{[28]120}显然，无射、商都是指阴阳之气而言。泛言之，在汉儒看来，声律本身即对阴阳二气的消长而言，实际上其与地域或诸侯国本没有直接联系。如果说有联系，仅仅是东南西北四方而已，阴阳彼此消长，客观上造成了四季的不同。

结 语

作为古老占星术的一种理论，分野有着源远流长的政治文化历史。分野，或者说占星，其最终目的是在礼乐文化上的应用。《左传》襄公二十八年春谓“岁弃其次，而旅于明年之次”，昭公十年春曰“兹岁在颛顼之虚”，昭公三十二年夏云“越得岁”，这里的“岁”就是岁星，即木星。古人认为岁星是吉星、福星，岁星所在之诸侯国是为得年，可以伐他国，而伐岁星所在之国是不祥的，这是典型的星占术。占星术是某种决策的重要依据，从这个角度来看，分野是为现实政治服务的，也是礼乐文化的一部分。正是《左传》襄公二十八年，理论上岁星应该在十二次的星纪，却流连于十二次的玄枵，相差了一个星次，所以谓岁星失次。梓慎认为宋国和郑国必有饥荒，裨灶认为楚子、周王皆将死。同一个现象，却有不同结论，这正是星土分野说的玄妙所在。长期的自然观察和历史实践，虽然存在着巧合的成分，却无法说明分野学说的合理性。《左传》昭公十七年冬出现了彗星，超过大辰星（大火星）向西达到了天汉，梓慎根据分野说进行分析，认为宋、卫、陈、郑将发生火灾。郑国裨灶向子产提出了用瓘、睪、玉瓚作为祭器禳火的解决办法，子产并不认同这种做法。裨灶便说：“不采纳我的建议，郑国还要发生火灾。”子产批驳说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？”结果郑国也未再发生火灾。也就是说，即使是在分野说逐渐成熟的春秋时代，依然会招致有识之士的非

议。到了东汉末叶，分野说被无限制放大，节候及律吕等的吸收和采纳成为一种趋势。而当我们将节候以及律吕的分野说铺陈开来，其中人为臆造的成分马上显现出来。依然以宋的分野说为例，节候的寒露、霜降，律吕的无射，都是宋的分野。相应的季秋之月，也就是秋天，五行属金，祭祀少皞帝、蓐收大神。根据“鬼神非其族类，不歆其祀”的原则，“商人禘尝而祖契，郊冥而宗汤”（《国语·鲁语上》），显然于礼法上不合。

节候及律吕分野说的蔓延与敷陈，虽然与礼法不合，但是并没有妨碍人们趋之若鹜的信从，分野说进入礼乐文化系统，是古代天人学说不断扩张并且世俗化的必然结果，其产生的影响无法估量。宋人编撰的《周礼集说》记载：

小雪之节，日月会于娵訾，在地为亥，其气之合曰应钟也。冬至之节，日月会于玄枵，在地为子，其气之合曰黄钟也。大寒之节，日月会于星纪，在地为丑，其气之合曰太吕也。雨水之节，日月会于析木之津，在地曰寅，其气之合曰太簇也。春分之节，日月会于大火，在地为卯，其气之合曰圆钟也。谷雨之节，日月会于寿星，在地曰辰，其气之合曰姑洗也。小满之节，日月会于鹑尾，在地为巳，其气之合曰仲吕也。夏至之节，日月会于鹑火，在地为午，其气之合曰蕤宾也。大暑之节，日月会于鹑首，在地为未，其气之合曰函钟也。处暑之节，日月会于实沈，在地为申，其气之合曰夷则也。秋分之节，日月会于大梁，在地为酉，其气之合曰南吕也。霜降之节，日月会于降娄，在地为戌，其气之合曰无射也。^{[29]卷五}

节气、十二次、十二支、律吕等完全综合起来，其实践价值越来越小，思想文化传承的意味十分浓厚。文化的流传是有其内在的驱动力的，它不会因为禁毁而选择主动退出。在某种程度上，会以不同方式，在不同场域出现，只要有需求，就会蓬勃发展。

参考文献

- [1]孙穀.古微书·春秋元命包[M].上海:商务印书馆,1939.
- [2]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [3]赵在翰.七纬[M].钟肇鹏,萧文郁,点校.北京:中华书局,2012.
- [4]伯衡.苏平仲集[M]//四部丛刊本.上海:商务印书

- 馆, 1929.
- [5] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [6] 孔颖达. 尚书正义[M]//阮元校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [7] 何宁. 淮南子集释[M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [8] 鹖冠子·泰鸿[M]. 黄怀信, 汇校集注. 北京: 中华书局, 2004.
- [9] 王鏊. 震泽集·亲政篇[M]//四库全书本: 第 1256 册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [10] 瞿昙悉达. 开元占经[M]. 北京: 九州出版社, 2012.
- [11] 易祓. 周官总义: 卷十六[M]//四库全书本: 第 92 册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [12] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [13] 孔颖达. 春秋左传注疏[M]//阮元校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [14] 徐彦. 春秋公羊传注疏[M]//阮元校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [15] 孔颖达. 毛诗正义[M]//阮元校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [16] 邢昺. 尔雅注疏[M]//阮元校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- [17] 房玄龄, 等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [18] 贾公彦. 周礼注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [19] 冯时. 中国天文考古学[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- [20] 许维通. 吕氏春秋集释[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [21] 安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994.
- [22] 司马彪. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [23] 郑樵. 六经奥论[M]. 四库全书本: 第 184 册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [24] 张衡. 灵宪[M]//严可均. 全后汉文. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [25] 罗泌. 路史[M]//四部备要本. 上海: 中华书局, 1936.
- [26] 蔡邕. 月令章句[M]//董治安, 等. 两汉全书: 第 24 册. 济南: 山东大学出版社, 2009.
- [27] 范曄. 后汉书·郡国志[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [28] 陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [29] 陈友仁. 周礼集说[M]//四库全书本: 第 95 册. 台北: 商务印书馆, 1983.

Theoretical Construction of “Districting of Constellation and Territory” and the Integration of Ritual and Music Culture

Wang Hongjun

Abstract: Districting of Constellation and Territory (in Chinese “Xingtu Fenyue”, kind of system which astronomical phenomena could foretell good or ill luck of earthly events) is the product of the combination of the ancestors’ astronomical observations and accidental historical events. It is not only an organic constitution of the ritual and music culture (in Chinese Li-Yue) in Zhou Dynasty, but also a part of the independent development of traditional mysterious historiographer culture. Driven by the concept of destiny and the thoughts of interaction between heaven and mankind, the changes in the sky and stars affect the sensitive political nerves of the ancestors, recognizing and judging the changes in celestial phenomena, that is, the omens of the heaven, has become an important responsibility of the “people who have the ability to foretell fate and destiny”. Therefore, through the correspondence between constellation and natural geographic regions, a theoretical system that can identify good and bad omens have been established. If the celestial phenomena has instructed the good and bad events, the direct purpose of the “Districting” is to tell people where, even who’s involved, and then take corresponding measures. In order to judge the providence more accurately, the ancients established a virtual astronomical officials system based on human officials; beginning with the Four Mid-Season Stars fete in The Book Of History: Yao’s Story, five planets, the twenty-eight lunar mansions and twelve stars appear and gradually complete. In Han Dynasty, there appear expanded methods of “Districting” such as season and climate as well as bamboo pitch-pipes. No matter what kind of “Districting” method is adopted, it is of course idealistic, but its ultimate purpose is to establish a theoretical schema of the relationship between heaven and human, which serves for politics, society and human life.

Key words: Districting of Constellation and Territory; Theory Construction; The Ritual and Music Culture

[责任编辑/周 舟]



墨家之义道及其伦理精神*

陈乔见

摘要:墨家的根本观念是“义”而非通常所认为的“兼爱”或“功利”或“天志”。墨子自苦为义,以“义道”自我标榜并宣教天下。基于“义”观念重构墨家的哲学体系,我们会发现,“义”与“十论”皆有关联且可逻辑地贯通之,而“兼爱”或其他观念则不能。此外,从“仁”“义”之别而非“仁爱”“兼爱”之别考察儒、墨之异,更能彰显各自独特的伦理精神。墨家“义”论具有多重伦理意涵,如平等与公正、利他主义与慈善精神,不作恶与禁止恶,义务论与功利论的统一等。这也是以“兼爱”或其他观念为根本观念所无法完全涵括或展现的。

关键词:墨家;义;十论

中图分类号:B224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0044-10

长期以来,人们都把“兼爱”视为墨家的根本观念或标志性观念。如此看法,孟子当是首创者,他辟杨、墨,谓“墨氏兼爱”(《孟子·滕文公下》),随后《吕氏春秋·不二》《尸子·广泽》皆云“墨子贵兼”^①。晚清以降,墨学复兴,首次系统论述墨子思想的梁启超亦说:“墨学所标纲领,虽有十条,其实只从一个根本观念出来,就是兼爱。”^{[1]149}现代学者亦不乏以其他观念作为墨子根本观念者,如胡适认为墨子首重哲学方法(“立故”),冯友兰认为墨子根本观念在“功利”,张纯一认为墨学之本在“天志”。然而,正如唐君毅指出,这是分别在西方实用主义、功利主义和耶教的视域反观下而得出的观点^{[2]55}。唐先生说:“今吾人欲论诸学术思想之内在的本质上的异同,则赖于吾人之直就一学术思想之本身,而观其所涵之义理观念,与其义理观念如何次第衍生以相结,其诸义理观念中何者为本、为第一义之义理观念?何者为末、为第二义以下之衍生的义理观念?”^{[2]54}又说:“盖吾初亦尝主墨子之根本观念在兼爱……后忽念墨子之根本义理

观念,或即在其所谓‘义’。”^{[2]55-56}基于这一看法,唐君毅特以“仁道”和“义道”来分别标识孔学与墨学,揭示了墨子之“义”的“普遍客观性”,阐明“墨子之兼爱之教,亦为以义说仁之义教,而不同于孔子以仁说义之仁教”。具体言之,唐先生从六个方面阐释了墨子之“义道”:一是由仁、义之别,说明墨子之兼爱为“以义说仁之义道”;二是由墨子论兼爱之理由,说明墨子之兼爱为“客观之义道”;三是由非攻、节葬、节用、非乐说明“经济生活之义道”;四是由尚贤、尚同说明“社会政治之义道”;五是由天与鬼神说明“宇宙之义道”,六是由非命说明“绝对的义道”^{[2]58-86}。这是把墨子“十论”(兼爱、非攻、节葬、节用、非乐、尚贤、尚同、天志、明鬼、非命)纳入“义道”加以论述。不难发现,唐先生对“兼爱”之为“以义说仁之义道”与“客观之义道”的论述最为根本,但也表明唐先生仍受传统以“兼爱”为墨子之根本观念的影响。需要指出的是,唐先生所批评的胡适、冯友兰、张纯一三位学者除了分别强调“立故”“功利主义”和“天志”作为墨学的特色之

收稿日期:2020-09-24

*基金项目:国家社会科学基金项目“规范伦理学与元伦理学视域下的先秦诸子伦理学重构”(20BZX048)阶段性成果。

作者简介:陈乔见,男,中山大学哲学系教授(广东广州 510275),主要从事中国哲学与伦理学研究。

外,仍是以“兼爱”为中心展开论述墨子的义理结构。此外,从训诂上看,唐先生遵从“义者宜也”的常见训诂,把“义”理解为应当、正当、义务^{[2]58}。可是,“义者宜也”首出《中庸》,汉代以后几成“义”字之通训。然而,日本学者伊藤仁斋指出,欲用“义者宜也”来解释《孟子》中的“义”,处处皆窒塞难通^{[3]131},又如何能以此来通贯更早的《墨子》一书中的“义”呢?比如,《墨子·尚贤上》云“不义不富,不义不贵”和“举公义”,用“应当”“义务”等来训解就显然不通,在此,“义”有其更为实质的含义。与此相关,比利时墨学专家戴卡琳(Carine Defoort)教授从文献考证的视角,对现今中国哲学史教科书几乎都以“十论”来介绍墨子思想的做法提出质疑,她认为“十论”不是墨子思想的最初产物,而是在《墨子》编写过程中逐渐形成的。她认为:“更值得注意的是,尽管唐宋以后的儒者与当代学者常以‘兼爱’为墨子核心的主张,但早期诸子(除孟子以外)并不都认为‘兼爱’是专属于特定思想家或学派的理论。”^{[4]2}戴卡琳认为,如果我们重新思考对墨子先入为主为的看法,就会对早期墨学的面貌有不同的认识^[4]。戴卡琳自谓她之所以能得出与众不同的看法,关键在于她跳出“十论”标题的限制。唐君毅的洞见则是得益于他跳出晚清民初以降以外来观念阐释墨子思想的影响。两者的方法与思考都极富启发性,本文即在两位学者尤其是唐君毅研究的基础上,进一步详细论证“义”为墨家之根本观念,并紧扣《墨子》文本,以“义”观念为中心,重构墨家的哲学体系,揭示其独特的伦理意涵与精神。

一、万事莫贵于义

“义”观念由来远矣,今文《尚书·商书·高宗彤日》有“天监下民,典其义”(老天监视人间并主持正义)的宗教观念,《左传》鲁隐公元年开篇就表达了“多行不义必自毙”的历史法则,孔子虽然以“仁”道为其思想核心,但也说“君子义以为上”(《论语·阳货》)。然而,在中国思想史上,无疑是墨子首次自觉拈出“义”道自我标榜并宣教天下。

《墨子》七十一篇,今存五十三篇,其中最能

反映墨子思想的有两组:一为记载墨家“十论”即尚贤、尚同、兼爱、非攻、节葬、节用、天志、明鬼、非乐、非命的诸篇;二为《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》《公输》五篇。梁启超说:“这五篇是记墨子言论行事,体裁颇近《论语》。”^{[1]147}故栾调甫以“墨语”名之^{[5]118},胡适甚至认为这五篇中许多材料比“十论”更为重要^{[6]123③}。确实,“墨语”五篇多载墨子言行,精义颇多,其中论“义”俯拾即是,颇能反映墨子以“义”道自我标榜、宣教天下和以此名世的情形,也颇能反映墨家之“义”道精神。现把“墨语”五篇中的“义”论别为五个方面,分述如下,以进一步坐实唐君毅所谓“义”为墨子第一义或根本之义理观念的卓见。

其一,墨子本人明言“贵义”。墨子一则曰“万事莫贵于义”(《墨子·贵义》,以下凡引此书只注篇名^④),再则曰“义天下之良宝也”(《耕柱》),又则曰“夫义天下之大器也”(《公孟》)。在说明万事莫贵于义时,墨子做了一个论证:“今谓人曰:‘予子冠履,而断子之手足,子为之乎?’必不为,何故?则冠履不若手足之贵也。又曰:‘予子天下,而杀子之身,子为之乎?’必不为,何故?则天下不若身之贵也。争一言以相杀,是贵义于其身也。故曰:万事莫贵于义也。”(《贵义》)吴毓江注:“一言,谓义也。相,选择也。杀,死也。”^{[7]674-675}人可弃天子之位以保身,却可以为了义而选择死,墨子由此论证“义”乃天下最高价值之所系。

其二,时人多用“义”来描述墨子之行动或概括其主张。《贵义》载或人谓墨子曰:“今天下莫为义,子独自苦而为义,子不若已。”墨子答之曰:“今天下莫为义,则子如(如犹宜也)劝我者也,何故止我?”《耕柱》载巫马子谓墨子:“子之为义也,人不见而(而,汝也。下同)助,鬼不见而富,而子为之,有狂疾!”在此,时人对墨子“自苦”和“狂疾”的描写和评价,颇能刻画墨子孜孜为义,近乎怪人的形象。《鲁问》载公输子以舟战之器向墨子夸耀:“我舟战有钩强,不知子之义亦有钩强乎?”墨子曰:“我义之钩强,贤于子舟战之钩强。”可见,公输子亦知墨子以“义”标榜,而墨子亦确实以此标榜。

其三,墨子经常劝人以各种方式行义。《贵义》载墨子曰:“手足口鼻耳,从事于义,必为圣

人。”《耕柱》载弟子问墨子曰：“为义孰为大务？”墨子答曰：“为义犹是也：能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”谈辩、说书、从事，随各人之才而为义，则义事必成。墨子本人就是如此行动，一方面言谈口辩宣讲义，另一方面身体力行实践义。不过，面对天下莫为义的局面，墨子认为宣讲义较之独自为义，其功更大。《鲁问》载“冬陶夏耕，自比于舜”的吴虑子批评墨子“义耳义耳，焉用言之哉”。墨子以其耕业作譬，又以攻战作譬，说明教人耕、战较之独自耕、战更为有功；同理，教人以义、鼓人进于义较之独自为义，其功更大。

其四，墨子经常感叹世人不言义、不为义，不敬重义士。兹胪列数则“子墨子曰”如下：

(1) 商人之四方，市贾倍徙，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之。今士坐而言义，无关梁之难，盗贼之危，此为倍徙不可胜计，然而不为。则士之计利，不若商人之察也。

(2) 世俗之君子，视义士不若视负粟者。今有人于此，负粟息于路侧，欲起而不能，君子见之，无长少贵贱，必起之。何故也？曰：义也。今为义之君子，奉承先王之道以语之，纵不说而行，又从而非毁之。则是世俗之君子之视义士也，不若视负粟者也。

(3) 世之君子，欲其义之成，而助之修其身则愠，是犹欲其墙之成，而人助之筑则愠也。岂不悖哉！（以上三条均见《贵义》）

(4) 世俗之君子，贫而谓之富则怒，无义而谓之有义则喜，岂不悖哉！（《耕柱》）

墨子感叹士君子坐而言义不如商人计利之察也，又感叹世人视义士不如负粟者，又感叹世人有关义不义的种种悖谬，凡此种种无不反映墨子以“义”道宣讲天下的种种遭遇与墨子之忧虑。

其五，墨子经常称赞为义者而谴责背义者。墨子一方面称赞“倍禄而向义者”的弟子高石子（《耕柱》），另一方面则谴责三从项子牛（齐国将军）三侵鲁地的弟子胜绰，谓其“言义而弗行，是犯明也。绰非弗之知也，禄胜义也”（《鲁问》）。

以上从五个方面概述“墨语”中的“义”的情形，足见墨子标榜、鼓吹、力行“义”道。“兼爱”的情形又如何呢？检索“墨语”五篇，“兼爱”仅3见，两次出自巫马子之口。《耕柱》篇载巫马子谓墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”又曰：“我与子异，我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人。”这是有儒家倾向的巫马子以爱有差等的观念来反观墨子兼爱，我们不能因此说巫马子用“兼爱”来概括墨子思想主旨，因为在同篇，巫马子也与墨子辩论“鬼神孰与圣人明智”等其他问题。另一次出自墨子：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤尚同；国家贫，则语之节用节葬；国家憊音湛，则语之非乐非命；国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱非攻。”（《鲁问》）这也是《墨子》书中唯一“十论”相提并论的地方，并无突出“兼爱”统摄其他教义的意思。再者，篇名除外，墨书中“兼爱”仅11见，“义”则高达293见，这也比较直观地表明了“义”较“兼爱”于墨子更为重要。综上所述，可证唐君毅把“义”视为墨子第一义或根本之义理观念，十分谛当。那么，“义”的意涵到底为何？如所周知，“义者宜也”乃“义”之常见的训诂，今人多以“应当”释之；但是，这个训诂太过形式化，并没有告诉我们任何实质内容。因此，接下来笔者将紧扣“义”与“十论”的内在关联来具体展现“义”的实质内涵，并阐明“义”与“十论”的关系。

二、“尚贤”“尚同”的公义指向

西周宗法封建制强调“尊尊”“亲亲”“贵贵”“贤贤”等伦理价值。与“尊尊”和“亲亲”（或宗法制）相配的德目是“孝”，与“贵贵”（或分封制）相配的德目是“忠”，与“贤贤”（宗法封建制的必要补充）相配的德目是“义”。东周以降，周礼因其内在矛盾而逐渐解体，孝、忠的困境更加突显了“义”的重要性^[8]。春秋以降，“义”的观念主要与让贤、推贤、举贤有关，如《国语·晋语四》云“夫赵衰三让不失义”，《左传》昭公二十八年载孔子“闻魏子之举也，以为义，曰：‘近不失亲，远不失举，可谓义矣。’”墨子“义”论便是接续此时

代变革,并且更为激进,要求完全破除周道之“尊尊”“亲亲”与“贵贵”的传统,试图以“贤贤”为唯一的政治组织原则。故墨子“义”论的首出之义即为“尚贤”:

是故古者圣王之为政也,言曰:“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近。”是以国之富贵人闻之,皆退而谋曰:“始我所恃者,富贵也。今上举义不辟贫贱,然则我不可不为义。”亲者闻之,亦退而谋曰:“始我所恃者,亲也。今上举义不辟亲疏,然则我不可不为义。”近者闻之,亦退而谋曰:“始我所恃者,近也。今上举义不辟远近,然则我不可不为义。”远者闻之,亦退而谋曰:“我始以远为无恃。今上举义不辟远,然则我不可不为义。”逮至远鄙郊外之臣、阙庭庶子、国中之众、四鄙之萌人,闻之皆竞为义。是其故何也?曰:上之所以使下者,一物也;下之所以事上者,一术也。((《尚贤上》))

墨子在此托古改制,表达其理想政治,以“义”作为政治组织和任用公卿大夫百官之属的唯一原则,凡不义之人,天子或主政者则不富之,不贵之,不亲之,不近之。如此昭告天下,则原先恃富、贵、亲、近者,以及原先贫、贱、疏、远而无以恃者,则必皆竞相为义。墨子把“义”视为“一物”“一术”最能说明他以“义”为唯一之政治组织原则。如此实行下来,“故官无常贵,而民无终贱,有能则举之,无能则下之”(《尚贤上》)。墨子用六个字来概括这一举措,即“举公义,辟(通避)私怨”(《尚贤上》)。

在墨子,“尚贤”即“举公义”——“公”之为言,意在说明举义比举尊、举贵、举亲等更具公共性与公平性,用前引唐君毅的术语讲就是更具“客观普遍性”。然则“义”或“公义”的实质内涵为何,观《尚贤》三篇所论,即贤与能也,或单言贤。墨子解释“贤”这一概念:“为贤之道将奈何?曰:有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。”(《尚贤下》)笼统说尚贤、举公义、选贤与能云云,儒家、法家等都不会反对,但落实到贤能之具体内涵时,则分歧立显。墨子在此对“贤”的界说非常能够体现墨子“义”论的特色及其伦理精神,即积极的利他主义精神、慈

善精神以及公正与平等精神。

就政治组织原则而言,除老庄外,诸子大概都不会反对尚贤或举公义^⑤,但如前所言,诸子对贤与义之价值内涵的理解则不能无异,如儒家重德行,法家重军功等。实际上,岂止诸子分歧,极端情形下,每个人都有自己的一套“义”的标准。在道术将为天下裂之初始阶段,墨子对此已有充分认识,但他的思考不是直接针对即将出现的百家争鸣,而是更为一般化的现象。《尚同上》载子墨子言曰:

古者民始生、未有刑政之时,盖其语“人异义”。是以一人则一义,二人则二义,十人则十义,其人兹众,其所谓义者亦兹众。是以人是其义,以非人之义,故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶,离散不能相和合。天下之百姓,皆以水火毒药相亏害,至有余力不能以相劳,腐朽余财不以相分,隐匿良道不以相教,天下之乱,至若禽兽然。

在未有政治组织之前的状态中,每个人都有关于“义”的一套标准,“其所谓义”皆因人而异,言人人殊,如此则必交相非;其结果便是父子兄弟相怨恨离散,天下人皆相互毒害。这里提到“有余力不能以相劳,腐朽余财不以相分,隐匿良道不以相教”,分明就是前引“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”的反衬。这表明《尚贤》与《尚同》所言之“义”,意涵相当。如何走出混乱的自然状态,这就需要尚同。在尚同之前,通过前述尚贤的原则,首先“选天下之贤可者,立以为天子”(《尚同上》),然后根据同样原则,选置三公、诸侯国君、地方正长等。尚同则与此相反,乃是自下而上层层壹同义或善(《墨子》“义”“善”常互文)的标准:

正长既已具,天子发政于天下之百姓,言曰:“闻善而(而犹与也)不善,皆以告其上。上之所是必皆是之,上之所非必皆非之。上有过则规谏之,下有善则傍荐之。上同而不下比者,此上之所赏而下之所誉也。”(《尚同上》)

根据这个原则与程序,作为“里之仁人”的里正上同一里人之义于乡长,“乡长唯能壹同乡之义,是以乡治也”;作为“乡之仁人”的乡长上同

一乡人之义于国君,“国君唯能壹同国之义,是以国治也”;作为“国之仁人”的国君上同一国人之义于天子,“天子唯能壹同天下之义,是以天下治也”;最后,天子上同于天(《尚同上》)。

由是可知,尚同即壹同天下之义,亦即统一天下善的价值标准。墨子用尚同纲纪天下万民,这一思想经常被批评为极权主义。然而,也需指出的是,就墨子的构想而言,尚同的前提是尚贤,尚贤为贤人在位提供了担保。在此前提下,又通过“上有过则规谏之,下有善则傍荐之”这一缜密的程序,俾使“上之所是”之“义”真正具有民意的基础,最终使得“壹同天下之义”的“义”是具有客观普遍性的公义。

三、“义自天出”与“非命”的意义^⑥

如前所析,所谓“尚同”即“壹同天下之义”,后者乃是通过由下往上一层层上同,最终天子壹同天下之义。然而,在墨子的义理框架中,天子并非世间最有权势最明智最高贵者,天子之上还有“天”,故《尚同下》云:“天子又总天下之义,以尚同于天。”逻辑地看,尚贤是尚同的前提条件,而尚同的终点,则是天志的起点。如果说尚同是人间由下往上壹同天下之义,那么天志则是由上往下昭告天下之义。

墨子所理解之“天”乃是一人格神的天帝、上帝,它有意志,故墨子谓之“天志”。天具有超自然的力量,能够赏善罚暴,且其惩罚具有普遍必然性,得罪于天,“无所逃避之”(《天志上》)。然则,天何欲何恶,何赏何罚?《天志上》云:

天欲义而恶不义……然则何以知天之欲义而恶不义?曰:天下有义则生,无义则死;有义则富,无义则贫;有义则治,无义则乱。然则天欲其生而恶其死,欲其富而恶其贫,欲其治而恶其乱,此我所以知天欲义而恶不义也。

天有好生之德,而义又能够促进人类生生不息、兴旺繁荣、长治久安,故天欲义而恶无义。不难发现,墨子的“天”明显具有仁的性质,但墨子不直接说“天欲仁而恶不仁”,却要通过“有义则生”这一中介来证明“天欲义而恶不义”。这似乎表明墨子有意避开早已成为儒家标志性观念

的“仁”而另起炉灶。

“天欲义而恶不义”这一命题所表达的另外一重内涵是,“义”(道德价值)之根源在于“天”。《天志中》云:

然则义从何出?子墨子曰:义不从愚且贱者出,必自贵且知者出。何以知义之不从愚且贱者出,而必自贵且知者出也?曰:义者,(善)[言]政也。何以知义之(善)[言]政也?曰:天下有义则治,无义则乱,是以知义之(善)[言]^⑦政也。夫愚且贱者,不得为政乎贵且知者;贵且知者,然后得为政乎愚且贱者。此吾所以知义之不从愚且贱者出,而必自贵且知者出也。然则孰为贵?孰为知?曰:天为贵,天为知而已矣。然则义果自天出矣。

墨子的论证可以重构为一简单的三段论:大前提:义不从愚且贱者出,必自贵且智者出;小前提:天最为贵且智;结论:义自天出。对于大前提,引文中间一段又有所论证,可简化为:义者,政(正)也;贱且愚者不得为政乎贵且智者,贵且智者可得为政乎贱且愚者;故义必自贵且智者出。至于小前提,这是墨家的信念或信仰。总之,在墨家的思想框架里,这个论证是自我圆恰的。“天”既是最贵且智者,故“天”是“义”这一价值的最终根源。故墨子又把“天志”譬喻为“规矩”,规矩可以度量天下之方圆,天志可以度量天下之言论,“我有天志,譬若轮人之有规……中者是也,不中者非也”(《天志上》)。

在墨子那里,明鬼与天志有着部分相同的功能,拥有赏善罚暴的超自然能力:“逮至昔三代圣王既没,天下失义,诸侯力正……是以天下乱。此其故何以然也?则皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人,偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也,则夫天下岂乱哉!”(《明鬼下》)鬼神之功能在于辅助天帝恢复道德秩序与社会秩序(义)。可见,鬼神虽然不是义之所出的根源,但它也与天一样欲义而恶不义,守护着义的价值。

与天志、明鬼相关的观念是非命。执有命者认为:“命富则富,命贫则贫;命众则众,命寡则寡;命治则治,命乱则乱;命寿则寿,命夭则夭;命,虽强劲,何益哉?”(《非命上》)在墨子看

来,这种看法无疑会挫伤人的主体能动性,而墨子义道主积极进取,所以他认为这种命定论本质上是对他所倡导的义道的颠覆和否定:“今用执有命者之言,是覆(按,覆犹反也,颠覆)天下之义。”(《非命上》)总之,命定论者否定主体践行“义”的意义,故独自苦为义和劝人为义的墨子必定非命。如所周知,在儒家那里,“天”与“命”经常相提并论,如子夏说“死生由命,富贵在天”(《论语·颜渊》),有时则复言“天命”,如孔子说“五十而知天命”(《论语·为政》)、“畏天命”(《论语·季氏》)。职是之故,很多人不理解墨子为什么既主天志,却又非命,岂非抵牾?其实,不同于儒家,墨子严分“天”与“命”的概念,视为不容两存的对立物。在墨子,既然“天”是全能全知的最高主宰者,那么,如果再承认有所谓“命”左右人世的生死、寿夭、贫富等,那无异于承认还有比“天”更为至高无上的力量与权威的存在,这才是自相矛盾。所以,墨家既主天志,则必然走向非命。

综上,墨子认为“天欲义而恶不义”且“义自天出”,鬼神与天一道守护着“义”的价值,而执有命者否定墨家力行“义”的意义,故墨子非命。

四、“义不义”之辨与“非攻”的证成

“天欲义而恶不义”,其所谓义的实质内涵主要就是非攻与兼爱。《天志上》云:“顺天意者,义政也。反天意者,力政也。然义政将奈何哉?子墨子言曰:处大国不攻小国,处大家不篡小家,强者不劫弱,贵者不傲贱,诈者不欺愚。”又云:“顺天意者,兼相爱、交相利,必得赏;反天意者,别相恶、交相贼,必得罚。”在此,墨子在中国政治思想史上首先提出“义政”的概念——这似乎没有受到足够的重视^⑧。观墨子所谓“义政”,主要强调不作恶以及防止恶,限制性与禁止性的意味较强,“非攻”之“非”字亦表明了这一点。可以说,从实践理性的观点看,在墨子的义理观念中,“非攻”似较“兼爱”更具现实性,而后者只能作为一个理念无限企及。

兼爱与非攻,一体两面。以往的论述皆以兼爱为主,非攻为次。考虑到墨子“非人者必有以易之”(《兼爱下》)的逻辑,民国学者方授楚的

说法颇有道理:“就事实上之体系而言,或先因当时战争惨酷,乃倡非攻之说……既以非之,何以易之?则兼爱是也。”^{[9]82}因此,笔者认为非攻更为根本,也更具现实性。墨子论证非攻的理据首先在于辨析“义与不义”。《非攻上》云:

古者王公大人情欲得而恶失,欲安而恶危,故当攻战而不可不非。今有一人,入人园圃,窃其桃李,众闻则非之,上为政者得则罚之。此何也?以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者,其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也?以亏人愈多,[苟亏人愈多]^⑨,其不仁兹甚,罪益厚。至入人栏厩,取人马牛者,其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至杀不辜人也,拖其衣裘,取戈剑者,其不义又甚入人栏厩、取人马牛。此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚矣,罪益厚。当此,天下之君子皆知而非之,谓之不义。今至大为攻国,则弗知非,从而誉之,谓之义,此可谓知义与不义之别乎?

墨子此段说理朴素明白,逻辑也甚为清晰有力。墨子认为,人们对窃人桃李、攘人犬豕鸡豚、取人牛马、杀不辜人等行为都知道是不义的,换言之,世人皆知盗窃他人财物与伤害无辜之人是不义的,而且为政者也会对其进行相应的惩罚。然而,一旦到了国家层面,一个国家攻打另外一个国家(必然会造成大规模的盗窃他人财物以及更大规模地伤害无辜之人),世人则从而誉之,以为义。墨子认为这是不知“义与不义”之别,就好比“少见黑曰黑,多见黑曰白”(《非攻上》)一样荒谬^⑩。

“义不杀无辜”,这是人人皆认可的自明的道德真理。墨子与公输般的论辩便是基于这一根本价值观念进行推论。公输般为楚造云梯之械成,将以攻宋。子墨子闻之,日夜兼程赶往楚国,欲止楚攻宋。于是有了墨子与公输般之间的一段对话:

公输般曰:“夫子何命焉为?”子墨子曰:“北方有侮臣者,愿藉子杀之。”公输般不说。子墨子曰:“请献十金。”公输般曰:“吾义固不杀人。”子墨子起,再拜曰:“请说

之……义不杀少而杀众,不可谓知类。”公输般服。(《公输》)

墨子说想请公输般帮他杀掉一个侮辱他的人,公输般不愿,墨子再次请求并说愿献十金作为报酬。这当然是墨子的激将法,其目的无非是想从公输般口中逼出那个根本的自明的正义观念:“吾义固不杀人。”由公输般的这个前提出发,自然可以推论出:“吾义固不杀众。”然而,公输般却帮助楚国攻打宋国,这势必会杀众多人。所以,墨子说他“义不杀少而杀众,不可谓知类”。正因为墨子运用严密的逻辑推理,才使得公输般不得不服。

如前所言,墨子既非攻,则必有以易之,此即兼爱。既然墨子非攻的首要理由在于攻战不义,那么,作为替代攻战的兼爱则必定为义。批判兼爱学说的人士非难墨子云:“然而天下之士非兼者之言也犹未止也,曰:兼即仁矣,义矣。虽然,岂可为哉?”(《兼爱下》)在此,“非兼者”把墨子之“兼”概括为“仁也义也”,这完全符合墨子的观念。进而言之,《墨子》一书中经常“仁义”并言,且又经常以“义”来涵括仁义之内涵,以“不义”来涵括不仁不义之内涵,如前引《非攻上》中对窃人桃李、攘人鸡犬、取人马牛、杀不辜人等诸种亏人自利的行为,或称为“不仁”,或称为“不义”,或称为“不仁义”,但皆以“义与不义不别”总括之。可知墨子“仁义”并提实侧重在“义”,如唐君毅所言:“墨子言仁义,而其归在义。”^{[2]88}盖“仁”“义”乃天下美名(《天志中》云“聚敛天下之美名而加之焉,曰:此仁也,义也”),而“仁”既为儒家所独占(成为儒家的标志性观念),故墨子特拈出“义”以自别于儒家。这当然不是说墨子首次使用“义”这一概念,而是说墨子首次赋予“义”首要性的地位,使之具有总德或总原则的性质。

五、“义利合一”与功利原则的运用

墨家认为“义,利也”(《经上》),“义,利。不义,害”(《大取》),这是用非道德的善(功利)来界定道德善(义),是典型的目的论(teleology)伦理学。墨家所谓“利”不是一己之私利而是天下百姓人民之利,故其目的论是典型的功利主义

而非伦理利己主义。根据功利主义原则,墨子主张“节用”,并提出两条具体规则:第一,“去无用之务,行圣王之道,天下之大利也”(《节用上》);第二,“加费不加民利者,圣王弗为”(《节用中》)。费用增加而功利总量没有相应增加,则不应当为之。在这里,功利主义是总原则,“节用”是由此引申出来的规则,“节葬”“非乐”则是针对当时社会习俗的具体措施。

这里值得进一步论述的是“节葬”,这是儒、墨两家早期辩论的焦点之一。如所周知,儒家十分重视丧葬,但亦讲究礼称情为宜。然而,一则儒家重丧葬,流于社会则难免有奢靡夸耀之弊;二则王公大人之实际上厚葬糜财不可胜数。墨子认为,这都不符合功利主义原则,故他主张“节葬”。盖儒家倡导在前,故时人多认为厚葬久丧乃仁也、义也、孝子之道也,所以,墨子首先辨析厚葬久丧到底是否为仁义?《节葬下》云:

今逮至昔者三代圣王既没,天下失义,后世之君子,或以厚葬久丧以为仁也、义也、孝子之事也。或以厚葬久丧以为非仁义、非孝子之事也。曰:二子者,言则相非,行即相反……于此乎后世之君子皆疑惑乎二子者言也。若苟疑惑乎之二子者言,然则姑尝传而为政乎国家万民而观之,计厚葬久丧奚当此三利者?

在墨子看来,判断厚葬久丧到底是仁还是不仁,是义还是不义,孝子应当为还是不当为,国家应当提倡还是反对,最后的标准即在于他所谓的“三利”,亦即“富贫(使贫民富裕起来)、众寡(使人口增加)、定危治乱”,墨子认为厚葬久丧而能有此三利,“自古及今未尝之有也”(《节葬下》),故墨子认为厚葬久丧是不义的。

功利之外,墨子又从社会习俗方面来分析厚葬久丧的成因及变易之道。《节葬下》云:

今执厚葬久丧者言曰:“厚葬久丧果非圣王之道,夫胡说中国之君子为而不已、操而不择哉?”子墨子曰:“此所谓便其习而义其俗者也……此上以为政,下以为俗,为而不已,操而不择。则此岂实仁义之道哉?此所谓便其习而义其俗者也。”

主张厚葬久丧者认为,既然厚葬久丧非圣王之

道,那为何中国之君子为而不已呢?墨子认为,这完全是习俗使然,“便其习”而“义其俗”。为此墨子列举了几个蛮夷之国的风俗,如越之东有铤沐之国者,其长子生,则解而食之,谓之宜弟;楚之南有啖人之国者,其亲戚死,朽其肉而弃之,然后埋其骨,乃成为孝子;秦之西有仪渠之国者,其亲戚死,聚柴薪而焚之,熏上,谓之登遐,然后成为孝子。这三国的习俗皆不同于中国,以中国厚葬久丧的标准来看,绝非“义”(孝子之所当为),然而在当地则皆为“义”。墨子认为这就是“便其习”而“义其俗”使然。变革的方法很简单,“上以为政”,则“下以为俗”,故墨子倡导“棺三寸,足以朽骨;衣三领,足以朽肉”等简约的葬埋之法。值得辨析的是,墨子在此提到两种“义”:一是他自己的以普遍功利来界定的“义”,墨子认为它具有普遍性和绝对性;二是“义其俗”之“义”,这是以习俗为义,仅适宜于某地区某族民,仅具相对性。墨子显然试图以普遍性的义超越相对性和习俗性的义,这表明墨子已经走出“习俗”伦理而迈向“后习俗”伦理^①。

六、从仁、义之别看儒、墨之异

前文提及,唐君毅曾从仁、义之别来刻画孔、墨之异。唐先生特别着意诠释墨子“义”道的客观普遍性,他用“生命的感通”来诠释孔子之“仁”道,似认为孔子之“仁”道较为主观。唐先生又说:孔子“重仁而以仁说义”,墨子“重义而以义说仁”,“其初固只有毫厘之差,然有千里之距,亦不可不察”^{[2]59}。吾意以为孔子之仁道亦有其客观普遍性(非本文所论,兹不赘),换言之,用“客观普遍性”并不能标识孔仁墨义的区别,然唐先生所谓“以仁说义”与“以义说仁”毫厘千里确为不刊之论,下面我们便从仁义之别来进一步分疏儒墨之异。

实际上,从“仁”“义”的起源看,两者就有相对立的意涵。“仁”主要与“亲亲”(《国语·晋语一》云“爱亲之谓仁”,《中庸》云“仁者人也,亲亲为大”)以及由“亲亲”所体现出来的仁爱情感(《孟子·公孙丑上》云“恻隐之心,仁之端也”)相关。“义”的含义较为复杂,《说文·我部》:“义,己之威仪也。”段注引郑司农曰:“古者书仪但为

义,今时所谓义为谊。”^{[10]633}按,此说前者是对的,后者却是错误的,“义”的本义是威仪,正义、仁义、节义之“义”实际上是由“宜”“义”(義)两字和合而成:“宜”与“俎”同源同义,本义为杀牲祭祀^{[11]527-528},故得引申为裁断、裁制,又引申为合宜、适宜。《释名·释言语》云:“义,宜也。裁制事物,使合宜也。”这可以说是对此的最佳解释。“义”(義)从羊从我,“从羊者,与美善同意”^{[10]633}。要之,综合“宜”“义”二字的“义”的基本含义有杀戮、裁断、合宜、正义、美善等。大概上古野蛮时代,不仅杀牲祭祀,而且杀俘祭祀,俘为外族之人,故“义”甫一开始就多用于无血缘关系的外族。到了春秋时期,“义”往往要求在大是大非面前斩断血亲关系,卫国卿大夫石碏的“大义灭亲”(《左传》隐公四年)即其典型。

墨家“义”论显然继承了“义”的这一古老意涵。我们且以两个事例加以说明。第一个事例出自《墨子·非儒》,第二个事例出自《吕氏春秋·去私》。

《非儒》之所作,当是“儒墨之是非”高涨的时期,乃墨家后学激而言之。墨家人士罗列儒家种种主张,然后非难之,它在某种程度上确实反映了儒墨之别。与我们讨论的主题相关,其中一个辩论颇有助益,《非儒下》载:

(儒者)曰:“君子胜不逐奔,掩函弗射,强(通僵)则助之胥车。”^②(墨者)应之曰:“若皆仁人也,则无说而相与。仁人以其取舍是非之理相告,无故从有故也,弗知从有知也,无辞必服,见善必迁,何故相与?若两暴交争,其胜者欲不逐奔,掩函弗射,强则助之胥车,虽尽能犹且不得为君子也。意暴残之国也,圣将为世除害,兴师诛罚,胜将因用儒术令士卒曰:‘毋逐奔,掩函勿射,强则助之胥车。’暴乱之人也得活,天下害不除,是为群残父母而深贱世也,不义莫大焉。”

儒者主张:君子在战争中若处于胜势,则不追迫奔跑逃命者,不射杀匿藏躲避者,伤病僵仆不能行者则助之以车,总之是哀怜败军伤病之意^{[7]443-444}。这当然是儒家仁心仁术在对待敌人的体现,这也比较符合今人所谓的人道主义精神。墨家的反驳区分了三种情形:其一,如果双方都是仁

人,他们都会讲道理,无理无知的会服从有理有知的,见善必迁,他们之间也就不会相互争斗、相互敌对。其二,如果双方都是暴人,互相争斗,那么胜方即便尽如儒者所为,也不得称为君子,还是暴人。其三,如果是一暴一圣,那么圣人为世除害,兴师诛罚,必须除恶务尽;若用儒者仁术,则暴乱之人也得活命,放虎归山,祸害不除,这无异于残暴父母而贱恶世人,这是大不义。墨家的反驳确实反映了他们更加擅长逻辑分类与辨析的能力,但就儒家而言,无论是何种情形,我们都应给予同情怜悯,不应斩尽杀绝。墨家则区分仁暴、敌我,对待暴乱之人和敌人不应姑息养奸。儒家的主张凸显了“仁”(人道的对待)的价值,墨家的主张凸显了“义”(正义的惩罚)的价值。所以,这一辩论可以概括为“仁”“义”价值之间的较量,墨家毫不犹豫地选择了“义”的价值。这当然与墨子以来“贵义”的主张一脉相承。如果我们认为“兼爱”是墨者最为根本的价值观念,那么,墨者势必会接受儒家的主张。这也反证了“兼爱”不能作为墨家的根本观念,也难以涵括墨家的伦理主张。

对待暴乱之人和敌人,墨家主张应该坚持正义的惩罚;不止如此,即便是亲人犯罪,墨家也主张秉公执法,维护正义。《吕氏春秋·去私》载:

墨者有钜子腹䵍,居秦,其子杀人。秦惠王曰:“先生之年长矣,非有它子也,寡人已令吏弗诛矣,先生之以此听寡人也。”腹䵍对曰:“墨者之法曰:‘杀人者死,伤人者刑。’此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者,天下之大义也。王虽为之赐,而令吏弗诛,腹䵍不可不行墨者之法。”不许惠王,而遂杀之。子,人之所私也,忍所私以行大义,钜子可谓公矣。

如前所论,墨子通过“义与不义”之辩证成非攻,其最为根本伦理观念是“义不盗窃”和“义不杀害无辜人”。根据后者,墨家制定了自己的法律,即“杀人者死,伤人者刑”。墨者钜子腹䵍,其子杀人,这无疑是触犯了墨家之义与墨家之法。墨家认为,禁止人们互相残杀,这是天下大义之所在,当然也是天下大利之所系。如果杀人不偿命,则人们势必互相残杀,这无疑是天下

之大害。基于墨家之大义与法律,即便其子得到了秦王的赦免,但墨者钜子腹䵍还是忍所私而行大义,刑杀其子。这是比较符合墨家“贵义”的逻辑的。笔者所要特别强调是,如果以“兼爱”而不是“义”为墨家之根本观念,我们就不太好理解钜子杀子的行为,因为子亦在兼爱范围内,一子之不能爱,遑论兼爱。然而,如果从“义”的角度,则很容易理解此事。这也表明“义”而非“兼爱”更能彰显墨家独特的伦理精神。

结 语

“义”为墨子思想的第一义之义理观念或根本观念,它可逻辑地统贯墨子“十论”,具体言之:尚贤即举义而不论其贵贱、富贫、亲疏等,这是对世卿世禄的宗法封建制的突破。尚同即壹同天下之义,“义”在此可理解为一般的善,尚同就是要统一善的价值标准,而非笼统地统一思想;尚贤所尚之“贤”便是一种具体的善。天有意志,天欲义而恶不义,天鬼通过必然性的赏罚来维护义的价值,“义”在此亦可理解为一般的道德善和正义,在墨子那里,其主要表现便是“非攻”与“兼爱”。执有命者否定力行义的意义,故墨子非命。墨子不仅从“天志”(实质就是“神意论”)来宣传“非攻”与“兼爱”,而且,他也从义务论的立场来论证“非攻”。墨子坚持“义不盗窃”或“义不杀无辜人”是显见的道德义务,它们不会因为违反它而产生的功利后果而被正当化,而攻战必然造成大规模的盗窃与杀无辜人,故非攻;既非攻,则以兼爱易之。墨子又以普遍功利来界说义,凡加费不加民利者,皆不当为,故主张节用、节葬和非乐。墨家对儒家仁爱之心的非难及其“大义灭亲”的实践尤能体现儒、墨“贵仁”与“贵义”的区别。质言之,墨子的“义”概念有“宜”(最一般意义上的应当、合当、正当)、“善”(一般的道德善)、“正义”(justice)等诸多意涵,具体则表现为他的基本主张,如尚贤、尚同、非攻、兼爱、节用、节葬、非乐等;其“义”论亦具有多重伦理意涵:其一是利他主义与慈善精神,其二是公正与平等的诉求,其三不作恶以及防止恶,其四是义务论和功利主义的

结合。这是以“兼爱”或“功利”或“天志”或“立故”等为墨子根本观念或方法所无法完全展现出来的。

注释

①《吕氏春秋·不二》云“墨子贵廉”，一般认为，“廉”通“兼”。②如《荀子·非相》即以“泛利兼爱”形容儒家圣人尧之德；《庄子·天道》篇载孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。”③栾调甫只把《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》四篇称为“墨语四篇”，实则《公输》的性质与此四篇同。丁四新认为，“墨语”为墨子后学著作，晚于“十论”，不是墨子言行的忠实记录，但也不否认是以墨子思想为基础。详见丁四新：《论〈墨子·墨语〉墨家后学之鬼神观》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2011年第3期。笔者以为“墨语”所载墨子的“义士”形象不管是忠实记录还是后学演义，都能表明墨子和墨家自觉以“义”道自我标识的情形。而且，“十论”与“墨语”都大量言“义”，这一点是相吻合的。④本文所引《墨子》，如无特别说明，皆据吴毓江：《墨子校注》，中华书局2006年版。笔者对《墨子》引文中个别字以括号的方式略加训诂，以便读者理解。⑤《老子》第三章云：“不尚贤，使民不争。”《庄子·天地》云：“至德之世，不尚贤，不使能。”⑥魏义霞在《“天欲义而恶不义”与墨子本体哲学—伦理哲学—政治哲学的三位一体》中，基于“天欲义而恶不义”重构了墨子哲学，似乎是以“义”为中心的重构，但其实是“天志”为中心的重构，她把“贵义”与“尚贤”“尚同”“兼爱”“非攻”等平行论述，便表明了这一点。详见《东方论坛》2004年第4期。⑦俞樾认为此段三“善政”皆当为“言政”，见吴毓江：《墨子校注：上册》，中华书局2006年版，第302页。⑧谢晓东对此有所关注，参见其文：《墨子的义政概念及其重构》，《东南学术》2019年第9期。⑨孙诒让云：“依下文当有‘苟亏人

愈多’五字。”详见孙诒让：《墨子间诂（上册）》，中华书局2001年版，第128页。⑩关于墨家“非攻”的论证，详见陈乔见：《正义、功利与逻辑：墨家非攻的理由及其战争伦理》，《哲学研究》2019年第3期。⑪美国著名道德发展心理学家科尔伯格（Lawrence Kohlberg）把道德发展区分为三个基本层次，即：前习俗时期、习俗时期、后习俗时期，后习俗时期伦理是对前两者的超越，其道德原则也最具普遍性。参见林远泽：《后习俗儒家责任伦理学的理念》，联经出版事业股份有限公司2017年版，第25-26页。⑫下文两“强”字原文作“施”，据吴毓江校改，参见吴毓江：《墨子校注：上册》，中华书局2006年版，第451-452页。

参考文献

- [1]梁启超.墨子学案[M]//梁启超论先秦诸子.北京:商务印书馆,2012.
- [2]唐君毅.中国哲学原论·原道篇[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [3]伊藤仁斋.论孟字义[M]//吉川幸次郎,清水茂,校注.伊藤仁斋、伊藤东涯.东京:岩波书店,1971.
- [4]戴卡琳.墨家“十论”是否代表墨翟的思想:早期子书中的“十论”标语[J].袁青,李庭绵,译.文史哲,2014(5):5-18.
- [5]栾调甫.墨子研究论文集[M].北京:人民出版社,1957.
- [6]胡适.中国哲学史大纲[M].上海:商务印书馆,2011.
- [7]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,2006.
- [8]陈乔见.春秋时代的伦理道德结构[J].社会科学,2017(5):115-124.
- [9]方授楚.墨学源流[M].上海:商务印书馆,2015.
- [10]许慎,撰.段玉裁,注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [11]容庚.金文编[M].北京:中华书局,1985.

Reconstruction of Mozi's Thoughts and Ethical Spirit Based on the Idea of Righteousness(义)

Chen Qiaojian

Abstract: The fundamental idea of Mozi's philosophy is not universal love(兼爱) or utility or the Will of Heaven(天志) but righteousness(义). Mozi thinks that of the ten thousand things under the heaven, there is none more valuable than righteousness. Instead of the concept of universal love, the concept of righteousness can unify and run through Mozi's ten doctrines. There are multiple ethical implications of the theory of righteousness, such as justice and equality, altruism and charity, avoiding or preventing evil, which is not completely demonstrated by the concept of universal love or others.

Key words: Mozi; Righteousness(义); Ten doctrines(十论)

[责任编辑/周 舟]



论王阳明“调摄为主”的柔性治理思想

——以奏设崇义县为例

胡发贵

摘要: 阳明奏设崇义县的本质是倡导一种柔性的治理,推崇仁爱为务的德治,重视乡约的约束,注重动情喻理的感化。无论是剿匪还是安民,阳明的施政核心是从实际出发、从民情出发。阳明的社会治理是尚文治而后武力,即所谓先德后刑,力主以仁心仁术待民。从理论逻辑上看,阳明“良知—性善”论,为其剿匪和社会治理的“调治”方略提供了内在价值依据。“调摄为主”是阳明社会治理实践中重民性、顺民意的必然结果,也是他审时度势、实事求是的务实选择。从理论层面观察,其间深深浸润了阳明深厚的“心学”哲思。“调摄为主”策略是阳明“良知”说在社会实践中的成功运用,不仅造就了阳明“文治武功”的“新三不朽”煌煌业绩,也创造性地发展了儒家政治思想中推崇“善教”的深厚传统。

关键词: 王阳明;调摄为主;柔性治理;良知;性善论

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)02-0054-05

文治武功,是阳明先生留给后世的两大遗产。其间的文治,因其创造性地融入了阳明先生的心学理念,结晶出治国理政、特别是基层治理“调摄为主”的方略,创造性地发展了传统的“教化”理念,并在实践中进行了成功的实施。明正德十二年至十三年间(1517—1518年),他连续奏设的平和县、崇义县、和平县,就是其“调摄为主”理念的成功范例。本文将侧重于以阳明奏设崇义县为例,试析其“调摄为主”理论的主要意涵,请方家指正。

一、崇义设县的考虑

据史料,设立崇义县是王阳明于正德十二年十二月至正德十三年十月间,反复奏请朝廷的结果。《王阳明全集》中收录的《立崇义县治疏》(正德十二年十二月)和《再议崇义县治疏》

(正德十三年十月)两篇奏疏,就直接印证了这一点。阅读这两份奏疏不难发现,王阳明南下文治武功,虽然功绩显著,仅用两个月时间就消除了南赣闽广一带多年的盗贼之患,但王阳明并未因此沾沾自喜,而是深思何以长治久安,何以武力“攻治”外,更持久而低成本地“调摄”。他在奏疏中建议朝廷顺民情、体民意、防后患,以当地原有的“崇义里”为县名,“如此,则三省残孽,有控制之所不敢聚,三省奸民,无潜匿之所不敢逃。变盗贼强梁之区为礼义冠裳之地,久安长治,无出于此”^{[1]295}。为此,阳明反复上奏请设崇义县,并有着多重的考虑。

一是当地三县交界,地势险峻。阳明大破桶冈贼后,见其地为上犹、大庾、南康三县交界处,东西南北相去三百余里,人迹罕至;且山势连绵,地形险峻,“四面青壁万仞,中盘二百余里,连峰参天,深林绝谷,不睹日月”,于是“议以

收稿日期:2020-06-23

作者简介:胡发贵,男,南京信息工程大学文学院教授、江苏省社会科学院研究员(江苏南京 210044),主要从事中国哲学与伦理学研究。

其地请建县治,控制三省诸瑶,断其往来之路,事方经营”^{[1]294}。

二是这一带匪患重。阳明在《横水桶冈捷音疏》里称:两个月间用兵万余,捣毁上犹等县,横水、桶冈等地横行十余年之匪患,贼巢80余处,斩大贼首86名,贼首级3000多个,俘获6000多人。此外,这一带盗匪野心大,有狂妄的政治企图:自封有王号,总兵;祸民深巨,史称“民灭田荒”;匪患深,聚散无常,“访得各县流来之贼,自闻夹攻消息,陆续逃出颇众。但恐大兵撤后,未免复聚为患。合无三县适中去处,建立县治,实为久安长治之策”^{[1]293}。因此,防匪“漏殄”复聚,防止“通贼窝主”复燃的任务,就显得十分艰巨。

三是兵攻代价大。依阳明的分析,若举重兵大攻,“必须南调两广之狼达,西调湖湘之士兵。四路并进,一鼓成擒,庶几数十年之大患可除,千万人之积怨可雪。然此以兵法‘十围五攻’之例,计贼两万,须兵十万,日费千金,殆于道路不得操事者七十万家,积粟料财,数月而事始集,刻期举谋,又数月而兵始交,声亦彰闻,贼强者设险以拒敌,黠者挟类而深逃,迫于锋刃所加,不过老弱胁从”。而“狼兵”之调,不仅伤财,更苦民:“且狼兵所过,不减于盗;转输之苦,重困于民。近年以来,江西有姚源之役,疮痍甫起,福建有汀漳之寇,军旅未旋,府江之师方集于两广,偏桥之讨未息于湖湘。兼之杼柚已轻,种不入土,民将何以堪命?”显然,在阳明看来,一味用兵征讨的代价实在太大,不啻是匪患外又加上一重“兵患”。而且在阳明看来,兵本来就是凶器,万不得已方才用之。他在《平茶寮碑》中,简述“甲寅破横水、左溪诸巢,贼败奔;庚辛复连战,贼奔桶冈。十一月癸酉,攻桶冈,大战西山界。甲戌又战,贼大溃。丁亥,与湖兵合于上章,尽殄之。凡破巢大小八十有四,擒斩二千余,俘三千六百有奇”后,感叹:“兵惟凶器,不得已而后用。刻茶寮之石,匪以美成,重举事也。提督军务都御史王守仁书。”^{[1]265} 阳明还以小儿拔牙为例,说明猛拔实凶险,需慢摇渐动直至脱落为稳安。换言之,用兵攻治是不得已的选项。

四是一味招抚亦不妥。阳明经过仔细研究和实例分析后,指出对于当地的盗匪,过于用兵

攻治固不当,但一味招抚亦有不妥。如正德七年(1512年),招抚郴州匪首龚福全,“给为冠带,设为瑶官”,其他高仲仁等众多贼首,也“给与巾衣,设为老人”。但是,不久招抚即告失败,“未及两月,已出要路劫杀军民,动辄百千余徒”^{[1]265}。而且气焰更为嚣张,造“吕公大车”,称“总兵、都督、将军、廷溪王、征南王”,打杀乡民外,还攻打州县城池,虏捉知县,劫库劫狱。

因此,权衡再三,虽然设立新县会劳民而费财,“役三县而建横水,似亦动众劳民”,但设立新县也让三县从此根绝盗匪之患,“如此则三省残孽,有控制之所而不敢聚,三省奸民无潜匿之所而不敢逃,变盗贼强梁之区,为礼义冠裳之地,久安长治无出于此”。可见,设立县之议实是基于长远考虑,是出于保一方长治久安的谋划,“建横水而屏三县,实乃一劳永逸”。

二、崇义设县显示出阳明“调摄为主”的柔性治理思想

设立崇义县,亦如阳明设立平和县和和平县的理念一样,是反对一味对落草为寇的所谓盗匪使用武力,而是主张在适度使用武力的同时,更主张制度化的教化,注重从人心上来感化他们。这也是阳明进行社会治理、尤其是基层治理的显著特色,其本质是倡导一种柔性的治理理念。用中国传统的术语来表达,是推崇仁爱为务的德治,而不是“寡恩薄情”的“法治”。

其一是重视乡约的规束。王阳明虽然南下平治功绩显著,仅用两个月的时间就消除了多年的盗贼之患。但王阳明并未因此而沾沾自喜,他以为:“贼之患,譬诸病人,兴师征讨者,针药攻治之方;建县抚辑者,饮食调摄之道;徒恃攻治,而不务调摄,则病不旋踵,后虽扁鹊、仓公,无所施其术也。”^{[1]1370} 显然,阳明是在思考更为长久和根本的治理之道,而不能一味仅靠武力征服,重要的是“调摄”,即要赢得“民心”,从根本上取得民众的信任和支持。所以,他说:“破山中贼易,破心中贼难。区区剪除鼠窃,何足为异?若诸贤扫荡心腹之寇,以收廓清平定之功,此诚大丈夫不世之伟绩。”^{[1]1377}

基于此一基本信念,阳明十分重视调动乡

民的热情,组织他们自治,大力推动乡约。如著名的《南赣乡约》形成于王阳明任都察院左佥都御使,巡抚赣、南、汀、漳等地期间。这一带相当于今江西、湖南、福建和广东四省交界处,山多、地广、人稀,史称“南赣山谷险阻,往多贼窟”。对此盗多难治的社会现象,王阳明经过实地考察,有自己的深入思考:“盗贼益无所畏,而出劫日频,知官府之必将已招也;百姓益无所恃,而从贼日众,知官府之必不能为己地也。夫平良有冤苦无伸,而盗贼乃无求不遂;为民者困征输之剧,而为盗者获犒赏之勤;则亦何苦而不彼从乎?是故近贼者为之战守,远贼者为之乡导;处城郭者为之交援,在官府者为之间谍;其始出于避祸,其卒也从而利之。故曰‘盗贼之日滋,由于招抚之太滥’者,此也。”^{[1]342}所谓“招抚之太滥”,实则批评当地政府治理之策的不当。显然,阳明以为民俗之恶,盗贼泛滥,非此地民众先天就是坏人,而是后天习染使人性变恶,良民变成了恶贼。那么,如何来预防、改变这一现状呢?阳明提出要订乡约,大兴教化:“(正德十三年)十月,举乡约。先生自大征后,以为民虽格面,未知格心,乃举乡约告谕父老子弟,使相警戒,辞有曰:‘顷者顽卒倡乱,震惊远迩。父老子弟,甚忧苦骚动。彼冥顽无知,逆天叛伦,自求诛戮,究言思之,实足悯悼。……务和尔邻里,齐尔姻族,德义相劝,过失相规,敦礼让之风,成淳厚之俗。’”^{[1]1386}乡约之出笼,是为去乱就治,更好地治理乡村,保一方平安,化一方人性。

其二是注重动情喻理的感化。阳明的治理理念中更多地显示出对人的同情与理解,甚至对“暴民”也以为他们事出有因,并非生来皆顽劣,生性皆坏人。故阳明不主张一味地武力镇压:“咨尔民,昔人有言:蓬生麻中,不扶而直;白沙在泥,不染而黑。民俗之善恶,岂不由于积习使然哉!往者新民盖常弃其宗族,畔其乡里,四出而为暴,岂独其性之异,其人之罪哉?亦由我有司治之无道,教之无方。尔父老子弟所以训诲戒飭于家庭者不早,熏陶渐染于里者无素,诱掖奖劝之不行,连属叶和之无具,又或愤怨相激,狡伪相残,故遂使之靡然日流于恶,则我有司与尔父老子弟皆宜分受其责。呜呼!往者不可及,来者犹可追。”文中所谓“蓬生麻中,不扶

而直;白沙在泥,不染而黑。民俗之善恶,岂不由于积习使然哉”,就是突出民生并非生来就不善,而是后天“积习”熏染的结果;而且尤为值得注意的是,阳明深刻反思了民“流于恶”的原因,尖锐地指出是“有司之治”的未尽职。阳明这类反思不但犀利而且切中了问题要害,显然也是站在“乡民”一方说话的。从文意看,显然不无为民开脱的意味,并有意强调“民之为暴”实出无奈,“有司”应为其“无道”“无方”承担责任。阳明的立场和认知,体现出他对底层民众遭遇的深切理解和不幸处境的真挚同情。

正是出于这种理解和同情,阳明布政甚至施兵之初,常常是进行喻之以理、动之以情的“晓谕”对话。特别典型的如在兴兵剿除浰头巢贼之前,阳明特意发布了《告谕浰头巢贼》(正德十二年五月)。在严厉谴责“巢贼”“杀害良善”罪恶的同时,也明示其间有天良未灭之人,“尔等巢穴之内,亦岂无胁从之人。况闻尔等亦多大家子弟,其间固有识达事势,颇知义理者”;而且阳明还自责前此未能及时“抚谕”,不应“不教而杀”:“自吾至此,未尝遣一人抚谕尔等,岂可遽尔兴师剪灭;是亦近于不教而杀,异日吾终有憾于心。故今特遣人告谕尔等。”阳明细腻地分析“巢贼”的“辛苦”:所得不多,衣食不充,还有“身灭家破,妻子戮辱”之危;整日龟缩深山,不能“放心纵意,游观城市之中,优游田野之内”,过着“出则畏官避仇,入则防诛惧剿”担惊受怕、忧苦终身的非人生活。阳明劝“巢贼”思量,此等日子“亦有何好?尔等好自思量”;如果幡然悔改,“何不以尔为贼之勤苦精力,而用之于耕农,运之于商贾,可以坐致饶富而安享逸乐”。这类入情入理的晓谕,实为“破心中之贼”,是有相当冲击力的。阳明不仅动之以言语,还惠之以实物:“吾今特遣人抚谕尔等,赐尔等牛酒银两布匹,与尔妻子,其余人多不能遍及,各与晓谕一道。尔等好自为谋,吾言已无不尽,吾心已无不尽。如此而尔等不听,非我负尔,乃尔负我,我则可以无憾矣。”

阳明还特别明示将宽恕其“一时错念”,保证会予其“改行从善”的机会:“夫人情之所共耻者,莫过于身被为盗贼之名;人心之所共愤者,莫甚于身遭劫掠之苦。今使有人骂尔等为盗,

尔必怫然而怒。尔等岂可心恶其名而身蹈其实？又使有人焚尔室庐，劫尔财货，掠尔妻女，尔必怀恨切骨，宁死必报。尔等以是加人，人其有不怨者乎？人同此心，尔宁独不知；乃必欲为此，其间想亦有不得已者，或是为官府所迫，或是为大户所侵，一时错起念头，误入其中，后遂不敢出。此等苦情，亦甚可悯。然亦皆由尔等悔悟不切。尔等当初去后贼时，乃是生人寻死路，尚且要去便去；今欲改行从善，乃是死人求生路，乃反不敢，何也？若尔等肯如当初去从贼时，拼死出来，求要改行从善，我官府岂有必要杀汝之理？”这类人情入理的谆谆开导，使“巢贼”既明其罪恶，又晓悟其所失所得，且自新之道又明白在前，可见阳明的“晓谕”，是基于对人性的深刻洞察之上的。阳明剿匪功效之著，大有得于其攻心之术的“破心中贼”建树。

对盗匪都如此耐心晓谕，阳明对“顽民”自更抱同情之心。如《告谕顽民》就充满不忍与温情的开导：“然尔等罪恶，皆在本院未临之前；自本院抚临以来，尚未曾有一言开谕尔等。况查本院新行十家牌谕，以弭盗息讼，劝善纠恶，而各该县官又因尔等恃顽梗化，皆未曾编查晓谕，尔等皆未知悉，其间或有悔创自新之愿，亦未可知；若遽行擒剿，是亦不教而杀，虽尔等在前之恶受此亦不为过，然于吾心终有所未尽也。近日抚州同知陆俸来禀，尔等尚有可悯之情，各怀求生之愿，故特委同知陆俸，亲赍本院告谕，往谕尔等父老子弟，因而查照本院十家牌式，通行编排晓谕，使各民互相劝戒纠察，痛惩已往之恶，共为维新之民。”

对于百姓，阳明更是苦口婆心、不厌其烦地反复疏导。如在其发布乡村治理计划时，并非一味告诫或训斥，在其发布的众多告示中，如《谕俗文四章》《谕龙南乡约一章》《告谕龙南一章》等，都是说理陈情，晓以大义，陈以法章，譬以人情物理。前所引的《告谕父老子弟》中就一再晓示“父老”要“教约子弟”。《案行十家牌法告谕各府父老子弟》中，也洋溢着劝谕的循循善诱之意。可见，无论是剿匪还是安民，阳明的施政核心是从实际出发，从民情出发的。换句话说，阳明的社会治理是尚文治而后武力的，即所谓先德后刑，力主以仁心仁术待民，“悯悼”之余，

更求“宽贷”，予民生路与活路，这也是其柔性治理的最大特色。

三、“人人心中有仲尼”

王阳明之所以一再要求在盗匪猖獗之地设县，之所以坚决主张“调治”为先，“攻伐”为后，之所以力主教化为重，如果往深里推究，则与其“良知”说以及“人人心中有仲尼”的性善论密切相关的。众所周知，王阳明认为人皆有“良知”，“良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也”^{[1]69}。只是常人有时被物欲所迷惑，良知不显：“夫良知即是道，良知之在人心，不但圣贤，虽常人亦无不如此。若无有物欲牵蔽，但循著良知发用流行将去，即无不是道。但在常人多为物欲牵蔽，不能循得良知。”^{[1]60}人人有“良知”，即意味着肯定人性中有绝对的善，因而也都有可能成圣为贤。阳明形容人人心中皆有仲尼，其弟子王汝止还演绎师意，夸张地说“见满街人都是圣人”^{[1]102}。现实的人当然是千差万别的，有好人，也有恶人，甚至还有落草为寇的，但从阳明的“良知”说看来，人之为人，均天赋“良知”，故人在本质上是善的，“人人心中有仲尼”更形象地揭示了这一点。

从理论逻辑上看，阳明“良知一性善”论，为其剿匪和社会治理的“调治”方略，提供了内在的价值依据。

其一，尽心爱所有人。阳明自己特别强调其“良知”说的仁爱之维，“吾平生讲学，只是致良知三字。仁，人心也，良知之诚爱恻怛处，便是仁，无诚爱恻怛之心，亦无良知可致矣”^{[1]818}。故阳明宣扬万物一体的博爱：“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之心。”^{[1]47}下面这段引文，更为生动地凸显了阳明“良知说”爱人如己的仁者情怀：“圣人之求尽其心也，以天地万物为一体也。吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也；吾之君臣义矣，而天下有未义者焉，吾心未尽也；吾之夫妇别矣，长幼序矣，朋友信矣，而天下有未别、未序、未信者焉，吾心未尽也；吾之一家饱暖逸乐矣，而天下有未饱暖逸乐

者焉,其能以亲乎?义乎?”^{[1]49}正是本着这一情怀,即使对于“浞头巢贼”,阳明仍怀抱“人命关天”的恻隐:“岂知我上人之心,无故杀一鸡犬,尚且不忍;况于人命关天,若轻易杀之,冥冥之中,断有还报,殃祸及于子孙,何苦而必欲为此。我每为尔等思念及此,辄至于终夜不能安寝,亦无非欲为尔等寻一生路。”(《告谕浞头巢贼》)因此,不忍心痛加武力,“呜呼!民吾同胞,尔等皆吾赤子,吾终不能抚恤尔等而至于杀尔,痛哉痛哉!兴言至此,不觉泪下”(《告谕浞头巢贼》)。破横水之贼后,阳明还反复申令:“此后但有未尽余党,务要曲加招抚,毋得再行剿戮,有伤天地之和。”^{[1]473}在阳明众多的安民“告谕”和“乡约”中,流淌的均是此类视民如伤的拳拳仁心爱意。如其正德十二年的《告谕新民》:“尔等各安生理,父老教训子弟,头目人等抚辑下人,俱要勤尔农业,守尔门户,爱尔身命,保尔室家,孝顺尔父母,抚养尔子孙,无有为善而不蒙福,无有为恶而不受殃,毋以众暴寡,毋以强凌弱,尔等务兴礼义之习,永为良善之民。”可以说,阳明“调治”论最核心的价值理念正是“惻怛之仁”。

其二,人尽可教化。人心中“皆有仲尼”,既肯定了人性善,又预示了如孟子所强调的人皆可以“如尧舜”,亦即人性是有无限向善之可能的。因此,“教化”说就具有了理论上的可能性、

合理性与必要性。阳明一再主张并宣扬,应以感化与教化的方法来治理社会,甚至对“匪民”,阳明也认为他们仍不失人的本性,只是“苦遮迷”而已。前引阳明的乡约劝告就指出乡民之“为暴”,非“生性”即然,而是后天“积习”所成,加之官府教化不及,致使沦为匪陷为盗。显然,在阳明看来,“匪民”并非天生就是“匪”,而是可以“诱掖奖劝”教化的,因为人皆有“良知”,心中皆有“仲尼”,有善端和善根,是可以化性起伪的。故阳明在剿匪过程中不厌其烦,反复晓示“告谕”,“使各民互相劝戒纠察,痛惩已往之恶,共为维新之民”。其间当然有不忍“不教而杀”的仁爱之心,但毋庸置疑,其间亦有人性可塑、亦应塑的“良知”性善论支撑。

“调摄为主”是王阳明社会治理实践中重民性、顺民意的必然结果,也是他审时度势、实事求是的务实选择;而从理论的层面来观察,其间则深深浸润了阳明深厚的“心学”哲思。换句话说,“调摄为主”策略是阳明“良知”说在社会实践中的成功运用,它不仅造就了阳明“文治武功”的“新三不朽”煌煌业绩,也创造性地发展了儒家政治思想中推崇“善教”的深厚传统。

参考文献

- [1]王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2015.

On Wang Yangming's Thought of Flexible Governance

— A Case Study of Chongyi County

Hu Fagui

Abstract: The essence of Yangming Chongyi County is to advocate a kind of flexible governance, to promote the rule of virtue with benevolence, to attach importance to the rules of the township contract, and to pay attention to the influence of emotional metaphor. Whether to suppress bandits or Anmin, Yangming's core of governance is from the reality, from the people. Yangming's social governance is Shang Wenzhi and then force, that is, the so-called first virtue and then punishment, the main benevolence and benevolence to treat the people. From the theoretical and logical point of view, Yangming's theory of "conscience-good nature" provides an intrinsic value basis for his strategy of suppressing bandits and social governance. It is the inevitable result of emphasizing the people and following the public opinion in the practice of Yang Ming's social governance. From the theoretical point of view, it deeply infiltrates Yangming's deep philosophy of mind learning. The strategy is the successful application of Yangming's theory of conscience in social practice, which not only brings up the outstanding achievements of Yangming's "culture and martial arts", but also creatively develops the deep tradition of advocating "good education" in Confucian political thought.

Key words: Wang Yangming; Modulation; Flexible Governance; Conscience; Theory of Good Nature

[责任编辑/李 齐]



保尊、保卣及周初的形势与对策*

黄锦前

摘要:结合近年有关新出资料及研究进展,对保尊、保卣铭文进行重新释读,再就其与荆子鼎、太保玉戈、伯参方鼎、疑尊、疑卣及师卫诸器等出土文献的关联进行分析,进而结合出土和传世文献,指出成王殷见东国诸侯及岐阳会盟诸侯,是在践奄和伐淮夷后不久,是当时周王朝对于稳定四土秩序之迫切需要。周初成王命召公巡省南国(册命曾侯)、北土及殷见东国诸侯等,可见周初为确保四土的稳定,对这些地区所采取的安抚措施之一斑。四土战略地位的重要和周王朝对四土的重视,除安全方面作为宗周和成周的屏障外,还与王朝对矿、物、土地及人力等资源的控制与获取有关。

关键词:保尊(卣);荆子鼎;岐阳盟会;四土;资源

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0059-09

1948年河南洛阳出土的保尊^①、保卣^②,系周初著名的铜器,现分别藏于河南博物院和上海博物馆。尊大口筒状,三段式,侈口圈足,腹微鼓,腹饰兽面纹,上下各有一道连珠纹边,颈及圈足各饰两道弦纹。卣椭圆形,直口鼓腹,高圈足,盖隆起,上有圈状捉手,颈部有钮套接龙头提梁,盖上饰曲折角连体龙纹,颈中部有浮雕虎头,两侧有垂冠龙与曲折角龙连体纹,盖和颈部有连珠纹边饰,圈足饰曲折角和尖角龙连体纹。学界公认其为周初成王时器。尊、卣同铭,作:

乙卯,王命保及殷东国五侯,诞觐六品,蔑历于保,锡宾,用作文父癸宗宝尊彝,遘于四方迨(会),王大祀,佑于周,在二月既望。

铭文过去学者多有讨论,近年有学者作过初步综述^[1],不赘述。这里拟结合近年有关新出资料及研究的新进展,对尊、卣铭文及相关问题谈

一些初步看法,不妥之处,请大家指正。

一、保尊、保卣铭文新释

“乙卯……在二月既望”,交代事件发生的时间,对照荆子鼎^[2]等,具体可推定为公元前1040年即成王三年的二月^[3]。

“王命保及殷东国五侯,诞觐六品”,“王”指成王,均无异议。“保”指召公奭,《尚书序》:“召公为保,周公为师,相成王为左右。”

“及”据上下文应系“与”“从”义。《左传》襄公四年:“《文王》,两君相见之乐也,臣不敢及。”杜预注:“及,与也。”斲尊^③“唯四月,王工,从,斲格中,中锡斲瓚,斲扬中休,用作文考尊彝,永宝”,与尊、卣铭语境近似,两相对照,可见“及”应有“从”义。

“殷”谓“殷见”“殷同”,系周代诸侯朝见天子之礼,学者已正确指出^④。文盨^⑤“王命士匄父

收稿日期:2021-01-02

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

作者简介:黄锦前,男,文学博士,兰州大学历史文化学院教授(甘肃兰州 730000),主要从事古文字、青铜器、古代史及考古研究。

殷南邦君诸侯”、丰尊(《集成》11.5996)、丰卣(《集成》10.5403)“王在成周,命丰殷大矩,大矩锡丰金、贝”及叔矢方鼎^[4]“王呼殷厥士,赉叔矢以裳、衣、车、马、贝卅朋”等,均可证。过去多将“殷东国五侯”理解为殷之东国五侯,殊误。

“东国五侯”,“五侯”泛指诸侯,“东国五侯”即东国诸侯。《左传》僖公四年:“昔召康公命我先君大公曰:‘五侯九伯,女实征之,以夹辅周室!’赐我先君履,东至于海,西至于河,南至于穆陵,北至于无棣。”杜预注将“五侯”释为“五等诸侯”,非是。《汉书·诸侯王表序》:“太公于齐,亦五侯九伯之地。”驹父盨盖(《集成》9.4464)“南仲邦父命驹父即南诸侯”及文盨“王命士匄父殷南邦君诸侯”等,亦可佐证。

“赐”谓“赐”“赠”,《说文》:“赐,赐也。”《国语·鲁语下》:“君之所以赐使臣,臣敢不拜赐。”韦昭注:“赐,赐也。”词义偏向执行转交赠物,与“赏赐”有所不同^⑥,多指上对下。“品”谓物品的种类或等第。《书·禹贡》:“厥贡惟金三品。”注:“金、银、铜也。”疏:“郑玄以为‘金三品者,铜三色也’。”《后汉书·袁京传》:“朝廷以逢尝为三老,特优礼之,赐以珠画特诏秘器,饭含珠玉二十六品。”《书·舜典》:“百姓不亲,五品不逊。”孔颖达疏:“品谓品秩也,一家之内尊卑之差。”《汉书·匈奴传上》:“故约,汉常遣翁主,给繒絮食物有品,以和亲,而匈奴亦不复扰边。”颜师古注:“品谓等差也。”对照伯夔方鼎^⑦“公锡伯夔宝玉五品、马四匹”、尹姑鬲(《集成》3.754,755)“锡玉五品,马四匹”、鲜簋(《集成》16.10166)“王赏裸玉三品、贝廿朋”、荣簋(《集成》8.4121)“王命荣罍内史曰:介邢侯服,锡臣三品:州人、重人、墉人”等可知,“诞赐六品”可能也指赐玉六品即六种。《周礼·春官·典瑞》:“瑑圭璋璧琮,繅皆二采一就,以觐聘。”《左传》昭公五年:“朝聘有珪,享觐有璋。”皆可佐证。对照中鼎(《集成》5.2785)“王命太史祝福土,王曰……今祝畀汝福土,作乃采”、中觶(《集成》12.6514)“王锡中马自曾侯四驂(?)、南宮祝”等可知,赐祝者应系王,受祝者应系东国五侯而非保。这与上述“祝”指转交赠物,多指上对下皆相吻合。又作册折尊^⑧、觥^⑨及方彝^⑩铭作:

唯五月,王在序,戊子,命作册折祝望土

于相侯,锡金、锡臣,扬王休,唯王十又九祀,用作父乙尊,其永宝。木羊册。

与尊、卣铭文语境及措辞均近,可证。

“蔑历于保,锡宾”,即保被蔑历,被赐宾,蔑历者为王,赐宾者应系东国五侯,即诸侯对王臣酬谢宾献。耳尊^⑪“侯格于耳𩚑,侯休于耳,锡臣十家,彭师”、𩚑簋(相侯簋)(《集成》8.4136)“相侯休于厥臣𩚑,锡帛、金”、作册鬯尊(《集成》11.5989)“君命余作册鬯安夷伯,夷伯宾用贝、布”及作册鬯卣(《集成》10.5407)“王姜命作册鬯安夷伯,夷伯宾鬯贝、布”等,文例皆近,并可证。另上揭折尊“唯四月,王工,从,折格中,中锡折𩚑”及作册折诸器铭,与尊、卣铭文语境皆近似,亦可证。《仪礼·觐礼》:“侯氏用束帛、乘马侯使者。”郑玄注:“侯使者,所以致尊敬也。”贾公彦疏:“侯使者,是致尊敬天子之使故也。”

“用作父癸宗宝尊彝”,作器者保即召公奭,系周文王子,铭称“父癸”,可见“癸”应即文王之日名^⑫。近年公布商末铜器陶觥^[5] 121-142铭作:

癸亥,小臣晡锡百工王,作册毖友小夫丽,锡圭一、璧一、璋五,陶用作上祖癸尊彝。唯王廿嗣(祀),在九月。或。

作器者陶或即后来继位为燕侯的“廖”,为召公奭子;“上祖癸”应指周文王,“癸”为其日名,因文王在周人祖先系统中占有重要地位,故加“上”字^[6]。又现藏上海博物馆的作父癸方鼎^⑬铭作:

作父癸尊彝,或。

鼎为长方体,口沿外折,立耳,直腹平底,四柱足较细,四隅和中线铸有透雕棱脊。口沿下饰双体龙纹,腹饰下卷角兽面纹,柱足饰三角云纹。约为成、康时器^⑭。李学勤指出鼎铭的“或”字形状和陶觥的非常相似^[7] 1-3。作器者或系召公奭本人,“父癸”应即周文王^[6]。凡此皆可互证,“癸”为文王之日名,应无疑义。

“遘于四方迺(会),王大祀,佑于周”,“遘”训遇,《说文》:“遘,遇也。”《书·金縢》:“惟尔元孙某,遘厉虐疾。”陆德明《释文》:“遘,遇也。”“遘于四方会”,与疏公簋^⑮“遘于王命唐伯侯于晋”格式近同。“四方会”,即会四方诸侯。戊辰鼎(《集成》5.2694)“丁卯,王命宜子会西方于

省”、史墙盘(《集成》16.10175)、癸钟(3式)(《集成》1.251)“敷有四方,会受万邦”、钟离公钺鼓座(《集成》2.429)“余以会同姓九礼”、中山髹壶(《集成》15.9735)“而退与诸侯齿长于会同”等,可证。“周”即周原遗址出土西周卜甲和陶文的“周”,指岐阳的周^[8],即“岐周”,在今陕西岐山县境。《孟子·离娄下》:“文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。”赵岐注:“岐周、毕郢,地名也。岐山下周之旧邑,近畎夷。”《淮南子·要略》:“文王四世累善,修德行义,处岐周之间,地方不过百里。”此句与“乙卯……在二月既望”一样,系交待事件发生的时间,即“以事记时”^[9]⁸,同时也提示了事情发生的背景,即成王于岐阳(在今陕西岐山县东北)会盟诸侯之时^[8]。类似“乙卯……遘于四方会,王大祀,佑于周,在二月既望”这种记时方式者商末铜器铭文较为常见,如:

(1)商鼎^[10]³⁴⁸:甲子,王锡寝孳商,用作父辛尊彝,在十月又二,遘祖甲翌日,唯王廿祀。

(2)隹簋(《集成》8.4144):戊辰,弼师锡隹戠户鬲贝用作父乙宝彝,在十月一,唯王廿祀,翌日,遘于妣戊、武乙爽。

(3)二祀卣其卣(二祀卣其卣)(《集成》10.5412):丙辰,王命卣其觶于夆田渴,宾贝五朋。在正月,遘于妣丙,彤日,大乙爽,唯王二祀,既觶于上下帝。

(4)父丁鼎^[11]:乙□,□□□金、贝卅朋,用作父丁彝,在六月,遘于日癸□日烝。等等,周初类似沿袭商末遗风者也不鲜见。

总之,尊、卣铭所记,系成王岐阳会盟诸侯之时,命太保即召公奭随其殷见东国诸侯,赐玉六品,太保被蔑厉,被赐宾,因而为其父文王制作用于宗庙祭祀的尊彝宝器。时间是“乙卯……在二月既望”“遘于四方会,王大祀,佑于周”,地点是在岐周,所涉人物主要有王(成王)、保即召公奭及其父文王以及东国诸侯等。适逢成王会盟诸侯于岐阳之际。

二、周初四土的形势与对策

弄清楚了以上诸问题,下面再就尊、卣铭与

荆子鼎、太保玉戈、伯簠方鼎、尊、卣及师卫诸器等出土材料的关联及岐阳之盟的背景与深层次原因试作分析。

尊、卣铭的“殷”,即文献的“殷见”“殷同”“殷觐”,即诸侯定期(派使臣)朝见天子之制(每三年行聘问相见之礼),文献对此有详细记载。《周礼·春官·大宗伯》:

以宾礼亲邦国……时见曰会,殷见曰同,时聘曰问,殷觐曰视。

郑玄注:

殷犹众也。十二岁王如不巡守,则六服尽朝,朝礼既毕,王亦为坛,合诸侯以命政焉。所命之政,如王巡守。殷见,四方四时分来,终岁则徧。

殷觐谓一服朝之岁,以朝者少,诸侯乃使卿以大礼众聘焉。

孙诒让《正义》:“殷同者,六服尽朝者,明王有故不巡守,始合诸侯而行殷同之礼。”又《秋官·大行人》:

时会以发四方之禁,殷同以施天下之政。时聘以结诸侯之好,殷觐以除邦国之慝;间问以谕诸侯之志,归脤以交诸侯之福,贺庆以赞诸侯之喜,致饘以补诸侯之灾。

郑玄注:

殷同即殷见也。王十二岁一巡守,若不巡守则殷同。

殷觐,谓一服朝之岁也……一服朝之岁,五服诸侯皆使卿以聘礼来见觐天子,天子以礼见之,命以政禁之事,所以除其恶行。

《大戴礼记·朝事》“觐”作“眺”,孔广森《补注》:“诸侯之于天子也,比年一小聘,三年一大聘。时聘,小聘也。殷眺,大聘也。”《国语·齐语》:“正其封疆,无受其资,而重为之皮币,以骤聘眺于诸侯。”韦昭注:“眺,视也。”

《周礼·春官·典瑞》:“瑑圭璋璧琮,纁皆二采一就,以觐聘。”郑玄注:“璋以聘后夫人,以琮享之也。大夫众来曰觐,寡来曰聘。”《左传》昭公五年:“朝聘有珪,享觐有璋。”杜预注:“珪以为信。享,飨也。觐,见也。既朝聘而享见也,臣为君使执璋。”

尊、卣铭记王命太保即召公奭随其殷见东国诸侯及赐酺之事,与文献记载可合观、互证。

出土文献中与尊、卣铭性质相类者还有:

(1)太保玉戈^⑤:王在丰,命太保省南国,帅汉,诞殷南。西周早期(成王)

(2)叔矢方鼎:王呼殷厥士,赏叔矢以裳、衣、车、马、贝卅朋。西周早期(成王)

(3)士上尊(《集成》11.5999)、士上卣(《集成》10.5421, 5422)、士上盃(《集成》15.9454):唯王大禴于宗周,诞饗葷京年,在五月既望辛酉,王命士上累史寅殷于成周,替百姓豚,累赏卣、鬯、贝,用作父癸宝尊彝。西周早期(昭王)

(4)小臣传簋(《集成》8.4206):唯五月既望甲子,王在葷京,命师田父殷成周年……西周早期(昭王)

(5)作册绅尊(《集成》11.5991)、卣(《集成》10.5400):唯明保殷成周年……西周早期(昭王)

(6)丰尊、丰卣:唯六月既生霸乙卯,王在成周,命丰殷大矩,大矩锡丰金、贝,用作父辛宝尊彝,木羊册。西周中期(穆王)

(7)文盃:唯王廿又三年八月,王命士智父殷南邦君诸侯,乃锡马。西周晚期(宣王)

其中文盃“王命士智父殷南邦君诸侯”与尊、卣铭语境和措辞皆尤近。

2011年湖北随州叶家山墓地出土一件荆子鼎(M2:2)^[2],铭作:

丁巳,王大佑。戊午,荆子蔑历,敝(赏)白牡一;己未,王赏多邦伯,荆子丽,赏鬯卣、贝二朋。用作文母乙尊彝。

“荆子”即“楚子”,亦即文献的楚王熊绎^[3]。

鼎铭“丁巳,王大佑”“己未,王赏多邦伯”与尊、卣铭“乙卯,王命保及殷东国五侯……遘于四方会,王大祀,佑于周,在二月既望”可对读,其中“王大佑”与“王大祀,佑于周”、“王赏多邦伯”与“王命保及殷东国五侯……遘于四方会”可直接对应互证。尊、卣的历日“乙卯”,与鼎铭的“丁巳”“戊午”“己未”等日期前后相连^⑥。尊、卣铭“乙卯……在二月既望”在前,鼎铭之“丁巳,王大佑”“戊午,荆子蔑历,敝(赏)白牡一”

“己未,王赏多邦伯”系紧接其后连续三天所发生之事,时间正好接续、吻合无间。因此,李学勤等认为,鼎铭内容与保尊、保卣所记载的祭祀典礼有关^[12]。李学勤更明确地指出,卣、尊铭说“四方会”,可参照《尚书·康诰》所说“四方民大和会”,是指已属周王统治的四方诸侯的大聚会,对成王朝见。保卣、保尊和斗子鼎(引案:即我们所说的荆子鼎)所载,正是成王岐阳会盟诸侯的史迹^[8]。保卣等铭文所记“二月”是仲春之月,与《左传》称岐阳会盟为“蒐”,即仲春举行的田猎活动在时间上也正相合^[8]。我在此基础上分析指出,岐阳之盟的时间,具体可推定为公元前1040年,即成王三年的二月,这与上引文献云周代诸侯每三年行聘问相见之礼也相吻合。

《左传》昭公四年:

六月丙午,楚子(楚灵王)合诸侯于申,椒举言于楚子曰:“……霸之济否,在此会也。夏启有钧台之享,商汤有景亳之命,周武有孟津之誓,成有岐阳之蒐,康有酆宫之朝,穆有涂山之会,齐桓有召陵之师,晋文有践土之盟……”

可见岐阳盟会是有周历史上的一件大事。

《国语·晋语八》:

昔成王盟诸侯于岐阳,楚为荆蛮,置茅蕝,设望表,与鲜牟守燎,故不与盟。

说明熊绎曾参加岐阳盟会^⑦,但“楚为荆蛮……故不与盟”,而只任“置茅蕝,设望表”“守燎”之类的杂役,这与荆子鼎云“王赏多邦伯,荆子丽”即熊绎在盟会上充任赞者即摈相的角色相吻合^{[13] 380-387}。

清华简《楚居》^⑧:

至熊绎与屈约,使都嗑卜,徙于夷屯,为榭室。室既成,无以纳之,乃窃郢人之牲以祭。惧其主,夜而纳尸。抵今日索,索必夜。

简文所记楚人“窃郢人之牲以祭”之事,表明周初楚国的实力相对较弱,它显然更不是曾国的对手。荆子鼎出自叶家山曾国墓地,可能与曾、楚之间因战争等途径而导致曾人掳掠楚人宗庙重器以归有关^⑨,类似者如山西曲沃北赵晋侯墓地M64出土的楚公逆编钟^⑩。

总之,文献云熊绎在岐阳盟会时任“置茅蕝,设望表”“守燎”类杂役、荆子鼎记熊绎在成

王岐阳会盟诸侯时充任赞者及清华简《楚居》载熊绎“窃都人之幢以祭”之事,皆表明在周初的江汉地区,楚国实力相对较弱。

而同在江汉地区的曾,西周早期实力却非常强大,是头号强国。近年湖北随州叶家山西周早期曾侯家族墓地^①的发掘,揭开了西周早期曾国的神秘面纱。据叶家山 M111 出土的玃簋(M111:67)^[14]和随州文峰塔 M1 出土的曾侯與编钟^[15],可知周文王子南宫(或称“南公”),在周初大规模“封建”的背景下被成王册命为曾侯,建立曾国,与应国一起,作为周王朝在南土的屏障^②。考古发现所见西周早期的曾国,俨然已是一方方伯,具体印证了文献“汉东之国随为大”(《左传》僖公二十八年)、曾系“汉阳诸姬”之长等说^③。

上掲清光绪二十八年(1902年)陕西岐山刘家塬出土现藏美国华盛顿弗瑞尔美术馆的太保玉戈及近年新见与之关系密切的伯夔方鼎铭分别作:

六月丙寅,王在丰,命太保省南国,帅汉,诞殷南。命曾侯辟,用鼃走百人。

唯公省,徂南国,至于汉。厥至于胡,公锡伯夔宝玉五品、马四匹,用铸宫伯宝尊彝。

戈铭前半“六月丙寅,王在丰,命太保省南国,帅汉,诞殷南”与鼎铭前半“唯公省,徂南国,至于汉”等文字可对读,所述应为一事,皆为成王时召公南巡之事^{[16] 37-46}。戈铭后半“命曾侯辟,用鼃走百人”与曾侯與编钟“王逝命南公,营宅汭土,君庇淮夷,临有江夏”等内容可互补,记召公册命曾侯之事,补充了钟铭阙载的召公奉命册封曾侯的一些具体细节^④。合观戈与鼎铭,可知召公此行的使命,主要是“省南国”(戈铭“殷南”,义同),其另一重要使命,便是册命曾侯,即鼎铭“命曾侯辟,用鼃走百人”;召公在回程时,途经胡国(即鼎铭“厥至于胡”),召见其君伯夔并赏赐礼玉、马匹等,亦系其“省南国”或“殷南”的内容之一。在周初封建屏藩的大背景下,成王初年,在南土地地区封建亲戚,安抚诸侯,由此可见一斑。

近年公布的成王时疑尊、疑卣^⑤“唯中义子于入鄂侯于盩城”,据土山盘^⑥“王呼作册尹册命

山曰:于入中侯”及麦方尊(《集成》11.6015)“王命辟邢侯出坏侯于邢”等,所谓“于入鄂侯于盩城”,应即册封鄂侯。“盩城”据上下文看应在鄂国境内,今随州一带^⑦。

中义子父奉命册封鄂侯,交通宋伯并转赠以珠玉宝器,与太保玉戈及伯夔方鼎所记成王初年召公奉命巡省南国,册命曾侯,返程途经胡国,殷见并赏赐胡侯相类,性质及作用也相同,系成王时为稳定南土所采取的一系列重要措施之一,为周初南土的稳定皆起到了重要作用。

周初徙封鄂国于江汉,与分封曾国于南土有着共同的社会历史背景与政治考虑,系周王朝建立后,为稳定天下,巩固统治,镇守南土,开发江汉的需要。

东土、南土如此,北土自然也不例外。近年公布山西出土的师卫尊(《铭图》11786)、师卫壶(《铭图》12402,12403)铭曰:

唯九月既生霸,宫公省仆器于北麦,宫公赏师卫贝五朋,用作祖宝彝。

尊、壶的“宫公”,即同出师卫鼎(《铭图》02378)、师卫簋(《铭图》05142,05143)的“召公”,“北麦”在今山西吉县一带,所谓“宫公省仆器于北麦”,即宫公至北麦巡视军旅装备^⑧。

成王命召公巡省南国(册命曾侯)、北土及殷见东国诸侯等,可见周初为确保四土的稳定,对这些地区所采取的安抚措施之一斑。召公奭是成王的叔父,周初重臣,《诗经·大雅·江汉》讲“文武受命,召公维翰”,即召公在文武时期即任辅弼,《书序》云“召公为保,周公为师,相成王为左右”,可见其在王朝地位的尊崇。成王命召公巡省四土、册命曾侯,足见王朝对四土稳定的重视。

伯夔方鼎、太保玉戈记周初召公“省南国”“殷南”,“命曾侯辟”即册命曾侯,封建亲戚,安抚诸侯,皆足见南土地地位的重要和周王朝对南土尤其是曾国的重视。究其原因,除安全方面作为宗周和成周的南面屏障外,还与当时对铜等战略资源的控制与获取有关,铜器铭文如曾伯簠^⑨、壶^⑩“金道锡行”,考古发现南土地地区的重要古矿冶遗址如湖北大冶铜绿山古矿冶遗址^⑪与江西瑞昌铜岭商周矿冶遗址^⑫等,皆可佐证^⑬。另外,传统农业社会对土地和人口的占有和支

配,也是不容忽视的重要因素。一言以蔽之,南土地位的重要和周王朝对南土如此重视,一切皆因资源(矿、物、土地及人力资源)而起^③。

周王朝对东土和北土的重视,同样也有类似的考虑。晋南地区古代盐及铜等金属矿藏资源丰富,东方则盛产盐和海贝,这在出土的铜器铭文及考古发现中皆有体现^④,加上这些地区大量的土地和人力资源,以及便利的交通和适宜的气候条件,共同决定了其重要的战略地位。

晋南及其以北地区,对北方及东北戎狄的阻挡与两京地区的屏障作用,在菁簋^⑤、臣谏簋^⑥及近年山西翼城大河口霸国墓地M1017、M2002所出穆王前期有关铜器铭文所记戎南侵事件中就有很具体的体现^⑦,周初该地区的局势应更加严峻,换言之,其屏障作用更加重要。同样,东土地区,周初东夷的势力很强大,成王时“丰伯、薄姑”(鬲方鼎^⑧)、“盖侯”(禽簋^⑨、牂刳尊^⑩、冈刳卣^⑪)“录子听”(太保簋^⑫)等殷商旧部及东夷诸侯即作乱,周公东征,方才予以稳定^[17]。另外还有来自徐戎及淮夷的威胁,因此,东国诸侯对东土的稳定及王朝的屏障作用,自然也就十分重要。

上引《左传》昭公四年杜预注:“周成王归自奄,大蒐于岐山之阳。岐山在扶风美阳县西北。”据考古材料,奄的统治中心在今滕州一带^⑬。《孟子·滕文公下》云:“周公相武王,诛纣。伐奄,三年讨其君。”清华简《系年》(简13-15)也有相关记载^⑭:

周武王既克殷,乃设三监于殷。武王陟,商邑兴反,杀三监而立篡子耿。成王屎(踐)伐商邑,杀篡子耿,飞廉东逃于商盍(盖)氏。成王伐商盍(盖),杀飞廉,西迁商盍(盖)之民于邾圉,以御奴虐之戎,是秦先人。

简文记周成王伐商邑及东夷平叛之事,“商盍氏”即《墨子·耕柱篇》《韩非子·说林上》的“商盖”,“商奄”之奄,《秦本纪》的运奄氏^[18]。

《逸周书·作雒》:

周公立,相天子,三叔及殷、东、徐、奄及熊盈(嬴)以畔(叛)……二年,又作师旅,临卫政(征)殷,殷大震溃……凡所征熊盈(嬴)族十有七国,俘维九邑。

《尚书大传》云“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄……”,禽簋“王伐盖侯,周公谋”,“盖侯”即奄君,事即“三年践奄”^[19]。

《书·多士》“王曰:‘多士,昔朕来自奄,予大降尔四国民命。’”孔传:“昔我来从奄,谓先诛三监,后伐奄、淮夷。”孔颖达疏:

王复言曰:“众士,昔我来从奄国,大黜下汝管蔡商奄四国民命……”

《金縢》之篇说周公东征,言“居东二年,罪人斯得”,则“昔我来从奄”者,谓摄政三年时也。于时王不亲行,而王言“我来自奄”者,周公以王命诛四国,周公师还,亦是王来还也。一举而诛四国,独言“来自奄”者,谓先诛三监,后伐奄与淮夷,奄诛在后,诛奄即来,故言“来自奄”也。

总之,据出土和传世文献,成王殷见东国诸侯及岐阳会盟诸侯,皆在践奄和伐淮夷之后不久。由此也可见,过去多将“东国五侯”理解为薄姑、奄等殷商旧国不确。

再将岐阳之盟放在这样一个前提和背景下来看,成王殷见东国诸侯及岐阳会盟诸侯的目的,自然也就不言而喻了。同样,太保玉戈和伯簠方鼎所记召公巡省南国及册命曾侯等重要措施,也是这一大的时代背景使然。总之,合观这些史料,可见当时周王朝对于稳定四土秩序之迫切需要。

以上通过对与保尊、保卣密切相关的荆子鼎、太保玉戈、伯簠方鼎、疑尊、疑卣及师卫诸器等出土文献的分析,可进一步深入和加强对相关事件的背景和背后深层次原因的认识,这一系列材料共同构成一个完整的证据链,较为全面清晰地反映了周初封建亲戚、安抚诸侯以稳定天下的形势和措施。将这些分散的材料结合起来综合分析,对于整体理解周初的局势及历史发展的脉络,具体认识周初相关史事,皆有一定的促进作用。

综上所述,结合近年有关新出资料及研究进展,对保尊、保卣铭文进行重新释读,再就其与荆子鼎、太保玉戈、伯簠方鼎、疑尊、疑卣及师卫诸器等出土文献的关联进行分析,在此基础上,结合出土和传世文献,指出成王殷见东国诸侯及岐阳会盟诸侯,是在践奄和伐淮夷后不久,

是当时周王朝对于稳定四土秩序之迫切需要。周初成王命召公巡省南国(册命曾侯)、北土及殷见东国诸侯等,可见周初为确保四土的稳定,对这些地区所采取的安抚措施之一斑。四土战略地位的重要和周王朝对四土的重视,除安全方面作为宗周和成周的屏障外,还与王朝对矿、物、土地及人力等资源的控制与获取有关。

注释

①中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》(以下简称“《集成》”)11.6003,中华书局1984年8月-1994年12月;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,一五九,文物出版社1996年版。②《集成》10.5415;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,一七二,文物出版社1996年版;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),二六四,上海古籍出版社2004年版,第160-163页。③《集成》11.5988;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),三四一,上海古籍出版社2004年版,第350、351页。④胡顺利:《对保尊铭文考释的一点意见》,《中原文物》1981年第2期,第64页;蒋大沂:《保卣考释》,载中华书局上海编辑所编《中华文史论丛》第五辑,中华书局1964年版,第93-142页。⑤李学勤:《文盩与周宣王中兴》,《文博》2008年第2期,第4-5页;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版(以下简称“《铭图》”),第12卷,第430-431页,第05664号。⑥彭裕商:《保卣新解》,《考古与文物》1998年第4期,第70页;董珊:《从作册般铜甗漫说“庸器”》,载北京大学震旦古代文明研究中心编《古代文明研究通讯》第24辑,2005年3月,第26页;沈培:《说古文字里的“祝”及相关之字》,载武汉大学简帛研究中心编《简帛》第二辑,上海古籍出版社2007年版,第1-30页。⑦李学勤:《试说新出现的胡国方鼎》,《江汉考古》2015年第6期,第69-70页;吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成续编》,上海古籍出版社2016年版,第1卷,第261-262页,第0213号。⑧《集成》11.6002;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,一五四。⑨《集成》15.9303;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,一〇二,北京:文物出版社1996年7月。⑩《集成》16.9895;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,一三〇。⑪《集成》11.6007;故宫博物院:《故宫青铜器》,132,紫禁城出版社1999年版,第149页。⑫拙文:《“宫伯”“西宫”考——兼谈召公诸子铜器》,未刊稿。⑬集

成4.2133、2134;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),二〇一,第21-23页。⑭朱凤瀚:《观公簋与唐伯侯于晋》,《考古》2007年第3期,第64-69页,图版三:5;中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》,29,安徽美术出版社2015年版,第111-113页。⑮庞怀靖:《跋太保玉戈——兼论召公奭的有关问题》,《考古与文物》1986年第1期,第70-72页,第71页图二;徐锡台、李自智:《太保玉戈铭补释》,《考古与文物》1993年第3期,第73-75页,第74页图三;《铭图》第35卷,第373-374页,第19764号。⑯此系李天虹较早指出,陈小三对此又有较详细的讨论,参见李学勤等:《湖北随州叶家山西周墓地笔谈》,《文物》2011年第11期,第77页;陈小三:《新出荆子鼎与武王克殷的年代——兼论周武王时期的标准青铜器群》,复旦大学出土文献与古文字研究中心网站,2012年1月18日, http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src_ID=1776。⑰参加岐阳盟会的楚君为熊绎,以前学者多有论述,最近的讨论可参见李学勤:《论凤雏卜甲中的周王与楚》,载《楚文化研究论集》第十集,湖北美术出版社2011年10月,第8页。⑱清华大学出土文献研究与保护中心:《清华大学藏战国竹简》(壹),上海:中西书局2010年12月,图版,第118-119页,“释文 注释”,第181页。释文参考李学勤:《论清华简〈楚居〉中的古史传说》,《中国史研究》2011年第1期,第53-58页。⑲拙文:《荆子鼎铭文及其所反映的历史》,《鄂、曾、楚青铜器的最新发现及意义》,收入拙作《楚系铜器铭文新研》,长春:吉林大学博士后出站报告(历史文献学,合作导师:林沅),2012年8月,第55-66、267页。⑳山西省考古研究所、北京大学考古系:《天马——曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》,《文物》1994年第8期,第4-21页,彩色插图二,第6页图六,第7页图八:3;湖北省博物馆:《晋国宝藏——山西出土晋国文物特展》,北京:文物出版社2012年11月,第98-103页。㉑黄凤春、陈树祥:《湖北随州叶家山西周墓地考古发掘获阶段性重大成果》,《中国文物报》2011年10月12日,第4版;湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《湖北随州叶家山M65发掘简报》,《江汉考古》2011年第3期,第3-40页;又《湖北随州叶家山西周墓地发掘简报》,《文物》2011年第11期,第4-60页;又《湖北随州市叶家山西周墓地》,《考古》2012年第7期,第31-52页;又《随州叶家山西周墓地第二次考古发掘的主要收获》,《江汉考古》2013年第3期,第3-6页;又《湖北随州叶家山M28发掘报告》,《江汉考古》2013年第4期,第3-57页;又《湖北随州叶家山M107发掘简报》,《江汉考古》2016年第3期,第3-40页;深圳市博物馆、随州市博物馆:《礼乐汉东——湖北随州出土周代青铜器精华》,文物出版社2012年

版,第65-143页;湖北省博物馆、湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《随州叶家山——西周早期曾国墓地》,文物出版社2013年版;湖北省文物考古研究所:《三苗与南土——湖北省文物考古研究所“十二五”期间重要考古收获》,江汉考古编辑部2016年版,第54-73页。②拙文:《曾侯與编钟铭文读释》,《中国国家博物馆馆刊》2017年第3期,第76-89页;又《由叶家山M107所出“西宫”铭文谈曾国的族源问题》,未刊稿。③拙文:Early Western Zhou Political Dynamics in the Jiangnan Region(由新出土文献看西周早期的鄂、曾、楚),Archaeological Research in Asia,待刊。④拙文:《曾国始封的新证据——重读太保玉戈铭》,未刊稿。⑤CHINE DE BRONZE ET D'OR, 10, 11, Musée Du Président Jacques Chirac(《东波斋藏中国青铜器和金器》,法国希拉克博物馆出版),2011。⑥朱凤瀚:《土山盘铭文初释》,《中国历史文物》2002年第1期,第4-7页;中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》,53,第213-215页。⑦拙文:《疑尊、疑卣释疑》,未刊稿。⑧拙文:《近刊师卫诸器研究》,未刊稿。⑨《集成》9.4631、4632;湖北省文物考古研究所:《曾国青铜器》,文物出版社2007年版,第440、441页。⑩方勤、胡长清、席奇峰、李晓杨、王玉杰:《湖北京山苏家垄遗址考古收获》,《江汉考古》2017年第6期,第9页图版七、图三。⑪夏鼐、殷玮璋:《湖北铜绿山古铜矿》,《考古学报》1982年第1期,第1-14页;黄石市博物馆:《铜绿山古矿冶遗址》,北京:文物出版社1999年12月;湖北省文物考古研究所、湖北省博物馆、大冶市铜绿山古铜矿遗址保护管理委员会:《铜绿山考古印象》,文物出版社2018年版。⑫江西省文物考古研究所铜岭遗址发掘队:《江西瑞昌铜岭商周矿冶遗址第一期发掘简报》,《江西文物》1990年第3期,第1-12页;刘诗中、卢本珊:《江西铜岭铜矿遗址的发掘与研究》,《考古学报》1998年第4期,第465-496页;崔涛、刘薇:《江西瑞昌铜岭铜矿遗址新发现与初步研究》,《南方文物》2017年第1期,第57-63页。⑬另据李延祥介绍,长江中下游地区,是重要的铜铁沉矿带,不含锡,少砷,为纯正的铜矿。一共调查252处遗址,鉴定出68处含冶炼、有炉渣出现的遗址,另在鄂东南发现11处。目前共调查遗址及矿山227处,其中新发现32处矿冶遗址。参见李延祥“中国古代青铜产业格局的探索”讲座综述(李晓璐整理),“中央美术学院”2018年11月15日微信公号,http://www.sohu.com/a/275740691_688008。⑭拙文:《典簋释读——兼谈晋姜鼎的“两”和免盘的“辋”》,《中国国家博物馆馆刊》待刊。⑮Li Xueqin, The Glorious Traditions of Chinese Bronzes, no. 28, pp.92-93, Singapore: Asian Civilisations Museum, 2000;李学勤:《著簋铭文考释》,

《故宫博物院院刊》2001年第2期,第1-3页;后辑入氏著《中国古代文明研究》,华东师范大学出版社2005年版,第68-71页。⑯河北省文物管理处:《河北元氏县西张村的西周遗址和墓葬》,《考古》1979年第1期,第23-26页;《集成》8.4237;《铭图》第11卷,第419、420页,第05288号。⑰拙文:《翼城大河口M1017出土铜器铭文及相关问题》,未刊稿;又《翼城大河口M2002出土铜器铭文读释》,《北方文物》待刊。⑱René-yvon Lefebvre d'Argencé, Bronze Vessels of Ancient China in the Avery Brundage Collection, p. 77, San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco, 1977;《集成》5.2739;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集 中国青铜器全集》,第5卷,六,北京:文物出版社1996年7月。⑲《集成》7.4041;中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》,28,安徽美术出版社2015年版,第108-110页。⑳《集成》11.5977;陈梦家:《西周铜器断代》,14,中华书局2004年版,第585页。㉑René-yvon Lefebvre d'Argencé, Bronze Vessels of Ancient China in the Avery Brundage Collection, p. 87, San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco, 1977;《集成》10.5383;陈梦家:《西周铜器断代》,14附,中华书局2004年版,第586页。㉒《集成》8.4140;陈梦家:《西周铜器断代》,23,第597页。㉓邵望平:《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》,载《考古学文化论集》(二),文物出版社1989年版,第11-30页;拙文:《匜止匕盃与滕州前掌大墓地的国属——兼谈商末有关“夷方”铜器铭文的理解》,未刊稿。㉔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),中西书局2011年版,图版,第45-46页,释文与注释,第141页。释文参考李学勤:《清华简关于秦人始源的重要发现》,《光明日报》2011年9月8日,第11版。

参考文献

- [1]王琳.《保卣》铭诸释评议[J].中原文物,2012(5):44-52.
- [2]湖北省文物考古研究所,随州市博物馆.湖北随州叶家山西周墓地发掘简报[J].文物,2011(11):4-60+3.
- [3]黄锦前.荆子鼎与成王岐阳之盟[J].中国国家博物馆馆刊,2013(9):62-70.
- [4]李伯谦.叔矢方鼎铭文考释[J].文物,2001(8):39-42+1.
- [5]朱凤瀚.新见商金文考释(二篇)[M]//复旦大学出土文献与古文字研究中心编.出土文献与古文字研究(第六辑):复旦大学出土文献与古文字研究中心成立十周年纪念文集,上海:上海古籍出版社,2015.
- [6]黄锦前.陶觥读释[J].文博,2018(4):73-75+67.
- [7]李学勤.论陶觥及所记史事[M]//出土文献:第七辑,

- 上海:中西书局,2015.
- [8]李学勤.斗子鼎与成王岐阳之盟[J].中国国家博物馆馆刊,2012(1):53-55.
- [9]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004.
- [10]北京大学考古系商周组,山西省文物考古研究所.天马:曲村(1980—1989),北京:科学出版社,2000.
- [11]罗振玉.三代吉金文存[M].北京:中华书局,1983.
- [12]李学勤,等.湖北随州叶家山西周墓地笔谈[J].文物,2011(11):64-65+72-73+76-77.
- [13]黄锦前.说荆子鼎铭文中的“丽”[M]//湖南省博物馆馆刊:第十二辑,长沙:岳麓书社,2016.
- [14]黄凤春,胡刚.说西周金文中的“南公”:兼论随州叶家山西周曾国墓地的族属[J].江汉考古,2014(2):50-56.
- [15]湖北省文物考古研究所,随州市博物馆.随州文峰塔 M1(曾侯與墓)、M2 发掘简报[J].江汉考古,2014(4):3-51.
- [16]黄锦前.新刊两件胡国铜鼎读释[M]//出土文献:第十辑,上海:中西书局,2017.
- [17]黄锦前.卿器系联与周公东征[J].东岳论丛,2018(7):31-39.
- [18]李学勤.清华简关于秦人始源的重要发现[N].光明日报,2011-09-08(11).
- [19]李学勤.青铜器入门之七[J].紫禁城,2009(7):59.

Bao zun, Bao you and the Situation and Countermeasures in the Early Zhou Dynasty

Huang Jinqian

Abstract: Combined with the new data and research progress in recent years, this paper reinterprets the inscriptions of Bao zun and Bao you, then analyzes the relationship between them and the other unearthed documents such as Jingzi tripod, Jade ge of Taibao, Bozha tripod, Yi zun, Yi you and Bronze wares of Shiwei. On this basis, combined with the unearthed and handed down documents, it is pointed out that King Cheng met with the princes of the eastern states and Qiyang alliance, was not long after annihilation of the State Yan and the invasion of Huaiyi, which was the urgent need of the Zhou Dynasty to stabilize the order of the four regions at that time. At the beginning of the Zhou Dynasty, King Cheng ordered the Duke Shao to inspect the southern region (Order the Marquis of Zeng), the northern territory, and meet with the princes of the eastern states, it can be seen that in order to ensure the stability of the four regions, the early Zhou Dynasty took some appeasement measures to these areas. In addition to the safety as a barrier for the Zongzhou (Hao) and Chengzhou (Luoyang), the importance of the strategic position of the four regions and the importance attached by the Zhou Dynasty to the four regions were also related to the control and acquisition of mineral, material, land and human resources by the dynasty.

Key word: Bao zun (you); Jingzi tripod; Qiyang alliance; four regions; resources

[责任编辑/原 孟]



从考古资料谈秦汉家庭的分类*

刘尊志

摘要:秦汉时期,家庭及相关内容获得较大的发展,并呈现出不同的类型和形式。参考社会学的内容,按代际层次和亲属关系,可将秦汉家庭分为核心家庭、主干家庭、联合家庭和累世同居家庭。而通过考古资料对秦汉家庭进行分类,存在着不同的标准和参考:从等级属性、职业属性和规模属性三个方面,可将秦汉家庭划分为多种类型。不同标准划分的不同家庭类型皆包含自身的内容和特点,彼此间又互有交叉,而每一分类中不同类型的家庭亦有较多交叉。此外引起家庭类别变动的因素很多,而家庭成员的相关变动是较为重要的内容,这其中既有等级的变动,也有职业的变化,亦有人口的增减等,这些均使得秦汉家庭类型呈现出多样化特征。

关键词:秦汉;家庭;分类;考古资料

中图分类号:K232

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0068-08

家庭的形成有两个最重要因素:一是物,包括场地、庭院、建筑、设施和物品等;二是人,包括家庭的主体成员及附属成员等。人是必须的,物是必要的,人可被视为家庭组成的最核心因素,不同的人会让家庭中的物质内容呈现出不同的面貌和特征,也使得对应家庭呈现出差异性,形成不同类别。因此,关于家庭的分类多以人作为主要参考,秦汉家庭亦不例外。秦汉时期,家庭及相关内容得到较大发展,并呈现出不同的类型和形式。关于秦汉家庭的分类,较多学者以传世及出土文献为主要参考进行了较为深入的分析 and 论述,亦对考古资料有所参考,如《秦汉家庭研究》^[1]等,但就整体而言,以考古资料为主要参考对秦汉家庭进行分类的研究还相对较少,本文试在这一方面作浅显尝试。

一、秦汉家庭分类概况

家庭是具有一定独立性的人员单位,因家庭人员结构、等级、从业内容等的不同及人数与代际层次(辈分)等规模上的差异,都使得家庭与家庭之间存在许多差别。学界以家庭中的人为最基本参考,从不同角度,依据不同标准,对秦汉家庭进行了分类研究和探讨。

参考社会学的内容,以家庭结构为标准,大致可将秦汉家庭分为核心家庭、主干家庭、联合家庭等。核心家庭为一对夫妻和其未婚子女组成的家庭;主干家庭为一对夫妻及其父母、其子女组成的三代家庭;联合家庭为父母和两对及两对以上已婚子女及其配偶、后代组成的家庭^[2]⁴⁵⁰。依照家庭规模,秦汉家庭可分为大家庭和小家

收稿日期:2020-12-28

*基金项目:国家社会科学基金项目“汉代列侯墓葬综合研究”(19BKG014)、国家社会科学基金重大项目“多卷本《中国古代陵寝制度史》”(17ZDA216)阶段性成果。

作者简介:刘尊志,男,南开大学考古学与博物馆学系,南开大学中国社会史研究中心教授、博士生导师(天津300350),主要从事秦汉魏晋南北朝时期考古与物质文化研究。

庭,而按家庭成员的完整情况,又可分为完全型家庭和缺陷家庭等。大家庭包含有主干家庭与复合(联合)家庭,主干家庭是由夫妻及儿、媳和他们的子女及其未婚儿女构成的家庭模式,复合家庭为已婚兄弟和各自妻子联合组成的大家庭,成员较多,包括祖父母、直系兄弟姐妹及其已婚子女、未婚子女等,成员复杂^[3]。秦汉小农家庭主要有核心家庭与直系家庭两种,核心家庭是以夫妻为主体,包括未婚子女组成的家庭,直系家庭则是由父母与一个已婚儿子组成的家庭;有分居家庭与同居家庭之分,分居家庭是指家庭中儿子成婚后,形成财产、生活等相对独立的家庭,同居家庭是指父母兄弟同居共财的家庭,主要包括夫妻与两个以上已婚儿子的同居、兄弟婚后的同居以及与非直系亲属的同居三种类型,同居家庭始于西汉末,东汉时快速发展并在诸种家庭结构中占据了主导地位^[4]。

按代际层次和亲属关系,可将秦汉家庭分为四类:一是核心家庭,是由一对夫妇和未婚子女组成的家庭;二是主干家庭,是由一对夫妻及子女与夫之父母组成的家庭;三是联合家庭,是由父母和两个或以上已婚子女及其配偶、后代组成的家庭;四是累世同居家庭,是指包括从兄弟、再从兄弟共财同爨的四代以上同居家庭。核心家庭是小家庭的主要结构形式,不过诸多小家庭所表现的家庭形态较为多样,具体表现为夫妻型、夫妻子型、父母妻子型、父母妻弟子型、父母弟妹型、夫妻弟妹型、夫妻子弟妹型、夫妻子媳型等^{[5] 61, 64-65}。就秦汉家庭来讲,狭义的核心家庭应当包括父母和未成婚的子女,但广义的核心家庭还应该包括母子型、母女型、父子型、父女型等两代人构成的残破家庭,而主干家庭又称直系家庭,是指若干核心家庭在亲子连接系列上的扩大或组合起来的家庭^{[6] 7}。

考古资料方面,居住遗址、墓葬两个大的方面对秦汉家庭有很多反映,对家庭中的人、人之间的关系如血缘与血亲关系、婚姻关系、依附或主仆关系等均有较多体现,对于探讨和分析秦汉家庭的构成和分类具有重要的参考作用。通过考古资料对秦汉家庭进行分类研究很难拘于某一点面或某一角度,而是有不同标准和参考,这样或许能形成秦汉家庭分类的某些

理解与认识。

二、等级属性分类

等级差异是秦汉社会内容的一项重要内容,人与人及人群与人群之间存在等级差异,对应在家庭等级方面差异也较为明显。

居址与家庭关系密切。关于秦汉都城的考古调查、勘探与发掘,揭露较多的是与皇帝、贵族官吏等家庭有关的宫殿、住宅区、园囿和离宫等。与一般庭院或建筑设施如河南洛阳汉河南县城东区汉代居住遗址^[7]、内黄三杨庄汉代庭院遗址^[8]、辽宁辽阳三道壕汉代村落遗址^[9]及新疆民丰尼雅汉代居住遗存^[10]等相对比,规模、设施及建筑材料等都具有十分明显的等级差别,而在京都及地方王国、侯国都城,乃至郡、县及乡、里等,皆有不同人员在居住方面存在等级差异。地方豪强既有一定的政治地位也有拥有较多的资产,其家庭居住的等级较乡、里的低级官吏可能要高,亦明显高于一般地主,而一般地主或低级官吏的家居设施又高于一般平民和百姓。因此,秦汉不同等级人员家庭的居住设施和内容体现出对应家庭的等级差异,而这种等级差异还具有明显的层次性。

墓葬是家庭人员死后的归属地,社会有等级存在,丧葬也有其等级属性^{[11] 147}。茔域的大小、墓外设施的有无和丰富程度、建造规模与质量、封土的面积与高度、墓穴的开口与深度、封填的方式与效果、形制结构的差别、葬具与敛葬品的不同、陪葬物品的多寡与质量优劣等皆可有所体现。有学者将西汉墓葬分为帝后、诸侯王和列侯级别、郡守及郡县级、下层官吏及中小地主、有爵无官秩的庶民、一般平民、刑徒墓等^{[12] 233}。笔者以墓葬为参考,将徐州地区汉代人员划分为诸侯王、列侯与王室贵族和高级官吏、中下层官吏与豪强地主和大商人、中小地主与小商人、平民与工匠、依附农与奴婢、刑徒等,他们是社会等级制度中最为主要的组成元素^{[13] 140}。以墓葬为参考,可按照等级将秦汉时期的家庭分为皇室、王室、侯家及高级贵族官吏家庭、中下层官吏与豪强地主和大商人家庭、低级官吏与中小地主和小商人及富庶的平民家庭、普通平民

百姓家庭、依附农与奴仆家庭等不同层次。

考古资料从多个方面对上述不同等级人员的家庭有所体现和反映。帝王陵墓特征明显,列侯与高级贵族、官吏墓葬也各具特色,其他墓葬在规模、形制、出土遗物及墓外设施等方面也体现出与墓主及其家庭等级相对应的特征。湖南常德南坪东汉 M1 共八个墓室,内葬多人,是一个家庭数代人员的合葬墓,左侧第三侧室出土“索左尉印”“酉阳丞印”两枚滑石明器官印章,该室墓主生前担任过索县武官左尉和酉阳县的县丞;M10 为六室,亦葬多人,第二侧室出土“临湘右尉”铜印章,该室所葬男性生前做过临湘县的右尉^[14]158-176,间接证明了其所属家庭的等级。汉代墓葬壁画也体现出不同等级家庭间的差异。有的墓葬出土画像中仅一座房屋,仆从很少,车马少见或不见,对应墓葬及墓主家庭等级较低;具有相应规模墓葬出土壁画或画像描绘的墓主家庭主体成员居于高楼,下棋听乐,锦衣车行,钟鸣鼎食,奴仆婢妾成群,庖厨人员众多,另有工匠、部曲、倡讴、伎乐等诸多附属人员,体现出豪强地主或中下层官吏的家庭内容。壁画或画像中的出行图,一般家庭或乘牛车,或是一车一马,不见其他人员;高等级家庭则是车马数量、种类多,而且骑吏、旗手、辟车、伍伯、先马、有秩、三老、游徼、贼曹、功曹、亭长等各种职能人员俱备,种类齐全、数量众多。

三、职业属性分类

家庭中主要成员所从事主体职业的内容与性质,可形成不同的家庭类别。

皇帝是国家的最高统治者,其家庭的等级地位极高,家庭成员享有极高的政治地位和权力。考察秦汉帝陵,规划、布局、设施及墓葬、陪葬内容等方面均体现出皇权的至高无上及其家庭的特殊性。诸侯王与列侯是分封制度下具有特权的人群,诸侯王墓葬的陵园与陵园内设施、墓葬、陪葬墓等体现出诸侯王在封国中的地位之高,这亦是对应家庭权力、地位、等级的展现;列侯墓葬的墓外设施、墓葬形制及规模、葬具、敛葬玉衣及一些陪葬物品等,与列侯身份地位相对应,反映出墓主所属家庭的内容和内涵。

已发现、发掘的秦汉墓葬中,有相当数量、不同级别的官吏墓葬。都城周边及帝陵陵区较为集中,地方也有较多发现。如徐州东甸子西汉墓 M1 的男性墓主^[15]与韩山西汉墓 M2 的墓主^[16]均为西汉楚国的官吏,前者可能是掌管机要文书的官吏。与两墓墓主同穴或异穴合葬的女性,社会等级地位较高,为楚国王室甚至是翁主级别的刘姓女,体现出职业属性与等级属性的结合。类似结合还见于徐州东郊黑头山西汉墓,男性墓主刘慎为楚国贵族,据墓内出土“东官府印”铜官印看,其生前还是负责楚国东宫财务的职官^[17]。其他还有很多,安徽天长三角圩墓地中西汉晚期 M1,墓主桓平为西汉广陵国负责王国或宫廷具体事务的令官^[18]8-163, 405;上文所述常德南坪东汉 M1 与 M10 的相关室内所葬的两地方官吏;江苏连云港尹湾西汉 M6 的男性墓主师饶为地方官吏^[19];徐州市邳州青龙山东汉墓的男性墓主缪宇生前为彭城相,行长史事,并兼任吕守长^[20];山东嘉祥东汉武氏墓地所葬的较多武氏成员为一般官吏或地方官员^[21]17-22,该地所出许安国祠堂刻铭表明祠主许安国生前为低级军吏^[22]。诸多官吏的职务和等级虽有不同,但均体现与之对应的家庭属性。

商人是秦汉社会人群的组成之一,对应的家庭可称为商人家庭,因从事商业活动规模的不同,又有大、小商人的区分;与商业相对应的为手工业,除专门从事贩卖贸易的人员或家庭外,很多则是在手工业加工基础上进行的商品买卖,这些人员对应的家庭也可称为手工业家庭,正是与商业的结合使得手工业家庭得以持续发展。秦汉考古资料中商品化内容很多,墓葬及外部设施的修建、装饰、用材、陪葬品等皆有较多体现。徐州铜山东沿村出土的一块祠堂画像石,铭刻文字有“为石室,直五千泉,工莒少郎所为”,说明该祠堂为工莒少郎制作,且说明了建造石祠的价格^[23]。鲁南苏北地区出土的一些汉画像石,技法、风格无差异,内容也较一致,应是相互因袭,或出自同一工匠之手,表明东汉时确有专门从事画像石雕刻的工匠群存在^[24]。从祠堂等的铭刻文字看,这一地区还应有专门从事与丧葬有关的石匠、画匠和手工业作坊,加工的画像石属于手工业,用于买卖则构成了商

业行为。四川地区出土一定数量的集市画像砖,画像中有商人、购买者、店铺及商品买卖活动等。如酒肆,既有售酒者和买酒者,还有小商贩从酒肆沽酒再出售者。彭州市出土两幅画像,酒肆前面开敞,为铺面,肆内一人正在售酒,肆外站立买酒者,均见一推独轮车的荷酒贩鬻者,升平乡出土画像中部还有一游贩肩挑酒壶向酒肆走来^[25]。除酒肆外,四川地区出土画像中还有酿酒作坊直接售酒的内容,亦见买酒者及推车、肩挑的酒贩。从事屠宰业的人员属手工业者,屠宰的动物进行出售亦构成商业行为。邛崃出土的一块市集画像砖下部有两组画面,右侧为一人置案售杀好的鱼,一人正在买鱼,左侧案几上放有杀好的鸡、鸭、鹅、兔等,有顾客正在问价^[26]。以上内容反映出手工业与商业的结合,而对应的人群或家庭也因此具有了商业与手工业的双重属性。

农业是秦汉最主要的社会产业,农业家庭亦是这一时期最主要的家庭类型。考古发掘的汉代聚落或村落遗址,很多和农业家庭有关,亦有很多农业家庭成员的墓葬被发现,等级普遍不高。汉代画像石中牛耕图、除草图、播种图、收割图、粮食加工图及墓葬中出土的农具、粮食加工与存储工具等都和农业有关,反映出与农业家庭有关的诸多内容。湖北江陵凤凰山 M10 出土竹简《郑里廩簿》所记家庭基本都是农户,属小农家庭^[27]。除以耕种为主体的农业家庭外,汉代画像石还体现出从事畜牧的家庭及以渔业为生的家庭,捕鱼、采莲等内容应是对渔业家庭的反映。从基本性质而言,较多豪强或一般地主也属于农业家庭,为等级较高有殷实经济实力的农业家庭,相关墓葬出土的劳作俑及有关农业器具等可以证明。结合壁画、画像等来看,地主家庭有佃农或徒附等农业劳动者,有些直接为地主家庭劳动,有些则在耕种收获后向地主家庭缴租,河南密县打虎亭汉墓 M1^[28] 99, 104-106, 及山东沂南画像石墓等皆出土交租和收租的画像^[29] 20-21, 图版 48, 交租家庭具有相应独立性,农业家庭的属性也更突出。

附属人员是依附于具有相应等级或经济实力家庭的人员,从事与被依附家庭有关的多种工作,如一些家庭拥有一定数量从事乐舞杂技

或伎乐的人员,在被依附家庭举行迎宾、会客、祭祀、嫁娶及其他活动时担任相关工作。附属人员也有自己的妻儿老小,形成自身的家庭。汉代壁画或画像中见有一些附属人员的妻子从事采桑、庖厨、纺织、清洗等工作,还有他们的孩子在灶旁填薪烧火、陪家主的孩子玩耍等。这些家庭或有一定独立性,或可归入所依附的大家庭。

秦汉时期,社会职业内容较多,由此形成多种不同性质的家庭。如医者和医者家庭,甘肃武威旱滩坡东汉墓,墓主男性,可能是一位年逾七十的医者,生前行医^[30];山东微山出土的东汉石刻画像中,有一鸟首人身的医者为患者诊脉针灸,且有多人排队等待治疗的场景,间接体现出一些医者行医的内容,对应的家庭可视为医者家庭。这一时期也有医者依附于相关家庭,河北满城 M1 出土的“医工”铭铜盆为中山内府的医疗器具,说明中山靖王刘胜内府有专门的医工^[31] 28-60。讲经授课图在汉代画像中有一定数量,说明当时有以讲经授课为生的人员和对应家庭。另有从事宗教传播、巫祝及服务于祭祀和丧葬的人员,进而形成与其职业属性相对应的家庭。洛阳偃师南蔡庄东汉墓出土汉肥致碑一方,由碑文可知,肥致为东汉方士,其主要职责为传播道家方术^[32]。孝女曹娥的父亲曹盱,能弦歌,为巫祝,因迎神溺死^[33] 列女传, 2794。沂南画像石墓前室南、西、东壁横额上刻有祭祀图,西壁横额刻有读祝文及领祭者^[29] 13-14, 图版 28-29, 为服务祭祀的人员。相关人员扮演方相氏舞蹈和跳傩舞,主要服务于丧葬,洛阳卜千秋墓壁画中有猪头方相氏^[34],邳州燕子埠缪宇墓发现有大傩图^[20],而汉代尤其是东汉时期,今四川一带还有专门从事墓地选择的“风水师”^[35]。

综合来看,从职业属性角度可将秦汉时期的家庭分为政治人员家庭、商人家庭、手工业家庭、农业家庭、伎乐家庭、医者家庭、教育人员家庭、巫祝与宗教人员家庭、助丧人员家庭等多种类型。很多不同性质或属性的家庭之间又存在着交错纷杂的关系,如依附者与被依附者的家庭,不同属性家庭间又有交往与交集等,而这也正是秦汉家庭发展的体现和反映。

四、规模属性分类

学界关于秦汉家庭的分类多以规模属性为参考标准,大致是以人口数量及与辈分相关的代际层次形成的规模差异来区分不同类别的家庭。考古资料如居住遗存及墓葬的分布、合葬、装饰等内容,对家庭规模有较多体现,反映出对应的小家庭与大家庭,核心家庭、主干家庭与联合家庭,分居家庭与同居家庭等内容。

秦汉居住遗存可体现家庭规模差异,反映不同的家庭类型。皇帝与王侯的居住遗存,一方面显现出等级较高的特征,另一方面也体现出人员数量多、构成复杂等特点,体现出大家庭、联合家庭及同居家庭的内容。考古发现的一般居住遗存面积不大,房屋数量也相对较少,对应的家庭规模不会太大。庭院面积稍大,房屋略多者可能为主干家庭或直系家庭,但也不排除核心家庭;庭院面积小、房屋较少者则大多为核心家庭,而这两种家庭都属小家庭的范畴,算不上大家庭。

汉代壁画或画像中的居住环境、人员及其活动内容反映出相应的家庭类型。对中下官吏或豪强地主庄园和大庭院的描绘,反映出与皇帝、王侯居住遗存所体现家庭类别相近的内容。仅一房屋,有夫妻并坐,仆人及乐舞杂技表演者少或没有,对应家庭的类型当属为小家庭、核心家庭及分居家庭。一些生产画像也体现出家庭类型的相关内容。山东滕州黄家岭出土祠堂画像下格画面的主体为田间劳作,有树下坐着的一名老人、驱牛耙地及驱牛马拉犁耕田的各一成年男性、中耕除草的四名成年男性、一挑饭食的女眷及身后跟随的三人,从身高和形态看,三人应为未成年者^{[36] 22, 33}。画面中可能有不同辈分(三代)、不同年龄(老年、成年、未成年)、不同性别(男、女)的家庭人员,还应有家庭成员未出现在画面中,反映的应为大家庭、同居家庭或联合家庭,至少应是主干家庭。有的耕地、播种、采莲等画像中仅夫妻或父子两人,反映的是小家庭或核心家庭内容。另如江苏睢宁散存牛耕图,一人驱牛耕地,一小孩在其后播种,一年龄稍大者耕种除草,一女性挑食送浆,体现的也

是小家庭或核心家庭的内容。汉代壁画或画像中还有孝子图,涉及人数不多,结合图画内容和内涵,可大致确定相关人员所对应的家庭为小家庭,亦属主干家庭或直系家庭类别。

墓葬的时代及分布、合葬等对家庭规模也有体现。一些墓地中仅有夫妻两人的异坟或同坟异穴合葬墓,如徐州翠屏山西汉墓^[37];或有一座辈分低者或等级较低人员的墓葬,如徐州东甸子西汉墓与顾山西汉墓^[38]等,体现的基本是小家庭或核心家庭的内容。有的墓地中墓葬多为夫妻同穴合葬,数量不多但在时代上有所差异,如徐州米山西汉墓地^[39]等,大致具备了联合型家庭的性质。一些墓地有几座墓葬,墓外各有祠堂,加之有墓碑等遗物,如嘉祥武氏墓地^{[21] 17-127},所葬武氏成员所属的家庭为复合型的大家庭。还有很多墓地,墓葬较多,有的是同一家庭成员葬在同一墓地中,如安徽天长三角圩桓姓墓地;有的还包含附属人员的墓葬,如江西南昌海昏侯墓地^[40]等,所反映的均应为大家庭或复合型家庭的内容。还有较多家族墓地是由多个家庭墓葬组成,涉及家庭类型较为多样,可能既有核心家庭,也有主干家庭,亦会有联合家庭或同居家庭,换言之,很多墓地中应是大家庭与小家庭的综合。河北阳原三汾沟墓地中,M4封土下有两座墓葬,M4A葬成年夫妻,而M4B葬未成年的男女两人^[41],所体现的应是核心形式的小家庭,但M4附近还有M2、M3等时代相差不远的夫妻同穴合葬墓,很可能为同一家庭不同成员的墓葬,墓主所属家庭应是同居式的复合型家庭。该墓地中还有墓主属此类家庭形式者,另外还有其他类型,墓地中墓葬的分布可以体现。

同一墓葬内葬三人者,死者所属家庭为核心式的小家庭当无疑问。多人葬即墓内葬四人或四人以上者,对应的死者家庭,或为主干家庭,或是复合型大家庭。常德南坪东汉M1与M10为多人葬,洛阳烧沟M1035内至少葬六人^[42],而考古发现、发掘的汉代多人墓葬较多,很多墓内葬六至八人或更多,所对应墓主家庭类型基本如上所述,而且以复合型大家庭居多。河北秦皇岛抚宁邴各庄东汉M1,三个后室内葬三组夫妻,主后室葬人时代稍早,M1封土外较近距离还有五座墓葬,多为夫妻合葬^[43]。大致来看,

M1内体现的是主干家庭或复合型家庭,亦是对同居式家庭的体现,而墓地则体现出复合型大家庭内容。

规模属性是秦汉家庭分类的标准之一,按照前文所述,复合型家庭包含多个辈分的人员,正常情况下人口数量相对要多。但需要说明的是,人口数量多并不一定包含的辈分或已婚者很多。换言之,人口多的家庭不一定是复合型大家庭。高祖刘邦有兄弟四人,刘邦弟楚元王刘交有六个儿子,而中山靖王刘胜“乐酒好内,有子百二十余人”^[44]景十三王传,2425。若考虑有的家庭中还有女儿,而诸多儿女还未嫁娶,家庭的结构基本是父母子女型。而有的家庭,夫妻两人有一人在世,夫的父母也已去世一人,夫妻有一子已娶妻,生一子,计算下来,该家庭为四代共五人。虽然是复合型家庭,但人口数量较一对夫妻有三子二女(均未嫁娶)的“小家庭”明显要少,所以人口的多少有时并不能作为确定家庭类型的参考,要考虑其特殊性。因此,以规模作为家庭分类标准时,关于人口数量要视具体情况而定。考古资料尤其是墓葬资料所体现的基本是家庭成员埋入地下的内容,墓葬的时代、位置、合葬形式与内容等,能够较好地的家庭人口数量与不同辈分有机结合,体现家庭整体组成和所属类型,而在做好墓葬时代判断的情况下,还可针对家庭的阶段性组成进行分析,进而更好地探讨所属家庭的类型。

五、家庭类别的交叉与变动

以考古资料为参考,从不同的视角对秦汉家庭进行分类可得出不同的结论,不同家庭分类各有内容和特点,相互之间又互有交叉,而每一分类中的不同类型也有交叉;家庭成员的相关变化又会带动家庭类型的变动,使得家庭类型呈现出多样化特征。两者皆在一定程度上反映出秦汉家庭类别的多样性,对全面认识秦汉家庭具有重要的作用。

(一)家庭类别的交叉

不同分类形式的秦汉家庭类型存在较多交叉。等级较高的家庭基本是政治型的家庭,而且还应是复合型的大家庭。豪强地主家庭某种

程度上属政治人员家庭,同时又与农业家庭存在密切关系。较多农业家庭等级不高,一些家庭的规模也不是太大,部分等级不高的家庭,多是农业、手工业或小商人家庭。部分职业从事者的家庭相对独立,但很多具有明显的依附性质,其所从事的职业主体是服务于被依的家庭。

同一标准分类的家庭之间,交叉内容也很多。史载周勃“常为人吹箫给丧事”,平时又“以织薄曲为生”^[45]绛侯周勃世家,2065,是助丧与手工业生产交叉。较多手工业家庭与小商人家庭相互交叉,很多时候,手工业者和商人往往兼于一人之身,卖者就是制者^[46]41。而这一时期,经济主体为农业,很多手工业或小商人家庭离不开农业,很多的伎乐家庭、医者家庭、教育人员家庭、巫祝与宗教人员家庭等也可能离不开农业生产,而很多农民亦会将自身家庭的剩余产品或通过狩猎、捕捞、加工的物品进行售卖,以此获利。以上内容体现出不同职业属性家庭间的交叉,尤其是农业、手工业与商业家庭的交叉较为普遍,所以小商人家庭、一般手工业家庭、普通农民家庭有时是较难区分的,而家庭职业的偏向或倚重可能是进行区分的参考。

(二)家庭类别的变动

引起家庭类别变动因素很多,而家庭成员的相关变动是其较为重要的内容,这其中既有等级的变动,也有职业的变化,亦有人口的增减等。

等级的变动如家庭中的成员通过军功、入仕或其他方式获得官爵,或因相关原因失去原有的官爵和地位,还有一些人从小吏到重臣或大官,其所属家庭的属性会因此产生变化。秦汉墓地中,墓位排列大多遵循辈分高者居于尊位,辈分低者分布周边的原则,但有些墓地存在时代较晚但等级明显高的墓葬亦处于尊位的现象。这是秦汉家庭墓地为家庭中等级地位高者预留的墓位,是墓主政治地位的展现及家庭对“光宗耀祖”者的奖励,也从相应角度反映出所属家庭等级的变动。如徐州市奎山西汉M9至M12,属于同一大的家庭人员墓地,M9、M10、M12均为夫妻同穴合葬,墓主身份相对较低,但时代均较M11略早;M11处于墓地的较核心位置,墓葬规模大,内葬一男两女,有车马陪葬及

枕、面罩等敛葬玉器,男性墓主等级较高^[47]。可以说,M11墓主等级的变化,使得原家庭的等级属性发生变化,成为地方高级官吏家庭。

职业的变化较为普遍,如原以农为主,后改而经商;原以屠宰为业,后转而以农为主等。另有一些为官者,官职被削或被罢官,其政治家庭的属性会因此转为其他职业属性。也有的因举孝廉而为官,家庭由此转变为政治家庭中的中小官吏家庭。

家庭规模的变化和家庭成员的增减有较大关系。秦汉时期,与家庭成员增减有关的因素有死亡、新生、娶妻、出嫁、改嫁、纳婿、收养及新家庭的另立等,其中战乱、饥荒、瘟疫、匪盗等可造成家庭成员的削减,甚至家庭、家族乃至邻里间的矛盾等,也会造成家庭的人员失踪或削减。家庭成员的增加和削减,会对家庭的构成及其分类产生影响。如一家之中有夫妻、父母和多个儿子,父母去世及儿子成婚前,该家庭由主干家庭转变为核心家庭;若该夫妻的多个儿子皆娶妻生子且生活在一起,则该家庭又成为联合家庭或同居家庭。考古发掘的很多多人葬墓,墓内葬多对夫妻,应是对相应变动下形成的联合家庭或同居家庭的体现。

综上所述,以考古资料为参考,从等级属性、职业属性及规模属性等方面,可将秦汉时期的家庭划分为不同的类型或种类,不同类型的家庭都有其自身的内容和特点。不同分类之间及同一分类的不同类型家庭之间存在着较多的联系和交叉,加之还有因家庭成员变动等而引起的家庭类型变化,综合体现出秦汉家庭构成及其类型的复杂化和多样性,对全面研究秦汉家庭可起到相应的参考作用。

参考文献

- [1]张仁玺.秦汉家庭研究[M].北京:中国社会科学出版社,2002.
- [2]张金光.秦制研究[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [3]邓伟志,刘达临.家庭的结构和分类[J].社会,1982(2):78-83.
- [4]马新.汉代小农家庭略论[J].文史哲,1986(4):16-20.
- [5]曹骥.秦汉家庭继承研究[D].河南大学博士学位论文,2014.
- [6]马晓霞.秦汉家庭结构研究[D].中央民族大学硕士学位论文,2012.
- [7]黄展岳.一九五五年春洛阳汉河南县城东区发掘报告[J].考古学报,1956(4):24-57+135-144+156.
- [8]河南省文物考古研究所,内黄县文物保护管理所.河南内黄县三杨庄汉代庭院遗址[J].考古,2004(7):2+36-39+103-104.
- [9]东北博物馆.辽阳三道壕西汉村落遗址[J].考古学报,1957(1):119-126.
- [10]新疆维吾尔自治区博物馆考古队.新疆民丰大沙漠中的古代遗址[J].考古,1961(3):3-5+13-16+20.
- [11]韩国河.秦汉魏晋丧葬制度研究[M].西安:陕西人民出版社,1999.
- [12]查瑞珍.战国秦汉考古[M].南京:南京大学出版社,1990.
- [13]刘尊志.徐州汉墓与汉代社会研究[M].北京:科学出版社,2011.
- [14]湖南省博物馆.湖南常德东汉墓[M]//考古学集刊:1.北京:中国社会科学出版社,1981.
- [15]徐州博物馆.徐州东甸子西汉墓[J].文物,1999(12):4-18.
- [16]徐州博物馆.徐州韩山西汉墓[J].文物,1997(2):26-43.
- [17]徐州博物馆.江苏徐州黑头山西汉刘慎墓发掘简报[J].文物,2010(11):17-41.
- [18]安徽省文物考古研究所.天长三角圩墓地[M].北京:科学出版社,2013.
- [19]连云港市博物馆.江苏东海县尹湾汉墓群发掘简报[J].文物,1996(8):4-25.
- [20]南京博物院,邳县文化馆.东汉彭城相缪宇墓[J].文物,1984(8):22-29.
- [21]蒋英炬,吴文祺.汉代武氏墓群石刻研究[M].济南:山东美术出版社,1995.
- [22]济宁地区文物组,嘉祥县文管所.山东嘉祥宋山1980年出土的汉画像石[J].文物,1982(5):60-70.
- [23]王黎林,李银德.徐州发现东汉画像石[J].文物,1986(4):28-31.
- [24]徐州博物馆.江苏徐州市清理五座汉画像石墓[J].考古,1996(3):28-35.
- [25]四川省博物馆.四川彭县等地新收集到一批画像砖[J].考古,1987(6):533-537.
- [26]高文.中国巴蜀新发现:汉代画像砖[M].成都:四川美术出版社,2016.
- [27]a长江流域第二期文物考古工作人员训练班.湖北江陵凤凰山西汉墓发掘简报[J].文物,1974(6):41-61+88-95.b弘一.江陵凤凰山十号汉墓简牍初探[J].文物,1974(06):78-84.

- [28]河南省文物研究所.密县打虎亭汉墓[M].北京:文物出版社,1993.
- [29]南京博物院,山东省文物管理处.沂南古画像石墓发掘报告[M].北京:文化部文物管理局出版,1956.
- [30]甘肃省博物馆,甘肃省武威县文化馆.武威旱滩坡汉墓发掘简报:出土大批医药简牍[J].文物,1973(12):18-22+73-76.
- [31]中国社会科学院考古研究所,河北省文物管理处.满城汉墓发掘报告[M].北京:文物出版社,1980.
- [32]河南省偃师县文物管理委员会.偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报[J].文物,1992(9):37-42.
- [33]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [34]黄明兰.洛阳西汉卜千秋壁画墓发掘简报[J].文物,1977(6):1-12+81-83.
- [35]唐光孝.试析四川汉代葬俗中的商品化问题[J].四川文物,2002(5):53-60.
- [36]滕州市汉画像石馆.滕州汉画像石精品集[M].济南:齐鲁书社,2011.
- [37]徐州博物馆.江苏徐州市翠屏山西汉刘治墓发掘简报[J].考古,2008(9):11-24+2.
- [38]徐州博物馆.江苏徐州市顾山西汉墓[J].考古,2005(12):48-58+98-99+102+2.
- [39]徐州博物馆.江苏徐州市米山汉墓[J].考古,1996(4):36-44+100-101.
- [40]江西省文物考古研究所,南昌市博物馆,南昌市新建区博物馆.南昌市西汉海昏侯墓[J].考古,2016(7):45-62.
- [41]河北省文物研究所,张家口地区文化局.河北阳原三汾沟汉墓群发掘报告[J].文物,1990(1):1-18+97-99.
- [42]中国社会科学院考古研究所.洛阳烧沟汉墓[M].北京:科学出版社,1959.
- [43]河北省文物研究所.河北抚宁县邴各庄汉墓发掘简报[J].文物春秋,1997(3):30-37+48.
- [44]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [45]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [46]童书业.中国手工业商业发展史[M].北京:中华书局,2005.
- [47]徐州博物馆.江苏徐州市奎山四座西汉墓葬[J].考古,2012(2):18-35+109+99-103.

The Classification of Qin and Han Families Based on Archaeological Materials

Liu Zunzhi

Abstract: During the Qin and Han Dynasties, the family and its related contents developed greatly, and presented different types and forms. With the further progress of archaeological work, materials of the Qin and Han Dynasties have been increasingly enriched, manifesting and reflecting relatively rich contents and connotations of the family, one of which is the classification of families. There are different standards and references for the classification of families in Qin and Han Dynasties based on archaeological materials. From three aspects of hierarchical, occupation and scale attributes, families in Qin and Han Dynasties can be divided into various types. Different family types classified by different standards all contain their own contents and characteristics, and intersect with each other, while there are also many overlaps among different types of families in each classification. In addition, there also exist changes in family types driven by changes in family members, which makes the family types of Qin and Han Dynasties present diversified characteristics. The changes of family members, grades, occupations and population make the family types of Qin and Han Dynasties present diversified characteristics.

Key words: The Qin and Han Dynasties; family; classification; archaeological materials

[责任编辑/云 扬]



三教融合与儒学重振之间：北宋名臣赵抃的佛道思想*

邱志诚

摘要：北宋名臣赵抃青少年时期即深受两浙路兴盛的佛道信仰熏染，既长出仕多接名僧、高道，究心佛典，至有“闻雷得道”之说，中年乃“摈去声色，系心宗教”，老年更是“清修益至，禅诵精严”。道教影响于赵抃者，主要是其修炼养生思想。一言蔽之，赵抃思想虽有以儒学为主旨的一面，又有融合佛、道的一面。明乎此，对聚讼千年未有定讞的赵抃“理欲交战”、携龟鹤入蜀等行为方式方可得一确切解释。赵抃思想中的这一对立统一，在北宋前期非常具有代表性，是当时三教融合及儒学重振两种时代思潮的产物和体现。

关键词：赵抃；佛道思想；禅宗；养生；三教融合；儒学重振

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)02-0076-09

与包拯齐名的北宋名臣赵抃，生平、家世见于《东都事略》、《宋史》本传及苏轼所撰《赵清献公神道碑》，学者已多有梳理^①，此外关注焦点多集中在其交游^②、治蜀^③、为政清廉正直^④及所作诗文^⑤方面，而缺少对其思想的探讨。这一方面固然是因为赵抃未留下专门性理论著作，以致增加了研究困难；另一方面则是出于研究者的一种可以理解的取向，缺乏理论著作者很难被纳入学术思想史研究视野。本文通过对赵抃本人非学术性文字的缀连、对其言行的透视及相关文物考古材料的汇搜，克服资料困难，尝试勾勒出其思想图景：赵抃有以儒家思想为主旨的一面，又有融合佛、道思想的一面。而明乎此，方能对争讼千年迄无定讞的赵抃“理欲交战”、携龟鹤入蜀等行为方式有一确切解释。赵抃思想中的这一对立统一，在北宋前期非常具有代表性，是当时三教融合及儒学重振两种时代思潮的产物和体现。

一、佛教人物对赵抃思想的影响

赵抃生于大中祥符元年(1008年)，卒于元丰七年(1084年)，衢州西安县(今浙江衢州市)人。其青少年正当宋代佛教最发达的时期——真宗晚年僧尼数量达45万多，是唐迄清历代僧尼人数统计的最高时期。而南方佛风尤胜，信奉佛教的人数差不多是北方的3倍^{[1]38-39}，两浙更是极“尚浮屠之教”^{[2]卷88, 2177}，人至谓“瓯越之民，僧俗相半”^{[3]卷93, 2137}。同时宋代统治者从太祖开始就崇重道教，真宗追尊赵氏祖先为“上灵高道九天司命保生天尊大帝”^{[2]卷104, 2542}，大修道教宫观，更将崇道活动推向高潮。赵抃家乡附近即有道教七十二福地之一的烂柯山。可以说他自幼就深受佛、道思想的浸染。

从仁宗景祐元年(1034年)进士及第(27岁)，至神宗元丰二年(1079年)致仕(72岁)，在长达46年的仕宦生涯中，赵抃所到之处多与

收稿日期：2020-12-15

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“宋代农书研究”(15BZS067)阶段性成果。

作者简介：邱志诚，男，历史学博士，温州大学人文学院瓯江特聘教授(浙江温州 325035)，主要从事宋史、科技史研究。

僧、道交游，并师事高僧大德。一身对佛、道思想特别是佛教思想积极践履，尤其是其致仕之后，生活清刻，几同佛弟子。已有涉及对赵抃交游僧、道之考证颇嫌阙漏简略，更重要的是多仅以《清献集》诗文为据，而《清献集》不乏失收者。故笔者扩大史料来源至于佛道典籍、寺观碑志塔铭、方志史料等重加详考，可知赵抃交游的僧人有载升、重喜、可升、重元、正信、保聪、释×、舒大师、释×、净偲、栖诘、本如、智月、元净、慧才、宗本、佑光、圆明、惟爽、思辩、怀俨、惟简、法泉、释×、释×纪（号海印）、辩良、继忠、内照庵主、化宜、遇清、仲灏、文昶、仲南长老、记长老、释×等35人，以其家乡衢州和任职时间较长的四川、杭州、越州僧人为多（然其长时间在朝廷任职，却不见有与开封等处佛道交游之事）。

赵抃交游的僧人多为禅僧，在当时声望很高，多有“神迹”。如释重喜少时本不识字，因为“日诵观世音菩萨不少休”，忽一日“辄能书又能作偈颂”^[4]2830-2831。释继忠之诞，父母“梦僧授以子，云：‘此螺溪尊者也，寄汝育之。’”圆寂时又有“鸟雀悲鸣，三日不下”^[5]卷13，305-306。释慧才初随法智知礼大师修学而“性识昏钝”，因常持大悲咒，忽于梦中见梵僧嘱之，翌日临讲，豁然开悟，“前后所闻，一时洞晓”^[5]卷12，298，并曾梦至净土^[6]卷5，95。最早的关于雷峰庵与蛇的传说亦与之相关^[7]，为《白蛇传》故事演进之重要一环。释本如圆寂之夕，法堂、藏阁、方丈栋梁皆折，“江上渔人见云端有僧西向而去……明年三月塔全身于寺北，门人启钥视尊容如生，爪发俱长”^⑥。释元净生而左肩“肉起如袈裟缘，八十一日乃灭”，后八十一岁乃卒^[8]卷84，4135。尝与僧熙仲会食，熙仲见其眉间有光如萤，“遽起揽之得舍利，自是常有于其卧起得之者”。苏轼次子苏迨出生四年不能走路，遂请元净“为落发摩顶祝之”，据苏轼自云其后苏迨确实“起步趁奔鹿”^[5]卷47，1096。释宗本住瑞光寺时，“民有屠牛者。牛逸赴本，跪若自诉”；其住净慈寺恰值大旱，但其寺西却有甘泉自涌……寺众千余人，汲以不竭”^[9]卷14，481。

这些著名高僧大德，谙熟佛典，佛学造诣精深。法泉佛慧禅师，丛林谓之“泉万卷”^[10]卷3，241。释继忠勤研经律以致疾病，深受其师广智大师器重，时令代讲。雪窦智遇重显禅师见而叹曰：

“四明之道，为有传矣。”^[5]卷13，306 释惟简被赵抃誉为“真僧”，其与僧众问答充满机锋，如“僧问：‘佛与众生，是一是二？’师曰：‘花开满树红，花落万枝空。’曰：‘毕竟是一是二？’师曰：‘唯余一朵在，明日恐随风。’”^[11]卷15，1009 释慧才学宗知礼，“首众四座推服”^[5]卷12，298。释本如亦法智知礼大师法嗣，知礼尝与奉先清源、梵天庆昭、孤山智圆“为书说问，往复辨析”不能止，乃遣本如与之讲论，“卒能取胜”^[12]358。释元净被誉为“真法师”，一生以其道教化吴越，“度弟子五十人，四方学者不可以数计”^[13]1439-1443。赵抃《辩才真赞》（《清献集》未收）云：“师去天竺，山空鬼哭。天竺师归，道场光辉……教宗智者，法嗣韶师。须弥有坏，至道无为。”^[8]卷78，4069 释宗本名高德劭，被神宗召为慧林禅院第一祖，恩宠有加：“既至，遣使问劳三日，诏演法于寺之门。万众拜瞻，法会殊胜。以为弥勒从天而降人间也。翌日召对延和殿……赐茶……既退，上目送之。”都邑四方，人以大信。元祐初，宗本以老求归，因州郡多欲延其主本地名刹，朝廷甚至不得不专门敕令其“任便云游，所至不得抑令住持”^[9]卷14，481。

赵抃在江南地区浓厚的佛道氛围熏染下自幼即对佛教颇有兴趣，及长又寓居佛寺读书，多与僧人相交，其自言“有法明院（继）忠讲师，其行解俱高者……乃余未第时与之接者也”^[12]358-359 可证。入仕之后更是屡接名僧，时为请益，对佛学乃有更多、更深之理解。如其英宗时任河北都转运使，便向北京天钵寺释重元请教“心要”，云：“闻别传之旨，人人本有之事，岂他能而抃不能耶？愿究明之。”释重元乃令其参“狗子无佛性”话^[6]卷6，155。禅宗不重佛教传统经论，号为“别传”。其教义讲求不执外修，但“于自心常起正见”，主张“识自本心。若识本心，即本解脱”^[14]30b，33a，通过明心“见性成佛”——此心人人本有，故能一悟即至佛地。赵抃能认识到禅宗宗旨而欲准确把握修心之要，显见其禅学修养已有一定水平。赵抃的话自承学佛原因，可以见出北宋前期学者学佛的内在动机，盖佛学之心性论实为宋以前儒学所缺者。换言之，因宋以前儒学在心性论方面本身的缺失，乃令儒学学者不得不向佛学探求。此亦显出宋明儒学何以要援佛入儒之由。赵抃致仕后

还拜家乡衢州南禅寺法泉禅师为师^[11]卷16, 1058, 研习佛学是其一生知识生涯的重要面向。

二、赵抃的“闻雷得道”及其佛教思想

正因为赵抃有究心佛学之举,故熙宁四年(1071年)乃有著名的“闻雷得道”之事:“牧青州日,闻雷有省。即说偈曰:‘退食公堂自凭几,不动不摇心似水。霹雳一声透顶门,惊起从前自家底。举头苍苍喜复喜,刹刹尘尘无不是。中下之人不得闻,妙用神通而已矣。’”^⑦“退食公堂自凭几,不动不摇心似水”表明赵抃公牍之余着意修习禅定功夫。“刹刹尘尘无不是”指领悟到的禅宗至理“万法皆空”“万法唯心”,直揭最高之主体性,因此是中下之人不得而闻的妙用神通,则悟道之后“喜复喜”的心情固可知矣。赵抃又作《闻雷可喜》诗:“雷奔电激夜溟溟,虎啸能吟魄鬼惊。用即不勤功即进,圣胎涵养道芽生。”^[15]卷5, 805-806再次阐明自己对佛道的领悟,觉今日是而昨非,乃号曰“知非子”。他在收到曾公亮寄维摩诘居士像后写了一首诗:“问答众口徒纷纷,争入菩萨不二门……相公付与知非子,挂向壁间看榜样。”^⑧维摩诘居士深明佛理,是佛陀时代最伟大的居士。“问答众口徒纷纷,争入菩萨不二门”说明赵抃极认同禅宗初祖达摩之教,不仅要“理入”,还要“行入”^[16]卷16, 566,故表示要以维摩诘为榜样。这正是赵抃中晚年之所以转行居士戒的夫子自道。

赵抃四十多岁便“摈去声色,系心宗教”^[11]卷16, 1059,这里的“宗教”当然指佛教。其“年四十九即不御内”^[17]卷73, 474,“平日类蔬食,不得已止一肉”。老年更是“清修益至。每浣中衣,不敢悬空室,曰:‘恐触污神灵。’乃挂于床使阴干”^[18]201。致仕休官回到家乡,又“作高斋而居之,禅诵精严如老烂头陀。与钟山佛慧禅师(即法泉,时居衢州南禅寺)为方外友,唱酬妙语照映丛林。性喜食素,日须延一僧对饭”^[19]76。了解了赵抃的系心佛教的思想,对那些关于赵抃的有争议的说法才能得确切解释。如《尧山堂外纪》记其“帅蜀时,见有妓戴杏花,偶戏曰:‘髻上杏花真有幸。’妓应声曰:‘枝头梅子岂无媒。’逼晚,使直宿老兵呼之。几二鼓,不至,复令人速之。赵周

行室中,忽高声叫曰:‘赵抃不得无礼!’遂令止之”^[20]卷47, 16。赵抃之行为并不能像有的学者所理解的那样,是由于“(天)理(人)欲交战”,其行为的思想根源实来自佛教而非儒学。实际上,赵抃《座右铭》“依本分(无烦恼),莫妄想(常快乐)”^[21]卷73, 3406“顾我久惭迷利禄,与师同约老林泉”^[15]卷2, 778之类均是其佛教思想的反映。

赵抃诗文中还多用佛典及佛学术语,据之可深入探讨其佛学修养。《送讲僧怀俨徙居天柱》有“卓锡江头十载余,师心纯静到真如”^[15]卷5, 803句,“真如”即《大乘起信论》所谓一心开二门之真如,真如心不生不灭为万法之源,即真我,即主体性之最高自由。《赠禅僧二首》其二云:“漱水曹溪一滴通,烂柯元是妙高峰。子湖有犬无人会,我欲凭诗寄老踪。”^[15]卷5, 816“曹溪”为禅宗六祖慧能开宗说法之地,“凡言禅,皆本曹溪”^[22]卷6, 444,“曹溪一滴”即谓慧能为禅宗之源。“子湖有犬”为著名的禅宗公案。衢州子湖岩利踪禅师于门下立有一个写着“子湖有一只狗,上取人头,中取人心,下取人足。拟议即丧身失命”的牌子,时“临济会下二僧参,方揭帘,师喝曰:‘看狗!’僧回顾,师便归方丈”^[11]卷4, 213。利踪此偈标指禅宗顿教无相、无念、无住修习法门,临济二僧着相、有念、有住,故利踪舍之而去。赵抃能道此“无人会”的精微佛理,并且隐隐有自豪之感,不仅能说明他的佛学水平较高,也表明他学佛不只是“信仰”,而是“研究”。这也是古代儒学知识分子与一般民众学佛的不同之处。

《次程给事题法云寺方丈》云:“府公清眼照孤心,结构仍夸壺奥深。师悟赵州庭柏境,我知青岭震雷音。粟粘便是三千界,草用曾为丈六金。”^[15]卷4, 793法云寺方丈指释重喜。“赵州庭柏”亦著名禅宗公案。一僧问赵州禅师(即从谏)云:“如何是祖师西来意?”师云:“庭前柏树子。”僧云:“和尚莫将境示人。”师云:“我不将境示人。”僧云:“如何是祖师西来意?”师云:“庭前柏树子。”^[23]卷23, 910此偈揭示众生皆有佛性,佛性即真我,即真如。以有佛性故,众生皆可成佛。所以佛法只在眼前,进一步言之即在自身(柏树子一心生),当然无需外求。成佛之道,在内求自身真如心而已。此亦嵩山安和尚答僧问“如何是祖师西来意旨”时云:“何不问自家意旨?问

他别人意旨作什么？”^[24]卷97, 1475。则《次程给事题法云寺方丈》大旨谓：程给事学佛能够抓住一心根本，看起来简单实则深达禅理精微。释重喜深会赵州禅师之境，我也在青州闻雷而悟此道理。粟粒即三千大千世界，菩萨丈六金身不过用草泥塑成。粟粒耶？万法耶？草泥耶？佛菩萨耶？一心总摄一切法，一切法皆一心生而已。这就是慧能以降禅宗之妙理。赵抃此偈表明他确于佛学有究竟了义。故苏颂评其与法云长老的唱和诗偈云：“见闻觉知出乎性哉，而达识之士以之明本心……形虽渊淳，声已雷震，给孤四句之偈，等善法百千之妙颂。”^[25]卷67, 1023

赵抃晚年《释继忠赞》“教明圆通，听众依响。以心传心，以真破妄。真兮谓何，有相非相。如水中月，如鉴中象”^[26]卷13, 112云云，已深得禅宗本旨。他应释继忠请所作《故明州延庆寺法智大师行业碑》，在详述释知礼生平、开悟、著述、思想、法嗣之后写道：“人生之初，虚一而静，本无凡圣之别，逮交战于事物之境，而莫之能返……如目之有花，他人莫得见；如耳之有磬，他人莫得闻，欲其自降乃心而求复初本也。其后导师继一而兴，骋智慧辩才，谈真实妙义，使人不离当念超圆顿一乘，不离文字示解脱诸相。要其究竟，则无一法之可说，无一字以与人。”这段文字破显佛法方便施为，揭示大乘一乘教义，众生平等，即心求佛。这段话等于是赵抃本人对“如何是祖师西来意”问题的回答。文末赞“八万总结河沙尘，俱入天台止观门……辞淳理妙简不烦，或讲或忏忘晡听……众生嗜好随贪嗔，三涂转徙如膏轮。有能顿悟报施因，罪福苦乐歧以分”^[12]358-360之语，亦能揭示天台宗一念三千、止观之要义及注重讲忏之特点。赵抃佛学水平高，颇为僚友认同，曾在其邻州为官的苏颂应知宣州刁景纯邀作《东山长老语录序》，却荡笔写到赵抃施政之余“游心定慧之门，得意言象之表。于是禅流辐辏，争望门庭……其在剑南，则有与峨眉中白（指中峰寺，因地处峨眉山白岩中峰之下故云）洎郡僚府佐往复抑扬……其在镇东，则有与法云重喜唱和……丛林驾说之盛不愧于昔贤”^[25]卷67, 1021-1022。

赵抃不仅本人研修佛学，还向僚友推荐佛书、讲解佛理。其致富弼书云：“近者旋附节本

《传灯》三卷，当已通呈。今承制宋威去，余七轴上纳。抃伏思西方圣人教外别传之法，不为中下根机之所设也，上智则顿悟而入，一得永得。愚者则迷而不复，千差万别。唯佛与祖以心传心，其利生接物而不得已者，遂有棒喝拳指、扬眉瞬目、拈椎竖拂、语言文字种种方便，去圣逾远。诸方学徒忘本逐末，弃源随波，滔滔皆是。斯所谓可怜悯者矣！抃不佞去年秋初在青州，因有所感，既已，稍知本性无欠无余，古人为安乐法门，信不诬也。”^[10]卷1, 209此段文字为富弼开示自悟自解、直指人心、见性成佛的“顿悟”之法；尤为可贵者，是彼时赵抃已颇指禅宗“棒喝拳指、扬眉瞬目、拈椎竖拂、语言文字”之弊，斥其为“忘本逐末，弃源随波”，结果只能是“去圣逾远”。富弼“由清献公警励之后，不舍昼夜力进此道”，亦就修颙（圆照宗本禅师弟子）等名师处“质所疑”，后亦能作偈。其寄圆照宗本偈曰：“一见颙公悟入深，夤缘传得老师心。东南漫说江山远，目对灵光与妙音。”奏署修颙师号偈曰：“万木千花欲向荣，卧龙犹未出沧溟。彤云彩雾呈嘉瑞，依旧南山一色青。”^[11]卷16, 1085-1086对比赵抃、富弼偈赞，可见后者佛学水平与前者相差不可以道里计。

元丰二年赵抃致政归衢州，筑居高斋。“高斋”固高处之斋意，名字很普通；然据前揭其每谓佛学高明，“不为中下根机之所设也”、“中下之人不得闻”，又据《佛祖统纪》“筑高斋以自居，与高僧逸民游”^[5]卷46, 1094之记载，则实更偏高明之斋意，自视甚高并不普通。正如题偈：“时人要识高斋老，只是柯村赵四郎。”^[27]卷4, 872某既是高明的高斋老人，也是普通的赵四郎。因其普通，证成高明；因其高明，可以普通。元丰七年，赵抃在高斋中“趺坐而化”^[5]卷46, 1094。趺坐，是佛教徒的坐法。

三、赵抃的道教思想

赵抃思想既有受佛教影响的一面，还有受道教影响的一面。其与道士的交往主要在任职四川和杭州期间，所交游者有王九皋、李思聪、曹×、李垂应、张邀、王×、虞安仁、钱自然、沈日益、张昌应等10人。道教虽托祖老子，然实不同于道家，教义以求长生之神仙术为主。其影响

赵抃者,正为修炼养生思想,如赵诗对李思聪道士“年登八十齿发壮,骨轻步武如云奔”^{[15]卷1,744}就深表钦羨。

道教修炼方法在北宋时已普遍自外丹术转变为内丹术,即以身体为鼎炉炼精化气、炼气化神、炼神还虚,在体内成丹以得长生。不过外炼金丹之法依然存在,到南宋末度宗即位,谢方叔还“以一琴、一鹤、金丹一粒来进”^{[2]卷417,12512}。赵抃亦有“庵中澹泊无余物,一颗仙丹酒百分”^{[15]卷5,813}“济世金丹得传授,先生高隐在青城”^{[15]卷3,774}句。那么,赵抃采用的具体修养方法是什么呢?其《赠东川曹道人》云:“养生非谓独存神,功行须令日日新。高睨鹏抃风万里,静怜龟息寿千春。物无凝滞心无积,名已逍遥道已醇。命不在天须力信,世间多少未知人。”则其术非只静坐养神,还有呼吸导引及龟息之法,并且需日日行之。如此必可体逍遥之境、夺造化之功,简言之,“我(寿)命由我不由天”。明乎此,方可对赵抃单骑入蜀、龟鹤自随之事有一准确理解。

“赵清献公以清德伏一世,平生畜雷氏琴一张,鹤与白龟各一,所向与之俱。始除帅成都,蜀风素侈,公单马就道,以琴、鹤、龟自随。蜀人安其政,治声藉甚。”^{[28]1}为什么随身携龟、鹤入蜀?当时“蜀人莫测”^{[29]卷29,1656},明人亦问:“琴鹤自随,其事何如?”宋神宗认为是因为他廉洁:“匹马入蜀,所携独琴鹤,廉者固如是乎?”^{[28]1}僚友认为因龟、鹤是家传之物,“清献先生无一钱,故应琴鹤是家传”^{[30]卷30,1606}。明朝曾任首辅的高拱认为是“装”:“夫鹤也,驱之则不行,舁之则以无益之物劳人。既不舁行李,乃又舁鹤,何为?果好鹤甚,则行路不暇玩鹤也。既至蜀,亦自有鹤,何随为?故曰:务为形迹者也。”^{[31]17}这些说法都是不正确的。鹤者,道教之仙禽,为神仙骑乘,加以长寿,故得名“仙鹤”;龟者,四灵之一,寿亦千年。故有龟年鹤寿、龟年鹤算等词。东晋著名道士葛洪云“知龟鹤之遐寿,故效其道(导)引以增年”^{[32]卷3,46},赵抃“为人清素,好养生”^{[33]286},携龟鹤自随显为炼养以图延年益寿之举。其实赵抃自己在诗中是有所指陈的“(其龟)买自桐江数岁前,洁中轻外欲巢莲。同麟荐世宜为瑞,邀鹤寻真定得仙”^{[15]卷3,768};“堪笑蚊蝇惊八月,岂知龟鹤寿千年。无心是处非关境,有

命由来不在天。自古君臣悉功行,不然终未到神仙”^{[15]卷3,773}。河北磁县中国磁州窑博物馆收藏的一件元代瓷枕^{[34]94-96},枕上画着一只口衔瑞草的仙鹤和一只口吐祥云的神龟在赵抃前面引导他前行,道教神仙色彩甚浓——民众倒能喻其心旨。

熙宁五年(1072年)赵抃复知成都,道过泗州时“以龟投淮中”,而“渡淮前,已放鹤”,并作有“马寻旧路如归去,龟放长淮不再来”诗句^⑨。这一行为表明,此时此后赵抃在佛、道之间更加倾心于佛了。其实,就在其放鹤释龟之前,赵抃对道教的兴趣也远比不上对佛教的兴趣,除养生修炼方法外,其他黄白术之类均为所不取,周紫芝《张遨诗》小引可证:青城山道士张鳌从公游甚久,“尝于夜半酒间得双鰕于盆盎……后数日别公而去,出怀中秘书一篇以授公,曰:‘读此书则黄金可成,愿勿泄也。’公笑而不答,命取火焚之”^{[35]177}。

四、在三教融合及儒学重振之间

赵抃祖父赵湘是宋初著名诗人,可谓出身儒学之家。本人事父母孝,守母丧庐墓三年,不宿于家,“县榜所居里为孝悌”^{[36]卷16,531};事君忠直,不避权佞,京师号为“铁面御史”;临民宽仁,行中和之政,被韩琦誉为“世人标表”。就行事大关节或者说思想主旨看,赵抃毫无疑问是一名深具儒家价值观念的知识分子。然其何以一身而兼儒、佛、道三家思想?

儒学、道家学说为先秦学派,佛教东汉初年传入中国,道教东汉末年正式产生。儒家思想自汉武帝独尊以来,作为文化传统和官方意识形态对外来的佛教和起自下层的道教有着天然的抗拒。东汉牟子《理惑论》客问、韩愈《谏迎佛骨表》等之反佛言论便是代表;道教亦揭标佛教是“夷狄之教”,不当行于中华。因此,佛教作为外来宗教想要在中国大地上站稳脚跟,除了依靠信仰、理论本身的吸引力,融入中国文化因素成为必然选择,这一融入过程就是佛教中国化或中国佛教创立之过程。否则三武灭佛、周世宗灭佛之后一定会有第五次、第六次灭佛之举。汉魏时原始道教团结底层民众欲新造一“太平”世界,自会遭受来自统治者的镇压,佛教

亦攻指道教是造反之教。道教即不得不改造教义,向官方的儒家意识形态靠拢,如葛洪痛批其创教先祖张角等,贬斥民间道教为“邪道”“妖道”,“皆宜在禁绝之列”^[32]卷9,173。寇谦之自云受太上老君命“清整道教,除去‘三张伪法’”而“专以礼度为首”^[37]卷114,3051。东晋慧远大师“常以为道法之与名教、如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同”,故佛教是“内道”、儒学是“外道”,而“内外之道可合”^[38]卷5,263。唐僧宗密云:“孔、老、释迦,皆是至圣,随时应物,设教殊途,内外相资,共利群庶。”^[39]83五代永明延寿法师认为“儒道先宗,皆是菩萨,示助扬化,同赞佛乘”,“孔老设教,法天制用,不敢违天;诸佛设教,诸天奉行,不敢违佛”^[40]1639,“三教皆一真心,为原人之本”^[40]1818。对于佛、道的靠拢,一些儒家知识分子采取了欢迎的态度。如东晋孙绰云“周、孔即佛,佛即周、孔”^[38]卷3,151,隋王通指出“三教于是乎可一矣”^[41]135。唐李行敏说:“窃以释老二教,语迹虽殊,恭顺之理,雅同儒辙。”^[42]卷203,2054柳宗元认为“浮屠诚有不可斥者,往往与《易》、《论语》合……不与孔子道异”^[22]卷25,1680。刘禹锡认为佛儒看似“水火异气”“轮辕异象”,实际上是“成味也同德”“致远也同功”^[43]56。白居易云:“夫儒门、释教,虽名数则有异同,约义立宗彼此亦无差别,所谓同出而异名、殊途而同归者也。”^[44]卷68,1436张彦远云:“夫稟儒道以理身理人,奉释氏以修心修性,其揆一也。”^[42]卷790,8278

北宋初立而沐被此风,儒、道、释三方面人物率赞其说。释赞宁说:“有一人故奉三教之兴,有三教故助一人之理……三教是一家之物。”^[45]698释智圆“于讲佛经外,好读周、孔、杨、孟书,往往学为古文,以宗其道”,云“宗儒述孟轲,好道注《阴符》。虚堂踞高台,往往谈浮图”,更自号中庸子,又说“夫儒释者,言异而理贯……修身以儒,治心以释”,“夫三教者,本同而未异,其于训民治世,岂不共为表里哉!”^⑩释契嵩著论“广引经籍,以证三家一致”^[46]卷16,793,认为“儒、佛者,圣人之教也,其所出虽不同,而同归于治。儒者,圣人之大有为者也;佛者,圣人之大无为者也。有为者以治世,无为者以治心……故治世者,非儒不可也;治出世,非佛亦不可也”^[47]卷8,149-150。又说儒、佛“皆欲人为善者也。异焉者,分家而各

为其教者也”^[47]卷2,46,更作《孝论》“拟儒《孝经》发明佛意”,具论忠孝,认为“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”^[47]卷3,48。道教内丹派南宗开山祖张伯端云:“教虽分三,道乃归一。奈何后世黄淄之流,各自专门,互相非是,致使三家宗要迷没邪歧,不能混一而同归矣!”^[48]2宋初儒士宋太初著《简谭》自序云:“广平生纂文史老释之学。尝谓《礼》之中庸,伯阳之自然,释氏之无为,其归一也。”^[2]卷277,9423晁迥认为“儒家之言云寂然不动,道家之言云归根曰静,禅家之言云息缘反照。人能洞晓三家之言,同归一真之理,吾当日之为会三归一之智”,“夫识敏智圆之士,方能和会”;又云:“儒家之言率性,道家之言养神,禅家之言修心,共理一也,何烦争论?”^⑪宋初统治者亦对佛、道多所认同,太祖废止周世宗灭佛政策;太宗“志奉释老”^[49]93,认为“浮屠氏之教有裨政治”^[3]卷24,554,又说“清净致治,黄老之深旨也……无为之道,朕当力行之”^[3]卷34,758;真宗认为“道释二门,有助世教”^[3]卷63,1419,“三教之设,其旨一也”^[3]卷81,1853。总之,到了宋初,“三教融合”终成一大时代思潮,构建了“近千年来中国宗教史、中国思想史的总画面”^[50]105。赵抃当此之风,和大多数士人一样,以儒士而兼有佛道思想实为其时开放文化氛围的自然结果。

同时,随着佛道势力发展,持文化本位主义立场的知识分子则欲力排佛教、重振儒学,以安顿其时之中国心灵。如宋初柳开指人“溺为老、佛之徒,淫于诞妄之说”为不幸^[51]51。孙复抨击说:“佛老之徒横乎中国,彼以死生祸福虚无报应为事,千万其端,给我生民……于是其教与儒齐驱并驾,峙而为三,吁可怪也!”^[52]176石介则大呼:“自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子至于今,天下一君也,中国一教也,无他道也。今谓吾圣人与佛、老为三教,谓佛、老与伏羲、神农、黄帝、尧、舜俱为圣人,斯不亦骇矣!”“释老之为怪也千有余年矣!中国蠹坏亦千有余年矣!”^[53]153,61李觏甚至列举佛、道有“十害”,禁之则有“十利”^[54]141。欧阳修指责柳宗元“所学之非”,“为韩门之罪人”^[55]2278;王令认为儒、佛“不相为容”,也讽柳宗元是“陷夷狄而不悔”^[56]284。如此,则必有儒学之复兴,即“援佛入儒”的理学、心学之建立。此后批评柳宗元者,

调门更高,完全沦为门户攻讦矣,如南宋黄震骂其为“不知愧”之“异端”“邪党”^{[57]498}。

然宋代新儒学草创初期,诸子虽欲为往圣继绝学“辨异端,辟邪说,使圣人之道焕然复明于世”^{[2]卷427,12717},但仍不得不借助佛、道尤其是禅宗心性论以重新发现、构建孔孟之心性论价值哲学。清袁枚对此有极为形象的描述,宋儒“目击夫佛老家诗张幽渺,而圣人之精旨微言反有所而未宣,于是入虎穴,探虎子,闯二氏之室,仪神易貌,而心性之学出焉”^{[58]1606},所以被视为新儒学开山祖的周敦颐既能坚持儒学本位,又能融汇佛、道思想,并不排击佛道,还常“与高僧道人跨松萝,蹑云岭,放肆于山巅水涯,弹琴吟诗,经月不返”^{[59]87}。他坦然自承:“吾此妙心实启迪于黄龙、发明于佛印,然义理豁达,自非东林开遮拂拭,无繇表里洞然。”^{[60]908}程颢虽被誉为“使圣人之道焕然复明于世,盖自孟子之后,一人而已”^{[2]卷427,12717},但也是“出入于老、释者几十年,返求诸六经而后得之”^{[2]卷427,12716}。只是他更多地是对佛教报以批评,一则曰“今异教之害……唯释氏之说,衍蔓迷溺至深”^{[61]卷2上,38},再则曰“惟佛学今则人人谈之,弥漫滔天,其害无涯”^{[61]卷1,3};除了前述一般性批评,和前儒不同的是,程颢多从理论上证明佛教之非,如其云:“佛氏不识阴阳、昼夜、死生、古今,安得谓形而上者与圣人同乎?”^{[61]卷14,141}“圣人致公心,尽天地万物之理,各当其分;佛氏总为一己之私,是安得同乎?”^{[61]卷14,142}已与乃师濂溪态度不同矣。至于朱熹,则是在研究释老之学的同时大力辟佛,甚至难免偏颇之语,如“佛家先偷列子”^{[62]3008}、“释氏书……大抵多是剽窃老子、列子意思,变换推衍以文其说”^{[62]3010},此为人所熟知,兹不详论。总之,正如明清人所论“两宋诸儒,门庭径路半出于佛老”^{[63]1373}，“宋儒之学,其入门皆由于禅:濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘;伊川、晦庵则由于下乘”^{[64]12},新儒学运动集大成者明王守仁也说释老“二氏之学,其妙与圣人只有毫厘之间”^{[65]83}。

赵抃何以一身而兼儒、佛、道三家思想?以其所处时代故也。北宋前中期若仅沐三教融合思潮,则只会产生宋太初、晁迥之徒;若仅沐排佛非道、重振儒学之思潮,则只会产生宋初三先生、欧阳修之流。两种思潮因缘时会,遂得产生

既能以儒学思想为主旨又能融合佛道思想的周敦颐、赵抃(包括稍晚的苏轼等)之士。赵抃(1008—1084)若晚于周敦颐(1017—1073)(两人多有交往,《清献集》所收往还之作甚多^②),譬如生当二程时代或以后,则其思想必然或儒或佛道,或“阳儒阴佛道”,绝不似此“阳儒阳佛道”且圆融无碍也。换言之,赵抃以儒学为主融合佛道的思想特点代表了宋朝三教融合思潮泛滥后、新儒学体系确立前这一时间夹缝中知识分子思想的一般风貌,是当时三教融合及儒学重振两种时代思潮的体现和初步结果。循此轨辙进一步发展,即最终完成于明代的“援佛入儒”的理学、心学之建立,即先秦孔孟心性论儒学之重振,即中华民族本位文化之复兴。

注释

- ①如清代罗以智《赵清献公年谱》、民国肖鲁《宋赵清献公年谱》(吴洪泽、尹波主编:《宋人年谱丛刊》第2册,四川大学出版社2002年版,第1293—1318、1319—1330页),崔铭先《衢州人赵抃》(中国戏剧出版社1999年版),张其凡、白效咏《“铁面御史”赵抃生平考述》(《暨南学报》2008年第5期,第141—147页),詹亚园《〈清献集〉所见之赵抃兄弟事实》(《浙江海洋学院学报》2004年第3期,第53—56页)。
②詹亚园对此用力较多,有《赵抃与周敦颐交游事实略考》(《浙江海洋学院学报》2005年第2期,第14—17页)、《赵抃与苏轼交游事实略考》(《中国古典文献学丛刊》第5卷,(香港)国际炎黄文化出版社2006年,第196—207页)、《赵抃与曾巩交游事实略考》(《浙江社会科学》2006年第3期,第166—170页)等文。
③主要有粟品孝《赵抃与四川》(《成都大学学报》1994年第1期,第31—35页)、张邦炜《关于赵抃治蜀》(《纪念邓广铭教授百年诞辰国际学术研讨会论文集》,中华书局2008年版,第477—492页)。
④如白效咏《赵抃与范镇之争——仁宗朝台、谏关系个案研究》(《青海师范大学学报》2006年第6期,第61—64页)、魏华仙《“民思不忘”:北宋为官地方的赵抃》(《宋史研究论丛》第20辑,科学出版社2017年版,第187—201页)。
⑤主要有赵润金《赵抃是开宋调诗人群之一》(《中国韵文学刊》2008年第3期,第46—50页)、《赵抃诗歌研究》(湘潭大学硕士学位论文,2005年)、彭清宜《赵抃入蜀及蜀中诗歌创作研究》(四川师范大学硕士学位论文,2012年)、田苗华《赵抃及其诗歌研究》(吉林大学硕士学位论文,2013年)、黄颖《赵湘、赵抃诗歌研究》(辽宁师范大学硕士学位论文,2015年)等。
⑥释志磐著、释道法校注:《佛祖统纪校注》卷12,第294页。按:《释门正统》卷六记本卒

年为皇祐二年(1050年)。^⑦释觉岸编:《释氏稽古略》卷4,《大正新编大藏经》第49册第2037部,新文丰出版股份有限公司1983年版,第872页。按:《五灯会元》录偈只前四句。^⑧赵抃:《清献集》卷1《谢鲁鲁公惠维摩居士真》,景印文渊阁四库全书第1094册,第747页。按:“鲁鲁公”应为“曾鲁公”。^⑨叶梦得著、逯钦立校注:《石林诗话》卷上,第1页。按:陈均《九朝编年备要》卷20记作张公裕送以诗云:“马谙旧路行来滑,龟放长江不共来。”(景印文渊阁四库全书第328册,第538页。)⑩释智圆:《闲居编》自序、卷48、卷19、卷22,《杭州佛教文献集萃》第1辑第4册,宗教文化出版社2015年版,第2070、2311、2143、2157页。按:其“儒之言中庸者,龙树所谓中道义也”(第2143-2144页)的说法则是错误。^⑪晁迥:《法藏碎金录》,景印文渊阁四库全书第1052册,第546、594、552页。按:晁氏又有“三教虽分明立相,有所不同,其实都是道也。故儒书《礼记》云‘天命之谓性,率性之谓道’,道书《老子》云‘道可道,非常道’,佛书《华严经》云‘如来自在力,无量劫难遇。若生一念信,速登无上道’”(《昭德新编》卷上,文渊阁四库全书本)之说法,显误,三家之‘道’内涵实决然不同。^⑫卷一有《题周敦颐濂溪书堂》、卷二有《次韵周敦颐国博重阳节近见菊》、卷三有《寄永倅周敦颐虞部》《同周敦颐国博游马祖山》《次韵周敦颐国博见赠》《和虔守任满前人香林寺钱别》、卷五有《次韵周国博不赴重九饮会见寄二首》(景印文渊阁四库全书第1094册,第742、753、769、771、772、804页)。按:《和虔守任满前人香林寺钱别》一诗据詹亚国考,参见其《赵抃与周敦颐交游事实略考》(《浙江海洋学院学报》2005年第2期,第15-16页)。

参考文献

- [1]程民生.论宋代佛教的地域差异[J].世界宗教研究,1997(1):42-51.
- [2]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [3]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [4]周紫芝.竹坡诗话[M]//宋诗话全编:第3册,南京:江苏古籍出版社,1998.
- [5]释志磐.佛祖统纪校注[M].释道法,校注.上海:上海古籍出版社,2012.
- [6]释大壑.南屏净慈寺志[M].杭州:杭州出版社,2006.
- [7]章炳文.搜神秘览:卷上[M]//续古逸丛书,上海:商务印书馆,1935.
- [8]潜说友.咸淳临安志[M]//宋元方志丛刊:第4册,北京:中华书局,1990.
- [9]释惠洪.禅林僧宝传[M]//禅宗全书:第4册,北京:北京图书馆出版社,2004.
- [10]释晓莹.罗湖野录[M]//全宋笔记:第5编第1册,郑州:大象出版社,2012.
- [11]释普济.五灯会元[M].北京:中华书局,1984.
- [12]赵抃.故明州延庆寺法智大师行业碑[M]//章国庆编.宁波历代碑碣墓志汇编.上海:上海古籍出版社,2012.
- [13]苏辙.栾城集[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [14]惠能.六祖坛经笺注:般若品第二[M].丁福保,笺注.台北:新文丰出版社,1987.
- [15]赵抃.清献集[M]//景印文渊阁四库全书:第1094册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [16]释道宣.续高僧传[M].北京:中华书局,2014.
- [17]王称.东都事略[M]//景印文渊阁四库全书:第382册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [18]施德操.北窗炙輠录[M]//全宋笔记:第3编第8册.郑州:大象出版社,2008.
- [19]释惠洪.冷斋夜话[M].北京:中华书局,1988.
- [20]蒋一葵.尧山堂外纪[M]//四库全书存目丛书:子部第148册,济南:齐鲁书社,1995.
- [21]陈绿.善诱文·赵清献公座右铭[M]//说郛三种.上海:上海古籍出版社,1988.
- [22]柳宗元.柳宗元集校注[M].尹占华,韩文奇,校注.北京:中华书局,2013.
- [23]释蕴闻,编.大慧普觉禅师语录[M]//大正新修大藏经:第47册第1998部.台北:新文丰出版公司,1983.
- [24]释延寿.宗镜录[M]//万有文库:第2集.上海:商务印书馆,1935.
- [25]苏颂.苏魏公文集[M].北京:中华书局,1988.
- [26]汤日昭,王光蕴.万历温州府志[M]//四库全书存目丛书:史部第211册.济南:齐鲁书社,1996.
- [27]释觉岸.释氏稽古略[M]//大正新编大藏经:第49册第2037部.台北:新文丰出版公司,1983.
- [28]叶梦得.石林诗话[M].逯钦立,校注.北京:人民文学出版社,2011.
- [29]释惠洪.注石门文字禅[M].释廓门贯彻,注.张伯伟等,点校.北京:中华书局,2012.
- [30]王文诰,辑注.苏轼诗集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1982.
- [31]高拱.本语[M]//高拱论著四种.北京:中华书局,1993.
- [32]葛洪.抱朴子内篇校释[M].王明,校释.北京:中华书局,1986.
- [33]司马光.涑水记闻[M].邓广铭,张希清,点校.北京:中华书局,1989.
- [34]张子英.河北磁县新征集的白地黑花瓷枕[J].文物,1991(3):94-96.
- [35]周紫芝.太仓稊米集笺释[M].徐海梅,笺释.南昌:江西人民出版社,2015.
- [36]朱轼.史传三编[M]//景印文渊阁四库全书:第459

- 册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [37]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.
- [38]释僧祐.弘明集校笺[M].李小荣,校笺.上海:上海古籍出版社,2013.
- [39]释宗密.原人论全译[M].董群,注译.成都:巴蜀书社,2008.
- [40]释延寿.永明延寿禅师全书[M].北京:宗教文化出版社,2008.
- [41]王通.中说校注[M].张沛,校注.北京:中华书局,2013.
- [42]董诰,等编.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [43]刘禹锡.刘禹锡集[M].北京:中华书局,1990.
- [44]白居易.白居易集[M].北京:中华书局,1999.
- [45]释赞宁.大宋僧史略[M]//续修四库全书:第1286册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [46]晁公武.郡斋读书志校证[M].孙猛,校证.上海:上海古籍出版社,1990.
- [47]释契嵩.镡津文集[M].上海:上海古籍出版社,2016.
- [48]张伯端.悟真篇浅解:自序[M].王沐,浅解.北京:中华书局,1990.
- [49]田况.儒林公议[M]//全宋笔记:第1编第5册.郑州:大象出版社,2003.
- [50]任继愈.唐宋以后的三教合一思潮[M]//任继愈禅学论集.北京:商务印书馆,2005.
- [51]柳开.柳开集[M].李可风,点校.北京:中华书局,2015.
- [52]孙复.孙明复小集[M]//景印文渊阁四库全书:第1090册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [53]石介.徂徕石先生文集[M].陈植锷,点校.北京:中华书局,1984.
- [54]李觏.李觏集[M].王国轩,校点.北京:中华书局,1981.
- [55]欧阳修.欧阳修全集:集古录跋尾[M].北京:中华书局,2001.
- [56]王令.王令集[M].沈文倬,校点.上海:上海古籍出版社,1980.
- [57]黄震.黄氏日抄[M]//景印文渊阁四库全书:第708册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [58]袁枚.小仓山房诗文集[M].周本淳,标校.上海:上海古籍出版社,1988.
- [59]蒲宗孟.周敦颐墓碣铭[M]//周敦颐集:附录一,北京:中华书局,1990.
- [60]朱时恩,辑.居士分灯录[M]//圜续藏经:第147册.台北:新文丰出版公司,1993.
- [61]程颢,程颐.二程集:河南程氏遗书[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [62]黎靖德,编.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [63]全祖望.全祖望集汇校集注[M].朱铸禹,汇校集注.上海:上海古籍出版社,2000.
- [64]黄绾.明道编[M].刘厚祜,张岂之,标点.北京:中华书局,1959.
- [65]王阳明.传习录注疏[M].邓艾民,注疏.上海:上海古籍出版社,2012.

Thoughts of Buddhism and Taoism from Zhao Bian

Qiu Zhicheng

Abstract: In his youth, Zhao Bian, a famous official of the Song Dynasty, was deeply influenced by the flourishing Buddhism and Taoism in Zhejiang area. When he grew up and became an official, Zhao Bian communicated with many famous monks and Taoists, and studied buddhist classics. Finally, he heard the thunder and realized the essence of Buddhism. In middle age, Zhao Bian was not close to sex and devoted himself to religion. In his old age, he is diligent in practice and study Zen. The influence of Taoism on Zhao Bian was mainly the thought of cultivation and health preservation. In a word, though Zhao Bian's thought was aimed at Confucianism, it also integrated Buddhism and Taoism. Understanding this, there is a definite explanation for Zhao Bian's way of the fight between reason and desire, of carrying a turtle and crane to Sichuan. This unity of opposites in Zhao Bian's thought was very representative in the early Northern Song Dynasty. It was the product and embodiment of the three religions fusion and the revival of Confucianism.

Key words: Zhao Bian; Thoughts of Buddhism and Taoism; Zen; Health Preservation; the Fusion of Three Religions; Revival of Confucianism

[责任编辑/原 孟]



宋代审计机构职能与关系研究*

李永卉

摘要:宋代的审计制度在国家行政制度体系中,与监察系统、司法系统和官吏考课系统等既有交叉,有时候也表现为一定的独立性。宋代的中央审计机构经历过几次大的调整,各机构分合无常,但是地方审计机构则相对比较稳定。宋代地方财政管理模式,经北宋初期探索试验后,已经比较适应集权政治的需要。宋代比较专业的中央审计机构,基本隶属于财政系统,但是审计机构只有审计权,并没有处罚权力,所以监察系统会适时参与财政审计事宜,如果出现违规行为,可以上奏或者直接要求整改或就地处罚。

关键词:宋代财政;审计体制;制约平衡

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0085-08

国家审计是一种权力制约机制,目的是通过审计监督权的行使,对权力进行约束和监督,以实现所谓的内部追究机制,从而促进国家治理机制的建立与完善。那么,国家的“审计监督权到底在国家权力架构中处于怎样的地位,它监督的是哪些权力,与这些权力之间的关系又是怎样的”^{[1]512},这是历代监察、审计体制需要回答与解决的问题。宋代的审计制度在国家行政体系中,与监察、司法及官吏考课系统等既有交叉,有时候也表现为一定的独立性。本文主要尝试对宋代审计机构的职能、审计机构之间的关系及审计机构与其他行政机构之间的关系等问题进行探讨,以期对宋代审计的制度设计、制度运作及在整个行政架构中的地位等问题作一概览。

一、宋代中央审计机构

宋代的职官制度十分复杂^[2],经历过北宋前

期、元丰改制、宋室南渡等时期几次大的制度变革,审计机构亦随之变化,不同时期分属不同的职能部门,从中央到地方形成较为严密的体系^{[3][4][5][6]13-25,61-75}。

(一)北宋中央审计机构及其职能

北宋初期延续了“后唐、五代以来的中枢管理体制”^[7],由三司主掌财政^{[8]百官门·上哲宗论户部钱谷宜归一,640},但是宋代前期的国家财赋结构中,内藏财赋,也就是皇帝的私人财赋数量十分庞大,且来源稳定。因此,中央财政形成了“内藏和三司内外对掌,三司仰赖内藏赏赐而运行的基本格局”^{[9]4}。作为全国最高财政管理机构的三司又号“计省”,掌管“盐铁、度支、户部”等经济管理部门^{[10]卷162,职官二,3807},三部之下分设二十四案^{[11]卷13,298},二十四案下又设有一套直属机构,具有审计职能的机构主要有都磨勘司、马步军专勾司、三部勾院、勾凿司、帐司、三司会计司、粮料院等^{[3][4][5][12][13]},目的在于“经天下财赋而均其出

收稿日期:2020-10-21

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“宋代财政审计研究”(20FZSB004)、南京审计大学重大项目“中国审计史料的收集、整理与研究”(NSZD201730)阶段性成果。

作者简介:李永卉,女,历史学博士,江苏大学廉政法治研究与评估中心,江苏大学法学院副研究馆员(江苏镇江212013),主要从事宋代法制史、审计史研究。

入焉”^[10]卷162,职官二,3807-3808。三司需要每年上报天下岁赋之数,三年审计盈亏^[14]卷188,4536,也要对负责财政收支的官吏进行监管,如元丰三年(1080年)对转运副使陈知俭等的审计:“会计河北东路熙宁十年收支实阙钱帛等,比转运副使陈知俭、判官汪辅之元奏之数少七十三万余缗,知俭等诚不职,乞降黜以戒诸路。”^[14]卷297,7218-7219这一时期,除了短暂设立的帐司与三司会计司外,都磨勘司是最高复审机构。粮料院初审之后的官吏军兵请受和需勘支的官物须送勾院复审,勾院复审后再送都磨勘司终审。而专勾司审计后的诸司库务给受之数,则要送交粮料院复审,再送都磨勘司终审。审计机构职责明确,相互监督制衡。另外,北宋审计机构的人员编制普遍偏少,几乎每个专职机构只有一名正式官员,三司都凭由司还是由都理欠司主判官兼领职事^[15]127。

元丰改制以后,中央形成了中书省、枢密院取旨、门下省审覆、尚书省执行的局面,与中央的其他机构如御史台、秘书省、殿中省、内内侍省、内侍省等职能部门,一起构成了元丰改制的中央制度机构。相应的,财政审计机构也将原来由三司独掌的中央审计机构分别由刑部、户部及太府寺分而掌管,将财政监督权分散,专司审计机构官员编制名额还是很少。

(二)南宋中央审计机构及其职能

南宋中央财政形成了内藏财政、朝廷财政、总领所财政、户部财政的分权格局,内藏、朝廷、总领所掌控的财政数额庞大,其中总领所侵夺了户部的部分财源和财政监督权,是南宋出现的“新的财政机构”。如绍兴二十六年(1156年)正月,下诏“诸军扑买场务,令常平司拘收,城郭酒店令总领所拘收”^[16]甲集卷14,财赋一·东南酒课,308。户部、粮料院、审计司(院)等机构则延续着北宋的职能,其中审计司主要对粮料院的审计进行复审:“审计院者,自宫禁朝廷百僚以下,至于内侍御士及于诸军兵卒,凡赋禄者以式法,审其名数,而其辟召者唯郊祀赐缗已,乃审禄有疑予则诏以法。”^[10]卷165,职官五,3908

虽然总领所对地方财赋有监管职责,但是因其自身财政的特殊性,也受到中央相关监审机构的监管,如乾道年间,朝廷曾对四总领所的收支钱物以及诸路未起发钱物进行审计,并规

定总领所的财赋“今后每三年一次差官稽考”^[17]职官41之53,4026,但是具体的审计效果并不理想^[18][9]4。对总领所财政进行审计监管,说明南宋的财政监管体系已经比较成熟,新型的财政机构出现,相应的监督管理也随之产生。

(三)宋代宗室审计机构及其职能

宋代的财政开支中,宗室开销占有较大比例。汪圣铎的《两宋财政史》认为皇室财务支出主要有两个方面,“一是宗室成员职官俸禄,二是其他支费”^[19]450-452,其开支比较庞大,如北宋熙宁年间,“京师百官月俸四万余缗,诸军十一万缗,而宗室七万余缗,其生日折洗昏嫁丧葬四季衣不在焉”。因宋代皇帝掌控的内藏库不受外廷监管,所以宗室的开销很难掌握具体的数据。但是,作为制度完备、善于制衡的宋代政府,宗室的部分开销还是有据可查的,特别是对支出财物的审计,与宋代中央财政审计互为补充。

宋代的宗室管理制度,从立国开始便因袭唐以来的旧制,宗正寺是主要管理机构之一,负责帝王宗庙、诸陵的荐享祭祀等事务^[20]37-48。宋仁宗景祐三年(1036年)七月“初置大宗正司”^[14]卷119,景祐三年七月乙未,2796[21]卷162,政事十五,615,“专以统掌皇族的教育、训谕、政令,纠察违失,并裁决宗室中的纠纷、词诉,法例有疑、难以处理者,即同上殿奏闻以取裁”^[15]291,成为北宋在宗正寺之外,独立创设的管理机构^[10]卷164,职官四,3887-3890,不隶属尚书六部和九寺五监等执行机关系统,其丞属听中书取旨,除授归枢密院^[14]卷331,元丰五年十一月乙未,7976。

大宗正司的审计监督职能,主要体现在宗室开支用度须大宗正司审计监管。元丰年间,宗室祭祀等费用,先要进行预算造册,登记至文簿,后由大宗正司进行事后审计:“诸王之后袭封人遇上坟、忌辰祭享,先具事目及合支钱物,依等第收率。所用有余,后次相兼支用,不得因缘,广有收率。岁终大宗正司取索文簿,如有非礼支破,及侵欺入己,并计赃科罪。”^[17]帝系5之4,123另外,宋代有部分宗室在地方居住,他们的俸禄由地方州县支給,有些地方州县故意克扣宗室俸禄,大宗正司亦会覆核查验。如乾道二年(1166年)五月十二日曾下诏,要求绍兴府帮勘泽国夫人的钱米费用,由东门司给历,需要文书

凭证:“恩平郡王璩妻王氏特进封泽国夫人,诸般请给、生日时服等并与依庆国夫人靳氏,内东门司给历,下绍兴府帮勘;钱米并于经总制及湖田米内支給。”^[18]帝系7之7,162如有州县长吏克扣宗室遗孤钱米之事,通常大宗正司会介入调查,大宗正司及西南两外宗正司“索上簿历”审覆,“究问所减钱数”,进行问责,同时“委丞佐亲往监视”。

(嘉定)十年六月二十六日,都省言:“雨泽稍愆,见行祈祷。访闻州县有宗子、宗妇、宗女因事被州县长吏住阁月请孤遗钱米之人,多者一二年,少者三数月。州县不惟违戾按月支給指挥,殊失朝廷亲睦之恩,有伤和气,会议施行。”诏令大宗正司及西南两外宗正司行下州县契勘,如有住阁钱米之人,日下并与施行。十六年五月四日,臣僚言:“宗室隶于行都者,月给料钱三千,视外郡几半其倍,以皇族稍近,而独厚之。彼日用所资,于此取给,分文以上,不容有亏。而管行吏给与抱请人互相欺掩,帮支之际,辄于逐人名下减刻五百。怯懦宗子隐声受抑,而莫能与争,寒衣艰食,而弗敢陈诉。以公家之厚费,以饱吏欲之营私。辇毂之下,且犹若此,散而州郡,将何如?乞下大宗正司索上簿历,究问所减钱数,吏辈刻取,重作施行。自今每遇散钱,并须先期逐项点对,不许分文减刻。仍委丞佐亲往监视,各令宗子正身到官,照历交付。”^[17]帝系7之20-21,169-170

除大宗正司具有审计职能之外,各路转运司亦负责宗室俸禄的监督发放,礼部、户部亦有关职责。如绍兴年间太府少卿徐宗就指出,“昨降指挥,州县寄居宗室见请孤遗钱米文历,缴纳户部换给。自降指挥累年之间,尚有缴发旧历未到者。窃虑既已住勘,因致失所,欲乞且令照旧请检旁,权与按月放行,仍催促供申换给”,诏令户、礼部同大宗正司看详^[17]帝系6之20,150-151。户部、礼部、大宗正司看详后认为,更换旧历已有绍兴八年指挥展一年,如今已是出违年限。同时,为防止用旧旁放行、诈冒,按地域去规定旧历作废时间,发放过程监司随时监审,“如守臣并检察尊长容纵盖庇,许监司按勘”^[17]帝系6之20,151^[22]卷161,绍兴二十年秋七月丁亥,2617。元丰改制后,大宗正司受太府寺监督,即大宗正司勘审后的宗室支赐条例,需

太府寺复核。此时,大宗正司负责监管各地宗室钱米文历的发放,主要由转运使负责,但是户部、礼部以及太府寺同样对大宗正司具有复审权力。

虽然宋代中央审计机构人员编制普遍偏少,但是与同时期其他行政机构相比,其实并无明显的差距,如三司都磨勘司置主判官一人,而负责“督察本部吏人”的三司巡官,在“太平兴国间,三部巡官各一人”^[15]122,所以在人员编制结构上,审计机构与其他行政机构类似。我们还可以发现,宋代的审计机构类型众多、层次丰富,但发展历程曲折复杂,各个阶段有所侧重,中央审计机构随着体制改革,变化比较大,且互相制衡、互相牵制,形成井然有序的制度体系。

二、宋代地方审计机构

宋代的地方审计机构一直存在。北宋初期的地方政区延续了晚唐五代的统辖模式,即藩镇一支郡一县,“藩镇之长官节度使是事实上的高层政区首脑”^[23]。太平兴国二年(977年),太宗废罢所有藩镇之支郡,从此,“边防盗贼刑讼金谷按廉之任,皆委于转运使”,“于是转运使于一路之事无所不总也”^[24]卷61,职官考十五,557。其中地方财政审计事务便是其职责之一,“专主管检察、收支本司钱物并岁计事务”^[25]卷4,职制门一·职掌·仓库令,30。宋代地方审计机构包括高层政区的路级监司审计机构以及州县诸审计机构。

(一)路级监司审计机构及其职能

元丰改制以前,诸路转运司有权勘会所辖州军的钱物收支,所以有“令诸路转运司勘会所辖州军熙宁十年以前三年收支,应见在钱物,除间杂及理欠物更不条具,其泛收、泛支或诸处支借出入并蠲放欠阁,各令开析,限半年攒结成都状,送提点刑狱司驱磨,保明上中书”^[17]职官1之18-19,2947-2948。这时的中央与地方的审计流程为:转运司初审→提刑司复审→上报中书,且“点检有不实,科徒一年罪,不理去官,仍并治保明官吏。如驱磨出增隐钱物,并当等第酬赏。自今三年一供,著为令”^[17]职官1之18-19,2947-2948。可谓赏罚分明。元丰改制后,转运司的审计职权更为明确,“府界诸路州军钱谷文帐旧申三司者,昨付逐路转运

司点磨”^[17]食货 56 之 25, 7297, 并对转运司的审计职权作了详细的规定。如转运司审核的住支请给券历季终须申报尚书刑部:“诸转运司受所属申到住支请给券历, 本司覆磨讫架阁, 有不该钱物者, 即数下所属理足销注。季终具已磨住文职位姓名申尚书刑部。”^[25]卷 17, 文书门二·架阁·给赐令, 358 审计时间也有规定:“诸转运司审讫计帐, 限十二月十日以前申尚书本部。”^[25]卷 79, 畜产门·官马帐状·文书令, 884

提点刑狱司亦具有审计职权^[12], 转运司勘审的帐状须送交提刑司复审^[14]卷 291, 元丰元年八月庚午, 7126, 提举常平司也是审计机构之一, 主要点检“在州及诸县钱斛”的常平钱物^[17]职官 43 之 5, 4113。

(二) 地方常设审计机构及其职能

宋代中央与地方均有粮料院和审计院^[5], 主要监督官物支发的合法性。北宋、南宋时期均有地方粮审(勾)院的记载, 如宣和七年(1125 年), “诏诸路转运司钱物应支用者, 旁帖并经所在州粮勾院勘勾”^[17]食货 49 之 33, 7112, 而且“诸转运司应支用钱物不经粮、审院勘审者杖八十”^[25]卷 37, 库务门二·勘给·厩库勘, 597。南宋粮料院、审计司是总领所的分设机构之一^[26]卷 29, 职官部·粮料院, 647, 绍兴十一年(1141 年)“初置四川总领官, 属有干办公事准备差遣。四川有主管文字三员, 淮东淮西有分差粮料院、审计司”^[26]卷 34, 职官部·总属, 747^[13]。

同样, 地方审计机构也包含磨勘司, 其在南宋时期为州一级的审计机构, 如地方的上供钱物, “逐州次年正月月中旬依式攒送磨勘司、审计院, 各限五日磨、审讫, 申转运司覆验, 限三月终缴申尚书户部”^[25]卷 30, 财用门一·上供·仓库令, 442。徐谓礼文书亦载:“本府今勘会到功过事件如后, 并将本县具到本官第一考内催过税赋数目送磨勘司, 点对并同, 及委司法证应。”^[27]录文·录白印纸第四卷·端平三年十二月日知深阳县第一考成, 222 而诸如地方州县长官、通判等, 在地方财政体系中均负有监管的职责, 如神宗熙宁年间, 令“诸州军器物料并置库, 选职官或曹官一员兼监, 仍委通判点检”^[14]卷 252, 神宗熙宁七年夏四月戊子, 6172。绍兴年间也“诏诸县岁赋奇零剩数委通判点检”^[22]卷 88, 1475。通判则主要点检本部账物与州县钱粮, “有时在转运司的指导下展开”^[3]。

综上, 可以看出宋代的地方审计机构, 相较于中央审计机构的分合变化, 一直比较稳定, 路一级监司, 如转运司与提刑司主要负责地方钱

粮收支的复审工作, 在监督州(军)、县的财政以外, 监司之间也互相监督。反映出宋代对基层政权, 特别是对地方的财政事权有较强的控制力, 也反映出宋代财政审计制度体系已经相当成熟。

三、宋代审计机构与行政机构的关系

国家审计的隶属关系是审计制度的核心内容, “它直接决定着政府审计制度的有效性与政府审计的质量”^[28]。从世界范围看, 现代政府审计的隶属关系主要有四种: 一是隶属于立法机构; 二是隶属于司法机构; 三是隶属于行政机构; 四是隶属于其他独立机构^[29]65-212。从上文可以看出, 宋代实行的是审计机构隶属于行政机构的模式, 属于国家行政部门的一部分, 而且大部分审计机构都隶属于财政管理部门, 属于内部审计。

(一) 宋代审计机构之间的关系

国家审计监督是一种行政权力监督和专门监督, “隶属于政府, 对政府及其部门所属的财政财务收支等进行审计监督”^[1]515。宋代中央与地方审计机构之间的关系, 本质上就是内部行政体系的权力制约与平衡, 以确保国家财政体系的健康与稳定。

1. 中央审计机构之间的关系

北宋前期的审计机构大都隶属于三司, 属于财政系统内部的审计机构, 并无独立性而言。同时, 三司的审计机构大都不是独立的审计机构, 而是隶属于财政管理机构之下的行政机构。到了元丰改制以后, 审计机构逐渐独立出财政管理机构, 户部、刑部与太府寺均担负一定的审计职权。这时候, 一直隶属于中央刑法机构的刑部下属机构——比部司, 开始沿唐制, 担负起中央财政机构的审计任务, 是独立于财政系统户部之外的机构。宋代国家财赋皆入左藏库, 太府寺则负责将左藏库钱帛出入之数, 报于刑部的比部司, 比部司则三月一审核, 覆核其出入之数有无漏洞, 对逋欠亏损予以追责: “比部司隶属于刑部, 而不隶属于掌财政大权的户部, 也颇有深意, 财物管理上的违法乱纪, 多触犯贪赃刑律, 比部隶属刑法部, 更具威慑力, 这

是一;其次,隶刑部,使比部对财政管理拥有的审计权具有独立性。”^[30]接手三司大部分财政事权的户部,在审计事权上逐渐被其他行政机构分解。由此可见,宋代国家财政管理体制的逐渐成熟,制约平衡机制进一步发展。

同样,南宋时期,户部与太府寺主要担负审计职权,但是比部的实际审计权已经不复存在,属于军事管理机构的总领所,因战时需要,开始涉足地方财政管理,并且拥有粮料院、审计司这样的专门审计机构。另外,宋代宗室的财政支出主要由大宗正司管理,由于宋代宗室很多寄居地方州县者,这些人的俸禄等钱物发放又涉及路级监司和州县的财政管理机构,财物支出也要受地方监审系统审查。

2. 地方审计机构之间的关系

从上文可知,宋代地方审计机构的职能主要有二:其一是财税收入时的审计职能,其二是地方财政支出的审计职能。其中,负责地方财政复审的监司机构,权力很大,不仅对地方的财政进行监管,还负责其他行政事务。例如提点刑狱司,最初设立其职权仅为“按问刑狱,纠举违法官吏”^[31],“在地方刑狱机构,诸州有司录参军、司法参军、司理参军,统管于诸路提点刑狱公事”^[30]。随着社会政治、经济的发展,职权范围逐渐扩大至“总督一路经总制钱”“检括漏税,劝耕农桑”“督管一路封桩、无额上供等钱物”等经济事权^[31],其中审计事权仅为其行政事权中很小一部分。也就是说,路级监司中并无专职审计机构,所以为了防止舞弊,将监司的审计职权拆分,由不同的机构负责,且监司之间互相监督,如提刑司需要复审转运司的部分账目。兹绘制“图1、图2、图3”,以便直观地了解宋代地方财政审计机构的关系以及审计体系的运作。

由图可以看出,转运司作为地方财政管理机构之一,在财政收、支过程中受到十分严格的监督制约。它与审计司(院)的关系尤其特殊,州级上供钱物审计时,转运司需要复审审计司提供的数据,而转运司支出钱物时,则需要包括审计司在内的审计机构的审计。另外,地方审计机构,如州(军)粮料院、审计司等,除了接受中央粮料院、审计司领导以外,还要受到通判、路级监司的监督与审查。但是,因审计机构的

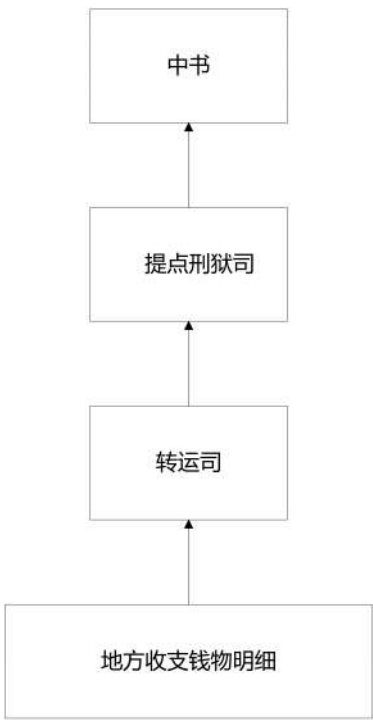


图1 北宋元丰元年(1078)地方财政收支审计图

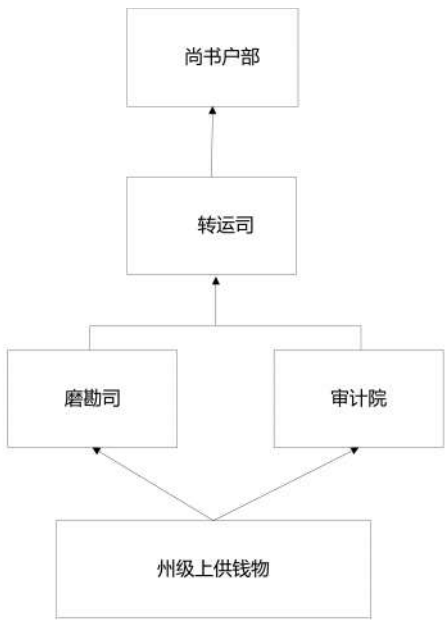


图2 南宋地方(州级)上供钱物审计系统表

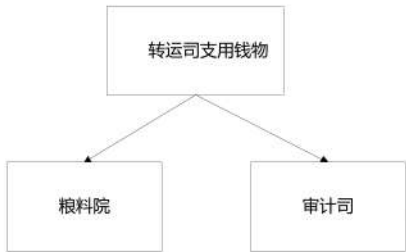


图3 宋代地方财政支出审计系统表

人事任免、调动、奖惩等与所在地的政府机构和上级政府机构关系密切(也就是说,各级政府是审计机构的主要领导),所以,在实际审计事务中,有时候不得不做出偏向同级或上级政府的选择,很容易出现现代学者所谓的“以权压审”现象^[32]。

从宋代中央与地方审计机构的设置与机构之间的关系,也可以看出,宋代的中央审计机构经过几次大的调整,各机构分合无常,但是地方审计机构则相对比较稳定(特别是路级监司职能稳定以后),说明宋代地方财政管理模式,经北宋初期探索试验后,已经比较适应集权政治的需要。

(二)宋代审计机构与监察机构的关系

由上文可知,宋代的所谓审计机构其实是中央行政机构下属的职能部门,而且审计机构还具有财政监督或其他行政职能,或与政府的财经职能混为一体,典型的如北宋三司的审计体系。审计机构主要根据政府所赋予的职责权限实施审计职权,并对中央政府负责,从本质上来说,其实是一种上级权力系统对下级权力系统的监督和管理。审计机构和被审计机构或者被审计者,在整个政治权力管理系统中的关系,其实是上下级之间的监督和制约的关系,例如宋代中央审计机构对路级监司呈报的财政报表的审核,这里的中央审计机构代表的显然是一种更高层次的权力体系。一般而言,“这类模式的审计机构的独立性和权威性都比较弱,具有较浓厚的内部监督色彩”^[33]。

当然,国家审计体系也具有一定的优势,如“政府强大的经济管理职能为维护审计制度提供了丰富的物质保障”^[34],行政力量对审计活动和审计体系的运行起到很大的推动作用。但是这种审计体系在实际执行中,会受到来自各方面的干扰和制约,如宋代地方审计机构对监司的财政支出审核,因监司对地方具有监察的职能,属于高层行政区划,所以州、县一级审计机构的官员考核、升迁都需要监司的参与和认定,这样就会严重影响审计的公正性。精通权力制衡的宋代君臣,显然是考虑到了这个问题,所以在宋代的审计体系中,适时纳入了监察机构。

早在唐代,比部就隶属于刑部之下,从组织

体制上明确了比部的司法监督性质。宋代元丰改制以后,比部恢复了审计职权,由此,刑部开始对财政隶属的户部系统实行监审职权。另外,宋代的御史台为国家的“最高监督机构”^[30]。御史台六察司中的户察,“掌纠察户部、三司(元丰改制后罢归户部等)及司农寺等司文字。设察案御史(元丰七年以后即监察御史),吏人二”^{[15]382}。御史台中主簿、检法,“秩均从八品”,其中“主簿主管受理公务、封启文书、监督失责、审核簿书钱谷等事宜”^{[35]20}。特别是元丰三年(1080年)四月,恢复六察制度以后,监察御史必须定时到三省、枢密院、六部等京师各部门中点检文簿,神宗诏令御史台,每年“秋冬季差御史一员,赴三省点检诸房文字稽滞”,次年改为每半年派员点检^{[14]卷331,元丰五年十二月丁巳,7983}。如发现办事效率低下,文书积压者要及时弹奏,否则,御史本人也受罚,如元丰三年五月,御史台点检三司自熙宁八年至元丰二年的文簿,发现“不结绝者百九十事”,神宗诏令“大理寺劾官吏失销簿罪”^{[36]45}。第二年,因司农寺积压“未了文字二千四百余件,未了帐七千余道,失催罚钱三百九十余件,未架阁文字七万余件”,“朝廷已送大理寺根究”,因前任监察御史王祖道、满中行二人“并不弹奏”,分别给予罚铜十斤和六斤的惩罚^{[14]卷313,元丰四年六月戊辰,7587}。南宋绍兴二十八年(1158年),高宗下诏:“监司贪惰不法,台谏自当弹奏。”^{[17]职官3之61,3078}

(三)宋代审计的效果探析

宋代财政审计对国家财政管理有一定的促进意义,可以适时对国家经济管理制度实施的动态进行有效的监督管理。通过财物的审计监督,可以很好地了解当前的财政状况。朝廷经常会审计某一时期的帐籍,与之前的年份作对比,以决定赋税征收的额度以及增减的项目,如“天圣初,首命有司取景德一岁用度,较天禧所出,省其不急者”^{[10]卷179,食货下一,4350}。成为进行经济决策的重要依据。此外,根据财政审计的结果,还可以用来调整审计的方法、程序等。如南宋淳熙年间,针对账籍混乱,点检失效的状况,在淳熙二年(1175年)十一月十六日,有臣僚指出:“祖宗时有《会计录》,备载天下财赋,出入有帐,一州以司法掌之,一路以漕属掌之。驱磨申发,赏罚条置甚严。绍兴七年臣僚有请仿本朝三司

之制,专置提举帐司,总天下帐状,以户部左曹郎官兼。积习既久,视为文具。乞诏户部条画,申严措置,俾天下财赋有所稽考,不致失陷。”^[17]食货

56之57-58,7314-7315 因此,户部给出了具体的解决办法,臣僚的办法也并无特别之处,主要让各路监司并总领所、寺监等具有审计职能的机构,将州军之前未申帐状,限两月攒造审磨,缴申户部复审。主要是户部五司将诸处无申到每岁应截使过钱物,进行规范处理,须开具钱物的去向、用途及日期等凭据,并报本司驱磨^[17]食货56之57-58,7315。

经济制度的调整有时候也会参考审计的结果。如南宋建炎二年(1128年)五月六日,都省经过审计后,认为官司常有侵移常平钱的做法,所以上书乞请关防监察,他们认为“常平钱物除罢散敛外,其余名色不少,各有支用窠名,若不关防检察,窃虑官司欺隐移用,有误支使”。随后,中枢机构采纳了建议,很快下诏:“令诸路提刑司各取索管下州军未拨付提举司以前三年逐色收支钱物,内以一年酌中之数具状申省。如所收数多,不扰于民,及有亏失数目,各具当职官吏职位、姓名并所亏因依具申。仍仰提刑司常切检察,若有欺隐及妄支移用去处,按劾以闻。八月一日,诏复诸路提举常平官。”^[17]职官43之14,4118 也就是提刑司可以对提举司的财物使用状况进行审计,这是以皇帝诏令的形式颁布的,当然也是在充分调研、有案例在先的情况下做出的决定。同年八月臣僚言诸路常平官钱,往往官吏欺弊,遂至失陷,建议朝廷逐路差遣专官一员,专门展开对所属州县磨勘事宜。^[17]职官43之14,4119 绍兴三年(1133年),江浙荆湖广南福建路都转运使张公济指出,审计检秀州、常州等常平钱物以后,发现地方官府违法侵用常平钱物、并拖欠不还现象比比皆是:“被旨拘辖检察常平钱物,今点检得秀、常等州有违法侵渔,兑使过常平钱谷,欲乞朝廷各责限半年拨还数足。如限满不足,将合干官吏特赐行遣。”户部勘审以后,决定“限一年尽数拨还,起赴行在送纳。如违限不足,并依已降指挥施行,庶使侵欺财计官吏有以畏惮。并下都转运司照会,更切严紧催促。”^[17]职官43之21,22,4127

可以说,宋代的财经监管制度的逐步规范化也是对财政审计报告进行分析、总结的结果,制度并非一蹴而就,而是逐渐在实践中完善与

严格。也是试图将国家的权力处以有效的监管之中,这些经验教训对当代财政监督治理也有一定的启发意义。

结 语

在中国古代的国家治理体系中,审计监督只是其中重要环节之一,不是一种全面的监督,而是一种相对比较专业或专门的监督。宋代的审计监督机构大部分时间是隶属于行政机构内部,有国家权力作为后盾和保障,“较之其他国家权力和非国家权力监督,权威大,效率更高”。国家审计监督权对权力制约和监督虽然是有了一定的作用,但是这种作用具有很大的局限性,很多时候,它需要借助其他国家权力来强化其监督职能^[1]515。我们从宋代审计机构与当时监察机构的关系,可以看出,当时设立审计机构的目的主要在于从经济监督的角度,与其他监督部门一起构成一个相互制衡的机制。

参考文献

- [1]彭华彰,刘晓靖.转型时期国家治理与国家审计的使命[M]//中国审计学会研讨会优秀论文集:2010-2011.北京:中国时代经济出版社,2014.
- [2]邓广铭.宋代文官选任制度诸层面[J].文献,1991(3):92-96.
- [3]肖建新.宋朝审计机构的演变[J].中国史研究,2000(2):112-126.
- [4]方宝璋.宋代的审计机构[J].福建审计,2002(3):31-33.
- [5]汪圣铎.宋代地方审计补论[J].审计研究,2002(5):49-51.
- [6]包伟民.宋代地方财政史研究[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [7]陈明光.五代财政中枢管理体制演变考论[J].中华文史论丛,2010(3):101-136+396.
- [8]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].北京大学中古史研究中心,校点整理.上海:上海古籍出版社,1999.
- [9]黄纯艳.宋代财政史[M].昆明:云南大学出版社,2013.
- [10]脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [11]孙逢吉.职官分纪[M].北京:中华书局,1988.
- [12]方宝璋.略论宋代提点刑狱司的财经职能[J].中国经济史研究,2015(5):50-60.
- [13]李永升.宋代粮料院事前审计制度问题研究[J].宋

- 史研究论丛,2017(1):117-129.
- [14]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [15]龚延明.宋代官制辞典[M].北京:中华书局,1997.
- [16]李心传.建炎以来朝野杂记[M].徐规,点校.北京:中华书局,2000.
- [17]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等,校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [18]栗品孝.略述南宋总领所的审计活动[M]//新时期审计文化的弘扬与建构学术研讨会会议论文集.南京:南京审计大学,2016.
- [19]汪圣铎.皇室及官吏支费[M]//两宋财政史:第七章.北京:中华书局,1995.
- [20]何兆泉,王国平.两宋宗室研究以制度考察为中心[M].上海:上海古籍出版社,2016.
- [21]司义祖.宋大诏令集[M].北京:中华书局,1962.
- [22]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988.
- [23]余蔚.宋代地方行政制度研究[D].复旦大学,2004.
- [24]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986.
- [25]谢深甫.庆元条法事类[M].戴建国,点校.北京:国家图书馆出版社,2014.
- [26]潘自牧.记纂渊海[M]//文渊阁四库全书本:930册.台北:台北商务印书馆,1986.
- [27]包伟民,郑嘉励.武义南宋徐谓礼文书[M].北京:中华书局,2012.
- [28]吴联生.政府审计机构隶属关系评价模型:兼论我国政府审计机构隶属关系的改革[J].审计研究,2002(5):14-18.
- [29]文硕.世界审计史[M].北京:中国审计出版社,1990.
- [30]龚延明.宋代刑部建制述论:制度史的静态研究[J].河北大学学报(哲学社会科学版),2016(5):1-9.
- [31]戴建国.宋代的提点刑狱司[J].上海师范大学学报:哲学社会科学版,1989(2):93-101.
- [32]尹平.现行国家审计体制的利弊权衡与改革抉择[J].审计研究,2001(4):43-46+52.
- [33]乔兰.国家审计体制研究[D].山西财经大学,2006.
- [34]冯均科.中外审计体系比较研究的启示[J].财会月刊,2000(12):33.
- [35]虞云国.宋代台谏制度研究[M].上海:上海人民出版社,2014.
- [36]贾玉英.宋代监察制度[M].开封:河南大学出版社,1996.

The Function and Relationship of Audit Institutions in Song Dynasty

Li Yonghui

Abstract: In the national administrative system, the audit system of Song Dynasty overlaps with the supervision system, the judicial system and the official examination system, and sometimes shows some independence. After several major adjustments, the central audit institutions in the Song Dynasty had undergone several major adjustments. The separation and integration of various institutions were volatile, and the subordinate relations and functions and powers were often adjusted. However, the local audit institutions were relatively stable. This shows that the local financial management mode in Song Dynasty has been more suitable for the needs of centralized politics after the exploration and experiment in the early Northern Song Dynasty. The relatively professional central audit institutions in Song Dynasty were basically subordinate to the financial system, but the audit institutions only had audit power, and had no power to punish. Therefore, the supervision system would timely participate in the financial audit matters. If there was any violation of the regulations, it could be reported or directly required to be rectified or punished on the spot.

Key words: finance in Song Dynasty; audit system; checks and balances

[责任编辑/云 扬]



秦人入川对巴蜀戏剧与移民文化的影响*

李祥林

摘要:考察中华文化共同体,移民文化不可忽略。四川地处中国西部,号称“移民大省”。移民入川对巴蜀文化影响广泛,深入骨髓。从地缘看,四川和陕西接壤,秦人入川有悠久历史,彼此文化互动,交流至今。古代四川从秦灭蜀后“移秦民万家”入蜀,一直到明清,前后有五次大规模移民潮。陕人行走四方的经商活动也在戏曲题材中有所折射,秦风秦韵对巴蜀戏曲更深刻的影响体现在剧种声腔方面。会馆看戏不仅仅是为了满足娱乐需要,更具有吸引同乡、凝聚族群的社会功能。

关键词:巴蜀文化;移民入川;戏剧;会馆;剧种声腔

中图分类号:I106.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0093-08

四川地处中国西部,号称“移民大省”。移民入川对巴蜀文化影响广泛,深入骨髓。从地缘看,川陕接壤,秦人入川有悠久历史,彼此文化互动,交流至今。古代四川,从秦灭蜀后“移秦民万家”入蜀(《华阳国志·蜀志》)到明清,有过五次大规模移民潮。入川移民中,除了湖广、闽粤,来自秦地者比例也不小,其行商足迹,修建的会馆和秦腔弦律,在巴蜀文化以及戏剧艺术发展上烙下深深的印记。

一、秦商文化在蜀地的播迁

据前人记载,“现今之成都人,原籍皆外省也。外省人以湖广占其多数,陕西人次之,余皆从军入川,及游幕、游宦入川,置田宅而为土著者”^①。因此,清代蜀中竹枝词有云:“大姨嫁陕二姨苏,大嫂江西二嫂湖。戚友初逢问原籍,现无十世老成都。”(六对山人《锦城竹枝词》)“磁器店皆湖州老,银钱铺尽江西人。本城只织天

孙锦,老陕亏他旧改新。”(定晋岩樵叟《成都竹枝词》)蜀地谚语“陕西的汉子四川妹,城隍庙的瓜锤好配对”,说的也是这种现象。此外,清嘉庆绥定府《达县志》卷十九载:“今自兵燹之后,土著绝少,而占籍于此者,率多陕西、湖广、江西之客。”民国时期《三台县志》卷二十五载:“自兵燹后,流离播迁,隶版籍者为秦为楚,为闽为粤,为江左右。五方杂处,习尚不同。”据清末《成都通览》统计,外省移民入成都籍者,湖广占25%,江西占15%,云贵占15%,陕西占10%,江浙占10%,广东、广西合占10%,安徽占5%,河南、山东合占5%,福建、山西、甘肃合占5%。陕西客商和民众来到蜀地,经过艰苦创业,形成了颇具实力的“陕西帮”。据有关研究,“明朝时期,陕西商人借助政府实行的食盐开中、茶马交易、棉布征实、布马交易等一系列特殊经济政策,输茶于陇青、贩盐于川黔、鬻布于苏湖、销烟于江浙,名震全国。并形成了以涇阳、三原为中心的西北、川、黔、蒙、藏势力范围,以财雄势宏被尊为

收稿日期:2020-12-15

*基金项目:国家社会科学基金艺术学重大项目“中华美学与艺术精神的理论与实践研究”(16ZD02)阶段性成果。

作者简介:李祥林,男,教育部人文社科重点研究基地四川大学中国俗文化研究所教授(四川成都 610036),中国艺术人类学学会常务理事、中国傩戏学研究会常务理事,主要从事戏剧学与文艺美学、民俗学与文化人类学研究。

‘西秦大贾’或‘关陕商人’，在明代近300多年的岁月里曾长期名列我国明清时期十大商帮前茅。宋应星在分析明中叶商人势力时说‘商之有本者，大抵属秦、晋与徽郡三方之人’，陕商排在三帮之首。到了明朝后期，徽商急剧勃兴夺取了陕商不少地盘，但陕商仍然位居其次。进入清代后，虽然晋商凭与清廷的特殊关系和票号的雄厚财力而跳跃发展，但陕商仍是与之分庭抗礼的重要商帮”^②。清代至民国，“陕西帮”身影处处可见。在川西北藏羌少数民族地区，自康熙以来，除日用零星交易之外，茶、米、油、糖、烟叶、布匹、丝绸、皮毛、药材、陶器、铜铁制品等，“多为陕甘商人暨川省内县人经营”^①²⁴；北川桃龙藏族乡的九成村昔有商号名“九成”，颇具规模，便是陕西籍商人文九成所建，有近两百年历史，是此段茶马古道上重要的驿站和货物交换地^②。被山陕商帮奉为保护神的关帝信仰在藏羌地区亦见，如“汶川嘉绒藏族受了汉族影响，还有关王会牛王会”^③²³⁶，汶川羌族村寨屋顶供奉的象征神灵的五块白石之一即代表关老爷。阿坝州金川县历史上因“乾隆平定金川”而知名，四川省民协曾为当地藏族乡村授予“神山文化之乡”（民俗文化之乡）牌子^④。金川县老街有陕西馆及关帝庙。据民国《崇化屯志略·祠庙》记载：“关帝庙，乾隆四十五年建。”金川县城位于大金川河西岸，该庙大殿及戏台尚存，手捧笏板、面如重枣的关帝形象庄严。1940年年底，史学家顾颉刚来到成都附近新津县，写下《新津游记》，其中谈及新津商务时写道：“花纱都在江西、湖北两省商人手里，商、银号的大权又归陕西人包办。”^⑤巴蜀地区关帝庙多，庙会亦兴盛，促进着乡土经济，如清同治《彰明县志》“岁时民俗”载，五月十三单刀会，“兴隆场祀关圣君，鬻农器、骡马，会事极繁”。

入蜀陕人，对于地方行业商品发展也有推动作用。如，随着移民入川，清前期成都地区纺织业有很大发展，“一些新品种在成都的棉织业中出现，如绒线一业，是纺织业中新创，‘秦人寓蜀者多业此’”；在内江地区经营棉花的陕商，随着棉花商贸的展开，亦形成颇具实力的“花帮”^④^{76,251}。又，《成都通览·成都之外来百货及发售所》有“陕西羊糕”，注云“冬至后方有，各

当铺及各陕帮脚子住所”。秦风染蜀，亦反映在民间语言上，如《成都通览·成都之口前话》有“十陕九不通，一通便成龙”（所谓“口前话”，即常言道也），成都老百姓习称陕人为“老陕”^⑤，直到二十世纪七八十年代，还把外出做生意叫作“跑西安”。为了加强川陕两地经济、文化交流，传承秦商优秀文化精髓，四川省陕西商会与四川省招商局、陕西省经济技术合作局联合举办“秦韵之声”民族交响音乐会，以文化为媒，促进川陕两地经济贸易、文化交流^⑥。

陕人行走四方的经商活动，也折射在戏曲中。秦腔《张连卖布》里唱道：“先把那渭南县当铺坐下，西安府开盐店咱当东家。兰州城京货铺招牌悬挂，西口外金刚钻发上几车。穿皮袄套褐衫骑驴压马，烧黄酒猪羊肉美味有加。娶妻小赛过那南京俏画，买丫鬟和小子装烟倒茶。清早起人参汤先把口下，到晌午把燕窝拌成圪塔。张口兽琉璃瓦高楼大厦，置九顷水浇地百不值下。银子多使不了这该怎咋？寻几个好伙计四路访查。幸喜得四路里粮食涨价，百十名走粟行银赚万八。捐功名只要那官高势大，访巡抚坐总督布政按察。”^⑦外籍来川经商之人，多建会馆以聚同乡。根据《成都通览·成都之会馆公所》记载，省城内即有会馆16座，如湖广会馆、陕西会馆、河南会馆、江西会馆、福建会馆、云南会馆等；还有近20所公所，如陕甘公所、安徽公所、燕鲁公所等。

陕西街，今之天府广场西南侧，与梨花街相对，因有陕西会馆在此街中段而得名，其实这条街原名芙蓉街（成都又称“蓉城”，因历史上曾多栽种芙蓉树得名），旧有芙蓉桥（其址已不可考）。明代，皇城（明蜀王宫城，今天府广场四川科技馆处）东侧遍种梨树，西侧种木芙蓉，两边形成街道后，分别以梨花、芙蓉命名，两街相对。梨花街至今犹存，芙蓉街却因陕西馆的名声换了街名。今陕西街蓉城饭店院内，陕西会馆主殿尚存，坐北朝南，房屋高大，面宽35.2米，进深14米，脊檩上有“大清光绪十一年重建”的字样。该馆始建于清康熙二年（1663年），筹资修建者为旅川陕西商人。相传，过去这里本是污水淤积的烂泥塘，来川陕人买下此地之后，由同乡会发起，让每个从陕西来成都的人带来一

麻袋家乡的泥土,两年后居然把这近一亩地的泥塘填平,盖起了陕西会馆。嘉庆二年(1797年),会馆扩建和修葺,“铸铁桅杆二,竖正殿前”(清同治《成都县志》)。大殿后,曾有药王庙,祀陕籍名医孙思邈金身像,后来毁于战火。会馆现存建筑乃光绪十一年(1885年)由陕籍四川布政使程预首倡,成都“庆益”“益泰”等33家陕人商号集资重建,主体建筑为重檐歇山顶式,黛色筒瓦盖顶,底楼擎柱皆为石质,木制门窗雕镂精细,斗枋纹饰彩绘飘逸,整个建筑凝重端庄,古朴而有气势,今为省级文物保护单位。清末四川保路运动兴起时,曾在会馆内设立保路同志会分支机构。会馆门匾“陕西会馆”四个字,乃是于右任所书。川北古城阆中亦有陕西会馆,位于公园路,又名西秦会馆,原为三元宫。据有关资料,其修建于清乾隆元年(1736年),先后历经嘉庆、道光、咸丰、同治时期6次修葺,占地20余亩,今存前殿、正殿、后殿和厢房等。阆中毗连陕西,为川北地区商品集散地,清代嘉、道年间,陕西、江西、湖南诸省商贾纷纷在此设立会馆,以陕西会馆规模最大。

在巴蜀地区,陕西会馆又称陕西庙、关帝庙、武圣宫、忠义宫、三元宫等。距成都不远,罗江是清代文学家李调元的故乡,今属德阳市管辖,县城内亦有陕西街及陕西会馆。地处川北的三台县,昔日县城潼川镇有陕西会馆,其他如芦溪镇、刘营镇、金石镇亦有,芦溪镇的会馆戏楼犹存;此外,富顺镇、金石镇有武圣宫,安居镇、三元乡有三元宫,古井镇、新生镇有三圣宫,景福镇有靖天宫,这些都是陕人修建的^⑥。三台县城的陕西会馆,亦称三元宫,位于解放下街(原陕西街)。原有建筑为一大院落,坝子宽敞,街面牌楼悬挂陕西馆匾额。“大殿供奉真武祖师神像,每年三月初三,为酬神祭祖会期。这时同籍人聚集开会,聚餐演戏,研究处理会馆内外问题。”^⑦2008年“5·12”汶川大地震中受灾严重的青川,与陕南相邻,昔日亦多陕人来此经商及开发实业,在县城及场镇留下8座陕西会馆,其地名中迄今有称“关帝庙”者。宜宾为川南重镇,历史上有“搬不完的昭通,填不满的叙府(宜宾)”的美誉,尤其是明清至民国时期,商贾云集,城内建有云南会馆、陕西会馆、江西会馆、广

东会馆等10余处会馆,见证着宜宾作为连接川滇黔商贸之桥梁的历史。沱江边上的石桥古镇,位于简阳城西4公里,来川移民在此先后修建了陕西会馆、两湖会馆、福建会馆、广东会馆、江西会馆、贵州会馆。查阅地方志可知,当年巴蜀各地建陕西馆者有不少,如北川、安县、大竹、雅安、邛崃、大邑、营山、威远、云阳等等。从街巷名称看,安县河清镇有陕西街,郫县东街有陕西巷,不一而足。顺便说说,秦、晋相连,山陕商帮都敬奉关羽,如据清嘉庆《邛州志》载,邛崃北街有秦晋公所,主祀关帝,是陕西、山西移民联合修建的,曾设私塾于此,两省移民子弟多人入此读书。成都亦有山西会馆,位于中市街,而“山西馆之豆花”乃是当时名食(《成都通览·成都之著名食品店》),“山西馆口之广春阁”亦为遐迩闻名的茶园(《成都通览·成都之茶》)。清六对山人《锦城竹枝词》有云:“锦江院与芙蓉院,多少文人考课勤。若论武功前辈有,府传岳李两将军。”末尾二句注曰:“岳大将军容斋公府子龙塘侧,李将军芳述公府即今山西会馆。”^⑧会馆联结着异乡移民,他们在生活中依然保持着祖先的祭祀和家乡的习俗,锣鼓声声的会馆戏台上,演唱着他们喜闻乐见的戏曲,如清嘉庆《彭山县志》“岁时民俗”载:“(五月)十三为‘关圣大帝降诞’,秦人会馆,工歌庆祝。”当然,会馆看戏不仅仅是为了满足娱乐需要,这活动本身更具有吸引同乡、凝聚族群的社会功能。

二、秦风秦韵与巴蜀戏曲

在《女起解》的故事发生地山西洪洞,附近有关王庙,相传是“苏三还愿处”。庙内有展室介绍“演出苏三剧种”,其中列有京剧、豫剧、越剧、评剧、曲剧、晋剧、秦腔、粤剧、沪剧、滇剧、汉剧、川剧、湘剧、蒲剧、黄梅戏、河北梆子、绍兴文戏等近20个剧种;又有“苏三故事剧目”名单,列出《洪洞县》《关王庙》《大审》《庙会》等。关于这位古代女子的戏,蜀地舞台上亦有《关王庙》,正写的是王金龙落难时寄居关庙,苏三携银票前往看望相助的故事。被山陕商帮敬奉的关老爷是山西运城人,那里的解州关帝庙以及常平关帝庙规模非凡。纵观巴蜀戏剧舞台,地方戏

中涉及关王爷的剧目不算少(当然,蜀地本是三国文化重镇之一),而秦风秦韵对巴蜀戏曲更直接也更深刻的影响,体现在剧种声腔方面。

“川昆别调学难工,便唱皮黄亦不同;蜀曲亢音与秦近,帮腔几欲破喉咙。”1936年5月,“旅蜀三月”的黄炎培作《蜀游百绝句》,写下了他作为异乡人听川剧的感受。事实上,蜀曲不仅仅是接近秦音,后者也直接融入前者躯体中。川剧号称昆、高、胡、弹、灯“五腔共和”,除了灯调为本地区固有,其余声腔皆随移民从外省传入。其中,弹戏乃以板腔体音乐为主,属梆子系统,源于陕西,又称“川梆子”“盖板子”,乃以盖板胡琴为主奏乐器而以梆子作击节乐器。清李调元《剧话》载:“俗传钱氏《缀白裘》外集,有‘秦腔’。始于陕西,以梆为板,月琴应之,亦有紧、慢,俗呼‘梆子腔’,蜀谓之‘乱弹’。”秦民入川,也带来了他们的家乡戏,从此秦腔弦律唱响在巴山蜀水。据地方志书记载,“乾隆年间,又有陕人张银花随军入大小金川,而随着清初移民和陕商涌入四川,秦腔戏班也陆续入川”^{[5]57};光绪年间,陕班艺人查来喜(查老陕、查师爷)来桂华科社授艺,梁天福、李顺来等陕班艺人到下川东搭班,也是川剧界的史实。陕西秦腔和川剧弹戏的渊源关系,从后者至今保留的剧目和唱腔中不难发现蛛丝马迹,如川剧中弹戏唱腔的【甜皮】(喜调)与【苦皮】(悲调),即类似秦腔的【花音】与【哭音】,彼此在音阶、调式乃至某些唱腔的句式结构上很接近。行中人皆知,当年川剧艺人天籁演唱《八件衣·公堂对鞋》、蒋俊甫演唱《反徐州·公堂》,即腔带“陕味”,别具风格。川剧五种声腔之一弹戏的剧目,既有《反徐州》《战洪州》《梵王宫》等慷慨激越之作,也有《做文章》《跪门吃草》《花田写扇》《乔老爷奇遇》等轻松活泼之作,还有《拦马》《活捉子都》等武功见长之作,不一而足。

川剧五腔之一胡琴,又称“皮黄”(西皮与二黄)或“丝弦子”,音乐结构为板腔体,伴奏主乐器为小胡琴(形如京胡)以及川二胡。川剧皮黄腔尽管源于汉调和徽调(约在清朝乾嘉时期传入四川),但也吸收了陕西汉中二黄和四川扬琴而形成地域性特色。剧目多取材于列国、三国、隋、唐、宋历史故事,如《访普》《铡侄》《受禅台》

《鞭督邮》《绵竹关》《檄文诏》《江油关》《马陵道》《三祭江》《马房放奎》等。在川北地区,“清道光年间,入川的陕梆子剧团促进了专唱‘弹戏’的‘太洪班’的建立,相继汉二黄班流入川与秦腔艺人建立了名震川北艺坛的‘义泰班’,促进了川北戏曲艺术的进一步发展”^⑩。关公形象在蜀地舞台上很受欢迎,川剧行当中有红生,乃正生(须生)的一种,开红脸,讲究工架,一招一式充满英雄气概,唱腔也较一般正生激昂高亢,多用喷呐伴奏,主要扮演三国戏中威风凛凛的关云长。此外,川剧胡琴戏《下河东》里的赵匡胤、弹戏《大盘山》中的郭大寿,也开的是红脸。这类剧目,因以勾红脸之生角为主,故名“红生戏”。

跟川剧“五腔”相关,尚有行中人常说的“四条河道”,后者乃是“对川剧艺术流派的泛称。四川幅员广大,旧时交通不便,由于区域语音的差异,群众欣赏习惯的不同,同一剧目在不同区域的演出,其声腔、表演等方面各具特色。这种在同一区域较固定的、艺术风格相近的川剧班社,常通过水路流动,活跃于城乡,并拥有一批独特的剧目和出色的演员,形成了以河道划分的艺术流派,有川西坝、资阳河、川北河、下川东之分”^{[6]4}。河道不同,风采各异,在演唱声腔上也各有侧重。其中,跟本文话题关联较多的河道有三条。

其一,“川西坝”,以成都地区为中心,本以高腔、灯戏为主而胡琴、弹戏居次,由于“黄本”(川剧名作家黄吉安所编剧本)多胡琴戏如《柴市节》《江油关》《金牌诏》《三伐宋》《闹齐廷》等,加之有天籁、贾培之、浣花仙等一批擅唱胡琴戏的名角,于是胡琴戏盛行于川西坝子。浣花仙(1878—1925)本名李少闻,小名元寿,满族,原籍陕西,生长在成都,起初搭九成班唱灯影戏,后来正式下海,粉墨登场唱川戏,专攻旦行。他天生一副好嗓子,讲究吐字行腔,加之精研宫商,又会操琴打鼓,对发展和丰富川剧胡琴戏、弹戏甚有贡献。“他的唱腔融入四川杨琴和陕西梆子,加以创造发展,自成一格,其唱腔华丽、清脆、圆润、纯正,树立起当时人称为‘坝调’(或‘省调’)的流派”即“浣派”,其《断桥》一折,“青儿以旦角扮演,声腔用盖板,名曰《陕断桥》”^{[7]251}。这“川西坝”又分为南、北二路,南路包括今成都所辖

的温江、郫县、崇州、都江堰等地,因靠近省城,剧目、声腔大致相似;北路含广汉、什邡、绵竹、绵阳等地,受梆子影响,不少班社以唱弹戏闻名。清嘉庆《绵州志》载“乐部向有楚音、秦音,城乡酬神赛会在所不废”,当是实情。

其二,“川北河”,以南充为中心,包括渠江、涪江、巴河、遂宁河区域的戏班,以演唱弹戏为主,因川北地区与陕西接壤,多受后者影响(秦腔、渭南梆子等戏班常来川北巡回演出),唱腔带“陕味”也自然,该河道主要剧目有《红梅记》《黄金印》《春秋配》《花田错》《苦节传》《班超》等,且多演《八阵图》《单刀会》《捉放曹》《借赵云》等三国戏。上述太洪班,即以擅演三国戏著称。

其三,便是以重庆为中心的“下川东”,包括涪陵、万县等地,上演剧目多为弹戏、胡琴及高腔,由于渝州向为商旅往来的重要码头,京剧、汉剧、秦腔等戏班常来演出(据《重庆戏曲志》,二十世纪三四十年代两度到荣昌演出的天太班,即来自陕地,后来还吸收川剧演员,成为川陕合一的班子^{[8]389-390}),受其影响,该地区川剧唱腔难免带上“川夹京”“川夹汉”“川夹陕”的特点。

“山村社戏赛神幢,铁拨檀槽柘作梆。一派秦声浑不断,有时低去说吹腔。”清康熙年间任绵竹县令的陆箕永,在《绵竹竹枝词》中留下此记载并注云“俗尚乱弹”^⑩,从中不难看出源于秦地的梆子腔在蜀中民间演唱的热闹景象。成都西去有“雨城”雅安,后者所辖有天全(旧称徙阳,西晋曾以此名设县),清人杨甲秀《徙阳竹枝词》有道:“秦腔迭唱间三弦,荡桨人来望欲仙。喜得一城狂拍手,大家随着采莲船。”注云:“元夜,采莲船灯,用俊童装船娘,杂唱秦腔。”从诗中描写可知,秦腔在地接藏彝的四川盆地西部边缘也很受欢迎,影响不小。又据《成都通览·成都之优伶》,当时省城戏班有“陕班福盛班”,共计22人。同书“成都之游玩杂技”条中,又有“陕灯影”并注明“秦腔也”,书中图示有三个民间艺人或操弄皮影、或敲锣打鼓、或拉弓奏琴的演出场面,所拉者正是盖板胡琴;还有民间说唱文艺“唱书”,配图文字云:“有瞎子携胡琴者,有女子抱月琴者,有陕人弹太仓弦者,有唱小曲者,每折戏不过费钱四十文。公馆内多喜之,外则贫民沿街聚唱,亦有可听者。”这名叫“太仓”

的乐器,正是“西帮能弹”(《成都通览·成都之音乐及曲牌唱腔》)。

秦、蜀相邻,文化交流自古多多。如音乐工作者所言,川北灯戏的花调类曲牌来源之一即是“‘伸手’于陕北民间音乐(如‘补缸调’、‘郾鄏调’之类)”^[9]。前述浣花仙所搭九成班,乃金堂县皮影戏班子,擅长胡琴与昆腔戏,拿手剧目有《碧游宫》《南华堂》《宝莲灯》等。皮影或灯影戏尽管盛行蜀中,但通过田野访查,“据老艺人说,四川皮影,当初是由陕西商人传来的,距今约有两百多年”^[10]。戏曲史家董每勘在《说“影戏”》中亦持此见,认为陕人寄居蜀地,好以唱秦腔耍灯影娱乐,后来渐渐为本地人仿效,有了灯影班社。民间傩戏方面,“酉阳阳戏,敬关公为戏神”^{[5]67}。舞台戏曲方面,川籍伶人专习秦腔者亦不乏其人,当数“花雅争胜”时期川籍秦腔演员魏长生的名气最大。六对山人《锦城竹枝词》:“无数伶人东角住,顺城房屋长丁男。五童神庙天涯石,一路芳邻近魏三。”注云:“各部伶人都在东顺城街、五童庙、天涯石及东较场一带地方住。魏三初在省城唱戏时,众亦不以为异,及至京都,则声名大噪矣。《燕兰小谱》云:‘魏三以《滚楼》一出奔走豪儿,士大夫亦为心醉。’又云:‘观者如堵,而六大名班几无人过问,至或散去。’谓为野狐教主。信不诬也。有别宅在省城内东较场口,台榭颇佳。”六对山人竹枝词又写道:“共解人身神是宝,眼光多受折年多。名优羞老长生死,不见段三曾五么?”注云:“壬戌在京都之魏三死,五城人交口传之。省城中前有段三死,未着之遗裘,尚值七百余金。近曾五死,家亦饶裕。三人均色艺冠一时,虽得年在三四十间,而傅粉调脂皆以花旦始终,未曾少改脚色也。”壬戌指嘉庆七年,也就是1802年。魏三即魏长生,他出生在成都东北部的金堂县,工花旦,是“四大徽班”进京前北京舞台上的佼佼者,一度使秦腔风靡京华。关于这位梨园名角,戏曲史著中多有介绍,在此不赘。

三、发展秦腔弦律的会馆

会馆又称公所(如邛崃的陕西会馆位于北街,又名秦晋公所,见民国《邛崃县志》),由同省、

同府、同县或同业的人修建,是他们祭祀先贤、议事谈商、会试借宿、拜亲宴友、听戏赏玩的地方。其建筑以四合院为主,戏楼作为重要组成部分,面向供奉神灵的正殿。会馆戏台上演出的戏剧,既取悦神灵又娱乐大众。来自四面八方的入川移民,各有其信仰,信奉的神灵也各随其籍,如湖广籍祀禹王、福建籍祀天后、山陕籍祀关帝、江西籍祀许真君、广东籍祀南华六祖等。与此相应,这祭祀神灵、聚集乡民的会馆也就兼有了宗教宫庙之称,如禹王宫(湖广会馆)、万寿宫(江西会馆)、南华宫(广东会馆)、天后宫(福建会馆)、武圣宫或关帝庙(陕西会馆、山陕会馆)等等。“桃园三结义”中的关羽作为智信仁勇的化身,又被民间奉为武财神。行走南北的山陕商帮,他们对这位由人而神的红脸关公顶礼膜拜,如四川自贡的西秦会馆、山东聊城的山陕会馆、河南开封的山陕甘会馆,即主祀关羽。移民会馆中,既有作为建筑装饰的戏曲故事雕刻,更有丰富的演剧活动。建会馆、祀关圣、办庙会,成为巴蜀习俗。岷江流域,昔日新津,每逢五月十三日,“俗谓关帝磨刀之辰,城市乡场多演戏庆贺”,这是清道光《新津县志》“岁时民俗”所载。跟关公故事有关的五月十三即“单刀会”,这天“多雨,谓天赐磨刀水”(《帝京岁时纪胜·关圣庙》)。据清嘉庆《温江县志》“岁时民俗”载:“(五月)十三日,俗传关帝单刀赴会之期,民间演戏庆贺。”随着历史上关羽神化,蜀地戏班有此班规:“关羽青龙偃月刀为神刀。饰关羽的艺人化妆前要沐浴更衣,以示尊重武圣。”^{[5]495}

会馆祀神演剧在四川多见,是省城的热闹景观。据《芙蓉话旧录》记载:“在光绪三十三年(1907年)以前,省城当无戏园售坐之设,除官商团拜及寿贺等事外,只有各庙及各会馆之会戏。然会戏无日无之,且有一日之间,多至七、八处者。每一庙、馆大殿对面,必皆有戏楼,高七、八尺,空其下,为山门进出之路,两旁则为看楼,高与戏楼等。大殿以内皆有内殿或偏殿,一庙多至七、八处,每处皆有戏台,筑土高四、五尺,建台其上,门侧由左、右入。俗呼对大殿者曰‘外台’,在内殿、偏殿者曰‘内台’。外台之戏,无不纵人观览。内台则因面积较狭,有禁局外人观者,亦有不禁者。外台中为巨坝,铺以石板,演剧时,坝内左右各画出一部分,施数尺高之板凳

形如栉比。有专业此者,剧前则运来安设,剧毕后即卸去。时夜戏绝少,白昼剧分三段,若坐板凳观之,每段每人给钱数文。首段曰‘早戏’,人三、四文;中段曰‘正本’,人五、六文;末段曰‘下半本’,人三、四文。台上人每段休息约一小时余。余地则任人立观,有时亦不免拥挤践踏。内台若不禁人,则悉立观,不能施凳矣。至团拜、寿贺等戏,则无不禁人者。”省城成都的外籍会馆,有商建也有官建还有官商合建的,其中以商帮所建者“会戏特多”,尤其是“在太平全盛时,无日不演剧”,而陕西馆正属于“商建”^{[11]49-50}。

川南叙永的春秋祠是国家级文物保护单位,建筑以精美的雕刻著称,窗棂、门楣、斜衬、穿枋、花牙、额枋、石础等上面,以圆雕、浮雕、镂空雕等手法刻有历史故事、神话传说、龙凤走兽、花鸟虫鱼等,工艺精细。祠中所存石香炉,五层四面,镂空透雕,堪称文物精品。香炉的主体画面,雕刻有表现关公的戏曲故事《挑袍辞曹》。画面上表现的,正是关羽一手捋髯、一手持刀挑袍的瞬间,人物传神,造型生动。

自贡是川剧“资阳河”的重镇,自贡井盐称誉天下,有大批来自秦地的盐商汇聚在此,西秦会馆(又称关帝庙、陕西庙)即是乾隆元年(1736年)集资修建的同乡会所。这项工程耗资达白银6万两,历时16年完成。道光年间扩建,费金数万,所占面积约3000平方米,建筑瑰丽宏伟,堪称蜀地会馆之冠。会馆布局以殿宇、厅堂为主体,周围以廊楼、阁轩等建筑环绕、衔接、呼应,形成环状方形四合院,实融宫廷建筑和民间建筑风格于一体。戏楼(献技楼)为三重檐,下檐呈两翼状高翘飞出,使献技楼与顶层戏台(大观楼)联为一体,形成双层舞台。戏楼台口左右,有阁楼二,东为金镛阁,西为贡鼓阁,相向而立,亦有形制稍小戏台。会馆建筑装饰由木雕、石刻、泥塑、彩绘等组成,散布在屋顶、额枋、雀替、楼沿、柱础等处,内容涉及神话传说、历史故事、戏剧场面、社会风情、禽兽花草等。如木雕,仅在戏楼及钟鼓二阁前面22.3米长、0.6米宽的楼沿拦板上就刻有人物350个。拦板木雕分上、中、下三层,含大小不等208个画面,下层用高浮雕展示近20出戏的舞台演出场景,有《游月宫》《忠义堂》《陈姑赶潘》《李逵负荆》《截江夺斗》

《八仙祝寿》等。

地处龙泉山脉中段的金堂县五凤镇,又称五凤溪,位于沱江畔,昔日为客商进出省府成都之要冲,曾经是人声鼎沸、船舶穿梭的大码头,俗语云:“五凤溪,一张帆,要装成都半城盐;五凤溪,一摇桨,要装成都半城糖。”小镇靠山面水,五条主街也依地势起伏而建,高低错落,街名分别叫小凤、白凤、青凤、金凤、玉凤,合称“五凤”。窄窄的老街,或为两排房,或为半边街,以凿眼枘榫的方形红砂石条为立柱的民居是当地特色,有会馆、庙宇等古建筑。气度恢宏的关圣宫(陕西会馆),以粗壮的木石为基础柱,前戏台后大殿,皆单檐歇山顶式,宽敞的四合院格局,建筑面积约3000平方米,始建于清康熙年间。顺石阶而上,戏台下方是宽大的入口处,两侧石柱镌刻对联:“神为万国九州主,人自三湘七泽来。”上联言赫赫神迹,下联说迁徙人事,点出该移民会馆的特征。大殿主祀关羽,两侧为回廊式厢房,连接着对面的戏楼,为两层木结构。檐角飞翘、梁柱高大、台口宽敞的戏台,顶部天花板残存多幅绘画,其中一幅画面为“桂湖”,山水、树木、人物历历可见,题记“道光戊戌秋月朔日”、作者“凌九皋”,字迹清晰。戏台正面两侧石柱亦镌刻对联,文字有损毁,上联为“……文漫道无根将相”,下联为“……佞分明有象春秋”。推测之,上联首缺字或为“戏”,下联首缺字或为“忠”,正所谓“舞台小天地,天地大舞台”,这出将入相的戏场上寓含着褒贬忠良奸邪的春秋笔法。台柱雀替上,有戏装人物雕刻;台口沿板上,刻着左右旋转的“卍”字纹及刘海戏金蟾等图像。20世纪80年代,从五凤镇古戏台墙壁上还能看见“西秦隆胜班拜”的字样,以及来此献艺的该陕地戏班演出《战洪州》《雷峰塔》等剧的题记^{[12]966}。五凤镇距离成都东边的客家名镇洛带不远,这里亦多外省移民,除了关圣宫,还有南华宫(广东会馆),后者的清代戏楼及大殿也保存较好。

“会馆虽多数陕西,秦腔梆子响高低。观场人多坐板凳,炮响酬神散一齐”,此乃定晋岩樵叟在《成都竹枝词》中所写,这组竹枝词刊于清嘉庆十年(1805年),作者自称“风土人情皆纪实”。从前人记载来看,清代省府成都,陕西会

馆的演剧活动尤其火爆。相传,“陕西馆之戏台为鲁班所修建,并有铁桅杆”(《成都通览·成都之怪谈》)。口头传说自不可信,但该会馆有戏台且戏台名声不凡是无疑的,尽管这戏台今已不存。定晋岩樵叟是“侨寓成都近廿载”的外乡人,他这组记述蜀土风情的《成都竹枝词》,据其自序,乃是“暇日偶阅六对山人成都竹枝词百首,洋洋大观,不觉技痒,亦效颦作五十首”。

蜀地产蜀锦,成都旧称“锦城”。六对山人姓杨名燮,成都人氏,嘉庆六年(1801年)进士,其《锦城竹枝词》作于嘉庆八年(1803年)七月,其中屡屡写到各方移民的生活及习俗,也不止一次写到陕西街,如:“傍陕西街回子窠,中间水达满城河。三交界处音尤杂,京话秦腔默德那。”注云:“正阳门前名‘回回窠’。成都人呼回回为‘回子’。‘默德那’即回回祖国,回人每称之。”陕西街跟驻扎旗人的满城相邻,以半边桥为界;又距离老皇城附近回民聚居地(金家坝一带)不远,所谓“三交界”即指满、汉、回多民族居住在此的状态。关于陕西会馆的演剧习俗,六对山人记载如此:“戏班最怕陕西馆,纸爆三声要出台。算学京都戏园子,迎台吹罢两通来。”何以如此呢?想必跟来自北地的秦人性情爽快及看戏习惯有关,据该诗自注:“省城演戏,俱不限以时,独陕西会馆约放纸爆为节,头爆二爆三爆,三爆后不开场,下次即不复再召其班。京都戏园子,必先打头通鼓,次打二通,又次打三通,三通打则人齐开场矣。又本京人以打头通为吹迎合。”如前所述,以成都为中心的“川西坝”是胡琴戏、弹戏盛行之地,省城陕西会馆的演剧盛况,与之是否有着某种并非偶然的瓜葛呢?这倒是治蜀地戏剧史者可以深究的。陕西馆演剧的火爆场面持续的时间不短,直到清光绪二年(1876年),自称“彭东八十岁野人”的吴好山在《成都竹枝词》中还写道:“秦人会馆铁桅杆,福建山西少者般。更有堂哉难及处,千余台戏一年看。”高高的铁桅杆是秦人会馆的显眼标志,如此景象在河南省南阳市唐河县源潭镇所存陕西会馆仍能见到。该馆有铁旗杆一对,置于大殿南中轴线两侧,用生铁铸成,呈六棱柱形,直径0.2米,高17.5米,共7节,分别插在雌雄铁狮的背上^③,不能不说是相当气派的。至于说蜀地

秦人会馆一年要演出上千台戏,这是否有夸张成分尚待考证,但入川秦人对他们会馆戏台上的锣鼓梆板抱有很高的热情和兴趣,当是不假的。看来,前人所谓“一派秦声浑不断”(陆箕永《绵竹竹枝词》)、“会馆戏多看不难”(六对山人《锦城竹枝词》)未必是虚言,蜀地省城这以高高的铁桅杆作标志的陕西会馆就是典型例子。

注释

①傅崇矩《成都通览》,成都时代出版社2006年版,第52页。免于繁琐,本文此后引该书者,恕不再注。②拓玲《透过山陕会馆回望秦商辉煌》,http://www.xawb.com/gb/news/2007-12/14/content_1403163.htm。③《省民协授牌金川县万林乡为“神山文化(达委达乌)之乡”》,http://www.folkartsc.cn/contents/28/159.html,2015-12-03。④《风烟望五津》,新津县教育局、文化局编印,1994年9月,第6页。⑤20世纪20年代四川相书(蜀地曲艺)节目有《老陕推磨》,是名艺人曾炳昆的拿手段子,其中人物边推磨还边唱“陕五更”。参见夏本玉《“四川相书”天府一绝》、车辐《怀念四川相书大师曾炳昆》,二文载《四川文苑》2008年第1—2期合刊。⑥《反思秦商文化——振兴陕西商帮——访四川省陕西商会会长李春林》,陕西日报记者崔春华报道,http://www.y-shion.cn/Forum/view.asp?id=73。⑦《透过山陕会馆回望秦商辉煌》,http://www.xawb.com/gb/news/2007-12/14/content_1403163.htm。⑧赵长松《清代的三台移民》,载《移民与客家文化》,三台县客家联谊会编印,2001年10月,第92-95页。⑨杨宇平《清代三台人建立客家会馆情况》,载《移民与客家文化》,三台县客家联谊会编印,2001年10月,第120页。⑩《中华竹枝词》,北京古籍出版社1997年版,第3184页。下文所引竹枝词及注释见此书者,恕不再注。⑪《四川省各市、地、州戏曲综述汇编》,四川省艺

术集成·志办公室、中国戏曲志·四川卷编辑部编印,1990年3月,第147页。⑫陆氏笔下原本写作“乱谈”,即乱弹,并云“余初见时,破骇观听,久习之,反取其不通,足资笑剧也”(《四川竹枝词》,四川人民出版社1989年版,第87页),他是江南人,身为士大夫,有此议论并不奇怪。⑬《唐河县陕西会馆》,http://tanghe.h114.cn/guide/detail/478/461978.html,2007-12-27。又据《中国戏曲志·河南卷》,社旗县山陕会馆亦名山陕庙,在其颇具规模的建筑群中,戏楼背面门外亦有“一对盘龙铁旗杆,直插云天”。

参考文献

- [1]羌族社会历史调查[M].成都:四川省社会科学院出版社,1986.
- [2]李祥林.北川桃龙藏乡的龙王庙[J].文史杂志,2018(4):96-99.
- [3]四川省阿坝州藏族社会历史调查[M].成都:四川省社会科学院出版社,1985.
- [4]孙晓芬.清代前期的移民填四川[M].成都:四川大学出版社,1997.
- [5]中国戏曲志·四川卷[M].中国ISBN中心出版社,1995.
- [6]胡度,刘兴明,傅则.川剧词典[M].北京:中国戏剧出版社,1987.
- [7]成都市志·川剧志[M].北京:方志出版社,1997.
- [8]重庆戏曲志[M].北京:文化艺术出版社,1991.
- [9]彭涓.川北灯戏:一个独立的剧种[J].艺苑求索,1991(2).
- [10]郭长林.四川皮影简介[J].美术,1963(3):41-65+69.
- [11]周询.芙蓉话旧录[M].成都:四川人民出版社,1987.
- [12]雷喻义.巴蜀文化与四川旅游资源开发[M].成都:四川人民出版社,2000.

The Influence of Qin People's Entering Sichuan on Bashu Traditional Opera and Immigrant Culture

Li Xianglin

Abstract: The immigrant culture can't be ignored when we study the Chinese cultural community. Sichuan is located in the west of China, known as the "immigration province". Immigration to Sichuan has a wide influence on Bashu culture, which is deeply rooted in the bone marrow. From the geographical point of view, Sichuan and Shan'xi border, Qin people have a long history of entering Sichuan, mutual cultural interaction, exchanges so far. In ancient Sichuan, there were five large-scale migrations from Qin Dynasty to Ming and Qing Dynasties. Shan'xi people's business activities are also reflected in the opera theme. The more profound influence of Qin style and Qin rhyme on Bashu traditional opera is reflected in the aspects of opera types and tunes. The guild hall is not only to meet the entertainment needs, but also has the social function of attracting fellow villagers and gathering ethnic groups.

Key words: Bashu culture; immigration to Sichuan; traditional opera; guild hall; drama style and tune

[责任编辑/原 孟]



元宵节放灯的由来及其传统建构*

张同胜

摘要:在知识考古学透视之下,农历正月十五夜放灯之所以成为中国的文化传统,是隋唐时期祇教、摩尼教、佛教、道教、春节庆典等诸因素合力作用的结果;后经巫史、道教、佛教等话语实践的世代认同和建构,元宵放灯遂成为了它们自己的效果史。在放灯传统的生成过程中,崇尚光明的祇教、摩尼教最“与有力焉”,然而在历史上却被尘封而不为人知。自唐开元以来,元宵放灯就是一个被发明的节日传统。

关键词:元宵节;祇教;摩尼教;佛教;道教

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)02-0101-08

烧灯,始自南北朝。北齐时僧人那连提耶舍翻译《施灯功德经》一卷,备说施舍灯火之功德。南朝梁武帝,正月初八夜曾在宫中张灯。至隋唐时期,正月十五夜放灯才成为节庆风习。农历元夕,举国上下大街小巷皆放灯,故元宵节又被称为灯节。元宵节放灯传统不是从来就有的,而是历史形成的。关于元宵节放灯传统的由来,迄今已有多种说法,如佛教起源说、道教起源说、太一神祭祀起源说、北朝夜游之风说、元日祈谷说、先秦庭燎祀天仪式说等。然而,这一传统生成的最主要的缘由即祇教、摩尼教却从来未被学人所关注,从而有揭蔽以示其本相的必要性。

一、元宵节放灯传统的形成

(一)元夕放灯的历史背景

“灯俗并不是前朝流传下来的传统,而是隋唐之际新兴的习俗。”^[1]诚然,灯节作为节庆形

成于隋唐时期,这已是共识。彼时,元宵节被称为正月十五日、望日或上元日;是夜被称为正月十五夜、望夜或元夕。

南北朝期间,民族之间的交流往来,生成了许多新的文化传统,直接影响到隋唐乃至后世。隋炀帝《正月十五日于通衢建灯夜升南楼》诗云:“法轮天上转,梵声天上来。灯树千光照,花焰七枝开。”^[2]^[267]这首诗记载了隋代正月十五夜张灯结彩的盛况,而其中的“法轮”“梵声”“七”等则言说着西域文化的宗教意义。《隋文纪》卷七记载,柳彧在《请禁绝角抵戏奏》中曰:“窃见京邑,爰及外州,每以正月望夜,充街塞陌,聚戏朋游。鸣鼓聒天,燎炬照地,人戴兽面,男为女服,倡优杂技,诡状异形。以秽嫚为欢娱,用鄙褻为笑乐,内外共观,曾不相避。”^[3]^[354]从可知,当时夜里狂欢不仅有“灯树”,而且有“燎炬”。《隋书·音乐志》记载:“每岁正月,万国来朝,留至十五日,于端门外,建国门内,绵亘八里,列为戏场。百官起棚夹路,从昏达旦,以纵

收稿日期:2020-11-23

*基金项目:国家社会科学基金西部项目“中国古代文学阐释机制研究”(20XZW003)阶段性成果。

作者简介:张同胜,男,兰州大学文学院教授、博士生导师(甘肃兰州 730020),主要从事中国古代文学与比较文学研究。

观之。至晦而罢。”^{[4]381}从而可以想见,当时晚上应该是灯火通明,光亮如昼;而时间竟然长达半个月,真可谓是一时之盛。大业六年(610年),隋炀帝为庆诸藩云集东都洛阳,正月十五夜在洛阳安排“一万八千人大列炬火,光烛天地,百戏之盛,振古无比,自是每年以为常焉”^{[4]74}。此举虽然是为了“盛陈百戏”,可是年年正月十五夜欢庆而灯火辉煌,是不是对于后来的灯节燃灯传统之形成具有先导之功呢?

(二)元宵放灯的法令规定

唐承隋制,农历正月十五夜,依然张灯结彩,城市居民成群结队地去观灯、赏灯、娱乐。“神龙之际,京城正月望日,盛饰灯影之会。金吾弛禁,特许夜行。贵游戚属及下隶工贾,无不夜游。车马骈阗,人不得顾。”^{[5]127}神龙是武则天统治时期最后一年的年号,唐中宗继用。神龙元年即705年。武则天、唐中宗时,元宵放灯规模宏大。

《旧唐书》记载唐睿宗“观灯”之时,“燃灯百千炬,三日三夜”,从中可见唐睿宗时,上元节不仅燃灯数量多,而且持续时间长,元宵及其前后连续三夜放灯。唐玄宗“先天二年(713年)正月十五、十六夜,于京师安福门外作灯轮,高二十丈,衣以锦绮,饰以金玉,燃五万盏灯,簇之如花树……于灯轮下踏歌三日夜,欢乐之极,未始有之”^{[6]40}。美国学者谢弗认为,元宵节灯树下踏歌的习俗是“由古代西域的新年节日逐步发展而来的”^{[7]568}。天宝三载(744年)十一月,唐玄宗下诏:“每载依旧取正月十四日、十五日、十六日开坊市门燃灯,永以为常式。”^{[8]218}上元节张灯,从此时成为定制。从此之后,正月十五夜及其前后两晚放灯就成为了后世的节庆传统。

(三)元宵放灯的表层缘由

我们要追问的问题是,元宵放灯之传统为何生成于隋唐?那是因为隋唐是我国佛教最为兴盛的时期。隋文帝一反北周武帝灭佛的做法,在全国大力倡导佛法。隋炀帝,在佛教史上,被誉为“中国的阿育王”。他之于佛教的功德,主要有:“于长安造二禅定,并二木塔,并立别寺十所,官供十年。修故经六百一十二藏、二万九千一百七十二部,治故经十万零一千区,造新像三千八百五十区,度僧六千二百人。”^{[9]1026}

李唐虽然认老子李聃为其始祖,信奉、尊崇道教;然而自武则天开始,佛教在地位上似乎又胜过道教。佛与道地位的变迁,在晋见仪式上可见一斑:从道前佛后到佛前道后,最后是佛、道并列进止。三教论衡,几乎每一次都是以佛教夺魁。

佛教每逢盛会,都要举行燃灯的仪式。《菩萨藏经》云:“百千灯明忏悔罪。”《无量寿经》云:“为世灯明最胜福田。”“无量火焰,照耀无极。”《佛说护身命经一卷》云:“佛告阿难:‘阿难勤流布此经,令一切众生悉得闻知,阿难汝最是吾心中弟子,我所出法悉付嘱汝等。吾今怜悯一切众生故,欲令解脱故,佛还正坐付嘱此法。阿难此经尊猛极有威神,劝令一切族姓男女供养香花杂彩燃灯续明,复能流转读诵,皆救人疾苦厄之者,现世安吉。将来往生无量寿国即生莲华躯体金色身相具足。’”^{[10]702}燃灯供佛可以救人疾苦,可以为自己、亲人以及国家祈福。即使是今天,佛像前仍然是长明灯供奉。

由于上述缘由,人们往往想当然地以为,正月十五夜放灯是佛教使然。其实,这仅仅是表象。当我们回到历史的语境中来看这个问题的时候,就会发现正如恩格斯所言历史的发展往往是多种因素交互作用合力的结果,元宵节放灯之传统的起源也是如此。正月十五夜放灯传统的形成,是多种中外文化力量合力的结果,而佛教是其中重要的一支力量。然而,当然不容否认,其他或隐或显的影响因素也不应该被忽视或无视。

二、元宵放灯与西域宗教

古代汉民族的农耕文明,春节是休整、重新春耕的前奏。从而春节节日在法令上虽然被规定为一日,然而在习俗中前前后后长达一个月。而正月的第一个月圆夜,自然是值得庆祝的日子。但是,庆祝的仪式并非自古以来就是放灯。

佛教固然以燃灯表佛来祈祷,然而据官方文献记载,至晚在东汉永平十年(67年)佛教就已经传入洛阳,那么为什么迟至隋唐放灯才成为元宵的传统?毕竟,从佛教正式传入中土到

上元节放灯成为传统,中间已经过去了五六百年。这就表明,表面上看是佛教的燃灯仪式促成了上元节放灯之传统,实际上还有潜在的力量才是真正促成上元节放灯的因素。那么,它究竟是什么呢?

在中国宗教史上,南北朝是各种宗教兴盛的时期。在这期间,不仅佛教、道教蓬勃发展,而且有其他宗教如祆教、摩尼教、景教等打着佛教或道教的幌子在积极弘法。时至隋唐,各种宗教、宗教内部的不同宗派更是“八仙过海,各显神通”。

(一) 元夕放灯与祆教

波斯的琐罗亚斯德教,传入中国后被称为祆教、火祆教、拜火教等,它崇尚火,崇尚日月星辰,崇尚光明。它认为火是“正义之眼”。516年,滑国(今中亚阿姆河流域的南昆都斯城)遣使通梁。518年,波斯派遣使者出使北魏。滑国和波斯这两个国家都信奉琐罗亚斯德教。519年,北魏的灵太后率领宫廷大臣及眷属到嵩山山顶上奉祀火天神。据史书记载,北齐后主“躬自鼓舞,以事胡天”。北周的皇帝也曾亲自“拜胡天”“从事夷俗”。天者,神也。胡天,指的是祆教神祇。北齐、北周都出现了很多奉祀火祆的神祠,一时蔚然成风。

北周周武帝灭法,史称建德毁佛。武帝死后,宣帝、静帝先后继位,佛法又兴。北周大定元年(581年),杨坚受其外甥北周静帝禅让为帝,是为隋文帝。他以护法转轮王的身份大力扶持和弘扬佛教。笔者认为,在隋唐时期形成的上元节放灯传统,主要受琐罗亚斯德教的影响。拜火教对火、光明的崇奉,与之前就已经存在的春节元夕节日相融合,形成了正月望夜放灯的传统。

祆教在中国的传播,主要是在粟特人、波斯人聚居之地进行。它一般不主动向族外人传教,因此几乎很少为教外人士所知。正由于非教内人不能真正了解祆教,从而祆教往往被混淆为佛教。例如,即使是唐代人,也误以祆教中的得悉神为佛教中的摩醯首罗。韦述《两京新记》卷三有关于长安布政坊胡祆祠的记载:“西南隅胡祆祠,武德四年所立,西域胡天神,佛经所谓摩醯首罗也。”^{[11]34}杜佑《通典》卷四十《职

官》亦记载:“祆者,西域国天神,佛经所谓摩醯首罗也。”^{[12]1103}从这个角度来说,灯节表面上起源于佛教,实际上祆教在背后所起的作用更大。

《明皇杂录》记载:“上在东都,遇正月望夜,大陈影灯……时有匠毛顺,巧思结创缛彩,为楼三十间,高一百五十尺,悬珠玉金银,微风一至,锵然成韵。乃以灯为龙凤虎豹腾跃之状,似非人力。”^{[13]55}叶法善奏曰:“影灯之盛,天下固无与比。惟凉州信为亚匹。”此等叙述,虽说是小说家言,但是不为无据,必有影灯放灯兴盛的事实,才有传闻的渲染。据称,当日凉州“灯烛连亘数十里,车马骈阗,士女纷杂”^{[14]486}。为什么凉州盛行放灯?

自从唐高宗时苏定方率领唐军打败了西突厥,攻占了中亚,朝廷在那儿设立都护府以来,陇右在唐代号称最为富庶。司马光在《资治通鉴》二一六卷中写道:“(天宝年间)中国强盛,自安远门西尽唐境万二千里,阗阗相望,桑麻翳野,天下称富庶者无如陇右。”^{[15]7038}唐代的凉州,是丝绸之路上的一颗耀眼的明珠。“唐之盛时,河西、陇右三十三州,凉州最大,土沃物繁,而人富乐。其地宜马。唐置八监,牧马三十万匹。”^{[16]913}凉州是胡人尤其是粟特人寓居、贸易经商的大本营。岑参诗云:“凉州七里十万家,胡人半解弹琵琶。”粟特人信奉祆教,崇尚光明,以燃灯为常,故凉州元夕之灯,可与东都洛阳相媲美,甚至有过之而无不及。

凉州是河西走廊的交通要冲之地。从河西走廊再往西,就更能发现灯火与祆教之间的密切关系。今新疆哈密地区东风乡至今还流传着《灯舞》《拜火舞》;喀什地区叶城县也有《灯舞》;伊吾县下马崖乡至今还在跳《火舞》;和田地区墨玉县有《顶灯舞》……这些地区盛行的舞蹈,足以表明中原的灯节受到了西域文化尤其是宗教文化的影响,其影响路径似乎就是丝绸之路。

张说《踏歌词》诗二首云:“花萼楼前雨露新,长安城里太平人。龙衔火树千灯艳,鸡踏莲花万岁春。(其一)帝宫三五戏春台,行雨流风莫妒来。西域灯轮千影合,东华金阙万重开。(其二)”^{[17]981}诗中的“西域灯轮”说明了什么?放灯、赏灯难道不是受西域文化的影响甚至直接是西域文化的产物?《踏歌词》中的“鸡踏莲花”

也寄寓颇深,因为公鸡在琐罗亚斯德教中是善禽、圣禽,是斯劳沙,是死者灵魂的审判者之一。中国古代自北齐以来,朝廷金鸡放赦,其宗教底蕴即西域琐罗亚斯德教斯劳沙本土化之后的恩典。从苏库鲁克出土的陶灯盏可知,突厥人使用的灯盏上,有鸡(鸟)与狗的组合^{[18]135}; Mary Boyce 认为鸡与狗是琐罗亚斯德教中守护不灭之火的神兽^{[19]52-68}。元夕放灯中的龙、鸡、莲花、火等融合了中华文化、祆教、佛教诸因素,生成了璀璨夺目的文化星丛。

《旧唐书》卷六十九记载,唐玄宗“先天二年(713年)正月望,胡僧婆陀请夜开门燃百千灯。(唐)睿宗御延喜门观乐,凡经四日”^{[8]3103}。学人以前将这里的“胡僧”解读为印度的佛教徒。其实,胡僧不排除是中亚的琐罗亚斯德教教徒。胡者,指西胡粟特人。自从唐高宗在中亚设立都护府以来,长安的西市主要是粟特人在经商。他们信奉祆教,祆教崇尚火、光明。从这个角度来看,祆教教徒请求皇帝允许“夜开门燃百千灯”才是合乎情理的。

为什么是在唐高宗、武则天时期,放灯成为了元夕的节日内容呢?这个问题可以从世界史的视域进行透视、理解。唐高宗时,苏定方率领唐军打败了西突厥,在今中亚一带设立都护府,丝绸之路上的贸易往来、文化交流更加频繁。此时,大量的粟特人行走在丝绸之路上。七世纪伊斯兰教崛起,圣战东征,攻打萨珊王朝。651年,萨珊王朝终结。征服者阿拉伯人要求当地波斯人皈依伊斯兰教,如果不改信伊斯兰教就须要缴纳高额税费。于是,一部分虔诚的琐罗亚斯德教教徒南逃至印度西海岸,成为了今天的帕西人;一部分沿着丝绸之路东迁到大唐,他们对当时大唐的经济、宗教、政治、文化等皆有深远之影响,其中潜在的影响更是巨大。元夕放灯,当是祆教教徒借助于佛教的面具对中土节庆习俗的一种潜影响。否则,何以正是在萨珊王朝亡国、唐高宗武则天统治前后放灯成为一时之盛,以至于不久唐玄宗明诏规定元夕放灯为“常式”?

(二)元夕放灯与摩尼教

大周天授元年(690年)七月,东魏国寺僧法明等撰《大云经》四卷进奉武则天。《大方等无想

大云经》云:“有一天女,名曰净光……当王国土,得转轮王。”“尔时诸臣即奉此女以继王嗣。女既承正,威伏天下!阎浮提中所有国土,悉来奉承,无违拒者。”法明等附会“言太后乃弥勒佛下生,当代唐为阎浮提主”,十月,“敕两京诸州各置大云寺一区”^{[15]6466-6469}。每座大云寺中皆有弥勒佛像。《大云经》一般人将其看作是佛经。其实,它固然曾出现在佛教经典中,但是不排除它被改写和被利用。祆教只在教内弘法,且尚未见到汉文献经书,但是,依据三夷教著名专家林悟殊先生的推测,它对中国古代民间宗教影响甚大。

摩尼教的东传,在中亚被佛教化,我们今天见到的相关经典,其中的佛教术语也寻常见。教主摩尼被称为摩尼光佛,为五佛之一。汉文文献将荧惑之神代指火神、火星。《宿曜经》云:“火曜,荧惑,胡名云汉。”^{[20]272}大云寺是不是大云汉寺的略称?大云寺或大云光明寺的设立,与火、光明崇拜紧密相关。笔者怀疑,《大云经》汉文版或许渗透进了祆教、摩尼教的意识和思想。

官方文献最早的记载是,武则天大周延载元年(694年),波斯人拂多诞将摩尼教传入中国。佛教徒对其极力排斥,然而武则天却“颇悦其说”。摩尼教的要旨,大致说来,就是“清净、光明、大力、智慧”。其二宗三际说指的是:二宗指的就是光明与黑暗;三际即初际、中际和后际。武则天的尊号颇多,有“圣母神皇、圣神皇帝、金轮圣神皇帝、越古金轮圣神皇帝、慈氏越古金轮圣神皇帝、天册金轮圣神皇帝、则天大圣皇帝”等,其中一个尊号带有“慈氏”,人们通常将它与佛教联系起来。这当然不无道理。但是,慈氏即弥勒,一方面中国古代民间存在着弥勒教;另一方面,弥勒与摩尼教教主摩尼被视为同一。而如上所述,武则天接见过拂多诞,支持其学说。因此,其尊号中的“慈氏”就不能仅仅解读为佛教的术语,也有可能来自摩尼教。

唐玄宗认同儒、释、道,有其亲自为《孝经》《金刚经》《道德经》作的注为证。但是,唐玄宗明令禁止摩尼教。“开元二十年(732年)七月敕:‘未摩尼法本是邪见,妄称佛教,诳惑黎元,宜严加禁断。’”^{[12]1103}摩尼教虽然被禁断,但是它仍然

活跃在洛阳、长安等地。“安史之乱”爆发后,大唐朝廷借助于回纥军队收复长安、洛阳。回纥牟羽可汗回国时,有四位摩尼教法师随同。牟羽可汗皈依了摩尼教,并将其定为国教。由于回纥有恩于大唐,故大唐朝廷遵照回纥的要求,准许摩尼教在中国传教。唐武宗会昌灭法时,祆教、摩尼教、景教等皆遭受重创,被迫潜入民间,只好借助于道教以生存和发展;或从此销声匿迹,如景教。宋代和尚宗鉴曾言:“白云、白莲、摩尼三宗,皆假名佛教,以诳愚俗,犹五行之有沚气也。今摩尼尚扇于三山,而白莲、白云处有习之者。”^{[21]475}

回纥由于曾出兵帮助大唐朝廷平定“安史之乱”,因此对大唐的政治很有影响力。大唐从回纥之请,在洛阳、太原、荆州、洪州、越州等地设立大云光明寺以宣传摩尼教。摩尼教教义的来源之一为琐罗亚斯德教,因此它也崇尚光明,因此对正月十五夜放灯传统的承续也有较大的助益。

由以上可知,由于祆教、摩尼教皆崇尚火、日月星辰、光明,从而与佛教和中国的春节节日相结合,生成了灯节。这是灯节在隋唐时期形成的内在因果逻辑。至于柴燎、祈年、元日祈谷等说法作为灯节的起源,无论是从形式上还是从内容上都因为缺乏必要的内在逻辑而不能令人信服;甚至佛教、道教、巫史系统中的灯节起源的说法也不过是后世对灯节这一节日传统的话语建构。

三、话语所建构的常识中的 元夕放灯传统

(一)道教对灯节传统的话语建构

灯节在隋唐时期成为事实上的社会节庆之一。三教九流对它的起源有着形形色色的说法,其中一种说法是道教上元说。这种说法的依据是《岁时广记》卷一〇引吕原明《岁时杂记》云:“道家以正月十五为上元。”然而,这样的陈述缺少论证,没有展现灯节张灯之能够成为传统与上元之间的内在逻辑。

上元即正月十五,这天晚上固然燃灯,但主要以斋戒祈福为主,燃灯不过是仪式中的一个

程序。众所周知,道教无论是教义还是仪式,多参考、借鉴甚至是直接袭用佛教,因而很难断定燃灯是源自道教还是出自佛教。例如,如前所述,佛教燃灯祈福;而道教亦然,《帝君明灯内观求仙上法》云:“明玄灯以自映……若能暮明灯于本命,朝明灯于行年,常明灯于太岁上,三处愿念,即体澄气真,光明内照,万神朗清。”^{[22]273}

东汉时期,才出现了“三官”说。所谓三官,指的是天官、地官、水官。道教宣传说,天官赐福,地官赦罪,水官解厄。张道陵创立的五斗米道,为病患者请祷,其法为:病患者忏悔,书之于纸张,共三份,一份“上之天,著山上”,一份“埋之地”,一份“沉之水”,谓之“三官手书”^{[23]264}。上元日是天官、地官、水官“三官下降之日”,三官各有所好,天官好乐,地官好人,水官好灯,因此元夕之夜音乐响起,张灯结彩,人人观灯。

“三元”这个概念有其历史,其具体所指在不同的历史时期各不相同。《南齐书·武帝纪》记载:“冬十二月己丑,诏曰:三元行始,宜沾恩庆。”《荆楚岁时记》云:“正月一日是三元之日也。”^{[24]73}这时的“三元”主要指的是春节。北魏时,三元才与正月十五日联系了起来:“其以正月、七月、十月之望为三元日。”^{[25]750}道教类书《无上秘要》明确提出了“上元”“中元”“下元”之称。

直到唐代,“三元”与“三官”才相配合。《三元斋品》则将三官与三元相结合,以三元大庆吉日。《唐六典·卷四·尚书礼部》云:“斋有七名:其四曰三元斋,正月十五日天官,为上元;七月十五日地官,为中元;十月十五日水官,为下元,皆法身自忏悔罪焉。”^{[26]125}这种匹配关联,是历史的发展,然而,它仍然没有凸显上元日为灯节的故事逻辑。如此说来,道教天官赐福生成灯节的说法,完全是历史长河里道教有意识的建构而成。而“上元灯”之称谓,则体现了灯节与道教的关系,虽然这种关联和结合是灯节成为事实之后的事情,即它是建构过程中的一种称谓。

(二)巫史对灯节传统的话语实践

《周礼·春官·大宗伯》云:“以禋祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星辰,以槩燎祀司中、司命、风师、雨师。”^{[27]757}禋、实柴、槩燎等都是祭祀的仪物,用它们祭祀神祇,与后世的灯节尤其是以

燃灯作为节日传统,相去甚远。《秋官·司烺氏》记载:“凡邦之大事,共坟烛、庭燎。”^{[27]885}无论是大烛还是庭燎,用郑玄的说法,它们都是用来照明的,与燃灯习俗关系也不是很大。

司马迁《史记·乐书》曰:“汉家常以正月上辛祠太一甘泉,以昏时夜祠,到明而终,常有流星经祠坛上。”^{[28]1178}南宋时,此说法已不存。洪迈《容斋随笔》云:“今《史记》无此文。”^{[29]175}《汉书·礼乐志》写道:“以正月上辛用事甘泉圜丘,童男童女七十人俱歌,昏祠至明,夜常有神光如流星止集于祠坛。”^{[30]1045}这是巫史传统认为灯节起源于汉代皇帝祭祀太一的证据。然而,皇帝的祭祀,是在正月上辛日,与灯节在正月十五夜不符。此其一。其二,这一说法在南宋时《史记》中不见其踪影,作为证据其合法性值得深究。

唐代徐坚所编纂的类书《初学记》云:“《史记·乐书》曰:‘汉家祀太一,以昏时祀到明。’今人正月望日夜游观灯,是其遗迹。”^{[31]66}宋人洪迈说:“《太平御览》所载《史记·乐书》曰:‘汉家祀太一,以昏时祠到明。’今人正月望日夜游观灯,是其遗事。”^{[29]238}清人赵翼认为:“汉家祀太一,至昏而旦。今人张灯是其遗事。”^{[25]663}从中可见,“祭祀太一”说成为了一种知识,在“述而不作”的古代文化体系中代代相传。古代文人认为灯节起源于汉代皇帝祭祀太一神,实质上是元宵节燃灯传统的话语建构,同时表明在历史的长河里人们的意见、看法或叙事皆可以陈陈相因,竟然也能够建构一种作为知识的文化传统。

汉代皇帝正月里祭祀太一,目的是为了能够长生不死或成仙,仅仅是皇家甚至是皇帝自己的事情,与民众何干?在古代,“国之大事,在祀与戎”。皇帝所祭祀的神祇极多,何以仅仅祭祀太一就成为了灯节?况且,如前所述,祭祀太一在上辛日,每年的日期不确定;灯节在正月望日,两者在时间上根本不契合。

西汉、东汉两个朝代总共有四百多年的历史,自汉武帝之后汉代皇帝都祭祀太一,何以在正月里没有形成燃灯或放灯的节庆传统呢?正月十五夜放灯作为传统直到隋唐才成为事实,这就表明“以望日祀太一”并非元夕燃灯或放灯

传统的真正源头。

(三)佛教对灯节传统的话语建构

燃灯是印度文化所崇尚的宗教行为,婆罗门教、耆那教、锡克教等都举行这样的仪式。在印度,灯节又被称为万灯节、排灯节、屠妖节等。印度旧历的最后一天,举国上下欢庆万灯节,为的是纪念光明驱逐黑暗、善良战胜邪恶。在这一点上,它与琐罗亚斯德教、摩尼教的教义是完全一致的。

印度的佛教徒也庆祝万灯节。藏传佛教每到藏历正月十五日有花灯节,是夜寺院里的和尚们都点燃酥油灯祈福。藏语把灯节称为“局阿曲巴”,意思是“正月十五日供奉”,从而可以证明汉民族元宵节之放灯的传统与佛教的确是有着密切的关联。

佛典认为,无明乃业之根源;佛法犹如明灯,可以破除无明。《大智度论》卷九云:“燃灯佛生时,一切身边如灯,故名燃灯。”《过去现在因果经》卷一云:“此佛初生之日,四方皆明,日月火珠复不为用。以有此奇特,故名为普光。”燃灯古佛,又名普光佛、定光佛。《超日明三昧经》云:“佛言,有四事。一常喜布施,二修身慎行,三奉戒不犯,四然(燃)灯于佛寺。”从而可知,燃灯是佛教中重要的法事之一。

《大唐西域记》曰:“摩揭陀国正月十五日,僧徒俗众云集,观佛舍利放光、雨花。”^{[32]620}《大唐西域记》又云:“诸宰堵波高广妙饰,中有如来舍利,其骨舍利大如手指节,光润鲜白,皎彻中外。其肉舍利如大真珠,色带红缥。每岁至如来大神变月满之日,出示众人。(即印度十二月三十日,当此正月十五日也)此时也,或放光,或雨花。”^{[32]693}此处的“舍利放光”,似乎与元宵节燃灯还不完全一样。《涅槃经》曰:“如来闍维訖,收舍利罍,著金床上,以还入宫,顿止正殿,天人散花伎乐,绕城步步燃灯,灯满十二里。”^{[33]174}绕城十二里皆燃灯,与节日的放灯在形式上是一致,然而却出自宗教仪式,是对“舍利放光”的迷信。

《岁时广记》卷一〇引《僧史略·汉法本传》云:“西域十二月三十日,乃中国正月之望,谓之大神农变月。汉明帝令烧灯,以表佛法大明。”^{[34]61}汤用彤认为,《汉法本内传》“当系南北

朝末伪造之书”^{[35]16}。任继愈说:“大约在北魏中叶,佛教徒伪造《汉法本内传》等书宣扬佛教优越,而诋毁攻击道教。”^{[36]104}这就表明,南北朝时期,和尚伪造佛经《汉法本内传》,杜撰灯节源自汉明帝之烧灯。北魏时期的杜撰说法,到宋代被作为知识或真理而为文人知识分子所接受,如高承《事物纪原》云:“西域十二月乃汉正望日,彼地谓之大神变,故汉明令燃灯表佛。”^{[37]303}这些伪知识,从效果历史的角度来说,实际上倒是起到了建构元宵节燃灯的文化传统。

汉明帝时,西域的佛经传入白马寺。从此,后世的僧徒多将佛教叙事附会于其上,建构了完整而不断裂的一个传统,即释家传统。释家的燃灯供佛,对我国灯节放灯传统的形成功莫大焉,虽然在背后真正起作用的是祇教教徒、摩尼教教徒,但是后者也是借助于佛门才毕其功德的。况且,正月十五夜燃灯的文化传统,主要是在佛教的话语实践中完成的。

结 语

如上所述,历史上建构的元宵节放灯传统,在后世竟然成为了元宵节节俗的知识。运用米歇尔·福柯的考古学方法,发现中国元宵节放灯之传统主要是隋唐时期祇教、摩尼教崇尚光明的历史产物。拜火教、摩尼教在中国的弘法,经常打着佛教的幌子,而佛教确实又一直在燃灯祈福,故导致后人误以为仅仅是佛教影响的结果。自隋唐迄今,元宵节放灯成为事实上的节日传统,而这个传统的稳固和延续,又得益于道教、佛教、儒家文人学士等共同的话语生产实践。

元宵节放灯之所以成为文化传统,是各种社团组织、社会实践构成的文化生态中的话语建构而成的。也就是说,它是后天发明的,不是先天就有的。道教、佛教、儒教等将元夕放灯描述为古已有之的自己的传统,而将本教的仪式附会于其中。时间流中的话语生成了能指链,而能指链是无穷无尽的。文化传统就是能指链的表征,是意识形态有意识建构的结果,是政治现实需要在文化上的新创。在众声喧哗的话语中,嘈杂声甚至掩盖了事实真相。但这并不重

要,重要的是它促成了一个精神体的在世。

每一个传统都有其历史,传统之中甚至掺杂着异族的文化,因为民族文化之间的接触、碰撞、交流和融合是我们人类文化的常态。元宵节中的放灯传统也是如此,它是唐玄宗诏令规定的节日“常式”,历经佛教、道教、儒教文士等的话语建构,生成了中国古代节庆文化的传统之一种。这些话语实践,包括伪知识话语,在我国文化传统中竟然作为真理而存在,大多数人甚至信以为真。

元宵节放灯传统的发覆,对当下中国传统文化“双创”(创造性转化与创新性发展)多有启迪,主要体现在:一是传统总是被建构而成的,它被后世发明的,不是从来就有的,因此我们要发明伟大时代所需要的文化传统;二是传统之所以能够成为传统,是社会多种话语力量实践的结晶,从而我们的时代性话语建构也应该培育我们所需要的文化传统。

参考文献

- [1] 俞秀红.西域文化对元宵灯俗的影响[J].新疆大学学报,2007(2):65-68.
- [2] 逯钦立,辑校.先秦两汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1983.
- [3] 梅鼎祚,编.隋文纪[M]//文渊阁四库全书:第1400册.北京:商务印书馆,1986.
- [4] 魏征.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [5] 刘肃.大唐新语[M].北京:中华书局,1984.
- [6] 张鷟.朝野僉载[M]//唐五代笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2000.
- [7] 谢弗.唐代的外来文明[M].北京:中国社会科学出版社,1995.
- [8] 刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [9] 道世.法苑珠林[M]//高楠顺次郎,编.大藏经:第53册.台北:新文丰出版公司,1983.
- [10] 佛说护身命经一卷[M]//高楠顺次郎,编.大藏经.台北:新文丰出版有限公司,1983.
- [11] 韦述,著.辛德勇,辑校.两京新记辑校[M].西安:三秦出版社,2006.
- [12] 杜佑.通典[M].王文锦,等,点校.北京:中华书局,1988.
- [13] 郑处海.明皇杂录[M].北京:中华书局,1994.
- [14] 李昉,等.太平广记[M].北京:中华书局,2013.
- [15] 司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [16] 欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,2014.

- [17]彭定求.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [18]蔡鸿生.唐代九姓胡与突厥文化[M].北京:中华书局,1998.
- [19]Mary Boyce. "On the Sacred Fires of the Zoroastrianism." BSOAS, XXXI. 1968: 52-68.
- [20]释不空,译.杨景风,注.文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经[M]//中华大藏经:第66册.北京:中华书局,1993.
- [21]志磐.佛祖统纪卷54[M]//大正藏:第49册.东京:一切经刊行会,1934.
- [22]张君房.云笈七签[M].济南:齐鲁书社,1988.
- [23]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1959.
- [24]宗懔.荆楚岁时记[M].太原:山西人民出版社,1987.
- [25]赵翼.陔余丛考[M].北京:商务印书馆,1957.
- [26]李林甫,等,撰.唐六典[M].北京:中华书局,1992.
- [27]十三经注疏·周礼注疏[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [28]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [29]洪迈.容斋随笔[M].上海:上海古籍出版社,2015.
- [30]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [31]徐坚.初学记:上册[M].北京:中华书局,1962.
- [32]玄奘,口述.辩机,笔录.大唐西域记[M].季羨林,等,校注.北京:中华书局,1985.
- [33]白法祖,译.佛般泥洹经:卷下[M]//大正藏:第1册.东京:一切经刊行会,1934.
- [34]欧阳询,等.艺文类聚[M].北京:中华书局,1959.
- [35]汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史[M].北京:北京大学出版社,1997.
- [36]任继愈.中国佛教史:第1卷[M].北京:中国社会科学出版社,1985.
- [37]高承.事物纪原[M]//丛书集成初编:第3册.北京:中华书局,1985.

On the Origin and Tradition Construction of the Lantern Festival

Zhang Tongsheng

Abstract: Under the perspective of Knowledge Archeology, the reason why lighting lanterns on the fifteenth night of the first lunar month has become a Chinese cultural tradition is the result of the combined forces of Zoroastrianism, Manichaeism, Buddhism, Taoism, and Spring Festival celebrations in the Sui and Tang Dynasties; later through the generational identification and construction of discourse practices by witchcraft, Taoist, Buddhist, the lighting of lanterns in the Festival has become its own effective-history respectively. During the formation of the tradition, the Zoroastrianism and Manichaeism, which advocate brightness, played the most important role, but they were unknown. Lighting lanterns has been an invented festival tradition since 744.

Key words: Lantern Festival; Zoroastrianism; Manichaeism; Buddhism; Taoism

[责任编辑/周 舟]



天马西来与元代天马歌咏^{*}

张建伟

摘 要: 天马之名起自汉武帝通西域所得大宛马,对天马的追求和神化体现了武帝对国力强盛、四夷宾服的渴望。天马成为帝王与文人的情结,不断得到歌咏。天马西来代表着国力强盛,西域畅通。元代天马诗盛行,反映了文人对王朝国力强大、四夷宾服的歌颂,也是元代对外交流繁盛的反映。天马成为丝绸之路的标志,天马诗则是东西方文化交流的见证。

关键词: 天马诗;域外交流;元代文学;丝绸之路

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)02-0109-06

追求天马起自汉武帝,学术界对这一问题的研究主要涉及史实考证、造型艺术等方面。周士琦《汗血马小考》(《文史杂志》2002年第2期)考证了汗血马的得名;王淑梅、于盛庭《再论汉武帝〈天马歌〉的写作缘由和年代问题》(《乐府学》2010年刊)提出,《史记·乐书》所载《西极天马歌》本为元鼎四年(公元前113年)秋为得乌孙马而作,太一天马绝非渥洼水马,而是余吾水马,《太一天马歌》应作于元狩二年(公元前121年)夏。相关论文还有张跃进《“天马”小考》(《东南文化》1986年第1期),刘兆云《汉武帝〈天马歌〉纵横谈》(《新疆大学学报》1993年第2期),王立《汗血马的跨文化信仰与中西交流——〈汗血马小考〉文献补正》(《文史杂志》2002年第5期),高淑平《试论汉武帝“天马诗”的文学成就与社会意义》(《大庆师范学院学报》2009年第4期),王淑梅、于盛庭《〈天马歌〉考辨与〈史记·乐书〉的真伪》(《乐府学》2015年第2期),朱秋德《李白〈天马歌〉所据汉天马诗赋考辨及其他》(《中国李白研究会第十八届年会暨成立三十周年纪念大会论文

集》)等。

元代天马诗的研究未受到应有重视,目前仅见3篇论文:刘宏英《元代诗文中的天马集咏》(《北方民族学院学报》2014年第1期)重点分析了程钜夫、刘诜、揭傒斯、许有壬、周伯琦等人的作品;高林广《上都天马歌之民族文化与文人心态初探》(《内蒙古师范大学学报》2016年第4期)以元顺帝至正二年(1342年)拂郎国遣使至元上都进献天马为中心,指出天马歌对贡马的体貌、形态、精神气质作了生动形象的描绘,并渲染了马的“神性”,凸显了天子圣德、远裔归化的主题,最终锻造了天马深沉、浓郁的文化品格;刘嘉伟《元代“拂郎献天马”同题集咏刍议》(《晋阳学刊》2016年第2期)认为,元代“拂郎献天马”同题集咏的作者身份多元,诗作显示出盛世心态与和雅诗风,既有对马的赞颂,也有多元感情的抒发。与天马诗有关的研究还有叶新民《元代中国与欧洲友好往来的一段佳话——周朗〈天马图〉小考》(《内蒙古大学学报》2013年第6期),文章认为,至正二年拂朗国使节到上都献

收稿日期:2020-08-04

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大项目“历代北疆纪行文学文献的整理与研究”(19ZDA281)阶段性成果。

作者简介:张建伟,男,文学博士,山西大学文学院教授(山西太原 030006),主要从事魏晋南北朝金元文献与文化研究。

马,元顺帝命周朗绘制《天马图》,这幅画与(后)至元二年(1336年)元朝和罗马教廷的一次重要交往有密切关系。

综上所述,目前对天马缺乏贯通性的研究,天马的得名、帝王与文人的天马情结、天马与丝绸之路的关系等问题值得探讨。本文拟从天马之名的考证入手,分析其文化内涵,进而以元代天马诗为例,阐发其背后的文化意义。

一、天马考

天马之名起自汉武帝时期,《史记·大宛列传》:

初,天子发书《易》,云“神马当从西北来”。得乌孙马好,名曰“天马”。及得大宛汗血马,益壮,更名乌孙马曰“西极”,名大宛马曰“天马”云。^{[1]3170}

汉武帝以《周易》占卜,获知“神马当从西北来”,先得乌孙好马,名之天马,后得大宛汗血马,又将天马之名改属大宛汗血马。

然而,根据史籍记载,汉武帝最早得到的是渥洼(在今敦煌)神马。《汉书·武帝纪》记载,元鼎四年(公元前113年),“秋,马生渥洼水中”^①。不过,武帝更看重的是“大宛汗血马”,那么,这种马是什么时候进入中原的呢?

《史记·大宛列传》记载:“自博望侯骞死后,匈奴闻汉通乌孙,怒,欲击之。及汉使乌孙,若出其南,抵大宛、大月氏相属,乌孙乃恐,使使献马,愿得尚汉女翁主为昆弟。”^{[1]3170}乌孙献马在张骞死后,即武帝元鼎三年(公元前114年)之后。《大宛列传》在记述武帝派使者求大宛马之后载“是时汉既灭越”^{[1]3170},据《汉书·西南夷传》,西汉征伐南越在元封元年(公元前110年)冬。乌孙马与大宛马先后进入中原当在公元前114年至公元前110年之间,结合武帝元鼎四年秋得到渥洼马,则上限当在公元前113年^②。

综上所述,武帝获取天马的次序为:公元前113年秋得渥洼马,之后乌孙献马,最后得到大宛马,并且不断派使者征求,时间当在公元前110年之前。

武帝最喜爱的天马来自大宛。史载大宛“多善马”,《史记》集解引《汉书音义》曰:“大宛国有高山,其上有马,不可得,因取五色母马置其

下,与交,生驹汗血,因号曰天马子。”^{[1]3170}天马,又有汗血马之称,应劭曰:“大宛旧有天马种,蹋石汗血。汗从前肩膊出,如血。号一日千里。”颜师古曰:“蹋石者,谓蹋石而有迹,言其蹄坚利。”^{[2]202}

为了求得大宛马,武帝不断派出使臣,《史记·大宛列传》记载:“天子好宛马,使者相望于道。诸使外国一辈大者数百,少者百余人,人所赍操大放博望侯时。”^{[1]3170}为了达到目的,武帝甚至使用武力。《汉书·武帝纪》记载,太初四年(公元前101年)春,贰师将军李广利斩大宛王首级,获得汗血马,作《西极天马之歌》。

在古代马是重要的战略物资,汉武帝好大喜功,酷爱战马,他追求天马就成为必然。因此,西域天马进入中原,主要体现了汉武帝作为皇帝对国力强盛、四夷宾服的渴望。

二、古代帝王与文人的天马情结

“天子偶用一物,未必不过此已忘;而奉行着即为定例。”^{[3]489}《促织》更何况天马乃天子所爱,因此,天马、神马成为时代之追求。渥洼马就是其中一个典型的事例。

《史记·乐书》“又尝得神马渥洼水中”^{[1]1178},作《太一之歌》,伐大宛得千里马,武帝命人作歌曰:“天马来兮从西极,经万里兮归有德。承灵威兮降外国,涉流沙兮四夷服。”^{[1]1178}

太初四年(公元前101年)汉朝杀掉大宛王获取宛马时,作《西极天马之歌》,曰:

太一况,天马下,沾赤汗,沫流赭。志倏傥,精权奇,策浮云,晻上驰。体容与,逝万里,今安匹,龙为友。^{[2]1060}

“太一况,天马下”,师古曰:“言此天马乃太一所赐,故来下也。”“策浮云,晻上驰”,苏林曰:“言天马上蹶浮云也。”“体容与,逝万里”,师古曰:“言能厉渡万里也。”^{[2]1060}诗歌中的天马极为神奇,它为上天所赐,能上蹶浮云,下渡万里,除了龙之外,无可匹敌。

天马徕,从西极,涉流沙,九夷服。天马徕,出泉水,虎脊两,化若鬼。天马徕,历无草,径千里,循东道。天马徕,执徐时。将摇举,谁与期?天马徕,开远门,踰予身,逝昆仑。天马徕,龙之媒,游阊阖,观玉台。^{[2]1060-1061}

应邵曰：“闾阖，天门。玉台，上帝之所居。”^{[2]1061} 夸饰天马的非同寻常，除了毛色如虎，变化如神，奋摇高举外，还可以乘之往昆仑神仙世界，游览闾阖、玉台等上帝之所居。

天马被追求与神话的过程，反映了汉武帝作为一代英主，既有开疆拓土的豪情，又有好大喜功的虚荣。天马歌所唱“归有德”“降外国”“四夷服”，包含着儒家“远人服”的政治理想，但使用手段却非“修文德”^③。

汉武帝之后，欣慕仿效者代不乏人。比如，《后汉书·光武十王列传·东平宪王苍》记载，建初三年（78年），章帝特别赐给刘苍及琅邪王刘京书曰：“并遗宛马一匹，血从前膊上小孔中出。常闻武帝歌天马，沾赤汗，今亲见其然也。”^{[4]1439} 北朝也有汉武帝的崇拜者，《魏书·董绍传》记载，“肃宗初，绍上《御天马颂》，帝赏其辞，赐帛八十匹。”盛唐的张说曾作《杂曲歌辞·舞马千秋万岁乐府词》三首，其二曰：“圣王至德与天齐，天马来仪自海西。腕足齐行拜两膝，繁骄不进蹈千蹄。髯鬣奋鬣时蹲踏，鼓怒骧身忽上跻。更有衔杯终宴曲，垂头掉尾醉如泥。”^{[5]416}

同时，历史上也不乏对汉武帝求天马持批评态度的人。当年，汉武帝得渥洼马，作天马歌，中尉汲黯曾进谏曰：“凡王者作乐，上以承祖宗，下以化兆民。今陛下得马，诗以为歌，协于宗庙，先帝百姓岂能知其音邪？”^{[1]1178} 使得汉武帝默然不悦。

对于求天马，批评者的主要理由是发动战争，劳民伤财。前秦皇帝苻坚将大宛进献的天马千里驹等宝物退还，并且命群臣作《止马诗》，追慕的是汉文帝的节欲俭朴，委婉地对汉武帝的铺张表示异议，被称为盛德之事^④。还有人公开批评汉武帝倾其国力求天马的做法，比如《北史·四夷传》序曰：“汉武士马强盛，肆志于远略。匈奴已却，其国乃虚。天马既来，其人亦困。”初唐人褚遂良也持有类似的意见。他说：“汉武负文、景之聚财，玩士马之余力，始通西域，初置校尉。军旅连出，将三十年。复得天马于宛城，采蒲萄于安息。而海内虚竭，生人失所，租及六畜，算至舟车，因之凶年，盗贼并起。”^{[6]2736} 元人天马诗在赞扬本朝威德远布、四方进献的同时，也对汉武帝为获取天马而发动战争的行为给

予批评，比如许有壬《应制天马歌》：“茂陵千金不能致，直以兵戈劳广利。当时纪述虽有歌，侈心一启何由制。吾皇慎德迈前古，不宝远物物自至。”陆仁《天马歌》：“穆王八骏思游历，汉武穷兵不多得。天马自来征有德，史臣图颂永无教。”^⑤

无论是仿慕还是批评，在人们心中，天马紧紧地和汉武帝开边拓土联系在一起，由于这一点不符合儒家修礼以待远人宾服的理念，因此汉武帝以武力求天马的行为并不被广泛认可。

不只是帝王对“天马”有强烈的追求，文人也有“天马”情结。在唐之前，文人仅仅在诗歌中提到过天马，很少专咏天马之诗，比如阮籍《咏怀》诗其四“天马出西北，由来从东道”。唐代开始出现天马题材的诗歌，这和唐朝国力强盛，西域畅通密切相关。张仲素《天马辞二首》其一曰：

天马初从渥水来，郊歌曾唱得龙媒。

不知玉塞沙中路，苜蓿残花几处开。^{[5]4139}

张仲素提到天马出自渥洼水，并描绘其神态。李白《天马歌》在对天马的形态与神奇尽情描绘之后，转入怀才不遇的感伤，天马成为期盼伯乐的备受压制的贤才的象征。

在唐诗中，天马成为汉武帝的标志之一，比如李商隐《茂陵》：“汉家天马出蒲梢，苜蓿榴花遍近郊。”^{[7]552} 诗歌中也有对汉武帝武力获取天马的批评，比如周存《西戎献马》：“天马从东道，皇威被远戎。来参八骏列，不假贰师功。”^{[5]3289} 储光羲《和张太祝冬祭马步》：“今日歌天马，非关征大宛。”^{[5]1412}

宋代天马诗不多见，例如谢翱《宋饶歌鼓吹曲》提到天马，诗序曰：“宋既受天命，为下所推戴。惩五季乱，誓将整师。秋毫无所犯，为天马黄第二。”^{[8]卷一}可见天马与国力强盛、西域是否畅通有着密切联系。

三、元代天马入贡及天马诗考论

那么，在疆域广大、国力强盛的元代，文人是如何看待天马的？

元代接收天马朝贡不止一次，据文献记载，仅仅外国进贡就至少有三次^⑥，分别是元贞大德年间、天历年间与至正二年（1342年），应该都是拂郎国所进献。于立《题赵子昂桃花马》：“学士

当年侍武王,诏骑天马入明光。”^{[9]986}说明赵孟頫桃花马图作于元武宗年间,此天马何年所贡、来自何地不可考。这三次拂郎国进献天马考证如下:

第一,倪瓒《松雪马图为原道题》曰:“渥洼龙种思翩翩,来自元贞大德年。”^{[10]卷八}说明元成宗元贞大德年间曾有进贡天马的事,赵孟頫还为此作画。元初的牟巘曾为《拂林天马图》题诗,他死于至大四年(1311年),他见到的“拂林天马”当为元朝初期拂林进献的,具体时间史籍失载,有可能就是大德贞元年间。

第二,张昱《天马歌》诗题下注曰“天历间贡”,天历为元文宗年号,说明当时有过进贡天马的事件。诗曰“天马来自弗郎国”,可见为弗郎国所进贡。弗郎,即拂林、拂郎、佛朗。关于拂林的具体地址,尚存争议。冯承钧原编、陆峻岭增订《西域地名(增订本)》提出,《新唐书》之拂林为君士坦丁堡,《元史》中的佛郎指地中海东岸欧洲人,东罗马帝国及西亚地中海沿岸诸地^{[11]21,27}。唐晓峰认为“泛指整个通行基督教公教的欧洲地区,也可指叙利亚等地”^{[12]95}。从拂郎天马来到上都的路程看,当为欧洲地区。诗曰:“大国怀柔小国贡,君王一顾轻为重。学士前陈天马歌,词人远献河清颂。鸾旂属车相后先,受之却之俱可传。普天率土尽臣妾,圣主同符千万年。”^{[13]卷一}

第三,元代影响最大的是至正二年,拂郎国进献天马。这次事件引起了人们歌咏天马的热潮,成为诗坛歌咏的盛事。用杨镰先生的话讲,就是“元人有关‘天马’诗文,能编成一部专集”^[14]。目前可见的作品有许有壬《应制天马歌》、周伯琦《天马行》、唐元《拂郎国献天马》、叶懋《天马歌》、宋无《天马歌》、秦约《天马歌》、陆仁《题汉天马图》、杨维桢《佛郎国进天马歌》等。此外,欧阳玄有《天马颂》,揭傒斯、吴师道有《天马赞》。

除了在天马进献时集中歌咏,天马题材渗透元人的生活之中。元代天马诗的数量超越前代,甚至形成了同题集咏。刘嘉伟《元代“拂郎献天马”同题集咏刍议》认为:“集咏参与者朝野皆有,遍布四大族群、五大宗教,足见元代中国文学地图之宏阔,作家队伍构成之多元,且多元作家能关心同一问题,文化情感亲密无间。”^[15]从纵向上看,天马歌咏遍及元朝前后期,

并在至正二年达到高潮。众多诗人都关注到天马入贡这一事件,纷纷写诗歌颂,共同谱写了歌咏天马的乐章。

关于天马歌德内容,大致可分为三个方面。

首先,歌颂元朝国力强盛、天子圣德、四夷归化。杨维桢《佛郎国进天马歌》具有一定的代表性,诗序曰:“天马歌,本古乐府车马六曲之一也,汉郊祀乐歌亦有之。然汉之得天马,或出于汉二师将军之伐宛,非德徕之。维我有元,至正圣人德被西裔,而佛郎马来,宜作歌章,光赞乐府,故作此歌。”^{[16]卷七}诗序提到的“二师将军”,当作贰师将军,指的是汉武帝太初四年(公元前101年)春,贰师将军李广利斩大宛王首级,获得汗血马。但这一举动并不符合儒家以德招抚四方的原则,汉武帝为了得到天马,不惜使用武力,元朝则不同,由于皇帝“德被西裔”,才有天马入贡的事。张昱《天马歌》同样赞美了元朝国力强盛、四夷宾服。

其次,描绘天马的外貌与神态。例如,陆仁《天马歌》:“崇尺者六脩丈一,墨色如云踔用白。”^{[9]1090}说天马高六尺,蹄为白色。张昱《天马歌》:“天马来自弗郎国,足下风云生倏忽。司天上奏失房星,海边产得蛟龙骨。轩然卓立八尺高,众马俛首羞徒劳。色应北方钟水德,满身日彩乌翎黑。”^{[13]卷一}该诗说天马为黑色,有八尺高,在群马中卓然而立。朱德润《存复斋集》卷五《异域说》说:“至正壬午间,献黑马高九尺余,鬃尾垂地七尺。”^{[17]第40册,553}至正壬午,即至正二年,朱德润听到的拂郎国进献的天马也是黑色,以高大著称。三人所说马的高度不一样,应该存在想象与夸张的成分。除了写实描写,张昱还发挥想象,说天马来自天上,房星,即房宿,象征天马。

最后,叙述天马由佛郎来元朝的过程。天马从遥远而神秘的拂郎国出发,历经数年之久,辗转海路和陆路,来到元朝上都(位于今内蒙古自治区锡林郭勒盟正蓝旗境内)。天马神奇的旅程具有传奇色彩,引发了元人的兴趣。例如,许有壬《应制天马歌》说:“佛郎国在月窟西,八尺真龙入维縻。七逾大海四阅年,滦京今日才朝天。”^{[18]卷十}月窟,是月亮的归宿处,这里指遥远之地,佛郎之远超出了元人的想象。

除了同题集咏,科举考试中还以天马为

题。庐陵人刘诜《天马歌赠炎陵陈所安》诗,即是其同情陈所安于延祐元年(1314年)以《天马赋》参加乡试落第而作^⑦。当时有不少以天马为题材的绘画,比如赵孟頫就曾为天马作画,因此,元代题天马图的诗歌大量涌现。马祖常《骏马图》、梁寅《题天马图》、戴祖禹《天马图歌》、丁鹤年《题弗郎天马图》、王逢《敬题汪氏天马图》都是这类作品。

不同于前代天马诗歌多出于想象,元代天马诗虽然不乏夸张,但多是基于写实,诗人或是亲眼所见天马,或是看图而作。

四、元代天马诗的意义

元代天马诗盛行反映了文人对天马的关注。天马入贡除了代表盛世象征外,还因为它的到来带给人们域外风物。汉代伴随天马到来的还有物产与文化交流,《史记·大宛列传》记载,大宛“俗嗜酒,马嗜苜蓿。汉使取其实来,于是天子始种苜蓿、蒲陶肥饶地。及天马多,外国使来众,则离宫别观旁尽种蒲萄、苜蓿极望。”^{[1]3173-3174}^⑧汉代如此,元代也不例外,元代海外贸易的出口商品包括纺织品、金属器具、陶瓷等文化生活用品,进口商品有宝货、香货与药物,手工业原料及成品,金银等货币,以及包括珊瑚、象牙、槟榔、丁香、胡椒、八角茴香等几百种物品^⑨。

由于元代和域外接触与交流极为广泛而频繁,元代歌咏域外风物的诗篇并不少见。舒頔有诗《骆驼鸡行》,描绘出自域外国度的贡物——非洲特有的珍奇动物鸵鸟。除了鸵鸟,非洲的另外一种动物斑马也进入了诗人的视野,元人称作花驴^{[19]海外贡花驴过}。至正二年佛朗国进贡天马,成为诗坛歌咏的盛事,也是出于这样的背景。元人朱德润《存复斋集》卷五《异域说》记载,延祐年间佛郎国使来朝,说他们的国家“当日没之处,土地甚广,有七十二酋长,地有水银海,周围可四五十里”^{[17]第40册,553}。他们获取水银的方法极为神奇。天马的到来打开了元人对域外的向往与想象。

天马是如何来到元朝的呢?从天马诗中可以看出些端倪。陆仁《天马歌》曰:“佛朗之国邈西域,流沙弥漫七海隔。”^{[9]1090} 拂郎国距离元朝

极为遥远,中间有重重的大海阻隔,七次渡海,历时四载才到达元朝的上都^⑩。汉武帝求天马依靠的是陆上丝绸之路,而拂郎国进贡天马走的是海路,历时四年才来到中国,天马很可能是经由海上丝绸之路到达的^⑪。马可波罗回国是从福建泉州港出发,经苏门答腊、斯里兰卡、马拉巴海岸,抵达波斯湾的霍尔木兹(即忽里模子港),经君士坦丁堡返回威尼斯^⑫。天马从拂郎国来到元朝可能也是经由这一航线。

海上丝绸之路兴起于两汉,而兴盛于宋元,是东西方经济文化交流的纽带。早在公元二世纪,罗马帝国为了丝绸贸易,开辟了通往东方的亚洲各国的航路^{[20]74}。中国同样积极远航南亚、阿拉伯地区乃至非洲,进行海外贸易。元代在之前的基础上有所发展,海外贸易极为发达^[21],可以到达“南海、印度洋至阿拉伯海乃至地中海的广大海区所涉国家(地区)”^{[22]44}。13—14世纪的元朝,第一次实现了海、陆丝路的全面贯通,“中国主动开放情境下的东、西方经贸与文化交流臻于鼎盛”^[23]。在这种背景下,对海外名物的文学书写也呈现出新的面貌。“‘天马’由远及天外的拂郎,七渡重洋,驾海而至中国,其充满海外风烟意味的传奇色彩,震撼了元王朝,令举国之人情绪沸腾、激荡,能亲见目睹其时盛况,是海陆‘丝路’贯通时代里,非同寻常的际遇,也是文人们叹赏不已的重要原因。”^[23]这就是元代文人天马集咏的深层原因。

天马诗到元代达到了顶点,与元代疆域广阔、国力强盛密切相关,也和蒙古民族有着密切联系。蒙古民族马上得天下,号称马背上的民族,对马的酷爱与崇拜体现在生活与艺术各个方面^⑬。“蒙元是域外良马进入中原的另一个重要时代。由于蒙古帝国地跨亚欧大陆,其西北与中欧相接,西南临地中海,因此元代对遥远地域的良马有了更多认识,知道除了中亚的汗血马(即阿鲁骨马/小西马)以外,还有产于阿拉伯与地中海地区更好的脱必察马,即‘大西马’。”“教皇赠给元顺帝的礼物是一匹骏马,此事在当时极为轰动。”^[24]这就是引发元人同题集咏的“天马”。“古代中国兼有东亚大陆的农耕区及与之毗邻的蒙古高原。游牧民族所驯化的马匹不仅是古代亚欧人跋山涉水长途往来的主要工

具,它本身也是丝路沿线各族人民之间互通有无的重要交换物。”^[24]

在汉代陆路的基础上,元代进一步发展了海上丝绸之路,天马成为丝绸之路的标志,元代天马诗就是东西方文化交流的见证。

注释

①《汉书》卷二十二《礼乐志》和《资治通鉴》卷十九将马生渥洼水中载于元狩三年(公元前120年),当从《汉书·武帝纪》。②《资治通鉴》卷二十将汉朝获得大宛马编入元鼎二年(公元前115年)。③《论语·季氏》:“夫如是,故远人不服,则修文德以来之。”④参见《晋书》卷一一三《苻坚载记上》。⑤参见许有壬撰《至正集》卷十,元人文集珍本丛刊本;顾瑛辑《草堂雅集》卷十五,中华书局2008年版。⑥于立《题赵子昂桃花马》:“学士当年侍武王,诏骑天马入明光。”说明赵孟頫桃花马图作于元武宗年间,此“天马”何年所贡、来自何地不可考。⑦详见刘诜:《桂隐诗集·卷二》,文渊阁四库全书本。⑧唐人歌咏也有这样的内容,鲍防《杂感》曰:“汉家海内承平久,万国戎王皆稽首。天马常衔苜蓿花,胡人岁献葡萄酒。”⑨参见高荣盛《元代海外贸易研究》第三章第四节《进出口商品构成》,四川人民出版社1998年版。⑩陆仁《天马歌》“四年去国抵京邑”,郭翼《天马二首》其二:“四年远涉流沙道。”⑪据朱德润《异域说》,拂郎天马历经四年到达乞失密,又经过四年才渡海到达。⑫参见唐锡仁:《马可波罗和他的游记》,收入余士雄主编《马可波罗介绍与研究》,书目文献出版社1983年版;党宝海整理:《陈高华说元朝》,上海科学技术文献出版社2009年版。⑬参见波·少布:《蒙古民族的马文化》,《内蒙古社会科学(文史哲版)》1994年第1期;梁丽霞:《蒙古族的马崇拜浅析》,《民俗研究》2004年第1期。

参考文献

[1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.

[2]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

[3]蒲松龄.聊斋志异:卷四[M].上海:上海古籍出版社,1978.

[4]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.

[5]彭定求.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.

[6]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.

[7]刘学锴,余恕诚.李商隐诗歌集解[M].北京:中华书局,1988.

[8]谢翱.晞发集[M].文渊阁四库全书本.

[9]顾瑛.草堂雅集[M].北京:中华书局,2008.

[10]倪瓒.清閼阁全集:卷八[M].文渊阁四库全书本.

[11]冯承钧,原编.陆峻岭,增订.西域地名:增订本[M].北京:中华书局,1982.

[12]唐晓峰.元代基督教研究[M].北京:社会科学文献出版社,2015.

[13]张昱.可闲老人集:卷一[M].文渊阁四库全书本.

[14]杨镰.元诗叙事纪实特征研究[J].文学评论,2012(2):181-188.

[15]刘嘉伟.元代“拂郎献天马”问题集咏刍议[J].晋阳学刊,2016(2):29-33.

[16]杨维桢.铁崖古乐府:卷七[M].四部丛刊本.

[17]李修生.全元文[M].南京:凤凰出版社,2004.

[18]许有壬.至正集:卷十[M].元人文集珍本丛刊本.

[19]曹伯启.曹文贞公诗集:卷八[M].文渊阁四库全书本.

[20]陈炎.南海丝绸之路与中外文化交流[M]//海上丝绸之路与中外文化交流.北京:北京大学出版社,2002.

[21]陈高华.元代的海外贸易[J].历史研究,1978(3):61-69.

[22]高荣盛.元代海外贸易研究[M].成都:四川人民出版社,1998.

[23]邱江宁.海陆“丝路”的贯通与元代诗文的独特风貌[J].文学评论,2017(5):121-130.

[24]刘迎胜.古代东西方交流中的马匹[N].光明日报,2018-01-15(14).

The Textual Research on the Magic horse—on the Poems of Magic Horse in Yuan Dynasty

Zhang Jianwei

Abstract: The Magic Horse means the horse which are obtained from Dawan country by Emperor Wu of the Han Dynasty. The pursuit and deification of Magic horse reflect Emperor Wu's desire for strong national strength and the four foreign countries to serve. The Magic Horse becomes complex of the Emperor and the Scholar, which write many poems continually. The Magic Horse from the Western regions represents the strength of the country and the smooth flow of the Western regions. The poems of the Magic Horse reflect the literati's strong national strength of the dynasty, the praise of the foreign country's vows, and flourishing of foreign exchanges in Yuan Dynasty. The Magic Horse becomes the symbol of the Silk Road, and the poems of the Magic Horse are the witness of cultural exchange between East and West.

Key words: poems of the Magic Horse; foreign exchange; the literary in Yuan Dynasty; the Silk Road

[责任编辑/周舟]



圣都与俗都：晋国都城体系的演变

潘明娟

摘要：用圣都俗都理论考察晋国都城体系发现：在晋国都城发展的第二和第三阶段，有曲沃、绛、新田三座都城，其中，曲沃由于是晋武公一支的发迹之地，并且拥有宗教祭祀的崇高地位，因此，一直是宗教祭祀中心，是晋国的圣都，随着时间的推移，其宗教祭祀功能逐渐被取代；在晋国都城发展的第二阶段，绛为晋国主都，是俗都；在第三阶段，绛被废弃，新田成为晋国主都，是俗都。圣都与俗都是功能互补的关系，圣都主要发挥着国家宗教祭祀的职能。西周、晋国、秦国的都城体系均由圣都俗都组成，但是三者之间有很大不同。

关键词：晋国都城体系；圣都与俗都；曲沃；绛；新田

中图分类号：K928.5

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)02-0115-07

圣都问题是张光直先生提出的，他认为：“三代各代都有一个永恒不变的‘圣都’，也各有若干迁徙行走的‘俗都’。圣都是先祖宗庙的永恒基地，而俗都虽也是举行日常祭仪之所在，却主要是王的政治、经济、军队的领导中心。”^[1]潘明娟、吴宏岐利用这一理论研究秦国的都城体系，认为西垂和雍城均为秦国圣都，并得出结论，圣都应该具备三个特点：圣都是祖先发迹的地方；是王朝强盛的转折点；是祭祀性都城，始终保持祭仪上的崇高地位^[2]。由此，又探讨了西周时期的都城体系^[3]。田亚岐继续深入研究雍城的祭祀遗址，认为雍城不仅是秦的圣都，还是西汉时期的圣城^[4]328-341。

先秦时期，不仅是商王朝、西周及秦国实行圣都俗都制度，而且晋国也有圣都与俗都的设置。

晋国都城发展史上，标志性事件主要是以下三个：叔虞封唐、晋昭侯封桓叔于曲沃及六十七年后曲沃武公列为晋侯（或称晋武公）、晋景公迁都新田，由这三个标志性事件，可以把晋都

城体系的发展分为三个阶段：第一个阶段是从叔虞封唐开始到曲沃武公成为晋侯，这一时期晋国实行单一都城制度，都城由唐迁至绛，文献中出现的翼，与绛应该是同地异名。第二个阶段是从晋武公开始到晋景公迁都新田止，这一时期，晋国有两座都城存在：绛与曲沃。第三个阶段从晋景公弃绛迁新田开始（公元前585年）至晋亡，这一阶段，晋国仍然有两座都城：新田与曲沃。

本文论述的是晋国都城发展的第二和第三阶段，拟用圣都俗都理论对晋国都城体系做全面的考察，涉及曲沃、绛、新田三座都城。其中，曲沃一直处于陪都地位，是宗教祭祀中心，是圣都；在晋国都城体系发展的第二阶段，绛为晋国主都，是俗都；在第三阶段，绛被废弃，新田是晋国主都，是俗都。

一、曲沃的圣都地位

从晋昭侯元年（公元前745年）到晋侯缙二

收稿日期：2020-06-15

*基金项目：国家社会科学基金项目“先秦都城制度研究”（18XZS008）阶段性成果。

作者简介：潘明娟，女，历史学博士，西安电子科技大学关中历史文化研究中心教授、硕士生导师（陕西西安 710126），主要从事历史城市地理研究。

十八年(公元前679年),曲沃为晋国割据政权的都城。之后,曲沃是晋国的圣都。

(一)曲沃是晋武公一支的发迹之地

春秋初期晋出现了两个相互对抗的政权,绛是晋中央政权的都城,曲沃是割据政权的政治中心。

晋昭侯元年封成师于曲沃,号桓叔,成为晋小宗之强宗。昭侯七年(公元前739年),晋大夫潘夫弑昭侯而立桓叔,晋人攻桓叔,桓叔败还曲沃,晋人立孝侯。从此,曲沃与绛公开对抗,成为晋侯时期晋国的割据政权。经过曲沃桓叔、曲沃庄伯和曲沃武公三代67年的经营,相继杀掉了晋昭侯、孝侯、哀侯、鄂侯、小子侯、晋侯缙,终于列为晋公^①。

曲沃三代67年志在夺取晋政权,分别于晋昭侯七年、晋孝侯十六年、晋鄂侯六年、晋哀侯

八年、晋小子侯四年发动四次推翻大宗的活动,但均被阻。前三次是因为“国人”的阻碍,后一次则由于周桓王的干涉。曲沃政权屡败屡战,每次侵绛不成,则退保曲沃。可以说曲沃是这个割据政权不可或缺的政治中心。

到晋侯缙二十八年,曲沃武公灭掉晋侯,同时贿赂周釐王,终于得到认可,列为诸侯,因此,曲沃又是新政权的发迹之地。

曲沃与绛的关系,和《左传》记载的鲁隐公元年(公元前722年)时郑都与京的关系相似,《左传》隐公元年载:“都,城过百雉,国之害也。”^{[5][11]}只不过郑的京邑小于郑都,而晋之曲沃大于晋都^{[6]1638}。曲沃本是晋之小宗的封地,因为桓叔“好德,晋国之众皆附焉”^{[6]1638},成为晋国境内的一个割据政权,对原来的大宗政权形成较大威胁。由于曲沃的城邑规模较大,对于晋公新政

时间	以曲沃为政治中心的割据政权	以绛为都城的晋国政权	双方行动	出处
晋昭侯元年(公元前745年)	曲沃桓叔	昭侯	昭侯元年,封文侯弟成师于曲沃。	《左传·桓公二年》 ^② 第93页
晋昭侯七年(公元前739年)	曲沃桓叔	昭侯、孝侯	七年,潘父杀昭侯预迎桓叔,国人立孝侯。	《左传·桓公二年》第95页
晋孝侯八年(公元前732年)	曲沃桓叔、曲沃庄伯	孝侯	桓叔卒,曲沃庄伯立。	《史记·晋世家》 ^③ 第1638页
晋孝侯十六年(公元前724年)	曲沃庄伯	孝侯、鄂侯	庄伯弑其君晋孝侯。国人立鄂侯。	《左传·隐公五年》第44页
晋鄂侯六年(公元前718年)	曲沃庄伯	鄂侯、哀侯	庄伯伐晋,鄂侯奔随城。周桓王使虢公伐庄伯,庄伯走保曲沃,晋人立哀侯。	《左传·隐公五年》第45页
晋哀侯二年(公元前716年)	曲沃庄伯、曲沃武公	哀侯	曲沃庄伯卒。	《史记·晋世家》第1639页
晋哀侯八年(公元前710年)	曲沃武公	哀侯、小子侯	阍廷与曲沃武公谋,九年,伐晋于汾旁,虜哀侯。晋人立小子侯。	《左传·桓公二年》第95页
晋小子侯四年(公元前706年)	曲沃武公	小子侯、缙	曲沃武公诱召晋小子杀之。周桓王使虢公伐曲沃,周室立晋侯缙。	《史记·晋世家》第1639页
晋侯缙二十八年(公元前679年)	曲沃武公	缙	曲沃武公又伐晋侯缙而灭之,尽以其宝器赂周釐王。釐王使虢公命曲沃武公以一军,为晋侯,更命为晋武公,尽并晋地而为晋君,并列为诸侯矣。	《史记·晋世家》第1640页

表1 曲沃与绛的对立

权来说也比较重要,因此,晋献公在灭掉“桓庄之族”的第二年,任命士蒯为大司空,大肆扩建绛都,广益旧宫,以压曲沃^{[5]234}。同时在曲沃建造宗庙,不再将曲沃封赐亲属和臣下。

(二)曲沃拥有宗教祭祀上的崇高地位

按照晋献公的说法,曲沃是“吾先祖宗庙所在”。^{[5]240-241}

首先,至少“表1”中的曲沃桓叔和曲沃庄伯应是葬在曲沃的,因为以当时小宗曲沃与大宗晋对抗的情况来看,此两人不可能葬在绛的晋侯公墓之中或是其他地方。

其次,曲沃代绛的开国君主晋武公(曲沃武公)之庙武宫应该也在曲沃,理由有三:一是史籍记载重耳“丙午入于曲沃,丁未朝于武宫”^{[5]413},那么,武宫的地望应该就在曲沃,或者应该在曲沃附近。二是曲沃是晋武公的根据地。从桓叔、庄伯、武公三代数次击翼不成即退守曲沃来看,曲沃是割据政权不可或缺的根据地,是最后的退路,因此,曲沃在武公及其儿子献公心目当中,其被重视程度是不言而喻的。三是武公至绛后次年即卒,绛的反曲沃势力不可能迅速被清除一空,在这种情况下,武公卒后不可能安葬在绛,只能归葬曲沃。而庙是与墓连在一起的。献公时期有“曲沃,吾先祖宗庙所在”的记载,以武宫的被重视程度理当是“先祖宗庙”中最重要的。

再次,晋文公卒后,殡于曲沃^{[5]489},这是有文献明确记载的。上文已经论证晋武公葬在曲沃,而文献又没有其他晋公殡于绛的记载,因此,至少可以推测晋武公至晋文公之间的晋献公、晋惠公,可能皆归葬曲沃。

最后,除上述重要宗庙之外,曲沃应该还有其他重要人物的祭祀场所,包括齐姜(申生之母)庙^{[5]297}、申生庙^{[5]334}等。

曲沃既是宗庙所在,又是开国君主晋武公的武宫所在,因此成为晋的新政权重要的祭祀之地,凸现出曲沃的宗教祭祀功能。晋武公至晋景公时期到曲沃的政治人物主要包括晋公、太子、重臣等,除申生在曲沃经营的十年时间之外,从晋惠公开始,文献提及曲沃都是因为埋葬国君太子及朝拜武宫,这些都属于宗教祭祀的行为。

曲沃的宗教祭祀功能主要包括两个方面:一方面,晋公每年孟冬之月要到曲沃宗庙举行烝礼^④。这是常制。因为按照周代制度,天子或诸侯国君每年冬祭宗庙,谓之“大饮烝”^{[7]卷十七,343}。《国语》记载晋献公时期,“蒸于武公,公称病不与,使奚齐莅事”^{[8]265}。这种不符合礼制的做法,引起朝臣及太子申生的猜疑,因此被文献记载下来。另一方面,非正常顺序即位的国君,要到曲沃进行朝祭活动,以获得宗法礼制上的支持。如公元前636年,晋文公重耳被秦师送回晋国要“朝于武宫”;公元前607年,赵穿袭杀晋灵公,执政的赵盾从周迎回公子黑臀即位为成公,也要先“朝于武宫”^{[5]663}。甚至晋国晚期非正常顺序即位的悼公^{[6]1681}、平公^{[5]1026}也要到曲沃拜祭。

可以说,曲沃是重要的祭祀场所,拥有宗教祭祀上的崇高地位。

曲沃是晋武公一支的发迹之地,同时又是先祖宗庙及武宫所在,晋公及一些高级臣僚常到曲沃进行政治和宗教活动,因此,曲沃成为晋的圣都。

二、绛的主都地位

作者已经论述了春秋前期晋国都城翼与绛为同地异名,本部分在此结论基础上论证绛(翼)的主都地位。

(一)与曲沃对抗时期的翼都(绛)地位

曲沃与翼对抗时期,翼为晋国君主大宗晋侯所在地,是当之无愧的晋国都城,“翼,晋君都邑也。”^{[6]1638}

一方面,曲沃作为割据政权,以翼为对抗的主体。《左传》记载的“曲沃庄伯伐翼”^{[5]95}“曲沃庄伯以郑人、邢人伐翼”^{[5]44}“曲沃武公伐翼”^{[5]97-98},说明翼是晋国的政治中心。《国语》也有“武公伐翼”^{[8]251}“兼翼”^{[8]275}的说法。这些记载,均昭示了翼作为晋侯时期政治中心的地位。

另一方面,翼为晋侯所在地。晋孝侯在翼被弑^{[5]95}、晋哀侯在翼被立^{[5]45},也说明了翼是晋侯时期的政治中心。

(二)晋献公之后绛的政治地位

晋献公时期,翼改名为绛。绛是晋献公至晋景公时期的晋公常居地,是行政中心,是主都。

首先,绛是晋公所在地,是晋国政治中心。绛有晋公所居的宫殿,公元前668年“士蒯城绛,以深其宫”^{[5]234},应该是大肆扩建都城及宫殿的行为。晋献公二十一年(公元前656年),《左传·僖公四年》记载申生“祭于曲沃,归胙于公”,同一件事,《国语·晋语二》记载“祭于曲沃,归福于绛”^{[8]289},则表明晋献公常居于绛。公元前636年,晋文公“入绛,即位”^{[8]367},到公元前628年,晋文公卒于绛,也说明大部分晋公应该是常居于绛。

其次,绛与秦国的都城雍是相提并论的。《左传·僖公十三年》记载的公元前647年的泛舟之役,“秦于是输粟于晋,自雍及绛相继”^{[5]345},这里的“秦”与“晋”均为诸侯国,“雍”为秦之主都,按照对等原则,“绛”为晋的行政中心无疑。

最后,绛的政治地位高于曲沃。《左传·庄公二十八年》记载,晋献公“使太子居曲沃,重耳居蒲城,夷吾居屈。群公子皆鄙,唯二姬之子在绛”^{[5]240-241}。这里,出现了晋国四座重要的城市,曲沃、蒲城、屈、绛。其中,按照骊姬所言“曲沃君之宗也”“蒲与二屈,君之疆也”。晋献公将自己的三个较大的儿子分别安排在曲沃、蒲城、屈,而留下骊姬与少姬的儿子奚齐和卓子在绛,则表明这条文献提到的四座城市的政治地位,由高向低排列应该是:绛、曲沃、蒲城和屈。与这条文献相关的记载也表明:与曲沃相比,绛的政治地位高于曲沃。如《左传·闵公元年》记载,晋献公为申生城曲沃,士蒯认为:“太子不得立矣。分之都城,而位以卿,先为之极,又焉得立?”^{[5]258}《史记》也有类似记载^{[6]1641}。其中,“都城”是指曲沃,曲沃有先君宗庙。《左传·庄公二十八年》有:“凡邑,有宗庙先君之主曰都,无曰邑。”^{[5]242}则士蒯所说的“都城”是指有先君宗庙的城。晋献公以“曲沃,吾先祖宗庙所在”为由,“使太子申生居曲沃”,这就说明两个问题:曲沃是都城;曲沃不是晋公常住的行政中心。因此,申生出居曲沃,只能表明他已远离晋的政治核心,而曲沃虽为“都城”,并不是主都。另外,《国语》记载,申生祭其母齐姜的时候,“祭于曲沃,归福于绛”,表现了绛高于曲沃的都城地位。晋惠公元年,狐突到曲沃改葬申生,史籍称之为“狐突适下国”^{[5]334},陪都“下国”与主都“上国”相

对,更明确了曲沃的陪都地位。则政治地位高于曲沃的绛应是主都无疑。

三、新田与绛、曲沃的关系

晋景公十五年(公元前585年)迁都新田,改新田为绛。晋都于此,直至灭亡。这是晋国都城发展史的第三个阶段。在本文中,为与故绛区别,称晋景公之后的都城仍为新田。

(一)新田与绛的关系

绛为晋献公至晋景公时期的晋国主都,新田是晋景公至晋国灭亡时期的主都,两者应该是前后相继的关系。

晋景公迁都新田完全是出于政治、军事、经济方面的需要。

从政治方面来说,晋灵公于公元前607年被赵穿杀死之后,晋国公室与世卿贵族以及世卿贵族之间的政治斗争就此起彼伏,不绝如缕,统治者之间矛盾激化、将佐不和。绛的私家势力盘根错节,不易动摇,只有迁都才能摆脱私家势力的纠缠。

从军事方面来说,晋迁新田时,正是晋国霸业处于低潮时期。公元前597年的晋楚邲之战,晋师败北,楚国开始号令诸侯,齐也趁机摆脱了晋的控制,赤狄诸部蠢蠢欲动。因此,必须对内对外采取一系列措施,才能重整霸业,而迁都新田就是一系列措施中的一个重要环节。

迁都新田还有经济方面的考虑。春秋中期的经济方式主要是农业,则土地是建立都城的首要条件,新田附近的土壤条件很好,正如《左传·成公六年》“新田,土厚水深,居之不疾,有汾、浹流其恶”^{[5]828},再加上气候适宜,使得新田在春秋中晚期成为适宜农业生产的区域^[9]。迁都新田,可以进一步开发新土地,增强晋国的经济实力。

晋迁新田之后,其都城体系发生了巨大变化。新田成为晋的行政中心和军事中心,其主都地位是无可置疑的。对绛来说,从上述政治、军事、经济的角度来看,迁都新田之后,再维系绛的都城地位实无必要。因为绛既是私家势力盘踞、景公亟欲离开的都城,则景公离开之后,晋的国君不可能再回到这里。

这一时期,文献记载绛的次数甚至不如曲沃,仅有两条。一是成公十八年(公元前573年),晋厉公被弑后,葬在“翼(绛)东门之外,以车一乘”,其葬礼完全不是国君的规格^{[5]906};晋悼公时期,文献记载提到了年长的绛县人^{[5]1170-1172},应该是绛已经降格为县了。除上述两条记载之外,文献上再无提及,这时的故绛应该是已经被废弃了。

(二)新田与曲沃的关系

晋景公之后,文献提及曲沃四次^⑤。

曲沃是宗庙所在地,尤其是晋国的开国君主晋武公的武宫所在,在晋景公迁都新田之后仍发挥其宗教祭祀功能。所以,相对于主都新田来说,曲沃仍然是圣都。

但曲沃的圣都地位已明显下降。景公之后,包括厉公、悼公、平公、昭公、顷公、定公、出公、敬公、幽公、烈公、桓公,到曲沃朝拜的只有悼公和平公。与晋景公之前的晋公(晋献公、晋惠公、晋文公、晋襄公、晋灵公、晋成公)几乎均亲自或派人到曲沃祭祀相比,曲沃明显不受晋公重视,其祭祀地位显著下降。

在曲沃的圣都地位逐渐降低的同时,新田的祭祀设施进一步完善。《左传·文公二年》有“祀,国之大事也”^{[5]524}的记载,而都城的建设顺序,应是“君子将营宫室,宗庙为先,厩库为次,居室为后”^{[7]卷四,75}。因此,新田营建伊始,应该就包含了祭祀设施的规划和建造。虽然没有文献记载,但是从考古发掘来看,侯马晋都已经发现9个地点的祭祀遗址群,其中位于牛村古城和台神古城南部有3处,分别是1962年发掘的牛村古城南250米处的祭祀建筑遗址、1991年发掘的台神古城西南6公里处浹河南岸峨嵋岭北麓的西南张祭祀遗址和1996年发掘的台神古城西南1500米处的中条山冶炼厂祭祀遗址,其余6处分别是南西庄、山西省地质水文二队、山西省第一建筑公司机运站、侯马市煤灰制品厂、秦村西北方的侯马盟书遗址、呈王路宗庙建筑遗址,这些遗址呈弧线形分布于呈王路庙寝建筑遗址的东北、正东、东南、南、西南一带。从这些遗址的出土文物和盟誓内容可知,其时代为晋文化晚期,公元前453年前后。山西省的考古工作者认为,综合分析上述祭祀遗址的位置、时代、规

模及晋都新田的城市布局情况,可以看出,“位于牛村古城和台神古城南部的3处祭祀遗址于新田都城的社稷祭祀活动有着直接的关系,而分布在呈王路庙寝建筑遗址周围的6处祭祀遗址,与文献中的宗庙相吻合,故为祭祀宗庙遗址当无大问题”^[10]。而密布于遗址周围的祭祀坑、坑内祭祀内容的不同及多组的打破关系,都说明频繁的祭祀活动延续时间较长。

宗教祭祀地位的下降,直接导致曲沃的政治地位也降低。曲沃原本规模大于都城翼,以小宗身份与大宗晋侯对抗67年,最终取得胜利。由此足见曲沃的政治实力及影响力。但是,晋平公八年(公元前550年),栾逞在齐国的支持之下,控制曲沃之后企图攻击都城新田。晋国君臣在得知曲沃被控制之后并无惊慌失措的表现,栾逞的叛乱被迅速平息^{[6]1681}。这在一定程度上表明曲沃的政治地位与之前相比在不断降低。

因此,晋景公迁都新田之后晋国的都城体系发生了变化。一方面,主都由绛迁到新田,绛与新田是前后相继的关系;另一方面,新田与曲沃是同时存在的两座都城,新田是主都,曲沃是陪都、圣都,随着晋人经营新田的时间增长以及新田礼制建筑的增多,曲沃宗教祭祀的地位在逐渐下降。

余 论

圣都与俗都应该是功能互补的关系。先秦时期的都城作为国家的政治中心,承担着“祀”与“戎”两种主要都城功能,但经过区域空间权衡之后,新定的首都无法同时发挥这两种都城功能之时,就自然而然地导致祭祀性都城与军事性(或行政性)都城的出现,即圣都与俗都。圣都在军事性都城的后方,主要发挥着国家宗教祭祀职能。如西周时期的岐周^[3],春秋时期晋国的曲沃,春秋战国时期秦国的西垂与雍城^[2]。圣都不变,俗都常徙,也会导致一个结果,即:随着主都的礼制建筑祭祀设施逐渐增加,都城功能不断完善,圣都的宗教祭祀功能被取代,其地位也会下降。上述西周的岐周与晋国曲沃、秦国的西垂和雍城的发展轨迹是类似的,其政治

地位都在逐渐下降。

比较西周、晋国、秦国的圣都俗都体系(见“表2”),会发现它们之间有所不同。

西周的圣都俗都体系是三座都城在西周时期同时存在。从都城功能来看,岐周是宗教祭祀意味较为浓厚的都城,是圣都;宗周承担着主要都城的功能,是行政性都城;成周主要承担前线都城的功能,是军事性陪都。从都城的政治地位来看,在整个西周时期,宗周一直是主都,岐周、成周均处于陪都地位,只不过到西周中晚期岐周、宗周政治地位逐渐下降,成周的政治地位愈加重要。

晋国的都城体系与西周类似,但也有细微的差异。晋国春秋时期的三座都城曲沃、绛和新田不是同时存在的,曲沃自始至终应该都是陪都与圣都地位,绛与新田则是前后相继的关系,没有同时并存。曲沃的发展轨迹与岐周相似,它们都是具有敌对关系的两个政权中相对弱小政权的都城,即西周相对于商、小宗曲沃相对于大宗晋国。随着政权实力的变化,以岐周和曲沃为都的割据政权打败了敌对政权,疆域迅速扩大至原来的数倍。为便于统治扩大了疆域,政权的行政中心迁移了,西周迁至丰镐、晋迁至绛,则原来的都城岐周和曲沃就成为政权的根据地。根据地埋葬有划时代的政治人

物,岐周有文王、武王、周公等,曲沃有晋武公、晋文公,因此,这样的根据地都城就成为重要的祭祀地点,成为圣都。岐周与曲沃独立为都的时间不长,同时由于当时的割据政权较为弱小,从营建规模上来讲,或许也不能与后来的俗都相提并论。

与西周、晋国相比,秦国的圣都俗都体系有很大不同。秦国在春秋战国时期有八座都城:西垂、汧、汧渭之会、平阳、雍、泾阳、栎阳、咸阳。从时间上来看,这些都城有同时并存的,也有前后相继的。秦国的圣都有两座:西垂与雍城。张光直论述的三代“圣都”是“最早的都城”,“保持着祭仪上的崇高地位”,这样的“永恒基地”只有一座,其他都是暂时性的俗都。从这个意义上讲,西垂是当之无愧的秦国圣都。但是,随着秦离开西垂时间的增长,西垂的圣都地位在不断下降。这一点西垂与岐周、曲沃是相同的。与岐周、曲沃、西垂相比,雍城不是秦国政权最早的都城。在雍城为主都时期,秦人的都城体系中,西垂为圣都,雍城为俗都。同时,秦人经营雍城200多年,雍城的祭祀设施及都城规模都已经超过西垂,因此,在秦人的行政中心离开雍城,到了泾阳、栎阳、咸阳之后,雍城仍然是秦人的宗教祭祀中心,即圣都。雍城的圣都地位的确立,在很大程度上是因为经营时间长、

政权	时间	建都顺序	都城地位
西周	西周时期	岐周、宗周、成周	岐周:圣都、陪都
			宗周:俗都、主都
			成周:俗都、陪都
晋国	西周晚期、春秋时期	曲沃与绛、新田	曲沃:圣都、陪都
			绛:俗都、主都
			新田:俗都、主都
秦国	春秋战国时期	西垂、汧、汧渭之会、平阳、雍城、泾阳、栎阳、咸阳	西垂:由主都转变为圣都、陪都
			汧:俗都,与西垂并存
			汧渭之会:俗都,与西垂并存
			平阳:俗都,与西垂并存
			雍城:由主都转变为圣都,与西垂并存
			泾阳:俗都,与雍城、西垂并存
			栎阳:俗都,与雍城、西垂并存
			咸阳:俗都,与雍城、西垂并存,战国中晚期的主都

表2 西周、晋国、秦国圣都俗都体系比较

都城规模大,堪为秦人的根据地和祭祀中心。这样,与西周、晋国相比,秦国的都城制度发展了圣都俗都体系。

注释

①在小宗取代大宗成为诸侯之前,晋国君主称侯。在小宗取代大宗成为诸侯之后,晋国君主始称晋公。
②此处所用《左传》皆为杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1981年版。③此处所用《史记》皆为司马迁:《史记》,中华书局1959年版。④杨伯峻解释:“烝,冬祭名,杜《注》所谓‘万物皆成,可荐者众,故烝祭宗庙’。烝祭宜在冬十月行之,昭元年《传》云:‘十二月,晋既烝。’周正十二月乃夏正十月,足证晋亦孟冬烝祭。《春秋》书烝者,唯桓公八年正月己卯烝,夏五月丁丑又烝,两烝左氏皆无《传》,《春秋》书之者,以为非礼。若孟冬之烝,乃常祀,则不书。”见杨伯峻:《春秋左传注·桓公五年》,中华书局1981年版,第107页。⑤分别为:公元前572年,晋悼公即位之前,“辛巳,朝武宫”;晋悼公葬后,平公即位,三年(公元前555年)“改服,修宫,烝于曲沃”;晋平公八年(公元前550年)“栾逞从曲沃中反,袭入绛(新田)”;晋幽公时期(公元前433年—公元前416年)“晋畏,反朝韩、赵、魏之君,独有绛(新田)、曲沃,余皆

入三晋”。

参考文献

- [1]张光直.夏商周三代都制与三代文化异同[J].“中研院”历史语言研究所集刊第五十五本(1984年)第一部分:51-71.
- [2]潘明娟,吴宏岐.秦的圣都制度和都城体系[J].考古与文物,2008(1):62-69.
- [3]潘明娟.西周都城体系的演变与岐周的圣都地位[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2008(4):85-90.
- [4]田亚岐.雍城:东周秦都与秦汉圣城布局沿革之考古材料新解读[M].吉林大学边疆考古中心编.新果集(二):庆祝林沅先生八十华诞论文集.北京:科学出版社,2018.
- [5]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [7]十三经注疏·礼记注疏[M].台北:艺文印书馆,2001.
- [8]国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [9]马保春.晋汾隰考:兼说晋都新田之名义[J].考古与文物,2006(3):60-66.
- [10]李永敏.晋都新田的祭祀遗址[J].文物世界,2000(5):6-8.

The Holy Capital and the Folk Capital, the System of Capital of Jin in Pre-Qin

Pan Mingjuan

Abstract: To study on the capital system of Jin from the perspective of the holy capital and the folk capital, we found that there were three capitals in the second and third stages of the development of the capital city of Jin. Qu-wo (曲沃) was the place where the Jin-wugong rose to power and the principal center of sacrifice, so it was the holy capital of Jin, but its religious ritual function has gradually been replaced With the passage of time. Jiang was the main capital and the folk capital of Jin in the second stage of the development of the capital city of Jin. Xin-tian (新田) was the main capital while Jiang was abandoned in the third stage of the development of the capital city of Jin. The holy capital and the folk capital complement each other. The capital systems of the Xi-zhou, Jin and Qin were all composed of the Holy capital and the folk capital, there were great differences between the three.

Key words: the system of capital in Jin of Pre-Qin; the holy capital and the folk capital; Qu-wo (曲沃); Jiang (绛); Xin-tian (新田)

[责任编辑/周 舟]



重塑经典：古史辨派与《诗经》文学本体性之发现

祁雁蓉

摘要：古史辨派的《诗经》研究始自对传统经学的批判和解构，在“去经学化”的基础上“发现”了《诗经》的文学性并将其提升至本体地位，《诗经》自此由儒家经典被重塑为一部文学经典。同作为士人阶层意识形态构建工程组成部分的古代诗经学一样，20世纪20年代《诗经》文学本体性的发现同样是时代精神影响下现代学者的话语建构，伴随着“现代性”所指向的两个维度——西方思潮影响下对传统的再审视和现代性主体的发现——一同诞生。古史辨派从学术意义上完成了《诗经》研究由古代向现代的转型，并确立了沿用至今的《诗经》研究的基本范式。

关键词：《诗经》；古史辨派；文学性；现代性；经典

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)02-0122-07

二十世纪二三十年代，古史辨派曾引起一场“《诗经》大讨论”，参与讨论的学者包括顾颉刚、胡适、钱玄同、郑振铎、俞平伯、刘大白、何定生等学者，顾颉刚后将讨论的相关书信、文章等收录于《古史辨》第一册和第三册下编中。这些文章围绕《诗经》展开探讨的具体问题虽然各有不同，但总体而言，古史辨派学人都以疑古辨伪为纲，力图清除历代经师“累积”在《诗经》上的曲解附会，清算传统诗经学研究方法的弊端。这一“去经典化”的过程很大程度上扫除了以经学为代表的传统文化在学术和意识形态领域的正统地位，有助于拆穿封建学术的虚伪面目从而进一步推进思想启蒙运动，这是当前学界普遍认同的看法。需要关注的是，古史辨派从未否定《诗经》本身，相反极力证明其是“世界最古的有价值的文学的一部”^{[1]576}，所以与其说“去经典化”，不如说是古史辨派对《诗经》“去经学化”并重塑为文学经典的过程。如果认同解构的目的不在解构本身而在于再建构，那么时至今日

研究的重点更应该放在古史辨派推翻“经学偶像”之后的意图和主张上面。而目前学界普遍注重对古史辨派如何“破旧”的研究及其功过得失的价值判断，故对其想要“立新”的部分则有再探讨的空间。本文目的不在于评判古史辨派《诗经》研究之得失，也无意于分辨《诗经》的真实面目究竟何为，而在于探究古史辨派如何在“去经学化”的基础上确立《诗经》的文学本体性，进而奠定了现当代诗经学研究的基本范式。

一、疑古辨伪：古史辨派对《诗经》的“去经学化”

自汉武帝“表彰六经、独尊儒术”以来，以经学为代表的儒家学说作为官方意识形态统摄了中国学术史和思想史近两千年。儒家学者通过阐释经典，一方面向君主进谏士人阶层的政治诉求，另一方面“成功地将一种意识形态转化为社会文化观念”^{[2]14}以教化民众。其中，作为“五

收稿日期：2020-08-04

作者简介：祁雁蓉，女，山西大学文学院博士研究生（山西太原 030006）。

经”之一的《诗经》(《毛诗》)和其核心《毛诗序》则是“化下刺上”的典型载体,是儒家政教话语的集中体现,以郑玄为代表的汉儒“以史证诗”,《诗经》主文谏谏和王道教化的双重职能得以最大限度的发挥;唐代孔颖达等学者以《郑笺》为底本,在“疏不破注”的前提下,根据时代变化及时调整话语策略,使《诗经》成为一个可阐释的文本,从而保证了经义在新历史语境中的延续;郑樵、朱熹等宋儒不满于汉唐诗学的“穿凿附会”“委屈迁就”,提倡读书当以“体验”“自得”为指归,将经典的教化功能寄托于个人的自我教化;清代学者在“亡天下”的忧虑中反思宋明理学的空疏,复又回归汉唐“经世致用”之学,辞章、考据、义理三者并举的学术范式或为现代《诗经》研究提供了方法论的借鉴。由汉至清,儒学作为中国古代思想史和学术史的主流话语体系,历代经师对《诗经》的阐释随时代语境的变迁不断累积,但从根本而言,均可划归为儒家话语内部的调整和重构,古代诗经学史总体而言是“儒学意识形态话语建构不断调整变化的历史”^{[3]337}。

五四时期“重新估计一切价值”的号召在先,时至二十世纪二十年代,古史辨派高举疑古辨伪的旗帜,将古人遵奉的“圣经”拉下神坛甚至视其为伪书、谬说,宣告了与古代诗经学的彻底决裂。1923年,顾颉刚在《小说月报》上发表的《〈诗经〉的厄运与幸运》一文,是“《诗经》大讨论”的先声。同年早些时候在写给钱玄同的信中,顾颉刚将《诗经》的“厄运”概括为四点:

(1)战国时诗失其乐,大家没有历史的知识,而强要把《诗经》乱讲到历史上去,使得《诗经》的外部蒙着一部不自然的历史。

(2)删诗之说起,使《诗经》与孔子发生了关系,成了圣道王化的偶像。

(3)汉人把三百五篇当谏书,看得《诗经》完全为美刺而作。

(4)宋人谓淫诗宜删,许多好诗险些儿失传——此说若在汉代起了,一定发生效力。^{[4]53}

顾颉刚认为,《诗三百》本为歌谣,自“诗失其乐”,到孔子“删诗之说起”,到汉儒“以史证诗”,及至宋人的“淫诗”说,两千余年来《诗经》在历代学者的层层阐释中不断失去原貌,“蔓草和葛

藤盘满”而真相被蒙蔽。钱玄同认为现代诗经学研究的首要工作,便是“救《诗》于汉宋腐儒之手,剥下它乔装的圣贤面具”^{[4]50}。也确如此,古史辨派学者在书信往来或文章结撰中批驳古代诗经学种种荒谬和不足信之处,主要集中在质疑和驳斥《毛诗序》的穿凿附会、“孔子删诗”说、“淫诗”说等方面。顾颉刚率先对《毛诗序》和汉代诗经学发难,在《古史辨》第三册中直言:“这一册书的根本意义,是打破汉人的经说。”^{[1]自序1}他在《〈毛诗序〉之背景与旨趣》和给胡适的信《论〈诗序〉附会史事的方法书》中批驳《诗序》“以诗证史”“美刺讽谏”的解诗之法,又撰文批驳汉儒对“淫诗”的曲解,认为朱熹对“淫诗”存在的肯定恰恰证明了古代诗经学内部的矛盾所在。郑振铎在《读〈毛诗序〉》一文中历数从汉至清历代儒者对《诗经》经义的阐发,认为它们“差不多都是曲说附会,离《诗经》本义千里以外的”,故而为了还原《诗经》的本来面目,“便非先把这一切压盖在《诗经》上面的重重叠叠的注疏、集传的瓦砾爬扫开来而另起炉灶不可”^{[1]385}。他认为最先“下手”的当为《毛诗序》,他从内容的“穿凿不通”、其完成年代“决非古”以及“美刺之说”的荒谬等各方面力证《毛诗序》的不可信,最后得出结论:“《毛诗序》是没有根据的,是后汉的人杂采经传,以附会诗文的。”^{[1]400}就“孔子删诗”一说,胡适直言“孔子并没有删诗,‘诗三百篇’本是一个成语”^{[1]578}。张寿林也持同样看法,认为《诗经》流传至孔子之时就是三百篇。钱玄同也道:“这书(《诗经》)的编纂,和孔老头儿也全不相干,不过他老人家曾经读过它罢了。”^{[4]46}

其实疑古辨伪并非以古史辨学人为渊藪,自古有之。宋代如欧阳修、郑樵、朱熹等学者不信《诗序》,反对汉唐旧说,强调从本文求解,涵咏新意;清人如姚际恒、崔述、方玉润等学者著书立说,疑古而辨伪,顾颉刚曾说他编纂《古史辨》的指导思想“从远的来说就是起源于郑、姚、崔三人的思想”^{[4]十二}。近代以来对《毛诗序》和汉儒解诗批判更甚,康有为提出“六经皆伪”,梁启超也认为《毛诗序》“万不可信”。及至古史辨派,他们认为前人的疑古辨伪并不彻底,多少带有伦理教化的色彩,未能完全脱离传统儒家经

学的窠臼,于是提出“宁可疑而过,不可信而过”^{[4]15}的口号,誓将经学偶像彻底推翻。但仍需说明,古史辨派并非主张将古代经史典籍全部丢进历史垃圾桶,而认为应将汉代诗经学当作“汉代伦理史料和学术史料”加以保存,以现代的、科学的、客观的眼光对其进行整理和运用,是为“伪史移置”。这种将经学史料化的做法使经学在学科上彻底被纳入现代史学之中,与之相应,以《诗经》为代表的儒家经典及其经学意义则被完全解构。

二、破而后立:《诗经》文学本体性之发现

顾颉刚多次论及,他抨击古代诗经学:“并不是要自命不凡、标新立异,也不是为时势所趋,‘疑经蔑古,即成通人’。”^{[1]517}而是因为两千年的《诗经》研究史实是“一笔糊涂账”(胡适语),古史辨派为了“服从真理”,故而不破不立。顾颉刚道:“倘使不破坏汉人的诗说,又如何脱去《诗序》《诗谱》等的枷锁而还之于各诗人。”^{[1]自序3}而古史辨派想要“还之于各诗人”的就是《诗经》的文学本质,两千年来这一“真理”被掩盖在经学说教的“蔓草和葛藤”“注疏的瓦砾”之下,故古史辨派要通过训诂、考据、细读之法专注于《诗经》本身,“还原”《诗经》的文学本位。他们首先对《诗经》的本质进行重新界定,《〈诗经〉的厄运与幸运》第二段首句即为“《诗经》是一部文学书”^[5],钱玄同说《诗经》“只是一部最古的‘总集’,与《文选》《花间集》《太平乐府》等书性质全同”,强调“从文章上去体会出某诗是讲的什么”,并认为即使《诗经》中真的包含有政教意义,但因为与“艺术底本身无关,尽可不去理会它”^{[4]46-47}。胡适强调应将《诗经》定义为“世界最古的有价值的文学的一部”,并给出了当今研究《诗经》的两条路径:“(第一)训诂。用小心的精密的科学的方法,来做一种新的训诂工夫,对于《诗经》的文字和文法上都从新下注解。(第二)题解。大胆地推翻两千年来积下来的附会的见解;完全用社会学的、历史的、文学的眼光从新给每一首诗下个解释。”^{[1]580}可以看出,胡适提出的这两种方法均从《诗经》文本

本身出发,一方面转向文本细读式的内部研究,另一方面强调以文学眼光观照《诗经》、以阐释其文学价值为指归,为古史辨派的《诗经》研究提供了方法论的指导。

宏观上给《诗经》的性质下定义后,古史辨派围绕《诗经》的具体问题展开了研究和讨论,大致可归纳为以下四个方面。

第一,重新确定三百零五篇诗歌的诗旨,力证《诗经》来自于先民个人情感的抒发。俞平伯的《葦芷繚衡室读诗札记》在对《周南·卷耳》《召南·行露》《召南·小星》《召南·野有死麕》《邶风·柏舟》《邶风·谷风》六首诗词义训释的基础上,进一步分析了诗篇结构、感情脉络、人物形象以及诗旨。除《召南·行露》一篇因文义晦涩难解而未有定论之外,他将其他五篇的思想主题明确为征夫思归之诗、劳人行役之诗、婚姻之诗等。言及古代诗经学,俞平伯认为“旧说多缪”的原因在于古人把《诗经》的功用限定在美刺正变的经学范围之内,而他指出当就《诗》论《诗》,“惟观其措辞,观其抒情”^{[1]476},主张鉴赏为主、考辨为辅的解诗原则。他提出的应以“虚明无滓之心”观赏《诗经》还涉及到了审美心胸等美学问题,在古史辨派的实证和考据之风中是很有价值的观点。此外,顾颉刚、王伯祥分别撰文力证《野有死麕》《鸡鸣》均是情诗,陈槃则论证了“二南二十五篇本是民间文艺”^{[1]424}。

第二,发掘《诗经》的形式美。顾颉刚率先撰文质疑传统“风雅颂”的分类方法,认为应从“意义”的关系而非“声音”和“态度”的关系来鉴定一首诗是否含有歌谣的成分,后又提出“《诗经》中所录全为乐歌”的观点,学者们就此发表了一系列文章展开讨论^①。“诗三百皆可入乐”这一观点正确与否暂且不论,需要关注的是,在讨论过程中《诗经》的审美性逐渐明晰,比如其所表征的音乐和舞蹈的密切关系、语词排列的整齐有序、音节声调的抑扬顿挫、章节分布的循环复沓等,给现代诗经学研究开拓了新的阐释空间。

第三,论证“起兴”是一种文学表现手法。在汉儒的解经系统中,往往将“比兴”与“譬喻政教”相联系,“比兴阐释是价值的初步赋予”^[6]。古史辨派学人对此进行反驳,顾颉刚在《起兴》

一文中,认为“关关雎鸠,在河之洲”一句和诗歌内容本身无意义上的联系,作者的原意是为了让“窈窕淑女,君子好逑”这后面两句显得不太单调。何定生也认为有些所谓的起兴之句不过是为了声律的和谐,“其关于景物所咏必多无意”,甚至有些起兴之句是“胡乱拼凑出来的”,故而不必过多推敲^{[1]699}。相较于前两者,钟敬文认为应将起兴作为一种特有的表现手法加以研究,朱自清也从文学创作的角度论证了“起兴”存在的必要性,提出了“比”和“兴”原都包含于“赋”中的观点。

第四,对《邶风·静女》的文本细读,包括顾颉刚、张履珍、谢祖琼、刘大白、郭全和、魏建功、董作宾、杜子劲等学者的10余篇文章^②。此外,《古史辨》还收录了刘化棠、王经邦、汤传斌等学者的现代白话文版《静女》。

除以上四个方面,还有其他一些文章如《〈硕人〉是闵庄姜美而无子吗?》《〈野有蔓草〉的赋诗义书》《〈鸛鸣〉的作者问题》《论〈商颂〉的年代》等,均是关于《诗经》具体篇目作者、年代等问题的考证,不一而足。其中,胡适的《〈诗三百篇〉“言”字解》一文运用语言学方法,对《诗经》中出现百余次的“言”字进行统计、分类归纳和学理性阐释,体现出古史辨派受西方实用主义影响而重事实、重考证的研究理路。

通过以上论述可以见出,古史辨派对《诗经》的个体性、民间性、情感性、审美性等特点的发掘,均是以文学眼光为出发点和落脚点的。其实在古史辨之前,古人并非完全无意识于《诗经》的文学阐释,宋代欧阳修、苏辙等人在将经义寄托于读者自我理解层面的前提下,根据“诗可以观”的读法,“在保障经典教化的前提之下尽可能地释放《诗经》的文学活力”^[6];朱熹对“淫诗”的肯定部分恢复了《诗经》作为情诗的存在;再如清人方玉润善于从文学角度来体会《诗经》的妙处,其著作《诗经原始》便尝试通过“反复涵咏”以探求“原诗人始意”,等等。需要追问的是,既然《诗经》的文学阐释自古有之,古史辨派学人何以能依托于《诗经》的文学性以开启现代诗经学研究呢?“文学的内在阐释理路”说或不足以完全将其涵盖。柄谷行人在考察日本近代文学的起源时发现,与江户时代的“国学”不

同,明治二十年(1887年)左右日本开始形成了作为学问的“国文学”,“即对《万叶集》以来的民族文学历史进行再组合,也就是用现代性的透视法对过去的文学实行重构”,这一发现使他意识到,“无论在哪个国家,对‘起源’的追寻都暗藏着陷阱”^{[7]11}。这种追寻意味着审视、解构和再发现,进而造成现代与古典的不连续、断裂甚至对立,“现代性”也由此开始建立。据此,柄谷行人提出了“风景之发现”这一概念,他指出“风景”一直存在,但却是“人们从前没有看到的,或者更确切地说是没有勇气去看的风景”,这种“风景”在现代是通过“认识装置的颠倒”进而被发现的^{[7]1-2}。中国现代诗经学同样如此,正如我国学者郑伟先生指出,在古代,《诗经》的文学阐释是一个只有在经义得到保证的前提下才能够讨论的问题,而古时文学论者所谓的文学阐释“与其说初衷是为了还原文学,毋宁说是一种以文设教的‘读法’而已”,本质上“仍然在探讨‘经义’的存在方式问题”^[6]。所以,长久以来《诗经》的文学性并不能为主流所“正视”。而古史辨派将文学性作为先验标准去衡量《诗经》,通过训诂、考据、阐释甚至默证等方法判定文学性是《诗经》的唯一本质属性,试图“还原”最初之本然。也就是说,如果说古人将诗意作为《诗经》的内在性进行阐发,现代性装置中《诗经》的文学性则派生于主体对客体的再审视之上。古史辨派在对“诗意之发现”的“颠倒”中将文学性提升到了本体地位,而这种“发现”的目的与其说如顾颉刚所阐明的是为了“还原真理”,倒不如说是现代学者推翻“经学偶像”后为建构现代诗经学研究体系所做的努力,或者说是想要为现代性文化的重建寻找(或重新定义)古典资源而开展的话语策略。也确如此,《诗经》自此从经学经典被重塑为一部文学经典,完成了《诗经》研究自古代向现代的转型。

三、现代《诗经》研究转型之原因

正如李泽厚所言,在救亡与启蒙双重变奏的近现代中国,疑古派的研究工作“其思想意义却大于学术意义”,他们“学术的‘疑古’是为了思想的解放”^{[8]95-96}。从这一角度而言,当文学本

体性一旦被确立,《诗经》的真正起源和性质就变得不再重要了,因为彼时古史辨派对《诗经》的研究很大程度上已越过学术研究本身而与意识形态纠缠在一起,《诗经》亦成为文学革命派破旧立新、进一步推进思想解放运动的典型载体。本文无意于分辨《诗经》的真实面貌和古史辨派《诗经》研究的功过得失,而是想要进一步探究,“诗意之发现”为何产生于二十世纪二三十年代的现代中国,或者说古史辨派确立《诗经》文学研究范式的外部原因何在。就此问题,我们不能简单地把“现代”作为指称某个时间段的代名词,而是需要从历史和学理的维度考察“现代性”的外延和内涵,这将有利于厘清“现代性”和“诗意之发现”间的密切联系,进而发现两者是如何共生共谋以建构起现代甚至当代《诗经》研究的基本范式。

近代以来,我国西学东渐之风日盛。甲午战争后,有识之士开始意识到我国落后的原因并不全是技艺方面,而在于形上之思想,彼时国人对西方的学习从自然科学逐渐向人文社会科学方向转变,与之相对,则进一步将传统文化视为导致民族受辱及社会落后的原因大加鞭挞,正如梁启超所言,一定时期内“对外求索之欲日炽,对内厌弃之情日烈”^{[9]59}。具体到文学领域,如果说近代学者仍是在吸收西学基础上对传统文论的改良,那么自新文化运动以来的现代文学批评和理论则宣告了与古典的彻底决裂。但随着革命激情的回落,以胡适为代表的文学革命派开始反思传统文化的价值,这种转向客观上是由于完全抛弃传统的必然失败,因为任何民族都是根据本土需求来接受和移植外来文化,且势必会因为“成见”和“期待视野”对其进行误读和改造,这并非局限之处,恰在这其中可见本民族的文化特性所在。而文化作为一个民族的重要标识,如若完全丧失主体性而被纳入到异质文化之中,彼时此民族也将伴随着其文明一同消亡。从主观角度而言,文学革命派主张“西化”的根本目的在于完成民主主义革命和促进中国的现代化转型,胡适等知识分子意识到所谓的“现代化”并非能凭空建造的空中楼阁,遂将视野转向“国故”,试图从古典中寻求能拯救现代中国文化困境的学术资源。但不同于

主张“保存国粹”的文化保守主义者,文学革命派是以现代性眼光重新审视、整合“国故”的,他们重视传统,却意在创新。例如,胡适将西方的进化论引入文学理论并提出了“文学的自然进化”的观点,认为新文学脱生于旧文学之初必然会保留有“许多无用的纪念品”,并且会从“母体”中汲取营养,只有在新文学渐趋完善时才会彻底与旧文学宣告决裂,这是文学进化必然会经历的“连续”——“断裂”的阶段性历程。但正如黄曼君所指出,胡适的“文学进化论”有一个“完全预设的目的”,即“为新文学作论证”^{[10]193}。总之,中国近现代民族救亡与思想启蒙交织并行,迫使知识分子们无法保持超然和独立,文学革命派以现代性和时代性的眼光“重新评价一切价值”,主要目的是为了古为今用、再造文明,是为建构新的思想话语体系服务的,其意义与其说是学术性的,不如说是思想性的。

如果说“现代性”的第一个维度是古代经典的去权威化和工具化,第二个维度则是现代性主体的诞生。自孔子以来,“信而好古,述而不作”成为一种集体无意识,古代知识分子在遍注群经、著书立说的过程中以儒家政教体系“代言人”的身份自持,所承载的是“代天下立言”的道统精神,其个人主体性被遮蔽在官方意识形态和士人阶层的身份认同之下。五四以来,新文化派在“个性解放”思潮的影响下发现了作为个体的“人”的存在,无论是鲁迅的“个人的自大”、胡适的“健全的个人主义”,还是周作人的“个人主义的人间本位主义”,都致力于个体个性的张扬,人的独立性与个体价值得到空前地认可与尊重。二十世纪二十年代由胡适发起的白话文运动使得文言文及其承载的传统学术的优越地位遭到了根本性颠覆,而白话文的普及促使文学与政治进一步分离和“平民化”,进而“写作的自在性”“自我表现”和“自我声音的可视性”(柄谷行人语)得以保证,像郁达夫这样极度展现甚至暴露“自我”的“自叙传”式创作,在我国古典文学中是未有的。个人本位主义给以传统儒家伦理为核心的家族本位主义以致命打击,与之相对,现代意义上的自我主体得以建构。而自觉提倡文学的独立地位,有意识地与直接的政治功利性拉开距离,这都是现代性主体的个体

意识在文学领域的表征,是现代文学解构“非现代性”以建构自身的有效手段。

有学者言:“无论以何种视角来视察近代中国,‘西方’都无处不在。”^[11]在西方文艺观念大量涌入的二十世纪初期,现代学者有了不同于以往的双重甚至多重文化视野,他们自觉或不自觉地进行中西比较,并以此为参照系反观自身。和近代不同,此时的文学作品和文艺观念已不是在原有文化系统内的更新,相当一部分知识分子以质疑和批判的眼光对待一切现存的秩序和规范,以“他者”角度和理性精神重新审视既有文化,向外“发现”了古典,向内“发现”了自我。这种“发现”并非是“第一次看到或知道”,而是来自于现代性视野关照下主体对既有对象重新审视后的再创造,古史辨派的诗经学研究亦是其中一部分。这里还引申出一个问题,就《诗经》而言,经学阐释与文学阐释代表着截然相反的两条解诗路径,而同一文本在古代和现代何以有截然不同的阐释面貌?不论是作为儒家话语经典的《诗经》,还是现代意义上的中国最古的诗歌总集,其经学经典抑或文学经典的地位由谁决定?笔者认为,首先来自《诗经》本身的“含混”和可阐释性,但更重要的是,其经典性是由历史语境,或者说由不同时代的意识形态决定的。伊格尔顿将意识形态解释为“那些感觉、评价、认识和信仰模式,它们与社会权力的维持和再生产有某种关系”,“对于一首诗会发生怎样的反应远非仅仅取决于纯‘文学’因素”,而是“与更广泛的成见和信仰深缠在一起”^[12]¹⁷。他进一步指出,构成文学的价值判断具有历史可变性,而这些价值判断本身与意识形态具有密切联系,涉及某些社会集团赖以行使和维持其统治权力的假定^[12]¹⁸。具体到诗经学,汉儒对《诗经》的曲意附会并非为了阐释《诗经》本身,而是作为“彼时士人阶层意识形态构建工程的重要组成部分,是‘大一统’政治格局中知识阶层制衡君权的一种手段”^[13]。时过境迁,当《诗经》已经失去讽谏君王、教化百姓的权威地位,文学和文学批评不再作为官方意识形态指导政治和干预思想时,古史辨派转而“追求文学自足性系统”^[10]²⁷⁹。虽不能否认古史辨派学人为拨开经学迷雾所做的努力,但他们隔绝

任何“非文学性”的元素以建构《诗经》文学本位、极力提高文学独立自主性以期接过现代中国社会意识形态的重担,这同样是时代精神影响下的话语策略。从这一角度而言,作为经典的《诗经》是一个由特定人群出于特定理由而在某一时代形成的构造物,而以顾颉刚为代表的古史辨派曾渴望通过理性的精神和实证的态度发现“中国上古史的正确观念”,也终究只能是一种“叙述性的历史研究”^[14]。

结 语

虽然当代有学者评价古史辨派在《诗经》研究方面“‘破’有余,而‘立’不足”^[15]¹⁴⁴,但不可否认的是他们完成了《诗经》研究自古代向现代的转型,奠定了现代甚至当代《诗经》文学研究的基础。但是,古史辨派习惯性地用检验自然科学的方法审视文学,完全用“实”对“实”的方法解诗和考证史实,试图像自然科学实验一样还原出《诗经》的真相,可这一“真相”不过是从一开始就预设的答案。他们虽然发现了《诗经》的文学性,但却从未以美学/文学观念来构造文学本体论,也未能真正走入汉唐的时代背景和士人心灵史来理解古代诗经学,只是以现代性思维和眼光视其为“想象的他者”并进行抨击,却导致了另一种偏向。这一点在古史辨派学人探讨古人何为将《诗经》作为“经”而不是文学文本这个问题上的矛盾言论可以见出,顾颉刚曾道“汉人因为要把三百五篇当谏书,所以只好把《诗经》说成刺诗”^[1]³⁷²,似乎理解了士人阶层“通经致用”以“代天下立言”的使命所在,但他又时时批评古人缺乏理性精神,盲目崇古,“没有眼睛”“盲目盲心的随意乱断”^[1]⁵¹⁷,认为他们从未触及《诗经》的真相。这种矛盾性来自于一方面古史辨派受理性精神和实证主义影响,对研究对象有相对客观的认识;但另一方面他们又必须将古代文论作为批判对象以建构自身的学术话语体系,所以言辞不免过激。当时古史辨派也有学者意识到问题所在,如周作人在《谈“谈谈〈诗经〉”》一文中说道:“守旧的固然是武断,过于求新者也容易流为别的武断。”^[1]⁵⁸⁹何定生也曾说:“无论什么作品——会成为作品的——

都有其时代的价值,即是历史上的价值。倘若以生在二十世纪的思想来律一切过去的见解,那是不行的。”^{[1]693-694}顾颉刚也曾倡导“得了这些史料,便可瞭解那个时代的思想和学术”^{[1]自序8}。但古史辨派终未能以“了解之同情”的态度体会古人的思想逻辑和立言初衷,而是由疑古走向释古,又由释古走向了考古,在考证辨伪和材料堆砌中难免陷入生硬和烦琐。

注释

①包括魏建功《歌谣表现法之最要紧者——重奏复沓》、张天庐《古代的歌谣与舞蹈》、钟敬文《关于〈诗经〉中章段复叠之诗篇的一点意见》、何定生《〈诗经〉之在今日》等文章。②包括顾颉刚《瞎子断扁的一例——静女》、张履珍《谁俟于城隅?》、谢祖琼《静女的讨论》、刘大白《关于瞎子断扁的一例——静女的异议》《再谈静女》《三谈静女》《四谈静女》、郭全和《读邶风静女的讨论》、魏建功《邶风静女的讨论》、董作宾《邶风静女篇“蕢”的讨论》、杜子劲《诗经静女讨论的起源与剥洗》等文章。

参考文献

- [1]顾颉刚,编著.古史辨:第三册下编[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [2]姜广辉.中国经学思想史:第一卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [3]郑伟.毛诗大序接受史研究:儒学文论进程与士大夫

心灵变迁[M].北京:人民出版社,2015.

- [4]顾颉刚,编著.古史辨:第一册[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [5]顾颉刚.《诗经》的厄运与幸运[J].小说月报,1923(4):41-56.
- [6]郑伟.古代诗经学的意义维度与阐释策略:兼谈《诗经》的文学阐释何以可能[J].山东社会科学,2020(1):45-52.
- [7]柄谷行人.日本现代文学的起源[M].赵京华,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2003:序言.
- [8]李泽厚.中国现代思想史论[M].北京:东方出版社,1987.
- [9]梁启超.清代学术概论[M].上海:复旦大学出版社,1985.
- [10]黄曼君,主编.中国20世纪文学理论批评史[M].北京:中国文联出版社,2002.
- [11]王韬.西方思潮与中国近代文学[M].上海:复旦大学出版社,2015.
- [12]特里·伊格尔顿.二十世纪西方文学理论[M].伍晓明,译.西安:陕西师范大学出版社,1987.
- [13]李春青.论古史辨派《诗经》研究的得与失[J].河南社会科学,2014(10):16-23.
- [14]郜积意.历史与伦理:“古史辨”《诗经》学的理论问题[J].人文杂志,2002(1):84-90.
- [15]章原.古史辨《诗经》学研究[D].上海:复旦大学中文系,2004.

Remolding the Classics: Doubting Antiquity School and the Discovery of the Literary Ontology of *The Book of Songs*

Qi Yanrong

Abstract: The study of *The Book of Songs* of Doubting Antiquity School started from the criticism and deconstruction of traditional classics. On the basis of “de-classification”, the “literature” of *Book of Songs* was “discovered” and promoted to an ontological position. Since then, Confucian classics have been reshaped into a literary classic. Like the ancient poetry studies that were part of the ideological construction project of the scholar class, the discovery of the ontology of the literature in the 1920s was also the discourse construction of modern scholars under the influence of the spirit of the times, accompanied by the “modernity”. The two dimensions of orientation, which were the re-examination of tradition and the discovery of the modern subject under the influence of Western thought, were born together. Doubting Antiquity School has completed the transformation of the study of *The Book of Songs* from ancient times to modern times in an academic sense, and has established the basic paradigm of the study of *The Book of Songs* that is still in use today.

Key words: *The Book of Songs*; Doubting Antiquity School; literature; modernity; classic

[责任编辑/周舟]