

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2021年第5期(第9卷,总第53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

·建党百年专题·

习近平关于中国特色社会主义文化建设重要论述的历史渊源 周建新 杨玉凤/5

建党百年与改革开放初期中国电影发展探析 周 星 张黎歆/11

·文明探源·

论中国早期文化互动及华夏民族多元一体格局的早期演进 刘俊男/20

史前中原文明的文化特质与文化观 曹建墩/32

·思想文化·

中国传统政治思想的伦理主义特质 李建华 江梓豪/40

相似文本·思想亲缘·曾思孟关系 杨海文/49

·中原论坛·

困卦:儒家君子的处困、解困之道 余治平/57

千亩之战析疑 杜 勇/65

隋朝于黎阳修建漕仓原因探析 李 乔/72

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10月15日

目 录

·宋文化研究·

宋代横行司四方馆双重职能研究····· 龚延明/79

朱子《家礼》的孝道思想及时代价值····· 李 涛 季学丽/86

·文献研究·

论陕北汉画像石中荆轲刺秦王故事的隐喻与象征····· 刘向斌 刘国伟/93

海上交通与“乘桴浮于海”新证····· 王进锋/99

·文学与文化·

浙东唐诗的空间想象 ····· 房瑞丽/106

《邵氏闻见录》中的“王安石叙事” ····· 宋春光/114

·学子园地·

修身成德之学:先秦儒家“学”观念的起源及其思想演进····· 霍艳云/123

·本刊声明· 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库,北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社,中国科技期刊数据库及维普网收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;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 * 16 * 2021-10

国内订阅 全国各地邮局

国内发行 河南省邮政发行局

邮发代号 36-15

发行范围 国内外公开发行

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. 5, 2021

Main Contents

Historical Origins of Xi Jinping's Important Expositions on the Cultural Construction of Socialism with Chinese Characteristics	Zhou Jianxin and Yang Yufeng/5
An Analysis of the Development of Movies in the Centenary of Founding of Communist Party of China and the Early Period of Reform and Opening-up	Zhou Xing and Zhang Lixin/11
On the Cultural Interaction in Early China and the Evolution of the Pattern of Pluralism and Integration of the Chinese Nation	Liu Junnan/20
Cultural Characteristics and Cultural View of Prehistoric Central Plains Civilization	Cao Jiandun/32
The Ethical Features of Chinese Traditional Political Thought	Li Jianhua and Jiang Zihao/40
Similar Texts, Thoughts of Affinity, and Interrelations among Zengzi, Zisi, and Mencius	Yang Haiwen/49
The Trapped Trigrams: Confucian Men of Virtue's Ways to Deal with and Relieve Dilemma ...	Yu Zhiping/57
An Analysis of The Battle of Qianmu	Du Yong/65
An Analysis of the Reasons for the Warehouse of Water Transport in Liyang County During the Sui Dynasty	Li Qiao/72
A Study on the Dual Functions of Hengxingsi Sifangguan in Song Dynasty	Gong Yanming/79
The Filial Piety Thought and Its Contemporary Value in Zhu Zi's <i>Family Rites</i>	Li Tao and Ji Xueli/86
A Study on Metaphors and Symbols in the Story of Jing Ke Assassinating the Emperor Qin in the Stone Relief of the Han Dynasty in Northern Shaanxi	Liu Xiangbin and Liu Guowei/93
Maritime Traffic and the "by Beam Floating in the Sea" in <i>Gongyechang of Analects of Confucius</i>	Wang Jinfeng/99
The Spatial Imagination of Tang Poetry in Eastern Zhejiang: A Study on the Mind Construction	Fang Ruili/106
"Wang Anshi's Narration" in <i>Shao Shi Wen Jian Lu</i>	Song Chunguang/114
The Study of Cultivating One's Morality: The Origin and Evolution of the Concept of "Learning" in pre-Qin Confucianism	Huo Yanyun/123



习近平关于中国特色社会主义文化建设重要论述的历史渊源*

周建新 杨玉凤

摘要:习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,源自习近平总书记的个人成长经历、家庭教育熏陶、中华优秀传统文化浸润、马克思主义影响,体现了习近平总书记对于文化主体性、民族性、时代性的深刻认识,具有严密的内在逻辑和理论渊源,实现了历史逻辑、理论逻辑、实践逻辑的有机统一。习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,既有着坚实的理论承袭与扎实的文化根基,也有着开创性的革命路径与先进的思想指导,还有着充分的政策依循和鲜活的实践创新。所有这些成长历练、文化熏陶、理论指引,共同构成了习近平新时代中国特色社会主义思想发展的历史渊源。

关键词:习近平;中国特色社会主义文化;中华优秀传统文化;马克思主义

中图分类号:G120

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0005-06

文化建设是中国特色社会主义伟大事业的重要组成部分。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央高度重视并稳步推进中国特色社会主义文化建设。习近平总书记围绕坚定文化自信、推动社会主义文化繁荣兴盛的中心主题,发表了一系列关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,立意高远、内涵丰富、思想深刻,构成了习近平新时代中国特色社会主义思想的重要组成部分。这些重要论述源自于习近平总书记的个人成长经历、家庭环境熏陶、中华优秀传统文化浸润、马克思主义影响,体现了习近平总书记对于文化主体性、民族性、时代性的深刻认识,具有严密的内在逻辑与理论渊源,回答了步入新时代“中国特色社会主义文化是什么、中国特色社会主义文化怎样建设”等重大问题,实现了历史逻辑、理论逻辑、实践逻辑的

有机统一,丰富和发展了马克思主义关于文化建设的思想,也充分展现了习近平总书记丰富的人生阅历、扎实的文化根基、广阔的思想视野、深厚的人文情怀和博古通今的历史底蕴。

一、家庭教育和个人成长的历练积累

思想观念的形成往往与个体的家庭教育和成长经历密不可分。习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设重要论述的提出,与自幼成长过程中家庭的革命氛围息息相关,与青年时期艰苦历练紧密相连,与步入工作岗位后踏实肯干的实践密不可分。家庭是一个人生命开启的起始站,是一个人品格、性情形成的基点。习近平总书记出生、成长于革命家庭中,父母都是坚定的共产党员,都是追求真理的老一辈革

收稿日期:2021-07-26

*基金项目:国家社会科学基金艺术学重大项目“习近平总书记关于文化建设重要论述研究”(18ZD01)阶段性成果。

作者简介:周建新,男,深圳大学文化产业研究院执行院长、教授、博士生导师(广东深圳 518061),主要从事区域文化、文化产业方面的研究。杨玉凤,女,深圳大学文化产业研究院硕士研究生。

命者。父母的工作性质使得他的家庭充满了浓厚的革命氛围,并使其自幼耳濡目染父母身体力行、以身作则的教育方式和优良作风。优良的家风为习近平树立远大理想奠定了基础,成为他拥有坚定理想信念与为民情怀的来源和根基。此后,长达7年知青岁月的磨练,造就了青年时期习近平勤学苦思的优秀品质、坚定不移的精神追求、踏实肯干的实践操守、知难而进的英勇气魄。这段艰苦岁月中的读书历练,使得习近平积累了丰富的知识,对于他今后成长成才及文化思维的形成起着重要作用,同时也孕育涵养了后来习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的一系列重要论述。

习近平在正定县工作期间,对于当地的文化资源开发与文化遗产保护、文化建设作出了巨大贡献。习近平在福建省工作期间,对当地文化遗产的保护和传承尤为重视。他在《〈福州古厝〉序》中还特别提出:“保护好古建筑有利于保存名城传统风貌和个性。现在许多城市在开发建设中,毁掉许多古建筑,搬来许多洋建筑,城市逐渐失去个性。在城市建设开发时,应注意吸收传统建筑的语言,这有利于保持城市的个性。”^[1]在浙江省工作期间,习近平提出了加快建设文化大省的战略决策。时任浙江省文化厅党组书记、厅长的杨建新谈到:“这是习近平主政浙江期间最重要的一项文化决策,这个《决定》进一步把准了浙江文化建设的方向,擘画了浙江文化工作未来的发展蓝图,在浙江文化建设历史上具有战略意义和深远影响。”^[2]习近平总书记的家庭教育与成长历练,使其对于文化的理解更加深刻,为他提出中国特色社会主义文化建设的相关论述奠定了坚实基础。

二、对于中华优秀传统文化的传承与创新

中华文明历史悠久、源远流长,在长达五千多年的历史长河中,在世界文明发展进程中扮演着重要角色。习近平总书记高度重视中华优秀传统文化的传承创新,从党的十八大以来,到

面对中华民族伟大复兴的战略全局与百年未有之大变局,他多次围绕中华优秀传统文化发表系列重要讲话,体现了党对中国特色社会主义文化建设理论的重大创新。2021年3月22日,习近平总书记在福建省武夷山市考察时指出:“如果没有中华五千年文明,哪里有什么中国特色?如果不是中国特色,哪有我们今天这么成功的中国特色社会主义道路?我们要特别重视挖掘中华五千年文明中的精华,弘扬优秀传统文化。”^[3]习近平总书记对于中国特色社会主义文化建设的重要论述,源自于中华民族五千多年文明所孕育的中华优秀传统文化,是对中华历史文脉的传承与发展。

一是中华优秀传统文化的重要价值与地位。2014年2月24日,习近平总书记在主持十八届中央政治局第十三次集体学习时的讲话中指出:“中华文化源远流长,积淀着中华民族最深层的精神追求,代表着中华民族独特的精神标识,为中华民族生生不息、发展壮大提供了丰厚滋养。”^[4]¹⁶⁴中华优秀传统文化是中华民族区别于世界其他民族的精神命脉,是中华民族立足于世界舞台的深厚根基,更是中华民族承前启后、继往开来、发展壮大的支撑力量。2014年9月,习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会讲话中指出:“文明特别是思想文化是一个国家、一个民族的灵魂。无论哪一个国家、哪一个民族,如果不珍惜自己的思想文化,丢掉了思想文化这个灵魂,这个国家、这个民族是立不起来的。”^[5]¹

此后,习近平总书记无论是在全国文艺工作座谈会上的讲话,在哲学社会科学工作座谈会上的讲话,在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话,在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话,在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告,还是在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话,在全国宣传思想工作会议上的讲话,在庆祝中国共产党成立一百周年大会上的重要讲话中,无不体现了党和国家对中华优秀传统文化的高度重视,集中反映了习近平

总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要思想,对于全党深刻认识新形势下坚定文化自信,加快建设社会主义文化强国,实现中华民族伟大复兴的中国梦,具有十分重要的指导意义。中华优秀传统文化是中华民族在历史长河中生生不息的精神命脉,即使中华民族曾遭受过难以计数的苦难、挫折与战乱,但依然昂首站立、毫不畏缩,就在于中华文化赋予了我们无穷的力量,助推我们走到现在。当今全球化浪潮中,中华优秀传统文化是中华民族屹立于世界民族之林的坚实根基。在西方文化霸权主义影响下,中华优秀传统文化蕴藏的精神特质成为时代发展的软实力与核心竞争力。

二是马克思主义文化观对于中华优秀传统文化的诠释。习近平总书记对于中国特色社会主义文化建设的相关论述,吸收了马克思主义关于文化的思想精髓内核,标志着在中国共产党领导下对中华民族自身优秀传统文化的认识,又一次提高到了新的境界与新的高度。习近平总书记提出,无论是历史唯物主义思想还是辩证唯物主义思想,都要被我们合理利用,并且将其与中华优秀传统文化结合起来,通过科学可行的途径方法,证实马克思主义文化观对中华优秀传统文化的逻辑指导意义。

马克思主义理论与中华优秀传统文化有着内在机理的相互联系与价值融通,马克思主义文化思想是中国特色社会主义文化建设的理论基础。如马克思主义关于共产主义的大同思想、人与自然和谐统一思想、辩证思维与中庸之道、文化与社会共生发展理念、个人实践与知行合一等思想理论,都与中华优秀传统文化一脉相承,深刻影响着当代中华文化的价值构成与理论形成。正如习近平总书记指出,马克思主义传入中国后,科学社会主义的主张受到中国人民热烈欢迎,并最终扎根中国大地、开花结果,决不是偶然的,而是同我国传承了几千年的优秀历史文化和广大人民日用而不觉的价值观念融通的^[6]。这正是体现了中华民族在社会主义文化建设中对马克思主义理论思想的继承和应用,同时回答了关于弘扬中华优秀传统文化

中的理论问题与实践问题,即中国特色社会主义文化建设发展“是什么”“为什么”“怎么做”等问题。当前,在中国共产党的正确领导下,我们从马克思主义理论中汲取了足够的养分,将马克思主义文化观与中华优秀传统文化相结合,可以发现中华民族从革命、改革到社会建设,都从马克思主义理论中获益匪浅。

“批判性继承”是马克思主义文化观的基本观点。马克思指出:“人并不是随心所欲地创造自己的历史,而是在直接碰到的既定的从过去继承下来的条件下创造的。”^{[7]470-471}这也正是提出中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展的出发点和立足点。2013年12月30日,习近平总书记主持十八届中共中央政治局第十二次集体学习时指出:“坚持马克思主义道德观,坚持社会主义道德观,在去粗取精、去伪存真的基础上,坚持古为今用,推陈出新,努力实现中华传统美德的创造性转化、创新性发展。”^{[8]160}2014年2月24日,习近平总书记在主持十八届中共中央政治局第十三次集体学习时强调:“要处理好继承和创造性发展的关系,重点做好创造性转化和创新性发展。”^{[8]161}习近平总书记关于中华优秀传统文化的重要论述切中肯綮,沿袭了中华历史脉络并结合时代特征,特别重视以马克思主义作为思想武器武装头脑、思考问题,以及在面对现实问题时,将辩证唯物主义作为主要的方法论。可以看出,马克思主义理论始终贯穿于习近平总书记关于中华优秀传统文化重要论述的一系列讲话中。

三是始终贯穿中华优秀传统文化思维的实践积累。习近平总书记在中国特色社会主义文化建设方面的论述中,高度重视传承和发展中华优秀传统文化,不仅对中华优秀传统文化的历史地位、价值意义具有深刻认知,还在于习近平总书记一直以来在学习、生活、工作中对于中华优秀传统文化的学习积累和思考认知。他从自身的学习与实践出发,不仅对于中华优秀传统文化具有深刻体悟,还切实将中华优秀传统文化的思想精髓贯穿到自己日常行动的方方面面。习近平到正定县担任县委副书记时,办公

室张挂着“周而不比,和而不同”,“删繁就简三秋树,领异标新二月花”的字幅^①。他将“周而不比,和而不同”作为自我勉励、为人处世所遵循的信条并融入实践中,成为自我规范与自我激励的宝贵精神财富。习近平将“删繁就简三秋树,领异标新二月花”这两句话运用到自己的工作实践中,认为一切工作都要尽量简洁处理,要找准问题关键,抓住大事和重点。中华优秀传统文化的思维方式,深刻影响着习近平后来的施政方针及对各项工作的领导部署。习近平还对地域文化的发展高度重视,例如他在福建省工作期间,对于客家文化的保护与传承提出了具体要求。他在浙江省工作期间,对于非物质文化遗产的保护工作进行过多次批示。习近平总书记深刻认识到中华优秀传统文化的丰富多彩和厚重悠久,再三强调要大力弘扬中华优秀传统文化,对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展。2013年12月30日,习近平总书记在主持十八届中共中央政治局第十二次集体学习时提出:“要系统梳理传统文化资源,让收藏在故宫里的文物、陈列在广阔大地上的遗产、书写在古籍里的文字都活起来。”^{[9]203}从这些对中华优秀传统文化的重视和保护的要求与实践中,不难看出当前习近平总书记对于中华优秀传统文化传承与创新的深刻认识。

三、对于马克思主义文化观的继承与发展

习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设重要论述中,无不体现着马克思主义文化观的方方面面。马克思主义文化观不仅是习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设重要论述得以形成的理论渊源和思想启迪,而且对于推动社会主义文化大发展大繁荣具有重大意义,在习近平新时代中国特色社会主义思想中占据主导地位。同时,习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,也是对马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观的继承和发展。因

此,从时代性来看,习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,是对马列主义文化观、中国历代党中央领导人文化观、中国特色社会主义文化思想的继承和发展,是对马克思主义中国化的伟大实践,是对我们党百年来领导社会主义文化建设工作的经验总结。中国共产党理论自信的根基在于坚持理论继承性和发展性相统一,中华民族坚持实践、理论,再实践、再理论,与时俱进创新理论指导新的实践,从而循环往复不断进步。

十月革命一声炮响,为我们送来了马克思列宁主义。中国先进知识分子经过反复比较、推求,最终选择了将马克思主义作为改造中国的思想武器,从而为中国无产阶级政党的创建准备了思想条件。习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设中弘扬革命文化的理论思想,是出于对我国当前发生巨大变化的国情考虑。他反复强调:“中国共产党不忘初心,全国人民也要不忘初心,不忘我们的革命宗旨、革命理想,不忘我们的革命前辈、革命先烈。”^[10]在不忘历史的同时,也需要对当前我国的国情展开新的审视、加深新的思考、产生新的认识。

当前我国的国情主要体现在四个方面:一是我国的社会性质始终是马克思主义与中国实际相结合而产生的中国特色社会主义。二是我国的基本国情是仍处于并将长期处于社会主义初级阶段。习近平总书记指出:“社会主义初级阶段是当代中国的最大国情、最大实际。”^{[8]9}三是我国社会主要矛盾发生深刻变化。习近平总书记指出:“中国特色社会主义进入新时代,我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。”^[11]这就需要将新时代社会主要矛盾关系作为当前发展的主要出发点。四是在国际形势中,我国国际地位依旧处于世界上最大的发展中国家。关于我国国情的描述,深刻反映了我国在历史发展中的阶段性变化和长久性目标,变化的是我国新时代社会主要矛盾,不变的是我国社会主义初级阶段的“最大国情”和“最大实际”,以及我国在国际社会中的重要地位。

我国目前的这种发展和变化使得我们必须选择马克思主义作为指导思想,必须坚持辩证唯物主义和历史唯物主义世界观和方法论,正确处理改革发展稳定之间的关系。面对当前我国的国情,我们需要进一步提高对中国特色社会主义文化和中国特色社会主义文化建设地位、作用的认识,坚定不移走中国特色社会主义文化发展道路,推动社会主义文化繁荣兴盛,建设社会主义文化强国。这是必然选择,更是现实的需求。现阶段我们迫切需要加速转变生产方式、解决发展不平衡不充分的问题,迫切需要顺应时代潮流、让人民过上更加美好的生活,迫切需要积极应对西方霸权主义思想、外来意识形态带来的挑战。面对当前我国的现实要求,中国共产党需要推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,继承革命文化,发展社会主义先进文化,提高国家文化软实力。

马克思在研究无产阶级斗争和社会历史发展的规律时,创立了社会革命理论,回答了为什么发生社会革命等重要问题。马克思的革命文化思想内涵丰富且独具特色,继承马克思革命文化主要体现在三个方面:一是坚持历史唯物主义的基本理论;二是以实现全人类的精神解放作为最终目标;三是坚持无产阶级的领导。马克思革命文化观的“两个必然”即“资本主义必然灭亡,社会主义必然胜利”^{[12]51}是依据革命现实对资本主义未来发展作出的科学判断,表明了马克思社会主义革命观的正确性和开创性。“两个绝不会”即“无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的”^{[13]54-55},进一步阐释了“两个必然”,回答了在生产力的革命发生之后私有制阶级革命必然走向灭亡的物质及时间条件。

中国特色社会主义进入新时代,必须以党的自我革命来推动党领导人民进行的伟大社会革命,历史的重任落到了中国共产党身上。一部中国共产党的百年奋斗史就是一部社会主义文化孕育、形成、发展的历史,体现了中国共产

党全心全意为人民服务的宗旨,见证了中国共产党带领中国人民进行伟大奋斗的光辉历程,其形成与发展源于中华民族精神的丰厚滋养,而中华民族精神是中华文化最本质最集中的体现。中华优秀传统文化、革命文化、社会主义先进文化成为中国特色社会主义文化的重要内容。在庆祝中国共产党成立100周年大会上,习近平总书记指出:“新的征程上,我们必须坚持马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论、‘三个代表’重要思想、科学发展观,全面贯彻新时代中国特色社会主义思想,坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合,用马克思主义观察时代、把握时代、引领时代,继续发展当代中国马克思主义、21世纪马克思主义!”^[14]马克思主义是中国特色社会主义道路的理论基础,也是认识社会的科学方法论,只有学习马克思主义的基本观点和方法,才能真正认识中国特色社会主义道路,认清当代世界局势和人类面临的重大问题。中国共产党领导革命、建设和改革开放理论逻辑与实践逻辑的统一,成为了马克思主义与中华优秀传统文化相结合的历史逻辑,成为时代的重要命题。

由此,习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设重要论述,既有着坚实的理论继承与扎实的文化根基,也包含了创新路径与先进思想,还有着充分的政策依循和鲜活的实践探索,结构科学、逻辑严密、立意高远、内涵丰富,表现出习近平总书记的非凡魅力,凸显出中华优秀传统文化丰厚的底蕴,展示出马克思主义文化观对中国特色社会主义文化建设的指导意义。习近平总书记关于中国特色社会主义文化建设的重要论述,展示了中华民族坚定的文化自信,为提高国家文化软实力、促进物质文明和精神文明协调发展、建设社会主义文化强国、实现中华民族伟大复兴的中国梦,提供了坚强有力的行动指南。

注释

①邱然、陈思、黄珊:《“近平同志办公室挂着一幅书法作品‘周而不比,和而不同’”》,人民网, <http://>

cpc.people.com.cn/n1/2018/0228/c64387-29839485.html? d=123, 2018年2月28日。

参考文献

- [1] 习近平.像爱惜自己的生命一样保护好文化遗产[EB/OL].新华网, http://www.xinhuanet.com/politics/2015-01/06/c_1113897353.htm, 2015-01-06.
- [2] 田玉珏, 薛伟江, 路也.习总书记主政那五年是浙江文化建设大步跨越迈入前列的五年[EB/OL].人民网, <http://cpc.people.com.cn/n1/2021/0324/c64387-32059173.html>, 2021-03-24.
- [3] 习近平考察朱熹园谈文化自信:没有中华五千年文明 哪我们有今天的成功道路[EB/OL].新华网, http://www.xinhuanet.com/politics/2021-03/23/c_1127243217.htm, 2021-03-23.
- [4] 习近平.习近平谈治国理政:第一卷[M].北京:外文出版社, 2018.
- [5] 中共中央文献研究室.习近平关于社会主义文化建设论述摘编[M].北京:中央文献出版社, 2017.
- [6] 习近平.坚持和完善中国特色社会主义制度 推进国家治理体系和治理能力现代化[J].求知, 2020(02): 4-9.
- [7] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编

译.马克思恩格斯文集:第2卷[M].北京:人民出版社, 2009.

- [8] 习近平.习近平谈治国理政[M].北京:外文出版社, 2014.
- [9] 习近平总书记系列重要讲话读本[M].北京:学习出版社, 人民出版社, 2016.
- [10] 不忘初心, 重整行装再出发:习近平总书记在江西调研并主持召开推动中部地区崛起工作座谈会纪实[EB/OL]. 人民网, <https://politics.people.cn/n1/2019/0524/c1001-31100560.html>, 2019-05-24.
- [11] 习近平.决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利[EB/OL].新华网, http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm. 2017-10-27.
- [12] 马克思, 恩格斯著.中共中央编译局译.共产党宣言:纪念马克思诞辰200周年多语种珍藏版[M].北京:中央编译出版社, 2018.
- [13] 中国浦东干部学院教务部编.马克思主义理论经典原著导读[M].北京:人民出版社, 2016.
- [14] 习近平.在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话[EB/OL]. 人民网, <http://politics.people.com.cn/n1/2021/0701/c1024-32146259.html>, 2021-07-01.

Historical Origins of Xi Jinping's Important Expositions on the Cultural Construction of Socialism with Chinese Characteristics

Zhou Jianxin and Yang Yufeng

Abstract: General Secretary Xi Jinping's important expositions on the cultural construction of Socialism with Chinese Characteristics originate from his personal growth experience, family education, the influence of Chinese excellent traditional culture and the influence of Marxism. It embodies Xi Jinping's in-depth understanding of cultural subjectivity, nationality and times. With strict internal logic and theoretical origin, it realizes the organic unity of historical logic, theoretical logic and practical logic. Xi Jinping's important expositions on culture construction not only have a solid theoretical inheritance and a solid cultural foundation, but also have a groundbreaking revolutionary path and advanced ideological guidance, as well as sufficient policy compliance and fresh practical innovation. All these growth experiences, cultural influence and theoretical guidance together constitute the historical source of Xi Jinping's cultural development of the Socialism with Chinese Characteristics in the new era.

Key words: Xi Jinping; the cultural of Socialism with Chinese Characteristics; Chinese excellent traditional culture; Marxism

[责任编辑/李 齐]



建党百年与改革开放初期中国电影发展探析

周 星 张黎歆

摘 要: 中国电影在 20 世纪 80 年代除了面临外在社会环境发生巨大变化之外,改革开放带来的思想解放也使电影艺术本身的理论开拓必不可少,其对于国外电影艺术理论思潮和方法的借鉴起到了重要作用。20 世纪 80 年代中国电影创作的多元化和丰富性主要体现在:多代际导演聚会创作,纪实美学、影像美学创作交融,多样化题材的开拓。20 世纪 80 年代前期电影创作以纪实美学为主线索,从现实主义复苏到艺术探索后形成较集中的纪实美学潮流,创作数量激增,创作水平提高,艺术质量出现较大飞跃,中国电影艺术格局已经基本稳定。除了主导形式外,包括心理结构在内的影片等多种创作类型、多种结构方式和多种艺术表现等特点,共同构成了改革开放初期中国电影丰富的创作景观。

关键词: 建党百年;改革开放;中国电影艺术;导演代际

中图分类号: J90

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2021)05-0011-09

百年间,中国共产党与中国电影的关系从进入电影领域、领导电影发展到鼓励电影创造,期间出现过数次高潮时期,即 20 世纪二三十年代的第一个高潮、中华人民共和国成立后 10 多年间的第二个高潮、从改革开放到 20 世纪八九十年代的第三次高潮。当下,或许我们已经进入由改革开放的影响力推动进而形成的第四次中国电影创作的高潮时期。显然,改革开放时期是一个鼓励中国电影大规模向世界电影创作靠拢的“新时期”。在这个“新时期”,中国电影从电影形态到精神气质都发生了新拓展,由此中国电影整体发生了巨大变化。中国电影伴随着中国社会的改革开放,经由进入生产到向改革发展的转变,推动了被国内外学界共同称道的第三次电影创作高潮的形成。改革开放对中国电影影响最为深远的意义是,中国共产党领导下的治国理政价值观念在更加开放的社会环

境中推动了电影的生产与发展,从而产生出众多反映时代发展特征的精品佳作。改革开放给予中国电影兴旺发展的动力在于其确立了中国共产党的治国理政的价值观,即人民性,这自然呼应了时代的要求,并与中国经济社会建设和社会改革紧密相关。

一、改革开放与中国电影的发展特征

1978 年 12 月召开的党的十一届三中全会实现了新中国成立以来党在历史上的伟大转折,开启了我国改革开放的新的历史时期。1966 年到 1976 年期间,中国电影除了一些所谓的“样板戏”电影和少量具有浓厚阶级斗争色彩的故事片外,并无其他成就,中国电影艺术遭到极大破坏。在结束了“文革”之后,中国电影开始逐渐复苏并进入了一个新的历史发展阶段。“中国电

收稿日期:2021-07-25

作者简介: 周星,男,北京师范大学二级教授(北京 100875),教育部高校戏剧与影视学类专业教学指导委员会主任,全国艺术专业学位研究生教育指导委员会副主任,主要从事影视史论、影视文化传播与艺术批评、艺术教育理论等研究。张黎歆,女,北京师范大学艺术与传媒学院博士研究生。

影也因为有改革开放,才拥有了更顽强的生命力,开启新的转变发展并取得了成就。”^[1]这个变化意义重大,它预示着中国电影长期依附的时代政治背景的改变,这也导致电影内容和形式的变化。在与世界电影隔绝了较长一段时期后,中国电影开始了大踏步转向:转向艺术探索、转向世界潮流、转向百姓娱乐需求,这三种转向是新时期中国电影走过的明显路径。针对粉碎“四人帮”集团后及改革开放进程中的中国电影经历的变化过程,我们一般根据其不同时期的变化及呈现出的不同特征来辨别。这包括以下几个时期。

(一)政治反思—艺术复苏期(1976—1978年)

粉碎“四人帮”集团后的两年间,是中国政治历史转换的反思时期,百废待兴。中国电影创作中旧的传统仍在延续,艺术创新还有待加强,拨乱反正是这一时期的主要特点,《青春》《大河奔流》是当时相对较好的创作。这是一个即将开始发生改换的时期,但还没有真正开始新生的变化。

(二)观念转化—艺术探索期(1979—1980年)

这是20世纪80年代中国电影高潮时期到来之前,经历的拨乱反正的过渡与恢复期,即为了廓清“文革”影响,电影人开始艰难地熟悉电影艺术的创作规律、寻找突破旧习的路径、摸索艺术表达的手法,形成了新时期电影恢复期的基本模样。这一时期的电影创作,以将战争描述退后而将情感叙事前推的《小花》、表现对“极左年代”人性变异讽喻的《苦恼人的笑》、揭露“四人帮”造成政治迫害的《生活的颤音》等为标志的一批作品出现,开启了中国电影观念变革的先声。《归心似箭》《巴山夜雨》《今夜星光灿烂》《天云山传奇》是同时期具有出色艺术表现的代表作品。这批电影是在中国共产党领导的改革开放背景及相关文化政策趋动之下,开始对过去历史进行重新思考的文化产物。

(三)收获期—现实主义回归—纪实美学期(1981—1984年)

这一时期相当重要,中国电影开始确定自身的美学理念,电影创作也找到了自身的本体位置和独立价值,电影艺术在整体变化层面而非技巧模仿层面的探索,达到了新的阶段。

一是中国电影开始确定自身美学理念。在历经20世纪70年代末对电影技巧探索,20世纪80年代电影不再单一地充当政治宣传工具之后,中国电影人意识到艺术家个体经验与思考表现的重要性,继而从政治宣教的功能中脱离出来,走向追求生活与真理的世界电影潮流之中。如张暖忻的名作《沙鸥》使影片成为一种创作者个人气质的投射和抒发;胡柄榴创作的《乡情》从女性日常生活中蕴藏的美进而引发思考;郑洞天的《邻居》则独具慧眼,从平时日常生活中的住房问题出发,体现了对现实诸多问题的思考。

二是中国电影找到了自身的本体位置和独立价值。这是指中国电影在20世纪80年代从对戏剧传统的审视与批判,对电影和戏剧、文学关系的论争中,逐渐明晰了对于电影作为一门独立艺术的认识。电影本体论的确立,是中国电影对本体认知的第一次深刻且真正的确认,这个意义对创作和理论层面都有很大的功绩。正如安德烈·塔科夫斯基所言:“艺术的诞生和着根是植基于人类对精神、理想永不止歇的欲求,这种欲求使人们趋近艺术。”^{[2]35}其实,回到艺术也是回到电影的本体。

三是中国电影在整体变化层面而非技巧层面的模仿创作,是指电影此时已走出了20世纪70年代末期《小花》等表演形式的探索阶段,进而在整体艺术表现形式上产生了新的变化。美学观念发生了革新,纪实美学阶段其实带来了多样性的剧作理论与电影风格的变化,而非仅仅单纯的技巧变化。电影创作理论开始发展,电影创作思想也开始解放,优秀的作品成批出现。除以上列举影片之外,《人到中年》《城南旧事》等影片较为引人注目。

(四)文化批判—影像美学期(1985—1987年)

1984—1987年的艺术收获期,是20世纪80年代中国电影最为丰盛的高潮时期,它以“第五代”导演跃上历史舞台,创造“影像美学”阶段为标志。20世纪80年代前中期是中国电影难得的成长与发展时期,第三代影人佳作仍在、第四代影人创作的成熟作品不断涌现、第五代影人的创作成果凸显令人耳目一新。几代电影人济济一

堂共同为中国电影的新生贡献力量,造就了少有的中国电影的辉煌局面,这在世界电影史上也是罕见的现象。他们的电影创作观念未必一致,才能和水平也参差不齐,但时代赋予他们共同的历史责任感和自身文化根基的特质,使他们不约而同地聚集在现实主义回归的旗帜下,创造出中国电影影像创新的又一精彩阶段。

(五)多元时期一分化与多元化时期(1988—1999年)

此时,随着中国电影改革进程的深入,导致电影娱乐化的倡导遭致普遍反对,中国电影不得不面对市场的抉择。中国电影艺术创作进入多元文化碰撞时期,艺术形式混杂、倡导主旋律、娱乐因素增强、新生代电影浮现等,成为这一时期被关注的现象。

二、改革开放与中国电影的现代化进程

中国电影在20世纪80年代除了面临外在社会环境发生巨大变化之外,改革开放带来的思想解放也使电影艺术本身的理论开拓必不可少,其对于国外电影艺术理论思潮和方法的借鉴起到了重要作用。电影艺术理论的发展与这一时期出现的两篇文章密切相关,特别是文章中对于倡导电影语言和电影艺术的推动,起到了重要作用。一是白景晟发表在《电影艺术参考资料》1979年1月号上的《丢掉戏剧的拐杖》。二是张暖忻、李陀发表在《电影艺术》1979年3月号上的《谈电影语言的现代化》。前者在清理中国电影传统弊端之余,认为电影是一种综合艺术,需要厘清其与传统戏剧有别的美学特性,包括戏剧以人物为中心的情节冲突与电影依靠镜头语言的非人为因素冲突之间的区别,戏剧与电影在时空形式上的区别,戏剧与电影在表现途径(即戏剧人物对话和电影蒙太奇)的区别等。文章最后发出了电影艺术的发展应当丢掉戏剧“拐杖”的呼唤。此文尽管并未深入阐述,但其在倡导电影艺术要发挥自身艺术特性的呼唤中,起到了先声作用。张暖忻、李陀的

《谈电影语言的现代化》比较全面地对传统的中国电影形态提出了挑战。文章认为,现代电影艺术有几次重大发展趋势,并以世界电影史上几次重大电影语言变革的分析为基础,指出了中国电影的发展应摆脱戏剧式思路^①。该文出现的时机关键,对电影语言现代性的讨论形成了巨大的影响,被称为“探索片的纲领”,甚或被称为第四代导演的艺术宣言。无论如何,这一时期伴随着相关理论文章的发表和随之展开的讨论,对中国电影的观念转化和艺术探索起到了重要作用。

20世纪80年代初期,中国电影围绕观念转化和艺术形式探索两个方面,着重接纳、开拓多样性的视听技巧,形成了中国电影大发展前一次意义重大的创新酝酿。如1984年谢飞发表了《电影观念我见——在“电影导演艺术学术讨论会”上的发言》^②,1988年倪震发表了《电影理论研究——分清学科各得其所》^③,1987年郑洞天发表了《仅仅7年——1979—1986年中青年导演探索回顾》^④等。一方面,他们皆对此现象予以肯定,另一方面也都认为这只是一个过程的开始。此时的电影在表现技巧上卓有影响,但尚未出现艺术观念形态的根本变化。但毕竟迎来了20世纪80年代前期的一个新阶段,即具有深远意义的“现实主义回归”时期。现实主义精神的回归,正是在中国共产党的领导下,中国电影回归人民性并表现时代精神的体现。

改革开放的大势和电影语言的改变,为中国电影带来了显而易见的创作面貌的变化。观念转变下电影艺术的探索开始显现出新鲜的色彩,形态别致且有一定影响力的作品有《小花》《苦恼人的笑》《生活的颤音》等。艺术上更有特色的创作陆续出现,较好的作品有:彰显意境之美的《春雨潇潇》,表现人物突出个性的《从奴隶到将军》,出色描绘人性情感的《归心似箭》,情境深邃、结构独特的《巴山夜雨》,对战争与人性进行独特思考的《今夜星光灿烂》,思想深刻、艺术表现成熟的《天云山传奇》。还有一些富有特色和观众喜爱的作品:传递爱国情怀的《海外赤子》,表现别致的喜剧《瞧这一家子》,欢快愉悦的《甜蜜的事业》,歌颂新时代人物的《小字辈》,

再现历史悲剧的《第二次握手》,开拓山水美景故事的《庐山恋》,武打影片的创新之作《神秘的大佛》,科幻影片中的少有之作《珊瑚岛上的死光》等。随着20世纪80年代创作的深入,第四代、第五代导演轮番上场,中国电影艺术创作的高潮逐渐呈现。

新的时代呼唤电影语言革新,其实质是在中国共产党领导的改革开放进程中,社会发展需要电影以自己的文化呈现来表现现实生活,并回应时代需要。

三、改革开放与中国电影的文化转型

改革开放是中国社会变革经历的重要阶段,中国共产党已经意识到电影文化对于大众的深远影响,及其对于推动社会变革的重要作用。同时,中国电影无论从自身文化反思,还是影像语言革新和审美表现,都需要与之相应。

(一)文化反思景观

20世纪80年代是中国电影革故鼎新的时期。创作内容的极大丰富,样式的多样化,出乎意料的艺术变化等,都在中国电影史上前所未有的。在美学上,这一时期电影开始了向“人”的极大靠拢,对生命意识关注的增强令人惊叹。所谓政治反思—艺术复苏期(1976—1978年),是伴随“四人帮”集团的倒台,时代政治的变革开始酝酿的,这一时期中国政治历史开始转换与反思。遗憾的是,此时尚缺乏足够丰富的思想资源来改变百废待兴的现实局面。新观念并没有真正取代旧传统,清除政治上旧有的影响采用的仍是旧有的路线。尽管拨乱反正是这一时期的主要特点,但一切都亟待梳理。从政治上对“四人帮”集团统治思想和政治迫害的清理入手,引发文化艺术跟进,出现了相当数量的批判“四人帮”集团的电影。即使反思成为时代主题,套路却大体上和过去没有太大区别。这些电影虽不直接表现政治斗争,但惊险好看的表现样式为处于文化艺术匮乏中的群众所津津乐道。这类电影顺应时代政治变化,开始对历史反思,其切入重点为清理“四人帮”集团的祸害,

但批判武器依旧为简单的政治批判,并没有出现产生深刻反思的作品,更没有出现具有鲜活亮点的艺术创作。庆幸的是,中国电影在这一时期终于可以尝试进行艺术表达,但恢复艺术表达的过程是艰难的,不仅要打破固有表现手法的禁锢,更重要的是需要进行思想观念的变革。

政治视角转向艺术视角是必然过程。20世纪80年代是中国电影真正确立艺术视角的时期,从艺术美学的角度探讨电影艺术的发展,成为理论和实践的自觉追求。理论上,20世纪80年代初期关于电影与文学、戏剧关系的探讨,是中国电影开始反思自身艺术定位的出发点。20世纪80年代中后期,关于中国电影民族化问题的大讨论,更对艺术发展的整体意义作了一定程度的探索。电影艺术的话题日渐成为电影创作的主导意识,这种转变的背景是中国电影对本体价值的认可,对电影艺术意义体现的自觉把握。于是,中国电影的形态和艺术格局发生了重要变化。从第三代电影人的佳作《天云山传奇》,到第四代电影人的出新之作《城南旧事》,再到第五代电影人的出奇之作《黄土地》,在进行艺术手法革新的同时,艺术形态的变化也大大加速了。无论是心理结构、散文化结构,还是以影像美学形态出现的新形态电影,都昭示着中国电影艺术整体视野的拓展与开阔。电影当然不能完全疏离社会政治,但艺术地位的确立却是电影发展极为重要的前提,而电影回归艺术是20世纪80年代最值得欣慰的事。

这一时期中国电影的文化反思责任开始增强。中国电影天然习染着社会文化的要求,时代政治文化对艺术传统的影响更为直接而深远。这种现象延续到20世纪80年代早期,《邻居》《人到中年》《喜盈门》等引起轰动,也成为触及时代社会焦点问题的影片,电影与时代的不解之缘不言而喻。即便如此,此时的这些电影已经和过去以政治为主题的电影拉开了界限,但真正意义上的电影文化还在探索中。伴随社会开放程度的增强,中国电影的文化反思逐渐明显起来,特别是第五代电影人引发了理性思考,开始了从对社会文化的追踪到对社会文化

反思的转化。在一些地域特色突出的散文化电影中,文化的成分开始浓郁起来,如《城南旧事》的京华古都风味、《边城》的湘西地域风情等。地域特色是这些影片打动人心的重要因素,它们还较多地加强了对环境因素的描写,在理性自觉的哲理层面进行文化反思,如《黄土地》《人生》《野山》《孩子王》《黑炮事件》等作品的呈现。《黑炮事件》从造型、色彩、故事等层面,不仅集中对社会习俗,而且对于积久难除的文化心理作了深刻剖析,观众感受到的是文化意味的思索与责问。《孩子王》对文化和教育制度进行了深刻反思,将陈旧的文化教育弊端通过孩子对于字典的渴望等独特的细节表现出来。《黄土地》表现的文化氛围更为显要,黄土文化的束缚和顽强生命力交织在一起,造就了博大的象征意味,而一位农村姑娘寻求生活希望,却始终摆脱不了传统婚姻的悲剧,其背后是对传统民族文化和生活的思考与追问。总之,文化反思在这一时期的中国电影中,显得愈来愈具有价值,造就了中国电影走向世界电影节不可或缺的背景。

(二)影像美学带来电影艺术革新

20世纪80年代登上电影文化舞台的主要是第四代电影人,接着是第五代电影人,从现实主义回归到影像美学占据中心,作者电影改变了政治形态电影的位置,这里的“现实主义回归”是就观念角度而言。中华人民共和国成立以后,电影社会学方法论占据主导位置,强调电影教化即“文以载道”功能,在创作上现实主义的典型论占据了显要位置。对生活进行浓缩加工以达到典型化程度,必然在观念上形成用电影去实践时代政策的要求:对生活的功利化理解、对政策的图解化表现、对人物的阶级化把握,都造成17年电影充满了“革命现实主义”色彩,原生态的生活表现几乎难以见到。新时期电影首先应当从理论上进行变化,谢飞发表于《电影艺术》1984年12期的《电影观念我见——在“电影导演艺术学术讨论会”上的发言》文章中,认为电影观念应包括“艺术思想,艺术内容,艺术技巧。它们既相互联系,不可分割;又有主有次,层层制约”^[3]。他认为20世纪70年代末期的电

影,是颠倒着进行的,即先从艺术与技艺上入手,因而虽有影响,却难以避免存在盲从与外在化。到20世纪80年代初期,这种状况才得以改变,从而开始了以电影艺术思想为指导的观念变化时期。因而观念(即艺术思想)的变化,不能不说是20世纪80年代初开始的,称之为“现实主义回归”是有理由的。

实际上,个性化创作带来了20世纪80年代的创作多样化,追求艺术和追求影像语言的革新是贯穿20世纪80年代的主要走向,作者电影的趋向十分明显。在观念转变的影响下,电影开始逐渐走向个性展示和艺术探索。第三代电影人和第四代电影人的个性创作,已经步入了作者电影的探求之路。20世纪80年代第五代电影人则在此基础上,朝着影像美学的方向大踏步开拓,造就了20世纪80年代中国电影形成的多代际电影人汇集、人文探索推进、影像意识明确、创作风格各异的新阶段。

这一时期中国电影中表现人伦情感的复杂和反思日渐彰显。民族文化的传承使中国电影对中华传统文化的核心内容给予更多关注,在以《喜盈门》为代表的展现乡土家庭生活题材的电影中,对不孝敬老人现象的抨击和对家庭和美的礼赞,构成了20世纪80年代一些电影的传统风貌。电影中的人伦意识具有较大的吸引力,《归心似箭》整体上具有浓烈的人情意味,《小花》中兄妹情感成为主线,《沙鸥》对女主人公失去男友的悲伤情感进行了浓墨重彩的描写,《巴山夜雨》最为动人之处是老大娘祭奠夭亡的孩子及诗人秋石与孩子的聚合,《城南旧事》牢牢抓住了母子、长兄与小弟的感情离合。随着时代风习发生的巨大变化,我们看到电影更多地呈现出了复杂的情感纠葛和情感反思。《乡音》中温柔的顺从之妻为“我随你”的口头禅遭到影片中代表时代女子杏枝的责难,也引发了影片外观众和学术界针锋相对的争论。对此,影片自身也似乎在理性和情感上充满了犹豫和矛盾。同样的复杂现象在《人生》中再次重现,高家林和刘巧珍的动人爱情陷入远超出伦理情感的范畴,由于乡野和城镇的阻隔、遵循传统与期盼高远之间的心理裂痕,而

造就的人间悲剧及人物之间的依恋之情,让观众深受感动而难以释怀。在最为古老的情感和道德评判中,中国电影敲击出矛盾的鼓声,引发了人们的思虑和牵挂,表现复杂化情感的时代悄然来临,电影创作中的各类艺术形象展示出这一不可阻挡的趋势。

四、改革开放与中国电影的艺术创作

对于文化探讨的开拓必然是对重视生命意义的肯定。20世纪80年代的中国电影呈现出直面现实的人生态度,是艺术真实观的胜利。相较于以往阶级立场或政治角度反映现实的传统现实主义,更为偏向对生命本体价值的探索和对人生意义的褒扬。《小花》弱化了对于战争的叙述,成为着重讲述人生情感的新型战争题材的作品,为推动人的情感舒展铺垫了基础。《今夜星光灿烂》更是在直面残酷战争和个体牺牲的背景下,突出了对生命毁灭的惋惜与生命伟大的讴歌。在《城南旧事》一个个“走了”的故事中,回响着“骊歌”哀婉的旋律,人生况味幽怨深长。如果说20世纪80年代前期,中国电影的生命咏叹更富感性的辐射力,那么中期电影对于生命的探讨则更带理性思索的哲理意味。《一个和八个》中“好人”在自己队伍中被视为“异己”的境遇,从事敌后工作的指导员因叛徒陷害而与土匪、逃兵、奸细、投毒犯关押一起的故事,让观众打开了情感的五味瓶,也更触动了思考的神经。《黄土地》表现了“翠巧们”生命的顽强与生活的悲剧,顾青面对翠巧的渴望眼光而无能为力,送别的歌声显得格外刺痛人心,影片从造型到意象,都蕴含着深沉的思考。在现实主义精神影响下的中国电影,已经进入了自觉寻求对人生价值与意义的思考,无论是《被爱情遗忘的角落》《人生》《青春祭》《野山》等第四代电影人的创作,还是《孩子王》《大阅兵》《猎场札撒》等第五代电影人的作品,这些时代突出之作对于人性、人心、人情的关注和思考,都远远大于叙事表层。人的主题前所未有地体现在优秀电影中,奠定了中国电影整体艺术感染力提升的基

础,将第四代、第五代电影人经典创作中的人性表现,抬升到更为高深的阶段。

20世纪80年代中国电影创作的多元化和丰富性体现在:多代际导演聚集创作,纪实美学、影像美学创作交融,多样题材的开拓让20世纪80年代的电影创作异彩纷呈。20世纪80年代前期电影创作以纪实美学为主线索,从现实主义复苏到艺术探索后形成较集中的纪实美学潮流,创作数量激增,创作水平提高,艺术质量呈现较大飞跃,中国电影艺术格局已基本稳定。除了主导形式外,包括心理结构在内的影片等多样创作类型、多种结构方式和多种艺术表现等,共同构成了20世纪80年代前期中国电影丰富的创作景观。

其一,注重刻画生活矛盾与常人情感的现实题材片引人注目。在20世纪80年代前期电影中,现实题材影片的成就十分突出。现实题材影片的视角与历史片的天然区别就在于表现常人常事,这些电影对纪实美学的探索也最为突出,例如《人到中年》《血,总是热的》《逆光》《大桥下面》《夕照街》等。

其二,从政治事件向人性转移的历史题材电影也不同于以往的叙事方式。传统的中国电影多注重描写政治历史强大力量与个人之间的冲突,其关注点是对历史事件的评价,导致了对历史人物较少表现个体生命层面,这在20世纪80年代中前期影片中有了较大的改变。《西安事变》《南昌起义》《风雨下钟山》《廖仲恺》《谭嗣同》等影片,都是中国历史题材电影的出色创作,它们对人物的表现更加生活化、多样化,更加注重对于人物性格的刻画,使更丰富的情感表现有了可能。《西安事变》是领风气之先的历史题材影片,对正面人物的性格进行了更真实的展示,而对反面人物的艺术表现,无论篇幅还是性格表现,都超越了以往的界限。影片以浑厚的历史感展开叙述,在紧张多变的情节铺展中刻画历史人物,从人性与历史的角度进行叙述,这无疑是一种进步。《廖仲恺》《谭嗣同》等人物传记类型的历史片,对历史人物的把握也较为注重个性化表现和多样化的展示。

其三,农村作为改革开放最早发生变化的

空间,更应当在影片中进行表现,以此洞察人心变化。从伦理通向哲理的农村题材电影也是值得注意的现象,新时期农村题材影片的数量与质量都很出色,作为农业大国,中国电影理所应当更加关注农民的生活变迁。事实上,这一时期农村题材的影片的确不负重望,出现了不少值得称道的作品,如《喜盈门》《被爱情遗忘的角落》《乡情》《乡音》《咱们的牛百岁》《月亮湾的笑声》《月亮湾的风波》《不该发生的故事》《人生》《野山》等。在这些农村题材电影中,《喜盈门》是承袭了伦理叙事角度的典型作品。《乡情》《乡音》《人生》等是农村题材中表现更为深入的作品。《野山》讲述了“换妻”的故事,是一部公认的、纪实与戏剧相结合的优秀之作,其深入表现了改革开放之初乡村农民心理观念的差异与变化,以及对不同生活方式和两种理想人生态度的思考。总之,农村题材影片把伦理情感作为表现形式,并通向哲理思考,改变了以往农村题材电影主题表达较为简单肤浅的习惯,呈现出一定的文化思考与历史深度。这种从外部深入内在心理情感结构的呈现,十分难得。

其四,以心理刻画的方式表现人物性格的丰富性已成为比较自然的方式。在一些严谨而富有现实色彩的影片中,借助人物心理表现的画面层出不穷,如《人到中年》等。散文式结构的影片基本上难离心理刻画,心理刻画方式已成为这一时期影片多样化探索中不可缺少的因素,产生了独特的艺术效果。所谓心理或情绪结构的影片,是指影片较多依靠人物心理或情绪活动来构筑影片,心理变化和情绪起伏成为贯穿整个影片的线索,事件、叙述、外部冲突、色彩变化、环境描写、音响运用等,都依靠心理或情绪变化来实现,从而显示出该类型影片独有的艺术表达特色。当然,中国式的心理表现与西方影片未必相同。《小街》对“文革”的批判与对新生活的渴望联系在一起,是中国电影中较早进行新探索的作品。《伤逝》则是有代表性的心理结构影片,其以人物心理情绪推动情节发展变化,回忆、幻觉、想象之间相互交织得自由而丰富,时空转换与人物内心感情变化相吻

合。其他类型的影片创作也扩大了表现领域,包括积极探索中的武打娱乐片,文化意味厚重的改编片和青春气息浓郁的学生片等类型,皆有佳作。

结 论

1978年12月,党的十一届三中全会在北京召开,开启了改革开放和社会主义现代化建设新时期。作为文化的重要组成部分,中国电影及时顺应改革开放的大势,并开始了自身的革新之路,造就了20世纪80年代的电影发展高潮。这一高潮大体呈现了从观念的革新、现实主义的深入、人的精神的焕发、诗意创造性的体现向多样化拓展的路径,以及三代导演汇聚并以不同的创造为中国电影攀登高峰奉献自身力量等特征。

其一,改革开放为中国电影的发展解放观念并开拓视野。观念的变化是中国电影最重要的变化,这首先包括对于既往被禁锢的政治第一而罔顾艺术观念的修正,其次是对创作观念的突破。从《小花》开始,我们看到影像叙事开始发生位移,从战场转移到以情感的寻找为中心,把“人”开始放在重要地位。《归心似箭》中女子送别战士时,一曲《雁南飞》传递的柔情超越了既往的叙事重心。反思历史的影片《牧马人》把人提到了重要位置,《被爱情遗忘的角落》更是直面人性情感的压抑与爆发。以人而不是以教化概念、观念为中心,这些打破过去禁忌的创作对于电影艺术的发展起着重要作用,是20世纪80年代中国电影非常重要的变革,也是人的观念落实到艺术创作,以人作为核心创作观念的体现。观念的变化还包括对于既往历史的反思,从第三代导演对于历史反思的作品之中可以看到的人性被压抑的弊端,到关注现实社会中知识分子的生存环境、人的成长等,这些都使得中国电影在艺术观念上产生了与此前不同的变化。无论是后来电影语言的革新、艺术类型的变化,还是多代际电影人为中国电影发展彰显的奋斗精神,都为电影更好地进行艺术表现,并成为更加开放境界的影像世界,做好了准备。

其二,改革开放对于中国电影回归现实主

义意义重大,现实主义精神成为这一时期电影最重要的支撑。第四代导演们的《邻居》《沙鸥》《法庭内外》等影片,表现了对于当下现实的关注。现实主义影片为中国电影跃升新的台阶做好了重要思想准备。影像需要扎根中国社会现实,由此去反思历史,并对生活中的矛盾进行揭示和破解,激励人们渴望进入新的生活。这改变了包括前17年在内的电影习惯的叙事风格,进入深度揭示现实、提升现实、改造现实的发展路径。电影前所未有地关注到现实中的各种矛盾,包括传统禁锢中人与人自身精神、心灵之间的矛盾,如《良家妇女》《乡音》等;也关注于在生活之中,由于人性萌发而产生的矛盾,如《人生》《老井》等;还包括对于人成长之中精神状态的呈现,如《青春祭》等;以及更多对特殊历史背景中人面临命运困境的表现,对于美和爱的追求,对于艰难挫折的思考,如《天云山传奇》等。改革开放带来的电影对于现实主义的表现,大大超越了以往电影对现实表现的某些禁锢(或者说对现实表现的肤浅),进入更为深刻地揭示与批判层面,第五代导演黄建新的《黑炮事件》对于荒诞性表现得相当透彻。

其三,改革开放带来了人性的解放和人们精神的舒展。即使许多影片在表现人的困苦遭际和人性的压抑,也能体现出电影对于美好人性追求的表达。谢晋导演的《芙蓉镇》中,男女主人公每日被迫打扫大街时,化苦楚为浪漫,以华尔兹舞步扫地的场景,令人泪目。《天云山传奇》中罗群和爱人冯晴岚在艰难岁月中相濡以沫,女性以自身的善良美好予以困厄中亲人的慰藉,让人动容。倘若这类影片还是改革开放中不可避免地对于历史命运的揭示,对美好的宣扬,对丑恶的鞭挞和对既往灾难的批判,那么张艺谋的《红高粱》则第一次大胆地把人性的激昂和中国人久被压抑的情感,进行了爆发与舒展,借助抗战故事将中国人的激情进行了淋漓尽致的展示。那种对生命狂放与蓬勃的体现,进而激发出来的感染力令人惊奇,不仅震撼了中国观众,也给世界电影节中的观众留下了深刻印象。影像中对于人性与精神勃发的展现,其实与改革开放

激发出的整体创造性相一致。

其四,各种类型的中国电影在创造性上都有了长足进展。1980年的科幻电影《珊瑚岛上的死光》和儿童科幻题材电影《大气层消失》,已经开启了对于人类命运和自然关系的思考。多种类型题材的探索也丰富着中国电影的创作,出现了从动作片《神秘的大佛》到喜剧片《甜蜜的事业》等多样化的作品,甚至在1988年出现了多部根据王朔小说改编的都市痞子电影的热潮。农村家庭伦理剧《喜盈门》曾经创造了高达5.7亿观众的神话。最重要的是对于世界电影语言创造性的借鉴和吸纳,成为中国电影在这一时期的突出表现。毫无疑问,以陈凯歌、张艺谋等为代表的第五代电影人,最直接并且最彻底地吸纳了西方电影语言,进而使中国电影开始大踏步与世界电影对话。《一个与八个》以前所未有的自然光造型开始,创造出令人匪夷所思的新鲜之作,凸显出一种坚定的为人的价值观,忍辱负重却依然以应有的精神状态,完成了对于坚定信念和品格的礼赞。《黄土地》在艺术语言上对于民族文化进行创造性表现,将独特的地域精神和超常的摄影镜头相互结合,折射出西部黄土高坡的特殊景观,并与人的命运相互映衬,呈现出令人惊讶的不俗表现。从影片色彩到角度的创新,体现出青年创作者们的热情,富有青春气息的中国电影创作打开了让世界赞叹的大门。

其五,多代际电影导演群体创造了各展奇才的景观。改革开放之后,中国电影出现了不同代际导演群体的聚合创造,其中有遭受“文革”压抑而不能正常进行艺术表现的第三代,改革开放使他们重新焕发青春,终于释放并爆发了创作热情;还有被耽误的第四代电影人,他们一起步就以不凡的高端创作,展露时代需要的色彩。所以,第三代、第四代电影人的创作相互映衬,或侧重于对历史的反思,或注重于对现实的表现,使得中国电影陡然增添了丰富的内涵和厚重而成熟的品位。第五代电影人和师辈们一起奋战,以对电影语言的革新和对文化的独特见解,从影像上对历史进行表现与反思,使得中国电影第一次以规模化的“三代电影人”的创作,

托举出多样形态的电影景观。

其六,改革开放给予中国电影诗意化传统复苏的机会。《小花》注重诗意的情感呼唤,《巴山夜雨》对于人性的美好和丑恶之间对峙、疏解的诗意表现,《归心似箭》在一曲《雁南飞》中渲染了人性的美好而超越了战争的残酷。尤其是第四代导演吴贻弓的《城南旧事》和第三代导演凌子风的《边城》等,均以如诗如画的散文化手法进行表达,对于自费穆《小城之春》以来的独有文人情感加以继承。包括《春雨潇潇》中的人情味、《青春祭》中哀伤的情感表现,都为看电影的诗意化表达进行了较好呈现。20世纪80年代初,第三代导演水华对于由鲁迅小说改编的电影《伤逝》中独特心理表现的探索,大胆地尝试了对于心理电影的创造。在这个时期,跃动的情感和时代的要求都被改革开放的热情裹挟着,中国电影在20世纪80年代的确已经跃升到了一个新阶段。

中国共产党领导的改革开放激发了艺术家们的创造力,打开了电影艺术创作的广阔天地。多代际电影人以自己的艺术造诣对电影艺术与精神内涵进行多角度探索,为中国电影价值观的坚守做出了积极努力与卓越贡献。“中国电影的百年发展史,就是一部不断追求‘民族特

色’与‘中国风格’的历史。”^[4]改革开放让中国电影真正走向世界电影发展的舞台,进而逐渐形成了自成一体的境界。

注释

- ①张暖忻、李陀:《谈电影语言的现代化》,《电影艺术》1979年第3期,第40-52页。作者对意大利新现实主义、法国电影“新浪潮”、长镜头和蒙太奇与“分割银幕”等电影语言的阐释和论证。②谢飞:《电影观念我见——在“电影导演艺术学术讨论会”上的发言》,《电影艺术》1984年第12期,第9-14页。③倪震:《电影理论研究:分清学科各得其所》,《当代电影》1988年第1期,第61-64页。④郑洞天:《仅仅七年——1979—1986中国青年导演探索回顾》,《当代电影》1987年第1期,第46-54页。

参考文献

- [1]周星,史立竹.五个“新”阶段:中国共产党成立百年历史中的中国电影发展[J].民族艺术研究,2021(3):22-29.
[2]安德烈·塔科夫斯基.雕刻时光[M].陈丽贵,李泳泉,译.北京:人民文学出版社,2003.
[3]谢飞.电影观念我见:在“电影导演艺术学术讨论会”上的发言[J].电影艺术,1984(12):9-14.
[4]朱言坤.吉加·维尔托夫与百年中国电影:以《持摄影机的男人》《延安与八路军》《马大夫的诊所》为中心[J].江苏社会科学,2020(6):210-217.

An Analysis of the Development of Movies in the Centenary of Founding of Communist Party of China and the Early Period of Reform and Opening-up

Zhou Xing and Zhang Lixin

Abstract: In addition to the tremendous changes in the external social environment that Chinese Cinema faced in the 1980s, the emancipation of the mind brought by the Reform and Opening-up also made the theoretical development of film art itself indispensable, which played an important role in providing reference for foreign film art theoretical trends and methods. The diversification and richness of Chinese Cinema creation in the 1980s is mainly reflected in the creation of multi-generational directors' gatherings, the blending of documentary aesthetics and image aesthetics, and the development of diverse themes. In the early 1980s, film creation was based on documentary aesthetics. From the recovery of realism to artistic exploration, a more concentrated trend of documentary aesthetics has formed. The number of creations has increased sharply, the level of creation has improved, and the quality of art has taken a big leap, which made the pattern of Chinese Cinema art has been basically stable. In addition to the dominant form, various creative types such as films including psychological structure, various structural methods and various artistic expressions, together constituted the rich creative landscape of Chinese Cinema in the early stage of Reform and Opening-up.

Key words: Centenary of the Founding of the Communist Party of China; Reform and Opening-up; Chinese Cinema art; directors generation

[责任编辑/李 齐]



论中国早期文化互动及 华夏民族多元一体格局的早期演进

刘俊男

摘要:从地下考古材料来说,从大约距今18000年至4000年之间,长江中游地区自彭头山文化、高庙文化,至大溪文化、屈家岭文化、石家河文化一直是中国的经济、文化、宗教等领先地区之一,是华夏文化的最早发祥地,并长期向四周尤其是向北传播。长江下游地区上山文化、跨湖桥文化、河姆渡文化,直到良渚文化,有很高的文化成就,与长江中游、北方地区也多有互动。中国北方地区新石器时代到来的时间比南方略晚,但也有其独特的文化魅力,裴李岗文化、磁山文化旱作农业成熟,仰韶文化、红山文化在中国上古也盛极一时,其中仰韶文化影响北至内蒙古,南至长江。其后,陶寺文化、石峁文化以其强劲的活力登上历史舞台,并与江汉地区屈家岭、石家河文化争夺中原。南北两大生业区及区域内部各有其文化特色,相互交流并共同促成了中华民族多元一体格局的形成。

关键词:中国早期;文化交流与融合;多元一体格局

中图分类号:K87

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0020-12

本文的“中国早期文化”指现中国境内自新石器时期至铜石并用时代的文化。从考古遗存来看,中国早期文化互动,虽然包括各文化区内部的文化交流与互动、东西文化的交流与互动,但本文更多的是指中国南北稻作、旱作两大区文化的互动、冲突与融合。关于南、北文化互动,学界已有较多研究成果,本文拟在前人研究基础之上,对南北区域间的文化互动及早期文明演进历程再作梳理与概括。

根据学术界的一般看法,新石器时代早期从出现磨制石器开始,至大约公元前7000年结束,新石器时代中期大约从公元前7000年至公元前5000年,新石器时代晚期大约从公元前5000年至公元前3000年,具体到各个地区则有些微差别和变动。

一、新石器时代早中期江汉地区文化对周边的影响及中原与北方同时期文化的互动

中国南、北地区自距今200万年以来就有众多旧石器时代人类生活的遗迹,中国最早的农业出现于大约2万年前的湘赣地区,最早的陶器也出现于2万年前的湘桂赣等南方地区。至距今10000至7000年左右的浙江上山文化、跨湖桥文化已有较为发达的早期农业与制陶业,并最早出现漆器、船等器具。中原及北方地区大约在距今10000年左右进入新石器时代。自从进入新石器时代以来,中国境内农业生产与社会组织的发展有个由南而北的演进过程。长江下游地区与中游地区本在农业起源上大体相

收稿日期:2021-04-26

作者简介:刘俊男,男,重庆师范大学历史与社会学院教授(重庆 401331),主要从事先秦历史与考古研究。

似,但上山文化与跨湖桥文化,跨湖桥文化与河姆渡文化之间有中断,因此,长江中游地区新石器时代早期文化对下游有着持续的影响。

关于江汉地区新石器时代早期文化向四周推进的过程,可从地下考古遗存看出^①。河南舞阳贾湖遗址发掘报告将贾湖文化分为三期九段,第一期含一至三段。张弛的《论贾湖一期文化遗存》将贾湖遗址第四段归入第一期,并称此类文化为贾湖一期文化。他分析了裴李岗文化与贾湖一期文化的异同后认为裴李岗文化乃至人群,应来自于贾湖一期,贾湖一期文化因子是裴李岗文化的主要源头。并认为,在裴李岗文化时代,农业最发达的地区为裴李岗遗址分布区,即以郑州为中心的河洛地区,这显然与其前身贾湖一期遗存的农业发展程度相关。另外,分布在豫西地区的贾湖一期遗存——班村类型的主体器物与关中地区老官台文化相似。老官台文化的年代与班村类型的年代相接,在关中地区至今找不到文化源头,很可能是班村类型的后续文化。山东地区后李文化的年代与裴李岗文化相当,估计也来自南方文化系统。并认为黄河中下游地区公元前6000年以降的新石器时代中期文化主要是长江流域与淮汉地区人群北进的结果。他还认为贾湖一期遗存陶器群与北方类似东胡林遗存的距今万年以上的陶器群不是一个传统,其釜与钵的陶器群搭配是长江中游地区一直延续下来的古老传统。生业形态也是长江中下游地区新石器时代晚期以前的传统。因此贾湖一期文化遗存应是南方人群向北扩张的结果。而该区域贾湖一期遗存之前的大岗一类细石器文化遗存在距今10000年之后退缩到豫中,在距今约8600年后完全退出华北南部地区^[1]。笔者赞同张教授的上述观点,认为这应是新石器时代文化早期南方文化向北推进的第一个浪潮。

北方地区发现有距今万年左右的新石器时代文化。目前东北地区发现的最早的新石器时代遗址是吉林白城双塔遗址。西辽河地区新石器时代早期的文化遗存有小河西文化及时代稍后的兴隆洼文化、赵宝沟文化。此外,北京市门头沟区斋堂镇发现有东胡林遗址,河北省保定市徐水区有南庄头遗址,也是距今万年左右的

新石器时代早期遗址。

北方地区的考古学文化相互之间有交流影响,且与中原地区的同时期文化也有互动。如小河西文化应与双塔遗址有一定关联,陶器上显示出一定的相似性,且均不见农业迹象。兴隆洼文化则与中原文化有较多联系,开始出现粮食遗迹,陶器纹饰中的之字纹对中原地区产生了影响,因为我们发现河南郑县水泉遗址第三期文化的之字纹与兴隆洼文化类似,该遗址晚期年代在距今8000年至7800年间,比兴隆洼文化最早的年代距今8200年略晚。因此,裴李岗文化与北方兴隆洼文化是互有影响的。兴隆洼文化之后的赵宝沟文化则保留了更多东北方文化因素,如几何纹。关于河南北部地区的裴李岗文化、河北磁山文化与东北西辽河地区文化间的联系,可参见张渭莲、段宏振的《中原与北方之间的文化走廊》中的相关内容^{[2]190-201}。

二、新石器时代中晚期高庙文化、大溪文化对四周的影响及中原与北方地区文化的互动

新石器时代中晚期,区域间的文化交流十分频繁,甚至较多的人群迁徙现象。贺刚通过对陶器器型、纹饰及符号等的对比研究,认为以八角星图像为代表的高庙文化对岭南桂江流域、环洞庭湖区、鄂西峡江地区、陕西汉中和关中地区、鄂东地区、长江下游地区作了共时性传播,对以后的崧泽文化、良渚文化、大汶口文化、小河沿文化、马家窑文化等作了历时性传播。他认为发源于湘西沅水地区的高庙文化,东传至洞庭湖区,再传至黄河下游与长江下游地区,最后达于辽西与黄河上游地区^{[3]378-450}。

贺先生在总结高庙文化外传的原因时说:“高庙文化中的那些飞鸟、獠牙兽面、太阳和八角星等图像,以及承载这些图像的精美白陶制品和构成这些神灵图像的篦点纹装饰工艺,之所以能有如此巨大的辐射力与穿透力,跨越时空的藩篱,被如此广大地域范围内不同时代不同文化背景的人群所接受,这个内在的力量之源就是宗教!高庙文化的对外传播正是伴随着这一文化的主人所创造的宗教观念的对外传播

而传播的。”^[4]笔者赞同贺先生的论述。

关于大溪文化的对外扩张,徐祖祥有专门论述,他将大溪文化划分为早、晚两大期,认为在大溪文化晚期时,该文化向外扩张,形成鄂东地区螺蛳山类型、汉水中游地区曹家楼类型^[5]。大溪文化遗址多出土石钺等武器,与之后长江中游前后相承的屈家岭文化、石家河文化多葬陶器日用品有所区别,从这些事实来看,从事稻作的大溪文化民族也有对外扩张的历史。

黄河中下游地区贾湖一期至裴李岗文化之后出现的考古学文化有仰韶文化、后岗一期文化、北辛文化、大汶口文化等。西辽河地区是赵宝沟文化、红山文化。这些不同区域文化之间都互有交流和影响,尤以仰韶文化庙底沟类型时期,影响范围最为广泛,北达内蒙古中南部,南达长江,东与山东大汶口文化相接,西达甘青地区,东北影响至辽河流域的红山文化。

关于后岗一期文化与周边文化的互动,张忠培有系列专文研究,他认为后岗一期分布范围扩展至最大,华北平原、河套地区、山东半岛均有后岗一期文化存在,其中心区在山东境内而不是豫北、冀南。该论述认为仰韶时代的黄河流域就已经形成了以华渭、泰沂为中心的西、东两大集团^[6]。

内蒙古中南部地区,在庙子沟文化之前的文化,主要是由仰韶文化与当地文化结合而形成的,严文明认为是仰韶文化沿黄河北上并与当地土著人融合的结果^②。

三、新石器时代晚期及青铜时代早期长江流域文化对周边的影响及北方地区的文化互动

大约在距今5600年至5300年之间,长江中下游地区的凌家滩文化、屈家岭文化强势崛起,并对北方地区产生强烈影响。关于凌家滩文化对西辽河红山文化的影响,可参见朱乃诚《红山文化兽面玦形玉饰研究》《论红山文化玉兽面玦形饰的渊源》等文。他认为红山文化晚期玉器中最具特征的是玉兽面玦形饰,其祖形是远在南方千余公里之外的安徽含山凌家滩遗址98M16号墓出土的玉虎形环。不唯如此,红山

文化晚期其他一些文化含义相当厚重的玉器,如玉人、玉箍形器、双联璧、玉凤、丫形器等,其渊源都与凌家滩文化有关^[7]。

朱先生认为公元前3300年前后,主要分布在辽西地区的红山文化晚期,出现了“坛、庙、冢”,开始盛行制作并使用礼仪玉器,表现出高度发展的文化成就。对这些高层次文化遗存在辽西地区突然出现的历史背景及其原因,目前尚在探索中。他认为应与凌家滩文化有关系:“凌家滩文化遗存,目前所知其年代在公元前3600年前至公元前3300年前后。已大面积发掘的含山凌家滩遗址,发现了面积近3000平方米的红烧土块铺装的广场、面积约1200平方米的祭坛墓地,以及中国‘玉敛葬’和礼仪用玉的肇始阶段的现象,出土了近千件玉器。这些文化成就突出地表明了凌家滩文化遗存是同时期诸考古学文化中发展程度高、意识观念复杂,其发展水平居于我国公元前3500年前后文化发展的前列。”^[8]并明确指出:“凌家滩玉器与红山文化晚期玉器中存在着相同的现象,不可能是凌家滩文化遗存与红山文化晚期之间的同时期的文化互相交流影响的产物,更不是凌家滩文化遗存接受了红山文化晚期影响的结果。而最大的可能则应是红山文化晚期承袭了凌家滩文化遗存的发展的结果。即红山文化晚期玉兽面玦形饰以及玉人、玉凤、玉箍形器、双联璧等与凌家滩玉器相同的器形,应是凌家滩文化遗存的玉器在红山文化晚期的发展演变的结果。”^[8]

关于屈家岭文化、石家河文化对北方地区的影响,可参见何弩的《陶寺文化谱系研究综论》^[9]408-435。何先生列举了屈家岭文化到达今山西省垣曲古城东关遗址的陶器证据。笔者的《石家河文化的北渐及其对豫中西地区的影响》,论述了距今约5500年至4000年左右的屈家岭文化、石家河文化的对外传播与影响,认为:屈家岭、石家河、后石家河文化的年代分别为公元前3600年至公元前2800年、公元前3000年至公元前2300年、公元前2400年至公元前1900年。屈家岭文化曾领先周边文化数百年,其影响所及至于今天山西省。之后的石家河文化向北扩张至河南漯河郝家台一带,对王湾三期文化前期有较大影响。后石家河文化主要来

源于石家河文化,并使王湾三期后期文化与之渐趋一致。二里头文化是在王湾三期后期文化的基础上发展而来的。笔者通过对《偃师二里头——1959年~1978年考古发掘报告》公布的二里头遗址第一期所有器物的型式进行分类统计,发现与长江中游石家河文化相似的器物约占总类型的62%,与二里头文化外围北、东、西三方邻近文化相似的器物约占14%,其自身新因素约占24%。而石家河文化比王湾三期早期文化早约300年,王湾三期文化区至王湾三期文化后期才慢慢被石家河文化的这些器物所同化^③。因此,二里头文化其终极来源当在长江中游地区。

一般认为许宏是中原中心论者,然而,许先生在总结学术界的研究成果后指出,二里头文化是南方文化由南而北演进的结果。他认为,从龙山文化末期开始,以嵩山东南麓为大本营的煤山类型文化因素已开始陆续向北渗透甚至穿插在王湾类型的分布区中。其传布的路线似乎是沿嵩山东侧北上,经由郑州地区而进入嵩山北麓王湾类型腹地的。而“新砦类遗存”,正是煤山类型与王湾类型相互碰撞、整合的开始。就目前的资料而言,在嵩山南北的文化整合过程中,煤山类型可能居于更为主动的地位。对二里头陶器的文化因素分析也表明,二里头文化除了继承嵩山南北区域龙山文化的共有因素之外,承袭煤山类型的特征性因素相对也要多于王湾类型的因素。所以,在嵩山南北的文化由各自独立而走向整合的过程中,煤山类型显然扮演着更为重要的角色。总体上看,二里头文化中的所谓外来因素,多可从王湾三期文化中找到源头,可以认为它们大多是“垂直”继承自中原当地龙山文化的,二里头人不大可能是在二里头文化崛起时才从外部“挺进中原”的,它只是在一个新的高度上接续和整合了龙山时代逐鹿中原的“群雄”的文化遗产^{[10]104-105}。

关于大汶口晚期至龙山文化城址源头问题,许先生指出:“值得注意的是,前述淮河流域的尉迟寺类型的两处城邑位于海岱地区的西南,滕州西康留城邑位于鲁南,尧王城和丹土城邑则地处鲁东南沿海地区,位置均偏南。堆筑城垣技术、城垣底部铺垫石块的做法,以及城垣上建筑的存在,都显现了与长江流域聚落建筑

风格的相似之处。”^{[11]77}言外之意,这些城址的文化源头在南方长江流域,或者说,主持建城的贵族来自南方长江流域。

因此,如果将时间扩展到早于二里头文化的时段,地域不局限于中原,那么,二里头文化的源头与长江流域是有密切关系的,这与笔者所持意见完全一致。

江汉地区屈家岭文化、石家河文化不仅向北、向东影响周边地区,而且还向西影响甚至迁徙至成都平原,演变成宝墩文化。在拙文《宝墩文化来源研究》中,我们从陶器器型与纹饰对比的角度分析,认为宝墩文化遗存一期中共有的17种典型陶器类型,以及陶器上的纹饰都可从长江中游的三峡东邻地区找到源头。宝墩文化遗址与峡江东部地区的锁龙遗存相似,都是高庙文化、大溪文化的继承者。其原因可能是屈家岭文化、石家河文化由汉水以东地区开始兴起,将原大溪文化居民排挤到峡江地区,并进而使得部分大溪文化后裔远迁成都平原。过去一些研究者认为虞舜驱逐三苗至三危,三苗人再沿岷江向南进入成都平原,现在看来,这种设想可能于时间不合,因为尧舜禹时代大约距今4300年左右,而宝墩文化的形成证明早在距今4500年之前,由此可见,三峡东邻地区的先民早于尧舜禹时代就到成都平原繁衍生息了。马家窑文化、营盘山文化受周边各种文化的影响,部分陶器类型及纹饰也来源于三峡东邻地区^[12]。

屈家岭文化时期,中国境内各文化区出现了城邦林立的现象,江汉、江淮下游、中原、西北地区都出现了城邦,有的还出现了区域性的霸国。西辽河地区出现了神邦。在这些城邦之中,南方长江流域的文明水平显得更胜一筹。如出现了屈家岭文化城邦与霸国、良渚文化城邦与霸国。此时,屈家岭文化、凌家滩文化强势向北部、东部地区扩张,促使仰韶文化迅速向河南龙山时期文化过渡,大汶口文化迅速向龙山文化转变,也使成都平原出现了宝墩文化。至后石家河文化,江汉地区的主体民众渐渐北移至河南地区。良渚文化曾在当地形成了强大的早期文明,出现了城邦甚至霸国,红山文化也出现了神邦。这两种文化消失后,当地出现了短暂的断层。

良渚文化虽在当地消失,但其人口可能移

徙周边地区,各地出现的良渚文化因素是很好的证据。西辽河地区的红山文化与内蒙古中南部庙子沟文化有较多相似之处,如房屋布局,灶的形式,陶器式样等。庙子沟文化与老虎山文化虽有断层,但仍有一些相似,可能是文化自身进步所致。因气候等原因,老虎山文化在当地消失后,其民众部分南下,与晋陕地区原居民融合形成了陶寺文化、齐家文化(石峁文化)等。随后,北部地区的陶寺文化、石峁文化(或归结为齐家文化)在距今约4300年至4000年间强势崛起,与南方的石家河、后石家河文化南北对峙,从而在中国形成了南北文化争夺中原的现象。最终在中原地区形成了夏、商、周核心文化王朝。从此,北部中国在晋陕一带形成了一支强大的半农半牧民族。

四、南北民族争夺中原与中原政治中心的形成

历史发展到距今4300年前后,我国东北、东南地区的文化走向衰落,长江中游石家河文化为代表的南方民族与黄河中游陶寺文化、石峁文化为代表的北方民族两大势力相互争斗,争夺中原。这种争夺早在约4800年前即已开始。

山西至内蒙古一带的400毫米等降水量线,是农业和游牧两大民族的地理分界。在距今约4800年至3800年间,出现了南北两大民族争夺晋南的现象。首先是屈家岭文化进入晋南,其次是长城以北的游牧文化南下晋南,然后双方进行了拉锯战,形成南北文化逐鹿中原的景象。

(一)屈家岭文化北上晋南

从考古遗存看,屈家岭文化向四周扩张,向北扩展到山西境内。屈家岭文化、石家河文化以石家河古城为中心将文化向四周辐射。向北影响至黄河两岸的庙底沟二期文化,例如,山西垣曲东关遗址、河南偃师滑城遗址、陕西商县紫荆遗址等都受到它的影响。从何弩的《陶寺文化谱系研究综论》^{[9]408-435}中所列东关遗址庙底沟二期文化早、中、晚三期与屈家岭文化、石家河文化同类器物比较中可以看出,屈家岭文化、石家河文化对庙底沟二期文化有着重要影响,以致二者的众多陶器几无差别,这些器物是长江

中游常见而北方地区新出的。东关遗址的遗物与屈家岭文化至石家河文化早期的遗物很相似,河南境内众多同时期遗址也类同于屈家岭文化,这说明南方屈家岭文化率先占领或影响了中原。从文献上说,大约相当于《左传·昭公元年》所载的“迁实沈于大夏”时期。

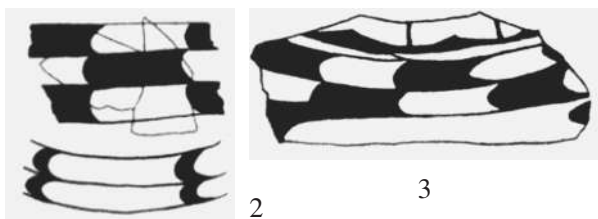
(二)长城及以北地区先民南下晋南,形成陶寺一期文化

陶寺文化及陶寺古城遗址的发现是当代考古的重大事件。陶寺文化是局限于晋南局部地区的古文化,何弩认为陶寺文化早期约为公元前2300年至公元前2100年,中期约为公元前2100年至公元前2000年,晚期约为公元前2000年至公元前1900年^④。按碳十四测年,陶寺早期年代还可上推至公元前2500年前。在四方文化交会于陶寺的情况下,判别某期文化的属主,除了考察生产、生活器具之外,应更多地看大型墓葬所体现的信仰及其标志物。因为生产、生活器具与陶寺当地的地理环境相关,也与当地广大民众的生活习性有关,而“信仰”相对持久,则可帮助辨认其统治者之起源地。由考古资料可知,陶寺早、中、晚期文化虽然同属于一个文化的三个时期,但其统治者当有所不同。

何弩将陶寺文化早期因素与该地早一时期庙底沟二期文化晚期典型因素对比,发现陶寺文化继承庙底沟文化因素的只占21.91%,而78.09%为新因素,因而得出结论说:“陶寺文化早期遗存是从庙底沟二期文化母体中分离出来并结合其他文化因素而独立发展的一个新文化。”^{[9]418}

这种新文化的创造者是谁,我们可从其出土遗物来判断。陶寺遗址早期大墓出土的彩绘“蟠龙”陶盘是判明统治者族属的重要信息,因为它是族众心理崇拜的体现。从红山文化陶片上的纹饰(图一:2^⑤、3^⑥)可判断其与陶寺“龙盘”的密切关系。红山文化与陶寺文化都处在400毫米等降水量线的附近,其文化近似。

从陶寺遗址出土的一些早期石农具、陶器、粮窖及城址可知其农业性质,这反映的是原居民的生活方式。而出土较多游牧民族常用的细石器^⑦,则说明其又有游牧性质,当与北方南下的游牧文化有关。因此,陶寺遗址当是半农半牧(或



图一 陶寺、红山文化纹饰比较

1.陶寺遗址朱绘“龙”纹 2、3.红山文化彩陶“龙”鳞纹

猎)的文化。以M3015号大墓为例,共出土178件随葬品,其中陶器14件,木器23件,玉、石器130件(内含石镞111件),骨器11件,另有30件被扰动,且发现在灰坑^{[13]45}。可知,大部分是猎狩及肉食器具(镞、小刀、小锥等)。审视东、南方农业地区的古遗址,虽然也偶见石镞,但极少用于随葬,且早期小墓随葬品一般是1至2件细石器。这说明,陶寺遗址除了统治者来自北方外,广大民众也多来自北方,应为使用细石器的猎狩族群。

另外,苏秉琦、董琦认为陶寺文化是长城及以北地区的文化与中原文化结合的产物。田广金、郭素新以“大青山下罍与瓮”为题,专门论证了北方长城地区南下的文化因素,指出:“(陶寺文化)其主要文化因素如彩绘龙纹、三足器与燕山以北和河曲地带有关系。”他们认为北方长城地区在距今4700年至4300年有过发达的城址文化,包括海生不浪文化与老虎山文化等。约距今4300年开始,北方河套地区的岱海周围石城、大青山南麓石城消失,可能南下了,陶寺早期古城始兴。气候的变冷是北方长城地区文化南下晋南的主要原因^[14]。

再说,陶寺遗址早期排列有序的5座大墓出土的重要遗物,表明墓主身份应是当地连续主政的五位大贵族或首领,而这不可能是与之大体同时的尧、舜之墓。因为“尧以楚伯受命”^⑧,其地在楚,虞舜也是由尧之远亲升为天子的,且天子均只有一代,不可能有五代君主^⑨。

《竹书纪年》:“(尧)七十六年,司空(禹)伐曹、魏之戎,克之。”《吕氏春秋·召类》:“禹攻曹、魏、屈骛、有扈,以行其教。”从这些材料分析,尧七十六年时曾派大禹攻打古“魏”,又根据西周、春秋时的“魏”皆因居古“魏”地(即今山西南部)而称魏,因此我们推断,在大禹打败古魏之前,陶寺之地不可能是尧、舜、禹的政治中心,待大禹攻打古魏国之后,即在陶寺地区开始建都,因而此地被称为大夏(或西夏)。

林春溥的《古史纪年》曰:“《广韵》云:魏州名夏,观扈之国,盖魏与扈其初本为戎有,及禹灭之后,乃以封其支庶耳。”从文献记载看,在大禹灭戎之前,晋南大夏之地曾有一个古魏国。

此“魏”,笔者推断可能就是古书中的鬼方。鬼、魏,字形繁省不同,音同在微部,甲骨文中有“鬼方”,无“魏”字。西周、春秋时又各建有新魏国,因而古老的魏国后裔便称为鬼方。鬼方在商武丁征伐之后散处大西南,居住在与鬼宿对应的地域,即甘陕直至云贵一带。王玉哲的《中华远古史》中也有关于鬼方地望的论断,与笔者的分析正相吻合。他列举了春秋时隗姓之赤狄为鬼方后,怀即隗之讹,《史记·殷本纪》中的“九侯”即鬼侯等五个证据,然后结论说:“综此五证,我们说商、周时的鬼方地域在晋中南部,可以说信而有证了。”^{[15]378-379}有些学者根据卜辞中地理的系联方法,也提出鬼方的地望应在晋南^⑩。鬼方在晋南,而周时的魏国也在晋南,说明魏与鬼方有关联。鬼方其实多名,是我国北方强大的少数民族。王国维说:

我国古时有一种强梁之外族,其族西自汧、陇,环中国而北,东及太行、常山间,中间或分或合,时入侵暴中国。……其见于商、周间者,曰鬼方、曰混夷、曰獯鬻,其在宗周之季,则曰玁狁。入春秋后,则始谓之戎,继号曰狄。战国已降,又称之曰胡,曰匈奴。综上述诸称观之,则曰戎、曰狄者,

皆中国人所加之名;曰鬼方、曰混夷、曰獯鬻、曰玁狁、曰胡、曰匈奴者,乃其本名。而鬼方之方、混夷之夷,亦为中国所附加。当中国呼之为戎狄之时,彼之自称决非如此,其居边裔者,尤当仍其故号,故战国时,中国戎、狄既尽,强国辟土,与边裔接,乃复其本名呼之。^{[16]296}

综上,我们认为,陶寺文化早期应为半农半牧(或猎)、以北方地区南下民族占统治地位的文化,可能就是禹所伐的古“魏”,或云鬼方前身。鬼方后代或为隗,或为魏。

(三)南方贵族北进晋南,形成陶寺遗址第二期(中期)文化

在陶寺中期小城内发现了一片墓地和一座大墓ⅡM22。此处墓地对了解陶寺遗址变迁起到了关键性作用。它与早期大墓及其墓地茔域不同,暗示陶寺文化中期城址对早期城址的替代并非孤立现象。

ⅡM22随葬品反映出中期大贵族的丧葬礼制大为改观,早期大墓常见的陶器群和陶、木、石礼器群不见于ⅡM22。ⅡM22主要崇尚玉器、彩绘陶器和漆器,彩绘陶器包括小口圆肩盖罐、折肩罐、双耳罐、深腹盆、大圈足盆、红彩草编篮等,漆器包括箱、豆、标杆、钺柄等,它们可能组成陶寺中期新的礼器群。该墓的葬具为整根大木挖成的船形棺,与其他大墓的非木葬具不一样。上述变化暗示陶寺早中期之间,尽管陶寺城址继续作为王都聚落而存在,但是统治集团(家族)有所变化^{[17]178-179}。

陶寺中期“新文化因素”的来源可从出土的玉器、葬具及器物的纹饰等得到启示。

首先,“陶寺文化中较有特色的篮纹中间夹有细密的横丝,这种纹饰在早期不见,中晚期则明显增加”^{[18]97}。审视龙山文化时期全国各地的陶器篮纹纹饰,我们发现:造律台文化、山东龙山文化、后岗二期文化都不以篮纹为主,而陕甘地区的齐家文化以篮纹和绳纹为主,伊洛地区的王湾三期文化以拍印的篮纹、方格纹、绳纹为主^⑩。篮纹是屈家岭文化中数量居第二的纹饰,是石家河青龙泉三期中最主要的纹饰^{[19]203-204}。于是,我们认为这种纹饰应当是受屈家岭文化、石家河文化影响所致,并通过伊洛河流域影响到陶寺及三

苗所迁之西羌地区。

其次,陶寺中期大墓的船棺为南方流行的葬具,主要分布在武夷山至四川、贵州一带。陈明芳说:“悬棺葬起源于盘瓠系统苗瑶中的一些部落。《隋书·地理志》曰:‘盘瓠初死,置之于树,乃以竹木刺而下之。’……大量的实地调查资料表明,悬棺葬突出的特点是葬地必然选择依山傍水的地理环境和船形棺的使用。这两个特点反映出悬棺葬与居住在江河湖海的民族密切相关。这种葬俗是海洋民族心理素质的反映。”^{[20]15-16}她认为,悬棺葬与土葬只是葬式的不同,而船形棺则是一致的。至今,船形棺在南方还有众多发现。

从地下墓葬看,屈家岭文化土葬墓发现有木质葬具,如湖北沙洋县城河新石器时代遗址,发现的112座墓葬中有70%使用了独木棺或板棺等葬具^[21]。良渚文化大型墓的木葬具多腐烂,唯福泉山M139保存有独木船形棺。良渚文化中型墓虽也多有葬具,但葬具不完整,仅有用独木刳制而成的棺底板,无棺盖^{[22]291-310}。石家河文化也有此类发现。如湖北石首市走马岭遗址M11,“墓底有木质葬具的腐烂痕迹”^[23],邓家湾石家河文化遗址M78底部残存一些木灰,推测部分墓葬可能用木质葬具^{[24]244-245}。与陶寺中晚期文化大体同时及稍后的齐家文化也流行船棺葬。这些都反映的是南方水乡民族的传统。这种文化与来自南方的“三苗”有关。古史多载,舜“窜三苗于三危”,齐家文化区应当是三苗文化分布区。《后汉书·西羌传》云:“西羌之本,出自三苗,姜姓之别也。其国近南岳(注:衡山也),及舜流四凶,徙之三危,河关之西南羌地是也。”^{[25]1939}可见,迁于三危的“三苗”其始居地也在长江中游。

最后,ⅡM22大墓内玉琮的整体形制更似湖南安乡度家岗石家河文化墓地出土的玉琮,如“图二:5”与“图二:12”所示。相对于玉琮起源地良渚文化同类器而言,石家河文化玉琮射部开始变短,没有兽面纹,而代之以简单的线条,陶寺中晚期的玉琮(陶寺文化早期没有玉琮出土,中晚期的玉琮大多难分是中期还是晚期,故一并叙述)则继承了石家河文化玉琮的特点,甚至变得更简单,有的干脆没有射部,也无纹饰(图二:4、5、11、12)。因此,陶寺玉琮显然来自

南方,并受江汉地区同类器的影响。

更能说明问题的是兽面玉牌饰。朱乃诚说:“检视长江中游以外地区至今发现的距今4000年以前的玉器,在中原地区的山西襄汾陶寺遗址发现的兽面玉牌饰与石家河的兽面玉牌饰属同类器型。”朱先生以为石家河晚期文化(或称后石家河文化)兽面玉牌(图二:3)是由陶寺玉兽面(图二:10)传入的^{[26]40-49}。此说代表了当时学术界很多学者的观点。不过,朱先生五年后作了纠正,认为是后石家河文化影响至陶寺文化的结果。朱先生认为陶寺文化玉器的文化传统大概有五种。

第一,红山文化晚期玉器的传统。如玉骨组合头饰中的小玉璧。或许还有其他玉器,如方形玉璧等,尚待识别。

第二,良渚文化与广富林文化玉器的传统。如方柱体的刻纹滑石琮。其他各种玉琮都应是良渚文化玉琮在中原地区的繁衍发展。还有玉璧,主要是那种完整而较厚重的圆形大玉璧,亦是良渚文化的传统。

第三,石家河文化晚期玉器的传统。如玉兽面、玉虎头。而玉璧、玉璜上的扉牙装饰,也可能与石家河文化晚期玉器有关。

第四,大汶口文化玉器的传统。如玉牙璧等。

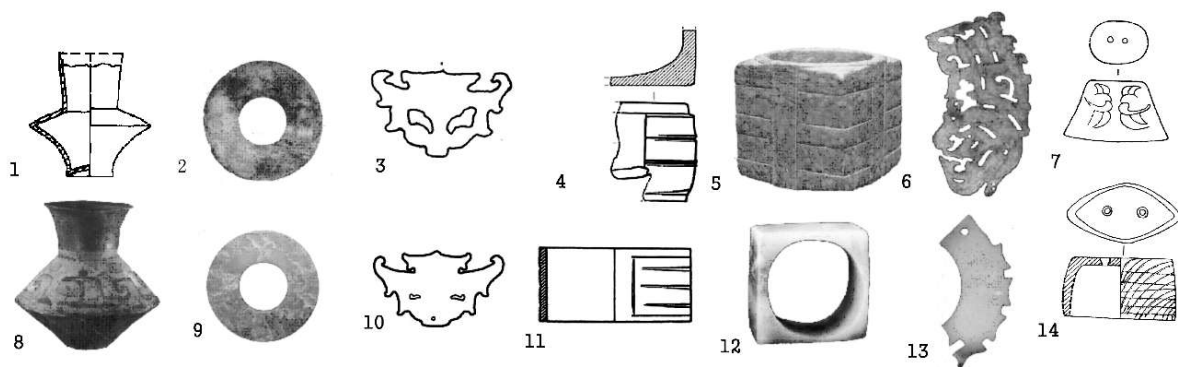
第五,陶寺文化传统的玉器。这类玉器的种类与数量,在陶寺文化玉器中占有绝对优势。如多璜联缀组合玉璧、带扉牙玉璧、“金玉璧环”、边缘厚不足0.1厘米的极薄玉璧、无射部的方形光素短琮、扁平长条形双孔玉钺与双刃玉钺、由大玉刀改制的各种形制的玉钺、侧边有楔形凹槽的玉石钺、出内的玉石钺、横向双孔石钺、端部两侧有楔形凹口的玉石钺、窄长条形斜刃石刀、多孔大头石刀、双刃铲形刀、大玉刀、尖首玉圭、玉骨组合头饰、玉梳形器以及绿松石片贴附腕饰与手镯等^{[27]31、37}。

笔者赞同朱先生的上述观点而又有所不同。我们认为,良渚文化在4300年前已经消失,是通过后石家河文化才将源于良渚文化的玉琮传入陶寺的。检视陶寺文化玉琮,上面已经没有兽面纹了,其整体形态更类似后石家河文化玉琮。至于多璜联缀组合玉璧,带扉牙玉璧(亦即玉璇玑)最早也当来自屈家岭文化,可见于湖

北保康穆林头遗址屈家岭文化墓葬M26。该发掘报告指出:此前,玉牙璧最早发现于山东大汶口文化晚期,后在山东、辽东、陕西等地的龙山文化及湖北后石家河文化时期都有发现。而此次的发现又将湖北玉牙璧出现的年代提早到了距今4800年至4500年左右的屈家岭文化晚期^[28]。笔者认为屈家岭文化的校正年代为距今约5500年至4800年,各地发展有些不平衡,与石家河文化年代有些交叉,此报告未按校正年代,他们在比较其他地区的同类器时也未按校正年代,因此该报告指出屈家岭文化玉牙璧比其他各地出土的更早。

从目前考古资料来看,玉璧本是源于大溪文化的。大溪遗址发现了中国最早的玉璧M121:3,从出现时间上说,玉璧是江汉地区大溪文化遗产,其他地区的玉璧时代略晚。顺便一提,大溪遗址还发现一种内孔边缘有领的玉璧式装饰器,与龙山时代众多遗址发现的有领玉瑗比较类似,或即此类器的源头或雏形,在大溪遗址称之为双环形耳饰。据发掘报告所记:“双环形耳饰十四件。呈滑轮状,分四式。I式:五件。M199:1,石质,黑色。扁平圆形,两面有宽边,一面大,一面小,中穿孔。大的一面外缘刻成锯齿形。最大径4厘米(图二一,6)……III式:二件。M101:26,石质,黑色,两面宽边外移,中间穿孔,一面边缘刻划弧形圈四道。”^[29]唯大溪遗址发掘的为石质、骨质等,与后世有领玉瑗形制稍有差别。

从时间上说,后石家河文化距今约4400年至4000年^⑩,共测BK84071、BK84066、BK84069、BK84052四个标本的树轮校正年代分别为公元前2405±175年、公元前2280±140年、公元前2240±170年、公元前2165±105年^⑪,而陶寺文化中期所测可供参考标本ZK1086、ZK1150、ZK1085、ZK1102的树轮校正年代分别为公元前2130±95年、公元前2095±95年、公元前2080±95年、公元前1820±130年,距今约4200年至4000年^{[9]424}。后石家河文化是由本地发展而来,而且玉兽面(《石家河文化玉器》中称之为虎头)在石家河文化晚期发现极多,而陶寺文化中期与早期文化明显不同,显然是外来的。陶寺玉兽面应当来自后石家河文化。



图二 陶寺文化与石家河文化器物比较

1.肖家屋脊壶形器(H392:1) 2、6.孙家岗玉璧、玉龙形璜(M9:3、M14:3) 3.六合玉兽面(W9:1) 4.枣林岗玉琮(WM41:4) 5.度家岗遗址采集玉琮 7.三房湾陶铃(T2^⑤:4) 8.陶寺早期陶壶 9、10、12、13.陶寺玉璧、玉兽面、玉琮、玉璜(M22:18、M22:135、M22:129、M22:131) 11.陶寺玉琮(M3168:7) 14.陶寺采集铃形陶器

此外,如“图二”所列,玉璧、玉璜、陶铃也有某种程度的相似,只是陶寺文化器物比后石家河文化的更简陋,尤其玉璧内径与外径的比例关系极为相似,而良渚文化玉璧的内径要小一些。

那么陶寺中期文化的统治者是谁?陶寺中期城址较大(280万平方米),约距今4100年至4000年,与夏王朝前期禹、启、太康正合(据夏、商、周断代工程年表,夏开始于公元前2070年,又据《竹书纪年》禹在位45年,启在位16年,太康即位不久被后羿驱逐至河南,夏前期在晋南共计约70年)。因此,陶寺中期大城可考虑为夏禹及启所建。《竹书纪年》:“帝启元年癸亥,帝即位于夏邑。大飨诸侯于钧台。诸侯从帝归于冀都。”Ⅱ M22大墓的统治者可能为夏启,因为史载大禹葬会稽,太康失国而退居河南,则只有夏启可能葬于此。《艺文类聚》卷六二有“《归藏》曰:昔者夏后启筮,享神于晋之墟,作为璿台于水之阳”^{[30]1118}。《归藏》传为商代古书,关于夏启的记载是最古而又最明确的。所以陶寺之地古称大夏,大约是因为夏启曾在这里建都。

(四)西北之有穷氏、寒浞戎狄文化占领晋南

据考古发掘报告,陶寺晚期,宫毁城移,杀壮丁、淫妇女、毁宗庙、扰祖陵,带有强烈的暴力色彩,宫殿区改成了玉石器、骨器加工区^⑥。由此可知,陶寺中、晚期社会发生较大变动,其文化当有不同的属主。另外,陶寺晚期的小口高领折肩罐、双大耳罐等同甘青地区齐家文化很相似。由此可推断,陶寺晚期文化含有来自西

方的戎狄文化因素。从文献可知,太康失国,来自穷石的有穷氏后羿及其佞臣寒浞曾先后代夏而王,因此,晚期文化可能是夷羿有穷氏(与寒浞)文化与夏后氏之复合文化。

《左传》卷二九有:“昔有夏之方衰也,后羿自鉏迁于穷石,因夏民以代夏政。”晋杜预注:“禹孙太康淫放失国,夏人立其弟仲康,仲康亦微弱,仲康卒,子相立,羿遂代相,号曰有穷,鉏,羿本国名。”不过,杜预将几个“羿”混淆,对有穷、鉏两个地名的地望解释有误,他以后世之地名当之。能够保存于后世的地名,大都是后裔们所居之地,他们从先祖所居地迁出,先祖之地因无人居住便可能湮没。

据文献记载,“羿”并非仅有一人。伪《书·五子之歌》:“太康尸位,以逸豫灭厥德,黎民咸贰,乃盘游无度,畋于有洛之表,十旬弗反。有穷后羿因民弗忍,距于河,厥弟五人御其母以从,徯于洛之汭,五子咸怨,述大禹之戒以作歌。”宋代林之奇的《尚书全解》曰:“案《左氏传》襄四年,有夏之方衰也,后羿自鉏迁于穷石,然则穷者,有羿之国名也,其曰有穷者,如云有扈也。后羿,盖羿是穷之君也。唐孔氏引贾逵说文之言以谓羿帝善射官也,羿之先祖世为先王射官,故帝赐羿弓矢使司射。《淮南子》曰:尧时十日并出,尧使羿射九日而落之。《楚辞》‘羿焉弹日,乌焉解羽’,此言虽不经,要之,帝尝时有羿,尧时亦有羿,则羿是善射之号,非复人之名字。据先儒之意,盖谓凡善射者皆谓之羿。此

有穷之君亦善射,故以羿目之,非是名也,此说为可信。案孟子曰,逢蒙学射于羿,尽羿之道,思天下惟羿为愈已,于是杀羿,此逢蒙所杀之羿,盖又别是一羿,非有穷之羿也,有穷之羿乃为寒浞所杀,非见杀于逢蒙也,以是知羿非有穷之君,盖是善射之称也。”^[30]于是,我们可以大略知道,有穷氏后羿并不是东夷之羿。我们宜用先秦史料来加以考证。

其所谓“迁于穷石”之“穷石”,应当在晋地西北。范三畏说:“《括地志》:兰门山一名合黎,一曰穷石山,在删丹县(今甘肃省山丹县——引者注)西南七十里。……《离骚》‘夕归次于穷石兮,朝濯发乎洧盘’,注引《山海经·海内西经》郭注:《淮南子·地形训》‘弱水出穷石’,穷石今之西郡删丹。……今按兰门穷石即祁连冷龙岭。”^[31]吕思勉的《中国民族史》说:“羿迁穷石,果即此弱水所出之穷石者,则当来自湟、洮之间。其地本射猎之区,故羿以善射特闻,而其部族亦强不可圉也。太康此时,盖失晋阳而退居洛汭。”吕思勉还说:“如左氏所载,羿代夏政,少康中兴之事,据杜注,其地皆在山东。设羿所迁穷石果在陇蜀之间,则杜注必无一处。惜书阙有间,予说亦无多佐证,不能辞而辟之耳。”^[32]³⁰⁻³²

笔者以为,“穷”国,从“窮”字而论,持“弓”之“身”于洞“穴”之下,应当是西北地区住窑洞而持弓猎狩之国度,其人善射。在今山西省西北面还有一个地名叫穷桑,也与“穷”有关。罗泌在《路史》卷三云:“《拾遗记》言穷桑者西海之滨也,地有孤桑千寻,盖在西垂少昊之居,梁雍之域。”《山海经·海外西经》在轩辕之国的北面有“穷山”,曰:“轩辕之国在此穷山之际……穷山在其北,不敢西射,畏轩辕之丘。”

根据这些先秦古籍,穷石应该在今山西省西北至甘肃、青海之间,很象石峁、齐家文化所在地。

有学者认为后石家河文化玉器可能受石峁石雕的影响。笔者以为,石峁文化石雕在石峁文化中晚期(距今约4000年至3800年)才使用,比后石家河文化出玉器的遗址(距今约4200年至4000年)约晚200年,而且它不应是早期神殿残物利用。因为,镶嵌工艺是石峁文化特色,与其藏玉于墙,用玉奠基之俗相合,而且出土的石

雕极大部分完整无损,个别倒置可能是晚期维修时所致。再说,其北墙还有二组眼睛石雕,双眼是两块石头同时镶嵌于墙的,若为残物利用,两只眼睛怎么会处于同一水平线,共同构成一对?石峁文化石雕及玉器可谓全盘吸收了后石家河文化玉器风格与器形,而后石家河文化不见石峁牛、马、蛇等石雕类型,因此,它们是单向历时传播而不是双向同时互动的。

从陶寺文化晚期城毁宫移,且文化因素明显带有甘肃、青海地区齐家文化(石峁文化与齐家文化近似)因素的情况,可以判断此文化为西北之戎狄文化。前文已述大禹夏文化与迁于西羌的“三苗”文化的关系。陶寺晚期与齐家文化相似则很好理解,因为大禹本出于西羌,而西羌之夷羿与夏禹有同盟关系,是夏的部下,其利用太康游猎百日不归而发动政变,“因夏之民以代夏政”,其建立的文化当然也是夏文化,所以何弩先生说陶寺晚期与中期文化无多少变化,只是宫毁城移,不再是政权中心。其宫殿变成了制玉、制石作坊,表现出典型的游牧文化区特征。

从陶寺文化早、中、晚三期文化特色大不相同及文化特点可以判断,这里曾分别由南北两方统治者轮流统治,而广大人民仍旧生活在本地,因此其三期文化又具相似性。

(五)东下冯二里头文化占领晋南

陶寺文化晚期之后,在山西又出现了东下冯遗址,遗址面积约25万平方米。遗址内发现有二里头时期的灰坑、房屋、墓葬、沟槽、水井、陶窑等遗迹,出土物包括陶器、蚌器、骨器、铜器、石器、卜骨等。此外,还发现二里岗时期城址,城址南部呈曲尺状,保存较好,城外环有护城壕。二里岗时期城墙等众多遗迹的发现,显示了东下冯遗址在夏商时期延续存在的特殊意义。其年代约为公元前1900年至公元前1500年。主要分布于河南、湖北地区的二里头文化占领了晋南,说明南方文化又占领了山西南部。

从以上论证可知,距今4800年至3800年,南方农业与北方半农半牧(或半猎)两个民族就已逐鹿中原,从此,南北文化便渐趋融合。当然,这并不意味着中原就是某政权的发祥地。世界文明古国大都在北纬30度左右,中国也不例外,早期文明也首先出现在长江流域,但中国

的情况与世界其他文明古国有所不同,北方还有强大的半农半牧(或半猎)民族,如荤粥、匈奴、突厥、女真、蒙古等,南北民族争取中原并皆欲统治对方。因此,夏、商、周以来,无论是北方还是南方的统治者,其强大之时,大都以中原为政治中心。

世界两大强势文化,一为发源于两河流域的苏美尔文明,约5300年前兴起于西亚,然后再到希腊、罗马,再推及西班牙、葡萄牙、英国,即从北纬30度推至北纬35度,再到北纬40度地区。另一个强势文化即中华文明,5300年前兴于长江流域,后推广至北纬35度左右的黄河流域,再推广至北纬40度的北方地区。尽管北方地区早就有人类生存,也创造了辉煌的上古文化,但作为强势“国家”(文明)的中心大体是由南向北发展的。这可能是个大趋势。

总之,从地下考古材料来说,从大约18000年至4000年前,江汉地区自彭头山文化、高庙文化,至大溪文化、屈家岭文化、石家河文化一直是中国的经济、文化、宗教等领先地位之一,是华夏文化的最早发祥地,并长期向四周尤其是向北传播。长江下游地区上山文化、跨湖桥文化、河姆渡文化,直到良渚文化,有很高的文化成就,与长江中游、北方地区也多有互动。中国北方地区新石器时代到来的时间比南方略晚,但也有其独特的文化魅力,裴李岗文化、磁山文化早作农业成熟,仰韶文化、红山文化在中国上古也盛极一时,其中仰韶文化影响北至内蒙古,南至长江。其后,陶寺文化、石峁文化以其强劲的活力登上历史舞台,并与江汉地区屈家岭文化、石家河文化争夺中原。南北两大生业区及区域内部各有其文化特色,相互交流并共同促成了中华民族多元一体格局的形成。

注释

①张弛:《论贾湖一期文化遗存》,《文物》2011年第3期,第46-53页。②严文明:《内蒙古中南部原始文化的有关问题》,《内蒙古中南部原始文化研究文集》,海洋出版社1991年版,第7-16页。③刘俊男:《石家河文化的北渐及其对豫中西地区的影响》,《中原文物》2013年第1期,第23-39页,(第2期《作者来信》有更正)。④何弩:《陶寺文化遗址——走出尧舜禹“传说时代”的探索》,《中国文化遗产》2004年创刊号,第59-64页。⑤郭

大顺:《红山文化》,文物出版社2005年版,第131页。

⑥郭大顺:《良渚红山逐鹿中原》,中国良渚文化博物馆编的《良渚文化论坛》(第一辑),1999年内刊。⑦中国社会科学院考古研究所山西工作队,临汾地区文化局:《1978~1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》,《襄汾陶寺遗址研究》,科学出版社2007年版,第51-53页。中国社会科学院考古研究所山西工作队等:《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》,《襄汾陶寺遗址研究》,科学出版社2007年版,第153-156页。⑧汉代许慎的《淮南鸿烈解·兵略训第十五》,元代梁益的《诗传旁通》卷十四,宋代罗泌的《路史》卷二十七,清代程大中的《四书逸笺》卷六。⑨关于尧帝的政治中心在南方详拙著《长江中游地区文明进程研究》第五章中有关“帝尧”的论述。刘俊男:《长江中游地区文明进程研究》,科学出版社2014年版,第319-338页。⑩陈梦家:《殷墟卜辞综述》,中华书局1988年版,第275页;李学勤:《殷代地理简论》,科学出版社1959年版,第75页。⑪张江凯,魏峻:《新石器时代考古》,文物出版社2004年版,第226、134、223、217、240页。⑫何介钧:《长江中游新石器时代文化》,湖北教育出版社2004年版,第205页。张江凯,魏峻:《新石器时代考古》,文物出版社2004年版,第246页。⑬北京大学考古系碳十四实验室:《碳十四年代测定报告(七)》,《文物》1987年第11期,校正年代在文物出版社1982年版的《考古工作手册》中查得。⑭何弩等:《襄汾陶寺城址发掘显现暴力色彩》,《中国文物报》2003年1月31日,第1版。严志诚,何弩:《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》,《考古学报》2005年第3期。⑮宋代林之奇:《尚书全解》,文渊阁《四库全书》本。

参考文献

- [1]张弛.论贾湖一期文化遗存[J].文物,2011(3):46-53.
- [2]张渭莲,段宏振.中原与北方之间的文化走廊[M].北京:文物出版社,2015.
- [3]贺刚.湘西史前遗存与中国古史传说[M].长沙:岳麓书社,2013.
- [4]贺刚,陈利文.高庙文化及其对外传播与影响[J].南方文物,2007(2):51-60+92.
- [5]徐祖祥.试论大溪文化的变迁[J].四川文物,1997(1):9-14.
- [6]张忠培,乔梁.后岗一期文化研究[J].考古学报,1992(3):261-280.
- [7]朱乃诚.红山文化兽面玦形玉饰研究[J].考古学报,2008(1):15-38.
- [8]朱乃诚.论红山文化玉兽面玦形饰的渊源[J].文物,2011(2):47-54.
- [9]何弩.陶寺文化谱系研究综论[M]//解希恭.襄汾陶寺遗址研究.北京:科学出版社,2007.

- [10] 许宏. 何以中国: 公元前 2000 年的中原图景[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2016.
- [11] 许宏. 先秦城邑考古[M]. 北京: 金城出版社, 西苑出版社, 2017.
- [12] 刘俊男, 李春燕. 宝墩文化来源研究[J]. 中华文化论坛, 2019(2): 136-144+160.
- [13] 中国社会科学院考古研究所山西工作队, 临汾地区文化局. 1978~1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报[M]//解希恭. 襄汾陶寺遗址研究. 北京: 科学出版社, 2007.
- [14] 田广金, 郭素新. 大青山下罍与瓮: 读苏秉琦先生《中国文明起源新探》的启示[J]. 内蒙古文物考古, 1997(2): 24-28+43.
- [15] 王玉哲. 中华远古史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [16] 王国维. 鬼方昆夷猃狁考[M]//观堂集林: 外二种. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [17] 中国社会科学院考古研究所山西队, 山西省考古研究所, 临汾市文物局. 陶寺城址发现陶寺文化中期墓葬[M]//解希恭. 襄汾陶寺遗址研究. 北京: 科学出版社, 2007.
- [18] 中国社会科学院考古研究所山西队, 等. 山西襄汾县陶寺遗址 II 区居住址 1999~2000 年发掘简报[M]//解希恭. 襄汾陶寺遗址研究. 北京: 科学出版社, 2007.
- [19] 何介钧. 长江中游新石器时代文化[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2004.
- [20] 陈明芳. 中国悬棺葬[M]. 重庆: 重庆出版社, 1992.
- [21] 彭小军, 范晓佩, 黄文进, 陶洋, 朱远志, 等. 湖北沙洋县城河新石器时代遗址王家塆墓地[J]. 考古, 2019(7): 16-28+2.
- [22] 吴诗池, 等. 从出土文物谈良渚的民俗[M]//良渚文化论坛. 北京: 中国文化艺术出版社, 2003.
- [23] 荆州市博物馆, 石首市博物馆, 武汉大学历史系考古专业. 湖北石首市走马岭新石器时代遗址发掘简报[J]. 考古, 1998(4): 16-38+101-104.
- [24] 石河考古队. 天门石家河考古报告之二: 邓家湾[M]. 北京: 文物出版社, 2003.
- [25] 范晔撰, 李贤注. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [26] 朱乃诚. 长江中游地区早期“龙”文化遗存的来源[M]//河南博物院编. 河南博物院建院 80 周年论文集. 郑州: 大象出版社, 2007.
- [27] 朱乃诚. 时代巅峰冰山一角: 夏时期玉器一瞥[M]//中华玉文化中心, 中华玉文化工作委员会编. 玉魂国魄: 玉器·玉文化·夏代中国文明展. 杭州: 浙江古籍出版社, 2013.
- [28] 湖北省文物考古研究所, 保康县博物馆. 湖北保康穆林头遗址 2017 年第一次发掘[J]. 江汉考古, 2019(1): 49-54+2+129.
- [29] 范桂杰, 胡昌钰. 巫山大溪遗址第三次发掘[J]. 考古学报, 1981(4): 461-490+551-558.
- [30] 欧阳询. 艺文类聚[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [31] 范三畏. 崦嵫考(附穷石、昧谷): 楚辞解诂之六[J]. 西北师大学报(社会科学版), 1998(4): 1-6.
- [32] 吕思勉. 中国民族史[M]. 北京: 东方出版社, 1996.

On the Cultural Interaction in Early China and the Evolution of the Pattern of Pluralism and Integration of the Chinese Nation

Liu Junnan

Abstract: In terms of underground archaeological materials, from about 18000 to 4000 years ago, the middle reaches of the Yangtze River, from Pengtoushan culture and Gaomiao culture to Daxi culture, Qujialing culture, Shijiahe culture, has always been one of China's leading areas in economy, culture and religion. It is the earliest birthplace of Chinese culture and has been spreading around for a long time, especially northward. The Shangshan culture, Kuahuqiao culture, Hemudu culture and even Liangzhu culture in the lower reaches of the Yangtze River have made high cultural achievements, and they also interact with the middle reaches of the Yangtze River and northern regions. The Neolithic Age in northern China came a little later than that in the south, but it also has its unique cultural charm. Peiligang culture and Cishan culture are mature in dry farming period. Yangshao culture and Hongshan culture were also very popular in ancient China. Among them, Yangshao culture influenced Inner Mongolia in the north and the Yangtze River in the south. Later, Taosi culture and Shimao culture stepped onto the historical stage with their strong vitality, and competed with Qujialing culture and Shijiahe culture in Jiangnan area for the Central Plains. Rice farming areas in the south and dry farming areas in the north have their own cultural characteristics. They communicate with each other and jointly contribute to the formation of Chinese multi-culture and united structure.

Key words: Early China; cultural exchange and integration; pluralism and integration of the Chinese nation

[责任编辑/知 然]



史前中原文明的文化特质与文化观^{*}

曹建墩

摘要:中原地处南北、东西交通的汇合处,信息畅通,交流广泛,对异质文化有兼容并蓄的吸纳能力与改造能力。中原文化不务宗教玄想而务实际、重实用,祖先崇拜和祭祀礼仪更多被赋予了社会和政治功能,宗教祭祀的实用主义和功利主义特征比较明显,在文明演进过程中,形成了一种世俗理性与务实致用的价值取向。在长期的族群融合与政治实践中,中原社会逐渐形成了共同体道德意识,形成一种道德政治模式和以德治理的道德政治理念,其是以道德规范人的行为,以礼制来约束社会成员,从而使中原文化具有一种内敛、节制、中和的文化气质,也使中原社会形成了崇简尚朴、贵本节用的价值观和崇尚中和的政治观。中原文明这些文化特质和文化观念,使中原文化具有内聚性、向心力和强大的文化吸附力,更容易形成大范围的政治文化认同,对中原文明优势地位的形成具有重要和积极的作用。

关键词:中原文明;文化特质;文化观;文明进程

中图分类号:K21;K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0032-08

本文所谓中原,是指广义上的中原,主要指以现在嵩山周围为中心的豫西、晋南和关中东部等地区。据考古发现,龙山文化时代,以中原为中心的演进趋势已经形成,中原成为中华文明演进的动力源和华夏文明的熔炉。就像滚雪球一样,中原文明广泛吸收、融合其他文化,使自身越来越强大,成为中华文明的主干和根脉。文化是人类社会活动和观念的产物,文明的演进也是人基于自然地理、经济形态等要素而有意识的创制。对于是什么样的文化意识和文化观念促使先秦时期的中原社会走向了一条独特的文明进程,笔者认为,在其中有一种文化特质和文化观念,包括文明演进中形成的政治组织方式和政治策略,长期积淀形成的道德观、价值观和文化观等,可称之为“原始文明底层”。其形成了一个文明的基因,长期发展演进形成传统,从而沉淀并推动了华夏文明化进程。

一、中原文明的文化特质

中原文明的演进之路跌宕起伏^①,在文明化进程中,逐渐形成了自己的文化风格和文化品质,这有力地推动了中原文明优势地位的形成。

(一)兼容并蓄的文化融摄与开放性

中原拥有优越的地理区位优势,是天下之中、八方辐辏之地。中原史前文化区明显居于中心位置,这种得天独厚的自然地理位置,决定着中原地区自古以来与周围各文化地区有着直接或间接的联系,这就为中原地区吸收周围地区的优秀文化成果,不断丰富自己,提供了有利条件。中原地处四方之中的区位优势往往形成一种文化杂交优势。陈良佐指出,距今五六千年前中国境内形成的六大文化区中,中原区地处中心,有优越的自然条件,四周文化区都有文

收稿日期:2021-05-17

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大委托项目“中华思想通史”(20@ZH026)阶段性成果。

作者简介:曹建墩,男,河南大学历史文化学院教授、博士生导师(河南开封 475001),主要从事先秦史研究。

化因子向其输入,如:燕辽文化区的庙、冢、坛的祖先崇拜,以南北为中轴、东西对称的建筑群,大豆作物和骨卜;甘青文化区的大、小麦,可能还有锡青铜的冶炼;长江中游文化区的水稻和有肩石器;江浙文化区的水稻及精耕细作的栽培技术、凿井技术、玉雕技术与玉礼器组合等;山东文化区的快轮制陶技术,陶鼎、蛋壳陶器等成组陶礼器,以及棺槨和骨卜。中国古代文明的基础就是以中原文化为主体与四周文化所产生的杂种优势文化^[1]131-159。龙山至二里头时期,中原文明兼容并蓄,吸纳四方文明之精华并加以融合创新。赵辉曾指出如下几点:第一,中原文明新出现的陶器品种不下十几种之多,如鼎、豆、单把杯、高柄杯、觚、鬲、甗、盂、鬯、斚和彩绘陶器等。其中有的与屈家岭—石家河文明有关,有的是受大汶口文明影响,还有的可以追溯到长城地带的北方。第二,石器制造技术不少是来自东、南方的要素。第三,在中原地区,目前仅在山西陶寺龙山文明遗址见到厚葬的风俗,以及用随葬品、葬具和墓葬规模等来表现被葬者的身份、地位。而在屈家岭文明、崧泽早期至良渚文明、大汶口文明花厅期和红山文明这一连串的周边文明里,厚葬风俗曾经很明确地存在。其中,对中原文明影响最大的当首推大汶口文明。第四,在周边文明中发现的龙和其他动物外型,以及琮、璧之类玉器所表现出的精神信仰,也直接或间接地为中原文明及其后续者所承继^[2]。考古学材料表明,中原与周边地区的文化交流不仅仅在物质层面上展开,还包括思想、制度、政治等精神层面的交流,中原地区不仅接受了四方物质文明的精华,而且还接受了周边文化的思想观念。

中原文明对异质文化有兼容并蓄的吸纳能力与改造能力^[3]。河南禹州瓦店遗址中有石家河文化和山东龙山文化的因素,反映出中原文明化进程中有多元文化因素融入^[4]134-136,但据所出土的磨光黑陶觚形器,似乎表明瓦店遗址并非单纯的接收外来文化因素,而是在吸收的基础上进行了进一步的创新^[5]。在史前文明的丛林里,中原是物资、情报、信息交换的中心。优势的地理区位使得当地人广泛吸收各地文明的成败经验,领会出同异族打交道的策略心得,积累出成熟的政治、经验^[2]。由于这种政治智慧的早熟,也使

中原具有吐故纳新的胸襟与能力。这种能力也使后来的夏商周三代虽然王权易主,但后继王朝能够因时制宜的吸取前代文化,并采取一种文化扬弃态度,以服务于世俗王权政治秩序。

(二)世俗理性与务实致用的价值取向

中原地区文明化进程中,聚落之间经过冲突兼并与融合,如滚雪球般凝聚成更大的集团。在政治治理中,仅仅依靠武力刑罚等暴力手段是很难将不同的部族凝聚成同一团体的,这就需要借助各种传统资源以达成政治整合,并促进不同部族或族群之间的共同文化认同,从而实现文化与意识形态的融合。其中宗教祭祀成为可资利用的重要传统资源,从而超越其原初的宗教意义,与政治结合在一起,并由此成为强化早期社会政治权力、早期王权的意识形态。中原地区的巫教氛围并不浓厚,而是高度关注现实秩序,呈现出与周边地区不同的文明演进模式^[6]180-193。宗教祭祀的理性化、等级化、政治化发生较早,巫术与祭祀被纳入了礼制范畴,造成政治权力与祭祀的结合,无论是宗教神职人员,还是宗教祭祀的组织、功能,都是从属并服务于世俗政治。这也导致在中国早期文明中,并未发展出一个可与王权相抗衡的独立宗教集团。

中原地区文明化进程中,私有制、社会分层与阶级的产生,并没有彻底斩断血缘关系,血缘组织(宗族、氏族等)成为社会架构的基础。宗族的向心力、凝聚力是族群兴亡的重要保障,其中祖先崇拜和祖先祭祀是维持强化家族或宗族成员凝聚力的重要方式。祖先崇拜并非中国所独有,从世界文明史上看,其他很多民族也有祖先崇拜,甚至直到今天,非洲的一些原始部落还保持着祖先崇拜的传统。而中国的祖先崇拜与祖先祭祀特别发达,为治史者所熟知。那么中原文化祖先崇拜的特征是什么呢?其中关键就是,中原文化的祭祀重人事、重实用,不务宗教的玄想而务实际,宗教祭祀的实用主义、功利主义特征非常明显。致用观念形成很早,可以追溯到新石器时代。这种务实讲究实用的观念体现在社会政治形态上,则是一种根深蒂固的血缘意识,即相信具有血缘关系的同姓能够同心同德,血浓于水的血亲关系是最可靠的。这种意识也是后世三代王朝血缘政治运作的心理情

感基础,从而形成了根深蒂固的族类意识。血亲组织的存在与血亲意识的浓厚,使早期社会在提升血缘家族、宗族组织的向心力以及强化内部组织的体制中,将祖先崇拜及相关的丧葬、祭祖礼仪视为极其重要的方式。这在龙山时代中原地区的贵族墓葬、宫殿建筑、祭祀遗址等中都有鲜明而充分的体现。这种以祖先崇拜为核心的礼制体系,其特征是将宗教祭祀与社会组织、政治分层体系结合,以世俗化的政治体系来组织整合宗教祭祀,并利用宗教信仰来促进政治体成员的文化认同与政治认同,增强社会成员的凝聚力,强化宗族成员的血脉联系,建构世俗政体的伦理道德、价值观与意识形态。

宗教的政治化、礼制化是华夏文明化进程中一个重要特征。由于祭祀的礼制化和政治化,祖先崇拜和祭祖礼仪被更多赋予了社会政治功能,即祭祀是为了实现族内的权威认同和族人的团结。“祖宗”是血缘认同的源泉,史前社会的祖先神像、中原地区的神主,商周时期青铜器上的族徽,均是族类认同的符号,是凝聚宗族成员的精神力量。祖先崇拜被赋予了人文意义,如崇德报功、报本反始等道德内涵,这种道德意义反过来又促进了血缘组织内成员的内聚力和向心力。因而,中原地区建立在血缘族类意识基础上的祖先崇拜是一种政治统治策略和政治治理方式,具有世俗化、理性化特征。体现于考古学上,如龙山时代的中原地区关注现实的政治社会秩序^[7],缺乏巫教偶像崇拜,祖先崇拜与祭祀的目的是为了家族或氏族的生存与发展。从玉礼器看,良渚文化之后散见于中原龙山文化体系的玉、石琮,一般形体矮小,纹饰简单,而未见到如良渚琮上繁缛的兽面纹及鸟纹^{[8]21-33}。陶寺文化的玉礼器少见良渚文化的神徽等宗教色彩,宗教色彩已相对淡薄^{[9]466-477},更重在权利和财富等世俗观念的体现^[10]。陶寺遗址出土的鼍鼓、石磬和彩绘蟠龙纹彩陶是王室权威的象征性礼器,均与石家河文化、红山文化巫术色彩浓厚的礼器不可同日而语。总之,与周边相比,龙山时代的中原社会宗教巫术色彩淡化^{[2][7]}。陶寺文化墓葬,其随葬品更多地表现为世俗权力的集中和财富的占有,带有神权色彩的遗物甚少^{[11]104-119}。陶寺文化的器物制作多是用于日常生活和生产的陶、石器等,

即使与祭祀有关的器具也多是以酒器、食器等容器构成的礼器^②。可见中原文化不仅仅是吸取周边地区的优秀文化,而且淡化其宗教色彩,突出其世俗的实用意义,具有实用理性。

(三)文化向心力和政治宗教的向心性

中原地区是周边文明的汇聚之地,七千年以来的大部分时间里,处于“花心”地位的中原都是中国历史和中华文明最重要的中心,是文化与民族融合最主要的大熔炉^[12]。严文明认为,中国的民族和文化从史前时代起就已经形成一种分层次的、“重瓣花朵”式的向心结构或曰多元一体结构。中原的华夏文化处在花心的位置,周边文化乃是不同层次的花瓣。外圈对内圈的文化上的凝聚力和向心力,是中华文化连续发展而从未中断的重要原因^[13]。赵辉指出:“到龙山时代,中原地区出现了几支亲缘性很强的地方文化,……它们面貌相近,彼此之间的关系错综复杂,结成一个巨大的考古学文化丛体,可以统称为‘中原龙山文化’。这个文化丛体占据了史前农业文化经济区的中心。……至此,考古学文化意义上的‘以中原为中心’的态势已经形成。”^[7]以中原为中心的文明演进趋势,也使得中原地区荟萃四方之精华,从而具有更高的位势层次和更强的“能量场”,对周边形成了向心力和巨大的团聚融合能力。中原文明之所以居于这种花心地位,除了地理区位优势 and 兼容并蓄的文化胸怀,还与这种建立在文化认同基础上具有的内聚力、文化向心力和强大的组织能力等优势有关。

中原文明的向心性、内聚性,还与其宗教信仰密切相关。古人认为地中、土中在中原,尽管上古时期的“地中”随着时代不同或有所不同,但基本不出中原^[14]。上古盛行盖天说,以为大地是平坦的,故认为普天之下最高的“天顶”即“天之中极”只有一个。对应“天之中极”的“极下”地区,就是“土中”或“地中”。古人认为,地中与天极是对应的,唯有这里才是人间与皇天上帝交通的孔道,王者独占地中,实质上就是绝他人通天地的权利,垄断与上帝沟通的宗教特权,从而达到“独授天命”“君权神授”合法化和正统化的政治目的,将宗教意识形态转化成王权政治意识形态,后来发展成为所谓的“中

道”。王者只有逐中、求中、得中、(独)居中,在地中建都立国,才能名正言顺地受天命,得帝祐,延国祚,固国统^{[15]116}。地中或中土是天命的中心,也是中原占据文化优势的一个关键原因,亦是中原具有文化向心力的一个重要原因。

中原文化具有的内聚性、向心性使中原文化场具有强大的文化吸附力,进而成为强大的文明共同体并向外辐射^③,为后世三代王朝的发展奠定了坚实基础。

二、早期中原社会的文化观

中原地区优越的地理环境,非常有利于人群之间的交流和融合。在中原大地上,从仰韶文化到龙山文化,考古学面貌大同而小异,说明各地之间的信仰、生活方式具有统一性,这些人群同文同种,更容易形成共同的文化认同,共同的文化认同又进一步促进了族群的融合凝聚。中原地区在兼并融合的文明化进程中形成了具有中原特色的文化观念。

(一)以德治理的道德政治理念

居住在黄河流域的各部落之间没有大的天然屏障隔绝,容易形成大的文化共同体。黄河流域不同的邦国部族之间的关系也比较复杂,或战争,或联合,或通婚,但总的趋势是逐渐凝聚成更大的政治实体。龙山时代的中原文化具有统一性与多元性,其文化的同质性远远大于异质性,说明这些邦国部族都属于一个大的文化区,可能是同属一个政治联合体或政治共同体,具有深度的文化认同和政治认同。

中原地区广泛分布的邦国部族是建立在血缘组织基础上的,这就造成了血亲意识与族类理念的发达。在文明化进程中,如何超越“非我族类”的狭隘血缘族类意识,从而凝聚成更大的族团,进而形成早期国家,这是早期中原社会面临的问题。聚落部族的兼并可以依靠战争征伐,但兼并后的社会治理则需要一套政治制度和政治策略,需要依靠伦理道德和礼仪制度来进行整合。难以设想在早期中原社会中仅仅靠武力和刑罚,就能够维持族群的和平相处并凝聚成为庞大的政治实体。其中必然有社会长期演进中积淀的政治策略和人群和平相处的政治智慧,来

支撑中原社会由兼并到融合,来应对自然和社会的双重挑战。如何炳棣所观察到的,渭水下游南岸诸小河沿岸仰韶早期聚落星罗棋布、鸡犬相闻的景象,使我们有理由相信当时的人们(甚至他们若干世代的祖先)已有必要的智慧来避免暴力冲突,并意识到培养相互容忍、尊重彼此生活空间是共存共荣的先决条件。频繁的接触、知识和技艺的交换互利,再加上同语(文)同种这些因素,使得仰韶先民我群意识扩大和彼群意识相应缩小^{[16]23}。龙山文化时代的中原,其文化具有统一性,虽然有小异,但大体上反映出族群之间文化的高度共性,体现出中原族群高度的文化认同。上古社会族群之间“始而相争,继而相安,血统与文化逐渐交互错杂”^{[17]12}。族群之间交错杂居、通婚、文化融合,进而形成共同的文化认同,逐渐使狭隘的族类观念消失,进而形成更大的族类观念,使“我者”“他者”的彼我界限以文化认同为标准。华夏民族就是在这滚雪球般的文明化进程中,不断扩大族类的包容性及其边界。即使在族群兼并中,上古华夏先民还存在一种独有的“兴灭继绝”的伦理观念和制度。何炳棣指出,这种伦理观念制度,能将生命延续的愿望从“我”族延伸到“他”族,“华夏”这个种族文化圈子就越来越大,几千年间就容纳进越来越多本来“非我族类”的人群与文化^{[16]24-25}。

政治体内不同族群融合,主要依靠的是德。我们不能低估上古华夏先民的政治智慧和政治策略。道德政治在史前社会已经萌芽并逐渐付诸政治实践^④。父权血缘氏族组织的发达,导致早期政治共同体内非常重视以血缘纽带整合社会关系。《尚书·尧典》记载尧“克明俊德,以亲九族;九族既睦,平章百姓;百姓昭明,协和万邦”,即反映了早期社会社会治理方式的特征。这种由家族到国家的治理模式是建立在血缘宗族情感基础上的,族邦内成员的整合是利用血缘关系相亲附,以增进政治体的内聚力、向心力,其原则是建立在亲缘情感基础上的亲亲之德。因为血缘亲情的存在,礼成为重要的整合方式,形成了一种血缘性很强的以德礼为核心的社会控制体制。《尚书·舜典》云“食哉惟时,柔远能迩,惇德允元,而难任人,蛮夷率服”,《史记·五帝本纪》载“行厚德,远佞人,则蛮夷率

服”。《孟子·离娄上》说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”这些文献记载不能简单地视作古人的向壁虚构，而是有其合理性成分在内。在政治联合体内存在很多其他血亲组织，部族邦国之间的关系原则是依靠道德文教，不断地将新邦国部族纳入政治共同体，以“协和万邦”。这是一种世俗性的道德政治模式，其政治理念超越了狭隘血缘族类的束缚，能在很大程度上建立更广大的政治团体，结成更广泛的统一战线。

中原地区的文明化进程就是中原大地上大大小小邦国部族的融合聚集进程。在族群之间的融合中，宗教信仰也在融合，并衍生出世俗的崇德报功和报本反始的道德观念，由此逐渐形成了共同体道德意识。《礼记·祭法》载：“有虞氏禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤。周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”可以看出，史前至夏商周三代社会的崇德报功、报本反始的道德意识具有普遍性。从西周青铜礼器鹵公盃对于大禹的讴歌看，夏商周三代的政治共同体有共同的道德观念，就是崇德尚功、报德的道德观，其与上述“兴灭继绝”的伦理道德观念一起，体现出华夏先民的政治智慧已经超越了狭隘的族类概念，具有一种“协和万邦”的广阔胸怀。

（二）崇质尚朴、贵本节用的价值观

从考古学看，中原史前文化呈现出崇质尚朴、贵本节用的特征，具体体现于丧葬、祭祀、礼器等方面。

中原地区部族成员普遍实行薄葬，随葬品量少质朴，呈现出薄葬之风。以三门峡灵宝西坡墓地为代表的庙底沟类型大墓，阔大墓室内随葬精美玉钺以及成对大口缸、簋形器等陶器，彰显出墓主人具有崇高地位，但随葬品最多一墓不过10余件，且多为粗陋明器^{[18]298}，显示出生死有度、重贵轻富、井然有序、朴实执中的特点^{[19]194-208}。河南孟津妣娵遗址仰韶墓地中最大的一座墓葬M50，面积20.86平方米，底部设有生土二层台，内置内壁涂有朱彩的单木棺，棺底散见朱砂。墓主为一青年男性，手臂还佩戴有象牙箍，显然是一位氏族权贵，但除了棺槨和佩戴的象牙箍显示其权威外，却并不见有更多的身外之物^{[20]143}。王

湾三期文化也呈现出薄葬的风格，伊洛地区的龙山墓葬，随葬品普遍量少，罕见奢侈品。

中原地区的祭祀相对比较俭约，缺少大规模祭坛和宗教礼仪建筑，这与中原周边的一些考古学文化如良渚文化的祭坛和贵族大墓，红山文化的积石冢大墓、女神庙以及祭坛，凌家滩文化的玉器和随葬品，形成鲜明的对比。周边这些邦国神权政体重视宗教在政治统治中的作用，往往会随葬高端奢侈品，呈现出一种基于宗教性信仰的崇尚奢华之风。

中原地区的宫室建筑是“茅茨土阶”，“卑宫室”，缺少如良渚文化、红山文化的那种大型宗教性建筑。一直到夏商时，宫室建筑还主要是夯筑土墙，使用取材方便、加工容易的建材，这种土木结构建筑的能量消耗较小。这不可能仅仅是由于民力匮乏、受建筑技术和材料局限的原因，其主要原因应是出于一种俭约的主流意识形态。宫室建筑能量消耗小可以节约民力物力，“不误民时”，以使更多的民力从事农业生产。再者，中原地区的宗教形式主要是祖先崇拜，与西方国家那样脱离世俗生活的单独宗教场所不同，中原地区的宗教与世俗生活紧密联系，宗庙中可以举行很多政治社会活动，宗庙既是神圣的宗教空间，也是一神圣性的世俗空间，体现出中原社会一种独特的理性精神。如禹州瓦店遗址高等级大型夯土建筑基址(WD2F1)，在夯土建筑基址中以及在“回”字型夯土建筑院落的垫土中，均发现人性遗骸。该房址或为宗庙类建筑，但其规模与周边文明的宗教性建筑不可同日而语，体现出中原文明的实用理性和崇尚节俭的节用意识，以及不尚奢华的务实、质朴作风。

崇质尚朴的另一重要内涵是重视事物的功用性、实用性^⑤。中原史前墓葬随葬品以陶饮食器为主，饮食器主要是鼎、豆、甗、甗、鬲、盨、盆与双耳罐等，可见中原社会有一种重食器的传统。中原地区的礼器以陶礼器为主^⑥，朴素无华，缺少奢华气息，显示出中原社会的务实性以及黜奢崇俭的价值取向。礼器是为了行礼之用，用于建构礼仪形态，世俗性秩序建构是其主要功能。因为重视事物的实用功效，故崇尚素朴，反对奢华浮薄和雕饰美文，反对享乐主义。因而史前中原文化中的尚质贵朴风尚也体现出这种

实用主义心态。

考古材料反映出的中原文化的俭朴质略风尚,文献记载也有所反映。《礼记·郊特牲》记载后世祭天时“扫地而祭,于其质也。器用陶匏,以象天地之性也”,又载:“有虞氏之祭也,尚用气。血腥粢祭,用气也。”这种扫地而祭、器用陶匏、祭祀用血和生肉的礼仪其实是史前社会祭祀的孑遗,即《礼记·礼器》所说“礼也者,反本修古,不忘其初者也”。此所言之“古”,即人类最初的简朴礼仪形态。《礼记·郊特牲》云“酒醴之美,玄酒、明水之尚,贵五味之本也”,《左传·桓公二年》“大羹不致,昭其俭也”,言朴质之物具有昭示俭约之义,实际上是上古时期举行礼仪的俭约风格写照。又《韩非子·五蠹》载:“尧之王天下也,茅茨不剪,彩椽不斫,粢粢之食,藜藿之羹,冬日鹿裘,夏日葛衣。”上博竹书《曹刿之阵》云:“昔尧之飨舜也,饭于土簋,啜于土型(铜),而抚有天下。”^⑦土铜即陶铜。《论语·泰伯》:“禹,吾无间然矣,非饮食而致孝鬼神,恶衣服而至美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫,禹,吾无间然矣。”这些文献记载尽管是东周人的追溯,但儒家、墨家、法家均说尧舜禹节俭,可见是诸家的共识,这些说法并非空穴来风的编造,应有其真实性的素地。

崇尚节俭的原因,和中原农耕文明的生业方式有关。农耕为生计之本,中原百姓土中刨食,耕作艰辛,物力维艰,一丝一缕、一粥一饭均来之不易,故黜奢崇俭,反对安逸和嗜欲无节。如《尚书·皋陶谟》云:“无教佚欲有邦。”《尚书·无逸》云:“不知稼穡之艰难,乃逸乃谚。”农耕民族靠天吃饭,一分耕耘一分收获,只有务实于稼穡方可维持生计。《尚书·酒诰》云:“惟土物爱。”因为生计艰辛,故需节用尚俭,“俭所以足用也”^⑧。即使是勤勤恳恳稼穡之业,但遇上旱涝蝗虫等灾害,也会导致收获不定,因此不节用则无以维持个人和族群的生存,而统治阶层靡费财物、奢侈淫靡则会导致民力不堪而人心离散^⑨,容易激化社会矛盾,引起社会动荡,于是节用成为史前社会至后世王朝的共识。也因此,中原地区在文化心态上形成了以追求实用为目的的务实风格,风俗民情不尚奢华,崇尚俭朴淳质,在宗教祭祀上能量消耗较小。

(三) 中和之道与尚中观念

中原史前考古学文化给人一种内敛、中规中矩、不走极端的感觉。中原地区吸收四方文明精华然后加以融合创造,改造了其中“怪力乱神”的成分,缺少巫术狂热氛围,显得比较中和。许宏认为,中原地区的玉礼器少见或罕见具象造型,图案抽象化,而周边的非礼乐系统文化或巫术文化,流行神像、人物、动物等雕塑品,重视视觉冲击力^{[21]554}。中原礼器呈现出世俗化取向,重视世俗性的饮食礼器,造型与装饰少见怪异形象,陶器纹饰以绳纹与篮纹为主,也有方格纹等,美学特征比较中和,质朴无华,这应是一种有意的人为约束导致。中原文化这种不走极端的中和特质,似乎表明这是华夏先民共同的文化意识与文化追求。

据先秦秦汉文献记载,上古中原社会推崇“中”的治国理念。如《论语·尧曰》:“尔舜,天之历数在尔躬,允执其中,四海困穷,天禄永终。”《大戴礼记·五帝德》记载帝誉“执中而获天下”。《礼记·中庸》:“舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民。”《逸周书·度训解》:“天生民而制其度,度小大以正,权轻重以极。明本末以立中,立中以补损,补损以知足,爵以明等极,极以正民。正中外以成命,正上下以顺政。”清华简《保训》记载上古帝王以“中”治理天下:“昔舜旧(久)作小人,亲耕于历茅(丘),恐求中。自诣厥志,不违于庶万姓之多欲。厥有施于上下远迩,乃易位设诣,测阴阳之物,咸顺不逆。舜既得中,言不易实变名,身兹备,惟允,翼翼不解,用作三降之德。帝尧嘉之,用授厥绪。”^{[22]143}东周各家各派均将“中”的理念追溯至上古时期,应不是臆测之辞。什么是“中”?各家说法言人人殊,令人目眩。其实,作为社会意识形态的中,其意即中道^⑩,即适度 and 平衡,不走极端,无所偏颇。作为政治意义上的“中”,是指治国施政的理念。“执中”,或称“制中”“立中”,体现在施政上即重视人伦关系,对百姓加以伦理道德与礼乐教化,从而实现社会和谐。如《尚书·舜典》载“契,百姓不亲,五品不逊。汝作司徒,敬敷五教,在宽”。

考古学上看到的城址、宫室建筑、礼器、祭祀遗存、贵族墓葬等都是当时社会控制和社会

整合的产物,是社会意识形态的物化遗存。中原史前考古学文化的统一性表明有一只手在推动文化由多元向统一,显示出中原地区有一种广泛的文化认同。龙山文化时代,为了应对挑战,中原社会有意识的政治上联合,文化上融合,从而在文化面貌上趋于一致。考古学表明,史前中原有“礼制化趋势”,陶寺遗址出土的礼乐器,禹州瓦店城址出土的黑陶礼器、玉礼器,均反映出统治阶层曾有意识地进行礼制创制和强化礼仪形态的建设^①,这与《礼记·礼运》所言上古时期“礼义以为纪”的记载是一致的。中原龙山文化时代的文化统一性,意味着风俗、礼仪规范的基本统一性,这是政治体推行礼乐政教的结果,文献也表明这点,如《商君书·画策》说:“黄帝作为君臣上下之仪,父子兄弟之礼,夫妇妃匹之合。”《史记·五帝本纪》载:“五教于四方,父义、母慈、兄友、弟恭、子孝,内平外成。”执中而治,其旨内则“咸和万民”(《尚书·无逸》),外则“和合万国”(《史记·五帝本纪》)。

上古时期礼法始兴,以求厥中。中原社会的政治社会治理不走极端路线,而是选择不偏不倚的“中”,即“中正”“中道”,其表现即以礼制来约束社会成员。对于个人来说,中的体现是节制人的欲望,反对奢侈淫靡,行事有节度,不走极端。对于统治者而言,礼制可以有效地扼制贵族的贪欲无限制膨胀^{[23]51-89},从而不至于使权贵阶层过度奢侈而激化社会矛盾。中原社会以道德礼制规范人的行为,从而使中原文化呈现出一种节制、内敛、朴质尚俭的风格。

结合文献记载和考古发现,以及中原文化的统一性,我们有理由相信,以“中和”为核心的政治理念在中原文明化进程中已经存在且付诸政治实践中。虽然也可能并不是以“中”名之,但类似的“中和”意识最早可以上溯至中原地区的史前社会当无异议。这种中正质朴的文化价值取向和“尚中”的文化观念,一方面是华夏民族长期演进而形成的文化品格,另一方面更是中原社会礼制建设、推行礼乐教化的结果。

注释

①参见韩建业:《最初的中国:中国文化圈的形成和发展》,上海古籍出版社2015年版。②中国社会科学院考

古研究所山西工作队等:《1978~1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》,收入《襄汾陶寺遗址研究》,科学出版社2007年版,第21-40页。高炜:《龙山时代的礼制》,收入《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》,文物出版社1989年版,第235-244页。③华夏文明的演进模式是辐辏与辐射模式,参见邵望平:《礼制在黄淮流域文明形成中的作用》,收入《邵望平史学、考古学文选》,山东大学出版社2013年版,第51-90页。④早期社会将伦理与政治结合在一起,学界或称为“伦理政治”,本文称之为“道德政治”。⑤《墨子·辞过》曰上古圣王,“为宫室之法曰:室高足以辟润湿,边足以圉风寒,上足以待雪霜雨露,宫墙之高足以别男女之礼。仅此则止,凡费财劳力,不加利者,不为也。役,修其城郭,则民劳而不伤;以其常正,收其租税,则民费而不病。……是故圣王作为宫室,便于生,不以为观乐也;作为衣服带履,便于身,不以为辟怪也。故节于身,诲于民,是以天下之民可得而治,财用可得而足”。参见孙诒让:《墨子间诂》卷一,中华书局2001年版,第30-31页。《盐铁论·通有》:“古者,采椽不斫,茅茨不翦,衣布褐,饭土飧,铸金为锄,埴埴为器,工不造奇巧。”参见王利器:《盐铁论校注》,中华书局1992年版,第42页。⑥如陶寺文化大墓中以陶礼器为主。其他如禹州瓦店、登封阳城、新密新砦等遗址均以陶礼器为主。商周时期部分君王奢侈淫靡导致名声很坏,可见节俭是一种主流意识,是不争的事实。⑦参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》,上海古籍出版社2004年版。⑧见《国语·周语中》。⑨《韩非子·十过》载,昔者戎王使由余聘于秦,穆公问之曰:“寡人尝闻道而未得目见之也,原闻古之明主得国失国常何以?”由余对曰:“臣尝得闻之矣,常以俭得之,以奢失之。”穆公曰:“寡人不辱而问道于子,子以俭对寡人何也?”由余对曰:“臣闻昔者尧有天下,饭于土簋,饮于土铏。其地南至交趾,北至幽都,东西至日月所出入者,莫不实服。尧禅天下,虞舜受之,作为食器,斩山木而财子,削锯修其迹,流漆墨其上,输之于宫以为食器。诸侯以为益侈,国之不服者十三。舜禅天下而传之于禹,禹作为祭器,墨染其外,而朱画书其内,纓帛为茵,将席颇缘,触酌有采,而樽俎有饰。此弥侈矣,而国之不服者三十三。”⑩“中”最初乃是立表测影之圭表,进而引申为政治意义上的中正之义、圭臬之义。参冯时《〈保训〉故事与地中之变迁》,《考古学报》2015年第2期。⑪李新伟认为,各地区新涌现的社会上层为维护自己的地位和威望而构建的社会上层交流网及以之为媒介的礼仪用品和高级知识的交流,应是促成各地区一体化的更重要的推动力。参见李新伟《中国史前社会上层远距离交流网的形成》,《文物》2015年第4期。

参考文献

- [1] 陈良佐.从生态学的交会带、边缘效应试论史前中原核心文明的形成[M]//中国考古学与历史学之整合研究.台北:台北“中研院”历史语言研究所,1997.
- [2] 赵辉.以中原为中心的历史趋势的形成[J].文物,2000(1):41-47.
- [3] 王巍.中国文明起源和早期国家形态研讨会发言摘要[J].考古,2001(2):86-95.
- [4] 河南省文物考古研究所.禹州瓦店[M].北京:世界图书出版公司,2006.
- [5] 张海.从瓦店遗址看中原地区国家文明的起源:《禹州瓦店》读后感[J].华夏考古,2005(1):109-110.
- [6] 韩建业.略论铜石并用时代社会发展的一般趋势和不同模式[M]//原史中国:韩建业自选集.上海:中西书局,2017.
- [7] 赵辉.中国的史前基础:再论以中原为中心的历史趋势[J].文物,2006(8):50-54.
- [8] 许宏.礼乐遗存与礼乐文化的起源[M]//三代考古:一.北京:科学出版社,2004.
- [9] 高炜.陶寺文化玉器及相关问题[M]//襄汾陶寺遗址研究.北京:科学出版社,2007.
- [10] 高炜.龙山时代中原玉器上看到的二种文化现象[M]//襄汾陶寺遗址研究.北京:科学出版社,2007.
- [11] 赵辉.良渚文化的若干特殊性:论一处中国史前文明的衰落原因[M]//良渚文化研究.北京:科学出版社,1999.
- [12] 张学海.新中原中心论[J].中原文物,2002(3):7-12.
- [13] 严文明.中国史前文化的统一性与多样性[J].文物,1987(3):38-50.
- [14] 冯时.《保训》故事与地中之变迁[J].考古学报,2015(2):129-156.
- [15] 何弩.陶寺圭尺“中”与“中国”概念由来新探[M]//三代考古:四.北京:科学出版社,2012.
- [16] 何炳棣.华夏人本主义文化:渊源、特征及意义[M]//何炳棣思想制度史论.北京:中华书局,2017.
- [17] 徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1985.
- [18] 中国社会科学院考古研究所,河南省文物考古研究所.灵宝西坡墓地[M].北京:文物出版社,2010.
- [19] 韩建业.西坡墓葬与“中原模式”[M]//原史中国:韩建业自选集.上海:中西书局,2017.
- [20] 洛阳市文物工作队,郑州大学考古系,编.妣与寨根[M]//河南省文物管理局,编.黄河小浪底水库考古报告:二.郑州:中州古籍出版社,2006.
- [21] 许宏.礼制遗存与礼乐文化的起源[M]//中华文明探源工程文集:社会与精神文化卷.北京:科学出版社,2009.
- [22] 李学勤,主编.清华大学藏战国竹简:壹[M].上海:中西书局,2011.
- [23] 邵望平.礼制在黄淮流域文明形成中的作用[M]//邵望平史学考古学文选.济南:山东大学出版社,2013.

Cultural Characteristics and Cultural View of Prehistoric Central Plains Civilization

Cao Jiandun

Abstract: The Central Plains is located in the confluence of north-south and east-west transportation, with smooth information flow and wide communication. It has the ability to absorb and transform heterogeneous cultures. The culture of Central Plains did not care about religious fantasy, but practical and practical. Ancestor worship and sacrificial rites were endowed with more social and political functions. The pragmatism and utilitarianism of religious sacrifice were obvious. In the process of civilization evolution, a value orientation of secular rationality and pragmatic application has been formed. In the process of ethnic integration and long-term political practice, the Central Plains society had gradually formed a moral consciousness of community, a moral political model and a moral political concept of governing by virtue. It regulated people's behavior by morality and restricts social members by etiquette, which made Central Plains culture have a cultural temperament of introverted, restrained and neutral, and also made the Central Plains society form a simple and harmonious society with the political view of advocating neutralization. These cultural characteristics and cultural concepts of the Central Plains Civilization made the Central Plains culture cohesive, centripetal and strong cultural adsorption, which made it easier to form a wide range of political and cultural identity, and played an important positive role in the formation of the dominant position of the Central Plains Civilization.

Key words: The Central Plains Civilization; Cultural characteristics; Cultural view; progress of civilization

[责任编辑/云 扬]



中国传统政治思想的伦理主义特质^{*}

李建华 江梓豪

摘要:中国传统政治思想具有伦理主义的特质,并呈现出政治伦理化与伦理政治化的特点。政治伦理化是指通过伦理道德的角度去理解与认知政治,而伦理政治化则是指伦理规则变成政治规则,两者之间一体两面,各自指代了相应的核心价值理念;尽管政治伦理化与伦理政治化不能被割裂开理解,但当政治目的与伦理道德发生冲突时,伦理道德最终屈服于政治,沦为为政治服务的工具。尽管本质主义与工具主义在理论上可以实现互补甚至交融,但对于具体的政治实践特别是中国传统的王权政治,伦理道德往往是工具性的,即讲伦理道德甚至进行道德修炼也是为了某种政治目的,因为只有伦理道德才是获得政治合法性的重要来源。在此意义上,伦理道德也仅仅是手段而已。

关键词:政治;伦理;伦理主义;工具主义;本质主义

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0040-09

伦理主义又称道德主义,是一种视道德为至高无上价值存在的理论主张。在通常意义上,我们把伦理主义当成与历史主义相对的概念来理解,是指以伦理道德的善恶标准来评判一切事物或人物,在社会理想设计上主张构建“道德王国”,在个体人格设计上主张塑造“君子人格”,道德在社会生活中具有绝对主导地位和作用。而历史主义否认永恒不变的人性与善恶标准,强调历史现实的合理性,强调历史发展规律的不可抗拒性,强调历史价值优先于道德价值。在此,我们无须纠缠于道德与历史“二律背反”的问题,忠实于中国文化的本源与流变,可以看出中国传统政治思想的伦理主义特征。这种特征显示,尽管政治伦理化与伦理政治化高度统一,甚至可以具体化为“礼制”,但伦理道德始终处于工具地位,即包括伦理道德在内的所有意识形态和习俗制度,都是为政治服务的。

众所周知,中国古代的政治思想深受儒家思想的影响,而儒家则是以“伦理主义”为核心,是从“规范”朝“行为”影响的一套理论学术。自汉武帝之后,儒家思想成为中华帝国至关重要且行之有效的理论。历史创造并选择了儒家,同时儒家也影响并创造了历史,我们要从当时的社会治理与文化习俗等客观要素去分析儒家思想。尽管中国传统政治思想的伦理主义呈现出政治伦理化与伦理政治化的特点,两者之间一体两面,但伦理道德终究屈服政治而沦为工具性存在,甚至为某种政治目的而置伦理道德于不顾。

一、政治伦理化:从伦理中寻求政治合法性

政治伦理化顾名思义就是把“政治实践”通过“伦理规则”来进行解释与约束,即通过伦理

收稿日期:2021-04-12

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

作者简介:李建华,男,哲学博士,武汉大学哲学学院教授、博士生导师(湖北武汉 430072),主要从事伦理学、道德学、理学研究。江梓豪,男,中南大学哲学系博士研究生。

理解政治。它体现出古代政治思想家的理论探索,又凸显出了古代政治社会结构对思想的宏观约束。谈论中国古代的政治思想就绕不开儒家,儒家更多地从伦理的角度理解政治,强调政治的伦理观或政治的道德观^①。比如,孔子对于政治的立场:他认为政治本身就包含了端正、正直和正确的意思,所谓“政者,正也。君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之从也。君所不为,百姓何从?”(《礼记·哀公问》)某种程度来说,儒家的政治伦理思想是一种把个人品德与政治绩效进行结合的思想。从个体的维度来说,它首要关注的是品行与修养,认为政治人物的道德水平与政治治理能力相关。

但是,韩非与儒家的看法截然不同,他认为“国者,君之车也”。也就是说,法家把国家当作一种君主实现理想与抱负的机器。政治治理的关键在于这个机器是否良好,治理的关键在于制度。两种思想虽然存在分野,但历史的演化过程,既体现出了以儒家思想为主体的特点,同样吸收了法家重刑的手段。在儒家的认知中,天下(国家)是由不同的庶民(个体)所共同组成的,想要国家的秩序能够稳定,人民的生活足够安定,需要从个体的“德性”入手,通过“礼法”的方式进行约束,就能够达到天下的大治。与西方“性恶论”不同,孟子认为“人皆有不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》),认为人天生就有一种“先天的、非功利的、绝对化的”善的内心存在。这样一种先验性质的道德内核,就是人类社会伦理秩序的基础。

为什么需要将伦理秩序建构在一个稳固的道德基础上?因为儒家认为,人的行为是受到心灵(道德)控制的;每一个人都会具有一种“伦理善”,而这一种观念会影响到行为,把这样一种“伦理善”看作一种伦理选择,即倾向于朝着善的方向去进行。儒家很早就发现了人性具有两面性,虽然善是天生的,具有“恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心”四种伦理善的形式,但是如果得不到教育和约束,也可能朝向恶的方向发展。儒家所强调的是,人具有善的基础,因此通过坚持善就能够约束恶。从另外一方面来说,需要通过本性的善掌控后天的恶,就需要不断加强“德性修养”,比如孟子所说的“人之所

以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),既强调了人与禽兽的差异在于“德性”,同样也说明了防止人性朝野兽堕落需要加强人的“德性”修养。教育是一种中性的行为,儒家的德性教育,至少存在三个层面意思。第一个层面,拥有良好德性的人,不会主动去做社会伦理约束之外的行为。因此,通过个体层面的德性教育,能够有助于社会伦理的稳定。第二个层面,个人层面的德性,能够转移到政治领域,即在个人掌握正确权力,并且在缺少相应监督的时候,会依然自觉地坚守心中的道德原则,而不是做有害于社会并且违反伦理的事情。第三个层面,受过良好德性教育的人,能够通过自己的言行,在社会与政治层面达到良好的示范效应,从而带领整个社会的风气改善。

除此之外,“忍”是中国人长期以来十分信奉的处事原则之一。从许多的典籍之中都能得到印证,如“有容德乃大”(《易·损卦》);“君子以惩忿窒欲”“万事之中,忍字为上”^{[1]2-5}。因此,道德是伦理的基础,何种程度的道德基石决定了伦理秩序的稳定与否。比如说,西方的自由主义道德观是建立在“个人自由”的基础上,即以不干涉他人自由为前提的自由。但是这样一种自由同样是一种不负责任的“自由”。

政治治理依托于伦理价值。任何治理都是一种有限的治理,在古代许多的政治治理,需要有适当的伦理依据。换言之,政治治理需要通过伦理的规范来解决,“仁政”就是最高的政治伦理价值。孟子认为:“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁,不保四海;诸侯不仁,不保社稷;卿大夫不仁,不保宗庙;士庶人不仁,不保四体。”(《孟子·离娄上》)即统治者不能实现“仁政”的问题,主要归为错误的政策上。同样,另外一方面说明,是否能够实现“仁政”也需要统治者自己能够“自觉”。政策的选择实际上就是一种伦理上的选择,而这一选择的背后,关乎统治阶层能否获得民心的问题。比如,掌握权力的官员,既能够选择谋私,同样能够选择为公服务,不同的选择背后本质上是一种道德抉择。受过良好德性教育的官员,都会倾向于把公众利益摆在个人利益的前面。

除此之外,中国的古代政治制度还具有“注重监察,纠劾不法”^{[2]62}的特点,它可以补充对道德选择之外的制度约束。伦理对治理的介入,提高了治理主体的治理能力与积极性,并且把治理的权与责,很好地统一到了治理者的身上,它弥补了制度治理中个体理性选择的困境。制度往往有框架性的规范,以及具体的实施细则。约束性的治理,都能够体系化地完成具体的目标。它可能会出现某种意义上的“堕政”,因为从理性选择的角度来说,官员会首先衡量进行治理的成本与预期收益。

自古以来,中国政治人物的选拔都会存在一种“尚贤”的特点,也就是成为政治领袖、官僚、帝王,“贤能”是一个非常重要的考量标准。“尚贤”的背后,包含了三个层面的考虑。第一,贤能的人,能够更好地完成公共事务的治理,并且能够得到更多人的接受。第二,要把贤能的人作为一种示范,让更多的人受到一种主观层面的“道德感召”,从而让社会中存在的矛盾尽量减少与降低。第三,人格示范是一种社会稳定的催化剂,所谓“君君,臣臣,父父,子子”不仅体现了一种伦理秩序,更重要的是说明了某一个角色按照伦理规范所应该有的样子,也就是一种个人身份的示范效应,人格示范也是政治伦理化的表现特征。对于“人格示范”来说,会存在社会与政治中的差异性。社会中以“长幼尊卑”为核心,体现出一种身份伦理特征。政治中以“贤能政治”为表率,体现出一种“无我”的道德表率。为什么说政治中的“人格示范”是以“无我”为基础?政治往往是处理社会的公共事务,对于古人来说,需要贤能的人去做这样的事情,一方面大家相信贤能的人能够实现“公平”,另外一方面也相信他们能够以“公利为先”。而要达到这两种境界,首先需要做到的就是道德层面的“无我”。人性有自私自利的一面,如果比较自私的人掌握权力,缺少应有的监督与制约,就会造成公共利益的损失。而出现这样的情况,在中国人的认知中是“不道德”的。因此,“无我”是一种对于政治人物的道德要求,同样也是通过“德性教育”弥补制度化存在弱势的尝试。

为什么没有规范性制度?中国古代的选举

(selection)可以说是由统治者自上而下地选择治理者,或者说是通过少数来选择少数^②。中国古代也有不少的制度,但真正缺少的是—种常态化、普遍化、长期化的制度。科举制度是一种成型的制度,但是它实际上实现的是一种“文治”——韦伯意义上的法治^③。科举制度像是从外部为中国官僚社会作了支撑的大杠杆^④,制度缺乏稳定性,其实是中国文化中缺少“宪制精神”。所谓的“宪制精神”是一种被接受的抽象价值准则,人会自觉遵守与认同的一套价值体系,更重要的是这样一套价值体系是长期且稳定的。法家同样不具备这种精神,法家的哲学根基建立在对社会与人心理精细、敏锐的观察之上,是一套操纵人的行为系统,使人民放弃个人的自然利趣而服务国家^⑤。缺失的“宪制规则”,并不意味着中国人从来就不守规则。因为,中国人的规则,没有那么“死”,而是一套弹性的“伦理”,在政治上就是一套以“仁政、民本”为基础的价值理念,所谓“人格示范”就是这种价值中非常重要的一种措施。它不是一种刚性的制度,而是一种凸显“仁政、民本”思想的伦理。它反映出中国古代政治思想家,以“尚贤”为倾向的政治实践。换言之,因为执政者是“贤能”的,那么剩下的人就应该向其学习。因为某个人是执政者,所有在这样的政治伦理的责任效应下,就应该让自己变得更加“贤能”,否则就对不起这样的一份责任,那么也就不应该继续待在这个位置上。对于政治上的“人格示范”,它包含了人格突出、示范挂帅、政治规范等作用。

突出“人格”,意味着行为的抽象化。为什么要抽象化?或许可以从现实的复杂性理解。首先,个体层面的人生活在同一个社会与文化共同体中会存在共性,但是人的差异性是无法被忽视的。政治家在执行政令的时候,不仅受到政令的规范,还依照自身能力与特点进行“发挥”。因为古代中国是一个中央集权的庞大国家,许多政策与政令都具有模糊性,而这个模糊性既是为了涵盖更大的对象,同样也是为了让地方与下级能够更因地制宜、因时制宜地细化执行。而这种问题的存在,就需要地方官员与下级官员能有足够的能。但是仅有能力也不行,因为模糊空间的

存在,也创造了腐败的空间。“贤能”就是一件重要的事,而抽象化贤能,其实就是通过符号化与概括化,完成一种理想人格的再造。

“示范”挂帅意味着“人格示范”。有了抽象化的人格只是开始,接下来它就需要成为众人学习与模范的典型。尚贤就是某种意义上的向贤能看齐,向“上”看齐,所谓的“上”既有政治上的上级,也有道德高尚之人,还有年龄更大的人。从现代心理学的角度来看,儿童能够自动内化各种规则与标准,也有一些人仅仅是把一些道德说教当成教条,绝大多数情况下人都会受到社会力量的影响^⑥。因此,模范作用不仅是一种道德说教,同样是一种能够实现政治社会化的方式。为什么要构建出这样一种“看齐”?从儒家的理论中,存在着“见贤思齐”的逻辑。但是这样一种逻辑背后,实际上隐含了两个层面的价值判断:第一,人是能够分辨出“优劣”的,因此才能够看到贤能的人,并向其学习与模仿。第二,人是具有自利倾向的,向贤能的人学习与看齐,自己也能够获得益处。

关于第一个判断,儒家所给出的解释是,道德上向“孝”看齐,政治上向“忠”看齐。“忠孝”则是儒家价值的核心要素,虽然有“忠孝两难”的悖论,但是“忠”往往会成为被选择的对象,因为它背后是一种“大义”。这样的精神之中既包含了牺牲主义的忘我精神,又包含了道德主义的名利观。回到第二个判断,为什么是人向“孝与忠”看齐就能够获得利益?在思考利益之前,首先要分析获得什么样的利益。对于中国古代的绝大多数人而言,要么是物质层面的利益,如金钱、土地、粮食、佣人等;要么就是精神层面的利益,可能是名声、爵位、宗族地位等。“孝”一般来说是处于对父母的赡养与照顾,它的经济基础是农耕文明的兴起。农耕文明一般都是以家庭聚集居住,这个小共同体通过差序格局进行维持。“亲亲”的伦理,则体现出一种互助思想。赡养父母既是报答养育之恩,同样是维系整个小共同体的稳定。“孝”实际上是家族共同体的核心伦理,它支撑了共同体价值基础。向行“孝”的人学习并视其为模范,不一定会获得直接的物质利益,但是在共同体文化的熏陶之下,能获得更多的是精神层面的利益。“忠”则是对于帝国与统治阶层

来说的一种价值,向尽“忠”的人学习并视其为模范,获得的不仅仅有精神层面的利益,同样能够获得物质层面的利益。所效忠的对象是皇权,它的核心目的就是维系皇权的存续。不论是帮助帝国抵御外敌,还是治理灾害,或者是维持秩序,都会获得一定的物质奖励。所以说,当出现“忠孝两难”问题的时候,历史上的人物往往会选择“忠”,但是也有可能因为“忠”意味着更大的共同体利益。

人格示范的基础是儒家“见贤思齐”的理论。它的目的是构建出一种“等级社会”,即通过“忠与孝”为评价标准的伦理社会。需要注意的是,何怀宏教授认为“传统的中国社会不仅始终是等级社会,也始终是少数统治”^{[3]3}。中国社会的经济基础是农业,农业生产的物质性约束,决定了它不需要一套“人人平等”的伦理思想,因为追求“平等”的结果可能就是物质层面的匮乏,最终威胁到每一个人的利益。比如说,农业人口中的青年群体,生产效率必然更高,老年群体可能随着年龄的增长会逐渐失去生产能力。如果按照“平等”的伦理,那么老年人就应该被抛弃,而不是继续以不平等的地位消耗物质产品。事实上,这有悖于农业生产的逻辑:第一,农业生产需要劳动力与经验,因此老年人也能够提供自身的价值。第二,农业生产的不确定性意味着需要通过“抱团取暖”的方式降低个人风险,而维系共同体的逻辑是“亲亲”伦理,这就意味着血缘与地缘都很重要,如果老年人被无情抛弃,那么共同体的存续则会遭到挑战。决定文化的因素,不仅仅是习俗与惯例,它应该用更深层次的“生存逻辑”进行产生。这样一种逻辑放在中国古代社会,能够产生的结果就是一种以“忠与诚”为模范对象的等级社会。

二、伦理政治化:在政治实践中获得伦理的实用性

伦理政治化与政治伦理化的根本差别在于,如何看待人性的“善与恶”。换言之,以“善或恶”作为不同的起点,就能够理解两种思维方式的價值。简单来说,政治伦理化是儒家以孔孟为主的思想家通过“人性本善”的逻辑起点构

建的一套理论机制。因为,人性是善良的,出现“恶”或者不那么善,根本原因在于缺乏适当的教育与规范。因此,涉及政治的问题,就需要通过内在修养提升,以及对外在规则进行规范与约束。把政治问题以伦理化处理,就是政治伦理化的根本。而以荀子为代表的另外一批思想家,则以“人性恶”或者“人性无善无恶”为逻辑起点,大概分为两种路径:第一种,认为一定条件下“人性是恶”的,因此社会中的制度与伦理应该要防范这样一种恶的出现。因为,人的本性不是“道德圣人”,那么在制度与规范缺失的时候,人就可能暴露出坏的一面,从而对个人以及社会产生危害。通过伦理进行规范,通过把伦理上升到政治的层面,完成社会的控制,从而会减少问题出现的可能性。第二种,人的本性没有“善恶”,“善恶”的分野是后天因素构成的,是包括教育、习俗、社会风气等共同影响的。后天因素如此重要,那么就需要对这些因素进行控制与规范,所以就把伦理问题变成了严肃的政治问题。

伦理政治化凸显“实用理性”。伦理政治化的思考逻辑,都是通过规范行为,以及社会控制所开始的,也就是说这样的一种方式,目的都是为了实现一种社会稳定、有序的伦理目的,这背后则是中国古代思想家的一种“实用理性”。荀子生活在战国时代,如果以政治伦理化的思考方式去理解当时发生的问题,则可能会产生一种脱离现实的错觉。因为,当时强盛的诸侯们靠的绝不是一种内在的心性修养,而是一种能够外化的政治实践方案。因此,如何更好地控制社会,如何让社会得到更好整合,就成为当时思想家们关注的问题。

首先,孔孟的政治伦理化思考,存在明显理想主义色彩。也就是说政治伦理注重的是一种政治的理想化模型,而不是实践中解决问题的具体办法。但是孔子为伦理的政治化奠定了基础,在此之上孟子通过伦理来理解政治。而荀子则采取了另外一种方式理解政治,把伦理的问题当作政治的问题进行解释。牟宗三把这样一种现象评价为“孟子向内转,荀子向外转”^{[4]120}。因为两者存在认识论的差异,所以孟子是把政治问题伦理化,而荀子因为对于人性恶的认知,

把伦理问题进行政治化。这样的差异造成了不同的实践,孔孟所认知的根本在于“仁”,是否能够达到它就是问题的关键。而荀子则相反,关键在于如何控制住人性,在此基础上完成权力的分割。

其次,荀子认为人性就是一种天性。“凡性者,天之就也。不可学,不可事”“不可学、不可事,而在人者,谓之性”(《荀子·性恶》)。对于人性,荀子的思想中包含了三种认知^⑦:其一,人的本性是可以改变的。其二,矫正人性之恶,只有圣人才能为之。其三,在人的天成本性上,是没有什么差别的。因为,荀子所认知的人性是恶的,所以提出了“隆重礼法”(《荀子·大略》)的思路进行约束。它的关键在于“礼”能够节制与约束人性的恶,“法”能够通过强制性的手段对人的行为进行纠正,在此基础之上“礼法”既体现在对于恶的威慑之上,还体现在对于善的导向之上。

最后,伦理的政治化对于人性认知的出发点不同,但是最终目标还是力图构建一个更加稳定的社会秩序。这样的一种社会秩序,并不是现代意义上“平等”的秩序,而是一种凸显出“差异性”或者说“等级性”的秩序。伦理政治化的思考逻辑在于敏锐地观察到人对于“僭越”的欲望,因此希望借助于“礼法”的形式抑制它。荀子不一定能够意识到平等的问题,因为迫于当时的社会结构与文化基础,其所有思想存在一定的局限性。

“中庸之道”是伦理政治化的显著表现。中国古代政治的格局是君主制,也就是说“帝王”是主权的象征,以及治权的来源,甚至在后来也吸收了部分的治权,成为了真正的“家天下”。国家与社会的治理,都是帝王君主的“家事”,因此它享有最高的权威以及最终的“决定权”。帝王之下的臣子,也就是经过选拔的官僚队伍,政治上负责的对象往往是“上级”,而不是直接对“人民”。当然这是一种现实主义的视角,虽然儒家经典中论述过很多“以民为本”的案例,但是如果最终决定官僚们“生死”的决策者,是上一级官僚与帝王,那么官员们自然会在心目中有一个“轻重关系”的排序。毋庸置疑,中国历史上有不少真正体察民情、收集民意的官员,也

有不少朝代政风、吏风良好,但是往往帝国的衰败都是从官吏的内卷化与读书人的世俗化开始的。中庸之道是为官之人的一种选择,这一种思维的背后,体现出伦理强于制度,关系重于契约的文化背景。某种程度来说,想要真正了解中国古代的政风与吏风,首先需要从官员本身的“中庸主义视角”进行思考。

为什么古代的官僚体系中中庸之道会成为主流?这可以从制度与官僚队伍中来理解。

首先,从制度的角度来说,科举制成型之后的文官政治是一种官僚政治(Bureacracy),它是一种官僚有权侵夺公民自由的那种政治制度^⑧。因此官僚们事实上具有很大的权力,但是否能够用好这份权力,事关百姓与官府之间的关系,即“水能载舟,亦能覆舟”。某种程度来说,中庸之道是官府与百姓之间达成“和谐”的一种润滑剂。除了中庸之道外,要么就是极端的谋反行为,或者身居高位却谋害忠良、投敌卖国。针对前者而言,直接造反的官员少之又少。魏晋南北朝就是一个战乱不息、分裂割据的时代^⑨,但是曹操作为割据一方的诸侯,也不敢直接“反”,只敢“挟天子以令诸侯”。虽然,最终曹操死后,曹丕在延康元年(220年)十月才敢称帝,某种程度来说曹操本人对于“反”的这件事还是有顾忌的。原因有三点:第一,谋反这一概念在中华文化中具有相当的贬义色彩。第二,官员个体权势,与帝国统治阶层权势的不对等。简单来说,就算曹操“挟天子以令诸侯”,但是诸侯的存在实质上威胁到自己,因为多方势力的加持之下,如果做了逆天(谋反)的行为,很可能会引来天下众怒,从而产生严重的后果。第三,帝王很少掌管治权,如果曹操称帝,那么意味着要把实际上的治权与君权交给代理人。而曹操生性多疑,那么从“中庸之道”的视角来看,曹操不“称帝”或许是一个更加理性的选择。

其次,从官僚队伍中看“中庸之道”。从官僚的结构来看,自秦朝的郡县制开始,官员会分为“中央官与地方官”,并且整个官员体制呈现金字塔结构。所以说,越上层的官员人数越少,与此同时晋升的难度越大。并且,中国古代还有“官吏有别”的传统,这就意味着绝大部分官员可能无法晋升到很高的位置。那么,有一个

很现实的问题就摆在这些官员们的面前,那就是人当官到底为了什么?儒家会认为“政者政也”,但这样思考模式也导致存在“两面人”的现实局限性。所谓“刑不上大夫”,就是说高级官员能够享受到一种特权。客观来说,无法晋升的官员与大量的吏员,除了需要工作养活自己与家人的考虑之外,可能就会存在另外一些考虑因素,造成了存在“中庸之道”这种特殊的行为模式。其表现为以下几个方面。

第一,官员的考虑因素以满足“私利”为基础。自古就有“三年清知府,十万雪花银”的说法,那么是否意味着当官(官与吏)或多或少都能够获得不少物质上的好处。这一种观念,既有对的成分,同样也有错误的成分。自古以来的官僚队伍,虽有吏风的差异性,但就算是最“腐败”的时代,同样也会有清廉的官员存在。反之,以清廉为主流的时代,同样会有贪腐的官员。换言之,腐败是帝国的一种普遍现象,而这一现象既有帝国的制度因素,同样有中国文化中重关系(伦理)的原因。因此,帝国的官员拥有权力但缺少制度化的监督,并且帝国的财税体制等客观因素,造成了官员拥有不少能够贪腐的空间,而这些空间的客观存在,给了官员是否选择贪腐以及进行何种程度贪腐的选择权。因此,在腐败成为“潜规则”的官场氛围中,高层官员既要受到下级官员行贿的挑战,同样面临是否要向上级上供的选择。这样的背景下,很少有官员能够完全独善其身。因此,对有关贪腐方面的问题而言,采取“中庸之道”或许是理性的选择,“中庸之道”即为对于下级惯例式的腐败,采取“睁一只眼闭一只眼”的态度,对于向上一级行贿采取“功利化”的态度。这样的官场氛围,很容易形成一种普遍化的贪腐文化,所谓“法不责众”。因此,对于官员的监督与反腐则是历朝历代的难题。官员想要在这样的环境下生存,学会“中庸之道”是非常有必要的。纵观历史,有“清君侧,诛晁错”也有变法失败的王安石等案例,恰是说明了这一问题的严重性。

第二,“官官相护”的必然逻辑。中国是一个重伦理的“人情社会”,官场上的人自然也生活在这样的“人情社会”中。吴晓波提出了中国古代政治中存在四大利益集团,即中央政府、地方政

府、有产阶层、无产阶层,这四个利益集团之间相互博弈^⑩。这也是以“伦理”建国的必然趋势,因为伦理秩序的包容性整合了社会与国家之间的利益,调和了不同利益集团之间的关系,并且创造了稳定的阶层秩序。伦理的弹性则很好地处理了人际关系问题,这样一种思维套用在政治社会中,自然有不小的作用。官场既是一个公共权力场域,同样也是一个以关系或派系为纽带的场域,这样一种模式增强了古代国家官僚体系的稳定性。因为这样一种结构,不同的官员之间相互独立,又相互联系。伦理制度的弹性使得帝国的法制缺少绝对的威慑力,法制的根本是要求“司法独立”,中国古代自然没有这一回事。因此,重“刑”的帝国实际上并不崇尚法制精神,而是以功利化的角度使用“法”作为治理工具,一般称为“法治”而不是“法制”。“法治”的威慑性固然存在,但是作为治理工具,它能够很好地对官僚队伍起到震慑作用,缺乏“司法公正性”无法形成一套具有现代性的“宪制”,比如清朝“甚至连一个知县都可以在公堂上为所欲为,而几乎没有被绳之以法的危险”^{[5]290}。但是,如果遇到了如明太祖一样的暴君,可能会因为一些小事丢掉性命。一般而言,皇权往往缺少某种程度的制约,因为皇权是建立在维护帝王本人利益的基础上,所以它很难成为一种制度性规范。帝国的官员们担心严格的刑罚约束自己的行为,不论是面对帝王还是同僚们采取的都是“中庸之道”,体现在官员之间的关系就是“官官相护”。

第三,传统文化的“中庸”逻辑。孔子曰:“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之中庸也,小人而无忌惮也。”(《礼记·中庸》)从孔子的君子与小人之论,能够看出其对于中庸的推崇。在儒家的认知中把“中庸”看作最高的道德标准,并且论述为天道与人道之间的永恒真理,首先它以“中和”定义为宇宙最初的状态,并且推论出人本身具有“中和性”,而其需要教育与政治。所谓“中和之道”,就是人世间最常用与常见的道理,没有价值导向的态度对待事物就是中庸,用这样的价值观念修养身心就是中庸。其次它认为,中庸既为最常见的道理,那么也就成为处理问题最正确的思想。对于中庸的理解,还可以从如何处理问题、

如何修养品行、如何培养人等角度,进行理解。一是作为解决问题的方法论。中庸被理解为自然与事物发展的规律,解决问题需要顺从这样规律的一种思维方式。对于问题的处理应该抛弃一切价值导向,能够不偏不倚地做出选择即为中庸。在处理问题中做到中庸,以及个人的品性修养中做到中庸,这样的人才能够算作中庸。中庸之人能够以中庸的方法论达成天道的和谐统一。二是作为个人品性修养的价值。“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇”(《礼记·中庸》),做到这三个方面,才能够完成个人品性的修养,自身品性修养过关了才能够达成天下的和谐。并提出中庸的关键在于“诚”,所谓“诚”即为自己的天性,但是要通过教育让人明白自己有这样的一种天性,这样就能够达到所谓“天人合一”的境界。

三、工具化色彩:伦理道德与政治目的孰轻孰重

不论是政治的伦理化,还是伦理的政治化,本质上都是把伦理道德当成一种工具,或者说中国传统的伦理主义带有明显的工具主义色彩。然而,工具主义与本质主义的区分在于,手段与目的之分。工具主义会把“伦理与政治”当作一种实现政治与社会某种目的的手段,而不是整合当作目的。本质主义即为手段与目的相统一的实践,实现目的手段不能偏离于目的,一切实践都是有利于目的的实现。难道说中国的政治伦理思想是一种工具主义,或者说具有很重的工具主义色彩?孔子面对周代政治风气的堕落,以及社会意识形态的弱化,所提出来的解决办法是“回归礼治”,也就是将政治以伦理化的方式,重塑政治秩序并且与伦理规则相互融合。孔子以一套完善的理论,吸引到了当时的鲁国统治者,但是在政治实践的过程中却遭受到了空前的阻力,最终只能失意远走。孔子的行为,实际上就是一种本质主义,而不是工具主义。宪政的本质是“内生性”的^⑪,但是孔子的本质主义对于社会来说却是外生性的,换句话说孔子的思想不具有群众基础。

某种程度来说,本质主义就是一种理想主

义,一种高度抽象的理论推演,它的优势在于高度的抽象化与解释性,但局限同样明显。本质主义的局限在于:第一,高度抽象的理论与现实情况的差异性。任何一种抽象的理论,实际上是一种人类通过有限理性所建构的解释系统。再好的理论都只能反映出现实矛盾中的主要矛盾,而不是全部的矛盾,它会因为抓住事物发展矛盾的一部分,而忽视另外一部分。事实上被忽视的要素,成为矛盾发展与创新的动力。第二,理论是静态的,而现实则是动态发展的。理论是对于过去经验的发掘。因此,过去是否能够预示未来?虽然,借助于一些理性的工具能够对于一些现象进行预测,但是用一个理论能够预测出未来的发展,甚至是一种高度确定的趋势,实际上还是非常困难的。工具主义体现的是中国政治思想的务实特质。纯粹的理想主义可能会制造出一种美好的“愿景”,而不是能够实际操作的方案。

工具主义与本质主义都不是解决方案。工具主义的优点在于,能够将伦理目的当作一种努力的方向,而在实践的过程中严格按照实践逻辑进行操作。但是,这样的方式可能会产生出违背伦理目的的实践,并随着实践的产生,最终产生伦理目的被反噬的效用。本质主义把伦理目的当作实践指南,一切的实践手段都需要严格遵守价值目的,它的好处在于能够保障实践的伦理预设。但是历史告诉我们,任何一种实践都会有不可预测性,也就是会产生一些意料之外的结果。在某些极端的场景中,如果不能灵活变通,那么就可能变成墨守成规、固步自封。如果以一种更加理性的视角去看待两者,就能够更好地理清其优势与劣势。换言之,任何一种选择都会优劣并存,不论怎么选择都会有无法弥补的短处。但是,如果换成动态与发展的视角看,或许能够得到不同的答案。

首先,承认理性的局限性。大量的研究已经证明,人们的决策常常让他们自己显得头脑简单、缺乏理性、弄巧成拙,即使是那些所谓的专家也是如此^⑥。人的认知能力是有限的,人也不可能预知未来。因此,本质主义的最大弊端就是,无法随着时间改变,也就是无法因为客观条件改变而随之改变。比如说,古代思想家可

能会支持君主制的合法性,但将这样的思想放在当代则会显得不合时宜。君主制违反了当代社会被普遍接受的平等原则,它的背后是一套凸显阶级的伦理秩序。在古代,平等的问题不是思想家关注的重点,等级化的制度安排反而能够有助于社会的稳定与发展,尽管“儒家最强调受教入仕的机会平等”^{[3]68},如孔子“有教无类”(《论语·卫灵公》),子张“学而优则仕”(《论语·子张》),孟子“贤者在位,能者在职”(《孟子·公孙丑上》)。在当代不平等的秩序之中,往往会更加助长社会的矛盾与冲突。这一点从许多社会运动中可以发现人们对于“平等”这一价值的追求。理性是有限的,经过理性思辨所预设的伦理目标,可能并没有看起来那么美好,更重要的是这一种伦理目标是否能够经受得住实践检验,并在实践过程中是否能够进行修正。

其次,如果经过实践的检验,得到修正的伦理目标与最初的目标相悖,是否意味着本质主义的失败?因为理性的有限性,使得一开始伦理目标就不是一种绝对真理般的存在。修正与最初的预设的差异,首先还是要关注差异的要素,以及是否存在一些根本性目标的背离与改变。这是非常重要的价值辩论,如果处理得当,那么就吸纳了本质主义的理论支撑,又超越了有限理性的局限性,而不会在实践的过程中“进退维谷”。

最后,以“本质为体,工具为用”。克服两者的局限性,整合两者的优势,以动态的思想进行考察,可能是第三种选择。或许能够发挥它们的优势,但可能也会受到两者局限性制约。总的来说,工具色彩并不是贬义,而是一种以鲜明价值立场为导向的开放式实践。任何脱离于实践的预设,都存在很大的不确定性,任何背离根本价值的实践,如果得不到充分的理论论证,那么同样是无法被接受的。因此,对于本质与工具而言,真正重要的是在实践的过程中关注“度”的问题,不偏袒任何一方,也不能处在固定的中间地带,而以一种动态平衡的视角面对完全变化的发展。

尽管本质主义与工具主义在理论上可以实现互补甚至交融,但对于具体政治实践特别是中国传统的王权政治,伦理道德往往是工具性的,即讲伦理道德甚至进行道德修炼,也是为了某种政治目的,因为只有伦理道德才是获得政

治合法性的重要来源。在此意义上,伦理道德也仅仅是手段而已。特别是当政治目的与伦理道德发生冲突时,也就不会顾及伦理道德而放弃政治目的,而是为了政治目的牺牲伦理道德,甚至用极其不道德的手段来实现目的。当政治目的达成之后,又反过来用伦理道德进行粉饰,此所谓民心所向、大势所趋。如此反复,伦理道德始终只能是服务于政治而沦为工具。

注释

①参见包刚升:《政治学通识》,北京大学出版社,2007年版,第9页。②参见何怀宏:《选举社会》,北京大学出版社,2017年版,第3页。③参见苏力:《大国宪制:历史中国的制度构成》,北京大学出版社,2018年版,第419页。④参见王亚南:《中国官僚政治研究》,商务印书馆,2017年版,第110页。⑤参见牟复礼:《中国思想之渊源》,北京大学出版社,2016年版,第210页。⑥参见詹

姆斯·麦格雷戈·伯恩斯:《领袖》,中国人民大学出版社,2016年版,第26页。⑦参见任剑涛:《伦理政治研究》,吉林出版集团有限公司,2007年版,第79-81页。⑧参见王亚南:《中国官僚政治研究》,商务印书馆,2017年版,第6页。⑨参见白钢:《中国政治制度史》,天津人民出版社,2016年版,第290页。⑩参见吴晓波:《历代经济变革得失》,浙江大学出版社,2013年版,第5页。⑪参见苏力:《大国宪制:历史中国的制度构成》,北京大学出版社,2018年版,第386页。⑫参见道格拉斯·肯里克等著:《理性动物》,中信出版社,2014年版,第11页。

参考文献

- [1] 吴亮撰,刘成荣评注.忍经[M].北京:中华书局,2013.
- [2] 袁庭栋.古代的职官[M].北京:中信出版集团,2019.
- [3] 何怀宏.选举社会[M].北京:北京大学出版社,2017.
- [4] 牟宗三.历史哲学[M].台北:学生书局,1988.
- [5] 孔飞力.叫魂[M].上海:上海三联书店,2014.

The Ethical Features of Chinese Traditional Political Thought

Li Jianhua and Jiang Zihao

Abstract: Chinese traditional political thought has the characteristics of ethics, and presents the characteristics of political ethics and ethics politicization. Political ethics refers to understanding and cognizing politics from the perspective of ethics and morality, while ethics politicization refers to the transformation of ethical rules into political rules. There are two sides between the two, each referring to the corresponding core value concept; although political ethics and ethics politicization cannot be separated and understood, when political goals conflict with ethics, ethics ultimately yield to politics and become a tool of political service. Although essentialism and instrumentalism can complement or even blend theoretically, ethics and morality are often instrumental in specific political practice, especially Chinese traditional royal power politics, that is, ethics and morality are also for a certain kind of politics purpose. Because only ethics is an important source of political legitimacy. In this sense, ethics is only a means.

Key words: politics; ethics; Ethicism; Instrumentalism; Essentialism

[责任编辑/李 齐]



相似文本·思想亲缘·曾思孟关系*

——《孟子》“思诚”章的三大论域

杨海文

摘要:《孟子》“思诚”章包含三大论域:其一,它与《孔子家语》《中庸》《淮南子》似曾相识的字句同异值得分辨;其二,它与《中庸》环环相扣的思想关联值得分析;其三,它与曾子、子思薪火相传的学脉传承值得分疏。尽管“诚而思诚”的思想义理是《孟子》“思诚”章的重中之重,但如果基于思想义理而统筹兼顾,亦即增加比较研究的文本数量、彰显思想发展的亲缘属性以及理顺曾子、子思、孟子的演变历程,那么,此一单章研究就会达成《孟子》深度解读及其思想研究的学术使命,成为孟子研究与孟学史研究新的学术增长点。

关键词:《孟子》;《中庸》;思孟关系;曾孟关系;单章研究

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0049-08

《孟子》有不少单章充盈深邃的哲学内涵,《孟子·离娄上》“思诚”章(以下简称《孟子》7·12^①)即是其一。这一哲学内涵需要通过思想史解读,方能得到全面而深切的敞开。包括《孟子》7·12在内的四个相似文本,其似曾相识的字句同异值得分辨,其环环相扣的思想关联值得分析,其薪火相传的学脉传承值得分疏。与传统的解读相比,我们增加了比较研究的文本数量,彰显了思想发展的亲缘属性,理顺了曾子、子思、孟子的演变历程,旨在经由《孟子》单章,达成对《孟子》深度解读及其思想研究的学术使命。

一、四个相似文本的字句同异

《孟子》7·12的全文为:“孟子曰:‘居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道:不信于友,弗获于上矣。信于友有道:事亲弗悦,弗

信于友矣。悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣。诚身有道:不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。’”译文可作:“孟子说:‘居于下级的职位而不让上级获信,人民不可以得到治理。让上级获信有方法:不让朋友信任,不会让上级获信。让朋友信任有方法:事奉父母而他们不愉悦,不会让朋友信任。愉悦父母有方法:反省自身而不实诚,不会让父母愉悦。实诚自身有方法:不明辨良善,不会实诚自身。所以实诚是上天的法则,追求实诚是人类的法则。至极的实诚而不感动人们的,未曾有过;不实诚,未曾有过能够感动人们的。’”

从先秦至西汉,有三个文本与《孟子》此章相似。

其一见于《孔子家语·哀公问政》:“在下位不获于上,民弗可得而治矣。获于上有道:不信

收稿日期:2021-06-27

*基金项目:贵州省2020年度哲学社会科学规划国学单列课题重大课题“《孟子》深度解读及其思想研究”(20GZGX03)阶段性成果。

作者简介:杨海文,男,中山大学哲学系教授、博士生导师(广东广州 510275),尼山世界儒学中心孟子研究院泰山学者特聘专家,主要从事中国哲学研究。

于友,不获于上矣。信于友有道:不顺于亲,不信于友矣。顺于亲有道:反诸身不诚,不顺于亲矣。诚身有道:不明于善,不诚于身矣。诚者,天之至道也;诚之者,人之道也。夫诚,弗勉而中,不思而得,从容中道,圣人之所以体定也;诚之者,择善而固执之者也。”^②此段冠以“孔子曰”,亦即孔子之言。

其二见于《礼记·中庸》(简称《中庸》):“在下位不获乎上,民不可得而治矣。获乎上有道:不信乎朋友,不获乎上矣。信乎朋友有道:不顺乎亲,不信乎朋友矣。顺乎亲有道:反诸身不诚,不顺乎亲矣。诚身有道:不明乎善,不诚乎身矣。诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”^{[1]1632}此段未冠以“孔子曰”,实亦孔子之言(下文详论)。

其三见于《淮南子·主术训》:“国有以存,人有以生。国之所以存者,仁义是也;人之所以生者,行善是也。国无义,虽大必亡;人无善志,虽勇必伤。治国上使不得与焉;孝于父母,弟于兄嫂,信于朋友,不得上令而可得为也。释己之所得为,而责于其所不得制,悖矣!士处卑隐,欲

上达,必先反诸己。上达有道:名誉不起,而不能上达矣。取誉有道:不信于友,不能得誉。信于友有道:事亲不说,不信于友。说亲有道:修身不诚,不能事亲矣。诚身有道:心不专一,不能专诚。道在易而求之难,验在近而求之远,故弗得也。”^{[2]316-317}此段未标识说话人身份,当与《淮南子》以道家杂糅百家有关。

以上四个相似文本,其思想发生影响的年代先后当为《孔子家语》《中庸》《孟子》《淮南子》。从思想史角度看,《中庸》与《孟子》的关联众所周知,《孔子家语》与《中庸》《孟子》的关联举足轻重。现将《孟子》此章分作四段,借以区分这四个文本在文字表述、语句组成上的同异。其中,从文字表述看第一段,《孔子家语》《中庸》《孟子》大致相同,《淮南子》与前三者差异较大;从文字表述看第二段,《孔子家语》《中庸》《孟子》大致相同,《淮南子》与前三者差异较大;《孔子家语》《中庸》《孟子》第三段的文字表述大致相同,《淮南子》无此段;《孔子家语》《中庸》第四段的文字表述大致相同,《孟子》与它们的差异较大,但《淮南子》无此段。以上所述的同异,如下表所示:

	《孟子》7·12	《孔子家语·哀公问政》	《礼记·中庸》	《淮南子·主术训》
第一段	居下位而不获于上,民不可得而治也	在下位不获于上,民弗可得而治矣	在下位不获乎上,民不可得而治矣	士处卑隐,欲上达,必先反诸己
第二段	获于上有道:不信于友,弗获于上矣。信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣。悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣。诚身有道:不明乎善,不诚其身矣	获于上有道:不信于友,不获于上矣。信于友有道:不顺于亲,不信于友矣。顺于亲有道:反诸身不诚,不顺于亲矣。诚身有道:不明于善,不诚于身矣	获乎上有道:不信乎朋友,不获乎上矣。信乎朋友有道:不顺乎亲,不信乎朋友矣。顺乎亲有道:反诸身不诚,不顺乎亲矣。诚身有道:不明乎善,不诚乎身矣	上达有道:名誉不起,而不能上达矣。取誉有道:不信于友,不能得誉。信于友有道:事亲不说,不信于友。说亲有道:修身不诚,不能事亲矣。诚身有道:心不专一,不能专诚
第三段	是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也	诚者,天之至道也;诚之者,人之道也	诚者,天之道也;诚之者,人之道也	
第四段	至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也	夫诚,弗勉而中,不思而得,从容中道,圣人之所以体定也;诚之者,择善而固执之者也	诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也	

综上可知,其一,《孔子家语》《中庸》《孟子》的文字表述、语句组成大致相同,但《淮南子》的

文字表述差异较大,语句组成少了两段。其二,从“不”“弗”二字用于“获上→信友→悦亲→诚

身→明善”系列看,《孟子》五用“不”、三用“弗”而不工整,《孔子家语》《中庸》《淮南子》均八用“不”字而工整。其三,尽管语句有多寡、文字有同异,但四者“明善→诚身→悦亲→信友→获上”的思想旨趣基本一致。其四,《孟子》《淮南子》对《孔子家语》《中庸》的孔子之言予以继承并创新,此乃不争之实。其五,《淮南子》的涉案部分与《孟子》7·12相似,而其紧接的“道在易而求之难,验在近而求之远,故弗得也”与《孟子》7·11的“道在迩而求诸远,事在易而求诸难”相似,此乃《淮南子》继承并创新《孟子》的例证。

二、《孟子》与《中庸》的思想亲缘

周末汉初出现了很多典籍。文献学者力图确定其作品具体形成年代,思想史家企图界定其思想发生影响的年代。这两种思考方式经常充满矛盾,所以文献学者认定有的典籍为伪书,而思想史家未必这样看。《孔子家语》在历史上就常被文献学者以及受此影响的思想史家当作伪书。庞朴(1928—2015)指出:“以前我们多相信,《家语》乃王肃伪作,杂抄自《礼记》等书。《礼记》乃汉儒纂辑,非先秦旧籍,去圣久远,不足凭信。具体到‘民之父母’一节,则认为,其五至三无之说,特别是‘三无’之无,明显属于道家思想,绝非儒家者言,可以一望而知。现在上博藏简《民之父母》篇的再世,轰然打破了我们这些成见。对照竹简,冷静地重读《孔子家语·礼论》和《礼记·孔子闲居》,不能不承认,它们确系孟子以前遗物,绝非后人伪造所成。”^[3]杨朝明指出:“《家语》不仅是专门的孔子儒学的记录,而且在规模上也超过了儒家‘四书’中的任何一部。与《论语》的简略相比,《家语》有完整的场面;与《大学》《中庸》作为专题论文相比,《家语》中的思想更为全面;《史记》记录了孔子事迹,但《家语》的记录时代更早,内容更多,更加准确。孔子的思想博大精深,要准确地理解孔子,要真正走近孔子,决不能舍弃《家语》,《家语》可以当之无愧地被称为‘孔子研究第一书’!”^[4]既然《孔子家语》“确系孟子以前遗物”,又是“孔子研究第一书”,大致可断定孟子受其思想影响。古往今来,罕见有人专门研究《孟子》7·12与《孔子家

语》的思想关联,问题意识匮乏;但人们对《孟子》7·12与《中庸》的思想关联津津乐道,问题意识鲜明。从权宜之计看本文的研究,我们认为:讲清了后者,可以视作讲清了前者。

从单章与单章的关联看,《孟子》7·12既可与前此的7·9贯通,又可与后此的13·4贯通。先看基于“有道”而贯通。《孟子》7·9指出:“桀、纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣;得其民有道:得其心,斯得民矣;得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施尔也。”这里的“有道”侧重主体之君,“求道”的次序是天下←民←心(好恶),以及心(好恶)→民→天下。《孟子》7·12指出:“居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道:不信于友,弗获于上矣。信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣。悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣。诚身有道:不明乎善,不诚其身矣。”这里的“有道”侧重主体之臣,“求道”的次序是获上←信友←悦亲←诚身←明善,以及明善→诚身→悦亲→信友→获上。再看基于“反身”而贯通。《孟子》7·12指出:“悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣。”这里侧重不实诚就不能“反身”。《孟子》13·4指出:“反身而诚,乐莫大焉。”这里侧重实诚就能“反身”。以上所述,《孟子》7·12基于“有道”而与7·9贯通,认为王道政治学包括君、臣两类主体,但其治世目标则一;它又基于“反身”而与13·4贯通,认为实践伦理学面临不做功夫、做功夫两类情形,但其修身旨趣无二。

宋元孟学史曾就《孟子》7·12的“明善”“思诚”“修身”关系引发争论。正题出自《孟子集注》卷7《离娄章句上》:“此章述《中庸》孔子之言,见思诚为修身之本,而明善又为思诚之本。”^[3]²⁸²朱熹(1130—1200)认为:修身本于思诚,思诚本于明善。反题出自《饶双峰讲义》卷13《孟子三·居下位章》:“《集注》‘明善又为思诚之本’,似‘明善’之外又有个‘思诚’,恐非本文之意,盖‘明善’即是‘思诚’。”^[4]⁴⁵⁵饶鲁(1193—1264)与朱熹针锋相对,认为思诚即是明善、明善即是思诚。合题出自《孟子通七·离娄章句上》:“《通》曰:饶氏疑《集注》‘明善又为思诚之本’,似‘明善’之外又有个‘思诚’,恐非本文之意,盖‘明善’即是‘思诚’。余就《集注》观之,无可疑者。其释‘思诚’

云:‘欲此理之在我者,皆真实而无伪。’释‘明善’云:‘即事以穷理。’学者未有不能即事以穷理,而可使理之在我者皆实而无伪也。况孟子言所谓‘思诚’,即《中庸》所谓‘诚之’,其功夫皆兼知行而言。《集注》所谓‘思诚者修身之本’,是修身以知行为先;‘明善又为思诚之本’,是知行之中又当以知为先也。饶氏疑之过矣。”^⑤胡炳文(1250—1333)抑饶申朱,认为:修身本于思诚,是言修身以知行为先;思诚本于明善,是言知行之中又当以知为先。

从《孟子》7·12“明善→诚身→悦亲→信友→获上”的次序看,可见明善既是一根而发的砥柱、又是贞下起元的枢纽,不明善就不足以思诚,不思诚就不足以修身。唐文治(1865—1954)指出:“明善者,吾心之良知也。家庭、社会之暗塞,由吾心之良知以光明之;世界之晦昧,亦由吾心之良知以光明之。然而此良知者,不免为气质所锢,物欲所蔽,最易于汨没者也。故必居敬、穷理以涵养之,读书、取友以磨砢之,博学、审问、慎思、明辨、笃行以固守之。如是而吾身乃可以诚,反是则为暗塞,为晦昧。故曰:‘不明乎善,不诚其身矣。’此孟子传孔子、子思子之学说也。”^⑥《孟子》7·12两言“动”字:“至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。”朱熹《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出:“杨氏曰:‘动便是验处,若获乎上、信乎友、悦于亲之类是也。’”^{[3]282}经复核,杨时此语不见于《杨时集》。《杨时集》卷11《语录二·余杭所闻一》第7条指出:“今之君子欲行道以成天下之务,反不知诚其身。岂知一不诚,它日舟中之人尽为敌国乎?故曰:‘不诚,未有能动者也。’夫以事上则上疑,以交朋友则朋友疑,至于无往而不为人所疑,道何可行哉?盖忘机,则非其类可亲;机心一萌,鸥鸟舞而不下矣,则其所能所为可谓高矣。”^⑦以上文字专释《孟子》7·12“获于上有道”至“不悦于亲矣”,可与朱注引杨时语互参。《饶双峰讲义》卷13《孟子三·居下位章》则指出:“人要为君取信,必须朋友称誉荐进。然朋友所以称誉,必能修身、齐家,方有可称者。若是不悦于亲,则何可称之?有能悦亲,必出于诚心乃可。这是推原诚身,效验如此。若说诚身工夫,则无间于事亲、取友、事君、治民之际。诚到至

处自能动物,则以之事亲而亲悦,以之取友而友信,以之事君而君用,以之治民而民从,初无先后之分矣。”^{[4]455}由此可见,动即是效验,旨在昭示“获上←信友←悦亲←诚身←明善”与“明善→诚身→悦亲→信友→获上”密不可分、浑然一体。因故,何漱霜指出:“本章系孟子示人以诚身之方及其所收之效也。盖事上得君,乃可临民;信友悦亲,全在本身。是以曾子三省,大雅矜矜,以诚为贵也。”^{[5]25}《孟子文法读本》卷3《离娄》录吴闿生(1877—1950)眉批:“‘至诚’二句,拍合章首,振荡作收,矫健屈拏如蛟龙,欲去而迴其首。”^⑧

《孟子》7·12七言“诚”字(先后为“反身不诚”“诚身有道”“不诚其身矣”“是故诚者”“思诚者”“至诚而不动者”“不诚”),是该章最重要的关键词。从《中庸》《孟子》的涉案文本看,何谓“诚”“诚者”“诚之者(思诚者)”?《中庸章句》第20章指出:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。诚之者,未能真实无妄,而欲其真实无妄之谓,人事之当然也。”^{[3]31}《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出:“诚,实也。”“诚者,理之在我者皆实而无伪,天道之本然也;思诚者,欲此理之在我者皆实而无伪,人道之当然也。”^{[3]282}朱熹以“实”解“诚”,以“真实无妄之谓”“理之在我者皆实而无伪”解“诚者”,以“未能真实无妄,而欲其真实无妄之谓”“欲此理之在我者皆实而无伪”解“诚之者(思诚者)”,又以“天理之本然”“人事(道)之当然”区分并勾连“诚者”“诚之者(思诚者)”,高屋建瓴,前后相续,奠定了四书学“诚论”的义理架构。其中,《孟子集注》的“诚论”又比《中庸章句》更能彰明道德实践之“理”与“我”的主体间性。《中庸章句》篇首指出:“此篇乃孔门传授心法,子思恐其久而差也,故笔之于书,以授孟子。其书始言一理,中散为万事,末复合为一理,‘放之则弥六合,卷之则退藏于密’,其味无穷,皆实学也。”^{[3]17}依据此一共识,思孟关系借助《中庸》《孟子》的涉案文本得以敞开,“实学”成为《中庸》《孟子》“诚论”的本质概括。

从《孟子集注》先于《中庸章句》撰著并成书看,《孟子集注》以“实而无伪”释“诚”,而《中庸章句》以“真实无妄”释“诚”,既是守正创新,又是兼容并蓄。一方面,《中庸章句》以“真实无

妄”释“诚”，本于《河南程氏遗书》卷6《二先生语六》：“无妄之谓诚，不欺其次矣。”又本于同书卷21下《伊川先生语七下》：“真近诚，诚者无妄之谓。”^{[6]92, 274}合此二条，可知朱熹借“真实无妄”以守正创新程颐（1033—1107）之“真诚无妄”。另一方面，顾炎武（1613—1682）《日知录》卷18“破题用庄子”条指出：“‘五经’无‘真’字，始见于老、庄之书。”^⑨“四书”亦无“真”字。字词无学派之分，观念有党性之别。从“实而无伪”到“真实无妄”，可知朱熹沿袭程颐借“真实”以兼容并蓄道家之“真”。《朱子语类》卷14《大学一·纲领》指出：“某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”^{[7]249}俞樾（1821—1906）指出：“朱子所定《四书》，本以《大学》《论语》《孟子》《中庸》为次。”^⑩从朱子四书学的心路历程看，《孟子集注》借“实而无伪”而观其发越，其“诚论”旨在彰明道德实践之“理”与“我”互涵互摄的主体间性；《中庸章句》借“真实无妄”而求其微妙，其“诚论”旨在辨析本体建构之“真”与“妄”泾渭分明的哲学本性。前者可谓侧重实践理性，后者可谓侧重纯粹理性，两者承前启后、前赴后继，此亦不可不辨。

前引与《孟子》7·12相似的《淮南子·主术训》涉案文本指出：“诚身有道：心不专一，不能专诚。”张九成（1092—1159）《孟子传》卷15指出：“诚之为用，无所不动之意也。然世之论诚者，多错认专为诚。夫至诚无息，息非诚也。倘以专为诚，则是语言寝处、应对酬酢皆离本位矣。故世之行诚者，类皆不知通变。……此孟子指文公以性善而能力行三年之丧，使百官族人称其为知，而四方来观者皆大悦而归者是也。呜呼！诚如此其大，而乃竞指专以为诚。使专谓之诚，则农夫、樵叟皆圣人矣。吁！可怪也。”^⑪以上批评如若针对《淮南子》而发，则又旨在辟异端。《中庸》《孟子》的“诚论”是中国哲学史的重要议题，南宋陈淳（1159—1223）的《北溪字义》卷上《诚》、清代戴震（1723—1777）的《孟子字义疏证》卷下《诚（二条）》对此做过深入探讨。前者指出：“孟子又谓‘思诚者，人之道’，正是得子思此理传授处。”“‘诚’字后世都说差了。到伊川方云‘无妄之谓诚’，字义始明。至

晦翁又增两字，曰‘真实无妄之谓诚’，道理尤见分晓。”“诚在人言，则圣人之诚，天之道也；贤人之诚，人之道也。”“诚与信相对论，则诚是自然，信是用力；诚是理，信是心；诚是天道，信是人道。诚是以命言，信是以性言。诚是以道言，信是以德言。”^⑫后者指出：“诚，实也。据《中庸》言之，所实者，智、仁、勇也；实之者，仁也，义也，礼也。”“质言之，曰人伦日用；精言之，曰仁、曰义、曰礼。所谓‘明善’，明此者也；所谓‘诚身’，诚此者也。质言之，曰血气心知；精言之，曰智、曰仁、曰勇。所谓‘致曲’，致此者也；所谓‘有诚’，有此者也。”“言乎其尽道，莫大于仁，而兼及义，兼及礼；言乎其能尽道，莫大于智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可胜数，举仁、义、礼三者而善备矣；德性之美不可胜数，举智、仁、勇三者而德备矣。曰善，曰德，尽其实之谓诚。”^⑬两者的不同在于：《北溪字义》尊朱，《中庸》《孟子》的“诚论”得以还原并深化，乃以“做哲学史”的方式系统地展开四书学视域中的“诚论”；《孟子字义疏证》驳朱，《中庸》《孟子》的“诚论”得以继承并超越，乃以“做哲学”的方式创新地建构新孟学视域中的“诚论”。

从《孟子》7·12与《中庸》涉案文本的思想亲缘关系看，前者说的“至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”，对应于后者说的“诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。尽管两者的含义各自不同，但并不表明《孟子》没有传承《中庸》这一思想。其一，《孟子》8·19指出：“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”译文可作：“舜明辨众物的道理，洞察人类的伦常，率由仁义而自然实行，不是勉强实行仁义。”“由仁义行”与“行仁义”即是“从容中道”与“择善固执”之意。其二，《孟子》13·15指出：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”译文可作：“人们不经学习就有的能力，是自身至善的能力；不经思虑就有的知识，是自身至善的知识。”“不学而能”与“不虑而知”即是“不勉而中”与“不思而得”之意。其三，《孟子》13·30指出：“尧、舜，性之也；汤、武，身之也；五霸，假之也。”译文可作：“尧、舜是本性仁义，商汤、武王是亲身仁义，五霸是借用仁义。”又，《孟子》14·33：

“尧、舜，性者也；汤、武，反之也。”译文可作：“尧、舜是本性仁义，商汤、武王是返归仁义。”“性之也”与“身之也”（“性者也”与“反之也”）即是“诚者”与“诚之者”之意。是故，《中庸》涉案文本的最后一段，已被《孟子》8·19、13·15、13·30、14·33予以认同并创新。经由《孟子》7·12的深度解读，这些思想史线索得以豁然敞开。

三、从思孟关系到曾孟关系

明代王祹(1321—1373)《王忠文集》卷4《四子论》指出：“‘四子’，《论语》《大学》《中庸》《孟子》也。《论语》，孔子及门人问答之微言，而记于曾子、有子之门人。《大学》，亦孔氏遗书。其《经》一章，孔子之言而曾子所记；《传》十章，则曾子之言而门人记之。《中庸》三十三章，子思之所作。《孟子》七篇，孟子所著，或曰其门人之所述也。”^{[8]68}所谓“《中庸》三十三章，子思之所作”只是一般说法，但不能说《中庸》所有的文字都是子思之言，“子思之作”与“子思之言”是有区别的。如果抹煞这一区别，结果就会导致人们将与《孟子》7·12相似的《中庸》涉案文本直接当作子思之言。它究竟是孔子之言还是子思之言呢？南宋学者的相关探讨值得重视，盖因既有视作孔子之言者，亦有视作子思之言者。

一是张九成《孟子传》卷15指出：“此一章乃子思中庸之学，而孟子于其中又扩大。”^⑩此说将《中庸》涉案文本视作子思之言。

二是朱熹《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出：“此章述《中庸》孔子之言，见思诚为修身之本，而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子，而孟子所受乎子思者，亦与《大学》相表里，学者宜潜心焉。”^{[3]282}此说将《中庸》涉案文本视作孔子之言。所谓“此章述《中庸》孔子之言”，本于《孔子家语·哀公问政》：“公曰：‘为之奈何？’孔子曰：‘齐洁盛服，非礼不动，所以修身也；去谗远色，贱财而贵德，所以尊贤也；爵其能，重其禄，同其好恶，所以笃亲亲也；官盛任使，所以敬大臣也；忠信重禄，所以劝士也；时使薄敛，所以子百姓也；日省月考，既廩称事，所以来百工也；送往迎来，嘉善而矜不能，所以绥远人也；继绝世，举废邦，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，

所以怀诸侯也。治天下国家有九经，其所以行之者一也。凡事豫则立，不豫则废。言前定则不跲，事前定则不困，行前定则不疚，道前定则不穷。在下位不获于上，民弗可得而治矣。获于上有道：不信于友，不获于上矣。信于友有道：不顺于亲，不信于友矣。顺于亲有道：反诸身不诚，不顺于亲矣。诚身有道：不明于善，不诚于身矣。诚者，天之至道也；诚之者，人之道也。夫诚，弗勉而中，不思而得，从容中道，圣人之所以体定也；诚之者，择善而固执之者也。”^⑪另可参见朱熹《中庸章句》：“右第二十章。此引孔子之言，以继大舜、文、武、周公之绪，明其所传之一致，举而措之，亦犹是耳。盖包费隐、兼小大，以终十二章之意。章内语诚始详，而所谓诚者，实此篇之枢纽也。又按：《孔子家语》亦载此章，而其文尤详。‘成功一也’之下有‘公曰：子之言美矣至矣，寡人实固，不足以成之也’，故其下复以‘子曰’起答辞。今无此问辞，而犹有‘子曰’二字。盖子思删其繁文以附于篇，而所删有不尽者，今当为衍文也。‘博学之’以下，《家语》无之，意彼有阙文，抑此或子思所补也欤？”^⑫

三是张栻(1133—1180)《孟子说》卷4《离娄上》指出：“此说见于子思子《中庸》之书。子思述孔子之意，而孟子传乎子思者也。”^{[9]355}此说将《中庸》涉案文本视作孔子之言。

四是饶鲁《饶双峰讲义》卷13《孟子三·居下位章》指出：“《中庸》自‘天下之达道五’以下，恐只是子思之言。子思当来只为学者说，所以说‘居下位’起。若孔子告哀公，则未必说居下位及取友等事。如修身、事亲、知人、知天之说，却是孔子告哀公之言。按：此段因《总注》‘此章述《中庸》孔子之言’而发，故附著于此。”^⑬此说商榷朱注，将《中庸》涉案文本视作子思之言。

总结上文，一方面，从《中庸》涉案文本与孔子、子思的关系看，基于《孔子家语·哀公问政》明确冠以“孔子曰”，可知它是经由子思传述的孔子之言，不宜径直视作子思之言；另一方面，从《中庸》涉案文本与子思、孟子的关系看，《孟子》7·12作为思孟学派的重要文献，它是孟子通过子思及其《中庸》而弘扬孔子之道的典型体现。一般认为《孟子》7·12与《中庸》、子思相关，它是否也与《大学》、曾子有关呢？早在东汉

末期,赵岐(?—201)已经萌生此一问题意识。《孟子正义》卷15《离娄上·十二章》录赵岐注:“此章指言:事上得君,乃可临民;信友悦亲,本在于身。是以曾子三省,大雅矜矜,以诚为贵也。”^{[10]511-512}这里借助《论语》1·4的“吾日三省吾身”勾连了曾子与孟子的关系,但未涉及《大学》。

作为四书学的集大成者,朱熹开始凸显此一问题。《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出:“此章述《中庸》孔子之言,见思诚为修身之本,而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子,而孟子所受乎子思者,亦与《大学》相表里,学者宜潜心焉。”^{[3]282}至于《孟子》7·12如何“与《大学》相表里”,朱熹未作具体说明。《论语》4·18记孔子曰:“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨。”《论语集注》卷2《里仁》指出:“此章与《内则》之言相表里。几,微也。微谏,所谓‘父母有过,下气怡色,柔声以谏’也。见志不从,又敬不违,所谓‘谏若不入,起敬起孝,悦则复谏’也。劳而不怨,所谓‘与其得罪于乡、党、州、闾,宁熟谏。父母怒、不悦,而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝’也。”^⑩仿此体例,《大学》借“物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣”以彰明先后的重要性,借“意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”以夯实次序的条理性,借“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”以凸显修身的根本性,即是它与《孟子》7·12相表里的荦荦大者。

受朱熹影响,后世学者逐渐关注此一问题意识。一是张居正(1525—1582)《四书直解》卷20《孟子卷七·离娄章句上》指出:“按:此章论诚明之学,实渊源于孔子,乃子思所闻于曾子,而孟子所受于子思者。学者宜究心焉。”^{[11]397}据此,《孟子》7·12借助诚明之学,和盘托出孔子→曾子→子思→孟子的传承谱系。二是唐文治《孟子大义》卷7《离娄上·第十二章》指出:“《大学》言格物、致知、诚意、正心、修身,以达乎齐家、治国、平天下,此言治天下之本末也。《中庸》言明善、诚身,以达乎悦亲、交友、获上,此言治一身之本末也。”^{[12]218}据此,《孟子》7·12基于“治一身之本末”而与《中庸》相表里,基于“治天下之本末”而与《大学》相表里。

从《孟子》7·12的单章研究看,人们大多关注其中的思孟关系,很少有人关注其中的曾孟关系。所谓从思孟关系到曾孟关系,意在提醒我们不仅要重视思孟关系的视角,而且也要重视曾孟关系的视角,这两个视角都是不可或缺的。四书学离不开孟子与曾子、《孟子》与《大学》相互关系的探讨,而经由《孟子》7·12的单章研究是扩展并深化此一问题意识的必由之路。

综上所述,《孟子》7·12包括三大论域:一是它与《孔子家语》《中庸》《淮南子》的字句同异值得分辨;二是它与《中庸》的思想关联值得分析;三是它与曾子、子思的学脉传承值得分疏。张岱(1597—1679)《四书遇·孟子·离娄上·思诚章》指出:“此章全与《中庸》同。《中庸》于‘诚之者’处,犹有择善、固执、博学、笃行等功夫。而此但以‘思诚’二字尽之,尤为简切。”^⑩“诚而思诚”的思想义理是《孟子》7·12的重中之重。如果再进一步说清楚它与《孔子家语》、曾子的里里外外,我们就能基于思想义理而统筹兼顾,将这一单章研究做得更好,使它真正成为孟子研究与孟学史研究新的学术增长点。

注释

- ①此种序号注释,以杨伯峻译注:《孟子译注》,中华书局2010年第3版;《论语译注》,中华书局1980年第2版为据,下同;个别标点符号略有校改,兹不一一注明。
②参见杨朝明、宋立林主编:《孔子家语通解》,齐鲁书社2013年版,第212-213页;个别标点符号略有校改。
③参见庞朴:《话说“五至三无”》,《文史哲》2004年第1期,第71页;已做并行处理。④参见杨朝明:《代前言:〈孔子家语〉的成书与可靠性研究》,杨朝明、宋立林主编:《孔子家语通解》,齐鲁书社2013年版,第40页;个别标点符号略有校改。⑤参见胡炳文著,宋健点校:《孟子通》,华东师范大学出版社2020年版,第230页;个别标点符号略有校改。⑥参见唐文治著,徐炜君整理:《唐文治四书大义·孟子大义》,上海人民出版社2018年版,第218页;个别标点符号略有校改。⑦参见杨时撰,林海权校理:《杨时集》(第2册),中华书局2018年版,第304页;个别标点符号略有校改。⑧参见高步瀛:《孟子文法读本》,香港中文大学新亚书院中文系1979年再版,第6页a;各卷分署页码。⑨参见顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释(全校本)》(中册),上海古籍出版社2006年版,第1056页;个别标点符号略有校改。⑩参见俞樾:《九九销夏

录》，中华书局1995年版，第21页；个别标点符号略有校改。⑪参见张九成著，杨新勋整理：《张九成集》（第3册），浙江古籍出版社2013年版，第894-895页；个别标点符号略有校改。⑫参见陈淳著，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，中华书局1983年版，第32-34页；个别标点符号略有校改。⑬参见戴震撰，汤志钧校点：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第319-320页；个别标点符号略有校改。⑭参见张九成著，杨新勋整理：《张九成集》（第3册），第894页；个别标点符号略有校改。⑮参见杨朝明、宋立林主编：《孔子家语通解》齐鲁书社2013年版，第212-213页；个别标点符号略有校改。⑯参见朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第32页；个别标点符号略有校改。⑰参见王朝璩辑：《饶双峰讲义》，《四库未收书辑刊》第2辑第15册，第455页下栏；已做并行处理。⑱参见朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第73页；个别标点符号略有校改。⑲参见张岱著，朱宏达点校：《四书遇》，浙江古籍出版社2014年版，第446页；个别标点符号略有校改。

参考文献

[1]阮元校刻.十三经注疏：下册[M].北京：中华书局，

1980.

- [2]刘文典撰，冯逸，乔华点校.淮南鸿烈集解：上册[M].北京：中华书局，1989.
- [3]朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，1983.
- [4]王朝璩辑.饶双峰讲义[M]//四库未收书辑刊：第2辑第15册，北京：北京出版社，2000.
- [5]何漱霜.孟子文法研究[M].长沙：商务印书馆，1941.
- [6]程颢，程颐著，王孝鱼点校.二程集：第1册[M].北京：中华书局，1981.
- [7]黎靖德编，王星贤点校.朱子语类：第1册[M].北京：中华书局，1986.
- [8]王祜撰，刘杰，刘同编.王忠文集[M]//景印文渊阁四库全书：第1226册.台北：台湾商务印书馆，1986.
- [9]张栻著，杨世文，王蓉贵校点.张栻全集：上册[M].长春：长春出版社，1999.
- [10]焦循撰，沈文倬点校.孟子正义：上册[M].北京：中华书局，1987.
- [11]张居正撰，王岚，英巍整理.四书直解[M].北京：九州出版社，2017.
- [12]徐伟君等整理.唐文治四书大义：孟子大义[M].上海：上海人民出版社，2018.

Similar Texts, Thoughts of Affinity, and Interrelations among Zengzi, Zisi, and Mencius

Yang Haiwen

Abstract: Book 4A12 of the work *Mencius* contains three domains of discourse: First, it is worth making distinctions among similar words in Book 4A12 of *Mencius*, *Family Analects of Confucius*, *The Doctrine of the Mean*, and *Huainan Zi*; Second, the interlocking associations in thoughts between Book 4A12 and *The Doctrine of the Mean* are worth analyzing; Third, the inheritance of authentic traditions passed down from Zengzi through Zisi to Mencius are worth sorting out. Although “to be sincere and to think about sincerity” is the priority among priorities in Book 4A12, it is necessary to take the holistic approach by considering not just this fundamental philosophy in Book 4A12, but also other comparable texts, the affinity relationship in its thought development, as well as the thought development process from Zengzi through Zisi to Mencius. With these considerations in mind, the study of this single chapter Book 4A12 can be proved academically meaningful in profoundly interpreting the work *Mencius* and its thoughts as well as in becoming a new academic topic in both *Mencius* study and the study of the history of Mengology.

Key words: *Mencius*; *The Doctrine of the Mean*; relationship between Zisi and Mencius; relationship between Zengzi and Mencius; the study of a Single Chapter

[责任编辑/李 齐]



困卦：儒家君子的处困、解困之道*

余治平

摘要：困卦难懂，困卦之象，水性润下，在泽之下，势必流渗以洫。如何对待困，可以检验出君子、小人的德性水平。陷入困局，君子、“大人”应当理性面对现实，“有学有守”“操持已定”，甘享其窘，自我亨通。《象》辞“致命遂志”则要求君子杀身成仁、舍生取义。九二有刚中之德，九二之困即君子之困，虽身陷困厄之中却能够安处俟命，审时度势，韬光养晦，谨慎所为。面对泽上无水的困境，君子的态度是积极有为、奋力拼搏、杀出重围，而意志薄弱、缺乏控制力的小人则做不到。出困、解困是需要借助于信仰，建立起主体精神与独立人格，不可以阉割掉自己的生命冲动，不能泯灭自己追求解放的意志力。

关键词：周易；困卦；经传；君子之困

中图分类号：B22

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)05-0057-08

在语用上，“困”的字面含义有窘迫、受窘、急难、被包围，常指一种窘迫、危难的状态与处境，精神压抑不舒展，人不得志。而在儒学语境中，如何对待穷困，如何“过紧日子”，则可以分别出君子、小人所作所为之差异，检验出君子、小人的德性高低。《周易》之第四十七卦《困卦》，坎下兑上，专门讲述君子陷入“为道之困”与“为身之困”^{[1]373}，借助于独特的卦爻符号系统和经传话语解释系统，仔细描绘了君子受困、处困的各种样态，并认真探讨了解困、济困、出困的方法路径。困难，往往就是因为困而难。朱熹说过：“《困卦》难理会，不可晓。”其又言：“《困》是个极不好底卦，所以《卦辞》也做得如此难晓。”^{[2]1654}人越是处于困中，越应该知困、晓困、懂困，而不是忌讳回避，不敢直面困境。所以，读懂困卦并释放出其中所蕴藏的普遍效用便显得尤为必须和十分重要。前人解《困卦》，

或偏于义理，或限于象数，多不讲卦变、爻变，而本文则尝试融合象、数、义、理、辞、思等多种诠释进路，剖析与透视卦变、爻变之机枢要害，以通达困卦之道体大本。

一、“困”之诸义：“尚口乃穷”，“枯涸无水”

明儒来知德说：“困者，穷困也。”这里，穷、困互解，穷就是困，困就是穷，穷、困一如。但今人把“穷困”等同于“贫”，却是对上古汉语的一个误解。其实，贫未必就穷困，穷困也未必就贫。困卦中的“困”，应该指穷厄委顿，道穷力竭，志意堵塞，施展不开，无法通达。那么，困怎么会没有力气了呢？从卦序次第上看，《序卦》曰：“升而不已必困，故受之以困。”困卦紧接着升卦之后，升是自下而上，需要用力，但如果上

收稿日期：2021-02-22

*基金项目：国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”（19ZDA027）、上海交通大学“董仲舒学者”支持计划“春秋‘大一统’的观念兴起与历史影响研究”（HS-SJTU2020A01）阶段性成果。

作者简介：余治平，男，上海交通大学人文学院院长聘教授、博士生导师（上海 200030），上海交通大学董仲舒国际儒学研究院院长，国际易学联合会常务理事，国家社会科学基金重大项目首席专家，主要从事儒家思想与文化、中国哲学研究。

进不已,缺少休整、喘息、调节的空档,则势必气力疲惫,使身心陷入困乏的状态。而从卦象上看,“水居泽中,枯涸无水”,泽中本该有水,可现在却干枯无水,于是便呈现为困乏、不济之象。而从爻象上看,“六爻皆为阴所掩,小人之掩君子,穷困之象也”^{[3]216}。阳爻陷入阴爻,“卦三阴三阳,一阳在内,两阳在外,而皆为阴所包,亦有被困之象。《易》以阳为重,明君子之道也。阳困即君子之穷,为其被群小所窘而不克展其用,故曰‘困’”^{[4]521}。阴爻围剿阳爻,小人陷害君子,则为困局。困是对君子而言的。《易》也只帮君子解困,而不为小人服务。

困卦的卦辞为:“困,亨贞,大人吉,无咎。有言不信。”来知德指出:“此卦辞乃圣人教人处困之道也。言当困之时,占者处此必能自亨其道,则得其正矣。”既然会遭遇到“困”,就得想方设法解困、出困,于是便有了只对君子有效的所谓“处困之道”。因为每当陷入困局,唯有那些具备坚强毅力和高超人格的君子(“大人”),才能够免除祸害,“自亨其道”,并最终“得其正”,转困为通,变困于达,因为也唯有他们“有学有守”“操持已定”。而意志薄弱、缺乏控制力的小人,则一定是做不到的。

然而,如果“不能实践躬行”,不勉力而行,尚未“自亨其道”,而只在口头上呼喊走出困境,仅仅“以言求免”,结果只能是“其困人必不信而益困矣”。陷入困局之中的君子,遭遇“处坎之险”,必须借助于自己的德性功夫才能够解困、济困、出困,靠行动而不靠嘴皮,不可“尚兑之口”。而追求其爻象根源,来知德以为:“二五刚中,大人之象。兑为口,有言之象。坎为耳痛,耳不能听,有言不信之象。”所以,《彖辞》曰“尚口乃穷”,也是强调提高言语修养方面的德性工夫对于君子解困、出困的重要性的迫切性的。

坎下兑上的卦体结构为什么导致困局?《易经释》宗主附注指出:“困以兑合坎,内险而外悦。有如小人口蜜腹剑,心与行违,言与思戾,谓己为智,而利人之愚,处物以欺,而希人之蔽,是谓之困。”^{[4]525}这样的卦体结构恰恰是对小人如何围困、陷害君子的描述,但困人者终自困,是不得好结果的。而按照来知德的解释:“坎刚为兑柔所掩,九二为二阴所掩,四五为上六所

掩,此困之所由名也。”下坎刚,上兑柔,以柔压刚,刚屈于下,处于逆势^①。九二一阳,乘阴承阴,上下皆阴。九四、九五虽然阳,但却为上六所凌,无法舒展伸张,不陷入困顿才怪。来知德举例:“兑之掩坎,上六之掩四、五者,小人在上位也,如绦灌之掩贾谊,公孙弘之掩董仲舒是也。”小人得志,横行朝廷,而忠良则举步维艰。正人君子不能及时清洗掉身边的小人,必然是自己遭罪。正人君子并非能力有限,本事不如奸佞小人,而往往都是因为他们不忍心、不屑于去做奸佞小人所做的那些勾当。

“困,德之辨”:考验出君子、小人。《易传·系辞下》:“困,德之辨也。”郑玄注曰:“辨,别也。”王弼注曰:“困而益明。”辨,是人心智力的一种分析、评判能力。君子处困,首先需要智力支撑,以保证思路清晰,不犯糊涂。如何面对困顿的现实,你会采取什么样的态度与处理方法,无疑是对人们智商能力和德性品格的一次考验,君子、小人于此分野。孔颖达《周易正义》曰:“若遭困之时,守操不移,德乃可分辨也。”^{[5]313}虽身陷困局,却能恪守节操,而且毫不动摇,意志坚定,这才是君子应该具有的德性品格。刘宝楠指出:“遭困之时,君子固穷,小人穷则滥德,于是别也。”^{[6]611}君子在困境中首先应该识别善恶是非与忠奸对错,进而能够捍卫并坚守仁道正义,但小人在困境中则最容易放任性情,颠倒是非、混淆善恶,而做出损害自己德性品格的事情来,这就是做人的差距。“仁、义、礼、智、信”这“五常”之中,为什么必须要有“智”之一常,其实就是在强调理性判断力在积德行善过程中能够发挥确保方向不偏的重要作用。

水在泽下:苟无存留,其困立至。《象》曰:“泽无水,困。君子以致命遂志。”泽无水,来源于困之卦象。“坎在兑下,兑在坎外,水与泽相睽,乃成泽中无水之象”,卦体决定卦象,水在泽下,意味着泽中已经干枯。因为“水性润下,在泽之下,势必流渗以涸”,假如是坎上兑下的卦体,水泽节卦,则无疑可“亨”,则反而要求“节以制度,不伤财,不害民”^{[7]363}。困卦“以内外言,外有泽而水在下,明非泽中之水,则将泛滥以尽,故曰‘无水’”,下坎的水已经不在泽中,则说明泽已决口,泽中之水全都泛滥、流泄、渗透到下

面来了，自己也干涸、枯竭了，已经陷入一种困穷、无能为力的状态了。这个时候，就必须采取相应的对策了，“水易流，宜自节约耳”。于是，一种“经济之道”“民生之原”便随即产生了。

原本“泽以水用”，而现在一旦没了水，一大堆问题就来了。“无水是不克充其用”，那么，“比于困穷之时，物不得展其技，人不得展其才”，物与人都不在正常状态，这就是一种困，即有难处，遇到似乎过不去的坎儿了。“水之在泽下，如物之储以备，如财之贮以供时”，泽下藏水，似乎又可以理解为一种积累，是一种战略储备，构成帝国政权稳固、军事安全之一种必须。“今无储贮，岂非穷乎！穷则困矣”，泽上无水，即无储备，必将威胁天下秩序和民生日用。“人生必赖物以为生，必利用财物以为用，必储蓄以备不时之需，必节留有余以防将来之不足。此经济之道，民生之原。苟无存留，其困立至。”^{[4] 535-536}在古今各家对困卦的诠释中，唯独《易经证释》一书能够把泽水卦体理解成一种“经济之道”和“民生之原”。但这里的“经济”绝非现代人所谓“经济学”之“经济”，毋宁是“经世济民”之“经济”。这样，困卦的发生与解读，还应该是一种具有丰富历史内容的宏大叙事，因为其涉及给养天下和维持民生的问题，值得挖掘，不容小觑！

二、“致命遂志”：杀身成仁，舍生取义

这里的“致命遂志”，尚有争议，主要有两解。

一是乐知天命说。来知德说：“险以说，卦德也。困而不失其所亨者，人事也。处险而能说，则是在困穷艰险之中而能乐天知命矣。”他以“心”解“所”，径直把《彖辞》中的“所”字训读为“此心”“此道”。向内而求，以心解困，而不是向外寻觅，更不会以钱粮财富解困，这是明儒在心学时代解读《周易》所发现的一条路径，或可谓之“心学易”。来知德说：“身虽困，此心不愧不怍，心则亨也。时虽困，此道不加不损，道则亨也。”一个人，尽管处境艰难，但他如果内心没有任何歉疚，对得起天地人鬼神，那还有什么不满意的呢？如果他运气不好，但还能够守护仁道正义，不使之受到威胁和挑战，那么，仁道正义就会完好无损。人受点困，也就罢了，只要不伤害

“心”、不遮蔽“道”就行，这是君子身陷窘境处理事务最基本的准绳和原则，不可动摇。“不于其身于其心，不于其时于其道，如蒺里演《易》，陈蔡弦歌，颜子在陋巷不改其乐是也。”^{[3] 217}人要是能够在困穷艰险中，乐知天命，释放抑郁，调整心态，甚至还可以进行适度的自我放逐、自我放松，才不至于让鲜活的生命被暂时周遭的压力所吞噬。

二是豁出性命说。面对泽上无水的困境，君子的态度是积极有为，奋力拼搏，杀出重围。孔颖达疏曰：“君子之人，守道而死，虽遭困厄之世，期于致命丧身，必当遂其高志，不屈挠而移改也，故曰‘致命遂志’也。”^{[5] 195}世道混乱，当黑坏恶势力威胁了王道正义，君子是要有奉献精神的，应当挺身而出，他即使偿付了生命的代价，也要予以全力守护与誓死捍卫。而屈服、投降、媾和、偷安，则都为正人君子所不齿。“不以物欲而动其心，不以利害而易其操守”，“不为时势易其节也”^{[4] 541}，乃君子之当然所为，义无反顾。仁道的理想，什么时候都不能丢；正义的旗帜，什么时候都不能倒，他们比个体的生命都还重要，比小我、个体的价值更宝贵。

北宋程颐在解释“君子以致命遂志”一句的时候，强调了“知命”的重要性：“君子当困穷之时，既尽其防虑之道，而不得免，则命也。”君子为人坦荡，做事有原则，原本是不应该陷入困顿尴尬的境地的，但即便他谨小慎微地加于防范和杜绝，却仍然避免不了眼前的苦难挫折，那么，这就是命运的安排。这个时候，君子就必须接受命运的安排，认命、知命，直面现实，变被动为主动，积极采取强有力的措施，以期早日结束危厄。君子的应对办法是：“推致其命，以随其志，知命之当然也，则穷塞祸患，不以动其心，行吾义而已。”^{[8] 420}因为认命、知命而能够进一步了解命运的今后走向，晓得“命之当然”，顺应变化，安顿自心，适时、因地而有所为，以图全面堵塞各种祸患再次发生的可能。心意萌动皆不为眼前的困顿危厄所左右，而只愿意为仁道正义所倾注和付出。

来知德在解释《象》曰“泽无水，困。君子以致命遂志”时指出：“泽所以潴水。泽无水，是水下漏而上枯矣，困之象也。”潴，指水停聚之处。《周礼·地官·稻人》：“以潴畜水。”^{[9] 1188}潴，或刻为

猪。水行至此,停留聚集,不得不建造堤防工事,以免危害农田庄稼。泽,原本应该储水蓄水,现在却水在泽下,来知德以为是水漏下去了而导致上卦枯竭干涸,形成“万物皆困”的局面^{[5]195},完全是一副窘迫危难的表象。“致”,指到达、求得。人要知命,才能达命。茫茫人海中,只有那些认识命运基本走向的人,只有那些了解命运规律的人,才能够通达天命的归宿,掌握自己的命运。“命存乎天,志存乎我”,命是上天赐给的,是一种既定的存在者,不可人为后天干预,但人活着还有一颗属于主体自我的心,存心立志而改变上天的馈赠,用主体的自觉修为去改造我们的自然禀赋,进而使人生轨迹最大程度地遵循我们自己的自由意志。在来知德看来,“不有其命,送命于天,惟遂我之志,成就一个是也”。尽管命运所赐一般,甚至还布满坎坷和曲折,但因为自己的积极努力与孜孜矻矻善行,却能够实现自己的人生理想,维护了仁道正义,这才是“致命遂志”的真意。在这里,个体的决定作用、人性主观的改造功能已经被极大地彰显出来。

来知德要求,“患难之来,论是非不论利害,论轻重不论死生”,这是根本原则,即在困顿危厄面前,必须讲究是非、轻重,而不能计较厉害、生死。道义准绳不可能放弃,唯有道义才是最为紧要的事情,其余一切皆可放下。“杀身成仁,舍生取义,幸而此身存,则名固在;不幸而此身死,则名亦不朽。岂不身因而志亨乎?身存者,张良之椎,苏武之节是也;身死者,比干、文天祥、陆秀夫、张世杰是也。”^{[3]217}仁道正义比个体生命重要,面临考验,如果需要,放弃肉体也是必须的。作为个体的鲜活生命,其肉身的保留还是毁灭,完全得看仁道正义的需要。儒家教义虽然起源于血亲伦理,但也十分强调集体价值。按照来知德的理解,个体生命的幸与不幸,肉身的存在与毁灭,在仁道正义面前简直是微不足道,在不朽的名节面前根本就不值一提,这其实也是另一种残忍和暴恐。

于是,杀身成仁、舍生取义则成为“致命遂志”的应有之义。朱熹解“致命”曰:“自家但遂志循义,都不管生死,不顾身命,犹言致死生于度外也。”^{[2]1654}为了道义,君子连生死性命都可以放弃。金景芳、吕绍纲《周易全解》以为:“豁出性

命,实现夙愿。当生命与信仰不能兼得的时候,要杀身成仁,舍生取义,不可苟且偷生。三军不可夺帅,匹夫不可夺志,可做‘致命遂志’的注脚。”^{[1]369}君子受困,首先想到的不是自己个人的安危,而是非常担忧于道义法则的沉沦和损伤。在行动上,君子则会采取积极措施,主动出击,想方设法拯救道义,化险为夷,以避免道义法则受到更大程度的破坏。这显然不是一种低迷不振、消极气馁、怨天尤人或干脆放弃的态度。宁可使肉体生命被无情屠杀,也不能让王道正义遭受凌辱和践踏,这是任何一个有担当的君子在困顿危厄处境中的应然选择,也是一种最佳选择。

三、例解九二:刚中之德,自亨其道

九二的爻辞说:“困于酒食,朱紱方来,利用亨祀,征凶,无咎。”

困有不同种类,金景芳、吕绍纲分出“身之困”与“道之困”以及由此而引申出来的“君子之困”与“小人之困”。困有身之困、有道之困,小人之困是身之困,君子之困是道之困。小人的困是吃饭穿衣亦即维持肉体生命继续存在的问题。因为身份、职业的差异,每个人所操心、所焦虑的对象也有所不同。君子之困,是道之困,他们会因为仁道不显、正义不张而倍感屈辱。小人之困,则是身之困,他们一般只会因为吃饭温暖问题解决不了而奔波憔悴,而一筹莫展^②。“初六的困就是小人之困。君子的困表现在道不能通,志不能行上”,君子谋道,小人谋利,各有定位,道不行、不通,当由君子为之开辟、开展^③。但这又并不意味着君子就不会受到生存问题的威胁,“身之困”的温饱问题还会迎面袭来。“在困卦中三个阳爻代表君子,它们的困是君子之困。九二是阳爻,九二之困是君子之困,亦即道困,与初六小人困于株木不同。”^{[1]369}这里的君子之困,立足于爻性、爻象、爻位,而非基于道德高下之分殊。

人困未必就贫,所以还可能有点酒食,因为真正贫困的人是吃不饱饭、更买不起酒的^④。而按照卦象的总体规律,“凡《易》言酒者,皆坎也;言食者,皆兑也。故需中爻兑言酒食,未济与坎皆言酒也”^{[3]218}。困卦上兑下坎的结构,酒食自在其中。而从爻变的情况看,马恒君指出:“九

二是卦变中由否的上位下来的主爻，来到下卦成坎，坎为水、为酒，故言‘困于酒食’。”^{[7]309}此说的根据则是，《说卦》卦象：坎，为水；《孟氏逸象》：坎，为酒^{[10]19,23}。酒出现在困卦之中，说明此卦是君子之困，非小人之困。下文的“朱紱方来”与“利用享祀”，也可证明这一点，因为小人是不可穿“朱紱”的，也不可能“用享祀”。故程颐指出：“二以刚中之才，而处困之时，君子安其所遇，虽穷厄险难，无所动其心，不恤其为困也。所困者，唯困于所欲耳。”君子也有“欲”，其“欲”也有不得舒展、满足不了的时候，于是便处于困厄艰险的状态。不过，君子之“欲”不是感性感官之欲，不是肉体本能的生理满足，毋宁是道义伸张与精神性的价值追求。“君子之所欲者，泽天下之民，济天下之困也。二未得遂其欲，施其惠，故为困于酒食也。”^{[8]421}对于自身的生活困境，君子可以忍受，可以安心于目前状况，可以心不为暂时的麻烦所累，但唯一牵挂的是仁道正义能否遂行“天下”，德泽万民。所以，君子之困显然是有情怀、有格局的。“困于物，不困于道；穷于用，不穷于体”^{[4]532}，才能够“不失其所亨”，是“君子之困”超越于“小人之困”的应有境界。

“困于酒食”，古今以来大概有三解流传。

一是没有酒食，穷得要命。来知德称：“言酒食之艰难穷困也，如孔子之‘疏食饮水’、颜子之‘簞食瓢饮’、《儒行》之‘并日而食’是也。酒食且困，大于酒食者可知矣。”这里的含义指，食无鱼，饮无酒，连最基本生存都受到威胁，被没有酒食的艰难生活所围困。

二是纵于酒食，不能自拔。高亨解曰：“饮酒过量，食过饱，以致病困也。”^{[11]300}酒食虽好，但吃多了也会生病，适量而止才是中道。金景芳、吕绍纲说：“‘困于酒食’，厌饫苦恼之意，为酒食所苦而受其困者。凡人不遇，愤懑难舒，多纵恣于酒食，苏东坡谪黄州，称为酒食地狱，就是困于酒食之象。”^{[1]369-370}君子因为地位高，待遇好，即使处于仕途不顺、不受重用的时期，生活质量也不降低，至少还有酒喝。政治上被边缘化了，只有借助于杯中之物来调节身心，自我麻醉，通过一种变态的超越而谋求自己内在的精神平衡。苏轼被排挤出作为权力中心的朝廷，被流放到遥远的边陲化外之地，竟然还可以沉

溺于“酒食地狱”，则意味着当时他其实也并不贫穷，活得还是比普通老百姓好很多倍。

三是心忧道体，食不甘味。《易经证释》宣圣讲义曰：“酒食虽备，而困于时，遂不得醉饱。徒有酒食之名，而无甘旨之实。此所谓‘困’也，若平民，则蔬食饮水；若在上位，则醴酒薄肴，不过供具而已。”人遭困厄，志意憋屈，气行不畅，一日三餐虽皆食有鱼，饮有酒，但也吃不出滋味，心不在焉，吃什么都没有胃口。“在困穷之日，并非颐养之时，得食已难；当兹坎陷之时，又非鼎食之际，则果腹亦不易。此‘困于酒食’，不独指不甘旨及不丰备也。”^{[4]547}“困于酒食”既指不甘食、不丰备，饮食已经成问题，又指因为心事重于大道不能流行畅通，而对酒食之事始终提不起兴趣。

紱，即蔽膝，“缝在长衣之膝前以为饰”^{[11]300}。朱紱，帛书《周易》作“紱(朱)发方来”^{[12]87}，是蔽膝中比较高贵的一种，在周代只有天子才可使用，程颐说是“王者之服”^{[8]422}，诸侯、三公奉天子命方可使用。“朱紱方来”的爻象根据就在于，九二以刚中之德而困居于下，但上有九五刚中之君与其道同德合，九五来求，九二应和。被君上所看中，仕途有希望。所以，《象辞》才曰：“困于酒食，中有庆也。”来知德说：“言有此刚中之德，则自亨其道矣，所以有此‘朱紱方来’之福庆。”这里，九二有“庆”的自身原因是刚健、中正之德，而外部原因则来自九五的恩泽、提携和重用，“其德升闻而为君举用之也”^{[3]218}。九二虽身困不振，但因为刚中有德，似乎受到了君王的赏识和赏赐。高亨称：“由于天子方赐以朱紱，设宴庆贺，大乐而醉饱过分。”^{[11]300}但却是“吉象”，无碍大局。

如果我们处于困境的九二，该采取怎样的应对策略呢？

一方面要“利用享祀”，帛书《周易》作“利用芳祀”^{[12]87}，意指利于使用“享祀”。虞翻《增孟氏逸象》曰：“坎，为鬼。”^{[10]23}九二事必与祭祀活动相关。来知德也说：“坎隐伏，有人鬼象，故言‘祀’。”^{[3]218}至于“享祀”，程颐解曰：“以至诚通神明也，……在困之时，利用至诚如享祀，然其德既诚（一作“成”），自能感通于上，自昔贤哲，困于幽远，而德卒升闻，道卒为用者，唯自守至诚而已。”^{[8]422}当以至诚、敬重、慎惕之心去祭祀上帝鬼神，以求理解与护佑，使自己获得心理慰藉。

另一方面则不能“征”，不要行动，即可无咎，因为“征”则“凶”，一行动，就导致凶险。“征者，我往”，不征，即我不可前往。为什么“不征”呢？因为“困以贞自守，不宜轻进。进必有凶”^{[4]549}。九二之困，自守则亨，冒进则凶。其爻象、爻气的根据则在于，六三“阴动而上，失中乘阳”，而九二“阳下而陷，为阴所弇”，故不可鲁莽行事，不能冲动而为，否则便难免于凶险；九五“阳来降二，虽位不正，得中有实”，上六“阴虽去中，上得居正，而皆免咎”^{[13]423}，所以尚能回避掉祸害的发生。九二之所以“无咎”，必须从困卦的整体结构和爻性中求解。上阳下降，来居于二，以阳居阴，位则不正，然而，在二得中，体阳有实，上六阴处阴位，不中有正，皆无大碍。九二处困，应当沉着应付，时机不到，不必急着追求出困，草草解困，反倒生咎。程颐曰：“‘征凶无咎’，方困之时，若不至诚，安处以俟命，往而求之，则犯难得凶，乃自取也，将谁咎乎？不度时而征，乃不安其所为，困所动也，失刚中之德，自取凶悔，何所怨咎。”^⑤困厄之中的君子，“安处”很重要，“俟命”是必须的，继续蛰伏，审时度势，韬光养晦，谨慎所为，千万别给自己添乱。

困卦下坎的卦象，性主水，位在北方，但九二爻辞中却出现了一个“朱紱”。朱者，丹红，火性，乃离色，在南方，它怎么可能出现在水性的北方呢？这应该是互卦的一个结果^⑥。来知德曰：“中爻离，朱之象。又巽绳，紱之象。坎乃北方之卦，朱乃南方之物，离在二之前，故曰‘方来’。”困综下巽，中互上巽，《说卦》曰：“巽，为绳直。”紱，乃编织品，当由棉绳经纬，纺织而成。来知德还把九二爻比于未出茅庐的诸葛孔明：“‘困酒食’者，卧南阳也；‘朱紱方来’者，刘备三顾也；‘利用亨祀’者，应刘备之聘也；‘征凶’者，死而后已也；‘无咎’者，君臣之义无咎也。”^{[3]218-219}譬为人事，九二阳爻处中，虽困于二阴，但终因刚健、守中之德而能够获得大用。

王弼竟然能够在九二爻辞中解读出君子的一种“谦”德，视角独特。他说：“以阳居阴，尚谦者也。居困之时，处得其中。体夫刚质，而用中履谦，应不在一，心无所私，盛莫先焉。夫谦以待物，物之所归；刚以处险，难之所济。”阳爻屈居阴位，本身就是一种谦让，无谦德之人则不能

自守。处困之时，遵循中道原则，又能够以刚健之体践履谦逊之德，不失君子风范。正因为行已有谦，尊重万物，敬畏万物，把物当物，所以，万物都会向他投以源源不断的回报，酒食、朱紱、享祀之类的福庆，便纷至沓来，不期而归。君子当在自谦中奋发，保持不断进取的精神。所以，人一旦被困，还是坚强一点好，守护住阳性，内心一定要振作起来，自己给自己打气、撑腰、壮胆。险情天降，大难当头，人当自立自强，积极进取，而不可畏缩、逃避，怨天尤人、自卑自馁都是无济于事的，这就是九二爻性对我们的一大重要启示。

九二向上诉求于九五，却不得正应，王弼说是“心无所私”，空无一应，以谦逊为怀，调整姿态，放低自己，反倒能够成就一番盛大的气象和繁华的局面。“无应则心无所恃”，人无欲则刚，无所期待则最容易收获满满。“以斯处困，物莫不至，不胜丰衍。故曰‘困于酒食’，美之至矣。”^{[14]108}君子处困，不是烦神于钱财物资，毋宁始终焦虑于仁道主义的不能伸张和未得施行于天下，这便需要一种虚怀若谷的品格与精神。用这种品格和精神去克服困难，其实也就根本不用愁没有足以养身糊口的钱财物资了。所以，困未必贫，君子虽困顿于精神世界，但物质生活却丝毫不受影响，甚或还可以继续维持着一种“丰衍”“美之至”的极佳状态。而这恰恰又是社会分工不同、阶层差异、社会财富分配机制发挥作用所导致的结果。

四、解困之道：遵养时晦，主体自觉

关于济困、解困、出困的方法、路径，《周易》借助于卦象、卦辞、卦气、爻象、爻辞、爻位、爻气等一些列符号和语言进行铺陈和论述，而在态度、观念、行动等各个层面上都有涉及。初六“入于幽谷，三岁不覿”，似乎已经告诉了人们一个最长的处困预期，稍安勿躁，急不得。九二提醒人们必须借助于上卦九五的呼应与支持，接受上方的恩泽，则一定有利于济困、解困。六三爻变，中互成巽，卦象为入，却与上六隔刚相望而不见其面，有乘刚之凶险，不可不鉴。九四回应于初六，懒懒散散，虽得正应，却落得不中、不正之结果，

不能自享，亨通不得。因“徐徐”而蒙羞，但却可以直承九五之恩泽。九五之困，虽然不安，但按照来知德的注解，“迟久”则“必悦”，仍然不可操之过急。即便到了上六，仍然不可盲动。“困之不终困，穷之不终穷，皆道所为、神所主。故时至而困，时至而解，虽欲速之，亦无其力；虽欲罢之，亦无其方。”^{[4]593}受困、处困是命运，解困、济困、出困也是命，是必须经历的一个过程，不安现状，整天愤愤不平，好像天下人都对不起他、全社会都亏欠他似的，因而急躁冒进，摆脱困境的心太急、太切，则显然于事无补，反倒更困。

君子处困，究竟是动，还是不动，这在困卦的确是一个不小的问题。九二有刚中之德，与九五敌应，虽然暂时困窘不堪，但好歹还有“酒食”，君上还可赐与“朱紱”，只是应该以不动为妙。“征”则“凶”，“行动就要凶”，而不动反倒无大碍，“不要行动，即可无咎”^{[1]370}。上六则要求人们敢于面对既已形成的“事之悔”，困极之时，更需要谨慎、警惕，动辄有悔，以防时时处处受困。而只有在自觉认识错误、充分反省悔过的基础之上，采取合理行动，“用藏之义，处穷之行”，并“遵养时晦，居易俟命”^{[4]529}，才能得吉致善。君子受困、处困究竟动与不动，则应当瞄准时机，看环境条件，并没有一条固定可法的铁则。

人在处困之时，应当正确对待行与言关系，行一定比言重要，德一定比言更具有决定作用。困的卦辞曰：“有言不信。”《彖辞》载：“有言不信，尚口乃穷。”过分相信言语对出困、解困的作用，这样的人还将受穷、受困，仍然解脱不了。孔颖达《正义》强调的修德的重要性，“处困求通，在于修德，非用言以免困。徒尚口说，更致困穷”^{[5]194-195}。如果仅凭语言就可以出困、济困，那么，困也不成其为困了。来知德注曰：“不得志人，虽言亦不信也。”^{[3]217}金景芳、吕绍纲说：“在困的时候，说话没有人相信。自己申辩，往往结果更坏。”^{[1]366}那可怎么办呢？君子“当务求晦默，不可尚口”^{[1]366}，不能贪图一吐为快，必须学会隐忍。既然人微言轻，人穷话贱，那就干脆等积攒了实力再说也不迟。

出困、解困是需要足够的精神支柱的，信仰的力量是无穷的。身陷困顿境地中的人，信仰可以给他们带来希望，甚至是支撑他们顽强活

下去的唯一动能。九二、九五皆居中，所以爻辞都强调了诚敬的重要性。九二虽没有正应，恰可以心底无私天地宽，因而接纳万物，以这种办法处困，天地万物该来的都会来的。孔颖达将其上升到一种“美之至”的高度而加以欣赏和颂扬^{[5]195}。“享祀”，既是丰衍、充盈、盛大，又要求人们正心诚意，敬畏十分。内中不净，念虑芜杂，则不如不祭。九五刚猛，虽不能像九二那样可以招致异方之物，但也有足够的威权和能力使天下归心。“利用祭祀”，是君王对天地神明的服膺与礼拜，更要求有充分的心意诚信，朱熹解曰：“无应而心专一。”^{[2]1655}这是君王受福的信仰前提，不可不谨慎处之。

君子处困，最重要的一点就是建立起主体精神与独立人格。上六爻辞：“曰动悔，有悔。”前一个“悔”是已经发生了的灾祸，而后一个“悔”则是主体对前一个“悔”的主动反省和认知，完全属于自我意识的范畴。君子在受困、处困、济困、解困、出困的过程中，应当慢慢确立起自己的主体自觉，催生出主体自己的独立人格。“二五正位为阳，得刚中之德，有自守之资，故君子因之以反困为亨”，困卦中，九二、九五的德性、品格值得我们作认真揣摩，居中有守，中正中直，享祀祭祀，岂不就是人在困厄境地所应当把持的节操吗！“困于时，不困于人；困于物，不困于心，则虽困，仍自成其德，达其道”^{[4]589-590}，人固然可以一时受困，固然可以被外物的匮乏所难住，但却不可以让困难放倒自己，不可以阉割掉自己的生命冲动，不可以扼杀或泯灭自己追求解放的意志力。然而，小人则是不会、也不愿意主动反省自己的，怨天尤人，责怪命运，仇恨社会，自己好像没有一点责任和过错，却不知道别人跟你同样遭困，却为什么很快就能摆脱出来了呢？人在困中，如果自己不努力，如果自己的主体精神确立不起来，别人拉都拉不出来你，那么就不可能“反困为亨”而解困、出困了。

注释

①高亨指出：“《困》之卦象是刚伏于下，柔覆于上，刚被柔所掩盖。此象有才德之君子被无才德之小人所掩盖，处于困窘之境，是以卦名曰《困》。”君子的德才，是正德正才，他能够在正确的德性指引下使用自己的才。而小人则往往恃才傲德，其才是歪才、偏才，为了

达到某种不可告人的目的,使用损招、恶招,肆意践踏德性正义,故为才不正用。现实社会里,君子斗不过小人,一般都因为君子不屑于使用被小人所使用过的手段,并非君子徒有德而没有才。参见高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社1998年版,第298页。②《易经证释》还曾分别出“天下之困”与“常人之困”。“困以木在中,木生之方,孚于春,物之始育,此天下之困,必因物之不足,用之不充,生之不全,则中相诟谮。遂如夫妻反目,此常人之困,不得自解,惟君子则能解焉。解困必因夫时,必伸其阳,发其生机,畅其生趣,必在春时。”详见陆宗舆:《易经证释》,瑞成书局2014版,第523页。“天下之困”表明“物”的自身志意正处于委屈、窘迫的状态,而“常人之困”只是生活烦恼,属于琐屑细碎的日用事务。唯有君子才可以解困、济困,而普通人则是不能自解其困的。解困以时,因时制宜,伸张物的内在生生之德,是君子解困、济困的唯一方法。③杨树达以“君”解“君子”：“唯独贤圣之君，遭困遇险，能致命遂志，不去其道。”这显然与《易传》中的“君子”口吻和对“君子”的要求不相一致，故不从。参见杨树达：《周易古义》，上海古籍出版社2006年版，第62页。④马恒君说：“酒食确能形成困扰，不过这是权势人物的一种困扰。”君子所困非身之穷，毋宁道之穷。参见马恒君：《周易正宗》，华夏出版社2019年版，第383页。⑤“诸卦，二、五以阴阳相应而吉，唯‘小畜’与‘困’乃厄于阴，故同道相求。小畜，阳为阴所畜；困，阳为阴所弇也。”小畜卦、困卦，九二与九五，爻性同，非相异，但志相应，虽未得大吉，但也至少得吉或无咎。参见程颐：《易程传》，天津出版社1987年版，第422页。⑥王弼以为：“处困以斯，能招异方者也，故曰‘朱紱方来’。”君子困窘之时，如果能够用谦逊的态度处理一切事务和问题，则必然可以

形成感通效应，物性财富随之而来，拒绝不掉。孔颖达也说：“处困用谦，能招异方者也。”谦德虽为一种软性精神品格，但却可以招致远距离的酒食、朱紱、享祀。“举异方者，明物无不至，酒食丰盈，异方归向，祭则受福”，君子行谦，感召力强，物性财富都会纷至沓来。参见王弼，孔颖达：《周易正义》十三经注疏（标点本），北京大学出版社1999年版，第195页。

参考文献

- [1] 金景芳, 吕绍纲. 周易全解: 修订本[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [2] 黎靖德编. 易九[M]//朱子语类: 卷第七十三. 长沙: 岳麓书社, 1997.
- [3] 来知德集注. 国学典藏: 周易[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [4] 陆宗舆. 易经证释: 第6册[M]. 台中: 瑞成书局, 2014.
- [5] 王弼, 孔颖达. 周易正义[M]//十三经注疏: 标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [6] 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [7] 马恒君. 周易: 全文注释本[M]. 北京: 华夏出版社, 2001.
- [8] 程颐. 易程传[M]. 台北: 文津出版社, 1987.
- [9] 孙诒让. 周礼正义: 第四册[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] 王亨之. 周易象数例解[M]. 香港: 商务印书馆, 2013.
- [11] 高亨. 周易大传今注[M]. 济南: 齐鲁书社, 1998.
- [12] 于豪亮. 马王堆帛书《周易》释文校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [13] 李道平. 周易集解纂疏[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [14] 王弼, 孔颖达. 周易正义[M]//重刊宋本周易注疏附校勘记. 江西南昌府刻本. 1815年(嘉庆二十年).

The Trapped Trigrams: Confucian Men of Virtue's Ways to Deal with and Relieve Dilemma

Yu Zhiping

Abstract: The image of the trapped trigrams which is difficult to understand, means water runs into the swamp will be bound to seep to dryness. How to treat the trapped hexagrams, can test the virtue level of man and villain. In a predicament, the man of virtue and “the grown man” should face the reality rationally, “behave themselves in a given situation”, “conduct and decided”, enjoy their embarrassment and prosper yourselves. The poem “sacrifice his life in order to carry out his purpose” in “Xiang” requires the gentleman to kill himself to achieve benevolence and sacrifice his life for righteousness. The second nine has firm in the virtue, it symbolizes the plight of a man, although trapped in hardship but can live in peace, assess the situation, keep a low profile, and be cautious. Facing the predicament of no water on the swamp, the mans attitude is positive and promising, striving hard, breaking the siege, but the weak and the villain are not. It is necessary to establish the subject spirit and independent personality with the help of faith to get out of the predicament, and not to castrate one's life impulse and eliminate one's will power to pursue liberation.

Key words: *The Book of Changes*; The trapped trigrams; scripture and interpretation; men of virtue in frustrations

[责任编辑/云 扬]



千亩之战析疑*

杜 勇

摘 要:千亩之战是周宣王晚年征伐姜氏之戎的一次著名战役。近出清华简《系年》亦载其事,从而引发学者对战争的次数、地点、起因与影响等问题聚讼不已,疑云迄未消除。仔细分析地上地下各种文献,可知《史记》并无两次千亩之战的说法,实只宣王三十九年一次战役。战争地点在周都镐京近郊,与晋地无涉。战争的起因是由于周王室支持秦人打击犬戎(獫狁),以安西垂,结果姜氏之戎连带遭到秦人迫逐,土地也随之丧失,从而引发了姜戎氏对周王室的尖锐矛盾,进而升级为武装冲突。战争未能打败姜戎氏的进攻,反而是王师败绩,天子奔逃。周王室权威扫地,共主地位一落千丈,无形中助长了犬戎长期觊觎宗周的政治野心。十多年后,申、缙联合犬戎攻破镐京,赫赫宗周终于一朝覆亡。

关键词:千亩之战;战争次数;地理方位;起因与影响

中图分类号:K224.06

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0065-07

千亩之战是周宣王晚年征伐姜氏之戎的一次著名战役。战争在镐京近郊进行,周王室占有天时地利,结果不仅未能打败姜戎的进攻,反而是王师溃退,奄父快马驾车才使天子脱逃。周王室权威扫地,共主地位一落千丈,统治力量受到严重削弱,无形中助长了犬戎伐灭宗周的政治野心。然而,关于此役的次数、地点、起因及影响等问题,学者多有分歧,即使清华简等新出文献的问世,也未消除重重疑云。本文拟就此略作探索,以期形成正确的历史认知。

一、千亩之战的次数

千亩之战到底是一次还是两次?学者的认识各有不同。今人杨伯峻先生继日本学者竹添光鸿之后,力主千亩之战有二:一在周,未言地望;一在晋,地即岳阳。晋地之战“前于周宣王

之役十三年,且晋战而胜,与周宣王之战而败者不同”^①。杨宽先生引为同调,认为晋穆侯十年之役“当是另一次千亩之战”^{[1]573}。清华简《系年》记“戎乃大败周师于千亩”,整理者认为此役在周都附近,与“晋穆侯千亩之战的千亩在今山西并非一地”^②,坚持千亩之战分为两次。但也有学者旗帜鲜明反对此说,认为宣王时千亩之战只有一次,两次说是错误的^③。其是非曲直有必要作进一步探讨。

千亩之战两次说的依据来自《史记》。其《周本纪》说:

宣王不修籍于千亩,虢文公谏曰不可,王弗听。三十九年,战于千亩,王师败绩于姜氏之戎。

此条史料当取材于《国语·周语上》,且与近出清华简《系年》相印合:“(宣王)立三十又九年,戎乃大败周师于千亩。”传世文献与地下材

收稿日期:2021-07-26

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

作者简介:杜勇,男,天津师范大学历史文化学院教授、博士生导师(天津 300387),主要从事先秦史和出土文献研究。

料交相印证,是无可疑。所谓另一次千亩之战见于《晋世家》:

穆侯四年,取齐女姜氏为夫人。七年,伐条。生太子仇。十年伐千亩,有功。生少子,名曰成师。

此一记载主要取材于《左传》桓公二年:“初,晋穆侯之夫人姜氏以条之役生太子,命之曰仇。其弟以千亩之战生,命之曰成师。”此记穆侯千亩之战并未系年,而《史记·晋世家》《十二诸侯年表》(以下简称《年表》)却推为晋穆侯十年(周宣王二十六年)。其依据何在?很可能是《晋世家》所说:“昭侯元年,封文侯弟成师于曲沃……成师封曲沃,号为桓叔。……桓叔是时年五十八矣。”《年表》拟定昭侯元年为平王二十六年,此前文侯在位35年,再往前是殇叔4年,穆侯27年,故可推得桓叔(成师)生于晋穆侯十年(宣王二十六年),亦即穆侯“伐千亩”的年代。虽然司马迁说“靖侯已来,年纪可推”^{[2]1636},但他所推晋献侯、穆侯、文侯的在位年代实际都存在问题(容后详论),即使桓叔封曲沃时的年龄不误,也不能说明晋伐千亩必在穆侯十年,不能证成千亩之战两次说。

从前人们不曾注意,司马迁本人并未将千亩之战视为两次不同战役。《周本纪》《晋世家》言及千亩之战,虽在晋穆侯与宣王的年代对应上两不相谐,但《年表》只列晋伐千亩一役,对宣王三十九年败绩于千亩只字未提。王师败绩于千亩,事态更为严重,远非晋侯“伐条”“伐千亩”等战役可比,没有不入《年表》的道理。如若千亩之战确为名同实异的两次战役,司马迁制作《年表》之时,当如宋元时期《通鉴外纪》《通鉴前编》一样,前后分列,划然两事,而不会有此疏漏,顾此失彼。至于千亩之战在纪年上的抵牾,司马迁未必不知,只因一时难于厘清,就只好以客观审慎的态度,“信以传信,疑以传疑”^{[2]505}。

在中国早期历史年代学研究上,司马迁是有卓越贡献的。特别是西周共和以后年代的整理和厘定,使中国历史从此开始有了确切纪年,确是司马迁一项杰出的学术成就。但西周年代学研究极为复杂,涉及面广,往往牵一发而动全身。尤其是十二诸侯国的年代资料多寡不同,事与年的系联,侯年与王年的对应,很难做到准

确无误,甚至有时出现自相矛盾的情况也无从调适。例如,《史记·陈杞世家》说:“(陈)幽公十二年,周厉王奔于彘。二十三年幽公卒,子釐公孝立。釐公六年,周宣王即位。”依此推算,共和行政就不是14年而是17年,而共和元年在《年表》中对应的也不是陈幽公十三年而是十四年,宣王元年对应的不是陈釐公六年而是五年。又如《鲁世家》说鲁武公九年卒,《年表》却出现鲁武公十年;说“孝公二十五年,诸侯畔(叛)周,犬戎杀幽王”,《年表》却将此事记在孝公三十六年,竟相差11年。可见司马迁对十二诸侯纪年的整理面临极大困难,实际结果并没有人们想像的那样精密周详。

晋国历史纪年的情况,同样纷繁复杂。《晋世家》说:“自唐叔至靖侯五世,无其年数。”^{[2]1636}从周初唐叔封立到靖侯所在的厉王之世,晋侯不可能仅历“五世”,“无其年数”也只是说见不到相关文献,不代表各位晋侯原无纪年。年代资料的匮乏,在靖侯之前如此,之后也不会好到哪里去。若无直接材料可据,仅凭相关年代推算,其可靠性自然不能估计太高。《晋世家》说:“靖侯十七年,周厉王迷惑暴虐,国人作乱,厉王出奔于彘,大臣行政,故曰‘共和’。十八年,靖侯卒。”其文意非常清楚,靖侯十七年即共和元年,但《年表》却列靖侯十八年为共和元年,前后不相照应。若将晋国纪年与后来的出土文献相对照,问题似乎更大。如晋文侯元年,依《年表》在幽王二年,古本《竹书纪年》显示却在平王元年,二者相差10年。古本《竹书纪年》说:

(1)晋文侯二年,周宣王子友父伐郟,克之。乃居郟父之丘,名之曰郟,是曰桓公。^{[3]70}

(2)幽王既败,二年而灭会,四年而灭虢,居于郟父之丘,是以为郟桓公。^④

这两条材料同记郑桓公伐郟灭虢之事,只是引文方式略异,据此可知晋文侯二年即幽王既败2年(平王二年),表明晋文侯与周平王在同一年即位,并非《年表》所记在幽王二年。此年郑桓公尚未出任司徒,他既不可能以幽王八年才有的司徒身份与史伯谈及东寄孥贿之事,也不可能伐郟而居郟父之丘。故蒙文通先生正确指出:“史公纪晋文侯之年,已先于《竹书》者

且十年。”^{[4]60}如果按照《竹书纪年》所载晋文侯元年即平王元年逆推,加上司马迁所定殇叔4年,穆侯27年,则穆侯即位在宣王二十七年。前一年他尚未继位,岂可以穆侯身份主导千亩之战?

新出晋侯苏钟与古本《竹书纪年》的年代指向亦复相同。该钟铭云:“唯王卅又三年,王亲遘省东国南国……王亲命晋侯苏,率乃师……伐宿夷。”(《近出殷周金文集录》35—36)铭文中的晋侯苏就是晋献侯,即穆侯之父。根据《年表》,晋献侯在位时间是宣王六年至十二年,宣王三十三年晋国之君是晋穆侯而不是晋献侯苏,故有学者认为钟铭三十三年当为厉王纪年^{[5]326}。若然,《史记》所记献侯的年代就错得太离谱了。或以为是晋侯苏即位后追记此前跟随厉王东征时的记录^{[6]10},亦非的当。厉王三十三年是靖侯当政,代为出征的不是其子而是其孙,周天子却几次使用“晋侯苏”的称谓发表命令,即使用后来的身份追述也是不符合周代礼制的。何况厉王三十年实行“专利”,后又利用卫巫“弭谤”,心思也完全不在东国南国的事务上。可见晋侯苏钟的三十三年与周厉王无关,只能是宣王的纪年,而《史记》所推晋侯苏的年代应有舛误^⑤。宣王三十三年献侯苏尚在君位,其子穆侯在宣王二十六年同样不可能以晋师“伐千亩”。

古本《竹书纪年》不只显示晋国纪年存在严重误差,而且还有材料证明千亩之战只有宣王三十九年一次。《后汉书·西羌传》引古本《竹书纪年》说:

及宣王立四年,使秦仲伐戎,为戎所杀……后二十七年,王遣兵伐太原戎,不克。后五年,王伐条戎、奔戎,王师败绩。后二年,晋人败北戎于汾隰,戎人灭姜侯之邑。明年,王征申戎,破之。

在这段记载中,有几个关键点须加注意:

其一,“明年,王征申戎”所指为宣王三十九年伐姜氏之戎的千亩之战。由于申与姜戎同为四岳之后,亦是姜姓,故以申戎代称姜戎可,清华简《系年》省称为“戎”亦可。从文献上看,宣王三十九年除了伐姜氏之戎外,别无其他伐戎之举,故申戎只能是姜戎氏的代称。陈槃先生说:“申戎亦姜姓,盖姜戎之别部,故申戎亦可名

姜氏之戎。然曰姜氏之戎、曰姜戎,不即等于申戎。”^{[7]1036}虽然申是申,姜戎是姜戎,但二者血缘上有一定联系,称姜戎为申戎可谓不中亦不远。

其二,此言王破申戎,与《国语》说王师“败绩”不同,胜负双方易主,必有一误。近出清华简《系年》第一章说:“宣王……立三十又九年,戎乃大败周师于千亩。”^{[8]136}是知此役以王师败绩为可信。至于《晋世家》说晋穆侯伐千亩“有功”,是司马迁对《左传》“成师”所作的不恰当演绎,后世学者多不采信,故以“成其师众”^⑥释之。“成师”实际是说此役晋师得以保全,与战争全局无关。此与赵之奄父为宣王御,“及千亩战,奄父脱宣王”^{[2]1780}一样,虽然宣王成功脱险,奄父有功,但无改于王师败溃的整个结局。

其三,古本《竹书纪年》所言千亩一役,发生在宣王征伐条戎奔戎之后,时间上只间隔两年。而《晋世家》《十二诸侯年表》所言穆侯伐千亩亦在伐条之后,时间上同样只间隔两年^⑦。裘锡圭先生认为:“彼此显然是一回事。”^{[9]70}洵为卓识。这个证据非常有力,不容别作解释。宣王与穆侯征伐的对象同为姜氏之戎,时间同在伐条两年之后,地点又同为千亩,却偏偏不是同一次战役,事情断不至于如此巧合。司马迁不在《年表》中复列宣王三十九年的千亩之战,原因就在这里。

过去,人们对《年表》的误差估计不足,过于相信司马迁对晋国纪年的推定,以至误判有两次千亩之战。今将地上地下各种文献对比分析,证明千亩之战只有一次的结论,可能更符合历史的真实。

二、千亩之战的地理方位

关于千亩之战的地理方位,晋唐学者先后提出京郊、介休、岳阳三说。京郊说为晋孔晁所倡,他说:“宣王不耕籍田,神怒民困,为戎所伐,战于近郊。”^⑧“近郊”是指周都镐京近郊,大概由推求《史记》《国语》文意所得。介休说来自杜预,其注《左传》桓公二年“千亩之战”云:“西河界休县南有地名千亩。”^⑨“界休”后改称介休,于今仍为山西县名。岳阳说是唐代张守节提出来的,其依据来自《括地志》:“千亩原在晋州岳阳

县北九十里也。”^⑩岳阳在太岳山南(今山西古县),离介休县一百多公里。明末清初顾炎武说“穆侯时晋境不得至介休”,认为《史记·赵世家》周宣王伐戎及千亩战,应如《史记正义》所言在岳阳县北九十里^⑪。诸家说法虽有不同,但都不曾把千亩之战看作两次,因而才能围绕同一议题发表见解。唐代经学大家孔颖达《春秋左传正义》对晋穆侯“千亩之战”作疏,引据《国语》并作评鹭说:

杜预云:“西河介休县南有地,名千亩。”则王师与姜戎在晋地而战也。《国语》云:“宣王不籍千亩,虢文公谏而不听。三十九年,战于千亩。”孔晁云:“宣王不耕籍田,神怒民困,为戎所伐,战于近郊。”则晁意天子籍田千亩,还在籍田而战。则千亩在王之近郊,非是晋地,义或然也。^{[10]433}

孔颖达认同孔晁的说法,主张千亩之战地在京郊,无涉晋境,是很有见地的,故能得到后世学者的广泛认同。清汪远孙说:“王自伐戎而远战于晋地,必不然也。”^{[11]21} 阎若璩《潜邱札记》、刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》所见略同。其根本依据在于,宣王伐千亩与不籍千亩当在同一个地方,故不可能远至晋地。

清华简《系年》发现后,不少学者觉得“千亩之战”与“不籍千亩”,虽然俱称“千亩”,但其内涵有异,并不在同一个地方,因而坚持两次千亩之战的说法。《系年》第一章说:

昔周武王监观商王之不恭上帝,禋祀不寅,乃作帝籍,以登祀上帝天神,名之曰千亩,以克反商邑,敷政天下……宣王是始弃帝籍弗田,立三十又九年,戎乃大败周师于千亩。^{[8]136}

所谓“帝籍”,是指专门为祭祀上帝而设的籍田,又名之曰千亩。汉贾逵即有类似见解:“天子躬耕籍田,助民力也。籍田,千亩也。”^⑫ 简文说商王“不恭上帝”,不敬祀神灵,失去上帝眷顾,故周人得以东进克商,光有天下。宣王不籍千亩,也是不敬上帝的行为,终遭惩罚,结果被姜戎大败于千亩。从表面上看,作为籍田的千亩,与作为战地的千亩似乎意涵不同,不能等视齐观。宋金履祥就说:“《国语》与不籍千亩同事,非也。不籍千亩,天子之籍田也。此千亩,

地名也。”^⑬ 其实,这是一种静止看问题的思维方法,不免以文害辞。田名与地名之间并无不可逾越的鸿沟。籍田并非普通的小块田土,而是远近闻名的大面积王家田产,久而久之转化为地名,是再正常不过的事情。尤其是天子每年春耕前要在这里举行籍田礼,田名与地名更容易合二为一。《国语·周语上》言及籍田礼说:

及期,郁人荐鬯,牺人荐醴,王裸鬯,飧醴乃行,百吏、庶民毕从。及籍,后稷监之,膳夫、农正陈籍礼,太史赞王,王敬从之。王耕一垆,班三之,庶民终于千亩。

其典礼场面浩大,参与人员众多,天子裸鬯飧醴,百官庶民毕从,最后由庶民完成耕作。由于厉王被逐,籍田礼废,周宣王即位后,不想再装样子,重修籍礼,因而受到朝中大臣的谏阻。只是周宣王过于任性,拒不采纳,籍田之礼最终还是废除了。其后籍田的耕种不再受重视,但千亩作为籍田之名,演变为一个人们熟知的地名则不会无端消失。数十年后,在这里发生一场以地命名的千亩之战,并不费解。

当然,“不籍千亩”与“千亩之战”确是两个性质不同的历史事件,《国语》与清华简《系年》之所以把它们编连在一起,并非无原则拼凑,而是时人宗教思维使然。他们认为这两件事都关乎上帝的意旨,有着不可分割的因果关系。《国语·周语上》中虢文公劝谏宣王说:

民之大事在农,上帝之粢盛于是乎出,民之蕃庶于是乎生,事之供给于是乎在,和协辑睦于是乎兴,财用蕃殖于是乎始,敦庞纯固于是乎成。……今天子欲修先王之绪而弃其大功,匮神乏祀而困民之财,将何以求福用民?

这是说籍田事涉农耕,上帝的祭品,民众的繁衍,国事的供给,社会的和谐,财政的增值,国力的强盛,无不与此息息相关。如果不籍千亩,轻怠农事,必然是“匮神乏祀而困民之财”,得不到上帝福佑,也无以使民。因此,千亩之战的失败,时人把它归因于宣王不籍千亩,乃至神怒民困,造成王师败绩的严重后果。在这里,前一个千亩说的是籍田,后一个千亩说的是战场,但地名为其共性。《国语》《系年》中两个“千亩”相承而言,不仅在逻辑上而且在事实上只能是

同一地点。

那么,这个千亩究意在什么地方呢?由于千亩本为籍田,每年春耕时又要在此举行籍田礼,自然是孔晁所言地近京郊为合理。清人阎若璩说:“此千亩乃周之籍田,离镐京应不甚远。……盖自元年至今将四十载,天子既不躬耕,百姓又不敢耕,竟久成鹵不毛之地,惟堪作战场,故王及戎战于此。”^[12]²⁸⁵日本学者泷川资言引此以证千亩地望,并谓:“《括地志》以晋州千亩原当之,殆非。”^[4]⁵⁹这些都是明达之见。道理很简单,天子举行籍田礼的地方,不会远离京城。盛大的典礼活动,繁复的表演程序,若是远离镐京,甚至跑到诸侯国的领地上举行,不仅劳师动众,操作不便,就是那一份长途跋涉的辛劳也不是王公贵族所乐意承受的。因此,把千亩之战的地理方位定在镐京近郊,远比其他说法合理可信。至于千亩确切位置的考定,则有待更多新材料的发现。

三、千亩之战的起因及影响

发动千亩之战的姜氏之戎,又称姜戎氏、姜戎。姜戎与申、吕、齐、许均为四岳后裔,姜姓部族,是周王朝赖以立国的姬姜联盟的成员之一。此时何以风云突变,致使姜戎与周王室兵戎相见?千亩之役又带来怎样的严重后果?也是需要探讨的问题。

《国语·周语下》说:“伯禹念前之非度,厘改制量……共之从孙四岳佐之……祚四岳国,命以侯伯,赐姓曰姜,氏曰有吕,谓其能为禹股肱心膂,以养物丰民人也……申、吕虽衰,齐、许犹在。”此言四岳为共工氏从孙,因佐禹治水有功,被赐姓立国,以吕为氏。四岳裔氏之国有申、吕、齐、许等,但各自的立国时间并不相同。《周语中》说:“齐、许、申、吕由大姜。”意即四国的封建缘于大姜的外戚关系。大姜为太王之妃,王季之母,娶自姜姓部族。武王克商,成为天下共主,得以封建外戚齐、许、申、吕四国。齐、许在周初封立,申、吕属于重新册封。《史记·齐世家》说:“(四岳)佐禹平水土甚有功,虞夏之际封于

吕,或封于申,姓姜氏。夏商之时,申、吕或封枝庶子孙,或为庶人。”是申、吕立国比齐、许要早,夏商时期即已存在。《左传》庄公二十二年说:“姜,大岳之后。”又隐公十一年:“夫许,大岳之胤也。”是知四岳又名大岳。作为部族名或其居地名的太岳,其具体方位可由《尚书·禹贡》考知。其文云:“壶口、雷首,至于太岳。底柱、析城,至于王屋。”所涉地名在今晋南及与豫西交界一带。“壶口”在今山西吉县西,以壶口瀑布著称。“雷首”即今山西中条山脉西南端。“太岳”即大岳,指《汉书·地理志》河东郡彘县的霍大山(今霍州市东南)。《国语》《左传》《禹贡》的著作时代相近,书中所用术语的内涵亦必具有同一性。顾颉刚先生提出四岳不在晋南,而是指今陕西西部陇县一带的古汧山^[13]⁴⁰。其说置《禹贡》等史籍于不顾,也不考虑大禹治水可否在那里与四岳部族发生交集,而是片面强调姜氏族氏初居关中西部,忽略四岳东迁的史实,自然不能动摇传统说法。申、吕作为四岳之后,可能长期居于晋南,后来申国为了寻求新的发展空间,则迁往与吕国仅一河之隔的陕西安塞以北一带。周宣王时,申、吕又被迁至河南南阳地区,承担“南土是保”^⑤的政治使命。

不过,姜戎氏与申、吕并不同地,而是遥居关中,东西悬隔。《左传》襄公十四年,晋国范宣子对驹支说:“姜戎氏!昔秦人迫逐乃祖吾离于瓜州,乃祖吾离被苫盖、蒙荆棘以来归我先君。”是说姜戎先祖“吾离”居于瓜州,因受秦人迫逐,才归附晋惠公,东迁晋南。杜预释瓜州在敦煌(即今甘肃敦煌),对此学者多有怀疑。因为瓜州若在敦煌,则与当时秦都雍城(今陕西凤翔)相距三千余里,真可谓风马牛不相及,秦人何以迫逐姜戎?姜戎遭受迫逐何以不是西去而是东来?这都是难以解释的问题。顾颉刚先生考证说:“四岳所在当即瓜州所在,部族固容有迁徙,要之必仍在关中、秦岭一带。”^[13]⁵⁰顾氏以为四岳即瓜州所在不可遽信,但他说瓜州位居关中、秦岭一带,颇得学者赞同。考古学上把陕甘地区的寺洼文化、刘家文化等看作姜戎文化,即以此故。

《左传》襄公十四年,姜戎氏首领戎子驹支对范宣子说:“昔秦人负恃其众,贪于土地,逐我

诸戎。惠公蠲其大德,谓我诸戎,是四岳之裔胄也,毋是翦弃,赐我南鄙之田。”春秋中期,由于秦穆公称霸西戎,迫逐姜戎,故被晋惠公诱至晋之南鄙。此前姜戎氏世居瓜州,可能在关中一带。姜戎氏不与四岳其他后裔齐、许、申、吕等国相提并称,不仅因为地域上相隔遥远,也与其未曾册封立国有关,故自称“诸戎”。姜戎氏发展比较滞后,“饮食衣服不与华同,货币不通,言语不达”^⑥,不可能与周王室发生婚媾关系。有学者认为姜戎氏又称“申戎”,即平王所奔“西申”^{[1]573-574},与史实不符。

姜戎同为四岳裔氏,为何远离四岳立国之地?很可能是四岳部族东迁之时,姜戎氏作为四岳原居地的一个分支,并未随迁。故韦昭称:“姜氏之戎,西戎之别种,四岳之后也。”《潜夫论·志氏姓》云:“炎帝苗胄四岳。”《世本》也说:“许、州、向、申,姜姓也,炎帝后。”^{[14]555}四岳是炎帝后裔,早先同炎帝一道居于关中。《国语·晋语四》说:“昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜。”炎帝与黄帝是由同一母族分化发展而来的两个部族,世有婚媾关系。关于姜水所在,《水经注》卷十八《渭水》说:“岐水又东迳姜氏城南为姜水……母女登游华阳,感神而生炎帝。长于姜水,是其地也。”^{[14]442}一般认为,“炎帝氏族的发祥地在今陕西境内渭水上游一带”^{[15]48}。后来,为生存与发展的需要,炎帝部族西以氐羌为后援,不断东进扩张。四岳可能就是随炎帝东迁来到晋南地区的部落之一。四岳东迁之时,另有别支留居关中,后来被称为姜氏之戎。

周宣王时,大力扶植秦国打击西戎势力,以求西部边疆的安定与稳固。《史记·秦本纪》说:“周宣王即位,乃以秦仲为大夫,诛西戎。西戎杀秦仲。秦仲立二十三年,死于戎。有子五人,其长者曰庄公。周宣王乃召庄公昆弟五人,与兵七千人,使伐西戎,破之。于是复予秦仲后,及其先大骆地犬丘并有之,为西垂大夫。”在周王室支持下,不仅为患已久的犬戎(獫狁)成为重点打击对象,而且秦人的实力也随之增强,一步一步向东推进。在这个过程中,姜戎连带受到迫逐,土地也被侵占,从而与秦人及其支持者周王室之间产

生尖锐矛盾,进而升级为武装冲突。千亩之战可能就是在这样的背景下爆发的。

在千亩之战前后,周王朝发起过一连串的伐戎战争,几无例外都惨遭失败。据《后汉书·西羌传》所引古本《竹书纪年》载,宣王三十一年,征伐宁夏固原一带的“太原戎”(亦即獫狁),三十六年征伐中条山一带的“条戎奔戎”,三十八年征伐襄汾、曲沃一带的“北戎”,三十九年伐姜氏之戎,均以失败告终。幽王三年,“命伯士伐六济之戎,军败,伯士死焉”^⑦。此役不仅周师严重受挫,连军队主帅也战死沙场。可见宣幽时期的伐戎行动,地不分东西,战无论大小,王师屡遭败北,无功而返。

在诸多伐戎战争中,千亩之战的失败后果最为严重。一是周王室在伐戎战略上被迫转入防御,整体上处于守势。千亩之战是姜戎主动发起的军事进攻,否则战事不会在京郊进行。即使后来周军偶有出击,战斗力也不强,乃至军队主帅性命不保。周室军事力量因连年战争受到严重削弱,连保卫镐京的使命也难于承担了。二是破坏了广泛意义上的姬姜联盟。姜戎氏虽然发展滞后,毕竟还是姜姓部族的一支。姬姜联盟长期作为维持西周国家政权的政治基础,至此出现不可修复的裂痕。其后申、吕集团的反叛,与此不无关系。三是战事在京郊失败,彻底暴露了西周王朝不堪一击的虚弱面目。此役王师背靠都城,后援强大,又有晋师配合,本来占有绝对优势,结果却出人意料,竟是王师败绩。这就极大地助长了犬戎长期觊觎宗周的政治野心。十多年后,申、缙联合犬戎攻破镐京,赫赫宗周终于一朝覆亡。

注释

- ①参见(日)竹添光鸿:《左氏会笺》,巴蜀书社2008年版,第149页;杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1981年版,第92页。②清华大学出土文献研究与保护中心编,李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》(二),上海中西书局2011年版,第136-137页。持此说者另有许兆昌、刘涛:《周代“千亩”地望考》,《古代文明》2014年第4期;刘成群:《清华简与古史甄微》,上海古籍出版社2016年版,第163页。③此观点参见:裘锡圭:《关于晋侯铜器铭文的几个问题》,《裘锡圭学术文集》(3),复旦大学出版社2015年版;王占奎:《周宣王纪年与晋献侯墓考

辨》，《中国文物报》1996年7月7日；沈长云：《关于千亩之战的几个问题》，《周秦社会与文化研究——中国先秦史学会成立二十周年学术研讨会》，陕西师范大学出版社2003年版；谢乃和、付瑞珣：《从清华简〈系年〉看“千亩之战”及相关问题》，《学术交流》2015年第7期；刘光胜：《从“殷质”到“周文”：商周籍田礼再考察》，《江西社会科学》2018年第2期。④《汉书·地理志》注引臣瓚语。王国维以为臣瓚是《竹书纪年》的整理者之一，此语当本纪年。参见方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社2005年版，第71页。⑤参见裘锡圭：《晋侯苏钟笔谈》，《裘锡圭学术文集》（3），复旦大学出版社2015年版；李伯谦：《晋侯苏钟的年代问题》，《文明探源与三代考古论集》，文物出版社2011年版。⑥此句出自《左传》桓公二年孔疏。⑦按宋刘恕《通鉴外纪》将伐条戎奔戎列为宣王三十八年，千亩之战列为三十九年。《今本竹书纪年》略同。伐条与伐姜戎在时间上已无间隔，但千亩之战仍是在伐条之后。⑧《诗·小雅·祈父》正义引。⑨司马彪《续汉书·郡国志》说：“界休有界山，有绵上聚。有千亩聚，在县南。”司马彪略晚于杜预，基本上为同时代人。说明当时介休有千亩地名为人熟知，故杜预以此作为千亩之战的地点。⑩《史记·周本纪》正义引。⑪参见（清）顾炎武：《日知录》卷二十七《左传注》，文渊阁《四库全书》本。⑫参见《北堂书钞·礼仪部十二》，文渊阁《四库全书》本。⑬（宋）金履祥：《通鉴前编》卷九，文渊阁《四库全书》本。⑭（清）阎若璩：《潜邱札记》卷二《释地余论》，文渊阁《四库全书》本。⑮见《诗·大雅·崧高》。⑯见《左传》襄

公十四年。⑰《后汉书·西羌传》引《竹书纪年》。

参考文献

- [1] 杨宽.西周史[M].上海:上海人民出版社,1999.
- [2] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [3] 方诗铭,王修龄校注.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [4] 蒙文通.古族甄微[M].成都:巴蜀书社,1993.
- [5] 马承源.中国青铜器研究[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [6] 李学勤.夏商周年代学札记[M].沈阳:辽宁大学出版社,1999.
- [7] 陈槃.春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异:下[M].上海:上海古籍出版社,2009.
- [8] 清华大学出土文献研究与保护中心编,李学勤主编.清华大学藏战国竹简:二[M].上海:中西书局,2011.
- [9] 裘锡圭.裘锡圭学术文集:3[M].上海:复旦大学出版社,2015.
- [10] 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏.毛诗正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [11] 徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.
- [12] 泷川资言.史记会注考证[M].北京:新世界出版社,2009.
- [13] 顾颉刚.史林杂识初编[M].北京:中华书局,1963.
- [14] 陈桥驿.水经注校证[M].北京:中华书局,2007.
- [15] 徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.

An Analysis of The Battle of Qianmu

Du Yong

Abstract: The battle of Qianmu was a famous campaign between the Zhou royal family and Jiangshi Zhirong (姜氏之戎) in the later years of Zhou Xuanwang. *The Xinian of Tsinghua's Bamboo Slips* also contained the incident, which caused scholars to argue about the number, location, cause and impact of the war. A careful analysis of all kinds of documents on the ground and underground showed that there was no two battle of Qianmu in *The Records of the Grand Historian* and only one actually which occurred in the thirty-ninth year of Zhou Xuanwang. The location of the war was in the suburbs of Haojing and had nothing to do with the Jin. The war started because the Zhou royal family supported the Qin people in their fight against Quan Rong (犬戎). As a result, Jiangshi Zhirong was forced out by the Qin people and lost their land, which caused sharp contradiction between Jiang rongshi (姜戎氏) and the Zhou royal family and escalated into armed conflict. The royal army failed to defeat Jiang Rong's attack, and the emperor fled. The authority of the Zhou Royal Family was discredited, and the position of co-master plummeted. This contributed to the political ambitions of Quan Rong who coveted Zongzhou (宗周) for a long time. More than 10 years later, Shen, Zeng, joint Quan Rong attacked Haojing, Zongzhou finally fell.

Key words: The battle of Qianmu; the number of the war; geographic orientation; the causes and effects of war

[责任编辑/知 然]



隋朝于黎阳修建漕仓原因探析

李 乔

摘 要:黎阳仓为隋初四大漕仓之一,其设置的主要目的是解决京城长安粮食短缺问题,但在黎阳仓建成后,其在军需供应、赈济灾荒等方面的作用日益显现,更成为决定隋末战争胜负的重要因素。黎阳仓的设置既与当时的农业政策、漕运制度、粮食储存技术、军事战略有关,也与黎阳的地理位置、水运条件、粮食积蓄等有密切关系。

关键词:黎阳仓;漕仓;隋朝;选址

中图分类号:K241

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0072-07

隋唐时期,随着大运河的开通,漕运的用途日益广泛,其在中国古代社会的政治、经济、军事、社会、文化等领域的作用越来越重要。漕仓作为漕运的重要组成部分,担负着国家物资存储、转运、供给等任务,在保证市场供给,平抑物价,赈济灾荒,以及支撑国家政治、军事活动等方面都有着重要作用。因此,历代王朝对漕仓的选址都非常慎重,“不仅考虑在转运系统中的作用,在地域板块内也占据冲要,发挥战略预置作用”^[1]。隋初所置大型漕仓,除黎阳仓外,大都位于洛阳、大兴之间的河、渭漕运通道沿岸。隋文帝为什么选择在远离都城,又位于黄河以北的黎阳修建漕仓呢?从当时的农业政策、漕运制度、粮食储存技术、军事战略,以及黎阳的地理位置、水运条件、粮食积蓄等因素来分析,隋置黎阳仓主要有以下几个原因。

一、解决缺粮的现实需要

国以民为本,民以食为天。粮食是关系国家稳定和长治久安的头等大事,历代统治阶级都高度重视。隋都长安,地处关中,缺粮问题由

来已久,自汉代便屡有关中饥民就食外地的例子,如《汉书·食货志》有“高祖乃令民得卖子,就食蜀汉”^{[2]1127},“令饥民得流就食江淮间”^{[2]1172};《魏书》更有“京师民饥,听出山东就食”^{[3]55},“听民出关就食”^{[3]162},“诏人就食山东”^{[3]2396},“是岁年谷不登,听人出关就食”^{[3]2417},“分简尤贫者就食山东”^{[3]2850}等多处记载;《北齐书》亦有“就食山东”^{[4]5}的记载。随着周、隋两代“实关中”政策的实施,关中地少人多的矛盾更加凸显。隋自开皇初起,关中人口愈来愈多,史念海先生说:“关中平原为隋唐两代的都城所在,尤为重要。都城为人口集中地区。在一定人口的比例下,所生产的粮食是能够满足当地的需要的。人口增加了,就难免感到匮乏。这在隋初就已经显现出来。”^[5]据《隋书·高祖纪》记载,隋开皇四年(584年)九月,因“关内饥”,隋文帝“驾幸洛阳”^{[6]22},至次年四月才回长安。在当时的生产力水平条件下,仅依靠关中地区的土地解决人口吃饭问题显然是行不通的,必须将山东粮食、物资调运至京师,才能解决关中粮食紧缺问题。为此,隋文帝决定开凿漕渠。

隋初主要是利用黄河、渭水等天然河流进

收稿日期:2020-05-26

作者简介:李乔,男,河南省社会科学院历史与考古研究所研究员(郑州 450002),主要从事古代文献研究。

行漕运。大兴城至潼关间,旧有汉代漕渠,但因年久失修,京城向东只能靠渭河天然河道水运。由于河宽水浅,泥沙又多,漕舟往来困难,隋文帝任命郭衍为开漕渠大监,开通漕渠,“凿渠引渭水,经大兴城北,东至于潼关,漕运四百余里”^{[6]1469}。漕渠的开通,不仅解决了京师粮食的运输问题,又使沿渠两岸百姓得到灌溉的实惠,因此被称为“富民渠”。但因工期紧张,渠道窄浅,漕运能力有限,“渭川水力,大小无常,流浅沙深,即成阻阂。计其途路,数百而已,动移气序,不能往复,泛舟之役,人亦劳止”^{[6]683}。隋文帝命宇文恺再次开凿漕渠,“引渭水,自大兴城东至潼关,三百余里,名曰广通渠。转运通利,关内赖之”^{[6]684}。广通渠开通后,漕运能力大大提高。

黄河中砥柱造成的漕运不畅是摆在隋文帝面前的又一难题。关于黄河砥柱,酈道元在《水经注》中是这样描述的:“河水翼岸夹山,巍峰峻举,群山叠秀,重岭干霄……自砥柱以下,五户已上,其间百二十里,河中竦石架出,势连襄陆,盖亦禹凿以通河,疑此阙流也。其山虽辟,尚梗湍流,激石云洄,濑波怒溢,合有十九滩,水流迅急,势同三峡,破害舟船,自古所患。”^{[7]117}为解决黄河中砥柱险阻,调动丁夫运粮积极性,隋朝规定,能将漕米从洛阳顺利运抵砥柱之西常平仓的丁夫,可以获得免除徭役的奖励,“遣仓部侍郎韦瓚,向蒲、陕以东,募人能于洛阳运米四十石,经砥柱之险,达于常平者,免其征戍”^{[6]683},足见运粮的艰险和粮食对于关中的重要性。

漕运解决后,需要解决的便是粮食储存问题。隋文帝开皇三年(583年),因大兴城物资匮乏,仓廩空虚,难以满足京城需要,“开皇三年,朝廷以京师仓廩尚虚,议为水旱之备。于是诏于蒲、陕、虢、熊、伊、洛、郑、怀、邵、卫、汴、许、汝等水次十三州,置募运米丁。又于卫州置黎阳仓,洛州置河阳仓,陕州置常平仓,华州置广通仓,转相灌注,漕关东及汾、晋之粟以给京师”^{[6]683}。黎阳、河阳、常平、广通等四大转运仓均设置在位置重要的地区,便利运输,“凡经过之处,以丁夫递运。要害之处,置仓场收贮,次第运之,以至京师。运丁得以番休,而不久劳。漕船得以回转而不长运。而所漕之粟,亦得以随宜措注,而或发或留也”^{[8]572}。这些漕仓都占据着交通要

冲,有着各自相当的吸引范围。黎阳仓的设置目的就是依靠河北运河吸收仓粮,以河北地区为吸引范围,其虽在卫州境内,但并不归卫州管辖,清嘉庆《浚县志》就说:“黎阳仓与洛口并重,此非一邑之仓,天下之仓也。”^①

二、修建粮仓的悠久历史

中国仓储历史悠久,考古发现表明在新石器时代便已开始使用窖穴储藏粮食。夏朝时,已建立起简单的仓储制度。春秋战国时,仓储思想已比较完善,《礼记·王制》就说:“国无九年之蓄,曰不足;无六年之蓄,曰急;无三年之蓄,曰国非其国也。”^{[9]340}管子认为粮食储备对于国家安危具有重要作用,《管子·国蓄》开篇就指出:“国有十年之蓄,而民不足于食,皆以其技能望君之禄也;君有山海之金,而民不足于用,是皆以其事业交接于君上也。故人君挟其食,守其用,据有余而制不足,故民无不累于上也。五谷食米,民之司命也;黄金刀币,民之通施也。故善者执其通施以御其司命,故民力可得而尽也。”同书《轻重甲》曰:“天下有兵,则积藏之粟足以备其粮。天下无兵,则以赐贫甿。”^{[10]1259、1462}此后,历代都很重视粮食储备,西汉初期,政治家贾谊和晁错都曾对粮食储备的重要性作过专门阐述。贾谊曰:“夫积贮者,天下之大命也。苟粟多而财有余,何为而不成?”晁错云:“务民于农桑,薄赋敛,广畜积,以实仓廩,备水旱,故民可得而有也。”^{[2]1130、1131}

太行山以东的华北平原自古以来就是农业经济比较发达的地区,经济地位十分重要,而中国历史上最早的漕运仓储就出现在今浚县境内。地处华北平原腹地的浚县,早在远古时期就有人类居住,境内大赉店、鹿台等仰韶文化至商周遗址中出土的大量石质镰、刀、铲农具表明,商周以前该区域农业已具有较高的发展水平。殷商时期,青铜农具应用于农业生产,加之对水资源的有效利用,浚县农业生产能力进一步提高。最早的粮仓巨桥仓出现在这一地区,说明该地粮食生产已达到一定规模,已有充足的粮食积蓄。宋高承《事物纪原·仓名》曰:“仓所以贮国储也。商有巨桥,汉有成皋、敖仓及常平,隋有黎阳,……武王发巨桥之粟,孔安国以

为纣所积之仓也。”^{[11]46}这说明殷商时期的巨桥仓就是中国最早的粮仓。先秦史籍中,对巨桥仓多有记载,《尚书·周书·武成》载:“(武王灭殷后)散鹿台之财,发巨桥之粟,大赉于四海。”^{[12]294}《逸周书·克殷》谓:“(武王)乃命南宫忽振鹿台之财,散巨桥之粟。”^{[13]182}《史记》有“(帝纣)厚赋税,以实鹿台之钱,而盈巨桥之粟”^{[14]105},“(武王革殷)命南宫括散鹿台之财,发巨桥之粟,以振贫弱萌隶”^{[14]126}等。这里所说的巨桥不是桥名,而是商王朝修建的大型粮仓,《尚书》注“发巨桥之粟”引孔安国传曰:“纣所积之府仓,皆散发以赈贫民。”^{[12]294}《史记·殷本纪》“盈巨桥之粟”集解引服虔曰:“巨桥,仓名。许慎曰巨鹿水之大桥也,有漕粟也。”^{[14]105}清嘉庆《浚县志》载:“巨桥,仓名。以为桥名者,误也。服虔曰:巨桥,仓名也。桥,器名也,纣性侈大,故大其器,则巨桥者,大仓也。”^②纳兰性德亦言:“纣之巨桥,盖积粟之仓,而非桥梁也。”^③

关于巨桥仓的位置有河南浚县、淇县,以及河北曲周等说法。浚县说最早见于明正德元年(1506年)《大名府志》,该志载:“巨桥,在(浚)县西五十里,商纣积粟之所。”^④其后《明一统志》承其说:“巨桥,在浚县西五十里,纣聚粟之所,武王发巨桥之粟,即此。”^⑤明代学者何乔远也认为巨桥在浚县西,“鹿台、巨桥,皆在是县(浚县)之西”^⑥。《大清一统志》云:“巨桥乡,在浚县西五十里。明《统志》,即武王发巨桥之粟处。”^⑦康熙《畿辅通志》:“巨桥,在浚县西五十里,武王发巨桥之粟,即此。”^⑧

淇县说首见于明嘉靖《河南通志》,该志认为淇县东北吴里社即为殷纣聚敛粮食之所,和周武王克殷后散粟赈民之地,“巨桥,在淇县东北吴里社,殷纣王于此置仓以积粟。按,《周书》‘发巨桥之粟’,即此地也”。万历《卫辉府志》在说巨桥在淇县的同时,又说浚县亦有巨桥“巨桥,在(淇)县东北十五里吴里社,即商纣积粟处。《周书》‘发巨桥之粟’是也。……浚县西五十里亦有此桥”^⑨。明代学者陆应阳认为鹿台、巨桥均在淇县境内,他在《广舆记》中说:“鹿台、巨桥,淇县。”^⑩清初张三异在给明代杨慎《廿一史弹词》“巨桥粟,鹿台财”作注时说:“巨桥,仓名;鹿台,台名。故址俱在淇县。”^{[15]39}清代学者

任启运也认为鹿台、巨桥均在淇县境内:“鹿台,台名。巨桥,仓名。故址俱在今淇县。”^⑪

浚县、淇县两说中所指巨桥仓实为一地。顺治《淇县志》就认为巨桥仓原属淇县,行政区划调整后归入浚县:“巨桥,在县东北二十里,淇河之东,即殷纣积粟处。按,《周书》‘发巨桥之粟’,是也。……今其地亦割入浚版矣。”^⑫清初曾参与修纂《河南通志》的汪价也认为,巨桥在浚县境内:“巨桥,在淇河之东,即殷纣积粟处。《周书》‘发巨桥之粟’。……今其地已割入浚版矣。”^⑬

曲周说出现较早,唐代房玄龄在给《管子》“武王有巨桥之粟”做注时说:“巨桥仓在今广平郡曲周县也。”^{[10]1362}杜佑《通典》载:“曲周,汉旧县,故城在今县西南。纣巨桥仓亦在于此。”^⑭马端临《文献通考》亦曰:“曲周,汉县,有纣巨桥仓。”^⑮但明清以来的曲周县志及广平府志却很少将巨桥仓载入,即便载入也都存疑。如,乾隆《曲周县志》就是“疑则传疑”的态度将巨桥仓附于该志古迹部分:“巨桥仓。按,《周书》,武成发巨桥之粟。《地理今释》云,巨桥在今直隶广平府曲周县东北。《通典》云,洺州曲周县,纣巨桥仓在此。今河南卫辉府淇县东北十五里亦有巨桥,非也。又《文献通考》《一统志》俱载巨桥于曲周,而《广舆记》则载入淇县。今考纣都朝歌,朝歌今淇县,如比干墓、南单台朝涉淇澳,皆确凿可据,何以聚敛之所,独在五百里外,毋亦如敖仓、洛口之类,特设此为窖粟之地,不必附近国都与?前志不载,或因此故老无传,无可据以为考,而杜、马氏博综群书,要非无见,附入古迹,亦疑则传疑云尔。”^⑯光绪《广平府志》在征引《大清一统志》《水经注》《通典》等文献后所加按语曰:“《通鉴》《文献通考》及《一统志》诸书俱载巨桥于曲周,惟《广舆记》独载巨桥于淇县。考淇县,古朝歌地。纣都朝歌,如鹿台,实聚敛之所,既在淇县之南阳社,巨桥亦鹿台类也,何反远在五百里之外?《方輿纪要》既列巨桥于曲周,又曰淇县东北吴里社亦有巨桥,皆纣积粟处,盖于此亦不能无疑。《通志》谓,载巨桥于淇县,当是《广舆记》之讹,未必然也。”^⑰该志明显对巨桥仓在曲周的说法存有疑义,更倾向于巨桥仓位于殷都朝歌附近。

从《史记》“盈巨桥之粟”引许慎“巨桥水之

大桥,有漕粟也”来看,巨桥仓具有漕运仓储的性质。史念海根据许慎的说法,推测巨桥仓之“漕粟”可能是由黄河漕运所得推过来的^[16]。但从浚县距离商都朝歌较近,且拥有便利的水运条件来看,在河南浚县有更多的合理性。巨桥仓正是利用了便利的水路运输粮食并加以存储,在商王朝政权维持、军需开支、都城供给方面发挥了重要作用;同时作为最早的漕运仓储,对秦汉、隋唐时期的漕运与仓储建设提供了经验与借鉴,毫无疑问对黎阳仓的设置也产生了重要影响。因此,嘉庆《浚县志》称“巨桥为黎阳仓之滥觞”^⑧。

东汉末年,袁绍曾在黎阳(今河南浚县)储藏粮食。《太平寰宇记》引《冀州图》云:“(黎阳仓城),在(黎阳)县西南隅,袁绍聚粟之所。”^{[17]1184}明《河南通志》亦载:“(黎阳)仓城,在浚县西南三十里,汉袁绍于此聚粟。”^⑨北魏时,河北十三州已成为国家财力的主要来源,“河北数州,国之基本”“国之资储,唯藉河北”^{[3]380}。

隋统一全国后,实行休养生息政策,太行山以东的河北平原地区农业经济迅速发展,就连河北北部地区也出现了“幽蓟桑叶暗川原”的景象。隋文帝重视粮食储备,广建粮仓,由于粮食连年增产,开皇十二年(592年)时,因国家府库皆满而消减赋役,诏令:“河北、河东今年田租,三分减一,兵减半,功调全免。”^{[6]682}隋文帝末年,“仓库盈溢……计天下储积,得供五六十年”^{[18]563}。曹操修建以邺城为中心的南通黄河、北达边塞的漕运系统,使黎阳仓吸收河北地区仓粮的能力大大加强,为黎阳仓的设置奠定了粮食储备基础。因此,黎阳仓在隋代粮食储备体系中具有十分重要的地位,《隋书·食货志》描述了开皇时期包括河北在内全国物资运送京师的繁忙景象:“诸州调物,每岁河南自潼关,河北自蒲坂,达于京师,相属于路,昼夜不绝者数月。”^{[6]681}

三、水路发达的交通优势

古代浚县水源丰富,境内有黄河、淇水、卫河等河流,水路交通发达。东汉建安九年(204年)正月,曹操为北征邺城的袁绍,修建白沟水利工程

程以兴漕运,建安“九年春正月,济河,遏淇水入白沟以通粮道”^{[19]25}。从《水经注·淇水》“淇水又东出山,分为二水,水会立石堰,遏水以沃白沟”,“淇水又南历枋堰,旧淇水口,东流迳黎阳县界,南入河”,“汉建安九年,魏武王于水口下大枋木以成堰,遏淇水东入白沟以通漕运,故时人号其处为枋头”,“淇水右合宿胥故渚,渚受河于顿丘县遮害亭东、黎山西,北会淇水处立石堰,遏水令更东北注。魏武开白沟,因宿胥故渚而加其功也”^{[7]235、236}的记载可以看出,曹操是依靠大枋木筑堰堵水的方法,来增加白沟水量,保证白沟具有良好的通航条件。淇水被拦截后的水流从白沟下游与清水连接,船舶可循白沟进入洹水,即今天的安阳河,到达邺城。正是依靠白沟的军粮运输,曹操顺利拿下邺城。在平定北方后,曹操以邺城为根据地,多次通过白沟水行南下,曹丕随父自邺城南征,曾写《于清河作》《于清河见挽船士新婚与妻别》等诗。在修缮白沟,建造堰枋的同时,曹操还在黄河以北修建了平虏渠、泉州渠和新河等水利工程,将黄河、海河、滦河连成互为贯通的水路交通网,沟通了睢阳渠与河北诸渠的联系,大量黄河以南的物资得以通过睢阳渠、黄河、淇水、白沟、清河、平虏渠、泉州渠运往北方,以满足邺都消费及军事需求。

曹操使用大枋木筑堰堵水的地方被称为枋头,位于今浚县新镇西枋城村东北一带。在将淇水引入白沟,实现漕运之后,由于枋头在控扼白沟水运上的重要战略地位,随即发展成为一个重要的城市 and 军事重镇,成为黄河北侧重要的政治、经济、军事中心,因称枋头城。此后,围绕枋头城发生了众多战争。如,永嘉六年(312年),后赵石勒与晋朝将领向冰为争夺枋头,发生激烈战争^{[20]2781}。石勒夺取枋头后,向北夺取邺城,并最后建立后赵政权。东晋太和四年(369年),大司马桓温率领大军北伐前燕,循白沟北上,渡文石津次于枋头。前秦苻坚率师助前燕,大败桓温于枋头。

两晋南北朝时期,白沟—清河一线作为水路要道,屡有修缮,但因北人擅长陆路运输,不喜水上运输,因而北方运河时通时阻,加之战争、水患及政权更迭等原因,隋朝初年已被弃用。尽管已经湮塞,原来的水道依然存在,只要稍加

疏浚便可通航。隋大业四年(608年),为增大北方漕运能力和北征高句丽,隋炀帝征发广大民众,在曹操所疏白沟故道的基础上开挖永济渠,“诏发河北诸郡男女百余万开永济渠,引沁水南达于河,北通涿郡”^{[6]70}。从《元和郡县图志》魏州馆陶县下“白沟水,本名白渠,隋炀帝导为永济渠,亦名御河”,及相州内黄县下“永济渠,本名白渠,隋炀帝导为永济渠,一名御河”^{[21]450,454}两条记载来看,永济渠就是在曹魏时期白沟等旧有水道基础上开挖出来的。黎阳仓在大伾山北麓,“其(大伾山)北麓为黎阳仓,自隋至唐宋,皆置仓于此,即仓城故址也”^{[22]719}。将其设置于此,毫无疑问与此地具有极为便利的交通及转运条件有关。

四、战略要地的地理区位

虽然隋文帝设置黎阳仓主要是为了转运山东粮食进入关中,但也有辅助经略河北的想法,“黎阳仓的选址、建筑、布局都有军事预设的色彩”^[23]。黎阳仓所在的卫州,东魏时为义州,后周改为卫州,隋炀帝大业三年(607年),再改为汲郡,《隋书·地理志》载:“汲郡,东魏置义州,后周为卫州,统县八。”^{[6]848}黎阳仓所在黎阳县为汲郡所领八县之一,其建置始于西汉,《汉书·地理志》记载,黎阳县属魏郡。晋灼注曰:“黎山在其南,河水经其东。其山上碑云,县取山之名,取水之阳以为名。”^{[2]1574}从《水经注》所云“今黎山之东北故城,盖黎阳县之故城也。山在城西,城凭山为基,东阻于河”^{[7]134}可知,汉代黎阳县在大伾山东北,东临黄河。王莽改称黎蒸,东汉复名黎阳,三国魏因之。“后魏置黎阳郡,后置黎州。开皇初州郡并废。十六年又置黎州,大业初罢。”^{[6]848}此后,黎阳县历属汲郡、卫州、滑州、澶州,其间曾先后为郡、州、军、府治所,北宋政和五年(1115年)置浚州,辖黎阳县。明洪武三年(1370年),降州为县,并将黎阳县易名为浚县。此后,浚县之名一直沿用至今。

隋时,黎阳襟山带河,黄河横贯境内,是黄河南北间交通要冲,地理位置非常重要。位于黄河折弯下游的黎阳津,更是汉代以来兵家必争的战略要地,“黎阳汉以来尝置兵监,聚六郡校士戍屯于此,入隋唐咸列重镇焉”^②。东汉至

北齐,围绕黎阳的战事不断,《读史方輿纪要》列举有大量与黎阳津有关战事^{[22]721}。

考古发掘证实,隋代黎阳仓位于今河南省浚县城关镇的大伾山北麓。大伾山,又名东山,“南荫黄河,左覆金城”^③,“峰巘秀拔,若倚屏障”^{[22]719},是黎阳城的重要屏障,而且漕仓修筑在大伾山上,具有易守难攻的形势,是潜在的军事要塞。黎阳仓东邻黄河故道,东北距黎阳城遗址约1公里,西距卫河(永济渠)约1.5公里,并自有巨大的仓城。考古报告显示,黎阳仓仓城系依山而建,其东、西及北面均留有夯土筑成的仓城城墙遗迹,城址平面近长方形,东西宽260米,南北残长约300余米,仓城城墙为夯土筑成,经过发掘的仓城东城墙残宽5.5米,东墙东侧有护城壕,宽3.9米^④。

隋炀帝开通永济渠后,黎阳仓因西靠永济渠,东临黄河,水运便利,又有高大的仓城为屏障,军事功能更加明显,特别是高句丽战争发动后,包括来自江南及中原地区的漕粮都要储备于此,然后北运,成为隋炀帝东征辽东的粮食和军用物资供给基地。大业七年(611年),“七月,发江、淮以南民夫及船运黎阳及洛口诸仓米至涿郡,舳舻相次千余里”^{[20]5654},次年“八月,敕运黎阳、洛阳、太原等仓谷向望海顿”^{[20]5666}。隋末群雄杨玄感、李密、宇文文化及等也都看中了黎阳仓的军事地位,把夺取黎阳仓作为战略目标。大业九年(613年),杨玄感反隋,乃先据黎阳仓以为经济凭借。大业十三年(617年),“河南、山东大水,饿殍满野,炀帝诏开黎阳仓赈之,吏不时给,死者日数万人”。徐世勣给李密出主意说:“天下大乱,本为饥谨,今更得黎阳仓,大事济矣。”于是,李密派徐世勣率五千人攻取黎阳仓,开仓放粮,兵力迅速得以增强,“破黎阳仓,据之,开仓恣民就食,浹旬间得胜兵二十余万”^{[20]5752}。大业十四年(618年)三月,宇文文化及于江都发动兵变,弑炀帝于彭城阁,后率众欲入关中,因粮食缺乏,“乃图北取黎阳仓,从白马津而渡”。李密深知黎阳仓重要,闻听宇文文化及渡河来攻黎阳仓,“乃分兵遣别将徐世勣等屯黎阳拒守”^{[24]53},确保黎阳仓不失。隋末群雄对黎阳仓的争夺,无疑看重的就是黎阳仓交通要冲的战略地位。因此,《浚县志·兵防考》曰:“隋置仓廩,不惟近

都近水,亦资兵卫也,故李密、王世充等争之。”^②

五、宜于置仓的环境因素

我国早期贮存粮食大都使用地窖,新郑裴李岗,郑州大河村,巩义铁生沟,三门峡庙底沟,浍池仰韶村,偃师二里头,郑州商代遗址,安阳殷墟等中原地区先秦遗址中,都曾发现有储粮的地窖。从考古发现看,直到隋唐时,地下储粮仍是贮藏粮食的最重要方式。

地下仓窖具有结构简单,建造容易,投资少,维护成本较低有防风雨、鼠雀、水火、盗贼等优势,适合粮食的长期安全储存。元朝王祜就认为“深藏胜仓庾”,他在《农书》中说:“夫穴地为窖,……先投柴棘,烧令其土焦燥,然后周以糠稳,贮粟于内,五谷之中,惟粟耐陈,可历远年。……既无风雨、雀鼠之耗,又无水火、盗贼之虑,虽篋笥之珍,府藏之富,未可埒也。……诗云:作窖良有法,贮谷期不腐;焦确拟陶炉,穰乾亲壤土;厚瘞防水潦,深藏胜仓庾。”^{[25]529}

此外,地下仓窖主体部分均在地面以下,在战乱火灾等天灾人祸事件中不容易被破坏。黎阳仓在历次战争中都是争夺的焦点,但都完好地保存下来。张舜民《画墁录》曰:“予尝登大伾,仓窖仍存,各容数十万,遍布一山之上。”^{[26]1}北宋政和年间黄河改道之后,黎阳仓逐渐被废弃。明正德《大名府志》载:“自政和后,河易故道,始废。”^③《河南通志》曰:“政和以后,大河南徙,(黎阳仓)始废。”^④《清一统志》云:“金初河易故道,(黎阳)仓城始废。”^⑤

但地窖储粮也有一些缺陷,地下潮湿容易使粮食发霉变质。在科技发展相对落后,粮食储存技术还不能有效解决防潮问题的情况下,选在地势较高、土质干燥的地方修建粮仓是重要措施。从天一阁所藏明抄本宋代《天圣令》中复原的唐开元二十五年(737年)《仓库令》可以看出,隋唐时期对地下仓窖的选址是有着严格要求的,《仓库令》第一条规定:“诸仓窖,皆于高燥处置之、于仓侧开渠泄水、空地不得种蒔。若地下湿,不可为窖者,造屋贮之。”^{[27]483}宋令也规定:“诸仓窖,皆于城内高燥处置之,于仓侧开渠泄水,兼种榆柳,使得成阴。若地下湿,不可为窖

者,造屋贮之。”^{[27]483}除规定仓窖周围种植榆、柳等树木,使形成树荫,与唐令有别外,其他内容均与唐令一致,也强调仓窖要选在“高燥”之地。直到明清时期,还强调粮仓选址要在高燥之处。王士禛《手镜录》曰:“常平仓米谷盛贮,须择高燥爽垲之地,以防沴烂。”^{[28]514}阎敬铭《请兴办新疆屯田疏》云:“其余剩粮石择拣高燥之地,建仓存储,以免霉烂。”^⑥

黎阳仓所在大伾山北麓地势较高,土质干燥,完全满足仓窖选址对水文、地质条件的要求。主持黎阳仓遗址发掘的刘海旺在谈及黎阳仓选址时说:“黎阳仓所在的地方,土质为黄土,直立性好,挖窖不易坍塌,挖好窖后将坑底夯实,窖壁也修整得光滑坚实,然后用火烘烤,除去湿气,再铺设木板、草、糠、席子,也是为了防潮。”^[29]

正是由于在漕仓选址时考虑到上述因素,黎阳仓成为收储黄河以北漕粮的国家粮仓,不仅在解决京城粮食供应短缺问题上发挥重要作用,更在隋朝征伐高句丽,灾荒赈济等方面发挥了巨大作用,在隋朝漕运体系中具有重要地位。

注释

- ①参见(明)丘浚:《丘浚集》第二册,海南出版社2006年版,第572页。②③④(清)熊象阶修,武穆淳纂:《浚县志》,清嘉庆六年(1801年)刻本。⑤(清)纳兰性德:《陈氏礼记集说补正》卷一“曲礼上”,文渊阁《四库全书》本。⑥(明)石禄修,唐锦纂:《大名府志》卷九“古迹志·台宇”,明正德元年(1506年)刻本。⑦(明)李贤等修,万安等纂:《大明一统志》卷四“大名府”,明天顺五年(1461年)刻本。⑧(明)何乔远:《名山藏》卷四七,舆地记二·大名府,明崇祯间刻本。⑨⑩(清)和珅等纂修:《大清一统志》卷一五八“卫辉府”,文渊阁《四库全书》本。⑪(清)于成龙修,郭棻纂:《畿辅通志》卷十“古迹·大名府”,清康熙二十二年(1683年)刻本。⑫(明)侯大节纂修:《卫辉府志》卷一“地里志·古迹”,明万历三十一年(1609年)刻本。⑬(明)陆应阳纂,蔡方炳增辑:《广輿记》卷六“卫辉府·古迹”,明万历年间刻本。⑭(清)任启运:《史要》卷一“商”,清嘉庆刻本。⑮(清)王谦吉、王南国修,白龙跃等纂:《淇县志》卷一“地里志·古迹”,清顺治十七年(1660年)刻本。⑯(清)汪价:《中州杂俎》卷五,民国十年(1920年)安阳三怡堂刻本。⑰(唐)杜佑:《通典》卷一七八“州郡八·古冀州上”,中华书局1988年版,第4698页。⑱马端临:《文献通考》卷三一六“輿地考二”,中华书局2011年版,第8571页。⑲

(清)劳宗发修,王今远纂:《曲周县志》卷九“古迹”,清乾隆十二年(1747年)刻本。^{①⑦}(清)吴中彦修,胡景桂纂:《广平府志》卷二八“古迹”,清光绪二十年(1894年)刻本。^{①⑨②⑤}(明)邹守愚修,李濂纂:《河南通志》卷五十一,明嘉靖三十四年(1555年)刻本。^{②⑩}(清)周邦彬修,郜焕元纂:《大名府志》卷一“疆域”,清康熙十一年(1672年)刻本。^{②⑪}(汉)刘桢:《黎阳山赋》,载严可均辑《全后汉文》,商务印书馆1999年版,第662页。金城,即黎阳城。^{②⑫}马晓建,刘海旺:《河南浚县黎阳仓遗址6号仓窖发掘简报》,《华夏考古》2019年第4期;王炬:《古代大型国家粮仓初露端倪》,《中国文物报》2015-01-09。^{②⑬}(明)石禄修,唐锦纂:《大名府志》卷九“古迹志·台宇”,明正德元年(1506年)刻本。^{②⑭}(清)葛士浚辑:《清朝经世文续编》卷六十六“兵政·屯响”,清光绪二十七年(1901年)上海久敬斋铅印本。

参考文献

- [1] 张晓东.漕仓、运河与隋朝大一统战略布局[N].中国社会科学报,2014-07-16.
- [2] 班固撰,颜师古注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [3] 魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.
- [4] 李百药.北齐书[M].北京:中华书局,1972.
- [5] 史念海.隋唐时期农牧地区的变迁及其对王朝盛衰的影响[J].中国历史地理论丛,1991(4):31-53.
- [6] 魏征,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [7] 酈道元著,陈桥驿校证.水经注校证[M].北京:中华书局,2007.
- [8] 丘浚.丘浚集[M].海口:海南出版社,2006.
- [9] 孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [10] 管仲撰,黎翔凤校注.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
- [11] 高承.事物纪原[M].北京:中华书局,1989.
- [12] 孔安国传,孔颖达正义.尚书正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [13] 黄怀信.逸周书校补注译[M].西安:西北大学出版社,1996.
- [14] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [15] 杨慎作,张三异注.廿一史弹词注[M].北京:中华书局,1938.
- [16] 史念海.春秋以前的交通道路[J].中国历史地理论丛,1990(3):5-37.
- [17] 乐史.太平寰宇记[M].北京:中华书局,2007.
- [18] 吴兢.贞观政要[M].北京:中华书局,2011.
- [19] 陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1959.
- [20] 司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [21] 李吉甫撰,贺次君点校.元和郡县图志[M].北京:中华书局,1983.
- [22] 顾祖禹撰,贺次君,施和金点校.读史方輿纪要[M].北京:中华书局,2005.
- [23] 张晓东.隋朝的漕运系统与政治经济地理格局[J].中国社会经济史研究,2012(3):1-9.
- [24] 温大雅撰,李季平,李锡厚点校.大唐创业起居注[M].上海:上海古籍出版社,1983.
- [25] 王祯撰,缪启愉,缪桂龙译注.东鲁王氏农书译注[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [26] 张舜民.画墁录[M].北京:中华书局,1985.
- [27] 天一阁博物馆,中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组校订.天一阁藏明钞本天圣令校证[M].北京:中华书局,2006.
- [28] 王士禛.手镜录[M]//张明.王士禛志.济南:山东人民出版社,2009.
- [29] 杜洁芳.黎阳仓:千年粮仓重见天日[N].中国文化报,2013-03-28.

An Analysis of the Reasons for the Warehouse of Water Transport in Liyang County During the Sui Dynasty

Li Qiao

Abstract: The Liyang granary was one of the four major warehouse of water transport in the early days of Sui Dynasty. Its main purpose was to solve the problem of grain shortage in the Chang'an of the capital city. However, after the Liyang granary was built, its role in military supply and famine relief became increasingly obvious, it became an important factor to decide the outcome of the war at the end of the Sui Dynasty. The establishment of Liyang granary was closely related to the agricultural policy, canal transportation System, grain storage technology, military strategy, as well as the geographical position, water transportation conditions and grain storage of Liyang County.

Key words: Liyang granary; warehouse of water transport; Sui Dynasty; site selection

[责任编辑/知 然]



宋代横行司四方馆双重职能研究

龚延明

摘要:何谓“横行”?横行原指横行武臣,不像皇城司使、副使等诸司使、副等,列入纵向磨勘迁序列,其迁转须特旨,方得除授,故有“横行”之称。横行五司,包括客省、东、西上阁门司,四方馆,引进司,其五司使、副使(四方馆无副使),则为横行阶,共九阶。然此九阶是横行司的一种职能,如王光祖积功至四方馆使、知泸州、泸南安抚使,俾兼领边事。王光祖所系“四方馆使”,乃无职事的武官阶,但决定其月俸二十七贯。横行五司之一的四方馆,同时,又是内廷供奉官,诸如判四方馆事、四方馆使、知四方馆事等是差遣,在官中职掌收受进表、接待外使,也有在外出使慰劳、抚谕、监军等职事。故尔,官员系衔,虽同为“四方馆使”,两种职能不同,较为复杂,必须区别是在内廷任供奉差遣,抑或是无职事的横行武官阶。阐明四方馆设置的沿革、四方馆的官属编制及其内廷供奉职事与横行武阶两种职能的区别意义重大。

关键词:宋代;横行司;四方馆使;双重职能

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0079-07

四方馆,宋代横行五司(内客省司、引进使司、四方馆司、东上阁门司、西上阁门司)之一。唐制,百职皆九寺三监分典。唐玄宗开元中,始置诸使,此后渐增,由是寺监之务,多归诸使,朝廷每有诸诏,则云“诸司”“诸使”以总之。诸司、诸使多以宦官、将军兼充。唐末天祐以后至五代,始用外朝文武臣僚,以卿、监、将军及刺使以上领使^①。

至宋代产生了横行五司机构:横行五司为客省、引进司、四方馆、西上阁门司、东上阁门司,此横行五司置使、副,为职事官,于内庭各司供奉祇应职事,是为横行五司官,称横行班官。与之同时,又有横行五使、副武阶:内客省使副、客省使副、引进使副、四方馆使、东上阁门使副、西上阁门使。横行五司官与横行五使、副是两重不同职能,这是两种不同职能,两者不易区别。

何谓“横行”?横行五使副(武选秩)内客省

使副、客省使副、引进使副、四方馆使、东上阁门使副、西上阁门使副^{[1]814,815,816},因其除授非磨勘、不计资级而迁得名:

由阁门使而上至客省使,结绶而列大庭者,谓之横行。非若群司有使,可计级而至也^{[2]142}。

(绍兴二年)中书舍人程俱谓:

祖宗之制,自阁门副使至内客省使为横行,不系磨勘迁转之列。盖横行职事亲近人主,恩数多类从官。^{[3]1049}

此横班,所谓“不系磨勘”,是吏部无权考核升迁,需听皇帝特诏迁转除授使职,所以叫“横行”,属武臣叙迁之阶,不计资级除授^{[4]3702,3703}。

《续资治通鉴长编》载:“仁宗庆历四年(1044年)夏四月庚申,诏阁门副使须历引进、客省副使,方转使;其西上须历东上方转四方馆使。”^{[5]3593}横行诸使副中,唯四方馆无副使。为便于了解横行五司之双重职能,本文先选取横

收稿日期:2021-01-02

作者简介:龚延明,男,浙江大学古籍研究所暨宋学研究中心教授(浙江杭州 310028),主要从事宋史研究。

行五司之一——四方馆,予以论述,期以窥一斑以知横班官特点概貌。

四方馆,始于隋,完善于唐。唐末开始削弱,五代承唐末遗制。宋初沿袭后周之制,保留四方馆,然其职能因与东、西阁门司、引进司及鸿胪寺等有重叠,故日益萎缩,职事甚少。隋唐以后,四方馆主要官员为通事舍人,真宗朝咸平间,变成阁门通事舍人,归隶阁门司。至南宋,四方馆虽并入阁门司,然横行五司并存不废。北宋四方馆使,则发挥着武臣所带横行十阶(内客省使、客省使、引进使、四方馆使、东上阁门使、西上阁门使、客省副使、引进副使、东上阁门副使、西上阁门副使)职能,直至政和二年(1112年),横班使、副十阶,方改为通侍大夫至右武郎十二阶(包括班官延福宫使改正侍大夫、景福殿使改中侍大夫横班十二阶)。

一、四方馆沿革

四方馆,源头可追溯至南朝宋,宋高祖永初二年(421年),置南、北客馆,令主四方宾客,后为四方馆。四方馆,始于隋。炀帝建四方馆于京师建国门外,以接待四方使者,东曰东夷使者,南曰南蛮使者,西曰西戎使者,北曰北狄使者,隶鸿胪寺^②。唐沿置,唐武德初(618年),废谒者台为四方馆,改通事谒者为通事舍人,掌百官朝见引进、辞谢殿庭通奏,及华夷四方纳贡、通表等。四方馆,隶中书省^{[6]1851}。文宗太和二年(828年)六月,赐四方馆印,以“中书省四方馆”为名。

《通典》载:隋初,罢谒者官,置通事舍人十六员承旨、宣传。开皇三年,又增为二十四员。及炀帝置谒者台,乃改通事舍人为谒者台职,谓之通事谒者,置二十人。又于建国门外置四方馆,以待四方使者,隶鸿胪寺。

大唐,废谒者台,复以其地为四方馆。改通事谒者为通事舍人,掌通奏引纳辞见承旨宣劳,皆以善辞令者为之。隶四方馆,而文属中书省^{[7]566}。唐承隋制,四方馆主要官员为通事舍人。《唐六典》载:(中书省)通事舍人十六人,从六品上。通事舍人掌朝见引纳,及辞谢者于殿廷通奏。凡近臣入侍,文武就列,则引以进

退,而告其拜起出入之节。凡四方通表、华夷纳贡皆受而进之。若有大诏令,则承旨以宣示百僚。凡军旅之出,则受命慰劳而遣之;既行,则每月存问将士之家,以视其疾苦;凯还,则郊迓之,皆复命。凡致仕之臣,与邦之耆老,时巡问,亦如之^{[8]278,279}。《旧唐书》载:“(德宗)建中元年春正月己巳,常参官,诸道节度、观察、防御等使,都知兵马使,刺史、少尹、畿赤令,大理司直、评事等授讫,三日内于四方馆上表,让一人以自代。”^{[6]324}

相比于隋,唐代四方馆由对外接待使者,转向宫中内职,所置通事舍人十六人,分担四大职任:一、接待外国使者,收受华夷四方贡纳而进之;二、掌通奏引纳辞见,承旨宣劳,如凡军旅之出,则受命慰劳(包括军属);三、接收中都常参官、诸道地方官除授上表以进之,如群臣元旦、冬至朝贺,诸道差使者赴阙,“通事舍人奏知,其表直送四方馆”^{[7]1934};四、若有大诏令,则承旨以宣示百僚。

唐四方馆,两京(长安、洛阳)皆置。长安四方馆空间甚大。唐玄宗曾安排宰相姚崇在四方馆寓居,姚崇“以馆局华大不敢居”谦让^{[9]4385},唐文宗时,宦官仇士良在“甘露之变”中,斩千余人在四方馆^{[9]5312},可见其时馆舍有多大!

隋四方馆设通事舍人16人,其馆长未知。唐前期,四方馆通事舍人16人(从六品上),四方馆馆长由通事舍人久次者充,称“馆主”或“馆老”。中世以后,始以他官判四方馆事、或知四方馆事,为差遣。唐懿宗咸通十一年(870年)正月戊午:“朝廷命知四方馆事、太仆卿支详为宣谕使。”胡注引《晏公类要》:“旧仪,于通事舍事中,以宿长一人总知馆事,谓之馆主。凡四方贡纳、及章表皆受而进之。”^[10]

沿唐制,五代后梁,四方馆收受诸道公事^{[11]81}。五代四方馆,多以他官判;后世,其职分化,判馆事或不赴馆任职,而为外任所带之秩阶。从五代之制,尚能窥见通事舍人为四方馆官员。《旧五代史·唐书·末帝纪》:

(清泰元年八月庚午)以司农卿、兼通事舍人、判四方馆事王景崇,为鸿胪卿、依前通事舍人、判四方馆。^{[11]733}

《全宋文》载:

(后周显德三年)曹彬移潼关监军、就迁西上阁门使……(六年)判四方馆事、出为晋州兵马都监……(宋太祖)建隆二年,转客省使,俄命与王全斌、郭进领步骑万余攻河东之乐平县。^{[12]62}

宋初沿袭后周之制,保留四方馆,然其职能因与东、西阁门司、引进司及鸿胪寺等有重叠,因而职事甚少。如前文所述,隋唐以来,四方馆几经变化,至南宋时并入阁门司。北宋四方馆使发挥横行十阶职能。

二、宋代四方馆实际职事及其削减

北宋初,四方馆设在朝堂门外。《职官分纪》:“国朝四方馆,在朝堂门外。”大中祥符五年(1012年),陈彭年进《四方馆仪》一卷,康定元年(1040年),章得象修成《四方馆条例》一卷^③。

宋代四方馆使、副有双重职能,一为有职事之内职,一为武臣所系横行阶。

四方馆职事,相比盛唐,明显弱化。兹按北宋前期、元丰官制及南宋之制略述如下:

1.北宋前期,略有职掌。《文献通考·职官考·官制总序》:“宋朝设官之制,名号品秩一切袭用唐旧。诸司使、副有东班、西班,又有横班。横班之有职事者,独阁门、客省、四方馆,略有典掌。其它悉无所领。”^{[13]438}如:“太祖建隆二年(961年)二月己卯(29日),遣通事舍人王守正使江南,劳唐主之迁都也。”^{[5]39}乾德元年(963年)十月丁未(29日),魏仁济以陈洪进表至,洪进自称:“清源节度副使、权知泉南等州,听命于朝。”上先遣(四方馆)通事舍人王班,赍诏抚谕^{[5]107}。太宗至道二年五月,四方馆使曹璨自河西驰骑入奏边事,言:“继迁率万余众寇灵州。”^{[4]9214}太宗太平兴国三年(978年)二月癸酉(18日),以吴越王俶将至,命四方馆使梁迥(按:在朝馆使)往淮西迎劳之^{[5]423}。从上引记事可知,宋太祖、太宗朝,四方馆使、通事舍人在岗,执行收受进表、接待外使,也有在外出使慰劳、抚谕、监军等职事。

四方馆职事琐碎而无关紧要。《两朝国史志》载:“四方馆使名,虽列于内职,然其吏属则同京百司。掌通事舍人分番供奉宣赞之名籍;

文武官正衙见谢辞、国忌赐香、诸道月旦、正至章表;郊祀、朝会,蕃官、贡举人、进奉使、京官、致仕官、道释、父老陪位之事。”^{[14]3873}仁宗、英宗二朝,四方馆职事明显减少:其一,掌通事舍人轮值供奉在禁中宣赞的名册;其二,收接中都文武官大朝会见、辞、谢表,国忌赐香表,诸路所上元旦、冬至贺节表;其三,凡举行郊祀大礼、朝会,安排蕃官、在京贡举人、诸路进奉使、京官、致仕官、道士、僧人、父老(耆寿老人)陪位序列。

2.神宗元丰改制,四方馆职事进一步萎缩。《神宗正史·职官志》《哲宗正史·职官志》载:“四方馆使二人,正六品。四方馆掌通元日、冬至、朔旦之表章,郊祀则定蕃国使、致仕、未升朝官(京官、选人)、贡士、道释主首陪祠之服位,大朝会亦如之。”^{[14]3874}

从纵向看,从宋初太祖、太宗二朝,历真宗、仁宗、英宗三朝,至神宗、哲宗朝,四方馆职逐步萎缩。仅剩下:掌通进元旦、冬至、月朔(初一)之贺节表章;和掌郊祀与大朝会确定蕃国使、致仕、未升朝官(京官)、贡士、道释主首这一类官民混合群体陪祠着装、站位序列的仪范等琐事。且已无通事舍人,当时通事舍人已归隶东、西上阁门司。

徽宗政和二年,四方馆职事有所振举,将“自来所掌职务厘正、条具,隶格法”。在施行元丰官制立定的条法基础上,将元丰法未收或改变的大中祥符五年《四方馆仪》、康定元年《四方馆条例》,通同加以该载,将四方馆职务进一步细化:四方馆掌致仕官、耆寿、僧侣道主首、蕃国贡首立班;进奉人到阙仪范;并节旦,外任臣僚进庆贺、起居表章之事。其职责主要有:

(1)立班——大礼:致仕官、宣德郎至承务郎(京官)、道僧官主首以下,诸蕃国贡首立班。御大庆殿:致仕官、未升朝官(京官、选人)、诸道进奉官、诸蕃国诸州贡首立班。蕃夷朝贡,朔日视朝,正旦、冬至节拜表,引揖进奉副使等入殿。

(2)表章——节旦,外任臣僚进庆贺、起居表章。

(3)蕃国进奉人到阙后仪范——夏国、高丽、诸蕃国,后殿再引。外国进奉人到阙谢酒食,诸蕃夷朝集宴,进宴会处,与别国须相避者,

并回去。车驾行幸,蕃夷进奉使以下赴宣德门外迎驾、起居。

(4)外事职务(按:接待使人外事职务)——应正冬御殿,本馆预先牒礼宾院等处取索人数。诸蕃夷朝贡,关馆押伴所询问风俗国邑等。上元节,驾幸宣德门观灯,入内省使臣以下关到阁赴露台外国进奉人数。诸蕃国进奉入见、辞职,御龙直同引入殿。于阗、高丽、诸蕃国进奉入见、辞、上寿、赴宴,译语等入殿引揖祇应。夏国、高丽、诸蕃国到阙差引揖入^{[14]3876下}。

3.南宋初,东上阁门司与西上阁门司合而为一,即“阁门司”一司,四方馆并入阁门司,引进司并入客省,即旧横行五司——客省、引进司、四方馆、东上阁门司、西上阁门司,合并成了横行三司:客省、四方馆、阁门司,由“同管知阁门事兼客省、四方馆事”总领。

《宋史·职官志》:客省、四方馆,建炎初,并归东上阁门,皆知阁总之^{[4]3936,[3]293}。

《宋会要辑稿》载高宗建炎元年十二月二十一日,(亲卫大夫、宁州观察使)知东上阁门事韦渊言:“横行五司尚未遵依元丰旧制,欲乞将西上阁门、引进司、四方馆并归阁门、客省,其三司印记、案牒、条令、什务。并阁门、客省随事拘收。内人吏依职次拨填阁门、客省见阙,余人并罢,免致虚费廩禄恩赏。”诏依元丰旧例。

《建炎以来系年要录》载亲卫大夫、宁州观察使知东上阁门事韦渊言:“横行五司尚未遵依元丰旧制,乞并引进司归客省,东、西上阁门合而为一,以省冗费。”从之。遂命渊同管客省、四方馆、阁门公事^{[14]3878,[3]293}。

绍兴五年(1135年)六月,改同管客省四方馆阁门公事为知阁门事、兼客省、四方馆事:左武大夫、和州防御使、同管客省四方馆、阁门公事韩恕知阁门事兼客省、四方馆事,新制也^{[3]1733}。

三、宋代四方馆使官属编制

判馆 宋初,未除四方馆使,或以检校官判馆,或以资历最深的通事舍人判四方馆事,称“馆老”或“馆主”。故事:阁门无通事舍人,通事舍人隶中书省,其长一人,判四方馆谓之馆老^④。《职官分纪》称:“国朝初,(四方馆)以检校

官判馆。”^{[1]815,816}

太祖、太宗朝,有卿监官、除判四方馆,如张保续,《宋史·张保续传》:“张保续,宋初,迁卫尉卿、判四方馆、客省、阁门事。保续性介直,好俭素。在阁门前四十年,善宣赞辞令,听者倾耸。累使藩国,不辱命。历事六朝,未尝有过。”^{[4]9351}张保续,历仕五代五朝,入宋仍任“判四方馆、客省、阁门事”,而带卫尉卿阶官。据《宋史》本传,其历事六朝、递迁横行五使仕历的经历具有典型意义,兹揭示如下:

梁贞明中,调补临济尉,选充四方馆通事舍人。晋天福中,历太府、光禄二少卿,职同正,领通事舍人。(开运二年)以本官、充西上阁门副使。明年,使荆南,复命转东上阁门副使。契丹犯阙,被驱北徙,留范阳,岁余,逃归汉。乾祐初,出为陇州防御使。周祖革命,召为东上阁门副使,从平慕容彦超,累迁引进副使、知阁门事。世宗即位,授西上阁门使,明年进秩东上阁门使。从上征淮南,会寿州纳款,遣保续先往慰抚。及刘仁贍率将卒出降,以功迁判四方馆事,就迁客省使。从平瓦桥关,奉使吴越。宋初,迁卫尉卿、判四方馆客省阁门事。^{[4]9350,9351}
判四方馆事或带外任职:

开宝二年(969年)春夏四月辛亥,遣海州刺史孙万进领军数千人围汾州,以判四方馆事任城翟守素监其军。^{[5]220}

淳化二年(991年),慕容德丰进秩东上(阁门司)、知邢州;三年改判四方馆事、出知延州。^{[4]8836}

四方馆使 周有大行人。秦官有典客,掌诸侯及归义蛮夷。汉改为鸿胪。鸿胪属官有大行令、丞,魏改大行令为客馆令。宋分置南、北客馆令^{[7]724}。隋置四方馆,以通事舍人判馆。唐、五代未置使。欧阳修《新五代史》有“四方馆使朱崇节”,而薛居正《旧五代史》作“判四方馆朱崇节”,疑欧氏将宋、五代之官名相混^{[11]1241}。太宗淳化四年(993年),改判馆置四方馆使,是为设四方馆使之始。

宋初,以检校官判馆。淳化四年改置使名,掌通事分番供奉宣赞之名籍。嘉祐三年(1058年),诏客省、引进、四方馆,各置使一

员^{[1]814, 816}。神宗熙宁五年(1072年)九月,诏横行五司置使、副。然,四方馆不置副使。熙宁五年九月己亥,诏客省、引进、四方馆、东西上阁门,各置使、副等职^{[4]308}。神宗元丰五年九月二十一日,新官制,定四方馆使二人,无副使。《神宗正史·职官志》:“四方馆使二人,正六品。”^{[14]3873, 3874}

四方馆、客省“所治职事全简少”,因其品位高于阁门司,故,元丰七年四月诏:“客省、四方馆使副各领本职外,官最高者一员,仍兼领阁门事。”徽宗政和二年九月二十五日,改横行四方馆使为拱卫大夫,以知四方馆事二员领馆事。《宋大诏令集》:“改武选官名诏:横行旧官四方馆使,新官拱卫大夫。”^{[15]620}

知四方馆事 徽宗政和二年十一月十六日诏,四方馆馆长为知四方馆事,编制二员,文臣、武臣或内侍官,均可充。《宋会要辑稿·职官》三五《四方馆》:“横行差官人数:知四方馆事,二员。不以文武内外官充。”^{[14]3875, 3876}

同管知阁门事兼客省、四方馆事 南宋立国初,横行五司合并,由知阁门事总领五司事,已无独立的知四方馆事。《宋史·职官志》:客省、四方馆,建炎初,并归东上阁门,皆知阁总之^{[4]3936; [3]293}。

知阁门事兼客省、四方馆事 绍兴五年(1135年),同管知阁门事兼客省、四方馆事改为知阁门事兼客省、四方馆事。绍兴五年六月,改同管客省、四方馆、阁门公事为知阁门事、兼客省、四方馆事:“左武大夫、和州防御使、同管客省四方馆、阁门公事韩恕知阁门事兼客省、四方馆事,新制也。”^{[3]1733}“左武大夫、和州防御使”是遥郡防御使,遥郡从五品横行内客省使、客省使以上。以遥郡阶知阁门公事兼客省、四方馆事,可见知阁品位之高。

通事舍人 古官,近于秦、汉谒者。通事舍人之名,始于东晋《晋书·职官志》:“中书舍人。按:晋初,初置舍人、通事各十人。江左《令》,舍人、通事谓之通事舍人,掌呈奏案。”^{[16]734}。南朝陈,置中书通事舍人(八品)^{[17]826}。隋初,罢谒者官,置通事舍人十六员,承旨、宣传。开皇三年,又增为二十四员。大唐,废谒者台,复以其地为四方馆。改通事谒者为通事舍人,置十六员,掌通奏引纳辞见承旨、宣劳,皆以善辞令者为之。隶四方馆,而文属中书省^{[7]566; [8]278, 279}。唐四方

馆,不设长官,唯一官员是通事舍人,编制达16人之多。宋初,沿唐制,如从中书省抽通事舍人赴阁门,则称通事舍人兼阁门祗候。《宋会要辑稿》:

阁门无通事舍人,而通事舍人沿唐制,自隶中书省。如抽赴阁门,并称“阁门祗候”。其后直授阁门通事舍人。天禧中,去“阁门”二字。^{[14]3850}

太祖乾德五年(967年)四月,始见有“阁门通事舍人”之名,即“以右班殿直郑粲为阁门通事舍人。然,此非常制,至真宗咸平四年(1001年)七月五日,以焦守节为阁门通事舍人,始改旧制^{[14]3849; [5]1066}。真宗天禧二年(1018年)十二月所定《仪制图》与制授告命,止称“通事舍人”,去“阁门”二字。但此制未能贯彻,仁宗朝的通事舍人照样冠以“阁门”二字:

嘉祐二年(1057年)十月,以内园副使、阁门通事舍人夏佺为西上阁门副使。仍诏自今阁门通事舍人无赃、私罪者,与除阁门副使。即毋得陈乞。^{[5]2131, 4492}

通事舍人掌四方馆事之职。

隋唐以来,四方馆主要属官为通事舍人,真宗朝咸平间,变成阁门通事舍人,归隶阁门司。至南宋,四方馆虽并入阁门司,然横行五司并存不废。

四、宋代四方馆使的阶官职能

北宋四方馆使,则发挥着武臣所带横行十阶职能,直至政和二年,横班使、副十阶,方改为通侍大夫至右武郎十二阶。作为横行使,不赴司上事,而是作为武臣所带阶官外任:

(王光祖)积功至四方馆使、知泸州,置泸南安抚使,俾兼领边事,听颀决。迁客省使、嘉州刺史,历泾原河东定州路副总管。

(熙宁六年,李浩)迁东上阁门使、为副总管、河州、安抚河西。五路大举,浩将前军,复兰州。迁引进使、陇州防御使、知兰州、兼熙河泾原安抚副使。坐西关失守及报上不实,再贬秩。^{[4]11078}

(熙宁六年二月)丙辰,以夏人犯兰州,贬熙河经略使李宪为经略安抚都总管,以王

文都为西上阁门使、知兰州,副使(陇州团练使、经略安抚副使)李浩为四方馆使……各降一官。三月辛卯,夏人寇兰州,四方馆使、副总管(四方馆使、经略安抚副司副都总管)李浩以卫城有功,复陇州团练使。^{[4]309}

从上引熙宁中,王光祖、李浩任边帅军职,皆带四方馆使引进使等例,可看出横行四方馆使是武臣秩阶,而非实任四方馆使之职事。故,李浩因兰州战败,自引进使降四方馆使称“贬秩”。所谓“秩”则俸禄。凡带“四方馆使”阶,月俸二十七贯^{[4]4104}。

横行五使作为武臣迁秩官阶,其叙迁之列为:

其内职自借职以上皆循资而迁:其阁门祇候特恩转通事舍人,通事舍人转西上阁门副使亦有加诸司副使兼通事者;西上阁门副使转东上,东上转引进,引进转客省,客省转西上阁门使。自此以上亦如副使之迁。惟至东上者,又转四方馆使,客省使转内客省,使内客省使转宣徽使,或出为观察使,自内客省使以上,非特恩不授。^{[4]3701,3702}

横行五使秩禄列表如下:

横行使五使阶	叙迁序列	秩禄
客省使、副	客省使	37贯
引进使、副	引进使	27贯
四方馆使	四方馆使	27贯
东上阁门使、副	东上阁门使	27贯
西上阁门使、副	西上阁门使	27贯
	客省副使	20贯
	引进副使	20贯
	东上阁门副使	20贯
	西上阁门副使	20贯

据《宋史·选举志》四《铨法》,《宋史·职官志》十一《奉禄》制成

徽宗政和二年九月,旧横行十二阶改为新官名“大夫”“郎”,也是十二阶:

通侍大夫(旧官内客省使)、正侍大夫(旧官延福宫使)、中侍大夫(旧官景福殿使)、中亮大夫(旧官客省使)、中卫大夫(旧官引进使)、拱卫大夫(旧官四方馆使)、左武大夫(旧官东上阁门使)、右武大夫(旧官西上阁门使)、中亮郎(旧官客省副使)、中卫

郎(旧官引进副使)、左武郎(旧官东上阁门使)、右武郎(旧官西上阁门使)。^{[15]620,621}

也就是说,北宋前期横行五阶官客省使、引进使、四方馆使、东上阁门使、西上阁门使易为中亮大夫、中卫大夫、拱卫大夫、左武大夫、右武大夫。其中四方馆使易为“拱卫大夫”(正六品)。南宋秘书少监程俱说:“政和间,改武臣官称为大夫、郎,遂并横行易之为转官等级。”^{[4]13137}自横行使副易为大夫、郎之后,四方馆使双重职能分离,四方馆差遣职能仍为内庭供奉,而其阶官职能则由拱卫大夫所取代。

结 语

横行五司是宋代特殊的内庭机构:为客省、引进司、四方馆、西上阁门司、东上阁门司,此横行五司置使、副,或判司为职事官,于内庭各司供奉之职事,是为横行五司官。又有横行五使武阶:客省使副、引进使副、四方馆使、东上阁门使副、西上阁门使副,这是两种不同职能,两者不易区别。

本文以四方馆使为例,阐明横行五司的双重职能:其一,是内庭供奉差遣,有职事。如太宗太平兴国三年以吴越王俶将至,命四方馆使梁迥往淮西迎劳之,这是奉使之职事。四方馆使在内庭在岗,则执行收受进表、接待外使及郊祀、朝会陪位之事,职事琐碎。此外,也有在外出使慰劳、抚谕、监军等职事。其二,四方馆使,与其余横行使同为武臣迁秩官阶,如夏人寇兰州,四方馆使、副总管李浩以卫城有功,复陇州团练使。李浩所系“四方馆使”官衔,为其任职经略安抚司副管所带武官阶,没有职事。四方馆使作为武官阶,属于特殊的横行五使、副序列,这是一个不系磨勘,需特旨迁转的武官阶系列。至徽宗政和二年,四方馆使易为拱卫大夫,四方馆使的阶官职能剥离,双重职能不复存在。

可见,同为“四方馆使”,其职能不一定相同,这种由双重职能到单一职能的转变,反映了宋代官制的复杂性、多元性,我们在阅读宋代史籍时,凡涉及宋代官制,务必要慎之又慎。

注释

①校点本《宋会要辑稿·职官》五二之二〇《诸使杂录》，第4455页，并参《职官分纪》卷四四《横行东西班大小使臣》，第814页。②宋高承《事物纪原》卷六《京邑馆阁部·四方馆》，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1211册、第236、237页；点校本二十四史修订本《隋书》卷二十八《百官志》下《鸿胪寺》，中华书局2019年出版，第889页。③宋孙逢吉《职官分纪》卷四四《四方馆》，中华书局1988年出版，第815页；校点本《宋会要辑稿·职官》三五之一《四方馆》，第3873页。④《续资治通鉴长编》卷四九，真宗咸平四年七月甲戌，第1066页；并参《职官分纪》卷四四《阁门通事舍人》，第816页，按：《职官分纪》文字有阙漏。

参考文献

- [1]孙逢吉.职官分纪[M].北京:中华书局,1988.
- [2]郑解.郢溪集[M].文渊阁四库全书:第1097册.
- [3]建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.
- [4]宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [5]续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [6]旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [7]杜祐.通典[M].王文锦,等点校.北京:中华书局,1988.
- [8]李林甫.唐六典[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1992.
- [9]新唐书[M].北京:中华书局,1976.
- [10]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [11]点校本二十四史修订本.旧五代史[M].北京:中华书局,2015.
- [12]全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [13]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986.
- [14]徐松.宋会要辑稿[M].北京:中华书局,1957.
- [15]宋大诏令集[M].北京:中华书局,1997.
- [16]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [17]点校本二十四史修订本.隋书[M].北京:中华书局,2019.

A Study on the Dual Functions of Hengxingsi Sifangguan in Song Dynasty

Gong Yanming

Abstract: Hengxing originally refers to Hengxing military officials. Unlike Imperial City envoys, deputy envoys and other envoys and Deputy envoys, they are listed in the vertical sequence of survey and relocation. Only when they are transferred, can they be removed. Therefore, they are called “Hengxing”. Hengxing five divisions include Ke’sheng, East and West upper Hemen division, Sifangguan, Yinjinsi, and its five envoys and Deputy envoys (sifangguan has no deputy envoys) are Hengxing stage, with a total of nine stages. However, the nine levels are a function of Hengxing department, such as Wang Guangzu’s contribution to sifangguan envoy, knowing Luzhou and Lunan pacifying envoys, so as to lead the frontier affairs at the same time. Wang Guangzu’s “sifangguan emissary” was a military officer without any post, but his monthly salary was determined to be 27 guan. At the same time, it was also an official of worship in the inner court, such as judging the affairs of sifangguan, sifangguan envoys, knowing the affairs of sifangguan, and so on. It was an assignment. In the palace, it was in charge of receiving foreign envoys, as well as pacify and supervise the army. Therefore, although they are both “Sifangguan envoys”, the two functions are different and more complex. The paper expounds the evolution of the establishment of sifangguan, the official establishment of sifangguan, and the difference between the two functions of the internal court service and the horizontal military rank.

Key words: Song Dynasty; Hengxingsi; Sifangguan; dual functions

[责任编辑/原 孟]



朱子《家礼》的孝道思想及时代价值*

李 涛 季学丽

摘 要:作为宋代家庭礼仪规范的著作,朱子《家礼》不但将孝道融入具体礼节当中,把孝道赋予礼的含义,更将其作为治家的基础,发扬孝在德行教化中的基础作用。唐宋时期,佛学发展迅速,儒家伦理遭到严重破坏,引起宋儒的高度重视。“礼”作为儒家纲常伦理的重要体现,以朱子为代表的士大夫希望通过“以礼治家”,自下而上达到治国的目标。因此,《家礼》以“礼”为外核,传播儒家纲常伦理,推动社会的儒学教化,与宋代礼学发展趋势相契合,推动了明清庶民礼仪的进一步发展。

关键词:《家礼》;孝道思想;礼

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0086-07

《家礼》是南宋理学家朱子撰著的私家礼书,对民间礼书的撰述及后世治家典范都产生了深远影响。《家礼》是朱子礼学思想的重要体现,学者们的解读与研究主要是集中在《家礼》的真伪考证、版本、思想特色等方面。在重视家风建设的新时代背景下,《家礼》中蕴含的家庭建设思想也日益受到人们的关注。

《家礼》作于礼学兴盛的宋代,是古代家庭礼仪规范的代表著作之一。它打破了“礼不下庶人”的壁垒,对普通民众的日常家庭礼仪具有重要的指导作用。一些学者从家庭伦理的角度阐述《家礼》对于家庭内部人际关系塑造的重要作用。董海峰认为《家礼》中强调家庭的道德规范作用,不仅有利于人际交往,还有助于社会稳定^{[1]43-47}。杨华则以《家礼》为例,指出中国古代家礼、家训具有很多优秀的价值观念,社会主义核心价值观正是在这些优秀价值观念的基础上凝练而成的^[2]。《家礼》所传达出的礼仪教化一方面对于人格的养成以及古代家庭和谐氛围的

营造有着重要作用;另一方面它也推动了礼仪的庶民化,为明清家书、礼书的编撰提供了借鉴,因此要正确地认识《家礼》在传统家庭建设中的作用及其时代价值,这也是研究朱子《家礼》应当注意的重要问题。

一、《家礼》的创作背景

自唐末宋初以后,佛学发展日渐兴盛,儒学的正统地位受到严峻挑战,佛学主张的“无父无君”思想,违背了儒家纲常伦理道德,造成了深远的社会影响。宋儒对佛学出世的修养方式以及不事父母的做法十分反感,为此程颐批判道:“释氏有出家出世之说。家本不可出,却为他不父其父,不母其母,自逃去固可也。至于世,则怎生出得?既道出世,除是不戴皇天,不履后土始得,然又却渴饮而饥食,戴天而履地。”^{[3]195}为改变此社会现状,重整纲常伦理,振兴儒学发展,宋儒有识之士认为“孝道”在此过程中具有

收稿日期:2021-01-21

*基金项目:泰山学者工程专项科研资助项目“儒家修身思想文化研究”(tsqn201812048)。

作者简介:李涛,男,博士,青岛大学历史学院教授(山东青岛 266071)、硕士生导师,主要从事中国思想史研究。季学丽,女,青岛大学历史学院硕士研究生。

重大意义。子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”^[4]儒家认为孝道是人德行的根本，一切的教化均是由孝道所衍生出来的。除此之外，程朱理学强调“孝道”是封建伦理纲常的基础和关键，它构造了具有理性思辨的天理和人道合一的新儒学^[5]。而且宋代一直提倡以孝治国，统治者重视孝道的教化作用，推崇孝行，因此正确地阐释孝道思想就变得尤为关键。为更好地传播孝道文化，宋儒不断对儒家传统经典《孝经》进行注疏与解读，积极引导和宣传孝道文化。唐宋时期面临社会转型，旧有的礼法原则遭到破坏，社会上不遵礼、不守礼的现象屡见不鲜，由于礼法关乎社会秩序的稳定，因而国家十分注重礼学的传播，“礼”在这一时期逐渐向庶民阶层下移，甚至出现了礼法合流，因礼轻法的社会趋向。不光如此，宋代士大夫还主张“以礼治家”，将礼渗透到家庭教育的实际活动中，司马光的《家范》以及《书仪》均在当时产生了深刻的影响。

从朱熹自身来讲，他十分注重“礼”的实践作用，曰：“礼，时为大。有圣人者作，必将因今之礼而裁酌其中，取其简易易晓而可行，必不至复取古人繁缛之礼而施之于今也。”^[6]²⁸⁷⁷⁻²⁸⁷⁸希望“礼”能深入社会阶层，发挥“礼”在基层社会的教化功能。虽然唐宋之际“礼”出现了不断下移的趋势，不论是宋徽宗时期颁布的《政和五礼新仪》以及司马光《书仪》都出现了庶民礼仪的相关内容，还是张载和程颐等宋儒也提出了关于庶民祭祀礼仪的构想，但是尚未达到指导庶民日常生活礼仪的效果。对此，朱熹有言曰：“然程、张之言，犹颇未具，独司马氏为成书，而读者见其节文度数之详，有若未易究者，往往未见习行，而已有望风退怯之意。又或见其堂室之广，给使之多，仪物之盛，而窃自病其力不足，是以其书虽布，而传者徒篋笥之藏，未有能举而行之者也。”^[7]³⁹²⁰司马光《书仪》虽然出现了庶民礼仪的内容，但是朱熹认为其礼仪节文仍旧太过烦琐，家中贫贱者恐有心而力不足。因此为解决这一难题，朱子借鉴司马氏之书并参考诸家之学说，在删改古礼的基础上作士庶通礼——《家礼》。《家礼》既涵盖了儒家伦理，又体现中国传统礼法观念，将孝道思想融入到礼学的范畴中，主张孝悌为先，从家庭日常礼仪中宣扬孝道、孝行思想。

二、《家礼》中的孝道思想

《家礼》的孝道思想，是通过礼仪规范约束人的行为使得每个人在家庭中“在其位，谋其政”，履行应尽的责任与义务，进而父慈子孝、兄友弟恭。朱子《家礼》丰富了孝道的思想内涵，对传统的孝道思想作了较为深刻的阐释，改变了人们对孝道观念存在的一些错误认知，主要表现在以下三个方面。

（一）孝道并非完全顺从父母而没有争谏

一般我们在理解孝时，通常将“孝”与“顺”联系起来，强调要无条件地顺从父母的意志，不能对父母有指摘。《孔子家语》中记载曾子与父亲一起在田间锄草时因曾子错把苗锄掉了，父亲一怒之下用锄头将曾子打晕在地，曾子明知父亲用锄头来打自己可能造成严重后果，却也不躲避^[8]¹⁹²⁻¹⁹³。这个故事千百年来广为传颂，曾子也因此被人们当孝顺父母的典型。其实将这种完全顺从父母的行为看作孝是值得深思的。这里引出一个很值得讨论的重要问题：当父母的行为有过错时，我们对父母究竟是应当无原则地顺从，还是应当劝谏父母？朱子《家礼》所传递的观念是十分明确的，那就是父母有过错，不能一味地顺从，而应当劝谏。劝谏要讲求方式，目的在于努力纠正当时人们将一味地顺从父母当作孝道的错误观念。

人并非天生的圣贤，日常生活都会犯这样或那样的错误，特别是年事已高的父母。那么如何对待父母所犯的过错，朱子在《家礼》中指出：“凡父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，说则复谏；不说，与其得罪于乡党州闾，宁孰谏。”^[9]⁸⁸²⁻⁸⁸³当子女劝诫父母时，态度要尊敬，语气要委婉。若父母仍旧不采纳子女的意见，“谏若不入，起敬起孝，说则复谏”^[9]⁸⁸²，那么子女要比之前更加恭敬的劝谏父母。“父母怒，不说，而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝”^[9]⁸⁸³，即使父母对子女的争谏感到生气，责打子女以至“挞之流血”，但只要是正确合理的意见，子女也要选择“宁孰谏”。坚持劝诫父母，避免父母因所犯的错误而得罪乡亲邻里。朱子强调，在劝谏父母的整个过程中，子女也不能因父母对自

己责骂而对父母心存怨恨,在以后与父母的相处中也应该像以往一样恭敬有礼。在《家礼》中还指出另一种情况,当父母要子女去做的事不恰当但又没有大的危害,出于为父母的健康着想,即“若不许,苟于事无大害者,亦当曲从”^{[9]882}。可见,子女听从父母是视情况而定,当父母的做法正确时,子女应顺应父母,不得忤逆;当父母做法错误并可能产生严重的后果时,应及时劝诫,而不是一味地顺从。

强调争谏父母并不意味着顶撞父母,凡事与父母分个高下、争个明白,这里主要是针对时人将孝与顺等同起来的错误观念而言的。“古讲孝道,并未将孝顺之‘顺’作为孝的内涵。后来人们对孝亲中‘敬’的不断强调,除‘敬’亲为孝的古意之外,注入了‘顺亲’意涵,促使孝‘敬’逐渐变异为孝‘顺’。”^[10]因此“顺”不等同于“孝”,“谏”也不等同于“不孝”,对父母行孝不是要求子女事事顺从父母,而是在父母犯错时要及时指出,避免犯下更大的过错。关于谏与孝的关系,曾子问孔子:“若夫慈爱、恭敬、安亲、扬名,则闻命矣。敢问子从父之令,可谓孝乎?”^{[4]32}孔子曰:“是何言与,是何言与!……父有争子,则身不陷于不义。故当不义,则子不可以不争于父;臣不可以不争于君;故当不义则争之。从父之令,又焉得为孝乎!”^{[4]32}孔子连发感叹“是何言与”,指出不管是子还是臣,当父或君有过错时,都要及时争谏、劝谏。孔子以“从父之令,又焉得孝乎”来回应曾子的“子从父之令,可谓孝乎”。显而易见,孔子并不认为争谏父母是忤逆父母的不孝行为,相反是对父母行孝的表现,颇有“良药苦于口而利于病,忠言逆于耳而利于行”^{[8]183}之意。

(二)孝道强调对父母的敬养

《家礼》中,子女敬养父母主要是通过日常的行为规范来体现。关于“敬”与“养”的关系,《论语》子游问孝一章中,子曰:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”^{[11]57}朱子释曰:“犬马待人而食,亦若养然。言人畜犬马,皆能有以养之,若能养其亲而敬不至,则与养犬马者何异。甚言不敬之罪,所以深警之也。”^{[11]57}“不敬”“与养犬马者何异”,朱子认为只是赡养父母而对其恭敬不足,那么“养父母”就

与“养犬马”没有什么不同,其意在于强调尊敬父母的重要性。子女在日常生活中应敬养父母,《家礼》贯穿这一思想,从礼制规范方面做了明确的规定,以期将孝道的规范转化为主体自我的自觉意识。

首先,要尽力照顾父母的衣食起居。“凡子事父母,妇事舅姑:天欲明,咸起,盥漱,栉,总,具冠带。昧爽,适父母、舅姑之所省问。父母、舅姑起,子供药物,妇具晨羞。供俱毕,乃退,各从其事。”^{[9]881-882}天还没亮,儿媳就要到父母的住处,供奉他们吃食,等到晚上时,也要将父母安置妥当,才能离去。侍奉父母时,态度要恭敬,行事要谨慎,“容貌必恭,执事必谨。言语应对,必下气怡声;出入起居,必谨扶卫之。不敢涕唾、喧乎于父母、舅姑之侧。父母、舅姑不命之坐,不敢坐;不命之退,不敢退”^{[9]882}。在照顾父母入睡时,不能喧闹父母,只有父母允许子女离开时,方能回到自己的住处,如若不然,就是违背父母的意愿。

当父母患病时,要尽心照顾有疾病的父母、舅姑。除了父母之外,如果是作为妻子的话,对丈夫的父母,俗称“舅姑”也视为等同。《礼记·内则》中说:“妇事舅姑,如事父母。”^{[12]514}即是说妻子事奉自己的公公、婆婆要像对待自己的亲生父母一样。《家礼》承续《礼记》的传统,对怎样对待生病的父母、舅姑做了一些具体的规定。“子妇无故不离侧,亲调尝药饵而供之”^{[9]883},而且还要“不宴游,舍置余事,专以迎医、检方、合药为务”^{[9]883}。父母患病,子妇亲尝汤药并且要一心一意地侍奉父母养疾,体现了为人子女的一片孝心。“冠者不栉,行不翔,言不惰,琴瑟不御。食肉不至变味,饮酒不至变貌,笑不至矧,怒不至詈。疾止复故。”^{[12]37-38}子女要以为父母治病为第一要务,在治病过程中要时刻担忧,不可纵情享乐,等父母痊愈之后,生活才能够回归正常。“父母疾笃,医虽贱虽少,则涕泣而拜之,以求哀也。”^{[13]82}医者治病关乎至亲的存亡,为人子者决不能怠慢医者,置父母性命于不顾。汉以孝治天下而闻名,汉文帝刘恒曾为其母薄太后亲尝汤药,其孝行广为流传。需要注意的是,我国传统上对父母的界定作了外延,指出父母并非只是生养自己的亲生父母,而是强调一种“大父

母”的概念,这是值得肯定的。但在孝养父母方面,突出女子出嫁之后对丈夫父母具有孝养的责任和义务,而忽略了对女方父母的责任和义务,这在今天我们强调男女平等的新时代条件下,并不可取,是需要批判的。

其次,要以父母为尊。以父母为尊,是指父母要求子女所做的事,若没有太大的错误,就要听从父母,并尽力去完成。《礼记·内则》中对此有恰当的描述:“子妇孝者敬者,父母、舅姑之命勿逆勿怠。”^{[12]522}“在父母、舅姑之所,有命之,应‘唯’敬对。”^{[12]519}对待父母态度要恭敬,父母吩咐的事要尽快去完成。《家礼》曰:“凡为子为妇者,毋得蓄私财,俸禄及田宅所入,尽归之父母、舅姑,当用,则请而用之,不敢私假,不敢私与。”^{[9]881}子女不允许有私财,钱财应当归于父母、公婆,用钱时需要向父母请示。《家礼》的这一规定,是对中国传统孝道文化中“父母在,不别籍异财”观念的继承。“别籍”是指与父母分家、另立户头,“异财”是指分割家产。《家礼》中的这一规定对于传统中国子女多的大家庭具有重要意义。秦统治时期,在法家思想的指导下,鼓励子女同父母分家的政策曾引起了严重的社会问题。《家礼》提倡父母与子女同堂的合家政策,由父母掌管家庭的财权,一方面可以促使子女从小养成孝敬父母的观念,形成对家庭的价值认同;另一方面,一旦发生子女不孝的行为时,能为父母的养老提供了物质上的保证,一定程度上也可从物质上增强子女赡养父母的意识。

孝敬父母,不仅体现在钱财的所有权上,还体现在当妻子与父母发生矛盾时,男子听从父母。“子甚宜其妻,父母不悦,出;子不宜其妻,父母曰是善事我,子行夫妇之礼焉,没身不衰。”^{[9]883}在古代,男子与妻子的婚姻是否存续取决于父母。父母认为儿媳遵守孝道,尽到供养之责,那么儿子就不能随意休弃妻子;反之,若不能很善事父母,父母不悦,不管儿子是否喜好,都要休弃妻子。现在来看,这种行为其实有害无益。完全以父母的喜恶程度来决定儿子的婚姻关系,则带有很大的主观性,长远来看并不利于形成和谐的家庭关系。

(三) 孝道要讲求父母离世之后的礼节

《家礼》是一部士庶通礼,关注的是日常生

活礼仪。朱子希望通过“礼”这种外在表现形式传达出更为深层次的内涵,“礼者,天理之节文、人事之仪则也”^{[11]53}。他将“礼”上升到“天理”的高度上,提出“礼”不仅是天理自然所要遵循的法则,也是人际生活中为人处世的礼法规范。在朱子理学的思想体系中,孝是人践行仁德的根本,是子女发自内心对父母的一种真诚的爱的情感表达,表现为子女敬爱父母的一些仪节性规定^[14]。因此在《家礼》一书中以“礼”待父母是子女尽孝道的重要表现。孔子在回答孟懿子问孝时说道:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”^{[11]56}侍奉父母不仅要有生前的礼节,死后的礼节应当同样重视。朱子曰:“生事丧祭,事亲之始终具矣……人之事亲,自始至终,一于礼而不苟,其尊亲也至矣。”^{[11]56}朱子指出父母去世并不意味着孝道的终止,即使父母去世,对待父母的丧葬之礼,也应该像侍奉父母生前一样尽心尽力。因此丧葬礼不仅是安葬亲人,也是子女行孝的重要表现。

丧礼,是死者亲属哀悼、纪念死者的礼节。丧礼由来已久,早在春秋战国时就对丧礼的内容和形式进行了规范。举办丧礼的步骤颇为烦琐,包含沐浴、穿衣、小殓、大殓、哭奠、治葬等内容,连盛放死者的棺材用料也极为讲究,“以油杉为上,柏次之,土杉为下”^{[9]903}。在儒家传统理念中,亲人去世应采取土葬而不是火葬,《家礼》认为“夫孝子爱亲之肌体,故敛而藏之,残毁它人之尸,在律犹严,况子孙乃悖谬如此”^{[9]915}。当亲人去世时,焚毁尸体的做法实在是荒谬至极,这也与我国传统“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”的思想观念有关。除此之外,古人对丧葬考虑深远,害怕埋藏的太浅而被后人掘挖,又害怕太深使棺木腐朽,所以要求一个土厚水深之地而葬之。为解决这一难题,朱子在《家礼》中提出了“灰隔法”,先将炭末放在墓穴的底部,压实,再将石灰、细沙、黄土拌匀放在上面。用薄板作为灰隔,像椁的形状一样,里面再涂上沥清。“石灰得沙而实,得土而黏,岁久结为全石,蝼蚁盗贼皆不能进也。”^{[9]916}这样做的好处是棺椁更加结实耐久,更易保藏亲人的遗体。这一做法在我国南方地区的土葬习俗中至今仍被广泛使用。

古人十分热衷于葬址风水,“既择年月日

时,又择山川形势,以为子孙贫富贵贱,贤愚寿夭,尽系于此”^{[9]915}。古人认为下葬的时间与地点,对子孙后代的繁衍生息紧密相关。从风水角度择址而葬,究其根源来讲,还主要是从考虑后代的私利出发的,违背了孝亲的本意,这一风俗在中国传统社会的丧葬习俗中影响甚大。《家礼》对此持严厉批评的立场,指出:“而拘忌者惑以择地之方位,决日之吉凶,不亦泥乎?甚者不以奉先为计,而专以利后为虑,尤非孝子安厝之用心也。”^{[9]915}不以安葬去世的亲人为要务,而是以考虑子孙后代的福祉为重,这绝不是孝子所为之事。

《家礼》规定父母去世后,在家中祠堂设置神龛,以奉先世神主。男子应当像父母仍活在此世一样,出入必告。父母生前当面向父母禀告即可,死后则在祠堂中向父母的神龛进行禀告。“主人、主妇近出,则入大门瞻礼,而行归亦如之。经宿而归,则焚香再拜。”^{[9]876-877}这是古人“祖先有灵论”思想的体现,子女通过特定的礼节向离世的父母禀告,让父母得以知晓。除此之外,每年都要进行祭祀,在《家礼》中祭祀的时间为秋季的最后一个月,即“季秋祭祫”,具体的日子则需要占卜才能确定。父母死后的礼节繁琐,极其考验子女对父母的孝心。孟子曾说:“养生者不足以当大事,惟送死可以当大事。”^{[11]272}孟子将丧葬当作比赡养父母更重要的事情,将之看作是衡量子女孝心的最高准则,赋予了丧葬礼及之后的祭礼更为深层次的含义。

《家礼》中的孝道思想大多是从具体仪文礼节中体现出来的,但是在向父母尽孝道时不要浮于形式,切勿盲目照搬,而是要体悟礼节背后的深意,依据不同时代的具体情形作出适当的调整。在争谏父母、敬养父母、礼待父母的基础上,应做到“凡子事父母,乐其心,不违其志,乐其耳目,安其寝处,以其饮食忠养之”^{[9]883},要敬重、亲近父母,不违背父母的正常意愿,使他们安享生活。

三、《家礼》孝道思想的时代价值

(一)《家礼》中孝道思想的文化意义

孝道思想蕴含在中国文化的发展脉络之

中,讲究以孝治天下。对此,梁漱溟认为中国文化是“孝文化”,中国社会十分重视孝廉,这是因为中国社会秩序的维护靠得是礼俗,靠礼俗就需要民风淳厚,而民风的淳朴、人情的厚薄是最能在家人父子之间检验^{[15]258-259}。孝道思想及其文化深入到中国人的文化血脉之中,潜移默化地影响了国人的生活秉性及思维方式。“爱敬忠顺”与“仁义礼和”作为孝道伦理精神特质,构成了孝道的基本伦理精神^{[16]247-257}。孝道思想以善待父母为核心,逐渐延伸出为人、处事以及待君的行为准则,对于国人敦厚、善良、诚信、笃行等优良品质与性格特征的形成具有重要意义。

然而在重孝的社会风气下,容易导致对孝道的认识出现偏差,在“孝道”的外衣下行事而罔顾礼法。《宋史·孝义传》中记载:“太祖、太宗以来,子有复父仇而杀人者,壮而释之;刳股割肝,咸见褒赏。”^{[17]13386}将“孝”原本对父母的敬爱之情扭曲为子无条件地服从和为父母献身,为父母伤身杀人也实属正常。其实孝道思想的表现除了“爱敬”“仁义”等内在的德性修养之外,在其外仍需要礼法的规束,否则就是以爱父母之名行违背礼法之事。《家礼》在“礼”的基础上,对孝道在现实层面的施行作了符合历史时代的规范。《家礼》不仅指出子女行孝正确的礼仪标准,家中长辈要守礼法,以身作则,“以御群子弟及家众”^{[9]880},为子女及仆人树立榜样。更重要的是,《家礼》对“孝顺”父母作出了合理的解释,认为子女并非要完全顺从父母而没有争谏,而是要在父母做错事时合理地指出父母的错误,这改变了“孝顺”父母的传统认知。严格来讲,《家礼》中的孝道思想也有不合理之处,具有历史缺陷性。《家礼》中强调父母的权威地位,子女与父母处于一种不对等的关系之中,婚姻嫁娶皆是父母决定。在一些家礼、家训中还存在歧视女性的言辞,这些都是应批判的,如《颜氏家训》中说:“妇主中馈,惟事酒食衣服之礼耳。国不可使预政,家不可使干蛊。如有聪明才智,识达古今,正当辅佐君子,助其不足,必无牝鸡晨鸣,以致祸也。”^{[13]41}

(二)《家礼》对古代家庭和社会建设的意义

古代的中国是以自然经济为基础和以血缘关系为纽带的家国一体的封建社会,个体家庭

始终包含在国家的体系之下。孟子曰：“人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”^{[11]260}治国的根本在于家，而治家的重点则在于修身，“故君子不出家而成就于国：孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也”^{[11]10}。因此为了修身齐家，中国古代的家庭教育将每位家庭成员的道德修养作为教育的核心内容，尤其突出在礼制原则之下的道德准则和伦理关系的行为训练^{[18]3}。《家礼》正是在礼法的准则之下传达出孝父母、慈兄长的思想内核，从而促进古代家庭的团结凝聚和良好社会风气的养成。

感念祖先，缅怀先祖，是个人对家庭的认同感和归属感的体现。北宋经历了巨大的社会变革，个体意识凸起，家族观念淡漠，一些有远识的士大夫，希望通过建立家族秩序来达到敬宗收族的目的^[19]。朱子就根据司马光的“影堂”创设了祠堂制度，打破身份等级的限制，无论士庶均可在祠堂祭祀四世祖先。在《家礼》中凡是家中大小事务都需要在祠堂中禀报祖先，上到婚姻嫁娶、官职升降，下到出门远游，一则报喜，一则报忧。对待祠堂态度需端正、谨慎，当有意外发生时，应以祠堂为重，再言其他，“或有水火盗贼，则先救祠堂，迁神主、遗书，次及祭器，然后及家财”^{[9]879}。这里祠堂已经被赋予了更深层次的含义，是祖先精神传播以及代代相传的场所，更是晚辈感怀祖先、心存孝心的直接体现。除祠堂祭祀高祖以下四世祖先之外，《家礼》还主张冬至祭始祖，这种子孙每年聚集起来去祭拜同一祖先，其实是提高了后世子孙对祖先的认同感和参与宗族活动的使命感。宗族是由祖先界定的血缘群体，宗族需要通过礼仪、习俗来表达对祖先的认同，而祖宗正是宗族认同的基础^{[20]110}。因此《家礼》中的祠堂和始祖祭祀对于后世的祖先祭祀及宗族建设都产生了深远的影响。

（三）强调家庭成员的自我约束和道德修养

《家礼》是一部家庭礼仪著作，注重对家庭成员礼仪的规制和道德约束。“凡诸卑幼，事无大小，毋得专行，必咨禀于家长。”^{[9]881}这就是教导子女要虚心听取长辈的谆谆教导，改正自己的过失，避免恣意妄为，闯下祸事让家族蒙羞。在以孝为基础的家庭伦理观念中，必须要重视

孝道的社会功能，父母要承担起教育子女的责任。朱子引用了孟子的观点，认为教育对人具有重要作用，应该教以五伦，使之“父子有亲，君臣有异，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^{[11]242}。在家庭教育中，教导子女及时行孝更是家庭教育的首要之务，除此之外，应教育子女懂礼貌、尊老爱幼、诚实守信等中华民族传统美德，并且树立行为准则，养成良好习惯。在教育子女的同时，父母也应加强自我约束。父母的言传身教对孩子的成长、成才有潜移默化的影响，要发挥长辈对于晚辈的价值导向作用。

孝道思想以善待父母为核心，逐渐延伸出为人、处事以及侍君的行为准则，在中国传统思想中，“孝”与“忠”的关系在一定程度上是相互作用的。“君子之事亲孝，故忠可移于君”^{[4]31}。“父母虽没，将为善，思贻父母令名，必果；将为不善，思贻父母羞辱，必不果”^{[12]525}，引导人们要时刻警醒自己。因此“以礼治家”，从个人层次上讲，家庭成员在礼仪教化中要受到约束，规范自身的行为，做到“言必信，行必果”^{[11]138}，有利于家庭关系和谐健康的发展；从国家社会的层次上讲，“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之”^{[11]10}，只有家庭和睦、家风清正，才能助力于国家的社会治理。

《家礼》除蕴含丰富的儒家伦理思想之外，就其本身作为家庭礼书来讲，在巩固以儒家为主的社会人伦秩序中，也突显了重要的时代意义。《礼记·曲礼》曰：“礼不下庶人，刑不上大夫。”^{[12]47}古礼不以庶人为实施对象。以“家庙”制度为例，唐朝家庙大量的出现，但家庙的实施范围有限。开元二十年（732年）颁布的“开元礼”，具体规定了设置家庙的人身份（可以立庙的官僚必须在五品以上）及家庙的建筑特点，家庙的祭仪等内容。北宋时期，礼下移至民间的趋向日益明显，一些重要的节日礼俗活动在普通民众中得到施行，吕希哲的《岁时杂记》有诸多这样的记录^[21]。到了南宋时期，《家礼》则打破了身份等级的限制，礼下降到民间，不论士庶皆可立祠堂祭祀高祖、曾祖、祖、祢四世祖先。《家礼》虽然是在古礼的基础上编订而成的，但已经对相关的礼节进行了删减和简化，其目的是尽可能的将“礼”庶民化，促使平民家庭生活

规范化、礼仪化。“若有圣贤,为之就中定其尊卑隆杀之数,使人可以通行,这便是礼。”^[6]²⁹¹³ 朱子认为若仪节简便通行便可称之为礼。《家礼》贯穿了朱子“缘情制礼”的思想,符合人们居家礼仪的观念及社会发展的需要,以至于明清时期出现众多以朱子《家礼》为蓝本的民间日用礼书,促使明清礼仪的进一步平民化,推动了依礼治家、治国的社会进程。

参考文献

- [1]董海峰.朱熹家庭伦理思想及其当代价值[D].哈尔滨:哈尔滨工业大学哲学系,2015.
- [2]杨华.中国古代的家礼撰作及其当代价值[J].湖南大学学报(社会科学版),2014(6):127-133.
- [3]程颢,程颐.二程集:遗书卷第十八[M].北京:中华书局,2004.
- [4]胡平生.孝经译注[M].北京:中华书局,2009.
- [5]闫慈.宋代崇孝之风归因探析[J].中原文化研究,2017(6):67-71.
- [6]朱杰人,等编.朱子全书:第17册[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [7]朱杰人,等编.朱子全书:第24册[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [8]王国轩,王秀梅,译注.孔子家语[M].北京:中华书局,2011.
- [9]朱杰人,等编.朱子全书:第7册[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [10]张子峻.论古今视阈转换下孝观念的敬顺之变:以《论语》“子游问孝”章的诠释史为例[J].理论月刊,2019(2):53-59.
- [11]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011.
- [12]胡平生,张萌,译注.礼记[M].北京:中华书局,2017.
- [13]檀作文,译注.颜氏家训[M].北京:中华书局,2011.
- [14]李涛,李欣.论朱子诠释孔子“孝”思想的三个维度[J].宋史研究论丛,2019(2):228-238.
- [15]梁漱溟.中国文化要义[M].上海:上海人民出版社,2005.
- [16]肖群忠.孝与中国文化[M].北京:人民出版社,2001.
- [17]脱脱,等.宋史:卷四百五十六[M].北京:中华书局,1977.
- [18]毕诚.中国古代家庭教育[M].北京:商务印书馆,1997.
- [19]王美华.家礼与国礼之间:《朱子家礼》的时代意义探析[J].史学集刊,2015(1):19-26.
- [20]常建华.宋以后宗族的形成及地域比较[M].北京:人民出版社,2013.
- [21]董德英.微观书写和雅言俗语:《岁时杂记》中宋代民众节日生活记录[J].民族文学研究,2021(2):169-176.

The Filial Piety Thought and Its Contemporary Value in Zhu Zi's Family Rites

Li Tao and Ji Xueli

Abstract: As a work of family rites norms in Song Dynasty, Zhu Zi's *Family Rites* not only integrated filial piety into specific rites and endowed filial piety with the meaning of ritual, but also regarded it as the foundation of family governance and carried forward the basic role of filial piety in moral education. Since the Tang and Song Dynasties, Buddhism has developed rapidly, and Confucian ethics has been seriously damaged, which has aroused great attention of the Confucians in the Song Dynasty. As an important embodiment of Confucian ethics, the scholar bureaucrats represented by Zhu Zi hoped to achieve the goal of governing the country from the bottom up by "administering the family with rites". Therefore, *Family Rites* takes "Rites" as the external core, disseminates Confucian ethics, promotes social Confucian education, conforms to the development trend of Song Dynasty rites, and promotes the further development of common people's rites in Ming and Qing Dynasties.

Key word: *Family Rites*; Filial piety; rites

[责任编辑/原 孟]



论陕北汉画像石中荆轲刺秦王故事的隐喻与象征

刘向斌 刘国伟

摘要:从文本到图像,荆轲刺秦王故事的隐喻内涵一直在变化。《战国策》的故事具有大势所趋、非人力能为的时势隐喻,《史记》的故事具有赞美重然诺、崇信义、尚名节的时代精神及褒扬“以暴制暴”的反抗意识等隐喻倾向。经由叙事文本转为叙事图像之后,荆轲刺秦王故事的隐喻内涵再次发生变化。尤其在陕北汉画像石中,该故事总居于图像叙事网络的核心位置,象征着过去,连接着现在与未来,并与象征着现在的生活图景、象征着未来的仙界图景一起,构建起完整的时间链条和生命循环,具有期盼生命不息、渴望长生永寿的隐喻内涵。

关键词:陕北;汉画像石;荆轲;秦王;隐喻

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0093-06

荆轲刺秦王故事或先流传于民间,后载录于《战国策》《史记》等典籍中。西汉后期,该故事又以图像的形式时时出现在汉画像石中,甚至成为汉画像石的表现主题之一。其实,汉代人以文本或图像的形式讲述荆轲刺秦王故事时有着表达观念的深层用意。因时代不同、载体有别、叙事方式变化,荆轲刺秦王故事的隐喻内涵也随之发生变化。在《战国策》《史记》等历史文本中,其隐喻内涵便因时代不同而变化。当该故事以图像形式出现于汉画像石中时,其隐喻内涵也随载体不同相应地再次发生了变化,对此学者提出了喜好历史说、嘲笑秦王说、装饰美化说等观点。不过,通过考察陕北汉画像石,荆轲刺秦王故事的隐喻内涵远非上述诸说所能涵盖,而具有颇为独特的隐喻指向。

一、荆轲刺秦王故事的隐喻变化

在《战国策·燕策三》中,秦即将灭掉六国、

实现大一统是该故事的叙事背景^{[1]975}。这其实是统一势力与反统一势力间的较量。按照《战国策》的介绍,故事起因于燕太子丹入质秦国的“见陵之怨”。所以,太子丹返回燕国后决意抗秦,甚至收留了逃亡至燕的秦将樊於期,这让太傅鞠武深为担忧,认为其做法将使“秦王之暴积怨于燕”,无异于“委肉当饿虎之蹊”。为防不测,他向太子举荐了“智深”“勇沉”的田光。而田光自感老弱无力,又举荐了荆轲。于是,荆轲拜见了太子丹,才知其欲效曹沫劫桓公故事,“劫秦王”以使其“悉反诸侯之侵地”。如此看来,太子丹似乎并非为一己私利,而有维护各诸侯利益的救世愿望。

荆轲为报太子丹的知遇之恩,决定冒险一搏。为了取信于秦王,落实“劫而不得便杀之”的刺杀方案,他也提前做了准备。他带着一颗樊於期的头颅、一张燕国的督亢地图和一把淬了毒药的匕首,与燕国勇士秦武阳结伴出使秦国。如果从道德层面来看,秦王是侵略者,太子

收稿日期:2021-07-17

作者简介:刘向斌,男,文学博士,延安大学文学院教授(陕西延安 716000)。刘国伟,男,延安大学文学院硕士研究生。

丹等自然是反侵略者,因此荆轲刺秦王是用弱者的正义自卫反抗强者的非正义侵略。而结果是荆轲与太子丹被杀、蓟城失陷、燕国灭亡。可以看出,《战国策》中的荆轲具有讲信义、重承诺的侠士精神和敢与强秦相抗、不惜牺牲自我的英雄气概,但其悲剧结局则明显蕴含着颓势难挽、大厦将倾、非人力能为的时势隐喻。

司马迁在编撰《史记》时,可能采录了《战国策·燕策三》的相关材料,或许也吸纳了民间传说的部分内容,对故事进行了改造,其隐喻内涵发生了变化。在《史记》中,荆轲刺秦王故事被载录于《秦始皇本纪》《燕召公世家》和《刺客列传》。其中,《秦始皇本纪》《燕召公世家》叙事简约而清晰,《刺客列传》叙事详备而丰赡。

《史记·秦始皇本纪》并未刻意描写刺秦王的细节,而是重点介绍了刺杀失败的后续影响或连锁反应:

二十年,燕太子丹患秦兵至国,恐,使荆轲刺秦王。秦王觉之,体解轲以徇,而使王翦、辛胜攻燕。燕、代发兵击秦军,秦军破燕易水之西。二十一年,王赧攻(蓟)[荆]。乃益发卒诣王翦军,遂破燕太子军,取燕蓟城,得太子丹之首。燕王东收辽东而王之。^{[2]233}

可见,太史公明确了刺秦王的具体时间,使得可能源自民间的传说有了信史的意味。在揭示刺杀原因时,司马迁未采信《战国策》的“见陵之怨”,而以“患秦兵至国”作为主要理由。由此,故事的寓意悄然发生了变化:凸显了“荆轲刺秦王”乃为国着想的博大公心,相对弱化了太子丹报“见陵之怨”的狭隘私心。

在《史记·燕召公世家》中,太史公也是简笔勾勒了刺秦王故事发生前后十年间的历史事件,对刺秦王过程的描写亦很简略:

二十三年,太子丹质于秦,亡归燕……燕见秦且灭六国,秦兵临易水,祸且至燕。太子丹阴养壮士二十人,使荆轲献督亢地图于秦,因袭刺秦王。秦王觉,杀轲,使将军王翦击燕。二十九年,秦攻拔我蓟,燕王亡,徙居辽东,斩丹以献秦……三十三年,秦拔辽东,虏燕王喜,卒灭燕。^{[2]1560-1562}

在这个简约的故事里,同样凸显了刺秦王的国

家意义,从而进一步强化了荆轲等被杀的悲剧色彩。司马迁甚至认为,燕国外迫蛮貉入侵、内受齐晋挤压,却能延续社稷八、九百年之久,成为姬姓诸侯国中最后的灭亡者,应受惠于召公奭“甘棠且思之”的仁义精神。遗憾的是,仁义虽可垂范后世、绵延社稷、惠及子孙,却无法抗力强秦、难免灭国失势。就是说,仁义难与暴力相抗应是其隐含背后的隐喻指向。

在《史记·刺客列传》中,司马迁褒扬了“士固为知己者死”的报恩精神,采用欲扬先抑的手法,先依次介绍了曹沫、专诸、豫让、聂政等四位刺客,最后才让荆轲缓步出场。接着,作者继续采用欲扬先抑手法,介绍了荆轲的家世背景、传奇经历,写他过榆次与盖聂论剑而遭怒目、与鲁句践争道而被叱时,皆采用“躲”“逃”等“懦夫”方式。来到燕国之后,他与高渐离相善,日日饮酒,或笑或哭,“旁若无人”。尽管如此,荆轲还是得到燕国处士田光的青睐。田光向燕太子姬丹举荐了荆轲,于是才有刺秦王故事的发生。此后所载,内容与《战国策》基本一致。作者叙写了荆轲刺秦王的整个过程,并突出了荆轲飞刃刺秦王、击中桐柱、“倚柱而笑,箕踞以骂”等细节。在结尾处,作者不忘交代了一句,“秦王不怡者良久”^{[2]2531-2533}。从而用秦王的惊吓反衬荆轲的无畏。《史记》还尽量从真实、生动、合理的角度出发,重新设计了故事结局,并给读者以合情合理的交代^{[2]2537}。作者甚至自证其言:“世言荆轲,其称太子丹之命,‘天雨粟,马生角’也,太过。又言荆轲伤秦王,皆非也。始公孙季功、董生与夏无且游,具知其事,为余道之如是。”^{[2]2536-2538}这恰恰说明,司马迁对神异而虚幻的民间传说持谨慎的态度。

《史记·刺客列传》中的五位刺客皆有重然诺、讲信义、知恩图报、敢于为义赴死的高洁品行,并在荆轲身上表现得最为充分。因此,《史记》用更多笔墨叙写了荆轲刺秦王的故事。与《战国策》的大势所趋、非人力能为的时势隐喻不同,《史记》中的荆轲刺秦王故事的隐喻内涵已悄然发生了变化。可以看出,荆轲是为信义、名节而赴死,也是为帮助弱者抵抗强者而死。因此,司马迁对荆轲等人满怀崇敬与赞美之情。在荆轲身上,既具有重然诺、崇信义、尚名

节的时代精神,也有着“以暴制暴”的反抗意识,而这正是该故事的隐喻内涵。

二、关于故事隐喻内涵的不同观点

从西汉后期开始,荆轲刺秦王故事经历了由文本叙事向图像叙事的转换过程。在汉画像石中,汉代人采用图像叙事的方式来讲述刺秦王故事,改变了文本叙事的模式与特点,很自然地实现了叙事方式的转换。令人感兴趣的是,这种转换不仅仅是叙事方式的变化,也使该故事的隐喻内涵再次发生了变化。

研究者指出,汉画像石的题材很广泛,包括社会生活、历史故事、神鬼祥瑞和花纹图案等四大方面^{[3]11}。其中,历史故事包括古代的帝王、将相、圣贤、高士、刺客、孝子、列女等,荆轲刺秦王属于历史故事大类中的刺客类。汉画像石跨越两汉,“延续的时间从西汉初年的文景时期,一直到东汉末年”^{[4]97-99}。不过,根据目前考古发掘所发现的画像石来看,汉武帝以后可能才是画像石大流行的时期,并在东汉的中后期达到鼎盛,又在东汉末很快就走向了衰微。

那么,汉代人为何要将历史故事刻在装饰墓室的石板上?有学者强调:“墓主可能就属于历史故事的嗜好者,其生前喜欢这些历史故事,并被故事中勇士的侠义、圣贤的事迹所感染,于是在安排死后世界的墓门装饰时,有意选择这些题材,以供其在冥界继续欣赏。”^[5]但是,这样的说法是否符合实际?因为在这类历史故事画像石中,仅荆轲刺秦王画像石的占比就不低。截至2004年,全国发现的“荆轲刺秦王”汉画像石达18幅,“成为历史题材中已知数量最多的画像”^{[6]115-122}。事实上,2004年以后各地还有同题材的汉画像石出土,其数量早已超出了这个数字。目前所知,刻有荆轲刺秦王故事的画像石最早发现于西汉晚期墓^{[7]105-110},但绝大多数发现于东汉墓,并在河南南阳、山东嘉祥与沂南、浙江海宁、陕西绥德与神木、四川乐山等地皆有发现。这说明,“荆轲刺秦王”画像石具有时间跨度大、分布地域广、发现数量多的特点。

与史书中的文本叙事不同,汉画像石中的历史故事属于图像叙事。就叙事特点来说,文

本叙事与图像叙事有区别。前者可详可略、伸缩自如,后者则受制于空间有限、镌刻难度大等原因,须以简约、突出重点为原则,以达到审美或教化效果为指归,因此尽量展示核心道具、重点人物及主要矛盾。比如,在河南南阳针织厂西汉晚期墓出土的画像石上,只刻画了秦王、荆轲和秦舞阳三个人物,且个个身体瘦弱,衣服紧窄,似乎重在表现“刺杀情节”,“在极为简洁的画面上出现大与小、强与弱、重与轻、主与次,以及大义凛然与惊弓之鸟等不同状态动势的对比变化,形成了生动的荆轲刺秦王图像早期图式”^{[7]105-110}。这种简约而突出重点的早期图式,很可能是后世效仿的“模板”。

关于荆轲刺秦王图像故事的大流行时间,研究者认为,“大约至东汉中期经东汉晚期至三国时期”。其中,“较早者以山东6幅和陕北2幅为代表,较晚者则是山东沂南的1幅、四川的8幅、浙江海宁的1幅”^{[6]115-122}。就构图要素而言,荆轲、秦王、立柱、秦舞阳、夏无且、樊於期头函是荆轲刺秦王图像叙事的六大要素^{[8]318}。因此,人物少不了秦王、荆轲和秦舞阳,道具则突出插在柱子上的匕首、打开来的樊於期头函,而跪伏于地的秦舞阳、半截袖子、飘扬的衣裾、夏无且的药囊等则为基本的过程要素。

关于汉代人将荆轲刺秦王故事刻在墓室中的原因,除了“喜好历史”说而外,唐长寿先生作了如下解读:

画像选取荆轲最为卓厉、嬴政最为狼狽的那一刻,把荆轲置于险恶的众敌之中,是在烘托孤胆英雄的大无畏。这种对荆轲进行的“高、大、全”式的艺术加工,实际上是在调动一切艺术手段来拔高荆轲,英雄化、美化、神化荆轲,丑化、鬼化、妖魔化秦始皇及其群臣。画像这样构思,是在明确无误的传递一个重要信息——秦王是外强中干的,仅一个二流杀手(“不讲于刺剑之术也”)孤独的单挑(趴在地下“色变振恐”的秦舞阳作了反衬)就可以叫这位一国之尊(尽管身旁还有那么多执刀戈的卫士、侍从)如此狼狽不堪。^{[6]115-122}

唐先生还根据已出土的“荆轲刺秦王”(18幅)、“完璧归赵”(13幅)和“泗水捞鼎”(11幅)等汉

画像石认为,“这些反秦王的众多题材,还有一个共同的有趣特点,即笑话秦王”。而笑话权威蕴含着东汉士人的“不合作”思潮^{[6]115-122}。这种说法看似不乏新意。可是,倘若这些画像石不被埋入地下,而是公诸于众,则这种“不合作”的态度与思潮还有一定的现实意义。问题是,汉代讲究墓而坟,因此这些图像故事被厚厚的封土所覆盖,则如何让统治者感受到这种“不合作”态度?如何让后人理解这种“不合作”立场?也有学者指出,“荆轲刺秦王图像完成在石祠壁面,具有社会的观看审美功能”^{[7]105-110}。就是说,图像故事只有让人看到,才具有“恶以诫世,善以示后”的教化作用,否则将无益于训导或教化。

三、汉画像石的构图与位置问题

若从隐喻角度来衡量,西汉画像石突出荆轲刺秦王的主题,可能确实含有指责暴秦无道、赞美“汉代正确”的政治隐喻与宣汉意识,因为西汉确有这种思潮,并在陆贾《新语》、贾谊《过秦论》等作品中有明显的体现。而对前朝的批判或指责,既有“汉代正确”的宣汉意识,也有警示当下的隐喻用意。不过,东汉人崇儒而信谶纬,则该时期的荆轲刺秦王画像石是否仍在讲述着“汉代正确”的故事呢?若将该图像故事置于陕北汉画像石图像叙事的整体序列中,或可发现,这并非是在讲述“汉代正确”、具有“宣汉”意识,而是蕴含着新的隐喻意义。

比如,在陕北绥德出土的汉画像石中,荆轲刺秦王图像出现在墓门横额上,时间比山东武梁祠汉画像石要早,内容分为外、内两栏:外栏为卷云图和珍禽异兽,左为内刻金乌的日轮,右为内刻蟾蜍的月轮,以示宇宙世界图景,是汉代人们想象的神仙世界。内栏分为三部分,两侧皆为射猎图(左为射虎图、右为射熊图),荆轲刺秦王图置于中间,夹于射猎图之间。若以斗拱式桐柱为界,在图像左侧,秦舞阳跪伏于地,前面是樊於期的头函,再前面是受到惊吓、身体后倾的秦王,舞阳头顶有三只鸟飞向荆轲;在图像右侧,荆轲持匕首行刺,衣带飘动,正绕柱追赶着秦王,旁边可能是医官夏无且。

可见,绥德汉画像石的整个构图,外栏显然

象征着神仙世界,诸如青龙、白虎、朱雀、玄武、玉兔、麒麟等即可说明之。“荆轲刺秦王”居于内栏中间,与射虎、射熊等表示生活图景的射猎图组合在一起。而在陕北已发掘的汉画像石墓中,“绝大多数有狩猎场面的画像,只是表现场面大小不同”^{[9]101}。游猎是汉代北方人的生活方式,但将神仙世界、历史图画与狩猎生活组合一起,则给人的感受大为不同:生则高尚气力、以勇敢为重,死则腾空升天、以成仙为宗。或许,在当时人的观念中,尚气、尚勇乃是让亡魂得以“复活”的生命力条件。所以,该汉画像石中的荆轲刺秦王图像,蕴含着追求勇敢无畏的生命激情的隐喻倾向,而这正与射熊、射虎等“高尚气力”的汉代精神一脉相承。当然,这种生命激情也是墓主升天成仙的动力源泉。

再如,陕北神木大保当M16墓门的横额画像石也分为内外两栏:外栏为西王母、东王公及神禽异兽图,在外侧左上角和右上角分别有内刻金乌的日轮和内刻蟾蜍的月轮,象征着宇宙、神仙世界。而内栏则指向现实世界,又分为两部分:右图为窃符救赵,左图为荆轲刺秦王。左图又以立柱为界分为两部分:从最左侧开始,依次为惊慌拔剑的秦王、樊於期头函、跪伏于地的舞阳、衣带飘动的荆轲、惊倒在地地的夏无且等。神木大保当画像石突出了插在柱子上的匕首,沿袭了各地同类图像“突出重点”的创作宗旨,而荆轲的衣带飘动则意味着他发出的是扬手飞匕动作。

其实,在陕北汉画像石中,完璧归赵图、窃符救赵图也有类似的位置。比如,米脂官庄汉墓墓门横额的图像分为两栏:上栏为车骑出行图,浩浩荡荡向着西方世界前进。下栏左右为珍禽瑞兽祥瑞图,包括羽人、玉兔、嘉禾等,说明这是神仙世界;中间为完璧归赵图,共有7个人物,持璧的蔺相如居中,倚柱而立。在绥德四十里铺出土的墓门横额上,完璧归赵图也分为内外两栏:外栏为祥瑞珍禽异兽图,青龙、白虎、朱雀、玄武、仙鹤、仙鹿等皆有,左右有日月,中间用二重阁楼将内外栏连接。内栏右侧分为两部分:最右侧为拜谒图,中间为完璧归赵图;左侧为歌舞图,阁楼中两位主人面向歌舞方向而坐,旁边有一侍者^{[9]170}。

不难发现,完璧归赵图也置身于现实图景的中间位置,而且与现实图景一起,联结着汉代人死后升天的想象世界——神仙世界。其实,这是将过去(历史故事)、现在(狩猎或歌舞)和未来(神仙乐园)组合在前后相续的时间链条上,由此构成完满的生命闭环,形成一种隐喻的世界——其间寄寓的恐怕不是政治观,而应是从过去、现在走向未来的生命期待。而且,这一特点在窃符救赵汉画像石中也有明显体现。

窃符救赵图在陕北神木、米脂、绥德等地都有出土。最典型的是绥德四十里铺汉墓墓门横额图像,画面分为两栏:“外栏为祥云纹与羽人、青龙、仙鹿、吉羊、丹凤、青鸟等珍禽异兽组成的纹饰,左右角刻日月轮,日轮内刻金乌,月轮内刻蟾蜍。内栏右部刻绘一组狩猎图,左中部为窃符救赵故事图画。正中为一弓形楹柱上呈三层斗拱。楹柱左边为赵惠文王,高冠阔袍,双手平伸迎接抗秦救赵的信陵君。楹柱右边为信陵君,高冠侧身跪于地,右手握兵符,佩带后扬,仰首呈昂扬状态,似向赵王禀报自己利用魏安釐王宠妾如姬盗得魏王兵符,用义士朱亥击杀魏将军晋鄙夺得兵权,率魏军破秦兵救赵国的艰辛过程。赵王身后有两个持戟躬立者和两个抱拳对语者”^{[9]173}。和前述荆轲刺秦王图、完璧归赵图类似,在陕北汉画像石中,窃符救赵图象征着过去,处于图像叙事的核心位置,并与象征着现在生活的狩猎图、象征着未来生活的神仙图组合成时间链条,形成完整的生命循环。

四、图像叙事的隐喻推论

由此可知,刻有“荆轲刺秦王”“完璧归赵”和“窃符救赵”等图像故事的陕北汉画像石基本上分为内外两栏:内栏为现实图景或历史故事,外栏为宇宙图景或神仙故事。而米脂官庄出土的“完璧归赵”汉画像石,外栏似乎是反映现实的“出行图”,内栏则将神仙世界与现实世界相结合,而把历史故事完璧归赵图置于中间位置。其实,这“出行图”不是现实世界的再现,而象征着从现实世界走向未来的神仙世界、宇宙图景。当时的工匠很自然地宇宙世界与现实世界勾连起来,使得借助于过去、现在与未来图

景所构建的图像叙事网络得以完成。

陕北汉画像石中的“荆轲刺秦王”“完璧归赵”和“窃符救赵”等故事基本上镌刻于墓门横额,且在整个图像叙事中处于核心位置。这究竟是石刻工匠的随意雕刻?还是遵从户主吩咐的有意为之?或者是遵从了“应该”有的“模板”?从其颇具规律性的特点来看,工匠必然不能完全自由发挥,可排除第一种可能性。而户主的吩咐可能也要遵从相关风俗约定,不会过分率性而为。因此,遵从“模板”的可能性很大。何况,墓门横额是汉人观念中的“阴宅”门面,若不是墓而坟的话,这门面的位置是可以示人的。所以,这些图像叙事既然失去了现实的教化功能,也就不具有向现实世界宣示观念的意义。

那么,镌刻在墓葬石头上的这些故事,究竟有何作用?我们知道,“荆轲刺秦王”图像在陕北各地皆有发现,故事内容大体雷同,图像篇幅也多有相似,刺杀场面永远是图像叙事表现的重点。因镌刻者的水平和取舍视角不同,可能会有一定程度的变化,这“应是工匠用模板根据墓室结构、横额竖石配置的不同拼绘而成的”^{[9]169}。其实,“模板”是可以代代沿袭的,具有约定俗成性,这样就会时刻告诉你,这样做是“应该的”。因此,“模板”的原初意义可能早已被后世图像叙事的隐喻意义所遮蔽。

其实,这种约定俗成性在当今陕北的丧葬活动中仍有体现。倘若仔细观察当代陕北民间的丧葬活动,总有一束色彩斑斓的引魂幡立于灵堂前。这束引魂幡似乎在汉代卜千秋墓室壁画里看到过,是引导亡者升天的指路航标。而在灵堂前摆置的“纸火”院落配件中,除了亭台楼阁、大门院墙外,还有摇钱树、金山、银山、仙鹤、金童、玉女、羊、马等。当然,院落摆件也会因时而变。比如,昔日的磨房、自行车、缝纫机等已被电视机、洗衣机、汽车、手机等所取代。而这座即将在新墓前焚化的院落外表绘饰,则几乎永远是恒定不变的。无论是云气缭绕的神界花纹、攀龙附凤的画栋雕梁,还是寓意亡魂即将西游的坐骑仙鹤,仍保留着汉代图像的古老印记。虽然不能以此为据,认为现代陕北人仍保留有汉代人的观念。以此推论,“荆轲刺秦王”等图像故事出现在祠堂壁画时,可能也有启

迪后人、教人忠信的教化色彩。但是,东汉刻有“荆轲刺秦王”等图像故事的画像石被埋于地下,其教化寓意自然被弱化了,而作为美化未来生活“空间”、寄予墓主生命理想的意义得以凸显。对亡者而言,墓室既是未来“生活”的自由空间,也是将来与子孙、家人聚会的活动场所,更是与人世隔绝的独立世界。因此,围绕着棺槨的图像故事便是永恒的神仙世界(未来)、可时时“回味”的历史故事(过去)和经历过的游猎、观舞、饮宴、庖厨、迎迓、拜谒、收获等生活场景(现在),从而完成了一个生命循环。

总之,这些陕北汉画像石实际上是将过去、现在与未来的时间统摄于图像叙事的网络中。历史代表着过去,以史为鉴可使人清醒和智慧,故而与秦王、秦国相关的历史故事便成为墓葬画像石的重要主题。同时,由过去走向现在,自然使得反映现实生活的图景绝不可少。对于生者而言,逝者并未“离开”,仍然“活着”,但不是“活”在现实中,而是“活”在仙界中。而这仙界,可能就是汉代人期盼的未来归宿。汉代人认为,从过去到现在,再由现在走向未来,便完成了人的生命历程。而人的未来归宿,便是其更神秘、令人向往的神仙世界。这世界既是汉代人最为惬意的未来生活想象,也是他们最为持久的生命永恒期盼。若单独看,“荆轲刺秦王”

蕴含的隐喻内涵,可能有嘲笑秦王、褒扬忠信、赞美勇敢、寓意教化等原初意义。但是,若将该故事置于陕北汉画像石的图像叙事网络中,则其间所蕴含的意义发生了变化。它与现在生活图景、未来生活图景组合成一个完整的生命循环,具有渴望生命不息、长生永寿的隐喻指向。

参考文献

- [1]王守谦,喻芳葵,等译注.战国策全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1992.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [3]周学鹰.解读画像砖石中的汉代文化[M].北京:中华书局,2005.
- [4]武利华.徐州汉画像石通论[M].北京:文化艺术出版社,2017.
- [5]郑红莉.陕北汉代画像石历史故事题材的区域特征与社会意义[J].文博,2012(4):43-46.
- [6]唐长寿.汉画“荆轲刺秦王图”的重新解读:东汉士子集团的“不合作”思潮[M]//顾森,等.中国汉画学会第十一届年会论文集.北京:高等教育出版社,2008.
- [7]黄雅峰.荆轲刺秦王汉画像图式分析[M]//张文军.中国汉画学会第十三届年会论文集.郑州:中州古籍出版社,2011.
- [8]李立.汉画像的叙述:汉画像的图像叙事学研究[M].北京:中国社会科学出版社,2016.
- [9]李贵龙.石头上的历史:陕北汉画像石考察[M].西安:陕西师范大学出版社,2014.

A Study on Metaphors and Symbols in the Story of Jing Ke Assassinating the Emperor Qin in the Stone Relief of the Han Dynasty in Northern Shaanxi

Liu Xiangbin and Liu Guowei

Abstract: From the text to the image, the metaphorical connotations behind Jing Ke Assassinating the Emperor Qin have all along been undergoing variations. The story in *Strategies of the Warring States* reveals current metaphors featuring irresistible trend which is beyond human power, while *Records of the Grand Historian* discloses such metaphorical tendencies as complimenting spirit of the times featuring keeping promises, advocating faith, and adhering to reputation and integrity, as well as promotion of rebellious awareness of “subduing violence by violence”. In particular, in the stone relief of the Han Dynasty in Northern Shaanxi, this story always resides in the core of the image narrative network, which not only symbolizes the past, but also bridges the present and the future. Moreover, in conjunction with the life images which symbolize the present, and the fairyland images which symbolize the future, it constructs a complete chain of time and life cycle. On that account, it divulges a metaphorical connotation of longing for endless life, and craving longevity.

Key words: Northern Shaanxi; stone relief of the Han Dynasty; Jing Ke; Emperor Qin; Metaphors

[责任编辑/原 孟]



海上交通与“乘桴浮于海”新证

王进锋

摘要:《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中的“海”意为“海外”。从语境来看,它非泛言,而是实指。关于它的具体所指,历代学者多有争论。本文试图从当时人的海外观和齐鲁之地的航海能力两个崭新的角度,来论证解决这个问题。“海外”指四海之外,即君王或天子统治区域以外的其他国家或地区。孔子时代的齐鲁之人有着较强的海上交通能力,他们尤其和朝鲜有着密切联系。综合来看,“乘桴浮于海”中意为海外的“海”即指朝鲜。孔子在学术主张得不到推行的情况下想去朝鲜,可以得到《论语·子罕》“子欲居九夷”的辅证。他的这一想法可能是受到了商末箕子事迹的启发。

关键词:《论语·公冶长》;海;桴;注疏;九夷;朝鲜

中图分类号:K225

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0099-07

历来学者对于《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中“海”及相关问题的认识有争论。对其辨明,需要通过进一步研究。同时,对这些问题的探讨,可以管窥当时的海上交通、中外交流和世界认识等。

一、前人对“乘桴浮于海”的释读与争论焦点

《论语·公冶长》记录了如下一段文字:

子曰:“道不行,乘桴浮于海。从我者,其由与!”子路闻之喜。子曰:“由也,好勇过我,无所取材。”^{[1]2473}

上文记录的是孔子在学术主张得不到推行的情况下,对自己去处的思考。

关于“乘桴浮于海”中的“海”,有些学者提出了不切实际的解释。如皇侃所提及的某家说法:“孔子为道不行,为譬言我道之不行,如乘小桴入于巨海,终无济理也。非唯我独如此,凡门徒从我者道皆不行,亦并由我故也。子路闻我

道由,便谓由是其名,故便喜也。孔子不欲指斥其不解微旨,故微戏曰:汝好勇过我,我无所更取桴材也。”^{[2]56}按:多数学者都认同“乘桴浮于海”与《论语·子罕》“子欲居九夷”旨趣相同,因而可以通过这两处语境来联合验证某种说法是否正确。此家的解释勉强能够说通“乘桴浮于海”一句,但并不能说通“子欲居九夷”,因而并不正确。《东塾读书记》斥其为“不通”^{[3]301},甚是。

有学者将“乘桴浮于海”中的“海”理解为“大海”“海上”或者“海中”。如:张居正认为是“不如乘着木筏,浮于海中,可以绝人而逃世”^{[4]58}。毛子水认为是“我想坐筏子漂浮海上”^{[5]62}。李泽厚解释这句话为“坐木排到海上漂流去”^{[6]126}。李零则释为“真想找个小木筏,漂流大海上”^{[7]116}。李智福认为是“归隐大海”^[8]。按:这种解释没有交代要去往的地方,应指一直漂流在海上。事实上,短时间漂流在海上不着陆是可以的,但若长久如此,既无法保全性命,又无法推行学说主张,还耽误了学生子路,恐非孔子本意,所以这种看法也不正确^①。

收稿日期:2021-06-02

作者简介:王进锋,男,华东师范大学历史学系副教授(上海 200241),主要从事先秦史研究。

除此之外,绝大多数学者都将“海”理解为“海外”。如:康有为认为孔子“欲出海外”^{[9]58}。钱穆解释为“我想乘木筏,漂浮到海外去”^{[10]117-119}。杨伯峻释为“我想坐个木筏到海外去”^{[11]49}。南怀瑾解释为“那只好做个独木舟,到海外野蛮的地方归隐”^{[12]184-185}。何新认为是“就乘个木筏漂浮到海外”^{[13]51}。金良年认为是“乘着木排漂洋过海”^{[14]42},也将“海”看作“海外”。按:这种看法是正确的。在“道不行”的情况下,乘桴到“海外”去,或者推行主张,或者归隐,可进可退,应是孔子的本来想法。

此处孔子意指的“海外”,历来多数学者都认为并非泛言而是实指^②,如:刘宝楠所言“夫子当日必实有所指之地,……非泛言四海也”^{[15]170-171}。那么,“海外”具体指何处?学者有不同解释,总结起来有以下几种看法。

(一)九夷所居之地,如邢昺。他解释这句话为“欲乘其桴筏浮渡于海而居九夷,庶几能行己道也”^{[1]2473},将海外看成是九夷所居之地。皇侃看法相同,他解释这句话为“孔子圣道不行于世,故或欲居九夷”^{[2]56}。刘宝楠提出“浮海指东夷,即勃海也”^{[15]170-171},认为海是渤海,海外指东夷。黄式三认为“过海至东夷也。……‘乘桴浮海’即‘欲居九夷’之事。鲁地近东海,九夷在东海之外”^③。刘、黄的看法都与邢昺相同。

(二)玄菟、乐浪之地。班固在《汉书·地理志》中描述道:

玄菟、乐浪,武帝时置,皆朝鲜、濊貉、句骊蛮夷。殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义,田蚕织作。……可贵哉,仁贤之化也!然东夷天性柔顺,异于三方之外,故孔子悼道不行,设浮于海,欲居九夷,有以也夫!^④

班固认为孔子“乘桴”欲去往的海外,相当于汉代的玄菟、乐浪郡。杨树达也持此说^{[16]118-119}。按:看法“(一)”“(二)”,虽表述上有所差别,但本质是相同的。

(三)吴、越之地。王夫之在《四书稗疏》中提出“一筏之汎,岂犯鲸波陵巨洋者乎?夫子居鲁,沂、费之东即海也,其南则吴、越也。夫子此叹,伤中国之无贤君,欲自日照通安东、赣榆适吴、越耳”^{[17]29},则他认为海外是吴、越之地。

(四)理想寄托的场所。朱春洁认为“‘海’在《论语》中不仅是字面上的‘海洋’之意,同时也是孔子的理想在现实中得不到实现而予以寄托的一个场所”^[18]。

按:先秦时期已经有了“四海之外”的概念,指四海以外的地方或其他国家。清华简《赤鹄之集汤之屋》记载了商汤和伊尹的对话,伊尹提到了“四海之外”:

小臣自堂下授流羹。纣流受小臣而尝之,乃昭然四荒之外,无不见也。小臣受其余而尝之,亦昭然四海之外,无不见也。

此处的“四海之外”即指君王统治区域以外的其他地区或国家^[19]。《管子·宙合》:

宙合之意,上通于天之上,下泉于地之下,外出于四海之外,合络天地,以为一裹。

注:“宙合,广积善以通天上,入地下,包络天地为一裹也。”^{[20]236}这里的“四海之外”即指四海之外的所有国家。

“海外”即“四海以外”,指四海以外的国家或地区。《诗经·商颂·长发》载:“相土烈烈,海外有截。”毛传:“相土,契孙也。烈烈,威也。”郑笺“截,整齐也。相土居夏后之世,承契之业,入为王官之伯,出长诸侯,其威武之盛烈烈然,四海之外率服,截而整齐”^{[21]172}。四海之外的国家都来朝拜,可见相土功业的威武。这里的“海外”就是指四海之外的国家。鲧和禹治国的時候,采取了不同的方针,“昔者夏鲧作三仞之城,诸侯背之,海外有狡心。禹知天下之叛也,乃坏城平池,散财物,焚甲兵,施之以德,海外宾伏,四夷纳职,合诸侯于涂山,执玉帛者万国”^⑤,两处“海外”都指海外的国家。禹因为治国措施有成效,所以“海之外肃慎、北发、渠搜、氏、羌来服”^⑥,“海之外”指四海之外。《山海经》“海外南经”“海外西经”“海外北经”“海外东经”中的“海外”指四海之外;而《大荒东经》“东海之外大壑,少昊之国”,《大荒南经》“东海之外,甘水之间,有羲和之国”中的“东海之外”是“海外”的具体化,也指非中原之地。

孔子的“海外观”,与先秦时期人们普遍的“海外观”一致,指四海之外的地方或国家;更进一步说,指君王或天子统治区域以外的地方或者国家。据之,以上“(三)”的解释并不正确。

那么,在其他三种解释中,究竟哪种看法正确?或者还有别的解释?孔子作为齐鲁之人,他对海上航行和海外的认识,必然建立在同一时代、同一地区人们普遍的海上交通和海外交往能力基础上。因此,若要辨明这些问题,我们必须考察孔子时代齐鲁民众的海上交通能力。

二、孔子时代齐鲁民众的海上交通能力

在孔子生活的时代,齐鲁民众的海上交通能力十分突出。

由于“至于海邦”^①——即边界到达了海边,孔子时代的鲁国人对海洋比较了解。曾经有名为“爰居”的海鸟,飞到鲁国,“止于鲁东门之外三日”,鲁国人展禽据之预测“今兹海其有灾乎?夫广川之鸟兽,恒知避其灾也”,后来果然,“是岁也,海多大风,冬暖”^{[22]154-161}。展禽准确预测的背后是鲁人海洋知识的丰富。

当时齐国民众的海洋知识更加丰富,海上交通能力也更突出。管仲曾自诩齐国为“海王之国”^{[20]1246},即依靠从大海中获得的利益来称王^②。这当然是建立在他们对海洋熟悉的基础上:既包括他们了解海中资源,又包括懂得航海技术。《管子·戒》“(齐)桓公将东游,……南至琅邪”^{[20]507},齐桓公的这次东游是通过海上航行实现的。春秋末年,齐景公对晏子说“吾欲观于转附、朝儻,遵海而南,放于琅邪”^{[23]119},齐景公的这次长距离出行,也是通过海上航行来完成的。《韩非子·外储说左上》谓“齐景公游少海”^{[24]306}。“少海”即渤海,齐景公游渤海是建立在齐国高超的航海技术基础上的。《说苑·正谏》记载:“齐景公游于海上而乐之,六月不归。”^③论者指出:“齐景公泛海六个月,虽然估计并未远离海岸,但不可能六个月中都是好天气,这说明贵族所使用的海舶已经相当大,而且装备好,已经有一定程度的抗风浪能力,以致乘这种海舶出游成为一大乐事。”^{[25]7}甚是。齐鲁之人建造船只的能力和航海技术之强,从这则材料中都得到了淋漓尽致地展现^④。公元前485年,吴王夫差命“徐承率舟师,将自海入齐,齐人败之,吴师乃还”^⑤,可见齐国有强大的海军,这也是齐国有航

海能力的体现。由于他人的潜陷,晏婴一度遭到齐景公的猜疑,于是他“辞而不为臣,退而穷处,东耕海滨”^{[26]361}。晏子选择退处海边耕种,也是因为他对海洋的熟悉。

齐鲁之地的之罘、成山、琅琊在春秋时已经成为海港。《管子·戒》记载齐桓公“东游……南至琅邪”^{[20]507},而《孟子·滕文公下》记载齐景公“欲观于转附、朝儻,遵海而南,放于琅邪”,焦循注:“转附”即之罘也,“朝儻”即成山也^{[23]120}。之罘、成山、琅琊当时都是著名的港口,因而齐桓公、齐景公想沿着海岸线游览。海港的形成也有利于当地民众的海上航行。

齐鲁之人的海洋知识、建造的船只、海上航行技术和海港的形成,为普通民众的海上航行提供了便利。南北朝时期流传一则故事说:“昔鲁人有浮海而失津者,至于澶洲,见仲尼及七十子游于海中。”^⑥虽然有些怪诞,但也说明在孔子时代诸如鲁人、孔子、七十子这样的普通民众已经能够进行海上航行。

值得注意的是,孔子时代齐鲁之地的普通民众,通过海上交通能比较容易地到达朝鲜。

齐桓公与管仲之间有过如下一段对话:

桓公问管子曰:“吾闻海内玉帛有七笑,可得而闻乎?”管子对曰:“阴山之礪磬,一笑也。燕之紫山白金,一笑也。发、朝鲜之文皮,一笑也……此谓以寡为多,以狭为广,天下之数尽于轻重矣。”^{[20]1382-1383}

朝鲜的发、文皮能传到春秋时期的齐国,必然要通过海上交通。当时交通之便利,能够使朝鲜的物品很容易地流通到齐国市场,满足一般民众的日常生活,从而使“朝鲜之文皮,一笑也”成为普遍认同。《管子·轻重甲》也记载:

桓公曰:“四夷不服,恐其逆政游于天下而伤寡人,寡人之行为此有道乎?”管子对曰:“……一豹之皮,容金而金也,然后八千里之发、朝鲜可得而朝也。……故物无主,事无接,远近无以相因,则四夷不得而朝矣。”^{[20]1440}

朝鲜的发、文皮也是通过民间的海上交通流转 to 齐国的。《尔雅·释地》记载:“东北之美者,有斥山之文皮焉。”^{[27]2615}《尔雅》虽然是汉初成书,但是这个记载应是春秋战国以来史实的

反映。斥山位于荣成南部石岛港西北,属于齐地。斥山“没有虎豹生存的条件,能出产虎豹皮的可能性极小。……斥山的文皮是从外地输入的。……斥山应该是朝鲜文皮进入中国的主要集散地,否则斥山有文皮的名气就不会那样大”^{[28]28}。可见,当时的朝鲜和齐国之间有着比较便利的海上交通。

考古资料也能证明,当时齐鲁与朝鲜之间存在着人员流动与海上交通联系。在山东半岛的乳山、文登、荣成等地,考古人员发现了西周中晚期至春秋前期的“南黄庄文化”。墓葬形式非常独特,墓壁四周以石块砌成,再盖以大石板,石板上以石块封堵。这种形制与山东其他地区差别很大,却与辽东半岛、朝鲜半岛比较常见的石棺墓相似。说明二者间有着一定联系^[29],而这种联系是通过人员流动来带动的。韩国上林里出土了很多东周时期的“中国(吴越)式铜剑”,说明当时有很多吴越地区的铸剑工匠东渡到了朝鲜半岛。他们东渡的路线是先从吴越地区来到山东半岛,再从山东半岛北端的蓬莱和庙岛群岛,穿越渤海海峡,再经过辽东半岛南端,到达黄海的西朝鲜湾,然后由此南下,经由江华湾,最终到达朝鲜半岛西南部沿海地区^[30]。另外,日本西海岸出土了350件中国春秋时期的青铜铎,“说明早在2700年前,中国的海航先驱者,已经开辟了从山东半岛出发,经朝鲜半岛,再东渡日本的航路,并把中国文化传播到朝鲜和日本”^[31]。这两条航线虽然航程不完全相同,但都连通了山东半岛和朝鲜。那么,孔子时代的齐鲁之人当然可以通过这两条航线来东渡朝鲜。

上古时期,山东半岛有“嵎夷”。《尚书·尧典》“分命羲仲,宅嵎夷,曰旸谷”^{[32]119}、《尚书·禹贡》“海岱惟青州,嵎夷既略,潍淄其道”^{[32]147-148}都是明确的证据。同时,朝鲜半岛也有“嵎夷”,如高丽人说自己“混迹于嵎夷”,认为自身是“嵎夷细民”^{[33]14035-14056}。实际上嵎夷最初是居住于山东半岛的,后来“由于中原华夏民族的东渐及在这一过程中的频繁战争,迫使相当一部分嵎夷人越海迁往”朝鲜半岛,而迁徙发生的时间主要在春秋时期^[34]。另外,在公元前567年齐国灭莱国的时候,“有大量(莱国)的贵族或难民通过海上避难朝鲜”^{[28]31}。还有,原位于海岱地区

的东夷族,在历史发展过程中有一部分越海迁居到了朝鲜半岛^[34]。这些事例都说明当时的普通民众,可以通过海上交通到达朝鲜。

总之,在孔子时代齐鲁之地人们的海上航行能力很强,他们通过海上交通和朝鲜之间建立了密切的联系。

三、“乘桴浮于海”中“海”意指的海外即朝鲜

《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中的“桴”,何晏引马融解释为“编竹木大者曰筏,小者曰桴”^{[1]2473},可见“桴”是用竹竿或树木编成的浮筏。专门研究中国古代船只的学者指出:“筏有因地制宜、取材不拘一格、制作简单和稳定性好等优点。……它确是人类征服自然的智慧结晶。……筏不仅供作渔猎和作为运载工具用来渡过大江大河,它甚至适于在海洋上漂流。”^{[35]7-8}

民族志方面的资料有利于我们认识中国上古时期浮筏的形态。宋代陆游《入蜀记》记录了他在长江上所见所闻浮筏的情形:“一木筏,广十余丈,长五十余丈,上有三四十家,妻、子、鸡、犬、臼、碓皆具,中为阡陌相往来,亦有神祠,素不睹也。舟人云,此尚其小者耳,大者于筏上铺土作蔬园,或作酒肆。”^⑧其承载力令人惊异!这种浮筏当然是比较大型的,孔子时代一般浮筏的承载力可能没有那么强,但是装承数个人和必要生活物资则不在话下。1826年,相关人员在曼迦温岛上发现了用于作战的浮筏,左右两舷各有多名划桨手。1954年,在台湾高雄茄荳发现了竹筏,由11根竹材捆扎起来^⑨。这些浮筏都挂有风帆,因而很好地解决了前进时的动力问题。学者们注意到,当地土著乘坐这类浮筏在海上一天能航行145英里^[36]。如此来看,浮筏的行进动力有保障,而行进速度也是比较可观的。更有实证价值的是,挪威人海尔达尔(1914—2002)做过长距离仿古航海实验。他在1947年用木筏运载着6个人和生活物资,从秘鲁海岸出发,经过97天的航行到达波利尼西亚的岛屿^{[37]“译者前记”,16-262};他在1970年用埃及的原始芦苇舟,从埃及出发漂渡了大西洋;1977年他又用美索不达米亚的芦苇舟,从波斯湾漂航到北

非的吉布提^⑤。由这些资料来类推,孔子时代的普通民众完全可以利用浮筏,承载相应的人员和物资出海,而且还能安全到达海外。所以孔子所说的“乘桴浮于海”并非戏言,而是建立在当时人实际航海能力基础上的。

虽然如此,“桴”的交通条件毕竟无法与大船相比。从安全出发和到达来看^⑥,只能进行较近距离的海上航行。而在当时能通过海上航行到达的海外之地中,朝鲜距离齐鲁之地相对较近,同时又有密切联系。所以“乘桴浮于海”中的“海外”即指朝鲜。

关于“乘桴浮于海”一句中的“海外”指朝鲜,可以得到《论语·子罕》中相关内容的辅证。该篇记载:“子欲居九夷。或曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”^{[1]2491}朱熹注“东方之夷有九种。欲居之者,亦乘桴浮海之意”^{[38]113}。《说文解字》载:“孔子曰:道不行,欲之九夷,乘桴浮于海,有以也。”^{[39]290-291}《论衡·问孔》曰:“孔子疾道不行于中国,志(悲)恨失意,故欲之九夷也。”^{[40]416}可见此处的“居九夷”与《论语·公冶长》中的“乘桴浮于海”旨趣相同,都是孔子在主张得不到实行的情况下,欲到外域去推行自己的主张。皇侃对这句话和“九夷”的注解为:

孔子圣道不行于中国,故讬欲东往居于九夷也,亦如欲乘桴浮于海也。……四方:东有九夷:一玄菟、二乐浪、三高骊、四满饰、五鳧夷、六索家、七东屠、八倭人、九天鄙。^{[2]123-124}

可见九夷所居之地是朝鲜。刘宝楠也指出:“子欲居九夷,与乘桴浮海,皆谓朝鲜。夫子不见用于中夏,乃欲行道于外域,则以其国有仁贤之化故也。”^⑦可见“九夷”即指朝鲜^⑧。所有这些都证明,“乘桴浮于海”中的“海外”指朝鲜。

孔子想去朝鲜可能是受商末箕子事迹的启发。

周武王灭商后,商朝旧贵族箕子率众来到朝鲜,《尚书大传·洪范》记载有此事:

武王胜殷继公子禄父,释箕子之囚。箕子不忍周之释,走之朝鲜。武王闻之,因以朝鲜封之。箕子既受周之封,不得无臣礼,故于十三祀来朝。^⑨

可见箕子在商朝灭亡后来到了朝鲜^⑩。朝

鲜早期的史书也有类似记载,金富轼《三国史记》提到“箕子受封于周室”^{[41]281},释一然《三国遗事》提到“周虎王即位乙卯,封箕子于朝鲜”^{[42]34}。箕子到达朝鲜后,还按照自身理念,对当地进行了成功的教化和改造,《汉书·地理志》记载了其中的细节:

殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义、田蚕织作。乐浪朝鲜民犯禁八条:相杀以当时偿杀;相伤以谷偿;相盗者,男没入为其家奴,女子为婢,欲自赎者,人五十万。虽免为民,俗犹羞之,嫁取无所仇,是以其民终不相盗,无门户之闭,妇人贞信不淫辟。其田民饮食以菹豆,都邑颇放效吏及内郡贾人,往往以杯器食。郡初取吏于辽东,吏见民无闭藏,及贾人往者,夜则为盗,俗稍益薄。今于犯禁浸多,至六十余条。可贵哉,仁贤之化也!^{[43]1658}

箕子教朝鲜人民礼义、田蚕、织作,还制定了相关禁令,极大地推动了朝鲜的开化与发展。孔子作为箕子的同族后人,当然对箕子事迹有所了解。他在中原地区无法推行自己的主张,也想效法箕子到朝鲜去教化当地民众。

总之,《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中意为海外的“海”确指朝鲜。

结 语

《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中的“海”意为“海外”。它并非泛言,而是实指。关于其具体所指,历代注疏家和研究者颇有争论。而对其辨明,则需依赖对当时人海外观和齐鲁之地海上交通能力的考察。

当时人所谓的“海外”即“四海以外”,指四海以外的国家或地区。孔子时代的齐鲁之地有着较强的海上交通能力,尤其值得关注的是,齐鲁民众和朝鲜之间的密切联系。孔子作为这个地区的人,他所说的话及其意指的对象,都是以这种海上交通能力为背景的。

从当时人的海外观和齐鲁之地的航海能力来看,《论语·公冶长》“乘桴浮于海”中意为“海外”的“海”即指朝鲜。孔子在学术主张得不到推行的情况下想去朝鲜,可以得到《论语·子罕》

“子欲居九夷”的辅证。孔子的这一想法可能是受到箕子事迹的启发。

如此来看,班固、邢昺、皇侃、刘宝楠等人过去对《论语·公冶长》章的理解是正确的,而王夫之、朱春洁的看法并不能成立。我们此处的论证不过为前一批人的看法提供了新的证据。

扩展开来,对“乘桴浮于海”及相关问题的探讨,为我们认识春秋末期的海上交通、中外交流和世界认识等问题提供了一个窗口。

注释

①《论语·微子》中有一句话的句式与“乘桴浮于海”相似,为“少师阳、击磬襄入于海”。它的含义是:少师阳、击磬襄到了海边。其中的“海”并不直接理解为“大海”或者“海上”或者“海中”。以此来看,“乘桴浮于海”中的“海”也可以不作这种理解。②从下文学者们对“海外”的解释可以看出,多数学者认为它是实指。更重要的是,“乘桴浮于海”与《论语·子罕》“子欲居九夷”旨趣相同,而“九夷”明显是实指,那么“海外”当也非虚言。综合而言,此处的“海外”还是按照某个具体地方来理解更恰当。③(清)黄式三:《论语后案》,道光甲辰本。④颜师古注:“言欲乘桴筏而适东夷,以其国有仁贤之化,可以行道也。”见(汉)班固:《汉书》卷二十八下《地理志》,中华书局1962年版,第1658页。⑤《淮南子·原道训》。⑥《大戴礼记·少闲》。⑦《诗经·鲁颂·閟宫》,见(汉)毛亨传,郑玄笺:《毛诗正义》卷二十,阮元校刻“十三经注疏”本,中华书局1980年版,第617页。高亨:“邦,读为封。《小尔雅·广诂》:‘封,界也。’海封,犹海边。”见高亨:《诗经今注》,上海古籍出版社1980年版,第523页。⑧《管子集校》所引尹知章语“负海之利而王其业”。郭沫若:《管子集校》(四),《郭沫若全集》(历史编·第八卷),人民出版社1985年版,第13页。⑨(汉)刘向撰,向宗鲁校证:《说苑校证》卷九,中华书局1987年版,第207页。《韩非子·十过》有不同的记载,谓:“昔者田成子游于海而乐之,号令诸大夫曰:‘言归者死。’”见梁启雄:《韩子浅释》,中华书局1960年版,第75页。将出海者看成是春秋时期齐国的“田成子”。⑩春秋末年,人们建造大型船只的能力,我们可以从以下的记载中得到旁证。《越绝书·逸文》引《伍子胥水战兵法内经》记载:“大翼一艘,广一丈五尺二寸,长十丈。容战士二十六人,櫂五十人,舳舻三人,操长钩矛斧者四吏,仆射长各一人,凡九十一人。当用长钩矛、长斧各四,弩各三十二,矢三千三百,甲兜鍪各三十二。中翼一艘,广一丈三尺五寸,长九丈六尺。小翼一艘,广一丈二尺,长九丈。”见李步嘉:《越绝书校释》,中华书局2013年版,第418-419页。可见春秋时期吴国“大翼”船不仅尺寸大,而且还能承载很多人员,这些人员之间

还有一定分工。除了“大翼”,还有“中翼”“小翼”,它们的尺寸也不小。⑪《左传》哀公十年。左丘明撰、杜预集解:《左传》(《春秋经传集解》),上海古籍出版社1997年版,第1766页。⑫《太平御览》卷九百二十二引崔鸿《北凉录》。(宋)李昉:《太平御览》(第八卷),河北教育出版社1994年版,第386页。⑬(宋)陆放翁:《入蜀记》卷四,浅草区浅草须贺町十九番地,出版人:松崎半造,明治十三年,第7页。⑭凌纯声:《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》,台湾“中研院”民族所专刊16号,1970年,第78页。吴春明:《中国东南与太平洋的史前交通工具》,《南方文物》2008年第2期。⑮中国航海学会:《中国航海史》(古代航海史),人民交通出版社1988年版,第11页。陈泽加:《现代探险家海尔达尔》,《航海》1997年第5期。⑯孔子想去海外推行学说,他不可能冒着丢失生命的危险出海,而是有成功到达的把握的。况且徒弟子路还有可能跟随,他更不会做无把握的事。⑰(清)刘宝楠:《论语正义》,中华书局1990年版,第344页。今人袁洪流也认为“子欲居九夷”中的“九夷”指朝鲜。见袁洪流:《“子欲居九夷”考》,《中国文化研究》2013年夏之卷。⑱关于“九夷”,有学者有不同理解,如王夫之认为:“周衰典废,小国诸侯,国介边徼,惮于盟会征伐之重赋,不能礼备,自降而从夷,则人亦以夷目之,而鲁东海濊本有夷属。……则九夷者,东方九小国耳,以其僻小险鄙,降从夷礼,故曰陋。”(见王夫之:《四书稗疏》,《船山全书》(第六册)),岳麓书社2011年版,第35页)“九夷”是海边的九个夷国,位于海内。按:海内的夷国,离齐鲁甚近,深受齐鲁影响。在齐鲁之地都推行不了的主张,在这些地方也一定推行不开,孔子当然明白此理,那么他心目中“欲居”的“九夷”肯定不是这些地方。所以,这些看法并不正确。⑲(清)皮锡瑞:《尚书大传疏证》卷四《洪范》,光绪丙申师伏堂刊,第1页。⑳从这段材料还可以看出,箕子在中原与朝鲜之间来回了三次。这说明早在商末周初的时候,中原与朝鲜之间就有着比较便利的交通,而箕子极有可能就是从当时的东夷之地(即后来的齐鲁之地),通过海上交通到达朝鲜的。春秋末年的孔子当然也可以通过这条路径到达朝鲜。

参考文献

- [1]何晏注,邢昺疏.论语注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [2]皇侃.论语集解义疏[M].上海:商务印书馆,1937.
- [3]程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990.
- [4]张居正.论语别裁[M].西安:陕西师范大学出版社,2007.
- [5]毛子水.论语今注今译[M].台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1979.

- [6]李泽厚.论语今读[M].合肥:安徽文艺出版社,1998.
- [7]李零.丧家狗:我读《论语》[M].太原:山西人民出版社,2007.
- [8]李智福.孔子“临流兴怀”之现象学考察[J].齐鲁学刊,2016(3):5-12.
- [9]康有为.论语注[M].北京:中华书局,1984.
- [10]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [11]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2006.
- [12]南怀瑾.论语别裁[M].上海:复旦大学出版社,2003.
- [13]何新.论语新解:思与行[M].北京:北京工业大学出版社,2007.
- [14]金良年.论语译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [15]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
- [16]杨树达.论语疏证[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [17]王夫之.四书稗疏[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [18]朱春洁.《论语》中“海”的象征意义及生成原因[J].天中学刊,2016(5):58-62.
- [19]刘国忠.清华简《赤鹄之集汤之屋》与伊尹间夏[J].深圳大学学报,2013(1):64-67.
- [20]黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
- [21]毛亨传,郑玄笺.毛诗正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [22]徐元诰.国语集解:修订本[M].北京:中华书局,2002.
- [23]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [24]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,2013.
- [25]刘迎胜.丝绸之路:海上卷[M].杭州:浙江人民出版社,1995.
- [26]张纯一.晏子春秋校注[M].北京:中华书局,2014.
- [27]郭璞注,邢昺疏.尔雅注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [28]刘凤鸣.山东半岛东方海上丝绸之路[M].北京:人民出版社,2007.
- [29]李慧竹.汉代以前山东与朝鲜半岛南部的交往[J].北方文物,2004(1):16-23.
- [30]白云翔.从韩国上林里铜剑和日本平原村铜镜论中国古代青铜工匠的两次东渡[J].文物,2015(8):67-79+1.
- [31]陈炎.海上丝绸之路对世界文明的贡献[J].今日中国,2001(12):50-52.
- [32]孔安国传,孔颖达疏.尚书正义[M].北京:中华书局,1980.
- [33]脱脱,阿鲁图.宋史[M].北京:中华书局,2011.
- [34]刘子敏.“嵎夷”与“朝鲜”[J].北方文物,2005(4):60-65.
- [35]席龙飞.中国造船通史[M].北京:海洋出版社,2013.
- [36]吴春明.中国东南与太平洋的史前交通工具[J].南方文物,2008(2):99-108+53+93.
- [37]托尔·海尔达尔.孤筏重洋[M].朱启平,译.重庆:重庆出版社,2005.
- [38]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [39]许慎撰,徐铉校定.说文解字[M].北京:中华书局,2013.
- [40]黄晖.论衡教释[M].北京:中华书局,1990.
- [41]金富轼.三国史记[M].汉城:保景文化社,1991.
- [42]一然.三国遗事[M].汉城:瑞文文化社,1996.
- [43]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

Maritime Traffic and the “by Beam Floating in the Sea” in *Gongyechang of Analects of Confucius*

Wang Jinfeng

Abstract: The “sea” in “by beam floating in the sea” in *Gongyechang of Analects of Confucius* means “overseas”. As to its specific meaning, scholars and researchers of the past dynasties have disputes. From the perspective of Confucius overseas view and the navigation ability of the State of Qi and the State of Lu, we can demonstrate and solve this problem. “By beam floating in the sea” means countries or regions beyond the seas, that is, countries or regions beyond the realm ruled by Kings or sons of heaven. The people of the two states in the time of Confucius had strong maritime communications, and they had close ties with Korea in particular. Taken together, “overseas” refers to Korea. This view can also be confirmed by other parts in the *Analects of Confucius*.

Key words: *Gongyechang of Analects of Confucius*; the sea; beam; the appearance; nine reduced; Korea.

[责任编辑/知 然]



浙东唐诗的空间想象^{*}

——以安放心灵为中心的考察

房瑞丽

摘要:浙东佳山秀水的自然条件是诗意空间建构的前提,历时的文化底蕴即东晋名士的活动和南朝文人的唱咏,以及共时的山水风物,共同建构起唐代诗人对浙东空间的想象。本文从五个方面分析浙东在唐诗中作为一个记忆的空间,是如何完成安放唐代诗人心灵的。其中,在此空间中寻求“失意慰藉”和“乘兴恣意”是从“游”的角度来说的,而“禅意栖息”“吏隐官适”“避难安家”三方面是从“居”的角度来说的。无论是“游”是“居”,满足了不同身份或者抱着不同目的来到浙东之地的诗人安放心灵的需求。但行游和寓居于此的不同目的在诗歌中所呈现出来的空间维度是不一样的,一个是向外的、探索扩张型的,另一个是向内的、内敛保护型的。

关键词:唐诗;浙东;空间;心灵

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0106-08

19世纪,德国的地理环境决定论学者F.拉采尔认为,地理因素,特别是气候和空间位置,是人们的体质和心理差异、意识和文化不同的直接原因,并决定着各个国家的社会组织、经济发展和历史命运。英国历史学家巴克尔的历史学基本框架是:地理、气候条件影响人的生理,生理差异导致人的不同精神和气质,从而有不同的历史进程。虽然两者的说法因为走向极端而受到批评,但也都表明了地理空间环境影响着人们的认识。因而从某种程度上说,特定的地理空间会形成特定的文化心理则是必然的。就唐诗来说,如果说塞外风光为唐诗提供了豪迈的气势、巴蜀之地为唐诗提供了奇险之美、楚湘之地为唐诗提供了哀婉绝唱的萧瑟之风、金陵古道为唐诗提供了悠悠怀古之情、两京关中为唐诗提供了积极进取的壮志情怀的话,那么,浙东这片风光迤迤的佳山秀水之地,很显然为

唐诗提供了清流婉转的风尚。

浙东地理景观或者说奇山秀水的自然条件是诗意空间建构的前提,其作为山水模范由来已久。如果只有这样的自然条件,没有东晋名士的活动,没有南朝文人的发现,那么这些自然山水仅仅是一个客观的存在。在这片自然山水经过东晋南朝文人的活动渲染和主观加工后,成为诗意的审美空间,上升为具有超自然地理的审美观照对象。《嘉泰会稽志》卷一《风俗》载:“自汉、晋,奇伟光明硕大之士固已继出。东晋都建康,一时名胜,自王、谢诸人在会稽者为多,以会稽诸山为东山,以渡涛江而东为入东,居会稽为在东,去而复归为还东,文物可谓盛矣。”^{[1]1626}《晋书》卷八十《王羲之传》:“羲之雅好服食养性,不乐在京师,初渡浙江,便有终焉之志。会稽有佳山水,名士多居之,谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等皆以文冠世,并

收稿日期:2021-07-17

^{*}基金项目:教育部人文社会科学研究规划基金项目“‘浙东唐诗之路’诗歌研究”(19YJA751010)阶段性成果。

作者简介:房瑞丽,女,中国计量大学人文与外语学院教授(浙江杭州 310018),主要从事中国古代文学与文献学、经学研究。

筑室东土，与羲之同号。”^[2]²⁰⁹⁸⁻²⁰⁹⁹ 这里是魏晋名士畅游遁迹之地。《世说新语》“言语”记载：“王子敬曰：‘从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀。’”^[3]¹⁴⁵ 刘孝标作注引《会稽郡记》云：“会稽境特多名山水，峰嵒隆峻，吐纳云雾。松栝枫柏，擢干竦条，潭壑镜彻，清流泻注。王子敬见之曰：‘山水之美，使人应接不暇。’”^[3]¹⁴⁵ 这是让行走于其间的人难以忘怀的留恋之地。唐越州太守李逊在《游妙喜寺记》曰：“越州好山水，峰岭重叠，迥迤皆见。鉴湖平浅，微风有波。山转远转高，水转深转清。故谢安与许询、支道林、王羲之常为越中山水游侣。”^[4]⁵⁵³⁷ 奇山秀水的地理环境和魏晋名士游旅畅怀的人文空间是浙东特有的空间地理感觉。赵汀阳在《历史·山水·渔樵》一书中说：“在青史之外的青山没有意义，只因无人到场，无人提问，自然也就没有被赋予任何精神附加值。”^[5]²⁹ 反言之，被人进行审美观照，被赋予人的情感的青山就是有意义的，特别是这里的“人”是一个特殊的群体，是唐人仰慕钦羡的有着共同心理记忆的群体。因而这里的青山就更加具有“精神价值”了。唐人用诗歌的语言表达对浙东的想象。当然，他们在诗中的描绘和想象绝不仅仅是因为兴趣，更重要的是寻求心灵的慰藉，给自己的心灵建构一个适意和诗意的空间。也就是说，历时的文化底蕴和共时的山水风物共同建构起唐代诗人对浙东空间的想象，或者说空间记忆，使得只要与此地发生联想或者置身其中的诗人，都满足了自己的心里的诉求或完成了心灵的建构。

张伟然先生在《中古文学的地理意象》一书中提出“感觉文化区”的概念，即：“从历史文化地理角度来说，一个具有确定空间范围、能获得广泛认同的区域，其实也就是一个感觉文化区（或曰乡土文化区）。因为这些区域不可能是凭空而来的，其背后必然有着自然山川、历史文化以及社会心理等多方面的支撑。”^[6]¹⁻² 那么浙东作为一个唐人安放心灵的诗意空间，这样的一个感觉文化区具体表现在哪些方面呢？具有儒家理想的诗人在追求事功的过程中受到挫折后，由于向外寻求政治理想的道路不通，而将目光转向内寻求心灵的安放之所。心灵的建构是

一个内心深处的小空间，浙东是一个地理范围内的大空间，唐代诗人的浙东诗歌中是如何处置这外在客观的大空间与内在主观的小空间的呢？有着儒家理想的诗人，在面对不同的人生境况时，需要的心灵诉求是不同的，并且诗人的敏感和士人的体验，又使得他们对于心灵深处的空间与周围环境的融合度有较高的要求。这时，给心灵找到可以“憺忘归”的安放空间就非常重要了。

一、“山水寻吴越”：失意慰藉之所

浙东山水的发现以谢灵运的山水诗为代表。谢灵运的《石壁精舍还湖中作》：“昏旦变气候，山水含清晖。清晖能娱人，游子憺忘归。”^[7]¹¹⁶⁵ 这就是“清晖”的氤氲氛围。在这样的氛围中，名士们“借山水以化其郁结”^[8]⁹⁰⁷。再进一步说，虽然东晋南朝文人发现了浙东山水，并进行了文学创作，如果唐代诗人不关注他们的笔下描绘了什么样的山水，那些名士们活动的地方和自己有什么关系，可能也不会在唐诗中形成广泛的影响。也就是说，因为唐人的关注和重视，东晋名士的活动和南朝文人的创作在唐代诗人中广泛传播，对唐代诗人产生了重大的影响，也就是我们现在所说的产生了名人效应。于是唐人在诗歌中仰慕曾经作为历史存在的那批名士的风范，对他们生活的山水以及那片山水所孕育的文化产生浓厚的兴趣。正如蒋寅先生所说，从谢灵运开始，浙东山水就成为了“逃避官场和世俗，寻求精神安宁的场”^[9]²³⁵。

孟浩然《自洛之越》：“遑遑三十载，书剑两无成。山水寻吴越，风尘厌洛京。扁舟泛湖海，长揖谢公卿。且乐杯中物，谁论世上名。”^[10]³²³ 洛京是政治的中心，是权力的角逐场，而吴越不仅是距离和地理方位上是西北与东南的相对，更重要的是两个“感觉文化区”所具有的文化气场和氛围截然不同。吴越以“山水”为主，京洛则是“风尘”之场，风尘的背后是政治，而“山水”作为中国式诗歌的特有意象，除了象征着适意和自由以外，还有“山水意象一经成为自觉意识，就有了一种普遍的精神感染力”^[5]⁸⁰。也就是前面所说的形成了一种气场，一种感觉文化

区。浙东的山水成了诗人挥毫泼墨书写自己情志的自带底色的诗意空间。如果说“巴山楚水”让人想到凄凉地,而“稽山镜水”就是栖息地。同样有山有水,因为地理位置不同,因为曾经在各自的空间里上演的历史不同,而具有了不同的文化记忆底蕴。所以,想要逃离长安洛阳政治中心,想要从消磨人世的京洛风尘中解脱出来,最好的选择就是来到东南形胜的吴越之地。“山水寻吴越,风尘厌京洛”,这里可以“扁舟泛湖海,长揖谢公卿”,有山水、有文化、有记忆,“且乐杯中物,谁论世上名”,足以托此生。可见这个巨大的“感觉文化区”,可以荡涤三十年求取功名而不遇的失意,人生因此获得感悟和升华。借由对南朝的文化记忆而上升为对整个地区的想象,从而使这一地区符号化,代表着一种游离于社会政治体制之外的舒适自由的空间。

又如孟浩然《越中逢天台太乙子》:“问余涉风水,何处远行迈。登陆寻天台,顺流下吴会。兹山夙所尚,安得问灵怪。上逼青天高,俯临沧海大。”^{[10]64}在一问一答中,我们就看到了这一场域从天台到吴会,也就是整个浙东,都是自己所要追寻的山水之所,是自己所要游历的目的地。“兹山夙所尚”,可知对浙东山水的印象由来已久,有关浙东的记忆和想象早已内化为一种情感、一种情结。“上逼青天高,俯临沧海大”,天之青色就是天的真正颜色,《庄子》载:“天子苍苍,其正色邪?其远而无所至极邪?”^{[11]4}苍色就是青色,这里能够看到天的真正颜色,这里没有浮云蔽日,这里远离是非之场。俯仰天地间,浙东临海是地缘所在,而“沧海”所代表的是孔子“道不行,乘浮桴于海”的对自由的追求,是庄子的欲展翅九万里高空的大鹏所能够凭借的奋飞之所。所以,“青天”“沧海”本身就代表着自由,代表着对世俗的超脱,而孟浩然的越中之行就是寻找天地间可以超脱的自由之所,是可以托付终生的“永此从之游,何当济所界”。虽然最后孟浩然并没有在此托身,但至少在置身于中的时刻,他被周围的山水所形成的文化记忆的氛围笼罩着,同化了自己的身心。可见,浙东或者越中作为一个超脱之所的空间想象在诗人的意识中是非常强烈的。这里,与山水景观、名士风流、佛道仙源等所形成的空间记忆有关,也就

是整个浙东实际上是作为一个超脱之境的符号化意象而存在。

二、“越水洗尘机”:禅意栖息之居

顾云在《在会稽与京邑游好诗序》中云:“造化之功,东南之胜,独会稽知名。前代词人才子谢公之伦,多所吟赏。湖山清秀,超绝上国。群峰接连,万水都会。”^{[5]8586}权德舆《送灵澈上人庐山回归沃洲序》云:“会稽山水,自古绝胜,东晋逸民,多遗身世于此。夏五月,上人自炉峰言旋,复于是邦。予知夫拂方袍,坐轻舟,溯沿镜中,静得佳句。然后深入空寂,万虑洗然,则向之境物,又其稊稗也。”^{[5]5027}“群峰接连,万水都会”的越中能够引人“深入空寂,万虑洗然”,自支遁“遣使求买嵩山之侧沃洲小岭,欲为幽栖之处”^{[12]58},谢灵运“修营别业,傍山带江,尽幽居之美。与隐士王弘之、孔淳之等纵放为娱,有终焉之志”^{[13]1754}。这里就成为了文人向往的禅意栖息之地。

刘禹锡《送元简上人适越》:“孤云出岫本无依,胜境名山即是归。久向吴门游好寺,还思越水洗尘机。浙江涛惊狮子吼,稽岭峰疑灵鹫飞。更入天台石桥去,垂珠璀璨拂三衣。”^{[14]404}“孤云出岫本无依”的“孤云”在文人笔下本就是漂浮无定、孤独无依的自我形象,一个“本”字界定了自己此刻的状态。而“胜境名山即是归”的“胜景名山”不仅仅是身体的暂宿之地,更是心灵的安放之所。“孤云无依”是佛家本性,而无依之“归”更见“胜境名山”的巨大吸引力。葛兆光先生在《禅宗与中国文化》中说:“中国士大夫追求的是内心宁静、清静恬淡、超尘脱俗的生活,这种以追求自我精神解脱为核心的诗意人生哲学使中国士大夫的审美情趣趋向于清、幽、寒、静。……在暮色如烟、翠竹似墨的幽境中,士大夫面对着这静谧的自然、空寂的宇宙抒发着内心淡淡的情思,又在对宇宙、自然的静静的观照中,领略到人生的哲理,把其融化到心灵深处。”^{[15]122}越中的胜景名山是符号化了的空间勾勒。“久向吴门游好寺,还思越水洗尘机”,这里的“吴门好寺”实际上也是越中好寺,是互文的修辞手法,好寺的宁静之所;“尘机”则是世俗的

尘念和心机,与佛教的“空无”与超脱是一对相反概念。“万水都会”的越地是佛教圣地,这样的空间场域都足以实现佛教所追求的“现世的内心自我超脱”^{[16]122}。

“永嘉之乱后,剡县、始宁一带成为过江高僧的重要修行之地”^{[16]164-165},《续高僧传》卷十七《释智颿传》载“会稽之天台山也,圣贤之所托矣。昔僧光、道猷、法兰、昙密、晋、宋英达,无不栖焉”^{[17]282}。因而智颿将石城山作为“处所既好,宜最后用心”的佛教中心地。这些远离人间热闹地的山林深处的那一座座佛寺庙宇,正是厌倦或饱受世俗不公的诗人为心灵找到的寄寓之所。鲍溶《送僧择栖游天台二首》:“师问寄禅何处所?浙东青翠沃洲山。”^{[18]5027}齐己《默坐》:“灯引飞蛾拂焰迷,露淋栖鹤压枝低。冥心坐满蒲团稳,梦到天台过剡溪。”^{[18]9592}方干《游竹林寺》:“得路到深寺,幽虚曾识名。藓浓阴砌古,烟起暮香生。曙月落松翠,石泉流梵声。闻僧说真理,烦恼自然轻。”^{[18]7457}德圆《云门寺》:“若耶溪边寺,幽胜绝尘器。”^{[19]695}刘长卿《赠微上人》:“禅门来往翠微间,万里千峰在剡山。何时共到天台里,身与浮云处处闲。”^{[20]393}孟浩然《腊月八日于剡县石城寺礼拜》:“石壁开金像,香山倚铁围。下生弥勒见,回向一心归。竹柏禅庭古,楼台世界稀。夕岚增气色,余照发光辉。讲席邀谈柄,泉堂施浴衣。愿承功德水,从此濯尘机。”^{[10]164}这些都表明了这里是佛教圣地,是可以绝尘养心之所居。

浙东也有道家仙踪,天台赤城山在司马承祯《天地宫府图》中位列第六大洞天,葛玄曾在此修道。陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》提到:“公驰涉川岳,龙虎卫从,长山盖竹,尤多去来,天台兰风,是焉游憩。”^{[21]164}由天台而赤城到石桥,则是进入神仙洞府之途径,可以“寻不死之福庭”^{[8]907}。卢象《紫阳真人歌》中云:“镜湖水含杳冥,会稽仙洞多精灵。”^{[22]35}许浑《早发天台中岩寺度关岭次天姥岑》:“来往天台天姥间,欲求真诀驻衰颜。”^{[18]6090-6091}张籍《送施肩吾东归》:“世业偏临七里瀨,仙游多在四明山。”^{[18]4339}刘沧《赠道者》:“真趣淡然居物外,忘机多是隐天台。”^{[18]6793}这些都是把这里当作仙游忘机求真诀之居。

三、“官适莫羨侯”:吏隐官适之场

如果说孟浩然诗歌所建构的浙东空间使得失意文人寻求慰藉、安放心灵,那么,李嘉祐《送越州辛法曹之任》“但能一官适,莫羨五侯尊。山色垂趋府,潮声自到门。缘塘剡溪路,映竹五湖村。王谢登临处,依依今尚存”^{[18]2152}则把浙东想象成了在官场同样能够适意的理想空间。在人们的记忆中,为官要么像陶渊明那样不为五斗米折腰,要么像李白那样“安能摧眉折腰侍权贵”,否则只能像岑参“自怜无旧业,不敢耻微官”,只能“只缘五斗米,辜负一鱼竿”^{[18]2089}。想要在官场上适意,哪怕只是想象,可能也只有存在于浙东了,如果辛法曹所任之地是京洛之政治中心,即使再是好友的祝愿,恐怕也不会起“官适”之意。在诗人李嘉祐看来,越州是能够“官适”之地。对于能够追求适意而又能满足自己的日常生活来说,能够“官适”之地当然是最佳的选择。对于理想中的儒家知识分子来说,能够“官适”的追求自由,其人生意义是大于“五侯尊”的。为什么越州能够成为“官适”之地呢?接下来诗中所描绘的适意空间结构,就为这一问题的回答提供了支持。“山色垂趋府,潮声自到门”,是诗人对友人所往之越州府郡地理环境的想象和认识。“山色”“潮声”不仅是动静的结合,更是不同于他处的所独有之景。谢灵运在《游名山志序》说:“山水,性之所适。”^{[8]2616}远离社会,接近于自然属性,有利于社会中的人实现和追求与自然相似或相一致的人性。山水则是人可以造访居留之所,因而人更容易在那里见“道”,所以在提出“官适”之后的山水描绘,就蕴含着这里本身就是接近自然的“保留地”。而“垂”和“自”两个关键词的选取,也正是为“官适之所”服务的。“垂趋府”“自到门”,本身都是带有非人为的自然状态,非刻意为之,这种自然而然,就是能够官适的前提和空间氛围。如果说这里是大处着笔的话,接下来的“缘塘剡溪路,映竹五湖村”则是近距离的具体描绘,非亲身到过此地的人不能有如此细致的描绘,使得一开始的“官适”落到了实处。在展示了自然的空间之后,既然是为官之所,岂能没有文化内涵

做支撑呢?“王谢登临处,依依今尚存”,这里是东晋名士王谢昔日优游之所,这里有六朝的文化底蕴,名士文化的遗韵依然尚存。山水与文化,大背景与小环境都构成了浙东“官适之所”的理想空间。也正如蒋寅先生所说:“大历诗人思想上的矛盾:他们有体恤百姓之心,愿尽忠职守为民谋福,但同时厌烦俗务,希求一种逍遥闲适的生活。”^{[9]94}

韩翃的《送山阴姚丞携妓之任兼寄山阴苏少府》:“山阴政简甚从容,到罢唯求物外踪。落日花边剡溪水,晴烟竹里会稽峰。才子风流苏伯玉,同官晓暮应相逐。加餐共爱鲈鱼肥,醒酒仍怜甘蔗熟。知君炼思本清新,季子如今德有邻。他日如寻始宁墅,题诗早晚寄西人。”^{[18]2728}大历年间的诗人,他们理想中的为官状态就是逍遥为官,在仕宦中实现“吏隐”,韩翃的这首送姚丞之诗,“山阴政简甚从容”就是当时文人对于浙东为官的普遍现象,这里政简,这里可以从容为官,这里可以携妓优游,可以说是理想的官宦之所。这与盛唐诗人对于浙东的情感是不一样的,盛唐诗人,他们来此疗伤,来自漫游,来此访禅寻仙都是暂时的,在心灵得到暂时的栖息之后,他们还是心向魏阙,洛阳长安才是他们实现理想的地方,才是他们追求官宦生涯的最高目标之所。但是到了大历年间,这样的理想被压缩,收回到了关注自己内心的体验,因而心中的那份理想也由西北转向了东南,远离长安而又生活环境相对安逸的浙东就成了理想的为官之所。这也是安史之乱以后,浙东在文人心目中地位的转变,由单纯的到此一游的完善或疗伤成为了适合避难和为官的场所。“到罢唯求物外踪”,“物外踪”是道家的那份逍遥与自我,“唯求”二字就消解了杜甫们的“再使风俗淳”的高尚的道德理想。“落日花边剡溪水,晴烟竹里会稽峰”的状态描绘对仗工整。“剡溪水”“会稽峰”不是实见,而是想象与印象,蒋寅云:“唯其如此,所以更具有选择性和特征性。”^{[9]102}他们对于浙东的现象就体现在这一山一水之中,这是浙东山水的见证,是浙东历史人文的见证,也是浙东整个场域氛围的构建。“才子风流苏伯玉,同官晓暮应相逐”则表明这里不是孤独寂寞的,这里有一批志趣相投的同志,“独乐乐不如众乐

乐”。如此内外环境,再加上“加餐共爱鲈鱼肥,醒酒仍怜甘蔗熟”,大历年间政府财政极度窘迫,这里肥鱼美酒的物质生活图景的描绘,让许多“俸薄不自给”的清廉士大夫免遭“家人愁斗储”的窘况。这里还有精神的指引,仰慕已久的东晋名士谢灵运的“始宁墅”可供追寻,如此理想的官宦生涯和精神追求合一的境地,就是大历诗人对于浙东这片土地的描绘,这里有他们出于对京城长安的失望,而寻求内心寄托的希望所在。这里能够将他们留恋官场和归隐山林所导致的矛盾双重人格进行消解。这也是浙东提供给唐诗的空间场域,让在长安官场窘迫生存的士大夫们有了一片心中的安闲之所,可以在这个空间里,将诗情才思转化为内心的细腻描摹,提供了“素以为绚”的底色。这也可以说是浙东地域对于唐诗的贡献之一吧。

刘长卿的《送荀八过山阴旧任兼寄剡中诸官》写到:“剡溪多隐吏,君去道相思。”在这里,他们追逐官场的疲倦心灵暂时得到安歇,或者是暂时的放缓一下脚步,稍作修整,为下一次的征程做好准备。也就是积极昂扬的奋进和儒家的兼济天下的价值观是唐代文人心底的终极追求。但在追求的过程中,他们会遇到瓶颈,也会经受到现实的残酷打击,这时受伤的心灵就需要被抚慰,而浙地优异的自然风光提供的不同于关中地区的审美感受,有助于将他们从烦扰的争斗中解救出来,同时浙地所具有的独特东晋南朝的名士风流底蕴又使得尚古的诗人们找到了心灵的知己。这里的佛道气场,又具有荡涤他们烦扰的心灵的作用,从而使得他们从心理上接受了自己暂时的解脱,能够坦然允许自己暂时的放纵自我灵魂和疏离社会政治,为心灵找到一片净土,实际上也可以看作是对自我的拯救。但当他们调整好以后,又会重新整装待发,也就是政治上的追求永远是受儒家传统观念影响的社会主流,“他们是在尽忠职守的前提下寻求安宁适意的生活,作为对颠沛转徙、羁旅辛勤的宦游生涯的调剂和补充”^{[9]99}。

闻一多先生在《唐诗杂论》中说:“当巢由时向往着伊皋,当了伊皋,又不能忘怀于巢由,这是行为与感情间的矛盾。在这双重矛盾的夹缠中打转,是当时的一般的现象,反正用诗一发

泄,任何矛盾都注销了,诗是唐人排解感情纠葛的特效剂,说不定他们正因有诗作保障,才敢于放心大胆的制造矛盾,因而那时代的矛盾人格才特别多。”^{[23]33} 闻一多先生谈到的唐代诗人的这种矛盾人格,也许可以作为唐代诗人浙东“吏隐”的另一种注解。

四、“此中多逸兴”:乘兴恣意之地

王徽之,字子猷,王羲之的第五个儿子。《世说新语》中记载王子猷在山阴时,雪夜访戴逵的故事:“王子猷居山阴,夜大雪,眠觉,开室,命酌酒,四望皎然。因起彷徨,咏左思《招隐诗》。忽忆戴安道。时戴在剡,即便夜乘小舟就之。经宿方至,造门不前而返。人问其故,王曰:‘吾本乘兴而行,兴尽而返,何必见戴?’”^{[3]759} 王子猷的这种但凭兴之所至的任诞放浪、不拘形迹的行为,给世人的既有观念带来的极大冲击,特别是这句“吾本乘兴而行,兴尽而返,何必见戴”,潇洒率真的个性,同时也反映了东晋士族知识分子任性放达的精神风貌。这是一种潇洒的人生态度,展示了名士潇洒自适的真性情。这不仅成为当时世人所崇尚的“魏晋风度”,也是唐代诗人所追慕的“魏晋风韵”。唐诗中的“访戴、忆戴、思戴、寻戴、觅戴、戴家、寻剡客、访剡溪、山阴道、子猷溪、子猷船、王氏船、徽之棹、剡溪船、剡溪棹、乘兴船、乘兴舟、雪舟、雪下船、子猷兴、山阴兴、剡溪兴、回舟兴、雪中兴,乘兴、剡溪雪、山阴雪、子猷归、子猷去”等,都是对这一典故的借鉴。在诗里,诗人们写朋友思念、见访,或写洒脱任诞、随兴会所至,或写山阴风光、睹景思人,这种子猷访戴相类的情趣及雪夜景色成为了唐诗中特有的意象,而尽兴优游此地也成了诗人们的游历心态。

李白《送友人寻越中山水》:“闻道稽山去,偏宜谢客才。千岩泉洒落,万壑树萦回。东海横秦望,西陵绕越台。湖清霜镜晓,涛白雪山来。八月枚乘笔,三吴张翰杯。此中多逸兴,早晚向天台。”^{[24]1604} 一个“寻”字,意趣尽在其中。“此中多逸兴”,正是在此地敞开心灵,与自然与自我热情拥抱。醉在逸兴中,将山水与文化融合在了一起。“早晚向天台”,不仅仅是空间的地

理距离,而是心里的方向,心向往之。舒展自我内心的追求一以贯之,不会改变。

罗隐的《寄崔庆孙》:“还拟山阴已乘兴,雪寒难得渡江船。”^{[18]7597} 诗人也想向王子猷一样,潇洒乘兴随访老友,但一句“雪寒难得渡江船”,多少道出了现实的无奈。还有《送裴饶归会稽》:“笑杀山阴雪中客,等闲乘兴又须回。”“两火一刀罹乱后,会须乘兴雪中行。”^{[18]7596} 武元衡《中春亭雪夜寄西邻韩李二舍人》:“却笑山阴乘兴夜,何如今日戴家邻。”^{[18]3574} 姚合《咏雪》:“其那知音不相见,剡溪乘兴为君来。”^{[18]5669} 这些都是围绕山阴美景与雪夜访戴相结合,表达朋友之间的交往与思念,因为王子猷、因为戴逵,这里成了乘兴恣游之地。

五、“此处是家林”:避难安居之寓

安史之乱爆发,士人多避难南迁,浙东也成为了诗人们理想的避难之地。穆员《工部尚书鲍防碑》:“是时中原多故,贤士大夫以三江五湖为家,登会稽者如鳞介之集渊薮。”^{[25]4720} 《旧唐书·权德舆传》:“两京蹂于胡骑,士君子多以家渡江东。”^{[26]4002} 皇甫冉《送陆鸿渐赴越诗序》:“夫越地称山水之乡,辕门当节钺之重,进可以自荐求试,退可以闲居保和。”^{[18]2820} 独孤及:“属中原兵乱,避地于越。”^{[25]4704} 皎然在《诗式》中,概括了这样一个避难浙东的诗人群体:“大历中,词人多在江外,皇甫冉、严维、张继、刘长卿、李嘉祐、朱放,窃占青山白云,春风芳草,以为己有。”^{[27]273-274} “吴中诗派”和以鲍防为首的浙东联唱集团都是这一群体诗人的代表。他们“一方面改变了初盛唐大致以京都为中心的文学格局,一方面也使文学创作集体活动具有了鲜明的地方区域文化的特点”^{[28]112}。关于这一问题,胡可先在《唐代重大历史事件与文学》一书第二章《安史之乱与唐代文学转型》中有较为详细的考述^[29]。

方干《镜中别业二首》其一:“寒山压镜心,此处是家林。梁燕窥春醉,岩猿学夜吟。云连平地起,月向白波沈。犹自闻钟角,栖身可在深。”^{[18]7443} “寒山压镜心”之“寒”是对人事的体验,“镜心”表明自己内心的平静,原因在于自己

所处之地是“家林”，家园总是给人温馨之感。中间四句细致描摹家林周身的的环境，动静结合，更显幽境。“栖身可在深”呼应首联的“家林”，都表明自己托身镜中，以此为家的志向。这不仅是寄身的容纳之所，也是安心的归属之地。其二：“世人如不容，吾自纵天慵。落叶凭风扫，香粳倩水舂。花期连郭雾，雪夜隔湖钟。身外无能事，头宜白此峰。”也是首尾呼应，开头直接表明自己不容世人，索性“纵天慵”。“头宜白此峰”，一个“宜”字是仕途无门，退而求其次的上佳选择。中间四句亦是对于周遭环境的细致刻画，格局不大，但足以安放内心。《鉴戒录》云：“方干处士号缺唇先生，有司以唇缺，不可与科名，遂隐居鉴湖，作《闲居》诗。”^[30]¹²³说的就是以上二首。以此为家，成为了安史之乱后避难和不得志文人的选择。

傅璇琮《唐才子传校笺》卷三《陆羽传》：“至德元载，乱军入据关中，关中士大夫纷纷渡江南，陆羽亦随之避乱，殿转至越中，于上元元年隐居于吴兴苕溪之旁。故《自传》又云：‘上元初，结庐于苕溪之滨，闭关读书，不杂非类。名僧高士，谈宴永日。’”^[31]⁶²⁵《唐才子传》卷五《朱放传》：“初，居临汉水，遭岁歉，南来卜隐剡溪、镜湖间，排青紫之念，结庐云卧，钓水樵山。……时江浙名士如林，风流儒雅，俱从高义。如皇甫兄弟，皎、彻上人，皆山人良友也。”^[31]³⁴³⁻³⁴⁴《唐才子传》称：秦系“天宝末避乱剡溪，自称东海钓客”^[31]⁵⁹²。贾晋华说这批诗人“从盛世回忆中得出的不是中兴帝国的责任感，而是无可奈何的感伤哀婉，结果只能是充耳不闻北方中原的喧喧鼓鼙，把注意力转向眼前的相对平静的江南美景，以此麻醉自己”^[32]¹⁰⁴。

结 语

综上，本文从五个方面，或者五个角度分析了浙东在唐诗中作为一个记忆的空间，是如何建构安放诗人们心灵的舒意空间的。其中，在此空间中寻求“失意慰藉”和“乘兴恣意”是从“游”的角度来说的，其他三方面是从“居”的角度来说的，也就是说，无论是“游”是“居”，或者说是行是止，以上五方面关于浙东空间的建构，

满足了不同的身份或者抱着不同目的来到浙东之地的诗人的心灵需求。但行游和寓居于此地的不同目的所呈现出来的诗歌的空间维度是不一样的。游历其中的诗人的精神是外向的，是带着欣喜的眼光与发现或者发掘这里的山水的，所以所呈现的心灵维度是发散型的。而寓居其中的群体则多是安史之乱后受到打击或者被动避乱的选择，所以诗人观察空间的心灵维度是内敛型的。他们精神的指引方向是向内收缩的，是呈现自我保护状态的。所以选择的观照对象往往是一山一水，一草一木，反映出来的就是狭小空间就是诗人宇宙观的缩小。因为他们是时代之殇，所以他们从内心里把自己收缩和限定在一个最小的空间里，只有这样，他们才能感觉到能够掌控自己的命运，自己才是安全的。而游历于此的诗人，由于从未考虑过安全的问题，所以他们是来放松自我，或者寻求自然环境对自己心灵支持的，所以他们是积极向外探索的，架构起来的的空间结构是宏大的。疗伤和避难的心理诉求是不同的，疗伤游历山水慰藉心灵后，拍拍身上的尘土，继续追求那现世的理想。而避难则是拖着疲惫的心灵，试图寻求能够容身的稳定寓所。所以一个是向外的，另一个是向内的；一个是探索扩张型的，另一个是内敛保护型的。两种不同的心态，面对同样的环境所建构起来的的空间必然也是不同的。

参考文献

- [1]浙江省地方志编纂委员会编著.宋元浙江方志集成：第4册[M].杭州：杭州出版社，2009.
- [2]房玄龄.晋书[M].北京：中华书局，1974.
- [3]刘义庆.世说新语笺疏[M].刘孝标注，余嘉锡笺疏.上海：上海古籍出版社，1993.
- [4]董诰，等.全唐文[M].北京：中华书局，1983.
- [5]赵汀阳.历史·山水·渔樵[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2019.
- [6]张伟然.中古文学的地理意象[M].北京：中华书局，2014.
- [7]逯钦立辑.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京：中华书局，1983.
- [8]严可均辑.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京：中华书局，1958.
- [9]蒋寅.大历诗风[M].南京：凤凰出版社，2009.
- [10]李景白校注.孟浩然诗集校注[M].北京：中华书局，1999.

- 局, 2018.
- [11] 郭庆藩. 庄子集释: 第一册[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [12] 慧皎. 四朝高僧传: 第一册[M]. 北京: 中国书店, 2018.
- [13] 沈约. 宋书·谢灵运传[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [14] 刘禹锡. 刘禹锡集[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [15] 葛兆光. 禅宗与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 1986.
- [16] 严耕望. 魏晋南北朝佛教地理稿[M]//“山中”的六朝史. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [17] 道宣. 四朝高僧传: 第二册[M]. 北京: 中国书店, 2018.
- [18] 彭定求, 等. 全唐诗[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [19] 王重民, 孙望, 童养年. 全唐诗外编[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [20] 储仲君. 刘长卿诗编年笺注[M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [21] 王京州校注. 陶弘景集校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [22] 邹志芳. 会稽掇英总集[M]. 北京: 人民出版社, 2006.
- [23] 闻一多. 唐诗杂论[M]. 合肥: 安徽人民出版社, 2013.
- [24] 安琦编. 李白全集编年笺注[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [25] 李昉. 文苑英华[M]. 北京: 中华书局, 1966.
- [26] 刘昉. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [27] 李壮鹰. 诗式校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 2003.
- [28] 戴伟华. 唐代使府与文学研究[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2007.
- [29] 胡可先. 唐代重大历史事件与文学[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2007.
- [30] 陶元藻. 全浙诗话: 第一册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2015.
- [31] 傅璇琮. 唐才子传校笺[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [32] 贾晋华. 大历年浙东联唱集考述[J]. 文学遗产, 1989(B03): 99-107.

The Spatial Imagination of Tang Poetry in Eastern Zhejiang —A Study on the Mind Construction

Fang Ruili

Abstract: The natural conditions of the beautiful mountains and waters in the east of Zhejiang are the premise of poetic space construction. The diachronic cultural heritage and the synchronic landscape together construct the Tang Dynasty poets' imagination of the space in the east of Zhejiang, or spatial memory. From five aspects, this paper analyzes how eastern Zhejiang, as a memory space in Tang poetry, completed the placement of Tang poet's soul. Among them, seeking "frustrated Consolation" and "indulgence" in this space is from the perspective of "traveling", while "Zen habitat", "being an official and being a hermit" and "refuge and family" are from the perspective of "living". Whether it's "traveling" or "living", or "walking" or "stopping", the above five aspects of the imagination of space in eastern Zhejiang meet the needs of poets who come to eastern Zhejiang with different identities or with different purposes to place their hearts.

Key words: Tang poetry; Eastern Zhejiang; space; mind

[责任编辑/云 扬]



《邵氏闻见录》中的“王安石叙事”^{*}

宋春光

摘要:《邵氏闻见录》中“王安石叙事”之“义”“事”“文”多可溯源至旧党的记述。“王安石叙事”之“义”往往源于旧党,且某些在史料意义上存在讹误之“事”亦可溯源至旧党的记述,而新党于其中往往失语。邵伯温借旧党之“文”以文学性笔法渗入历史人物与事件的叙述,于其中获得道德认同,从而寓建构于叙事之中,以二元对立视角论证旧党之“是”、新党之“非”,以既成事实“裹挟”人物意愿,且以君主的“道德权力”为佐证,并将君主之“非”归咎于新党。邵伯温基于对旧党“前辈”的身份认同,且自身亲历靖康之难,故而于叙事之中力证王安石是导致靖康之祸的始作俑者。这与邵伯温接续旧党“前辈”以道统自任并为之“正名”的“后死者之责”密切相关。

关键词:邵伯温;王安石;前言往行;身份认同

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)05-0114-09

《邵氏闻见录》(以下简称为《闻见录》)多处涉及“王安石新法始末及一时同异之论”的相关叙事(以下简称为“王安石叙事”)^{[1]1861}。这些叙事展现了邵伯温在南宋初年政治、文化生态中对王安石及其相关事件的记忆。邵伯温自序称:“蚤以先君子之故,亲接前辈,与夫侍家庭,居乡党,游宦学,得前言往行为多。”并说:“后死者之责,类之为书。”^{[2]1}据此,则《闻见录》中包括王安石及其相关事件在内的叙事,在一定意义上隐含着以邵雍、富弼、司马光、吕公著、程颢等为代表的对熙宁变法主要持反对态度的“前辈”的政治立场与文化理想。章学诚曾言:“史所贵者义也;而所具者事也;所凭者文也。”^{[3]219}在《闻见录》的“王安石叙事”中,其“义”可泛指包括价值判断、精神追求与道德训诫等在内的语义指向;其“事”可指代事件情节;其“文”可泛指包含结构、逻辑和词汇等在内的话语模式。其理想模式恐应是因“事”而运“文”,据“事”以

表“义”。但《闻见录》中的“王安石叙事”往往视“义”为目的,以“事”与“文”皆为手段,不仅为“义”而择“事”,甚至为“义”而改“事”、为“义”而造“事”,并运用其“文”使其“义”蕴于其“事”中。这种以“义”为目的的“王安石叙事”并非邵伯温的独创,其固然受到南宋初年政治、文化生态的影响,但更重要的恐怕是“前辈”“前言往行”与邵伯温自身“后死者之责”的共同作用。

一、《闻见录》中“王安石叙事”的“义”与“事”

《闻见录》中的王安石趋于“心若公孙弘,学若商君,愎若阳处父,(不臣若王处仲),怙子若石季龙”的形象^{[4]218}。这与“王安石叙事”中以旧党之“义”为指归,进而为“义”而择“事”、改“事”、造“事”的书写方式密切相关。

收稿日期:2021-07-15

^{*}基金项目:北京第二外国语学院科研启航计划资助项目(KYQH20A034)阶段性成果。

作者简介:宋春光,女,北京第二外国语学院文化与传播学院讲师(北京 100024),主要从事宋代文学与文化研究。

《闻见录》中“王安石叙事”之“义”往往源于旧党的表述。如卷九记有邵雍对王安石与吕惠卿关系的判断,同时述及这一判断在此后王、吕关系的走向中得以证实:“康节曰:‘公无忧。安石、惠卿本以势利合。惠卿、安石势利相敌,将自为仇矣,不暇害他人也。’未几,惠卿果叛安石,凡可以害安石者,无所不至。”^{[2]199}苏轼所撰《司马温公行状》载:“(司马光)对宾客,辄指言之曰:‘覆王氏者,必惠卿也。小人本以利合,势倾利移,何所不至。’其后六年,而惠卿叛安石,上书告其罪,苟可以覆王氏者,靡不为也。”^{[5]478}据邵伯温与苏轼所撰文本内部时间推测,司马光之言当早于邵雍之言^①,但两者对王、吕关系的判断却如出一辙。无论是邵雍与司马光“英雄所见略同”,亦或是邵伯温以司马光之言附会于其父,邵伯温此处所载之“义”在很大程度上源于旧党。又如,卷十三记有王安石擢用章惇之事。《闻见录》先述及章惇被擢用前的几件事:私通族父之妾,逾墙逃跑以致误践老妇,被老妇所讼;科考不如意便讥诮考官;人欲观其文,章惇掷文于地,极为不恭。以此证明章惇确实“无行”。此后《闻见录》述及王安石当政后,章惇被张郇、李承之举荐,王安石以“闻惇大无行”表示顾虑,李承之则言“惇才可用于今日,素行何累焉”,因章惇“素辩,又善迎合”,王安石“大喜,恨得之晚”,即擢用至两制、三司使^{[2]143}。这段叙事其“义”在表明章惇、王安石、李承之等皆是“小人”:数“事”已经可证章惇“无行”,且其“无行”也是被王安石等人所知的,在“道德判断”先行的逻辑中,章惇已经是“小人”;李承之因章惇之“才”而不顾其“无行”,行文中所见章惇之“才”仅“素辩,又善迎合”,王安石因之相见恨晚、擢至高位。引荐、拔擢“无行”之人窃取高位,则引荐、拔擢之人固为喜人阿谀、助纣为虐的“小人”。在这段叙事后邵伯温已自陈其源:“右司马温公记惇如此。”司马光所撰《涑水记闻》中亦见上述叙事,且邵伯温所记之“义”确同于司马光^{[6]415}。无独有偶,卷十三亦记王安石擢用曾布之事:王安石因吕惠卿丁忧而无人可与谋事,“曾布时以著作佐郎编敕,巧黠善迎合荆公意,公悦之。数日间相继除中允、馆职,判司农寺”^{[2]144}。此处叙事和前述王

安石擢用章惇之事相较,其行文逻辑、对王安石及其擢用之人的定位几乎如出一辙。而王安石擢用曾布之事见于《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》),且李焘注称:“此段据《司马光日记》。”^{[7]5236}则此段叙事之“义”亦源于司马光。

《闻见录》中的“王安石叙事”,不仅其“义”往往源于旧党的表述,而且某些在史料意义上存在讹误之“事”亦可溯源至旧党的记述,同时,叙事中往往存在新党失语的现象。如卷四记有熙宁年间割地与辽国之事,其中述及面对辽使割地要求,神宗以“古之大政,必诏故老”赐富弼、韩琦、文彦博、曾公亮手诏征询意见,又大段引述韩琦、富弼回复神宗的奏疏原文,并于其中展现韩、富二人“主不与”的立场,而后称文彦博、曾公亮“皆主不与之论”。以此作结,表明富、韩、文、曾四人立场一致:主不割地。此后,邵伯温述及王安石异于四位“故老”、轻率割地的言行:

时王荆公再入相,曰:“将欲取之,必固与之也。”以笔画其地图,命天章阁待制韩公缜奉使,举与之,盖东西弃地五百余里云。^{[2]36}

这段叙事中至少有两个问题在宋人记述中是存在争议的:其一,文彦博和曾公亮是否“皆主不与之论”?其二,王安石是否主张割地并有上述言行?李焘注称“韩宗武记其父韩缜遗事”载韩缜馆伴辽使萧禧,并劝神宗不要接见萧禧:“朝廷自来与北人议事,皆委自臣下,事有差误,易以改易,兼恐禧不肯便已,烦渎圣听,至时难以止约。”而神宗却接见了萧禧,且“至驿,神宗又令御药李舜举御前以朱笔画一图子以示禧,依次分发”,韩缜认为此事不妥便急见神宗、面陈利害,神宗虽言“卿言大是”,却最终因“地界事久不决”而令刘惟简拟御笔责备韩缜,其中提及:“疆界事,朕访问文彦博、曾公亮,皆以为南北通好百年,两地生灵得以休息,有所求请,当且随宜应副。”^{[7]6379}这段叙事中,是神宗主导了“以朱笔画一图子以示禧,依次分发”,不同于邵伯温所记王安石主导“以笔画其地图”;且文彦博、曾公亮所言既以“南北通好百年,两地生灵得以休息”为割地找到“正当”理由,又以“当且

“随宜应副”为自身避免了明确谏言割地带来的政治风险,这亦不同于邵伯温所记文、曾二人“皆主不与之论”。另外,据《长编》载,熙宁八年(1075年)王安石曾言于神宗:“萧禧不当满所欲,满所欲则归而受赏,是开契丹之臣以谋中国求赏,非中国之利也。”^{[7]6372}此处“所欲”即割地一事,则王安石是不主张割地与辽国的。且熙宁六年(1073年),契丹生事争地,神宗深以为忧,王安石对神宗言:“契丹无足为忧。”并称:“事缓即缓措置,事急即急措置。”^{[7]6046}此亦是不主割地之意。值得注意的是,王安石主割地之说见于苏辙所撰《龙川略志》。苏辙称:

予从张安道判南都。闻契丹遣汎使求河东界上地,宰相王安石谓咫尺地不足惜,朝廷方置河北诸将,后取之不难。及北使至,上亲临轩,喻之曰:“此小事,即指挥边吏分画。”使者出,告人曰:“上许我矣。”有司欲与之辨,卒莫能得。^{[8]20-21}

邵伯温所记王安石“将欲取之,必固与之也”之言正合此处“咫尺地不足惜,朝廷方置河北诸将,后取之不难”之“义”。窥苏辙整段叙事之“义”,恐是欲彰显神宗被王安石所误,有司难以作为,终致割地,故而王安石是割地的罪魁祸首。但自“及北使至”之后,述及神宗答应割地“即指挥边吏分画”、辽使以神宗已允诺为由致使有司无法与之再争论割地之事。这正暗合前引韩宗武所记神宗主导“以朱笔画一图子以示禧,依次分发”,以及韩缜劝谏神宗不要见辽使的原因。这也在一定程度上反证了王安石并无“以笔画其地图”之事。综上所述,邵伯温所记熙宁年间割地与辽国之事恐有讹误,其“事”与“义”皆是源于旧党的,而王安石自身的言行则是“被代言”的,新党在此段叙事中失语。

此外,《闻见录》中的“王安石叙事”往往以旧党之“义”为指归,而在很大程度上忽略其“事”与评论是否有悖情理。如《闻见录》记王安石早年读书达旦却被韩琦误以为夜饮放逸,王安石耿耿于此,故而“召试馆职不就”“《熙宁目录》中短魏公(韩琦)为多”“作《画虎图》诗诋之”,甚至为韩琦薨逝所作挽诗“犹不忘魏公少年之语也”^{[2]94-95}。邵伯温认为王安石挽诗为怨愤之意,清代学者蔡上翔已辨其非^{[9]501}。且《长

编》载韩琦薨逝后,王珪认为宜依吕夷简例赠官,而王安石称韩琦定策之功非吕夷简可比,应特赠。据此,邵伯温以王安石为韩琦所作挽诗为怨愤之意,恐不合情理,但却合以王安石为小人之“义”。又如,《闻见录》提及王安石推行变法称其“急于功利”,评论司马光限五日内废止免役法则称:“温公已病,改役法限五日,欲速行之,故利害未尽。”^{[2]118-119}邵伯温认为司马光之所以废止新法的过程中存在限期过短等不妥之处,是因为司马光重病在身,怕不能在有生之年废除恶法,即邵伯温以司马光动机之“是”力辩其行为之“非”。王安石与司马光同是“急”,邵伯温对两人的判断却迥异。无独有偶,邵伯温记王安石对吕公著前后评价不一致,并于其后评论称:

方其荐申公(吕公著)为中丞,其辞以谓有八元、八凯之贤,未半年,所论不同,复谓有驩兜、共工之奸,荆公之喜怒如此。^{[2]125-126}

邵伯温意即王安石以个人喜怒评价他人,以致对吕公著的评价前后有天壤之别。而《长编》载吕公著等人对王安石的评价亦前后不一:

布(曾布)曰:“谁以王荆公为真人、至人、圣人?”惇(章惇)曰:“吕公著等皆尝有此语,后又非之。”^{[7]11532}

此外,司马光言:“窃见介甫独负天下大名三十余年,才高而学富,难进而易退。远近之士,识与不识,咸谓介甫不起则已,起则太平可立致,生民咸被其泽矣。”^{[10]550}钱景谔亦言王安石曾“称重于公卿间”^{[2]132}。后来吕公著、司马光、钱景谔诸人却皆以王安石为非,亦是前后毁誉不一。虽均是对人评价前后不同,邵伯温以王安石为“非”、以吕公著诸人为“是”。再如,《闻见录》卷十一载王雱囚首跣足、手携妇人冠,无礼于程颢,并扬言“梟韩琦、富弼之头于市,则新法行矣”等事^{[2]121},前人已辨其非,兹不赘述。唐垌于熙宁初曾上书称:“青苗法不行,宜斩大臣异议如韩琦者数人。”^{[11]10552}邵伯温所记王雱之言与此如出一辙,内中关联颇值得玩味。而卷十三又记唐垌弹劾王安石称:“吕惠卿、曾布,安石之心腹;王珪、元绹,安石之仆隶。”^{[2]144}据此,唐垌对王安石的前后褒贬不一亦可想见,而

邵伯温并未录唐垌此前支持新法之言，却记后来弹劾王安石之语，并以该弹劾力证王安石之奸。这类不甚合情理的述评，在很大程度上源于邵伯温对旧党之“义”的生发。

二、《闻见录》中“王安石叙事”的“义”与“文”

王夫之曾指斥王安石：“以去就要君也，起大狱以报睚眦之怨也，辱老成而奖游士也，喜谄谀而委腹心也，置逻卒以查诽谤也，毁先圣之遗书而崇佛、老也，怨及同产兄弟而受人之排之也，子死魄丧而舍宅为寺以丐福于浮屠也。”^[12]¹¹⁷这里所提及的王安石之“非”几乎在《闻见录》中都可以找到对应，而这种近乎扁形人物形象的呈现与“王安石叙事”的“义”“事”“文”均密不可分。《闻见录》中的“王安石叙事”不仅“义”“事”与旧党所述存在史源层面的关联，其“文”亦源于旧党的话语传统（即旧党之“文”）：就总体而言，《闻见录》中的“王安石叙事”具有基于“后死者之责”的泛道德化倾向，即囿于“后死者之责”而以旧党为“是”，以新党为“非”，并以此“是”“非”作为道德判断的标准，抛却对具体情境中人、事的辨析，而以“道德判断”先行，不惜“调整”“臆断”乃至“创造”“事”，使其符合此前预设的“道德判断”。具体到行文中，旧党之“文”表现为：以二元对立的视角，依据对新法的依违将士人分为“小人”与“君子”，并弱化君主的现实主导性，使君主成为“道德”的仲裁者，进而借君主的“道德权力”佐证“君子”之“是”，而将君主之“非”归咎于“小人”。如《闻见录》中除多次直接以“君子”“小人”作为指代外，还曾以“贤者”“不肖者”对举，又或称不与变法合作者为“正人”等，诸如此类都是旧党话语传统（即旧党之“文”）的显性体现。

旧党之“文”在《闻见录》“王安石叙事”中还存在多种形式。如，直接引述旧党之言，其中自然包含旧党之“文”。卷十五载程颢对熙宁变法的反思：

熙宁初，王介甫行新法，并用君子小人。君子正直不合，介甫以为俗学不通世务，斥去；小人苟容谄佞，介甫以为有材能

知变通，用之。君子如司马君实，不拜同知枢密院以去，范尧夫辞同修《起居注》得罪，张天琪自监察御史面折介甫被谪。介甫性狠愎，众人以为不可，则执之愈坚。君子既去，所用皆小人，争为刻薄，故害天下益深。使众君子未用与之敌，俟其势久自缓，委屈平章，尚有听从之理，俾小人五隙以乘，其害不至此之甚也。^[2]¹⁶⁴⁻¹⁶⁵

四库馆臣称程颢之言为“平心之论”^[1]¹⁸⁶¹。但就程颢之语的内部而言，直接将王安石“斥去”之人称为君子、“用之”之人称为小人，且以范道德性语汇对其进行无差别概括，如称被斥去者“正直不合”、被用之人“苟容谄佞”等，这本身就是以反变法者为“是”，以参与变法者为“非”。程颢以此为前提对“君子”行为的反思是“居高临下”的，恐难称“平心之论”。就程颢之语的外部而言，邵伯温载录程颢的反思，并称“天下以先生为知言”，这不仅是对程颢君子身份及其话语内部“义”“事”“文”的认同，更表达了君子如程颢不计个人荣辱，公忠体国；狠愎如王安石致使小人甚嚣尘上并最终祸及天下的语义指向。而上述程颢之语的内、外部之“义”正是借由旧党之“文”实现的。

旧党之“文”在《闻见录》“王安石叙事”中的另一种存在形式，即以旧党之“文”化用旧党之“义”，而屏蔽新党之“文”与“义”。卷十二记载：

（王安石）初亦未有以罪中公也，会神宗语执政，吕公著尝言：“韩琦乞罢青苗钱，数为执事者所沮，将兴晋阳之甲以除君侧之恶。”荆公因用此为中公罪，除侍读学士，知颍州。宋次道当制辞，荆公使之明著其语，陈相阳叔以为不可。次道但云：“敷奏失实，援据非宜。”荆公怒，自改之曰：“比大臣之抗章，因便殿之与对。辄诬方镇，有除恶之谋，深骇予闻，无事理之实。”中公素谨密，实无此言。或云孙觉莘老尝为上言：“今藩镇大臣如此论列而遭挫折，若当唐末、五代之际，必有兴晋阳之甲以除君侧之恶者矣。”上已忘其人，但记美须，误以为中公也。^[2]¹²⁶

经由对勘可知《闻见录》与王安石所录《时政记》对此事的记载差异颇大，其差异主要在

于:其一,吕公著是否确有“(韩琦)将兴晋阳之甲以除君侧之恶”的相关言论(以下简称“清君侧”言论)?《时政记》记载确有其事,而《闻见录》认为“清君侧”言论出于孙觉,但神宗误记为吕公著。其二,贬谪吕公著的主导者为何人?《时政记》记载主导者为神宗——“上察其为奸,故黜”,而《闻见录》认为主导者为王安石——“初亦未有以罪申公也,……荆公因用此为申公罪”。与此同理,《时政记》记载制辞中明言吕公著罪状并因此与陈升之等人论难之人为神宗,且“上终弗许,而面令升之改定制辞行之”^{[7] 5097},即吕公著制辞最终是依神宗之意改定的,而《闻见录》却将上述行为皆归于王安石。《闻见录》的这段叙事中,显然带有“道德判断”先行的倾向。邵伯温以吕公著为“素谨密”之君子,故而作为君子的吕公著不会有“清君侧”言论;以王安石为欲“起大狱以报睚眦之怨”的小人,故而作为小人的王安石是罗织冤狱陷害君子的主导;神宗的主导性被极度弱化,且其“非”亦被归咎于王安石。而《闻见录》此处之“义”与“文”实化用自旧党。一方面,吕公著本人于哲宗元祐二年(1087年)提及发生在神宗熙宁年间的这件事,称自己“不曾语及韩琦一字”,“被诬遭逐,全不出于圣意,止是王安石怒臣异论,吕惠卿兴造事端”^{[7] 5097-5098},即否认自己有“清君侧”言论,撇清神宗与自己被贬的关系,将自己“被诬”归咎于王、吕二人。另一方面,《闻见录》此处所述与《长编》所载“司马光记所闻于赵扑”以下所述如出一辙,且《闻见录》所谓“申公素谨密,实无此言。或云孙觉莘老尝为上言‘……’上已忘其人,但记美须,误以为申公也”与《长编》记司马光所言“公著素谨,初无此对,或谓孙觉尝为上言‘……’上误记以为公著也”并无二致^{[7] 5098}。不仅如此,邵伯温叙事中对神宗之“非”的规避也承自旧党之“文”。如,贬谪吕惠卿的制词最初由范百禄草制,其中有云:“朕承先帝(神宗)大烈,惧弗克胜,而法弊不可以不更张,民劳不可以不振德,稽其所自,汝为厉阶。”吕公著认为此处表述不妥,称:“恐彰先帝之失,宜删去之。”后来由苏轼草制,其中提及:“先皇帝求贤如不及,从善如转圜,始以帝尧之心,姑试伯鯨;终焉孔子之圣,不信宰予。……(吕惠卿)始与知

己共其欺君,喜则摩足以相欢,怒则反目以相噬。”^{[7] 9240-9241}可见,邵伯温所述乃以旧党之“文”化用旧党之“义”。

《闻见录》“王安石叙事”中还存在综合引述旧党奏章、化用旧党之“义”、以既成事实“裹挟”人物意愿以论证旧党之“是”的情况,且因旧党之“文”的运用,使各部分合成逻辑自洽的有机整体。如卷十一引述司马光坚辞枢密副使、知永兴军后向神宗所上之章。司马光于奏疏中以退为进,称自己“先见”“直”“敢言”“勇决”不及吕海、范纯仁、程颢、苏轼、孔文仲、范镇诸人,实是认同诸人的判断,认为王安石“汲引亲党,盘踞要津,挤排异己,占固权宠。常自以己意阴赞陛下内出手诏,以决外庭之事,使天下之威福在己,而谤议悉归于陛下”,且“荧惑陛下,以佞为忠,以忠为佞,以是为非,以非为是”^{[2] 113-114}。一方面,司马光奏疏本身就是运用旧党之“文”的典型,其逻辑、语汇等具有较强的排他性,除“忠”“佞”“是”“非”这类带有明显褒贬色彩的语汇外,其叙述多包含是己非人的意味,如“挤排异己”是对异己者的贬义表述,其褒义表述或可为“不附流俗”^{[7] 5429}。另一方面,司马光的奏疏是嵌套在邵伯温的叙述之中的,除司马光的奏疏外,邵伯温于同条中述及司马光外放是因其“与王安石议论不同力辞”,并辅以程颢所言“陛下能用其言,光必来;不能用其言,光必不来”,由此表明司马光作为君子对政见的坚守。邵伯温不仅以上述两方面互为表里,更一再强调神宗对司马光道德与才干的称许,如:“帝叹曰:‘汲黯在庭,淮南寝谋。’”“帝曰:‘如司马光未论别事,只辞枢密一节,朕自即位以来,惟见此一人。’”^{[2] 115}这正是以神宗作为“道德”的仲裁者,从而使司马光的“君子”定位更加毋庸置疑。在本条叙事的最后,邵伯温以旧党之“文”述、评结合,尽显旧党之“义”:

当熙宁初荆公建新法之议,帝惑之。

至元丰初,圣心感悟,退荆公不用者七年,欲用公(司马光)为御史大夫,为东宫师保,盖将倚以为相也。呜呼!天下不幸,帝未及用公而崩,此后世所以有朋党之祸也。^{[2] 115}

这里以神宗熙宁初对新法“惑之”与元丰后“退荆公不用者七年”表达对王安石与新党的否

定;以神宗对司马光的倚重——为御史大夫、为东宫师保、为相表达对司马光与旧党的肯定。而事实上,文献中不乏异于邵伯温之“义”的记载。如,任用王安石施行变法乃神宗主导,而非邵伯温所谓“帝惑之”^②;邵伯温所谓“圣心感悟”的元丰年间,王安石受神宗眷顾日隆,由舒国公拜特进改封荆国公^{[13]1087},诸如此类。但因神宗驾崩后,元祐元年(1086年)司马光即拜相并迅速废止新法——这一既成事实使得前引邵伯温所述看似甚合情理,而这种称弃用王安石、废止新法出自神宗之意的做法,亦承自旧党,如苏轼便曾称:“先帝明圣,独觉其非,出安石金陵。……其去而复用也,欲稍自改。……然先帝终疑之,遂退安石,八年不复召。”^{[5]489}且章惇称:“云神宗晚年疏斥王荆公不用,此乃是苏轼之语。”^{[7]11532}可见这种说法恐始自苏轼。综上,在这条叙事中,邵伯温以既成事实裹挟神宗对变法的态度,进而以旧党之“文”尽显旧党之“义”:君子如司马光因不能无视王安石“使天下生民被荼毒之苦,宗庙社稷有累卵之危”^{[2]114},因而忠言直谏。当忠言不被采纳,君子仍然坚守正义的立场,爵禄亦无法改变其出处去就。且君子的上述行止是以苍生社稷为念而与王安石并无私怨。两者的对立,是“君子”“老成谋国”与王安石“专逞狂愚”的对立。而神宗励精图治将大有为,不幸被王安石所误,终虽悔悟却未及更张。在以司马光为“是”、以王安石为“非”、以神宗为道德仲裁的叙事中,包含着对小人之“非”终致国难的悲愤,亦以此反证旧党之“是”。

三、邵伯温的“后死者之责”

邵伯温作为邵雍之子,得以亲侍“前辈”,不仅“入闻父教,出则侍司马光等,光等亦屈名位辈行,与伯温为再世交”^{[11]12851},且司马光之子司马康去世后,邵伯温亲自教授其子司马植。另外,邵伯温自述:“以经明行修命官,见公(吕公著)于东府。公语及康节,咨叹久之,谓伯温曰:‘科名特入仕之门,高下勿以为意。立身行道,不可不勉。’伯温起谢焉。公三子,希哲、希积、希纯,皆师事康节,故伯温与之游甚厚。”^{[2]126}即邵、吕两家亦为通家之好。且邵伯温自称是富

弼唯一亲传弟子^{[2]200}。同时,据《宋元学案》记载,邵伯温曾师事二程,邵雍墓志又为程颢所撰。从家学师承的角度而言,邵伯温不仅在亲侍邵雍、司马光、吕公著、富弼、二程等人的过程中接受诸人的政治立场、学术观念和文化理想,更在这一过程中形成自我身份认同。所谓“以学行起元祐,以名节居绍圣,以言废于崇宁”^{[11]12853},即为邵伯温身份认同的明证。邵伯温遍历熙宁变法、元祐更化、靖康之变、高宗嗣统后,在暮年追述王安石及其相关事件,是在南宋初年的政治、文化生态中,将自己作为旧党群体的“后死者”以尽自身之“责”——为包括父辈与自己在内的旧党群体“正名”。

在北宋尊韩思潮的背景下,士人继承了韩愈的道统谱系话语^③,并将韩愈道统谱系话语中本就包含的社会政治批判的内涵进一步强化。从而,士人希求以自身学统为道统之所在,进而以道统为凭借,在理论上实现与政统的制衡。北宋后期以王安石变法为导火索而引发的党争,便隐含着政统、道统、学统之间的相互博弈。王安石变法之前,虽已然“学统四起”^{[14]2},但政统未与任何一派学统进行政治层面的合作,即未以政统的世俗权力承认任何一派学统在道统中的合法地位。而王安石变法的特殊之处或许就在于,王安石与宋神宗共同利用道统谱系话语实现了政统与道统的合作。王安石变法之时,诸多学派亦有变法的倾向,即以自身学统与政统合作并获得政统所确认的道统合法继承者地位的倾向。《程氏经说》所谓“帝王之道也,以择任贤俊为本,得人而后与之同治天下”即为明证^{[15]1035}。傅尧俞以“主上(神宗)眷意异等,得位庶可行道,道不行,去之可也”,劝司马光不要力辞枢密副使之职亦属此意^{[16]217}。只不过,唯有荆公新学达成了与政统的合作而已。而这种合作一旦达成,道统谱系话语的排他性则导致:一方面,荆公新学以道统之尊、政统之助形成对异己的打压,并且仅以自身的学术与政见推动变法;另一方面,未能与政统达成合作的诸学派极力否认荆公新学道统地位的合法性,并以道统自任,以近乎“清君侧”的态势对王安石学术、政见及新党进行口诛笔伐。

又由于以道统制衡政统往往只是理论上、

理想中的,现实中的道统地位往往是政统赋予的。因此,即便是与政统达成合作的道统,虽然其主观上强调“道”在“势”上,但客观上却不得不依附于政统,这种悖论造成以道统自任的士人某程度上的进退维谷,而那些未被政统确认为道统的学士与士人便更是如此。旧党便是“熙、丰”与“绍述”时期未与政统达成合作,以道统自任,否认荆公新学的道统地位、反对新法、反对变法者的一个群体性存在。邵伯温以其家学师承进而形成与旧党同质的身份认同。前述以二元对立视角、依据对新法的依违将士人分为“小人”与“君子”,弱化君主的现实主导性,使君主成为“道德”的仲裁者,借君主的“道德权力”佐证“君子”之“是”,而将君主之“非”归咎于“小人”——此旧党之“文”正是旧党利用道统谱系话语的排他性是己非人的结果。正如葛兆光先生所言:“当政府与国家权力逐渐占有了合法性与合理性,皇权已经逐渐巩固甚至强大时,‘尊王攘夷’的紧张,就逐渐从士大夫全体的关注焦点变成了政府官员的政治行为。当它只是没有权力的士大夫思考的遥远背景而不是行为的直接动因时,士人只能把焦点从‘国家权威’转向‘思想秩序’,只能通过‘道统’来制约‘政统’,借助历史与文化来批评权力,运用思想的力量来赢得士大夫阶层的广泛认同,在皇权强大的时代发出自己的声音。”^[17]

邵伯温不仅因舞勺之年亲侍“前辈”,从而以旧党“后死者”身份自居,并在史源意义上承袭旧党之“义”“事”“文”,更因他经历了“前辈”所未曾经历的靖康之难,故而《闻见录》中的“王安石叙事”力证王安石是导致靖康之祸的始作俑者。邵伯温借靖康之难反证旧党之“是”、王安石之“非”,其逻辑理路近似于旧党“前辈”以元祐更化反证神宗对旧党的肯定、对王安石的否定——均是借既成事实“裹挟”叙事以加持旧党之“义”。如《闻见录》记王安石以“将欲取之,必固与之也”劝神宗割地与辽国后,邵伯温评论道:

呜呼!祖宗故地,孰敢以尺寸不入《王会图》哉!荆公轻以畀邻国,又建以与为取之论,使帝忽韩、富二公之言不用,至后世奸臣以伐燕为神宗遗意,卒致天下之乱,荆

公之罪可胜数哉!具载以为世戒。^{[2]36}

前文已述王安石主张不割地,而神宗恐为主张割地之人。但此处,邵伯温以二元对立的模式建构了韩琦、富弼与王安石在割地问题上的矛盾,以神宗为被王安石蒙蔽者,并以“天下大乱”的既成事实证明王安石之“非”与韩、富之“是”。其论述的语义指向和话语模式与旧党之“义”、旧党之“文”一脉相承,而“天下大乱”即靖康之难的客观存在,又使其论证的内部逻辑得到更有利的支撑。不仅如此,邵伯温还以“祖宗之法”和邵雍谶语来论证王安石为天下大乱的罪魁祸首。《闻见录》卷一载:“太祖刻石禁中曰:‘后世子孙无用南士作相,内臣主兵。’”^{[2]4}该书卷十九载邵雍于天津桥闻杜鹃声,随即称:“不三五年,上用南士为相,多引南人,专务变更,天下自此多事矣!”邵伯温称:“至熙宁初,其言乃验,异哉!”^{[2]214}在此逻辑中,以“南士”王安石为相,既有悖“祖宗之法”,又正应邵雍的谶语。有学者认为“无用南士作相”并非“祖宗之法”,而是被“制造”的政治流言,且这一政治流言的产生并非源于南北矛盾,而是要将靖康之难的责任推给以南士身份为相的新党^[18],笔者认同这一观点。邵伯温所言即将亡国的矛头指向王安石。

值得注意的是,诸如“具载以为世戒”一类的表述在《闻见录》“王安石叙事”中频见,如“具书之,以俟史官采择”,“祸至于此。因具载之以以为世戒”,“伯温自念暮景可伤,不可使后生无闻也,因具载之”^{[2]22,43,162}等。可见,邵伯温具有极强的“史”的意识。正如“孔子作春秋而乱臣贼子惧”,对于亲侍旧党“前辈”又亲历靖康之难的邵伯温而言,反思亡国的教训、追溯亡国的罪魁祸首并“具载之”,不仅是为清算恶首,更是为自己曾亲侍的“前辈”“正名”,又因邵伯温自视为旧党“前辈”的“后死者”,故而,这同时意味着为自身“正名”——这正是有意无意地撇清旧党“前辈”、邵伯温自己与靖康之难的关系。而这又与欲证明自身合法性的南宋新政权不谋而合。靖康二年(1127年),徽、钦二帝“北狩”,皇族尽皆随行,唯哲宗废后孟氏与康王赵构幸免于难。张邦昌复孟氏“元祐皇后”尊号,迎其入禁中垂帘。元祐皇后随即迎时为康王的赵构即

皇帝位,并昭告天下:“乃眷贤王,越居近服,已徇群臣之请,俾膺神器之归,繇康邸之旧藩,嗣宋朝之大统。”且以“汉家之厄十世,宜光武之中兴;献公之子九人,惟重耳之尚在”誉赵构^[19]107。这一嗣统方式使赵构必先保证元祐皇后的合法性,才能保证其自身帝统的合法性。史载元祐皇后于元祐七年(1092年)入主中宫,于绍圣三年(1096年)被废,元符末复位,崇宁初再度被废。孟氏的废立几乎成为新、旧两党政坛荣枯的晴雨表,从这个意义上说,肯定旧党是赵构证明孟氏元祐皇后地位的合法性,进而证明自身帝统合法性的必要选择。“作为一桩道德义务,人们需要尽可能地发掘和保全(尤其是对于苦难和不公的)历史记忆;而对于社会政治的现实进程而言,需要的只是适度的历史记忆。也许,历史正义要求的,是记忆得以发掘,真相得以揭示;对于转型期社会而论,不同族群甚或不同阶层的和解,是在特定时期更需要解决的问题。而对于历史过程当事人的道德和法律责任问题的追究,往往会危及这样的目标。”^[20]因而,身处代际之间的赵构所需要的只是利于证明其帝统合法性的旧党的历史记忆,而不会从历史正义出发,将新党与旧党的历史记忆互参以辨析何者应为靖康之难负责。

此处需要说明的是,以帝统合法性为核心的南宋初期政治路线为邵伯温的叙事提供了政治保障,但邵伯温自认的“后死者之责”恐是使《闻见录》“王安石叙事”以前文所述面貌呈现的更为重要的内在动因。吕中称:“当靖康元年二月,敌退之后,士大夫争法新旧,辨党邪正。”^[19]117这可视为靖康之难后旧党对新党的一次反扑,其时,师承程颢的杨时曾上疏称:

蔡京用事二十余年,蠹国害民,几危宗社,人所切齿,而论其罪者,莫知其所本也。盖京以继述神宗为名,实扶王安石以图身利,故推尊安石,加以王爵,配享孔子庙廷。今日之祸,实安石有以启之。谨按安石挟管、商之术,飭六艺以文奸言,变乱祖宗法度。当时司马光已言其害当见于数十年之后,今日之事,若合符契。^[11]12741

这份将靖康之难源头上溯至王安石及其新党的上疏,在当时引发议论纷然,并导致杨时罢

职。而杨时这次“不合时宜”的上疏,恐与其师承伊洛的学统身份认同有关。就不因政治环境改变其身份认同的角度而言,杨时上疏的内在动因与刘安世所言“吾欲为元祐全人,见司马光于地下”并无二致^[11]10955。邵伯温在《闻见录》“王安石叙事”中对旧党政治立场与文化理想的彰显,其内在原初动因亦与刘安世、杨时同理。不同的是,刘、杨并未遭逢政统与其“同仇敌忾”的政治环境。因而,在一定意义上说,南宋初期的政治、文化生态恐非“催生”《闻见录》中“王安石叙事”的决定性因素,而邵伯温接续旧党“前辈”以道统自任并为之“正名”的“后死者之责”,则在更大程度上影响了《闻见录》中的“王安石叙事”。

结语

对于《闻见录》应属子部抑或史部的问题,诸家莫衷一是^④。学者也注意到《闻见录》中一些叙事在史料层面的讹误。从邵伯温存“前辈”“前言往行”的意识而言,《闻见录》具有“史”的倾向。而《闻见录》中之“史”在很大程度上存在为“义”而择“事”、借“文”以达“义”的情况,从这个角度上说,其具有“子”的属性。《闻见录》中之“义”是在“前辈”“前言往行”与“后死者之责”中生成的,其也在很大程度上影响了邵伯温对王安石及其相关事件的记忆与书写。此后,随着《闻见录》成为后世官方文献与私人著述的重要史源,其中的“王安石叙事”亦对后人认知王安石及其相关事件产生了重要影响。

注释

①邵伯温记载,某日邵雍见富弼因“王安石罢相,吕惠卿参知政事,惠卿凶暴过安石”而面有忧色,故而有上述对王、吕二人关系的判断,则邵雍之判断不早于“王安石罢相,吕惠卿参知政事”,即不早于熙宁七年(1074年)。苏轼记载司马光对王、吕二人关系的判断发生在“惠卿叛安石”之前六年,即不晚于熙宁三年(1070年)。②如熙宁二年(1069年)王安石参知政事,神宗对王安石言:“朕初亦欲从容除拜,觉近日人情于卿极有欲造事倾摇者,故急欲卿就职。”可见是神宗力主以王安石为宰执。参见陈均编:《皇朝编年纲目备要》,中华书局2012年版,第415页。又如,熙宁初,神宗对王安石

理财之“议”甚为认同,称:“诚如此,今但知有此理者已少,况欲推行。”并创制置三司条例司总理变法之事。参见彭百川:《太平治迹统类》卷十三,清文渊阁四库全书本。可见神宗并非“惑之”。③刘成国先生认为,道统不是一个概念或学说,其本质是一种谱系话语,且具有排他性。详见刘成国:《9—12世纪的道统“前史”考述》,史学月刊2013年第12期。④《四库全书总目提要》将《闻见录》归属于“子部·小说家类”,持相同归类意见的如《艺风藏书记》《郑堂读书记》等。《直斋书录解题》将《闻见录》归于“史部·杂史类”。

参考文献

- [1] 纪昀,等.钦定四库全书总目[M].北京:中华书局,1997.
- [2] 邵伯温.邵氏闻见录[M].李剑雄,刘德权,点校.北京:中华书局,2008.
- [3] 章学诚.文史通义[M].叶瑛,校注.北京:中华书局,2011.
- [4] 魏源.魏源集[M].北京:中华书局,2018.
- [5] 苏轼.苏诗文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2013.
- [6] 司马光.涑水记闻[M].邓广铭,张希清,点校.北京:中华书局,2017.
- [7] 李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2012.
- [8] 苏辙.龙川略志[M].俞宗宪,点校.北京:中华书局,2013.
- [9] 蔡上翔.王安石年谱三种·王荆公年谱考略[M].裴汝诚,点校.北京:中华书局,2006.
- [10] 司马光.司马温公集编年笺注[M].李之亮,笺注.成都:巴蜀书社,2009.
- [11] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,2014.
- [12] 王夫之.宋论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,2019.
- [13] 王安石.临川先生文集[M].上海:复旦大学出版社,2017.
- [14] 黄宗羲.宋元学案[M].全祖望,补修.陈金生,梁运华,点校.北京:中华书局,2013.
- [15] 程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [16] 邵博.邵氏闻见后录[M].王根林,校点.上海:上海古籍出版社,2012.
- [17] 葛兆光.洛阳与汴梁:文化重心与政治重心的分离关于11世纪80年代理学历史与思想的考察[J].历史研究,2000(5):24-37.
- [18] 黄光辉.制造的祖宗法:宋朝“南人不可为相”考论[J].史坛纵论,2020(2):66-72.
- [19] 李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.
- [20] 彭刚.历史记忆与历史书写:史学理论视野下的“记忆的转向”[J].史学史研究,2014(2):1-12.

“Wang Anshi’s Narration” in *Shao Shi Wen Jian Lu*

Song Chunguang

Abstract: The “righteousness”, “events” and “texts” of “Wang Anshi’s narration” in *Shao Shi Wen Jian Lu* can be traced back to the account of the old party. The “righteousness” of “Wang Anshi’s narration” often originates from the old party, and some “things” with errors in historical data can also be traced back to the account of the old party, in which the new party is often aphasia. Shao Bowen used the old party’s “literature” to infiltrate the narrative of historical figures and events with literary brushwork, and gained moral recognition in it, thus being constructed in the narrative. He demonstrated the correction of the old party and the fault of the new party from the perspective of binary opposition, disprove characters’ point of view with fait accompli, blamed the monarch’s faults on the new party. Shao Bowen, based on his identity of the old party and his own experience of the “Jing Kang Change”, proved that Wang Anshi was the initiator of it. Shao Bowen considered himself the successor of orthodoxy and tried to correct the name of the old party.

Key words: Shao Bowen; Wang Anshi; past words and deeds; identity

[责任编辑/云 扬]



修身成德之学：先秦儒家“学”观念的起源及其思想演进

霍艳云

摘要：“学”的观念在先秦时期即已有之。传统之“学”自诞生之日起，便蕴含一定的实践意蕴，之后伦理道德意蕴越来越突出。从字源学的角度分析，“学”蕴含“觉”“效”“行”三重含义，对其疏解有利于进一步发掘先秦儒家“学”观念的核心要旨。前儒家时代学习内容由生活技能到伦理道德规范的演变，体现了学习践行活动由“野”到“文”的基本发展过程。以孔子为核心的先秦儒家批判地继承了西周所确立的礼乐制度，发掘了“学”所蕴藏的“德”之内核，为中国社会形成重“学”的风俗与习气奠定了基础，这一儒学传统也为后世儒家所继承。近现代学者则为儒家“学”的观念注入了新的思想内涵，突出了生活之学、境界之学、关怀之学的时代特色。

关键词：先秦儒家；学；成德；向善

中图分类号：B222

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2021)05-0123-06

“学”是十分古老的话题，亦是先秦儒家文化的核心要义之一。《论语》以《学而》为首篇，其中高达十五篇均提及“学”；《孟子》中包括的个人之学、导人之教以及孟子对“学”的体会不容忽视；《荀子》第一篇是《劝学》，在《不苟》以下五篇及《大略》等篇章中又反复论及“学”；《大学》《中庸》的内容更是无不与“学”相关。可见，“学”在先秦儒家的思想中占据着举足轻重的地位。刘宗周认为：“学字是孔门第一义。”^{[1]255}亦或言先秦儒家精神要旨尽现于此。故本文重新审视、估量先秦儒家“学”观念的起源及其思想演进。

一、溯源：“学”之字源的重重含义疏解

“学”字甲骨文写法有𠬞、𠬞、𠬞、𠬞、𠬞，其字形

不断演变。《说文》言：“爻，交也。”将“爻”解释为交叉之形。据此，华强认为，甲骨文“爻”字有“衣服或伤口缝合之意”^{[2]574}。一些学者认为，“爻”又似筑屋木材交错或两手交叉之状，因此，“学”有学习建造房屋或结网捕鱼之意。还有一些学者认为，“爻”即用双手摆算筹形，表示学习计算之义，亦作为《易经》中组成八卦阳爻“—”，阴爻“--”的符号，象征天地万物阴阳相交，圣人以“爻”模拟天地变化之道，以法天而行，效地而动。

在此基础上，结合训诂学和原典资料对“学”之一字的解释，可以更好地理解其涵义。通过研究发现，“觉”“效”“行”是对“学”之一字最为主要的三种解释。首先，“学”有“觉”义。许慎在《说文解字》中，以“觉”释“学”，“学，觉悟也”。段玉裁注：“尚童蒙故教而觉之。”此处均以“觉”为“学”之义，而“觉”含有“去弊”“去惑”

收稿日期：2021-05-07

作者简介：霍艳云，女，中国人民大学哲学院博士研究生（北京 100872）。

“悟知”之义,也就是说“学”有悟其所不知之义。其次,“学”有“效”义。《易·系辞下》云:“爻也者,效此者也。”南宋理学家张栻引真德秀言:“学之为言效也,效夫善而勉之于己也。”^{[3]95}可见,“学”有“效”之效法以求知之义。最后,“学”有“行”,即“实践”之义。“学”本来就是在学习生存技能、开展实践活动的过程中产生的。

据上可以看出,先秦时期,首先,“学”的活动原本是在生产实践活动的基础上展开的,并以缝补衣物、搭建房屋、结网捕鱼等生活技能为主要学习内容;其次,“学”之一字笔画的增加说明“学”的产生到形成经历了一个从初级到成熟的发展过程,这也反映出人们学习内容、活动日益复杂、深化的现象。此外,“觉”“效”“行”生动地体现了“学”之一字的深层含义。“觉”通过觉悟、反省而自得于“内”,偏重于意识层面的觉悟;“效”通过效法、模仿学习榜样而体现于“外”,偏重于实践层面的效仿;如果说“觉”和“效”所体现的是学习之人由未知到求知的内觉、效仿的过程,那么“行”体现的是其由知经多次练习到加以运用、实践的过程。

二、线索:前儒家时代“学”之践行由“野”向“文”的次第演进

夏代主要以军事技能、政治伦理道德、祭祀祖先作为学习践行活动的主要内容。《文献通考》载:“夏后氏以箭造士。”《礼记·射义》载:“立德行者,莫若射。”夏代,骑马、射箭等训练是当时学习的主要内容。其中,习射不仅仅是武艺、军事活动的学习,亦包含礼仪规范的学习。

殷商时代是崇尚鬼神的时代。《礼记·表记》载“殷人尊神”。马端临认为“殷以乐造士”。在商人看来,敬事鬼神、祭祀祖先是十分重要的活动。出于祭祀以及渲染祭祀活动的需要,音乐、舞蹈的学习在商代的学习教育活动中占有十分重要的地位。此时,贵族子弟主要以礼乐、祭祀知识和伦理道德为主要的学习内容,而且施教者也多为明礼、有德之人。

西周不仅将乐舞、射箭、御车、书法、计算等纳入到学习内容之中,亦将人伦道德、礼仪行为准则纳入其中。以西周国学之“大学”为例,周

天子创办的“大学”规模很大,其中“辟雍”位置居中,四周环水,以“辟雍”为中心,又有东南西北四学。然则何谓“辟雍”?班固认为,“辟雍”乃“行礼乐、宣德化”之处。所谓“辟”象征“效法天地”“积以道德”,“雍”象征“教化流行”“壅塞残贼”。此外,毛邦伟认为,“辟雍”还是国老咨询政事的场所。可见,在“辟雍”中,贵族子弟主要以礼乐、道德、政事为学习内容。同时,在“东西南北四学”中还包含有射御、奏乐、舞蹈、祭祀等学习内容,这反映出西周学习内容的多样化、均衡化。自西周开始,礼乐文明、道德规范正式成为学习的主要内容。

夏商时期,人类的道德意识渐趋觉醒,行为渐呈自觉化、伦理化的特征,以伦理道德规范为学习内容的实践活动开始出现。这一时期,道德规范多作为军事技能和宗教祭祀的衍生品而出现,人们对道德规范的学习,大多只停留于神对人的要求阶段以及被动地学习外在规范的程度,并非后世儒家人伦意义上的对道德的主动学习。中国古代比较系统的以伦理道德规范为学习内容的现象出现于西周。西周统治者在“以德配天”观念的支配下,订立了一整套典章礼法制度,由此确立了中国以伦理道德规范为主要学习内容的基本发展趋向。纵观夏商周时期的学习内容可以发现,学习与当时的生活需要、生产力水平、文明程度等密不可分。夏重武尚射,商敬神尚乐,周尊礼尚施。可见,在前儒家时代,学习践行活动经历了一个由“野”到“文”的过程,这极大地反映了文明的发展与进步。

三、定位:先秦儒家“成德向善”之学主导地位的确立

孔子继承了自西周以来“学”以“德”为内核的思想遗产,孟子、荀子亦恪守孔子以“学”为角度观察世界、建构世界的传统,奠定了中国社会重“学”的风气与习俗。先秦儒家的学习内容广博而宽泛,核心要旨则唯有“成德向善”而已。其学习内容可分为事实知识和德性知识。其中,六艺偏向于事实知识之学,而四教、三达德、五伦等德目偏向于德性知识之学,由此确立了

先秦儒家“成德向善”之学的主导地位。

朱熹在《论语集注》中注“游于艺”时称六艺为：礼、乐、射、御、书、数。就六艺之“礼”而言，孔子指出，君子应“立于礼”（《论语·泰伯》）“约之以礼”（《论语·颜渊》）。在孔子看来，礼在最为具体的层面涵盖了人在家庭、社会生活中几乎所有的行为，它通过神圣的仪式或对个人行为举止仪态的要求将人纳入到社会角色的关系网络之中，并用以引导、规范人们的行为。正如本杰明·史华兹所说：“礼的作用就在于教育人们在社会中完好地扮演自己的角色。”^{[4] 88}就“乐”而言，孔子意图使人们通过对“乐”的学习，熟悉并遵守当时流行的礼乐规范以培养人的德性、完善人的德操。孔子听到雅乐，可“三月不知肉味”（《论语·述而》），蕴含伦理道德意蕴的乐才是君子所尚之乐。如果说礼多通过外在的行为标准规范人们的言行举止，从而起到引导、约束的作用，那么（雅）乐则直击人的心灵，通过旋律影响人们的内心感受，正所谓：“致乐以治心。”（《礼记·乐记》）就“射”“御”而言，先秦儒家意在使人们通过射箭、御车技术的学习，培养其勇敢、守礼、专心致志等品格德操。孟子讲：“仁者如射。”（《孟子·公孙丑上》）可见，射之贵在于合德、养德。就“书”“数”而言，在先秦儒家看来，它们是人们应当具备的最基础的文化知识，是增强人的能力、培养健全人格、履行政治职能、完善国家治理等必不可少的前提。可见，六艺的学习是一种帮助人们健全人格、完善道德的存在，正如杜维明所说：“‘六艺’不仅包括身体方面的训练，也包括精神层面的化育，两者的协调一致，意在将举止行为转化为内在思想与精神资源的适当表达。”^{[5] 43}

子以四教：“文，行，忠，信。”（《论语·述而》）这也是孔子认为人应该学习的内容。“文”主要是指对《诗》《书》《礼》《易》《春秋》《乐》这六种经典文献的学习；“行”指社会生活中的实践，尤指道德实践；“忠”“信”主要指德性修养，“忠”指对待他人要忠心不二、尽职尽责，“信”指与人交往时要诚实守信。孔门所重视的学习内容，始于文学，运用于践行，最后达之于德性，这不仅涵盖了先秦儒家在德性与知识两方面的为学要求，也体现了孔子重视践行、推崇德性的学为成

人目标。

就“文”而言，《礼记·经解》中记载《诗》《书》《礼》《易》《春秋》《乐》各有其功效，如《诗》教人以“温柔敦厚”，《书》教人以“疏通知远”等。通过六经的学习可以使人通晓修养自身、立身处世的道理，从而激发、涵养人的善心，抑制、消弭人的恶念，使人的心性复归于正，合乎于善。如果说六艺是通过技艺、能力的获得来培养君子，那么六经则通过学习经典文献中的道理，陶冶人的性情并加以践行来培养君子。

关于“行”，皇侃引用李充的观点，把“行”解释为“孝悌恭睦谓之行”“行以积其德”^{[6] 172}。可见，“行”与孝悌恭睦等道德实践相关。换言之，只有把从经典文献中学习到的道德修养知识，通过躬行实践运用到实际生活中去，学习才有意义。钱穆也认为：“轻言矫之以讷，行缓励之以敏，此亦变化气质，君子成德之方。”^{[7] 96}在钱穆看来，“行”显然是变化气质、学习做人、成己成德的重要方法。“忠”“信”均属于德性修养的范畴。孔子四教以“文”为始，以“忠”“信”之“德行”为终，可见，“学”的最终目的还是要落实到德性修养实践上来，这也是孔门倡“学”主旨之所在。正如朱熹引子善言：“文、行、忠、信，恐是教人之序，当先博以文，使之躬行，方教之忠信。”^{[8] 802}

“忠”“信”与三达德、五伦等虽属同一德目，但层次却有所不同。“忠”在春秋中期以前，并不仅是下对上的臣德，还是待人接物、与人交往时的普遍之德，“信”则是处理各种社会关系时普遍适用的德目，“弟子入则孝，出则弟，谨而信”（《论语·学而》）。人在处理五伦、乡党、邻里等人际关系时，均以“忠”“信”贯穿其中。二程认为，五达道、三达德为古今天下共行之道，即便对此有所觉悟、体察，如果“不一于诚，则有时而息”。也就是说，有“诚”才能贯彻、落实三达德，有三达德才能贯彻、践行五达道。这里所提及的“诚”和“忠”“信”释义相近，陈淳认为：“忠、信两字近诚字。”^{[9] 27}明代学者李湘洲认为：“‘忠信’两字，只是一个诚字。”^{[10] 390}可见，“忠”“信”相较于三达德、五伦等德目而言更为基础。

先秦儒家的学习内容、学习要旨如果用一句话来概括，应是：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）“志于道”指学习之人应

以贯通天地人之道为最终的努力志向;“据于德”指学习之人应以对“道”的把握为前提,彰显自身的善性,使己成为有德之人;“依于仁”指学习之人为人处事时应以仁爱之情为行为准则;“游于艺”,指学习之人应学习六艺等技能,从而更好地将德性修养融入到生活实践中,使己之技艺进可通乎道,退可贯乎德。这十二字以“据于德”为“学”之核心,以“志于道”为上达,以“依于仁”“游于艺”为下学,为学习之人构建了健全自身人格、修养自身道德的方法,并为社会有序化、良俗化发展开创了一条下学上达之路径。

此外,在先秦儒家看来,人的生命是生生不息、向前发展的,理想人格的实现需以“学”贯穿于始终,因为“学”不仅是学习者对自我生命的体认过程,也是行为主体的道德生命不断塑造完善的过程,更是学以至于圣人必须伴随终生的过程。这一动态的过程,是不断超越自我、更新自我的过程,需要以乐的态度、志的指向、弘毅的精神去实现,正所谓“言圣人之事,造道之言也。学至于乐则成矣”^{[11]127}。

此后至清代,有影响且详细论及“学”的儒家经典均将“学”看作伴随一生发展的动态过程,并将“学”与“成德”“明善”“君子”“圣贤”联系起来,最大程度地完善自我,做有德之人是儒家人生哲学与伦理思想的核心要义所在。西汉刘向言:“成人有德……大学之教也。”^{[12]62}只有“学”才可以使人治性尽材、广明德慧。徐干认为:“昔之君子成德立行,身没而名不朽,其故何哉?学也。”^{[13]1}只有“学”才能使人成为成德立行之君子。二程认为:“须是学颜子……存乎德行。”^{[11]62}反复指出人需向颜回学习,存乎德行,入乎圣人气象。朱熹认为:“故学者之终,所以至于义精仁熟,而自和顺于道德者,必于此(乐)而得之,是学之成也。”^{[14]47}学者应以仁义之精熟、道德之和顺、圣人之达成为学之终点。可见,二程、朱熹均以成为有德之君子作为“学”之主旨内容,只是在“学”之方法上较先秦儒家有所突破,指出为学方法应以穷理为先。二程认为:“学者须是穷理为先,如此则方有学。”^{[11]115}而“人伦者,天理也”^{[11]394}，“理”首先表现为对人类社会君臣、父子等纲常伦理的遵守。

王守仁认为,学者应充实善念,遏制恶念,

“圣人只有此,学者当存此”。他同样指出,学者应当以成就圣贤人格为学问之要,并在为学方法上与前儒有所区别,指出人的心体是纯粹、绝对的至善,人应当依据本心良知的指引,去除私欲的蒙蔽,进而为善去恶。戴震指出:“解蔽莫如学……得所止莫大乎明善。”^{[15]72}刑昺认为,《论语·学而》一篇以“学而”为始,以“君子”为终,意在告诉人们“学”之主旨内容在于成为有德之君子。清代学者朱柏庐提到:“要知圣贤之书……是教千万世做好人。”^{[16]232}张伯行指出:“所谓学者,乃为士者所以求至乎圣人之道也。然自秦汉以来,学有殊途,而吾人为学当知所尚。”^{[17]40}可见,千万世做好人、成德向善、至乎圣人之道是后儒们反复强调的学之主旨。

概言之,虽然二程、朱熹、王守仁、戴震等人所特别强调的“学”之正心养性、中正至诚的内求自省之方为先秦儒家“学”至于君子、圣贤的进路作了进一步的补充,但这些后儒学者们仅仅是在有限的意义和范围内探讨了先秦儒家“学”的涵义、内容,似乎基本沿用了先秦儒家以“德修”“向善”“成圣”为“学”之内涵、主旨的思想理路,虽然在学习内容、方法等层面对这一理路有所丰富,但却未赋予其更有新意的探讨,这一不足被近现代学者的研究所弥补。

四、生活之学、境界之学、关怀之学的思想特色与近现代转生

近现代时期,关于先秦儒家“学”之内容的阐释研究,按性质划分,大概可分为“读书之学”“德性之学”“生活之学”“境界之学”“关怀之学”五类。

胡适认为,孔子所讲的“学”只是词章、训诂读书之“学”,“只是文字上传受来的学问”^{[18]74}。仅将孔子之“学”理解为狭义的读书、知识之学,这显然有违先秦儒家“学”之本意。梁启超便尖锐地批评了胡适的这一观点,他指出,孔子所谓的“学”,是用以养成人格之学。在孔子看来,“读书不过其一端”^{[19]15}。孔子之学,重于强调实践,“智识方面看得轻”^{[19]18}。此处,梁启超将“学”重新向近代以前的“德性之学”“人格养成之学”靠拢。钱穆、南怀瑾、李泽厚的观点与梁

启超的观点颇为相近,均认为“读书就是学问”的说法较为狭隘。南怀瑾指出,在先秦儒家看来,学问不只是知识渊博之义,他认为《论语》通篇所讲,不过是“如何完成做一个人”^{[20]10}而已。在修“学”的途径上,钱穆、南怀瑾、李泽厚等学者兼重了其内在自省与外在实践之义,指出为学者在学习时,要自己学会探究“学”的虚实深浅,要当知反求诸己之义,时时反验于己心,要想理解孔子之“学”的真正意蕴必须经由真修实践中来,若无此真修实践,即无法明此意蕴。

梁漱溟则把儒家之“学”释为“生活之学”,他指出,儒家“学”之实质是一种“体认人的生命生活”的学问,不应当以哲学的思维惯性对其进行思考^{[21]497-498}。他也同意先秦儒家之“学”是一种至高无上的“学”,且在德性基础上,更突出了“学”在实践层面的价值,指出其旨要在于“反躬修己的实践”。他认为,孔子一生为学所经历的进境,虽无法知晓,但孔子所说的学问不是知识之学或虚幻的哲学玄想,而是贯穿于其自身生活中的“一种力争上游的学问”^{[21]330}。这种学问亦可称为人生实践之学,说得再详细一点,便是“力争上游者力争人生在宇宙间愈进于自觉,自立,自如也”^{[21]330}。

冯友兰关于先秦儒家之“学”则提出了“境界之学”的看法。他指出:“道家以为儒家所讲,只限于仁义;儒家所说到的境界,最高亦不过是道德境界。这‘以为’是错底。”^{[22]779}冯友兰认为,孔子及其后儒所说的志于学之学,是学道之学,“儒家所谓学,则即是学道之学……人生于世,以闻道为最重要底事”^{[22]780}。在他看来,儒家“学”的范围很广,“学”除具有伦理学层面的意义外,还具有美学的意义。也就是说,所谓“境界之学”不仅意味着道德上的完善化,还意味着审美层面的精致化。陈来明确指出,不能将孔子的“学”仅仅理解为摄取知识,哲学抽象思维的提升亦是其所学内容。“上达是经由下学而达到对天命的理解,也是对宇宙、社会、人生统一原理的把握”^{[23]13}。这便一下将“学”由成德、成贤、成圣的境界提升至道的境界。在冯友兰、陈来看看,知识、实干、道德、审美能力等的集合,才是先秦儒家“学”的全部内容。

杜维明从人与人、人与物的关系层面对先

秦儒家之“学”进行了进一步的补充。他认为,“学”是关怀的伦理,而不只是简单的德性伦理,王守仁讲的人与天地万物为一体的例子,便能很好地说明这一点。王守仁更希望“学”所表达的是一种关怀,而不仅仅只是了解、认知,其关怀的对象不仅包括人,还包括物^{[24]82}。安乐哲和罗斯文的观点,有助于加深对“关怀之学”的理解:“根据儒家的道德人生观,我们不是抽象分离意义上的个体,相反,却是存在互相影响的人,过着——而不是‘扮演’着多重角色,这些角色构成了我们是什么样的人,并且,这样我们可以在行为上追求无与伦比的独特性和技艺。”^{[25]19-20}也就是说,孔子所倡导的“学”,在单独的个体那里不成立,所谓的个体不是抽象分离意义上的个体,必须有他者,有更多人、物的介入,此意义上“学”带有一种社会性。其大致包含有两个层面:一方面,先秦儒家之“学”涵盖了人与人的关系;另一方面,先秦儒家之“学”涵盖了人与万物之间的关系,即天地万物为一体,人和万物之间存在着密切的互动与关联。

近现代学者对先秦儒家之“学”有着不同的侧重及理解。以胡适为代表的“读书之学”的观点,有偏离先秦儒家“学”之原义之嫌;以梁启超、钱穆为代表的“德性之学”的观点,是对先秦儒家“学”之含义的正面确证;而以梁漱溟、冯友兰、杜维明为代表的“生活之学”“境界之学”“关怀之学”的观点则对先秦儒家“学”之含义做了一定的补充发展。

可见,“学”有广义、狭义之分。狭义的学指生活技能、词章知识之学;先秦儒家之“学”更多地是从广义层面而言,主要指修己立身之学,即它不仅是完善人格的学问,也是抵达理想人生境界的学问。就为学途径而言,包括内省和外求两种,即内在自省、觉悟体察与接受教化、向外实践两个层面,只有将这两种学习途径相结合,才能更好地完善个人的道德品格,构建理想的道德社会。

综上所述,通过对先秦儒家“学”观念的起源与思想演进的探讨,可以看出,“学”所指称的是在知识、技能、德目学习以实现道德认知的基础上,自主自觉地以乐的态度、志的指向、弘毅的精神,以内省与外求的理性方式展开的道德

意识、道德情感、道德习惯和道德实践等诸因素相统一的,不断超越自我、更新自我的动态发展过程,这一动态发展过程与处理人自身、人与人以及人与物的关系相联结,以学为己、学以成人、学以化俗为价值目标,以实现完善的道德人格、理想的道德社会为价值依归。

参考文献

- [1]刘宗周.刘宗周全集[M].杭州:浙江古籍出版社,2012.
- [2]华强.殷商甲骨文本训[M].合肥:黄山书社,2015.
- [3]张枬.张枬集[M].杨世文,点校.北京:中华书局,2015.
- [4]史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢,译.南京:江苏人民出版社,2014.
- [5]杜维明.道·学·政:儒家公共知识分子三个面向[M].钱文忠,盛勤,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [6]皇侃.论语义疏[M].北京:中华书局,2013.
- [7]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012.
- [8]黎靖德,编.朱子语类[M].杨绳其,周炯君,点校.长沙:岳麓书社,1996.
- [9]陈淳.北溪字义[M].北京:中华书局,1983.
- [10]李湘洲.李湘洲集[M].长沙:岳麓书社,2012.
- [11]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [12]刘向.说苑校证[M].向宗鲁,校证.北京:中华书局,1987.
- [13]徐干.中论解诂[M].北京:中华书局,2014.
- [14]朱熹.学礼译注[M].江先忠,王维建,译注.福州:福建教育出版社,2017.
- [15]戴震.孟子字义疏证[M].北京:中华书局,2008.
- [16]陈宏谋.五种遗规[M].北京:线装书局,2015.
- [17]张伯行.续近思录[M].上海:华东师范大学出版社,2015.
- [18]胡适.中国哲学史大纲[M].上海:上海人民出版社,2014.
- [19]梁启超.孔子与儒家哲学[M].北京:中华书局,2016.
- [20]南怀瑾.论语别裁[M].上海:复旦大学出版社,2016.
- [21]梁漱溟.梁漱溟全集[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [22]冯友兰.贞元六书[M].北京:中华书局,2014.
- [23]陈来.孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2017.
- [24]杜维明.二十一世纪的儒学[M].北京:中华书局,2014.
- [25]林存光.道义、权力与政治:儒家政治哲学与政治文化论集[M].北京:学习出版社,2017.

The Study of Cultivating One's Morality: The Origin and Evolution of the Concept of "Learning" in pre-Qin Confucianism

Huo Yanyun

Abstract: The concept of "learning" has long existed in the pre-Qin period. Since its birth, the traditional "learning" contains some practical implications, and then the ethical and moral implications become more and more prominent. From the perspective of etymology, "learning" contains three meanings of "perception", "imitate" and "practice", which is helpful to further explore the core gist of "learning" concept of Pre-Qin Confucianism. The evolution of learning content from life skills to ethics and moral norms in pre-Confucian times reflects the basic development process of learning and practice from "informal" to "ceremonial". The Pre-Qin Confucianism inherited the ritual and music system established by the Western Zhou Dynasty, explored the core of "virtue" contained in "learning", and laid the foundation for the formation of the customs and habits of "learning" in Chinese society. This Confucian tradition is also inherited by the Later Confucianism. Modern scholars have injected new ideological connotations into the Confucian concept of "learning", highlighting the characteristics of the learning of life, state and solicitude.

Key words: pre-Qin confucianism; learning; cultivate virtue; to do good

[责任编辑/晨 潇]