

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2022年第1期(第10卷,总第55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 阮金泉

委 员 (按姓氏笔画排序)

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

社 长 / 主 编 闫德亮

副 社 长 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·文明探源·

大仰韶与龙山化 曹兵武/5

仰韶文化玄玉的认定及意义 张天恩/12

·思想文化·

老庄哲学的当代阐释 韩东屏 王班班/19

论冯友兰对“忠恕”思想的转化和创新 柴文华 郭佳明/26

·当代文化·

君子文化是文化强国的源头活水 钱念孙/33

好生活的历史性、本色和美好愿景 江 畅 汪佳璇/38

·宋文化研究·

宋代墓志所见女性割股疗亲现象探究 焦 杰 李 薇/45

天理与政事的贯通:论程颢治道思想 郭敬东/52

·文学与文化·

《诗经·邶风·桑中》与上古三月养蚕礼俗 尹荣方/60

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 闫德亮

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市丰产路21号

邮 编 450002

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2022年2月15日

目 录

金元之际的汉唐情结与文史建构····· 张勇耀/67

·文献研究·

从“年”“岁”“祀”看先秦时期如何过年····· 朱彦民/76

由周人的“巧利”之弊说到《老子》的“绝巧弃利”····· 宁镇疆 卜 易/86

·河流文化·

《水经注》湿余水和易荆水新考····· 陈喜波/94

小冰期背景下苏北群发性“沉城”现象及迁治模式 ····· 李德楠/102

·中原论坛·

试论先秦文献中禹的四种形象 ····· 许兆昌 徐明真/109

我国端午节丛考 ····· 曾维华 王 冕/118

·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 * 2022-02

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. 1, 2022

Main Contents

Yangshao Culture and Longshanized	Cao Bingwu/5
Identification and Significance of Xuanyu in Yangshao Culture.....	Zhang Tianen/12
The Contemporary Interpretation of Lao-Zhuang Philosophy	Han Dongping and Wang Banban/19
On Feng Youlan's Transformation and Innovation of the Thought of "Loyalty and Forgiveness"	Chai Wenhua and Guo Jiaming/26
Junzi Culture is the Traditional Source of Building a Culturally Strong Country	Qian Niansun/33
The Historicity, True Qualities and Beautiful Vision of a Better Life	Jiang Chang and Wang Jiaxuan/38
A Probe into the Phenomenon of the Flesh Cut by Women to Cure Family Members Reflected in the Epitaphs of Song Dynasty	Jiao Jie and Li Wei/45
The Integration of Heavenly Principle and Government Affairs: a Study of Cheng Hao's Thought of Governance	Guo Jingdong/52
<i>The Book of Songs</i> • <i>Sangzhong</i> and the Ritual System of Silkworm Rearing in Spring in Ancient Times	Yin Rongfang/60
The Han and Tang Complex and the Construction of Literature and History During the Jin and Yuan Dynasties	Zhang Yongyao/67
How to Celebrate the Chinese New Year in Pre-Qin Period from the Perspective of "Nian""Sui" and "Si"	Zhu Yanmin/76
A Study on the Relation Between Zhou Dynasty People's Fault of "Qiao Li"(巧利)and the "Jue Qiao Qi Li" (绝巧弃利) in Lao Zi.....	Ning Zhenjiang and Bu Yi/86
A New Study on the Shiyushui and Yijingshui in <i>Shui Jing Zhu</i>	Chen Xibo/94
Mass Sinking Phenomenon and Governance Migration Model in Northern Jiangsu under the Background of Little Ice Age	Li Denan/102
On the Four Kind of Images of Yu(禹)in the Literature of Pre-Qin Period	Xu Zhaochang and Xu Mingzhen/109
The Textual Research on the Dragon Boat Festival in China.....	Ze Weihua and Wang Mian/118



大 仰 韶 与 龙 山 化

——管窥史前中国文化格局的关键性演变

曹兵武

摘 要:仰韶文化是中国史前经过北谷南稻两种农作文化融汇后率先实现以农业为主要经济基础的多元一体格局中的一支区域性文化。它借助全新世大暖期的良好时机和黄河中游的区位优势,向在当时技术条件下易于开垦的黄土高原地带大规模扩张,从而奠定了早期华夏族群的人口、语言与文化等基础。仰韶文化盛极而衰之后的解体及其引发的龙山化转型,不仅在仰韶故地形成诸多源流复杂的后仰韶文化,而且还因为小麦、牛羊等新经济因素的引入,在其腹心中原地区较早开启了人口、经济、社会 and 文化的相互碰撞重组以及交叠融合。正是在后仰韶时期的龙山时代的区域竞逐过程中,各地普遍启动了自己的文明化进程。作为仰韶故地核心的中原地区经过对四面八方各种文化因素的兼容并包和融合创新,加之黄河中下游地区冲积作用加剧,为史前中国相互作用圈中各区域性文化传统提供了新的逐鹿之地,使二里头文化在区域文化传统间日益强化的竞争过程中脱颖而出,确立了早期中国文化相互作用圈中的华夏正统地位。因此,仰韶文化的形成与解体,都是早期华夏文化形成过程中的重大事件。

关键词:仰韶文化;龙山化;中原地区;区域文化传统;相互作用圈;华夏传统形成

中图分类号:K871.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0005-07

仰韶文化无论从发现之早、遗址之多、空间之广、持续时间之长、影响之大,都可以说是中国新石器时代文化之最,因此其形成是史前中国的一件大事。而仰韶文化的解体与转型同样是一件大事,尤其是仰韶文化解体过程中引发的龙山化现象,更是早期中国范围内族群互动与文明形成机制的值得深入研究的重要课题。

一、仰韶文化的形成与扩张

考古学家王仁湘先生新出一本大作,名字就叫《大仰韶》^{[1]1-728}。反思百年中国考古学,仰

韶文化在各个方面都确实当得起大之名实。仰韶文化的发掘、发现,被公认为现代科学的中国考古学诞生的标志,其探索与研究贯穿了中国考古学始终。魏兴涛先生从十个方面总结过仰韶文化在史前中国考古学文化格局中的重要性,包括:中国考古学诞生的标志、分布地域最广、内涵丰富、延续时间最长、影响最深远、最早文明化、掀起以彩陶为标志的波澜壮阔的史前艺术浪潮、学术研究史最长、调查发掘工作最多、与黄帝和华夏民族关系最密切等^[2]。尽管其中一些说法值得进一步探讨,但整体概括仍是十分精到的。一言以蔽之,仰韶文化可以说得上是现代中国考古学的一个缩影,也是

收稿日期:2021-11-15

作者简介:曹兵武,男,中国文化遗产研究院研究员(北京 100029),主要从事文博考古、文化遗产研究。

解开中国早期文化与文明密码的关键性钥匙之一。

仰韶文化的发现,首次以科学手段将中国早期历史从不完全的文献记载与神话传说中追溯到史前遗存的实证,也唤起中国学者以考古学探索早期中国民族与文明之源起的热情和实践。新中国成立前,学界已经确立了包括梁思永先生后冈三叠层等一系列发掘研究逐步建立的小屯(商王朝的殷墟文化)——龙山(黑陶文化)——仰韶(红陶和彩陶文化)的上溯序列^①。其中,史前时期仰韶文化的属性给了早期学者们无限的想象空间:有认为它是古史传说中的夏文化^②,有认为是黄帝文化^{[3]9}或者炎帝文化^[4];有认为它是通过甘青地区从中亚传来的^③,有认为是中国本土起源的^[5],等等,不一而足。新中国成立后,经过数十年的成果积累,学界在仰韶文化的时间空间格局、文化要素构成、经济社会特征、源流谱系等方面取得了较为精细的认识,其中尤以苏秉琦先生的《关于仰韶文化的若干问题》^[6]和严文明先生的《仰韶文化研究》^{[7]1-328}为代表。20世纪80年代时,两位先生先后将以仰韶文化为中心的认识扩展到具有全国性意义的对中国早期文化的区系类型学说^[8]和“重瓣花朵模式”^[9]的理论概括,对仰韶和全国的早期考古学文化序列、谱系及时空框架进行了集大成的总结。

在区系类型和重瓣花朵格局中,仰韶文化只是全国各地史前时期在农业兴起与发展、区域性文化传统孕育与奠基过程中的一支以黄河中上游和黄土高原为主要分布区的地方性文化。但是,无论从距今7000—4700年的存在时间、大约130万平方公里的分布空间,还是从关系错综复杂的地方类型及源流、众多的遗址数量而论,仰韶文化都当得起是一个巨无霸。其以彩陶为核心特征的成千上万个遗址,分布于以黄河中上游地区为中心的黄土地带,远远超过其他地区同时期包括略晚的诸同一发展阶段的兄弟文化。

仰韶文化甫一登场,就有很多亮眼的文化特征:除了独具风格的彩陶和罐盆瓶钵等陶器组合外,仰韶文化的遗址规模普遍较大。围绕大型公共建筑的分组房屋、中心广场、规范的墓地规划、人数众多的合葬墓、大量的儿童瓮棺葬等颇能体现群体团结的遗迹。这在仰韶文化遗址中非常普遍,充分展现了聚落向心力和高度的社会组织能力。比如发掘与研究比较充分的姜寨遗址,在仰韶文化早期即已形成五组各自围绕自己的大房子安排的建筑群,共同环绕遗址中心的大型广场,并各自在聚落环壕外有对应的公共墓地^{[10]354}。在属于仰韶文化中晚期的河南灵宝西坡遗址,四座超大型房子环绕中心广场,门道相对,中心广场与大房子的公共活动核心地位与作用空前突出^[11]。这类建筑精致、以正对门道的后壁为上位、门道所在部位凸起、整体呈近五边形的超大型房子,在仰韶文化多个遗址的中心部位均有发现。这毫无疑问是仰韶聚落中早期已经普遍存在的大房子传统的进一步发展。其迎门的大火塘、特别处理的地面和墙面(个别保存较好的房址中发现有类似石灰面的硬化处理和墙壁彩绘,面积达数百平方米)、密集的立柱以及常有饮酒遗痕等内部独特的结构安排,与弗兰纳里等在《人类不平等的起源:通往奴隶制、君主制和帝国之路》一书中梳理的现代民族志和世界各地考古普遍存在的早期社会的男人会所等初期的公共建筑颇有共通之处^{[12]121-152},也是后来中国国家社会中宗庙、祠堂、宫殿等特别类型公共建筑的重要源头。可以设想,正是在这样的公共性建筑中,村落成员或青壮年男性常常集会,受到社群历史、宗教、仪式、军事等方面的教育,并酝酿了村落发展的重大事件与对外扩张计划。

正因为上述这些特征,严文明先生认为仰韶文化是早期中国文化相互作用的重瓣花朵结构的花心,王仁湘先生将其称为生命力最强的史前文化,并冠以“大仰韶”之名。

仰韶之大之重要,究其主要原因是因为仰韶文化乃早期中国第一支以农业为主要经济基础的地域性考古学文化。黄土地带在当时农耕条件下的易开垦性,农业经济的率先发展,使仰韶文化占得了时间与空间上的先机,在半坡与庙底沟阶段接连进行过两波大的扩张。

距今 7000 年左右仰韶文化已经形成。幅员如此辽阔的仰韶文化的形成机制、内部的复杂性,以及对外的扩张与联系,是同时期其他文化无法相比的。仰韶文化分布范围内在前仰韶时期大体上共存着裴李岗(含贾湖)文化、磁山文化、北福地文化、白家文化、老官台文化和大地湾文化等前仰韶文化。仰韶文化能够取代这些不同文化,是经历过区域性的文化整合或融合才得以完成的,这个过程其实从裴李岗文化时即已启动。借助于末次冰期结束、海平面大幅度上升,以及全新世大暖期的到来,在人群与生存资源、生活方式的重新布局中,南稻北谷两种分别起源于东南中国与北方中国的农业文化沿着黄河冲出中游奔向东部低地的喇叭口两侧,交汇于中国地理地貌的二三级阶地和秦岭—淮河的南北气候分界线一带的贾湖等遗址,导致裴李岗文化的崛起与扩张,这是仰韶文化的主源。早期阶段的仰韶文化充分利用全新世大暖期的水热耦合条件和黄土的易开垦性,继承贾湖和裴李岗文化向北向西的扩张势头,融汇黄土高原及其东南缘的诸多本土文化,沿太行山麓和黄河中游支流诸河谷将复合型的农耕文化与彩陶扩张到更远的河北北部、内蒙、山西、陕西、甘肃及青海等地,直达童恩正先生概括的半月形地带^{[13]17-44}或者罗森先生所说的中国弧^[14]这一纵深、巨型的文化地理喇叭口的西北远端。期间经过农业主体地位的确立、黍—粟—稻被粟—黍—稻—豆作物组合的取代导致农业比重的进一步上升^[15],以及内部其他文化要素与格局的嬗变等,终于在庙底沟阶段进一步统合仰韶文化诸地方类型,形成了规模空前的一次早期文化统一与扩

张运动,基本上完成了仰韶文化分布范围内的文化整合与一体化,以及对中国黄土分布区的全覆盖,其彩陶等文化观念和因素还对周邻其他区域性考古学文化发生了强烈影响。

因此,仰韶文化可以说是通过文化的融合创新形成的、早期中国第一支以农业为主要经济基础的史前文化,是第一次农业革命成果的集中体现,率先实现了黄土地带的从多元到一体,农业为其人口增长与扩张奠定了基础。仰韶文化融合、扩张的过程大致经历了三个阶段:第一个阶段是借裴李岗文化南北融合的东风和复合式农业经济基础不断向黄土地带扩张;第二个阶段是粟和豆对黍大幅替代,进一步优化作物结构,深化农业经济的重要作用,支撑人口持续增长,在晋豫陕三角的河谷与黄土台原地带完成半坡与后冈等早期地方类型的进一步融合,实现以庙底沟类型为代表的文化统一,并启动了第二轮更具深度的整合与扩张;第三个阶段是其后期经历大扩张之后的再次地方化离析乃至解体。

仰韶文化的扩张,得益于其农业经济与黄土地带的环境耦合所支撑的人口增长和文化间空白缓冲地带的大量存在。到仰韶文化晚期,因为扩张势头太猛,分布范围过大,当其他地区也随着农业等生产力的发展与人口的逐步增长而陆续步入区域性文化传统形成和整合阶段时,仰韶文化却逐步走向解体。据许永杰先生的研究和划分,在仰韶文化兴盛阶段分布区内,分别形成了泉护文化、大地湾文化(中晚期)、马家窑文化、秦王寨文化、大司空文化、义井文化、海生不浪文化、庙子沟文化等多个可称为仰韶文化地方性变体的考古学文化^{[16]227-234}。近年的语言学与人类古基因谱系研究发现,仰韶文化及其后裔文化已经为汉藏语系的形成起了奠基性作用^[17]。比如,民族语言学家孙宏开先生认为甘青河湟地区的马家窑及其之后文化的人群沿青藏高原东缘南下甚至登上青藏高原,是包括东南亚地区的藏缅语族形成的主要

动因^[18]。而汉藏语系中派生的汉语,又成为华夏族群与文明的主要语言文化基础。

因此,正如仰韶文化的形成是史前中国的一件大事,其解体与转型也同样是一件大事。尤其是仰韶文化解体过程中引发的龙山化现象,更是早期中国范围内族群互动与文明形成机制的值得深入研究的重要课题。

二、仰韶文化的解体与龙山化进程

仰韶文化的解体,大致上是循着这样一条路径:过度扩张和高度定居之后的再次地方化,庙底沟阶段之后的仰韶文化已扩张至极限,其文化分布范围大致稳定,呈现出空前繁荣的文化态势;环境变迁引发经济社会转型,包括距今5000年左右其西北边缘地带一些新经济因素的逐渐引入和环境深度开发引发的人口激增与部分人口南下;仰韶文化分布范围内及被影响地区文化和人群的分化重组与重新整合。在这个过程中,陶器、生业、聚落与社会组织等文化面貌均发生了很大变化,包括:引进了麦类作物和牛、羊、冶金等新的文化因素造就的新经济增长点;在罐与尖底瓶等基础上组合出现的影响深远的空三足器、甗、鬲等^[19]。晚期的仰韶文化不仅地方性逐渐增强,甚至离析解体为不同的考古学文化。仰韶文化的故地中原地区的庙底沟类型文化经西王村类型而逐步发展为庙底沟二期文化,进入了广义的龙山时代。大致同时或稍晚,其他地区也普遍启动了类似的龙山化转型历程。

仰韶与龙山一直是中国考古学中紧密相连的两个概念。早在20世纪30年代,梁思永先生发现后冈三叠层时已经确定仰韶早于龙山,黑陶晚于彩陶,并有了龙山文化的命名^[20]150-163。之后,严文明先生在《龙山文化与龙山时代》一文中鉴于在全国除山东地区以外的很多地方都发现了与龙山文化时代相近、文化面貌相似或有联系的文化遗存,并大多都曾经被命名为以

省称开头的“某省龙山文化”,如河南龙山文化、河北龙山文化、湖北龙山文化和陕西龙山文化等现象,提出存在着一个普遍的龙山时代^[21]。

龙山时代概念的提出,实际上是否定了各地的此类文化就是龙山文化,龙山文化只是山东地区的一支地方性考古学文化,其他地区的类似文化则是上述的新发展阶段龙山化的结果,而且龙山化也不仅限于仰韶文化及其分布区。龙山文化得以命名的龙山镇城子崖遗址就位于海岱地区,这里是和仰韶文化及其分布区并驾齐驱的又一个重要的史前文化区系,但是,彩陶逐渐退出历史舞台、红陶向黑陶和灰陶的转变——当然还不仅仅是这些^④,在这里因为龙山文化与大汶口文化在时空上的紧密衔接而表现得更为清晰。此后,长江中下游、辽河流域等史前文化发达地区也发现类似的现象。因此,严文明先生提出龙山时代的概念,并认为这是一个后仰韶时期的具有普遍性和某种相似性的史前文化发展阶段。这种观察是敏锐而中肯的。

这样一来,龙山化其实是一个比大仰韶波及面还要大的时代概念。即便是仰韶中期以大扩张为特色的庙底沟化,也无法与龙山化这一现象的影响范围相比。龙山化不仅是早期中国一个具有普遍性的史前文化事件,而且是随着仰韶文化的解体首先出现的,某种程度上说,它是各地在完成自己的区域性整合之后,开始走向复杂与分化乃至冲突的文明化进程的标志。因此,各地的起始时间、具体表现及背后机理也不是完全一样的。尤其是由于各区系之间真正竞逐的展开,使整个早期中国的文化格局发生了巨大变化。

在仰韶文化解体和龙山化的过程中,除了自身发展阶段性、北方地区的环境敏感性、人口压力、外来因素的影响等原因之外,周边地区比如海岱地区的大汶口中晚期文化和长江中游的屈家岭文化等在完成自身的区域一体化之后的强势扩张某种程度上也起到了推波

助澜的作用。赵芝荃、杜金鹏等先生都注意到大汶口文化中晚期的南下与西进现象^[22]。到大汶口文化晚期,郑洛地区所谓的“龙山文化早期”遗存中大量出现大汶口文化器物,一些墓葬中出土了成组的大汶口文化器物,甚至豫西晋南庙底沟二期文化和陶寺文化的遗存中也可以见到大汶口文化晚期遗存。魏兴涛先生指出,庙底沟二期文化的形成,就是在仰韶文化晚期的基础上大量吸收大汶口文化和屈家岭文化的因素才得以实现的,中原地区再次显示出其作为文化熔炉的历史特性^[23]。

海岱地区作为一个区域性文化传统的情况是复杂并具有典范意义的。它是个岛状高地,是全新世之初海平面上升时期大陆架人群内迁的理想之地——其中一些人滞留于此继续发展,比如黄河以东的后李文化那种种植水稻并使用圜底器的人群;还有中原在南北交汇之后文化爆发而东扩的人群,比如贾湖—裴李岗之后形成的广布于江淮一带的青莲岗文化部分人群。它们后来基本上为大汶口文化所统一。但是这里的以大汶口文化为代表的区域一体化慢了半拍,明显晚于仰韶文化的形成与扩张,其龙山化也相对发生较晚,尽管因为龙山城子崖遗址的率先发现而获得了龙山的冠名权。相对而言,由于环境适宜,海岱地区一体化与各文化间的过渡相对平稳、连续,很多遗址或遗址群长期盘踞一地积累性发展,但它们的高峰时期相当璀璨并成为逐鹿中原的有力参与者。张弛先生指出,大汶口文化中晚期的南下也是引发长江中下游地区文化转变的动因之一,他甚至说与其说有一种龙山化现象,不如直接称为大汶口化更为妥当一些^[24]。总之,仰韶文化故地尤其是中原地区一体化和龙山化都开始的相对较早,其转型阶段恰恰给了后发的大汶口文化和屈家岭文化等以某种可乘之机。而大汶口文化的扩张,则加快了引发其他地区向龙山化转型的多米诺骨牌效应。

那么,如何表述和认识这一史前中国具有

普遍意义的仰韶文化离析解体和龙山化转型现象?

我们大致上可以这样来概括:所谓龙山化转型,是在农业比重不断增加、人口与财富积累膨胀到一定程度的发展模式下,由仰韶文化所在区域率先开启并得到整个早期中国相互作用圈次第响应的各地域性文化传统达到内外饱和或者接近饱和之后的一种文化调适性转向。其对内的表现是人口继续增长,空间更加拥挤甚至压缩;对外是因为空白缓冲地带减少甚至消失,文化间或者是区域间不同族群竞争趋于激烈,普遍发生碰撞甚至是冲突。其实质就是农业发展之后的人口与经济文化重置,为龙山时代之后超越区域性传统的华夏正统的孕育提供了一种新的社会文化背景。

龙山化首先起于仰韶文化的整体性离析解体。过了对外拓殖的扩张阶段之后的仰韶文化分布区内的地方性逐渐明显起来,原有的相互系连逐步松散,甚至由于人口爆炸、环境变化、生存压力而展开竞逐,分化为一系列不同的考古学文化。进入龙山时代之后进一步发展为更为零碎也更具竞争性的地方性文化,比如占据晋豫陕仰韶文化腹地的中原地区在北方同源人群包括东方的大汶口和南方的屈家岭异源人群等的强烈影响下发展为庙底沟二期文化。庙底沟二期文化长期被视为仰韶与龙山之间的过渡阶段,其实就是仰韶故地率先龙山化的结果。其他地区或长或短或隐或显也存在类似的文化发展阶段。

当然,这种龙山化趋势并非仅仅是红陶转变为黑陶、灰陶等,而是一场非常深刻的经济、社会与文化变化。在《从仰韶到龙山:史前中国文化演变的社会生态学考察》一文中笔者曾经从陶器、房址、墓葬、聚落等方面进行过考察,其背后的原因和考古遗存的外在表现体现了区域发展的饱和态,又遇到环境波动以及区域间相互竞争加强、外来文化因素的引入等刺激,在文化内部加快了社会分化转型,在文化

之间——包括区域类型之间则转入持续的冲突性竞争^{[25]22-30}。尤其是黄河中下游之交一带由于环境变迁和河流冲积、淤积、堆积作用加强,不断形成新的宜居之地,加上仰韶文化在早中期的扩张和中晚期的离析解体,引发周边文化纷纷涌入——这可能就是最初的逐鹿中原的考古学表现。

如果我们把各地由仰韶文化率先开启的区域传统形成也称为仰韶时代的话,那么,仰韶时代和龙山时代是早期中国范围内走向华夏传统的具有普遍意义的两个大的文化发展阶段——以农业为主要经济基础而导致的区域开发、整合和一体化阶段,和大暖期最佳气候期结束之后由环境和资源压力而导致的区域间互相冲突与碰撞、重组阶段。仰韶时代是地方性的区域化文化传统的形成与扩张期,而龙山时代则是一个重大的转型期和互动强化期,也是早期复杂社会和中国文明时代的孕育阶段。各地龙山化转型的时间、内涵各不相同,但早期中国相互作用圈内相对发达的地区基本上都无法绕过这个文明化演进的必经阶段。

对龙山化的这种新理解,也从另一方面突出了仰韶文化的价值——其形成很重要,仰韶文化的形成与大规模向外拓殖、扩张,具有早期华夏传统的人口与文化的奠基性意义;其解体也同样重要,因为经过解体和龙山化,经过龙山时代不同谱系的人群与文化包括源自北方的牛羊、小麦、冶金等新文化因素在晋南豫西和陕东的中原核心区相互竞争、交叠融合,最终在嵩山周边地区化出了华夏正统在诸区域性文化传统中的集大成式脱颖而出,即二里头文化的崛起。此后经过夏商周三代接续定鼎中原,中原的华夏文化传统成为整个东亚的文明高地。

在上述过程中,位于黄河中下游之交和黄土高原东南缘的中原嵩山周边因为地理与气候等环境原因,构成了一个特殊的文化地理区间。前仰韶时代南稻北谷两种农业文化已经

在此遭遇,为仰韶文化的形成与扩张提供了一个与大暖期和黄土地带非常耦合的复合式农业经济基础和出发点。在后仰韶时代的区域传统竞争中,这里又成为四面八方文化因素和力量逐鹿的焦点地区,经过不同族群和文化的交叠融合,最终成为集大成的二里头文化登场的理想之地,因此堪称整个东亚历史与文化关键性的地理枢纽,也被传统世界观认为是人类世界的天地之中。

注释

- ①张瑞雪:《梁思永先生对中国现代考古学的贡献》,《魅力中国》2018年第19期,第101—114页。②徐中舒在其早期论文《再论小屯与仰韶》中提出仰韶文化为夏文化的观点,后在1979年写成的《夏史初曙》中放弃该观点,同意龙山文化和二里头文化为夏文化。③参见安特生著,袁复礼,节译:《中华远古之文化》,文物出版社2011年版。④参见曹兵武:《从仰韶到龙山:史前中国文化演变的社会生态学考察》,周昆叔,宋豫秦主编:《环境考古研究:第二辑》,科学出版社2000年版,第22—30页。

参考文献

- [1]王仁湘.大仰韶:黄土高原的文化根脉[M].成都:巴蜀书社,2021.
- [2]魏兴涛.从文化到文明化:仰韶文化百年历程及其文明化成就[J].华夏考古,2021(4):3-10.
- [3]范文澜.中国通史简编:上册[M].北京:商务印书馆,2017.
- [4]郭大顺.仰韶文化与红山文化关系再观察[J].郑州大学学报(哲学社会科学版),2017(4):103-107.
- [5]a李济.华北新石器时代文化的类别、分布与编年[M]//李济文集卷二.上海:上海人民出版社,2006.137-154;b夏鼐.齐家期墓葬的新发现及其年代的改订[J].中国考古学报,1948(3):101-117.
- [6]苏秉琦.关于仰韶文化的若干问题[J].考古学报,1965(1):51-82.
- [7]严文明.仰韶文化研究[M].北京:文物出版社,1989.
- [8]苏秉琦,殷玮璋.关于考古学文化的区系类型问题[J].文物,1981(5):10-17.
- [9]严文明.中国史前文化的统一性与多样性[J].文物,1987(3):38-50.

- [10] 半坡博物馆, 陕西省考古研究所, 临潼县博物馆. 姜寨: 新石器时代遗址发掘报告[M]. 北京: 文物出版社, 1988.
- [11] a 中国社会科学院考古研究所河南一队, 河南省文物考古研究所, 三门峡市文物考古研究所, 等. 河南灵宝市西坡遗址发现一座仰韶文化中期特大房址[J]. 考古, 2005(3): 3-6; b 中国社会科学院考古研究所河南一队, 河南省文物考古研究院, 三门峡市文物考古研究所. 河南灵宝市西坡遗址庙底沟类型两座大型房址的发掘[J]. 考古, 2015(5): 3-16+2.
- [12] 肯特·弗兰纳里, 乔伊斯·马库斯著. 人类不平等的起源: 通往奴隶制、君主制和帝国之路[M]. 张政伟, 译. 上海: 上海世纪出版股份有限公司译文出版社, 2016.
- [13] 童恩正. 试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带[M]//文物出版社编辑部. 文物与考古论集. 北京: 文物出版社, 1986.
- [14] 刘歆益. 沟通中西方的“中国弧”[N]. 人民日报, 2017-06-13(24).
- [15] 张海. 仰韶文化与华夏文明: 从农业起源到城市革命[N]. 中国文物报, 2021-10-01(6).
- [16] 许永杰. 黄土高原仰韶晚期遗存的谱系[M]. 北京: 科学出版社, 2007.
- [17] Zhang Menghan, Yan Shi, Pan Wuyun, Jin Li. Phylogenetic evidence for Sino-Tibetan origin in northern China in the Late Neolithic[J]. Nature, 2019(569-7754): 112-115.
- [18] 孙宏开. 跨喜马拉雅的藏缅语族语言研究[J]. 民族学刊, 2015(2): 69-76+122-125.
- [19] 张忠培. 黄河流域空三足器的兴起[J]. 华夏考古, 1997(1): 30-48+113.
- [20] 梁思永. 小屯、龙山与仰韶[M]. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [21] 严文明. 龙山文化和龙山时代[J]. 文物, 1981(6): 41-48.
- [22] 杜金鹏. 试论大汶口文化颍水类型[J]. 考古, 1992(2): 157-169+181.
- [23] 魏兴涛. 庙底沟二期文化再研究: 以豫西晋西南地区为中心[J]. 考古与文物, 2016(5): 83-99.
- [24] 张弛. 龙山化、龙山时期与龙山时代: 重读《龙山文化和龙山时代》[J]. 南方文物, 2021(1): 62-69.
- [25] 曹兵武. 从仰韶到龙山: 史前中国文化演变的社会生态学考察[M]//周昆叔, 宋豫秦主编. 环境考古研究: 第二辑. 北京: 科学出版社, 2000.

Yangshao Culture and Longshanized: The Study on the Key Evolution of Prehistoric Chinese Cultural Pattern

Cao Bingwu

Abstract: The Yangshao culture was a regional culture in the multi-unity pattern of prehistoric China, which took the lead to realize the main economic base of agriculture after the integration of the two farming cultures in cereals and rice. Taking advantage of the favorable opportunity of the Holocene Megathermic period and the geographical advantage of the middle reaches of the Yellow River, the Yangshao culture expanded to the loess Plateau, which was easy to cultivate under the technological conditions, thus laying the foundation of the population, language and culture of the early Huaxia group. The disintegration of Yangshao culture after its heyday and the transformation of Longshan culture resulted in the formation of many post-Yangshao cultures from different sources. Moreover, due to the introduction of new economic factors such as wheat, cattle and sheep, the population, economy, society and culture in the Central Plains area began to collide, recombine and overlap with each other. It was in the process of regional competition in the Longshan period of post-Yangshao period that all regions generally started their own civilization process. As the core of Yangshao's hometown, the Central Plains region, through the integration and innovation of various cultural factors in the surrounding areas, and the intensification of alluvial action in the middle and lower reaches of the Yellow River, provided a new place for various regional cultural traditions in the prehistoric Interaction circle of China. Erlitou culture stood out in the process of intensifying competition between regional cultural traditions and established the Chinese orthodox position in the circle of early Chinese cultural interaction. Therefore, the formation and disintegration of Yangshao culture were important events in the formation of early Huaxia culture.

Key words: Yangshao Culture; Longshanized; Central Plains; regional cultural traditions; interaction circle; the formation of Huaxia preach system.

[责任编辑/知 然]



仰韶文化玄玉的认定及意义

张天恩

摘要:玄玉之名见于先秦文献。随着考古发现和相关传统文化考察活动的收获,可以确认以仰韶文化早期偏晚的史家类型所出的墨绿或黑色的蛇纹岩为主,及透闪石类工具类玉器,应是仰韶文化玄玉之始。玄玉在庙底沟类型时期有所发展,在其晚段已出现彰显身份的玄玉斧、钺,及装饰用器,进入繁盛时期。受玉料资源限制和文化传统观念影响,仰韶文化玄玉形成了种类少、色深黑和形简素等特征,并影响到后来龙山时期石峁、陶寺及齐家等文化的玉器审美取向和制作工艺,以及夏代核心玉礼器牙璋(或玄圭)的材质选择。

关键词:仰韶文化;玄玉;认定;意义

中图分类号:K871.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0012-07

玄玉是指黑色(或赤黑色)的玉,最早见于《楚辞·招魂》:“红壁沙版,玄玉梁些。”本为诗人屈原对故里宫馆建筑的夸饰性描写。王逸注曰:“以丹沙尽饰轩版,承以黑玉之梁。”揭示出先秦时期的高等级建筑中,有以黑色玉材来装饰房梁的可能。那么,古代有没有其他玄玉的器具呢?

《尚书·禹贡》曰:“禹锡玄圭,告厥成功。”是说大禹治水、划定九州后,遂献祭玄圭于上帝以彰大功告成。文内“锡”字一般作被动语态理解,禹为受赐者,赐主为帝(尧)^①,此将玄玉所制之圭的使用推到大禹时代则是比较明确的。二里头文化被看作夏文化,是考古界多数人的意见,该文化出土有为数不少的黑色玉牙璋,可能与文献所说的大禹“玄圭”有关。如进一步从黑色玉器来考虑,考古发现中还有没有更早的玄玉类器物?也就成为一个值得关注的问题。

相关的考古发现实际已提供了有价值的线索,有些仰韶文化遗址中出土了少量玉斧、玉钺及玉饰件等,报告介绍相关玉器的外观往往呈黑色或墨绿色,会不会就是玄玉?如果是,则意味着玄玉的使用要早到仰韶时期,过去的认知可能就存在偏差,故需要做进一步研究。

一、仰韶文化玉器的发现概况

就新石器时代的考古而言,较长时期以来存在一个比较普遍的认识,仰韶文化属于不使用玉器的文化系统。相较于东北的兴隆洼、山东的大汶口、东南的崧泽等偏东区域诸文化都有数量不等的玉器发现,基本不出玉器似乎成为黄土高原地区仰韶文化的显著特点。

检索早期的田野考古资料,会发现在出土遗物部分根本找不到玉器的任何记录。如著名的西安半坡、澠池庙底沟、临潼姜寨、宝鸡北

收稿日期:2021-08-10

作者简介:张天恩,男,西北大学特聘教授,陕西省考古研究院研究员(陕西西安 710127),主要从事先秦考古与历史研究。

首岭等仰韶文化遗址^②,发掘揭露面积大者上万平方米、小者数千平方米,都不见玉器的信息。这些考古发掘报告就成为上述认识产生的基础,似乎证明了仰韶文化确没有使用玉器的传统,实际也成为仰韶文化研究的一个盲区。

自20世纪80年代中、后期开始,情况开始出现变化。1983—1984年,在陕西汉中南郑县龙岗寺遗址,发掘仰韶文化半坡类型墓葬420多座,其中20座墓中出土玉器26件。器类有斧、镑、铲,还有刀和镞^③,以生产工具类居多,武器类极少。玉器的材质鉴定有透闪石软玉,也有蛇纹石^{[1]416-425},色泽以浅绿、浅青、黄绿为主,也有白色。玉器的加工技术简单,未见雕刻的纹饰,但器物表面光洁度普遍较高,可能是缘于玉料的品质较好。

龙岗寺玉器的外观多为浅色,显然不属于玄玉范畴。出玉器可能是因遗址位于陕南的汉水上游,靠近出产岩性相似玉料的汶川玉矿区^{[1]416-425},有获取资源的便利,也不排除其他地区原料的输入。这些玉器是以本地石器制作工艺所制,和石器生产工具一样都随葬于略有身份的男性成员之墓^[2]。这里的发现因靠近矿源或可视为一个例外,还不足以证明仰韶文化玄玉的存在。

1985年宝鸡市福临堡仰韶遗址的发掘,在仰韶文化晚期西王村类型的1座小房子和地层内,分别出土很薄的梯形、璧形小玉坠各1件^{[3]158},均为略呈墨绿带有白色纹路的透光料。笔者作为发掘主持人观察认为其是碧玉,与其他石器不同,编写报告时按玉器做了介绍。这应该算是较早识别出的仰韶文化玄玉类小饰件,出土单位年代为遗址的第三期遗存,属于仰韶文化晚期。其实,遗址还出有几件类似材质的墨绿色玉笋,因没有明显透光归为石笋则为失误。

秦安大地湾是一处面积达110万平方米的新石器时代遗址,内涵以仰韶文化最为丰富,包括从史家、庙底沟和半坡晚期类型三个时期的文化遗存^{[4]686-694}。在各期的部分单位和地层

中,分别出土少量凿、镑等玉质工具,报告称其岩性为软玉或蛇纹岩。尤其是最后一期,出土的蛇纹石玉笋有数十件之多。无论工具凿、镑或用具发笋的外观均为偏黑或墨绿色,报告彩版中就展现有玉器10余件^[4]。

西安鱼化寨仰韶文化遗址中,少量仰韶晚期单位也出土有玉笋,均为墨绿色有白色条斑的半透明蛇纹石^{[5]936、1001、1151}。此类玉器发现更多的是蓝田新街遗址,在属于仰韶晚期的多个单位出土玉笋达100余件,多为墨绿色蛇纹岩料;并发现有制作玉笋的蛇纹石残块^{[6]582,图版八四~九〇},其上有锯切的痕迹,另外,还有同样材质的半成品残笋多件。可以说明该遗址就有以蛇纹岩为主要原料的玉石器作坊,出土的玉笋应为当地产品而非外来之物。

西安泾渭工业园区的高陵区杨官寨遗址,为一处面积约100余万平方米的仰韶文化大型聚落,庙底沟类型遗存的分布范围约80万平方米,中间有环壕所围的核心区,是目前所知最大的仰韶文化环壕聚落^④。大量出土的文物中除有玉笋外,还有玉钺3件,玉料均为蛇纹岩,浅绿或墨绿色,夹杂黑色斑点和白色斑纹”^⑤。此为渭水流域仰韶遗址首次考古发掘出土的玉钺,与前述遗址的凿、镑、笋及小玉坠等玉器性质不同,已经超出了工具、用器和饰件的范围,具有武器或威权类玉器的意义。

与此呼应,河南灵宝西坡仰韶墓地也出土了一批玉器。其中的9座墓葬中出土玉钺13件及玉环1件^[7]。除1件钺(M30:9)为青白色方解石料外,其余均为墨绿色带白斑纹或黑斑点的蛇纹岩料。根据随葬陶器的形制特征推断,这批墓葬的年代应属于庙底沟类型的最晚阶段,距今约5000年或略早,可能要晚于杨官寨的墓葬。这些具有武器性质的玉钺均出于西坡墓地的大中型墓,普遍置于墓主的手臂附近或头骨旁,远离同墓随葬的陶器,进一步证明其具有彰显死者身份的威权意义。

这些发现可以说明,使用少量色泽墨绿的

蛇纹岩制作凿、镑工具,可上溯到仰韶早期的史家类型,距今约6000年以前。到中期的庙底沟类型阶段仍以生产工具类为多,并开始制作玉笄类生活用具。约在庙底沟类型晚期或略早阶段,开始制作用于军事活动的武器——玉钺,可能已被赋予显示身份的威权物属性,成为仰韶文化的一个重要传统。

二、对于仰韶文化玄玉的认定

上述显示了仰韶文化确有以蛇纹岩为原料,制作玉器的大体发展历程。但要将这类以墨绿色泽为基调的玉器,与古文献所说的玄玉等量齐观视为同一事类,实际还需要通过名物互证的机缘来完成。对此,中国社会科学院、丝绸之路杂志社、中国甘肃网等单位发起、组织的“玉帛之路考察”活动,给予了一个较好的回应。

该活动数年间在西北五省及内蒙古中南部等地区,先后进行了以古代玉石文物及矿产资源为中心的调查访问十三次,获得大量的第一手科学资料,包括各地所藏的大量蛇纹岩材质的各类玉器和新发现的部分玉矿。笔者有幸参加了第十次(渭河道)、十一次(陇东陕北道)的“玉帛之路考察”。

2016年7月,第十次考察自甘肃渭源县开始,从渭河上游而下到陕西宝鸡市拓石镇北折,入陇山南段南由古道达陇县,又西行关陇道返张家川。2017年4—5月,第十一次考察从陕西西安的泾渭交汇地杨官寨遗址起步,西北行向古豳地陇东进发,再折而东行到陕北考察。

在西起武山、甘谷,东到西安,西北的环县、崇信、庆城,东北的富县、清涧、神木等众多公私博物馆内,都可见多寡不一的蛇纹石类(及深色透闪石料)文物。再加上早前的第九次(关陇道)考察,在会宁、庄浪、固原等县市同样有许多类似玉器标本^{[8]145-173}。还有已经报道过的灵宝市文管所收藏的仰韶玉钺3件^[9],及

2021年5月份确认的咸阳博物馆所藏15件玉钺等,玉器的发现数量更多,范围更大。前文所讲考古出土的这类玉器似已不少,但和这些丰富的收藏比较只能是相形见绌了。

当然,各地所见的大量蛇纹岩玉器藏品,年代不完全限于仰韶文化。以考古学的眼光进行形制特征、制作工艺方面的研判,无疑可区分出年代差异。这些墨绿色玉器有属于仰韶时期的,也有属于龙山时代包括齐家文化的。各地馆藏中那些较厚重的铲、凿、钺、斧等工具、武器,以及玉笄、玉环等,基本属于仰韶文化之物。而那些器形较大器体较薄的璧、环、刀、铲、璋、多璜联璧,以及琮等,则都属于龙山文化及齐家文化之器。这就说明,渭河流域为核心的仰韶文化从早期偏晚阶段(史家类型)开始,经过仰韶文化中晚期的庙底沟和半坡晚期类型,形成了使用墨绿色蛇纹岩为代表,并包括类似色泽的透闪石玉料制作不同类型玉器的传统,也影响到龙山时期的庙底沟二期、客省庄、齐家等文化。

在过去的考古发掘报告及收藏界的话语体系中,对此类色泽和质量的玉器并无统一名称,一般情况下称为墨玉,也有人如笔者就称作碧玉。但很明显,都是在针对玉器的外观色泽而言,用以区别浅色的青玉、白玉和黄玉等,并无一个更客观的统一标准。那么,古人有无较一致的说法呢?

依据《山海经》记载的“玄玉”之说,有学者提出将黑(墨绿)色蛇纹岩和类似色泽的透闪石等玉料,都称作“玄玉”^{[8]167}。另外,本文开头也提及《楚辞》等古代文献中,正是将黑色玉材称为“玄玉”。可知古人对此类色泽之玉,确有一个比较一致的名称。所以,笔者赞同依照古人已有之名,将外表近墨绿的深色玉叫作“玄玉”为好,以别于青、白、黄等其他浅色玉。

这样一来,就可以将古人所指的玄玉,与我们尚能见到的古代文物有一个较好的对应关系,也解决了考古和收藏界关于此类古玉的

名物统一问题。

三、仰韶文化玄玉的基本特点

通过相关考古发掘资料和各地不同性质馆藏文物的梳理,已较清楚了解到渭水流域及相邻地区诸多仰韶文化遗址确有玄玉类文物存在。经对这些文物的初步观察,可注意到它们具有一些基本特征,这将有助于加深我们对此类文物的认识。

首先,仰韶文化玄玉类文物的种类较少,可视为特点之一。就基本用途来说,主要可分为三类。

第一类为生产工具。现在见到并确认的只有凿、镑两类。选用的原材料虽是蛇纹岩玉料,但加工技术,使用情况仍与石器无别。出土于灰坑、灰沟等遗迹或文化层内,并没有显示出作为特殊器物使用的迹象。考古确认此类玄玉的制作年代可追溯到仰韶早期偏晚,中期的庙底沟阶段仍在沿用。

第二类为武器。现知只有钺、斧两类。已有资料显示是以钺为主,基本均是在近顶端有一小圆穿,少量为靠中部有略大的圆孔。斧的数量较少,与前者的差别是没有穿孔。用材多为蛇纹岩玉料,加工普遍简单,少量可观察到有打磨抛光技术的运用。考古发掘显示制作的年代不早于庙底沟类型的中期,晚期数量增加渐成风气。均出土于大、中型墓葬,有显示使用者身份地位的性质。

第三类为用具及饰件。目前所见生活用具以发笄数量最多,但形制较单一,有“丁”字形和圆锥形两类。另有少量饰件发现,所见的有圆环、梯形或圆璧形小坠。用材基本为蛇纹岩,制作较精细,表明有不错的打磨抛光技术。考古发现者均出自遗迹单位内,表明应属于较精巧但仍相对普通的用品,较遗址中的骨、陶笄,陶环等饰物或略显珍贵,虽反映了仰韶人审美意识的提高,但还看不出更为明显的特殊含义。考古资料说明,此类玄玉器的使用年代相对较晚,主要是

在仰韶文化半坡晚期类型及其前后。

其次,玉料选材范围较窄,器表色调单一。

考古发现和各地收藏的仰韶文化玉器所用的玉材,以蛇纹岩类为主,少量为深色透闪石料,看起来似有深色的偏好,但实际是受到矿产资源条件的制约。这可能是有前者资源易得,后者材料难求的原因。泾渭地区的仰韶文化遗址,大多处于黄土地带的临水阶地,远离玉矿分布区,资源缺乏是最大的问题。

现知的只有在渭河上游甘肃武山县鸳鸯镇一带,发现有丰富的蛇纹石玉矿储藏^[10],民间和藏界有鸳鸯玉之称。其正处于仰韶文化分布区之内,蛇纹岩矿区临近渭河干流,顺流而下便于玉材向外转输,如再溯支流而上可应对更大区域先民的资源需求。新街遗址的玉器、玉料和半成品的材质颇似鸳鸯玉,故可能是来自鸳鸯镇一带的原料,反而与邻近的蓝田玉材相差较远。不过,这还需要进一步做化学检测之后才能最终确认。当然,武山鸳鸯玉矿只是目前所知之点,其他区域如被推测的灵宝附近的山中^[9],是否也有玉矿存在?需待将来考古或地质调查去发现。

因受玉料选择的限制,玉器色彩显得单调,墨绿甚至黑色成为仰韶文化玉器的基本色调,成为一个必然的反映。

最后,外观朴素,不尚修饰是仰韶文化玄玉的另一特点。

上述的三类玄玉器具,除了玉钺上段或靠近中间位置钻孔,坠饰也各有小穿孔外,均保持了磨制成形后的基本状态。仅少量斧、钺和坠饰有进一步打磨抛光之外,再不施以其他修饰,更没有出现雕刻纹饰之例。仰韶玉器多为深色、不尚雕饰的简朴传统,可能也影响了龙山、齐家、石峁等后续文化的玉器制作工艺。

四、仰韶文化玄玉认定的意义

仰韶文化玄玉的认定,在仰韶文化及相关

研究领域,都有较为重要的意义。

首先,改变了之前仰韶文化不用玉的观念。

长期以来,仰韶文化不使用玉器的观念,几乎是考古学界的一个共识,早期考古报告普遍无玉器提及就是很好的说明。经我们的梳理和业外学者的努力,确信众多考古发掘资料和官私藏品之中,已发现数量众多的仰韶文化玉器,完全打破了这种认识的局限。

即使将龙岗寺青白色为主的玉器算作一个例外,其他发现也足以证明仰韶文化亦有自身的用玉习俗。若以墨绿色蛇纹岩为主的玉器使用为限,年代可早到仰韶早期偏晚的大地湾遗址史家类型阶段,距今也在6000年以前。属于仰韶中期的庙底沟类型虽仍制作工具类玉器,但至迟到其偏晚阶段就已出现了彰显社会威权的玄玉斧、钺,以及环、坠等装饰品,以示使用者的身份或地位不同。

这些发现,不只修正了学界认识的不足,而且将仰韶文化纳入到以用玉为标识的早期东亚文化体系之中,应是仰韶文化研究的一个重要突破点。

其次,仰韶文化价值观的一种反映。

仰韶文化是距今约6000年前后,在黄土高原产生发展起来的一支延续时间长、分布范围广、影响巨大的考古学文化,有自身独特的文明模式或路径。仰韶文化被认为提供了比较符合民众和社会需要的措施,有顺应社会发展要求的优势^[11];显示出其生死有度、重贵轻富、井然有序、朴实执中的特点^[12]153-164。比较其他地区,仰韶文化文明路径的主要特点是关注社会治理,务实节俭,不尚奢华,不追求财富拥有和虚耗社会资源^[13]146-159。

现在已明确了仰韶文化也使用玉器,与年代相当的红山、大汶口、良渚等文化有相似性,但玉器发现的数量、种类、造型及雕刻纹饰的复杂程度等,均远逊于其他文化。特别是使用者对此类资源稀缺、加工复杂、制作费力的特殊物品的占有形式上大相径庭。红山、良渚文

化等明显集中于少数宗教人员或部落权贵之手,大墓的随葬玉器往往以十数,乃至上百件者亦不鲜见^[14],所出玉器的种类、品质和工艺水准等也显得更多更高。而仰韶文化大墓随葬品基本是1件玉钺和几件普通陶器,两者形成的反差巨大,反映出不同文明体系对财富占据的意识差别。

尽管斧钺类玉器在仰韶文化中晚期之际,已具有显示身份、地位的社会意义,但也仅置入极少的数量作为象征,并未大量随葬进行炫耀,表明其不具有像良渚、红山那样的特殊地位。故从玉器的发现数量、种类、简朴的治玉技术等,反映出仰韶文化不崇尚奢华、务实节俭和朴实执中的社会伦理和价值观念。

最后,仰韶文化玄玉对后世用玉传统有重要影响。

现已明确的仰韶文化玄玉取材,主要有渭河上游的鸳鸯玉。以墨绿(黑)色蛇纹岩(及透闪石)为代表的玄玉使用传统,在仰韶之后龙山时期的多种考古学文化中均有程度不同的继承,自西向东的齐家、石峁、陶寺,均有一定数量的玄玉器物发现^[15]。其既可能是与原料使用的习惯有关,也可能因审美志趣、思想意识和价值观念的延续使然。

源于仰韶文化石岭下类型的马家窑、齐家文化等,不断西拓,势力范围至于海东和河西地区。这一区域的马鬃山、敦煌旱峡的古玉矿遗址,近年考古工作者已有发现^[16]。其中敦煌旱峡玉矿的开采年代约在公元前1700—公元前1500年,可至齐家和四坝文化时期。这些遗址的玉料主要为青、白、淡绿、绿、黄、褐等色的透闪石,也有墨绿色,与齐家文化玉器的材质、色泽多相一致,可见这些文化的玉材供给当来自这些新的矿区。石峁、陶寺等文化的玉料与齐家多相似,研究或认为后者可能为前者玉料的供应者^[17]。

另外,二里头文化的玉器也有不少玄玉,著名者如二里头及河南其他遗址所出的所谓

“牙璋”^[18],一个突出特点是玉料亦以蛇纹岩为多或有透闪石,普遍为墨绿或黑色,少量绿色。可见这一传统也为二里头文化,亦即夏文化所继承,故此类牙璋也被认为是夏代的“玄圭”,并属于夏王朝的核心礼器^{[19]467-508}。

因为这些文化的玉器制作工艺相对简洁,又有一定量深色玉的存在,相较于自东北到东南沿海、江汉等地区诸文化流行的以青白、青黄色透闪石类软玉料为主差别明显,所以学界称之为华西系统玉器^[20]。但要溯源的话,无疑可追至仰韶文化,而更晚者还能见于成都平原的三星堆祭祀坑和金沙遗址^[21]。

结 语

以上研究表明,1980年以来的考古发现和相关传统文化考察活动的收获,已可确认仰韶文化早期偏晚的史家类型所出的墨绿或黑色的蛇纹岩为主,及透闪石类工具类玉器,应是仰韶深色玉器使用的开端,到庙底沟类型时期有进一步发展,在该类型的晚段已出现彰显身份的威权器——斧、钺,以及装饰用器的使用,表明已进入仰韶用玉的繁盛期。依文献记载的“玄玉”特点,与仰韶文化的深色玉器符合,两者可以名物相容。学界有仰韶文化庙底沟类型可能与黄帝时代有关的看法,此期大中型墓随葬深色玉斧、钺,是否与《越绝书》记载的“黄帝之时,以玉为兵”有涉,似也需要给予应有的关注。

由于受玉料资源限制和传统文化观念影响,仰韶文化玄玉形成了种类少、色深黑和形简素等特征。此后还影响到龙山时期石峁、陶寺及齐家等文化的玉器审美取向和制作工艺,以及夏代核心玉礼器牙璋(或玄圭)的材质选择。已有文章虽已阐明黄土高原地区仰韶文化等华西系的玄玉源远流长,但中原地区的玄玉到商代以后即呈隐而不彰之势。此应与商文化兴于太行山以东,受东方地区使用青白浅

色玉、精雕细刻的治玉文化传统影响有关,遂成为主流并影响后世,玉材的选择更钟情于昆仑山系的透闪白玉,而玄玉渐被淡忘。

附记:据新华社2021年12月3日新华网客户端报道,甘肃张家川圪塔川仰韶文化遗址史家类型的环境聚落出土的玉权杖首,也可能具有威权性质的含义,其亦是鸳鸯玉料的制品,这就更好地印证了本文的看法。

注释

①《史记·夏本纪》记载大禹治水成功之后:“声教讫于四海。于是帝赐禹玄圭,以告成功于天下。”《秦本纪》记载秦之远祖名“大费,与禹平水土。已成,帝赐玄圭”。②中国科学院考古研究所、西安半坡博物馆:《西安半坡》,文物出版社1963年版;中国科学院考古研究所:《庙底沟与三里桥》,科学出版社1959年版;半坡博物馆、陕西省考古研究所、临潼县博物馆:《姜寨——新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社1988年版。另外还有北首岭遗址、元君庙仰韶墓地、东庄村遗址等,报告的遗物部分均没有玉器的任何介绍。③陕西省考古研究所:《南郑龙岗寺——新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社1990年版,第56-58页,图七二,介绍玉器24件,发掘者之一杨亚长研究确认为26件,多出石刀两件。见杨亚长:《陕西史前玉器的发现与初步研究》,《东亚玉器》,香港中文大学中国考古艺术研究中心,1998年,第208-215页。④陕西省考古研究院:《陕西高陵县杨官寨新石器时代遗址》,《考古》2009年第7期,第3-9页。遗址中心的环境内面积约24万平方米,相当于秦汉以后一座较大县城的范围。⑤陕西省考古研究院、高陵区文体广电旅游局:《陕西高陵杨官寨遗址庙底沟文化墓地发掘简报》,《考古与文物》2018年第4期,第3-17页。杨官寨居址出土的另外两件玉钺尚未正式公布,但2021年5月21日至23日在咸阳举办的“玄玉时代”高端论坛上,陕西省考古研究院提供的玉钺照片亮相专题展览。

参考文献

- [1]魏京武.龙岗寺遗址出土的仰韶文化玉质生产工具[M]//杨伯达.出土玉器鉴定与研究.北京:紫禁城出版社,2001.
- [2]杨岐黄.龙岗寺遗址出土的玉石器试析[J].文博,2016(6):43-49.
- [3]宝鸡市考古工作队,陕西省考古研究院宝鸡工作站.宝鸡福临堡:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,1993.
- [4]甘肃省文物考古研究所.秦安大地湾:新石器时代遗

- 址发掘报告[M].北京:文物出版社,2006.
- [5]西安市文物保护考古研究院.西安鱼化寨[M].北京:科学出版社,2017.
- [6]陕西省考古研究院.蓝田新街:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,2020.
- [7]a 河南省文物考古研究所,等.河南灵宝市西坡遗址墓地 2005 年发掘简报[J].考古,2008(1):3-13+97-101;b 中国社会科学院考古研究所河南一队,等.河南灵宝市西坡遗址 2006 年发现的仰韶文化中期大型墓葬[J].考古,2007(2):3-6;c 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,2010:278、281、282.
- [8]叶舒宪.玄玉时代:五千年中国的新求证[M].上海:上海人民出版社,2020.
- [9]马啸林,权鑫.河南灵宝三件馆藏玉钺的年代及相关问题[J].中原文化研究,2017(6):69-71+124+129.
- [10]a 叶舒宪.玉石之路踏查三续记[M].西安:陕西师范大学出版社,2020.77-80;b 叶舒宪.武山鸳鸯玉的前世今生:第十次玉帛之路渭河道考察札记[J].百色学院学报,2016(5):1-6.
- [11]李伯谦.中国古代文明演进的两种模式:红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想[J].文物,2009(3):47-56.
- [12]韩建业.西坡墓葬与“中原模式”[M]//陈星灿,方丰章.仰韶和她的时代:纪念仰韶文化发现 90 周年国际学术研讨会论文集.北京:文物出版社,2014.
- [13]张天恩.中国早期文明路径与文明史观的产生[M]//中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室.三代考古:九.北京:科学出版社,2021.
- [14]a 辽宁省文物考古研究所.辽宁牛河梁第二地点一号冢 21 号墓发掘简报[J].文物,1997(8):9-14+100+2;b 闫付海.瑶山、反山良渚文化墓地及相关问题研究[J].河南博物院院刊,2020(2):15-27.
- [15]a 陕西省考古研究院,等.发现石峁古城[M].北京:文物出版社,2016.91、130、189;b 中国社会科学院考古研究所,山西省临汾市文物局.襄汾陶寺:1978—1985 年考古发掘报告[M].北京:文物出版社,2015:彩版三九,四〇,四二,四三,四五;c 山西省考古研究所,等.山西芮城清凉寺史前墓地[J].考古学报,2011(4):525-560+580-592.
- [16]a 陈国科.甘肃敦煌发现早峡玉矿等三处玉矿遗址[N].中国文物报,2020-02-21(8);b 甘肃省文物考古研究所,中山大学地球科学与工程学院.甘肃敦煌早峡玉矿遗址考古调查报告[J].考古与文物,2019(4):12-22.
- [17]何弩.华西系玉器背景下的陶寺文化玉石礼器研究[J].南方文物,2018(2):36-50.
- [18]邓淑苹.牙璋探索:大汶口文化至二里头期[J].南方文物,2021(1):201-222.
- [19]a 孙庆伟.礼失求诸野:试论“牙璋”的源流与名称[M]//“中研院”历史语言研究所.金玉交辉:商周考古、艺术与文化国际研讨会论文集.“中研院”历史语言研究所会议论文集之十三,2013;b 孙庆伟.再论“牙璋”为夏代的“玄圭”[M]//杨晶,蒋卫东.玉魂国魄:中国古代玉器与传统文化学术讨论会文集六.杭州:浙江古籍出版社,2014.
- [20]邓淑苹.也谈华西系统的玉器[J].故宫文物月刊,1993-1994(125-130).
- [21]a 四川省文物考古研究所.三星堆祭祀坑[M].北京:文物出版社,1999:彩图 16、28、29、32、34、38 等;b 成都市文物考古研究所,北京大学考古文博院.金沙淘珍:成都市金沙村遗址出土文物[M].北京:文物出版社,2002:19、22、29~32、44、46.

Identification and Significance of Xuanyu in Yangshao Culture

Zhang Tianen

Abstract: The name of Xuanyu can be seen in the pre-Qin literature. With the archaeological discovery and the harvest of related traditional culture investigation activities, it can be confirmed that the dark green or black serpentinite which mainly produced in the later of Shijia type of yangshao culture, and tremolite tool jade should be the beginning of Xuanyu in Yangshao Culture. Xuanyu developed in the Miaodigou period. In the later of Miaodigou period, Xuanyu has been into a prosperous period and it appeared to highlight the identity of xuanyu axe, tomahawk and decorative articles. However, due to the restriction of jade material resources and the influence of traditional cultural concepts, Xuanyu in Yangshao Culture has formed the characteristics of few kinds, dark color and simple shape, and has influenced the aesthetic orientation and production technology of jade wares in the later Longshan period, such as Shimao, Taosi and Qijia culture, as well as the material selection of Xia Dynasty core jade ritual ware Yazhang (or Xuanguai).

Key words: Yangshao Culture; Xuanyu; identification; significance.

[责任编辑/知 然]



老庄哲学的当代阐释*

韩东屏 王班班

摘要:老庄的“道”是现象世界整体及这一变化过程,现象之间的相互作用关系(即阴阳)构成境域,境域是解释万物的所以然(即本体)。本体只是一种假设,需要在修德(即实践)的历史过程中检验其效用并形成新“德”。而在澄清“道”和“德”涵义的基础上,又可对构成老庄哲学主干的一些重要命题,如“有无相生”“阴阳互根”“析万物之理”“始制有名”“齐物”“物物者非物”“非常道”“辩无胜”“心斋”“坐忘”“逍遥游”等,形成全新的诠释。道的主要作用体现在维系万物为一体、让万物自为,也即在一体之中让万物自成境域、互相合作、互相成就,此即“一体多元”的自由。人与自然有机统一于其中,这也就是古代中国人“万物一体”“天人合一”信仰的存在论基础。

关键词:道;德;境域;突生;结构

中图分类号:B223

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0019-07

以往的解老解庄者,多将道解释成超验的形而上学的实在,因而难免有主观臆造色彩,更不能说明道在老庄所要解决的主要问题即人生问题中如何发挥作用。我们将从老庄追问终极问题的方式入手,分析论证老庄哲学的非形而上学特色,挖掘出“道”和“德”的真实涵义,进而对老庄思想进行一种全新的诠释。

一、老庄追问终极问题的方式

万物不停生起、存在以至湮灭,形成了世间万象。一个现象的存在,是以某个在前的原因为前提的。那个在前的原因本身,又必须是某种更早的结果。这样追溯下去,就形成了一个因果序列。针对这样一个因果系列,神学和形而上学断言存在第一因:它本身不再有

别的原因,但能自行开始一个因果系列,这样才能够彻底解释世间现象。西方传统哲学采取了这一种追问方式,是尼采、马克思、维特根斯坦、海德格尔等终结了形而上学。

老庄认为不存在第一因,主张这个无穷的因果系列“收敛”于自身。《老子·第二十五章》论证到:如果道是第一因,那么道生万物就是一次性的、单向的、直线式的过程,而不会有“折”“转”“返”的姿态,更不会“周行不殆”。如果道生成万物,那么道存在的意义也有赖于万物,这样的道就不是“独立”的。《庄子》对因果系列作了深入细致的研究后也说,虽然有人认为这一因果系列“有终”“有极”(《庄子·在宥》),但是,人们经过探求,“焉知”其“所终”和“所始”(《庄子·山木》)。于是,人们“不原其所起”(《庄子·则阳》),转而承认因果系列“无终始”(《庄子·秋

收稿日期:2021-09-14

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“文化工具论”(20FZX035)阶段性成果。

作者简介:韩东屏,男,华中科技大学哲学学院教授、博士生导师(湖北武汉 430074),主要从事伦理学、价值哲学、文化哲学和社会历史哲学研究。王班班,男,广西福斯派环保科技有限公司高级工程师(广西来宾 546100),主要从事中西比较哲学研究。

水》),把这个“无穷无止”(《庄子·则阳》)的系列“正而待之”(《庄子·山木》),看作是一个整体,并“言之无也”(《庄子·则阳》)。

《老子·第二十五章》还用“大”形容道的没有边际,无所不包。显然,只有世界整体本身才是真正意义上的“大”,这个世界整体本身构成“混成之象”,那就是道。《庄子·齐物论》借“天籁”深化了这一问题。郭象在注释中将“天籁”解释成“会而共成一天”和“块然而自生耳”。“块”本作“由”,是个会意字,表示土块装在筐子之中。“块然而自生”即是众物聚集,“相互扶持”成“一个相连的整体”而一起变化,“自然”就是这一整体的变化过程,这也就是“道法自然”的真正含义。老庄把万物的变化过程作为一个整体,万物生灭的原因就在而且只在这个整体本身,不用求助于神和超验的东西,这一特性被称为“自本自根”(《庄子·大宗师》),这是一条基于现象世界和整体论的探索路径。

老子主要从动态过程来刻画“道”,这即是“道冲而用之”(《老子·第四章》)。《老子·第五章》说道“动而愈出”,强调的是无穷的生成过程。《庄子·田子方》说:“吾终身与汝交一臂而失之,可不哀与?”郭象解释说:“今交一臂而失之,皆在冥中去矣。故向者之我,非复今我也。我与今俱往,岂常守故哉!”这和“人不能两次踏进同一条河流”一样,都是强调事物的“无常”,进而否定每个事物存在严格的同一性。庄子主张人的同一性在于“虽忘乎故吾,吾有不忘者存”(《庄子·田子方》),成玄英疏解为“夫变化之道,无时暂停,虽失故吾而新吾尚存,斯有不忘者存也,故未始非吾”,也就是环境中只要保持某种程度的连续性即是同一的,庄周化蝶亦不失我。庄子据此建立“齐物”和“物化”之论。

二、境域和突生

天地万物都在变化之中,“能浊以静之徐清”(《老子·第十五章》)达成一个相对平衡的状态,这就是“静”“均”和“和”(《老子·第十六章》),此即“道生一”。“一”是万物存在的前提,“万物虽多,其治一也”(《庄子·天地》)。这种状态并不是无差别的、同质的存在,道作为世界整体,甚至还不是对称的^①,其中一定有“彼”与

“是”之分(如果是同质的,道也就无由变化),此即“道生二”。

《庄子·齐物论》称之为“物无非彼,物无非是”,“彼出于是,是亦因彼”,“彼”“是”之间的这种相互作用即是阴阳^②。“彼”“是”在这种相互作用的过程中扬弃现成的规定,并获得新的规定性。这一过程无穷无尽,所以事物总是处于未完成的生成状态之中,此即“方生方死,方死方生”,事物处于一种生和死、新和旧的叠加状态。“彼”“是”“相因而生”,实际上是互为手段、互为目的,“彼”和“是”都同时包含值得肯定的东西和应该否定的东西^③,此为“方可方不可,方不可方可,因是因非,因非因是”。一物之中“以可不可为一贯”(《庄子·德充符》),意思就是“是”和“非”就如同一枚钱币的正反两面,这就是“两行”。对立的“彼”“是”在无穷的相因而生中“莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中”,此即“寓诸庸”。对于对立双方,庄子认为“不用”“劳神明”将一方“同”于另一方^④,而是希望双方如狙公与猴子一样进行对话与协商,“使之和豫,通而不失于悦,使日夜无隙而与物为春,是接而生时于心者也”(《庄子·德充符》)。

这就看出,老庄的辩证法与西方非此即彼的斗争式二分法不同。“彼”“是”之间的阴阳反复构成了原本的生存境域或结构,《老子·第二十五章》称之为“域”。诸多现象构成了境域的四类要素,此即“域中有四大”：“道大,天大,地大,人亦大。”万物生于道,所以“道”是境域要素。“天”是时间要素,“地”是空间要素。“天”“地”“人”三“大”在《庄子·秋水》中被称为“时(历史)”“墟(地域)”“教(传统)”。引入“教”这一维度,体现了人对境域的适应和改造活动,使得境域结构变成了一个自反馈的系统。《庄子·逍遥游》描写了众多生命的境域结构,有鲲鹏、蜩与学鸠、朝菌与蟪蛄,有冥灵、大椿,有彭祖、宋荣子和列子。《庄子·秋水》中有河伯、海神若、蛙和海龟。对于生存于境域中的人和物来说,他们的基本境遇、历史传统和对未来的期望(与物、自我和他人的关系)深深地包裹着他们,并形成了人和物的本性。人们不能就事物本身来谈论其意义和价值,如“有用”“无用”,事物的意义和价值必须放在其所处的具体境域中确定。如果本体是事物存在的根据或所以然,那么境

域就是事物的本体^⑤。

万物由境域而生,万物是否可以还原成构成境域的某一要素?《庄子·天下》提到了当时学者讨论的一个命题“卵有毛”。如果承认还原论,那么因为鸡有毛,这毛最终必定来自鸡蛋。但“卵有毛”这个不存在的现象,实际上否定了还原论,主张突变论。万物不能凭空而生,必依赖于境域之“有”、生于“有”,“有”决定了发生境域的界限(“徼”)。但是“有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有”(《庄子·庚桑楚》)。既然万物生成原因不能“还原”到某一具体事物之中,那么“无有”其实强调了“无”来自于众“有”之突生,并不是空无一物的“无”,也不是实体性的“无”(“无有一无有”)。海德格尔认为:“至于无根本不是什么存在者,这并不排斥无以其方式而属于存在。”^{[1]114}“有”和“无”同出于此“块然而生”的境域之中,相互缠绕,生生不已。

对于突生,还有另一种理解,即已知的境域因素并不能充分解释事物的生成和性质,可能还存在不为人知的因素。或从根本上说,事物的存在根据只能从道即世界整体本身去找,道才是万事万物的终极根源和本体,境域只是我们为了方便说明而安立的本体。境域和道共同构成了事物的二重本体。人生都处在有边界的境域之中(“物各有极”)。没有“有待”(《庄子·齐物论》)的境域,人生就没有一个着落处;但如果局限于境域之中,人又丧失开放的心态和超越性^⑥。庄子认为,这个边界根本不是从外界加给存在者的东西,更不是一种受坏作用限制意义上的匮乏。这种边界只是境域中的事物相因而生,处于均衡的状态时自然形成的,是可以而且应该打破和消去的,这样两个境域逐步融合、“摇荡”以生成新的境域和意义。“逍遥”其实是“消摇”,郭庆藩的《庄子集释》和钟泰的《庄子发微》里讲得非常清楚。逍遥游就是摇动境域现成边界而使之消失从而形成新的境域。“人有能游,且得不游乎?”(《庄子·外物》)这是一个保持开放心态不断超越的过程。逍遥游不是“游乎四海之外”(《庄子·齐物论》),而是“乘物以游心”(《庄子·人间世》),而物体现在身家乡邦天下(《老子·第五十四章》),所以真正的逍遥游就是“修身齐家治国平天下”,这一过程构成了“自我”。

三、现象和解释

《庄子·齐物论》说:“古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣!”有学者误将“未始有物”解释为“化有为无”。在常人眼中,物是与我分离、独立于我而存在的实体。“未始有物”否定了这样的物,由此常人所认识的物,就一定是“随其成心而师之”(《庄子·齐物论》)的结果^⑦。具体来说,我们的感觉也预置了先天的视角,就不是外在对象的客观再现,所以离珠虽然“能视百步之外,见秋毫之末”,但不能认识终极实在,“使离珠索之而不得”(《庄子·天地》)。

人们的逻辑推理都要从大前提出发,但《庄子·齐物论》断言“天下非有公是也,而各是其所是”,因此“辩无胜”。逻辑推理的有效性建立在矛盾律和同一律的基础上,但是矛盾律和同一律的有效性又是建立在严格的同一性的基础上。老庄并不承认这种同一性,也就釜底抽薪地否定了逻辑推理能认识终极实在。因此,《庄子·齐物论》说:“道昭而不道,言辩而不及”,“大辩不言。”由此可见,老庄和西方后现代思想一样反对西方传统思想的“逻辑中心主义”。

我们的感性和理性不可避免地带有主观立场,我们其实活在我们看世界的那个眼光里,或者说我们活在关于世界的信念网络中。这些理所当然的信念或常识,构成了我们的世界。世界与我们怎样理解、看待世界不可分。不同的世界观,使我们生活在不同的世界里,也形成了不同的理论。对于这些理论,“众人辩之以相示也”,想分出一个对错高下,而“圣人怀之”(《庄子·齐物论》),能容纳多个、甚至相反的观点。《庄子·天运》中比喻理论“其犹柎梨橘柚邪!其味相反而皆可于口”,这就是庄子的“齐一物论”。

为了从现有狭隘的世界观中解放出来,老子提出了“涤除玄鉴”和“损之又损”的体道方法,这不是反智,而是暂时去掉或悬置现有的知识和信念,这样人们就有可能从不同角度看到世界的另一面。庄子称之为“心斋”(《庄子·人间世》)和“坐忘”(《庄子·大宗师》)。老庄的方法其实就是西方现象学的“还原”,通过还原,我们就会回到日常思想忽略的起源上去。在那

里,各种被思维经济原则忽视与简略掉的现象就会呈现出来,“万物云云,各复其根,各复其根而不知”。这个“根”其实就是一个正在发生、正在构成着的境域,是一个非主非客、无尽缘起、巨大而复杂的境域。老子形容为“浑浑沌沌”“窈窈冥冥”“昏昏默默”,《庄子·天地》称为“象罔(网)”,海德格尔称之为“physis(原在)”^[11]。此时万物未有分别,也无形,还不是我们平常所看见的样子。对于这种在二元化之先的原发构成状态,我们无法去施加判断(比如符合与否),因为它是一切意义和能去判断的根源。我们能做的只是去收拢它,让它不受现成观念框架干扰和遮蔽而显现出来。老庄称之为“始制有名”(《老子·第三十二章》)和“析万物之理”(《庄子·天下》),海德格尔称之为“揭蔽”和逻各斯。

析理的首要方式是技术,“始制有名”中的“制”指的就是技术。《庄子·达生》中梓庆先顿悟而后“削木为鐻”。海德格尔讲技术的本质就是解蔽和构架,能让在场者显现并聚拢在那里。现代技术能将自然中存在的煤、油、铀等能源开发出来,转型加工、储存、转运,这些都是让在场的存在者显现的方式。技术是人的本质,不仅是人类达到自己目的的制造手段和行为,而且它们本身就参与了境域进而参与了人的构成。

析理的方式还有名言。圣人析出万物的理(纹理之理)后,会给万物命名。但这名言并不如初生小鸟的叫声(“异于鷇音”)那样只是自我心理活动的结果,因为“言非吹也,言者有言”(《庄子·齐物论》)。这名言也不是对外界客观实在的准确反映,因为即使“今且有言于此”,如果我们不是事先知道标准,也“不知其与是类乎”(《庄子·齐物论》)?如果我们设置了某个标准,又如何知道那就是某物的标准?这就会陷于无穷后退之中:“有始也者,有未始有始也者。”(《庄子·齐物论》)^⑧此外,人们也可以凭空制作名言,如“方的圆”“矩不方,规不可以为圆”(《庄子·天下》),名言所指并不必然存在(“指非指”)。名言只是人们对世界的假设和解释。

要将隐藏者显现并制造出来,是一种没有通则的方法,它依靠的是顿悟、艺术的直觉,是天才的慧眼。《庄子·齐物论》说“莫若以明”,《人间世》称为“虚室生白,吉祥止止”,“鬼神来舍(相助)”,《庄子·大宗师》称为“朝彻”,斯宾格勒

称为“观相术”。这些天才被《郭店楚简·老子》称为“王”,被庄子称为“真人”。《庄子·大宗师》正是在这个意义上说“先有真人后有真知”,直觉和感觉、知觉一样是知识的来源。儒家和佛家称这些天才为“圣人”,这些天才构成了库恩所说的“知识共同体”。

事物从黑暗、遮蔽的状态现出身来,作为现象立于面前,就像处于光明之中,老子称之为“白”。老子说“知白守黑”,意思是揭蔽出的表象只是“作为存在之一变种”,存在还隐藏有其他可能形式。《庄子·齐物论》说“故分也者,有不分也”,从浑沌之中分别出一些事物,但是还有没有分别出的东西。壶子将心斋后呈现的“事情本身”状态比喻成“渊”,并说“渊有九名”,他随意“收拢”并展现了三种形式(《庄子·应帝王》)。“道”字最早出现在西周早期的金文中,本义是一个人站在四通八达的路口寻找方向和出路。《老子·第十章》说“明白四达,能无知乎”,《庄子·天运》说“恍然立于四虚之道”,《庄子·知北游》说“四达之皇皇也”,正是用“道”的本义。“道可道,非常道”中的第二个“道”字,更应该作导引解释,这种导引可以朝向四个方向,所以是“非常道”。老庄的“道”体现的是一种多元真理观,这才是“道”的真正含义。

希腊人更关注“知白”,忽略了“守黑”,揭蔽之后只将敞开显示的现象当作全部存在或唯一的存在者本身(一元真理),继而将之上升为超验的理念,存在变成了理想。而现象“不再是起来起作用,也不再是外观之展示自身”,而是成了与理想相对的模本,这个模本(现象)必须要符合其原本(理念),否则就是一种“缺陷”。真理变成了正确性,这就是“符合真理观”^⑨。

四、实践和历史

如果名言只是一种假设,那么名言及其表达的命题为什么具有普遍确定性以致被视作规律?《庄子·天运》中有:“云者为雨乎?雨者是云乎?孰降施是?”云雨恒常的结合,孰果孰因?老庄的“德论”即是对此回答。老庄使用的“德”是指为物所稟有或依循之道,是“物得以生(谓之德)”(《庄子·天地》)的内在基础。显然,“德”首先指得天而生的器官,如《庄子·列御寇》

将“心耳眼舌鼻”称为“五凶德”，《庄子·骈拇》说“骈拇枝指，出乎性哉！而侈于德”，德与指足并称。“德”是“物得以生”者，很自然又被称为“种”，“种”的内部还有结构，所谓“万物皆种也”（《庄子·寓言》），“种有几。……万物皆出于几，皆入于几”（《庄子·至乐》）。佛家“种子说”与此非常类似。“德”还是先天的规范，体现在人身上即“性”。《庄子·庚桑楚》说“性（德）之动，谓之为”，《齐物论》说“道行之而成”，强调的正是“人之所为”。《老子·第五十九章》主张“重积德”，《老子·第五十四章》更是提出，修德的具体进路是修之于身、家、乡、邦以至天下。修就是经验或实践，实践的结果包括了各种行为规范，后世将这些规范固化成了“道德”规范。

老子推崇“赤子”“含德之厚”（《老子·第十五章》），认为唯有与生俱来才是真实的，才是完好无缺的，所以主张尽本有之性。而修性即是“人之所为”，《庄子·秋水》中有流派反对“以人灭天”。这与印度瑜伽行派的种子本有说相近。但是，《庄子·徐无鬼》说“道之所一，德不能同”，《庄子·则阳》说这些“自外入者”“有主而不执”，虽然规范着人的行为，但也不能“执”为僵死的教条。《庄子·庚桑楚》中说人为（“伪”）就有可能“失”。《庄子·山木》特别指出“德”需要“与时俱化，无肯专为”。《庄子·德充符》说：“德者，成和之修也。”在世界中要达到和合境界，就要根据环境加以变化，“德”就不能是绝对的、固定不变的规定，佛家称之为新熏种子。后天的实践也能“性修反德”“德至同于初”“与天地为合”（《庄子·天地》），继续参与天地大化。这里的“至同”就是“大同”，能够容纳不同于“初生之德”的“德”。这样的“德”，老庄称之为“玄德”。

人的思想也无非是自然的、高于自然的超验来源，完全是有机体与环境之间相互作用的进化产物。即便最低级的生命，也有某种程度的组织。一只变形虫要有一段连续时间的活动，要对空间环境有所适应，它的生活和经验决不可能寄托在刹那生灭的、原子式的、孤立的感觉上，它的活动与它的环境、与过去及未来的事件是关联着的。生命所固有的这种组织，就是“德”。《庄子·知北游》说：“调而应之，德也；偶而应之，道也。”“德”使超自然的或超经验的综合成为不必要的赘物，它是经验的组成因素，为心

灵的积极进化提供了基础和材料。为了维持生命，就要改变周围环境中的某些因素。生命的形式愈高，对环境的主动改造也就愈重要。生命将自己对世界的理解、情感和期望注入到外部世界，在这一改造外部世界的过程中，生成了新的“德”，并通过复杂的机制遗传下去。这些惯例都与进化中的境域结构息息相关，作用和体现在境域结构中就是理性和规律。经过无数长时间的遗传和变异，“德”可以向无限多的方向演化，其中一支最终幸运地形成了我们现在的“先天结构”。我们其实生存在惯例所构成的世界之中，这就是历史，而惯例和历史可以体现出某种规律。能够存活至今的生命，一定是“德”帮助其适应了外部世界。《庄子·大宗师》肯定了“真人”之知能“登假于道”。如果生命历经无数年的演化至今尚存，我们没有理由怀疑它的“德”所产生的印象不符合“事物存在方式本身”，没有理由怀疑这印象就是关于“事物存在方式的真实的说明”。尽管如此，这两者之间还是有区别的，不能将两者划上等号。因为，这印象只是事物诸多存在方式的一种可能，我们还不能排除其他可能方式。

五、整体和部分

物之所在，道随在而在，道无所不在，道同时具有“周遍咸”（《庄子·知北游》），也即普遍性和包容性。但道“作为整体的世界本身”或“作为整体的物化过程”，并非简单地指万物万事或万化万变之总和。当整体在每一个个体中再现时，就有某些东西构成一个结构，道指的就是这种事实结构，通常意义上的所有事物均处于这样的事实结构之中。《老子·第二十五章》中说“域中有四大”，就明确指出：部分的境域（“多”）之中含有整体的“道”（“一”）。

道的这个特性令人费解。因为在常人看来，如果一个事物存在于给定的某类事物的全体成员之中，那么它便不可能同时又包容此类事物之全体成员。所以有人理解“作为整体的世界无所不在”的意思并非它是作为一个部分或成分而存在于所有事物之中，而是通过其部分或成分的处处存在，它间接地存在于所有地方。有人从关系论的角度来理解，认为老庄的

境域论是一种关系论,也就是说“所有一切在存在者中发生的情形,都只能通过它与其他存在者以及与其他规定间的关系并在存在者之中被确定”。但是,“因为所有关系的整体并非自身又存在于一个关系之中,按照关系来思考,这个整体根本就不‘在’。个体之物不会作为纯粹的个体之物存在,同样地所有关系的整体也就不是‘某物’。这个作为整体之物的整体是‘无’”^{[2]286}。但是,这些都只是常人的看法。量子力学从一个方面向我们展示了真实世界远非现在看见的那样。相对于常人眼中的万事万物来说,道可以说直接同于其中的任何一个,进而完整地存在于其中的任何一个之中。同时,常人眼中的任何事物又都悉数包含于道之中,每一事物都成了全息原理的小宇宙。常人眼中万事万物的区分只是自己的造作,而非道本来的样子,在道之中本来不存在任何这样的区分。当人用自己发明的名言概念描述道的这种特性时,总是以悖论告终。如果世界是这样一种结构,爱因斯坦所抵触的“幽灵行为”也可以得到合理解释。

这样的道也就不是日常意义上的“物”,《老子·第十四章》说“是谓无状之状,无物之象”,《庄子·知北游》和《庄子·在宥》中反复说过“物物者非物”。但是《庄子·知北游》中又说“物物者与物无际”,“物物者”与“物”并无分别,这“物物者”就不是形而上的东西。以前的解庄学者对“物物者非物”的说法感到疑惑不解,要么避而不谈,如王夫之;要么从中推论庄子的道是超验的实体,有学者将这些解释称为形而上学在当代的复兴。其实,“非物”并不必然就是“超验的实体”,还可以是万物组成的某种“结构”。怀特海在《过程与实在》中以过程整体和关系(即事实)为本体,他的过程哲学主张整体存在于部分之中,部分依赖于整体而存在。西方后现代主义吸收了怀特海的过程哲学思想。罗姆巴赫将这种思想称为“结构思想”,他认为欧洲思想史的第三个阶段是“结构”的时代,大约从2000年通往未确定的未来。

《庄子·知北游》中说“天不得不高,地不得不广,日月不得不行,万物不得不昌,此其道与”,《庄子·在宥》则说“一而不可不易者,道也”。道似乎是具有某种意志并将自己的意志贯彻到底的存在。《则阳》中稷下道家学者接子

和季真讨论了这一问题。接子认为:道有使物之功,完全决定着事物的性质。季真认为:道莫为,任物自由自为。庄子则认为:如果“或之使”,事物就会陷入完全决定论之中(“有名有实”);如果“莫之为”,事物就没有名实所代表的确定性(“无名无实”),最终会陷入虚无之中,所以两家之议都“不正于其情”。

道是世界万物的整体,但这一整体又存在于每一物之中。具有这种特征的道构成一个自反馈的系统,至少有如下两个特点:

(一)自反馈系统的输出又可以成为系统的输入,万物和人相互作用的结果都会再作用于宇宙人生过程,《老子》称之为“反(返)也者,道之动也”,《庄子·天地》称“性修反德,德至同于初”。在这样一个整体和部分相互归属的系统中,作为世界整体的道不可能独断地决定部分(事物)的性质,这种非决定论是“非常道”的含义之一。

(二)道的主要作用体现在维系万物为一体、让万物自为,即在一体之中让万物自成境域、互相合作、互相成就,此即“一体多元”的自由。人与自然有机统一于其中,这也是古代中国人“万物一体”“天人合一”信仰的存在论基础。曾有人把十面镜子摆到十个方位,中间点烛,使烛光在镜子里互相映现,用来说明整体和部分互相关涉的关系。现代人做过类似的试验,将摄像机对准屏幕拍摄,并把图像投影到屏幕上,当人点燃一根火柴时,屏幕显示出一种不可预测的复杂图形。这样存在整体成了一个不确定者,此即“非常道”的另一层含义。大自然就是从这些简单的自反馈机制出发,产生不同的形态,并以之为材料(《庄子·知北游》中称为“万物以形相生”),以突生的方式产生更复杂的组织或万物,最终演化出生命和人。正如《老子》所说:“弱者,道之用也。”我们可以这样来理解《老子》的“道可道,非常道”。对于世界整体本身或道来说,或者对于体道的人来说,并没有最终的确定性(《天运》称“所常无穷”),何为万事万物的最终构成元素、何为其最终的根源等问题根本就没有任何意义(《庄子·天运》称“一不可待”)。因而世界“到底是什么”就不成为终极问题,因为这个“什么”终究是处于变化之中,因而终极问题都是一个“到底如何可能”的问

题。没有任何意义上的彼岸世界。从根本上说,作为整体的经验世界本身,是没有任何目的、一切止境的,它是一个无尽追求。这世界生生不已、健行不息,在永恒的自我创造、自我毁灭中构成自身的巨大节奏和样式,做出“天地盈虚,与时消息”的伟大游戏。

结 论

老庄哲学具有非实体主义、非本质主义、非逻辑中心主义等特点,与西方后现代思想属同一谱系。按照流行的观点,西方社会从中世纪传统宗教社会经启蒙运动,具备了现代性,开始了现代化,经过发展产生后现代思想,现在处于向后现代社会过渡阶段。而以老庄为主干的中国古典思想在先秦就已是“后现代性”的思想。这一差异表明:我们需要深入反思中西文化的不同特点和不同发展道路。由此出发,我们才能树立道路自信、理论自信、制度自信和文化自信。这是老庄哲学在当代的理论和现实意义所在。

注释

①物理学家吴健雄20世纪50年代通过实验证实了弱相互作用中的对称不守恒。形象地说,世界整体是不对称的,重心偏左(《牛津大学公开课·康德的纯粹理性批判》)。②海德格尔在《存在与时间》中称为“牵引作用”,

并把这一状态描述为“展开而又留恋着的起作用”。参见马丁·海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第42页。③杨朱和康德都认为将他人作为手段是不道德的。④原文是“劳神明为一而不知其同”,细察“同”“一”之意义与“朝三”的说法便知其是写错了。⑤在西方,所谓本体是与现象相区别的、超越现象的、在现象背后不变的存在,是“作为存在的存在”(比如柏拉图的理念、亚里士多德的实体)。《老子·第五章》说“虚而不屈”,此处“虚”否定在现象和生成过程背后不存在实在的东西。老庄的境域与佛家龙树的因缘结构、西方后现代的结构思想基本一致。⑥德国哲学家罗姆巴赫称之为“密释性”。参见H·罗姆巴赫著,王俊译:《作为生活结构的世界》,上海书店出版社2009年版,第15页。⑦这一命题与王阳明的“心外无物”、佛家的“万法唯识”和胡塞尔的意向性探讨的是同一类问题。⑧海德格尔说:“除非是我们对一棵树到底是什么的表象早已心中有数了”,否则,“究竟我们怎么会发现这么多特殊例子,这些个别的树就是树,就是树这样的东西呢?”参见马丁·海德格尔著,熊伟、王庆节译:《形而上学导论》,商务印书馆2019年版,第82页。⑨西方后现代哲学反对唯一实在观以及唯一真理观。

参考文献

- [1] 马丁·海德格尔.形而上学导论[M].熊伟,王庆节,译.北京:商务印书馆,2019.
- [2] H·罗姆巴赫.作为生活结构的世界[M].王俊,译.上海:上海书店出版社,2009.

The Contemporary Interpretation of Lao-Zhuang Philosophy

Han Dongping and Wang Banban

Abstract: Lao-Zhuang's "Dao" is the whole of the phenomenon world and the process of change, the interaction between phenomena (Yin and Yang) constitutes the horizon, and the horizon is the reason for all things (ontology). Ontology is only a hypothesis, which needs to test its utility and form new morality in the historical process of moral cultivation (practice). On the basis of clarifying the meaning of "Dao" and "Morality", some important propositions that constitute the backbone of Lao-Zhuang philosophy, such as "being and not being" "mutual rooting of Yin-yang" "analyzing the logic of things", "human civilization arose and there were names" "uniformity" "things-creator is not thing" "not the unchanging way" "no victory in debate" "pure state of the mind" "forget the difference and opposition between self and the universe" "the happy excursion", etc. can also be interpreted completely. The main function of Dao is to maintain the unity of all things and make all things self-contained, that is, to make all things cooperate and achieve each other in the unity. This is the freedom of unity and plural. Man and nature are organically unified in it, and this is the basis of ancient Chinese belief that "all things are in one" and "universe and man are united as one".

Key words: Dao; morality; horizon; exsule; structure

[责任编辑/李 齐]



论冯友兰对“忠恕”思想的转化和创新*

柴文华 郭佳明

摘要:冯友兰在哲学上打通形上形下,将理论落实于社会生活,彰显了其浓郁的现实关怀。冯友兰在对“忠恕”的解读中,肯定了儒家思想中的实践旨趣,强调人的理性和社会性。其从“实行道德的方法”和“待人接物的方法”两个层面诠释了“忠恕之道”的灵活与全面,冲破了以往宋明道学家“道德与不道德”非此即彼的硬性框架,将其拓展至“道德与非道德”的行为判断新标准上。在生活和境界中,他更侧重于生活,这种生活不仅是平常人的日常,更是成圣成贤后的价值追寻。冯友兰尝试将古训归于生活方法并应用于社会日常,用理性精神指导社会实践,这不仅是对“忠恕”思想的创造性转化,更是对中国传统道德的实践性进行了深度挖掘。

关键词:冯友兰;忠恕;社会日常;现实关怀

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0026-07

冯友兰作为中国现当代杰出的哲学家,其哲学“虽然包含极思辨的形上学,但他并没有停留在这些‘概念游戏’中,而是打通形上与形下,以《新事论》《新原人》等为代表,理论触角延伸至社会发展和日常生活中,实践着他自己心仪的‘极高明而道中庸’的境界”^{[1]前言,6}。他对于孔子思想体系中“一以贯之”的阐释,即对“忠恕”思想的阐释,是具有现实关怀的创见。

一、生活方法范畴的变化

冯友兰认为:“儒家学说是社会组织的哲学,所以也是日常生活的哲学。”^{[2]22}他将儒家思想中的忠恕之道归纳为生活的方法并集中展现在《新世训》一书中。这里的生活方法并非指按时吃饭、按时睡觉等人本然的生活规律,而仅指人在生活中精神和社会两个方面的规律。就此

方面而言,这与宋明道学家所谓的“为学之方”在有些方面是相同的。但相同中亦有不同,确切而言,冯友兰所谓的生活方法是批判地继承了宋明道学家的“旧论”。

(一)道德规律随社会的变化而不同

冯友兰所讲的生活方法是以不违反道德规律为前提的。不违反道德规律并不意味着不道德,而是“虽不必积极地合乎道德底规律,但亦消极地不违反道德底规律”^{[3]411}。因此,冯友兰认为生活方法可以是非道德的。这就与宋明道学家评判人行为举止的标准有所不同。宋明道学家认为人的一举一动甚至一思一想必须是道德或不道德两个非此即彼的关系,所以他们所讲的“为学之方”必须完全符合道德。显然,宋明道学家的这种评判方式是不全面的,在逻辑上存在漏洞。宋明道学家所讲的“为学之方”大致分为三类:一是遵守适用于任何社会所需要

收稿日期:2021-08-18

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华民族共同体的伦理认同研究”(20&ZD037)、黑龙江大学研究生创新科研重点项目“对冯友兰和劳思光荀学观的比较研究”(YJSCX2021-054HLJU)阶段性成果。

作者简介:柴文华,男,黑龙江大学哲学学院教授、博士生导师(黑龙江哈尔滨 150080),主要从事中国现代哲学和中国伦理思想史研究。郭佳明,男,黑龙江大学哲学学院硕士研究生(黑龙江哈尔滨 150080)。

的,例如仁义礼智信五种基本道德;二是遵守适用于某种社会所需的道德,如以家庭为本位的社会所有的忠孝观念;三是不违反道德的生活方法。冯友兰认为这些生活方法是不必积极地遵守或消极地不违反道德规律,因而他们是道德的或是非道德的。人的生活方法是随着道德的规律的变化而改变。在冯友兰看来“道德底规律,有些是随着社会之有而有者,有些是随着某种社会之有而有者”^{[3]410}。正因为道德规律有此不同,人的生活方法会随之改变,但这都是以在同一种社会为前提。处在不同社会的人,生活方法不尽相同。社会自然成为了道德规律形成以及人的生活方法变化的关键。

顺着这个思路,冯友兰在对“忠恕”思想的阐释过程中将人与人的关系放置在社会关系中进行分析。他认为“个人总是在社会中生活的。他是社会的一员,不能离开社会而单独存在,这是人的社会性。离开了社会性,人也就不成其为人了”^{[4]135}。他在这里肯定了人的社会性,认为人的实践是在社会内的实践。因而,他在阐释“忠恕”思想时与孔孟所讲的“忠恕”不同,孔孟所讲的“忠恕”仅停留在讲人与人之间的关系问题,而冯友兰所讲的“忠恕”是将人赋予社会角色,将人放置在整个社会背景中去阐释。在社会中,一个人可能扮演着父亲、儿子、丈夫等角色。正因为社会赋予了人种种的角色,建立起来不同的社会关系,使得人对不同人的态度是不同的。具体言之,一位父亲对于自己儿子的要求,一位妻子对于自己丈夫的期盼,是与对其他人的要求和期盼是不同的。这就与《大学》中的“所恶于上,毋以使下。所恶于下,毋以事上。所恶于前,毋以先后。所恶于后,毋以从前。所恶于右,毋以交于左。所恶于左,毋以交于右”相类似。当一个人被赋予了社会角色,有一定的社会地位,围绕着这个社会地位,可能会存在在其地位之上、地位之下或是平等地位的人。他所厌恶的其地位之上的人的种种行为,势必也是其地位之下的人所厌恶他的。换言之,他所希望其地位之上的人对他做的种种行为,势必也是其地位之下人所希望的。知己之恶,勿施于人的即是“恕”;知己之所欲,亦施于人的便是“忠”。

以上是从整个社会层面而言,一个人扮演着不同的社会角色,承担着不同的社会责任,拥有着不同的社会关系。但就某种具体的社会而言,由于社会制度的不同,某种社会与另一种社会的人的欲恶可以是不同的。例如在封建社会君臣的关系是一种特殊的上下关系,是一种不平等的关系。而在现代社会没有君臣关系,这种特殊的上下关系就不存在。或是以家庭为本位的社会,父亲所希望于儿子的,和以社会为本位的,父亲所希望于儿子的是不同的。无论是哪种社会,只要双方同处于一种社会,“忠恕”都是可行的。但倘若双方处在一种社会向另一种社会的过渡时期,处于不同社会的社会制度下,“忠恕之道”就行不通了吗?其实不然,冯友兰认为一个人所希望于他人的,是要随着社会制度的变化而变化,要放置在同一种社会制度下。具体根据于哪一种社会制度,是由该行为是否是利他的行为来做判断。如果一个人的行为是为别人的便利而牺牲自己,那么无论选择何种社会,都是合乎“忠恕之道”的。这是就双方处在某种具体的社会或在过渡时期的社会而言,忠恕之道在生活中发挥着调和的作用。但就两个完全不同的社会而言,即冯友兰所谓的“这个社会”“那个社会”,人所根据的道德规律可以是不同的。冯友兰用中国社会和西洋社会如何行“忠恕”做了具体的阐释,这是前人未提及的。冯友兰认为由于社会的不同、所根据的礼的不同,人的关注点和侧重点可能存在不同。中国社会以尊为贵,西洋社会以亲为贵。在尊或亲不能兼顾的情况下,选择快乐原则。如果一个人的行为可以使得对方了解其意并感到快乐,那么他的行为就是合乎“忠恕”的。

冯友兰将“忠恕”思想放置在“这种社会”和“那种社会”、“这个社会”和“那个社会”来进行阐释,是对“忠恕”思想阐释的一种突破。归根到底,“忠恕”是一种符合道德规律的生活方法。

(二)“忠恕”是实行道德的方法

冯友兰肯定孔子思想的实践旨趣。他认为孔子所讲授的道德,其目的是将道德作用于人的生活中。那么什么是道德?这里的道德,冯友兰认为是仁。在他看来,仁是全德,是包含忠、孝、智、勇等所有道德的统一。“子曰:‘参乎

吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）既知孔子的道是仁道，那么以曾子所述“忠恕之道”就是孔子一以贯之的仁道。范寿康在其《中国哲学史通论》中谈道：“孔子的兴味完全倾注于道德的实践，……而把仁的原理加以实现的那种实际方案，却是忠恕。”^{[5]36}冯友兰认可这一说法，他认为：“忠恕之道同时就是仁道，所以行忠恕就是行仁。……忠恕之道就是人的道德生活的开端和终结。”^{[2]45}即“忠恕”是实行道德的方法。

在儒家伦理思想中，就有从道德的角度对“忠恕”思想进行解读的，如“其恕乎，己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》），这是孔子对“恕”最直接的解释。对“忠”的解释，《论语》中没有明确说明。“忠，德之正也”（《左传·文公元年》）。“忠”是传统道德中极为重要的德目。“忠是对待一切人的。孔子讲‘与人忠’（《论语·子路》），曾子每日反省自己‘为人谋而不忠乎’（《论语·学而》），显然都是指一切人。”^{[6]101}“忠”虽指对待一切人，但并非没有原则。“心止于一中者谓之忠，持二中者谓之患。”（《春秋繁露·天道无二》）“无私，忠也。”（《左传·成公九年》）尽己之所能，全心全意地对待一切人是“忠”的根本要求。“忠”出于公而不出于私是“忠”的原则所在。朱子对“忠恕”的解释是系统的。他们将“忠恕”分为“天地的忠恕”“圣人的忠恕”“学者的忠恕”三类，认为“天地是一个无心底忠恕，圣人是一个无为底忠恕，学者是一个著力底忠恕。学者之忠恕，方正定是忠恕”（《朱子语类》卷二十七）。在宋明道学家看来，宇宙是一个道德的宇宙，是无妄的，所以是诚。天地的忠就是诚。由天地的忠、诚发出万事万物，万事万物的发出就是“恕”。因而“天地的忠恕”是无心的。圣人的忠恕和学者的忠恕根本区别在于是否有意的“推”。圣人行忠恕之道是自然的行为，并非有意为之，而学者行忠恕是将忠恕作为一种生活方法而有意的推己及人。冯友兰认为，圣人无为的忠恕是“仁”的体现；学者的忠恕是立足于生活的实践，是一种生活方法。因而他对于“忠恕”的解释，是立足于学者的忠恕展开。关于“忠”“恕”两者的关系，宋明道学家认为

“忠”是体，“恕”是用，在天地的忠恕方面而言，“忠”是主，“恕”是所以行乎忠者；在“推己及人”为“恕”，“尽己”是“忠”的角度，“恕”为主，“忠”是所行乎恕者。在冯友兰看来，他对宋明道学家将“忠”“恕”两者放置在不平等地位的这种观点是持保留意见的。他认为“忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说”^{[3]433}。“忠恕”两者的关系是平等的，是一体两面的关系。实行道德的方法，统而言之是“推己及人”，分开而言，是己之所欲，亦施于人；己所不欲，勿施于人。

就道德实践而言，冯友兰认为行“忠恕”是一个由生到熟的过程。行“忠恕”开始是有意的推己及人，当不用刻意而自然可以推己及人时，即是仁。但是“不待推而自然及人，必须始自推己及人”^{[3]434}。由有为向无为的转变，不仅是宋明道学家所谓学者忠恕向圣人忠恕的转变过程，更是“忠恕之道”实行道德的过程。

二、方法与实际相结合

冯友兰将“忠恕之道”归纳为生活方法，其方法必定是全面且灵活的。与把古圣先贤的教训作为行为的标准相比，“忠恕之道”更为切实合适。古圣先贤的教训通常是针对一件事而言。但由于事物的矛盾具有特殊性，一件事与另一件事必定不完全相同，因而这种教训所适用的范围受到限制，必定缺乏普遍性；但若是针对某一类事而展开，古圣先贤的教训又显得过于宽泛。如事亲这一类事，尽孝是事亲这一类事的标准，但如何尽孝，并未规定明确的标准。因而以古圣先贤的教训作为行为的准则，这种方法是片面且死板的。与宋明道学家的功夫相比，“忠恕之道”更为灵活。冯友兰认为宋明道学家所谓功夫者，通过立“功过格”的方式使人迁善改过，其弊端会导致人板滞迂阔不近人情。如果不将道德规律、经验教训与生活实际相结合，就会成为死的教训而缺乏活的意义。冯友兰批判“自宋明以来，当道学家中没有大师，而只有念语录、写功过格底人的时候，这些人即只讲些死教训，只讲些似乎不能应用底公式”的这种现象^{[3]412}。他认为这些人是迂腐

的。所谓迂,指的是他们所讲的道理是不能运用的公式;所谓腐,指的是他们只认死理,不懂得变通。较之而言,作为生活方法的“忠恕之道”恰恰避开了迂腐的“罪名”,因为其是一种既来源于道德规律又适用于任何生活的方法。

(一)“忠恕”是全面且灵活的方法

与冯友兰时代相近的中国哲学家章太炎、胡适,他们在阐释“忠恕之道”时,着重将其归纳为方法论。章太炎称:“心能推度曰恕,周以查物曰忠。故夫闻一以知十,举一隅而以三隅反者,恕之事也。……周以察物,举其征符,而辨其骨理者,忠之事也。”(《检论·订孔下》)这里他将“忠恕”分职,“忠”的职责是观察总结乃至辨别周围事物的特点,与经验意思相同;“恕”的职责是推论,是以类似为依据。章太炎对“忠恕”思想的阐释略有经验论的色彩,以“忠”所得的经验作为“恕”来类推的依据,从而使得“恕”的类推具有可靠性。胡适对于章太炎的看法是不认可的,他“以为孔子说的‘一以贯之’和曾子说的‘忠恕’,只是要寻出事物的条理统系,用来推论,要使人闻一知十,举一反三。这是孔门的方法论,不单是推己及人的人生哲学”^{[7]76}。因而,胡适认为“忠恕之道”的特点在于闻一知十,举一反三,这是“忠恕”方法灵活性的体现。冯友兰虽赞同两人将“忠恕之道”归纳为方法论范畴的这种观点,但与他们所不同的是,冯友兰将“忠恕”放置到具体的生活实践中。他认为“忠恕之道”之所以全面且灵活,是由其因人而异的特性所决定。

“忠恕之道”之所以可以因人而异,主要是由于其以个人的欲恶为待人的标准。冯友兰认为:“己之所欲,亦施于人,己所不欲,勿施于人。而此所说欲或不欲,即是平常人之欲或不欲。”^{[3]434}一个人的欲恶对于自身而言是最简单的类推依据。以自身的欲恶来推知别人的欲恶,即所谓的“能近取譬”。个人的欲恶同样如同“絜矩之道”中的“矩”,“执柯伐柯,其则不远”的“则”,都存在于自己心中,不必外求,另寻其他标准,“忠恕之道”因之简单易行。与同出于内求的良知相比,冯友兰认为“忠恕之道”更为平易,他认为人的良知需要以一种形上学作为依据,而“忠恕之道”的根据仅是人日常所有的

欲或不欲。较章太炎以经验类推作为行“忠恕”的依据而言,冯友兰以个人的欲恶作为类推的根据更周全了不同人不同事之间的特殊性,其方法确实显得全面且灵活并在一定程度上避免了循规蹈矩的弊病。但是由于不同人欲恶的不同,一个人的欲可能是另一个人的恶。那么,仅凭个人欲恶作为“忠恕之道”的行为标准,没有对人的欲恶进行规定,这样行“忠恕”是否切实可行?对于这一问题,孟子认为:“故凡同类者,举相似也。……口知于味也,有同嗜焉。……目之于色也,有同美焉。”(《孟子·告子上》)照孟子所说,同类之间必然大致相似,欲恶显然大致相同,这也是冯友兰阐释“忠恕之道”行为准则的逻辑前提。

既知冯友兰以人欲恶的共性为行“忠恕”的出发点,那么如何权衡个性和共性的关系?冯友兰认为要观其大同而略其小异,这也是“忠恕之道”因人而异的又一个原因。这里的大同是指人皆好好色、恶恶臭等大方向的共性,小异指的是具体的好色和恶臭的个性。以“所求乎子以事父”为例,一个人希望自己的儿子上进,那么他自己的父亲亦希望他上进,这就是大同;但他的父亲所希望的是他在做学问层面上进,而他希望的是自己的儿子在做官方面上进,这就存在小异。面对这一情形,如以个人意愿必然不能得到其父亲的欢心,这看似与以“忠恕之道”待人使对方感到满意这一原则相违背,实则不然。其父之所欲的根本在于希望自己的儿子上进,虽然在上进的方向上出现了不同,但总体都是朝着好的方向发展。只要沿着上进这一方向,不辜负其父的希望,久之必能得到其父的谅解,舜便是最好的例子。将父子这一特殊关系扩大至人与人关系之中,求大同而存小异的方法亦然可行。人对于其他人的欲恶,不可能全部知晓,必然存在不知道的部分,“有不虞之誉,有求全之毁”(《孟子·离娄上》)。因而,冯友兰认为在这种情况下不必刻意地迎合他人的小异,“只须以己度人,而知其好恶的大同”即可^{[3]445}。

此外,“忠恕之道”虽以得到对方满意为原则,但事实并非如此。人们常说:“良药苦口利于病,忠言逆耳顺于行。”(《史记·留侯世家》《孔子家语·六本》)对朋友劝善规过,诉说忠言,这

虽在短时间内可能会使得听到的人感到不悦,但时间久了必然会得到理解。因而,使人不满并非不符合“忠恕之道”,如若对受之者有利,那么亦是“己之所欲,亦施于人”的“忠恕之道”。

(二)“忠恕”是与实际相结合的方法

“忠恕之道”作为一种既全面又灵活的生活方法,其方法必定与具体实际相结合,否则就会落入“死教训”的窠臼,而缺乏鲜活的现实意义。冯友兰因此又称“忠恕之道”是一种普通的“待人接物”的方法。“在日常生活中,有许多事情,我们不知应该如何办。此所谓应该,并不是从道德方面说,而是从所谓人情方面说。”^{[3]438}按照人情方面待人接物,是冯友兰在非道德层面对行“忠恕”进行的阐释。他以是否合乎人情作为是否行“忠恕”的又一判断标准。所谓人情,常与世故连用,但人情与世故是两个意义截然不同的词语。人情是就人与人关系中本应该做的事情而言,如礼尚往来;而世故则是一种“匿怨而友其人”的行为。如此辨析,人情应是人们日常生活中所倡导的。基于人情所制定出的行为规范,即礼。“礼以顺人心为本”(《荀子·大略》),“礼者,因人情而为之节文”(《礼记·坊记》)。礼以人情为本,在人遇到事情时,以提供行为参照为本义。在行礼的过程中,“事异而礼异”(《战国策·赵策二》),要根据具体事物的不同而有不同的选择,如若将这些规范看作是一种可以不假思索的硬性行为标准,礼便会沦为是一套空洞的、敷衍的、虚伪的形式,从而丧失了礼作为行“忠恕之道”的工具性,这便是礼的流弊。关于礼的流弊,冯友兰用“老实质朴的人”和“油滑虚伪的人”作比较。他认为“老实质朴的人”在行礼时是自发性的行为,是出于人情本身考虑,因而符合“忠恕之道”;而“油滑虚伪的人”只是作为敷衍客套的面子工程,是不情愿的被动行为,是“老于世故”的表现。礼的这种流弊在冯友兰看来违背了礼及行礼的本义,致使入从通人情向通世故方向转变。这里冯友兰所反对的不单是礼的流弊,更是对封建礼数强制化行为的否定。他强调要以非道德性质的日常人情还原最基本的传统道德,使其从强制化、刻板化转化为自主化、自发式的行为规范,以此服务于生活、作用于生活。

三、注重生活而非境界

借今事述古训,使传统道德更好地服务于现实生活,不仅是冯友兰生活方法“新论”的又一鲜明体现,更是他打通形上形下,深入社会事务以阐释入世哲学的深层探索。“冯友兰把中国哲学的基本精神概括为入世和出世、现实主义和理想主义的统一,亦即‘内圣外王之道’。”^{[8]124-130}若能将中国哲学的基本精神统一于一体,便是圣人。“圣也者,人之至者也。”(《皇极经世·观物篇四十二》)圣人是最完全的人,是达到“希圣希贤”这一崇高目的的人。如何达到这一目的?冯友兰认为“能完全照着生活方法生活下去底人,即是圣人”^{[3]412}。这里冯友兰注重的是日常生活中的生活方法,与宋明道学家“为学之方”有所不同。前者侧重于生活,后者侧重于“学”。“学”与生活不同,照宋明道学家所说,“学”即所谓功夫,是达到某种目的的手段,是一个由生到熟的过程。而冯友兰认为生活不是达到某种目的的手段,人在得到某种熟生活(指圣人不必用力而能自然照之生活,与贤人需要相当努力才能照之生活不同)之前仍是生活,是为了生活而生活。他所注重的是关乎日常生活本身的动态圣人观,是不拘泥于佛家与宋明道学家所追求的静态精神境界的生活方法。因而,他认为圣人具有动的意义。

冯友兰不拘泥于佛家与宋明道学家所追求的精神境界并非不注重境界,只是在“希圣希贤”的追寻中寻求佛家与宋明道学家的内在共性。这种内在共性的落脚点,冯友兰认为是日常生活。为什么两者归于日常生活?先就佛家和宋明道学家所追求的境界而言,佛家和宋明道学家所追求的是一种圣人的境界,此种境界是与天地同心、宇宙同体。冯友兰亦注重境界,他按人的觉解程度不同将境界分为四类:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。处于自然境界的人是“顺才”“顺习”的,功利境界的人是“为己”“为利”的,道德境界的人是“行义”“为公”的,而天地境界的人是“事天”“知天”的。这四种境界可以从低到高发展,冯友兰认为这种发展与海格尔(黑格尔)所谓辩证的发展类似,

“自然境界及功利境界是海格尔所谓自然的产物。道德境界及天地境界是海格尔所谓精神的创造”^{[9]506}。自然境界和功利境界是不用努力便可达到,倘若想实现从功利境界向道德境界、天地境界的跨越则需要努力。“努力”即所谓修行方法。在修行方法方面,佛家以闭目冥想、静坐修禅为主。以中国本土化的佛教禅宗为例,禅宗所讲的方法是“不修之修”,所谓“不修之修”并非不做修行,而是一种以“无念”为本的修行方法。“道流佛法,无用功处。只是平常无事,屙屎送尿,著衣吃饭,困来即卧。愚人笑我,智乃知焉。”(《古尊宿语录》卷四)禅宗讲求以无心无念做事,自然的生活。无心无念,便会无所执,不造新业,从而最终达到最高的境界。这种境界从行为上看与自然境界和功利境界的人无异,但实质却有大的不同。禅宗通过这种方式所得到的知,不同于原来的无明,所表现的自然亦不同于原来的自然,原来的无明与自然为海格尔所谓自然的产物,而后者是精神的创造。对于禅宗而言,他们追求的境界不仅局限于超凡入圣,更要超圣入凡,归入平常生活,即所谓的“百尺竿头,更进一步”。对于宋明道学家而言,圣人是无关于内外之分的,是通过“功夫”以达到“众物之表里精粗无不到,无心之全体大用无不明”境界的人。具体言之,这种成圣成贤的方式是递减的方式,即通过“今日勉之,明日勉之,勉而至于不勉”(《朱子语类》)从而达到圣贤的境界。但这种方式仍是基于生活中的日常事务。由此可见,无论是佛家还是宋明道学家,其所追求的圣人境界都是要在日常生活中展开。再就生活本身而言,佛家和宋明道学家所注重的仍是生活。禅宗认为“担水砍柴,无非妙道”(《传灯录》卷八)。他们虽然追求的境界不同,但是所做的事情仍是平常生活琐事。对于宋明道学家而言,“圣人,人伦之至”(《孟子·离娄上》)。他们的生活仍是基于人伦日常,“他们的圣人,是要于生活中,即所谓人伦日用中成就者”^{[3]413}。佛家与宋明道学家虽注重圣贤境界,但并非停留于此,而是将圣人的最高觉解放置在日常生活中,统一了高明、中庸、内外的对立关系,此所谓“极高明而道中庸”。与佛家和宋明道学家“极高明而道中庸”相同,冯友兰所谓

的圣人境界即天地境界是游离于有我与无我、有知与无知、有为而无为间的高明境界,但高明仍要回归到日常生活。他认为:“中庸并不是平凡庸俗。对于本来如此底有充分底了解,是‘极高明’;不求离开本来如此底而‘索隐行怪’,即是‘道中庸’。”^{[9]509}

冯友兰将佛家与宋明道学家追寻精神境界过程中的内在共性统归于日常生活,体现出一位哲学家的现实关怀。在他看来境界是可以变化的,因而“人必须行动。人的境界,即在人的行动中”^{[9]509}。不同境界的人,并不独立于日常生活之外,其行动亦无非日常生活,但不同境界的人做同一件事的意义却大有不同。无论处于何种境界,都应行动,做任何事都应“尽性至命”,以此来追寻“希圣希贤”的人生目的。

比起“出世”的境界,冯友兰更注重于“入世”的生活,这种生活不仅是普通人的日常生活,更是成圣成贤后的价值追寻。这种价值追寻最终亦回归于生活。他所谓的生活方法适用于任何人,不因青年人、老年人、中国人、外国人而异;生活方法也亦非与修养方法尽同,修养方法是一种手段,而生活方法仅是为了更好的生活。因此,其不会因人生观的不同而有方法上的差别。冯友兰尝试立足于古训,将古训归于生活方法应用于社会日常,用理性精神指导社会实践,这不仅是对“忠恕”思想的创造性转化,更是对中国传统道德的实践性进行的深度挖掘。

结 语

纵然,冯友兰本人对《新世训》一书的评价并不高,他认为在“希圣希贤”的道路上,“《新世训》所讲的是一种低级的人生观和生活方法。《新原人》所讲的是一种高级的人生观和生活方法”^{[10]984}。这看似是对《新世训》一书的否定,实则不然。这正是冯友兰打通形上形下,将理论深入社会生活的尝试。哲学不仅是局限于一类人的学问,而是适用于所有人。这反映出一位中国哲学家深厚的哲学底蕴与现实关怀。哲学需要现实关怀,这是由哲学的内在生命力所决定的。既出世又入世,既理想又现实,这才是中

国哲学的基本精神。

冯友兰在对“忠恕”思想的阐释中,驳斥了传统道德中强制化的“弊病”。他从“实行道德的方法”和“待人接物的方法”两个方面阐释“忠恕之道”的灵活与全面,冲破了以往“道德与不道德”非此即彼的硬性框架,将其拓展至“道德与非道德”的行为判断新标准上,在逻辑上更显周延。他把传统道德与日常生活相融合,在肯定人理智的基础上突出其社会性,借今事述古训,使传统道德的那些“死”的教训转化为“活”的方法。这对于“忠恕”思想乃至中国传统文化的转化与创新具有一定的积极意义。

参考文献

- [1] 柴文华主编.冯友兰思想研究[M].北京:人民出版社,2010.
- [2] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,

2013.

- [3] 冯友兰.三松堂全集:第5卷[M].北京:中华书局出版社,2014.
- [4] 冯友兰.三松堂全集:第8卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [5] 范寿康.中国哲学史通论[M].武汉:武汉大学出版社,2008.
- [6] 张锡勤.中国传统道德举要[M].哈尔滨:黑龙江大学出版社,2009.
- [7] 胡适.中国哲学史大纲[M].北京:民主与建设出版社,2017.
- [8] 柴文华,郭佳明.中国哲学史学史的视域:冯友兰的“二史”合论——兼论中国哲学史学科当下的若干困惑[J].社会科学研究,2021(4):124-130.
- [9] 冯友兰.三松堂全集:第4卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [10] 冯友兰.三松堂全集:第14卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.

On Feng Youlan's Transformation and Innovation of the Thought of "Loyalty and Forgiveness"

Chai Wenhua and Guo Jiaming

Abstract: Feng Youlan opened up metaphysics and physics in philosophy, implemented the theory in social life, and demonstrated his strong practical concern. In his interpretation of "loyalty and forgiveness", Feng Youlan affirmed the practical purport of Confucianism and emphasized human rationality and sociality. He explained the flexibility and comprehensiveness of "the way of loyalty and forgiveness" from two aspects: "the method of implementing morality" and "the method of dealing with people", which broke through the previous rigid framework of "morality and immorality" of Taoists in the Song and Ming Dynasties and expanded it to a new standard of behavior judgment of "morality and immorality". In life and realm, he focused more on life, which is not only the daily life of ordinary people, but also the value pursuit after becoming a sage. Feng Youlan tried to attribute the ancient motto to the way of life and apply it to social daily life, and guide social practice with rational spirit, which is not only a creative transformation of the thought of "loyalty and forgiveness", but also a deep excavation of the practicality of Chinese traditional morality.

Key words: Feng Youlan; loyalty and forgiveness; social daily; realistic care

[责任编辑/云 扬]



君子文化是文化强国的源头活水

钱念孙

摘要:文化强国不仅要关注文化产业的发展、文化设施及公共文化服务体系等硬实力建设,更要重视理想信念、价值观念及道德风尚等软实力的构建。中国特色社会主义文化主要包括中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化三大组成部分。三者虽各有自己的时代内涵,但并非完全并列关系,而是串联关系,是中华文化的母体与主线孕育和串连起了中华优秀传统文化、革命文化、社会主义先进文化。对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展,关键要在博大精深的中华优秀传统文化中找到最能体现其基本精神和鲜明标识的君子文化。要通过发掘阐释君子文化的丰富意蕴,进而激活其旺盛的生命力,使君子文化成为当代社会既有深厚传统底蕴,又饱含时代精神的文化旗帜,成为弘扬践行社会主义核心价值观、培育时代新人的重要精神资源。

关键词:君子文化;中华优秀传统文化;文化强国;源头活水

中图分类号:G122;B825

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0033-05

文化强国是一个庞大的系统工程^①,既包括“道”层面的软实力,又囊括“器”层面的硬实力。前者主要是理想信念、价值观念及道德风尚的建设,后者更多涉及文化产业发展、文化设施及公共文化服务体系建构等。这两个方面虽然处于思想观念与实际操作的不同领域,可以分开把握和研究,但在实践中它们多是相辅相成的关系。理想信念和价值观念等软实力,需要众多文化产品和文化设施来呈现与传播;而文化产业发展和文化设施完善等硬实力,则离不开理想信念和价值观念的内涵支撑与思想引导。文化的软实力与硬实力虽然相互依存,但就我国目前现状来看,加强文化软实力的建设显得尤为迫切和重要。这些年来,伴随我国经济快速前行和科技迅猛发展,包括图书出版、影视剧制作、网络视听及电子竞技赛事在内的各类文化产业,包括图书馆、博物馆、文化馆、乡(镇)综合文化服务站、广电网络村村通在内的

各种文化实施及公共文化服务体系等,已经初步建成并在逐步升级和完善之中。比较而言,文化软实力即理想信念、价值观念和道德风尚建设等,虽然多年来我们一直常抓不懈并取得一定成效,但整体效果与现实要求尚有差距。这些年来,我们在弘扬和践行社会主义核心价值观、深化群众性精神文明创建活动、加强各级学校思想政治课建设等方面,采取多种举措广泛宣传、深化教育、强力推进,但信仰缺失、价值迷失、道德失范等问题一定范围内依然存在。因此,建设文化强国当务之急,就是强化理想信念、价值观念和道德风尚的建设。这不仅在于理想信念和价值观念本身是文化的灵魂,是决定文化性质和方向最深层次的核心要素,而且在于理想信念和价值观念是一个国家和民族凝聚广泛社会共识的精神纽带和导向,是有效整合社会意识,使社会系统得以有序运转的有力保障,也是国家治理体系和治理能力的

收稿日期:2021-11-12

作者简介:钱念孙,男,安徽省社会科学院研究员(安徽合肥 230053),主要从事美学、文艺理论和中国文化史研究。

重要体现。鉴于此,本文侧重从数千年中华文化演变规律的视角,讨论文化强国核心观念或曰民族精神内在构成的若干问题,提出君子文化是文化强国源头活水的观点,以就教于方家。

一、中华文化为民族发展提供滋养

学界讨论我国主流文化的构成,一般遵循习近平总书记在党的十九大报告中的观点:“中国特色社会主义文化,源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化,熔铸于党领导人民在革命、建设、改革中创造的革命文化和社会主义先进文化,植根于中国特色社会主义伟大实践。”^{[1]41}这就是说,中国特色社会主义文化主要包括中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化三大组成部分。2020年9月22日,习近平总书记在教育文化卫生体育领域专家代表座谈会上指出:“我多次强调,要坚定文化自信,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,不断铸就中华文化新辉煌,建设社会主义文化强国。”^[2]这里同样明确:铸就中华文化新辉煌,建设文化强国,需要通过中华优秀传统文化、革命文化、社会主义先进文化的转化、继承和发展来实现。

中华优秀传统文化、革命文化、社会主义先进文化,三者对应的社会发展阶段不同,包含的内容也各有侧重并互有差别,但内在精神上又一脉相承,彼此贯通。不论是革命文化中的红船精神、井冈山精神、长征精神、抗战精神、延安精神、西柏坡精神等,还是社会主义先进文化中的雷锋精神、铁人精神、焦裕禄精神、女排精神、抗洪精神、伟大抗疫精神等,它们都植根于中华优秀传统文化的深厚沃土之中,是历经数千年熏染、锤炼、锻造而成的伟大民族精神在社会主义革命和建设中的时代表现。譬如抗战精神概括为:“天下兴亡、匹夫有责的爱国情怀,视死如归、宁死不屈的民族气节,不畏强暴、血战到底的英雄气概,百折不挠、坚忍不拔的必胜信念。”^{[3]468}这实际上是精忠报国、顽强拼搏、无所畏惧、共御外侮的中华民族精神,在抗战特定时期的迸发与升华。其他革命文化和社会主义先进文化里的各种精神大体相似,也都源于中华优秀传

统文化的母体。

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。习近平总书记曾经指出:“培育和弘扬社会主义核心价值观必须立足中华优秀传统文化。牢固的核心价值观,都有其固有的根本。抛弃传统、丢掉根本,就等于割断了自己的精神命脉。博大精深的中华优秀传统文化是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的根基。”^{[4]54-55}中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化虽各有自己的时代内涵,但在精神根脉上彼此贯通、紧密联系。这三者并非并列关系,而是串联关系,是中华文化的母体与主线,孕育和串连起了中华优秀传统文化、革命文化、社会主义先进文化,是中华文化精神在不同历史阶段的体现。相对而言,革命文化与社会主义先进文化在时间上距离我们较近,其形成与发展既源于中华优秀传统文化积蓄的深刻内涵和磅礴伟力,也源于中华优秀传统文化本身具有的开放包容精神和与时俱进的品格。从中华文明演进的历史看,革命文化、社会主义先进文化是中华优秀传统文化在现当代的传承和拓展,是中国共产党人百年奋斗历程中,立足中华大地,吸收西方营养,对中华传统文化进行批判改造,即创造性转化和创新性发展的重大成果。我们今天建设文化强国,关键也在于结合中华民族伟大复兴的当代实践,对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展。

二、君子文化与君子人格

如何对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展?中华优秀传统文化博大精深,内涵丰富,做好“两个创造”的要点首先在于爬梳剔抉,找到最能体现中华优秀传统文化基本精神、最能代表中华优秀传统文化鲜明标识的核心内涵,然后刮垢磨光,通过对其丰富意蕴的发掘和阐释,激活其旺盛生命力。进而按照时代的新发展和新要求,对其内涵加以补充和完善,使其成为当代社会既有深厚传统底蕴又饱含时代精神,具有感召力和影响力的一面文化旗帜。在中华优秀传统文化的宝库中,能够充

分体现其特色并为当今民众喜闻乐见的君子文化胜景,最堪授予和高扬这面旗帜。

君子文化由君子人格衍生而来。君子早在西周时期已具雏形,主要指统治者和贵族男子,其人格形象已带有明确正面价值导向。《尚书》言:“君子勤道,不作无益害有益,功及成。”《周易》象辞云:“天行健,君子以自强不息。”“地势坤,君子以厚德载物。”《国语·晋语》言:“人之有学也,犹木之有枝叶也。木有枝叶,犹庇荫人,而况君子之学乎?”这里所言“不作无益害有益”“自强不息”“厚德载物”“崇文向学”等,既为君子人格的形成植入了优良基因,也为君子人格和君子文化的发展奠定了品质基础。

到了春秋战国时期,孔子继承西周以来《尚书》《周易》《国语》《左传》《诗经》等典籍中有关君子论述的思想资料,认为崇德向善、崇文向学等不应只是对少数上层权贵的要求,也应是多数人普遍追寻的目标。因而《论语》每一篇章都从不同方面对“君子”人格反复论述:“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),“君子坦荡荡,小人长戚戚”(《论语·述而》),“君子泰而不骄,小人骄而不泰”(《论语·子路》),“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》),“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》),“君子不以言举人,不以人废言”(《论语·卫灵公》),“君子成人之美,不成人之恶,小人反是”(《论语·颜渊》),等等。孔子一方面在君子与小人的对举和比较中,勾勒和塑造君子的形貌与品格;另一方面又指出君子并非高不可攀的圣人,强调“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣”(《论语·述而》),从而使君子不仅与小人拉开距离,而且与高不可攀的圣人划开界线,成为一种可望可及、可学可做的正面人格形象。

孔子悉心打造的君子形象,作为理想又现实、尊贵又亲切、高尚又平凡的人格范式,在中华民族数千年跋涉前行的历史进程中,受到上至历代统治者、思想家及文人士大夫,下至社会各阶层人士,包括普通百姓的广泛认同和推崇。以儒家思想为主干的中华优秀传统文化,历来倡导的仁、义、礼、智、信及忠、孝、廉、悌等为人处世的伦理规范与美好品德不同程度地注入、融化、汇聚到一种人格形象即君子人格身上。清末民初思想家辜鸿铭说:“孔子的全部哲

学体系和道德教诲可以归纳为一句话,即‘君子之道’。”^[5]⁵⁰余英时也说:“儒学具有修己和治人的两个方面,而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人,儒学都以‘君子的理想’为其枢纽的观念:修己即所以成为‘君子’;治人则必须先成为‘君子’。从这一角度说,儒学事实上便是‘君子之学’。”^[6]¹⁶⁰

如果说,以儒家思想为主干的中华优秀传统文化关注焦点偏向如何为人处世的伦理哲学,那么,从孔子开始的历代思想家及文人士大夫所探讨的结果或曰所取得的最大共识,就是做人做君子。这是数千年中华优秀传统文化的选择,也是历代中华儿女应有和乐于做出的选择^②。关于君子及君子文化的解说和阐发,不仅在浩如烟海的历代典籍里俯拾即是、数不胜数,而且数千年来一直以托物言志的方式浸润和渗透中国人的日常生活。为什么中国有着爱玉、佩玉的传统?除了玉作为一种“美石”具有欣赏价值和经济价值外,主要在于自殷周时期我们祖先就将玉的特质与君子的品格相类比,赋予玉诸多君子品格的寓意。《诗经·国风·小戎》:“言念君子,温其如玉。”《礼记·玉藻》:“君子比德于玉焉,温润而泽,仁也。”“古之君子必佩玉,君子无故,玉不离身,君子于玉比德焉。”家喻户晓的《三字经》云:“玉不琢,不成器;人不学,不知道。”这句出自《礼记·学记》里的话,通过比喻说明:学习对人增长知识、明白事理的重要。中国作为爱玉之国、崇玉之邦,源于古代先贤观物析理,化以人文,既看到玉的自然之美,又在玉中寄寓丰厚的文化意蕴,形成“君子比德于玉”的深厚传统。在中华文化传统里,玉一直是纯洁、美好、善良、高雅、华贵的象征。带玉的词多为褒义词,如赞美人的有玉女、玉人、玉容、面如冠玉等,称赞住处的有玉府、玉堂、玉房、玉楼等,夸赞衣食的有玉衣、玉帛、玉冠、玉食等。这也表明君子文化对中国人思想和行为的影响至为深远。

为什么自宋代以来中国画题材以梅兰竹菊居多?因为梅兰竹菊在古代就被称作“四君子”。以花草树木比喻君子人格的做法,早在先秦时期典籍《诗经》《离骚》里已屡见不鲜。《孔子家语》记载,孔子周游列国而不见用,返回鲁国途中看到兰花独开山谷,发出感叹说:“夫兰当为王者香,今乃独茂,与众草为伍,譬犹贤者不

逢时,与鄙夫为伦也。”他还说:“芝兰生于深林,不以无人而不芳;君子修道立德,不为穷困而改节。”这里以兰喻人,表达对君子情怀和节操的推崇,说明早在春秋战国之时已形成以物喻人的“比德”传统。梅兰竹菊被称作“四君子”,正是这一传统延续发展的丰硕成果,也是君子文化深入人心的突出表现。梅兰竹菊成为历代诗人、画家反复吟咏和描绘的对象,正缘于其形象饱蕴着君子人格的高贵品性。

君子和君子文化不仅在器物、植物以及动物、饮食等方面均有充分的表现^③,而且作为一种深厚的文化积淀传承下来,影响深远、深入人心,直至今天仍活在老百姓的口头和心中。“君子一言,驷马难追”“君子爱财,取之有道”“君子成人之美”“君子不夺人所好”“君子之交淡如水”“君子绝交无恶言”“君子动口不动手”“量小非君子,德高乃丈夫”“有事但逢君子说,是非休听小人言”等,类似这样至今活跃于人们口头的民俗俗语大概有一百多句,涉及做人做事的方方面面^④。此外,在传统家风家训里,有关君子和君子文化的论述也星罗棋布。如南北朝教育家颜之推《颜氏家训》中的《慕贤篇》,开篇就呼吁家族成员要学习和追慕明达君子:“倘遭不世明达君子,安可不攀附景仰之乎?”^{[7]52}凡此种种,足以说明君子文化常常以“习用而不察,日用而不觉”的方式,润物无声地熏陶和浸染着我们日常生活。

三、君子文化是文化强国的源头活水

君子文化作为中华优秀传统文化的思想精髓和鲜明标识,其内涵和特质不管人们自觉或不自觉、意识到或没有意识到,都早已成为民族文化心理结构的核心部分,千百年来对中国人的思想、情感、行为、生活等发挥着不可低估的引导和规范作用。这种制约和影响,随着天长日久的岁月积累,逐渐成为某种思维定势、情感取向、生活态度乃至经验习惯,培植和润泽了中华民族的精神气质。

自春秋战国以来,中国历朝历代多将值得推崇和效法的仁人志士称作君子,从“战国四君子”到“戊戌变法六君子”“抗战六君子”等,不胜枚举。考察历代杰出君子的所作所为,明显体现出三大特质:一是以天下兴亡,匹夫有责为重

点的担当精神和家国情怀;二是以仁义共济,立己达人为重点的互助理念和社会关爱思想;三是以正心笃志,崇德弘毅为重点的修身要求和向善追求。这三大特质,与社会主义核心价值观倡导“富强、民主、文明、和谐”国家层面的价值目标,倡导“自由、平等、公正、法治”社会层面的价值取向,倡导“爱国、敬业、诚信、友善”个人层面的价值准则等,完全是一脉相传、心心相印,乃至可以对接贯通的^⑤。正如习近平总书记在福建考察朱熹文化园时指出:“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?”^[8]

培育担当民族复兴大任的时代新人,是新时代中国特色社会主义塑造、培养人才的目标。君子作为中华民族千锤百炼的人格基因,是博大精深中华优秀传统文化树立的做人标杆,是数千年中国人推崇的正面人格形象。表面看,时代新人与传统君子似乎相隔遥远、差距较大,实质上两者的基本精神和内在要求是高度契合、颇为一致的。何为“时代新人”?目前权威解释主要涉及五条标准,即有理想、明大德、强本领、勇担当、重实干^⑥。其实,这五个方面的要求,古代先哲谈论君子人格特点时早有涉猎,并且不是浅尝辄止,泛泛而谈,而是响鼓重槌,反复申论。“君子谋道不谋食”(《论语·卫灵公》)、“君子学以致其道”(《论语·子张》),此处所说的“道”,就是指理想信念,这不是强调君子要有理想有抱负吗?“君子以厚德载物”(《周易·坤卦》)、“君子怀德”(《论语·里仁》)、“君子见善则迁,有过则改”(《周易·益·象辞》),这不是把明大德作为成就君子的必备条件吗?“君子博学于文”(《论语·雍也》)、“君子病无能焉,不病人之不已知也”(《论语·卫灵公》),这不是将本领和能力看作君子的基本素质吗?“君子忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》)、“君子安而不忘危”(《周易·系辞下》)、“君子之守,修其身而天下平”(《孟子·尽心下》),这不是肯定君子要有担当精神和忧患意识吗?“君子以自强不息”(《周易·乾卦》)、“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》)、“君子讷于言而敏于行”(《论语·里仁》),这不是推崇君子要有奋发有为的实干精神吗?

当然,现代人与古代君子所处时空不同,各

自面对不同的生存条件和发展问题,需要以不同思路、不同方法回应和解答不同的时代课题,这是显而易见无须赘述的。但两者在面对和处理不同时代矛盾与时代课题时,具有大致相同的内在精神气质,即孔子所说的“吾道一以贯之”的伟大民族精神,这也是毋庸置疑的。赤胆忠诚的爱国情怀、坚毅顽强的奋斗意志、助人为乐的古道热肠、敢闯敢试的革新追求等,既是我们披荆斩棘、开拓前行的价值导向和精神动力,也是对君子文化自强不息、厚德载物等核心内容的时代诠释和生动实践。

中华优秀传统文化犹如绵延千年、万木峥嵘的森林,君子文化这株参天大树,因吮吸和凝聚了中华文化的精华,长得枝繁叶茂、生机勃勃。作为中华优秀传统文化广袤林海里最为郁郁葱葱的千年古木,君子文化不仅是中华儿女历经坎坷而跋涉向前的人格标杆和心理支撑,也是我们今天培育时代新人,弘扬社会主义核心价值观的重要精神资源。正因如此,我们坚守中华文化立场,实施文化强国战略,君子文化可谓是古老而又甘冽、久远而又新鲜的重要源头活水。

注释

①党的十九届五中全会提出,到2035年建成社会主义文化强国,并在《中华人民共和国国民经济和社会发展的第十四个五年规划和2035年远景目标纲要》中,对“十四五”时期推进社会主义文化强国建设作了具体战略部署。②参见钱念孙:《君子文化在传统文化中的地位和影响》,《学术界》2017年第1期。③参见钱念孙:《君

子文化浸润中国人的日常生活》,《光明日报》2018年11月20日第16版,《学习活页文选》2018年第53期全文转载。④参见钱念孙等选著:《君子格言选释》,黄山书社2016年11月版,其后附有《君子俗语》收录有关君子文化的民谚俗语近百条。⑤参见钱念孙:《君子文化与社会主义核心价值观》,《光明日报》2014年6月13日第1版,《新华文摘》2014年第19期全文转载。⑥参见习近平:《广大干部特别是年轻干部要做到信念坚、政治强、本领高、作风硬》,《论党的宣传思想工作》,中央文献出版社2020年11月版,第359-364页。

参考文献

- [1]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:在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[M].北京:人民出版社,2017.
- [2]习近平.在教育文化卫生体育领域专家代表座谈会上的讲话[N].人民日报,2020-9-23(2).
- [3]中共中央宣传部理论局.纪念中国人民抗日战争暨世界反法西斯战争胜利70周年理论文章选[M].北京:学习出版社,2015.
- [4]习近平.把培育和弘扬社会主义核心价值观作为凝魂聚气、强基固本的基础工程[M]//论党的宣传思想工作.北京:中央文献出版社,2020.
- [5]辜鸿铭.中国人的精神[M].海口:海南出版社,1996.
- [6]余英时.儒家“君子”的理想[M]//中国思想传统的现代诠释.南京:江苏人民出版社,1989.
- [7]包东坡选注.中国历代名人家训精华[M].合肥:安徽文艺出版社,1991.
- [8]习近平考察朱熹园谈文化自信:没有中华五千年文明,哪有我们今天的成功道路[EB/OL].人民网,2021-3-23, <http://politics.people.com.cn/n1/2021/0323/c1024-32057954.html>.

Junzi Culture is the Traditional Source of Building a Culturally Strong Country

Qian Niansun

Abstract: Building a Culturally Strong Country should not only pay attention to the development of cultural industry, the construction of hard power such as cultural facilities and public cultural service system, but also devote much attention to the shaping of soft power such as ideals and beliefs, values and moral fashion. Socialist culture with Chinese characteristics mainly includes three major components: the fine traditional culture of Chinese nation, revolutionary culture and advanced socialist culture, which have their own connotation of the times, showing the relationship of inheritance and development. The key to the creative transformation and innovative development of the fine traditional culture of Chinese nation is to find a distinctive symbol that can best reflect its basic spirit, that is, Junzi culture. By exploring and explaining the rich connotation of Junzi culture, activating its vitality, Junzi culture can become the cultural banner of contemporary society, and become an important spiritual resource to carry forward and practice the core socialist values and cultivate new people of the times.

Key words: Junzi culture; the fine traditional culture of Chinese nation; Building a Culturally Strong Country; traditional source

[责任编辑/李 齐]



好生活的历史性、本色和美好愿景^{*}

江 畅 汪佳璇

摘 要:人类的本性在于谋求生存得更好,这种本性决定了人类一诞生就开启了追求过上好生活的历史进程。这个进程可以主要划分为氏族公社、早期传统社会、轴心时代、后期传统社会、现代社会诞生和现代社会六个时期。历史事实表明,人类好生活的进步主要是生理需要满足层次的,高层次需要及其满足是低层次好生活的可靠保障,市场经济的兴起与发展使人类普遍滞留于生理需要层次的满足。从人类好生活的历史可以发现其本义有四个主要方面:人类首先得满足生理需要才能谈得上好生活;生理需要得到满足后还需开发情感需要和自我实现需要;共同体内人与人之间保持平等的好生活才能持久;只有构建人类命运共同体全人类才能普遍过上好生活。五千年的文明史给人类普遍过上好生活奠定了良好的基础,站在现代化、全球化和科技化时代这样的历史转折点,我们应该绘制未来人类好生活的理想蓝图,并努力推进其实施,使之变为普遍好生活现实。

关键词:好生活;历史性;本色;美好愿景;劳动创造

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0038-07

自古以来思想家一直都在构想某种具有普遍性、永恒性的好生活或幸福的理想,但古往今来人们的好生活观念和现实都是不相同的。好生活观念形成后会成为一种文化积淀传承下去,即使将来社会上人们的生活没有多大差距,所有人都过上了好生活,人们也不会满足现状,而会追求更好的生活。好生活是不断变化的,不同时代的好生活差异更为明显,因此我们说好生活具有明显的历史性。但是,好生活之好是一种价值性质,虽然其内涵可以不断丰富、更新,但它的根本价值性质即好性或善性不会变。如果好生活的好性变了,好生活就不再是好生活,而是不好的生活。好性就是好生活的不变本色和共同意蕴。在中国人民对美好生活的向往不断变为现实的今天,检视好生活的不

变本色和共同意蕴,必定会助益我们在中国特色社会主义建设新征程中不忘本来,开拓前进。

一、人类好生活的历史演进

当猿人开始打造石器的时候,从此就告别了动物界,开启了人类生活。打造石器意味着不满足以前纯粹依赖自然的动物生活,而要过上体现自己意愿的、比自然生活好的人类生活。这就是人类好生活的开始,从此人类踏上了追求生活得更好之路,并且探索前行了约三百万年。在这三百万年中,人类虽然不断追求好生活,而且生活也过得越来越好,但人类长期没有好生活的意识。到原始社会末期父系氏族社会阶段,人们开始意识到氏族部落之间的生

收稿日期:2021-11-14

^{*}基金项目:研究阐释党的十九届四中全会精神国家社会科学基金重大项目“中国特色社会主义制度‘人民至上’价值及其实践研究”(20ZDA005)、国家社会科学基金一般项目“新时代公务员行政伦理建设研究”(19BZX121)阶段性成果。

作者简介:江畅,男,哲学博士,湖北大学哲学学院教授、高等人文研究院名誉院长(湖北武汉 430062),教育部长江学者特聘教授。汪佳璇,女,湖北大学哲学学院博士研究生(湖北武汉 430062)。

活状况存在好坏差异,这应该是促进人类好生活意识最终形成的重要动力。自觉追求好生活,也许是人类进入文明社会的重要标志之一。自那时起,好生活不再是人类进化的自然结果,而是人类不断追求和自觉构建的产物。

如果从原始社会后期有了好生活和坏生活的划分开始算起,人类好生活的历史可以划分为六个时期:一是氏族公社时期的好生活,约原始社会末期至公元前21世纪左右;二是早期传统社会的好生活,约公元前21世纪到公元前8世纪;三是轴心时代的好生活,约公元前8世纪至公元前2世纪;四是后期传统社会的好生活,约公元前2世纪到17世纪;五是现代社会诞生时期的好生活,约14世纪至20世纪40年代;六是现代社会的好生活,20世纪50年代至今。这六个时期的好生活存在明显差别,也可以说是人类历史上的六种好生活形态。

原始社会末期(大约父系氏族社会阶段),不同部落之间经常发生战争。其主要目的是争夺土地、财产、水源甚至人力,显然不仅为解决氏族部落的温饱问题,而是为占有更多资源,包括人力资源。当然,不同部落之间也存在贸易往来,以及生产技术、制作技术等方面的交流。战争也好、交往交流也好,终极目的都指向更好的生活。但是,即便在那种生活极其艰苦的时代,好生活也并不意味着资源占有得多,还包括名誉、地位、威信、声望等因素。这些因素本身不仅是好生活的内容,同时也是获得更好资源,进而过上物质层面好生活的途径或条件。《尚书》记载尧帝禅让帝位给舜,是因其德性好、人格高尚。《荷马史诗》歌颂的并不是财富的占有者,而是那些为氏族部落利益与荣誉浴血奋战、视死如归的英雄。尧舜禹的生活、希腊英雄的生活都是当时好生活的典范,而他们好生活的实质内涵是真正体现人之为人本性的东西。

早期传统社会差不多由原始社会末期在战争中取胜的部落建立起来的,社会分化为统治者和被统治者。但是,在古代中国和古希腊、古罗马有很大差异。在古代中国,战争中获胜的一方会成为统治者,而被打败的或自愿投降的一方并没有都沦为奴隶,统治者将其作为自己的臣民去统治。那时,只有统治者才有好生活,

但统治者通常要求官员善待百姓,甚至把百姓的愿望当作天意,在可能的情况下还会努力改善百姓的生活。就统治者而言,并非所有人都能过上好生活,真正过上较为持久好生活的人不仅在于占有更多资源,更在于其德性和才能。天子是当时的最高统治者,但他们的好生活也以德才为前提。如果他们善待百姓、能够驾驭统治集团,其好生活就会持久;否则其统治就会被推翻,好生活也就会终结。

轴心时代是人类历史上极为特殊的时期,在中国历史上对应的是春秋战国时期。同时期的古希腊则经历了天翻地覆的变化,从文明兴起到鼎盛再走向彻底毁灭。从现实生活看,除了古希腊文明繁荣时期(公元前6世纪—公元前4世纪)自由民过上了不到300年的好生活之外,其他时期这两个文明区域几乎都是人间地狱,包括统治者也没有真正的好生活。但是,却出现了一大批对人类文明产生深刻影响的思想家,他们从理论上提出了涉及好生活的相关概念并构建其理论体系,激励后人更自觉地追求好生活,并给后世提供了可供参考和借鉴的好生活方案。

后期传统社会,中国和西方的情况有很大不同。秦始皇统一六国后2000多年间实行皇权专制统治,改朝换代经常发生,皇位更迭频繁,随之而来的常常是社会动荡甚至战争。相对而言,中国社会只有三类人生活得比较好,即皇帝家族、作为皇家统治基础的地主阶级、通过读书做官的官员阶层。除了这三类人之外,大部分平民百姓的生活极其艰苦,遇到天灾人祸就有可能家破人亡。西方从西罗马帝国灭亡至英国资产阶级革命的1000多年,几乎一直处于战乱之中,生活得好的只有世俗的贵族和天主教教会的僧侣阶级。但是,由于战争和瘟疫等因素,这两部分人的安全需要也得不到可靠保障。

现代文明的曙光在意大利初露,随后逐渐照到西欧乃至世界各地,但西方世界直到第二次世界大战才建立起稳定的社会秩序。在这个过程中,唱主角的是西欧人,他们在追求财富、利润强大动机的驱动下,从西欧走向世界各地。现代社会诞生时期是冒险家掠夺财富的时期,是资本原始积累时期,是资本逐渐统治世界的时期。用马克思的话说,资本原始积累是用

血与火的文字载入人类编年史的,“资本来到世间,从头到脚,每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”^{[1]870-871}。这个时期的好生活就是占有更多财富、拥有更多资本,并用资本赚更多的钱。追求财富和利润的西方资本家受新教伦理的影响并不贪图享受,而是崇尚节俭、禁欲、奋斗,认为赚钱是自己的天职,赚更多的钱就是人生的价值所在。他们将人生的追求定格在生理需要满足的层次,并且让生理需要无限膨胀,他们的一切活动就是使无限膨胀的生理需要获得满足。

西方国家海外掠夺、殖民扩张过程的一个重要后果是人类的国家化和世界的一体化。第二次世界大战后,整个世界局势相对稳定,世界上大多数国家在西方现代文明的影响下逐渐走上现代化之路。这一时期人类在三方面取得了重大进步:一是社会内部统治者和被统治者之间的对立逐渐淡化,两者之间的界限不分明,大多数国家走上了民主化道路。二是各国尤其是发达国家的生产力和科学技术快速发展,生产能力普遍提高。除非洲一些国家外,大多数国家能够解决自身温饱问题,发达国家则已非常富裕。三是各国统治者不再只考虑统治阶级的利益,还要考虑全民的利益,社会成员的利益逐渐被摆到了突出位置。这些进步使世界上大多数国家的国民能够过上生理需要得到基本满足的生活,也有很多国家国民的生理需要已经得到了相当充分的满足。

但是,从全人类看,现代社会在好生活方面仍然存在诸多问题:一是国家之间存在巨大差异,西方发达国家生活富裕,而非洲一些国家的人民普遍生活在贫困线以下,温饱问题得不到解决,世界上的贫困国家大多在非洲。这些贫困国家的国民普遍不能满足起码的生理需要,因而谈不上好生活。二是无论在发达国家还是贫困国家,贫富两极分化现象普遍较为严重。在市场经济条件下,自由竞争必然导致两极分化。有研究者认为,“互联网+”正在加剧全球范围内的贫富两极分化。“互联网+”的迅速发展使得资本所雇佣的人力愈来愈少,全球范围内更多的人力与高新生产资料甚至传统生产资料相分离,使得社会相对需求逐步减少甚至锐减^①。三是人们普遍只重视生理需要的满足,而忽视

情感需要的满足,自我实现需要更是被压抑。受市场经济利益最大化原则的影响,整个人类生活日益市场化、世俗化和单向度化,情感需要被挤压,导致生活压力感增强和心理疾病高发。即使把这种生理需要满足的生活视为好生活,那也是较为初级层次的好生活,这种好生活仍然存在诸多问题。

二、好生活的不变底色

以上是对人类有好生活意识以来的简要考察,从中可以得出以下结论:

第一,人类好生活的进步主要是生理需要层面的满足。大约在氏族社会时期,人类就开始了对好生活较为自觉的追求。相对于原始人而言,人类有了极低水平的好生活,此后人类好生活的水平不断提高,这是不可否认的历史事实。但是我们也要注意,在五千年来的历史上,好生活的水平主要体现在两方面:一是满足生理需要的水平不断提高。到了原始社会末期,人们生理需要的基本内容即吃、穿、住、用、行等,在整体生活水平高的部落,这些需要基本上能够得到满足。直至今天,人类的这些基本需要并没有发生多大变化,但满足这些需要的资源发生了翻天覆地的变化。二是过上好生活的人越来越多。如果说我们今天对原始社会末期不同部落好生活的情况还不甚了解,但到了早期传统社会,无论是中国还是西方,社会上绝大多数人生理需要是得不到满足的。而到了今天,世界上大多数人的基本生理需要能够得到满足。但从好生活包含的情感和德性方面来看,从原始社会末期到后来的几个时期,其进步并不明显。就情感而言,原始社会中的部落以血缘关系为纽带,归属感、爱和尊重不会发生什么问题,而今天这些情感需要普遍未能得到较好的满足,导致了诸多社会问题。人们的观念、知识、能力等方面获得了高度发展,但人类在德性与安全需要及其满足方面的提升并不理想。

第二,高层次需要及其满足是低层次好生活的可靠保障。人类好生活具有由低到高不同层次,一般来说,高层次的好生活以低层次的好生活为基础,同时低层次的好生活又需要高层

次的好生活为之提供保障。比如,底线层次的需要要有情感需要得到满足才能得到好的满足,生存需要也要以人格完善中德性方面的满足为条件。许多事实证明,没有高层次需要的适度满足,低层次的满足就会出现问题,就不会持久。历史充分证明了这一点,中国传统社会中的开国之君往往是德才兼备的明君,他们的好生活是依靠自己的德才力量创造的。后来继位的君王虽已拥有了充分满足生理需要的资源,但大多因德才平庸而导致被篡位,或者被杀害,他们拥有生理层面的好生活也毁于一旦。他们的问题症结在于缺乏人格完善的需要,作为君王应有的德性和能力要求得不到起码的满足。今天的发达国家,人们生存需要得到了充分满足,但情感需要没有被开发出来,当然也不可能得到必要的满足。正因为如此,生活在当代的许多人感到苦闷、无聊、空虚、生活压力大,甚至有人患上抑郁症等精神类疾病。这些事实也告诉我们,如果情感需要得不到满足,人的生理需要即使得到了充分满足也不会过上好生活。

第三,市场经济的兴起与发展使人类普遍滞留于生理需要层次的满足,将底线的好生活当作好生活的全部,导致了极其严重的后果。市场经济确实给人类带来了巨大的物质财富,但也把人类对好生活的追求引向了歧途。市场经济的本质在于谋求利益最大化,为此市场经济主体不断刺激和开发人们的生理需要,并花样翻新地去满足这些需要。这样做的后果是,人们生理需要因被过度刺激和开发而导致其他需要萎缩甚至消逝,最终只有生理需要得到满足,好生活也就仅限于此。例如,个别人缺乏归属感的需要,缺乏家庭观念、单位观念、国家观念,将个人视为至上的、唯一的。他们往往没有爱的需要,既不爱别人,也不要别人的爱,不谈恋爱、不结婚、不生孩子。然而,对于归属感的需要是人类在进化过程中形成的有利于生存的需要,如果不去开发、不去满足,实际上是逆人性而行,遭到报复在所难免。市场经济导致个人生活普遍物化,必定造成社会的物化,古代社会的人性化、人道化和人情化不同程度退隐。社会物化不仅破坏了整个社会人与人之间的情感联系,更导致了人类面临的严重生存危机。正如马克思在《共产党宣言》中指出:“它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的‘现金交

易’,就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作,淹没在利己主义打算的冰水之中。”^{[2]34}

第四,好生活理论对于人们好生活观念的形成和追求具有重要指导意义。自轴心时代开始,好生活理论出现,人类开始有了完整的好生活概念和观念,并使人类对好生活的追求受其深刻影响。其中对现实的好生活具有较大影响的有:一是儒学(包括先秦儒学、汉代儒学、宋明理学)。它对中国两千多年皇权专制时代的好生活观念产生了直接影响,对现代中国也有或显或隐的影响。儒学将情感需要的满足、德性需要的满足,作为好生活的重要内容甚至实质性内容,并获得了坚守与传承。二是中国化的马克思主义。我国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,坚持和弘扬马克思“人的全面而自由发展”的好生活理想,作为中国当代社会的奋斗方向。三是苏格拉底等人的德性主义。它主张好生活(幸福)在于或主要在于拥有德性,不仅对西方传统社会产生了广泛影响,而且经过近代被边缘化后,在当代又得到了复兴。四是中世纪的正统神学(主要代表是奥古斯丁和托马斯·阿奎那)。它把好生活推向了彼岸世界,虽然中世纪天主教教会黑暗,但真正信奉它的人精神生活充实,避免了心理疾病问题,更不会导致人类生存危机。五是功利主义。它与前四种理论具有根本性区别,只讲利益不讲情感和人格,从理论上把好生活限定于生理需要的满足。市场经济的兴盛和资本对人类社会的渗透,为功利主义得到西方乃至整个世界普遍奉行提供了基础,功利主义也为市场经济利益最大化原则提供了道义上的论证。

轴心时代以来,好生活理论对好生活现实的影响巨大,这是一个重要的历史事实。但是,并非所有好生活的理论都是正确的,这就告诉我们,一方面,将人类好生活理论作为好生活的指导时,需要十分慎重,否则就会造成误导;另一方面,人类也需要创立更正确的好生活理论,给人类好生活的构建提供正确指导。

上文四点结论既从正面也从反面表明,人类的好生活虽然千变万化,但其本义或底色是不能

改变的。好生活的本色一旦改变,好生活就不是真正的好生活,而把不是好生活的生活当作好生活加以追求,无论是对个人还是基本共同体,抑或对整个人类,都会产生或轻或重的消极后果。以上基本结论显示了好生活四个方面的本义或底色:

其一,人类首先得满足生理需要才能谈得上好生活。马斯洛的需要层次理论告诉我们,需要层次越低,力量越大,潜力越大,随着需要层次的上升,需要的力量相应减弱。因此,高级需要出现之前,必须先满足低级需要。其二,生理需要得到满足后不能滞留下来,需要开发和满足情感及自我实现需要。高级需要尽管出现得比较晚,但却是人之为本性的体现,如大部分生物需要营养物质、阳光、水分,但只有人类才有自我实现的需要。追求高层次需要,一方面可以使自己过上更好的生活,另一方面可以使生理需要的满足更有保障。因此,人不能只满足于生理需要,而要追求情感和人格完善需要的满足。其三,在共同体内人与人之间在好生活方面必须平等,这样好生活才能持久。在传统社会和现代社会诞生时期,社会存在严重贫富贵贱差别,其结果是穷人过不上好生活,富人也因为穷人的存在而不安全。其四,在新的历史背景下,人类必须构建世界共同体,使全人类普遍过上好生活。不仅同一社会内部不能存在贫富差距,而且国家间也不能存在严重贫富差距。在全球化和科技化背景下,解决这个问题的出路只有构建世界共同体,使全世界人民都过上好生活。如此,人类才能永久性结束在好生活上有我无你、你死我活的恶性循环。

三、人类好生活的美好愿景

人类在漫长的历史发展中不断追求好生活,但有意识追求好生活的历史不过五千年左右。相对于整个人类历史,这五千年并不算长,但为人类普遍过上好生活奠定了良好的基础,也为绘制好社会的终极性理想蓝图作了相当充分的准备。

第一,人类对好生活进行的实践尝试和理论探索,给好生活规定了内涵并划定了边界。原始社会末期,人类就开始了向好社会的自觉

实践尝试,试图构建的好生活既在于占有土地、水源、牲畜等资源,又包括亲族的和睦、个人的德性、天下的共享。中国尧舜时代重视家庭“五品”“五典”教育,选贤任能。希腊荷马时代,社会普遍推崇、歌颂英雄的德性和大无畏精神,都赋予了好生活的原初含义。好生活是好的物质生活,更是好的精神生活。而精神生活则是人之为本质的内涵和根本标志,是好生活的实质内涵。好生活的这种原初含义在传统社会得到了传承和弘扬,传统社会发生了阶级分化,相当一部分人因生理需要得不到满足,导致好生活得不到保障。但是,好生活仍然被看作除了优越的物质生活之外,还应包括丰富的精神生活。因长期生理需要得不到充分满足,人类终于找到了一条解决问题的路径,即发展市场经济。市场经济的发展在某种程度上解决了人类的贫困问题,这是在好生活实践上迈出的决定性一步。然而,长期对于贫困的恐惧积淀,使人类偏执于或沉溺于生理需要的满足,放弃或忘却了更高层次需要的满足,导致人类陷入新的生存困境。这就从反面告诉人类,好生活不能只是物质层面的,还必须重视其精神层面。尤其是在生理需要得到充分满足的条件下,要从重物质层面的好生活转向精神层面的好生活。

第二,人类五千年文明进步、几百年来的现代化为全人类生理需要满足,提供了充足的资源基础和能力准备。人类文明的进步与生产工具息息相关,五千年来人类的生产工具发生快速变化。新石器晚期,人类在使用石器、陶器的同时出现了青铜器。青铜时代之后人类进入了铁器时代。从铁器时代进入机器时代经历了3000多年,但第一次工业革命后,人类迅速从农业文明进入工业文明,人类的生产工具和生产能力获得了前所未有的急剧发展。从第一次工业革命开始到现代的两百多年间,发生了一系列的工业革命和科技革命。第一次工业革命使人类进入了蒸汽时代;第二次工业革命使人类开始进入电气时代,并在信息革命、资讯革命中达到顶峰;正在发生的第三次工业革命是以生物科技与产业为标志的革命。工业革命的发展日益与科技革命密切结合,使科技成果转化为生产力的时间大大缩短。人类生产的机器化、自动化、智能化、规模化、批量化、标准化,为人类提供了极其

丰富的满足生理需要以及其他需要的资源。

第三,当代人类的生存危机迫切要求人类将对好生活的追求,从重生理需要的满足转向重视人格完善需要的满足。当代人类生存危机早在第二次世界大战后期已经显现。1945年7月16日,美国在新墨西哥州的阿拉莫戈多沙漠成功爆炸了人类历史上第一颗原子弹,同年美国又将两颗原子弹投向了日本,几十万日本人丧生,核武器的阴云笼罩了整个人类。今天核武器仍然是具有大规模毁伤破坏效应的武器,其毁灭性大大加剧,加上缺乏对于人类整体利益的考虑,环境问题不断加剧。进入21世纪之后,高科技的快速发展又给人类敲响了警钟,克隆人试验、基因编辑婴儿、超强机器人等,其中的任何一项成果都有可能使人类走向毁灭。归根结底,人类生存危机是人类好生活观念发生严重偏差导致的。当人类把满足生理需要理解为好生活,并为过上最好的生活而疯狂破坏生态平衡的时候,就顾不得人类整体的利益了。然而,生存危机的现实性、严重性迫使人类不得不重新理解好生活的内涵,重新设计追求好生活的方案。

现代化、全球化和科技化的到来,标志着人类对好生活的追求站到了一个新的历史起点。以这个新起点为界限,以往人类对好生活的追求可视为人类好生活的史前史,人类真正的好生活从当代开始。站在这样一个历史转折点,我们应该绘制未来人类好生活的理想蓝图,并努力推进其实施,使之变为普遍好生活现实,这就是人类对未来好生活的美好愿景。这个理想蓝图包括以下五大要点,这些要点是人类未来构建好生活的总体要求。

其一,人类的好生活是全人类所有个体(个人)的好生活。人类好生活的终极主体是个人,但不是部分人,而是全人类。历史事实证明,一个国家只有所有人都过上好生活,社会才会和谐稳定。只有所有基本共同体都过上好生活,世界才会和平。如果只有一部分人,或者一部分国家的人过上好生活,而另一部分人、另一些国家的人却过着苦难生活,那前者的好生活也难以持久。从当代世界的现实看,国家之间好生活的差异是一个十分突出的问题,也是世界

不安宁的直接原因。为了解决这一问题,人类必须加快构建世界共同体,以使全人类生活在同一基本共同体内。当人类共享一个基本共同体时,全人类所有个体普遍过上好生活的问题才有可能得到妥善解决。

其二,人类所有个体都享有满足生存发展需要的充足资源。全人类所有个体都过上好生活的基本要求在于他们都享有过上好生活的充足资源。从当今世界来看,一方面只有一小部分人缺乏好生活的充足资源,另一方面人类已经具有为他们提供充足资源的能力。从前文的分析可见,假如世界成为基本共同体,各国就无需国防开支,每个国家用于国防开支的经费就可以解决贫困人口生理需要的满足。这就是说,解决今天世界所有人基本生存需要,完全可以不影响已经过上富人生活的那些人。今天的许多贫困是战争导致的,当世界成为基本共同体时,战争也会随之消亡。从前生活在战乱之中的人可以创造大量资源,也有可能为贫困人口生活质量的提高做出贡献。此外,世界共同体还可以采取适当措施限制个体对资源的过度占有,通过二次分配帮助贫困人口。人类所有个体都享有好生活所需的充足资源,是未来人类好生活的基本要求,中国目前的共同富裕之路可以为这种要求提供经验。

其三,人类所有个体都充分开发高层次需要,着眼于高层次需要的满足来满足低层次需要。人类好生活史告诉我们,人们在现实生活中容易受限于生理需要的满足,把底线层次的好生活当作好生活的全部,导致情感和人格完善需要得不到开发和满足。事实表明,人的生理需要不用开发就会自然产生,而需要开发的是情感和人格完善的需要。因此,社会要通过教育和宣传引导人们开发情感和人格完善需要,并采取措施鼓励人们重视这两方面高层次需要的满足。当人们意识到高层次需要的满足才是真正好生活时,就不会局限于生理层面的满足。生理需要的满足会成为情感需要满足的手段,而情感需要满足则会成为人格完善需要的手段,人根本的整体需要就能够得到全面满足。人类所有个体都追求人格完善需要的满足,人类社会的好生活就能够得到普遍实现。

其四,有能力创造全人类所需资源的人把劳动创造作为自我实现的主要方式。随着自然日益人化,自然界能够直接满足人类生存发展享受需要的资源所占比重越来越小,人类满足需要的绝大多数资源只能由人类的劳动创造。从现实情况看,能够从事劳动创造的人只是人类总体结构中的一部分,即正常的成年人。未成年人、退休后的老年人、残疾人占总人口的比重相当大。有劳动能力的人肩负着创造全人类所需资源的责任,这是不可改变的铁律。但是,可以改变的是履行责任的方式。自古至今,有劳动能力的人大多都把劳动创造当作谋生的手段,而在新的时代,他们的态度会发生根本改变,会将劳动创造与自我实现有机统一起来,不再把劳动创造作为谋生的手段,而是作为自我实现、人格完善的机会和途径。他们不再把劳动创造作为负担,而是作为发展层次上的享受需要的满足。这也就是马克思所说的,把劳动作为乐生要素。他们不会因为要付出感到悲哀,而会因为自己在职业上有机会充分实现自我感到庆幸、光荣和自豪。

其五,人们在好生活的水平和质量上存在适度的差异。既然全人类满足需要的资源都要靠有能力的人劳动创造,那么对于他们的劳动,社会要给予相应的回报。参与劳动创造的人还

存在能力大小和产出多少的差异,为了调动参与劳动创造者的积极性和创造性,社会应有相应的激励机制。如果全社会存在干与不干一个样、干多干少一个样、干好干坏一个样,这种“吃大锅饭”的结果会导致人们劳动创造动力不足。社会给予劳动创造者的回报和激励不能只是精神上的,还必须是资源上的。社会要给予那些从事劳动创造的人、作出贡献更大的人更多资源上的待遇,让他们好生活的水平和质量更高,并使他们因而更受到社会的尊重。当然,他们好生活的水平和质量与其他人的差异只是量上的,而不是质上的。全社会不应存在两极分化问题,所有人的生活都是好生活,只不过优秀的劳动者的好生活具有更高的水准,能够成为后人学习的榜样。

注释

①参见李慎明:《“互联网+”正在加剧全球贫富两极分化》,《红旗文稿》2016年第1期。

参考文献

- [1]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译.资本论:第一卷[M]//马克思恩格斯文集:5,北京:人民出版社,2009.
- [2]中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译.共产党宣言[M]//马克思恩格斯文集:2,北京:人民出版社,2009.

The Historicity, True Qualities and Beautiful Vision of a Better Life

Jiang Chang and Wang Jiaxuan

Abstract: Human nature is to strive for better survival. This nature determines the historical process of pursuing a good life as soon as human beings are born. This process can be divided into six periods: clan tribe, early traditional society, axis era, late traditional society, the birth of modern society and modern society. Historical facts show that the progress of human better life is mainly the satisfaction level of physiological needs. High-level needs and their satisfaction are reliable guarantee of low-level good life. The rise and development of market economy makes human beings generally stay in the satisfaction level of physiological needs. From the history of human better life, we can find that its original meaning has four main aspects: human beings must first meet their physiological needs in order to live a better life; after the physiological needs are met, we also need to develop emotional needs and self-realization needs; a better life in which everyone in the community is equal can last forever; only by building a community of shared future for mankind can human being live a better life. The 5000 year history of Chinese civilization has laid a good foundation for mankind to live a better life. Standing at a historical turning point in the era of modernization, globalization and science and technology, we should draw an ideal blueprint for a better life for mankind, and strive to promote its implementation to make better life a universal reality.

Key words: better life; historicity; true qualities; beautiful vision; labor creation

[责任编辑/李 齐]



宋代墓志所见女性割股疗亲现象探究^{*}

焦 杰 李 薇

摘 要:宋代墓志中有不少女性割股疗亲现象的记载,有的是女事父母,有的是妇事舅姑,有的是妻事夫,也有个别是婢女事主等。受到当时社会文化环境、家庭氛围和心理因素等方面的影响,宋代女性割股疗亲现象较之前代有所激增,成为治疗疾病与孝心表达两者合一的表现方式。宋代墓志书写多强调割股疗亲给个人、家庭和社会带来的效应,而对女性身体的伤害几乎毫无关照。尽管宋代女性的割股疗亲行为表现出很强的主观能动性,但其本质依然是对父权文化认同的一种实践。

关键词:宋代墓志;割股疗亲;形象书写;身份认同

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0045-07

割股疗亲行为在正史中的记载始于魏晋南北朝时期,不过数量较少。到了唐代,割股疗亲的现象有所增加,但见于传世文献记载的都是男性,女性的相关记载几乎没有。到了宋代,女性割股疗亲现象较之前代有所激增,并对后世女性孝行观产生重要影响。然而关于女性割股疗亲现象的研究,学界的关注点主要在明清时期,对宋代时期着墨较少^①。本文拟从墓志的记载入手,对这一问题展开探讨,抛砖引玉,借以引起妇女史学界的重视。

一、宋代女性割股疗亲现象

割股疗亲指的是割掉大腿上的肉作为药引入药,用以治疗生病亲人的行为。这种行为的产生与魏晋南北朝时期孝文化的发展密切相关。随着“百善孝当先”观念的普及,割股疗亲在宋元以后渐渐成为普遍的社会行为。宋代之前,实施割股疗亲的人主要是男性,女性虽有,

但数量极少,目前仅见一例。《唐会稽郡夏氏夫人墓志铭并序》载道:

大孝因心,挺然操志,两持霜刃,割左右股,奉膳二亲,上天降祐,疾皆平愈。州县耸观,乡闾仰止,褒赐累加,蠲免徭役。夫人以礼敬奉上,克修严祀,六亲缉睦,琴瑟谐和,闺门积善,增业家肥。^{[1]867}

会稽郡夏氏天生仁孝,嫁入夫家后,公公婆婆得了重病,她先后两次割股入药来救治双亲。夏氏的孝行起到了非常好的效果,不仅亲人的疾病得到了康复,还成为被褒奖的对象,获得了良好声誉。据2016年以前各种公开出版的墓志著录图书不完全统计,唐代女性为志主的墓志至少有4932方,加上合志和附载墓志总计有9574方^②,但记载女性割股疗亲行为只有这一方,显然这种现象在唐代女性中是不多见的。

宋代女性割股疗亲现象很多,仅墓志记载所见至少有27例。下面根据割股者的身份及其救治对象,将其事迹分类列表如下:

收稿日期:2021-09-18

^{*}基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“中古妇女文化研究”(19FZSB047)阶段性成果。

作者简介:焦杰,女,陕西师范大学历史文化学院教授、博士生导师(陕西西安 710000),主要从事中国古代性别史和文化史研究。李薇,女,陕西师范大学历史文化学院硕士研究生(陕西西安 710000)。

类型	割股者	出处	数量
妇割股疗舅姑	张昭式儿媳	陆佃:《仁寿县君鲍氏墓志铭》,《全宋文》 ^③ 卷二二一一,第一〇一册,第261页。	12
	赵仲弼妻	范祖禹:《右监门率府率妻刘氏墓志铭》,《全宋文》卷二一五八,第九九册,第83页。	
	赵仲洽妻	范祖禹:《保州防御使赠崇信军节度使房国公墓志铭》,《全宋文》卷二一五六,第九九册,第45页。	
	赵士饶妻	范祖禹:《左班殿直妻李氏墓志铭》,《全宋文》卷二一六〇,第九九册,第108页。	
	赵令穀妻	蔡京:《宋宗室感德军节度使尹国公妻普宁郡君刘氏墓志铭》,《全宋文》卷二三六四,第一〇九册,第185页。	
	葛胜仲儿媳	葛胜仲:《妻硕人张氏墓志铭》,《全宋文》卷三〇七八,第一四三册,第103页。	
	赵公恃妻	度正:《郭安人墓志铭》,《全宋文》卷六八七二,第三〇一册,第185页。	
	张嶠妻	张嶠:《先夫人归祔志》,《全宋文》卷四一一八,第一八七册,第230页。	
	孟忠厚妻	孙覿:《宋故秦国夫人王氏墓志铭》,《全宋文》卷三四九五,第一六一册,第120页。	
	朱云孙妻	杨万里:《夫人刘氏墓志铭》,《全宋文》卷五三七六,第二四〇册,第327页。	
	李起渭儿媳	真德秀:《仙都大夫李君墓志铭》,《全宋文》卷七一九五,第三一四册,第166页。	
	李伯玉母	方大琮:《孺人霍氏墓志铭》,《全宋文》卷七四〇四,第三二二册,第314页。	
女割股疗父母	徐佖女	黄庭坚:《宋故徐纯中墓志铭》,《全宋文》卷二二三八,第一〇八册,第149页。	11
	陈宽之妻	《王夫人墓志》,《新中国出土墓志·河南卷叁,千唐志斋壹》 ^④ (下册)第265页。	
	舒邦佐女	李大异:《舒邦佐墓志铭》,《全宋文》卷六二七一,第二七七册,第134页。	
	钟子度妻	洪咨夔:《吴氏孺人墓志铭》,《全宋文》卷七〇一三,第三〇七册,第264页。	
	赵必愿妻	刘宰:《故汤氏宜人墓志铭》,《全宋文》卷六八五四,第三〇〇册,第286页。	
	赵公彦妻	赵汝腾:《朱夫人墓志铭》,《全宋文》卷七七八一,第三三七册,第366页。	
	刘克庄妹	刘克庄:《仲妹墓志铭》,《全宋文》卷七六三二,第三三一册,第363页。	
	程灏妻	姚勉:《谭氏孺人墓志铭》,《全宋文》卷八一四三,第三五二册,第142页。	
	揭启宗妻	黄一元:《宋揭夫人懿孝黄氏墓志》,《全宋文》卷八一五九,第三五二册,第445页。	
	方天骥妻	方逢辰:《有宋方公翠坡先生方母安人潘氏墓志》,《全宋文》卷八一七五,第三五三册,第275页。	
妻割股疗夫	李旦女	《宋故七娘李瑶墓志》,《新中国出土墓志·河南卷叁,千唐志斋壹》(下册)第265-266页。	2
	赵仲伋妻	章惇:《宋宗室赠定武军节度观察留后博陵郡公仲伋夫人故彭城县君刘氏墓志铭》,《全宋文》卷一七九七,第〇八二册,第375页。	
其他情况	晏晏妻	林自:《宋故兴国县君李氏夫人墓志铭》,《全宋文》卷二六三六,第一二二册,第216页。	2
	魏宜仆妾	吴仪:《宋故夫人席氏墓志铭》,《全宋文》卷二五七〇,第一一九册,第256页。	
	赵嗣德母	马廷鸾:《赵母夫人范氏墓志铭》,《全宋文》卷八一八九,第三五四册,第79页。	

宋代墓志中的女性割股疗亲分类表

从上表来看,妇割股疗舅姑类型最多,有12例,约占总数的44.4%;其次是女割股疗父母类型,有11例,约占40.7%;妻割股疗夫类型和其

他特殊情况各有2例,约各占总数的7.4%。可见,宋代女性割股疗亲的对象主要是舅姑,其次是父母,显然宋代女性割股疗亲行为受传统孝

道观念和出嫁从夫婚姻制度的双重制约。

女嫁为归是先秦宗法制社会以来的传统,婚姻六礼的实施和亲迎、共牢、说纓与见舅姑及舅姑飨妇等仪式,使得女性归属完成了从本家到夫家的转移,并实现了女性身份由女到妇的转变,“成为丈夫家的一员,实现了‘归’家的目的”^{[2]44}。受出嫁为归家观念和出嫁从夫的礼教熏陶,大多数女性在嫁入夫家以后,不仅努力做一名贤妻良母,也努力侍奉舅姑如同侍奉父母。如果舅姑患病,她们会努力救治,有些人甚至以“割股疗亲”的方式表达自己的孝心。赵仲轼妻刘氏十六岁嫁入赵家,平时侍奉舅姑“夙夜不懈”,其舅久病未愈,刘氏乃“割股肉,为粥以进”。孟忠厚妻王氏知书达礼,“既嫁,事尊章尤能致其孝”。她的婆婆生病了,屡次延请名医救治都未能好转,她于是“针臂血投汤液中以进”,婆婆一饮即愈。宋代女性多有信奉佛教者,她们有时也会采用自残的方式向神明祈祷,请求神明保佑自己患病的舅姑。如赵士饶的母亲病重,其妻李氏尽心照料,不但亲自侍奉汤药,而且“灼臂祈请”神明。结果,数日之后赵母的病便痊愈了。

女性割股以疗父母的墓志有11方,其中有9方记载割股者都是尚未出嫁的在室女。徐必病时,他的“室中二女”为其割股肉;方天骥妻潘氏在室时“清贞淑谨,父疾革,尝割股以疗之,孝感神明”;程灏妻谭氏未出嫁之前,曾经分别为患病的父母两次割股;钟子度妻吴氏墓志记载她为其母剔股的孝行也是在未嫁之前;李旦之女十三岁那年,“所亲病,日夜号泣,斋素持诵,燃臂恳祈”;赵必愿妻汤宜人也是在室时为其母割股割肝入药疗疾;刘克庄妹与陈宽之妻的墓志虽未有“在室”“未嫁”的字眼,但根据志文的描述,她们割股疗疾的行为都是发生在结婚嫁人之前。只有舒邦佐女、赵公彦妻的墓志无法确定她们为父母割股时是否仍为在室女。

割股疗亲本是孝文化发展到极致的产物,对女性来说,未嫁时孝的对象是父母,出嫁之后孝的对象变成了舅姑。但在宋代,女性割股救治的对象中居然也包括丈夫,而且仅墓志所载便不止一例。如晏晔得了重病,其妻李夫人不但向神灵虔诚祷告祈求丈夫病愈,并且“割股肉

羞为药以进”。赵仲伋久病不愈,他的夫人倾尽所有,先后为其求医、“祈祝祷祠”皆不见效,于是“自毁肤发”,但最终并未将丈夫救治下来。从孝道观念来讲,女性割股疗夫的行为似乎有违常情。然而,传统社会中的女子未嫁时以父为天,出嫁后则以夫为天,“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道”^{[3]350},所以当“天”遭遇不测时,妻子有责任和义务像侍奉父母一样来侍奉丈夫,割股疗夫便成为合情合礼的行为。

其他类型的两方墓志内容并不相同。赵嗣德母亲的墓志中未明确说明她与救治者的关系,不过从行文中可以肯定在“亲”的范畴中。需要特别注意的是另一方墓志《宋故夫人席氏墓志铭》,讲的是魏宜妻席氏对下人有恩,下人都很感激。席夫人生了病,有一个女仆便为她“刺骨肉”以报恩。这种超出了父母、夫妻亲情的割股疗亲行为虽然较少,但也反映了一种新的发展趋势,这无疑与宋代理学的忠君观念有关。经学至宋代发展为理学,孔子的“正名”思想被进一步强化,理学家们不遗余力地宣扬“三纲五常”,“忠君”成为核心内容。宋人石介就主张“为臣之定分,惟忠是守;事君之大义,惟忠是蹈”^{[4]卷14,160}。程颢、程颐也大力提倡“事上之道莫若忠”^{[5]卷25,325}等。君臣关系延伸到主仆关系,忠便是仆事主的大义。宋代墓志所载妾室、仆人对嫡室的付出,实则是公共领域“忠君”思想在私人领域的缩影。

二、宋代女性割股疗亲原因探析

宋代女性割股疗亲的行为,与她们所处的时代背景、社会阶层和生活环境密切相关,这些因素都对她们的心理和行为产生了一定的影响。

(一)时代文化的影响

孝是儒家伦理道德的核心。自东汉以来,封建统治者便宣扬以孝治天下,而宋代是文治社会,士大夫阶层壮大,理学开始盛行,儒家士大夫们对孝文化更加推崇。随着封建士大夫收族运动的发展,民间撰写家训、家礼、族规、乡约等风气兴盛,宋代士人多著家训或通过书信、诗词阐述自己的治家理念与伦理道德观念,其中孝观念是他们宣扬的核心,墓志中自然也要体

现出“孝”的社会特性。

割股疗亲作为一种孝行,早在唐代便得到政府的关注,并给予鼓励和表彰。到了宋代,孝作为取士的一个重要标准,造就了割股疗亲现象的激增。苏轼在《议学校贡举状》中提到:“上以孝取人,则勇者割股,怯者庐墓。上以廉取人,则弊车羸马,恶衣菲食。”^{[6]卷25,724}政策层面的刺激促使割股疗亲行为不断蔓延,渐渐成为一种社会风气。在“夫孝者百行之本也,女而孝于母,妇而孝于姑,其本立矣”^{[7]卷7013,264}的社会大背景中,宋代女性耳濡目染,自然而然地履行孝文化的要求,在室时孝敬父母,出嫁后孝敬公婆,即使是毁伤自己的身体为代价,也要践行孝道。

除了以孝取士之外,宋代政府也大力旌表孝行,对女性孝行出众者,或赐予命妇封号,或赏赐财物、蠲免租税等,希望借此在社会中形成“孝”的风尚,以实现宋王朝孝治天下的思想。如揭夫人黄氏未笄而能割股救亲的行为得到了真德秀的赞扬,并命人在其居所前立牌坊,扁额题字“懿孝”,以示嘉奖。除了官方表彰之外,社会舆论对女性割股疗亲的行为也都赞誉有加。赵仲轼的妻子是宗室女性,其割股的孝行被大家知晓,“诸宫称其孝”;陈宽之妻王夫人剔股肉救母的事迹传开,“闻者嘉其孝焉”;孟忠厚妻王夫人的孝行被广为传扬,“至今内外属人叹誉以为口实”;刘克庄的妹妹割股疗亲事迹传开,“里人皆称其为孝女”,等等。社会大众对女性孝行的褒奖、赞扬,使割股疗亲行为成为表达至孝的一种方式,促使着越来越多的女性效仿。

(二)家庭环境的影响

上表所列割股疗亲的女性共27位,其中12位女性有命妇的封号,她们是仁寿县君、普宁郡君、硕人张氏、郭安人、秦国夫人、吴氏孺人、汤氏宜人等。《宋史·职官志》曰:“外内命妇之号十有四:曰大长公主,曰长公主,曰公主,曰郡主,曰县主,曰国夫人,曰郡夫人,曰淑人,曰硕人,曰令人,曰恭人,曰宜人,曰安人,曰孺人。”^{[8]3837}除宗室女外,国夫人以下封号的授予通常依据“夫贵妻荣”或“母以子贵”原则,也就是说只有丈夫或子孙的品级达到了一定的高度,他们的母妻才有可能获得这些封号。毫无疑问,这12位妇女都是官宦家眷。其余女性虽然没有封

号,但是根据志文的描述,她们或是出身于仕宦家庭,或是出身于地方乡贤、处士之家,均属于宋代社会的中上层女性。

宋代中上层女性在室时会受到良好的教育,其中孝道是她们学习的重要内容,无论是班昭的《女诫》,还是唐代郑氏的《女孝经》,或是宋若莘姐妹的《女论语》,都特别强调孝。如《进女孝经表》曰:“夫孝者,感鬼神,动天地,精神至贯,无所不达。”^{[9]卷945,9817}据墓志的记载,这些宋代女性大多有孝的特质。如陈宽之妻王夫人“天性孝慈”;李旦女“生而秀丽,幼而聪敏,长而孝敬”;揭启宗夫人黄氏“生有至性”;刘克庄妹“亦有至性,异于诸儿”,等等。这些记载虽有夸大之处,但亦可说明她们从小就接受孝道思想的教育,在幼年时期就养成了孝敬父母的优良品质。

自幼培养的特质,对她们成年以后的生活有着很大的影响。在室的时候,她们对父母有孝心;嫁为人妻之后,对父母的孝就自然而然地转移到舅姑身上。且宋代女性大多信仰佛教,当亲人患重病时,她们会以宗教的方式进行祈祷,并愿意以割股疗亲的方式来救治亲人。

(三)心理因素的影响

当然,割股并非正规的医疗救治手段,它只不过是救命时的最后一根稻草,当患者救治无效时才会使用。墓志所载割股事例都发生在疾病久治不愈的情况之下,比如赵仲轼妻刘氏之舅“饮药未愈”,钟子度妻吴氏之母“多方疗之未愈”,孟忠厚妻王氏之姑“更数医不能疗”,等等。

“割股”真的可以起到疗疾的效果吗?上表共收录27件割股事例,被救治者身体逐渐痊愈的有14人,其中有7人治疗效果显著:疗效最快的有孟忠厚妻王氏的婆婆“一饮而效”、赵公彦妻朱夫人的母亲“立愈”、陈宽之妻王夫人的母亲“立汗而愈”等3人;“翌日”而愈的有赵仲轼妻刘氏之舅、赵公恃妻郭安人之姑、朱云孙妻之姑和揭启宗夫人黄氏之母等4人。救治无效者有4人,即刘克庄父、葛胜仲妻、张嶠母、赵仲伋,其中葛胜仲妻张氏在儿媳“剔股毁臂灼顶以祷”后,仅幸存了41天。另外9人经割股救治后是否有效,墓志并没有加以说明,最大的可能性是无效。总体而言,割股疗亲虽然不是一定有

效,但还是存在着有效的可能性。宋代女性采取这种方式救治亲人一是因为存在着成功的可能性,二是她们相信至孝可以感动神明,神明会帮助她们实现愿望。这就是中国传统社会的“孝感神明”思想。

正是这种心理的暗示,“割股者在亲人久病沉痾或投治无效的情况下,希望以己之至诚感鬼神、动天地,通过超自然灵力而促使病者康复”^{[10]211}。为了使割股行为真正有效,宋代女性还以自残的方式向佛祖、天神表达自己的诚心。赵士铎妻为救姑“灼臂祈请”;李旦女为亲“斋素持诵,燃臂恳祈”;朱氏为救母发誓“露祷减纪一算,刳肝至再,和糜以进,第十立愈,延十有二年,亡之日与露祷之日合”。通过这种方式,一些被救治者的身体逐渐康复了。当然,这些康复原因复杂,最大的可能是患者已经到了病情好转的时刻,割股只是导火索罢了。不过,“宁愿信其有,不愿信其无”的惯习,决定着人们相信割股疗亲的神效。

关于心理因素的影响,清人贺长龄在《陶孝女刳股疗母论》一文分析得非常透彻:“夫疗亲复何可议,而谓刳股可以疗之,则其说非也。意其时必有纯孝之人,遇其亲疾濒危,医治百不效,至于智尽虑穷,无可奈何,乃由至性迫为奇想,以冀幸于万有一然之天,而天亦遂怜而苏之,是其所以苏者刳股之心,而非刳股之能苏也。……后之人踵而行之,往往而效者何也,则亦惟其心而已。”^{[11]461}所以,割股疗亲虽然缺乏医学合理性,但在医疗条件低下的时代却有其存在的社会基础。

三、宋代女性割股疗亲的影响

割股疗亲的前提是自损躯体,对割股者来说,身体的影响是不言而喻的。另外,与唐代相比,宋代女性割股疗亲的行为明显增多,这是在特定的社会文化背景下发生的。因此,宋代女性割股疗亲行为既反映了一定的社会文化,同时又对自身、家庭、社会,以及后世产生了一定的影响。

(一)对女性身体的影响

割股疗亲虽然是割股者与救治对象之间的

行为互动,但墓志往往只记载救治对象后续的身体状况,对割股者的身体情况基本不加记录,似乎割股是对身体没有任何伤害的行为。其实不然。唐代以前,割股者只割大腿肉为药引以疗亲,但到了宋代,除“割股”外,还有灼臂、毁肤发、刺血、刺骨肉、灼顶、针臂血、刳肝等自残的方式。割取手臂、大腿上的肉,毁肤发、灼顶,这些属于外伤,只要不感染是可以痊愈的,但肯定会留下疤痕。但是赵必愿的妻子汤氏、赵公彦的妻子朱氏刳肝则属于内伤,即便痊愈,对身体的损伤也是难以想象的。如果一旦发生感染,则可能危及性命。然而,宋代墓志却均未提及割股者后续的身体状况。

虽然宋代墓志没有记载割股疗亲对女性的伤害,但从明清文献记载中却可略窥一斑。如清代荣河县有一位孝女,为医治患病父亲割左臂上的一块肉入药,不久后其父痊愈,而“后见女臂疮痕”;孝女仇氏的母亲得了重病,她悄悄“刳股疗之,家人无知者”,后因生子才被家人发现股上有疤痕。肝是内脏器官,又是造血器官,刳肝肯定大量失血,失血过多会导致昏迷,救治不及时会伤重不治。如明朝崇祯年间有孝妇张氏,其婆婆病重,听说人的肝入药能治愈疾病,她便私自刳腹取肝数寸为婆婆做成粥糜,而“血淋漓荐席上”。湖广汉阳有一个孝妇为了给婆婆治病,三次剖腹取肝做汤药,“当为汤时,妇全不觉。逾时,疮甚,妇昏瞶”^{[12]93}。不过,这些记载仅仅提到了女性割股疗亲行为后产生的即时伤害,如疮痕、血流不止、昏厥等,而至于她们之后的身体状况如何,是否完全康复,是否产生后遗症或并发症等,全部没有提及。可以想象,在当时的医疗条件下,如果发生感染,她们会付出多么沉重的代价。

宋代墓志对女性割股的身体伤害的选择性回避,体现了墓志作为宋代士大夫传播价值观的文献载体的本质属性。男性撰写女性割股疗亲事迹时往往有所侧重,只记录女性的孝行,而对女性身体的伤害几乎毫无关照。这种书写形式既达到了传播本家族声望的目的,也建构了理想的女性形象和行为方式。

(二)对女性及家庭声誉的影响

在宋代社会文化背景下,女性割股疗亲虽

然对身体是一种伤害,但对本人的社会声誉以及家庭声望却有着另一种“积极”影响。

割股女性的孝行对其家人有一定的示范作用,使其能够在家庭中树立良好的形象,并成为其他家庭成员效仿的对象。钟子度妻吴氏在室未嫁时,“其母苦上气疾,多方疗之未愈。晨起剔股,和糜以进”。她的兄弟孝立为姐姐的孝行所感召,“亦斋戒露祷,穴胸析肝以救”,最终,他们的母亲被救活了。吕仲洙患病濒临死亡,他的女儿伤心焦虑,万般无奈之下,乃“焚香祝天,请以身代,割股为粥以进”。受到她的影响,年幼的弟弟细良也效仿姐姐拜天祈祷,表示愿意以身代,也要割股为父亲入药。因为姐姐反对,弟弟则愤慨道:“岂姊能之,儿不能耶!”^{[8]13491}

在传统社会里,妻子的责任是相夫教子、侍奉公婆。《礼记·内则》曰:“妇事舅姑,如事父母”,又曰,“子妇孝者敬者,父母舅姑之命,勿逆勿怠。”而能否做一个好媳妇与其在娘家时的教育和品性有极大的关系。宋代墓志所云陈宽之妻“既归陈氏,能以孝于亲者,移于其姑”,这在宋代是非常普遍的观念。在注重孝文化的父权社会里,女性是否有孝行对其个人婚嫁有积极影响。人们相信家教好、孝顺父母的女子,结婚以后也会是一个孝顺舅姑的媳妇。士大夫之家娶亲非常看重婚配对象在室时的妇德,而女性婚前的孝行表现则是男方家庭择媳的重要标准。如赵必愿的妻子汤氏在室时曾为治母病而割股割肝,赵父听到后,便“介同列为媒,愿得以度支妇”,他相信“为女如此,则其为妇可知”,因此汤氏便嫁入赵家。

女性割股疗亲不仅可以给自己的婚嫁带来便利,也会给自己和家庭带来荣誉和嘉奖。从魏晋南北朝开始,封建王朝就将孝纳入奖励的范围,如《南齐书·明帝本纪》记载建武元年十一月,“赐天下为父后者爵一级,孝子从孙,义夫节妇,普加甄赐明扬。表其衡闾,赉以束帛”^{[13]46}。到了唐代,唐高祖在诏书里提到“孝子顺孙、义夫节妇,旌表门闾”^{[14]5}。之后,历代帝王也都对孝行进行旌表。女性割股是极孝的行为,也会得到相应的奖励。比如前文提到的唐代夏氏夫人,官府就对其家“褒赐累加,蠲免徭役”。而在

宋代,由于理学的兴盛,孝道更得到社会的重视,子女是否知孝成为衡量家风好坏的一个标准。李起渭患病,他的儿媳割股救之,人皆谓“肖望之道行于家,虽女子亦知孝云”。《右监门率府率妻刘氏墓志铭》也称:“截发教子,陶氏之母。割肌愈舅,赵宗之妇。千载之后,过者式墓。”志文将刘氏比作历史上有名的截发教子的贤母,不可不谓盛誉之高。割股疗亲不仅使女性自身获得了荣誉,也提高了她们家庭的声望。整个社会众口同声对孝女孝妇自残尽孝行为表示赞赏和颂扬,进一步影响了女性的行为方式。

(三)对明清女性的影响

宋代女性割股疗亲行为不仅在当代产生了影响,也广泛影响了后世女性,她们成为后世孝女孝妇的模仿对象,开启了明清女性割股孝亲的极端风气。

出于统治需要,明朝政府推崇理学,朱元璋甚至下令天下学子“一宗朱子之书,令学者非五经孔孟之书不读,非濂洛关闽之学不讲”^{[15]卷2,14}。科举考试实行八股文,以朱子编撰的四书五经为准,程朱理学的妇德观影响越来越大,宋元以来极孝的妇德观念得以传承。随着理学影响的渐臻扩大,女性割股疗亲行为在明清时期更为常见。

割股的孝行在明代依然受到赞赏,有割股疗亲孝行的女子往往更受士大夫阶层的青睐,有人因此而嫁入官宦之门。山西有一孝女杜氏,其父久病不愈,杜氏听说“得生人血肉可疗者”,随即割股肉哄骗父亲吃下,“弗愈,再割”。她的事迹传开后,众人交口称其孝,当地太守陈方澜“闻而贤之,为子聘焉”。此外,各地方志《列女传》中多记载割股疗亲的女性事迹。张文禄在《明清皖北妇女割股疗亲原因探论》一文对明清皖北地区女性割股疗亲现象进行统计时指出:“《道光阜阳县志·烈女·孝妇》中有详细孝行事迹记载的34人中,割股疗亲的有23人,占近68%;《光绪宿州志·烈女志·孝淑》卷中有详细孝行事迹记载的36人中,割股疗亲的有31人,占近86%”^{[16]105}可见,明清时期女性割股疗亲的孝行是较为常见的。

墓志铭作为一种记事载体,既在一定程度

上反映了当事者的生活状况,同时也反映了一定的社会现实需求和撰写者的思想意识。墓志对割股疗亲女性事迹的记载很大程度上反映了当事者至诚至孝的形象,是部分中上层社会女性真实生活的写照。虽然割股疗亲损伤了她们的身体,但却促使她们在家庭领域中扩大影响,为自己和家庭赢得良好声誉,同时也影响了后世女性的行为。不过,她们的行为受到传统孝文化和理学的双重影响,所以,尽管她们的行为带有一定的主体能动性,但依旧是在父权制文化体制下进行的对女性身份自我认同的一种实践。此外,女性的墓志铭大多是由男性士大夫所撰写,这无疑体现了宋代士大夫对女性理想形象的建构。

注释

①参见张文禄:《明清皖北妇女割股疗亲原因探论》,《安徽广播电视大学学报》,2015年第3期;曹亭,谢敬:《清代安徽地方志所载女性“割股疗亲”考》,《图书馆工作与研究》,2014年第8期;徐鹏:《谁之身体?谁之孝?——对明清浙江方志记载女性“割股疗亲”现象的考察》,《妇女研究论丛》,2015年第5期;方燕:《宋代女性割股疗亲问题试析》,《求索》,2007年第11期。②参见焦杰:《身份与权利——唐代士族家庭妇女研究》,人民出版社2021年版,第7页。③参见上海辞书出版社2006年版。④参见文物出版社2008年版。

参考文献

[1]俞福海编.宁波市志外编[M].北京:中华书局,1998.

- [2]焦杰.附远厚别 防止乱族 强调成妇:从《仪礼·士昏礼》看先秦社会婚姻观念[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2011(5):40-45.
- [3]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [4]石介.徂徕石先生文集[M].陈植锷,点校.北京:中华书局,1984.
- [5]程颢,程颐.河南程氏遗书[M]//二程集.王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [6]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [7]曾枣庄,刘琳主编.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [8]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [9]董浩编.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [10]方燕.宋代女性割股疗亲问题试析[J].求索,2007(11):210-212.
- [11]贺长龄,贺熙龄.贺长龄集 贺熙龄集[M].长沙:岳麓书社,2010.
- [12]计六奇.明季北略[M].上海:商务印书馆,1936.
- [13]萧子显.南齐书[M].周国林等,点校.长沙:岳麓书社,1998.
- [14]宋敏求编.唐大诏令集[M].洪丕漠等,点校.上海:学林出版社,1992.
- [15]陈鼎.东林列传[M].扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983.
- [16]张文禄.明清皖北妇女割股疗亲原因探论[J].安徽广播电视大学学报,2015(3):105-108.

A Probe into the Phenomenon of the Flesh Cut by Women to Cure Family Members Reflected in the Epitaphs of Song Dynasty

Jiao Jie and Li Wei

Abstract: In the epitaphs of the Song Dynasty, there are many records about the phenomenon of the flesh cut by women to cure family members, including daughter serving parents, daughter-in-law serving parents-in-laws, wife serving husband, and maid servant serving master. Due to the social and cultural environment, family atmosphere and psychological factors at that time, the female behavior of cutting flesh to cure family members in the Song Dynasty has increased dramatically, and became a way to treat diseases and express filial piety. However, the writing of epitaphs in Song Dynasty emphasizes the effect of this behavior on individuals, families and society, ignoring the damage to women's bodies. Although the women's behavior of cutting flesh to save family members in Song Dynasty show a strong subjective initiative, its essence is still a practice of patriarchal cultural identity.

Key words: the epitaphs of the Song Dynasty; cutting flesh to save family members; image writing; identity

[责任编辑/晨 潇]



天理与政事的贯通：论程颢治道思想^{*}

郭敬东

摘要：随着理学的兴起，程颢在接续孟子心性之学的基础上，以天理为德性的形上学依据，针对宋朝当时面临的社会政治问题，阐发了系统的治道思想，其内容主要有四个方面：一是在政治方面，施政者要进行官制改革，在加强考核力度的同时，授予官员一定的选择僚属的权力，以提升行政执行的力度；二是在经济方面，施政者要厚民生，正经界，使民有恒产，提升民众对王朝的认同度；三是在社会方面，为了构建良善的社会政治秩序，施政者必须广施教化，发挥儒家德教在基层的移风易俗作用；四是在教育方面，施政者必须广设学校，培育人才，奠定治理的道德基础。

关键词：天理；程颢；治道

中图分类号：B244.6

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)01-0052-08

中国古代对治道的思考与阐述，最早可以追溯到殷周之际。在灭商之后，周人在反思商朝失去天下原因的基础上，形成了一套天命靡常、唯德是辅的政治观念。周人认为统治者的德性与国家的长治久安息息相关。当统治者能够敬天法祖、尚德爱民时，则会受到天命的眷顾而获得统治天下的正当性与持久性；而当统治者肆志广欲、为虐天下时，则会因失去天命的支持而丧失统治天下的资格。《尚书·召诰》曾载召公在分析夏、商失国原因时所说的一句话：“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”^{[1]161}他认为正是由于夏、商的两位君主桀和纣荒淫无度、没有遵循先王的德治传统，所以才失去了统治天下的资格和权利。春秋时期，孔子在接续周人这种重德传统的基础上提出了“为政以德”的治道思想，强调施政者必须要重视和培养自身的德性，正己而后正人。孟子则在孔子的基础上提出了具体的德治主张：施政者必须先扩充自身的德性，

培养自己的仁心，然后由仁心而施仁政，泽及百姓。可以说，孔孟所阐述的治道思想是建立在有德者执政这一基础上的，即：施政者如果想要平治天下，必须先修其德，培养自己内在的德性，然后推行仁政德治，如此才能实现平治天下的宏愿。这种思考进路为此后儒家思考政治问题，阐发政治思想奠定了基本轨制，但随之呈现出两个基本理论问题：一是施政者德性的来源和培育的问题，二是德性治国与外在法制的关系问题。孟子对这两个问题曾做过初步地解释：针对前者，他认为施政者可以通过一定的功夫修养来培养并完善自身的德性。这种功夫修养就是不断地激活和扩充自身的“不忍人之心”，然后据此以行“不忍人之政”。针对后者，他认为，施政者在践行德性的基础上必须要取法先王治国的宏规法度，所谓“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”^{[2]257}孟子对这两个问题的解释属于原则性

收稿日期：2021-07-12

^{*}基金项目：2020年度安徽省社会科学创新发展研究课题“宋代理学家治国理政思想及其现代价值研究”(2020CX124)

作者简介：郭敬东，男，安徽师范大学法学院副教授、硕士生导师(安徽芜湖 241002)，主要从事政治哲学与中国政治思想史研究。

的阐发,并没有对其进行圆融性的论证。宋代理学兴起之时,程颢开始以天理为德性的形上学依据,在接续孟子心性论的基础上对这两个问题进行了系统性的分析和论证,并从理一分殊的角度阐述了治国理政的具体主张,完成了儒家治国思想的哲理化建构,构建了一套成熟的治道思想体系。

一、顺理而治：程颢对儒家治道的形上学诠释

儒家素来注重德性在治国理政中的重要作用,认为施政者的德性对于实现良政善治而言至关重要。之所以如此,其中一个非常重要的原因就是儒家认为政治领域是道德领域的一种自然延伸,政治场域实际上是一个道德教化的场域。施政者通过完善自己的德性,在政治过程中正己而后正人,由近及远,不断地将道德教化的影响力向周围扩散。这一过程实施的前提是施政者必须要有提升自身德性的自觉。孟子在游说诸侯,阐发王政时,认为德性为人生而所具有,施政者如果自明本心,则自然能够推行德治,实施仁政。程颢以承继孟子的道统自居,故在论述治道问题上也遵循了孟子这一路径。相较于孟子扁平化的阐述方式而言,程颢引入了“天理”作为自己政治理想的理论基础,并以此为基点构建了以“天理—治道—政事”为特征的立体化治道思想架构。

首先,在程颢所建构的这套治道思想架构中,天理作为一种形上学的依据,处于最高位阶,对治道以及政事的内涵发挥着主宰与规制的作用。在《论王霸札子》中程颢说:“得天理之正,极人伦之至者,尧、舜之道也;用其私心,依仁义之偏者,霸者之事也。”^{[3]358}在程颢看来,天理属于一种超越性本体。他对天理进行过一种内涵体验式的阐发,言:“故有道有理,天人一也,更不分别。”^{[3]15}作为一种蕴含于自然现象和社会政治现象中的普遍性原理,理是自然界和人世间所有事物运行和联系的基础,正所谓“所以谓万物一体者,皆有此理”^{[3]25}。就自然现象而言,所有自然界事物的生成变化都要遵循理的发展逻辑,不受理宰制的事物是不存在的,理

蕴含于事物及其变化过程之中。程颢对此说道:“道之外无物,物之外无道,是天地之间无适而非道也。”^{[3]57}作为天地自然之理,理的运行并非杂乱无章的,而是有一定规律的,这种规律主要是通过事物的阴阳变化而表现出来。在程颢看来,天地自然间事物的发展变化都遵循一定的法则,呈现出“万物莫不有对”的规律,阴长则阳消,阳长而阴消,阴阳消长不已,故万物周流变化不居。他曾言:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。”^{[3]92}此处需要注意的是,程颢在阐发理的运行规律时用了“自然而然”四字,这一方面彰显了理对事物的宰制和发用作用,另一方面也突出了理的超越性本体地位。自然界事物的生成变化都遵循阴阳运行之道,这种阴阳运行之道正是理在事物层面的具体展现,非人力所能干涉,人亦受此规律的影响。就社会政治现象而言,理既是社会政治现象运行变动的内在规律,也是施政者在治国理政中所应遵循的法则。之所以如此,主要是因为社会政治系统中的核心要素正是人。人在社会政治系统中的活动构成了各种社会政治现象,而人处于天地之间,同样受到理的影响,当人的政治行为契合于天理之时,政治就会顺理而治;当人的政治行为悖于天理之时,政治就会逆理而乱。故此,理既体现于社会政治现象之中,亦是施政者在施政过程中所应遵循的治理法则。古代圣贤所阐发的治国大法正是他们在体贴天理的基础上对治国之理的话语表达,后世统治者在治国问题上如果想要再现三代一样的隆盛治世,就必须遵理而行,顺理而治。程颢对此言道:“时者圣人所不能违,然人之智愚,世之治乱,圣人必示可易之道,岂徒为教哉?盖亦有其理故也。”^{[3]94}可以说,古代圣贤所阐发的治国之道正是他们对社会政治运行之理的一种话语表达。

从程颢对天理或理的内涵所阐发的内容来看,他对天理的认识主要有两方面的特点:一是天理或理是一种形而上层面的超越性本体,它的呈现主要表现为天地自然之理、社会政治之理等等,“自然规律、社会规范、人性及理性虽然各有其范围,但实际上是统一于普遍的‘天理’的”^{[4]91};二是通过一定的功夫修养,人可以体贴

和识得天理。由此而论,在治国理政方面,施政者如果想要实现良善政治,就必须通过一定的功夫修养,体贴社会政治运行之理,并按照此理施政于天下,如此方能使国家归于大治。

其次,天理既然是一种超越性的本体,对事物及其运行发挥着宰制性作用,那么在政治过程中,施政者无论是在政治制度的设计方面,还是治理政策的实施方面,都必须按照社会政治运行的内在之理而行,否则就会引发各种社会政治问题,从这个角度而言,天理对治道发挥着一种规制作用。程颢曾言:“万物皆有理,顺之则易,逆之则难,各循其理,何劳于己力哉?”^{[3]94}政治过程是由人的行为所构成的,人本身又受到天理的影响,由人的行为所组成的政治行为自然受到天理的影响。治国者必须要体贴和把握治之理,才能践行治之道,如此才能治理好国家。为了论证自己的这一观点,程颢举出古代王道之治的例子对此作进一步地阐释。他认为从历史的角度来看,三代的统治者之所以能够实现隆盛之治,一方面是由于古代圣王认识到了体贴和把握天理的重要性,并根据天理的内涵制作了各种典章制度,作为治理天下的准则和规范;另一方面则是他们在治理国家的具体过程中,自觉地依照天理实施各项政治措施,依理而行,践理而治。程颢对此言:“圣人创法,皆本诸人情,极乎物理,虽二帝、三王不无随时因革,踵事增损之制;然至乎为治之大原,牧民之要道,则前圣后圣,岂不同条而共贯哉?”^{[3]359}三代之后,由于统治者没有沿袭古代圣王根据天理所制定的治国宏规和大法,而是根据自己的私益治国理政,所以乱世相继,民生凋敝,正所谓“三代之治,顺理者也。两汉以下,皆把持天下者也”^{[3]97}。施政者在践行治国之道时,必须要做到“顺理”,这是实现治世的前提和基础。

那么建立在“顺理”基础上的治道的主要内涵是什么?程颢言:“王者高拱于穆清之上,而化行于裨海之外,何修何饰而致哉?以纯王之心,行纯王之政尔。”^{[3]370}纯王之心即是施政者的体贴天理之心,纯王之政则是依此体贴天理之心所实施之政。由此可以看出,在程颢的观念中,他所理解的治道实际上包含修己和治人两个维度:就修己而言,施政者首先要正己,使自

己的行为能够契合于天理;就治人而言,施政者必须本诸仁心而施仁政德治。当施政者能够从这两个维度践行时,才能实现国家的良善治理。由此而言,程颢所谓的治道一方面是治理天下之道,另一方面也是王天下之道,其内涵既具有应然层面上的规范性,也具有实然层面上的实践性。

最后,建立在天理基础上的治道必须要落实到政事的实践层面,如此才能达到相应的政治效果,故此,程颢非常注重治道在政事方面的实施问题。在他看来,良好的政治治理必须需要“良人”和“良政”,“良人”即克除己欲,践行理治的政治行为主体;“良政”即是符合天理人情的惠民之政。他曾言:“‘人心惟危’,人欲也。‘道心惟微’,天理也。‘惟精惟一’,所以至之。‘允执厥中’,所以行之。”^{[3]96}“良人”是实施“良政”的行为前提,“良政”是“良人”致治的必然归宿。作为政治行为主体,“良政”的推行和落实必须要靠人,只有深刻体贴和把握天理的人才能认识到治国理政的规律,更好地践行修己治人之道,实施各项“良政”。具体来说,程颢认为,施政者在落实建立在天理基础上的治道时,必须要贯彻中正之理,这既是使自身政治行为契合于天理的要求,也是在治国理政方面实施顺理而治的必由路径。对此,他言道:“中之理至矣。独阴不生,独阳不生,偏则为禽兽,为夷狄,中则为人。中则不偏,常则不易,惟中不足以尽之,故曰中庸。”^{[3]93}在程颢看来,“中之理”既是宇宙万物变化的运行法则,也是施政者治国理政的内在依据。人们如果能够把握和践行“中之理”,就能够使自己的行为契合于天理。同理,如果施政者能够以中庸之道自砺,在施政过程中无偏无党,自然能使自己的政治行为符合天理运行的标准,进而使天下万民各得其所。施政者践行“中之理”,就是要使自己的内心廓然大公,不被外在的物欲和利益诱惑,如此才能体会到天理运行的法则,并按其内在的运行规律来出政施令。程颢对此言道:“圣人致公,心尽天地万物之理,各当其分。”^{[3]108}在具体的施政过程中,施政者只有体悟和把握天理,顺理而治,才能在政事方面贯彻良政和善政。

程颢所建构的这套以“天理一治道一政事”

为特征的立体化的治道思想架构,相较于先秦以来儒家在论述政治治理活动中所采用的以“道德—德治”为特征的治道思想而言是一个重要的发展。这种思想建构路径以天理作为规制治道的正当性依据,以契合于天理的治道作为规制施政者在政事活动行为的合“理”性规范,施政者必须诚意正心,体贴天理发用流行之规律,然后据此而施治,修德治之教,法先王之政,如此才能实现天下大治的政治理想。程颢的论述在理论自治方面解决了先秦至宋儒家治道伦理方面中的两个问题:一是施政者在治国理政中为什么要自修其德。这是因为此举深合于天理,施政者在政治过程中必须先要修己,然后才能治人,修己是治人的前提,如果不能在内圣层面完善自身的德性,则外王层面的治人行为也就无法落实。至于如何修德,程颢提出了“定志”的功夫,他言:“所谓定志者,一心诚意,择善而固执之也。夫义理不先尽,则多听而易惑;志意不先定,则守善而或移。”^{[3]355}即首先从内心着手,去除私欲,彰显善念,在此基础上体悟理事的体用同源之意。二是施政者在施政过程中必须要遵循外在的法度,这种法度即是尧舜等古代圣王治理天下之道。之所以如此,是因为这些古代圣王已经“得天理之正”,体悟到了治理天下的内在法则和规律,并基于此构建了一套能够使天下平治的治国大法,后世君主必须取法尧舜等古代圣王所采用的治国理念和措施,才能“本乎人情,出乎礼义,若履大路而行,无复回曲”^{[3]358}。程颢在治道伦理方面所做的这种哲理化建构,使得儒家治道思想更加具有了圆融性的特质,也被此后朱熹、陆九渊等理学家所承继,成为他们论述自己政治主张的理论基础。

二、一理万殊:程颢对儒家治道思想的多维阐发

牟宗三在探讨程颢理的内涵时,曾指出:“此理是既超越而又内在的动态的生化之理、存在之理,或实现之理。自其为创造之根源说是一(Monistic),自其散着于万事万物而贞定之说则是多(Pluralistic)。”^{[5]19}作为本体之理,理具有创生性、超越性和活动性,从这个角度而言,理

对事物的运行、变化和发展具有一种规制性,而事物之间也存在着一种“承体起用”的关系,作为形而下的治道自然也受到形而上的理的影响。与朱熹等人关于理的理解有所不同的是,程颢在理事问题上非常注重体用同源。朱熹认为,理属于超越性的本体,因而具有普遍性,而只有建立在这种普遍性基础上的治道才具有普适性。程颢则认为,普遍必然蕴含于具体之中,“普遍只能是具体的普遍,普遍性的‘性’(或许可借用张载的话说,天地之性)一定得落在特殊的、具体的个体上看,尤其当落在人身上看。没有脱离具体的普遍,也没有脱离普遍的具体”^{[6]390}。故而程颢在论述治国之理时,侧重于从具体的角度阐述治道,并由此进入到具体的政事讨论中。程颢的这种政治修辞特征在他的奏疏中表现的尤为明显。如熙宁三年(1070年),程颢在奏疏中言:“臣闻:天下之理,本诸简易,而行之以顺道,则事无不成。故曰:‘智者若禹之行水,行其所无事也。’舍而至于险阻,则不足以言智矣。盖自古兴治,虽有专任独决,能就事功者;未闻辅弼大臣人各有心,睽戾不一致,国政异出,名分不正,中外人情交谓不可,而能有为者也。”^{[3]363}在这份奏疏中,程颢为了阐发作为普遍性的治国之理,从政治关系方面的治道入手,讨论了君道与臣道,提出了君臣合为一体,共理共治的政治主张,以这种政治修辞作为论述治道的表达方式,程颢从政治、经济、社会、教育等角度将治道的内容做了十字打开。

首先,在政治方面,程颢认为,必须对宋朝立国以来的官制进行改革,以发挥制度的治理绩效。他言:“王者必奉天建官,故天地四时之职,历二帝、三王未之或改,所以百度修而万化理也。至唐,犹仅存其略。当其治时,尚得纲纪小正。今官秩淆乱,职业废弛,太平之治所以未至,此亦非有古今之异也。”^{[3]359}程颢所言,实有所指。北宋建立之后,官制运行方面一直存在着重大的弊端。为了防止权臣对政治权力的垄断,在中央官制方面,君主将中央职权一分为三,设立中书门下、三司和枢密院分管行政、财政和军事权力,使这三个机构互相制衡。中书门下有同中书门下平章事和参知政事,为正副宰相,员额不定,一般为二正二副,负责全国行

政事宜;三司设立盐铁、度支和户部等机构,总负责人为三司使,专门负责赋税的征收以及各级财政的管理;枢密院则负责国家的军政管理,负责人为枢密使和枢密副使。在地方官制方面,宋朝在路一级设立了转运使司、提点刑狱司、提举常平等职,以防地方权力集于一人之手。在州县一级,宋朝则采用官不实授的方式缩小基层亲民之官的权力,并设同一级平行的副官对其进行牵制。可以说,整个宋朝的官制架构是建立在互相制衡的基础上的。这种机构设置方法虽然可以抑制五代时期权臣干政、地方割据现象的产生,但也使各个机构之间互相掣肘,行政效率极端低下。程颢认为,宋朝官制的内在运行机制非常低效,君主必须要上法天理运行之规律,参照古代圣王治国经世之制,厘清各个官职的职责以及它们之间的关系,以使官僚系统能够高效灵活地运转起来,避免之前因制度设置的内在缺陷而引发冗官、冗兵、冗费现象。就组织架构而言,程颢主张构建上下一体的官僚制度。他言:“窃观治天下之道,如构室焉,其大者栋也、梁也。栋梁岂能独立哉?其所与相助而承上者,榱桷也。置官亦如是矣。古之三公之府,诸侯郡国各有其属,以成其政。”^{[3]372}在他看来,官制改革与房屋构建的原理有相通之处。稳定的房屋不光要有栋梁支撑,还需要许多榱桷对其进行衔接,官僚系统不光要有贤能的大臣,还需要德才兼备的属官与其相配合。官僚系统必须形成一个政治有机体,才能发挥其应有的制度性效能。故此,程颢认为,在权力分配的原则层面,统治者应该赋予官僚系统一定的行政权力,这样一方面可以增强行政人员的政治主动性和政治责任感,提升官僚系统的行政效率;另一方面也可以使官员在行政过程中因具有一定的行政自主权而能够革除制度僵化带来的弊端。在权力运行的实践层面,要解决宋朝官制方面叠床架屋的问题,一方面要加强考核,淘汰冗员;另一方面可以借鉴历朝官制设置中的优良经验,加大行政机构的负责人自选属官的权力,提升各个行政机构中官员之间的有机融合度,解决他们因互相推诿而产生的行政低效问题。程颢言:“汉之三公,府则有长史司直焉,东曹西曹之掾焉;内则御

史,外则刺部,亦各自用其吏为掾属。其选之道,则周六官以下,其属皆命于天子;牧伯之臣,则其卿而下,其君选于其国尔。汉之三公,开府辟召;唐之藩镇,亦自荐延。其位其职,则系其长之所任而分治之耳。”^{[3]373}在程颢看来,汉唐之所能形成治世,其中一个重要原因就在于君主将一部分选官的权力下放给臣僚,使他们在君主允许的范围内自择掾属,这种做法可以提升官僚系统的融合度,保证政令的畅通。

其次,在经济方面,程颢认为统治者必须要厚民生,正经界,使民有恒产。宋朝立国之后,在经济方面并没有像唐朝前期一样实施均田制,而是在承认现有土地私有的基础上,采取了“不抑兼并”的政策方针。对于农民无地或者少地的问题,政府一般采用鼓励民众开荒的方式进行解决。这种土地政策导致了两方面的严重问题:一是富者日富而贫者日贫,占有土地较多的地主不断地兼并土地,财富日益增加,而少地或无地的农民,则必须租种地主的土地,上缴大量的地租,且承担了地方官府摊派的大部分赋税,而拥有大量土地的地主却通过各种方式隐匿了自己的土地拥有数量,借以逃避赋税。《宋史·食货志》曾指出宋朝土地经济中的这一弊端,言:“又田制不立,阡亩转易,丁口隐漏,兼并冒伪,未尝考按。”^{[7]2817}这种情况严重影响了宋朝土地税的征收,使得本已捉襟见肘的财政问题更是雪上加霜。二是小农经济本身十分脆弱,一旦发生水旱等天灾,就会使无地或少地的农民难以生存下去,许多农民因此而成为流民,有的为了生存而聚众山林,这对社会政治秩序的稳定产生了消极影响。程颢在与君主的奏疏中也指出了宋朝土地政策所产生的这两方面问题,言:“今则荡然无法,富者跨州县而莫之止,贫者流离饿殍而莫之恤。幸民虽多,而衣食不足者,盖无纪极。生齿日益繁,而不为之制,则衣食日蹙,转死日多。”^{[3]359-360}民是国之本,亦是国家税源的主要承担者,只有民众丰衣足食,安居乐业,国家才能稳定发展。对此,程颢言:“固宜渐从古制,均田务农,公私交为储粟之法,以为之备。”^{[3]360}他提出两点解决建议:一是均田务农,即统治者借鉴历朝土地政策中的有益经验,结合宋朝当时土地分配中的具体情况,通过各

项调控,尽可能地使农民拥有一定数量的土地。二是建立公私兼备的救荒体系,如地方政府和民间社会设立各级社仓,丰时存储,灾时发放,如此则会减轻水旱等天灾对农民生存状况的影响,使他们的生活水平相对富足。

再次,在社会方面,程颢认为,为了构建良善的社会政治秩序,统治者必须广施教化,发挥儒家德教在基层社会的移风易俗作用。他指出,宋朝建立至今,之所以没有实现如三代时期一样的良序美俗,其中一个很重要的原因就是乡村民间教化不行,“师学废而道德不一,乡射亡而礼义不兴,贡士不本于乡里而行实不修,秀民不养于学校而人材多废”^{[3]360},乡村中各种发挥着道德示范作用的礼仪也废而不存。这种状况形成的原因主要是五代时期政局动荡,朝代更迭频繁,统治者所考虑的主要是如何增强自己的军事实力以维护统治,对于儒家所提倡的德教主张并不十分看重,所以在整个五代时期,基层的社会政治秩序处于一种失序状态。宋朝建立之初,统治者虽然已经意识到了在基层推行德教的重要性,并恢复了科举考试制度,但是在基层社会政治实践中,他们并没有将制定的政策落到实处。在宋仁宗时期,基层社会矛盾不断显现,如何在巩固统治秩序的基础上推进基层各项德教措施的落实成为了当时急需解决的议题。程颢认为,统治者可以借鉴周代所实施的乡遂之法,在基层设立负责道德教化的乡官,选任老成之人,以化解乡里的各种矛盾,并通过他们自身的道德示范作用来影响他人。对此,程颢言:“古者政教始乎乡里,其法起于比闾族党、州乡鄴遂,以相联属统治,故民相安而亲睦,刑法鲜犯,廉耻易格,此亦人情之所自然,行之则效。”^{[3]360}他认为,在基层实施道德教化是维持地方上社会政治秩序稳定的重要手段,而基层社会政治秩序的稳定又是国家统治秩序稳定的重要基础,因此,包括统治者在内的施政者必须要重视基层道德教化的重要性,在基层实施以教化为主的治理模式。

最后,在教育方面,程颢认为必须要广设学校,积极地培育人才。在他看来,人是构成政治活动的主体,国家治理的良善与否和人的道德

水平以及政治能力紧密相关。如果缺少德才兼备的人才,则各项治理活动都无法高效展开。培养人才的关键在于教育,统治者在施政过程中必须重视教育,充分发挥学校陶冶人才的功能,才能为官僚系统培养更多贤能之士辅助君主平治天下。程颢言:“三代养贤,必本于学,而德化行焉,治道出焉。”^{[3]361}又言:“庠序之教,先王所以明人伦,化成天下。”^{[3]360}在《请修学校尊师儒取士札子》中,程颢进一步向君主指出了宋朝在教育、取士等方面所面临的问题,他言:“宋兴百余年,而教化未大醇,人情未尽美,士人微谦退之节,乡闾无廉耻之行,刑虽繁而奸不止,官虽冗而材不足者,此盖学校之不修,师儒之不尊,无以风劝养励之使然耳。”^{[3]356}在程颢看来,以儒家修己治人之道为主要内容的教育发挥着整顿人心秩序和社会政治秩序的双重功能。一方面,士人在接受以儒家思想为核心的教育内容后,自然会注重自身德性的修养,在日常的行为过程中不断地践行修齐之道,且会对周围的人群形成一种道德示范和影响作用。另一方面,这些士人在进入仕途之后,自然以儒家治国平天下的价值目标作为自己施政的理念指导,通过自身的政治行为来推动各项治理活动的落实和完善。基于此,程颢提出两点建议:一是构建从中央到基层的系统性的教育机构,并选任贤能之士掌管这些教育机构以陶冶人才。中央一级设立全国性的太学,地方上则设立州郡之学,县则设立县学,乡邑亦设立学校,使“十室之乡,达于党遂皆当修其庠序之制,为之立师”^{[3]356},从而实现教育从中央到基层的全面覆盖。二是在学校中加强对学生的考核,并从中选任德才并茂之人。程颢言:“国子自入学,中外通及七年,或太学五年。年及三十以上,所学不成者,辨而为二等。上者听授以莞库之任,自非其后学业修进,中于论选,则不复使亲民政。其下者罢归之。”^{[3]357}为了防止学生在学校中嬉以度日,荒废所学,程颢力主通过考核来甄选学生。考核作为政府选任官员的一个重要标准,与此后王安石在变法过程中所实施的“三舍法”在理念精神方面有相通之处。程颢认为,君主倘能落实他提出的两方面建议,在教育方面“一以道德仁义教养之,又专以行实材学升进,去其声律

小碎、糊名誉录、一切无义理之弊,不数年间,学者靡然丕变矣。岂惟得士浸广,天下风俗将日入醇正”^{[3]357},如此,则人才不断涌现,国家治理也会步入良性的轨道。

三、理事相贯:治道思想在政治实践上的坐实

在帝制时代,权力高度集中于君主手中,任何政令的落实和实施都需要君主去推动,可以说,君主自身德性和能力的高低直接关乎整个政治系统能否高效、良性的运行。程颢亦认识到了这一点,曾言:“君志定而天下之治成矣。”^{[3]355}他认为,君主居于权力系统的中心,对整个社会政治系统具有支配性权力,任何治国措施都必须借君主之手而行。他非常重视对君主的德性和能力的培养,并以此为基础阐发了君主在国家治理中所应尽的职分问题。

儒家素来具有格君心之非的思想,非常重视君主的德性问题,程颢亦不例外。他认为在治国问题上君主要做好以下几方面。

首先,君主要完善自身的德性,如果要想“治人”,则必须能够“修己”,“修己”是“治人”的前提,亦是“治人”的基础。倘若君主不能自省其德,则难以实现平治天下的政治目标。完善自身德性的关键在于立志,即树立取法古代圣王以实现隆盛治世的志向。对此,程颢言:“所谓定志者,一心诚意,择善而固执之也。夫义理不先尽,则多听而易惑;志意不先定,则守善而或移。”^{[3]355}统治者要在体贴和把握天理的基础上,不断扩充自己的善端,完善自身的德性,方能施治于天下,使民众各得其所。

其次,君主必须选拔任用贤能之人,授之以权,使其辅助自己治理天下。程颢言:“治道在于立志,责任求贤。”^{[3]97}治理国家的事务繁杂,君主不可能单凭一己之力而独任之,必须访求贤者,任用才俊。在《论十事札子》中,他向君主明言:“古者自天子达于庶人,必须师友以成就其德业,故舜、禹、文、武之圣,亦皆有所从学。今师傅之职不修,友臣之义未著,所以尊德乐善之风未成于天下。”^{[3]359}在这段论述中,程颢表达了自己对君道方面的两个观点:其一,古代圣王

之所以实现隆盛治世,一方面是由于他们具有可以影响他人的德性与高超的行政能力;另一方面则是因为他们奉行公天下的政治理念,与贤能之人共治天下。后世君主如果想要使天下大治,亦必须满足这两方面条件,缺一不可。其二,宋朝立国百余年来,虽然君主孜孜求治,但仍没有实现国家承平的一个重要原因就是君主任贤的力度不够,所用非人,德才欠缺之人充斥于官僚系统之中。对于政事,他们互相推诿,难以高效地推动各项治理活动,故此,程颢向君主谏言,必须要求贤、养贤,在通过科举考试选拔官员的同时,朝廷也应设立专门的机构礼延天下贤能之士,以备任用。程颢言:“臣今欲乞朝廷设延英院以待四方之贤,凡公论推荐及岩穴之贤,必招致优礼,视品给俸。”^{[3]361}

最后,君主必须正人伦,厚风俗,积极地推行教化,稳固国家治理的基层社会秩序基础。程颢说:“大抵善治俗者,率俗以敦本;善使民者,顺民而不劳;道皆出于优佚,令无勤于绎骚。不夺其时,导以厚生之利;将求其欲,岂闻力穡之逃!”^{[3]368}在程颢看来,君主在治国理政中尤需重视基层社会治理问题:一方面要广施良政、善政,轻徭役,薄税赋,不夺民时,与民之利,满足民众的生活需要;另一方面则要实施教化,落实德教,在厚民生的基础上构建良序美俗。

在阐发君道的同时,程颢也展开了对臣道的思考和论述。在政治系统中,君主处于核心地位,各种治理活动的实施必须首先获得君主的认可和支持,同时,君主并不能一人而治天下,必须依靠士人官员来进一步推动和落实各项治国措施,所以士人官员在国家治理中也发挥着重要的作用。作为北宋士大夫群体中的一员,程颢有着强烈的臣与君共理天下的思想,他曾言:“蛊之象,‘君子以振民育德’。君子之事,惟有此二者,余无他为。二者,为己为人之道也。”^{[3]107}在他看来,治国理政并非是君主一人之事,士人官员与君同样承担着治理天下的职责。在程颢看来,作为臣的士人官员在政治过程中所应尽之职有三:一是直道谏君,匡正君道。在治国政策的讨论过程中,士人官员必须及时指出和纠正包括君主在内的决策集团的不足之处,使其制定出符合王朝长远利益和发展

的施政措施。程颢在仕宦生涯中亦以此作为自己从政的准则,他曾向君主自剖心迹,言:“臣既遭遇明圣,亦思誓竭疲弩,惟知直道以事君,岂忍曲学而阿世!屡进阔疏之论,愧非击搏之才。”^{[3]364}二是针对王朝统治中所存在的政治、经济等方面的积弊,士人官员要有政治责任感和政治主动性,积极地在具体的施政过程中予以革除。程颢曾言:“仁者,以天地万物为一体,莫非己也。识得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。故‘博施济众’,乃圣之功用。”^{[3]11}程颢认为,儒家所倡导的仁学注重人在体悟万物一体基础上的博施济众。士人官员作为儒家修己治人理念的践行者,亦应体悟到自身与外在世界是一个密不可分的整体,将增进民众和家国福祉作为自己分内之事,在施政过程中应本着一种政治自觉的精神来推动国家和社会的治理。三是士人官员应以治理天下为己任,同心同德,共同推动各项治理活动的开展和落实。熙宁三年(1070年),他在奏疏中曾称:“未闻辅弼大臣人各有心,睽戾不一致,国政异出,名分不正,中外人情交谓不可,而能有为者也。”^{[3]363}当时围绕变法问题,士人官员分为两派,意见不一,且在朝堂之上互相辩驳,逐渐演变为新旧党争。程颢

对待变法的态度较为平允,他认为士大夫官员肩负着辅佐君主治理天下的重任,在政策实施的看法方面应该以大公之心处之,不能为了各自所在群体的利益置朝廷大政于不顾而互相攻讦。

由上述可知,程颢认为,各种良法美政的落实必须借由政治系统,而政治系统是由君与臣构成的,只有君臣各尽其职,共同推进,各种良政、善政才能在基层推广开来。可以说,以君臣为要素的政治系统是治道贯彻和实施的重要载体,亦是重要的推动者。所以程颢非常重视对君道和臣道的探讨,阐发了君臣在治国理政方面所应当担负的职责。

参考文献

- [1] 蔡沉.书集传[M].王丰先,点校.北京:中华书局,2017.
- [2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011.
- [3] 程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.武汉:湖北人民出版社,2017.
- [4] 陈来.宋明理学[M].北京:北京大学出版社,2020.
- [5] 牟宗三.心体与性体:中[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2013.
- [6] 杨儒宾.儒家身体观[M].上海:上海古籍出版社,2019.
- [7] 脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,2000.

The Integration of Heavenly Principle and Government Affairs: a Study of Cheng Hao's Thought of Governance

Guo Jingdong

Abstract: With the rise of Neo-Confucianism, Cheng Hao elaborated his systematic thoughts of governance in view of the social and political problems faced by the Song Dynasty at that time, on the basis of inheriting Mencius' theory of mind nature and taking the principle of heaven as the metaphysical basis of virtue. His thoughts mainly included four aspects: first, the reform of the official system should be carried out in the political aspect, and the officials should be given certain choices while strengthening the assessment in order to enhance the strength of administrative execution. Second, in the economic aspect, the Song Dynasty should improve people's livelihood and maintain proper boundaries on land distribution, so that people have permanent property and enhance people's recognition of the dynasty. Third, in the social aspect, in order to build a good social and political order, the Song Dynasty must widely teach, and give full play to the role of Confucian morality in the grass-roots to change the customs. Fourth, in the education, the Song Dynasty must set up more schools to cultivate talents and lay a moral foundation for governance.

Key words: Principle of Heaven; Cheng Hao; Governance

[责任编辑/晓 东]



《诗经·邶风·桑中》与上古三月养蚕礼俗

尹荣方

摘要:《诗·邶风·桑中》一诗,并非所谓的“淫奔者”之诗,也非青年男女的相悦之词。《桑中》歌咏上古卫地妇女季春(延续到初夏)采桑养蚕之情事,间接展现了卫地的蚕妇及贵族妇女在“公桑蚕室”劳作的画面;“桑中”意为桑林之中;“上官”则指“蚕室”,皆关乎蚕事。《桑中》作者当为一采桑之女,本诗歌咏她在养蚕季节思念孟姜、孟弋、孟庸这些贵族妇女,反映了她们共同养蚕的情事。本诗不作于卫宣公、卫惠公之时。根据吴国公子季札的评论,此诗或作于卫武公之世。

关键词:《邶风·桑中》;公桑蚕室;养蚕;礼俗

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0060-07

一、《桑中》“讽刺”“淫诗”说驳论

《邶风·桑中》是《诗经》中的名篇,其全文为:

爰采唐矣,沫之乡矣。云谁之思?美孟姜矣。期我乎桑中,要我乎上官,送我乎淇之上矣。

爰采麦矣,沫之北矣。云谁之思?美孟弋矣。期我乎桑中,要我乎上官,送我乎淇之上矣。

爰采葑矣,沫之东矣。云谁之思?美孟庸矣。期我乎桑中,要我乎上官,送我乎淇之上矣。

古今解此诗者多以为写男女情事,虽说有“讽刺”与“淫诗”等说的不同,但以为写男女之事则无别,且看《诗序》之说:

《桑中》,刺奔也。卫之公室淫乱,男女相奔,至于世族在位,相窃妻妾,期于幽远,政散民流而不可止。^{[1]190}

鲁、齐、韩三家均无异说。郑玄《笺》说得更具体:

卫之公室淫乱,谓宣、惠之世,男女相奔,不待媒氏以礼会之也。世族在位,取姜氏、弋氏、庸氏者也。窃,盗也。幽远,谓桑中之野。^{[1]190}

皆明言“卫之公室淫乱”以致“相窃妻妾”,后来说诗者少有脱毛、郑之樊笼者。现代学者以“情歌”说此诗,其实也是认同“淫诗”说的一种价值重估罢了。而有的学者从文化人类学角度解释此诗,虽得到一些人的认同,但也未必符合《桑中》的诗旨。如郭沫若《甲骨文研究》云:“其祀桑林时事,余以为《邶风》之《桑中》所咏者,是也……桑中即桑林所在之地,上官即祀桑林之祠,士女于此合欢。”^{[2]19-21}孙作云《诗经恋歌发微》:“这‘桑中’,我以为即卫地的‘桑林之社’……‘社’为地神之祀,但后来也变成聚会男女的所在,与高禘的祭社相混。这或者是因为土地的祭祀是由于农业,而原始的种植为女子之事,因此使高禘之祀与土地之祀合起来。总之,桑林之社也

收稿日期:2021-01-08

作者简介:尹荣方,男,上海海关学院教授(上海 201204),主要从事中国古代文学及神话学研究。

是男女聚会的地方……‘上宫’，我以为即指‘社’或高禖庙，古人谓庙亦曰‘宫’。‘桑中’‘上宫’，既是‘桑林之社’，那么这首诗的背景，就是在祭祀桑林之社的祭祀时唱的。”^{[3]294}

这种所谓的“男女合欢”的“祭歌”说，谓祭祀时男女合欢可以促进作物成长，乃“原始习俗遗风”。此种解释不仅未摆脱“淫诗”说的樊笼，而且实在也经不起推敲。因为收入《国风》中的这首诗，显然是进入文明社会之后很久的作品，这一时期，关于男女合欢可以促进作物生长的观念与习俗，在中原地区早已荡然无存，所以不仅此诗不能作如是阐释，而且《国风》中也绝不可能有与“男女合欢可以促进作物生长”的观念与习俗相应的作品。

古人或以“桑中”即“桑间”，而“桑间濮上”即所谓亡国之音。《礼记·乐记》云：“郑卫之音，乱世之音也，比于慢矣。桑间濮上之音，亡国之音也。”郑玄注：“濮水之上，地有桑间者，亡国之音，于此之水出也。昔纣使师延作靡靡之乐，已而自沉于濮水。后师涓过焉，夜闻而写之，为晋平公鼓之，是之谓也。”^{[4]1080}《史记·乐书》记载大致相同，唐张守节《正义》：“昔殷纣使师延作长夜靡靡之乐，以致亡国。武王伐纣，此乐师师延将乐器投濮水而死。后晋国乐师师涓夜过此水，闻水中作此乐，因听而写之。既得还国，为晋平公奏之。师旷抚之曰：‘此亡国之音也，得此必于桑间濮上乎？纣之所由亡也。’”^{[5]1183.①}

靡靡之音出自水中，这是一个奇幻的神话故事，关乎昏君商纣及其音乐。且不说此传说的真实性如何，即使真有这种靡靡之音的存在，也未必与《桑中》诗有什么关系，所以清代学者陈启源指出：“《乐记》既言郑卫，又言桑间濮上，明属两事。若桑濮即桑中，则桑中乃卫诗之一篇，言郑卫而桑濮在其中矣，何烦并言之耶。”^{[6]127}说得很有道理，在《礼记·乐记》中，郑卫之音与“桑间濮上”之乐是分开而言的，两者不能等同。所谓亡国之音的《桑间》，是殷纣之乐，与作为《诗·邶风》的《桑中》没有关系。

虽然《桑中》似乎很早就被解读成淫诗了，如《左传》成公二年（公元前589年）载申叔跪对巫臣之言曰：“异哉。夫子有三军之惧，而又有桑中之喜，宜将窃妻以逃者也。”楚国巫臣有窃

夏姬之行，故申叔跪说他有“桑中之喜”。似申叔跪亦以《桑中》为窃妻淫诗。然据《左传》襄公二十四年（公元前544年）载，吴国公子季札在鲁，鲁人“为之歌邶、鄘、卫。曰：‘美哉邶乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其卫风乎！’”^{[7]1166}孔子也说：“吾自卫反鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。”^{[8]345}但是《桑中》所用乐，必非桑间濮上那样的靡靡之音，而是雅乐。《桑中》用雅乐，有学者因此认为《桑中》所表述的感情不会违反礼义，如恽敬《大云山房文稿》卷三云：

东莱吕氏曰：“郑康成曰：‘濮水之上地名桑间，师旷所言亡国之音于此水出焉。《桑间》乃纣乐，非《桑中》之诗也。’”恽子居（恽敬字子居）读之而叹曰：“吾于《桑中》，见所谓发乎情，止乎礼义者焉。云谁之思，思也；期我乎桑中，思乎期焉；要我乎上宫，思乎要焉；送我乎淇之上矣，思乎送焉……《国风》，言情之书，非纪欲之书也。”^{[9]657}

吕祖谦（东莱吕氏）即谓《桑中》必雅乐，是则然矣。恽敬以为《桑中》乃至《国风》都是言情之书，而不是纪欲之书，强调《桑中》诗的“发乎情”而又“止乎礼义”的特点，与传统的“淫奔”之说大相径庭。但恽敬仍以为此诗陈述的是男女情事，此未必然也。一男子而忽思孟姜、孟弋、孟庸，如何符合礼义！所以恽敬之说也实在难以教人信服，这说明他其实也并未真正读懂此诗。

清代极富疑古精神的崔述论《桑中》时也驳斥《诗序》说：“《桑中》一篇，但有叹美之意，绝无规戒之言。若如是而可以为刺，则曹植之《洛神赋》、李商隐之《无题诗》、韩偓之《香奁集》，莫非刺淫者矣。”^{[10]145}细玩《桑中》诗意，确如崔述所言，“但有叹美之意，绝无规戒之言”。吕祖谦、恽敬、崔述等对本诗发乎情而又止乎礼义的体认主要基于《诗经》为雅乐的性质。然他们似又并未否认《桑中》关乎男女情事，所以他们解读《桑中》文本，归结为作者的想象，而非事实上的陈述。然则作者叹美的真是某男与三个贵族妇女之间的情事吗？这是本诗的关键所在，诗所流露的情感明明是叹美，如所叹美、想象的竟是“窃盗妻妾”之事，这无论如何叫人难以理解，也是不大可能的，于是代他人立言诸说出焉。作

者以为,造成这种解说困难的当是对本诗诗旨的误读。

孔子说:“诗三百,一言以蔽之,曰思无邪。”^{[8]39}如《桑中》一诗,真如《诗序》所说后人大多相承的是“卫之公室淫乱,男女相奔,至于世族在位,相窃妻妾”,则何来孔子“思无邪”之说呢?诗三百,篇篇有歧解,古人甚至有“诗无达诂”之说,说明三百篇中的诗篇常遭人曲解。千百年来,《桑中》被曲解的程度之甚,更是其他诗所不及的。且让我们对《桑中》重作解读,以还《桑中》这首名诗的真面目。

二、“期我乎桑中”与上古季春妇女养蚕之俗

《桑中》实无关乎男女情事,而是描述卫地贵族妇女季春养蚕之事。“爰采唐矣,沫之乡矣。云谁之思,美孟姜矣。期我乎桑中,要我乎上宫,送我乎淇之上矣。爰采麦矣,沫之北矣。云谁之思,美孟弋矣……爰采葑矣,沫之东矣。云谁之思,美孟庸矣。”采唐、采麦、采葑而思孟姜、孟弋、孟庸的人,前人谓为此诗之主人公,也即诗之作者,囿于某种思维定式,以为此主人公即作者必为男性,《诗序》以为是世家贵族。但以为此诗作者为男性贵族,且自述与孟姜、孟弋、孟庸这些贵族妇女有染者,有殊难解释之处,如徐文靖《管城硕记》卷六指出:《桑中·序》云:“刺奔也。”朱子曰:“此淫奔者自言其与所思之人相期会迎送如此也。”……若以为淫奔者所自作,则将显然告人曰:“我思谁人,既淫姜姓之长女,又淫弋姓之长女,又淫庸姓之长女,而皆与我相期送。”恐虽淫乱无耻者,未必恐人不知其淫也。况《序》曰“相窃妻妾”,既窃矣,而又何以告之哉^{[9]656}?安有礼制时代,有男子公开宣扬与贵族女子有染,并形之歌咏,到处传唱的!恐怕再无耻的人,也不会将自己的丑行公之于众吧。徐文靖对朱子等“作者自言”说的驳斥应该说非常有力。

大约是因为看到“淫奔者自言”说的绝不合理,后世出现所谓“全诗首尾若代其人自为叙述,作诗者无与焉”(《韞山堂文集》)的说法^{[9]656}。方玉润也说:“赋诗之人既非诗中之人,则诗中

之事亦非赋诗人之事,赋诗人不过代诗中人为之辞耳。”^{[11]160}

将作诗者与诗中主人公分开,是以诗中主人公的“淫奔”“无耻”为认识前提的,是代为“淫奔”“无耻”者立言,这不是将自己也置于淫奔、无耻者的地位吗?这种说法的站不住脚,也不待多言。

大约是洞察前人说法的难以成立,程俊英认为此诗是作者写想象中的情人:“这是一个劳动者抒写他和想象中的情人幽期密约的诗。他在采菜摘麦的时候,兴之所至,一边劳动,一边顺口唱起歌来。”^{[12]85}这个说法也未必合理,大声歌唱与想象中的不同女性约会,这会给歌唱者带来怎样的后果!很难想象礼制时代会出现这样的歌唱情景。再说孟姜、孟弋、孟庸显然是当时的世家贵族女子,与所谓男性劳动者恐无关联。

我们详味此诗,以为此诗之主人公不必是男性,当为女性。前人错解此诗,当是某种思维定式所致。承认作者是女性,而谓作者自言,则此诗主旨焕然可通。首先采摘是妇女的职守,如《诗·周南·关雎》之“参差荇菜,左右采之”,《周南·卷耳》之“采采卷耳”,《召南·采芣》之“于以采芣,于沼于沚”,《诗·小雅·采绿》之“终朝采绿,不盈一掬”。主人公皆为女性。我们以为,《桑中》诗作者为采桑之妇,此妇人在采唐、采麦、采葑时思念孟姜、孟弋、孟庸,是因为她们之间有过共同采桑养蚕的经历。

上古月令类著作,皆谓季春三月是妇女养蚕的季节,《大戴礼记·夏小正》三月:“摄桑……妾子始蚕,执养宫事。”卢辩注:“先妾而后子何也?曰:事有渐也,言事自卑者始。”^②《诗·豳风·七月》:“春日载阳,有鸣仓庚。女执懿筐,遵彼微行,爰求柔桑。”又云:“蚕月条桑,取彼斧斨,以伐远扬,猗彼女桑。”《礼记·月令》季春:“后妃齐戒,亲东乡躬桑,禁妇女毋观,省妇使,以劝蚕事。”说的都是古代妇女春天采桑养蚕之事。古代不仅一般劳动妇女,而且贵族妇女亦必躬亲蚕事,《诗·大雅·瞻卬》:“妇无公事,休其蚕织。”毛《传》:“妇女无与外政,虽王后犹以蚕织为事。”^{[1]1259}这里的“公事”同于“功事”“宫事”,指的就是蚕织之事。《桑中》诗之“期我乎桑中”之“桑中”,指桑林之中,养蚕须桑,采桑是古代妇

女季春(延伸到初夏)从事的主要工作,期我乎桑中,谓约于桑树之林,顺理成章。“孟姜”“孟弋”“孟庸”固为贵族妇女,但养蚕时节,贵族妇女与天子诸侯的“躬耕”一样,有“躬蚕”之举,如《周礼·天官·内宰》有:“中春,诏后帅外内命妇始蚕于北郊,以为祭服。”郑玄注:“蚕于北郊,妇人以纯阴为尊。郊必有公桑蚕室焉。”^{[13]249}《春秋穀梁传》桓公十四年:“王后亲蚕以供祭服。”《孟子·滕文公篇》云:“夫人蚕缫以为衣服。”《汉书·文帝纪》十三年春诏曰:“朕亲率天下农事以供粢盛,皇后亲桑以奉祭服。”说的都是上古贵族妇女的“躬蚕”事宜。上古贵族妇女的“躬蚕”,从出土的青铜器采桑图也可窥见一二,故宫博物院藏宴乐铜壶与成都百花潭出土画像铜壶上的采桑图,采桑妇女都是“长服曳地,腰间束有环带,裳下还有折襞之类的缘饰……应该都是贵族”^{[14]230}。

上古时代,贵族妇女亲桑养蚕是没有问题的。“孟姜”毛《传》:“列国之长女。”孔颖达《疏》:“列国姜姓,齐、许、申、吕之属,不斥其国,未知谁国之女也。”孟弋即孟姒,弋、姒声近通用。姜、姒皆当时大姓,于载籍可见者。孟庸之庸,也当是贵族大姓无疑^③。

三、“要我乎上宫”与上古“公桑蚕室”之制

诗中“要我乎上宫”之“上”,毛《传》:“所期之地。”意思是男女约会之所。这也是“淫奔”说的自然延伸及想当然之辞,实不足为训。此“上宫”当为上古“公桑蚕室”之“蚕室”。《夏小正》三月:“妾子始蚕,执养宫事。”王聘珍解云:“宫,蚕室也。事,谓蚕事。”^{[15]218}《仪礼·昏礼》云:“戒女之祠,夙夜无违宫事。”此宫事,即指蚕宫之事。《礼记·祭义》说得更为明白:

古者天子、诸侯必有公桑蚕室,近川而为之,筑宫仞有三尺,棘墙而外闭之。及大昕之朝,君皮弁素积,卜三宫之夫人、世妇之吉者,使入蚕于蚕室,奉种浴于川,桑于公桑,风戾以食之。岁既单矣,世妇卒蚕,奉茧以示于君,遂献茧于夫人……及良日,夫人缫,三盆手,遂布于三宫夫人、世妇之

吉者,使缫。遂朱绿之,玄黄之,以为黼黻文章。服既成,君服以祀先王先公,敬之至也。^{[4]1330}

养蚕主要在室内,上古天子诸侯都有自己的桑田与蚕室,因为要用水浴种,所以“蚕室”都建于河边,进入蚕室的是“三宫之夫人、世妇之吉者”。这说的是天子“公桑蚕室”的养蚕工作及其礼仪。蚕结茧后,还要缫丝、染色,做成衣服,天子、诸侯穿着以祭祀祖先神灵。王后等贵妇人养蚕具有示范的意义,是为了奉劝天下之民要重视并投入养蚕之业。《诗经》时代,鲁卫等国蚕事最盛,《诗经·卫风·氓》即有“氓之蚩蚩,抱布贸丝”之句。卫国是诸侯国,当然也会有自己的“公桑蚕室”,然则“要(邀)我乎上宫”者,或国君夫人,而被要(邀)者,或是如《夏小正》所说的“妾子始蚕”之“妾”,也即作诗者也。她们在养蚕时节担负起了主要的养蚕责任。能够进入天子“公桑蚕室”的“夫人”“世妇”(指诸侯国夫人)都是经过“卜”,也即经过特定仪式挑选的“吉者”。能够进入诸侯国的“公桑蚕室”的或是大夫、士的妻妾,层级有所递减而已。《桑中》三章末句皆为“送我乎淇之上矣。”毛《传》:“淇,水名也。”《释文》:“卫水也。”^{[1]191}淇水在今河南浚县东北,“淇之上”谓淇水边,说明卫国的“蚕室”也近水为之。

被选中进入卫国“蚕室”(上宫)的妇人,定会倍感荣耀,在“公桑蚕室”,与她打交道的包含了君主的夫人们,这也是《桑中》诗出现“孟姜、孟弋、孟庸”的原因。她们的“期我乎桑中,要我乎上宫,送我乎淇之上矣”,无非是说她们都曾和她相约在桑林采桑,又一起在蚕室喂养蚕宝宝,养蚕及相关的工作告一段落,她离开蚕室时,她们又将她送到淇水边。共同的劳作让她们结下深厚的情谊。在新的养蚕季节到来之际,《桑中》作者深情地回忆起她曾应邀与国君夫人们共桑蚕事,其乐融融的往事,于是歌咏,唱出这首不朽的杰作。

四、“采唐”“采麦”“采葑”及其时令考索

《桑中》三章起首“爰采唐矣”“爰采麦矣”

“爰采葑矣”，是所谓兴句，用何物起兴，实亦关系到诗旨的表达，所以诗中涉及的植物值得加以考索研究。

(一)关于“采唐”

一章“爰采唐矣”之“唐”，毛《传》：“唐，蒙，菜名。”说得十分简略。毛《传》的这个解释可能来自《尔雅》。《尔雅·释草》：“唐、蒙，女萝。女萝，菟丝。”“别四名。《诗》云：‘爰采唐矣。’”^{[16]252}照《尔雅》作者的看法，“唐”就是“蒙”就是“女萝”就是“菟丝”，一种植物而有四种名称。然而毛《传》似乎并不认同这种说法，明说“唐”是“菜名”，而“菟丝”这样的攀援性植物是不能食用的。毛《传》的不以“唐”与“菟丝”为一物，还见之于他注释《诗·小雅·采芣》“葛与女萝”时云：“女萝，菟丝，松萝也。”也并未将它与“唐”“蒙”牵连，大约毛《传》作者清楚菟丝非采摘之对象，不能与“采唐”之“唐”混同，所以即使《尔雅》有此说，他也摒弃不取了^④。

毛公是谨慎的，他之释“唐”，取于旧说，又有所不取。然而从他的过于简略的解释，我们有理由推测，毛公对“唐”“蒙”究竟是何种植物，大约也是心中茫茫，不知其然的。值得注意的是，郑玄于此也无笺，他大约对于典籍中的“唐”“蒙”之类植物的解释，也没有什么把握。笔者以为，对“唐”“蒙”这类上古植物的解释，既要取于旧说，又须照顾到《桑中》诗的诗情诗境，才有可能接近真相。“唐”，古文作“𣎵”，《尚书·尧典》：“汤汤洪水方割。”《释文》：“汤汤，音伤，流貌。”^{[17]79}则“唐”古音必同“伤”，也同于“桑”。“伤”“桑”古韵都在“阳”部，早期诗歌皆靠口头流传，“唐”（古文“𣎵”）之本义据《说文》口部：“大言也，从口。”^{[18]103}非指植物，则此“唐”必某种植物之假音，而“唐”“桑”音同，则“唐”很可能为“桑”之假音。而“采桑”为上古习见之语，然则“采唐”，或即“采桑”也。采桑用于养蚕，切合全诗之境。

(二)关于“采麦”

二章“爰采麦矣”之“麦”，毛、郑皆无解，则此麦，即今稻麦之麦，上古小麦秋种夏收，所谓冬小麦也。《礼记·月令》孟夏之月云“农乃登麦”，又云：“毋起土功，毋发大众。”郑玄注：“为妨蚕农之事。”^{[4]494}蚕事起于三月，延伸之四月之

后，如汉代崔寔《四民月令》云：“四月立夏节后，蚕大食。”^{[19]31}蚕事（含蚕结茧后的缣丝、染织等）、麦事为同时之事，所以《夏小正》三月于“妾子始蚕，执养宫事”后即云“祈麦实”。《礼记·月令》“三月”也云：“季春之月，乃为麦祈实。”谚云：“小满蚕麦熟。”梁昭明太子《锦带书》：“麦陇移秋（成熟），桑律渐暮。”^{[20]86}古代有寒食节妇女采摘麦叶簪于头上之俗，如1930年上海《崇明县志》，清光绪三十年（1904年）《常昭合志稿》都记载寒食节妇女簪麦叶之俗。江苏的无锡也有寒食簪麦叶之俗^{[21]141}。值得注意的是，养蚕工具当与麦有关，供蚕结茧用的工具叫“簇”，汉扬雄《元后诰》云：“帅导群妾，咸循蚕簇。”这蚕簇，就是用麦秆等作为材料制成。然则“采麦”，关乎养蚕可知。

(三)关于“采葑”

三章“爰采葑矣”之“葑”，毛《传》无解，郑《笺》：“葑，蔓菁。”葑又见《邶风·谷风》：“采葑采菲，无以下体。”毛《传》：“葑，须也；菲，芴也，下体根茎也。”毛公于此无解，大约是因为《谷风》已有传。《尔雅·释草》：“须，葑苳。”毛《传》以须释葑，或取自《尔雅》。郑《笺》：“此二菜者，蔓菁与菹之类也，皆上下可食。”^{[1]145}以“葑”为蔓菁。古今少有异议，清人徐鼎《毛诗名物图说》卷五云：

《释草》云：“须，葑苳。”孙炎曰：“须，一名葑苳。”《坊记》注云：“葑，蔓菁也。陈宋之间谓之葑。”陆玑云：“葑，芴菁。幽州人或谓之芥。”《方言》云：“蔓菁，芴菁也。陈、楚谓之葑，齐、鲁谓之芴，关西谓之芴菁，赵魏之郊谓之芥。”蔓与葑字虽异，音实同。即葑也，须也，芴菁也，蔓菁也，芴也，芥也，七者一物也。^{[22]233}

葑之纷纭之解释，让人眼花缭乱。但它是季春可采之植物，大体可以确定，这也可从“采葑采菲”之“菲”得到说明。《尔雅·释草》：“菲，息菜。俗作蕒。”清陈奂《诗毛氏传疏》曰：“菲似菹茎粗、叶厚，而长有毛。三月中蒸鬻为茹，滑美可作羹。幽州人谓之芴，《尔雅》谓之息菜，今河内人谓之宿菜。”^{[23]卷三}

芴菁之成熟期亦同于蚕，崔寔《四民月令》四月有“立夏节后，蚕大食”“蚕入簇”“蚕既入

族,趣燥”,又云“收芜菁及芥、亭历、冬葵、莢蓂子”^{[19]33}。则“采葑”是养蚕时节所有之事则无疑也。

然则《桑中》诗用以起兴的“采唐”“采麦”“采葑”三者,都是与养蚕或养蚕季节有关的植物,这正可说明本诗的主旨关乎养蚕也。

结 语

综上所述,可知《桑中》不是《诗序》以来的解者所说的为“淫奔者”之诗,更不是耸人听闻的“窃妻”之类的作品。《桑中》歌咏上古卫地妇女季春(延续到初夏)采桑养蚕之情事,展现了卫地的贵族妇女在“公桑蚕室”劳作的生动画面。本诗借以起兴的“采唐”“采麦”“采葑”展现的全是季春之事,本诗作者为卫国的蚕妇,她为在“公桑蚕室”的养蚕期间结识了“孟姜”“孟弋”“孟庸”这些贵族妇女,感到由衷的高兴,并与这些贵族妇女结下了深厚的友谊。本诗或是在新的养蚕时节到来之际,作者对曾经的共同的养蚕伙伴的深情追忆。本诗郑玄谓作于卫宣公、卫惠公之世。史称宣公见太子所聘齐女美,自娶之,为太子娶其他女子。惠公时则有宣姜通于公子顽之丑事。则宣、惠之世是卫国历史上最不伦的时期,说诗者既以此诗为“淫奔”之诗,也属自然。或许正是卫宣公、宣姜、公子顽等人的不伦之举,影响了后人对于此诗诗旨的理解。

然而《桑中》为咏养蚕事的诗旨的揭示,则有助于我们对此诗时代的探索,卫与鲁是兄弟之国,《论语·子路》载孔子言:“鲁、卫之政,兄弟也。”^⑤《左传》定公四年(公元前506年)传引子鱼之言论鲁、卫诸国:“皆启以商政,疆以周索。”杜预注:“皆,鲁、卫也。启,开也。居殷故地,因其风俗。疆理土地以周法。索,法也。”^{[7]1538}此诗从养桑蚕这一侧面,反映了卫国政俗的良好,然则此诗之时代,或不在所谓的宣、惠之时,前面我们说过,吴国公子季札评论邶、鄘、卫风时说:“美哉邶乎!忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是。”《史记·卫康叔世家》说武公“修康叔之政,百姓和集。四十二年,犬戎杀周幽王,武公将兵往佐周平戎,甚有功,周平王命武公为公”^{[5]1591}。武公是贤明之君,甚得卫国民

众拥戴,又曾帮助周平王平戎,平王命之为公。《国语·楚语上》引左史倚相之言曰:“昔卫武公年数九十有五矣,犹箴傲于国,曰:‘自卿以下至于师长士,苟在朝者,无谓我老耄而舍我,必恭恪于朝,朝夕以交戒我,闻一二之言,必诵志而纳之,以训导我。’……倚几有诵训之谏,居寝有褻御之箴,临事有瞽史之导,宴居有师工之诵。史不失书,矇不失诵,以训御之,于是乎作《懿》诗以自儆也。及其歿也,谓之睿圣武公。”^{[24]500-502}卫武公是春秋时盛传之有德之君主,《诗·大雅·抑》(即《懿》)传说就是他所作,《诗序》:“《抑》,卫武公刺厉王,亦以自警也。”^⑥刺厉王未必属实,自警当不虚,武公肯定是一贤君,故死后获得美谥,古代载籍留下不少赞美他的文字。我们结合季子之说,可以推断,《桑中》之作或在卫武公之世。

注释

①《史记·殷本纪》又说纣:“于是使师涓作新淫声。”此“师涓”当是“师延”之误。清人梁玉绳指出:“《韩子·十过》《释名》《水经注八》《拾遗记》皆作‘师延’,是也。”详见梁玉绳:《史记志疑》卷二,中华书局1981年版,第63页。②王聘珍解释“妾子始蚕”云:“《释名》云:‘妾,接也,以贱见接幸也。’郑注《月令》引《夏小正》曰:‘妾子始蚕。’孔疏引皇氏云:‘子谓外内子女。’山阳汪闳学云:‘子指正妻,对妾文也。’《尔雅》曰:‘螻,桑蚕。’郭注云:‘食桑叶作蚕者,即今蚕。’郑注《周礼·马质》云:‘蚕为龙精,月值大火,则浴其种。’”详见王聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局1983年版,第34页。③俞樾:《群经平议》卷八:“美孟庸矣”条曰:“姜、弋、庸必当时贵姓……庸姓疑即熊姓,《说文》‘熊,从能,炎省声’炎与庸一声之转。《尚书·洛诰》篇:‘无若火始炎。’炎,《汉书·梅福传》引作‘毋若火始庸’,庸、熊从炎声,故得通作庸。《春秋》所书鲁夫人姜氏为多,而亦有弋氏、熊氏。‘襄四年,夫人弋氏薨’、‘宣八年,夫人熊氏薨’是也。鲁卫兄弟国,其所与为昏姻者,宜亦大略相近。诗人以孟姜、孟弋、孟熊并言,盖耳目闻见此三姓最大也。”详见刘毓庆等撰:《诗义稽考》第3册,学苑出版社1999年版,第658-659页。④清人马瑞辰也指出:“菟丝不可为菜。《郑笺》诗‘葛与女萝’传:‘女萝,菟丝,松萝也。’亦不引‘唐,蒙’。是毛公别以唐、蒙为菜,不以为即女萝,与《尔雅》孙、郭注异。焦循曰:‘《尔雅》唐、蒙,女萝,疑衍女萝二字。’”详见马瑞辰:《毛诗传笺通释》,中华书局2004年版,第178页。⑤鲁、卫两国政俗的良好,即使在末世,也好于他国,当是春秋时代及后人的一种认识,《论语集释》引《别解》云:“案《左氏》定四年

传:‘皆启以商政。’注:‘皆,鲁卫也。’又夫子尝言:‘鲁一变至于道。’而五至卫国,则有‘三年有成’之语。又论子贱,而以鲁为多君子,与季札称卫多君子辞若一辙。齐大陆子方曰:‘何以见鲁卫之士?’并见二国之政俗,末世犹贤于他国。更证之《汉书·冯奉世传》:‘人歌立与野王曰:大冯君、小冯君,兄弟继踵相因循,聪明贤知惠吏民,政如鲁卫德化钧,周公康叔犹二君。’‘政如鲁卫’二句,正用《鲁论语》,汉世之解如此。”见程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第3册,中华书局1990年版,第902页。⑥关于《诗序》刺武公之说,大约郑玄也不同意,《笺》只说:“自警者,如彼泉流,无沦胥以亡。”孔颖达《正义》说得更明白:“案《史记·卫世家》,武公者,僖侯之子,共伯之弟。以宣王十六年即位。则厉王之世,武公时为诸侯之庶子耳。未为国君,未有职事,善恶无豫于物,不应作诗刺王。必是后世乃作追刺之耳。”详见李学勤主编:《十三经注疏·毛诗正义》下册,北京大学出版社1999年版,第1162页。

参考文献

- [1]李学勤主编.十三经注疏·毛诗正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2]郭沫若著作编辑出版委员会编.郭沫若全集[M].北京:科学出版社,2002.
- [3]河南大学出版社编.孙作云文集[M].开封:河南大学出版社,2003.
- [4]李学勤主编.十三经注疏·礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [5]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [6]陈启源.毛诗稽古编[M].济南:山东友谊书社,1991.
- [7]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1983.

- [8]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,2011.
- [9]刘毓庆等.诗义稽考:第3册[M].北京:学苑出版社,1999.
- [10]崔述.读风偶识:卷二[M]//崔述撰,那珂通世校点.崔东壁先生遗书:下册.北京:北京图书馆出版社,2007.
- [11]方玉润.诗经原始:上册[M].北京:中华书局,2007.
- [12]程俊英.诗经译注[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [13]十三经注疏·周礼注疏[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [14]刘敦愿.美术考古与古代文明[M].北京:人民美术出版社,2007.
- [15]方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008.
- [16]李学勤主编.十三经注疏·尔雅注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [17]顾颉刚,刘起钊.尚书校释译论[M].北京:中华书局,2010.
- [18]段玉裁.说文解字注[M].南京:凤凰出版社,2007.
- [19]崔寔撰,石声汉校注.四民月令校注[M].北京:中华书局,2013.
- [20]汪灏.广群芳谱:卷四[M].上海:上海书店,1985.
- [21]张勃,荣新.中国民俗通志·节日志[M].济南:山东教育出版社,2007.
- [22]徐鼎纂辑,王承略点校.毛诗名物图说[M].北京:清华大学出版社,2006.
- [23]陈奂.诗毛氏传疏:上册[M].北京:中国书店,1984.
- [24]徐元诰.国语集解:修订本[M].北京:中华书局,2006.

The Book of Songs·Sangzhong and the Ritual System of Silkworm Rearing in Spring in Ancient Times

Yin Rongfang

Abstract: The purport of *Sangzhong* in *The Book of Songs* was not a poem about so-called “adulterers”, nor was it about young men and women loving each other. *Sangzhong* sings about the silkworms raised by women in the ancient “Wei”, showing silkworms and noble women working in the “son of heaven’s silkworm room”. “*Sangzhong*” means mulberry forest, “*Shanggong*” means sericulture room. The author of “*Sangzhong*” should be a sericulture girl, this poem sings her missing “*Mengjiang*”, “*Mengyi*”, “*Mengyong*” these noble women in the sericulture season, reflecting their common sericulture things. This poem was written when Wei Wugong was reigning instead of Xuan gong or Hui gong according to Ji Zha’s comment.

Key words: *The Book of Songs·Sangzhong*; son of heaven’s silkworm room; rearing of silkworms; etiquette and custom

[责任编辑/周舟]



金元之际的汉唐情结与文史建构

——兼论“金源氏典章法度几及汉唐”说的虚实

张勇耀

摘要:“金源氏典章法度几及汉唐”是元好问弟子郝经转述的元好问纂修《金史》的初衷和动机,经由《金史》引述而由文学文本进入了历史文本。回到原始文本,我们发现这是对元好问某些说法的扩大,但“汉唐情结”在当时却有着重要的政治与文化意义。面对金亡后文明秩序的重建,如何将金源政权汉化进程中的经验传递给元统治者,是金元之际汉人文士的历史使命。这一社会思潮经过元好问、王磐、许衡、陈祐、徐世隆、郝经、王恽等人的不断言说,对忽必烈确立制度时“心中有汉唐”产生了积极影响。

关键词:金元之际;汉唐情结;元好问;郝经

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0067-09

无论疆域、制度还是文学,唐人都喜欢比迹两汉,“汉唐”也以相对固定的组合成为历史上盛世气象的典范。其后的北宋即常常在疆域、朝政、礼乐、文学等方面比附汉唐。元修《宋史》也认为:“三代而降,考论声明文物之治、道德仁义之风,宋于汉唐盖无让焉。”^{[1]34}而在金元之际的文本中,有一种说法是“金源氏典章法度几及汉唐”,这一说法随着《金史·元好问传》“以金源氏有天下,典章法度几及汉唐,国亡史作,己所当任”^{[2]2893}之说产生了较大影响。元代以后,地方志人物传记、各类诗文选本中的元好问小传,以及《四库全书总目》的《金史》提要也都转相引述,“金源氏典章法度几及汉唐”也俨然成为对金源一代典章制度的确定性评价。这无论如何都是一个值得探讨的话题。因而我们需要回到历史与文学的原始语境,进一步追索这一说法产生的时代背景和它背后的社会思潮,以及这一思潮在新兴元王朝的制度建设和南北关系沟

通中所起的作用。

一、“金源氏典章法度几及汉唐”的虚实

“金源氏典章法度几及汉唐”出自《金史》。《金史》是历史文本,但这一说法实采自文学文本,即元初郝经为其师元好问所作的《遗山先生墓铭》:

(遗山先生)每以著作自任,以金源氏有天下,典章法度几及汉唐,国亡史兴,己所当为。而国史《实录》在顺天道万户张公府,乃言于张公,使之闻奏,愿为撰述。奏可。方辟馆,为人所沮而止。^{[3]2814}

《金史》全引郝经之说,却将“每以著作自任”改为了“晚年以著作自任”,是一处颇为不负责任的改动。元好问第一次表达修史愿望是在金亡后的第二年,“我作野史亭,日与诸君期。”^{[4]757},应该已经开始从事修史活动,当年元好问45岁,

收稿日期:2021-05-08

作者简介:张勇耀,女,安徽师范大学中国诗学研究中心博士研究生(安徽芜湖 241000),《名作欣赏》副总编、编审,主要从事金元文学研究。

正值中年。元好问修史活动的一个重要关节点是需要去顺天(今河北保定市)查阅金朝历代官修“实录”。天兴二年(1233年)金都汴京被蒙古攻陷后,“金实录”被参与灭金的蒙元将帅张柔取归,藏于顺天府第。海迷失后元年(1249年),这一愿望终于实现,元好问到顺天拜访了张柔,此后连续三年前往顺天,当为查阅“金实录”。元好问顺天之行的第二个重要收获,是见到了业师郝天挺之孙郝经,27岁的郝经时为张柔幕府教师。在此期间,郝经拜元好问为师,两人有机会对金源历史的看法作深入交流,或曾有过“金源氏典章法度几及汉唐”这样的共同认识。但查阅元好问现存文集,却并无“金源氏典章法度几及汉唐”这样的句子,只有一些语意相近的表述,如:

大定之治,近古所未有,纪纲法度备具。(《平章政事寿国张文贞公神道碑》)^{[5]458}

维金朝大定已还,文治既洽,教育亦至。(《内相文献杨公神道碑铭》)^{[5]141}

大定、明昌间,文治为盛,教养既久,人物辈出。(《嘉议大夫陕西东路转运使刚敏王公神道碑铭》)^{[5]1067}

元好问有史学著作《壬辰杂编》《金源君臣言行录》,已佚,“金源氏典章法度几及汉唐”是否出自以上著作已无从考证。上引句子对金朝典章制度既有总评,也有关于文治、教育、人才方面的具体评价,可看出元好问对金源典章法度的热切推扬主要集中在世宗大定、章宗明昌(当也包括承安、泰和)年间。元好问《甲午除夜》诗有“神功圣德三千牍,大定明昌五十年”^{[4]701}之句,也可作为佐证。元好问生于明昌元年(1190年),走上仕途在南渡以后,还曾在史院工作过一年,有机会读到“金实录”。而将大定之治作为可为后世法的盛世典范,应该是金朝南渡之后朝廷上下的共识。《金史》记载,金哀宗正大四年(1227年),同知集贤院史公奕进《大定遗训》,这是除帝王“实录”之外,官修的记载帝王言行的历史文献。南渡后动荡局蹙的现实,也让一批世宗、章宗时期的旧臣对大定、明昌之治充满怀念,他们的口头描述也应该对元好问形成这一认识起到了强化作用。元好问友人杨弘道在金亡后忆及金源制度,也说金源“百余年间,民

物殷富,汉唐而下,良法善政班班举行”(《窥豹集后序》)^{[6]463},至元二年(1265年)前金老臣徐世隆、王磐、王鹗向忽必烈上《大定治绩》,王磐在序言中说大定三十年间“时和岁丰,民物阜庶,鸣鸡吠犬,烟火万里,有成康、汉文景之风”^{[7]248},正可与元好问之说形成呼应。

此后,元好问弟子郝经、王恽等人对其师的说法继续发扬。宪宗三年(1253年),郝经入燕京,游览金朝帝王行宫琼华岛,“想见大定之治与有金百年之盛”^{[3]84},写下了《琼花岛赋》。王恽于世祖中统元年(1260年)秋游览琼华岛,作《琼华岛》组诗八首,其五云:“大定明昌五十年,论功当出汉唐前。”^{[8]1164}这应该是对郝经转述的元好问“典章法度几及汉唐”之说与元好问“神功圣德三千牍,大定明昌五十年”之诗的融会。在王恽的评价中,大定、明昌之治不但可与汉唐盛世比隆,甚至有所超越。类似说法在元初文本中还有多处,如刘因《金太子允恭墨竹》:“金源大定始全盛,时以汉文当世宗。”^{[9]123}将金世宗比附汉文帝,同样是对大定之治的肯定。这一说法的流播甚至影响到了元明之际文人对金源文化的评价,如宋濂《题王庭筠秋山应制诗稿》:“盖自大定以来,累洽重熙,文物声名可拟汉唐,故其一时君臣遇合,天施地受,雨露无际,缘物引兴,浹于太和,此乃金极盛之时。”^{[10]1840}正可看作是金元之际社会思潮影响下汉唐话语的延伸,但时间的边界都在大定、明昌时期。将边界扩大到整个金源一代的,如王恽为刘祁家族所作的《浑源刘氏世德碑铭》,他说金源氏“有国虽余百年,典章文物,至比隆唐、宋之盛”^{[8]2565},虽然比附对象去除了汉朝加入了宋朝,但所评价的是金源一代,而非仅仅是大定、明昌,与“典章法度几及汉唐”之说基本同义。

但“金源氏典章法度几及汉唐”之说毕竟是郝经的转述,而且是对元好问“大定之治……纪纲法度备具”“大定、明昌间,文治为盛”等说法边界的扩大,它很可能代表的是郝经自己的观点;另有一种可能是,元好问确实说过这样的话,在金亡之后,他将对大定、明昌之治的评价扩大到了对金源一代的总体认识,并与郝经作过交流,以至宪宗七年(1257年)元好问去世后,郝经作《墓铭》阐释元好问纂修《金史》的动机

时,首先就拈出了“以金源氏有天下,典章法度几及汉唐”这样的原因。此后元代史臣在为元好问作传时,不加考辨地直接引述《墓铭》,使这一说法由文学文本进入到历史文本,从而形成了更大的影响。那么,金源一代或者说大定、明昌之治是否真的“典章法度几及汉唐”?我们不妨回归历史文本,对这一说法进行一番考辨。

二、金源制度与普遍的汉唐情结

金朝灭辽逐宋,尤其是迁都燕京之后,“据天下之正”^{[2]742},并以“中国”自居的观念逐渐确立。而金朝也以黄帝之后确立其世系上的正统观,《金史·张行信传》记载贞祐四年(1216年),尚书省奏参议官王浚言:“本朝绍高辛,黄帝之后也。昔汉祖陶唐,唐祖老子,皆为立庙。我朝迄今百年,不为黄帝立庙,无乃愧于汉唐乎!”宣宗以之为是^{[2]2501}。这样的界定就使金源王朝与汉唐处在了同一个王朝更迭的脉系上。金朝自熙宗以后,对汉唐制度和人事的讨论就常常进入君臣对话中。如天眷二年(1139年),熙宗对待臣说:“朕每阅《贞观政要》,见其君臣议论,大可规法。”由辽入金的翰林学士韩昉对曰:“皆由太宗温颜访问,房、杜辈竭忠尽诚。其书虽简,足以为法。”熙宗又问“明皇何如”,韩昉对曰:“明皇所谓有始而无终者。初以艰危得位,用姚崇、宋璟,惟正是行,故能成开元之治。末年怠于万机,委政李林甫,奸谀是用,以致天宝之乱。”^{[2]82}在君臣讨论中,唐朝帝王的成败得失成为可资借鉴的范本。但金源制度有意识地追摹汉唐,应该是从世宗时期开始的。大定初年,《贞观政要》《史记》《汉书》被译为女真文字颁行,可以看出世宗对汉唐之治的有意识推扬。世宗也多次与大臣讨论《唐书》以及唐太宗的得失,并表示要以唐太宗作为参照,如他曾对尚书左丞张汝霖说:“唐太宗,明天子也,晚年亦有过举。朕虽不能比迹圣帝明王,然常思始终如一。”^{[2]1984}查阅《金史》,可以看到世宗在多个方面师法汉唐,如大定十四年(1174年),诏画功臣28人像于衍庆宫,这是仿效汉代云台、麒麟阁和唐代凌烟阁图画功臣像的举措;大定十五年(1175年),令有司定拜日之礼,也援据汉唐之仪^{[2]771}。大臣与世

宗讨论也常引用汉唐典故,如世宗问及古代是否有监军之制,平章政事完颜襄说:“汉唐初无监军,将得专任,故战必胜,攻必克。及叔世始以内臣监其军,动为所制,故多败而少功。若将得其人,监军诚不必置。”世宗“嘉纳之”^{[2]2216}。章宗上承世宗,即位初即“命学士院进呈汉唐便民事及当今急务”^{[2]229},并听从礼官之言,“参酌汉唐,更制祭服”^{[2]1046};承安元年(1196年),因汉用铜虎符、唐用铜鱼符,“斟酌汉唐典故,其符用虎”^{[2]1423}。这些有意识追摹汉唐制度的举措,无疑有利于金源王朝更快地融入中原文化体系。

对汉唐之世的想望在文学领域也有突出反映。从金中期开始,士人就深以金源有汉唐气象为荣,最具代表性的就是将金源朝廷比作“汉宫”,如刘昂《送河南府尹张寿甫赴阙》:“夜半恩纶出汉宫,朝家虚席待燕公。”^{[11]995}阎长言《应制中秋》:“璧月当秋夜未阑,汉宫高会浹宸欢。”^{[11]2405}泰和六年(南宋开禧二年,1206年),南宋权臣韩侂胄发动“开禧北伐”,由于南宋败盟在先,金朝举全国之力兴师伐罪,号称“泰和南征”。随军文人刘昂有一首《上平西》词,“舜山川,周礼乐,唐日月,汉衣冠”^{[12]1038},正是金人“汉唐心态”的集中呈现,也增强了伐宋的正义感。

金朝士人还常常以汉唐正脉自励或以汉唐名将良相自期。太原人李汾远追唐末李克用为远祖,其《远祖雁门武皇》云:“死心唐室正诸侯,铁马南来隘九州。当日三垂冈上意,诸孙空抱腐儒羞。”^{[11]2520}黄巢起义攻至长安,唐僖宗出逃,李克用以步骑兵一万七千余人南下救难,将黄巢军队追击至蓝田关,收复长安。“三垂冈”是说:李克用去世后,李存勖在太原继位,率军疾行六日,抵达位于今山西长治地区的三垂冈,在凌晨大雾中直捣后梁军队,斩首万余级。李存勖也以唐(后唐)为号建国。李汾回顾远祖救护唐朝、承续唐朝命脉的丰功伟绩,为金源王朝陷于蒙古侵略的危亡之中,自己一介书生无力策马救难深感羞愧。屡试不第的李汾又以汉代贾谊自期,在《汴梁杂诗四首》其一中写道:“一策《治安》经济了,汉庭谁识贾生贤。”^{[11]2499}抒发自己怀才不遇之慨。高廷玉因“勤王案”被拘于狱中时,绝命诗《飞山怨》则以李广自期:“汉家自有

飞将军,军中骇叹箭有神。一朝乃与狱吏对,惜无千金书牍背。”^{[11]1306}有志救国却冤死于狱中,与李广失道后受到猜忌自刎颇为类似。这种比附也常用以评价他人,如:元好问评价名将王扩“颓岱嵩而不吾压,凛乎其有汉名卿之风”(《嘉议大夫陕西东路转运使刚敏王公神道碑铭》)^{[5]1083};雷渊将刘从益、刘祁父子比附为汉代的刘歆、刘向,在《云卿父子有宛丘之行作二诗为钱》中有“汉庭议论学,倾耳待歆向。君家贤父子,千载蔚相望”^{[11]1679}之句;雷渊又将南渡后镇守河东的胥鼎比附为汉代黄霸、王允,唐代姚崇、萧俛、崔植等人,评价胥鼎“兼数公之长”。元好问对此很不认可,认为“此论似涉过差”^{[11]2360},但颇可从中见出雷渊对汉唐良吏名相的追慕情结。

但仅凭以上例证说明“金源氏典章法度几及汉唐”,证据显然不够充分。金源在律令、贸易、科举等制度上,往往参酌隋、唐、辽、宋,又多“率意更改”(《移刺慥传》)^{[2]2109}。事实上,经济问题、民族问题始终困扰着这个在探索中前行的多民族王朝。就经济来说,钞法频繁改易而未能从根本上解决困顿,“易交钞为宝券;宝券未久更作通宝,准银并用;通宝未久复作宝泉;宝泉未久织绫印钞,名曰珍货;珍货未久复作宝会”,又往往“徒有聚敛之名,而不能致富国之实”;后期战争状态下国用不足,“括粟、闾余,一切掊克之政靡不为之”^{[2]1218}。就民族问题来说,即如承平时期的大定三十年间,各地起义也有十次之多,因而赵翼说“大定中乱民独多”^{[13]533};章宗后期,由于朝政松懈,更出现了“爱王叛于内,边衅开于外,盗贼公行,充斥道路,边疆多事,兵连祸结”^{[14]289}的局面,刘祁即认为“此所以启大安、贞祐之弱也”^{[15]136}。

汉唐都是多民族融合时期,汉唐统治者也往往有意识地让内附的胡人散居内地,并派能臣镇守,以防联合反叛。金朝是非汉族政权,世宗也使猛安、谋克与汉民杂处,担心他们被害,令他们自为保聚;处于优势地位又缺乏抗衡节制的力量,本身就容易导致自大和骄横。承安年间,主兵者提出给女真人的田地不足以养家,导致女真人缺乏斗志,请括民间之冒税者给之,于是“武夫悍夫倚国威以为重,有耕之数世者亦

以冒占夺之”(元好问:《平章政事寿国张文贞公神道碑》)^{[5]539},造成了极大的民族矛盾。元好问有文记载发生于贞祐二年(1214年)的民族冲突:

(汉民)警拔地之酷,睚眦种人,期必杀而后已……哄起而攻之,寻踪捕影,不遗余力,不三二日,屠戮净尽,无复噍类。至于发掘坟墓,荡弃骸骨,在所悉然。(《临淄县令完颜公神道碑》)^{[5]539}

向之倚国威以为重者,人视之以为血仇骨怨,必报而后已,一顾盼之顷,皆狼狽于锋镝之下,虽赤子不能免。(《平章政事寿国张文贞公神道碑》)^{[5]458}

蒙古入侵使民间积压已久的怨愤集中爆发,于是产生了激烈的民族冲突,杂居汉人中的女真人包括各地女真官员及其家属多被杀害。清人赵翼就曾感叹“金末种人被害之惨”,说“盖由种人与平民杂处,初则种人倚势虐平民,后则平民报怨杀种人,此亦一代得失之林也”,而这样的事情“《金史》绝不载”^{[13]551}。灭辽后对契丹人的安置始终存在问题,而成吉思汗又很注重拉拢契丹人,金末契丹人的反叛加快了金朝的灭亡,石抹明安、耶律留哥、石抹也先等契丹人的降蒙,都带来了金朝重要战场的失利。

事实上,不但元好问对于金源政治制度多有批判,元代史官在记载金源典章制度效法汉唐时,所给予的成效评价也是有所保留的。他们评价章宗“数问群臣汉宣综核名实、唐代考课之法,盖欲跨辽、宋而比迹于汉唐,亦可谓有志于治者矣”^{[2]291},肯定了章宗“跨辽、宋而比迹于汉唐”的志向。它与元好问“典章法度几及汉唐”、王恽“论功当出汉唐前”之说仍有相当的距离,也即元代史官只认可章宗之“志”,而未认可其“实”。倒是金朝的皇室婚姻制度未学汉唐,却得到了元代史官的高度称赞,认为它有效地避免了外戚专权,“使汉唐行此道,则无吕氏、王氏、武氏之难,公主下嫁各安其分、各得其所矣”,“此昏礼之最得宜者,盛于汉唐矣”^{[2]2270}。

由此也可知,由郝经转述的元好问“金源氏典章法度几及汉唐”之说,是一条含有情感因素的史评,也即更多属于文学建构而不是历史建构。元好问在亡国后总结故国最盛时的优秀特

质时,抓住了最为核心也最闪亮的部分,使其成为一个易于识别的历史标签。郝经、王恽等人继承其师,接着言说并不断强化,最终被载入正史,形成了几为确定性的史评。那么需要进一步探讨的是:金源一代的汉唐情结,以及金亡后以金源比附汉唐的话语建构,在金元易代的特殊时期又有着怎样的现实意义?

三、金元易代与汉唐情结的传递

“汉唐情结”是金元之际士人共有的精神指归,也正因此,金亡后,“汉宫”成为金源王朝的代名词,在亡金文人的故国书写中成为一个典型意象。如元好问写于中都的《出都二首》其一:“汉宫曾动伯鸾歌,事去英雄可奈何。但见觚棱上金爵,岂知荆棘卧铜驼。”^{[4]1121}诗中的“伯鸾”指汉代隐居不仕并作《五噫歌》的梁鸿,元好问说自己青年时期到中都参加科举考试,看到帝都繁华,曾发出如梁鸿《五噫歌》“顾瞻帝京兮,宫阙崔巍兮”那样的感慨,可是哪里想到那样华美的宫阙会随着亡国成为焦土。诗歌隐晦地表达了对金源帝王的批判。文人对金亡的痛惜也多用汉代典故,如金亡后寓居东平的诗人杨鹏《送王希仲北归》:“龙去鼎湖中国换,鹤归华表昔人非。”^{[16]78}“龙去鼎湖”典出司马迁《史记·封禅书》,鼎湖本是黄帝成仙遗迹,汉武帝游历于此称羨不已,因而这一典故也包含着汉朝亡国之意。又杨奂《长安感怀》:“月摇银海秦陵夜,露滴金茎汉殿秋。”^{[6]314}诗中“露滴金茎”是说汉武帝曾在长安建章宫铸铜仙人,手托承露盘以储天露,汉亡后魏明帝下令将铜仙人拆迁洛阳,仙人竟然落下泪来。金元之际文人对金亡描述的汉典使用也成为时人都可以意会的共识,保存了一代人的集体记忆。

蒙元建立之初,堪与汉唐比隆的只有疆域和交通,如《元史》所说,“东南所至不下汉唐,而西北则过之”,“意者汉唐之时,外夷未尽臣服,而道未尽通,故其所往,每迂回艰阻,不能直抵其处而究其极也。元有天下,薄海内外,人迹所及,皆置驿传,使驿往来,如行国中”^{[17]1039}。元初文人对此也多有描述,但这并不是亡金文人所期待的“礼乐刑政,纪纲法度,生聚教育,冠婚丧

祭”(元好问:《癸巳岁寄中书耶律公书》)^{[5]310}。元好问认为这些构成中华文明秩序的重要元素自贞祐元年(1213年)冬蒙古兵分三路大举入侵之后就已被破坏,如他在《博州重修学记》中所说:“贞祐丧乱之后,荡然无纪纲文章。”^{[5]419}因而金亡后,在他的有生之年,始终处于对恢复和重建文明秩序的呼唤和期待之中。他为真定、东平、博州、赵州、冠氏、寿阳等地兴建学校撰文表彰,认为是“以文治为永图”(《令旨重修真定庙学记》)^{[5]1052}之举;国亡后他拈出汉唐,也正包含着他对新朝恢复文治的期待。较早进入蒙元政权的姚枢在燕京倡行文治儒业,元好问作诗致贺:“文昌除目人惊看,似觉规模到汉宫。”^{[4]1042}某种意义上,元好问是将“典章法度几及汉唐”的理想由金源王朝嫁接到了蒙元王朝。而在汴京被围的天兴二年(1233年)所作的《癸巳岁寄中书耶律公书》中,他以汉唐良相给耶律楚材表出了标杆,说如果他想成就汉唐良相的功业,必得如汉唐良相一样得到众多人才的襄助:“自汉唐以来言良相者,在汉则有萧、曹、丙、魏,在唐则有房、杜、姚、宋。数公者固有致太平之功,而当时百执事之人毗助赞益者亦不为不多。”接着他举荐了54位“藉学校教育、父兄渊源、师友之讲习”成长起来的中原“天民之秀”,说:“他日阁下求百执事之人,随左右而取之,衣冠礼乐、纪纲文章尽在于是,将不能少助阁下萧、曹、丙、魏,房、杜、姚、宋之功乎?”^{[5]310}汉唐良相的比附无疑对耶律楚材保护任用这批人才起到了推动作用。

而元好问的这一理想到郝经时更为彰显,这在很大程度上得益于郝经的政治身份。郝经一直在试图吸引蒙元王朝上追汉唐,他在《哀三都赋》末云:“国家方尚,帝德推天,元飞汉唐之龙,馭贬拓拔之雁。”^{[3]16}希望继金源而立的蒙元王朝能够树立汉唐气度。而灭金之后,蒙元王朝依然在征伐南宋、大理,郝经上《思治论》劝谏忽必烈停止攻伐,认为当前最为重要的不是出兵征伐,而是恢复礼制。“少霁威蓄锐,固其本根,汉唐之举也。焉有用兵四十年而不已者乎?遗民安得不膏铍钺粪草莽乎?”并且以历史上的朝代作比,指出由于“取”“治”理念不同而形成的不同王朝格局:“无意于取而有意于治

者,殷周也;有意于取,有意于治者,汉唐也;有意于取,有意于治,而不知所以取与治者,晋隋也。”^[3]1436-1437 举出汉唐标杆,给蒙元王朝指出方向的上行路线。

作为忽必烈幕府的重要成员,在忽必烈即位之初,郝经即上《立政议》,历数史上治世明君,认为他们“光大炳烺,不辱于君人之名,有功于天下甚大,有德于生民甚厚”,“人之类不至于尽亡,天下不至于皆为草木鸟兽,天下之人犹知有君臣、父子、夫妇、昆弟,人伦不至于大乱,纲纪礼义、典章文物不至于大坏,数君之力也”。述及金源一代的治世明君,他表出的是世宗和章宗。郝经表出前代明君,是为了敦促忽必烈创法立制,认为忽必烈之前的帝王若能在“并西域,灭金源,蹂荆襄”之后即“正纪纲,立法度,改元建号,比隆前代,使天下一新”,是“汉唐之举也”,然而迟迟没有施行。他又隆重表出金源立国进程及金世宗创立典章法度之功:

金源氏起东北小夷,部曲数百人,渡鸭绿,取黄龙,便建位号,一用辽宋制度,取二国名士置之近要,使藻饰王化,号十学士。至世宗,与宋定盟,内外无事,天下晏然,法制修明,风俗完厚。真德秀谓“金源氏典章法度在元魏右”,天下亦至今称为贤君。燕都故老语及先皇者,必为流涕,其德泽在人之深如此,是又可以为鉴也。今有汉唐之地而加大,有汉唐之民而加多,虽不能便如汉唐,为元魏、金源之治亦可也。^[3]2563

郝经明白无误地阐释了元好问“典章法度几及汉唐”说的确切含义,并引南宋真德秀之语及当时尚在世的燕京父老的民间记忆来加以佐证,可谓有理有据。但所引真德秀语不见于今本《西山文集》,或为佚文。郝经在此基础上推出他对于蒙元王朝的立政希望,即如何使比汉唐更大的区域和比汉唐更多的人民处于文明的秩序之中。他还为蒙元政权设立了上下两个档次:如不能上追汉唐,能达到北魏和金源的程度也可以。北魏、金源都是非汉族政权而能大力推行汉化、承继中原文明的政权,对于蒙元王朝来说有很强的参照性。而汉唐之治,既是金源时期的政治理想,又可以成为蒙元王朝的政治标杆。郝经通过层层引证,为忽必烈构筑了一条

由蒙元及金源、北魏从而上追汉唐的政治路线。

金朝灭亡后,蒙元政权的下一个战略目标就是灭宋。如何使南宋不如金源一样覆灭,至少能不如杀戮金源生灵一样“奋厉一鼓,屠其城,无噍类遗”^[18]325,是金元之际士人重要的历史使命。在宪宗九年(1259年)三路攻宋过程中,由于蒙哥汗在西线战场突然去世,郝经上《班师议》劝忽必烈回朝夺取王位,在与贾似道签订和约后,忽必烈班师回朝。中统元年忽必烈即位后,郝经为落实南北和议率团使宋,贾似道担心军前和议之事败露,秘密将郝经使团扣留在真州(今江苏仪征市)十六年。其间郝经多次上书宋朝执政大臣及宋度宗,纵论历史发展走向和历史上的南北问题,也比照汉唐,对宋朝的历史和现状进行了深入分析。在《上宋主陈请归国万言书》中,郝经指出历史发展“有一定之理”,也有“一定之势”,宋朝继汉唐之后,有超越汉唐之处,“汉氏之治似乎夏,李唐之治似乎商,而贵朝享国之久则似夫周”。宋朝立国三百余年,“有汉氏之中微而无汉氏之大乱,有李唐之中微而无李唐之大乱。汉氏之有天下四百余年,而唐有天下者几三百年。自三代以来,享国之久不过是也,而贵朝则近逾于唐,远几于汉”。除了享国之外,礼乐制度也有汉唐规模,“纪纲正,君臣和,风俗厚,文物盛,蔼然仁爱之治远轶汉唐,駸駸乎三代比隆”。也正因为如此,如果宋朝想要保护三百年基业不至于灭亡,就需要客观正视南北问题:

太祖不取燕云,真宗不战澶魏,仁宗不伐灵夏,高宗不绝金源,义理之强,巍巍荡荡,所以不害其继三代、逾汉唐,致治享国之美,礼乐文物之盛,仁爱忠厚之俗,直壮克己之道,公普便利之泽,正大高明之域,结人心,固天命,非晋宋六朝偏驳杂乱敢望其万分之一者也。^[3]3254

郝经认为,正是因为宋朝历代帝王认可了天下南北分治的格局,所以才能保持三代、汉唐规模;宋朝如今虽然僻居江南,却在各方面都远超六朝晋宋。当然郝经之说未必符合实际,燕云十六州始终是宋人的一块心病,终北宋之世他们都没有放弃收复之志,也为此消耗了大量人力物力财力。但郝经之说更切合当时形势,继

续保持南北分治对于南宋无疑是有利的。金亡时郝经十二岁,他自然明白,曾经铁血覆灭金朝的蒙元军队一旦打过长江,南宋绝无招架之力,难逃如“典章法度几及汉唐”的金源一样被灭亡的命运。因而他不但强调南宋有汉唐之优,而且对南宋皇帝表彰忽必烈有汉唐天子气象,蒙元王朝也已经在继承汉唐之治:

主上虽在潜邸,久符人望,而又以亲则尊,以德则厚,以功则大,以理则顺,爱养中国,宽仁爱人,乐贤下士,甚得夷夏之心,有汉唐英主之风。加以地广众盛,将猛兵强,神断威灵,风蜚雷厉,其为天下主无疑也。^{[3]3148}

郝经的理想是:南北依旧可以隔江而治,彼此相安无事,各自打造汉唐之治,则天下仍不失汉唐规模。郝经对宋人称赞忽必烈“有汉唐英主之风”,更多是为了让宋朝君臣正视南北问题存在的合理性和当前的形势,从而达成和议,使宋朝避免重蹈金源覆亡的命运。但他的反复申说并未对南宋产生任何影响。南宋灭亡后,北上任职的江西人吴澄对郝经的忠恳用心予以充分致敬,称赞郝经“其言忠厚恳恻,内为国计,外为宋计,其心平恕广远,真古之仁人君子哉”。而这样的良言却被贾似道遮蔽阻挡,并没有送达朝廷,以致南宋“自速灭亡”^{[19]314}。郝经在宋亡前一年回到北方,就在蒙元军队南下后,他写下“天风海涛”四字溘然长逝,年仅53岁。他对宋对蒙的汉唐比附,都未能挽救南宋灭亡的命运。

四、汉唐话语与元初政治

梳理金元之际汉唐话语的发生与走向,可以得出的结论是:正是由于金源朝野上下普遍存在的汉唐情结,使士人确立了对汉唐治世、汉唐明君良臣的追慕。金亡之后,这一社会思潮经由元好问等人传递给了郝经、王恽等文士,由他们来“接着说”并进一步强化,促使形成新的社会思潮。在金元之际的传世文本中,以蒙元比附汉唐盛世,以忽必烈比附汉唐帝王,是一种普遍的话语面向。如至元五年(1268年)陈祐、至元七年(1270年)徐世隆文中都称贺忽必烈之兴天下有汉唐气象:

神武圣文,经天纬地,能尽守文之美,

兼隆创业之基。兆民欢康,品物咸遂,典章民物,灿然可观。暨遐域远方之民,上古所不能臣者,陛下悉能臣之。虽高宗之兴殷,成康宣王之兴周,文景光武之兴汉,太宗宪宗之兴唐,无以过也。(陈祐:《三本书》)^{[20]566}

今主上圣德神功格于上下,沉几开阖,旋乾转坤,其励精图治,综核名实,有汉宣帝之则焉;其创制立法,移风易俗,有魏孝文之度焉;至若爱民如子,礼贤如宾,舍己从人,以辞色假借臣下,导之使言,则唐之文皇不啻过也。(徐世隆:《创建昭应宫碑》)^{[7]395-396}

忽必烈是否已如陈祐、徐世隆所说的有汉唐帝王气象?其中应该不乏溢美之辞,而这种溢美更多表达的是士人的政治期待。陈祐说了这么一堆谀辞,目的是为了推出促使朝廷达到太平之治的“三本论”:立太子、建制度、选人材。徐世隆在忽必烈即位十年之后,彰表忽必烈有西汉、北魏、唐朝帝王之举,在称誉圣朝圣主的同时,更多是在表达他对忽必烈建立汉唐盛世的期许。正如郝经在《思治论》中所说:“二帝三王不得见之矣,舍汉唐何适也?汉唐又无及矣,舍今之世何适也?”^{[3]1438}生于斯世,士人没有别的选择,经营斯世以上追汉唐,是士人一切努力的核心要义。

此外,对汉唐典章制度和帝王大臣的批判也是金元之际重要的话语方向,这与汉唐追摹是一个问题的两个侧面。其原因在于,汉唐虽然国力强大,但毕竟消亡在历史的云烟深处了,强大帝国灭亡的历史本身就值得去逆向反思和追责。此外,汉唐典章制度虽然有诸多优长堪为后世法,但坏法乱政之事也时见于史,尤其是帝王的失政失德和信用权臣导致由盛转衰,更使金元之际的士人在汉唐衰亡与金朝衰亡之间找到了历史的关联,而汉唐一些重要的反面材料也需要表而出之,前期为金源王朝,后期为以武力开国的蒙元王朝提供前车之鉴。

在金朝,援引汉唐故事谏止帝王的不当行为,多见于世宗之后的君臣对话中。如梁襄、许安仁都曾以汉代帝王游幸甘泉宫、唐代帝王游幸九成宫之说,分别谏止世宗、章宗游幸金莲川。梁襄说:“臣闻汉唐离宫,去长安才百许里,然武帝幸甘泉,遂中江充之奸;太宗居九成,几致结社

之变……皆可为殷鉴也。”^{[2]2260}许安仁的谏词与此类似,世宗和章宗也都听从了他们的意见,为之罢行^{[2]2261}。由此可见,世宗、章宗朝在表彰功臣、礼仪、兵制等方面都参用汉唐制度,也多能听从大臣援引汉唐故事的进谏。南渡后,大臣也以汉唐故事劝谏宣宗。宣宗发动伐宋战争七年之后的元光二年(1223年),御史中丞师安石论及安国家、息祸乱之策,认为在战、守、避、和四者中,以当时情形而论,应以守、和为上,“其所谓和,则汉唐之君固尝用此策矣,岂独今日不可用乎?乞令有司详议而行”^{[2]2531}。而使忽必烈借鉴汉唐帝王之失,是元初汉人文士汉唐书写中的重要部分。许衡于至元三年(1266年)所上的《时务五事》中,指出帝王治天下一条重要的原则就是“得民心”,并引汉高祖时故事说:

汉高帝起布衣,天下之士云合影从,其困荥阳也,纪信至捐生以赴急,人心之归可见矣。及天下已定,而相聚沙中有谋反者,此又何邪?窃尝思之:民之戴君本于天命,初无不顺之心也;特由使之失望,使之不平,然后怨望生焉。^{[21]114}

“相聚沙中有谋反者”事见《史记·留侯世家》。汉初封赏功臣后,汉高祖刘邦远远看到诸将一群一伙坐在沙滩窃窃私语,问张良,张良说诸将这是在密谋造反。刘邦问:天下初定,他们为什么要密谋造反呢?张良说是担心刘邦不能遍封功臣,而那些没有受封的人会反思自己平生过失,担心这些过失成为被诛杀的理由。“欲杀之,为其功多,故不忍”的雍齿论功封侯,群臣皆喜曰:“雍齿尚为侯,我属无患矣。”^{[22]1631}许衡指出,百姓由天下混乱时的积极响应到天下太平时的相聚谋反,根本原因在于帝王不能真诚爱下,而使将帅由希望变为失望,从而产生怨怼之心。这正是忽必烈需要从汉高祖故事中吸取的教训。而至元十九年(1282年)文天祥被杀后,徐世隆《挽文丞相》再次用到了这一典故:“大元不杀文丞相,君义臣忠两得之。义似汉皇封齿日,忠于蜀将斫头时。”^{[23]34}“蜀将斫头”典出《三国志》。建安十九年(214年),刘备进攻江州,刘璋部下巴郡太守严颜战败被俘,张飞命左右将严颜牵去砍头,严颜表情不变地说:“砍头便砍头,何为怒邪!”张飞敬佩严颜的勇气,遂以严颜为

宾客。徐世隆认为,如果忽必烈不杀文天祥,那么忽必烈也不失成为能及时补过的汉高祖,文天祥也可以成为保有尊严和气节的严颜。但忽必烈毕竟不是汉高祖,因而文天祥也就失去了成为严颜的机会。为此,徐世隆“和泪写新诗”,委婉表达了对忽必烈的失望情绪。

但汉人文士这种前赴后继的努力,对忽必烈在考虑治国政策时“心中有汉唐”无疑具有积极意义。《元史》记载,至元二十四年(1287年)十月,忽必烈派人谕旨翰林诸臣,问:“以丞相领尚书省,汉唐有此制否?”翰林诸臣都对以“有之”^{[16]3059},使忽必烈在建立官制时有所参照。一直到元朝中后期,朝臣进谏依然不时援引汉唐故事,如苏天爵《乞增广国学生员》云:“故汉室中兴,圜桥门者亿万计;李唐受命,游成均者三千员。人材之多,近古未有。洪惟国家海宇之广,庠序之盛,又岂汉唐所可比拟!独于学徒员额犹少。”^{[24]431}标举汉唐制度之优,在肯定元朝超越汉唐之处的基础上提出不足,颇有些类似于世宗、章宗时期文臣的进谏方式,又加入新的元素,因为金代士人尚无“海宇之广,庠序之盛,又岂汉唐所可比拟”这样的客观条件与文化自信。

余 论

“汉唐情结”是金元之际的一个显性特征,面对中原文明断裂的危机,如何促使蒙元王朝尽快立政,使被战争破坏的经济、文化、教育得以恢复,使礼乐文明秩序得以重建,是元初汉唐话语被不断重复的初衷与动因。而将金源政权汉化进程中的经验传递给蒙元统治者,使“舜山川,周礼乐,唐日月,汉衣冠”这样在金源文化中已经深入人心的最高理想在新的王朝重现,也是易代之际汉人文士的历史使命。

“汉唐情结”也为明初宋濂纂修《元史》时重视和继承。《元史》不但以元朝的疆域、交通、户数、钱粮等比迹汉唐,而且也表出元朝在政治制度上有取法汉唐之处:“世祖混一天下,近取金、宋,远法汉、唐。”^{[16]1283}在具体制度上,《元史》又说到元设常平义仓,“常平起于汉之耿寿昌,义仓起于唐之戴胄,皆救荒之良法也。元立义仓于乡社,又置常平于路府”,“可谓善法汉唐者

矣”^{[16]1635}。这些说法,事实上正是认可了金元之际元好问以蒙元政权接续金源“典章法度几及汉唐”的治世理想,以及郝经、王磐、许衡等人为打通蒙元、金源与汉唐所付出的努力。虽然终元之世一些重要的政治制度始终没有建立起来,“厌乱思治”也始终是元代文学的母题之一,但金元之际两代士人为此所付出的努力,为非汉族政权确立的汉唐标杆,无疑是这个时代最值得肯定的部分。

参考文献:

- [1] 脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,2000.
- [2] 脱脱等.金史:修订本[M].北京:中华书局,2020.
- [3] 田同旭.郝经集校勘笺注[M].太原:三晋出版社,2018.
- [4] 狄宝心.元好问诗编年校注[M].北京:中华书局,2011.
- [5] 狄宝心.元好问文编年校注[M].北京:中华书局,2012.
- [6] 魏崇武等校点.李俊民集 杨奂集 杨弘道集[M].长春:吉林文史出版社,2010.
- [7] 李修生主编.全元文:第2册[M].南京:凤凰出版社,2005.
- [8] 杨亮,钟彦飞.王恽全集汇校[M].北京:中华书局,2013.
- [9] 商聚德点校.刘因集[M].北京:人民出版社,2017.
- [10] 金毓黼编.黄华集[M].沈阳:辽沈书社,1986.
- [11] 张静.中州集校注[M].北京:中华书局,2018.
- [12] 蒋一葵著,吕景琳点校.尧山堂外纪[M].北京:中华书局,2019.
- [13] 赵翼著,曾光甫校点.赵翼全集:第1册[M].南京:凤凰出版社,2009.
- [14] 宇文懋昭著,崔文印校证.大金国志校证[M].北京:中华书局,1986.
- [15] 刘祁撰,崔文印点校.归潜志[M].北京:中华书局,1983.
- [16] 杨镰主编.全元诗:第3册[M].北京:中华书局,2013.
- [17] 宋濂等.元史[M].北京:中华书局,2000.
- [18] 姚燧著,查洪德点校.姚燧集[M].人民文学出版社,2011.
- [19] 苏天爵著,姚景安点校.元朝名臣事略[M].中华书局,2019.
- [20] 李修生主编.全元文:第10册[M].南京:凤凰出版社,2005.
- [21] 毛瑞芳等.许衡集校注[M].长春:吉林文史出版社,2010.
- [22] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,2000.
- [23] 杨镰主编.全元诗:第7册[M].北京:中华书局,2013.
- [24] 苏天爵著,陈高华,孟繁清校点.滋溪文稿[M].北京,中华书局,1997.

The Han and Tang Complex and the Construction of Literature and History During the Jin and Yuan Dynasties: On the Fiction and Reality of the Theory that “The laws and Regulations of the Jin Dynasty is almost Comparable to that of the Han and Tang Dynasties”

Zhang Yongyao

Abstract: “The laws and regulations of the Jin Dynasty is almost comparable to that of the Han and Tang Dynasties” is the original intention and motivation of Yuan Haowen to write and revise the history of Jin, which was reported by Hao Jing, a disciple of Yuan Haowen. It was quoted from the history of Jin and entered the historical text from the literary text. Returning to the original text, we will find that this is an expansion of some statements of Yuan Haowen, but the “Han and Tang complex” had important political and cultural significance at that time. Facing the reconstruction of civilization order after the death of Jin Dynasty, how to transfer the experience of the Sinicization process of Jinyuan regime to the rulers of Mongolia and Yuan Dynasty is an important historical mission of Han Scholars at the time of the change of generation. After Yuan Haowen, Wang Pan, Xu Heng, Chen you, Xu Shilong, Hao Jing, Wang Yun and other people’s continuous words, it had a positive impact on Kublai Khan’s “Han and Tang Dynasties in mind” when he established the system.

Key words: the occasion of Jin and Yuan Dynasties; Han and Tang complex; Yuan Haowen; Hao Jing

[责任编辑/周 舟]



从“年”“岁”“祀”看先秦时期如何过年

朱彦民

摘要:古代的年节礼俗,多与庆祝农业收获有关。甲骨文“年”除了表示本义的年成收获和表示引申义的年岁时间外,还没有形成后世所谓年节意义上的“过年”概念。甲骨卜辞中常见“求年”“受年”及“受黍年”“受稷年”等辞例占卜,正是用“年”字的本义,即卜问农作物庄稼的收获年成。“祀”既表示祭祀,也表示周祭祖先神灵一遍所用的时间。“年”“岁”“祀”在商代晚期都可以表示年岁的意思。先秦时期的“改岁”就是过年。年终岁尾的祭祀,主要是蜡祭和腊祭,蜡祭是为了农业丰收而祭祀农业百神(诸虫),腊祭是用狩猎所获野生动物腊肉祭祀祖先神。到了秦汉时期,腊祭几乎完全取代了蜡祭,成为过年非常重要的祭祀活动。本来只与祭先祖的腊祭有关的腊日,到了汉时已与祭百神的蜡祭含混为一了。

关键词:先秦;年;岁;祀;蜡祭;腊祭

中图分类号:K877.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0076-10

现在我们把过年的节日称为春节,一般从阴历腊月(农历十二月)初八喝腊八粥开始,一直到农历正月十五元宵节结束,也有到农历二月二春龙节结束的。这期间经过祭灶、打扫房屋、购置年货、吃年夜饭、除夕守岁、走亲访友等活动,完成传统春节的礼仪活动。

一、甲骨文“年”字解读

甲骨文有“年”字,作𠂔(《甲骨文合集》2,《甲骨文合集》以下简称《合集》)、𠂔(《合集》6460)、𠂔(《合集》27941)、𠂔(《合集》18910)、𠂔(《合集》900)、𠂔(《乙编》1731)、𠂔(《合集》39785)等形。金文与此结构相同,作𠂔(缶鼎)、𠂔(颂壶)、𠂔(九年卫鼎)、𠂔(伯疑父簋)、𠂔(芮太子伯簋)等形。对于此字,孙诒让首先考证出来是“年”字^①,其后诸多古文字学者均有补

充考证^②。综述诸家考证,“年”字从禾从人,为会意字,像一人头顶禾苗之形,意为庄稼收获之后人们用肩头载禾以归。《说文解字》:“年,谷熟也。从禾千声。春秋传曰:大有年。”许慎认为字形结构是从禾千声的形声字,失之矣。晚期金文与小篆“年”字从千,当是从人之形变而讹。然而解字义为“谷熟”是对的,《毛诗正义》引孙炎《尔雅音义》:“四时一终曰岁,取岁星行一次也。年取谷一熟也。”《春秋》宣公十六年“大有年”,《谷梁传》:“五谷大熟为大有年。”此是《说文》解年为谷熟的依据所在。

在黄河流域古代环境条件下,人们用“年”指代庄稼生长与收获的周期,由年成收获而成为时间名词。这当是年岁概念的来源。甲骨卜辞中常见“求年”“受年”及“受黍年”“受稷年”等辞例占卜,正是用“年”字的本义,即卜问农作物庄稼的收获年成。如:

其求年于河新,受年?(《合集》28261)

收稿日期:2021-10-11

作者简介:朱彦民,男,历史学博士,南开大学历史学院教授、博士生导师,先秦史研究室主任、中国社会史研究中心研究员(天津 300350),主要从事先秦史、甲骨学、殷商文化研究。

求年来,其卯于上甲卯,受年?(《合集》28272)

……大令众人曰协田,其受年?十一月。(《合集》1)

癸卯卜,亘贞:我受黍年?五月。(《合集》9951)

辛卯[卜],宾贞:受黍年?(《合集》9984)

……卜,王贞:受稷年?(《合集》10021)

癸亥卜,争贞:我稷受有年?(《合集》787)

受畲年?(《合集》9946)

这些“求年”“受年”的辞例,是向祖先神和自然神祭祀祷告风调雨顺,有较好的收成,相当于后世的“祈谷之祭”。“求年”“受年”指一般的年成收获,“受黍年”“受稷年”等辞例,则是对某种具体农作物收成进行占卜。盖因这些农作物比较重要,比如“黍”可酿酒,对于尚酒嗜饮的殷商王室贵族来说,比其他农作物更为重要,所以频繁出现在占卜辞例之中。

在甲骨文中,“年”字除了上举其本义用法之外,也有表示年岁概念的引申义用法。比如:

受来年黍?十一月。(《合集》7457)

癸未卜,贞:祭于品,十小牢,卯十牛?年十月用。(《合集》14770)

甲戌卜,出贞:自今十年又五,王嬖?(《合集》24610)

□□卜,贞:□至于十年宝?(《粹编》1279)

乙巳卜,贞:尹至五年宝?乙巳卜,贞:尹至于七年宝?(曾天宇拓)

保十年?(《侯家庄》19;《卜辞》155)

辞例中有“来年”,有“年十月”,有“今十年又五”,还有“五年”“七年”“十年”等字眼,不仅带数字,而且还附月份,这些均是表示年岁的时间用法,与后世年意无异。

商代历法也就是所谓殷历,是“以闰(月)定四时为成岁”,综合自然天象和农业生产而成的混合型阴阳合历,是在夏代历法基础之上逐渐形成、比较成熟完备的历法。分平年和闰年,平年分为12月,大月30天,小月29天,每天以甲子干支表示。因12个大小月加起来只

有354或355天,是为太阴年。不足365天的太阳年周期,采用闰月调整一年的天数,使一年中的四时(非四季,详见下文)变化在一定时间内完成。从甲骨文材料看,当时设置闰月采用年中置闰或年终置闰两种方法,调整朔望月和回归年的长度。在早期卜辞中是放在应当置闰那年最后的一个月即十二月之后,所以甲骨卜辞有所谓“十三月”(《合集》33082)、“十四月”(《合集》22847),商代金文中也有“十月四”(《集成》4038《小子每簋》铭文)的月份出现,即“年终置闰”。在晚期卜辞中,闰月就放在应置闰那一年的某一月,如闰三月,那年当中就有两个三月,如甲骨文中有“大令三月”(《合集》12528、12529正)和“小三月”(《合集》20803),即是其例。这在历法上叫做“年中置闰”。

这就是见之于甲骨文材料中“年”的内容。显而易见,甲骨文“年”除了表示本义的年成收获和表示引申义的年岁时间外,还没有形成后世所谓年节意义上“过年”的概念。不过,甲骨卜辞中有占卜“告秋”“告麦”“登尝”等活动,应该就是商代新年改岁的年节庆典了。比如:

其告秋于上甲?(《合集》28207)

庚子卜,宾贞:翌辛丑有告麦?(《合集》9620+9625)

辛丑卜,于一月辛酉酒黍登?十二月。(《合集》21221)

庚寅卜,贞王宾登梁,亡尤?(《合集》38686)

由这里的“告秋”,牵涉到了商代的春秋两季问题。从甲骨文中有关季候的知识看,当时人们是把一年分为春秋两季,如卜辞云:

吏今秋?于春?(《合集》29715,《粹编》1151)

庚申卜,今春亡丞?七月。今秋亡丞之?七月。(《乙编》8818)

这是两条对贞卜辞,即非此即彼的选择占问,占卜某一项活动是今年的秋天还是今年或来年的春天举行。陈梦家先生曾据上一辞例指出:“卜辞近称的纪时之前加虚字‘吏’,远称者加虚字‘于’。‘吏’‘于’是相对的,秋春是相对的。由此

可证卜辞只有春秋两季而无冬夏。”^{[1]227}

其实,将“春”“秋”并举对言,也并非孤证,甲骨文中还有与此相类似的卜辞,比如:

 𠂔春命毕田? 𠂔秋命毕田?(《屯南》1087)

 𠂔春命[毕]田? 𠂔秋命毕[田]?(《合集》33166,《续存》上1999)

“毕”是武丁时期著名人物,经常领兵出征,也曾参与主持祭祀。此辞是占问,商王是春天还是秋天命令毕去参加田猎活动。两例皆只言“春”“秋”,而不及“夏”“冬”,更可证商代只有春秋,无夏冬,商代不存在春夏秋冬四季观念。

常玉芝女士统计大量附有月份的“春”“秋”甲骨卜辞,得出如下结论:殷历将一年分为春、秋两季,其各季所包含的殷历月及与夏历月的对应关系约如下表:

季 月 历	春							秋						
	殷历	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
夏历		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	

她认为:“殷人的春季相当于殷历的十月到三月,即夏历的二月到七月;秋季相当于殷历的四月到九月,即夏历的八月到一月,当时的岁首交接时在种黍和收麦之月,相当于夏历的五月。”^{[2]366-368}朱凤瀚先生也对此有所探究,认为甲骨卜辞中的九月至次年二月为春季,三月至八月为秋季,由此推断与卜辞所见农事活动与气象情况相符合。卜辞中的一月,大致相当于后世的夏初,即夏历的五月,殷代是以夏历的五月为岁首的^③。这两个结论,虽略有出入,但大致不差,应当是比较可信的。

商代如此,西周恐怕也是如此。西周甲骨文也有“今春”“今秋”,比如:

 今春王其□?(H11:75)

 曰今秋楚子来告父后戎?(H11:83)

 楚白乞今秋来鹵于王其则?(H11:14)

 今秋王西克往密?(H11:136)

这当是西周也以“春”“秋”指代季节,尚未发展出明确四季的一种明证。到了西周末期、春秋初期,才逐渐出现了春夏秋冬四季^④。

二、先秦人们年节习俗的形成

中国古代一些节庆活动,大多由原始农业社会的生产生活习俗演变而来。春节的过年习俗也是如此,“年”字本义为庄稼收获有年成,是与农业收获有关的意思,另一个表示时间和过年节庆的“岁”字,也是如此。“年”和“岁”在古文献中都有“收成”“年成”的意思。《论语·颜渊》:“年饥,用不足。”贾谊《论积贮疏》:“岁恶不入,请卖爵子。”至于《周礼·春官》:“正岁年以序事。”郑玄注:“中数曰岁,朔数曰年。中、朔大小不齐,正之以闰,若今时作历日矣。”在此,“岁”“年”意思一样,郑玄所注有些过度解释了。

甲骨文中的“岁”字,作𠂔(《合集》102)、𠂔(《合集》19899)、𠂔(《合集》38654)、𠂔(《合集》9661)、𠂔(《合集》13475)等形。“岁”字造形像是武器,其造字本义其实是收割庄稼用的带柄石镰,也是与农业生产收获有关^⑤。“岁”字在甲骨文中,除了多用为祭祀名词(岁祭)以外,也有表示时间的年岁概念。比如:

 丙寅卜,殷贞:今来岁我不其受年?(《合集》641正)

 癸卯卜,争贞:今岁受年?(《合集》9647)

 癸酉卜,宾贞:今来岁受年?(《合集》9655)

 癸卯卜,争贞:今岁商受年?(《合集》9661)

 辛巳卜,亘贞:祀岳求来岁受年? 二告。(《合集》9658正)

 来岁不其受年?(《合集》8659)

 贞:今来岁我不其受年? 九月。(《合集》9654)

 癸丑卜,贞:二岁其有祸?(《合集》20795)

 辛未卜,贞:自今三岁毋执?(《合集》20796)

 癸卯卜,大贞:今岁商受年? 一月。(《合集》24427)

 辛丑卜,大贞:今岁受年? 二月。(《合

集》24429)

癸丑卜,贞:今岁受禾? 弘吉。在八月,佳王八祀。(《合集》37849)

贞:其于十岁,乃有正?(《英藏》1300)

以上“今岁”“来岁”“二岁”“今三岁”“十岁”“佳王八祀”等,应该都指商代时王在位之年。当年称“今岁”,下一年称“来岁”;“今来岁”似为今年与来年合称。这些表示时间年岁概念的“岁”,也多与农业收获有关,比如“受年”“受禾”等。可见,“岁”与“年”字本义与农业收获有关,至于其表示岁星和岁祭,则是引申义而已。

农民们忙碌了一年,终于在秋收之后,进入冬藏季节,可以清闲下来了,就举行岁末庆祝活动。这在先秦时期称为“改岁”。比如在《诗经·豳风·七月》中就有:

无衣无褐,何以卒岁? ……十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠,塞向瑾户。嗟我妇子,日为改岁,入此室处。……八月剥枣,十月获稻。为此春酒,以介眉寿。……朋酒斯飧,曰杀羔羊。跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆!

《豳风·七月》堪称《诗经》中最具有现实性和人民性的优秀作品之一,《毛诗序》云:“《七月》,陈王业也。”“陈后稷先公风化之所由,致王业之艰难。”上面摘引诗句中有“改岁”一词,“改岁,更改年岁,指过年”^{[3]413}。其实“改岁”是一个农业循环周期结束时辞旧迎新,改换年岁的过程。《周礼·春官·籥章》记载:“国祭蜡,则吹豳颂,击土鼓,以息老物。”郑玄注:“豳颂,亦《七月》也。七月又有获稻作酒,跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆之事,是亦歌其类也。谓之颂者,以其言岁终人功之成。”其明确指出,农夫年终欢庆就是国家祭祀的蜡祭(详下),击鼓吹乐,宁神息鬼,祝贺丰登,祈求来年。从这首诗中,我们还发现人们为了庆祝改岁,不止在年头岁尾,而是早早地就为这个年节庆典活动做准备了。《诗经·唐风·蟋蟀》:“蟋蟀在堂,岁聿其暮。”结合《豳风·七月》中的月令安排,则知“十一月为岁首,十月以后为岁暮,九月为岁聿其暮”。可以看出人们是多么急切盼望过年啊!与后世丰富多彩的春节礼俗活动相比,虽然显得内容比较单一,礼俗比较原始,但已经有了年节庆典的雏形,则是毋

容置疑的。陈奂对《诗经》注疏曰:“改岁,更一岁也。周建子,以十一月为岁始。”是说该诗反映了西周时期的“改岁”时间,周人是以夏历十一月为一年之岁首。所谓“岁首”,是指一岁的首日,又或指一年开始的时候、一年的第一天。这里涉及先秦时期不同朝代的岁首问题,也就是以哪个月份当作一年的开始。学术界公认的是,由于地理环境和历法的不同,夏商周三代历法的岁首不一。

《尚书·甘誓》:“有扈氏威侮五行,怠弃三正。”唐陆德明《经典释文》引马融曰:“建子、建丑、建寅,三正也。”所谓“夏正建寅,殷正建丑,周正建子,合称三正”。《史记·历书》:“夏正以正月,殷正以十二月,周正以十一月。”即夏历以建寅孟春之月(即后世常说的阴历即夏历正月)为岁首,殷历以建丑季冬之月(即夏历十二月)为岁首,周历以通常冬至所在的建子仲冬之月(即夏历十一月)为岁首。《逸周书·周月》:“周正岁首,数起于一,而成于十,次一为首,其义则然。”为“三正”中的“周正”说提供了佐证。春秋战国时代文献记载中,各个国家和地区仍有所谓夏历、殷历和周历的不同。故所谓“三正”的主要区别就在于三种历法所确定的“岁首”不同。甚至到了秦汉,也有不同。秦统一六国后修改历法为建亥孟冬之月(即夏历十月)为岁首。汉初沿袭秦制,也是建亥,以夏历十月为岁首。到了汉武帝太初元年(公元前104年)推行《太初历》,恢复了夏历的岁首,即以夏历正月为岁首。正月初一称为“元旦”,后为避与阳历“元旦”相混,改称“春节”。此后历法虽不断修正,但正月岁首时间没有改变,年节也就固定下来了。这种情况一直保留到今天。

由于三正岁首的月建时间不同,所指季节物候也不相同。比较而言,周历比殷历早一月,比夏历早两个月。仅以《诗经·豳风·七月》中的“改岁”年庆来看,是在周历的十一月过年的。因为它比夏历早两个月,也就是相当于夏历正月过年。这与后世春节过年时间是一致的,只不过在不同历法中所称月份不同而已。对于夏历和周历,学界没有多少争议。然而对于商代的殷历,究竟是否建丑定岁首,近世学者从甲骨文反映出来的殷历来研究,得出了不同结论,目

前至少有“殷正建丑”“殷正建辰”“殷正建巳”“殷正建未”“殷正建午”和“殷正建申”“建酉”“建戌”并行等六种观点,这些说法分别以夏历的十二月、一月、二三月、四月、五月、六月、七八九月为殷历岁首^⑥。也就是说,殷历的岁首月份究竟是夏历的几月份,限于材料还不能完全确定。但无论如何,商代肯定是有岁首的,即一年的开始,也是连接两个年份的关键节点。甲骨文中有一版残破的干支表,开篇有:

月一正,曰食麦。……(《合集》24440)

据此甲骨文历法研究,商代岁首即殷历一月,交接时在种黍和收麦之月,相当于夏历的五月^⑦。这应该相当于后世因为庆祝丰收而“改岁”的年节——春节的雏形了。

三、蜡祭——中国年终祭祀的狂欢节

其实,表示年岁时间概念的,除了“年”“岁”之外,在古代还有“祀”。甲骨文中的“祀”,作𠄎(《合集》6037)、𠄎(《合集》9658)、𠄎(《合集》15493)、𠄎(《合集》37398)等形,为一形声字,从示巳声。“祀”除了表示祭祀之意外,对进入祀谱的祖先神灵进行祭祀一遍的周祭时间,也称之为一“祀”。对于历代年岁的称谓,《尔雅·释天》云:“载,岁也。夏曰岁,商曰祀,周曰年,唐虞曰载。”意思是说,不同的时代,表示年岁时间的概念有不同的专门叫法。但从甲骨文来看,除了没有“载”,“年”“岁”“祀”在商代都出现了,至少在商代,对于年岁既可称作“年”,也可称为“岁”,商代晚期又可称为“祀”^⑧。三者并行不悖,可见《尔雅》这个分别之说是没有根据的。

“年”是以农作物生长周期而定的农业年,“岁”像镰刀和武器之形,用来表示时间,是岁星(木星)每十二年绕行一周天,于是将黄道分成十二等分,以岁星所在部分为岁名,共有十二个岁名,每年都成“岁在某次”,以此纪年。“祀”则是依照祭祀祖先所需时间而定,殷商晚期(严格说来是武丁之后祖庚祖甲开始),殷人开始实行周祭制度,即对所有的直系祖先进行排谱祭祀,祭祀一遍大约36旬,也约相当于一个太阳年 $365\frac{1}{4}$ 的时间^⑨。所以到了商末周初,在表示年岁

这个时间概念时,也多用“祀”。比如商代晚期的甲骨文黄组卜辞:

贞:王受□? 用十祀。(《合集》29714)

甲午王卜,贞:乍余酒朕禾,酉余步从侯喜征人方,上下败示受余有祐? 不蔑灾祸,告于大邑商,尅在祸。王占曰:吉。在九月。遘上甲索,隹十祀。(《合集》36482)

在二月,隹王十祀彤日,王来正(征)孟方白。(《合集》37398)

[癸卯王卜],贞:酒翌日,自上甲至多毓[衣],尅自祸? 在九月,隹王五祀。(《合集》37843)

癸丑卜,贞:今岁受禾? 弘吉。在八月,隹王八祀。(《合集》37849)

其隹今九祀正(征),戕? 王占曰:弘吉。(《合集》37854)

晚商、西周乃至春秋、战国时期的金文也都用“祀”纪年,比如:

隹王廿祀(晚商《孽方鼎》)

隹王十祀又五(晚商《小臣犀尊》)

隹王廿又三祀(西周《大盂鼎》)

隹王五祀(西周《何尊》)

隹王十又二祀(西周《厉王簋》)

隹王五十又六祀(春秋战国《曾侯乙墓编钟》)

先秦时期的祭祀比较频繁。《礼记·王制》:“天子诸侯宗庙之祭,春曰禘,夏曰禘,秋曰尝,冬曰烝。”《礼记·明堂位》:“是故夏禘秋尝冬烝春省而遂大蜡,天子之祭也。”《管子·幼官图》:“五会诸侯,令曰:修春夏秋冬之常祭。”每年都有春夏秋冬四时大祀,尤以冬祀最为隆重,为“一岁之大祭”。究其原因,不外乎三点:其一,冬季近于年末岁尾,旧岁新年交替之际,祭祀祖先神灵以示感谢,同时祈祷来年农业生产五谷丰登、六畜兴旺;其二,冬季天气寒冷,无法从事田间劳动,农人赋闲,此时有充裕的劳力,以供大型祭祀庆典之驱役;其三,冬季万物凋零,野生动物捕食不易,成为人们狩猎良机,较易捕捉野兽以制作腊肉作为祭品。因而,每年的季冬十二月就逐渐成为蜡祭的祭祀之月,故称“腊月”。

到了周代,年关岁尾的腊月(农历十二月)的

主要活动,就是两种庆祝年成收获(穫、獲)的祭祀:一是祭祀田神百物的蜡祭(庆祝稼穡之穫);二是祭祀祖先神灵的腊祭(庆祝狩猎之獲)。

先说蜡祭。蜡祭是比较古老的农业岁时遗俗。《礼记·月令》:“天子乃以元日祈谷于上帝。”孟冬之月“大饮烝。天子乃祈来年于天宗”。是说在新年的第一天,天子要举行祭祀祈求来年农业丰收。这个祭祀就是蜡祭。据《史记·补三皇本纪》记载:“炎帝神农氏以其初为田事,故为蜡祭,以报天地。”《礼记·郊特牲》则曰:

天子大蜡八,伊耆氏始为蜡。蜡也者,索也。岁十二月,合聚万物而索飧之也。蜡之祭也,主先嗇而祭司嗇也。祭百种,以报嗇也。飧农,及邮表畷,禽兽,仁之至,义之尽也。古之君子,使之必报之。迎猫,为其食田鼠也,迎虎,为其食田豕也,迎而祭之也。祭坊与水庸,事也。曰:土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽。皮弁素服而祭,素服,以送终也。葛带榛杖,丧杀也。蜡之祭,仁之至,义之尽也。黄衣黄冠而祭,息田夫也。野夫黄冠,黄冠,草服也。……八蜡以记四方。四方年不顺成,八蜡不通,以谨民财也。顺成之方,其蜡乃通,以移民也。既蜡而收,民息已。故既蜡,君子不兴功。

对于伊耆氏,郑玄注:“伊耆氏,古天子号也。”郑认为是帝尧,而贾公彦《疏》以为是神农氏。不管为帝尧还是为神农氏,都可证蜡祭起源甚早。它来自早期农业形成和发展过程中人们对植物和农业神的崇拜。从《礼记·郊特牲》可知,蜡祭是在郊外隆重进行的。届时,天子身着皮弁素服,带领穿戴黄色服装与黄色帽子的臣下和民众,对与农业生产有关的农神进行蜡祭。

郑玄云:“万物有功加于民者,神使为之也,祭之以报焉,造者配之也。”这说明蜡祭是报恩之祭,即所谓“报祭”者也。报答的对象就是“有功加于民者”的万物之神,孔颖达云:“蜡云‘大’者,是天子之蜡,对诸侯为大。天子有八神,则诸侯之蜡未必八也。”天子主持蜡祭,规模较大,祭礼隆重,所以称谓“天子大蜡八”。虽然“蜡八”之神,在《礼记·郊特牲》中只有七位。但郑玄注时补足了八神,依次为:“蜡祭有八神:先嗇

一,司嗇二,农三,邮表畷四,猫虎五,坊六,水庸七,昆虫八。先嗇,若神农也。司嗇,后稷是也。农,田畷也。邮表畷,谓田畷所以督约百姓于井间之处也。水庸,沟也。”其中,一为先嗇神,就是始造田者,此处指的是神农,故放在蜡祭之首;二为司嗇神,指的是农神后稷,周人先祖;三为农神,即古之田畷;四为邮表畷神,即始创田间庐舍、开路、划疆之人;五为猫虎神,指吃野鼠的野兽,它们保护禾苗;六为堤防神,指蓄水之处;七为水庸神,指的是受水、泄水之沟;八为昆虫神,祭它们以免虫害。后世学者对于这八种农神具体所指,多有争议,兹不一一。

对于动物和昆虫也要祭祀,不仅表现了感恩之心,也反映了古人万物有神的信仰观念。所以说:“蜡之祭,仁之至,义之尽也。”不管你是哪路神仙鬼怪,只要你对我的农业生产有利,不作梗,不捣乱,就是对我们有帮助,大恩大德,我们就要念念不忘,并“索飧之”以报答。在祭典之前还要念诵祝祷之蜡辞:“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽。”天子亲自主持蜡祭,是为报答众位农神对天下之人(包括天子自己)的贡献与辛劳。故称蜡之祭,“仁之至,义之尽也”。而且,如果有地方年成不好,收获不丰,那就不用蜡祭了。对于蜡祭的记载,不独《礼记·郊特牲》,还见于《周礼·地官·党正》,曰:“国索鬼神而祭祀,则以礼属民而饮酒于序。”郑玄注:“国索鬼神而祭祀,谓岁十二月大蜡之时。”而且这种蜡祭盛况在早期诗歌中也有生动表现。比如《诗经·小雅·甫田》云:

田既臧,农夫之庆。琴瑟击鼓,以御田祖。以祈甘雨,以介我稷黍,以谷我士女。

黍稷稻粱,农夫之庆,报以介福,万寿无疆!其中的“田祖”即农业之神,主要指神农氏。以蜡祭田祖欢庆农业丰收,祈愿来年风调雨顺,蜡祭明显具有了初步年节庆典性质。因为蜡祭之日,是由天子主导、众人参与的国家祭祀,所以穿着黄冠草服的民众,也都可以参与其中,人山人海,场面非常热闹。据《礼记·杂记》记载:

蜡,孔子曰:“赐也乐乎?”对曰:“一国之人皆若狂,赐未知其乐也。”子曰:“百日之蜡,一日之泽,非尔所知也。张而不弛,文武弗能也。弛而不张,文武弗为也。一

张一弛,文武之道也。”

《礼记》也记载了孔子参与蜡祭之事:“昔者仲尼与于蜡宾,事毕,出游于观之上,喟然而叹。”对于参与蜡祭的民众,“一国之人皆若狂”,子贡表示不能理解,为何如此疯狂。孔颖达疏:“蜡谓王者各于建亥之月报万物、息老休农,又各燕会饮酒于党学中,故子贡往观之也。……子贡以谓礼仪有序,乃是可乐;今此蜡人,悠性酣饮,载号载嗽,大小悉尔,故云一国之人皆若狂也。既皆如狂,则非欢乐,故云未知其乐也。”孔子用文武之道一张一弛的道理告诫他。

蜡祭之后全民放假,不再劳作,可以舒服度岁,享受过年的娱乐和清闲。按照常识推测,整个蜡祭应包括两部分:前面是祭神活动,后面是宴饮欢乐。正如郑玄注释:“蜡也者,索也。国索鬼神而祭祀,则党正以礼属民而饮酒于序。于是时,民无不醉者如狂矣。蜡之祭,大饮烝,劳农以休息之。言民皆勤稼穡,有百日之劳,喻久也。今一日使之饮酒燕乐,是君之恩泽。”孔颖达解郑玄注:“谓于时天子、诸侯与群臣大饮于学,于此之时,慰劳农人,使令休息。”党正属于周代官名。党是州的下属行政区划单位,辖五百家。党正就是一党之长。每到年终举行蜡祭的时候,党正要组织乡党一起举行乡饮酒礼,召集民众在乡党学校(党序)饮酒。在《仪礼·乡饮酒礼》中规定了乡饮酒礼,其宴饮压轴戏是“无算爵”。郑玄注云:“算,数也。宾主燕饮,爵行无数,醉而止也。”此时此场合人们喝酒可以不论杯数,一直饮到“民无不醉者如狂矣”,一醉方休。由国家祭祀变为全民狂欢,无怪乎蜡祭被认为是后世过年节庆习俗的滥觞。

四、腊祭与蜡祭之异同与消长

再说腊祭。《礼记·月令》记载:“天子乃祈来年于天宗,大割祠于公社及门闾,腊先祖五祀,劳农以休息之。”先祖为祖先神,而五祀,据《白虎通》谓:“五祀者,何谓也?谓门、户、井、灶、中霤也。”这就是所谓祭祀祖先和家庭空间方位神灵以祈求来年的腊祭。祭祀祖先是上古时期就已经开始的慎终追远传统。而腊祭作为一种礼制的形成,大概是从周代开始的。

因“獵”“臘”二字通假,故此种祭祀亦称为“腊祭”。“腊祭”之“腊”就是腊肉,用猎获的动物制作成的祭品。所以腊祭源于狩猎。东汉应劭《风俗通》云:“《礼传》:腊者,猎也,言畋猎取禽兽,以祭祀其祖也。或曰:腊者,接也,新故交接,故大祭以报功也。”腊祭的特点就是祭祖,这是与蜡祭不同的地方。古人在冬闲季节猎取野兽,当作牺牲来祭祀祖先及门神、户神、井神、灶神、宅神,答谢祖宗与各路神祇的保佑恩赐,祈求来年风调雨顺、合家康宁。腊祭很可能最初在中原地区的诸侯国实行,边远地区的秦国很晚才实行这种祭祀。据《史记·秦本纪》记载:“十二年,初腊。”张守节《史记正义》曰:“秦惠文王始效中国为之,故云初腊。”

因为腊祭是周代贵族对祖先的祭祀,所以腊祭也就成了一个国家或种族享祚血食的一种象征。比如《左传》僖公五年:“……弗听,许晋使。宫之奇以其族行,曰:‘虞不腊矣!’”杜预《注》:“腊,岁终祭众神之名。”其实,这个腊祭主要是祭祀祖先。虞国国君不听宫之奇的劝告,让晋军假道伐虢,宫之奇担心晋军会顺道灭虞国,所以说“虞不腊矣”,就带着族人逃走了。这是说虞国将会灭亡,将不能再举行腊祭来祭祀祖先了。据杨伯峻《春秋左传注》:“虞亡于十月朔,《左传》之腊亦是夏正十月。”也就是周正十二月了。果然应了宫之奇的预测,虞国最终在当年十月被晋国所灭,没有福分再举行年底的腊祭。孔颖达疏曰:“此言‘虞不腊矣’,明当时有腊祭。周时,腊与大蜡,各为一祭。自汉改曰腊,不蜡而为腊矣。”这也是腊祭不同于蜡祭的地方。

不过郑玄注《礼记·月令》曰:“此《周礼》所谓蜡祭也。天宗,谓日月星辰也。大割,大杀群牲割之也。腊,谓以田猎所得禽祭也。五祀:门、户、中霤、灶、行也。或言祈年,或言大割,或言腊,互文。”孔颖达疏亦云:“此等之祭,总谓之蜡。若细别言之,天宗、公社、门闾谓之蜡……其腊先祖五祀,谓之息民之祭。”此有曲解经典之嫌,也没有真正说清楚蜡祭与腊祭的异同何在。

《礼记·礼运》:“昔者仲尼与于蜡宾。”郑玄注“蜡者,索也,岁十二月合聚万物而索飨之,亦祭宗庙”。孔颖达正义曰:“以腊先祖,故云‘亦祭宗庙’,总而言之谓之蜡。若析而言之,祭

百神曰‘蜡’，祭宗庙曰‘息民’，故郑注《郊特牲》云：‘息民与蜡异。’”同样郑玄、孔颖达也将两者混为一谈。其实不然。蜡祭为祭祀与农业神祇相关的神灵（国索鬼神），目的是报答包括一些益虫在内的众神对年成收获的保障，地点是在郊外路边和田间露天举行；而腊祭为祭祀先祖与五祀（门、户、中霤、灶、行），目的是歆享祖先神灵以祈求更多的保佑降福，地点是在宗庙和室内（天宗、公社及门闾）之中。孔颖达云：“先蜡后息民，是息民为腊，与蜡异也。前‘黄衣黄冠’在蜡祭之下，故知是腊也。但不知腊与蜡祭相去几日。”是以知蜡祭与腊祭的具体时间也不一致，蜡祭在先，腊祭在后。比较两者，蜡祭可能会因为年成不好而中断祭祀，而腊祭祖先五祀，不会因为年成丰歉而有所改变，除非亡国灭族。两者祭祀目的、地点、时间、对象不同，还是将蜡祭、腊祭视为两种不同祭祀为宜。

古人很早就有分辨这种混乱的说法。如《正字通》引蔡邕曰：“夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰蜡，汉曰腊。一说，《月令》孟冬腊先祖五祀，自昔有之，非自汉始也。又郑玄《月令注》，腊，即《周礼》所谓蜡，不知腊祭先祖，蜡百神，二祭有别，郑合为一，非也。”孙希旦《礼记集解》亦云：“月令有腊而无蜡，秦制也；郊特牲有蜡而无腊，周制也。月令历言‘祈天宗，祠公社、门闾，腊先祖、五祀’，而无一语及八蜡之神；郊特牲历言八蜡之神，而无一语及天宗、公社等之祭。二者所言，不啻风马牛之不相及，岂容牵合而指为一祭乎。”故《康熙字典》分别道：“腊祭先祖，蜡祭百神，二祭各别。”这都是比较正确的解释。然而，因为“蜡”与“腊”字形接近，读音易混^⑨，再加上腊祭和蜡祭的举行时间比较契合，都是在年终岁尾的腊月，所以后世就有将两者合并为一的称呼。《风俗通义》：“夏曰嘉平，殷曰清祀，周用大蜡，汉改为腊。”《广雅》：“夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰大蜡，秦曰腊。”《世说新语·德行》篇注引《五经要义》称：“三代名腊：夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，总谓之腊。”其实，腊祭早在周代已有，不待秦汉以后而改称。只是宋不足征、杞不足征，后人无由辨识古史真相，所以有含混二者为一的趋势而已。

到了秦汉时期，腊祭几乎完全取代了蜡祭，

成为过年非常重要的祭祀活动。《风俗通义》云：“腊，谨按礼传，……汉改为腊。腊者，言田猎取兽以祭祀其先祖先。或曰，腊者，接也；新故交接，故大祭以报功也。汉家火行，衰于戌，故曰腊也。”蔡邕《独断》：“腊者，岁终大祭，纵吏民宴饮。”《后汉书》：“季冬之月，星回岁终，阴阳以交，劳农大享腊。”杨恽《报孙会宗书》：“田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳。”民谚曰：“腊鼓鸣，春草生。”这些都反映了汉代过年之时，举行隆重腊祭，吏民宴饮、烹羊炰羔、擂鼓鸣金的民俗风情。

传世文献关于此问题的含混记载，确实有些难以令人信服。所幸出土文献为此提供了确证。1993年出土于湖北省沙市关沮乡清河村周家台30号秦墓的简牍，其中就有这样一条记载：

先农：以腊日，令女子之市买牛胙、市酒。过街，即行拜，言曰：“人皆祠泰（太）父，我独祠先农。”到圉下，为一席，东乡（向），三胙，以酒沃，祝曰：“某以壶露、牛胙，为先农除舍。先农筭（苟）令某禾多一邑，先农恒先泰父食。”到明出种，即□邑最富者，与皆出种。即已，禹步三，出种所，曰：“臣非异也，农夫事也。”即名富者名，曰：“某不能肠（伤）其富，农夫使其徒来代之。”即取胙以归，到圉下，先侍（持）豚，即言圉下曰：“某为农夫畜，农夫筭（苟）如□□，岁归其祷。”即斩豚耳，与胙以并涂圉廛下。恒以腊日塞祷如故。^{[4]132}

从此条简文所记可知，秦代之时的风俗，人们在腊日都要祭祀祖先神太父，而这个为祈求自己能获丰收，进入本乡最富者行列，竟然违背当时风俗，对本该蜡祭的对象先农首先进行祭祀，而将本该腊祭的太父置之脑后，并且发誓说如果能够如愿，今后将会一直这样进行先农后太父的独特顺序祭祀。可见，当时的风俗习惯是腊日只祭祀祖先，不祭祀先农和其他神祇。简文所记，乃是一个奇异的特例而已。蜡祭的地位一落千丈，蜡祭的对象先农神等也跟着倒霉。秦汉以后，人们过年时盛行祭祀祖先的腊祭，而祭祀百物之蜡祭则鲜见身影，于是渐渐淡出了历史的视野，不为世人所知了。

五、腊祭与蜡祭之与年节的关系

春节包括了年前岁后的所有迎春活动。如今,春节系列节日中第一个节日是腊八节,可能就是来自腊祭的风俗遗留。汉武帝太初元年(公元前104年),汉王朝改用太初历,复以正月为岁首,年终的十二月则称为腊月。十二月称为腊月,就与腊祭有关。而“腊日”,就是指举行腊祭的那一天。在最初时腊日时间并不固定,西周时在孟冬之月举行腊祭,秦代则在十二月举行腊祭。《史记·秦本纪》云:“十二年,初腊。”张守节《正义》:“十二月腊日也……猎禽兽以岁终祭先祖,因立此日也。”到了汉代又以冬至后第三个戌日为腊日,故《说文·月部》:“腊,冬至后三戌,腊祭百神。”可见,本来只与祭先祖的腊祭有关的腊日,到了汉时已与祭百神的蜡祭含混为一了。直到南北朝时,才定十二月初八为腊日,据南朝梁宗懔《荆楚岁时记》:“十二月八日为腊日。谚言:‘腊鼓鸣,春草生。’村人并击细腰鼓,戴胡头,及作金刚力士以逐疫。”这样的做法,很可能也是将“大蜡八”谐音为“腊八”了。“腊八节”喝腊八粥的习俗,或许就是由祭祀八种农神的祭品杂烩熬成的,至今北方农村仍盛行这种风俗。俗语云:过了腊八就是年。从此,将近一个腊月的春节系列年节庆典就开始了。另外,在民间还有一说,即“腊八节”习俗与释迦牟尼得道成佛于腊月初八日(也有说佛祖生日为腊月初八)有关。相比而言,佛教在中国传播时间比较晚,腊八节来源于先秦时期的腊祭、蜡祭古老风俗,当是更为合理的说法。

农历腊月二十三日又称祭灶节,祭祀灶君升天日,民间称之过小年。《礼记·祭法》曰:“王为群姓立七祀,曰司命、曰中霤、曰国门、曰国行、曰泰厉、曰户、曰灶。……庶人庶士立一祀,或立户、或立灶。”灶神是先民所祀的较早神灵之一。先秦时期,有在夏日祭灶,取其热的意义;有在冬日祭灶,取其岁终之祭义。腊月祭灶风俗,当与先秦腊祭有关。据《礼记·月令》载:“孟冬之月,腊先祖、五祀。”可知腊祭的对象包括先祖和五祀。郑玄注曰:“五祀:门、户、中霤、灶、行也。”《白虎通》亦曰:“五祀者,何谓也?谓门、户、井、灶、中

霤也。”五祀就是五种家门内外和人们生活息息相关的神,即门神、户神、中霤神(即土神)、灶神、行神(即路神)。这其中就包括灶神。后世腊月二十三日祭灶风俗,当时由此五祀之祭演变而来。

春节期间,民间盛行燃放鞭炮以驱逐邪祟之物。此风俗可能与先秦时期的腊祭“逐除”相关。《周礼·夏官·方相氏》载:“方相氏掌蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈扬盾,帅百隶而司傩,以索室驱疫。”《吕氏春秋》季冬纪注:“前岁一日,击鼓驱疫疠之鬼,谓之逐除,亦曰傩。”是说除夕前一天要有专门人士(方相氏)戴上面具扮演傩戏,执戈击鼓,进行驱除疫鬼的仪式。据《论语·乡党》记载,“乡人傩”,孔子还“朝服立于阼阶”,恭恭敬敬地参观了逐鬼驱疫的仪式。可见此习俗在先秦时期极为流行,延绵几千年。至今,某些地方还留存除夕举行巫傩祭祀之习俗。后来,人们以燃放鞭炮代替傩戏击鼓,同样也可以造成极大声响,吓退厉鬼灾异。《荆楚岁时记》记载:“正月一日,鸡鸣而起。先于庭前爆竹,以避山臊恶鬼。”意思是说,人们在正月初一起床,第一件事就是把竹子放在火里烧,竹子在火中的爆裂声能够赶走怪兽恶鬼。这当是后世春节燃放爆竹习惯的由来。

贴春联也是北方农村过春节的重要风俗。春联的前身为桃符,其辟邪功用起源甚早。先秦时人们认为桃木具有驱鬼除邪的神奇力量。《礼记·檀弓下》:“君临臣丧,以巫祝桃茢执戈,(鬼)恶之也。”《左传》襄公二十九年也记载有这方面的事例。《周礼·夏官》说,诸侯盟会割牛耳取血,要用桃茢为镇物。《左传》昭公四年记载取藏冰时,要用桃木做的弓和用棘制的矢进行除灾仪式。到了汉代,在腊日前夜流行在门旁立桃梗(人)的风俗。后世过春节时,在门上钉桃符,用以辟邪。王安石《元日》:“爆竹声中一岁除,春风送暖入屠苏;千门万户曈曈日,总把新桃换旧符。”就是这一风俗的生动写照。桃符最初书写“神荼”“郁垒”二神的名字或描绘其图像,后来演变为书写吉祥语,进而发展成为对偶的春联。

注释

①孙诒让:《契文举例》卷上,齐鲁书社1993年点校版,

第40页下。②诸家考证详见：于省吾主编《甲骨文字诂林》第二册，中华书局1996年版，第1438-1440页；李圃主编《古文字诂林》第六册，上海教育出版社1999年版，第637-646页。③朱凤瀚：《试论殷墟卜辞中的“春”与“秋”》，《仰止集——王玉哲先生纪念文集》，天津人民出版社2007年版。④朱彦民：《〈春秋〉何以名“春秋”》，《管子学刊》2017年第2期。⑤关于甲骨文“岁”字的解读，各家多有异见，详见于省吾主编：《甲骨文字诂林》第三册，中华书局1996年版，2397-2406页。少数学者认为表示岁星，多数学者认可其造字本义为斧钺类武器，其实字形更像带柄石镰造型。详见另文，此不一一。⑥从殷墟甲骨文研究可知，甲骨卜辞中的一月（正月），大致相当于后世的夏初，即收割小麦的夏历五月，殷代以夏历的五月为岁首，这就是“殷正建午”说，详见常玉芝：《商代历法研究》，吉林文史出版社1998年9月版，第366-368页；王晖：《殷历岁首新论》，《陕西师范大学学报》1994年第2期；朱凤瀚：《试论殷墟卜辞中的“春”与“秋”》，《仰止集——王玉哲先生纪念文集》，天津人民出版社2007年版。但也有认为殷历岁首在夏历十月的，即“殷历建亥”说，详见冯时：《殷历岁首研究》，《考古学报》1990年第1期；王红成：《殷代岁首考论》，《五邑大学学报》2017年第4期。董作宾肯定了传统“殷正建丑”（即夏历十二月为殷历一月）的历法观点（董作宾《殷历谱》，1945年）。陈梦家主张夏历二三月为殷历一月，参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第541页。温少峰、袁庭栋提出“殷正建辰”，也即夏历三月为殷历一月，参见温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学院出版社，1983年版。常正光主张即夏历四月为殷历一月，参见常正光：《殷历考辨》，《古文字研究》第六辑，中华书局1981年版。刘桓主张“殷正建巳”，即夏历四月相当于殷历

一月，参见刘桓：《关于殷历岁首之月的考证》，《甲骨征史》，黑龙江教育出版社2002年版，第87-114页。郑慧生提出“殷正建未”，也即夏历六月为一月，参见郑慧生：《“殷正建未”说》，《史学月刊》1984年第1期。张培瑜、孟世凯提出殷历岁首没有严格的固定，是建申、建酉、建戌并行，也即在夏历七月、八月、九月的几个月内，参见张培瑜、孟世凯：《商代历法的月名、季节和岁首》，《先秦史研究》，云南民族出版社，1987年版。⑦朱彦民：《〈春秋〉何以名“春秋”》，《管子学刊》2017年第2期。⑧胡厚宣：《殷代称年考补正》，《文物》1987年第8期。⑨常玉芝：《商代周祭制度》，中国社会科学出版社，1987年版。⑩因为有文字简化的原因，蜡、蠟、腊、臘几个字之间的对应关系，颇为模糊难辨。在此略作说明。其一，蜡，《说文·虫部》：“蜡（音 qù），蝇蜡（音 qū，俗作“蛆”）也。”假借为祭祀名蜡（音 zhà），为“索”之义，表示为感恩农神而索求百神之报祭。祭名的“蜡”，《字林》也写作“蜡”（音 zhà）。其二，蠟（音 là），从虫𧈧声，本义为蜂蜡。简化为“蜡”（là），与蝇蜡之“蜡”（qū）和蜡祭的“蜡”（zhà）不是一个字，读音也异。其三，臘（là），从肉𧈧声，本义为献猎物而祭。臘祭不同于蜡祭，是对先祖与五祀之祭。简化为“腊”（là），与“腊肉”的“腊”（xi）不是一个字。其四，腊（音 xi），从肉昔声，本义是干肉，与“臘”的简化字“腊”（là）不是一个字。

参考文献

- [1] 陈梦家. 殷虚卜辞综述[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [2] 常玉芝. 商代历法研究[M]. 长春: 吉林文史出版社, 1998.
- [3] 蒋见元, 程俊英. 诗经注析[M]. 北京: 中华书局 1991.
- [4] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编. 关沮秦汉墓简牍[M]. 北京: 中华书局, 2007.

How to Celebrate the Chinese New Year in Pre-Qin Period from the Perspective of “Nian” “Sui” and “Si”

Zhu Yanmin

Abstract: The ancient harvesting festival customs were mostly related to celebrating the harvest. Except expressing the annual harvest in its original meaning and the age time in its extended meaning, the oracle bone inscriptions “Nian” (年) had not formed the concept of the so-called “Guo Nian” (过年) in the sense of festival in later generations. In oracle bone inscriptions, words such as “Qiu Nian” (求年), “Shou Nian” (受年), “Shou Shu Nian” (受黍年) and “Shou Ji Nian” (受稷年) are common. These divination uses the original meaning of the word “Nian”, that is, the harvest year of crops. “Si” (祀) means not only sacrifice, but also the time spent in sacrificing the ancestors and deities. “Nian”, “Sui” (岁) and “Si” all expressed the meaning of year in the late Shang Dynasty. In the pre-Qin period, “Gai Sui” (改岁) was the new year. The sacrifices at the end of the year are mainly Zhaji (蜡祭) and Laji (腊祭). The Zhaji is to sacrifice the agricultural deities (insects) for agricultural harvest. The Laji is to sacrifice the ancestral deities with the preserved meat of wild animals obtained from hunting. In the Qin and Han Dynasties, Laji almost completely replaced Zhaji and became a very important sacrificial activity for the new year. In the Han Dynasty, the Laji, which was originally only related to sacrifice ancestors, was confused with the Zhaji to hundreds of deities.

Key words: Pre-Qin Period; Nian (年); Sui (岁); Si (祀); Zhaji (蜡祭); Laji (腊祭)

[责任编辑/李 齐]



由周人的“巧利”之弊说到《老子》的“绝巧弃利”*

宁镇疆 卜 易

摘要:《老子》欲绝之“巧”乃巧伪、巧诈之“巧”，而“利”实指货财之“利”，非“利口”“巧言利辞”之“利”。《礼记·表记》载周人“尊礼尚施”，“礼”造成“巧”，“施”则养成趋“利”之势，由此导致周人的“利而巧”之弊，此乃《老子》要“绝巧弃利”的真正原因。周之所以兴，文献多谓“文王受命”，这不过是周人的政治宣传；《诗》则云“陈锡载周”，即强调能“施”“布利”的重要性，此又揭示出周政重“利”的另一面。由“义”“利”关系及“绝巧弃利”看，今本《老子》第十九章的“绝仁弃义”也明显是不合逻辑的。

关键词:巧；利；《老子》；《礼记》；绝仁弃义

中图分类号:K221.04

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0086-08

《老子》一书的年代学研究，向称难题，因为该书不涉及任何具体的历史人物或事件。今之治其思想者，甚或直接就思想论思想，置《老子》年代学不论或对《老子》一书相关主张的历史背景未深措意。这必然会影响到我们对其思想的准确评价。作为一历史性文本，我们认为《老子》一书的很多主张都不是凭空产生的，都是特定历史时代的反映。如果细加追索，还是可以看出其他文献与《老子》相关主张之间的密切联系。本文拟以该书第十九章的“绝巧弃利”为例，谈谈此说的历史渊源，希望能为我们判断《老子》一书的年代学特征提供参照。

一、《老子》“绝巧弃利”之“巧”“利”发覆

《老子》今本第十九章著名的三组“绝弃”，

由于“绝圣弃智”和“绝仁弃义”与郭店简本不同，学者讨论较多，相反，对于与出土古本完全一致的“绝巧弃利”则罕有关关注。实则《老子》“绝巧弃利”的主张也不是偶然的，它同样有强烈的针对性，对我们思考该书的年代学特征同样有重要的参考价值。

首先需要厘清的是《老子》第十九章所云“绝巧弃利，盗贼无有”之“巧”和“利”究竟所指为何？两者之中，对于要“绝”的“巧”，学者的认识基本一致，即机巧、巧诈之“巧”。因为《老子》本身即有内证，其第四十五章说“大巧若拙”，第五十七章亦云“人多伎巧，奇物滋起”^①，都对“巧”持负面态度。《庄子·天下》篇总结老聃学派说“无为也而笑巧”，“笑巧”正与“绝巧”相合。早期文献中，“巧”也多具这样的负面色彩。最著名的如《论语·阳货》篇夫子对“巧言令色”的批评。《国语·郑语》亦云“夫虢石父谗谄巧从之

收稿日期:2021-07-26

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“出土简帛文献与古书形成问题研究”(19ZDA250)、上海市教委科研创新计划人文社科重大项目“出土四古本《老子》综合研究”阶段性成果。

作者简介:宁镇疆,男,上海大学古代文明研究中心教授、博士生导师(上海 244000),主要从事先秦史和出土文献研究。卜易,男,上海大学古代文明研究中心硕士研究生(上海 244000)。

人也”，“谗谄”实即“巧言”，无怪乎其于“巧从”并列。《逸周书·月令解》言“无或作为淫巧以荡上心”，“淫巧”明显是负面的。《国语·周语下》曰：“夫子而弃常法，以从其私欲，用巧变以崇天灾，……其殃大矣。”这里一则把“巧变”与“私欲”并列，而《老子》同章即言“少私寡欲”，第七章亦云：“非以其无私耶？”同样把“私”看成负面的东西。另一方面，“用巧变以崇天灾”又是“弃常法”，而《老子》对“常道”又是非常遵循的。如第十六章言“复命曰常，知常曰明；不知常，妄作，凶”，第二十八章屡言“常德”，第五十二章主张“习常”，第五十五章言“知和曰常，知常曰明”（后一句与第十六章同）。又，《庄子·盗跖》篇称孔子为“巧伪人孔丘”，《睡虎地秦简·语书二》言“法律未足，民多诈巧”，“巧”每每与“伪”“诈”并举。董珊先生说“巧”的意思，“可总结为‘伪诈’‘无情实’之类的意思”^{[1]28}，是很正确的。也就是说，无论是在《老子》本文还是在其他文献中，“巧”与“伪”“诈”都是常相并举的，应该是意思相近的词。

如果说历来学者对“绝巧弃利”之“巧”的理解没有什么分歧的话，对于其中的“利”则微有不同。河上公注解“利”为“塞贪路，闭权门”，由“贪”字可知，此“利”明显指向货财之“利”。但王弼则把“巧”和“利”都解为“用之善也”，就是说“会用”，则明显与河上公注本不同，也就是说即旧注于此已经有了分歧。蒋锡昌明确支持河上公注的看法，并广引《老子》一书的内证为据，如第三章“不贵难得之货，使民不为盗”，第十二章“难得之货，令人行妨”，第五十七章“人多伎巧，奇物滋起”，认为“利”即“奇物”或“难得之货”。“故难得之货与盗贼有连带之关系也”，“‘绝巧弃利，盗贼无有’，谓人君绝伎巧，弃难得之货，则盗贼无有也”^{[2]119}。我们认为蒋说是非常有道理的，尤其是其举《老子》书中“难得之货”每与“盗贼”并举，而第十九章此处恰说如果“绝巧弃利”，就可以“盗贼无有”，的确很有说服力。这里还可补充的是，《老子》第五十三章云“厌饮食，财货有余，是谓盗夸”，以“财货”与“盗夸”并举，同样可以证明“利”乃货财之“利”。

不过，晚近以来，学者颇多将“绝巧弃利”之“利”理解为辞锋锐利之“利”者。这种含义的“利”，文献中也颇多见。如《论语·阳货》言“利口之覆邦家者”，《大戴礼记·千乘》言“利辞以乱属曰谗”，前举《国语·郑语》的“谗谄”实亦利口辩说，甚至《论语·卫灵公》的“工欲善其事，必先利其器”之“利”意思也与之接近。当然，促使学者将“绝巧弃利”之“利”往“利口”“利辞”方面理解的，新出土材料可能也起了非常关键的作用。如上博简《恒先》有“详宜利巧”语^②，尤其是郭店简《性自命出》45号简径云“巧言利词”，与上举“利口”“利辞”之说基本一致。故而裘锡圭先生认为河上公以“塞贪路，闭权门”释“弃利”不确，认为近人多以“私利”“货利”来解释此“利”，“似不合适”。他肯定王弼的解释“巧、利，用之善也”，并引刘国胜之说，而刘说即是据郭店简《性自命出》“巧言利词”为说的。裘先生认为“利”即“利器”“利剑”之“利”，“‘绝巧弃利’主要大概指抛弃巧妙、精良的工具和技术”^{[3]512-522}。我们认为郭店简《性自命出》“巧言利词”之“巧”“利”并举与《老子》第十九章的“绝巧弃利”并不能相提并论。这一点曹峰先生在讨论上举上博简《恒先》的“利巧”时已经指出，其说谓：“从下文（指《老子》第十九章，笔者按）‘盗贼无有’来看，这里的‘巧’和‘利’，当指制造出人间珍品的智巧和人人贪欲之货利，所以‘巧’当释为‘智巧’或‘技巧’，而‘利’当指‘货利’。”^{[4]169-171}我们认为曹说是非常正确的。其实，上博简《恒先》的“利巧”也是与“彩物”并提，“彩物”即货财也，故“利”不当释为“利口”“利辞”之“利”至为显豁。而且，郭店简相当今本第十九章第一句作“绝智弃辩”，“辩”即逞辞巧说^③，与“利口”“利辞”之“利”同义，这样前后文义就构成了重复，也是明显不合理的。

二、周人的“巧利”之弊与《老子》的“绝巧弃利”

当然，学者历来对“绝巧弃利”的解释，多是就《老子》或更多是就道家文献立论，没有关注

更广泛的历史及文献背景。本文拟对此试作补充。《礼记·表记》有述周人之敝的一段话,在我们看来,这才是理解《老子》“绝巧弃利”的钥匙。《礼记·表记》这段话,从文化人类学的视角对夏人、殷人、周人的特点有精彩的概括,其中“周人”的特点是这样的:

子曰:“……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉,其赏罚用爵列,亲而不尊;其民之敝:利而巧,文而不惭,贼而蔽。”

其中明确提到“利而巧”,还说“贼而蔽”,联系到《老子》该章“绝巧弃利,盗贼无有”,这里已经有三个字可以对得上了。然则,《礼记·表记》所概括的周人的“利”和“巧”到底是怎样的?它是否就是《老子》第十九章要“绝弃”的东西呢?传统上,学者对周文化的认识,一般是周文郁郁,礼乐繁盛。但周文化还有另一个特点,那就是逐利和流于巧饰,这正是《礼记·表记》归纳的“利而巧”。关于“巧”,这其实是与周人“文”的特点密切相关的。《礼记·表记》此处讲“文而不惭”,同篇还说“虞夏之质,殷周之文……殷周之质不胜其文”,孔子亦谓周“郁郁乎文哉”,而“文饰”,本质上不就是“巧伪”吗?关于周人“利而巧”的特点,《汉书·地理志下》也有一段从文化人类学角度非常相近的概括,其文曰:“周人之失,巧伪趋利,贵财贱义,高富下贫,憙为商贾,不好仕宦。”其中不但有“巧”和“利”,还有“伪”,这也证实了《老子》此章讲“绝弃”,把“伪诈”与“巧利”并提,并不是偶然的。《汉书》相对《老子》虽然明显系晚出的“异时”性材料,但有更早的《礼记·表记》“利而巧”作为支撑,我们认为其说也是来源有据的。而且,这里的“趋利”“贵财”“高富”“憙为商贾”等,也证明了前文讨论的《老子》此章的“利”只能是货财之“利”,而不会是“利口”“利辞”之“利”。其实,《左传·僖公二十四年》云:“窃人之财,犹谓之盗,况贪天之功以为己力乎?”其书文公十八年又指周公所作之《誓命》有曰“窃贿为盗”。从这些记载看,“盗”本来就是针对窃人财物之“利”的。《礼记·大学》引孟献子的话说“与其有聚敛之臣,宁有盗臣”,也是把

“聚敛”财货之类的逐“利”之人视同“盗臣”。因此,前举蒋锡昌、曹峰等先生联系“绝巧弃利”下一句“盗贼无有”,主张其中的“利”应为“货财”之利,还是很正确的。

《汉书·地理志》此篇的所谓“周人”主要指东周王畿即今天洛阳周边地区,而《礼记·表记》载孔子的话则像是针对整个周文化或周人而言的。不过,东周以还,周室东迁洛邑,其地显然是周人的荟萃之地,因此也代表了周文化的正宗。一方面周文郁郁,但另一方面却又“巧伪趋利”,这非常耐人寻味。有意思的是,当时诸侯国中周文化保存最好的鲁国,同样有“巧伪趋利”的特点,甚至更严重。《史记·货殖列传》云:“邹、鲁滨洙、泗,犹有周公遗风,俗好儒,备於礼……及其衰,好贾趋利,甚于周人。”所谓“好贾趋利,甚于周人”,可见“备于礼”的鲁文化在“趋利”上又是“甚于周人”的。

周代礼乐文化何以具有如此悖论的特点?这虽不是本文讨论的重点,但亦可以略加引申。我们觉得上引《礼记·表记》的话已经透露出一些蛛丝马迹。其中说周文化“尊礼尚施”,一般人多注意周文化的“尊礼”,但对于“尚施”却往往未加措意,窃以为这正是理解周人“趋利”的关键。所谓“尚施”,其实即侧重实利之施予。《左传·宣公十五年》曰:“晋侯赏桓子狄臣千室,……羊舌职说是赏也……曰:‘文王所以造周,不是过也。故《诗》曰“陈锡载周”,能施也。率是道也,其何不济?’”此处将晋侯的慷慨能“赏”,比之《大雅·文王》的“陈锡哉周”,且谓“能施”,它们与《礼记·表记》的“能施”含义显然相同,即实惠、实利之施予。其实《礼记·表记》此处即云“其赏罚用爵列”,明著“赏”“爵”云云^④,此与郑笺解此句的“乃由能敷恩惠之施,以受命造始周国”^{[5]354}亦相合。《大雅》这句诗又见引于《左传·昭公十年》:“凡公子、公孙之无禄者,私分之邑。国之贫约孤寡者,私与之粟。曰:‘《诗》云“陈锡载周”,能施也,桓公是以霸。’”对于“陈锡载周”同样解为“能施”,看来是可信的。且《国语·周语上》芮良夫劝谏厉王勿“专利”,同样引此诗:“《大雅》曰‘陈锡载周’,是不

布利而惧难乎？故能载周，以至于今。今王学专利，其可乎？匹夫专利，犹谓之盗……”所谓“布利”，实即“能施”，把“能施”即实利的施予定位为文王兴周的关键举措。鉴于文王施政在周代的典范意义，其对周人治国理政观念的影响自可推知，故《礼记·表记》从人类学角度总结为“周人尊礼尚施”，是很自然的。所谓上有所好，下必甚焉，这对我们理解周人“趋利”的特点，都是重要的参照。

最有意思的是，《左传·昭公十年》还将其与齐桓公的霸业并举。这提醒我们，对于文王兴周和齐桓公的霸业，我们不能总惑于所谓“受命”“天命”这样的粉饰性记载，以为本该如此，其背后如果没有货财的施予和实利的拉拢也是做不到的。《左传·昭公二十六年》还记齐侯与晏子的对话：

齐侯与晏子坐于路寝，公叹曰：“美哉室！其谁有此乎？”晏子曰：“敢问何谓也？”公曰：“吾以为在德。”对曰：“如君之言，其陈氏乎！陈氏虽无大德，而有施于民。豆、区、釜、钟之数，其取之公也薄，其施之民也厚。公厚敛焉，陈氏厚施焉，民归之矣。《诗》曰‘虽无德与女，式歌且舞’。陈氏之施，民歌舞之矣。后世若少惰，陈氏而不亡，则国其国也已。”

这是讲齐国陈氏收买人心之举。不管有没有“大德”，关键是“有施于民”，百姓得到实利、实惠，自然会归附，这说明单纯的道德说教有时是苍白的。关于民之“趋利”，《逸周书·文傲解》还有一个近乎从人性角度所作的分析：“民何嚮非利？利维生痛，痛维生乐，乐维生礼，礼维生义……”“民何嚮非利”之“嚮”当理解为“飧”或“向”^⑤，此句因此应该断读为：“民何嚮？非利？”意思为：民众喜欢什么？难道不是利吗？可以说对民众“趋利”的特点有一个精准的概括（所以，下文才讲到需要礼义等加以约束）。正是由于侧重这些实惠、实利，所以虽然周礼也有一些防范“趋利”的针对性安排，但却仍挡不住老百姓的“趋利”之势。同样属《子思子》的《礼记·坊记》篇亦引孔子的话：“礼之先币帛也，欲民之先事后后

禄也。先财而后礼，则民利；无辞而行情，则民争。”这话的意思是礼辞在先，而“币帛”之类实“利”待之于后，就是担心“先财而后礼，则民利”的现象出现。《左传·襄公二十八年》曰：“陈文子曰：‘先事后贿，礼也。’”所谓“先事后贿”与“礼之先币帛”义同。但结果如何呢，《礼记·坊记》此章最后说：“以此坊民，民犹贵禄而贱行。”虚烦的礼文，终究抵不过“禄”的实惠。《礼记·坊记》篇还说“君子不以菲废礼，不以美没礼”，“君子苟无礼，虽美不食”，始终把“礼”放在第一位，或者优先考虑的位置，但结局呢？该章总结说“以此示民，民犹争利而忘义”，还是“利”比“义”或“礼”更有吸引力。

实际上，周政之坏正是由“利”而起。最著名的就是周厉王时荣夷公的“专利”。《国语·周语上》载芮良夫之语曰：“王室其将卑乎！夫荣夷公好专利而不知大难。……今王学专利，其可乎？匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，其归鲜矣。荣公若用，周必败。”《逸周书·芮良夫》亦云：“王不若，专利作威，佐乱进祸，民将弗堪。”新出简帛材料清华简《芮良夫毖》对上述文献中的“专利”情形也有涉及“厥辟御事……恒争于富”，“厥辟御事”，泛指当时各阶层统治者，而“恒争于富”无疑就是逐“利”之举。不仅厉王世如此，古书常举败政典型而“幽厉”并称，其中幽王在逐“利”这一点上，也有类似性。《大雅·瞻卬》云：“人有土田，女反有之。人有民人，女覆夺之。”对“土田”和“民人”简直是巧取豪夺了。厉世之“专利”，其后果是厉王流于彘，几近倾覆，但所幸宣王中兴之后尚能稍复元气而苟延残喘。但东周以降，王纲失振，诸侯、大夫僭越凌上之势愈益为甚，而很多时候正是以对货财之“利”的谋求为特征的。我们试以《左传》一书所载为例：

《左传·庄公十四年》：“若皆以官爵行赂劝贰而可以济事，君其若之何？”

《左传·僖公七年》：“唯我知女，女专利而不厌，予取予求，不女疵瑕也。后之人将求多于女，女必不免。”

《左传·襄公十年》：“今自王叔之相也，政以

贿成,而刑放于宠。官之师旅,不胜其富,吾能无箠门闺窦乎?”

《左传·襄公二十四年》:“夫诸侯之贿聚于公室,则诸侯贰。”

《左传·昭公六年》:“乱狱滋丰,贿赂并行,终子之世,郑其败乎!”

《左传·昭公二十年》:“承嗣大夫,强易其贿。布常无艺,征敛无度;宫室日更,淫乐不违。内宠之妾,肆夺于市;外宠之臣,僭令于鄙。私欲养求,不给则应。民人苦病,夫妇皆诅。”

上述记载中多提到春秋时上层贵族执政、交往中的“贿”或者“赂”,其对“利”的追逐甚至豪夺可以说是触目惊心的。在周代的礼节交往中,所谓“贿”这样实在的“利”本来是固有的要求,如《仪礼·聘礼》即屡言“赠贿”。虽然周礼为防止过于逐“利”有精致的规定,如上述《礼记·坊记》的“礼之先币帛”,《左传·襄公二十八年》“先事后贿”等,但仪式性的繁文缛节毕竟敌不过实实在在的利。尤其是,在礼乐文化中,尊卑贵贱都是通过一些外在的车旗、衣服、器用、宫室来体现的,因此,等级也会带来“实实在在”的“利益”。这就导致人们并不能真正视名利如浮云,毕竟有什么样的名分自然就对应相应的实“利”^{[6] 142-143}。而且,作为固定仪节的“贿”,其多少也是很有弹性的。在《左传》《国语》等书中,我们经常可以发现主人一方如果对宾客心存好感,或为表示亲密,就可以“厚贿之”或“重贿之”,所谓“厚”与“重”均为超出一般的要求。这些都导致周代礼乐文明中,在“郁郁乎文哉”的背后,其实又有着浓厚的逐“利”风气。这种逐“利”之风,即便是号称“贤大夫”的管仲,也不能免俗。其“三归”“反坫”,就素为孔子所讥^⑥,一般的人就更可想而知了。而且,由上述记载看,这种逐“利”之风不仅是个人嗜好,还浸润到国家治理等政治层面,如“政以贿成”“贿赂并行”“征敛无度”“肆多于市”等,这与《国语·晋语八》“叔向贺贫”时归纳栾桓子衰败之如“骄泰奢侈,贪欲无艺,略则行志,假贷居贿”,郤昭子之亡身灭宗如“其富半公室,其家半三军,恃其

富宠,以泰于国”非常一致。这不仅会导致个人的亡家灭身,也必然意味着礼制的崩颓和朝政的败坏。《礼记·郊特牲》有段话对此有很好的总结:“故天子微,诸侯僭;大夫强,诸侯胁。于此相贵以等,相觊以货,相赂以利,而天下之礼乱矣。”《礼记·郊特牲》的概括虽落脚在“礼乱”,但所谓“相觊以货,相赂以利”,也让我们看出春秋乱世的实质,那就是对“货利”的追求。后来的《庄子》书中对由“趋利”逐货所导致的社会乱局有更清醒的认识,其书《则阳》篇云:“荣辱立然后睹所病,货财聚然后睹所争。……夫力不足则伪,知不足则欺,财不足则盗。”所谓“货财聚然后睹所争”“财不足则盗”均点出逐“利”之害。尤其是,《则阳》这里的表述,把“欺”“伪”之举与逐“利”并列,其实与《老子》第十九章把“绝弃”“伪诈”与“绝弃”“巧利”并举,也是暗合的。而且,从《礼记·表记》所述周人“利而巧”及《汉书·地理志》所述“巧伪趋利”看,这种对“货利”的追求可以说周人尤甚,考虑到老子其人曾为周室守藏之史,因此其提出“绝巧弃利”的主张就是很自然的。《礼记·表记》对周人“利而巧”的总结(包括《汉书·地理志》的“巧伪趋利”),不过是看出了问题,而《老子》的“绝巧弃利”则是拿出了解决方案,两者都是有感于当时逐货争利所造成的乱局,它们其实是暗通心曲的。

另外,《老子》第十九章说“绝巧弃利,盗贼无有”,如前所言,所谓“盗贼”其实主要也是针对“利”的。《左传·文公十八年》载周公之《誓命》有曰“窃贿为盗”,“贿”即“利”也。但揆之春秋时世,为“盗”所窃的“利”,又限于财物。《穀梁传·哀公四年》曾经总结说:“《春秋》有三盗:微杀大夫谓之盗,非所取而取之谓之盗,辟中国之正道以袭利谓之盗。”这里除了明确点出“袭利”是“盗”之外,所谓“微杀大夫”“非所取而取”均可谓“盗”,他们其实或直接或间接都与逐“利”有关。当然,春秋乱世,那些“微杀大夫”“窃邑”以叛的“盗”,其攘夺之“利”无疑更大,造成的破坏也更严重。比如,《左传·襄公二十一年》臧武仲就将邾庶其“窃邑”奔鲁之行称为“大盗”,并对季武子赏赐他们之举进行批评,其说云:

武仲曰：“子召外盗而大礼焉，何以止吾盗？子为正卿，而来外盗；使纆去之，将何以能？庶其窃邑于邾以来，子以姬氏妻之，而与之邑，其从者皆有赐焉。若大盗礼焉以君之姑姊与其大邑，其次皂牧舆马，其小者衣裳剑带，是赏盗也。”

臧武仲的逻辑很简单，如果“窃邑”以叛的人都能得到很多实“利”的赏赐，岂不是“赏盗”吗？那就与“止盗”的目标完全背离了。昭公三十一年“邾黑肱以滥来奔”一事，等于也是“窃”“滥”邑而来，“君子曰”的评价同样是围绕着“利”的：

名之不可不慎也如是。夫有所有名，而不如其已。以地叛，虽贱，必书地，以名其人。终为不义，弗可灭已。是故君子动则思礼，行则思义，不为利回，不为义疚。或求名而不得，或欲盖而名章，惩不义也。齐豹为卫司寇，守嗣大夫，作而不义，其书为“盗”。邾庶其、莒牟夷、邾黑肱以土地出，求食而已，不求其名，贱而必书。此二物者，所以惩肆而去贪也。若艰难其身，以险危大人，而有名章彻，攻难之士将奔走之。若窃邑叛君，以徼大利而无名，贪冒之民将置力焉。是以《春秋》书齐豹曰“盗”，三叛人名，以惩不义，数恶无礼，其善志也。

这里“君子”的评价虽侧重于春秋笔法，但其中却始终聚焦一个“利”字，如“不为利回”，以此为标准，齐豹即可称为“盗”；邾庶其、莒牟夷、邾黑肱等人“以土地出”，实则也是“窃邑”，他们的“求食而已”，明显也是为的“利”，所以虽贱而书“名”，就是为了“去贪”。《左传》特别提到“窃邑叛君”这样的人，其实是“徼大利”，所谓“大利”与上举襄公二十一年的“大盗”也就完全吻合了。

三、由《老子》的“绝巧弃利”申说 今本“绝仁弃义”之非

周人“利而巧”之敝与《老子》“绝巧弃利”的相关性既如上述，其实还有个问题有待讨论。通览《老子》第十九章，我们可以发现老子在该章要“绝弃”的东西，其实都是相对负面的，是对

相关正面德行的背离，如郭店简《老子》“绝伪弃诈”中的“伪”与“诈”即是对“孝慈”的背离，而“绝智弃辩”则是对诈谋和逞辞巧说的排斥^⑦。本文重点讨论的“利”，显然背离的也是“义”这样的德行。这在传统“义利之辨”的语境中，本来就是非常自然的。因此，从道理上说，《老子》主张要“绝弃”“利”，无疑就意味着回归“义”，这也是今本“绝仁弃义”的改动明显于语境有碍的地方。当然，以上只是从逻辑上所做的推理，实际上，早期文献中“义”与“利”关系的大量记载，同样也是可以佐证这个推理的。在较早的文献中，作为正面色彩的“仁义”之“义”，其与“利”字的关系，往往有以下几种表现形式：

其一，“利”是由“义”派生出来的。

《左传·成公二年》曰：“既，卫人赏之以邑，辞。请曲县、繁缨以朝，许之。仲尼闻之曰：‘惜也，不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。’”

《左传·昭公十年》曰：“晏子谓桓子：‘必致诸公。让，德之主也，谓懿德。凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。义，利之本也，蕴利生孽。姑使无蕴乎！可以滋长。’”（《大戴礼记·四代》“义，利之本也。委利生孽”与此接近）

《国语·晋语一》曰：“民之有君，以治义也。义以生利，利以丰民，若之何其民之与处而弃之也？”

《国语·晋语二》曰：“……夫义者，利之足也；贪者，怨之本也。废义则利不立，厚贪则怨生。”

《国语·晋语四》曰：“义以导利，利以阜姓。”

上述“义”与“利”之间的派生关系，最常见的表述就是“义以生利”，即有“义”才能产生“利”。其他如“义，利之本”，“义者，利之足”，则是从本末的角度进一步解释这种派生关系，即“义”是本，“利”是末^⑧。换言之，如果“义”之不存，则“利”就会失去存在的基础。正因为“义”是基础，所以“义”对“利”还具有方向性的指引，所谓“义以导利”就是这样的意思。换言之，如果没有“义”的规范和指引，“利”就会迷失方向。

其二,逐“利”之过,往往都是对“义”或者“仁”的背离。

《国语·周语下》曰:“且夫长翟之人利而不义,其利淫矣。”

《国语·晋语八》曰:“夫舅犯见利而不顾其君,其仁不足称也。”(又见《礼记·檀弓下》)。

《左传·襄公二十七年》曰:“晋、楚无信久矣,事利而已。”

《左传·哀公十五年》曰:“……子,周公之孙也,多飨大利,犹思不义。利不可得,而丧宗国,将焉用之?”

《礼记·坊记》曰:“《诗》云:……以此示民,民犹争利而忘义。……君子不尽利以遗民。《诗》云:‘彼有遗秉,此有不敛穧,伊寡妇之利。’”(《大田》)故君子仕则不稼,田则不渔;食时不力珍,大夫不坐羊,士不坐犬。《诗》云:‘采葑采菲,无以下体,德音莫违,及尔同死。’以此坊民,民犹忘义而争利,以亡其身。”

《大戴礼记·用兵》曰:“蚩尤庶人之贪者也,及利无义,不顾厥亲,以丧厥身。”

以上的表述都是从反面说对“利”的争逐,等于是忘掉了“义”,或者说背弃了“义”。《礼记·坊记》的“争利而忘义”“忘义而争利”,大戴的“及利无义”,意思都至为显豁。《国语·周语下》的“利而不义,其利淫矣”,还具体说明由“利”到“不义”的“质变”,其实也是一种“量变”,那就是“利”的“量变”累积,所谓“淫”,即过分的意思。此外,《国语·晋语八》说“利而不顾其君”是“其仁不足称”,《左传·襄公二十七年》说晋楚“无信”,是因为他们只想着“利”,从这些表述看,除“义”之外,逐“利”之行更是几乎与所有的正面德行如“仁”“信”等都是背离的。

其三,为了“利”不迷失方向,就要对“利”进行限制,不能任其发展。或者处“利”之时要时刻想着“义”。

《左传·襄公二十八年》曰:“且夫富如布帛之有幅焉,为之制度,使无迁也。夫民生厚而用利,于是乎正德以幅之,使无黜嫚,谓之幅利。利过则为败,吾不敢贪多,所谓幅也。”

《左传·昭公二十八年》曰:“何也?戊之为

人也,远不忘君,近不逼同,居利思义,在约思纯,有守心而无淫行。虽与之县,不亦可乎?”

《论语·宪问》曰:“见利思义,见危授命。”

《礼记·乐记》曰:“明乎商之音者,临事而屡断;明乎齐之音者,见利而让。临事而屡断,勇也;见利而让,义也。有勇有义,非歌孰能保此?”

《礼记·儒行》曰:“儒有委之以货财,淹之以乐好,见利不亏其义;劫之以众,沮之以兵,见死不更其守。”

由上述古文献中“义”与“利”关系常见的三种表述看,“义”为根本,“义”派生了“利”,因此“利”无疑是“末”。过于追求“末”,就是丢弃了“义”这个根本。考虑到“利”是由“义”派生的,第三种对“利”进行限制的设计,形象一点说,其实就是为了尽量缩短“义”与“利”之间的距离。如此,“义”与“利”的关系,就很有点像“知”与“智”:《老子》并不排斥一般的知识性的“知”,但“知”多了就流于“智”,而“智”与“诈”的区别就很模糊了^⑨。所以,《老子》的“绝智”说白了就是要对“诡诈”进行“绝弃”,而并非简单的“绝知”——把一切知识都视为罪恶。当然,由于“利”与生俱来的次生、衍生性定位,过于追求“利”(即《左传·襄公二十八年》之“利过”)有时也不是必要条件,我们从“见利而让”来看,彼时其实对于一般性的“利”都要采取一个淡然、谦让的态度,这样才能不迷失方向,不违背“义”这个根本。我们在讨论《老子》“绝伪弃诈”时已指出,“伪诈”“绝弃”之后,就可以回复到“孝慈”这样的淳朴德行^[7]。准此,如果“巧利”“绝弃”之后,也应该是回复到更为本根的“仁义”状态,或可径谓“民复仁义”,这再次说明今本“绝仁弃义”的改动是不明该章之上下文逻辑的。当然,《老子》“绝巧弃利”之后是“盗贼无有”这样的表述方式,但如果它也是用类似“民复xx”这样的表达,其中的“xx”应该也是与“仁义”非常接近的德目类型,或至少是处于同一价值纬度的。值得一提的是,《左传·昭公十三年》讲弃疾治理楚国之平,有云“苛慝不作,盗贼伏隐”,“盗贼伏隐”实即《老子》的“盗贼无有”,而所谓“苛慝”,

其实即前举《左传·襄公四年》寒浞之“诈慝”“谗慝诈伪”。“谗慝”既与“诈伪”并列,它们显然是一类东西,故所谓“苛慝不作”,实际等于“绝弃”了“诈伪”,这与《老子》的“绝伪弃诈”可以比观,而所谓“盗贼伏隐”,不正对应“民复孝慈”吗?它们只是表述的方式有不同罢了。

注释

①第五十七章今本的“人多伎巧”,郭店简本及北大汉简本作“人多智”,看来“伎巧”当系《老子》在流传过程中的误讹。然则,蒋氏举此条作为证据其实可置不论。②“巧”字乃董珊先生改释,参见董文《楚简〈恒先〉“详宜利巧”解释》,刊《简帛文献考释论丛》,上海古籍出版社2014年版,第28页。③郭店简“辩”字作“𠄎”,或读为“辨”,理解为辨别、分辨,那“弃辨”无异于说老子要“绝弃”所有的知识,这是笔者不能同意的,详见后文。另外,我们在讨论郭店简《成之闻之》“言语穷之,其胜也不若其已也”时已经指出,这两句意思是说与其巧舌如簧地逞其口辩,还不如干脆不去争,我们也论及其与《老子》思想的关联。参见宁镇疆:《由郭店简〈成之闻之〉篇申说〈老子〉思想的礼学背景》,《中华文化论坛》2020年第6期,第40-49页。由其“言语穷之”看,郭店简“𠄎”也当以释“辩”为宜。④《表記》下文同样从人类学角度比较夏、商、周人的不同,其谓“周人”:“赏爵刑罚穷矣”,“赏爵”即“能施”也。⑤清唐大沛谓:“嚮,

谓意向也。养欲给求,皆思利其身家。”参见黄怀信、张懋镠、田旭东:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社2010年版,第232页。⑥参见《论语·八佾》篇。⑦《老子》第十九章要“绝弃”的对象今本有较多错讹,关于这一点,可参见宁镇疆:《郭店楚简〈老子〉“绝伪弃诈”证说》,《中华文史论丛》2020年第4期,第67-92页。⑧韦昭注“利之足”,谓“有义,然后义立”,可知“义”与“利”还是本末关系。⑨拙文《郭店楚简〈老子〉“绝伪弃诈”证说》对此有详细分析。论者每每把《老子》的“绝智”等同于“绝知”,遂认为老子主张“愚民”,这其实是皮相之见。

参考文献

- [1]董珊.楚简《恒先》“详宜利巧”解释[M]//董珊.简帛文献考释论丛.上海:上海古籍出版社,2014.
- [2]蒋锡昌.老子校诂[M].成都:成都古籍书店,1988.
- [3]裘锡圭.关于《老子》的“绝仁弃义”和“绝圣”[M]//裘锡圭.裘锡圭学术文集:简牍帛书卷.上海:复旦大学出版社,2012.
- [4]曹峰.上博楚简思想研究[M].台北:万卷楼图书股份有限公司,2006.
- [5]毛亨传,郑玄笺,陆德明音义,孔祥军点校.毛诗传笺[M].北京:中华书局,2018.
- [6]常金仓.穷变通久:文化史学的理论与实践[M].沈阳:辽宁人民出版社,1998.
- [7]宁镇疆.郭店楚简《老子》“绝伪弃诈”证说[J].中华文史论丛,2020(4):67-92+386.

A Study on the Relation Between Zhou Dynasty People's Fault of “Qiao Li”(巧利)and the “Jue Qiao Qi Li”(绝巧弃利) in *Lao Zi*

Ning Zhenjiang and Bu Yi

Abstract: The word “Qiao”(巧) in phrase “Jue Qiao Qi Li”(绝巧弃利) in *Lao Zi* means “Qiao Wei”(巧伪) or “Qiao Zha”(巧诈), while the word “Li”(利) actually means property. *Biao Ji*(表記) chapter records that Zhou Dynasty People have characteristic of “Zun Li Shang Shi”(尊礼尚施). The “Li”(礼) causes “Qiao”(巧) and the “Shi”(施) cultivates the situation of “Li”(利)—seeking. This leads to the fault of “Li Er Qiao”(利而巧). This is the reason why *Lao Zi* advocates “Jue Qiao Qi Li”. The literature tends to attribute the legality of Zhou Dynasty to “Wen Wang Shou Ming”(文王受命). This is just a politic propaganda of Zhou Dynasty. *Book of Songs* records “Chen Ci Zai Zhou”(陈锡载周), which emphasizes the importance of “Shi”(施) and “Bu Li”(布利). This reveals another aspect of Zhou Dynasty's policy which appreciates the “Li”. From the relationship between “Yi”(义) and “Li”, the phrase “Jue Ren Qi Yi”(绝仁弃义) in popular text *Lao Zi* is obviously illogical.

Key words: Qiao(巧); Li(利); *Lao Zi*; *The Book of Rites*; Jue Ren Qi Yi(绝仁弃义)

[责任编辑/知 然]



《水经注》湿余水和易荆水新考*

——兼论军都故城和昌平故城位置

陈喜波

摘要:《水经注·湿余水》是研究北京北部地区古代水系变迁和历史地理的重要文献,其中关于湿余水和易荆水的记载涉及军都故城和昌平故城位置的判定。北魏时湿余水从今关沟发源,流经居庸关,在南口出山,即渗入冲积扇地表下成为地下水,东南行十余里后“重源潜发”从地下溢出,并积水成湿余潭。湿余潭的位置应在今昌平区百泉庄一带,进而可确定昌平区虎峪古城为秦汉军都故城,昌平区土城村古城为北魏军都故城。而古易荆水与今清河和万泉河存在继承关系,北魏时期易荆水发源于今海淀区的樱桃沟,出山后东南流,至海淀台地北侧,沿着今万泉河和清河一线注入湿余水。考证海淀区朱房古城、清河和蓟城的相互位置关系,可确定朱房古城为汉魏昌平故城,易荆水流经的郁山为今玉泉山,孤山为今颐和园内的万寿山。

关键词:《水经注》;湿余水;易荆水;军都故城;昌平故城

中图分类号:K921

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0094-08

《水经注·湿余水》记载了古代北京北部地区流域的河流水系状况,通过对文中山水形胜、人文地理等文字描述的研究,有助于今人复原湿余水流域早期历史地理概况^①。长期以来,关于湿余水及其支流易荆水的研究一直处于争鸣状态,很多问题还处于探索之中,时至今日一些关键的历史地理问题还没有得到彻底解决。这些问题主要表现为以下两个方面:一是古今河流的继承关系研究不清,《水经注》湿余水、易荆水分别与今天哪条河流对应,至今尚未形成统一意见,从而影响了对于早期历史地理的正确认识;二是一些重要古城遗址无法确定其由来和性质,由于湿余水、易荆水古今关系研究不清,导致无法判断军都故城和昌平故城的位置。基于此,本文将对《水经注》中湿余水和易荆水进行充分的历史空间解读,结合现代水文

分析方法确定湿余水和易荆水的河流线路,以及军都故城的前后关系和汉魏昌平故城的位置判定。

一、关于湿余水与易荆水的学术研究

湿余水和易荆水是北京地区关于《水经注》研究的一个长期话题,很多学者曾对此进行专门研究,历久不衰。《水经注·湿余水》载:

湿余水出上谷居庸关东,……其水导源关山,南流历故关下。……其水历山南经军都县界,又谓之军都关。……其水南流出关,谓之下口,水流潜伏十许里也。东流过军都县南,又东流过蓟县北。湿余水故渎东径军都县故城南,又东,重源潜发,积而为潭,谓之湿余潭。又东流,易荆水注

收稿日期:2021-11-16

*基金项目:国家自然科学基金面上项目“历史时期京津地区运河水道变迁研究”(41371157)阶段性成果。

作者简介:陈喜波,男,北京联合大学应用文理学院教授(北京 100191),主要从事运河文化研究。

之,其水导源西北千蓼泉,亦曰丁蓼水,东南流径郁山西,谓之易荆水。公孙瓒之败于鲍丘也,走保易荆,疑阻此水也。易荆水又东,左合虎眼泉,水出平川,东南流入易荆水。又东南与孤山之水合,水发川左,导源孤山,东南流入易荆水,谓之塔界水。又东径蓟城,又东径昌平县故城南,又谓之昌平水。《魏土地记》曰:蓟城东北百四十里有昌平城,城西有昌平河,又东流注湿余水。湿余水又东南流,左合芹城水,水出北山,南径芹城,东南流注湿余水。湿余水又东南流径安乐故城西,更始使谒者韩鸿北徇承制,拜吴汉为安乐令,即此城也。

对于这段文字,古今学者均有着各自的解读。《乾隆府厅州县图志》认为易荆水为南沙河^②。《光绪昌平州志》收录了《刘万源南北沙河考》《傅云龙北沙河为漂余水考》两篇文章:刘万源认为南沙河为漂(湿)余水,北沙河为易荆水;而傅云龙则反对该说,认为北沙河为漂(湿)余水,易荆水没有涉及^③。光绪年间麻兆庆所著《昌平外志》认为双塔河为易荆水,湿余水为南榆河^④,即今南沙河。近代著名学者杨守敬、熊会贞等认为南沙河是易荆水^⑤。徐兆奎先生认为南北沙河都不可能是易荆水,而是在北沙河上游偏东大体与之平行,源出昌平区红泥沟附近,在越过京密引水渠之前流入北沙河^{[1]104}。尹钧科先生认为易荆水所经郁山为今昌平城东之绵山,并据此推断易荆水上游为东沙河,下游为孟祖河^{[2]25}。

至今为止,对于湿余水和易荆水的研究可谓言人人殊,还没有取得共识,无法取得突破性进展,由此导致今天北京市昌平区和海淀区的部分古城遗址无法确定其名称和性质,如昌平区虎峪古城目前还不知其为历史上的哪座古城,海淀区清河镇朱房村古城遗址被定位为汉时防御军事要塞工程^{[3]117, [4]355}。《光绪昌平州志》^{[5]53}《北京历史地图集》^{[6]30}《秦代政区地理》^{[7]375}均认为秦汉军都故城在今昌平区土城村,尹钧科先生就对此提出异议,认为军都故城在龙虎台附近^{[2]24}。另有在昌平区小汤山附近有昌平城的观点,《光绪昌平州志》认为:“汉晋至魏初昌平,当在沙河店以东上下二东郭村之西。村名东郭,盖因城

而得名也。”^{[5]52}尹钧科先生根据易荆水在注入湿余水之前流经昌平城南的记载,认为东汉昌平故城当在小汤山之南,孟祖河之北^{[2]24-25}。上述学者尽管观点各异,但其论证无非是两种逻辑:一种逻辑严格按照《水经注》的记载,依据今天的水系格局复原北魏时的湿余水和易荆水;另一种逻辑认为《水经注》记载有误,重新论证北魏时的湿余水和易荆水。究其根本,研究观点各异来自于每个学者对于区域历史地理认知水平的差异和对《水经注》的解读不同。

二、湿余水与军都故城

《水经注·湿余水》关于湿余水和军都故城的记载如下:

湿余水出上谷居庸关东,……其水导源关山,南流历故关下。……其水历山南经军都县界,又谓之军都关。……其水南流出关,谓之下口,水流潜伏十许里也。东流过军都县南,又东流过蓟县北。湿余水故渎东径军都县故城南,又东,重源潜发,积而为潭,谓之湿余潭。

根据常征先生研究,《水经》成书于东汉延熹元年(158年)至中平六年(189年)之间的31年当中^[8]。《水经》说湿余水“东流过军都县南”,注文则说“湿余水故渎东径军都县故城南”。说明东汉末期军都县仍在原址,北魏时军都县已经迁址。注文还谈到湿余水故渎,说明湿余水在北魏时已经改道。《水经注》明确湿余水从今关沟发源,可见其对应今天的关沟河。湿余水流经居庸关,从山口流出后不远即下渗入冲积扇地表下成为地下潜水,地表上只有在夏季洪水期形成河流,平时表现为干沟。在距离湿余水出山口十余里之外,潜水从地下溢出,并积水成湿余潭。按《水经注》所记,湿余水故渎经过军都县故城南后,在其东“重源潜发”。从水文地质的角度来看,军都故城一定在南口外的地下潜水溢出带以内。现代自然地理研究表明,昌平区旧县、念头、百泉庄一带,是南口冲积扇地下水溢出带地势低洼处,有大量泉水出露^{[9]206-027},是最有可能积水成湖的地方,地名百泉庄即说明此处泉水之多,尹钧科先生认为湿余潭即在

百泉庄,此说正确。依据《水经注》的描述,军都故城只能在百泉庄至南口一线以北^{[2]24}。《光绪昌平州志》记载昌平州西北“十四里七间房,十五里红泥沟、西辛店,十七里古城,盖军都故城也”。杨守敬在《水经注疏》中说军都故城“在今昌平州西十七里”。昌平区南口镇虎峪村有一座古城遗址,《昌平文物志》称虎峪古城始建于战国。该古城北倚大虎山,南临关沟出山之处,同时距离昌平州城约17里,可以确定此即《水经注》所说的军都故城。根据后晓荣研究,军都在秦代为上谷郡辖县^{[10]374},两汉仍之,故虎峪古城遗址可确定为秦汉军都故城。

但是,《昌平文物志》认为虎峪古城不是军都故城,称其历史作用尚待考察^{[3]117},却以马池口镇土城村古城为秦汉军都县故城,其实是一个错误的认知。土城村古城距离关沟出山口约20余里,与《水经注》描述不符,且在南口冲积扇地下潜水溢出带以下区域,也就是说其在“湿余潭”之外,不可能是《水经注》所说的军都故城。尹钧科先生指出,该错误是《光绪昌平州志》误认为双塔故城为军都故城所造成的,此后学界便遵信不移,《北京历史地图集》和《昌平州志》均将土城村古城遗址当作秦汉军都故城^{[2]25}。

那么,土城村古城到底是那座城呢?这得从文献当中寻求答案。顾祖禹在《读史方舆纪要》中说:“军都城,在州东。汉立县于军都山南,或以为秦县也。汉初周勃屠浑都,即军都矣。后移治于昌平县东南,属上谷郡,后汉属广阳郡,晋属燕国。后魏复移治所于县东北二十里,仍属燕郡。”^{[11]504}这里明确了军都县治所有两次迁址过程,一次迁移至昌平县东南,另一次是后魏迁移至昌平县东北。虎峪古城是《水经注》所记的军都故城,酈道元写《水经注》时军都县城已经迁往他处,东魏时军都县城再次迁址。

在今昌平区兴寿镇有东、西新城村,明初为蒯沟社辖村,永乐《顺天府志》卷一四《昌平县》云:“军都故城在县东南四十里蒯沟社,元一统志:略存古迹。”那么这个古城是哪个军都城呢?《太平寰宇记》卷六九《河北道十八·幽州》称:“后魏移军都县于今县东北二十里,即故城在其南也。”《魏书》卷一〇六《地形志二》记载:“太和中分恒州东部置燕州,孝昌中陷,天平中

领流民置,寄治幽州宣(军)都城。”因为东燕州、昌平郡、昌平县寄治军都城,原军都县治遂迁新址。无论从古代还是今天的昌平辖域来看,东、西新城均在昌平的东北部,麻兆庆认为新城村为后魏天平中新迁的军都县址,并指出《太平寰宇记》中的“二十里”里程记载有误^⑥。尹钧科先生在《北京建置沿革史》中进一步证实东、西新城村为东魏天平中迁移至此的军都新城。

相对于昌平全境来说,军都县城最初在虎峪城,位于县西北,然后迁至县东南,之后再迁至县东北。酈道元著述《水经注》时间在军都县城迁址于今东、西新城村之前,说明军都县此时已经迁址至昌平东南,且位于东、西新城村西南方向。今土城村古城遗址所在位置恰好符合文献记载,可见北魏时军都县城应该在今土城村。军都县城自虎峪村南迁至土城村的时间很可能在北魏太和年间(477—499年)。因为昌平县在北魏太和中并入军都县,于今河北省阳原县西汉昌平县故地复设新昌平县和昌平郡。北魏将昌平县并入军都县,县域向南扩展,原来位于虎峪村的军都县城对于合并后的新县域来说,位置过于偏僻,而土城村位于两县之间的适中之处,县城设于此便于管理。因此,土城村古城遗址应是北魏时的军都县城所在。

三、易荆水与昌平故城

《水经注·湿余水》记载易荆水时说:

其水导源西北千蓼泉,亦曰丁蓼水,东南流径郁山西,谓之易荆水。……易荆水又东,左合虎眼泉,水出平川,东南流入易荆水。又东南与孤山之水合,水发川左,导源孤山,东南流入易荆水,谓之塔界水。又东径蓟城,又东径昌平县故城南,又谓之昌平水。

仔细阅读《水经注》关于易荆水的记载,确定易荆水有以下重要前提条件:一是距离蓟城不远,二是有昌平故城在河流北侧。另外,《北齐书》《斛律金(子光 羨)传》记载,北齐幽州刺史斛律羨“又导高粱水北合易京,东会于潞,因以灌田。边储岁积,转漕用省,公私获利焉”。文中的“易京”指“易荆水”。高粱水位于蓟城西北,

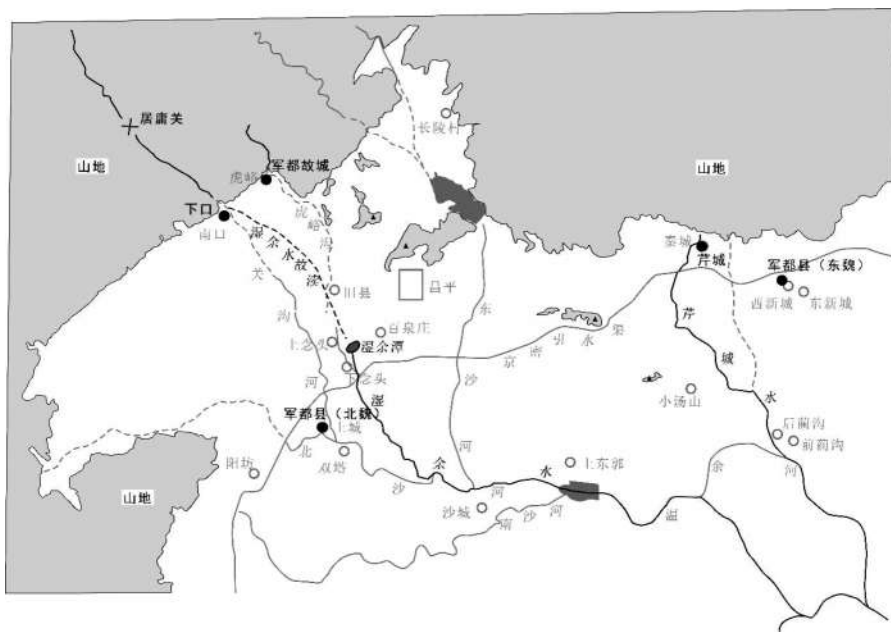


图1 《水经注》湿余水、军都故城、北魏军都县和军都新城示意图

易荆水距离高粱水不会太远,斛律羨才能开凿沟渠,这是确定易荆水的第三个前提。

(一)易荆水“又东径蓟城”

对于易荆水的判断,几乎所有的研究者都局限于今温榆河上游的南沙河、北沙河、东沙河等几条河流,然后按照各自的假设和逻辑去确定孤山、虎眼泉、昌平故城等,最终都不能和《水经注》关于易荆水的原文对应,结论互异,难以取得共识。导致易荆水判断出现讹误的重要原因是,上述学者均对易荆水记载缺乏通盘考虑,故所得结论恐经不起推敲。研究者们都忽略了《水经注》关于易荆水的记载中“又东径蓟城”这句话。他们认为这句话是错误的,易荆水不会在蓟城附近,故而不断在居庸关南的今昌平境内不断寻找易荆水,不仅得出的结论脱离文献记载,而且在阐述斛律羨“导高粱水北合易京”时也漏洞百出。事情至此,我们需要重新审视易荆水“东径蓟城”的可能性了,文献如此记载,说明易荆水距离蓟城不会太远,因此应在蓟城以北附近区域寻找易荆水。

(二)易荆水“又东径昌平县故城南”

此前研究易荆水的学者们均注意到这句话,即易荆水“又东径昌平县故城南”。西汉时,昌平县在居庸关外,隶属于上谷郡。王莽新朝后期,因匈奴寇边,昌平内迁于居庸关内^{[12]267-277}。

《旧唐书·地理志》记载:“昌平,后汉县,属广阳国,故城在今县东南。”唐代昌平县在今昌平区旧县村,即东汉昌平故城在旧县村的东南方。按照《旧唐书》记载的方位,以及昌平故城与河流关系,现在符合条件的有两处:一处是昌平区马池口镇土城村,位于北沙河北侧;另一处位于海淀区清河镇的朱房村古城,该村位于清河北侧。永乐《顺天府志》卷一四《昌平县》记载后者为大口故城,“在县东南五十里清河社”。前文已经论证土城村古城遗址为北魏军都故城,且距离蓟城较远,故不可能是昌平故城。

朱房村古城发现于1953年,曾作试掘,从出土器物及城址内涵判定,初筑当在东汉时期^{[13]108}。该汉城遗址平面呈正方形,城墙黄土夯筑,周长约2公里,即城垣每边长约为0.5公里,符合汉代县城的标准。1955年对城址进行了局部发掘,发现有陶井十几处,出土有夹砂红陶瓮、泥质灰陶豆及筒瓦、板瓦、瓦当,还有铁剑、铁刀、铁锄、铁镜、铜钱、铜印等^{[14]223}。朱房古城遗址位于清河之北,距离蓟城距离不远,也符合易荆水东经蓟城,且经过昌平县故城南的记载。

岳升阳根据唐章怀太子李贤为《后汉书·卢芳传》中的昌平作注“昌平,县名,故城在今幽州昌平县东南”,认为唐代昌平县城在旧县村,朱

房古城距离旧县村的距离约为26.5公里,若以唐初小里计算,1里约为442.5米^{[15]317},约合60唐小里。另《水经注》引用《魏土地记》说“蓟城东北百四十里有昌平城”,其中“百”字当为衍文,正确应是“蓟城东北四十里有昌平城”。古代蓟城的北门在今西城区新文化街一线南侧,由北门向北,有两条大道:第一条是今佟麟阁、赵登禹路,第二条是经今海淀苏州街的大道,两条路至朱房古城的距离相仿,根据测量,都是16公里有余。如果按汉代里计算,1里约为417米^{[16]242},40汉里大约为16.7公里,里程与文献记载基本相符。从“东北”的方位表述来看,蓟城与昌平城之间的距离是按第一条路计算的,因为这道路在蓟城附近是向东北行的。据此推测朱房古城是汉至魏晋时期的昌平城^[17]。

按照上述分析,朱房古城在方位里程上与古代文献记载一致,又与《水经注》记载的易荆水和昌平故城的位置关系完全对应,既说明朱房古城遗址就是汉至魏晋时期的昌平故城,也证实了清河就是古代的易荆水。

(三)斛律羨“导高粱水北合易京”

三国魏嘉平二年(250年)刘靖开车厢渠,造戾陵堰,导高粱河水灌溉农田,《水经注·湿余水》载:“自蓟西北经昌平,东尽渔阳潞县。”据研究,高粱水原为古灋水(永定河)故道,又称三海大河^{[18]18-19}。古代高粱河自石景山东延至今北京西直门外至德胜门一线,在海淀台地南侧。清河上游支流万泉河在海淀台地北侧,两者近在咫尺。只有易荆水经由万泉河至清河一线,从高粱河开渠引水至易荆水才有可能,即“北合易荆”,同时也符合易荆水“东径蓟城”的记载。

斛律羨导高粱水入易荆水的人工水渠,在考古上已经得以发现。1991年10月,在北京市海淀区双榆树当代商城大厦施工中,出土一条古代水道遗址。该水道遗址为南北走向,水道断面呈斗形,底宽近14米,面宽约23米,深约3米,底部距今地表约4.7米。两岸坡面整齐,坡度约为35度。水道遗址轮廓清晰,已出土的水道遗址南北笔直,其内流沙与淤泥、草炭层相叠压,沉积层厚达2米以上。其中可分辨出的沙层共有5层,最厚的一层流沙厚度达0.83米,沙层宽度在8米以上,下层较上层为宽。流沙层间为

厚度不等的淤泥层,沙层两侧是草炭及淤泥。在沉积层上面为褐色淤土,整个水道被1米多厚的灰褐色挠土层所覆盖。挠土层中有一些墓葬和近现代建筑基础,水道中沙层的交错层里表明,水流是由南向北流动的。岳升阳认为该遗址从轮廓特征及沉积层看,既不是地震遗迹或天然河流故道,也不是古代道路,而是一条人工修筑的水渠遗址。此前几年,岳升阳在这条水渠遗址的南北延伸线上,相继发现过多处与该遗址特征相似、走向相同的古渠遗迹。这些遗迹与双榆树古渠遗址联系起来,即可勾划出一条由南到北,纵贯海淀台地的古代渠道。其南端当起于紫竹院旁的高梁河畔,北端在成府村至清华大学一带汇入万泉河^[19]。由此可知,万泉河今为清河支流,古代当为易荆水。

(四)易荆水发源地千蓼泉、郁山、虎眼泉以及孤山

既然今清河和万泉河是古代的易荆水路线,那么其发源地只能在今海淀区境内。今清河有两源:一为肖家河,一为万泉河。但今天的水系远远不同于北魏时期,金元建都北京以来,为漕运引水而大大改变了该地的水系格局。要复原北魏时期的易荆水路线,需要从海淀周边的地理形势来分析,长河呈南北向,出现于金朝,是人工开凿而成。在长河出现以前,清河上游水源应来自香山一带,由于这里北有寿安山阻挡,南侧受海淀台地阻隔,北魏时的易荆水上游河道只能位于两者之间。

千蓼泉。《水经注》说易荆水“导源西北千蓼泉”。从海淀附近河流发源情况来看,易荆水当发源于今海淀区北京植物园内的樱桃沟。樱桃沟呈西北—东南走向,过去沟内有很多泉水,还有卧佛寺,《日下旧闻考》记载说:“卧佛寺亦以泉胜。”^{[20]1679}千蓼泉很可能是指樱桃沟内诸泉。

郁山。郁山当为今玉泉山。易荆水从今樱桃沟出山后,因北部和西部地势较高,自然向东南流,恰好经过玉泉山西侧,符合《水经注》“东南流径郁山西”的描述。玉泉山是太行山余脉的平原残丘,为奥陶系灰岩的向斜地层,岩溶裂隙发育较好,有良好的补给、径流和排泄条件,其补给源主要是大气降水和永定河水,地下水较丰富,该山以泉闻名,后形成玉泉山之名。

虎眼泉。玉泉山下多泉,是断裂带深层涌出的喀斯特水,水量丰富,形成以玉泉为主的泉群,金元以来成为京师名山。虎眼泉当为玉泉山麓平原处一处重要泉水出露处。泉水向东南流入易荆水。因古今环境变化较大,无从确定其位置。

孤山与塔界水。孤山当为今颐和园万寿山。万寿山最初名瓮山。瓮山西近玉泉山,后靠金山,古代附近多有泉水出露,汇聚于山前,金元时有瓮山泊。水从山前流出,形成河流,故曰“导源孤山”,向东南流入易荆水,此即塔界水。按照《水经注》中所述,虎眼泉水和孤山水形成河流,东南流注入易荆水,即“左合虎眼泉”和“水发川左”。

(五)易荆水流经路线

依据上述分析,易荆水当发源樱桃沟诸泉,向东南流出山,经玉泉山西,东南流至巴沟低一带,中途有虎眼泉水和孤山水自河流北侧汇入。易荆水东南流至巴沟低地,然沿着古漂水故道东北流,即通过万泉河一线与今清河连接,再东流入今温榆河。只有这样,才符合《水经注》中记载的“导源西北千蓼泉”“又东径蓟城”

“又东径昌平县故城南”几个约束条件,另外也与《北齐书》斛律羨“导高粱水北合易京”的文献记载相一致。

按照《水经注》记载,易荆水在芹城水之前注入湿余水。芹城水约相当于今昌平肖村河,而现状肖村河却比清河先入今温榆河(即湿余水)。其实这并不奇怪,俗话说“三十年河东,三十年河西”,温榆河河道在历史上是变动不居的,由此导致芹城水(肖村河)和易荆水(清河)注入湿余水的顺序发生变化。在近代地图上,可看到在昌平区北七家镇域内温榆河西南侧有一条带状沙坨地,自东、西沙各庄之间,向东南至平房村东,再延伸至海鹳落村,地面上种植林木,似乎为曾经的古河道。这条沙带再向东南延伸,则可至燕丹村汇入清河。很可能在《水经注》时代,湿余水沿着这条古河道东南流,至燕丹村易荆水汇入。湿余水再东南流,则芹城水沿着肖村河、蔺沟河和今温榆河一线汇入湿余水,这样就符合《水经注》上易荆水先于芹城水汇入湿余水的描述了。

易荆水在辽代已经称作清河,见于《辽史》。金代定都中都,为满足中都漕运需要而引

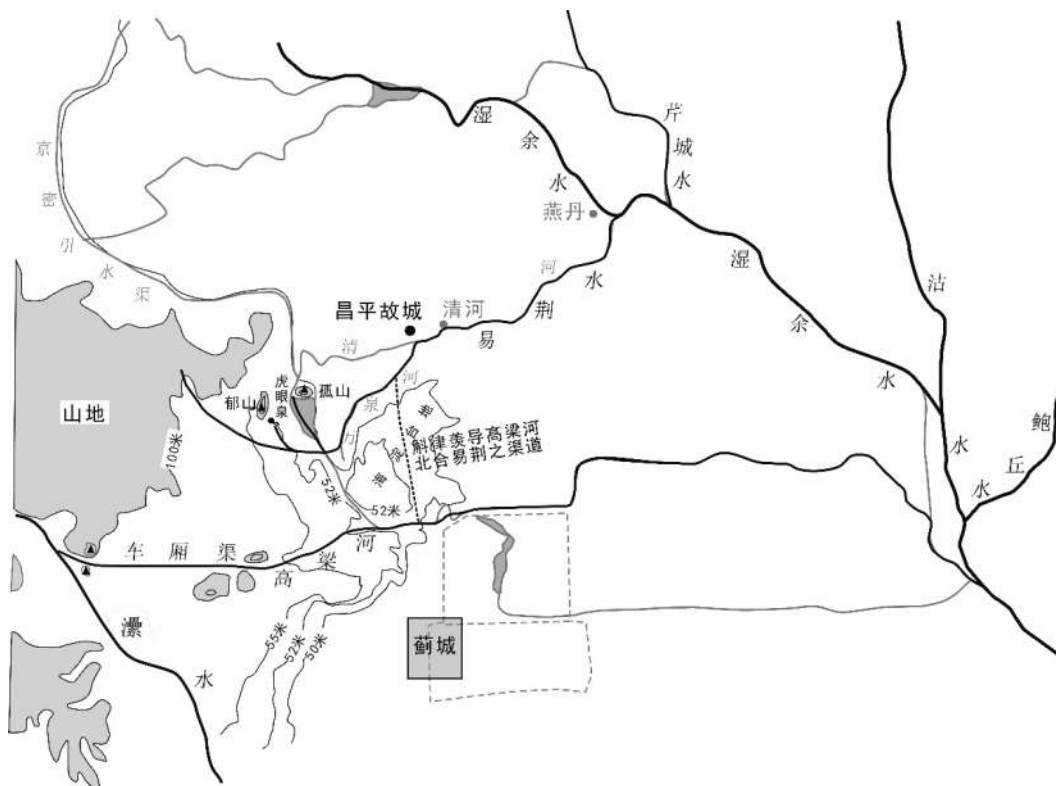


图2 《水经注》易荆水和昌平故城示意图

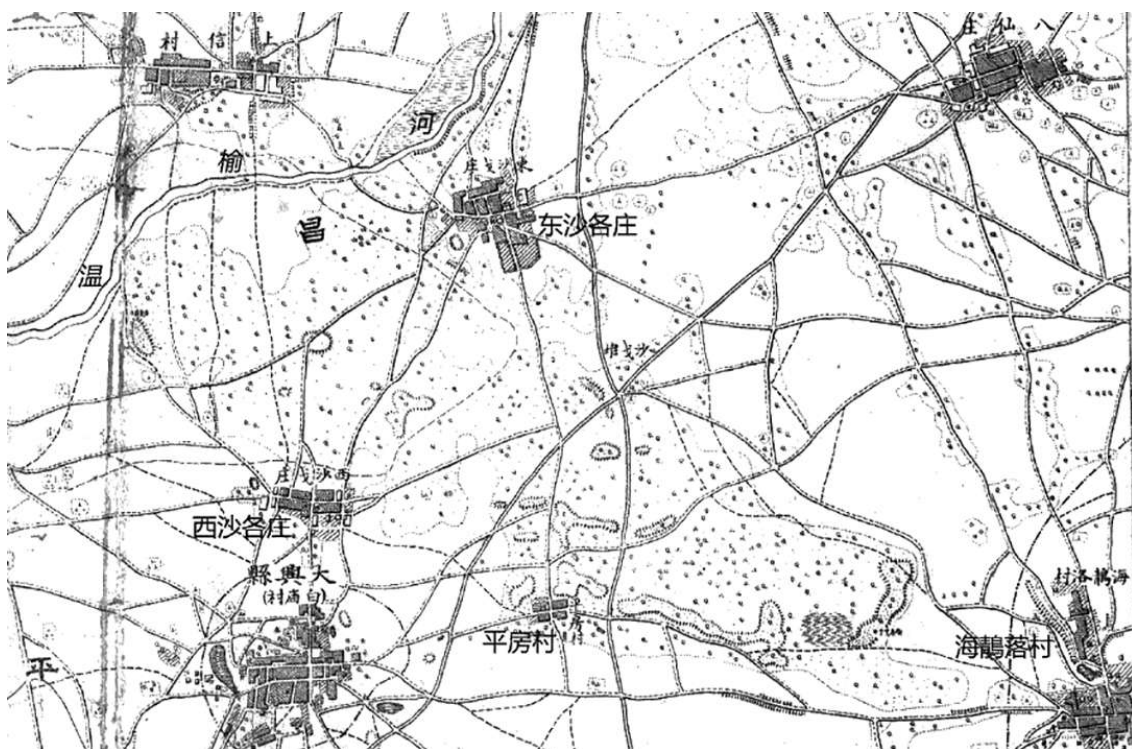


图3 1915年北京陆军测量局绘制1:25000地图上自东西沙各庄经平房村至海鹈落的条带状沙坨地

瓮山泊之水,开长河穿过海淀台地,导入入中都漕河。元至元二十九年(1292年),郭守敬开白浮瓮山河,引昌平白浮泉等西山诸泉之水入瓮山泊,再通过长河引瓮山泊水入大都城积水潭,为通惠河漕运提供水源。金元时期开长河引水济运工程将原来东西向的清河拦腰截断,使得清河水源发生较大变化。经过金元时期在海淀地区的水系改造,瓮山泊成为运河水源调蓄工程,一部湖水和玉泉山水从瓮山北侧分流东出,成为今清河的一个水源,即肖家河;另一部分湖水从长河南流进入京城供应运河。因长河在颐和园和海淀台地之间的东侧筑堤,堤东为巴沟低地,河水渗入地下,从河堤东侧出露为泉,重新发源,流为万泉河,东北汇入清河,成为清河的另一个水源。可见,今日清河的水系格局是在金元时期开挖长河济运后而形成的。

结 语

根据《水经注》湿余水、易荆水位置的考证和周边古城遗址的分析,本文得出结论如下。

一是酈道元《水经注》对于湿余水和易荆水的描述是正确的,只是由于文献记载相对简略,

给后世研究者复原当时的水系情形带来了难度,由此造成诸多学人既利用原文而又曲解原文来论证湿余水和易荆水的位置,导致论证逻辑混乱,结论自然经不住推敲。本文通过正确解读《水经注》原文,利用《北齐书》中的史料记载,结合区域地形地貌特点和水文地理情况,并利用当代已知古城遗址位置和河流水系关系综合判断,得以复原北魏时期湿余水和军都故城、易荆水和昌平故城的历史地理概况。

二是本文结合《水经注》原文记载,可知古代湿余水发源于关沟。依据南口冲积扇的水文规律分析,确定湿余潭应在今百泉庄一带。通过《水经注》等文献记载并对照区域水文地理条件,判定今昌平区南口镇虎峪古城遗址为秦汉军都故城,马池口镇土城村古城遗址为北魏军都故城,兴寿镇东、西新城的古城遗址为天平中新迁至此的军都故城。

三是结合《水经注》和《北齐书》上的文献记载,对照海淀地区的自然地理和河流水系情况,判定易荆水当与今清河和万泉河存在古今继承关系。北魏时期易荆水发源于今海淀区的樱桃沟,出山后东南流,至海淀台地北侧,沿着万泉河和清河一线注入今温榆河。郁山为今海淀玉

泉山、孤山为瓮山即今颐和园万寿山。清河镇朱房村古城遗址为汉魏昌平故城。

注释

①湿余水为《水经注》通行本所用,也有版本记作漂余水,有学者考证为温余水,湿为温之讹。本文与通行本保持一致,仍使用湿余水。②参见洪亮吉撰:《乾隆府厅州县图志》卷一《京师顺天府》。③参见《光绪昌平州志》卷四《山川记第四》。④参见麻兆庆:《昌平外志》卷三《河渠考》。⑤参见杨守敬、熊会贞:《水经注疏》卷一四《漂余水注》;杨守敬等:《水经注图》,中华书局2009年版。⑥参见麻兆庆:《昌平外志》卷一《地理沿革考》。

参考文献

- [1]徐兆奎.古代的温榆河:《水经注》漂余水试析[M]//历史地理与地名研究.北京:海洋出版社,1993.
- [2]尹钧科主编.北京建置沿革史[M].北京:人民出版社,2008.
- [3]北京市昌平区文化委员会编.昌平文物志[M].北京:北京燕山出版社,2010.
- [4]海淀区地名志编辑委员会.北京市海淀区地名志[M].北京:北京出版社,1992.
- [5]缪荃孙,刘万源,等.光绪昌平州志[M].北京:北京古籍出版社,1989.
- [6]侯仁之主编.北京历史地图集[M].北京:北京出版集团公司文津出版社,2013.
- [7]后晓荣.秦代政区地理[M].北京:社会科学文献出版社,2009.

- [8]常征.《水经》作者及其成书年代[J].中国水利,1983(6):49-52.
- [9]霍亚贞主编.北京自然地理[M].北京:北京师范大学出版社,1989.
- [10]后晓荣.秦代政区地理[M].北京:社会科学文献出版社,2009.
- [11]顾祖禹.读史方輿纪要[M].北京:中华书局,1955.
- [12]靳宝.两汉昌平县位置考辨[M]//北京史学论丛:2016.北京:中国社会科学出版社,2017.
- [13]赵其昌.唐、辽昌平乡、里考[M]//京华集.北京:文物出版社,2008.
- [14]北京文物局编.北京文物考古地图集[M].北京:科学出版社,2009.
- [15]胡戟.唐代度量衡与亩里制度[M]//中国古代度量衡论文集.郑州:中州古籍出版社,1990.
- [16]陈梦家.亩制与里制[M]//中国古代度量衡论文集.郑州:中州古籍出版社,1990.
- [17]岳升阳.清河汉城与两汉昌平城[M]//北京史学:2020年春季刊.北京:社会科学文献出版社,2020.
- [18]吴文涛.北京水利史[M].北京:人民出版社,2013.
- [19]岳升阳.双榆树古渠遗址与车箱渠[J].清华大学学报,1996(2):88-90.
- [20]于敏中,等.日下旧闻考[M].北京:北京古籍出版社,1983.

A New Study on the Shiyushui and Yijingshui in *Shui Jing Zhu*: Also on the Location of the Ancient City of both Jundu and Changping

Chen Xibo

Abstract: The volume about Shiyushui in *Shui Jing Zhu* is an important document to study the changes of ancient water system and historical geography in northern Beijing. The records of Shiyushui and Yijingshui involve the determination of ancient city locations of both Jundu county and Changping county. Shiyushui in the Northern Wei Dynasty originated from today's Guangou valley, flowed through Juyongguan, and came out of the mountain at Nankou,, then it penetrated into the surface of the alluvial fan and became underground diving. After traveling more than 5 kilometers southeast, it overflowed from the underground and accumulated water into Shiyu Pool. The location of Shiyu Pool should be in Baiquanzhuang village, Changping District, this paper holds that the ancient city ruins in Huyu village in Changping District is the place where Jundu county of the Qin and Han Dynasties lay, and the ancient city ruins of Tucheng village in Changping District is the place where Jundu county of the Northern Wei Dynasty lay. In the Northern Wei Dynasty, the Yijing River originated in Yingtaogou valley in Haidian District, flowed out of the southeast behind the mountain to the north of Haidian platform, and flowed into Shiyushui (Wenyu River) along current Wanquan River and River Qing. Based on the research of the relationship between ancient city ruins in Zhufang village, River Qing and Jicheng in Haidian District, this paper holds that ancient city ruins in Zhufang village is the place where Changping county in the Han Dynasty lay, Yushan mountain, through which YiJing water flowed, is now the Yuquan mountain, and mountain Gu is the Wanshou mountain in the summer palace.

Key words: *Shui Jing Zhu*; Shiyushui; Yijingshui; the ancient city of Jundu; the ancient city of Changping

[责任编辑/云 扬]



小冰期背景下苏北群发性“沉城”现象及 迁治模式*

李德楠

摘要:极端类型的群发性“沉城”现象,往往反映区域水环境的重大变化。17世纪20至80年代,前后不足60年的时间内,苏北地区接连发生了徐州、邳州、泗州三座城池沉入水中的极端事件。究其原因,在于黄河水患的直接影响,而17世纪恰逢小冰期的最寒冷期,加深了黄河的水文灾害程度。当时苏北为黄淮运交汇区,蓄清、刷黄、济运等工程集中于此,水环境复杂,受季风气候的影响,黄河灾害频发。“沉城”事件发生后,三地均采取了迁移治所的对策,均经历了从临时迁治到最终迁治的过程,表现为回迁重建、异地重建、迁治合署等模式。徐州城是3年后回迁重建,邳州城是10多年后异地重建,泗州城是90多年后迁县合署,其重建的间隔时长与其到黄河的距离成正比,与城址受破坏程度成反比。治所是政府行使国家权力的中心,治所迁移便于政府主导的灾后重建的开展,反映了国家权力机关优先保障的次序。不过迁治在促进新城所在地开发的同时,往往加速了旧城所在地的衰落。

关键词:黄河水患;水沉城市;治所迁移;明清小冰期;苏北

中图分类号:K291

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0102-07

在气象、洪水、海洋、地质、地震、农、林七大类24种自然灾害中,直接经济损失最大的是气象灾害和洪水灾害,约占总损失的一半以上^{[1]2}。其中,水患对城市的影响有目共睹,因此以城市为对象的灾害史研究引起了学术界的关注。不过以往研究多侧重于典型城市的个案分析,考察水患原因、表现、应对策略等问题,近年来有研究者注意到了典型区域内城市群体的水患问题^①。但比较而言,对于极端气候水文条件下群体“水沉城市”的研究尚不多见。

苏北地处淮河和沂沭泗下游,河湖水系众多,城市发展与水的关系密切。自南宋黄河夺淮以后,尤其明中期黄河全流入淮后,该地区更成为洪水走廊。17世纪20年代至80年代,不到

60年内,接连发生了徐州、邳州、泗州三座城池沉入水中的极端事件,治所也随之发生变动。那么,上述城市的水沉过程如何?原因何在?如何评价治所迁移的灾后重建模式?本文以小冰期最严重的17世纪为研究时段,通过分析群发性“沉城”现象及其应对措施,以为城市灾后重建、制定减灾防灾对策等提供历史借鉴。

一、小冰期背景下17世纪苏北三城的沉没

17世纪20年代至80年代,即明天启四年(1624年)至清康熙十九年(1680年)间,前后不足60年的时间内,苏北地区先后有三座城池沉

收稿日期:2021-11-19

*基金项目:国家社会科学基金项目“明清运河沿线湖泊环境变迁与国家水资源管理体制研究”(19BZS104)阶段性成果。

作者简介:李德楠,男,淮阴师范学院教授(江苏淮安 223300),主要从事历史自然地理、黄运关系史和环境变迁史研究。

入水中,分别为徐州城、邳州城和泗州城。

(一)天启四年徐州城的沉没

徐州城历史悠久,历史上城池曾多次因水而毁。南宋黄河夺淮以前,徐州城主要受汴、泗等河流的影响,“汴泗交流”为徐州古八景之一,唐代韩愈有“汴泗交流郡城角”的诗句。东晋年间的汴水水患,一度导致徐州城崩塌,后刘宋时修筑新城。南北朝时,陈国大将吴明彻利用泗水灌徐州城,城毁坏,到唐贞观年间才得以重建,并修筑了内城、外城。北宋熙宁年间,黄河决堤,徐州太守苏轼增筑各城门子城,护以砖石,在城东南修筑了护城长堤,后人称之为苏堤。

南宋黄河夺泗入淮后,徐州成为黄河岸边的城市,东西北三面皆黄河。金哀宗正大元年(1224年),完颜仲德于徐州城“叠石为基,增城之半”^[2]卷五十七《完颜仲德传》,2605,后毁于元末战争。元代时降徐州为武安州,治所迁到州城南二里处的奎山。明洪武元年(1368年),恢复武安州为徐州,在原址重建州城^[3]卷二《建置》,2。洪武十四年(1381年),升徐州为直隶州。永乐九年(1411年)南北大运河重新疏浚开通后,永乐十四年(1416年)在曾作为州城所在地的奎山城址,修建了运河四大水次仓之一的广运仓。

弘治年间修筑太行堤,实施“北堤南分”的治河策略,使黄河分多股全流入淮。嘉靖二十五年(1546年)以后,黄河分股入淮的局面结束,“南流故道始尽塞,……全河尽出徐、邳,夺泗入淮”^[4]卷八十四《河渠志二》,2065。随着黄河堤防的修筑,徐州城地势相对低洼,嘉靖隆庆之际,徐州段黄河出现“河渐涨,堤渐高,行堤上人与行徐州城等”^[5]卷二《两都》,24的情况,故《明史·河渠志》称隆庆以后的河工重点“不在山东、河南、丰、沛,而专在徐、邳”。其后,黄河多次决口,威胁徐州城。嘉靖四十四年(1565年),黄河汹涌激荡,大水冲击西门,“城几溃”。万历二年(1574年),黄河大涨,城被水淹达3个月之久,“城又几溃”。至天启四年六月初二日,徐州城遭受了历史上最严重的水灾,黄河大堤在城东南部的奎山决口,大水冲毁东南城墙,城中水深1丈3尺,州城完全被淹,“城内外死者,不可胜纪”^[3]卷二《河防》,53。天启“沉城”对徐州经济社会发展影响巨大,以

至于清顺治间《徐州志》作者慨叹,“自甲子城沉,神气为瘵”。

(二)康熙七年邳州城的沉没

邳州古称下邳,地处沂、沭、武、泗等河流交汇处,自古地理位置重要,《读史方輿纪要》评价其“北控齐鲁,南蔽江淮,水陆交通,实为冲要”,故历代对下邳城池的建设不遗余力。历史上邳州治所有过多次迁移,其中位于今睢宁县境内的下邳城,是康熙十一年(1672年)前的治所。三国时期,吕布为抵抗曹操的进攻,将下邳城扩建为三重。魏晋南北朝时期,下邳号称“水陆交冲,为之锁钥”。南宋黄河夺淮以后,下邳“襟带全黄,屹然河北巨镇”^[6]卷一《形胜》,4。

不过宋金元时期,受黄河夺淮影响,下邳“苦于兵事,又苦于河患”^[6]序,2。金代时因下邳城毁坏严重,不堪戍守,有大臣奏请于下邳城西3里处另筑新城,原下邳城称“下邳故城”。此后由于连年战争和水患的影响,至元代时土城已残破不堪,于是元中统三年(1262年)十月,命忽都虎等人在旧土城的基础上修建城郭。后元末农民起义,使下邳城再次遭到毁坏。

明洪武、正德年间,对下邳城进行了两次重修。据乾隆《邳州志·城池》、咸丰《邳州志·城池》等记载可知:明洪武十三年(1380年),邳州卫指挥使王恒用砖石砌筑,高2丈9尺,周长5里20步,建雉堞1526座,角楼4座,铺房30座,设北、西、南三座城门。各门建有城楼,环以子城,周围开凿护城河,宽2丈,深8尺。正德七年(1512年),为抵御农民起义军,增筑西北、东南两处城墙,城墙上建造三座城楼。嘉靖十五年(1536年),又进一步修葺城墙。

清顺治八年(1651年),知州陈璧因岁久圯坏,再次增修邳州城。康熙七年(1668年)六月十七日,发生了8.5级的“莒县—郯城大地震”,强震引发黄河大水决堤,溢入下邳城内,“河水大上,城陷,居民罕有免者,免者独一二百家,并栖止岸阜,余则巨浸矣”。七月十二日,黄河从下邳城西十余里处决口,黄水吞没了残破的州城,“河决城圯,汇为巨浸”。四年后的康熙十一年秋,邳州境内黄河再次决口,稍稍水消的下邳城再次“陷入水”。从此,城址积水长年不涸,沦为水潭湖荡,城址所在地逐渐衰落下去。

(三)康熙十九年泗州城的沉没

泗州城位于淮河北岸今盱眙县境内,“南瞰淮水,北控汴流,……东南一大都会也”^{[7]卷一《形胜》,174}。隋代开挖通济渠(宋代称汴渠)以后,交通更加便利。唐代在此设临淮县,开始建造城池,将原泗州治所从宿豫迁至临淮县城。据《帝乡纪略》记载,最初城墙高2丈多,宋代时将泗州城扩展为东、西两城,跨汴渠两岸。金代时拆毁宋人修筑的河堤,取石维修城址。清初,用砖石将两城连为一城,周长达9里30步,高2丈5尺,汴河自城中流过,南流入淮河^{[8]卷三《城池》,77}。

泗州因居淮河下游,地势低洼,自唐代建城以来一直水患多发,“历受河害”^{[7]卷三《水利上》,193},“旱灾什一,水灾什九”^{[7]卷四《轶恤志》,212}。据统计,唐至北宋时期,泗州水灾至少发生了30次^{[9]304-309}。南宋黄河夺淮加重了泗州城的水患,明正统二年(1437年)夏,淮河大水,城池崩塌,居民逃奔盱山^{[7]卷三《洪泽湖考》,212}。

真正引发泗州城沉入水中的大灾难,则始于万历间潘季驯“筑堤束水,以水攻沙”治河方略的实施。潘季驯着手修筑洪泽湖大堤,以便蓄积足够的清水冲刷黄河泥沙,确保漕运畅通。由于修筑高家堰的同时堵塞了大润口、小润口泄水通道,抬高了洪泽湖水位,使泗州城面临更大的水患困扰,“泗水患方剧”^{[7]卷三《汇纪治淮五条》,197}。据研究,从南宋淳祐元年(1241年)至明嘉靖四十四年(1565年)“蓄清刷黄”策略实施以前的324年中,泗州淹城13次,平均每24.9年一次;从万历七年(1579年)潘季驯基本建成洪泽湖到康熙十九年(1680年)泗州城被全部淹没的101年中,淹城14次,平均每7.2年一次^{[10]98}。

自万历初年潘季驯负责治河以后,泗州地区的水环境变化剧烈,大片耕地沦为湖沼,以至于当地人称下地干活为“下湖”。潘季驯的做法遭到泗州籍官员常三省的激烈反对,其呈《上北京各衙门揭帖》,从泗州水患、清口淤塞、运道利病、治水事宜等方面力陈修筑高家堰的危害,建议多建泄水涵闸,疏通淮河入海入江水道,恢复淮流故道,减少泗州地区水患。但潘季驯得到了首辅张居正的支持,常三省被削职为民。

明代的治河面临保漕、护陵的双重任务,既要确保漕运畅通,又要设法保护泗州祖陵和凤

阳皇陵安全,因此紧靠祖陵的泗州城还不至于到沉没的地步。但清代以后洪泽湖治理无需兼顾护陵,结果堤防不断加高,水位不断攀升,湖面急剧扩大,泗州城水患较明代更加严重。康熙十八年(1679年)冬十月,淮河水势汹涌,城东北面石堤溃塌,决口70余丈,大水四溢。城外居民抱木漂浮求生,城内居民堙门筑塞,到日暮时分,城西北角突然崩塌数十丈,城外大水如建瓴之势灌注城内,百姓多溺死,城内外汪洋一片,“自是城中为具区矣”,城池从此沦为湖沼。

八个月后的康熙十九年六月,淮水再次暴涨,黄河冲破堤坝,直灌洪泽湖。在黄、淮并涨的影响下,泗州城外的防洪护堤决口,大水决城,城墙被冲坏,城郭被淹没,城内水深一丈余,大片庐舍漂没荡析,城内浮桥被冲垮,一字河、回澜阁、灵瑞塔、禹王台、邵公堤等“俱沉入水”^{[7]卷二《古迹》,192}。百姓被迫暂栖于残存的护城堤或城墙上。据光绪《盱眙县志稿》记载,到康熙三十五年(1696年)六七月间,经过接连50多天的大风雨,“民居摧倒,大水沉泗州,城垣荡尽,漂没死者无数,大饥”^{[11]卷十四《祥异》,280}。至此,露出水面的泗州城墙也荡然无存,被吞没于湖水之中。

分析上述三座城池的水沉过程,可发现一些共同的特征:一是三座城池空间上比较接近,均位于大运河以东、淮河以北的苏北地区;二是灾害均发生于夏秋大汛季节,均受黄河的影响,暴涨的洪水毁坏城墙、淹没城池,其中泗州城叠加了黄河、淮河的影响,邳州城叠加了黄河、地震的影响;三是城池沉入水中的时间尽管为某一具体时刻,但实际上经历了一个不断累积过程,先前均发生过多水灾,并非毫无征兆,只不过水落后很快恢复正常生活,直到最后无法再恢复;四是水患造成大量的人口死伤或迁移,灾害发生后,官民均采取选择高阜地区避难的临时措施,希望水消后能回归家园,但坚持一段后又不得不考虑迁移治所。

二、小冰期背景下的黄河水文

上述群体性“沉城”现象的发生,最直接的原因在于黄河水患。黄河是一条桀骜不驯的大河,含沙量大,汛期集中,尤其在地势平坦的

下游平原河段,因流速放缓,泥沙沉淀,历史上发生上百次改道,其中较大的迁徙有7次,小的决口改道达数百次。黄河下游段河道属东亚季风区,有凌、桃、伏、秋四汛发生,其中伏汛发生在七八月,秋汛发生在九十月,凌汛、桃汛发生在立春前后和三四月间。四汛中最大的是伏、秋两汛,且伏汛多于秋汛。每次伏秋大汛,黄水往往冲破大堤,携带大量泥沙沿途淤积。因此针对黄河的特点,明代总河大臣潘季驯提出自春到秋时间段,黄河修守不可稍有松懈,“正月办料,二月兴工,三月终工未就而桃花水发,五六月而伏水发,七八月而秋水发,是无一时可忽也”^[12]卷十四《钦奉勅谕查理河漕疏》,494。

黄河水汛的变化多受气候影响。一般来说,气候变冷会使桃花水出现的时间有所推迟。元代以前,桃花水一般出现在春季二三月份,此时恰逢桃花盛开,南宋《景定建康志》中有“年年二月桃花水,一律流归石臼湖”的记载^[13]卷三十七《诗章·刘彦冲》,453。明清的记载中,桃花水发生的时间多在三月,《清圣祖实录》有“今岁桃花水发,洪泽湖水已高三尺”的记载^[14]卷二百三,康熙四十年三月戊申,76。由于季风活动强烈,桃、伏、秋、凌各个汛期的水文情况每年变化很大,各地区也由于自然地理情况的差异,各自形成不同的水文特点^[15]。就发生季节而言,“防河者,吃紧止在五、六、七月,余月小涨不足虑也”;就发生频率而言,“夫黄河,非持久之水也。与江水异。每年发不过五六次,每次发不过三四日”^[16]黄河卷一,280,但即便如此,影响也相当大。

黄河伏、秋两汛在时间上前后相接,表现为连续出现暴雨洪水,故常合称“伏秋大汛”。检索《明史》《明实录》《清史稿》《清实录》等历史文献,“伏秋”一词在《明史》中出现9次,在《明实录》中出现29次,在《清史稿》中出现34次,在《清实录》中出现300次,可见清代出现的次数远高于明代。清代治水者深知“河工伏、秋二汛,最关紧要”^[17]卷二八八,乾隆十二年四月戊辰,760。“伏秋时一旦溃决,为害不浅”^[14]卷一二三,康熙二十四年十一月丁丑,305,因此每当“伏秋大汛在即,更宜加意防护”^[17]卷九五,乾隆四年六月甲辰,455。针对黄强淮弱、黄水内灌洪泽湖等困扰,加强了闸坝的修建及启闭管理。

17世纪恰逢小冰期最寒冷的时段。小冰期作为距今最近的全球性寒冷气候事件,是当今

研究历史时期气候与人类活动关系的重点时期^[18]。研究发现,自明朝末年至清代鸦片战争以前,整个中国的年平均气温比现在都要低,夏天大旱与大涝相继出现,冬天则奇寒无比,江苏、福建、广东等地都狂降暴雪^[19]196。以世纪划分,17世纪、19世纪最为寒冷^[20]。小冰期的寒冷气候不仅带来急剧的降温,还往往表现为极端旱涝事件发生频率的明显增加。在中国东部季风区,1501年至1550年、1601年至1650年极端干旱多发,1701年至1750年、1801年至1850年和1901年至1950年极端大涝多发,1551年至1600年则是极端干旱与大涝并发最为频繁的时段。12世纪至14世纪和15世纪后期至17世纪中期多发极端连旱,17世纪中期以后多发极端连涝^[21]。明朝末期1637年至1643年间发生的持续大范围干旱,是小冰期相对寒冷背景下的极端干旱事件^[22]。中国东部最涝年份为1569年、1613年、1849年和1762年^[23]312-322。

其中苏北地区从1658年至1682年,有连续25年的洪水记录,洪水年份之多,洪水发生频率之高可谓触目惊心^[24]86。明末清初,泗州受黄淮水患最为严重^[7]卷首《重修泗州志序》,159。现存于淮阴区马头镇洪泽湖大堤的天启《清口灵运记碑》,记载了天启六年“五六月间,南旱北霪”的气候现象。据《中国近五百年旱涝分布图集》可见,天启六年确实发生了大范围的极端气候事件,南旱北涝的情形十分明显。涝灾集中于华北大部和黄淮地区,尤以京津冀地区为重,旱灾集中于江淮地区,尤以今安徽地区为重。17世纪黄河下游地区的“沉城”现象正发生在上述时段内。

三、灾后重建中的治所迁移

面对水患困境,受灾地区的官民采取了多种应对举措,包括加固城墙、防洪护堤、紧闭城门水关、加强护城河蓄水、开挖泄水河道、修筑水利工程等。例如徐州城,万历二年(1574年)因被淹达3个月之久,兵备副使舒应龙协同知州刘顺之环城外创筑护堤口,又于东南堤建金门闸,排泄涝水于南门外。万历十八年(1590年),徐州城又遭水患,城中积水严重,潘季驯和徐州兵备副使陈文遂开挖奎河支河泄水。万历四十

二年(1614年),参议袁应泰建议重修徐州四座城门,增建箭楼^[3]卷二《建置》,2。又如泗州城,因城内地势低于城外,每逢涨水则需紧闭五座城门,堵住水关,以防洪水内灌,还需要加修加固城墙,垫高街道。不仅如此,治所迁移也是灾后重建的重要举措,苏北三城分别采取了回迁重建、异地重建、迁县合署的应对举措。

(一)回迁重建的徐州治所

天启四年(1624年)徐州城被淹后,大水三年不退,徐州兵备副使杨廷槐建议迁至城南二十里铺重建,当时预估经费80000两。开工十个月后,刑科给事中陆文献上疏提出徐州城不宜迁的六条理由,即运道不当迁、要害不当迁、有费不当迁、仓库不当迁、民生不当迁、府治不当迁,于是皇帝下旨停工。其中最后一条理由明确提到原城址有险可据,位置重要,切不可“撤府之险”“退处平地”,曰:

徐淮以险重,故有改州为府之议。若退处平地三十余里,其去邳、宿几何?而不得已撤府之险阻乎?况府属道里,适均辅车相依,碭与丰原各远州百八十里,而僻处一隅,去属县益远,亦何以成府之尊?无已则有云龙山延亘于城之西南角,相距可二里,其间支河沟洫见涨为平原,即于府城南稍培之以土,俾与山相接,因高而立之基,再建一子城,设立郡县仓库于其内,而以道部臣统隶之。其旧城则设卫驿递而以镇将统隶之,以防雀行不测,则有突至之水患,可无虞矣。^[25]卷十六《建置考》,465

崇祯元年(1628年)水退后,徐州城内泥沙淤积厚达几米,原洪武城悉埋于积沙之下,兵备道唐焕始修复旧城,于原址重建徐州城。崇祯七年(1634年),又三面开挖了护城河,南、北两侧增筑敌台4座,次年全部建成。崇祯城规模及形制与地下的洪武城相重合,造成了城下叠城的“城摞城”奇观。顺治《徐州志》卷首专门设有“州治新旧图”,原因在于治所发生了变化。现代考古也证明:明清徐州城文化层,分别位于距地表9米和3米处。最下边是天启年间淹没的洪武城,叠于其上的是大水后修复的崇祯城^[26]。此后,徐州城址未再迁徙,主要是进行了一系列整修。例如顺治十八年(1661年)至康熙元年

(1662年)间,兵备道项锡胤对徐州城进行修缮,修筑城墙64段,长度7.6里,城楼12座。康熙七年(1668年)的莒县—郯城大地震,毁坏徐州城墙,雍正二年(1724)重修完固^[25]卷十六《建置考》,466。嘉庆二年(1797年)至嘉庆五年(1800年)间,再次扩建徐州城,周长14里半,超过洪武城规模。

(二)异地重建的邳州治所

如前所述,始建于金代的下邳城于康熙十一年(1672年)全部沉入水中。至康熙二十八年(1689年)春,皇帝第二次南巡,沿途询问民间疾苦,答应了邳州百姓迁建州治的请求,朝廷发帑金43000两,在邳州知州黄日焕、继任邳州知州孙居湜等人的先后主持下,在艾山之南的洳河之滨重建新城,相应地金代下邳城为“旧城”,两城相距约90里,新城在北,旧城在南。康熙新城北枕山麓,东、西、南三面凿深为护城河,护以重堤,武水绕其东,艾河出其西,背山面水,交通便利。新城历经四年完工,周长5里13步,高2丈8尺,下宽7丈,上宽1丈8尺,外墙砌以城砖。设城门4座,东曰先春、南曰来薰、西曰迎爽、北曰拱极,建雉堞1511座,设铺房30座^[6]卷一《城池》,13。雍正二年升邳州为直隶州,下辖宿迁、睢宁两县。

但迁址后的邳州城仍然水患不断。雍正八年(1730年)大水灌城,北面城垣倾圮,州署、神祠、吏舍、库房均毁于水,官府所藏卷宗漂没。雍正十一年(1733年)徐州升为府,邳州由淮安府改隶徐州府。乾隆二年(1737年),知州石杰对毁坏的房舍进行了重建。乾隆八年(1743年),知州支本固申请增修护城堤370丈,在西南护城堤上开涵洞以泄水。乾隆四十七年(1782年),州署再次受水患影响,知州龙灿岷又进行了整修。到嘉庆十四年(1809年),知州丁观堂对州署进行了大规模翻新。嘉庆二十四年(1819年),知州王凤翥建石坝两道,土坝一道。道光三年(1823年),知州李衢将土坝改为石坝。咸丰八年(1858年),城西南部加筑土墙,后来又自城西北至南门外加筑外土城,周长10里,以天然河流为护城河。

(三)迁建合署的泗州治所

受水环境变迁影响,泗州行政区划变动频繁,“盖泗滨淮湖,井里邑疆或数年而变,或数十年而变”^[7]《重修泗州志序》,159。康熙十九年(1680年)泗

州大水后,城址迁移可谓波折,先是临时迁入隔淮河相对的盱眙县城,寄驻在盱眙城的试院。盱眙本为泗州辖县,两地只有一条淮河相隔,向来关系紧密。唐宋以来,因泗州地势低洼,一些仓库等重要设施一直建在盱眙境内。此次康熙十九年大水后,“自旧治沉没后,泗无城池者数十年”,不得不暂时寄驻盱眙,期间多次讨论治所迁移,先是有人建议于双沟或包家集建城,后有刑部侍郎建议撤五河县并入泗州,反对者认为“五河汇聚众流,改为州治,终非一劳永逸之计”。到乾隆二十四年(1759年),鉴于双沟向来常有水患且人口稀少,乃“建署于盱山之麓”,准备以盱眙作为泗州的附郭县^{[7]卷二《城池》,177-178}。

长时间寄居盱眙,官民相安已久,泗州人习俗深受影响,至乾隆间“与盱人无异”^{[7]卷二《风俗》,174}。其间政区也有所变动,雍正二年(1724年),因泗州“界连淮扬,湖水广阔,相近之盱眙、天长、五河三县,水路险要,最多盐泉出没”,根据总督查良弼的建议,升泗州为直隶州,并以五河县来属,辖盱眙、天长、五河三县,形成了一个以洪泽湖为中心的区域。但后因水环境发生变化,以盱眙为州城不便于管理,安徽巡抚闵鄂元调查发现,“向来泗州旧城与盱眙止隔河面二里,是以舟楫往来甚便。今则州城尽入于水,……今昔情形迥不相同”,文武官员“隔数十里之河面遥为治理,均多不便”,遂建议迁治虹县,将虹县城改为泗州城。于是乾隆四十二年(1777年)“裁虹归泗”,将虹县并入泗州,改称虹乡县,如此一来,“该州则管辖地方,并无河湖阻隔,一切公事均得气脉相同,官民两得其便”^{[7]卷二《城池》,178-179}。泗州州治遂由洪泽湖南的盱眙迁往洪泽湖西的虹县,同时撤废虹县,改虹县名泗州。后来由于泥沙和地陷,泗州城完全消失。

结 语

综上所述,17世纪20至80年代,前后不足60年的时间内,苏北地区接连发生了徐州、邳州、泗州三座城池沉入水底的极端事件,三者沉没的时间和空间相对集中,事后均采取了迁移城址的对策,不过徐州城是3年后回迁重建,邳州城是10多年后异地重建,泗州城是90多年后

迁县合署。不难发现,其重建的间隔时间与其到黄河的距离成正比,与城址受破坏程度成反比。距离黄河最近的徐州城完全毁坏淤废,故很快便考虑重建治所;邳州城距离黄河稍远,受黄河泥沙淤积程度相对轻一些,故十几年后恢复无望,才考虑迁移;泗州城更多的是受到黄河影响下的淮河水淹,泥沙淤积相对较轻,城址被彻底淹没的时间持续较长,近百年才考虑迁治虹县,并虹为治。

上述极端类型的群体性“沉城”现象,往往反映了区域水环境的重大变迁。三城沉没的原因均在于黄河水患的直接影响,当时苏北为黄淮运交汇区,蓄清、刷黄、济运等工程集中于此,再加上季风气候的影响,黄河水文复杂多变。特别是伏秋大汛季节,水流携带大量泥沙,沿途淤积,甚至冲垮堤岸,导致决溢漫流。而17世纪恰逢明清小冰期最寒冷期,小冰期气候则加深了黄河的水文灾害程度,在全球性的小冰期背景下,黄河下游更是水患频发。

治所是政府行使国家权力的中心,治所稳固是权力稳固和社会稳定的表现。三城均采取了迁移治所的应对之策,均经历了从临时迁治到最终迁治的过程。治所迁移便于政府主导的灾后重建,反映了国家权力机关的优先保障次序,不过在促进新城所在地开发的同时,往往加速了旧城所在地的衰落,例如,泗州城至乾隆年间则“旧州遗迹杳不可稽矣”^{[7]卷二《山川》,171}。最后需要指出的是,以上关注的是府州县治所的沉没现象,同时期还有多处聚落或建筑群沉没水中,例如康熙十五年的洪泽镇、康熙十九年的明祖陵等,有待今后进一步研究。

注释

①相关研究参见李亚:《历史时期濒水城市水灾问题初探——以北宋开封为例》,《华中科技大学学报(社会科学版)》2003年第5期;吴文涛:《清代永定河筑堤对北京水环境的影响》,《北京社会科学》2008年第1期;陈隆文:《水患与黄河流域古代城市的变迁研究——以河南汴水县城为研究对象》,《河南大学学报(社会科学版)》2009年第5期;李嘎:《关系千万重:明代以降吕梁山东麓三城的洪水灾害与城市水环境》,《史林》2012年第2期;罗晓翔:《明清南京内河水环境及其治理》,《历史研究》2014年第4期;吴小伦:《明清时期沿黄河城市的防

洪与排洪建设——以开封城为例》，《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2014年第4期；段伟、李幸：《明清时期水患对苏北政区治所迁移的影响》，《国学学刊》2017年第3期；张力仁：《清代陕西县治城市的水灾及其发生机理》，《史学月刊》2016年第3期；吴朋飞、刘德新：《审视与展望：黄河变迁对城市的影响研究述论》，《云南大学学报(社会科学版)》2020年第1期。

参考文献

- [1]高庆华,等.中国21世纪初期自然灾害态势分析[M].北京:气象出版社,2003.
- [2]脱脱等.金史[M].北京:中华书局,1975.
- [3]余志明,李向阳.顺治徐州志[M].刻本.1654(顺治十一年).
- [4]张廷玉等.明史[M].北京:中华书局,1974.
- [5]王士性.广志绎[M].北京:中华书局,1981.
- [6]邹承显修,吴从信,邹西川纂.乾隆邳州志[M].刻本.1750年(乾隆十五年).
- [7]叶兰纂修.乾隆泗州志[M]//中国地方志集成.南京:江苏古籍出版社,1998.
- [8]曾惟诚.帝乡纪略[M]//原国立北平图书馆甲库善本丛书:298册.北京:国家图书馆出版社,2013.
- [9]蒋中健.泗州自然灾害概述[M]//泗洪文史资料.宿迁:泗洪县文史资料研究委员会,1988.
- [10]范成泰.泗州城淹没考略[M]//淮安运河文化研究.北京:中国文史出版社,2005.
- [11]王锡元修,高延第等纂.光绪盱眙县志稿[M]//中国地方志集成.南京:江苏古籍出版社,1991.
- [12]潘季驯.河防一览[M]//文渊阁四库全书:史部334册.台北:台湾商务印书馆,1983.
- [13]周应合纂修.景定建康志[M]//文渊阁四库全书:史部247册.台北:台湾商务印书馆,1983.
- [14]清圣祖实录[M].北京:中华书局,1985.
- [15]陈赞庭.努力作好黄河水文预报工作[J].黄河建设,1964(6):24-26.
- [16]万恭.治水筌蹄[M]//中国水利史典.中国水利水电出版社,2015.
- [17]清高宗实录[M].北京:中华书局,1985.
- [18]王苏民,刘健,周静.我国小冰期盛期的气候环境[J].湖泊科学,2003(4):369-376.
- [19]姜晨光.土木工程专门地质学[M].北京:国防工业出版社,2016.
- [20]竺可桢.中国近五千年来气候变迁的初步研究[J].中国科学,1973(2):168-189.
- [21]郑景云,郝志新,方修琦,等.中国过去2000年极端气候事件变化的若干特征[J].地理科学进展,2014(1):3-12.
- [22]刘倩,李钢,杨新军.明末1637—1643年极端干旱事件研究[J].西北大学学报(自然科学版),2014(5):833-837.
- [23]张家诚.中国气候总论[M].北京:气象出版社,1990.
- [24]彭安玉.明清苏北水灾研究[M].呼和浩特:内蒙古人民出版社,2006.
- [25]吴世雄,朱忻修,刘庠,方骏谟纂.同治徐州府志[M]//中国地方志集成.南京:江苏古籍出版社,1991.
- [26]武玉栋.黄河水患与徐州古城的历史变迁[J].江苏地方志,2001(1):28-31.

Mass Sinking Phenomenon and Governance Migration Model in Northern Jiangsu under the Background of Little Ice Age

Li Denan

Abstract: Extreme types of mass sinking often reflect the major changes of regional water environment. From 1620s to 1680s, in less than 60 years, extreme events of Xuzhou, Pizhou and Sizhou sinking in to the bottom of water occurred continuously in Northern Jiangsu. The reason lies in the direct impact of the Yellow River flood. The 17th century coincided with the coldest period of the Little Ice Age, which deepened the degree of the Yellow River disaster. After these sinking incidents, all three cities adopted the migration countermeasure, which is reflected in the mode of relocation and reconstruction, off-site reconstruction, relocation and joint management. It took three years for Xuzhou to rebuild, Pizhou for more than ten years. This time for Sizhou reached more than ninety years. The time of reconstruction is directly proportional to the distance from the city to the Yellow River and inversely proportional to the degree of damage. The institute is the center of the government's exercise of state power, and the relocation of the institute facilitates the development of government-led post-disaster reconstruction. This reflects the order in which the state authorities give priority to safeguards. Also, the migration accelerated the decline of the old city's location while promoting the development of the new city site.

Key words: Flooding in the Yellow River; Water-sinking city; Migration of the institute; Little Ice Age in Ming and Qing Dynasties; Northern Jiangsu

[责任编辑/云 扬]



试论先秦文献中禹的四种形象*

许兆昌 徐明真

摘要:先秦文献中,根据文献的时代早晚与属性差异,禹的形象呈现多样性特征。西周文献中,禹的主要事迹是“敷土”,即平治、疆理土地。禹和稷同为“农稼之祖”。东周时期,治水成为禹的主要事迹,疆理土地的内容被淡化。其时的史学文献中,大禹治水的史迹向情节化方向发展,相关历史叙事因素日渐完善。禹成为一位治理洪水的远古圣王。与此同时,以儒、墨为代表的诸子还通过刻画禹的圣臣形象来阐述各自关于君臣德才的政治思想。今文《尚书》的“虞书”各篇,应与战国儒家有较密切的联系。在与早期宗教、巫术密切相关的《山海经》中,禹又是位带有神话色彩的远古人物。先秦文献中禹的形象的多样性,是历史叙事之“当代性”特征的具体呈现,是现实生活与真实历史的辩证统一。

关键词:禹;先秦文献;历史叙事

中图分类号:K224.06

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0109-09

禹是华夏先民共同传颂的远古英雄,广泛记载于各类先秦文献中。西周文献稀少,所述禹的事迹相对简单。东周史著中,禹的形象逐渐丰满。战国诸子根据自身学术建设的需要,对禹的故事做了大量演义与加工,相关记述最为丰富。而在带有早期宗教与巫术性质的《山海经》中,禹又颇具神秘色彩。不同时代、不同属性的文献,塑造了具有不同特征的禹的形象。单线型的“层累叠加”模式,不足以处理先秦文献之间错综多元的复杂关系。以下对这一主题试作讨论,敬呈专家指正。

一、西周文献中的“禹绩”与禹的农稼之祖形象

西周文献中,禹的事迹十分简单,且内容基本一致,主要包括治水与疆理土地两个方面。

《诗·大雅·文王有声》:“丰水东注,维禹之绩。”郑玄笺:“昔尧时洪水,而丰水亦泛滥为害。禹治之,使入渭,东注于河。”^{[1]526}这是将丰水东注,经渭水最终东入于河视作禹治水的功绩。《诗·大雅·韩奕》又云:“奕奕梁山,维禹甸之。”毛传:“甸,治也。禹治梁山,除水灾。”郑玄笺:“梁山之野,尧时俱遭洪水。禹甸之者,决除其灾,使成平田,定贡赋于天子。”^{[1]570}《诗·小雅·信南山》亦载:“信彼南山,维禹甸之。畇畇原隰,曾孙田之。”郑玄笺:“彼南山之野,禹治而丘甸之。今原隰垦辟,则又成王之所佃。”^{[1]470}诗人之所诵,就是将周王畿内如梁山、南山等处的垦辟丘甸,皆视作禹所疆理的结果。当然,在西周人的知识中,禹治水和疆理土地的范围是整个天下,而非仅周之王畿所在。这在《诗》的《鲁颂》《商颂》中有明确记述。《鲁颂》《商颂》成书较晚,但其作为祭祖之辞,所涉内容都是世世承续而来,因此

收稿日期:2021-07-26

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“新出文献所见战国史学多元形态研究(19BZS055)”阶段性成果。

作者简介:许兆昌,男,吉林大学文学院教授(吉林长春 130012),主要从事先秦文献与先秦史研究。徐明真,女,吉林大学外国语学院教授(吉林长春 130012),主要从事外国文学理论研究。

可与西周文献参看。《诗·商颂·长发》：“浚哲维商，长发其祥。洪水茫茫，禹敷下土方，外大国是疆，幅陨既长。有娥方将，帝立子生商。”郑玄笺：“乃用洪水禹敷下土，正四方，定诸夏，广大其竟界之时，始有王天下之萌兆。历虞夏之世，故为久也。”^{[1]626}显然，“禹敷下土方”，所指不可能仅是丰水、南山这些具体的区域，而是整个天下。又《诗·鲁颂·閟宫》亦谓：“赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依。无灾无害，弥月不迟，是生后稷，降之百福。黍稷重穣，植稚菽麦。奄有下国，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬。奄有下土，纘禹之绪。”^{[1]614}其所谓“下土”，与“下土方”一样，都是指整个天下，而稷的这项伟大事迹，又被诗人称为“纘禹之绪”，可见在西周时人的眼界中，包括治理洪水、疆理土地在内的禹绩，是遍布整个天下的。

因为禹有平治洪水，疆理天下之功，西周时，“禹迹”成为天下的代名词。《尚书·立政》：“今文子文孙，孺子王矣。其勿误于庶狱，惟有司之牧夫。其克诘尔戎兵，以陟禹之迹。方行天下，至于海表，罔有不服。”^{[2]232}陟禹之迹，即是方行天下，以至于海表，这正是早期中国人以海为界限的天下想象。除《尚书·立政》外，西周初年由虞人诵唱的《虞人之箴》中，也出现了“禹迹”这样的词汇。《左传·襄公四年》：“昔周辛甲之为大史也，命百官，官箴王阙。于《虞人之箴》曰‘芒芒禹迹，画为九州’。”^{[3]1933}“禹迹”等同于“九州”，显然指整个天下。

《诗》《书》等西周文献有关禹绩的记载，可以得到西周中期𩇑公盨铭文的确认。𩇑公盨铭首句明确记载了禹治平洪水，敷下土方的事迹。李学勤先生释其首句云：“天命禹敷土，随山浚川，乃差地设征。”^[4]裘锡圭先生释云：“天命禹敷土，堕山，浚川，乃畴方，设正。”^[5]所释略有差异，但基本事实一致。比较铭文与传世西周文献的记载，有一致的一面，即禹曾“敷土”，铭文写作“尊土”，这与《诗·商颂·长发》所载“禹敷下土方”意义完全一致。其他像“丰水东注，维禹之绩”“奕奕梁山，维禹甸之”“信彼南山，维禹甸之”等诗句，则可看作是对“敷土”的具体注

解，其中既有平治洪水的内容，也有疆理土地的内容。显然，西周时期，禹曾治平洪水并疆理土地，已是一种公共认知。概而述之，即称敷（尊）土或敷下土方；具体而言，则又包括丰水东注及禹甸南山等内容。

不过，相对于传世西周文献而言，铭文提供的信息显然要丰富得多。其一是指出禹是受天命敷土。而在传世西周文献中，尚无证据表明禹是一位受命者。其二是指出了禹敷土的具体方式，一是堕山，一是浚川。而在传世西周文献中，则仅述丰水东注这样的具体成就，并没有明言浚川，当然更没有提到堕山。其三是进一步指出了禹敷土之后开始设征，即征收贡赋这一重要内容。传世西周文献仅言禹曾对梁山、南山做过“甸之”之类的农业工程，尚未涉及设征这种社会制度创建性质的内容。有趣的是，这些在西周传世文献中阙载的内容，在东周以后的文献中却有明确记述。《书序》即称：“禹别九州，随山浚川，任土作贡。”^{[2]146}《尚书》中的《禹贡》虽然成书年代尚无定论，但学术界一般认为当在战国时期。该篇首句也提到了𩇑公盨铭中的内容：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川。”^{[2]146}无论《书序》还是《禹贡》，与𩇑公盨所述都存在惊人的相似。在𩇑公盨出现之前，学界一般更倾向于视东周文献中的相关记述为后人编造或演义。而该铜器铭文的出现，说明一些传世早期文献中没有记载的内容，可能仅是不同文本的记载各有具体侧重所致。因此，不能仅据这些流传下来的少量文献来对其时人们所拥有的知识体系做判断，否则就会陷入学术武断。据无说有，当然不成立。但据无即说无，并基于此建构某种一般性规律，恐怕也容易造成学术误导。以铭文提供的这种信息反差再来看周初的《虞人之箴》，其中所包括的丰富内容，如禹曾经启九道，使民有寝庙等，虽尚无其他文献以为佐证，但春秋晋大夫魏绛是直接引述《虞人之箴》，且其所引述皆四言叶韵成句，非常符合早期文献需要通过用韵宜诵来增加其流传能力的文本特点。其为西周以来相传文献应无问题。因此，其中所记述的内容，都应视作西周时期就已

存在的有关禹的知识。

值得注意的是,在《禹公盨》中,禹的首要事迹是“敷土”,直到东周文献如《禹贡》《书序》中,也仍然如此表述。也就是说,在西周时人的眼中,禹绩主要是治土,而非治水。这与后世描述禹的功绩更突出其治水很有不同。按《说文》敷作𡗗,即铭文所作“𡗗”字,《说文》:“𡗗,布也。”^{[6]67}《诗·商颂·长发》有“敷政优优”^{[1]626},又有“敷奏其勇”^{[1]627}等语,敷政即布政,敷奏即布进。《说文》又释𡗗为𡗗^{[6]67},即施,但以施义释其所引《周书》“用𡗗遗后人”句,却并不十分确当。马叙伦《说文解字六书疏证》以为𡗗𡗗为转注,借为肆,即“陈之”之义^{[7]129},当是。因此,传世西周文献及铭文所作“敷土”或“𡗗土”,直释即当作“布土”或“陈土”。布陈土地的工作可能包括治水,但仅据西周文献所述,还不能得出敷土是一种治水手段的结论。将敷土直释为布陈土地,堕山一辞就有了更符合常理的解释。因为从治水的角度看,因势利导才是根本的手段,无论如何都没有强行挖断山脉,或推平山陵的必要。而从治土的角度看,堕山的直解就是将山陵之地推平,也正是一种治土的方式。再结合《诗·大雅·韩奕》《诗·小雅·信南山》所述“奕奕梁山,维禹甸之”“信彼南山,维禹甸之”等辞,可知铭文及东周文献中的“堕山”或“随山”,当即西周诗人所诵唱的“甸之”,也就是垦辟梁山、南山等山陵之地,使之适于农耕而已。由此进而考之,则西周铭文所言禹绩,首述“𡗗土”,其实也就是针对土地作垦辟与改良的工作,简而言之,即平治土地而已。土地的平治与改良,是早期农业发展的基础和前提,故《论语·宪问》载南宫适对禹的评价为“禹稷躬稼,而有天下”^{[8]2510},把禹与后稷同视为对早期农业发展做出过重大贡献的远古人物。据其他史料,可知两人的差别在于禹的贡献是垦治良田,而稷的贡献是选育良种。只是由于东周以后大禹治水的史事影响太大,遂致其为远古农稼事业所做的巨大贡献逐渐湮没无闻。但据西周文献所记述史事看,西周时代人们所传颂的禹,还是一位对农稼事业做出过重大贡献的远古人物,是一位伟大的农稼之祖。

二、东周史著中的“禹绩”与禹的圣王形象

相比西周而言,东周时期的文献尤其是史学文献的数量有了巨大增长。随着史学的繁荣,关于禹治理洪水的历史叙事,变得更加完整。禹作为平治洪水的远古“圣王”形象也因此最终确定。

《国语·周语下》中,东周太子晋曾对禹治理洪水做过十分详细的描述,引之如下,可与西周文献的简单记述做直观比较:

伯禹念前之非度,厘改制量,象物天地,比类百则,仪之于民,而度之于群生。共之从孙四岳佐之,高高下下,疏川导滞,钟水丰物,封崇九山,决汨九川,陂鄣九泽,丰殖九藪,汨越九原,宅居九隩,合通四海。故天无伏阴,地无散阳,水无沈气,火无灾燂,神无闲行,民无淫心,时无逆数,物无害生。帅象禹之功,度之于轨仪,莫非嘉绩,克厌帝心。皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰“姒”,氏曰“有夏”,谓其能以嘉祉殷富生物也。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。^{[9]103-104}

这段文献讲禹治平洪水,与后世有关大禹治水的一般叙事已经十分接近。大禹治水的核心手段,是因势利导,即所谓“厘改制量,象物天地,比类百则,仪之于民,而度之于群生”。概而言之,就是“高高下下,疏川导滞”;具体述之,就是“钟水丰物,封崇九山,决汨九川,陂鄣九泽,丰殖九藪,汨越九原,宅居九隩”等。对于治理洪水所达到的效果,太子晋也有详细描述,即“天无伏阴,地无散阳,水无沈气,火无灾燂,神无闲行,民无淫心,时无逆数,物无害生”等。总之,关于大禹治水的史事描述,在东周史学文献中已经变得相当完整。

值得注意的是,太子晋讲述禹的故事,是针对周灵王欲壅谷水时所做谏议之语。其谏辞首句却是“晋闻古之长民者,不堕山,不崇藪,不防

川,不窞泽”^{[9]101}。他提到的不墮山,与西周_金公盃铭讲禹敷土的首要举措就是墮山正好相反,而其所谓不防川,又与铭文提到的浚川一致。这种叙事反差亦正说明铭文记述的墮山,决不会是治水的举措。敷土包括了墮山与浚川。墮山与浚川,都应放在敷土,即平治土地的语境中理解。而不应倒过来把敷土与墮山,都放在浚川的语境中理解。太子晋的谏辞中,首先强调了要不墮山,也说明在东周时期,禹的形象朝着单一的治水圣王的方向发展。西周文献中所讲的禹敷土、墮山、甸之即平治山陵之地用于农稼的“禹绩”已经淡化甚至被否定。《国语·鲁语上》中,展禽论古之制祀,列举了多位远古传说中的英雄人物,禹列于其中,其事迹即仅被述为“鲧鄣洪水而殛死,禹能以德修鲧之功”^{[9]166},便只及治水而不及其他。当然,《国语·郑语》在记述能“成天地之大功者”时,对于禹的记述仍是“能单平水土,以品处庶类者”^{[9]511}。其中仍是治水与治土并举。不过,《国语·郑语》主要出自西周末年的周太史伯阳。虽然据《国语·郑语》中有关东周以后各类预测的高成功率,可以推测该篇文献的最终成书年代较晚,但这并不能否定其中的一些内容确实最早出于太史伯阳之口。因此,《国语·郑语》与《国语·鲁语》所载或恰可证西周与春秋两个时期针对禹的形象在认识与表述上的差异。

除在关于禹的核心史事上出现上述重治水轻治土的变化外,随着史学著述的发展,禹的古圣王形象在春秋时期也变得更加完整。除治水外,禹还是礼制生活的创制者、文明社会的奠基者。《左传·昭公元年》载东周刘定公以禹之功期许于晋正卿赵孟,首称“微禹,吾其鱼乎”,仍是先称颂禹的治水功绩,之后又说“吾与子弁冕端委,以治民临诸侯”,也都是“禹之力也”^{[3]2021}。据此可知,在春秋时人看来,弁冕端委的礼制规定,治民临诸侯的政治体制,都是由禹一手创设的。在《左传·哀公七年》中,还记述“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国”^{[3]2163}的故事,这是说禹因为治水而成为天下诸侯共主,实现了中国历史上最早的政治、政令“统一”。《左传·昭公六

年》又云“夏有乱政而作禹刑”^{[3]2044},因此,禹的功绩又包括了创制中国最古老的刑法制度。虽然晋叔向在谏郑子产铸刑书时提到“三辟之兴,皆叔世也”^{[3]2044},但夏刑被称作《禹刑》,说明这一刑法体制与禹有着密切的关系。又《左传·庄公十一年》载“禹汤罪己,其兴也悖焉”^{[3]1770},《左传·宣公十六年》又载“禹称善人,不善人远”^{[3]1888}等,都使禹作为古圣王的形象越来越饱满丰富。

东周史学文献中,关于禹的其他叙事因素也越来越完备。《竹书纪年》谓“禹立四十五年”^{[10]9},又载禹“居阳城”^{[10]8}。另《世本·居篇》亦载“禹都阳城”^{[11]345}。这些记述为禹的历史叙事确定了准确的时、空因素。此外,《世本·帝系》载“颛顼五世而生鲧,鲧生高密,是为禹”^{[12]3}。又载“禹取涂山氏之子,谓之女娲,是生启”^{[12]8}。这些记述确定了禹的家族世系。鲧、禹为父子,《左传》中也屡有人述。《左传·僖公三十三年》:“公曰:‘其父有罪,可乎?’对曰:‘舜之罪也,殛鲧,其举也,兴禹。’”^{[3]1833}又《左传·文公二年》:“子虽齐圣,不先父食久矣。故禹不先鲧,汤不先契。”^{[3]1839}在历史叙事中,世系是一种特殊的时间因素。它可以将历史人物确定在具体的家族史长河中,从而为历史叙事建构更为清晰的基础性时间逻辑。总之,随着春秋战国时期传统史学的进步,有关禹的叙事,也按照成熟的历史叙事的基本要求,对相关叙事内容、叙事因素做了系统性的整合。

与西周文献相比,东周史著中禹的叙事详细丰富,禹的形象也更加丰满完整,但这并不意味着东周时期有关禹的详细叙事都出自于后人的向壁虚造,有些史事可能有更古老的史料记载,只不过在现有的西周文献中没有出现。如鲧、禹、启三代世系,就应源自更古老的世系类记述。《周礼·春官》载瞽矇掌“讽诵诗,世奠系”,郑玄注引杜子春云:“世奠系,谓帝系,诸侯卿大夫世本之属是也。”^{[13]797}此类家族世系资料,在上古三代自有其传授体系,也是贵族子弟阅读学习的重要内容。很多贵族对自己及他人的祖先世系传承往往谙熟于胸,数典忘祖者则不免受到嘲笑,这在《左传》中有很多记载。显然,关

于鲧、禹、启的世系虽然不见于确信西周文献的记述,但其为可靠史实自无疑义。至于《世本》《竹书纪年》共同记载的禹都阳城,也应是基本史事。因为除世系之外,氏族或家族的过往所居同样是华夏先民特别重视的历史资料。近出清华简《楚居》详细记载了楚国从远祖直到战国楚肃王历代楚君所居郢都的迁徙路线,就是一条有力的证据,足证此类记述在先秦时期也十分普遍。禹不仅是古圣王,其直系后裔在西周时还受封为杞国。因此,其远祖世系当是众人皆晓的常识。当然,也有一些关于禹的东周记述可能出自时人的演义。例如,刘定公称“弃冕端委,以治民临诸侯,禹之力也”,就有把后代事实演义追溯到远古时期的嫌疑。根据考古发掘材料,夏代之初还远没有达到弃冕端委,治民临诸侯的程度。不过,据《公羊传》的记载,禹在敷土、堕山、浚川后,开始差地设征,征收贡赋,春秋时人根据这一点,将之演义为治民临诸侯,又根据周代统治集团的一般经验,进一步描述禹之时,贵族们就过着弃冕端委的礼制生活,也不可谓之纯粹的向壁虚造。当然,本文并不致力于将春秋时人有关禹的描述都考证为史实,只是要论证春秋时期禹日渐丰富与完整的古圣王形象,自有其赖以凭借的史实为依据。历史知识的传承与衍生,要充分考虑其在远古时期的复杂性和特殊性,不能仅根据后代文献及知识流传的所谓“经验”遽下判断。

三、诸子文献中的“禹绩”与禹的圣王、圣臣形象

战国诸子虽然不是历史学家,但他们论证自己的思想体系,往往要从古圣王的事迹中寻找依据。《礼记·中庸》称仲尼“祖述尧舜,宪章文武”^{[14]1634}。墨子论证自己的观点,强调“言必有三表”,即有本之者,有原之者,有用之者,其所谓本之者,正是“古者圣王之事”^{[15]266}。与东周史学文献不同,诸子称颂先王事迹,要服务于学派的学术建构,因而难免意在事先,有意或无意地对上古流传下来的史迹做符合本学派思想需

求的重塑。但这种重塑不可能是完全不符合史实的编造,因为上古流传下来的各种文献、传说必然会形成尽人皆知的公共知识体系(至少在有受教育资格的贵族群体中)。如果诸子所述史迹出现重大错谬,其结果必然只能是削弱自己的论证力量。闭门伪造一篇上古文献,然后天下人即奉之为经典并广为传诵,在可操作性上是深可置疑的。当然,由于通过上古文献及口耳相传下来的史迹,往往语焉不详,且经常会与传说甚至是神话相杂糅,也不会有特别完整的体系。这种早期文献及口述文本的特征,自然会为诸子重塑上古历史提供很大的自由空间,也会在一定程度上损害诸子所述历史的真实性。总体上看,诸子作品中,禹既是一位远古圣王,还是一位远古圣臣。无论是圣王还是圣臣,相关形象的塑造,都与诸子的学术主张密切相关。

1. 禹的“圣王”形象

自仲尼祖述尧舜,宪章文武始,禹就被描述为一位统治天下的圣王形象。《论语·宪问》称“禹稷躬稼,而有天下”。《论语·泰伯》又称“舜禹之有天下也,而不与焉”^{[8]2487}。《大戴礼记·五帝德》借孔子与宰我之间的答问,对禹的圣王形象做了最为丰富细致的描述:

宰我曰:“请问禹。”孔子曰:“高阳之孙,鲧之子也,曰文命。敏给克济,其德不回,其仁可亲,其言可信;声为律,身为度,称以上士;亹亹穆穆,为纲为纪。巡九州,通九道,陂九泽,度九山。为神主,为民父母,左准绳,右规矩,履四时,据四海,平九州,戴九天,明耳目,治天下。举皋陶与益以赞其身,举干戈以征不享不庭无道之民,四海之内,舟车所至,莫不宾服。”^{[16]124-125}

这应是先秦文献中有禹事、禹绩的最详细且系统的描述,司马迁撰《史记·五帝本纪》,禹的史实大多即取于此篇文献。毋庸赘论,这里面的很多描述,如德、仁、信、敏等,都是儒家个体修身的具体目标。而禹为神之主,又为民之父母,以及征伐无道等,也都是儒家一贯的基本政治主张。

战国百家中,墨家对于禹的称颂不在儒家

之下,甚至还要高于儒家。《庄子·天下》篇谓“非禹之道也,不足谓墨”^{[17]290}。《墨子·节葬下》描述禹称:

禹东教乎九夷,道死,葬会稽之山。衣衾三领,桐棺三寸,葛以絨之,绞之不合,通之不坎,土地之深,下毋及泉,上毋通臭。既葬,收余壤其上,壅若参耕之亩,则止矣。^{[15]182-183}

这就是完全按照墨家的节用主张来塑造禹的古圣王形象了。

由于禹是废禅让而传子的关键历史人物,相比于尧、舜等其他古圣王而言,似有所不足,故战国孟子对此做了专门的辩驳。《孟子·万章上》:

万章问曰:“人有言:至于禹而德衰,不传于贤而传于子。有诸?”孟子曰:“否,不然也。天与贤,则与贤;天与子,则与子。昔者舜荐禹于天,十有七年,舜崩。三年之丧毕,禹避舜之子于阳城。天下之民从之,若尧崩之后,不从尧之子而从舜也。禹荐益于天,七年,禹崩。三年之丧毕,益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启,曰:吾君之子也。讴歌者不讴歌益而讴歌启,曰:吾君之子也。丹朱之不肖,舜之子亦不肖。舜之相尧,禹之相舜也,历年多,施泽于民久。启贤,能敬承继禹之道。益之相禹也,历年少,施泽于民未久。”^{[18]2737-2738}

孟子最后借孔子语总结说:“唐、虞禅,夏后、殷、周继,其义一也。”^{[18]2738}其实,孟子的辩驳颇有矛盾之处,他前面说“天与贤,则与贤;天与子,则与子”,似乎是将君位继承的问题全抛给了天。而其具体讲述尧舜禹益由禅让变成传子的过程,又以贤否作为君位传承方式是否合理的判断标准。叙事前后不统一的问题十分明显。而他最后“引用”孔子的话,把禅让与传子视为一义,似乎又回到了天命决定论这一义上。因为从事实看,三代之传子,无论如何都无法确证为形式上是传子,实际上仍是在传贤。当然,本文并不是要讨论孟子主张的逻辑问题。只是通过讨论孟子为禹所作的辩护,来概见战国儒家对禹的古圣王形象的维护是花了很大功夫的。

2. 禹的“圣臣”形象

禹在成为圣王之前,先为舜的臣子。诸子利用禹的这一经历阐释各自的为臣之道,从而也把禹描述成一位远古时期的圣臣。《大戴礼记·主言》:“曾子曰:‘敢问不费不劳可以为明乎?’孔子愀然扬麋曰:‘参!女以明主为劳乎?昔者舜左禹而右皋陶,不下席而天下治。’”^{[16]3}在这里,禹和皋陶都是作为舜的圣臣形象出现的。《孟子·离娄下》:“禹、稷当平世,三过其门而不入,孔子贤之。颜子当乱世,居于陋巷。一簞食,一瓢饮。人不堪其忧,颜子不改其乐,孔子贤之。”^{[18]2731}孟子在这里所推崇的禹、稷、颜子,都是从为臣之德的角度讲的。生当平世,为臣自当竭尽心力以利天下;生当乱世,为臣自应簞食瓢饮,不失气节,不改其于大道之乐。墨家文献中,同样有针对禹之为圣臣的描述。《墨子·尚贤下》:“昔者尧有舜,舜有禹,禹有皋陶,汤有小臣,武王有闚天、泰颠、南宫括、散宜生,而天下和,庶民阜。是以近者安之,远者归之。日月之所照,舟车之所及,雨露之所渐,粒食之所养,得此莫不劝誉。”^{[15]72-73}

总之,舜、禹皆有既为圣王的一面,又有为圣臣的一面。作为圣王,他们与黄帝、颡顼、尧得称帝王;作为圣臣,他们又可与皋陶、小臣、闚天、泰颠等人并列。通过对禹的君臣双面形象的综合描述,儒家阐述了他们关于圣王明主不下席而天下治的政治理想,而墨家则表达了他们有关选贤尚能的政治主张。

除儒、墨二家外,其他战国学术派别也有对禹的圣王或圣臣形象的记述。《庄子·天下》引墨子称颂禹:“禹亲自操稿耜而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风。”^{[17]289}庄子并不同意墨子的政治主张,但对墨子仍给出很高的评价:“虽然,墨子真天下之好也,将求之不得也,虽枯槁不舍也。才士也夫!”^{[17]290}显然,庄子对墨子有关禹的描述本身并没有提出不同的意见。《庄子·盗跖》篇中,庄子也记述禹因长年治水劳顿而身体“偏枯”^{[17]263}的形象,似乎比儒家的描述还要来得细致。只不过在庄子看来,这些都是强反情性,不值得效法的行为,但他并没

有否定禹的圣王圣臣形象。法家与儒家思想对立,但对于禹也有不能不认可的一面。《韩非子·五蠹》称:“禹之王天下也,身执耒耜,以为民先;股无胈,胫不生毛。”^{[19]443}显然,战国诸子针对禹的描述,固然有阐释各自学派思想的主观成分,但对于一些基本史实,又有共同的继承。只不过由于早期文献和口耳相传的史事一般都极为简略,相关细节只能由后人填补。事实上,战国晚期的屈原就已经对这些远古传说的故事转换与细节问题提出过质疑和追问。《楚辞·天问》中,屈原就问道:“伯禹腹鲧,夫何以变化?纂就前绪,遂成考功。何续初继业,而厥谋不同?”^{[20]90}又问道:“禹之力献功,降省下土四方。焉得彼涂山女,而通之于台桑?”^{[20]97}情节化转换与故事细节的填充,正是早期历史叙事发展的重要表现。海登·怀特曾将历史著述区分为五个概念化的层面,即编年史、故事、情节化模式、论证模式与意识形态蕴含模式。首先是编年史,然后是编年史被组织成故事,其方式就是把事件“编排到事情的‘场景’或过程的各个组成部分中”,这样,这种事件就有了“可以辨别的开头、中间和结局”^{[21]6}。其实,早期历史叙事的发展同样遵守这样的“规程”。远古口耳相承的传说与早期文献的记载在演变为标准的历史叙事过程中,也存在着这种有意无意的“编排”,使之最终被组织成“完整的”故事,而不再只是零星形态的史料存在。不过,必须指出的是,早期历史记述遵照后世历史叙事的要求被情节化和故事化,并不意味着就是肆意改造历史事实甚至是编造、伪造历史。当代西方叙事主义史学之所以在理论上很容易滑向历史虚无主义,就在于没有把握好历史叙事与文学叙事的根本界限。怀特将历史叙事简单地等同于诗,某种意义上讲有一定的哗众取宠成分。上述讨论很清楚地表明,在历史叙事的具体实践中,不可能如文学叙事那样天马行空,可以做到纯粹的虚构。即使是思想主张各不相同甚至是截然相反的战国诸子,在叙述禹的事迹时,虽然带有明确的意识形态阐释目的,但也都不能不自觉地遵守着更早期文献记述所呈现的基本事实,绝无可能毫

无顾忌地去任意虚构。

案《尚书》“虞书”诸篇如《尧典》《舜典》《皋陶谟》《益稷》中,也有不少关于禹的记述。其中尤以《皋陶谟》《益稷》(今合为一篇《皋陶谟》)记载了皋陶与禹的对话以及禹对帝舜的各种倡言,内容最为丰富。显然,这些文献不可能真的写就于唐虞时代。从“虞书”各篇所刻画的禹的形象看,这些文献应当与战国儒家的著述有更为密切的关联。《皋陶谟》中的种种论说,如“慎厥身修”“惇叙九族”“在知人,在安民”等,都是战国儒家的思想主张。皋陶提出的“行有九德”,包括“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”^{[2]138}九项,不唯其中所涉各种德行科目都是儒家的主张,其两两相对的表述方式,也非常符合孔子所倡导的执其两端而守其中的中庸精神。《皋陶谟》还记述了禹对帝舜的大段倡言,如:“帝光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。惟帝时举,敷纳以言,明庶以功,车服以庸。谁敢不让,敢不敬应。帝不时,敷同日奏罔功。无若丹朱傲,惟慢游是好。傲虐是作,罔昼夜额额。罔水行舟,朋淫于家,用殄厥世。”^{[2]143}从语言上看,颇具战国诸子的论说风格;从内容上看,与儒家的政治主张最为接近;从所塑造的禹的人物特征看,也正是前述儒家所刻画的一代“圣臣”形象。因此,可以合理推测“虞书”诸篇与战国儒家有更深的学术渊源。其中自当有远古流传下来的若干史实为叙事依据,同时又应包括儒家为阐释自己的思想体系所做的主观性创作于其中。

四、神话传说中禹的“神迹”及其史事内核

早期文献资料在文本属性上具有较大差异。上述三种文献,无论是传世或出土西周文献,还是东周史著以及诸子的思想著述,都是符合人类理性认识、理性叙事要求的文本。而在早期文明社会,还存在着大量属于早期宗教和巫术性质的文献。在这些文献中,禹的形象又一变而极具神秘色彩。《山海经·海外北经》描述禹:

共工之臣曰相柳氏,九首,以食于九山。相柳之所抵,厥为泽溪。禹杀相柳,其血腥,不可以树五谷种。禹厥之,三仞三沮,乃以为众帝之台。在昆仑之北,柔利之东。相柳者,九首人面,蛇身而青。不敢北射,畏共工之台。台在其东。台四方,隅有一蛇,虎色,首冲南方。^{[22] 279-280}

在此段记述中,禹化身为一位神异之士,与远古怪兽相斗。鲧、禹治水的故事,在《山海经·海内经》中也被描述成上古神话:

洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。^{[22] 536}

神话是远古时期的一种特殊叙事系统,它用不同属性的文本讲述同一种故事,延承同一种传说或远古史实。神话往往有更古老的渊源。《山海经·海内经》视禹为受帝命治水,与《禹公廩》视禹为受天命敷土,都颇具早期文献的特色。两种著述在个别用辞上还存在惊人的相似。例如,《禹公廩》中的“敷土”,《山海经·海内经》即直接记述为“布土”。前文已述,“敷土”就是“布土”。显然,两种文献虽然来源不一,叙事系统不同,但在禹所受天命或帝命的具体内容上却完全一致。马克思曾说过“古代各民族是在想象中、在神话中经历了自己的史前时期”^{[23] 7},因此,仅从时代上看,神话系统的“叙事文本”应早于各种理性化的文本记述。但马克思又指出,在神话传说中出现的“神圣现象”,又不过是“人的自我异化”^{[23] 2}的具体表现。并且,宗教所提供的“超验性意识”,也都是从人类自己的“现实力量中产生的”^{[24] 215}。马克思的精辟论断用于分析神话系统中的叙事现象,极具指导意义。因此,尽管存在各种有关禹的神话,而且其文本还往往具有人类社会早期发展阶段的文化特征,但不能据此机械地认为有关禹的历史叙事,都是由远古神话蜕变而来,并将这些在中华文明的早期发展过程中做出过重大贡献的远古英雄,一概打入神话的冷宫,摒弃在史学研究之外。《山海经》中有关禹的“神迹”,只是人类社会的自身历史在另一种属性的文本记述中呈现出

来的特殊面貌。揭开其神秘的叙事形式,同样可为认识禹的功绩提供可信的史事内核。

以上分析周代文献中禹的四种形象,显然,差异性正是不同时代、不同作者主观塑造的结果。不过,这种主观塑造却并非凭空捏造。意大利哲学家克罗齐曾有名言“一切真历史都是当代史”,这句深刻揭示出历史叙事“当代性”特质的至理名言,一直以来被广泛误解为消解历史知识可靠性与真实性的历史虚无主义论断。其实,克罗齐已经明确指出,历史的“当代性”是生活与历史的统一。它既包含生活与历史的“区别”,也包含两者的“统一”。显然,克罗齐并没有否定历史之于现实生活的独立性和客观性,历史的“当代性”并不意味着历史是一个可以“任人打扮的小姑娘”。相反,克氏一再强调历史“总是用凭证或变成了凭证并被当作凭证使用的叙述写成的”。当现实生活需要时,“死历史就会复活,过去史就会再变成现在的”活历史。而这种历史“再生”的具体实践,就是“大量收集凭证和叙述并将其放在自己跟前”^{[25] 2-13}的历史学家的学术性劳动。因此,历史叙事所包含的主观性特质,只是由当代生活的不同内容及不同兴趣所决定的,并不意味着历史学家可以任意篡改既存的历史事实甚至是凭空捏造历史事实。先秦时期的中国史学,虽然尚处在史学发展的萌芽及早期阶段,但其基本属性与后代成熟的历史学并无二致,也同样是生活与历史的“当代性”统一。《禹公廩》和《诗》《书》等西周文献中的“禹绩”、东周史学文献如《左传》《国语》中记载的“禹绩”,《山海经》通过神话描述的“禹绩”,既是不同时代、不同人群精神需求和生活兴趣的反映,同时又都是有凭可据的过去历史的再生。与上述三种历史叙事不同,诸子作品中的历史叙事当属克罗齐所说的“演说术或修辞学的历史”,“它的目的是用范例去传授哲理,激发善行”等,因而并不在克罗齐所谓“真历史”的范围之内。不过,即使是这种另有目的的历史叙事,克罗齐也认为其“历史的结构是以一种既存的历史为前提的”,同时又是“怀抱一种实际的目的叙述出来的”^{[25] 27},是历史和实际目

的这两种因素的共同组成,也没有完全否定其属性当中所包含的真实历史的成分。前文分析诸子塑造的禹的圣王与圣臣形象,正是这种在尊重基本史实的基础上以各自的理论建构为实际目的的历史叙事。总之,本文所揭示的先秦文献中大禹形象的多样性,绝非历史虚无主义者可举以为论的“铁证”,而恰是建构实证的历史科学的重要依据。

参考文献

- [1] 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.
- [2] 孔安国传,孔颖达疏.尚书正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [3] 杜预注,孔颖达疏.春秋左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [4] 李学勤.论《公孟》及其重要意义[J].中国历史文物,2002(6):4-12.
- [5] 裘锡圭.《公孟》铭文考释[J].中国历史文物,2002(6):13-27.
- [6] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [7] 马叙伦.说文解字六书疏证:第二册第六卷[M].上海:上海书店,1985.
- [8] 何晏集解,邢昺疏.论语注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [9] 上海师范大学古籍整理组校点.国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [10] 范祥雍编.古本竹书纪年辑校订补[M].上海:上海人民出版社,1957.
- [11] 宋衷注,秦嘉谟辑.世本辑补[M]//世本八种.上海:商务印书馆,1957.
- [12] 宋衷注,雷学淇校辑.世本[M]//世本八种.上海:商务印书馆,1957.
- [13] 郑玄注,贾公彦疏.周礼注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [14] 郑玄注,孔颖达疏.礼记注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [15] 孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
- [16] 王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
- [17] 王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987.
- [18] 赵岐注,孙奭疏.孟子注疏[M].阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [19] 王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.
- [20] 洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
- [21] 海登·怀特.元史学:十九世纪欧洲的历史想像[M].陈新,译.南京:译林出版社,2004.
- [22] 袁珂校注.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1992.
- [23] 卡尔·马克思.《黑格尔哲学批判》导言[M]//中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编译.马克思恩格斯选集.北京:人民出版社,2012.
- [24] 卡尔·马克思,弗·恩格斯.德意志意识形态[M]//中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编译.马克思恩格斯选集.北京:人民出版社,2012.
- [25] 贝奈戴托·克罗齐.历史学的理论和实际[M].傅任敢,译.北京:商务印书馆,1982.

On the Four Kind of Images of Yu(禹)in the Literature of Pre-Qin Period

Xu Zhaochang and Xu Mingzhen

Abstract: According to the different times and attribute, Yu(禹) had very different kind of images in the literature. In the Western Zhou's literature, Yu's story was land governance. Both Yu and Ji(稷) were regarded as the father of the agriculture. In the Eastern Zhou's literature, water governance became Yu's main deeds and in the meantime land governance became the understatement. In the historical literature at that time, the details of Yu's water governance became more and more rich which means much kinds of the narrative factors became more and more complete, which pushed Yu eventually to become the far ancient sage king. Furthermore, the Pre-Qin scholars, especially the Confucians and Mo's scholars stated their political points about the monarch and the minister's virtue and talent by shaping the image of Yu. According to the text characteristic of the *Yushu*(《虞书》) part in *Jinwen Shangshu*(《今文尚书》), these articles should be connected closely with Confucian scholars during the Warring-States period. In the *Classic of the Mountains and Rivers*(《山海经》) which has much connection with the early witchcraft and religion, Yu was also regarded as a divine hero. The diversity of Yu's image in Pre-Qin literature shows typically the "modernity" of the historical narrative, which is the unity of the real history and the real present life.

Key words: Yu; Pre-Qin literature; historical narration

[责任编辑/知 然]



我国端午节丛考

曾维华 王 冕

摘要:我国传统的端午节,源远流长,影响深远,内涵丰富。然或因文献记载不足,或因对文献释读不一,诸多问题尚未圆满解决。经研究,“端午”风俗实源自夏商周时期的“夏至节”。之后,“五月五日”民俗活动逐步取代“夏至节”。端午节在历史上名称颇多,至唐玄宗时始有“端午”之名,既体现了先民对自然气象变化的认知,也融汇了阴阳五行的古典哲学思想,具有丰富的文化内涵。“端午节”适逢气象“阴阳相交”,其名也源于此意。时值天气转暖,疫病虫害流行,先民积累了多种抗御疫病虫害,保障身体健康的方法,并形成风俗。粽叶(包括芦叶、箬叶等)的选择也源于这方面的认知。在历史过程中,端午习俗又融入了祭祀地方“先贤”“英灵”的内容。粽子并非为端午节刻意所创,也不能因“角黍”之名为据说源于北方。用植物叶子包裹食材制作食品的方法,起源很早,也很普遍。粽子所用食材在我国南北方均有种植,因而尚难确定粽子始于南方或北方。粽子应是先民生活中已广泛食用的食物,并逐步成为端午节南北共同流行的特色食品。

关键词:端午节;丛考

中图分类号: I206.6

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2022)01-0118-11

端午节是我国一个具有悠久历史的传统节日。然而,对于这样一个传统节日,或因文献记载不足,或因对文献释读不一,诸多问题已十分模糊。学界虽对端午节的起源、“端午”之名的来历等问题提出了不同意见,但皆因依据有所不足,难以使人信服。因而,有必要再作进一步研究。

一、“端午”初名及名义考释

从文献记载看,端午节在历史上先后有多种名称。除“端午”外,还包括有“夏至节”“五月五日”“浴兰节”(亦作“浴兰令节”)“仲夏端五”“天中节”(亦作“天节”“天中令节”)“地腊”“重午节”“重五节”“解粽节”“菖蒲节”“端阳”“女儿节”“午节”等。这些不同的名称,大多文献记载

明确,且无异议,但是“端五”与“端午”却有不少争议,而这些争议直接影响正确理解“端午”或“端午节”之名的由来与含义。

据文献所载,汉代至唐代之之前,即“端午”之名出现前,一般称五月五日、五月初五日、五月初五或仲夏端五、五月端五。“端午”虽本作“端五”,但“端五”仍为“初五”之意,并非特指节名。而用“端五”时,前面通常冠以“仲夏”“五月”等时节或月份为限定。自“端午”成为节名后,“端午”便取代了“端五”。晋代周处《风土记》载:“仲夏端五,烹鹑角黍。”^{[1]74}由于原书已佚,很多转引的书籍,亦写作“端午”。若是,此当是“端午”一词最早的文献记载。不过,这里应是“端午”还是“端五”,尚有争议。有人考证,《风土记》所载当为“端五”,这是对的^{[2]376-378}。“端午”一词出现与使用则

收稿日期:2020-04-21

作者简介:曾维华,男,上海师范大学人文学院教授、博士生导师(上海 200234),主要从事中国古代史、考古与文物研究。王冕,男,上海市徐汇区图书馆馆员、采编部主任(上海 200030),主要从事中国古代史、民俗文化史研究。

晚得多,直到唐代才出现,如唐玄宗李隆基《端午三殿宴群臣(探得神字)》、张说《端午三殿宴群臣(探得鱼字)》、杜甫《端午日赐衣》等。

唐李匡义《资暇集》载:“端五者,案周处《风土记》:‘仲夏端五,烹鹜角黍。’端,始也。谓五月初五日也。今人多书‘午’字,其义无取。为余家元和中端五诏书并无作‘午’字处。”^{[3]157}李匡义是唐代晚期人,他说“今人多书‘午’字,其义无取”,表明当时社会上已广泛使用“端午”,又说:“为余家元和中端五诏书并无作‘午’字处。”其实,这里存在一个认识错误。“端五”与“端午”是两个不同的概念,“端五”主要是时间概念,即“初五”,而“端午”既是时间点,更是节名。李匡义所说“元和中端五诏书”,没有使用“午”字,那是对的,因为诏书所用是下诏时间。如果诏书用“午”字,就不那么确切了。由于未见李匡义所说“诏书”原文,可以认为,诏书原文在“端五”之前当有月份或时节的限定词。实际上与李匡义所说“诏书”同一时期的官府文书即有“端午”,如唐宪宗元和四年(809年)敕云:“其诸道进献,除降诞、端午、冬至、元正任以上贡修其庆贺,其余杂进,除二日条所供外,一切勒停。”^{[4]546}这里是作节名使用的。因此,李匡义所说是有所不足的。

唐代以后,“端午节”也常被简称为“午日”,尤其在宋人诗文中较为多见。这些文中的“午日”,有时被人传抄成“五日”。当然,在特定的语境下,写作“五日”也不算问题。从严格意义上说,这是错误的。“午日”是“端午”的简称,即五月初五日,而“五日”则可指任何一个月的初五日。此外,如上文所述,“端午”之名在唐代及以后才普遍出现。唐以前通常以“五月五日”等日期称之,因而“午日”作为“端午”之省称,自然也是唐以后才广为使用。唐以前不应有“午日”作为“端午”的省称。如有的话,当是后世传抄之误,或未经考证而改刻的版本。如元瞿佑《四时宜忌》载:“《洛阳记》:午日造水羹艾酒。”^{[5]17}《辞源》“午日”条引该资料,认为引的是晋陆机的《洛阳记》^{[6]559}。这样,“午日”作为“端午节”的别称似乎可追溯到晋代。其实,这条记载是有问题的,并不准确。除陆机《洛阳记》外,“史载尚有杨佺期、华延俊、戴延之等所撰《洛阳记》,诸书所引《洛阳记》或不著撰者名”。今人编《陆机集校笺》“所辑录,皆注明出处。凡诸书所引

不著撰人、且无从考之为陆机撰者不录,疑似者姑录以备考”^{[7]985}。以《陆机集校笺》为代表的《陆机集》一般无此句,《四时宜忌》所引或非陆机《洛阳记》,且把“术羹”错为“水羹”。唐代《金门岁节记》载:“洛阳端午作术羹艾酒。”^{[8]61}“术”:“草名,根茎可入药。有白术、苍术等数种。”^{[6]1976}同“艾草”浸酒相对的应是用“术草”做羹。

需要指出的是,作为“端午节”的初名,可追溯至夏商周时期的“夏至节”。据《后汉书》志第五,及西晋周处《风土记》记载可知,至迟在汉代“五月五日”已有节俗之意,成为与“夏至节”同样重要的民俗节日。

汉代为何以“五月五日”作为该民俗活动之日?当是“夏至节”原本多在五月。至于定在五月五日,或与《河图》的阳数有关。《河图》《洛书》是中华文化、阴阳五行术数之源。《河图》共有10个数:1,2,3,4,5,6,7,8,9,10。其中1、3、5、7、9为阳;2、4、6、8、10为阴。我国重要的传统节日的时间多为阳数重叠组成,如一月一日为元旦,三月三日为上巳节,五月五日为端午节,七月七日为七夕节,九月九日为重阳节。而阴数除了二月二日龙抬头,其他阴数重叠的日子基本上没有重要节日。而“龙抬头”作为节日,实际上至元代才有记载。元熊梦祥《析津志》载:“二月二,谓之龙抬头。”^{[9]214}当然,与阳数重叠的几个传统节日并非在一个时期产生的。

据文献记载,至少到唐代,五月五日已成为官府认可的节日。唐高宗显庆二年(657年)四月《停诸节敬献诏》云:“比之五月五日及寒食等诸节日。”^{[10]461}唐玄宗时,始有“端午”之名(详见下文)。宋代则有“端午节”之名,如孟元老《东京梦华录》卷八“端午”条专门名为“端午节”^{[11]54}。南宋西湖老人《繁胜录》亦有“端午节”条^{[12]321}。

“端五”之名初见於晋周处的《风土记》。欧阳询《艺文类聚》引周处《风土记》云:“仲夏端五,烹鹜角黍。端,始也,谓五月初五日也。又以菰叶裹黏米煮熟,谓之角黍。”^{[1]74}欧阳询为隋末唐初人,所引《风土记》应是可信的。这里虽已有“端五”之名,但一般在“端五”之前有月份或时节限定,如“五月”“仲夏”等,而不单独称“端五”。如果仅说“端五”,会有歧义,因每月“初五日”均可称“端五”。据《全唐文》载,唐张说《大衍历序》云:“谨以十六年八月端五。”^{[13]2270}唐张说、宋璟等

《请八月五日为千秋节表》云：“月惟仲秋，日在端午……请以八月五日为千秋节。”^{[13]2253}以此，可认为当时每月初五日，均可称“端午”。

但是，南宋洪迈《容斋随笔》卷一“八月端午”载：“唐玄宗以八月五日生，以其日为千秋节。张说《上大衍历序》云：‘谨以开元十六年八月端午，赤光照室之夜献之。’《唐类表》有宋璟《请以八月五日为千秋节表》云：‘月惟仲秋，日在端午。’然则凡月之五日皆可称端午也。”^{[14]3}认为“凡月之五日皆可称端午”。由于这段文字流传甚广，影响较大，不仅有论者用以为据，且一些工具书亦多有引用。

其实，《全唐文》所载是正确的，而洪迈《容斋随笔》所引文字，或是经后人改刻的版本，是错误的。“端午”一词真正出现和使用，从目前研究看，当始于唐玄宗时期。此前文献中如有“端午”，应为后世刊刻误改所致。

有人相信洪迈《容斋随笔》所引文献是正确的，便找理由，认为“端午”一名是张说等为避唐玄宗生日之讳^[15]。“唐玄宗生日是八月五日，宰相宋璟建议避讳将‘端五’改为‘端午’。”也有“八月五日是唐玄宗的诞辰，并设立为千秋节，而五月五日与八月五日同为五日，缘于对皇室贵族身份信息的避讳，盛唐时五月五日和‘端五’被‘端午’之名迅速取代，并成为当时主流的称呼。”^[16]以为唐玄宗生日为“八月五日”，为避“五”字，遂改“五”为“午”，完全是臆测。尽管，我国历史上避讳现象十分繁杂，但尚未见如此避讳之例。

有的不仅不解“端午”之意，甚而以为是错的。如李匡乂《资暇集》载：“端午，端五者……今人多书‘午’字，其义无取。”^{[3]157}北宋张表臣《珊瑚钩诗话》云：“端五之号，同于重九。角黍之事，肇于风俗……后世以‘五’字为‘午’，则误矣。”^{[17]971}

有的不解“午”的含意，以“五”“午”相通释之。北宋黄朝英在《湘素杂记》中，对李匡乂《资暇集》中的那段文字评议说：“余案，宗懔《荆楚岁时记》引周处《风土记》云：‘仲夏端午，烹鹑角黍。’乃直用午字，与济翁所载不同。以余意测之，五与午字皆通，盖五月建午，或用午字，何害于理。”^{[18]207}

据文献记载看，唐玄宗之前，对“五月初五日”的称呼，一般作五月初五日、五月初五、五月五日、仲夏端五等。至于说“仲夏端午”是不准确

的，是后人误改。那么“端午”之名始于何时呢？唐玄宗有《端午三殿宴群臣（探得神字）》《端午》（一作《端午武成殿宴群臣》），张说有《端午三殿宴群臣（探得鱼字）》，其中均有“端午”一词。这是所见最早使用“端午”一词的资料。有学者考证，唐玄宗《端午》诗作于“开元十五年”^{[19]621}。若此不误，那么“端午”一词最早不晚于唐玄宗开元十五年（727年）。此后，唐代文献便频现“端午”一词，如代宗永泰元年（765年），太常博士独孤及上表曰：“初，代宗时。每岁端午及降诞日四方贡献者数千，悉入内库。”^{[4]543}穆宗长庆三年（823年）三月丁巳，“敕应御服及器用在淮南、两浙、宣歙等道合供进者，并端午、诞节常例进献者一切权停”^{[20]502}。此外，唐代也有以“端午”作诗者，如殷尧藩有《端午日》诗^{[21]卷四百九十二.5567}。

尽管“端午”之名在唐玄宗时已出现，并在以后的官府文书中屡有使用。但是，与上文所论李匡乂类似，唐代后期以及宋代，仍有人不明“端午”其义。其实，唐玄宗用“端午”一词，是具有丰富内涵的。这主要是后人对“端五”“端午”的释义缺乏探究，遂引发种种臆测。

关于“端”。《史记·秦楚之际月表》在“端月”下唐司马贞《索隐》云：“二世二年正月也。秦讳‘正’，故云‘端月’也。”^{[22]卷十六.766}《说文解字》云：“端，直也。”^{[23]216上栏}《广雅·释诂》云：“端……正也。”^{[24]11下栏}《大广益会玉篇》云：“端，绪也，直也。”^{[25]51}又云：“绪，丝端也。”^{[25]124}《太平御览》引《风土记》：“仲夏端五。端，初也。”^{[26]146}陈元靓《岁时广记》引《岁时杂记》云：“京师市廛人，以五月初一日为端一，初二日为端二，数以至五，谓之端五。”^{[27]309}据此可知，“端”的释义有正、直、初、开始等。

关于“五”。“五”作为数序第五是没有问题的。此外，还有其他释义。“五”，小篆写作“五”。《说文解字》云：“五，五行也，从二，阴阳在天地间交午也。”^{[23]307下栏}

关于“午”。《史记·律书》云：“午者，阴阳交，故曰午。”^{[22]1247}《说文解字》云：“午，铎也。五月阴气午逆阳，冒地而出。”又“铎，逆也”^{[23]311上栏}。

据“端”“五”“午”释义看，“端五”释作“初五”最为合理。尽管“五”有“阴阳在天地间交午”之意，但主要侧重于道教阴阳五行的理解。在人们生活中，一般是将“端五”之“五”作为数序使用

的。而且使用“端五”时,前面均有“仲夏”“五月”等限定。而“端午”主要是指气象“阴阳相交”之始。其实,我国很早就将“仲夏之月”(即五月)作为“阴阳相交”的时节。《礼记·月令》载:仲夏之月“日长至,阴阳争,死生分”,郑玄注云:“争者,阳方盛,阴欲起也。分,犹半也。”^[28]¹³⁷⁰上栏因而可认为,“端午”之名,是沿用了“五月初五日”的时间点,更融入了“阴阳相交”的节气变化内容。

我国很早就用天干地支纪年、纪月、纪日、纪时。天干 10 个,地支 12 个,两者配合使用。从纪月情况看,因地支是 12 个,与 12 个月相合。《史记》载:“夏正以正月,殷正以十二月,周正以十一月。”^[22]¹²⁵⁸而“秦以建亥之月为正,故其年始用十月为朝贺”^[22]²³⁸。这就是说,夏人以一月岁首,建寅;殷人以十二月为岁首,建丑;周人以十一月为岁首,建子;秦代以十月为岁首,建亥。这样,无论是建寅、建丑、建子,还是建亥,每月的地支是不变的。地支的“午”月仍是“午”月。自汉武帝改用夏正以后,历代一般只改年号而不改正朔,所以“午月”基本上都是“五月”。秦汉以后,仅武则天和太平天国时期曾改正朔。民国时虽采用西方历法,但传统节日的日子,通常以夏历为基础而定。

干支纪日与纪月则不同。尽管干支相配也是 60 一个轮回,但大月 30 天,小月 29 天,其间还有闰月,因而地支的“午日”不会固定在某月某天。一个月中会有 2 天或 3 天逢“午日”,但不一定是“五月五日”。

由此,一般所说“五月初五日”“五月初五”“五月五日”“五月端五”“仲夏初五”“仲夏端五”等,由于“五日”“初五”“端五”前面均有月份限定,因而不会有歧义。

“端五”之“五”,通常是作数序用,即“初五”,凡月之初五均可称“端五”。而“端午”则不同,是指“阴阳相交”,气象变化的节点。尽管“五月初五”“仲夏端五”等也是指气象变化的时间点,但两者着眼点不同。一是注重时间点,一是注重气象交替节点,具有唯一性。因此,在“端午”前不必加“五月”“仲夏”等限定词。至于古人认为“端午”为气象“阴阳相交”是否具有科学性,尚待进一步研究,至少古人是这么认为的。

“端午”之名不仅具有丰富的文化内涵,也不会产生歧义。若用“端五”,因每月“五日”均

可称“端五”,且需用“五月”“仲夏”予以限定。即使如此,也只是表达一个普通日期。而“端午”则不同,标志该节日有了专属名称。

阴阳之意古已有之,但尚属比较偏狭的。否则唐宋那么多文人不会不理解。那么,为何这个比较偏狭的意思,能在唐代兴起?当是受到道教的影响。

阴阳思想是中国传统文化的根源之一。从流传的典籍看,最早承载这种思想的代表是《易经》。商周时期的王官之学即已有之,春秋战国时又融入儒家、道家、阴阳家等诸子之学中,甚至在医学典籍《黄帝内经》中也饱含有阴阳思想。但将阴阳之学贯彻始终,最具广泛影响的无疑是道教的传播。道教经典在阐述修道之方时,均是以“阴阳”为本。而道教作为一种民间宗教,相比仅在少数中上层流行的王官之学、诸子之学来说,无疑对普通民众的影响更深入人心。

在唐代,道教的影响达到了高峰。625 年,唐高祖李渊即下诏规定“老先次孔末后释宗”^[29]²²⁵。至唐玄宗时,更是推崇道教,不仅给老子封“大圣祖玄元皇帝”“大圣祖大道玄元皇帝”“大圣高上大道尽阙玄元皇帝”等尊号,还把自己与李林甫的石像置于玄元皇帝庙老子雕像两侧,以示天子、宰相为教主侍从,提升老子名望。他还下令,在长安、洛阳设玄学博士和助教,各招学生一百人,专习《道德经》《华严经》等,并定期考试。因而,“端午”之名始于唐玄宗时,并逐渐普及也属正常。“端午”之名既体现了古人对自然气象变化的认知,也融入了阴阳五行的古典哲学思想。

二、“端午”风俗厘析

我国传统端午节的民俗活动,在历史传承过程中,糅合了不同地域的风俗,日益丰富。

(一)名人祭祀。

现今民俗在端午节多为祭祀屈原,甚至被称为屈原节、诗人节。其实历史上,各地曾有不同的名人祭祀,具有明显的地域特点。

1. 纪念战国楚人屈原。屈原是战国时期楚国政治家、诗人。早年受楚怀王信任,后遭子兰等人排挤被流放。相传当楚国郢都沦陷后,于五月五日,抱石投汨罗江而亡。端午节祭祀屈原,最早可见史料是南梁吴均的《续齐谐记》,其

曰:“屈原五月五日投汨罗而死,楚人哀之,每至此日,竹筒贮米投水祭之。”^{[26]146}后人遂以此认为端午节源自祭祀屈原。其实,端午节和屈原的关联在隋代已有人提出异议。隋杜台卿在《玉烛宝典》中云:“南方民又竞渡,世谓屈原沉汨罗之日,并揖拯之。在北舳舻既少,罕有此事……《春秋考异邮》云:夏至水泉跃。或因开怀娱目,乘水临风,为一时下为之赏,非必拯溺。”^{[30]240-241}认为竞渡是夏至节的娱乐活动,未必为打捞投江的屈原。即使最早记载屈原说的《续齐谐记》,也不是将此说作为确切的起源。《续齐谐记》是刘宋时东阳无疑的《齐谐记》之续,书名“齐谐”源自《庄子·逍遥游》中“齐谐者,志怪者也”之意。这仅是神话志怪集,作者将此说收入其中,并非信以为真。同样,《荆楚岁时记》所载五月五日的风俗,与屈原没有任何关系。现今,学界基本已无人认同此说。

2. 纪念伍子胥或曹娥。伍子胥是春秋楚国人,后为吴国大夫,一度助吴成为强国。后吴王夫差听信谗言,令其自尽。曹娥是东汉会稽上虞人,著名孝女。最早可查资料是三国邯郸淳的《曹娥碑》:“孝女曹娥者,上虞曹盱之女也……盱能抚节按歌,婆婆乐神。汉安三年五月时迎伍君(即伍子胥)逆涛而上,为水所淹,不得其尸。”^{[31]418}此载是五月,尚未与端午节直接相联。《后汉书》载:“孝女曹娥者,会稽上虞人也。父盱,能弦歌,为巫祝。汉安二年五月五日,于县江泝涛迎婆婆神,溺死,不得尸骸。”^{[32]2794}曹娥思念父亲,自投江,“经五日,抱父尸出”,将迎婆婆神的时间具体到了“五月五日”。

3. 纪念春秋晋国介子推。《太平御览》引《琴操》曰:“介子绥割腓股以啖重耳。重耳复国,子绥独无所得。绥甚怨恨,乃作龙蛇之歌以感之,终不肯出,文公令燔山求之,子绥遂抱木而烧死。文公令民五月五日不得发火。”^{[26]147}以为纪念。

4. 纪念东汉陈临。《太平御览》引三国谢承《后汉书》曰:“陈临为苍梧太守,推诚而理,导人以孝悌。临征去后,本郡以五月五日祠临东城门上,令小童洁服舞之。”^{[26]146}北齐魏收《五日》诗曰:“辟兵书鬼字,神印题灵文。因想苍梧郡,兹日祀陈君。”^{[33]1446-1447}

5. 纪念东汉马援。马援为东汉开国功臣之一,著名军事家,官至伏波将军。湖南《辰溪县

志》载:“乡民以初五日为小端午,十五日为大端午,相传其俗自汉伏波始。”^{[34]607}

可见,历史上不少地方都曾以本地名人为纪念对象。显然,先有“五月五日”节俗,后有不同名人附会。名人纪念丰富了“五月五日”节俗活动,成为后来端午节民俗活动的一部分。

(二) 龙图腾祭祀

端午民俗有一重要活动是划龙舟,即龙舟竞渡,甚至端午节的英文译名就是龙舟节(Dragon Boat Festival)。

相传龙舟竞渡源于屈原。但是,上引隋杜台卿在《玉烛宝典》中对此已有异议。关于竞渡的起源,说法颇多,除纪念屈原外,还有纪念伍子胥的,亦有说是源自越王勾践的^{[35]48, [36]406}。闻一多认为:“龙舟竞渡应该是史前图腾社会的遗俗。”^{[37]238}其实,竞渡起源相当古老,原始社会既已有之。考古工作者在钱塘江南岸跨湖桥新石器时代遗址中发现距今约7000-8000年前的独木舟^[38],在河姆渡新石器文化遗址中发现有多支木桨^{[39]145-149}。先民长期在水上以舟楫从事捕捞活动,或作为运输、交通工具,此外,互相进行追逐、竞渡娱乐也自然。因此,竞渡的时间,原本不一定限于端午节。《清嘉录》案曰:“《旧唐书·杜亚传》:‘江南之俗,有竞渡之戏……’然皆在春中,不在端阳。或曰‘五日竞渡,相传吊三闾大夫而作’,本《荆楚岁时记》之说;但于吴地无涉。赵晔《吴越春秋》以为起于勾践,盖悯子胥之忠而作。周栎园《因树屋书影》以为习水报吴,托于嬉戏……然则荆楚自为灵均,吴越自为子胥耳。”^{[40]167-168}尽管“赛龙舟”起源的说法不一,但不影响“龙舟节”作为端午节的别称。

相较于屈原说,闻一多提出的龙图腾祭祀说,近世较为流行。闻一多所撰《端午考》列了101条有关典籍,认为端午是“一个龙图腾团族举行图腾祭的节日”^{[37]227}。闻一多所论主要基于两点:一是吃粽子和龙舟竞渡两个最重要的端午节节俗活动,都和龙有关;二是端午节“五彩丝系臂”习俗,是吴越百姓“断发文身”“以像龙子”习俗的遗迹。

龙舟竞渡、五彩丝系臂习俗,或多或少源自于南方龙图腾祭祀,或产生于更为古老的先民生活与劳作之中,而现已成为较为普遍的节俗。

(三)恶月风俗

农历五月,正是疫病流行时节,俗称“恶月”“毒月”“凶月”等。所以,“百事多禁焉”。汉应劭《风俗通》载:“五月到官,至免不迁。”^{[41]253}《北齐书》载:“五月不可入官,犯之,卒于其位。”^{[42]379}唐段成式《酉阳杂俎》载:“俗讳五月上屋,言五月人蛻,上屋见影,魂当去。”^{[43]430}清潘荣陛《帝京岁时纪胜》载:“京俗五月不迁居,不糊窗榻,名之曰‘恶五月’。”又载:“五月多不剃头,恐妨舅氏。”^{[44]43}

而五月五日,更是“恶月恶日”。有关五月五日止恶防毒的记载颇多。至晚在周代,已有用兰草浸水沐浴,以清洁禳毒的习俗。《大戴礼》曰:“五月……蓄兰,为沐浴也。”^{[45]53}晋人司马彪《续汉书·礼仪志》载:“仲夏之月,万物方盛。日夏至,阴气萌作,恐物不茂。其礼:以朱索连茱萸,弥牟[朴]盥钟。以桃印长六寸、方三寸,五色书文如法,以施门户。代以所尚为饰。夏后氏金行,作茱萸,言气交也。(注云:‘茱萸者,交易,阴阳代兴者也。’)殷人水德,以螺首,慎其闭塞,使如螺也。周人木德,以桃为更,言气相更也。汉兼用之,故以五月五日,朱索、五色印为门户饰,以难止恶气。”^{[32]3122}说明汉代“五月五日”的风俗来自夏商周时期的夏至日。“五月五日”即“端午”之日。西晋周处《风土记》载:“仲夏端五。端,初也。俗重此日,与夏至同。”^{[26]146}说明早期,“五月五日”与“夏至”虽时间略有不同,但民俗与夏至日同样受重视,两者有密切的联系。南梁宗懔《荆楚岁时记》所载,并没有五月初五吃粽子习俗,而是夏至节吃粽子,其云:“夏至节日,食粽。”^{[35]52}隋杜台卿《玉烛宝典》所载,竞渡也是夏至节的民俗活动。以此可知,汉代于“五月五日”对夏商周三代的“夏至”风俗“兼用之”,亦可说是传承了三代的习俗。因而,有学者认为“端午节”源自三代的“夏至节”是有依据的。

由于五月五日本是防病毒的日子,但因这一段时日,疫病流行,为先民所忌惮,于是逐渐将这些时日蒙上了神秘的色彩,演化成不祥之日。《荆楚岁时记》云:“五月,俗称恶月,多禁。忌曝床荐席及忌盖屋。”^{[35]43}以致这一天出生的孩子都遭人厌恶,甚至被父母遗弃。《史记》载:“初,田婴有子四十余人,其贱妾有子名文。文以五月五日生。婴告其母曰:‘勿举也。’……文顿首,因曰:‘君所

以不举五月子者何故?’婴曰:‘五月子者,长与户齐,将不利其父母。’”司马贞索隐引《风俗通》曰:“俗说五月五日生子,男害父,女害母。”^{[22]2352-2353}这种恶俗,不仅存在于春秋战国,至魏晋仍然流行。有关记载颇多,不再一一列举。

在防恶月的同时,不只产生一些厌恶情绪,也衍生出互赠五彩丝、长命缕等辟邪之物,以及踏百草、划龙舟等祛病健身活动。《荆楚岁时记》载:“五月五日,谓之浴兰节。荆楚人并踏百草。又有斗百草之戏。采艾以为人形,悬门户上,以禳毒气。以菖蒲或镂或屑,以泛酒。是日,竞渡,竞采杂药。以五彩丝系臂,名曰辟兵,令人不病瘟。又有条达等织组杂物,以相赠遗……夏至节日,食粽。《风俗通》:‘獬豸食楝。’蛟龙畏楝。民斩新竹笋为筒粽,楝叶插头,五彩缕投江,以为辟水厄。士女或取楝叶插头。彩丝系臂,谓为长命缕。”^{[35]44-52}可以说,“恶月”习俗当是端午最早的核心节俗之一。

五月五日还有一个重要习俗,即吃粽子。以植物叶子包裹食材制作食品,在世界各地很普遍,而我国先民选用菰叶(茭白叶)、芦苇叶、箬叶等,与艾草、菖蒲、雄黄等类似,具有驱疫、辟邪、解毒、清热、消肿等功效。明李时珍《本草纲目》载:菰……功效利大小便,止热痢,除目黄,止渴,肠胃痼热。外敷治蛇伤、疮毒^{[46]1364}。箬,功效主治咽喉疼痛,月经不止,肠风便血,妇女吹乳等^{[46]1000}。芦,功效主治骨蒸肺痿,心隔气滞,烦闷不下食,反胃上气,吐血不止,肺壅咳嗽,微热,背疮溃烂,中鱼、蟹毒,以及诸般血病^{[46]1001}。

此外,菰叶(茭白叶)、芦苇还有其他效用和喻义。东汉应劭《风俗通义》云:“谨按《黄帝书》,‘上古之时,有神荼与郁垒昆弟二人,性能执鬼。度朔山上有桃树,二人于树下简阅百鬼,无道理妄为人祸害,神荼与郁垒缚以苇索,执以食虎’。于是县官常以腊除夕饰桃人,垂茱萸,画虎于门,皆追效于前事,冀以御凶也……茱萸,传曰:‘萸萸有丛。’《吕氏春秋》:‘汤始得伊尹,祓之于庙,薰以萸萸。’《周礼》:‘卿大夫之子名曰门子。’《论语》:‘谁能出不由户?’故用萸者,欲人子孙蕃殖,不失其类,有如萸萸。茱萸者,阴阳代兴也。”^{[47]306-307}以此可知,在古人的观念与习俗中,五月五日用萸萸悬挂于门,有御凶辟邪,祈求子孙繁衍之效用,而“茱萸”又有“阴阳代

兴”之喻义。这里所载“苇茭”现在一般释作苇索,即用苇草编成的绳索。但是,“苇茭”一词并未在他处明确以绳索之意使用过。而苇和茭常在诗词中并用。唐温庭筠《酬友人》:“坐久茭荷发,钓阑茭苇深。”^[48]⁶¹《本草纲目·草部·菰》载:“江南人呼菰为茭,以其根交结也。”^[46]¹³⁶⁵“茭”符合“气交”之意。而那时包裹粽子的植物叶子用的也是芦苇和菰叶(茭白叶)。《风俗通义》所载习俗,并非还原神话场景,而是“饰桃人”象征桃树下的神荼兄弟,悬挂苇茭象征苇索。《续汉书·礼仪志》记载,夏用苇茭,商用螺首,周用桃梗,汉用朱索、五色印。不能因为汉代用朱索做门饰,就认为夏用的苇茭也是绳索。从记载看,夏商周用的都是较原始的自然物,而汉是一种继承发展,并非完全照搬。汉代把夏代的苇茭、商的螺首和周的桃梗变化成了朱索和五色印,从原始的自然物演化成了专门制作的节俗用品。这些习俗,当是现今端午挂菖蒲熏艾草习俗的本源。

这些习俗的形成与人们生活环境是密切相关的。端午时节,即农历“五月初五日”,阳历六月份。因时节变化,天气渐暖,雨水频繁,万物生长,各种病疫增多。再者,那时人们的居住环境与现今不同。古时多为砖木结构的平房或土坯茅草房。这种建筑,室内近地,大多卑湿,防水防潮功能差,江南地区更是如此。值此时节,“五毒”滋生,各种虫害活动频繁。这些都会影响、侵害人们的身体健康。由此,古人为适应环境需要,在生活实践中积累了多种驱除虫害,抵御病疫,以保障身体健康,祈求子孙繁衍的方法与措施,逐渐凝结为一种习俗。从文献记载看,这种习俗很早已形成,历代相承,十分清晰。尽管随着生活环境改善,科学进步,人们不再视五月为恶月。但是,仍有以熏艾草、挂菖蒲、佩香囊、用雄黄画额、饮雄黄酒、裹食粽子等方式,驱毒辟邪、防疫祛病、祈求平安。可以说,这些都是五月五日(“恶月”)习俗的遗存。

三、“粽子”源流探究

古老的端午节,历经千年传承,民俗活动不断丰富,衍生出许多习俗。各地有多种习俗,各具特色、丰富多彩。划龙舟并不是普遍的活动。而拴五色线、饮雄黄酒、用雄黄画额、佩香囊、熏艾

草、挂菖蒲等已日渐式微。唯有粽子经久不衰。因此,尽管端午节在国际上的英文名是“龙舟节”。但两者相较,中国民众或更喜爱“粽子节”之名。

粽子,古时又称“糗”“角黍”“筒粽”等。粽子的起源也扑朔迷离。现在流传下来的说法甚多,其中有一定影响的大致有六种。

(一)祭屈原说

最早的文献记载源自南梁吴均的《续齐谐记》,其云:“屈原以五月五日投汨罗而死。楚人哀之,每至此日取竹筒贮米投水以祭之。汉建武中,长沙区回白日忽见士人自称三闾大夫,谓回曰:‘君常见祭甚诚,但常年所遗,俱为蛟龙所窃。今君惠,可以练树叶塞其上,以彩丝缠缚之,此二物蛟龙所惮也。’回谨依旨。今世人五日作粽,并带练叶及五彩丝,皆汨罗之遗风。”^[26]³⁸⁰⁴隋杜公瞻针对《荆楚岁时记》载“五月五日……竞渡”下注云:“按五月五日竞渡,俗为屈原投汨罗日。”又在“夏至节日,食粽”下注云:“屈原以夏至赴湘流,百姓竞以食祭之。常苦为蛟龙所窃,以五色丝合楝叶缚之。又以獬廌食楝,将以言其志。”^[35]⁴⁷⁻⁵²因五月五日与夏至节俗类似,均为端午的早期名称。故文献记载屈原祭日,也有夏至和五月五日两说。

(二)祭天神说

南宋陈元靓《岁时广记》引《岁时杂记》载:“京师人自五月初一日,家家以团粽……祭天者,以五日。古词云:角黍厅前祭天神。妆成异果。”^[27]³⁰⁹《岁时杂记》为北宋吕希哲所著,记载北宋节俗,现已无存本,仅散见于其他文献中。

(三)祭獬廌说

南宋罗愿《尔雅翼》卷九“楝”注:“宗懔引《风俗通》,以为‘獬廌食楝’,原将以信其志也。”^[49]³³⁷同书卷十八“廌”注:“《荆楚岁时记》称,屈原以夏至日赴湘流,百姓竞以食祭之。常苦为蛟龙所窃,以五色丝合楝叶缚之。又以獬廌食楝,将以信其志。”^[49]⁴⁰³獬廌,即獬豸,为先秦楚人崇拜的一种独角神兽,传说能辨曲直,是勇猛、公正的象征。人们用食物祭屈原,常为蛟龙所食,而蛟龙惮五色丝和楝叶,遂用此二物裹之。同时,因“獬豸”食楝叶,可谓一举两得。以此又有祭獬豸说。

(四)祭祖说

晋人范汪《祠制》云:“仲夏荐角黍料。”^[26]³⁸⁰⁴这里“荐”是指进献祭品。粽子的“粽”与祖宗的

“宗”同音,当有以“米”祭祖之意(详见下文)。

(五)龙崇拜说

闻一多在《端午考》^{[37] 221-238}《端午的历史教育》^{[37] 239-244}等文中认为端午是龙的节日。粽子投水为蛟龙所窃。所以,端午食用粽子与龙崇拜密不可分。

(六)汝颍作粽说

明张岱《夜航船》载:“汝颍作粽。”^{[50] 474}关于汝颍史载不详,有说是汉代人,也有说是南梁吴均《续齐谐记》所记的区回。

以上六种说法,其中(一)、(六)明显有误。

关于第(一)种说法,上文已论及端午节起源与屈原无涉,自然粽子也非因屈原而创。据上引《续齐谐记》所述,最初楚人是以竹筒贮米投水祭屈原,后用“练树叶塞其上,以彩丝缠缚之”,防止蛟龙窃食。对此记载,有人以为是用楝树叶取代竹筒,以彩丝缠缚之。其实,原文说的很清楚,是用楝树叶裹塞竹筒一头,再以彩丝缚住,以防脱落。《荆楚岁时记》有更明确记载:“夏至节日,食粽。《风俗通》:‘獬豸食楝。’蛟龙畏楝。民斩新竹笋为筒粽,楝叶插头,五彩缕投江,以为辟水厄。”^{[35] 52}虽也叫粽子,但与端午节广为食用的粽子不同,不是常见的粽子的本源。

关于第(六)种说法,可信度极低。据《夜航船》所载原文,张岱将民间大多饮食的创造均附会于黄帝、神农、成汤、禹、周公、汉高祖、唐太宗等历史名人,甚至还包括有巢氏、燧人氏等传说中的人物。显然汝颍作粽并非信史。

关于粽子,虽然最早可见文献是汉代的《说文解字》,其云:“糉,芦叶裹米也。”^{[23] 148}上栏但是,糉(粽子)从实物出现、普及,再抽象为文字符号,并被广泛认同、使用,当有一个漫长的历史过程。因此,人们食用糉(粽子)应远早于汉代。《荆楚岁时记》云:“夏至节日,食粽。”夏商周三代,“夏至节”已成民俗节日,很可能那时已食用粽子。粽子的制作方法并不复杂,夏商之前的先民当具备这种能力。因此,所谓汝颍发明粽子,只是传说而已,不足为据。

第(二)至第(五)种说法,概言之,只是祭祀行为。无论是祭神或神兽,本质都是祭祀神灵,趋利避灾的活动。端午风俗源远流长,传播广泛,自然会融合不同地域、不同信仰的文化,但作为祭祀活动已基本成为共识。目前有不少人认

为粽子的起源与祭祀的牛角有关,粽子古称“角黍”,即是对牛角形状的模拟^{[51] 76-77}。此说似已渐成通行的说法。其实存在不少问题。从历史上看,很多节俗食品都非因节俗而创制,通常是先有食品,然后为节俗所用。同理,“角黍”(粽子)也应是先民生活中已食用的食物,并逐步成为端午节的特色食品,而不是为端午节刻意创造的。

再则,“角黍”之名最早见于晋代周处《风土记》,其云:“仲夏端五,烹鹑角黍。”而更早的汉代《说文解字》已有“糉”字,其云:“糉,芦叶裹米也。”这里把“粽子”的特征说得很清楚。从“糉”字的形声义看,亦具“粽子”的特点。糉,从米从𩇛。“𩇛”,《说文解字》云:“𩇛,敛足也。鵲鸚醜其飞也。”^{[23] 112}下栏其意为鸟飞时将腿爪敛起聚拢。“糉”当为会意字,即将米聚拢用芦叶包裹起来之意。

南梁顾野王编《大广益会玉篇》载:“糉,芦叶裹米。”与《说文解字》同。又载:“粽。同上,俗。”^{[25] 75}以此可知,“粽”字是后起之字,在南朝梁时,“粽”尚属“俗”字。根据我国汉字六书的特点,“粽”应属形声字。“米”是形,“宗”虽为声,当有借用先祖(祖宗)之意,可释为以芦叶裹米祭“祖(宗)”。可见,把粽子用作祭品,或是后来衍生的作用,并非因祭祀而产生。

再说,因“角黍”之名有一“角”字,而认为是仿祭祀用的牛角是不足取的。“角”在古时也并非专指“牛角”。许慎《说文解字》云:“角,兽角也。”^{[23] 93}下栏《大广益会玉篇》载:“角,兽头上骨出外也。”^{[25] 122}那是泛指动物的角,可以是牛角,也可是羊角、鹿角。其实,用植物叶子包裹食材最简易的包扎方式都会产生角状。因而,包裹粽子,产生棱角,名称中带有角字是很自然的。汉刘熙《释名·释饮食》针对当时“饼”的不同名称,说:“饼,并也。溲面使合并也……蒸饼、汤饼……之属,皆随形而名之也。”^{[52] 135-136}这是很有见地的。其实,不仅是“饼”,其他食品亦都“随形而名之”。如饺子(馄饨),初名即因其形而称为“角子”^{[53] 325}。粽子发展到现在,包括世界各地的类似“粽子”食品,形状很多,有正三角形、尖三角形、正四角形、长方形等,却鲜见有圆球形的。

至于“角黍”的“黍”,很多人认为其中包裹的是黍类,即今北方多有种植、食用的黄米。黄米,性黏,多用作蒸糕,类似南方的糯米。以此,有人据西晋才出现的“角黍”记载,便认为最初的粽子

所裹的是黍类,粽子也被认为源自北方,“粽子最早里面包裹的不是糯米,而是生于北方的黍。也就是说,粽子的起源应是在中国的北方,而且至少在先秦时期就出现了。只不过当时主要是作为祭祀品,在日常生活中食用的并不多”^[54]。

据上引资料,“角黍”一词最初见于西晋的《风土记》,而更早的汉代《说文解字》对“糗”的解释是:“糗,芦叶裹米也。”^{[23]148上栏}并没有说用什么米。实际上,《风土记》所载也没限定用黍。《太平御览》引《风土记》曰:“俗以菰叶裹黍米,以淳浓灰汁煮之,令烂熟,于五月五日及夏至日啖之,一名糗,一名角黍。盖取阴阳尚相裹,未分散之时像也。”^{[26]3804}这里说用的是黍米。但《太平御览》在另一处引《风土记》云:“仲夏端五……又以菰叶裹粘米、粟、枣,以灰汁煮令熟。”^{[26]146}这里就没说用的是黍米。其他文献或写“黍米”,或写“粘米”“黏米”。其实,第一条引文或有误。唐欧阳询《艺文类聚》引《风土记》云:“仲夏端五,烹鹜角黍。端,始也,谓五月初五日也。又以菰叶裹黏米煮熟,谓之角黍。”^{[1]74}欧阳询为隋末唐初人,所引《风土记》当更为可信。第一段引文“黍”或为“黏”字之误。周处生于236年,正值三国割据到晋统一时期。自汉献帝即位以来,中原战乱,至晋统一,长达近百年。而黍为北方作物,这百年间,南方几不可得。而南方盛产稻,后世糯米粽子几乎完全盖过了黄米粽子。因此,当时既然有种植糯稻,不可能没人用糯米做粽子。尽管民间有“南稻北麦”的俗语,实际上北方也一直种稻。《诗·周颂·丰年》载:“丰年多黍多稌……为酒为醴,烝畀祖妣。”^{[55]909}古代黄河流域称稻为“稌”,而那时的稌或稻,主要是指糯稻。《诗经》中《小雅·甫田》《唐风·鸛羽》《豳风·七月》《小雅·白华》《鲁颂·閟宫》等有许多咏稻稌的诗句^[56]。《后汉书·张堪传》载,渔阳太守张堪在狐奴,即今北京地区推广种植水稻,“开稻田八千余顷”^{[32]1100}。只是稻在北方与南方相比,种植面积小,产量相对低,价格一定不菲。孔子曾说:“食夫稻,衣夫锦,于女安乎。”^{[57]486}春秋时,由于北方稻少价高,自然是以黍类为主。而南方盛产稻,必然多用糯米。《风土记》所记是阳羨地区的风俗。阳羨位于江南盛产稻米地区,粽子更应用糯稻,而非黄米。

另外,《说文解字》云:“黍,禾属而黏者也。”^{[23]146下栏}晋崔豹《古今注·草木》亦云:“稻之

黏者为秠。禾之黏者为黍,亦谓之稌,亦曰黄黍。”^{[58]15}(按《古今注》“校勘记”卷下第23条云:“秠”,三本作“黍”,下有“亦谓稌为黍”五字。稻也为禾属,不改为“秠”,原本写作“黍”也并无不可。)可见,包括稻在内所有黏性的米,在广义上均可称黍。也就是说,古时“黍”并非专指黄米。因此,《太平御览》引《风土记》所载的“黍米”,即使不是“黏”字之误,其表达的意思仍是黏米。“角黍”之名,从文献记载看出于“糗”之后,《风土记》亦是“糗”之名置于“角黍”之前。“糗”比“角黍”之名更早,或是“粽子”的初名,后以民间俗字“粽”流传至今。

因此,以“角黍”之名,说粽子源于北方是有问题的。不过,说粽子源于南方也无确证。上文已指出,祭祀屈原是“竹筒贮米”。这种做法,与有些地方的竹筒饭相似,并非现在通常粽子的源头。

粽子所裹的黏米种类并无限定,可用黄米也可用糯米,包裹用的植物叶子《说文解字》说是用芦叶,《风土记》记载是菰叶,而芦叶、菰叶是南北均有生长的植物叶子。因此,“糗”是南北方百姓都可制作的食物,并没有确凿的资料证明是源于北方或南方。

文献记载,我国古代包裹粽子使用的植物叶子,主要有芦叶、练叶(或作楝叶)、菰叶、箬叶等。最早记载粽子的汉代《说文解字》云:“糗,芦叶裹米也。”^{[23]148下栏}说是用芦叶。《风土记》载:“俗以菰叶裹黍米……一名糗,一名角黍。”^{[26]3804}说是用“菰叶”。清袁枚《随园食单》载:“洪府制粽……用大箬叶裹之。”^{[59]249}说是用大箬叶。对这些叶子,一般都笼统地称“粽叶”。现在通行的粽叶,北方多为芦苇叶,南方多用箬竹叶。箬竹叶简称箬叶,与百合科植物一叶兰的别名相同,常相混淆,箬叶也常被错写成箬叶。这也只是大体上的划分。由于长江以北基本不生长箬竹,自然不太会用箬叶。但是像河南等地区亦有产竹区,也会用竹叶包粽子。而南方很多地区也生长有芦苇,故也用芦苇叶做粽叶。

我国古代先民并不是简单地使用芦叶、菰叶、箬叶等包裹粽子,而是在生活实践中,因自然环境、气候变化对身体健康的影响,以及御疫辟邪文化观念支配的选择。芦叶、菰叶、箬叶具有清热解毒等功效,而芦苇兼具御疫辟邪的作用,菰叶(即茭白叶)则有阴阳相交,阴阳代兴喻

意,以祈求身体健康、子孙繁衍兴旺。再有,《风俗通》所载,先民用“楝叶”“五彩缕”缚于筒粽上投于江中,主要是在人们观念中“蛟龙畏楝”,可“辟水厄”;“士女或取楝叶插头,彩丝系臂,谓之长命缕”,可祈求健康长寿。

至晚到宋代,粽子的品种已颇为繁多,不限于包裹黄米、糯米。南宋吴自牧《梦粱录》载有“栗粽”^{[60] 282},苏东坡诗句里有“杨梅粽”^{[61] 2490}等。时至今日,粽子所裹食材更是丰富多样。不过,使用芦叶、箬叶包裹的传统一直未变。

结 语

综上所述,端午节源远流长,内涵丰富。据文献所载,其风俗源自夏商周时期的“夏至节”。汉代于“五月五日”融合了夏商周的“夏至节”风俗,成为与“夏至节”并重的节日。之后,“五月五日”民俗活动日益兴盛,逐步取代“夏至节”,成为这一习俗的主要活动日。端午节在历史上名称颇多,至唐代玄宗时始有“端午”之名。“端午”之名既体现了先民对自然气象变化的认知,也融汇了阴阳五行的古典哲学思想。“端午”作为节名出现后,一直相沿未改,流传至今。

端午节适逢气象“阴阳相交”,天气转暖,疫病虫害流行。先民在生活实践中积累了多种抗御疫病虫害、保障身体健康的方法与经验。如挂菖蒲、佩香囊、熏艾草、以雄黄画额、采草药泡水沐浴,以芦叶、菰叶、箬叶裹食粽子等。以驱秽辟邪,禳疫除病,消杀虫害,沐浴清污,并形成风俗。从某种意义上说,端午节是先民在节气变化,阴阳转换时,实行驱毒除秽,防疫辟邪,以祈求保障身体健康,子孙繁衍昌盛的活动节日。之后,又融入了祭祀地方具有浓郁爱国情怀、民族气节的“先贤”“英灵”等活动。

用植物叶子包裹食材制作食品的方法,起源很早,也很普遍。粽子所用食材主要是糯米、黄米,而糯米在我国南北方均有种植,因而难以确定粽子始于南方或北方。粽子见于文献最早称“糗”,后有“角黍”“筒粽”“粽子”之名。我国先民选用芦叶、菰叶、箬叶,或楝叶包裹粽子,是基于对自然环境、气象变化的认知,以及文化观念基础上的选择。“粽子”在漫长的民俗活动中,历千百年传承,不仅成为端午节的美食,而且融入了祭

祀的文化内容,是民俗文化的变迁与升华。

参考文献

- [1] 欧阳询.艺文类聚:卷四[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [2] 张勃.唐代节日研究[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [3] 李匡义.资暇集[M]//文渊阁四库全书:第850册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [4] 王溥.唐会要:卷二十九[M].北京:中华书局,1960.
- [5] 瞿佑.四时宜忌[M]//丛书集成初编:第1339册.北京:中华书局,1985.
- [6] 辞源[M].北京:商务印书馆,2018.
- [7] 杨明.陆机集校笺[M].上海:上海古籍出版社,2016.
- [8] 潘自牧.记纂渊海:卷二[M]//文渊阁四库全书:第930册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [9] 熊梦祥.析津志辑佚[M].北京:北京古籍出版社,1983.
- [10] 宋敏求.唐大诏令集:卷八十[M].北京:商务印书馆,1959.
- [11] 孟元老.东京梦华录:卷八“端午”[M]//东京梦华录·梦粱录.南京:江苏凤凰出版社,2019.
- [12] 西湖老人.繁胜录[M]//全宋笔记:第八编.郑州:大象出版社,2017.
- [13] 全唐文:卷二百二十五“张说”[M].北京:中华书局,1983.
- [14] 洪迈.容斋随笔:卷第一“八月端午”[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [15] 宋亦萧,刘琴.端午节俗起源新探[J].中原文化研究,2016(2):55-60.
- [16] 陈雨舟.唐前端午节俗中的人文精神[J].湖北师范学院学报(哲学社会科学版),2015(2):46-50.
- [17] 张表臣.珊瑚钩诗话:卷二[M]//文渊阁四库全书:1478册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [18] 黄朝英.湘素杂记:卷五[M]//全宋笔记:第三编.郑州:大象出版社,2008.
- [19] 傅璇琮.唐五代文学编年史·初盛唐卷[M].沈阳:辽海出版社,1998.
- [20] 刘昫等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [21] 全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [22] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [23] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [24] 广雅疏证[M].北京:中华书局,2004.
- [25] 顾野王.大广益会玉篇[M].北京:中华书局,1987.
- [26] 李昉等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [27] 陈元靓.岁时广记:卷二十一[M]//续修四库全书:第885册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [28] 阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.

- [29]释道宣.续高僧传:卷二十五[M]//续修四库全书:第1282册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [30]杜台卿.玉烛宝典:卷五[M]//丛书集成初编:第1338册.北京:中华书局,1985.
- [31]施宿等.会稽志:卷二十[M]//文渊阁四库全书:第486册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [32]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [33]佚名.锦绣万花谷:后集卷四[M],扬州:广陵书社,2008.
- [34]中国地方志民俗资料汇编:中南卷[M].北京:书目文献出版社,1991.
- [35]宗懔.荆楚岁时记[M].北京:中华书局,2018.
- [36]顾起元.说略:卷四[M]//文渊阁四库全书:第964册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [37]闻一多.闻一多全集:第一卷.北京:生活·读书·新知三联书店,1982.
- [38]蒋萍,郑蔚.跨湖桥划来世界最早独木舟[N].文汇报,2013-11-20(10).
- [39]中国社会科学院考古所编.新中国的考古发现和研究[M].北京:文物出版社,1984.
- [40]顾禄.清嘉录[M].南京:江苏凤凰文艺出版社,2019.
- [41]马总.意林:卷四[M]//文渊阁四库全书:第872册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [42]李百药.北齐书:卷四十九[M]//文渊阁四库全书:第263册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [43]段成式.酉阳杂俎[M].北京:中华书局,2017.
- [44]潘荣陛.帝京岁时纪胜[M]//燕京岁时记外六种.北京:北京出版社,2018.
- [45]孔广深.大戴礼记补注:卷二[M].北京:中华书局,2013.
- [46]李时珍.本草纲目[M].北京:人民卫生出版社,1975.
- [47]应劭撰,吴树平校释.风俗通义校释[M].天津:天津古籍出版社,1980.
- [48]温庭筠著,曾益笺注.温飞卿诗集笺注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [49]罗愿.尔雅翼:卷九[M]//文渊阁四库全书:第222册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [50]张岱.夜航船:卷十一[M].杭州:浙江古籍出版社,1987.
- [51]王仁兴.中国年节食俗[M].北京:北京旅游出版社,1987.
- [52]刘熙.释名·释饮食:卷四[M].北京:中华书局,2008.
- [53]曾维华,窦葳.饺子与馄饨源流考辨[M]//中国古史与名物.上海:上海人民出版社,2017.
- [54]何宏.粽子起源考证[J].南宁职业技术学院学报,2015(6):1-5.
- [55]毛亨.毛诗注疏:卷二十七[M]//文渊阁四库全书:第69册.上海:上海古籍出版社,2003.
- [56]游修龄.糯米饮食文化圈的兴衰[J].饮食文化研究,2006(3):3-9.
- [57]孔丘.论语[M].南昌:江西人民出版社,2016.
- [58]崔豹.古今注[M].沈阳:辽宁教育出版社,1998.
- [59]袁枚.随园食单[M].沈阳:万卷出版公司,2017.
- [60]吴自牧.梦粱录[M].南昌:二十一世纪出版社集团,2018.
- [61]苏轼.皇太后阁六首[M]//苏轼诗集:第7册.北京:中华书局,1982.

The Textual Research on the Dragon Boat Festival in China

Ze Weihua and Wang Mian

Abstract: Chinese traditional Dragon Boat Festival has a stream long history, far-reaching influence and rich contents. However, many problems have not been solved satisfactorily because of lack of historical document or different interpretations of document. From research, the custom of “Dragon Boat Festival” actually originated from “Summer Solstice Festival” in the Xia, Shang and Zhou periods. After that, the folk activities of May 5th gradually replaced “Summer Solstice Festival”. There are many names for “Dragon Boat Festival” in history. The name of “Duan Wu” appeared in the reign of Emperor Xuanzong of Tang Dynasty. It includes rich cultural connotations, not only reflects the ancient people’s cognition of meteorological changes, but also merges with classical thought of Yin Yang and Wu Xing. “Dragon Boat Festival” coincides with the meteorology of interlocking of Yin and Yang and the name of “Duan Wu” also comes from this meaning. It was that weather became warmer and diseases and pests were prevalent, ancient people accumulated a variety of methods to resist diseases and pests to keep healthy, and then formed customs. The choice of Zongye (including reed leaf, indocalamus leaf, etc.) also comes from this cognition. The custom merged with the contents of “Sages” and “Heroes” in the sacrificial place as well. Neither Zongzi was specially created for “Dragon Boat Festival”, nor it was said to come from the north because of its name “Jiao Shu”. The method of making food by wrapping ingredients with plant leaves originated very early and is so common. The ingredients of Zongzi are planted both in the southern and northern China, so it is difficult to determine whether Zongzi originated in the south or north. Zongzi should have been widely eaten in the life of ancient people, and gradually become common popular special food of “Dragon Boat Festival” in the southern and northern China.

Key words: Dragon Boat Festival; textual research

[责任编辑/周舟]