

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2022年第5期(第10卷,总第59期)

2013年2月创刊(双月刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排序)

刘庆柱 刘跃进 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 娟 李同新 李振宏 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 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·文明探源·

论三星堆文明与金沙文明的关系	朱乃诚/5
太康居斟寻事件与后羿代夏遗存的确认	张国硕/12
夏代有无之争的背后:历史观古今之变的考察	陈立柱/21

·思想文化·

源于“天道”的政治合法性:中国古代政治伦理特性	李建华 江梓豪/33
悟性认识之探说	吴灿新/40

·中原论坛·

西周中后期土地关系变化的再认识	杜 勇 李玲玲/48
“婚姻以时”:儒家婚礼诠释中的婚龄和婚期问题覆议	王国雨/54

·当代文化·

新媒体时代中华传统艺术传播模式探析	周 星 任晟姝/64
网络意识形态安全与文化建设初探	王政翔/71

主管主办	河南省社会科学院	邮 编	451464
社长/主编	李 娟	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	河南省郑州市郑东新区恭秀路16号	印 刷	河南瑞之光印刷股份有限公司
		出版日期	2022年10月15日

目 录

·宋文化研究·

论宋宁宗朝科举制度之演变····· 诸葛忆兵/76

张栻仁内涵的四层美学逻辑····· 李长泰/85

·文献研究·

古文字视野下的《说文解字》····· 李守奎/92

《归藏》殷易说新证及篇名释义 ····· 张树国/103

·文学与文化·

驿路唐诗边域书写中的中原中心叙事 ····· 吴淑玲/113

民俗视野与审美情趣:论宋元小说话本的民俗书写····· 梅东伟/122

·本刊声明· 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中国科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,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 * 2022-10

国内订阅 全国各地邮局
国内发行 河南省邮政发行局
邮发代号 36-15
发行范围 国内外公开发行

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
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C
定 价 10.00 元

The Central Plains Culture Research

No. 5, 2022

Main Contents

On the Relationship between Sanxingdui Civilization and Jinsha Civilization	Zhu Naicheng/5
The Confirmation of the Remains of the Taikang Settled in Zhenxun and the Houyi Replaced the Xia Dynasty	Zhang Guoshuo/12
Behind the Dispute over the Existence of the Xia Dynasty: An Investigation of the Changes in the View of History from Ancient to Modern Times	Chen Lizhu/21
Political Legitimacy Derived from the “Way of Heaven”: The Character of Political Ethics in Ancient China	Li Jianhua and Jiang Zihao/33
A Probe into Savvy Understanding	Wu Canxin/40
Rethinking the Change of Land Relation in the Middle and Late Western Zhou Dynasty	Du Yong and Li Lingling/48
Marrying in Time: On Marriage Age and Marriage Date in Confucian Interpretation of Wedding	Wang Guoyu/54
An Analysis of the Communication Model of Traditional Chinese Art in the Era of New Media	Zhou Xing and Ren Shengshu/64
An Analysis of Network Ideological Security and Cultural Construction	Wang Zheng xiang/71
Decay of the Imperial Examination System during the Reign of Emperor Ningzong in the Song Dynasty	Zhuge Yibing/76
Four Levels Aesthetic Logic of Ren’s Connotation of Zhang Shi	Li Changtai/85
<i>Shuo Wen Jie Zi</i> in the Perspective of Ancient Chinese Characters	Li Shoukui/92
The Explanation of the Resource and Each Piece Theme of <i>Gui-Cang</i> of Shang Dynasty ...	Zhang Shuguo/103
The Central Plains Centralism in the Frontier Writing of Tang Dynasty Post Road Poetry	Wu Shuling/113
Folklore Vision and Aesthetic Taste: On the Folklore Writing of Song and Yuan Story-Teller’s Scripts Novels	Mei Dongwei/122



论三星堆文明与金沙文明的关系

朱乃诚

摘要:三星堆文明的年代大致在商王朝时期,金沙文明的年代大致在西周时期。三星堆文明与金沙文明是前后承袭的发展关系。其时间上的分界点,大致相当于中原地区的商周之交。在金器方面,金沙文明承袭了三星堆文明的传统而又有所发展;在青铜器方面,金沙文明与三星堆文明之间既存在着前后承传关系,又有着鲜明的前后发展的段落差距;在玉器方面,金沙文明与三星堆文明有着相同的文化特征,但最为精致的玉器却保存在金沙祭祀区而不见于三星堆器物坑。以上现象,尤其是最为精致的玉器保存在金沙祭祀区的现象,体现出三星堆文明的核心即王室转移至金沙地区,成为金沙文明继承三星堆文明的重要实证。三星堆文明向金沙文明的转移,可能与商周更替这一宏观上的重大历史事件有关。三星堆大型器物坑与金沙祭祀区等重大考古发现,以充分的实物资料描绘了一幅古蜀文明在成都平原地区跌宕起伏、波澜壮阔的历史发展画卷。

关键词:三星堆;金沙;玉器;金器;青铜器

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0005-07

三星堆文明与金沙文明是分别于1986年和2001年发现确认的我国西南地区两个最为重要的早期青铜文明。其充分展示了成都平原辉煌夺目的方国文明所取得的巨大成就,也是我们探索古蜀文明最为重要的资料。2020年9月以来,三星堆遗址再次发掘清理的6个大型器物坑及新出土的一批形制新颖、器型硕大的精美文物,进一步充实了三星堆文明的内涵。

对于三星堆文明与金沙文明之间关系的问题,自2001年金沙遗址取得重大发现后就引起了学术界的广泛关注和热烈讨论。然而,由于学界对金沙文明的代表性文化遗存及年代尚未进行深入分析,故两者间的关系未能明确。本文在以往发现与研究的基础上,结合三星堆遗址的新发现及新公布的金沙遗址发掘成果,进一步探讨三星堆文明与金沙文明的关系^①。

一、三星堆文明的代表性文化遗存与年代

(一)三星堆文明的代表性文化遗存

三星堆文明的代表性文化遗存,主要见于四川省广汉市三星堆遗址第二期至第四期早段的一批高层次文化遗存,梳理如下。

一是1929年在三星堆遗址月亮湾燕家院子发现的器物坑及三四百件玉石器^[1,2]。二是1976年在三星堆遗址附近广汉高骈乡机制砖瓦厂发现的一座器物坑,以及镶嵌绿松石的铜牌饰和玉戚、玉刀等几件玉器^[3]。三是1986年在三星堆遗址三星堆台地发现的两座大型器物坑及1200多件金器、青铜器、玉器,还有一大批石器、陶器,以及79根象牙和4700多枚海贝^[4]23, 60, 61, 150, 158, 162, 352, 354, 413, 419。四是1987年在三星堆遗址东北部仓包包发现的

收稿日期:2022-06-12

作者简介:朱乃诚,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),中华炎黄文化研究会史前文化研究分会会长,主要从事中国新石器时代考古、中国文明起源与形成研究。

一座器物坑及3件铜牌饰、10件玉器和25件石器^[5]。五是1998年在三星堆遗址西侧仁胜村墓地发掘清理的17座墓葬和66件玉器、石器、陶器等随葬品^[6],以及2019年再次发掘清理的8座墓葬及玉器、骨环等一批随葬品^[7]。六是1989年—2017年发现的三星堆遗址大城城墙及仓包包小城城墙等城址遗迹^②。七是在2005年和2012年于三星堆遗址西北部青关山台地二级台面南部,发掘揭露的一座面积逾1000平方米的大型红烧土建筑基址^[8]。八是2020年9月以来再次发掘三星堆遗址三星堆台地,新发现的6座大型器物坑,其已经出土13000多件珍贵文物,包括金器、青铜器、玉器、丝织品残件、漆器残件、大石磬等,还有550多根象牙和一批海贝,其中不乏新颖器物^③。以上这些高层次文化遗存的发现,让我们确认了三星堆文明,体现了三星堆文明最主要的文化特征。

(二)三星堆文明的年代

三星堆文明的年代,是指三星堆遗址作为三星堆文明都城发挥作用的年代。上述这些高层次文化遗存是确认三星堆文明年代的主要依据:它们最初出现的时间,体现了三星堆遗址作为三星堆文明的方国都城开始发挥作用;而它们最后在三星堆遗址被毁弃或被掩埋的时间,则显示了三星堆遗址作为都城的作用已经丧失。所以,通过分析这些高层次文化遗存在三星堆遗址最初出现的年代和最后被毁弃或被掩埋的年代,可以确定三星堆文明的形成年代与结束年代,从而明确三星堆文明的年代。

1.三星堆文明的形成年代

笔者曾分析,上述这些高层次文化遗存在三星堆遗址最初出现的年代属三星堆遗址二期,具体年代大致在公元前1600年—公元前1500年,据此确定三星堆文明的形成年代在公元前1600年—公元前1500年之间^[9]。

2.三星堆文明的结束年代

关于以上这些高层次文化遗存在三星堆遗址最后被毁弃或被掩埋的年代,分析如下。

仁胜村墓地有随葬品的25座墓葬属三星堆遗址二期,其年代下限在公元前1500年前后。三星堆大城城墙始建于三星堆遗址二

期,局部地段始建于三星堆三期晚段并且可能延续使用至三星堆遗址四期^[10]。大城城墙局部地段在三星堆遗址四期还在使用,其体现出的究竟是三星堆遗址作为方国都城在继续发挥作用,还是三星堆遗址丧失方国都城作用之后作为旧都的大邑或采邑在继续使用,目前无从判断。仓包包小城属三星堆遗址三期^[11]。青关山F1大型建筑基址的年代尚不能准确界定,目前只是将其年代下限初步定在西周晚期至春秋中期之前^[8]。三星堆遗址各地点发现的器物坑中出土的年代最晚的遗物属商代晚期或商末,表明这些器物坑的年代,即坑中文物的掩埋年代都是在商代晚期或是在商末^[9]。

上述简略分析表明,埋入大量精美物品的各种器物坑的最后掩埋年代,可以作为判断三星堆遗址已经丧失方国都城作用的依据。根据已公布的资料,可以对三星堆遗址各种器物坑最晚掩埋年代做进一步分析的,主要是新发掘的三星堆台地的6座大型器物坑及碳十四测年数据。

已经正式公布的三星堆台地四号器物坑的碳十四年代研究成果表明,6个碳十四年代数据,经过贝叶斯统计树轮校正计算得到其埋藏年代,有95.4%的概率落在距今3148年—2966年时间范围之内,有68.3%的概率落在距今3072年—3003年的时间范围内^[12]。如果使用可信度为95.4%的年代数据,年代跨度达182年,如果使用可信度为68.3%的年代数据,年代跨度为69年。

从传统观念来看,碳十四测年数据95.4%的可信度显然要比68.3%的可信度更为稳妥,因为年代跨度越大,越容易覆盖事件发生的实际年代。然而,四号器物坑的掩埋行为在时间概念上是极为短促的,或许在某一年的某一天或某几天,并不像一处遗址或一个建筑物那样可以使用很长一段时间而有较大的时间跨度。即使是8个大型器物坑,也不可能是在年代跨度长达69年内先后埋入的,更不可能是在年代跨度长达182年内先后埋入的。笔者以为使用年代跨度较小的数据比年代跨度较大的数据,更有利于判断时间跨度

极短的四号器物坑的掩埋年代。所以,可信度为68.3%的测年数据即距今3072年—3003年,可能是更为准确地判断四号器物坑掩埋年代的依据。如果四号器物坑是8座大型器物坑中最后一批被掩埋的,那么这个测年数据也是判断三星堆台地8座大型器物坑最后被掩埋年代的依据。

三星堆文明应是在三星堆台地8座大型器物坑被掩埋之后结束的。据以上分析,可以推定三星堆文明的结束年代在距今3072年—3003年,即公元前1122年—公元前1053年,大致在商末周初^④。

3. 三星堆文明的年代

三星堆文明的形成年代在公元前1600年—公元前1500年之间,结束年代在公元前1122年—公元前1053年之间,由此可以得出三星堆文明的年代大致在公元前1600年—公元前1500年至公元前1122年—公元前1053年之间,前后经历了大约500年的时间。这显示三星堆文明的存续时间大致相当于中原地区的商王朝时期。

二、金沙文明的代表性文化遗存与年代

(一) 金沙文明的代表性文化遗存

金沙文明的代表性文化遗存,目前所见主要是四川省成都市金沙遗址发现的一批高层次文化遗存,梳理如下。

一是1999年—2000年在金沙遗址摸底河以北黄忠村“三和花园”地点发现的、总面积在2000平方米以上的一组大型建筑基址,由5座房址组成。其中最大的1座房址(F6)位于北部,为东西走向的长条形,宽8米、长约54.8米,已经揭露的部分为5个开间,面积约430平方米^[13]。其年代,发掘者推测可能在商代晚期至西周早期^[14]4。

二是2001年在金沙遗址摸底河以南金沙村“梅苑”地点东北部发现的祭祀区及集中分布的数十处高规格祭祀遗存。当时发现的20余处祭祀遗迹,有长方形坑、不规则形坑和平面掩埋等,清理出金器、铜器、玉器、石器、陶器等器物1400余件,年代推定在商晚期至春秋早期^[15]。后又

依据新发现的遗迹现象,在祭祀区分出60余处与祭祀有关的遗迹,累计出土了近5000件文物,有金器、玉器、石器、漆木器、骨器及数千件陶器等礼仪性用器,以及大量的象牙、卜骨、野猪獠牙、鹿角等^[14]4-5。截至2017年,考古工作者对金沙祭祀区进行了3次较大规模的发掘,累计发掘面积5895平方米,大致明确了祭祀区的范围,其东西长约125米,南北宽约90米,面积约11250平方米,揭露各类不同形式的祭祀遗存65处,灰坑33个,并认为金沙祭祀区祭祀遗存的年代从商代早期至春秋中期,其中商代晚期至西周时期最为繁盛^[16]39。

这两方面高层次文化遗存的发现,在考古学上确认了金沙文明,体现了金沙文明最主要的特色。其中金沙祭祀区遗存是反映金沙文明存在的最主要证据。

(二) 金沙文明的年代

金沙文明的年代,是指金沙遗址作为金沙文明这一方国的都城发挥作用的年代。上述两方面的高层次文化遗存的年代是确认金沙文明年代的主要依据。但是,目前公布的资料仍存在一些局限性,对其年代只能做一个大致的推测或推定。

金沙“三和花园”大型建筑基址的年代,目前被推测为商代晚期至西周早期。而金沙祭祀区的年代,先后产生了两种认识,起初认为是在商晚期至春秋前期;之后认为是在商代早期至春秋中期,并以商代晚期至西周时期最为繁盛。现在看来,还可以做进一步的分析。

金沙祭祀区的那些长方形坑、不规则形坑大都没有发现开口层位。虽然出土的一些被用作祭祀活动的器物的年代(即制作年代)集中在商代晚期和商代早期甚至是商代以前,但是不能据此认定在金沙祭祀区举行祭祀活动的年代。举行祭祀活动的年代需要依据使用这批重要器物进行祭祀活动并进行掩埋的年代来确定。但是目前的发现对于判定这方面的问题有一定的缺陷。如果依据金沙祭祀区的许多重要器物出自西周文化层中这一现象^[13, 17],推测其祭祀活动以及掩埋这批重要器物的遗迹单位开口层位的年代,可能不会早于西周。此外,

据推测的“三和花园”大型建筑基址年代的下限,也可将金沙文明年代的上限推定在商周之交。

参考金沙祭祀区春秋时期地层中出土文物缺乏高档次器物的现象,似乎可将金沙文明年代的下限推定在西周末年或两周之交。如果以上简略的分析推论可以成立,那么金沙文明存续的时间大致在整个西周时期。

三、三星堆文明与金沙文明的关系

通过上述分析,明确了三星堆文明的代表性文化遗存与年代、金沙文明的代表性文化遗存与年代,尤其是三星堆文明的结束年代与金沙文明的起始年代。如果再将反映三星堆文明与金沙文明的物质遗存进行比较,尤其是将反映其文明社会存在的那些高档次的器物进行比较,大致可以推断出三星堆文明与金沙文明的关系。

三星堆台地大型器物坑是三星堆文明末期埋藏的、体现其文明精华的、最主要的遗存,金沙祭祀区埋藏的同样是目前所知的、体现其文明精华的、最主要的遗存,而且两者都出土了一批金器、青铜器、玉器等高档次的器物,具有很强的可比性。所以,下面主要对比分析三星堆台地大型器物坑和金沙祭祀区出土的金器、青铜器、玉器中的高档次器物,以探讨三星堆文明与金沙文明的关系。

(一)对比三星堆台地器物坑与金沙祭祀区高档次器物所发现的几个重要现象

通过将三星堆台地器物坑和金沙祭祀区出土的金器、青铜器、玉器中那些高档次器物进行对比,可以发现以下几个重要现象。

第一,金沙祭祀区的金器承袭了三星堆台地器物坑金器的传统而又有所发展。

三星堆台地器物坑与金沙祭祀区的金器是目前发现的商周时期最主要的两批金器。三星堆台地一号、二号器物坑出土金器65件^{[4]60,352},三号、四号、五号、七号、八号器物坑已出土金器约420件^[18]。金器中的重器是金杖、金面具,新发现的一件最大的金面具,宽约40厘米、高约20厘米,其他主要是各种金箔装饰。金沙祭祀

区出土金器200余件,金器中的重器是金冠带、金面具、四鸟绕日金箔饰、金盒,此外金器的种类增多^{[16]99-123,[19]20-27}。从金器的形态、种类及纹饰看,金沙祭祀区的部分金器与三星堆祭祀坑的金器相近。如金沙祭祀区金冠带的纹饰与三星堆台地一号器物坑金杖的纹饰相同,都有相同的鱼、箭、鸟图案。但两处遗址金器的区别也是显而易见的:如三星堆台地器物坑的金面具数量较多,形体较大;金沙祭祀区的金面具数量较少,形体较小,只有2件,长分别为20.5厘米和4.92厘米^{[16]100-102}。还有金沙祭祀区的金器出现了一些新的器形、纹饰与风格,金箔装饰不仅局限于金箔贴面的装饰。如金沙2001CQJC:477四鸟绕日金箔饰是一种新器形,四鸟纹饰的形态也是新出现的(参见封三图1)^{[19]23},金沙2001CQJC:591金盒则是新出现的实用性容器(封三图2)^{[16]120}。金沙祭祀区金器的这些新颖的器形、纹饰与风格,显示这些金器的制作年代要晚于三星堆台地器物坑的金器。

三星堆台地器物坑与金沙祭祀区在金器方面的这些既相近又有区别的现象,显示两者有着十分密切的关系,而两者中最晚制作使用的金器是在金沙祭祀区。所以,从整体上看,金沙祭祀区金器是承袭了三星堆台地器物坑金器的传统而又有所发展。

第二,金沙祭祀区的青铜器远不及三星堆台地器物坑的青铜器发达,缺少大型青铜器,只有数量不多的残片,但出现了新的器类、器形及纹饰。三星堆台地一号、二号器物坑出土青铜器913件^{[4]23,162},三号、四号、五号、七号、八号器物坑已提取较完整青铜器约400件,其中七号、八号器物坑还有大量青铜器尚待提取^[18]。其以一大批仿真人大小的人像、人头像,大型、巨型人面具,大、中、小型神树,大、小型神坛,大、小型神兽,大型方尊、圆尊、罍、人顶尊等大型青铜器为显著特征。这些特征是构成三星堆文明的重要因素,且不见于金沙祭祀区。三星堆台地器物坑出土的各种形制的饰件、挂件等小型青铜装饰件则见于金沙祭祀区。金沙祭祀区出土青铜器1100多件,大多为小型饰件与铜铃等挂件,不见大型青铜器,只有尊、罍等大型青铜礼器的残片^{[19]28-50}。保存较好的较大的一

件青铜器是眼睛形饰件,长26.2厘米、宽8.4厘米^{[16]82}。金沙祭祀区出土的几件立人像,人头和形体都很小。最大的一件铜立人像,高14.6厘米,头戴有13齿的旋转箍状冠,脚端以下为带孔的棒头,是用于镶插的装饰件(封三图3)^{[19]41}。而直径10.2厘米饰有首尾相接三只飞翔鸟纹的带柄有领璧形器(封三图4)^{[19]28}、直径11.8厘米饰有两组对称斜角云纹的铜环(封三图5)^{[19]30}等青铜器附件,则是金沙祭祀区新出现的器类、器形与纹饰。

这些现象反映出金沙祭祀区青铜器远不及三星堆台地器物坑青铜器发达,显示金沙文明在青铜器方面不具有构成三星堆文明要素的部分特征。而两者都有的各种饰件、挂件等小型装饰件,显示了金沙祭祀区与三星堆台地器物坑在青铜文化方面的联系;金沙祭祀区新出现的青铜器器类、器形及纹饰,则表现了其在青铜文化方面的发展状况与特征。以上都充分说明三星堆台地器物坑与金沙祭祀区在青铜文化方面既存在着前后承传关系,又有着鲜明的前后发展的段落差距。

第三,金沙祭祀区玉器与三星堆台地器物坑玉器有着相同的文化特征,但最为精致的玉器却保存在金沙祭祀区,而不见于三星堆台地器物坑。

三星堆台地一号、二号器物坑出土玉器245件^{[4]61,354},三号、四号、五号、六号、七号、八号器物坑已提取玉器260多件^[18]。金沙祭祀区出土玉器2000余件^{[14]12}。对比三星堆台地器物坑玉器与金沙祭祀区玉器,两者器形与种类大体相同,文化面貌相同。两者的区别主要表现在玉器数量以金沙祭祀区为多,微型牙璋主要见于金沙祭祀区。其中,最主要的区别则是一批玉质优良、制作十分精致的玉器,只见于金沙祭祀区而不见于三星堆台地器物坑,也不见于三星堆遗址其他遗迹中。如金沙2001CQJC:61十节玉琮(封三图6)^{[19]51}、金沙2001CQJC:955牙璋(封三图7)^{[19]61}、金沙2001CQJC:546玉戚(封三图8)^{[19]74}、金沙2001CQJC:7兽面纹玉钺形器(封三图9)^{[19]75}、金沙2001CQJL6:174昆虫类阳纹玉牌饰(封三图10)^{[20]202}、金沙2001CQJC:11有领牙璧(封三图11)^{[19]56}和金沙2001CQJL6:88素面

有领玉璧(封三图12)^{[19]57}等。

从这批玉器的玉质与大小,以及形制与纹饰的精美程度来看,它们是三星堆遗址与金沙遗址发现的同类玉器中最为精致的,应都是当时的王室至宝。依据这些玉器的形制与纹饰特征,可以判断它们都不是在金沙遗址制作的,也不是在三星堆遗址制作的,绝大多数是中原地区二里头文化的作品^[21],个别是良渚文化的作品经中原地区辗转来到成都平原^[22]。

金沙祭祀区这批玉器精品是外来的,并且不见于三星堆遗址。然而,三星堆台地器物坑乃至三星堆遗址出土的玉器与金沙祭祀区的玉器,在器形、种类、形制以及整体的玉文化面貌方面是大致相同的,两者的关系十分密切。据此可以推测金沙祭祀区这批玉器精品可能直接来自三星堆遗址,是金沙文明继承三星堆文明的传世宝物。

(二)三星堆文明与金沙文明的关系

通过上述分析,可以明确以下几个问题。

第一,在时间上,三星堆文明与金沙文明是一前一后的关系。三星堆文明的结束年代在商周之际,金沙文明的开始年代也在商周之交,时间上两者大致前后衔接。

第二,在考古学文化遗存方面,三星堆文明与金沙文明有着十分密切、难以分割的关系,两者的高档次器物和文化面貌基本相同。依据两者在时间上存在着前后衔接关系,可以明确三星堆文明与金沙文明具有前后承传的关系。

第三,三星堆文明与金沙文明具有不同特征。如三星堆台地器物坑中那些十分醒目的人像、人头像、大型人面具、神树、神坛、尊、罍、人顶尊等大型与特大型青铜器物,以及大型厚重的金面具,在金沙文明中不复见到;金沙文明中金器与青铜器方面则新出现了四鸟绕日金箔饰、金盒、三鸟带柄有领青铜璧形器等新颖器形与纹饰。这些都表明三星堆文明与金沙文明不是前后照搬的全部承袭关系,而是在一废一兴的前后承袭中有发展的关系。

第四,三星堆文明的王室转移到了金沙。金沙文明保留了三星堆文明的传世宝物,如一

批十分精致的玉器。这批传世宝物应是三星堆文明的王室至宝,是保存在金沙文明中具有深厚文化传统的精华。这批传世王室宝物出现在金沙遗址而不见于三星堆遗址,应是三星堆文明转移至金沙文明的重要物证。这批玉器精华来到金沙遗址应是金沙文明在金沙遗址出现的时期,即大概是在三星堆文明结束之时从三星堆带到金沙的。据此笔者推测,这批精致的玉器曾在三星堆文明中使用,但没有被埋入三星堆台地器物坑中,而是作为传世的王室宝物从三星堆辗转至金沙,在金沙文明中延续使用,最后被掩埋于金沙祭祀区。

此外,三星堆台地器物坑与金沙祭祀区在金器、青铜器、玉器方面的这些异同,尤其是三星堆台地8座大型器物坑掩埋了大量金器、青铜器精华,却没有埋入最为精致的玉器,显示出三星堆文明最珍贵的王室至宝并不是那些大型青铜器和金器,而是那些具有深厚文化传统的玉器精品。那些大型青铜器与金器是三星堆文明王室所使用、展示的物品,而那些精致的玉器则是三星堆文明王室秘藏的传世宝物。笔者认为对于三星堆文明而言,那些大型青铜器与金器,只要需要还是可以再制作的,而那些精致的玉器则是不可能再制作出来的。

结 语

三星堆文明的年代大致在商王朝时期,金沙文明的年代大致在西周时期。三星堆文明与金沙文明的关系是前后承袭发展的关系,是从三星堆转移至金沙而形成的一前一后的两个文明,但分属两个时代或两个时期,可以分别称之为三星堆文明与金沙文明。其时间上的分界点,大致相当于中原地区的商周之交。

金沙文明应是三星堆文明主导者废旧立新的结果。这一现象发生的时间恰好是中原地区的商周更替之时。笔者推测三星堆文明向金沙文明的转移,可能与商周更替这一宏观的重大历史背景有关。

如是,那么三星堆台地上8个大型器物坑的出现,并不是三星堆文明没落的一曲悲歌,而更可能是成都平原地区历史发展、文明社会向前迈进的一曲高歌,是成都平原地区古蜀文明发展的一道亮丽的风景线。震惊世人的三星堆台地大型器物坑与金沙祭祀区的重大考古发现,以充分的实物资料描绘了一幅古蜀文明在成都平原地区跌宕起伏、波澜壮阔的历史发展画卷。

注释

①本文系作者参加2021年9月27日在成都举办的“中国考古百年系列活动之纪念金沙遗址发现20周年国际学术会议”的演讲稿,会后进行了补充与完善。文中所依据的资料尤其是三星堆遗址新发现的资料,系截至2021年9月30日所公布的资料。②参见袁金泉:《广汉三星堆遗址》,收入《中国考古学年鉴1997》,文物出版社1999年版,第221页;雷雨:《成都市三星堆商代遗址》,收入《中国考古学年鉴2014》,中国社会科学出版社2015年版,第380-382页;雷雨:《广汉三星堆商代遗址》,收入《中国考古学年鉴2015》,中国社会科学出版社2016年版,第293页;雷雨:《成都市三星堆商代遗址》,收入《中国考古学年鉴2016》,中国社会科学出版社2017年版,第377-378页;雷雨、冉宏林:《广汉市三星堆遗址》,收入《中国考古学年鉴2018》,中国社会科学出版社2020年版,第380-381页。③三星堆台地新发现的6个大型器物坑出土的器物,据媒体介绍,至2022年6月中旬已经达13000多件。由于许多新发现尚未正式公布,下面使用的三星堆台地6个大型器物坑新出土的器物资料,系截至2021年9月30日所公布的资料。参见雷雨:《再醒惊天下 三星堆遗址祭祀区的考古新发现》,《巴蜀史志》2021年第5期。④有关三星堆台地8座大型器物坑最后被掩埋年代的进一步分析推定,还有待更多的碳十四年代研究成果的公布。

参考文献

- [1]郑德坤.四川古代文化史[M].成都:巴蜀书社,2004:45-57.
- [2]肖先进,张耀辉编.三星堆研究:第一辑[M].成都:天地出版社,2006:104-112.
- [3]敖天照,王有鹏.四川广汉出土商代玉器[J].文物,1980(9):76.
- [4]四川省文物考古研究所编.三星堆祭祀坑[M].北京:文物出版社,1999.
- [5]四川省文物考古研究所三星堆工作站,广汉市文物管理所.三星堆遗址真武仓包包祭祀坑调查简报

- [M]//四川省文物考古研究所编.四川考古报告集.北京:文物出版社,1998:78-90.
- [6]四川省文物考古研究所三星堆遗址工作站.四川广汉市三星堆遗址仁胜村土坑墓[J].考古,2004(10):14-22+97+100-101+2.
- [7]雷雨,冉宏林.广汉市仁胜村新石器时代墓地[M]//中国考古学会编.中国考古学年鉴2020.北京:中国社会科学出版社,2021:413-414.
- [8]四川省文物考古研究院.四川广汉市三星堆遗址青关山一号建筑基址的发掘[J].四川文物,2020(5):13-20.
- [9]朱乃诚.三星堆文明形成的年代和机制[J].中原文化研究,2021(4):13-21+129.
- [10]雷雨,冉宏林.广汉市三星堆遗址[M]//中国考古学会编.中国考古学年鉴2018.北京:中国社会科学出版社,2020:380-381.
- [11]雷雨.成都市三星堆商代遗址[M]//中国考古学会编.中国考古学年鉴2016.北京:中国社会科学出版社,2017:377-378.
- [12]四川省文物考古研究院,国家文物局考古研究中心与北京大学考古文博学院考古年代学联合实验室.四川广汉三星堆遗址四号祭祀坑的碳十四年代研究[J].四川文物,2021(2):117-120.
- [13]朱章义,张擎,王方.成都金沙遗址的发现、发掘与意义[J].四川文物,2002(2):3-10+97-98.
- [14]成都文物考古研究所编.金沙玉器[M].北京:科学出版社,2006.
- [15]成都市文物考古研究所.成都金沙遗址I区“梅苑”地点发掘一期简报[J].文物,2004(4):4-65+97-100+3.
- [16]成都文物考古研究院,成都金沙遗址博物馆编著.金沙遗址祭祀区出土文物精粹[M].北京:文物出版社,2018.
- [17]朱章义,张擎,王方.继三星堆后四川最为重大的考古发现:成都近郊金沙发现古蜀国中心遗址[N].中国文物报,2001-12-07(01).
- [18]雷雨.再醒惊天下 三星堆遗址祭祀区的考古新发现[J].巴蜀史志,2021(5):50-65.
- [19]成都文物考古研究所编著.金沙:再现辉煌的古蜀王都[M].成都:四川人民出版社,2005.
- [20]成都金沙遗址博物馆,香港中文大学中国考古艺术研究中心.金沙玉工I金沙遗址出土玉石璋研究[M].成都:四川人民出版社,2017:202.
- [21]朱乃诚.三星堆玉器与金沙玉器的文化传统:兼论三星堆文化牙璋的渊源与流向[C]//成都金沙遗址博物馆,成都文物考古研究院,中国社会科学院考古研究所编.夏商时期玉文化国际学术研讨会论文集.北京:科学出版社,2018:248-263.
- [22]朱乃诚.金沙良渚玉琮的年代和来源[J].中华文化论坛,2005(4):41-46.

On the Relationship between Sanxingdui Civilization and Jinsha Civilization

Zhu Naicheng

Abstract: Sanxingdui civilization was roughly in the Shang Dynasty, and Jinsha civilization was roughly in the Western Zhou Dynasty. Sanxingdui civilization and Jinsha civilization are inherited and developed before and after. The dividing point in time is roughly equivalent to the turn of Shang and Zhou dynasties in the Central Plains area. In terms of gold ware, Jinsha civilization inherited and developed the tradition of Sanxingdui civilization. In terms of bronzes, Sanxingdui civilization and Jinsha civilization not only have a relationship of inheritance before and after, but also have a distinct different of development. In terms of jade, the Jinsha civilization share the same cultural characteristics with the Sanxingdui civilization, but the most exquisite jade is preserved in the Jinsha sacrifice area rather than in the Sanxingdui utensil pit. The above phenomena, especially the most exquisite jade preserved in the Jinsha sacrifice area, reflect that the royal family which is the core of Sanxingdui civilization, has transferred to Jinsha. This become an important demonstration that Sanxingdui civilization was inherited by Jinsha civilization. The transfer from Sanxingdui civilization to Jinsha civilization maybe related to the replacement of the Shang and Zhou dynasties. Major archaeological discoveries such as Sanxingdui large utensil pit and Jinsha sacrifice area have recorded the ups and downs and magnificent historical development of ancient Shu civilization in Chengdu Plain with sufficient physical materials.

Key words: Sanxingdui; Jinsha; jade; gold ware; bronze

[责任编辑/云 扬]



太康居斟寻事件与后羿代夏遗存的确认

张国硕

摘要:太康居斟寻事件对于判定二里头文化、新砦期遗存的属性以及确定后羿代夏遗存等问题,具有至关重要的地位。二里头遗址为夏都斟寻所在之地,斟寻曾长期作为夏都存在,其始于太康时期,终于夏桀时期。二里头文化不仅仅是太康失国、后羿代夏以后的夏文化遗存,更非仅仅为少康复国、中兴以后的夏文化遗存,还应包括后羿代夏之前太康时期的夏文化遗存以及后羿代夏期间的文化遗存。二里头文化第二期的形成不应与后羿代夏事件相关联,其成因当与帝宁以后的夏文化大扩展关系密切。从太康居斟寻的角度考虑,新砦期遗存是不可能与后羿代夏遗存直接相关的,仅依据新砦期有大量东方文化因素就判定其与后羿代夏遗存有关,缺乏说服力。应在二里头文化第一期中去寻找后羿代夏遗存,其依据主要有三:一是只有在太康时期的夏都内才有可能形成所谓的后羿代夏遗存;二是后羿代夏遗存理应包含在二里头遗址第一期遗存之内;三是二里头文化第一期中的确有一定的东方文化因素。

关键词:太康;斟寻;后羿代夏;遗存

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0012-09

“太康居斟寻”与“后羿代夏”是夏代历史中两个重要的事件。多年来,学界在探索夏文化的过程中,试图就两大事件在考古研究中所反映出的问题加以探讨,虽然有少部分学者否定或不敢肯定存在后羿代夏遗存^①,但多数学者认为后羿代夏事件确实发生过,在考古学上应有一定的反映。关于何种考古学文化为后羿代夏遗存的问题,学界多把注意力集中在二里头文化和新砦期上,形成了不同的观点。如有学者认为二里头文化(二里头类型)是太康失国、后羿代夏以后的夏代文化^②,或认为二里头文化为少康中兴之后的晚期夏文化^③,二里头文化是少康复国后发展起来的^④。还有学者认为二里头文化一期是太康时期的夏文化,第二期是后羿代夏影响和造就的夏文化^⑤。更有学者认为二里头文化二、三期之变是后羿代夏事件的反映,偃师尸乡沟商城是后羿所居斟寻^⑥。另有一些

学者认为新砦期或新砦二期遗存有大量的东方文化因素,其应与后羿代夏事件有关^⑦。具体来说,其认为新砦二期晚段与少康复国事件有关,二期早段与羿浞代夏事件关联^⑧。或认为新砦期很有可能是羿浞代夏、少康之子季杼灭掉浞子豷时期的文化遗存^⑨。或言新砦期遗存是后羿代夏时期形成的夏文化,晚于其的二里头文化确为少康中兴以后的夏文化^⑩。分析这些观点可以发现,各家论证多是从文化因素、年代、分布地域等方面着手,认为二里头文化早期或新砦期遗存分布于夏王朝腹地,具有诸多东方或西方与夷人有关的外来文化因素,二里头文化早期或新砦期与后羿代夏的年代接近,故而认定其与后羿代夏有关,而对于太康居斟寻事件大多避而不谈,或者说并未充分认识到其在判定后羿代夏遗存中的重要性。笔者分析认为,太康居斟寻事件在后羿代夏遗存的判定上

收稿日期:2022-06-30

作者简介:张国硕,男,郑州大学历史学院教授、博士生导师(河南郑州 450001),主要从事夏商周考古与先秦史研究。

是不可回避的话题,在没有传世和出土文献能够证明哪种考古学文化为后羿代夏遗存的情况下,对该事件进行深入探讨应是判断后羿代夏遗存的主要切入点和关键所在,任何考古学文化为后羿代夏遗存的推断都不能与太康居斟寻这一历史事件相抵牾。

一、二里头遗址为夏都斟寻

多年的夏文化探索和夏商文化论战,尽管认识不一,产生了各种不同的观点和流派,但不可否认,学界最后还是把注意力集中在河南龙山文化晚期、新砦期遗存和二里头文化上。目前来看,二里头文化或二里头文化的主体是夏文化,这基本已成为学界的主流观点。此外,二里头文化不应是全部的夏文化,只能是夏代中晚期的文化遗存,应存在比二里头文化更早的夏文化遗存,即“早期夏文化”^①。研究表明,新砦期文化性质应属于早期夏文化,具体就是夏启时期的夏文化^②。需要说明的是,若认同夏代始于禹而非夏启,则夏代早期包括禹和启时期,早期夏文化涵盖的范围自然要更宽泛一些,包括王湾三期文化偏晚阶段和新砦期遗存为早期夏文化。

文献记载夏王朝有多个都城,如阳翟、黄台之丘、斟寻、商丘、斟灌、原、老丘、西河等。成书于战国时期的《竹书纪年》是研究夏商都邑最为重要的史籍,其有关盘庚迁殷的记载已经被考古发现的安阳殷墟遗址所证实,彰显了其较高的史料价值。《竹书纪年》有夏都斟寻的记载:“太康居斟寻,羿亦居之,桀又居之。”《竹书纪年》之原本虽然宋代以后亡佚,但相同或近似记载散见于南北朝至宋代的《水经注·巨洋水》《史记·夏本纪·正义》《史记·周本纪·正义》,以及《汉书·地理志》北海郡平寿县条下颜师古注和《路史·后纪》等至少5处典籍,说明诸典籍作者大都应该看到了《竹书纪年》的原本,书中原文有关夏都斟寻的内容理应如此记述,即夏代太康、羿、桀皆“居斟寻”。关于“居”字,一般认为通“都”。因此,太康、羿、桀“居”斟寻可以理解为“都”斟寻。

关于夏都斟寻之地望,学界有一些争议,主

要有三地:一是《汉书·地理志》北海郡平寿县条下颜师古注引臣瓚语“斟寻在河南”,其地应在今河南洛阳附近;二是《史记·夏本纪·正义》引《帝王纪》云“帝相徙于商丘,依同姓诸侯斟寻”,其地在今豫东北部一带;三是《汉书·地理志》北海郡平寿县条下颜师古注引应劭言在今山东潍坊境内。之所以对斟寻地望存在不同的看法,这可能与斟寻氏族群居地的变迁有直接关系。《史记·夏本纪·正义》引臣瓚解释:“斟寻在河南,盖后迁北海也。”斟寻氏原为夏族分支之一。《史记·夏本纪》记载“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……”,说明斟寻氏原为夏代姒姓分支之一。这些夏族分支既有团结合作的一面,也有兵戎相见的时候,如夏后氏与有扈氏发生的甘之战。斟寻氏居地初在伊洛地区,其中心位于今河南巩义市西南地区。《水经注·洛水》列出洛水下游有多个以“寻”命名的地方,《左传·昭公二十三年》杜预注“河南巩县西南有地名寻中”,《史记·张仪列传·正义》引《括地志》曰“故寻城在巩县西南五十八里”,可见斟寻氏故居地并非囿于一个小地点,其范围应包括伊洛盆地洛河下游的广大地区。今考古发现的河南巩义稍柴遗址位于洛河下游地区,其早期遗存可能与斟寻氏族群文化有关。太康时期,属于夏族主体的夏后氏族群由嵩山南麓颍河上游地带迁至伊洛盆地,占据原斟寻氏故地,斟寻氏族群被迫外迁,“其大致路线应是沿大河左岸先到达豫东北,不久又从豫东北继续迁徙而进入山东东部”^③。因夏后氏在原斟寻氏活动区内建都,故夏都之名称为“斟寻”。

依据历史文献与考古发现综合判断,二里头遗址最有可能是夏都斟寻所在地。主要有三方面的证据:一是文献记载伊洛地区是夏王朝的活动中心,二里头遗址正位于伊洛地区。如《逸周书·度邑解》:“自洛汭延于伊汭,居阳无固,其有夏之居。”此外,《国语·周语上》有“伊、洛竭而夏亡”的记载,《史记·孙子吴起列传》称“夏桀之居,左河济,右泰华,伊阙在其南”,皆认为伊洛地区为夏王朝之中心。二是文献记载夏都斟寻在洛阳盆地一带,与二里头遗址的位置相合。《史记·夏本纪·正义》引臣瓚语“斟寻在河

南”,指今洛阳一带;又引《逸周书·度邑解》武王问太公“吾将因有夏之居”,推断“斟寻即河南是也”。二里头遗址位于洛阳市偃师区,与文献记载的夏都斟寻地望相一致。三是二里头遗址具备夏代都邑性质,与夏都斟寻的年代和文化形态相符合。二里头遗址的年代相当于夏代中后期,遗址规模大,规格高,遗存丰富,当为夏都遗址。需要指出的是,太康居斟寻与后羿代夏之斟寻以及桀都斟寻应为一地。与商代不同,夏代不存在把早期都邑地名带到晚期都邑命名的现象,应不存在早期斟寻在巩义西南、晚期斟寻西迁至偃师二里头的可能性。

深入分析不难发现,绝非仅有一两位夏王以斟寻为都。从字面上简单来理解,古本《竹书纪年》记载是说夏王太康都斟寻,后羿、桀时期也曾以斟寻为都。但实际上,如此释义是不能准确反映出当时的历史原貌的。有一个现象值得注意,夏都大多为某一个夏王统治时期设立的政治中心,延续一定的年代,其后的夏王迁都之后一般不再迁回先王旧都,如禹都阳城、启都阳翟、帝宁都原和老丘、胤甲都西河等;但斟寻夏都似乎例外,史载斟寻至少在太康、桀时期两次成为夏都,且后羿代夏期间也以斟寻为都,这种现象的背后应该有特殊原因。若按照传统释义,认为斟寻仅仅是两个夏王和后羿代夏时期的都城,那么由此而产生的诸多疑窦很难解释。首先是“少康中兴”,少康消灭了东夷集团势力,恢复了夏王朝的统治,作为复国和以示正统的标志之举,理应重新占据旧都斟寻并以其为都,而不能迁往他地或以其他地方为都,否则,何谈“中兴”“复国”。其次,帝宁时期,夏王朝势力逐渐增强,之后至夏桀未再发生敌对势力攻入国家中心地区的事件,夏王朝没有必要在都城上频繁地废旧立新或迁都。最后,夏王朝中后期,其统治的中心区域一直位于具有优越生态环境的伊洛盆地,斟寻正位于这一区域内,夏王朝舍弃中心区域的故都而把都城迁移到周边地区是有悖情理的。研究发现,《竹书纪年》有关夏都斟寻的简略记载,实质上道出了夏王朝长期以斟寻为都的历史事实。“太康居斟寻,羿亦居之,桀又居之”的记载,可以理解为史家是在简略概述斟寻在夏王朝时期作为都邑的

起、止年代和经历的变故,也是特指斟寻所经历的3个代表性阶段,即斟寻的始都年代是太康时期,废都年代是夏末桀时期,中间作为夏都连续使用,其中“后羿代夏”期间又短期成为夷人之都^⑧。

二里头遗址考古发掘表明,二里头遗址并非如有些学者所说的仅作为桀都斟寻或一两个夏王之都^⑨,而是曾长期作为夏都存在^⑩。其主要证据有三方面:首先,该遗址一期至四期皆具备夏都性质。第二期以后,二里头遗址进入大发展阶段,文化遗存分布广泛,面积已达300万平方米,完全具备都邑性质。在第一期阶段,二里头遗址已是一个规模较大的中心聚落,总面积达100万平方米以上,“显现出不同于同时期一般聚落的规模和分布密度”^⑪。该遗址还发现有属于第一期的铜炼渣、青铜工具和武器、象牙器、绿松石器等高规格的遗存^⑫。宫殿区东北部发现的与建造宫殿区取土有关的巨型坑遗存,坑内存有从二里头文化第一期晚段到第四期晚段的连续堆积^⑬,说明宫殿区始建于二里头文化一期以及存在第一期宫殿的可能性是非常大的。其次,二里头文化一期至四期文化因素紧密相连,一脉相承性非常强,中间没有缺环、中断或废弃现象。尽管每一期之间确实出现一些变化,但这些变化基本上是处于渐变状态,体现的是文化发展的阶段性,而其共同性和两者的继承关系始终处于主导地位。最后,从年代上来看,二里头遗址作为夏都,早于学界公认的二里岗早商文化下层,晚于被认为是尧舜禹时代文化遗存的河南龙山文化晚期以及与夏启时期关系密切的新砦期遗存,前后延续至少二三百年^⑭,涵盖夏王朝中后期。尽管我们还不知道每位夏王确切的在位时间,但从文献记载夏王朝大约400年的积年以及从启至桀共有16位夏王的情况判断,一位或两三位夏王的在位时间无论如何也涵盖不了二里头夏都的延续年代。如此,则斟寻并非仅仅是太康、夏桀二王之夏都和后羿代夏之都,少康复国之后也应以斟寻为都,并没有废弃故都斟寻而迁往他地,斟寻亦非在夏王朝中后期两度成为夏都,而是从太康开始至夏桀之时一直延续夏都的地位。

二里头一带的二里头文化不是在当地龙山

文化基础上发展形成的,而是外来族群的迁入所形成的。二里头遗址本身没有发现大范围的王湾三期文化遗存,夏代之前这里可能只有零星的居民。在二里头遗址中心区域,二里头一期文化层之下除了外围几个地块叠压着少量仰韶文化层和庙底沟二期文化层,其余部分全是在生土层面上建立起来的^⑨,这充分说明在二里头一期文化之前相当长时期内此地根本不是夏族群的聚居地,更不是其都邑所在。这就是说,二里头一带的二里头文化的形成,恰好与文献有关夏王朝早期的活动中心不在伊洛地区,太康时期才入居伊洛地区的“斟寻”之都的记载是一致的。

基于以上二里头遗址为夏都斟寻、斟寻曾长期为夏都的判断,可以认定斟寻为夏都始于夏王太康时期,那么有关后羿代夏遗存的推断则应以太康居斟寻历史事件为基础。

二、从太康居斟寻判断二里头文化遗存的属性

二里头文化是以二里头遗址为代表的考古学文化。二里头文化的分期主要建立在二里头遗址分期的基础上。从某种意义上讲,二里头文化的分期与二里头遗址的分期基本上是等同的。从太康居斟寻历史事件可以看出,二里头文化应开始于太康时期,是太康至夏桀期间的夏文化。基于此,可以推断出二里头文化与后羿代夏遗存的关系。

其一,二里头文化并非仅仅为太康失国、后羿代夏以后的文化遗存,也应包括后羿代夏之前的夏文化遗存。“以后”是指当时或比当时晚的时期,与“之后”表示在某个时间或某处所的后面之含义有所不同。“太康失国、后羿代夏以后”应包括太康失国、后羿代夏时期及其后来的夏代晚期。早在后羿代夏之前,二里头文化已经形成。夏王太康选择二里头一带建立斟寻都城,在这里形成初期的二里头文化。太康为王期间不理朝政,耽于游乐,激起人们的强烈不满。此时,来自东方的后羿—寒浞集团乘机发展军事力量,势力逐渐强大起来,向西发展,最终导致“太康失国”和“后羿代夏”事件的发生。也就是说,二里头文化的形成不是发生在后羿代夏期间,更

不是在后羿代夏之后,而是在后羿代夏之前。

其二,从太康居斟寻判断,二里头文化也非仅仅为少康复国、中兴以后的夏文化遗存,也应包括后羿代夏期间及之前太康时期的文化遗存。一方面,二里头文化理应包含少康中兴以后的夏文化遗存。由于发生后羿代夏事件,夏王被迫流亡在外,经过中(仲)康、相、少康乃至帝宁(后杼)等诸王的努力,终于恢复了夏王朝的统治,并逐渐发展壮大。复国、中兴的夏王朝,理应仍以斟寻为都,并未以他地为都。《左传·哀公元年》记载少康“复禹之绩,祀夏配天,不失旧物”。《史记·吴太伯世家》:“(少康)复禹之绩,祀夏配天,不失旧物。”《集解》引贾逵:“物,职也。”杜预注:“物,事也。”《初学记》卷八引《帝王世纪》:“少康中兴,还乎旧都。”《左传·哀公六年》:“夏众灭浞,奉少康归于夏邑。”“不失旧物”“还乎旧都”“归于夏邑”,当指少康归于或还于太康斟寻之都。少康之后至夏桀之时,夏王朝仍以斟寻为主要都邑。《吕氏春秋·音初》记载:“夏后氏孔甲,田于东阳萁山。”萁山即首阳山,在今河南洛阳市偃师区之北,距斟寻(二里头遗址)不足10公里,站在二里头一带往北很容易望见。夏王孔甲在斟寻周围的萁山田猎,说明其都仍有可能设在斟寻。古本《竹书纪年》记载:“后荒即位,元年,以玄圭宾于河。”意思是说夏王后荒在即位后的第一年,用黑色的玉圭沉于黄河中进行祭祀。夏王后荒在黄河举行宗教祭祀活动,二里头斟寻之北不远就是黄河,不排除其都就设在斟寻。尽管在帝宁时期设立有原、老丘等政治中心,但斟寻为夏都的地位一直不曾改变,直至夏桀时期仍以斟寻为都。另一方面,我们在肯定二里头文化包括少康以后夏文化遗存的同时,还要考虑到少康之前的夏代历史。早在太康时期,二里头遗址就已被当作夏都,并形成二里头文化。此外,古本《竹书纪年》明确记载后羿代夏事件是在夏都斟寻发生的,后羿也以斟寻为都。如此看来,斟寻不仅仅是少康之都以及少康之后至夏桀期间的夏都,而且也是太康期间和后羿代夏期间之都城。如此,以二里头遗址为代表的二里头文化,既包含有少康中兴以后的夏文化遗存,也包含有太康以后、少康之前的夏文化遗存,当然也应包括后

羿代夏期间的文化遗存。

其三,二里头文化第二期的形成不应与后羿代夏事件相关联,其成因当与帝宁以后的夏文化大扩展关系密切。太康居斟寻一段时间后,就被后羿—寒浞集团所取代。二里头文化共经历一至四期,其间当有数百年,每一期的年代虽然不能确切推断出来,但绝非只有一二十年,延续五十年乃至百年是有可能的。二里头文化第一期延续时间应当较长,可能达数十年,之后才形成二里头二期文化。这就是说,后羿代夏事件发生在二里头文化形成之后不久的时间内,距离二里头文化二期的形成还有相当长一段时间,二里头文化第二期形成时后羿代夏事件当早已发生过,后羿代夏事件发生的年代无论如何晚不到二里头文化第二期。在二里头文化第一期,二里头文化在豫西地区的伊洛颍汝河流域即已形成,至第二期开始逐渐向周围扩展,向北发展形成晋南地区的东下冯类型,豫西地区与晋南地区的二里头文化互动频繁,二里头文化的主要因素传至晋南地区,晋南地区的文化因素如鬲、甗等也输入到二里头文化腹地。研究表明,夏族曾多次北上晋南,包括三个阶段:一是夏禹后期夏族北上控制晋南;二是帝宁之后夏族重新北上对晋南地区进行直接统治;三是夏王朝灭亡后部分夏族北上亡徙^①。后羿代夏发生后,夏王朝处于危亡之中,无暇顾及周边地区,致使周边部族、方国多有叛离。帝宁时,夏王朝军事力量已较强大,开始对周边地区进行征伐,逐渐收复失地,并发展壮大起来。晋南地区为帝宁首选讨伐之地。古本《竹书纪年》云:“帝宁居原。”“原”在今河南济源市。帝宁居于黄河北岸的济源一带,实际上是在这里建立一个政治、军事中心,这不仅可以控制豫西北地区,而且为夏王朝重新控制晋南地区建立了一个稳固的前线基地。晋南地区的东下冯类型与豫西地区的二里头类型文化面貌总体一致,同属于二里头文化系统。二里头类型可分四期,东下冯类型可分三期,东下冯类型一期要晚于二里头类型一期,前者相当于后者的第二期^②。东下冯类型主要文化因素来源于二里头类型,其是二里头类型发展到一定阶段向晋南地区传播,并与当地原居文化逐渐融合而形成的^③。这

就是说,东下冯类型总体上应为外来族群文化,此类型文化与豫西地区的二里头文化关系密切,东下冯类型应为夏族文化向北发展的结果。东下冯类型形成的时间约相当于二里头文化第二期,这与帝宁的北上扩张年代基本相当。有关后羿族群分布的方位,有学者把《楚辞·天问》中的“羿夷”之“夷”当作“西夷”解,认为后羿不应当是东方夷人,而当为西方夷人;二里头文化一、二期之变是后羿部落伐夏造成的,二里头文化以西的东下冯类型及龙山文化的强烈影响促使二里头文化第二期发生重大变化。对此,有学者已进行辨析,认为其“西方夷人”证据多依据《山海经》等有关传说,所引论据的可用性并不优于认为其为东夷人的论据;二里头文化第二期中只有极个别的鬲,鬲在二里头文化并没有“流行”起来;“二期始流行绳纹”也不准确,从新砦期到二里头一期、二期,绳纹是逐渐增加的;二里头文化的一些固有风格如花边罐、双鬲甗等并非在第二期才出现,早在新砦期、二里头一期就有发现^④。因此,二里头第二期是在第一期的基础上发展而来,并非由东下冯类型的固有因素改造或融合了二里头一期文化的结果。这就是说,二里头文化第二期的形成并非因后羿代夏所致,当然此期也就不可能是后羿代夏期间的文化遗存。

其四,二里头文化第三期的形成年代与后羿代夏发生的年代有明显差距,不应将其与后羿代夏事件相联系。经过二里头文化一、二期的发展,夏文化已经历一二百年的时间。二里头文化二、三期之交属于夏代后期,距离太康居斟寻事件的发生年代和二里头文化的形成年代已相当久远。太康之末发生的后羿代夏事件的具体年代,尽管学界有不同看法,但无论如何也晚不到二里头文化第三期,故个别学者有关“二里头文化二、三期之变是后羿代夏事件的反映”之观点与考古实际明显脱节,是缺乏说服力的。

三、从太康居斟寻推断新砦期不应为后羿代夏遗存

新砦期是介于王湾三期文化与二里头文化

之间的一种文化遗存,是探索早期夏文化时应重点关注的考古学文化。新砦期遗存主要分布于嵩山南麓的颍河、汝河流域的新密、禹州、登封、汝州、平顶山以及郑州、巩义等地。主要遗址有新密新砦和古城寨、汝州煤山、巩义花地嘴、郑州东赵等。需要指出的是,嵩山北麓的伊洛河平原地区少见此类文化遗存。关于新砦期遗存的性质,一部分学者鉴于该遗存具有较多的东方文化因素,推断其与后羿代夏有关。但若充分考虑到太康居斟寻事件的界标作用,就会发现很难再把其与后羿代夏遗存联系在一起。

若认同二里头遗址为夏都斟寻、斟寻始于太康时期、二里头文化为太康之后的考古学文化遗存,那么新砦期与后羿代夏则没有任何直接关系。学者谈新砦期与后羿代夏遗存有关,大多数人是认同新砦期早于二里头文化、二里头文化是后羿代夏之后或少康中兴以后的文化遗存的。有鉴于此,在新砦期存在期间,太康尚未成为夏王统治夏王朝,二里头文化也尚未出现,后期才发生的后羿代夏事件怎么可能反映在早期已形成的新砦期遗存上呢?

若不认同二里头遗址为夏都斟寻,只强调新砦期的东方文化因素和年代接近,便推断其与后羿代夏有关,那么有几个问题必然要考虑:后羿代夏事件发生之时夏都在哪里?后羿集团在哪里“代”的夏,后羿代夏期间是否以夏都为其政治中心?少康复国之时和复国后的夏都又在哪里?对于这些问题,持“后羿代夏新砦期说”者往往甚少关注或关注不系统。在后羿代夏遗存的追寻上,必须先搞清楚太康居斟寻的问题,寻找的重点应集中在都城遗址及其周围比较大的聚落。在新砦期遗存分布的区域内,尽管已发现多处大中型遗址,但只有新砦遗址规模大、规格高,具备夏代都邑性质。虽然新砦遗址具有夏代早期都邑性质,但迄今没有任何证据表明其与夏都斟寻、太康居斟寻有关,也没有新砦一带曾为后羿代夏期间都城的文献线索。有关斟寻氏的分布地域、斟寻之都的地望,尽管学界有多种说法,但没有一种提到斟寻位于嵩山东南麓颍河上游地区的新砦期分布范围之内。若太康之夏都斟寻不在新砦期分布范围之内,那么后羿集团也就不可能在新砦期分布

区进行“代夏”工作,谈论新砦期遗存为后羿代夏期间的遗存显然缺失基础。此外,少康复国,通常情况下要光复故都,并在那里持续发展下去。新砦遗址不仅不是太康失国时的夏都斟寻,而且该都邑存在时间较短,新砦期之后的二里头一期阶段已沦为普通聚落,与少康中兴之后夏王朝的逐渐繁盛局面完全不相符。研究表明,新砦遗址作为夏都只存在于新砦期,其位于嵩山东南麓新砦期文化分布的中心区域,其性质可能为文献记载的夏启之都——黄台之丘^④。因此,太康失国时的都城斟寻根本不是新砦遗址,后羿代夏也不可能发生在新砦都邑,少康复国时夏王朝也没有回到新砦都邑,夏王朝后期更没有以新砦遗址为都邑。一言以蔽之,从太康居斟寻角度考虑,新砦期遗存是不可能与后羿代夏遗存直接相关联的。

新砦期遗存的确有大量的东方因素,如折壁器盖、子母口瓮、子母口缸、圈足壶、侧三角形足罐形鼎、圆形穿孔足鼎、瓦足皿等。但一种文化遗存不能一有东方因素,在不考虑其他因素的情况下,尤其是在太康居斟寻地望尚未确认的前提下,就将其与后羿代夏挂钩。实际上,至少从大汶口文化中期或仰韶文化晚期开始,东方地区的文化就对中原地区产生了重要影响;至大汶口文化晚期或庙底沟二期文化时期,东方文化对中原地区的文化侵入和影响表现得更为突出;龙山文化时期,东方文化长期影响中原地区;之后的新砦期、二里头文化早期,来自东方地区的文化因素持续不断产生影响^⑤。也就是说,并非仅仅新砦期才有大量的东方文化因素,在长达2000余年间,东方文化因素持续不断地传入并影响着中原地区。因此,仅仅依据新砦期有大量东方文化因素就判定其与后羿代夏遗存有关,显然缺乏说服力和可信性。

四、应在二里头文化第一期中寻找后羿代夏遗存

以上论述否定了二里头文化仅仅是太康失国、后羿代夏以后或少康中兴以后的夏文化,又否定了新砦期与后羿代夏遗存有关,那么,哪些考古学文化、哪些阶段与后羿代夏遗存有关

呢?从文献与考古材料综合分析出发,以太康居斟寻为基点,则可以发现,应该到二里头文化第一期中去寻找后羿代夏遗存。

首先,只有太康时期的夏都内才有可能形成所谓的后羿代夏遗存。从上文论述可知,夏王太康都斟寻,二里头遗址为夏都斟寻,以二里头遗址为中心形成了二里头文化,那么后羿集团要“代夏”,推翻夏王朝的统治,必然要到夏都之内,在二里头夏都内活动,从而才能形成与后羿代夏有关的遗存。早于太康时期,非太康时期后段,是不可能形成后羿代夏遗存的。也就是说,只有在二里头文化第一期形成后的夏都斟寻之内,后羿代夏遗存才有可能集中地体现出来。

其次,后羿代夏遗存应包含在二里头遗址第一期之内。二里头遗址为夏都斟寻,文化面貌可分为一至四期。其中太康是二里头夏都的始建者,是斟寻夏都的第一个使用者,故在斟寻夏都形成的二里头文化第一期肯定包含太康时期的夏文化遗存。太康居斟寻一段时期,大约19年或29年之后^⑤,被后羿—寒浞集团所取代,这期间史载大约40年时间^⑥,也应包含在二里头文化第一期之内。再后来,后羿—寒浞集团最终又被以少康为代表的夏族群消灭,夏王朝的统治得以恢复,少康复国统治夏王朝期间^⑦很可能也包含在第一期之内。这就是说,基于太康居斟寻的史实,第一期的年代应包括太康时期、后羿代夏时期、少康时期。再从考古发现来看,二里头文化第一期的年代也应与太康至少康时期相一致。二里头文化第一期延续时间当较长,可能超过50年,甚至接近100年^⑧,可区分为不同的阶段。《偃师二里头1959年~1978年考古发掘报告》认为二里头一期年代有早有晚,较早单位有Ⅱ·V T104第6层、第7层以及一些灰坑,较晚单位有Ⅱ·V T116第5层、第6层及一些墓葬^⑨。有学者研究认为上述报告中有属于第一期的地层叠压关系,如Ⅱ·V T104第5层→第6层→第7层、Ⅱ T210第5层→第6层→第7层,依据陶器形制的不同,可将第一期陶器分成3段,即一段、二段、三段^⑩。有学者指出二里头文化一期包含的东方文化因素,大多都见于二里头文化一期偏晚阶段^⑪。这些研究成果为辨别二里头

一期后羿代夏遗存提供了有益的信息。

最后,后羿代夏遗存在二里头文化第一期中的确有一定的反映。从情理上讲,我们既不能一看到某考古学文化有东方文化因素,就判定其与后羿代夏遗存有关,也不能在某考古学文化没有任何东方文化因素的情况下将其与后羿代夏遗存相联系。考古发掘研究显示,二里头文化第一期存在诸多来自东方的文化因素,如鬻、觚、爵(角)、盃、圈足贯耳壶、鼎、豆、三足盘(瓦足皿)等山东龙山文化晚期陶器,有些器物当为礼器^⑫。具体分析统计,以贯耳壶、长颈壶、单耳杯、异形鬻、圈足盘、三足盘、厚胎碗、子母口盒等为代表的具有山东龙山文化因素的陶器,在二里头遗址第一期器物中所占比例高达12.04%;鬻、爵、觚等含有间接山东龙山文化因素的器物(可溯源于大汶口文化)在二里头遗址第一期器物中所占比例为9.26%^⑬,两者合计东方文化因素占比达21.3%。结合太康居斟寻、二里头一期的年代等因素综合考虑,推断这些东方文化因素的较多出现与后羿代夏遗存有密切关联是有道理的。

需要指出的是,后羿代夏事件并非导致东方文化完全取代了夏文化。由于后羿代夏是东夷族群利用夏族众对最高统治者的不满情势和“夏之方衰”的时机,通过“因夏民以代夏政”^⑭的方式对夏人进行管理的,很可能不属于文化上对夏族群文化的完全取代或嵌入,“代”的只是夏王朝最高统治者,其统治的基础主要还是夏族群,普通夏族众的生活并没有出现根本性改变,且统治时间相对较短,故二里头文化第一期的文化面貌并未发生根本性的明显变化,以夹砂中口罐、圆腹罐、刻槽盆等为代表的二里头主体文化因素在二里头第一期中一直占据主导地位。

把后羿代夏事件在考古中反映的遗存限定在二里头遗址二里头文化第一期范围内,太康失国、后羿代夏、少康中兴等事件都可得到合理的解释。太康是在二里头夏都斟寻进行统治的,一段时期内的昏庸腐败生活,最终招致夏民众的怨恨,东夷集团乘机发动灭夏战争,攻入夏都斟寻,推翻夏王朝的统治,但仍以斟寻为政治中心,并“因夏民以代夏政”,历时大约40年。

之后,少康中兴,攻灭后羿一寒浞集团,返回故都斟寻,恢复夏王朝的统治,并长期以斟寻为主要的都邑延续发展。二里头夏都遗址第一期持续数十年时间,一至四期文化延续发展,且中间未有明显的间断或衰落、废弃等特点,与太康都斟寻、后羿代夏和少康中兴皆发生在斟寻,以及帝宁以后至桀皆以斟寻为主要都城的情形是一致的。

结 语

从上述分析可知,学界有关后羿代夏遗存的认定,存在着“二里头文化说”和“新砦期说”等两大体系。其中,“二里头文化说”又可分为“笼统的二里头文化说”“二里头二期说”“二里头三期说”;“新砦期说”也可分为“笼统的新砦期说”和“新砦二期早段说”等。这些观点皆存在一定的疑问、缺陷或难解之处。以太康都斟寻、二里头遗址是夏都斟寻为基点探讨后羿代夏遗存,可以发现以二里头遗址为代表的二里头文化不仅仅是太康失国、后羿代夏以后的夏代文化,更非仅仅为少康中兴以后的夏文化遗存,还应包括太康时期的夏文化和后羿代夏期间的文化遗存。新砦遗址并不是夏都斟寻,新砦期遗存的年代早于太康时期始形成的二里头文化,故后期的后羿代夏事件不可能发生在早年已形成的新砦期之新砦都邑,新砦期遗存分布区内也不可能形成后羿代夏期间的文化遗存。此外,二里头文化第二期并非因后羿代夏而形成,其动因可能与帝宁时期夏王朝国势强大、夏文化大扩展有密切关系,故该期不应为后羿代夏期间的文化遗存。二里头文化第三期距离太康居斟寻发生的年代久远,后羿代夏不可能发生在第三期之初。综合判断,二里头文化第一期的年代很可能包括太康时期、后羿代夏时期以及少康时期,后羿代夏遗存应包含在二里头遗址第一期之内。虽然后羿代夏遗存在二里头文化第一期中有一定程度的反映,但后羿集团的东方文化并未从根本上取代夏文化。

注释

①参见邹衡:《关于夏文化的上限问题——与李伯谦先生

商讨》,《考古与文物》1999年第5期;董琦:《关于早期夏文化问题》,《中国文物报》2000年9月20日;褚金刚:《新砦期遗存辨析》,吉林大学2009年硕士学位论文,第29页。②李伯谦:《二里头类型的文化性质与族属问题》,《文物》1986年第6期。③赵春青:《关于新砦期与二里头一期的若干问题》,收入《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版。④田昌五:《夏文化探索》,《文物》1981年第5期。⑤郑杰祥:《二里头二期文化与后羿代夏问题》,《中原文物》2001年第1期;王克林:《从后羿代夏论二里头二期文化的变化》,《中原文物》2004年第4期。⑥庄春波:《羿浞代夏少康中兴铁史与年代学和考古学解释》,《中原文物》1990年第2期。⑦顾万发:《试论新砦陶器盖上的饕餮纹》,《华夏考古》2000年第4期;栾丰实:《海岱系文化在华夏文明形成过程中的作用——从海岱、中原两大文化区系的相互作用谈起》,收入《华夏文明的形成与发展》,大象出版社2003年版;北京大学震旦古代文明研究中心,郑州市文物考古研究院:《新密新砦——1999~2000年田野考古发掘报告》,文物出版社2008年版,第541页。⑧顾问:《“新砦期”研究》,《殷都学刊》2002年第4期;顾万发:《“新砦期”研究》,收入《郑州文物考古研究(一)》,科学出版社2003年版。⑨李伯谦:《新砦遗址发掘与夏文化三个发展阶段的提出》,收入《文明探源与三代考古论集》,文物出版社2011年版。⑩李伯谦:《关于早期夏文化——从夏商周王朝更迭与考古学文化变迁的关系谈起》,《中原文物》2000年第1期。⑪张国硕:《夏纪年与夏文化遗存刍议》,《中国文物报》2001年6月20日;张国硕:《早期夏文化与早期夏都探索》,收入《早期夏文化与先商文化研究论文集》,科学出版社2012年版。⑫李民:《释斟寻》,《中原文物》1986年第3期。⑬张国硕:《〈竹书纪年〉所载夏都斟寻释论》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2009年第1期。⑭方西生:《偃师二里头遗址第三期遗存与桀都斟郟》,《考古》1995年第2期;赵芝荃:《论二里头遗址为夏代晚期都邑》,《华夏考古》1987年第2期。⑮张国硕:《论二里头遗址的性质》,收入《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版;张国硕:《论二里头遗址作为都城的延续年代》,收入《夏商都邑与文化(一)》,文物出版社2014年版。⑯许宏、陈国梁、赵海涛:《二里头遗址聚落形态的初步考察》,《考古》2004年第11期。⑰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》,中国大百科全书出版社1999年版,第40~74页。⑱赵海涛、许宏、陈国梁:《二里头遗址宫殿区2010—2011年度勘探与发掘新收获》,《中国文物报》2011年11月4日。⑲夏商周断代工程专家组:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报

告:简本》,世界图书出版公司北京公司2000年版。②⑩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》,中国大百科全书出版社1999年版,第19页;许宏、陈国梁、赵海涛:《二里头遗址聚落形态的初步考察》,《考古》2004年第11期。②⑪张国硕:《从夏族北上晋南看夏族的起源》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》1998年第6期。②⑫邹衡:《试论夏文化》,收入《夏商周考古学论文集》,文物出版社1980年版。②⑬李伯谦:《东下冯类型的初步分析》,《中原文物》1981年第1期。②⑭张国硕:《夏纪年与夏文化遗存刍议》,《中国文物报》2001年6月20日;赵春青:《新密新砦城址与夏启之居》,《中原文物》2004年第3期;许顺湛:《寻找夏启之居》,《中原文物》2004年第4期;马世之:《新砦遗址与夏代早期都城》,《中原文物》2004年第4期;张国硕:《夏王朝都城新探》,《东南文化》2007年第3期。②⑮栾丰实:《海岱系文化在华夏文明形成过程中的作用——从海岱、中原两大文化区系的相互作用谈起》,收入《华夏文明的形成与发展》,大象出版社2003年版。②⑯太康居斟寻时间,古本《竹书纪年》无载。《路史·后纪》卷十三载太康“在位盖十有九年。失政,又十岁而死”,即太康在位19年。《帝王世纪》与《通鉴外纪》都说太康在位29年。②⑰后羿代夏约40年。《史记·夏本纪·正义》:“按:帝相被篡,历羿、浞二世,四十年。”②⑱

少康在位年代,古本《竹书纪年》无载。今本《竹书纪年》和《通鉴外纪》皆21年,《路史·后纪》为46年。②⑲关于二里头文化第一期的年代范围,有学者判定为60年,参见仇士华、蔡莲珍:《夏商周断代工程中的碳十四年代框架》,《考古》2001年第1期;或不超过70年,参见中国社会科学院考古研究所:《二里头:1999~2006》,文物出版社2014年版,第1664页;有学者认为是50年,见赵春青:《关于新砦期与二里头一期的若干问题》,收入《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版;还有学者推定约100年,见李维明:《二里头文化与夏年估计》,收入《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版。③⑩赵春青:《关于新砦期与二里头一期的若干问题》,收入《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版。③⑪靳松安:《河洛与海岱地区考古学文化的交流与融合》,科学出版社2006年版,第213页。③⑫中国科学院考古研究所洛阳发掘队:《河南偃师二里头遗址发掘简报》,《考古》1965年第5期;邹衡:《试论夏文化》,收入《夏商周考古学论文集》,文物出版社1980版;李伯谦:《二里头类型的文化性质与族属问题》,《文物》1986年第6期;栾丰实:《二里头遗址中的东方文化因素》,《华夏考古》2006年第3期。③⑬王琮:《“后羿代夏”的考古学观察》,郑州大学2011年硕士学位论文,第59页。③⑭参见《左传·襄公四年》。

The Confirmation of the Remains of the Taikang Settled in Zhenxun and the Houyi Replaced the Xia Dynasty

Zhang Guoshuo

Abstract: The event of “Taikang settled in Zhenxun for a capital” plays a crucial role in determining the attributes of the remains of the Erlitou culture and the Xinzhai period culture, and it also has a vital position in determining the remains of the Houyi replaced the Xia Dynasty. The Erlitou site is the location of the Xia capital Zhenxun. Zhenxun has existed for a long time as the capital of the Xia Dynasty, started in the Taikang period and ended in the Xia Jie period. Erlitou culture is not only the cultural remains after Taikang lost the country and Houyi replaced the Xia Dynasty, nor is it only the remains of Xia culture after Shaokang re-establish and revived the Xia Dynasty, it should also include the remains of Previous Xia culture Taikang period and during Houyi replaced the Xia Dynasty. The formation of the second phase of Erlitou culture has nothing to do with the event of Houyi replaced the Xia Dynasty, and its cause should be closely related to the great expansion of Xia culture after the emperor Ning. Considering that Taikang settled in Zhenxun, it is impossible for the remains of the Xinzhai period to be directly related to the Xia Dynasty of the Houyi period, and it is unconvincing to judge that the remains of Xinzhai period is related to the Houyi replaced the Xia Dynasty only based on a large number of eastern cultural factors in the Xinzhai relics. We should search for the remains of the Houyi replaced the Xia Dynasty in the first phase of Erlitou culture. There are three main reasons: first, the only possible place to form the so-called relics of the Houyi replaced the Xia Dynasty is in the capital of Xia Dynasty in the Taikang period; second, the remains of the Xia Dynasty of the Houyi replaced the Xia Dynasty should be included in the first phase of the Erlitou site; third, it is confirmed that the cultural remains of the first phase of Erlitou culture have the factors from eastern.

Key words: Taikang; Zhenxun; Houyi replaced the Xia Dynasty; remains

[责任编辑/云 扬]



夏代有无之争的背后：历史观古今之变的考察*

陈立柱

摘要：梳理夏史问题研究的古今之变，发现古代学者无人质疑夏的历史性，晚清以降学人接受了西方历史观后就开始怀疑没有当时文献留下来的夏史之可信性，唯国内很少有人注意于此。比较发现，古代中国历史研究重在考信，即综合多种资料取其可信而信之，所谓信信疑疑、不知者阙如，若干年后随着新材料或新史观的出现又会提出新认识；而西方史学关注“眼见为实”，用古希腊史家的话说即“目击者的证词”是达到历史真相的关键。近代西方又发展出“以物证真”的观念，即用考古与档案资料作为历史真实性的证明，可谓是希腊史观的翻版。中国现代考古学从西方传来，天然传承西方史学精神，其强调见识出土夏文字才可以“确证”夏史的道理即在此。历史既已过去何以能够看到？亲眼见到的为什么要谓之“历史”？是以希腊的历史观被科林武德、刘家等和众多学者指为“反历史的”“没有历史性的”与“非历史的”，20世纪逐渐遭到批判与超越。不反思传入的历史观直接将其视为达到历史真相之法宝，并非史学真精神，只要认可考古学也是要说明历史问题就需要检视中外史学的基本观念，择其善者而从之。否则易陷入西方中心主义而不自知。

关键词：夏代；有无之争；考信；求真；历史观

中图分类号：K222

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)05-0021-12

夏史有无问题，或者说存在与否、是否神话、是否为杜撰等问题，争论了百余年，不仅困扰着学术界，也对社会各界产生了重要影响。这个问题的研究陷于困顿，说明可能落入了某种理论误区。要走出困境，笔者认为厘清以下三个问题是关键：

第一，从西周至清代，近三千年来，中国没有人怀疑作为“三代”之首夏的历史存在，为什么？

第二，怀疑夏朝的历史性是从晚清开始的，并且始于外国学者，考古发掘尽管提供了大量关于夏时期的文物资料，甚至发现了具备王都规模的遗址，但直到今天怀疑夏朝曾经存在过的仍大有人在，尤其是一些国外学者甚至认为

“殷商有一个关于夏人的神话”，“他们属于阴间和水”^[1]，夏就是这个阴间神话演绎的结果，或者夏是周人杜撰的^①，为什么？

第三，不少学者提出，证明夏的存在关键在于出土夏时代的有关文字资料，即“字证”或“文字的自我证明”。此即所谓“确证”说^②。字证或确证说体现了什么样的历史观或何以提出？

以上三个问题，涉及古代中国何以相信夏的历史存在，近人怀疑夏的历史性道理何在，以及证明夏之历史性的方式方法即历史问题用何种证据证明的问题。搞清楚这三个问题至少可以知道学者们对于夏朝认识产生分歧的根源何在，进而为下一步的研究奠定基础，从而揭开笼

收稿日期：2022-05-26

*基金项目：国家社会科学基金中国历史研究院重大研究专项“中华文明起源与历史文化研究专题”委托项目“禹夏信史与夏代社会”（20@WTC008）阶段性成果。

作者简介：陈立柱，男，华南师范大学历史文化学院教授、博士生导师（广东广州 510631），主要从事先秦史、史学史研究。

罩在夏史研究上的层层迷雾。本文拟通过对夏史研究来龙去脉的考察与存在问题的分析,主要对上面第二个问题即晚清以降学人何以怀疑夏代历史性的问题追根溯源,进而对第三个问题即“确证”论的逻辑前提是否可靠进行讨论。不妥之处,欢迎批评指正。

一、夏史研究:古今之变的考察

夏史讨论,目前所知西周前期已经开始,当时周公等人为了训诫成王进行历史比较,主要是夏、商、周之间的对照,通过三个朝代人事兴亡与天命的关系,指出人谋重于天命,历史经验更值得重视。这是最早把夏作为比商更早的一个朝代提出来加以讨论的,记载于《尚书·周书》“八浩”中。《尚书》中还有《虞夏书》部分,也是早期传承下来的文献,只是经过很多史官转述,文字面貌可能已不是最初的样子了。《史记·夏本纪》就是根据这些早期传流下来的文献,汇总编写而成,这说明中国人很早就知道也相信夏代的历史性存在,夏、商、周作为“三代”也成为中国人划分历史时代的界标,三代之前是“大道之行也”的天下“大同”之时,三代开始“天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己”^[2]。春秋战国以来经常有所谓“五帝、三王”之说,也是将其作为一个时代的标志。这种观念秦汉以后流行两千多年,或发挥,或传承,一直到清代。

晚清以降形势大变,大家对夏代前后历史的看法在各种各样的古史著述中开始以“传说”“传疑”时期即不完全可信之时代的面貌呈现出来。1904年出版的夏曾佑《最新中学中国历史教科书》第一册,明确提出“太古三代”为“传疑时期”,“由开辟至周初,为传疑之期,因此期之事,并无信史,均从群经与诸子中见之,往往寓言、实事两不可分,读者各信其所习惯而已,故谓之传疑期”。又说“言中国信史者,必自炎黄之际始”。夏曾佑的意思是,“传疑时期”因为实事、寓言混而不分,作为研究者对此可以多闻阙

疑,择善而从,但自黄帝之后的历史存在则是没有问题的。是以,关于黄帝时期他罗列了很多史事^③。之前发表的梁启超《中国史叙论》,已就古史可信与否的问题提出:“所谓三皇之事,若存若亡。五帝之事,若觉若梦者。其确实与否,万难信也。故中国史若起笔於夏禹,最为征信。”^[3]1904年前后,严复在读《法意》的按语中言:“以春秋战国人心风俗之程度而推之,向所谓三代,向所谓唐虞,只儒者百家其意境中之造物而已,又乌足以为事实乎?”^[4]至于康有为认为六经是孔子所作等说法,则是为了政治变革的需要,更是影响很大。可以看出20世纪之初,如何看待古史的可信问题,或何处是信史的开始,从而关于信史、真史、传疑、证明等问题都已提出来,而且怀疑的程度不断加深,虽然不如20世纪20年代以后那么明确,但唐虞、三代是否是事实的问题已被明确提出来,说明历史观已经发生深刻变化。

随后的新文化运动、“古史辨”潮流把这一趋势进一步向前推动,顾颉刚虽然不否认夏的历史性,但是认为禹乃天神,以后变为人王,考古发掘见到的才是“真实的证据”^[5]。其他如杨宽的《中国上古史导论》则提出“夏史大部为周人依据东西神话展转演述而成”^[6],陈梦家也有夏史“乃全从商史中分出”之说^④,如此等等。从此,夏的历史性存在开始成为一个需要证明的问题。经过一段时间的讨论,大家逐渐接受了李玄伯的说法,这就是解决古史“唯一的方法就是考古学”^[7],即通过考古发现夏代的文物来证明其历史性存在,包括钱穆这些较传统的学者都接受了这样的认识^⑤。这个思路促成徐中舒撰写《再论小屯与仰韶》^⑥,认为仰韶文化即夏文化。还有一些学者提出黑陶文化是夏文化,努力从考古学上证明夏的存在,但却遭到另一些人的批评^[8]。

1959年徐旭生在豫西进行考古调查研究,在洛阳地区发现二里头遗址,从此揭开了以考古学方法进行夏史研究的新篇章。最初,二里头遗址被认为是商都遗迹^[9]。持续不断的发掘

获得了大量的文物遗存,尤其是二里岗文化之前的遗存,是以到了20世纪七八十年代,二里头文化即“夏文化”的意见渐成主流,特别是中国科学院考古所、北京大学历史系考古专业一些学者都认为夏的历史性因为二里头遗址的发现而得以证实^⑦。与中国学者逐渐认可二里头文化为夏文化不同,国外的学者尤其是西方学者并不以为然,这在1990年于洛杉矶召开的夏文化国际学术研讨会上充分体现出来。会上西方学者大都认为二里头文化和夏文化不能等同,夏的历史存在还需要发现夏代文字才能证明,美国学者艾兰甚至认为夏只是一个神话。会议讨论环节中国学者的据理力争甚至被一些人认为是民族主义的表现^⑧。1999年,西方汉学家合作编写出版了《中国上古史》一书,其中第四章的题目为“商:中国第一个历史王朝”,显示西方主流学界并不认可夏为商之前的历史朝代。夏的问题只在华裔学者张光直所写的“历史时期前夜的中国”一章中有一些简短的讨论,不过一千余字^⑨。大约同时,郑杰祥整理选编《夏文化论集》,总结一个世纪以来国内外学者讨论夏文化的各种情况,归类为十种意见,其中多数为考古学者对二里头遗址分期的研究,即通过考古也结合文献提出对夏文化的新认识^⑩。总体来看,这一时期国内大部分学者认为夏的历史性是可以相信的,不过需要考古学提供进一步的证明。其中一部分学者甚至认为,二里头文化的发现与研究已经可以证明夏的历史存在,因此开始将二里头文化等同于夏文化。一些日本学者的认识也开始与中国学者的思考相接近,如冈村秀典就撰写有《夏王朝》一书,明确用“夏王朝”来指称这一时期的历史研究^⑪。唯欧美大部分学者依然坚持二里头文化不能等同于夏文化^⑫。

进入21世纪,国内考古学界对二里头文化、夏文化与夏史关系的认知有了一些新变化,主要是一部分学者质疑传统的“夏王朝可知论”,提倡“有条件的不可知论”。这部分学者主要是“接受20世纪上半叶以‘古史辨’为核心

的反思传统,以及海外学界相对保守严谨的态度和观点,‘超脱’出原有的话语系统”^{[10]32}。从这些措辞可以看出他们认可古史辨派的主要看法,并视国外一些否认夏史存在的学者意见为保守谨慎的意见。持这些意见的主要是一部分中青年学者,他们坚持认为必须有夏代文字的考古发现才足以证明夏史存在,否则不能将二里头文化视为夏文化,假说不等于实证。另有考古学者也引述国外学者的意见,提出甲骨文“未见有关夏的只言片语”,从而相信外国学者提出的夏有周人杜撰之嫌疑的意见^[11]。对于此,之前已有学者指出,甲骨文证实商代为信史,但甲骨文字是占卜用的,夏人未必也用龟甲占卜,而夏代的竹木简是难以保存至今的^⑬。如李学勤早就指出:“我们知道商代是有竹木简的,但简的实物迄今未能发现。夏代的情形也许正是这样,尽管有文字,却没有多少能传留至今。我们不能把希望单纯寄托在文字的发现上。”^[12]2008年在郑州召开的早期夏文化学术研讨会上,李伯谦总结几代学者对夏文化研究的成果,提出当前的夏文化研究在六个方面较为薄弱,有待进一步深入探讨,其中第一个方面就是:“无文字发现时能否用考古学研究夏文化?”^[13]李先生的提议讨论者少,大部分学者的期待还是通过考古发现来实现新的突破。朱凤瀚最近在《夏文化考古学探索六十年的启示》中总结说:“考古学已成为最终解决若干笼罩于夏史上层层疑团的唯一手段。”^[14]这样的思路又推动了近些年关于龙山文化向商文化过渡阶段的发掘与研究,仅是关于二里头文化和夏文化及其前后时期考古与历史的研究论著,我们见到的就不下数百篇(部)^⑭。中华文明探源工程集中于公元前3500年至公元前1500年这一时段的考古研究,某种意义上也可视为是从考古上对文献记载的夏代及其之前一段历史的集中研讨。

考古学促进夏史、夏文化研究不断深入,也带来总结与反思的不断增多,笔者所见最近30年来有关反思性的文献比较重要的就有数十

篇。对于能否发现夏人的文字问题,不少人已经表示怀疑,一部分学者开始从方法上总结有关研究的得与失。较早的时候邹衡提出:“夏文化不是没有发现,而是用什么方法去辨认它。”^[15]他所说的方法就是从考古遗存中去辨认出哪些属于夏文化,哪些属于商文化,他自己的研究是文献与考古相结合,涉及确定夏文化范围(包括外围)、夏商分界等^⑤。另一些学者则大力提倡要与国际接轨,学习外国先进的研究方法。其他学者从各个视角进行反思的还有很多。继承并发展邹衡观点的孙庆伟,在多次反思过去的相关研究后提出“在历史语境”中研究夏,努力从考古学上解决夏的存在问题,甚至批评“刻意追求文字一类证据,实际上是对考古学研究方法的不了解和不信任”^⑥。其著作《鼎宅禹迹:夏代信史的考古学重建》不久前问世,自言不怕被人讥为“证经补史”之作,但确实引起了进一步的讨论。这个讨论还带来很多非考古甚至非历史专业人士的参与,他们积极发表自己的意见,其言论充斥于各种媒体。这种现象提示人们,更深入的讨论也成为学术界与社会其他界的共同期盼。

二、晚清以降相关研究 存在诸争议之分析

检视以上夏史有无研究的种种观点,我们认为以下几个问题是可以提出来深入思考:

第一,几乎所有研究这一问题的学者特别是一些反思性研究论述,大都说到近世以来的研究情况,不管是将有关研究分为几个阶段讨论,还是综合各方面进行分类评述,很少有人注意到中国古人对夏史的态度,个别注意到此问题的学人也没有深入分析,大多数人的反思都是从“古史辨”运动开始的,认为“夏朝的存在被怀疑,是疑古思潮的产物”^⑦,也就是说缺乏古今对比的深入研究。而不进行古今对比,只拿近代以来接受了的西方历史观念并在这种历史观之内继续讨论夏之存在与否,这种反思的

意义到底有多少?一些人解说“信史”^[16]概念,参考《辞源》《现代汉语词典》之类的辞书,也是这一思路的具体体现。这些都让人想起学术界很多人使用西方中心主义的研究方式反对西方中心主义^⑧,结果是越反对越迷糊。不能贯通古今中西,很难摆脱西方中心主义的影响,历史已一而再地证明了这一点。无视古人的意见无异于全盘接受西方的历史观,而在没有任何比较反省中西历史观的情况下反思夏史研究,与过去批判的“言必称希腊”又有什么区别?不能从外界影响中解脱出来,人就不可能理解内在精神的根本意义,不能认识真正的中国文化精神,我们就只能固着于深刻习染的西方近代思想之中。

不注意夏史研究的古今之变,与讨论者很少关注晚清社会思潮的变化也相关,即忽视了夏史真实与否的讨论并不是中国学者最先开始的,西方学者在19世纪后期至20世纪初期已经提出,比如法国学者沙畹1895年出版他所翻译的《史记》第一卷,在绪论中已经指出尧、舜、禹等是后人伪造的。1905年在中国出版的《迈尔通史》,其中论及中国古书所讲上古史事多不可相信,认为只有公元前七八世纪以来中国才渐有信史。1908年夏德在美国出版《中国古代史》,其书怀疑中国古史,认为周以前的古史都属于半神话,不可凭信^⑨。夏德是胡适在美国学习中国史方面的老师,夏德的书无疑是胡适学习的教材。胡适1917年回国到北大教书,20世纪20年代才有其弟子顾颉刚等人的古史辨运动,其间要说没有联系那是不可能的。还有,1907年前后日本学者的尧、舜、禹抹杀论已经很有声势,无疑也是受西方史学的影响。当然,最重要的还是在学理上,西方史学强调通过文本的年代证明其记载历史的真实与否,以及“以物证真”历史的取向,必然会对中国上古传承而来的历史旧事提出怀疑与否认,这是最关键的。而古人没有怀疑夏及其以前的“五帝”历史,是因为这是按照中国自己的历史观来看的。懂得这些才能真正明白何以

晚清中国才会出现对上古史的怀疑,这是因为接受了西方传来的历史观,夏史研究的古今之变隐含着中西史观之异的问题。认识到这一点才有可能找到夏史有无之争的症结所在。

第二,大部分相信夏史存在没有问题的学者,很多都回避西方以及部分中国学者提出的“字证”即确证说,以至于被认为是很不严肃的学术讨论。还有一些人如刘绪等,相信夏的历史存在不会有问题,也在此基础上讨论夏文化问题,但同时又认可西方学者提出的字证说也有道理:

应该承认,这种认识有其合理之处。因缺少当时自证属性的文字材料,即使证据再多,也不能得出百分之百准确的结论。但得不出百分之百准确的结论,并不等于所有证据都不可靠,连百分之一可能都没有,因而彻底否定夏与早商王朝的存在,这显然有点极端,也是不合适的。^③

这种认识比较具有代表性。但是,这种认识忽视了近代史学“历史客观性”之基本要求也是很明显的。西方近代史学认为历史真相只有一个,也是一个整体,要么是真的,要么是假(伪)的,历史之真是不可以用百分比来衡量与断定的。与此相关的还有“近真”说,即经过人们不断探索与研究会逐渐接近历史的真实。这一说法是有问题的,仅就一百多年来夏史研究的变化来看就不能自圆其说。如20世纪七八十年代已经形成二里头文化即夏文化的主流意见,但是21世纪以来一部分中青年学者又回到了古史辨时代的思考,并且争议更趋激烈,怎么能说是越来越接近历史真实?夏代既不可见,又如何证明相关研究是越来越接近真实呢?史学上类似的争议性研究数千年中反复其说的情况甚多见,都是对于近真说的有力驳斥。

第三,一些学者提出文字并非确认夏朝历史存在的“必要条件”,但又没有针对“字证说”从理论上加以系统分析与辩驳,只是认为“字

证”之要求“混淆了历史和历史叙述,贬低了历史文献的应有价值,也失去了对中国史学传统的应有尊重”,“以不知为不有”^[17],即没有从道理上说清楚何以字证说并非必要条件。古史辨派认为古史大都为神话传说的观念经过数十年的渲染早已深入人心。因此,古史记载要获得真正的尊重是需要重新确立其可信性地位的。可惜这个工作至今没有深入讨论,尽管有李学勤先生“走出疑古时代”的呼吁^[18]。

此外,字证说者认为早期历史“‘真相’是无从验证的,所以‘正确’与‘错误’之类的断语并不合适”^④。既然知道真相无从验证,可是面对夏的有无问题又提出“文字的自我证明”之“确证”“实证”要求,也让人感到其内在逻辑有问题,即真相不可知,但看到当时的文字记录就可以自我证明,这不就是“眼见为实”历史观的翻版吗?其研究结果走向“不可知论”也就不可避免了。

第四,如何看待“科学”在历史研究中的作用问题也是需要反思的。以二里头遗址碳十四测年为例:最早的测算是在1974年,夏鼐指出当时的测年限于条件而不准确;接着1980年—1983年中国社会科学院碳十四实验室进行测年,推测其年代在公元前1900年至公元前1500年之间,前后延续三四百年,正在文献记载之夏时代的范围内,成为二里头遗址文化为夏文化的有力证据;夏商周断代工程开始后又用新的材料与方法测年,新的数据改为公元前1880年至公元前1520年,也在夏的年代框架内;1999年—2000年学者们利用多种数据再测年,确定其二期在公元前1680年前后,又根据每期(考古遗存分期)50年向上推,一期年代上限就到了公元前1750年,是拟合数据,更可信^⑤。四次碳十四测年的历史告诉我们,因为多种因素以及测算方法的不同,数据不断地在改变,几乎可以肯定,过一段时间随着新的测试标准的提出,再测试还会有不同。这也印证了爱因斯坦的名言:“我们的理论决定了观测的结果。”因为测年受到很多因素影响,拟合数据就是被当时学者认为最为可

取的一种研究方式。科学测试二里头遗址年代给我们的启示已表明它的相对性,即科学数据的获得也会受外在条件的影响,不是绝对不变的。然而,“字证”说者常以“科学”态度批评和否认一切,如认为夏朝“在传世文献上当然是存在的,但见仁见智……在科学理性观念进入中国之前,这些是毋庸置疑的”^[19]。其他一些否认夏朝历史性存在的学者以“科学”名义言说的也不在少数^③。当今世界科学哲学一再强调相对论、历史主义、“范式”转移、不确定性、模糊性,甚者如科学史家费耶阿本德都提出了“怎么都行”的口号,说明正宗的自然科学研究思维都走上了相对性与历史主义的道路,知识观念已经发生了根本性变革,即由从前认为的具有确定性之“真知识”转变为不确定的“假说”或“主体间性”论,等等。而人文学科特别是关于历史文化的研究还在“唯科学主义”^④的道路上阔步高谈,与今天世界的思想潮流相差何其之远,给人以返回20世纪初甚至19世纪西方的感觉。在当代西方一些学者开始承认传统中国史学有其独特之处的时候,国内一些学者却在基本方面否认或忽视,如同当年梁启超为了引介“新史学”而过度批评传统认为“中国无史”一样^⑤。“科学曾经是一些人手中的棍子”^[20],希望它今天只是认识事物的一种手段,一种方法而已。

三、何以争论不休:两种史学观的混同与矛盾

与以上相类似的问题还可以举出一些,限于篇幅不再赘述。仅就以上几个方面来看,在夏史、夏文化与二里头文化或夏代有无问题的研究中,不少人陷入了自相矛盾或理论不能自洽的认知当中。那么,这些问题甚或自相矛盾为什么会产生?学者自己何以不自知?这个问题当然十分复杂,如果用一句话来概括,那就是这些矛盾的根源在于近世以来中西史学观念的混同,即不少研究所依托的史学观念时而在传统中国思想的认知中,更多的时候则是建立在

学习外来的西方历史观的基础上,而这两种历史观原本存在巨大的差异,很多人并未觉察到这一点,因而造成了混乱与矛盾。如认可“证经补史”又提倡“用考古学重建古史”的学人,稍加分析就可以知道是“脚踏两只船”。因为“证经补史”乃中国古代历史观,它的前提是认为历史即是已经发生的人事活动,即已发生就是不可改变的,因而也是命定的,或者有记述,或者没有,后来的研究者可以补充、补正,甚至重写,王国维谓之“补正”,所以会有《二十五史补编》《中国通史》以及各种断代史、专门史、考证等继作。历史可以补正、重写,但不可以重建,已经发生就是确定的了,可以不断有新资料的发现与新认识的出现,但不存在什么重建问题。这是中国传统的历史观。而“用考古重建古史”则是西方实证主义史学思想的产物,实证主义认为有一个外在客观存在的历史(历史Ⅰ),还有一个史家研究获得的主观认知(历史Ⅱ),两者符合即是历史真相的揭示。这种史学观念近世传入中国,傅斯年等人是强有力的鼓吹者,他创立历史语言研究所,提倡“动手动脚找东西”,就是不相信古文献记载,要按照西方重视的方法,搜集文物、档案与语言资料来重建古史,虽然他本人研究古史的方式还很传统。显然,“考古学重建古史”与“证经补史”是基于两种完全不同的历史观,两者都认可无疑即“脚踏两只船”。可是,人们的主观认知即历史Ⅱ与设定的历史Ⅰ即客观存在(于某个地方)的历史如何相对证、相符合呢?这就是实证主义史学观存在的问题,它遭到后现代史学猛烈攻击的关键也在这里。

另一些完全按照近世学来的西方历史认知方式来看二里头文化、夏文化与夏史问题的人,必然提出文字的自我证明之要求。因为古希腊到近代西方的基本观念就是存在即被感知,不能感知到的就是不存在的,英国学者贝克莱的名言“任何物体,只要不被感知,就是不存在的”^[21]是最简明的概括。希腊哲学独尊视觉,所谓“idea”和“theory”皆源自“看”。受这种

大背景影响,希腊人只写当时发生的事即当代史,古代流传下来的历史记载没有人看见过它是如何发生的,因而是不能证实的,当然就是不真实的,不能相信的。德国史家兰克倡导“按照历史的本来面目书写历史”,也是强调需要当世遗留下来的档案资料,即通过所谓真实的资料达到对历史真相的揭示。这就是近代史家把古希腊史家强调的“目击者的证词”转换为“以物证真”,从而可以讨论过去了的历史,改变了希腊人只写当代史的情况。这即是近代西方史家何以提倡要用碑铭与出土资料研究上古历史的缘由。在他们看来,铭文与出土物才是古人留下的,是真实的,因而谓之“第一手资料”或“原始资料”,而传世文献只有“原物”才可以相信,其他用后世物质手段写下的文字难以为据,不能证明历史的真实。是以能够呈现在当前即被感知到的如正在发生的事、档案文献、出土文物、碑铭资料等,才可以证真。这就是希腊直至近代西方基本的历史真实观,它以柏拉图等人“在场”的或“看”逻辑为支撑点。坚持用考古发现夏代文字来证明夏之历史性者,坚持的就是这个逻辑。一般人受到这一思维逻辑的影响,经常会有“夏代到底存在不存在?”的疑问。其实比较恰当的提问应该是“历史上到底有没有夏朝?”前一个提问即以“存在就是被感觉”为前提。

至于相信夏的历史性没有问题,又认为西方学者说的也有道理,即需要进一步加以证实,明显是自己基本的历史观混乱或不能自洽造成的。

可以看出,基于不同的历史观产生的历史认知方式与指向是不同的,这就需要从历史学研究的实际看哪一种历史观是更可取的,值得坚持的。史学研究工作者都知道,史学研究中不是什么揭示真相的研究才是可以相信的,而是做得比较好的才是会被取信的。所谓比较好的,就是搜罗的资料比较而言更丰富,史料的考证更严谨,得出的结论不仅与史料所示相一致,而且符合当时的历史背景,表述更贴切,

也更能自圆其说。几年或者几十年以后又出现了比较而言更好的论述,人们又会认同新的观点,或以之为新权威。所以“考信”是为了更好地叙述过去的历史,是手段而不是目的,这与西方把追求历史真相作为研究史学的目的,即认为历史是探究,由探究而获得的知识^⑧根本不同。史学研究的实际告诉我们,没有什么真相可以揭示或对证,只有史料与史观可以进行勘覆与批判。所谓历史事实,即是在史料基础上推度出的一种最大之可能性而已。所以历史的可信性是动态的与择优的,不是一成不变的。这即是历史学研究的实际,也是中国人建立的取其可以信而信之的“考信”史观的基础^[22]。置中国这些从历史学研究实际总结出来的历史观念而不顾,径直以西方某些预设的历史观为真理,这样做显然不可取。即便是西方,对于传统史学存在的问题之反思也没有停止过。20世纪早期,法国学者马克·布洛克等人已认识到历史知识没有可能成为一成不变的(真)知识,提出史学是关于人在时间过程中的科学^[23],这和中国古人强调历史变易的观念,已经有了相通的方面。与布洛克大体同时期的美国学者比尔德批评追求历史真相的旧史学,认为那是一个不可实现的“高贵的梦想”^⑨。之后,法国学者保罗·韦纳、美国学者海登·怀特、荷兰学者安克施密特等20世纪中后期西方史学思想的主要代表者,进一步指出史学本质上乃叙述过去发生的“故事”之学或叙事学^⑩。这些与司马迁提倡的史学乃“述故事,整齐其世传”^[24]也有相近之处,虽然还不完全一样。最近美国学者林·亨特正式提出“暂时的真相”,认为历史研究并非追求一成不变的真相^[25],也是根据历史学研究的实际得出的结论,已经趋近传统中国史学精神,虽然表述上还是西方的特点。而夏之存在与否或是否得到实证、确证的问题,明显是追求绝对真相之西方过时了的史学观念才有的问题,也是一百多年间中国人持续学习西方,长期接受西方近代学科式教育的结果,并非古代以来就是如此,差不多在20世

纪20年代才确立下来^[26],以后形成共识。大家信之既久,自然不觉得有什么不妥,反而是古人考信、取信史观让很多人感到莫名其妙,以至于与西方的史学求真观念混为一谈。可以说史学求真是向西方学来的,直到今天还很少有人进行认真的反思。

简单地说,求真史学的基本逻辑是:真的才可以相信的,信史即真史首先必须建立在真材料的基础之上;而真材料要么被写者亲眼看到,要么是当时留下的,需要进行批判性证明;夏的可信性要得到确证就需要找到夏人自我说明的文字即可以看到的“字证”。是以,“传说”“故事”与“史实”不同,所谓史实就是被确证了的真相,而传说、故事则是神话学的或文学性的。这种求真史观说白了就是“眼见为实”,眼睛看不到的就不是真的,接续的正是古希腊史家反复强调的“目击者的证词”。它在西方持续了两千多年,20世纪中后期开始遭到猛烈抨击,形成一些人所谓的后现代潮流。仅以法国学者的研究为例,如历史学家保罗·韦纳说:“在历史学家,在这些地球之子中间,存在着一种天真的笨拙的迷恋真相的态度;他们的座右铭是‘唯实论第一’。”^[27]文化学者罗兰·巴特说:“历史话语的唯实论是文化模式的一个组成部分……其实是改头换面的‘真实崇拜’。”^[28]解构主义的代表德里达说:“一句话,真实性,只是文本性的假设。仅此而已。”^②他们的话可以理解求真史学是西方20世纪以前思想的产物,是古希腊以来追求真理(相)思想在史学上的表现,其所依据的前提是有问题的柏拉图哲学。不过,在世界其他地方,或者受后现代主义影响不大的地方,追求历史真相依然是史学研究遵从的基本原则,如同百年以来的我们一样。伊格尔斯曾经指出:兰克式的职业史学先在欧洲的大部分地区、美国,以及明治早期的日本被接受,再晚一点在中国、印度、拉丁美洲国家,以及去殖民化以后的撒哈拉以南非洲国家,也被逐渐接受。在某种意义上,这是现代化进程的一部分,是在帝国主义扩张时代西方强

加给世界其他地区的^③。这种情况在当时被视为追求真理以拯救民族、国家。是以,很多人不避艰难奔赴国外学习坚船利炮技术,后来则是学习其政治制度与文化,以至于对西方的科学和民主加以崇拜。

学习的目的无疑是为了成就自己而不是学习本身,永远做学生。中国史家为什么在学会了西方的史学研究方式很长时间后却未能区分中国史学的考信与西方求真之不同呢?这个问题十分复杂,可以从两方面来说。先从中国方面讲,中国较长时期救亡图存的任务使得学习西方一直不断地进行着,结果中国学术思考完全从“四部之学”变为建立在分科基础上的“七科之学”^[29],中国学术思考方式被西方化了。中国向西方学习还有其自身的特点:一是我们学科化的学习途径很多是通过日本的再转化,也就是说主要学科思想和术语是日本人使用与理解的汉字对译之西方名词,不是中国汉字与西方思想的直接对接。这个先日本化再中国化的学习截断或间隔了现代中国学术思考与传统文化之间的关联,如经邦济国之“经济”,变成国民生产经营与商贸之“经济”,从客人角度认真看问题之“客观”,变成曾经发生之历史实在之“客观”“客体”,如此等等。反而是严复翻译西方著作使用的一些语词,如“群学”(sociology)、“计学”(economics)等后来不用了。二是趋新过于承旧的风潮使得比较反思中西之别只在一些表面认知上有成果,缺少深入内在精神的研究,甚至批评否认传统史学一些主要方面而不是在中国思想的基础上吸收有用的外来思想,如前言梁启超早年对中国传统史学基本方面的否认^④,傅斯年对中国家庭与思想在“根子”上腐坏之批评^⑤等。三是相似即同一(或同源)之简单的逻辑主义运思进一步掩盖了中西之异,这从胡适当年把古人的“求实”“求是”和西方的“实证主义史学”相混同,到近年古史与考古学等研究都有很多具体表现^[30]。这几个方面归为一点就是,当初的学习不是用中国本有的思想直接去“格义”所学对象外国思

想文化,如同当年翻译佛教经典一样。“中学为本西学为用”的学习方式被颠覆了,变成了“反向格义”,中国仅仅成为西方方法解释的对象而不是自我的主体^[31]。

再从学习对象的西方学术思想文化来看,这是一个以逻辑主义运思为主导的认知文化,与中国以历史主义为主导的认知文化差异极大。逻辑主义思考方式中的学术研究需要先在哲学或形而上学上有突破,其他学科才会有跟进。而中国人学会了这个方式的学术思考就开始“反向格义”地研究中国,即传统中国历史文化开始以西方学术思想认可的方式呈现出来,除非在哲学上有重大突破,否则如此方式的史学研究一时间不会有根本性变革。也就是说,新史学研究自身没有多少可以从根本上自我反省的能力,除非将中西思想文化完全融会贯通了,如梁启超晚年,但融通中西又是何其之难。事实上新方式的思考还限制了人们对传统思想的接通、反省与再创造,如章太炎关于经史为“客观之学”^[32];钱穆关于中国学术“主通”,西方学术“主专”^[33];陈寅恪关于“通性之真实”^[34],“整理史料,随人观玩,史之能事已毕”^③;钱锺书“打通文史”“史蕴诗心”^[35]等站在传统文化视角上的反思,也是古今中外的打通,多被掩蔽、忽视而未能成为主流。简单地说,科学主义思潮引领一百多年来中国史学思考之潮流,而唯科学主义取向掩蔽了中国史学本来之面目,从而混淆了中国传统之“信史”与现今史学“追求真相”之区别,形成马克垚所指出的“我们还只有一种历史理论,这一理论是来源于西方的,我们亚、非、拉国家,虽然有悠久的历史,可是并没有发展出来属于自己的历史理论”^{[36]21}的局面。马先生还说:“西方的理论有其真理性,可是只是从西方出发来看世界的。所以同时也有它的局限性。这个局限性,有不少就是我们所一再想超越的欧洲中心论,可是因为我们第三世界国家没有自己的历史理论,所以直到今天,我们也实现不了这个超越。”^{[36]21}

所谓没有自己的历史理论,就是说没有在

近世以来的历史背景下发展出一套具有中国特点的阐释历史演进变化之方式方法,如同西方的一样。自身传统被否认被忘却被遮蔽,新的具有自己特点的史学观念未能成形,只能把接受来的西方理论视为当然。

结 语

传统中国史学十分发达,史学遗产丰富多样,其对历史考据与叙述的方式方法自有完整的体系,简单地说就是众多学者一再指出的“不离事而言理”的传统,寓论断于叙事之中的史学观念,史道贯通的精神^④。此与西方历史与理论分而为二的情况截然不同。这是一个巨大的史学宝库,终将会为中国史学新生带来新机遇。把西方思想与史学研究方式学好学透,或者是为了更好地融通,以成就其新的伟大。兼容并蓄是中国历史文化的基本精神,深入学习西方再融会贯通,从而在古今中外大融合中完成自己的使命。在西方,古希腊以来的历史观及其所依托的真理观 20 世纪以来发生了深刻危机,尤其是 20 世纪后期以来学界对之提出了猛烈的批判与变革要求,说明“求真”史学正在失去其现实与学理基础。在中国,古今中西史学交汇融合也有一百多年了,也到了需要系统反思与全面清理的时候了。

当然,说起来容易做起来难。在大家全都沉浸在“史学求真”的理念中甚至认为史学求真“天经地义”,不断追问这个文献真否、那个故事是否为神话^⑤的背景下,传统史学精神的发掘与发扬是一件艰难困苦的工作。要充分认识到这一工作的难度,迎难而上才有可能真正开拓中国史学自己的话语权。

注释

①参见杜朴著,张良仁译:《二里头遗址与夏文化探索》,收入郑杰祥编:《夏文化论集》,文物出版社 2002 年版;陈淳、龚辛:《二里头、夏与中国早期国家研究》,《复旦学报(社会科学版)》2004 年第 4 期。②许宏的相关论述较多,近期的研究可参考《“夏”遗存认知推定的学史

综理》，《南方文物》2021年第5期。③参见夏曾佑：《最新中学中国历史教科书》（1904年初版，1933年以后改名为《中国古代史》），河北教育出版社1999年版，第7、12页。④陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1925年第20期，其节录内容以《夏世即商世说》为题发表于《古史辨》第七册下，上海古籍出版社1982年版，第330-332页。⑤如钱穆就认为：“中国古代史，直到夏王朝之存在，现在尚无地下发现的直接史料可资证明，但我们不妨相信古代确有一个夏王朝。”参见钱穆：《中国文化史导论》（修订本），商务印书馆2015年版，第27页；由该书“弁言”知，其写于抗日战争时期。⑥徐中舒：《再论小屯与仰韶》，原载《安阳发掘报告》1931年第3期，后收入郑杰祥编《夏文化论集》。顾颉刚也有类似的想法，参见顾颉刚：《春秋战国史讲义》第一编，《顾颉刚古史论文集》卷四，中华书局2011年版，第120页。⑦这方面，当时中国科学院考古研究所所长夏鼐、北大考古学家邹衡的意见最具代表性，参见夏鼐：《谈谈探讨夏文化的几个问题——在“登封告成遗址发掘现场会”闭幕式上的讲话》，原载《河南文博通讯》1978年第1期，后收入多种论著之中，本文参考的是郑杰祥编《夏文化论集》所收文本。邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版。⑧关于这次会议内容国内学者的介绍甚多见，英文内容介绍可参见闫敏：《洛杉矶“夏文化国际研讨会”英文本论文译述》，《人文杂志》1991年第4期。⑨LOEWE M, SHAUGHNESSY E. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 232, 71-73. ⑩参见郑杰祥：《夏文化论集》“前言”，文物出版社2002年版。⑪参见冈村秀典：《夏王朝：王权诞生の考古学》，东京讲谈社2003年版；许宏《推荐序》，载宫本一夫著，吴菲译：《从神话到历史：神话时代夏王朝》，广西师范大学出版社2014年版。实则，宫本一夫书名、书中第十章内容也都体现出日本学者对于夏史的态度。这是21世纪初的情况。据介绍，日本的通史、教科书大部分还是从殷王朝讲起，但是在学术界，个别学者如和田清很早就相信历史上有夏王朝了，从考古学上承认夏王朝的实际存在，比较早的还有1999年出版的林巳奈夫《中国文明的源流》一书，参见佐竹靖彦主编：《殷周秦汉史学的基本问题》，中华书局2008年版，第7-9页。⑫如德国学者罗曼·赫尔佐克说：“总的说来，夏朝被认为是后来的历史学家们的杜撰，它开始的时间，可能比那些史家所说的几乎要晚两千年。”参见赫尔佐克著，赵蓉恒译：《古代的国家：起源

和统治形式》，北京大学出版社1998年版，第24页；又，杜朴著，张良仁译《二里头遗址与夏文化探索》（收入郑杰祥编《夏文化论集》），也有相近的意见，都比较具有代表性。⑬这里需要指出的是，不少学者说王国维用甲骨文资料“确证”了商代为信史即真史。这个说法不符合王国维的本义，王将文献记载与甲骨文资料等相结合讨论商代的先公先王，指出文献记载可信，他自己认为出土文字资料只是“补正”文献记载，即通常所说的“证经补史”，没有说是“确证”商代为信史，考古学者所谓的“确证”或“实证”概念乃是建立于追求历史真相之史观基础上对于王之“补正”说的重新立言，参见王国维：《古史新证·总论》，《王国维文集》第四卷，中国文史出版社1997年版，第2页。⑭结合考古学对于二里头文化和夏文化研究的论著目录，郑杰祥编《夏文化论集》，许宏、袁靖主编《二里头考古六十年》（中国社会科学出版社2019年版）“附录”都有收录，总数超过一千余篇（部）。⑮邹衡先后有《夏商周考古学论文集》（文物出版社1980年版）、《夏商周考古学论文集·续集》（科学出版社1998年版）、《夏商周考古学论文集·再续集》（科学出版社2011年版）出版。⑯参见孙庆伟：《前言：人人争说夏文化是不严肃的》，《甯宅禹迹：夏代信史的考古学重建》，生活·读书·三联书店2018年版，第1-16页。其他反思夏或二里头文化研究方法的论著还有很多，在此不一一介绍。⑰相近说法较常见，参见杜勇：《关于历史上是否存在夏朝的问题》，《天津师范大学学报（社会科学版）》2006年第4期；沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，人民出版社2009年版，第177页。⑱用西方中心的方式讨论西方中心主义，在国际国内都常见，比较深入的分析可参考弗兰克著，刘北成译：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，中央编译出版社2008年版，第21-70, 428-448页；马克垚：《困境与反思：“欧洲中心论”的破除与世界史的创立》，《历史研究》2006年第3期；陈立柱：《西方中心主义的初步反省》，《史学理论研究》2005年第2期。⑲以上情况详情可参考李长银：《西方汉学与“古史辨运动”》，《史学理论研究》2017年第2期。⑳刘绪：《夏文化探讨的现状与任务》，《中原文化研究》2018年第5期。类似的情况很多，如沈长云先生言：“我们认为，夏确实是传说中的朝代，但并非人们杜撰的朝代，有关夏的传说在相当程度上应视为历史事实。”参见沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，人民出版社2009年版，第179页。㉑参见许宏：《“夏王朝”考古：学术史·新动向·新思考——在日本京都大学人文科学研究所的演讲提

要》。^②有关二里头遗址测年的情况,主要参考张雪莲、李琴:《二里头断代:我国碳十四测年的一个缩影》,《世界遗产》2015年第8期。^③这方面的近期研究可参看陈淳:《科学地探寻夏朝与最早中国》,《中国社会科学报》2019年6月10日;易建平:《扩大视野,科学探索“最早的中国”》,《中国社会科学报》2019年7月29日。^④“唯科学主义”在中国曾经流行的情况,参见郭颖颐著,雷颐译:《中国现代思想中的唯科学主义(1900-1950)》,江苏人民出版社1990年版。^⑤梁启超:《新史学》,《饮冰室合集·文集之九》,中华书局1988年版。梁启超晚年对于西方史学思想有很多反思,较集中的认识可以参考其《研究文化史的几个重要问题》,《时事新报副刊·学灯》1923年3月3日。^⑥历史即通过探究而获得的知识,乃古希腊“历史”一词的本义,参见利科著,姜志辉译:《历史与真理》,上海译文出版社2004年版,第7页;郭小凌:《西方史学史》,北京师范大学出版社1995年版,第21-22页。^⑦BEARD C. That Noble Dream [J]. The American Historical Review, 1935(1): 74-87。^⑧参见韦纳著,韩一字译:《人如何书写历史》,华东师范大学出版社2018年版,第5页;怀特著,陈新译:《导论:历史的诗学》,《元史学:19世纪欧洲的历史想象》,译林出版社2009年版,第1-48页;安克施密特著,韩震译:《历史与转义:隐喻的兴衰》,文津出版社2005年版,第1-39页。^⑨路西编:《德里达词典》“文本”条,伦敦布莱克维尔出版社2004年版,第142-145页,本文引自王立秋译网络版。^⑩伊格尔斯著,林曼译,张旭鹏校译:《从21世纪的视角反思20世纪的史学》,澎湃新闻2018年3月27日。^⑪梁启超:《新史学》,《新民丛报》第三号(1902年3月10日),又见《饮冰室合集·文集之九》。^⑫参见傅斯年:《万恶之源》《中国学术思想界之基本误谬》等文章,见傅斯年著、吕浩选编:《出入史门》,浙江人民出版社1998年版。^⑬参见陈守实:《学术目录(选载)·记梁启超、陈寅恪诸师事(1928年1月5日)》,《中国文化研究集刊》第1辑,复旦大学出版社1984年版。^⑭笔者曾经讨论学界一些人认为中国史学理论不发达问题,参见陈立柱:《“中国史学理论不发达”刍议》,《江苏行政学院学报》2007年第1期。^⑮“神话”一词乃“myth”之译文,讲的是西方自然神灵化的问题。中国的上古神灵主要是祖先神,是人死后灵魂升天,祭拜吟诵其神灵等于讲述祖先故事即历史,这是中西神话之根本差异。西方意义的创世神在中国是战国以后才有的,主要是受到南方民族神话的影响。用西方神话理论研究中国上古史,不合适。

参考文献

- [1] 艾兰.早期中国历史、思想与文化[M].杨民,等译.沈阳:辽宁教育出版社,1999:54.
- [2] 孙希旦撰.沈啸寰,王星贤点校.礼记集解[M].北京:中华书局,1989:583.
- [3] 梁启超.饮冰室合集:文集六[M].北京:中华书局,2015:9.
- [4] 王棣主编.严复集[M].北京:中华书局,1986:940.
- [5] 顾颉刚,童书业.夏史三论[M]//吕思勉,童书业编著.古史辨七:下.上海:上海古籍出版社,1982:196.
- [6] 杨宽.中国上古史导论[M].上海:上海人民出版社,2016:188.
- [7] 李玄伯.古史问题的唯一解决方法[M]//顾颉刚编著.古史辨一.上海:上海古籍出版社,1982:268-270.
- [8] 赵光贤.论黑陶文化非夏文化[N].光明日报,1957-01-17.
- [9] 徐旭生.1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告[J].考古,1959(11):592-600.
- [10] 许宏.“夏王朝”考古:学术史·新动向·新思考[J].中国社会科学院古代文明研究中心通讯,2014(26):32-37.
- [11] 陈淳,龚辛.二里头、夏与中国早期国家研究[J].复旦学报(社会科学版),2004(4):82-91.
- [12] 李学勤.夏文化研究论集·序[M]//中国先秦史学会,洛阳市第二文物工作队编.夏文化研究论集.北京:中华书局,1996:1.
- [13] 方燕明.“早期夏文化学术研讨会”纪要[J].中原文物,2008(5):34.
- [14] 朱凤翰.夏文化考古学探索六十年的启示[J].历史研究,2019(1):34.
- [15] 邹衡.夏商周考古学论文集:续集[M].北京:科学出版社,1998:24-30.
- [16] 董琦.夏文化探索与夏代信史说[J].南方文物,2019(2):80-84.
- [17] 孙庆伟.夏文化探索:态度、方法与证据[N].光明日报,2019-03-04(14).
- [18] 李学勤.走出疑古时代[M].长春:长春出版社,2007:10.
- [19] 许宏.探索与思考“夏王朝”考古40年[J].世界历史评论,2019(1):154.
- [20] 楼宇烈.中国文化的根本精神[M].北京:中华书局,2016:4.
- [21] 贝克莱.人类知识原理[M].关文运,译.北京:商务印书馆,2010:45.

- [22]刘超,陈立柱.史学比较研究如何可能?——刘家和先生《史学、经学与思想》初读记[J].史学理论研究,2007(1):136-143.
- [23]布洛克.历史学家的技艺[M].黄艳红,译.北京:中国人民大学出版社,2011:43-47.
- [24]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:3299-3300.
- [25]亨特.历史学为什么重要[M].李果,译.北京:北京大学出版社,2020:67.
- [26]陈平原.中国现代学术之建立:以章太炎、胡适之为中心[M].北京:北京大学出版社,1998:1-22.
- [27]韦纳.人如何书写历史[M].韩一字,译.上海:华东师范大学出版社,2018:183.
- [28]伊格尔斯,王晴佳著.穆赫吉参著.全球史学史:从18世纪至当代[M].杨豫,译.北京:北京大学出版社,2011:323.
- [29]左玉河.从四部之学到七科之学:学术分科与近代中国知识系统之创建[M].上海:上海书店出版社,2004.
- [30]陈立柱.考古资料如何证说古文献的成书时代:以《禹贡》“九州”的考古学研究为例[J].文史哲,2009(3):67-78.
- [31]刘笑敢.“反向格义”与中国哲学研究的困境:以老子之道的诠释为例[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学),2006(2):76-90.
- [32]傅杰编校.章太炎学术史论集[M].北京:中国社会科学出版社,1997:171.
- [33]钱穆.现代中国学术论衡[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001:序.
- [34]陈寅恪.唐代政治史述论稿[M].上海:上海古籍出版社,1997:82.
- [35]钱锺书.谈艺录[M].北京:中华书局,1984:363.
- [36]马克垚.困境与反思:“欧洲中心论”的破除与世界史的创立[J].历史研究,2006(3):3-22.

Behind the Dispute over the Existence of the Xia Dynasty: An Investigation of the Changes in the View of History from Ancient to Modern Times

Chen Lizhu

Abstract: After sorting out the changes between the past and the present in the study of Xia history, we found that no ancient scholars questioned the existence of Xia. It was only after the late Qing Dynasty scholars accepted the western view of history that they began to doubt the credibility of Xia without the documents left behind at that time. The reason lies in the difference between the eastern and western views of historical truth. By comparison, it is found that ancient Chinese historical researches focus on the examination of credit, that is, the most credible one is selected from a variety of sources. This concept is that there are both beliefs and doubts, and those are completely unknown are temporarily left aside, and new understandings will be put forward after the emergence of new materials or new historical views. Western historiography focuses on “seeing is believing”, in the words of ancient Greek historians, “witness testimony” is the key to reach the historical truth. In modern times, the west has developed the concept of “to prove the truth with material evidence”, that is, using archaeological and archival materials as a proof of historical authenticity, and this concept is a continuation of the Greek view of history. Modern Chinese archaeology came from the west, so it naturally inherited the spirit of western historiography. This is the main reason why Chinese modern archaeology emphasizes that only the unearthed Xia characters can “confirm” the history of Xia. History has happened in the past, but why seeing with eyes is “history”? Therefore, this view of history in Greece has been gradually criticized and surpassed in the last century. Colling Wood, Liu Jiahe and many other scholars hold this view of history was criticized as “anti-historical” and “non-historical”. It is not the true spirit of historiography to simply regard it as a magic weapon without introspection. If we accept that archaeology is to explain the historical problems, then we need to examine the basic concepts of Chinese and foreign historiography and choose the best among them. Otherwise, we will fall into western centralism without knowing it.

Key words: the Xia Dynasty; dispute over the existence; textual research; truth-seeking; historical view

[责任编辑/知 然]



源于“天道”的政治合法性：中国古代政治伦理特性*

李建华 江梓豪

摘要：天人合一是理解中国人宇宙观、世界观、伦理观的重要路径。它不但深刻影响了中国人对于人与自然关系的思考，而且是探究人伦世界的重要方法。天人合一思想是中国文化中一种具有启发性质的“源思想”，它包含了思想的深度与张力，能够融入不同的思想体系中。对中国古代政治伦理思想的把握必须从天人合一观念入手，因为天道与王道始终围绕着政体之中“应然与实然”的问题，王道与人道则关注于政权统治的问题，而政治合法性则主要聚焦在统治者本人的政治与德性，这样从天道至政道，由王道至人道，形成政治合法性的逻辑整体性链条，这一逻辑推演过程本身就是政治实践的过程，具有理论逻辑与实践逻辑的内在统一性。

关键词：天人合一；天道；政治伦理；政治合法性

中图分类号：D092

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)05-0033-07

“天人合一”思想起源于先秦时代，而真正把这样一种思想概括成“天人合一”四个字的是张载。张岱年认为“天人合一”思想是中国传统文化的四种基本精神之一^①。这样一种精神，本意是指人与自然的统一，指出人与自然之间是共生关系，而不是对抗关系。随着这样一种精神逐渐融入到政治伦理文化当中，它深刻地影响到政治文化中“应然与实然”“统治与被统治”“政治合法性”等命题的思考方式。

一、从天道到政道：政治伦理的开启

政治理论的构建，实际上是在处理“应然”层面的问题，即政治应该是什么样的。所谓的“天道”实际上就是古人关于政治的一种理论建构。“天道”这一政治理论命题并没有系统性的论述，不同于现代国家权力的最终来源“宪

法”，任何一种权力都被严格地表述在文本中，作为政治构建中的“天道”是一种授权关系的象征，其政治权力的源头是抽象的“天”。这受限于当时的科学知识，彼时关于人类起源的判断，大多源自“神话传说”，因此“天”成为了一种至高无上的要素。它能够为人类的行为提供“善恶”的根据，能够为政治伦理提供基本理论解释。这样一种关于人类价值或意义的政治建构，也影响了社会政治实践形态的发展。

关于“天道秩序”的起源问题，王国维、郭沫若、侯外庐、陈来等学者都做了相应的阐述^②，这些论述都建立在对“天”有一个定义的基础之上，也就是说以“天”为起点对君主与民众的关系进行论述，从而形成具体的政治理念。冯友兰对天的含义进行了归纳：“所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。曰运命之天，乃

收稿日期：2022-05-16

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

作者简介：李建华，男，武汉大学哲学学院教授（湖北武汉 430062）、中南大学兼职博士生导师，主要从事伦理学、道德心理学、政治伦理学研究。江梓豪，男，中南大学哲学系博士研究生（湖南长沙 410083）。

指人生中吾人所无奈何者……曰自然之天,乃指自然之运行……曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理。”^[1]孔子有“获罪与天,无所祷也”^{[2]29}“唯天为大,唯尧则之”^{[2]96}“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”^{[2]199}。在孔子眼里“天”是一种超越性要素,道德以天的权威为支撑,通过礼法的手段得以实现。孟子则更加强调天的权威性,“顺天者存,逆天者亡”^{[3]133}。董仲舒则以天的权威,强调了为人立法的重要性,“天者,百神之大君也”^{[4]333},在董仲舒这里,礼制就是天道秩序的具体体现,严格依照礼法治理的社会就是“天人合一”的政治伦理实体。总的来说,天道意味着一种权威的定义。

中国古代政治思想中“天道观”的内涵可以从三个维度去理解:其一,“天者群物之祖也”^{[5]782},天道是一切价值的根源,也是判断一切价值的标准;其二,“人副天数”“天辨在人”“为人者天”,天道使人存在敬畏之心,如果逆天而行就会受到“天”的制裁;其三,“受命之君,天意之所予也。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也”^{[4]263},“天”把统治的权力让渡给现实中的统治者,即“天”是“权”的源头,俗世中的统治者应该把“天”当作自己的“父亲”一样尊敬,并且完成尽孝的义务。首先,这样一种天道为本的政治伦理从理论上确立了一个绝对权威,而且是一个非人格化的权威。其次,非人格化的权威授权给帝王,增强了帝王地位的特殊性,也就是通过强化“代理人”这一角色巩固王权。最后,它把帝国的公共权力与社会的宗族权力进行了切割,突出“主权属天,治权属帝”的权力分割特点。或许古人并没有“主权”的概念,但是“治权”需要一个对象,即为了“谁”而治理,这个对象在现代化语境中是人民,在绝对君主的语境中是君王,在王权时代是天。权力完成划分,才能够确立效忠的对象,对象明确之后,完整的政治伦理理论才能够被构建出来。

所谓“政道”,本质是“治权”的范畴,即治理得是否得当,治理得是否顺应民意,治理得效果是否良好。因为社会中的实际统治者是

“天道”的代理者,所以代理者需要按照上天的意愿,完成对整个社会的“治理”。“政道”更多地是在讨论治理层面的问题,而“天道”所关注的是价值层面的问题。现实世界中实践依据的源头是“天道”,而现实世界中实践的尺度如何把握,则参照于政道。从某种程度来说,天道是一种价值,政道则是一种尺度,价值决定方向与维度,尺度衡量与评价行为的程度。从授权的角度来说,现实世界中的统治者是被授予治权的一方,政道则是约束统治者行为的标准。所谓“法天而治”就是这个意思。这种思想以儒家的“仁政”为主要依据,天道则是一种“彼岸世界”的规范性存在。对于统治者来说,政道是更加具体,并且更具有实施性的一种行为方式。但是当天道与政道相悖之时,人们则更可能倾向于天道所规定或者支撑的行为与规范,否则就是“逆天而行”。政道包含了两个层面的含义:其一,通过道德约束,使君王能够注重为政以德;其二,设定某种能够剥夺其受命资格的方式,为反对暴政提供理论上的合法性。诸如“仰不愧于天,俯不忤于人”^{[3]266}“存其心,养其性,所以事天也”^{[3]257}等准则,对于统治者来说非常重要,其用意是让君王在受命之权背后有一种制约的力量,能够通过“天意”的引导,让政道合乎天道。

学术界对于中国古代政道问题还有一种理解倾向,那就是古代政治没有政道,有的只是治道,也就是统治者实际上的治理效果。一般来说,朝代的更替都是通过武力完成的,因此,政道的实质其实是治道,也就是对于帝国的治理。治理的效能如何并不是影响王朝存在的唯一要素,历史上许多统治阶层的治理水平都较为低下,但并不意味着在当时必然发生朝代更迭。那么就说明,政道在某种意义上不仅仅包含治理,还应该有一些别的要素,比如统治者的血统。一般来说,自尧舜禅让以后,权力的延续方式都是依照血统的逻辑进行,在一个朝代的政治格局中血统纯正是一项非常重要的资格。政道还体现了某种道德性,也就是孔子所说的“政者,正也”,其根本目的是维系一

种稳定的阶级秩序,尽量减少阶级变动,从而避免秩序失效时出现权力纷争。从历史的角度来看,农业帝国所追求的就是秩序分明与稳定优先。轻易废除最高统治者是一种“大逆不道”的行为,除非其本人成为“众矢之的”,并且犯下“逆天而行”的罪行,其他人才能够以此为借口反抗其统治。从成本收益的角度来看,遵守这样一种道德原则,或许是更加稳妥的选择。总而言之,天道是抽象的价值理论,而政道则回答了政治存续的问题,两者既有差异性,也有同一性。

天道与政道其实代表了中国传统政治伦理的特点。它包含了政治理论建构的天道,也囊括了作为政治实践之中标准与尺度的政道。两者一体两面,相互影响、相互作用,恰是“合一”思想的体现。天道作为价值源头,为现实中的政治实践提供支持,通过价值引导的方式为实践提供方向;政道作为政治标准,为实际上的执政行为提供参考依据。

二、从王道至人道:直抵政治主体伦理

如何理解“王道”在学界存在一定的争议。蒋庆根据儒家经典音训“王者,往也,天下所归往”和形训“王道通三”去理解“王”字,把“王道”看作“王道政治”并理解成一种神圣合法性、历史合法性与人心合法性的形式^③。任剑涛则把天道、王道与王权看作王道政治的组成部分,并定义王道政治为政道^④。从字面看,王道其实就是为王的道理。也有学者把王道理解成一种“先王之道”,以及一种“应然”层面的政治构想^⑤。还有学者从历史的角度,把王道理解成周朝的政治理念,并与霸道对照进行理解^⑥。学界对于王道的理解主要是范畴与定义的差异。问题的关键在于应该把王道这一概念放入何种语境与概念系统中。从概念的角度来说,概念并不是一种纯粹的定义,而是系统的一个部分。因此,王道作为一种定义应该与另外一种概念相对应。王道更多的是一种“应然”层面的政治构想,

因此在“实然”层面与之对应的就是人道。王道为统治阶层的统治伦理,人道则为被统治者的伦理诉求。两者存在互动的关系,良性的互动所造成的平衡可以被称为“王道政治”。从治理的角度来说,治理需要两个主体对象:治理者与被治理者。当治理变成一种无效的、暴力的、强迫的、有违于民心的行为时,治理就变成了一种单向度的行为,一种继续维持权力的手段。事实上,治理需要双方良性且稳定的互动。在春秋时期,王道体现为“德政”,也就是统治阶层需要注重德性,有德之人,才能够担任统治者。当时的社会普遍认为,德性的政治能够防止出现暴戾的统治者,能够让人民免受政治的灾难。到了孔子时期“仁政”的理念逐渐占据了主要的地位,其核心在于以“仁者爱人”的思想来完成统和治。治理双方关系就如“水能载舟,亦能覆舟”一样。王道思想是一种具有中国特色的统治思想,它有别于西方的政治逻辑,同时也包含了丰富的治理路径,总的来说王道就是一种德性政治思想。

德性是统治的合法性来源,但是统治或者说治理,还需要合理性。德性的道德约束力只解决了合法性的问题,并不能实现合理的治理。王道政治的核心就是“德政”,也就是统治阶层必须对被统治者采取“仁”的态度,孔子所谓的“政者,正也”就是这样的意思。王道思想从根本上降低了出现“暴戾的统治阶层”的概率,但是王朝的存续同样需要有效的治理。统治者在接纳王道的基础上,一定程度上融合了霸道思想,其主要形式是吸收法家“重刑”思想。霸道思想的产生,源自王道的削弱,春秋时期的孔子意图通过“礼”的方式恢复王道,但是这样一种理想化的尝试并不能达到预期的效果。荀子认为春秋战国时期“诸侯异政,百家异说”^{[6]336},此时儒家的王道思想往往得不到君主的信任,在实际运用上的效果也不如重刑的法家,因此,王道与霸道融合并转型成为一种理性选择。孟子、朱熹同样也认为霸道在历史上具有非常重要的作用^⑦。总的来说,中国

古代是以王道与霸道相结合的方式来完成实际统治的。

政治分离,以政领治。何为政治?“政”在中国古代有四层含义:一是朝代的制度,例如《左传·襄公十九年》所载“大乱宋国之政”;二是统治与施政的一种手段,如《史记·乐书》所载“礼乐刑政”;三是道德与礼仪的修养,例如《论语·颜渊》所说“政者,正也”;四是朝廷中的政务活动,例如“辅政”。“治”在中国古代一般有两种含义:一是比较安详和稳定的社会状况,例如“天下交相爱则治”(《墨子·兼爱上》);二是统治与治国的活动,例如“修身、齐家、治国、平天下”。孙中山认为“政就是众人之事,治就是管理,管理众人之事,即是政治”^[7]。“政治”的概念,被划分为“政”与“治”两个方面,所谓的“政”实际就是主权、权力来源等抽象的问题,也可以称为“政道”;而所谓的“治”其实谈的就是国家(帝国)的治理问题,也可以称为“治道”。二分逻辑能够更好地理解古代政治思想“王道与霸道”相融合的现象。政道与治道的分离,体现出中国古人“求实”的思想,其背后更是一种实用主义的逻辑。

王道所解释的主要是政道方面的问题,即政治合法性、政权维度的问题,它并不涉及具体的政治实践。从某种程度来说,王道思想是实践的价值指引,主要呈现出理论层面而非实践层面的作用,原因有三:其一,王道政治的核心是“仁政”,是儒家所倡导的品质,但是在帝国的官员中也很难全部做到“仁政”,甚至连统治者本人也会发现,政治实践经常会不以个人意志为转移。其二,王道作为一种高度凝练的政治哲学思想,既有抽象的价值意义,也同样突显了对这一价值解释路径的分歧。不同流派之间对于同一种思想的解释存在不同路径与角度,它们背后存在许多理论路线之争论,如:“儒家解读《春秋》,由其取义不同,方法差异,又分为两家:谷梁与公羊……谷梁派却以‘大义’为取裁标准,公羊一派兼传‘微言’、‘大义’,故学者提出‘谷梁言义不及公羊之大’。”^{[8]94}这意味着任何一个朝代,甚至同一朝代的不同帝

王都会对例如王道一类的政治价值采取不同的定义与解释,因而历史上的王道思想并不是一个静态的体系,而是一个不断变化与发展的理论。其三,王道思想体系的内涵太过抽象化,抽象化的优点在于能够涵盖更加广泛的语境,但是却为具体执行增加了变数,这种变数所导致的不确定性使它不像法家所制定的刑罚条例一样,能够更加明确地规范出“惩罚边界”,因此王道政治在实际的操作上可能出现“南辕北辙”甚至是“背道而驰”的局面。正如任剑涛所说:“它促成了一种平面性的唯伦理思维。如果说它造就人,可能造出的是伦理‘单面人’;如果说它支配政治,可能带来的是政治逻辑的完全遮蔽;如果说它影响了人的思维,可能使得人的思维干瘪化成伦理戒条的简陋仓库。而且,这种精神倘若变形地为政治家应用于政治生活之中,负面效应还会恶性地增长。”^{[8]213}

“政治霸道”不同于“霸道政治”。两者之间仅有次序上的差异,但是背后所隐藏的逻辑却存在很大不同。“政治霸道”是中国古代政治的重要表现之一,不论是秦始皇的“书同文,车同轨”,还是汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”,都是一种君王的“霸道”体现。也就是说“霸道”是帝王,或者说是统治阶层的一种强制力。“霸道政治”同样也是一种强制力,两者之间的差别在于表达背后的逻辑,“政治霸道”背后的逻辑是一切政治逻辑必须服从于统治者或者统治阶层,进而言之,就是服从于王道的逻辑。政治霸道实际上意味着某一个人或者群体,在政治上的专横与蛮横,它缺失了政治中最重要的共识性要素——一般意义上的王道(政道)。本文所讨论的霸道思想,其实就是一种服从于王道思想的互补型思想,王道与霸道所关注对象的差异性,则是这两者共同构成统治伦理的重要因素。

蒋庆在其著作《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》中引用董仲舒“王道通三”的说法,把王道政治分为“天道、地道、人道”三个部分^⑧。天道的神圣合法性与地道的历史文化

合法性其实应该是一种相互融合的合法性,人道则是与王道不同的东西,也就是说王道政治应该包含了“天地之道与人道”。所谓的“人道”,本质上就是“民心”,也就是人民对于统治的一种内在反映,如孔子所说的“天下有道,则庶人不议”^{[2]196},孟子所说的“天下大悦而将归己”^{[3]148},荀子所认为的“刑政平而百姓归之,礼义备而君子归之”^{[6]221},都说明了民心的重要性。人道的本质就是如何获得人心。那么获得民心的关键又在哪里?许雅棠认为关键在“民生与善治”这两个方面^⑨。所谓的民生,主要是通过民生经济的发展进行考察,而善治则是通过治理手段、吏风以及法治进行评价。

三、政治合法性:一种中国政治伦理的解释

政治合法性这一概念,是一个“舶来品”,因为从制度(constitution)的角度来说,它是统治者通过某种授权,能够实现公权力转让的手段。亚里士多德认为:“一种政体如果要达到长治久安的目的,必须使全邦各部分(各阶级)的人民都能参加而怀抱着让它存在和延续的意愿。”^[9]从语义上是指:“一种政治统治或政治权力能够让被统治的客体认为是正当的、合乎道义的,从而自愿服从或认可的能力与属性。”^{[10]2}因此,政治合法性需要公众的认可与权力的让渡,它是一种非暴力的权力承认。对于古代的中国来说,社会主要是由松散的小农家庭组成的,也就意味着结构上具有分散性、地域性、松散性等特质,也可以用费孝通的“乡土性”这一概念来理解中国的社会。

乡土性的古代中国社会中的政治合法性认同与西方的合法性认同存在很大的差异。“正统”一词大体上相当于今天所说的合法性(正当性),一般而言中国古代的政治权力来源于上天,比如“天佑下民,作之君”^{[11]431}。更重要的是,中国社会中的公共权力,并不直接属于统治者。中国的基层社会,社会的公权力其实是一

种以氏族为纽带的“宗法制”,“皇权不下县”就是这样一种权力结构下的互动形式。西方的政治合法性的授权双方是“平民阶层—贵族阶层”,中国的则是“皇权阶层—士绅阶层”,权力双方的构成也是不一样的。不同的社会结构背后,反映出的是不同社会阶层之间的矛盾。不同的矛盾关系则需要不同的政治思想进行调和。所谓的政治合法性,实质上就是以一种双方都能够接受的方式,完成统治权力的确认。中国古代的政治合法性,一般来说都会诉诸以下三个层面。

首先,政治合法性本身的层次问题。韦伯在提出合法性问题的时候并未对合法性做出分层,只从合法性的来源或者基础的角度进行了讨论^⑩。但是在政治实践中,同一政治体系内的不同部分对于合法性的认同都会存在差异,比如说某一个政治系统内的人,可能会认同整个政治体制的制度与规则,却不认同某一位皇帝的统治。因此,政治合法性能够被分成统治阶层的合法性与政治规则的合法性,即权威当局和制度规则两个维度^⑪。对中国古代政治合法性有着深入研究的学者张星久认为:“从中国历史的实际情况不难看到以下三个基本层次的合法性问题,这就是:关于政体的合法性、关于政权(王朝)的合法性,以及关于统治者(权威人物)的合法性问题。”^{[10]43}中国古代不同时期,对于政体的合法性问题具有高度且持续的共识性,即承认帝王为核心的政体。王朝更替之后这种政治体制却得到了延续,不同朝代的不同之处在于政权(王朝)与统治者(权威人物)。

合法性所关注的是如何更好地统治与如何更好地服从。前者就是政权与统治者所关注的问题,即如何治理的问题;后者则是政治社会化的问题,即如何让被统治者服从。一般来说,统治的合法性是毋庸置疑的,即实际上的统治者都是不需要怀疑的。这个问题可以依靠“皇权天授”的思想来解决,也就是说统治的合法性源于天。这一点恰好是中西方的根本性差异。合法性的来源意味着责任问题。权

力源于“天”,就意味着统治阶层需要负责的第一对象应该是“天”。正因为如此,“祭天”成为古代帝王非常重视的事务,负责掌管祭祀的官员,同样享有非常高的地位。这一切彰显了皇权(统治)的合法性。无论是朝代的更替,还是统治者的变换,都没有改变这样一种“合法性体系”。“帝制成了当时人们政治视野和对政治的想象力的极限,没有帝制、没有皇帝的国家和世界是不可想象的。”^{[10]46}这种方式构成了人类政治文化中的一种特定道路。

其次,如果统治“不合法”应该怎么办?所谓“天畏棗忱,民情大可见”^{[11]184}“圣人既躬明哲之性,必通天地之心,制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地”^{[5]444},都能够看出除了天道合法性之外的民生问题其实是更加重要的一件事。除非帝王是采取非正统的途径获取权力,如僭越、异族统治、女性统治等方式,那么天道的合法性,也就是政权的合法性都是没有问题的。政权合法性与统治者合法性实际上还是落脚在民心上,统治政权的失败与统治者的不合法,是失民心的结果。从国家的视角来看,掌握公共政治权力的同时,需要承担一定的责任,权力与责任是并行的。政治合法性就是一种评价是否应该掌握或继续掌握权力的指标。这种观念在政治制度中最显著的模式是“责任内阁制”,它既包含了选举程序的合法性,也包含了背后的责任要素。问题是,中国古代的皇权如果遇到“不合法”的情况,是否存在承担责任的问题,以及如果承担责任,应该以什么样的方式接受“惩罚”的问题。

皇帝的行为是否“合法”,是一个非常难界定的问题。中国古代没有衍生出限制君权的法令,在统一的帝国建立之后,王权则从政道(主权)逐渐朝治道(治理)扩张,如掌管皇族事务的内官,逐渐掌握到政府公共事务的权力,宰相制度逐渐弱化,清朝皇帝直接进行治理等。皇权的扩张,存在一种内在的逻辑,即皇权缺少有效、明确的规范性措施。虽然学界有一种声音认为,帝王从小到大接受的教育、规矩、理念等是一种从道德层面约束王

权的手段,并且古人还以为死去帝王取“谥号”的方式对帝王的行为进行约束。因此,我们不能说古人没有对约束王权进行过尝试,但是王权扩张的事实表明,一系列的尝试,并没有达到和法令一样的效果。其根本原因在于:第一,没有明确地规范出皇帝的权力与职责,并且没有对“失职”强有力的惩罚措施。虽然有少数帝王公布过“罪己诏”,但从根本上来说也是属于道德层面的自省而不是制度层面的惩罚。第二,从人性上来说,人都会渴望更高的“地位”与更大的“权力”,对于帝王来说除了“天授主权”之外,更加实际的权力就是公共空间的“治权”,因此,皇权逐渐侵蚀治权是一个趋势。第三,臣子与帝王之间权力与地位的差异,导致了臣子默认了皇权对于治权侵蚀的情况。综上所述,“好皇帝与坏皇帝”的问题,在中国的历史中没有得到制度化的解决,因此,朝代的更替往往会陷入到极端的暴力革命中。但是革命没有办法解决这样一种“宪制”问题,因此形成了一种无限的“循环”,这种循环也被历史学家称为“历史周期率”。

最后,到底是“合法性”还是“合法—合理性”。合法性的框架不能很好地解释“坏皇帝”的问题,因此以“合法—合理性”的方式看“合法性问题”,或许是一个更好的视角。这种视角,既关注帝国的制度与法令,也就是制度化的框架,又关注被统治的阶层,也就是一般的民众,而这中间最重要的仍是民心。民心的得失,既关乎朝代的命运,也关乎帝国的稳定。如果人民造反,利益受到最大挑战的就是帝王,其次才是为帝国服务的官僚以及既得利益阶级。从某种程度来说,民心问题就是“合法性”的根本。对此,任何一个理性的帝国统治者与统治阶层,都不能“视而不见,听而不闻”。《尚书》中记载:“皇祖有训,民可近,不可下。民惟邦本,本固邦宁。予视天下,愚夫愚妇一能胜予。一人三失,怨岂在明?不见是图。予临兆民,懍乎若朽索之驭六马,为人上者,奈何不敬?”^{[11]369}以民为本才能

够很好地获得民心。民心二字包含了三个层面的含义：其一，国家社会的和平与安定；其二，民生经济的好坏；其三，施政的公开、吏治的清明、司法的公平。以此为框架分析民心，是考察古代政治“合法—合理性”的新思路。这样的视角带有一定的现代性色彩，但也是一种非常有价值的尝试，至少它能以一种清晰的分类方式，把不同朝代的帝王进行比较，并参照历史进行验证。

注释

①参见张岱年：《中国文化的基本精神》，《齐鲁学刊》2003年第5期。②参见李洪卫：《天道与政道的重识——以康有为、牟宗三、蒋庆天道秩序观为中心》，《中国思潮评论》2014年。③参见王绍光：《“王道政治”是个好东西？——评“儒家宪政”》，《开放时代》2010年第9期。④参见任剑涛：《天道、王道与王权——王道政治的基本结构及其文明矫正功能》，《中国人民大学学报》2012年第2期。⑤参见孙晓春：《先秦儒家王道理想述论》，《政治学研究》2007年第4期。⑥参见王鸿生：《中国传统政治的王道和霸道》，《武汉大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第1期。⑦据《孟子·公孙丑上》载：“以力假仁者霸，霸必有大国。”见方勇译注：《孟子》，中华书局2015年版，第56页。⑧参见蒋

庆：《政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第202-205页。⑨参见许雅棠：《中国民本思想再议》，《政治科学论丛》2018年总第77期。⑩参见韦伯：《学术与政治》，广西师范大学出版社2010年版，第200页。⑪参见伊斯顿：《政治生活的系统分析》，人民出版社2012年版，第273-275页。

参考文献

- [1]冯友兰.中国哲学史：上[M].上海：华东师范大学出版社，2011：27.
- [2]杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，2006.
- [3]方勇译注.孟子[M].北京：中华书局，2015.
- [4]曾振宇注.春秋繁露[M].开封：河南大学出版社，2009.
- [5]班固.汉书[M].郑州：中州古籍出版社，2004.
- [6]方勇，李波译注.荀子[M].北京：中华书局，2011.
- [7]广东省社会科学院历史研究所等合编.孙中山全集：第9卷[M].北京：中华书局，1986：254-255.
- [8]任剑涛.伦理政治研究[M].长春：吉林出版集团有限公司，2007.
- [9]亚里士多德.政治学[M].吴寿彭，译.北京：商务印书馆，2009：88.
- [10]张星久.“圣王”的想象与实践[M].上海：上海人民出版社，2018.
- [11]王世舜，王翠叶译注.尚书[M].北京：中华书局，2012.

Political Legitimacy Derived from the “Way of Heaven”: The Character of Political Ethics in Ancient China

Li Jianhua and Jiang Zihao

Abstract: The unity of heaven and man is an important path for understanding the Chinese cosmology, worldview and ethics. It not only has profoundly influenced Chinese people's thought about the relationship between human beings and nature, but also is an important way to explore the world of human ethics, because the idea of “the unity of heaven and man” is a “source thought” in Chinese culture, which contains the depth and tension. It can be integrated into different systems of thoughts. To grasp ancient Chinese political ethics must start from the concept of the unity of heaven and man, because the way of heaven and the way of the king always revolve around the question of “what should be and what is” in the political system, while the way of the king and the way of man focus on the question of regime rule, and political legitimacy mainly focuses on the ruler's virtue. From the way of heaven to the way of government, and from the way of kings to the way of humanity, a logical and holistic chain of political legitimacy is founded.

Key words: the unity of heaven and men; heavenly way; political ethics; political legitimacy

[责任编辑/晓 东]



悟性认识之探说

吴灿新

摘要:关于“悟性认识”的认知,历来众说纷纭,最主要的说法有以下几种:一是把认识分成感性—知性(悟—理性三个层次或三种要素;二是将中国传统的“悟性认识”看作与西方“理性认识”相并列的一种特有认识方式;三是主张认识有感性认识与理性认识两大认识方式,而理性认识分成“悟性”“知性”“狭义理性”“辩证理性”“实践理性”五个层阶;四是指出悟性认识是一种高于感性认识与理性认识的高级认识形式。悟性认识首先是一种认识能力,是对对象本性或内蕴的一种直接性、整体性、有机性和非描述性的整合认识能力,包括直觉力、想象力和省思力;其次是一种认识层次,是一种比感性认识和理性认识更高的认识层次;再次是一种认识形式,有直觉、想象(联想)、省思三种具体认识形式;最后,悟性认识也是一种认识境界与人生境界,只有最高的悟性认识水平,最强的悟性能力,才能达到最高的认识境界和人生境界。

关键词:悟性认识;认识能力;认识层次;认识形式

中图分类号:B017

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0040-08

悟性认识究竟是一种什么样的认识,迄今为止,众说纷纭,给人一种雾里看花的感觉。于是,本文试图进行探讨。

一、以往对悟性认识的几种主要认知

悟性认识在人类认识史上由来已久。在中国,“悟”在《尚书·顾命》篇就已出现:“今天降疾,殆弗兴弗悟。”^[1]在此,“悟”已初有“觉”之意。在老子那里,虽没有“悟性”之字词,却始有“悟性认识”之意。《老子·十章》:“涤除玄览,能无疵乎?”^{[2]960}从老子的“玄览”起,到唐代禅宗的“顿悟”,如:“悟人顿契。自识本心,自见本性。”^{[2]1803}中国古代社会逐渐将“悟性认识”引向了一条神秘主义之路。在西方,古希腊时期哲学家如柏拉图、亚里士多德等也对“悟性认识”

进行了探讨。黄盛华在《中西悟性认识的差异》中说,在柏拉图那里,“一方面是标志着人为制作、工艺、技术等理性方式和运用理智、知识、逻辑去分析事物的‘技艺’;另一方面又有超乎理智与技艺之上的审美之悟,即把握世界本体的‘迷狂’”^{[3]38}。虽然西方后来也逐渐产生了“知性”“直觉”“灵感”等说法,甚至像爱因斯坦提出了科学创造的道路首先是悟性的、直觉的而不是逻辑的这样的说法,却始终没有明晰的“悟性”与“悟性认识”之概念。黄盛华只是在肯定中西方都具有“悟性认识”的前提下,重点阐述了中西悟性认识的差异:“从总体上来看,中国传统的悟性认识力求将悟性主体消融在被悟的对象之中,以悟性去克制、淹没理性,强调悟性主体的直接体悟而‘不立文字’,提倡以悟的方式超脱现实而向遁世的境界升华,因而是一种非理性之悟。相反,西方人的悟性认识则强化

收稿日期:2022-05-15

作者简介:吴灿新,男,中共广东省委党校教授(广东广州 510050),广东省伦理学会名誉会长,主要从事伦理学研究。

悟性主体与被悟者的对峙和悟性与理性的并存,肯定语言符号在悟性认识中的作用,并主张悟性认识的意义生成性和对现实的参与性,所以呈现为理性之悟。”^{[3]37}无疑,他看到了中西方“悟性认识”不同的一面,但同时也夸大了这种不同。事实上,自古以来中西方都有“悟性认识”,然而中国传统“悟性认识”虽有非理性之极端一面,也有理性之一面;西方“悟性认识”虽有理性的一面,也有非理性的一面。

从中西方对悟性认识的研究情况来看,学术界最主要的认知有以下四种:

第一种以康德为代表。康德把认识分成感性(Sinnlichkeit)、知性(Verstand)、理性(Vernunft)三个层次或要素,然而译者将德文中的“Verstand”首先译成“悟性”,后来又译成“知性”,因此,人们往往将“悟性”与“知性”等同起来。郭傅澜在《悟性思维解析》中指出:“所谓‘悟性’,在心理学或哲学中,都与‘知性’同解,释为一种感知活动,即在直观感受的基础上所产生的一种直觉判断或直觉认知。”^{[4]9}近年来学术界通过对“悟性”与“知性”的深入研究,基本上已将两者区别开来。但同时,一部分学者将“悟性”归入“感性认识”之中,另一部分学者则将“悟性”归入“理性认识”之中。

第二种以侯才为代表。侯才在《论悟性——对中国传统哲学思维方式和特质的一种审视》中,将中国传统“悟性认识”看作与西方“理性认识”相并列的一种特有之认识方式:“西方的哲学思维方式本质上是理性主义的,德国古典哲学堪称其范本。而中国传统的思维方式却与其迥然不同:它无疑也含有理性主义的因素,但并不归结为理性主义;它较注重和强调悟性、直觉和体验,但又不归结为非理性主义和直觉主义。毋宁说,它在本质上更具有‘悟性’的色彩,是‘悟性主义’的。这种东方的悟性主义与西方的理性主义大异其趣,却又相映成辉。”^{[5]27}由此可见,其强调的是,虽然西方哲学包含一定的悟性主义成分,但本质与主流上是理性主义的;中国传统哲学有理性主义因素,但本质与主流上则是悟性主义的,这是两种不同的思维方式和认识方式。

第三种以李洪君为代表。其在《试论“悟性”的思维“形式”》中,认为认识主要有两大阶段与认识方式,即感性认识与理性认识;而理性认识可以分成“悟性”“知性”“狭义理性”“辩证理性”“实践理性”五个层阶。他进一步提出,“悟性认识”又有十个处于不同层阶(从人类思维发展的历史来审视,则处于不同阶段)的思维形式:“本悟”“体悟”“感悟”“他悟”“自悟”“妙悟”“领悟”“顿悟”“醒悟”“觉悟”。“除了上述十种‘悟性认识’层阶的思维‘形式’以外,还有很多种,比如,中国佛教‘玄览’‘观照’式的‘慧悟’思维形式,‘坐禅’式的‘禅悟’思维形式,参与活动式的‘参悟’思维方式等等。”^{[6]54}

第四种以郭傅澜为代表。其在《悟性思维解析》中指出悟性思维是一种高于感性思维与理性思维的高级思维形式:“它不是浅层的直觉或感知,而是高级的高层次的思维运动。同时,在人的认识实践及其发展中,也是一种思维成熟的表现。”^{[4]10}而黄盛华在谈到中西悟性认识的差异时,也说:“中国传统的悟性认识与西方的悟性认识的最根本的差异就是,前者是自发的、非理性的,而后者则是自觉的、理性的,是经过理性认识的充分发展之后并包蕴理性认识在内的悟性认识。”^{[3]40}这里且不论其评说中西悟性认识的差异准确与否,但他看到了悟性认识也可以是高于理性认识的高级认识形式。

以上这些认知,可以说,都从不同视角、不同方面、不同层次对悟性认识进行了十分有益的研究,给后来的研究奠定了基础。本文试图在此基础上,做出一点可能有所推进的探索。

二、悟性认识是一种认识能力

什么是“悟性认识”?目前的解释可以说是多种多样,其中一种有重要影响的解释,是把悟性认识看作一种认识能力:悟性就是指对事物的感知力、思考力和洞察力,主要指对事物的理解和分析能力。

认识能力可以分成感性认识能力、理性认识能力与悟性认识能力。感性认识能力依赖于

人的感觉器官,是大脑对感觉器官所接受的客观事物刺激进行整合和反应的能力,包括感觉力、知觉力和表象力等。理性认识能力更多地指人的抽象思维能力,它力图达到对事物本质的正确认识,包括概念力、判断力和推理力。而悟性认识能力,则是对对象本性或内蕴的一种直接性、整体性、有机性和非描述性的整合认识能力,它包括直觉力、想象力和省思力。如果说,感性认识能力的特点是直接性、具体性、生动性、表面性、特殊性,理性认识能力的特点是间接性、抽象性、深刻性、本质性、普遍性的话,悟性认识能力作为感性与理性的统一,则是直接性与间接性、具体性与抽象性、生动性与深刻性、表面性与本质性、特殊性与普遍性的融合。因此,悟性认识能力有圆融性、丰富性、流变性、整体性、创造性等特点。

悟性认识能力与感性认识能力以及理性认识能力一样,都是人类共同具有的一种认识能力。这种认识能力是人脑的功能,只要是健康的普通人都能拥有。但每个人的悟性是不一样的,它受先天和后天的因素共同影响。当然,作为一种认识能力,它最初只是一种潜能,只有在后天的开发中才能逐渐形成与发展。一般情况下,一个人的悟性认识能力与两大因素直接相关:一是潜能状况。潜能状况与人的大脑状况(为了说明方便,可以将其分成一般、良好、优秀三种状态)直接相关,也就是说,一个人的大脑状况处于哪一种状态,直接决定了其悟性认识潜能的限度处于哪一层次。二是后天开发状况。这里涉及许多具体因素,如环境状况、实践状况、学习状况等。唯物史观认为,环境决定人。环境造就人(例如“孟母三迁”),不同的环境造就不同的人,也在不同程度上开发人的悟性认识潜能。辩证唯物主义认识论提出,实践是认识的基础,是认识的源泉,不同的实践状况也决定了对悟性认识潜能不同的开发状态。悟性认识潜能的开发要以人类传承下来的知识为基石,学习是增长知识的过程,知识越多悟性认识能力就有可能越强。如果把开发状况(包括环境状况、实践状况、学习状况等)也分成一般、良好、优秀三种状态的话,那么,最简单的分类

就是潜能状况的三种状态与开发状况的三种状态一致。这样,就会出现以下三种情形:潜能状况一般+开发状况一般=“通才”,具有一般的创造性,能够完成各种正常的活动任务。潜能状况良好+开发状况良好=“人才”,具有很好的创造性,能够完成许多较难较重的活动任务。潜能状况优秀+开发状况优秀=“天才”,具有优异的创造性,能够完成各种十分艰难重大的活动任务。当然,现实社会生活中实际情况是非常复杂的,因此,现实的悟性认识状况也是十分复杂多样的。在此,我们作“简单化”处理,只是为了方便说明。

在悟性认识潜能开发状况的诸因素中,社会实践是一个关键性因素。这是因为,悟性认识能力既是实践开发的结果,也是实践矛盾撞击的结果。唯有通过实践才能真正检验悟性认识能力的高低与强弱。中国有句名言:“读万卷书,行万里路。”从实践开发来看,读万卷书固然十分重要,只有努力读书,才能让自己的才识过人。但行万里路更为重要,行万里路不仅能够增长见识,开阔眼界,还能够让自己的所学在实践中得到体现与检验,让书本上的知识内化于心,成为自己内在的认识能力。同时,只有在实践中,才能遭遇各种矛盾带来的磨炼甚至猛烈冲击,身心陷入困境之时,悟性认识潜能才能更好地被激发出来,将悟性认识能力推上新的台阶。孟子曾说过:“舜发于畎亩之中,傅说举于版筑之间,胶鬲举于鱼盐之中,管夷吾举于士,孙叔敖举于海,百里奚举于市。故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”^{[2]943}实践的磨难,不仅检验与增强了人们的悟性认识能力,也成就了一代代英杰及其伟业。

三、悟性认识是一种认识层次

如果从认识的过程来看,悟性认识是一种认识层次,是一种比感性认识和理性认识更高的认识层次。当然,以往在西方,人们通常把认识过程(狭义认识过程)分成两个阶段:感性认

识阶段和理性认识阶段。感性认识是初级阶段,理性认识是高级阶段。马克思主义认识论克服了旧唯物主义的缺陷,把实践、辩证法引入认识论。毛泽东认为,整个认识过程可以分为两个阶段:第一个阶段就是“无数客观外界的现象通过人的眼、耳、鼻、舌、身这五个官能反映到自己的头脑中来,开始是感性认识。这种感性认识的材料积累多了,就会产生一个飞跃,变成了理性认识,这就是思想。这是一个认识过程”^[7]。第二个阶段就是“把第一个阶段得到的认识放到社会实践中去,看这些理论、政策、计划、办法等等是否能得到预期的成功”^[7]。整个认识过程用公式表示就是“实践→认识(感性→理性)→实践”。这个公式实际上是广义的认识过程。所以,毛泽东强调说:“一个正确的认识,往往需要经过由物质到精神,由精神到物质,即由实践到认识,由认识到实践这样多次的反复,才能够完成。”^[7]

人们的认识是在不断深化和细化的。一些研究者对悟性认识在认识过程中的地位提出了自己的看法,认为:“悟性就是对整体的或一般的表象材料进行类化比较和相似性概括,从而领会相似性概括的悟象形式所包含的信息意义……是理性认识初始的起点。”^{[6]50}该论点强调认识过程(狭义)主要有两个阶段:感性认识阶段和理性认识阶段,“悟性认识”仅仅是理性认识阶段的初级阶段。王玉恒在《认识发展阶段问题讨论情况综述》一文中介绍说,有的学者认为,认识过程(狭义)应当是三个阶段,根据就是:“马克思在《导言》中明确讲了三个阶段。感性具体是片面的、表面的认识;抽象规定深入事物内部,揭示本质,但还没达到全面的完整的认识;思维具体是前两阶段的综合,它达到了感性和理性、抽象和具体、现象和本质的统一。”^[8]李弦指出,马克思认为认识有两条道路:一条是“从具体到抽象”的道路,另一条是“从抽象到具体”的道路。第一条道路的“结果”恰恰是第二条道路的起点,换言之,第二条道路是以第一条道路为基础的。在这种语境中,感性具体、思维抽象、思维具体就处在一个辩证的运动当中了。在实践的基础上,感性具体构成了思维抽

象的起点,思维抽象又构成了思维具体的起点,它们构成了否定之否定的过程。整个认识过程(狭义)用公式表示是“感性具体→理性抽象→思维具体”^①。

那么,悟性认识为什么是比感性认识和理性认识更高阶段的认识层次呢?悟性认识既不像感性认识那样,只是由感官直接感受到的关于事物的现象、事物的外部联系、事物的各个片面的认识,也不像理性认识那样,只是人们凭借抽象思维把握到的关于事物的本质、内部联系的认识,它是将感性认识阶段和理性认识阶段的“认识成果”完整有机地融为一体,成为“思维具体”,包含着“形象中的逻辑”和“逻辑中的形象”。郭傅澜认为:“这种思维形态既不同于主观而粗浅的感性认识也不同于旁观而冷静的理性认识,既不具十分鲜明的形象思维的形态,也不具特别清晰的逻辑思维的特征,却又决非近代心理学所指下意识或潜意识一类初级的浅层次认识活动……悟性思维确是一种很特殊、很复杂而又不易被人说清的心理活动。之所以复杂,主要在于它的活动过程参与了过多的心理成份,即它是包含了感觉、体验、求索、解析、消化、转移、外射、凝聚、升华等,多种类、多形式的一种综合性思维运动。”^{[4]10}侯才更明确地指出:“感性、理性、悟性是人类认识的三种要素或三个主要层次。”^{[5]31}

同时,悟性认识与感性认识和理性认识面对实践的情况是截然不同的。世界是充满矛盾的,认识与改造世界实质上就是认识与解决矛盾,只有通过认识解决实践中的矛盾,才能真正改造世界。因此,感性认识面对的实践(矛盾),是将实践(矛盾)作为认识的客体;是认识主体在实践中,将客观外界的现象(矛盾)通过认识主体的五个认识官能反映到自己的头脑中来,形成感性认识。理性认识面对的实践(矛盾),虽然也把实践(矛盾)作为客体,但却是“指导”的客体;由于实践(矛盾)的难、易、大、小等方面不同,理性认识的“指导”特点不同。一般来说,对“易、小”的实践(矛盾)的推进与解决具有直接性,但对“难、大”的实践(矛盾)的推进与解决一般只具有“间接性”。悟性认识面对的实践,

虽然也把实践(矛盾)作为客体,但既是“认识”的客体,更是“应用”的客体,并且这种“应用”具有“直接性”。而“易、小”的实践(矛盾)的推进与解决,往往不是悟性认识的任务。只有对“难、大”的实践(矛盾)的推进与解决,才是悟性认识直接性的任务。而且,“越难、越大”的实践(矛盾)的推进与解决,就越需要悟性认识。还要看到,人们在实践活动中,通过感性认识,获得的是经验与艺术等成果;由感性认识上升到理性认识,获得的是科学与理念等成果;再由理性认识升华为悟性认识,获得的是灵感与智慧等成果。灵感与智慧并非理性认识升华为悟性认识的直接成果,而是包含着感性认识成果与理性认识成果融为一体的悟性认识,去“应用”于实践(矛盾)中所获得的成果。同时,它能够直接性地“应用”到改造客观世界与解决社会矛盾的实践活动中。如果用公式表示,狭义认识过程的公式是:“感性认识→理性认识→悟性认识”;广义认识过程的公式是“实践→认识(感性→理性→悟性)→实践”。

四、悟性认识是一种认识形式

从认识形式(或思维形式)的视角来看,悟性认识是一种认识(思维)形式。“钱学森先生首倡建立我国思维科学体系,认为‘除抽象(逻辑)思维之外,还有形象(直感)思维和灵感(顿悟)思维’,从而将‘悟性思维’正式纳入科学研究范畴。”^[9]随着研究的深入,人们发现,除逻辑思维之外,还有形象思维、顿悟思维等思维形式的存在。侯才认为:“哲学有两种主要的传统,即理性主义的传统和‘悟性主义’的传统;有两种基本的思维方式,即理性思维与悟性思维(在广义上使用‘思维’概念)。”^{[5]31}因此,可以说,认识的基本形式或基本的思维形式有:感性认识形式(感性思维形式)、理性认识形式(理性思维形式)与悟性认识形式(悟性思维形式)。

侯才还指出,相较西方的哲学理性主义思维之发达,传统中国的哲学悟性主义思维最为发达,其主要特点是:第一,“自我性。悟性本质上具有自我意识性质,是一种自我意识性”^{[5]29}。第

二,“本体性。这里的本体性,是指一种道德的本体性,即以道德本体为根基”^{[5]29}。第三,“整体性。也就是说,是对对象的整体性把握”^{[5]30}。第四,“直接性。即摒除事象、语言、文字等一切间接性,直接指至整体、本性”^{[5]30}。第五,“逆向性。打破日常和常规思维定势,采用反的、负的或逆向的说明方法,通过诉诸差异、矛盾、对立、悖论、冲突、抵牾来打破偏执、区分、片面、极端、僵死、界限和限定,达到和实现对对象整体之直接的乃至瞬时的领悟”^{[5]30}。

人的思维方式可以呈现多种样态:从客观事物直接作用于人的感觉器官在大脑中产生的反映形式来说,是感性认识;从混沌感性到清晰感性的整理过程来说,则是感性思维;从依靠抽象思维,在概括整理大量感性材料的基础上达到关于事物本质的准确认识来说,就是理性认识;从建立在证据和逻辑推理基础上的思维方式来说,则是理性思维。而“通常说来,悟性认识是主体以其认知图式对对象(包括主体自身)的一种直接性、整体性、有机性和非描述性整合方式,它常能实现主体与对象的相融、合一状态”^{[3]36}。悟性是对事物本质的“直觉”,它是人思维的整体性能力,包括感性和理性但又超越了它们而实现了“质”的飞跃。悟性认识包含了从理性认识中提取出来的认知模式,却又不局限于这种模式。它是在理性认识中亲切感受到的抽象具体,是在理性中所隐含的更高级的感性,是最高级的认识形式。

如前所述,感性认识有感觉、知觉和表象三种具体形式与层次。理性认识有概念、判断、推理三种具体形式与层次。而悟性认识却有直觉、想象(联想)、省思三种具体形式与层次。

直觉作为一种悟性认识的具体形式与层次,实际上自古以来就存在。梁漱溟在《东西方文化及其哲学》中说:“孟子所说的不虑而知的良知,不学而能的良能,在今日我们谓之直觉。”^[10]梁漱溟将其视为人类的一种“本能”,而这种“本能”事实上就是潜能,要成为真正意义上的直觉,仍然需要后天的开发和培养。悟性认识形

式既然是感性认识形式和理性认识形式的否定之否定形式,那么,它不仅内含感性认识形式与理性认识形式之要素,而且它在更高级的形态上“再现”感性认识之“形象”。因此,悟性直觉不是一种简单的直觉,而是一种超常的直觉,是一种不经过逻辑推理而对于客观事物本质的直接理解。

想象,是一种有目的的、有创造性的思维活动。想象是利用我们头脑仓库中所存储的已有信息(平常观察的事物和知识经验等),构筑新的形象的心理活动和思维活动,它能突破时间和空间的束缚。联想则是人们根据事物之间的某种联系,由一事物想到另一有关事物的心理过程,它是由此及彼的一种思维活动。联想是想象的基础,是想象的初级阶段,是想象的开端。想象是在联想基础上的再创造,是一种更高层次的认识活动。发明创造往往要诉诸悟性思维的想象或联想。正如赵鑫珊所说:“想象力是能动的知识,是创造力和智慧的必要背景。”^[11]

省思是认真、冷静、反复、深入、内省式的思考,是在实践中对解决矛盾和问题的路径或方法等方面的深沉反省思索。中国传统文化的主流自孔子始,便很注重这种内心的认识方式和道德修养方式。孔子要求人们“内省”“自论”;孟子名为“存心”,也叫“求放心”;程颐提出“诚敬”“致和”“集义”;王守仁则为“致良知”。这种反复深入与内省式的思考往往会激发一种顿悟,在“山重水复疑无路”之困境时,突然出现“柳岸花明又一村”的崭新景象。悟性的省思,包含着中国哲学的“格致”与西方哲学的“反思”之精华。侯才指出,最能体现中国哲学悟性主义思维方式的是“儒家的‘格致’(‘格物致知’)、道家的‘玄览’和中国佛教特别是禅宗的悟性理论”^{[5]27}。但道家的“玄览”和禅宗的悟性理论比较适合于出世的悟性认识,而儒家的“格物致知”则比较适合于入世的悟性认识。格物致知之意是参透事物本质,从中获得智慧。

在悟性直觉、想象(联想)、省思中,悟性认识会结出灵感与智慧之硕果。灵感,是人们在

探索解决矛盾与问题的过程中由于某种机缘的启发,而突然出现的豁然开朗、精神亢奋,取得解决矛盾与问题的思路或突破的一种心理现象。灵感给人们带来意想不到的创造,然而它往往短暂存在于我们的思维当中,稍纵即逝,并不被人们的理智所控制,具有突然性、短暂性、亢奋性和突破性等特征。“杂交水稻之父”袁隆平说,灵感是知识、经验、思索和追求综合在一起而升华了的产物^②。灵感是创新的起点和原点,也是创新的核心和灵魂。

智慧既是人类悟性认识的结晶,又是让人可以深刻地理解人、事、物,社会、世界、宇宙,现在、过去、将来,从而拥有透察真理、解决重大而艰难的问题之能力(在这个意义上,智慧与悟性认识同一),富于创造性。也可以说,悟性认识就是一种智慧,是对自然、社会、宇宙以及人性、人心、人生深刻领悟的智慧。智慧与智力的不同可以理解为道器之别,智慧可以理解为人的智力能力的一种综合表达,与“形而上之道”有异曲同工之妙;智力则是人面对客观对象所能够调动已有知识和经验来解决实际问题的能力,属于“形而下之器”,是生命的一部分技能。智力或许决定了一个人能力的高低,而智慧却决定了一个人人生的广度与深度。智慧需要一定水平的智力作为基础,虽然并非智力越高,智慧就越高,但没有一定程度的智力水平,显然无法让一个人变得智慧。智力有高低,悟性有强弱,智慧有大小;具有的悟性能力越强,所拥有的智慧就可能越大。

五、悟性认识与人生境界

从境界的视角来看,悟性认识也是一种认识与人生境界。境界是指事物所达到的程度或表现的状况。它往往更多地指一个人思想觉悟和精神修养的水平。悟性认识既是一种认识境界,更是一种人生境界;认识境界是人生境界的基础,人生境界使认识境界走向更高层级。这里的悟性认识不仅包含真理性认识,也包含价值性认识。换句话说,悟性不仅仅是一个人为自身的生存和发展,也不仅仅是为了改造

和创造世界而拥有的优秀品质,更是探得根本、融会贯通、天人合一的高级人生境界。当然,经历是达到一定境界的实践认识积累,修养是达到一定境界的必要手段。一个人的经历、修养和悟性最终决定了他的认识境界与人生境界。

认识境界有阶段之分。王国维在《人间词话》里谈到成事求学所必经的三种境界。第一种境界:“昨夜西风凋碧树。独上高楼,望尽天涯路。”解意为,做学问成大事者,首先要有执着的追求,登高望远,瞰察路径,明确目标与方向,了解事物的概貌。第二种境界:“衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴。”比喻为大事、大学问者,不是轻而易举,随便可得的。必须坚定不移,经过一番辛勤劳动,废寝忘食,孜孜以求,直至人瘦衣宽也不后悔。第三种境界:“众里寻他千百度。蓦然回首,那人却在,灯火阑珊处。”这是最高境界。做学问、成大事者,要达到第三种境界,必须有专注的精神,反复追寻、研究,下足功夫,自然会豁然贯通,有所发现,有所发明,就能够从必然王国进入自由王国^③。

人生境界也可以分成不同层次。冯友兰把人生境界划分为四个不同的层次:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。自然境界是指一个人只是顺着本能或其所处社会的风俗习惯而生活,在此过程中没有觉解,也没有所谓的意义。功利境界是指一个人有意识地做事,其动机虽是利己的,但后果却有利于他人,有功利的意义。道德境界是指一个人准确觉解到自己与社会的依存关系,努力为社会利益做各种事,而所做的都是符合严格的道德意义之道德行为。天地境界是指一个人深刻觉解到自己与宇宙的依存关系,就为宇宙的利益而做各种事,并了解和自觉他所做的事^④。当然,无论是王国维的认识境界还是冯友兰的人生境界,都不是唯一的“标准”,人们对其都可以按照不同的思路进行划分。

无论是认识境界还是人生境界,都依赖于悟性认识。悟性认识水平的高低,悟性认识能力的强弱,都直接影响着一个人的认识境界和人生境界之高低。只有最高的悟性认识水平,最强的悟性能力,才能达到最高的认识境界和

人生境界。悟性强,知天晓地,明古通今,运筹帷幄。悟性高,无我大我,天下为公,天人合一。“悟”表面上有顿悟、渐悟之别,但本质上只是因人而施的同一方法。慧能就说:“何以渐顿?法即一种,见有迟疾,见迟即渐,见疾即顿。法无渐顿,人有利钝,故名渐顿。”^{[2] 1827}顿悟,可以被理解为一种突如其来、让人豁然开朗的领悟。格式塔派心理学家认为,人类正是依靠顿悟来解决所遇到的矛盾和问题的。人们在长时间处理或者面对一个复杂问题时,突然从纷纭复杂的各种关系中看清了其中的关键,并产生了顿悟和理解,发现解决这些问题与矛盾的钥匙时,大有如“踏破铁鞋无觅处,得来全不费功夫”之感。其特点是突发性、独特性、不稳定性、情绪性。渐悟顾名思义就是渐次修行,方能达到无我正觉境界。顿悟、渐悟是一个统一的觉悟过程。渐悟是觉悟的“量”的积累过程,是“量变”;顿悟是觉悟的“质”的飞跃,是“质变”。人们往往是通过渐悟的“量变”,从而达到顿悟的“质变”;只不过因人而异,悟的时间不一。悟性认识的进步意味着智慧的增长,意味着对世俗生活的觉解与洞察,也意味着同天地万物的精神贯通。

事实上,中国传统文化是十分重视认识境界特别是人生境界的。“中国传统文化是一种追求人生超越境界的文化,追求心灵自由、人格解放的文化。”^{[12] 9}儒家创始人孔子对其一生发展历程与人生境界升华的概括最为典型:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”^[13]从孔子的自述中我们可以看到,孔子一生随着年龄的增长,人生境界也在逐步提高,可分为三个境界:十五岁到三十岁是修学领悟的境界;四十岁、五十岁、六十岁是不惑不疑,安心立命的境界;七十岁是从必然走上自由、天人合一的境界,在此,道德修养达到了“止于至善”的最高境界,人生也达到了心灵自由的最高境界。

在儒家那里,强调格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,追求“内圣外王”“立功、立言、立德”三不朽。同时,儒家的功名是建立在个人自由高远的人生境界之上的。可以

说,要达到这种人生境界,没有悟性认识是根本无法实现的。感性认识重在“美”,理性认识重在“真”,悟性认识不仅重在“善”,而且是真善美的有机统一。这一点在儒家文化中表现得特别突出。“儒家文化的核心是如何处理好自己与他人以及社会体系之间的关系,找到个人安身立命之所,从而获得心灵自由……天命之谓性,率性之谓道,率性而行就是顺天而行,所以人道也是天道,天道也是人道,天人合一的自由是儒家之道。”^{[12]9}

综上所述,悟性认识既是一种认识能力,一种认识层次,一种认识形式,也是一种认识境界与人生境界。可以说,长久以来人们对“悟性认识”的探索,已经初步揭开了它厚厚的面纱,但要揭露“悟性认识”的“真”面貌,恐怕还有一段艰难且漫长之路要走。

注释

①参见李弦:《马克思主义历史认识论研究》,电子科技大学2019年博士论文。②参见《做躬行实践 厚积薄发的新时代青年——中国工程院院士袁隆平在湖南农大2019级本科新生开学典礼上的讲话》,湖南农业大学新闻网,2019年9月16日, https://news.hunau.edu.cn/zhyyw/201909/t20190916_271110.html。③参见王国维:《人间词话》,北京理工大学出版社2010年版。④参见冯友兰:《新原人》,生活·读书·新知三联书店2007年版,第45-61页。

参考文献

- [1]顾迁译注.尚书[M].北京:中华书局,2016:298.
- [2]崔富章.中国文化经典直解[M].杭州:浙江文艺出版社,2002.
- [3]黄盛华.中西悟性认识的差异[J].湘潭师范学院学报,1992(4):36-40.
- [4]郭傅澜.悟性思维解析[J].艺圃,1992(3):9-13.
- [5]侯才.论悟性:对中国传统哲学思维方式和特质的一种审视[J].哲学研究,2003(1):27-31.
- [6]李洪君,李丹宇,刘远飞.论“悟性”的思维“形式”[J].东莞理工学院学报,2009(6):50-54.
- [7]毛泽东.人的正确思想是从哪里来的?[EB/OL].(2015-03-16)[2022-05-15].<http://dangjian.people.com.cn/n/2015/0316/c117092-26697670.html>.
- [8]王玉恒.认识发展阶段问题讨论情况综述[J].哲学研究,1984(5):75.
- [9]胡炳章.当代“悟性思维”研究中的神秘主义现象分析[J].新疆师范大学学报(哲学社会科学版),1994(4):41.
- [10]梁漱溟.梁漱溟全集:第1卷[M].济南:山东人民出版社,1989:452.
- [11]赵鑫珊.哲学与当代世界[M].北京:人民出版社,1986:290.
- [12]寇鹏程.中国传统文化里的人生境界[J].新闻研究导刊,2018(13):9-10.
- [13]金良年.论语译注[M].上海:上海古籍出版社,1995:10.

A Probe into Savvy Understanding

Wu Canxin

Abstract: There are different opinions about the cognition of “savvy understanding”, the most important ones are as follows: first, it is to divide knowledge into three levels or three elements: sensibility, intellectuality (aptitude) and rationality; second, the traditional Chinese savvy understanding is taken as a unique way of understanding like the western rational knowledge; third, it advocates two cognitive modes: perceptual knowledge and rational knowledge, the rational knowledge is divided into five levels: understanding, intellectuality, narrow sense of reason, dialectical reason, practical reason; fourth, it points out that understanding is a kind of advanced form of knowledge which is higher than perceptual knowledge and rational knowledge. Savvy understanding is first of all a kind of cognitive ability, which is an integrated cognitive ability of directness, wholeness, organicity and non-description to the nature or connotation of the object, it includes intuition, imagination and introspection. Then, it is a kind of cognitive level, which is higher than the perceptual level and the rational level. Also, it is a form of knowledge, with intuition, imagination (association), reflection three specific forms of knowledge. After that, it is a kind of cognitive realm and life realm. Only with the highest level of understanding and the strongest ability of understanding, can we reach the highest cognitive realm and life realm.

Key words: savvy understanding; cognitive ability; cognitive level; cognitive form

[责任编辑/晓 东]



西周中后期土地关系变化的再认识*

杜 勇 李玲玲

摘 要:西周中后期土地关系发生新的变化,出现了以田易物的土地交换现象。过去大多认为这是新的封建制的萌芽,致使西周王朝由盛转衰。然在土地交换过程中,贝币只用于田价的估量,并非真正的交换媒介,最终还是以田易物,与土地买卖不侔。土地交换后也未影响王室赋税收入,与国家盛衰关系不大。与土地交换相比,土地赏赐是西周王朝的一贯国策,到西周中后期也有一些变化,即由封建诸侯转向赏赐功臣。固然大量贵族依靠土地维持生计,但其采邑土地一经封授,即成永久性生活资源,不可能是一次性消费。周天子无需对政府官员持续赏赐土地作为恩惠,来换取他们对王室的服务和忠诚。所谓“恩惠换忠诚”导致国家土地资源日渐不足以致王朝走向崩溃,不过是一个虚罔的学术命题,与历史事实不符。

关键词:西周;土地关系;土地交换;土地赏赐;“恩惠换忠诚”

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0048-06

《诗·小雅·北山》云:“溥天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣。”所谓“王土”不仅代表西周国家对所辖疆土的主权,也表示周王对天下山川土田拥有法理上的所有权。从行政管理体制看,“王土”又可分为畿外和畿内两大体系。畿外土地封授诸侯,构成地方行政区;畿内土地除一部分封给出任王官的贵族作为采邑外,余则由王室直接管理和经营。无论畿内畿外,土地名义上均为周天子所有,其他人都只是领有者或占有者,不能自行转让或买卖。此即《礼记·王制》所谓“田里不鬻”。但自西周中叶起,土地关系发生新的变化,贵族间土地交换开始出现,王室土地赏赐也呈现不同形态。如何看待这种变化及其影响,学术界一直有不同意见。本文拟从土地交换与土地赏赐两个层面略加分析,以就教于同仁。

一、以田易物的土地交换

关于西周土地交换和转让在文献上了无痕迹,唯有共懿时期的青铜器铭文提供了零星信息。三年卫盂、五祀卫鼎、九年卫鼎、匭生簋、召鼎等五件铜器铭文,记载了当时土地交换的过程,大体上有以田易物和以田易田两种形式。

以田易物的物品多种多样,礼玉、服饰、车马等贵族生活用品备受青睐,追求豪奢是交易的主要目的。如卫盂铭云:

唯三年三月既生霸壬寅,王再旂于丰。矩伯庶人取瑾璋于裘卫,在八十朋厥贮(贾),其舍田十田;矩或(又)取赤琥两、磨瑱(玦)两,瑱(贾)一,在廿朋,其舍田三田。裘卫乃毳(矢)告于伯邑父、荣伯、定

收稿日期:2022-04-18

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

作者简介:杜勇,男,天津师范大学历史文化学院教授、博士生导师(天津 300387),主要从事先秦史、出土文献研究。李玲玲,女,河南省社会科学院中原文化研究杂志社副研究员(河南郑州 451464),主要从事先秦史研究。

伯、琮伯、单伯，伯邑父、荣伯、定伯、琮伯、单伯乃命三有司：司土微邑、司马单旗、司工邑人服，累受田。（《集成》^①9456）

这里矩伯共用十三田，换取一件玉璋，两件赤色玉琥，两件鹿皮披肩，一件杂色蔽膝。矩伯本为畿内封君，或因一度失去贵族身份，沦为“庶人”。当其重新获得名分后，为了参加周天子在丰都举行的朝会诸侯的“禹旂”（太常）典礼，不惜用自己的采邑之田，向裘卫换取玉璋以及华美服饰，以供朝觐之用。裘卫是一位新贵，他所拥有的美玉、皮裘、华车等物品，当然不可能都是自己生产的，也不可能是利用职务之便贪占的王室之物，应是自行从事工商业所得的私有财产。在交换过程中，贝币不是交换媒介，而是估价参照的坐标，交易方式仍是以物易物。所谓瑾璋“在八十朋厥贮（贾）”，“贮”与“贾”音相通假，“由贮藏之义引申为买卖之义，又引申为商贾、价钱之义”^[1]。在这里“贮”即是作价的意思，不宜作“租赁”讲。大体上“一田”值贝币六朋至八朋不等，当与土地肥瘠有关。《周礼·考工记·匠人》说：“田首倍之。”郑注：“田，一夫之所佃田百亩。”一田百亩可能是当时通行的计量单位。召卣铭文记载，匡季赔偿召“田七田，人五夫”（《集成》2838），人与田的比例比一夫百亩略高。贤簋铭云：“公叔初见于卫，贤从，公命使亩（贿）贤百亩（粮）。”（《集成》4105）公叔赠给贤的粮食，也是以田“百亩”来计算产量的。矩伯先后以十三田（一千三百亩）换取三件玉器，两样服饰，地价颇显低廉。尽管如此，土地交换亦极慎重，须有王室执政大臣和三有司等官员到场，见证土地交割，才能完成转让程序。

六年后，矩伯又用自己的林地从裘卫那里换取一辆马车及车饰等物。九年卫鼎铭云：

唯九年正月既死霸庚辰，王在周驹宫，格庙，眉敖者肤卓使视于王。王大觶（致）。矩取省车：軹辂（雕）鞞、虎鞞、肆帑、画鞞、鞭席鞞、帛纛乘、金鞞钲。舍矩姜帛三两。乃舍裘卫林孤（孤）里。（《铭图》^②2496）

为了参加周王接待眉敖使者的活动，矩伯用“林孤里”换取裘卫一辆精美的马车，以及有关车饰和配件。这个“林孤里”以林地为主，也应有少量土田。由于林地又归地方官员“颜陈”管辖，故又称“颜林”。但颜林的实际占有者是矩伯，

否则他没有理由拿来交易。为了使这笔交易顺利完成，裘卫赠给颜陈两匹大马，又向颜陈的妻子和属吏赠送了服饰等礼物。随后踏勘地界，林孤里得以转让裘卫。

又佣生簋铭云：

唯正月初吉癸巳，王在成周，格伯取良马乘于佣生，厥贮（贾）卅田，则析。（《集成》4264）

格伯的封地在今荥阳北的张家楼村一带^③，他用三十田从佣生那里换取了四匹骏马。整个过程是先议定价格，再析券为证。随后察勘田地，树立界标，并由书史建档，记录在案。铭文特记王在成周，表明格伯的土地交易需要知会天子，获得认可。

以田易物的现象不只出现在共王时期，稍后仍有所见。如厉王时的鬲从鼎记载，鬲从用自己的田土牧地与攸卫牧交换某种物品，但攸卫牧得到土地后，迟迟未能履行承诺，结果被告到周王那里。鬲从的讼辞是“汝觅我田，牧弗能许鬲从”。周王派人审查核实，决定让攸卫牧起誓，将原先达成协议的物品“俱付鬲从”。（《集成》2818）

土地既然可以交换，自然也能够用作赔偿之物。以田赔物见于懿世召卣铭文：

昔饑岁，匡众厥臣廿夫寇召禾十秭，以匡季告东宫。东宫乃曰：“求乃人，乃弗得，汝匡罚大。”匡乃稽首于召，用五田，用众一夫曰噬，用臣曰寔，[曰]肱，曰奠，曰用兹四夫。稽首曰：“余无由具寇足[秭]，不出，鞭余。”召或以匡季告东宫，召曰：“弋唯朕禾是偿。”东宫乃曰：“偿召禾十秭，遗十秭，为廿秭，[若]来岁弗偿，则付卅秭。”乃或即召，用田二又臣一夫，凡用即召田七田，人五夫。召觅匡卅秭。（《集成》2838）

此记某年发生灾荒，匡季的家臣抢走召的十秭禾（连秆粟米），被告到东宫那里。匡季无法原物奉还，答应用五田四夫予以赔偿，若不兑现，愿受鞭刑。大概由于灾年粮食短缺，召坚持要如数赔偿禾谷。东宫判决来年赔偿十秭禾，馈赠十秭禾，否则加倍赔偿四十秭禾。后经双方私下协商，匡季又增加二田一夫，共用“田七田，人五夫”，才将该案了结。这种司法上的田产赔付当然与一般的土地交换有所不同，但就其物

质形态而言,亦可归为以田易物一类。类似的例子也出现在畿内诸侯之间,如厉王时的散氏盘铭云:“用矢矲(翦)散邑,乃即散用田……正履矢舍散田。”(《集成》10176)这是说矢国因翦伐散国造成损失,矢国只得转让部分土地作为对散国的赔偿。

除田易物外,土地交换的另一种形式是以田易田。一般说来,以田易田不具备互通有无的性质,必要性并不大,只是在某种特殊情况下才可能发生这种同质交换。如五祀卫鼎铭云:

唯正月初吉庚戌,卫以邦君厉告于井伯、伯邑父、定伯、琮伯、伯俗父,曰厉曰:“余执恭王恤功,于昭大室东逆(朔)营二川。”曰:“余舍汝田五田。”正乃讯厉曰:“汝贾田否?”厉乃许,曰:“余审贾田五田。”井伯、伯邑父、定伯、琮伯、伯俗父乃颀。使厉誓。乃命三有司:司土邑人趟、司马颀人邦、司工隋矩、内史友寺乌,帅履裘卫厉田四田,乃舍宇于厥邑。(《集成》2832)

此铭记载裘卫领受共王勤政所命之事,在昭大室东北方向营治两条河川。在进行这项水利工程时,可能为了使邦君厉的土地便于耕作,裘卫占用了自己的土地。为此邦君厉答应“贾田五田”,即用五田与裘卫交换,只是迟迟没有兑现。因而裘卫上诉到井伯等执政大臣那里,请求裁夺。经查明事实,交易方案最后略有调整,井伯等人命三有司勘定地界,让邦君厉交付四田及屋宇,作为对裘卫的补偿。

土地交换在西周中晚期频频出现,确是一个新的历史现象。不少学者认为,这是对当时王有或国有土地所有制的巨大冲击,表明生产关系开始发生变化,孕育着新的封建制的萌芽^④,致使西周王朝由盛转衰,步入下坡路^⑤。从经济基础的角度来分析一个王朝的兴衰过程,是过去常用的研究方法。但是,在不同或相同的经济制度下,何以中国最“长寿”的王朝也只能维持三百年左右即寿终正寝?看来仅从生产关系的变化着眼,也不能真正解决问题。

西周中晚期出现的土地交换确是一种新的经济因素,也是走向土地私有制的一个重要环节,但其还不是严格意义上的土地买卖。贝币在土地交换中只用于田价的估量,并非真正的交换媒介。这就限制了土地交易面的扩大,也

必然会影响财富的积累。裘卫两次与矩伯进行土地交易,很可能是因为矩伯的田地和山林与他先前占有的土地相邻近,便于经营管理,故千方百计促成交易,以适应家族人口增殖、改善生计、提高社会地位的需要。至于财富积累尚非主要目的,否则完全可以将珠玉等物留作己用,以显豪奢。更重要的是,土地交换须经政府认可才具有合法性。一般来说,执政大臣到场见证和确认,即已代表政府的认可,为什么还要司徒、司马、司空等官员进行具体操作然后备案呢?这是值得深思的。原因恐怕在于土地即使更换了主人,新的土地占有者仍须承担原来土地上的赋税力役,因而才有如此繁杂的手续。《周礼·地官·小司徒》郑玄注:“采地食者皆四之一。”贾疏:“谓采地之税四之一入于王。”是说采邑主须向王室缴纳25%的收入作为赋税。毛公鼎铭文言及毛公“艺小大楚(胥)赋”(《集成》2841),也说明身为王官的采邑主必须承担相应的赋税力役。因此,土地易主后,若非管理失控,尚不至于严重影响国家的财政收入,也谈不上对王有土地制度产生巨大的破坏与冲击。把土地交换看作一种土地私有的表征和西周王朝由盛而衰的决定性因素,未必符合历史事实。

土地交换虽然不能从生产关系的变化上反映西周王朝的衰落过程,却能在国家治理方面折射出种种弊政。一是贵族生活奢靡成风。矩伯、格伯用土地山林换来的不是生活必需品,而是美玉、皮裘、华车、良马等奢侈品,借以提高荣耀程度。这是穆王以来崇尚奢靡的社会风气进一步恶化的结果。上古社会生产力不发达,社会财富积累困难,过度的奢侈性消费必然导致资源浪费,民生艰困,国力日渐衰竭。二是贵族土地经营的怠惰。畿内贵族占有的土地,不只是他们出任王官的俸禄,也是国家赋税力役的来源之一。但贵族封君并不把土地经营当回事,甚至不惜用土地来换取并无实际价值的奢侈品。匡季的家臣抢走芻禾十秭,经东宫判决,来年偿还二十秭即可息事,但是他还是愿意用“田七田,人五夫”进行赔偿。由于承平日久,统治者早已失去进取精神,也缺乏国家治理上的危机感。土地管理松懈,经营不善,财政收入不断减少,还要大讲排场,奢靡成风,国家赖以存立的经济基础遭致削弱,日趋衰弊。

二、土地赏赐的形态和目的

土地赏赐是西周王朝一项贯彻始终的治国方略,但不同时期土地赏赐的形态和目的各不相同。从西周金文资料看,西周早期的土地赏赐多称“土”,规模较大,意在封建诸侯;中晚期的土地赏赐多称“田”,面积减小,重在奖赏功臣。因而土地赏赐的外在形式上,呈现出“授土”与“赏田”两种不同的形态。

1. 授土

召圀器:召公肇进事……休王自穀使赏毕土方五十里。(《集成》10360)

太保簋:王永太保,赐休余(集)土。(《集成》4140)

毫鼎:公侯赐毫杞土、麋土。(《集成》2654)

宜侯矢簋:王命虞侯矢,曰迁侯于宜……赐土:厥川三百□,厥□百又廿,厥宅邑卅又五,厥□百又四十。(《集成》4320)

中方鼎:王曰:中……今眚畀汝福土,作乃采。(《集成》2785)

遣卣:王在序,赐遣采曰赆。(《集成》5402)

作册折尊:王在序,戊子,命作册折眚圣土于相侯。(《集成》6002)

静鼎:王曰:“静,赐汝鬯、旂、市(被)、采罍。”(《近出》^⑥357)

大盂鼎:王曰:“盂!乃召夹死(尸)司戎,敏谏罚讼,夙夕召我一人烝四方,雩我其适省先王受民受疆土……赐汝邦司四伯,人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫,赐尸(夷)司王臣十又三伯,人鬲千又五十夫,逎寔迁自厥土。”(《集成》2837)

以上九器的制作皆不出成康时期。除毫鼎外,铭文中的授土者都是周王。毫鼎约为成王时器,所记授土者为“公侯”,又称“公仲”,他赐给毫“杞土、麋土”,或为诸侯封赐臣下的采邑。其他器铭记载的是周天子赏赐王畿内外诸侯的土地。畿外诸侯如虞侯矢,徙封于宜,所受疆土有“川”有“邑”,田土必广。相侯所受“圣土”,国名与地名有异,或为益封。畿内封君所受采土,亦有始封与益封之别。中之福,遣之赆,静之罍,

其地无考,都是始封时的采地。召圀器记载召公奭代表周王赏赐召“毕土方五十里”,陈梦家先生推测这位“毕土之召疑是毕公高”^⑦。如是,毕土亦即毕公高始封时的采邑。而太保召公奭早先已有封邑,此次领受的“集土”,当为益封。成康之世是周人“封建亲戚,以蕃屏周”的大发展时代,胙土命氏,封国广布。荀子谓“立七十一国,姬姓独居五十三人”^[2]。故“授民授疆土”屡见于金文,其土地封授多称某土,或系以地名,通常不加计量单位,与西周中后期的情况大相异趣。

2. 赏田

旌鼎:唯八月初吉,王姜赐旌田三于待劓。(《集成》2704)

季姬尊:君命宰第赐弟季姬畋臣于空桑……赐厥田。(《新收》^⑧364)

永盂:益公内(入)即命于天子,公乃出厥命,赐畀师永厥田:阴阳洛。(《集成》10322)

卯簋盖:荣伯呼命卯曰……赐汝马十匹,牛十。赐于乍一田,赐于囿一田,赐于陲一田,赐于鼓一田。(《集成》4327)

衍簋:王命汝曰:死(尸)司王家……赐汝田于盍、于小水。(《铭续》^⑨30455)

大克鼎:王若曰:克……赐汝田于埜,赐汝田于淖,赐汝井字匭田于峻以(与)厥臣妾,赐汝田于康,赐汝田于匡,赐汝田于溥原,赐汝田于寒山。(《集成》2836)

大簋盖:王呼吴师召大,赐赇睪里。(《集成》4298)

敌簋:王蔑敌历……赐田:于鼓五十田,于早五十田。(《集成》4323)

多友鼎:武公乃献于王,乃曰武公曰:汝既静京师,赉(赉)汝,赐汝土田。(《集成》2835)

酏从盨:[在]永师田宫……章(赏)厥翼夫吃酏从田……凡复友(贿)复付酏从田十又三邑。(《集成》4466)

不娶簋:白氏曰:不娶……赐汝弓一,矢束,臣五家,田十田,用从乃事。(《集成》4328)

述鼎:王若曰:述……赉(赉)汝秬鬯一卣,田于酈卅田,于降廿田。(《铭图》2501)

上述十二器除旌鼎为成世制作外,余为西周中

后期的器物。旗鼎铭记成王后妃王姜赏赐旗“田三”，或即“田三田”。康昭之世未见赏田，穆共以后却频频出现。季姬尊为穆王末季之器，只说君（王后）赐给季姬田，未记数量。共王至夷王时，有时赏田仅言其地，有时计其田数，数量不大，且较分散。如赏赐师永的田，位于洛水两岸（即“阴阳洛”）。又如卯的赏田分布四处，衍的赏田分布两处，克的赏田分布七处，依照卯的情况看，一处似只一田，总的数量不大。这些赏田来自王室直辖的土地，或以面积较小，或因分散不便管理等特殊原因，便作为对功臣的赏赐物之一。这种情况并不代表王室掌控的土地资源严重不足，或形成了因被侵吞而造成的零散局面。

到了厉宣时期，王室赏田出现新的特点。一是数量剧增。如不甕得赏十田，逯得赏田两处计五十田，敌得赏田两处计一百田（一万亩），远比西周中期数量多。二是形态多样。除多友鼎所记赏“土田”外，还有赐予“里”“邑”者。《尔雅·释言》：“里，邑也。”《周礼·里宰》郑注：“邑，犹里也。”《说文·里部》：“里，居也。”是里、邑、居同义。古书有“五家为邻，五邻为里”^[3]之说，依照不甕簋“臣五家，田十田”比例，则一邑或一里当有五十田。酈从得赏田“十又三邑”则多达七百五十田。即使按“十室之邑”估算，“十又三邑”也有二百六十田，数量依然可观。三是封土割让。如“趯睽里”本属趯睽，不知何故周天子把这个“里”转让给了“大”。使臣前来传达王命，趯睽欣然从命，还对使臣赠送了玉璋和丝帛。此类情况也见于稍早的大克鼎，井氏家族有一处田产也被转让给了“克”。这说明当时周天子对土地所有权的控制仍具相当力度，外在冲击力不足以动摇王有土地的根基。

三、“恩惠换忠诚”的虚罔

以往学者对土地交换后果的教条式分析，认同者不多。于是有人把关注的焦点转向西周土地的赏赐政策，认为政府官员领受周王土地维持生计，是一种“恩惠换忠诚”的政治交易。王室对土地资产这种自杀式的管理，极大地破坏了国家的经济基础，是西周走向衰亡的根本原因之一^⑩。这个观点很新奇，颇受青年学人的

追捧，实则并不可信。

西周中晚期的土地赏赐是在早期分封采邑的基本格局形成后，继续对有功之臣实行的土地奖赏政策。用于赏赐的土田主要来自周王室直接管理的王畿土地。畿内（内服）土地是国家财政的基本来源，如《国语·周语中》说：“规方千里以为甸服，以供上帝山川百神之祀，以备百姓兆民之用，以待不庭不虞之患。”说明王室行政、祭祀、军事及日常费用都从这里产生。如果这些土地资源需要持续赏赐给大小官员，作为薪水维持生计，以换取他们对王室的效忠和服务，当然最后必然丧失王室赖以存在的经济基础。问题在于，土地并不是一次性消费的生活资源，一经授受便会带来长期的经济效益，不必像粮食或货币那样年年月月不断发放。当贵族家族被封赐采邑后，也就有了长期入朝为官的俸禄，他们必须尽心服务和效忠王室。否则采邑主将会受到责罚，采邑也会被王室收回。如丰侯为文王之子，食采于丰，因违反国家禁酒令，带头酗酒，结果受到严厉处罚，仅为一代封君即告绝封。相反，对那些尽忠职守建功立业的采邑主来说，不仅采邑可以世代传承，而且享有出任王官的资格和权利。《诗·大雅·文王》云：“文王孙子，本支百世。”郑笺：“其子孙適（嫡）为天子，庶为诸侯，皆百世。”这里所说“庶为诸侯”者既指畿外诸侯，也包括畿内封君。畿内封君贵族实行世卿世禄制，维持生计的经济来源即是采邑。东汉王符说：“周氏、邵氏、毕氏、荣氏、单氏、尹氏、繇（刘）氏、富氏、巩氏、苌氏，此皆周室之世公卿家也。”^[4]这些畿内世家大族在拥有采邑的同时，当然也乐于出任王官，执掌国家政权，成为政府的大小官员。因为“在人类无限的欲望中，居首位的是权力欲和荣誉欲”^[5]。所以在世卿世禄体制下，周天子并不需要对政府官员持续赏赐土地作为恩惠，来换取他们对王室的忠诚。

畿内封君的采邑，受封时的面积和规模是相当大的。孟子道及“周室班爵禄”的情况说：“天子之制，地方千里。公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里。”^[6]实际情况虽然未必如此整齐划一，但贵族家族的采邑必非几十块田地可以量度的。如召之毕土“方五十里”，即属孟子所说最低一级的爵禄。这样，贵族采邑的收入，不仅可以满足他们担任王官享有俸禄的需要，

而且可使家族世代繁衍,泽及子孙。这些世代享有采邑的封君贵族,只有在他们建立功勋后,才能另外得到土地这种特殊的赏赐,不是各级政府的任何官员,年年岁岁都要以土地赏赐作为薪水,以维持家族的生计。

从西周赏赐铭文看,周天子的赏赐物是多种多样的。陈梦家先生曾将其分为货币、秬鬯、玉器、彝器、衣服、戎器、车马、牲畜、土田、臣妾、其他,共十一类^[7]。土地赏赐不是新封采邑,而是对已有采邑的封君贵族给予的功赏,尤以军功为主。土地是一种永久性的特殊财富,土地赏赐的重要性当然是不言而喻的。但只有妥善经营,才能使土地真正成为具有永久价值的物质财富。西周中期土地价格相当低廉,甚至有的贵族不惜以转让土地来赔偿本由土地生产出来的粮食,说明不是所有贵族都强烈表现出对土地的珍惜和渴望,也不构成他们效忠王室的根本动力。西周中期赏田数量较小,晚期反而越来越大,说明王室直接掌控的土地资源并非严重不足,也未出现因私家土地的侵吞而导致王室财产极大缩减的情况。西周中晚期王室财产渐入困境,与统治者挥霍财富、奢靡成风,又不注重土地经营、促进农耕发展有关。把西周国家经济基础的破坏和削弱,西周中晚期国势由盛而衰的走向,说成是持续实行“恩惠换忠诚”的土地政策带来的必然结果,只是一个虚罔的学术命题,与历史事实不符。

注释:

①中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》(修

订增补本),中华书局2007年版。简称《集成》。②吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版。简称《铭图》。③参见李学勤:《晋侯铜人考证》,《中国古代文明研究》,华东师范大学出版社2005年版,第120-122页。④参见岐山县文化馆、陕西省文管会:《陕西省岐山县董家村西周铜器窖穴发掘简报》,《文物》1976年第5期,第32-33页;林甘泉:《对西周土地关系的几点新认识——读岐山董家村出土铜器铭文》,《文物》1976年第5期,第45-49页。⑤参见周瑗:《矩伯、裘卫两家族的消长与周礼的崩坏》,《文物》1976年第6期,第45-50页。⑥刘雨、卢岩编著:《近出殷周金文集录》,中华书局2002年版。简称《近出》。⑦参见陈梦家:《西周铜器断代》,中华书局2004年版,第52页。⑧钟柏生、陈昭容、黄铭崇等编:《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》,台北艺文印书馆2006年版。简称《新收》。⑨吴镇烽编著:《商周青铜器铭文暨图像集成续编》,上海古籍出版社2016年版。简称《铭续》。⑩参见李峰:《西周的灭亡——中国早期国家的地理和政治危机》,上海古籍出版社2007年版,第106-163页。

参考文献:

- [1]赵光贤.周代社会辨析[M].北京:人民出版社,1980:223.
- [2]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,2012:115.
- [3]徐正英,常佩雨译注.周礼[M].北京:中华书局,2014:329.
- [4]马世年译注.潜夫论[M].北京:中华书局,2018:543.
- [5]罗素.权力论[M].靳建国,译.北京:东方出版社,1988:3.
- [6]方勇译注.孟子[M].北京:中华书局,2010:196.
- [7]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004:419.

Rethinking the Change of Land Relation in the Middle and Late Western Zhou Dynasty

Du Yong and Li Lingling

Abstract: In the middle and late period of the Western Zhou Dynasty, the land relationship changed and phenomenon of exchanging land for goods appeared. In the past, most people thought that this was the bud of a new feudal system, which led to the decline of the Western Zhou Dynasty. However, in the process of land exchange, shells were used only to measure the price of land, not a real medium of exchange, and finally land was used for barter, not exchange. The land exchange did not affect the royal tax revenue, and it had little to do with the rise and fall of the country. Compared with land exchange, land reward was a consistent state policy in the Western Zhou Dynasty. In the middle and late period of the Western Zhou Dynasty, there were some changes, that is, rewarding meritorious officials instead of feudal princes. Although a large number of nobles depended on land for a living, once their fief land was granted, it became a permanent resource for living, not a one-time consumption. The king of Zhou did not have to continuously grant land as a favor to government officials in exchange for their service and loyalty. The so-called “favor for loyalty” leads to the gradual insufficiency and collapse of national land resources is a fake academic proposition cause it is inconsistent with historical facts.

Key words: the Western Zhou Dynasty; land relations; land exchange; land grants; “favor for loyalty”

[责任编辑/启 轩]



“婚姻以时”：儒家婚礼诠释中的婚龄和婚期问题覆议*

王国雨

摘要：儒家“婚姻以时”观体现着儒学对婚姻家庭和社会人伦秩序有序展开的关怀。“婚姻以时”的观念强调男女嫁娶要“及时”，初婚年龄不能“逾时”，否则即为“失时”。“男三十而娶，女二十而嫁”并非嫁娶之正年，而是“期尽之法”。汉儒以阴阳奇偶之数和大衍之数对婚龄的诠释，是不符合早期儒家观念和社会各阶层嫁娶实际的附会与引申。其次，经学史上所争论的婚期时月，即嫁娶之正期为秋冬还是仲春问题，应从习俗和礼俗角度理解，并非大传统礼制或诏令所规范的结果。受居住环境和农事生产影响，庶民阶层婚期多为季秋至孟春，仲春为杀礼以促成婚配之时。而贵族阶层不仅在婚期上“通于四时”，而且普遍早婚，无婚龄“失时”之忧。此外，针对民间“旷男怨女”的嫁娶“失时”现象，早期儒家有婚配救济的经学理念筹划，对后世婚姻救济的行政实践，产生了深远影响。

关键词：婚姻以时；儒家礼学；婚龄婚期；婚姻救济

中图分类号：B21

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)05-0054-10

在儒家对婚礼的诠释中，一方面强调基于“父母之命，媒妁之言”，经由纳采至亲迎的“六礼”，从而彰显“成男女之别而立夫妇之义”^{[1]3648}的人伦秩序意义；另一方面，基于对广义婚姻礼制和婚俗的关注，强调“男女以正，婚姻以时，国无鳏民”^{[2]45}乃是理想社会治理蓝图的重要方面，如孟子将“内无怨女，外无旷夫”^[3]视为先王施教化与行仁政的理想图景。在儒家礼学看来，婚礼之于婚姻家庭的成立和社会人伦秩序及时有序展开的重要性不言而喻，只有“婚姻以时”才能“男不旷，女不怨”^{[4]246}。

儒家“婚姻以时”的观念，一方面体现在对

初婚年龄的要求上，即认为男婚女嫁的年龄要合礼合宜；另一方面要求婚期合乎礼俗，具体包括婚礼亲迎的月份及良辰吉日的选定。然而，在儒家婚礼诠释史上，关于初婚年龄和嫁娶时月问题，聚讼不已，议论纷呈^①，其中蕴含着战国秦汉以降儒者的婚姻伦理观和试图通过经学诠释规范现实婚姻伦理的努力。与之相关的，以对《周礼》婚制记述的讨论为中心，儒家还关注到对“旷男怨女”的婚配救济问题。本文试图在梳理和考证儒家婚礼的婚龄之时和婚期之时间问题基础上，透视儒家婚姻伦理之意蕴和婚配救济之政的启示。

收稿日期：2022-05-30

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“经典诠释与哲学建构互动视域下的东周《诗》学研究”（20BZX057）阶段性成果。

作者简介：王国雨，男，浙江传媒学院社科部教授（浙江杭州 310018），主要从事儒家哲学与经学研究。

一、婚龄之时：“男三十而娶，女二十而嫁”说考辨

“婚姻以时”的观念，首先要求嫁娶“及时”，即初婚男女之年龄不能“逾时”，否则即为“失时”。在儒家《诗》学中，《毛诗序》便以此观念论《诗》，如《周南·桃夭》被看作“男女以正，婚姻以时”的典范，《召南·摽有梅》被看作“被文王之化，男女得以及时”的展现，而《卫风·有狐》《郑风·野有蔓草》《唐风·绸缪》则被视为“男女失时”“昏姻不得其时”的先民歌唱。然而，礼学文献如《仪礼·士昏礼》中并无关于嫁娶年龄的礼仪规定，到底男娶女嫁在多大年龄进行是合礼合宜的，在后世引起了长期争议。问题的复杂性在于，经典中所讨论的适婚年龄之应然，与历代行政诏令往往不一致，亦与事实上之嫁娶年龄时常扞格^②。这里拟对先秦以降关于该问题的经学论争做一番彻底的检讨。

真正说来，初婚年龄问题，周代婚礼不载，早期儒家仅偶有论及，真正成为经学史话题实际上始于汉代。争议主要围绕是否“男三十而娶，女二十而嫁”这一论题展开。持肯定观点者认为，三十、二十为男娶女嫁之正年；持否定观点者认为，三十、二十为“期尽之法”，即为男娶女嫁之最高年龄限制；持中间态度者认为，大夫士以上，嫁娶不拘年龄，唯有庶民才“男三十而娶，女二十而嫁”。持肯定观点者中，如班固《白虎通义·嫁娶篇》从生理依据、阴阳奇偶之数和大衍之数的角度加以论证：

男三十而娶，女二十而嫁。阳数奇，阴数偶。男长女幼者，阳舒阴促。男三十，筋骨坚强，任为人父；女二十，肌肤充盛，任为人母。合为五十，应大衍之数，生万物也。^{[5]231}

《大戴礼记·本命》亦云：

中古男三十而娶，女二十而嫁，合于五也，中节也。太古男五十而室，女三十而嫁。备于三五，合于八也。^[6]

这也是依据阴阳奇偶之数，对理想中的“中古”和“太古”加以描述的溯古之论。《逸周书·武顺

篇》同样从阳奇阴偶之数的角度说：“男生而成三，女生而成两，五以成室。”^[7]西汉伏生《尚书大传》观点亦相同，并托言孔子认为：“女二十而嫁通乎织纴纺绩之事，黼黻文章之美，不如是，则上无以孝于舅姑，而下无以事夫养子。”^[8]这是从三十、二十始具备承担婚姻伦理责任之能力的角度强调嫁娶之正年的。东汉郑玄注《周礼·地官》时认为，之所以“圣人为制其中，令民三十而娶，女二十而嫁”，乃是因为“过时则奔随，先时则血气未定”，因此三十、二十可“防其淫佚”^{[4]479}，是恰到好处而最为合宜的初婚年龄。

上述汉儒的言之凿凿，其实是在战国以降儒家论说误读基础上的发挥与引申。被认为支持肯定说的文献材料，首先是《周礼》和《礼记》中的如下论说：

媒氏掌万民之判。令男三十而娶，女二十而嫁。^[9]（《周礼·地官·媒氏》）

三十而有室，始理男事。（女）十有五年而笄，二十而嫁，有故，二十三年而嫁。^{[1]3186}（《礼记·内则》）

二十曰弱，冠；三十曰壮，有室。^{[1]2676}（《礼记·曲礼》）

从论说语境而言，上引材料其实均不能视为以三十、二十为嫁娶之正年的有力证据。首先看上引《周礼·地官·媒氏》这句话，郑玄注云：“二三者，天地相承覆之数也。《易》曰‘参天两地而奇数’焉。”^{[10]1034}郑氏依然从汉代盛行的阴阳之数加以发挥，似乎以三十、二十为嫁娶正年。但王肃《圣证论》认为，这句话是：“谓男女之限，嫁娶不得过此也。三十之男，二十之女，不待礼而行之，所奔者不禁，娶何三十之限？”^{[4]362}联系《周礼·地官·媒氏》的文本脉络，下文有“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”，可见王肃“言其极法耳”的意见可从。正如孙诒让引俞正燮观点所指出的：“此令也，非礼也。礼不下庶人，令言其极不是过。”^{[10]1036}媒氏作为负责掌管庶民得耦以成夫妇的职官，这里的政令是通过婚姻救济政策让尚未嫁娶的三十之男和二十之女杀礼以成婚配。可见，《周礼·地官·媒氏》之论恰恰表明三十、二十是嫁娶的最高年龄限度，超过

便需要婚姻救济。同时需指出,《周礼》的媒氏乃“掌万民之判”者,是针对庶民婚配而非士以上的贵族阶层而言的职官。《礼记·内则》的“三十而有室,始理男事”中,郑玄注:“男事,受田给政役也。”^{[11] 772}从上下文看,这里的“三十而有室”是放在男子从幼年到“七十致事”的生命历程中定位的,其实是说贵族男子三十岁已经有了妻室,要受田给政役了,并非三十岁始得婚娶。下文女子“十有五年而笄,二十而嫁,有故,二十三年而嫁”,郑玄注:“谓应年许嫁者,女子许嫁,笄而字之。其未许嫁,二十则笄。”^{[11] 773}既然十五许嫁便“笄而字之”,未必要等到二十才嫁。“二十而嫁”是其大概,并非定礼,这从“有故,二十三年而嫁”一句可明显看出。“有故”,王夫之注:“谓父母死及婿之父母死,辞昏而待其服除也。”^[12]若因父母亡故而需要服丧,则最迟也要二十三岁而嫁。

关于《曲礼》的“二十曰弱,冠;三十曰壮,有室”,郑玄注云:“人年二十,弱冠,成人,有为人父之端。”孙希旦也说:“愚谓二十而冠,三十有室,四十而仕,五十服官政,亦制为大限如此耳。……大夫士之冠昏未必皆至于二十三十。”^{[11] 14}既然二十已经成人,“有为人父之端”,自然便可婚娶。联系到早期儒家历史叙述中的舜因三十未娶而被称为鳏,可见,早期儒家并不认为娶嫁要晚至三十、二十。《礼记·冠义》说:“已冠而字之,成人之道也。”孔疏云:“人二十有为父之道,不可复言其名,故冠而加字之。”^{[13] 1616}古礼中冠笄之礼之后即成人,成人即可嫁娶,应是基本认识。顺便要指出的是,从上引郑玄《礼记》注可以看出,郑氏并未认为不满三十、二十必不可以嫁娶。当然,不同贵族阶层所行冠礼年龄是不同的,二十而冠是士,若为诸侯,十二即可以加冠,如《左传·襄公九年》晋侯对季武子说:“国君十五而生子,冠而生子,礼也。”孔颖达正义曰:

案此传文,则诸侯十二加冠也。文王十三生伯邑考,则十二加冠,亲迎于渭,用天子礼。则天子十二冠也。《晋语》柯陵会,赵武冠见范文子,冠时年十六七,则大夫十六冠也。士庶则二十而冠,故《曲礼》云“二

十曰弱冠”是也。^[14]

可见春秋士以上的贵族男子行冠礼而婚娶时尚不及二十岁,对于范围更广的士阶层而言,男自二十至三十,女自十五至二十,进行嫁娶都可视为“婚姻以时”^③。

对是否“男三十而娶,女二十而嫁”的问题,其实《孔子家语·本命解》中通过鲁哀公和孔子的问答,有过颇为自觉的讨论:

公曰:“男子十六精通,女子十四而化,是则可以生民矣。而礼,男子三十而有室,女子二十而有夫也,岂不晚哉?”孔子曰:“夫礼言其极,不是过也。男子二十而冠,有为人父之端;女子十五许嫁,有适人之道。于此而往,则自婚矣。”^[15]

《孔子家语》应源自战国儒家之论,并非王肃向壁虚造。“男子十六精通,女子十四而化”,是从男女生理上具备“生民”可能性而言的,类似论说亦见于《大戴礼记·本命》《韩诗外传》和《黄帝内经·素问》等。从鲁哀公与孔子问答内容看,《本命解》篇写成时已有礼类文献强调“男三十而娶,女二十而嫁”,但被质疑太晚,并借孔子语指出,男子二十、女子十五之后,便可“自婚”,即父母可适时自主决定嫁娶而成婚。这则材料显示,在战国秦汉间之儒家内部对“男三十而娶,女二十而嫁”有自觉反思和辩驳。

结合史实从更宏观的视野来看,无论是大夫士以上之贵族还是庶民阶层,并无“男三十而娶,女二十而嫁”之礼。关于民众的初婚年龄,统治者和民众本身均希望早婚,但实际上能否如愿,则可能更多地与家庭生计和财力有关。《墨子·节用上》在讨论如何实现人口倍增理想时,对“圣王之法”和现实情况作了比较:

昔者圣王为法曰:“丈夫年二十,毋敢不处家。女子年十五,毋敢不事人。此圣王之法也。”圣王既没,于民次也。其欲蚤处家者,有所二十年处家;其欲晚处家者,有所四十年处家。以其蚤与其晚相践,后圣王之法十年。若纯三年而字,子生可以二三年矣。^{[16] 159-160}

这里的男二十而娶,女十五而嫁乃墨子心目中

的往昔“圣王之法”，也应该是民间认可的嫁娶婚龄。这里的“次”，孙诒让注：“次读为恣，言恣民之所欲。”^[16]¹⁶⁰ 圣王既没之后，墨子时代民众肆意而为，早的有二十婚娶的，晚的有四十婚娶的，平均三十岁，晚“圣王之法十年”，假设三年生一子，十年可以生三个孩子了。墨子认为，婚娶的早晚关系到生育和代际更迭的速度。吕思勉先生《昏年考》认为：“蕃民，古人之所愿也。然精通而娶，始化而嫁，为古人财力所不逮，是以民间恒缓其年。”^[17]《召南·摽有梅》毛传曰：“三十之男，二十之女，礼未备，则不待礼会而行之者，所以蕃育民人也。”^[2]⁹³ 可见，为促使民众婚姻及时，甚至允许三十、二十的大龄男女不备聘礼而嫁娶。因此，《周礼·地官·媒氏》所谓“令男三十而娶，女二十而嫁”，确乎是促使民众早婚而不要超过的最大年龄，并非嫁娶之正年。而统治者从富国强兵的角度出发，考虑到民众初婚年龄常有拖延趋势，因而时常诏令民众早婚，如《国语·越语》中，越王勾践为了增加人口，曾颁布“女子十七不嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪”^[18]的诏令。

对汉代颇为流行的以“男三十而娶，女二十而嫁”为嫁娶之正年的观点，不仅汉代即有不同意见，如上述毛亨、王肃及其所注《孔子家语》之论，而且在后世有更精彩的辩驳。如晋代范宁注《春秋穀梁传》时引谯周之说：“凡人嫁娶，或以贤淑，或以方类，岂但年数而已。若必差十年乃为夫妇，是废贤淑方类，苟比年数而已，礼何为然哉！”^[19]机械地以三十、二十为嫁娶之正年，明显不合情理。唐代孔颖达《毛诗正义·摽有梅》疏曰：“诸经传所以皆云三十、二十，都不言正嫁娶之年，而皆为期尽也。”^[2]⁹² 清代俞正燮也说：“士以上婚有礼，礼无嫁娶年者，国家各有事故、政役、丧纪，不可豫期也。”^[10]¹⁰³⁷ 同时，俞氏还对为何有“男三十而娶，女二十而嫁”之说的提出，给出了原因分析，他说：“令著三二十者何也？女子精化早通，止于四十九，故以二十为极；男精化通迟，止于六十四，故以三十为极。”^[10]¹⁰³⁷ 这是从生理年龄和政策伦理的角度给出的合理解释。孙诒让《周礼正义》总结说：“通校群经，

并无男未三十女未二十不可嫁娶及天子以下至于庶人同法之明文。”^[10]¹⁰³⁶ 戴震《诗摽有梅解》认为，诸经典中的“男十六而精通，女十四而化成”，是就生理基础“举其端言之”，墨子所谓“丈夫二十毋敢不处家，女子十五毋敢不事人”，是“举其中言之”，而《周礼》“令男三十而娶，女二十而嫁”，则是“举其终之大限言之也。不使民之后期，而听其先期，恐至于废伦也”，而且，“若民之先期，男十六而娶，女十四而嫁，亦不闻古人有禁也”^[20]¹²⁻¹⁴。戴震之论，可谓通达。

综上所述可见，儒家“婚姻以时”的观念认为，婚姻的缔结，不能“过其盛壮之年”。故在初婚年龄方面，主要体现为期望嫁娶及时，从而“内无怨女，外无旷夫”。早期儒家所谓男“三十而有室”和“女二十而嫁”并非以三十、二十为男女娶嫁之正年，而是期望民众婚姻及时的“期尽之法”。汉代以阴阳奇偶之数和大衍之数对婚龄的诠释，是不符合早期儒家观念和社会各阶层嫁娶实际的附会与引申。汉儒之所以有如此论说，或出于对汉代早婚现象的一种强烈反动和批评，如陈顾远先生《中国婚姻史》认为是汉儒“托古以言晚婚之理想”的“设法”之论^[21]⁹⁷⁻⁹⁸。总的来说，由于“嫁娶之故，情事万端，圣人不能预定，姑示以极至之期而已”^[22]。因而婚礼文献无明确初婚年龄规定便容易理解。一般而言，贵族阶层嫁娶早于庶民阶层，十五至二十举行冠笄之礼后，即可嫁娶，且无过晚需要婚配救济之虞。而庶民阶层也可早婚，统治者基于富国强兵考虑也鼓励早婚以增加人口，但由于家庭财力所限，常有推迟嫁娶现象，甚至达到或超过三十、二十，因而需要统治者施行婚姻救济政策以促进之。

二、婚期之时：婚有定期还是通于四时

除初婚年龄问题外，儒家“婚姻以时”观念还体现在关于婚期之时的经学争论中，认为举行婚礼之亲迎仪程的具体月份、吉日和时辰均应合乎礼俗之要求。在诠释经典文本时，儒者

往往根据其所理解的婚礼之正期,对嫁娶给出“及时”抑或“失时”的褒贬评价。

关于亲迎之良辰和吉日的选定,就上古时期而言,是没有争议的。先看时辰方面,新郎亲迎新妇必须于昏时进行,《仪礼·士昏礼》有夫家初昏陈饌,然后新郎“从车二乘,执烛前马”前往迎娶的记载,后世演绎为“洞房花烛夜”的文化意象。之所以昏时亲迎,有学者认为是古代掠夺婚的遗迹,而汉唐诸儒则从阴阳往来的角度加以诠释,如班固《白虎通义·嫁娶篇》云:“婚姻者,何谓也?昏时行礼,故谓之婚也。”“所以昏时行礼何?示阳下阴也,婚亦阴阳交时也。”^{[5]248-249}许慎《说文解字·女字部》云:“礼,娶妇以昏时,妇人阴也,故曰昏。”^{[13]4}孔颖达《礼记正义·昏义》疏:“娶妻之礼,以昏为期,因名焉。必以昏者,取其阴来阳往之义,日入后二刻半为昏”,“婿以昏时而来,妻则因之而去也。”^{[13]1617}这些都是对为何亲迎之礼用昏时的义理诠释。接着是关于吉日的选定,“六礼”中谓之“请期”。《仪礼·士昏礼》云:“士昏礼,凡行事必用昏听。”意为除亲迎于昏时举行外,“六礼”中包括“请期”在内的其他仪程均于黎明进行。所谓“请期”,就是夫家占卜得到吉日后,告诉女家之礼,所以请期即是告期。孔颖达《礼记·昏义》疏解释说:“请期者,谓男家使人请女家以昏时之期,由男家告于女家,何必请者,男家不敢自专,执谦敬之辞,故云请也。”^{[13]1619}所以“请期”是男家之谦辞,迎娶的吉日以男家事先占卜的结果为准。《仪礼·士昏礼》记载,“请期”时男家使者说:“惟是三族之不虞,使某也请吉日。”就是说男方家三族康吉,可以行嘉礼,所以请求择定完婚的吉日。《礼记·曲礼》还有“日月以告君,齐戒以告鬼神”的记载,即将结婚日期告诉官方,并禀告庙中祖先之灵。总之,关于婚礼亲迎的时辰和吉日,是有程式化规定的,上古无异义。

然而,关于婚礼亲迎的季节和月份,则是经学史上纷争不已的一大问题,涉及毛传郑笺之争、郑玄王肃之辩等。梳理此问题的诠释史,相关观点概言之,就是婚礼有定期还是通于四时之争,其中又有诸多同中之异。与初婚年龄问

题一样,《仪礼·士昏礼》等礼类文献无关于举行婚礼之时月的记载,亲迎时月成为争议话题也是从汉代开始的。最早提到婚期话题的是《荀子·大略》,其文云:“霜降逆女,冰泮杀止。”^④《毛诗正义·东门之杨》孔颖达疏引荀子此言云:

霜降,九月也。冰泮,二月也。然则荀卿之意,自九月至于正月,于礼皆可为昏。荀在楚书之前,必当有所凭据。毛公亲事荀卿,故亦以为秋冬。《家语》云:“群生闭藏乎阴,而为化育之始。故圣人以合男女,穷天数也。霜降而妇功成,嫁娶者行焉;冰泮而农业起,昏礼杀于此。”又云:“冬合男女,春颁爵位。”^{[2]447}

根据孔颖达的解释,荀子认为嫁娶婚期在九月至正月之间的秋冬时期。同时孔颖达认为,《荀子》在秦火之前,可以凭信。这里提到的毛公即毛亨,其在《毛诗传》中贯彻了以秋冬为嫁娶之正期的观点。略举两例如下,如《邶风·匏有苦叶》的“士如归妻,迨冰未泮”,毛传曰:“迨,及;泮,散也。”^{[2]143}显然毛公认为娶妻应在冰未散,即正月以前及时迎娶。又如《陈风·东门之杨》首章“东门之杨,其叶牂牂”,毛传直接判为“言男女失时,不逮秋冬”,以回应“刺时也。昏姻失时,男女多违”的《毛诗序》之意^{[2]446}。《唐风·绸缪》孔疏云:“毛以为,婚之月自季秋尽于孟春,皆可以成婚。三十之男,二十之女,乃得以仲春行嫁。自是以外,余月皆不得为婚也。”^{[2]388}孔颖达认为,毛亨是受荀子影响而持此观点的。这里所引《家语》,出自《孔子家语·本命解》,观点完全与荀子相同,并从顺应阴阳化育和顺天时农事两个方面,指出以秋冬为嫁娶之正期的合理性和正当性。董仲舒《春秋繁露·循天之道篇》也从阴阳往来之天道的角度肯定荀子的婚期说,其文云:“天之道向秋冬而阴来,向春夏而阴去,是故古之人霜降而迎女,冰泮而杀内,与阴俱近与阳俱远也。”^[24]此外,被认为与董仲舒同属于齐学的西汉《焦氏易林》观点亦一致,如《易林·复之履》云:“十五许室,柔顺有德,霜降归嫁,夫以为合。”^[25]而王肃《圣证论》驳郑玄时引《韩诗传》云:“古者霜降逆女,冰泮杀止,士如

归妻,迨冰未泮。”^{[4]362}可见,韩诗和毛诗、齐诗一样,都以秋冬为婚姻之正时。

不过,与上述秋冬说不同,以东汉的班固和郑玄为代表人物的另一观点认为,仲春为婚礼之正期,亦有很大的影响。班固《白虎通义·嫁娶篇》云:

嫁娶必以春者,春天地交通,万物始生,阴阳交接之时也。《诗》云:“士如归妻,迨冰未泮。”《周官》曰:“仲春之月,令会男女,令男三十娶,女二十嫁。”《夏小正》曰:“二月,冠子娶妇之时。”^{[5]236-237}

《白虎通义》认为,之所以春季是嫁娶的正期,乃因春天是万物始生而阴阳交接之时,故此时男娶女嫁是顺应天时之正时。不过,这里所引《邶风·匏有苦叶》诗句,毛传和《孔子家语》恰认为是秋冬嫁娶之证。所引《大戴礼记·夏小正》语是“二月,绥多士女”的某氏传,此条材料和所引《周官》虽为主仲春说的主要依据,但实际上并不能支持其观点,后文详论。郑玄注“三礼”和笺《诗》也极力贯彻其仲春正期说。如注《周官》“中春之月,令会男女”云:“中春,阴阳交,以成昏礼,顺天时也。”^{[10]1040}仲春举行婚礼是顺阴阳相交之天时的。又如注《礼记·月令》“是月也,玄鸟至。至之日,以大牢祠于高禘”云:“玄鸟,燕也。燕以施生时来,巢人堂宇而孚乳,嫁娶之象也。媒氏之官以为候。”^{[13]473}而在笺《诗》时,郑玄更是不遗余力地强调仲春为正期,并以此为准解读诗篇中婚姻的“及时”或“失时”。如《周南·桃夭》的“桃之夭夭,灼灼其华;之子于归,宜其室家”,毛传云:“夭夭,其少壮也。灼灼,华之盛也。”毛公认为,《桃夭》反映的是花季年华出嫁,年龄及时合礼。而郑玄笺则云,“喻时妇人皆得以年盛时行也”,“宜者谓男女年时俱当”,认为嫁娶不仅是以“年盛时行”,而且“行嫁又得仲春之时”^{[2]46}。与毛传相比,郑笺强调了仲春为婚礼正期。又如笺《召南·行露》“厌浥行露,岂不夙夜,畏行多露”云:“谓二月中,嫁娶时也。”^{[2]79}笺《陈风·东门之杨》云:“失仲春之月。”笺《小雅·我行其野》“我行其野,蔽芾其樗。昏姻之故,言就尔居”云:“樗之蔽芾始生,

谓仲春之时,嫁娶之月。”^{[2]678}此外,《召南·摽有梅》《唐风·绸缪》郑笺,亦皆以仲春为婚姻之时,兹不赘述。

对于郑玄仲春说,王肃起而批驳,再申荀子、毛传和《孔子家语》的秋冬说。其《圣证论》曰:“吾幼为郑学之时,为谬言,寻其义,乃知古人皆以秋冬。自马氏以来,乃因《周官》而有二月”,“时尚暇务须合昏因,万物闭藏于冬,而用生育之时,娶妻入室,长养之母,亦不失也”^{[4]362}。这里的“马氏”为马融,可见郑玄的仲春说,可能源自班固和马融。同时,上文已论及,王肃认为,《周礼·媒氏》的“仲春之月,令会男女”,联系下文“于是时也,奔者不禁”,乃是“昏姻之期尽于此月矣,故急期会也”之意。王肃的理解符合《周礼·地官·媒氏》之意。这里“奔者不禁”之“奔”,乃是“六礼不备谓之奔”,“此奔亦由媒氏,但礼不备耳”^{[10]1044}。旨在权许三十之男、二十之女于婚期将近之时,杀礼以成婚。戴震曾申述曰:

《周礼》中春之令,专为不备六礼之民,纠察其杀礼之由。且三十之男、二十之女,至是尽许其杀礼婚嫁,过此岂有后期者哉?凡婚嫁备六礼者,常也,常则不限其时月;其杀礼不聘者,权也,权则限以时月。夫婚姻不使之六礼备,则礼教不行,夫妇之道阙,而淫僻之罪繁。不计少长以为之期,则过其盛壮之年,而失人伦之正。不许其杀礼,则所立之期不行,既杀礼而不限以时月,则男女之讼必生。^{[20]15}

应该说《周礼·地官·媒氏》“仲春之月”这条材料的确不能支持仲春说。同时,《大戴礼记·夏小正》的“二月,绥多士女”与《周礼·地官·媒氏》的仲春会男女意思一致,都是因为“时已近夏,民间昏事渐杀,故令其及时成礼”^{[10]1044},乃是期尽之法。至于《夏小正》的某氏传所谓“冠子、取妇之时”,并不能解读为二月是冠礼和婚娶之正期,因为联系《士冠礼》的“屨,夏用葛”,“冬皮屨可也”^[26]之文,显然冠礼不限常月,从而可知这里的“取妇之时”,不能理解为以二月为正期。针对王肃的驳难,郑玄后学马昭和晋代张

融又起而为郑玄辩护,兹不赘述^{[27]1661}。

针对上述涉及毛传郑笺之争和王肃郑玄之辩的秋冬说和仲春说,西晋束皙认为都不对,并在其《五经通论》中提出了调停之论,认为婚礼通于四时,“通年听婚,盖古之正礼”。其论据有以下几点:

春秋二百四十年,鲁女出嫁,夫人来归,大夫逆女,天王娶后,自正月至十二月,悉不以得时失时为褒贬,何限于仲春季秋以相非哉?

凡诗人之兴,取义繁广,或举譬类,或称所见,不必皆可以定时候也。又按《桃夭》篇叙美婚姻以时,盖谓盛壮之时,而非日月之时,故“灼灼其华”,喻以盛壮,非为嫁娶当用桃夭之月。其次章云“其叶蓁蓁”,“有蕡其实,之子于归”,此岂在仲春之月乎?又《摽有梅》三章注曰“夏之向晚”“迨冰未泮”,正月以前。“草虫嘒嘒”,未秋之时。或言嫁娶,或美男女及时,然咏各异矣。

夫冠婚笄嫁,男女之节,冠以二十为限,而无春秋之期,笄以嫁而设,不以日月为断,何独嫁娶当系于时月乎?^{[27]1678-1679}

束皙的理由是这样几点:第一,《春秋》对于毫末小事都有褒贬评价,婚姻是人伦之大者,若婚期限以秋冬或仲春,必然会有褒贬的春秋笔法。然而,自正月至十二月,《春秋》均有嫁娶事件记载,《春秋》三传却均不以得时、失时作褒贬评价。第二,《诗经》论及婚礼的诸多诗句,不足以作为判断婚期的凭据。因为“凡诗人之兴,取义繁广,或举譬连类,或称所见,不必皆可以定时候也”。第三,束氏也指出,《周礼·地官·媒氏》所谓仲春会男女,乃“非常人之节”。同时,冠笄之礼仅限以年龄,不限以月份,婚礼亦当如此。唐代杜佑在《通典》中认同束说,并补充和评价说:“婚姻之义,在于贤淑,四时通用,协于情礼,安可以秋冬之节,方为合好之期?先贤以时月为限,恐非至当,束氏之说,畅于礼矣。”^{[27]1679}

束皙的通于四时说,得到了清代学者孙诒让、戴震及现代学者黄焯的认可和回应,他们从社会阶层角度作进一步分析。如孙诒让认

为,既然“《士昏礼》不著时月,则本无定时可知。荀卿所说始于季秋,杀于中春者,盖谓齐民之家,及时趋暇,大略如是,非必著为令也。”至于士以上的贵族阶层,则“无农事之限,则昏娶卜吉,通于四时,既非限于中春,亦不必在秋冬。”^{[10]1044}戴震针对荀子“霜降逆女,冰泮杀止”的解释,与孙诒让相通。他说:“盖季秋之月,农事备收,婚嫁之礼渐举,至冰泮已盛行。仲春耕者少舍,犹得合男女之事,是时从容用礼者固多。”“自是而后,民急农事,婚嫁亦渐止矣。”^{[20]14-15}孙诒让之论显得更为通达,使“通于四时”说与《春秋》三传不褒贬婚礼“得时”“失时”相协调,同时又可解释荀子、毛亨的秋冬古说。

然而,探究并没有止息,现代学者闻一多先生别出新解,提出了“古者本以春、秋为嫁娶之正时”的新论。他首先将“泮”训为“合”,将“迨冰未泮”解读为“归妻者宜及河冰未合以前”,乃是秋娶之证。同时,他考索《诗经》,认为婚期“春最多,秋次之,冬最少”。进而,闻一多先生作出了原因分析^[28]:

初民根据其感应魔术原理,以为行夫妇之事,可以助五谷之蕃育,故嫁娶必于二月农事作始之时行之。郑注《周礼》所谓“顺天时”,《白虎通》所谓“天地交通,万物始生,阴阳交接之时”,皆其遗说也。次之,则初秋亦为一部分谷类下种之时,故嫁娶之事,亦或在秋日,然终不若春之盛。……迨夫民智渐开,始稍知适应实际需要移婚期以就秋后农隙之时。……降至战国末年,去古已远,观念大变,于是嫁娶正时,乃一反旧俗,而向之因农时以为正者,今则避农时之为正。

闻一多之说可谓发前人所未发,颇有见地。其关于初民巫术思维的论述,与乔治·弗雷泽的人类学名著《金枝》中所提到的案例相一致,乃是人类早期之关联式巫术思维的体现。从“有女怀春”等诗句审视《诗经》的文化意象,人类早期的男女结合应的确曾盛于春天。然而,这种文明早期初民的性的结合,是否可以看作体现为嫁娶的婚姻,应是存疑的。初民的“感应魔术原

理”，至殷周以降作为礼俗的婚俗的形成，恐怕尚有很长的距离。不过，闻一多先生从民俗角度揭示出，男女结合或许经历过盛于春天的前礼仪时代，并遗存于《诗经》时代。

综上所述，“婚姻以时”的观念当然要落实到婚期亲迎时月上，但是，婚期更多的是基于习俗和礼俗，而非大传统礼制或诏令所规范的结果。这就与婚龄之时不同，由于初婚年龄事关人口生聚和蕃育，故政府多有诏令干涉，而婚期时月不影响生育，故不见诏令对婚期时月的规定和干预。总体来说，受居住环境和农事生产影响^⑤，婚期在民间多是季秋至孟春，这应是荀子对周代民众嫁娶时月的实录，也在民间乡村社会沿袭至今。但不可僵化地理解婚礼之正期，不仅不排除有盛于春天的前礼仪时代，而且“冰泮杀止”是渐止之义，仲春是期尽之论，因此，至少春秋时代以降，春天也是可以嫁娶的。至于士以上的贵族，婚礼通于四时乃是常态，不涉及守礼还是违礼的问题。此外，需要指出，《春秋》所记婚姻事件，主要是士以上阶层，对于民间多行于秋冬，实则有所遮蔽，常被经学史学者所忽略。

三、婚姻失时与婚配救济

从上文关于婚龄之时和婚期之时的讨论中，我们可以很清晰地看到，周秦以降，士以上的贵族阶层不存在婚姻“失时”和“逾时”的问题，不仅婚龄普遍早于庶民阶层，而且婚期也是通于四时，因而不存在婚配救济问题。所谓“旷男怨女”现象，乃是庶民阶层所特有的婚姻“失时”问题。正如陈顾远先生所指出的，由于庶民家庭财力问题或者遭遇灾乱等原因，“旷夫怨女现象之救济，又或礼之所穷，莫能为计”^{[21]15}。也就是说，对于庶民阶层而言，婚姻“失时”现象不仅不可避免，而且是婚姻常礼所难以规范的。因此，就需要因时制宜地制定“婚政”从而“辅礼并济其穷”。

旨在进行婚配救济的婚姻行政的设置，从《周礼》《管子》及后世行政诏令类文献中可见一

斑^⑥。如《周礼·地官》中的大司徒，负责“掌建邦之土地之图与其人民之数”，在其所施行的“十二教”中，“三曰以阴礼教亲，则民不怨”。郑玄注云：“阴礼谓男女之礼。昏姻以时则男不旷，女不怨。”^{[4]259}也就是说，大司徒掌管男女婚姻之礼，旨在使民众乐于婚姻中之恩亲，从而使男女无失时之怨。大司徒所施教之理念中，首先强调婚姻救济和婚姻失时的预防，即要从婚姻伦理教育开始，从树立相“亲”开始，“不失时”何以可能？在于救济于未然之时。又如《周礼·地官》的“遂人”一职，其“治野”职责中有“以乐昏扰眚”一项。根据郑玄注，“乐”，劝也；“扰”，顺也；“眚”，民氓也；“乐昏”就是劝其婚姻。“遂人”注重劝成民氓之婚姻，以使之安居和顺。当然，前文已经提及，在《周礼》职官系统中，婚政的主管官司是“媒氏”。“媒氏，掌万民之判”，郑玄注：“判，半也。得耦为合，主合其半，成夫妇也。”^{[10]1033}这里的“媒氏”不同于“谋合二姓”的民间媒妁，乃是负责年龄登记、结婚登记、婚姻管理和审判婚姻诉讼等“礼法政令”的。其重要职责之一便是婚配救济，所谓“司男女之无夫家者而会之”。郑玄注：“司犹察也。无夫家，谓男女之鰥寡者。”^{[10]1046}这里的“无夫家者”就是三十未娶、二十未嫁的大龄青年男女，“会之”就是“仲春之月，令会男女”之“会”，通过杀礼以促成其婚姻。需要指出的是，这里的“鰥寡”，和《王制》的“老而无妻者谓之矜，老而无夫者谓之寡”不同，古代将“凡男女过时未有室家及贫不能嫁娶者”^{[10]1046}，亦称为鰥寡，如《尚书·尧典》的“有鰥在下，曰虞舜”，这里舜被称为“鰥”是因其“长而无妻”，而非“老而无妻”。此外，《管子·入国》中提到“凡国都皆有掌媒”，“掌媒”类似《周礼》的“媒氏”，其职责是通过“合独”促成鰥寡之婚姻结合。其文云：“丈夫无妻曰鰥，妇人无夫曰寡，取鰥寡而合和之，予田宅而家室之，三年然后事之，此之谓合独。”^[29]这里的行政干涉意味更为强烈，要之，亦是一种婚配救济政策。

造成婚姻失时的原因有多种，但归根结底，往往表现在庶民财力不足上。无论是灾荒所致，还是其他原因，家境贫寒、生计维艰常常造

成嫁娶拖延而“逾时”。因此,杀礼以促成婚配,是行政力量所努力的方向。所谓“仲春之月,令会男女”,就是让因财乏而“六礼”不备者,及时完婚;所谓“于是时也,奔者不禁”,就是一反“聘则为妻,奔则为妾”的常态要求,使“不备礼而嫁娶”者具有婚姻合法合礼性。在聘礼方面,《周礼·地官·媒氏》规定“凡嫁子娶妻,入币纯帛,无过五两”,这是旨在防止僭越奢侈的规定。后世如“汉代各帝屡次诏禁嫁娶之僭侈过制”^[21]¹⁷。可以说是“媒氏”作为婚姻管理职官,在私媒之外,助力民间婚姻嫁娶。若遇灾荒,更以“多昏”的治理思维实施婚配救济。如《周礼·地官》的大司徒,“以荒政十有二聚万民”,其“十曰多昏”。郑玄注:“荒,凶年也。郑司农云:‘多昏,不备礼而娶,昏者多也。’”^[4]²⁵⁹贾疏云:“昏礼有六,并有玄纁束帛。凶荒为昏,不可备行此礼,使有女之家得减口数,有男之家易得其妻,故娶昏者多也。”^[4]²⁶⁰又如《卫风·有狐》毛诗序云:“古者国有凶荒,则减杀其礼,随时而多昏,会男女之无夫家者,使为夫妇,所以蕃育人民。”^[2]²⁴⁵总之,灾荒乃非常之岁,民众更加困顿,此时杀礼即不拘常礼,更易于男婚女嫁,从而希望避免旷怨的发生。

作为儒家经典文本,《周礼·地官》中关于婚配救济的记述,不仅对《管子》,而且对历代行政诏令也产生了切实的影响。兹举一例,据《唐会要》卷八十三,唐贞观元年(627年),中央政府诏令地方州县官员负起婚配救济之责任。唐太宗诏令云:

宜令有司,所在劝勉,其庶人男女无室家者,并仰州县官人,以礼聘娶,皆任其同类相求,不得抑取。男年二十,女年十五以上,及妻丧达制之后,孀妻服纪已除,并须申以婚媾,令其好合。若贫窶之徒,将迎匮乏,仰于亲近乡里,富有之家,哀多益寡,使得资送。其鰥夫年六十,及寡妇年五十已上,及妇虽尚少,而有男女,及守志贞洁,并任其情,无劳抑以嫁娶。^[30]

诏令首先强调“州县官人”要利用行政权力“申以婚媾”,推动“庶人”婚配。这里包括达到婚姻

年龄者和丧偶但已经除丧者。如果因为贫困而“失时”,则号召亲戚邻里相互资助。但是,对于六十以上鰥夫和五十以上寡妇,及虽年尚少之妇而不愿再嫁者,则应“任其情”,尊重其意愿,不可强迫。这就和《管子》“合独”之强烈干涉性有所不同。此外,明代也屡次“诏以互助之法,使民嫁娶”^[23]²⁶。

综上所述可见,受婚姻之“六礼”仪程的约束和影响,以及民间财力之限制,往往造成庶民阶层不自然的婚姻“失时”。政府通过诏令对民间嫁娶加以规范、引导和帮助,有助于解决婚姻“逾时”问题。在今天人口结构发生深刻变化和日益城市化的现代社会中,如何创建更有效的适龄婚育政策,以使适龄青年得以及时婚配,政府需要思考并积极作为。儒家关于“婚姻以时”的婚姻伦理观念及历代关于婚配救济的理念与实践,对当下构建新型婚育文化和打造生育责任伦理共同体,有重要借鉴意义。

注释

- ①唐代杜佑《通典》卷五十九设“男女婚嫁年几议”和“嫁娶时月议”条,清代秦蕙田《五礼通考》卷一百五十一设“昏年”和“昏时”两条,对历代争议有梳理与分析。清代孙诒让《周礼正义》卷二十六在对《周礼·地官·媒氏》疏解时,亦有详论。现代学者吕思勉先生撰《昏年考》亦有综论,参见吕思勉:《吕思勉读史札记》,上海古籍出版社2005年版,第276-278页。
- ②陈鹏先生说:“适婚年龄,始载于经,继入于令”,“而历朝诏令,多等具文,民间习俗,各行所是,盖三者不相侔久矣。”参见陈鹏:《中国婚姻史稿》,中华书局2005年版,第381页。
- ③晋范宁注《春秋穀梁传》曰:“娶必先冠,以夫妇之道,王教之本,不可以童子之道治之。”对于国君而言,冠礼举行颇早,乃是考虑到“欲人君之早有继体”。
- ④参见王先谦:《荀子集解》,中华书局2012年版,第480页。王引之认为,“杀止”今本作“杀内”,乃后人误改。
- ⑤吕思勉认为:“古人冬则居邑,夏则居野,结婚的月份,实在是和其聚居的时期相应的。”参见吕思勉:《中国文化史》,山东画报出版社2019年版,第19页。
- ⑥关于婚姻行政的设置,笔者赞同陈顾远先生之见,即“《周礼》虽不必为周公佐周之设制,《管子》所述虽不必为管仲治齐之政策,而亦必谓战国或汉初之学者,认为社会有此需要,而应为之施設”。参见陈顾远:《中国婚姻史》,北京商务印书馆2014年版,第16页。

参考文献

- [1]阮元校刻.十三经注疏·礼记正义[M].北京:中华书局,2009.
- [2]《十三经注疏》整理委员会整理.李学勤主编.十三经注疏·毛诗正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3]焦循撰.沈文倬点校.孟子正义[M].北京:中华书局,1987:139.
- [4]《十三经注疏》整理委员会整理.李学勤主编.十三经注疏·周礼注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [5]班固.白虎通义[M].北京:中国书店,2018.
- [6]孔广森撰.王丰先点校.大戴礼记补注[M].北京:中华书局,2013:243.
- [7]黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007:312.
- [8]黄以周撰.王文锦点校.礼书通故[M].北京:中华书局,2007:243.
- [9]阮元校刻.十三经注疏·周礼注疏[M].北京:中华书局,2009:1579.
- [10]孙诒让撰.王文锦,陈玉霞点校.周礼正义[M].北京:中华书局,2013.
- [11]孙希旦撰.沈啸寰,王星贤点校.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [12]王夫之著.杨坚总修订.礼记章句[M].长沙:岳麓书社,2011:720.
- [13]《十三经注疏》整理委员会整理.李学勤主编.十三经注疏·礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [14]《十三经注疏》整理委员会整理.李学勤主编.十三经注疏·春秋左传正义[M].北京:北京大学出版社,1999:877.
- [15]杨朝明.孔子家语通解[M].济南:齐鲁书社,2009:310.
- [16]孙诒让撰.孙启治点校.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
- [17]吕思勉.吕思勉读史札记:上[M].上海:上海古籍出版社,2005:277.
- [18]徐元诰集解.王树民,沈长云点校.国语集解[M].北京:中华书局,2002:570.
- [19]《十三经注疏》整理委员会整理.李学勤主编.十三经注疏·春秋穀梁传注疏[M].北京:北京大学出版社,1999:175.
- [20]戴震.戴震集[M].上海:上海古籍出版社,2009.
- [21]陈顾远.中国婚姻史[M].北京:商务印书馆,2014.
- [22]俞樾.宾萌集 宾萌外集[M].南京:凤凰出版社,2021:162.
- [23]陈鹏.中国婚姻史稿[M].北京:中华书局,2005.
- [24]苏舆撰.钟哲点校.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992:450.
- [25]文幸福.诗经毛传郑笺辨异[M].台北:文史哲出版社,1989:138.
- [26]彭林译注.仪礼[M].北京:中华书局,2012:32.
- [27]杜佑撰.王文锦,等点校.通典[M].北京:中华书局,1988:1678.
- [28]闻一多.闻一多全集:2[M].上海:上海书店出版社,2020:190-191.
- [29]黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004:1034.
- [30]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1960:1527.

Marrying in Time: on Marriage Age and Marriage Date in Confucian Interpretation of Wedding

Wang Guoyu

Abstract: Confucian humanistic care to marriage, family, and ethical order is adequately embodied in the traditional Chinese principles of “marrying in time”, whereby ancient Chinese people should marry in time and their age of first marriage should not be overdue, otherwise meant losing time for marriage. Men marry at the age of 30 and women at 20 is not their very age of marriage, but their deadline of marriage. Confucians in the Han Dynasty attribute marriage time based on both the parity of Yin-Yang and the number deduced from the universal law. This interpretation of the right age of marriage neither conforms with early Confucianism nor corresponds to the facts of marriage at that time. In addition, the appropriate marriage season, autumn-winter or mid spring for example, debated by the school of Confucian classics studies, is more of a conventional effect than a consequence of orthodox etiquette or imperial edicts. Normally, common people got married between the last month of autumn and the first month of spring next year, even in the second month of spring, during which the wedding etiquette could be exempted to facilitate more marriage. At the same time, people with noble blood typically got married early, free to marry in any month of a year, without concerns about losing time for marriage. Considering those marriageable but unmarried men and women, the early Confucianism had the idea of marriage remedy, and had a profound influence on the administrative practice of marriage remedy in later generations.

Key words: marry in time; Confucian etiquette; marriage age and season; marriage remedy

[责任编辑/知 然]



新媒体时代中华传统艺术传播模式探析

周 星 任晟姝

摘 要:在时代飞速发展的大背景下,互联网的影响力日益凸显,传统艺术借助互联网载体进行传播显示出独有的特性,并不断产生较大影响。在当下传统艺术传播中,各类互联网平台、自媒体矩阵具有重要的用户推荐和传播下沉价值。艺术创作者也积极借助新媒体渠道,在各类平台进行作品宣传与推广,更加便捷、有效地触及更多传统艺术的潜在受众。新生代青年更多习惯于借助互联网来探知世界、感知艺术和接受艺术。更多受众的认可与喜爱将汇聚成强大的力量,使艺术的创造与发展更具生命力;艺术家们也同样会受到极大鼓舞,在跨越时空的传播过程中得到满足,通过互联网依然可以体验艺术审美的感染力。

关键词:新媒体传播;传统艺术;互联网价值;艺术审美;美育

中图分类号:G122;G206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0064-07

随着经济社会的发展,人们的审美水平日益提高,艺术越来越成为人们休闲娱乐的重要方式。传统艺术需要寻找更加适合表达内容与形式的传播方式,而传播方式缺乏多元化往往成为影响传统艺术发展的制约性因素。互联网的广泛应用为传统艺术的发展带来了新契机。新媒体时代催生了许多新兴艺术,并带给受众新的审美体验,同时也为传统艺术提供了更便捷的传播渠道。在自媒体时代,人人都可以成为艺术的创造者、传播者以及欣赏者,传统艺术借助互联网平台可以吸引更多青年,并重新焕发活力。在互联网平台上,音乐、舞蹈、美术、书法和戏剧戏曲等传统艺术展现出全新的发展态势。例如,在抖音和快手等新媒体平台,传统艺术得到了广泛传播,扩大了传统艺术的传播面与受众面,吸引更多人了解、欣赏甚至参与传统艺术的创作。与此同时,通过新媒体平台的传播,传统艺术还进行创新与创造,将传统艺术与

新兴艺术结合,使得传统艺术展示出新景象、彰显出新魅力。在新媒体时代,传统艺术借助互联网平台不再受到时间和空间的限制,而是更大程度地让受众接受审美教育,促进全社会美育水平的提高。

一、传统艺术的生存境况与传播背景

随着时代的发展,艺术越来越受到社会大众的重视,艺术文化也呈现出更为丰富的形态、气象。传统艺术的发展也在经历着阵痛,即在新时代高速发展中,传统艺术因各种原因导致其传播渠道受到限制,使其传播力与影响力愈发减弱,甚至有些艺术形态出现即将进入博物馆的局面,令人忧虑。究其缘由,其中有城市化所带来的传统艺术不能适应原本依赖的社会经济结构的变化^①,也有越来越多的青年人离开农村,使得传统艺术失去了受众群体和继承者等

收稿日期:2022-07-16

作者简介:周星,男,北京师范大学艺术教育研究中心主任、教授、博士生导师(北京 100875),主要从事影视艺术传播、影视史论与批评研究。任晟姝,女,北京师范大学艺术教育研究中心副主任、副教授(北京 100875),主要从事影视艺术理论与影视教育研究。

原因。此外,新生代的审美趣味更偏向于新兴的艺术种类。传统艺术生存与发展的基础已经发生了质变,而许多依存于传统习惯进行传承的艺术形态,其依存的基础也在发生变化,出现传承场域消失、继承人缺乏、受众减少等现象。显然,随着受众群体与传播态势的变化,一些艺术表现形式愈发缺乏受众甚至没有了市场。

传统艺术的延续与传承更多依赖传统的记忆、传统的装扮,以及与之相匹配的音乐表现形态。然而,大工业时代使得社会发展的特征、节奏与审美等发生了改变,也不免使传统艺术的主题内容、表现形态、接受群体产生较大的变化。尽管在国家层面非常重视非物质文化遗产的保护与传承,但一些非物质文化遗产的生存境地仍然不容乐观。非物质文化遗产范畴中的艺术传承因区域、语言等局限,而无法步入更宽广的领域进行传播。当一种艺术只存在于概念而缺乏实践层面的传播时,就会影响其传承与发展,如果不能及时为传统艺术寻找新兴的传播方式,传统艺术的生命力就会堪忧。

近年来,国家采取了许多措施鼓励和支持传统艺术的发展,比如书法、戏曲、武术等传统艺术进入学校,举办艺术普及培训与测试等。一些濒临失传的艺术样式被评定为非物质文化遗产,也使得非遗艺术得到了相当程度的政策支持与保护。有些地方为支持当地的非遗艺术,还安排在特定区域内的学校开设非遗艺术课程,请非遗艺术传承人入校宣讲和教学。从一定程度上来说,各种政策的实施让传统艺术的生存与发展得到了一定的支持。但是从社会层面来看,传统艺术的发展依旧面临不少困难,比如:如何在传承过程中突破城乡之间的界限,如何兼顾不同代际受众的特点,如何在都市文化之中寻找受众群体,以及能否照顾到更多小众群体的感受等。这些依然是传统艺术需要面对的现实问题。传统艺术的精华能否得到较好呈现,往往受制于传播平台与传播路径,对于传统艺术的发展来说,不断增强传播力显得格外重要。互联网以独特的优势与特点,为传统艺术的传播提供了新的机遇。

新媒体与互联网对艺术传播产生的影响格

外明显。“随着人类文明向前发展,媒介成为塑造文明自身的特定技术。”^[1]既要在政策层面对传统艺术的发展与传承给予鼓励和支持,更需要抓住机遇不断拓展市场。传统艺术的发展必须适应新时代的现实需求,解决以往传统艺术受众数量偏少的问题,需要逐渐增强社会大众对于传统艺术的认知,进而让传统艺术的传承得到更多的认可与支持。当然,我们不可忽视,传统艺术的互联网传播已经成为当下更为适合时代需求的传播方式。无论是地域空间,还是传播受众,包括新型的视听传播模式,都涉及如何满足当下社会的现实需求,都需要经历从被动应变到主动出击的过程。在时代飞速发展的背景下,互联网的影响力日益凸显,传统艺术借助互联网进行传播显示出独有的特性,并不断产生较大影响。无论是非遗艺术,还是需要依赖时空场域进行展示的传统艺术,包括影像形态及其他受到场域与受众所限的艺术,都需要深度思考如何利用新媒体进行传播,进而使其产生更大影响。相关研究认为,新媒体的产生也是一种技术进步。技术进步对艺术创作与审美欣赏具有多元互动的影响^[2]。

二、新媒体平台助推传统艺术传播

如果说既往的艺术往往采取自为自在的传播方式,那么当下的艺术更多需要借助媒介进行传播。互联网会在艺术传播过程中意外地带来新的艺术呈现方式。时代的发展会带来新的传播途径和新的艺术感知。“作为人类社会精神文化的重要组成部分,艺术是随着人类社会生产生活的发展而不断发生变化的。”^[3]毫无疑问,互联网极大地改变了艺术发展生态,特别是艺术的传播渠道,尤其是对传统艺术更新换代的传播形态起着不可忽视的作用。传统艺术如果不能借助互联网,不能适应新生代对艺术的感知,必然会被排斥在时代发展的潮流之外。新媒体改变了传统艺术的传播与接受模式,并创造出了与以往不一样的文化景观。在传统艺术传播中,各类互联网平台、自媒体矩阵具有重要的用户推荐和传播下沉价值。艺术创作者也

不断积极借助新媒体渠道,在各类平台进行作品宣传与推广,更加便捷、有效地触及更多传统文化潜在受众,这也是一种沟通。除此之外,互联网平台也因艺术文化内容的持续输出,实现了更为丰富的平台价值和多元发展。伴随越来越多的传统艺术作者和IP在新媒体矩阵产生影响力,互联网平台在推进传统艺术传播、助推艺术家“出圈”、助力青少年深度了解传统艺术等层面,不断彰显出较强的话语权和引领力。

(一)音乐类艺术的传播现状

音乐传播以其自身优势,更切合互联网传播的特点。“当下的艺术欣赏方式与传统音乐的单向传播不同,网络时代的人们可以更多地参与到音乐创作中去,从单向接受变为多项参与,从欣赏变为自由创作再重新推出,从而使每一位欣赏者接受者参与者都获得创造的快感和审美享受。”^{[2][11]}当前,国内一些具有知名度的音乐家通过网络直播传播音乐艺术,开拓了音乐被大众接受的新途径。近年来,国风音乐越来越成为一种潮流。国风音乐将流行与古典的音乐元素融合,呈现出丰富多样的形态;在歌词、编曲等方面都具有中国古典文化的深深刻意蕴,同时又有流行元素在其中,获得观众广泛接受。这些国风音乐在抖音、快手、哔哩哔哩(以下简称“b站”)等新媒体平台上传播较为广泛,这些平台以视频传播为主,国风音乐作为背景音乐或主要内容,促进了传统音乐艺术的传播和接受。

在抖音、快手等短视频平台上,出现了较多传统音乐艺术传播的案例。抖音上有《滴仙》《木桥小遥》《归寻》等古风歌曲,还有融入了京腔的《万疆》《半生雪》《芒种》等作品。这些作品在抖音上被作为热门背景音乐,用户可以进行二度创作,使得这些作品迅速传播开来。传统戏剧音乐《赤伶》更是累计获赞2000多万^②,吸引了更多用户参与二度创作。在民乐方面,抖音上也有众多活跃用户,其中一支名为“唐音乐队”的民乐乐队受到广泛关注,在其入驻抖音平台不久就发表了200多个视频作品。这些民乐作品与传统民乐不同,是以民乐与西洋乐器融合来演奏流行乐。以二胡、笛子、古筝等作为主

要演奏乐器,融合多种新鲜元素的演奏方式,刷新了受众对民乐的刻板印象。“唐音乐队”发布的作品《黄种人》将传统乐器竹笛和吉他、键盘等现代乐器碰撞融合,呈现出惊艳效果。国内的多主流媒体纷纷转载,相关话题更是冲上抖音热榜第四、娱乐榜第一,累计200多万人观看,播放次数高达2300万,掀起了一波民乐讨论热潮^③。2021年,抖音短视频平台宣布与中央民族乐团达成战略合作,以“了不起的国乐”作为传播主题。2021年,快手对中央民族乐团的演出活动进行推广宣传,并进行多场音乐会的全程直播。快手通过“短视频”+“云直播”形式,对民乐进行广泛传播,让更多普通观众了解与喜爱民乐。

在以b站为代表的长视频平台上,民乐传播的发展更为成熟。b站早在2014年就举办了“中秋民乐演奏赛”,促进了民乐在新媒体平台上的宣传和传播。之后,b站更是丰富形式,结合平台特性,掀起了一阵“二次元民乐”潮流。如今,b站已经拥有众多的民乐创作者,创作出一批丰富多彩、不断“出圈”的作品。2021年,由b站up主“柳青瑶”和中国歌剧舞剧院首席打击乐演奏家王佳男合作的《兰陵王入阵曲》,更是受到较多关注。近年来,b站播出的跨年晚会吸引了大量观众,每年晚会上都会有民乐节目,《韵·界》《万物笙》等作品都引起了“现象级”热搜,掀起一阵民乐热潮。

(二)舞蹈类艺术的传播现状

既往舞蹈艺术的展示更多需要舞台现场,近年来,舞蹈艺术借助互联网完成了个体或者群体的直观呈现。作为视觉艺术,舞蹈艺术似乎更适合以视频为媒介的新媒体平台传播。在互联网平台上,中国传统舞蹈艺术的传播内容也越来越多元化。例如,抖音平台充分利用直播技术进行舞蹈艺术的推广和宣传。2022年著名舞蹈艺术家杨丽萍在抖音开启首场直播,分享了从艺的心路历程,就民族舞艺术的传承和发扬进行了讨论。互联网直播的发展对于民族舞的传播起到了积极的推动作用。据统计,2021年抖音传统文化类直播新增100万场次,传统文化主播收入同比增长101%^④。“亚阿熙”

“景淮”等都是抖音平台上与中国舞相关的主播,过去两年他们直播超过700场^⑤,通过短视频将自己的舞蹈技巧与传统文化相结合,为中国舞的社会化传播进行了有益探索。抖音平台还不断推出激励计划,面向民族舞、古典舞等内容主播提供流量和资金支持,更好地促进中国舞在该平台的传播。除此之外,抖音也吸引了专业舞蹈艺术家入驻,《只此青绿》的领舞孟庆扬通过抖音直播,独家揭秘舞蹈的前期准备与台前幕后细节,吸引了许多观众,增强了传统舞蹈传播的热度。

2021年5月26日,中国舞蹈家协会正式入驻快手平台,官方账号在快手上开启直播首秀,全程同步直播第12届中国舞蹈“荷花奖”评奖,26日至28日每晚7点半观众都可以通过官方账号进行观看,此次直播累计6个多小时,多位专业舞者对45支精彩舞蹈进行展演,为网络观众呈现了一场舞蹈美学的视觉盛宴^⑥。

b站也是中国传统舞蹈艺术传播的另一个新媒体渠道。作为长视频平台,b站上有更多完整、专业的舞蹈作品,如中国歌剧舞剧院首席演员唐诗逸的《水月洛神》、邵俊婷的《爱莲说》、李祎然的《霓裳梦》等,都收获了超高播放量。2021年11月,b站联合河南卫视推出了文化剧情舞蹈节目《舞千年》,该节目以奇舞著书《十二风舞志》为参照,用中国传统舞蹈讲述华夏文明故事。节目播出后获得广泛关注,极大地丰富了传统舞蹈文化的传播渠道。新媒体平台积极探索多样化形式,不仅只是积极鼓励用户上传专业舞者的作品视频,而且越来越多的舞蹈爱好者也积极上传自编作品,新媒体官方平台更是策划专业节目,将传统舞蹈艺术和综艺结合,探索新形式,促进传统舞蹈艺术的大众化传播。

(三)美术类艺术的传播现状

传统美术类作品的视觉化呈现,在互联网平台上深受观众喜爱,许多新媒体平台也积极策划,不断助推传统美术艺术在互联网矩阵的传播和下沉。2020年4月15日至5月7日,抖音打造“国艺风华鉴”系列文化艺术活动,在此活动中,来自国画院以及其他地方的绘画艺术大家入驻抖音直播间,在直播间中与网友在线分

享关于中国传统山水国画、传统艺术花鸟画等作品的魅力和鉴赏方法。据统计,此次“国艺风华鉴”抖音话题讨论量突破2740万,累计吸引了30万用户观看直播,单场直播观看量最高达5.9万,活动成为一场国风文化云盛典^⑦。抖音通过这种专家直播以及网友在线互动讨论等活动,改变了受众以往对于传统美术艺术“曲高和寡”的印象,使普通百姓也能了解、学习专业国画艺术,打破了高雅艺术“次元壁”,使得专业国画知识得到有效传播和分享。除了专业画家们的直播,抖音上还有众多草根画家,比如“小燕子简笔画”“神奇画笔”和“爱画画的子矜”等,抖音等新媒体平台助力作者的绘画梦想成为现实,同时又能积极促进传统绘画艺术的社会化传播。

在快手短视频平台上,也有众多绘画类账号,大致可以分为绘画入门者、绘画爱好者和职业画手三类。在绘画爱好者中有不少来自农村,他们在快手平台经营各自的绘画账号。其中名为“农村大妈爱画画”的账号引起关注,其主人是名为丁春梅的普通农村妇女。丁春梅手持烧火棍,在农村大院的墙上画出栩栩如生的人物,收获了大批粉丝,播放量最高的作品总计超过3640万次,点赞超过146万次^⑧。丁春梅的画作大多包含中国传统文化元素,如《八仙过海》《桃园结义》《貂蝉拜月》等。这些各具特色的绘画账号,使传统绘画艺术深入群众生活,得到普通网友的喜爱,也极大地促进了优秀传统美术艺术的传播。

在b站上也有众多美术类账号,这些账号有些以教学为主,有些以欣赏为主。上海师范大学国画系的何挺和萧韩,在b站经营“一间画室”的绘画账号,其所发视频展现的是在宣纸上绘制传统花草虫鱼的过程,他们坚守传统艺术的同时,利用网络新媒体平台让更多受众了解、接触、喜爱传统美术艺术。除了国画外,b站还有一些创新性的绘画作品。“90后”李青仪将国画的表现形式进行大胆创新,利用国画的基本技巧,创作年轻人更感兴趣的流行文化内容,甚至将仿古画加入现代内容,这些创意使其获得广泛关注。

(四) 书法类艺术的传播现状

据2022年3月3日发布的《2022抖音书法数据报告》显示,在过去的一年中,抖音平台上书法类内容创作者增长161%,带动观看和点赞量分别增长93%和101%,累计播放高达1074亿次,点赞次数达30亿次^⑨。以上数据表明,抖音已经成为互联网受众了解、欣赏、学习书法艺术的重要平台。越来越多的书法艺术家也入驻抖音平台,进行书法直播。著名书法艺术家杨再春从2021年开始,便在抖音上分享书法创作心得,通过“给网友批改书法作业”的短视频形式获得了网友的大量关注,用接地气的方式与网友进行互动,普及书法知识。兰亭奖金奖获得者、书法家崔寒柏在抖音开启直播,经常在直播间静静地进行书法创作,或与妻子一起和网友讨论书法练习方法。为了让更多零基础的受众进入书法世界,崔寒柏还在抖音上开办书法课程,为新手提供基础教学。2022年初,抖音“寻找同行者”推出“与大师同行”项目,邀请多位书法家,通过直播讲解书法知识、传播书法文化。另外,抖音还推出了“看见手艺计划”,面向书法家推出流量和资源扶持,举办“非遗购物节”活动,通过直播、短视频等促进书法作品售卖,让书法艺术走进大众生活。

各类传统艺术文化在新媒体平台的广泛传播,正在成为互联网平台的新景观,艺术名家纷纷亮相直播间,展示高超艺术技巧,也吸引了许多传统戏曲、民乐、古典舞、美术等领域的青年工作者和爱好者,这些传统艺术文化内容创作者和视频生产者,不仅获得了关注,还获得了打赏回馈。不仅提高了中国传统艺术在青年人中间的认知度与影响力,还助力中国传统文化艺术得到更广泛的接受、认同与传承。借助新媒体矩阵开放、包容、多元等特性,以互联网受众更为喜闻乐见的形式和内容,进一步包装传统艺术文化,真正践行了推动中华优秀传统文化创造性转化与创新性发展的时代要求。

(五) 戏剧戏曲艺术的传播状态

戏剧戏曲的展示与传播需要有较强的现场感,是演出需要面对观众且具有呼应性特点的艺术形态。互联网的飞速发展,为戏剧戏曲的

传播与传承同样提供了新的机遇。“云剧场”“云演出”“云艺术”等在线演艺已经开始探索戏剧戏曲传播的新形式与新路径。目前,国家大剧院、北京人民艺术剧院、北京保利剧院、北京演艺集团等单位,已经开启将经典剧目演出放到网络免费播放的模式。这既是一种积极的探索与尝试,更是满足了人们对戏剧演出的文化需求。互联网的发展促使人们打破以往常规思维模式,让相关部门意识到文化传播需要另辟蹊径。而通过免费在线直播的方式,为观众呈现“云演出”,不仅开拓了市场,而且促使很多网友将自己收集、整理的演出资料放到网络上,供大家欣赏和分享。通过互联网,戏剧艺术的传播出现了新的文化景观,让演艺行业保持了难得的发展活力。当前,不少经典戏剧也在进入网络空间,国家大剧院联手央视网先后将《阿依达》《费加罗的婚礼》《茶花女》《卡门》《托斯卡》《塞维利亚理发师》等放到网络上免费播放,让更多艺术爱好者受益。北京人民艺术剧院将话剧《北街南院》放到官方平台播出,获得赞誉。保利剧院通过网络举办“剧院艺术公开课”,展演了赖声川导演的《北京人》《海鸥》等作品。

《2021抖音数据报告》显示,曲艺类主播平均每天开播3719场,每场获得116次网友打赏鼓励^⑩。传统文化类主播收入同比增长101%,其中曲艺类主播收入同比增长更是高达232%^⑪。日前,抖音发起了戏曲扶持计划“DOU有好戏”,计划未来一年帮助10家院团、1000名专业戏曲演员打造线上第二剧场^⑫。借助新媒体平台,戏曲的传播获得了一定的发展,例如河南省豫剧院院长李树建的短视频直播,仅在抖音就拥有近40万粉丝。河南省濮阳县振兴曲艺说唱团把舞台搬进抖音直播间,1个多月时间便吸引了3万多粉丝,每天超10万人在线看戏^⑬。

三、传统艺术的传播与审美教育

以上勾勒了互联网时代带来的多种艺术形态的全新传播状态,证明艺术自身具有强大的传播力,也更需要拓展传播媒介。在互联网出现之前,艺术处于一种较为自然的生长状态,并

且与人们的生活形成了较为贴近的关系。然而,随着时代的发展,艺术起到了一种映照的作用。互联网拓展了人们生活和交流的界域,如果不借助互联网平台,艺术的传播和认知度将会大大降低。新生代更习惯于借助互联网来探知世界、感知艺术和接受艺术。艺术作品离开了互联网传播,固然还有其传统市场和接受途径,但传播空间与影响力将会大打折扣,甚至减损已有的传播接受份额。如今,互联网已经成为重要的传播媒介与场域,艺术作品的展示形式需要适应现实条件的变化以及新的艺术传播环境等特质,而互联网将艺术从虚实相间的世界拓展出来,让人们接受虚中有实的新的传播模式。在特定的封闭环境中,人们恰恰是借助音乐、绘画、书法、戏剧戏曲等艺术作品,接受到一种难得的艺术审美与感知力量,而这种力量和互联网逐渐渗入人们的生活并形成新的人际传播,构成了同步同构的关系。艺术借助互联网进行传播已经成为一种大势所趋,尽管现实世界的艺术传播依然不可替代,但是传统艺术的互联网传播与现实传播并驾齐驱,已是不争的事实。如果忽略或者不借用互联网来传播传统艺术,有可能会导一些传统艺术的生命力大大减弱。艺术审美的实现在互联网上产生了新的形态,尤其是传统艺术如戏曲、舞蹈、曲艺等通过互联网的传播,获得了较强的传播影响力。个别艺术家曾经有过质疑,如果艺术不能贴近受众线下场域,如何才能与之产生互动与亲近感,如何才能带来演出与创作的灵感。事实上人很容易被环境改造,一些艺术家开始庆幸互联网给予艺术更大的发展空间,并且有了更多的受众群体,自身价值得到了提高。更多受众的认可与喜爱将汇聚成强大的力量,使艺术的创造与发展更具生命力,同样艺术家们也会受到极大鼓舞,在跨越时空的传播过程中得到满足,通过互联网依然可以体验艺术的感染力。

网络给予艺术审美更为自由的空间,而近在眼前的唱腔、身段、舞姿,可以超越单一的舞台而感染满怀期待的受众。艺术家甚至可以采取一对一、一对多的形式,细致入微地指导,这

都让受众对传统艺术感受到了前所未有的亲近。国家采取政策鼓励非遗艺术的传承与保护,也要积极利用互联网传播提高非遗艺术的影响力,加强新人的培养、资金的支持,这就涉及网络直播中关于打赏的价值。在某种程度上,受众发自内心利用新媒体平台对传统艺术进行打赏,对传承传统艺术具有积极的推动与鼓励作用。互联网赋予了传统艺术新的生命活力,相关部门给予非遗艺术各种政策支持,使其获得发展,必然会使传统艺术凸显较强的影响力。从艺术审美教育的视角来看,受益于审美教育的群体为优秀文艺创作者进行打赏,这是需要正视和研究的问题。无疑,要阻止和限制利用互联网进行以盈利为目的的虚假宣传,鼓励受众为喜爱的作品打赏,支持普惠大众的公益行为,这些是有益而无害的,是缘于真正的喜爱,是助推传统艺术传承且让美学精神得到发扬的举动所在,而非粉丝们的盲目跟风。时代需要给予传统艺术互联网打赏行为以宽容的态度,该领域的深入研究也势在必行。借助新媒体实现的审美教育,需要与学校的审美教育相结合,构建社会内外、线上线下多元交融的格局,提升审美教育品质。当然,互联网呈现出的艺术传播新态势,也与当前大力倡导美育的发展环境密切相关,国家有关部门已经下发了加强美育的相关要求,美育已经成为青少年学习教育的必修内容,美育同样也成为人们的精神需要乃至社会文化发展的重要内容。

互联网平台对于传承传统艺术文化的价值,相关成果将其归纳为:跨越时空的艺术传播拓展了受众群体;弘扬传统文化,让艺术精神滋养年轻一代;尊重艺术风习,鼓励打赏以支持艺术传播^⑩。相关研究团队对于美育问题同样进行了深入探讨,认为所有的教育都是针对有目的的受教育者的审美教育,或者具有专门途径的艺术审美教育。随着互联网的升级,要不断提升受众的审美品位,目前要针对不同年龄段受教育者的审美教育进行积极探索,而对于社会中不同层次的、更宽泛的审美教育需求,网络已经成为了满足不同需求的重要途径。对于年轻人而言,互联网带来的亲近感和自愿接受度

及其发挥的作用,更值得重视。当视角转移到以互联网为载体的审美教育时,我们发现其实实现了让更多人更容易得到审美的熏染,更多专业的艺术工作者可以通过网络渠道进行审美教育且更有成效,需要推动网络审美教育规划的具体施行。

互联网的审美教育最有效的机制及其成果,在于将比较稀有的各种戏曲、舞蹈作品呈现在互联网上,让身处各地的不同群体欣赏并接受,改变了原先只有少数人才能接受的状况,同样也推动了民族文化的对外传播。以互联网为载体进行的美育活动,能够更快地将戏曲、舞蹈等艺术直接送到各类受众面前,满足了不同地域、不同年龄的爱好者对于艺术的热爱与学习需求。受众群体可以自觉自愿地接受而不是被动地接受,受众群体不再仅仅局限于学校教育群体,艺术审美对象更加多元化。不受时空限制的艺术审美教育,以其独特优势极大地推动了受众审美品位的提高。由此,短视频的审美教育已经成为必须认真研究的课题,需要更加重视并积极推广。

注释

①比如戏曲的存在和发展与农村的社会结构有密切的关系,农村的变化导致戏曲的生存环境发生改变。②参见戴雨静:《抖音发布2021非遗戏剧报告:90后、00后成听戏主力》,界面新闻,https://baijiahao.baidu.com/s?id=1718183147546618342&wfr=spider&for=pc,2021年12月4日。③参见《新华社点赞,港风民乐改编冲上抖音热搜,唐音乐队火了!》,无忧传媒,https://zhuanlan.zhihu.

com/p/529160344,2022年6月15日。④参见《杨丽萍抖音直播谈民族舞传承:打赏帮助年轻舞者“生存下来”》,中国日报中文网,http://caijing.chinadaily.com.cn/a/202204/29/WS626b95b6a3101c3ee7ad3356.html,2022年4月29日。⑤参见《抖音加大优质文化主播激励,直播打赏为传统舞蹈从业者带来新收入》,中国日报中文网,https://caijing.chinadaily.com.cn/a/202202/24/WS62172fe2a3107be497a079aa.html,2022年2月24日。⑥参见《“中国舞蹈家协会”入驻快手5月26日直播首秀中国舞蹈魅力》,大众网,http://www.dzwww.com/xinwen/guoneixinwen/202105/t20210528_8550660.htm,2021年5月28日。⑦参见《从抖音“国艺风华鉴”系列直播,看国风文化破圈新可能》,中国周刊网,http://www.chinaweekly.cn/59207.html,2022年5月20日。⑧参见祝超群:《画啥像啥!山东聊城农妇用“烧火棍”墙上画仙女,网上吸粉超200万》,网易,https://www.163.com/dy/article/G9QCSIUF055270WA.html,2021年5月12日。⑨参见郭闻娟:《抖音发布2022书法数据报告:直播时长增长111%,半数创作者获打赏等收入》,封面新闻,https://cj.sina.com.cn/articles/view/1496814565/593793e5020017wtz,2021年3月4日。⑩参见夏薇雨:《网络直播让戏曲演员收入更多元、传承信心更强、底气更足》,央广网,http://news.sohu.com/a/539310561_362042,2022年4月19日。⑪参见周星:《从直播打赏看传统艺术的现代化传播与价值认定》,光明网,https://share.gmw.cn/e/2022-06/24/content_35835706.htm,2022年6月24日。

参考文献

- [1]王廷信.媒介演进与艺术传播[J].美育学刊,2020(6):52-59.
- [2]楚小庆.技术进步对艺术创作与审美欣赏多元互动的影响[J].东南大学学报,2021(1):111-127+148.
- [3]罗婷,李桃然.人工智能时代的艺术学理论新使命[J].艺术百家,2021(5):34-41+67.

An Analysis of the Communication Model of Traditional Chinese Art in the Era of New Media

Zhou Xing and Ren Shengshu

Abstract: Under the background of the rapid development of the times, the influence of the Internet is becoming increasingly prominent. Traditional art spreading through the Internet shows unique characteristics and continue to have a greater impact. At present, in the dissemination of traditional art, various Internet platforms and self-media matrices have important user recommendation and dissemination sinking value. Art creators on various platforms also actively use new media channels to popularizing their works, so as to more conveniently and effectively reach more potential audiences. The new generation of young people is more accustomed to explore the world, perceive art and accept art via Internet. The recognition and appreciation of more audiences will converge into a powerful force, making the creation and development of art more vital. Moreover, artists will also be greatly encouraged to be satisfied in the process of dissemination across time and space, and the appeal of artistic aesthetics can still be displayed through the Internet.

Key words: new media communication; traditional arts; Internet value; artistic aesthetics; aesthetic education

[责任编辑/周舟]



网络意识形态安全与文化建设初探

王政翔

摘要:构建网络空间命运共同体关乎国家命运与人类前途。加强全球网络治理是强化国际合作的重要契机,有利于解决全球面临的问题,促进国际社会交往方式的创新。在全球网络治理过程中,要积极向人类文明发展贡献中国方案,完善全球网络基础设施,营造良性网络生态,健全网络治理体系。构筑全球网络空间命运共同体,要营造健康、向上向善的网络生态,积极构建全球网络交流平台,提升网络执政能力。要加强网络意识形态工作,健全舆论引导机制,构筑网络安全防线。要加强网络空间的全球治理,优化全球网络空间治理体系,倡导求同存异、扩大共识、相互借鉴,推动人类文明实现新的飞跃。

关键词:网络空间;意识形态;全球治理;命运共同体

中图分类号:G206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0071-05

党的十八大以来,习近平总书记发表了一系列重要讲话,深刻阐述了意识形态工作的重要理论和现实问题,为做好新形势下党的意识形态工作提供了科学理论指导和行动指南。尤其是关于网络空间命运共同体的重要论述,传递出人类共建美好精神家园的愿景。网络空间命运共同体是搭建全球网络共享平台的理念坚守,是共同应对网络安全挑战的重要体现。

一、网络空间命运共同体的构建

习近平主席早在2015年第二届世界互联网大会上就深刻指出:“网络空间是人类共同的活动空间,网络空间前途命运应由世界各国共同掌握。各国应该加强沟通、扩大共识、深化合作,共同构建网络空间命运共同体。”^[1]当前,互联网已经成为亿万民众共同的精神家园,是凝聚共识、智慧与力量的重要载体,构建风清气正

的网络空间对于维系国家长治久安、建设社会主义文化强国意义重大,关乎国家的命运、人类的前途。共同构建网络空间命运共同体,可以说是在网络日趋成为新技术革命的引领者与社会生活的变革者的背景下提出的,也是处理技术与人类之间关系的重要思想理念。科技本身并不属于意识形态领域,但是科技本身的发展、变化却深刻影响着意识形态。网络媒体作为现代科技发展的产物,以便捷、独特和高效的传播方式及互动功能吸引着广大民众。网络空间传播的思想观念和各类信息,势必会影响国家意识形态安全与社会主义文化建设。总之,媒介技术具有比较强大的传播力与渗透力,各种思想观念与信息对于人们的价值体系极易产生较大的冲击,从而使社会意识形态发生直接或潜移默化的变化。

互联网是一个社会信息大平台,亿万网民在上面获得信息、交流信息,这会对他们的求知途径、思维方式、价值观念产生重要影响,特

收稿日期:2022-07-05

作者简介:王政翔,男,招商银行股份有限公司郑州分行业务经理(河南郑州 450000)。

别是会对他们对国家、对社会、对工作、对人生的看法产生重要影响^①。随着信息时代的来临,信息传播在发生革命性的变革,“媒介是社会大众信息的主要来源,深深影响着社会大众的认知、态度和信念”^[2]。信息的传播更加便捷、迅速,已经超越了时间与空间的限制,带来信息传播方式的革命,也将传播推向了更高的发展阶段。面对这一形势,进行全球合作治理就成为必需。尤其是互联网时代,更加需要各国共同参与其中,并以互信、平等为合作基础,谋求人类和平与福祉,建立起具有多边性、合作性与集体性等特征的安全框架,共同应对互联网带来的挑战,维护国际社会的和平与稳定。互联网以其与生俱来的开放性,让世界日益变成了“地球村”。如何共享互联网这一人类文明共有的新成果,如何将互联网这一技术革命带来的利益最大化,成为新的时代命题。随着互联网时代的来临,各个国家之间的共同利益明显增多,并成为全球共同利益链条中的重要内容,应在竞争中合作,在合作中共赢,在追求本国利益的同时兼顾别国利益,在寻求自身发展的同时兼顾别国发展。在新的发展形势下,国与国之间应当以合作共赢的利益观为基础,以休戚与共的命运共同体思想为指导,增进技术合作与交流,在经济、社会、文化等领域加强联系,优势互补、共谋发展,让人类共享网络技术的文明成果。

人类在漫长的历史长河中,创造和发展了丰富多彩的文明。人类文明史的发展证明,只有相互包容、相互借鉴,才能最终实现文明的共同繁荣。世界上没有放之四海而皆准的发展模式,应该充分尊重世界文明的多样性和发展模式的多样化。加强文明交流互鉴,是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力。在互联网时代,如果不同的文明之间进行对抗,带来的毁灭性后果将会远远超过前工业社会,那将不是某一种文明的存亡,而是牵扯到人类文明何去何从的重要问题。在人类文明日益交融的时代,需要不同文明之间加强借鉴,只有坚持交流与互动,文明才能更加丰富且充满生机与活力。

二、切实维护网络意识形态安全

进入21世纪以来,互联网世界中充满话语权的博弈,各种理念、思潮交织在一起,对维护意识形态安全造成严峻的挑战,必须加强对网络舆论的引导工作,这是切实维护社会团结和国家安全的战略要求。互联网迅猛发展并日益成为人们基本的互动方式,网络意识形态工作显得格外重要。当下,借助网络媒体进行论争,往往围绕现实社会中的一些具体问题展开,而这些问题的论争过程往往会导致网络舆情的生成与发酵。在网络舆论场中,个别网络意见领袖获得了一定的话语权,进而利用民众的从众心理,推动形成舆论事件,让具体实践的争论和解决转向其他方向。加强网络舆论引导,同样是保证国家长治久安的需要。网络空间中的舆论场和社会中的各种场域交织在一起,各个层面的沟通形式也随之改变,意识形态领域面临新的挑战与新的问题。在这种新的态势下,加强网络意识形态安全,需要不断提升各级领导干部的网络素养,要学网、懂网、用网,增强网络空间的治理能力,引导互联网良性、快速发展。

互联网的发展尤其是新媒体的崛起深刻改变了网络舆论生态,而各种舆论力量在网络舆论场中相互博弈并呈现出新的特征。网络舆论场中多元性与互动性明显增强,传统的系统化、中心化与一致性的集体框架日益消解,个性化与多元化的趋势越来越明显,虚拟空间带来的重组关系使网络舆论场中的群体意识增强。互联网要在法治轨道上运行,不能成为违法犯罪的平台,不能逾越法律与道德的界限。如何科学、理性地解决存在的问题,并培育理性、合格、有责任的网民,将是做好意识形态工作的重要内容。一是要创新话语表达方式。只有推进互联网传播理念、内容、形式、体制和机制等方面的创新,才能建构互联网与网民之间的健康关系。二是提升不同舆论场的交集度。网络空间中的舆论场纷繁多样,要积极应对舆论场中的各种焦点与热点,其重要的前提是“要找准各种舆论场中的‘对接点’和‘共振点’,在积极互

动中取长补短,实现两者最大化交集。要通过正确的社会舆论的关注、传播和推动,促成民意正向集中涌动,形成舆论聚合”^[3]。三是加强对意识形态工作的引导。网络舆情在酝酿、发酵、爆发与消退过程中,会存在涨落和突变等阶段性特征,要根据网络舆情的变化特点与规律,提升做好意识形态工作的引导与调控。在处理舆情冲突的过程中,进行正确引导,加快推进冲突的分化与消解。四是加强网络舆论场中的“议程设置”功能。可以借助设置若干议题等方法,推动人们对所发生事件做出正确判断,在这个过程中,要对社会大众的心理、认知、价值、态度、判断与行动实施引导。

要发挥好互联网的自身优势,合理有效地应对意识形态安全的挑战,做好网络意识形态的引导工作,构筑起网络空间的安全防线,守护好人民群众的精神家园。随着网络成为社会交往的重要平台,网络已经成为人民群众话语表达的载体,网络监督也已经成为社会监督的重要形式之一。要积极拓展网上群众工作的覆盖范围与服务领域,做到哪里有群众,哪里就有党的群众工作,利用网络所提供的技术优势,积极推进社会和人的全面发展。要利用网络技术丰富群众工作的内容和形式,在构筑风清气正的网络空间的过程中,网络技术有着不可替代的重要作用,是拓展群众工作的优势资源。要积极利用网络与群众对话,创新群众工作的内容与形式,以良好的网络舆论生态凝心聚力,形成共识。要积极畅通网上党群沟通渠道,并不断创新沟通方式,构建和谐的党群关系,同时要注重提高网民的素质。要加强网络安全工作的载体建设和保障机制建设,加强网络空间的综合治理能力,建立更加牢固的安全保护基础,就必须有具体的载体支撑和完善的制度保障。就构建载体来说,要努力推进电子政务、电子党务网站的建设和运用,也要加强主流媒体的引导作用。就保障机制来说,要建立适应网络发展需要的人才培养机制、加强网络立法建设,同时也要有充足的经费支持。要加强对网络工作的监督问责,主动疏通与群众交流的渠道,积极接受来自群众的网络监督,推进以人民群众为中

心的数字政府建设,密切党与人民群众之间的联系。

三、加强网络空间安全治理

随着世界网民的不断增多,全球性的网络空间逐渐形成。同时,随着网络背景下世界各国之间的联系日益紧密,人类共同的利益日益增多,网络社会生态的好坏关乎全人类的前途命运,构筑全球网络空间命运共同体,营造积极健康、向上向善的网络生态,符合人类的共同愿望。加强全球化的网络空间治理具有重大意义:一是可以成为国际合作的重要契机。全球化的网络空间治理对于世界各国来说都是重要的机遇,网络为推进各方面合作提供了载体。加强网络空间的国际合作,将有利于推进国际问题的解决,形成“互联网+全球”的新格局。二是有利于解决全球面临的问题。由于互联网本身的虚拟性、复杂性、灵活性等特征,利用网络进行跨国犯罪的现象日益严重,而此类问题无法仅仅依靠某个国家就能得到解决,互联网空间安全治理体制机制需要更加完善。而互联网时代,各类价值观念的冲突也日益严重,人们对事物的认知高度与可以形成的共识度都还非常有限。同时,互联网在提供各种便利的同时,在某种程度上也会导致发展的不平衡,在配置资源、打破信息垄断与不对称的同时,国际贸易也呈现出新的不平衡。由于网络空间的本质特点是实现互联互通,互联网的价值指向是实现开放共享,互联网的治理与发展需要各个国家共同协商并加强合作。三是促进国际社会交往方式的创新。随着互联网的快速发展,国际社会之间的交流活动日益增多,交流方式将随之发生变革,国际关系也将发生深刻变化,这也成为我们依托网络技术“走出去”的重要契机。在全球网络空间治理的过程中,我们要有自己的声音,要向人类文明发展贡献中国方案。

推动网络空间治理,一是要完善全球网络基础设施建设。网络基础设施建设是推进全球网络治理的基本条件,在全球互联网迅猛发展的同时,也必须看到其呈现出的不平衡性,全球

互联网的普及率还需要进一步提高,完善网络基础设施建设将极大地推进人类的互联互通。二是积极营造良好网络生态。一方面,要积极营造多样性的网络空间生态。多样性是生态系统的典型特征,在网络空间中亦需要多种主体的参与,不能只有主导者一个角色,而需要更多主体参与、平等参与、自律参与。另一方面,要积极营造共享的网络空间生态。互联网作为人类智慧的结晶,要为整个人类的幸福做出努力与贡献,它并不是某些国家、某些民族的私产,不能被任何国家或者民族垄断。同时,要积极营造可持续发展的网络空间生态,推进技术创新和技术突破,为网络的发展注入不竭的动力,让网络为全球经济发展服务,为人类社会的整体进步提供服务。三是推进全球网络治理体系的完善。要从整体上把握网络空间的发展问题,从战略架构、规则制定、风险防范等方面入手,进行系统治理。网络空间治理不能照搬现实社会中的规则和手段,而要遵循网络空间发展的特点与规律,形成新的治理体系。

纵观人类历史,每一次科技革命都推动了人类社会的快速发展,同时也使人类的内部关系发生了深刻变革。在互联网革命时代,人类的孤立、隔阂被交流、共识所取代。因此,要充分理解并把握人类命运共同体思想,让人类实现求同存异、扩大共识、相互借鉴,促进人类文明实现新的飞跃。网络空间的安全关乎人类的前途命运,因为网络是推动人类历史进步的重要力量,但是在认识到网络的巨大进步性的同时,也必须深刻理解网络本身的脆弱性。互联网的传播力与影响力前所未有,但其隐藏的危机也前所未有,如何利用网络带来的机遇并应对其挑战,关乎人类的前途命运与发展趋势,是人类文明发展史上新的命题。全球网络空间的治理可以促进人类思想文化的演进,因为人类社会的进步不仅仅是物质财富的增长,同时也是精神文明的发展过程。互联网作为人类历史上最具革命性的科技进步,其重要意义最终要通过人类思想文化的升华来进一步体现,进而成为人类社会进步的重要标志。网络空间的治理可以推进人类社会范式的演进,科学技

术对社会经济日益发挥巨大的推动作用,其重要作用将是不容忽视的。就网络技术与社会制度之间的关系来说,网络将带来技术的社会化,并产生新的与之相伴的社会行为模式、社会结构以及社会规范体系,这将是人类步入信息社会文明形态的巨大变迁。

在加强网络空间安全治理与建设的过程中,可能会遇到的情况主要涉及:一是人类社会发展所面临的矛盾日益凸显。由于对网络技术与资源掌握的差异性,在这场新的技术革命中,各个国家之间的地位和发展速度日益悬殊。在全球化发展过程中,欧美国家利用自身的技术优势和垄断地位,制造出新的不平等。同时,环境问题、和平问题等关涉人类前途命运的问题,也在网络之中聚焦。而各类冲突中,网络成为新的矛盾聚集点,如何维护网络的良性运行,化解其聚集的各种矛盾,成为人类发展必须解决的问题。二是各国网络执政能力不足的问题。由于互联网时代信息的高速、高效、开放传播等特点,网络对信息的聚合效应和放大效应增强。这就使网络具有了强大的全球化传播力,使事件的影响力超越了网络的虚拟空间,进而对现实世界产生一定的影响。然而,目前网络执政能力的不足,很容易让网络成为引发危机的导火索,网络执政能力的提升成为各国必须直面的问题。三是国际沟通机制和渠道不健全。国际性的沟通机制是各国、各民族在沟通的过程中形成的主体、信息、渠道、载体、效果等要素所构成的有机整体,以及各种要素之间相互依存、相互制约和相互作用的关系。从目前的情况来看,由于国与国之间、民族与民族之间的利益诉求不同,其沟通的主动性、有效性都大打折扣,未能建立起有效的国际沟通机制和平台,也就限制了网络空间安全机制的建立及其相关治理。

加强全球化网络空间的建设与治理,一是要充分尊重网络主权,反对网络霸权。在网络技术革新中,全球大部分国家往往在核心技术方面受制于人,与信息技术强国之间的差距较大,而对数字产品生产的控制会直接影响到对国家命脉的控制。因此,在寻求全球化网络治

理的过程中,必须坚决打击网络霸权行为,充分尊重各国的网络主权,应在更加平等、公平的国际氛围中,共同商议人类发展的前途与命运。二是构建全球化的网络信息交流平台。互联网是人类共同的精神家园,在构建全球网络空间命运共同体的过程中,必须积极构建全球网络信息交流平台,如世界互联网大会的成功举办,就搭建起了全球互联网共同治理的重要平台。在推动全球互联网互联互通、共享共治的过程中,为创造人类更加美好的未来,就需要构建更多的网络交流平台。三是积极提升各国在网络建设与治理方面的能力。一方面,要将网络的建设与治理提升到治国理政的战略高度认识。现在人类已进入互联网时代,如果不能提高网络执政能力,各国的政权建设将面临挑战,这就要求各国从战略高度来认识网络建设与治理的重要性。另一方面,各国要自觉地提升建设网络的能力。如果不重视、不善于利用网络来推动全球治理,对于网络的互动性、开放性、虚拟性等认识不到位,不能从海量的信息中选取有效信息,往往会陷入被动接受的局面,导致简单问题复杂化、局部问题全局化、国内问题国际化,使事态的发展难以控制。

结 语

网络空间命运共同体蕴含的平等互信、合作共赢、道义为先、包容互鉴等新型全球价值

观,共同构成了网络空间命运共同体的主要特征。要加强网络意识形态安全与文化建设,坚定文化自信,巩固马克思主义在意识形态领域的指导地位,同时发挥积极健康、向上向善的网络文化的重要作用。要充分把握网络空间的运行规律,做好网络意识形态安全工作,让正能量充满网络空间,积极营造风清气正的网络文化生态。当前,网络空间中充满话语权的博弈,各种理念、思潮交织在一起,对维护意识形态安全形成严峻的挑战,必须建立网络舆论引导机制,这是维护社会团结和国家安全的要求;必须构筑网络安全防线,合理有效地应对网络空间安全的挑战;必须加快网络空间的全球治理,这关乎着全人类的前途命运,与全人类的共同利益息息相关;必须树立网络空间命运共同体的发展理念,让人类求同存异、扩大共识、相互借鉴,促进人类文明实现新的飞跃。

注释

①具体论述参见习近平:《在网络安全和信息化工作座谈会上的讲话》,人民出版社2016年版,第6页。

参考文献

- [1] 习近平.在第二届世界互联网大会开幕式上的讲话[N].人民日报,2015-12-17(02).
- [2] 董传仪.危机管理学[M].北京:中国传媒大学出版社,2007:17.
- [3] 赵成斐.多元舆论场中党的舆论引导能力研究[J].政治学研究,2014(1):51.

An Analysis of Network Ideological Security and Cultural Construction

Wang Zhengxiang

Abstract: Building a community with a shared future in cyberspace is related to the destiny of the country and the future of mankind. Enhancing global network governance is an important opportunity to strengthen international cooperation, which is conducive to solving global problems and promoting the innovation of international social interaction. In the process of global network governance, China should actively contribute to the development of human civilization, build global network infrastructure, create a benign network ecology, and improve the network governance system. To build a community of shared future in global cyberspace, it is necessary to create a healthy, upward and good network ecology, actively build a global network communication platform, and improve the network governance ability. It is necessary to actively establish a mechanism for guiding public opinion of network ideology, build network security defence line, step up global governance of cyberspace and establish a sustainable development of network ideology. Through advocating the idea of seeking common ground while reserving differences, expanding consensus we learning from each other, we finally promote human civilization to a new era.

Key words: cyberspace; ideology; global governance; community with a shared future

[责任编辑/李 齐]



论宋宁宗朝科举制度之演变

诸葛忆兵

摘要:宋宁宗朝权臣当政,结党营私,朝政糜烂,科举制度开始走向衰落。韩侂胄当政,大力排斥打击道学之士,党争酷烈程度超过以往,直接影响到科考人才的选拔。科举考试不再是相对公平公正地为朝廷选拔人才的方式,而成为排斥异己、打击政敌的重要手段之一。宁宗朝科举制度之衰败,具体表现为科考环节中作弊盛行。最为常见手段有三种:冒籍、挟书、代笔。此外,考官选差不当、经义合题荒唐、童子科冒滥等,渗透到科举制度的所有环节,不胜枚举。宁宗朝科举制度之衰败是南宋政权衰落的重要一环,朝廷后继乏人,南宋政权的日趋衰落,不言而喻。

关键词:宋宁宗;科举制度;党争;作弊;衰败

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0076-09

宋宁宗赵扩于绍熙五年(1194年)登基,嘉定十七年(1224年)去世,在位30年。宁宗朝权臣当政,结党营私,前有韩侂胄,后有史弥远。史论云:“侂胄用事,内蓄群奸,至指正人为邪,正学为伪,外挑强邻,流毒淮甸。……既而弥远擅权,幸帝毫荒,窃弄威福。”^{[1]781}朝政糜烂,制度腐败,科举方面当然不能幸免。自南宋宁宗朝以后,宋代科举制度走向衰落。

一、禁绝道学

南宋后期科举制度之衰败,与党争关系重大。科举考试不再是相对公平公正地为朝廷选拔人才的方式,而成为朝臣排斥异己、打击政敌的最为重要的手段之一。

禁绝道学,不始于宁宗朝,却以宁宗朝最为酷烈。

北宋程颐等倡导的理学,传播渐广,门徒众多,至南宋已成风气,时或称道学。科场时文立

论,或尊奉王安石之说,或推崇程颐之说,渐成纷争之态势。高宗前期“最爱元祐”,当然倾向程颐学说。高宗朝宰相赵鼎,“深喜程颐之学,朝士翕然向之”^{[2]1418}。又,“赵鼎作相,殿试策不问程文善否,但用程颐书多者为上科”^{[2]1591}。程颐之说,一时成为科场风向标。

赵鼎罢相,左司谏陈公辅即上疏云:

朝廷之臣,……辄以私意取程颐之说,谓之伊川学,相率而从之。是以趋时竞进,饰诈沽名之徒,翕然胥效,倡为大言。……狂言怪语,淫说鄙喻,曰此伊川之文也;幅巾大袖,高视阔步,曰此伊川之行也。^{[2]1807}

高宗欲调和朝廷政策,所以一度同意陈公辅的主张。秦桧当政时期,无情打击政敌赵鼎等人,程颐学说亦受池鱼之殃。史官概述云:

自神宗朝程颢、程颐以道学倡于洛,四方师之,中兴盛于东南,科举之文稍用颐说。谏官陈公辅上疏诋颐学,乞加禁绝。秦桧入相,甚至指颐为“专门”。侍御史汪

收稿日期:2022-04-15

作者简介:诸葛忆兵,男,温州大学瓯江特聘教授(浙江温州 325035),主要从事宋代文史研究。

勃请戒飭攸司,凡专门曲说,必加黜落。中丞曹筠亦请选汰用程说者。并从之。^{[1]3629}

秦桧去世,高宗再度回到调和的立场。绍兴二十六年(1156年),高宗言:“赵鼎主程颐,秦桧尚王安石,诚为偏曲。”^{[3]4305}

孝宗朝,仍有意弥合党争。孝宗曾“泛论用人不可分别党与,须当尽公。又曰:‘朝廷所用,止论其人贤否如何,不可有党。’”^{[4]1783}。然而,朝廷党争难以彻底消弭,科场王、程纷争依然。淳熙五年(1178年):

侍御史谢廓然言:“近来掌文衡者主王氏之说,则专尚穿凿;主程氏之说,则务为虚诞。夫虚诞之说行,则日入于险怪;穿凿之说兴,则日趋于破碎。今省闈引试,乞诏有司,公心考校。毋得徇私,专尚程、王之未习。”从之。^{[4]1822}

谢廓然所言,可以见出朝廷党争之现实。不同党派人士主持科场,直接影响到科场文风,甚至有走极端的“穿凿”“虚诞”等现象。谢廓然建言的目的是纠偏,而非禁绝,依然能够体现出孝宗弥合党争的宗旨。

孝宗朝后期,朱熹等道学之士反对孝宗近幸弄权,卷入种种朝政内讧,道学再度成为攻击对象^①。监察御史陈贾请禁道学,“由是道学之名,貽祸于世”^{[5],②}。

综上所述,高宗、孝宗两朝虽有禁道学之说,但是或持续不久,或波及不广,尚未酿成党争大祸,对科场的影响也有限。

宁宗朝道学成为朝廷党争的分水岭。韩侂胄当政,大力排斥打击道学之士,酷烈程度超过以往,对科场影响十分重大。

宁宗即位,赵汝愚和韩侂胄皆有定策大功。赵汝愚信奉理学,时朝廷臣僚多理学之士。庆元元年(1195年)二月,赵汝愚罢相,在韩侂胄的主持下,全面禁绝理学之党争拉开大幕。“或又为言:‘名道学则何罪?当名曰伪学。’……学禁之祸自此始矣。”^{[4]2004}庆元二年(1196年)正月,“刘德秀劾留正四大罪,首论其招伪学以危社稷。伪学之称自此始”^{[4]2008}。

道学被定性为伪学,“党祸”演进为“学禁之

祸”,直接祸及学校教育和科场考试。庆元二年科考是宁宗即位后的首次科举考试,“以吏部尚书叶翥知贡举,吏部侍郎倪思、右谏议大夫刘德秀同知贡举”^{[3]4242}。三人秉承韩侂胄意图,通过科场考试肃清道学影响。例举二则材料:

省闈知举叶翥、倪思、刘德秀奏论文弊,上言:“伪学之魁,以匹夫窃人主之柄,鼓动天下,故文风未能丕变。乞将语录之类并行除毁。”是科取士,稍涉义理,即见黜落。六经、《语》《孟》《中庸》《大学》之书,为世大禁。^{[4]2008-2009}

宁宗庆元二年,韩侂胄袭秦桧余论,指道学为伪学,台臣附和之,上章论列。刘德秀在省闈,奏请毁除语录。既而,知贡举吏部尚书叶翥上言:“士徇于伪学,专习语录诡诞之说、《中庸》《大学》之书,以文其非。有叶适《进卷》、陈传良《待遇集》,士人传诵其文,每用辄效。请令太学及州军学,各以月试合格前三名程文,上御史台考察。太学以月,诸路以季。其有旧习不改,则坐学官、提学司之罪。”是举,语涉道学者,皆不预选。^{[1]3635}

天下熙熙皆为利,“稍涉义理,即见黜落”,作用迅速,影响广泛。叶翥等甚至论及太学和州学的教育与考试。除了个别独立特行之士以外,多数考生要根据朝廷的风向标调整自己的学习内容和科场论文。“当时场屋媚时好者,至攻排程氏,斥其名于策云。”^[6]细品叶翥等对道学的抨击,如读书破碎、语言诡诞、学问空疏、禅语欺人等,虽然也能道出追捧理学之士读书与写作的某些弊病,然而其根本目的是党同伐异,打击政敌,而不是为了端正学校和科场风气。这次科考之后,后来参加科举的士人,“前期取家状,必欲书‘委不是伪学’五字于后”^{[4]2017}。如此无情排斥,不留余地,对科举影响之直接及巨大,超过以往任何一次党争。

此外,他们要求严格遴选考官,剔除“伪学”之士。庆元四年(1198年)三月:

臣僚言:“比年以来,伪学相师,败乱风俗,所赖圣明力挽狂澜,一归于正。……科

场主文之官,实司进退予夺之柄。倘或不知所择,使伪学之徒复得肆其险诋之说,则利禄所在,人谁不从?必至疑误学者。乞颁诏旨,将来科场,诸路运司须管精择议论正平、委非伪学之人,充诸州军考试官。仍开名衔,照应举格式,如涉伪学,甘置典宪,申尚书省、御史台照会。此去科场不远,乞下诸路漕臣,预先体访所属合差试官之人,究见是与不是伪学的实,庶几临期差拔,不至抵牾。”^{[3]4602}从之。

此年各地举行发解试,臣僚上述奏疏因此而发。禁绝道学,从省试推进到发解试,从考生录取推进到考官遴选,法网越织越密。

“利禄所在,人谁不从?”利用科举排斥道学,在“官本位”体制中效果非常明显。“依阿巽懦者更名他师,过门不入。甚至变易衣冠,狎游市肆,以自别其非党。”^{[4]2034}众多学子纷纷与程颐、朱熹道学划清界线。

“稍涉义理,即见黜落”,大概仅仅是庆元二年科考之作为,或者有所夸张。庆元五年(1199年)科考已经有所松动。此年魏了翁第三名及第,“时方讳言道学,了翁策及之”^{[1]12965}。韩侂胄等人的打击重点是朝廷官员中的道学之士,或者说是赵汝愚一党,科场禁令虽严,但仍有漏网者。魏了翁对此也有记载:

庆元五年,上始御集英殿,亲策进士。某与韩甲圣可、乐新子仁同舟而下,相与谋曰:“今事势已极,惟有忠正广大以作人才,安静和平以植基本。若相激不已,则天彝泯乱,人心愤郁,国亦随之。此而不言,是为有负。”或疑触忌干祸,而三人自矢靡他。奏入,有司第某为第一,寻置之第三,恩数仍视首选。甲、新皆乙科,授从事郎。^{[7]第311册,128}

魏了翁虽然不得状元及第,仍然是第三名高第。韩甲和乐新同时中第,此榜“稍涉义理”者并未一概黜落。

嘉泰年间,韩侂胄权位已经稳固,无需再利用“伪学”做文章,党禁有所松弛。“侂胄亦厌前事,欲稍示更改,以消释中外意。时亦有劝其开

党禁以杜他日报复之祸者,侂胄以为然。”^{[4]2036}嘉泰二年(1202年),“二月,弛学禁”^{[4]2039}。此后,韩侂胄掌政期间之科考,就再也没有特别针对道学的言论或措施。开禧三年(1207年)十一月,韩侂胄被诛杀,史官罗列其罪状,其一就是“以正学为伪学”^{[4]2065},为道学平反正名。随即,“雪赵汝愚之冤,……一时伪学党人朱熹、彭龟年、杨万里、吕祖俭虽已歿,或褒赠易名,或录用其后”^{[1]12417}。宁宗朝围绕道学之诸多举措,至此大致告一段落。

二、盛行作弊

南宋后期科举制度之衰败,具体表现为科考环节中作弊盛行。所谓“据权势者以请嘱而必得,拥高资者以贿赂而经营,实学寒士,每怀愤郁”^{[3]4330}。南宋后期科举制度,在花样翻新、层出不穷的作弊手段冲击下,显得千疮百孔。

宋代科举考试是士人进入仕途的唯一正途。宋人甚至夸张地说:“不中进士举,无由得朝廷之官。”^{[7]第337册,140}士人万众一心,挤向科举考试之“独木桥”。而才力智商不及者、富贵多金者、有权有势之子弟,以及其他形形色色的人群,总是期望通过一定的作弊手段,让自己更早更顺利地通过科举考试。只要有考试,就存在着作弊行为或作弊企图。换言之,宋代历朝科举考试都存在作弊现象。

然而,只有到了宁宗朝,科举考试作弊才达到盛行的程度,成为朝臣讨论科举制度时唯一的、持续的、反复的重大话题。这是宁宗朝之前从未发生过的事情。宁宗朝臣僚奏疏所云“科举之弊,无甚于今日”^{[3]4320}是如实叙述。笔者根据现存宋人科举文献资料,选取仁宗、徽宗、高宗、孝宗、宁宗五朝,对有记载的科举作弊事件和讨论的次数进行统计,说明宁宗朝作弊之盛行。之所以选取这五个时段,是因为这些帝王在位时间较长,具有一定的可比性。其间,徽宗、高宗、孝宗、宁宗四朝大致相连,可以看出宋代科举作弊之走势。具体统计如下:仁宗在位41年,有关记载共7则;徽宗在位26年,有关记

载共6则;高宗在位36年,有关记载共15则;孝宗在位27年,有关记载共15则;宁宗在位30年,有关记载共53则^③。根据上述统计得知,南宋以来科举作弊现象在逐步增加,到宁宗朝则集中爆发。宁宗朝臣僚奏疏讨论科举作弊,往往是长篇大论,这也是以往所没有的。

首先是冒籍,主要是牒试冒籍。宋代牒试规定:“随侍见任守倅等官,在本贯二千里外,曰‘满里子弟’;试官内外有服亲及婚姻家,曰‘避亲’;馆于见任门下,曰‘门客’。是三等许牒试,否则不预。”^{[1]3628}牒试虽有回避的作用,然解额较多,优待官员子弟之意非常明确。“官本位”体制下最大的作弊群体就是官员,宋代官员首先可以利用且风险最小的科举作弊手段就是牒试冒籍。孝宗朝曾多次整顿牒试,但是毫无效果,且愈演愈烈。

宁宗即位初,庆元元年八月:

臣僚言:“两浙州郡知、通避亲牒试,绍熙三年诸州所牒止五十人,今岁乃三百三十七人。夫以亲戚多寡宁不同,至于遽增六倍,则事理可见。乞付三省,令都司取两浙转运司两举人数,公共比照多寡,以今次所牒最多三数人职位、姓名将上取旨,或与罢黜,或与降官,或展磨勘,等第行遣。庶几稍肃官箴,稍严士则。”^{[3]4526}从之。

仅以两浙路为例,相隔三年,牒试人数增加六倍有余,其间之冒滥,不言而喻。朝廷将其中的“所牒最多三数人”予以处理,以求杀一儆百之效果,本来就是放过多数作弊者的和稀泥行为,当然毫无作用。嘉泰二年三月:

御史台言:“庆元四年十月指挥,今后诸路运司牒试数多之人,令觉察闻奏。本台今据两浙运司开具今举诸州府知、通申到避亲赴试人数,比照数内牒试最多人,朝请郎、通判婺州汪德范牒一十四人,朝奉大夫、通判台州林谦牒一十三人。今照指挥,合行举觉。”诏:“汪德范、林谦各特降一官。”^{[3]4325}

朝廷已经一再禁止,官员作弊仍然肆无忌惮,只能说明禁令未被落实,由此带来官员们的

贪图侥幸。

终宁宗朝,牒试冒滥一直是臣僚们反复讨论的问题。举嘉泰二年之后的事例两则:

(嘉泰四年,1204年)右正言林行可言:“胄子之试,取人稍宽,岂非念其父兄莅官中都而优之欤?比年严期功之令,应牒颇艰,明注于榜帖之下,防闲亦密矣。既而复宽,厘务官所牒之员,待之甚厚。乃或非其本宗,矫揉冒滥,无复顾忌。果何取于胄子之名哉?……漕试之仍旧,正欲以优远方随侍子弟。今西北流寓,冒贯福建,类皆军中将校。书铺立价,仅出数千,便得一试,岂牒试之本意乎?”^{[3]4326-4327}

(嘉定元年,1208年)刘宰《上钱丞相论罢漕试太学补试札子》:今之牒试,凡曰避亲,曰随侍,曰门客,鲜非伪冒者,而贩鬻者居其半。^{[7]第299册,172}

牒试成为官员贪赃敛财的途径之一,“书铺立价,仅出数千”“贩鬻者居其半”,这就能够解释为何一位官员牒十几位考生。封建专制体制下官场之腐败,通过科举牒试一端,就有非常充分的体现。

其次是挟书,又称怀挟。这就是偷偷携带各种文字进入考场,以便考试时抄袭,是最古老也是最普遍的考试作弊方式。宋代制度规定:“凡就试,唯词赋者许持《切韵》《玉篇》,其挟书为奸,及口相受授者,发觉即黜之。”^{[1]3605}除上述韵书和字书外,不可以挟带其他文字进入考场。然而,挟书作弊永远禁而不绝,尤以宁宗朝以来为甚。摘取三则嘉定年间臣僚相关奏疏:

(嘉定元年,1208年)比年省闱取士,弊幸百端。最是挟书、代笔,尤为场屋之患。盖曩由宰相门客,怀挟败获,反将选者施行。自后习以成风,绝无忌惮。又缘巡案例差局务小官,其曾应场屋者皆充对读,选择之余,方及巡案。势力既微,待遇又薄,全不加意。所差内侍,亦多官微位下,不能谁何。八厢目击其弊,类皆容隐。^{[3]4331}

(嘉定三年,1210年)自侂冑窃权,内畏人言,纵弛试禁,邀誉士子。蝇头册子,山

积案上,往来交加,无异阗阗。^{[3]4334}

(嘉定九年,1216年)夫挟书有禁,旧制也。今郡至棘闱,日未及中,残编散帙,盈于阶砌。甚者,以经史纂辑成类,或赋、论全篇刊为小本,以便场屋。巧于传录者既以幸得,而真有问学者未免见遗。^{[3]4343}

挟书作弊之严重,以至“习以成风,绝无忌惮”。考场所遗留的挟书,“蝇头册子,山积案上”“残编散帙,盈于阶砌”。这里提到的“蝇头册子”,是当时书商专门为科举考试作弊定制的小巧书册,以便挟书之用。北宋时类似定制,仅仅是个人手抄,“皆是小纸细书,抄节甚备。每写一本,笔工获钱三二十千”^[8],规模有限。南宋则转为批量生产,规模惊人。南宋人云:“自国家取士场屋,世以决科之学为先。故凡编类条目、撮载纲要之书,稍可以便检阅者,今充栋汗牛矣。建阳书肆,方日辑月刊,时异而岁不同,以冀速售。而四方转致传习,率携以入棘闱,务以眩有司,谓之‘怀挟’,视为故常。”^[9]嘉定十六年(1223年),国子博士杨璘亦言:“今书坊自经子史集事类,州县所试程文,专刊小板,名曰夹袋册,士子高价竞售,专为怀挟之具。”^{[3]4354}宋代福建路建宁府,是当时图书刊印销售的一大中心,此地集中制作怀挟书籍,也是适应作弊盛行的市场需求。

最后是代笔,就是由他人替代答卷。其作弊方式大约有三种。

其一,考生与枪手同时入场,答卷完毕,互换试卷。嘉定六年(1213年),殿中侍御史石宗万言科场弊案:“封弥不谨,则有拆换家状之弊。”^{[3]4336}嘉定十年(1217年),臣僚奏疏言及此类弊案,更为详尽,并提出对策:

日来多有冒名入场之人,颇骇人听。如甲系正名赴省,乙乃冒名入场。方州士子,纷揉错杂,书铺莫辨,安然入试,略无顾忌。十年之前,安得此弊?预榜之后,独有参验字踪真伪,非不严也。曾不知奸弊之生,出人意外。场屋制备卷,以防正卷之阙失。今乃预买备卷,冒名出试,则以场中之文,令正身誊上。及至中榜,计赂吏胥,抽换场中之

卷,虽一二千缗,亦不惮费。吏辈为地,何计不遂!则比字踪之设,不足恃矣。备卷条印,通印卷首,以防拆换。此曹多是买下,或于帘前妄请,潜地袖与正身誊写。帘前纷陈之备卷,何所稽考?此弊之尤者,非怀挟、传义之比。乞下礼部,自今省试,只许监中印士人正卷。所有备卷,只许白卷纳入省场,令监试专差官监印,计数封起。引试之日,有请备卷,必逐名监给,抄上姓名、乡贯,以为后日稽考。私买、滥请之弊,仍令巡按等人巡缉。有正卷又请备卷,冒名入场人,必罚无恕,庶几伪冒可革。^{[3]4344}

此种代笔作弊,有“冒名入场”“预买备卷”“帘前妄请”等花样繁多的手段,到了“略无顾忌”的地步。朝廷同意奏疏所提供的对策,只是一种被动应对措施,即使贯彻实施,也只是预防“备卷”一项而已,无法根绝冒名代笔之弊。

嘉定元年(1208年),大理少卿费培言及考生与考场小吏趁“纳卷”之际串通作弊云:“吏辈肆奸,了无顾忌。欲拆换卷头,以甲为乙;誊写程文,以伪为真;受他人之嘱,毁坏有名试卷,亦可也。”^{[3]4332}可见单一审核“备卷”不能根绝此类作弊。

其二,雇枪手冒名顶替,全程替考,即所谓“全身代名”^{[3]4353}者。这应该是更加有势有钱者所为,省却了在场屋之内更换试卷等风险。嘉定元年,太常博士张声道较为详尽地揭示了此种作弊手段,云:

豪民上户,不务实学,专以抄写套类为业。广立名字,多纳试卷,将带笔吏,假儒衣冠,分俵书写,侥幸万一。至揭榜,或数卷两得,全中待补,则父子兄弟分认名目。及赴省试,则以多资换易试卷,或全身充代,窃取科第。^{[3]4331}

“全身充代”,作弊者轻松中第。嘉定十二年(1219年),臣僚奏疏云“场屋弊极”,弊端之一就是“身不入场,榜出高中”^{[3]4346},指的就是这种代名考试。

其三,将考试题目外传,再将代答程文传入。方式大致也有两种,一种是通过考官锁院

期间家书往来,挟带答案。嘉定六年正月:

臣僚言:“试院有平安历,不过以报平安。今则不然,其出也,所书项目,监门莫得而见;其入也,所传件数,监门莫得而稽。囊复封识,不知所藏何物。名为药裹,安知无简札往来?号为家书,安知无消耗漏泄?其弊有未易言者。嘉泰间,议臣亦尝推究关防矣,未闻许其发视而后通传。乞下所属,自今平安历早暮出入,监门官逐一检,不许帕复缠裹,私自封缄。虽药贴家书,亦先开拆,方得收传。监试复视,则考试者无得容其私,就试者无以售其私。”^{[3]4335}从之。

另一种是借助考场建筑空隙,传递答案。嘉定六年五月:

臣僚言:“贡院墙壁,本自低矮,年来颓圯。如西边一带,抵靠别试所晨华馆,而断垣及肩,践踏成路。传泄之弊,多由此出。最后正通大理寺前,居民搭盖浮屋于墙上,亦作弊处,莫可堤防。东畔墙虽稍高,却与封弥、誊录所相邻,而缝穴最多,关防须密。乞将贡院周围内外墙,并就旧基增筑高阔;里边掘成沟池,阔五六尺许,深浚亦如之。不惟得土筑墙,可省般运,而四傍潴水,亦可泄贡院卑湿。墙里加以池,则人不得而逾矣。仍约束居民,不得因墙起造浮屋,庶革传泄之弊。”^{[3]4336}

代笔猖獗,其为害之烈,远超冒名和怀挟。冒名者,最终需要自身参加考试,只是钻漕试录取率更高的空子;怀挟者,还需自己有一定功底,以抄袭补不足;代笔则可以让完全不读书的纨绔子弟高中科名。开禧元年(1205年),臣僚云:“代笔之弊,最其甚者。显行贿赂,略无忌惮,或替名人试,或就院假手。故有身躐儒科,而不能动笔,污辱搢绅。”^{[3]4327}又,嘉定十二年,右谏议大夫李楠言:“厥今之弊,曰传义,曰挟书,曰见烛,未若代笔,最失本意。盖科举以其业儒能文,而后设棘闱之防、门关之禁,监试有官,巡逻有人,堤防伺察,虑其有弊。今贿赂公行,代笔中选,十常二三。”^{[3]4346}臣僚都一致认为

科举作弊以代笔危害最甚。然而,“代笔中选”者高达“十常二三”,还是相当骇人听闻的,亦见宁宗朝科举糜烂之程度。

宁宗朝科举作弊手段多种多样,嘉定十六年,臣僚奏疏将其中最盛行的大致归纳为12种,云:

摭取其尤凡十二事陈之:曰门关,曰纳卷,曰内外通传,曰全身代名,曰换卷首纳白卷,曰吊卷,曰吏人陪《韵略》钱,曰帘内胥吏乞觅帘外胥吏,曰试宏博人怀挟、传义,曰诸色人之弊,曰帘外诸司官避亲,曰印卷子,谨条于后。^{[3]4353}

宁宗朝科举弊案,举不胜举,科举制度大面积糜烂。

余 论

南宋后期科举之衰败,还表现在诸多其他方面,此处予以大概阐述。

其一,考官选差不当。考场的公平公正,既要依靠制度来规范,又要依赖考官来落实。宁宗朝臣僚对于考官的选差,曾发表过诸多言论。庆元元年:

臣僚言:“国家三岁大比,经义、诗赋分为两科,使各占其艺,以便多士,德之至渥也。惟差试官,有失立法之意。或全差治经而不差习诗赋者,或全差习诗赋而不差治经者,是以考校去取,间有枉被黜落,或滥中科名。今试期已迫,乞下礼部符诸路漕司,凡差试官,必经义、诗赋相半。虽远方小郡解额少处,亦不可使偏于一。收拾千人一律之腐语,识认同门共习之故文,怙势凭愚,故黜正论,连交合党,共取凶徒。甚者,秋闱敢举浮诞之说,发为策问,诳诱后学,遂使真贤实能见弃有司者太半。乞宣谕大臣,今后试官,须精加选择,委有文行,该通博洽可以服众,方严公正可以厉俗,始许以名闻。否则,科目前列,不在兹选。庶几学校科举自此少变,而朝廷收得人之实效矣。”^{[3]4319}

这则奏疏言考官选差之弊,涉及三个方面:

考官或单治经或单习诗赋,不能公平公正录取考生;考官“识认同门”“连交合党,共取凶徒”;考官命题“举浮诞之说,发为策问”。前一点指出考官能力有所偏颇,造成录取不公;后两点则指出考官故意徇私,有违原则。其时禁绝道学,后两点显然针对道学之士而发。

此外,考官选差不当、各种作弊盛行、制度松弛败坏,还导致考官对待寻常试卷漫不经心。开禧元年,臣僚言:“比年以来,名为三场通考,往往考校之时,或倦披览之难遍,或局好恶之不同,经义、诗赋独取于一破题,舍是弗考。”^{[3]4327}考官如此敷衍了事,考场不公便是常见现象。

考官以外,考场其他官吏选差,也有诸多弊病。如对读官“虽昏耄衰病,亦使备数”,誊录人“虽疾病癯老,不惯书写,俱不暇问”^{[3]4330},甚至“誊录者毁弃试卷”^{[3]4334}。考场其他官吏,更有利用手中权力参与作弊者。开禧三年,臣僚奏云:“监门官……率小官下吏,寡少廉耻,将所给字号,为高资者得之,前途伺候,以行私嘱。”^{[3]4328}这些官吏,或昏聩,或利用职权牟利,他们共同敲响了宋代科举制度的丧钟。

其二,经义合题荒唐。宋代试场各种考题和模范时文,以传抄、印刷等多种手段流行,考生反复记诵,应对考试。考官为了防止考生依赖记诵范文而中第,力求出题花样翻新。经义可供出题者终究有限,而诗赋考题相对难以重复,遂有合题一说。庆元四年:

臣僚言:“近者臣僚有请,自今试场出六经合题,深中场屋之弊。但本意正恐题目有限,士子得以准拟,返使实学不能见一日之长。臣谓若出合题,则合题亦自有限,士子仍旧准拟。乞下礼部,令遍牒诸路,自今出题,或尽出全题,或三篇中欲合一题,听从有司。庶几不致拘泥,不为举人所测。”从之。先是,礼部侍郎胡纘言:“国家三岁大比,以经义、诗赋笼天下之士,群试于有司者,必精通所习之业,可以中选。今之诗赋,虽未近古,然亦贯穿六艺,驰骋百家,有駢四俪六之巧。惟经义一科,全用套类,积日穷年,搜括殆尽,溢篋盈箱,无非本

领。主司题目,鲜有出其揣拟之外。欲令有司,今岁秋试所出六经,各于本经内摘出两段文意相类、不致牵强者,合为一题,庶使举子有实学者得尽己见,足以收一日之长。而挟策仇伪者,或可退听矣。”从之。至是臣僚复有请焉。^{[3]4322}

经义考试命题的窘境乃是“积日穷年,搜括殆尽,溢篋盈箱,无非本领”。“题目有限,士子得以准拟”,为了做到“不为举人所测”,于是要求从不同经书中摘取两段文字,拼凑到一起,成为新的考题,此即为合题。合题的要求虽然是“两段文意相类、不致牵强者”,实际操作中往往走样,合题演变为断章或牵强关题。嘉泰元年(1201年)臣僚奏云:

命题之际,或于上下磔裂,号为断章;他处牵合,号为关题。断章固无意义,而关题之显然浑成者,多已经用,往往搜索新奇,或意不相属,文不相类,渐成乖僻。士子虽欲据经为文,势有不可,是有司驱之穿凿。^{[3]4325}

嘉定四年(1211年),国子祭酒兼权刑部侍郎刘燊奏云:“近年经学不明,命题断章,学者以巧于迁就为工,不以推本经意为正。……今后命题,不许断章,长短不拘。”^{[3]4334}经礼部审核,颁为诏旨。然科场合题断章,已成为许多考官的偏好。嘉定十五年(1222年),秘书郎何淡奏:“为主司者,但见循习之文多,可命之题少,于是强裂句读,出其所不拟,专务断章,试其所难通。”^{[3]4350}国子博士钟震等聚议时亦云:“场屋命题,多是牵合字面求对,更不考究经旨。”^{[3]4350}可见合题断章之弊,至宁宗朝末年依然流行。

其三,童子科冒滥。宋代科举设有童子科,专门考试,选拔聪颖早慧、天资过人的儿童。“神童:十岁以下能背诵,挑试一经或两小经,则可以应补州县小学生。若能通五经以上,则可以州官荐入于朝廷,而必送中书省复试,中则可免解。”^[10]一时之间,父母趋之若鹜。宁宗朝童子科之冒滥,屡见于臣僚奏疏。嘉定五年(1212年),臣僚奏云:

童子一科,近年应举者源源不绝,此皆

明作人“小子有造”之效,然有恩数太滥之弊。照得童子能背念九经者免一解,兼讲说书免两解。今之所讲说者,不过父兄以讲义与之诵念,实未尝通晓义理。以背念九经方免一解,背念一经讲义亦免一解,是以讲说免者不其太侥幸乎!^{[3]4466}

嘉定十四年(1221年),臣僚再奏云:

迩来应是科者,或年至十二三,甚而十四五,俱冒称十岁以下。方居髫髻,而已示之以诳,异时见诸事业,欲其著诚去伪亦难矣。矧自己卯迄辛巳,仅逾二载,而取中者已四十有六。冒滥若此,顾足以为贵乎?^{[3]4467}

朝廷因这道奏疏,诏云:“自今后童子举,每岁以三人为额。”^{[3]4467}这项诏令,未见推行之文献记载。反而,宋末因礼部侍郎李伯玉言:“人材贵乎善养,不贵速成,请罢童子科,息奔竞,以保幼稚良心。”^{[1]896}咸淳三年(1267年),罢童子科试。此时,离南宋灭亡仅十多年时间了。

宁宗朝科举制度之糜烂,渗透到所有环节,不胜枚举。再举两个特殊案例以见之。

宋代科举殿试通常都在三月,廷对唱名或三月或四月,大致在这个时间段内。偶因特殊原因改期,如南渡前期有因为战争及朝廷流亡而延后考试者。宁宗朝后期殿试虽然都在三月,廷对唱名却经常性延后。嘉泰二年始,此后多数廷对唱名都延至五月,嘉定十三年(1220年)再延至六月。究其原因,非常简单,类省试考生没有如期来到临安,为等待这些考生,廷对唱名只得延期。再追究这些考生迟到的原因,就令人啼笑皆非了。嘉定十五年,臣僚奏云:

臣采之舆论,以蜀士迟迟而来,盖自有说。在法,凡赴廷对,许量带税物随行,以助旅费。向也一舟五六人共之,行计易办。后来人各一舟,货物未足,卒难起离,遂成濡滞。夫不汲汲于功名,而孳孳于财利,则是未入仕已丧所守矣。^{[3]4388}

为了解决部分家境窘迫的类省试考生赴京考试或廷对唱名的费用问题,朝廷允许考生携带免税货物,以长途贩运获取利润。宁宗朝后期,这

项政策在实施中变味,相当多的考生追求利益最大化,尽量携带更多的货物,赴考兼贩运,未入仕途,先求财利。由此造成大量考生迟到,朝廷只得一再延期廷对唱名。同年,臣僚奏疏又云:

向者,士子必四五人共为一舟,舟楫易办。数举以来,或一二人为一舟,舟人浸成稽缓。水陆万里,风波险阻,涉历州县,关津滞留,势必至夏,始达行都。数蒙睿旨,展期以俟其集。盛夏炎赫,皇上临轩,汗透御服,臣子殊不遑安。嘉定七年、十三年,臣僚屡次申明,而玩弛既久,终未能革。^{[3]4387}

据此奏疏,这个问题早就已经引起关注,却“玩弛既久,终未能革”,一直拖延到宁宗朝末年。考官和考生在考试过程中,皆“孳孳于财利”,对制度有极强的破坏作用。

另一特殊案例是开禧元年殿试毛自知状元及第,至嘉定元年降至五甲末:

诏:“毛宪落职放罢,毛自知降第五甲,追还第一名恩例。”既而,以臣僚言:“……往岁陛下亲策多士,毛自知唱名第一。公论籍籍,皆谓自知本名自得,冒其弟之解,叨预奏名。其父宪时为都司,与苏师旦素厚,经营传出策题。前期策成全篇,宪之笔居多。差为编排,文字可认,优批分数,遂膺首选。自知无以报师旦私己之恩,亲造其门,拜而谢之。都人至为歌词讥诮,喧传众口。师旦复与为地,除宪察官,而怀不平者始不敢言矣。方乙丑之春,边陲清晏,两淮、荆襄、全蜀之民熙熙如也。自知献策,以为:‘天亡此胡,决在此一二年。今不乘其机以定中原,窃恐必有豪杰之士仗大义,据关中,以令天下者。’又虑议不坚决,复于终篇言庙堂之势未尊,台谏之权未重,意欲钳天下之口而决用兵之策。不知自知何所见而然耶?自知趋媚时好,以取世资,谋身则善矣,如社稷生灵何!”^{[3]4384}

这一弊案涉及冒籍、泄题、代笔、暗记、迎合权臣等关节,成为宋代科举史上的荒唐笑柄。高宗朝虽亦有秦桧之孙秦埙等科举不公、事后

被处理的事件,然状元被处置,两宋唯此一例。

宁宗朝科举制度之衰败是南宋政权衰落的重要一环,朝廷后继乏人,南宋政权的日趋衰落,不言而喻。辛弃疾《摸鱼儿》云:“斜阳正在,烟柳断肠处。”正是对南宋后期国势形象而确切的描述。实际上,南宋自高宗、孝宗二帝之后,颓势便无可挽回。以朝政角度而论,太祖以来建立的帝王之下集体领导制和台谏监督制被破坏无遗,皇帝昏庸,权奸当道,贿赂公行。大权独揽的相臣,又以党争的借口排斥和打击政治异己,从而对当时的文化和教育事业产生巨大的破坏性影响,科举制度当然也不可幸免。以外事战争角度而论,元人兴起,大兵压境,疆土日蹙,直至亡国,宋代科举制度也随之衰落而走向终结。

注释

①参看沈松勤:《南宋文人与党争》,人民出版社2005年版,第85-98页。②道学党争,参看沈松勤:《南宋文人与党争》,人民出版社2005年版,第98-120页。③统计数据来源于诸葛忆兵编著:《宋代科举资料长编·北宋卷》上册,凤凰出版社2017年版,第257-595页;《宋代科举资料长编·北宋卷》下册,凤凰出版社2017年版,第966-1137

页;《宋代科举资料长编·南宋卷》上册,凤凰出版社2017年版,第1-307页;《宋代科举资料长编·南宋卷》上册,凤凰出版社2017年版,第311-615页;《宋代科举资料长编·南宋卷》下册,凤凰出版社2017年版,第671-911页。按:帝王在位年数采用四舍五入统计法。又,数则资料记载同一事件,合计为一次。

参考文献

- [1]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [2]李心传撰.辛更儒点校.建炎以来系年要录[M].上海:上海古籍出版社,2018.
- [3]徐松辑.宋会要辑稿[M].北京:中华书局,1997.
- [4]佚名撰.李之亮校点.宋史全文[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
- [5]陈邦瞻.宋史纪事本末[M].北京:中华书局,2015:869.
- [6]叶绍翁撰.沈锡麟,冯惠民点校.四朝闻见录[M].北京:中华书局,1989:160.
- [7]曾枣庄,刘琳主编.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [8]欧阳修撰.李逸安点校.欧阳修全集[M].北京:中华书局,2001:1677.
- [9]岳珂撰.愧郈录[M]//景印文渊阁四库全书.台北:台湾商务印书馆,1986:156.
- [10]赵升编.王瑞来点校.朝野类要[M].北京:中华书局,2007:54.

Decay of the Imperial Examination System during the Reign of Emperor Ningzong in the Song Dynasty

Zhuge Yibing

Abstract: During the reign of Emperor Ningzong in the Southern Song Dynasty, powerful ministers wielded power in the court. The officials formed cliques to pursue selfish interests and affairs of state became corrupted, which led to the decay of imperial examination system. Han Tuozhou was in power and had been engaged in heavy fighting against Neo-Confucianists. The conflicts between parties were unprecedented fierce and had an corrosive effect on the selection of qualified personnel. Instead of being a relatively fair and just way for selecting talents, the imperial examination system became an important tool to attack political opponents. The specific manifestation of corruption of imperial examination system was cheating. There were three main ways of cheating: changing one's native place, taking reference books during exams and taking exams for someone else. Moreover, the improper assigning of the examiners, ridiculous exam questions and imposture in the brightest children selection were also common. The corruptions were too numerous to mention. The declination of imperial examination system during the reign of Ningzong was an important part of the declination of the Southern Song Dynasty. There were not enough qualified successors for government officials, which certainly led to the fail of the Southern Song Dynasty.

Key words: emperor Ningzong in the Song Dynasty; the imperial examination system; conflicts between parties; cheating; declination

[责任编辑/晨 潇]



张栻仁内涵的四层美学逻辑*

李长泰

摘要:学界对张栻仁内涵的诠释主要从体、用或者体用相须的视角进行解析,这种哲学诠释并未全面阐释张栻仁的通贯性内涵和仁的美学意义。张栻对仁的诠释凸显了美学视角的意义,张栻仁内涵在体用合一的基础上突出了仁内涵的贯通意义和美学意义。重新诠释张栻仁范畴内涵需要从张栻仁内涵的体之仁为理、用之仁为道、合之仁为人和美之仁为善的四层逻辑进行解析,四层逻辑体现了仁的体、用、合、美的心路历程,张栻仁内涵的美学意义体现在体仁是理美、用仁是和美、合仁是名美和至仁是善美四个方面。

关键词:张栻;仁内涵;美学逻辑

中图分类号:B244.99

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0085-07

南宋理学家张栻对仁有很多注解和阐释,其仁的思想主要体现在他的《论语解》《孟子说》《仁说》等篇章之中。张栻对仁的诠释凸显了美学视角,美学意义上的仁是说这两个方面:仁具有美的内涵,仁是审美评判的标准,体现在人的日常生活和道德情感之中,具有审美的价值,以仁为审美标准,表现为仁艺熟美,仁是美之仁;仁具有美的内涵,人与人之间因为仁而达到和睦相处,实现美的享受,因仁而有美感,因仁而有美的幸福,仁是美之仁。为了真正实现对张栻仁内涵全面的诠释,必须以体用合一的视角去深悟张栻仁内涵的美学意义指归。张栻仁内涵的特质是体用合一思维下的美之仁,美之仁的思维建构通过体用合一之仁的体、用、合、美的四层逻辑建构而实现,凸显了体之仁为理、用之仁为道、合之仁为人和美之仁为善的逻辑心路,最后达到美之仁的指归。

一、本体之仁是理之美

张栻仁内涵以本体之仁作为核心宗旨,以本体论思维阐释仁的内涵,这是诠释张栻仁内涵的关键,本体之仁是仁内涵发展为美学意义上的仁的开端。张栻将仁诠释为本体之仁,仁的本体是理,张栻诠释孔子的“里仁为美”,使仁具有美学意义,仁成为审美的标准,力图将仁从道德论上升为本体论,将仁德上升为仁体,以道德形而上学阐述仁的内涵。他说:“孔子曰‘里仁为美,择不处仁,焉得智’,谓居里以亲仁为美,而吾所以自处者不能择而处仁,是不智也。孟子从而发明之曰:‘夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。’尊爵,言其至善,为可尊贵也;安宅,言其所止,为甚安固也。择术而自处于不仁,其不智甚矣。不仁不智,则悖理而害于事,无礼无义

收稿日期:2022-06-05

*基金项目:国家社会科学基金重点项目“王船山思想与中华优秀传统文化研究”(21AZD105)、国家社会科学基金后期资助项目“王船山公正思想研究”(19FZXB070)阶段性成果。

作者简介:李长泰,男,重庆师范大学马克思主义学院教授(重庆 401331),主要从事中国哲学、中国传统伦理与中国传统文化研究。

矣。”^{[1]374}“里仁为美”指的是居民在巷里谈论仁,以内在的仁为美,内在的仁是天之爵和人之宅,不仁则是悖理,悖理则是违背了本体,以本体说明仁,将仁诠释为理之仁。张栻对“里仁为美”的诠释彰显了本体之仁的学术心路,将本体之仁诠释为理。因为仁是理之仁,所以仁才能最终发展成为美之仁。张栻建构本体之仁的思想是为了开启美学意义上的仁,即美之仁以理之仁为开端,理之仁是美的标准。理既是天理,又是人理,是本原、道理、规则与情感等多方面的统一。仁以理为本体,有了本体之理,才能开启美的审视,达到美的标准,以本体之仁作为美的根本。

学界对张栻仁内涵诠释也突出了张栻仁内涵的本体视角,认为张栻仁的主旨是以理为中心的仁。蔡方鹿探讨了朱熹与张栻关于仁的不同认识,认为张栻的仁是本体之仁,“他把爱与仁作了区分,二者的关系是,仁为体,为未发;爱是用,为已发”^{[2]77},其依据是张栻“其爱之理则仁也”^{[1]1031}的论述。向世陵总结了宋代仁内涵的主旨,也注重了张栻仁内涵的本体视角,认为仁是宇宙的本体。他说:“儒家仁学发展到宋代,一个基本的趋势是从道德观扩展到宇宙论。生生流行的天地之心,与善德的生长和爱人的情怀熔铸在了一起,并由此引出了理学家们热衷的爱之理、公天下及一本义等相关的问题。”^{[3]42}仁是道德和宇宙的本体。向世陵认为张栻解释仁突出了本体论视角,“体现了张栻十分擅长的本体论的思维方法”^{[4]34}。学者们从本体上去探讨仁的内涵,重点将朱子的“天地以生物之心”和张栻的“天地生物之心”作了比较,认为张栻仁内涵中的“天地生物之心”更具有本体的意义。许家星说:“南轩接受‘天地生物之心’的说法,认为此说更‘完全’,而‘天地以生物为心’平平看去,虽意思不妨,但是措辞有问题。‘以生物为心’似乎是天地有心如此,违背了天地无心成化的自然义,这是南轩所不愿意接受的。”^[5]意思是张栻注重仁的本体论意义,朱子则注重仁的致用意义。总体来看,学界对张栻

仁内涵的诠释突出了本体论视角,比较了张栻与朱子的仁内涵的不同意义,突出了张栻仁的本体论内涵,即仁是理,仁是宇宙和道德的总根源。但学界对张栻仁内涵的本体论诠释,没有将仁向美学意义上诠释发展。

自诸子之学至宋明理学,中国哲学都力求追寻本体论视角的诠释传统和范式。对仁的诠释自然也有此传统和范式,从本体视角诠释仁,力求将仁上升为形而上学的仁本体。董仲舒诠释仁,以天说仁。“仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也,是故人之受命天之尊,父兄子弟之亲,有忠信慈惠之心,有礼义廉让之行,有是非逆顺之治,文理灿然而厚,知广大有而博,唯人道为可以参天。”^{[6]329-330}天即是仁。唐代孔颖达疏仁,以元释仁,“元则仁也”^{[7]15}。元即是仁。二程以理释仁,“仁者天下之正理”^{[8]62},“仁者,以天地万物为一体,莫非己也”^[9],仁是天理。朱子释仁,以天地注释仁。朱熹说:“仁者,天地生物之心,而人得以生者,所谓‘元者善之长’也。”^{[8]28}朱熹以理注释仁,仁是理,既是天理,又是人理。“仁是爱底道理,公是仁底道理。故公则仁,仁则爱。”^{[10]116}仁是爱之理。从先秦到宋明,中国哲学都追求本体论的诠释传统,张栻仁内涵自然也符合本体论的诠释传统。

张栻仁内涵中的仁是本体之仁,本体之仁以理为本体。仁是理,从本体上说明仁,类似于“元则仁也”。仁是天理,仁也是爱之理,尽管爱之理说明的是情感产生的原因,但爱之理说的是情感以本原为理,寻求仁的本体即是理。张栻诠释本体之仁主要通过天之仁、理之仁和性之仁三个方面进行说明。首先,仁的本体体现为天是仁,天之仁是说天的性质是仁,天即是仁。这种诠释类似于张载的仁论。张载说:“惻隐,仁也,如天,亦仁也。故扩而充之,不可胜用。”^{[1]46}张载的意思是天的本性是仁,天即是仁。张栻认为仁指的是天地之仁,将仁上升为

宇宙的本体。其次,仁的本体体现为理之仁。张栻说:“而所谓爱之理者,是乃天地生物之心,而其所由生者也。”^{[1]1031}由于天之仁是本体,则有天地生物之心,张栻的观点与朱熹基本相似。朱熹说:“仁者,天地生物之心,而人得以生者,所谓元者善之长也。”^{[8]28}但朱熹提到“天地以生物之心”,张栻的“天地生物之心”与朱熹仁的“天地以生物之心”分别注重了本体之仁和致用之仁。仁的本体体现为理是仁。仁既是天之仁,还是爱之理,爱是仁之理的体现。最后,仁的本体体现为性是仁。这是说原初之性、本根之性是仁。张栻说:“原人之性,其爱之理乃仁也,知之理乃知也。仁者视万物犹一体,而况人与我同类乎?故仁者必爱人。”^{[1]223}性本身即是仁,性的本体是仁。张栻仁的本体内涵凸显了仁是天理和本性的核心要义,体现了宋明理学特质,以理释仁。因为仁是本体之理,仁即是理,从本质、本原和内在的特征上看,仁是根本,仁是一切价值判断的标准,仁是审美的标准,仁具有理的根本才能通向美的目标。仁的美学意义从理之仁开始,符合理的仁才有通达美学之仁的可能,这是张栻仁内涵的第一层逻辑。

二、致用之仁是和之美

张栻诠释理之仁为发端,接着使本体之仁走向致用之仁,论证人践行仁的必要性,以践行之仁诠释仁的内涵。因为“里仁为美”,人则择仁而处,推衍出仁的运用,“理仁”开启了美之仁,“用仁”则实现美之仁。仁的美学意义从本体开启而走向致用,通过仁的致用而实现美的生活和美的幸福。张栻说:“居以亲仁为美,而所自处,其可不择而处仁乎?不知择,是不知也。”^{[1]123}仁也是用之仁,致用之仁也是仁,用之仁体现为以用仁为道。张栻认为仁是道,道是理在人身上的运用,道即是正理。张栻说:“道谓正理,不可谓不合于正理也。”^{[1]210}仁既是体,又是用,是“行仁”和“爱人”。仁以动词用,体现为爱人和为公,原因是“仁者爱人”,仁是对人与

物推行仁的行动,换句话说即是仁者仁人、仁者仁物,意思是行仁于人,行仁于物。《大戴礼记》云:“夫仁者,仁此者也。”^[11]仁以孝为仁,仁即是以用为视角,仁既是本体之仁,是名词,又是致用之仁,是动词,以此为仁。张栻说:“是为仁莫要乎克己,己私既克,则廓然大公,而其爱之理素具于性者无所蔽矣。”^{[1]1032}张栻认为仁是致用,推行仁而达到致用,表现为爱和公。尽管爱和公不足以体现仁的内涵,但仁需要爱与公。张栻说:“故指爱以名仁则迷其体,而爱之理则仁也。”还说:“程子所谓‘仁道难名,惟公近之’,不可便指公为仁谓此。”^{[1]1032}仁的致用有爱与公的意思,爱和公展现出仁的内涵。张栻认为爱与公是仁的致用和运用,仁不一定是爱与公,但爱与公一定是仁。仁是体,也是用,这与孔子“仁者爱人”的思想一致。朱子认为“爱人”是仁的用,“爱人、知人,是仁、知之用”^{[10]1095}。张栻的观点与朱子观点基本无异,爱与公都体现了仁的致用。

仁的致用是道的运用,仁是道,行仁则是用道。张栻说:“夫尽仁道者圣人也,为之不厌,海人不倦,圣人之仁,天之无疆也。”^{[1]168}仁是道,以仁为道,行仁是用,仁用为人。张栻说:“己欲立而立人,己欲达而达人,于己而譬,所以化私欲而存公理也。然便以此为仁,则未可。此仁之方也,于其方而用力,则可以至于仁焉。先言仁者而后以仁之方结之,圣人之示人至矣。”^{[1]154-155}张栻认为仁既是理,又是方,这说明仁也是用之仁,体现为动词性质的用法。张栻认为仁的致用内涵是行仁于人或物,以爱与公体现。“所以谓‘仁,人心’者,天理之存乎人也;‘义,人路’者,天下之所共由也。仁义立而人道备矣。”^{[1]554}仁是天理,仁是人心,天理是体,人心是用,因此仁是致用之仁,体现为动词属性。尽管张栻不赞成仁就是爱与公,但仁的致用则体现了爱与公。张栻以致用视角诠释仁,体现为仁是爱与公,补充了从本体视角诠释的不足。以致用视角对张栻仁内涵进行诠释,则可解释仁的“能仁”特性,“能仁”是从用的视角分析。张栻说:

“指公以为仁则失其真,而公者人之所以能仁也。”^{[1]1032}他力图说明仁的内涵是以仁于人和物,即爱与公,是致用之仁,而不是本体之仁。

学界对张栻仁内涵的诠释也突出了张栻仁内涵的致用视角,认为张栻仁的内涵也是以爱与公为中心的仁,认为张栻的仁也是爱的发用,张栻仁内涵融合了以爱推仁和以公言仁,以及以知觉言仁。蔡方鹿认为张栻的仁有爱与公的意义,“张栻在与朱熹的讨论中,开始持以公为仁之体的见解”^{[2]79}。爱是仁的发用,公也是仁的体现,这都体现了张栻仁的致用维度。向世陵考察了朱子的“能下仁”解释,指出张栻的仁也是一种践行和克己的仁。他说:“张栻注意到孔子‘此独言仁’而要求揭示孔子的‘深旨’,克私为公以复归仁不仅仅是道德的自律,也是基于‘复’之气化运行的天人的相合。”^{[4]34}张栻的仁是道德自律和天人合一的仁。学界对张栻仁的诠释更注重仁的致用内涵,从用的视角诠释仁更具有普遍性和代表性,认为张栻仁的核心旨在爱与公的致用内涵上,仁是方法。“张栻已不像湖湘学派其他人一样,对朱熹以爱推仁一味提出异议,也不像朱熹对紧随程子的胡宏等人以公言仁和知觉言仁一味加以排斥,而是在孟子的人心基础上加以融合,从而自然引出克己求仁的为仁之方。”^[12]学界多认为张栻的仁是以致用为要旨的仁,体现为爱与公的内涵。中国传统哲学注重人的道德实践,突出人的践行之仁,是致用意义上的仁,以道德践行解释儒学是仁学诠释的传统,突出“仁者爱人”。朱熹对仁的注释凸显了践行功夫:“爱人,仁之施。”^{[8]139}仁是爱,是仁的实施。从先秦到宋明,对仁的诠释一直追寻践行之仁的传统,当代学者传承了这一传统,对张栻仁的诠释注重了用仁之爱与公的诠释视角。以道德实践视角诠释张栻仁内涵,学界注重了致用视角的诠释,但没有将仁内涵向美学意义上诠释发展。

张栻仁内涵凸显了仁的致用视角,是日用之仁,推行仁而不断地走向爱与公,实现天下和美,致用之仁向美学意义上发展。张栻解“礼之

用,和为贵。先王之道斯为美”,其曰:“礼主乎敬,而其用则和。有敬而后有和,和者,乐之所生也。礼乐必相须而成,故礼以和为贵。先王之道以此为美,小大由之,而无不可行也。然而有所不行者,以其知和之为贵,务于和而已,不能以礼节之,则其弊也流,故亦不可行也。盖为礼而不和,与夫和而无节,皆为偏弊也。礼乐分而言之,则为体为用,相须而成;合而言之,则本一而已矣。”^{[1]100-101}礼是仁之理在天下的运用,礼是仁的呈现,礼的运用达到天下和美,仁的运用通向美的目标。总之,张栻认为仁是用之仁,体现为爱与公,仁本身则是行仁,以动词用法,仁是方法,这种方法通过爱之仁、公之仁达到对仁的觉解。由于择仁、处仁而践行仁,达到天下和美,实现美的幸福而达到美的享受,致用之仁具有美学意义,这是张栻仁内涵的第二层逻辑。

三、合一之仁是名之美

从“理仁”到“用仁”,张栻对仁完成了体、用两个层次上的诠释和建构,建构了仁的本体仁美和天下仁美。张栻对仁的诠释在美学意义上继续推进,达到体用合一之仁,即“合仁”。“合仁”在人身上实现,因为人实现了仁而成就了人的美名,使人因为仁而有美感。人因为仁而成名,仁成为审美的标准。体用合一之仁是贯通之仁,因为仁的体用合一而实现美学意义上的仁。体用合一之仁是现实的仁,人实现体用合一之仁则是“实仁”。体用合一之仁体现为善与信,有善有信则具有充实的特征。

张栻解“充实之谓美,充实而有光辉之谓大”,其曰:“充实者,充盛笃实也。美者,美在其中,成章之谓也。美之所积者厚,则光辉之所发者,充塞而不可掩矣,故谓之大。”^{[1]638}体用合一之仁以充实为美。张栻的仁也是合之仁,合之仁是人的仁。张栻仁内涵既是体、用两个视角之仁,又是体用合一视角之仁,张栻提出“体用相须”,体用相互依存。仁在人身上达到体用合一,人成为人的原因是因为人是仁性的,仁是人

的体,又是人的用,体用合一。张栻说:“仁者,人之所以为人也。”^{[1]561}仁是人之理,意思是人就是仁。“仁者,人也。仁谓仁之理,人谓人之身。仁字本自人身上得名,合而言之,则人而仁矣,是乃人之道也。”^{[1]632}仁在人身上得到体现,人成就了仁的美名,没有仁就无从有仁的名,因此人是仁体用合一的化身。

虽说张栻直接表述了“体用相须”,但更体现了体用合一的观点。他在《仁说》中说:“爱之理无所蔽,则与天地万物血脉贯通,而其用亦无不周矣。”^{[1]1032}贯通即是体用贯通,体用合一才能实现贯通,合而言之则是人而仁。朱子认为人是仁的体用合一产物:“仁者,人之所以为人之理也。然仁,理也;人,物也。以仁之理,合于人之身而言之,乃所谓道者也。程子曰:‘《中庸》所谓率性之谓道是也。’”^{[8]367}仁是理,人是仁,人用仁,人是仁的体用合一产物。张栻与朱子的观点一致:“夫仁者,人之所以生者也,苟亏其所以生者,则其生也亦何为哉?曾子所谓得正而毙者,正此义也。志士,志于仁者,与仁人浅深虽有间,然是则同也。”^{[1]255-256}人的存在有本体之理,是仁;人的生存有理的致用,是志于仁 and 实现仁;人是仁的体用合一,是体用贯通。因此,张栻以贯通内涵诠释仁,使仁在人身上达到体用合一。由此,张栻仁内涵贯穿了体用合一的思维逻辑,这种体用合一在人身上成就其仁的美名,人的仁即是体用合一之仁。

学界对张栻仁内涵的诠释在不断推进,认识到体用合一视角才能准确诠释张栻的仁。向世陵说:“不能简单指爱名仁,指公为仁,同时须看到仁是体用的相须合一。仁道虽然难名,但毕竟惟公近之,仁者视万物犹一体。”^{[3]42}运用体用相须视角才能深悟张栻仁的真正内涵要旨。蔡方鹿说:“张栻把仁上升为天地万物与人产生的根据,而把爱仅作为这个本体施之于物的作用,这是对孔孟仁说的新解。”^{[2]77}“朱熹在仁与爱的关系上,也以爱之理言仁,把仁与爱分为体和用。这一点与张栻无异。”^{[2]77}张栻之仁与朱子之仁都突出了体用相须视角。张栻说:“仁之

体静,而周流不息,动亦在其中矣。动静交见,体用同源,仁知之义,非深体者不能识也。”^{[1]152}“盖仁义,体用相须者也。”^{[1]644}体用同源、体用相须的观点体现了张栻仁体用合一的视角。学者们对张栻仁的诠释呈现了体用合一思维。但问题是,学界对张栻体用合一之仁的诠释没有呈现其美学意义。

张栻体用合一之仁凸显了其美学意义。张栻将体用合一之仁视为美的特征,人的仁是体用合一之仁,是美的表现。他说:“无求富之心,于其合也,完也,美也。”^{[1]228}人有仁心,在现实之中不求富但却最终富有,达到体用合一,则是人生完美的体现。体用合一之仁在人身上实现相合,达到完美,体用合一之仁是评判美的标准。张栻认为君子之所以成就君子的美名,是因为君子在仁上的体用合一,君子以仁为体,行仁为用,达到体用合一。“君子之所以为君子者,以其不已于仁也。去仁则何自而成君子之名哉?盖仁者,人之道而善之长,未有舍是而可他求者也。”^{[1]125}君子以人的体用合一之仁为美,帮助他人成就仁的美名。“君子充其忠爱之心,于人之美,其乐之如在己也,从而扶持之,又从而劝长之,惟欲其美之成也。”^{[1]220}体用合一之仁很难实现,但体用合一之仁是人终身追求的目标。“若以为仁,则仁之义通上下,而言语其全,虽圣人不敢居也”,“仁之难言如是,则致知力行,终吾身焉可也”^{[1]135}。总之,张栻的仁是体用合一之仁,是“实仁”。体用合一之仁是美学意义上的仁。体用合一之仁在人身上实现,人实现了体用合一之仁而成就了人的美名,人因为仁而有美名,体用合一之仁是评判美的标准。体用合一之仁是张栻仁内涵的第三层逻辑。

四、至美之仁是善之美

张栻仁说不断推进,以发现和揭示仁的新内涵,从“体仁”“用仁”“合仁”发展为“善仁”,张栻仁内涵进入真正美学意义上的仁。善即是美之仁,以美善为仁。仁是美之仁,美学之仁以善

为中心。以善为美,因为仁而产生善,因为善而产生美,体用合一之仁发展到善和熟的程度,就达到美的效果和美的感受,这就是仁善。善的内涵广泛,有完善、德善、至善的意思,即是说完善实现美,德善实现美,完善是仁,德善是仁。“仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。”^{[6]329}仁体现了完善和德善的境界。“仁是儒家所认为的最高精神境界,有这种境界的人,就是一个完全的人,即所谓‘完人’。”^[13]学界一般未探讨张栻仁内涵的美学意义,然而张栻的仁确实凸显了美的内涵。

对张栻仁的诠释需要凸显美之仁的内涵,这一观点通过陈来的仁学思想可以得到启示。陈来以“仁体”研究为中心,通过“仁体”的研究,沿袭和推进了古代仁学的发展,提出了“仁学本体论”或者“仁体论哲学”。他说:“仁体的揭示更强调肯定的方面,即使仁体自身和仁体显现被看见,成为原初的照明,整个历史的过程就是一个澄明的过程,仁体也同时是一澄明的过程。”^[14]对仁体的诠释在历史中不断得到澄明,不断地揭示出仁本身的内涵与意义。对张栻仁的诠释不断地铺开,可以揭示仁的新内涵和发现仁的新意义。

张栻的仁是美之仁,仁思想发展的最终目标是美,理想的仁是以善作为仁。张栻体用合一之仁达到理想的发展状态是美之仁,即是说仁不仅仅是静态的理之仁和爱之仁,更是体用合一动态发展的美之仁。张栻的仁内涵体现了美的内涵意义,仁的发展达到熟练、通透的程度即是美之仁。张栻的美之仁以善为宗旨,凸显“里仁为美”的思想。

孔颖达疏解《周易》的“休复之吉,以下仁也”曰:“得位处中,最比于初,阳为仁行,已在其上,附而顺之,是降下于仁,是休美之复。”^{[7]39}反复于仁德,即是美。朱子注解孔子的“里仁为美”:“里有仁厚之俗为美。择里而不居于是焉,

则失其是非之本心,而不得为知矣。”^{[8]69}居民巷里以仁为根本的美,以仁为美。张栻说:“居以亲仁为美,而所自处,其可不择而处仁乎?不知择,是不知也。故孟子因择术之论,而曰:夫仁,天之尊爵也,人之安宅也,莫之御而不仁,是不知也。”^{[1]123}人选择仁就是选择美。“志于仁则无不善。盖元者善之长,存乎此,何恶之有?”^{[1]124}选择仁就是选择善,选择善就是选择美。朱子注:“美者,声容之盛。善者,美之实也。”^{[8]68}善的事物才能美。张栻认为仁即是美,仁的内涵是美善。美的形成需要仁的体用合一,“仁之体静,而周流不息,动亦在其中矣。动静交见,体用同源,仁知之义,非深体者不能识也”^{[1]152}。仁是体用合一之仁,周流不息,达到美善的状态。王夫之说:“‘美’者,善之纯。”^[15]因为善而美。

仁的内涵达到美是在动态中实现的,仁通过发展才能达到美。仁在致用上走向精熟,达到穷神知化的程度,仁的发展也要达到熟的程度。张栻解释孟子的“五谷者,种之美者也,苟为不熟,不如荑稗。夫仁,亦在乎熟之而已矣”时说:“五谷不熟,不如荑稗,言虽种之美,苟为不熟,亦无益也。仁者,人之所以为人也。然为之而不至,则未可谓成人,况于乍明乍暗、若存若亡,无笃厚悠久之功,则终亦必亡而已矣。熟之奈何?其亦犹善种者乎?勿舍也,亦勿助之长也,深耕易耨而已,而不志于获也。日夜之所息,雨露之所濡,禾易长,亩苗而秀,秀而实,盖有不期然而然者。为仁之方,《论语》一书所以示后世者至矣。致知力行,久而不息,则存乎其人焉,其浅深次第,亦自知而已矣。”^{[1]561}张栻认为仁的发展达到熟的程度,则是美。仁达到美是体用合一的结果,致力于善,发展为美善。仁的体用合一达到精熟的程度,则是艺美,艺与美结合。“游泳于道,履践于德,体切于仁,游涉于艺。艺者,亦以养吾德性而已。”^{[1]158}艺体现了美的思维,美通过艺来体现,仁在艺的使用中达到美,仁是美善之仁,这种美善之仁就是圣人之仁。

张栻将美作为仁的内涵,仁是美之仁,实质上是仁在体用上的完美合一。“凡有是性者,理

无不具是,万物无不备也。程子曰:‘非独人也,物亦皆然。’盖人与物均本于天而具是性故也。物虽具是理,为气质所隔而不能推。人则能推矣。故反身而诚者,所以为人之道;反身未诚,则强以此合彼,不能贯通而实有之,又安得乐?反身而至于诚,则心与理一,不待以己合彼,而其性之本然、万物之素备者皆得乎此,然则其为乐又乌可以言语形容哉?然而在学者欲进于斯,必自强恕而行始。原人之所以反身而未诚者,由其有己而自私也。诚能推己及人,以克其私,私欲既克,则廓然大公,天理无蔽矣。必曰强者,盖胜其私为难也。求仁之道,孰近于此乎?”^{[1]588}张栻诠释了仁的发展上的内涵:仁是物我通达,万物与我的合一,达到完备;仁是诚,心与理合一,达到安乐;仁是克己大公,达到仁道。物我、理我和公私实现合一,这三个方面即是美之仁的内涵。张栻的仁是美之仁,是理想之仁,是善仁。总之,张栻仁内涵从“里仁”“处仁”“实仁”发展为“善仁”,使仁发展为真正美学意义上的仁。善即是美之仁,以美善为仁。体用合一之仁达到善和熟的程度即达到美的效果和美的感受,这就是仁熟。张栻对仁的诠释体现了仁在动态发展中的美的内涵意义,这是张

栻仁内涵的第四层逻辑。

参考文献

- [1]张栻.张栻集[M].北京:中华书局,2015.
- [2]蔡方鹿.朱熹和张栻关于仁的讨论[J].江西社会科学,1989(2):77-80.
- [3]向世陵.张栻的仁说及仁与爱之辨[J].学术月刊,2017(6):42-50.
- [4]向世陵.从程颐到朱熹、张栻的“休复下仁”解[J].社会科学家,2017(12):34-37.
- [5]许家星.朱子、张栻“仁说”辨析[J].中国哲学史,2011(4):35.
- [6]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [7]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [8]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [9]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:15.
- [10]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [11]王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983:83.
- [12]曾小明,肖永明.张栻仁学的发展[J].湖湘论坛,2008(1):56.
- [13]冯友兰.中国哲学史新编:下[M].北京:北京人民出版社,2007:9.
- [14]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014:9.
- [15]王夫之.礼记章句[M]//船山全书:第四册.长沙:岳麓书社,2011:1206.

Four Levels Aesthetic Logic of Ren's Connotation of Zhang Shi

Li Changtai

Abstract: The current interpretation of ren's connotation of Zhang Shi is mainly analyzed from the perspective of ti, yong, or ti and yong nourishing each other. This philosophical interpretation does not comprehensively explain the coherent connotation of Zhang Shi's ren, especially its aesthetic significance. The interpretation of ren of Zhang Shi highlights the significance of the aesthetic perspective. Ren's connotation of Zhang Shi highlights the coherent and aesthetic significance on the basis of the unity of ti and yong. To reinterpret the connotation of Zhang Shi's ren, we need to analyze the four-level logic of his connotation: the ti of ren is Li, the yong of ren is Tao, the harmonious ren is human, and the beauty of ren is good. The four-level reflects the process of ti, yong, harmony and beauty of ren. The aesthetic significance of ren's connotation of Zhang Shi is reflected in four aspects: the ti of ren is the beauty of Li, using ren is the beauty of harmony, combining ren is the beauty of name, and supreme ren is the beauty of good.

Key words: Zhang Shi; ren's connotation; aesthetic logic

[责任编辑/周 舟]



古文字视野下的《说文解字》*

李守奎

摘要:《说文》研究的传承与创新是当今一大课题。《说文》是汉代汉字研究之集大成者,是传统汉字学创始之作,历史上利用与研究都很充分,在不同的时代有不同的价值。一个时代有一个时代的学问,在当今古文字视野下,不仅能够更加准确地认识《说文》的成就与不足,也能够更充分、广泛地利用《说文》学习和研究古文字。《说文》是汉代所谓“古文”的汇编,要特别关注重文之外字头中的古文字。从古文字角度研究《说文》,是突破传统,取得系统性创新的重要途径。利用《说文》学习古文字和利用《说文》研究古文字,不能只盯着《说文》的不足,要充分发挥其价值,把握好传承与创新的关系。

关键词:古文字;《说文解字》;传承与创新

中图分类号:H121

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0092-11

《说文解字》(下文简称为《说文》)是一部不朽的经典,是汉代所见先秦“古文字”与秦汉篆文的材料大全,是最早的古文字编;《说文》开启了汉字阐释的文字学道路,是最早的全面系统的汉字阐释专著;《说文》是最早的篆文部首检索字典,创立了部首编列的字典范式。自其诞生以来,传统文字研究基本上在此理论方法框架下展开,这种绝对主流的学术影响一直延续到清末。

随着甲骨文等古文字的大量发现和西学东渐,传统小学之中的文字之学发生了分化:重视考证的古文字学、重视理论的文字学、重视实用的应用文字学,还有沿袭传统重视阐释的《说文》学。站在不同的角度回首看《说文》,既能看到其价值,又能发现其不足,对《说文》的评价容易走向两极:贬之者痛斥许慎之荒谬,扬之者盛赞《说文》之精微。在古文字学与现代文字学创立的初期,指摘《说文》,对推翻偶像有一定的意义,在古文字学学科化已久的今天,深入了解

《说文》并充分利用《说文》就显得更加重要。

一、《说文》中的“古文字”

汉代实际应用的文字是隶书和草书,篆书只在铭刻、印章、幡信等特殊场合使用。《说文》的研究对象是篆文和当时能够见到的古文字。“古文字”这个概念是汉代人提出来的,《汉书·郊祀志下》:“(宣帝时)张敞好古文字,按鼎铭勒而上议……臣愚不足以迹古文。”^[1]这里“古文字”与“古文”并见,是指当时能够见到的秦文字之外的各种先秦文字。秦文字大家都认识,不在当时的“古文字”之列。

今天我们所说的广义的古文字,不仅包括秦汉篆文,也包括秦汉隶书和汉代草书。

许慎的《说文》把当时通行的隶书、草书都排除在外,研究的对象主要是三类:类似于今天所说的出土文献中的“古文”^①、传抄古文字“籀文”和当时还在一定场合应用的篆文。其体例

收稿日期:2021-12-03

*基金项目:古文字与中华文明传承发展工程项目“汉字文化传承与传播基地建设”(G1814)、国家语委“十三五”科研规划2019年度重点项目“汉字阐释的理论构建与汉字文化普及”(ZDI135-88)阶段性成果。

作者简介:李守奎,男,清华大学中文系教授、博士生导师(北京 100084),主要从事语言文字学、出土文献研究。

是“今叙篆文，合以古籀”，大多数情况下是以“篆文”作为字头，把古文和籀文作为重文附在其后。这就造成一种误解，让很多人认为《说文》的字头是小篆，重文是古文和籀文等，低估了《说文》中“古文字”的数量。

学者很早就知道《说文》字头中也有古文字，如果所附重文是“篆文”，其字头不是古文就是籀文，段玉裁称之为“变例”。段玉裁依靠《说文》内证和文献旁证深入研究一些变例中的“古文”，经典范例就是对“上”字古文字头的订改。

《说文》(大徐本):“上,高也。此古文上,指事也。凡上之属皆从上。𠂔,篆文上。”小徐本同。段玉裁《说文解字注》:

二,高也。此古文上。

古文上作二,故“帝”下、“旁”下、“示”下皆云:“从古文上”,可以证古文本作二,篆作上。各本误以上为古文,则不得不改篆文之上为𠂔。而用上为部首,使下文从二之字皆无所统。“示”次于二之旨亦晦矣。今正上为二,𠂔为上,观者勿疑怪,可也。凡《说文》一书,以小篆为质。必先举小篆,后言古文作某。此独先举古文,后言小篆作某,变例也。以其属皆从古文上,不从小篆上,故出变例而别白言之。

指事也。

凡指事之文绝少,故显白言之。不于“一”下言之者,一之为指事,不待言也。象形者,实有其物,日月是也。指事者,不泥其物而言其事,上丁是也。天地为形,天在上,地在下;地在上,天在下,则皆为事。

凡二之属皆从二。

时掌、时亮二切。古音第十部。

上,篆文上。

谓李斯小篆也。今各本篆作𠂔,后人所改。^{[2]1-2}

就这一个字的注释而言,段玉裁有杰出的贡献。

第一,将字头古文“上”改为“二”完全正确。段氏的依据主要是《说文》的内证:一是许慎自己明确说“二”为古文上,是“帝”“示”等字所从。二是字头如果是“上”,部内“帝”“旁”等字无所属,与《说文》“分别部居”的体例相悖。三是字头如果是“上”,部首“一”“上”“示”“三”的顺序与《说文》部首之间“据形系联”的体例相

悖。这些理由非常充分,改为“二”之后,一切矛盾都涣然冰释。

第二,认识到“今叙篆文,合以古籀”有正例和变例。

第三,补充了注音,包括中古音和上古音。段玉裁的古音研究成就卓越,《说文解字注》中不仅利用古音知识解决古书很多释读的问题,而且给每个被注释字加注了古音。

从文献到文献,充分利用《说文》的体例以及版本、引文、字书等不同来源异文校勘字形,从文献语言的角度解释词义,运用古音学知识因声求义。清人在这方面成就显著,无出其右。

利用文献证据进行推理解决字形问题,常常是非参半。段玉裁改篆并非都是如此成功,对“上”字的更改,同样是非参半。字头古文“上”改为“二”不仅逻辑合理,也得到出土古文字材料的实证。但是把大小徐本所附篆文“𠂔”改为“上”,是典型的以不误为误,被古文字材料证实完全错误。依靠《说文》内证,能够解决字形中的一些问题,但风险很大。段玉裁的成就可以说是传统文字学的巅峰,但改“上”字字头得到完全认同,还是因为被古文字证实。今天在古文字研究的视野下,我们即使没有段玉裁那么大的学问,对《说文》中这类问题也比段玉裁看得清晰,看得全面。

《说文》中自称14篇9353字,重文1163个。书中标明籀文225字,古文510字。段玉裁等学者认为古文、籀文大都与小篆相合,不相合的作为重文附录。但九千多字头中究竟有多少是古文和籀文,依旧无法判断。要想证明《说文》中有多少“古文字”,只有通过我们所看到的材料才能验证。

从古文字的角度看《说文》,这是许慎当时能见到的古文字总汇。古文字有如下形式存在:

第一,与篆文形体相合,古文字无需重出。

第二,重文中的古文、籀文、奇字等。

第三,因重文附有篆文而可识别的“变例”中的古文字。

第四,只见于古文或籀文,没有相应的篆文,这类古文或籀文只能以字头的形式出现。

前三类情况久为大家所熟知,有学者对《说文》正、变例中的古文字做过详细的统计,研究比较充分。在古文字视野下,第四种情况需要引起我们的足够重视。《说文解字》中有相当一

部分在文献语言中从来没有被使用过,这些形、音、义来源不明的字,大都是汉代人所见到的“古文字”。这些古文字后世被误解为小篆,在字体上也相应地“小篆化”,愈发真假难辨。这类“古文字”的甄别与研究,不仅可以解决《说文》中的老大难问题,而且可以让我们重新审视《说文》的体例与价值。

二、从古文字的角度研究《说文》

《说文》是汉字学的鼻祖,其成就是多方面的。材料是当时能见到的古文、籀文和还在一定范围内应用的篆文;理论是“六书”;目的除了释读文字、阐释构形,还常常超出文字学之外。宋代之后的金石学虽然取得一些古文字研究的业绩,但仅仅是《说文》之补充。自从古文字学从传统文字学分化出来之后,在理论、方法上取得突破,取得大量科学可信的研究成果。对于《说文》,可以把它放在古文字材料的背景下去观察,审视其材料来源,理清文字之间的关系,理解许慎的意图,祛除其中的错误。下面通过“卯”“省”“土”三个具体的例子,分别从论据审核、关系系联、构形溯源三个角度看一古文字视野下对《说文》的认识。

首先,以“卯”字为例,看如何从材料来源上加以审视、理解与判断。

古代韵书、字书中“卯”字异体作“𠂔”,这个字形源自《说文》篆文:

𠂔:冒也。二月,万物冒地而出。象开门之形。故二月为天门。凡卯之属皆从卯。𠂔,古文卯。

《说文》对干支字的释义,主要是阴阳五行思想的表达,与语言文字的本体没有太大关系,这里可以暂时不去深究。对于字形,《说文》说是“象开门之形”。其思路是:十二地支与十二月相配,“卯”对应的是二月,二月是春,春天万物冒地而出,“卯”的读音源自“冒”,即冒出。冒出得有个出口,出口是“门”,所以“卯”的字形就像“门”。这是一套自成逻辑体系的阐释。如果把它放在古文字视野下观察,不仅会发现其错误,还能发现很多值得思索的文字现象。

图1“卯”字字谱中字形分为上、中、下三行。上行自甲骨文以来一直到今天,字形一脉相承,而且是各个时代的通用文字。许慎的时

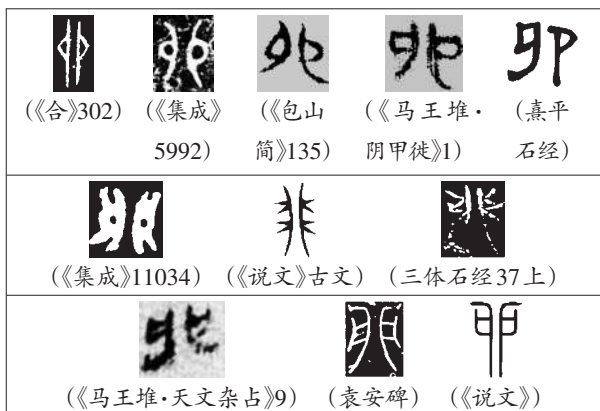


图1 “卯”字字谱^②

代,不论是篆书还是隶书,这种形体也是最常用的写法。中行显示《说文》古文确有依据,战国齐文字可以证实,充分显示了《说文》的资料价值。下行字形最早见于西汉时期,是受隶书字体的系统制约,把弧形笔画分解为隶书的横与折,这是隶变。这种写法影响到汉代篆文,与许慎同一时期的袁安,其墓碑文是篆文,但“卯”字的写法显然是汉隶的“篆化”,学者就把它想象成两扇门形。《说文》篆文就是这种字形的进一步改变。所谓的“象开门之形”,是就这种特殊的字形而言。

把《说文》“卯”字的阐释放在古文字视野下观察,我们会发现:

第一,许慎取材的特点。作者放弃自古及今普遍应用的字形,选择罕见字形并加以改造,目的是为了表达汉代的经学思想。

第二,汉代篆文受隶书的影响,可以从“篆文隶变”和“隶书篆化”两个角度观察。小篆隶变是普遍的现象,汉代学者把隶书改造成小篆也不是个例。

第三,“《说文》篆文”不同于《说文》所说的秦人“小篆”,其来源复杂,其中有一部分是汉代才出现的独特字形。

第四,《说文》篆文“𠂔”这种糅合了篆书的弧形与隶书横折写法的字形,目前仅见于《说文》,很可能在当时的实际应用中并不存在。楷书系统中的“𠂔”“𠂔(留)”“𠂔(柳)”等应该产生于汉代之后。

其次,以“省”字为例,从文字的历史发展角度重新审视《说文》中的字际关系。

在《说文》中,“省”与“𠂔”是字形、字义各不相同的两个字:

眚，目病生翳也。从目，生声。(所景切)
 眚，视也。从眉省，从中。𠄎，古文从少
 从囙。(所景切)

我们观察一下图2列出的出土文献中“省”与“眚”的渊源与用法：



图2 出土文献中的“省”与“眚”^③

图2所示字形在出土文献中的用法如下：

眚：《合》5116：“丁酉卜，古贞：王眚(往)眚(省)从西，大……”

眚：小臣俞尊：“丁巳，王眚(省)𠄎。”

眚：𠄎钟：“王肇眚(省)文武勤疆土。”

眚：石鼓文·銮车：“眚(省)车𠄎(载)衍(行)，[戎]徒如章。”

眚：《郭店·语丛二》简8：“𠄎(爱)生于眚(省一性)，𠄎(亲)生于𠄎(爱)。”

眚：《上博一·缁衣》简7：“𠄎(以)邵(昭)百眚(省一姓)。”

眚：《睡虎地·杂抄》简22+23：“赋岁红(功)，未取眚(省)而亡之，及弗备，赏其曹长一盾。”

省：《马王堆帛书·周易》8：“无孟(妄)，元亨，利贞。非(匪)正有省(眚)，不利有攸往。”

省：元始钁：“铜钁容六升，重廿九斤，元始四年考工工礼造，守佐众、守令史由、兼掾荆主、左丞平、守令禁省。”

第一，从字形的演变过程和所记录的词义两个方面，完全可以确定，“省”与“眚”是“眚”的分化。

商与西周时期有的“眚”，下“目”上“中”，用法是省视之“省”。此形沿着两条路线发展：一条是中间加点，下面加横，“中”逐渐音化为“生”；一条是“中”下面一横逐渐倾斜，《说文》小篆进一步篆化屈曲，并被误解为眉形。在隶书

中，“中”的弧形笔画被进一步分解，写成与“少”一样的同形部件。从用法上看，不论写作什么，大都用作省视，应当是一字异体。古文字中并没有形成“省”与“眚”用法上的对立。用作目病之“眚”与借作性情之“性”的“眚”都是这个字的假借用法。

第二，理清了“省”“眚”二字的渊源与彼此关系，还需要对“省”字的构形理据加以解释。

《说文》阐释“省”字，除了眉形是误解外，“目”与“中”两个字符的识别都是正确的。从“目”从“中”为什么就是省视的“省”？这就需要从文字构形的系统性和古代文化等多个角度加以阐释。

在《说文》540部中，收字超过400的只有“艸”“木”“水”三部。与“艸”相关的部首有4个，都在卷一，各部收字情况是：中部7字，艸部445字，蓐部2字，𦰇部4字，合计458字。与“木”相关的有：木部421字，林部9字，合计430字。艸、木相关的文字数量这么多，并不是偶然的。中华文明根植于农耕文明，我们祖先对植物观察如此细致是基于现实的需求。“省”与“相”是我们先祖仔细观察植物的真实写照：

省，𠄎(《合》5116) 相，𠄎(《合》18793)

“省”是仔细观察“中”，“中”就是“艸(草)”，泛指草本植物。“相”是仔细观察木，木泛指木本植物。哪种植物可以食用，哪种植物有毒，哪种植物具有其他什么用途，这直接关系到人类生死与日常生活。“省”“相”二字构意相同，是上古文化的真实反映。至于结构有上下与左右的的不同，那是受表层结构区别度与均衡律的制约。

第三，“省”在《唐韵》中都是“所景切”，《广韵》中又音“息井切”，现代汉语中反省、省略中的“省”，读音也不同。这种语音分化起于何时？会不会与字形的变形音化和字形分化有一定的关系，也是值得深入探讨的问题。

最后，以“土”字为例，看不同来源的构形部件如何混讹同形。

在古文字视野下，我们可以对一些常用字的构形分析达到新的高度。汉字中一些来源古老、结构简单的字，往往构形不明。以“土”及以“土”为字符构形的文字为例，可以看到，古文字中“土”“圭”“牡”“土”来源不同，形音义有别，但在不同的历史时期形体相近，彼此混讹，导

致汉字中的“土”或部件“土”出现多个来源。

我们先来看一下《说文》对上述诸字的阐释：

士，事也。数始于一，终于十。从一从十。孔子曰：“推十合一为士。”

土，地之吐生物者也。二象地之下、地之中，物出形也。

圭，瑞玉也。上圆下方。公执桓圭，九寸；侯执信圭，伯执躬圭，皆七寸；子执谷璧，男执蒲璧，皆五寸。以封诸侯。从重土。楚爵有执圭。珪。古文圭从玉。

牡，畜父也。从牛，土声。

验之古文字，字形皆有依据，释义皆不可信。就以“牡”字为例，学者很早就发现了“土声”存在问题。段玉裁就敏锐地指出“土”与“牡”声韵不合：

牡，畜父也。从牛，土声。按：土声，求之迭韵双声皆非是。盖当是从土。取土为水牡之意。或曰土当作士。士者，夫也。之韵尤韵合音最近。从士则为会意兼形声。莫厚切。古音在三部。^{[2]50}

严可均就上了《说文》的当，把“牡”字兼收入幽部和鱼部。而高本汉、王力等学者就没有受这个假形声字的影响，果断将其归入幽部。但是“牡”何以从“土”，段玉裁给出两种推测，但并没有形成共识。在古文字视野下，这个问题一方面是更加复杂化，另一方面是更加明晰了。

“土”有四个来源，分别是：土、圭、牡、土。

土1——斧钺形。

𡗗(土上𡗗《集成》5421)𡗗(《集成》5985)𡗗(秦公簋《集成》4315)

林沄有王、土同源说^[3]，二者都是以斧钺象征生杀予夺之权位。《尚书·舜典》：“帝曰：‘皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄，汝作士，五刑有服。’”伪孔传曰：“士，理官也。”理官也就是后代的法官。西周中期以后，“土”简化为两横一竖。西周晚期以后，“土”也开始简化为两横一竖，两个字的区别度很小。

土2——圭，从玉器形到二土，再到二土。

《说文》：“吉，善也。从土、口。”甲骨文的“吉”字有下列三种形体：

第一种：𡗗(《合》225)𡗗(《合》27382)

第二种：𡗗(《合》30061)𡗗(敌簋《集成》3827)

第三种：𡗗(《合》31047)𡗗(即簋《集成》4250)

这三种形体中第二种是象形的“土”，第三

种是简化的“土”。第三种是《说文》“吉”的直接源头。这里重点讨论第一种字形。

目前学术界已经确认第一种“吉”字上部所从，是“圭”的象形初文^④。西周之后，变为两个“土”，战国文字绝大多数保留了两个“土”的写法，尤其是楚文字，“土”的特征更加明显，即使加上意符“玉”，依旧保持两横等长的特征。

圭：𡗗(《合》1950正)𡗗(《合》15147)𡗗(子圭女爵《集成》8757)

𡗗(师遽方彝《集成》9897.1)𡗗(《上博简二·鲁邦大旱》3)

珪：𡗗(《清华简一》·金滕》5)𡗗(《清华简二·系年》128)𡗗(《郭店简·缁衣》35)珪(《说文》古文)

在西周晚期，有的“圭”所从的“土”已经与“土”混讹：

𡗗(多友鼎《集成》2835)——𡗗(秦驷玉版)——圭(《说文》)

“圭”由象形，变为两个“土”，又变为两个“土”。从来源上说，“吉”字中最起码有一部分所从的“土”是“圭”的象形，商代以后就被“土”形吞并了。

土3——牡，雄性生殖器。

“牡”与“土”在甲骨文中有所别。

表1 甲骨文中的“牡”与“土”

牡	牡	牡	牡	牡	牡	牡
《合》3140	《合》14271	《合》2303	《合》1371	《花东》98	《花东》198	《合》8233

周忠兵指出上列字形中的“土”形，就是“牡”的初文，《合》28195卜辞占卜所入马，其中的“𡗗”就是“牡”的初文，后来讹变为“土”^[4]。

表1中间的“𡗗”字义为雄猪，就是“豕”字的音符，突出腹下雄性生殖器，其他字都是表示雄性动物“牡”。

“牡”的初文与“土”混讹的时间很早。学者多认为“土”字像土块立于地上，团块线条化就成了“土”，与“牡”的象形初文同形了。这种情况早在甲骨文中就已经发生。

甲骨文“土”字的几类典型写法：

𡗗(《合》21103)𡗗(《合》6057正)

𡗗(《合》6059)𡗗(《合》36404)

但在下列文字构形中“土”已经与“牡”混

讹:

 (《合》3227)  (《合》30272)

 (《合》36481 正)  (《合》34071)

单独使用的“土”有时也完全与“牡”的象形初文同形:

《合》36975:东土受禾;南土受禾,吉;西土受禾,吉;北土受禾,吉;其词例非常明确,其中的“土”字分别作:、、、。

“牡”的初文繁化,“土”的初文简化,殊途同归,最后都变成了“土”形。许慎可能没见过这么多材料,强解字形,就出现了“土声”的谬解,也给古音学挖了一个坑。

“牡”的初文“土”讹变为“土”,残存在“牡”字中;“牡”的初文也变成“土”,古文字中也留下一些痕迹。《郭店简·老子甲》简34:“未智(知)牝戊(牡)之倉(合)而怒,精之至也。”今本《老子》第五十五章作:“未知牝牡之合而媿作,精之至也。”

“”字上部从“土”,下部不明,可能是“肉(月)”的讹书^⑦。今本与此字相对应的“媿”见于《说文》新附“媿,赤子阴也”,也就是婴儿的生殖器。其所从“土”,应该是当时人们还能将“土”与生殖器联系起来。

从“土”的字与男性生殖器有关。《说文》:“毒,人无行也。从土从毋。贾侍中说:秦始皇母与嫪毐淫,坐诛,故世骂淫曰嫪毐。读若媿。”据史书记载,嫪毐又被称为“太阴人”,“毒”不是人名,而是生殖器特征,所以字从“土”。

《说文》土部共四字:“土”“壻”“牡”“壻”,土的常用义是男人,壻是女人所嫁的男人,牡是男人之美,壻是男人之舞,都与男性有关,所从的土的源头很可能就是“牡”。

土4——土。

不仅“牡”的表意字和“圭”的表意字都讹变成了“土”,又与“土”混讹,“土”与“土”因为区别度太小,无论是单字还是构形中的部件都彼此混讹:

土: (师颍簋《集成》4312)  (《包山简》213)

土: (克钟《集成》208)  (诅楚文·巫咸)

 (嘉祥画像石题记)^[5]

《说文》:“在,存也。从土,才声。”

 (大孟鼎《集成》2837)—— (中山王器《集成》9735)

《说文》“在”中的“土”为“土”之讹,古文字

中是个双音符字。

表2是“土”“圭”“牡”“土”交错混讹表。

最晚到春秋时期,“土”“土”“牡”和“圭”中的“土”都线条化为两横上面一竖,这种形体依靠笔画的长短作为区别特征,可能会形成四种区别形式:

第一,横画上短下长: (《清华简一·皇门》6)

第二,横画上长下短: (秦公簋《集成》4315)

第三,横画等长: (子璋钟《集成》113)

第四,竖画不穿透上部的横画: (《包山简》80)

“土”“圭”“牡”“土”理论上说可以与上述四种区别方式相对应彼此区分开来,但文字系统的形成不是由文字学家设计出来的,而是在应用过程中自然生成、不断调整形成的,文字在演变的过程中并没有遵循已有的或可能的区别形式,只区别了“土”与“土”,其他形式不区别意义,形成彼此互补的异体字。来源完全不同的“圭”与“牡”或者合流于“土”,或者合流于“土”,这样最终会导致:

“土”有四个来源:土、圭、土、牡。

“圭”有三个来源:圭、土、土。

“土”有四个来源:土、圭、土、牡。

“牡”被“土”与“土”吞并。

这些文字如果不经过历史溯源,依据已经记号化了的小篆进行构形理据的阐释,除了借题发挥表达思想之外,不可能在文字学方面接近事实的真相。在古文字视野下,我们不仅质疑《说文》之不可信,更要以材料证明具体哪些地方不可信。

对于《说文》中的每一个汉字在文字系统中分辨区别特征、探寻演变规律、区分讹混同形、剔除阐释谬误,会使汉字研究达到一个新高度。

通过把《说文》中的“土”放置在古文字视野下仔细观察、分析,不仅对“土”有了全面的认识,而且彼此纠缠的文字构形也得到比较合理的解释:

“”:表意字,像斧钺形。象征掌生杀之权力,意为司法职官等。简化为“土”成为记号。构形中或讹变为“土”,例如“在”字。

“”:表意字,象圭形。与“土”形体相近,被“土”吞并成为同形字。为了与“土”区别,变为双“土”,后来“土”又讹变为双“土”。

表2 “士”“圭”“壮”“土”交错混讹表

	商代	西周春秋	战国	秦汉
圭	 (《合》1950 正)  (《集成》8757)	 (《集成》9897)  (《集成》2841)  (《集成》2835)	 (诅楚文·淑洲)  (《上博二·鲁》3)  (《清华简一·金》5)  (《清华简二·系》128)  (《说文》古文)	 (《秦印文字汇编》260 页)  (武威医简 70)  (《说文》篆文)
土	 (《合》6057 正)  (《合》6059)  (《合》36975)	 (《集成》2837)  (《集成》2832)  (《集成》4312)	 (《包山简》213)  (《清华简一·皇》6)	 (《里耶秦简》8-1146)[®]  (《马王堆·老子乙》27)
士		 (《集成》208)	 (诅楚文·巫威)	 (《马王堆·老子乙》4)
		 (《集成》113)  (《集成》4315)	 (嘉祥画像石题记)  (《包山简》80)	
壮	 (《合》28195)	 (子犯编钟《铭图》[®] 15211)“驻(壮)”字 偏旁	 (《郭店·老子甲》34) “腹”字偏旁	 (《马王堆·老子乙》17)  (《说文》)

“𡗗”：表意字，象地上置土块形。简化为“土”成为记号字，与“圭”的初文、“牡”的初文、“士”或有混讹。

“𡗗”：表意字，像雄性生殖器。在文字构形中或讹变为“士”，例如“毒”；“媿”之战国文字写法；“壻”“牡”等；或讹变为“土”，例如“牡”“在”。

所谓“合理的解释”是相对的。我们比许慎见到的材料多，理论方法经过近两千年的进步，理所当然要合理一些。即使相对合理，也有并不完全合理的地方，例如：甲骨文中“吉”字有从“圭”、从“土”两种形体，西周文字从两个“土”的“圭”显然源自商代。也就是说，商代“圭”与“土”就已经混讹同形。但无论是所象器形还是字形，二者都相去甚远，混讹同形过程中字形还有缺环，还需要作为一个问题悬置^⑩。

三、利用《说文》学习古文字

《说文解字》收录了汉代学者所能识别的大部分“古文字”。在古文字大发现的今天，掌握了《说文》中的常用字，古文字中的大部分文字可以快速识别。

先要掌握《说文》中的常用字。汉字古今相承，表意文字系统没有根本变化，常用字与常用词结合稳固，文本识读最重要的就是常用字。例如商代的小臣俞尊（见图3），共四行27字，3个疑难字都是专名，其他文字在熟悉《说文》之后，大都可以释读，铭文即可通读。



图3 《集成》5990

丁巳王省𡗗(𡗗?)𡗗，

王赐小臣俞𡗗贝。

隹王来正人方，隹

王十祀又五。彤日。

铭文四行五句，行款比较整齐，前两句叙述

王赏赐贝的时日、地点。后面是大事和纪年。铭文中的王、小臣、来、正、人、方、祀、又、五、日等字没有学习过古文字的人大都能够识别出来，读过《说文》之后，常用字释读几乎没有太大难度。至于其中的几个疑难字，没有充分的材料，古文字学家也难以考定，可以留待将来研究。

《说文》以小篆为桥梁沟通古今，作为一种学习方法是合理的，尤其是对于汉代人来说，篆文还在一定场合应用，读书人普遍认识小篆，以小篆沟通古今更加行之有效。传统的古文字学习方法以《说文》为基础，把《说文》当作打开古文字之门的钥匙，在一定的历史条件下，合理且行之有效。

当前，古文字材料已经积累到能够通过古文字教材学习古文字了，学习古文字也可以直接从出土文献文本入手，以《说文》为辅助。不一定研读完《说文》才能学习古文字。但是，二者同步进行，不仅能收到更好的效果，促进思考，彼此发明，还可以更快进入学术探索的阶段。

《说文》在学习古文字中的作用可以适当淡化，但古文字研究不仅绕不开《说文》，还要充分发挥其作用。

四、利用《说文》研究古文字

许慎把他能认识的“古文字”大都收入《说文》，其中一些来源不明的生僻字，大都是古文的篆化，《说文》的解释是汉代学者的研究成果，蕴含着解读古文字的信息。我们举《说文》卷三“谷”部的“𠂔”字为例：

“𠂔：舌貌。从谷省。象形。𠂔，古文𠂔。读若三年导服之导。一曰竹上皮。读若沾。一曰读若誓。弼字从此。”

这个字文献中从来未见使用，来源不明，《说文》提供了如下信息：

第一，两种字形：𠂔与古文𠂔。

第二，释义“舌貌”，文献无证。

第三，构形迂曲。“谷”“𠂔”与“舌”之间难以看出任何关联。

第四，给出四种读音，分别是：导（定母幽部）、沾（端母谈部）、誓（禅母月部）、弼（并母物部）。大徐本所附《唐韵》他念切，古音学家归部透母侵部^[6]。

从文字学的角度看,许慎说不清,我们也看不懂。《说文》中“𠂔”是多次出现的构字部件,见于“夙(𠂔、𠂔)”“宿”“席”“𦉳”等字形中。

“𠂔,早敬也。从𠂔,持事;虽夕不休,早敬者也。𠂔,古文夙从人、𠂔;𠂔亦古文夙,从人、𠂔。宿从此。”

“𦉳:止也。从𠂔,𠂔声。𠂔,古文夙。”

“席,籍也。《礼》:天子、诸侯席,有黼绣纯饰。从巾,庶省。𦉳,古文席从石省。”

“𦉳,辅也。重也。从𠂔,𠂔声。𦉳,𦉳或如此。𦉳,𦉳并古文𦉳。”

因为“𠂔”的构形不明,上述文字的构形都不明。徐锴已经怀疑“𦉳”字说:“𠂔,舌也,非声。舌柔而𠂔刚,以柔从刚,辅𦉳之意。”由于没有证据,也是臆测之说。总之,如果根据许慎所给出的“𠂔”字的音义,从“𠂔”构形的文字都无法合理解释。但另一方面,许慎虽然弄不清楚“𠂔”是什么,这些字为什么从“𠂔”,但他客观保存了这些形体,并正确判断为同一个来源,这本身就有重要的价值。

把这些字放在古文字视野下观察,学者很快就发现,“𠂔”是席子的象形^{[7]288-289}。上列《说文》中所有文字的构形都得到合理解释。古文字中的“宿”“𦉳”“席”都从“𠂔”:

宿:𠂔(《合》29711)𠂔(窰叔簋《铭图》5207)𠂔(《说文》)

𠂔(《上博二·容成氏》28)——𠂔(《说文》夙之古文)

宿舍是人休息的场所,房子里面人躺在席子上,属于平面构图表意,非常贴切。省略掉“𠂔”,“𠂔”依旧可以与其他文字相区别。用作“夙”,是同音假借。

席:𦉳(九年卫鼎《集成》2831)——席(《说文》)

𦉳(曾侯乙墓简58)——𦉳(《说文》古文)

西周“席”字从巾,石声,《说文》古文从“𠂔”,“石”声,是异体字。曾侯乙墓简的“席”字在《说文》古文上加上意符“竹”,表示材质。

𦉳:𦉳(番生簋盖《集成》4326)𦉳(《清华简八·邦家之政》8)𦉳(《说文》)

“𦉳”是古代车上的遮蔽物。王国维认为“𦉳”字从“𠂔”“𠂔”声,“𦉳与席皆以簟为之,故𦉳字从𠂔”^{[7]289}。

《说文》提供了线索,对照古文字,知道“𠂔”

的本义是席,《说文》中所有从“𠂔”的文字构形得到合理解释。但是,“席”的种类和同义词很多,除了“席”,还有“筵”“簟”“簟”“第”等,为什么一定是“席(邪母铎部)”?《说文》给出的四个读音,没有一个与之相近。另外,古文字中还有其他“𠂔”及从“𠂔”的字。

“𠂔”:𠂔(《合》33075)𠂔(《合》9575)^①

“坐”与“跪”:𠂔(《合》5357)

“寻”:𠂔(《合》804)𠂔(《合》6406)^②

“寻”象双臂伸开测量“𠂔”。“寻”是邪母侵部字,学者指出与《说文》的“读若沾”的“𠂔”相近,很可能“𠂔”既表音也表意。宾组甲骨的地名用字有“𠂔”(《合》6057反)、“𠂔”(《合》4552),如果能够证明是同一地名会更有说服力,可惜用例太少。

从《说文》给出的语音线索以及中古音和古文字“寻”的构形等线索看,把“𠂔”释为“簟”是最合理的。

楚卜筮简中有一个出现频率很高的字,有多种写法,释读经过曲折的过程。有下列三种字形:

𦉳、𦉳、𦉳

掌握有一手材料的滕壬生将“𦉳”释为“𦉳”,将字形“𦉳”与“𦉳”释为“𦉳”,皆读为忧患之“𦉳”:

少又(有)𦉳(𦉳)于𦉳=(躬身)。(《楚系简帛文字编》^{③799})

少又(有)𦉳(𦉳)于宫室。(《楚系简帛文字编》^{③664})

又(有)𦉳(𦉳)于𦉳=(躬身)与宫室。(望山简75)^④

第2、3种字形后多见于包山楚简,用法与天星观简、望山卜筮简相同。

《说文》页部:“𦉳,愁也。”释读为“𦉳”,字形有所依据,辞例顺畅,当时得到大多数学者的认同。

包山简中有下列字形:

少又𦉳于宫室。(《包山简》229)

大𦉳尹公𦉳必。(《包山简》139)

笔者根据这一组字形与古文字“𦉳”字形有别,不论是“𦉳”还是“𦉳”,无一例作此形,曾经将“𦉳”字上部与“𦉳”字联系起来,将“𦉳”隶作“𦉳”,读为“𦉳”。《说文》:“𦉳,郁也。”^[8]

在《字源》编纂讨论会上,陈剑当面指出存在的问题:即使从“𦉳”,也是个别写法,绝大多数从“𦉳”。将“𦉳”读为“𦉳(𦉳)”,《说文》“𦉳”,

忧也”。“夙”与“宿”是心母觉部字，“戚(憾)”是清母觉部，读音也很近。形音义都能得到更加合理的解释。把“𡇗”下加“夕”的“𡇗”理解为“夙”的异体，也能合理解释加“夕”的原因。

至此，楚文字卜筮简中从“𡇗”的字得到了正确的识读和充分的阐释。反思自己犯过的错误，发现了问题，思路也没有出格，为什么结论出了问题？一个重要原因就是《说文》不够熟悉，研究不够深入，没有理清《说文》“𡇗”的形音义，以致使用孤例，铤而走险。这里的教训之一就是，古文字研究需要熟读《说文》。

“𡇗”与“𡇗”涉及的问题比较多，做一个小结。

“𡇗”的初文象簟席形，根据《说文》及其他韵书等给出的语言线索，可能是“簟”的初文。

《说文》中“宿”“夙”之古文、“𡇗”与“席”之古文中都有“𡇗”形，与事实相符。在知道“𡇗”的本义后，从“𡇗”诸字的构形都能得到合理解释。

“𡇗”是人躺在席子上的表意字，与“宿”是繁简字。

“夙”是早期的表意字，“夙”与“𡇗”读音相同，“𡇗”可以假借作“夙”。

楚简中的“𡇗”是“夙”的后起本字。从夕，𡇗声，夕表示时间。

楚简中从“心”，“𡇗”声或“𡇗”声的“𡇗”，读为“憾”。

古文字中的从“𡇗”的“坐”“寻”等字可以得到比较合理的阐释。

下列两个问题还可以进一步讨论。

第一，“𡇗”与“𡇗”这两种字形该如何解释，古文字考释中这样的材料该如何使用。

第二，“休戚相关”中的“戚”，是一种两侧锯齿状的特殊兵器：

戚：𠂔(《合》34287)𠂔(《屯南》^⑤2194)

可以假借表示同音的忧戚的“戚”，例如休戚相关。很早就分化出“戚(憾)”，见于《上博简》：

戚：𠂔(《上博九·成王为城濮之行》甲5)：“𡇗(喜)君之善而不戚，子玉之师之……”

卜筮简中所有读为“戚”的字全部从“𡇗”声，《成王为城濮之行》记载晋事，文本传入楚地的可能性大。这是地域差异还是用途或表意差异，可以进一步思考。

总之，《说文》虽然对“𡇗”“𡇗”的构形阐释都不正确，但留下了重要的线索，对释读古文字大有裨益。

以上通过几个例证来说明《说文》是汉代所识古文字之大全，在当今古文字取得重大突破与全面进步的情况下，可以利用古文字纠正《说文》之不足，可以利用《说文》中有价值的信息研究古文字，这些都是老生常谈，现当代学者从不同的角度一直在这两条道路上前进。言之易而行之难，在具体的研究中，一方面做得很不够，另一方面或有偏颇。

我们要立足当今学术前沿，正确认识《说文》的成就与不足，只有这样才能取其精华，弃其糟粕。

我们要谨防脱离历史条件的评判。《说文》之后文字学发展了近两千年，无论是材料上，还是理论上、方法上都有重大发展，比许慎进步是理所当然的，不能脚踩在巨人的肩膀上就自我感觉比巨人更高。从古文字学的角度，对《说文》的过度指责并无太大益处。我们要充分利用大部分正确的内容识读和学习古文字，利用其中有价值的信息解决疑难问题。

此外，我们不能盲目崇古，把糟粕当作精华。必须正视《说文》中的不足。从宏观上说主要有三个方面：一是材料缺陷。许慎没有见过甲骨文，对西周文字所知也很有限。二是理论缺陷。《说文》依托的理论是“六书”，有系统性缺陷，依靠这一理论阐释文字构形也会出现系统性错误。三是目的与方法缺陷。许慎创作《说文》不仅仅是解字，也是为了解经，通过文字阐释表达其经学思想。这些不足都是时代条件所致，是时代的不足。正是由于这些宏观的不足，在文字个体的阐释过程中常常是非参半，我们必须仔细甄别。

离开《说文》的古文字研究没有根基，离开古文字的《说文》研究难有出路。传承与创新相结合，从具体的文字研究做起，一个钉子一个钉子拔起来，解构《说文》；一个钉子一个钉子砸下去，重构汉字学体系，汉字研究逐渐会形成博采众长、古今融通的新局面。

注释

①汉代的古文文献部分出自壁中书，部分是搜集的民间藏书，与今天出自墓葬、废墟、古井不同。②图1中的《合》指《甲骨文合集》，文中均简称为《合》；《集成》指《殷周金文集成》，文中均简称为《集成》；《包山简》为包山楚简的简称，简文可参见湖北省荆沙铁路考古队：

《包山楚简》，文物出版社1991年版，下文均简称《包山简》；《马王堆》指马王堆汉墓出土的简帛文字，可参考刘钊主编：《马王堆汉墓简帛文字全编》，中华书局2020年版，文中均简称《马王堆》；③图中《郭店》为郭店楚墓竹简的简称，简文可参考荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版，文中均简称《郭店》；《上博一》为《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》之简称，参见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社2001年版，下文《上博二》《上博九》，分别为该系列（二）（九）的简称；《睡虎地》为睡虎地秦墓竹简的简称，参见睡虎地秦墓竹简小组：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社2001年版，文中简称为《睡虎地》。④参见李学勤：《从两条〈花东〉卜辞看殷礼》，《吉林师范大学学报》2004年第3期；蔡哲茂：《说殷卜辞中的“圭”字》，中国文字学会、河北大学汉字研究中心编：《汉字研究》（第一辑），学苑出版社2005年版，第308-315页；裘锡圭：《谈谈编纂古汉语大型辞书时如何对待不同于传统说法的新说》，《辞书研究》2019年第3期，第2页。⑤《清华简一》指清华大学出土文献研究与保护中心编、李学勤编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，中西书局2011年版；文中《清华简二》《清华简八》等，分别为该套丛书（贰）（捌）的简称。⑥表1中的《花东》为《殷墟花园庄东地甲骨》的简称，参见中国社会科学院考古研究所：《殷墟花园庄东地甲骨》，云南人民出版社2003年版，文中均简称为《花东》。⑦郭永秉认为“𠄎”字当释“𠄎”，与“𠄎”音近相通。参见郭永秉：《楚竹书字词考释三篇》，《古文字与古文献论集》，上海古籍出版社2011年版，第83-86页。⑧《里耶秦简》，参见湖南省文物考古研究所：《里耶秦简（壹）》，文物出版社2010年版；《里耶秦简（贰）》，文物出版社2017年版。⑨《铭图》为《商周青铜器铭文暨图像集成》的简称，吴镇烽编著，上海古籍出版社2012年版。

⑩上文引到的“吉”字形“𠄎”（《合》30061），很可能是由“圭”演变为“士”的过渡字形。参见裘锡圭：《谈谈编纂古汉语大型辞书时如何对待不同于传统说法的新说》，《辞书研究》2019年第3期，第7页。⑪二字词例不完整，所记录语言不明。⑫参见唐兰：《天壤阁甲骨文存并考释》，上海古籍出版社2016年版，第143-146页；王子杨：《甲骨文字形类组差异现象研究》，中西书局2013年版，第56-59页。⑬参见滕壬生编：《楚系简帛文字编》，湖北教育出版社1995年版。⑭参见滕壬生：《释𠄎》，《古文字研究》（第十辑），中华书局1983年版，第46-52页；又见滕壬生：《楚系简帛文字编》，湖北教育出版社1995年版，第663-664页。⑮《屯南》为《小屯南地甲骨》的简称，参见中国社会科学院考古研究所编：《小屯南地甲骨》，中华书局1983年版。

参考文献

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1251.
- [2]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [3]林沅.林沅文集:文字卷[M].上海:上海古籍出版社,2019:103-102.
- [4]周忠兵.甲骨文中几个从“上(牡)”字的考辨[M]//华东师范大学中国文字研究与应用中心.中国文字研究:第七辑.桂林:广西教育出版社,2006:139.
- [5]汉语大字典字形组编.秦汉魏晋篆隶字形表[M].成都:四川辞书出版社,1985:27.
- [6]陈复华,何九盈.古韵通晓[M].北京:中国社会科学出版社,1987:316.
- [7]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1961.
- [8]李守奎.释楚简中的“𠄎”字:兼释楚玺中的“𠄎”[M]//李学勤,谢桂华主编.简帛研究.桂林:广西师范大学出版社,2001:215-217.

Shuo Wen Jie Zi in the Perspective of Ancient Chinese Characters

Li Shoukui

Abstract: The inheritance and innovation of the study of *Shuo Wen Jie Zi* (hereinafter referred to as the Book) is a significant subject nowadays. The Book is a collection of Chinese characters studies in the Han Dynasty, also a founding masterpiece of traditional science of Chinese characters. Therefore, it has been fully utilized and studied throughout the Chinese history, exerting its various values in different eras. Each era has its own distinctive knowledge, and in today's view of ancient Chinese characters, it is possible to make more accurate understanding of the achievements and shortcomings of the Book, and make fuller and wider use of the Book to study and research ancient Chinese characters. First, the Book is a compilation of the so-called "ancient Chinese characters" of the Han dynasty, among which the special attention should be paid to in the headings of characters other than the contents. Second, a brief discussion of the study of the Book from the perspective of ancient Chinese characters is an important way to break through tradition and achieve systematic innovation. These two parts on using the Book to learn and analyze ancient Chinese characters are intended to emphasize the importance of not just focusing on the shortcomings of the Book, but giving full use to its value and grasping the relationship between inheritance and innovation.

Key words: ancient Chinese characters; *Shuo Wen Jie Zi*; inheritance and innovation

[责任编辑/知 然]



《归藏》殷易说新证及篇名释义*

张树国

摘要:《归藏》相传为殷商占筮宝典,流传到汉代,因未取得经学地位,世罕所习而逐渐散佚,现存传世《归藏》皆为辑佚之书,尚有人目为伪书。1993年出土秦简《归藏》展现了原始面貌,证明其非伪书。《归藏》又称为《坤乾》,其五篇篇名体现了商代日月及地母崇拜的思想,是原生态的神话传说宝典,与上古郊祀仪式关系密切;其古本在两周、宋国、秦国都有保存和流传,并附益了一些内容,秦简《归藏》目前是考古发现的唯一抄本。

关键词:《归藏》;殷易;王家台秦简《归藏》

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0103-10

学术史一直认为《归藏》为“殷易”,《周礼》“太卜”之职为“掌三《易》之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别皆六十有四”。郑玄注:“名曰《连山》,似山出内气也;《归藏》者,万物莫不归而藏于其中。杜子春云:《连山》,伏羲;《归藏》,黄帝。”^[1]杜子春受业于西汉末大儒刘歆,其说当有根源。相传黄帝为大舜之祖,大舜为商朝之高祖帝俊,说明《归藏》为商代占筮宝典。与刘歆、杜子春同一时代的桓谭《新论》云:

《易》,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。《连山》八万言,《归藏》四千三百言。^{[2]578}

《新论》又云:“《古文尚书》旧有四十五卷,为十八篇。古帙《礼记》有四十六卷,《古论语》二十一卷,《古孝经》八卷二十章,千八百七十二字,今异者四百余字,嘉论之林藪,文义之渊海也。”^{[2]578}这些先秦古书俱流传至今,卷数、字数若合符节,可推知桓谭论《归藏》字数可信。《周

易》在周秦汉时代属于官学系统,而《归藏》为民间传习,难免散佚。易占之书包括卦画、卦名以及卦爻辞,相须为用,但辑佚本《归藏》卦画、卦名基本没有著录,因此卦辞失去了“附丽”,丧失了整体性。《汉书·艺文志》未有明确著录。西晋张华《博物志》卷九《杂说上》引《归藏》数条,见第302—304条^{[3]105}。《隋书·经籍志一》著录“《归藏》十三卷,晋太尉参军薛贞注”,又云:

《归藏》,汉初已亡,案晋《中经》有之,唯载卜筮,不似圣人之旨。以本卦尚存,故取贯于《周易》之首,以备《殷易》之缺。^[4]

《唐书·艺文志》卷同。《隋书》认为晋荀勖《中经新簿》是最早著录《归藏》之书。但至宋代只剩三篇,宋王尧臣《崇文总目》卷一《易类》著录《归藏》三卷,“晋太尉参军薛正注。《隋书》有十三篇,今但存《初经》《齐母》《本蓍》三篇,文多阙乱,不可详解”^[5]。南宋王应麟《玉海》、陈振孙《直斋书录解題》记载同。但《归藏》一些内容保存在《初学记》《北堂书钞》《太平御览》等类书

收稿日期:2021-11-10

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“出土秦汉简帛与文学关系整理与研究”(19BZW036)阶段性成果。

作者简介:张树国,男,杭州师范大学人文学院教授(浙江杭州 311121),主要从事先秦两汉文学、历史、宗教及文化研究。

中。王应麟《汉志考证》搜录18条,清儒朱彝尊、马国翰、洪颐煊、王谟均有辑佚,整理保存了珍贵传世资料^①。除此3篇之外,马国翰辑出《郑母》《启筮》两篇,共5篇,难以确定是否为《归藏》全部篇数。古今学者对《归藏》年代多有争议,甚至认为是“伪书”^[6],有学者仅根据《归藏》流传史上的一些问题就判断《归藏》产生于汉代^②,方法多少简单了些。随着秦简《归藏》出土,有些疑古派所谓“伪书”说法就没必要列入了。

《归藏》已见于1993年湖北江陵王家台出土秦简。据王明钦《王家台秦墓竹简概述》(以下简称《王家台秦简概述》)介绍,王家台位于楚故都纪南城东南五公里,出土秦简文字分为三种:《日书》《效律》《政事之常》为秦隶;《灾异占》为秦小篆体;《归藏》“接近楚简文字,应为战国末年的抄本”^{[7]28},包括两种抄本,无一枚整简,编号164支,未编号残简230支,共计394支,总字数约4000字,辑录卦画、卦名53条。湖北江陵即故楚郢都地区,早在秦昭王时就已为秦所攻占,为南郡。王家台秦简《归藏》就是这一时期由楚人抄写,故其文字具有楚文字特点,因此引起学界研究兴趣,发表了一些文章^③。因为出土时秦简状况不是很好,几乎全为断简,重见天日以后相继朽烂,所以到目前为止,只有王明钦《王家台秦简概述》、王辉《王家台秦简〈归藏〉校释(28则)》(以下简称《校释》)^{[8]174}可作为研究底稿。

《归藏》早在先秦既已流传,传至后世已散乱不堪,马国翰虽然辑出57条卦名,却没有卦画。出土秦简《归藏》保存一些卦画符号,经与《周易》比对,卦画相同,卦名则有同有异。《归藏》卦画符号不仅属于算卦占筮等巫术性操作层面的问题,也具有帮助储存神话传说等文化记忆的功能,但传世《归藏》几乎全部失去了这些卦画符号,其命运与汲冢《竹书纪年》一样,东一句西一句,失去了具体语境,散落在《北堂书钞》《初学记》《太平御览》等古代类书里。通过出土秦简,明确《归藏》本来是一部具有六十四卦的完整占卜书,并保存了相应卦画^④,与先秦典籍《山海经》《世本》《竹书纪年》之间存在明显

互文性,彼此参稽,互相验证,来源悠久,是非常宝贵的殷商神话传说宝典。这部宝典存在一些待解之谜,如《归藏》五篇名义及其神话传说性质、流传附益等问题,涉及殷商占筮与祭祀传统、神话与仪式关系等理论问题。

一、《归藏》为殷《易》及他说

学术史上一直认为《归藏》为殷《易》。《礼记·礼运》记孔子曰:“吾欲观夏道,是故之宋而不足征也,吾得坤乾焉。”郑注:“得殷阴阳之书也,存者有《归藏》。”孔疏引熊氏曰:“殷《易》以坤为首,故先坤后乾。”^{[9]3064}“坤乾”即《归藏》。宋国为商纣王庶兄微子启于西周初年所建国,居商故地商丘,王国维《说商》谓“商人即宋人”^{[10]374},自然承袭了殷商文化。在《归藏》保存和流传过程中,不可避免会附益一些内容。秦简《归藏》著录2条“宋君”“平公”筮例,王明钦《王家台秦简概述》第18条:

䷗ 鼎。曰:昔者宋君卜封□而支(枚)

占巫苍=占之曰:吉。鼎之芑=,鼎之軋=,初有吝,后果遂(遂)。(214)^{[7]31}

卦画与《周易·鼎卦》相同。又如“平公”筮例,王明钦《王家台秦简概述》第13条:“(乾下□上)右(有)。曰:昔者平公卜其邦尚无【有】咎而支(枚)占神=老=占曰:吉。”王辉《校释》认为此卦在《周易》为《大有》䷍,“平公”当为宋平公(公元前575年—公元前532年)^{[8]168}。以上两例不见各种辑本《归藏》。宋人精于卜筮,郭店楚简《缁衣》简45-47记“子曰”:

宋人有言曰:“人而无恒,不可为卜筮也。”其古之遗言欤?龟筮犹弗知,而况于人乎?寺(诗)云:“我龟既厌,不我告猷。”^{[11]20}

今本《礼记·缁衣》作“南人有言”。《论语·子路》:“子曰:南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。”竹添光鸿《会笺》以“南人”为“南国之人”^{[12]884}。传播过程中出现了不一致的情况,传本《缁衣》或因《论语》“南人有言”而改。《缁衣》与《表記》《坊记》《中庸》均为孔子之孙子思所作,《孔丛子·记问》多载子思问学孔子之语^{[12]95-96},其文章多采孔子语录。《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》中

《缁衣》简23:“子曰:宋人有言曰:人而无恒。”^[13]与郭店《缁衣》一致,说明上古竹书就是“宋人有言”。凡此均可证明孔子所谓宋国保存《坤乾》即《归藏》之说并非蹈虚之词。

《归藏》记载了武王伐纣以及穆王西征等筮例,马辑本《归藏·郑母经》云:“武王伐纣,枚占耆老,耆老曰:吉。”出土秦简作:

䷗节。曰:昔者武王卜伐殷而支(枚)

占老=考=占曰:吉□。(194)^{[7]31}

“老考”传世文献作“耆老”。夏含夷《汲冢书大发现和编辑》在汲冢书《穆天子传》中找到一则与《归藏》有关的筮例:

天子筮猎萍泽,其卦遇讼䷅,逢公占之曰:讼之繇:藪泽仓仓,其中□,以其正公,

戎事则从,祭祀则喜,田猎则获。^{[14]130}

夏含夷认为该卦卦文与《周易》毫无共同之处,但与《归藏》在很多方面相似^{[14]130}。《归藏》记载以周穆王为内容的筮例,陆德明《经典释文·庄子音义上》释《大宗师》“禺强”,引《归藏》“昔穆王子筮封(卦)于禺强”^[15],见于出土秦简,王明钦《王家台秦简概述》第6条:

䷗师。曰:昔者穆天子卜出师而支(枚)

占□□□□(439)□龙降于天,而□□□□远飞而中天苍□。^{[7]30}

秦简多有阙文,王辉《校释》据传世本将其补充完整,作:“师。曰:昔者穆天子卜出师而枚占禺强□(439)□龙降于天,而道里修远,飞而中(冲)天,苍苍其羽。”^{[8]165}禺强为海神,《山海经·大荒东经》:“黄帝生禺虢,禺虢生禺京,禺京处北海,禺虢处东海,是为海神。”郭璞注:“即禺强也。”^{[16]214}“京”“强”上古音阳韵相通。《山海经·海外北经》:“北方禺强,人面鸟身,珥两青蛇,践两赤蛇。”郭璞注:“字玄冥,水神也。庄周曰:禺强立于北极,一曰禺京。一本云:北方禺强,黑身手足,乘两龙一。”^{[16]179}《淮南子·墜形训》:“隅强,不周风之所生也。”^{[17]370}不周风为西北风,禺强为北海之神,故穆王以出师之事问卜于他。

学界尚有《归藏》出于“汲冢”之说。据《隋志》记载,《归藏》著录在西晋荀勖《中经新簿》、南朝阮孝绪《七录》等书中,而未见于《汉志》^[18]。郭

璞《山海经注》经常征引《归藏》,如“羲和之子出于暘谷”见于《启筮》;“夏后启筮御飞龙登于天”见于《郑母经》等。孙猛认为西晋汲冢曾出土《易卦》,荀勖等《中经新簿》已经取名为《归藏》,晋太尉参军薛贞加注,郭璞所见很可能是汲冢版《归藏》^[19]。郭璞《注山海经叙》提到用《汲冢竹书》及《穆天子传》证明昆仑及西王母之事,但未提所谓“汲冢”版的《归藏》。有证据显示郭璞注引《归藏》就是西汉初年以来传抄文本,如《归藏》“滔滔洪水,无所止极。伯鯀乃以息石息壤以填洪水”,郭璞注《山海经·海内经》“洪水滔天”章引作“《开筮》曰”,与《山海经》称“夏后启”为“夏后开”一样,“开筮”即“启筮”,为避汉景帝刘启讳而改。又如马国翰辑本:

《节》:殷王其国,常毋若谷。罗萍《路史注》引作“常毋谷月”。王应麟《汉志考证》作“殷王其国,常母谷”。^{[20]38}

传本讹误太甚,已无法解释。王明钦《王家台秦简概述》据出土秦简《归藏》认为是“殷王筮其邦,尚毋有吝”之句,“国”原应作“邦”,汉代为避刘邦讳而改;“殷王”之后脱一“筮”字,“常”当为“尚”,“谷”与“吝”讹,“月”与“有”讹,类似句例又见秦简《渐卦》:“昔者殷王贞卜其邦,尚毋有咎。”^{[7]35}除讳“邦”“启”外,传世《归藏》也讳“恒”,如“常娥”(嫦娥)本作“姮娥”,《淮南子·览冥训》:“羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月。”^{[17]501}王应麟《汉志考证》引作“昔常娥以西王母不死之药服之,遂奔月为月精”,王明钦《王家台秦简概述》第41卦“归妹”作“恒我”,汉初避文帝刘恒讳而改为“常娥”。从上文所引传世《归藏》避讳“邦”“恒”“启”等字来看,证明其文本并非亡于汉代,两汉人物如杜子春、桓谭、张衡都提到《归藏》,郭璞引据也是西汉初年传来的本子。因为《周易》为官学,而《归藏》民间所习,难免散佚。

《归藏》是占卜之书,其本来面目主要是由卦画、卦名、卦辞三部分组成,而卦辞主体部分来自商代神话传说或史传中的神秘部分,绝大部分与先秦古籍《山海经》《周易》《世本》《竹书纪年》相表里。下面对《归藏》卦辞中神话传说的时代属性进行分析。

二、《归藏》与殷商神话传说 母题之分类

目前《归藏》文本存在两种形态:一是辑佚而来的传世文本,包括南宋王应麟《汉艺文志考证》、清代朱彝尊《经义考》、洪颐煊《经典集林·归藏》、王谟《汉魏遗书钞》,而以马国翰《玉函山房辑佚书·归藏》搜集较为全面;二是出土秦简《归藏》,因为自出土之日起至今未出版,已经朽坏,因此本文以王明钦《王家台秦简概述》、王辉《校释》为主要依据。在这两种文本材料基础上,分析《归藏》神话传说母题。

(一)“黄帝《归藏》”:部族战争神话

据王应麟《玉海》,《归藏》又称为“黄帝《归藏》”。黄帝为虞夏商周四代共祖,也是帝舜之祖,《世本》:“黄帝生玄嚣,玄嚣生侨极,侨极生帝喾。”^[21]帝喾即帝舜、帝俊,为商人祖先。辑佚本《归藏》及秦简《归藏》辑录5条关于黄帝、炎帝(赤帝)、少昊、蚩尤等部族战争的神话传说。马辑本“逸文类”收录:“昔黄帝与炎神争斗涿鹿之野,将战,筮于巫咸曰:果哉而有咎。”此条见于王明钦《王家台秦简概述》第12条,为“䷗同人”卦辞。《世本·作篇》:“巫咸作筮。”从秦简来看,辑佚本黄神、炎神即黄帝、炎帝。黄、炎之战在传世史书中有相应记载,《左传·僖公二十五年》记晋文公勤王,使卜偃占卜,“吉,遇黄帝战于阪泉之兆”^[22]。《大戴礼·五帝德》中记载宰予问于孔子,讲授五帝之德时提及黄、炎阪泉之战,“黄帝与赤帝战于阪泉之野”^[23],《史记·五帝本纪》以赤帝为神农氏之后,张守节《正义》引《括地志》云:“阪泉,今名黄帝泉,在妫州怀戎县东五十六里。出五里至涿鹿东北,与涿水合。又有涿鹿故城,在妫州东南五十里,本黄帝所都也。《晋太康地理志》云:涿鹿城东一里有阪泉,上有黄帝祠。”^[24]《世本·居篇》:“黄帝都涿鹿。”^[21]³⁰涿鹿之战即阪泉之战。

《史记·五帝本纪》记载黄帝、赤帝(炎帝)之战,“三战然后得其志”;之后,“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”^[24]⁴。这段传说之起因见诸《归

藏》“蚩尤伐空桑,帝所居也”,“空桑”一名“穷桑”,乃东夷部族少昊氏居地(今山东曲阜),“帝”即少昊氏;《归藏》又云“劳。曰:昔者蚩尤卜铸五兵而枚占赤□(帝?)”,王辉《校释》认为“劳”为卦名,传本作“萃”,《说文》“萃,驳牛也,从牛,劳声”,劳、萃通;“赤”后一字殆为“帝”^[8]¹⁷²。引文意为蚩尤向赤帝(炎帝)卜问铸造“五兵”,打算讨伐“空桑”少昊氏,因此引发黄帝与蚩尤的战争。《归藏·启筮篇》记黄帝杀蚩尤之事:

蚩尤出自羊水,八肱八趾,疏首,登九淖以伐空桑,黄帝杀之于青邱,作捫鼓之曲十章:一曰雷震惊,二曰猛虎骇,三曰鸢鸟击,四曰龙媒蹀,五曰灵夔吼,六曰雕鹗争,七曰壮士奋,八曰熊黑哮,九曰石荡崖,十曰波荡壑。^[20]⁴⁰

黄帝、赤帝(炎帝)与蚩尤战事起因与少昊氏有关。《逸周书·尝麦解》记周成王四年(公元前1039年)“夏四月,初尝麦”,之后发布诰命,讲述上古史中的这段往事:

昔天之初,□作二后,乃设建典,命赤帝分正二卿,命蚩尤于宇少昊,以临四方,司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝,争于涿鹿之河,九隅无遗。赤帝大慑,乃说于黄帝,执蚩尤,杀之于中冀。以甲兵释怒,用大正顺天思序,纪于大帝,用名之曰绝辔之野。乃命少昊请司马鸟师,以正五帝之官,故名曰质。天用大成,至于今不乱。^[25]⁷⁸⁴

少昊氏本来居住东方“空桑”(今山东曲阜),《归藏》“蚩尤伐空桑”当是伐空桑少昊氏,而“枚占赤帝”。“蚩尤乃逐帝”之“帝”也是少昊氏,因此使“赤帝大慑”,与黄帝联手杀了蚩尤。“乃命少昊请司马鸟师”之“请”诸本作“清”,为少昊之名。孙诒让释“馬(马)”为“爲(为)”之误,“司”为“始”,声近假借,言少昊清始为鸟师以鸟名官^[25]⁷⁸⁴。《左传·昭公十七年》记载少昊氏之后郯国国君曾详细讲述“以鸟名官”的情节。殷末周初少昊部族嬴姓西迁,即秦人祖先,其祖神少昊亦随之西迁而成为西方白帝,而其故地封给周公,即《世本·居篇》所谓“周公居少昊之虚”^[21]³¹。

(二)嫦娥与殷商“月母”神话

神话史上嫦娥奔月神话就出自《归藏》,来

自商代月母神话。《续汉书·天文志上》刘昭注引东汉张衡《灵宪》，云：

羿请无死之药于西王母，姮娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄。有黄占之曰：“吉，翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后其大昌。”^{[26]3216}

《灵宪》在繇词后有“姮娥遂托身于月，是为蟾蜍”^{[26]3216}，为后人所加。引文遗失了卦画与卦名，因此也就不完整了。此卦已见出土王家台秦简307、201，王辉《校释》：

归妹。曰：昔者恒我窃毋死之【药】
(307)□□□奔月，而枚占□□□(有黄，有黄占之曰：吉，翩翩归妹，独将西行……)。^{[8]174}

卦名“归妹”，卦画与《周易·归妹》䷵一致。“恒我”即姮娥，“我”“娥”谐声，后世避汉文帝刘恒讳，改“恒”为常；“娥”作为神名，《甲骨文编》卷一二·七“娥”条收录14字^{[27]474}，本文选录其三：“𠂔”“𠂔”“𠂔”，娥从女从我，我亦声。郭沫若《释祖妣》引甲骨文“贞：子渔有礼于娥酒”“贞：侑犬于娥”，认为“娥”即舜妻娥皇^{[28]29-30}。林沅《说戚、我》列举二里头出土文物论证“我”应该是“一种刃部有齿的斧钺形器”或“特殊的钺”^[29]。赤塚忠论“我”为族名，为早期商王国最有力的同盟族，商代神话中的“羲京”出自“我”族，为“山地男性神”，为刚健的军神；而“娥”亦出自“我”族，被奉为生育神，其后代诸如羲皇、羲和、姮娥、恒我等神话都因此而展开^[30]。武丁时期卜辞：

贞：侑于娥，二告。贞：娥𠂔王。娥弗𠂔王。(《甲骨文合集》(以下简称《合集》)738正)^{[31]189}

贞：御子央豕于娥。(《合集》3006)^{[31]536}

贞：惟娥𠂔王。贞：不惟娥𠂔王(《合集》5477正)^{[31]791}

“娥”可能是月神姮娥或娥皇。“恒”，《说文》：“古文恒，从月。《诗》曰：如月之恒。”段玉裁注：“月上弦而就盈，于是有恒久之义。”^{[32]687}“恒”“姮”谐声相通。娥、羲、羲俱从“我”声，古音谐声相通。而在神话中，姮娥即月母，《山海经·大荒东经》“有女和月母之国”，郝懿行《笺疏》：“女和月母即羲和、常仪(仪)之属也。”^{[33]7}相传姮娥为古帝王帝俊之妻，《山海经·大荒南经》：“帝俊妻娥

皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”^{[34]367}帝俊即帝舜、帝喾。《山海经·大荒西经》：“有女子方浴月。俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”^{[34]405}“常羲”即姮娥、常仪(仪)以及《归藏》“恒我”，均从“我”声，谐声相通。常羲“生月十有二”即殷商历法每岁十二月之神话来源，伊藤道治认为：“月的盈亏是生命的复活，在未开化的社会里同时联想到妇女的月经和生产，或者月是作为其象征而被意识到的。”^[35]商代已经确立了太阴历十二月的名称，胡厚宣《殷代之天神崇拜》论述卜辞中月食作为灾害象征，“则其必以月为天空之神”^[36]。卜辞中占卜“娥”是否有害，与月食之间存在密切关系。嫦娥奔月神话源于商代月神崇拜，将月亮神话与部族祖先以及阴历十二月结合起来，不断在后世审美观照中有所发展。

(三)羲和日母与商代十日神话

《楚帛书·四时乙篇》图版第4—5行记载“千又百岁，日月爰生”，第6—7行记载“帝爰乃为日月之行”^[37]，“帝爰”即帝俊，即帝喾、帝舜，为商代祖先，而日神羲和、月神姮娥皆为其妻。秦简《归藏》又载“赤乌”神话，王明钦《王家台秦简概述》第39：

𠂔陵。曰：昔者赤乌卜浴水，通而见神，为木出焉，是帝𠂔。(503)^{[7]32}

卦名为“陵”，卦画与《周易·谦卦》一致。王辉《校释》认为“赤乌”即太阳，“木”即扶桑，“帝”(帝)后一字疑为“俊”。对“赤乌”神话比较详细的记载见于《山海经·大荒东经》：“大荒之中，有山名曰孽摇顛羝，上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”“温源谷”即日乌所浴之“汤(汤)谷”，文献或写作“暘(暘)谷”，“汤(汤)”“暘(暘)”谐声相通。“扶木”即扶桑，为日乌所栖止。《山海经·海外东经》：“下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊，羲和者，帝俊之妻，生十日。”《归藏·启筮篇》也保存了日母羲和神话：

瞻彼上天，一明一晦。有夫羲和之子，

出于暘谷(郭璞《山海经·大荒南经》注引)。空桑之苍苍,八极之既张。乃有夫羲和,是主日月,(洪辑本有“职”)出入以为晦明(《山海经·大荒南经》注。罗泌《路史·前记三》引)。^{[20]39}

在商代神话中,十日均为羲和之子,羲和这位太阳母亲在甘渊为十日洗浴,羲和之名虽未见于卜辞,但卜辞中有“东母”之名,如武丁时期卜辞有:

壬申卜,贞:侑于东母、西母,若。(《合集》14335)

贞:燎于东母三牛。(《合集》14338, 14339)

己酉卜,殷贞:燎于东母九牛。(《合集》14337正)

贞:燎于东母,三豕。(《合集》14340)^{[31]2054}

陈梦家《古文字中之商周祭祀》认为“掌日月之神,既为二女,故称日月神为东母、西母”^{[38]34-35}。郭沫若《释支干》认为商代十天干纪日(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)即源自十日神话,而“十日”神话必为殷人所创生而以之属于其祖者也^{[28]191}。艾兰《商代神话和图腾体系的重建》确立太阳神话的基本“母型因素”为:扶桑位处东方,下有太阳谷、咸池;若木位处西方,下面也有水流;有水贯穿地下;羲和为太阳之母,其子有十个,即十个日乌。羲和与月神常娥(或称为常羲、娥皇)都是帝俊(或称为帝喾、帝舜)之妻。商代太阳神话主要体现为扶桑神话以及十日神话,后世以“天干”著称的十个汉字是十个太阳的名字,一句十天,商的先祖则分别被划分在十个太阳的名下,并在相应的日子接受祭祀,商人祖先与太阳之间存在一种图腾认同关系。而“后羿射日”将十个太阳射落了九个,隐含商朝为周人灭亡以后,一个太阳的信仰取代了十个太阳的信仰而成了正统信仰^[39]。这个说法很有魅力。刘勰《文心雕龙·诸子》:“《归藏》之经,大明迂怪,乃称羿毙十日,常娥奔月。”马辑本《归藏·郑母经》:“昔者羿善射,毕十日,果毕之。”羿射十日神话与商代十日神话密切相关。殷商神话认为天有十日,羲和为十日之母,故称东母;殷代以后认为天上有一个太阳,故称东

君,而有“射日”神话,改朝换代以后,围绕太阳的宗教解释也会发生本质性改变。

(四)洪水神话与大舜故事

以儒家为主导的上古史观对尧、舜禅让描述得充满温情,以大舜为中心,是上古神话传说历史化的经典范例。大舜为商朝郊祀之上帝,即《山海经》“帝俊”以及《礼记》“帝喾”。《归藏·启筮篇》“帝尧降二女为舜妃”,“二女”即传说中娥皇、女英,娥皇即日母羲和。马辑本《归藏·郑母经》:“昔舜筮登天为神,枚占有黄龙神曰:不吉。”“有黄”又见前引姮娥奔月神话。大舜在位时期正是洪水时代,于是大舜命鲧治水。张华《博物志》卷九引《归藏》:

昔鲧茎注洪水,而牧占大明日:“不吉,有初无后。”^{[3]105}

“茎”当为“筮”,“牧”当作“枚”。洪辑本“鲧筮之于《归藏》,得其大明,曰不吉,有初亡后”,见《路史·后纪》十二^{[40]143},略有差异。“大明”又见于出土秦简《归藏·丰卦》,王辉《校释》:“䷶丰。曰:昔者上帝卜处□□而枚占大明,大明占之曰:不吉。”^{[8]169}卦画与《周易·丰卦》一致。马辑本云:

滔滔洪水,无所止极。伯鲧乃以息石息壤以填洪水。鲧去三岁不腐,剖之以吴刀,化为黄能(一作龙)。大副之吴刀,是用生禹。^{[20]39}

鲧以息石、息壤以填洪水,治水失败以后,为帝舜诛杀。其尸体三年不腐,于是帝命“剖之以吴刀”(引文“剖”作“副”,之职对转),而生下大禹,最后大禹治水成功。鲧禹治水的完整故事见于《山海经·海内经》最后一章:“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”“帝”即帝舜。郭璞注引《归藏》称“《开筮》曰”,“开筮”避汉景帝刘启讳,可见郭璞引据乃西汉初年传来的本子。

(五)夏启享神

夏启故事主要载于《归藏·启筮篇》,首先体现为夏后启登天以及《九歌》神话,见马辑本《归藏·郑母经》:

明夷曰:“昔夏后启筮乘飞龙以登于天,而枚占于皋陶,陶曰吉。”(郭璞《山海

经·海外西经》注引)^{[20]37}

《开筮》曰：“昔彼九冥，是与帝辨同宫之序，是为《九歌》。”又曰：“不得窃《辨》与《九歌》以国于下。”义俱见于《归藏》。（郭璞《大荒西经》注引）^{[20]39}

《路史·后纪》“帝启曰会，一曰建”下，罗萍注引“《归藏·郑母经》：明夷。曰：夏后启筮御飞龙升于天。《山海经》《楚辞》等引作夏后开，避汉讳也”^{[40]149}。王明钦《王家台秦简概述》第44：“䷔明夷。曰昔者夏后启卜乘飞龙以登于天而枚占□□。”王辉《校释》在“枚占”后补充残文“于皋陶”。

夏启登天神话与《九歌》传说密切，《山海经·大荒西经》：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。”郭璞云：“《竹书》曰：夏后开舞《九招》也。”袁珂注“九招”，明藏本均作“韶”^{[34]415}。《山海经·海外西经》：“大乐之野，夏后启于此儻九代；乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。”郝懿行《笺疏》引《今本竹书纪年》云：“夏帝启十年，帝巡狩，舞《九韶》于大穆之野。”^{[33]10a}与夏后启“宾帝”神话相关，《归藏·启筮篇》收录夏启享神神话：“昔者夏后享神于晋之墟，作为璇台，于水之阳。”见出土秦简，王明钦《王家台秦简概述》第43：

䷔晋。曰：昔者□□卜觴帝晋之虚作为□□，□晋。曰：昔者夏后启卜觴帝晋□。
(336)^{[7]32}

王辉《校释》据传世《归藏》补足阙文“璇台，于水之阳”，认为晋虚在“水之阳”，殆即晋阳，最先是夏人的活动区域。《史记·夏本纪》：“禹于是遂即天子位。”《集解》皇甫谧曰：“都平阳，或在安邑，或在晋阳。”马辑本：“昔夏后启筮享神于大陵而上钩台，枚占皋陶，曰不吉。”见《北堂书钞》八十二“享于大陵”下引文。王辉《校释》认为传本“大陵”“钩台”“璇台”均在夏人活动范围内，《史记·赵世家》“肃侯游大陵，出于鹿门”，正义引《括地志》：“大陵城在并州文水县北十三里，汉大陵县城。”《左传·昭公四年》：“夏后有钩台之享，商汤有景亳之命。”杜预注：“河南阳翟县南

有钩台陂，盖启享诸侯于此璇台。”阳翟即今禹州，在禹都阳城附近。“璇台”也见于《竹书纪年》：“帝启元年癸亥……大享诸侯于璇台。”璇为美玉之名。

(六)夏桀、商汤、伊尹传说

《归藏》保存了夏末殷初夏桀、商汤、伊尹一些传说故事。《御览》卷八十二“夏桀”条：“昔桀伐唐而枚占荧惑，曰：不吉。不利出征，惟利安处。彼为狸，我为鼠，勿用作事，恐伤其父也。”^{[2]782}“唐”即商汤。王明钦《王家台秦简概述》第20：“䷔大过。曰：昔者□小臣卜逃唐而枚占中=虺=占之曰：不吉。过其门，言者□□。(523)”^{[7]31}卦画与《周易·小过》一致。“小臣”前阙字为“殷”或“商”。《吕氏春秋·尊师》“汤师小臣”，高诱注：“小臣谓伊尹。”

这些《归藏》筮例与《山海经》《世本》《竹书纪年》以及甲骨文材料互证，来源悠久。夏世即商部族之先公时代，因此在《归藏》中记载夏代事迹是很正常的。夏含夷论述中国古代文献的起源在某种程度上也追溯到占卜的习惯上，“诗人、占卜家以及预言家通常会把话放在神的嘴巴里”^{[41]19}，这种原始思维性质的兴象模式使人受到启发和影响，作为商代占筮宝典在《归藏》篇名中也有体现。

三、《归藏》五篇名义与殷商自然母神崇拜之关系

从上文可见，帝舜崇拜是《归藏》的中心，几乎所有神话传说及事件都与其有关。帝舜即帝俊，见于甲骨文，王国维《殷卜辞中所见先公先王考》考证商人之高祖“夬”“盖即夬字”，对其祭祀采用燎祭方式。《史记·五帝本纪》索隐引皇甫谧曰：“帝尝名夬。”《初学记》九引《帝王世纪》曰：“帝尝生而神异，自言其名曰夬。”《山海经》“凡言帝俊者十有二，帝俊当即帝夬”，同书又考“帝俊”又称“帝尝”，“尝为契父，乃商人所自出之帝，故商人祀之”^{[10]264}。郭沫若《释祖妣》基本采用了王国维的考证结果：

王国维作《卜辞中所见先公先王考》及《续考》发现卜辞有高祖夬，王初释为夬谓即

帝俊,后又改释为夔,字读纳告反,与𪔐同告音,谓即𪔐之本字。知帝俊与帝𪔐为一人,则帝舜与帝𪔐亦当为一人。见《礼记·祭法》《鲁语上》。盖同一或读为𪔐,或读为俊,或读为舜,或读为俊,故俊遂为𪔐之名,而舜与𪔐遂由后世儒家分化为二帝也。^{[28] 25-26}

陈梦家《商代的神话与巫术》认为王国维考证帝𪔐、帝俊即大舜,为商人所自出之帝;认为“帝𪔐子名商,而舜子曰商均,商、商均一人”,是商族名所由来,“族名之商实本于人名之商”^{[38] 57-121}。《世本·居篇》:“夏禹都阳城,避商均也。”与《竹书纪年》“禹都阳城”相合。《甲骨文编》卷五·二五收录“𪔐”41条,本文选择4条:

 (王国维所引用)  (簠帝80)  (甲2336)  (粹3)^{[27] 253}

上引文字具有象形文字特点,或读为“俊”,或读为“夔”,具有多义性。商朝源于商族,商族以大舜之子商或商均命名。《史记·殷本纪》记简狄吞燕卵生契,《玄鸟》“天命玄鸟,降而生商”“有娥方将,帝立子生商”,是契与商相同。据《礼记·祭法》《国语·鲁语上》,大舜(帝俊、帝𪔐)也是殷人郊祀对象。以上这些结论在《归藏》中都有相应佐证。在此基础上,笔者依据传世史料与出土文献,结合时下学者之论,对《归藏》五篇篇名初步做出解释。

第一,《初经》:马辑本搜录一些《初经》卦辞中的片言只语,如《初乾》“其争言”、《初夬》“荣萃之华”、《初狼》“微微鸣狐”、《初兑》“其言语敦”、《初萃》“为庆身不动”、《初离》“离监监”、《初厘》“燂若雷之声”、《初巽》“有鸟将至而垂翼”等,并引朱震《汉上易》曰:“《归藏》之《易》,其《初经》者庖牺氏之本旨也。”《初经》主要保存了《归藏》卦名。

第二,《本蓍》:《归藏》与《周易》原理一样,通过揲蓍获得卦画,以附着繇辞,这些繇辞内容非常古老。《尚书·洪范》记载箕子陈“洪范八政”,其七即“稽疑”,“择建立卜筮人”,遇到难以决定之事要“谋及卜筮”。张华《博物志》云:“蓍二千岁而三百茎,其本以老故知吉凶。”“筮必沐

浴斋戒,食香,每日望浴蓍,必五浴之。浴筮亦然。”^{[3] 105}《太平御览》卷七百二十七《方术部》:

《归藏》曰:蓍,末大于本为上吉;蒿,末大于本,次吉;荆,末大于本,次吉;箭,末大于本,次吉;竹,末大于本,次吉。蓍,一五神。蒿,二四神。荆,三三神。箭,四二神。竹,五一神。筮,五犯皆藏,五筮之神明皆聚焉。^[42]

引文说明商代对蓍筮与龟卜同样看重。前人认为周文王在伏羲八卦基础上重卦为六十四卦,从《归藏》与《周易》卦画基本相同这一点上看,两者关系密切;而《归藏》中神话传说远早于《周易》,其先后关系也是很显明的。文王演《周易》很可能受了《归藏》的影响。

第三,《齐母经》:马辑本云“齐母不知何意”,古书亦未有相应解释。“齐”与斋通,庄、敬之义。《说文》:“齊(齐),禾麦吐穗上平也,象形。”段注:“亦假为齋(斋)字,徂兮切。”^{[32] 320}《论语·述而》:“子之所慎,齋(斋)、战、疾。”竹添光鸿《会笺》:“斋之为言齐也,人心散漫不齐,故将接神,先自宁静,变食迁坐以自齐洁也,祭者竭其诚敬而已矣。”^{[12] 425}斋训戒、洁、敬等义。《郭店·缁衣》简38-39:“故君子多闻,齐而兽(守)之;多志,齐而亲之。”^{[11] 20}“齐”,敬义。《归藏》又称为“坤乾”,以纯坤为首,“坤”在卦画中代表地,殷商盛行地母崇拜。秦简《归藏》第1条云:

寅(秦简原字模糊,传本作“爽”,据王辉《校释》改释)。曰不仁,昔者夏后启筮以登天,啻(帝)弗良而投之渊,寅,共工以江。(501)^{[7] 30, [8] 161}

坤(溪纽真部)寅(喻纽文部)音近,卦画与《周易·坤卦》一致。“寅”训敬,《尚书·尧典》“寅宾出日”,注:“寅,敬。”^[43]除地母之外,羲和为日母,“恒我”(姮娥)为月母,“齐母”为“敬母”之义。

第四,《郑母经》:马辑本收录16条,包括大舜、后羿、鲧、夏启、夏桀伐唐(汤)等神话传说。廖名春《王家台秦简〈归藏〉管窥》对“郑母”做了出色的解说,“郑(郑)”当读为“奠”,“奠”与“尊”通;“奠”又通作“帝”,《周礼·瞽蒙》“世奠系”,郑玄注:“故书奠或为帝”,引杜子春云:“帝读为定,其字为奠,书亦或为奠。”“世奠系”谓帝系,诸

侯卿大夫《世本》之属是也。”由此可知,“鄭(郑)母”即奠母、尊母、帝母,即以母为尊、以母为主。出土竹书“鄭(郑)”多写作“奠”,如《郭店·性自命出》27“奠卫之乐则非其声而从之也”,《上海博物馆藏战国楚竹书(六)》中《平王问郑寿》简1“景平王就奠寿”,“奠”即“鄭(郑)”;奠(定纽文部)、尊(精纽文部)音近相通;“奠”与“帝”通,廖名春先生所论极是^⑤。《周易·系辞》“天尊地卑,乾坤定矣”,马王堆帛书作“天奠地庠,键川定矣”,尊写作奠。“鄭(郑)母”与“齐母”意思相近。

第五,《启筮》:马辑本收录14条,包括羲和、常仪日月神话,鲧禹治水,夏启宾帝窃《九歌》及享神神话,也包括共工、羽民、羽蒙等神话。连劭名《江陵王家台秦简与〈归藏〉》认为《启筮》“也许是以‘夏后启占筮’命名的篇题”。《归藏》“明夷曰:昔夏后启筮乘飞龙以登于天”,郭璞引作“《开筮》”^[44]。从上节可知,《归藏》中远古著名神话传说多出自《启筮》。

这5篇篇名主要来自辑佚本,不见于出土秦简《归藏》,说明两种文本必须相待为用。从《齐母》《郑母》以及《归藏》首坤之义来看,体现了地母崇拜的观念。更重要的是,在《归藏》卦辞中体现了日母(卜辞中称“东母”)羲和、月母姮娥(或称为嫦娥、常仪)崇拜观念,与上古郊祀仪式关系至为密切。《归藏》记载主要对象集中在虞、夏、商、周四代王朝建立初期古帝王,以有虞氏大舜崇拜为中心,与《山海经》以及《史记·五帝本纪》相表里,是国家祭祀的主要对象。《礼记·祭法》:

祭法:有虞氏禘黄帝而郊喾,祖顓頊而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧,祖顓頊而宗禹。殷人禘喾而郊冥,祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷,祖文王而宗武王。^{[9]3444}

从《祭法》来看,黄帝为虞、夏、商、周四代共祖,喾即大舜,除夏后氏外,为有虞氏、殷商与周代共同祖先,禘、郊、祖、宗涵盖了古代国家祭祀之郊祀、宗庙两种形态。这些部族先王尤其是大舜神话传说几乎都在《归藏》中有记载,充分说明了作为远古占筮书的《归藏》与古代祭祀的深刻渊源,是探讨神话传说及祭祀仪式的最佳

范本。

注释

①详见王应麟:《汉艺文志考证》,《二十五史补编》(第2册),中华书局1955年版,第1390页;朱彝尊:《经义考》卷三《易·归藏》,中国书店2009年版,第29-34页;马国翰:《玉函山房辑佚书·经编易类》,广陵书社2005年版,第32-45页;洪颐煊:《洪颐煊集》第五册《经典集林》,上海古籍出版社2018年版,第2299-2304页;王谟:《增订汉魏丛书 汉魏遗书钞》第六册,西南师范大学出版社,东方出版社2011年版,第12-16页。②程二行、彭公璞著文认为《汉书·艺文志》“六艺略”中著录《易经十二篇》,又在《术数略》“蓍龟家”著录“《周易》三十八卷”,“三十八卷”中可能包含了《连山》《归藏》之类。但文章认为当时尚未有《连山》《归藏》等“三易”之名,“三易”之说始于杜子春。该文没有对《归藏》内容做进一步研究。③如荆州地区博物馆:《江陵王家台第15号秦墓》,《文物》1995年第1期;连劭名:《江陵王家台秦简与〈归藏〉》,《江汉考古》1996年第4期;廖名春:《王家台秦简〈归藏〉管窥》,《周易研究》2001年第2期;艾兰、邢文编:《新出简帛研究》,文物出版社2004年版。其中收录了王明钦《王家台秦简概述》保存了迄今为止唯一关于秦简《归藏》的记录,还收录王葆玟《从秦简〈归藏〉看易象说及卦德说的起源》、柯鹤立《兆与传说:关于新出〈归藏〉的几点思考》、田笠(Stephen Field)“Some Observations on Miffoil Divination”、邢文《〈归藏〉的分类及其学派》等。④荆州地区博物馆(刘德银执笔):《江陵王家台15号秦墓》,《文物》1995年第1期。⑤参见廖名春:《王家台秦简〈归藏〉管窥》,《周易研究》2001年第2期。

参考文献

- [1]中华书局编辑部编.周礼[M]//汉魏古注十三经:上册.北京:中华书局,1998:153.
- [2]李昉.太平御览:第6册[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [3]张华著,范宁注.博物志校证[M].北京:中华书局,1980.
- [4]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1974:909.
- [5]王尧臣,钱佃辑释.崇文总目辑释[M].汗筠斋刻本,1799(嘉庆四年):1b.
- [6]张心澂.伪书通考[M].上海:上海书店出版社,1998:22.
- [7]艾兰,邢文编.新出简帛研究:新出简帛国际学术研讨会文集[C].北京:文物出版社,2004.
- [8]王辉.高山鼓乘集[M].北京:中华书局,2008.
- [9]礼记正义[M]//十三经注疏.北京:中华书局,2009.

- [10]王国维.观堂集林[M]//王国维全集:第八卷.广州:广东教育出版社,2009.
- [11]荆州博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [12]竹添光鸿.论语会笺[M].南京:凤凰出版社,2012.
- [13]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:一[M].上海:上海古籍出版社,2001:67.
- [14]夏含夷.重写中国古代文献[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [15]陆德明.经典释文[M].上海:上海古籍出版社,2012:558.
- [16]郭璞.宋本山海经[M].北京:国家图书馆出版社,2017.
- [17]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
- [18]朱彝尊.经义考[M].北京:中国书店,2009:29-34.
- [19]孙猛.日本国见在书目录详考:上册[M].上海:上海古籍出版社,2015:30.
- [20]马国翰.玉函山房辑佚书·经编易类[M].扬州:广陵书社,2005.
- [21]宋衷注,秦嘉谟等辑.世本八种[M].北京:北京图书馆出版社,2008.
- [22]杜预注,孔颖达疏.春秋左传正义[M]//十三经注疏.北京:中华书局,2009:3951.
- [23]孔广森.大戴礼记补注[M].北京:中华书局,2013:129.
- [24]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.
- [25]黄怀信,张懋镕,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [26]司马彪.后汉书志[M].北京:中华书局,1965.
- [27]中国社会科学院考古研究所编.甲骨文编[M].北京:中华书局,2010.
- [28]郭沫若.郭沫若全集·考古编:第1册[M].北京:科学出版社,2002.
- [29]林沄.林沄文集·文字卷[M].上海:上海古籍出版社,2019:81-89.
- [30]赤塚忠.中国古代文化史[M]//赤塚忠著作集:一.东京:东京研文社,1988:92.
- [31]郭沫若主编,胡厚宣总编辑,中国社会科学院历史研究所编.甲骨文合集[M].北京:中华书局1982.
- [32]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013.
- [33]郝懿行.山海经笺疏[M].成都:巴蜀书社,1985.
- [34]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [35]伊藤道治著.中国古代王朝的形成:以出土资料为主的殷周史研究[M].江蓝生,译.北京:中华书局,2002:19.
- [36]胡厚宣.甲骨学商史论丛初集[M].石家庄:河北教育出版社,2002:224.
- [37]李零.楚帛书研究:十一种[M].上海:中西书局,2013:在纸袋内.
- [38]陈梦家.陈梦家学术论文集[M].北京:中华书局,2016.
- [39]艾兰著.龟之谜:商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究[M].汪涛,译.北京:商务印书馆,2010:23-41.
- [40]罗泌.路史[M].上海:中华书局,1934.
- [41]夏含夷.兴与象:中国古代文化史论集[M].上海:上海古籍出版社,2012.
- [42]李昉.太平御览:第7册[M].上海:上海古籍出版社,2008:477.
- [43]孔安国传,孔颖达正义.尚书正义[M]//十三经注疏.北京:中华书局,2009:251.
- [44]连劭名.江陵王家台秦简与《归藏》[J].江汉考古,1996(4):66-68.

The Explanation of the Resource and Each Piece Theme of *Gui-Cang* of Shang Dynasty

Zhang Shuguo

Abstract: *Gui-Cang* was said handed down from Shang Dynasty and scattered gradually in Han Dynasty because it did not obtained the classics status. Several existing edition of *Gui-Cang* were collected in different historical period, and some scholars thought *Gui-Cang* were counterfeit works. The unearthed *Gui-Cang* slips of Qin dynasty in 1993 reflected the primitive text and demonstrated the book not pseudograph. *Gui-Cang* was called *Kun-Qian*, included five piece themes, embodied the cult of worship of Sun, Moon and Earth, was primitive myth and legend classic, had a intensive relation with ancient worship ceremonies. The hand-copied *Gui-Cang* books of Pre-Chin was preserved and spread in West and East Zhou Dynasty, Song state and Qin state, and added some contents. The unearthed *Gui-Cang* slips of Qin dynasty in Wang Jia-tai (Hubei province) was only hand-copied book till today.

Key words: *Gui-Cang*; *The Book of Changes* of Shang Dynasty; the unearthed *Gui-Cang* slips of Qin dynasty in Wang Jia-tai

[责任编辑/周舟]



驿路唐诗边域书写中的中原中心叙事*

吴淑玲

摘要:先秦儒家经典文本中的中原中心主义表现为强调“中国”的正统地位和对“夷狄”的排斥。唐代文化观念开放,视夷狄为兄弟,不排斥四夷,但中原中心的观念并没有消退。在驿路唐诗的边域书写中,唐代诗人以中原中心为比照,写出了走向边域对中原士人内心的冲击:一是耳闻目睹的环境差异带来的异域感觉使士人体味到的与中原中心的疏离;二是远离熟悉的人际关系之后所带来的陌生、寂寞、恐惧和孤独;三是抛荒置远后因理想与现实的巨大差异而导致的强烈的心理落差。由于中原中心所起的作用,诗人们在边域书写中更多关注他们所不适应的自然环境和文化氛围,从而给唐诗描写带来了陌生美、狞厉美、感伤美,形成了唐诗边域书写与一向被认可的高华爽朗的唐诗主基调不一样的风格。

关键词:驿路;唐诗;中原中心;对比

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)05-0113-09

中原中心,是先秦儒家经典文本中边域书写所突出的核心精神,是汉代大一统帝国形成后共有的人文主义倾向,是魏晋南北朝以来南北之间反复书写和争夺的话语权之一。先唐时期,中原中心主义的典型体现就是华夷之辨,所谓“惟克商,遂通道于九夷八蛮”^[1]，“微管仲,吾其被发左衽矣”^{[2]138}，“今也南蛮舛舌之人”^{[2]239}，都体现着先秦儒家经典轻视四夷的价值取向。汉代虽有司马迁主张天下一家,但在南越王尉佗心中自己仍是“居蛮夷中久,殊失礼义”^[3]。《汉书》称汉代天下是承平之业,“匈奴称藩,百蛮宾服”^[4]。东晋南迁,不仅是一次人口大迁徙,更是一次文化大迁徙,中原人才和中原文化也随之南迁,此后南北朝时期一直是南方文化比北方文化更为发达,故南方自视为华夏文化的继承者。北方虽缺乏人才,却因为地理优势自认为是中原正统。在中原中心观念的驱使下,四

夷被视为蛮荒之地,以致中原常有以夏化夷思维。正如于逢春所概括的:“自秦帝国横空出世至晚清辛亥之役,2000多年来,古代中国的世界帝国体制,辅之以‘华夷之辨’‘内中国而外夷狄’的理念,使得中华帝国在政治地缘上始终衍生着一个长久的中心与恒远的外围,进而在意识形态上,逐渐生成‘中原中心主义’,并长时段地主导着古代乃至近代中国的内政及对周边事务的政策走向。”^[5]其实不仅政治,在文学书写中也一样有中原中心主义影响着文人的创作。

唐朝统治者有着比较开放的华夷一家的思想,不再追求华夷之辨,但在中国这个儒家思想深厚、以农业文明为主的国度,中原、京都,依然是人们心目中的中心。唐代诗人大多都有京都生活的经历,京都情结是他们永远的追求;乡土则是农业文明国度的人们永远牵挂和无法忘怀的地方。而从中原走向边域的诗人们,经历了

收稿日期:2022-07-11

*项目基金:国家社会科学基金一般项目“驿路唐诗的边域书写研究”(17BZW006)阶段性成果。

作者简介:吴淑玲,女,河北大学文学院教授、博士生导师(河北保定 071000),主要从事唐代文学研究。

从中心走向边缘、从繁华走向偏僻、从安适走向动荡的多层转变,这种转变既是地域的、自然的,也是身体的、心理的。对于这种变化,诗人们都能在稍微沉潜后,以中原中心来审视边域生活,呈现其异域特质。

一、环境变迁的对比:疏离感

唐人的边域范围大体上包括北方长城以北的地区,南方五岭以南的地区,西南剑南及以南地区,西北武威、张掖、敦煌及以西以北地区,这些都属于边域范畴。从中原到边域,环境变化的对比尤为明显。西北和北地边塞,苦寒、风沙尤为突出;南部边域,苦热、烟瘴尤为明显。从中原去往边域的诗人,在描写沿途所见所感之时,会出现与中原场景的直接对比性描写,但更多时候是内心情感及情绪的对比,即描写中并不出现中原场景。而是通过心理的转变来进行暗自对比。在这一过程中,不仅边域地理气候的独特性得以突出,而且彰显出诗人们与中原的疏离感。

一是直接的环境对比。边域环境与中原的环境不同,会使从中原走向边域的诗人感受到与所在环境的陌生和疏离。他们往往直接在完全不同的环境对比中凸显边域环境的恶劣,表达自身的不适。驿路送别诗的诗人则通过想象异域环境给人带来的疏离感,传递对友人或亲人的牵挂。如崔湜的《边愁》:

九月蓬根断,三边草叶腓。
风尘马变色,霜雪剑生衣。
客思愁阴晚,边书驿骑归。
殷勤风楼上,还袂及春晖。^{[6]663}

该诗为上六下二式结构,即前六句着眼点均在边域,首联边域草断叶枯的自然景色,颌联边关戍卒器用的变化,颈联边关戍卒等待驿使传书的内心愁苦,至尾联,兜住上六句,写京城内风楼上,陪王伴驾者衣袖上都沾着春日的光辉。“春晖”比喻天子的恩情。而边关之人却风雪凄凉,无人问津。在对比中体现出统治者对边关关注甚少的情况,透露出出征士卒们人生的悲凉。

再如李峤的《和魏典设扈从东郊忆弟使往

安西冬至日恨不得同申拜庆》:

玉关方叱驭,桂苑正陪典。
桓岭嗟分翼,姜川限馈鱼。
雪花含□晚,云叶带荆舒。
重此西流咏,弥伤南至初。^{[6]698}

诗题中的“扈从东郊”点出了此诗的驿路诗歌性质。所谓冬至大如年,在唐朝,冬至时不仅国家有大型祭祀活动,各家各户也都进行各种盛装跪拜活动。典设,是唐代东宫典设局官名。魏典设,名不详。其弟到安西,而他随同太子到东郊过节,故冬至日不得与弟弟共同盛装过节,他因此感到特别遗憾,遂写出一首思弟诗。李峤读其诗,感同身受,写此和作。这首诗采用中原与边域对比的写法,每一联都关注魏典设弟弟所在地和魏典设自己,将兄弟俩人遥相挂念之意传达得非常到位。首联起句写魏典设弟弟正在玉门关外纵马驰骋,对句写魏典设正在陪太子游览桂苑;颌联起句叹魏典设与弟弟分手,对句惜魏典设被距离限制有鱼也不能与弟弟同享;颈联起句写魏典设弟弟所在之处雪花飞扬,对句说魏典设这里尚有树叶舒张,是两种完全不同的生活环境。结尾表达临流伤感之意,是李峤替魏典设伤感兄弟不团聚。

又如岑参的《轮台即事》:

轮台风物异,地是古单于。
三月无青草,千家尽白榆。
蕃书文字别,胡俗语音殊。
愁见流沙北,天西海一隅。^{[7]489}

岑参到轮台,感受到这里不一样的环境、风俗、语言。诗歌首句即点明“风物异”,而这“异”自是与中原的不同。接着便述说这里的“异”:三月,中原正是春暖花开时节,而这里连青草都不见;写东西用蕃书,说话是胡语。完全陌生的环境,令诗人深切体味到何谓天涯海角。诗中虽然没有直接描写中原的情况,但因其首句已经点明“轮台风物异”,“异”字点明是对比的结果,是以中原中心介入对边域景物的描写。

又如盛唐诗人王翰的《凉州词》其二:

秦中花鸟已应阑,塞外风沙犹自寒。
夜听胡笳折杨柳,教人意气忆长安。^{[6]1605}

王翰是到过边塞的诗人,亲身体验了边塞与中

原的不同。首句“秦中花鸟已应阑”展示中原春天已尽的景象,是将中原作为对比的底色,比出了塞外的风沙中依然寒气袭人的不良天气。正是在这样极寒的夜晚,“折杨柳”的胡笳曲声响起,把边关人的思绪拉回秦中,类似萧绎“杨柳乱成丝,攀折上春时。叶密鸟飞碍,风轻花落迟”的语句,不由使远在边关的人忆起长安的春花秋月。

再如戴叔伦的《边城曲》:

人生莫作远行客,远行莫戍黄沙碛。
黄沙碛下八月时,霜风裂肤百草衰。
尘沙晴天迷道路,河水悠悠向东去。
胡笳听彻双泪流,羁魂惨惨生边愁。
原头猎火夜相向,马蹄蹴蹋层冰上。
不似京华侠少年,清歌妙舞落花前。^{[6]3070-3071}

这首歌行体诗歌共十二句,前十句都是写边域生活的环境艰苦、生活艰难,用了很多词语进行铺排,至诗歌最后冒出两句“不似京华侠少年,清歌妙舞落花前”,将中原生活和边域生活的完全不同呈现在眼前。同样是舞刀弄枪,但一方受尽苦楚,一方享尽繁华,人生际遇天壤之别,差距实在太太。

直接的环境对比,以中原为底色,这个底色是美丽、富足、温柔,而让读者直接感受到大唐边域生活与中原或京都生活的完全不同,从而加深对边域生活艰难困苦的理解。

二是潜在的环境对比。在唐代诗人书写边域环境的诗歌中,有些从表面看只是在写边域环境,但往深处究,则是时时以京都、故乡的自然环境、人文环境为比照,将边域与京都、家乡的差异呈现在读者面前。在突出边域特色的同时,暗含对家乡或京都深沉的眷恋。如宋之问《入泷州江》中的几句:

海穷南徼尽,乡远北魂惊。
泣向文身国,悲看凿齿氓。^{[6]651}
地偏多育蛊,风恶好相鲸。

“南徼”即南部边陲。前两句说自己走到了南部边界的尽头,因为离故乡太过遥远而让自己思念北方的心魂震惊不已。后面四句即着笔于南方文化风俗,但一“泣”一“悲”见出诗人面对所写景物的伤感,“文身”“凿齿”“育蛊”都是中原

人心目中荒蛮、落后、狠毒、不仁等不符合文明社会礼仪教化的代名词,文身为衣、凿齿为美、养蛊害人,都是恶风恶俗,着实让宋之问有些难以接受,因为他心目中的美是礼仪教化下的宽袍长袖、巾带冠服、仁义礼让。

再如杜审言的《旅寓安南》:

交趾殊风候,寒迟暖复催。
仲冬山果熟,正月野花开。
积雨生昏雾,轻霜下震雷。
故乡逾万里,客思倍从来。^{[6]734}

杜审言的家乡在河南巩县(今河南巩义),这首诗写安南气候时,处处以故乡为比照,虽然故乡的风物特点并没有出现,但所写均是安南与故乡的不同:首联是说安南没有故乡那样春夏秋冬的四季变化,寒冷还没有到来,暖意已经登场;颌联说仲冬时节,安南竟然有果子还在成熟,正月里,安南却遍地野花;颈联写安南下点雨就雾气昭昭,应该有霜的时节却雷声阵阵。在杜审言心里,故乡一年中四季变换明显,春华夏绿秋实冬雪,而此地却常年如一。杜审言习惯了四季分明的日子,潜意识里不认同也不适应这样的环境,因此倍加思念故乡。

又如李益的《度破讷沙》其一:

眼见风来沙旋移,经年不省草生时。
莫言塞北无春到,总有春来何处知。^{[6]3224}

这首诗又名《塞北行次度破讷沙》,是李益经过鄂尔多斯高原北部的库布齐沙漠(古称“破讷沙”“库结沙”“普纳沙”)遇上沙尘暴所写。此诗写到沙尘暴时沙子大面积移动的情形,写到这里常年寸草不生的情况。由于寸草不生,沙漠的春夏秋冬变化不大,无非是一望无际的沙海罢了。诗人心中也希望沙漠有春日美景,但却没有人见过这座大沙漠何时春天景色。很显然,诗人是在心中描摹了中原春天的景色,并与这里的春天进行对比,突出了这里的荒漠、凄凉。

再如张籍的《泾州塞》:

行到泾州塞,唯闻羌戍鼙。
道边古双堠,犹记向安西。^{[6]4349}

这首绝句是诗人到边域的所见所感,一两个字的选用暴露了诗人的内心世界。泾州古城,在今甘肃省平凉市泾川县城北,近金城(今甘肃兰

州)地界,已经有边塞景象。诗人到这里,只听到羌笛和戍守的鼓鼙,看到的是路边用以报警的烽燧在传递着安西往来的信息。这一切,与中原男耕女织、市买市卖的景象完全不同,“唯闻”两字,可见诗人心中想到的绝不只是羌笛和鼓鼙,“犹记”两字,是说从来没有忘记,可见道边“双堠”与边塞牵连紧密。“唯”“犹”两个虚字,说明诗人心中在对比着边关与中原的不同。

晚唐诗人聂夷中,并未到过北部边塞,但其《闻人说海北事有感》所写海北路途景色如同亲见,字字句句都是在与中原的对比中展开:

故乡归路隔高雷,见说年来事可哀。

村落日中眠虎豹,田园雨后长蒿莱。

海隅久已无春色,地底真成有劫灰。

荆棘满山行不得,不知当日是谁栽。^{[6]7301}

诗歌前两句交代是别人在归路中,接下来的六句都是代人立言,写归乡人所见的海北境况:村落里虎豹眠卧,田园里蒿莱荒芜;海北不见春天景色,到处都有遭受过劫掠的痕迹;荆棘满山,遮途挡路,完全没有人迹。可见海北荒芜已久,与中原乡村密集、生活安宁的社会完全不同,是唐王朝无心经营海北的真实写照。

潜在的对比,虽然没有将京都的情形书之字面,但字里行间都能够触发读者的想象,丰富作品内容,给读者带来更加丰富的阅读空间。

在这两种环境对比中,人在边塞,心在中原,陌生的环境与熟悉的场域彼此交织,表现了心中的留恋与向往,传达了身之所在与心之所留恋之间的渐行渐远,在“教人意气忆长安”的无奈中,感受“总有春来何处知”的疏离中原中心的落寞和感伤。

二、人际关系的对比:孤独感

人在熟悉的地方,有朋友,有亲人,有希望结交的对象,有可能提拔自己的上司或达官,一切都充满了和谐、希望,纵使有些许不如意,也可随时化解。但边域的生活完全不同,陌生的生存环境和人际关系,“西出阳关无故人”的感受,随之而来的是陌生、寂寞和恐惧。若人际关

系的变化向好的方向发展,尚能生出希望,否则将是满心失落,陷入无限的孤独中。如神龙逐臣宋之问《至端州驿见杜五审言沈三佺期阎五朝隐王二无竞题壁慨然成咏》:

逐臣北地承严谴,谓到南中每相见。

岂意南中岐路多,千山万水分乡县。

云摇雨散各翻飞,海阔天长音信稀。

处处山川同瘴疠,自怜能得几人归。^{[6]626}

此诗写于端州驿,信息很多:从诗题可以看出,杜审言、沈佺期、阎朝隐、王无竞都是此次被严遣南荒之人,可见在京都他们是一伙的,共有过热闹和繁华,故而宋之问还做着到南方仍能常常相见的梦。中间两联则写他内心的失落,南中多歧路,让他与同伴们风流云散,音信难通。从日日吟诗对赋、歌酒流连的京都“圈子”生活突然变为一个人踽踽独行,只能在驿站墙壁前看一看这一群人的驿壁题诗、忍受着随时可至的死亡威胁。这种巨大的反差确实让人心生怜悯——尽管我们知道他们攀附张氏兄弟时很令人齿,但诗歌本身的朋友情谊令人感慨。

神龙逐臣沈佺期被贬到驩州(今越南安城县)后,写有《三日独坐驩州思忆旧游》,对自己人际关系的巨大变化体味颇深:

两京多节物,三日最遨游。

丽日风徐卷,香尘雨暂收。

红桃初下地,绿柳半垂沟。

童子成春服,宫人罢射鞬。

楔堂通汉苑,解席绕秦楼。

束皙言谈妙,张华史汉遒。

无亭不驻马,何浦不横舟。

舞箭千门度,帷屏百道流。

金丸向鸟落,芳饵接鱼投。

濯秽怜清浅,迎祥乐献酬。

灵鸟陈欲弃,神药曝应休。

谁念招魂节,翻为御魅囚。

朋从天外尽,心赏日南求。

铜柱威丹徼,朱崖镇火陬。

炎蒸连晓夕,瘴疠满冬秋。

西水何时贷,南方讵可留。

无人对炉酒,宁缓去乡忧。^{[6]1050}

这首诗在浓郁的两京情结中展现环境的对比,

但更重要的是人际关系变化的对比。当年两京的生活,丽日晴风、红桃绿柳、童仆服侍、同道聊谈,热闹繁华,无以复加。从“谁念招魂节,翻为御魅囚”开始写完全不同的生活,朋友难以互相联系,只有日南的炎热和瘴疠相伴,连喝酒也无伴可寻。巨大的孤独感使诗人去国离乡的忧愁无法消除。一句“朋从天外尽”写出了到达南部边域的人际关系的不同,可见人在落难时内心的悲哀。最后的“无人对炉酒,宁缓去乡忧”与“束皙言谈妙,张华史汉遒”对比,写出了诗人今夕的孤单寂寞与往昔的热闹充实之间的巨大差异,凸显了诗人极度的孤独。

盛唐边塞诗人岑参的边塞作品虽然激昂、热烈、积极,但面对完全不同的人际关系,他也颇感不适,其《安西馆中思长安》:

家在日出处,朝来起东风。
风从帝乡来,不与家信通。
绝域地欲尽,孤城天遂穷。
弥年但走马,终日随飘蓬。
寂寞不得意,辛勤方在公。
胡尘净古塞,兵气屯边空。
乡路眇天外,归期如梦中。
遥凭长房术,为缩天山东。^{[7]252-253}

这首诗通过“风从帝乡来”将思绪拉向长安,通过希望与家人通信却不能,见出诗人对家人的思念。与家人之间的血肉亲情,是诗人温暖和柔软的地方。接下来“绝域地欲尽”四句写自己终日奔走在不见人烟的绝域,常年生活在马背上,完全失去了人际交往,更别说想知晓亲人的信息了。这种完全不同的人际关系把家乡与边关作为了对立面,让“寂寞不得意”成为了诗中的突出点,为表达不得不“辛勤方在公”的并不适意的生活提供了心理基础,也为思乡恋家找到了充分的理由。

被贬边州的人,其人际关系的变化主要是孤独、难以见到故人,自身被抛荒置远,能够见到的往往除了动植物别无其他,偶尔见一人,也是感慨万千,如张说的《石门别杨六钦望》:

燕人同窜越,万里自相哀。
影响无期会,江山此地来。
暮年伤泛梗,累日慰寒灰。

潮水东南落,浮云西北回。

俱看石门远,倚棹两悲哉。^{[6]971-972}

这里表现了诗人在一个叫石门的地方与杨钦望相见并相别的伤感。张说,祖籍范阳,故称“燕人”,由此知杨钦望亦是燕人。盖两人均是被贬,故称“同窜越”。此地分别,张说深知两人再无可能相会。“泛梗”为用典,据《战国策·齐策三》故事:“有土偶人与桃梗相与语。桃梗谓土偶人曰:‘子,西岸之土也,挺子以为人,至岁八月,降雨下,淄水至,则汝残矣。’土偶曰:‘不然,吾西岸之土也,土则复西岸耳。今子,东国之桃梗也,刻削子以为人,降雨下,淄水至,流子而去,则子漂漂者将何如耳。’”^[8]后人因此以“泛梗”比喻漂泊,可见此时张说对晚年漂泊南方之伤感。“累日慰寒灰”则写自己安慰自己已死之心。接着写俩人的方向,一个东南去,一个西北行,都是渐渐离开石门,只能在船上倚着船桨伤感了。这与当年京都的生活也形成鲜明对比。

荒凉、寂寞、孤独,总而言之是见不到人,与帝王、朋友、亲人天遥地远,离开了“圈子”的诗人,也就远离了同僚朝天的荣宠、呼朋唤友的热闹、亲人陪伴的温馨,留下的只有踽踽独行、步履沉重的远行者的身影。在与曾经的温馨生活的鲜明对比中,这些远至边地的人在内心深处生出对曾经生活的无限渴望,也就越发感受到独自远赴遥边的孤独和寂寞。

三、心理落差的对比:失落感

在唐代的驿路诗歌里,有志于疆场建功立业的人,来到与中原完全不同的环境里,因为内心已经有充分的心理准备,不会有特别强烈的反应,比如陈子昂到西域,一心所想是唐王朝应该怎样经营西域,故而内心充溢的是国家责任和人生理想,环境的变化对他没有影响。而因为贬谪、流放等原因被迫走向边域的人,却往往因为理想与现实的差距、中原的辉煌与边域的落寞完全不同,心理落差往往会非常大,他们往往通过景物对比反映内心深处的情绪变化,将所有的失落公之于众,以引发同情和关注。

初唐时期的沈佺期,因趋附张易之,流放驩

州。在去往安南的路途上,心理落差极大,因此他难以接受被贬遥边的现实。但他并没有检讨自己人生的问题,而是在曾经的风光和今日的流落对比中感慨万千,其《遥同杜员外审言过岭》云:

天长地阔岭头分,去国离家见白云。
洛浦风光何所似,崇山瘴疠不堪闻。
南浮涨海人何处,北望衡阳雁几群。
两地江山万余里,何时重谒圣明君。^{[6]1043}

诗题是“过岭”,“岭”即大庾岭,这是唐人去国离乡的重要分界线。过此岭,在唐人心目中,回归就是奢望,所以沈佺期不由得想起曾经在洛阳时的风光。他本是相州(今河南安阳)人,又在京都(当时是洛阳)为官,且在武则天红人张易之兄弟庇护下,生活得意至极,而因受张易之兄弟事牵连被贬驩州,生活可谓完全从天堂跌至地狱,故而他用“洛浦风光”对“崇山瘴疠”,用“何所似”说洛阳生活的极其繁华热闹,用“不堪闻”写途经之地的令人难以忍受。颈联则接着写途经之地的内心伤痛,“南浮涨海”让自己找不到自己的位置,“北望衡阳”则羡慕大雁尚能至衡阳而止,衬托自己人不如雁的悲哀,这是极其失落的内心世界的景物表达。尾联表达对重谒圣明君的渴盼,其实是盼望被赦的内心世界的含蓄表露。

宋之问南贬途中写有《途中寒食题黄梅临江驿寄崔融》,把被贬前后的心理落差写到了伤断愁肠:

马上逢寒食,愁中属暮春。
可怜江浦望,不见洛阳人。
北极怀明主,南溟作逐臣。
故园肠断处,日夜柳条新。^{[6]640}

首句点明路途,次句点出时间。颌联“可怜”一词引发同情,“江浦”写所处南荒,对比洛阳京都,将记忆中的繁华与现实的荒凉对比,现在自己是匹马独行,京都人物繁盛,心理落差一下子就凸显出来。颈联的“北极”与“南溟”对比,“明主”与“逐臣”对比,一则表明忠心,二则比出今昔变化,用“南溟”写“逐臣”所在,被疏离、被抛荒置远、被迫远离京都繁华,他是不甘心这种巨大变化的。尾联点出此时此刻自己内心深处

的感伤,在想念家乡暮春时节柳条渐新的情境中衬托自己远离故乡的悲凉。

张说因在张昌宗事件中的反复态度而遭武则天流放钦州(今广西钦州),内心深处颇为感伤,其《南中别蒋五岑向青州》曰:

老亲依北海,贱子弃南荒。
有泪皆成血,无声不断肠。
此中逢故友,彼地送还乡。
愿作枫林叶,随君度洛阳。^{[6]951}

诗题中的蒋岑是诗人的友人。“老亲”指诗人年迈的父母。从首句看,张说此次被贬,应该是累及亲人了。他说让年迈的双亲跟着在北海受苦,自己这个“贱子”也被皇上抛弃在“南荒”,可见其累及亲人又被帝王抛弃后内心的悲哀。“南荒”两个字凸显了极远无人的荒僻,见其远在天涯的伤感,故而颌联接写诗人流泪成血、哭声断肠的形象,将诗人的悲哀和伤感具象化。颈联说自己客中送友,友人则比自己幸运,要走还乡之路。在与友人的对比中突出了自己远不如友的境况。尾联以“愿作枫林叶”作比,希望化身枫叶,跟随对方回归京都,可见人不如物,及对洛阳的向往。其《岭南送使》属同类作品:

秋雁逢春返,流人何日归。
将余去国泪,洒子入乡衣。
饥狖啼相聚,愁猿喘更飞。
南中不可问,书此示京畿。^{[6]952}

此诗首联出句以秋雁在春天能返回北方的自然现象反衬人不如物的悲凉,对句以“流人何日归”的反诘写内心期盼回归与不能回归的心理落差;颌联甚至要把自己远离京都的伤心泪水洒在还乡使者的身上,让对方把自己思乡的泪水带回京都,其思乡的深情、期盼回京的热望,都令人动容。而现实却是自己生活在猿狖都吃不饱的地方,这哪里是人可以生活的地方?所以诗人要将这些写出来,让京畿的人知道自己如猿狖般的生活境况,凸显自己人生的悲凉,以博得京都中人的同情和怜悯。

无独有偶,张说长子张均也被发配到岭南。张均因为在“安史之乱”中做了安禄山帐下的伪中书令而被流放合浦(也在北海):“禄山之乱,受伪命为中书令,掌贼枢衡。李岷、吕諲条

流陷贼官，均当大辟。肃宗于说有旧恩，特免死，长流合浦郡。”^[9]张均因唐肃宗与张说的交情才免死并被流放，虽然很不光彩，但其被贬的伤感也很动人，其《流合浦岭外作》曰：

瘴江西去火为山，炎徼南穷鬼作关。

从此更投入境外，生涯应在有无间。^{[6]985}

张均被流放，纯粹是自作自受，他自己似乎也感受到被流放并不委屈。但他深知，行至鬼门关，真的是要到人生的鬼门关走一遭了。在与“人境”的对比中，他深刻地体会到此时自己的命运已经在“有无间”，随时丧命是很难避免的。这种连自己命运都无法把握的恐怖生涯，与他在京都为官和在安禄山处任伪职时也是天壤之别。

杜甫好友贾至，在“安史之乱”时扈从唐玄宗幸蜀，被唐玄宗任命为中书舍人、知制诰，正是他替唐玄宗撰写了传位册文。但也正是因此，他被视为玄宗旧臣、房琯一党，至德年间被贬为岳州（今岳阳）司马。他深刻理解被贬谪者的痛苦，在其《送南给事贬崖州》中表达了自己和被贬崖州的朋友远离京都的心理落差：

畴昔丹墀与凤池，即今相见两相悲。

朱崖云梦三千里，欲别俱为恸哭时。^{[6]3599}

首句提“畴昔”，提“丹墀与凤池”，那是中原中心的代表，更是内心深处往日的荣耀，而今相见，两个俱为贬谪的人伤悲也完全相同，虽然云梦泽和崖州两地相隔遥远，但往昔荣耀辉煌和今日跌至人生谷底却完全相同，他把友人的朱崖与自己的云梦相提并论，可见自己对被贬岳州的心理感受。

唐德宗时期的宰相杨炎原本对唐王朝的中兴起过重要作用，其“两税法”为消除改革之前唐朝实行的“租庸调”制因“安史之乱”而造成的弊端起到了重要作用，一时被称为“贤相”，但晚年因党附元载、以私害公，加之卢杞陷害，而被贬为崖州（海南三亚）司马。杨炎被贬，心知不还，写有《流崖州至鬼门关作》：

一去一万里，千知千不还。

崖州何处有，生度鬼门关。^{[6]1213}

曾经炙手可热的宰辅权臣，如今流落到边域海岛，内心深处生出无限绝望，“一去一万里”，将

京都与贬所拉开了遥远的不可及的距离，“千知千不还”，写出了内心无数次辗转反侧后的绝望。最后以问“崖州何处有”答以“生度鬼门关”，传达自己感受到人间地狱般的内心煎熬。

大历时期的诗人张籍似乎很理解去往边域的人的内心世界，其《送安西将》在言及边域种种时，字里行间是在与家乡的对比中展开的：

万里海西路，茫茫边草秋。

计程沙塞口，望伴驿峰头。

雪暗非时宿，沙深独去愁。

塞乡人易老，莫住近蕃州。^{[6]4319}

诗歌的首联“万里”“边草”显然以家乡或京都为参照，言安西将所去，不仅路途遥远，而且茫茫秋草，秋风萧瑟。颌联想象写实，突出了安西将驿路行程的孤独和寂寞，尤其是旅途望伴展现的孤独无侣的形象，暗中与家乡父老和谐相处、与京都大街人头攒动的情况进行鲜明对比。颈联写安西将在大雪和深沙的艰苦环境中的踽踽独行，进一步深化了安西将内心的孤独和凄凉。尾联以否决在边州居住的口气替安西将传达了内心深处远离故乡或京都的心情——不是因为厌战，只是因为离乡或离京，无人对话的寂寞和孤独，因此还是远离蕃州为好。

被李商隐称为“万古良相”的李德裕，在唐武宗时期入朝为相，执政五年间，攘回纥、平泽潞、裁冗官、驭宦臣，堪称晚唐时期的“铁血宰相”，却因为陷入牛李党争而屡被排挤。唐宣宗继位后又忌惮其为五朝老臣，根基太深，将其连续五贬，贬为崖州司马，最后死在崖州。当李德裕到达崖州、登上崖州城时，不由得感慨万千，其《登崖州城作》抒发了远离帝乡的无限失落：

独上高楼望帝京，鸟飞犹是半年程。

青山似欲留人住，百匝千遭绕郡城。^{[6]5398}

杨炎曾经说，崖州距离京都“一去一万里”，怎么可能看得到京都呢？但李德裕心系京都，登楼而望，面向的是根本看不到的帝京。他也感慨这里的遥远，连鸟儿也得飞翔半年才可能到达的地方，人到这万里之遥的地方会经历多少苦难。而更令诗人绝望的是，这里的青山似乎不愿意让他离去，山峰连绵缠绕，让他看不到飞出去的希望。这里表面写青山，实际写自己感受

到的此次被贬不可能回归的绝望。在期望和绝望的对比中,形成强烈的反差,写尽心底的无奈和悲哀。

唐武宗时期的裴夷直,“坐与杨嗣复、李珣同党”,被贬为驩州司户,而杨嗣复、李珣并非“安王”(安禄山)、“杨妃”党羽,裴夷直也是无辜被牵连。委屈无处诉说,只好通过《忆家》传达内心的悲凉:

天海相连无尽处,梦魂来往尚应难。

谁言南海无霜雪,试向愁人两鬓看。^{[6]5863}

天海相连,无穷无尽,一片茫然,梦魂都难以来往,这足以说明他在南海的精神困扰。南海所在本是没有秋冬的地方,他却把内心的冰雪外化为两鬓的白发,抒写自己在人生发生巨变时内心的变化。

咸通年间的诗人许棠,有过边塞经历,其《陇上书事》把到达边域之人感受到的与之前想象的完全不同的生活呈现出来,以抒发内心的失落:

城叠连云堞,人家似隐居。

树飞鹦鹉众,川下鹤鸢疏。

滴梦关山雨,资餐陇水鱼。

谁知江徼客,此景倍相于。^{[6]6670}

戍边的城池似在云端,看不到人烟,似乎那些百姓都已经隐居一般;树上鹦鹉众多,却少见鹤鸢;陪伴在梦中的是雨水连连,能够佐餐的只有陇水之鱼。生活的单调出乎想象,纵使已经有过充分的心理准备,也没有想到会不见一丝人烟。所以诗人结尾写道:“谁知江徼客,此景倍相于。”“江徼客”即江边客;“相于”,即相亲近。许棠是宣州人,来自人烟辐辏的地方,现在却只能跟这些不见人烟的景物相亲相近,其心理上的落差可以想见——孤独、寂寞,渴望有那么一两个人成为可以闲谈的对象,可一切都没有。这就是独行边域驿路的寂寞。

唐人到边域的这种心理落差,对游边和贬谪诗人尤为明显。入幕到边塞,从军为报国者多有报效国家的理想,为功名富贵的热望,虽然他们也有从中心到遥边的心理落差,但身心都有参与守边卫国事业的依托,人生期待并不是极度绝望。但游边和贬谪士人走向边域,看到的和感受到的,与曾经的和所期望的,天壤之

别,就会有很多失落和绝望。这种生活剧变使得很多人难以接受,难以平复,尤其是贬谪士人,对突如其来的天翻地覆的变化完全没有做好心理准备,内心的煎熬可想而知,而唐朝的士人们还不具备宋朝文人那样的理智、平和、稳健和淡泊的人文品格,还做不到像苏东坡那样把贬谪海南视为“兹游奇绝冠平生”的浪漫和洒脱,往往不愿意接受现实,情绪低沉,心情抑郁,因而会给诗歌带来哀婉和伤感。

结 语

从目前考古发现来看,中华文化其实是多元文明交融互动的结果,中原文化是中华文化的一个分支。但在历史演进的过程中,中原文化渐渐占据了中华文化的主体,到秦汉大一统时期,才真正形成以洛阳、长安、咸阳为中心的中原文化中心。但这一文化中心一经形成,就拥有了中华文化占据支配地位的话语权,政治、思想、礼制,都以这一文化中心为衡量标准。中原文化成为中华文化的核心,有文化学者称其为“月明星稀”现象,即当中原文化渐渐占据支配地位的时候,其他文化就星光黯淡了。

从三晋大地崛起的唐王朝统治者,其基因里流淌着少数民族的血液,也持有开放的民族政策,但主流社会仍秉持着中原文化中心的观念,践行着礼仪之邦的核心价值,认为中原是最好的地方,是世界的中心;京都都是权力的顶级,是富贵繁华的象征,是最能实现人生价值的地方;家乡则是我自何来和血脉亲情的所在,是永远不能忘却和想尽一切办法都要回归的根。这种观念就像烙印一样刻在中华文化的基因里,充溢在各种文化书写中。唐朝文人的边域书写也是深深扎根于这样的文化观念里。

唐代诗人驿路诗歌的边域书写深受京都观念和家乡观念的影响,因此他们的边域书写呈现出独特的风格。

首先,他们描写异域特有的环境,透过环境的差异反映与中心世界的疏离之感。对唐代诗人而言,边域环境是新奇的、陌生的,无论是自然环境还是人文环境,都与中原有很大的差别,

这是唐诗之前所不曾书写过的崭新世界,于是出现了很多以前诗歌里不曾见过的景象,“一川碎石大如斗,随风满地石乱走”“火云满山凝未开,飞鸟千里不敢来”“蕃书文字别,胡俗语音殊”“触影含沙怒,逢人女草摇”“桂岭瘴来云似墨,洞庭春尽水如天”“舶载海奴钁锤耳,象驼蛮女彩缠身”等奇情异景,纷至沓来。此时的边域书写已不像先唐时期对四夷的描写,只有概念性词汇。由于驿路的发达,唐代诗人走过、见过边域的精彩世界,因而能够给唐诗书写带来奇异的陌生美。

其次,诗作呈现出犷厉之美。原本就疏离了中心,远离了熟悉的人际圈,再走向遥远的边域,使他们心理上痛苦不堪,再加上飞沙走石、砚凝旗冻的北方或怪蛇横生、毒瘴弥漫的南方,完全不是惯常的生活环境,人生之路似乎走到绝境。在与中原中心的对比中,孤独带来的诸多不适化成了对外在环境的怨怼,于是给驿路唐诗带来了犷厉之美,“炎蒸连晓夕,瘴疠满冬秋”“身经大火热,颜入瘴江消”“魂魄游鬼门,骸骨遗鲸口”“一去一万里,千知千不还”“溪荒毒鸟随船啖,洞黑冤蛇出树飞”,似乎边域世界就是吞噬人生的所在。

最后,远走边域、远离京都和家乡,内心的失落与思念使诗作带有浓郁的伤感之美。即使有“万里奉王事,一身无所求”的潇洒之人,也难

免有“故园东望路漫漫,双袖龙钟泪不干”的伤感,更何况自视为如屈原与贾谊一样的谪臣。于是,强烈的京都情结和对故乡的思念,便化成了“魂随南翥鸟,泪尽北枝花”“思君无限泪,堪作日南泉”“客泪数行先自落,鹧鸪休傍耳边啼”之类的语言,从而给诗歌带来浓郁的伤感情绪。

总而言之,由于中原中心的因素,驿路唐诗边域书写中,环境的对比凸显了走向边域的士人疏离中心的情绪,人际关系的变化让他们倍感孤独,而心理落差则让他们体味了人生的失意,从而使唐诗边域书写的审美基调与高华爽朗的唐诗主基调有所偏离,其陌生之美、犷厉之美、感伤之美,对丰富唐诗的风格颇有价值。

参考文献

- [1]蔡沈注.新刊四书五经书经集传[M].北京:中国书店,1994:120.
- [2]朱熹注.新刊四书五经四书集注[M].北京:中国书店,1994.
- [3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959:2698.
- [4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1959:1143.
- [5]于逢春.边疆研究视域下的“中原中心”与“天山意象”[J].新疆大学学报,2014(1):42.
- [6]彭定求等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [7]廖立.岑嘉州集校注[M].北京:中华书局,2004.
- [8]何建章.战国策注释[M].北京:中华书局,1990:358.
- [9]刘昉等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:3058.

The Central Plains Centralism in the Frontier Writing of Tang Dynasty Post Road Poetry

Wu Shuling

Abstract: The central plains centralism in the classical texts of Confucianism in the pre-Qin period is manifested in the emphasis on the orthodox status of “China” and the rejection of “barbarians”. The cultural concept of the Tang Dynasty was open, regarding the barbarians as brothers and not excluding the four barbarians, but the concept of the center of the central plains did not abdicate. In the frontier writing of post road Tang poetry, the poets of the Tang Dynasty took the central plains centralism as a reference, and wrote about the impact of going to the frontier on their hearts: first, the alien feeling brought by the environmental differences that they heard and witnessed made the scholars feel alienated from the central plains; second, the strangeness, loneliness, fear and loneliness caused by far away from familiar interpersonal relationships; the third is the strong psychological gap caused by the huge difference between ideal and reality. Because of the central plains centralism, the poets paid more attention to the natural environment and cultural atmosphere that they could not adapt to in the border writing, which brought strange beauty, ferocious beauty and sentimental beauty to the description of Tang poetry, and formed a style that was different from the main tone of Tang poetry, which had always been recognized as high and bright.

Key words: post road; Tang poetry; central plains centralism; contrast

[责任编辑/周舟]



民俗视野与审美情趣：论宋元小说话本的民俗书写^{*}

梅东伟

摘要：民俗书写是古代小说叙事中普遍存在的文化现象，对于宋元小说话本而言，它是“程式化”文本建构的重要方式和获取受众青睐的必然选择；宋元小说话本对民俗生活的广泛关注，使小说的文本叙事无形中表现出鲜明的“民俗”视野，它贯穿于人物群像的塑造、叙述情节的构筑和小说叙事时空的选择；在这种“无处不在”的民俗书写中，小说家以“民俗生活”故事为载体，实现了审美情趣和教化价值的表达与传递；宋元小说话本对民俗生活的广泛关注和叙事运用，在通俗小说史上有着重要的开创意义。

关键词：宋元小说话本；民俗书写；程式化；民俗视野；审美情趣

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)05-0122-07

宋元小说话本^①中包含着大量的民俗书写，是值得重视的，目前对它的研究主要有两种取向：一是从文化史或生活史角度，对小说话本中的民俗事象进行归类、总结^②；二是从文艺学角度，探讨相关民俗事象的文本意义。在这方面，虽然相关研究取得了重要成绩^③，但仍有进一步拓展的空间：其一，就民俗书写对小说文本构建的影响而言，目前的研究主要局限于某一方面，缺乏整体视野；其二，某些基本问题的研究尚需展开或深化，如小说话本中广泛民俗书写的必然性，民俗书写对小说叙事文本构建的影响，民俗书写体现的价值取向，等等。本文将围绕这些问题展开论述。

一、宋元小说话本民俗书写的必然性

宋元小说话本中包含了大量的民俗生活内

容，如民间信仰、婚姻礼俗和节日习俗等，表现了不同民俗生活的文艺影像。无论侧重“写人”还是“叙事”，小说叙事者都要通过具体的“生活”来表现，而宋元小说话本通过“民俗生活”来构建离奇故事、表现人物情态，则有其必然性。这与“民俗”的特质有关，也是由宋元小说话本的受众和传播方式决定的。

民俗生活是民众生长其中、司空见惯的生活形态，它带给人们的是熟悉感与亲切感，而这也使它具有独特的文学书写价值。民俗生活不是人们生活中琐碎需求和本能追求的直接反映，它具有更为普遍和深刻的意义，往往是一个民族或族群信仰、道德或哲学观念的体现，如婚姻礼俗之于伦理道德，民间信仰之于宗教、神灵观念，节日习俗之于民众的时间观，饮食习俗之于民众的生命理解。民俗生活是族群“共性”的

收稿日期：2020-11-05

^{*}项目基金：河南省哲学社会科学规划一般项目“明清通俗小说的神灵塑造与当代价值研究”（2019BWX002）阶段性成果。

作者简介：梅东伟，男，河南大学黄河文明与可持续发展研究中心副教授（河南开封 475001），主要从事文艺民俗学和中国古典小说研究。

表现,又不乏“个性”色彩,是“个性”与“共性”的统一。“个性”色彩源于民俗角色承担者的个体性差异,它使民俗生活更加丰富多彩,并带有故事性和传奇性。民俗生活的内容非常广博,涉及衣、食、住、行、育等各方面,既包含了富有喜庆色彩的民俗如婚姻礼俗,也容纳了带有悲伤情调的民俗如丧葬习俗,以及其他各种满足生产、生活需要和摆脱人们精神困扰的民俗。因而,民俗生活是民众广泛关注并普遍参与的生活,是富于意义且丰富多彩的生活。民俗生活的特质契合着宋元小说话本面向市井民众、追求通俗新奇的文体特质。

宋元“小说”的主要受众是市井民众,它以“说一听”的方式被传播和接受。受众特点、传播途径和接受方式要求小说话本的故事既要通俗易懂,又要曲折离奇、引人入胜,因此,创编者只能通过民众熟悉的日常生活寻求离奇曲折的故事。“离奇”本质上是对已有经验、故事的陌生化,是“常”中出“奇”,民俗生活显然是这样的生活之“常”,但小说角色的“越轨”行为,又常常使生活带有了传奇色彩,富于意趣。如程毅中先生辑注的《宋元小说家话本集》之《快嘴李翠莲记》中李翠莲的种种“越轨”行为,便打破了婚姻礼俗民俗主体固有的行为模式,从而使故事充满喜剧色彩,也让人们对婚姻伦理有所思考。民俗生活故事“常”中寓“奇”的特点,契合了小说话本面向市井民众、“谐于里耳”的文体特质,使之成为小说家文本构建的重要选择。

同时,小说家对各类民俗生活内涵的发掘,又使相应故事引发受众对人生命运和伦理道德的思索,从而使故事讲述带有了文化深度和一定的“教化”意义。如《陈可常端阳仙化》借助端阳习俗的描述,展现了命运的无常;《金鳧记》突出婚姻习俗中“父母之命,媒妁之言”的负面影响,透露出对婚姻伦理的思考。尤其值得注意的是,宋元小说话本作为“文化消费品”,它的“生产”,可以通过民俗生活故事的“编织”,变得更为“方便”“快捷”。从本质上说,宋元小说话本是一种以盈利为目的的娱乐商品,创作和展演的“程式化”是使该文体“提高产量,降低成

本”、占有娱乐市场、利润最大化的必然选择^④。在这方面,民俗生活较之其他生活“内容”,显然具有更大的优势。“模式化”是民俗的基本特征,民俗生活的展开需要遵循相应的礼俗“模式”,不论婚姻礼俗生活、节日生活还是信仰朝圣的过程,均是如此。这些礼俗“模式”,对小说传播者而言,是讲述的“程式”,可以省去记忆的麻烦;对于接受者而言,便于利用熟悉的“模式”了解情节进程、连缀故事和理解故事。如《快嘴李翠莲记》依据当时婚姻礼俗模式编排情节,整个故事节奏简洁明快,使接受者理解起来毫无障碍,并且传统婚姻礼俗的伦理内涵也在情节展开中无形透露出来。

正是基于上述原因,宋元小说话本采写了大量“民俗生活”内容,形成了丰富的民俗书写形态,如《郑节使立功神臂弓》《皂角林大王假形》《定山三怪》等篇中包含的民间信仰叙事,《张生彩鸾灯传》《西湖三塔记》《陈可常端阳仙化》等篇中包含的节日叙事,《闹樊楼多情周胜仙》《快嘴李翠莲记》《金鳧记》等篇中包含的婚俗叙事,以及《俞仲举题诗遇上皇》《赵旭遇仁宗传》《阴鹭积善》等篇依托茶酒习俗展开的叙事。这类故事世界中的民俗书写映射出宋元时期城市民俗生活的繁盛,也是小说文本构建中不可或缺的部分,离开这些内容,许多小说将支离破碎,一些精彩的篇目也将不复存在。更为重要的是,这类广泛存在的民俗书写,使宋元小说话本的故事构建有意无意中形成了一种“民俗视野”,为小说的文本叙事营造出了浓郁的民俗文化氛围。

二、宋元小说话本的民俗视野与叙事构建

这里的“民俗视野”即宋元小说话本的叙事构建被置于民俗文化的视野之中。从故事构建的角度来看,人物、情节、时间、空间是基本要素,正是在这些方面,宋元小说话本表现出了明显的“民俗视野”,为小说叙事营造出了浓郁的民俗文化氛围。

人物是叙事的基本要素,离开人物,小说故事将不复存在。与文体的世俗性、通俗性相联系,宋元小说话本中的人物有着共通的“民俗性”,与“民俗生活”密切关联,成为民俗角色人物。民俗角色是民俗生活中模式化行为的扮演者,在小说叙事中,那些遵循民俗程式参与“民俗生活”、承担民俗角色者,均是虚构世界中的民俗角色人物。在小说话本中,人物行动常常被置于婚姻礼俗、宗教信仰、饮食习俗和节日等民俗生活流程,成为民俗角色人物,“民俗角色”也由此成为展现人物行动和风貌的重要手段。

宋元小说话本中的人物,以特性而言,可以分为神仙(妖鬼)和凡人;以阶层而言,则三教九流无所不包,上至王公贵族乃至皇帝贵妃,下及市井细民乃至乞丐娼妓。但无论人物特性还是身份,小说话本都将其置于民俗文化的视野进行观照。如《种瓜张老》中,神仙张老被置于婚姻礼俗生活进行塑造,他看中官宦之家的妙龄少女,遂请媒婆求娶,甚至准备了十万贯钱作为彩礼送给对方。在此,张老是神仙也是婚姻礼俗生活中的民俗角色人物。再如《俞仲举题诗遇上皇》中的宋高宗和《赵旭遇仁宗传》中的宋仁宗,与市井之间的饮食男女差别无多,他们乐于光顾茶坊酒肆,并与其他顾客攀谈,他们在市井之间微服私访,并分别于茶坊中巧遇了所要寻访的“贤人”,这里的皇帝是至高无上的统治者,也是茶坊酒肆之中的茶客、酒客。而饮食茶酒正是宋元时代饮食民俗中最为重要的内容之一。又如《勘靴儿》中的皇帝妃子韩夫人,扮演着民间信仰中的“信徒”角色,病重之时她祈祷神灵,康复之后赴庙还愿;她相信神灵的存在和人神交往的可能,遂使淫邪的庙主有机可乘。

当然,普通市井民众是构成小说话本人物的主体,他们也扮演着各种各样的民俗角色,为我们展现出市井人物群像:茶坊(酒肆)的老板、伙计如《山亭儿》中茶坊主万三官人和茶博士陶铁僧,婚俗角色人物如《三现身》中的张媒,强硬而粗暴的“父亲”角色如《闹樊楼多情周胜仙》中的周大郎,为追求幸福果敢而大胆的“女儿”角色如《碾玉观音》中的璩秀秀,等等。此外,在民

间信仰的视野下,神鬼并非虚妄,而是实际存在的,小说话本中的神灵妖鬼正是这种民俗思维的产物,如《郑节使立功神臂弓》中的东岳神道炳灵公和红、白蜘蛛精,《山亭儿》中的“鬼”尹宗,等等。由此可见,小说话本中的人物是民俗文化视野下的人物,是民俗生活中的角色承担者,是民俗思维或信仰的产物,他们体现着市井社会的精神与风貌。

宋元小说话本的情节构成则表现了民众民俗生活的“逻辑”。赵毅衡通过“情节”与“事件”的关系来界定情节,他认为:“事件是情节的组成成分,情节就是被叙述者选中统合到叙述文本中的事件具有序列性的组合。”^[1]“事件”和“序列”是情节的核心内容。事件是经验世界的产物,而情节则是媒介叙述的产物。对于小说叙事而言,情节则是各类事件通过文学话语的序列化表现。由此,小说的情节研究至少应包含两个方面:一是选取统合到叙述文本中的事件,二是事件的序列性的组合方式(或“逻辑”)。民俗生活事件是经验世界的一部分,有着明显的“可述性”^⑤,因而也是小说话本情节“事件”的重要选择。

由此,我们来看小说话本对“事件”的选择。对于一些情节较为简单的小说话本,编创者一般直接选取民俗生活事件构建情节,如《快嘴李翠莲记》以李翠莲的婚姻礼俗生活展开情节;又如《西山一窟鬼》《洛阳三怪记》《西湖三塔记》以主人公清明节游赏而遭遇妖鬼为主要情节事件;《陈可常端阳仙化》则以陈可常在端午节的种种遭际为主要情节事件。而对于那些情节较为曲折复杂的小说,民俗生活事件依然是创编者构建情节的重要选择,如公案题材小说《三现身》叙述了有夫之妇与情夫合谋杀死丈夫终被严惩的故事。“公案”小说叙事的主线和主要事件自然是案件的发生与侦破,但高明的叙述者不仅以案件的发生和侦破两个事件的序列组合构建情节,还会适当地插入一些相关事件丰富情节,制造波澜,使故事曲折离奇。《三现身》插入算卦占卜、大孙押司死亡、媒人说媒、鬼魂三次现身、押司娘子再嫁等情节,从中可以看出民

俗生活事件对小说情节构成的意义。此外,一些叙写王公贵族和英雄豪杰的小说篇目,叙述者也带有明显的民俗视野,如《郑节使立功神臂弓》的情节主要由东岳烧香还愿、地狱审判和人神(精怪)婚恋等富于浓厚民间信仰色彩的事件构成。由此可见,宋元小说话本情节“事件”选取的共同点:民众熟悉的民俗生活事件,如节日生活、婚俗生活、饮食茶酒和民间信仰相关的事件。

事件的“序列”也是情节组合的重要因素,序列的本质是情节的起承转合,也即情节发生、发展与转换。与创编者选择“事件”的倾向相通,小说话本中事件的“序列”符合民俗思维的“逻辑”。小说话本直面受众,既要使所讲的故事贴近市井民众,通俗易懂,又要使其中的人物关系、情节“逻辑”合情合理。为了构建这样的故事世界,一方面,小说家通过“实有环境”与“实有之物”营造故事的真实感,引入了大量民众熟悉且有史可证的人物、寺院道观和桥梁街道等,使情节富于历史感和现实感;另一方面小说家还通过民俗思维的“逻辑”编织情节、故事,使叙事在更深层次上契合民众的心理图式,让人物行为和情节的展开合情合理。

在小说话本所“遵循”的情节“逻辑”中,尤其需要提及的是民间信仰的观念和逻辑,它是小说家制造波谲云诡情节的“情理”。人的命运源于神界的判定,鬼神灵怪能够现身为“人”并像人一样生活,这是民间信仰的“情理”。因此,《碾玉观音》中璩秀秀死后为鬼仍能与丈夫崔宁共同生活;《闹樊楼多情周胜仙》中的周胜仙死后被五道将军“收用”,并借五道将军之力拯救了情郎;《陈巡检梅岭失妻记》的猢狲精申阳公会被美色诱惑,在山洞中“妻妾成群”。这类情节契合了受众的民间信仰心理。同样,作为民间俗信的占卜、阴鹭、轮回转世之类观念也为人物行为、情节发展和故事的构建提供了“逻辑”支撑,《阴鹭积善》中,阴鹭观念是林积客店拾珠、中途留记、茶坊还珠等情节构建的内在逻辑;《五戒禅师私红莲记》中,“前生”“后世”的轮回转世观念是情节的基本构架,也是人物行为、情节构建的根本逻辑所在。

同样,宋元小说话本对叙事时间和叙事空间的选择也表现出明确的“民俗视野”。作为直面市井听众的商业文学形式,小说话本的时间和空间表现出了鲜明的世俗性、民俗性特点,即以民众熟悉的时间刻度和空间环境构建叙事时空。节日是小说话本情节展开的重要时间节点,以程毅中辑注的《宋元小说家话本集》为例,40篇小说话本中,有15篇小说以节日构建叙事时间,占篇目总数的37.5%。如《洛阳三怪记》之清明节,《张生彩鸾灯传》之元宵节,《陈可常端阳仙化》之端午节,《杨温拦路虎传》之东岳诞辰。节日并非单纯的时间刻度,它还包含着丰富的潜文本,从多方面丰富着小说的叙事意义,正如杨义所言,中国作家“把节日视为人类与天地鬼神相对话,与神话、传说、信仰、娱乐相交织的时间纽结。当作家把人物性格和命运置于这类独特的时间刻度之时,他奏响了一曲以人物性格命运为主旋律,以天上人间古往今来的传说、信仰、风俗为和声的交响乐”^[2]。同样,饮食茶酒是宋元饮食民俗的重要内容,饮食茶酒的盛行使茶坊酒肆遍布街衢,再加上种种娱乐活动,遂使其成为城市中十分重要的民俗文化空间。许多小说话本将情节的发生地设置在茶坊酒肆正是茶酒习俗的形象表征。如《赵旭遇仁宗传》中,状元坊茶肆和樊楼是小说最主要的叙事空间,小说表现人物情绪变化和命运转折的情节均发生于其中,使小说叙事濡染了浓厚的市井民俗文化色彩。

需要注意的是,宋元小说话本鲜明的“民俗视野”和对民俗生活的丰富表现,无形中带给接受者亲近感与熟悉感,但小说话本民俗书写的目的却并非民俗生活展示,而是希望借助这类“喜闻乐见”的民俗生活故事,表达特定的审美情趣和教化取向,并以此迎合市井趣味,招徕“顾客”。

三、宋元小说话本的民俗表现与趣味表达

“俗”是宋元小说话本“故事”的基本特征,它通过市民社会中的“俗事”表现市井情怀和世

俗趣味,讲述与市民生活息息相关的世俗道理;俗事指各类世俗“事件”,主要是围绕两性、饮食、娱乐和信仰等形成的各类民俗生活“事件”。作为勾栏瓦舍的讲唱艺术,小说需要借助“俗事”迎合市井趣味,并将故事叙述得热闹、曲折、离奇,才能更好地娱乐听众和读者。从价值取向角度,娱乐民众的商业性质使“趣味”成为宋元小说话本的主要追求,但“教化”的价值取向也普遍存在。

趣味是宋元小说话本民俗书写的主要追求,以俗为趣是宋元小说话本民俗书写基本的价值取向。所谓“以俗为趣”,即小说话本通过对民俗生活的表现迎合受众的情感与趣味。“热闹欢快”和“曲折离奇”是市井民众的兴趣所在,小说家也主要从这两个方面展开娱乐价值的表达。“热闹”是市井民众所乐见的情节,也是传统民俗生活的重要特征。与戏剧运用节日等民俗活动表现出的闹热性相似^⑥,小说话本也常常通过各类民俗活动营造热闹的情节或氛围。有的小说话本(如《快嘴李翠莲记》)借婚姻礼俗生活构建热闹情节,以婚礼程式为框架,淋漓尽致地表现了主人公的快嘴与泼辣,使情节在热闹的氛围中展开。有的小说话本(如《张生彩鸾灯传》)将叙事时空设置在节日,使节庆的热闹气氛成为叙事的潜文本,以烘托故事氛围或人物心境。

热闹之“闹”也内含“闹腾”之义,指的是逾越礼俗程式的人和事。依照程式平静展开的民俗生活虽然也包含故事性,却并不值得特别关注。相反,“越轨”之人也即搅扰正常生活的“闹腾”者却是引人注意的,他们是小说家关注的重点。小说话本中那些“春浓花艳佳人胆”的女性主人公多是逾越礼俗生活的闹腾之人,如《闹樊楼多情周胜仙》之周胜仙、《碾玉观音》之璩秀秀和《快嘴李翠莲记》之李翠莲,她们不顾礼俗约束,勇敢追求个人婚姻和生活理想,对礼俗程式的逾轨,是不合婚姻礼俗的“闹腾”。再如《俞仲举题诗遇上皇》中俞仲举在樊楼饮食酒肉之后借酒使性、抵赖酒账,是不合正常行为的“闹腾”;《勘靴儿》中二郎神庙庙主孙神通假神行奸,是逾越庙规信俗的“闹腾”;《种瓜张老》中八

十岁种瓜老伯求娶宦门妙龄少女是不合常理的“闹腾”;等等。

化俗为奇是宋元小说话本迎合市井趣味、表达审美情趣的重要方式。所谓“化俗为奇”,即小说话本通过市井民俗生活“事件”构建离奇曲折的故事情节,表现奇人、怪事,以达到娱乐民众的目的。“奇”是中国小说理论的重要范畴,也是小说家们的不懈追求,小说话本亦不例外。如果说明清时代出于庸常的“耳目之内,日用起居,其为譎诡幻怪,非可以常理测者”^[3]已经成为小说家们较为普遍的有意识追求,那么这种“自觉”在宋元小说家的创作实践中已有所显露。小说话本中常有诸如此类的话语,如:“变作十数回跷蹊作怪的小说”^{[4]212}、“撞着个狂荡的小秀才,惹出一场奇奇怪怪的事来”^{[4]563}、“情郎情女等情痴,只为情奇事亦奇”^{[4]800},等等。显然,怪、奇是小说家们自觉的审美追求,这类奇奇怪怪的小说包括了少量以灵怪故事为主的篇目,如《定山三怪》《福禄寿三星度世》《皂角林大王假形》等。

而在更多的篇目中,小说家是通过将日常民俗生活的叙写塑造“奇人”、编织“奇事”以达到娱乐受众的目的。《郑节使立功神臂弓》中的郑信和《史弘肇传》中的史弘肇均是注定要“发迹变泰”之人,两篇小说不约而同地将他们置于民间信仰的语境之中,通过小说人物的视角展现了他们在人间经历的各种各样的传奇经历。《五戒禅师私红莲记》中通过“前生后世”的信仰观念,使苏轼、佛印的身世及交往带上了浓郁的传奇色彩。与民间信仰叙事的“神话”色彩不同,在婚俗等日常叙事中,叙述者往往通过民俗角色人物的“逾轨”凸显人物及情节的“奇特”,如《快嘴李翠莲记》中,处于婚礼生活轨道上的李翠莲,却逾越礼俗规范,骂媒人、骂撒帐先生、洞房夜骂丈夫,婚后又与兄嫂、公婆泼辣争辩,乃至主动让丈夫休弃自己。由此,李翠莲“悖礼”的泼辣言行和相关的婚礼生活情节表现出明显的“异端”色彩。

除了迎合市井趣味,宋元小说话本也表现出一定的教化倾向,不少篇目包含着看似简单

实则深刻的生活哲理。宋元小说话本的教化倾向不是简单的说教,毕竟“瓦舍勾栏乃是市民群众的娱乐场所,听众到这里来听说书,是为了消除一日的疲劳,冲洗艰难生活的忧闷,获得一种精神上的放松和愉悦,谁喜欢来听你耳提面命的教训呢”^[5],而是通过情节曲折的故事浸染听众,让教谕在人物命运的起伏、结局中振聋发聩。婚恋是小说话本叙写的重要内容,一些婚恋观念也通过相关故事娓娓道来。如“父母之命,媒妁之言”是传统婚姻礼俗的金科玉律,但小说家却告诉我们,要尊重儿女的想法,不要过度使用家长的权力。《金鳧记》是一个弱女子在“父母之命”的主导下,辗转、挣扎于婚姻的漩涡,最终惨死的婚俗悲剧。《闹樊楼多情周胜仙》中周胜仙因父亲坚决不允其倾心的婚事气极而死,父亲的执念使女儿命丧黄泉。虽然小说以喜庆结局,但周胜仙由生而死,由死而生,生而复死的命运惨剧也着实令人痛惜。这里,人物命运的大起大落远比枯燥的说教更加震撼,所蕴含的道理对于时人而言“看似寻常最奇崛”。

小说话本中充溢着各种民俗观念,但也有一些篇目表现出反思与质疑,如端午为恶日是普遍的民俗观念,而《陈可常端阳仙化》中的陈义生于端午,出家于端午,获罪于端午,涅槃于端午,却非恶人,而是五百尊罗汉中常欢喜尊者的转世化身。这一“身份”虽带有浓厚的佛教信仰色彩,却也使人质疑端午为恶日的观念。“命定”是民俗观念的重要内容,但《杨温拦路虎传》和《三现身》告诉人们,算命先生的“命运”判断实非命定而是人为的结果,其间所包含的“教谕”不言而喻。此外,宋元小说话本中还有些篇目以宗教思想为叙述的核心观念,如《花灯轿莲女成佛记》和《五戒禅师私红莲记》以佛教的轮回转世思想为叙事主旨,佛教意味浓厚,但小说叙事绝少直接说教,而是将宗教思想潜藏于情节之中。

结 语

宋元小说家通过婚俗、节日、民间信仰和茶酒饮食等民俗活动的书写,构建了一个丰富多

彩的市井生活世界,深刻展现了时代特点,也形成了通俗小说史上令人瞩目的广泛民俗书写现象。从文体角度而言,这种现象的出现是与宋元小说话本“直面”市井民众,以“说一听”为传播—接受方式的文体特性相联系的。以民俗生活的“事件”和“逻辑”构建小说故事,既便于小说家利用民俗“程式”快速编织故事、敷演情节,又能使民众感受到“故事”的切近、熟识,便于理解故事的节奏和进程,从而使“说者”与“听者”之间达到有效的互动、交流,并在这种互动、交流中实现审美情趣、文化价值的表达与传递。从通俗小说史角度,宋元小说话本的民俗书写也有着重要的开创性意义,它将民俗文化的书写与小说文本的叙事构建有机结合起来,在民俗生活的流程中塑造人物、编织情节,将民俗生活故事作为小说家情趣表达和价值构建的载体,凸显了“民俗”作为叙事元素的文学价值,诸如民俗的时间如节日,民俗活动的“公共文化空间”如茶坊酒肆^⑦,民俗生活的“程式”结构和思维逻辑,在小说中得到了广泛的运用。

这种对民俗文化现象的重视与叙事运用在明清通俗小说中获得了进一步的发展。以节日叙写为例,明清拟话本小说对宋元小说话本中节日叙写的继承性非常明显,“三言”“二拍”几乎重新编创了所有包含节日叙事情节的宋元小说话本篇目。需要注意的是,在叙事艺术上,明清短篇小说集“三言”“二拍”大多并未超越宋元小说话本,明清长篇小说如《金瓶梅》《红楼梦》《水浒传》等却有了长足发展。宋元小说话本中的节日叙写基本上围绕个人展开,以节日生活中人物的“个体”遭遇为主要内容,而至明清长篇小说中,节日叙写在关注个人遭遇之外,更加注重家庭或家族生活的叙写,并与更广泛的社会内容相联系,如《水浒传》中梁山好汉元宵节大闹大名府。在民俗生活的表现方法上,也由宋元小说话本中相对粗疏的线条勾勒,发展为明清长篇小说中的细腻摹画,如《红楼梦》第五十四回对贾府元宵节宴饮场景的细腻刻画。此外,在明清长篇小说中,节日的结构意义也获得了更为深入的发挥,如周汝昌对《红楼梦》的评

论:“一部《石头记》,一共写了三次过元宵节、三次过中秋节的正面特写的场面。这六节,构成全书的重大关目,也构成了一个奇特的大对称法。”^[6]与节日叙写相类,明清小说对婚俗、民间信仰等叙写也都有不同程度的继承与发展。从中可见宋元小说话本民俗书写的文学价值与小说史意义。

注释

①关于现存宋元小说话本的具体篇目,学术界还存在一些争议,但也有基本的共识。这里以程毅中辑注的《宋元小说家话本集》(齐鲁书社2000年版)为文本依据,个别篇目则参照欧阳健、萧相恺编订的《宋元小说话本集(上下)》(中州古籍出版社1987年版)。②“民俗事象”和“民俗生活”是民俗学术语,民俗事象指特定的民俗活动,也指社会生活中有特定民俗意蕴的物象或事项;而民俗生活则指民俗主体“把自己的生命投入民俗模式而构成的活动过程。它是人生的基本内容:婚丧、起居、休养生息。民俗组成了人生的活动基础。民俗生活是生活文化的基本表现,是社会成员按既定方式对生活文化的参与”。参见高丙中:《民俗文化与社会生活》,中国社会科学出版社1994年版,第145页。这一类的研究还有赵章超:《宋元话本预测术与社会生活论略》,《新疆大学学报(哲学社会科学版)》2005年第1期,第119-123页;马晓坤:《宋元小说话本中的民俗信仰论略》,《浙江学刊》2006年第3期,第121-125页;李术文:《宋元话本小说中的“六礼”叙写》,《太原理工大学学报(社会科学版)》2018年第4期,第62-67页;等等。③这一类的研究有纪德君:《宋元话本小说的时空设置及其文化意蕴》,《学术研究》2003年第4期,第

110-113页;梅东伟:《宋元小说话本中茶坊酒肆的文学形象与意义》,《中原文化研究》2016年第4期,第123-128页;梅东伟:《论宋元小说话本中节日叙写及其变迁》,《商丘师范学院学报》2017年第1期,第59-66页;张姣婧:《宋元话本小说之媒人要素初探——以基本面貌、异素互联与书场情境为中心》,《大连理工大学学报(社会科学版)》2019年第4期,第115-120页,等等。④参见李启洁:《宋代“说话”的程式化现象与娱乐商品化之关系》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2011年第6期,第117-123页。⑤有关“可述性”的相关论述,参见赵毅衡:《广义叙述学》,四川大学出版社2013年版,第167-170页。⑥民俗生活的热闹与戏剧艺术有着内在的契合,因此,有学者认为“闹热性”即热闹、繁盛是传统戏剧的本质特征,参见王奕祯:《中国传统戏剧闹热性研究》,上海师范大学2012年博士学位论文,第8页。⑦参见梅东伟:《宋元小说话本中茶坊酒肆的文学形象与意义》,《中原文化研究》,2016年第4期,第123-128页。

参考文献

- [1] 赵毅衡.广义叙述学[M].成都:四川大学出版社,2013:167.
- [2] 杨义.中国叙事学[M].北京:人民出版社,1997:169-170.
- [3] 黄霖,韩同文选注.中国历代小说论著选:修订本[M].南昌:江西人民出版社,2000:263.
- [4] 程毅中辑注.宋元小说家话本集[M].济南:齐鲁书社,2000.
- [5] 周先慎.古典小说的思想与艺术[M].北京:北京大学出版社,2011:35.
- [6] 周汝昌,周伦苓.红楼梦与中华文化[M].北京:工人出版社,1989:185.

Folklore Vision and Aesthetic Taste: On the Folklore Writing of Song and Yuan Story-Teller's Scripts Novels

Mei Dongwei

Abstract: Folklore writing is a common cultural phenomenon in the narration of ancient novels. For story-teller's scripts novels of the Song and Yuan Dynasties, it is an important way of text "stylization" construction and an inevitable choice to win the favor of the audience. The extensive attention paid to folklore life in Song and Yuan story-teller's scripts novels brings out the novel narrative a distinctive "folklore vision", which runs through the shaping of characters, the construction of narrative plots and the novelist's choice of narrative time and space. In this ubiquitous folklore writing, novelists take "the stories of folklore life" as the carrier to realize the expression and transmission of aesthetic interest and educational value. The extensive attention and narrative application of Song and Yuan story-teller's scripts novels to folklore life has important pioneering value in the history of popular novels.

Key words: story-teller's scripts novels; folklore writing; text stylization; folklore vision; aesthetic taste

[责任编辑/随 斋]