

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2022年第2期(第10卷,总第56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

·思想文化·

道德存有路线的展开 杨泽波/5

“莫非王臣”与“能夏则大” 张宏斌/13

·文明探源·

金文族徽兴起发展与夏商族群融合认同 雒有仓/23

从玉石到瓷器的造物路径 熊承霞/32

·当代文化·

论中华民族爱国主义的独特价值 王泽应/40

中国价值与全人类共同价值的共同建构 张三元/48

·文学与文化·

汉代在文章样式重大主题方面确立的范型 李炳海/57

含德与风教:萧统推崇陶渊明之文化因由探析 王伟倪超/68

·文化遗产·

医学考古学视野下的古代瘟疫遗存考察 赵丛苍 曾丽祁翔/76

主管主办	河南省社会科学院	邮 编	450002
社长/主编	闫德亮	电 话	0371-63811779(传真) 63873548
编辑出版	中原文化研究杂志社	投稿邮箱	zywhyj@126.com
地 址	河南省郑州市丰产路21号	印 刷	河南瑞之光印刷股份有限公司
		出版日期	2022年4月15日

目 录

论大运河国家文化公园的非物质文化遗产层级及其呈现…………… 向云驹/84

·中原论坛·

叔姪为郑武公元配及两周之际相关史事考论…………… 白国红/93

聚焦与错位:唐宋人视野中的开元、天宝…………… 丁 俊/101

·文献研究·

《周公之琴舞》“视日”“视辰”与商周天道观之传承…………… 姚小鸥 李文慧/109

新出秦简所见隶臣妾身份问题再探讨…………… 沈 刚/115

·学子园地·

由秦律中的“同父”原则看秦汉时期的亲属观念…………… 赵心怡/124

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

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 15 * 2022-04

国内订阅 全国各地邮局

国内发行 河南省邮政发行局

邮发代号 36-15

发行范围 国内外公开发行

广告发布 金市监广发变登字【2020】020号

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司

国外发行代号 BM9031

刊 号 ISSN 2095-5669
CN 41-1426/C

定 价 10.00 元

The Central Plains Culture Research

No. 2, 2022

Main Contents

The Unfolding of the Lineage of Moral Existence	Yang Zebo/5
“All Men on the Land Are the Son of Heaven’s Subjects” and “Chinese Culture Is Orthodox”	Zhang Hongbin/13
The Rise and Development of the Armorial Inscription on Bronze and Identity Fusion of the Xia and Shang Ethnic Groups	Luo Youcang/23
From White Jade to “china”: The Creation Path of Chinese Civilization	Xiong Chengxia/32
On the Unique Value of Chinese National Patriotism	Wang Zeying/40
The Joint Construction of Chinese Values and the Common Value of All Mankind	Zhang Sanyuan/48
The Establishment of the Patterns and Major Themes of Ancient Articles in the Han Dynasty...	Li Binghai/57
Xiao Tong’s Praise and Advocacy of Tao Yuanming’s Thought on “Inherent Morality” and “Civilizing Education”	Wang Wei and Ni Chao/68
Investigation of the Ancient Plague Remains from the Perspective of Medical Archaeology	Zhao Congcang, Zeng Li, Qi Xiang/76
On the Level and Presentation of Intangible Cultural Heritage in Grand Canal National Cultural Park	Xiang Yunju/84
A Study about Shu Yun Is the First Wife of Duke Wu of Zheng State and Related Historical Events at the Juncture of the Western and Eastern Zhou	Bai Guohong/93
Focus and Dislocation: Kaiyuan and Tianbao in the Vision of People in the Tang and Song Dynasties	Ding Jun/101
“Shi Ri”(视日) and “Shi Chen”(视辰) of <i>Zhou Gong Zhi Qin Wu</i> and <i>Shuo Ming Xia</i> Collected in Tsinghua Bamboo Slips and Inheritance of the View of Heaven in Shang and Zhou Dynasties	Yao Xiaou and Li Wenhui/109
A Rediscussion on the Identity of Lichenqie Found in Newly Published Wooden Slips of Qin Dynasty	Shen Gang/115
Kinship Notions in Qin and Han Dynasties: According to “Born of the Same Father” Principle in Qin Statute	Zhao Xinyi/124



道德存有路线的展开*

——儒家生生伦理学对明道历史贡献的新判定

杨泽波

摘要:两千多年儒学的发展实际有一主一辅两条线索:主线为道德践行问题,这是自孔子创立儒学之始就有的;辅线为道德存有问题,这是受佛教影响到宋代之后渐渐形成的。明道的历史贡献,除了提出天理概念,开辟心学方向外,还表现在道德存有方面。其“仁者浑然与物同体”的思想,正式展开了道德存有的路线,使儒家道德践行和道德存有这一主一辅两条线索的整体格局具有了雏形;而“物不能推,人则能推”的论述更包含着建构道德存有的主体只能是人,不能是天的深刻意蕴。对于明道的道德存有论,学界多有不同的理解,而分歧的焦点之一,是如何界定创生道德存有那个主体的性质。这个问题关系甚大,亟待深入讨论。

关键词:儒家;明道;道德存有;儒家生生伦理学

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0005-08

近来,笔者在以儒家生生伦理学^①原理梳理儒学发展谱系的过程中有一个重要收获,发现两千多年儒学的发展实际有一主一辅两条线索:主线为道德践行问题,这是自孔子创立儒学之始就有的;辅线为道德存有问题,这是受佛教影响到宋代之后渐渐形成的。明道对辅线的形成作用极大。一段时间以来,学界关于明道历史贡献的讨论多集中在道德践行方面,而对于其在道德存有辅线方面的努力,认识还不够统一。本文即对这个问题做一个初步的分析。

一、三个相关概念:本体、本根、存有

要确认儒家道德存有这条辅线,首先要对本体、本根、存有这三个概念加以界定和区分。本体原是中文字,用于翻译 ontology 后,鸠占鹊巢,反倒带有了浓厚的西方哲学的色彩,好像原

本就是一个西方的概念似的^②。在西方哲学中,ontology 由 onta 与 logy 两个部分组成。on 在希腊文中指存在、存有、是,onta 为复数形式。Logy 从希腊文 logos 演化而来,意为学说。两个部分合在一起,ontology 现一般界定为“关于诸存在物的存在的科学”或“关于作为存在的存在的科学”,过去译为“本体论”,现多译为“存在论”“存有论”“是论”,其中尤以前者为多。虽然这些译法准确了不少,但之前的译法仍有较大影响。

中国哲学讲的本体与西方哲学的 ontology 不同。不管“本体”这一用语始于汉代还是更早,它都是本根的意思。《庄子·知北游》有“惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根”的说法。此处的“本根”即是中国哲学意义的本体。换言之,本体在中国哲学系统中特指本根,即那个“最究竟者”。儒家特别关注道德问题,本体专指道德的本根,亦即道德的根

收稿日期:2021-08-23

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”(18AZX013)、教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目“儒家生生伦理学研究”(16JHQ001)阶段性成果。

作者简介:杨泽波,男,复旦大学哲学学院教授、博士生导师(上海 200433),主要从事先秦儒学和现代新儒学研究。

据、道德的终极根源。本文凡在中国哲学意义上讲的本体,均指本根,这是必须再三强调的。

儒家意义的本体有两个作用:一是可以决定人成德成善,二是可以将自身的价值和意义影响宇宙万物。前者为道德践行之用,决定人成德成善,由此而有道德践行之主线。后者为道德存有之用,由此而有道德存有之辅线。而要了解道德存有,当先明白何为存有。牟宗三对“存有”这个概念有专门说明:

西方的存有论大体是从动字“是”或“在”入手,环绕这个动字讲出一套道理来即名曰存有论。一物存在,存在是虚意字,其本身不是一物,如是,道理不能在动字存在处讲,但只能从存在着的“物”讲。一个存在着的物是如何构成的呢?有些什么特性、样相或征象呢?这样追究,如是遂标举一些基本断词,由之以知一物之何所是,亚里士多德名之曰范畴。范畴者标识存在了的物之存在性之基本概念之谓也。存在了的物之存在性亦曰存有性或实有性。讲此存有性者即名曰存有论。^{[1]327}

西方哲学以“是”或“在”作为切入点,分析物是如何存在的,相应的理论就是存有论。中国哲学的重点不在就一物的存在分析其存在性,而在明一物所以存在的存在之理。这种存在之理离不开道德的基础。在儒家学理中,道德之心一点都不安分,总要对外部对象指指点点,表达自己的看法,将原本没有道德意义的外部对象染上道德的色彩。这种染上道德色彩的对象也属于“存有”,相应的学说也可以称为“存有论”。西方的ontology与儒家的存有论都涉及存在问题,这是其同;西方的ontology多是认识意义的,儒家的存有则是道德意义的,这是其异。为了表明这种区别,儒家的存有论前面须以“道德”二字加以限定,即为“道德存有论”(moral ontology),即使为了行文的简便省略“道德”二字,这种存有也只能在道德的意义上理解。

在这个问题上,学界的做法尚不统一。一些学者对相关内容不采纳“存有”的说法,而是以“境界”称之。陈来曾引用王国维“有我之境”和“无我之境”的说法阐发相关道理,这里的“境”就是指“境界”。陈来认为,“我”可以是个体的小我,也可以是人类的大我。“只要看程颢

的《定性书》就可明白,张载表现的是有我之境,而程颢主张的是无我之境。”“在本书及以下讨论的宋明儒学的‘有我之境’是指‘天地之塞吾其体,天地之帅吾其性’的大‘吾’之境,而‘无我之境’即自上章以来我们已反复强调的‘情顺万物而无情’的无滞之境。”^{[2]235-236}其后的《仁学本体论》仍然坚持这种做法^③。

境界是一个重要的道德现象。孔子五十知天命是一个境界,六十而耳顺是一个境界,七十从心所欲不逾矩又是一个境界。冯友兰将人分为自然境界、功利境界、道德境界、天地境界,也是这个道理。道德存有确实与境界有关,因为人只有达到一定境界,其道德之心才会与宇宙万物发生关系,将其价值和意义影响宇宙万物,达到“有我之境”,乃至由此进一步上升至无滞无碍的“无我之境”。从这个意义上讲,境界的说法当然有其意义。但这个说法的重点在于标明人通过努力可以达到的相应程度,而不在于说明道德之心为什么可以影响宇宙万物的存在,不利于将道德存有这条辅线揭示出来。

有鉴于此,笔者更愿意采纳牟宗三的做法,将相关内容称为“存有论”或“道德存有论”。道德之心如何影响宇宙万物,使其具有道德的价值和意义,成为道德存有,是一个价值度极高的话题。牟宗三早年受教于熊十力,接受新唯识论的义理后,一生都在为阐明这一主张而努力。虽然这方面的工作(特别是在智的直觉这一概念的使用上)有一些瑕疵,但他指明儒家思想包含道德存有的内容,直接标之为“存有论”,则功劳极大。将儒家学理相关的内容称为“存有论”,而非“境界”,优势多多。其一,有利于把之前隐而不彰的内容发掘出来,梳理成一套完整的义理。儒家学理原本就含有道德存有论的内容,但这方面的内容过去一直处于隐而不发的状态,未能引起人们足够的关注。将这方面的内容以“存有论”或“道德存有论”相称,彰显出来,明了这方面的义理,可以帮助人们了解,道德存有论是儒家学理不可缺少的内容,这方面的内容同样涉及有无问题,而且是一种更深刻的有无。其二,可以与西方哲学相比照,以凸显儒家学理之所长。西方哲学和中国哲学都涉及存在问题,但两者又有不同。西方学理的根基是认知,由此而成的是“认知存有论”;儒家学

理的根基是道德,由此而成的是“道德存有论”。将儒家相关思想概括为道德存有论,就有了与西方哲学相比照的资本,可以更好地显现儒家学理的特色。其三,更为重要的是,便于分疏道德存有论这一路线,将其视为儒学发展的一条辅线,以展现儒家学理一主一辅两条线索的整体格局。儒家生生伦理学认为,两千多年儒学发展实际有主辅两条线索,主线是道德践行问题,辅线是道德存有问题,主辅两条线索内部有一个复杂的互动关系。了解这种互动关系,对于儒家学理特别是天人关系,会有全新的认识。而要达到这一目的,前提是必须确定“道德存有”这一称谓,并将其视为一条相对独立的线索。这是“境界”这一说法难以达到的。

由此说来,本体、本根、存有是三个称谓相近,内涵有别概念。本体(ontology)是西方的概念,虽然中国很早就有本体的说法,但这种本体是本根的意思,特指事物的总根源,与ontology不是一回事。本根指事物的总根源,这种总根源在中国哲学中有两种发用:一是道德践行意义的发用,以成就具体的善行,展开道德践行之主线;二是道德存有意义的发用,以成就道德意义的存有,展开道德存有之辅线。道德意义的存有也是一种存有,于是它与ontology又有了关联。因为道德存有的根据是儒家意义的道德之心,不是西方哲学的认知之心,所以前面须用“道德”二字加以限定,名为“道德存有”(moral ontology),不能与ontology等同视之。

二、“仁者浑然与物同体”的道德存有论解读

道德存有之辅线虽然是宋代受佛教影响后逐渐形成的,但其基本义理先秦儒家已经有所涉及了。《论语·子罕》讲:“岁寒,然后知松柏之后凋也。”孔子这句话从字面看只是说天冷了才知道松柏是最后凋落的,但其中已经包含了道德存有论的意思。松柏没有道德的属性,人才有道德的属性,因为人在道德层面有不畏困难的品性,从这个视角来看,松柏在严寒中生存似乎也包含了不畏困难的寓意。有德之人以自己的道德品性观察松柏,就是以自己的道德之心影响松柏,使松柏具有道德的意义。这其实已

经包含道德存有论的最基本要素了。

这个问题正式进入儒家视野,成为一种理论形式,是佛教传入之后的结果。佛教唯识思想的核心是心外无境、三界唯心。依据这一思想,宇宙万物的存在只是心的显现,没有心就没有境,没有世界。佛教这一思想传入中原,经过长时间的消化后,儒家渐渐明白了这个道理。但儒家的立场与佛教的立场并不相同:佛教的立场是空,重因缘;儒家的立场是实,重心性。在儒家看来,道德之心是一个活泼泼的创生实体,包含两方面内容:一是可以决定具体的道德善行,使人成德成善;二是可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,创生道德存有。换言之,在儒家学理系统中,道德之心有强大的兴发力,不仅可以产生道德善行,而且总要对外部对象表明自己的态度,将一切外部对象收揽在自己的视野之下,将自己的价值和意义赋予其上。这种将一切外部对象收揽在道德之心视野之下,使原本苍白没有血色的外部对象染上道德的价值和意义的理论,就是儒家的道德存有论。

宋代不少人已经掌握了这个道理,横渠是一个重要代表。他的名言“民胞物与”,即可置于这个视角来理解:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。^[3]《正蒙·乾称》,62

在横渠看来,天为父,地为母,人禀受天地之气而生,生存于天地之间。天地之塞是我的体,天地之帅是我的性,天地的意义完全是由我的体、我的性所决定的。“民吾同胞,物吾与也”的说法更为精彩,旨在讲明,天下的人都是我的同胞,天地间的物都是我的同辈。“物与”不能从物理学、生物学的意义上理解,只能从道德存有的意义上理解,意即宇宙万物都在我心的影响之下,因为我心的存在,宇宙万物才有了道德的意义,才能成为我的侪辈。明白了这个道理,就可以明白横渠为什么有“大心说”了:

大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人之心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。^[3]《正蒙·大心》,24
人做到了“大其心”便能体天下之物,做到心外

无物。心的体量巨大,能够包容一切。否则便不是“大其心”,便不足以合天心。对横渠的这一说法过去争议很多,但如果站在存有论的高度,其内在涵义并非特别难以把握,其意无非是说道德之心能够赋予宇宙万物以价值和意义罢了。顺着这个思路走,“横渠四句”中“为天地立心”的意义自然也就通顺了:天地没有心,人才有心,因为人有心,所以可以为天地立心,通常所说的天地之心,完全得益于人心的显现^④。

在这方面,明道更进了一步。仁学是明道学理的根本,而“万物一体”“与物同体”又是明道论仁的重要内容。“一体”“同体”说法不同,意义无别,都是强调人与万物一致。这种一致内部有两种不同维度。首先是道德践行的维度:

医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,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。仁至难言,故止曰:“己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。”欲令如是观仁,可以得仁之体。^{[4]15}

明道以手足痿痹讲不仁,强调仁者如果不痿痹,气血贯通,就能与天地万物为一体。这里讲的与天地万物为一体偏于“博施济众”而言。“博施济众”涉及的明显是道德践行问题,意即一方面自己成德,另一方面将自己的德推广出去,将天下治理好。儒家学理不是束之高阁的空理论,有很强的践行性。明道以“博施济众”讲万物一体,很好地体现了这一特点,这也成了儒家的固有功课。

但需要注意的是,明道讲万物一体还有道德存有的维度:

学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?《订顽》意思,乃备言此体。以此意存之,更有何事?^{[4]16-17}

“仁者”指有德之人,有德之人为什么能够“浑然与物同体”?因为有德的人必然以自己的道德之心观察万物,从而将自己的道德价值和意义影响万物,创生道德的存有。明道继而以孟子

的“万物皆备于我”阐发这个道理。孟子此说原是道德根据我全具有的意思^⑤,明道对此做了自己的发挥,强调顺着仁体发展,即可以实现万物一体,与物无对,物就是我,我就是物,进而体验到“天地之用皆我之用”的莫大快乐。

由此出发,明道对于横渠的《订顽》(《西铭》)予以了很高的评价,指出:

《订顽》一篇,意极完备,乃仁之体也。学者其体此意,令有诸己,其地位已高。到此地位,自别有见处,不可穷高极远,恐于道无补也。^{[4]15}

《订顽》言纯而意备,仁之体也;充而尽之,圣人之事也。子厚之识,孟子之后,一人而已耳。^{[5]1203}

明道认为,《西铭》文字立意极其完备,已达仁之体。学者能够体会此意,实际施行,地位已高,不必再寻其他。明道甚至认为,横渠讲到这一步,是孟子之后第一人。根据前面的分析,明道这样讲还是借助对孟子“万物皆备于我”独特诠释,凸显仁之体充而尽之即可达万物一体之境。这种万物一体明显不是道德践行意义的,而是道德存有意义的。

与此相关,有一个重要概念,这就是“感”:

“寂然不动,感而遂通”者,天理具备,元无欠少,不为尧存,不为桀亡。父子君臣,常理不易,何曾动来?因不动,故言“寂然”;虽不动,感便通,感非自外也。^⑥

子曰:圣人感天下之心,如寒暑雨暘,无所不通,无所不应者,正而已矣。正者,虚中无我之谓也。以有系之私心,胶于一隅,主于一事,其能廓然通应而无不遍乎?^{[5]1212}

“感”的说法来源甚早。《易传》:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”即是这个概念。许慎《说文解字》释感为“动人心也,从心咸声”。由此可见,感最重要的是“动人心”。按照明道的理解,人之一身,天理具备,元无少欠。但仅此不够,还必须有感。感由心发,而“非自外”,有感便可通,无感便不通。“感”既可以从道德践行的角度讲,又可以从道德存有的角度讲。前者是说,在道德境遇中,有事必有感。恰如见孺子入井,皆有怵惕之心。这层意思讲的人很多。后者是说,道德之心与外部对象相接,一定要将自己的价值和意义影

响它们,这种影响不是逻辑的,而是直觉的,这种直觉也是一种“感”。这层意思包含的道理较深,牟宗三反复讲的智的直觉其实就是这个道理^⑦。有了这个基础,下面一段话就不难理解了:

天地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?^{[6]152}

天地之间有人,人有道德之心,道德之心有感的能力。感发自内心,有感必有应。“感”是道德之心影响外部对象的存在,“应”是因道德之心的影响而成为一物。说到底,无非是道德之心影响宇宙万物,创生道德的存有。一个是“感”,一个是“应”,天地之间除此之外,再无他事。

明道的《秋日偶成》将这个道理表达得十分形象有趣:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。

万物静观皆自得,四时佳兴与人同。

道通天地有形外,思入风云变态中。

富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。^{[7]秋}

日偶成二首,482

《秋日偶成》有两首,这是第二首,其中的三四句最值得玩味。“万物静观皆自得”是说有德的人通过静观可以得到万物的意义,而这种静观的思维方式不是逻辑,而是直觉。“四时佳兴与人同”是说有德的人通过直觉体悟到万物的意义后,因为人有道德性,万物也就有了道德性,这两种道德性是相同的,人与万物由此便达成了一致,上升到了浑然与物同体的境界^⑧。

明道“仁者,浑然与物同体”的思想有很高的学理价值。在儒家生生伦理学看来,明道所说之仁即是仁性,仁者即是有仁性,时时按仁性行事之人。仁性的思维方式是直觉,这种直觉既指向仁性自己,又指向外部对象。指向自己,意在发现仁性自身,从而找到自己内在的道德根据;指向外部对象,意在将仁性的价值和意义赋予万物,创生道德存有。这里特别需要注意的是后一种情况。人总是要与外物相接,一旦与外物相接,因为仁性有先在性,其思维方式又是直觉,所以定会率先显现自身,于智性发挥作用之前,在刹那之间施加自己的影响,将自己的道德内容影响宇宙万物,使其染上道德的色彩,成为道德存有的对象。牟宗三常说仁有“觉”的特性,觉不能人为设定一个界限,其极必是“以天地万物为一体”,即指此而言^⑨。要实现这一目的,必须保持

仁的敏锐性,不能痿痺。不痿痺便是能觉,能觉便能不安、不忍,便有恻怛之感。觉至何处,就能使何处有生命之洋溢,温暖之贯注。

因此,“仁者,浑然与物同体”的说法初看起来难以把握,究其实无非是说,仁性通过直觉将自己的价值和意义赋予宇宙万物后,宇宙万物便有了道德性,不再是一个独立的外部存在。换言之,人有仁性,有道德性,人以道德性观物,物因此也染有了道德的色彩,人与物便有了一致性。王国维《人间词话》引“泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去”,“可堪孤馆闭春寒,杜鹃声里斜阳暮”的诗句,说的正是这种情况。此为“有我之境”。此处的“有我之境”实是“以我观物,故物我皆著我之色彩”的意思。不仅如此,人还会由此进至“无我之境”。此处的“无我之境”实是“以物观物,故不知何者为我,何者为物”^{[8]7-8}的意思。“采菊东篱下,悠然见南山”“寒波澹澹起,白鸟悠悠下”等诗句,说的正是这种境界。在此境界下,“我见青山多妩媚,料青山见我应如是”。人是物,物是人,人欣赏物,物欣赏人,人在物中,物在人中,人与物打通为一,浑然不分,没有了彼此的间隔——这便是儒家孜孜追求、向往不已的“万物一体”的天人合一之境了。

三、“物不能推,人则能推”的深层内涵

对于明道的道德存有论,学界多有不同理解,而分歧焦点之一,是如何界定创生道德存有的那个主体的性质。这里所说的性质,特指主观性或客观性,主观性指心,客观性指天。也就是说,明道道德存有论的主体究竟是主观的心,还是客观的天,学者看法有所不同。陈来似乎主张前者,由此认定明道思想尚有不足。他在分析明道以仁论万物一体的思想时这样写道:

就宋代的仁说来看,仁作为万物一体的概念,主要显现在主观的方面,而不是显现为客观的方面。就是说,仁作为万物一体主要被理解为作为人心的目标的境界,人的一切修养功夫所要达到的仁的境界就是万物一体的精神境界。这还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握。或者说没有把仁作为实体的意义从万物一体去理解去呈现。当

然,万物一体的仁学,在这里虽然显现为主观的,但在这一话语的形成和这个话语在道学内部造成的重大影响,为从客观的方面去把握万物一体之仁准备了基础,而从客观方面来把握仁体的代表,便是朱子。^{[9]303}

陈来区分了两种不同的仁:一是精神境界的仁,二是宇宙原理的仁。前者只是就精神境界而言,是主观的;后者则是宇宙生成的原理,是客观的。尽管两者有紧密关联,但宋儒(包括明道)“还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握”。也就是说,明道以仁讲万物一体,偏于主观面,未能上升到客观面。正因此,后来的朱子从客观方面讲万物一体才显得特别重要。

牟宗三则认为,明道既重心又重天,主观面和客观面兼备:

至明道,正式提出“学者须先识仁,仁者浑然与物同体”之义,则仁之提纲性已十分挺立矣。“只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可外求。”则主观面之心性天为一之义亦十分挺立而毫无虚欠矣。故由濂溪、横渠,而至明道,是渐由《中庸》《易传》而回归落实于《论》《孟》,至明道而充其极。然明道究非如象山之纯为孟子学也。象山云:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝。孟子十字打开,更无隐遁。”象山乃纯以《论》《孟》为提纲,《中庸》《易传》之境已不言而喻矣。(虽原则上可不言而喻,然象山于此终欠缺。)明道毕竟犹处于濂溪、横渠北宋开始时先着眼于《中庸》《易传》之学风。故明道究非纯以《论》《孟》为提纲者也。天道性命客观面之提纲犹十分饱满而无虚歉,此则为象山所不及,而妙在主客观两面之提纲同样饱满而无虚歉,所以圆顿之智慧成其“一本”之论,此明道之所以为大,而为圆顿之教之型范也。^{[10]20}

此段中“明道究非如象山之纯为孟子学”是一个重要的判断。孟子讲心,象山顺着孟子的路线也讲心,这是一条主观的路线。明道与此不同,不仅讲心,而且讲天讲性,思想全面而完整。“只心便是天,尽之便知性,知性便是天,当处便认取,更不可外求。”这里的天和性都代表客观面。因此,明道既重主观面,又重客观面,真正

落实了“一本”,堪称“圆顿之教之型范”。

对于上述两种不同意见,笔者均有不同理解。首先,笔者与牟宗三的看法不同。牟宗三讲的主观面指心,即所谓仁心,这方面没有问题,问题在于客观面。客观面指天,明道于此有一个重要的观念,这就是天理。无论是道德践行,还是道德存有,天理均指事物的形上根据。就道德践行而言,这一形上根据可以在“借天为说”和“认其为真”的意义下成为一种信仰,加强学理的信念力量^⑩,但天在道德存有问题上有什么意义,起什么作用,则必须详加分析。明道在这方面有一个说法值得高度重视,这就是“物不能推,人则能推”:

所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来。“生生之谓易”,生则一时生,皆完此理。人则能推,物则气昏,推不得,不可道他物不与有也。人只为自私,将自家躯壳上头起意,故看得道理小了侘底。^{[4]33}

在明道看来,宇宙万物皆由天理而生,“只为从那里来”即所谓“生生之谓易”。这个“生”是一切的生,万物皆因此而生,因此而完具此理。但人与物毕竟有别,物禀得气昏,推不得,人则不同,禀得气清,可以推。另一段也是此意:

“万物皆备于我”,不独人尔,物皆然。都自这里出去,只是物不能推,人则能推之。虽能推之,几时添得一分?不能推之,几时减得一分?百理具在,平铺放着。几时道尧尽君道,添得些君道多;舜尽子道,添得些孝道多?元来依旧。^{[4]34}

前面讲过,明道对孟子“万物皆备于我”做了自己的解释,认为这里的“万物”兼人与物两类。人与物“都自这里出去”,意即都由心决定,只是物不能推,人则能推。但即使人能推,也没有多添几分,事物本来就是如此。

“物不能推,人则能推”这个判断当从两个方面理解:一方面,从本源角度看,人与物只有一个来源,即“只为从那里来”。另一方面,从人与物的区别看,人与物又不同,“人能推”“物不能推”。人能推,可以起道德的创造。物不能推,不能起道德的创造。明道将天理视为儒家学理的最高范畴,但同时又讲“物不能推,人则能推”,实际表明了这样一个道理:尽管天理是万事万物的形上源头,人的善性也来自它的禀

赋,但真正完成创生道德存有这项具体工作的,只能是人,不能是天。只有人,只有具有道德之心的人,才能创生道德的存有,不仅是物,即使是天,都没有这个能力。这样一来就出现了一个严重问题:虽然明道既讲心又讲天,将两者打并为一,持“一本论”的立场,但如果深入分析,又不难看出,天并不是创生道德存有的真正主体,这个主体只能是心。

以此为基础,笔者也不完全赞成陈来的看法。陈来批评明道尚未达到客观面,与其着力建构仁学本体论有关。仁体或仁学本体是陈来极为看重的观念。在他看来,仁体不仅是主观的,同时也是客观的。这种具有客观性的仁体即是天地之心。由此出发,陈来非常重视朱子的《仁说》,他这样写道:

《仁说》之作,从一开始就坚持在开首阐明“天地以生物为心”,作为天道论的核心刻画,力图给予仁说最坚定的宇宙论的支持。在伦理学上,朱子仁说的主要倾向显然是,主张从爱来推溯、理解仁……朱子重建了仁与爱、仁与天地之心的关联。天地之心元包四德,人之为心仁包四德,天地之元与人心之仁相对应,后者来自于前者。朱子的作法使得先秦儒与汉儒的仁说得以延续在新的仁说讨论中,其意义相当重要。^{[9]310-311}

这里已经明确把“生意”和“仁”“元”联结一体,不是只关注仁的实践意义,仁的伦理意义了,而向宇宙论去展开,把仁和宇宙论的生命问题、根源问题结合起来,赋予仁以更广大的意义。仁是天地生物之心,表示仁是宇宙生生不息的真几与根源。^{[9]314-315}

《仁说》是朱子思想成熟后的标志性成果。陈来认为,在这篇文献中朱子直接从“天地以生物为心”出发,凸显了仁的宇宙论意义,强调仁既是仁体,又是天地生物之心,不仅可以决定人的道德行为,决定爱,决定仁义礼智,更是宇宙万物的总源头,是生生不息的真几和根源。明道虽然也讲“仁者浑然与物同体”,但思想偏于主观面,朱子进一步将仁规定为“天地生物之心”,规定为“宇宙生生不息的动力与根源”,思想扩展到客观面,是对明道思想的重要推进。

笔者对陈来的看法略有疑议,主要基于两个

方面的考量。第一,按照牟宗三的理解,明道并非只重主观面,不重客观面,其客观面就是天理。如果判定明道只重主观面,不重客观面,需要对牟宗三的判断加以回应,这一步工作非常重要,轻忽不得。当然,这还不是最重要的,最重要的是第二,即使按照陈来的分疏,朱子特别重视“天地以生物为心”,直接从客观面进入,仁学本体论才得以建成,但根据上面的分析,道德存有的真正主体只能是人,是仁心,不是天,不是天心。既然如此,特别彰显朱子“天地以生物为心”的思想,突出其客观面,能有多大的理论价值呢?

这个话题之所以如此重要,是因为它涉及如何准确理解天人关系的问题。在儒家学理系统中,既要讲人,又要讲天。二程提出天理概念后,天更成为不可动摇的形上根据。但这种做法内部自始就蕴含着这样一个矛盾:真正的主体是人,还是天?人们可能说,既是人,又是天,天人本不相分。但既然有人有天,无论如何辩解,终究是二,而不是一。追究到底,合理的答案只有一个,即只能是人不能是天。明道处理这个问题的方式值得细细思量。他一方面讲天理,另一方面又讲“人才能推”,其间蕴含着十分微妙的道理:我们既不能因为明道讲天理,就把创生道德存有的主体归给天,也不能因为明道重视“人才能推”,就认为其思想客观面不足,进而寄希望于朱子的“天地以生物为心”。陈来看到了明道思想中偏重主观面的事实,这本是有意义的,但他又强调其思想客观面不够,希望借朱子学理将仁上升为真正的宇宙本体。牟宗三看到明道既讲仁又讲天,思想全面,对其“一本”思想评价极高,但没有深入分析这里的复杂关系,造成了人与天的矛盾。这两种理解虽有不同,但都是传统以天说人思维方式的延续。能否破除这种方式,不再以天说人,而是以人说天,直接关系到能否合理处理儒家天人合一思想传统的大问题。对这个问题的进一步探讨已超出了本文的范围,只能另文详述了^⑩。

注释

①建构“儒家生生伦理学”是笔者结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后,集中力量做的一项重要工作。其成果集中体现于《儒家生生伦理学引论》,商务印书馆2020年版,敬请关注。②这类现象并不罕见。“上帝”原本是中国自己的术语,在先秦时期早就有了,但后来用来翻译西方的God之后,反而成了西方的概念,以致很多人误以为它

是西方的概念。③陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店2014年版,第262页。④林乐昌在《“为天地立心”——张载“四为句”新释》,(《哲学研究》2009年第5期)一文中对此提出了批评,强调学界关于天地没有心,人才有心的看法“是严重的误解”,认为“为天地立心”的实义“是人(通常指儒家圣人)具有领悟‘天地之仁’的能力,并以‘天地之仁’的价值意蕴作为宇宙论根据,从而为社会确立仁、孝、礼等价值系统”。这种看法与笔者的理解有很大不同。⑤自笔者从事孟子研究以来,一直坚持强调“‘万物皆备于我’只是‘良心本心我全具有,道德根据就在我心中,除此之外毋需外求’的意思”。详见拙著《孟子性善论研究》(再修订版),上海人民出版社2016年版,第187页。⑥程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》第一册,第43页。未注明谁语,《宋元学案》卷十三作明道语。⑦牟宗三的解说义理极为缠绕,理解起来非常困难。笔者曾以“胡塞尔现象学意向性的直接性”作解,亦曾以中国文化的“兴”作解。详见拙著《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷第五章第四节《“觉他”:牟宗三儒学思想之谜》,上海人民出版社2014年版,第202—245页。⑧杨立华对明道此诗前几句是从君子小人之别的角度解读的。他说:“闲来无事的时候,所有的事情都安排得非常从容。大凡君子和小人的区别,一般不看他如何处忙,而看他如何处闲。睡醒了之后发现,东边的窗户已经微微泛红了,天明即起,毫无怠惰之气;静观万物,皆能自得其意,皆能有自己的体会;虽然‘万物静观皆自得’,虽然是个了不起的哲学家,但是再了不起,每一个季节的美好的兴致,其实和普通老百姓没有什么不同,这就是‘极高明而道中庸’。”(《宋明理学十五讲》,北京大学出版社2015年版,第91页)取义略浅,不从。⑨牟宗三指出:“仁心之觉润、觉润之所在即是存在之所在:觉润之即是存在之。此是本体创生直贯之实体。仁体遍润

一切而为之体,故就其为我之真体言,即可说‘万物皆备于我’。”(《心体与性体》第三册,《牟宗三先生全集》第7卷,第260页)虽然此处牟宗三对“万物皆备于我”的解释是从道德存有论的角度展开的,不合孟子之原意,但论述十分形象有趣。⑩“借天为说”和“认其为真”是笔者诠释儒家道德形上学的两个核心概念,详见拙文《从以天论德看儒家道德的宗教作用》,《中国社会科学》2006年第3期。⑪这个问题笔者在拙著《儒家生伦伦理学引论》(商务印书馆2020年版)第十四章《天人合一之境》中已有初步分析,更深入的讨论将在随后的研究中展开,敬请关注。

参考文献

- [1]牟宗三.圆善论[M]//牟宗三先生全集:第22卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003.
- [2]陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:人民出版社,1991年.
- [3]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978年.
- [4]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷二上[M]//二程集:第一册.北京:中华书局,1981.
- [5]程颢,程颐.河南程氏粹言:卷一[M]//二程集:第四册.北京:中华书局,1981.
- [6]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷十五[M]//二程集:第一册.北京:中华书局,1981.
- [7]程颢,程颐.河南程氏文集:卷三[M]//二程集:第二册.北京:中华书局,1981.
- [8]王国维.人间词话:卷一·叁[M].南京:江苏凤凰文艺出版社,2018.
- [9]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [10]牟宗三.心体与性体:第二册[M]//牟宗三先生全集:第6卷.台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003.

The Unfolding of the Lineage of Moral Existence:A New Determination of the Historical Contribution of Ming Dao from Shengsheng Ethics of Confucianism

Yang Zebo

Abstract: The development of Confucianism in the past two thousand years has two clues: the main line is the problem of moral practice, which has existed since Confucius founded Confucianism; the auxiliary line is the problem of moral existence, which was gradually formed after the Song Dynasty under the influence of Buddhism. Ming Dao not only introduces the principle of heaven and opens up the direction of the study of heart, but also embodies in the area of moral existence. After Heng Qu, Ming Dao's idea of "a benevolent person is in harmony with things" formally unfolds the lineage of moral existence, giving shape to the overall pattern of Confucian moral practice and moral existence as one main and one subsidiary threads. The statement that "things cannot extend themselves, but human can" contains the profound implication that the subject of constructing moral existence can only be human, not heaven. There are many different understandings about the moral being theory, and one of the focus is how to treat the nature of the subject of the creation of moral being.

Key words: Confucianist; Ming Dao; moral existence; Shengsheng Ethics of Confucianism

[责任编辑/李 齐]



“莫非王臣”与“能夏则大” ——家国、天下的政治与文化内核

张宏斌

摘要:早期中国的真实形貌,从考古新材料和经典文本中可以得到有效验证。大量不同时段的文化遗址所展示的是华夏逐渐趋于一体的社会进程,而典籍文本的雅驯之言所表明则是“中华民族是一个”的历史现实。从家国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。

关键词:家国;天下;夷夏之辨;尊王攘夷

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0013-10

中国古代文明的起源与形成问题,需要在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。因此除在考古材料和经典文本中寻求验证外,还需要关注人类学家、民族学家及社会学家的相关研究。本文拟以考古材料和经典文献中所体现的中国古代文明起源与形成特点为基础,同时对比西方人类学家、民族学家及社会学家的相关研究成果,对中国古代文明政治与文化的核心特征加以归纳和概括,以求教于方家。

一、远古的中国

求索文明的源头,尤其是中国古代文明的起源与形成问题,不得不在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。这种有效指的是出土考古资料的可靠性和逻辑预设的合理性:逻辑预设合理才能够在可靠史料的基础上进行推论和演绎,纳史料入骨架之中;史料真实才能够为逻

辑预设填充内容和提供佐证,建逻辑在基石之上。与此同时,在历史与考古、哲学与思辨之外,不同视角的撷取、迥异的问题导向以及多重方法论的运用同样值得关注,尤为瞩目者则是人类学家、民族学家及社会学家的的工作。

1.“联合”的首邦时代

关于早期人类社会的发展,大家耳濡目染并习以为常的是摩尔根和恩格斯的三阶段论,即人类社会是从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”。这种论述和逻辑显然受达尔文自然进化论的影响甚大,在有意无意间,不自觉陷入社会进化论的窠臼。近代人类学家,有意回避这种论调,提出国家进化的三个阶段,即由以纯血缘构成的无剥削的亲属制社会,进化到非亲属制却具有明显政治性和剥削性的阶级社会,再进化到国家。恩格斯所谓的“原始氏族公社”——“部落联盟”——“国家”三部曲与人类学家的叙述并无实质的不同。何炳棣先生对此曾

收稿日期:2020-12-02

作者简介:张宏斌,男,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员(北京 100005),主要从事儒教、儒家思想以及中国传统文化研究。

论述道：“人类学家与恩氏的‘国家’并无基本的不同，都是强制性更高、比较更广土众民的政治实体。至于促成由第一到第二阶段‘量子式’跳跃的因素，政治人类学家认为是由于同一有限空间人口不断繁衍，使得亲属制无法解决部落间人事纠纷和利害冲突；换言之，亲属制已丧失其原有的社会凝聚力（social cohesiveness）。用汉译恩氏术语表达，这就是‘原始公社瓦解’。尽管前者与后者术语及表达方式不同，这次跳跃的社会制度意涵是相同的：血缘链环被政治性的地缘链环所代替。”^{[1]431-432}在此，对中国古代文明而言，有两个要点需要着重关注：一是部落联盟是否存在于中国古代？二是按照既定的逻辑，“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”？

先关照第一个问题：部落联盟是否存在于中国古代？从仰韶时代到龙山时代，中国古代社会出现了质的飞跃。仰韶文化无疑是华夏文明新石器时代最为绚烂的代表之一，无论是分布广度还是发展深度，仰韶文化都可圈可点。从文明发展程度去看，仰韶文化的农业，在种植粟和黍之外，水稻也被引进过来；石铲、石镰等农具趋向于复杂化；家畜饲养有绵羊、黄牛等^{[2]36}。但仰韶时代的社会分化程度并不高，到龙山时代才有了重大突破，社会复杂化程度加深，社会关系也有了新的发展。这一时期虽然无法完全对应历史文献及传说中的事件和人物，但也不是全然无迹可寻。资考古发掘、循文本记载来看，五帝时代大致能够对应龙山文化。苏秉琦先生曾断言“五帝时代的下限就应是龙山时代”，五帝时代战争不断，从考古学文化来看，大约相当于公元前3500年以后的事，“所以五帝时代的上限应不早于仰韶时代后期”。五帝时代也有分期，大致黄帝至尧是一个时段，尧及其以后为另外一个时段。“仰韶时代与龙山时代之间确实有一个明显的变化，无论从农业和手工业的发展，社会的分工与分化，还是从文化区系的重新组合等各方面都能看得出来。不过龙山时代有五六百年，而尧、舜、禹假如真是相互继承关系，时间就会短得多。除非不是个人的直接继承关系，而是不同部落禅递掌权，否则难以简

单比附。”^{[2]46}

撇开五帝时代的分期和歧义，也不纠结于如果史书记载五帝为真、且前后相继，如何能持续一千年之久的问题。回到要点本身，我们看到无论是龙山时代也好，还是五帝时代也罢，这个时段显然不是部落联盟所能概括的。仰韶时代早期虽然民众多崇拜自然神祇，但从发掘的聚落遗址中，明显可以看到居住区域和丧葬区域同为不可分割的整体，所差别只是或近或远，在这个意义上，大致可以揣测的是生者对于死者灵魂的某种期许和情感寄托，“荐新”或者“嘏祝”的雏形互动能够使生者与死者达成一种纽带。换言之，对逝去先人的某种崇拜很有可能在整个宗教信仰中已经占具相当大的比例。考古发掘展示了龙山时期氏族内部的社会分化、贫富不均、阶层身份制度萌芽等，而在宗教方面，“祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神为对象。这些现象与传说中炎、黄大部族同盟，英雄魅力式领袖人物的出现是大体吻合的。”^{[3]10-11}

那么，酋邦概念的引入则可以作出一种有效的解释。中国历史上从黄帝到尧舜禹的传说时代不属于“联盟”的部落时代，而属于“联合”的酋邦时代，夏代早期国家的形成就是经过夏代之前的“酋邦制”发展而来的。谢维扬先生结合文献和考古资料，从三个方面来论证：（1）部落联盟是没有最高首领的，而尧、舜、禹部落联合体却有最高首领；（2）部落联盟会议的议事原则是全体一致通过，尧、舜、禹部落联合体却是由最高首领来决断；（3）部落联盟的权力结构中存在着酋长会议和人民大会这些集体性质的权力点，尧、舜、禹部落联合体在组成和活动方式上同部落联盟有明显的不同^[4]。

酋邦概念的引入自然能够最优的解释中国五帝时代的定型定性问题，但是也有错误的指引，由于酋邦本身指向性，即酋邦模式强调了酋邦与专制政治之间的必然联系。在中国这种专制性如不是虚构的，至少也是放大的，五帝等固然可以具有重大的影响力以决策社会组织活动，但是参与或者影响决策的，通常并非“酋长”一人，即对于重大的决策，诸如征战，五帝时代大多是集体达成的。如果削五帝之足而强适酋

邦之履的话,不只是方枘圆凿的问题,且把中国专制历史提前了几千年,那么迟于嬴秦才确立的帝王专制制度也就无从谈“专制”了。

2. 牢不可破的血缘链环

在引述了王震中教授的分类“包括中国在内的世界上第一批原生形态文明起源和国家形成有三大阶段:即由大体平等的农耕聚落形态发展为含有初步分化和不平等的中心聚落形态,再发展为都邑国家形态”之后,余敦康先生评述道:“在第一阶段,大体平等的农耕聚落,其社会组织结构表现为家庭—家族—氏族。在第二阶段中心聚落时期,父权家族确立,个体家庭包含在家族之中,家族包含在宗族之中,出现了宗族共同体,于是家族—宗族结构代替了原来的家族—氏族结构。第三阶段相当于考古学上的龙山文化和古史传说中的颛顼、尧、舜、禹时期。这是都邑国家的形成期,出现了与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力和一定规制的礼制。这三个演进阶段在中国文化中所表现出的最大的特色,就是宗族组织结构的出现。”^{[5]15}

回过头来,看第二个问题:“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?我们上面已经澄清,五帝时段恰相当于龙山时代,五帝时代有酋邦的属性,黄帝、尧、舜、禹等为部落联合体的最高首领,其事务也由最高首领来决断;从“原始氏族公社”到“部落联盟”,确切地说是从“原始氏族公社”到“部落联合体”。不论其他国家的具体情况,远古中国部落联合体之下,显然并没有造成血缘链环的破裂。如余敦康先生所言,平等的农耕聚落时期表现为家庭—家族—氏族,中心聚落时期,出现了宗族共同体,进入都邑国家的形成期又有与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力,以及相对具体的礼制。显见,宗族组织结构的出现是这三个演进阶段中最大的特色。宗族组织是以血缘为基础进行的构建,无论同姓还是异姓,其纽带即是血缘姻亲。以尧舜相继来看,后人目之为禅让传贤,但也不得不承认尧舜是有姻亲关系的,毕竟尧帝将两个女儿嫁给舜为妻。就后人对五帝时

代传说的广播流布去看,无论是出于政治合法性的需要,还是光耀门楣的虚荣,都喜欢将血胤溯之黄帝,且本之有据、班班可考。这种血缘的重视、虚构、乃至夸张都指向了链环的牢不可破。

再进一步,从部落联合体到“国家”是如何的呢?苏秉琦先生对中国国家起源与发展做了概括:首先,从氏族公社向国家转变的典型道路为古文化—古城—古国;其次,国家发展的三部曲为古国—方国—帝国^{[2]12}。忽略其对恩格斯“原始氏族公社”“部落联盟”等词汇的先定,以及接受了从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”的理论前定,可以看到在他的定义下,这种说法指向了一个国家形成的节奏,从古文化到古城到古国;明白了国家发展的节奏,即从古国到方国到帝国。古国如果真的可以对应龙山时代的话,那么也不过是部落联合体的一种形态,此种形态前已有述及,血缘依旧,链环自住;真正国家的出现则是“方国”的形成,那么不妨从这个意义上去寻找“国家”的含义,“国家”得以良好的展现则是夏、商、周早期政治体制的确立。

二、天下的政治与文化内核

夏、商、周是有史记载的朝代。夏朝虽然“文献不足征”,但是二里头遗址的发掘,证明其是一处早于郑州商城的具有都城性质的遗址,也在事实上有力地佐证了夏朝的真实存在。综合考量后,“夏商周断代工程”的专家断夏代的起始年为公元前2070年。孔子有言:“夏礼吾能言之,杞不足征也。殷礼吾能言之,宋不足征也。……文献不足故也。”在无法准确知晓夏朝的具体社会、组织、礼仪等情况时,不妨从殷周着手。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”夏、商、周一脉承之,逆推到夏,大致不差。

1. 普天之下与莫非王臣

约公元前6500年至公元前5000年之间,地处中原的河南和河北南部有磁山—裴李岗文化,陕西和甘肃东部有老官台文化,内蒙古南部

和辽西有兴隆洼文化,长江流域的湖北有城背溪文化,湖南有彭头山文化。按照苏秉琦先生的说法,这种现象表明文化源起多头,可以用“满天星斗”概括之。这一时期多个文化之间彼此若河汉星辰,光芒四耀互为烁熠。可证其文明发展程度者为诸多考古发掘的生产工具残存以及建筑物的遗址。大致可知的是,当时已有粟和黍等谷物的种植,有猪、狗等家畜的饲养,聚落遗址的规模不大,农具多为石镰、大型的石磨盘等。天下不过是苍天之下的空间,家国不过是一家一户的寡民。

进入仰韶时代,不同文化间开始有了接触和交流。以甘肃为例,那里的老官台文化和仰韶文化半坡期的西界仅到天水附近,到庙底沟时便西进到了甘青边界,马家窑时期继续西进到武威;内蒙古中南部在庙底沟时期,大量农人涌入河套地区,出现了一系列与晋陕庙底沟文化类似的地方文化类型^{[2]43}。文化的交流导致文化重组,并孕育、形成了核心区文化。仰韶文化地方类型中传布最广的是庙底沟类型,其影响所及,带来了深刻变化。比如其花卉图案的彩陶,东至泰山脚下的大汶口、苏北邳县的大墩子,西北至青海边缘的民和县、内蒙古乌兰察布的托克托县,南到湖北中部的黄冈螺狮山等,无一不受波及、浸染。

庙底沟类型的人们开始成为华夏族最初的核心^{[2]206},并对邻近的区域产生很大影响(主要在仰韶文化的前中期),可能的原因是:之一是渭河下游同时代具有较其他地区发展农业更为优越的自然条件;之二是具有明显差异的庙底沟类型与半坡类型人们交错杂居,互相吸收和补充,在经济上具有比当时其他地区的人们更为多样化的性质,在政治上能够较早地实现部落间范围较大、程度较高的联合^{[2]206}。此外,仰韶文化庙底沟类型的强势传播,在整体范围上开始造成一个同质文化的覆盖,对生活和生产影响甚大,无形中塑造了人们的文化认同。尤为重要是仰韶文化之庙底沟类型的强势传播,不仅是在文化上的新建和重构,更重要的是新文化的产生和新族群的诞生。比如:“庙底沟类型的以玫瑰花纹样为代表的一支文化群体沿

黄河、汾河上溯,在晋中、冀北至内蒙古河套一带,与源于大凌河流域的红山文化会合又产生了一系列新文化因素和组合成新的族群。它们于距今五千至四千年间又沿汾河南下,在晋南同来自四方的(主要是东方、东南方的)其他文化因素再次组合,产生了陶寺文化,遂以《禹贡》九州之首的冀州为重心奠定了‘华夏’族群的根基。”^{[2]89}仰韶文化时期,诸多因素使然共同确立了“华族”文化在我国“民族”文化关系中的主体地位。

龙山文化时期,手工业发展迅速,青铜冶炼技术趋于兴盛。理论上,技术推动了社会发展,社会发展促进了社会流动,社会流动必然扩大互动和交流的范围。从考古发掘的材料来看,这个时代几乎整个黄河、长江流域呈现出相当的一致性,灰、黑陶的三足器、袋足器是其典型特征。仰韶时期形成的文化同质与同构,在这个时期更是显著。另外,仰韶时代出土的器具中很少见到兵器类,更少见防御、攻击型的遗址;龙山时代则不然,在文化远播的同时,彼此之间的壁垒和争斗浮上了台面。彼与此的概念开始明确,疆域的范围开始显现,如夏家店下层文化时期,可以明显看到,在其严格的社会等级、完备的礼制、高度发达的青铜冶炼之下,也惊现完备的长城式的防御工程,在英金河沿岸建筑了链条式的石垒城堡。

前已述及,在实质层面上,龙山时代部落联合体时期可对应我国历史中的传说时代。韩非子曾说:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”上古、中古、当今分别有所对应:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渚。近古之世,桀、纣暴乱,而汤、武征伐。”鲧、禹自然也是部落联合体时期,这种理解大致不差,而因应的“逐于智谋”,或指以“智慧为主”,不废“气力”。

尤为瞩目者则莫过于炎黄部落的征战和融合。司马迁《史记·黄帝本纪》记载:“炎帝欲侵

陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,蓺五种,抚万民,度四方,教熊、罴、貔、貅、虎,以与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之。平者去之。”炎黄部落征战之后重归于好,“三战,然后得其志”,而后如太史公所载,黄帝征伐蚩尤于涿鹿,其余有不顺者,都从而征之。

嗣后,“东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,劳勤心力耳目,节用水火材物。”如其所言,势力所及,东至于海,西至于空桐,南至于江,北逐荤粥,架设政治规制,发展生产,勤政举贤,节用水火材物等。

不可否认,这里有太史公的文字加工和后世追想,但是这种记载依然可以窥知几个要点:首先是炎黄部落融合为华夏集团,成为部落联合体的共主,“置左右大监,监于万国”;其次是部落联合体的共主可以决策大事要务,而不需要征询万国的意见,“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”;最后是部落联合体权力的传承是“父传子”的模式,“孙昌意之子高阳立,是为帝颛顼也”。那么,在部落联合体的黄帝时代,有最高的首领作为最高权力的代表,其意义不只是政治上的,还有文化的意蕴。在政治层面,权力的占有来自于实力的支撑,有实力才能够征伐,做到无不平之;在文化上,华夏集团是核心,其文明程度远远高于其他部落,“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”。

延续仰韶时代而来的文化层面的同质性,部落经济实力支撑的政治同化性,使得黄帝(华夏集团)在政治和文化上都取得了无与伦比的地位。这种影响随着华夏集团的迁徙,范围日

渐扩大,与此同时也交融了彼此的文化和血统。“大约华夏集团从陕西、甘肃一带的黄土原上,陆续东迁,走到现在河南、山东、河北连界的大平原上,首先同土著的东夷集团相接触。始而相争,继而相安,血统与文化逐渐交互错杂。”^{[6]98-99}

但华夏族群的符号在血缘衍变为血统,实力演变为标志,文明转化为象征,从开始就一直被延续着,正如李学勤先生所说:“黄帝是先秦几个王朝的共同始祖。古书中常见,‘三代’,指夏,商,周,有时前面再加上虞(包括唐尧,虞舜)称作四代。虞、夏的祖先是黄帝之子昌意,商、周的祖先是黄帝之子玄囂。这样的传说表明,以中原地区为中心的这几个王朝,虽然互相更代,仍有着血缘以及文化的联系。”^[7]家国天下的政治与文化边界开始显现,如果说天下的概念和事实还停留在“普天之下”的话,那么家国的实践内容和实际体验则趋向于“莫非王臣”。天下还是那个空洞的感知,随着部落联合体的扩张和彼此文化的融合,家国的边界虽然不明确,但家国的切实内容成为日常的感受,并日渐拓宽和深入。

2.“能夏则大”

仰韶时代文化同质,华夏文化与族群核心的初步形成;龙山时代的部落联合体成就了政治与文化的权力体,家国边界和彼此的界限分明;在进入夏、商、周时代以后,原始帝国雏形初现,这个阶段可以呼应“国家”形成的阶段,即从部落联合体进入到体制更完备、强制性更高、土地更广、人口更多的政治实体。

由政治的连续性看,夏、商、周一脉相承。这种政治的相因损益,用孟子的话说就是“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也”。以夏朝来看,《史记·夏本纪》云:“九州攸同,四奥既居,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同。六府甚修,众土交正,致慎财赋,咸则三壤成赋。”在疆域的分布上,大禹完成了“中国”的一统,九山、九川、九泽通畅,九州同风,财赋有纳。在制度上,确立分封,所谓“禹为姒姓,其后分封”。确立五服制度,建立与天下诸国的关系:“天子之国以外五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里

纳结服,四百里粟,五百里米。甸服外五百里侯服:百里采,二百里任国,三百里诸侯。侯服外五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。绥服外五百里要服:三百里夷,二百里蔡。要服外五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”西周时制度的建设趋于完善。《国语·周语上》记祭公谋父曰:“夫先王之制:邦内甸服,邦外侯服。侯、卫、宾服,蛮夷要服,戎狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭,月祀,时享,岁贡,终王。”

由族群的文化属性看,华夏文化前后相续蔚为核心。《史记·三代世表》明确地谱列尧、舜和夏、殷、周王室的祖先同是以黄帝为初祖。虽然在细节上不能保证没有缺漏和讹误,但大体上说是根据的,可信的。”^{[8]13}如果文献所载三代血缘关系可信的话,自然是三代源出一脉,退一步讲,即使是源远流而末益分,三代在承继华夏文化这个层面讲,也是一致的。正如张光直先生在《中国青铜时代》中所说,夏商周三代政治集团虽为对立,彼此之间有地域、时代与族别之不同,但在文化上是一系的^{[9]71-102}。

尤为重要的是可靠文献材料有录有据,核心的宗教文化系统是其典型表现。我们耳熟能详且争论最为激烈的莫过于对“天”或者“帝”的崇拜。周大夫王孙满在楚庄王问鼎时说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”这个地方讲到夏后“以承天休”,有天的庇佑。

《尚书·盘庚上》:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁;不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命,矧曰其克从先王之烈?若颠木之有由蘖,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。”此处讲到了殷商先王“恪谨天命”,盘庚以天命迁都。《诗经·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”这里讲到了姬周先王得上帝之眷顾。《尚书·多士》:“尔殷遗多士,弗吊旻天,大降丧于殷。我有周佑命,

将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士!非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱,弼我,我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。”这段论述了周公对殷商遗民的训诫,由于殷商“不德”而失去了天命,周人的征伐与成功不过是顺应天命而为。

“天”与“帝”是一而二,二而一的称谓,都是至上神同义词^{[3]96},虽有周人后来理性化的解读,譬如以德配天,《诗经·大雅·文王》有:“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易。”即修德、有德、慎德、敬德是获得天命的凭借。“鬼神非人实亲,惟德是依”,“皇天无亲,惟德是辅”,赋予天帝以德的属性,但对于天帝的崇拜和系统的承继是单线性的。

因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素,这种政治与文化的内核既是自身得以存续的关键,也是在界定自我与他者的过程中不断丰富和完善的。前面我们提及司马迁《史记·夏本纪》“服”制对《禹贡》的转引,《周礼·夏官·职方氏》又有九服^①的说法,后人对此多有异议,比如顾颉刚先生以为夏代不可能存在五服制度,是假想的纸上文章,而徐旭生先生对顾说则多有辩驳。不管五服九服哪个先在,也无论这种制度始于何时,有一点是确定无疑的,即服制厘定了中央与地方的关系,确立了亲疏远近的政治隶属^②。以王城所在地为中心、从内到外可以划分为三个大圈:内圈是甸服,地方千里,是王畿之地;中圈在内圈之外,包括侯服和绥服,两服在甸服以外四面各一千里,是大小诸侯所在地;外圈在最外边,包括要服和荒服,两服合计又在绥服以外四面各一千里,这里是“蛮”“夷”“戎”“狄”外族人居住的地方,也是中国流放罪人之处^[10]。这种服制,以王畿之地、诸侯之地与“蛮”“夷”“戎”“狄”之地而区分为三个范围,自然是一种政治的架设,即使这种架设有趋于完美的虚拟成分,也能显示出中原地区与四夷之间的分布态势。

制度的保障以“尊王”行之,尊王意味着对中央政治权力的承认和服从。西周作为夏商周三朝的典范完备期,可以很好的寻绎其中的关

键。《逸周书·作雒解》曰：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。诸侯受命于周，乃建大社于周中，其壝东青土、南赤土、西白土、北骊土，中央黼以黄土。将建诸侯，凿取其方一面之土，苞以黄土，苴以白茅，以为土封，故曰受列土于周室。乃位五宫：大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂，咸有四阿、反坫。”“设丘兆于南郊”，即是建大丘，建大丘在于祭祀上帝以示受天明命，周天子为天下之共主。

共主立天下，以封建立国，分封诸侯，“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周”，以“服制”确立诸侯政治地位之高低，权力之多少，利益之几分。这种关系的厘定历史上虽未被完全遵循和执行，但至少是一种有效约束，对彼此关系的维持必不可少。在这种制度之下，各自以“己分”行使自己的权利、履行自己的义务。《荀子》卷十二说：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”即便在春秋末年礼崩乐坏时期，尊王也是一种政治正确的核心。

《左传·僖公四年》载：“春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：‘君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？’管仲对曰：‘昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室！赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡苞茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。’对曰：‘贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王之不复，君其问诸水滨。’”并不讳言，齐国征伐楚国自有其他因素的考量，但管仲责楚王不向周天子贡纳苞茅却是师出有名，楚王最后也不得不承认“贡之不入，寡君之罪”。责备不纳贡赋得以成立使对方无言以对，在于双方都接受了一个共同的前提，即彼此均处在一个互相认可的政治文化秩序之中，既定政治秩序的维持是必要的。“以屏周室”既是一种口实，也是政治的要义。

文化的区隔以“攘夷”证之。“攘夷”即是以

夏变夷，能夏则大。有学者称，早期夏商周王朝之外显然并存了很多政体，虽有些并不构成国家的范畴，但彼此之间却构成了一张复杂的相互作用的网络，甚至“中国”也有可能是复数的形式^{[11]22}。这种说法或可商榷，因为按照分封的体系和“服制”的安排，普天之下莫非王土，不同的地域均有对应的方国诸侯。但不可否认的是即使是一网打尽的天下，依然有诸夏的说法和夷狄的称谓，如《荀子》卷十二言：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。”例如周分封唐叔时，“以大路、密须之鼓，阙巩沽洗，怀姓九宗，职官五正，命以唐诰，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索”，夏政自不待言，而“戎索”则颇可玩味。

《国语·郑语》曰：“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮夷戎狄之人也。非亲则顽，不可入也。……夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”也就是说诸夏的基本团体包括夏、商、姬、姜四族群，这种分法倾向于血缘的链接。孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。然得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”从血统上看，大禹与文王均是黄帝之后裔，但从早期“夷夏”观点来看，舜是东夷之人，文王是西夷之人，这种分类使血统变成了无关紧要的东西。从早期华夏族群的形成来看，显然孟子的说法更为切合。按照上文所引徐旭生先生的说法，属于华夏集团的颛顼族，受东夷集团的影响是很大的。华夏族东迁便与土著的东夷集团相接触，血统与文化错杂交互，不可辨识。显然，血统或许在族群的凝结层面很重要，但在国家建构层面的作用也不可忽略，比如姬周的分封，“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人”。但是对于夷夏的识别，血统已经可以被忽略了。

夏之谓何呢？很多人以为“夏”指夏朝，其实从史料来看，夏的指称早于夏朝。《尚书·尧典》记载：“蛮夷猾夏。”“夏”大致相当于居住在“中国”之地的人们的自称，由居住之地而称谓，“夏”代表了一种文化的自豪和身份的著称，“夏

地之人”与“夏人”分别归属政治与文化的领域,有从文化的政治认同到政治上的文化认同之义。夷夏的身份并不是一成不变的,“夷狄进于中国则中国之,中国退于夷狄则夷狄之”。彼此之间的转换互变在于是否有功于民人社稷,是否昌明华夏文明,“其兴者,必有夏、吕之功焉;其废者,必有共、鲧之败焉”。

孟子说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”帝王之兴替存亡不赖华夏血胤而存,夷夏亦可转换,但是夷夏之防不可不防,基本原则就是只能“用夏变夷”决不可“以夷变夏”。夫子有言“裔不谋夏,夷不乱华”。按照这种思路,其实是确立了两个基本点:其一是“惟夏为大”。夷夏之分本是居住区域的划分、进至文明程度高下的区别,从一个事实判断到了一个价值判断^[12],夫子说“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”。华夏是文明之首善区,是文明之寄托,这种价值的判断并不是道德的傲慢,而是对于文明坚守的执着。其二是“能夏则大”。扬雄《方言》中说:“夏,大也。自关而西,秦晋之间,凡物之壮大而爱伟之,谓之夏。”“夏”“大”同义互训。在中国文化中,没有绝对的“他者”,只有相对的“我人”^{[13]20},能够接受华夏的礼仪文明,并将之发扬光大者,就是“我者”,就是夏。“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”孔子对管仲评价与赞扬的由来正是基于其对华夏文明的固守与坚持,有功烈于民人社稷、家国天下。“度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名。”

小 结

十九世纪以来,西方学界渐渐主导了世界性的话语和文明定义,中国文明被冠之以早熟。马克斯韦伯站在现代国家标准的角度,认为中国很早就建立起来的集权统一、多层次的官僚系统是现代国家的形态,言下之意即是大一统的专制主义是早熟的政治形态,注定也是早夭的命运。它山之石可以攻玉,审视关于中华文明的早熟定义,不难看出,中华文明在文化

层面的独特性,以及出现的时段上确实成熟的相对早。新石器时代中期黄河流域有河北武安磁山文化、河南新郑裴李岗文化,北方辽河流域有兴隆洼文化,长江流域有浙江河姆渡文化等,就文化形态看,工具的打磨、农作物的培育、家畜的豢养、历法的定制等技术层面遥遥领先于世界范围内的其他同时期文明。马克思认为,由血缘解体过渡到城邦才是正常的发育形态,在这个意义上,他说:“有营养不良的小孩,也有早熟的小孩,也有发育不健全的小孩。在古代氏族中属于此类范畴者甚多;惟希腊人为发育正常的小孩。”^{[14]173}就血缘链环一直存在的早期中国来看,确属于早熟的范畴。

审视早熟的国家论断,大致是以早期君主制度为参照,诸如大一统的制度、纳贡体系、广土众民的王朝统治等;或者是以现代性来操割,诸如完备的官僚体系、非亲属性的科层、编户齐民的个人身份等。同样比照新石器时代的日本绳纹社会,大致在同一时段开始使用陶器并完成了生活的定居化,而其后的社会变化和发展过程却产生了巨大差异,独中国率先产生了古代国家。在以国家概括文明和界定现代性的意义上,早期的中国确属早熟的政治形态。当然这种前现代的“现代性”究竟在何种程度上与今日的现代性相同是存疑的,但是如果把现代性作为一种历史文明的线性走向,而不做价值性的判定,倒也无可置喙。

诚然,以西方的话语体系来定义文明和政治形态只是一种可能和角度,换言之,以中华、印度乃至其他文明来重新定义亦未尝不可,不同的进路或许有不同的标准取舍,或以偏概全或一斑窥豹。在撇开独特性的文化形态和定义模式之外,中国,乃至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择却也是有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用,也许并不完全

能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否是单线性的趋向高级等并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian. H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是有特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点,是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”^[15]中文版序5并非是从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段^③。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅只是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断,而是文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾论证,我国远古的农业体系,是建立在小河流

域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布^[16]99, 107-109。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常的迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家族长式的管理模式,也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、平等对待彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释前面我们论述的早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来地缘链环的成分。简言之,流行而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化,夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展。对外,确立自己的身份归属,即识别他者与自我,他者与自我的界限。前面已经述及早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即是夷狄

而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之;另外,则是认同这个文化系统,生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的对象,从政治身份的归属上以界定之。民国时期,顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思,强调政治与文化的多重性,但核心是保证政治性的一元,否则,不是过度理想化,就是对现实视而不见。

注释

①“乃辨九服之邦国:方千里曰‘王畿’;其外方五百里曰‘侯服’;又其外方五百里曰‘甸服’;又其外方五百里曰‘男服’;又其外方五百里曰‘采服’;又其外方五百里曰‘卫服’;又其外方五百里曰‘蛮服’;又其外方五百里曰‘镇服’;又其外方五百里曰‘藩服’”。②疑古如顾颉刚先生者,亦不得不承认这个存在,“五服说不是一个假想的制度,是古代实际存在的……那时所谓‘夷’、‘蛮’、‘戎’、‘狄’诸少数民族都是和诸夏杂居的,而甸服里也分诸侯,所以这里所谓‘服’只是部分或类别的意思,不是分疆画界的意思”。③以上关于文化人类学、社会进化论、历史研究与进化研究的区隔和定义,陈淳教授有一个详尽的梳理,诸如弗朗兹博厄斯(Frans Boas)倡导的历史特殊论,卡普兰对文化演进的定义等,均见于埃尔曼·塞维斯著:《国家与文明的起源》中文版序言,上海古籍出版社2019年版,第2-12页。

参考文献:

[1]何炳棣.读史阅世六十年[M].北京:中华书局,2012.

- [2]苏秉琦.满天星斗[M].北京:中信出版集团,2016.
- [3]何炳棣.何炳棣思想制度史论[M].北京:中华书局,2017.
- [4]谢维扬.传说中的尧、舜、禹部落联合体[J].历史教学问题,1994(3):8-14.
- [5]余敦康.中国宗教与中国文化:卷二宗教·哲学·伦理[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [6]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [7]李学勤.炎黄文化与中华民族[J].炎黄春秋,1992(5):1.
- [8]金景芳.中国奴隶社会史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [9]张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [10]赵春青.《禹贡》五服的考古学观察[J].中原文物,2006(5):10-22+38.
- [11]罗泰著.宗子维城:从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会[M].吴长青,张莉,彭鹏,等译.上海:上海古籍出版社,2017.
- [12]罗志田.夷夏之辨的开放与封闭[J].中国文化,1996(2):213-224.
- [13]许倬云.我者与他者:中国历史上的内外分际[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010.
- [14]马克思.政治经济学批判[M].徐坚,译.北京:人民出版社,1955.
- [15]埃尔曼·塞维斯著.国家与文明的起源:文化演进的过程[M].龚辛,郭璐莎,陈力子,译.上海:上海古籍出版社,2019.
- [16]何炳棣.黄土与中国农业的起源[M].北京:中华书局,2017.

“All Men on the Land Are the Son of Heaven’s Subjects” and “Chinese Culture Is Orthodox”: The Political and Cultural Core of the Family-country and the World

Zhang Hongbin

Abstract: The true topography of early China can be effectively verified from new archaeological materials and classical texts. A large number of cultural sites in different periods of time show the social process of the gradual integration of China, while the elegant and docile words in the classical texts show the historical reality that “The Chinese nation is one”. The consistent logic from home to country is to place equal emphasis on culture and politics. “All men on the land are the son of heaven’s subjects” demarcated the political territory of China, this is the practical content and practical experience of the country; “Chinese culture is orthodox” endows China with cultural attributes, that is, the political and cultural civilization system established by the gains and losses of the three generations is the core element of the enduring prosperity of the Chinese ethnic group. If any one of these is neglected, China is not enough to be China.

Key words: Family-country; all under heaven; the differentiation of Yi and Xia; honour the son of heaven and drive off the barbarians

[责任编辑/知 然]



金文族徽兴起发展与夏商族群融合认同*

雒有仓

摘要:现有资料表明,金文族徽可能兴起于夏代晚期,它是当时社会组织形式由氏族转向氏族的重要标志。商代早期至中期,族氏的政治化发展日益明显,金文族徽数量也随之增多,地域分布有所扩大。商代晚期,金文族徽数量显著增加,以人名、地名、官名为族徽的现象增多,复合族徽所占比重增大。这是商代族群融合认同逐渐脱离血缘而转向地缘政治并不断加强的表现。然而,由于当时的族群融合认同仍以血缘色彩浓厚、独立性较强的族氏为本位,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而并未形成一个基于地缘关系的民族共同体。

关键词:金文族徽;族氏;族群;融合认同

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0023-09

金文族徽是铸刻在青铜器上的族氏名号,不仅在夏商周时期长期存在,而且使用者既有夏人和商人,也有周人和其他族姓的成员,是研究华夏民族融合发展的重要资料。金文族徽保存至今者数以千计,除见于青铜器外,在夏商周时期的陶器、玉器及甲骨刻辞中也经常出现。但由于材料零散,族氏名号复杂,分期断代困难,在以往的华夏民族史研究中甚少使用。现有成果多侧重于以文献记载探讨夏商周时期的诸族关系^①,依据考古资料讨论夏商周文化交流互动^②,或从民族迁徙等角度论述华夏族的融合与形成^③,少见通过金文族徽的兴起发展探讨夏商时期的族群融合认同。本文不揣简陋,拟对这一问题作初步讨论。

一、金文族徽兴起与夏代族群融合

族徽作为族氏名号,是族氏组织发展到一定阶段的产物。早在史前时期的母系氏族和父

系氏族阶段,族徽已经见于新石器时代文化遗址出土的诸多陶器和玉器上^{[1] 542-564},用以表示“同族所有”观念。进入阶级国家社会以后,由于以血缘亲属关系为纽带的族氏不仅没有消失,而且在夏商周三代大量存在并长期发挥着重要作用,因而当青铜礼器出现后,作为族氏名号的族徽又被铸刻在青铜器上,用以表示铜器的所有权或使用权。在现实生活层面,金文族徽代表的是族氏组织,率先使用者都是掌握青铜原料、具有一定经济实力的族氏。因此,金文族徽不同于陶器上刻写的族氏名号,具有表示族群身份地位的涵义。从族群关系角度看,金文族徽常与祖先日名庙号结合出现,具有建构祖先谱系、促进族群成员认同的作用。由于夏商时代“氏族是最主要的社会组织形式”^{[2] 95},财产所有制单位是被称为“氏”的族组织而非个体家庭,所以金文族徽往往代表的是家族群体而非个人。

金文族徽的兴起,与夏商铜器铸造工艺发

收稿日期:2021-10-29

*基金项目:国家社会科学基金项目“金文族徽与商周族群认同研究”(17BZS038)阶段性成果。

作者简介:雒有仓,男,淮北师范大学历史文化旅游学院教授(安徽淮北 235000),主要从事先秦史研究。

展密切相关。我们知道,在新石器时代晚期遗址出土的陶器和玉器上的族氏名号,大多都是器物制作或使用直接刻划而成,制作工艺较简单;而金文族徽制作相对较复杂,首先需要在陶范上刻写族氏名号,然后修整、合范,最后再用铜液浇铸而成。因此,一般认为金文族徽兴起于铜器铸造技术较成熟的商代。事实上,在二里头文化遗址中,已经发现有铸刻简单花纹的青铜礼器。从当时陶范制作工艺看,夏代晚期已经具备了铸刻族徽铭文的技术条件。在传世铜器中,也有夏代晚期青铜器铭刻族徽的例证^{[3]315}。这种情况说明,金文族徽很可能早在夏代晚期已经出现。从新石器时代至二里头文化遗址出土陶器上所刻写的族氏名号看,其结构形式分为两类:一类是笔画简单的抽象符号,如仰韶时代半坡遗址出土陶钵铭刻1、2、3等,这些“多种类同的符号,出在同一窖穴或同一地区”,发掘者推测“可能是代表器物所有者或器物制造者的专门记号”^{[4]198},研究者认为“如花押或者族徽之类”^[5];另一类为笔画较复杂的象形符号,如龙山时代朱家村遗址出土陶尊铭刻、等,“都随葬在大墓中,且放在显著位置”,发掘者认为“是显示墓主身份、地位的象征物”^[6],研究者认为与铜器族徽类似,“是表示器物主人的族氏”^④。与此类似,金文族徽在结构上也分为两个系统:“一个是刻划系统(六书中的‘指

事’),一个是图形系统(六书中的‘象形’)。”^[5]。这种前后对应的关系,说明在青铜器上铸刻金文族徽是从陶器刻写族氏名号的传统习惯发展而来。

从社会组织形式来看,金文族徽兴起与夏商时期族氏兴盛和族氏政治发展关系密切。根据文献记载,夏代族氏众多,《世本·氏姓篇》载“姒姓,夏禹之后,有夏后氏、姒氏、有扈氏、有南氏、斟寻氏、彤氏、褒氏、弗氏、杞氏、郕氏、莘氏、冥氏、戡灌氏”^{[7]260-264};《史记·夏本纪》载“禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟(氏)戈氏”^{[8]89};《春秋》经传载夏代异姓国族有彭姓豕韦氏、己姓昆吾氏、董姓鬲夷氏、姚姓有虞氏等^{[9]605-608}。这些众多以“氏”为称的族氏名称,应当就是考古发掘所见夏代陶器上出现的族徽。例如,在河南洛阳皂角树遗址发现夏代中期陶器刻有象形“車”^[10];偃师二里头遗址出土陶器刻有“矢”“井”“冉”“皿”“木”“簋”以及一些简单的抽象符号1、2、3、4等^{[11]304,203},多见于二里头文化第三、四期,经碳十四测定年代属于夏代纪年范围(公元前1900至公元前1500年),可知其为夏代晚期形成的族徽。据专家考证,它们实际上是与甲骨金文有密切渊源关系的夏代文字,典型例证如下表所列^[12]。

二里头文化部分陶文隶释表

陶文													
甲金文相对													
隶释	矢	矢	井	井	井	皿	皿	丰	戾	衎	行	嬰	來

上表夏代陶文考释或有可商,但多数都能与青铜器族徽文字相对应。如第5字像盛矢之器,应为青铜器上常见的金文族徽“簋”字;第11字作八字形,不是“行”而是与父癸簋、父丁爵(《殷周金文集成》3219、8443,以下凡引该书只

标编号)铭文相同的金文族徽“)(”字。众所周知,夏代晚期已经出现了青铜容器并在器物表面铸有简单花纹,如二里头文化遗址出土铜爵、铜罍、铜鼎等器上的凸弦纹、联珠纹、网格纹等。从制作工艺观察,当时采用先在陶范上刻

划,然后再进行浇铸的工艺。不难看出,这种技术实际上可以看成是由在陶器上直接刻写族氏名号发展而来。因此,从陶范制作技术考察,夏代晚期已经具备铸造金文族徽的技术条件。然而,在科学发掘的夏代铜器上,至今仍未发现与二里头陶器上族氏名号相同的金文族徽。尽管如此,我们仍不能断言夏代尚未出现金文族徽。因为在传世铜器以及相关的铭文材料中,有夏代晚期金文族徽出现的一些证据:(1)《西清古鉴》著录的铜鬻铭文作大人胯下蛙形^{[13]216},释“鼃”,时代为夏代^{[3]315},器型被认为仿自龙山文化陶鬻,具体年代“可能是公元前两千年,最迟不晚于公元前一千五百年之前”^[14],或说为“夏代晚期或商代早期”^{[15]27},说明夏代晚期可能已出现金文族徽。(2)《商周青铜器铭文暨图像集成续编》(下文引用该书简称为《铭续》)233新著录有铭“亞𠂔”的铜鬲,器形与汾阳杏花村、夏县东下冯龙山文化及二里头文化陶鬲相似,应为夏人或夏遗民的遗物^[16];(3)《殷周金文集成》4988著录的商代晚期铜卣盖铭文𠂔,有学者指出其“所摹爵之形状为长流上翘,无柱,束腰,平底。这种形制的爵显然应是二里头文化或至迟是早商文化的爵,在商代晚期已不可见。也就是说,这个‘爵’字很可能在二里头文化时期就被创造出来了,一直延续到了商代晚期”^⑤。(4)在商周铜器铭文中,有一些族徽为夏人后裔的族氏名称,如姁姓的𠂔、戈、辛、虎、山、𠂔等^[16],其中𠂔、山、𠂔均见于二里头文化遗址出土陶器^[17],说明夏人有使用族徽的习惯。此外,有些见于商代的金文族徽如木、禾、矢、菴、𠂔等,也见于二里头文化遗址出土陶器,说明金文族徽早在夏代晚期可能已经存在。(5)从金文族徽与文献记载的族氏名称相互对照来看,有些见于商周铜器的族徽如杞(5097)、南(《商周青铜器铭文暨图像集成》15872,该书下文简称为《铭图》)、寻(《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》544,该书下文简称为《新收》)、弗(2589)、曾(《铭图》7991)、辛(989)、戈(《近出殷周金文集成》710,该书下文简称为《近出》)分别与文献记载的杞氏、有南氏、寻氏、弗氏、曾氏、辛氏、戈氏相互对应,说明这类族徽早在夏代已经出现。综上可

知,金文族徽很可能出现于夏代晚期,不是有些学者所认为的商代早期或中期^⑥。退一步来看,即使金文族徽由于受铜器铸造技术条件的限制而出现较晚,考古发现二里头文化遗址早已有族徽见于夏代晚期陶器应该不容否认。

如果以上看法不误,通过文献对夏代族氏的有关记载,我们进而可以了解夏代族徽所反映的族群融合情况。我们知道,夏代社会的族组织是由父系家庭发展而来的家族,其规模较大者多称为某氏或某族,他们各有族姓,这就是《尚书·禹贡》所谓“中邦锡土姓”。“中邦”指与“夷狄”相对的中原地区各族氏,即为早期华夏族氏;“锡土姓”是指中原各族氏在所居住的地域内按“姓”分“氏”构建基层组织,也就是“赐土为氏,赐姓为族”,与《左传》所说“因生以赐姓,胙之土而命之氏”^{[18]202}相同。前人研究已指出,夏代的社会结构特点是“既保有氏族传统,又出现了国家的雏形,其设官分职与颇富时代特色的‘中邦锡土姓’合为一体”^{[2]259-260}。按《潜夫论·五德志》记载“姁姓分氏,夏后、有扈、有南、斟寻、泊淞、辛、褒、费、戈、冥、缙,皆禹后也”^{[19]396},可知夏人的族组织分姓族、氏族(或称族氏)以及基层家族三个层次。姓族如姁姓夏人、子姓商人、姬姓周人、秃姓豷夷、偃姓群舒、彭姓豷韦等^{[19]401,456,414},他们是“同出于一个男性或女性祖先的若干宗族及其若干家族的外婚单系亲族集团”^{[20]209}。氏族为姓族之下的分支,如姁姓的夏后氏、有扈氏等,常见为父系主体家族与若干分支家族组成并占有一定封地的血缘政治集团。为避免与原始社会的氏族相混淆,学者们多称之为“族氏”。而家族则为族氏的基层单位,“是指依靠婚姻与血缘关系而形成的同居或聚居的、有共同经济生活的亲属组织”^{[21]16,14,9}。从以上三个层次的族组织来看,夏代的族徽使用多见于族氏和家族,而夏代的族群融合则多见于姓族与族氏二个层面。具体表现在如下几方面:

(一)不同姓族之间联合。传说夏禹治理洪水过程中,命偃姓夷族首领皋陶“作士以理民”,命嬴姓夷族首领伯益“予众庶稻,可种卑湿”,命姬姓周族首领后稷“予众庶难得之食,食少,调有余相给,以均诸侯”,同时“命诸侯百姓兴人徒

以傅土”^{[8]77,51},且命子姓商族首领契任司徒“佐禹治水有功”^{[8]91}。这种不同姓族之间的联合行动,实际上是夏朝建立前后黄河中下游地区的各族群因平治水土、改善农业生产条件和种植多种农作物而增强了彼此经济文化联系的反映。在此基础上,史载夏禹“乃行相地宜所有以贡”^{[8]51}，“东教乎九夷”^{[22]266}，南征有苗，“合诸侯于涂山”^{[23]1642}，进一步加强了南北地区族群之间的政治融合，从而为夏后氏王权统治的建立奠定了基础。此后，以姒姓为中心的族群融合逐渐形成并呈现出不断扩大的趋势，史称“禹子启贤，天下属意焉。及禹崩……诸侯皆去益而朝启”^{[8]83}。夏王朝建立后，夏人势力向东扩张，与夷族、商族的融合随之不断加深。如古本《竹书纪年》记载夏后相“征淮夷、风夷及黄夷”“于夷来宾”，少康时“方夷来宾”“柏杼子征于东海”，夏后芬时“九夷来御，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷”^{[24]5-9}；今本《竹书纪年》也记载帝相时“商侯相土作乘马，遂迁于商丘”，少康“使商侯冥治河”，帝杼时“商侯冥死于河”^{[24]204,206}，后世史书分别称为“相土佐夏，功著于商”^{[8]92}“冥勤其官而水死”^{[25]158}，可知商人的一些先公曾为夏王朝服务，子姓商族与姒姓夏族的融合早在夏代已经开始。

(二)不同姓族之间相互冲突，常以一方战胜另一方的方式而实现彼此融合。如东夷族首领伯夷与夏启争夺王位，古本《竹书纪年》称为“益干启位，启杀之”，《韩非子·外储说下》则说“启之人因相与攻益而立启”，说明这次冲突的结果是夏后氏夺取了王权，而东夷族受到了削弱成为附庸。直至太康时期，东夷族势力复兴，有穷氏首领后羿、伯明氏首领寒浞曾一度联合推翻夏统治，“因夏民以代夏政”^{[23]936}。大约四十年后，少康联合姒姓的斟寻氏、斟灌氏等攻灭寒浞之子浇、豷的封国过、戈，又恢复了夏朝统治，并使东夷族遭受沉重打击而无力与夏对抗，常以“来宾”“来御”方式朝觐，夷夏之间最终实现了政治上的融合。

(三)同一姓族内部族氏之间的冲突与融合。夏启继承王权后，同族“有扈氏不服，启伐之，大战于甘……遂灭有扈氏，天下咸朝”^{[8]84}；

夏代中期，东夷族有穷氏后羿代夏，同族伯明氏子弟寒浞乘其耽于田猎，杀而代之，“外内咸服”^{[23]937}。这些同一姓族内部族氏之间的政治冲突，都以武力征服手段实现相互融合。

(四)不同族氏之间联姻及融合。如夏少康逃奔有虞氏为庖正，“虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶”^{[23]1606}，夏“后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰”^{[24]16}。这种族氏之间通婚多见于异姓之间，大多属政治联姻，有助于推进族群融合认同。

从上述几方面来看，夏朝王权的构建明显是以姓族联合为基础，即建立以姒姓为中心的姓族联盟；而王权的凝聚与陵替则以族氏冲突和斗争为特点，主要表现为以夏后氏与有扈氏、有穷氏、伯明氏等争夺王权的政治斗争。由此可见，夏代的姓和氏，实际上都是政治单位，并非单纯的血缘组织；而夏代政治的发展，实质上是由姓族政治到氏族政治的演变。在夏代，姓族是血缘色彩较强、涵盖成员较广的组织，而氏族(或称族氏)则是现实政治的主导，诸如夏后氏、有扈氏、有穷氏、伯明氏、斟寻氏、斟灌氏、有莘氏等，不仅是活跃于夏代政治舞台的最重要的政治集团，而且也是延续数百年至商周时代仍然存在的著名族氏。

二、金文族徽发展与商代早中期族群融合

商朝建立后，族氏的政治化发展日益明显，金文族徽数量也随之增多。其原因主要有三方面：(1)商汤灭夏前后，为了构建灭夏联盟和稳固商王室统治，子姓商族与夏人、夷人的部分族氏联合、联盟关系不断发展，从而使族氏成为构建商代国家政权的重要组织。如夏末商汤与姒姓有莘氏伊尹结盟“以示必灭夏”^{[26]851}“伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀”^{[8]95}；灭夏之后，商汤又与东夷薛国首领仲虺联合，“至于大垆，仲虺作诰”^{[18]569}，稳固了商王朝统治。(2)商代的族氏为社会活动和社会组织的基本单位，通常分为“宗氏”和“分族”二级^{[23]1536}，均有自己的氏名(族徽)和独立的祭祀系统，占据一定的土地，

拥有独自经营的农、牧业经济和一定数量的族军武装,是较为独立的政治、经济、军事实体,且数量和规模不断壮大。这就是见于文献记载的称为“某氏”的众多国族,诸如“契为子姓,其后分封,以国为姓,有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”^[8]¹⁰⁹“子姓分氏,殷、时、来、宋、扈、萧、空同、北段”以及“宋孔氏、祝其氏、韩献氏、季老男氏、巨辰经氏、事父氏、皇甫氏、华氏、鱼氏、而董氏、艾岁氏、鸠夷氏、中野氏、越椒氏、完氏、怀氏、不第氏、冀氏、牛氏、司城氏、冈氏、近氏、止氏、朝氏、敦氏、右归氏、三伉氏、王夫氏、宜氏、征氏、郑氏、目夷氏、鳞氏、臧氏、虺氏、沙氏、黑氏、围龟氏、既氏、据氏、砖氏、己氏、成氏、边氏、戎氏、买氏、尾氏、桓氏、戴氏、向氏、司马氏,皆子姓也”^[19]^{400, 431},还有殷民六族“条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”,殷民七族“陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏”,以及“怀姓九宗”,等等^[23]¹⁵³⁶⁻¹⁵³⁷。这些族氏的大量存在,不仅推动着商代族氏政治的发展,而且使商代金文族徽数量空前增多而趋于兴盛。(3)商人灭夏后,通过俘虏夏人工匠和控制伊洛河流域夏文化区,继承和掌握了夏代先进的青铜器铸造技术,同时又“以族军为基础,不断地向外扩展,当占领一地之后,即斩除当地原有的贵族群体……将一个或多个族氏‘分封’到这些新的地点,取代原有的他姓贵族群体,以控制留居当地的原住民”^[27]⁸⁵,从而使金文族徽扩散到山西垣曲商城、夏县东下冯、湖北盘龙城、江西清江等地的军事据点或方国,不断地促进青铜文化的地域传播和夏商族群的文化融合。

商代早期,金文族徽数量较少,地域分布主要在夏文化中心区域附近。从商代早期的考古发掘资料看,在豫北、冀南至豫东、鲁西南一带发现的青铜刀、镞、耳环等器,明显不能与豫西、晋南二里头文化遗址出土的爵、斚、盃、鼎等礼器同日而语,说明当时商人族群的铜器制作技术明显落后于二里头夏文化。这一时期发现的金文族徽,主要有1964年河南郑州杨庄出土的铜爵铭“𠄎”^[28]^{57, 11},1978年河南中牟县大庄村出土的铜戈铭“臣”^[29],1971年山西长子县高庙村出土的铜甗铭“𠄎”^⑦,1977年湖北随县淅河出土

的铜戈铭“𠄎”^[30]。从以上各器的出土地点结合早期商文化地域分布看,早商一期的商族势力已经从“有夏之居”扩张到晋南地区,至早商二、三期向南深入到湖北黄陂盘龙城一带,说明商代早期的金文族徽已经从夏文化中心区的豫西和晋南,扩大到商人在湖北盘龙城等地建立的军事据点或方国。值得注意的是,杨庄铜爵腹部𠄎两侧铸有双目形族徽“𠄎”,与另一侧腹部所铸“臣字眼的饗饗纹”不同^⑧,该族徽又见于上海博物馆收藏的商代早期铜爵^[31]²⁷,在现存𠄎族30余件铜器中有3件西周早期铜器铭文记载表明,𠄎族为姒姓^[32]²⁷,说明𠄎族为夏遗民。中牟大庄铜戈所铭族徽“臣”是最早出现的以官为氏的族称,见于商代中晚期则有“冬臣单”(7203)、“臣辰𠄎”(《近出》628)等。有学者认为,后者即文献所载殷商子姓“巨辰经氏”^[27]¹⁸。准此,可知臣族为子姓。上述例证表明,商代早期使用金文族徽的族群,既有夏遗民也有商人族群。这是夏遗民与商人族群开始融合认同的反映,说明以青铜礼器、金文族徽为代表的夏文化,在商代早期已得到了商人族群的继承与认同。

商代中期,金文族徽的数量开始明显增加,地域分布较前有所扩大,新出现的族徽有𠄎、鸟、犬、龟、甘、甲、冬刃等,但数量仍然不多。这是夏遗民与商人族群融合扩大的表现。这一时期,由于中商文化“分布地域曾一度比早商时进一步扩展,东到泰沂山脉一线,西抵关中西部岐山、扶风,北面近抵长城,南逾长江”^[33]²⁵³,所以1991年在山东沂水县信家庄墓葬出土的铜戈铭“鸟”^[34]、1972年陕西岐山县京当村窖藏出土的铜戈铭“臣”^[35]、1965年陕西绥德县塬头村窖藏出土的铜戈铭“冬刃”^[36]、1977年北京平谷县刘家河村墓葬出土的铜鼎铭“龟”^[37],都应当视为商人文化区域内的夏遗民与商人族群在北方黄河流域融合认同的反映。

三、金文族徽兴盛与商代晚期族群融合认同

商代晚期,金文族徽数量显著增加,地域分布广泛,发展趋于兴盛。大致分为两个发展阶

[illegible]

已经扩大到商代社会各阶层,金文族徽数量随之猛增。据严志斌对现存商代铜器铭文的分期断代研究,金文族徽在殷墟二期有423例单独出现,23例与日名连缀,67例附加有亲属称谓,有149例见于人名称号,合计662例;殷墟三期有358例单独出现,37例与日名连缀,47例附加有亲属称谓,有21例见于人名称号,合计463例;殷墟四期有572例单独出现,66例与日名连缀,486例附加有亲属称谓,有73例见于人名称号,合计1197例^{[46] 82-83}。以上各期共计2322例。若将不能分期断代以及近年新发现的材料计算在内,商代晚期的金文族徽数量更多。以上族徽铜器的出土地表明,当时金文族徽的分布遍及整个商文化区,其中以河南安阳最集中,形成了以殷都为中心辐射周边诸侯方国的分布格局。

从商代晚期金文族徽的来源与构成看,其发展主要表现在两个方面:(1)出现了许多地名、国名或以地名、国名附加族名的族徽,而且数量不断增多,如单、西单、南单、北单、西单光、南单葦、北单戈以及龙、虎、木、林、龙舟、虎未、木戊、林亚𩇛等。这类族徽实际上就是“以地为氏”或“胙土命氏”,体现着族氏血缘与地域的结合,其形成与商代族氏迁移、奠置、分封、建立族邑有关。显然,按照这种族徽的命名方式,居住在同一地域的不同族氏,都会冠以相同地名作为族徽,形成诸如西单光、西单册、西单只、西单匱、西单𠂔之类族徽。这是不同族氏聚居一地而互有联系的反映。(2)以官名、职事或官名、职事附加族名的族徽数量增加明显,如尹、亚、册、侯、田、宁、犬、卫、尹舟、亚弼、册告、正侯、告田、宁矢、犬鱼、弓卫等。这类族徽实际上就是“以官为氏”,即为家族组织与政治权力的结合,其形成与家族首领担任某种官职有关,所体现的是家族的政治地位,较为突出地反映了商代家族组织的政治化发展。此外,有些族徽由两个官名构成,如亚宁、亚寝、亚册等;有些族名前后附加有两个官名,如亚册舟、鸟宁册、亚鸟宁、亚彛侯、卫册□等。这类族徽相当于《左传》所谓“官有世功,则有官族”^[23]⁶²,即与族氏首领历任多种官职或一身兼任数职有关。总之,上述情况说明,商代晚期的族氏政治化发展较为明

显。换句话说,在政治力量推动下,商代晚期不同族氏之间的融合程度明显加强,金文族徽的政治化明显增强。

从族群融合的角度来看,商代晚期金文族徽的变化主要表现在三个方面:(1)自殷墟一期开始出现“子父辛”(《近出》922)、“武父乙”(《新收》130)之类族徽与父祖日名庙号的联缀形式,其后数量不断增多。这是各族氏自群意识逐渐增强的表现,也是各族氏通过对先祖的纪念来加强和延续族群认同、维护本族利益发展的体现。(2)以祖先人名为族徽不断出现,形成了人名与族名相同的许多族徽,如鬯、壹、行、何、子何、子启、子渔等。这种情况类似于周代“以字为氏”或“以人名为族名”,所体现的主要是家族血缘关系、先祖声名与威望和族氏成员的自群意识。因此,当这种族徽铜器列于宗庙、用于祭祀或陪葬时,除将同族血缘关系昭告天地和祖先神灵以求庇佑之外,还具有“提醒参与祭祀活动的人群——我们是具有相同血缘关系的共同体。这样一来,不仅使族徽自然成为全体成员共同的血缘标志符号,而且在长期祭祖过程中,它可以使同族成员的血缘关系得到不断认同和加强,从而使世代族人凝聚起来、传承下来,形成同祖同族的认同观念”^[47]。(3)出现了许多由两个或两个以上的族氏名构成的复合族徽,如棚舟、弔龜、𠂔大中、秉盾戊、犬山刀子、糸子𠂔刀、𠂔子弓𠂔等。这类族徽大多是族氏分化过程中旧族名附加新族名所形成的各分支族氏名^[48],有些代表着族氏之间的联合、联盟或者从属关系^⑨,有些属于不同族氏共同作器^[49] 187-191,有些是因婚姻关系而将夫妻、父母双方的族氏名合刻在一起^⑩。以上各种复杂的内涵,大致分为因族氏分化形成的新氏名与旧族名的组合、因族氏联合或联盟形成的主祭者氏名与从祭者氏名的组合、因族氏联姻形成的本族氏名与外亲氏名的组合(受祭者父氏+母氏、致祭者夫氏+妻氏、已嫁女夫氏+父氏)三种基本类型。由此可见,复合族徽并不代表一级独立的族组织实体,而是族氏之间各种复杂关系的表示^[50] 237-247。这种情况说明,复合族徽所体现的因族氏分化而形成的从属关系、因相互存恤吊祭而形成的族

氏联合或联盟关系、因相互通婚而形成的族氏联姻关系,都是建立在以族氏为本位的基础上,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而当时的族群融合认同还不足以形成民族共同体,更多呈现的是族氏林立的局面。

结 语

纵观金文族徽的兴起发展,不难发现夏商时期的族群融合认同并非一蹴而就,而是经过由姓族到族氏不断融合成长的发展过程。夏代早期,不同姓族之间的联合与冲突较明显,同时众多以氏为称的族氏之间矛盾和斗争不断。这是族氏政治兴起的表现。夏代晚期,金文族徽随着青铜礼器出现,标志着铸铜技术的进步和族氏组织的发展。商代早期至中期,金文族徽在商人族群中不断传播,种类和数量都有所增加。这是夏遗民与商人族群融合认同逐渐加强的表现。

众所周知,商代除商人族群、夏遗民族群外,还有数量众多的其他姓族族群以及散居各地的土著族群。在长期发展过程中,各族群之间的交流融合不断加强,金文族徽的使用也由早期夏遗民族群的族氏,逐渐扩大到商人族群的族氏,乃至其他族姓以及土著族群的族氏。由于子姓商族在族氏的交流融合过程中占据主导地位,最终在商代晚期形成了一个以子姓商族为主体、以姒姓夏族为附从、包括其他异姓族氏和一些土著族氏在内的庞大族群。这个族群以使用金文族徽为标志,是华夏族形成过程中的一个重要发展阶段。在当时的族群内部,商人与夏人已基本融合,他们都秉承青铜礼乐文化,使用相同的语言文字,以金文族徽作为基层族氏的标志,与周边各族构成的“夷”相区别,表面上已经具备了民族共同体的特征。然而,由于当时的族氏多为单一的血缘结构,族组织规模较大,各有自己的族徽和祖先祭祀系统,加之在政治、经济、军事上具有较大的独立性,实际上其民族性并不强。因此,当时众多的族氏林立,矛盾冲突不断。许多族氏虽然通过婚姻、纳贡和接受赏赐的方式,与商王室建立联系,但仍

然具有较大的独立性和自主性,经常反叛或与商王室敌对,关系时好时坏,在内部并未形成民族性较强的共同体。可见,华夏族群的融合认同仍停留在强调血统和血缘边界的较低层次,并未形成一个民族文化共同体。

注释

①田继周:《先秦民族史》,四川民族出版社1988年版;江应梁:《中国民族史》,民族出版社1990年版,第57~90页;王钟翰:《中国民族史》,武汉大学出版社2012年版,第80~84页。②李龙海:《汉民族形成之研究》,科学出版社2010年版,第83~116页;徐昭峰:《夏夷商三种文化关系研究》,科学出版社2013年版;曾文芳:《商周至汉初民族文化区域互动研究》,人民出版社2016年版,第26~196页。③张国硕:《先秦人口流动民族迁徙与民族认同研究》,大象出版社2011年版;李玲玲:《先秦族群迁徙融合与华夏文明进程研究》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2019年第6期。④裘锡圭:《汉字形成问题的初步探索》,《中国语文》1978年第3期;李学勤:《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987年第12期。⑤杜金鹏:《关于二里头文化的刻画符号与文字问题》,《中国书法》2001年第2期;中国社会科学院考古研究所:《中国考古学》(夏商卷),中国社会科学出版社2003年版,第125页。⑥石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期;朱凤瀚:《中国青铜器综论》,上海古籍出版社2009年版,第622页。⑦郭勇:《山西长子县北郊发现商代铜器》,《文物资料丛刊》(3),文物出版社1980年版,第198~201页;王进先:《山西长治市拣选、征集的商代青铜器》,《文物》1982年第9期。⑧有学者将𠄎爵铭文“𠄎”视为与该器腹部另一侧“臣字眼的饗饗纹”相同的装饰花纹(其说见石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期),其说可商。⑨姚志豪:《商金文族氏徽号研究》,逢甲大学中国文学研究所硕士论文,2002年。严志斌:《复合氏名层级说之思考》,《中原文物》2002年第3期。⑩何景成:《商周青铜器族氏铭文研究》,吉林大学博士学位论文,2005年;严志斌:《商代金文的妇名问题》,《古文字研究》第26辑,中华书局2006年版;张懋镠:《关于探索“复合族徽”内涵的新思路》,《古文字研究》第27辑,中华书局2008年版。

参考文献:

- [1]杨晓能.青铜纹饰与图形文字的史前渊源[M]//王宇信,宋镇豪,孟宪武主编.2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2004.
- [2]晁福林.先秦社会形态研究[M].北京:北京师范大学

学出版社,2003.

- [3]刘雨,严志斌.近出殷周金文集录二编:第四册[M].北京:中华书局,2010.
- [4]中国科学院考古研究所,陕西省西安半坡博物馆.西安半坡[M].北京:文物出版社,1963.
- [5]郭沫若.古代文字之辩证的发展[J].考古,1972(3):2~13.
- [6]山东省文物考古研究所,莒县博物馆.莒县大朱家村大汶口文化墓葬[J].考古学报,1991(2):167~206.
- [7]宋衷注,秦嘉谟等辑.世本八种[M].上海:商务印书馆,1957.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [9]顾栋高辑.吴树平,李解民点校.春秋大事表[M].北京:中华书局,1993.
- [10]洛阳市文物工作队.洛阳皂角树:1992~1993年洛阳皂角树二里头文化聚落遗址发掘报告[M].北京:科学出版社,2002.
- [11]中国社会科学院考古研究所.偃师二里头:1959年~1978年考古发掘报告[M].北京:中国大百科全书出版社,1999.
- [12]曹定云.夏代文字求证:二里头文化陶文考[J].考古,2004(12):76~83.
- [13]清高宗敕编.西清古鉴.乾隆二十年内府刻本[M]//金文文献集成:第四册.北京:线装书局,2005.
- [14]邵望平.铜鬲的启示[J].文物,1980(2):86~89.
- [15]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成:26[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [16]雒有仓.从青铜器族徽看夏人后裔与商周族群的融合认同[J].中原文化研究,2020(2):24~33.
- [17]杜金鹏.关于二里头文化的刻画符号与文字问题[J].中国书法,2001(2):54~56.
- [18]孙星衍撰.陈抗,盛冬铃点校.尚书今古文注疏[M].北京:中华书局,2004.
- [19]王符著.汪继培笺.彭铎校正.潜夫论笺校正[M].北京:中华书局,1985.
- [20]杨希枚.先秦文化史论集[M].北京:中国社会科学出版社,1995.
- [21]朱凤瀚.商周家族形态研究:增订本[M].天津:天津古籍出版社,2004.
- [22]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
- [23]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [24]方诗铭,王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [25]徐元浩撰.王树民,沈长云点校.国语集解[M].北京:中华书局,2002.

- [26]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [27]黄铭崇.晚商王朝的族氏与族氏政治[M]//陈光祖,臧振华主编.东亚考古的新发现.台北:“中研院”,2013.
- [28]《河南出土商周青铜器》编辑组.河南出土商周青铜器:一[M].北京:文物出版社,1981.
- [29]赵新来.中牟县黄店大庄发现商代铜器[J].文物,1980(12):89-90.
- [30]王世振.湖北随县发现商代青铜器[J].文物,1981(8):46-48+100.
- [31]陈佩芬.夏商周青铜器研究[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [32]张懋镕.古文字与青铜器论集:第三辑[M].北京:科学出版社,2010.
- [33]中国社会科学院考古研究所.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [34]马玺伦.山东沂水新发现一件带鸟形象形文字的铜戈[J].文物,1995(7):72-73.
- [35]王光永.陕西省岐山县发现商代铜器[J].文物,1977(12):86-87.
- [36]黑光,朱捷元.陕西绥德塬头村发现一批窖藏商代铜器[J].文物,1975(2):82-87.
- [37]北京市文物管理处.北京市平谷县发现商代墓葬[J].文物,1977(11):1-8+96-99.
- [38]苏赫.从盟盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明[J].内蒙古文物考古,1982(2):108-111+52.
- [39]南京博物院.南京博物院藏安徽文物选介[J].东南文化,1991(2):268-271+327.
- [40]石家庄地区文化局文物普查组.河北省石家庄地区的考古新发现[M]//文物编辑委员会.文物资料丛刊:1.北京:文物出版社,1977.
- [41]中国社会科学院考古研究所,安阳市文物考古研究所.殷墟新出土青铜器[M].昆明:云南人民出版社,2008.
- [42]中国社会科学院考古研究所安阳工作队.河南安阳殷墟大型建筑基址的发掘[J].考古,2001(5):18-26+97.
- [43]中国社会科学院考古研究所.殷墟妇好墓[M].北京:文物出版社,1980.
- [44]陆思贤.翁牛特旗早商铜甗铭文发微[M]//魏坚主编,内蒙古文物考古研究所编.内蒙古文物考古文集:第2辑.北京:中国大百科全书出版社,1997.
- [45]河南省文物考古研究所,郑州市文物考古研究所.郑州商代铜器窖藏[M].北京:科学出版社,1999.
- [46]严志斌.商代青铜器铭文分期断代研究[M].北京:社会科学文献出版社,2014.
- [47]雒有仓.金文族徽的功能及其时代变化[J].中原文化研究,2019(5):102-108.
- [48]朱凤瀚.商周青铜器铭文中的复合氏名[J].南开学报(哲学社会科学版),1983(3):54-65.
- [49]严志斌.商周复合氏名探析[M]//中国古文字研究会,吉林大学古文字研究室.古文字研究:第27辑.北京:中华书局,2008.
- [50]雒有仓.商周青铜器“复合族徽”新探[M]//中国古文字研究会,复旦大学出土文献与古文字研究中心.古文字研究:第29辑.北京:中华书局,2012.

The Rise and Development of the Armorial Inscription on Bronze and Identity Fusion of the Xia and Shang Ethnic Groups

Luo Youcang

Abstract: The existing data show that the armorial inscription on bronze probably arose in the late of Xia Dynasty, and it is an important symbol of the social organization form from the family name to the clan. From the early to middle period of Shang Dynasty, the political significance of the clan became increasingly obvious, the number of the armorial inscription on bronze increased and the geographical distribution expanded. In the late of Shang Dynasty, the number of the armorial inscription on bronze increased significantly. Of all these emblems, the number of emblems based on people's names, place names and palace names increased. The proportion of composite emblems increased as well. This is an evidence that the Shang Dynasty ethnic integration identity gradually separated from blood and turned to geopolitics and constantly strengthened. The integration at that time was still based on ethnic groups which is highly independent and with strong consanguinity, thus had not penetrated into the level of social individuals and families. The integration in Xia and Shang Dynasties did not form a national community based on geographical relations.

Key words: the armorial inscription on bronze; extended family; ethnic groups; identity fusion

[责任编辑/知 然]



从玉石到瓷器的造物路径*

熊承霞

摘要:在中国文化原型基因中,玉石文化从野生状态的石头开始,经历了从劳动工具到国器象征、美学代表、道德转译的自身属性变迁。玉石不仅维系着先民生存的物质基础,更超越成为中华文明进程中的文化表征与精神信仰。作为原编码符号,玉石承载着中华文明的发生史与道器合一的观念史,在长久的转换中凝聚为深层的文化原型。玉石催生了与之相适应的美学认知和国家精神,激发出“近玉”与“尚玉”的瓷器造物思维,成功求解到贯通数千年的文脉基因。一个没有建构“传播体系”的文明是不可能长久持续的,正是透过从玉到瓷的造物认知变迁与审美实践,中华造物路径中的智慧与观念最终整合为文化理想与文明传播共享的路径。溯源玉与瓷关联的造物文化基因,有助于解读“玉成中国”造物思想中的德性目标,并探索其作为中华文明传承的规范性文本和“CHINA”编码与解码之间的意涵。

关键词:造物;玉石;瓷器;尚玉思维;符号编码

中图分类号:K876

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0032-08

在中国各大早期文化遗址的出土器物中,可以发现一个规律,其都出现了种类不同的玉器,这些玉器至少在公元前6000年至公元前1500年间象征着一种“级别”。众多学者对这些出土的玉器进行了人类学、考古学方面的研究,总结玉及玉器的功能经历了从“工具”“物器”“敬神”“药食”“齐天”“国器”“殓葬”“祥瑞物”“君子”“美好”的认知变迁。这说明玉作为华夏文明原型的重要基因,不仅表述在文学歌赋中,很早就通过器物造型实现野生的石材超越更新为人造的玉器,整个过程凝练着选材、加工、模拟、替换、圣化、生活化等一系列从物质功能到美学范畴的主题演变。早期文献中专门开启了玉的神圣化定位,《穆天子传》中记载“群玉之山”,《山海经》中则记载了“玉当作种子”“食飧玉(食玉英)”“祭祀山神”“玉使人羽化登仙”“玉超脱自然通神灵”等

诸般表述。经过圣化的玉从普通的石块中游离而出成为文化符号,并一直承载着中华文明进程中极为核心的动力机制功能。玉除了引发国家和民族的精神象征外,也激发了造物智慧的升华,尤其是对中国瓷器“似玉”制造的联动智慧。玉与瓷不仅统一着华夏文明的观念,整合着中国“格物穷理”的理想,更是中国古代造物的灵魂。从出土玉器的文化原型隐喻开始,探寻中国瓷器“尚玉”美学及道德观念的建构,以此维度思考“从玉石到陶瓷”之间相互递进的文化传播路径,或可视为求解中华文化原型文脉及文明持续动力机制的有效方法。

一、玉石与造物的关系

《说文》中解读玉是“石之美者为玉”,美的

收稿日期:2021-05-31

*基金项目:教育部人文社会科学研究项目“中国上古神话中的‘造物’研究”(20YJA760090)阶段性成果。

作者简介:熊承霞,女,上海理工大学出版印刷与艺术设计学院副教授(上海 200093),主要从事造物文化及文化原型研究。

石头呈现出的单纯与均衡,与形式美的视觉要素一致,表现出感性质料以及元素之间色彩、形状、线条的组合规律,与人内在对美的经验和抽象美感形成共性。因此,最初的一件石器工具可谓开启了造物实战的经历,通过对石头的选料到制作成工巧材美的工具,人们逐渐找到理解未知自然力量的方法。造物的工具性实践也同时激发了人们内在心性的追求,精神及审美的思考逐渐通过造物进行比附。因此石头中的美玉,慢慢成为人们寄托思想的符号,成为接近表述灵魂的特殊质料。在造物之外,文本的传播继续升华玉石的灵性,赋予其王者、疆域、君子等人格化符号。玉石从而以符号编码与造物的目的功能结合在一起,构成人类生存意义的多维度层级,最终与信仰道德等意识汇合在一起,生成成为国家、社会、道德意识的符号意义体系(如“图1”)。



图1 玉成中国编码体系

工具的最初原型本无美与不美,有的只是得心应手的“好用”,但人的愿望在“好用”基础上会逐渐与审美品味结合,从工具走向器物最后走向专门为审美而生的工艺品。例如彩陶器,一开始只是盛水和物的容器,用泥土烧结而成,但出土的彩陶除了素器外,还绘制着各种秩序化的图案,这些图案有的是表达族群的图腾,有的是植物花草的视觉组合,经过装饰化的彩陶毫无疑问表达着先民原始的精神情感。又例如青铜器被誉为国之重器,是因为青铜器采取方正浑厚的造型,施加凌厉豪迈的装饰符号,以承载道德“品格”和国家形象。因此,从工具出发的造物一方面不断激发新的技术和创新思维,另一方面创造思维的成果又作为国家形象符号。这不仅是人的禀赋,也是由对文明的追求或者对文

明程度的渴望所决定。在当今21世纪的数字时代,土著人群与现代文明人同时存在于世界,两者本质上并非人种的先天优劣,而仅仅因为对存在的观念和认同有所差异。土著人认为自身是自然界不可分离的物质,其更愿意选择“不发展”和“非教化”的生存方式。人类总是有各种理由选择适合的生存模式,也就有理由选择文明的模式,从社会进步的层面考虑,文明化的程度对世界而言似乎是进步的,但进步的同时对自然生态的毁坏也同时存在。然而有步骤地追求文明及其文化精神,是人类的共同理想。

从原材料出发,玉石作为天然的材料,利用其光洁剔透的外观引导出造物材料的美学认知。自然界对于各种物质的出产似乎有一种恒定的数量,珍贵的物质总是以稀有为特征,然而越是稀有就越成为人们竞相追逐的对象,所谓“物以稀为贵”。由于人们对于玉石质料超越普

遍意义的解读,自然就可能在造物中激发通过技术技艺创生一种替代品,希望产生一种持续的、大规模的、常态的能与玉

石相媲美的物质,从而满足精神与美学上对于玉石质料的比附。从第一块石头工具顺延推溯到瓷器的变迁,便能从中寻找到“类玉”造物思维的智慧变迁,如“图2”所示将不同时期出土的石器工具,不同象征意义的玉器,类比瓷器的表皮质感,便可能体会到石玉与土瓷之间完美的造物智慧。

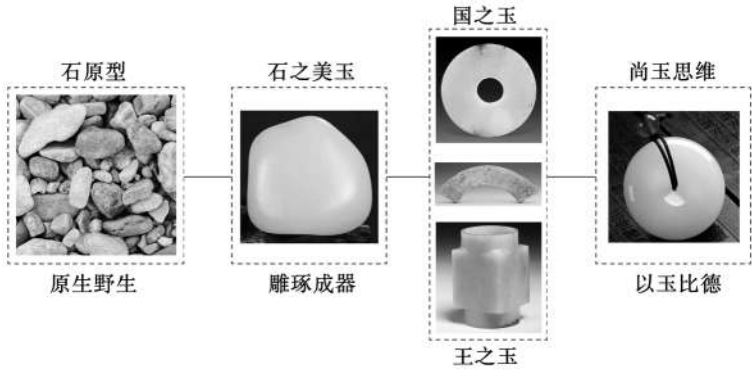


图2 石头到玉器的象征置换

从玉石的加工技艺角度出发,玉石质地坚硬,其切割打磨需要有更坚硬的材料完成,这就增长了人类辨识多种材料性能的经验。同时长久的“切磋琢磨”培养了人们恒久坚韧的意志,“它山之石可以攻玉”“抛砖引玉”“以玉比德”便在造物实践之中被培养出来。因此,造物活动从原初的功能加工到装饰,逐渐与人的情感及仪式行为相结合,成为本体精神的超越,从而完成由玉石的原型特质、工匠伦理引导出的一种德性转化,最终走向精神层面的象征。俗语说的“心灵手巧”,便是这种造物的心性转化,持久推进的手工造物技艺会与人的心灵意识相碰撞而产生智慧的叠加。“玉”从而内蕴着人类共同意识形态最高的成就,成为“道德”与“伦理”思维的扩散和传播符号。正是因为玉石在其传承过程中多维度的意义彰显,使其构成了中华民族的整体信仰体系。在凡俗生活中关照为“美德”,在国家传播中表述为“大同”,在个体存在中释放为“伦理”,这个体系既是中华文化原型的核心又是文化得以共享的意义呈现。由于玉石的野生造物本质,加之被赋予的有意味的符号编码,在其材质匮乏时,自然成为有计划探索近似物质的造物设计对象,同时也激发了创新的审美标准。中国瓷器便是在玉石符号构成的象征意义之下不断再编码为新的意义。

二、陶瓷作为玉石造物 传承与替代的意义

《陶说》序言中将瓷器与玉器的价值等同在一起:“瓷器与金玉同珍者,有其过之,无不及也。”^[1]先民在石器工具时代,通过工具的制作,意识到石材的不同质料,认为玉非常贵重,把玉石加工为高级生产和生活用具。由于玉石的种类较多,先民对玉石进行一种质料与色泽的分类,也有可能根据稀有程度不同而分类。通过文献及传说分析,上古先民将最稀有的玉石作为宇宙空间最珍贵物质的象征,以此献祭于天表达敬畏,体现对宇宙观念的模拟。千字文“天地玄黄、宇宙洪荒”,说明古时就存在以玄黄这两种色彩为象征的玉石思维。叶舒宪曾从玄黄对应的玉石为延伸,对应到“玄黄赤白”的四色

象征体系,认为玉文化的史前史和文明史是以“先玄而后黄”贯通为一个有机整体,并推断出一个以玉器生产的颜色为价值变迁的公式:“一玄玉(5000多年前),二(青)黄玉(4000多年前),三白玉(3000年前)。”^[2]这里面的变迁除了玉较石更珍贵外,还体现了玉石矿源开采量的多寡而导致玉石应用比例的变化。

周代开始,以文本记载了构筑国家层面的六玉组合。《周礼·春官·大宗伯》载:“以玉作六器,以礼天地四方,以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”玉石经由《周礼》而成为代表国家疆域的符号编码,最后构成皇权符号玉玺以表达“替天行道”之帝王的权力(如图3)。因此作为中国国家性质的符号意义是“国中有玉”,换句话说,就是玉作为符号意义已经构成一个国家的道德符号表征体系。《周礼·春官·大宗伯》:“以玉作六瑞,以等邦国:王执镇圭,公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”六瑞等同于规范性邦国的意义编码,同时也是一种文明礼仪与规范的象征。儒家继承周礼思想将玉人格化上升为“修束正身”的意义体系,君子“无故玉不离其身”,从而人们保持佩戴玉希望获得“君子”的形象。黎民百姓比附玉德而将玉升级为吉祥美好的符号,玉逐渐在中国规范为社会性完整意义的文化编码。玉石所产生的广泛而深远的影响之一,是推动陶器发展为瓷器。陶仅是土借助火而实现的初步改性,其



图3 周礼六玉的象征组合

成就在于“器”作为载体的成熟,但其改性的材料并未上升到圣化后的玉质程度,这也导致“类玉”成为瓷器的最高成就标准,通过彩釉强化陶而达到近乎玉器的效果,从而使泥土变幻为金玉,构成中国造物文化的最高智慧。

从科技和审美的双重角度出发,瓷器作为玉器的形象替换,能够解决玉符号编码定型传播中原材料的多寡等一系列问题。首先,玉石稀有不可再生,导致用玉昂贵,瓷器的“似玉”在外观上满足了人们对玉的拥有感,实现了“以玉比德”的心理;其次,玉石为天然野生设计,加工为器的难度相较于陶器、漆器、青铜器等造物技术更高,从而缺乏批量生产的价值,而瓷器则具有较高的生产力,其传承至今的成功之道不仅是对玉质的高度模拟,更是人造设计行为与智慧的极致呈现;最后,玉石表面加工工艺单一,无法进行色彩类的装饰美化,而瓷器表面是在釉彩的“近玉”中探索玉的相同质感,能够在釉彩的变化之下实现玉石及其其他宝石的色泽。受这些因素限制,玉石很难发展为日常用器具。但玉石被赋予的道德、君子、国家等符号编码,又是人们文化追求中的重要行为载体,这就需要有接近玉石情感表征的新材料产生,陶瓷是其中最为完美的玉石替代品。尽管陶和玉几乎发生在同一时期,目前考古显示最早的陶器出现在新石器时代早期,到仰韶文化时期陶质已经有红陶、灰陶、黑陶、白陶和彩陶之分。而玉石质料的出现通过考古比对应早于陶器,红山文化、良渚文化、齐家文化、三星堆文化、石家河文化、凌家滩文化出土的玉形、玉质虽都不尽相同,但这些遗址出土的不同性质的玉器,都关乎中国学者认定的“玉石文明”时代,这个时代玉器的意识形态已经具有神与灵物的概念。作为升天转世得神庇佑的圣物,也作为统摄自然力量的神器,玉石构成了整体华夏民族“尚玉”的精神维度。在这种维度引导下人们期盼日常生活最大限度的处处有玉,虽受制于玉料产量和工艺的局限,却激发了人们求索“似玉”的器物生产,随着制陶技术的成熟,细腻瓷土的发现,对胎体施加表层釉彩工艺的启发,以瓷为体而达玉器的效果也逐渐让瓷成为理想的器物。

三、瓷玉整体思维的技术变迁

严格意义上最早的瓷器是在浙江出土的东汉时期的青瓷,这种瓷表面施加较厚的透明釉层,温润富有光泽,抗透水性强,经过1260℃至1300℃的高温烧制后胎釉紧密结合。由于釉料中含有一定的铁元素,成色接近青玉质料的青绿色或青黄色,被称为青瓷。事实上,早在商代,由于青铜冶炼技术的精湛,人们将此技术与制陶相结合,就已经创造出了原始瓷器。《中国陶瓷史》认为:“大约在公元前16世纪的商代中期(远在3500年前),中国古代劳动人民在烧制白陶器和印纹硬陶器的实践中,在不断的改进原料选择与处理,以及提高烧成温度和器表施釉的基础上,就创造出了原始的瓷器。”^{[3]76}这时期属于一种表面无釉的“原始素烧瓷器”向青瓷不断推进提升的过程^{[4]104},到东汉晚期才逐步出现了“素肌玉骨”较高标准的细瓷^{[5]139}。

从原始瓷器迈进到青瓷是个漫长的过程,尤其要达到“似玉”的意境,的确需要不断在瓷器造物上进行推陈出新。在一些文献中可以看到,从魏晋南北朝时期开始人们已经以“玉”来表述瓷器的美感,一些瓷窑逐渐得到人们的认可。唐朝诗人顾况在《茶赋》中说越窑是“越泥似玉之瓯”。越窑是古代南方著名的青瓷窑,位于浙江的绍兴、上虞、余姚,有“隐露精光、如冰似玉”之誉,陆羽也在《茶经》里称“越瓷类玉”。除越窑外还有四川大邑邛窑烧瓷,杜甫有诗云:“大邑烧瓷轻且坚,扣如哀玉锦城传。”“扣如哀玉”是说明经高温所烧的瓷胎密度均匀,叩击有如玉发出的凄清声。唐代李肇说:“内丘白瓷鸕,端溪紫石砚台,天下无贵贱通用之。”^{[6]21}此时的江西景德镇也同样富有盛名,《景德镇陶录》卷五记载:“唐武德中镇名陶玉者载瓷人关中,称为假玉器,且贡于朝,于是昌南镇(景德镇古名)瓷名天下。”^{[7]63}卷五又载:“霍窑,窑瓷色亦素,土埴膩,质薄,佳者莹缜如玉,为东山里人霍仲初所作,当时呼为霍器。”^{[7]63}霍器是唐代景德镇霍仲初主持的瓷窑,这说明瓷器工艺在唐代已经开始了专门化的组织管理,从而为瓷器超越玉石提供了技术保障和审美标准。

历史上最接近玉的瓷器为“柴窑”。传说五代后周皇帝柴荣改进瓷器,发明出柴窑,在明代曹昭的《格古要论》一书里对中国五名窑的排列是“柴汝官哥定”,柴窑位列第一^{[8]218}。尽管如此,但很少人见到真正的柴窑作品,考古也一直未能发现窑址。有关柴窑的成品之美在文本中有众多赞誉,如“天青色、滋润细媚、有细纹、多足粗黄土”“雨过天青云破处,这般颜色做将来”“其色正碧,流光四照”。明代文震亨在《长物志》中写道“柴窑最贵,世不一见。……青如天,明如镜,薄如纸、声如磬”,未涂釉的底部呈现瓷胚本来的粗黄色^{[9]317}。清代蓝浦、郑廷桂在《景德镇陶录》一书中也说柴窑瓷“滋润细媚,有细纹,制精色异,为诸窑之冠”,还说柴窑瓷久不可得,得到残件碎片,也当珍宝,用作服饰、帽饰^{[10]90}。2015年日本武雄市阳光美术馆展出的青百合花瓶,被怀疑很可能是中国已经失传的柴窑实物。

宋代是中国瓷器的巅峰时期,其追求本身器色釉的纯粹感觉,以“似玉”的光泽和质感为美,使瓷器拥有玉的色泽、质感。同时重视瓷和釉之中的科技合成,以科技促进玉感效果。叶国珍总结:“南宋官窑瓷玉质感艺术效果,除了与釉的化学组成和烧成技艺有关外,施釉技艺形成的釉料蓬松雾状结构对瓷釉的玉质感影响也非常大。”^[11]可见在任何时候,科技的创新同样是升华造物的必要条件,各地瓷窑对瓷器的称赞也逐渐接近玉容,宋代彭汝砺在《送许屯田》诗中描述景德镇的瓷器效果为“浮梁巧烧瓷,颜色比琼玖。”这里的琼和玖,泛指美玉。哥窑的无光釉,犹如“玉脂”般光泽;汝窑色泽青翠华滋,釉汁肥润莹亮,有如堆脂,视如碧玉,扣声如磬,有“似玉非玉而胜似玉”之说。定窑釉水莹润,富有灵动之气,如白玉一般的。苏东坡赞美“定州花瓷琢红玉”。北宋还有著名的耀州窑,宋元丰七年(1084年)《德应侯碑》记:“巧如范金,精比琢玉。……磬其声,铿铿如也,视其色温温如也。”这是中国最早的窑神庙碑,而德应侯是中国历史上唯一皇帝敕封的窑神。耀州窑中的青瓷刻花小碗,质地精细,恰到好处的透明度,呈现出一种稳定的橄榄青色,被世人赞为“其色温温”“精比琢玉”。其他还有南宋吉州窑

以纯净细腻类如翠玉,其瓷的灵性在《格古要论》中有记载:“文天祥经过永和,窑内瓷器全部变为玉。”这个传说虽带有神话色彩,但吉州窑的瓷器达到了玉的效果却为考古实物所证实。

四、由“齐玉”思维到陶瓷“超玉”符号编码的文化意义

中国各大名窑在宋时走向稳定与繁荣,得益于“齐玉”思维。元代在中国山水及文人画派的影响下,以体现中国画的颜色釉为特征,改变宋代以前追求的“仿玉”效果,“从而结束了元代以前瓷器的釉色主要是仿玉类银的局面”^{[3]332}。尽管如此人们仍旧推崇最高美学境界的瓷器在宋代。从上可知造物技术成为文明的动力编码,与文本神圣定型传播并成为普世审美有关,也就是通过某种参照物为源构建理想的审美境界,这种理想的境界具有一种超越精神的提炼,接近人本存在的最高目标层次。中国造物思想“师法自然”,执信自然中包含无穷尽的力量,而获得这个力量则需要借助一定的“媒介物”及以媒介物构成行为。玉石正是人们从自然万物中挑选出来的最接近自然的精神物,由此沉淀为对玉的各种文化信仰。而玉石资源的匮乏更催生了人们创新研制新的可持续更新的替代物。以玉文化为原型而产生的瓷所展现出的古代造物科技能力和创造能力,其器物的形态美、釉质美、装饰美几乎代表了设计体系的集成,也成就了中国从“玉成”到“CHINA”的形象。

英语符号也以双关键词“CHINA”表述中国,与玉帛有关,历史上有“玉帛之路或丝绸之路”的不同表述,其中“丝绸之路”为李希霍芬所定义。1877年,德国地理学家李希霍芬根据公元一世纪希腊人的《厄立特里亚海航行记》和司马迁的《史记·大宛列传》撰写出版《中国亲程旅行记》第一卷,在描述公元前后中国与印度和内亚巴克特里亚(大夏)之间的贸易和交通时,创立了“丝绸之路”(Seidenstrassen)一词^[12]。这部书共五卷,第五卷于1912年出版。外国学者根据中国出口的物品定义的一个名词,由于其书籍的传播范围而使得“丝绸之路”的概念被广泛接受,但却毫无疑问遮蔽了通西域的真正意图。

透过史料分析“通西域”的意图至少体现如下三点:一是象征国家与道德形象、普世美学和君子形象的玉因用量大而十分稀有,因此寻找优质玉石和玉矿成为社稷重点;二是匈奴的强大,农耕文化与游牧文化的较量不断,通过西域与各个邻国建交能够共同抗击匈奴之祸;三是贸易交换,汉民族用丝绸陶器交换西域的玉石、黄金与骏马。加上中国地理位置的特征,东南临水,东南的“出路”需要借助高超的航海技术,因此秦汉之前的中国较为重视西边的通道。加上西边多高大山脉,由西向东顺势而成的地理维度,与神话中所宣扬的“崇高”神圣文化有关,历代中国王朝都重视西边的疆域,以丝帛交换促进国家安宁也是历史记载中的常态。

汉代“玉帛”这两种物质早就超越其原本的功能性,上升到一个政治“外交”、贸易“传播”、社会“伦理”的层次。而宋代的瓷器又继承和扩大了“玉帛”的功能,展现出华夏民族极致的造物智慧,由器具之美传播到天下,造物的成果得到深层的转化和新陈代谢,在整个社会视域已经再编码为“货币、兵戈、精神、君子、道德、国名、宗教”等新意。华夏文明也在这个编码体系中获得修正和持续的动力机制。中国文化运用玉和瓷找到了合适的土壤,寻找到儒道释统一的基点,甚至在特殊的朝代,成为强化封建传统和宗法关系的纽带,陶瓷文化中也发展出“人格神”,成为人们的精神追慕对象。魏晋南北朝以后,瓷器几乎成为每个朝代的文化代表,唐三彩的盛唐气象,宋代瓷象征的清玄精神,元青花投射的蒙古族“长生天”概念,明代青花的文化成熟象征,这种由造物而引发的文化与哲学观念的提升是人类社会的财富,具有跨越历史的现代文化原型的意义再生作用。正如《中国陶瓷文化史》的作者赵宏所言:“陶瓷艺术是一种带有内容倾向的表现形式,即‘有意味的形式’。……陶瓷艺术充分地接受社会发展和文化发展的成果,并且这种吸收也具有反馈作用,即陶瓷艺术以自己的形式承担着文化流通的转换器的作用。”^{[13]42}

对于“CHINA”一词的来源也曾引发各方学者的讨论,精通英、法、日、韩诸文的文僧苏曼殊指出,CHINA一词起源于古梵文,为古梵文Cina的音译。苏曼殊认为这是三千四百年前对黄河

流域的商朝的美称。Cina的意思是智巧,大概是古印度人与商朝之间已经有交往,是商朝物茂繁荣的景象留给古印度人的印象。其实这“智巧”的美称也是与其造物能力不可分离的,中国人一直强调“格物致知”,在实践中造物的思维会随着心智而巧妙转换。《牛津英语大词典》中,也认为CHINA作为国名是起源于古印度人指称邻国中国。通过战争、民族迁徙、文化传播等途径,中国的智慧广为流传,主要的还是通过造物文化而传播,商周就因为器物文化而影响周边国家。也有学者认为在波斯语中的“Chin”一词是代指秦国(秦朝)。后来印度也受到了波斯词语的影响,而广泛使用,比如“Chinasthnana”一词就有可能受到了波斯语的影响。

瓷器 china 主要得名出自对中国 CHINA 共享世界精美器物的赞誉,英文中早就有瓷器一词(porcelain)。只因用国名来替代物品,是着重强调此物出自中国,并且拥有如玉般的美学高度,以区别其他国家的瓷器,可见 china 是由瓷器造物引发的对中国的景仰。从“玉帛”的交换之路,到中国古代以追逐玉转移到瓷器创新,成功地找到了一种替代“玉”的人造物质,从而再到改写以“帛”换“玉”的历史为中国瓷器誉满天下的反客事实。中国古代造物的成就通过瓷器而确立了在世界文明体系中的地位。这些物质最初的用意经过历史的传播,已经超出其原先的物质本体,就如同当代用“奢侈品”经营出的“文化传播”,人们常常因某一奢侈品而联系到其国家的文化原型。历史的轮回,数千年来中国瓷器和丝绸便如同今天的“奢侈品”,以极高的物质与象征美征服从西域而来的各个国家。也就是中国传统造物首先定义了一种极高度的审美境界,而后不断通过造物成果升华其价值意义,并定型为一种世界级的文明符号。所谓“瓷器或容器的态度”,用古代的话语来说就是“和合万方”或“协和万邦”^[14]。

结 语

华夏先民通过玉石与瓷的造物实践而积累出文化形象,成功地利用造物表述多重角色。玉石本是自然的一部分,最初的可利用只是随

意的直觉行为,而后人们发现用其他工具对玉石进行有目的“琢磨”后,玉石呈现齐天的光芒。经过有意识的神圣文本加工,假设玉石形和色的指意功能,并定义玉石形和意的特殊性,使之成为超精神或跨意境的象征物。随着生存本体的追求与玉石信仰的深层次贯通,日益增强的玉的诉求与玉原材料供给方面产生了矛盾,迫使人们去寻找替代物。这种呼应启发人们在玉之外探索瓷器作为玉性的衍生,从而使瓷器作为新美学镜像完成了两者的融合。中国古代通过“器”传递“道”的方法,使其对待造器行为超越了普遍的功能级别,而具有表征美学、家国、精神、民俗等“形而上”的作用。广义的器包含工具、容器和礼器等人们熟悉的对象,在熟悉的功能器上加载文本使其神圣,无疑是有利于“器”的载道,从而实现功能范畴的转化。这种特殊的“器以载道”的造物智慧,尤其反映在“由玉而瓷”的传播路径中,构建出造物阐述的“玉成中国”文明体系(如图4):一是天然野生制造向人工制造的转移——玉石之美是大自然的馈赠,瓷器却是从玉而出的创新智慧,总体上都接近“顺天应物”取之自然又超越自然的造物理想;二是瓷器的质地、质感和肌理接近玉器,但又可以持续复制,满足了“格物穷理”的生产实践,构成凡俗器物中低价能得的高贵仿玉品质;三是瓷器丰富了技艺传承的民间造物表

现,真正发挥了《考工记》所表述的“工巧”与“材美”的造物原则,借助瓷器人们能够发挥更持久的工匠精神;四是瓷器虽然没有玉的先天高贵,但其通过技术提升超越了玉质,彰显出华夏造物设计的技术及审美所具有的世界高度;五是瓷器更能以通俗的日用维度在不同场域中传播,同时瓷器的形态用途广泛,易于替代其他器物而通用,这使得瓷器某种意义上已经超越玉器传播国家形象的能力,从而产生CHINA文本之“国与器”的双重语义;六是从玉到瓷的编码形成中,古代先民原初的美学理想和道德目标,反复在造物和文本两个维度间置换和修订,最终实现意义的群体认同;七是瓷器作为国家物质文明传播的同时,以器载道地将中国的文化编码和“世界大同”的人类理想传播于世界各地,潜移默化地起到“协和万邦”的作用。

玉和瓷之间的文化编码在于其定型传播的造物智慧。从一件石头中开启神圣的话语文本,以此作为原型辐射、转译、培育为超越自然之物,使其作为文化载体先期在国家信仰、文化记忆、普世美学等层面中获得统一,从而构成在考古发现中实际可证的上古文明邦国的文化信物,到至今仍旧在使用(实用)的瓷器,可谓是一个文明最直接的持续力的“在场”说明。由于石头本就从自然中提取,再经过圣化为美好事物的代表,使道法自然的中国古代思想依此而递增“玉”为天人道德的中介物证,并在

后世传播中层累式提升玉的超越气质,使之实际上成为链接历史的文化物,而社会则始终弥漫在以玉为君子的美学式理想生存目标中。这种范式支撑人们对瓷器的热情,瓷器既是生活资料、生产工具和工艺品,又超出一般工艺品的单纯范畴,甚至超出国家和民族的领域;既是创造和赖以生存的造物(物质性),又从单纯的物质性造物上升至精神层次,再从精神

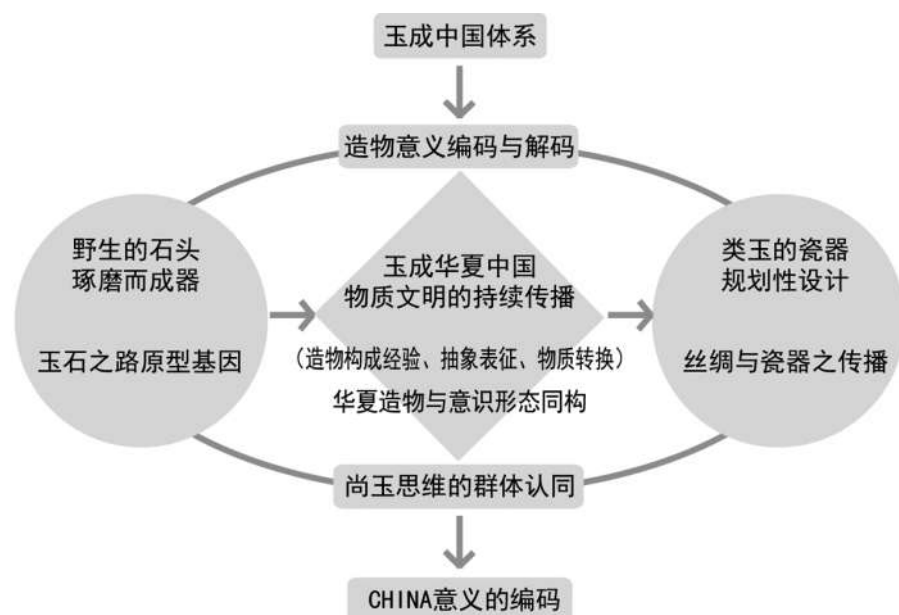


图4 玉成中国的意义编码

层次循环互动到物质定型,这一整个过程经历造物的形态意义、文化模式、功夫延伸和民族心理的整合,成为国家形象传播自我话语体系的场景实践。“玉”与“瓷”在造物上的智慧远不是物质本身的功能,还在其“共享”出的整个人类的文化智慧。在凝聚力建设方面,“化干戈为玉帛”的思想当是整个人类文明中的理性代表。从追求全人类发展的共时性意义出发,中国造物的智慧是“大一统”的国际化格局,华夏民族因为拥有这种“大一统”的思想,才有唯一的华夏文明不曾中断的事实。从“以玉比德”的君子尚玉(瓷)思维出发,这个智慧确保文化成为其民族与国家持续的总体编码,保持极其高贵的物质与精神的互动,形成国家与民族的“至诚”美学范式,也使中华文化由造物激情而带动永久的审美愉悦。在当代人类处在极度丰饶的物质文化之中,广泛的物质交流和信息碎片也在撼动着古老中华文化的记忆,揭示玉瓷造物及其文明编码是寻求建立最广泛的对“玉成中国”的传播教育,以期在新时代强化中华文化原型基因介入的力量,重新共享“玉与瓷”所超越的美学范畴及文明价值。

参考文献

[1]朱琰撰.傅振伦译注.《陶说》译注[M].北京:轻工业

出版社,1984.

[2]叶舒宪.玄黄赤白:古玉色价值谱系的大传统底蕴[J].民族艺术,2017(3):77-86.

[3]中国硅酸盐学会.中国陶瓷史[M].北京:文物出版社,1984.

[4]安金槐.对我国陶瓷起源问题的初步探讨[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.

[5]水既生.对陶瓷起源问题的管见[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.

[6]李肇.唐国史补[M].上海:上海古籍出版社,1979.

[7]傅振伦著.孙彦整理.景德镇陶录详注[M].北京:书目文献出版社,1993.

[8]曹昭,杨春俏.格古要论[M].北京:中华书局,2018.

[9]文震亨著.陈植校注.杨超伯校订.长物志校注[M].南京:江苏科学技术出版社,1984.

[10]蓝浦著.郑廷桂补录.景德镇陶录[M].北京:书目文献出版社,1993.

[11]叶国珍.南宋官窑瓷玉质感形成要素研究[J].中国陶瓷工业,2016(5):21-27.

[12]Richthofen, F. F.von. CHINA: Ergebnisse Eigener Reisen und Darauf Gegründeter Studien [J].Nature, 1877, 16(402):206-207.

[13]赵宏.中国陶瓷文化史:上册[M].北京:中国言实出版社,2016.

[14]傅修延.瓷的叙事与文化分析[J].江西师范大学学报(哲学社会科学版),2011(6):3-19.

From White Jade to “china”: The Creation Path of Chinese Civilization

Xiong Chengxia

Abstract: In the gene pool of Chinese cultural prototype, jade culture started from the wild stone and experienced the attribute changing process from labor tools, objects symbolizing the country, aesthetic depth, transformation and translation as morality. Jade not only maintains and relates the material basis of ancient people's existence but also surpasses the cultural representation and spiritual belief in the process of Chinese civilization. As original coding symbol, jade bears the history of the occurrence of Chinese civilization and the conceptual history of the unity of “Dao” and objects, which has condensed into a deep cultural prototype in the long-term transformation. Stone tools have given birth to aesthetic cognition and national spirit that are compatible with them, stimulated the porcelain creation thinking of “similar to jade” and “advocating jade”, and successfully solved the context gene that has been running through thousands of years. It is impossible for a civilization without a “communication system” to last for a long time. It is through the system of creating material civilization from jade to porcelain that we can understand the change of its concept identity and aesthetic practice. The wisdom and ideas in the path of Chinese creation are finally integrated into the path of cultural ideal and civilization spreading and sharing. Tracing the origin of the creative culture genes associated with jade wares and porcelain is helpful to interpret the highest goal of virtue in the creative thought of “Chinese civilization made by jade”, and explore the meaning between its “CHINA” encoding and decoding as a normative text of Chinese civilization inheritance.

Key words: the ware creation; white jade; china; believe in the jade; symbolic coding

[责任编辑/云 扬]



论中华民族爱国主义的独特价值*

王泽应

摘要:在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。中华民族爱国主义的独特价值在于形成了民惟邦本、本固邦宁的国性基质,凝聚起一种国家统一、民族团结的国民共识,积淀为一种文化统合、固本培元的价值认同,发展出一种天下为公、协和万邦的目标追求,从而使得中华民族爱国主义在源远流长的同时还具有博大精深以及不断发展完善的价值特质。

关键词:中华民族爱国主义;民惟邦本;国家统一;协和万邦

中图分类号:B262

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0040-08

在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。习近平指出:“中华民族为什么几千年能生生不息、不断发展?很重要的原因是我们有以爱国主义为核心的民族精神,有一脉相承的价值追求。”^{[1]123-124}以爱国主义为核心并一脉相承的民族精神已经成为并将继续成为中华民族行稳致远的价值观念和精神谱系。梁启超曾经著文坚持认为,中华民族和中国人民是世界上最讲爱国主义的民族和国民,爱国、报国思想不仅源远流长,而且特别强烈,即便在国衰民穷的情况下也不改初心。“我民之眷怀祖国,每遇国耻,义愤飚举,犹且如是,乃至老妇幼女,贩夫乞丐,一闻国难,义形于色,输财效命,惟恐后时,以若彼之政象,犹能得若此之人心,盖普世

界之最爱国者莫中国人若矣。呜呼!此真国家之元气而一线之国命所借以援系也。”^{[2]2777}中华民族的爱国主义精神和传统,以忠于国家整体利益和长远利益为重并将其视为最根本性的道义,并能在这种最根本性的道义的指导和武装下做到不为贫贱所移、富贵所淫、威武所屈,坚守自己的高尚节操,即使身处危境,也能见危致命、杀身成仁、舍身取义。中国共产党诞生以来,以“为民族谋复兴”和“为人民谋幸福”作为自己的初心和使命,将中华民族爱国主义发展到一个新的阶段,形成了中国化马克思主义的爱国主义和中国特色社会主义爱国主义,谱写了人类爱国主义发展史上最恢宏壮丽的史诗。

一、民惟邦本、本固邦宁的国性基质

中华民族和中国人民的爱国既是爱国家的

收稿日期:2021-12-01

*基金项目:教育部哲学社会科学重大攻关项目“新形势下弘扬爱国主义重大理论和现实问题研究”(16JZD007)阶段性成果。

作者简介:王泽应,男,哲学博士,湖南师范大学道德文化研究中心教授、博士生导师(湖南长沙 410081),主要从事马克思主义伦理学基础理论和中国伦理思想史研究。

集中体现,也是爱国土(江山社稷)、爱国人(包括逝去的祖先、活着的今人以及未出世的后人)、爱国文(文化精神及价值系统)、爱国体(典章文物制度及国家政权的建构)的自然展开,还有着对国性、国德、国格、国品、国运、国命等的无比关心和魂系梦牵,念兹在兹,如此等等,整体上造成了中国人的精神世界和意义世界。世界历史上,没有哪一个民族会像中国人那样有一种自出生到死亡乃至死后都将自己与其所属的国家和民族共同体自然自觉地联系起来,在对国家和民族共同体的情感认同、价值认同和伦理认同中建构自己安身立命的精神家园。

国民是国家中的第一要素,是国家的主体、根本,是国家进步与发展的动力,因此爱人民历来是稳定国家秩序、维护社会和谐的重中之重。如果说民惟邦本是古代统治者在治理国家时的治政理念,那么爱人民、服务人民便是汲取了民惟邦本理念中的精华要素而适应于、符合于当今社会的基本治道。换言之,当今社会,社会主义基本道德要求——爱人民,这一理念的提出是从中国古代民惟邦本的治国理念中衍生、发展而来的,有其深厚的历史根源与理论传统。此外,又继承了民惟邦本理念中可以借鉴、汲取的部分,为爱人民理念内容的丰富提供了重要的依据。

在中国古代,民惟邦本这一理念的产生是有其深刻渊源的。“民惟邦本”一语出自《尚书·五子之歌》:“皇祖有训,民可近,不可下,民惟邦本,本固邦宁。”由此,民本的思想便成为了贯穿中国人政治信念、治国理念的脉络与线索。民惟邦本、本固邦宁是中国传统政治伦理的基本理念,也是中华民族共同体意识的重要内容。以民为贵,凸显了平民百姓在国家民族共同体中的基础性地位、本源性地位和至上性地位,夯实了平民百姓对国家民族共同体兴废存亡的根本性和决定性根基。

在中华民族的认识中,共同体要能得以形成并且获得稳固性的发展,不能仅仅局限于少数统治者或精英人物,必须建基于平民百姓的

利益维护和价值认同。因为决定江山社稷根本命脉和前途命运的是平民百姓。平民百姓的利益维护和价值认同本质上构成中华之“道”的根本内容,所谓“得道”其实就是“得民心”,“得民心”才能够“得天下”。孟子把得民心与得道联系起来,强调只有得民心才能得天下,指出:“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其民有道:得其心,斯得民矣。”(《孟子·离娄上》)要得民心,就必须尊重民众的欲望和需求,政治上施行仁政,包括“制民之产”“不违农时”“轻徭薄赋”等,能够使民众过上“养生送死无憾”的生活。生活富足是百姓安居乐业的前提,也只有生活富足、衣食不缺百姓才能自觉地遵守社会秩序,接受教化。

在儒家看来,厚生养民是国家的首要任务,而富民、裕民则是实现王道政治的基础。养民、富民观是儒家仁政学说的重要内容之一,如果说养民在于强调维护百姓最基本的生存权益,那么富民则是在养民的基础上有所发展,其重点在于强调百姓富裕的实现,即是使百姓能够丰衣足食,安居乐业。养民、富民的措施主要是通过保证维持百姓生存的田产,使民以时的方针,节用善藏的主张,轻徭薄赋的政策,耕作生产技术的改进等予以实现的。

贵民、养民、教民最终会落实到爱民、敬民这一基点上来,这不仅说明统治者应该重视民众的价值,使百姓过上富裕的生活,而且教化百姓,也应该重视民众的主体价值,将民众尊严的维护纳入到民惟邦本的理念之中。贵民、养民、教民、爱民可以说是儒家传统文化民惟邦本观念的重要内容,虽然仍带有一定的时代局限,但其中所体现的对民众价值的体认,对民众在国家中作用的肯定,以及在改善民生政策方面的侧重,都或多或少地改善了民众的生存状态,调动了民众生产劳动的积极性,也增加了民众对社会的认同感、归属感,为中华民族爱国主义精神的培养与传承,内容的丰富与发展奠定了基础。

二、国家统一、民族团结的国民共识

中华民族爱国主义始终把维护国家的统一、促进民族团结视为根本的价值观念、价值目标和价值追求,并因此形成一种国民共识,使其融入中华民族的血液,落在中华民族的行动上。“天下为一家”见于《礼记·礼运》,其曰:“圣人耐以天下为一家,以中国为一者,非意之也,必知其情,辟于其义,明于其利,达于其患,然后能为之。”“天下一家”的观念奠基於先秦,孟子、荀子、韩非子都认同,天下的发展趋势必然归于“一”。孔子的“为东周”“张公室”,称誉管仲“九合诸侯,一匡天下”,孟子的“定于一”“用夏变夷”,荀子的“法先王,一天下,财万物”,都表达了对天下一统的肯定和向往。“大一统”思想始见于《公羊传》。《春秋经》开篇首句就是:“(鲁隐公)元年,春,王正月。”对此,《公羊传》解释道:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”《诗·小雅·北山》“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”就是大一统观念的典型写照。

《汉书·董仲舒传》记载,汉代大儒董仲舒有语:“春秋之大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”董仲舒精研《公羊传》,致力宣扬“尊王攘夷”的大一统思想。他在“天人三策”中指出:“臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正。正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也。其意曰,上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。”又说:“臣谨案《春秋》谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。四方正,远近莫敢不壹于正。”(《汉书·董仲舒传》)正是基于这种认识,董仲舒向汉武帝提出了“罢黜百家,独尊儒术”的建议,认为只有这样才能解决“师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统”的混乱

局面。思想意识和价值观念的统一是统一国家最为重要的内容。董仲舒特别强调儒家“大一统”思想,认为大一统是宇宙间的普遍法则,无处不在,无时不有,将大一统思想推崇到“天地之常经,古今之通宜”的高度,带来强大的民族凝聚力。司马迁撰写的《史记》奠定了后世史家编撰历代统一王朝历史的传统。司马迁在“本纪”中立正朔,按照时代先后顺序,排列王朝谱系,体现了大一统的政治伦理思想和价值追求。东汉时期,公羊学大师何休在《春秋公羊解诂》中释义道:“统者,始也,总系之辞,王者始受命改制,布施政教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一系于正月,故云政教之始。”何休理解的“大一统”是以皇帝为代表的中央集权为中心的实现在国家的高度统一。何休秉承秦汉以来的大一统精神,以弘扬《公羊传》大一统思想为主旨,呼吁维护国家统一,维系中华民族“天下一家”的政治局面和伦理大义。

天下一统是中国发展的大趋势,中华文明是中华大一统思想在历史发展中不断巩固和强化的结果。公元前221年,秦王嬴政“奋六世之余烈,振长策而御宇内,吞二周而亡诸侯,履至尊而制六合,执搞朴以鞭笞天下,威震四海”^[3]⁴,建立了一个统一的多民族的国家,中国第一次实现了政治、经济、文化、地域上的空前统一。秦朝的统一,结束了春秋以来诸侯混乱、社会动乱的局面,从而使中原诸夏成为了一个生活于一定地域的,具有共同文化、共同语言、共同民族心理及共同生活习惯的整体民族。钱穆《国史大纲》认为,秦始皇统一六国,建立起大一统的秦朝,其重大意义有四个方面:第一为中国版图之确立,第二为中国民族之抟成,第三为中国政治制度之创建,第四为中国学术思想之奠定。“此四者,乃此期间中国民族所共同完成之大业,而尤以平民社会之贡献为大。即秦人之统一,亦为此种潮流所促成。”^[4]¹¹⁶⁻¹¹⁹秦始皇统一中国后,采取了一系列有利于国家统一、民族团结的措施,废分封、置郡县、车同轨、书同文等,从政治、经济和文化等各方面把中国纳入到统

一的模式中去。秦朝建立之后,“六合之内,皇帝之土”,统一国家已经弥合了先秦时期“中国”与夷狄地域上的界限。在大一统的多民族国家里,各族人民使用同样的文字,享有共同的文化资源。秦的统一使先秦时期人们所向往的“天下一家”终于变为了现实。“如果说中国的英文名字(China)由秦(Chin)而来,那是恰当的。”^{[5]162}西方学者以秦帝国或秦朝作为中国的英译之语,可见秦的统一不只是影响中国历史发展的进程,而且也成为世界认识中国的关键时期。秦的统一,起初固然是以武力或战争实现的强制性的政治统一,但是这种统一顺应了广大人民渴望统一与和平生活的愿望。秦朝由诸多制度开创的大一统的政治认同,逐渐转化为普遍的民族认同、文化认同和精神认同。中华民族天下一家的统一精神由此蓬勃而兴。有了这种自觉的统的精神认同感,秦以后,虽然中华民族和中国历史经历了分裂的痛苦,但是广大有识之士和绝大多数人民捍卫国家统一和民族团结的共同信念始终是主流并占据着支配性的地位。汉代继秦之大一统的端绪,进一步巩固了中国的统一和各民族的团结。虽然文帝时期分别爆发了济北王刘兴和淮南王刘长的公开叛乱,景帝时期又爆发了吴楚七国之乱,但是很快就平息下去。为了加强中央集权,维护帝国统一,汉武帝采纳儒生董仲舒的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,以儒家学说统一社会思想。

民族团结的理念以族群融合、族群认同、族群交流或族群开放的方式加以落实。民族团结是国家统一的基本保证,民族之间的融合促进了国家的统一,而在国家统一的进程中,民族之间的沟通、交流也在不断进行,从而更有力地促进了中华民族大家庭的巩固与发展。团结统一历来是中华民族的优秀传统,中华民族的发展史就是一部民族团结互助、国家统一奋进的历史。从发展趋势上看,民族统一是不可抗拒的趋势,是中国历史发展的主流,而中华各族人民在长期历史发展、实践过程中所形成的团结互助的优良传统,在促进民族繁荣、兴盛,国家统

一、富强方面起了不可磨灭的作用。在长期的历史实践过程中所形成的团结统一的优良传统,不仅使得中国各民族内部、民族之间能够紧密团结起来,使得中国历史上分裂的局面可以被统一局面所取代,而且为当今中国以一种和谐友善的心态处理族与族、国与国之间的关系提供了宝贵的借鉴。

三、文化统合、固本培元的价值认同

中华民族爱国主义传统的形成和发展始终是同中华文化的肇造与建构、拱立与护卫密切联系在一起的,爱中华文化不仅是爱国主义的内在构成和集中表现,而且也为爱国主义精神的培育和挺立、光大与弘扬奠定基础、提供保障。中国人很早就“把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,‘民族’与‘国家’都只为文化的存在。因此两者间常如影随形,有其很亲密的联系。‘民族融合’即是‘国家凝成’,国家凝成亦正为民族融合。中国文化,便在此两大纲领下,逐步演进”^{[6]23}。英国学者马丁·雅克也认为,世界上有许多种文明,比如西方文明,但中国是唯一的文明国家。中国人视国家为文明的监护者和管理者的化身,其职责是保护统一。中国国家的合法性深藏于中国的历史中。这完全不同于西方人眼里的国家。中国文化不断陶铸融合中国人民和中华民族的民族意识和国家情怀。中国古人的爱国表现在将文化的统合和认同视为善治的根本,所谓王道实现的极致。爱中华文化是当代爱国主义的内在要求和基本主题。中华文化也始终高扬着“天下兴亡,匹夫有责”,“苟利社稷,生死以之”的爱国主义精神。两者相辅相成,共同促进,助推中华文明和中国历史不断向前发展。

柳诒徵在《中国文化史》中指出:“中国乃文明之国之义,非方位、界域、种族所得限。是实吾国先民高尚广远之特征,与专持种族主义、国家主义、经济主义者,不几霄壤乎!”又说:“唐、虞之时所以定国名为‘中’者,盖其时哲士,深察

人类偏激之失,务以中道诏人御物。”“是唐、虞之教育,转就人性之偏者,矫正而调剂之,使适于中道也。以为非此不足以立国,故制为累世不易之通称。一言国名,而国性即以此表见。其能统制大字,混合殊族者以此。”^{[7]33}中国人崇尚圣人之道,推崇中正之道,也推崇仁义之道。中国人民、中华民族创造了灿烂的中华文化,中华文化成为中国人民和中华民族的价值共识和精神支撑。中国自古就有“华夏”之称,而这一称谓也是最能表现中国人对自己文化认同、文化自信的称谓。“华夏”一词最早见于周代《尚书·武成》,其曰:“华夏蛮貊,罔不率俾,恭天承命。”梅颐《伪孔传》解释说:“冕服采章曰华,大国曰夏。”孔疏:“中国有礼仪之大,故称夏,有章服之美,故谓之华。”都是以“大”释“夏”,以“文采”释“华”。清末民初,杨度《金铁主义说》解释中华一词:“中华云者,以华夏别文化之高下也。即以此言,则中华之名词,不仅非一地域之国名,亦且非一血统之种名,乃为一文化之族名。”可以看出,以“华夏”称谓中国,其最想表达的含义在于文化,文化高的地区称为夏,文化高的人或族称为华,含有美好壮大的意味。正是这种灿烂的中国文化造就了中华民族共同的心理素质,孕育了中华民族深沉的爱国气质,奠定了民族融合的坚实基础。

中华民族具有“道并行而不相悖,万物并育而不相害”“大德敦化、小德川流”的博大胸怀。吕思勉有言:“惟我中华,合极错综之族以成国,而其中之汉族,人口最多,开明最早,文化最高,自然为立国之主体,而为他族所仰望。他族虽或凭恃武力,陵轹汉族,究不能不屈于其文化之高,舍其故俗而从之,而汉族以文化根柢之深,不必藉武力以自卫,而其民族性自不虞渐灭,用克兼容并包,同仁一视;所吸合之民族愈众,斯国家之疆域愈恢;载祀数千,巍然以大国立于东亚。斯故并世之所无,抑亦往史之所独也。”^{[8]8}爱国主义具有兼收并蓄、海纳百川和有容乃大的特征。五千多年的中华文明博大精深,源远流长,作为四大文明中唯一没有中断的文明,在历史发展的过程中之所

以绵延不绝,历久弥新,具有强大的生命力,原因众多,但其中一个重要的原因就在于中华文明具有包容会通、博采广纳的价值特质。其他文明之所以消失,原因也不少,但一个不容忽视的原因就是它们缺乏包容性而具有排他性,缺乏和谐性而具有冲突性,缺乏向其他文明的学习性而具有敌视其他文明的傲慢性。中华文明之所以能够在历史的发展变革中不断继往开来,就在于有其广博的胸怀、开阔的视野和海纳百川的度量。中华文明和中华文化具有多元发生并相互融合的发展历程,这种多元发生犹如满天繁星形成熠熠生辉的格局和景象。钱穆先生在《国史大纲》中比较了秦汉帝国与罗马帝国的关系,指出:“罗马如于一室中悬巨灯,光耀四壁;秦、汉则室之四周,遍悬诸灯,交射互映;故罗马碎其巨灯,全室即暗,秦、汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震烁于一时,而中国文化则辉映于千古。”^{[4]14}应该说,钱穆先生的这一比喻形象而又生动地揭示出中华文明与古罗马文明的本质区别,亦即中华文明是多点支撑、多元一体的,而古罗马文明还有其他古代文明诸如古埃及文明、古希伯来文明、古希腊文明等基本上都是一种因素取代另一种因素或两种因素彼此争斗不已的文明类型,它们很难形成对其他文明因素平等尊重、有机兼容的格局,确实处在文明与文明的冲突与战斗之中,结果就造成了“一支独大”或“两败俱伤”的后果。梁启超在论及华夏族的形成时不无正确地指出:“吾族自名曰‘诸夏’以示别于夷狄……夏而冠以‘诸’,抑亦多元结合之一种暗示也……自兹以往,‘诸夏一体’的观念,渐深入人人之意识中,遂成为数千年来不可分裂不可磨灭之一大民族。”^{[9]3436-3437}不仅华夏民族是“诸夏一体”的产物,作为整体的中华民族更是中国境内多民族长期融合的产物。

中国价值观和中国特色的伦理文明其“魂”在于凝聚共识、统摄人心,其“神”在于代代相传、继往开来,建构的是中华民族安身立命、和衷共济的精神家园,彰显的是中华民族和中国人民独特的意义世界和价值追求。诚如魏徵

在给唐太宗李世民的疏中所说的：“求木之长者，必固其根本；欲流之远者，必浚其泉源；思国之安者，必积其德义。”（《贞观政要·论君道》）那种源不深而望流之远，根不固而求木之长、德不厚而思国之理的现象或结果是根本不可能有的空中楼阁。一个国家的人君“当神器之重，居域中之大，将崇极天之峻，永保无疆之休”，责任无比重大，因此必须把“积其德义”作为治国安邦的首要任务。如果“不念居安思危”，不能很好地戒奢以俭，总是“德不处其厚，情不胜其欲”，那就如同“伐根以求木茂，塞源而欲流长”（《贞观政要·论君道》）一样，结果无论如何不会理想的。以爱国主义为核心的民族精神是形成民族凝聚力、向心力和吸引力的精神基石，为国家认同、民族认同奠定了坚不可摧的基础。

文化是一个民族的根本和灵魂。“人不可无魂，人无魂则死。国不可无文，无文化则或衰或亡。民族是文化的生命载体，文化是民族的灵魂。”^{[10] 175}文化之所以是民族的根，是因为文化为一个民族的发展提供了生生不息、绵绵不绝的源泉与动力。如果没有这个根，民族就会对生活问题的处理，失去分析的能力、判断的标准、行动的依据。如果一个民族的人民忘记了“我是谁”，那么民族的振兴、国家的强大将无从谈起。真正的亡国，是文化的消亡。只有认识到传承、弘扬中国文化的重要性，肩负起传承、弘扬中国文化的使命，才能使中华民族永葆生机与活力。文化是国家、民族认同的黏合剂，没有文化认同，就不可能产生真正的对国家、民族的认同感、归属感。一个认同感强的民族往往是一个最容易反抗外来侵略，维护团结统一的民族。文化对于民族的发展至关重要，但民族的兴衰存亡也决定了文化的命运，没有一种文化能在民族的衰败中还欣欣向荣的发展。民族文化的传承与民族的发展存亡是密不可分的。总而言之，中华民族的发展需要文化的支撑，文化的留存与传承也需要中华民族环境的稳定。重视文化传承是增强人民认同感、归属感的重要条件，而由文化传承所产生的认同感、归属感

对中华民族爱国主义精神的培育与弘扬是十分重要的。因而传承文化，爱我中华是每一个中国人的责任与使命。

四、天下为公、协和万邦的目标追求

中华民族爱国主义传统始终具有宽阔的视野和情怀，将爱国主义与天下为公、世界大同有机地联系起来，彰显了“各美其美，美人之美，美美与共，世界大同”的崇高风范和伦理品质。

中国自遥远的古代起，就把那些能够造福天下苍生、服务整个群体的人物称之为圣人，把那些心系苍生、以德行仁的人士称之为王者。圣王是“天下为公”的楷模，他们“不独亲其亲”，“不独子其子”，能够以利济苍生为己任，讲信修睦，选贤任能，始终关注着群体的整体利益和共同利益。《礼记·礼运》明确提出了“天下为公”的“大同”理想，天下为公意味着天下是天下人共有的天下。

在从先秦至明清的漫长时期，尽管“家天下”是历史发展的现实，但是中国人民从来就没有停止过对“天下为公”和“大同之世”的向往和追求。春秋战国时期，不仅儒家倡导天下为公，墨家、道家乃至法家都提出了大公无私、公而忘私或先公后私的观点。《吕氏春秋·贵公》有曰：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。”并认为“天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人”。《吕氏春秋·去私》指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”中国历史上的农民起义大多提出了反对“家天下”、崇尚“等贵贱，均贫富”的主张，渴望建立一个“天下为公”的大同之世。

中华民族是一个爱好和平、与人为善并能对其他民族文化予以充分尊重和善于学习的民族。中国人自古以来就推崇“与人为善”，推崇“协和万邦”，深明“国虽大，好战必亡”等和平思想。这种爱好和平的思想已经深深地融入到中

华民族的血液里,成了中华文化的独特基因,也是爱国主义的一贯品质。在五千多年的文明发展中,中华民族一直追求和传承着和平、和睦、和谐的坚定理念。以和为贵、和而不同、协和万邦以及兼容并蓄、博采广纳等理念始终在中国代代相传,深深植根于中国人的精神中,深深体现在中国人的行为上,并成为中华民族日用而不觉的文化价值观。

“协和万邦”最早出现在《尚书·尧典》,其曰:“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。”意思是帝尧通过自己高尚的品德来使万邦和睦、民众愉悦。《左传》认为“亲仁善邻”是一个国家的国宝,儒家的创始人孔子也提倡以仁对待其他人,就算是化外之人,也不主张采用暴力,而是提倡以德感化,故《论语》中有“远人不服,修文德以来之”(《论语·季氏》)的记载。要做到“协和万邦”,就必须承认各国的特征,就必须尊重这些特征。

中华民族形成了一种“以和为贵”“协和万邦”的和平主义精神,向往国与国之间、邦与邦之间、族与族之间和睦相处、和谐共生的状态。“以和为贵”是指中华民族在生存发展过程中认识到人与人之间、人与社会集体之间以及社会群体与社会群体之间应当和睦相处、和谐友好、和平共处并以和谐、和睦、和平、和合为最有价值的东西来珍惜、追求和爱护。和谐不是无差别的完全同一,而是不同事物的有机结合。“和”既是中华民族共同体之多元维系的纽带,也是多元协调的机制,更是多元缔造的源泉。所谓“天人合一”的理念,体现了“和”在中华文明或中华民族之本源性和合法性、秩序性和延续性上的重要作用。

中国人民讲求以和为贵,主张亲仁善邻,协和万邦,发展起一种共生共赢、共建共享的和谐友好关系。“和衷共济、和合共生是中华民族的历史基因,也是东方文明的精髓。中国坚定不移走和平发展道路。国强必霸的逻辑不适用,穷兵黩武的道路走不通。”^{[11]370}中国人民历来崇尚以和为贵,主张协和万邦。“中华文明历来崇

尚‘以和邦国’、‘和而不同’、‘以和为贵’。中国《孙子兵法》是一部著名兵书,但其第一句话就讲:‘兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。’其要义是慎战、不战。几千年来,和平融入了中华民族的血脉中,刻进了中国人民的基因里。”^{[12]545}中国的崛起是和平的崛起,带给世界各国人民的是机遇而不是风险,是利惠而不是祸害。中国将矢志不渝地贯彻“协和万邦”的精神,始终做世界和亚太地区的和平稳定之锚,发展同世界各国的友好关系,推动建设相互尊重、公平正义、合作共赢的新型国际关系。

中华民族以和为贵、协和万邦的精神受到国际社会的高度认可。意大利传教士利玛窦指出:“在这样一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家,而各种物产又极为丰富,虽然他们有装备精良的陆军和海军,很容易征服邻近的国家,但他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己已有的东西,没有征服的野心。”^{[13]58-59}利玛窦直言,爱好和平的中国人与欧洲人很不相同,欧洲人常常不满足于自己已有的东西,总是贪求别人所享有的东西,并常常借助战争来把别人所享有的东西据为己有。英国现代哲学家罗素认为,尽管中国历史上发生过很多次战争,但是他们基本上都是自卫防御性的战争,中国人从心灵深处厌弃战争,“中国人天生的面貌仍然是非常平和的”,“他们的和平主义深深地扎根于他们思辨性的观点之中”。“假如世界上有‘骄傲到不肯打仗’的民族,那么这个民族就是中国。”^{[14]364}中国人天生的态度就是宽容和友好,以礼待人并希望得到回报。假如中国人愿意的话,他们的国家是最强大的国家。但他们希望的只是自由而不是支配。

中华民族具有兼容并包,一视同仁的博大胸怀。“古往今来,中华民族之所以在世界上有地位、有影响,不是靠穷兵黩武,不是靠对外扩张,而是靠中华文化的强大感召力和吸引力。我们的先人早就意识到‘远人不服,则修文德以来之’的道理。”^{[15]119-120}中国人强调对自己国家和民族的热爱、忠诚,主张“苟利国家生死以,岂

因祸福避趋之”,但是中华民族的爱国主义始终不把自己民族的爱国主义同异域民族的爱国主义对立起来,甚或将其凌驾于其他民族的爱国主义之上。中华民族崇尚“和而不同”“协和万邦”,把“尔我不侵”“各安其所”视为国家民族相处之道。中国即便在十分强大的时代都没有留下侵略他国的殖民记录。张骞出使西域,郑和七下西洋,带去的都是中国人民的友好和善意。

党的十八大以来,习近平总书记提出了构建人类命运共同体的思想,强调各国应当告别“零和博弈”和霸权主义思维,既要让自己活得好,也要让别人活得好,千万不能为了一己之私把整个世界搞乱。构建人类命运共同体的思想和发展战略,既是对当今世界国际关系和全球形势的精准把握,也是对中国古代“天下为公”和“大同社会”思想的创造性继承和发展,有着五千年文明的深厚底蕴和当代中国马克思主义世界观价值观的独特魅力,也是为世界持续和谐发展贡献的中国方案和中国智慧。

参考文献

- [1] 习近平.在中央民族工作会议上的讲话(2014年9月28日)[M]//习近平关于社会主义文化建设论述摘编.北京:中央文献出版社,2017.
- [2] 梁启超.痛定罪言[M]//梁启超全集:第4册.北京:北

京出版社,1999.

- [3] 贾谊.过秦论[M]//吴云,李春台.贾谊集校注.天津:天津人民出版社,2010.
- [4] 钱穆.国史大纲:上册[M].北京:商务印书馆,1996.
- [5] 斯坦福里阿诺斯.全球通史:从史前到21世纪[M].吴象婴,译.北京:北京大学出版社,2006.
- [6] 钱穆.中国文化史导论[M].北京:商务印书馆,1994.
- [7] 柳诒徵.中国文化史:上册[M].北京:中国大百科全书出版社,1988.
- [8] 吕思勉.中国民族史[M].北京:东方出版社,1996.
- [9] 梁启超.中国历史上民族之研究[M]//梁启超全集:第6册.北京:北京出版社,1999.
- [10] 陈先达.文化自信与中华民族的伟大复兴[M].北京:人民出版社,2017.
- [11] 习近平.中国发展新起点,全球增长新蓝图[M]//论坚持推动构建人类命运共同体.北京:中央文献出版社,2018.
- [12] 习近平.共同构建人类命运共同体[M]//习近平谈治国理政:第2卷.北京:外文出版社,2017.
- [13] 利玛窦,金妮阁.利玛窦中国札记[M].何高济等,译.北京:中华书局,2012.
- [14] 伯特兰·罗素.中西文明的对比[M]//何兆武,柳卸林主编.中国印象:外国名人论中国文化.北京:中国人民大学出版社,2011.
- [15] 习近平.在文艺工作座谈会上的讲话[M]//十八大以来重要文献选编:中.北京:中央文献出版社,2016.

On the Unique Value of Chinese National Patriotism

Wang Zeying

Abstract: In the course of five thousand years of Chinese history, patriotism has become a fine tradition handed down from generation to generation in the Chinese nation, and has promoted the continuous development and growth of the Chinese nation. It has become the soul and heart of the nation, and has promoted the development of Chinese history, Chinese civilization and culture. The unique value of Chinese national patriotism lies in the formation of the national base of the people's foundation and solid state, and a national consensus of national unity, which accumulates into a value identity that integrates culture and cultivates the foundation. This developed a kind of pursuit of the world for the public, the coexistence of all in harmony, so that the patriotism of the Chinese nation has a long history and at the same time has the value characteristics of profoundness and continuous development and perfection.

Key words: Chinese national patriotism; the people are the foundation of the nation; the reunification of the country; coexistence of all in harmony

[责任编辑/周 舟]



“莫非王臣”与“能夏则大” ——家国、天下的政治与文化内核

张宏斌

摘要:早期中国的真实形貌,从考古新材料和经典文本中可以得到有效验证。大量不同时段的文化遗址所展示的是华夏逐渐趋于一体的社会进程,而典籍文本的雅驯之言所表明则是“中华民族是一个”的历史现实。从家国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。

关键词:家国;天下;夷夏之辨;尊王攘夷

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0013-10

中国古代文明的起源与形成问题,需要在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。因此除在考古材料和经典文本中寻求验证外,还需要关注人类学家、民族学家及社会学家的相关研究。本文拟以考古材料和经典文献中所体现的中国古代文明起源与形成特点为基础,同时对比西方人类学家、民族学家及社会学家的相关研究成果,对中国古代文明政治与文化的核心特征加以归纳和概括,以求教于方家。

一、远古的中国

求索文明的源头,尤其是中国古代文明的起源与形成问题,不得不在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。这种有效指的是出土考古资料的可靠性和逻辑预设的合理性:逻辑预设合理才能够在可靠史料的基础上进行推论和演绎,纳史料入骨架之中;史料真实才能够为逻辑

预设填充内容和提供佐证,建逻辑在基石之上。与此同时,在历史与考古、哲学与思辨之外,不同视角的撷取、迥异的问题导向以及多重方法论的运用同样值得关注,尤为瞩目者则是人类学家、民族学家及社会学家的的工作。

1.“联合”的首邦时代

关于早期人类社会的发展,大家耳濡目染并习以为常的是摩尔根和恩格斯的三阶段论,即人类社会是从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”。这种论述和逻辑显然受达尔文自然进化论的影响甚大,在有意无意间,不自觉陷入社会进化论的窠臼。近代人类学家,有意回避这种论调,提出国家进化的三个阶段,即由以纯血缘构成的无剥削的亲属制社会,进化到非亲属制却具有明显政治性和剥削性的阶级社会,再进化到国家。恩格斯所谓的“原始氏族公社”——“部落联盟”——“国家”三部曲与人类学家的叙述并无实质的不同。何炳棣先生对此曾

收稿日期:2020-12-02

作者简介:张宏斌,男,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员(北京 100005),主要从事儒教、儒家思想以及中国传统文化研究。

论述道:“人类学家与恩氏的‘国家’并无基本的不同,都是强制性更高、比较更广土众民的政治实体。至于促成由第一到第二阶段‘量子式’跳跃的因素,政治人类学家认为是由于同一有限空间人口不断繁衍,使得亲属制无法解决部落间人事纠纷和利害冲突;换言之,亲属制已丧失其原有的社会凝聚力(social cohesiveness)。用汉译恩氏术语表达,这就是‘原始公社瓦解’。尽管前者与后者术语及表达方式不同,这次跳跃的社会制度意涵是相同的:血缘链环被政治性的地缘链环所代替。”^{[1]431-432}在此,对中国古代文明而言,有两个要点需要着重关注:一是部落联盟是否存在于中国古代?二是按照既定的逻辑,“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?

先关照第一个问题:部落联盟是否存在于中国古代?从仰韶时代到龙山时代,中国古代社会出现了质的飞跃。仰韶文化无疑是华夏文明新石器时代最为绚烂的代表之一,无论是分布广度还是发展深度,仰韶文化都可圈可点。从文明发展程度去看,仰韶文化的农业,在种植粟和黍之外,水稻也被引进过来;石铲、石镰等农具趋向于复杂化;家畜饲养有绵羊、黄牛等^{[2]36}。但仰韶时代的社会分化程度并不高,到龙山时代才有了重大突破,社会复杂化程度加深,社会关系也有了新的发展。这一时期虽然无法完全对应历史文献及传说中的事件和人物,但也不是全然无迹可寻。资考古发掘、循文本记载来看,五帝时代大致能够对应龙山文化。苏秉琦先生曾断言“五帝时代的下限就应是龙山时代”,五帝时代战争不断,从考古学文化来看,大约相当于公元前3500年以后的事,“所以五帝时代的上限应不早于仰韶时代后期”。五帝时代也有分期,大致黄帝至尧是一个时段,尧及其以后为另外一个时段。“仰韶时代与龙山时代之间确实有一个明显的变化,无论从农业和手工业的发展,社会的分工与分化,还是从文化区系的重新组合等各方面都能看得出来。不过龙山时代有五六百年,而尧、舜、禹假如真是相互继承关系,时间就会短得多。除非不是个人的直接继承关系,而是不同部落禅递掌权,否则难以简

单比附。”^{[2]46}

撇开五帝时代的分期和歧义,也不纠结于如果史书记载五帝为真、且前后相继,如何能持续一千年之久的问题。回到要点本身,我们看到无论是龙山时代也好,还是五帝时代也罢,这个时段显然不是部落联盟所能概括的。仰韶时代早期虽然民众多崇拜自然神祇,但从发掘的聚落遗址中,明显可以看到居住区域和丧葬区域同为不可分割的整体,所差别只是或近或远,在这个意义上,大致可以揣测的是生者对于死者灵魂的某种期许和情感寄托,“荐新”或者“嘏祝”的雏形互动能够使生者与死者达成一种纽带。换言之,对逝去先人的某种崇拜很有可能在整个宗教信仰中已经占具相当大的比例。考古发掘展示了龙山时期氏族内部的社会分化、贫富不均、阶层身份制度萌芽等,而在宗教方面,“祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神为对象。这些现象与传说中炎、黄大部族同盟,英雄魅力式领袖人物的出现是大体吻合的。”^{[3]10-11}

那么,酋邦概念的引入则可以作出一种有效的解释。中国历史上从黄帝到尧舜禹的传说时代不属于“联盟”的部落时代,而属于“联合”的酋邦时代,夏代早期国家的形成就是经过夏代之前的“酋邦制”发展而来的。谢维扬先生结合文献和考古资料,从三个方面来论证:(1)部落联盟是没有最高首领的,而尧、舜、禹部落联合体却有最高首领;(2)部落联盟会议的议事原则是全体一致通过,尧、舜、禹部落联合体却是由最高首领来决断;(3)部落联盟的权力结构中存在着酋长会议和人民大会这些集体性质的权力点,尧、舜、禹部落联合体在组成和活动方式上同部落联盟有明显的不同^[4]。

酋邦概念的引入自然能够最优的解释中国五帝时代的定型定性问题,但是也有错误的指引,由于酋邦本身指向性,即酋邦模式强调了酋邦与专制政治之间的必然联系。在中国这种专制性如不是虚构的,至少也是放大的,五帝等固然可以具有重大的影响力以决策社会组织活动,但是参与或者影响决策的,通常并非“酋长”一人,即对于重大的决策,诸如征战,五帝时代大多是集体达成的。如果削五帝之足而强适酋

邦之履的话,不只是方枘圆凿的问题,且把中国专制历史提前了几千年,那么迟于嬴秦才确立的帝王专制制度也就无从谈“专制”了。

2. 牢不可破的血缘链环

在引述了王震中教授的分类“包括中国在内的世界上第一批原生形态文明起源和国家形成有三大阶段:即由大体平等的农耕聚落形态发展为含有初步分化和不平等的中心聚落形态,再发展为都邑国家形态”之后,余敦康先生评述道:“在第一阶段,大体平等的农耕聚落,其社会组织结构表现为家庭—家族—氏族。在第二阶段中心聚落时期,父权家族确立,个体家庭包含在家族之中,家族包含在宗族之中,出现了宗族共同体,于是家族—宗族结构代替了原来的家族—氏族结构。第三阶段相当于考古学上的龙山文化和古史传说中的颛顼、尧、舜、禹时期。这是都邑国家的形成期,出现了与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力和一定规制的礼制。这三个演进阶段在中国文化中所表现出的最大的特色,就是宗族组织结构的出现。”^{[5]15}

回过头来,看第二个问题:“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?我们上面已经澄清,五帝时段恰相当于龙山时代,五帝时代有酋邦的属性,黄帝、尧、舜、禹等为部落联合体的最高首领,其事务也由最高首领来决断;从“原始氏族公社”到“部落联盟”,确切地说是从“原始氏族公社”到“部落联合体”。不论其他国家的具体情况,远古中国部落联合体之下,显然并没有造成血缘链环的破裂。如余敦康先生所言,平等的农耕聚落时期表现为家庭—家族—氏族,中心聚落时期,出现了宗族共同体,进入都邑国家的形成期又有与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力,以及相对具体的礼制。显见,宗族组织结构的出现是这三个演进阶段中最大的特色。宗族组织是以血缘为基础进行的构建,无论同姓还是异姓,其纽带即是血缘姻亲。以尧舜相继来看,后人目之为禅让传贤,但也不得不承认尧舜是有姻亲关系的,毕竟尧帝将两个女儿嫁给舜为妻。就后人对五帝时

代传说的广播流布去看,无论是出于政治合法性的需要,还是光耀门楣的虚荣,都喜欢将血胤溯之黄帝,且本之有据、班班可考。这种血缘的重视、虚构、乃至夸张都指向了链环的牢不可破。

再进一步,从部落联合体到“国家”是如何的呢?苏秉琦先生对中国国家起源与发展做了概括:首先,从氏族公社向国家转变的典型道路为古文化—古城—古国;其次,国家发展的三部曲为古国—方国—帝国^{[2]12}。忽略其对恩格斯“原始氏族公社”“部落联盟”等词汇的先定,以及接受了从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”的理论前定,可以看到在他的定义下,这种说法指向了一个国家形成的节奏,从古文化到古城到古国;明白了国家发展的节奏,即从古国到方国到帝国。古国如果真的可以对应龙山时代的话,那么也不过是部落联合体的一种形态,此种形态前已有述及,血缘依旧,链环自住;真正国家的出现则是“方国”的形成,那么不妨从这个意义上去寻找“国家”的含义,“国家”得以良好的展现则是夏、商、周早期政治体制的确立。

二、天下的政治与文化内核

夏、商、周是有史记载的朝代。夏朝虽然“文献不足征”,但是二里头遗址的发掘,证明其是一处早于郑州商城的具有都城性质的遗址,也在事实上有力地佐证了夏朝的真实存在。综合考量后,“夏商周断代工程”的专家断夏代的起始年为公元前2070年。孔子有言:“夏礼吾能言之,杞不足征也。殷礼吾能言之,宋不足征也。……文献不足故也。”在无法准确知晓夏朝的具体社会、组织、礼仪等情况时,不妨从殷周着手。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”夏、商、周一脉承之,逆推到夏,大致不差。

1. 普天之下与莫非王臣

约公元前6500年至公元前5000年之间,地处中原的河南和河北南部有磁山—裴李岗文化,陕西和甘肃东部有老官台文化,内蒙古南部

和辽西有兴隆洼文化,长江流域的湖北有城背溪文化,湖南有彭头山文化。按照苏秉琦先生的说法,这种现象表明文化源起多头,可以用“满天星斗”概括之。这一时期多个文化之间彼此若河汉星辰,光芒四耀互为烁熠。可证其文明发展程度者为诸多考古发掘的生产工具残存以及建筑物的遗址。大致可知的是,当时已有粟和黍等谷物的种植,有猪、狗等家畜的饲养,聚落遗址的规模不大,农具多为石镰、大型的石磨盘等。天下不过是苍天之下的空间,家国不过是一家一户的寡民。

进入仰韶时代,不同文化间开始有了接触和交流。以甘肃为例,那里的老官台文化和仰韶文化半坡期的西界仅到天水附近,到庙底沟时便西进到了甘青边界,马家窑时期继续西进到武威;内蒙古中南部在庙底沟时期,大量农人涌入河套地区,出现了一系列与晋陕庙底沟文化类似的地方文化类型^{[2]43}。文化的交流导致文化重组,并孕育、形成了核心区文化。仰韶文化地方类型中传布最广的是庙底沟类型,其影响所及,带来了深刻变化。比如其花卉图案的彩陶,东至泰山脚下的大汶口、苏北邳县的大墩子,西北至青海边缘的民和县、内蒙古乌兰察布的托克托县,南到湖北中部的黄冈螺狮山等,无一不受波及、浸染。

庙底沟类型的人们开始成为华夏族最初的核心^{[2]206},并对邻近的区域产生很大影响(主要在仰韶文化的前中期),可能的原因是:之一是渭河下游同时代具有较其他地区发展农业更为优越的自然条件;之二是具有明显差异的庙底沟类型与半坡类型人们交错杂居,互相吸收和补充,在经济上具有比当时其他地区的人们更为多样化的性质,在政治上能够较早地实现部落间范围较大、程度较高的联合^{[2]206}。此外,仰韶文化庙底沟类型的强势传播,在整体范围上开始造成一个同质文化的覆盖,对生活和生产影响甚大,无形中塑造了人们的文化认同。尤为重要是仰韶文化之庙底沟类型的强势传播,不仅是在文化上的新建和重构,更重要的是新文化的产生和新族群的诞生。比如:“庙底沟类型的以玫瑰花纹样为代表的一支文化群体沿

黄河、汾河上溯,在晋中、冀北至内蒙古河套一带,与源于大凌河流域的红山文化会合又产生了一系列新文化因素和组合成新的族群。它们于距今五千至四千年间又沿汾河南下,在晋南同来自四方的(主要是东方、东南方的)其他文化因素再次组合,产生了陶寺文化,遂以《禹贡》九州之首的冀州为重心奠定了‘华夏’族群的根基。”^{[2]89}仰韶文化时期,诸多因素使然共同确立了“华族”文化在我国“民族”文化关系中的主体地位。

龙山文化时期,手工业发展迅速,青铜冶炼技术趋于兴盛。理论上,技术推动了社会发展,社会发展促进了社会流动,社会流动必然扩大互动和交流的范围。从考古发掘的材料来看,这个时代几乎整个黄河、长江流域呈现出相当的一致性,灰、黑陶的三足器、袋足器是其典型特征。仰韶时期形成的文化同质与同构,在这个时期更是显著。另外,仰韶时代出土的器具中很少见到兵器类,更少见防御、攻击型的遗址;龙山时代则不然,在文化远播的同时,彼此之间的壁垒和争斗浮上了台面。彼与此的概念开始明确,疆域的范围开始显现,如夏家店下层文化时期,可以明显看到,在其严格的社会等级、完备的礼制、高度发达的青铜冶炼之下,也惊现完备的长城式的防御工程,在英金河沿岸建筑了链条式的石垒城堡。

前已述及,在实质层面上,龙山时代部落联合体时期可对应我国历史中的传说时代。韩非子曾说:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”上古、中古、当今分别有所对应:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渚。近古之世,桀、纣暴乱,而汤、武征伐。”鲧、禹自然也是部落联合体时期,这种理解大致不差,而因应的“逐于智谋”,或指以“智慧为主”,不废“气力”。

尤为瞩目者则莫过于炎黄部落的征战和融合。司马迁《史记·黄帝本纪》记载:“炎帝欲侵

陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,蓺五种,抚万民,度四方,教熊、罴、貔、貅、虎,以与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之。平者去之。”炎黄部落征战之后重归于好,“三战,然后得其志”,而后如太史公所载,黄帝征伐蚩尤于涿鹿,其余有不顺者,都从而征之。

嗣后,“东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,劳勤心力耳目,节用水火材物。”如其所言,势力所及,东至于海,西至于空桐,南至于江,北逐荤粥,架设政治规制,发展生产,勤政举贤,节用水火材物等。

不可否认,这里有太史公的文字加工和后世追想,但是这种记载依然可以窥知几个要点:首先是炎黄部落融合为华夏集团,成为部落联合体的共主,“置左右大监,监于万国”;其次是部落联合体的共主可以决策大事要务,而不需要征询万国的意见,“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”;最后是部落联合体权力的传承是“父传子”的模式,“孙昌意之子高阳立,是为帝颛顼也”。那么,在部落联合体的黄帝时代,有最高的首领作为最高权力的代表,其意义不只是政治上的,还有文化的意蕴。在政治层面,权力的占有来自于实力的支撑,有实力才能够征伐,做到无不平之;在文化上,华夏集团是核心,其文明程度远远高于其他部落,“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”。

延续仰韶时代而来的文化层面的同质性,部落经济实力支撑的政治同化性,使得黄帝(华夏集团)在政治和文化上都取得了无与伦比的地位。这种影响随着华夏集团的迁徙,范围日

渐扩大,与此同时也交融了彼此的文化和血统。“大约华夏集团从陕西、甘肃一带的黄土原上,陆续东迁,走到现在河南、山东、河北连界的大平原上,首先同土著的东夷集团相接触。始而相争,继而相安,血统与文化逐渐交互错杂。”^{[6]98-99}

但华夏族群的符号在血缘衍变为血统,实力演变为标志,文明转化为象征,从开始就一直被延续着,正如李学勤先生所说:“黄帝是先秦几个王朝的共同始祖。古书中常见,‘三代’,指夏,商,周,有时前面再加上虞(包括唐尧,虞舜)称作四代。虞、夏的祖先是黄帝之子昌意,商、周的祖先是黄帝之子玄囂。这样的传说表明,以中原地区为中心的这几个王朝,虽然互相更代,仍有着血缘以及文化的联系。”^[7]家国天下的政治与文化边界开始显现,如果说天下的概念和事实还停留在“普天之下”的话,那么家国的实践内容和实际体验则趋向于“莫非王臣”。天下还是那个空洞的感知,随着部落联合体的扩张和彼此文化的融合,家国的边界虽然不明确,但家国的切实内容成为日常的感受,并日渐拓宽和深入。

2.“能夏则大”

仰韶时代文化同质,华夏文化与族群核心的初步形成;龙山时代的部落联合体成就了政治与文化的权力体,家国边界和彼此的界限分明;在进入夏、商、周时代以后,原始帝国雏形初现,这个阶段可以呼应“国家”形成的阶段,即从部落联合体进入到体制更完备、强制性更高、土地更广、人口更多的政治实体。

由政治的连续性看,夏、商、周一脉相承。这种政治的相因损益,用孟子的话说就是“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也”。以夏朝来看,《史记·夏本纪》云:“九州攸同,四奥既居,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同。六府甚修,众土交正,致慎财赋,咸则三壤成赋。”在疆域的分布上,大禹完成了“中国”的一统,九山、九川、九泽通畅,九州同风,财赋有纳。在制度上,确立分封,所谓“禹为姒姓,其后分封”。确立五服制度,建立与天下诸国的关系:“天子之国以外五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里

纳结服,四百里粟,五百里米。甸服外五百里侯服:百里采,二百里任国,三百里诸侯。侯服外五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。绥服外五百里要服:三百里夷,二百里蔡。要服外五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”西周时制度的建设趋于完善。《国语·周语上》记祭公谋父曰:“夫先王之制:邦内甸服,邦外侯服。侯、卫、宾服,蛮夷要服,戎狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭,月祀,时享,岁贡,终王。”

由族群的文化属性看,华夏文化前后相续蔚为核心。《史记·三代世表》明确地谱列尧、舜和夏、殷、周王室的祖先同是以黄帝为初祖。虽然在细节上不能保证没有缺漏和讹误,但大体上说是根据的,可信的。”^{[8]13}如果文献所载三代血缘关系可信的话,自然是三代源出一脉,退一步讲,即使是源远流而末益分,三代在承继华夏文化这个层面讲,也是一致的。正如张光直先生在《中国青铜时代》中所说,夏商周三代政治集团虽为对立,彼此之间有地域、时代与族别之不同,但在文化上是一系的^{[9]71-102}。

尤为重要的是可靠文献材料有录有据,核心的宗教文化系统是其典型表现。我们耳熟能详且争论最为激烈的莫过于对“天”或者“帝”的崇拜。周大夫王孙满在楚庄王问鼎时说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”这个地方讲到夏后“以承天休”,有天的庇佑。

《尚书·盘庚上》:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁;不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命,矧曰其克从先王之烈?若颠木之有由蘖,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。”此处讲到了殷商先王“恪谨天命”,盘庚以天命迁都。《诗经·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”这里讲到了姬周先王得上帝之眷顾。《尚书·多士》:“尔殷遗多士,弗吊旻天,大降丧于殷。我有周佑命,

将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士!非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱,弼我,我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。”这段论述了周公对殷商遗民的训诫,由于殷商“不德”而失去了天命,周人的征伐与成功不过是顺应天命而为。

“天”与“帝”是一而二,二而一的称谓,都是至上神同义词^{[3]96},虽有周人后来理性化的解读,譬如以德配天,《诗经·大雅·文王》有:“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易。”即修德、有德、慎德、敬德是获得天命的凭借。“鬼神非人实亲,惟德是依”,“皇天无亲,惟德是辅”,赋予天帝以德的属性,但对于天帝的崇拜和系统的承继是单线性的。

因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素,这种政治与文化的内核既是自身得以存续的关键,也是在界定自我与他者的过程中不断丰富和完善的。前面我们提及司马迁《史记·夏本纪》“服”制对《禹贡》的转引,《周礼·夏官·职方氏》又有九服^①的说法,后人对此多有异议,比如顾颉刚先生以为夏代不可能存在五服制度,是假想的纸上文章,而徐旭生先生对顾说则多有辩驳。不管五服九服哪个先在,也无论这种制度始于何时,有一点是确定无疑的,即服制厘定了中央与地方的关系,确立了亲疏远近的政治隶属^②。以王城所在地为中心、从内到外可以划分为三个大圈:内圈是甸服,地方千里,是王畿之地;中圈在内圈之外,包括侯服和绥服,两服在甸服以外四面各一千里,是大小诸侯所在地;外圈在最外边,包括要服和荒服,两服合计又在绥服以外四面各一千里,这里是“蛮”“夷”“戎”“狄”外族人居住的地方,也是中国流放罪人之处^[10]。这种服制,以王畿之地、诸侯之地与“蛮”“夷”“戎”“狄”之地而区分为三个范围,自然是一种政治的架设,即使这种架设有趋于完美的虚拟成分,也能显示出中原地区与四夷之间的分布态势。

制度的保障以“尊王”行之,尊王意味着对中央政治权力的承认和服从。西周作为夏商周三朝的典范完备期,可以很好的寻绎其中的关

键。《逸周书·作雒解》曰：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。诸侯受命于周，乃建大社于周中，其壝东青土、南赤土、西白土、北骊土，中央黼以黄土。将建诸侯，凿取其方一面之土，苞以黄土，苴以白茅，以为土封，故曰受列土于周室。乃位五宫：大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂，咸有四阿、反坫。”“设丘兆于南郊”，即是建大丘，建大丘在于祭祀上帝以示受天明命，周天子为天下之共主。

共主立天下，以封建立国，分封诸侯，“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周”，以“服制”确立诸侯政治地位之高低，权力之多少，利益之几分。这种关系的厘定历史上虽未被完全遵循和执行，但至少是一种有效约束，对彼此关系的维持必不可少。在这种制度之下，各自以“己分”行使自己的权利、履行自己的义务。《荀子》卷十二说：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”即便在春秋末年礼崩乐坏时期，尊王也是一种政治正确的核心。

《左传·僖公四年》载：“春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：‘君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？’管仲对曰：‘昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室！赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡苞茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。’对曰：‘贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王之不复，君其问诸水滨。’”并不讳言，齐国征伐楚国自有其他因素的考量，但管仲责楚王不向周天子贡纳苞茅却是师出有名，楚王最后也不得不承认“贡之不入，寡君之罪”。责备不纳贡赋得以成立使对方无言以对，在于双方都接受了一个共同的前提，即彼此均处在一个互相认可的政治文化秩序之中，既定政治秩序的维持是必要的。“以屏周室”既是一种口实，也是政治的要义。

文化的区隔以“攘夷”证之。“攘夷”即是以

夏变夷，能夏则大。有学者称，早期夏商周王朝之外显然并存了很多政体，虽有些并不构成国家的范畴，但彼此之间却构成了一张复杂的相互作用的网络，甚至“中国”也有可能是复数的形式^{[11]22}。这种说法或可商榷，因为按照分封的体系和“服制”的安排，普天之下莫非王土，不同的地域均有对应的方国诸侯。但不可否认的是即使是一网打尽的天下，依然有诸夏的说法和夷狄的称谓，如《荀子》卷十二言：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。”例如周分封唐叔时，“以大路、密须之鼓，阙巩沽洗，怀姓九宗，职官五正，命以唐诰，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索”，夏政自不待言，而“戎索”则颇可玩味。

《国语·郑语》曰：“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮夷戎狄之人也。非亲则顽，不可入也。……夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”也就是说诸夏的基本团体包括夏、商、姬、姜四族群，这种分法倾向于血缘的连接。孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。然得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”从血统上看，大禹与文王均是黄帝之后裔，但从早期“夷夏”观点来看，舜是东夷之人，文王是西夷之人，这种分类使血统变成了无关紧要的东西。从早期华夏族群的形成来看，显然孟子的说法更为切合。按照上文所引徐旭生先生的说法，属于华夏集团的颛顼族，受东夷集团的影响是很大的。华夏族东迁便与土著的东夷集团相接触，血统与文化错杂交互，不可辨识。显然，血统或许在族群的凝结层面很重要，但在国家建构层面的作用也不可忽略，比如姬周的分封，“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人”。但是对于夷夏的识别，血统已经可以被忽略了。

夏之谓何呢？很多人以为“夏”指夏朝，其实从史料来看，夏的指称早于夏朝。《尚书·尧典》记载：“蛮夷猾夏。”“夏”大致相当于居住在“中国”之地的人们的自称，由居住之地而称谓，“夏”代表了一种文化的自豪和身份的著称，“夏

地之人”与“夏人”分别归属政治与文化的领域,有从文化的政治认同到政治上的文化认同之义。夷夏的身份并不是一成不变的,“夷狄进于中国则中国之,中国退于夷狄则夷狄之”。彼此之间的转换互变在于是否有功于民人社稷,是否昌明华夏文明,“其兴者,必有夏、吕之功焉;其废者,必有共、鲧之败焉”。

孟子说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”帝王之兴替存亡不赖华夏血胤而存,夷夏亦可转换,但是夷夏之防不可不防,基本原则就是只能“用夏变夷”决不可“以夷变夏”。夫子有言“裔不谋夏,夷不乱华”。按照这种思路,其实是确立了两个基本点:其一是“惟夏为大”。夷夏之分本是居住区域的划分、进至文明程度高下的区别,从一个事实判断到了一个价值判断^[12],夫子说“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”。华夏是文明之首善区,是文明之寄托,这种价值的判断并不是道德的傲慢,而是对于文明坚守的执着。其二是“能夏则大”。扬雄《方言》中说:“夏,大也。自关而西,秦晋之间,凡物之壮大而爱伟之,谓之夏。”“夏”“大”同义互训。在中国文化中,没有绝对的“他者”,只有相对的“我人”^{[13]20},能够接受华夏的礼仪文明,并将之发扬光大者,就是“我者”,就是夏。“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”孔子对管仲评价与赞扬的由来正是基于其对华夏文明的固守与坚持,有功烈于民人社稷、家国天下。“度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名。”

小 结

十九世纪以来,西方学界渐渐主导了世界性的话语和文明定义,中国文明被冠之以早熟。马克斯韦伯站在现代国家标准的角度,认为中国很早就建立起来的集权统一、多层次的官僚系统是现代国家的形态,言下之意即是大一统的专制主义是早熟的政治形态,注定也是早夭的命运。它山之石可以攻玉,审视关于中华文明的早熟定义,不难看出,中华文明在文化

层面的独特性,以及出现的时段上确实成熟的相对早。新石器时代中期黄河流域有河北武安磁山文化、河南新郑裴李岗文化,北方辽河流域有兴隆洼文化,长江流域有浙江河姆渡文化等,就文化形态看,工具的打磨、农作物的培育、家畜的豢养、历法的定制等技术层面遥遥领先于世界范围内的其他同时期文明。马克思认为,由血缘解体过渡到城邦才是正常的发育形态,在这个意义上,他说:“有营养不良的小孩,也有早熟的小孩,也有发育不健全的小孩。在古代氏族中属于此类范畴者甚多;惟希腊人为发育正常的小孩。”^{[14]173}就血缘链环一直存在的早期中国来看,确属于早熟的范畴。

审视早熟的国家论断,大致是以早期君主制度为参照,诸如大一统的制度、纳贡体系、广土众民的王朝统治等;或者是以现代性来操割,诸如完备的官僚体系、非亲属性的科层、编户齐民的个人身份等。同样比照新石器时代的日本绳纹社会,大致在同一时段开始使用陶器并完成了生活的定居化,而其后的社会变化和发展过程却产生了巨大差异,独中国率先产生了古代国家。在以国家概括文明和界定现代性的意义上,早期的中国确属早熟的政治形态。当然这种前现代的“现代性”究竟在何种程度上与今日的现代性相同是存疑的,但是如果把现代性作为一种历史文明的线性走向,而不做价值性的判定,倒也无可置喙。

诚然,以西方的话语体系来定义文明和政治形态只是一种可能和角度,换言之,以中华、印度乃至其他文明来重新定义亦未尝不可,不同的进路或许有不同的标准取舍,或以偏概全或一斑窥豹。在撇开独特性的文化形态和定义模式之外,中国,乃至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择却也是有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用,也许并不完全

能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否是单线性的趋向高级等并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian. H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是有特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点,是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”^[15]中文版序5并非是从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段^③。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅只是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断,而是文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾论证,我国远古的农业体系,是建立在小河流

域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布^[16]99, 107-109。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常的迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家族长式的管理模式,也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、平等对待彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释前面我们论述的早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来地缘链环的成分。简言之,流行而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化,夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展。对外,确立自己的身份归属,即识别他者与自我,他者与自我的界限。前面已经述及早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即是夷狄

而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之;另外,则是认同这个文化系统,生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的对象,从政治身份的归属上以界定之。民国时期,顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思,强调政治与文化的多重性,但核心是保证政治性的一元,否则,不是过度理想化,就是对现实视而不见。

注释

①“乃辨九服之邦国:方千里曰‘王畿’;其外方五百里曰‘侯服’;又其外方五百里曰‘甸服’;又其外方五百里曰‘男服’;又其外方五百里曰‘采服’;又其外方五百里曰‘卫服’;又其外方五百里曰‘蛮服’;又其外方五百里曰‘镇服’;又其外方五百里曰‘藩服’”。②疑古如顾颉刚先生者,亦不得不承认这个存在,“五服说不是一个假想的制度,是古代实际存在的……那时所谓‘夷’、‘蛮’、‘戎’、‘狄’诸少数民族都是和诸夏杂居的,而甸服里也分诸侯,所以这里所谓‘服’只是部分或类别的意思,不是分疆画界的意思”。③以上关于文化人类学、社会进化论、历史研究与进化研究的区隔和定义,陈淳教授有一个详尽的梳理,诸如弗朗兹博厄斯(Frans Boas)倡导的历史特殊论,卡普兰对文化演进的定义等,均见于埃尔曼·塞维斯著:《国家与文明的起源》中文版序言,上海古籍出版社2019年版,第2-12页。

参考文献:

[1]何炳棣.读史阅世六十年[M].北京:中华书局,2012.

- [2]苏秉琦.满天星斗[M].北京:中信出版集团,2016.
- [3]何炳棣.何炳棣思想制度史论[M].北京:中华书局,2017.
- [4]谢维扬.传说中的尧、舜、禹部落联合体[J].历史教学问题,1994(3):8-14.
- [5]余敦康.中国宗教与中国文化:卷二宗教·哲学·伦理[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [6]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [7]李学勤.炎黄文化与中华民族[J].炎黄春秋,1992(5):1.
- [8]金景芳.中国奴隶社会史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [9]张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [10]赵春青.《禹贡》五服的考古学观察[J].中原文物,2006(5):10-22+38.
- [11]罗泰著.宗子维城:从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会[M].吴长青,张莉,彭鹏,等译.上海:上海古籍出版社,2017.
- [12]罗志田.夷夏之辨的开放与封闭[J].中国文化,1996(2):213-224.
- [13]许倬云.我者与他者:中国历史上的内外分际[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010.
- [14]马克思.政治经济学批判[M].徐坚,译.北京:人民出版社,1955.
- [15]埃尔曼·塞维斯著.国家与文明的起源:文化演进的过程[M].龚辛,郭璐莎,陈力子,译.上海:上海古籍出版社,2019.
- [16]何炳棣.黄土与中国农业的起源[M].北京:中华书局,2017.

“All Men on the Land Are the Son of Heaven’s Subjects” and “Chinese Culture Is Orthodox”: The Political and Cultural Core of the Family-country and the World

Zhang Hongbin

Abstract: The true topography of early China can be effectively verified from new archaeological materials and classical texts. A large number of cultural sites in different periods of time show the social process of the gradual integration of China, while the elegant and docile words in the classical texts show the historical reality that “The Chinese nation is one”. The consistent logic from home to country is to place equal emphasis on culture and politics. “All men on the land are the son of heaven’s subjects” demarcated the political territory of China, this is the practical content and practical experience of the country; “Chinese culture is orthodox” endows China with cultural attributes, that is, the political and cultural civilization system established by the gains and losses of the three generations is the core element of the enduring prosperity of the Chinese ethnic group. If any one of these is neglected, China is not enough to be China.

Key words: Family-country; all under heaven; the differentiation of Yi and Xia; honour the son of heaven and drive off the barbarians

[责任编辑/知 然]



金文族徽兴起发展与夏商族群融合认同*

雒有仓

摘要:现有资料表明,金文族徽可能兴起于夏代晚期,它是当时社会组织形式由氏族转向氏族的重要标志。商代早期至中期,族氏的政治化发展日益明显,金文族徽数量也随之增多,地域分布有所扩大。商代晚期,金文族徽数量显著增加,以人名、地名、官名为族徽的现象增多,复合族徽所占比重增大。这是商代族群融合认同逐渐脱离血缘而转向地缘政治并不断加强的表现。然而,由于当时的族群融合认同仍以血缘色彩浓厚、独立性较强的族氏为本位,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而并未形成一个基于地缘关系的民族共同体。

关键词:金文族徽;族氏;族群;融合认同

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0023-09

金文族徽是铸刻在青铜器上的族氏名号,不仅在夏商周时期长期存在,而且使用者既有夏人和商人,也有周人和其他族姓的成员,是研究华夏民族融合发展的重要资料。金文族徽保存至今者数以千计,除见于青铜器外,在夏商周时期的陶器、玉器及甲骨刻辞中也经常出现。但由于材料零散,族氏名号复杂,分期断代困难,在以往的华夏民族史研究中甚少使用。现有成果多侧重于以文献记载探讨夏商周时期的诸族关系^①,依据考古资料讨论夏商周文化交流互动^②,或从民族迁徙等角度论述华夏族的融合与形成^③,少见通过金文族徽的兴起发展探讨夏商时期的族群融合认同。本文不揣简陋,拟对这一问题作初步讨论。

一、金文族徽兴起与夏代族群融合

族徽作为族氏名号,是族氏组织发展到一定阶段的产物。早在史前时期的母系氏族和父

系氏族阶段,族徽已经见于新石器时代文化遗址出土的诸多陶器和玉器上^{[1] 542-564},用以表示“同族所有”观念。进入阶级国家社会以后,由于以血缘亲属关系为纽带的族氏不仅没有消失,而且在夏商周三代大量存在并长期发挥着重要作用,因而当青铜礼器出现后,作为族氏名号的族徽又被铸刻在青铜器上,用以表示铜器的所有权或使用权。在现实生活层面,金文族徽代表的是族氏组织,率先使用者都是掌握青铜原料、具有一定经济实力的族氏。因此,金文族徽不同于陶器上刻写的族氏名号,具有表示族群身份地位的涵义。从族群关系角度看,金文族徽常与祖先日名庙号结合出现,具有建构祖先谱系、促进族群成员认同的作用。由于夏商时代“氏族是最主要的社会组织形式”^{[2] 95},财产所有制单位是被称为“氏”的族组织而非个体家庭,所以金文族徽往往代表的是家族群体而非个人。

金文族徽的兴起,与夏商铜器铸造工艺发

收稿日期:2021-10-29

*基金项目:国家社会科学基金项目“金文族徽与商周族群认同研究”(17BZS038)阶段性成果。

作者简介:雒有仓,男,淮北师范大学历史文化旅游学院教授(安徽淮北 235000),主要从事先秦史研究。

展密切相关。我们知道,在新石器时代晚期遗址出土的陶器和玉器上的族氏名号,大多都是器物制作或使用直接刻划而成,制作工艺较简单;而金文族徽制作相对较复杂,首先需要在陶范上刻写族氏名号,然后修整、合范,最后再用铜液浇铸而成。因此,一般认为金文族徽兴起于铜器铸造技术较成熟的商代。事实上,在二里头文化遗址中,已经发现有铸刻简单花纹的青铜礼器。从当时陶范制作工艺看,夏代晚期已经具备了铸刻族徽铭文的技术条件。在传世铜器中,也有夏代晚期青铜器铭刻族徽的例证^{[3]315}。这种情况说明,金文族徽很可能早在夏代晚期已经出现。从新石器时代至二里头文化遗址出土陶器上所刻写的族氏名号看,其结构形式分为两类:一类是笔画简单的抽象符号,如仰韶时代半坡遗址出土陶钵铭刻1、2、3等,这些“多种类同的符号,出在同一窖穴或同一地区”,发掘者推测“可能是代表器物所有者或器物制造者的专门记号”^{[4]198},研究者认为“如花押或者族徽之类”^[5];另一类为笔画较复杂的象形符号,如龙山时代朱家村遗址出土陶尊铭刻、等,“都随葬在大墓中,且放在显著位置”,发掘者认为“是显示墓主身份、地位的象征物”^[6],研究者认为与铜器族徽类似,“是表示器物主人的族氏”^④。与此类似,金文族徽在结构上也分为两个系统:“一个是刻划系统(六书中的‘指

事’),一个是图形系统(六书中的‘象形’)。”^[5]。这种前后对应的关系,说明在青铜器上铸刻金文族徽是从陶器刻写族氏名号的传统习惯发展而来。

从社会组织形式来看,金文族徽兴起与夏商时期族氏兴盛和族氏政治发展关系密切。根据文献记载,夏代族氏众多,《世本·氏姓篇》载“姒姓,夏禹之后,有夏后氏、姒氏、有扈氏、有南氏、斟寻氏、彤氏、褒氏、弗氏、杞氏、郕氏、莘氏、冥氏、戡灌氏”^{[7]260-264};《史记·夏本纪》载“禹为姒姓,其后分封,用国为姓,故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟(氏)戈氏”^{[8]89};《春秋》经传载夏代异姓国族有彭姓豕韦氏、己姓昆吾氏、董姓鬲夷氏、姚姓有虞氏等^{[9]605-608}。这些众多以“氏”为称的族氏名称,应当就是考古发掘所见夏代陶器上出现的族徽。例如,在河南洛阳皂角树遗址发现夏代中期陶器刻有象形“車”^[10];偃师二里头遗址出土陶器刻有“矢”“井”“冉”“皿”“木”“簠”以及一些简单的抽象符号1、2、3、4等^{[11]304,203},多见于二里头文化第三、四期,经碳十四测定年代属于夏代纪年范围(公元前1900至公元前1500年),可知其为夏代晚期形成的族徽。据专家考证,它们实际上是与甲骨金文有密切渊源关系的夏代文字,典型例证如下表所列^[12]。

二里头文化部分陶文隶释表

陶文													
甲金文相对													
隶释	矢	矢	井	井	井	皿	皿	丰	戾	衎	行	嬰	來

上表夏代陶文考释或有可商,但多数都能与青铜器族徽文字相对应。如第5字像盛矢之器,应为青铜器上常见的金文族徽“簠”字;第11字作八字形,不是“行”而是与父癸簠、父丁爵(《殷周金文集成》3219、8443,以下凡引该书只

标编号)铭文相同的金文族徽“)(”字。众所周知,夏代晚期已经出现了青铜容器并在器物表面铸有简单花纹,如二里头文化遗址出土铜爵、铜罍、铜鼎等器上的凸弦纹、联珠纹、网格纹等。从制作工艺观察,当时采用先在陶范上刻

划,然后再进行浇铸的工艺。不难看出,这种技术实际上可以看成是由在陶器上直接刻写族氏名号发展而来。因此,从陶范制作技术考察,夏代晚期已经具备铸造金文族徽的技术条件。然而,在科学发掘的夏代铜器上,至今仍未发现与二里头陶器上族氏名号相同的金文族徽。尽管如此,我们仍不能断言夏代尚未出现金文族徽。因为在传世铜器以及相关的铭文材料中,有夏代晚期金文族徽出现的一些证据:(1)《西清古鉴》著录的铜鬻铭文作大人胯下蛙形^{[13]216},释“鼃”,时代为夏代^{[3]315},器型被认为仿自龙山文化陶鬻,具体年代“可能是公元前两千年,最迟不晚于公元前一千五百年之前”^[14],或说为“夏代晚期或商代早期”^{[15]27},说明夏代晚期可能已出现金文族徽。(2)《商周青铜器铭文暨图像集成续编》(下文引用该书简称为《铭续》)233新著录有铭“亞𠂔”的铜鬲,器形与汾阳杏花村、夏县东下冯龙山文化及二里头文化陶鬲相似,应为夏人或夏遗民的遗物^[16];(3)《殷周金文集成》4988著录的商代晚期铜卣盖铭文𠂔,有学者指出其“所摹爵之形状为长流上翘,无柱,束腰,平底。这种形制的爵显然应是二里头文化或至迟是早商文化的爵,在商代晚期已不可见。也就是说,这个‘爵’字很可能在二里头文化时期就被创造出来了,一直延续到了商代晚期”^⑤。(4)在商周铜器铭文中,有一些族徽为夏人后裔的族氏名称,如姁姓的𠂔、戈、辛、虎、山、𠂔等^[16],其中𠂔、山、𠂔均见于二里头文化遗址出土陶器^[17],说明夏人有使用族徽的习惯。此外,有些见于商代的金文族徽如木、禾、矢、菴、𠂔等,也见于二里头文化遗址出土陶器,说明金文族徽早在夏代晚期可能已经存在。(5)从金文族徽与文献记载的族氏名称相互对照来看,有些见于商周铜器的族徽如杞(5097)、南(《商周青铜器铭文暨图像集成》15872,该书下文简称为《铭图》)、寻(《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》544,该书下文简称为《新收》)、弗(2589)、曾(《铭图》7991)、辛(989)、戈(《近出殷周金文集录》710,该书下文简称为《近出》)分别与文献记载的杞氏、有南氏、寻氏、弗氏、曾氏、辛氏、戈氏相互对应,说明这类族徽早在夏代已经出现。综上可

知,金文族徽很可能出现于夏代晚期,不是有些学者所认为的商代早期或中期^⑥。退一步来看,即使金文族徽由于受铜器铸造技术条件的限制而出现较晚,考古发现二里头文化遗址早已有族徽见于夏代晚期陶器应该不容否认。

如果以上看法不误,通过文献对夏代族氏的有关记载,我们进而可以了解夏代族徽所反映的族群融合情况。我们知道,夏代社会的族组织是由父系家庭发展而来的家族,其规模较大者多称为某氏或某族,他们各有族姓,这就是《尚书·禹贡》所谓“中邦锡土姓”。“中邦”指与“夷狄”相对的中原地区各族氏,即为早期华夏族氏;“锡土姓”是指中原各族氏在所居住的地域内按“姓”分“氏”构建基层组织,也就是“赐土为氏,赐姓为族”,与《左传》所说“因生以赐姓,胙之土而命之氏”^{[18]202}相同。前人研究已指出,夏代的社会结构特点是“既保有氏族传统,又出现了国家的雏形,其设官分职与颇富时代特色的‘中邦锡土姓’合为一体”^{[2]259-260}。按《潜夫论·五德志》记载“姁姓分氏,夏后、有扈、有南、斟寻、泊淞、辛、褒、费、戈、冥、缙,皆禹后也”^{[19]396},可知夏人的族组织分姓族、氏族(或称族氏)以及基层家族三个层次。姓族如姁姓夏人、子姓商人、姬姓周人、秃姓豷夷、偃姓群舒、彭姓豷韦等^{[19]401,456,414},他们是“同出于一个男性或女性祖先的若干宗族及其若干家族的外婚单系亲族集团”^{[20]209}。氏族为姓族之下的分支,如姁姓的夏后氏、有扈氏等,常见为父系主体家族与若干分支家族组成并占有一定封地的血缘政治集团。为避免与原始社会的氏族相混淆,学者们多称之为“族氏”。而家族则为族氏的基层单位,“是指依靠婚姻与血缘关系而形成的同居或聚居的、有共同经济生活的亲属组织”^{[21]16,14,9}。从以上三个层次的族组织来看,夏代的族徽使用多见于族氏和家族,而夏代的族群融合则多见于姓族与族氏二个层面。具体表现在如下几方面:

(一)不同姓族之间联合。传说夏禹治理洪水过程中,命偃姓夷族首领皋陶“作士以理民”,命嬴姓夷族首领伯益“予众庶稻,可种卑湿”,命姬姓周族首领后稷“予众庶难得之食,食少,调有余相给,以均诸侯”,同时“命诸侯百姓兴人徒

以傅土”^{[8]77,51},且命子姓商族首领契任司徒“佐禹治水有功”^{[8]91}。这种不同姓族之间的联合行动,实际上是夏朝建立前后黄河中下游地区的各族群因平治水土、改善农业生产条件和种植多种农作物而增强了彼此经济文化联系的反映。在此基础上,史载夏禹“乃行相地宜所有以贡”^{[8]51}，“东教乎九夷”^{[22]266}，南征有苗，“合诸侯于涂山”^{[23]1642}，进一步加强了南北地区族群之间的政治融合，从而为夏后氏王权统治的建立奠定了基础。此后，以姒姓为中心的族群融合逐渐形成并呈现出不断扩大的趋势，史称“禹子启贤，天下属意焉。及禹崩……诸侯皆去益而朝启”^{[8]83}。夏王朝建立后，夏人势力向东扩张，与夷族、商族的融合随之不断加深。如古本《竹书纪年》记载夏后相“征淮夷、风夷及黄夷”“于夷来宾”，少康时“方夷来宾”“柏杼子征于东海”，夏后芬时“九夷来御，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷”^{[24]5-9}；今本《竹书纪年》也记载帝相时“商侯相土作乘马，遂迁于商丘”，少康“使商侯冥治河”，帝杼时“商侯冥死于河”^{[24]204,206}，后世史书分别称为“相土佐夏，功著于商”^{[8]92}“冥勤其官而水死”^{[25]158}，可知商人的一些先公曾为夏王朝服务，子姓商族与姒姓夏族的融合早在夏代已经开始。

(二)不同姓族之间相互冲突，常以一方战胜另一方的方式而实现彼此融合。如东夷族首领伯夷与夏启争夺王位，古本《竹书纪年》称为“益干启位，启杀之”，《韩非子·外储说下》则说“启之人因相与攻益而立启”，说明这次冲突的结果是夏后氏夺取了王权，而东夷族受到了削弱成为附庸。直至太康时期，东夷族势力复兴，有穷氏首领后羿、伯明氏首领寒浞曾一度联合推翻夏统治，“因夏民以代夏政”^{[23]936}。大约四十年后，少康联合姒姓的斟寻氏、斟灌氏等攻灭寒浞之子浇、豷的封国过、戈，又恢复了夏朝统治，并使东夷族遭受沉重打击而无力与夏对抗，常以“来宾”“来御”方式朝觐，夷夏之间最终实现了政治上的融合。

(三)同一姓族内部族氏之间的冲突与融合。夏启继承王权后，同族“有扈氏不服，启伐之，大战于甘……遂灭有扈氏，天下咸朝”^{[8]84}；

夏代中期，东夷族有穷氏后羿代夏，同族伯明氏子弟寒浞乘其耽于田猎，杀而代之，“外内咸服”^{[23]937}。这些同一姓族内部族氏之间的政治冲突，都以武力征服手段实现相互融合。

(四)不同族氏之间联姻及融合。如夏少康逃奔有虞氏为庖正，“虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶”^{[23]1606}，夏“后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰”^{[24]16}。这种族氏之间通婚多见于异姓之间，大多属政治联姻，有助于推进族群融合认同。

从上述几方面来看，夏朝王权的构建明显是以姓族联合为基础，即建立以姒姓为中心的姓族联盟；而王权的凝聚与陵替则以族氏冲突和斗争为特点，主要表现为以夏后氏与有扈氏、有穷氏、伯明氏等争夺王权的政治斗争。由此可见，夏代的姓和氏，实际上都是政治单位，并非单纯的血缘组织；而夏代政治的发展，实质上是由姓族政治到氏族政治的演变。在夏代，姓族是血缘色彩较强、涵盖成员较广的组织，而氏族(或称族氏)则是现实政治的主导，诸如夏后氏、有扈氏、有穷氏、伯明氏、斟寻氏、斟灌氏、有莘氏等，不仅是活跃于夏代政治舞台的最重要的政治集团，而且也是延续数百年至商周时代仍然存在的著名族氏。

二、金文族徽发展与商代早中期族群融合

商朝建立后，族氏的政治化发展日益明显，金文族徽数量也随之增多。其原因主要有三方面：(1)商汤灭夏前后，为了构建灭夏联盟和稳固商王室统治，子姓商族与夏人、夷人的部分族氏联合、联盟关系不断发展，从而使族氏成为构建商代国家政权的重要组织。如夏末商汤与姒姓有莘氏伊尹结盟“以示必灭夏”^{[26]851}“伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀”^{[8]95}；灭夏之后，商汤又与东夷薛国首领仲虺联合，“至于大垆，仲虺作诰”^{[18]569}，稳固了商王朝统治。(2)商代的族氏为社会活动和社会组织的基本单位，通常分为“宗氏”和“分族”二级^{[23]1536}，均有自己的氏名(族徽)和独立的祭祀系统，占据一定的土地，

拥有独自经营的农、牧业经济和一定数量的族军武装,是较为独立的政治、经济、军事实体,且数量和规模不断壮大。这就是见于文献记载的称为“某氏”的众多国族,诸如“契为子姓,其后分封,以国为姓,有殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”^[8]¹⁰⁹“子姓分氏,殷、时、来、宋、扈、萧、空同、北段”以及“宋孔氏、祝其氏、韩献氏、季老男氏、巨辰经氏、事父氏、皇甫氏、华氏、鱼氏、而董氏、艾岁氏、鸠夷氏、中野氏、越椒氏、完氏、怀氏、不第氏、冀氏、牛氏、司城氏、冈氏、近氏、止氏、朝氏、敦氏、右归氏、三伉氏、王夫氏、宜氏、征氏、郑氏、目夷氏、鳞氏、臧氏、虺氏、沙氏、黑氏、围龟氏、既氏、据氏、砖氏、己氏、成氏、边氏、戎氏、买氏、尾氏、桓氏、戴氏、向氏、司马氏,皆子姓也”^[19]^{400, 431},还有殷民六族“条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”,殷民七族“陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏”,以及“怀姓九宗”,等等^[23]¹⁵³⁶⁻¹⁵³⁷。这些族氏的大量存在,不仅推动着商代族氏政治的发展,而且使商代金文族徽数量空前增多而趋于兴盛。(3)商人灭夏后,通过俘虏夏人工匠和控制伊洛河流域夏文化区,继承和掌握了夏代先进的青铜器铸造技术,同时又“以族军为基础,不断地向外扩展,当占领一地之后,即斩除当地原有的贵族群体……将一个或多个族氏‘分封’到这些新的地点,取代原有的他姓贵族群体,以控制留居当地的原住民”^[27]⁸⁵,从而使金文族徽扩散到山西垣曲商城、夏县东下冯、湖北盘龙城、江西清江等地的军事据点或方国,不断地促进青铜文化的地域传播和夏商族群的文化融合。

商代早期,金文族徽数量较少,地域分布主要在夏文化中心区域附近。从商代早期的考古发掘资料看,在豫北、冀南至豫东、鲁西南一带发现的青铜刀、镞、耳环等器,明显不能与豫西、晋南二里头文化遗址出土的爵、斚、盃、鼎等礼器同日而语,说明当时商人族群的铜器制作技术明显落后于二里头夏文化。这一时期发现的金文族徽,主要有1964年河南郑州杨庄出土的铜爵铭“𠄎”^[28]^{57, 11},1978年河南中牟县大庄村出土的铜戈铭“臣”^[29],1971年山西长子县高庙村出土的铜甗铭“𠄎”^⑦,1977年湖北随县淅河出土

的铜戈铭“𠄎”^[30]。从以上各器的出土地点结合早期商文化地域分布看,早商一期的商族势力已经从“有夏之居”扩张到晋南地区,至早商二、三期向南深入到湖北黄陂盘龙城一带,说明商代早期的金文族徽已经从夏文化中心区的豫西和晋南,扩大到商人在湖北盘龙城等地建立的军事据点或方国。值得注意的是,杨庄铜爵腹部𠄎两侧铸有双目形族徽“𠄎”,与另一侧腹部所铸“臣字眼的饗饗纹”不同^⑧,该族徽又见于上海博物馆收藏的商代早期铜爵^[31]²⁷,在现存𠄎族30余件铜器中有3件西周早期铜器铭文记载表明,𠄎族为姒姓^[32]²⁷,说明𠄎族为夏遗民。中牟大庄铜戈所铭族徽“臣”是最早出现的以官为氏的族称,见于商代中晚期则有“冬臣单”(7203)、“臣辰𠄎”(《近出》628)等。有学者认为,后者即文献所载殷商子姓“巨辰经氏”^[27]¹⁸。准此,可知臣族为子姓。上述例证表明,商代早期使用金文族徽的族群,既有夏遗民也有商人族群。这是夏遗民与商人族群开始融合认同的反映,说明以青铜礼器、金文族徽为代表的夏文化,在商代早期已得到了商人族群的继承与认同。

商代中期,金文族徽的数量开始明显增加,地域分布较前有所扩大,新出现的族徽有𠄎、鸟、犬、龟、甘、甲、冬刃等,但数量仍然不多。这是夏遗民与商人族群融合扩大的表现。这一时期,由于中商文化“分布地域曾一度比早商时进一步扩展,东到泰沂山脉一线,西抵关中西部岐山、扶风,北面近抵长城,南逾长江”^[33]²⁵³,所以1991年在山东沂水县信家庄墓葬出土的铜戈铭“鸟”^[34]、1972年陕西岐山县京当村窖藏出土的铜戈铭“臣”^[35]、1965年陕西绥德县塬头村窖藏出土的铜戈铭“冬刃”^[36]、1977年北京平谷县刘家河村墓葬出土的铜鼎铭“龟”^[37],都应当视为商人文化区域内的夏遗民与商人族群在北方黄河流域融合认同的反映。

三、金文族徽兴盛与商代晚期族群融合认同

商代晚期,金文族徽数量显著增加,地域分布广泛,发展趋于兴盛。大致分为两个发展阶

段。(1)盘庚迁殷至武丁早期。这时商人已迁都于殷,政治逐渐稳定,生产开始发展,青铜器制作工艺明显提高,金文族徽数量相应增加,新出现的金文族徽有天、先、眉、媚、子、武、侯、卫、宁_章、麇册、亞犬、亞弼等。与商代中期相比,这一时期金文族徽的地域分布格局出现了明显变化。首先,西部的关中地区迄今尚未出土殷墟一期族徽铜器,说明当时商人族群可能已退出了关中平原。但在西北部的黄土高原,发现陕西绥德县塬头村窖藏出土的铜鼎铭族徽“天”^[36],内蒙古昭乌达盟翁牛特旗敖包山出土的铜甗铭族徽“宁_章”^[38],可知当时中原地区的夏商族群与北方部族的互动交流较多,民族融合主要发生在北方黄河流域的中游地区。其次,在江南和山东地区,迄今未发现殷墟一期族徽铜器,但在安徽嘉山县泊岗引河工地出土有一件铭族徽“子”的铜罍^[39],说明商人族群在东方、南方的分布范围明显收缩,大致东从今山东中南部退出了山东境内,南从今湖北长江沿线退缩至今安徽中部淮河沿线。最后,在豫北、冀南的商文化核心区出现了较多的金文族徽,如1976年河北正定县新城铺遗址出土的铜爵铭族徽“麇册。”^{[40]158},1949年河南安阳出土的铜甗铭族徽“侯”(《铭图》13951),1992年花园庄南115号墓出土的铜鼎铭族徽“韋”^{[41]58},1995年小屯村殷代大型建筑基址出土的铜鼎铭族徽“武”^[42],1976年小屯村妇好墓出土的铜鼎铭族徽“亞弼”^{[43]57},说明以河南安阳王畿之地为中心的金文族徽中心开始形成。更进一步看,内蒙古翁牛特旗出土的宁_章甗重达14公斤,被认为是商王室遗物^[44]。而安阳小屯大型建筑基址出土的铜盃铭文“武父乙”,也被发掘者认为是商王武丁对其父小乙的称谓^[42]。对比商代中期的郑州南顺城街、郑州张寨南街杜岭、郑州向阳回族食品厂窖藏所出王室重器均无族徽的情况^{[45]4-103},可知这时商王室贵族已经开始使用金文族徽。这是夏商王族融合认同的体现。此后,金文族徽作为殷商文化的一个重要标志,在商代晚期的各种遗存中屡见不鲜。

(2)武丁晚期至帝辛时期。这时相当于殷墟文化二期至四期,考古发现商代各级贵族及上层平民墓葬都出土族徽铜器,说明族徽的使用

已经扩大到商代社会各阶层,金文族徽数量随之猛增。据严志斌对现存商代铜器铭文的分期断代研究,金文族徽在殷墟二期有423例单独出现,23例与日名连缀,67例附加有亲属称谓,有149例见于人名称号,合计662例;殷墟三期有358例单独出现,37例与日名连缀,47例附加有亲属称谓,有21例见于人名称号,合计463例;殷墟四期有572例单独出现,66例与日名连缀,486例附加有亲属称谓,有73例见于人名称号,合计1197例^{[46]82-83}。以上各期共计2322例。若将不能分期断代以及近年新发现的材料计算在内,商代晚期的金文族徽数量更多。以上族徽铜器的出土地表明,当时金文族徽的分布遍及整个商文化区,其中以河南安阳最集中,形成了以殷都为中心辐射周边诸侯方国的分布格局。

从商代晚期金文族徽的来源与构成看,其发展主要表现在两个方面:(1)出现了许多地名、国名或以地名、国名附加族名的族徽,而且数量不断增多,如单、西单、南单、北单、西单光、南单葇、北单戈以及龙、虎、木、林、龙舟、虎未木戊、林亚𩇛等。这类族徽实际上就是“以地为氏”或“胙土命氏”,体现着族氏血缘与地域的结合,其形成与商代族氏迁移、奠置、分封、建立族邑有关。显然,按照这种族徽的命名方式,居住在同一地域的不同族氏,都会冠以相同地名作为族徽,形成诸如西单光、西单𠂔、西单只、西单𠂔、西单𠂔之类族徽。这是不同族氏聚居一地而互有联系的反映。(2)以官名、职事或官名、职事附加族名的族徽数量增加明显,如尹、亚、册、侯、田、宁、犬、卫、尹舟、亚弼、册告、正侯、告田、宁矢、犬鱼、弓卫等。这类族徽实际上就是“以官为氏”,即为家族组织与政治权力的结合,其形成与家族首领担任某种官职有关,所体现的是家族的政治地位,较为突出地反映了商代家族组织的政治化发展。此外,有些族徽由两个官名构成,如亚宁、亚寝、亚册等;有些族名前后附加有两个官名,如亚册舟、鸟宁册、亚鸟宁、亚彛侯、卫册□等。这类族徽相当于《左传》所谓“官有世功,则有官族”^[23]⁶²,即与族氏首领历任多种官职或一身兼任数职有关。总之,上述情况说明,商代晚期的族氏政治化发展较为明

显。换句话说,在政治力量推动下,商代晚期不同族氏之间的融合程度明显加强,金文族徽的政治化明显增强。

从族群融合的角度来看,商代晚期金文族徽的变化主要表现在三个方面:(1)自殷墟一期开始出现“子父辛”(《近出》922)、“武父乙”(《新收》130)之类族徽与父祖日名庙号的联缀形式,其后数量不断增多。这是各族氏自群意识逐渐增强的表现,也是各族氏通过对先祖的纪念来加强和延续族群认同、维护本族利益发展的体现。(2)以祖先人名为族徽不断出现,形成了人名与族名相同的许多族徽,如鬯、壹、行、何、子何、子启、子渔等。这种情况类似于周代“以字为氏”或“以人名为族名”,所体现的主要是家族血缘关系、先祖声名与威望和族氏成员的自群意识。因此,当这种族徽铜器列于宗庙、用于祭祀或陪葬时,除将同族血缘关系昭告天地和祖先神灵以求庇佑之外,还具有“提醒参与祭祀活动的人群——我们是具有相同血缘关系的共同体。这样一来,不仅使族徽自然成为全体成员共同的血缘标志符号,而且在长期祭祖过程中,它可以使同族成员的血缘关系得到不断认同和加强,从而使世代族人凝聚起来、传承下来,形成同祖同族的认同观念”^[47]。(3)出现了许多由两个或两个以上的族氏名构成的复合族徽,如棚舟、弔龜、𠂔大中、秉盾戊、犬山刀子、糸子𠂔刀、𠂔子弓𠂔等。这类族徽大多是族氏分化过程中旧族名附加新族名所形成的各分支族氏名^[48],有些代表着族氏之间的联合、联盟或者从属关系^⑨,有些属于不同族氏共同作器^[49] 187-191,有些是因婚姻关系而将夫妻、父母双方的族氏名合刻在一起^⑩。以上各种复杂的内涵,大致分为因族氏分化形成的新氏名与旧族名的组合、因族氏联合或联盟形成的主祭者氏名与从祭者氏名的组合、因族氏联姻形成的本族氏名与外亲氏名的组合(受祭者父氏+母氏、致祭者夫氏+妻氏、已嫁女夫氏+父氏)三种基本类型。由此可见,复合族徽并不代表一级独立的族组织实体,而是族氏之间各种复杂关系的表示^[50] 237-247。这种情况说明,复合族徽所体现的因族氏分化而形成的从属关系、因相互存恤吊祭而形成的族

氏联合或联盟关系、因相互通婚而形成的族氏联姻关系,都是建立在以族氏为本位的基础上,尚未深入到社会个体和家庭层面,因而当时的族群融合认同还不足以形成民族共同体,更多呈现的是族氏林立的局面。

结 语

纵观金文族徽的兴起发展,不难发现夏商时期的族群融合认同并非一蹴而就,而是经过由姓族到族氏不断融合成长的发展过程。夏代早期,不同姓族之间的联合与冲突较明显,同时众多以氏为称的族氏之间矛盾和斗争不断。这是族氏政治兴起的表现。夏代晚期,金文族徽随着青铜礼器出现,标志着铸铜技术的进步和族氏组织的发展。商代早期至中期,金文族徽在商人族群中不断传播,种类和数量都有所增加。这是夏遗民与商人族群融合认同逐渐加强的表现。

众所周知,商代除商人族群、夏遗民族群外,还有数量众多的其他姓族族群以及散居各地的土著族群。在长期发展过程中,各族群之间的交流融合不断加强,金文族徽的使用也由早期夏遗民族群的族氏,逐渐扩大到商人族群的族氏,乃至其他族姓以及土著族群的族氏。由于子姓商族在族氏的交流融合过程中占据主导地位,最终在商代晚期形成了一个以子姓商族为主体、以姒姓夏族为附从、包括其他异姓族氏和一些土著族氏在内的庞大族群。这个族群以使用金文族徽为标志,是华夏族形成过程中的一个重要发展阶段。在当时的族群内部,商人与夏人已基本融合,他们都秉承青铜礼乐文化,使用相同的语言文字,以金文族徽作为基层族氏的标志,与周边各族构成的“夷”相区别,表面上已经具备了民族共同体的特征。然而,由于当时的族氏多为单一的血缘结构,族组织规模较大,各有自己的族徽和祖先祭祀系统,加之在政治、经济、军事上具有较大的独立性,实际上其民族性并不强。因此,当时众多的族氏林立,矛盾冲突不断。许多族氏虽然通过婚姻、纳贡和接受赏赐的方式,与商王室建立联系,但仍

然具有较大的独立性和自主性,经常反叛或与商王室敌对,关系时好时坏,在内部并未形成民族性较强的共同体。可见,华夏族群的融合认同仍停留在强调血统和血缘边界的较低层次,并未形成一个民族文化共同体。

注释

①田继周:《先秦民族史》,四川民族出版社1988年版;江应梁:《中国民族史》,民族出版社1990年版,第57~90页;王钟翰:《中国民族史》,武汉大学出版社2012年版,第80~84页。②李龙海:《汉民族形成之研究》,科学出版社2010年版,第83~116页;徐昭峰:《夏夷商三种文化关系研究》,科学出版社2013年版;曾文芳:《商周至汉初民族文化区域互动研究》,人民出版社2016年版,第26~196页。③张国硕:《先秦人口流动民族迁徙与民族认同研究》,大象出版社2011年版;李玲玲:《先秦族群迁徙融合与华夏文明进程研究》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2019年第6期。④裘锡圭:《汉字形成问题的初步探索》,《中国语文》1978年第3期;李学勤:《论新出大汶口文化陶器符号》,《文物》1987年第12期。⑤杜金鹏:《关于二里头文化的刻画符号与文字问题》,《中国书法》2001年第2期;中国社会科学院考古研究所:《中国考古学》(夏商卷),中国社会科学出版社2003年版,第125页。⑥石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期;朱凤瀚:《中国青铜器综论》,上海古籍出版社2009年版,第622页。⑦郭勇:《山西长子县北郊发现商代铜器》,《文物资料丛刊》(3),文物出版社1980年版,第198~201页;王进先:《山西长治市拣选、征集的商代青铜器》,《文物》1982年第9期。⑧有学者将𠄎爵铭文“𠄎”视为与该器腹部另一侧“臣字眼的饗饗纹”相同的装饰花纹(其说见石蝶:《商代中期有铭青铜器探讨》,《故宫博物院院刊》2006年第4期),其说可商。⑨姚志豪:《商金文族氏徽号研究》,逢甲大学中国文学研究所硕士论文,2002年。严志斌:《复合氏名层级说之思考》,《中原文物》2002年第3期。⑩何景成:《商周青铜器族氏铭文研究》,吉林大学博士学位论文,2005年;严志斌:《商代金文的妇名问题》,《古文字研究》第26辑,中华书局2006年版;张懋镛:《关于探索“复合族徽”内涵的新思路》,《古文字研究》第27辑,中华书局2008年版。

参考文献:

- [1]杨晓能.青铜纹饰与图形文字的史前渊源[M]//王宇信,宋镇豪,孟宪武主编.2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2004.
- [2]晁福林.先秦社会形态研究[M].北京:北京师范大学

学出版社,2003.

- [3]刘雨,严志斌.近出殷周金文集录二编:第四册[M].北京:中华书局,2010.
- [4]中国科学院考古研究所,陕西省西安半坡博物馆.西安半坡[M].北京:文物出版社,1963.
- [5]郭沫若.古代文字之辩证的发展[J].考古,1972(3):2~13.
- [6]山东省文物考古研究所,莒县博物馆.莒县大朱家村大汶口文化墓葬[J].考古学报,1991(2):167~206.
- [7]宋衷注,秦嘉谟等辑.世本八种[M].上海:商务印书馆,1957.
- [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [9]顾栋高辑.吴树平,李解民点校.春秋大事表[M].北京:中华书局,1993.
- [10]洛阳市文物工作队.洛阳皂角树:1992~1993年洛阳皂角树二里头文化聚落遗址发掘报告[M].北京:科学出版社,2002.
- [11]中国社会科学院考古研究所.偃师二里头:1959年~1978年考古发掘报告[M].北京:中国大百科全书出版社,1999.
- [12]曹定云.夏代文字求证:二里头文化陶文考[J].考古,2004(12):76~83.
- [13]清高宗敕编.西清古鉴.乾隆二十年内府刻本[M]//金文文献集成:第四册.北京:线装书局,2005.
- [14]邵望平.铜鬲的启示[J].文物,1980(2):86~89.
- [15]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成:26[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [16]雒有仓.从青铜器族徽看夏人后裔与商周族群的融合认同[J].中原文化研究,2020(2):24~33.
- [17]杜金鹏.关于二里头文化的刻画符号与文字问题[J].中国书法,2001(2):54~56.
- [18]孙星衍撰.陈抗,盛冬铃点校.尚书今古文注疏[M].北京:中华书局,2004.
- [19]王符著.汪继培笺.彭铎校正.潜夫论笺校正[M].北京:中华书局,1985.
- [20]杨希枚.先秦文化史论集[M].北京:中国社会科学出版社,1995.
- [21]朱凤瀚.商周家族形态研究:增订本[M].天津:天津古籍出版社,2004.
- [22]吴毓江.墨子校注[M].北京:中华书局,1993.
- [23]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [24]方诗铭,王修龄.古本竹书纪年辑证[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [25]徐元浩撰.王树民,沈长云点校.国语集解[M].北京:中华书局,2002.

- [26]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [27]黄铭崇.晚商王朝的族氏与族氏政治[M]//陈光祖,臧振华主编.东亚考古的新发现.台北:“中研院”,2013.
- [28]《河南出土商周青铜器》编辑组.河南出土商周青铜器:一[M].北京:文物出版社,1981.
- [29]赵新来.中牟县黄店大庄发现商代铜器[J].文物,1980(12):89-90.
- [30]王世振.湖北随县发现商代青铜器[J].文物,1981(8):46-48+100.
- [31]陈佩芬.夏商周青铜器研究[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [32]张懋镛.古文字与青铜器论集:第三辑[M].北京:科学出版社,2010.
- [33]中国社会科学院考古研究所.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [34]马玺伦.山东沂水新发现一件带鸟形象形文字的铜戈[J].文物,1995(7):72-73.
- [35]王光永.陕西省岐山县发现商代铜器[J].文物,1977(12):86-87.
- [36]黑光,朱捷元.陕西绥德塬头村发现一批窖藏商代铜器[J].文物,1975(2):82-87.
- [37]北京市文物管理处.北京市平谷县发现商代墓葬[J].文物,1977(11):1-8+96-99.
- [38]苏赫.从盟盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明[J].内蒙古文物考古,1982(2):108-111+52.
- [39]南京博物院.南京博物院藏安徽文物选介[J].东南文化,1991(2):268-271+327.
- [40]石家庄地区文化局文物普查组.河北省石家庄地区的考古新发现[M]//文物编辑委员会.文物资料丛刊:1.北京:文物出版社,1977.
- [41]中国社会科学院考古研究所,安阳市文物考古研究所.殷墟新出土青铜器[M].昆明:云南人民出版社,2008.
- [42]中国社会科学院考古研究所安阳工作队.河南安阳殷墟大型建筑基址的发掘[J].考古,2001(5):18-26+97.
- [43]中国社会科学院考古研究所.殷墟妇好墓[M].北京:文物出版社,1980.
- [44]陆思贤.翁牛特旗早商铜甗铭文发微[M]//魏坚主编,内蒙古文物考古研究所编.内蒙古文物考古文集:第2辑.北京:中国大百科全书出版社,1997.
- [45]河南省文物考古研究所,郑州市文物考古研究所.郑州商代铜器窖藏[M].北京:科学出版社,1999.
- [46]严志斌.商代青铜器铭文分期断代研究[M].北京:社会科学文献出版社,2014.
- [47]雒有仓.金文族徽的功能及其时代变化[J].中原文化研究,2019(5):102-108.
- [48]朱凤瀚.商周青铜器铭文中的复合氏名[J].南开学报(哲学社会科学版),1983(3):54-65.
- [49]严志斌.商周复合氏名探析[M]//中国古文字研究会,吉林大学古文字研究室.古文字研究:第27辑.北京:中华书局,2008.
- [50]雒有仓.商周青铜器“复合族徽”新探[M]//中国古文字研究会,复旦大学出土文献与古文字研究中心.古文字研究:第29辑.北京:中华书局,2012.

The Rise and Development of the Armorial Inscription on Bronze and Identity Fusion of the Xia and Shang Ethnic Groups

Luo Youcang

Abstract: The existing data show that the armorial inscription on bronze probably arose in the late of Xia Dynasty, and it is an important symbol of the social organization form from the family name to the clan. From the early to middle period of Shang Dynasty, the political significance of the clan became increasingly obvious, the number of the armorial inscription on bronze increased and the geographical distribution expanded. In the late of Shang Dynasty, the number of the armorial inscription on bronze increased significantly. Of all these emblems, the number of emblems based on people's names, place names and palace names increased. The proportion of composite emblems increased as well. This is an evidence that the Shang Dynasty ethnic integration identity gradually separated from blood and turned to geopolitics and constantly strengthened. The integration at that time was still based on ethnic groups which is highly independent and with strong consanguinity, thus had not penetrated into the level of social individuals and families. The integration in Xia and Shang Dynasties did not form a national community based on geographical relations.

Key words: the armorial inscription on bronze; extended family; ethnic groups; identity fusion

[责任编辑/知 然]



从玉石到瓷器的造物路径*

熊承霞

摘要:在中国文化原型基因中,玉石文化从野生状态的石头开始,经历了从劳动工具到国器象征、美学代表、道德转译的自身属性变迁。玉石不仅维系着先民生存的物质基础,更超越成为中华文明进程中的文化表征与精神信仰。作为原编码符号,玉石承载着中华文明的发生史与道器合一的观念史,在长久的转换中凝聚为深层的文化原型。玉石催生了与之相适应的美学认知和国家精神,激发出“近玉”与“尚玉”的瓷器造物思维,成功求解到贯通数千年的文脉基因。一个没有建构“传播体系”的文明是不可能长久持续的,正是透过从玉到瓷的造物认知变迁与审美实践,中华造物路径中的智慧与观念最终整合为文化理想与文明传播共享的路径。溯源玉与瓷关联的造物文化基因,有助于解读“玉成中国”造物思想中的德性目标,并探索其作为中华文明传承的规范性文本和“CHINA”编码与解码之间的意涵。

关键词:造物;玉石;瓷器;尚玉思维;符号编码

中图分类号:K876

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0032-08

在中国各大早期文化遗址的出土器物中,可以发现一个规律,其都出现了种类不同的玉器,这些玉器至少在公元前6000年至公元前1500年间象征着一种“级别”。众多学者对这些出土的玉器进行了人类学、考古学方面的研究,总结玉及玉器的功能经历了从“工具”“物器”“敬神”“药食”“齐天”“国器”“殓葬”“祥瑞物”“君子”“美好”的认知变迁。这说明玉作为华夏文明原型的重要基因,不仅表述在文学歌赋中,很早就通过器物造型实现野生的石材超越更新为人造的玉器,整个过程凝练着选材、加工、模拟、替换、圣化、生活化等一系列从物质功能到美学范畴的主题演变。早期文献中专门开启了玉的神圣化定位,《穆天子传》中记载“群玉之山”,《山海经》中则记载了“玉当作种子”“食飧玉(食玉英)”“祭祀山神”“玉使人羽化登仙”“玉超脱自然通神灵”等

诸般表述。经过圣化的玉从普通的石块中游离而出成为文化符号,并一直承载着中华文明进程中极为核心的动力机制功能。玉除了引发国家和民族的精神象征外,也激发了造物智慧的升华,尤其是对中国瓷器“似玉”制造的联动智慧。玉与瓷不仅统一着华夏文明观念,整合着中国“格物穷理”的理想,更是中国古代造物的灵魂。从出土玉器的文化原型隐喻开始,探寻中国瓷器“尚玉”美学及道德观念的建构,以此维度思考“从玉石到陶瓷”之间相互递进的文化传播路径,或可视为求解中华文化原型文脉及文明持续动力机制的有效方法。

一、玉石与造物的关系

《说文》中解读玉是“石之美者为玉”,美的

收稿日期:2021-05-31

*基金项目:教育部人文社会科学研究项目“中国上古神话中的‘造物’研究”(20YJA760090)阶段性成果。

作者简介:熊承霞,女,上海理工大学出版印刷与艺术设计学院副教授(上海 200093),主要从事造物文化及文化原型研究。

石头呈现出的单纯与均衡,与形式美的视觉要素一致,表现出感性质料以及元素之间色彩、形状、线条的组合规律,与人内在对美的经验和抽象美感形成共性。因此,最初的一件石器工具可谓开启了造物实战的经历,通过对石头的选料到制作成工巧材美的工具,人们逐渐找到理解未知自然力量的方法。造物的工具性实践也同时激发了人们内在心性的追求,精神及审美的思考逐渐通过造物进行比附。因此石头中的美玉,慢慢成为人们寄托思想的符号,成为接近表述灵魂的特殊质料。在造物之外,文本的传播继续升华玉石的灵性,赋予其王者、疆域、君子等人格化符号。玉石从而以符号编码与造物的目的功能结合在一起,构成人类生存意义的多维度层级,最终与信仰道德等意识汇合在一起,生成成为国家、社会、道德意识的符号意义体系(如“图1”)。



图1 玉成中国编码体系

工具的最初原型本无美与不美,有的只是得心应手的“好用”,但人的愿望在“好用”基础上会逐渐与审美品味结合,从工具走向器物最后走向专门为审美而生的工艺品。例如彩陶器,一开始只是盛水和物的容器,用泥土烧结而成,但出土的彩陶除了素器外,还绘制着各种秩序化的图案,这些图案有的是表达族群的图腾,有的是植物花草的视觉组合,经过装饰化的彩陶毫无疑问表达着先民原始的精神情感。又例如青铜器被誉为国之重器,是因为青铜器采取方正浑厚的造型,施加凌厉豪迈的装饰符号,以承载道德“品格”和国家形象。因此,从工具出发的造物一方面不断激发新的技术和创新思维,另一方面创造思维的成果又作为国家形象符号。这不仅是人的禀赋,也是由对文明的追求或者对文

明程度的渴望所决定。在当今21世纪的数字时代,土著人群与现代文明人同时存在于世界,两者本质上并非人种的先天优劣,而仅仅因为对存在的观念和认同有所差异。土著人认为自身是自然界不可分离的物质,其更愿意选择“不发展”和“非教化”的生存方式。人类总是有各种理由选择适合的生存模式,也就有理由选择文明的模式,从社会进步的层面考虑,文明化的程度对世界而言似乎是进步的,但进步的同时对自然生态的毁坏也同时存在。然而有步骤地追求文明及其文化精神,是人类的共同理想。

从原材料出发,玉石作为天然的材料,利用其光洁剔透的外观引导出造物材料的美学认知。自然界对于各种物质的出产似乎有一种恒定的数量,珍贵的物质总是以稀有为特征,然而越是稀有就越成为人们竞相追逐的对象,所谓“物以稀为贵”。由于人们对于玉石质料超越普

遍意义的解读,自然就可能在造物中激发通过技术技艺创生一种替代品,希望产生一种持续的、大规模的、常态的能与玉

石相媲美的物质,从而满足精神与美学上对于玉石质料的比附。从第一块石头工具顺延推溯到瓷器的变迁,便能从中寻找到“类玉”造物思维的智慧变迁,如“图2”所示将不同时期出土的石器工具,不同象征意义的玉器,类比瓷器的表皮质感,便可能体会到石玉与土瓷之间完美的造物智慧。

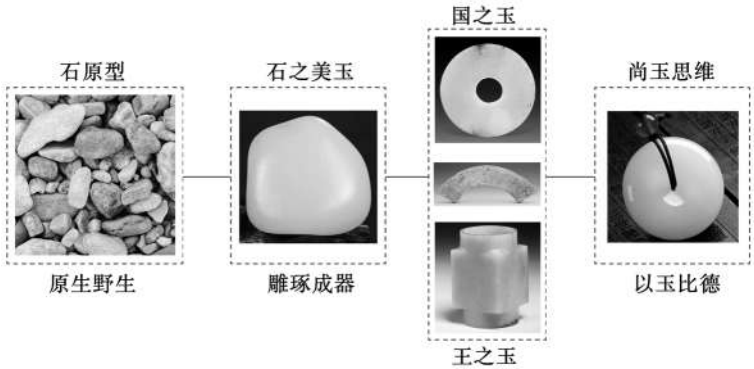


图2 石头到玉器的象征置换

从玉石的加工技艺角度出发,玉石质地坚硬,其切割打磨需要有更坚硬的材料完成,这就增长了人类辨识多种材料性能的经验。同时长久的“切磋琢磨”培养了人们恒久坚韧的意志,“它山之石可以攻玉”“抛砖引玉”“以玉比德”便在造物实践之中被培养出来。因此,造物活动从原初的功能加工到装饰,逐渐与人的情感及仪式行为相结合,成为本体精神的超越,从而完成由玉石的原型特质、工匠伦理引导出的一种德性转化,最终走向精神层面的象征。俗语说的“心灵手巧”,便是这种造物的心性转化,持久推进的手工造物技艺会与人的心灵意识相碰撞而产生智慧的叠加。“玉”从而内蕴着人类共同意识形态最高的成就,成为“道德”与“伦理”思维的扩散和传播符号。正是因为玉石在其传承过程中多维度的意义彰显,使其构成了中华民族的整体信仰体系。在凡俗生活中关照为“美德”,在国家传播中表述为“大同”,在个体存在中释放为“伦理”,这个体系既是中华文化原型的核心又是文化得以共享的意义呈现。由于玉石的野生造物本质,加之被赋予的有意味的符号编码,在其材质匮乏时,自然成为有计划探索近似物质的造物设计对象,同时也激发了创新的审美标准。中国瓷器便是在玉石符号构成的象征意义之下不断再编码为新的意义。

二、陶瓷作为玉石造物 传承与替代的意义

《陶说》序言中将瓷器与玉器的价值等同在一起:“瓷器与金玉同珍者,有其过之,无不及也。”^[1]先民在石器工具时代,通过工具的制作,意识到石材的不同质料,认为玉非常贵重,把玉石加工为高级生产和生活用具。由于玉石的种类较多,先民对玉石进行一种质料与色泽的分类,也有可能根据稀有程度不同而分类。通过文献及传说分析,上古先民将最稀有的玉石作为宇宙空间最珍贵物质的象征,以此献祭于天表达敬畏,体现对宇宙观念的模拟。千字文“天地玄黄、宇宙洪荒”,说明古时就存在以玄黄这两种色彩为象征的玉石思维。叶舒宪曾从玄黄对应的玉石为延伸,对应到“玄黄赤白”的四色

象征体系,认为玉文化的史前史和文明史是以“先玄而后黄”贯通为一个有机整体,并推断出一个以玉器生产的颜色为价值变迁的公式:“一玄玉(5000多年前),二(青)黄玉(4000多年前),三白玉(3000年前)。”^[2]这里面的变迁除了玉较石更珍贵外,还体现了玉石矿源开采量的多寡而导致玉石应用比例的变化。

周代开始,以文本记载了构筑国家层面的六玉组合。《周礼·春官·大宗伯》载:“以玉作六器,以礼天地四方,以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”玉石经由《周礼》而成为代表国家疆域的符号编码,最后构成皇权符号玉玺以表达“替天行道”之帝王的权力(如图3)。因此作为中国国家性质的符号意义是“国中有玉”,换句话说,就是玉作为符号意义已经构成一个国家的道德符号表征体系。《周礼·春官·大宗伯》:“以玉作六瑞,以等邦国:王执镇圭,公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”六瑞等同于规范性邦国的意义编码,同时也是一种文明礼仪与规范的象征。儒家继承周礼思想将玉人格化上升为“修束正身”的意义体系,君子“无故玉不离其身”,从而人们保持佩戴玉希望获得“君子”的形象。黎民百姓比附玉德而将玉升级为吉祥美好的符号,玉逐渐在中国规范为社会性完整意义的文化编码。玉石所产生的广泛而深远的影响之一,是推动陶器发展为瓷器。陶仅是土借助火而实现的初步改性,其



图3 周礼六玉的象征组合

成就在于“器”作为载体的成熟,但其改性的材料并未上升到圣化后的玉质程度,这也导致“类玉”成为瓷器的最高成就标准,通过彩釉强化陶而达到近乎玉器的效果,从而使泥土变幻为金玉,构成中国造物文化的最高智慧。

从科技和审美的双重角度出发,瓷器作为玉器的形象替换,能够解决玉符号编码定型传播中原材料的多寡等一系列问题。首先,玉石稀有不可再生,导致用玉昂贵,瓷器的“似玉”在外观上满足了人们对玉的拥有感,实现了“以玉比德”的心理;其次,玉石为天然野生设计,加工为器的难度相较于陶器、漆器、青铜器等造物技术更高,从而缺乏批量生产的价值,而瓷器则具有较高的生产力,其传承至今的成功之道不仅是对玉质的高度模拟,更是人造设计行为与智慧的极致呈现;最后,玉石表面加工工艺单一,无法进行色彩类的装饰美化,而瓷器表面是在釉彩的“近玉”中探索玉的相同质感,能够在釉彩的变化之下实现玉石及其其他宝石的色泽。受这些因素限制,玉石很难发展为日常用器具。但玉石被赋予的道德、君子、国家等符号编码,又是人们文化追求中的重要行为载体,这就需要有接近玉石情感表征的新材料产生,陶瓷是其中最为完美的玉石替代品。尽管陶和玉几乎发生在同一时期,目前考古显示最早的陶器出现在新石器时代早期,到仰韶文化时期陶质已经有红陶、灰陶、黑陶、白陶和彩陶之分。而玉石质料的出现通过考古比对应早于陶器,红山文化、良渚文化、齐家文化、三星堆文化、石家河文化、凌家滩文化出土的玉形、玉质虽都不尽相同,但这些遗址出土的不同性质的玉器,都关乎中国学者认定的“玉石文明”时代,这个时代玉器的意识形态已经具有神与灵物的概念。作为升天转世得神庇佑的圣物,也作为统摄自然力量的神器,玉石构成了整体华夏民族“尚玉”的精神维度。在这种维度引导下人们期盼日常生活最大限度的处处有玉,虽受制于玉料产量和工艺的局限,却激发了人们求索“似玉”的器物生产,随着制陶技术的成熟,细腻瓷土的发现,对胎体施加表层釉彩工艺的启发,以瓷为体而达玉器的效果也逐渐让瓷成为理想的器物。

三、瓷玉整体思维的技术变迁

严格意义上最早的瓷器是在浙江出土的东汉时期的青瓷,这种瓷表面施加较厚的透明釉层,温润富有光泽,抗透水性强,经过1260℃至1300℃的高温烧制后胎釉紧密结合。由于釉料中含有一定的铁元素,成色接近青玉质料的青绿色或青黄色,被称为青瓷。事实上,早在商代,由于青铜冶炼技术的精湛,人们将此技术与制陶相结合,就已经创造出了原始瓷器。《中国陶瓷史》认为:“大约在公元前16世纪的商代中期(远在3500年前),中国古代劳动人民在烧制白陶器和印纹硬陶器的实践中,在不断的改进原料选择与处理,以及提高烧成温度和器表施釉的基础上,就创造出了原始的瓷器。”^{[3]76}这时期属于一种表面无釉的“原始素烧瓷器”向青瓷不断推进提升的过程^{[4]104},到东汉晚期才逐步出现了“素肌玉骨”较高标准的细瓷^{[5]139}。

从原始瓷器迈进到青瓷是个漫长的过程,尤其要达到“似玉”的意境,的确需要不断在瓷器造物上进行推陈出新。在一些文献中可以看到,从魏晋南北朝时期开始人们已经以“玉”来表述瓷器的美感,一些瓷窑逐渐得到人们的认可。唐朝诗人顾况在《茶赋》中说越窑是“越泥似玉之瓯”。越窑是古代南方著名的青瓷窑,位于浙江的绍兴、上虞、余姚,有“隐露精光、如冰似玉”之誉,陆羽也在《茶经》里称“越瓷类玉”。除越窑外还有四川大邑邛窑烧瓷,杜甫有诗云:“大邑烧瓷轻且坚,扣如哀玉锦城传。”“扣如哀玉”是说明经高温所烧的瓷胎密度均匀,叩击有如玉发出的凄清声。唐代李肇说:“内丘白瓷鸕,端溪紫石砚台,天下无贵贱通用之。”^{[6]21}此时的江西景德镇也同样富有盛名,《景德镇陶录》卷五记载:“唐武德中镇名陶玉者载瓷人关中,称为假玉器,且贡于朝,于是昌南镇(景德镇古名)瓷名天下。”^{[7]63}卷五又载:“霍窑,窑瓷色亦素,土埴膩,质薄,佳者莹缜如玉,为东山里人霍仲初所作,当时呼为霍器。”^{[7]63}霍器是唐代景德镇霍仲初主持的瓷窑,这说明瓷器工艺在唐代已经开始了专门化的组织管理,从而为瓷器超越玉石提供了技术保障和审美标准。

历史上最接近玉的瓷器为“柴窑”。传说五代后周皇帝柴荣改进瓷器,发明出柴窑,在明代曹昭的《格古要论》一书里对中国五名窑的排列是“柴汝官哥定”,柴窑位列第一^{[8]218}。尽管如此,但很少人见到真正的柴窑作品,考古也一直未能发现窑址。有关柴窑的成品之美在文本中有众多赞誉,如“天青色、滋润细媚、有细纹、多足粗黄土”“雨过天青云破处,这般颜色做将来”“其色正碧,流光四照”。明代文震亨在《长物志》中写道“柴窑最贵,世不一见。……青如天,明如镜,薄如纸、声如磬”,未涂釉的底部呈现瓷胚本来的粗黄色^{[9]317}。清代蓝浦、郑廷桂在《景德镇陶录》一书中也说柴窑瓷“滋润细媚,有细纹,制精色异,为诸窑之冠”,还说柴窑瓷久不可得,得到残件碎片,也当珍宝,用作服饰、帽饰^{[10]90}。2015年日本武雄市阳光美术馆展出的青百合花瓶,被怀疑很可能是中国已经失传的柴窑实物。

宋代是中国瓷器的巅峰时期,其追求本身器色釉的纯粹感觉,以“似玉”的光泽和质感为美,使瓷器拥有玉的色泽、质感。同时重视瓷和釉之中的科技合成,以科技促进玉感效果。叶国珍总结:“南宋官窑瓷玉质感艺术效果,除了与釉的化学组成和烧成技艺有关外,施釉技艺形成的釉料蓬松雾状结构对瓷釉的玉质感影响也非常大。”^[11]可见在任何时候,科技的创新同样是升华造物的必要条件,各地瓷窑对瓷器的称赞也逐渐接近玉容,宋代彭汝砺在《送许屯田》诗中描述景德镇的瓷器效果为“浮梁巧烧瓷,颜色比琼玖。”这里的琼和玖,泛指美玉。哥窑的无光釉,犹如“玉脂”般光泽;汝窑色泽青翠华滋,釉汁肥润莹亮,有如堆脂,视如碧玉,扣声如磬,有“似玉非玉而胜似玉”之说。定窑釉水莹润,富有灵动之气,如白玉一般的。苏东坡赞美“定州花瓷琢红玉”。北宋还有著名的耀州窑,宋元丰七年(1084年)《德应侯碑》记:“巧如范金,精比琢玉。……磬其声,铿铿如也,视其色温温如也。”这是中国最早的窑神庙碑,而德应侯是中国历史上唯一皇帝敕封的窑神。耀州窑中的青瓷刻花小碗,质地精细,恰到好处的透明度,呈现出一种稳定的橄榄青色,被世人赞为“其色温温”“精比琢玉”。其他还有南宋吉州窑

以纯净细腻类如翠玉,其瓷的灵性在《格古要论》中有记载:“文天祥经过永和,窑内瓷器全部变为玉。”这个传说虽带有神话色彩,但吉州窑的瓷器达到了玉的效果却为考古实物所证实。

四、由“齐玉”思维到陶瓷“超玉” 符号编码的文化意义

中国各大名窑在宋时走向稳定与繁荣,得益于“齐玉”思维。元代在中国山水及文人画派的影响下,以体现中国画的颜色釉为特征,改变宋代以前追求的“仿玉”效果,“从而结束了元代以前瓷器的釉色主要是仿玉类银的局面”^{[3]332}。尽管如此人们仍旧推崇最高美学境界的瓷器在宋代。从上可知造物技术成为文明的动力编码,与文本神圣定型传播并成为普世审美有关,也就是通过某种参照物为源构建理想的审美境界,这种理想的境界具有一种超越精神的提炼,接近人本存在的最高目标层次。中国造物思想“师法自然”,执信自然中包含无穷尽的力量,而获得这个力量则需要借助一定的“媒介物”及以媒介物构成行为。玉石正是人们从自然万物中挑选出来的最接近自然的精神物,由此沉淀为对玉的各种文化信仰。而玉石资源的匮乏更催生了人们创新研制新的可持续更新的替代物。以玉文化为原型而产生的瓷所展现出的古代造物科技能力和创造能力,其器物的形态美、釉质美、装饰美几乎代表了设计体系的集成,也成就了中国从“玉成”到“CHINA”的形象。

英语符号也以双关键词“CHINA”表述中国,与玉帛有关,历史上有“玉帛之路或丝绸之路”的不同表述,其中“丝绸之路”为李希霍芬所定义。1877年,德国地理学家李希霍芬根据公元一世纪希腊人的《厄立特里亚海航行记》和司马迁的《史记·大宛列传》撰写出版《中国亲程旅行记》第一卷,在描述公元前后中国与印度和内亚巴克特里亚(大夏)之间的贸易和交通时,创立了“丝绸之路”(Seidenstrassen)一词^[12]。这部书共五卷,第五卷于1912年出版。外国学者根据中国出口的物品定义的一个名词,由于其书籍的传播范围而使得“丝绸之路”的概念被广泛接受,但却毫无疑问遮蔽了通西域的真正意图。

透过史料分析“通西域”的意图至少体现如下三点:一是象征国家与道德形象、普世美学和君子形象的玉因用量大而十分稀有,因此寻找优质玉石和玉矿成为社稷重点;二是匈奴的强大,农耕文化与游牧文化的较量不断,通过西域与各个邻国建交能够共同抗击匈奴之祸;三是贸易交换,汉民族用丝绸陶器交换西域的玉石、黄金与骏马。加上中国地理位置的特征,东南临水,东南的“出路”需要借助高超的航海技术,因此秦汉之前的中国较为重视西边的通道。加上西边多高大山脉,由西向东顺势而成的地理维度,与神话中所宣扬的“崇高”神圣文化有关,历代中国王朝都重视西边的疆域,以丝帛交换促进国家安宁也是历史记载中的常态。

汉代“玉帛”这两种物质早就超越其原本的功能性,上升到一个政治“外交”、贸易“传播”、社会“伦理”的层次。而宋代的瓷器又继承和扩大了“玉帛”的功能,展现出华夏民族极致的造物智慧,由器具之美传播到天下,造物的成果得到深层的转化和新陈代谢,在整个社会视域已经再编码为“货币、兵戈、精神、君子、道德、国名、宗教”等新意。华夏文明也在这个编码体系中获得修正和持续的动力机制。中国文化运用玉和瓷找到了合适的土壤,寻找到儒道释统一的基点,甚至在特殊的朝代,成为强化封建传统和宗法关系的纽带,陶瓷文化中也发展出“人格神”,成为人们的精神追慕对象。魏晋南北朝以后,瓷器几乎成为每个朝代的文化代表,唐三彩的盛唐气象,宋代瓷象征的清玄精神,元青花投射的蒙古族“长生天”概念,明代青花的文化成熟象征,这种由造物而引发的文化与哲学观念的提升是人类社会的财富,具有跨越历史的现代文化原型的意义再生作用。正如《中国陶瓷文化史》的作者赵宏所言:“陶瓷艺术是一种带有内容倾向的表现形式,即‘有意味的形式’。……陶瓷艺术充分地接受社会发展和文化发展的成果,并且这种吸收也具有反馈作用,即陶瓷艺术以自己的形式承担着文化流通的转换器的作用。”^{[13]42}

对于“CHINA”一词的来源也曾引发各方学者的讨论,精通英、法、日、韩诸文的文僧苏曼殊指出,CHINA一词起源于古梵文,为古梵文Cina的音译。苏曼殊认为这是三千四百年前对黄河

流域的商朝的美称。Cina的意思是智巧,大概是古印度人与商朝之间已经有交往,是商朝物茂繁荣的景象留给古印度人的印象。其实这“智巧”的美称也是与其造物能力不可分离的,中国人一直强调“格物致知”,在实践中造物的思维会随着心智而巧妙转换。《牛津英语大词典》中,也认为CHINA作为国名是起源于古印度人指称邻国中国。通过战争、民族迁徙、文化传播等途径,中国的智慧广为流传,主要的还是通过造物文化而传播,商周就因为器物文化而影响周边国家。也有学者认为在波斯语中的“Chin”一词是代指秦国(秦朝)。后来印度也受到了波斯词语的影响,而广泛使用,比如“Chinasthnana”一词就有可能受到了波斯语的影响。

瓷器 china 主要得名出自对中国 CHINA 共享世界精美器物的赞誉,英文中早就有瓷器一词(porcelain)。只因用国名来替代物品,是着重强调此物出自中国,并且拥有如玉般的美学高度,以区别其他国家的瓷器,可见 china 是由瓷器造物引发的对中国的景仰。从“玉帛”的交换之路,到中国古代以追逐玉转移到瓷器创新,成功地找到了一种替代“玉”的人造物质,从而再到改写以“帛”换“玉”的历史为中国瓷器誉满天下的反客事实。中国古代造物的成就通过瓷器而确立了在世界文明体系中的地位。这些物质最初的用意经过历史的传播,已经超出其原先的物质本体,就如同当代用“奢侈品”经营出的“文化传播”,人们常常因某一奢侈品而联系到其国家的文化原型。历史的轮回,数千年来中国瓷器和丝绸便如同今天的“奢侈品”,以极高的物质与象征美征服从西域而来的各个国家。也就是中国传统造物首先定义了一种极高度的审美境界,而后不断通过造物成果升华其价值意义,并定型为一种世界级的文明符号。所谓“瓷器或容器的态度”,用古代的话语来说就是“和合万方”或“协和万邦”^[14]。

结 语

华夏先民通过玉石与瓷的造物实践而积累出文化形象,成功地利用造物表述多重角色。玉石本是自然的一部分,最初的可利用只是随

意的直觉行为,而后人们发现用其他工具对玉石进行有目的“琢磨”后,玉石呈现齐天的光芒。经过有意识的神圣文本加工,假设玉石形和色的指意功能,并定义玉石形和意的特殊性,使之成为超精神或跨意境的象征物。随着生存本体的追求与玉石信仰的深层次贯通,日益增强的玉的诉求与玉原材料供给方面产生了矛盾,迫使人们去寻找替代物。这种呼应启发人们在玉之外探索瓷器作为玉性的衍生,从而使瓷器作为新美学镜像完成了两者的融合。中国古代通过“器”传递“道”的方法,使其对待造器行为超越了普遍的功能级别,而具有表征美学、家国、精神、民俗等“形而上”的作用。广义的器包含工具、容器和礼器等人们熟悉的对象,在熟悉的功能器上加载文本使其神圣,无疑是有利于“器”的载道,从而实现功能范畴的转化。这种特殊的“器以载道”的造物智慧,尤其反映在“由玉而瓷”的传播路径中,构建出造物阐述的“玉成中国”文明体系(如图4):一是天然野生制造向人工制造的转移——玉石之美是大自然的馈赠,瓷器却是从玉而出的创新智慧,总体上都接近“顺天应物”取之自然又超越自然的造物理想;二是瓷器的质地、质感和肌理接近玉器,但又可以持续复制,满足了“格物穷理”的生产实践,构成凡俗器物中低价能得的高贵仿玉品质;三是瓷器丰富了技艺传承的民间造物表

现,真正发挥了《考工记》所表述的“工巧”与“材美”的造物原则,借助瓷器人们能够发挥更持久的工匠精神;四是瓷器虽然没有玉的先天高贵,但其通过技术提升超越了玉质,彰显出华夏造物设计的技术及审美所具有的世界高度;五是瓷器更能以通俗的日用维度在不同场域中传播,同时瓷器的形态用途广泛,易于替代其他器物而通用,这使得瓷器某种意义上已经超越玉器传播国家形象的能力,从而产生CHINA文本之“国与器”的双重语义;六是从玉到瓷的编码形成中,古代先民原初的美学理想和道德目标,反复在造物和文本两个维度间置换和修订,最终实现意义的群体认同;七是瓷器作为国家物质文明传播的同时,以器载道地将中国的文化编码和“世界大同”的人类理想传播于世界各地,潜移默化地起到“协和万邦”的作用。

玉和瓷之间的文化编码在于其定型传播的造物智慧。从一件石头中开启神圣的话语文本,以此作为原型辐射、转译、培育为超越自然之物,使其作为文化载体先期在国家信仰、文化记忆、普世美学等层面中获得统一,从而构成在考古发现中实际可证的上古文明邦国的文化信物,到至今仍旧在使用(实用)的瓷器,可谓是一个文明最直接的持续力的“在场”说明。由于石头本就从自然中提取,再经过圣化为美好事物的代表,使道法自然的中国古代思想依此而递增“玉”为天人道德的中介物证,并在

后世传播中层累式提升玉的超越气质,使之实际上成为链接历史的文化物,而社会则始终弥漫在以玉为君子的美学式理想生存目标中。这种范式支撑人们对瓷器的热情,瓷器既是生活资料、生产工具和工艺品,又超出一般工艺品的单纯范畴,甚至超出国家和民族的领域;既是创造和赖以生存的造物(物质性),又从单纯的物质性造物上升至精神层次,再从精神

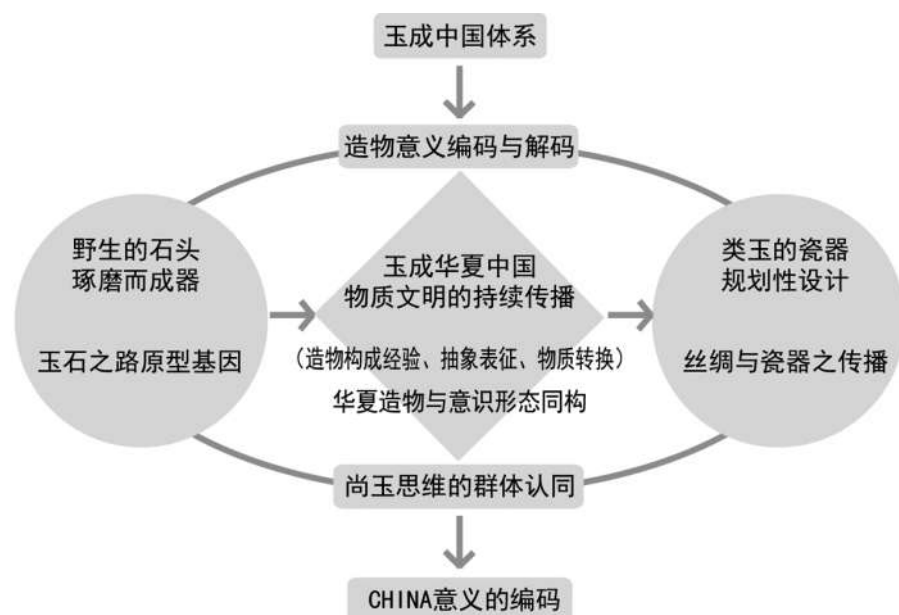


图4 玉成中国的意义编码

层次循环互动到物质定型,这一整个过程经历造物的形态意义、文化模式、功夫延伸和民族心理的整合,成为国家形象传播自我话语体系的场景实践。“玉”与“瓷”在造物上的智慧远不是物质本身的功能,还在其“共享”出的整个人类的文化智慧。在凝聚力建设方面,“化干戈为玉帛”的思想当是整个人类文明中的理性代表。从追求全人类发展的共时性意义出发,中国造物的智慧是“大一统”的国际化格局,华夏民族因为拥有这种“大一统”的思想,才有唯一的华夏文明不曾中断的事实。从“以玉比德”的君子尚玉(瓷)思维出发,这个智慧确保文化成为其民族与国家持续的总体编码,保持极其高贵的物质与精神的互动,形成国家与民族的“至诚”美学范式,也使中华文化由造物激情而带动永久的审美愉悦。在当代人类处在极度丰饶的物质文化之中,广泛的物质交流和信息碎片也在撼动着古老中华文化的记忆,揭示玉瓷造物及其文明编码是寻求建立最广泛的对“玉成中国”的传播教育,以期在新时代强化中华文化原型基因介入的力量,重新共享“玉与瓷”所超越的美学范畴及文明价值。

参考文献

[1]朱琰撰.傅振伦译注.《陶说》译注[M].北京:轻工业

出版社,1984.

- [2]叶舒宪.玄黄赤白:古玉色价值谱系的大传统底蕴[J].民族艺术,2017(3):77-86.
- [3]中国硅酸盐学会.中国陶瓷史[M].北京:文物出版社,1984.
- [4]安金槐.对我国陶瓷起源问题的初步探讨[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.
- [5]水既生.对陶瓷起源问题的管见[M]//中国古陶瓷论文集.北京:文物出版社,1982.
- [6]李肇.唐国史补[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [7]傅振伦著.孙彦整理.景德镇陶录详注[M].北京:书目文献出版社,1993.
- [8]曹昭,杨春俏.格古要论[M].北京:中华书局,2018.
- [9]文震亨著.陈植校注.杨超伯校订.长物志校注[M].南京:江苏科学技术出版社,1984.
- [10]蓝浦著.郑廷桂补录.景德镇陶录[M].北京:书目文献出版社,1993.
- [11]叶国珍.南宋官窑瓷玉质感形成要素研究[J].中国陶瓷工业,2016(5):21-27.
- [12]Richthofen, F. F.von. CHINA: Ergebnisse Eigener Reisen und Darauf Gegründeter Studien [J].Nature, 1877, 16(402):206-207.
- [13]赵宏.中国陶瓷文化史:上册[M].北京:中国言实出版社,2016.
- [14]傅修延.瓷的叙事与文化分析[J].江西师范大学学报(哲学社会科学版),2011(6):3-19.

From White Jade to “china”: The Creation Path of Chinese Civilization

Xiong Chengxia

Abstract: In the gene pool of Chinese cultural prototype, jade culture started from the wild stone and experienced the attribute changing process from labor tools, objects symbolizing the country, aesthetic depth, transformation and translation as morality. Jade not only maintains and relates the material basis of ancient people's existence but also surpasses the cultural representation and spiritual belief in the process of Chinese civilization. As original coding symbol, jade bears the history of the occurrence of Chinese civilization and the conceptual history of the unity of “Dao” and objects, which has condensed into a deep cultural prototype in the long-term transformation. Stone tools have given birth to aesthetic cognition and national spirit that are compatible with them, stimulated the porcelain creation thinking of “similar to jade” and “advocating jade”, and successfully solved the context gene that has been running through thousands of years. It is impossible for a civilization without a “communication system” to last for a long time. It is through the system of creating material civilization from jade to porcelain that we can understand the change of its concept identity and aesthetic practice. The wisdom and ideas in the path of Chinese creation are finally integrated into the path of cultural ideal and civilization spreading and sharing. Tracing the origin of the creative culture genes associated with jade wares and porcelain is helpful to interpret the highest goal of virtue in the creative thought of “Chinese civilization made by jade”, and explore the meaning between its “CHINA” encoding and decoding as a normative text of Chinese civilization inheritance.

Key words: the ware creation; white jade; china; believe in the jade; symbolic coding

[责任编辑/云 扬]



论中华民族爱国主义的独特价值*

王泽应

摘要:在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。中华民族爱国主义的独特价值在于形成了民惟邦本、本固邦宁的国性基质,凝聚起一种国家统一、民族团结的国民共识,积淀为一种文化统合、固本培元的价值认同,发展出一种天下为公、协和万邦的目标追求,从而使得中华民族爱国主义在源远流长的同时还具有博大精深以及不断发展完善的价值特质。

关键词:中华民族爱国主义;民惟邦本;国家统一;协和万邦

中图分类号:B262

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0040-08

在五千年中国历史发展过程中,爱国主义成为中华民族代代相传的优良传统,并促进着中华民族不断发展和壮大,成为民族魂和民族心,促进着中国历史和中国文明、中国文化的不断发展。习近平指出:“中华民族为什么几千年能生生不息、不断发展?很重要的原因是我们有以爱国主义为核心的民族精神,有一脉相承的价值追求。”^{[1]123-124}以爱国主义为核心并一脉相承的民族精神已经成为并将继续成为中华民族行稳致远的价值观念和精神谱系。梁启超曾经著文坚持认为,中华民族和中国人民是世界上最讲爱国主义的民族和国民,爱国、报国思想不仅源远流长,而且特别强烈,即便在国衰民穷的情况下也不改初心。“我民之眷怀祖国,每遇国耻,义愤飚举,犹且如是,乃至老妇幼女,贩夫乞丐,一闻国难,义形于色,输财效命,惟恐后时,以若彼之政象,犹能得若此之人心,盖普世

界之最爱国者莫中国人若矣。呜呼!此真国家之元气而一线之国命所借以援系也。”^{[2]2777}中华民族的爱国主义精神和传统,以忠于国家整体利益和长远利益为重并将其视为最根本性的道义,并能在这种最根本性的道义的指导和武装下做到不为贫贱所移、富贵所淫、威武所屈,坚守自己的高尚节操,即使身处危境,也能见危致命、杀身成仁、舍身取义。中国共产党诞生以来,以“为民族谋复兴”和“为人民谋幸福”作为自己的初心和使命,将中华民族爱国主义发展到一个新的阶段,形成了中国化马克思主义的爱国主义和中国特色社会主义爱国主义,谱写了人类爱国主义发展史上最恢宏壮丽的史诗。

一、民惟邦本、本固邦宁的国性基质

中华民族和中国人民的爱国既是爱国家的

收稿日期:2021-12-01

*基金项目:教育部哲学社会科学重大攻关项目“新形势下弘扬爱国主义重大理论和现实问题研究”(16JZD007)阶段性成果。

作者简介:王泽应,男,哲学博士,湖南师范大学道德文化研究中心教授、博士生导师(湖南长沙 410081),主要从事马克思主义伦理学基础理论和中国伦理思想史研究。

集中体现,也是爱国土(江山社稷)、爱国人(包括逝去的祖先、活着的今人以及未出世的后人)、爱国文(文化精神及价值系统)、爱国体(典章文物制度及国家政权的建构)的自然展开,还有着对国性、国德、国格、国品、国运、国命等的无比关心和魂系梦牵,念兹在兹,如此等等,整体上造成了中国人的精神世界和意义世界。世界历史上,没有哪一个民族会像中国人那样有一种自出生到死亡乃至死后都将自己与其所属的国家和民族共同体自然自觉地联系起来,在对国家和民族共同体的情感认同、价值认同和伦理认同中建构自己安身立命的精神家园。

国民是国家中的第一要素,是国家的主体、根本,是国家进步与发展的动力,因此爱人民历来是稳定国家秩序、维护社会和谐的重中之重。如果说民惟邦本是古代统治者在治理国家时的治政理念,那么爱人民、服务人民便是汲取了民惟邦本理念中的精华要素而适应于、符合于当今社会的基本治道。换言之,当今社会,社会主义基本道德要求——爱人民,这一理念的提出是从中国古代民惟邦本的治国理念中衍生、发展而来的,有其深厚的历史根源与理论传统。此外,又继承了民惟邦本理念中可以借鉴、汲取的部分,为爱人民理念内容的丰富提供了重要的依据。

在中国古代,民惟邦本这一理念的产生是有其深刻渊源的。“民惟邦本”一语出自《尚书·五子之歌》:“皇祖有训,民可近,不可下,民惟邦本,本固邦宁。”由此,民本的思想便成为了贯穿中国人政治信念、治国理念的脉络与线索。民惟邦本、本固邦宁是中国传统政治伦理的基本理念,也是中华民族共同体意识的重要内容。以民为贵,凸显了平民百姓在国家民族共同体中的基础性地位、本源性地位和至上性地位,夯实了平民百姓对国家民族共同体兴废存亡的根本性和决定性根基。

在中华民族的认识中,共同体要能得以形成并且获得稳固性的发展,不能仅仅局限于少数统治者或精英人物,必须建基于平民百姓的

利益维护和价值认同。因为决定江山社稷根本命脉和前途命运的是平民百姓。平民百姓的利益维护和价值认同本质上构成中华之“道”的根本内容,所谓“得道”其实就是“得民心”,“得民心”才能够“得天下”。孟子把得民心与得道联系起来,强调只有得民心才能得天下,指出:“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其民有道:得其心,斯得民矣。”(《孟子·离娄上》)要得民心,就必须尊重民众的欲望和需求,政治上施行仁政,包括“制民之产”“不违农时”“轻徭薄赋”等,能够使民众过上“养生送死无憾”的生活。生活富足是百姓安居乐业的前提,也只有生活富足、衣食不缺百姓才能自觉地遵守社会秩序,接受教化。

在儒家看来,厚生养民是国家的首要任务,而富民、裕民则是实现王道政治的基础。养民、富民观是儒家仁政学说的重要内容之一,如果说养民在于强调维护百姓最基本的生存权益,那么富民则是在养民的基础上有所发展,其重点在于强调百姓富裕的实现,即是使百姓能够丰衣足食,安居乐业。养民、富民的措施主要是通过保证维持百姓生存的田产,使民以时的方针,节用善藏的主张,轻徭薄赋的政策,耕作生产技术的改进等予以实现的。

贵民、养民、教民最终会落实到爱民、敬民这一基点上来,这不仅说明统治者应该重视民众的价值,使百姓过上富裕的生活,而且教化百姓,也应该重视民众的主体价值,将民众尊严的维护纳入到民惟邦本的理念之中。贵民、养民、教民、爱民可以说是儒家传统文化民惟邦本观念的重要内容,虽然仍带有一定的时代局限,但其中所体现的对民众价值的体认,对民众在国家中作用的肯定,以及在改善民生政策方面的侧重,都或多或少地改善了民众的生存状态,调动了民众生产劳动的积极性,也增加了民众对社会的认同感、归属感,为中华民族爱国主义精神的培养与传承,内容的丰富与发展奠定了基础。

二、国家统一、民族团结的国民共识

中华民族爱国主义始终把维护国家的统一、促进民族团结视为根本的价值观念、价值目标和价值追求,并因此形成一种国民共识,使其融入中华民族的血液,落在中华民族的行动上。“天下为一家”见于《礼记·礼运》,其曰:“圣人耐以天下为一家,以中国为一者,非意之也,必知其情,辟于其义,明于其利,达于其患,然后能为之。”“天下一家”的观念奠基於先秦,孟子、荀子、韩非子都认同,天下的发展趋势必然归于“一”。孔子的“为东周”“张公室”,称誉管仲“九合诸侯,一匡天下”,孟子的“定于一”“用夏变夷”,荀子的“法先王,一天下,财万物”,都表达了对天下一统的肯定和向往。“大一统”思想始见于《公羊传》。《春秋经》开篇首句就是:“(鲁隐公)元年,春,王正月。”对此,《公羊传》解释道:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”《诗·小雅·北山》“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”就是大一统观念的典型写照。

《汉书·董仲舒传》记载,汉代大儒董仲舒有语:“春秋之大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”董仲舒精研《公羊传》,致力宣扬“尊王攘夷”的大一统思想。他在“天人三策”中指出:“臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正。正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也。其意曰,上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。”又说:“臣谨案《春秋》谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。四方正,远近莫敢不壹于正。”(《汉书·董仲舒传》)正是基于这种认识,董仲舒向汉武帝提出了“罢黜百家,独尊儒术”的建议,认为只有这样才能解决“师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统”的混乱

局面。思想意识和价值观念的统一是统一国家最为重要的内容。董仲舒特别强调儒家“大一统”思想,认为大一统是宇宙间的普遍法则,无处不在,无时不有,将大一统思想推崇到“天地之常经,古今之通宜”的高度,带来强大的民族凝聚力。司马迁撰写的《史记》奠定了后世史家编撰历代统一王朝历史的传统。司马迁在“本纪”中立正朔,按照时代先后顺序,排列王朝谱系,体现了大一统的政治伦理思想和价值追求。东汉时期,公羊学大师何休在《春秋公羊解诂》中释义道:“统者,始也,总系之辞,王者始受命改制,布施政教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一系于正月,故云政教之始。”何休理解的“大一统”是以皇帝为代表的中央集权为中心的实现国家的高度统一。何休秉承秦汉以来的大一统精神,以弘扬《公羊传》大一统思想为主旨,呼吁维护国家统一,维系中华民族“天下一家”的政治局面和伦理大义。

天下一统是中国发展的大趋势,中华文明是中华大一统思想在历史发展中不断巩固和强化的结果。公元前221年,秦王嬴政“奋六世之余烈,振长策而御宇内,吞二周而亡诸侯,履至尊而制六合,执搞朴以鞭笞天下,威震四海”^{[3]4},建立了一个统一的多民族的国家,中国第一次实现了政治、经济、文化、地域上的空前统一。秦朝的统一,结束了春秋以来诸侯混乱、社会动乱的局面,从而使中原诸夏成为了一个生活于一定地域的,具有共同文化、共同语言、共同民族心理及共同生活习惯的整体民族。钱穆《国史大纲》认为,秦始皇统一六国,建立起大一统的秦朝,其重大意义有四个方面:第一为中国版图之确立,第二为中国民族之抟成,第三为中国政治制度之创建,第四为中国学术思想之奠定。“此四者,乃此期间中国民族所共同完成之大业,而尤以平民社会之贡献为大。即秦人之统一,亦为此种潮流所促成。”^{[4]116-119}秦始皇统一中国后,采取了一系列有利于国家统一、民族团结的措施,废分封、置郡县、车同轨、书同文等,从政治、经济和文化等各方面把中国纳入到统

一的模式中去。秦朝建立之后,“六合之内,皇帝之土”,统一国家已经弥合了先秦时期“中国”与夷狄地域上的界限。在大一统的多民族国家里,各族人民使用同样的文字,享有共同的文化资源。秦的统一使先秦时期人们所向往的“天下一家”终于变为了现实。“如果说中国的英文名字(China)由秦(Chin)而来,那是恰当的。”^{[5]162}西方学者以秦帝国或秦朝作为中国的英译之语,可见秦的统一不只是影响中国历史发展的进程,而且也成为世界认识中国的关键时期。秦的统一,起初固然是以武力或战争实现的强制性的政治统一,但是这种统一顺应了广大人民渴望统一与和平生活的愿望。秦朝由诸多制度开创的大一统的政治认同,逐渐转化为普遍的民族认同、文化认同和精神认同。中华民族天下一家的统一精神由此蓬勃而兴。有了这种自觉的统的精神认同感,秦以后,虽然中华民族和中国历史经历了分裂的痛苦,但是广大有识之士和绝大多数人民捍卫国家统一和民族团结的共同信念始终是主流并占据着支配性的地位。汉代继秦之大一统的端绪,进一步巩固了中国的统一和各民族的团结。虽然文帝时期分别爆发了济北王刘兴和淮南王刘长的公开叛乱,景帝时期又爆发了吴楚七国之乱,但是很快就平息下去。为了加强中央集权,维护帝国统一,汉武帝采纳儒生董仲舒的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,以儒家学说统一社会思想。

民族团结的理念以族群融合、族群认同、族群交流或族群开放的方式加以落实。民族团结是国家统一的基本保证,民族之间的融合促进了国家的统一,而在国家统一的进程中,民族之间的沟通、交流也在不断进行,从而更有力地促进了中华民族大家庭的巩固与发展。团结统一历来是中华民族的优秀传统,中华民族的发展史就是一部民族团结互助、国家统一奋进的历史。从发展趋势上看,民族统一是不可抗拒的趋势,是中国历史发展的主流,而中华各族人民在长期历史发展、实践过程中所形成的团结互助的优良传统,在促进民族繁荣、兴盛,国家统

一、富强方面起了不可磨灭的作用。在长期的历史实践过程中所形成的团结统一的优良传统,不仅使得中国各民族内部、民族之间能够紧密团结起来,使得中国历史上分裂的局面可以被统一局面所取代,而且为当今中国以一种和谐友善的心态处理族与族、国与国之间的关系提供了宝贵的借鉴。

三、文化统合、固本培元的价值认同

中华民族爱国主义传统的形成和发展始终是同中华文化的肇造与建构、拱立与护卫密切联系在一起的,爱中华文化不仅是爱国主义的内在构成和集中表现,而且也为爱国主义精神的培育和挺立、光大与弘扬奠定基础、提供保障。中国人很早就“把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,‘民族’与‘国家’都只为文化的存在。因此两者间常如影随形,有其很亲密的联系。‘民族融合’即是‘国家凝成’,国家凝成亦正为民族融合。中国文化,便在此两大纲领下,逐步演进”^{[6]23}。英国学者马丁·雅克也认为,世界上有许多种文明,比如西方文明,但中国是唯一的文明国家。中国人视国家为文明的监护者和管理者的化身,其职责是保护统一。中国国家的合法性深藏于中国的历史中。这完全不同于西方人眼里的国家。中国文化不断陶铸融合中国人民和中华民族的民族意识和国家情怀。中国古人的爱国表现在将文化的统合和认同视为善治的根本,所谓王道实现的极致。爱中华文化是当代爱国主义的内在要求和基本主题。中华文化也始终高扬着“天下兴亡,匹夫有责”,“苟利社稷,生死以之”的爱国主义精神。两者相辅相成,共同促进,助推中华文明和中国历史不断向前发展。

柳诒徵在《中国文化史》中指出:“中国乃文明之国之义,非方位、界域、种族所得限。是实吾国先民高尚广远之特征,与专持种族主义、国家主义、经济主义者,不几霄壤乎!”又说:“唐、虞之时所以定国名为‘中’者,盖其时哲士,深察

人类偏激之失,务以中道诏人御物。”“是唐、虞之教育,转就人性之偏者,矫正而调剂之,使适于中道也。以为非此不足以立国,故制为累世不易之通称。一言国名,而国性即以此表见。其能统制大字,混合殊族者以此。”^{[7]33}中国人崇尚圣人之道,推崇中正之道,也推崇仁义之道。中国人民、中华民族创造了灿烂的中华文化,中华文化成为中国人民和中华民族的价值共识和精神支撑。中国自古就有“华夏”之称,而这一称谓也是最能表现中国人对自己文化认同、文化自信的称谓。“华夏”一词最早见于周代《尚书·武成》,其曰:“华夏蛮貊,罔不率俾,恭天承命。”梅颐《伪孔传》解释说:“冕服采章曰华,大国曰夏。”孔疏:“中国有礼仪之大,故称夏,有章服之美,故谓之华。”都是以“大”释“夏”,以“文采”释“华”。清末民初,杨度《金铁主义说》解释中华一词:“中华云者,以华夏别文化之高下也。即以此言,则中华之名词,不仅非一地域之国名,亦且非一血统之种名,乃为一文化之族名。”可以看出,以“华夏”称谓中国,其最想表达的含义在于文化,文化高的地区称为夏,文化高的人或族称为华,含有美好壮大的意味。正是这种灿烂的中国文化造就了中华民族共同的心理素质,孕育了中华民族深沉的爱国气质,奠定了民族融合的坚实基础。

中华民族具有“道并行而不相悖,万物并育而不相害”“大德敦化、小德川流”的博大胸怀。吕思勉有言:“惟我中华,合极错综之族以成国,而其中之汉族,人口最多,开明最早,文化最高,自然为立国之主体,而为他族所仰望。他族虽或凭恃武力,陵轹汉族,究不能不屈于其文化之高,舍其故俗而从之,而汉族以文化根柢之深,不必藉武力以自卫,而其民族性自不虞渐灭,用克兼容并包,同仁一视;所吸合之民族愈众,斯国家之疆域愈恢;载祀数千,巍然以大国立于东亚。斯故并世之所无,抑亦往史之所独也。”^{[8]8}爱国主义具有兼收并蓄、海纳百川和有容乃大的特征。五千多年的中华文明博大精深,源远流长,作为四大文明中唯一没有中断的文明,在历史发展的过程中之所

以绵延不绝,历久弥新,具有强大的生命力,原因众多,但其中一个重要的原因就在于中华文明具有包容会通、博采广纳的价值特质。其他文明之所以消失,原因也不少,但一个不容忽视的原因就是它们缺乏包容性而具有排他性,缺乏和谐性而具有冲突性,缺乏向其他文明的学习性而具有敌视其他文明的傲慢性。中华文明之所以能够在历史的发展变革中不断继往开来,就在于有其广博的胸怀、开阔的视野和海纳百川的度量。中华文明和中华文化具有多元发生并相互融合的发展历程,这种多元发生犹如满天繁星形成熠熠生辉的格局和景象。钱穆先生在《国史大纲》中比较了秦汉帝国与罗马帝国的关系,指出:“罗马如于一室中悬巨灯,光耀四壁;秦、汉则室之四周,遍悬诸灯,交射互映;故罗马碎其巨灯,全室即暗,秦、汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震烁于一时,而中国文化则辉映于千古。”^{[4]14}应该说,钱穆先生的这一比喻形象而又生动地揭示出中华文明与古罗马文明的本质区别,亦即中华文明是多点支撑、多元一体的,而古罗马文明还有其他古代文明诸如古埃及文明、古希伯来文明、古希腊文明等基本上都是一种因素取代另一种因素或两种因素彼此争斗不已的文明类型,它们很难形成对其他文明因素平等尊重、有机兼容的格局,确实处在文明与文明的冲突与战斗之中,结果就造成了“一支独大”或“两败俱伤”的后果。梁启超在论及华夏族的形成时不无正确地指出:“吾族自名曰‘诸夏’以示别于夷狄……夏而冠以‘诸’,抑亦多元结合之一种暗示也……自兹以往,‘诸夏一体’的观念,渐深入人人之意识中,遂成为数千年来不可分裂不可磨灭之一大民族。”^{[9]3436-3437}不仅华夏民族是“诸夏一体”的产物,作为整体的中华民族更是中国境内多民族长期融合的产物。

中国价值观和中国特色的伦理文明其“魂”在于凝聚共识、统摄人心,其“神”在于代代相传、继往开来,建构的是中华民族安身立命、和衷共济的精神家园,彰显的是中华民族和中国人民独特的意义世界和价值追求。诚如魏徵

在给唐太宗李世民的疏中所说的：“求木之长者，必固其根本；欲流之远者，必浚其泉源；思国之安者，必积其德义。”（《贞观政要·论君道》）那种源不深而望流之远，根不固而求木之长、德不厚而思国之理的现象或结果是根本不可能有的空中楼阁。一个国家的人君“当神器之重，居域中之大，将崇极天之峻，永保无疆之休”，责任无比重大，因此必须把“积其德义”作为治国安邦的首要任务。如果“不念居安思危”，不能很好地戒奢以俭，总是“德不处其厚，情不胜其欲”，那就如同“伐根以求木茂，塞源而欲流长”（《贞观政要·论君道》）一样，结果无论如何不会理想的。以爱国主义为核心的民族精神是形成民族凝聚力、向心力和吸引力的精神基石，为国家认同、民族认同奠定了坚不可摧的基础。

文化是一个民族的根本和灵魂。“人不可无魂，人无魂则死。国不可无文，无文化则或衰或亡。民族是文化的生命载体，文化是民族的灵魂。”^{[10] 175}文化之所以是民族的根，是因为文化为一个民族的发展提供了生生不息、绵绵不绝的源泉与动力。如果没有这个根，民族就会对生活问题的处理，失去分析的能力、判断的标准、行动的依据。如果一个民族的人民忘记了“我是谁”，那么民族的振兴、国家的强大将无从谈起。真正的亡国，是文化的消亡。只有认识到传承、弘扬中国文化的重要性，肩负起传承、弘扬中国文化的使命，才能使中华民族永葆生机与活力。文化是国家、民族认同的黏合剂，没有文化认同，就不可能产生真正的对国家、民族的认同感、归属感。一个认同感强的民族往往是一个最容易反抗外来侵略，维护团结统一的民族。文化对于民族的发展至关重要，但民族的兴衰存亡也决定了文化的命运，没有一种文化能在民族的衰败中还欣欣向荣的发展。民族文化的传承与民族的发展存亡是密不可分的。总而言之，中华民族的发展需要文化的支撑，文化的留存与传承也需要中华民族环境的稳定。重视文化传承是增强人民认同感、归属感的重要条件，而由文化传承所产生的认同感、归属感

对中华民族爱国主义精神的培育与弘扬是十分重要的。因而传承文化，爱我中华是每一个中国人的责任与使命。

四、天下为公、协和万邦的目标追求

中华民族爱国主义传统始终具有宽阔的视野和情怀，将爱国主义与天下为公、世界大同有机地联系起来，彰显了“各美其美，美人之美，美美与共，世界大同”的崇高风范和伦理品质。

中国自遥远的古代起，就把那些能够造福天下苍生、服务整个群体的人物称之为圣人，把那些心系苍生、以德行仁的人士称之为王者。圣王是“天下为公”的楷模，他们“不独亲其亲”，“不独子其子”，能够以利济苍生为己任，讲信修睦，选贤任能，始终关注着群体的整体利益和共同利益。《礼记·礼运》明确提出了“天下为公”的“大同”理想，天下为公意味着天下是天下人共有的天下。

在从先秦至明清的漫长时期，尽管“家天下”是历史发展的现实，但是中国人民从来就没有停止过对“天下为公”和“大同之世”的向往和追求。春秋战国时期，不仅儒家倡导天下为公，墨家、道家乃至法家都提出了大公无私、公而忘私或先公后私的观点。《吕氏春秋·贵公》有曰：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。”并认为“天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人”。《吕氏春秋·去私》指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”中国历史上的农民起义大多提出了反对“家天下”、崇尚“等贵贱，均贫富”的主张，渴望建立一个“天下为公”的大同之世。

中华民族是一个爱好和平、与人为善并能对其他民族文化予以充分尊重和善于学习的民族。中国人自古以来就推崇“与人为善”，推崇“协和万邦”，深明“国虽大，好战必亡”等和平思想。这种爱好和平的思想已经深深地融入到中

华民族的血液里,成了中华文化的独特基因,也是爱国主义的一贯品质。在五千多年的文明发展中,中华民族一直追求和传承着和平、和睦、和谐的坚定理念。以和为贵、和而不同、协和万邦以及兼容并蓄、博采广纳等理念始终在中国代代相传,深深植根于中国人的精神中,深深体现在中国人的行为上,并成为中华民族日用而不觉的文化价值观。

“协和万邦”最早出现在《尚书·尧典》,其曰:“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。”意思是帝尧通过自己高尚的品德来使万邦和睦、民众愉悦。《左传》认为“亲仁善邻”是一个国家的国宝,儒家的创始人孔子也提倡以仁对待其他人,就算是化外之人,也不主张采用暴力,而是提倡以德感化,故《论语》中有“远人不服,修文德以来之”(《论语·季氏》)的记载。要做到“协和万邦”,就必须承认各国的特征,就必须尊重这些特征。

中华民族形成了一种“以和为贵”“协和万邦”的和平主义精神,向往国与国之间、邦与邦之间、族与族之间和睦相处、和谐共生的状态。“以和为贵”是指中华民族在生存发展过程中认识到人与人之间、人与社会集体之间以及社会群体与社会群体之间应当和睦相处、和谐友好、和平共处并以和谐、和睦、和平、和合为最有价值的东西来珍惜、追求和爱护。和谐不是无差别的完全同一,而是不同事物的有机结合。“和”既是中华民族共同体之多元维系的纽带,也是多元协调的机制,更是多元缔造的源泉。所谓“天人合一”的理念,体现了“和”在中华文明或中华民族之本源性和合法性、秩序性和延续性上的重要作用。

中国人民讲求以和为贵,主张亲仁善邻,协和万邦,发展起一种共生共赢、共建共享的和谐友好关系。“和衷共济、和合共生是中华民族的历史基因,也是东方文明的精髓。中国坚定不移走和平发展道路。国强必霸的逻辑不适用,穷兵黩武的道路走不通。”^{[11]370}中国人民历来崇尚以和为贵,主张协和万邦。“中华文明历来崇

尚‘以和邦国’、‘和而不同’、‘以和为贵’。中国《孙子兵法》是一部著名兵书,但其第一句话就讲:‘兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。’其要义是慎战、不战。几千年来,和平融入了中华民族的血脉中,刻进了中国人民的基因里。”^{[12]545}中国的崛起是和平的崛起,带给世界各国人民的是机遇而不是风险,是利惠而不是祸害。中国将矢志不渝地贯彻“协和万邦”的精神,始终做世界和亚太地区的和平稳定之锚,发展同世界各国的友好关系,推动建设相互尊重、公平正义、合作共赢的新型国际关系。

中华民族以和为贵、协和万邦的精神受到国际社会的高度认可。意大利传教士利玛窦指出:“在这样一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家,而各种物产又极为丰富,虽然他们有装备精良的陆军和海军,很容易征服邻近的国家,但他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己已有的东西,没有征服的野心。”^{[13]58-59}利玛窦直言,爱好和平的中国人与欧洲人很不相同,欧洲人常常不满足于自己已有的东西,总是贪求别人所享有的东西,并常常借助战争来把别人所享有的东西据为己有。英国现代哲学家罗素认为,尽管中国历史上发生过很多次战争,但是他们基本上都是自卫防御性的战争,中国人从心灵深处厌弃战争,“中国人天生的面貌仍然是非常平和的”,“他们的和平主义深深地扎根于他们思辨性的观点之中”。“假如世界上有‘骄傲到不肯打仗’的民族,那么这个民族就是中国。”^{[14]364}中国人天生的态度就是宽容和友好,以礼待人并希望得到回报。假如中国人愿意的话,他们的国家是最强大的国家。但他们希望的只是自由而不是支配。

中华民族具有兼容并包,一视同仁的博大胸怀。“古往今来,中华民族之所以在世界上有地位、有影响,不是靠穷兵黩武,不是靠对外扩张,而是靠中华文化的强大感召力和吸引力。我们的先人早就意识到‘远人不服,则修文德以来之’的道理。”^{[15]119-120}中国人强调对自己国家和民族的热爱、忠诚,主张“苟利国家生死以,岂

因祸福避趋之”,但是中华民族的爱国主义始终不把自己民族的爱国主义同异域民族的爱国主义对立起来,甚或将其凌驾于其他民族的爱国主义之上。中华民族崇尚“和而不同”“协和万邦”,把“尔我不侵”“各安其所”视为国家民族相处之道。中国即便在十分强大的时代都没有留下侵略他国的殖民记录。张骞出使西域,郑和七下西洋,带去的都是中国人民的友好和善意。

党的十八大以来,习近平总书记提出了构建人类命运共同体的思想,强调各国应当告别“零和博弈”和霸权主义思维,既要让自己活得好,也要让别人活得好,千万不能为了一己之私把整个世界搞乱。构建人类命运共同体的思想和发展战略,既是对当今世界国际关系和全球形势的精准把握,也是对中国古代“天下为公”和“大同社会”思想的创造性继承和发展,有着五千年文明的深厚底蕴和当代中国马克思主义世界观价值观的独特魅力,也是为世界持续和谐发展贡献的中国方案和中国智慧。

参考文献

- [1] 习近平.在中央民族工作会议上的讲话(2014年9月28日)[M]//习近平关于社会主义文化建设论述摘编.北京:中央文献出版社,2017.
- [2] 梁启超.痛定罪言[M]//梁启超全集:第4册.北京:北

京出版社,1999.

- [3] 贾谊.过秦论[M]//吴云,李春台.贾谊集校注.天津:天津人民出版社,2010.
- [4] 钱穆.国史大纲:上册[M].北京:商务印书馆,1996.
- [5] 斯坦福里阿诺斯.全球通史:从史前到21世纪[M].吴象婴,译.北京:北京大学出版社,2006.
- [6] 钱穆.中国文化史导论[M].北京:商务印书馆,1994.
- [7] 柳诒徵.中国文化史:上册[M].北京:中国大百科全书出版社,1988.
- [8] 吕思勉.中国民族史[M].北京:东方出版社,1996.
- [9] 梁启超.中国历史上民族之研究[M]//梁启超全集:第6册.北京:北京出版社,1999.
- [10] 陈先达.文化自信与中华民族的伟大复兴[M].北京:人民出版社,2017.
- [11] 习近平.中国发展新起点,全球增长新蓝图[M]//论坚持推动构建人类命运共同体.北京:中央文献出版社,2018.
- [12] 习近平.共同构建人类命运共同体[M]//习近平谈治国理政:第2卷.北京:外文出版社,2017.
- [13] 利玛窦,金妮阁.利玛窦中国札记[M].何高济等,译.北京:中华书局,2012.
- [14] 伯特兰·罗素.中西文明的对比[M]//何兆武,柳卸林主编.中国印象:外国名人论中国文化.北京:中国人民大学出版社,2011.
- [15] 习近平.在文艺工作座谈会上的讲话[M]//十八大以来重要文献选编:中.北京:中央文献出版社,2016.

On the Unique Value of Chinese National Patriotism

Wang Zeying

Abstract: In the course of five thousand years of Chinese history, patriotism has become a fine tradition handed down from generation to generation in the Chinese nation, and has promoted the continuous development and growth of the Chinese nation. It has become the soul and heart of the nation, and has promoted the development of Chinese history, Chinese civilization and culture. The unique value of Chinese national patriotism lies in the formation of the national base of the people's foundation and solid state, and a national consensus of national unity, which accumulates into a value identity that integrates culture and cultivates the foundation. This developed a kind of pursuit of the world for the public, the coexistence of all in harmony, so that the patriotism of the Chinese nation has a long history and at the same time has the value characteristics of profoundness and continuous development and perfection.

Key words: Chinese national patriotism; the people are the foundation of the nation; the reunification of the country; coexistence of all in harmony

[责任编辑/周 舟]



中国价值与全人类共同价值的共同建构^{*}

张三元

摘要:构建人类命运共同体以全人类共同价值为基础。作为一种自觉的价值观,全人类共同价值是基于中国价值提出来的,因而两者之间的关系便成为构建人类命运共同体的基本关系。总体而言,两者之间呈现出辩证统一的图景。虽然两者在主体、形成条件、内容和表达以及要解决的问题上存在不同,但两者的统一性是显而易见的:中国价值蕴含着全人类共同价值的基本精神和基本原则,又以全人类共同价值为建设方向与规范引导;全人类共同价值包含着中国价值的基本精神和基本原则,并以中国价值为重要支撑和关键力量。两者相互依存、相互制约、相互促进,在实践中实现共同建构。

关键词:中国价值;全人类共同价值;共同建构

中图分类号:B018;D820

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0048-09

习近平提出全人类共同价值有一个重大的历史背景,即构建人类命运共同体。全人类共同价值是基于构建人类命运共同体的需要而提出来的,其目的是夯实构建人类命运共同体的社会心理基础。在此意义上,可以将全人类共同价值看作是人类命运共同体的核心价值观。而全人类共同价值的提出离不开一个基础,即中国价值。中国价值是当代中国居核心地位、起主导作用的价值观,包括“我国的发展观、文明观、安全观、人权观、生态观、国际秩序观和全球治理观”^①等内容,具体而言,就是社会主义核心价值观。全人类共同价值是基于中国价值提出来的,体现了中国人民的价值理想,内蕴着丰富而深刻的中国价值元素。因而,对于构建人类命运共同体而言,全人类共同价值是基础,而中国价值则是基础的基础,是不可或缺的核心元素。正如中国的发展离不开世界,世界的发展也不能没有中国一样,中国价值和全人类共

同价值密不可分,构成了人类命运共同体建设实践中的基本关系。如何认识和处理这个关系,不仅关系到人类命运共同体的性质和走向,还关系到构建人类命运共同体的成败。总体而言,中国价值和全人类共同价值呈现出辩证统一的图景:中国价值蕴含着全人类共同价值的基本精神和基本原则,又以全人类共同价值为建设方向与规范引导;全人类共同价值包含着中国价值的基本精神和基本原则,并以中国价值为重要支撑和关键力量。两者相互依存、相互制约、相互促进,在实践中实现共同建构。

一、中国价值与全人类共同价值的不同特点

关于中国价值与全人类共同价值的关系,在理论界主要有两种观点:一种观点是直接或间接地将两者等同起来,甚至认为全人类共同

收稿日期:2021-12-10

^{*}基金项目:国家社会科学基金重点项目“人类命运共同体视阈下中国价值的跨文化传播”(18AKS004)阶段性成果。

作者简介:张三元,男,武汉工程大学管理学院二级教授、博士生导师(湖北武汉 430205),主要从事唯物史观与当代中国文化问题、国家治理体系和治理能力现代化研究。

价值是中国价值的另一种表达;另一种观点是把两者看成是两个完全不同的理念,一个是“中国的”,一个是“人类的”,“中国的”不等于“人类的”,“人类的”也不是“中国的”,从而将两者割裂开来、对立起来。显然,这两个观点都有失偏颇。习近平在谈到统筹国内和国际两个大局时,强调两者是对立统一的辩证关系。中国价值和全人类共同价值的关系也是如此。一个是“国内的”,一个是“国际的”,但在全球化背景下,国内和国际是一个统一的整体。因而,中国价值和全人类共同价值的关系,实际上就是统筹国内发展和世界发展的关系。

必须看到,虽然全人类共同价值是中国共产党人基于自身立场、观点、方法提出来的,但不等于中国价值,两者的差别是显而易见的。具体表现为四个不同:

一是主体不同。任何价值观都有自己的主体,都是一定主体的价值观。价值观的主体是多元的,既包括社会群体,如民族、国家、阶级、政党等,也包括自然的个人。因而,价值观大体可分为两种,即社会价值观和个体价值观,两者既有差异,也具有统一性。社会价值观不是抽象概念的集合,而是通过个人价值观体现出来的,是个人价值观的“最大公约数”。而个人价值观则内蕴于社会价值观之中,离开社会价值观,个人价值观也就失去了依托。皮之不存,毛将焉附。不同的主体,需要不同,自我意识不同,价值观也就不同。中国价值当然是当代中国社会的核心价值观,它不是抽象的存在物,而是全体中国人民都必须坚守的理想信念和价值追求。因而,中国价值的主体是“多元一体”,既是中华民族,也是每一个中国人,归根结底是担当中流砥柱的中国共产党,是民族、国家、人民和政党的高度统一。因此,从总体上讲,中国价值实际上是中华民族共同体意识。在中华民族共同体意识中,中国价值居于最深层、最核心的位置,铸牢中华民族共同体意识,最根本的是要有高度的中国价值自信。实现中华民族伟大复兴的根本前提,就是要让中国价值成为每一个中国人的自觉行动,形成积极践行中国价值的时代风尚。因而,中国价值又是每一个中国人的核心价值观。

全人类共同价值是一个特定的历史概念,它不是中国价值,也不是马克思倡导的“真正的共同体”的价值观,而是人类命运共同体的价值观。如果将全人类共同价值与中国价值等同起来,则抹杀了普遍性和特殊性、共性和个性的统一,看不到中国价值的独特贡献;如果将全人类共同价值看作是“真正的共同体”的价值观,则否定了历史发展连续性和阶段性的统一,看不到理想和现实之间的差异。构建人类命运共同体是一个历史行动,虽然它以对国家的超越为基本方向,但它又以国家的存在为基本前提。只要政治国家存在,不同民族、不同国家就有各自不同的核心价值观,这是由各自不同的历史、文化、利益和所要解决的现实问题所决定的。但是,尽管不同民族、不同国家有不同的历史传承、传统文化和利益诉求,但共同利益以及不同文化之间的可通约性使价值共识成为可能乃至历史必然,这也是世界历史形成和发展的重要前提。因此,全人类共同价值不是每个民族、每个国家的核心价值观,而是在人类命运共同体建设过程中不同民族、不同国家在利益问题上的“交汇点”,在价值认知、价值目标、价值选择等问题上的“最大公约数”,是求同存异的结果。

二是形成的历史条件不同。价值观作为意识的重要内容,一经形成便具有相对的独立性,但在归根结底的意义上,它根植于社会经济的客观事实之中,是社会物质生活过程及其条件的观念表达,因而,在不同的历史条件下有不同的价值观。新时代是中国价值出场的历史背景,当代中国的伟大实践是中国价值出场的基本方式,而中国价值构成新时代的精神标识,构成当代中国实践的强大动力和方向指引,具有独特而显著的优势。具体而言,这种独特优势主要来自三个方面:其一,中国价值植根于中华优秀传统文化之中。中国价值根源于中国优秀传统文化价值观,而中国优秀传统文化价值观是中华优秀传统文化的内核。因而,中国价值之“根”深深地扎在中华优秀传统文化之中。中国价值从中华优秀传统文化中不断汲取营养,从而具有面向未来生长的独特秉赋。中华优秀传统文化蕴含着极为丰富而又极具生活气息和进步意义的价值观念,为中国价值的形成和发展提供了

深厚根基和不竭动力。其二,中国价值生长于革命文化和社会主义先进文化之中。革命、建设和改革开放,为中国价值奠基、塑魂,赋予了不断创新发展的强大动力和坚实基础。在革命文化中,孕育和生长着自由、民主、独立、爱国等价值理想,展现了中国人民追求自由、民主、独立、爱国的奋斗历程,中国价值的主要元素都经历了血与火的淬炼,成为引领中国人民救亡图存、自强自立的旗帜。而社会主义先进文化则赋予中国价值以全球视野、世界胸怀和人类情怀,具有面向世界、面向未来、面向现代化的精神气质,追求人民幸福、人类进步和人的全面发展成为中国价值矢志不渝的奋斗目标。其三,中国价值形成于当代中国的伟大实践之中。实现中华民族伟大复兴,建设社会主义现代化强国和满足人民美好生活需要,是中国价值面临并亟待解决的重大时代课题。解决这个课题,需要确立全国各族人民共同认同的核心价值观,并以此为动力和方向引领,使全体人民同心同德、团结奋斗。于是,中国价值便应运而生、因时而兴,体现了实践的要求、人民的愿望、时代的精神。同时,在这个伟大的实践中,中国价值与时俱进、与时代同步、与实践相伴而行,不断创新发展的强大动力和坚实基础,使中国价值传统进入到一个新阶段、新境界。

全人类共同价值则源自人类文明发展的历史进程之中,体现了人类文明发展的必然走向。当然,这是一个从自发到自觉的历史过程。自从世界历史开启后,全人类共同价值便是一种客观存在,只是在一个相当长的时间内一直处于一种自发的状态。自觉的全人类共同价值是在一个特定的历史条件下提出来的。一方面,人类正处在一个大发展大变革大调整时期,经济全球化行至方向抉择的十字路口,面临的机遇和挑战都是前所未有的。尽管和平发展、合作共赢的时代潮流不可逆转,但挑战层出不穷、风险不断积累,各种危机此起彼伏且呈现日益加剧之势,人类面临着前所未有的生存和发展危机。经济全球化向何处去?人类向何处去?这是人类面临的共同课题。另一方面,正在从“富起来”向“强起来”跃升的中国,正以负责任的大国姿态走向世界舞台中央,以中国价

值奉献人类、凝聚人类价值共识,推动和引领人类摆脱日益严重的生存发展困境,展现了中华民族和中国人民的人类情怀和责任担当。全人类共同价值与联合国的崇高目标高度契合,体现了人类日渐自觉的“类意识”。尽管联合国的崇高目标遭到了美国以“退群”、单极化、霸凌主义等方式的打压与践踏,但和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值是人心所向、大势所趋,体现了人类追求文明进步的心路历程,昭示着人类文明的发展方向。

三是内容及其表达形式不同。这是由主体的利益需要以及价值观产生的历史条件不同所决定的。中国价值体现了中华民族、中国人民的根本利益,而全人类共同价值体现了世界人民的共同利益和人类整体的根本利益,两者既有交合,也有明显的差异。因此,在一定程度上,两者呈现一种整体与部分的关系。全人类共同价值的共同性即是它的整体性。这个整体性不是指人类的价值观是一个共同的整体,而是指人类的共同利益及其体现——价值共识构成了一个整体,它涵盖了世界上所有的民族和国家。既然是共同的,那就表明全人类共同价值是中国价值和世界各国人民价值观的“交汇点”或“最大公约数”。因而,中国价值不是脱离或高于全人类共同价值的价值观,而是其中不可分割的核心内容。这就意味着两者在内容和形式上具有差异。在内容上,中国价值显然比全人类共同价值更丰富。全人类共同价值是全人类多样性价值观中的“公约数”,是最基本的价值共识,从而构成人类在价值认知和价值选择方面的底线。中国价值则涵盖了社会生活方方面面的要求,具有广泛性、全面性和丰富性。在形式上,中国价值分为国家、社会和个人三个层面,是这三个层面的有机统一,展现出一种博大精深的家国情怀。全人类共同价值也可以分为国际关系、社会制度和理想目标三个层面,但统一于人类命运共同体。人类命运共同体既是家国情怀、民族情怀的延展,也是对家国情怀、民族情怀的超越,呈现出一种“天下一家”的天下情怀或人类情怀。当然,家国情怀和天下情怀、民族情怀和人类情怀不是对立的,而是统一的,在马克思主义的崇高理想和中国共产党人

的初心中得以实现整体性建构。和平、发展、公平、正义、民主、自由既是全人类的共同价值理想,也构成中国价值的基本内容和现实要求,但在具体内容和具体表达上却有明显不同。

四是所要解决的问题不同。作为人类精神的内核,价值观与现实社会生活息息相关,不仅直接而深刻地影响着社会历史进程,而且直接而深刻地影响着人们的思维方式、生活方式,具有鲜明而强烈的问题导向。价值观具有规范性、引领性,从根本上规范和制约着整个社会生活,以解决现实问题为突破口,打通通向理想目标的道路。不同民族、不同国家之所以具有不同的核心价值观,不仅在于历史文化、价值传统不同,更重要的是它们所要解决的现实问题不同。

中国价值的提出、形成与践行,是由需要引起的,是实践的需要,它要解决的是当代中国面临的现实问题。当代中国面临的现实问题很多,但最大、最根本的现实问题是实现中华民族伟大复兴。这一根本问题有两个基本维度,即建设社会主义现代化强国和实现人民的美好生活。这两个维度是统一的,但一个以国家利益的形式表现出来,一个以个人利益的形式呈现出来,体现出一种立体的结构。这是一项前无古人的伟大事业。尽管40多年的改革开放创造了巨大的生产力,在经济、政治、文化、社会、生态等方面取得了历史性成就,使中华民族伟大复兴这一目标显得极为真切和现实,但实现这一目标的过程注定不是一帆风顺、轻轻松松的,因为面临的风险挑战层出不穷,甚至会遇到难以想象的惊涛骇浪。因此,必须以中国价值凝聚人心、凝聚中国力量、展现中国精神,以坚韧不拔的意志和毅力逢山开路、遇水架桥,闯过一切惊涛骇浪、潜流暗礁。

之所以提出全人类共同价值这一重要命题,根本原因在于当今人类面临威胁自身生存和发展的诸多全球性问题,需要人类共同应对。因而,全人类共同价值要解决的是人类面临的日益严峻的共同问题或全球问题。全球问题涉及政治、经济、文化、社会、生态等诸多方面,且越来越具有整体性和公共性。公共性有两个意思:其一,全球问题将所有的民族、国家和地区都涵盖其中,没有哪个国家能够置身事

外、独善其身,凭一己之力谋得自身的绝对安全、从别国的动荡中收获稳定,而必须是相互守望、戮力同心、命运与共。其二,全球问题需要各国共同治理,不能有袖手旁观者。全球治理不能靠某一个国家或某些国家来进行,只有靠所有国家的共治才可能取得成功。尽管经济全球化造就了“地球村”,但“地球村”并不是一个置身于民族、国家之上的全球性政府,而是由不同民族、国家作为“村民”的共同体。因而,在“地球村”中,民族、国家是当之无愧的主体:既是利益主体,也是全球治理的主体。只要“地球村”存在,这个主体就是永恒不变的。所谓“去国家化”以及“全球主义”“世界主义”等,不过是西方推行“普世价值”的惯用伎俩而已。而要实现不同国家共同治理全球问题,价值共识便显得至关重要。只有以全人类共同价值为基础,构建新型全球治理体系才有可能。这便是全人类共同价值提出的现实基础,也是构建人类命运共同体要解决的时代课题。

二、中国价值与全人类共同价值的 内在统一性

中国价值与全人类共同价值既有差别,也是紧密联系、不可分割的,具有内在的统一性。中国价值不能离开全人类共同价值,它以全人类共同价值为建设方向和规范引导,同时又构成了全人类共同价值的基础;全人类共同价值建设不能没有中国价值的参与,没有中国价值参与的全人类共同价值不是真正的全人类共同价值;两者互为前提、互为基础,相互包含、相互融合、相互促进、共同发展。因此,对两者的内在统一性进行合理阐释,对于推动中国价值的创新发展和凝聚全人类共同价值,进而构建人类命运共同体具有重要意义。

中国价值以全人类共同价值为基础和方向,体现了人类文明发展的基本趋向。非常确定的是,中国价值是在全人类共同价值的基础上形成和发展起来的,集中体现了全人类共同价值的核心价值。这样表述可能会引起人们的误解:难道是先有全人类共同价值、后有中国价值?当然不是的。这样表述主要基于两方面的

理由:

一方面,表明中国价值从来没有偏离人类文明发展大道。中国价值源自于中华优秀传统文化,而中华优秀传统文化是人类文明发展的优秀代表,蕴含着趋向人类“普遍特性”的价值取向。在世界的“四大文明”中,中华文明之所以源远流长、波澜壮阔、气象万千,并成为唯一流传至今且仍具有强大生命力的文明,就在于它符合社会进步和人类发展规律,代表了人类文明发展的趋势和方向。这是中国价值的根本特质,也是中国价值的独特优势,它决定了中国价值的基本走向。对此,我们要有充分的自信。这不是自封的,而是被历史反复证明了的。没有哪一种文明能像中华文明这样穿云破雾、历久弥新,展现出蓬勃生机。试想,如果这样的文明不能代表人类文明的发展方向,还有什么样的文明具有这种资格呢?一个客观事实是,只要一谈到人类文明发展史,中华文明是怎么也绕不过去的。中国价值熔铸于革命文化之中,而革命文化的核心价值是追求民族的独立、自由与解放,推动人类整体进步。自由与平等是全人类共同价值的核心,中国共产党人亦将其作为自己理想追求的核心目标,始终将“人民的平等与自由”看作是“人类共同的宝贝”^②。因此,中国共产党人进行革命的目标是“领导解放后的全国人民,将中国建设成为一个独立、自由、民主、统一和富强的新国家”^{[1]1029-1030}。也就是说,中国革命正是致力于全人类共同价值的实现。我们要有这个自信。试问,如果中国共产党人不能代表人类文明的发展方向,还有一个政党具有这种资格呢?

另一方面,中国价值的根本性质是社会主义,社会主义是中国价值产生的深厚基础,而全人类共同价值一直是社会主义的奋斗目标。这又表现为理论和实践两个基本维度。

社会主义先进文化是中国价值形成的理论基础。社会主义先进文化即中国特色社会主义文化,“是以马克思主义为指导,坚守中华文化立场,立足当代中国现实,结合当今时代条件,发展面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的社会主义文化”^{[2]32}。其中,马克思主义居于核心地位、起指导作用,并成为国

家根本制度的重要一维。由此不难看出社会主义先进文化的本质规定:在借鉴吸收近代以来人类所追求的自由、民主、平等、人权等美好价值的基础上,赋予其新的时代内涵,并将其作为社会主义的奋斗目标,进而使之成为劳动人民获得自由与解放的条件与确证。因而,人的全面发展构成社会主义的终极价值目标,也构成人类根本的共同价值理想。中国道路从来没有偏离这个轴心,坚定不移地以此为根本目标,而全人类共同价值赋予了中国特色社会主义强大的生命力,中国式现代化新道路正是在追求全人类共同价值、创造人类文明新形态的过程中得以不断开拓。

当代中国伟大实践是中国价值形成的实践基础,实践性是中国价值的根本特点。中国价值的实践性不仅表明它以实践为指向,也表明它以实践为基础。建设社会主义现代化强国、实现中华民族伟大复兴和满足人民美好生活需要,是我们正在进行的一场伟大实践运动,中国价值就是这个伟大实践的经验总结和观念表达。社会主义核心价值观既包含了社会发展的目标设定和路径选择,也包含了实践过程中每个公民应该遵循的价值准则,这些都是在实践中生成和发展的,从而彰显出鲜明的时代特色和中国气派。作为社会发展的目标设定,富强、民主、文明、和谐是中国式现代化新道路不断推进的产物。进入新时代后,根据社会发展和人的发展需要,在目标设定中增加了“美丽”的实践要求。从富强、民主、文明到富强、民主、文明、和谐,再到今天的富强、民主、文明、和谐、美丽,实践每推进一步,社会价值目标就提高一步。作为社会发展的路径选择,在改革开放的伟大实践中铸造了自由、平等、公正、法治的价值理想。从追求自由、平等到共同富裕,再到依法治国,建设法治中国,改革开放不断地拓展中国道路,不断地塑造中国价值。作为公民个人的价值准则,爱国、敬业、诚信、友善体现了劳动创造之于当代中国实践、当代中国实践之于人的发展的基础性意义。这些基本的价值准则不是传统伦理道德规范的移植,而是与新时代相适应、与当代中国实践相一致的,具有全新的时代内涵。

由此可见,中国价值从未偏离全人类共同价值,并且在不断地趋向全人类的共同价值,在一定程度上体现了全人类的共同价值。在总体上,人类根本的、终极的共同价值规定了中国价值的建设方式和发展方向。这是一个事实判断。中国价值建设的目标是明确而坚定的,那就是马克思恩格斯所倡导的人的全面发展的伟大理想。这个理想与中国传统社会的“大道之行,天下为公”的理想尽管有境界上的明显差别,但在本质上具有一致性。这就是中国价值发展的方向,在任何时候都不能有所偏离。不管形势多么复杂、路途如何曲折而遥远,我们都必须坚守这个理想,为理想而奋斗。而且,在全球化背景下,特别是在互联互通的网络世界中,没有哪个国家能独自应对人类面临的各种挑战并进而实现自己的梦想,而是必须以人类为基本视域,以团结协作、命运与共的责任意识和担当精神,在追求人类梦的过程中实现中国梦,以实现中国梦的实际行动推动人类梦的早日实现。因此,以全人类共同价值为目标,推动全人类共同价值的形成,是中国价值创新实践的伟大目标。这样,中国价值建设便有了最基本的遵循。当然,这并不意味着中国价值失掉了“中国特色”,相反,中国价值之所以是中国价值,根本原因就在于其中国特色。否则,中国价值便失去了存在的理由。

全人类共同价值以中国价值为核心元素,体现了中国人民的价值追求。尽管全人类共同价值存在已久,但过往都是一种自发的存在,作为一种自觉的价值观念,它是中国共产党带领中国人民在中国特色社会主义的伟大实践中创造性地提出来的,因而它不可能与中国价值无关。相反,在某种意义上,它根植于中国价值的“沃土”之中,是中国价值的具体呈现和逻辑延展。可能有人不同意这种看法,认为全人类共同价值不是中国价值,因而不存在这种可能。的确,中国价值不是全人类共同价值,全人类共同价值也不能取代中国价值,但一个客观事实是,全人类共同价值是由中国共产党人基于中国价值提出来的。唯物史观认为,人们提出一种观念或思想,都是以自己的基本立场为出发点的。思想一旦离开利益便成为抽象的、玄奥

的概念堆积,没有任何意义。中国共产党人提出全人类共同价值,虽然彰显出推动人类文明发展、实现人类梦的高尚情怀和担当精神,但前提是为中国人民谋幸福,因而绝不可能离开自己的基本立场。没有无产阶级自身的解放,奢谈人类解放是天真而幼稚的。这里,为人类作出新的更大贡献和为中国人民谋幸福、无产阶级解放和人类解放是完全一致的。因此,离开中国价值来谈全人类共同价值,既不可能把握中国价值的性质和发展方向,也不可能理解全人类共同价值的真正旨趣。

事实上,凝聚全人类共同价值,必须以中国价值为重要基础,中国价值构成全人类共同价值的核心内容。之所以如此,是因为基于中国价值提出的全人类共同价值,必然包含着中国价值的基本精神,而中国价值则体现了全人类共同价值的发展方向。因而,我们对全人类共同价值的理解,是基于中国价值的理解,是基于中国理念、中国精神、中国立场的理解。或者说,我们在阐释和构建全人类共同价值时,必须坚持中国人的历史观、世界观、价值观。在中华优秀传统文化中,蕴含着丰富的、具有普遍性和永恒性的历史观、世界观、价值观,如“以和为贵”“和而不同”“睦邻友邦”“协同万邦”“天下为公”“天下大同”等。这些价值观念,既具有鲜明的民族特色,也具有普遍性的特点,因而具有永不褪色的时代价值。而且,这些价值观念既固元守本、本性不移,又与时俱进、与时代同步,不断创新发展,体现自身的连续性和稳定性。毫无疑问,这些价值理念及其长期实践,正是中国共产党人提出全人类共同价值的最大底气。这些价值理念的时代化构成全人类共同价值的重要支撑,是奉献给整个人类的中国精神、中国智慧和力量。

三、中国价值与全人类共同价值的共同建构

由上可见,中国价值与全人类共同价值是对立统一的辩证关系。一方面,两者有着根本一致的价值旨趣,其根本价值目标都是实现社会的全面进步和人的全面发展。另一方面,尽

管两者存在诸多不同,但内在的耦合性是明确而深刻的,中国价值需要全人类共同价值的规范与引领,全人类共同价值需要中国价值的滋养与驱动。因而,中国价值建设必须以全人类共同价值为方向,全人类共同价值建设也不能没有中国价值的强力支撑和道路探索。因此,两者的相互守望、相互支撑、共同建构便不再只是一个理论问题,更是一个实践问题。这个问题的重要性和迫切性日益凸显,其重要原因在于,构建人类命运共同体的伟大实践正在如火如荼地展开,迫切需要全人类共同价值的驱动和引领。

首先,以全人类共同价值促进并引领中国价值建设。尽管全人类共同价值是以中国价值为基础提出来的,但它不是中国价值的“国际版”,中国价值也不是其唯一的思想资源,它是全人类文明价值精神的结晶,代表了人类文明发展的方向,是人类追求的理想目标。而在现实性上,中国价值是当代中国人民思维方式、生活方式和行为方式的价值规定,体现了当代中国人民追求的价值理想。尽管两者具有高度的一致性,但严格地讲,两者不是同一个层次的内容,形式上也有所不同,呈现出一种普遍性与特殊性、共性和个性的辩证图景。这就意味着全人类共同价值不能没有中国价值的支撑,但面向现代化、面向世界、面向未来、面向人类文明进步也是中国价值的必然选择。在经济全球化时代,中国价值创新发展的“四个面向”,实质上就是面向全人类共同价值,面向人类命运共同体,并最终面向“自由人的联合体”。应该看到,全人类共同价值不是一个一成不变的概念,而是一个不断创新发展的过程,因为人类面临的重大现实问题是随着时间推移和时代变迁而不断变化的。就此而言,以全人类共同价值引领中国价值建设,其核心要义在于中国价值以全人类共同价值为目标。

以全人类共同价值为目标,实质上就是以人的全面发展为终极价值追求。人的全面发展是全人类的根本共同价值,而全人类共同价值则是人的全面发展的当代呈现或时代表达。如果离开了人的全面发展这一终极意义上的全人类共同价值,全人类共同价值就体现不了“人的

类存在”的“类本性”,就偏离了人类文明发展的大道。不管西方思想家怎样抹黑这个终极价值目标,在实际上,人类每一个进步,都是迈向这个终极价值目标的坚实一步。因为它在根本上体现了现实的人及其历史发展的规律,是不以人的意志为转移的。因而,中国价值建设必须高扬人的全面发展的伟大旗帜,并将其作为行动的最高纲领。正因为如此,习近平在谈到实现人民美好生活需要时,总是将其与促进人的全面发展联系在一起,深刻展现了两者内在的统一于中国价值的必然逻辑。在任何时候,中国价值建设都不能偏离这个根本目标,否则,中国价值就失去了本真意义和根本特质。

其次,以中国价值建设促进并引领全人类共同价值建设。中国是世界上最大的发展中国家,其发展本身就具有极为重要的世界历史意义,是对人类文明发展的重大贡献。只有做好自己的事情,发展好自己,才能推动人类文明进步。因此,做好自己的事情是根本。一个十分浅显的道理是:如果不能为中国人民谋幸福,那怎么能为人类作出新的更大贡献呢?而要做好自己的事情,一心一意谋发展,就必须建设好自己的核心价值观。否则,就没有凝聚力、向心力,就不能形成像石榴籽一样的一个整体,道德沦丧、价值失范、社会无序,什么事情也办不成。因此,必须紧紧抓住中国价值建设这个根本。

一方面,中国价值不是一成不变、一劳永逸的,而是一个不断变革创新的过程。实践永无止境,价值观变革创新也永无止境。当代中国实践正步入佳境、前途广阔,而随着实践的不断推进,新矛盾、新问题也会不断涌现。因而,中国价值的创新发展就成为一个常在常新的时代课题。不同的时代有不同的历史任务,同一个时代的不同历史时期有不同的奋斗目标,不同的历史任务和奋斗目标意味着要解决的重大现实问题是不同的,这就要求有与之相适应的核心价值观。新时代是一个发展的时代,是一个不断化解矛盾、解决问题的过程。因此,中国价值必须在实践中不断变革创新。譬如,由于生态环境问题日益成为影响和制约实现人民美好生活的重要因素,生态文明建设的重要性越来越凸显。因而,在国家价值理想层面,在“富强、

民主、文明、和谐”的基础上,党的十九大报告中增加了“美丽”的新要求,充分体现了中国价值的实践特性和创新品质。这就是中国价值的强大生命力之所在。因此,要把握好新时代,就必须根据新时代社会发展和矛盾变化的特点,不断赋予中国价值以新的内涵与意义,使之与时俱进,永葆青春活力。

另一方面,中国价值重在养成与践行。这是中国价值建设的核心和关键。实践性是中国价值的根本特性。只有在实践中,中国价值才能展现出应有的魅力和光彩。中国价值建设不在于构建一个“解释世界”系统的、完美的理论体系,而在于“改变世界”,在于踏踏实实地实践。中国价值建设的过程,实际上就是中国价值的实践过程。中国价值实践主要有养成和践行两个环节构成。首先是养成。实际上,养成也是一个实践过程,只有在实践中才能形成中国价值自信,从而内化于心,形成坚定的理想信念。这是一个长期而复杂的过程,绝非一日之功、径情直遂,而是要遵循由易到难、由近及远、由浅达深的认识规律,努力将其融入日常生活之中,转化为一种思维方式、生活方式,进而形成一种自觉的理想信念。其次是践行。所谓践行,就是将中国价值外化于行,落实到日常生活的每一个环节或细节之中,变成人们自觉的思维方式、生活方式和行为方式,这才是中国价值建设的真正目的。只有如此,中国价值才能做到“苟日新,日日新,又日新”,从而成为凝聚全人类共同价值的强大引擎。在新冠肺炎疫情全球蔓延的复杂局势中,中国及时有效地控制疫情,既是中国价值实践的结果,也是中国价值对全人类共同价值的独特贡献。

最后,加强中国价值跨文化传播,为凝聚全人类共同价值贡献中国精神、中国力量。中华民族一直是推动人类文明发展进步的重要力量,因而也是推动全人类共同价值形成的重要力量。在联合国成立之时,在《联合国宪章》中确立了一条根本原则:“增进并激励对于全体人类之人权及基本自由之尊重。”虽然当时中国仍处于日寇的铁蹄之下,但包括中共代表董必武在内的中国代表团第一个在《联合国宪章》上签字,表明了中国人民爱好和平、追求和平的心

志。1948年,我国著名的教育家、外交家、翻译家张彭春,将儒家价值观的核心“仁”翻译成易被西方人接受的“良心”,并推动将其写进《世界人权宣言》第一条之中,是推动中国传统价值观与西方价值观接轨的有益尝试。1953年,周恩来总理在访问印度等国期间,首次提出了“和平共处五项原则”,极大地推动了新型国际关系的构建,为中国融入世界创造了历史性契机。今天,和平共处已成为一项国际公认的共同价值准则,在全人类共同价值中居于首位。这些都是中国价值跨文化传播的成功典范。随着新时代的莅临,为解决人类生存和发展问题,中国共产党人提出了构建人类命运共同体这一“中国方案”,不仅为人类文明发展提供了新的道路选择,也给中国价值的跨文化传播提出了新的更高要求。

中国价值跨文化传播直接关系到中国国家形象的塑造。国家形象实际上是国家核心价值观的形象,核心价值观构成国家形象最核心、最有力的支撑。从塑造主体来看,国家形象的塑造主要有“自塑”与“他塑”两个途径。“自塑”以我为主,是国家形象塑造主体主动地、积极地、全方位地进行国家形象塑造的实践活动,从而彰显其核心价值观的凝聚力、感召力和引领力。“他塑”则以他者为主体,是他国及其民众通过对其核心价值观的认同或否定,而体现出来的对一国整体形象的评价。在任何时候,“自塑”都是主要的,没有一个强有力的核心价值观,一个民族、一个国家就可能沦为一盘散沙,自毁形象甚至没有形象。但不可否认的是,在当今国际关系中,“他塑”仍然是不可忽视的重要因素,甚至有时起决定性作用。没有“他塑”,一个国家的国际形象是树立不起来的。随着中国价值“自塑”的不断加强和效果的不断优化,“他塑”便显得越来越重要。这就需要加强中国价值的跨文化传播,使中国价值为不同文化所认知、理解和认同。

中国价值跨文化传播直接关系到国家文化软实力的提高。改革开放创造了巨大的物质生产力,新时代迎来了全面发展的新时期,政治稳定、经济发展,科技创新正闯关夺隘、突破瓶颈,国家硬实力显著增强,但文化软实力却是一个

较为突出的短板。硬实力和软实力的有机统一构成国家的综合实力,而文化构成了软实力的核心,软实力实质上是文化软实力。没有文化软实力,或文化软实力不强,硬实力再强大也是不可持续的,甚至可能被妖魔化。因此,文化软实力便成为社会主义现代化强国建设的核心内容,社会主义现代化强国建设新征程的开启,也就意味着文化软实力建设新征程的开启。而加强文化软实力建设的一个重要方面,就是加强中国价值的跨文化传播。

中国价值跨文化传播直接关系到人类命运共同体建设。对于任何一个共同体而言,都不能没有价值观基础,价值观是共同体的魂,凝神聚力,一旦失去,则魂飞魄散,共同体也就自然解体。作为一个价值共同体,人类命运共同体建设需要以价值观为强大支撑,在价值观上达成共识,形成共同价值。作为全球治理的“中国方案”,构建人类命运共同体不能没有中国价值这一核心元素。否则,就难以形成价值共识。这样,就凸显出中国价值跨文化传播的基础性和关键性意义。作为一种自觉的价值共识,凝聚全人类共同价值是需要推动的。没有有意识、有目的的推动,全人类共同价值就只能是一

种应然而难以达致实然。那么,靠谁来推动呢?或者说靠什么样的价值观来推动呢?毋庸置疑,中国价值必须承担起这个历史重任。西方的“普世价值”没有这个资格。“普世价值”不是寻求不同价值观的“最大公约数”,而是使西方价值观一统天下,按其意图来创造一个世界。中国价值主张“和而不同”“和实生物”,承认差异、尊重差异,寻求有差别的统一,既具有民族性,又具有普遍性,在凝聚全人类共同价值的过程中,无疑具有独特而显著的优势。毫无疑问,中国价值有资格、有能力承担起这个历史重任。

注释

①参见《习近平在中共中央政治局第三十次集体学习时强调 加强和改进国际传播工作 展示真实立体全面的中国》,《人民日报》2021年6月2日。②参见《民主主义的利刃——美国的民主传统》,《新华日报》1943年4月15日。

参考文献

- [1]毛泽东选集:第3卷[M].北京:人民出版社,1991.
- [2]习近平谈治国理政:第3卷[M].北京:外文出版社,2020.

The Joint Construction of Chinese Values and the Common Value of All Mankind

Zhang Sanyuan

Abstract: Building a community with a shared future for mankind is based on the common values of all mankind. As a conscious value, the common value of all mankind is based on the Chinese value, so the relationship between the two has become the basic relationship for building a community with a shared future for humanity. Overall, there is a picture of dialectical unity between the two. Although the two are different in subject, forming conditions, content and expression, and the problems to be solved, the unity of the two is obvious: Chinese value contains the basic spirit and basic principles of the common value of all mankind, and takes the common value as its construction direction and norm; the common value of all mankind contains the basic spirit and basic principles of Chinese value, and takes Chinese value as an important support and pivotal strength. The two depend on each other, restrict each other, and promote each other, and achieve co-construction in practice.

Key words: Chinese value; common value of all mankind; joint construction

[责任编辑/李 齐]



汉代在文章样式重大主题方面确立的范型

李炳海

摘要:汉代所确立的文章样式范型,是在继承战国文学已有成果基础上实现的。设辞是由无韵无题的短章发展为有韵有题之鸿文,九体是从章无标题演变为章末缀目,七体是铺陈对象由变数凝固为常量,连珠、先文后诗的文章样式则是由浑然一体演化为剥离成文。汉代确立的重大文章主题有八种,分为四组,依次是悲士不遇与圣主得贤臣颂、盛世颂歌与刺世疾邪、立言不朽与激赏使者边功、灾异示祸与符瑞显德。这几种重大文章主题之间存在逻辑关联,彼此构成因果关系、依存关系、两极互补关系三种类型。

关键词:汉代文学;确立范型;文章样式;重大主题

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0057-11

汉代是中国古代历史的辉煌期。汉承秦制,建立了以郡县制为基础的大一统封建帝国。这种体制在中国古代延续两千余年,是一笔重要的历史遗产。汉代文学在中国古代也具有垂范后世的作用,处于重要的历史地位。对某段历史进行评价,既要考察它做了哪些事情,更要考察它提供了哪些前代未曾有过的有价值的东西。汉代文学的历史贡献体现在多个方面,其中包括对一系列文学范型的确立。通过对汉代所确立的文学范型的考察,可以从一个侧面透视汉代文学的历史地位,即它在继承先秦文学的基础上又有哪些超越,这些超越又如何垂范后世。汉代对文学范型的确立是全方位的,可以划分为多个系列,下面主要从文章样式、重大主题两个维度切入,探讨汉代文学所确立的几个范型。

一、文章形态的凝结固化

汉代文学确立范型有些体现在文章形态方

面,许多文章的形态在汉代进入稳定阶段,是文体的凝结固化时期。

汉代的主要文类是赋,章学诚在追溯汉赋源头时写道:

古之赋家者流,原本诗骚,出入战国诸子。假设问对,庄列寓言之遗也。恢廓声势,苏张纵横之体也。排比谐隐,韩非《诸说》之属也。征材聚事,《吕览》类辑之义也。^{[1]1064}

章氏所持的赋类文章多源论的理念,其说可取。需要进一步探讨的是战国有些文类如何在汉代定型,中间经历了哪些转换方式。

(一)设辞:从无韵无题的短章到有韵有题之鸿文

汉代确立的重要文体形态是设辞。这类文章采用的是主客问答的方式,抑客而扬主。东方朔的《答客难》、扬雄的《解嘲》《解难》、班固的《答宾戏》、张衡的《应问》、蔡邕的《释海》,均是属于这个系列的文章,文体形态基本相同,已经形成固定的模式。汉代设辞类文章的直接源

收稿日期:2021-12-08

作者简介:李炳海,男,中国人民大学文学院教授(北京 100872),主要从事先秦两汉文学研究。

头,可以追溯到以宋玉为主角的两篇对话文章,均收录在刘向所编的《新序》一书中。第一篇文章是“楚威王问于宋玉”^{[2]25},第二篇是“宋玉事楚襄王而不见察”^{[2]170-171}。《文选》卷四十五收录上述第一篇文章,标题是《宋玉对楚王问》,楚威王,作楚襄王,应作襄王。如果把汉代设辞与《新序》所载以宋玉为主角的主客问答体文章相对比,会发现三方面差异。第一,《新序》所收录的与宋玉相关的两篇文章,原来均无标题,至于第一篇文章称为《宋玉对楚王问》,是《文选》编者所追加,或称为《郢中对》,题目亦是后人所追加。汉代设辞则是各篇均有标题,而且文题与文意相契,显然是精心设计的结果。第二,《新序》所收录的以宋玉为主角的问答体文章是两则故事,篇幅短小,而汉代的设辞则洋洋洒洒,长篇大论,属于巨制鸿文。第三,以宋玉为主角的两篇文章是无韵之文,而汉代设辞则追求声韵的和谐,往往句尾用韵,还有运用五言韵语的段落。由此可见,汉代文人是在以宋玉为主角的问答体文章为基础,作了三方面的增益,从而形成设辞体系列,并且最终定型。《骈体文钞》卷二十八收录的汉代以后设辞体文章,有晋束皙的《玄居释》、皇甫谧的《释劝论》、夏侯湛的《抵疑》,采用的均是汉代设辞的体式^{[3]559-567}。

(二)九体:从章无标题到章末缀目

汉代骚体赋有九体,传世文献能够见到的最早的九体文章是王褒的《九怀》。全文共九段,每段末尾都缀以标题,依次是匡机、通路、危俊、昭世、尊嘉、蓄英、思忠、陶壅、株昭。继《九怀》之后,刘向有《九叹》、王逸有《九思》,所采用的体式与《九怀》相同。九体作为骚体赋的一种样式,它的形态范型在汉代已经确立。

提到九体,人们自然首先联想到篇名冠以九字的战国楚辞类文章,通常都从那里追寻九体的源头。屈原所作的《九歌》系组诗,共十一篇作品,诗篇的数量与组诗的名称不相一致。屈原的《九章》也是组诗,虽然诗篇的数量与组诗名称相符,但是,各首诗独立成篇,无法组合成一篇文章。宋玉的《九辩》在体式上与汉代的九体最为接近,朱熹把它划分为九段^{[4]119-131},其说可取。然而,《九辩》各个段落均无标题,如果加上标题,就与汉代九体的样式不存在差异

了。汉代九体样式的直接源头确实是《九辩》,它是在《九辩》的基础上各段缀以标题,从而确定了九体样态的范型。

(三)七体:从变量到常数

枚乘所作《七发》是汉代散体赋的奠基之作,李兆洛称它:“楚人之遗则,源亦从《招魂》,《大招》出耳。”^{[3]569}这是把《七发》的源头追溯到战国楚辞的《招魂》《大招》。鲁迅先生亦称:“然乘于文林,业绩之伟,乃在略依《楚辞》、《七谏》之法,并取《招魂》、《大招》之意,自造《七发》。”^{[5]53}把《七发》的源头追溯到《招魂》《大招》,确实有其道理,因为这三篇文章都是列举多种美好事物进行诱导。《招魂》《大招》是诱导游魂返回故土,而《七发》则是吴客对楚太子进行诱导。不过,如果对三篇文章用以进行诱导的美好事物按照种类进行量化统计,会发现它们之间存在的差异。《招魂》用以诱导游魂归来的美好事物共有三大类,即居处之乐、美食之乐、女乐游戏之乐。在铺陈居处之乐的前边一个段落,叙述的是进行招魂的方式,与后边三个板块出现的欲望对象的美好事物不属于同类,因此,《招魂》用于诱导游魂归来的美好事物是三大类。《大招》列举美好事物呼唤游魂归来,首个段落如下:“魂魄归来!闲以静只。自恣荆楚,安以定只。逞志究欲,心意安只。穷身永乐,年寿延只。魂乎归来!乐不可言只。”王逸注:“言居于楚国,穷身长乐,保延年寿,终无忧患也。”^{[6]219}这个段落是叙述楚国安定的环境,对游魂进行呼唤,意谓返回楚国可以意定神安,能够终生欢乐,延年益寿。这是诱导游魂归来的第一种美好事物。《大招》在这个段落之后所列举的美好事物,依次是饮食之美、女乐之乐、居处之乐、政治昌明之美。这样看来,《大招》从正面诱导游魂来的文字共五个段落,列举五类美好事物,与《招魂》的以三类美好事物相诱导在类别数量上明显不同。

《招魂》《大招》所出现的用以进行诱导的美好事物或是三类,或是五类,数量上不固定,属于变数。再看《七发》及汉代七体文章。关于《七发》,《文选》李善注:“《七发》者,说七事以启发太子也。”^{[7]478}枚乘《七发》列举七类美好事物用以启发楚太子,这种写法确实可以溯源到《招

魂》《大招》。然而,《七发》并没有完全沿袭《招魂》《大招》的文章格局,而是作了调整:一是所列举的美好事物的总体数量增多,由三种、五种增加到七种;二是所列举对象的类别有较大变化,其中的广陵观涛,要言妙道等,都是《招魂》《大招》所未曾出现的。

从《招魂》到《大招》,对美好事物所作的铺陈,在类别数目上呈现的是变量,即数量不确定。而汉代自《七发》问世之后,七体文章的状态遵循相同的结构模式。傅玄《七谟序》有如下论述:

昔枚乘作《七发》,而属文之士若傅毅、刘广世、崔骃、李尤、桓麟、崔琦、刘梁之徒,承其流而作之者纷焉,《七激》、《七兴》、《七依》、《七疑》、《七说》、《七蠲》、《七举》之篇。通儒大才马季长、张平子亦引其源而广之,马作《七厉》,张造《七辩》。^{[8]1020}

汉代文坛出现的这种状况,表明七体作为一种文章样式,它的基本形态在汉代已经牢固地确立,不再有大的变化。汉代所确立的七体文章样式,在后代一直沿用。《艺文类聚》卷五十七在收录汉代七体文章之后,又对从曹植《七启》到萧子范《七诱》等八篇文章予以著录^{[8]1027-1035},采用的均是七段成文的结构模式。直到清代,由汉代确立的七体范型仍在沿用,李炘伯的《七居》即是其例证^{[9]907-909}。

(四)连珠、先文后诗:从浑然一体到剥离成文

最先把连珠作为文章名称的是扬雄,而真正使连珠体得以确立的是班固。班固有《拟连珠》五首传世,其中四首只存片断,只有一首完整地保存下来:

臣闻听决价而资玉者,无楚和之名;近习而取士者,无伯王之功。故珣璠之为宝,非狙佞之术;伊尹之为佐,非左右之为旧。^{[10]111}

这篇《拟连珠》属于袖珍型文体,篇幅短小,运用偶句,以比兴发端,多格言警句,累累如贯珠。关于这种文体的起源,通常把它追溯到《韩非子·内外储说》。李兆洛称:“此体昉于《韩非》之《内外储说》,《淮南》之《说山》。”^{[3]591}近人林传甲亦称:“《内外储说》实连珠体之所昉,《淮南·说山》即出于此。汉班固以后,遂递相模仿

矣。”^{[11]294}把连珠体的源头追溯到《韩非子》,确实有一定道理,因为该书《内外储说》的各篇开头段落,所采用的表述方式确实与后来的连珠体相似。除此之外,《庄子》《文子》《礼记·中庸》等先秦文献中也可以找到类似段落。如《文子·符言》:

其文好者皮必剥,其角美者身必杀。甘井必竭,直木必伐。物有美而见害,人希名而召祸。华荣之言后为愆,先骋华辞,后招身祸。^{[12]177}

把这个段落与前边所录班固的《拟连珠》相对比,两者相似之处颇多。连珠体的多种基本属性,在《文子》的这个段落中均已具备。在西汉文献中,《淮南子》的《说山训》《说林训》《说苑·谈丛》,也可以见到类似段落。不过,在扬雄正式以《连珠》为文章标题之前,这类段落是以散金碎玉的方式分布在文章中,是整篇文章的组成部分,还没有独立成篇。扬雄使连珠体具有独立性,班固则进一步从文章形态方面加以规范,从而形成固定的文章样式,为后世确立了文体范型。《艺文类聚》卷五十七在收录扬雄、班固的连珠体文章之后,又依次收录了从东汉潘勖到南梁刘孝仪的一系列这类文章^{[8]1036-1039},体式基本相同。到了魏晋南北朝时期,连珠体已由附庸变为大国,文章数量颇多,蔚为壮观,所遵循的均是班固确立的文体范型。

汉代所确立的文章样式的范型,还有先文后诗的结构模式,这个范型最初是由刘向确立的。他所编纂的《列女传》每篇文章分前后两个板块:第一个板块对传主的情况进行叙述,援引《诗经》的句子作总结;第二个板块是刘向所作的“颂”,通常是八句四言诗,如卷一《有虞二妃》作为文章结尾的颂是如下诗句:

元始二妃,帝尧之女。嫔列有虞,承舜于下。以尊事卑,终能劳苦。瞽叟和宁,卒享福祐。^{[13]2}

这八句诗主要是复述前边叙事已经讲过的内容,表达自己对传主的评价。这篇传说前边是散文,后边是诗,明显分成两个板块,两者形成相互对应的关系。《列仙传》也是出自刘向之手,这部仙话集各篇文章采用的仍然是先文后诗的结构模式。前边叙述传主的成仙故事,后边用

八句四言诗加以复述。

先文后诗的文章格局在先秦典籍中可以找到它的雏形。《楚辞·渔父》前一部分叙述屈原和渔父的对话,后一部分是渔父唱着《沧浪之歌》而离去,基本是一篇先文后诗的文章。不过,这篇文章在叙述渔父所唱的《沧浪之歌》的后边还有如下交待:“遂去,不复与言。”^{[6]181}真正作为文章结尾的不是诗,而是文章作者的叙述性语言。《战国策·楚策四》收录了荀子写给春申君的一封信,前边是援引历史典故进行议论,然后是荀子所作的赋,其实是一首诗,《荀子·赋篇》所载的《倕诗》把这首诗收录^{[14]567-572},字句稍有不同。从总体上看,《楚策四》收录荀子的书信,呈现的是先文后诗的格局。然而,这封书信并不是以荀子所作的诗结尾,而是后边还有如下句子:“《诗》曰:‘上天甚神,无自瘵也。’”^{[15]567}这是援引当时流传的《诗经》句子进行议论,整篇书信从是否自作的角度考察,不是严格意义的先文后诗格局。

先秦文献中已经存在先文后诗的文章雏形,但是,其中的文和诗无法分割开来,置于后部的诗是前边散文叙事或议论的延伸,如果把诗剥离出来,文章就变得残缺不全。另外,这类文章最终结尾的句子往往不是作者所写的诗,而是其他类型的句子。刘向所确立的先文后诗的结构模式,则是文章的文和诗作为两个板块,都有相对独立性,已经把置于后边的诗与前边的文作了剥离,两者不再是浑然一体,而是二元并立,相互对应。作为这类文章结尾的文字纯是作者的诗句,剔除了后缀。

先文后诗的文章结构模式在东汉得到广泛的运用。班固的《两都赋》结尾是五首四言诗,《封燕然山铭》结尾是五句骚体诗,张衡《思立赋》结尾是十二句七言诗,马融《长笛赋》结尾是十句七言诗,王延寿《梦赋》结尾是六句七言诗,赵壹《刺世疾邪赋》结尾是两首五言诗。赋尾附诗是东汉文坛的一种风尚,这种先文后诗的文章结构模式对五言、七言诗具有孕育作用,“一旦这两种诗体成熟,就开始逐渐脱离辞赋母体,以独立的文学样式出现,诗赋之间的界限也由模糊变得清晰”^{[16]498}。

班固所撰写的先文后诗格局的文章,还见

于《汉书·叙传》。这篇文章前一个板块叙述家族谱系及自身经历,以散文为主,也收录了班固所作的《答宾戏》。后一个板块是对《汉书》各篇内容、主旨所作的总结概括,则是采用诗的形式,末尾一则是三言诗,其余基本都是四言。历史著作的书写采用先文后诗的结构模式,还见于《晋书》和《南齐书》。《晋书》的人物传记除《宣帝纪》《景帝纪》两篇之外,其余各篇传记结尾的赞都是四言诗,《南齐书》则是所有人物传记结尾的赞全都是四言诗。不过,这种先文后诗的文章结构模式,在后来的正史系统中没有延续下去。

在整个中国古代,采用先文后诗的结构模式,并且世代相承的文类是碑文。蔡邕撰写了一系列碑文,全部采用先文后诗的结构模式。前一个板块用散体叙述碑主的生平经历及谱系,第二个板块的铭则是用诗体,主要是四言诗。传世的东汉其他碑文,采用的也是这种结构模式。这种先文后诗的碑文样式,成为后代效仿的范型。韩愈的《平淮西碑》是古代碑文的名篇,尽管它是碑文的变体,所采用的仍然是先文后诗的模式,只是诗的板块篇幅加大,与前边文的板块平分秋色而已^{[17]284-286}。先文后诗的文章结构模式是刘向在《列女传》《列仙传》中确立的,这两书系传记类文章的结集。这种结构模式开始是在传记类文章中得到确立,后来又在作为传记类别的碑文中世代延续,有其历史必然性。

二、文章重大主题的确立

中国古代文学许多重大的主题是在汉代确立的,这些重大主题有的是先秦时期就已经形成,但是处于萌芽、潜在形态,到了汉代才变得明朗,得以真正确立。还有的主题先秦时期根本没有涉及或很少提到,到汉代才真正形成并且得以确立。汉代文学对这些重大主题的确立,在具体文章中采用的方式多种多样,重大主题的确立经由多个渠道。

(一)悲士不遇与圣主得贤臣颂

悲士不遇作为文章主题在先秦时期就已经形成,屈原的《离骚》《九章》多数篇目,宋玉的《九辩》,是这方面的代表作。不过,明确把悲士

不遇作为文章主题,这个进程是从汉代正式启动的。汉代文学悲士不遇主题的确立,是以对屈原的悼念发端。贾谊作《吊屈原赋》,仅从文章题目就可看出这是哀悼屈原的怀才不遇。文中称屈原“遭世无极”“逢时不祥”^{[18]410},也就是生不逢时,因此造成“乃陨厥身”的人生悲剧。

董仲舒作《士不遇赋》,所用的标题使得悲士不遇主题进一步明朗化。贾谊是通过哀悼屈原表达悲士不遇主题,董仲舒则是直接抒发自身的感受:“生不丁三代之盛隆兮,而丁三季之末俗。”^{[19]146}他感慨自己生不逢时,陷入进退维谷的困境。司马迁是董仲舒的弟子,他的《悲士不遇赋》用篇题把这个主题进一步明朗化。文章慨叹“士生之不辰”,“虽有行而不彰,徒有能而不陈”^{[19]189}。司马迁把自己怀才不遇,壮志难伸的抑郁之情抒发得淋漓尽致。至此,悲士不遇作文章的重要主题正式确立,在中国古代文学史上具有标志性意义。

汉代涌现出一大批以悲士不遇为主题的文章,设辞、九体都属于这个系列。还有一些九体之外抒发个人情志的骚体赋,也以悲士不遇为主题。把悲士不遇作为文章主旨,并且通过文章题目加以昭示,这种做法在后代仍然可以见到。陶渊明有《感士不遇赋》^{[20]145-148},明代伍瑞隆有《惜士不遇赋》^{[21]卷三},显然是把董仲舒、司马迁的上述两篇文章作为范型,以悲士不遇为主题而以篇名道其志。

古代士人有怀才不遇之感,还有圣主贤臣相遇的企盼,两者往往交织在一起,屈原的《离骚》《天问》就是如此。战国时期其他文章也有这方面的内容。至于明确地把歌颂圣主贤臣相遇作为文章主旨,并且用篇题加以标示,这是在汉代开始的。王褒从蜀地被朝廷征招到长安,“既至,诏褒为圣主得贤臣颂其意”^{[22]2822}。圣主得贤臣颂这个题目是汉宣帝所定,文章是王褒所写,属于命题作文。文中写道:“故世必有圣知之君,而后有贤明之臣。”“故圣主必待贤臣而弘功业,俊士亦俟明主以显其德。”^{[22]2826-2827}这几句话把圣主与贤臣之间互依、互动的关系论述得非常透彻,成为格言警句。韩愈《杂说四》称:“世有伯乐然后有千里马。”^{[17]128}这与《圣主得贤臣颂》给出的结论同出一辙。王褒这篇文章是

颂扬君主得贤臣重大主题正式确立的标志,是后代同类主题文章的范型。

(二)盛世颂歌与刺世疾邪

歌颂与批判是中国古代文学具有互补性的两类重大主题,先秦时期已经出现大量这方面的文章。然而,通过文章题目明确标示对现实的颂扬和批判,这个进程还是从汉代真正开始。

司马相如的《封禅文》是事先为汉武帝到泰山封禅而作。所谓的封禅是天下大治、太平盛世的标志,因此,司马相如这篇文章的题目,标示出为太平盛世歌功颂德的主旨。文中写道:“大汉之德,逢涌原泉,沍涌曼羨;旁魄四塞,云布雾散;上畅九垓,下泝八埏。”^{[22]2601}对西汉盛世进行歌功颂德,达到无以复加的程度。后来扬雄的《剧秦美新》、班固的《典引》,沿袭的是司马相如的路数。对现实社会歌功颂德而用文章题目明确地加以昭示,这种模式在东汉傅毅、崔駰那里凝固为对天子的赞美。《后汉书·文苑列传下》记载:“毅追美孝明皇帝功德最盛,而庙颂未立,乃依《清庙》作《显宗颂》十篇奏之。”^{[23]2613}《清庙》是《诗经·周颂》首篇,是周族用于宗庙祭祀的歌诗。傅毅为祭祀东汉明帝所作的庙颂借鉴《清庙》一诗,篇名定为《显宗颂》,明显是为明帝歌功颂德。崔駰作《四巡颂》,即《东巡颂》《南巡颂》《西巡颂》《北巡颂》^{[24]99-108}。所谓的巡,这里专指天子巡狩。这四篇文章都作于汉章帝时期,把汉章帝写成圣明天子,把当时的社会渲染为太平盛世。继崔駰之后,马融、刘珍都有《东巡颂》^{[24]108-111},是对汉安帝进行歌功颂德的篇章。把对现实社会的赞美聚焦在天子身上,这种做法始于司马相如的《封禅文》,到东汉傅毅、崔駰等人的颂类文章而最终确立,成为歌功颂德的一种模式。北魏高允的《南巡颂》^{[24]112-114},明显是沿袭东汉的天子巡狩颂。这类为天子歌功颂德的文章在后代颇为常见,可以从上述汉代诸篇颂类文章那里找到源头。

从先秦到两汉,各个历史阶段都不乏愤世嫉俗之士,并且出现数量众多的针砭时弊的文章。这类文章绝大多数选择一个或几个侧面对现实社会进行批判,至于从整体上对社会作全盘否定,进行彻底批判,并且把这种主旨明确地用篇名加以标示,则是始于东汉的赵壹。《后汉

书·文苑列传下》记载:赵壹恃才倨傲,为乡党所排斥,乃作《解摈》。后来几次入狱,险些丧命,被友人搭救,作《穷鸟赋》,感谢友人。“又作《刺世疾邪赋》,以舒其怨愤。”^{[23]2630}赵壹这篇赋是在他屡经坎坷之后胸中愤怒的集中喷射,同时也是以批判现实为主题的意义指向的凝结强化,并且通过文章题目明确地显示出来。这篇文章的标题既是对以往批判现实文章主题所作的高度概括,也为后代这类文章确立了主题范型。

(三)立言不朽与激赏使者边功

《左传·襄公二十四年》记载鲁国叔孙豹如下话语:“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”^{[25]1088}叔孙豹提出的“三不朽”价值观,在先秦时期就已经得到普遍的认可,但是把立言不朽和激赏使者的边功作为文学的重大主题,却是在汉代才开始真正确立的。

先秦时期有一大批追求立言不朽之士,确实有许多人实现了立言不朽。然而,先秦时期有立言不朽之人,却基本见不到以立言不朽为主题的文章。《史记·孔子世家》把孔子修《春秋》的动机归结为“君子病没世而名不称焉”^{[26]1943}。这是司马迁所作的推测,孔子本人并没有明确地把修《春秋》与立言不朽联系在一起。《史记·吕不韦列传》称,《吕氏春秋》成书之后,吕不韦令人在咸阳市场悬赏,能增损一字者赏千金^{[26]2510},暗示吕不韦有立言不朽之意。可是,《吕氏春秋·十二纪》自序,根本没有明确提到立言不朽,只是说这部书是“上揆之天,下验之地,中审之人”^{[27]122}。大量事实表明,先秦时期的文章还没有把立言不朽作为重大主题。

进入汉代以后,陆续涌现出一大批以立言不朽为主题的文章,这些文章有一个共同的特点,则是在文章或著作的结尾处点明主题,是篇末点题,卒章通其志,而不像以悲士不遇、圣主得贤臣等作为主题的文章那样以篇名道其志。

《太史公自序》是《史记》的叙传,放置在全书最后。这篇文章结尾称他对《史记》这部书有如下期待:“藏之名山,副在京师,俟后世圣人君子。”^{[26]3320}显然,这是希望立言不朽,扬名后世。

《汉书·叙传》是该书最后一篇,是班固自述家世及撰写《汉书》的始末。文中称:“故虽尧舜

之盛,必有典谟之篇,然后扬名于后世,冠德于百王。”^{[22]4235}这几句还是暗示立言可以使人生不朽,名扬后世,他撰写《汉书》的目的也在于此。《论衡·自纪》是该书的末篇,王充在文中称:“身与草木俱朽,声与日月并彰;行与孔子比穷,文与扬雄为双,吾荣之。”^{[28]287}在王充看来,立德立言是人生的根本,立德是以孔子为楷模,立言要与扬雄比肩而立,以此实现人生不朽。王符在《潜论·叙录》也提到立德、立功、立言,他选择立言:“刳尧虽微陋,先圣亦咨询。”^{[29]193}他相信自己的著作会有读者,产生反响,把立言作为人生寄托。

设辞是汉代确立的文章样式之一,这类文章往往在结尾表达立言不朽的理念。扬雄《解嘲》结尾称:“默然独守吾《太玄》。”^{[22]3573}扬雄为什么独守《太玄》,班固称扬雄:“其意欲求文章成名于后世,以为经莫大于《易》,故作《太玄》。”^{[22]3583}扬雄是通过撰写《太玄》等一系列著作,用以扬名于后世。班固的《答宾戏》结尾把自己的人生选择锁定在“故密尔自娱于斯文”,颜师古注:“密,静也,安也。”^{[22]4233}班固是把料理文章作为人生的寄托。他在《幽通赋》称:“要没世而不朽兮,乃先民之所程。”^{[22]4222}班固追求人生不朽,又把写文章作为人生的选择,显然,《答宾戏》结尾表达的正是立言不朽的理念。张衡作《应间》一文,设主客问答以表达自己的心志。文章结尾段落写道:“愍《三坟》之既颓,惜《八索》之不理。庶前训之可钻,聊朝隐于柱史。”^{[23]1908}这里所说的《三坟》《五典》用的是《国语·楚语》的典故,文中泛指古代文献。“柱史”指老子,老子曾在东周朝廷任柱下史,负责管理图书。张衡把自己的人生寄托在与文章打交道方面,其实还是强调立言不朽。

综上所述,汉代文学把立言不朽确立为文章的重大主题,这个进程发轫于武帝时期的司马迁,经由扬雄,到班固而最终完成。其后王充、王符、张衡等陆续有这类文章问世。以立言不朽为主题的文章,无论在历史散文中,还是设辞类作品,主题的昭示均置于文章或著作末尾,几乎已成定制。立言不朽的意义指向是未来,把主旨的昭示置于文章末尾,与它的意义指向相契合,可谓顺理成章。“文章千古事”是古代文

人的普遍理念,汉代文学确立的这一重大主题,在后代文学中不时地发出回响。

颂扬外交使者在边塞绝域建功立业,是汉代文学确立的又一个重大主题。清人赵翼称:“自武帝击匈奴,通西域,徼外诸国无不慑汉威……而其时奉使者亦皆有胆决策略,往往以单车使者,斩名王定属国于万里之外。”^{[30]57}这种气象在先秦时期是见不到的,那个历史阶段外交使者的活动范围局限在中土之内,西域与中土基本上属于隔绝状态,当然也不会出现在西域建功立业的使者,更无法出现这方面题材、主旨的文章。《史记》《汉书》对于这些充满冒险精神的外交使者,予以充分的肯定,由此确立激赏使者边功的文章主题。

张骞是首位通西域的西汉使者,《史记·大宛列传》详细记载张骞出使西域的始末,并且用赞扬的笔调叙述张骞的历史功绩。司马迁称:“张骞凿空。”裴驷集解引苏林语:“凿,开。空,通也。骞开通西域道。”司马贞索隐:“案,谓西域险阨,本无道路,今凿空而通之也。”^{[26]3170}所作的解释大意得之,但是不够确切,所谓凿空,指凿出窟窿,通道。空,通孔,窟窿。《史记·五帝本纪》称“舜穿井为匿空旁出”,张守节正义:“言舜潜匿穿孔旁,从他井而出也。”^{[26]35}所作的解释是正确的。这里出现的“空”字,指的是孔,《史记》本身提供了内证。司马迁在《大宛列传》中把张骞通西域的历史功绩从多方面予以叙述,展示出丝绸之路开通之初中土与西域交往出现的崭新局面。《大宛列传》初步确立了激赏外交使者边塞绝域建功的文章主题。

《汉书》卷六十一设张骞传,基本沿袭《史记·大宛列传》的相关记载。《汉书·叙传》称:“博望杖节,收功大夏。”^{[22]4256}亦对张骞通西域予以高度赞扬。《汉书》卷七十是傅介子、常惠、郑吉、甘延寿、陈汤、段会宗六人的传,他们都是经营西域的著名外交使者。该传记结尾称:“自元狩之际,张骞始通西域,至于地节,郑吉建都护之号,迄王莽世,凡十八人,皆以勇略选,然其有功迹者具此。”^{[22]3032}这是对西汉开启陆上丝绸之路阶段的外交使者群体作出总的评价,指出他们勇敢而又有谋略,是智勇双全的人物。该卷的主旨是赞扬六位外交使臣所建立的功勋,是把激

赏使者边功作为文章主题牢固确立的标志。

东汉经营西域的著名使者是班超,《后汉书》卷四十七设《班超列传》,对于班超经营西域所作的叙述极其详细,时间跨度长达30余年。篇末赞语称:“定远慷慨,专功西遐。坦步葱雪,咫尺龙沙。”李贤注:“葱岭、雪山,白龙堆沙漠也。八寸曰咫。坦步言不以为艰,咫尺言不以为远也。”^{[23]1549}这几个赞词昭示了《后汉书》班超传记的主题,就是高度赞扬,充分肯定班超在西域建立的功勋,赞扬他的冒险精神和家国情怀,继承的是《史记》《汉书》同类传记确立的主题范型。

两汉是陆上丝绸之路开启阶段,涌现出一批在边塞绝域建功立业的外交使者,并且使得以激赏使者边功为主题的文章陆续出现,可以说是时势造英雄,也是时势造文章。两汉之后,往来于陆上丝绸之路的主要人物不再是朝廷的外交使者,而是商人和僧侣。由此而来,汉代确立的激赏使者边功的文章主题,在后代出现的频率很低。从严格意义看,它真正作为范型而被沿用,到《后汉书·班超传》就已经基本结束。不过,张骞、班超这两位陆上丝绸之路开启时期作出巨大贡献的外交使者,作为历史典故仍然经常出现在后代的各类文章中。

(四)灾异示祸与符瑞显德

古人秉持的是天人相通、天人感应观念,认为人间万象与自然界的灾异祲祥存在对应关系,这种观念在先秦时期就已经形成,并且有明确的表述。《国语·周语上》记载东周王朝的大夫内史过有如下话语:

昔夏之兴也,融降于崇山;其亡也,回禄信于聆隧。商之兴也,祷机次于桎山;其亡也,夷羊在牧。周之兴也,鸛鸛鸣于岐山;其亡也,杜伯射王于郕。^{[31]29-30}

这是列举有关夏、商、周三代的历史传说,把祲祥和灾异与国家兴亡联系在一起,认为彼此之间存在对应关系。《礼记·中庸》亦称:“国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽。”朱熹注:“祲祥者,福之兆;妖孽者,祸之萌。”^{[32]33}《中庸》出自孔子之孙子思之手,属于儒学正宗,也是孔子家学的嫡传。先秦文献虽然对于灾异祲祥多有记载,但是不够系统、集中,而是零散地分布

在各种典籍中,还没有成为文章的重要主题,当时人们对灾异祲祥所作的解说也比较简略,很少有长篇大论而构成独立的文章者。

进入汉代以后,情况发生了很大变化,出现了一大批言说灾异的学人。对此,《汉书》卷七十五结尾写道:

汉兴推阴阳言灾异者,孝武时有董仲舒,夏侯始昌,昭、宣则眭孟、夏侯胜,元、成则京房、翼奉、刘向,谷永,哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也。^{[22]3194-3195}

班固提到的上述诸人都是西汉时期的经师,研论“五经”,各有所长,学问上也有高低之分。班固在谷永传记中指出:“永于经书,泛为疏达,与杜钦、杜邺略等,不能洽浹如刘向父子及扬雄也。”^{[22]3472}西汉推言灾异的经师有的学问渊博,推言灾异颇有学理性,所写的是学者之文。而学术粗疏者则近乎术士,推言灾异则牵强附会颇多。

在古人观念中,灾异和祲祥是相互对立的,因此,汉代的经学著作往往是兼顾两者。董仲舒《春秋繁露·同类相动》同时提到灾异和祲祥^{[33]45},班固编纂的《白虎通德论》则分别设立《灾变》和《封禅》两个栏目,后者主要论符瑞。推言灾异祲祥是汉代经学的重要组成部分,灾异示祸和符瑞显德理念是在经学框架内体系化、严密化,并且成为文章的重要主题。

祲祥和灾异在先秦时期就与国家的兴亡建立起对应关系,汉代以符瑞显德、灾异示祸为主题的文章写作背景,也与世道的兴衰大体构成横向对应关系。西汉最早把符瑞集中写入文章的是司马相如的《封禅文》,是为武帝到泰山封禅预先而作。这篇文章不但在正文板块中提到多种符瑞,而且在所附的五首诗中有四首展示符瑞,这篇文章在某种程度上可以说是符瑞的萃集。班固的《典引》是受《封禅文》的启发而作,其中出现的符瑞数量较之《封禅文》有过之而无不及。崔骃和班固是同时代人,他所写的《东巡颂》《北巡颂》,也提到一系列符瑞。另外,班固《东都赋》后边所附的《灵台诗》《宝鼎诗》《白雉诗》,符瑞在三首诗中都是主要展示对象。汉代文学对符瑞集中加以表现的作品,一是出自西汉武帝时期的司马相如之手,二是东

汉明帝、章帝时期班固、崔骃所作。这两个历史时期是汉代的盛世,也是以符瑞显德为主题文章的繁荣时期。以符瑞显德为主题,这类文章在汉代由司马相如首创,初步确立传统。到了东汉明、章之世,则由班固、崔骃等把这类文章的范型稳固地确立下来,基本已成定制,并且一直被后代所沿袭。

如前所述,班固曾对汉代推言阴阳灾异的主要人物进行罗列,总共十位,其中元帝、成帝以后的六位,在三个历史阶段中人数最多。西汉从元帝开始就走向衰落,成帝时期已经进入乱世阶段。与此相应,这个时期以阴阳推言灾异的风气也最盛,并且已经形成体系,代表人物是刘向和京房。班固称刘向:“刘氏《洪范论》发明《大传》,著天人之应。”^{[22]1972}《汉书·艺文志》著录刘向的《五行传记》十一卷,他是用阴阳五行学说解释灾异,形成完整的体系。至于京房,“其于天官、《京氏易》最密,故善言灾异”^{[22]3472-3473}。京房擅长以天象解说灾异,也是自成体系。汉代推言灾异的文章始于董仲舒,及至刘向、京房所处的西汉后期,这类文章已经确立固定的范型,是衰世乱世而使这类文章定型。东汉以灾异示祸为主题的文章集中出现在桓帝、灵帝两朝,也是乱世的产物。蔡邕传世的文章有《日蚀上书》《答诏问灾异》《答特诏问灾异》,都是以灾异示祸为主题。其中《答诏问灾异》序言称,光和元年(179年)七月十日,朝廷召集蔡邕、杨赐、张华、马日磾、单飏等朝廷大臣,传达天子指令:“朝廷以灾异忧惧,特旨密问政事所变改施行,务令分明。”^{[34]239}蔡邕的《答诏问灾异》就是在这种情况下写的,篇幅甚长、其他人当然也要遵旨撰写,是以灾异示祸为主题文章的集中推出。这个事件发生在灵帝光和元年,当时正值乱世。《后汉书·方术列传》首列八位与灾异星占有关的方士,除排在前边的房檀、公沙穆之外,其余六位均是桓、灵之世的人。这也可证明东汉后期的乱世言说灾异之风颇盛,因此,以灾异示祸为主题的文章在这个阶段成批地出现。

灾异示祸、符瑞显德为主题的文章,分别初步定型于董仲舒、司马相如,而稳固定型于刘向、班固。司马迁生活在这两类文章的初步定型到稳固定型的中间阶段,灾异示祸和符瑞显德

也成为《史记》的重大主题之一。《秦始皇本纪》列举许多灾异,暗示这是上天向秦始皇提出的警告。《高祖本纪》着眼表现刘邦对各种符瑞的心领神会,对上天启示所作的巧妙回应^{[26] 369-370}。这是灾异示祸与昏君亡国相对应,而把符瑞显德与明君兴国创统相贯通,这在后来的史书中成为一种模式。

汉代文人推言灾异致祸,多数把灾异与人间祸患之间的关系说得很清楚,所用的话语容易被人理解。也有的文章带有神秘色彩,用语艰涩,含义隐晦,不易理解,甚至产生误解。

谷永是西汉成帝时著名的推言阴阳灾异的代表人物之一,与京房齐名,他所写的奏书中有如下几句:

陛下承八世之功业,当阳数之标季,涉三七之节纪,遭《无妄》之卦运,直百六之灾厄^{[22] 3468}

这几句话的特点是用了一系列数字,破译这些数字的含义是解读的关键。“当阳数之标季”,颜师古注引孟康语:“阳九之末季也。”^{[22] 3468}成帝是西汉第九代天子,即前边所说的“承八世之功业”。九是阳数,孟康所言在这方面可取。至于把标季释为末季,则在情理上扞格难通。如果把标季释为末季,“当阳数之标季”就等于是说成帝处于第九代天子的末期,这无疑是对他的诅咒,谷永不会说出这样的蠢话。标,应释为标志。季,谓朝代,代。“当阳数之标季”,意谓处在第九代天子的位置,标示的是西汉的第九代天子。“涉三七之节纪”,颜师古注引孟康语:“至平帝乃三七二百一十岁之厄,今已涉向其节纪。”^{[22] 3468}谷永的这篇奏书写于元延元年(公元前12年),上距西汉王朝建立已经190余年,谷永在此前奏书中也提到“汉兴九世,百九十余载”。如果按照孟康所作的阐释去理解“涉三七之节纪”,就等于说西汉王朝只有210年的寿命,你已经步入王朝的灭亡期。这无疑是诅咒西汉王朝迅速灭亡,谷永如果真是这样陈述,难免招来杀头灭族之灾,他绝对不可能如此丧失理性。其实,这里所说的“涉三七之节纪”,三和七分别指十二地支的寅和午,它们在十二地支中分别排在第三、第七。古人对十二地支分别赋予象征意义。《史记·律书》:“寅言万物始生蟄然

也,故曰寅。”^{[26] 1245}寅是物之始生之义,具体指怎样一种状态呢?《说文解字·寅部》:“寅,髌也。正月阳气动,去黄泉欲上出。阴尚强也,象宀不达,髌寅于下也。”^{[35] 745}照此说法,寅字是物之始生而受到阻碍之义。髌,通“摈”。王筠称:“小徐说髌为摈斥之意(大徐本脱摈字,便难解),盖得其旨。”^{[36] 258}寅字指的出生受到阻碍,与寅对应的数字是三,所谓的“三七之纪”,三应指出生遇到障碍。

十二地支排在第七位的是午,《史记·律书》:“午者,阴阳交,故曰午。”^{[26] 1247}午指阴阳交,于人事指男女媾和。“涉三七之节纪”,意谓步入男女交媾而出生受到阻碍的时期,具体指成帝没有子嗣之事。此前谷永的奏书就建议成帝广纳宜子妇人,宁肯“得继嗣于微贱之间”^{[22] 3453}。由此看来,谷永的“涉三七之节纪”是专门针对成帝无继嗣而发,绝不像孟康所解释的那样是预测西汉王朝即将灭亡。后代基本是沿袭孟康之说,三七之厄被视为谶言。

三、范型之间的逻辑关联

汉代在文章样式、主题方面确立了一系列范型,各种范型并不是孤立存在,而是彼此之间存在逻辑的关联。这种关联既体现在同一系列范型之间,又反映在不同系列范型之间。文章样式系列的范型之间,主题系列的范型之间存在内部关联,文章样式系列和主题系列的范型还存在外部关联。它们之间的关联按逻辑划分主要有三种类型,即因果关系、依存关系、两极互补关系。

首先看因果关系。汉代文学确立的主题范型包括悲士不遇和立言不朽,是因为立功无门而产生悲士不遇情怀,又因为悲士不遇而把文章写作视为人生的寄托,因此把立言不朽作为文章的主题。立言不朽与激赏使者边功两个主题之间也存在因果关联。《后汉书·班梁列传》结尾有如下评论:

时政平则文德用,而武略之士无所奋其力能,故汉世有发愤张胆,争膏身于夷狄以要功名,多矣。祭彤、耿秉启匈奴之权,班超、梁谨奋西域之略,卒能成功立名,享

受爵位,荐功祖庙,勒勋于后,亦一时之志士也。^{[23]1594}

太平之世多出现一系列追求立言不朽之士,文章写作得到朝廷的重视。与此相应,那些有胆略和冒险精神的人就要另寻出路,到边塞绝域去建功立业。班超年轻时就投笔而叹:“大丈夫无它志略,犹当效傅介子、张骞立功异域,以取封侯,安能久事笔砚间乎?”^{[23]1571}班超不肯久事笔砚间而投笔从戎,成为以激赏使者边功为主题文章的取材对象,这与班固的“密尔自娱于斯文”形成鲜明的对比。立言不朽和激赏使者边功两个主题的生成,彼此呈现的是互为因果的关系。

再看依存关系。设辞、九体是汉代确立的两种文体范型。综观这两个系列的文章,基本都是抒发悲士不遇的情怀,只是设辞类文章是作者直抒胸臆,而九体文章则往往以屈原为依存。这样看来,作为文体范型的设辞、九体,成为重大主题范型悲士不遇的载体,悲士不遇主题依存于设辞、九体。汉代确立的重大主题范型有立言不朽,这类文章也往往依存于设辞。汉代确立的文学重大主题有盛世颂歌和刺世疾邪、灾异示祸和符瑞显德,这两组文学主题之间也具有依存关系。盛世颂歌则铺排符瑞,刺世疾邪则推言灾异,盛世颂歌是以符瑞显德为依存,刺世疾邪则是以灾异示祸为依存。

最后看两极互补关系,这种关联主要体现在重大主题范型内部。汉代文学确立的重大主题范型主要有八种,可划分为四组。悲士不遇和圣主得贤臣颂,反映的是现实与理想的关联。悲士不遇是许多文人的现实处境,而圣主得贤臣颂表达的则是文人的普遍理想。士不遇经常可见,圣主得贤臣则是千载难逢,两者均成两极对立而又互补的关系。灾异示祸和符瑞显德这组重大主题也是两极互补。人有趋利避害的本能,又有逢凶化吉的愿望,这两个文章主题范型,体现的就是利与害、吉与凶之间的相反相成,对立互补。董仲舒的《春秋繁露·同类相动》写道:“帝王之将兴也,其美祥亦先见;其将亡也,妖孽亦先见。”^{[32]445}董仲舒秉持的是先秦时期就已经形成的理念,把祲祥、妖孽的出现与帝王的兴亡联系在一起,认为有其必然性。清人

赵翼有如下论述:

汉兴,董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳,为儒者宗。宣、元之后,刘向治《穀梁》,数其祸福,传以《洪范》(《五行志·序》),而后天与人又渐觉亲切。^{[30]39}

所谓的“天与人又渐觉亲切”,指的是天人相通、天人感应理念。灾异示祸和符瑞显德主题,是以相反的方式表现天人感应理念,构成的是两极对立而又互补的关系。立言不朽与激赏使者边功,这两个主题从生成层面考察,构成的是互为因果的关系,而从意义层面考察,呈现的又是立言与立功的两极互补,两者并不构成对立,而是同属于人生不朽系列。盛世颂歌和刺世疾邪,亦属两极互补。汉代文学所确立的重大主题范型每两个为一组,彼此之间存在两极互补的关系,有内在的逻辑层次,因此呈现为孪生形态。

汉代在文章样式和重大主题方面确立了一系列范型,而诸多范型之间又存在逻辑关联,构成比较完整的体系。就此而论,可以说汉代文学之所以在历史上处于重要地位,很大程度上是因为它确立了一系列范型。刘熙载称:“西汉文无体不备,言大道则董仲舒,该百家则《淮南子》,叙事则司马迁,论事则贾谊,辞章则司马相如。”^{[37]10}刘氏对西汉文章给以高度评价,充分肯定它的历史地位。然而,并非“西汉文无体不备”,中国古代还有许多文体是在西汉以后生成的。汉代确立了一系列文学范型,但是,中国古代文学范型的确立并没有到此结束,而是还在继续进行。

参考文献

- [1]章学诚撰.叶瑛校注.文史通义校注[M].北京:中华书局,1985.
- [2]刘向编.赵仲邑注.新序详注[M].北京:中华书局,1997.
- [3]李兆洛编.骈体文钞[M].北京:商务印书馆,1937.
- [4]朱熹.楚辞集注[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [5]鲁迅撰.顾农讲评.汉文学史纲要[M].南京:凤凰出版社,2009.
- [6]洪兴祖撰.白化文等点校.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
- [7]萧统编.李善注.文选[M].北京:中华书局1977.
- [8]欧阳询等编.汪绍楹校.艺文类聚[M].上海:上海古

- 籍出版社, 1999.
- [9]王先谦编. 骈文类纂[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1998.
- [10]张溥辑. 白静生注. 班兰台集校注[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1991.
- [11]林传甲编著. 中国文学史[M]. 北京: 武林谋新室印行, 1910.
- [12]王利器撰. 文子疏义[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [13]刘向编纂. 刘向东校点. 列女传[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [14]王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [15]刘向集录. 战国策[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [16]李炳海. 黄钟大吕之音: 古代辞赋的文本阐释[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2001.
- [17]韩愈撰. 钱仲联, 马茂元校点. 韩愈集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [18]贾谊撰. 王洲明, 徐超校注. 贾谊集校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1996.
- [19]费振刚等校注. 全汉赋校注[M]. 广州: 广东教育出版社, 2005.
- [20]陶渊明撰. 逯钦立校注. 陶渊明集[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [21]陈元龙编. 历代赋汇[M]. 光绪年间双梧书屋俞樾校本.
- [22]班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [23]范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [24]许敬宗编. 罗国威整理. 日藏弘仁本文馆词林校证[M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [25]杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [26]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [27]吕不韦编. 高诱注. 吕氏春秋[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [28]王充. 论衡[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [29]王符撰. 汪继培笺. 潜夫论[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [30]赵翼撰. 王树民校证. 廿二史札记校证[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [31]徐元诰撰. 王树民, 沈长云点校. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 2002.
- [32]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [33]董仲舒撰. 凌曙注. 春秋繁露[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [34]邓安生. 蔡邕集编年校注[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [35]许慎撰. 段玉裁注. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [36]王筠撰. 说文释例[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [37]刘熙载. 艺概[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978.

The Establishment of the Patterns and Major Themes of Ancient Articles in the Han Dynasty

Li Binghai

Abstract: The model of article patterns established in the Han Dynasty was realized on the basis of inheriting the achievements of literature in the Warring States period. "Set words" is an article style composed of questions and answers, which develops from a short article without rhyme and title to a great article with rhyme and title. "Jiuti" is a style that evolves from an article without a title to a title at the end of the article. "Qiti" is a style of presenting objects from variables to constants. The article styles of "Lianzhu style" and "text before poetry" are separated from the article style of integrated style to form an independent article. There are eight major themes established in the Han Dynasty, which are divided into four groups: lamenting that scholars do not meet virtuous kings and praising the Lord to get virtuous officials; eulogizing the prosperous age and criticizing the secular society ironically; through writing books to realize the immortality of life value and encourage soldiers to make military contributions to the frontier fortress; natural disasters and anomalies are used to show man-made disasters and natural auspicious signs to show the holy virtue of rulers. There is a logical connection between these major article themes, which constitute three types of causality, dependency and bipolar complementarity.

Key words: literature of Han Dynasty; model establishment; article pattern; major themes

[责任编辑/周 舟]



含德与风教：萧统推崇陶渊明之文化因由探析*

王伟 倪超

摘要：东晋以迄隋唐，陶渊明在文坛颇受冷遇，唯萧统对其颇为推崇，究其原因，则在于作为储君之萧统欲借陶渊明之德行“风教”之举。细论之，萧统对陶渊明推重之文化因由主要表现在三个层面。首先，由《昭明文选》择陶诗可见萧统之文学思想与主张。其次，《陶渊明传》增补部分反映了萧统“危行言孙”“父慈子孝”的儒家思想。最后，《陶渊明集序》主旨并非道家而是“含德”。萧统的《陶渊明传》《陶渊明集序》隐含着一位储君对未来执政的思考，反映了其对陶渊明“贤者之隐”身份的接受与认可。

关键词：萧统；陶渊明；《昭明文选》；含德；风教

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)02-0068-08

众所周知，陶渊明及其诗文作品在南朝文坛与批评界颇受冷遇。颜延之《陶徵士诔》述陶渊明平生而简概其作品为“文取指达”^[1]，刘义庆《世说新语》记东晋文人雅士却无陶渊明，刘勰《文心雕龙》文理巨制对陶渊明只字未提，萧子显《南齐书·文学传记》评述五言诗人也未及陶渊明，沈约作《宋书·隐逸传》虽有陶渊明但未评论其诗文，钟嵘《诗品》把陶渊明诗列为中品已属拔高。纵观南朝文坛，独萧统对陶渊明尤为推崇，先后为他編集写作序，在唐前陶渊明接受史上殊为突出，其间原因值得追索。

一、萧统尊陶之原因

在陶渊明的接受研究中，学界对萧统推崇陶渊明之原因上投注了相当的关注，经归纳梳理，可大致别为如下几类。

有学者认为：“萧统生存在‘隐风’如此浓郁

的时代，社会风气的熏染，佛教思想的陶冶，钟情山水的个性，使他对隐逸有着浓厚的兴趣。”^[2]然而，《昭明文选》（下称《文选》）中隐逸诗有左思、陆机各一首，却未有陶渊明之作。萧统本人“性爱山水”^{[3]440}，但山水诗派鼻祖谢灵运各方面正合萧统兴趣爱好，事实上萧统在《文选》中录谢之诗文是陶的三倍有余，也可以说明谢灵运比陶渊明在萧统眼中位置更高。退一步讲，即便不是谢灵运，魏晋时期隐逸诗人颇多，如嵇康、阮籍、向秀等，名气才学和隐居之志皆不在陶渊明之下，萧统想要寻找归隐之道，大可不必以陶渊明为尊。何况，“我们看到另一个陶渊明，不见得那么自然、任真与平淡”^{[4]203}，归隐是文人仕途受阻的无奈选择，陶渊明亦是如此。萧统“自加元服，高祖便使省万机”^{[3]440}，断狱公正，天下称仁，时常上书奏议国是，亦未见得有归隐之心。

有学者认为萧统与陶渊明在诗文上趣味相

收稿日期：2020-11-09

*基金项目：国家社会科学基金重大项目“新出土墓志与隋唐家族文学文献整理与研究”（21&ZD270）、国家社会科学基金一般项目“多维视域下唐代碑志与文学研究”（20BZW056）阶段性成果。

作者简介：王伟，男，陕西师范大学文学院教授、博士生导师（陕西西安 710119），主要从事中古文学与文化研究。倪超，男，陕西师范大学博士生（陕西西安 710119）、江苏警官学院讲师。

投,“《文选》选文定篇‘事出于沉思、义归于翰藻’。陶渊明作品看似不符,实际上却非常符合”^[5]。萧统《答湘东王求文集及〈诗苑英华〉书》:“夫文典则累野,丽亦伤浮,能丽而不浮,典而不野,文质彬彬,有君子之致。”^{[6]155}可以看出,萧统虽崇尚文质温厚风格,但丽典雅容是必不可少的,刘孝绰的《昭明太子集序》:“典而不野,远而不放,丽而不淫,约而不俭。”^{[6]245}也可佐证萧统的文学观依然和梁朝文坛追求的文采繁富基本一致,这与朴素见长的陶诗风格大为不同。钱钟书先生曾在《谈艺录》中说萧统诗文“无丝毫胎息渊明处”^{[7]238}。除此之外,萧统否定陶渊明的《闲情赋》,曰:“白璧微瑕者,惟在《闲情》一赋。扬雄所谓劝百而讽一者,卒无讽谏,何足摇其笔端,惜哉,无是可也!”^{[6]200}而萧统《文选》中却有《神女赋》《登徒子好色赋》《洛神赋》等“卒无讽谏”之作。李剑锋先生认为《闲情赋》是“因为主体情感表现过于热烈浓艳而被否定”^[8],然既然《文选》中有“情”赋一类,说明萧统对文学中的情欲是肯定的,至少不是否定的。王筠《昭明太子哀册文》曰:“吟咏性灵,岂惟薄伎;属词婉约,缘情绮靡。”^{[3]447}更表明“情性”之文为萧统所认同。那么从萧统的文学理论看,陶渊明朴直的诗文是与当时文风相悖的,也不符合《文选》的审美,萧统评判陶渊明诗文更多是从政治道德的角度出发。

有学者认为萧统作《陶渊明集序》与蜡鹅事件有关:“此文为陶渊明文集之序,而全篇重点却在申说韬光晦迹、遁世隐居可以全身避祸。此种思想之产生,盖与昭明晚年因埋蜡鹅事发,遭遇梁武猜忌有关。”^{[6]201}此说似乎也站不住脚。其一,《南史》所记蜡鹅事件存疑。“《南史》较诸史,雅多逸闻,然但一二碎事本史失载而《南史》发之,若厌伏果真,父子间许大猜衅,姚察作传,岂容全不照管?恐姚无此缺漏也。”^{[9]840}其二,萧统作《陶渊明集序》和遭梁武帝猜忌在时间上不符。据桥川时雄所说:“余所见之旧钞《陶集》,昭明《陶集序》末记云:‘梁大通丁未年(527年)夏季六月昭明太子萧统撰。’”^{[10]4}也就是说,《陶渊明集序》所作时间为大通丁未年,而萧统遭忌的时间,俞绍初先生据《梁书》关于大通三年(529年)太子太傅之位突然重置和萧统

对弈扰道之梦等记载,加之《文选》仓促杀青,推断云:“昭明之失宠当在是年十一月以前,南康王绩薨后未久。”^{[5]318}作序在前,遭忌在后,两者相差两年,没有直接的因果关系。其三,《陶渊明集序》韬光养晦之旨与国势渐隆的背景不相衬。当年正值梁魏混战之际,梁朝兵锋日盛,大通元年(527年)春“司州刺史夏侯夔帅壮武将军裴之礼等出义阳道,攻魏平静、穆陵、阴山三关,皆克之”^{[11]4722},“五月,丙寅,成景俊攻魏临潼、竹邑,拔之。东宫直合将军兰钦攻魏萧城、厥固,拔之”^{[11]4724}。如此攻城拔寨势力扩张之时,萧统以东宫太子之名作韬晦之态,不合乎朝野上下所盼。

以陶渊明的隐遁标签去判断萧统的所思所想,未免有些思维固化,那么能否换个思路,从萧统出发去思考其在众多诗人中选陶渊明的实际用意。

二、《文选》择陶诗文之文化因由

《文选》由萧统组织文人共同编选,其中录陶渊明诗文七题八首,较前人寥寥数语可谓相当可观,自此也开启了唐宋尊陶的接受史。《文选》中选录陶渊明诗文有:《始作镇军参军经曲阿》《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》《挽歌》《杂诗(二首)》《咏贫士诗》《读山海经诗》《拟古诗》及《归去来》。这些诗文自然体现了萧统“事出于沉思,义归乎翰藻”^{[12]3}的文学价值观,而从文学接受的角度出发,也有规律可循。

《归去来》或与沈约有关。沈约《宋书·隐逸·陶潜》载:“赋归去来,其词曰……”^{[13]2287}将《归去来》的原文引用。而且,《归去来》较自传性质的《五柳先生传》和言志辞朴的《与子俨等疏》《命子诗》,更符合《文选》的选择标准。沈约与萧统亦师亦友,萧统结撰《文选》,从陶渊明三篇赋辞中取《归去来》或受其影响。

《读山海经诗》《拟古诗》或与钟嵘有关。钟嵘《诗品·中》:“至如‘欢言酌春酒’‘日暮天无云’,风华清靡,岂直为田家语耶?”^{[14]337}“欢言”之句出自《读〈山海经〉诗》,“日暮”之句出自《拟古诗》,钟嵘对陶渊明人品及诗文的评价是开山之作,奠定了陶渊明成为隐逸诗人的根基。钟

嵘曾任晋安王萧纲的部下,“选西中郎晋安王记室”^{[3]1802},负责撰写参军章表,而萧纲乃萧统之弟,两人时有书信往来谈文论诗,如《答晋安王书》。所以,萧统对钟嵘应有耳闻,对《诗品》亦当有所接触,《读〈山海经〉诗》《拟古诗》之选或受其影响。

《咏贫士诗》或与云鸟意象有关。陶渊明《咏贫士诗》七首皆为五言佳品,《诗品·下·序》:“陶公咏贫之制,惠连《捣衣》之作,斯皆五言之警策者也。”^{[14]459}然而七篇为何单选其一?纵观七篇,唯其一者有云鸟意象,“孤云独无依”“众鸟相与飞”^{[15]472}。萧统从其父梁武帝信佛,常游寺庙,作诗以记,诗中云鸟意象尤为突出,如梁武帝名作《游钟山大爱敬寺诗》:“飞鸟发差池,出云去连绵。”^{[6]22}萧统《和上游钟山大爱敬寺诗》:“舒华匝长阪,好鸟鸣乔枝。霏霏庆云动,靡靡祥风吹。”^{[6]18}另外,鸟鸣似乐声,常被视为佛法之音。云鸟意象高阔飘逸,恰合佛义之象,又显游赏之情,“这一切使得客观之景、之物完全获得了审美独立性”^{[16]159}。萧统选陶渊明《咏贫士诗》之其一,或与云鸟意象分不开。

《杂诗(二首)》或与菊花香气有关。此二首诗乃陶渊明《饮酒二十首》中其五、其七,“萧统将诗歌的标题从《饮酒》改到《杂诗》,轻描淡写陶渊明和酒的亲密关系”^{[17]242},不与酒相关与何相关?总览《饮酒二十首》,唯其五、其七者有菊花之气。时萧统精理佛法,参与讲席,诗云:“惠义比琼瑶,薰染等兰菊。”^{[6]9}智慧的佛义好比美玉,听之犹如被兰菊香气熏陶。萧统之母丁贵嫔也奉佛,“尤精《净名经》”^{[3]423},《净名经》即《维摩诘经》,经中有闻香一说:“菩萨各坐香树下,闻斯妙香,即获一切德藏三昧。”^{[18]188}中土未有佛国香树,萧统以菊花之香喻菩萨妙香,使之本土化文学化,在选陶渊明饮酒诗时,菊花香气或成为其优选之理由。

《挽歌》或与陆机有关。陆机被刘勰欣赏,“陆机才欲窥深,辞务索广,故思能入巧而不制繁”^{[19]243};刘勰被萧统爱接,“昭明太子好文学,深爱接之”^{[3]983}。因此,陆机诗文非常受萧统的赏识,《文选》“选录陆机诗歌52首,居入选作家之冠,显示了对陆机的重视”^[20]。陶渊明《挽歌》排于三国魏缪袭、西晋陆机诗歌之后,三人三题

五首陆机占其三,皆为挽歌。“挽歌辞者,或云古者虞殡之歌,或云出自田横之客,皆为生者悼往告哀之意。陆平原多为死人自叹之言,诗格既无此例,又乖制作本意。”^{[21]345}陆机挽歌以死者自叹创诗歌新例,《文选》所录挽歌也都有这一共同特点,以死者的视角描写送葬悲哀人逝无着。可以说,萧统是以陆机挽歌特征选陶渊明之挽歌诗。

《始作镇军参军经曲阿》《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》或与刘孝绰有关。《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》作于隆安五年(401年),陶渊明37岁入荆州刺史桓玄幕府,《始作镇军参军经曲阿》作于元兴三年(404年),陶渊明40岁任徐州刺史刘裕参军,这三年是陶渊明自出仕以来官职最为显要的时期,此后义熙元年(405年)解印归田,不再出山。《文选》择这两首诗颇有代表意义,而且两者皆表达了陶渊明身在官途但心系田园,在出仕与归隐之间矛盾的状态。这与谢朓《之宣城出新林浦向板桥》有异曲同工之妙,倦于官场,远害避祸。而谢朓是刘孝绰最为拜服之人,“刘孝绰当时既有重名,无所与让,唯服谢朓,常以谢诗置几案间,动静辄讽味。简文爱陶渊明文,亦复如此”^{[21]362}。《颜氏家训》以谢朓关联陶渊明,那作为《文选》编者的刘孝绰以谢朓诗韵择陶渊明类似诗文,也未尝不可。

总而言之,《文选》择陶之诗文一是受人指引,二是意象贴合,凸显了萧统“独擅众美”^{[6]245}的慧眼。如此看来,萧统在接受陶渊明的过程中,与时代背景、太子身份、周边人事都密不可分,他能选取陶渊明历久弥新之作,原因正在于他的政治眼光和文人群体的帮助,这对他的《陶渊明传》《陶渊明集序》都有影响。

三、萧统《陶渊明传》增补的儒家思想背景

论萧统的《陶渊明传》,不得不言及在萧统接受陶渊明过程中起到关键作用的沈约。天监五年(506年),“以右光禄大夫沈约领太子詹事”^{[6]277},沈约负责教育领习太子,从萧统6岁直到13岁,可以说萧统对前人世事最基础的认知来

自于沈约,对陶渊明最早的接受也于此时完成。

沈约在《宋书》中记载了陶渊明生平主要事迹,较颜延之《陶征士诔》更加详细丰富,增补事迹主要围绕两方面展开:一是“性嗜酒”^{[13]2286},如种秫酿酒、王宏送酒、延之共醉、葛巾漉酒;二是“耻复屈身后代”^{[13]2288},如著文皆题晋氏年号。萧统评价陶渊明“篇篇有酒”以及“贞志不休”皆可源于此。沈约还记载了反映儒家思想和宗族观念的《与子俨等疏》《命子诗》,使萧统形成陶渊明“安道苦节”的儒家卫士形象。值得注意的是,沈约虽将陶渊明置于《宋书》隐逸篇,但沈约说的“隐”是“贤人之隐,义深于自晦”^{[13]2275},是以儒家入世思想为基础的德修之道,而非远害避地的纯粹隐逸,这对萧统接受陶渊明的隐士内涵定位有非常大的作用。如果只有颜延之诔文而无沈约传文,如果没有沈约对幼年萧统的影响,也许萧统不会对陶渊明有如此直观的认识和思想的认同。

萧统《陶渊明传》在继承了沈约书写的基础上进行了增删,从中可以看出萧统所要表达的重点所在。萧统故意不提沈约所记“潜弱年薄宦,不洁去就之迹”^{[13]2288},可见萧统有意维护陶渊明的贤德之名,而增补部分更有指向性:

江州刺史檀道济往候之,偃卧瘠馁有日矣。道济谓曰:“贤者处世,天下无道则隐,有道则至。今子生文明之世,奈何自苦如此?”对曰:“潜也何敢望贤,志不及也。”道济馈以粱肉,麾而去之。

不以家累自随,送一力给其子,书曰:“汝旦夕之费,自给为难,今遣此力,助汝薪水之劳。此亦人子也,可善遇之。”

时周续之入庐山事释慧远,彭城刘遗民亦遁迹匡山,渊明又不应征命,谓之浔阳三隐。后刺史檀韶苦请续之出州,与学士祖企、谢景夷三人,共在城北讲礼,加以雠校。所住公廨,近于马队。是故渊明示其诗云:“周生述孔业,祖谢响然臻。马队非讲肆,校书亦已勤。”

其妻翟氏,亦能安勤苦,与其同志。^{[6]191-193}萧统增补部分充分体现了儒家思想,可归纳为两部分:一是“危行言孙”。论语:“子曰:‘邦有道,危行言孙;邦无道,危行言孙。’”^{[22]164}当朝廷

昏庸无德时,文人应当行为正直,但言语要谦逊谨慎,这是儒家思想在论隐士之道时最为深刻的要义之一,陶渊明就践行了这一理念。时东晋已亡,刘宋当道,陶渊明自居东晋之臣,视宋为无道,面对刺史之邀,托病不出,言语上却很谦卑,不敢以圣人自比。在看到同僚经不起劝诱出山讲礼且高谈阔论时,陶渊明加以讽刺,可见其儒家隐士自处之道。二是“父慈子孝夫义妇听”。《礼记·礼运》:“何谓人义?父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”^{[23]268}父母以慈爱待子女,子女则以孝顺报父母,丈夫以道义待妻子,妻子则以顺服侍丈夫。陶渊明体谅儿子生活艰辛,送劳力助其养家,并叮嘱善待下人,是为慈也。陶渊明妻子亦能勤俭持家,不畏贫苦,志同道合,可见陶渊明作为丈夫必守其义。萧统对于父子之情特别在意,“太子性仁孝,自出宫,恒思恋不乐。高祖知之,每五日一朝,多便留永福省,或五日三日乃还宫”^{[3]434}。不仅如此,萧统对他人的父子之情也很在意,“徐勉子悱卒,昭明遣使吊慰之”^{[6]308}。各方面看,萧统确实是一个非常孝谨的人,对其父其母,以至于他人父母,他都力行孝道。所以,萧统在《陶渊明传》中增补父子夫妻之家事,也就事出有因了。

从篇幅上看,萧统《陶渊明传》共近九百字,增补处近三百字,占三分之一。从内容上看,萧统分别展现了陶渊明于上、于下、于朋、于妻的相处之道,于上不卑不亢,于下爱护善待,于朋和而不同,于妻勤苦同当。从思想上看,萧统意在突出陶渊明的儒家形象,安贫乐道,自力耕耘,子孝妻贤。通览全篇不难发现,萧统较颜延之、沈约强调的是陶渊明的躬行儒道和修己齐家,前人所述陶渊明的归隐和嗜酒已然成为人物背景,贤德已占主要位置。隐和酒都不是单纯的存在,而是为了通过隐居的自处和饮酒的沉浸达到藏德于胸、守道于行的内圣之境。外表自由恬淡,内在道德之至,可谓儒家之隐。

四、萧统《陶渊明集序》的“含德”主旨

陶渊明诗文确有家思想倾向,但说“萧统在《陶序》中则主要以道家思想为准的推崇

陶”^{[24]96}，从其所在的政治环境而言是说不过去的。天监三年（504年），梁武帝舍弃道家归入佛门，且笃定佛法为唯一正道，下诏曰：“弟子比经迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法。习因散善，弃迷知返，今舍旧医，归凭正觉。”^{[25]242}梁武帝舍道入佛，斥道家为邪道，“孝谨天至”^{[3]443}的太子萧统岂敢以道家思想著书立说。

细绎萧统《陶渊明集序》可知，序文前部虽大谈隐晦之理，但意在突出先德后隐。沈约依《论语》孔子之言将隐逸之人分为隐者和贤人，“身隐故称隐者，道隐故曰贤人”^{[13]2276}，萧统列举事例正合这两类：一类道家圣贤，庄周、安期生、老莱子，庄子曾为漆园吏、安期生献策项羽、老莱子为孝着彩服，皆为“贤人”；另一类帝王之君，伯成、唐尧、子晋，伯成曾列诸侯、唐尧一统华夏、子晋吹笙凤鸣，皆为“隐者”。而所提到的反面典型，苏秦、卫鞅、主父偃、楚庄王、霍光，与之相反，皆为纵横无德之人。萧统的隐晦之例举只是论据，论点已在章首标明：

是以圣人韬光，贤人遁世。其故何也？含德之至，莫逾于道；亲己之切，无重于身。^{[6]199}

圣人心中有德，品德修身已达至高境界，言行随性但不逾矩，才能至大却不显露，于自然中养气，于道理中治学；自我提高的关键在于身体力行，亲自投入到生活之中，身心的体验才是最重要的。在萧统看来，隐逸之道，不是选择隐居去博得虚名，而是德道至高后必然选择韬光养晦。天监十四年（515年），萧统行冠礼赦天下，开始处理日常政务，梁武帝下诏招隐求贤曰：“若有确然乡党，独行州门闾，肥遁丘园……并即腾奏，具以名上……庶百司咸事，兆民无隐。”^{[3]161}萧统为此仿效曹植《七启》撰文《七契》招揽隐贤，通过君子 and 逸士的对话劝说贤者应出仕效力，而非藏器待时，文末曰：“岂有闻若斯之化，而藏其皮冠哉？”^{[6]84}可见作为储君的萧统站在国家立场对贤才隐居是持反对态度的。因此，萧统为陶渊明編集作序不是因为其隐士身份而是其修己含德，重在彰显其德，而非向往其隐。陶渊明亲自躬耕忍受贫苦，他的归隐是因德高道悟而需遁世，他的嗜酒亦是如此，酒为表象德为根基，所以萧统曰：

有疑陶渊明诗，篇篇有酒，吾观其意不在酒，亦寄酒为迹者也。^{[6]200}

圣人将世事政务寄于情趣之中，陶渊明将德道修行寄于饮酒之中，这应该是萧统对陶渊明嗜酒的理解。其实萧统对饮酒不感兴趣，因为他是佛教徒，“太子自立二谛、法身义，并有新意”^{[3]435}，这可能也是《文选》改陶渊明饮酒诗为杂诗的原因。所以，萧统所美陶渊明之酒，并不是赞扬嗜酒，酒只不过是寄托物，或者只是一种表现方式，内核是对仁德的坚守，对道义的秉持。萧统看见的陶渊明，本意不在饮酒作乐，不在醉生梦死，而在于托醉酒之象避开凡俗之扰，保守真德。

至于陶渊明的诗文，萧统更是直接了当地将“文”与“德”联系在一起，曰：

余爱嗜其文，不能释手，尚想其德，恨不同时。^{[6]200}

陶渊明的含德在于“贞”，不事二主，重乎节操；在于“耕”，自耕自种，自给自足；在于“笃”，忠于信仰，不偏不移。这在耕读时代的文人世界里是极其宝贵的精神财富，所以陶渊明的德行在当时已经广为传播了。萧统叔父萧秀于天监六年（507年）出任江州刺史，“及至州，闻前刺史取徵士陶潜曾孙为里司。秀叹曰：‘陶潜之德，岂可不及后世！’即日辟为西曹”^{[3]899}。当时萧统出居东宫，正式建牙开府，此事对萧统接受陶渊明之德应有启发。萧统增一“含”字曰“含德”，更符合陶渊明外表“隐”“酒”而藏玉于山的儒家形象。

五、萧统《陶渊明集序》的“风教”重点

萧统在接受陶渊明的过程中，欣赏其品格，推崇其含德，在前人标榜隐士的基础上又更加深化了儒家的内涵力量，使陶渊明更为文人所重，更为教化所用，《陶渊明集序》最后清楚地点明：

尝谓有能读渊明之文者，驰竞之情遣，鄙吝之意祛，贪夫可以廉，懦夫可以立，岂止仁义可蹈，亦乃爵禄可辞，不必傍游太华，远求柱史，此亦有助于风教尔。^{[6]200-201}

“贪夫可以廉，懦夫可以立”一句出自《孟子》：“故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。”^{[26]256}萧统以陶渊明比伯夷，取其不屈二姓之志，舍其隐世

不出之行。首先，孟子论伯夷曰“治则进，乱则退”^{[26]256}，萧统《陶渊明传》中檀道济访陶时已说过此理，被陶渊明一口拒绝，说明萧统接受的陶渊明之隐与伯夷之隐不相同，否则前后矛盾。其次，假如萧统是以伯夷之隐赞美陶渊明，编集作序行于世，那意思就是当朝横政、所事非君、贤者须隐，梁武帝岂不深究，显然不可能。最后，正如陶渊明所说“何敢望贤”，伯夷乃帝王之后古之圣贤，两者不可相提并论。“不必傍游太华”也正符合梁武帝舍道行为和萧统《七契》中招隐之旨。因此，萧统以《孟子》之语评陶渊明，非伯夷之隐评陶渊明，更拉近了陶渊明与儒家的关系。

细品概括，萧统认为，读陶渊明诗文就会变得“勿竞”“勿鄙”“勿贪”“勿懦”“蹈仁”。然而，“陶诗在题材的选择上，具有确定性和一惯性，表现出了与众不同的特点”^{[27]4}，内容基本是田园躬耕、歌颂隐者、咏怀古人、寄酒消遣，这与萧统所说的不争名逐利、不鄙弃吝嗇、不贪婪吞没、不懦弱胆小、不求爵禄并不能完全对得上号，可见萧统在有意制造陶渊明诗文“风教”的作用，品格要求的五个方面想必不是随意而写，反映出萧统作为执政者对文人百姓的教化思路。若据桥川时雄所说，《陶渊明集序》作于“梁大通丁未年夏季六月”，那么作序之时正是在南朝梁于是年三月改普通年号为大通后不久。要知改元对于国家而言并非小事，标志着推陈出新别是一体，萧统身为太子作此序文，又强调品德风教，应有政治宣扬之意。查史料所载，萧统在此年经历的朝局人事恰与“风教”重点相契合，试论之：

“勿竞”之言或与徐勉有关。徐勉在萧统七岁时领太子中庶子，“太子礼之甚重，每事询谋”^{[3]983}，在萧统29岁时的蜡鹅事件中固谏梁武帝才保太子之位无虞，可见徐勉在萧统一生中何等重要。不图虚名不重财利是徐勉此人的一大品格，他与同岁的王融有着鲜明的对比。“琅邪王元长才名甚盛，当欲与勉相识，每托人召之。勉谓人曰：‘王郎名高望促，难可轻弊衣裾。’”^{[3]979}王融乃东晋宰相之后，徐勉自幼孤贫却不接王融伸过来的橄榄枝，难能可贵。后来，“融躁于名利”^{[28]576}，陷于帝位之争被赐死，时年27岁。

而观徐勉，梁武帝非常器赏，授予高位，但徐勉总是谦让解辞，如“求换侍讲，诏不许”“频表解官职，优诏不许”^{[3]983}“勉以疾自陈，求解内任，诏不许”^{[3]996}，此外他还散财救济贫苦，“俸禄分赡亲族之穷乏者”^{[3]997}。正是这种不争名利之德，使徐勉及居重任，善始善终，享年70岁。《陶渊明集序》所作时大通元年，“以尚书左仆射徐勉为尚书仆射、中卫将军”^{[3]189}，徐勉的高位就职对太子有直接影响，萧统敬重徐勉为人，所言“驰竞之情遣”或受其感召。

“勿鄙”之言或与刘孝绰有关。刘孝绰与萧统的关系非同一般，天监元年（502年），萧统两岁，刘孝绰即为太子舍人，陪伴其左右。刘孝绰文采卓群，深受萧统敬重，“太子文章繁富，群才咸欲撰录，太子独使孝绰集而序之”^{[3]1258}。不过，刘孝绰恃才傲物不能容人，对到洽、何逊等人不屑鄙之，“孝绰自以才优于洽，每于宴坐，嗤鄙其文，洽衔之”^{[3]1260}，“又撰诗苑，止取何两篇，时人讥其不广”^{[21]345}。终于，刘孝绰鄙夷他人招来了祸端，普通六年（525年），到洽任御史中丞，弹纠百官，抓住刘孝绰带美女入豪宅而弃老母于陋室的失德行径，参劾致其免官。值得注意的是，刘孝绰诸弟为兄出气，奏文历数到洽之过，“又写别本封呈东宫，昭明太子命焚之，不开视也”^{[3]1260}，萧统与刘孝绰关系密切却连看都不看，还命人烧毁，可见萧统深恶刘孝绰不孝之失和文人间“鄙吝”之举。大通元年，刘孝绰重被启用，“起为西中郎湘东王咨议”^{[6]313}，刘孝绰除启谢武帝外，“又启谢东宫”^{[3]1268}，说明萧统在他复起之事上有所帮助，谢辞中满是贤者见妒、必待明察的道理，《陶渊明集序》作于此时，萧统忽言“鄙吝之意”或是有感而发。

“勿贪”之言或与周舍有关。周舍先为太子洗马，后为太子詹事，总理东宫庶务，政务与萧统息息相关，责任颇重，然而出现了贪墨丑闻：“普通五年（524年），南津获武陵太守白绢书，许遗舍面钱百万，津司以闻。虽书自外人，犹为有司所奏，舍坐免。”^{[3]977}周舍生性俭素，衣食住行皆为简朴，没想到晚节不保，于是年抑郁而卒。此事萧统印象深刻，不仅与周舍任太子詹事有关，还与时局有关。“普通中，大军北讨，京师谷贵，太子妃命菲衣减膳，改常饌为小食。”^{[3]441}

普通五年,梁朝大将悉数尽出,成景俊、裴邃、元树、彭宝等率军攻魏,导致后方吃紧,萧统以上率下,紧衣缩食,而在此时周舍贪墨事发,反差明显,难辞其咎。其实,周舍当时以清廉自居,梁武帝诏曰:“终亡之日,内无妻妾,外无田宅,两儿单贫,有过古烈。”^{[3]978}周舍之父乃前朝中书侍郎,家境殷实,至此廉洁于斯,贪廉只在一念之差。萧统于《陶渊明集序》中云“贪夫可以廉”之语,陶渊明未有纠贪之事,何来贪廉之论,此语或起于周舍贪廉之变故。

“勿懦”之言或与萧渊藻有关。萧渊藻乃萧统堂兄,同氏宗亲又兼太子中庶子,其英雄事迹为萧统所钦佩。早年边境作乱,聚众数万,“渊藻年未弱冠,集僚佐议,欲自击之。或陈不可,渊藻大怒,斩于阶侧。乃乘平肩舆,巡行贼垒。贼弓乱射,矢下如雨,从者举楯御箭,又命除之,由是人心大安”^{[3]944},萧渊藻最终平叛。萧渊藻不怯不懦,奋勇向前,以弱胜强,而后没有恃功自大,保持谦退,不求闻达,可谓国之良将。大通元年三月,“以左卫将军萧渊藻为中护军”^{[3]190},统领宫廷禁卫军,对太子之位非常重要,萧统时作《陶渊明集序》言“懦夫可以立”,或期臣民有萧渊藻之勇,保家卫国。

“蹈仁”之言或与萧纶有关。萧纶乃梁武帝第六子,萧统之弟,封邵陵郡王,但在普通五年被罢黜官职削夺爵位,《梁书》记载:“五年,以西中郎将权摄南兖州,坐事免官夺爵。”^{[3]1123}可想事态严重,至于细节,《梁书》却未有说明。不过《南史》对此详解,萧纶“在州轻险躁虐,喜怒不恒,车服僭拟,肆行非法”^{[28]1322},梁武帝对他严厉责问,他也不思悔改,更加骄纵悖逆。梁武帝遂欲将萧纶下狱并赐死,幸亏“昭明太子流涕固谏,得免,免官削爵土还第”^{[28]1323}。在政治斗争激烈的帝王家里,萧统能为残暴的萧纶说情,保其性命,可见仁义之心。在萧统的感化下,萧纶有所收敛,重归正途,于是“大通元年,复封爵,寻加信威将军,置佐史”^{[3]1124}。萧统所言“岂止仁义可蹈,亦乃爵禄可辞”,或有对萧纶恢复爵位的劝勉之意。

综上所述,萧统总结陶渊明诗文有使人“勿竞”“勿鄙”“勿贪”“勿懦”“蹈仁”之功,而陶渊明的生平诗文与此并无直接联系,萧统作序结语

非一时兴起,而是政治经历和深刻思考使然,借陶渊明之德行“风教”之举,若萧统继承帝位,其育民之术和教化重点也正在这五个方面。

余 论

在《作者作为生产者》一文中,班杰明(Walter Benjamin)认为:“作品对于生产关系说出些什么是次要的,主要要强调的是该作品在成产关系中有何种功能。”^{[29]473}历史上修文撰书大都为了产生某种社会功用,抑或服务于王朝的正统建构,生产并服务于某种意识形态^[30],汉武帝置五经博士、唐武则天编纂佛经、宋王安石撰《三经新义》,概莫例外。所以,抛开萧统个人定位,他作为一国储君,其言行必定考虑于国于民的影响,爱嗜陶文并亲自立传、編集、写序,如此大动作,需有一定的政治需求和功能指向。由于陶渊明归隐田园的刻板印象过深,学者常以陶渊明之性推萧统之心,不顾萧统太子身份和朝局背景,不考虑萧统接受差别和行文论点,仅以文字表意为由,指其有退隐之迹和道家思想,实有偏颇。萧统深受儒家与佛教的双重影响,虽有解脱心态,但“事实上这根本做不到,像萧正德之流绝不会因为他仰慕隐逸,笃信佛教而减轻对他的仇恨;梁武帝也不可能让自己的太子真的去做隐士或和尚”^{[31]80}。总之,萧统的《文选》择陶诗文已经显示了政治地位和文人群体对他的影响力,《陶渊明传》《陶渊明集序》隐含着位储君对未来执政的思考,反映了萧统对陶渊明式的儒家思想的接受和再认识,这是文学创作对于政治经历和周遭人事的反映,或可言偶然,也可言必然。

参考文献

- [1]北京师范大学中文系文学史教研室编.陶渊明资料汇编[M].北京:中华书局,1962.
- [2]刘中文.论萧统对陶渊明的接受[J].求是学刊,2003(2):91-96.
- [3]姚思廉撰.熊清元校注.今注本二十四史[M].成都:巴蜀书社,2012.
- [4]田晓菲.尘几录:陶渊明与手抄本文化研究[M].北京:中华书局,2007.
- [5]马朝阳.从《文选》选陶渊明作品见萧统的文学观

- [J].古籍整理研究学刊,2015(6):151-157.
- [6]俞绍初.昭明太子集校注[M].郑州:中州古籍出版社,2001.
- [7]钱钟书.谈艺录[M].北京:商务印书馆,2011.
- [8]李剑锋.陶渊明《闲情赋》的历代接受与阐释[J].中国人民大学学报,2021(1):155-164.
- [9]张燮撰.陈正统编.张燮集[M].北京:中华书局,2015.
- [10]桥川时雄.陶集版本源流考[M].北京:文字同盟社,1931.
- [11]司马光编著.胡三省音注.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [12]萧统.六臣注文选[M].北京:中华书局,1987.
- [13]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [14]钟嵘撰.曹旭集注.诗品集注[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [15]陈宏天等主编.昭明文选译注[M].长春:吉林文史出版社,2007.
- [16]普慧.南朝佛教与文学[M].南京:江苏人民出版社,2019.
- [17]Wendy Swartz.阅读陶渊明[M].张月,译.北京:中华书局,2016.
- [18]赖永海主编.高永旺,张仲娟译注.维摩诘经[M].北京:中华书局,2016.
- [19]刘勰.文心雕龙[M].北京:中国书店,2018.
- [20]陈璐.论《文选》对陆机诗歌的选录[J].宁波大学学报(人文科学版),2018(2):27-31+58.
- [21]王利器.颜氏家训集解[M].北京:中华书局,2016.
- [22]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2006.
- [23]王文锦.解礼记译解[M].北京:中华书局,2016.
- [24]李剑锋.元前陶渊明接受史[M].济南:齐鲁书社,2002.
- [25]释宝成编撰.王孺童点校.释氏源流[M].北京:中华书局,2019.
- [26]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2019.
- [27]孟二冬.陶渊明集译注[M].北京:中华书局,2019.
- [28]李延寿.南史[M].北京:中华书局,1975.
- [29]夏铸九,王志弘.空间的文化形式与社会理论读本[M].台北:明文书局,2002.
- [30]王伟.“正统在我”:中古正统建构与文学演进[J].复旦学报(社会科学版),2021(2):102-114.
- [31]曹道衡,傅刚.萧统评传[M].南京:南京大学出版社,2001.

Xiao Tong's Praise and Advocacy of Tao Yuanming's Thought on "Inherent Morality" and "Civilizing Education"

Wang Wei and Ni Chao

Abstract: From Eastern Jin Dynasty to Sui and Tang Dynasties, Poet Tao Yuanming was treated rather indifferently by the literary world. Xiao Tong was the only one to praise Tao Yuanming, because Xiao Tong, as heir to the throne, wanted to civilize society through Yuanming's virtue. Specifically, Xiao Tong's acceptance of Tao Yuanming is mainly reflected in three aspects. Firstly, Xiao Tong's literary thought and proposition can be seen from the selection of Tao's poems in *Selections of Refined Literature*. Secondly, the supplementary part of *Tao Zhuan* reflects Xiao Tong's Confucian thought of "Act with integrity but speak with humility" and "father's kindness and son's filial piety". Thirdly, the theme of *Tao Xu* is not Taoism, but "inherent virtue". Xiao Tong's *Tao Zhuan* and *Tao Xu* implied a crown prince's thinking about the future governance, reflecting his acceptance and recognition of Tao Yuanming's identity of "sage who live in seclusion".

Key words: Xiao Tong; Tao Yuanming; *Selections of Refined Literature*; inherent virtue; civilizing education

[责任编辑/周 舟]



医学考古学视野下的古代瘟疫遗存考察

赵丛苍 曾 丽 祁 翔

摘 要:哈民忙哈遗址和庙子沟遗址是考古发现古代瘟疫遗存的典型案例。已有研究从人体的死亡年龄段较年轻、死亡率较高、人骨堆积杂乱及房址内日常生活工具和生产工具保存状况良好等方面判断,两处遗址的居民多属于非正常死亡,应为瘟疫的爆发而造成的。而从医学考古学的视角对相关遗存再作解读,发现在史前时期为应对肆虐的瘟疫,已经出现了一定的隔离区设置;人们采取以掩埋、火燎和置尸于房址窖穴等相对封闭的空间内为主的方式,对瘟疫遗体进行处理,防止疫病的扩散;某些具有药用价值的植物,可能被用于疫疾救治;还可能通过祭祀的方式以祈求神灵保佑、祛除病疾。通过以上遗址中隔离区的设置、疫病尸体的处理、疫病人群的迁入、隔离人群的照看及医药救护的情况,可以发现史前人们在抗疫过程中形成了一定的抗疫管控措施,此或可视为中国隔离治疫的雏形。

关键词:医学考古学;瘟疫遗存;隔离区;医药救治

中图分类号:K878

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0076-08

古代瘟疫遗存指的是因瘟疫的发生而形成的遗存,与其他遗存相比具有一定的特殊性。运用医学考古学的视角对其进行解读,能够获取更多的古代抗疫信息及相关内容。

一、古代瘟疫遗存的两个典型案例

瘟疫,是流行性急性传染病的总称^{[1]333}。相较其他疾病而言,其最显著的特点是致死率高、流行性和传染性强,能够在人与人、动物与动物或人与动物之间相互传播。据甲骨文记载,商代人们已认识到了瘟疫的传染性特点。甲骨文记载:“甲子卜,殳贞:疒役不征?”“贞:疒役其征。”(《甲骨文合集》1279)该卜辞即问道,瘟疫会不会蔓延?什么时候能结束?正是由于瘟疫的传染性能够造成在相对较短的时间内大规模的人体死亡,故在古代遗存堆积中

能够留下具有一定特征的痕迹,为我们认识古代瘟疫遗存提供了可能。目前,考古发现的古代瘟疫遗存堪称典型者为内蒙古自治区哈民忙哈遗址和庙子沟遗址。

(一)哈民忙哈遗址

该遗址2010年至2014年经考古发掘,共发现房址74座,其中多座房址的居住面上发现有人骨,每座房址中人骨数量少则1人,多者达97人,以10—22人为多见。周亚威等学者对这些入骨进行鉴定,得到的数据是其死亡平均年龄为26.98岁,死亡年龄段集中在壮年期、中年期和未成年期,人骨未发现明显的创伤,亦未见疾病导致的骨骼变异现象^[2]。他还分析了F40与Fn之间人骨数量、分布及佩戴玉器情况的差异^①,认为F40内的死者是死后被人为搬运至房内的,而Fn的死者为居住在该房内的人群,死后无人接触,并总结了支撑瘟疫说的相关

收稿日期:2022-01-16

作者简介:赵丛苍,男,西北大学文化遗产学院教授、博士生导师(陕西西安 710127),主要从事考古学与文化遗产学研究。曾丽,女,西北大学文化遗产学院博士研究生(陕西西安 710127)。祁翔,男,西北大学文化遗产学院博士研究生(陕西西安 710127)。

证据^[3]。朱泓先生认为哈民忙哈遗址人体死亡的平均年龄与被认为是瘟疫遗址的庙子沟组相似,并分析F40的人骨堆积和出土玉器情况,认为堆积的人骨是被拖入房址中的,与瘟疫的突然爆发有关^[4]。朱永刚、吉平通过对哈民忙哈遗址中出土人骨的情境分析,发现这些人骨堆积均出自于生活的房址中,与居室葬不同,身上佩戴的玉器并非有意摆放。并且从大批人骨叠压情况、人口死亡年龄段、丰富的食物来源、生业方式以及民族志材料等判断,其死亡原因应缘于一场肆虐的鼠疫^[5]。陈醉等学者以房址中无人骨出土、火烧、遗物数量等为标志将哈民忙哈遗址房屋废弃模式分为灾难性、不预期返回和预期返回三种类型^[6]。陈胜前先生也认为哈民忙哈遗址是因瘟疫而废弃的新石器时代遗址^[7]。

总之,关于哈民忙哈遗址为瘟疫遗存的认知,学者们主要是从人体的死亡年龄段、平均死亡年龄之年轻(26.98岁)、高死亡率、人骨堆积情况及出土玉器情况等方面判断,其属于非正常死亡,应为瘟疫的爆发而造成的。

(二)庙子沟遗址

庙子沟遗址共发掘房址52座,其中F2、F9、F11、F17、F35、F43、F10(M16、M17)、F12(M18)、F23(M30)、F24(M28)、F31(M37)、F41(M41)、F46(M42)、F8(M15)、F15、F19、F20中出土有人骨。发掘者认为这些出土人骨的房屋居住面和房址内外窖穴,很明显并非是专门用来埋葬死者的墓地,是人们在不得已的情况下利用房址内外的窖穴当作墓地的。有些埋葬坑中,有的人骨排列较有序,常见把不同年龄和性别的人一次性地葬在房址外的长方形窖穴中;有的则显得草率而杂乱,人骨方向不一、上下叠压地胡乱弃置在长方形大型窖穴内等。这些尸骨的埋葬位置和埋葬方式,显然不属于正常埋葬,很可能是瘟疫的发生所造成的^{[8] 534-535}。刘建业等从庙子沟居室埋人的葬式出发,认为其姿势各异、较为凌乱,明显与正常死亡埋葬者有异,且他们埋有尸骨的房址基本保存完好,房址内见有较完好的日常用具和生产工具,因此该遗址的废弃应是瘟疫导致的^[9]。

综上所述,认为庙子沟遗址是瘟疫遗存的理由,多是基于房址中窖穴、灶坑、居住面发现的人骨堆积,姿态各异、无统一的葬式,再加上房子中生活用具保存较完好等情况。

二、两个瘟疫案例的再解读

本文认同哈民忙哈、庙子沟两个遗址房址内大量人骨的堆积可能因曾发生瘟疫而导致。瘟疫的发生会在短时间内造成人员的大量死亡,从而引起当时社会范围内的高度警觉和重视。那么当时人们如何应对这种突发事件,是值得进一步思考的。今据现有考古材料,作分析讨论如下。

(一)定点隔离

先秦时期,人们对瘟疫的传染性已有所认识。《黄帝内经·素问·遗篇》记载了黄帝与岐伯的对话,黄帝曰:“余闻五疫之至,皆相染易,无问大小,病状相似,不施救疗,如何可得不相移易者?”岐伯曰:“不相染者,正气存内,邪气可干;避其毒气,天牝从来,复得其往,气出于脑,即不邪干。”^{[10] 814}即面对瘟疫的传染性,提出应“避其毒气”。甲骨文有记:“疾,亡入。”(《甲骨文合集》22392)可见商人已认识到不要进入疫病流行处。《论语·雍也》记载孔子的弟子伯牛患上传染病,孔子作为老师去探视时也只能站在窗户外执手长叹:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:‘亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!’”^{[11] 65}而秦代针对患有麻风病的人还设立了隔离病人的“疠迁所”,《睡虎地秦墓竹简》对此有载:“城旦、鬼薪疠,可(何)论?当千(迁)疠千(迁)所。”^{[12] 法律问答, 122}

哈民忙哈遗址的情况显示,这里当时可能已经采取了针对瘟疫人群而设立隔离区的措施。试作分析:目前遗址中有13座房址里埋有人骨,即F11、F32、F37、F40、F44、F45、F46、F47、F48、F53、F56、F57、F69。需要指出的是,F69仅见有一具人骨。由于更详细的信息并未公布,不排除其与F11同属居室葬的可能^[13],故暂不做详细讨论。其余11座房址分布于聚落的东南部,临近东部壕沟,形成了相对集中的区域(图1)。这一状况的形成,显然与人为有意安排有一定关系。即划定出特定的区域,将患有瘟疫的人群集中搬迁于这一区域,进行集中隔离,设置一定的间隔地带,以防止其他区域的人群被感染。这是很有可能的。

在隔离治疫的早期发展阶段,人们可能出于本能会有意识的避开疫病者和疫病区域,以确保自身健康^[14]。随着感染人数的增多,为防

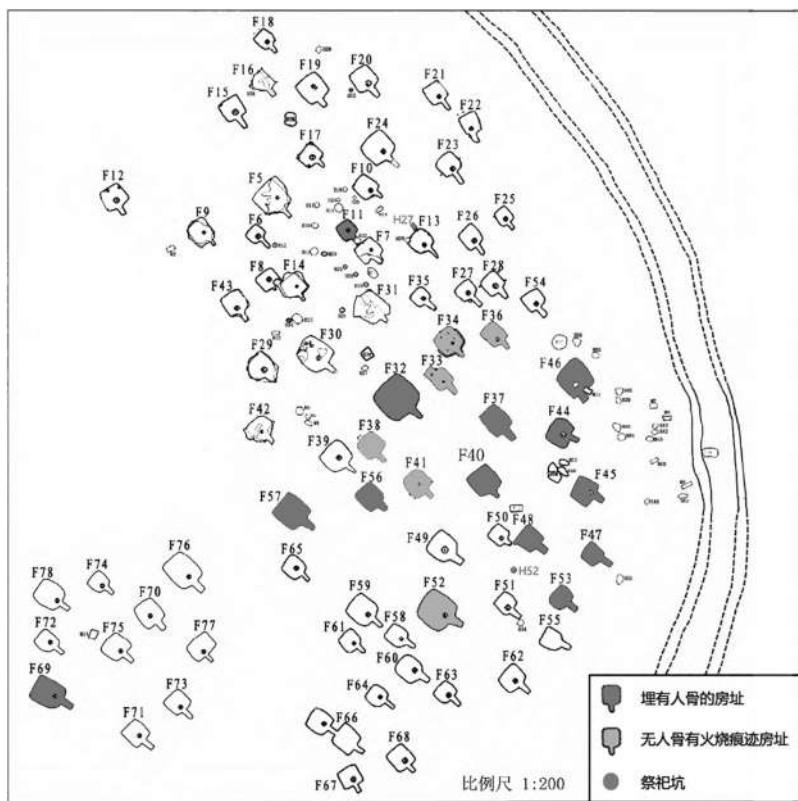


图1 哈民忙哈遗址有关瘟疫遗存分布示意图

(改绘自《内蒙古哈民忙哈遗址废弃情境观察与分析》,《人类学学报》2021年12月网络首发)

止更多人员被感染,于是就将这些疫病者集中于一个特定区域,由此便形成了一定的隔离区。

从人口估算的角度看,哈民忙哈遗址目前发现74座房址,如果按照仰韶文化晚期大河村遗址,每座平均10—20平方米的房址住7人左右计算^[15]⁴⁵,哈民忙哈遗址人口的数量大约为518人。那么,哈民忙哈出土人骨较集中的11座房址中至少出土有206具人骨,占据了整个遗址五分之二的人口,可以肯定其与一般的房屋功能不同。加之人骨杂乱、葬式不一等非正常死亡现象,更加强了前述推断的理由。是因为瘟疫的爆发,即在这几座相邻的房址中集中隔离了大量的瘟疫患者。需要议论的是,F40面积相对较大,至少存在人骨97具,出土玉珠1件,从人骨的堆积情况看,门道处堆积较高,尸骨凌乱,不靠近门道的居室的西北部堆积较薄,人骨较完整。该屋内个体很可能是在死亡后被搬至此,其也体现了疫病发展的情况:起初人们尚可把病死者相对有序地搬到屋内,置于离门道较远处;但随着疫情程度的加深,人们只得仓促慌乱地将尸体堆在近门出。所以,F40应为疫病

肆虐期聚落集中掩埋病死遗尸的场所。其余几座出土人骨的房址中发现的人骨数量主要集中在10—22具。房址中还出土有较多的玉器,玉器多是出土于尸骨周边,器类有璧、联璧、鱼形器、勾玉形器、璜、坠饰、珠,以装饰用具为主^[16]^[17],应为死者生前佩戴之物,由于死亡后并没有对尸体进行处理,则这些装饰物仍在其身边。因此,其余几座房址大多应为瘟疫患者隔离期间生活的场所。而存在97具人骨之多的F40,为集中掩埋瘟疫遗尸的场所。其余10座房屋应为瘟疫患者在该地集中隔离地,这些隔离者可能在隔离过程中相继死去。还需注意的是,隔离区东缘的F45仅发现一具人骨,房址内有大量的骨角器、玉石器等,包括玉料,推测该座房屋可能为手工业类作坊^[18]。如是,不排除或意味着该聚落中对于隔离点的选择及每屋人数的安排,与聚落中的

的房屋原有使用性质也有一定关系,即作坊可能因其功能、布局等因素不宜作为隔离点。

此外,哈民忙哈隔离区的房址中发现有大量器物,平均每座房约26.56件,主要为成组生活用具和成套生产工具,大多数器物保存较好,可复原器物平均占居住面所有器物的75.75%^[6]。可能是出于满足瘟疫患者的日常生活,某种意义上体现的是一种人文关怀,据《睡虎地秦墓竹简》记载,对于患有瘟疫及其密切接触者,人们往往会有惧怕心理,不与其接触,也不与其共用饮食器具。“爰书:某里公士甲等廿人诣里人士五(伍)丙,皆告曰:‘丙有宁毒言,甲等难饮食焉,来告之。’即疏书甲等名事关谍(牒)北(背)。讯丙,辞曰:‘外大母同里丁坐有宁毒言,以卅馀岁时(迁)。丙家节(即)有祠,召甲等,甲等不肯来,亦未尝召丙饮。里节(即)有祠,丙与里人及甲等会饮食,皆莫肯与丙共栖(杯)器。甲等及里人弟兄及它人智(知)丙者,皆难与丙饮食。丙而不把毒,毋(无)它坐。’”^[12]封诊式·毒言,162-163所以,哈民忙哈出有人骨的房址中大量生活用具的发现,可能已经具有了瘟疫患者在迁往隔

离区时,将自己日常生活所用的器具一并带往定点隔离房址中,以拥有自己专用的日用器具,防止传染他人的意识。

庙子沟遗址并未发现类似的隔离区。遗址及其周边亦未发现相关墓地,人骨主要见于聚落中晚期房址、窖穴和灰坑中。观察聚落晚期的布局,这些遗尸处理点并不集中,而是比较分散。这似乎表明此区域的先民相较哈民忙哈先民而言,还未形成那种隔离抗疫的意识。

综上所述,哈民忙哈瘟疫遗址居室内发现死亡人群的房址位于聚落边缘,分布相对集中,平均人口较其他房内人口密集,并且出土的日常生活用具较其他房址所出者为多,集中发现于居住面上,多分布在居室四周近穴壁处,放置有序,是为瘟疫患者生前的定点隔离之所。似乎可以推断,隔离抗疫的萌芽或那个时期已在此地区产生。

(二) 遗尸处理

瘟疫的发生会导致人的大批死亡。尸体堆积未及时处理,也会产生并聚集大量病菌,导致疫病的扩散传播。《后汉书·卢植传》中记载道:“宋后(宋皇后)家属,并以无辜委骸横尸,不得收葬,疫疠之来,皆由于此。”^{[19]2117}非瘟疫致死的尸体得不到妥善的收葬处理,会引发疫病,瘟疫遗尸处理不当的后果当更为严重。

从考古发现的瘟疫遗存看,对瘟疫遗尸的处理方法主要有掩埋、火燎和置尸于房内、窖穴等相对封闭的空间等。庙子沟、哈民忙哈遗址房址中皆发现有瘟疫遗尸。将遗尸埋于相对封闭的房子中可以省去另行挖坑的时间和人力,能够在较短的时间内对瘟疫遗尸快速处理。不过,对于瘟疫遗尸的处理,两个遗址在具体方法上还是略有差异。

从庙子沟遗址的聚落布局看,其并没有发现相对独立的墓葬区,人骨有的埋葬在房址外围的窖穴内,这些窖穴多围绕在埋有人骨的房屋周边(图2)。窖穴内人骨埋葬葬式不一,以侧身曲

肢者较为多见,仰身直肢者最少,尸骨姿态各异,与正常死亡埋葬者有很大的差别。就曲肢者而言,有的呈团曲过甚的卷缩状,有的肢体扭曲变形,似乎生前经历了极度痛苦。直肢者也多是身体扭曲,或俯身、或侧身。这些尸骨一般都位于窖穴的角落或一侧,很可能不属于正常的埋葬^{[8]241}。这些窖穴的年代与出土人骨房址的年代一致,均为庙子沟晚期遗存。所以,这些室外窖穴很可能是短期内掩埋瘟疫尸首的场所。该遗址房址内也有人骨的发现。据统计,有人骨的房址数量在遗址晚期房址中所占比例近半。从尸骨的位置及姿式分析,有的在居住面上,有的则在灶坑、窖穴之中,每座房址中发现的人骨数为1—3人,性别不一,有儿童、青少年和中年。人骨头向不统一,葬式杂乱。有的尸骨可能存在简单的埋葬过程,如F8内人头骨位于灶坑东部,肢骨较整齐、集中的摆放于灶坑中部。但随着瘟疫的肆虐,人们只能仓促胡乱

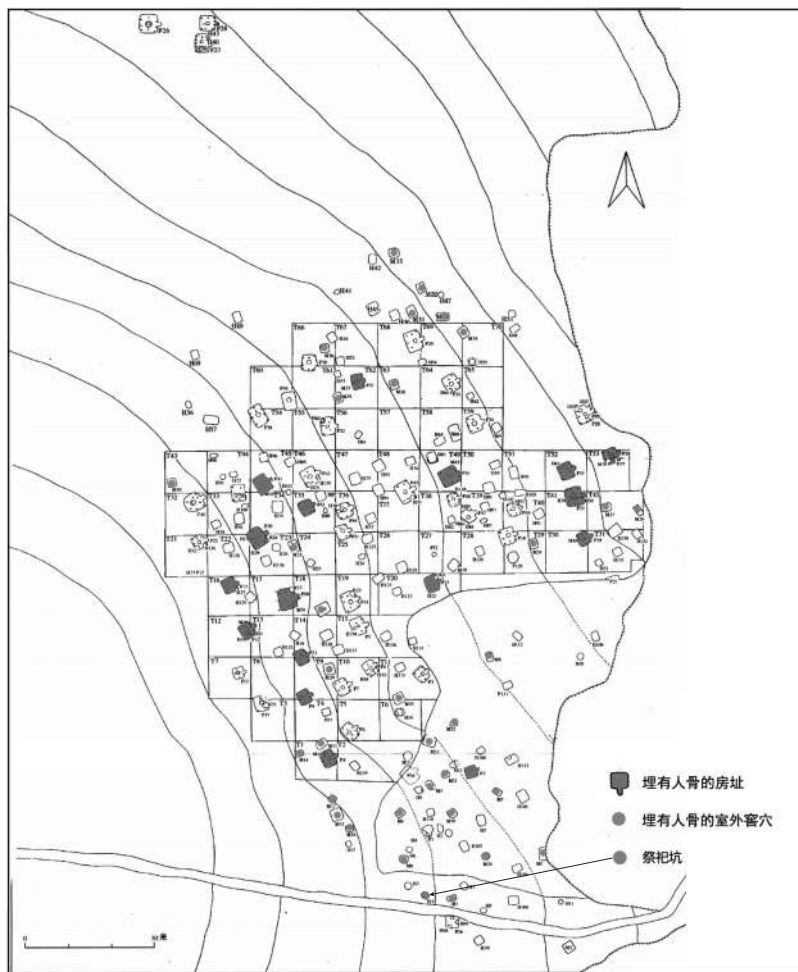


图2 庙子沟遗址有关瘟疫遗存分布示意图

(改绘自《庙子沟与大坝沟》,中国大百科全书出版社2003年版,图三)

地将尸体置于居住面上,房屋也随之废弃。总体来看,这与史前时期的居室葬有着明显的区别。在兴隆洼遗址、查海遗址中发现有史前时期的居室葬,其往往在房子的一侧或角落较固定的位置挖有墓穴,墓穴中埋人,多为单人,常见随葬品,有相同或相近的葬式,埋人后继续居住,是一种特殊葬俗的体现,即居室葬^[9]。而庙子沟的情况当与居室葬基本无涉,其尸骨应为生活在相应房子中的瘟疫患者。

在哈民忙哈遗址中,被发现埋有人骨的房子F32、F37、F40、F53中有火烧痕迹,此外在F44、F45、F46、F47、F48中部分人骨也有火烧痕迹,位于其西北部邻近的F33、F34、F36、F38、F41、F52没有埋人骨,但也有明显的火烧痕迹^{[13][18]}。这些房子均集中分布于遗址的东南部,没有埋人骨而有火烧痕迹的房子临近埋人骨房址的西北部,呈西南—东北方向分布,似乎形成了一道隔离区与正常活动区之间的界线(图1)。上述火烧痕迹很可能与火燎除疫有关。火燎是我国古代常用的防疫方法。《周礼·夏官司马·司燿》记载:“司燿掌行火之政令,四时变国火,以救时疾。”^{[20]634}《睡虎地秦墓竹简》记载诸侯国来宾进城,要对其车马具进行火燎烟熏以消毒防疫,“者(诸)侯客来者,以火炎其衡厄(轭)。炎之可(何)?当者(诸)侯不治骚马,骚马虫皆丽衡厄(轭)鞅轡轅革申,是以炎之”^{[12]法律答问,135}。敦煌石窟保存的一幅“殷人洒扫火燎防疫图”,亦描绘了殷商时代以火燎的方法来杀虫防疫^[21]。通过火燎的方法可以有效地杀菌,防止疫病的扩散。同时,对与之临近的房子采取火燎的办法,也可在一定程度上保护聚落正常生活区的安全。

(三)医药救治

医药的使用是伴随着人体疾病的发生而出现的,史前时期虽然没有专门的医疗机构、成体系的医学技术和医学理论,但是人们已经能够凭借经验使用一定的医药来治疗疾病。瘟疫发生后,采取一些医疗救护措施是必须的,只是在

不同的时代,医疗水平会有所差异。《黄帝内经·素问·刺法论篇》记载了防治瘟疫的“小金丹方”：“辰砂二两,水磨雄黄一两,叶子雌黄一两,紫金半两,同入合中,外固了地,一尺筑地实,不用炉,不须药制,用火二十斤煅之也,七日终,候冷七日取,次日出合子,埋药地中,七日取出,顺日研之三日,炼白沙蜜为丸,如梧桐子大。每日望东吸日华气一口,冰水下一丸,和气咽之。服十粒,无疫干也。”还提出:“又一法,于雨水日后,三浴以药泄汗。”^{[10]815}

哈民忙哈遗址中有大量药用植物的发现,出土有蕤核144粒、大麻3粒、藜属种子66粒、大籽蒿815632粒(图3),此外还出土有狗尾草、马唐^[22]。据药物知识:蕤核以核仁入药,具有疏风散热,养肝明目的功效,用于治疗目赤肿痛,睑弦赤烂,目暗羞明^{[23]第四卷,1018}。大麻可用于治疗多种疾病,其果实可润肠,主治大便燥结;花主治恶风、经闭;果壳和苞片有毒,治劳伤,破积、散脓,多服令人发狂;叶可配制麻醉剂^{[23]第二卷,247}。藜属有清热、利湿、杀虫等功效,治痢疾腹泻、湿疮痒疹、毒虫咬伤等^{[23]第二卷,965}。狗尾草在清热解毒、祛风明目、除热祛湿、消肿、杀虫等方面有一定的功效,用于痢

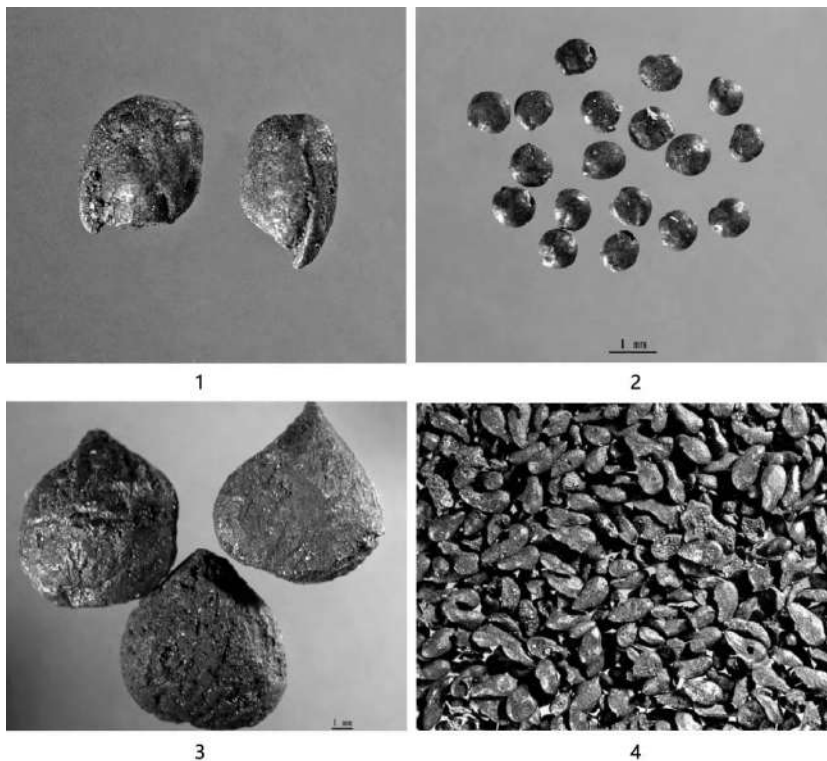


图3 哈民忙哈遗址出土植物:1.大麻 2.藜 3.蕤核 4.大籽蒿
(采自《哈民忙哈史前聚落遗址出土植物遗存研究》,《华夏考古》2016年第2期,彩版一二)

疮肿毒、黄水疮、癣疥流汁、瘙痒、恶血、疣目、目赤多泪、头晕胀痛、黄发等^[23]第十一卷,864-868。马唐有明目、润肺、调中、清热止血的功效,用于目暗不明、肺热咳嗽^[23]第十一卷,864-865。大籽蒿全草有清热利湿、凉血止血之效,用于肺热咳嗽、咽喉肿痛、湿热黄疸、热痢、淋病、风湿痹痛、吐血、咯血、外伤出血、疥、恶疮;花蕾具有清热解毒、收湿敛疮的功效,用于痈肿疔毒、湿疮、湿疹^[23]第十卷,727。从这些药物出土的情境看,蕤核 144 粒、大籽蒿 815363 粒均出土于 F57^[24],据前所述 F57 应为瘟疫患者隔离期间生活的场所,那么这些药物很可能即是用于治疗瘟疫患者而遗留下的。

有关庙子沟遗址周边古环境的研究,对邻近的大河湾和大坝沟遗址进行孢粉分析,也发现有蒿、藜属以及麻黄^[8]631-634。这些植物都具有药用价值,不排除庙子沟人群使用这些草本治疗瘟疫的可能。

中药中用于防御瘟疫的药物基本都具有清热解毒的功效,而哈民忙哈遗址出土的这些药物以及庙子沟遗址周边植被也多具有这一功效,这些药物很可能被该聚落人群用于治疗瘟疫。

此外,在哈民忙哈遗址 F39 中成组出土有 6 件骨针,长短不一,兽骨磨制而成,尖端尖锐,长 7.1—10.5 厘米^[13]。这些骨针并没有针眼,且尖部锐利,有的两端磨制呈尖刃,其或可为医用针具。该针具形制不一,应是能够实现针刺、泄血等多种功能的针类配备。《黄帝内经·灵枢·四时气》便记载了用针刺法治疗疟疾,“疟疾者,素刺其肿上,已刺,以锐针针其处,按出其恶气,肿尽乃止”^[10]1040。哈民忙哈遗址中还发现有骨针筒(F37:11),其内可见四五根长条形骨片,骨片细长,尖部锋利,但因无法观察全貌,不能确定有

无针眼^[25]。其作为装医用针具的针筒是可能的。

(四)祭祀驱疫

对于疾病的产生,古人常认为是病魔在作祟。《黄帝内经·素问遗篇·刺法论》:“人虚即神游失守位,使鬼神外干,是致夭亡,何以全真?”^[10]816 中国古代医学源于巫术,史前时期尚处于巫医不分的阶段,至东周时期,巫、医已经分离,但是巫卜驱疾在人们心中仍扎根至深。《论语·子路》记载:“子曰:‘南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。’善夫!”邢昺疏:“巫主接神除邪,医主疗病。”^[11]160《管子·权修》:“上恃龟策,好用巫医,则鬼神聚崇。”^[26]14 在此观念下,对于疾病的发生,虽然人们能够根据经验运用药物进行简单治疗,但是用巫术、祭祀等方法驱散病魔之鬼仍是被信奉的驱疫之法。周代还设立了“方相氏”以驱除病魔之鬼,如《周礼·夏官司马·方相氏》记载:“方相氏掌蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈扬盾,帅百隶而时难,以索室殴疫。”^[20]657

哈民忙哈和庙子沟遗址的考古发现中应该就有祭祀坑存在。在哈民忙哈遗址中,一些坑穴中见有较完整的动物骨骼,例如:H27 中出土有较多动物骨骼,集中埋置于坑口处,坑长 1 米、宽 0.6 米、深 0.15 米(图 4,1);H52 出土有犬类动物,头部保存较完整,头朝北,零散分布有少量肢骨,坑内还出土有石斧、磨石、饼形器各 1 件(图 4,2)^[27][18]。庙子沟遗址 H7 中出土有一具完整的孢子骨骼,其下颌骨分布在另一侧。坑口口径 1.55 米、深约 1.4 米(图 4,3)^[8]147-148。较完整动物骨骼的埋置,表明其与一般的灰坑有着很大的不同,其作为在鬼神观念驱使下为祛除疾病而造作的祭祀坑的可能性是存在的。从上述哈民忙哈两座坑所处位置看,H27 位于东

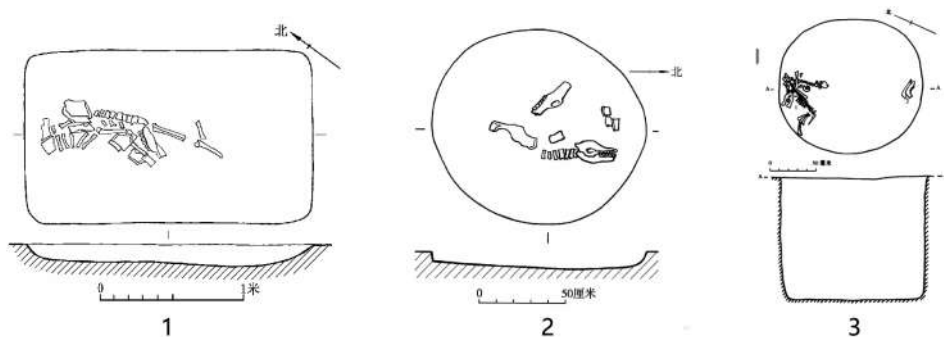


图 4 祭祀坑:1.哈民忙哈遗址 H27 2.哈民忙哈遗址 H52 3.庙子沟遗址 H7

(采自:1.《内蒙古科左中旗哈民忙哈新石器时代遗址 2010 年发掘简报》,《考古》2012 年第 3 期,图一二;2.《内蒙古科左中旗哈民忙哈新石器时代遗址 2012 年的发掘》,《考古》2015 年第 10 期,图一二;3.《庙子沟与大坝沟》,中国大百科全书出版社,2003 年,图一六七)

南集中隔离区的北部约5米处,H52则邻近隔离区(图1)。庙子沟H7位于遗址的南部,距离有人骨的房址约30米。其所处位置也支持了祭祀坑的可能性。

在哈民忙哈和庙子沟遗址所处的史前时期,并未形成和出现较为完整的医学体系及医疗人员,人们只能从生活经验中积累一些简单的医药方法实施对疾病的救治,出于瘟疫的发生是由于疠鬼在作祟的认知,人们往往还会采用祭祀的做法来求得神灵保佑、驱邪祛病,是可以理解的。

(五)疫情管控

瘟疫的爆发,不仅危害个人的生命健康,也会对集体、社会造成影响。面对肆虐的瘟疫,个人的力量是渺小的,往往需要社会的共同努力,以形成有效的防疫机制。秦汉时期已不乏这方面的文字记载。

《睡虎地秦墓竹简》:“疠者有罪,定杀。……甲有完城旦罪,未断,今甲疠,问甲可(何)以论?当千(迁)病所处之;或曰当千(迁)千(迁)所定杀。”^[12]法律答问,122 秦人对麻风病人犯罪并不是一概论之:麻风病人犯罪,应将其淹死;若甲犯有应处完城旦的罪,现患有麻风病,其处置方式应为迁往麻风病隔离区处居住,或认为应迁往麻风病隔离区淹死。《汉书·平帝纪》记载了面对瘟疫的发生,汉王朝为百姓提供单独的宅第和医药服务:“民疾疫者,舍空邸第,为置医药。”^[28]353

面对瘟疫的发生,当然医疗水平是防治的硬核因素,但是在传染性极强的瘟疫面前,管控机制自不待轻。哈民忙哈、庙子沟遗址中我们可以看到史前人们抗疫的一系列动作,目前可推知的就有隔离区设置、疫病尸体处理、医药救治以及巫卜祭祀,这些措施若缺少了一定的管控,是难以实现的。

哈民忙哈遗址中隔离区的设置、疫病人群的迁入、隔离人群的照看及医药救治治疗,此或可看作中国隔离治疫的雏形。尽管隔离治疫的早期阶段,人们可能多是出于本能而避疫,但瘟疫隔离观念和防护体系的初步形成,是人们生命与健康意识提升和社会进步的体现,并且要在相应的权力运行保证下方可实现。

对于疫病尸体的掩埋、火燎,也是如此。庙子沟遗址中对于疫病尸体多埋于室内、外的窖穴,若没有相关组织管理,难以对遗体形成统一

的处理方式。对于哈民忙哈F40集中堆放的97具疫病遗体,以及对隔离区及其周边房的焚烧,这一类大规模的遗体处理行为不可能是个人之力,应是整个聚落人群有组织的行为结果。而医药救治、祭祀驱疫这些抗疫过程中重要内容的实施,同样离不开组织管控的定力。

结 语

哈民忙哈、庙子沟两处与瘟疫相关遗存的典型性是显而易见的。通过对两者的分析,揭示了其所反映的隔离区设置、疫病尸体处理、医药救治、祭祀、管控实施等抗疫活动,或为相关研究提供了一定认识基础,也对今后考古实践中瘟疫遗存的识别、认知,具有借鉴意义。

之所以对哈民忙哈、庙子沟瘟疫遗存如此重视,就是对其所透露的信息感触深刻。瘟疫带给生灵的危害是惊心动魄的,即使在现代社会,一旦瘟疫等传染性疾病发生,人们依然会失去冷静甚至陷入恐慌。而哈民忙哈、庙子沟人群却做出了他们该有的应对。尽管他们的行为比较简单、原始,但作为5000多年前的先民,确实是难能可贵的。隔离区设置、疫病尸体处理以及有可能出现的管控举措的实施,其理念与精神,不失有值得今人思考与总结的价值。两个遗址中发现的或已用于疫病治疗的药材,一定程度上启示我们,在当今的新冠肺炎防疫过程中,应重视中医药在防治疫病中的独特作用,研习古法,造福当代。人文关怀也是值得关注的重要方面,其一定是战胜瘟疫的强大精神支撑。

以上讨论,仅仅是基于哈民忙哈、庙子沟两个遗址现有资料所生成的初步认识,而与此命题相关的探讨,尚存在不小的空间。随着考古工作的进一步开展,有关瘟疫实物遗存的发现会不断丰富。以医学考古学的视角,扩大和伸展这方面的研究维度,积极推动学术进步并更好服务于现实,是我们要不断付出努力的。

注释

①“哈民遗址被火烧且出土人骨的房址不止有F40,与其相邻的其他房址也有此现象。这些房址包括F32、F37、F44、F46、F47、F56等,它们分布在聚落的东南角,可称之为Fn。”参见周亚威:《“战争”还是“瘟疫”:关于哈民忙哈遗址废弃原因的一点思考》,《中国文物报》,

2020年2月21日第6版。

参考文献

- [1] 中医大辞典编辑委员会. 中医大辞典·基础理论分册: 试用本[M]. 北京: 人民卫生出版社, 1982.
- [2] 周亚威, 朱永刚, 吉平. 内蒙古哈民忙哈遗址人骨鉴定报告[J]. 边疆考古研究, 2012(2): 423-430.
- [3] 周亚威. “战争”还是“瘟疫”: 关于哈民忙哈遗址废弃原因的一点思考[N]. 中国文物报, 2020-02-21(06).
- [4] 朱泓, 周亚威, 张全超, 吉平. 哈民忙哈遗址房址内人骨的古人口学研究: 史前灾难成因的法医人类学证据[J]. 吉林大学社会科学学报, 2014(1): 26-33+172.
- [5] 朱永刚, 吉平. 内蒙古哈民忙哈遗址房址内大批人骨遗骸死因推测: 关于史前灾难事件的探索与思考[J]. 考古与文物, 2016(5): 75-82.
- [6] 陈醉, 朱永刚. 内蒙古哈民忙哈遗址废弃情境观察与分析[J/OL]. 人类学学报. (2021-12-11)[2022-01-14]. <https://doi.org/10.16359/j.1000-3193/AAS.2021.0049>.
- [7] 陈胜前. 瘟疫的考古学思考[N]. 中国文物报, 2020-02-21(05).
- [8] 内蒙古文物考古研究所. 庙子沟与大坝沟[M]. 北京: 中国大百科全书出版社, 2003.
- [9] 刘建业, 赵卿. 浅析史前居室埋人现象[J]. 江汉考古, 2012(3): 59-68.
- [10] 姚春鹏译注. 黄帝内经·素问·刺法论篇[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [11] 陈晓芬, 徐儒宗译注. 论语 大学 中庸[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [12] 睡虎地秦墓竹简整理小组. 睡虎地秦墓竹简[M]. 北京: 文物出版社, 1990.
- [13] 内蒙古文物考古研究所, 吉林大学边疆考古研究中心. 内蒙古科左中旗哈民忙哈新石器时代遗址2011年的发掘[J]. 考古, 2012(7): 14-30+98-100+2.
- [14] 杨银权. 被忽视的传统: 中国古代隔离防疫发展述论[J]. 宝鸡文理学院学报, 2017(4): 75-79.
- [15] 王建华. 黄河中下游地区史前人口研究[M]. 北京: 科学出版社, 2011.
- [16] 朱永刚. 哈民忙哈史前玉器研究[J]. 边疆考古研究, 2017(2): 91-108.
- [17] 内蒙古自治区文物考古研究所. 2013年内蒙古自治区文物考古研究所考古发现综述[J]. 草原文物, 2014(1): 7-13+147-150+163+2.
- [18] 内蒙古文物考古研究所. 内蒙古科左中旗哈民忙哈新石器时代遗址2012年的发掘[J]. 考古, 2015(10): 25-45+2.
- [19] 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [20] 徐正英, 常佩雨. 周礼[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [21] 陈昀. 文物见证抗疫史[N]. 人民日报海外版, 2020-04-28(09).
- [22] 孙永刚, 赵志军, 吉平. 哈民忙哈史前聚落遗址出土植物遗存研究[J]. 华夏考古. 2016(2): 45-52+164.
- [23] 艾铁民. 中国药用植物志[M]. 北京: 北京大学医学出版社, 2015.
- [24] 付萍, 孙永刚. 哈民忙哈遗址生业方式研究: 以植物考古学为中心[J]. 农业考古, 2015(4): 1-5.
- [25] 陈全家, 陈君, 吉平, 等. 内蒙古哈民忙哈遗址出土骨、角、牙制品的初步研究[J]. 人类学学报, 2016(3): 385-396.
- [26] 房玄龄注. 管子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- [27] 内蒙古文物考古研究所, 科左中旗文物管理所. 内蒙古科左中旗哈民忙哈新石器时代遗址2010年发掘简报[J]. 考古, 2012(3): 3-19+109+97-99.
- [28] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.

Investigation of the Ancient Plague Remains from the Perspective of Medical Archaeology

Zhao Congcang, Zeng Li, Qi Xiang

Abstract: Haminmangha Site and Miaozigou site are typical cases of archaeological discovery of ancient plague remains, which have been studied by many scholars. Previous studies have judged that most of the residents of the two sites died abnormally, which should be caused by the outbreak of the plague, from the aspects of the younger age of death, the higher mortality rate, the disordered accumulation of human bones and the good preservation of daily living tools and production tools in the house site. From the perspective of medical archaeology, this article found that in the prehistoric period, there were certain isolation areas for the occurrence of the plague, forming a way of dealing with the plague. People took the burial, fire and burial in the house site cellar hole and other relatively closed space to deal with the plague corpse, thus to prevent the spread of the disease. Some plants with medicinal value may be used for epidemic treatment. It is also possible to pray for gods and dispel diseases, and form a certain anti-epidemic control mechanism. It provides a reference for the identification and cognition of the plague remains in the archaeological work, and also has some reference significance for the prevention and control of today's diseases.

Key words: Medical Archaeology; the ancient plague remains; isolation area; medical treatment

[责任编辑/云 扬]



论大运河国家文化公园的 非物质文化遗产层级及其呈现

向云驹

摘要:大运河非物质文化遗产保护和大运河物质文化遗产与非物质文化遗产相关联、一体保护的问题在其中伊始就受到了特别关注。作为世界文化遗产,大运河具有多面性、主体性和活态性等特征,在中国文化遗产保护样态中是具有叠加性的独特线性文化遗产。大运河不仅是国家重点文物保护单位,沿河两岸还有众多的历史文化名城、名镇、街区、名村,其中散落着无以计数的非物质文化遗产。而大运河国家文化公园的建设,对于践行罗哲文先生提出的物质文化遗产、非物质文化遗产、自然景观遗产“三位一体”的大运河遗产保护思路提供了可能,并为大运河非物质文化遗产建立清晰的辨识标准和保护机制奠定了坚实的基础。针对目前用一般性非物质文化遗产代替“大运河非物质文化遗产”的问题,应当确立“标志性”“代表性”“区域性”三个辨识原则,从而建立大运河国家文化公园非物质文化遗产的认定标准和界定层级,使之具有可辨识度。

关键词:大运河;非物质文化遗产;标志性;代表性;区域性

中图分类号:K892

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0084-09

2014年6月,中国大运河项目成功入选世界遗产名录。2019年7月,中央全面深化改革委员会会议审议通过了《长城、大运河、长征国家文化公园建设方案》。2021年8月,国家文化公园建设工作领导小组印发了《大运河国家文化公园建设保护规划》等一系列文件,其总体思路是整合大运河沿线8个省市的文物和文化资源,按照“河为线、城为珠、珠串线、线带面”的方法优化总体功能布局,在保护和利用大运河遗产中深入阐释大运河文化价值,着力将大运河国家文化公园建设成为新时代宣传中国形象、展示中华文明、彰显文化自信的国家文化名片。大运河非物质文化遗产的抢救、保护、利用、传承和发展,我们如何参与其中,如何顺势有为,如何贡献自身的价值和力量,成为了时代的大课题,需要有更加清晰的文化自觉和遗产路线。

一、大运河文化遗产的 概念、保护对象及其保护范围

大运河文化遗产是不同于单体、静态遗产的新型遗产,也不同于长城、丝绸之路这些固化的线性文化遗产。其是一个延续时间漫长、经历繁复历史和朝代变迁,影响和带动过一大批都城、省会、中小城市和乡村集镇发展,塑造了众多特定功能性城镇,衍生出无以计数文化生态、形态、样态人工河流的活态线性文化遗产。大运河曾经深刻地影响和引导了中国历史的格局和走向,也是促进中华文明繁衍、中国人口迁徙、中国南北物流贯通的大动脉。可以说,一条大运河史就是一部中华东部文明交通史,是中国南北道术未裂史,是中国农耕文明繁荣和繁

收稿日期:2021-10-29

作者简介:向云驹,男,中国文艺评论家协会副主席(北京 100083),中国文学艺术基金会副理事长兼秘书长,中国艺术报社原社长,中国民间文艺家协会原分党组成员、秘书长,主要从事民间文化研究。

华史。

申遗伊始,中国的大运河遗产保护工作也全面启动。2006年,“京杭大运河”纳入第六批全国重点文物保护单位;2013年,“京杭大运河”与“隋唐大运河”“浙东运河”合并为第七批全国重点文物保护单位“大运河”项目;2019年,又有一批新发掘的大运河遗址(淮安板闸遗址、通州燃灯塔等)成为第八批全国重点文物保护单位并被并入此前的“大运河”项目。2014年,“中国大运河”获准列入世界文化遗产,其申报对象的基本内容和基础构成就是我国公布的全国重点文物保护单位“大运河”项目。经过联合国教科文组织专家的遴选和确认,世界文化遗产“中国大运河”的主体包括河道遗产27段,总长度1011公里,相关遗产点58处,其遗产总体类型包括闸、堤、坝、桥、水城门、纤道、码头、险工等运河水利遗存,以及运河两岸与运河相生相随的仓窖、衙署、驿站、会馆、钞关等大运河配套设施和管理设施。此外,还包括一部分与大运河密切相联的古建筑、历史文化街区等。

也是在申遗初始阶段,大运河的非物质文化遗产保护和大运河物质文化遗产和非物质文化遗产相关联、一体保护的问题就受到了特别关注。2006年,中国民间文艺家协会在杭州召开全国性会议,首次提出大运河遗产除了物质文化遗产外,还有丰富而巨量的非物质文化遗产,需要整体性保护和一体化认识其价值。此倡议随即得到了大运河申遗的学术领军人物——罗哲文先生的积极响应。彼时文物界在保护文物和物质文化遗产时,极少有人对非物质文化遗产产生兴趣和关注。罗老的见解是卓尔不群的,他提出应将大运河的物质文化遗产、非物质文化遗产、自然遗产作为一个“三合一”的特例向联合国教科文组织进行申报的建议,足见其对大运河遗产深刻而全面的认识。

大运河遗产的多面性、主体性、活态性体现在其广泛的保护范围,其囊括了大运河沿线和流域内众多的大中小城市和乡镇,还有大量已被命名的国家级历史文化名城、名镇、街区、名村和传统村落。这些文化遗产保护名录的形成和保护理念,乃至相应的保护法规,都是以物质文化遗产为基准,覆盖、延伸和涉及其文化空间里的非物质文化遗产。在这个整体和综合性保护理念的形成过程中,罗哲文、冯骥才先生的思

想及倡导发挥了巨大的引领作用。罗哲文早在1982年就提出历史文化名城保护要有“全城保护的角度”即整体性和综合性原则。其中有两个核心观点:一是要以保护名城中的文物古迹、风景名胜、古树名木及老城街巷、古城遗址、古建筑等显示历史文化名城的具体标志为主线,但同时也要保护其所处的环境,在其的周围划出一定的保护地带;二是要注意到保护历史文化名城中的传统文化艺术(即今天的非物质文化遗产等),包括具有地方特色的有价值的戏剧、曲艺、音乐、舞蹈、服饰、民俗以及烹调、饮食、工艺等。因为“这些东西是多少年来历史形成的,从而反映出一个城市的历史文化”^①。同样的思想和主张在冯骥才论及中国传统村落保护时也做出了醒目的表达。他指出:“它(古村落)兼有物质与非物质文化遗产特性,而且在村落里这两类遗产互相融合,互相依存,同属一个文化与审美的基因,是一个独特的整体。过去,我们曾经片面地把一些传统村落归入物质文化遗产范畴,这样造成的后果是只注重保护乡土建筑和历史景观,忽略了村落灵魂性的精神文化内涵,徒具躯壳,形存实亡。传统村落的遗产保护必须是整体保护。”^②这样一种保护理念的形成,一方面是符合中国文化遗产存续、保护的实际情况,是从实践中得到的不同于国际上文化遗产保护特点的中国经验;另一方面也是中国大运河世界文化遗产必须特别注重的保护工作特色,是自身区别于其他线性世界文化遗产的突出遗产个性。

二、大运河世界文化遗产中的非物质文化遗产问题

大运河世界遗产作为“线性文化遗产”,也得益于国际上对此类世界遗产保护理念的认同。1994年,世界遗产委员会在西班牙马德里召开文化线路世界遗产专家会议,首次提出“文化线路遗产”概念,认为其文化特征是包含了跨文化因素或产生了跨文化影响。2002年的《马德里共识》明确表明:“文化线路”揭示的是此种文化遗产非物质的、富有生机的动态维度,其超越了文化遗产的物质内容;遗产对象不仅仅局限于纪念物、历史城镇、文化景观,是动态生成、富于生机的,其动态性和历史文脉已经生成或

仍在继续生成相关的文化要素。《马德里共识》以科学前瞻的眼光认为“文化线路”具有非物质的精神属性和连通古今的可传承性,指出其无形的精神具有内在联结多种文化要素,促进文化线路整件性形成的意义;强调其有形遗产的脆弱性,因而文化线路中的民俗、民间工艺、宗教和文化的传承扮演着重要角色^③。《马德里共识》提到的“非物质”“无形的”“精神属性”“可传承性”“民俗”“民间工艺”“宗教”“文化”等遗产对象和内容,虽然其意义还不能完全等同于我们现在认定的“非物质文化遗产”,但是考虑到2001年联合国教科文组织已经公布了第一批“人类口头和非物质遗产代表作”(后调整为“人类非物质文化遗产代表作”),不能说两者之间毫无关联,至少具有相当程度的交叉、重叠。也就是说,在“线性文化遗产”中,非物质性和非物质文化遗产是其重要的构成。

联合国教科文组织在公布和介绍中国大运河世界文化遗产项目时指出:“大运河是人类历史上最伟大的水利工程杰作,因为其有着非常古老的起源和巨大的规模,以及不断的发展和环境的适应。其提供了人类智慧、决心和勇气的具体证明,是人类创造力的杰出典范,在一个直接源于古代中国的庞大农业帝国中展示了自身的技术能力和对水文学的掌握。大运河见证了通过漕运系统管理运河的独特文化传统,沿线的经济和城市发展见证了伟大农业文明的核心功能,也见证了水路网络发展在这方面发挥的决定性作用。其充分展示了东方文明的技术能力。自7世纪以来,通过中国历代王朝直到今天的中国,大运河一直是经济和政治统一的强大因素,也是重要的文化交流场所。其创造并保持了运河沿岸人民特有的生活方式和文化,在很长一段历史时期内,中国很大一部分领土和人口都感受到了运河的影响。”^④尽管在实际操作中,联合国教科文组织对世界线性文化遗产和世界遗产的“活文化”或非物质部分的文化,缺乏可验证性和可视性的对象表征(其对非物质文化遗产保护采取了单列名录的办法),大运河世界遗产的具体河段、遗址地点和遗产对象依然悉数俱为物质遗产,但其遗产理念中还是包容了相关内涵和意旨。这也为中国开展大运河遗产保护、利用和呈现预留了广阔的文化空间。所以,中国

大运河成功成为世界遗产后,在大运河沿线和流域内丰富多彩的遗产宣传和展示中,“大运河非物质文化遗产”或“大运河非遗”就成为了十分活跃的热点内容。

目前,通行的做法是将大运河世界遗产所在河道、遗址点所在地、大运河流域城乡流布的所有非物质文化遗产项目统统都归列为“大运河非物质文化遗产”。据有关方面统计,这广阔空间涉及古城、古镇、古村1200余个,其间存有国家级非物质文化遗产多达1000余项(含扩展项目)。如果将世界级、国家级、省级、市级、县级非遗名录加以汇集,则数量庞大、种类繁多,可以说是蔚为壮观。这种大运河非物质文化遗产认定方法具有操作的便利性,也便于与国家非物质文化遗产保护、传承和利用相衔接,但也存在明显的问题。比如,日常所见的各种展览、展示、演示的“大运河非物质文化遗产”与我们所知的一般性“非物质文化遗产”似乎没有什么区别。所谓“大运河非物质文化遗产”基本上等同于大运河流域8省市非物质文化遗产的集合,未能突出彰显大运河非物质文化遗产的特性、特色和特质。在大运河流域各省市以大运河非物质文化遗产之名开展的非遗活动中,可以发现有些活动选择和突出了狭义的和相关的大运河非物质文化遗产,有些地方也有意地开展了一些专题和专门的大运河非物质文化遗产采风调查,但都未形成高度的自觉,更多的情况是各种居于大运河两岸、与之关联性较弱的非遗项目在“大运河”的名下混杂一起,处于模棱两可、模糊混沌的状态中。比如扬州市建成中国大运河博物馆后,展陈布置中专设了大运河非物质文化遗产展。有关人员在展陈设计时面对的就是沿河8省市的全部非物质文化遗产,既包括国家非遗分类的10种门类,也涵盖8省市1000多项国家级非遗项目。如何选择,展陈设计者们颇费周折。最后,他们重点关注了与运河有着内生、发展、演变关系的非遗项目,力图从多个角度挖掘非遗与运河的关联性。最终内容包括:“传统木船制作技艺、船工号子与运河运输工具或劳作相关;各地的戏曲、杂技与运河沿岸休闲生活相关;古琴、京剧、昆曲的发展具有南北东西文化交融的属性;湖笔、苏扇、梳篦等本是具有地域特征的南方产品,因运河得以销往北方;核雕中

的核舟则是与运河沿岸的地方特色项目有关；河北衡水老白干，天津麻花，山东德州扒鸡，江苏镇江香醋、扬州酱菜以及浙江绍兴花雕酒是运河沿岸的特产，等等。”^⑤从严谨的理论来说，除了第一种关联“与运河运输工具或劳作相关”，两者联系得比较紧密外，其他几种关联虽说最大限度地考虑和提炼了非遗的“运河性”，但是这些概念或关联在一般非遗项目上都是通约性内容，都不是辨识度很高、很清晰的概念，他们的“运河性”还没有与一般地域性非遗认定明确区别开来。

显而易见，“大运河非物质文化遗产”一定包容在“大运河流域非物质文化遗产”之中，前者与“大运河世界遗产”（物质文化遗产）互为表里，并且具有丰富的形态。国际上线性文化遗产的表达和呈现，通常是有形的物质部分比较成型且易于把握，而无形的非物质部分则比较稀缺并难于把握（如玛雅道路、罗马帝国道路、两河流域贸易之路、哈德良长城、塞默林铁路、大吉岭铁路、乳香之路、科布拉达·德·胡迈海卡山谷、纪伊山脉胜地和朝圣之路、印度河交流线路、希腊海洋路线、印加之路、斯特鲁维测量地点等线性文化遗产）。中国大运河的非遗情况则相反，不是品种稀缺而是过于繁杂，是另一种情况的选择困难。好在真正的“大运河非物质文化遗产”是可以界定和确认的，而且这种界定和确认是必须和必要的。这将为我们把大运河物质文化遗产和非物质文化遗产“整合一体”提供了可能，也可以由此真正探索出一种国际线性文化遗产保护和呈现的独特范式。

三、大运河国家文化公园非物质文化遗产的界定层级

除了目前各种大运河非物质文化遗产展示活动需要突出、彰显“大运河”特质，并进一步对其关联性进行深入解读和知识普及外，大运河国家文化公园的规划和建设，也对以上工作的必要性、紧迫性、重要性提出了极高的要求。笔者认为，大运河国家文化公园的基本定义或核心概念是以大运河世界遗产为核心，以国家文保单位大运河为基本范围，整合大运河沿线大中小城市和乡镇以及具有大运河特色的文化传

统与自然景观，形成的一道独特文化风景线。也就是说，无论是大运河世界遗产对象（遗产段、点清单），还是大运河国家文保对象，都没有包括罗哲文和冯骥才两位先生所提到的历史文化名城、名镇、名村的“传统文化”和大运河的非物质文化遗产，更无涉其间的自然景观遗产。从物质文化遗产保护开始其历史进程的世界文化遗产保护，一直聚焦于“古代建筑、遗址、文物、墓葬、历史地点”等，虽然其保护对象不断扩展至古村、古镇、古城和文化与自然双重遗产，又出现了文化景观遗产、文化线路遗产等，但都是以“物”为保护对象。世界遗产的“非物质性”在保护中始终是一个难以量化、具象化、对象化的难题，也是停留在概念上难以实践的问题。至于物质文化遗产和非物质文化遗产如何在同一个文化空间水乳交融地整合一体，更鲜有成功案例。

破解以上难题我们可以寄希望于大运河国家文化公园的开创性建设。伴随着大运河国家文化公园的建立，以上保护缺陷和缺失有望得到弥补。罗哲文先生提出的将大运河的物质文化遗产、非物质文化遗产、沿岸自然景观“三合一”保护和呈现的理想，完全可以在大运河国家文化公园建设中得到实践。事实上，大运河文化遗产的内涵深邃、内容博大、内蕴丰厚，任何一个单一的遗产视角都不能穷尽其实、得其真实。综合、整合、集合是唯一的选择。比如，罗哲文在历史文化名城保护中提到的“历史文献”“艺术文化”在大运河遗产中也有突出的特点。众所周知的绘画长卷《清明上河图》就是大运河“汴渠春望漕舟数十里”历史盛景的真实、生动、艺术地再现。画卷的高潮画面就是汴京人工所造运河（通济渠）上一座虹桥，一艘大船正惊险过桥的戏剧性场景。桥上桥下热闹非凡，船工们撑篙降桅，桥上人瞠目结舌紧张万分。这不仅是《清明上河图》的中心画面，也是北宋大运河及其漕运在城市生活中的重要地位和产生的巨大影响的反映。此外，类似地描绘古代运河城市的传世之作还有：明《河防一览图》、清《姑苏繁华图》等。历史文献方面则有文字版“清明上河图”之誉的《扬州画舫录》，全景式记录了扬州作为大运河城市的城市肌理、地理、水系、人文、神韵。此外，关于大运河的赋、诗、词、文等古典文学作品也是不胜枚举：如陆机的赋《行思

赋》、韩偓的传奇《炀帝开河记》、白居易的诗《汴河路有感》、王安石的诗《和吴御史临淮感事》等、周邦彦的词《尉迟杯·离恨》等。这些丰富的文学作品、文献遗产,都属于联合国教科文组织“世界记忆遗产”的类别,我国则有国家档案文献遗产的遗产类型。其完全可纳入“大运河记忆遗产”的类型,加以整合成保护、传播和呈现的对象,从而在大运河国家文化公园里有所存在和体现。为实现传统与现代结合、保护传承与利用发展相结合,在大运河国家文化公园规划建设中必会结合沿河各地的情况,增设、新建一些适宜于休闲经济、旅游发展、文化产业的“运河文化空间”。这种“运河文化空间”当然应该包括大运河非物质文化遗产博物馆、展演馆、产业园、景观区等。由于非物质文化遗产覆盖的文化对象和文化范围,基本包括了除去典籍、语言和作家文学以外的所有的传统文化艺术、技术民俗,所以,这些文化空间不仅是大运河记忆遗产活化的空间,也是大运河非物质文化遗产活态传承的文化空间。

中央全面深化改革委员会会议审议通过的《长城、大运河、长征国家文化公园建设方案》强调,要以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导,全面贯彻党的十九大精神,以长城、大运河、长征沿线一系列主题明确、内涵清晰、影响突出的文物和文化资源为主干,生动呈现中华文化的独特创造、价值理念和鲜明特色,使长城、大运河、长征沿线文物和文化资源保护、传承、利用协调推进的局面初步形成。由以上界定的大运河国家文化公园内涵和外延来看,笔者认为大运河国家文化公园的地理边界包括同一空间的几个层次:一是大运河世界遗产的地理空间,即以联合国教科文组织认定的大运河世界遗产的对象、范围和线路为核心。所以大运河国家文化公园,也同样包括京杭大运河、隋唐大运河、浙东运河3个部分的通惠河、北运河、南运河、会通河、中(运)河、淮扬运河、江南运河、浙东运河、永济渠(卫河)、通济渠(汴河)10个河段,涉及北京、天津、河北、江苏、浙江、安徽、山东、河南8个省市。二是大运河国家重点文物保护单位的分布地理空间,即在边界上与大运河世界遗产重合,但是在具体河段、具体遗地点上会多于世界遗产。三是自然景观和考古新发现的重要运河文物点和遗址点的分布地理空间,以上地理边界与

以前两层次继续重合,但会在具体河段、遗址点上比全国文保单位更加丰富多样。

在以上分层或分级的地理空间里,大运河国家文化公园构成的文化空间大致形成这样一个层次性重叠:一是核心区,包括大运河的河道、码头、水闸、桥梁、枢纽、堤坝、航运站、管理站、盐运署、庙宇、会馆、仓储、运河总督署衙、漕运公署等;二是运河沿线配套设施和附属空间,包括客棧、集市、村落、水镇,以及河段的起点城市、中点城市、终点城市等;三是沿途具有突出性价值的自然景观,如湖景、沼泽、湿地等;四是京杭大运河、隋唐大运河、浙东运河中的古都城市(如杭州、洛阳、开封、北京等),运河两岸大中小城市中的历史文化名城(如宁波、嘉兴、苏州、无锡、镇江、扬州、济宁、天津等),沿岸的历史文化名镇名村(如杭州塘栖镇、湖州南浔镇、嘉兴石门镇、苏州平望镇、扬州邵伯镇、济宁南阳镇等),历史文化名街(如无锡清名桥历史文化街区、苏州山塘街、高邮南门大街、北京烟袋斜街和苏州街等)。这个四级层次重叠的文化空间在地理上是逐层逐级扩大的,其占有的实际地理空间远远大于大运河世界遗产的地理空间。

与此相类,“大运河国家文化公园非物质文化遗产”也可以而且应该分出层次,以便合理利用,更鲜明、更醒目、更准确地与以上物质文化遗产的层级匹配、契合、呼应、互释。其可以分为以下若干层次和范畴:一是大运河世界遗产保护线路上的“大运河非物质文化遗产”,这是核心空间,包括了上述大运河国家文化公园构成的文化空间四个层次中的“核心区”和“运河沿线配套设施和附属空间”中与运河历史、文化、生活、航道、漕运、生产、民俗紧密相关的非物质文化遗产。二是大运河国家文化公园规划范围内的“大运河非物质文化遗产”,外延展开至大运河两岸“具有突出性价值的自然景观”,其可视性遗产观是“河为线、城为珠、珠串线、线带面”的互动性、关联性,体现了非物质文化遗产的流动性、传播性、传承性。参照《大运河文化保护传承利用规划纲要》和《大运河国家文化公园建设保护规划》,其遗产利用原则是“深入挖掘和丰富大运河文化内涵,充分展现大运河遗存承载的文化,活化大运河流淌伴生的文化,弘扬大运河历史凝练的文化,从这三个层次深入理解大运河文化的内涵和外延,突出大运河

的历史脉络和当代价值,以此统领大运河文化保护传承利用工作”。所以,这个层面必然要充分发掘和大力整合大运河非物质文化遗产,其非遗对象会以运河功能文化为核心,引入由运河功能而流动、传播、影响的非物质文化遗产,特别是一些线性流动和传播的非物质文化遗产,将更加具有运河非遗的合理性,大运河文化空间的包容性也将得到扩展。三是以大运河流经的城市和流域内人口聚居区中流布、传播的“大运河非物质文化遗产”,基本上可视为全流域的非物质文化遗产,也可以称之为广义的大运河非物质文化遗产。

这是从地理空间并且依据大运河世界遗产的物质文化遗产分布、结构、构成、线路来对大运河国家文化公园非物质文化遗产进行把握。但是,由于非物质文化遗产具有其自身独特的生成机制和流布特性。所以仅限于此,我们对大运河非物质文化遗产的认识依然是粗浅和模糊的,依然需要再推进认识的层次和深度。

四、大运河国家文化公园非物质文化遗产辨识的“三性”原则

大运河流域非物质文化遗产门类齐全、形式丰富、品种繁多,如何确认“大运河国家文化公园非物质文化遗产”的本质、品性、功能是一个难题。由于在以上概念下集合在一起的时间还比较短,所以面临着两种尴尬境地:一方面是由于专题性的大运河非物质文化遗产专业调查几乎阙如,狭义的大运河非物质文化遗产来源不足。中国民间文艺家协会70年来多次做过大规模的民间文学、民间文化、民间工艺、民间艺术普查,但是一直没有对以大运河为主题的非物质文化遗产进行过普查。现在确认的所有被冠以“大运河非物质文化遗产”的非遗项目,都是从过去遴选产生的全国非物质文化遗产中抽取出来的。这导致狭义的大运河非物质文化遗产数量不足。另一方面是大运河流域各大中小城市和村镇认定和积累了大量的非物质文化遗产,但由于研究的不足,导致选择困难或者无从选择,常常是简单地将流域内一般的或广义的非物质文化遗产贴上“大运河非物质文化遗产”的标签。这使标识有“大运河非物质文化遗产”的各种活动与其他非遗活动高度近似乃至雷

同,缺乏辨识度。这种圈定大运河非物质文化遗产的方法如同从我国四级非物质文化遗产名录的版图中简单地沿大运河线路切下一块命名为“大运河非物质文化遗产”。这显然是欠周全细密,也不够科学的。解决这两个问题,必须进一步从非物质文化遗产内部厘清“大运河国家文化公园非物质文化遗产”的属性和特质,对现有的大运河流域内非物质文化遗产加强其运河性的研究,有可能的情况下,组织开展“大运河国家文化公园非物质文化遗产”的专题性普查或调查。还需要大力加强对影响或流布全流域的非遗的研究,充分挖掘此类非遗,研究其与运河的内在的、区域的或全线的关系,并做出科学的诠释。

基于此,辨识“大运河国家文化公园非物质文化遗产”可以设定一个“三性”原则加以把握,即“标志性”“代表性”和“区域性”。

(一)大运河流域标志性非遗

大运河流域标志性非遗即与大运河遗产有直接关联,属于其重要的组成、事实或后果的非物质文化遗产,是以世界遗产点、段为核心,与其相关联的非物质文化遗产。此类标志性非物质文化遗产,主要对象包括:

一是运河工程技术、船闸建造技艺、枢纽工程设计技术、水利智慧、桥梁技术等。如江苏兴化市列入国家级非遗的“传统木船制造技艺”、绍兴“石桥营造技艺”等。目前此种“技术”类非遗研究、调查、确认的极少,有很大的学术拓展空间。

二是民间文学类非遗。包括大运河传说,如已出版的《济宁大运河的传说》《通州大运河传说》。纤夫、船工的劳动歌谣、号子,如“天津漕丁谣”;运河地名传说,如已出版的《运河古镇望亭历史地名传说》;大运河人物传说,如“白英老人传说”“隋炀帝修大运河的故事”“乾隆下江南传说”;还有运河水神传说、龙王与镇水兽传说、铁牛的传说等。

三是与运河相关的特有的民俗和俗信。如浙江嘉兴的“网船会”“踏白船”、浙江桐乡列入国家级非遗的“高杆船技”(蚕神祭祀仪式中的水上民间杂技)、北京通州的“开漕节”、浙江绍兴的“水乡社戏”和“大禹祭典”,贯穿运河全线的龙王庙信仰和“舞龙”习俗,以及关帝庙、大王庙、妈祖庙、泰山娘娘庙、水神庙、土地祠、金龙

四大王庙、泰伯庙等俗信。

四是联合国教科文组织列入“人类非物质文化遗产代表作”的与大运河有深刻关联(如运河漕运物流的粮食、盐、丝绸、陶瓷、茶、木材、石材、建材,以及经过运河交通促使一些文化形式南北贯通和全线流布)的非物质文化遗产项目。如昆曲、中国雕版印刷技艺、中国篆刻、中国书法、中国剪纸、南京云锦织造技艺、端午节、妈祖信俗(除沿海流布外,大运河沿岸也普遍崇祀)、中国传统桑蚕丝织技艺、龙泉青瓷传统烧制技艺、中医针灸、京剧、中国皮影戏、中国珠算、二十四节气等。

五是国家级非物质文化遗产中与大运河有深刻关联的项目(部分与“人类非物质文化遗产代表作”重叠)。如,北京:京剧、评剧、皮影戏、相声、京韵大鼓、数来宝、天桥中幡、天桥摔跤、景泰蓝、烤鸭技术、同仁堂中医药文化等;天津:津门法鼓、妈祖祭典等;河北:河北梆子、乱弹、沧州武术、衡水内画、曲阳石雕、磁州窑烧制技艺等;山东:梁祝传说、龙舞、葫芦雕刻、东昌府木版年画、晒盐技艺、德州扒鸡制作技艺、丝绸染织技艺等;河南:梁祝传说、龙舞、豫剧、朱仙镇木版年画、汝瓷烧制技艺等;江苏:白蛇传说、昆曲、柳琴戏、木偶戏、扬州评话、苏州评弹、扬州弹词、桃花坞木版年画、南京云锦织造技艺、传统造园技艺、秦淮灯会等;浙江:西湖传说、观音传说、高杆船技、金石篆刻、龙泉青瓷烧制技艺、绿茶制作技艺、雕版印刷技艺、蚕丝织造技艺、传统木船制造技艺、石桥营造技艺、越窑青瓷烧制技艺、大禹祭典、水乡社戏等;安徽:徽剧、徽州三雕、宣笔制作技艺、歙砚制作技艺、徽墨制作技艺、宣纸制作技艺、绿茶制作技艺等。

以上项目大多都是大运河催生出的非物质文化遗产项目,或者与大运河有或深或浅、或近或远、或长或短的历史渊源,只是其中原由我们所做知识解读和知识普及很不够而已。此处不一一展开,但这种工作无疑需要尽快深入广泛地开展起来。

(二)大运河流域代表性非遗

大运河流域代表性非遗,即与大运河遗产有间接关联,具有一定影响性、关联性的大运河非物质文化遗产,也是与国家级文物保护单位“大运河”各文物点、线、面相关联的非物质文化遗产。此类代表性非遗主要有三方面的特性:一是

沿运河线性传播的非遗,具有跨区域性,如舞龙习俗、梁祝传说,木版年画中的桃花坞年画、朱仙镇年画、东昌府年画、杨柳青年画,江南园林及造园技术的北上路线及园林分布、陶瓷、茶叶等。除了国家级代表作外,还有众多省、市、县级此类非遗有待纳入。二是从运河一端(起点)至另一端(终点)通过运河输送的非物质文化遗产,如徽班进京产生的京剧、江苏苏州相城区烧制金砖运达紫禁城专用、运河运送的丝绸等。三是经大运河北上通向陆路丝绸之路,南下通向海上丝绸之路所运送的非物质文化遗产,其中有留在日本的唐代琵琶,也有盛唐的胡人识宝传说^⑥,以及景泰蓝与鼻烟壶的由西而东传播等。大运河与中外交流的许多重大历史事件和重要历史人物都有关键性节点的关联,大运河遗产中有普哈丁、苏禄王踪影,有遣唐使轨迹,也有郑和下西洋史迹,有利玛窦沿河而上进晋北京和马可·波罗从元大都顺河而下的一路见闻,有马戛尔尼使团载着乾隆所赠非遗礼品南下沿途对众多运河闸、坝、桥景观的记录,等等。

(三)大运河流域区域性非遗

大运河流域区域性非遗即是与大运河流域相关所有城市、乡村中分布的所有非物质文化遗产,以及部分辐射、延伸、扩散到大运河流域以外区域有关联的非物质文化遗产。此类非遗含广义和狭义:广义是超范围的区域,狭义是含部分标志性、代表性项目。如扬州非遗,是三者合于一身的,而北京的非遗,则可因与运河关联度不同可分为广义和狭义两部分。再如四川的神木山传说与北京神木厂、台基厂和《神木山神祠碑文》以及乾隆作《神木谣》、立神木碑,明式家具从扬州北上到遍及全国,徽州三雕(木、石、砖)与聊城山陕会馆和宁波三江口会馆及其三雕、天津和北京的砖雕,南浔的西式建筑和圆明园的大水法,德州苏禄王后代所居北营村及其伊斯兰教信仰、清真小吃(烙锅饼和烙麻酱)等习俗孤岛。

五、大运河非物质文化遗产保护和利用的主要难题与几点建议

大运河沿岸流布与传承的非物质文化遗产由于历史的流动、人口的流动、物资的流动、文化的流动,纵横捭阖,交错盘结。所以,企图梳

理出明晰无误一目了然的大运河非物质文化遗产,殊为困难。还需要付出艰苦的努力才能逐渐理清其面目,在保护和利用大运河非物质文化遗产方面,存在的主要疑难问题有:

一是对大运河物质遗产中的非物质技艺挖掘、研究、关注不够,对由物质遗存衍生而出的各种非物质文化遗产调查不够、比照关联不够、一一对应其物质遗产和非物质文化遗产的研究不够。

二是对运河传说和多体裁的民间口头文学调查不够。运河民间传说的“故事性”特性在已有的非遗呈现与利用(包括动漫、解说、文艺题材)不够,没有很好的利用运河民间传说故事来讲好“大运河故事”。

三是对各个运河沿岸城市(河段枢纽、起点、终点、转运点的城市)非遗中各自不同的个性、深刻的内容、独特的形式、通约的精神方面研究不足。像北京对运河非遗与紫禁城的关系、通州的运河非遗集群研究与呈现就做得较好,但仍需要大力推广有关的经验,连点成线成片。其中,隋唐、京杭、浙东三段运河各有不同的历史时间重点,又有各自的起始和终点,还彼此发生关联,三条河道两端性的城市、节点性城镇无不自有个性,需要在其非遗的特色上予以呼应和确认。

四是对各个城市和地点的大运河非遗与非大运河非遗(其他非遗)之间的关系研究不足,区别性与关联性都未得到充分彰显和深刻阐述。

五是对大运河非物质文化遗产的“线性”(传播、流动、活态)因素及其传播过程、传播影响研究不够,揭示不充分。

六是大运河非物质文化遗产成为溢出性非物质文化遗产后,其作为大运河非物质文化遗产与作为“中国性”非物质文化遗产之间的关系密切,如何呈现出此间的相似性与差异性,缺乏深入的学术关注。比如京剧作为随大运河传播而催生的经典戏曲形式,其独立成型后,与运河继续发生着什么样的关联,还保留着什么样的大运河精神?诸如此类,在很多大运河非物质文化遗产身上都存在相关问题。

七是大运河与陆上丝绸之路、海上丝绸之路深度关联,对其之间的关系与中外交通和文化交流所发生的功能和贡献,研究不够,普及不足。

所有这些疑难问题都是我们探索 and 深化大

运河非物质文化遗产时必然会碰触和面临的问题,需要从这一项前所未有的遗产实践中去不断提高认识、加大研究、完善政策、补齐短板。为此,本文提出若干解决问题的对策和建议供思考和研究。具体也有7条:

一是大运河流域各地应该加大专题性非物质文化遗产(大运河标志性和代表性非物质文化遗产)的重新普查。过去我们曾经对全国非物质文化遗产和民族民间文艺(十大文艺集成志书)开展过全国普查,大运河成为国保单位和世界遗产后,也有个别地方重新开始再调查,也有地方组织了一些专门性的专题采风活动,但都处于局部地区。另外调查意识似乎只是按一般非遗属性进行新的影像记录,“大运河性”并没有呈现为自觉的意识,这是颇为令人遗憾的。大运河是一条历史大通道,其中的一个核心理念和现实功能是为统治核心和国家核心城市(都城)服务的。所以,历史上也是一条重要的“贡品”通道。历朝历代的贡品多是特产、绝技、绝活、绝艺、特色工艺品等,大多都属于非物质文化遗产,这些“贡品”性非物质文化遗产也一直是我们的盲点,有必要予以专题的调查。

二是已有的省、市、县级大运河非物质文化遗产应该按自身的特殊运河属性向国家级非物质文化遗产项目申报,应该获得“特批”和单列。此举将为国家级非物质文化遗产项目开辟新的文化资源。比如,河北运河流域的沧州市,现有7项国家级非遗,有44项省级非遗,有123项市级非遗,相信其中可以挖掘出可观的有大运河属性的项目。一市如此,大运河全流域地市级非遗就更是数目可观,运河属性的非遗肯定在其中有广阔而丰富的藏量,只要加大挖掘和辨识,此遗产资源就会是一个富矿。又如,浙江曹娥江两岸堰坝遗址(含梁湖堰坝遗址、拖船弄闸口遗址、老坝底堰坝)是浙东运河的重要构成,而曹娥江的命名、曹娥传说、曹娥庙(国保单位)及当地端午节民俗(纪念曹娥投江),都极具运河个性,又成为传遍全国的二十四孝之一,也是值得研究的区域性运河非遗。其被一般非遗所关注,却在大运河非遗中鲜有述及。

三是加强对非遗运河属性或其标志性和代表性的研究,组织更多专业和学术力量投入其

中。就笔者所知,目前各大高校、科研院所从事非遗研究的学术队伍和学术力量投入大运河非物质文化遗产研究的还相当有限,大运河国家文化公园的建设要调动更多的学术资源投入其中。

四是集中一定的力量对大运河非物质文化遗产“标志性”项目进行调查、普查和整合,加大力度开展对“标志性”项目的研究、解读、展览、展演、宣传、推广和普及。

五是积极探索大运河非物质文化遗产在展陈、展示、展览、展演中与大运河物质文化遗产的互动、互联、互释、互证、互镜,使两者相得益彰、交相辉映。

六是按大运河非物质文化遗产标志性、代表性、区域性层次系统梳理非物质文化遗产10个门类在8省市分门别类的流布形态和整体面貌。深入揭示大运河非物质文化遗产的文化价值、历史功能、精神内涵。根据中共中央办公厅、国务院办公厅新近颁发的《关于加强非物质文化遗产保护工作的意见》中的要求:“将非物质文化遗产及其得以孕育、发展的文化和自然生态环境进行整体保护,突出地域和民族特色,继续推进文化生态保护区建设,落实有关地方政府主体责任。促进文化生态保护区建设与国家文化公园建设有效衔接,提高区域性整体保护水平。”建议在充分调查的

基础上,以河为线,以若干运河非遗集合度高和集群密集的地区为珠,设立若干集运河遗产、运河水道、运河自然景观、运河非遗为一体的“大运河文化生态保护区”(以线串珠,跨省市点式分布),使之与大运河国家文化公园相衔接、相匹配、相融入。

七是在国家层面建立大运河非物质文化遗产标志性项目、大运河非物质文化遗产代表性项目的认定制度,由统一组织的权威专家委员会对此认定进行评审,并在有关层面进行认定发布和标识授权。

注释

①引自并参见罗哲文著《罗哲文历史文化名城与古建筑保护文集》,中国建筑工业出版社2003年版,第20页。②参见冯骥才《传统村落的困境和出路——兼谈传统村落是另一类文化遗产》,《人民日报》2016年5月17日。③参见单霁翔《探索线型文化遗产保护的科学途径》,收入《从“文物保护”走向“文化遗产保护”》,天津大学出版社2008年版,第263-264页。④编译自联合国教科文组织官方网站(<https://en.unesco.org>)世界遗产中国项目“The Grand Canal”。⑤参见陈述知《运河流域非遗策展与运营探索——以“大运河非物质文化遗产展”为例》,《东南文化》2021年第3期。⑥参见向云驹《大唐开放气象的民间口传镜像——唐代胡人识宝传说商榷》,《中原文化研究》2018年第6期。

On the Level and Presentation of Intangible Cultural Heritage in Grand Canal National Cultural Park

Xiang Yunju

Abstract: The overall protection of the Grand Canal cultural heritage has been paid special attention to when applying for the world cultural heritage. As a world cultural heritage, the Grand Canal is multifaceted, rich and alive, which is a unique cultural heritage with superposition in the protection of Chinese cultural heritage. The Grand Canal is not only a national key cultural relics protection unit, but also a large number of famous historical and cultural cities, towns, streets and villages along the river, including countless intangible cultural heritage. The construction of the Grand Canal National Cultural Park has implemented the “Trinity” heritage protection idea of material cultural heritage, intangible cultural heritage and natural landscape heritage proposed by Mr. Luo Zhewen, and laid a solid foundation for the establishment of clear identification standards and protection mechanism. In view of the unclear direction of “general intangible cultural heritage”, three identification principles of “iconic” “representative” and “regional” should be established, and the identification standard and definition level of intangible cultural heritage of Grand Canal National Cultural Park should be established to make it identifiable.

Key words: the Grand Canal; intangible cultural heritage; iconic; representativeness; regional

[责任编辑/云 扬]



叔妘为郑武公元配及两周之际相关史事考论*

白国红

摘要:两周之际是中国历史上极其重要却难以梳理的一个时段,由于史料的阙如,留下众多的疑团。清华简、铜器铭文等资料的面世,为重新审视这段历史提供了线索。传统观点将叔妘定义为“郕夫人”是靠不住的,它是三国时学者韦昭在为《国语》作注时轻信《公羊传》作者的解经之语而做出的错误判断。根据周代“同姓不婚”的原则,分析富辰所列举的婚姻实例,结合清华简给出的暗示,可以断定叔妘实为郕国之女、郑武公的元配。她与郑武公的婚姻是两周之际政治风云激荡的产物和缩影。

关键词:两周之际;郑武公;叔妘;元配;东迁;政治同盟

中图分类号:K225

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0093-08

两周之际,政治风云激荡,难以数计的历史人物被席卷进这场大变局中,命途多舛。在这芸芸众生中,有一位称名叔妘的女性,与赫赫有名的郑武公有着剪不断、理还乱的关系。此女应该是郑武公的元配夫人,他们的婚姻是两周之际政治风云激荡的产物和缩影。

一、传世与出土文献均明确记载 武姜为郑武公嫡配

谈及郑武公的夫人,大家立刻想到的应该是武姜,《左传》《史记》等传世文献的记载皆有记载。

《左传》隐公元年曰:“初,郑武公娶于申,曰武姜,生庄公及共叔段。庄公寤生,惊姜氏,故名曰寤生,遂恶之。爱共叔段,欲立之。亟请于武公,公弗许。及庄公即位,为之请制。……请京,使居之,谓之京城大叔。……大叔完聚,缮甲兵,具卒乘,将袭郑,夫人将启之。……公闻其期,……命子封帅车二百乘以伐京。……大

叔出奔共。……遂置姜氏于城颍,而誓之曰:不及黄泉,无相见也!既而悔之。……遂为母子如初。”^{[1]1715-1717}

《史记·郑世家》曰:“武公十年,娶申侯女为夫人,曰武姜。生太子寤生,生之难,及生,夫人弗爱。后生少子叔段,段生易,夫人爱之。”^{[2]1759}

《史记·十二诸侯年表》郑武公十年条下记“娶申侯女武姜”,十四年条下记“生庄公寤生”,十七年条下记“生大叔段,母欲立段,公不听”^{[2]536-538}。

除传世文献外,新出清华简第六辑中有郑史三篇,整理者将首篇拟名为《郑武夫人规孺子》,记述的是:“春秋初叶(广义而言)郑武公去世至下葬前后,郑武夫人武姜等对嗣君庄公的规诫及庄公的表态。主要是武姜规劝庄公汲取先君武公的治国经验,守丧期间让权于大夫老臣,……本篇对研究春秋初郑国历史,尤其了解武公去世后围绕嗣君问题展开的权力斗争颇具史料价值。”^{[3]103}简文中的“武夫人”即传世文献里的武姜,这篇简文对其事迹是很重要的补充。

《礼记·曲礼下》载:“天子之妃曰后,诸侯曰

收稿日期:2021-09-29

*基金项目:天津市2019年度哲学社会科学规划项目“新材料视域下两周之际郑史研究”(TJZL19-001)阶段性成果。

作者简介:白国红,女,天津师范大学历史文化学院教授(天津 300387),主要从事先秦史研究。

夫人。”^[4]¹²⁶⁷《说文·女部》：“妃，匹也。”段玉裁注：“人之配偶亦称匹。”^[5]⁶¹⁴《集韵·队韵》：“妃，匹也。通作配。”^[6]⁵³¹可知“夫人”是诸侯嫡配的称呼。

既然传世文献与新出文献均无例外地以“夫人”称呼武姜，那她是郑武公嫡配的身份毋庸置疑。除上述证据之外，武姜能以郑武公谥号“武”为称，也是其嫡配身份表示。诸侯夫人在其夫君薨逝后，以夫君之谥加父姓为称在先秦文献中多见，如：晋文公夫人称文嬴，卫宣公夫人称宣姜，秦穆公夫人称穆姬，等等。

总之，说武姜是郑武公的嫡配，古今无异辞，不须多辩。

然而，武姜并不是郑武公的元配，我们在《武姜非郑武公元配说——对两周之际史实的再探索之一》一文中通过详密的考证确认所有的证据都指向一个事实——早在武姜嫁入郑国之前，郑武公就有元配夫人^[7]。

既如此，那么，郑武公元配是何许人？其地位为何被武姜取代？文献中的蛛丝马迹，为我们提供了探索的可能。

二、《国语·周语》隐藏着叔妘为郑武公元配的信息

周代贵族的婚姻，基本上都属于政治联姻，往往与一些大事件相关联，王室婚姻如此，各级贵族的婚姻也不例外。把握住这一原则，就找到了寻觅郑武公元配的钥匙。让我们深感幸运的是，这位女性在史书中的确有迹可寻。她与郑武公的婚姻是和郑国建国史上的一件大事“东迁”紧密联系在一起的。且看下面的分析：

据《史记》之《郑世家》《十二诸侯年表》可知，郑国初封于周宣王二十二年（公元前806年），始封君为郑桓公，是文献中提到的西周时期最晚受封的畿内邦君，其初封地在“郑”。然而，这个“郑”到底在什么地方？传统观点认为在今陕西华县，后又有学者提出应在今陕西凤翔一带。虽有分歧，但整体不出宗周畿内（今陕西境内）。然而，郑国受封后，并未在原地扎根、发展，而是于周平王二年（公元前769年）灭掉在今河南密县的郕国，于周平王四年（公元前767年）灭掉在今河南荥阳的虢国，然后在虢、郕故地建立了新的郑国，这就是东周初年著名的历

史事件——郑国东迁。也就是说，畿内郑国仅存在了不足40年。郑桓公匆忙东迁的原因，学者们有较多论述，如果用他自己的话来概括，就是“逃死”^[2]¹⁷⁵⁷。到西周末年，随着政治环境和自然环境的日益恶化，宗周畿内已不是安居之地，郑国裹挟在众多宗族的东徙潮中，奋力向东开拓。

有关郑国东迁之肇始，多数学者将其定在幽王八年（公元前774年）郑桓公与史伯那场著名的对话之后^①，郑桓公以极强的行动力赶在王室矛盾爆发前踏出了迁国的第一步——东寄孥与贿于虢、郕等十邑，以“借地而居”的名义保存了郑国实力。至于郑国最终灭郕亡虢，真正实现在东方立国，则是由郑桓公的继承者郑武公完成的，有关这个问题，学者们已有较为充分的阐述，我们信从其说，不再重复论述。总之，这是从武力的角度谈虢、郕的灭国。

翻检文献，我们发现郕之亡国还有另一种说法。《国语·周语》中有这样一处记载：

（周襄王）十七年，王降狄师以伐郑。王德狄人，将以其女为后，富辰谏曰：“不可。夫婚姻，祸福之阶也。由之利内则福，利外则取祸。今王外利矣，其无乃阶祸乎？昔摯、畴之国也由大任，杞、缙由大姒，齐、许、申、吕由大姜，陈由大姬，是皆能内利亲亲者也。昔郕之亡也由仲任，密须由伯姑，郕由叔妘，聃由郑姬，息由陈妘，邓由楚曼，罗由季姬，卢由荆妘，是皆外利离亲者也。”^[8]^{45、48}

这段文字是东周时期王室大臣富辰劝谏周襄王慎重对待婚姻的一段记载，分别列举了四例福国和八例祸国的婚姻，以此告诫襄王：婚姻得休，对国家是福；反之，对国家就是祸，将会招致政权的倾覆、国家的灭亡。其中的“郕由叔妘”，指的就是郕的亡国，是由于叔妘的缘故。很显然，这是从婚姻的角度论说郕的灭亡。

叔妘何许人？富辰并没有进一步解释，可见他所列举的这十二位福国、祸国的女子是当时人所熟知的，无需多言。然而，这种简练却给后世学者带来困扰。三国时韦昭为《国语》作注，对“郕由叔妘”一句的注解是：“郕，妘姓之国。叔妘，同姓之女为郕夫人。”郕为妘姓，史书有明文记载^[8]⁵¹¹，我们信之不疑，然而，他说叔妘也是某妘姓国之女，嫁与同姓的郕国为夫人，依据何在？在接下来的注解中，韦昭是这样说的：

“《公羊传》曰：‘先郑伯有善乎郕公者，通于夫人，以取其国。’此之谓也。”这是说，郑伯假借和郕国君主友善的机会，趁势与郕夫人私通，以图谋郕国，郕国因此而亡国。自韦昭将《公羊传》中的这句话与《国语·周语》中的“郕由叔妘”相关联，得出叔妘就是郕夫人，而且是与郑伯私通，并导致夫国灭亡的郕夫人这个结论后，历代学者均踵继其说，无一例外。张以仁先生专门有《郕亡于叔妘说》一文^[9]1621-1634，也没有突破这一藩篱。

然而，我们却有不同见解。试分析如下：

第一，《公羊传》所言不可信，是其作者误读文献而生出的臆测。

首先，《公羊传》所说是一家之言，是孤证，没有其他材料坐实其说。

韦昭注释所引见于《公羊传》桓公十一年，原文如下：

夏五月癸未，郑伯寤生卒。秋七月，葬郑庄公。九月，宋人执郑祭仲。祭仲者何？郑相也。何以不名？贤也。何贤乎祭仲？以为知权也。其为知权奈何？古者郑国处于留，先郑伯有善于郕公者，通乎夫人，以取其国，而迁郑焉，而野留。庄公死已葬，祭仲将往省于留，涂出于宋，宋人执之。谓之曰：“为我出忽而立突。”祭仲不从其言，则君必死，国必亡。从其言，则君可以生易死，国可以存易亡，少辽缓之。”^[10]2219-2220

还原语境，清晰可知，韦昭注释所引的“先郑伯有善于郕公者，通乎夫人，以取其国”一句，其实是《公羊传》作者的解经之语。但此说法《春秋经》中无，《左传》与《穀梁传》中未见，《史记·郑世家》中依然没有，遍寻早期文献终不能见其出处，故只是《公羊传》一家之言，不知其何所据。

其次，《公羊传》所言之事有附会嫌疑。

《国语·周语》记载周襄王在十七年时将狄女为后，富辰苦口婆心劝止，结果却是“王不听”，然而，紧接着就有“十八年，王黜狄后”之文^[8]51,53。周襄王骤立狄后的原因，《国语·周语》交代得很明白，是因为狄师为王伐郑，王德狄人之故。但是襄王旋废狄后的缘由，《国语·周语》却没有说明。《左传》僖公二十四年对此则有记述：“初，甘昭公（笔者按：即襄王之弟王子带）有宠于惠后，惠后将立之，未及而卒。昭公奔齐，王复之，又通于隗氏。王替隗氏。”杨伯峻注曰：

“隗氏即王所立狄后。”“替，废也。”^[11]425可知，狄后被废，是因为与王子带私通的缘故。此后，一直觊觎王位的王子带公然与隗氏同居，并引狄师伐王，襄王被迫出居郑，最后依靠晋文公的武力帮助才平息了这场内乱^[1]1818-1820。富辰所言“利外”的婚姻，终将祸国，完全应验在周襄王身上了。

学界一般认为，《公羊传》成书于西汉初，因此，该书作者见过《国语》和《左传》是不成问题的。《左传》僖公二十四年记载的王子带与狄后私通图谋王位一事，与《公羊传》作者所说郑伯与郕夫人私通意在灭郕之事如出一辙，而后者明显是对《国语》富辰劝谏辞中提到的“郕由叔妘”的阐释。所以，我们认为，这极有可能是《公羊传》作者受《左传》“王子带私通狄后”记载的影响，将《国语》富辰所言“郕由叔妘”简单地移花接木，也理解成是由私通肇祸了，其附会之迹非常明显。正如《战国策·楚策》中记载的春申君和李园女弟之事^[12]575-582，到《史记·吕不韦列传》中就被司马迁附会为吕不韦与赵姬之事，秦始皇就成为吕不韦的私生子了^[2]2508。然而，这不是真实的历史。所以，“郑伯私通郕夫人而灭郕”与“秦始皇为吕不韦私生子”这两桩历史迷案的形成有共同之处，都有附会嫌疑。

最后，《公羊传》作者显然没有具体分析富辰所言八例“利外”婚姻的祸国之由，轻率地以周襄王婚姻失败之由来类比八国灭亡之因了。

其实，稍加注意即可知，富辰所列举的八例因婚姻而致亡国的案例，其祸端之启并不一样。譬如，史载较为清晰的“息由陈妘”和“邓由楚曼”两例。陈妘为陈国之女，嫁往息国，途径蔡国，蔡侯无礼，陈妘诉于息侯，息侯怒引楚国灭蔡，被俘的蔡侯向楚文王言陈妘貌美，楚文王于是发兵灭息，夺陈妘归楚。因此，陈妘的确是息亡国的导火索，但却是红颜惹的祸。相关记载见于《左传》庄公十年、十四年，清华简《系年》也述及此事^[13]147。楚曼，身为邓女，嫁入楚国为夫人，生了一个勇武的儿子楚文王，他即位后，进一步向北开拓疆域，灭掉母国。说楚曼灭邓国，显然是代子受过。事见《左传》庄公七年。以上两例亡国之祸，均与私通无涉。因此，《公羊传》作者在没有实证的情况下，生硬地将周襄王遭难的原因，照搬为郕亡国的理由，是难以让人信服的。

综上所述,既然《公羊传》所言是孤证,有附会之嫌,是作者率性做出的判断,那么,我们有理由怀疑“先郑伯有善于郕公者,通乎夫人,以取其国”为莫须有之事,这条线索斩断之后,富辰所说的“郕由叔妘”中的叔妘与郕夫人就不能建立起联系了,即:韦昭所言“叔妘为郕夫人”的结论不能成立,叔妘的身份应当重新探讨。

第二,周代婚姻的基本原则为“同姓不婚”,以此来检视韦昭所言“叔妘,同姓之女为郕夫人”,就会感知其中的不妥。

西周时期,“同姓不婚”原则遵守得最为严格,时至今日,学者们在对某些青铜器进行族属、国别的判断时,铭文中的女性称名仍是重要依据,其依赖的就是这条原则。试举例说明:

袁盘铭曰:唯廿又八年五月既望庚寅,王在周康穆宫,旦,王各大室,即立(位),宰 右(佑)袁,入门,立中廷,北乡(向),史萧受(授)王令(命)书,王乎史萧册赐袁:玄衣黼屯(纯)、赤芾、朱黄(衡)、纁(纁)旂、攸(簠)勒、戈瑇戣、𠄎(厚)必(秘)、彤沙(苏),袁拜稽首,敢对扬天子不(丕)显段(遐)休令(命),用乍(作)朕皇考奠(郑)伯、奠(郑)姬宝般(盘),袁其迈(万)年,子子孙孙永宝用。(《殷周金文集成》10172)^{[14]5479}

矢王簋盖铭曰:矢王乍(作)奠(郑)姜尊簋,子子孙孙其迈(万)年永宝用。(《殷周金文集成》03871)^{[14]2074}

对于这两件铜器,学者研究认为:“由于郑伯之妻(作器者袁之母)被称为‘姬’姓,根据周代同姓不婚的原则,郑伯和其子袁自然不是姬姓,也就不会出自姬姓王室的郑桓公一族了。”那么,这个郑氏何姓呢?该学者继续分析说:“矢王簋盖是矢王为其妻所做之器,因此称呼女性所出之族的族名和姓,……由此推测,矢王之妻来自属于姜姓的郑氏宗族,……矢王簋盖所讲的这个姜姓的郑,很可能就是袁盘所讲的郑伯的宗族。”^[15]再联系其他材料,他断言,早在郑桓公的姬姓郑国受封之前,就有姜姓郑族的存在。这一结论的得出,凭依的就是周代“同姓不婚”原则。

进入春秋时期,“同姓不婚”的原则虽有所破坏,但整个春秋一代对“同姓为婚”还是排斥的。如:晋献公娶大戎狐姬而生重耳,时人就有议论,曰:“同姓不婚,恶不殖也。”因此,时人将其二人同姓为婚却生出了“成而隳才”的

重耳看作是一件很神奇的事,认为是“天将启之”^{[8]349-350}。晋平公病笃难医,前来问疾的子产也将其归因于“娶同姓”之故^{[1]2024}。直到春秋晚期,鲁吴两国同姓联姻,史书还讳称鲁昭公夫人为“吴孟子”而不称“吴孟姬”^{[1]2170},与孔子问答的陈司败甚至批评鲁昭公这种行为是“不知礼”^{[16]2483}。

郕,为妘姓之国,《国语·郑语》记载得很清楚:“妘姓,郕、郕、路、偃阳。”^{[8]511}毗邻周王朝的东都成周,史书记载为周的“子男之国”^{[8]507},因此,属于周文化圈毋庸置疑。经过西周王朝近三百年的文化浸润,郕在婚姻礼法上应当是认同周王朝的制度及规范的。其灭国在公元前769年,学界无异说,此正当两周之交,“同姓不婚”的约束还在。因此,郕君冒天下之大不韪而娶同姓的可能性实在是不大。从这个角度来看韦昭所言“叔妘,同姓之女为郕夫人”,同样是站不住脚的。

第三,深究富辰所举十二例福国、祸国的婚姻,可知分为娶妇与嫁女两种情况。

富辰向周襄王陈述的十二例婚姻,涉及的时间范围从西周建国前后一直延续到东周初年,应是当时比较著名的婚姻案例,分为福国(因其“利内”)和祸国(因其“利外”)两种结果。

福国的四例婚姻中,大任为王季之妃,大妘为文王之妃,大姜的身份有争议,或说为太王之妃,或说为武王之妃,大姬为武王之女^②。其中,大任、大妘、大姜分别属于挚与畴,杞与缙,齐、许、申、吕嫁女的情况,而大姬则属于陈国娶妇的情况。因为她们的事迹文献中有较清晰的记载,故而做出这种区分比较容易。

祸国的八例婚姻,由于涉及的文献详略不一,进行判断时花费的功夫也各异。其中有五例的情况比较明朗,“鄆之亡也由仲任”“息由陈妘”“罗由季姬”是因娶妇而招致灭国,“邓由楚曼”“卢由荆妘”是因嫁女而亡国,判断的主要标准就是“同姓不婚”。鄆为妘姓,娶任姓之仲女;息为姬姓,娶妘姓陈国之女;罗为熊姓,娶姬姓之季女;而邓为曼姓,卢为妘姓,均嫁女于半姓楚国,史有明载^③。剩余的三例情况稍显复杂,需做一些分析:

“聃由郑姬”,以往学者将其归为同姓为婚的情况^④。聃为文王之后,自然为姬姓;郑桓公之郑为厉王之后,理所当然也是姬姓。因而,

“郑姬”如果理解为姬姓郑国之女,则聃与郑就是同姓为婚。但是,还存在一种可能,上文所引金文材料告诉我们,西周时期有姜姓郑氏存在,为宗周畿内贵族。如果顺着这一思路,再联系周代妇女称名原则,此“郑姬”就可以理解为姬姓聃女嫁入姜姓郑族为夫人。我们认为这一结论可能更符合历史的真实,因为姬姓郑国晚到宣王中期才立国,在两周之际又急于东迁,于婚姻对象的选择无论娶妇还是嫁女均是以服从其国家利益为前提(详见下文),选择同姓的聃国联姻,既违背“同姓不婚”的原则,又于郑国利益无补,其必不为。所以,我们断定,“聃由郑姬”指的是聃国因嫁女于姜姓郑族而灭亡。

“密须由伯姑”的情况最为复杂。对于“伯姑”的身份,学者们持论有异,主要观点有二,可分别以三国时韦昭及现代学者张以仁先生为代表。韦昭认为:“伯姑,密须之女也。”^{[8]49}可见,他是肯定密须是因嫁女而亡的。张以仁先生在《郕亡于叔妘说》一文中专设“密须亡由伯姑”一节来考证伯姑的身份,其结论是“伯姑”为私奔密康公的姑姓三女之一,密康公因不献奔女而被周恭王灭国^{[9]1628}。我们不认可张先生的观点,理由如下:《国语·周语上》是这样记载密须之亡的:“恭王游于泾上,密康公从,有三女奔之。其母曰:‘必致之于王。夫兽三为群,人三为众,女三为粦。……夫粦,美之物也。众以美物归女,而何德以堪之?王犹不堪,况尔小丑乎?小丑备物,终必亡。’康公不献。一年,王灭密。”^{[8]8}分析这段话,首先,并没有点明私奔密康公的三位女子的族姓,即三女是否为姑姓,其中是否有伯姑,存疑。其次,我们认为,富辰所言均是国君娶夫人的正式婚姻,如张先生所言,伯姑则为奔女身份,与其余各例涉及的女性显然不匹配。最后,密康公之母劝其献女于王,以“女三为粦”作为说辞,认为密康公的德行不堪受此美物,会招致灾祸。可见,密康公之母是很懂周代礼法的。那么,这三位女子如果像张先生所言是姑姓,则与密须国姓相同,密康公纳同姓,在讲究“同姓不婚”甚为严格的西周中期,违礼更甚。密康公之母为何不从这个更严重的角度劝诫他?基于上面的分析,我们认为张先生的结论不可信。而韦昭的注释是值得信从的,伯姑应为密须之女,密须因嫁女而亡国,只是具体情况文献缺载,后人不得而知内情。

由上所论可知,富辰所列举的婚姻实例中,不论是福国婚姻,还是祸国婚姻,都分娶妇与嫁女两种情况。基于此,所谓的“郕由叔妘”就不能排除是因嫁女而亡国的可能。根据周代贵族妇女称名原则,叔妘的“妘”字,显系其父姓,即叔妘出自妘姓之国是肯定的,既然郕君不可能娶同姓,叔妘又因婚姻而与郕的灭亡脱不了干系,那么,就只剩下了一种情况——叔妘为郕国之女。

下面的论述能进一步印证我们的观点。

第四,清华简中有郑武公于两周之际已有妻室的暗示。

清华简《郑武夫人规孺子》中记武姜为新即位的郑庄公讲述两周之际郑武公的遭际说:“吾君陷于大难之中,处于卫三年,不见其邦,亦不见其室。”^{[3]104}其中,“邦”与“室”分而言之,“邦”指“郑国”不言而喻,“室”呢?整理者注释:“室,《逸周书·度邑》‘矧其有乃室’,朱右曾《集训校释》:‘室,家室。’”^{[3]106}朱凤瀚先生曾对先秦典籍中单称之“室”做过详细分析,认为“作为小规模亲属组织的‘室’在一般情况下,只包括父母与其未婚子女两代,或可以包括父母与其已婚诸子及其子女三代,所以属于核心家族或小型伸展家族中的直系家族。”^{[17]461}《左传》桓公十八年记申繻之语曰:“女有家,男有室,无相渎也。”杨伯峻引郑玄注曰:“有室,有妻也。妻称室。”^{[11]152}细审学者们的观点,结合《武姜非郑武公元配说——对两周之际史实的再探索之一》一文中对郑武公年龄及其政治作为的分析,我们认为郑武公“不见其室”的“室”有很大的可能是指以其夫妻为核心的小家庭。两周之际,西周王朝倾覆,幽王被弑,郑桓公罹难,作为继承者的郑武公不可能在这段混乱的时间内娶亲,故而,其婚姻应该是在他身为郑世子时缔结的。可以说,新出清华简为我们提供了郑武公在幽王之难前已有“妻室”的有力证据。

综上所述,叔妘为郕国之女,因此,郕国是因嫁女而亡国的。而郕亡于郑国也是毫无争议的事实,故而,叔妘所嫁的应是郑国,是嫁给了后来灭亡郕国的郑武公(时为郑世子)。《国语·周语》富辰所谓的“郕由叔妘”其实是在不经意间、真实地保存了郑武公与叔妘的婚姻实情,这段缔结在郑武公与武姜之前的婚姻实录,有力地证明叔妘应为郑武公元配。

三、叔妘与郑武公婚姻缔结的时间、原因及相关史实

既然叔妘为郑武公元配,那么,她是何时又因何嫁入郑国?其地位为什么会被武姜取代?

我们在《武姜非郑武公元配说——对两周之际史实的再探索之一》一文中曾考证郑武公(时为郑世子)在幽王之难时(公元前771年)的年龄大约为35岁,而周代贵族男子初婚的年龄为20岁冠礼之后,从幽王之难前推十年左右,也就是郑武公(时为郑世子)达到适婚年龄时,文献中恰好记载了一件与郑国有关的史事,《水经·洧水注》引《竹书纪年》云:“晋文侯二年,同惠王子多父伐郕,克之。”此引文中“惠”应为“厉”字之误,学者们已有较多探讨,不再赘述。“多父”即郑桓公的字,学者间无异辞。这条资料讲的是公元前779年,晋文侯会同郑桓公讨伐郕国之事。对于该引文,学者们有多种判断,或认为不可信,如李学勤先生就说:“晋文侯二年相当周幽王三年,是不可能伐郕之事的。”^[18]很显然,这是基于学界公认的郕国是郑武公在位时于公元前769年灭掉的而做出的结论。或认为所系时间有误,如邵炳军先生就认为:“《水经注》引《竹书纪年》‘晋文侯二年’当脱一‘十’字。”^[19]“晋文侯二年”当为“晋文侯十二年”之误。或认为“郕”应为“鄩”,因字形相近而致误,如李峰先生就说“《水经注》的作者……把《古本竹书纪年》上面原有的‘鄩’字误引为‘郕’”^[15],因而他认为王子多父所克之“郕”,当为“鄩”,从而回避了郑桓公伐郕的问题。

然而,清华简的面世否定了以上诸说,《郑文公问太伯》篇记太伯之言曰:“昔吾先君桓公后出自周,以车七乘,徒三十人,鼓其腹心,奋其股肱,以协于庸偶,摄冑擐甲,携戈盾以造勋。战于鱼丽,吾乃获函、訾,覆车袭介,克郕迢迢,如容社之处,亦吾先君之力也。”^{[3]119}太伯为郑国重臣,其对本国先君事迹应有准确的掌握,他明言郑桓公有“克郕”之事,印证了《水经·洧水注》引《竹书纪年》记载的郑桓公“克郕”之语无误。至于邵炳军先生认为的“晋文侯二年”当为“晋文侯十二年”也有可商榷之处,晋文侯十二年为公元前769年,此时郑桓公已死于幽王之难,不可能再复活而行“克郕”之事。

其实,《水经·洧水注》引《竹书纪年》之语的

关键在“克郕”的“克”字,对于此问题,张以仁先生在20世纪80年代初有专文论证,其核心论点之一是郑桓公“克郕”当为“胜郕”而非“灭郕”^{[9]1895-1923},但囿于资料的陈旧,他的观点未受到学界认可与重视。我们在全面梳理相关资料后,运用清华简提供的新材料,对这一问题重新进行探讨,认为张氏的见解极具前瞻性,一举解决了文献中的扞格难通之处,使郑桓公的“克郕”(胜郕)与郑武公的“克郕”(灭郕)和谐衔接,不再势如水火^[20]。

由此,我们对郑国东迁之始这个问题有所反思,学界一般认为郑国东迁始于桓公幽王八年(公元前774年)任司徒,与史伯商讨“逃死”之策后,但从《水经·洧水注》引《竹书纪年》之语及清华简《郑文公问太伯》篇所记太伯之言可互为佐证来看,郑国的东迁之谋应早在晋文侯二年(公元前779年)就开始实施了。郑国为何有意放弃宗周畿内封地,而萌生东迁之念呢?原因其实很多,严重的自然灾害^{[8]26-27}、拥挤的畿内封邑导致的宗族冲突^⑤、戎祸的加剧^⑥等都是现实因素,而郑桓公高屋建瓴的政治远见应是主因。故而,郑桓公一直在有意识地寻求东征机会,谋求郑国在东方的立足之地,机缘巧合,郕国首先落入他的眼界。因此,与其说幽王八年郑桓公与史伯探讨“逃死”之地而选中虢、郕之地,倒不如说其实早在晋文侯二年(幽王三年)郑桓公就已踏出灭郕的步伐,只是以郑国初始的国力,想一口气吞掉郕国是不可能的,因此郑桓公只是“胜郕”而非“灭郕”。

既然郕国已不幸被桓公选为郑国东迁的目的地,那么其命运就已无逆转的可能,桓公只会一步步实现自己的意图,而郑、郕联姻极有可能就是其中一环。先秦历史上,利用联姻亡人之国的例子不胜枚举。《韩非子·说难》即记载了郑国以婚姻为饵灭亡他国的一个事件:“昔者,郑武公欲伐胡,故先以其女妻胡君,以娱其意,……胡君……以郑为亲己,遂不备郑,郑人袭胡,取之。”^{[21]92}胡国在今河南郾城,是郑国灭亡虢、郕立足东方后进一步行动的对象,可见,利用婚姻达成自己的目标确实是郑国国君使用的手段之一。所以,郑桓公在战胜郕国之后,郕国一方面为修复与周王室的关系,另一方面屈服于郑国武力,再加上郑桓公隐晦的目的,双方联姻的几率很大,而恰当适婚年龄的郑武公(时

为郑世子)与叔姪就难逃当事人的命运。以上就是我们对郑武公与叔姪联姻时间与原因的推论,叔姪因此成为郑武公(时为郑世子)的元配。

然而,郑、郕联姻动机不纯,注定这场婚姻不能有美满结局。郑国意在灭郕,克郕联姻成功后,其进一步的行动只是时间问题;幽王八年郑桓公被任命为王朝司徒,有更大的权力向东方施加影响;而王室内部矛盾一触即发,宗周畿内贵族已纷纷东迁避祸。多重因素推动郑桓公迈出迁国实质性的一步——“寄孥与贿”于虢、郕之地,“孥”有“子女”之意,因此,我们相信,时为郑世子的郑武公就是在这个时候寄居到了虢、郕之地,从而避过了幽王之难。而接纳郑国人口与财物的虢、郕等国恐怕也有自己的私心。《国语·郑语》有这样的记载:“其济、洛、河、颍之间……子男之国,虢、郕为大。虢叔恃势,郕仲恃险,是皆有骄侈怠慢之心,而加之以贪冒。……周乱而弊,是骄而贪,必将背君,君若以成周之众奉辞伐罪,无不克矣。”^{[8]507}从“必将背君”一语来看,幽王之难发生,郑桓公死难后,尚具实力的虢、郕等国应该切实实施了对郑国寄物的趁火打劫行动^⑦。清华简说郑武公于两周之际遭遇“大难”,并“居于卫”^{[3]104}由此得解,否则本在虢郕等国有寄居之地的郑武公为何要跑到卫国?先君死难本已不堪,幸而还有虢、郕寄地可以存身,而虢、郕尤其是婚姻之国郕国的背信弃义,才真正将郑武公推到绝境,这应是他遭遇“大难”的真实内涵。而虢、郕等国的作为,反过来又成为郑武公灭亡他们的绝佳借口,正所谓置之死地而后生,畿内封地已随宗周覆灭,孤注一掷灭亡虢、郕以获取立足之地成为郑武公的不二抉择,郕国应该就是在此背景下于公元前769年亡国的。

郕国灭亡后,郑武公与叔姪的婚姻也面临考验,从公元前769年郕国灭亡到公元前761年郑武公娶申侯之女武姜为夫人,期间叔姪经历了什么?是被废黜,还是忧死,史书中再未有丝毫信息,从此她背负“郕(亡)由叔姪”的罪责消失在历史的洪流之中。

而替代叔姪上位的申女武姜,则成为另一场政治婚姻的当事人。初迁东方的郑国,需要申国(以今河南南阳为中心)这个强力外援的支持,武姜在郑国取得的地位其实是其母国的实力所赋予的。而申国由于难洗覆亡西周的恶

名,为了周平王的正统地位能得到更多诸侯认可,很可能有意识地淡出了周平王的政治核心圈,而让出的位置则有选择地给予了与其有姻亲关系的晋^⑧、郑两国,这也可解释为何对周平王有大功的申国在春秋初年的记载中与王室的关系反不如晋、郑两国那般亲厚和引人注目^⑨。

因而,郑武公的婚姻是与郑国的东迁纠缠在一起的,他与叔姪的婚姻如此,与武姜的婚姻亦是如此。与叔姪的婚姻是为了郑国的顺利东迁,而与武姜的婚姻则是为了东迁后郑国统治的稳固以及实现郑国更大的野心,正如清华简所说“郑武公亦正东方之诸侯”^{[13]138}。

结 语

综上所述,叔姪为郕国夫人的传统观点不可信,她实为郕国之女,是郑武公尚为郑世子时的元配夫人。她与郑武公的婚姻始于郕、郑两国各自的利益,也终结于两国因此发生的冲突。就郑国而言,是一场福国即“利内”的婚姻;就郕国而言,是一场祸国即“利外”的婚姻,富辰因而有“郕(亡)由叔姪”的断语。

由于时代背景的复杂,叔姪与郑武公的婚姻牵涉到两周之际诸多历史大事,除郑国的东迁、郕国的灭亡与其息息相关外,由于郑国在东周初年政局中的重要作用,故而这场婚姻在某种程度上也是东周地缘政治重构、霸政时代开启的肇端。

注释

①郑桓公与史伯的问答记载在《国语·郑语》中,史伯直截了当地指出了郑国东迁的目的地:“其济、洛、河、颍之间乎!是其子男之国,虢、郕为大,虢叔恃势,郕仲恃险,是皆有骄侈怠慢之心,而加之以贪冒。君若以周难之故,寄孥与贿焉,不敢不许。周乱而弊,是骄而贪,必将背君,君若以成周之众,奉辞伐罪,无不克矣。若克二邑,郕、弊、补、丹、依、矰、历、华,君之土也。”简言之,就是要对虢、郕之地先“借”后“占”。②韦昭注曰:“大任,王季之妃、文王之母也”,“大姒,文王之妃、武王之母也”,“大姜,太王之妃、王季之母也”,“大姬,周武王之元女、成王之姊”。《国语》卷二,上海古籍出版社1978版,第49页。沈长云师不同意大姜为大王妃的观点,认为:“大姜应是武王之妃。韦昭注说大姜是大王之妃,从排列顺序上看,显然是有问题的。且周与摯、囂二国之亲由大任联结,杞、缙二国之亲由大姒联结,虢姓陈国之亲由大姬联结,齐、吕二国之亲既由武王之妃联结,则武王之妃正应是大姜。如以大姜属之大王之妃,

则大王与齐、吕、许、申并无姻亲关系。故此段引言中的大姜只能是武王之妃。”见沈长云：《“邑姜”、“大姜”辨——周武王后妃称谓释疑》，收入《上古史探研》，中华书局2002年版，第118-119页。③韦昭注曰：“鄆，姁姓之国”，“息，姬姓之国”，“罗，熊姓之国”，“邓，曼姓”，“卢，妘姓之国”。《国语》卷二，上海古籍出版社1978年版，第49-50页。④韦昭注曰：“聃，姬姓，文王之子聃季之国。郑姬，为聃夫人。同姓相娶，犹鲁昭公娶于吴，亦其姁姓，所以亡也。”《国语》卷二，上海古籍出版社1978年版，第50页。⑤李峰认为仅就郑地而言，除王室所有领地之外，还有姜姓郑氏、郑井氏、郑虢氏等的存在，姬姓郑氏（即郑桓公所封）只是领有了原王室在郑地的土地、财产。见李峰：《西周金文中的郑地和郑国东迁》，《文物》2006年第9期，第74页。而金文多记载有宗周畿内贵族因争夺土地而发生争执之事，如：散氏盘铭等。⑥宣王晚期，戎族对宗周的侵害渐趋激烈，虢季子白盘、兮甲盘铭等可证，幽王即位后这一局面并没有扭转，反而有日益加剧的迹象。⑦我们认为《国语·郑语》史伯与郑桓公的对答，其实是《国语》作者对两周之际郑史的追记，否则史伯对许多细节的精准预测便不可解。⑧两周之际，晋国国君为晋文侯，晋文侯夫人为“晋姜”，出自姜姓之国无疑，有“晋姜鼎铭”（《殷周金文集成》02826）为证。⑨传统观点认为导致西周覆亡的申国就是南阳之申，清华简面世后，开始有学者质疑这一观点，我们有专文讨论此问题，认为传统观点不能轻易否定。

参考文献

- [1]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.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [3]清华大学出土文献研究与保护中心编.李学勤主编.清华大学藏战国竹简·陆[M].上海:中西书局,2016.
- [4]郑玄注.孔颖达疏.礼记正义[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [5]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [6]丁度等编.集韵·附索引[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [7]白国红.武姜非郑武公元配说:对两周之际史实的再探索之一[J].北京师范大学学报(社会科学版),2020(6):151-156.
- [8]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.
- [9]中华书局编辑部.“中研院”历史语言研究所集刊论文类编·历史编·先秦卷[M],北京:中华书局,2009.
- [10]公羊寿传.何休解诂.徐彦疏.春秋公羊传注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [11]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [12]刘向集录.战国策[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [13]清华大学出土文献研究与保护中心编.李学勤主编.清华大学藏战国竹简·贰[M].上海:中西书局,2011.
- [14]中国社会科学院考古研究所编.殷周金文集成:修订增补本[M].北京:中华书局,2007.
- [15]李峰.西周金文中的郑地和郑国东迁[J].文物,2006(9):70-78.
- [16]何晏注.邢昺疏.论语注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [17]朱凤瀚.商周家族形态研究:增订本[M].天津:天津古籍出版社,2004.
- [18]李学勤.由《系年》第二章论郑国初年史事[J].湖南大学学报(社会科学版),2014(4):5-6.
- [19]邵炳军.郑武公灭桧年代补证[J].上海大学学报,2005(1):31-35.
- [20]白国红.郑国东迁肇始时间考[J].中原文化研究,2020(4):111-116.
- [21]王先慎撰.钟哲点校.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.

A Study about Shu Yun Is the First Wife of Duke Wu of Zheng State and Related Historical Events at the Juncture of the Western and Eastern Zhou

Bai Guohong

Abstract: The history between the Western Zhou Dynasty and the Eastern Zhou Dynasty is an special period which is extremely important but difficult to research. Owing to the lack of ancient literatures' records, many mysteries has been left behind. The publication of such materials like *Tsinghua Bamboo Slips* and bronze inscriptions provide us with some clues to re-examine this history. The conclusion is that it is not reliable to define Shu Yun as duchess of Kuai state as the traditional view, which is the wrong judgment made by Wei Zhao, a scholar of the Three Kingdoms period. When he annotated the book *Guoyu*, he believed *the Records of Gongyang's* author's opinion carelessly. Based on the principle of "No Marriage within the Same Family Name" in Zhou dynasty and analysis of the examples enumerated by Fuchen, and combine with the hint offered by *Tsinghua Bamboo Slips*, we can draw the conclusion that Shu Yun is the female descendants of Kuai state and the first wife of Duke Wu of Zheng state. Her marriage to Duke Wu of Zheng state is the outcome and epitome of the turbulent political events in the era between the Western Zhou Dynasty and the Eastern Zhou Dynasty.

Key words: the era between the Western Zhou Dynasty and the Eastern Zhou Dynasty; Duke Wu of Zheng State; Shu Yun; the first wife; migrating to east; political union

[责任编辑/知 然]



聚焦与错位：唐宋人视野中的开元、天宝*

丁 俊

摘 要：唐人对于开元、天宝大致有三种定位。一种是从整体上肯定开元、天宝都是天下“太平”，尤其强调天宝后期在经济与国势等方面达到“极盛”；一种是仅肯定开元年间；另一种则认为，姚崇、宋璟任相时期就已经实现了“天下大治”，对开元中后期以及天宝时期都持批判态度。“开元之治”是宋人的概括，源自唐人的第三种观念。本文认为，唐玄宗在位时期包含“治世”与“盛世”两个阶段。前者是指开元前期，“贞观之风，一朝复振”；后者是指唐朝进入全盛阶段，始于开元十八年，终于天宝末。其中的最佳状态是在开元二十五年制度改革完成之后，故曰“开元盛世”。

关键词：开元之治；开元盛世；唐宋史料

中图分类号：K242.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)02-0101-08

开元、天宝时期是中国历史上的重要时段，也是唐史研究的重大课题，学界对此已有诸多论述。吕思勉先生认为，玄宗用姚崇、宋璟，“获致一时之治”^{[1]152-159}。汪篪先生、吴宗国先生认为：“开元八年、九年，政局稳定，生产发展，唐王朝进入了它的全盛时期，出现了‘家给人足，人无苦窳（原引文为“窳”），四夷来同，海内晏然’的局面，这就是历史上有名的‘开元之治’。”^{[2]293-294}这个观点影响深远^①。岑仲勉先生对此表示怀疑，曰开元之治号称隆盛，论者多归功于姚宋，然两人执政各不过三年有奇，窃以为还有其它的“偶然性”存在，那就是边境的安宁^{[3]197-198}。吴先生后来提出了新的认识，认为开元初属于“开元之治的形成”，开元、天宝“历来被看作中国古代的黄金盛世”^{[4]155-183}。这其中包含了“治世”与“盛世”两个概念。钱穆先生把赞誉的时间点放在了开元末，曰“开元二十九年（741年），唐室全盛。天宝十四载（755年），安史之乱，唐中衰”^②。

韩振军与张帆也使用“开元盛世”的概念，只不过前者认为时间在“开元后半期到天宝年间”，后者则定位在“开元时期和天宝前期”^③。乌廷玉与胡如雷属于另一种划分，将“开元之治”截止于开元二十四年（736年）李林甫任中书令之前^④。欧美学者放弃使用“治世”或“盛世”的概念。崔瑞德认为，姚崇、宋璟时代距离鼎盛期还有十年甚至更长的发展期。他把玄宗朝分为前期、中期、后期三个阶段。美国学者陆威仪的观点也大致如此^⑤。王小甫的观点则属于一个综合性杂糅。他分别认同姚宋时代、开元时代与开元天宝时代，并且融合了治世与盛世两个概念^{[5]167-176}。本文现就此问题试析。

一、唐宋史料中的三种划分

开元、天宝共44年。唐玄宗曾自述“何尝不乾乾惕励，勤念苍生”，“聿来四纪，人亦小康”^{[6]卷八六,957}。

收稿日期：2021-05-08

*基金项目：教育部人文社科研究青年基金项目“唐代开元天宝时期财政状况研究”（18YJC770003）、新疆维吾尔自治区高校科研项目“出土文献与唐代西州财政状况研究”（XJEDU2017RS030）阶段性成果。

作者简介：丁俊，女，历史学博士，山西大学历史文化学院副教授（山西太原 030006），主要从事隋唐史研究。

也就是说,他认为,他在位的40余年间皆达到了“小康”状态,仅次于“大同”的理想社会模式。当时的部分唐人也是把开元、天宝作为一个整体来赞誉的。

元结在《天宝十二载(753年)中进士》^{[7]卷一四三,4682}。他讲道:“开元、天宝之中,耕者益力,四海之内,高山绝壑,耒耜亦满,人家粮储,皆及数岁,太仓委积,陈腐不可校量。”^{[8]2286}其中“高山绝壑,耒耜亦满”虽略有夸张,但是元结强调公私粮储与土地耕垦方面的盛况,是合乎实际的。杜佑生于开元二十三年(735年)^{[9]18-19},他在《通典》中有着明确的记载。其一,关于户口。天宝十四载,管户891万,口5292万,“此国家之极盛也”,并注曰,实际人口至少有1300百万、1400百万户^{[10]卷七,153,157}。《唐会要》与《资治通鉴》记载,天宝十三载(754年),管户907万户,但是同样注云:“有唐户口之盛,极于此。”^⑥换言之,唐朝的户口数在天宝末达到最高点。其二,关于粮食储备。《通典》记载,天宝八载(749年),“天下诸色米”共计9000多万石,又论曰:“昔我国家之全盛也,约计岁之恒赋,钱谷布帛五千余万,经费之外,常积羨余。”这里的“岁之恒赋”就来自天宝七载(748年)至天宝十四载的年度计账^{[10]291-294,110-111}。说明唐朝在天宝后期达到“全盛”,且国家财力持续富余。《资治通鉴》卷二一六亦曰:天宝八载,“州县殷富,仓库积粟帛,动以万计”^{[11]7012}。关于耕地面积。杜佑估计,天宝末,在籍田约620余万顷^{[10]卷六,110}。汪篯认为,实际耕地面积在850万顷左右^⑦。从以上各经济指标来看,唐朝在天宝后期达到“极盛”或“全盛”。

另外,从疆域与国势来看,也是以天宝末为盛。《旧唐书·地理志》记载:天宝十一载(752年),“唐土东至安东府,西至安西府,南至日南郡,北至单于府。南北如前汉之盛,东则不及,西则过之”^{[12]1393}。这是把天宝十一载作为唐朝疆域的定型或最佳时期。《新唐书·地理志》的说法也大略相同^{[7]960}。《资治通鉴》记载:天宝十二载,哥舒翰收回九曲部落,“是时中国盛强,自安远门西尽唐境万二千里”^{[11]7038}。这说明唐朝在西域的形势臻于全盛^{[13]165-174}。

总之,从经济与军事两方面来看,天宝后期堪称“极盛”“全盛”或“盛强”。若是从社会治理

的角度来衡量,开元、天宝两个时段也都处于“天下太平”“四海晏然”的理想状态。沈既济在《词科论》中讲道:

开元、天宝之中,上承高祖太宗之遗烈,下继四圣理平之化,贤人在朝,良将在边。家给户足,人无苦窳,四夷来同,海内晏然……百余年间,生育长养,不知金鼓之声、烽燧之光,以至於老。故太平君子,唯门调户选,征文射策,以取禄位。^{[8]4868}

沈既济认为,唐朝经过百余年的发展,到玄宗开元、天宝年间,已经达到了“四夷来同,海内晏然”的理想状态。杜佑在《通典》卷一五中引用了沈既济的言论^{[10]357-358},说明他赞同沈既济的观点。

宪宗元和元年(806年),白居易对太宗之世与玄宗之世进行过一个长时段的对比。曰:“太宗以神武之姿,拨天下之乱;玄宗以圣文之德,致天下之肥。”“虽成康、文景之理,无以出于此矣。”^{[6]7486}白居易认为,太宗与玄宗的治绩,要超越“成康之治”与“文景之治”。太宗“拨天下之乱”,玄宗“致天下之肥”。所谓“拨乱”与“致肥”,可谓是“治世”与“盛世”的显著特征。

武宗时期,出现了年号与时间段不相符的治世表述。会昌五年(845年),群臣请加尊号,曰:“开元中,玄宗经始清宫,崇追玄祖,阐绎道要,遂臻治平,六合晏然,四十余年。”^{[6]178}句首曰“开元中”,末尾却云“四十余年”,显然是指开元、天宝两个时段。这反映了时人在现实描述中肯定开元、天宝,但是在时间定位上则突出开元,避谈天宝。这种情形当始于杜甫。杜甫在开元末至天宝末,曾居住于长安与洛阳^{[14]11-15}。其诗《忆昔》(二)前半段云:

忆昔开元全盛日,小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白,公私仓廩俱丰实。九州道路无豺虎,远行不劳吉日出。齐纨鲁缟车班班,男耕女桑不相失。宫中圣人奏云门,天下朋友皆胶漆。百余年间未灾变,叔孙礼乐萧何律。^{[14]1161-1166}

杜甫认为,开元时期堪称“全盛日”,但是他避开了天宝。大约是诗的后半段着重描写安史之乱的“乱离”状况,这是一种文学上的对比,但是后人很重视他对于“全盛日”的具体描绘。概言

之，就是人口众多、经济繁荣、社会和谐、天下安定、制度完善。其中经济依然是重要指标。杜甫的现象叙述与沈既济、杜佑、白居易等人并无二致，但是在时段界定上却忽略了天宝。也许是出于对天宝骤变所产生的强烈哀痛，进而对天宝时期所取得的诸多成就采取模糊处理，属于一种隐晦地回避。

晚唐时期，李庾在《赋东都》中曰：“开元太平，海波不惊。乃驾神都，东人夸荣。时则麟麟其车，殷殷其徒。行者不赧，衣食委衢。”“同轨同文，昼呼夜欢。”^{[8]7648}李庾赞扬当时天下太平，社会治安良好，商业繁荣。这种状况其实一直延续到天宝，此处仅以“开元”蔽之，可谓与杜甫是同样的思路，或者说是部分唐人的共同选择。

这种表述方式发展到五代时期撰修《旧唐书》，就产生了直接对应的错位效果。《旧唐书·玄宗本纪下》史臣部分曰：

我开元之有天下也，纠之以典刑，明之以礼乐……贞观之风，一朝复振。于斯时也，烽燧不惊，华戎同轨……垂髫之倪，皆知礼让……年逾三纪，可谓太平……自天宝已还，小人道长……故禄山之徒，得行其伪。^{[12]236-237}

这里的“年逾三纪，可谓太平”，就是仅涵盖开元时期，对于天宝则正面否定，认为“小人道长”，以至于安禄山作乱。这种直接将“太平”与开元相对，全然摒弃天宝的叙史方式，也并非空穴来风。它源于唐人的另一种极端的观点。

柳芳同样生活于天宝时代，但是他的观点却截然不同。其《食货论》曰：

初，玄宗以雄武之才再开唐统，贤臣左右，威自在已。姚崇、宋璟、苏颋等，皆以骨鲠大臣镇以清静……四夷来寇，驱之而已，百姓富饶，税之而已。继以张嘉贞、张说，守而勿失。自后赋役顿重，豪猾兼并……是时也，天子方欲因士马之众……慨然有制御夷狄之心。然惧士旅之不供，流佣之未复……宇文融揣摩上旨，款开谒见，天子前席而见之，恨得之晚……融死且十余年，始用韦坚，及崇礼、慎矜，皆以计利兴功，中人主疑，胁权相灭，为天下笑。而王锷、杨国忠，威震海内，尤为暴横。^{[15]3907}

柳芳的重点在于对财政使职的批判。他指出，宇文融、杨慎矜、韦坚、王锷、杨国忠等人，违背了开元初的“清静”政策，“欲竭人财，乘主之欲”，结果是“上心荡而益奢，人怨结而成祸”^{[16]1701}。其主旨在于，财政使职的聚敛导致了安史之乱，因此，将宇文融等人归结于“奸臣”。这大概是唐人当中较早对兴利与开边的批判。更重要的是，柳芳由于不赞同对于财政使职的重用，便认为此前的姚崇、宋璟时期为玄宗朝的最佳时期，并达到了少有边事、百姓富饶的良好状态。这属于逆向思维。事实上，姚崇、宋璟时期并未达到理想状态。开元九年（721年），唐玄宗打算在蒲州置中都，韩琬上表曰：“顷年已来，水旱不节，天下虚竭，兆庶困穷。户口逃散，流离艰苦。”“东北有不宾之寇，西凉有丧失之军，干戈岁增，疆场骚动。”^{[15]3218-3219}可见，至少在国家富足、百姓安定、边境安宁等方面，开元前期还有很长的路要走。

柳芳对财政使职的强烈批判，可能还有一个原因，就是对于唐玄宗本人的定调的迎合。天宝十五载（756年），玄宗在幸蜀之后表示，安禄山“负信背恩”，“皆朕不明之过”，杨国忠“厚敛害时，已肆诸原野”，“安禄山乱常构祸，尚逋其斧钺”^{[6]957}。唐玄宗把自己定位为“用人之误”，他没有披露安史之乱的深层原因，而只是强调自己误信了“凶党”安禄山与“奸臣”杨国忠。安禄山作为乱臣，“尚逋其斧钺”，死后的杨国忠便被拿来平息时议，他的罪名就是“厚敛害时”。柳芳的言论，可以说是对杨国忠“厚敛害时”的完整解释，并且把“奸臣”的范围扩大到宇文融、韦坚、王锷等财政使臣。他的《食货论》，本质上是对唐玄宗的“用人失误”说的附和与阐发。

宪宗时期，柳芳的言论似乎占据了舆论主流。刘轸指出，当时“属文驾说之士，每议及国朝相府间事，言贞观则房、魏，言开元则姚、宋”。刘轸表示疑惑：“自贞观数十岁至开元中间，岂无房、魏之相邪？自开元数十岁至于今中间，岂无姚、宋之相邪？”然而，他也没能找到最终的答案，只是顺应时人的认知模式，总结出姚、宋两人的执政特点，曰：

姚之为相也，先有司，罢冗职，修旧法，

百官各尽其才……故曰姚善应变,所以成天下之务。宋之为相也……善守文,所以持天下之正。由是四十年间,威振四海,教加百姓,政归有司,绮縠罗纨之家,请谒不行,而戚里束手矣。故生于开元、天宝之间,自幼迨强仕,女有家,男有室,耳不闻钲鼓,目不识兵革。故玄宗无为,恭事玄默而已。^⑧

刘轲的叙述,等于为柳芳的观点做了进一步解释,即由于姚崇、宋璟执政的成功,才使得开元、天宝时期出现了“治世”或“盛世”景象。不过,刘轲的疑惑提醒我们,开元、天宝之盛与它的源头或者真正缔造者之间出现了断层。其干扰源可能就来自玄宗与柳芳等人的论断。除此之外,还有宪宗朝对于玄宗朝的治乱反思与盖棺定论。

这方面的代表人物是李绹与崔群。李绹指出,玄宗即位之初,“任姚崇、宋璟,二人皆忠鲠上才”,玄宗“亦励精听纳”,因此“内外宁谧”。开元二十年(732年)之后,“李林甫、杨国忠相继用事”,“奸臣说以兴利,武夫说以开边”,以至于“天下骚动”^{[12]4288}。可见,李绹延续的是柳芳的思路,只不过,他否定的是李林甫任中书令之后的宰相政治。于是,在承担历史罪责的行列中,除了杨国忠,又加入了前任宰相李林甫。这其中有玄宗、肃宗、代宗时期的种种铺垫。稍后,崔群也强调“小人祸国论”,并指出“人皆以天宝十四年安禄山反为乱之始,臣独以为开元二十四年罢张九龄相,专任李林甫,此理乱之所分也。愿陛下以开元初为法,以天宝末为戒”^{[11]7895}。崔群的言论,是为了反对“聚敛之臣”皇甫镈为相。其原因可能是政见不同,也可能是为了政治斗争。崔群为了强化自己的说服力,把皇甫镈与李林甫、杨国忠等人一同归于小人进行批判,其中未必经过周详考虑与客观分析。但是,这个言论把关于玄宗朝的反思又推进了一步,他旗帜鲜明地提出了“以开元初为法,以天宝末为戒”。

这种把开元初与天宝末截然对立的观点,发展到晚唐,就演变为“开元初”即“治世”的表述。郑繁在《开天传信记》中讲道:

开元初,上励精理道,铲革讹弊,不六

七年,天下大治,河清海晏,物殷俗阜。安西诸国,悉平为郡县,自开远门西行,亘地万余里,入河湟之赋税。左右藏库,财物山积,不可胜较。四方丰稔,百姓殷富,管户一千余万,米一斗三四文。丁壮之人,不识兵器。路不拾遗,行者不囊粮。其瑞叠应,重译膺至,人情欣欣然,感登岱告成之事。^⑨

郑繁认为,姚崇、宋璟执政的六七年间,就已经实现了天下大治。这个观点基本上被宋人所继承。范祖禹在《唐鉴》中讲道:“明皇既相姚崇而委任之,如此其能致开元之治,不亦宜哉。”^{[17]111}这应该是唐宋史料中第一次完整地出现“开元之治”四个字,而且与姚崇相对应。司马光也认为:“姚、宋相继为相,崇善应变成务,璟善守法持正;二人志操不同,然协心辅佐,使赋役宽平,刑罚清省,百姓富庶。唐世贤相,前称房、杜,后称姚、宋,他人莫得比焉。”^{[11]6843-6844}可见,司马光融合了柳芳、刘轲、崔群、郑繁等人的观点。北宋末年的王谠也在《唐语林》中转录了郑繁的言论^{[18]309}。从此,姚崇、宋璟便成为“开元之治”的代表人物,“开元之治”也被聚焦在开元前10年。此后清人的认识,不过是承袭唐宋人的观点而已^{[19]686}。

综上所述,唐宋时期,对于开元、天宝的认识存在三种不同的定位。第一种,从整体上肯定开元、天宝,认为当时“四海晏然”、天下太平,尤其是天宝后期达到了“极盛”或“全盛”。这种观点以元结、杜佑、沈既济、白居易等人为代表。第二种,在事实描述上认同开元、天宝,时间定位上却突出开元,避谈天宝,甚至将“太平”之世与开元“三纪”进行简单的对应。以杜甫、李庾以及《旧唐书》的编纂者为代表。第三种,从现实政治的角度出发,或出于统治者的舆论定位,或出于政见不同,或出于政治斗争的需要,或囿于成论,逐步否定开元中后期至天宝末的漫长时段,并且延伸出姚、宋时代即“开元之治”的主观定论。这个过程缘起于唐玄宗、柳芳,经过肃宗、代宗时期的铺垫,到宪宗朝经由李绹、刘轲、崔群等人的演绎,初步形成定论,最终经过郑繁、范祖禹、司马光、王谠等人的推进,成为影响深远的主流观点。

二、《通典》《新唐书》与《开天传信记》等史料中的杂糅与错位

根据以上分析，杜佑等人对于开元、天宝的定位应当是较为客观的，但是即便如此，《通典》当中也存在一些描述上的混乱。卷七载：

初，自贞观以后，太宗励精为理，至八年、九年，频至丰稔，米斗四五钱……武太后、孝和朝……农功虚费，府库空竭矣……至十三年封泰山，米斗至十三文，青、齐谷斗至五文。自后天下无贵物，两京米斗不至二十文，面三十二文，绢一匹二百一十二文。东至宋、汴，西至岐州，夹路列店肆待客，酒馔丰溢。每店皆有驴赁客乘，倏忽数十里，谓之驿驴。南诣荆、襄，北至太原、范阳，西至蜀川、凉府，皆有店肆，以供商旅。远适数千里，不持寸刃。二十年，户七百八十六万一千二百三十六……自十三载以后……因渐减耗……十四载……此国家之极盛也。^{[10]149-152}

杜佑的叙述主线是户口，认为自贞观之后，发展良好。武则天、中宗时期，财政状况落入低谷，“府库空竭”。到开元十三年（735年）才开始好转，此后似乎进入“盛世”阶段，其细节描述截至开元二十年。天宝十三载渐有“减耗”，十四载达到“极盛”。这种长线条的勾勒大致不误，但是关于开元十三年至开元二十年间的叙述却存在杂糅与错乱。

据《旧唐书》卷九记载：开元二十八年（740年），“其时频岁丰稔，京师米斛不满二百，天下乂安，虽行万里不持兵刃”^{[12]213}。《南部新书》与《册府元龟》也有记载：“开元二十八年，天下无事，海内雄富。行者虽适万里，不持寸刃，不赍一钱。”^⑩《资治通鉴》曰：是岁（开元二十八年），“西京、东都米斛直钱不满二百，绢匹亦如之”^{[11]6963}。可见，物价维持在一斛米、一匹绢皆在二百文左右，“海内雄富”，社会治安良好，行万里不持寸刃的状况，是在开元二十八年左右。《通典》还提到“驿驴”的盛行，说明交通便利与商业繁荣，其实也是在开元末^{[6]1776}。杜佑显然是把开元二十八年、开元二十九年间的繁荣景象错置于开元

十三年至开元二十年之间。

《新唐书·食货志》同样如此。曰：“是时，海内富实，米斗之价钱十三，青、齐间斗才三钱，绢一匹钱二百。道路列肆，具酒食以待行人，店有驿驴，行千里不持尺兵。天下岁入之物，租钱二百余万缗，粟千九百八十余万斛，庸、调绢七百四十万匹，绵百八十余万屯，布千三十五万余端。”^{[7]1346}这里的“海内富实”如前所述是对开元末的描写。米斗十三钱、青齐间三钱，是开元十三年的状况^⑪，但是“绢一匹钱二百”是在开元末。可见，物价略有上涨。下一句仍然是指开元末的状态。至于“天下岁入”部分，是来自《通典》中天宝“七载至十四载”的计账。其中“租钱”指户税，“粟”的收入包括正租与地税，这些数字与庸调收入，完全与《通典》中的记载相一致^{[10]110}。换言之，《新唐书》所罗列的内容，表面上看似始于开元十三年，实际上却集中在开元末至天宝后期。如果我们把起首的“是时”理解为开元十三年，那么整段叙述就存在名实不符的错位现象。

再比较郑紫的《开天传信记》。郑紫认为，开元六年（718年）、开元七年（719年）就已经达到了“天下大治”，然而他后面所展现的内容，却与开元初全无关系。其中“安西诸国，悉平为郡县，自开远门西行，亘地万余里”，是指天宝十二载的情形^{[11]7038}。“入河湟之赋税”，大概来自《东城老父传》^⑫。“左右藏库，财物山积，不可胜较”，与天宝八载的情况相吻合^{[11]7012}。“百姓殷富”“路不拾遗，行者不囊粮”等叙述，乃开元末年的盛况。“管户一千余万”，是杜佑估计的天宝末的实际户数。至于“丁壮之人，不识兵器”，也是在开元二十五年（737年）实行募兵制之后才会出现的情形。《唐六典》卷五在叙述新兵制时，便畅想“是后，州郡之间永无征发之役矣”^{[20]156-157}。《资治通鉴》与《唐会要》也记载，天宝末，“海内久承平，百姓累世不识兵革”，“人至老不闻战声”^⑬。可见，这诸多细节仍然是体现在开元后期至天宝末的，甚至更集中于天宝后期。郑紫把它们作为姚、宋时期实现“天下大治”的证据，显然是不合逻辑的。尤其是最后提到“人情欣欣然，感登岱告成之事”，好似落脚点又回到开元十三年封禅盛典。这种错位式的囊括，实在是值得

严正辨析。

上述史料把开元末至天宝后期的繁荣景象,错误地框架在开元六年、开元七年至开元十三年之间,或者开元十三年至开元二十年之间,体现了一种杂糅与错乱的同时,也反映了一种纠结之感。这种纠结的源头,大概就是因为自宪宗朝之后,士人之间就形成了一种开元二十四年为“理乱之分”的既有概念。在这种认识前提下,开元末与天宝年间的繁荣便被人多地割裂或淹埋,至少在时间标签上不能明示。《通典》的作者也经历了肃宗、代宗时期,多少会在观念上留下一些痕迹。《开天传信记》与《新唐书》等史料出现得更晚,受到的现实干扰因素更多,因而出现名实不符、内容杂糅、时间错位、逻辑关系倒置等诸多现象。

三、错位后的再聚焦

通过以上梳理,可知学界关于开元、天宝的主要观点,大多来自唐宋史料中的不同论述。而唐宋史料中的记叙,也多有聚焦上的失焦与错位。以下重新检视开元、天宝时代,冀求获得新的认识。

需要指出的是,关于“治世”与“盛世”两个概念,今人并没有超越白居易的认识。白居易认为,“治世”的特性在于“拨乱”,“盛世”的特性在于“致肥”。学界的观点也大致如此,即前者的重点是政治清明,后者主要标准是社会经济与文化的繁荣^④。马卫东指出,“治世”与“盛世”存在相续性^[21]。也就是说,“盛世”往往是在“治世”的基础上实现的,这个观点具有一定的揭示意义。

《旧唐书》卷九载:开元时期“贞观之风,一朝复振”^{[12] 236-237}。也就是说,开元时期包含了“治世”的恢复阶段。玄宗即位之初,杨相如就历数了武则天以来出现的诸多问题,包括“兵革数动”“日费滋多”,营建寺观、官吏侵渔,“国储不足,人蓄久空”,因此,他希望玄宗能够“效太宗去邪佞之士,进忠贤之人”,减少造作、徭役等不急之费,“兢兢业业,以致太平”^{[6] 6074-6076}。玄宗应该是听从了这个建议。姚崇任相之后,消除弊政,安定政局,恢复生产^{[4] 160-162}。宋璟继任之

后,也是以节制为主。经过姚、宋两人的努力,国家的治理逐渐从混乱走向制度化。从这个角度而言,开元前期同样具有“拨乱”的效用,即“贞观之风,一朝复振”。开元十年(722年),玄宗下敕,“侍中源乾曜、中书令张嘉贞、兵部尚书张说等忠诚辅弼,以致升平”,为了“褒德赏功”,“令宰相共食实封三百户”^{[16] 1076}。这大概是玄宗朝最早的“升平”局面的形成,其中包含了前任宰相姚崇、宋璟等人的努力成果在内。

但是,这一时期仍然有许多问题没有解决。开元九年,宇文融开始括户。开元十一年(723年),张说改政事堂为中书门下,力图将使职系统纳入宰相的管辖之下^⑤。降胡不稳也是急需解决的一个边境问题。进入开元中期之后,宰相之间出现了明确的分工,通常是一位主经济,一位主军事,这种分工与朝廷所面临的问题是一致的。如李元纁以“堪为户部”而入相,宇文融以“治财赋得幸于上”,杜暹主持西北边事,萧嵩解决与吐蕃的征战。在这个阶段,玄宗是以政事需求而择相,整个国家的治理在初显“升平”的基础上继续上升。直到开元十八年(730年),出现了另一番景象。本文以为,开元十八年标志着玄宗朝开始迈向盛世阶段。具体表现如下:

其一,社会治安良好。开元十八年,“天下奏死罪止二十四人”。次年,宰相裴光庭、萧嵩奏曰,“昔者断狱数百,文、景称仁,征诸良史”,“请宣付史官”^{[6] 卷五八, 620}。裴光庭等人认为,开元十八年、开元十九年的状况堪比“文景之治”,甚至超乎其上,因此请求载入史册。开元二十五年,又奏曰,“今岁天下断死刑五十八”,“百官以几致刑措,上表称贺”^{[11] 6911, 6950}。可见,社会治安良好的状态在持续。

其二,经济状况明显好转。开元十八年,由于“户口日殷”,改定州县等第之限。上州加一万户,以四万户为限,中州加五千户,以二万五千户为限,上县、中县也各加一千户^{[16] 1457}。这意味着国家在籍人口的大量增加,也意味着国家财政收入的大幅增长。开元十八年正月敕曰:“百官不须入朝,听寻胜游宴,卫尉供帐,太常奏集,光禄造食。”此后三四年间,每至春末暇日,皆令群臣选胜地游乐,费用由皇帝与相关部门

承担。直至天宝末年,依然有类似的记载^⑥。这种长期性的鼓励官员假日游赏并由政府出资的举措,充分体现了国家财政的富足状态。

其三,文化昌盛。开元十九年(731年),“集贤院四库书,总八万九千卷”。至天宝十四载,“续写书又一万六千八百三十二卷”^⑦。开元二十年,萧嵩等奏上《开元新礼》^{[16]248}。此时,《唐六典》的修撰已历经10年,这部官修典籍的意义绝不仅限于“文饰太平”,而是整个唐前期制度的总结^{[22]7-13}。这些都是礼乐文明与制度完善的具体展现。

其四,第二轮制度调整的开启^{[4]172}。开元十八年,裴光庭实施循资格。同年,裴耀卿提出漕运改革计划,并在开元二十一年(733年)获得实施。开元二十二年(734年),李林甫对冗官进行减省,随后相继对官制、俸禄制度、选举制度、赋税制度、军事制度以及法律制度等进行改革。最终成果纳入开元二十五年新修定的律令格式。这标志着第二阶段的制度改革整体完成。

从开元十八年到开元二十五年整体制度改革的完成,这标志着玄宗朝正式进入“盛世”阶段。

在此基础之上,玄宗君臣便将战略眼光转向了边疆问题。开元二十六年(738年),由于吐蕃的侵扰,唐朝与吐蕃进入全面对抗状态^{[23]287-297}。唐玄宗令宰相双双遥领节度使。中书令李林甫遥领陇右、河西节度使,侍中牛仙客遥领朔方、河东节度使^⑧。两位宰相遥领四大节度,这在唐前期绝无仅有。它标志着宰相制度的新变化,也标志着朝廷重心的转移。从此,军功成为一种快速进取的途径,李适之与杨国忠都是以此入相。杨国忠更是身兼多种财政使职,又遥领节度使,他与安禄山都力争夺取李林甫的中书令之位,就预示了武人政治可能到来。除此之外,天宝后期在达到“极盛”的同时,也出现了各种激烈的权争,这体现的是一种制度上的困境与政治上的失序。这种制度上的困境,大概到了宋代才通过普遍分权的方式得以解决,但是在当时就成为瓦解盛世或者制约盛世持续发展的败坏因素。安史之乱既是一种政治格局的崩溃,也是一种新的政治体制演进的开始。我们不能因为盛世所面临的制度困境以及它所带来的严重后果,就否定盛世本身的意义。开元、天

宝时代,以它在各个方面的辉煌成就以及阶梯式上升,证明了它是超越之前各个时段的整体繁荣的“盛世”。

结 语

唐玄宗在位的40余年间,包含“治世”与“盛世”两个阶段。严格来说,姚崇、宋璟时代并未达到最佳状态,但长远来看,它承担着一个桥梁的作用,就是“贞观之风,一朝复振”,具备“拨乱”的“治世”特征。开元十八年至开元二十五年整体制度改革完成,标志着唐朝正式进入盛世阶段。史料中关于盛世景象的诸多描述,便集中于这个时段之后。天宝末,唐朝在经济与国势等方面达到了“极盛”或“全盛”。盛唐所代表的高度,集中体现在开元十八年至天宝末这个时段,故称“开天盛世”或“开元、天宝盛世”。

注释

- ①类似观点包括:王仲荦:《隋唐五代史》,上海人民出版社2007年版,第138页;韩国磐:《隋唐五代史纲》,人民出版社1977年版,第142页;宫崎市定撰,焦堃、瞿柘如译:《中国史》,浙江人民出版社2015年版,第165页;气贺泽保规撰,石晓军译:《绚烂的世界帝国:隋唐时代》,广西师范大学出版社2014年版,第101页。
- ②钱穆:《国史大纲》(修订本),商务印书馆1998年版,第387页。类似的观点还有:李树桐:《开元盛世之研究》,收入《唐史研究》,台湾中华书局2015年版,第93-160页。
- ③韩振军:《略论宇文融的“括户”及其对“开元盛世”的作用》,《内蒙古大学学报》1986年第1期;张帆:《中国古代简史》,北京大学出版社2001年版,第158-159页。
- ④乌廷玉:《论唐玄宗和“开元之治”》,《社会科学战线》1980年第1期;胡如雷:《唐“开元之治”时期的宰相政治探微》,《历史研究》1994年第1期。
- ⑤崔瑞德:《剑桥中国隋唐史》,中国社会科学出版社1990年版,第340-341页;陆威仪撰,张晓东、冯世明译:《世界性的帝国:唐朝》,中信出版集团2016年版,第34-35页。
- ⑥《唐会要》卷八四《户口数》,上海古籍出版社2006年版,第1837页;《资治通鉴》卷二一七,中华书局2012年版,第7048页。
- ⑦汪篈:《唐代实际耕地面积——隋唐史杂记之四》,《光明日报》1962年10月24日,收入《汪篈汉唐史论稿》,北京大学出版社2017年版,第62-73页。
- ⑧姚铉编:《唐文粹》卷七九《再上崔相公书》,收入《景印文渊阁四库全书》第1344册,商务印书馆1989年版。另据《全唐诗》卷四九一《刘轸小传》,刘轸于元和末登进士

第。⑨郑纂:《开元传信记》,收入王仁裕等撰,丁如明辑校:《开元天宝遗事十种》,上海古籍出版社1985年版。据其按语,郑纂卒于唐昭宗光化二年。⑩钱易撰,黄寿成点校:《南部新书》卷丙,中华书局2002年版;《册府元龟》卷五八《帝王部·致治》。⑪《通典》卷七《食货七》;《资治通鉴》卷二一二,开元十三年。⑫陈鸿:《东城老父传》,收入李昉等编,张国风会校:《太平广记》,北京燕山出版社2011年版。⑬《资治通鉴》卷二一七;《唐会要》卷七二《军杂录》。⑭胡如雷:《唐“开元之治”时期的宰相政治探微》,《历史研究》1994年第1期;刘后滨:《从贞观之治看中国古代政治传统中的治世与盛世》,《北京联合大学学报》2003年第2期。⑮吴宗国:《中国古代官僚政治制度研究》,北京大学出版社2004年版,第169-170页。⑯《册府元龟》卷一一〇《帝王部·宴享第二》;《唐会要》卷二九《追赏》。⑰《唐会要》卷三五《经籍》;卷六四《史馆下》。⑱《资治通鉴》卷二一四;《旧唐书》卷九《玄宗本纪下》。

参考文献

- [1]吕思勉.隋唐五代史[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [2]翦伯赞.中国史纲要[M].北京:北京大学出版,2006.
- [3]岑仲勉.隋唐史[M].北京:中华书局,1982.
- [4]吴宗国.隋唐五代简史[M].福州:福建人民出版社,2006.
- [5]王小甫.隋唐五代史:世界帝国开明开放[M].北京:中信出版集团,2017.
- [6]王钦若等编纂.周勋初等校订.册府元龟[M].南京:

凤凰出版社,2006.

- [7]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [8]董诰.全唐文[M].北京:中华书局影印本,1982.
- [9]李之勤.杜佑年谱新编[M].西安:三秦出版社,2014.
- [10]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988.
- [11]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,2012.
- [12]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [13]王小甫.唐·吐蕃·大食政治关系史[M].北京:中国人民大学出版社,2009.
- [14]仇兆鳌.杜诗详注[M].北京:中华书局,1979.
- [15]李昉.文苑英华[M].北京:中华书局,1966.
- [16]王溥.唐会要[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [17]范祖禹撰,白林鹏,陆三强校注.唐鉴[M].西安:三秦出版社,2003.
- [18]王谔撰.周勋初校证.唐语林校证[M].北京:中华书局,2008.
- [19]王夫之撰.舒士彦点校.读通鉴论[M].北京:中华书局,2013.
- [20]李林甫撰.陈仲夫点校.唐六典[M].北京:中华书局,1992.
- [21]马卫东.中国古代三大治世的历史成因[J].吉林大学社会科学学报,2011(5):29-34.
- [22]吴宗国主编.盛唐政治制度研究:绪论[M].上海:上海辞书出版社,2003.
- [23]林冠群.玉帛干戈:唐蕃关系史研究[M].台北:联经出版公司,2016.

Focus and Dislocation: Kaiyuan and Tianbao in the Vision of People in the Tang and Song Dynasties

Ding Jun

Abstract: There were three different views on the Kaiyuan and Tianbao in the Tang people. The first was praising the whole Kaiyuan and Tianbao eras as peace time, and emphasizing the extremely prosperity of the later Tianbao period. The second was only praising the Kaiyuan era. The third view regarded that well-governance were achieved when Yao Chong and Song Jing were prime ministers, while the mid and late period of Kaiyuan and total Tianbao era were denied. The word “well-governance of Kaiyuan”(开元之治) appeared in Song dynasty, and developed from the third point. This article argues that Tang Xuanzong’s era contained both well-governed period(治世) and prosperous period(盛世). The former refers to the early Kaiyuan era which reappeared the features of “well-governance of Zhen guan”. the latter refers to the stage which began at the 18th year of Kaiyuan, ended in the last stage of Tianbao. The peak time appeared since the 25th year of Kaiyuan when system reforms were finally completed. So, we call it “prosperous age of Kaitian”.

Key words: well-governance of Kaiyuan; prosperous age of Kaiyuan; historical material of Tang and Song Dynasties.

[责任编辑/周 舟]



《周公之琴舞》“视日”“视辰”与 商周天道观之传承*

姚小鸥 李文慧

摘要:《清华大学藏战国竹简》中的《周公之琴舞》和《说命下》皆有“视日”“视辰”之语。其间涉及天道与人事的关系,它反映了先秦时期人们顺天时而行事的天道观。通过对“视日”“视辰”意义的探讨,及《周公之琴舞》与《说命下》两种文献历时关系的审视,可见商周两代在哲学思想和政治观念方面皆有相当密切的传承关系。

关键词:视日;视辰;天命;天时;政令

中图分类号:K224.06

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0109-06

清华简《周公之琴舞》载成王作“琴舞九卒”,其第四启曰《文》^①,篇中言:“昼之才(载)视日,夜之才(载)视辰。日入罪举不宁,是惟宅。”整理者指出,引文中“视日”“视辰”的解说,当结合合同载于《清华大学藏战国竹简》的《说命下》进行探讨。《说命下》中,商王命傅说之语有:“昼女视日,夜女视辰,时罔非乃载。”^{[1]128}上引两部文献皆有“视日”“视辰”之语,其间涉及天道与人事的关系。探讨“视日”“视辰”蕴含的意义,有助于我们理解商周两代天道观的传承关系。

一、先秦时期的观天象与行政令

“视日”与“视辰”对举,就字面而言,分别指在昼日和夜晚观察天象。“辰”,整理者解释为“星辰”,并引朱骏声《说文通训定声》“辰”字条

云:“辰者,二十八宿也。”^{[1]130}这种解释不很准确。《尚书·益稷》:“予欲观古人之象,日、月、星、辰、山、龙、华、虫……”《孔传》:“日月星为三辰。”^{[2]《尚书正义》,141}由此可知,“辰”可概指日月星辰。《清华简》中“视辰”与“视日”对举,则“辰”当指夜晚所能见到的包括月在内的诸多天体。

通过考察可知,“视日”“视辰”之语具有丰富的思想文化内涵,非仅如字面所言之观察天象,而是蕴含着先秦时期人们的天文观念和政治学理念。

《周易·系辞下》:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地。观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^{[2]《周易正义》,86}包牺氏,即伏羲氏。据此可知,伏羲氏取法天地,作八卦,通神明,开启了先哲对天的理性思考和精

收稿日期:2021-10-26

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“《清华大学藏战国竹简》《诗经》类文献综合研究”(14JJD75001)阶段性成果。

作者简介:姚小鸥,男,聊城大学文学院特聘教授,河南大学黄河文明研究中心兼职研究员(河南开封 475000),主要从事中国古代文学与历史文献研究。李文慧,女,艺术学博士,中国地质博物馆助理研究员(北京 100034)。

神崇拜。

有关伏羲氏与《周易·系辞下》所述事迹之历史年代的可信性,淮阳平粮台纺轮所存“易卦”符号提供了出土文物材料的证据。李学勤先生在《谈淮阳平粮台纺轮“易卦”符号》一文中指出:2006年在河南淮阳大朱村平粮台古城遗址城内东北隅采集到的陶纺轮上所刻划符号系“离卦”,这件纺轮的年代,应属层位乃平粮台三期,距今有4500年^②。由此可知,这件刻有“离卦”符号的陶轮,虽然比传说中的伏羲氏年代稍晚些,但亦足证先民观象历史之悠久。

伏羲氏之后,人们对天的认识更渐深入,逐步建立了对日月星辰及其运行规律的系统性的理论。帝尧时期,已有专门的官员司天,治历授时。《尚书·尧典》:

乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。……日中星鸟,以殷仲春。厥民析,鸟兽孳尾。……日永星火,以正仲夏。厥民因,鸟兽希革。……宵中星虚,以殷仲秋。厥民夷,鸟兽毛毳。……日短星昴,以正仲冬。厥民隩,鸟兽鹖毛。帝曰:“咨!汝羲暨和。期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁。允釐百工,庶绩咸熙。”^[2]《尚书正义》,119-120

由上引文可以看出,古人认为天文历法的首要功用是正天时,以不违万物之自然有序。《左传·文公元年》:“先王之正时也,……履端于始,序则不愆;举正于中,民则不惑;归余于终,事则不悖。”^[2]《春秋左传正义》,1836 司马迁在《史记》中对此总结说:“盖黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官。各司其序,不相乱也。民是以能有信,神是以能有明德。民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,灾祸不生,所求不匮。”^[3]1256 由此可知,先秦历代王者根据不断完善的天文历法,正天时,建官职,以顺万物之序。

定星历、正天时的意义,一如上引《尧典》所言,系按照万物生长规律开展农事等活动。从施政角度来说,正天时的重要目的是使政令通

达。古人“察日、月之行以揆岁星顺逆”“察日辰之会,以治星辰之位”^③。依天时而行政令是先秦时期的哲学理念和政治法则。《左传·昭公七年》:“国无政,不用善,则自取谪于日月之灾。故政不可不慎也。务三而已,一曰择人,二曰因民,三曰从时。”^[2]《春秋左传正义》,2048-2049 《汉书·艺文志》概述了天文的意义:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。《易》曰:‘观乎天文,以察时变’。然星事殽悍,非湛密者弗能由也。夫观景以谴形,非明王亦不能服听也。”^[4]1765

时令乃施行政令的基准。《淮南子·时则训》:“制度阴阳,大制有六度:天为绳,地为准,春为规,夏为衡,秋为矩,冬为权。绳者,所以绳万物也;准者,所以准万物也;规者,所以员万物也;衡者,所以平万物也;矩者,所以方万物也;权者,所以权万物也。”^[5]188 《礼记·月令》详细记载了周代按照时令所行之政事,每时之祭祀、农事、政令等都有所不同。“孟春之月,日在营室,昏参中,旦尾中。……是月也,天子乃以元日,祈谷于上帝。乃择元辰,天子亲载耒耜,措之于参保介之御间,帅三公九卿诸侯、大夫,躬耕帝藉。”^[2]《礼记正义》,1352-1356 若违时令,则国不宁。《礼记·月令》:“孟春行夏令,则雨水不时,草木蚤落,国时有恐。行秋令则其民大疫,彘风暴雨总至,藜莠蓬蒿并兴。行冬令,则水潦为败,雪霜大挚,首种不入。”^[2]《礼记正义》,1357

《诗经·邶风·定之方中》记卫文公迁于楚丘,依天时而营宫室,系文献所载周人依天时而行政令的典型事例。《毛诗序》谓该篇所言为:“美卫文公也。卫为狄所灭,东徙渡河,野处漕邑。齐桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘,始建城市而营宫室,得其时制,百姓说之,国家殷富焉。”篇中曰:“定之方中,作于楚宫。揆之以日,作于楚室。”孔颖达《正义》:“言定星之昏正四方而中,取则视之以正其南,因准极以正其北,作为楚丘之宫也。度之以日影,度日出之影与日入之影,以知东西,以作为楚丘之室

也。……言公非直营室得其制，又能树木为豫备，故美之。”^[2]《毛诗正义》，315 由此可见君主“视日”“视辰”，顺天时而行，政通人和。故《左传·文公六年》有言：“时以作事，事以厚生，生民之道，于是乎在矣。”^[2]《春秋左传正义》，2048

在先秦人们的思想观念中，日月星辰及其运行规律不仅是农事和政事的标准，且关乎天命所归。古人认为天赋王权，王者即位往往要观天象，察看天命是否在己。《尚书·舜典》记载舜初即位，首务即观测天象：“正月上日，受终于文祖。在璿玑玉衡，以齐七政。肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”《孔传》：“在，察也。璿，美玉。玑、衡，王者正天文之器，可运转者。七政，日月五星各异政。舜察天文，齐七政，以审己当天心与否。”^④舜由观天象而察是否得天之赐命，既得之，方祭祀天地山川，正式即位，由此可知古人对天道之慎重。

日月星辰乃“天”之具体表征，《淮南子·天文训》：“日月者，天之使也；星辰者，天之期也。”^[6]178 从一定意义来说，“视日”“视辰”代表了先秦人们对天道的思考和探索，体现了王室敬天保民的思想观念。《诗经·小雅·十月之交》：“日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良。彼月而食，则维其常。此日而食，于何不臧。”^[2]《毛诗正义》，446 《左传·昭公七年》晋侯就日蚀引此诗而问于士文伯，对曰：“不善政之谓也。国无政，不用善，则自取谪于日月之灾。”^[2]《春秋左传正义》，2048 清华简《芮良夫毖》：“民乃嚟器，靡所屏依，日月星辰，用交乱进退，而莫得其次。”^[1]146 可见，古人认为日月星辰的运行昭示着天道，是民所依归，日月紊乱则天道不行，国必有灾。

二、申论“视日”“视辰”的哲学及政治学意义

上文所述，已经初步涉及“视日”“视辰”所蕴含的哲学和政治学意义。下面进一步阐述清华简《周公之琴舞》和《说命下》中，“视日”“视

辰”所体现的这方面的丰富内涵。

清华简《说命下》“昼女视日，夜女视辰，时罔非乃载”，整理者将句中的“女”读为“如”。按，“女”读为“汝”，则句意更加通顺。此句采用了倒装句式，原句应为“女（汝）昼视日，女（汝）夜视辰，时罔非乃载”，这是君主对傅说的命辞，也蕴含诰教之意。清华简《说命下》：“王曰：‘说！余既諗劓毖女（汝），使若玉冰，上下罔不我仪。’”^[7]128 王国维曾指出，“毖与诰教同义”。《尚书·酒诰》中，“毖”字凡三见：

厥诰毖庶邦庶士。

汝劓毖殷献臣。

王曰：“封，汝典听朕毖。”^[2]《尚书正义》，205-208

王国维认为：

“汝典听朕毖”，亦与上“其尔典听朕教”文例正同。则“毖”与“诰教”同义。《传》释“劓”为“固”，释“毖”为慎，亦大失经旨矣。^[7]79

从清华简《说命下》的文例来看，王国维以为《尚书》中“劓毖”为“诰毖”之讹，未必，然而王氏言“典听朕毖”例同“典听朕教”，从而推断“毖与诰教同义”是可取的。清华简《芮良夫毖》中，“毖”字在诗篇《小序》和正文的篇末重出：

吾用作毖再终，以寓命达听。（简 28）

芮良夫乃作毖再终。（《芮良夫毖·小序》）“作毖再终”句的文例与《尚书·酒诰》“典听朕毖”相类。整理者谓《芮良夫毖》乃“训诫之辞”，似即依王氏前述论断而定。

“时罔非乃载”句中，“罔”，《尔雅》释为“无”。“载”，意义当同《尚书·舜典》“有能奋庸熙帝之载”中“载”字，《孔传》释为“事也”，即国政之意^⑤。“时罔非乃载”一句点明了“视日”“视辰”的重要意义，即天时乃国事之准绳。总之，“昼女（汝）视日，夜女（汝）视辰，时罔非乃载”，全句的意思是君主以朝事授傅说，要求他依天时而行政令。

《周公之琴舞》“昼之才（载）视日，夜之才（载）视辰”，是成王所作“多士敬毖”中第四启的

诗句,属于“毖”的文体,也蕴含着诤教之意^⑥。第四启的“乱”曰:“遯其显思,皇天之功,昼之才视日,夜之才视辰。日入罪举不宁,是惟宅。”其中“日入罪举不宁,是惟宅”,谓当时刻查举不宁,使天下得安。显系成王对臣下的告诫之词,由此可推知“昼之才(载)视日,夜之才(载)视辰”的意义所在。

顺便指出,《周公之琴舞》的“元纳启”系《周颂·敬之》别本。有关《敬之》的内涵,我们曾经分析,其全篇可分为两个部分,前半言敬天,后半系时王自警戒慎之词^⑦。两相对照,可以对“视日”“视辰”意义有更为明晰的认识。

三、“视日”的两种含义及其历史文化背景

由以上论述可知,清华简《说命下》和《周公之琴舞》中所言“视日”“视辰”皆与国事相关,为君主诤教执政大臣之语。《说命下》中,傅说是商王朝的执政卿士。清华简《说命上》:“说来,自从事于殷,王用命说为公。”^{[1]122}《国语·楚语上》:“(武丁)得傅说以来,升以为公。”^{[8]503}《墨子·尚贤中》:“武丁得之,举以为三公,与接天下之政,治天下之民。”^{[9]509}由是可知,傅说身份尊贵,位于天子一人之下,其令行于邦君御事。《令方彝铭》曰:

王令周公:“子明保尹三事四方,受卿事寮。”……明公朝至于成周,遂舍三事令,累卿事寮,累诸尹,累里君,累百工,累诸侯、甸、男,舍四方令。(《殷周金文集成》9901)

李学勤先生指出,铭文中的周公“尹(治理)三事四方”,其身份正是执政之卿^⑧。铭文中的周公既“舍三事令”,复“舍四方令”,可知兼司王朝内外,政令所达,及于邦君、御事。这一身份,学者或称之为“首席执政大臣”^[10]。傅说之位与周公相仿。

周代中期以后,“视日”有用作对高级官员的尊称。据学者统计,现公布的楚简文献中,“视日”凡14见^⑨。如《上博简四·昭王毁室》:

卜命尹陈省为视日。(简3)^{[11]四,184}

又如《上博简七·君人者何必安哉》:

范戍曰:“君王有白玉三回而不爰,命为君王爰之,敢告于视日。”(乙本简1-2)^{[11]七,209}

吴晓懿先生认为,“视日应当是一种官员轮值的职司,疑类似于《左传》襄公二十五年:‘崔子称疾不视事’和《汉书·王尊传》:‘今太守视事已一月矣’中的‘视事’,是由某官兼任‘巡视’之职,……另外,视日应该与赵武灵王时曾设立的‘司日’一词接近,为当日之官,出纳王命”^[12]。李零以为“视日”是“当值官员的代称”^⑩。陈伟先生认为,“视日”似当对于楚高级官员的尊称,或竟借指楚王,具体所指因说话的场合而定^⑪。以上各家解释虽有小异,然共同指出了被称为“视日”者所具相当之身份地位。

秦汉之际,仍见“视日”作为重要的官职名称出现在文献中。《史记·陈涉世家》:“周文,陈之贤人也,尝为项燕军视日,事春申君,自言习兵,陈王与之将军印,西击秦。”^{[3]1954}

从语义学的角度来说,以上所言“视日”中的语素“日”,似为“日常”之意,与“视辰”对举的“视日”之义有所区别。但仔细考校,两者之间实有某些微妙的关联。简而言之,这种关联即古代天人合一的哲学观念及其在政治学上的体现。这一点,在汉代以后人们的观念中仍可觅得其踪。《史记·陈丞相世家》载孝文帝以国事问左丞相陈平及其对答曰:

孝文皇帝既益明习国家事,朝而问右丞相勃曰:“天下一岁决狱几何?”……“天下一岁钱谷出入几何?”……上亦问左丞相平。平曰:“有主者。”上曰:“主者谓谁?”平曰:“陛下即问决狱,责廷尉;问钱谷,责治粟内史。”上曰:“苟各有主者,而君所主者何事也?”平谢曰:“主臣!陛下不知其弩下,使待罪宰相。宰相者,上佐天子理阴阳,顺四时,下育万物之宜,外镇抚四夷诸侯,内亲附百姓,使卿大夫各得任其职焉。”^{[3]2061-2062}

上引文中,“理阴阳,顺四时”即是“视日”背后所

蕴含的意义。

清华简《周公之琴舞》和《说命下》所言之“视日”“视辰”，都包含了君主对执政之卿在哲学观念和政治观念上的要求，反映出殷周两代在天道观方面的传承关系。这提示我们重新考虑殷周之间有关“天”的观念。郭沫若认为，商代卜辞中“称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天，……凡是殷代的旧有典籍如果有对至上神称天的地方，都是不能信任的东西”^[13]。然而，从清华简《说命下》“视日”“视辰”的意义来看，在商代，王室的施政哲学中就包含着敬天保民的思想。王者观天象，不仅仅是要把握天道之变化，更重要的是时刻保持敬慎，统理天下。

司马迁在《史记·天官书》的赞语中说：“自初生民以来，世主曷尝不历日月星辰？及至五家、三代，绍而明之，内冠带，外夷狄，分中国为十有二州，仰则观象于天，俯则法类于地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理之。”^[3]¹³⁴²天人合一，固然是古代社会普遍的观念，而以此为理念统理天下，则是人君特有的职责所在。《周公之琴舞》中，成王言“昼之才(载)视日，夜之才(载)视辰”，其意即在于此。

古人认为“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”^[2]《礼记正义》，¹⁶⁴²强调了殷周二代在文化制度方面的差异。王国维《殷周制度论》说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷、周之际。”^[7]⁴⁵¹然而，先哲有言，启示我们殷周文化的传承延续。《论语》曰“周监于二代”，又言：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”^[2]《论语正义》，^{2463, 2467}从“视日”“视辰”的思想内涵来看，周人所继承的不仅是夏商两代的社会制度，而且继承了商人的哲学理念。

四、文献年代与殷周文化的历史传承

在即将结束本文的讨论时，我们还要谈一

下清华简《说命》与《周公之琴舞》的年代。有关《说命》的年代，李学勤先生曾有极为精彩的论证。他在《论清华简〈说命〉中的卜辞》一文中，指出《说命》中存在“失仲”以“正反对贞”占卜的卜辞。李学勤先生说：“我们要强调说明，正反对贞这种格式或规律，是在殷墟甲骨出土以后，经过学者反复研究才能得出的。从其他材料了解的古代占卜，并没有告诉我们这一点。由此看来，清华简《说命上》记录的失仲卜辞应该有所本。”李先生据此并联系失仲卜辞的其他内容进行分析，得出如下结论：“《说命》真正是包含着商代以下很难拟作的内涵。它和传世的《盘庚》等篇的价值，应该可以相提并论。”^[14]²⁴¹

以上李学勤先生所言，清华简《说命》与“传世的《盘庚》等篇的价值应该可以相提并论”，并不是一般性的学术判断，而是有着深刻的学术史的背景。大家都知道，自古史辨派兴起，疑古，特别是怀疑古书，是一个大的学术话题。但即如古史辨派的领袖人物顾颉刚先生，对《尚书》的《盘庚》篇也是信以为真的。顾氏之语见于《古史辨》第一册顾氏所著《论〈今文尚书〉著作时代书》^⑩。理解这一学术背景，即可由李先生此断语引申出如下结论：清华简《说命》篇传于殷商时代无疑。

至于《周公之琴》作于成王时期，本应无疑义。因其“元纳启”即第一章，系今本《诗经·周颂·敬之》别本，但有学者提出一些理由对此否认。比如，李守奎教授认为：“《周公之琴舞》周公与成王诗前面的序中出现的‘琴’，应当是战国时代重新组织编排所致。”^[15]实际上，正如李守奎教授本人所引《诗经》文例显示，在《周南·关雎》和《小雅·鹿鸣》等多篇公认春秋以前的《诗经》篇章中，都有“琴”的出现，这一事实无可辩驳地证明，“琴舞”一词的存在不能作为《周公之琴舞》年代的反证。总而言之，《清华简》“视日”“视辰”对举意义的探讨，对我们更好地从传承和发展的角度，理解殷周两代礼乐文化的关

系具有重要意义。

最后,我们还应该指出,传统《诗经》学对《周颂》的性质判为:“美盛德之形容,以其成功,告于神明者也。”^[2]《毛诗正义》,272由《周公之琴舞》“昼之才(载)视日,夜之才(载)视辰”之语,可知《周颂》所录,非仅此属,尚具有更为丰富的内涵,值得作进一步的深入探究。至于“视日”由行为而职事的演变之迹,是一个专门话题,本文就不具体展开了。

注释

- ①参见姚小鸥、李文慧:《〈周公之琴舞〉诸篇释名》,《中国诗歌研究》第十辑,社会科学文献出版社2014年版。
②参见李学勤:《谈淮阳平粮台纺轮“易卦”符号》,《光明日报》2007年4月12日。③司马迁:《史记》,中华书局1959年版,第1312页、1327页。④参见《尚书正义》,阮刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第126页。“王者正天文之器”中“王”原误“玉”,据阮校改。⑤参见《尚书正义》,阮刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第130页。⑥参见姚小鸥、高中华:《论清华简〈芮良夫毖〉的文体性质》,待刊。⑦参见姚小鸥:《诗经三颂与先秦礼乐文化的演变》,商务印书馆2019年版,第175页。⑧李学勤:《卿事寮、太史寮》,《缀古集》,上海古籍出版社1998年版。⑨参见张峰:《〈上博八〉考释三则》,《哈尔滨师范大学社会科学学报》2011年第6期。⑩李零:《视日、日书和叶书——三种简帛文献的区别和定名》,《文物》2008年第12期。⑪陈伟:《关于楚简“视日”的新推测》,《华学》第八辑,紫禁城出版社2006年版。⑫顾颉刚编著:《古史辨》第一册,上海古籍出版社

1982年版,第201页。

参考文献

- [1]清华大学出土文献研究与保护中心编.李学勤主编.清华大学藏战国竹简:三[M].北京:中西书局,2012.
[2]阮刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
[3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
[4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[5]刘文典.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989.
[6]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
[7]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959.
[8]徐元诰.国语集解:修订本[M].北京:中华书局,2002.
[9]孙诒让撰.孙启治点校.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
[10]杜勇.清华简《祭公》与西周三公之制[J].历史研究,2014(4):4-20+189.
[11]马承源主编.上海博物馆藏战国楚竹书:四[M].上海:上海古籍出版社,2004.
[12]吴晓懿.《上海博物馆藏战国楚竹书(四)》所见官名辑证[M]//简帛:第五辑.上海:上海古籍出版社,2010.
[13]郭沫若.先秦天道观之进展[M]//郭沫若集.北京:中国社会科学出版社,2005.
[14]李学勤.夏商周文明研究[M].北京:商务外印书馆,2015.
[15]李守奎.先秦文献中的琴瑟与《周公之琴舞》的成文时代[J].吉林大学社会科学学报,2014(1):11-19+171.

“Shi Ri”(视日)and“Shi Chen”(视辰)of Zhou Gong Zhi Qin Wu and Shuo Ming Xia Collected in Tsinghua Bamboo Slips and Inheritance of the View of Heaven in Shang and Zhou Dynasties

Yao Xiaou and Li Wenhui

Abstract: “Shi Ri”(视日)and“Shi Chen”(视辰)can be found in both Zhou gong zhi qin wu and Shuo ming xia collected in Tsinghua Bamboo Slips. This involves the relationship between heaven and personnel, which reflects people’s view of heaven in the pre-Qin period. Through the discussion of the significance of “Shi Ri” and “Shi Chen”, and the examination of the diachronic relationship between Zhou Gong Zhi Qin Wu and Shuo Ming Xia, it can be seen that the Shang and Zhou Dynasties had a very close inheritance relationship in terms of philosophical thought and political concept.

Key words: “Shi Ri”; “Shi Chen”; destiny; weather; decree

[责任编辑/李 齐]



新出秦简所见隶臣妾身份问题再探讨*

沈 刚

摘 要:从秦简资料看,隶臣妾与徒隶密切相关。徒有“众”“人众”之意,“隶”有附着之意。徒隶连称,可理解为依附于国家的徒众或给役者,有身份和劳作双重含义。隶臣妾亦可作如是观。隶臣妾和城旦舂虽同为刑徒,但和城旦舂不同的是,隶臣妾可以从事官府中的行政辅助工作,有更多的活动自由。从国家人口管理角度看,隶臣妾更偏向于自由人群体,有放免为庶人的机会。官府可以统一调配隶臣妾,隶臣妾不能私自为官府以外的个人和机构服务。他们可以由对应的劳动力替换,身份与居赀赎债相似。隶臣妾是依附于国家的特殊力役承担者。

关键词:秦简;隶臣妾;依附;力役

中图分类号:K233

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0115-09

在睡虎地秦墓竹简中,出现了关于隶臣妾的记载,其身份问题成为学界讨论重点之一。对此,李力先生以专著的形式做了非常详细的学术史梳理与评介^①。总体说来,这些讨论的出发点,还是纠结于隶臣妾的身份究竟是刑徒还是奴隶。这主要是因为睡虎地秦简中隶臣妾出现的语境,以及其时学术话语而导致可能的解释途径所致。如果以后见之明,可以看出这些讨论是构建在现代学术术语基础之上,以刑徒或奴隶等今人概念作为分析隶臣妾身份的出发点^②。如果还原到秦时的历史现场,这是否能够涵盖其全部特征也是个疑问。新世纪以来,秦代简牍公布增多,隶臣妾作为一个社会群体出现的频次增加,而且不止出现在法律文书中,在里耶秦简等档案文书中也有不少记述,为考察这一群体提供了另外的视角。所以近年来关于隶臣妾身份的研究又开始升温,并且也开始跳出刑徒与奴隶的二分模式,从其他角度来解

读^③。另一方面,新材料增多,横看成岭侧成峰,也为理解隶臣妾身份提供了多重可能。我们以近年公布的里耶秦简和岳麓书院藏秦简为主,兼及其他简牍材料,选择从国家敛取劳动力的角度审视隶臣妾这一群体。

一、“隶臣妾”与“徒隶”

在隶臣妾的先行研究中,已有学者从语词角度对隶臣妾的含义做过解读^④。我们从新出的秦代简牍中,梳理与隶臣妾相关的语词,重新审视隶臣妾的内涵。

隶臣妾具有官奴婢和刑徒两种特征,在秦代法律简中都能找出例证。臣妾是指奴隶,因而结合隶臣妾的身份,很自然可以推导出隶臣妾就是国家控制的官奴婢。在新出秦简中,也能看出其财产属性,比如在司寇曹和仓曹的统计中,均有“徒计”,和船、器物、马、牛、羊等并列^{[1] 164}。

收稿日期:2021-10-11

*基金项目:国家社会科学基金冷门绝学研究专项学术团队项目“秦至晋简牍所见地方行政史料汇编与研究”(20VJXT020)阶段性成果。

作者简介:沈刚,男,吉林大学古籍研究所教授(吉林长春 130012),主要从事秦汉史研究。

在仓课志中,徒隶的死亡、产子等增减情况也一并统计^{[1]169}。然而在有的场合,隶臣妾又与城旦舂等群体联系在一起,造成了其身份偏向于刑徒的一面。

在秦简中,徒隶是与隶臣妾关系密切的一个语词:

廿七年二月丙子朔庚寅,洞庭守礼谓县嗇夫卒史嘉、段(假)卒史谷、属尉。令曰:传送委输,必先悉行城旦舂、隶臣妾、居赀赎责(债);急事不可留,乃兴繇(徭)𠂔。今洞庭兵输内史及巴、南郡、苍梧,输甲兵当传者多节传之。必先悉行乘城卒、隶臣妾、城旦舂、鬼薪、白粲、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者𠂔。田时殴(也),不欲兴黔首。嘉、谷、尉各谨案所部县卒、徒隶、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者簿,有可令传甲兵,县弗令传之而兴黔首,兴黔首可省少弗省少而多兴者,辄劾移县,县亟以律令县论,当坐者言名决(决)泰守府,嘉、谷、尉在所县上书,嘉、谷、尉令人日夜端行。它如律令。16-5a^{[2]207}

从这枚简的前后文看,徒隶可以替换为隶臣妾和城旦舂,这已有多位学者指出。在《里耶秦简》第二卷中,也有这样的例子:

【廿】六年二月癸丑朔庚申,洞庭段(假)守高谓县丞:干藿及菅茅善用殴(也)。且烧草矣,以书到时,令乘城卒及徒隶、居赀赎责(债)勉多取、积之,必各足给县用复到干草……9-1861^{[3]374}

这条简文中,徒隶和乘城卒、居赀赎责(债)并列,是其下的一个群体,那么只有隶臣妾到城旦舂等。

但在另一些秦简中,徒隶又特指隶臣妾。比如为官府提供服务保障工作的吏仆、吏养,多由隶臣充任,《岳麓书院藏秦简》(肆):

●仓律曰:毋以隶妾为吏仆、养、官【守】府𠂔,隶臣少,不足以给仆、养,以居赀责(债)给之;及且令以隶妾为吏仆、养、官守府,有隶臣,辄伐(代)之𠂔,仓尉守府如故。^{[4]122-123}

这条材料明确指向由隶臣充当吏仆养,隶妾亦可充任,但非常态。隶臣妾是吏仆和吏养的主要来源。而且秦代法律中也明确排除了其他群体,《岳麓书院藏秦简》(肆):“徒隶𡔷(系)城旦

舂、居赀责(债)而敢为人仆、养、守官府及视臣史事若居隐除者,坐日六钱为盗𠂔。”^⑤这就从制度上排除了平民、司寇、城旦舂等充任仆、养的可能^[5]。也就是说,正常情况下,政府中承担吏仆、吏养工作的只有隶臣妾。里耶简中有:

廿一年后九月庚辰朔甲𠂔,……郤之:诸徒隶当为Ⅰ吏仆养者皆属仓……仓及卒长彭所Ⅱ署仓,非弗智(知)殴,盖……可(何)故不腾书?近所官Ⅲ𡔷(恒)曰上真书。状何……𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔Ⅳ。8-130+8-190+8-193^{[1]68}

简文中“诸徒隶当为吏仆养者皆属仓”,仓所管理的“徒”只有隶臣妾,那么这里的“徒隶”无疑仅指隶臣妾。结合上一条法律规定,也可以坐实这一点。也就是说,徒隶的内涵并不固定,但无论广义还是狭义,都包含隶臣妾。既然徒隶包括隶臣妾,并且有时也可以仅指代隶臣妾。那么,我们可以通过分析徒隶一词的内涵来看隶臣妾的身份。

首先,“徒”字的使用方法。在秦汉时代及以前的文献中,和徒隶相关的用法中,徒有“众”“人众”之意,如《汉书·食货志》“赋共车马兵甲士徒之役”颜师古注^{[6]1120}。《后汉书·仲长统传》“徒附万计”李贤注^{[7]1649}。亦有“给役”含义,《周礼·天官·序官》“徒百有二十人”贾公彦疏:“凡徒亦步行给役者。”^{[8]21}作为刑徒的含义,已晚至魏晋时代,《世说新语》:“刘道真尝为徒。”刘孝标注:“徒,罪役作者。”^{[9]29}在秦简中,徒出现的语境亦非专指刑徒,如“田徒当用大男子百五十八人。·今九十五人【当】𠂔9-1647”^{[3]342}中,田徒指大男子,那么其身份就并非隶臣妾、城旦舂等,徒就是服役的百姓:

廿五年九月己丑,将奔命校长周爰书:敦长买、什长嘉皆告曰:徒士五(伍)右里繇可,行到零阳庠溪桥亡,不智(知)𠂔𠂔Ⅰ繇可年可廿五岁,长可六尺八寸,赤色,多发,未产须,衣络袍一、络单胡衣一、操具弩二、丝弦四、矢二百、钜剑一、米一石𠂔Ⅱ8-439+8-519+8-537^{[1]149}

徒、士伍连称,则徒亦指平民,泛指徒众。

廿五年三月庚寅朔辛亥,仓衙敢言之:疏书吏、徒上事尉府Ⅰ者牒北(背),食皆尽三月,迁陵田能自食。谒告过所县,以县乡次续Ⅱ食如律。雨留不能投宿赀。当腾腾。来复传。敢言之。Ⅲ8-1517

令佐温。I 更戍士五城父阳翟执。II 更戍士五城父西中座。III 髀手。IV 8-1517 背^{[1]344-345}

简牍正面呈文中称吏、徒,背面明细中令佐温是吏,那么“更戍士五”就是其中的“徒”。又如:“繇(徭)律曰:岁兴繇(徭)徒,人为三尺券一,书其厚焉。节(即)发繇(徭),乡啬夫必身与典以券行之。”^{[4]149}“乡啬夫必身与典以券行之”,则“徭徒”身份是服徭役的黔首,徒是指普通民众。

由以上数例看,“徒”在秦简中并非天然指代刑徒,而是和古书中的徒众、给役者等含义吻合。不过,“徒”在秦简“作徒簿”简中,其含义似乎是指“刑徒”。如:

廿九年八月乙酉,库守悍作徒簿(簿)。8-686+8-973^{[1]203}

廿一年后九月庚辰朔壬寅,少内守敞作徒簿(簿)。8-2034^{[1]421}

廿二年十月己酉朔乙亥,司空守圉徒作簿。8-145+9-2294^{[10]204}

司空和仓是秦县诸官,分别管理城旦舂、鬼薪白粲与隶臣妾,这些人被派往其他诸官和属乡从事劳作,因此而形成的簿籍,称为作徒簿或徒作簿。这里的“徒”,自然可以从刑徒的角度理解。不过,考虑到前揭徒在秦简中可以做徒众讲,作徒理解成“进行劳作的徒众”,似亦不突兀。并且这些派遣出去的劳作者,也并不仅限于城旦舂、鬼薪白粲与隶臣妾,也有居赀赎债者:

廿年十二月乙卯,畜□□□作徒簿(簿)。□A I 受司空居赀一人。□A II 受仓隶妾三人。□A III □□□B I 【凡】□B II 【一人】□B III 8-199+8-688

十二月乙卯,畜官守丙敢言之:上。敢言□I 十二月乙卯水十一刻刻下一,佐贰以来。□II 8-199 背+8-688 背^{[1]111}

畜官接收的作徒中,就有“司空居赀”。说明即使作徒簿中,所言徒的范围也非通常意义的刑徒。

其次,我们再看“隶”字。隶的本意是附着。在先秦秦汉传世文献中,隶有时表示贱称。《左传》定公四年有“社稷之常隶也”,杜预注“隶,贱臣也”^{[11]1622}。在秦简中,隶单独表示人的身份,如:

隶大女子符容□8-2152^{[1]438}

□广隶小上造臣,黑色,长可六尺,年

十五岁,衣赀衣一。□9-142+9-337^{[3]75}

□东成户人不更已夏隶大女子瓦自言: □□ I □□以副从事。敢言之。I 吾手 II。 9-328^{[3]108}

这是户籍人口中所标识的身份为“隶”。《岳麓书院藏秦简》(叁)中记载的《识劫媿案》中载:“识故为沛隶,同居。沛以三岁时为识取(娶)妻;居一岁为识买室,贾(价)五千钱;分马一匹、稻田廿(二十)亩,异识。识从军,沛死。”^{[12]155}因为“隶”有爵位,以“大男”“大女”等身份标识称呼,无法等同于奴婢。这已为陈伟先生、南玉泉先生等指出^⑥。吴方基先生更是将上述诸简定义为“户隶”简,户隶是指民不“为户”者,将户籍依附于他户主名下,是为附籍^[13]。如果以作为私人身份的“隶”来理解“徒隶”之“隶”,可以认为是依附于国家的人口。秦简中徒隶有时与“居赀赎债”并称,如前引里耶简 16-5a“嘉、谷、尉各谨案所部县卒、徒隶、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者簿”。徒隶与居赀赎债等同样是从事转运委输的力役。但将二者区分,还是在于一为临时有期限,一为隶属于国家永久性的劳作者。因而徒隶连读,则似可以理解为依附于国家的徒众或给役者。徒隶组合,有身份和劳作的双重意义。前言徒隶可以指代隶臣妾,隶臣妾自然亦可作如是观,即隶属于国家的徒众。

最后,还有一个需要说明的问题。秦代的臣妾是指私家奴隶^⑦,陈伟先生更进一步指出,在始皇二十八年(前219年)八月至三十一年(前216年)十月或者三十二年(前215年)六月之间,臣妾改称奴婢^{[14]16}。那么隶臣妾也可能是官奴婢的身份。然而考虑到隶的身份并非奴隶,那么这种组合只是说明隶臣妾的官方属性。此外,表示私家奴隶身份的语词除了臣妾,还有奴妾、奴婢等:

人奴妾治(答)子,子以赀死,黥颜頰,畀主。■相与斗,交伤,皆论不殴(也)? 交论。^{[15]211-212}

匿罪人当赀二甲以上到赎死,室人存而年十八岁以上者,赀各一甲,其奴婢弗坐,典、田典(1966)(缺简)而舍之,皆赀一甲。^{[4]39}

上人奴答者,会七月廷。8-1379^{[1]318}

廿二年六月乙巳朔壬申,都乡守武爰书:高里士五(伍)武自言以大奴幸、甘多,

大婢言、言子益Ⅰ等,牝马一匹予子小男子产。典私占。初手。Ⅱ8-1443+8-1455

六月壬申,都乡守武敢言:上。敢言之。/初手。Ⅰ六月壬申日,佐初以来。/欣发。初手。Ⅱ8-1443背+8-1455背^{[1]326}

卅五年七月戊子朔己酉,都乡守沈爰书:高里士五(伍)广自言:谒以大奴良、完,小奴疇、饶,大婢阼、愿、多、□,Ⅰ禾稼、衣器、钱六万,尽以予子大女子阳里胡,凡十一物,同券齿。Ⅱ典弘占。Ⅲ 8-1554

七月戊子朔己酉,都乡守沈敢言之:上。敢言之。/□手。Ⅰ【七】月己酉日入,沈以来。□□。沈手。Ⅱ8-1554背^{[1]356-357}

上述表示私家奴隶含义的奴婢,所显示的更是其财产属性,与之相比,臣妾显示的是其人身依附属性,还无法完全涵盖现代学术意义上奴隶一词的内涵。隶也表示其依附性。因之,隶臣妾作为对私家奴隶的模拟,更看重其隶属于国家的一面。还原到当时的历史场景,不宜直接以官奴婢视之。

二、城旦舂与隶臣妾

秦和汉初城旦舂与隶臣妾表现出部分相似的特征,因而认为隶臣妾的身份是刑徒也不无道理^⑧。在秦简中,二者的确表现出一些相同的特质。比如前揭之作徒簿,都是刑徒管理机构向其他诸官派遣徒隶从事劳作。并且有时隶臣妾和城旦舂也从事同样的工作。比如里耶秦简中各乡为缴纳献赋而“捕羽”:

卅五年七月【戊子】朔壬辰,貳【春】□【敢】言之:赋羽有Ⅰ书。毋徒捕羽,谒令官亟□捕羽给赋。敢言Ⅱ之。/七月戊子朔丙申,迁陵守建下仓、司空:亟Ⅲ8-673+8-2002+9-1848+9-1897

遣。报之。传书。/歃手。/丙申旦,隶妾孙行。Ⅰ七月乙未日失(眚)【时,东】成小上造□以来。如意手。Ⅱ8-673背+8-2002背+9-1848背+9-1897背^{[3]369}

对于貳春乡的请求,“迁陵守建下仓、司空”,说明这里“徒”包括司空所辖之城旦舂和仓所辖之隶臣妾,他们都被要求帮助貳春乡捕羽,从事同一种劳作。又如从事织作:

廿七年十一月戊申朔甲戌,库守衷敢

言之:前言组用几(机),令司Ⅰ空为。司空言徒毋能为组几(机)者。今岁莫(暮)几(机)不成,谒令仓为,Ⅱ□□徒。腾尉。谒报。敢言之。Ⅲ 9-1408+9-2288

十一月乙亥,迁陵守丞敦狐告仓:以律令从事。报之。/莫邪手。/日入,走蒸Ⅰ行。Ⅱ

甲戌水下五亥(刻),佐朱以来。/莫邪半。朱手。Ⅲ9-1408背+9-2288背^{[3]301}

按校释者的意见,组为宽而薄的丝带,机即织机。司空掌管的城旦舂等没有会操作的人,故请求仓掌管的隶臣妾来帮助。

隶臣妾和城旦舂甚至使用同样的方法计算工作量,《睡虎地秦墓竹简·秦律十八种·工人程》:“隶臣、下吏、城旦与工从事者冬作,为矢程,赋之三日而当夏二日。”^{[15]102}不过,尽管隶臣妾和城旦舂从事相同的劳作,但并不等于二者身份相同,还应该看到他们在劳作方面的差异性。和城旦舂不同的是,隶臣妾还可以从事官府中的行政辅助工作,从秦简看,有以下几种:

其一,传书。

书一封,·迁陵丞印,诣启陵□。Ⅰ卅五年六月甲子,隶妾孙行。Ⅱ8-475+8-610^{[1]162}

卅年五月戊午朔辛巳,司空守敞敢言之:冗戍士五(伍)□Ⅰ归高成免衣用,当传。谒遣吏传。谒报。Ⅱ敢言之。Ⅲ8-666+8-2006

辛巳旦食时食时,隶臣殷行。武□8-666+8-2006背^{[1]197}

隶臣妾承担送信工作,反映了这个群体得到官府的信任,《睡虎地秦墓竹简·秦律十八种·行书》:“行传书、受书,必书其起及到日月夙莫(暮),以辄相报殿(也)。书有亡者,亟告官。隶臣妾老弱及不可诚仁者勿令。书廷辟有曰报,宜到不来者,追之。”^{[15]134}“隶臣妾老弱及不可诚仁者”是对传书者素质的要求,既包括身体素质,也有品德素养。因而,同样能够传书的还有居赀赎债^⑨,而作为惩罚性质的城旦舂就不能担当此任。

其二,吏仆与吏养、牢人等行政辅助工作。吏仆、吏养是为官吏提供服务的力役。所以充任者也需要是官府信任的人。

□□温与养隶臣获偕之蓬传,及告畜官

遣之书季有□ 8-1558

□急封此。8-1558 背^{[1]358}

□爰书:吏走使小隶臣适自□9-887^{[3]220}

走,校释者认为是“供奔走的仆夫差役”。也正因为仆、养多以隶臣充任,所以出现了工作分工与隶臣妾等固着在一起的“养隶臣”这类词汇。与此类似的还有“牢人隶臣”:“□□□【付】牢人大隶臣□□8-1855。”^{[1]400}隶臣可以做看守牢狱的工作。这和底层的胥吏有些相似。并且在一些律令中也的确体现出这种迹象。《岳麓书院藏秦简》(伍):“●令曰:南阳守言:兴(?)吏捕皐人,报日封诊及它诸(?)官□□□□者,皆令得与书史、隶臣、它所与捕吏徒。”^{[16]198}因为缺简,无法知晓这枚简的完整内容。但在现有部分中隶臣与书史并列,至少说明他们对案件的案验起到同样作用,相当于底层的胥吏。《睡虎地秦墓竹简·封诊式·出子》:“有(又)令隶妾数字者,诊甲前血出及痛状。……令令史某、隶臣某诊甲所诣子。”^{[15]293}此外,里耶秦简廩食内容简牒有一套固定的格式,其中参与者中有廩人,其身份常有隶妾。

其三,出现了专业工种的隶臣妾。与之相比,城旦舂则是普通的劳动力。最典型的专门化隶臣妾是工隶臣妾。岳麓简有:“●工隶臣妾及工当隶臣妾者亡,以六十钱计之,与盗同法,其自出殿(也),减罪一等。”^{[16]70}“工”或指有专门的手工技能^⑩,这类隶臣妾受到官府的格外关注:“隶臣有巧可以为工者,勿以为人仆、养。”^{[15]105}这些具有特殊技能的隶臣妾不能从事简单劳动。

以上所言劳作分工,隶臣妾和城旦舂虽然有相同的一面,但是这种相同点主要与性别、年龄等有关系。城旦和隶臣要承担重体力劳动,但这并不是他们所特有的,有时其他身份的人也要参与其中,比如田作:

廿八年正月辛丑朔丁未,貳春乡敬敢言之:从人城旦皆Ⅰ非智(知)筭田殿(也),当可作治县官府。谒尽令从人作官府Ⅱ及负土、佐甄,而尽遣故佐负土男子田,及乘城卒、诸Ⅲ黔首抵皐(罪)者皆智(知)筭田,谒上财(裁)自敦遣佐者,毋令官独Ⅳ9-22 遣田者。谒报。敢言之。Ⅰ今敬正月壬子受徒,弗报。Ⅱ壬子夕,佐黑以来。/除半。□手。Ⅲ9-22 背^{[3]33}

从熟悉特有的耕作筭田知识角度,甚至需要乘城卒和黔首抵罪者接替城旦舂来从事这一工作,更可说明这类工作与身份无关。然而,一些官府行政服务和辅助工作则不见城旦舂的身影,这是二者的区别所在,也以此分别出彼此身份的高下。即使从事同类工作,其分工也存在着差异,或是简单的力役,或是技术人员(工隶臣)。所以从这个角度,也不好将二者归为一类。

秦代隶臣妾与城旦舂的差异,还表现在隶臣妾有更多的活动自由。前言隶臣妾从事传书等行政辅助工作,即意味着已处于不受监管的状态。所以在秦代出现了“隶臣哀诣隶臣喜,告盗杀人”这样的事情,其原因就是隶臣妾有一定的自由空间和时间。在《亡律》中有针对隶臣妾逃亡的专门条文:诱隶臣、隶臣从诱以亡故塞徼外蛮夷,皆黥为城旦舂;亡徼中蛮夷,黥其诱者,以为城旦舂;亡县道,耐其诱者,以为隶臣^{[4]72}。正是因为隶臣有一定的行动自由,所以有逃亡机会,需要在逃亡法律中单独列出。在《岳麓书院藏秦简》(叁)案例四《芮盗卖公列地案》中,提到隶臣在市场交易经营场地的记录,尽管最后表明这不合法,但至少反映出在日常活动中,他们几乎同平民一样自由。

与此相对照,城旦舂则处于严密地监管之下,除了由司寇、隶臣妾带领外,其日常衣行也有严格的规定:

●司空律曰:城旦舂衣赤衣,冒赤毡,枸桷杖之[㊟]。诸当衣赤衣者,其衣物毋(无)小大及表里尽赤之,其衣裘者,赤其里,□仗,衣之。仗城旦勿将司,舂城旦出繇(徭)者,毋敢之市及留舍闾外,当行市中者,回,【勿行】。^{[4]123}

这些规定皆为限制城旦舂人身自由的措施,达到惩戒的目的。从国家对人口管理的角度,隶臣妾更偏向于自由人群体。如《岳麓书院藏秦简》(伍):“●令曰:诸军人、漕卒及黔首、司寇、隶臣妾有县官事不幸死,死所令县将吏劾(刻)其郡名檣及署送书,可以毋误失道回留。·卒令丙卅四。”^{[16]111}从死后待遇看,隶臣妾死后的处理方式比照戍卒或底层民众,政府还是将其视为替官府服务的人员。

与城旦舂更重要的区别是,隶臣妾尽管人身依附于国家,但还有放免为庶人的机会:

·隶臣捕道徼外来为间者一人,免为司寇,司寇为庶人。……廷卒乙廿一^{[16]126-127}

●隶臣捕道故徼外来诱而舍者一人,免为司寇,司寇为庶人。其捕数人者,以□^{[16]127}隶臣妾可以免为司寇,司寇有机会免为庶人,这样隶臣妾就有成为庶人的可能。除此以外,一些特殊的隶臣妾甚至可以直接放免为士伍。

佐弋隶臣、汤家臣,免为士五(伍),属佐弋而亡者,论之,比寺车府。内官、中官隶臣妾、白粲以巧及劳免为士五(伍)、庶人、工、工隶隐官而复属内官、中官者,其或亡(2085)□……□□论之,比寺车府。^{[4]41}

寺车府 ㄥ、少府、中府、中车府、泰官、御府、特库、私官隶臣,免为士五(伍)、隐官,及隶妾以巧及劳免为庶人。^{[4]49-50}

隶妾以巧、隶臣隶属特别的机构等原因得以免为士伍。如果居赀赎债偿还完政府的债务即可自由,那么隶臣妾的放免也可以认为是居赀赎债的特殊形式,身份上具有相似的一面。

即使在隶臣妾和城旦舂共同出现的场合,还能看出两者高下之别。比如隶臣妾和城旦舂分别归属仓和司空管理,但是隶臣妾系城旦舂则归属司空,如里耶秦简8-145有“隶妾壘(系)舂八人”^{[1]84},他们身份偏重于城旦舂的一面。

由上述可见,虽然隶臣妾同城旦舂一样,都是政府控制的劳动力,人身归政府支配,而且部分隶臣妾也来源于犯罪者。但是他们之间的差别也十分明显,除了论者已经揭示的管理机构、廩食方式差异外^[17],在劳作分工、待遇与出路方面有着根本不同。并且从来源来说,除了因犯罪而成为隶臣妾外,还有一部分是买卖而来,买卖自然无法视为处罚的理由。因而不能把其视为同城旦舂同类身份。至少在秦代不能把二者放到同一个序列中看待。换言之,还不好简单的将隶臣妾视为刑徒。

三、秦代国家视角中的隶臣妾

既然隶臣妾不能简单的定义为刑徒、奴隶,那么在国家眼中,这个群体存在的意义是什么?为了方便说明,我们再引用简16-5这段材料:

廿七年二月丙子朔庚寅,洞庭守礼谓县嗇夫卒史嘉、段(假)卒史谷、属尉。令

曰:传送委输,必先悉行城旦舂、隶臣妾、居赀赎责(债);急事不可留,乃兴繇(徭)ㄥ。今洞庭兵输内史及巴、南郡、苍梧,输甲兵当传者多节传之。必先悉行乘城卒、隶臣妾、城旦舂、鬼薪、白粲、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者ㄥ。田时毆(也),不欲兴黔首。嘉、谷、尉各谨案所部县卒、徒隶、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者簿,有可令传甲兵,县弗令传之而兴黔首,兴黔首可省少弗省少而多兴者,辄劾移县,县亟以律令具论,当坐者言名决(决)泰守府,嘉、谷、尉在所县上书,嘉、谷、尉令人日夜端行。它如律令。16-5a

这条材料中与本文主题有关的是几类运输兵器者的身份,分别是“乘城卒、隶臣妾、城旦舂、鬼薪、白粲、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者”,或简化为“县卒、徒隶、居赀赎责(债)、司寇、隐官、践更县者”,这里将不同身份的民众作为劳动力资源看待,身份不同,国家需要敛取的资源也有差异:城旦舂、隶臣妾、居赀赎责(债)是官府直接控制的劳动力,所以首当其冲被使用。具体到洞庭郡,又使用了服徭役的人口,即司寇、隐官、践更县者,在国家眼中,他们皆为可供驱使的劳动力,其存在的意义在于所能提供的劳动力价值。所以国家从身份及所提供劳动力价值的角度,与不同的群体建立了交换关系,比如廩食:

卅一年二月癸未朔己丑,启陵乡守尚敢言之:尚部启陵乡官及邑中,乡行Ⅰ官事,稟吏卒、徒隶及日食者,毋监令史。谒遣令史监,毋留Ⅱ当稟者。谒报,署主屠发。敢言之。□Ⅲ9-450

二月癸未朔【辛卯】,迁陵丞昌却之,令乡蜀(独)【行】□Ⅰ/气手Ⅰ。二月辛卯水十一刻刻下七,守府快行启陵乡。Ⅱ二月辛卯旦,史气以来。Ⅰ气发。最手。Ⅲ9-450背^{[3]126}

领取口粮的人口分成“稟吏卒、徒隶及日食者”,前两者由官府全额供给口粮,是因为吏卒为国家屯戍或服务,徒隶则是归属于国家的人口,其劳动成果也全部归属国家,因而都需要国家供给。从仓廩食类简看,日食者主要指居赀赎债这种身份,如里耶简8-1014:“□□出赀居赀士五(伍)巫南就路五月乙亥以尽辛巳七日食Ⅰ□

缺手。”^{[1]262}这种分别一方面是从身份着眼,另一方面还是与其为国家提供的劳动力价值有关。

从国家管理隶臣妾的角度,这个群体也可以被视为劳动力资源。具体从以下几个方面说明:

其一,国家统一调配隶臣妾资源。隶臣妾通常以县为单位进行管理,比如称某县隶臣妾^①。买徒隶也要以月度为单位上报。

廿二年九月甲戌朔朔日,迁陵守丞都敢□I以朔日上所买徒隶数守府。·问□II敢言之。□III 8-664+8-1053+8-2167

九月甲戌旦食时,邨人辰行。□8-664背+8-1053背+8-2167背^{[1]197}

因为城旦舂等身份是因罪所致,所以买来的徒隶是隶臣妾。但有时会出现隶臣妾数量不足的情况:迁陵隶臣员不备十五人(8-986)^{[1]257}。联系到买徒隶数上报郡,这大约也是要上报到郡,郡的管理至少体现在掌握数目。隶臣妾的指标、数量是由上级机构(至少是郡一级)统一配额,县没有自主权,只有使用权。从上计制度角度看,全国应该还有一个总账:

廿四年六月甲午朔乙卯,洞庭守礼谓迁陵丞: I 丞言徒隶不田,奏曰:司空厌等当坐,皆有它罪, II 8-755耐为司寇。有书,书壬手。令曰:吏仆、养、走、工、组 I 织、守府门、斲匠及它急事不可令田,六人予田徒 II 8-756四人。徒少及毋徒,簿(簿)移治虜御史,御史以均予。今迁陵 I 廿五年为县,廿九年田廿六年尽廿八年当田,司空厌等 II 8-757失弗令田。弗令田即有徒而弗令田且徒少不傅于 I 奏。及苍梧为郡九岁乃往岁田。厌失,当坐论。即 II 8-758如前书律令。/七月甲子朔癸酉,洞庭段(假)守 I 绎追迁陵。/歇手。·以沅阳印行事。 II 8-759^{[1]217}

简文中“徒少及毋徒,簿(簿)移治虜御史,御史以均予”,治虜御史应该为中央职官,因而包括隶臣妾在内的徒隶,秦廷有权统一调配。这样做的目的还是通过协调这些劳动力资源,提高劳动生产效率。

其二,隶臣妾不能私自为官府以外的个人和机构服务。

●禁毋敢为旁钱,为旁[钱]者,赏二甲而废。县官可以【为作务产钱者,免,为上

计如】律。徒隶挽粟以挽日之庸(佣)吏(事)收钱为取就(徇),不为旁钱。^{[16]138}

注释认为,旁钱是指旁入之钱,即其他收入^{[16]159}。而为官吏服务收取的钱,不在旁钱之列。在《岳麓书院藏秦简》(叁)中也的确有这样的实例:

●譌(潜)讯同归义状及邑里居处状,改(改)曰:隶臣,非归义。讯同:非归义,可(何)故? 同曰:为吏仆,内为人庸(佣)。^{[12]179}

隶臣妾私自为其他机构劳作,意味着秦代国有劳动力资源的流失,所以严厉禁止。

其三,隶臣妾和政府的关系与居赀赎债比较相似。

人奴婢,黔为城旦舂,主匿黔为城旦舂以下到耐罪,各与同法。^{[4]44}

繇(徭)律曰:委输传送,重车负日行六十里,空车八十里,徒行百里。其有□□□□□而□傅于计,令徒善攻闲车。食牛,牛掌(觥),将牛者不得券繇(徭)。尽兴隶臣妾、司寇、居赀赎责(债),县官□之□传输之,其急事,不可留毆(也),乃为兴繇(徭) L。^{[4]150-151}

居赀赎债是民与国家政府间关于债务的“折日而居”,是一种有偿劳役^②,反映了居赀赎债同国家之间是特定一段时期的债务债权关系。从这个角度理解,隶臣妾则是一种永久的债务与债权关系。黔首服役则是对国家的义务。隶臣妾的劳动价值可以计数,这一点也可比拟同居赀赎债:

十四年七月辛丑以来,诸居赀赎责(债)未备而去亡者,坐其未备钱数,与盗同法。其隶臣妾毆(也),有(又)以亡日减数,与盗同法。^{[4]60-61}

这也是两者身份同质性的一面。从劳动力价值来看,居赀赎责和隶臣妾一样。区别是前者逃亡按没有清欠完的债务计算,后者按逃亡天数的劳动力价值来折算,比照盗律处罚。计数标准在另一条律文中也有表现:“及诸当隶臣妾者亡,以日六钱计之,及司寇冗作及当践更者亡,皆以其当冗作及当践更日,日六钱计之,皆与盗同法。”^{[4]44}即隶臣妾的劳动价值同司寇冗作及践更者一样,都是日六钱,说明其等值。并且这一条简文还显示出,对逃亡者的处罚标准,隶臣妾、司寇冗作、践更这三类人可以归到一类。

其实就劳动类别来说,隶臣妾有时能够和居货赎债、司寇,甚至是黔首等相对身份较高的群体一致。

●繇(徭)律曰:毋敢傳(使)段(假)典居旬于官府;毋令士五(伍)为吏养、养马;毋令典、老行书;令居赏责(债)、司寇、隶臣妾行书。^{[4]119}
其四,隶臣妾可以由对应的劳动力替换。

百姓有母及同姓(生)为隶妾,非适(嫡)罪毆(也)而欲为冗边五岁,毋赏(偿)兴日,以免一人为庶人,许之。或赎恶(迁),欲入钱者,日八钱。^{[15]121-122}

隶臣欲以人丁粼者二人赎,许之。其老当免老、小高五尺以下及隶妾欲以丁粼者一人赎,许之。赎者皆以男子,以其赎为隶臣。女子操毆红及服者,不得赎。边县者,复数其县。^{[15]82}

说明从政府角度,替换的劳动力,只要不低于隶臣妾的劳动能力,就在其许可范围,以保证政府在劳动力价值方面不会受到损失。这也说明政府看重的是隶臣妾的劳动力价值。而对城旦舂则只能以从事苦役作为惩罚的手段。

秦简中对人口有这样的分类表述:

卅五年八月丁巳朔己未,启陵乡守狐敢言之:廷下令书曰取鲛鱼与Ⅰ山今卢(鲈)鱼献之。问津吏徒莫智(知)。·问智(知)此鱼具署Ⅱ物色,以书言。·问之启陵乡吏、黔首、官徒,莫智(知)。敢言之。·户Ⅲ曹 8-769

八月□□□卹人□以来。Ⅰ□发。狐手。Ⅱ 8-769 背^{[1]222}

这段话里,询问的人分成三类:吏、黔首、徒。从政权运转的角度看,这三者各有其责任:吏是国家秩序的维护者,黔首提供徭役和赋税,徒隶直接为国家提供免费的劳动力资源。从国家的角度,他们和民众之间也是财富的敛取关系,劳动人口包括卒、徒、民,以及其中的中间人口。国家和民众的关系是劳动力的索取,本质是对财富的索取:徒隶提供一生劳动力,居货赎责等提供部分劳动力。即使是黔首,也要部分承担国家义务,主要是提供徭役,另外还要以纳税、地租等形式贡献财富。城旦舂、鬼薪白粲、隶臣妾归属于徒隶的范畴,但隶臣妾也有特殊性,比如有一定自由活动的权力,

有自己的家庭,而且还有放免的机会,这或许是对民户中存在“隶”的模拟。除了承担与城旦舂等相同的苦役外,还负责送信、做吏之仆养之类的行政辅助工作。反映出其工作并非出于惩罚目的,只是和卒、黔首等从事相同工作的普通力役。隶臣妾兼具城旦舂和居货赎债等两方面特点,其原因与秦代对人们身份结构规定的复杂有关,在上述吏、黔首、徒隶三类中,还有一些中间身份,比如庶人^③,隐官、司寇等^④。在这种背景下,隶臣妾也就表现出其复杂性,用今人刑徒、官奴婢等概念总是难以完全涵盖隶臣妾的复杂状态。如果从官府的视角,将他们看成是依附于国家的特殊力役承担者大概没有问题。

注释

①李力:《“隶臣妾”身份再研究》,中国法制出版社2007年版。在此之前的相关成果不再介绍。②后来研究者注意到这一问题,如吕利说:“笔者以为‘奴隶’或‘刑徒’之类的称呼皆学者所加分析性概念而已。”吕利:《律简身份法考论:秦汉初期国家秩序中的身份》,法律出版社2011年版,第233页。③鹰取祐司将隶臣妾等身份纳入到爵制体系下观察,作为社会等级序列。鹰取祐司著、朱腾译:《秦汉时代的刑罚与爵制性身份序列》,载周东平、朱腾主编:《法律史译评》,北京大学出版社2013年版。孙闻博从秦代国家爵制、刑罚体系角度看待隶臣妾的身份。孙闻博:《秦及汉初的司寇与徒隶》,《中国史研究》2015年第3期。孙晓丹则认为隶臣妾在刑徒系统中是独立于城旦舂、鬼薪白粲与司寇、隐官之间的一个独立层级。孙晓丹:《秦及汉初刑徒社会身份问题探析》,《江苏社会科学》2017年第4期。④有隶臣、隶妾、隶、臣妾等不同的组合解释。李力:《“隶臣妾”身份再研究》,中国法制出版社2007年版,第303-327页。⑤陈松长主编《岳麓书院藏秦简》(肆),上海辞书出版社2015年版,第158页。此外还有:徒隶不足以给仆、养,以居货责(债)者给之,令出口,受钱毋过日八钱,过日八钱者,赏二甲,免。陈松长主编:《岳麓书院藏秦简》(肆),上海辞书出版社2015年版,第155页。应该也不包括城旦舂。⑥陈伟:《秦简牍校读及所见制度考察》第七章第二节《隶的身份特征》,武汉大学出版社2017年版,第172-177页;南玉泉:《从岳麓秦简识劫案看秦国的匿瞽罪及其乡里状况》,载中国政法大学法律古籍整理研究所编:《中国古代法律文献研究》(第十二辑),社会科学文献出版社2018年版。⑦睡虎地秦简中《法律答问》有:可(何)谓“家臯(罪)”?父子同居,杀伤父臣妾、畜产及盗之,父已死,或告,勿听,是胃(谓)“家臯(罪)”。……或捕告人奴妾盗百一十

钱,问主购之且公购?公购之之。见陈伟主编:《秦简牍合集·释文注释修订本(壹、贰)》,武汉大学出版社2016年版,第224、236页。⑧从秦汉简牍看,鬼薪白粲在秦和汉初的刑罚等序中表现出一些特殊性,因而一些学者认为它并不在从城旦舂到司寇这个刑罚序列中。如丁义娟认为,鬼薪白粲并非是与司寇、隶臣妾、城旦舂处于同一系列的普通的刑罚种类,是一种专门的优待刑,只适用于符合法定条件的特殊人群。丁义娟:《“鬼薪白粲”地位再认识》,载中国政法大学法律古籍整理研究所编:《中国古代法律文献研究》(第六辑)。故本节对鬼薪白粲不作对比和讨论。⑨如里耶简9-49,陈伟主编:《里耶秦简牍校释》(第二卷),武汉大学出版社2018年版,第53页。⑩整理者说:工隶臣妾及工当隶臣妾:具体含义不详。睡虎地秦简《秦律十八种·军爵律》:“工隶臣斩首及人为斩首以免者,皆令为工。其不完者,以为隐官工。”此处提及工隶臣,仅供参考。陈松长主编:《岳麓书院藏秦简》(伍),上海辞书出版社2017年版,第78页。⑪里耶秦简8-130+8-190+8-193有“旬阳隶臣”;《岳麓书院藏秦简》(叁)案例一一《得之强与弃妻奸案》中有“当阳隶臣”。⑫张金光:《秦制研究》第八章《居赀赎债制度》对居赀赎债内部的不同种类及待遇等有较为详细的阐述,本文从其说。张金光:《秦制研究》,上海古籍出版社2004年版,第553-567页。⑬王彦辉认为这是一个免除罪人、奴婢身份的一个阶层,和编户民不同,是一种身份歧视性概念。王彦辉:《论秦及汉初身份秩序中的“庶人”》,《历史研究》2018年第4期。⑭孙闻认为司寇可以单独立户,但课役不同百姓,在尉、狱等机构从役,不同于奴婢和编户。孙闻博:《秦及汉初的司寇与徒隶》,《中国史研究》2015年第3期。

参考文献

[1]陈伟.里耶秦简牍校释:第一卷[M].武汉:武汉大学

出版社,2012.

- [2]里耶秦简博物馆,出土文献与中国古代文明研究协同创新中心中国人民大学中心.里耶秦简博物馆藏秦简[M].上海:中西书局,2016.
- [3]陈伟.里耶秦简牍校释:第二卷[M].武汉:武汉大学出版社,2018.
- [4]陈松长.岳麓书院藏秦简:肆[M].上海:上海辞书出版社,2015.
- [5]沈刚.秦简中的“吏仆”与“吏养”[J].人文杂志,2016(1):73-77.
- [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [7]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [8]孙诒让.周礼正义[M].北京:中华书局,1987.
- [9]余嘉锡.世说新语笺疏[M].北京:中华书局,2007.
- [10]里耶秦简牍校释小组.新见里耶秦简牍资料选校:二[M]//武汉大学简帛研究中心.简帛:第十辑.上海:上海古籍出版社,2015.
- [11]杜预.春秋左传集解[M].上海:上海人民出版社,1977.
- [12]朱汉民,陈松长.岳麓书院藏秦简:叁[M].上海:上海辞书出版社,2013.
- [13]吴方基.里耶“户隶”简与秦及汉初附籍问题[J].中国史研究,2019(3):54-69.
- [14]陈伟.秦简牍校读及所见制度考察[M].武汉:武汉大学出版社,2017.
- [15]陈伟.秦简牍合集·释文注释修订本:壹、贰[M].武汉:武汉大学出版社,2016.
- [16]陈松长.岳麓书院藏秦简:伍[M].上海:上海辞书出版社,2017.
- [17]孙闻博.秦及汉初的司寇与徒隶[J].中国史研究,2015(3):73-96.

A Rediscussion on the Identity of Lichenqie Found in Newly Published Wooden Slips of Qin Dynasty

Shen Gang

Abstract: Based on the wooden slips of Qin Dynasty, we can find that Lichenqie and Tuli are closely related. “Tu” has the meaning of “many” “many people” and “Li” has the meaning of “attachment”. Therefore, Tuli can be understood as salves or corvee labors attached to the state, which not only shows their identity but also shows their nature of labor. It’s the same with Lichenqie. Although Lichenqie and Chengdenchong are both prisoners, they are different from each other. Lichenqie could engage in administrative auxiliary work in the government and have more freedom. From the point of national population management, Lichenqie are more inclined to freeman, and had the opportunity to be free totally. The official government could allocate Lichenqie uniformly, and they can not privately serve for the individuals and institutions outside the official government. They can be replaced by labors with same or higher ability to work, and their status are similar to them of Ju Zi Shu Zhai (people serve in government to repay their debts). Lichenqie are special corvee labors attached to the state.

Key words: wooden slips of Qin Dynasty; Lichenqie; attachment; corvee

[责任编辑/知 然]



由秦律中的“同父”原则看秦汉时期的亲属观念

赵心怡

摘要:出土岳麓秦简之秦律中可见“不同父者,不得相认为兄、姊、弟”的规定,一方面反映了秦代民间社会中存在大量依母系血缘确认兄弟姐妹的现象,另一方面也透露出统治者强调亲属观念中的“同父”原则。从社会习俗看,母系血缘上的重要性即使到了汉初,也仍有相当的影响力,然而在传世文献中“同父为兄弟”则更为常见,成为史家与儒者公认的正统亲属观,并进一步与宗亲观相联系,且这一观念的明确表述可上溯至先秦时期。因此,秦代法律对亲属关系中“同父”原则的强调既出于匡飭风俗的需要,也体现了对传统宗亲观的发扬与强化。

关键词:同父;同母;宗亲

中图分类号:K233;K234

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0124-05

近年刊布的《岳麓书院藏秦简(伍)》中有这样一条律文:“廿六年十二月戊寅以来,禁毋敢谓母之后夫段(假)父,不同父者,毋敢相仁(认)为兄、姊、弟。犯令者耐隶臣妾而毋得相为夫妻,相为夫妻及相与奸者,皆黥为城旦舂。”^{[1]39}该律令属于岳麓秦简中秦律令简的第二部分,开篇明言“廿六年十二月”,可知本条律文产生法律效力即具体施行的时间,当不会早于秦始皇二十六年(公元前221年)十二月。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇二十六年(公元前221年)“初并天下”^{[2]299},虽未提及具体月份,但十二月已是岁末,且尚未改元,故此时之法律可视为秦统一后颁行全国之法令。简文中的“假父”(整理者注为“后父”),语义不甚明晰。睡虎地秦简《法律答问》中亦有“假父”一词,整理者注为“义父”^{[3]202},《汉语大词典》亦将“假父”解释为“义父”,并引刘向《说苑》中嫪毐自言“吾乃皇帝假父也”为证,指“非本生之父而拜认为父者”。如此疏通后,律文或可作如下翻译:廿六年十二月戊寅以后,不得称母亲的后夫为假父,不同父之人不能

互相认为兄弟姐妹,犯令者耐为隶臣妾,且不得结为夫妻(此处结为夫妻的对象是犯令者还是不同父者暂不确定),若结为夫妻或行通奸之事,皆黥为城旦舂^①。

一、法禁恶俗:律文制定背景的考察

从法律颁行的社会基础与缘由来看,特定历史情境下的法令或多或少会折射出该时期的社会现实,法家言圣人立法的一个重要原则便是“因时而立”。《商君书锥指·更法》云:“治世不一道,便国不必法古。”^{[4]5}又在称述周文王、周武王的功绩时,赞其“当时而立法,因事而制礼”^{[4]4},即治国理政的一项原则便是根据当下的时代环境制定与之相应的政策措施。另一方面,“法”与“礼”有着根本的不同。汉初贾谊便论道:“夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后,是故法之所用易见,而礼之所为生难知也。”^{[5]2252}“礼”通过教化的形式将观念内化于心,而“法”则借助赏罚之明来应对具体的

收稿日期:2021-10-12

作者简介:赵心怡,女,北京师范大学历史学院博士研究生(北京 100875)。

行为。若就习俗论之,“礼”可将某些欲形成的风气禁于未发的状态,而“法”则通过绝灭现有的“恶俗”来实现其“禁已然”之功用。因此,不难推知,秦律中对亲属称谓进行界定与规范的缘由,便是当时民间社会中存在认母之后夫为“假父”以及“不同父者,相认为兄、姊、弟”的现象。

从这个角度来看,该条律文针对的社会现象可分为两类:一类是女子再嫁后,其与前夫所生的子女认母亲后夫为假父;另一类为女子再嫁后,其与前夫所生的子女与母之后夫组建的家庭中其他子女相认为兄、姊、弟。就前者而言,“认父”情境的特殊之处在于,女子再嫁后,其与前夫所生的子女可依据母亲的婚姻关系认定其“父”。自进入父系社会之后,父亲身份的认定便以父系血缘为准,而“民聚生群处,知母不知父”^{[6]1330}便成了对久远的“太古之世”的追述。《吕氏春秋》成书于战国末年^②,其书所载反映了时人对于社会演进的认知,此时已经认为“知母不知父”是仅存于远古时期的情况,又何会以会出现秦律中对“母之后夫”认为“父”进行禁绝的现象?因此,可以认定,民间社会的实际情况与律文所见的条令规定存在不合之处。

二、秦及汉初之基层社会重母系血缘再探

“不同父者,相认为兄、姊、弟”的情况,对女方与前夫的子女而言,与之不同父的对象又可分为两类:一类为女子再嫁后,与后夫所生的子女;一类是后夫与其前妻所生子女。因此这则律文针对的社会现象为母亲再嫁组建的家庭中,其子女在认定与己身同辈的家庭亲属时,只依母系血缘或母亲的婚姻关系为准。女子再嫁的情况在秦汉时期并不少见^③,而当时社会所见有关兄弟姐妹认定的实例也并非以父系血缘为唯一准则,即使并未结成正式的婚姻关系,同母异父的情况亦不在少数。如《史记·卫将军骠骑列传》云:“大将军卫青者,平阳人也。其父郑季,为吏,给事平阳侯家,与侯妾卫媼通,生青。青同母兄卫长子,而姊卫子夫自平阳公主家得幸天子,故冒姓为卫氏。字仲卿。长子更字长君。长君母号为卫媼。媼长女卫孺,次女少儿,次女即子夫。后子夫男弟步广皆冒

卫氏。”^{[2]3515}卫青因同母异父之姊卫子夫得幸天子而冒姓“卫氏”,足见母系血缘的重要性即使到了汉初,也仍有相当的影响力。不难看出,“同母”在这一时期的亲属观念中成为衡量亲疏远近的直接标准。对此,牟润孙先生则有较为精当的认识:“当夫西汉初年,刘氏帝室及其宗族外家实未尽脱民间本色。叔孙通所定者,仅为朝廷宗庙之仪注。朝谒时,高祖见群臣震恐肃敬,领略为皇帝之尊贵,即已踌躇满志,欣然自得,未遑更进一步,彻底接受儒家所提倡之古代典制,有以整饬其家人宗族,使之成为笃守礼教之贵族。”^{[7]50}从汉初皇室起自民间这一现象便可知当时基层社会中家庭内部对于母系血缘及亲属的重视。因此,不难推定,这一风俗亦当存于秦代社会。

三、秦汉时期的“同父为兄”观念

亲属称谓作为联结称呼人与被称者之间的语言符号,既是亲疏关系的反映,也体现了借之划分亲疏远近的思维与意识。冯汉冀指出:“决定称谓的构成的原则是语言学的和社会学的原则。从语言学来看,亲属称谓是按汉语的句法规则组成的;从社会学看,亲属称谓的语义是由其反映的亲属关系以及所处的语境来决定的。”^{[8]1}“父”“兄”“姊”“弟”一类,都属于核心称谓,即用于称呼与己身关系最为密切的亲属。岳麓秦简律文中提及称“假父”“兄”“姊”“弟”的对象及标准,反映了通过限制亲属称谓的适用范围来划分亲缘关系的意图,亦即操控决定称谓语义的“社会学原则”来实现某种特定亲属观念的确定与推行。就本条律文而言,突出的是“同父”认亲原则,即在血缘上同父才可以认定为兄弟姐妹。

“同父者为兄弟”这一说法也见于传世文献。《汉书·元帝纪》云:“除光禄大夫以下至郎中保父母同产之令。”^{[5]285-286}又《汉书·龚胜传》:“其上子若孙若同产、同产子一人。”^{[5]3083}《汉书·循吏传》:“坐同产有罪劾免。”^{[5]3627}颜师古注曰:“同产,谓兄弟也。”可见,西汉时期“兄弟”与“同产”同义。《汉书·元后传》载:“太后同产唯曼蚤卒,余毕侯矣。”^{[5]4018}张晏注曰:“同父则为同产,不必同母也。”^{[5]4018}故“同产”又指“同父”之人^④。因此,在汉代“同父”是为“兄弟”。

综上所述,无论是秦律还是汉代史籍,皆是以“同父”原则为认定“兄弟”的标准。可见,在这一时期的官方意识里,“同父”成为确定亲属范围的一个重要原则。

四、父兄同宗:先秦秦汉文献中的父系宗亲观念

汉代经学家不仅强调“同父”者之间亲属关系的特殊性,又进一步将“同父”原则扩展至“同姓”,强调同姓宗亲之间的亲近关系^⑤。值得注意的是,这一观念并非到了汉代才开始出现,先秦时期便有了类似的表述。《国语·晋语》所载司空季子所言“同姓为兄弟”便是一个很好的例证。这段史料历来为学者所重视,关于其解释也存在颇多争议。现将原文摘录如下:

司空季子曰:“同姓为兄弟。黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已,唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也;夷鼓,彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者,四母之子别为十二姓。凡黄帝之子,二十五宗,其得姓者十四人为十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僂、依,是也。唯青阳与仓林氏同于黄帝,故皆为姬姓。同德之难也如是。昔少典娶于有娇氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。异姓则异德,异德则异类,异类虽近,男女相及,以生民也。同姓则同德,同德则同心,同心则同志。同志虽远,男女不相及,畏黜敬也。黜则生怨,怨乱毓灾,灾毓灭姓。是故娶妻避其同姓,畏乱灾也。”^{[9]237}

关于这段记载,论争的焦点主要在于对文段前后表述不一致的解释,司空季子先是叙述了“其同姓者二人而已,唯青阳与夷鼓皆为己姓”,其后又说“唯青阳与仓林氏同于黄帝,故皆为姬姓”。因此,有学者认为,此为母系社会遗俗之反映,开篇提到的“同姓”即“同生”,指同母所生的兄弟^⑥。杨希枚先生以“仓林氏”“夷鼓”为同一人,以此与“得姓者十四人为十二姓”相合^⑦。从文本本身来看,后文所指的青阳与仓林氏同为姬姓是由于“得姓”,而

前文并没有交代青阳与夷鼓是通过何种方式实现同为“己姓”,因此简单地以从母姓或是母系血缘来解释则失之牵强^⑧。此外,己姓与姬姓当为两个不同的姓,文中在列举十二姓时区分明显,且多次提及分为十二姓,当不存在书写上的误差,若己姓指黄帝所得的姬姓,便不当再和姬姓同时出现在十二姓中。因此,对于这段材料的解读,应当从其他角度加以考虑。杜正胜、陈絜两位学者提出了从氏族演变的角度进行阐释,其视角值得借鉴^⑨。按照原文的叙述顺序,梳理可知:黄帝二十五子别为十二姓,青阳、夷鼓同为己姓(姓氏来源未知),十四子得姓,青阳、仓林氏得姬姓,二十五宗分为十二姓。《礼记》曰:“凡言大宗、小宗者皆谓同所出之兄弟所尊也”。大宗、小宗为西周实行宗法制后产生的概念,其共同之处在于对始祖的追认。吕思勉先生指出:“公子不得祢先君,因而别为一宗。为宗法之一义。始来在此国者,后世奉以为祖,为宗法之又一义。”^{[10]15}司空季子此处对“宗”这一概念的运用表明,通过黄帝二十五子得姓这一过程,宗亲观念得以强化,继而通过“同父姓”进一步推导出“同姓为兄弟”的说法^⑩。因此,先秦时期的“同姓为兄弟”与汉代重视兄弟伦理在同姓宗亲间的推及本质上若合符节,皆是通过“同父”这一原则实现对“兄弟”以及“宗”的认定,而后者又继承了秦律中出现的“同父为兄弟”的观念。可以看出,秦代的立法原则和更为传统久远的宗亲观念之间存在一致性。

事实上,宗亲观念可上溯至西周时期。谢维扬在研究周代家庭观念时指出,这一时期的姻亲在姓氏制度、亲属范围、丧服等级等方面地位均低于父系宗亲,对父系宗亲的推重又集中表现为“亲亲”“尊尊”观念的盛行。宗亲观念不仅包含父系直系宗亲,也将旁系宗亲囊括在内。《礼记》曰:“亲亲以三为五,以五为九,上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。”郑玄注云:“己上亲父,下亲子,三也。以父亲祖,以子亲孙,五也。以祖亲高祖,以孙亲玄孙,九也。杀,谓亲益疏者,服之则轻。”就礼的观念来看,在世系认定上以“父系”为准,由己身推之,与父之关系越远则丧服越轻。这种礼制与秦律的一致性在于,通过一定的标准将不属于“亲”的对象剔除在外,实际上是基于自然血缘关系对亲属范围的再划分。因此,此处的“法”与“礼”手段本质

上并无区别,皆是通过限制亲属范围来实现某种理念的渗透。具言之,这种理念的内涵在于对父系宗亲的重视,即以父系血缘来确定亲疏标准。

结 语

自商鞅变法推行分异政策以后,秦代民间社会小家庭的数量逐渐增多,但并未成为主流。在这一实态下,家庭内部确定亲属关系时存在相当数量偏重母系血缘的现象,而岳麓秦简中“不同父者,不得相认为兄、姊、弟”的律文恰是针对这一现象做出的规定。事实上,由于西周、春秋时期“礼不下庶人”的传统,对于父系原则的推重更多地表现为统治阶级和上层贵族的规范。至战国时代,各国变法迭起,不同阶层的流动更为迅速,在编户齐民的有效统治下,对基层社会的管理与控制得以实现。秦代重法,也使得其推重的父系宗亲观念以更为有效的方式传至民间。汉代经学家则进一步强调父系宗亲间的亲近关系,并将这一观念逐渐提炼和演绎而日渐理论化。

注释

①关于本条律文中“假父”的专题讨论,还可参看程博丽:《秦代妇女再嫁及相关问题研究——以岳麓秦简为中心的考察》,《简帛研究》2018年第1期;张以静:《秦汉“假父”称谓及“不同父者”间的关系试探——以〈岳麓书院藏秦简(伍)〉一则令文为中心》,《简帛研究》2019年第1期;杨振红:《〈岳麓书院藏秦简(伍)〉有关女子重组家庭的法令与嫪毐之乱》,《简牍学研究》第八辑。其中,与本文论题相关的张文和杨文均认为本条关于“假父”的律令或与嫪毐事件有关,但笔者认为,仅以皇室内部的变乱为基点来论定律令制定的原因,难以证实或证伪,因此本文更倾向于认定此条律文的制定,是出于对民间社会类似习俗的规范,其背后的思想动因或存在防范类似嫪毐事件的目的,但更多地与先秦秦汉时期一脉相承的父系宗亲观念相吻合,因此并不是偶然创制,详见后文论述。②此说法由清末学者孙星衍考证提出,他认为《吕氏春秋·序意》所言“维秦八年”应从秦庄襄王灭东周的第二年(公元前248年)起算,即实际时间当为秦始皇六年(公元前240年)。参看吕不韦撰,陈奇猷校释:《吕氏春秋新校释·附录》,上海古籍出版社2002年版,第1885页。③薛洪波通过《张家山汉简》中关于夫死继承的规定“其出为人妻若死,令以此代户”推知当时的民间社会此类现象应较为常

见。参看薛洪波:《秦汉家族法研究》,东北师范大学2012年博士学位论文。④论证“同产”为“同父”者的相关论文还可参看李亚光:《“同生”同产”考辨》,《东岳论丛》2019年第3期。而“同产”一词又可又见于《后汉书·明帝纪》,李贤注云:“同产子,同母兄弟也。”杨鸿年先生认同此注,并以秦律中“同居”关系以母系为主的律文证明“同产”应指“同母”兄弟姐妹。参看杨鸿年:《汉魏“同产”浅释》,《法学评论》1984年第1期。实际上,“同居”一词在出土秦汉律令简文中较为常见,学者或认为“同居”主要依据是否“同财”来判定,如贾丽英:《秦汉律简“同居”考论》,《石家庄学院学报》2013年第2期;或认为“同居”主要强调“同户籍”,并非一定“同财”,如王辉:《汉律中“同居”及相关问题考订》,《甘肃联合大学学报》(社会科学版)2012年第1期。综上分析来看,判定“同居”的条件主要是“同籍”或“同财”,与是否以母系血缘为准没有太大关系。因此,若据此论证“同产”之义,则论据不够充分。另一方面,“同产”除了作为连坐对象出现于刑律律文之中外,也多见于与继承有关的法令,当用来指代连坐对象的成员时,多与“父母”“妻子”等连称,难以辨清其具体所指,故可从继承法的相关规定出发考察其含义。如张家山汉简《二年律令·置后律》:“同产相为后,先以同居,毋同居乃以不同居者,皆先以长者。其或异母,虽长,先以同母者。”参看张家山二四七号汉墓竹简整理小组编:《张家山汉墓竹简[二四七号墓](释文修订本)》,文物出版社2006年版,第60页。从此条律文可以看出,“同产”和“同居”是两个维度的概念,分别从亲属关系和生活状态的维度划定继承者的地位,这也与本文中所指通过亲属称谓来划分亲疏远近的语境相符合。⑤关于宗亲的概念,《汉语大词典》解释为“同宗亲属”。谢维扬参考摩尔根的叙述后指出,可以通过世系认可的亲属为宗亲,周代文献中便是以父方亲属为宗亲,母方亲属为姻亲。此说较为准确。参看谢维扬:《周代家庭形态》,中国社会科学出版社1990年版,第28-29页;〔美〕路易斯·亨利·摩尔根著,杨东莼、马雍、马巨译:《古代社会》,商务印书馆1977年版,第405页。而《史记·五宗世家》云:“同母者为宗也”。参看司马迁:《史记》,中华书局2013年版,第2533页;杨希枚、牟润孙等认为此为汉初母系遗俗尚存,故《史记》载之。参看杨希枚:《先秦文化史论集》,中国社会科学出版社1995年版,第54页;牟润孙:《注史斋丛稿》,中华书局1987年版,第55页。事实上,汉代强调“同母”原则亦常见于史书,如《史记·卫将军骠骑列传》:“上闻,乃召青为建章监,侍中,及同母昆弟贵。”便是表明在同父兄弟中“同母”者之地位更尊。因此,“宗亲”概念指同母者或可视为同父情形下对“同母”原则的推重,是官方意识形态中仍

以是否“同父”为亲属观念确定的根本标准。参看司马迁:《史记》,中华书局2013年版,第3517页。⑥钱宗范先生则认为二十五子只有十二姓当是由于除青阳和仓林氏之外,黄帝其他子都归入了母方氏族,故从母姓,而从父姓的情形则标志着父系制的确立。参看钱宗范:《周代宗法制度研究》,广西师范大学出版社1989年版,第49页。雁侠先生的观点与之类似,认为这一记载实际反映的是母系社会向父系社会演进过程中的过渡阶段,故而既存在从母姓也存在从父姓的情况。参看雁侠:《中国早期姓氏制度研究》,天津古籍出版社1996年版,第87页。⑦杨希枚认为,“己姓”的“己”为“自己”之意,并以此推断青阳与夷鼓皆是与黄帝同姓,故夷鼓与仓林氏当为同一人。参看杨希枚:《国语黄帝二十五子得姓传说的分析(上篇)》,台湾:《“中研院”历史语言研究所集刊》第34本。⑧徐复观也认为此段材料中提到的姓氏来源并非通过简单的得母姓或得父姓可以解释,他认为远古时的姓氏作为部落的符号,由其统治者所领。参看徐复观:《两汉思想史》第一卷,华东师范大学出版社2001年版,第179页。⑨杜正胜认为“姓”最初是作为区分异族的标识,是统治阶层的专利。参看杜正胜:《周代封建制度的社会结构——封建与宗法(下篇)》,台湾:《“中研院”历史语言研究所集刊》第50本;后来在这一看法基础上,他进一步指出,得“姓”的基础在于“德”,同德才可同姓。参看杜正胜:《编户齐民——传统政治社会结构之形成》,联经出版事业公司1990年版,第190页。陈絮指出,随着氏族的分化,黄帝

的姬姓由其后代的某一支所继承,而其余氏族则通过其他途径获得新的氏族名号,亦即姓。参看陈絮:《商周姓氏制度研究》,商务印书馆2007年版,第30-31页。⑩司空季子前后叙述用语的差异值得注意,先说“二十五子”后称“二十五宗”。“宗”的概念为后起,反映了叙述者有意将其与早期传说中“与父同姓”的现象相联系。这里的“姬姓”虽无法确定是否源于对父姓的继承,但可以确认的是,青阳与仓林氏二人兄弟的认定是通过“同姓且同父姓”这一条件实现的。

参考文献

- [1]陈松长主编.岳麓书院藏秦简:伍[M].上海:上海辞书出版社,2017.
- [2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.
- [3]陈伟主编.秦简牍合集:壹——睡虎地秦墓简牍[M].武汉:武汉大学出版社,2014.
- [4]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
- [5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [6]吕不韦.陈奇猷校释.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [7]牟润孙.注史斋丛稿[M].北京:中华书局,1987.
- [8]冯汉冀.中国亲属称谓指南[M].徐志诚,译.上海:上海文艺出版社,1989.
- [9]左丘明.韦昭注.胡文波校点.国语[M].上海:上海古籍出版社,2015.
- [10]吕思勉.中国宗族制度小史[M].北京:知识产权出版社,2018.

Kinship Notions in Qin and Han Dynasties: According to “Born of the Same Father” Principle in Qin Statute

Zhao Xinyi

Abstract: One of the Yuelu Qin statutes stipulates that “(people) not born of the same father cannot recognize each other as elder brother, elder sister and younger brother”, which on the one hand reveals the factual priority of maternal blood relationships in determining siblings in folk society, on the other hand, it also implies the emperor’s emphasis on “born of the same father” principle among kinship conceptions. As social customs, the importance of “maternal blood” was still influential in early Han times. However, “of the same paternal blood are brothers” was more frequently mentioned in transmitted texts, which was set as orthodoxy by historians and Confucian scholars, this was further connected with “kinship of a lineage(Zongqin)” notion, and the latter one can be dated back to Pre-Qin texts. Therefore, the accentuation of “born of the same father” principle was aimed to manage the customs, it also reflects a promotion and emphasis on traditional “Zongqin” ideas.

Key words: paternal; maternal; kinship of a lineage

[责任编辑/晨 潇]