

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2022年第6期(第10卷,总第60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

·文学与文化·

论中国神话的中华民族传统文化基因 王宪昭 熊 惠/5

杜甫《壮游》的“逆向阅读”与其“前文本形态”蠡测 孙少华/12

·中原论坛·

自然环境因素影响下的秦长城修建 徐卫民/22

从《植物名实图考》论清人吴其濬的人文思想 魏淑民 赵连芳/33

·文明探源·

早期中国文明内生性演进的内在逻辑阐释 曹建墩 岳晓峰/40

从大洪水到广土定居:最初“中国”形成的地理空间及文化考论 李双芬/50

·思想文化·

从《朱子晚年定论》看阳明学和朱子学的历史联系 张茂泽 王林枫/60

罕言、详言、雅言:朱子的儒学史观 赖区平/69

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 李 娟

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2022年12月15日

目 录

·当代文化·

- 论当下主题性短视频的工业美学生产与文化传播····· 陈旭光 张明浩/77
基于伦理视角的大遗址保护与当地居民关系探析····· 张颖岚 李 珂/85

·宋文化研究·

- 宋代皇宫内女性联系网探究····· 程 郁/91
唐宋城市转型进程中城市声音景观的文学书写 ····· 蔡 燕/101

·文献研究·

- 《论语》成书新证及其方法论反思 ····· 刘光胜/108
《论语》所见春秋中后期平民社会生活状况述论 ····· 李健胜/116
潦伯(司徒)疑铜器与潦之族属及地望 ····· 黄锦前/122

2022年(总第55~60期)总目录 ····· /128

·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,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、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、中文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被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 15 * 2022-12

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. 6, 2022

Main Contents

On the Traditional Chinese Cultural Gene of Chinese Mythology	Wang Xianzhao and Xiong Hui/5
A Probe into the “Reverse Reading” and “Pre-text Form” of Du Fu’s <i>Zhuangyou</i> (《壮游》)	Sun Shaohua/12
Construction of the Great Wall in the Qin Dynasty under the Influence of Natural Environment Factors	Xu Weimin/22
On the Humanistic Thought of Wu Qijun in Qing Dynasty from <i>An Illustrated Book of Plants</i>	Wei Shumin and Zhao Lianfang/33
The Internal Logic Interpretation of the Endogenous Evolution of Early Chinese Civilization	Cao Jiandun and Yue Xiaofeng/40
From the Great Flood to the Wide Land Settlement: A Study of the Geospatial and Cultural Formation of the Primary “China”	Li Shuangfen/50
On The Historical Connection Between Yangming–Xue and Zhuzi–Xue from <i>Conclusion of Zhuzi In His Later Years</i>	Zhang Maoze and Wang Linfeng/60
Speaking Rarely, Detailly and Frequently:Zhuzi’s Theory of the History of Confucianism	Lai Quping/69
On the Industrial Aesthetics of Contemporary Thematic Short Videos Production and Cultural Communication	Chen Xuguang and Zhang Minghao/77
Research on the Relationship between the Protection of Large–Scale Archaeological Sites and Local Residents:An Ethical Perspective	Zhang Yinglan and Li Ke/85
A Probe into the Women’s Contact Network in the Palace of the Song Dynasty	Cheng yu/91
Literary Writing of Urban Sound Landscape in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties	Cai Yan/101
The New Proof of Completion Time of <i>The Analects of Confucius</i> and its Methodological Reflection	Liu Guangsheng/108
On the Common People’s Social Life in the Middle and Late Spring and Autumn Period in <i>The Analects of Confucius</i>	Li Jiansheng/116
Liaobo (Situ) Yi’s Bronze Ware and the Clan and Geographical Position of Liao	Huang Jinqian/122



论中国神话的中华民族传统文化基因^{*}

王宪昭 熊 惠

摘 要:中国神话是中华各民族共同创造的文化成果,也是中华民族传统文化的重要基因库。神话的文化基因主要体现为神话母题的积淀与传承。神话不仅孕育并记忆着中华民族传统文化,而且会在传承发展中逐渐形成相应的文化基因序列。中国神话文化基因中蕴含着敢于创新、勇于创造、文化担当、勤劳追梦等一系列事关人类生存与发展的传统智慧。在当今中国神话传统文化基因的发掘、传承与文化实践中应秉持科学态度,通过神话大数据建设、知识图谱构建等新方法,强化神话中优秀文化基因的文化实践价值。

关键词:中国神话;传统文化;神话母题;文化基因

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0005-07

中国神话是中华各民族共同创造的文化成果,也是中国古老文明的见证。在人类文明发轫之时,神话作为人类的早期文化记忆,几乎蕴含着人类各类生产生活知识,也孕育着今天众多学科的胚胎,成为探源中华文化的重要基因库。

一、中国神话是中华民族传统文化的重要基因库

任何国家和民族的传统文化都是长期积淀的结果。当今社会要培育中华民族文化自信,一个重要路径就是通过文化探源寻找客观依据。而这些客观依据的代表性表达,用“文化基因”这个词语可以说是一个比较形象的说法。这不仅可以让人们从中体验到文化发展的历时性特征,也可以让人们自觉或不自觉地思考当今文化的发展源流,进而更加顺应文化发展规律,强化优秀传统文化的传承与应用。“基因”原是生

物遗传学上的重要概念,指具有遗传效应的DNA片段。生物学意义上的“基因”承担着支持生物的基本构造和性能的核心作用,记录着生物体从产生到消亡的一切信息。这一概念应用于人文社科研究中则可以从“基因”的内容和形式两个方面对具体对象进行更为深入系统的分析与考察。一般而言,一切社会实践活动中创造的精神产品往往会有某些历史文化、生产生活知识和特定观念的“烙印”。这些“烙印”会以多种含义固化在特定的文化现象中,因其具有相对可再现性和稳定性,而形成在时间上和空间上得以不断传承和发展的价值理念或人文精神,因为它发挥作用和产生影响的领域属于人类的精神世界,故此称之为“文化基因”。

首先,神话孕育并记忆了中华民族传统文化基因。神话作为人类早期文化产品的经典代表,是人类史前文明的重要载体,在表达与记忆人类文化基因方面具有重要地位。中华民族是

收稿日期:2022-07-11

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国少数民族神话数据库建设”(17ZDA161)、国家社会科学基金重大项目“中国阿尔泰语系诸民族民间文学比较研究”(18ZDA272)。

作者简介:王宪昭,男,中国社会科学院大学教授(北京 100732),主要从事神话学、中国少数民族神话研究。熊惠,女,中国社会科学院大学博士研究生(北京 100732)。

由56个民族构成的大家庭,各民族共同创造了光辉灿烂的中华优秀传统文化,也积淀出蕴含着丰富中华文化基因的神话。纵观中国各民族神话的产生与发展,与中华民族的文明发展历程密不可分。正如有的研究者所提出的“一国之神话与一国之历史,皆于人心上有莫大之影响”^[1],说到底,所谓神话的影响力正源于神话在文化传承中的“基因”功能。

神话对传统文化基因的孕育和保存主要源于神话自身的特性。

一是神话集体创作的特性。一则神话最早的创作者可能是巫师、祭师、首领、歌手这样的个体,但其一经产生并需要流传下来时,则一定会得到群体认可,并自觉地接受、参与再创造与持续传承。这也是民间文化作为集体智慧的重要特征之一。中华神话经历世世代代的口耳相传,包括一些通过民间采集进入文献中的文本,无一不是许许多多古老文化的真实或者镜像式的记忆。虽然一些内容和形象会发生扭曲变形,但它根植于客观历史的文化背景是毋庸置疑的。也正是这些基于集体有意识或集体无意识的群体印记,才使神话在映射远古先民生产生活的同时,形成一种带有民族特色的文化思维习惯或相对稳定的思维模式,深刻反映并记忆着特定历史背景下生成的人生观、道德观、价值观、世界观等文化信念。从这一层面来说,神话作为一种重要的文化信息存储器,将一代代古人对人类社会与自然世界的“神圣叙事”基因保留传承至今。当然,神话作为文化基因的载体并不仅仅停留在表象式的语言文字记录之中,其精髓最终要体现在民族精神的培育之中。

二是神话发挥作用的多向度。一方面神话作为人类早期最重要的文化产品,它起源于民间,作用于信仰,传承于生活,兼具文学、历史、哲学、宗教、民俗、律法、地理等诸多学科性质,充当着人类早期的百科全书;另一方面基于神话在人类早期文化活动中的神圣性,直至今日一些重要文化活动仍然可以从神话中得到阐释,特别是在众多民族民间生产生活习惯、重大祭祀等活动中,都可以看到神话的影子,许多神话在建构民族文化信仰中发挥着积极作用。“神话不单是原人思想的结晶,亦是原人生活的反

映,史前时代的文物礼制、政教风俗,借神话的传说,遗传下来,不至于完全埋没在过去的坟墓中,这实是一宗很可幸的事情。”^[2]神话作为人类早期的重要叙事,在许多语境下被赋予不可侵犯的神圣性。这种神圣性强化了神话的文化传导功能和教育功能。

其次,神话对中华民族文化基因的保存主要体现在神话母题的积淀上。神话蕴含的文化基因也可称之为“神话母题”。关于神话母题的探讨中外学者已取得了极其丰富的成果,对于探讨传统文化叙事发挥了积极作用。本文认为,母题“是叙事过程中最自然的基本元素,可以作为一个特定的单位或标准对神话故事进行定量或定性分析,在文学乃至文化关系方面,能在多种渠道的传承中独立存在,能在后世其他文体中重复或复制,能在不同的叙事结构中流动并可以通过不同的排列组合构成新的链接,表达出一定的主题或其他意义”^[3]。当然,这主要是对于神话文本而言,会通过母题链的不同组合形式获得文化传承的基因遗传与创新。我们可以将这些神话叙事中的母题划分出名称性母题、语境性母题和情节性母题三个类型。如果随着当今信息技术与数据开发的日趋普及,关于神话的研究成果也可以纳入母题的考察范围,那么会衍生出神话母题的第四个类型“概念性母题”。这类母题也可以称作“观念性母题”,这类母题主要是研究者在研究成果表达中形成的学术判断性质的母题,与神话作品中出现的母题有明显区别,它是对神话叙事或主题的高度概括,与神话叙事的解读与审美存在密切的联系,对神话文化基因的进一步发掘有时会具有重要作用。

为更清晰直观地观察神话作为文化基因载体的普遍性,在此从神话母题聚类的角度可以把中华民族神话母题划分出如下十大类型^①。

第一类:神话人物母题(神与神性人物),代码W0000-W0999;

第二类:创世母题(世界与自然物),代码W1000-W1999;

第三类:人类起源母题(人与人类),代码W2000-W2999;

第四类:动植物母题,代码W3000-W3999;

- 第五类:自然现象母题,代码W4000-W4999;
第六类:社会现象母题,代码W5000-W5999;
第七类:文化起源母题(有形文化与无形文化),代码W6000-W6999;
第八类:婚姻与性爱母题,代码W7000-W7999;
第九类:灾难与战争母题,代码W8000-W8999;
第十类:其他母题,代码W9000-W9999。

上面归纳出的中国神话十大类型母题,在各民族神话中都有不同程度的体现。这里既有历史进程中各民族之间不断交流、交往、交融的影响,也有神话文化基因序列自身表现出的相似性与同源性,在一定程度上反映出中国各民族文化中的共创、共享与文化认同。

最后,中华神话在传承中不断形成文化基因序列。既然把神话看作一种基因,由于神话类型的多样性,也必然会形成相应的神话基因序列,这些不同的基因序列也会进一步形成有迹可循的不同神话谱系。遗憾的是,在中国近百年来的神话学术研究中,许多研究者在研究过程中认为中国神话文献凌乱、数量较少,很难看到中国神话有什么体系,甚至从历史虚无主义出发,提出中国神话根本无法与外国神话相比,或多或少地表现出“言必称希腊”的妄自菲薄。当然,出现这种情况一方面与经院式研究方法有关,另一方面也与对神话的重视程度不够,特别是对大量民族民间神话资源的采集与整理不充分且研究不够系统、不够深入有关。1949年中华人民共和国成立以来,随着党和国家对民间文化的不断重视,不仅大量的文献神话得到进一步关注,而且广布于各民族的口头神话、文物景观神话、民俗神话以及新神话也得到不同程度的重视。据此审视中国神话的体系已足以正本清源。我们不仅可以从叙事主体出发将神话划分出神的起源神话、创世神话、人类起源神话、动植物起源神话、文化起源神话等不同类型,建构神话文化基因的分析视角,而且可以从历史分期、地域特征、民族间流布、叙事结构等角度,对中国神话体系中的文化基因序列展开探讨。

以神的起源神话为例,中华民族普遍认可的文化祖先就可以建构出一个文化基因序列。这些文化祖先往往既是神,又是人和古帝王,其

产生、特征、身份、事迹、功能、社会关系、死亡、纪念都会表达出叙事方式的相似性。如在神话文献与民间口头文本中出现的盘古、伏羲、女娲、黄帝、炎帝、尧、舜、禹等文化祖先,就会排列形成中华民族文化祖先谱系。“上古帝王神话叙事谱系在发展中表现出横向的空间秩序、纵向的帝系结构、自由的审美书写三种历史形态特征……借助神话叙事的视角,在对其形态及意义的论述中可以进一步透视其中暗含的历史文化、社会政治及民众心智三者之间的同构关系。”^[4]具体到一些中华民族文化祖先的文化基因传承谱系,也会发现其中许多传承与发展的可能,如有学者以出土的《楚帛书》中的具体的神话创世过程为案例,分析认为:“《楚帛书》神话已经构建了一个创世诸神之谱系化、伦理化体系,原创世活动与再创世活动是依靠‘伏羲—炎帝’前后相继的世系连接在一起的,整个创世诸神谱系可以表示为‘伏羲、女娲—四时神—禹、契—帝俊—炎帝、祝融—共工’。”^[5]这些论断虽然是一家之言,但对于中华民族文化祖先谱系的溯源却是积极有益的。

二、中国神话文化基因记忆并传承 中华民族优秀传统文化

文化基因在一个民族文化传统中具有重要意义。特别是经过实践检验的优秀文化基因不仅会体现出人类生存与发展的智慧、积极进取的精神,而且具有与时代发展相适应的传承性,为民族文化的发展提供支持。中国神话历经长期的传承发展,不仅积聚了历史文化的丰富内涵,同时也历经岁月的沧桑巨变而留存了一系列优秀的中华民族文化基因。这些基因几乎涉及人类生产生活的方方面面。在此仅选取若干具有代表性的类型,以作管窥。

中国神话蕴含着敢于创新、勇于创造与文化担当的精神信念。与上面说到的神话母题的丰富性相联系,纵观今天我国各民族丰富的起源神话、创世神话、英雄神话、祖先神话等,无不体现出各民族在生产与生活实践中奋发向上的信念。要运用神话凝聚民族的向心力,使中华儿女敢于在各种恶劣的自然灾害中顽强生存,

在复杂环境中克服重重困难获得美好的生活。这类原始先民的“精神需要”随着时间的推移和社会的发展逐渐演进成为人们生活中的精神“烙印”。特别是在一些具有民族史诗性质的创世神话、人类起源神话、文化英雄神话中,这种敢于创新、勇于创造与文化担当的精神信念表现得尤为突出。如苗族《古歌》中存在着大量的自然神,虽然自然神没有特定的名字,但他们勤劳、机智、勇敢、本领高超,众神在战天斗地改造现实实践中彰显勤劳勇敢、团结一致的精神。各民族神话人物被赋予超越普通人的神力,这种力量上的超越往往使先民面对生产生活难题时勇往直前,也正因为有这种巨大力量的支持,才使得先民在生活中敢于不断尝试与探索,从而将最初灌注到神话人物中的神力,转化为民族精神内核中的创造动力。傣族神话《因叭造天地》^②讲述宇宙之初为一片混沌,凝结而成大神因叭,造十六层天空,又造大地之后,以汗泥搓成狮子、黄牛、大象等动物,造出大地的花草树木。傈僳族神话《天神木布帕造地》^③中讲述,在只有天没有地的遥远时代,天上勤劳能干的天神木布帕决心捏个地来支撑天,他从早捏到晚,从晚捏到晨星消失,终于创造出人类赖以生存的土地。水族神话《侬俣开天》^④中讲述,洪荒之世天地相连,昼夜不分,漆黑一片,女神侬俣用手掰开天地,踏地举天,撑天肚支地心,建造出一个千年万载永不崩落的天地。如果把这些神话与三国时代徐整采集整理的《三五历纪》中记载的“天地浑沌如鸡子,盘古生在其中。万八千岁,天地开辟。阳清为天,阴浊为地”相比较,不难发现,此类关于“天地来源”的神话遍布我国各民族神话中,各民族的创世之神是敢于创造的主体,这映射出我国古代先民对天地由来的真实认知,他们大胆想象天地源自民族祖先神创造的产物,这也反映出中华创世神话中普遍蕴藏的敢于创新的品质和勇于创造的民族自豪感。

中国神话蕴含着中华民族勤劳追梦的精神。习近平总书记明确指出:“盘古开天、女娲补天、伏羲画卦、神农尝草、夸父追日、精卫填海、愚公移山等我国古代神话深刻反映了中国人民勇于追求和实现梦想的执着精神。”^[6]这种

远见卓识无疑是对中华民族神话中奋斗不息精神的科学概括。这种精神是中华民族文明进程中催人奋发向上的文化力量,盘古既是人们心中塑造的开天辟地的神话人物,也是在各民族广泛流传的文化祖先,他的开天辟地、顶天立地乃至垂死化生万物,是一种人生观与价值观的体现,也是人类开创精神和献身精神的集中体现。同样,女娲补天的塑造在不同的神话文本中也极其丰富多彩,有的神话说她为拯救子孙于水火,不舍昼夜炼石补天;有的神话说她用自己的身体去补天,反映的是不怕困难、敢于战胜困难的坚强斗争意志。伏羲画卦反映出人类对文明的探索和对自然规律的追求,神农尝草、夸父逐日、精卫填海、愚公移山则反映出人类为了追求梦想矢志不移、披荆斩棘、威武不屈的咬定青山不放松的斗争精神,等等。这些神话体现的中华民族文化基因无不启迪后人树立正确的价值观,也激励并培育着埋头苦干的人、拼命硬干的人、忘我奉献的人。这种文化传统熏陶下成长的人,也会成为民族的脊梁。

有时,中华神话中的文化基因及其文化精神会以润物细无声的形式表达出来。泰勒认为:“对于原始人的部落来说,太阳和星星,树木和河流,风和云,都变成了具有人身的灵体,它们好像人或其他动物一样地生活,并且像动物一样借助四肢或像人一样借助人造的工具,来完成它在世界上预定的职能。”^[7]这里的“职能”也可以看作一种文化使命与责任,转接到中华民族的精神内核中,便是民族文化中对美好精神的追求。神话中的许多文化英雄身上都具有强烈的追梦意识,其中以人为本,为人类创造物质文明与非物质文明就是一类常见的文化基因类型。《韩非子·五蠹》记载:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号之曰有巢氏。”祖先有巢氏为了人们少受禽兽虫蛇侵扰,积极搭建能够保护他们的屏障,使其获得更多的安全感。《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬元命苞》曰:“少典妃女登游于华阳,有神龙首感之于常羊,生神农。人面龙颜,好耕,是为农神,始为天子。”祖先神农氏勤劳善耕,教授百姓耕种技术,百姓掌握了赖以生存的耕种技术,以此获得

更好的生活。在口传神话中,“舜王在位期间,亲自烧荒开地,教老百姓种庄稼,饲养牲畜,老百姓对他都很敬仰”^[8]。后羿射日后,在尧帝的带领下,到各地将危害人类的猛兽、山猪、毒蛇、凶禽全部射杀。从此,人们在和畅的阳光下,过着白昼分明、五谷丰登、有吃有穿、美满幸福的生活^⑤。为了美好生活而不懈奋斗是我国各民族亘古不变的文化传统,勤劳勇敢的传统在神话中不断贯穿、发展、深化,并且这种传统能够一以贯之地保留至当下,对民族精神的培育发挥了重要的作用。

中国神话蕴含着中华民族矢志不渝的献身精神。矢志不渝的献身精神可以说是中华儿女又一重要的文化基因。这一基因源头也可追溯到各民族丰富多彩的文化英雄神话中。这些民族文化英雄在与自然的斗争中,以异于常人的胆识与气魄为人民解忧,在与困难抗争的道路上建立了丰功伟绩,有着矢志不渝的决心与视死如归的气魄,为人类带来福祉,因而受到人们的崇拜与敬仰。与此同时,他们的英勇精神也成为民族不断追求和效仿的对象。在少数民族神话中也出现了类似的文化英雄。如阿昌族的遮帕麻与遮米麻、彝族的支格阿龙、壮族的布洛陀、瑶族的密洛陀、苗族的桑扎、裕固族的莫拉、侗族的萨天巴、畲族的龙麟、满族的白云格格、赫哲族的莫日根,等等。尽管这些英雄所面对的困难情形不同,但在处理人与自然、人与人的关系过程中都显示出了人类生存与发展的无限智慧,他们以众生为先,以大义为重,乐于奉献,甚至不惜献出生命,使人民在危难中得以脱身,让后代在生活中不断发展,这些高度神化的“人”,张扬的是人类生存与发展的理性。说到底,所谓“献身”的精髓,就是以人为本,把人民和民族的利益放在第一位。

许许多多的中华民族优秀传统文化都可以在中国神话基因库中找到。正如研究者所言:“中华优秀传统文化中的讲究和合、崇尚仁爱、崇尚正义、注重礼仪、誉美智慧、坚守诚信、重视民本、推崇善政、追求统一、向往大同、希望和平等内容,蕴含着丰富的哲学思想、人文精神、价值理念、道德规范,蕴藏着解决当代人类面临的难题的重要启示,具有永恒魅力和时代价值。”^[9]这

些中华民族的文化精神与中华民族千百年来不离不弃的神话叙事传统是吻合一致的,这也是中华民族大国智慧对传统文化的一种自然选择。

三、中国神话文化基因的当今文化实践

实践证明,神话是一个民族的历史记忆和人类智慧的结晶,具有重要的传统文化价值。在新时代文化建设中需要全面研究和深入发掘各民族神话资源中的传统文化基因,汲取精华,剔除糟粕,古为今用,科学传承,积极服务于中华民族的文化复兴。

首先,对待神话文化基因的发掘与利用应秉持科学态度。对神话中文化基因的价值需要有一个科学的认知和接受过程。如考古专家王巍在接受专访时坦诚介绍:“40年前,在我还是学生的时候,考古学界基本上是排斥神话传说的,认为神话传说属于后人的记载,作为信史可信度很低。但是,经过40年的发展,情况发生了很大改变。”他结合自己的所见所感提出:“三星堆考古发现的青铜神树也和传说当中的太阳鸟落在建木上十分契合。固然,古史传说带有很多神话的影子,但是不能因为古史传说带有神话特色就完全否定古史传说所携带的历史信息,应当在科学考古发掘研究的基础上撷取古史传说的科学价值,重视古代神话传说中包含的历史文化信息。”^[10]这一观点具有很强的代表性,很多以往认为神话荒诞不经是编造的“瞎话”的观念正被一种理性看待神话的科学态度所取代,这种学术方法的培育对正确分析神话的文化基因非常有益。关于神话文化基因的当代应用,无论是理论上还是实践上都是多层次的。推动中华神话中的优秀传统文化基因的创造性转化和创新性发展,既不能对以往文化全盘否定,也不能将以往的文化表达全盘拿来,而应采取辩证唯物主义和历史唯物主义的科学态度,通过科学的分析论证寻找优秀基因,剔除糟粕,将其作为一项系统的文明探源与创新工程,做好顶层设计、讲究方法路径。既要注意到中华神话及其蕴含的文化基因的稳定性,又要重视它的包容性、开放性和动态发展的特征。

其次,通过神话文化基因发现更多的中华民族文化精神。神话中的文化基因对形成中华民族传统文化精神,并坚定文化自信提供了大量的文化支撑。以各民族神话文化基因与铸牢中华民族共同体意识为例,可足见神话对中华民族传统文化精神的充分体现。各民族中反映多民族同源的神话数量丰富,据不完全统计,笔者目前搜集到42个民族中叙述多个民族同源母题的神话有520篇,这些民族占中国各民族总数的75%。特别是民族杂居程度较高的地区,其包含同源型母题的神话数量也相对丰富。从不同地区的少数民族来看,都普遍存在关于多民族同源的神话。“多民族同源共生”是中国各民族千百年来形成的一个共同文化基因。神话叙事中表达出不同民族具有共同祖先或者具有同样来源,反映出中国各民族的“同源性”和“共生性”。从多民族神话表达的多民族“同源”关系看,这类神话一般会把本民族的产生解释为与其他多个民族源自同一源头,特别是与汉族拥有共同关联的文化祖先或共同来源,然后形成多个分支。从解释多民族同源形成的形式看,会有许多情形,如造人时形成的多民族同源、生育产生人类时形成的多民族同源、感生背景下的多民族同源、变化产生人语境下产生的多民族同源、婚姻关系产生的多民族同源、灾难后人类再生时形成的多民族同源等。不仅如此,各民族神话中还有大量多民族“共生”母题,则主要表述为一个民族与周边其他民族共同生产生活的情景。共生性同时也成为中华民族文化中形成共同体意识的基础。和谐的共生性源于对中华民族的高度认同,而对多民族同源的认识与共生性的表达又奠定了各民族之间文化交流、交往与交融的客观现实基础。这促进了各民族之间的相互学习与借鉴,进而促进了各民族文化的共同进步,也成为各民族文化共享的重要支撑。由于中国许多民族在历史发展中形成众多支系,尽管这些支系可能具有不同的生产方式或文化背景,但中华民族的传统文化基因却不会改变,因此会导致一个民族的不同支系或不同生活地区出现不同的“同源”或“共生”神话叙事,但其叙事主题与核心母题却基本一致,这从很大程度上表现出神话创作的“理性”

和“趋同性”。这些中华民族传统文化基因深深根植于中华民族这块丰厚的文化土壤中,多民族文化跨时空多维度的共生、共享与共同发展,才培育出中华民族同心同德、同呼吸共命运的民族文化精神。

最后,通过数据建设构建中华神话文化基因库。21世纪自然科学的飞速发展,为人文社会科学的研究也带来了新的驱动力。在此情形下,探索出既有利于神话文化基因保持活态传承,又能使神话在当代得到创造性发展的新路径就变得尤为重要。从当前的神话发展趋向来看,神话文化基因数据在未来的传承路径中有两条路径不容忽视:一是神话数据科学分析路径,二是神话数据平台建设路径。中共中央办公厅、国务院办公厅印发的《关于推进实施国家文化数字化战略的意见》明确提出:“到‘十四五’时期末,基本建成文化数字化基础设施和服务平台……形成线上线下融合互动、立体覆盖的文化服务供给体系。到2035年,建成物理分布、逻辑关联、快速链接、高效搜索、全面共享、重点集成的国家文化大数据体系……中华文化全景呈现,中华文化数字化成果全民共享。”^[11]毫无疑问,大数据技术将为神话文化基因的继承和延续提供前所未有的方法支持。

神话文化基因的数据分析方法有多种渠道,其中,通过神话母题的类型化与关联性建构就是一种有效手段。以神话人物数据分析为例,在元数据的提取和发展过程中不难发现,一个神话人物的数据分析有着极其复杂的情况,它往往涉及诸多复杂的情形,在数据的分析过程中,我们进行了初步分类,大致分为神话人物的产生、神话人物的特征、神话人物的身份与职能、神话人物的生活、神话人物的事迹与经历、神话人物的关系、神话人物的名称、神话人物的死亡与纪念、神话人物的遗迹与遗俗以及其他相关母题十大类型。以此为基础数据逻辑关系,可以进行更深入的不同层级的划分,由大到小、由浅入深,逐步建立具备层级性和逻辑性的神话母题数据库,进而为深入分析研究各类母题的内在联系及影响关系奠定基础,同时可以借助现代信息技术构建出相应的、可供直观分析的神话知识图谱。这种自然科学技术与人文

科学研究的交叉与融合,将为洞察神话文化基因的类型与体系带来更大的便利。如利用知识图谱可以分析神话母题的民族分布情况,发现神话母题流动过程中民族间的文化交流、交往与交融,并寻找中华民族传统文化建构的规律与过程;通过对特定类型神话叙事情景的分析,可以寻找这类事件中人们对美好生活的向往,对真善美的追求,对假恶丑的鞭挞等,进而考察中华传统文化的文化内核和精神实质,等等。建设一个服务于神话传承者、神话接受者、神话研究者、神话保护者、神话开发者及神话爱好者等多层次、多群体的神话数据平台,对更好研究中华民族传统文化基因是有效的,也是可行的。

注释

①此处的母题类型与编号主要参照王宪昭:《中国神话母题W编目》,中国社会科学出版社2013年版。②详见袁珂:《中国神话大词典》,华夏出版社2015年版,第501-502页。③详见吕大吉、何耀华总主编:《中国各民族原始宗教资料集成(纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷)》,中国社会科学出版社2000年版,第785页。④详见袁珂:《中国神话大词典》,华夏出版社2015年版,第539页。⑤田茂忠、申建华主编:《尧王故里》,2009年山西省绛县尧文化研究会编印,第177页。

参考文献

[1]观云.神话历史养成之人物[M]//马倡议.中国神话百年论文选:上册.西安:陕西师范大学出版总社有

限公司,2013:1.

- [2]黄石.神话的价值[M]//马倡议.中国神话百年论文选:上册.西安:陕西师范大学出版总社有限公司,2013:56.
- [3]王宪昭.中国民族神话母题研究[M].北京:民族出版社,2006:19.
- [4]闫咚婉,段友文.上古帝王神话的叙事谱系与意义转向[J].民族文学研究,2020(2):31.
- [5]蔡先金,张兵,李佩瑶.中国创世神话图景及其诸神谱系:以《楚帛书》为中心的探讨[J].理论学刊,2012(2):97.
- [6]习近平.在第十三届全国人民代表大会第一次会议上的讲话[N].人民日报,2018-03-21(01).
- [7]泰勒.原始文化:神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究[M].连树声,译.谢继胜,尹虎彬,姜德顺,校.桂林:广西师范大学出版社,2005:233.
- [8]佚名.舜王庙[M]//张振犁.中原神话通鉴:第3卷.郑州:河南大学出版社,2017:1012.
- [9]王震中.为中华优秀传统文化创新发展注入新动力[N].人民日报,2022-06-06(09).
- [10]齐泽垚.中国社会科学院学部委员王巍:三星堆考古助力中国特色、中国风格、中国气派的考古学建设[EB/OL].(2021-04-27)[2022-07-10].http://ex.cssn.cn/lxx/kgx/202104/t20210427_5329790.shtml.
- [11]中共中央办公厅,国务院办公厅.关于推进实施国家文化数字化战略的意见[EB/OL].(2022-05-22)[2022-07-10].http://www.gov.cn/xinwen/2022-05/22/content_5691759.htm.

On the Traditional Chinese Cultural Gene of Chinese Mythology

Wang Xianzhao and Xiong Hui

Abstract: Chinese mythology is the cultural achievement created by the Chinese nation. It's also a paramount gene pool of the traditional culture of the Chinese nation. The cultural gene of mythology is mainly reflected in the accumulation and inheritance of mythological motif. Mythologies breed and remain the traditional culture of the Chinese nation. In the meantime they form the corresponding cultural gene sequentially in the process of inheritance and development. The cultural gene of Chinese mythology contain a series of traditional wisdom concerning the survival and development of mankind, such as innovation, creation, cultural responsibility, diligence and dream. It is necessary to uphold a scientific attitude in exploration, inheritance and culture practice to traditional cultural gene of Chinese mythology, and strengthen the cultural practical value of excellent cultural gene in mythology through new methods such as mythology big data construction and knowledge graph construction.

Key words: Chinese mythology; traditional culture; mythological motif; cultural gene

[责任编辑/周 舟]



杜甫《壮游》的“逆向阅读”与其“前文本形态”蠡测^{*}

——兼论解读文本的一种可能

孙少华

摘要:《壮游》是杜甫晚年所作五言古诗,有六部分,一百一十二句。如果采用“逆向阅读”的方式,倒序阅读该诗,同时排除杜甫未加思考、一气呵成的可能,该诗在最终写成前,应该有一个诗人在构思阶段形成的“前文本形态”。目前所见《壮游》文本,未必完全出自杜甫晚年,有杜甫在晚年据早期旧作改写并最终定稿的可能。但这种修改或写定,并不影响杜甫对司马迁《史记》风格的学习,《壮游》叙事上的“节次波澜,离合断续”,风格上的“苍莽雄直”,正是源自司马迁《史记》的写法。它恰能体现杜甫在诗歌写作、修改过程中对诗歌写作技巧的使用与调整。

关键词:杜甫;《壮游》;“前文本形态”;叙事笔法;《史记》

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0012-10

大多数情况下,我们的文本研究,主要针对的是研究者目前“所能见到”的文本形态。而这种文本形态,大多经过了作者本人或者他人的各种改变,已非作者最初撰写时的“文本原貌”。这种情况下的阅读与研究,其实就是一种处于相对状态下的“流动性”阅读或研究。但这并不能说,我们彻底无法用接近“文本原貌”的方式探索“文本真相”。如果从作者本人的写作思维(例如文章的构思、结构的设想等)入手,或许能对“文本原貌”做一番管窥蠡测的工作。

另外,需要说明的是,因为已经远离作者及其所在的时代,我们对古代文本的阅读,很大程度上无法摆脱推测的成分。从后世读者的角度看,我们对文本可以有多种解读方向,有些角度未必符合作者原意,但或者可以为解读文本提供另一种视角和思路,从而为后世的文本研

究提供新的思考。

我们研究杜诗,往往关注所见文本的文献或风格问题。但杜诗文本与其他任何文本的形成一样,都有一个文本形成之前的构思阶段,这可以算是文本写定前的“前文本形态”。从这个角度观察杜诗文本形成及其带来的叙事风格,或者会有新的思路与认识。

就叙事风格而言,刘熙载《艺概·诗概》曾对杜诗有一番评论:“杜陵五七古叙事,节次波澜,离合断续,从《史记》得来,而苍莽雄直之气,亦逼近之。毕仲游但谓杜甫似司马迁而不系一辞,正欲使人自得耳。”^[1]这是从叙事角度将杜甫五七言古诗比作司马迁《史记》,尤其是此处所言“节次波澜,离合断续”,是对杜甫古诗叙事笔法的最好评价。今读杜甫五言古诗《壮游》,颇合刘熙载之说,姑尝试论之。

收稿日期:2022-09-12

^{*}基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国早期经典文本的形成、流变及其学术体系建构研究”(21&ZD252)。

作者简介:孙少华,男,中国社会科学院文学研究所研究员、博士生导师(北京 100732),主要从事中国古代文学研究。

仇兆鳌《杜诗详注》将《壮游》一百一十二句分为六部分,陶道恕将其分别总结为“一、少年时期读书交游”“二、20至24岁遨游吴越”“三、25至35岁考试失败后齐赵之游”“四、困守长安及出仕生涯”“五、安史之乱与奔赴凤翔”“六、入蜀及旅夔近况”^[2]。目前一般的认识,是以《壮游》为杜甫晚年在夔州所作,显然将此诗视作杜甫一气呵成之作。不管此说是否成立,从目前所见《壮游》诗看,该诗在时间上是连续的,结构上是完整的,是一篇具有叙事色彩的五言古风。

从文本形态与诗歌阅读的角度看,该诗是从杜甫“往者十四五”写起,直至旅居夔州;但若从叙述者或作者的逻辑思维看,我们应该站在诗人“写作现场”的时间点上,沿着诗人构思诗歌的逻辑思维追溯此诗的叙事笔法。仇兆鳌曰:“此篇短长夹行,起十四句,即以二十句间之。次十六句,即以二十二句间之。后二十六句,又以十四句收之。参错之中,自成部署。”^{[3]1746}这揭示了《壮游》全诗的安排布局与叙事层次,对我们理解此诗极有帮助。但同时,我们也应该意识到,《壮游》在时空、文本形成方面也有其层次性与复杂性,值得我们深入探究。

《壮游》作于大历元年(766年)^①,杜甫时年五十五岁,距其离世不足五年。如果排除该诗出于杜甫未加思考、一挥而就的可能,那杜甫在撰写《壮游》之前,必然对如何设计、如何布局、如何撰写有一番思考。而若按照常人思维,很显然杜甫不可能在毫无思想联系的情况下,直接从《壮游》诗的中间(如吴越、齐赵)起笔^②。因此,已入暮年的杜甫写作《壮游》时,是先以眼前的人、事、景慢慢联想到往事,还是直接跳跃到诗人十四五岁的时候,再慢慢拉回到现实?如果是口述或下笔成文,无疑是后者;但若在诗歌构思阶段,似乎以前者为是,即杜甫应该是在某种外界触动之下萌生撰写《壮游》的念头,并且应该先由身边的人、事、景开始,慢慢向前追溯青少年时期的往事。在最后写成文本的时候,诗人则显然是从青少年时期开始,按照事情发生的先后顺序展开叙述,显得较为顺畅。这样的结构安排,使得《壮游》诗歌中的叙事路线呈现出完全“逆向”的线条美:诗人的构思是由近及远,而诗歌的写法则是由远及近。这种构思

与书写思维的“逆向”而行,会造成文本的“节次波澜,离合断续”,使得《壮游》一诗更具张力。

因此,我们就可以暂不按照目前所见诗歌的叙事结构,而是尝试按照诗人有可能的最初构思顺序(即诗歌由后至前的文本顺序)阅读文本^③,由此观察《壮游》诗歌在诗人构思阶段的原始“文本形态”。而从目前所见文本的真实样貌看,我们这种做法,是采用“逆向阅读”的方式理解文本内涵,或者更能够接近杜甫写定诗歌前的构思原意。

为研究方便,我们姑且将这种可能存在的杜甫撰写《壮游》之前的联想或者构思文本,称为《壮游》的“前文本形态”。当然,笔者再次说明,本文仅仅是提供一种阅读的视角和可能,阅读《壮游》,还可以有其他切入点,但限于篇幅与能力,笔者无法一一还原,只能立足本文,将笔者的思考胪叙于下,供同道批评。

一、“前文本形态”的提出与《壮游》文本的两大板块

《壮游》的第六部分说:

小臣议论绝,老病客殊方。
郁郁苦不展,羽翮困低昂。
秋风动哀壑,碧蕙捐微芳。
之推避赏从,渔父濯沧浪。
荣华敌勋业,岁暮有严霜。
吾观鸱夷子,才格出寻常。
群凶逆未定,侧伫英俊翔。^{[3]1745-1746}

仇兆鳌解释:“郁郁二句,客居之况。秋风二句,客居之景。之推以下,伤己而兼以慨世,乃客居之感。托身世外,等于之推、渔父,彼瞥眼荣华,何足羨乎?必得范蠡其人,始可救乱而济时也。”^{[3]1746}据此,此节实际上写的是诗人当下的困境:生活上身患疾病、居无定所(“老病客殊方”),政治上不得志(“郁郁苦不展,羽翮困低昂”)^④。于是,诗人联想到的是退隐之介之推、渔父(“之推避赏从,渔父濯沧浪”),同时又联想到后来隐退而具有安邦定国之才的范蠡。无论如何,在此部分诗歌中,诗人主要写的是自己的困顿、窘境甚至无能;而他对“侧伫英俊翔”的期盼甚至说是“空想”(毕竟这种“英俊”并非

短期内可以出现),写的又是他人的无能。“吾观鸱夷子,才格出寻常”,正是诗人对时局不满而期待英才出现的真实心理状态。

如果文本进一步写下去,由第六部分的“群凶逆未定,侧伫英俊翔”,诗人是先想到第一部分的“往者十四五,出游翰墨场”,还是第五部分的“河朔风尘起,岷山行幸长”?按照“英俊翔”的思维,应该是前者;但事实上,诗人即使联想到自己年少英才,也未必敢自比为范蠡式人物(尤其是面对安史之乱这样的军事大事)。所以,站在杜甫当时的历史时间点上分析,“群凶逆未定”之后,应该接着联想到的是后者,即“河朔风尘起,岷山行幸长”这一部分。如果从历史事件发生的时间顺序看,应该是先有“河朔风尘起,岷山行幸长”之事,然后才有诗人“群凶逆未定,侧伫英俊翔”的感慨。但从诗歌写作之前的构思阶段分析,应该是先近后远,即先由时局之危险,推向“禄山起兵”事。从诗歌结构上看,第六部分的最后两句,与第五部分的第一、二句是有逻辑联系的。

杜甫在构思完第六部分之后,虽然紧接着想到的可能是第五部分,但是此后诗人的思绪,并未再去联想《壮游》第二、三、四部分之吴越、齐赵、长安,而是想到第一部分的“往者十四五,出游翰墨场”。也就是说,诗人未必敢在军事上把自己比作“英俊翔”式的英雄人物,但年少时也曾有过“饮酣视八极,俗物多茫茫”之事。

当然,由于文本书写的起因比较复杂,《壮游》的构思过程或者还有多种可能性,但从《壮游》的文字看,该诗始于晚年身边琐事、然后回忆及“英俊翔”最有可能。退一步说,即使《壮游》的构思与写作起因,并非由“英俊翔”延伸下去,而是始于杜甫晚年对个人入仕经历的回忆,他也应该是由感慨自己当下的政治遭际开始,然后才会想到十四五岁“出游翰墨场”的入仕起步时期。所以,笔者将杜甫构思《壮游》由第六、五、一部分开始,是符合文学构思、写作规律的。我们姑且将此作为研究《壮游》的一个切入点。

从“前文本形态”角度看,我们假定《壮游》的构思是先有第六部分,后有第五部分,最后为第一部分。目前所见文本呈现的,则是第一部

分在先,第五、六部分在后。从内容上分析,第一部分与五、六部分应该属于同一性质的板块。

这是因为,《壮游》的第一部分“先叙少年之游”^{[3]1736},与“壮”关系不大。第五部分仇兆鳌称为:“此叙奔赴凤翔,及扈从还京事。”^{[3]1743}第六部分为:“此叙贬官以后,久客巴蜀之故。”^{[3]1748}这个“奔赴凤翔”及“久客巴蜀”,与第二、三、四部分中的“东下姑苏台,已具浮海航”“归帆拂天姥,中岁贡旧乡”“快意八九年,西归到咸阳”之“壮游”性质不同,并且也称不上“壮游”,更多的是诗人在写作时错综复杂的思想感情。由于这三个部分组成的板块处于《壮游》“前文本形态”的最先位置,我们姑且称其为《壮游》文本的“第一板块”;这样,与“壮游”关系最为密切的第二、三、四部分,就自然成了《壮游》文本的“第二板块”^⑤。

问题是,诗人在当时联想到时局的艰难之后,为何在“壮游”题目之下,安排了第一、五、六这三部分呢?为何与“壮游”联系起来?又为何直接将题目定为“壮游”呢?第三个问题,我们放在后文分析,现在先回答前两个问题。

结合上文的分析,在“前文本形态”下,第五、六部分主要属于杜甫构思阶段的感想和联想,第一部分“少年之游”是在诗人构思现场“跳跃”进头脑中的“英俊翔”的“副产品”,都属于“壮游”之前的心理活动;由此开启对“壮游”的想象后,才进入诗人对“壮游”文本的构思阶段。同时,我们还可以发现,“侧伫英俊翔”,是《壮游》第一板块(第一、五、六部分)的中心句,其所谈“往者十四五”“河朔风尘起”与“小臣议论绝”,皆与此句具有形式或内容上的逻辑联系。

从文本内容的联系看,第六部分的“群凶逆未定”,与第五部分的“河朔风尘起”,关乎第四部分的最后一句“引古惜兴亡”。也就是说,杜甫构思诗歌阶段,可以由眼前的战乱想到“兴亡”,再想到自己在长安时的事情,这就是杜甫所说的“快意八九年,西归到咸阳”;洛阳、齐赵地近长安,故诗人的思维由长安自然会想到“放荡齐赵间”与“中岁贡旧乡”。而诗人回到故乡的交通工具“归帆”,又自然与吴越之游及“浮海航”联系起来。

这样,作为“壮游”主体的第二、三、四部分就产生了,同时第四部分最后的“引古惜兴亡”就成为这一板块的中心句。而相对于这个“壮游”主体部分而言,第一板块中的第一部分,就成了一篇近似于“序曲”性质的文本;第五、六部分则成了近似于“尾声”性质的文本。另外,第一板块的中心句“侧伫英俊翔”,与第二板块的中心句“引古惜兴亡”主旨相同;而这两个中心句,恰好成为连接《壮游》两大板块的思想纽带。

二、《壮游》第一板块的文本层次与叙事笔法

以上我们从“前文本形态”角度,对《壮游》的构思情况进行了推测。下面,我们尝试分析《壮游》文本第一板块的文本层次与叙事笔法问题。由于我们判断这三个部分都是诗人构思文本的出发点,所以必然更多具有诗人“当下”的主观叙述特征。例如,《壮游》第一部分称:

往者十四五,出游翰墨场。
斯文崔魏徒,以我似班扬。
七龄思即壮,开口咏凤皇。
九龄书大字,有作成一囊。
性豪业嗜酒,嫉恶怀刚肠。
脱落小时辈,结交皆老苍。
饮酣视八极,俗物多茫茫。^{[3]1736}

从文本内容上看,前四句“往者十四五,出游翰墨场。斯文崔魏徒,以我似班扬”,是杜甫站在“当下”的追述之辞,其中有在“当下”的总结性“判断”(如“往者十四五”与“斯文崔魏徒”,属于事情发生之后的结论,具有“当代”特征),也有对“过去”的回忆性“实录”(如“出游翰墨场”“以我似班扬”,属于当时的“实有之事”,如同史书撰写中的“史臣追书”^[4],也具有“追书”性质)。紧接着后文的“七龄思即壮,开口咏凤皇。九龄书大字,有作成一囊”,与其将它视作杜甫的自夸之辞,毋宁视作“崔魏徒”之辈在“以我似班扬”中的具体评价内容;那么,这四句话就成了杜甫的“转述”之辞,也具有“追书”性质。最后,“性豪业嗜酒,嫉恶怀刚肠。脱落小时辈,结交皆老苍。饮酣视八极,俗物多茫茫”,具有明显的自我评价性质,显然属于杜甫站在

“写作现场”产生的总结之辞或断语。在此,诗人的“当下”之辞,与“往者”他人的“过去”之辞就有机融合在一起,但总体上该部分诗歌体现出来的诗人的“主观性判断”较浓,从而使得文本具有“现在”与“过去”时间的交织,同时,在叙事上具有了虚实结合的特点。

这一点,在第五、六部分中也显得比较突出。例如,在第六部分中,除了“小臣议论绝,老病客殊方。郁郁苦不展,羽翮困低昂”与“群凶逆未定,侧伫英俊翔”是实写,其余皆属虚写。如“小臣议论绝,老病客殊方”以总结之辞描写杜甫在写作当时的生活状况;“郁郁苦不展,羽翮困低昂”写杜甫当时的心理感受;“秋风动哀壑,碧蕙捐微芳”并非诗人亲见之景,而是诗人借用想象中的景物自况,写的是杜甫的感慨不遇及其对人生出路的选择;“之推避赏从,渔父濯沧浪。荣华敌勋业,岁暮有严霜。吾观鸱夷子,才格出寻常”,是用联想中的历史人物比喻现实,展示的是诗人“当下”的心理状况。其中“荣华敌勋业,岁暮有严霜”,显然属于诗人在写作现场非常主观的结论。

这种虚实结合的叙事笔法,更加突出的是诗人本人在诗歌中的形象,突出了诗歌的“当代性”与“现实性”,使得诗歌表达具有很强的主观色彩。这种“现实性”与“主观性”,与诗歌第一段开篇所言“往者”形成强烈的“时空对比”,使文本具有多维性和层次性。如果将第六部分与第一部分放在一起读,这种感觉会尤其明显。年老多病的诗人这种站在“现在”回忆过去的写法,造成了诗歌文本的时空错位感。这是全诗给读者带来的一种无处不在的阅读体验。

第五部分也是如此。为了方便论述,我们姑且将第五部分的文字移录于此:

河朔风尘起,岷山行幸长。
两宫各警蹕,万里遥相望。
崆峒杀气黑,少海旌旗黄。
禹功亦命子,涿鹿亲戎行。
翠华拥吴岳,貔虎啖豺狼。
爪牙一不中,胡兵更陆梁。
大军载草草,凋瘵满膏肓。
备员窃补衮,忧愤心飞扬。

上感九庙焚,下悯万民疮。
斯时伏青蒲,廷诤守御床。
君辱敢爱死,赫怒幸无伤。
圣哲体仁恕,宇县复小康。
哭庙灰烬中,鼻酸朝未央。^{[3]1743}

在此,既然诗人最先想到的是“逆未定”“英俊翔”,那与之相关的是什么描写呢?我们看第五部分中的“崆峒杀气黑,少海旌旗黄”“爪牙一不中,胡兵更陆梁。大军载草草,凋瘵满膏肓”,皆与“逆未定”有关;而“两宫各警蹕,万里遥相望”“禹功亦命子,涿鹿亲戎行。翠华拥吴岳,貔虎啖豺狼”,皆与理想中的“英俊翔”有关。这两部分描写,又属于“追书”性质,是诗人对历史事件的追忆,并且是一种事后的“追书”与总结之辞。

至于“备员窃补衮,忧愤心飞扬”以下至“哭庙灰烬中,鼻酸朝未央”,也具有“追书”自己身处历史现场时表现的性质,但同时也包含着诗人写作时的“当下感受”。在此,“过去”与“现在”的时间线索交织在一起,作者“当下”的“万民疮”心情与“当时”的感受混合在一起,给我们以很强的时空错位感。例如,“备员窃补衮”,是诗人写作时的“当下”的心理,是“现在”;而“忧愤心飞扬”,则是“当时”的心情,是“过去”;“上感九庙焚,下悯万民疮”是站在“当下”写“过去”,“上感”与“下悯”,皆是站在“当下”总结自己当时的心理行为;“九庙焚”“万民疮”则是发生在“过去”并延续至今的“现实”;“斯时伏青蒲,廷诤守御床”,是写诗人在“过去”的表现,“君辱敢爱死,赫怒幸无伤”,则是以“当下”的口吻总结过去的事情;“圣哲体仁恕,宇县复小康”,是诗人在“当下”以总结口吻歌功颂德,而“哭庙灰烬中,鼻酸朝未央”写的则是“过去”的场景。在这里,我们很容易看出来,这第五部分诗歌中,既有写作现场的“杜甫”,也有诗人心中过去的“杜甫”;既有杜甫写作现场时“当下感受”的原始记录,也有杜甫对以往事件中个人行为与心理“当时表现”的回忆性追记。“过去”与“当下”时间交织,“写作现场”与“过去场景”空间交错,使得第五部分这一独立文本具有了时空的“层次性”与“复杂性”。

三、《壮游》第二板块的主题与文本层次

下面我们来看与“壮游”关系最为密切的诗歌的第二板块(即第二、三、四部分)。上文说过,第二板块的中心句是第四部分的最后一句“引古惜兴亡”;而第一板块的中心句即第六部分的“侧仁英俊翔”,又与“引古惜兴亡”主旨相同。由此我们可以判断,《壮游》的主体部分即第二板块主要描写的内容,应当与“引古惜兴亡”“侧仁英俊翔”有关。

《壮游》第二部分的“引古惜兴亡”主题更为明显:

东下姑苏台,已具浮海航。
到今有遗恨,不得穷扶桑。
王谢风流远,阖闾丘墓荒。
剑池石壁仄,长洲茭荷香。
嵯峨阊门北,清庙映回塘。
每趋吴太伯,抚事泪浪浪。
蒸鱼闻匕首,除道晒要章。
枕戈忆勾践,渡浙想秦皇。
越女天下白,鉴湖五月凉。
剡溪蕴秀异,欲罢不能忘。^{[3]1737-1738}

在此,与“引古惜兴亡”有关的诗句有:“东下姑苏台”“王谢风流远,阖闾丘墓荒”以及“剑池石壁仄,长洲茭荷香。嵯峨阊门北,清庙映回塘。每趋吴太伯,抚事泪浪浪。蒸鱼闻匕首,除道晒要章。枕戈忆勾践,渡浙想秦皇”。当然,其中,“王谢风流远”“蒸鱼闻匕首”“除道晒要章”,甚至包括勾践、秦始皇,还可以视作与第六部分提出的“英俊翔”有关。但总体上,这部分体现的是“古今兴亡”的主题,并且属于对当时风物的回忆性“记录”。

“越女天下白,鉴湖五月凉。剡溪蕴秀异,欲罢不能忘”四句,我们可以将其看作当时诗人心境的真实写照,但其被写下来显然是诗人晚年时的事情。值得怀疑的是,“剑池石壁仄,长洲茭荷香”,这种高度细节化的景物描写,似乎不是数十年后所能想象或回忆出来的诗句,应该是当时在吴地现场写下的文字。同样如此,“越女天下白,鉴湖五月凉”则具有时间与地点

上的矛盾性：“越女天下白”属于一种概括性语句，何时何地都能产生此类表述；但“鉴湖五月凉”与“剡溪蕴秀异”，则是只有身临其境才能产生的现场感受。尤其是其中的“欲罢不能忘”一句，具有强烈的“现场感”或“时代感”，更像是出自诗人当时的现场感叹。如果杜甫漫游吴越是二十至二十四岁之间的事情^⑥，那么至其晚年五十五岁写《壮游》，时间已经过去了三十余年，如何还会有“欲罢不能忘”这种具有高度“现场感”的表述？这种文辞，应该不是简单的“后世总结之辞”，而是对当时漫游中产生的真情实感的自然流露。笔者怀疑，第二部分中的这数句诗，有袭自杜甫壮年旧作而今已亡佚的诗歌之可能，即杜甫《壮游》的第二部分，有可能是在杜甫当年漫游吴越时撰写的旧诗基础上改写而成。结合“剑池石壁仄，长洲茭荷香”分析，这数句诗歌很可能出自诗人早年的手笔。所以，王嗣奭曾称：“观其吴越齐赵之游，壮岁诗文，遗逸多矣，岂晚岁诗律转细，自弃前鱼耶。”^{[3]1747}笔者怀疑，杜甫壮岁漫游时的诗文，或许颇多“遗逸”，但也有部分诗作，可能被杜甫在晚年撰写此类回忆性诗篇时改造并取代。如果确实如此，我们会发现第二部分的诗歌中，已经具有杜甫晚年所作文本与杜甫早年所作、晚年修改并替代文本两种形式。但纵观全诗，共二十句，只有“剑池石壁仄，长洲茭荷香。嵯峨阆门北，清庙映回塘”四句属于较为纯粹的景物描写，其他皆属后来能够回忆或想象出来的文字。就此，我们进一步推断，如果本段诗歌有杜甫将旧作与新诗改写、糅合的可能，新诗比例多，而旧作多被废弃了。

第二部分中的最后四句，与开始的四句“东下姑苏台，已具浮海航。到今有遗恨，不得穷扶桑”，具有明显的后来总结成分。尤其是“到今有遗恨”，其体现出来的“当代性”更强。这就使得前后各四句，显现出与自“王谢风流远”至“除道晒要章”十句不同的文本层次与特征；其叙事笔法也就具有了“追书过去”与“总结当下”的时空交错感。

第三部分的主题，明显与第六部分的中心句“侧伫英俊翔”有关：

归帆拂天姥，中岁贡旧乡。

气劘屈贾垒，目短曹刘墙。
忤下考功第，独辞京尹堂。
放荡齐赵间，裘马颇清狂。
春歌丛台上，冬猎青丘旁。
呼鹰皂枥林，逐兽云雪冈。
射飞曾纵鞚，引臂落鸢鸢。
苏侯据鞍喜，忽如携葛强。^{[3]1740}

其中，诗人在少时被比作班固、扬雄，此时又自诩才不下“屈贾”（屈原、贾谊）、“曹刘”（曹植、刘桢），又将“苏侯”（苏源明）比作葛强；其中又有“射飞曾纵鞚，引臂落鸢鸢”之事，显然与诗人提出的“英俊翔”不无关系。

此诗“气劘屈贾垒，目短曹刘墙。忤下考功第，独辞京尹堂。放荡齐赵间，裘马颇清狂”，是以“当下”认识评论当时的诗人自己，“气劘”“目短”“忤下”“独辞”“放荡”“清狂”，这一系列带有很强主观色彩的评论，显然也并非当初诗人的真实形象，而是晚年杜甫心中的“青年杜甫”形象，带有一定的自嘲口吻。“春歌丛台上，冬猎青丘旁。呼鹰皂枥林，逐兽云雪冈。射飞曾纵鞚，引臂落鸢鸢”，一系列动作性词汇如“春歌”“冬猎”“呼鹰”“逐兽”“射飞”“纵鞚”“引臂”“落鸢鸢”，以及相对的景物如“丛台”“青丘”“皂枥林”“云雪冈”等，多属缺乏细节的概括性描述，都是不必在齐赵现场就可以想象或回忆出来的，并且没有纯粹的细节景物描写，故这段文字出于杜甫晚年手笔无疑。

第四部分，写诗人身居长安，直接参与“引古惜兴亡”之时：

快意八九年，西归到咸阳。
许与必词伯，赏游实贤王。
曳裾置醴地，奏赋入明光。
天子废食召，群公会轩裳。
脱身无所爱，痛饮信行藏。
黑貂宁免敝，斑鬓兀称觞。
杜曲晚耆旧，四郊多白杨。
坐深乡党敬，日觉死生忙。
朱门任倾夺，赤族迭罹殃。
国马竭粟豆，官鸡输稻粱。
举隅见烦费，引古惜兴亡。^{[3]1741}

这一部分与第二、三部分最大的不同，是将前面两部分中的“景点壮游”改为在社会中的

“心灵壮游”，更多的是诗人亲身经历的事情与感慨：“许与必词伯”，写与岑参、郑虔等文人交往；“赏游实贤王”，写与汝南王李璿交往；“曳裾置醴地”，写诗人奔走于上层社会的酒宴间；“奏赋入明光”写杜甫奏《三大礼赋》；“天子废食召，群公会轩裳”，写杜甫在朝堂所见；“脱身无所爱，痛饮信行藏。黑貂宁免敝，斑鬓兀称觞”，写诗人政治上的不得意；“杜曲晚耆旧，四郊多白杨。坐深乡党敬，日觉死生忙”，写诗人在杜曲与乡亲的交往，以及对岁月飞逝而一事无成的感慨；“朱门任倾夺，赤族迭罹殃”，写诗人所见昔日豪族家庭命运的剧烈变化；“国马竭粟豆，官鸡输稻粱”，写“明皇侈心自恣”^⑦；最后两句“举隅见烦费，引古惜兴亡”，既是对上文水到渠成的总结，也是后面两部分写战乱的引子。

该诗题名《壮游》，但此处写的却是诗人在社会中的“心灵壮游”，其中有朋友乡亲之间的温情，也有政治的残酷无情，而由所见、所闻自然引出的对国运的担忧，使得全诗之“壮游”上升到了一个更高的境界：先是十四五岁不更世事、“俗物多茫茫”的年少轻狂，接着是吴越、齐赵的“身体旅行”，接着是长安混迹社会的“精神旅行”，最后是诗人晚年的“引古惜兴亡”及其对“侧伫英俊翔”的期盼。诗题中的“壮游”，并非单纯指景物之“壮”，也不是诗人的年岁之“壮”，而是最后升华的“心灵”“思想”“精神”之“壮”。这种“壮游”，才是足以震撼人心并值得书写、记录下来文字。从这里说，杜甫《壮游》一诗的题名拟定，应该是写作完成之后的事情。

我们这样解释“壮”的含义，更有助于理解全诗的内涵。黄鹤曰：“上章，‘昔者与高李，晚登单父台’，故拈《昔游》为题。此章，‘往者十四五，出游翰墨场’，当拈《往游》为题。若作壮年之游，何以首尾兼及老少事耶？壮字疑误。”^{[3]1736}如果从我们对“壮”的解释去理解，黄鹤的疑惑就不成为问题了。其中黄鹤所言“壮年之游”中亦“兼及老少事”，说明与“游”并列的“壮”，也应该具有更为丰富的含义。这个含义，就不应单纯从字面去分析，而需要从全诗高度予以理解。在此，再补充两点：第一，《壮游》全诗都具有“过去”与“当下”的时间交织之感，是以“当下的感受”叙写“过去的事实”。客观上分析，《壮

游》第二板块中的所有叙述，实际上都具有“总结性”“主观性”的特征，包含着诗人对“当下”的期盼和反思，而不仅仅局限在某一时空。第二，第一板块的主旨句是“侧伫英俊翔”，第二板块的主旨句是“引古惜兴亡”。但是在第二板块中所引的“古”其实就是“英俊”，第一板块中所提到的“英俊”都是在“惜兴亡”。这两个主旨时时呼应，使得两大板块在结构和内容上的联系丝丝入扣。这是造成“壮游”足以统领全诗，同时使得“壮”这个词语具有更加丰富内涵的文本基础^⑧。

四、《壮游》叙事风格与《史记》之关系

刘熙载称赞杜诗有司马迁《史记》“节次波澜，离合断续”及“苍莽雄直之气”的特点，结合《壮游》诗可以看出，这种说法是有其道理的。抛开我们假设的《壮游》“前文本形态”暂且不说，就以目前所见全诗结构而言，杜甫以“往者十四五，出游翰墨场”作引子，首先介绍了自己“脱落小时辈，结交皆老苍”的社会交往。然而紧接着，诗人并未沿着“翰墨场”这一线索写下去，而是转而描写自己“东下姑苏台，已具浮海航”“枕戈忆勾践，渡浙想秦皇”的吴越之游，以及“归帆拂天姥，中岁贡旧乡”“放荡齐赵间，裘马颇清狂”的齐赵之游。这是一种与“翰墨场”的喧嚣生活完全不同的心灵旅程，给诗人与读者带来的都是轻松愉悦的精神享受。在第四部分，诗人又以“快意八九年，西归到咸阳”，描写自己在长安“许与必词伯，赏游实贤王。曳裾置醴地，奏赋入明光”的文人与政治生活，以及“脱身无所爱，痛饮信行藏”“朱门任倾夺，赤族迭罹殃”的残酷现实，这又回到了与第一部分“翰墨场”相同的生活状态。在此，诗歌“节次波澜，离合断续”的特点，表现得淋漓尽致。

这种写法与《史记·魏其武安侯列传》的叙事手法非常相似。例如，《壮游》中诗人本人从“以我似班扬”到“忤下考功第”“脱身无所爱”，再到“郁郁苦不展，羽翮困低昂”；君臣从“天子废食召，群公会轩裳”到“朱门任倾夺，赤族迭罹殃”，再到“哭庙灰烬中，鼻酸朝未央”；国家从“国马竭粟豆，官鸡输稻粱”到“大军载草草，凋

瘵满膏肓”，再到“群凶逆未定，侧伫英俊翔”，诸如此类的个人、群体、国家命运的巨大变化，与《史记》描写的窦婴、灌夫从高朋满座到门可罗雀，再到“迁怒及人，命亦不延”^{[5] 3453}的人生变化，具有很高的相似度。

至于刘熙载所言杜诗似《史记》“苍莽雄直之气”，我们拟以《壮游》描写吴越之游时对历史人物的凭吊与哀叹为例，尝试分析。

“阖闾丘墓荒”“每趋吴太伯”“蒸鱼闻匕首”“枕戈忆勾践，渡浙想秦皇”，这些在《史记》中俯拾皆是的历史人物与故事，与《壮游》的思想和意境相融合，营造出了与《史记》叙事完全一致的“苍莽雄直之气”。“蒸鱼闻匕首”，叙公子光以专诸刺杀吴王僚事，后公子光自立为王，即吴王阖闾，事见司马迁《史记·刺客列传》：

四月丙子，光伏甲士于窟室中，而具酒请王僚。……酒既酣，公子光详为足疾，入窟室中，使专诸置匕首鱼炙之腹中而进之。既至王前，专诸擘鱼，因以匕首刺王僚，王僚立死。左右亦杀专诸，王人扰乱。公子光出其伏甲以攻王僚之徒，尽灭之，遂自立为王，是为阖闾。^{[5] 3056-3057}

《史记》叙专诸刺王僚事非常惊心动魄，而此处“专诸擘鱼，因以匕首刺王僚”与《史记索隐》“专诸进炙，定吴篡位”^{[5] 3079}塑造的专诸英雄形象，在《壮游》中则以“蒸鱼闻匕首”高度浓缩，确有刘熙载所言“雄直”之气：雄壮之历史场景中，蕴含着英雄人物的壮烈刚直形象，形成了特殊的文学风格。

《壮游》诗中的“东下姑苏台”“阖闾丘墓荒”“嵯峨阊门北”，皆与吴王阖闾有关。《杜诗详注》称：“《越绝书》：阖闾起姑苏台，三年聚材，五年乃成，高见三百里。”^{[3] 1738, [5] 1773}此乃《史记集解》之辞。又：“《越绝书》：阖闾冢在吴县阊门外，葬以盘郢鱼肠之剑。葬三日，白虎踞其上，号曰虎丘。”“《吴越春秋》：阖闾欲西破楚，楚在西北，故立阊门以通天气，复名破楚门。”^{[3] 1738}阖闾破楚事，见《史记·吴太伯世家》：“八年，吴使公子光伐楚，败楚师，迎楚故太子建母于居巢以归。”^{[5] 1766}阖闾死事，见《史记·吴太伯世家》：“十九年夏，吴伐越，越王句践迎击之携李。……越因伐吴，败之姑苏，伤吴王阖庐指，军却七里。吴王病伤

而死。”《史记集解》引《越绝书》曰：“阖庐冢在吴县昌门外，名曰虎丘。下池广六十步，水深一丈五尺，桐棺三重，渰池六尺，玉凫之流扁诸之剑三千，方员之口三千，盘郢、鱼肠之剑在焉。卒十余万人治之，取土临湖。葬之三日，白虎居其上，故号曰虎丘。”^{[5] 1773-1774}结合“枕戈忆勾践”，可知此诗历史背景其实是叙吴越争霸事。《史记·吴太伯世家》对吴王阖闾、夫差与勾践之间胜负恩怨的描写，可谓曲折离奇，荡气回肠。而杜甫将此历史事实高度概括，写入诗中，无疑增强了诗歌的历史厚重感与英雄情结，不凡之“气”孕育其中。

从叙事手法上看，《壮游》先叙阖闾墓，再叙吴始祖太伯让贤事，最后叙阖闾自立事。这种未按照历史事件发生的先后顺序展开叙述，而是在叙事上形成时间错落的手法，确实有“离合断续”之效果。

再看刘熙载所说的“苍莽”之气。从《壮游》文字分析，刘熙载所说的“苍莽”，大致有将历史事件置于辽阔的地理背景，从而为英雄人物的壮烈勇敢营造特殊气氛的作用。

《壮游》写安禄山起兵部分，“河朔风尘起，岷山行幸长。两宫各警蹕，万里遥相望。崦嵫杀气黑，少海旌旗黄”，与《史记》中《项羽本纪》等篇目中描写的战争场面何其相似。而“河朔”“岷山”这两个词语，本身就容易给人们以绵延万里、幅员辽阔、地势险峻、神秘莫测的联想。《宋史·地理志》记载：“河朔幅员二千里，地平夷无险阻。”^[6]由此可知河朔地区的广袤无垠。

岷山是长江的源头，故《荀子·子道》云：“昔者江出于岷山，其始出也，其源可以滥觞，及其至江之津也，不放舟、不避风则不可涉也。”^[7]这就是说岷山有生物起源、民族发源甚至王朝龙兴的文化象征意义。所以我们会在《汉书》中看到刘向曾将西汉灭亡与岷山的自然灾害联系起来：“元延三年正月丙寅，蜀郡岷山崩，靡江，江水逆流，三日乃通。刘向以为周时岐山崩，三川竭，而幽王亡。……汉家本起于蜀汉，今所起之地山崩川竭，星孛又及摄提、大角，从参至辰，殆必亡矣。其后三世亡嗣，王莽篡位。”^[8]刘向这段说法，尤其增加了岷山的神圣、神秘和高深莫测。由于此事又见《汉书·成帝纪》《汉书·元

王传》等记载,知“岷山崩”曾入史家记录,流传颇广。反映在《壮游》诗中,在广阔无垠的河朔“风尘起”之时,唐明皇“行幸长”,避地汉家龙兴、后来又曾为西汉王朝灭亡发出预兆的岷山,这种文化信息,无疑能够给人以丰富的政治与文化想象。

另外,“两宫各警蹕,万里遥相望。崕峒杀气黑,少海旌旗黄”中的“两宫”与“万里”,“崕峒”与“少海”,“杀气黑”与“旌旗黄”等,两两对比,给人以特殊的苍凉与凝重之感,“苍莽”之气喷薄而出。此类比较手法,多见《史记》记载,如《史记·项羽本纪》记项羽破秦兵事:“诸侯军救巨鹿下者十余壁,莫敢纵兵。及楚击秦,诸将皆从壁上观。楚战士无不一以当十,楚兵呼声动天,诸侯军无不人人惴恐。”^{[5] 393}在此,“莫敢纵兵”与“一以当十”,“从壁上观”与“呼声动天”,两两比较,诸侯军的怯懦与楚军的勇敢表现形成鲜明对比;而“无不人人惴恐”这一总结之辞,尤其使文字中透出一股凌厉、凝重之气。若将《壮游》中的“杀气黑”与“旌旗黄”植入《史记》此处,也是非常契合的。

以上这种“苍莽雄直之气”,给《壮游》带来了与《史记》相同或相近的历史画面感与文字震撼力,在杜甫与司马迁之间建构起了艺术上的精神桥梁。近千载而下,犹可见司马迁“史笔”在杜诗中的重现,从而强化了杜诗的“诗史”特征。刘熙载在《艺概》中称赞杜诗在叙事上学《史记》,是很有道理的。

结 语

我们阅读、研究杜诗,当然不必事事将他的诗歌向“诗史”“忧国忧民”“沉郁顿挫”上靠,但从《壮游》一诗的分析看,杜甫晚年撰写的《壮游》,的确具有非常明显的由个人到家国、由自然到社会、由生活到心灵或精神的升华意义,蕴含着诗人大半生的人生思考与智慧。我们当然不能简单将杜甫视作“圣人”,但将杜甫简单等同于芸芸众生中的普通一员,显然也不符合杜诗的实际成就及其在唐诗中的文学地位。

从文本研究的学术意义看,《壮游》文本的“前文本形态”对当下的文本研究具有四点学术

启示:

第一,我们目前所说的文本研究,都是针对文本形成之后的“定本形态”而言,甚至是针对文本在流传过程中发生了很多变化的“流变形态”而言,并非文本最初形成时的“原貌”,在此基础上的研究,必然需要考虑更多的可能性,不能过于简单化。

第二,古代文本尤其是中国早期文本,已经很难还原其文本原貌,因此此类研究只能是一种相对的“还原”与阐释,至于与“文本原貌”“定本形态”相关的“书写”,也只能是一种相对接近的推测,很难成为“定论”。

第三,“书写”与“文本”是相辅相成的,缺一不可。“书写”是“文本”形成的工具与手段,离开了“书写”,“文本”无法形成;“文本”是“书写”的形式与结果,没有“文本”,“书写”研究就成了无本之木。“文本”与“书写”既有差异性,也有共同性。例如:“文本”有“流动性”与“不稳定性”,“书写”同样如此。“书写”在文本形成之时,主要是书写者本人或佣书者的劳动;但在文本流变过程中,后来的阅读者、阐释者、传播者的“书写”行为也会不同程度反映在文本中。所以,“文本”与“书写”是如影随形、不可分离的。

第四,“文本”与“书写”之前的“前文本形态”同样重要。“文本”的流动性与复杂性,必然给“书写”研究带来很多困难;“书写”的时效性与过程性特点,也决定了“文本”研究具有多种可能。在这种情况下,我们还需要进一步讨论“书写”之前,也就是“文本”形成之前的“文本思维”问题。这个“前文本形态”,纯粹属于人类的思想活动,与“书写”无关,但却与“文本”有关,并且是“书写”开始与“文本”形成的关键环节。借助目前的“文本形态”,通过当时“书写”过程中留下的蛛丝马迹,我们大致可以对这个“前文本形态”予以尝试分析,为研究“书写”或“文本”提供另一种思考。

当然,无论是“文本”还是“书写”,都是学术研究的一种角度、一种切入点,都可以为深入开展学术研究提供新的思路。我们需要做的,就是以开放的胸襟、宽广的视野,以海纳百川的学术气度,真正实现古代文学研究的创造性转化与创新性发展。唯有如此,我们才能在学术研

究上不落后于时代,不落后于世界。

进一步看,我们目前所见的中国古代诗词文本,最初作者的构思与最终写定的文本之间,还是有区别与距离的。最初作者如何构思,今天可能很难考索,但这并不妨碍我们对此做尝试性探索。这种探索,未必一定符合作者原意,但可以为我们的文本研究提供一种思路、一种可能。中国古代文学文本研究的多种可能性与复杂性,正是我们需要深入讨论的地方,这也是中国古代文学的魅力所在。

注释

①按:黄鹤称《壮游》诗曰:“当是大历元年秋作。”参见杜甫著,仇兆鳌注:《杜诗详注》,中华书局2015年版,第5册,第1736页。②按:关于杜甫《壮游》的构思,我们认为主要是因为身边人与事的触发。有没有可能身在夔州的杜甫首先想到的是《壮游》一诗的中间部分(即吴越、齐赵之游),然后才进一步联想到此时及之前的事情?我们认为恐非如此,因为那样就会造成《壮游》构思逻辑上的缺陷。另外,即使《壮游》最初的构思,真的始于中间部分,也不影响我们对《壮游》文本板块的划分与分析,详说见后文。③当然,即使我们假设的杜甫的这一“构思过程”不存在,也不影响我们从后至前按照倒序阅读《壮游》一诗。④按:赵次公称:“郁郁,不得

志之貌。”萧涤非等注:“困低昂,谓不能奋飞也。”蔡梦弼以为“秋风动哀壑,碧蕙捐微芳”二句也有“喻君子见黜而不用”之意,参见萧涤非主编:《杜甫全集校注》,人民文学出版社2014年版,第7册,第4102页。⑤这就可以使我们联想到本文最初提出的那个问题,即杜甫构思《壮游》,即使始于第二、三、四部分的吴越、齐赵之游,也不影响对此诗的板块划分:一、五、六为同一板块,二、三、四为同一板块;不过第一、二板块的顺序与本文有所不同而已。⑥参见陶道恕:《少陵一生的自我艺术写照——杜甫〈壮游〉试论》,《杜甫研究学刊》1996年第1期,第3-7页。⑦按:此处之解释,参见杜甫著,仇兆鳌注:《杜诗详注》,中华书局2015年版,第5册,第1742页。⑧这两点由刘浏青清博士提醒补充,特致谢忱!

参考文献

- [1]刘熙载.艺概[M].上海:上海古籍出版社,1978:60.
- [2]陶道恕.少陵一生的自我艺术写照:杜甫《壮游》试论[J].杜甫研究学刊,1996(1):4.
- [3]杜甫.杜诗详注[M].仇兆鳌,注.北京:中华书局,2015.
- [4]刘昫.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:4035.
- [5]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.
- [6]脱脱等.宋史[M].北京:中华书局,1985:2359.
- [7]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:532.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1964:1457.

A Probe into the “Reverse Reading” and “Pre-text Form” of Du Fu’s *Zhuangyou* (《壮游》)

Sun Shaohua

Abstract: *Zhuangyou* is a five-character old style verse written by Du Fu in his later years. It has 112 lines and can be divided into six parts. If we adopt “reverse reading” method, read the poem in reverse order, and at the same time, rule out the possibility of Du Fu’s creation in one smooth motion, there should be a “pre-text form” formed by the poet in the conception stage before the poem is finally written. The text of *Zhuangyou* that we have seen so far may not be entirely written by Du Fu in his later years. It is possible that Du Fu rewrite and finalize it according to his earlier works. However, this revision or finalization does not affect Du Fu’s study of the style of Sima Qian’s *Shiji* (《史记》) in *Zhuangyou*. The “undulating, intermittent” in the narration and the “boundless and vigorous” in style, are precisely derived from the writing method of Sima Qian’s *Shiji*. It reflects Du Fu’s use and adjustment of writing skills in the process of poetry writing and revision.

Key words: Du Fu; *Zhuangyou*; “pre-text form”; narrative style; *Shiji*

[责任编辑/随 斋]



自然环境因素影响下的秦长城修建*

徐卫民

摘要:秦始皇长城号称中国第一条“万里长城”,是为了防御北方少数民族的侵扰和入侵,在原战国时期秦、赵、燕三国长城基础上而修建的巨大人工建筑,其对中国历史发展的影响巨大。为了达到有效防御和减少工作量的意图,秦长城在修建过程中充分注意对自然环境的利用和改造。一般修建在险峻的山梁岭脊之上或大河深谷之侧,以便达到“因地制宜,用制险塞”之目的。将自然环境与长城修建紧密结合起来,采取“因地制宜,据险制塞”修建原则。所谓因地制宜,一是指巧妙地利用所在地地形条件构筑长城防御工程,二是指充分利用当地方便获得的材料作为建筑材料,因材施修;所谓据险制塞,主要是指利用地理天险以达到御敌之目的。

关键词:秦长城;因地制宜;因材施修

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0022-11

秦从战国时期到统一以后共进行了四次长城的修建,既有针对东方魏国和赵国的“玺洛”和“上郡塞”,又有针对北方少数民族的昭襄王长城及秦始皇万里长城。从这几条长城的修建都可以看出秦人在修建长城时采用“因地制宜”“因材施修”的有效方法,充分利用当地的自然环境特征,取得事半功倍的良好效果。

秦长城是一项系统的军事工程,不只是一道单纯孤立的城墙,而是以城墙为主体,与大量的城、障、烽相结合组成的防御体系。城墙是一道高大、坚固而连绵不断的长墙,用以阻隔敌方的入侵。一般修建在险峻的山梁岭脊之上或大河深谷之侧,以便达到“因地制宜,用制险塞”^{[1]2565}之目的。从秦长城的修建来看,其采取的是“因地制宜,据险制塞”原则。所谓因地制宜,一是指巧妙地利用所在地地形条件而构筑长城工程,二是指充分利用当地方便获得的材料作为建筑材料。所谓据险制塞,是指利用自然地理天险达到

御敌目的。正如史念海先生所言:“长城的建筑是有关军事的设施,用以弥补地理形势的不足,防御外来的攻击,保卫疆土的安全,特别是都城及其所在地区的安全。”^[2]

北方草原上的游牧民族由于自然环境的影响,是典型的马背上的民族,“逐水草而居”,他们“至如猋风,去如收电”^{[3]2401}的军事特点使其在与农业定居民族作战时具有一定的优势。而农业定居民族为了避免在与游牧民族的长期作战中处于军事上的不利局面,遂采取修建长城的方法以达到抵御的目的。

一、“因天材,就地利”的选址修建原则

“因天材,就地利”是我国都城选址修建的原则,也是古代劳动人民在长期的建筑实践中总结出来的经验,在长城选址修建上同样得到应用。我国历史上修建了众多的长城,既有汉民族为防

收稿日期:2022-06-22

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国古代长城的历史地理学研究”(19ZDA188)。

作者简介:徐卫民,男,西北大学文化遗产学院教授、博士生导师(陕西西安 710075),兼任中国秦汉史研究会副会长,主要从事秦汉史、历史地理研究。

御少数民族而修建的长城防御体系,也有少数民族修建的长城防御体系。北部边疆地区长城的选址走向基本上是沿着我国400毫米等降水量线的走向而建的,大体呈东西走向。之所以如此,是因为400毫米等降水量线是农耕民族与游牧民族的天然地理分界线,早在西汉时期,司马迁在《史记·货殖列传》中就划定了一条农牧业的分界线,以龙门和碣石之间连成一线为标识。龙门—碣石以北、以西为畜牧业地区,其物产为马、牛、羊、旃裘、筋角,而以南地区则为农业区。这两个截然不同的经济区域和自然环境,孕育了不同的民族、文化、社会形态和生业方式,以及不同的社会价值取向。因此贯穿我国东北和西南的400毫米等降水量线的自然划分对我国南北民族和民族历史演变具有深远影响。人们对自然环境的追求,对灌溉区可耕地的控制欲,对水资源、农作物及其经济成果的争夺,引发了历代游牧民族与农耕民族之间连绵不断的冲突与战争,从而导致古代王朝为了实现自保进行了旷日持久的长城修建工程,同时也促进了汉民族与少数民族之间的共生与融合。

自然地理环境的差异必然形成自然物质分配的差异,资源不均也必然会造成社会的差异,而社会差异则必然导致人们心理上的不平衡,从而引发矛盾与战争。加之历史上中原王朝不断改朝换代,缺乏稳定的民族政策,导致北方边塞游牧民族对农耕区经济社会不断进行侵扰和战争。这一切归根结底都缘于不同民族生存空间和生业方式的巨大差异。长城北边是荒漠与草原,气候寒冷,自然条件较差,只适宜畜牧业的发展;长城以南是富庶的平原和广袤的田野,气候温暖湿润,自然环境优越,宜于农业经济的发展。在对自然界极度依赖的古代农牧业社会中,土地和水资源是民族赖以生存发展和强盛的基础,而且是游牧民族和农耕民族之间战争的重要导火索。历史与现实明确告诉我们,在人类的起源、生存与发展中起到决定性作用的是水资源。水资源是世界上所有古老文明形成、发展和延续的直接成因。良好的水环境既可以灌溉农作物,又是人类赖以生存与发展的基础。

关于秦人修建长城中如何利用山脉河流优

势以达到防御目的,司马迁在《史记·秦始皇本纪》中明确记载:

三十三年,……西北斥逐匈奴,自榆中并河以东,属之阴山,以为三(四)十四县,城河上为塞。……筑亭障以逐戎人,徙谪,实之初县。^{[1]253}

然后斩华为城,因河为津,据亿丈之城,临不测之溪以为固。^{[1]281}

《史记·匈奴列传》又载:

于是秦有陇西、北地、上郡,筑长城以拒胡,……后秦灭六国,而始皇帝使蒙恬将十万之众北击胡,悉收河南地。因河为塞,筑四十四县城临河,徙適戍以充之。而通直道,自九原至云阳,因边山险,堑溪谷,可缮者治之,起临洮至辽东万余里。^{[1]2885-2886}

以河为险是秦人修建长城的重要方法之一。秦国最早的长城就是利用洛河的险要地势修建的,被称为“堑洛”。有关“堑洛”,《史记·秦本纪》载:“简公六年,令吏初带剑。堑洛,城重泉。”^{[1]200}《史记·六国年表》载简公七年“堑洛,城重泉”^{[1]708}。《三秦记辑注》云:“堑洛在蒲城东五十里,秦筑长城即堑洛也。”^[4]

“堑洛”长城是秦国修筑最早的长城,也是利用“以河为险”修建长城的最早实践。秦人利用洛河的有利自然地形,通过“堑”的办法达到阻挡东方魏国入侵的目的。《说文解字》云:“堑,阬也。”^[5]段玉裁《说文解字注》:“江沅曰:‘……堑则与坑之深广同义。’”可以看出,堑是坑、壕沟、护城河的同义词,之所以通常把长城比喻为“天堑”也是此意。堑亦可作挖沟解,如《左传·昭公十七年》载:“环而堑之。”^[6]堑这种施工方法在修建秦直道时也使用了,《史记·秦始皇本纪》载:“除道,道九原,抵云阳,堑山堙谷,直通之。”^{[1]256}《史记·蒙恬列传》亦载:“吾适北边,自直道归,行观蒙恬所为秦筑长城亭障,堑山堙谷,通直道。”^{[1]2570}“堑山”,即将山挖出一个堙口。虽然说的是修筑直道的方法,但说明作为当时的工程技术来讲是可以通用的。用“堑”的办法修筑山险墙是可以达到防御目的的,在诸多长城防御体系中均有使用,所以“堑洛”在这里当解作挖掘,通过削整洛河河岸陡壁,从而使之利于防御,以防止敌人越过河流或者延缓敌

人越过河流。在当时的生产力状况下,此法不失为“因地制宜”修筑长城的一种有效方法,是一种省时、省钱、省力的方法,是秦人在修建长城过程中聪明才智的表现。后来的秦昭襄王长城利用洮河、秦始皇长城利用黄河应是延续了“堑洛”长城的修建方法。《史记·秦始皇本纪》载:“西北斥逐匈奴。自榆中并河以东,属之阴山,以为三(四)十四县,城河上为塞。”^{[1]253}

甘肃岷县段秦长城大多是沿着洮河形成防御体系的,从岷县到临洮,很少有长城城垣建筑,其与“榆中”以东的“城河上为塞”一样,也是以筑城为堡垒,或者用“堑溪谷”的这些形式进行防御的,因为这里并不同于北方较为平坦的沙漠草原地带而需要有连续的防御工事。这里有的只是连绵的黄土丘陵和山岭,其西侧逐渐向黄河上游的草原地带过渡,所以只需要在交通要道设立防御据点,以河为险就足以达到防御目的。正如司马迁记载的“后秦灭六国,而始皇帝使蒙恬将十万之众北击胡,悉收河南地。因河为塞,筑四十四县城临河,徙戍以充之。而通直道,自九原至云阳,因边山险,堑溪谷,可缮者治之,起临洮至辽东万余里。又度河据阳山北假中”^{[1]2886}。洮河河谷处于青藏高原东侧、陇西盆地西缘,是青藏高原与黄土高原的过渡地带。其是黄河上游古文化发祥地之一,是古代西北游牧民族侵扰中原的重要通道,具有控扼陇蜀的战略意义。秦献公元年(公元前384年),秦人灭西戎,于此置狄道县,秦昭襄王二十七年(公元前280年)设陇西郡,它们成为秦政权钳制西部边境的“桥头堡”,战略地位非常重要。

关于战国时期的秦长城修建过程中对自然资源的利用情况,学者们都予以高度关注。陈守忠在对甘肃段长城考察后认为:“长城是顺着山梁或沟坡,因地势之便而筑就的。”^[7]彭曦曾徒步做过实际调查,认为:“这条长城城墙施工技术特点有三。一是利用内高外低之地形,施以下堑上夯或完全堑削为墙。此类约占全线长度的40%;二是巧用河沟,此如静宁的葫芦河、马莲河,环县的黑泉河、城西川、城东沟,吴起的三道川等,总计约350至370多公里,约占全长的20%。这类长城基本是‘以河为池’,沿河岸只筑有城墩,而城墙则完全利用自然崖岸,施以堑

削;三是于平坦地势皆筑有高1.5至2米的夯土城墙。”^[8]于春雷认为,秦昭襄王长城一线墙体分布位置或在山坡半坡上,或在山脊部位,或在一些并不利于防守的地方。例如:神木县悖牛川段,分布在悖牛川西岸;神木县团团沟段,分布在喇嘛沟北与团团沟南之间分水岭上,而这两条沟是附近较大且有水源的沟道;横山县芦河段,分布在芦河西岸;吴起县青杨川和三道川段,也是分布在川道北岸。上述地段均是属于背水筑城^[9]。宁夏战国秦长城多数地带沿黄土塬、沟谷河岸修筑,是一个非常显著的依托地貌特征的设防走向。长城从北峡口进入宁夏即沿葫芦河、马莲河岸修筑,穿六盘山沿滴滴沟南岸修筑,翻黄峁山,沿沙窝沟、小川河沟修筑,长城沿河流南(东)岸修筑。战国秦长城在陕北的路线也充分证明了这一点,其由甘肃省华池县乔川乡梁岷岷以东的大掌梁处进入陕西省吴起县庙沟乡,然后沿洛河支流三道川北岸向东北延伸,经吴起县长官庙乡,到吴起县吴起镇城壕村后过洛河,经吴起县薛岔乡、志丹县的金丁镇和纸坊乡,然后过吴起县五谷城乡后进入靖边县内。长城进入靖边县后沿芦河和延河的分水岭白于山脉向东北延伸,经靖边县周河镇、大路沟乡,在天赐湾处长城沿芦河与大理河分水岭折向北行,过靖边县乔沟湾乡后,长城折向东北,过杨桥畔后长城进入横山区。进入横山后,长城没有走芦河西岸的分水岭上,而是沿芦河西岸山梁的西侧向东北延伸,直至无定河。过无定河后,长城进入榆林市榆阳区,顺无定河北侧支流源头北边向东北延伸,过榆阳区芹河乡,穿榆溪河后继续东北行,经榆阳区麻黄梁镇、大河塔镇,直至过红柳沟后,进入神木市。长城从神木市高家堡镇红柳沟北岸芦沟村东行,跨秃尾河后,东北行至灰昌沟(西沟)。过灰昌沟后,开始沿窟野河西岸北上,先后过麻家塔沟、可可乌素沟,但过可可乌素河后,长城并没有沿窟野河上游的乌兰木伦河西岸北上,而是经神木市店塔镇碾房湾村东南后,沿窟野河支流悖牛川西岸北上,自神木市大柳塔镇贾家畔村进入内蒙古自治区。以上充分说明秦长城修建过程中对河流优势的利用。秦长城的修建除了利用河流的险要地势外,还控制了水资源,可以说对河流

的利用达到了淋漓尽致的程度。

不少学者根据《史记·匈奴列传》“可缮者治之”的记述,以为秦始皇长城大抵因秦昭襄王、赵、燕长城之旧,加以修缮和连接,其实不尽然。秦始皇虽对战国时期秦、赵、燕长城有修缮,但由于统一之后拓地甚广,长城的某些地段是大大向西、向北推进了。原秦昭襄王长城从陇西向东经宁夏、陕北至内蒙古,却未能把新夺取的大片河南之地置于保护范围内。出于保护领地和军事战略的需要,秦始皇当时在西北设置了新的长城防御线,这就是《史记·秦始皇本纪》所记载的:“三十三年,……西北斥逐匈奴,自榆中并河以东,属之阴山,以为三(四)十四县,城河上为塞。……筑亭障以逐戎人,徙谪,实之初县。”^{[1]253} 对这条防线,有学者认为“似未筑有长城,纵于扼险之地,立有障塞,亦未必互相联贯,故称之曰边则可,称之曰长城则未妥”^[10]。其实这一段长城就是利用黄河天险而形成的防御体系。从今天甘肃省的兰州市、榆中县一带开始,秦始皇长城往南与战国时期由岷县沿洮水向西北延伸的秦昭襄王长城相连,然后沿黄河向东北与阴山相连,即与原赵国阴山南长城的西端相连,为了加强防御效果,在河岸边修建了44座城塞,既节省了资源,又达到了防御的目的。

朱耀廷、郭引强、刘曙光等认为:“秦始皇长城的西段,据《史记·秦始皇本纪》载:始皇三十三年,‘西北斥逐匈奴,自榆中并河以东,属之阴山,以为三(四)十四县,城河上为塞’。这里所说的榆中,应是今甘肃兰州、永靖一带。由于蒙恬收复河南地之后,横贯甘肃、宁夏南部、陕北、内蒙古的秦昭襄王长城已失掉防御作用,西北边地已推进到黄河和贺兰山之间。秦始皇长城的西段是凭借黄河天险而成,其中多修有障塞和城堡。经考察西起甘肃省岷县,循洮河东岸向北临洮县、兰州,再东折至榆中。向北沿黄河东岸修筑了不少城塞,直到内蒙古河套市,和历史文献‘自榆中并河以东,……城河上为塞’相吻合。”^[11]“因地形,用险制塞”这一条富有智慧的修建长城的经验,是劳动人民在实践中创造的,早在战国时期秦国修长城时就得到使用,到秦始皇时期发扬光大。正如汉人晁错所言:“臣闻秦时北攻胡貉,筑塞河上。”^{[3]2283} 这里的“塞”

就是长城防御体系。

二、“因地制宜,就地取材”的基本修筑原则

秦长城的修建工程,首要考虑的是与自然有机联系,在修筑过程中,可以用“因地制宜,据险制塞”八个字概括。所谓因地制宜,一是指根据地形条件而巧妙修筑,二是指建筑材料选取上充分利用当地的自然资源。所谓据险制塞,主要是指利用地理天险达到御敌的效果。

长城是防御体系,强调充分利用自然天险作为屏障,所以在山区长城多沿着山脊或山体有利于防守的位置修建。在山势陡峭险峻的地带,墙体就修建得相对低矮窄薄一些;在山势平缓的地带则修建得相对高大宽厚得多。长达万里的秦长城所经地区的地理环境情况复杂、地形千变万化,既有高山峻岭、大河深谷,又有沙漠草原等。修筑长城的时候,其设计者、劳动工匠、军事家在实践的基础上,充分利用自然地形,在险要处修筑城墙、关隘和烽燧、城堡等,用以阻击来犯者,以达到防御的目的。

利用高地修建防御设施可以登高望远并及时掌握敌情,以便迅速将情报传递到后方,因此秦长城多修建在地势较高之处。正因为如此,秦长城沿线出现了很多诸如长城梁、长城岭、长城塬、营盘山、城墙岭等地名,说明长城在修建过程中利用了特殊的地形,从而占据有利位置为防御服务。秦始皇长城阴山部分就充分利用了阴山高大的优势,将长城修建在阴山北麓的山坡上,非常利于防守。

《史记·蒙恬列传》记载:“秦已并天下,乃使蒙恬将三十万众,北逐戎狄,收河南,筑长城,因地形,用制险塞,起临洮,至辽东,延袤万余里。”^{[1]2565-2566}“因地形,用制险塞”,表现在长城大多是建在山梁上和水边,而且内侧为缓坡。在长城穿越河谷的地段,或以沟堑代替墙壁,或在河谷一侧增筑一段平行的墙壁,两山之间则用天然石块砌成石墙,形成“石门”。有的还设有“水门”。在山谷要道,往往于深入山口处的陡立峡谷中切断山路,筑起一条如同封山水库大坝一样的石筑或土石混筑的“当路塞”,并在“当

路塞”的侧旁修建城堡用以防守。

为了提高修建效率,秦长城在建筑材料的选择上遵循“因地制宜,就地取材”原则。依山而建的长城利用山上的石块垒砌而成;位于黄土高原上的长城,用土或砂石结合来夯筑;还有一些地方利用险峻山岭,随山就势人工劈凿出劈山墙,利用大山险阻作为障壁修筑山险墙等;在低洼多水、不宜修建墙体之处,则因地制宜挖成壕堑。这些长城构筑方法,既减少了工程量,还达到了制险御敌的理想效果。

秦长城防御体系除了墙体以外,还修建有许多障塞。在实际考察过程中,可以发现秦昭襄王长城的障塞,有大小、位置、等级、内涵等方面的区别,主要分为两类:其一为紧贴长城内侧的小障塞,数量最多,平均每3.5公里必有一个,现遗存面积一般为200至300平方米。绝大多数无城垣之设,为早期遗迹。少数有城垣者,多为晚期遗迹。其二为位于长城内侧的河谷台地或山梁通道山岭之上,其面积又因河谷大小险要和山梁通道的长短位置等因素而有不同。小者遗存面积在3000至5000平方米,大者5000至10000平方米。

阴山至贺兰山之间的长城是秦统一以后新筑的。其长城的修筑基本上依托大青山和阴山,主要是用石块垒砌,在乌拉特中旗南部发现用石块垒砌的墙面有多次修缮的痕迹,基宽3.9米,高约4米。沿长城内外,在连绵的山巅上,还用石块垒成供传递军情用的烽燧,山谷间的通道则构筑了一些关隘或者城堡设施,沿黄河岸还夯筑了一系列障塞,使秦统一以后的长城中段形成纵深防御体系^[12]。内蒙古固阳县段长城保存现状较好,秦人利用阴山有利地形,经由包头市固阳县北部的西斗铺镇、银号乡、大庙乡,进入武川县经大青山东部,延伸至河北。这段长城累计长度为120公里左右,多半修筑在阴山北麓山坡上,依山就险,因坡取势。现存遗迹一般为外壁高度在4米以上,基宽4米,顶宽2米左右。每隔一段尚能辨识出秦代烽火台和障城的遗迹。在包头秦长城内外,现存9座古城遗址。这段长城不仅在构筑方法上有自己的风格,而且在防御设施的建置上也有一定的特色,雄伟壮观,堪称中华民族古代建筑的瑰宝。目

前所见长城遗迹石筑、土夯两种皆有,就地取材,山下用土夯,山上用石筑,两者结合处以块石砌墙皮,以碎石和砂土充墙心。烽燧异常密集,3公里内有9处,烽距100至600米。从现存遗址可以看出,筑长城的民工和驻兵是把附近的山石一块块切割下来,磨平后干砌在城墙上,所用石片重的约有30公斤,轻的约有5公斤,这样干砌起来的长城,历经2200多年的风吹日晒、雨雪冲刷,长城石块原来所用的青色、半黄色石料,现在表面已蒙上了一层黑色、棕黑色的氧化物。

秦长城的修筑遵循因地制宜的原则,根据不同的自然环境、不同的地貌特征采取不同的方法。罗庆康在《简析阴山长城筑造的特点》一文中提到整个阴山地区长城筑造的五种方法,即土夯、石砌、砂堆、石砌与土筑相结合以及利用天然屏障。巴彦淖尔地区独特的地理环境使得长城的构筑方式多种多样^[13]。

三、秦长城修筑方式

由上述可以看出秦修筑长城的方法是因地制宜,因材施教,不拘一格。下面分别予以阐述。

(一) 夯筑土墙

夯筑土墙是我国最早采用的构筑城墙的方法,有着悠久的历史。其是以木板或者木棍作模,内填黏土或砂石,层层用杵夯实修筑成的。在秦长城沿线,可以看到不少地方留下了夯土墙的遗迹,有的地方是用黏土和砂,有的地方是用土、砂、石灰加以碎石。这种夯土墙有一定的承载能力,能阻止敌人步兵与骑兵的侵袭,抵抗冷兵器的攻击,施工也很简便,是一种就地取土的建造工艺。

夯土是一种特殊的重塑土,在版筑的过程中,泥土的物理、力学等工程特性均有所改变,可大大增加土壤的承载力,提高建筑的稳定性。秦长城所经之处大多为黄土塬、梁地区,特别是秦昭襄王长城大多是修筑于黄土高原地区,而黄土的物理特性适合版筑,墙体易于成型、坚固耐用,因此以黄土为主要原料进行夯筑,是长城修筑中最为常见的方式。墙体的夯筑采用版筑技术和分段夯筑。夯筑的方法是交

接式的,基本看不到竖的接缝。同时因取土挖成的壕沟,一举两得,形成了墙体与壕沟的双重保护屏障。在河岸和塬、梁地带,利用原来的陡坎、山崖来修筑长城,城内虽然没有多高,但是从城外看,却非常高大险峻,使敌人难以攀登。沿山坡伸展的长城采取削筑结合的断崖式,这种断崖式是将山坡低的一面向下深挖削成断崖,在断崖外壁上筑一层夯土,这样只在断崖外面暴露夯层,墙顶部与墙内地平高度齐平,不失为一种有效的修建方式。

夯筑土城墙的办法是,先要搭建版筑时使用的木板。通过对长城的实地调查,目前不能确定当时工匠版筑夯土墙体时使用木板的宽度,整个版筑过程中存在很大的随机性。在进行版筑前,要搭建好版筑的模板。一般会在版筑夯土墙体的四角立圆木,固定好圆木之后,在墙体两侧以及两端竖向摆放木板,在木板交汇处用绳子将模板捆绑在圆木上面做好固定,然后开始向搭建好的木框里填土,继而进行夯筑。夯筑完一层之后,工匠们就会取下夯筑完毕的那一层木板,重新上挪进行捆绑固定,再次进行版筑。如此反复,就形成了现存长城版筑夯土墙体的夯层^[14]。

在夯筑长城墙体前,要对自然基础先作一定处理,如地面整平、清除浮土等,有的还会单建地基。如宁夏固原市原州区红庄战国秦长城遗址墙体下面,就发现长城的地基在地表面下0.9米起夯筑,基宽约6米,向上逐层内收。在甘肃渭源县高家山有一段长城被现代公路截断。从断层处可清晰地看出,现存长城墙体高2.4米,墙基在现地表土下0.4米处,墙基夯层清晰,夯层厚8至10厘米。

夯土墙主要建在缓坡和平坦的台、塬地段,但许多河谷陡坡和起伏大的山坡上亦有宽厚的夯土墙,这是因为此处地形险要和不宜堑削所致。夯土墙的一个特点是外侧较陡而内侧为易于上下的缓坡。黄土夯筑的城墙夯层厚度大多在10厘米以下,但也有10厘米以上的,有的甚至达到20厘米。如宁夏固原市原州区滴滴沟处秦长城,其城墩、城墙用土皆为山石风化的砂石土混合物,黏性及可塑性均极差,故夯层厚达20多厘米,但这种情况很少见^{[15]76}。夯层厚度一般

在7至10厘米,夯窝直径为3至4厘米,从其直径来判断,应是荆条夯或细木夯^[16]。甘肃定西市临洮县南坪北庄长城,长约400米,位于梁峁北缘,残高0.5至1.6米,夯层厚5至8厘米,多数为6至7厘米,夯层坚实。此处也少见有超过10厘米的夯层,夯土较松软。东端有一处流向大林河的小沟岔,长城在此沟口处墙高至今仍达7米多。但仔细查看,却发现其下5米多全系自然原状土,无夯层,其是利用沟边突出部位,将其内外侧加以堑削,成为收分极小的矗立陡壁,然后于其上加筑夯土墙壁。夯土墙现残高1.5米,内侧留有1米多宽的小道。在全线考察中3至5米或更高的城墙中,其下部多为利用原有有利地形,先施堑削而后夯筑的^{[15]6}。

甘肃临洮秦长城坡遗址,即为夯筑而成。长城坡在临洮东约25公里,两山夹峙,形势险要,长城即跨于两面高山之上,可谓险上加险。半坡上有一个巨大的豁口,俗称长城口。长城口实为古代关隘,从其南侧倒塌的断面看,最下一层为生土,高约1.5米;生土之上为夯实的黄土,厚约3米,进深残存约10米;黄土之上夯土城墙,残存高约2米,宽约3.5米,夯土层厚6至10厘米不等。其结构与南北两侧的长城城墙相同并彼此相连。在长城口南北两侧的长城,各保存约200米,其延伸部分已难以辨识。与长城口相连的长城断面,呈梯形,高约2.5米,上宽约2米,基宽约3.6米,夯土为黄色黏土并夹有碎石。从断面看到的长城墙体,上部已裂塌成尖堆状,现存部分高约2.8米,下宽约2.9米,夯土层厚6至9厘米,夯窝不甚规则,直径一般3至4厘米,采用的是早期的夯筑办法。从侧面远望,长城立于山梁之上,若断若续。

宁夏战国时期秦昭襄王长城墙体均为夯筑土墙,保存现状比较好。黄土内夹杂有黑土颗粒,土色花杂,质地坚硬,夯打致密。调查显示,现存墙体断面基宽3至4米,顶宽2.2至2.5米,高2.5至3.5米,夯层厚5至15厘米,版距0.5至1.5米。尤其是墙体夯层厚度多在8至10厘米,较少超过12厘米,表明工程建设有严格的技术标准与质量控制体系。经调查并结合钻探及断面发掘,该道墙体底部无基槽,系在原地面上稍微铲削平整后就地夯筑墙体。墩台与墙体相

连,现状一般呈卧鲸状,两侧及顶部突出墙体,黄土夯筑,夯层较均匀,一般厚7至12厘米,夹杂绳纹、弦纹瓦片。经调查统计,宁夏境内战国秦长城墙体沿线现存墩台182座^[17]。2005年10月,为配合银武高速公路修建,宁夏考古所对穿越固原市原州区开城镇(原西郊乡)明庄村的战国秦长城进行了发掘,发现长城修筑时先深挖基槽,然后再夯筑,长城外侧基槽距现地表3.02米,内侧基槽距现地表2.12米,基槽呈漏斛形,上部宽,底部窄,上部直径11.3米,底部直径10.1米。夯土层用黄土夯筑,细腻而坚硬,未有包含物。夯土层厚6至8厘米,夯窝直径5.5厘米。墙体两侧有垮塌痕迹和表土,外侧墙体垮塌部分厚1.14米,高2至3米,内侧墙体垮塌部分厚0.2至1米。护城壕沟现存宽11.1米,外坝高2.5米^[18]。在宁夏曾经采集到三个石杵,砂石凿制,头尖圆,尾部平齐,有安装木柄的方形榫孔,形制较大,非单人能够轻易操持,应是当年用来夯筑城墙的工具。

版筑夯土墙在毛乌素沙漠南缘的一些地区也是如此,榆林市榆阳区曹家沟村、神木市秃尾河东岸团团沟村等地长城均采用这种方式。但现在沙漠中许多地段墙体毁坏严重,为流沙所淹没,墙体经过地区也只能从地表上暴露的瓦片来判断,虽然我们无法确定这些地区长城的构筑方式,但从附近墙体构筑方式、墙体所处的地貌以及地面暴露物多是瓦片、极少发现石片来判断,这些地区的长城应还是以黄土夯筑为主要形式,只不过由于自然坍塌、土地沙化、流沙淹没等因素,导致我们现在无法亲眼看到。

(二)三道塹

三道塹方式主要存在于黄土高原山区,是利用自然环境的范例。在陕北吴起、志丹等县表现得极为明显。这里的“塹”作为名词讲,是坑、壕沟、护城河的同义语,现在我们常将长江喻为天塹也即取此意。《史记·秦始皇本纪》载:“除道,道九原,抵云阳,塹山堙谷,直通之。”^{[1]256}这里“塹”是指修建直道过程中采用挖掘、铲削、塹削方法。长城修建中的三道塹也采用此法。三道塹的长城修建方式主要分布在山坡上,采用上夯下塹的方式建成。

秦昭襄王长城在陕北地区有相当一部分采

取塹山为障的三道塹形式,即在山坡处,自上而下依次铲削出几道(数量随地形地貌而变动,但多为三道,故把这种形式统称为三道塹)坡度较大的塹面和平台,并且在最上层的台面上,或者台面的外沿加筑夯土墙。现在大部分三道塹被破坏严重,夯土墙不存,仅能从断面处看到夯层,而三道塹台面上被开垦为农田,远望三道塹就像梯田。自下而上,依次称之为一道塹、一层台,二道塹、二层台,三道塹、三层台,三层台面上或外沿处加筑夯土墙,夯土墙上每隔一段距离便筑有城墩。塹台的高度和台面宽度不一,塹台的垂直高度多为6米左右,台面宽度多为10米左右^{[19]31}。

黄永美曾经对吴起段的长城进行过实地考察,当时为了方便登记,她人为地将其分为59段墙体进行记录,其中有塹的部分有26段,排除山险、河险和完全消失部分的6段以及横城的一段墙体,有塹的记录所占比例为50%;从现存遗迹仍能清晰可见秦昭王长城的“塹”设置情况^[20]。可见作为长城修建方式的“塹”在长城修建中的地位 and 作用。

三道塹的长城构筑方式有其显著特点:其一,这种构筑方式的指导思想是充分考虑黄土高原地貌,通过改变山体的坡度来达到防御北方少数民族入侵的目的。山体本来为缓坡,但经过人为铲削后,山体坡度变大,游牧民族也很难轻易地越过防线。其二,三道塹的构筑形式,主要是在山体西面和北面的坡面上存在,这就很明显地体现了长城的防御方向。西面为戎族聚居区,北面则是日益强大的匈奴,这都给秦国带来了很大的压力。其三,三道塹建筑在山腰以上部分,即从岬岬所处的水平线上开始铲削,直至山顶,但山顶并未铲平,也很少有建筑。其四,三道塹形式不是单一的塹削方式,而是塹削和夯筑并用的构筑方式。在最上层的塹台上及塹台边沿处加筑夯土墙,需要指出的是夯土墙大部分是在塹台的外沿处夯筑,且夯土墙上每隔一段距离便设有城墩。由于自然因素的影响和人为因素的破坏,现今地面上的夯土墙大部分消失,但仍能从墙体、塹台的断面处看到夯土层。其五,防御性强。实际上三道塹并非仅限于三道,有的地方是两道,有的地方则达到四

道,之所以出现这种现象,主要是考虑地形地貌的因素。在较缓的山坡处,多采用三道或四道堑,同时堑台相对较宽;相反,在较陡的地方则用一道或两道,堑台也较窄,甚至在更为陡峭之地,仅设有城墩来守备。因而三道堑的形式,主要是把自然因素和人为因素相结合来强化城墙的防御性,当敌人越过第一道堑后,还有第二道、第三道,并且在最上面的台面上还有加筑的夯土墙,本来越过一道堑就不容易了,再越过后面两道就更困难了,这就极大地增强了长城的防御能力,同时,宽阔的台面亦便于军队的调动和通行^{[19]32}。

长城这种独特的三道堑构筑方式是秦所特有的,只有在黄土高原地区可以采用这一形式,其不仅起到应有的防御功能,更是在中国长城建筑史上占据了一席之地。对于为何要采取这种独特的方式构筑长城,笔者认为主要有以下几个因素。

首先,独特的地形地貌是采用三道堑所依据的客观条件。陕北、甘肃为黄土高原区,特别是吴起、志丹等地梁峁密布,便于采取堑削技术,而在平原或石山区不便采用这种方式,所以这种方式是巧妙地利用了自然条件。

其次,三道堑形式除了具有省工、省力的优势外,更增强了防御性。相对于明长城蜿蜒在山顶上高大厚实的夯土墙而言,在山坡处铲削更为省工、省力,而且达到了防御的目的。

最后,防御设施、构筑方法的历史延续性。早在史前仰韶文化时期,氏族部落便掘沟壕以达到防御的目的,像仰韶文化的半坡遗址、杨官寨遗址中的大围沟便是典型代表。后来随着技术水平的提高和生产力的发展,出现了城墙、壕沟等,目的都是防御,“其出现的先后顺序也是明了的,后一种设施总是在前一种设施的基础上设立的,总是把前一种设施作为自己的辅助部分”^[21]。因此古代社会多筑墙挖壕、修建城池,壕沟、护城河起到了很强的辅助性防御作用。我们不难发现,对于秦昭襄王长城的三道堑构筑方式而言,其最上面的堑(第三道堑)及堑台上的夯土墙为其主要的防御设施,这从城墩均设在此台面上不难看出。而对于夯土墙外侧的几道堑来说,也同样达到了很强的辅助性

防御效果。因此,可以说秦昭襄王长城之所以采取三道堑的形式,是因为继承、延续和发展了前代防御工程追求辅助性设施的理念。

从修筑长城的历史过程来看,秦人善于用“堑”这种方式来构筑一些大型工程,如《史记·秦本纪》载秦厉共公十六年(公元前461年)“堑河旁”^{[1]199}也就是通过堑削墙体、构筑山险墙的方式来构筑防御系统,是对自然环境的充分利用。这种堑削山体的方式到秦始皇统一六国后依旧在使用,如《史记·秦始皇本纪》载:“除道,道九原,抵云阳,堑山堙谷,直通之。”^{[1]256}《史记·蒙恬列传》载:“吾适北边,自直道归,行观蒙恬所为秦筑长城亭障,堑山堙谷,通直道。”^{[1]2570}因此秦昭襄王长城的三道堑形式也是沿用、继承、发展了秦国一些大型工程所采用的构筑方法。在沟边险要位置夯筑城墩,或筑瞭望城址、烽燧等,这样不仅省工、省力,同时也达到了预警和御敌的目的。彭曦认为,像静宁至西吉的葫芦河、马莲河,环县的黑泉河、城西川、城东沟,吴起的三道川等,总计约350至370多公里,约占全长的20%,这类长城基本是筑有夯土城墩而不筑夯土墙,利用河沟崖岸地形为城,少数沟口或浅沟处才发现筑有夯土墙壁,比如环县演武乡的后沟沟口、城东沟沟口等处^{[15]242}。延安市文物普查队在对吴起、志丹县境内长城做调查时发现,长城以洛河支流三道川为天堑,每隔2至3公里筑有烽燧,并在三道川北岸的阳台、长官庙等处山顶上筑有瞭望城址,以备报警^[22]。

墙体外配以堑壕,是一举两得的长城修筑方法。在城墙外通过堑壕来提高城墙的高度,以此增强墙体防御能力,当然这种沟壕往往是在筑城取土时形成的,如甘肃陇西县德兴乡鱼家嘴至蒙家湾段长城^{[15]12}。此段长城长约6公里,残高1.2至1.5米,墩高3至4米,外侧有筑城取土而形成的堑壕遗址。长城内外侧高差较大,现外侧垂直高2至3米,有的达6米,而内侧高多在1.2至1.5米,有的地方是缓坡状,墙体修筑方式是在外侧向下堑削,将土上翻施以夯筑。当然除了长城外有堑壕,有些地方长城内也有堑壕,如宁夏固原市明庄至十里铺段长城^{[15]82-84}。此处城墩城墙高大、宽厚,全线长城遗迹保存较好。墩、墙内侧为30°至40°的缓坡,一般高3至

5米。外侧稍陡,坡度在45°至50°之间,外侧高8至20米,外侧城下有清晰的堑壕。城上到壕底垂直高度多在10至20多米。由于筑法内外取土,用土量比他处多5至10倍,使丘陵缓坡被截断,而形成了许多地方内外有壕。外壕成深堑,内壕为宽达数十米至百余米的平地。

(三)石砌或土石混筑

以石头为原料筑城墙,主要出现在有石料资源的山区,就地取材,省时、省工、省力。这种长城形式坚固耐用,因此遗存情况较好。主要代表为陕西省神木市窟野河上游附近的秦昭襄王长城和内蒙古部分地区的秦始皇长城。神木市境内战国秦长城就地取材,因地势而建,其高低、宽窄和城墩大小、距离及各段的长短都不一致,根据建筑材料、地理形势和防守需要而变化。石墙的构筑方式,或为中间夯土、两侧砌石,或为中间填碎石、两侧砌片石,或为一层片石中间垫一层土砌筑,或为一侧砌石、一侧夯土。在山坡水土流失严重基岩裸露的多石地段用石头垒砌,城垣较窄也不甚高。其地基的处理视情况而定,并不拘泥于一式一法,有的直接在山岩上砌筑,如遇山脊窄瘦,则下面铺放一层横木,使基石着面扩大不致倾塌。而在石头质量差、风化严重的地段,乃先夯土为基,然后砌石成垣。在沙地上以片石为基础,其上再夯土,总之是采取因地制宜的方法。以陕北的榆林市和神木市的雷家石畔长城遗迹为例^[23],其起自兔毛川南半山坡,与二郎山庙门隔河相望,下距兔毛川水约50米。长垣爬上塬头后作东西行,长约百米,遇一支沟而断,此南30米,支沟变窄,底岩裸露,长城于是经堙谷而过,继续向西延伸。这段长城是一层黄土夹一层石板夯打筑成,总长400余米,宽4至5米,残高2至3米。长城横过冲沟垣址的选择和建造方法很值得重点说明。垣址选在最窄的地段,沟底到基岩,居跌水崖之上。建筑方法是先挖基槽,长度大于沟宽,即伸入冲沟西岸黄土和紧切东岸山岩,下伸到沟底基岩,然后用纯净黄土层层夯打,夯层愈到根基愈薄,由下而上分别为5、6、7、8、10、12厘米。里外两面内收,收分度大,现高5.1米,各内收1.3米,外侧(即北面)包以平砌护坡面,用以护墙和下雨时引水。现其东端被雨水冲断

约4米。

秦始皇万里长城的石筑部分不少,特别是在阴山北麓地区。内蒙古包头市固阳和赤峰地区的长城至今仍然有不少的地方还有城垣遗留。固阳县境内修筑的秦始皇长城,在阴山北麓石料丰富的山地,一般用石板错缝垒砌。笔者曾经多次去当地长城考察,这里的长城遗存至今雄伟高大。石筑长城坚固耐用,现存的一般为外壁高度4米左右,基宽4米,顶宽2米左右。采用自然石块为材料的石墙,实行错缝垒砌。外侧选用较为规整的石块进行垒砌,中间填以较小的石块。内侧石块较大,会有缝隙,就用较小的石块填充。一般经过加工的石块较为规整,垒砌时缝隙较小,这样就增强了墙体的整体性,防止垮塌。通常人们要将石块进行加工,使之稍微规整一些,才可进行垒砌。秦始皇长城东段的赤峰、围场、丰宁一带经过山地,就地取自然石块垒砌,内外两侧均用较规整的自然大石,中间填以乱石碎块或砾石^[24]。

秦长城的外在形态和内部结构均具有自己明显的特征。

其一,绵延不断。长城的伟大之处,表现在“长”,动辄长度达千里、万里,这是最起码的特征。其以墙体为支撑点,与连续不断的烽燧、障城、关卡等形成防御体系,作纵深梯次配置,形成宽阔有效的防御体系,将全线防御和重点防御紧密结合起来。

其二,高大险峻。长城是为了防御敌人侵略而修建的巨大人工工程,因此既要达到防御目的,还要便于修建。因而必须是据险制塞、扼控要道。把人工筑防和河流山脉天险巧妙地结合起来,达到事半功倍的效果,把险关要隘建立在交通要道上,使敌人难以逾越。

其三,坚固耐用。长城是防御工程,建筑要求坚固耐久。虽然是因地制宜、就地取材,比如遇土夯筑,遇石垒砌。但其均为国家重要工程,都以当时最好的建筑技术、最好的工匠进行构筑。如在内蒙古发现的秦始皇长城,虽然经过两千多年风吹雨淋,至今仍然屹立不倒。

秦修建长城并非一味地蛮修,并非所有的长城塞防都采用连绵高墙的形式。部分采取因险制塞、因地制宜的实用方法,常常利用自然生

成的险阻如高山、河流,对其加以堑削改造而成山险、河险。汉承秦制,在长城的修建上也是如此。正如汉元帝时郎中侯应所说:“起塞以来百有余年,非皆以土垣也,或因山岩石,木柴僵落,溪谷水门,稍稍平之。”^{[3]3804}此外,有时为了减少建筑成本或缩短工期,在某些战略地位并不十分重要的地段,常常掘地为壕、铲山为堑,以壕堑的方式阻碍敌人入侵。这些山险、河险、壕堑虽然本身不是墙体,但却起着与墙体同样的作用,因此也成为塞防的重要组成部分。秦人在修建过程中,将大小制高点、河流和农业区,纳入长城内侧,这既极大地增强了防御能力,也使敌方难以得到补给。

结 语

中国历代的长城总是修建在自然气候与地理环境的分界带上,该地带被称为“长城地带”。长城地带北部分布着辽阔的蒙古高原、沙漠,南边则是华北平原、黄土高原及河西走廊,是自然地理地貌上的带状过渡区。除此之外,长城还分布在气候的过渡带及其影响下的农牧区的过渡带上。除东西两端分别位于半湿润和干旱地区外,长城地带大部分地段位于我国由半湿润区向干旱气候区过渡的半干旱气候区,由于水分、气候因素的影响,这一地区恰好处于我国的农牧业交错地带。农牧界限空间在这一地区频繁移动,长城成为这一地带的重要分界线。由于长城的这些带状过渡区域性质,历史上的中原王朝和游牧民族向来沿着长城一线不断互相争夺,从而使长城成为各政治集团进行地域扩张或领土防御,不断碰撞并逐步形成的平衡地带。中国的长城具有文化地理的指标意义,也就是将农业为主的农耕文化与游牧为主的游牧文化割裂开来。农耕民族建立的政权如此这般,游牧民族在农业地区建立政权以后也有同样的举措。秦长城基本上也是沿着历史上的长城地带而修建的。

假如不利用高山险阻修筑城墙,那将是事倍功半;如果不利用大河深谷作为屏障,而硬是平地筑墙,所费人力物力更无法计算。从学界对长城遗址的实地调查过程中可以看出,秦长

城是利用有利地形条件来修筑的,凡是修筑关隘的地方不是两山之间的峡口就是河谷汇合转折之处,或是平川往来必经之道。这样既能控制险要之地,又可节约人力与材料,修筑烽燧、城堡等更是仔细选择地形,因地制宜。

可以看出,秦长城的线路选择、修筑方式、构筑防御体系等设施既要考虑防御效果,又要考虑修筑成本。秦长城路线始终遵循的原则之一就是走大小河流的分水带和地形的过渡带。秦昭襄王长城在甘肃地区起于陇西岷县洮河谷地,分布于甘肃省定西、平凉等地,沿渭河、散度河、葫芦河等上游分水岭向东北延伸。进入宁夏后长城多数地带沿黄土原地、沟谷河岸修筑,这是一个非常显著的沿地貌特征设防的走向。长城从北峡口进入宁夏即沿葫芦河、马莲河岸修筑,穿六盘山沿滴滴沟南岸修筑,翻黄崑山沿沙窝沟、小川河沟修筑,长城沿河流南(东)岸内侧修筑。墙体随河流走向曲折蜿蜒,依托河流走向筑墙修城,既便于施工,同时也依托河流沟谷自然地形,有利于重点防御河流以北以西的境外来敌。在需要跨越的河谷及墙体较大的转折变向位置,往往处于河流交汇或者沟谷隘口处,这些地点同时也有障城、烽燧的分布。秦昭襄王长城进入陕西后,在陕北地区的吴起县、志丹县、靖边县境内,沿洛河、延河和红柳河、芦河的分水岭——白于山脉前行,在横山县、榆阳区、神木县境内,长城沿鄂尔多斯台地南缘和黄土高原的过渡带,将西北荒漠地区与芦河、无定河、秃尾河、窟野河等分开。史念海先生认为,今宁夏回族自治区固原市和甘肃省环县都是战国时期秦长城经过的地方。今环县在今固原市的东北,相距也并非过远,长城是应该由今固原市趋向东北,直接达到今环县的。可是当时兴筑时却由今固原市东南行,绕了一个不小的圈子才达到今环县。这里迄今还留有碉堡梁、长城塬、城墙梁、长城梁、城子梁等地名,显示着当时的长城确实是经过这些地方的。为什么要在这里绕圈子,值得注意。原来今固原市和环县之间,大都是盐碱地,也就是说当地水草都缺乏。如果当时的长城兴筑在这块盐碱地北,则防守士兵的给养补充,势必都会面临困难,把长城筑在这块盐碱地之南,侵略进攻者即令占

据了这块地方,也是难于久驻的^[25]。

秦长城这种利用自然环境修建的方法也影响了后代,后来的朝代在修筑长城时大都沿用秦的方法。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [2]史念海.论西北地区诸长城的分布及其历史军事地理:上篇[J].中国历史地理论丛,1994(2):2.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [4]刘庆柱.三秦记辑注[M].西安:三秦出版社,2006:107.
- [5]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963:288.
- [6]十三经注疏整理委员会.春秋左传正义[M].北京:北京大学出版社,2000:1578.
- [7]陈守忠.甘肃境内秦长城遗迹调查及考证[J].历史教学问题,1984(2):14.
- [8]彭曦.战国秦长城考察与研究述略[J].宝鸡师院学报(哲学社会科学版),1991(3):106.
- [9]于春雷.长城的进化:以陕西长城为例[J].文博,2016(4):62-67.
- [10]张维华.中国长城建置考:上编[M].北京:中华书局,1979:132-133.
- [11]朱耀廷,郭引强,刘曙光.战争与和平的纽带:古代长城[M].大连:辽宁师范大学出版社,1998:42.
- [12]董耀会.万里长城纵横谈[M].北京:人民教育出版社,2004:19.

- [13]罗庆康.简析阴山长城筑造的特点[J].益阳师专学报,1989(1):68-72.
- [14]薛程.中国长城墙体建造技术研究[D].西安:西北大学,2018:55.
- [15]彭曦.战国秦长城考察与研究[M].西安:西北大学出版社,1990.
- [16]景爱,苗天娥.剖析长城夯土版筑的技术方法[J].中国文物科学研究,2008(2):51-56.
- [17]王仁芳.宁夏战国秦长城布防特征探析[J].河北地质大学学报,2018(4):135-140.
- [18]张彩萍.固原市原州区战国秦长城调查与发掘[J].宁夏师范学院学报,2011(4):107-109.
- [19]张海报.陕北地区秦昭襄王长城研究[D].西安:西北大学,2010.
- [20]黄永美.秦昭王长城“堑”特征新探:以陕西吴起秦昭王长城为例[J].延安大学学报,2017(2):112-117.
- [21]董耀会.瓦合集[M].北京:科学出版社,2004:108.
- [22]延安地区文物普查队.延安地区战国秦长城考察简报[J].考古与文物,1990(6):66-71.
- [23]陕西省考古研究所陕北考古队,榆林地区文物管理委员会.神木市窟野河上游秦长城调查记[J].考古与文物,1988(2):53-64.
- [24]李孝聪.秦始皇长城[M]//中国长城学会.长城百科全书.长春:吉林人民出版社,1994:75.
- [25]史念海.《秦长城与腾格里沙漠》跋[J].中国历史地理论丛,1992(2):43-52.

Construction of the Great Wall in the Qin Dynasty under the Influence of Natural Environment Factors

Xu Weimin

Abstract: The Great Wall of Qin Shihuang is known as the first Great Wall of China, and it is a huge artificial structure built on the foundation of the Great Wall of Qin, Zhao and Yan Kingdoms in the original Warring States Period in order to defend against the harassment and invasion of the northern minorities. It has a great influence on the development of Chinese history. In order to achieve effective defense and reduce the workload, full attention was paid to the use and transformation of the natural environment during the construction of the Great Wall of Qin. Generally, it is built on the side of the steep ridge of the mountain or the deep valley of the river, so as achieving the purpose of “adapt to local conditions, as a defensive role”. People combined the natural environment with the construction of the Great Wall, and enforced this principle of “According to local conditions, taking advantage of natural barrier as defense”. The local condition, means using the local terrain conditions to build the Great Wall defense project cleverly, and also means making full use of local and convenient materials as building materials. What the “natural barrier defense” means making use of natural terrain in order to achieve the purpose of resisting enemy.

Key words: the Great Wall of the Qin Dynasty; local conditions; building materials of the Great Wall

[责任编辑/云 扬]



从《植物名实图考》论清人吴其濬的人文思想*

魏淑民 赵连芳

摘要:吴其濬是集清代状元、督抚大员、科学家于一身的重要历史人物。其代表作《植物名实图考》的字里行间体现出浓郁的人文思想与情怀,包括养民爱民的仁政思想、托物言志的政治抒发以及淡然透彻的生死价值观,充分彰显了其作为饱受儒家思想熏陶濡染的传统士大夫,置身晚清时局“医国苏民”的政治家风范,并且广泛体现于水利学、矿冶学等多个领域。科学与人文,正是成就《植物名实图考》重要意义的两个相辅相成的基本维度。百年吴其濬研究,在关注“科学”领域丰硕成果基础上逐渐转向“人文”视角,充分发现并高度评价其人文思想光辉,正是大时代变迁在吴其濬学术研究上的映射。

关键词:吴其濬;状元;《植物名实图考》;人文思想

中图分类号:K249.3

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0033-07

吴其濬(1789—1847),字淪斋,别号“雩娄农”,河南固始人,嘉庆二十二年(1817年)丁丑科一甲一名进士,是有清一代河南科举史上唯一的(文)状元。他自翰林院修撰累官至督抚大员,宦迹半天下^①。道光二十六年十二月(1847年1月),吴其濬病逝于山西官署,御赐祭文致祭,称誉其“学优守洁、办事认真”并恩荫子孙^[1]。吴其濬遗存著述丰富,尤以《植物名实图考》(以下简称《图考》)著称于世。《图考》凡38卷,收录植物12类1714种,精制附图1865幅,详述每种植物的形色性味、产地功用等,尤重药用价值及品种考订,受到国内外植物学界的高度赞誉,被誉为中国传统植物学的巅峰之作,开近代植物学的先河。20世纪20年代以来,学界对吴其濬的研究往往集中于其在植物学、中医药学以及水利学、矿冶学等多领域的科学成就、科学精神与研究方法,成果很是丰硕^②。亦有少数学者聚焦吴其濬的奏议,阐述其包括社会改革思想与实践

在内的人文思想与情怀^③,然而吴其濬的人文思想尚未得到充分、深入的研究与评价。本文将在前贤研究的基础上,以《图考》为中心,结合其奏议等文献,进一步探析吴其濬科学著作背后蕴含的深厚人文思想与情怀,包括养民爱民的仁政思想、托物言志的政治抒发、淡然透彻的生死价值观等。这些思想既体现了中国古代士大夫一以贯之的内圣外王、经世致用传统,又折射了清代嘉道时期由盛转衰、内外交困的时局特点,同时亦具有鲜明的吴其濬个人特色。

一、养民爱民的仁政思想

民以食为天,养民是古今国家治理的首要任务。吴其濬居官主要在清代嘉道时期尤其是道光朝。历经康乾盛世后,此时正是清代的急剧衰落期,内外矛盾交困,百姓穷苦不堪,起义此起彼伏。作为饱受儒家仁政理念濡染的传统

收稿日期:2022-02-08

*基金项目:河南兴文化工程文化研究专项“吴其濬研究”(2022XWH193)。

作者简介:魏淑民,女,河南省社会科学院历史与考古研究所副研究员(河南郑州 451464),主要从事清代政治史、中原历史文化研究。赵连芳,女,郑州大学历史学院硕士研究生(河南郑州 450000)。

士大夫,吴其濬宦游南北,深悉百姓糊口谋生之艰辛,在其代表性著作《图考》中始终贯彻以“养民”为基本要务的原则,把可以供百姓谋生食用的谷类、蔬类置于《图考》篇首重点介绍,扩展了谷蔬范围,丰富了食用方法。同时,他不辞辛劳深入林间地头,深入挖掘每一种植物的多种经济社会用途,并以是否有益民生为标准评价外来作物。质而言之,他将爱民之心寓于种种养民之策中。吴其濬在《图考》中对黎民百姓谋生之艰辛多有描述并痛心疾首:

世有抱痼瘵者,取瘠土之民之生计,讲求访咨,绘为图说,使为民上者,知风雨时节,而无告穷黎,尚有藜藿不糝,茹草啮木而甘如黍稷者,一遇亢暵螟螣,稻叶皆尽,颠连离散,计惟有填沟壑而入盗贼,得不蹙蹙然预计绸缪,为鸠形鹄面者蓄升斗之储,而一切偷安纵欲坐待流民之图,于心忍乎?求牧与刍而不得,立而视其死,距心亦知罪矣。^{[2]550}

指出官员尸位素餐是导致百姓生活艰难的罪魁祸首,并深刻斥责了官员对于底层民众的漠视与不作为,痛心于百姓水深火热的生存状态。作为饱受儒家仁政思想濡染的士大夫、朝廷大员,他直言:“民生疾苦,洞若观火,于以补偏救弊,利用厚生,王道之始,虽圣贤岂能舍此而富民哉?”^{[2]152}而《图考》正是彰显其养民爱民思想的重要载体。

(一)养民“以食”,重视谷蔬作物

道光三年(1823年),癸未大水遍及南北多省,灾民食不果腹、饿殍遍野^④。当时的吴其濬正丁忧在家,目睹了灾害之下的种种人间惨象,故而起复后更加关注养民尤其是粮食问题,在《图考》中专门撰写了“谷类”两卷53种,并且安排在全书前两卷的关键位置,紧跟着是四卷蔬菜类的植物,从而将养民情怀鲜明地寓于科学著作中。而且,谷类卷所记载的植物并不拘泥于传统的五谷(稻、黍、稷、麦、菽),而是大而化之,将可作为主食饱腹的谷类进行整体考察,从而大大扩展了百姓日常尤其是灾荒时期食物的范围。譬如,《图考》把传统认为是布料原料的麻划入谷类行列,认为“大麻……叶可食”,并对此做出论证:“夫一物之微,而衣人食人如此,何

乃屏之粒食之外?”^{[2]3}又如,小众豆类也被纳入粮食的范畴:“白绿小豆……亦可同米为饭,云南呼为饭豆,贫者煮食,不糝米也。”^{[2]4}虽豆类单独食用多胀气,但相比饱腹活命的“大”用,其“小”缺点亦可接受。蔬菜类也扩展了很多,《图考》记述的蔬菜多达四卷177种,且图文并茂,详细介绍,其中不乏随处可见的野草如水落藜,而且食用方法简单易行,“味微苦涩,性凉。采苗叶煤熟,换水浸淘洗净,油盐调食;晒干煤食尤好”^{[2]108}。此外,在其他卷次词条中,可用作蔬菜的可食用部分亦曾提及,如“地榆……叶可煤食,亦可作茶”^{[2]175}。正是《图考》中谷类及蔬类范围扩大、图例清晰的优点,所以在光绪初年“丁戊奇荒”以后,《图考》的各种刊版在山西乃至全国各地广为流传,可见其重要性。

同时,《图考》还专门辨别了不同谷类。中国谷物种植历史悠久,然而由于南北各地植物生长条件不同,加之信息传递不发达,经常出现谷物名实不符、相似植物混淆的情况,不利于农业的发展。吴其濬洞悉其中弊端,在《图考》中尽可能将世人易于混淆的谷物种类作出区分。譬如形状相似的粱、粟,以其果实的大小作为辨别标准:“粱,别录中品,种有黄、白、青各色……是以粒大者为粱,细者为粟。”^{[2]9}对于大麦与小麦,其辨别标准是叶的不同生长特点:“大、小麦用殊而苗相类,大麦叶肥,小麦叶瘦;大麦芒上束,小麦芒旁散。”^{[2]8}此外,为进一步将常见的谷物加以区分,吴其濬专门作《蜀黍即稷辩》来论证蜀黍、稷、小麦、青稞等多种谷物^{[2]23},后人可据此仔细辨别不同种类的谷物。

此外,《图考》主张以是否利于养民来判定外来物种的优劣。明清时期,随着新航路的开辟以及世界贸易的发展,很多外来作物大量在中国种植,譬如烟草、玉米、番薯、辣椒、南瓜等。对于这些外来物种,吴其濬秉持开放的态度,提出其判定标准应为是否有利于养民。比如南瓜,他认为:“曹县志云:近多种此,宜禁之。瓜何至有禁?番物入中国多矣,有益于民则植之,毋亦白兔御史,求旁舍瓜不得而腾言乎?”^{[2]133}又譬如甘薯,他认为:“夫食人、衣人,造物何不自生于中土,必待越蜺壑、探虎穴而后以生、以息,岂从来者艰,而人始知宝贵耶?”^{[2]132}

在看到甘薯的作用后更加推崇此类作物。与此不同,吴其濬《图考》对于鸦片则持坚决反对态度,因为它不但不能饱腹养民,而且毒性甚强,吸食量大者立即毙命、小者亦堪比硫磺,蠹民害民无穷。“余疑鸦片膏中必杂以冶葛,故生吞者毒烈立毙,吸其烟则灼薰积于肺腑,毒发稍缓,如服硫黄然。”^{[2]99}两种截然不同的态度,充分彰显了其基于“养民”情怀判定外来物种优劣的标准。

(二)爱民“以物”,深入挖掘植物的多种用途

一方面,《图考》深入挖掘常见植物的医用价值。中国古代由于医疗条件较差,人口死亡率居高不下,底层民众更是直接受害者,他们或因缺乏医疗知识而被小病所害,或因生活拮据而延误医治时机。对此不少官员听之任之,但深入了解民间疾苦的吴其濬却感同身受,尤其珍爱百姓的身家性命,因此编纂《图考》时参考了多部医书,在许多常见谷类、蔬菜的词条中特意添加了其医疗价值和具体用法,譬如遇有产妇难产的紧急情况,可用谷物雀麦来治疗:“《唐本草》仅以催乳录之……医者取其易生易落,以治难产。”^{[2]16}再如治疗吐血以及温养身体则可用到韭菜:“腌韭汁治吐血极效。北地冬时,培作韭黄味美,即汉时温养之类。”^{[2]75}这些救命良药在民众生活中较为常见或方便低价购买,对于家庭的负担较轻。除此之外,《图考》对于常见的树木也一并记录了其药用价值,如梧桐叶可催乳、薰治白带^{[2]825};楸木可治水瘡、虫牙^{[2]817}等。

另一方面,《图考》积极拓展植物的其他社会价值,譬如充当家具、玩具等。家具是百姓家庭的一大支出,吴其濬心细入微,在《图考·木类》中对可作木材的树木特征进行详细描述,如“椴木质白而少文,微似杨木,风雨燥湿,不易其性,北方以作门扇板壁”^{[2]802}。此外,他还从部分植物中开发出可作为稚童戏耍的玩具,如北方常见的蜀黍秆“析之为簞,则棖疏而皙,稚子所戏以笼也”^{[2]22},简单易得而不失童趣。

以上,吴其濬重视谷物蔬菜,并致力挖掘植物的医药和其他经济社会价值,皆围绕养民爱民的“仁”者之心展开,正如《图考》开篇所言:“先王物土之宜,务封殖以宏民用,岂徒入药而已哉!衣则麻桑,食则麦菽,茹则蔬果,材则竹木,安身利用之资,咸取给焉。”^{[2]1}其中,“宏民

用”三个字最切中主旨,治国安民重在体察民情,以百姓心为心。透过《图考》字里行间,吴其濬关切百姓安危大计、居家日用,躬身践行了“以民为本”的儒家政治理念。

二、托物言志的政治抒发

托物言志是古往今来文人士大夫赋诗作文的普遍特征,作为传统士大夫和朝廷大员,吴其濬在科学考证、辨析1714种植物的同时,更时常托物言志,依托植物的鲜明特点含蓄抒发对国家前途的忧虑、对厕身官场旋涡的出离。

(一)忧心晚清时局,积极建言谋求变革之策

鸦片战争前,举国上下对于世界的认识沉溺于“天朝上国”的“幻境”当中;战后,清王朝割地赔款,但并没有从惨痛的失败中汲取教训,道光帝仍称:“朕纘膺大宝,统御寰区,中外乂安。”^[3]在自欺欺人的朝堂风气当中,吴其濬清醒认识到清帝国已不复往昔的荣光,于《芜菁》篇中写道:“忆昔武侯,时逢逐鹿,居南阳而就顾者三,表北征而未解者六。方其志燮中原,先以威戡南服;地入不毛,土持半菽……中兴不再,旧阵空遗;浮云变古,野蕞如斯。”^{[2]74-75}由于痛心于朝廷的乱象,尤其是目睹官员仍旧保持战前的状态,贪污腐败、勾心斗角,吴其濬不禁发出忧虑与感叹:“然而醉生梦死,与圈豕槛羊同其肥腩,冥然罔觉,以暴殄集其殃,其亦不幸也已。”^{[2]37}即使如此,其对时局仍抱有希望,在《黄芪》篇中写道:“夫使宋神宗仅为安静守成之主,不汲汲于拓边聚财,变乱旧法,宋虽弱,人心不去,或历数传而不至南徙。”^{[2]166}他认为虽外敌虎视眈眈且双方实力悬殊,但只要朝廷和官员不汲汲于剥削民众而致力于保卫国家社稷,关切民众生计,收拢民心,外敌来犯时举国上下一致抵御外侮,定不会重蹈北宋覆亡、南宋偏安之覆辙。同时,他也积极上书,针对地方官吏的选用大胆陈词:“军功甄叙应升州县人员,本系就一时劳绩加以鼓励,遇有缺出,仍须查看能否胜任,方可升补,未便因有应升之案,不问才具优绌,概行升用,致误地方。”^[4]希望清廷将因功擢升官员与考察其实际才能两相结合,从而选用真正的人才治理国家,而不是用宵小之辈贻误地方。

对于官民关系、农商关系,吴其濬也有深入的思考。中国古代民本思想渊源有自,孟子明确提出“民为贵,社稷次之,君为轻”,要求为官者以国家、百姓为重,但治民却不是一件简单的事情。吴其濬认为“治民及治病,务求其通,而不可稍迫,其理一也”^{[2]290},对待民众只能疏通而不能强迫,且人心相异,如五行相生相克。官民关系也是如此,只有双方都达到平衡点才能百病不生,国家才能欣欣向荣^⑤。例如官府对待商业,重在解决农民与商人的矛盾关系,保护农民的利益和地位,而不是用重税打压商业,限制经济的发展,如其所言:“其懋迁者不过山人足鱼,水人足木而已;虽有大贾狙侏,不敢以奇异剥民衣食之资。先王重本抑末,其制如此,非待重租税以困之也。”^{[2]263-264}

以上,吴其濬忧心时局、积极建言献策并撰写《图考》的举动,也是时人面对数千年未有之变局和西学东渐潮流而涌现的晚清经世思潮的重要组成部分。在近代中西交流的互动过程中,国人虽多被动接受,也不乏有识之士开眼看世界,主动作为,如林则徐、龚自珍、魏源、徐继畲、张穆、何秋涛、吴其濬、邹伯奇、郑复光等。其中,与吴其濬家族多有往来的朝廷重臣林则徐是中国近代“睁眼看世界的第一人”,针对晚清危局曾上书陈词:“以通夷之银量为防夷之用,从此制炮必求极利,造船必求极坚,似经费可以酌筹,即裨益实非浅鲜矣。”^⑥魏源则在林则徐思想的基础上,进一步提出“师夷长技以制夷”^[5]。同时,还有丁拱辰、龚振麟等出色的军事技术专家。郑复光撰写的《镜镜冷痴》,集当时中西光学知识之大成。这些探索与《图考》一样,既深入总结了中国古代高超的科技成就,又积极回应了西学东渐的时代潮流,显示了传统士人主动寻求中国近代科技进步的努力^[6]。

(二)厕身官场旋涡,沉潜植物世界

吴其濬出仕居官多在道光朝。时值晚清,内外矛盾交织,派系斗争严重。鸦片战争前,朝堂大体分为三大派系:以穆彰阿为首的满官派系、以潘世恩为首的汉官派系和以载铨为首的皇族派系^[7]。而鸦片战争后穆彰阿一家独大,载铨是当时仅有的能够与穆派相抗衡的力量。派系斗争左右国家命运,身为朝廷大员的吴其

濬需要在官场派系纷争旋涡中周旋、保全自己,同时也心生疑虑,在《薤》中巧借魏晋士族名人的趣闻轶事反问:“是时(陶)侃方虑朝廷猜疑,见元规举止琐屑,以为易与,故相称叹,岂真服其有为政之实耶?韩滉盛帐延宾,晚间诘责所费,为人所轻。举大事者,安得猥碎?薤本相连,拔薤喻抑强宗。”^{[2]63}吴氏政治上较为保守,又多有雄心壮志,难免陷入矛盾纠结之中:成大事者怎能畏首畏尾、左右于他人言论!想要将那些扰乱朝堂的奸佞小人连根拔起,却又心余力绌,只能在《图考》中借物宣发心志,纾解内心愤懑之气。例如他对于权臣把持朝政倒悬黑白的乱象讽刺道:“且马之贵者似鹿,有以鹿为马者,马果即鹿耶?雉之文者似凤,有以雉为凤者,雉果即凤耶?”^{[2]78}并认为这种朝廷乱象与统治者的作为关系甚大。而道光帝生性谨慎缺乏魄力,在政事上趋于保守,不能灵活运用帝王之术和律令来应对朝廷困局:“然三代而后,果能废弃科条以无为治天下乎?引律不当,何以断罪?轻比重比,虽为狱吏舞法之具,而究不能妄援他条,肆其刀笔者,律为之也。”^{[2]169}朝堂政治变幻无常,沿袭祖宗之法而不作为是行不通的,加之律例形同虚设导致朝政晦黯,就算是看透问题症结的吴其濬,也只能在道光帝的守成之举下发出无可奈何的叹息!

厕身复杂朝廷政治尤其是派系纷争之中的吴其濬无法彻底出离,倍感倦怠甚或无奈,非常神往东晋陶渊明“采菊东篱下”的淡然心境,对普通人含饴弄孙的老年生活心向往之,但这也仅仅是他个人的美好愿望。因此,沉潜植物世界或许很大程度上也是吴其濬意欲摆脱官场纷争未果、转而另求身心寄托的一种表现。射干、扁豆、王不留行、诸葛菜等植物条目后的长篇评论,也成为他含蓄表达为政思绪的典型代表,既是对中国传统士大夫“托物言志”的历史传承,又是与西方近代植物学的最大区别。

三、淡然透彻的生死价值观

“生与死”是经典哲学命题,晚清吴其濬通过《图考》传递其生死价值观:敬畏生命又无惧死亡,自勉求实且苦中作乐。

(一)敬畏天地万物,淡然看待祸福生死

道光年间,宫中的仙人掌开花,道光帝与众大臣将此事视为祥瑞之兆,在京都掀起一阵风波。吴其濬却大胆质疑,在《图考》中写道:“向阳花木,雨露曲承,舒葩献媚,物理常然,固不足言异征也。”^{[2]391}这种认知源于长期观察植物的经历,并随着时间的推移转化为朴素的辩证法,如他在《款冬花》中强调“阳以阴育,阴以阳全”。一阴一阳谓之道,吴其濬进一步认识到世界是阴阳相互融合转化的,且在洞悉自然规律的基础上对于生命有了更深层次的体悟:“万物回薄,振荡相转;忽然为人,何足控抟?百卉困蠢,鸟知其然;顺四时而各有宜,毋辄惑其所偏。”^{[2]273-274}他认为世间万物不分贵贱厚薄,人虽是万物之灵却不能掌控自己的生死,而植物、动物却了然这个道理,顺应自然、道法自然是最好的选择,否则就会出现偏差。他的认知已经超越人类自身的有限范畴,而是站在“道”的角度来看待天地万物。正是对生命真谛的感悟,造就了其看淡生死、生性洒脱的性格,形成了独特的生死观。他在《葳蕤》篇中写道:“后世贵极富溢,乃思神仙,秦皇、汉武姑不具论,李赞皇、高骈,皆惑于方士;宋之朝臣,多服丹石,又希黄白,藏腑薰灼,毒发致危……圣人云:‘未知生,焉知死’,若是知生,便是不死。”^{[2]156}世人为谋求长生不老而修道拜佛,他却不以为然:只有了解生命的真正意义,才会“不死”。颇有“世人皆醉我独醒”之兴味。

(二)自勉求实,苦中作乐

吴其濬为官三十余载,历经多重磨难而始终如一,靠的是对为官初心和儒家“中”道的持守,他在《龙胆》篇中明志自勉:“士君子安不忘危,富而能贫,功业盛大,守之以约,身名俱泰,刚柔中也。”^{[2]176}告诫自己即使处于官场相对安全的境地仍要保持警惕,即使生活裕如亦须安贫乐道,身居高位仍当时刻临深履薄,这也是对后来人的勉励。同时他还提醒自己不要执着于名望,要处厚求实:“执实求名,则名斯在;执名求实,则名斯浮。名者实之宾,天下岂有一定之宾耶?故君子不为名。”^{[2]160}这与老子《道德经》的主张异曲同工^⑦。名利似浮云,所作所为应当求实,而求实亦可成名。但求实过程漫长而枯

燥,他却能在植物荣枯中匠心独运找寻乐趣:“山谷有一夕风雨,花药都尽,惟有猗苳一丛,濯濯得意戏题,殆种之以备煮药掘根也。”^{[2]262}

先贤孔子说:“未知生,焉知死?”吴其濬在历经人生起伏、沉潜研究植物世界后对这句话有了更为深刻的理解:了解生命的意义就是了解死亡。世间万物不外乎生与死,顺其自然就是尊重生命,于是对待生死他淡然处之。不同于庄周“逍遥”物外的超脱,他认为遇困境、破逆境、自强不息即是对生命的尊重。在漫长而艰辛的人生路上不忘初心、找寻乐趣,也是对生与死的最好诠释。

余 论

晚清状元、官员吴其濬编纂卷帙浩繁的《图考》一书,科学成就独树一帜,并饮誉海内外。《图考》问世一个半世纪以来,对我国近现代植物学研究产生了深远影响。晚清科学家李善兰在翻译中国第一部近现代意义上的植物学著作《植物学》时使用的术语对《图考》多有继承发展。我国前后几代植物学家如钟观光、夏纬英、吴韞珍、陈封怀、黄胜白、裴鉴、吴征镒、陈重明等皆奉《图考》为圭臬^[8]。著名植物学家、中科院院士吴征镒更是认为,《图考》是近代鸦片战争爆发、中国被迫打开国门之际的一部“奇书”^[9]。在国际学界,《图考》首版1848年刊刻后不久即受到广泛关注和高度赞誉。德国汉学家贝勒(Emil Bretnschneider)称之为中国植物学著述的巨擘^{[10]22},并指出书中图画“其精确者往往可资以鉴定科或目”^{[10]69}。

对于集清代状元、督抚大员、科学家于一身的重要历史人物,吴其濬研究起步并发达于自然科学领域,历经百年,却不能止步于此。透过《图考》的字里行间,可以照见吴其濬科学成就背后的深厚人文底蕴,即中国传统士大夫深受儒家修齐治平理念濡染而一以贯之、长期传承的人文思想与情怀,既有养民爱民的仁政思想,又有托物言志的政治抒发,还形成了淡然透彻的生死价值观。以上,正如吴其濬继任者、《图考》首版刊刻者、太原知府陆应谷^⑧在序言中对吴其濬的由衷赞誉:

读者由此以窥先生之学之全、与政之善,将所谓医国苏民者,莫不咸在;仅目为炎黄之功臣,则犹浅矣。若夫登草木、削昆虫,仿贞白、《千金翼方》之作,为微生请命,则尤其发乎至仁,而以天地之心为心也。^[2]¹

在陆应谷看来,《图考》作为吴其濬宦游南北的呕心沥血之作,其价值绝不仅仅是单纯植物学或本草著述,更是其多年潜心治学、治国安民的集大成之作,文字背后深刻折射出其“为微生请命”“发乎至仁”“以天地之心为心”的人文关怀,彰显出“医国苏民”的政治家风范。

需要特别强调的是,吴其濬“医国苏民”的深厚人文思想与情怀,不仅突出见于现代意义上的植物学研究,还体现在水利学、矿冶学等领域。其撰写《治淮上游论》的直接动因是找出淮河多次泛滥、百姓不堪其苦的根源与治理方略,最终写就了我国第一篇专门深入论述淮河治理的文论,对于新中国成立后的淮河治理理念与实践仍具有很强的指导意义^[11]。其绘就《云南矿厂图略》的深层背景,更是为应对鸦片战争前后白银大量外流造成的“银贵钱贱”严重经济社会危机^[12]。若以现代学科体系、学术标准衡量,一个“文科生”同时精通植物学、水利学、矿冶学,的确非常难能可贵。然而,放在中国传统政治文化背景下理解却是极其自然之事,无论是读书应考、摄职从政还是以兴趣爱好为主的研究活动,前后一以贯之的都是儒家仁政理念与实践,恰如先贤孔子特别强调的“吾道一以贯之”。状元吴其濬作为深受儒家思想长期熏陶濡染的佼佼者、士大夫,其“医国苏民”的仁政思想同时宣发于植物学、水利学、矿冶学等不同领域,与其说是“德成而上,艺成而下”的殊分,不如说是儒家“君子不器”的生动写照。

总而言之,科学与人文正是成就吴其濬重要影响的基本维度,人文成就科学,科学彰显人文,彼此交融,两相互益,绝不是毫无关联甚或相互对立的关系。就其代表作《图考》而言,并不是以纯粹的学科言说方式来孤立地讲述植物知识,而是在天人合一的生命观照中,尽可能地将植物考证与天地万物、人类生活联系起来。一草一木、一石一矿无不与天下生民、国是民瘼息息相关,从而使全书建立在一种广阔的人类

学的视野之上。就此而论,《图考》正是一部人文色彩浓厚的“抒情植物学”著作,堪称中国历史上“学者散文”的典范之作^[13]。

然而,自从1926年植物学家周建人发表第一篇研究论文开始,近百年来,《图考》及吴其濬研究往往聚焦其自然科学属性,绝大多数论著在科技史的范畴内阐述其在植物学史上的地位、科学精神与方法。1956年整理出版的《植物名实图考》更在出版说明中将吴其濬思想的人文光辉全然抹杀,甚至贴上其他标签。对此,我们自然不能苛求前人,然而当代学者更有责任充分发现并积极评价吴其濬科学著作背后蕴含的深厚人文思想与情怀。新时代我们大力倡导中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展。《图考》研究注重在“科学”领域丰硕成果基础上逐渐转向“人文”视角,并积极评价其“医国苏民”的政治家风范,正是百年大时代变迁在吴其濬学术研究上的映射。

注释

①状元吴其濬的大致仕宦经历:初授翰林院修撰,嘉庆二十四年(1819年)充广东乡试正考官。道光元年(1821年)充实录馆纂修,其后因父、母等至亲相继去世,退居家乡固始丁忧多年。道光九年(1829年)服阙,充日讲起居注官。道光十一年(1831年)入值南书房,次年提督湖北学政。道光十四年(1834年)回京后仍入值南书房并升洗马。道光十五年(1835年)擢鸿胪寺卿、通政使司副使。道光十六年(1836年)超擢内阁学士兼礼部侍郎。道光十七年(1837年)先后充任浙江乡试正考官、兵部左侍郎、江西学政、户部右侍郎。自道光二十年(1840年)起外放地方大员,历任湖南巡抚、署湖广总督、浙江巡抚、云南巡抚、署云贵总督、福建巡抚、山西巡抚兼提督盐政。道光二十六年病逝。以上,详参王钟翰点校:《清史列传》卷三八,中华书局1987年版,第2992页;吴承恩等编校:《吴宫保公奏议》第一册,《国史馆列传》,光绪七年(1881年)江苏节署刊本。②相关论著很是丰富,现择其要者简要说明。植物学方面,如周建人的《〈植物名实图考〉在植物学史上的位置》,黄胜白、陈重明的《谈谈〈植物名实图考〉》,黄胜白、陈重明的《〈植物名实图考〉和〈本草纲目〉中的药物异同的探讨》,刘昌芝的《吴其濬〈植物名实图考〉在植物学史上的地位及其科学思想》,仲秋融的《吴其濬对我国近代植物学的贡献考论》。中医药学方面,如侯士良的《略述吴其濬及其在药理学上的贡献》,罗文华的《〈植物名实图考〉收录的民族医药》。

水利学方面,如涂相乾的《异军突起的治淮方略》,王星光、杜心从的《略论吴其濬的治淮方略》。矿冶学方面,如李仲均的《吴其濬与〈滇南矿厂图略〉——纪念吴其濬诞生200周年》,刘增强的《〈滇南矿厂图略〉舆图来源考辨》。科学精神与方法方面,如王星光的《吴其濬的科学方法与精神》,李思孟的《吴其濬科学思想初探》,张灵的《吴其濬的科学精神和治学态度——以〈植物名实图考〉为中心的考察》。③参见李淑毅:《流芳百代靠精神——漫说吴其濬的人品》,《信阳师范学院学报(自然科学版)》1990年第1期;李朝军:《吴其濬经世思想探析》,《兰州学刊》2006年第1期;张灵:《吴其濬的科学精神和治学态度——以〈植物名实图考〉为中心的考察》,《自然辩证法通讯》2010年第4期。④道光癸未年(1823年),发生了全国范围内的水灾,对当时社会经济造成极大的影响,史称“癸未大水”,其中受灾最为严重的是直隶、江苏、浙江、安徽、山东、河南、湖北、江西、湖南等九省。参见倪玉平、高晓燕:《清朝道光“癸未大水”的财政损失》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2014年第4期。⑤正如其所言:“水火得其宜,则性情和平,百病不生,而天机活泼,曰恭、曰从、曰明、曰聪、曰睿,无乖戾之拂其本性矣。”参见吴其濬:《植物名实图考·湿草类·艾》,中华书局2018年版,第291页。⑥《林则徐集·奏稿》,中华书局1965年版,第885页。另参萧忠生:《林则徐研究文集》,海峡文艺出版社2017年版,第26-27页。⑦《道德经》第三十八章有载:“是以大丈夫处其厚,不居其薄;处其实,不居其华。故去彼取此。”参见陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第206页。⑧陆应谷(1804—1857),字树嘉,云南蒙自人。道光十二年(1832年)壬辰科进士,因文学优良授翰林院庶吉士,散馆授翰林院编修。历任江南道监察御史、山西朔平知府、太原

知府、顺天府尹,累官至江西、河南巡抚,后因防堵太平军不力,被降调为直隶按察使。咸丰七年(1857年),病卒于任所,著有《抱真书屋诗钞》。

参考文献

- [1]吴其濬.吴宫保公奏议:卷一[M].江苏节署刊本.1881(光绪七年):1.
- [2]吴其濬.植物名实图考[M].北京:中华书局,2018.
- [3]贾桢,花沙纳,阿灵阿,等.清宣宗实录:卷四一六[M].影印本.北京:中华书局,1985.
- [4]吴其濬.吴宫保公奏议:卷四[M].江苏节署刊本.1881(光绪七年):40.
- [5]魏源.魏源集:下册[M].北京:中华书局,1983:870.
- [6]龚书铎.中国文化发展史:晚清卷[M].济南:山东教育出版社,2013:17.
- [7]刘海峰.穆彰阿与道光朝政治[D].厦门:厦门大学,2007:80.
- [8]河南省科学技术协会.吴其濬研究[M].郑州:中州古籍出版社,1991:87.
- [9]吴征镒.胡麻是亚麻,非脂麻辨:兼论中草药名称混乱的根源和《神农本草经》的成书年代及作者[J].植物分类学报,2007(4):458-472.
- [10]贝勒.中国植物学文献评论[M].石声汉,译.南京:国立编译馆,1935.
- [11]王星光,杜心从.略论吴其濬的治淮方略[J].许昌师专学报(社会科学版),1996(4):73-76.
- [12]李朝军.吴其濬经世思想探析[J].兰州学刊,2006(1):60-62.
- [13]张灵.简论吴其濬的《植物名实图考》[J].中国文化研究,2009(3):45-52.

On the Humanistic Thought of Wu Qijun in Qing Dynasty from *An Illustrated Book of Plants*

Wei Shumin and Zhao Lianfang

Abstract: Wu Qijun is an important historical figure who collected Number One Scholar, provincial governor and prestigious scientist in Qing Dynasty. Through the lines of his representative work *An Illustrated Book of Plants*, we can feel strong humanistic thoughts and concern, including the benevolent thought of nourishing and loving the masses, the political thought of expressing ambition with plants, and the detached value concerned life and death as well. Those fully demonstrate his statesmanship of remedying the Qing Dynasty and the masses. Furthermore, his humanistic thoughts are also reflected in the fields of water conservancy and mineralogy. Science and humanities are two basic dimensions that complement each other to achieve the significance of his works. Based on a century's scientific research of Wu Qijun with so many essays and books, it's high time to switch to the perspective of humanities and fully evaluate the brilliance of his humanistic thought. This is a reflection of the great changes of the times on Wu Qijun's academic research.

Key words: Wu Qijun; Number One Scholar; *An Illustrated Book of Plants*; humanistic thought

[责任编辑/启 轩]



早期中国文明内生性演进的内在逻辑阐释*

曹建墩 岳晓峰

摘要:中国文明的形成是内生性演进的结果,是内在逻辑与历史逻辑的统一。早期文明一体化演进具有其制度逻辑与文化逻辑。其中礼制使中原政体保持了政治制度上的先进性,是政体组织力和控制力的保证,是文明演进持续性动力的制度基础。早期文明演进中形成了以向心性、伦理性、道德性为特质的意识形态,这使中原文明体更容易实现政治聚合与文化融合,从而凝聚成为更大的文明体。在文明一体化进程中,中原文明的内核是以意识形态为核心的文化价值体系,无论是纵向的历时性演进,还是横向的空间扩张,这一文化内核具有一定的稳定性与连续性。它是以文化融合为整合多元政治力量的方式,以推行礼乐文教为文明扩张的方式,以道德文教为社会整合的主要原则。这一文明演进模式是中国早期文明保持连续性的重要原因。

关键词:早期文明;内生性演进;礼制;意识形态

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0040-10

大量的考古发现业已表明,中国古代文明是土生土长的原生文明,是在东亚大陆的地理环境内独立起源,逐渐演进形成的文明体。中国文明从史前到西周,由质到文,是“历史而逻辑地”演进的结果,具有本土性、内源性、连续性、稳定性等特征。本文用“内生性演进”来概括指代早期中华文明的独立演进模式与演进脉络。以内生性演进为原点来分析早期中国文明的生成,探索早期中国文明内生性演化的内在逻辑与历史逻辑,有助于形成对中华文明的整体认知。

一、基本概念与研究视角

中国文明的形成是内生性演进的结果,自

成体系,自有因果,有其内在逻辑和历史逻辑,是内在逻辑与历史逻辑的统一。

(一)中国早期文明内生性演进的内涵

所谓内生性演进,是指在文明的母体中独立起源,并以自己为主体发展演进,具有自己的演进路径和文明化进程,其演进是由内部动力和各种因素的矛盾运动推动的,而不是依赖外部力量完成自己的文明化进程。中国早期文明是文明体“内部”不同地区的人群按照其固有的地理环境和生业方式,相互交流融合,逐渐转聚形成的文明体,是由自身的社会矛盾运动推动而演进的。具体而言,中国早期文明内生性(endogenous)演进的内涵,有如下几点内容。

第一,中国文明独立起源与发展。考古研究表明,中国文明是地理环境、人文环境、不同

收稿日期:2022-07-28

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

作者简介:曹建墩,男,河南大学历史文化学院教授、博士生导师(河南开封 475000),主要从事古代史研究。岳晓峰,男,浙江大学艺术与考古学院助理研究员、硕士生导师(浙江杭州 310058),主要从事古文字及出土文献研究。

人群社会活动等各种要素综合作用下独立发生与演进的,是土生土长的文明形态。关于中国文明最早的地理与文化意义上的母体,张光直曾提出了“中国相互作用圈”模式,认为自公元前4000年左右开始,有土著起源和自己特色的几种区域性的文化相互关联,成为一个更大的文化相互作用圈。这个史前的圈子形成了历史期间的中国的地理核心,而且在这圈内所有的区域文化都在秦汉帝国统一的中国历史文明的形成上扮演了一定的角色,可以称作“最初的中国”^[1]。李新伟认为,公元前第四千纪的后半叶,中国史前各主要文化区在社会同步发展的基础上,发生了以社会上层远距离交流为核心的各层次、各方面的深入交流,逐渐形成并共享着相似的文化精粹,联结成为一个在地理和文化上与历史时期中国的发展均有密切而深刻联系的文化共同体,亦即“最初的中国”^[2]。相互作用圈是早期文明演进的地理舞台,也是文化的舞台,不同的区域文化相互碰撞激荡、交流与融合,开启了文明化进程。其中,中原文明逐渐取得核心地位,形成了以中原为中心文明演进的大幕^[3,4]。

第二,中国早期文明化进程具有独立性,具有独特路径、独特模式。考古发现表明,中国早期文明的演进是多元一体的模式,早期国家的形成路径具有独特性。关于中国文明起源的模式问题,早期学界有“中原中心论”“黄河中心说”,后来随着考古发现的增多,学界又提出了“满天星斗”“重瓣花朵”“中国相互作用圈”等模式^[5,6]。中华文明是多元文化汇聚一体的结果,“多元一体、连绵不断、兼收并蓄”被普遍认为是中华文明起源与发展的一个总体性特征,这已成学界共识。

中国古代文明的演进有其独特的路径。中国古代国家的形成路径,是从父系血缘组织演进到国家^[7],^{[8]484-496},然等级与阶级的形成并没有脱出家族—宗族结构^[9],国家建立在父系血缘族组织之上,国是族组织的扩大。父系血缘组织在早期文明演进的特质是其与政治的结合,这就使整个国家结构一方面具有血缘性格,另一方面国家则必须将政治建制建立在族组织的

基础上。政治与父系血缘组织的结合,这是理解中国早期文明内生性演进的一个重要视角。

第三,中国早期文明具有主体地位,在文化本位基础上对外来文化兼容并蓄与吸收融合。所谓内生性演进,并不是指中国文明没有受到外来文明因素的影响。考古资料显示,青铜冶炼技术、马车、小麦、大麦、马、牛、山羊、绵羊等,都是从西亚传入中土的。不可否认,外来文明因素对中国早期文明的发展起到了重要作用,是一股不可忽略的发展动力,但对于外来文化,中国文明则是将之加以改造,融入自己的政治文明和物质文明建构中。刘莉、陈星灿观察到,与外部世界的交流刺激了中国社会政治与技术的发展,外来技术经中原居民改造,纳入本土的社会政治与精神观念系统^[10]。青铜冶炼技术主要用于铸造青铜礼乐器和兵器,而青铜礼乐器主要用于祭祀、燕饮礼、朝会等礼仪中,可以建构王权威仪,强化王权控制力,巩固以王权为核心的政治秩序。青铜礼乐器从而具有华夏特色的礼制意义与政治意义。车马在先秦社会除了基本的乘坐功能,也被政治化、社会化而主要用于军事与政治统治。

因此,中国早期文明演进中,异质文化的汇入增加了新的助推力,丰富了中国文明的内容,然文明的路径和主体性仍然不变,这些外来因素并未改变中国文明演进的路径与方向,早期文明的基本面貌比较稳定,文明的根系基本稳定,文化传统传承有序。异质文化的融入,反而更彰显了中国文明内生性演进的独特性。

第四,文明演进具有内生动力。内生性文明的演进动力,来自文明体内部的社会矛盾运动,其动力源来自内部。强调文明演进的内生动力,并不是否定外在力量的汇入。如上所述,中国早期文明内生性演进进程中兼容并蓄外来文明因素,加以改造并融入自己的文明血液中,从而成为文明演进与发展的助力。

(二)何谓文明演进的内在逻辑

所谓内在逻辑,指事物的内在规律与内在原则。对于中国这样一个特殊的文明体,自然有其内在逻辑与历史逻辑,非此不足以解释其独特的演进进程与文化连续性,也不足以解释

其世界文明史上的独特地位。对早期文明内生演进的内在逻辑进行诠释是相当复杂的任务,非本文所能囊括,大体而言,需要考察内容如下。

其一,文明演进的动因与机制。由于地理环境、经济生业、人群习俗等差异,早期文明中多元区域文化各自有其文明起源与形成模式^{①, [11]}。那么在早期文明多元一体的文明化进程中,其一体化的动因与机制是什么?文明的演进是多种因素、多变量互动的结果,是历史合力的推动,其中既有“天地人”等独立变数(即自然地理环境、气候、经济人文环境、人口因素等),也有对文明演进产生影响的复合变数(主要是经济、技术、政治社会与宗教信仰、思想等)。文明的演进是多种因素推动的结果,有主因有次因,自然地理环境、人口等因素在早期文明中的制约作用较大,而社会组织、制度、思想观念、意识形态等复合变数对文化的影响随着社会的发展越来越大。中国早期文明演进是社会复杂化、社会组织发展的结果,其中关键是权力体系,较强的政治控制力是国家形成的关键因素,尤其是空间上对各地方区域组织的控制,以及对政体内部社会成员的控制。由于王权是政治控制力的集中体现,因此王权体系的形成与演进是文明演进动因机制研究的重要内容。

其二,早期文明的内生动力与持续性发展的动力。资源是早期国家生存的重要凭借,越是在文明早期,资源的获取往往对聚落和城市兴衰的影响越大,获取资源是政治组织形成的重要动因。张光直提出,由于青铜器对于早期国家具有非同一般的政治意义,因此三代都制及其迁徙可能都与控制战略资源相关^{[8] 52-57}。资源固然可以由人贪欲的刺激推动而通过开疆拓土、战争征服、贸易等手段来获得,但资源的分配却是政治问题。因此,文明演进的持续性动力主要应从文明内部的政治社会与文化角度来诠释。

其三,对中国早期文明演进的独特路径、文明演进模式、文明的特质等进行综合诠释。中国文明的动态演进模式是多元而又具有一统性,即周边向中心聚合的文明演进模式。这种

文明一体化的演进模式,其内在动力是什么?中华文明是在多元区域政体的兼并凝聚与文化融合基础上形成的,因此对于早期中国文明来讲,组织力、凝聚力、向心力对文明的一体化演进尤为关键,这是文明形成的必要条件,否则分散林立的邦国部族难以形成合力,即“莫能相一”。中国文明的演进发展是在危机与社会冲突中进行的,早期政体是否具有“内弭争端”“外应挑战”的能力,尤其是在先秦社会族群迭兴的宏阔时代背景下,族群的凝聚力、向心力对其生死存亡和发展具有至关重要的意义。

人是具有文化选择能力,可以创造历史的理性动物,文明演进的主要推动力量是人类社会活动内部生发的动力。因此,应主要从人这一因素寻找其内生动力,应从人的政治社会活动的历史脉络中探索早期文明内生性演进的内在逻辑,应主要考察人类为适应自然地理环境、应对社会矛盾而进行的政治创制与文化创造等社会活动。一个文明体如何因自然、政治、社会、文化的变迁而做出调适以求生存与发展,这就需要从历史动态的角度,借助考古学发现,来考察文明的动态演进,从中寻找文明演进的内在规律与原则。由此,文明内生性演进的内在逻辑,其实即文明演进的历史逻辑。

二、中国早期文明一体化演进的制度与文化逻辑

从某种意义上说,考古学与历史学又是一门诠释学。恩格斯认为,社会发展是由“无数互相交错的力量,有无数个力的平行四边形,由此就产生出一个总的合力”的结果^[12]。文明的演进同样也是由多种力量交错形成“合力”相互作用的,是地理空间、经济生业、政治、社会、思想等历史合力作用的结果,可以从不同的角度作考察。早期文明由多元向一体发展的动因与机制是什么?对此,学界从中原的地理环境、自然条件、中原核心区与周边文化区的互动与交融、中原文化的包容与开放等多角度进行过深入探讨,成果丰富。文明的演进是人类创造性实践的逻辑展开。恩格斯说:“国家是文明社会的概

括。”^[13]中国早期文明的演进内容大致包括：一是多元区域文化由兼并、融合而导致政体组织逐渐扩大；二是社会矛盾内在动力的作用导致从聚落进而形成早期国家；三是多元文化相互交流融合，文明内涵日渐丰富，进入一定的层次与发展阶段，出现了表征文明发展程度的物质文化与意识形态。考古学上观察到的文明，其实是政治、文化与意识形态的物化形式。文明是政治的产物，是政治与文化均达到一定高度的结晶。一个文明体演进的动力与可持续发展能力需要从政治组织的政治能力与文化创造力等视角来考察。

（一）政治控制力与组织力的制度基础

社会矛盾是社会发展的动力。基于生存与发展的需要，为了应对生存压力，应对自然与社会的挑战而建立政治组织，进行文明创制，是文明演进的基本推动力。文明是在人类社会政治组织主导下产生的，社会组织在古代文明的创造中起着关键作用，物质文明是古代社会政治组织各种功能的物化表现。国家组织是古代文明发生发展过程中起根本性、决定性作用的因素，也是古代文明的最本质特征^[14]。早期文化发展演变的动力系统及其各种机制必须从政治组织结构及其运作机制的内生动力中寻找。中国早期文明一体化演进的内在逻辑，存在于占据主导地位的政体是否具有较强的政治控制力、组织力，是否具有文明创造力与文化的适应性，即政治视角是否以诠释文明演进内在逻辑为焦点。国家控制力与组织力在早期社会中表现为王权控制力。王权为一种权力体系，一般而言，早期国家进程中王权的来源有经济权力（资源、财富、食物等控制与分配权力）、政治权力（军事权、主祭权与族权等）以及意识形态权力（宗教、价值体系、意识形态生产与解释权等）等，它们互相联系，共同作用。本文主要考察政治权力与意识形态权力。

无论是单一的邦国还是多元一体的复合制王国^②，必须有一套或简单或复杂的政治策略和统治技术以维护政治组织的存在、运转以及权力的实施。中国早期社会复杂化进程中形成的政治策略和统治技术，集成为一套制度体系，支

撑着政治组织的存在与运转，是政治控制力与政治凝聚力的基础，这套制度体系即礼制。中国早期文明的形成离不开政治创制，而所谓政治创制，即创立礼乐制度。礼治是早期国家政治治理的基本模式。在早期文明中，宗教信仰、价值体系、社会观念等抽象的意识形态具体体现在礼制上，而政治组织的稳定性与凝聚力的重要凭借也是礼制。从考古学上看，三代社会的都城具有礼仪中心性质，城中有宗庙建筑、祭祀遗存，出土有青铜礼乐器、玉礼器、陶礼器等礼仪用器；无论是良渚文化的贵族墓葬、琮璧等玉礼器、祭坛，陶寺文化的观象台、彩绘陶龙盘等礼器，还是夏商时期的祭祀遗存、宫殿宗庙建筑以及发达的青铜礼器、玉礼器，直至甲骨文和金文关于祭祀、军礼、朝觐册命等礼仪的记载，都形象地告诉我们，礼制在先秦社会中是重要的政治控制手段，当时几乎所有的物质精华和先进的科学技术主要用来建构礼仪制度，用于政治统治和政治权力、意识形态权力的建构。礼可以定名分、序民人、别尊卑、明贵贱，是早期政体为了增强政治控制力的统治技术与政治策略，是进行社会控制和社会整合的综合规范体系，其全方位、多层次、多面向地发挥着政治控制与社会整合功能。礼对于早期社会政治组织力、控制力、社会凝聚力具有重要意义。当礼制完备并得到有效实施时，则国家控制力、组织力较强，国家稳定，有利于文化的发展；当礼崩乐坏时，则国家控制力下降，纲纪解纽，社会将会陷入动乱，整个资源分配体系与政权体系将会重新洗牌。

早期社会的政治社会秩序是建立在等级制度基础之上的，礼制的实质是根据贵族的等级身份来分配政治经济利益，来建构政治社会秩序。贵族阶层中尊卑贵贱的等级关系渗透于礼制的各个方面，主要是指政治意义上的“分”，按爵位（序爵）、宗法尊卑、嫡庶亲疏等来分别尊卑，礼制秩序即要求建立在尊卑贵贱的社会等级基础上。礼制是为了维护权力体系，然而权力体系的内在逻辑是进行资源的调控与分配。《荀子·礼论》明确提出调控资源分配是礼制产生的原因：“人生而有欲，欲而不得，则不能无

求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。”由于资源有限而人贪欲无限,这就会导致人类社会为争夺资源利益而激化争斗冲突,因此人类社会需要建立组织,确立制度,以维护社会秩序。从深层次功能上分析,礼制是为了调节人口与资源之间的矛盾,是为了避免争夺资源而导致动乱的社会控制机制。礼制产生的动力机制之一即维持和强化权贵阶层的权力控制体系(包括权力的集中与分配,体现为职官制度、名分爵位等),这种权力体系的目的则是对资源(包括生产资料、劳动力、礼乐器、贵重品等)的控制分配,维护这种礼制秩序,实质上是维护资源分配体系^③。

礼是进行社会整合的规范,可以协调天地民神人的关系,尤其是在调整君臣、父子、夫妇等伦理关系,建立和谐的人伦秩序方面具有重要作用。《史记·商君列传》:“商君曰:‘始秦戎翟之教,父子无别,同室而居。今我更制其教……’”《史记·匈奴列传》:“(诸戎)各分散居溪谷,自有君长,往往而聚者百有余戎,然莫能相一。”这说明华夏族重视人伦秩序,重视伦理道德,戎狄则父子无别,无华夏族群那样的人伦秩序;戎狄虽然各部落自有君长,但由于具有分散性,导致其组织力、统合力较弱,难以形成大一统的政治集团。华夏农耕定居民族更容易兼并融合成为一体的文明体或政体,在这种农耕定居的形态下,一统的王权更容易产生,其中伦理与礼制是华夷之别的重要内容,当然也是华夏族群引以为傲的先进制度与文化体系,更是形成向心力并促进华夏族群政治与文化认同,使族群凝聚的重要因素。

由于早期文明的伦理性与血缘性格,使礼制具有一种内向性的集体取向。族是三代社会的基本组织形式,不仅是依靠血缘纽带建立起来的社会组织,而且是一个政治、军事组织,宗族成员依附于宗族,依托宗族的庇佑保护,宗族之命运、利益与每个成员之命运、利益紧紧联系在一起,个人的社会地位由宗族的地位决定。因此,在这种宗族社会背景下形成的社会意识

是一种基于宗族本位,具有集体取向的集体主义。建立在血缘氏族与祖先崇拜基础上的亲亲、血亲、族类意识与丧祭礼有机转聚在一起,构成了早期华夏集团具有凝聚力、向心力的深层次精神动力,是早期文明演进的重要助推力。三代社会主流价值观比较重群体利益,强调集体至上,体现于政治观念上,即重视宗族集体的秩序和谐,重视家国秩序的和谐,反对战争和争夺,具有一种集体取向的家国情怀。这是三代社会伦理道德规范的基本价值取向。

综上,礼制是一种先进的文明形态。这种以政治为基础的文明形态使中原政治组织具有一种政治制度上的先进性,保证了政治组织与权力体系的稳定,为文明发展打下了坚实的政治基础。

(二)政治凝聚力的意识形态与文化基础

文明是意识形态的产物,意识形态是推动早期文明发展演进的动力之一^④。大量的史前至西周时期的考古发现,如陵墓、祭坛、观象台、宫殿建筑,以及礼器、车马、旗帜等礼仪物化形式,都是文明的物质遗存,更是当时社会构建意识形态权力的物质体现,彰显意识形态在先秦社会具有重要地位。一个政治组织为了增强政治控制力与组织力,获得合法性并神圣化权力,掌控意识形态权力是政治运作的应有之义。

意识形态涉及宗教观、宇宙观、政治观念、伦理道德等内容。意识形态生产需要借助于知识生产(宇宙观、农业生产方法、天文历法等)、巫术占卜技术、礼仪规范等。在早期文明化进程中,政治权力会通过神话、艺术、礼仪、宗教等方式来建构知识,通过话语体系将意识形态向现实转化。统治阶层获得意识形态权力的途径主要是对知识生产和技术的独占,尤其是宗教知识、艺术和交接天人的技术手段等更是为统治阶层所独占^{[15]29}。统治者通过礼乐创制,控制了意识形态的阐释权,并付诸礼仪制度等实践。为了增强政治共同体的文化认同与政治认同,早期社会会在同一族群内部共享同一的价值观、礼乐制度、宗教信仰,并使用共同的文化符号(如礼器、玉器),实践共同的文化活动(如礼仪),以实现政治控制。

意识形态不仅可以为王权提供合法化论证,而且在强化社会内聚力和建构权力体系等方面具有重要作用,尤其是宗法伦理道德对于社会凝聚力的形成具有重要意义。

早期社会的组织力很大程度上依靠血缘组织力。父权血缘组织以及血亲观念的发达,导致早期政体非常重视以亲缘纽带(血缘和拟血缘关系)来整合社会关系,利用血缘情感来增强政治组织力和社会凝聚力。史前至西周、春秋时期,父系血缘组织中存在的“非我族类,其心必异”(《左传·成公四年》)的族类意识是一种共同体意识,是一种普遍性的共同体观念。这种封闭性的族类意识导致早期社会的宗庙祭祖存在血缘意义上的封闭性与排他性。宗族会利用先祖崇拜来建构“我者”与“他者”的界限,强化宗族认同,并利用宗庙祭祖礼“尊祖敬宗”,强化宗族成员的本源、本根意识,从而在华夏境内形成一个以宗族为中心的独立祭祀圈。这种族类意识和族群共同体意识可以强化宗族成员的集体认同感和归属感,从而增强宗族组织内部的凝聚力。

将血缘关系政治化是早期社会政治统治的鲜明特征之一,其将建立在血缘基础上的人伦关系和人伦情感政治化,形成了一种伦理型的宗法政治形态。三代社会形成了以宗法关系为纽带、家国同构的政治模式,国的治理与家的治理具有同构性。在这种家国同构的政治社会结构中,人伦秩序即政治秩序,人伦关系既是社会关系,也是政治关系;宗法伦理既是协调宗族成员关系的道德准则,也是宗法政治协调政治关系的准则。三代的宗法伦理道德是根植于血缘组织这一社会基础之上的,社会结构的基本组织是宗族,这即决定礼仪规范的功能之一是为了协调规范宗族成员的关系,凝聚宗族成员的向心力。

正是由于政治与血缘组织的结合,先秦社会整合的一个重要方式,也是早期文明的一个特点,是更多地依赖“非契约性关系”,重视道德的协调机制,以减少个人与社会之间的冲突,使社会成员形成凝聚的群体。早期社会中权威的建立可以分为两种:第一种是强制性权威,即依靠暴力机关,采取军事、刑罚等手段建立的强制

性权威。第二种是自觉服膺的权威,即统治者的道德权威。后世如孟子提出的王道和霸道即是这两种权威类型。意识形态权力实质上是文化权威,其更大意义上是道德权威。早期文明的一个重要特征是道德与政治结合,形成了一种道德政治模式。从政治角度看,利他性的道德也是形成社会凝聚力的重要要素。道德本身具有一定的影响力、号召力,尤其是对于中国这样一个农耕文明社会来讲更是如此,族群的凝聚有赖于首领“恤民为德”的道德感召力,道德本身即是组织力的来源。早期的领袖人物往往会依靠利他性的布施来感召民众^⑤,首领之德是一个政体良性发展的保障,否则轻则失去民心,重则丧家亡国。这种以德服众、以德聚民的政治模式是早期中国文明的一大特征,在先秦文献中此类论述比比皆是,不烦赘引。君主之德是获得天命与民众支持的关键因素,道德是权力合法性的来源,这是史前至西周的政治文化传统。由此逐渐形成一种根深蒂固的德政传统,这已成为华夏民族的一种政治信仰,它使早期社会超越了“非我族类,其心必异”的狭隘的族类界限,而将政治的内涵与边界大大拓展,使华夏文明具有更大包容性,具有一种强大的文化整合力。

意识形态是推动早期文明演进的动力之一。但早期社会意识形态权力的建立主要依靠礼仪制度作为载体,天命、天道、道德观念、等级观念等均注入礼仪制度中,统治阶层的意识形态通过礼制体系来体现。三代的王权、宗教信仰、宗法等均与礼制密切关联,而礼制涉及天命观、宗教信仰、宗法思想、等级观念、伦理道德、价值观等,是这些观念形态的载体和依托,礼制体现了三代社会的政治、经济、社会、伦理、道德等诸多观念。因此,礼制是制度与观念的综合体。早期文明内生性演进的持续动力即在于这种具有向心力、凝聚力的礼治模式。建立在血缘组织基础之上,以血缘亲亲情感为纽带的礼制具有内聚力与黏合力,是早期文明内生性演进的助推力之一,也是中华文明能够长期维系的深层次根基之一。它使一个文明体更具有发展的动力与基础,更容易形成政治聚合与文化融合,凝聚成更大的文明体。当一个政体的政治控制力由于血

缘组织力衰落,道德感召力的破坏,地方分离倾向等原因衰退时,礼制文化认同仍然是纽带,文化的聚合性、黏合力仍然存在。张光直曾指出:“中国古代王朝的王朝循环与文明的盛衰并无关系,它仅仅意味着个别社会集团政治命运的变换。”^{[15]23}从此种意义上说,早期文明连续性的根基即在于这种具有黏合力的礼乐文化体系。

三、文化连续性的历史逻辑:早期文明的聚合辐射与旋涡效应

中华文明是一个生生不息、永续发展的文明体,内部不同区域文化的发展并不平衡与同步。在文明化进程中,中原具有优越的地理区位优势,其以海纳百川的胸襟与气魄,广泛吸取周边的文化元素,不断地汇聚、融合不同的族群和文化,逐渐取得优势地位,形成了更为成熟的文明形态,成为整合中华文明从多元到一体的主导力量与引领者。中原文明的先进性不仅体现于青铜铸造技术、农耕技术等,更包括文明的创制(文字、天文历法等)、政治治理体系和价值体系,比如:建立在血缘等级制度上的相对稳定的社会结构,以及适应这种社会结构的礼乐制度和意识形态、价值体系;建立在复杂等级秩序基础上的王权体系以及政治统治技术,例如礼治模式和建立在道德凝聚力基础上的道德政治,这些政治治理模式均有利于强化政治组织的政治控制力与组织力、凝聚力;长期文明演进进程中形成的革新观念以及兼容并蓄、与时俱进的适应性能力;等等。文明的演进也是人类运用政治智慧解决冲突的制度体系的演进。早期中原社会重视秩序和谐,追求协和万邦的政治理想,试图以礼乐文明来调和冲突,以合作、协和、谦让来取代冲突,均体现出一种高度的政治智慧,是中国文明的特质。

政治转聚与多元文化融合形成的文明体内蕴较大的能量,使中原文明具有一种高位势能。这种高位势能产生的效应有:第一,具有强烈的辐射动能,伴随着政治疆域的扩展而向外进行文化辐射;第二,由此形成以中原为中心的文明旋涡。赵汀阳将中原地区的向心力比喻为

“旋涡模式”,认为中原的吸附力是由于其“拥有一个具有最大政治附加值的精神世界”。这个精神世界之所以具有号召力,决定性因素就是汉字、思想系统、天下体系的雪球效应,从而对周边文化产生了持久的向心力^[16]。如学者指出,“旋涡模型”呈现出的这种由外向内的向心动力模式,明显区别于帝国由内向外扩张的模式,这从一个侧面印证了中国并非扩张型帝国,但同时又在不断扩展^[17]。如果说中华文明的“重瓣花朵”模式是一种静态的形容,那么从动态演进角度而言,文明的演进犹如“旋涡式”的转聚,逐渐形成具有传承性的政治治理模式、稳定的文化心理结构与文化模式,逐渐形成一个内向型、聚合型的文明丛体。这种文明丛体具有一种内旋式的吸附力与聚合力,犹如旋风,在历史的动态演进中不断扩大与吸附同质和异质文化,使自己成为更大的多体系文化复合的文明丛体,同时由于其具有高位势能而不断向外辐射。

这一文明旋涡的内核是一种以意识形态为核心的文化体系。价值理念引领文化发展方向,它是形成一个文明体的关键要素。价值体系是文明内生性演进中形成的价值观,是文化的核心,价值决定文化特质,是导致不同民族文化差异的核心因素,是文明的基因^⑥。早期中国文明稳定性、连续性的重要原因即在于这一文明体的核心价值体系具有稳定性、连续性。而且,在早期文明的演进中,华夏族群逐渐形成了崇尚传统与变革精神交织的文化心理结构。前者主要体现在“返本复古”“报本反始”“敬天法祖”的文化观上,但华夏文明并不是一个僵化的文明,在其文明体中孕育着应时变革的文化精神。华夏文明具有一种崇本尚用、贵本节用的实用理性,具有一种世俗化的理性主义,而实用理性本身即潜在蕴含着与时偕行的变革精神,具有开放性与包容性^⑦。这种开放性体现在《礼记·礼器》提出“礼,时为大”的主张上。《礼记·礼运》也说:“故礼也者,义之实也。协诸义而协,则礼虽先王未之有,可以义起也。”意即政治制度与文化需要应根据时代的变化做出调适,而不能抱残守缺、顽固不化。它要求审时度势、与

时更新、随时制宜、因时而变,并持中守正,保有“中道”。中国早期文明演进的内在生命力,就在于这种能够与时俱进、顺时变革的适应性。

中国文明的连续性与稳定性,需要从这种旋涡式文明体的历史逻辑中探寻其内在逻辑,即从文明的历史演进中解译其连续性密码。值得注意的有如下几点。

第一,早期文明历时性演进中具有内在的传承性。从史前至夏商西周,文化的传承性,考古学上可以列举如下。

一是符号体系:从史前龙山时代至西周,政治权力的象征符号,即礼制的象征物存在延续性。例如商代礼物化符号有青铜礼乐器、玉礼器等,其中很多源于史前文明,经过商王朝的重组与整合,成为商代礼制的象征物及权力体系的制度化表达方式,并用于礼仪制度的建构中。西周王朝的礼制符号大部分继承了商代的传统,例如青铜礼器、玉礼器等,经过周王朝的整合并赋予新的意识形态内涵,成为周礼的象征符号。这些象征符号反映出三代社会意识形态也存在一定的延续性。

二是丧葬制度:首先,二里头文化的墓葬以长方形竖穴土坑为主,葬式以仰身直肢为主,一般墓葬随葬品以陶器为主,贵族墓葬还随葬有青铜器、玉器等礼器。这种丧葬方式为商周两代所承袭并加以发展。其次,龙山时期至夏商西周时期,贵族阶层隆丧厚葬的精神一以贯之,主要体现在丧葬制度上。丧葬中的身份标志物,比如棺槨制度、车马殉葬、礼乐器随葬等,各时期在具体细节上存在种类和隆杀等差异,但通过标志物来彰显身份等级的精神,则三代如一。最后,聚族而葬的族葬制从史前到西周时期一直沿袭下来,充分体现出父系氏族组织在社会结构中的地位,也充分表明三代社会高度重视血缘纽带和亲亲原则在社会整合中的作用。从丧葬制度可以看出,等级制度与等级观念,以及建立在血缘族类意识基础上的亲亲观念是一以贯之的,这是三代礼制的基本原则,具有一脉相承的连续性。

三是信仰层面:史前至西周,玉石器、陶器、青铜器上的兽面纹、龙凤纹、雷纹等纹饰延续下

来,显示出鬼神信仰的继承性;此外,神秘的玉柄形器,在湖北省天门市肖家屋脊遗址就出土七件,其形制与器身上的花瓣形、竹节形纹饰等都与二里头遗址及殷墟出土的同类器很类似,似乎说明宗教信仰具有继承性。

从考古学文化内在的传承来看,可以发现作为大传统的礼乐政教模式具有稳定性,具有穿越历史时空的连续性,充分表明礼制在早期社会的作用与地位。礼乐制度具有一定程度的稳定性和延续性,古人称之为常宪、常法、典常等,并将礼仪法度视作先王之道,如《荀子·君子》云:“尚贤使能,等贵贱,分亲疏,序长幼,此先王之道也。”《国语·周语下》云:“唯不帅天地之度,不顺四时之序,不度民神之义,不仅生物之则,以殄灭无胤,至于今不祀。”^[18]上古礼制被视作遵循了“天地之度”“四时之序”“民神之义”“生物之则”等原则,故而具有神圣性;其又被视作先王治民之常道而遵循之,故礼乐具有一定程度的延续性。早期社会“敬天法祖”遵从传统的尚古、尚常观念,是文化保持连续性的观念基础。“中国以诗书礼乐法度为政”^[19],礼乐政教为华夏族群的政治模式,是华夏文明的内核,其塑造了一个民族的政治治理模式、生活方式、思维方式和文化形态以及文明的根基。

第二,在早期文明的疆域扩张中,政治控制与礼乐文教相结合,“揆文教”是征服融合的主要手段。早期中国的疆域拓展伴随的是礼乐文明、价值观的辐射,是礼乐文化的传播与生根,其结果是扩张后的政体依靠礼乐政教进而融合成一文明体,文明的边界不断扩大。

史前社会通过兼并、结盟、联合等方式凝聚成更大的政体,为了支撑政体的稳定与发展,会有意识地进行文化整合,创建具有包容性的文化体系,形成共享的意识形态与礼乐制度。为了统合内部的多元力量,早期政体依靠道德文教“柔远能迩”以“协和万邦”^⑧。从考古学上看,青铜时代中原周边各地区,都不同程度地受到中原礼乐文化的辐射影响。二里头文化向周边地区的文化扩张体现在器物上,主要是陶质酒礼器(如爵、鬯、盃、觚)、玉质礼器(如圭、璋),而少见日用普通器具^[20]。这似乎表明,二里头文

化似有“以夏变夷”的文化举措,且是以礼乐制度作为文化扩张的重要内容。商王朝建立后,也曾向东方、南方扩张,并将商的礼乐制度向周边传播^{[21] 243},说明商王朝也试图在被征服地区推行礼乐文化与意识形态。殷周革命后,周族统治的疆域空前扩大,不同的异族政治势力也被纳入“天下”的版图。周人的政治理想是“燮和天下”,在与周边异族势力的相处中,形成了一种怀柔远人的文德政治理念。“燮和天下”与德治策略使周王朝超越了“非我族类,其心必异”的狭隘的族类界限,而将礼乐德教“施及蛮貊”,使“天下”又成为一个具有人文道德意义的概念。周人由中央到地方、由华夏到四夷,不断通过征服、融合、推行礼乐文教等手段,将礼乐文明播迁到各地。经过宗周社会几百年的礼乐文化向外浸润与对异族文化的同化,各诸侯国之间的文化同质性日趋加强,不仅华夏诸侯国对“德礼”政治模式以及周礼文化生活方式形成了高度认同,而且华夏之外的族群对周礼文教也产生了文化认同。从考古材料看,山西境内的棚(绛县横水墓地)、霸(翼城大河口墓地)、翟祖国(绛县睢村西周墓地)这些戎狄国的贵族,虽然其丧葬制度还保留本族之俗,但其礼器大多属于周系,主体上已经是华夏礼制了,表明这些异姓诸侯国很大程度上接受了周礼,上层主体文化已被周文化所同化。另如,周人对东方的海岱区经略,“变其俗,革其礼”,以推行周礼为主,辅以政治联姻,又允许各国一定程度上保持自己的礼俗,经过长时间的文化融合,东夷族群对周礼形成了较高度度的认同,如济阳刘家台子逢国遗存、长清仙人台邾国和莱阳纪国的贵族墓葬均随葬有典型的西周铜礼器,说明不迟于西周中期,周礼已经推行至海岱区全境,海岱旧国的上层贵族接受了周礼^{[21] 177-178},也表明周人的礼制思想、价值理念逐渐被地方统治阶层所认同。西周社会几百年的礼乐政教,最终在春秋战国时期形成了一个具有高度政治和文化认同的华夏文明共同体。周礼成为华夏自我认同的文化符号,礼乐文明成为华夏族群共同的文化模式。秦汉以后,随着国家与民族的演进,脱胎于周礼的华夏礼乐文明成为中华文明

的重要内容,礼乐成为华夏民族共同文化认同的符号,成为中国之所以为中国的核心要素。

综上所述,在早期文明一体化进程中,中原文明的文化内核是以意识形态为核心的文化价值体系。无论是纵向的历史演进,还是横向的空间扩张,中原文明的内核具有一定的稳定性与连续性。早期文明的连续性与这种文明的演进模式有密切的关系,即早期文明的政治转聚与疆域扩张,是以文化融合为整合多元政治力量的方式,以推行礼乐文教为文明扩张的方式,以道德文教为社会整合的主要原则。这一文明演进的模式是中国早期文明保持连续性的重要原因。

注释

①韩建业将早期文明演进分为“中原模式”“东方模式”和“北方模式”,参见韩建业:《原史中国:韩建业自选集》,中西书局2017年版,第180-193页。②早期国家形态可参王震中:《中国古代国家的起源与王权的形成》,中国社会科学出版社2013年版。③张光直认为,中国考古学上所表现的文明动力是政治与财富的结合。参见张光直:《张光直论中国文明的起源》,《文物》2004年第1期,第73-82页。④作为一种权力化形式存在的意识形态,它是居于主导地位并以为权力体系提供合法性的方式来维护现存秩序的观念体系,是一种支配人们生存方式的文化体系,是人们自觉遵守的价值准则,具体体现在宗教信仰、礼仪、伦理道德、价值观等多种文化形态之中。⑤有关论述参见常金仓:《二十世纪古史研究反思录》,中国社会科学出版社2005年版,第258-270页。⑥早期社会的价值体系参见曹建墩:《史前中原文明的文化特质与文化观》,《中原文化研究》2021年第5期。⑦李新伟指出,史前社会各地区的社会上层在交流中采取的是各取所需,而非全盘接受的态度,充分考虑到了自己的文化传统。张海的研究也表明,中原核心区在文明化进程中,吸收了周边地区多元文化,并博采众长,文化融合是中原核心区社会变革的动因。参见李新伟:《中国史前社会上层远距离交流网的形成》,《文物》2015年第4期,第56页;张海:《中原核心区文明起源研究》,上海古籍出版社2021年版,第400-410页。据考古资料,夏商周三代文化虽然为三个族群,但当建立王朝后,后代则吸取继承了前代文化并加以发展,政权更替导致的并不是文化断裂,而是文化的继承和发展,这鲜明体现在青铜礼乐器、玉器、丧葬、祭祀等方面。这些均反映出早期文明具有一种文化包

容性与因时变革的革新精神。⑧李新伟认为史前社会已经胸怀“协和万邦”的政治理想并付诸实践,此说可信。参见李新伟:《中华文明的宏大进程孕育多元一体、协和万邦的文明基因》,《光明日报》2020年9月23日15版。

参考文献

- [1]张光直.中国相互作用圈与文明的形成[M]//张光直.中国考古学论文集.北京:生活·读书·新知三联书店,1999:151-189.
- [2]李新伟.最初的中国之考古学认定[J].考古,2016(3):86-91.
- [3]赵辉.以中原为中心的历史趋势的形成[J].文物,2000(1):41-47.
- [4]赵辉.中国的史前基础:再论以中原为中心的历史趋势[J].文物,2006(8):50-54.
- [5]苏秉琦.中国文明起源新探[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009:101-128.
- [6]严文明.中国史前文化的统一性与多样性[J].文物,1987(3):38-50.
- [7]侯外庐.中国思想通史[M].北京:人民出版社,1957:1-17.
- [8]张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [9]王震中.中国文明起源的比较研究[M].西安:陕西人民出版社,1994:434.
- [10]刘莉,陈星灿.中国考古学:旧石器时代晚期到早期青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2017:414-415.
- [11]李伯谦.中国古代文明演进的两种模式:红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想[J].文物,2009(3):47-56.
- [12]中共中央马克思 恩格斯 列宁 斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集:第4卷[M].北京:人民出版社,1972:695-696.
- [13]恩格斯.家庭、私有制和国家的起源[M].北京:人民出版社,1972:174.
- [14]段渝.从三星堆文化看文明的本质[J].社会科学研究,2006(1):168-169.
- [15]张光直.美术、神话与祭祀[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [16]赵汀阳.惠此中国:作为一个神性概念的中国[M].北京:中信出版社,2016:93-134.
- [17]施劲松.考古的中国与“神性”的中国[J].南方文物,2021(2):4.
- [18]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002:98.
- [19]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959:192.
- [20]中国社会科学院考古研究所.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003:138.
- [21]邵望平.邵望平史学考古学文选[M].济南:山东大学出版社,2013.

The Internal Logic Interpretation of the Endogenous Evolution of Early Chinese Civilization

Cao Jiandun and Yue Xiaofeng

Abstract: The formation of Chinese civilization is the result of endogenous evolution and the unity of internal logic and historical logic. The evolution of early civilization integration has its system logic and cultural logic. The ritual system which makes the Central Plains regime maintain the progressiveness of the political system. It is the guarantee of the organizational and control power of the regime, and the institutional basis of the sustainable driving force of civilization evolution. In the evolution of early civilization, an ideology characterized by centricity, ethics and morality was formed, which made it easier for the civilization of the Central Plains to achieve political convergence and cultural integration, so as to condense into a larger civilization. In the process of civilization integration, the core of the civilization of the Central Plains is a cultural value system with ideology as the core. Whether the vertical diachronic evolution or the horizontal spatial expansion, this cultural core has a certain stability and continuity. It takes cultural integration as the way to integrate multiple political forces, the implementation of etiquette, music, culture and education as the way to expand civilization, and moral culture and education as the main principle of social integration. This pattern of civilization evolution is an important factor for the continuity of early Chinese civilization.

Key words: early civilization; endogenous evolution; ritual; ideology

[责任编辑/云 扬]



从大洪水到广土定居： 最初“中国”形成的地理空间及文化考论*

李双芬

摘要：各类研究资料表明，公元前2000年前后是中国早期文明发展的一个转折点。在此时期，大范围的降温与洪水灾害改变了中国早期文明演进的多元化进程，中原周边诸早期文明因无力应对灾害而发生文化衰变与更迭。伴随着周边众多族群向中原地区的迁徙，早期诸文明的衰落、消亡与中原文明的勃兴同步发生，中原地区因为地理环境的优势发展起以二里头为中心的广土定居文明。中原文明吸收并借鉴了周边早期文明发展的经验教训，在治水的过程中形成世俗务实的文明演进模式。而“居中而治”和“天下”观念也基于中原定居文明而产生。在文化交流和族群融合的过程中，中原地区形成了新的文化共同体。祖先崇拜的发展、大一统观念的形成、国家制度与权威观念的成熟以及礼乐文化的成长等，使中原成为最初的“文化中国”。

关键词：大洪水；广土定居；地理空间；文化中国

中图分类号：K221

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)06-0050-10

早期国家与文明起源研究，近半个世纪以来一直是学界特别是考古界关注的热点。回顾既往的探索历程，学者们的研究兴趣大多聚焦于对最早“中国”的界定与阐释。但由于考古学有着独特的学术研究范式，研究者多重点关注物质文化的地域范围、文明的构成元素如王权与国家的形成、代表性文化器物类型的传播等诸多物质与技术的层面，大多并没有将中国文明起源本身作为一个完整独立的文化体系加以综合考察。为了改变这种现状，“研究中国国家的起源、形成和发展，应该将之放在中国所处的特定地理自然环境中，放在中国社会所处的特定文化格局中”^[1]。我们需要关注最初“中国”的形成动力与过程，聚焦当时历史发展的空间

场景与历史文化因素，在具体历史语境中体察最初“中国”文明演进的历史逻辑，进而阐释最初“中国”的文明精髓和内涵。本文利用多学科资料和理论方法，将最初“中国”的文明与国家演进作为一个多内容多层次的动态文化体系展开历时性与共时性的综合研究，试图展示“文化中国”最初的面貌及其演进轨迹。

一、大洪水与文化更迭

有史以来，华夏大地灾害频仍，发生最频繁的是水灾和旱灾。因受季风气候影响，每年降雨时段集中，水资源分布不均且变异性强，水灾占全部自然灾害的50%以上，这种水文气候特

收稿日期：2021-10-07

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“殷墟卜辞神话资料整理与文化研究”（20BZS024）、河南省哲学社会科学规划项目“殷墟卜辞中神话资料的文化考察研究”（2018BLS003）。

作者简介：李双芬，女，安阳师范学院历史与文博学院讲师（河南安阳 455000），主要从事先秦历史文化、甲骨文与殷商文化研究。

征全球罕见。

根据先秦文献记载^①,公元前2000年前后,我国可能经历过一个持续时间较长的洪水频发期。近年的各类研究资料进一步证实,因全球性异常气候的影响,夏朝建立前夕确实发生过大洪水,而在黄河全流域河道中均发现有当时洪水的沉积证据^②。

大范围的气候变冷与干旱以及降雨量的持续增多可能是导致当时洪水灾害的主要诱因^③。气候的持续干冷导致植被大量消失,由此引发农业歉收和大范围的饥荒。同时,气候环境的显著变化也会加剧或舒缓当时社会的区域矛盾^④。《墨子·非攻下》有“昔者三苗大乱,天命殛之。日妖宵出,雨血三朝……夏冰……”的记载,《古本竹书纪年》也有“三苗将亡,天雨血,夏有冰,地坼及泉……”的记载。“夏有冰”提示了气候可能存在的异常突变,而大禹征伐三苗则是部族之间矛盾冲突的反映,其时正值公元前2000年前后,为考古学上的龙山时代晚期。

正是基于此,有研究者曾指出,气候“很可能是中国文明起源的决定性因素”^[2]。近年的环境考古资料也显示,“嵩山东南麓的新砦遗址第二期文化、洛阳盆地的龙山文化和二里头文化之间都发现有异常洪水的迹象”^{[3]31}。河南偃师二里头遗址、河南北部的焦作西金城城址以及山西南部的绛县周家庄遗址也都发现有关于公元前2000年前后洪水事件的地质与考古记录^⑤。同时,“龙山文化和二里头文化之间的大洪水,从沉积特征来看,是洛阳盆地的一个高水位时期,盆地的中央积水成湖”^{[3]33}。

上述情况说明,公元前2000年前后,以山地和盆地为主体的豫西、晋南地区的确曾发生过整体性的大洪水。气象、天文与地理学的研究还证实,其时的大洪水还波及了包括现在的黄河、淮河流域以及长江上游的岷江流域及长江下游浙东平原的广大地区。于是,“龙山文化突变为岳石文化,良渚文化也突变为马桥、湖熟等文化。……4000多年以前我国曾发生一次延续了若干年的特大洪水灾难,应该是历史事实”^[4]。而对这些地区重要遗址的考古研究也证实了这一点:这些区域内的部族和文化可能因突遭洪

水袭击以致短时间内崩溃乃至毁灭。

实际上,与洪水相伴的还有降温。那时大范围的降温和气候异常,曾经恶化了整个中国大陆的生态环境,导致了中原地区以外各史前文明的衰变^[5],中原周边的诸多文化由此发生剧烈变迁。靳桂云等人研究发现,北方红山文化在繁荣期突然衰落,其后的小河沿文化的发展走入低谷,皆因降温引起的生态环境恶化,使谷物种植难以为继,最终导致了文化的衰落^⑥。同时,内蒙古中部的老虎山文化的突然中断也与降温导致的热量不足而使农业发展受挫有关^⑦。在研究甘肃葫芦河流域齐家文化农牧业分布的变化时,有学者注意到牧业区域的东界向东扩展,也可能与气候突然变冷有关^⑧。学者也推测,“气候变化带来的灾变,可能导致了公元前2300年前后,即龙山时期的肇始阶段,良渚和石家河等长江中下游聚落中心的崩溃”^{[6]290}。总之,因为大洪水和北部较大区域范围内的降温,“公元前2000年左右,在我国广大范围内,出现了较为显著的文化更迭”^{[5]67}。

相较于周边其他地区,位于中原的豫西、晋南地区的地理环境却颇有利于防洪。该区域“山前黄土台地分布广泛,台地面宽阔倾斜,河流下切较深。当异常洪水来临时,上涨的洪水一般只能淹没台地的前缘或在台地上形成决口扇和漫洪河道,冲毁部分遗址,给史前人类的生存环境造成一定威胁。但这里特定的地貌条件给先民们保留了较大的迂回空间,人们可以通过就地后退选择新的栖息地,从而使文化得以延续”^[7]。因此,与上述北方红山、南方良渚等文化相继衰落、消亡的情形相反,中原诸多文化遗址却于公元前2000年前后迎来新的发展局面。中原文明的区域发展地位日渐凸显,最终形成以中原为中心的发展趋势^⑨,并奠定了早期中国向以中原为中心“多元一体”的文化格局发展的基础。

这说明,公元前2000年前后的洪水发生时期,同时也是中国大地发生巨大动荡与变革的时期,周边部族的衰落与中原文明的勃兴同样令人瞩目,以至于“在黄河中游地区,中国历史上第一个王朝——夏王朝崛起,从而打破了原

来各区域的文明化各自发展、一些地区齐头并进的均势局面,中国历史进入了一个以华夏集团为基础建立的夏商周三代王朝为中心的‘王国时代’”^{[5]73}。因此,公元前2000年前后是中华文明发展的一个转折点。伴随气候灾变和洪水肆虐,中原文明发挥其地理区位和文化优势,终致凸显出最初“中国”的文明底色。

韩建业曾提出传说时代古史的研究方法,其中之一是变迁法,认为通过文化巨变、聚落巨变和战争迁徙的结合有助于确定历史发展的一些关键点^⑩。对于这种结合,目前国内学界的一个基本共识是:公元前2000年前后的气候变化造成了中国大陆的降温和干旱,同时这次全新世大暖期以来的气候向强冷突变,也引发了族群迁徙和文明更迭^⑪。同时,我们也应注意到,在关注历史和文明的长时段变迁时,不能仅仅依靠考古学所提供的资料来进行演绎,“文明起源和演进的理论探讨是不可能从考古材料的积累和简单的经验归纳中获得的,它决不是单凭考古学家对具体材料的常识性解释就能解决的,它更有赖于社会科学整体理论的抽象思维和假设,并有待于大量考古学实践的检验”^[8]。确实如此,考古发掘与诸多自然科学的先期探研为进一步讨论中国早期文明的发展变迁提供了切实的资料,而诸多社会科学的理论和方法也应该发挥其应有的研究效用。

二、族群迁徙与中原定居

洪水和海平面的上升使一些先民被迫放弃原来的繁衍地和文化传统,通过迁徙来获得新的生存空间以保存部族。因为突遭洪水袭击的先民,如果没有立竿见影的治水措施,只能离开故土别迁他处。

于是,受降温和洪灾的影响,公元前2000年前后,中原周边诸多部族的人口迅速向中原区域汇聚,大规模的、以中原腹地为目的地的跨区域族群迁徙广泛发生。在中原区域内,其时以二里头都邑与文化的发展为核心。这里地处嵩山北麓的洛阳盆地,也有学者称之为伊洛地区。考古研究表明,二里头文化一期,“遗址面

积逾100万平方米,似乎已经发展成伊洛地区乃至更大区域的最大的中心。如此迅速的人口集中只能解释为来自周边地区的人口迁徙”^[9]。

这些迁徙而来的移民族群,包括自北而来的先商文化部族以及南方北上的长江流域的部分文化集群。北方的“商人自始祖契至上甲微时,主要活动于太行至泰山之间的古黄河下游地区,而商人起源地域也应该在此范围之内”^[10]。此次全球性降温事件使得原本一直生活在太行山东麓走廊地区的商人因原居住地生存环境的恶化而逐步南迁^⑫。同时也有研究者认为,其时地处长江下游的良渚文化也并未消亡,而是由于气候突变,生存环境的恶化而迁徙去了中原,并积极参与了夏朝的建立^⑬。地处河道下游的诸文化向地势较高的中原地区的转移,还包括东夷族群的西迁,他们也在这一时期迁徙汇聚于中原^⑭。而且“从聚落时空演变的角度看,作为二里头文化中心遗址的二里头遗址在伊洛平原的出现也具有突发性,而没有源自当地的聚落发展的基础”^{[11]88}。

来自周边地区的人口迁徙使得洛阳盆地的人口数量急剧增长,到了“公元前1700年左右,即考古学家所谓的‘二里头二期’时,二里头迎来了她作为都邑的大建设、大发展时期。这一时期的遗存开始遍布现存300万平方米的遗址范围。显然,这是人口高速膨胀的证据”^{[12]126}。这一时期,“二里头文化的分布范围首次突破了地理单元的制约,几乎分布于整个黄河中游地区”^{[12]145-146}。

对于二里头文化,目前学界达成的初步共识是:认可二里头遗址的夏都地位,二里头文化作为东亚大陆最早出现的核心文化,其所代表的广域王权国家地跨晋南、伊洛河谷与淮河流域,结束了“满天星斗”式的龙山晚期各地域集团共存的旧秩序,奠定了古代中国的基础,也标志着中原中心的政治格局的初步形成^⑮。

洪水之后,二里头所在的洛阳盆地出现广阔平坦的平原以及无人区,流水沉积使得土质肥沃,有利于发展农业生产。农业是人类文明发展的巨大进步,但农业生产远比采集、狩猎与畜牧的生产方式辛苦,所以如果没有强大的生存压力,人们不会选择这种辛劳的生产生活方

式。但二里头时代的华夏大地,曾经的洪水与灾难图景作为潜意识沉淀入人们的心底,成为开始新生活的文化原型,因而使得当时的华夏先民更加重视谷物种植。毕竟农业可以养活更多的人口,也可以更好地抵御自然灾害。而且黄河中游的农作物种植较早具有多样化的特征,粟、黍、大豆、小麦等多有培育,多元发展的农业经济以及因治水而逐渐发展完备起来的管理体系,成为中国早期国家产生的基础^⑥。因此,较之其他区域较为单一的农业种植体系,这里更容易维持族群的持续生存与发展。

上述情况综合起来可以看出,公元前2000年前后的大洪水过后,大范围的农业定居生活重新在中原以二里头遗址为中心的地域范围内铺延开来。有学者研究认为,在大禹治水的过程中,其主体应为“敷土”,禹之功在“敷土”,大禹利用随山、浚川等各种方式排除了水患,得到了土地^⑦。而对于豳公盨铭文中记载的大禹治水史迹,沈长云认为其“敷土”非“布土”,而是通过治水,给下民提供了可以耕作的土地,重新恢复与发展了农业生产^⑧。后世《论语》中,孔子所言“禹……卑宫室而尽力乎沟洫”,也应该是传说中的大禹在开发低地平原的过程中,为变山地农业为沟洫农业、发展农业生产所付出的努力。

伴随着越来越多的人口汇聚与增长,为开垦更多的耕地,人们被迫在远离河湖的地方建造新的家园,而水井也在这个过程中被发明和应用。传说伯益是大禹治水时的助手,《吕氏春秋·勿躬》云:“伯益作井。”《淮南子·本经训》也载:“伯益作井而龙登玄云,神栖昆仑。”水井的应用使得人们在远离河湖水源的地域进行农业生产与定居成为可能,定居范围也逐步扩大。同时“治理洪水的实践经验被用来进行农田水利建设,沟洫开始大面积出现,灌溉农业在华北平原和长江中下游平原逐渐形成”^[13]。《尚书·禹贡》云:“九州攸同,四隩既宅。”灌溉农业在更广大的地域范围内发展起来。

安定是农业生产与生活的基本特性,而在一个固定而广大的地域内长期进行农耕和养殖的定居生产与生活方式,是人类开启文明并向

复杂性转变的重要跨越。

三、最早“国家”与最初“中国”

大洪水之后,以洛阳盆地为中心的中原定居文明的发展,特别是二里头文化的快速崛起,还有一个不可忽视的外部因素,那就是周边诸多早期文明的普遍衰落。考古资料表明,公元前3000年前后,中华大地上的各个区系文明呈现出多元并行发展的态势,如东北地区以玉质礼器制造为代表的红山文化,长江中下游以玉祭文化为标志的良渚文化等。这些文化在当时皆已产生世俗权力和宗教神权的集中,进入了早期国家阶段并呈现出鲜明的文化发展特色。

到了公元前2000年前后,周边曾经繁盛一时的文化先后走向了衰落或消亡。这些考古学文化衰亡的原因,除了降温与大洪水侵袭之类的外部原因,还有一个共同之处,即“宗教在其社会生活中都占有极为重要的地位……大量宗教遗存的存在,构成了这几支考古学文化最富特色的文化内涵”^{[11]88}。这些文明在其发展进程中为凝聚人心、整合社会资源而具有浓厚的宗教氛围,并逐步形成以神权崇拜为运转基础的社会。但统治者对神权的过度崇拜极可能因投入大量非生产性的劳动而导致社会资源配置的巨大浪费,因此极大地削弱了社会持续发展的经济基础并引发诸多社会矛盾。而如果整个社会的运作建立在宗教祭祀与信仰的基础上,不仅不利于整个社会的健康发展,而且无力应对突如其来的灾难,对此,近年来诸多学者的相关研究皆有探讨与说明^⑨。

李伯谦认为早期国家有两类基本的发展模式,一是以神权崇拜为主的神权国家,二是军权、王权相结合的王权国家^⑩,红山与良渚文化古国应是神权国家的典型代表。史前时期,降温与大洪水的到来,检验并锻造了早期国家文明的韧性与生命力,危机和灾难或者给其政治体制的发展演进带来契机,或者因应对乏力而导致文化的崩塌。良渚之类由宗教权力占主导地位的古文化从此走向衰落消亡,同时证明这些古国在制度和文化上存在着固有缺陷。

这种政治实践的经验教训为后起的中原文明所吸收并借鉴,导致中原文明的发展特质与早期周边的诸多文明截然不同。有学者认为,务实与创新是促进中国早期文明发展的决定性因素^[14]。对于早期中原文明的发展来说,中原地区在嵩山南北部族集团的不断整合重组、外来文化的渗透互动以及族群之间不断的矛盾冲突中,其最早的核心文化和广域王权国家的建立,“必然是通过现有的世俗手段,特别是实力的比拼来获得的……而由此导致的后果,是其社会权力带有较为世俗的或务实的色彩”^[15]。

人类社会的进步是一个很艰难的组织能力的提高过程。不同的地理位置与生态环境决定着不同人群的生存方式与竞争能力。大洪水以及因洪水治理而发展完善的国家权力,应该是中国黄河中游较早进入文明时代的关键因素^⑥。在生存危机关头组织起来的人们,应对危机的能力增强,群体因而获得了个体难以超越的能力,这是社会进步的体现。也“正是在治理洪水的过程中,中原文明强化了管理权威,跨入了历史时代”^[16]。

从上述角度出发,我们可以把红山与良渚之类文化作为早期国家看待,但不应视为最早的中国。因为“对中华文明起源的探索包括两个方面:一是确立符合中国考古资料特征和中华文明特质的文明形成标准,二是追寻历史时期和现代多民族统一中国的雏形”^[17]。早期中国的制度和文化是自然与历史共同选择与作用的结果,公元前2000年前后的大洪水及其治理展示了“中国文明起源与形成是从无中心的多元到有中心的多元一体”^{[14]33}的文明演进路径,我们在关注诸项文明标准的同时也应考虑到中国文明的演进特色。可以看到,二里头文化时期的中原文明与现今中国,在内涵和外延上虽均存有较大差异,但它是导向今日中国的源头。正是基于此,对于更早的红山和良渚等诸多文化古国,我们“虽然不难认可它是中华文明源头之一,但一时还难以将其同‘最早中国’联系起来”^[18]。

中国早期文明的分布,在古代也被称作“禹域”。李零讲其范围包括北方黄河流域的“三条

线”和“三大块”,三条线分别为农牧分界线、农牧争夺线和三代王都线,三大块分别为“周板块”“夏板块”和“商板块”^{[19]191-192},这个地理空间范围在文献中也被称为“有夏之居”,并被人们视为“九州”的中心^⑦,而“中国早期居民,从夏朝开始,无论住在哪一块,都自称‘有夏’,住在‘禹迹’,这是‘中国’概念的前身”^{[19]192},也是对最初“中国”的地域认同。

伴随着中原人口规模和密度的持续增长,以及以二里头为中心的中原文化地域扩张,也自然生发出“居中而治”的政治地理观念。而在地理空间上,二里头也正处于华夏文化共同体的中心位置。《尚书·召诰》中,召公言:“王来绍上帝,自服于土中。”地上的小世界模拟的是天上的大世界。杜金鹏曾指出,二里头夏都也体现了“王者必居天下之中”的政治理想^⑧。以黄河中游为活动中心,定居文明的空间不断向四周拓展,《尚书·禹贡》言:“禹别九州,随山浚川,任土作贡。”这是定居文明向外地域性扩张的反映,同时也体现了中原文明吸收融合周边其他文化的历史进程。

定居文明也是产生“天下”观念的基础。“中国古代天下观,最初的表述就是《禹贡》九州。《禹贡》九州,自古相传,是大禹治水,用脚丫子一步一步走出来的。禹的足迹,古人叫‘禹迹’。……夏、商、周三代都以夏人自居,认为自己住在‘禹迹’的范围之内。”^[20]古代先民正是在中心四方的固定地理格局中才日渐产生了“天下”观念。“中心”相对于“四方”而存在,“中心”与“四方”的结合即是“天下”。在甲骨文中,有“四方”“四土”与“中商”等称呼,商族自认位于“中土”,“四方”与“中心”的观念已经较为普遍。到了西周早期,“天下”一词大量出现,将中原腹地洛阳所在地作为天下之中的“中国”概念也逐渐清晰起来。何尊铭文中“宅兹中国”,含义也非常明确,是指洛邑所在的洛阳盆地及以周公营洛所建造的成周为中心的中原地区。有学者把“天下性定居文明”看作中华文明区别于其他文明的本质特征^⑨,这和称二里头为“广域王权国家”的论述正相吻合。也正是从“天下性定居文明”这个角度出发,我们说最初的“中

国”是从二里头遗址所在的中原地区的特定历史与地理条件下孕育出来的。

“芒芒禹迹，画为九州”（《左传·襄公四年》），“九州”与“禹迹”的关联，仍然是对公元前2000年前后大洪水泛滥与治理的追溯，而从《山海经·海内经》“帝乃命禹卒布土以定九州”到《左传·哀公七年》中“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”，则升华为更深一层的文本叙事，其述禹拥有因治水而获得的权威，把广大地域上的诸多族群凝聚在一起，从而推动了华夏族群在大激荡历史转型时期的社会巨变。

四、“和合共融”与“文化中国”

大洪水之后，迁徙聚拢到中原地区的人们在新的定居空间中重新勾画自己的文化身份并创造新的文化边界。他们在地域空间和文化特性上将自己重新定位，并形塑历史感与构建文化上的“他者”。于是，新的文化共识在地理环境和多样化的文化交融激荡中得以产生。“人们通常所说的东夷族、华夏族，在颍、伊、洛地区进行了一次长达数百年的民族大交流、大融合”^[21]，中原文化和周边诸文化以自觉或不自觉的形式在个体、集团、族群的生活、思想与言语中相互冲突与交融。在不同族群杂居融合的过程中，一个具有新的文化认知，包括新的定居空间所带来的地域认同与文化认同的统一文化共同体被重新塑造，而其塑造的基础即是在治理洪水与防治灾变的过程中所获得的政治经验与生存智慧，并由此开启了以中原为中心的早期中华文明的发展历程。

中原文明的勃兴建立在广泛兼收并蓄周边文化先进因素的基础上。正如有学者所说，“二里头都邑的出现与完备是区域文化自然发展、区域内外居民汇集和文化整合的结果”^[22]。洛阳盆地以二里头遗址为核心的二里头文化，首先来源于嵩山东南麓煤山类型文化的“新砦期”文化遗存^⑤。嵩山周边一带海拔相对较高，新砦期文化遗存以嵩山为中心，一般认为晚于中原龙山文化晚期，而早于二里头文化一期，有学者认为是夏代的早期文化^⑥。也有学者认为，新砦

二期文化可能与大禹治水有关，而规模空前的大洪水是二里头文化形成的直接原因^{[3]36}。伴随着降温和洪灾，周边各文化族群陆续向地势较高的黄河中游迁徙。二里头文化吸收、选择并整合了周边不同部族文化的精髓^⑦，于公元前2000年之后，崛起于以嵩山为中心的中原腹地。

可以说，“二里头文化形成过程中的重要机制乃是文化的整合”^{[23]415}。换言之，二里头文化是在包容、同化乃至改造周边不同部族文化的基础上发展起来的。通过吸纳、学习和交流，诸多部族历经磨难、浴火重生，在文化和制度上进行了重新建构和选择。在大洪水之后的中原区域内，“以二里头遗址为中心业已形成一种内部凝聚的、金字塔式的聚落分布格局。龙山时代晚期那种众多聚落群分庭抗礼的局面消失了，代之而起的是这样一种状况：二里头聚落成为至高无上的中心，它所在的洛阳盆地也成为整个文化区之内的政治、经济和文化中心”^{[23]419}。于是，在新的地域和组织基础上发展起来的定居生活成为早期中原文明进一步发展的物质基础。

大洪水之后的二里头都邑，以血缘关系为纽带的聚落集团迅速扩展，聚落规模和人口密度也逐渐增加，这是促使群体进化的很重要的因素。因为密集的人口会加速信息的传播交流，也使得一定范围内传播媒介的产生成为可能。文化的交流互动使不同族群之间的联系普遍增强，整个社会的群体进化加速。通过密切交流而形成的新型文化共同体在这个基础上初步显现。

这是由多个迁徙而来的族群于此定居所锻造造成的新的文化共同体，他们通过杂处和交流，凭借现实的记忆对过往历史进行重组。因为他们拥有与洪水斗争的共同历史记忆而达到文化心理上的共识，形成了大量的文化共性，又因为语言和情感上的现实交流，而创造出新的社会记忆。而“社会记忆是社会秩序与共同价值的重要来源，它涉及不同社会群体如何形成文化认同”^{[6]287}。历史和现实的交融互动构筑新的文化记忆，由此塑造了集体经验和群体共识，而共识性的文化又进一步促进了共识性制度的出

现。于是,在各部族不断的互动、博弈和融合中,最初的“文化中国”出现并成长起来。

伴随着农业定居生活的发展,一个或一些人群的生活方式与固定的空间发生关联,一块固定的土地成为“家园”与“故土”,地缘意识成为支撑人们思想与情感的重要基点。何尊铭文“宅兹中国”即反映了中国历史的一个非常基本的特征,就是这个文明是世代代生于兹、长于兹的族群所创造的,这是长期定居生活所带来的经验。血缘也在此固定空间中发生代际传递,而这种代际的空间关联,产生了一个结果,那就是祖先崇拜。

祖先崇拜是因血缘而衍生的权力与义务体系,后世子孙的一切多仰赖于祖先的遗赠,有学者称之为“祖赋人权”,即“因为祖宗而赋予同一血缘关系的人的存在与行为的合理性和依据”^{[24]114}。权力的传承建立在血缘延续的基础之上,来自每一寸土地上祖先的骨血。因而“原初的血缘关系、国家产生后的地缘关系与物质生产关系(财产关系)三位一体是中国文明的基本底色,也是血缘社会长期延续的重要基础”^{[24]118}。祖先生前是身边亲近的人,去世后则成为鬼神,这使得人和鬼神之间的界限比较模糊。在此人神同质的基础上,也较易产生人本主义。

空间的固定还意味着人们世代在这块土地上生生不息,而在固定的空间之中,固定而有序的生活也催生固定的行为准则与习俗文化。大范围众多集团的人口迁徙带来了不同文化之间的碰撞和融合,人们通过对意义或身份的重新建构,形成共同或相似的价值观念和文化心理,于是,进一步确立了基于广土定居的文明特点。

城市也是社会复杂化的产物。中原广土定居文明的发展,使城市的组织形式也随着社会压力的增大而日趋成熟。早期的城邑营建多因地制宜,根据当地的自然环境进行修筑。但是,城市的布局与建设力求规矩方正的建筑特点在中原黄河流域首先出现^{[12]71},这不仅体现着日益发展的建筑水平,更有文化观念的渗透与浸润,因为不断发展的城市平面规划,开始体现出建筑者对于理性秩序的追求。

在二里头文化遗址,人们“发现了中国最早

的城市主干道网,最早的宫城,最早的中轴线布局的宫殿建筑群……可以说,这里是中国乃至东亚地区最早的具有明确城市规划的大型都邑”^[25]。二里头都邑城市规划缜密,功能分区明确,其中“方正的城圈,当然首先与平展的地势和直线版筑的工艺有关,但方向最大限度地接近正南北,追求中规中矩的布局,显然超出了防御的使用范畴,而似乎具有了表达宇宙观和显现政治秩序的意味”^{[12]72}。二里头遗址极强的规划性,是其作为权力中心的政治性城市的显著特征。中轴性规划,也是王权至上的政治性城市“建中立极”思想的体现,后世中国古代都城营建规制与此一脉相承。

各族群向中原地区的聚拢,某种程度上也激发了中原地区的社会复杂化进程,族群迁徙融合、文化交流碰撞以及资源集中、人口增加和社会事务的繁杂,也为社会行政组织的复杂化以及权力的进一步集中带来了契机。中华文明多元起源,最后汇聚于中原,中原文明将其吸收、改造并融合在一起。正是在不断的文化交流融合与借鉴中,为了维持更大规模社会的正常运转,更加符合政治生活实际的组织能力在实践中日益发展成长,国家制度从政治与宗教相结合的“二元政治”逐渐转向了以王权政治为主导的“一元政治”。中原地区的国家制度得以成长发展。

国家是文明发展的标志,也是文明的载体。生存危机是国家制度的最底层逻辑,如前所述,中国古代“天下性定居文明”的形成,正是先民们出于存续的需要,对独特的自然地理条件作出的制度响应。大洪水之后,中国早期文化逐步形成了一种聚合性的文化,这成为中国早期文明发展的一个重要特征。从此,中国文化发展的主旋律是走向聚合,大一统成为中华文明的一个显著特色。徐义华认为促使中国大一统观念产生的原因有四:“一是大范围内相似的农业经济;二是祖先神化的宗教;三是夯土技术的成熟;四是和合思想的产生与传播。”^[26]这个论断也契合于早期中国中原文明的发展实际。

同时,统一政治秩序的建立,不同部族集团的整合,均需要一定的外在强制性权力。在这

个有机整合的制度中,还需要有一个最高的权力核心,这就是权威。为了增强领导力抵御风险,这个权威还需要被明示出来,使其成为政治制度和政治生活的枢纽。《史记·夏本纪》记载,禹有“五功”,除了治水,还有定都阳城、分九州、征三苗、会诸侯于涂山四大功。《韩非子·饰邪》记载:“禹朝诸侯之君会稽之上,防风之君后至,而禹斩之。”昭示出禹的权威之盛。

先民们面对巨大的自然灾害感到恐惧和无能为力,个人、家庭、村庄乃至部落的力量都无法对抗,希望联合组成利益共同体,打破各自分立的部落体系,进行更大范围的动员,来应对灾害。携泥带沙、滚滚而下的黄河水冲破堤防后,在洪水的威胁下,共同治水成为各部落生存需要面对的头等大事。大禹由此才得以顺利地打破原来各自为政的部落体系,建立了中央权威。而在紧急的治水任务面前,禹处决参加会议迟到的防风氏也变得可以接受。

因为对于任何一种文明而言,生存是第一要务,其他任何目标都要服从于文明存续的最基本的需要。于是,中央权威与治水相辅相成、相得益彰。治水的成功也极大地加强了中央权威,而各部落在水患治理后,都能松一口气,也愿意服从中央权威的领导,所以治水与权威的建立之间具有必然的关系,这是特定地理与自然环境对于社会政治发展所起的作用。

最后,最初“文化中国”的发展还表现为中原礼乐文化的产生与辐射四方,也即礼器与礼制的应用与发展。尽管“在嵩山周围、洛阳盆地一带的中原腹地,整个龙山时代并无使用大型玉器的传统”^[12]¹⁰⁴,但是到了二里头文化时期,已经出现了大型的玉礼器。许宏进一步认为,最早的以青铜礼容器为核心的礼器组合也于这个时期得以确立^②,而多族群杂居的现实、复杂的等级差别、频繁战争冲突以及规范现实秩序的需求应是礼乐制度得以产生的前提。

作为宗法制度和社会等级的物质表征和外在化身,礼器昭示特权等级,规范社会身份秩序,并与血缘宗法联系在一起反映着世俗权力;同时它还可以唤起人们对于往昔的记忆,成为沟通今昔的桥梁。于是,“从重世俗功利的祖先

崇拜观念及其所强调的宗法等级秩序出发,中原文明逐渐形成了以宫庙和礼器为物化形式的礼乐制度,祖先崇拜及由其衍生出的礼乐制度,成为中国早期文明的重要特征”^[11]⁸⁹。系统的礼乐制度也是对中原地区在早期文明形成关键时期的社会政治现实的认可和固化。

上述在大洪水之后基于中原广土定居而发展起来的文明特点,即祖先崇拜的发生、城市组织的发展、国家制度与权威的强化、大一统的聚合观念以及以青铜礼器为标志的礼乐文化,都告诉了我们最初“中国”的出现与发展状况。而只有在面对这些文明发展的证据时,我们才有理由相信:这就是中国,就是我们最初的“文化中国”。

总之,公元前2000年前后,发生在中国大地上的气候突变、大洪水以及随之而来的族群迁徙、大禹治水等历史事件,对于中国早期文明的发展,特别是中原文明的持续发展具有特殊的意义和影响。对于中国早期文明来讲,大洪水之后,中原定居文明的勃兴与周边文明的衰落和消亡形成鲜明的对比,大规模的族群迁徙与文化共融,决定了之后中国文明发展的特色与路径,并奠定了最初“中国”的发展模式。

注释

- ①关于大洪水以及与之关联的大禹治水,从《尚书》《诗经》《论语》《孟子》到《左传》《楚辞》《山海经》等,相关记载甚多。②施雅风、孔昭宸、唐领余等:《中国全新世大暖期的气候波动与重要事件》,《中国科学》(B辑)1992年第12期;张华松:《大禹治水与夏族东迁》,《济南大学学报(社会科学版)》2009年第2期;吴文祥、葛全胜:《夏朝前夕洪水发生的可能性及大禹治水真相》,《第四纪研究》2005年第6期;张俊娜、夏正楷:《中原地区4 ka BP前后异常洪水事件的沉积证据》,《地理学报》2011年第5期。③李旻:《重返夏墟:社会记忆与经典的发生》,《考古学报》2017年第3期;王巍:《公元前2000年前后我国大范围文化变化原因探讨》,《考古》2004年第1期;夏正楷、杨晓燕:《我国北方4 ka B.P.前后异常洪水事件的初步研究》,《第四纪研究》2003年第6期;吴文祥、葛全胜:《夏朝前夕洪水发生的可能性及大禹治水真相》,《第四纪研究》2005年第6期。④陈莎等:《气候环境驱动下的中国北方早期社会历史时空演进及其机制》,《地理学报》2017年第9期。⑤张俊娜、夏正楷:

《中原地区4 ka BP前后异常洪水事件的沉积证据》,《地理学报》2011年第5期。⑥靳桂云、刘东生:《华北北部中全新世降温气候事件与古文化变迁》,《科学通报》2001年第20期。⑦方修琦、孙宁:《降温事件:4.3kaBP岱海老虎山文化中断的可能原因》,《人文地理》1998年第1期。⑧莫多闻、李非、李水城等:《甘肃葫芦河流域中全新世环境演化及其对人类活动的影响》,《地理学报》1996年第1期。⑨赵辉:《以中原为中心的历史趋势的形成》,《文物》2000年第1期;赵辉:《中国的史前基础——再论以中原为中心的历史趋势》,《文物》2006年第8期。⑩韩建业:《传说时代古史的考古学研究方法》,《遗产》(第一辑),南京大学出版社2019年版。⑪靳桂云、刘东生:《华北北部中全新世降温气候事件与古文化变迁》,《科学通报》2001年第20期;吴文祥、刘东生:《4000 aB. P.前后降温事件与中华文明的诞生》,《第四纪研究》2001年第5期;吴文祥、刘东生:《4000 aB. P.前后东亚季风变迁与中原周围地区新石器文化的衰落》,《第四纪研究》2004年第3期;王绍武:《2200—2000BC的气候突变与古文明的衰落》,《自然科学进展》2005年第9期。⑫张渭莲:《气候变迁与商人南下》,《中原文物》2006年第1期。⑬陈民镇:《良渚文化:虞代的考古学文化——兼论良渚文化的去向》,《绍兴文理学院学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。⑭李玲玲:《论先秦族群迁徙融合与华夏民族主体的演变》,《中州学刊》2018年第10期。⑮相关论述可参见许宏:《最早的中国》,科学出版社2009年版;许宏:《二里头:中国早期国家形成中的一个关键点》,《中原文化研究》2015年第4期;陈民镇:《信史抑或伪史——夏史真伪问题的三次论争》,《中国文化研究》2018年第3期;赵海涛、许宏:《中华文明总进程的核心与引领者:二里头文化的历史位置》,《南方文物》2019年第2期;许宏:《公元前2000年:中原大变局的考古学观察》,《东方考古》第9集,科学出版社2012年版,第186—201页。⑯徐昭峰:《夏国家兴起于中原地区的地理因素探析》,《古代文明》2010年第3期。⑰杨栋:《禹平水土传说新解——从“敷土”到“治水”传说的演变》,《古籍整理研究学刊》2012年第1期。⑱沈长云:《幽公盪铭与禹治洪水问题再讨论》,《国学学刊》2014年第1期。⑲赵辉:《良渚文化的若干特殊性——论一处中国史前文明的衰落原因》,《良渚文化研究——纪念良渚文化发现六十周年国际学术讨论会文集》,科学出版社1999年版;陈淳:《资源、神权与文明的兴衰》,《东南文化》2000年第5期;何弩:《良渚文化原始民主制度崩溃原因蠡测》,《中原文化研究》2020年第3期;袁靖等:《良渚文化的生业经济与社会兴衰》,《考古》2020年第2期。⑳李伯谦:《中国古代文明

演进的模式》,《文物》2009年第3期。㉑俞伟超:《龙山文化与良渚文化衰变的奥秘》,《文物天地》1992年第3期;王巍:《自然环境变迁与史前文明演进》,《光明日报》2003年2月11日;童恩正:《中国北方与南方古代文明发展轨迹之异同》,《中国社会科学》1994年第5期;缪雅娟:《关于中国文明形成的思考》,《中原文物》2004年第1期;王晖:《尧舜大洪水与中国早期国家的起源》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2005年第3期。㉒周书灿:《“大禹与九州”诸问题辨析》,《南都学坛》2015年第5期。㉓杜金鹏:《夏商周考古学研究》,科学出版社2007年版,第129页。㉔文扬:《天下中华——广土巨族与定居文明》,中华书局2020年版,第2页。㉕张东:《试论洛阳盆地二里头文化的形成背景》,《中原文物》2013年第3期。㉖方酉生:《略论新砦期二里头文化——兼评〈来自“新砦期”论证的几点困惑〉》,《东南文化》2002年第9期。㉗许宏:《何以中国:公元前2000年的中原图景》,生活·读书·新知三联书店2016年版,第117—118页;王立新:《从嵩山南北的文化整合看夏王朝的出现》,刊于《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版。㉘许宏:《二里头都邑的两次礼制大变革》,《南方文物》2020年第2期。

参考文献

- [1]李伯谦.从中国文明化历程研究看国家起源的若干理论问题[J].中原文化研究,2016(1):8.
- [2]湛中和.气候与中国文明的起源[J].湖南师范大学社会科学学报,2009(5):126.
- [3]魏继印.新砦文化时期的大洪水与二里头文化的形成[J].南方文物,2020(2):31-37.
- [4]俞伟超.龙山文化与良渚文化衰变的奥秘[J].文物天地,1992(3):27-28.
- [5]王巍.公元前2000年前后我国大范围文化变化原因探讨[J].考古,2004(1):67-77+2.
- [6]李旻.重返夏墟:社会记忆与经典的发生[J].考古学报,2017(3):287-316.
- [7]夏正楷,杨晓燕.我国北方4 ka B.P.前后异常洪水事件的初步研究[J].第四纪研究,2003(6):672.
- [8]陈淳.资源、神权与文明的兴衰[J].东南文化,2000(5):14-15.
- [9]许宏,刘莉.关于二里头遗址的省思[J].文物,2008(1):44.
- [10]张渭莲.商先公踪迹与商人起源考[J].历史研究,2019(2):184.
- [11]许宏.“连续”中的“断裂”:关于中国文明与早期国家形成过程的思考[J].文物,2001(2):86-91.
- [12]许宏.何以中国:公元前2000年的中原图景[M].北

- 京:生活·读书·新知三联书店,2016.
- [13]王星光.大禹治水与早期农业发展略论[J].中原文化研究,2014(2):38.
- [14]高江涛.试论中国早期国家形成的模式与动力[J].史学月刊,2019(6):21-33.
- [15]赵辉.中国的史前基础:再论以中原为中心的历史趋势[J].文物,2006(8):52.
- [16]湛中和.洪水、古城与中国文明的起源:兼与王巍先生商榷[J].湖南师范大学社会科学学报,2011(3):112.
- [17]李新伟.考古学证实五千年文明史[N].中国社会科学报,2020-09-30(A02).
- [18]戴向明.文明、国家与早期中国[J].南方文物,2020(3):21.
- [19]李零.三代考古的历史断想:从最近发表的上博楚简《容成氏》、夔公盨和虞述诸器想到的[J].中国学术,2003(2):188-213.
- [20]李零.禹迹考:《禹贡》讲授提纲[J].中国文化,2014(1):57.
- [21]杜金鹏.试论大汶口文化颍水类型[J].考古,1992(2):168.
- [22]陈国梁.合与分:聚落考古视角下二里头都邑的兴衰解析[J].中原文物,2019(4):71.
- [23]王立新.从嵩山南北的文化整合看夏王朝的出现[C]//杜金鹏,许宏.二里头遗址与二里头文化研究.北京:科学出版社,2006.
- [24]徐勇.祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则[J].中国社会科学,2018(1):114-135.
- [25]许宏.中国之中:群雄逐鹿与王朝崛起[J].中国文化遗产,2012(2):42-43.
- [26]徐义华.中国早期一统观念的起源与成因[J].南方文物,2007(1):40.

From the Great Flood to the Wide Land Settlement: A Study of the Geospatial and Cultural Formation of the Primary “China”

Li Shuangfen

Abstract: Various research data show that around 2000 BC is a turning point in the development of early Chinese civilization. During this period, a wide range of cooling and flood disasters changed the diversification process of the evolution of early Chinese civilization. The early civilizations around the Central China experienced cultural decay and alternate due to their inability to cope with disasters. With the migration of many surrounding ethnic groups to the Central China, the decline and demise of early civilizations coincided with the flourishing of the Central China civilization. Because of the advantages of geographical environment, the central area of China developed a wide land settlement civilization centered on Erlitou. The civilization of the Central China absorbed and drew lessons from the early civilization development of the surrounding areas, and formed a secular and practical civilization evolution model in the process of water control. The “Governing in the middle” and “world” concept is also based on the Central China settled civilization arising. In the process of cultural exchange and ethnic integration, the central area of China has formed a new cultural community. The development of ancestor worship, the formation of the concept of big unification, the central of the national system and the concept of authority, and the growth of the culture of rites and music made the central area of China the original “culture China”.

Key words: flood; wide land settlement; geographic space; culture China

[责任编辑/启 轩]



从《朱子晚年定论》看阳明学和朱子学的历史联系

张茂泽 王林枫

摘要:王阳明一生为学与朱子学相伴。《朱子晚年定论》作为王阳明学习与研究朱子学心得的记录,凝结着阳明继承朱子理学内容的心血;同时,它也标志着阳明学在朱子学史发展过程中开始获得独立地位。阳明继承和发展朱子学的关键在于提出“朱子之心”。“朱子之心”可谓阳明研究朱子学数十年的理论结晶。它表面指朱熹的内心世界,但在阳明的语境中,实际上多指朱子的本心;它落实于朱子学,也指朱子的思想主体、宗旨和精神,以及朱子学发展成熟、走向定型的趋势;它还指朱子的学术信心、真心和公心。这表明,阳明有一颗“朱子之心”,这决定了阳明学和朱子学在根本和主体上都相同,其间的差异只是具体见解不同,而非学派冲突。阳明学源于晦庵而非象山,是朱子学在明代发展的产物。世谓“陆王”,只是心学名号,而非师生授受;在阳明心中,他和朱子才一脉相承,心心相印。

关键词:《朱子晚年定论》;王阳明;“朱子之心”;朱子学

中图分类号:B248.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0060-09

朱熹和王阳明可谓中国思想史上的两座高峰,关于他们思想关系的讨论一直是学界热点。阳明所编《朱子晚年定论》一出即成为学者讨论的焦点,罗钦顺、顾炎武都曾明确表态,不以为然。近年来据《朱子晚年定论》讨论朱子和阳明学术关系的学者日渐增多。论题主要集中在三个方面:一是关于此书所涉材料的年代考证;二是阳明编订此书的意图;三是阳明编订此书的意义。在评价上,学者之间分歧明显。陈来、束景南等从材料考证、理论合理性、编订目的等方面对《朱子晚年定论》进行了批评^①;而陈荣捷、丁为祥等认为《朱子晚年定论》确实展现了阳明对朱子为学路径的纠正,并给予了相应肯定^②;也有学者致力于《朱子晚年定论》思想的发掘^③。关于朱、王学术关系,一些学者把《朱子晚年定论》看作王阳明参与南宋“朱陆之辩”的

产物,特别关注了两者的对立。也有学者认为,王阳明思想和朱子学之间是传承关系,如唐君毅、陈荣捷、蒙培元、李纪祥等。

仅从南宋“朱陆之辩”的角度评析阳明《朱子晚年定论》,潜在预设了阳明学与朱子学的对立,或将轻视阳明继承和发展朱子学的一面,掩盖阳明学的历史源泉,甚或使我们忽略朱、王思想的一致性,轻视其作为正宗理学的共性,导致对理学的认识和定位出现偏差。其实,朱子学和阳明学皆为人学,都站在性与天道统一的高度,理性研究和抽象解决做人成人、成为理想的人的问题;朱子和阳明分别以“天理”论和“良知”论为仁义道德做论证,形而上地传承弘扬了孔孟之道。我们或可搁置预设,站在朱子学史的角度,就王阳明学习研究朱子学的历程和收获,观察其编撰《朱子晚年定论》的意图与意义,

收稿日期:2022-07-13

作者简介:张茂泽,男,西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师(陕西西安 710069),主要从事中国儒学史研究。王林枫,男,西北大学中国思想文化研究所硕士研究生(陕西西安 710069)。

关注和明晰阳明学与朱子学的历史联系。

在《朱子晚年定论序》中,王阳明批评当时的朱子学者,“徒守朱子中年未定之说,而不复知求其晚岁既悟之论”^{[1]140}。这些学者还以此为淮,围攻领悟“朱子之心”的王阳明。据阳明描述,他们吵吵嚷嚷,“以乱正学”,致使“朱子之心无以自暴于后世”^{[1]140}。可见,“朱子之心”概念是阳明提出的研究朱子学的核心范畴,也是阳明编著《朱子晚年定论》的核心理念,更是我们今天观察和理解朱子学和阳明学历史联系的关键。

本心或良知是阳明学的核心范畴,“朱子之心”则是本心或良知在阳明心学上的具体表现,也是阳明发现的朱子本心在朱子学及其发展上的表现。经过阳明提炼,“朱子之心”横跨朱子学和阳明学,是两大学问有机统一的枢纽和桥梁,值得我们充分重视,进行专门分析。

一、《朱子晚年定论》与“朱子之心”

明朝正德元年(1506年),宦官“刘瑾掌司礼监,放逐大臣刘健、谢迁、韩文等。南京给事中戴铣、御史薄彦徽合六科十三道,公疏请黜奸,回留硕辅,以安社稷”^{[1]2061}。谏臣南京给事中御史戴铣等20余人下狱,35岁的阳明“抗章”救之。疏入,刘瑾怒,廷杖四十,贬谪为贵州龙场驿丞。正德三年(1508年),抵龙场。正德四年(1509年),提学御史席书聘请阳明主持贵阳书院,阳明率诸生问学,开始“论知行合一”^{[1]1235}。次年,刘瑾伏诛,阳明任庐陵(今江西吉安)知县,开导人心,不事威刑。升刑部主事,转兵部主事、吏部主事、员外郎等,屡迁考工郎中,擢南京太仆少卿。“从学者日众,始教人静坐,间天理、人欲之分”。正德九年(1514年),迁南京鸿胪卿,“始揭致良知之教”^{[1]2064}。阳明自述:“及官留都,复取朱子之书而检求之,然后知其晚岁固已大悟旧说之非,痛悔极艾。”^{[1]140}正德十年(1515年)冬,作《朱子晚年定论序》。正德十三年(1518年),升都察院右副都御史,修复濂溪书院,刊刻古本《大学》及《朱子晚年定论》,《传习录》(即今《传习录》上卷)由门人薛侃刊行。次

年,平定宁王朱宸濠叛乱,引来阉党嫉恨,身陷谗嫉。在各种磨难体验中,益信良知威力,遂于正德十六年(1521年)在南昌提出“致良知”说,阳明心学走向成熟。因此,《朱子晚年定论》一书和阳明心学可谓相伴而生。

阳明编辑《朱子晚年定论》,还有学术上的原因。朱子学是当时朝廷科举考试的内容和标准。据阳明自述,他发明“良知”,宣讲心学,批评朱子格物说为骛外,世人以为和朱子说“相抵牾”,于是“闻者竞相非议,目以为立异好奇”^{[1]256}。阳明为此“恒疚于心”,内心总感不安。在南京细读朱子书,发现“其晚岁固已大悟旧说之非,痛悔极艾,至以为自诳诳人之罪,不可胜赎”^{[1]256}。原来自己心学发明本心,和“朱子之心”根本一致,并无违碍。阳明既“喜已学与晦翁同”,遂选取朱子34封书信,手录《朱子晚年定论》一卷。据阳明自述,最初,此书并未正式刊行,只是“私以示夫同志”“庶几无疑于吾说,而圣学之明可冀”^{[1]256}。

朱子著述宏富,学问博大精深,后学难窥堂奥。阳明创造性提出的“朱子之心”才是朱子学的根本所在。《朱子晚年定论》由表达“朱子之心”的信件搜录编辑而成,其中34封书信,皆可谓朱子学偏向强调心性修养实践的明证。

其一,《答黄直卿书》提出“为学直是先要立本”。其二,《答吕子约》提出“熹亦近日方实见得向日支离之病……忘己逐物,贪外虚内之失,则一而已”。其三,《答何叔京》自省“日前自诳诳人之罪,盖不可胜赎也”。其四,《答潘叔昌》提出“闲中静坐,收敛身心,颇觉得力”。其五,《答潘叔度》言“冥目静坐,却得收拾放心,觉得日前外面走作不少,颇恨盲废之不少也”。其六,《与吕子约》提出“孟子言‘学问之道,惟在求其放心’,而程子亦言‘心要在腔子里’。今一向耽着文字,令此心全体都奔在册子上,更不知有己;便是个无知觉不识痛痒之人,虽读得书,亦何益于吾事邪”。其七,《与周叔谨》要学者“公天下之心以观天下之理”,“熹今日亦觉向来说话有大支离处,反身以求,正坐自己用功亦未切耳”。其八,《答陆象山》直言“所幸迩来日用工夫颇觉有力,无复向来支离之病”。其九,《答符

复仲》强调“就此持守,自见功效”。其十,《答吕子约》言“向来诚是太涉支离。盖无本以自立,则事事皆病耳”。其十一,《与吴茂实》言“近来自觉向时工夫,止是讲论文义,以为积集义理,久当自有得力处,却于日用工夫全少检点”。其十二,《答张敬夫》言慎独、诚意“正是最切近处,最分明处”。其十三,《答吕伯恭》反省自己“大抵前日之病,皆是气质躁妄之偏,不曾涵养克治,任意直前之弊耳”。其十四,《答周纯仁》强调反省收敛,“宁静闲退”。其十五,《答窦文卿》明言“为学之要,只在着实操存,密切体认,自己身心上理会”。其十六,《答吕子约》自言“年来觉得日前为学不得要领,自做身主不起,反为文字夺却精神,不是小病”。自批“如此支离,漫无绝纪”。其十七,《答林择之》自言“日用之间,痛自敛飭,乃知敬字之功亲切要妙乃如此”。其十八,《答林择之又》言“因思日前讲论,只是口说,不曾实体于身,故在己在人,都不得力。今方欲与朋友说日用之间,常切点检气习偏处、意欲萌处,与平日所讲相似与不似”。其十九,《答梁文叔》“近看孟子见人即道性善、称尧舜,此是第一义。若于此看得透,信得及,直下便是圣贤,便无一毫人欲之私做得病痛”。其二十,《答潘叔恭》“学问根本在日用间持敬集义工夫,直是要得念念省察”,明言自己过去误人,而今悔悟。其二十一,《答林充之》直言“当于日用之间为人之本者深加省察,而去其有害于此者为佳”。其二十二,《答何叔景》言李侗教人重心性,朱子未加重视,后悟,“愧汗沾衣”。其二十三,《答何叔景又》反省自己“日前偷堕苟简,无深探力行之志,凡所论说,皆出入口耳之余,以故全不得力。今方觉悟,欲勇革旧习”。其二十四,《答何叔景又》“所喻多识前言往行,固君子之所急。熹自来所见亦是如此。近因反求未得个安稳处,却始知此未免支离”。其二十五,《答林择之》“乃知存久自明,何待穷索之语,是真实不诳语”。其二十六,《答杨子直》“学者堕在语言,心实无得,固为大病……大抵孟子所论求其放心,是要决尔”。其二十七,《与田侍郎子真》自叹“吾辈今日事事做不得,只有向里存心穷理,外人无交涉”,以此“安身立命”。其二十八,《答陈

才卿》言“若知此心此理端的在我,则参前倚衡,自有不容舍者,亦不待求而得,不待操而存矣”。其二十九,《与刘子澄》言“近觉向来为学,实有向外浮泛之弊;不惟自误,而误人亦不少。方别寻得一头绪,似差简约端的,始知文字言语之外,真别有用心处”。其三十,《与林择之》反思自己,“初学得些静中工夫”。其三十一,《答吕子约》提出为学要“要见一大头脑分明,便于操舍之间有用力处”。其三十二,《答吴德夫》言“以孔子、程子所示求仁之方,择其一二切于吾身者,笃志而力行之,于动静语默间,勿令间断,则久久自当知味矣”。其三十三,《答或人》言李先生论中和。其三十四,《答刘子澄》直言“日前为学,缓于反己追思,凡多百可悔者。所论注文字,亦坐此病,多无着实处”^④。

朱熹学问转向心性论,在这些书信中有明白展示。他六言自己学问有“支离”之病;多次言及自己悔悟,甚至说自己“凡百悔悟”;至于强调反省、收敛、存心、明理、践行等,几乎每封信都有提及。关于朱熹学问转向的原因,这些书信里也有所透露。其中有环境因素,“事事做不得”,不能向外用力,实现人生价值只能向内用功等,促使朱熹学术向内转化;有身体原因,年老体衰,无力读书考索;还有他人影响,众多好友如张栻、陆九渊等皆重视心性,多劝勉反省;此外年老之后有更多时间静坐,深入思考学问中的主体条件;等等。这些都是阳明所谓“朱子之心”的表现。

由上可见,朱熹确实强调本原修养,而此本原即是远大理想和人之至善本性的觉悟,以安顿“自家一个身心”;朱熹确实自言支离之病,而有悔悟情绪。或以为其中有非晚年书信者,这即使为真,也不足以动摇阳明所谓晚年悔悟的“朱子之心”论。因为这34封书信,即使不是“晚年”,但谓为朱子学“定论”,总没有疑问。至于悔悟,只要真实,有一封书信即可,原不需要34封。

在《朱子晚年定论》中,“朱子之心”并不抽象,它是朱子学的主要内容,以及朱子学的进一步发展。阳明所谓朱子晚年学术定论,当是“朱子之心”在朱子学术思想发展上的表现。而朱

子本人的圣贤之志、天理之知、仁爱之情等,乃是“朱子之心”的核心内容。整理和表彰周、程、张诸贤学统,发掘“性即理也”“理一分殊”等儒学新知,批评汉武唐宗假仁假义,以致修养上改过迁善、学术上对自己修养论的悔悟纠偏等,无不是“朱子之心”的学术表现。

既然“朱子之心”可谓朱子学的主要内容,则不符合“朱子之心”的朱子著述,便令人生疑,恐不能被称为朱子“定论”。阳明大胆提出,《四书章句集注》《四书或问》,乃“中年未定之说”,尚未来得及订正;而《朱子语类》,乃门人记录,难免“挟胜心以附己见”,固不能作为朱子学“定论”。阳明此推论恐伤于太快。盖《四书章句集注》《朱子语类》中也有众多强调立本、反思、实践的言论。阳明否定它们,或许是为了否定《四书大全》的合法性,给当时“举朱子旗”的俗学来个釜底抽薪。因为明廷编《四书大全》,作为科举考试的内容和标准,时人则以《四书大全》为朱子学,而学习研究之,或为误读;世人以此认识、评价朱子学,当是误解。实际上,“世之学者局于见闻,不过持循讲习于此”^{[1]140},“徒守”如教条,不许人越雷池一步,这正是明廷乐见的自言自语,无关学术创新。

同时,阳明哀辑朱子书信,展示朱熹学问变化,发现“朱子之心”和自己心学之心并无不同,而且更发现朱子“定论”和阳明心学强调先立大本、反省实践的主张很接近;这就彰显了阳明学和朱子学相同之处,增强了阳明心学作为“正学”的自信心。正如阳明弟子钱德洪所说,书出,世人看阳明学,“为朱子论异同者寡矣”^{[1]139}。

根据阳明“朱子之心”,朱子学的主要目的,应是发明本心,先立大本;朱子学发展的历史方向,应是走向以发明本心为主的心学。《朱子晚年定论》以“朱子之心”的显露理解朱熹学术转变的实质,将新生的阳明心学视为与朱子学血脉相连、精神融贯的学问,潜在揭示了朱子学历史发展的逻辑方向,同时也维护了婴幼儿般的阳明心学,给初生心学以必要的发展空间;同时,这一解释也将朱子学纳入心学系统,扩大了心学的范围和容量,揭示了阳明心学和朱子理学根本宗旨的一致性。

二、作为朱子学史主线的“朱子之心”

有学者否定阳明的朱子学研究及其成绩,认为“王阳明完全未进入朱熹的问题意识与思维世界”^⑤,这不符合史实。

阳明的学习、学术经历和朱子学关系密切。18岁,阳明拜谒娄一斋,听闻朱子格物说,坚信“圣人必可学而至”^{[1]1228};21岁,“遍求考亭遗书读之”^{[1]1228},实践朱子格物说,与朋友庭中格竹以致生病;27岁,照朱熹循序渐进读书法,重新思考朱熹所说,旧疾复发;37岁,在贵州龙场大悟格物致知之旨。王阳明学术思想的萌芽、产生过程,主要是在学习研究和实践朱子学中度过的。他奉朱熹格物说为圭臬,着力践行,虽然无果,仍不放弃。龙场悟道,也只是践履朱子格物说,得以理解“格物”真义,而有别于朱子说罢了。可以说,王阳明从立志求做圣贤之学,到学有所得,整个过程皆以朱子学为师,潜心研读、躬行实践朱子思想。

阳明描述当时朱子学界,大约分为“讲之以身心”“讲之以口耳”两类,后者“揣摩测度,求之影响”,从者多自私功利之心;前者“行著习察,实有诸己”^{[1]82},才是孔门之学,可谓真朱子学。阳明批评时人溺于朱子言论,尤其是《大学》补传,而不能有心性的体认发明。他说:“后之学者,附会于《补传》而不深考于经旨,牵制于文义而不体认于身心,是以往往失之支离而卒无所得。”这并非“执经而不考传之过”^{[1]177},而是大本不立的恶果。他们将朱子言语当教条,拘泥于文字,无切身体会,认识无创新,也不实践,背离了儒家做人成人的精神,不是真学问,当然也不足以成为朱子学。阳明批评说:“众人只说格物要依晦翁,何曾把他的说去用?我着实曾用来。”^{[1]131}王阳明认真研读,坚持不懈,潜心思考,勇于实践,这样的学者才可谓朱子学的坚定追随者和积极实践者。

阳明学习朱子学,研究朱子学史,思考朱子学理论问题,最大的收获就是发现并提出了“朱子之心”的概念。他将“朱子之心”视为朱子学

的主体和主要内容,这就为人们学习研究朱子学,描述评价朱子学史,提供了源于朱子本人而又超越其具体经解的标准,同时也规定了朱子学研究的目的是宗旨,正在于发现和实现“朱子之心”。“朱子之心”正是阳明学习研究朱子学的收获和准绳,也是阳明有资格评论朱子学的逻辑基础。有此基础,阳明便敢于在朱子学占统治地位的明代和天下学者理直气壮地讨论朱子学问题。

在阳明心中,“朱子之心”可以视为朱子学和阳明学联系的桥梁。朱子学主要反映“朱子之心”,而阳明学则在后世传承弘扬了“朱子之心”。在《朱子晚年定论序》中,阳明提出,即使站在朱子学立场,自己所讲的心学也可以被视为“朱子之心自暴于后世”,只不过朱子在前,所以“朱子先得我心之同”^{[1]140}而已。朱子晚年“悔悟”,正可谓其本心觉悟的一点表现。

阳明要求读朱子书而求“朱子之心”,并非阳明强行加塞,在经解方法上是有朱子学渊源的。“二程”教人读《论语》《孟子》,明言:“读书者当观圣人所以作经之意,与圣人所以用心,圣人之所以为圣人,而吾之所以未至者,所以未得者。”^{[2]44}朱熹也言:“读书以观圣人之意。”^{[3]162}又言:“必先观《论》《孟》《大学》《中庸》,以考圣贤之意。”^{[3]188}阳明读朱子书,求“朱子之心”,正可谓朱子求圣人之意的实践应用,两者一脉相承,并无根本区别。

圣人之意,即圣人之心,在朱熹看来,其本质即天理,皆载于经典。朱子说:“‘六经’是三代以上之书,曾经圣人手,全是天理。”^{[3]190}朱熹是怎么观出这些圣人之意的?他注解孟子“以意逆志”说:“当以己意迎取作者之志,乃可得之。”^{[2]306}其实,读者只能以自己本心逆推之,而“不可将自己见硬参入去”^{[3]185},“不可用己意迁就圣贤之言”^{[3]185}。他详细解释:“逆者,等待之谓也。如前途等待一人,未来时且须耐心等待,将来自有来时候。他未来,其心急切,又要进前寻求,却不是‘以意逆志’,而是以意捉志也。如此,只是牵率古人言语,入做自家意中来,终无进益。”^{[3]181}读圣贤书,自己一无成见,只是虚心客观,虚怀承受经典意义之呈现而已;这便是本心呈露,小我退场。照朱子看,在人性修养中,

“须是存心与读书为一事,方得”^{[3]177}。又言:“人心不在躯壳里,如何读得圣人之书。”^{[3]177}正心、存心要和读书结合,这些都是先立大本然后读书之意,与阳明致良知说相近。

但本心如何定位,朱子一直踌躇不定。朱子言心,认识到心比气灵便,又不如性理抽象。他多将心当作装载性理的工具器官,如说:“性即理也。在心唤做性,在事唤做理。”^{[3]82}他承认“心者,性情之主”^{[3]89},却说:“心之本体未尝不善,又却不可说恶全不是心。”^{[3]86}朱子不愿直接承认人之本心至善,为什么?他解释说:“固是本心元无不善,谁教你而今却不善了!今人外面做许多不善,却只说我本心之善自在,如何得?”^{[3]89}原来他特地拈出人心,是要它为不善之事负责。故他承认本心至善,但不承认心即善;如同道心和天理同,可以说理即是心,但就是不说心即是理。他希望心能站出来为无理、非理性之事顶账;不然,气为中性材料,不能承担罪责,难道让天理来为社会罪恶抵债吗?在理学中,让气质为人之性恶担责,让人心为不善言行还债,让情欲为违法罪行顶罪……凡此从人性要素中寻找恶根的原罪思路,既是体用割裂的表现,也是禁欲主义之前奏。在明清之际这一思路受到实学思潮的批判和抵制。

王阳明所谓“朱子之心”,主要指朱子体贴到的圣人之心及其表现。他在《大学古本原序》中说:“是故至善也者,心之本体也;动而后有不善。意者,其动也;物者,其事也。格物以诚其意,复其不善之动而已矣。……圣人惧人求之于外也,而反复其辞。旧本析而圣人之意忘矣。……吾惧学之日远于至善也,去分章而复旧本,傍为之释,以引其义,庶几复见圣人之心,而求之者有其要。”^{[1]1571}他不同意朱熹《大学》分章句、做补传的做法,认为旧本更能表现圣人之心,就是至善本心。阳明所谓“朱子之心”,非指朱子解经的具体做法,也非指他提出的具体观点,而是指朱子出于至善本心、依据至善本性、合乎天理的圣人之意。以此“朱子之心”为学,自当为圣人之学,即人之所以为人之学。元代吴澄言:“天之所以生人,人之所以为人,以此德性也。……夫所贵乎圣人之学,以其能全天之

所以与我者尔。天之与我，德性是也，是为仁义礼智之根株，是为形质血气之主宰。舍此而他求，所学何学哉？”^{[1]154}他还提出“圣学大明于宋代”^{[1]154}。北宋理学周、程、张、邵等上接孟子学统。程子四传而朱子，“文义之精密，又孟氏以来所未有者”^{[1]154}。朱熹可谓理学最大代表，作为宋代人学巅峰，朱子学正可谓“朱子之心”的理性体现。

在阳明看来，“朱子之心”是朱子学的主体，也应当是朱子学史的主线。“朱子之心”的发现，和朱子学史相伴随，是一个历史过程，这就是朱子后学中的心学一脉。王阳明在《朱子晚年定论》中写道：“朱子之后，如真西山、许鲁斋、吴草庐亦皆有见于此，而草庐见之尤真，悔之尤切。”^{[1]154}在阳明看来，悔悟之心如羞耻之心、恻隐之心、不忍人之心一样，都是人本心的表现。吴澄的悔悟之心便如朱子晚年的悔悟之心，皆“朱子之心”的易地而皆然。至于这条学脉的人数，我们还可以列举与真德秀同时的魏了翁、明代的陈白沙等。

总的来看，阳明以“朱子之心”观察朱子学，继承发展朱子学，也只是朱子学自然发展的一个历史环节而已。由此也可推知，阳明心学正可谓朱子学进一步发展的必然产物，而不全是朱子学系统之外的其他学问。有阳明的“朱子之心”牵线搭桥，朱子学和阳明学可以血脉相连，融洽相处，不一定截然对立。王阳明的弟子钱德洪在《怀玉书院重刻朱子晚年定论引》中直言：“朱子晚年病目静坐，洞悟性真，昔其门人无有受其意而昌其说者。今得阳明先生，而朱子之学复显明于天下。”^{[1]2194}有“朱子之心”概念支持，将阳明学定位为“朱子之学复显明于天下”的做法则完全可以理解。唐君毅所说“阳明之学，归宗近陆象山，然实由朱子之学发展而出”^[4]，诚为的论。在宋明理学中，阳明心学确实推动朱子学发展进入了新境界，即心性主体修养实践的境界；《朱子晚年定论》推动朱子学发展进入历史新阶段，即朱子心学阶段。阳明学可谓朱子心学的进一步发展和完善。

世言“陆王心学”，其实朱子学才是阳明学的直接源头。讲宋明理学史，从学派上可以说

陆王心学，但从阳明学产生的渊源和发展过程来看，言朱王心学更符合实际。在朱子学史上，阳明占有重要地位。讲明代朱子学史而不及阳明学，是不全面的。在明代朱子后学中，阳明也是重要传人。讲朱子后学只说朝廷朱子学，而不将阳明学视为朱子学发展的观点是不全面的。

三、“朱子之心”所蕴含的为学品格

为什么讲朱子学一定要讲“朱子之心”？按照阳明的理解，因为“心外无事，心外无理，故心外无学”^{[1]255}。一切学术思想，无不是人心的表现，而经典则是人本心的表现。学问之道，如孟子言，“求其放心而已矣”^{[1]255}。本心正是学术思想的内核，而觉悟本心，先立乎其大者，则是人们为学的前提。

在阳明看来，“朱子之心”首先指人的本心，朱子学正是朱子本心的表现。依照阳明心学，“心即理也”，本心即天理；而在朱子看来，理即是心，天理就是道心、良知。如此，对于理学家来说，不论是程朱还是陆王，本心或天理既是他们学术研究的根本对象，也是其学术思想的主要内容，还是他们的学术主体、本质和标准、理想。有本有原的“朱子之心”，体现在方法上，就必然对学者提出相应的要求。

第一，学者立志，必有理想，有信心，信天理良知；没有理想信念，没有自信心，做人且难，何况学问！孟子言“尧舜与人同”。作为人的本心，朱子之心和圣人之心同。阳明著《象山文集序》言：“圣人之学，心学也。尧舜禹之相授受曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’此心学之源也。”^{[1]260-261}他相信，心学思想才是人们理性认识世界，并在此基础上做人成人、成为理想的人的“康庄大道”，而其他都是“旁蹊曲径”^{[1]89}。因为整个世界，“天地之间，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。故凡就古人论学处说工夫，更不必搀和兼搭而说，自然无不吻合贯通者”^{[1]91}。在本心基础上，人性、天理可以很好地统一起来，成为一个功夫，就是求其放心，就是先立乎其大者，正

心养心致良知,也就是存天理、去人欲。

第二,学者为学,必须出于真心,专心致志,上达本心高度,如此自然能格物穷理,认识掌握天理。没有赤子之心,只是虚伪奸诈、机巧权谋,不可能有真学问。阳明言:“夫学贵得之心:求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎!求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎!”^{[1]82}朱子中晚年省悟,自批支离,实乃“朱子之心”的表现,而“朱子之心”则是朱子本心的学术呈现,是天理主体性在朱子那里的落实。阳明编撰《朱子晚年定论》,也出于其学术真心。在给罗钦顺的书信中,阳明言:“某为《朱子晚年定论》,盖亦不得已而然。中间年岁早晚诚有所未考,虽不必尽出于晚年,固多出于晚年者矣。然大意委屈调停以明此学为重。”^{[1]85}他研究朱子学确有独到心得,如实准确公开讲出,和天下同道交流,而无个人利害计较,正是其单纯学术真心的表现。

第三,学者读书、研究,评价学问,必须有一颗公心。没有公心,做不成学问,即使有成,也是俗学。朱熹赞成“大凡心不公底人,读书不得”之说,因为这种人“全然把一己私意去看圣贤之书,如何看得出”^{[3]180},带着私心读书,如何能认识到义理?人们容易发现,私心重、私欲盛者,不能理解人性真理,寻找各种借口反对性理之学。所以,在朱熹看来,人们进行人性修养,首先就应虚心,敬畏性命,不妄想,不虚骄,专注性理,坚持大业,不旁骛,不懈怠,守中、平和,不偏倚,不乖戾,进入虚心和公心状态,觉悟和挺立“具众理”的认识主体地位。他说:“学者只是不为己。故日间此心安顿在义理上时少,安顿在闲事上时多,于义理却生,于闲事却熟。”^{[3]139}换言之,真正的“为己”便是公而忘私,一以真理为准。

实际上,在阳明那里,“朱子之心”已转化为阳明之心,故朱、王二贤在人的本心上,在为学都要有信心、真心、公心上,可谓全同。阳明信心十足,这应是心学的基本要求。阳明在“攻之者环四面”^{[1]186}的情况下,敢与天下人论学,他有学术真心,不容怀疑。阳明论学术公心,却有新

意。他说:“夫道,天下之公道也;学,天下之公学也;非朱子可得而私也,非孔子可得而私也。天下之公也,公言之而已矣。故言之而是,虽异于己,乃益于己也;言之而非,虽同于己,适损于己也。”^{[1]85}公道、公学、公心等概念,体现了阳明学术乃天下公器的学术观。阳明更深论学术“非私有”的公共性说:“夫学术者,今古圣贤之学术,天下之所公共,非吾三人者所私有也。天下之学术,当为天下公言之,而岂独为舆庵地哉!”^{[1]847}学术是公共的,而非私有,学术表达、学术言论也是公共的,属于“公言”,不为某人所独占。它既不为孔子所独占,也不为朱子所独占,当然也非阳明所独占。他明确提出:“君子论事,当先去其有我之私;一动于有我,则此心已陷于邪僻;虽所论尽合于理,既已忘其本矣。”^{[1]845}朱子公理、公言的学术观,和阳明心学在理论上是—致的,也表明朱子理学和阳明心学都有理性、客观性的一面。

阳明虽然批评朱子对格物的解释,也不同意朱子《大学》章句解读,但总体来看,他是维护朱子学的。他曾明言:“平生于朱子之说如神明蓍龟,一旦与之背驰,心诚有所未忍,故不得已而为此。‘知我者,谓我心忧;不知我者,谓我何求’,盖不忍抵牾朱子者,其本心也;不得已而与之抵牾者,道固如是,不直则道不见也。”^{[1]85}这不啻阳明“吾爱朱子,吾更爱道”的直白宣言。而阳明所谓道,固然是儒家的道,但他明确论述此道乃是“公道”,有天下大公的特性。这种特性和朱子之道同,则“朱子之心”也当为道心,阳明有此自觉意识,故“不敢以小人之心事朱子”^{[1]85}。阳明断言,“朱子之心”非小人之心,而是天下公道、公学之心,故自己即使发表了异于朱子的意见,朱子也未必不喜,毕竟君子闻过则喜。世人或以朱、王对立看朱子学和阳明学关系,或用抑朱彰王看阳明对待朱、王关系的态度,其实是对他们的误读。

阳明尝有意为朱子学辩护。他认为,自己本心和“朱子之心”一致,晦庵学问不能妄议。当时有人读朱子书,“摘议晦庵”,专挑毛病,阳明批评说:“是有心求异即不是。吾说与晦庵时有不同者,为入门下手处有毫厘千里之分,不得

不辩。然吾之心与晦庵之心未尝异也。若其余文义解得明当处,如何动得一字?”^{[1]30} 阳明自言其心“与晦庵之心未尝异”,则二贤虽为二人,实为一心;盖朱子之心与阳明之心,皆贤能之心,皆向往圣人之心,皆希望昌明圣学,而能修齐治平于现实世界。有人认为朱子道问学,似乎不尊德性,阳明特为长文辨正之:

然晦庵之言,曰“居敬穷理”,曰“非存心无以致知”,曰“君子之心常存敬畏,虽不见闻,亦不敢忽,所以存天理之本然,而不使离于须臾之顷也”。是其为言虽未尽莹,亦何尝不以尊德性为事? 而又乌在其为支离者乎? 独其平日汲汲于训解,虽韩文、《楚辞》、《阴符》、《参同》之属,亦必与之注释考辨,而论者遂疑其玩物。又其心虑恐学者之躐等而或失之于妄作,使必先之以格致而无不明,然后有以实之于诚正而无所谬。世之学者挂一漏万,求之愈繁而失之愈远,至有敝力终身,苦其难而卒无所入,而遂议其支离。不知此乃后世学者之弊,而当时晦庵之自为,则亦岂至是乎!^{[1]845-846}

此段文字,既解释了朱子的学术活动是有所根据的,而非支离,又提及他强调格物致知的学术动机,只是出于仁爱学者之心,令其循序渐进,而不致躐等蹈空。这些都是“朱子之心”的生动展示。后世学者误解朱子学,根本上在于他们不知“朱子之心”。

阳明大力表彰朱子的学术品格。有学生问阳明,阳明格物说明白简易,人人见得,何以聪明绝世的朱熹未有察觉? 阳明在回答中顺便评价了朱熹的经典诠释活动:“文公精神气魄大,是他早年合下便要继往开来,故一向只就考索著述上用功。若先切己自修,自然不暇及此。到得德盛后,果忧道之不明。如孔子退修六籍,删繁就简,开示来学,亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书,晚年方悔是倒做了。”^{[1]31} 阳明以孔子为准,认为孔子治学,删繁就简,开示来学,“亦大段不费甚考索”^{[1]31},只是因材施教,切中肯綮而已。朱熹一生写许多书,在阳明看来,也不是不必要,只是功夫“倒做了”。应该先立乎其大者,而后为学著述。有人向阳明言及朱

熹晚年有“向来定本之悟”“虽读得书,何益于吾事”“此与守书籍,泥言语,全无交涉”等言语,认为这些都是朱子晚年后悔“从前用功之错”的证据。阳明答:“然此是文公不可及处。他力量大,一悔便转,可惜不久即去世,平日许多错处皆不及改正。”^{[1]31}

在阳明那里,无论“朱子之心”还是阳明之心,都应向圣人看齐,向“圣人之心”靠近。至圣先师孔子的心,即“夫子之心”,这一现实的圣人之心,便可谓“朱子之心”、阳明之心的模范与理想。阳明以孔子汲汲惶惶而“夫子之心”依然为例来提醒鞭策自己。他说:

昔者孔子之在当时,有议其为谄者,有讥其为佞者,有毁其未贤,诋其为不知礼,而侮之以为东家丘者,有嫉而沮之者,有恶而欲杀之者;晨门、荷蕢之徒,皆当时之贤士,且曰:“是知其不可而为之者欤!”“鄙哉硿硿乎,莫己知也,斯已而已矣。”虽子路在升堂之列,尚不能无疑于其所见,不悦于其所欲往,而且以之为迂,则当时之不信夫子者,岂特十之二三而已乎? 然而夫子汲汲惶惶,若求亡子于道路,而不暇于煖席者,宁以薪人之知我信我而已哉! 盖其天地万物一体之仁,疾痛迫切,虽欲已之而自有所不容已,故其言曰:“吾非斯人之徒与而谁与!”“欲洁其身而乱大伦”“果哉,末之难矣!”呜呼! 此非诚以天地万物为一体者,孰能以知夫子之心乎!^{[1]88}

夫子之心,便是天地万物一体之仁爱心、天理心,这就立下了“朱子之心”、阳明之心的理想标杆。

阳明认为,自己本心在根本上也是圣人之心。他说:“夫人者,天地之心。天地万物,本吾一体者也,生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切于吾身者乎! 不知吾身之疾痛,无是非之心者也。是非之心,不虑而知,不学而能,所谓良知也。良知之在人心,无间于圣愚,天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知,则自能公是非,同好恶,视人犹己,视国犹家,而以天地万物为一体,求天下无治,不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出,见恶不啻若己入,视民之饥溺犹己

之饥溺,而一夫不获,若已推而纳诸沟中者,非故为是而以蕲天下之信己也,务致其良知,求自谦而已矣。”^[1]⁸⁶天人合一,人为天地之心,是天地的主人翁;则我与天地万物一体,而良知为主体。良知之在人心,是为本心。人有本心,尧舜与人同,朱子与阳明同。站在本心高度看,“朱子之心”、阳明之心,皆圣人之心,皆本心良知而已。根据本心良知,人人皆能公是非,同好恶,家国一体,而无人我彼此分别;人之困苦如己困苦,人之幸福如己幸福。故人本着良知而言行,并不在追求他人相信自己,只是反省提高自己而已。这便是“朱子之心”、阳明之心的学术品格。

注释

①持批判态度的主要有陈来:《朱子哲学研究》,生活·读书·新知三联书店2010年版,第399-400页,认为王阳明《朱子晚年定论》不顾材料考证,徒据臆想,罅漏百出。束景南、姜美爱:《朱陆之学论战与〈朱子晚年定论〉的诞生——一桩五百年来“陆化朱学”理学公案的破解》,《孔子研究》2018年第5期,认为王阳明编订《朱子晚年定论》是以陆学攻朱学,以陆化朱学消解朱学。

②持肯定态度的有两位代表,陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》,华东师范大学出版社2009年版,第261-275页,从编订动机分析,认为王阳明注重自身创见,力求学术归一,并非如批评者所说的“倒朱扶陆”。丁为祥:《是非、善恶与真伪——王阳明与罗钦顺关于〈朱子晚年定论〉之争的再反思》,《鹅湖学志》2010年第2期,认为《朱子晚年定论》确实展现出了其对朱子为学路径的纠正,而为学路径的“是非”远比材料的“真伪”意义更加深远。③如刘增光:《宋明理学的“信得及”观念申论——从王阳明〈朱子晚年定论〉说起》,《上饶师范学院学报》2016年第2期,即以此为材料研究王阳明与朱熹在“信得及”观念上的联系。④以上内容皆见于吴光、钱明、董平等编校:《王阳明全集》(新编本),浙江古籍出版社2010年版,第139-154页。⑤杜保瑞:《工夫论与做工夫——论王阳明编定〈朱子晚年定论〉的理论合理性》,《上饶师范学院学报》2018年第1期。

参考文献

- [1] 吴光,钱明,董平,等.王阳明全集[M].新编本.杭州:浙江古籍出版社,2011.
- [2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [3] 朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [4] 唐君毅.唐君毅全集:中国古代哲学精神[M].北京:九州出版社,2016:448.

On The Historical Connection Between Yangming-Xue and Zhuzi-Xue from Conclusion of Zhuzi In His Later Years

Zhang Maoze and Wang Linfeng

Abstract: Wang Yangming spent his whole learning life with Zhuzi-Xue(朱子学). As a record of Wang Yangming's learning and studying Zhuzi-Xue, the *Conclusion of Zhuzi In His Later Years*(《朱子晚年定论》) condenses the content of Yangming's inheriting of Zhuzi; At the same time, it also marked that Yangming developed Zhuzi's Theory of Mind(心学), and began to gain independent status. Yangming inherited and developed Zhuzi's theory, and put forward the key concept of "Mind of Zhuzi"("朱子之心"). "Mind of Zhuzi" can be described as the theoretical crystallization of Yangming's study of Zhuzi. It superficially refers to Zhuzi's inner world, but in the context of Yangming, it actually refers to Zhuzi's Original Mind(本心). It is implemented in Zhuzi-Xue, which also refers to Zhuzi-Xue's ideological subject, purpose and spirit, as well as the trend of Zhuzi-Xue's maturity and finalization; Penetrating into Zhuzi's heart it also refers to Zhuzi's academic confidence, sincerity and public interest. This shows that Yangming has a "Mind of Zhuzi", which determines that Yangming-Xue and Zhuzi-Xue are basically the same, and the difference between them is only the difference in specific opinions, not conflict of different school. Yangming-Xue(阳明学) originated from Hui'an(晦庵) rather than Xiangshan(象山), which was the product of Zhuzi-Xue's development in the Ming Dynasty. "Lu-Wang"(陆王) is only a name of Theory of Mind, not a relationship of teacher's giving and students receiving. According to Yangming, only he and Zhuzi come down in one continuous line and have the same academic understanding.

Key words: *Conclusion of Zhuzi in His Later Years*; Wang Yangming; Mind of Zhuzi; Zhuzi-Xue

[责任编辑/晓 东]



罕言、详言、雅言：朱子的儒学史观*

赖区平

摘要：朱子认为，以天道心性之学为核心的儒学经历了一个曲折的演变过程，从话语结构来看，可分为罕言、详言、雅言三种进路，大致对应于儒学史的三个阶段：从春秋时期孔子等之“罕言”心性天道，到战国子思、孟子及北宋周张二程之“详言”，再到北宋后期道学诸派之“雅言”。朱子的这一儒学史观有两大特色：其一，它以天道心性之学为核心而展开；其二，它是基于朱子对儒学话语体系及其两个面向（话语内容和话语结构）的自觉把握，并以儒家“话语结构”为阶段性标志。充分挖掘这一儒学史观及其形成的儒家话语体系观，有助于完整把握朱子学和整个道学，并从儒学角度重新激活和回应语言哲学的基本问题，同时有助于新时代儒学乃至中国哲学话语体系之自我定位和重建。

关键词：儒学史；朱子；话语结构；话语体系；言

中图分类号：B244.7

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2022)06-0069-08

思想者以及思想流派都有其思想演变的历程。就儒家思想而言，其演进变化有一个悠久的历史过程，形成了不同的演变阶段。这一关于儒学史的整体性思考，本身也是一个儒学基本问题，在儒学的自我定位和未来发展方面具有重要导向意义。对此，现当代学者多有阐发，如牟宗三、杜维明先生的儒学三期说，李泽厚先生的儒学四期说，而干春松先生对儒学史分期也有其独特看法^①。作为儒家重要代表人物，一方面，朱子的儒学思想有一个演变过程，包括著名的中和旧说、新说之变，对此，学界已有不少探讨；另一方面，值得注意的是，思想者也有其思想史观，一个儒者也有自己的儒学史观。本文就尝试从这样一个视角来看朱子之学，考察朱子对整个儒学历史演变历程的独特看法，也就是朱子的儒学史观。

不妨从周孔、孔孟的称说问题谈起。有别

于汉唐儒之常连言“周孔”，包括朱子在内的宋明儒则常以“孔孟”并称，儒学研究中也习惯将“孔孟”归于同一个儒学阶段。不过，朱子认为，孔、孟之间实大有不同。两者不只是至圣、大贤之别，还有性格风格上的浑然元气与英气豪气之别，更有在言说方式和结构上的重大差异，朱子尤其强调最后这个差异。据此，孔、孟实际上分属两个不同的儒学阶段。

大致而言，朱子认为儒学一道学从先秦以来，经历了一个曲折演变的过程，以言说方式或话语结构为线索，可略分别出罕言、详言、雅言（常言）三种思路，由此可大致将儒学史分为三个阶段：首先，春秋时期，孔子及“六经”中诸圣贤“罕言”天道心性，也罕有直接以心性为主导来指点功夫，而只是逐事说个道理来指点人，如“博学于文，约之以礼”^{[1]138}“居处恭，执事敬，与人忠”^{[1]147}“言忠信，行笃敬”^{[1]163}等，孔子也并

收稿日期：2022-06-17

*基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“作为话语体系的朱子‘心’学研究”（19FZX072）。

作者简介：赖区平，男，中山大学哲学系、东西哲学与文明互鉴研究中心副教授（广东广州 510275），主要从事先秦儒学与宋明儒学研究。

不直接说仁字之理,而只是指点为仁之方,如“能近取譬,可谓仁之方也已”^{[1]92}“克己复礼为仁”^{[1]132}。其次,到了战国,子思、孟子等开始“详言”心性、天命、天道,以及尽心知性、存心养性、求放心之类的功夫。至宋代,道学家如周濂溪、张横渠、二程兄弟亦如此,且大致越说越详密,例如太极阴阳、性即理也、心与理一、心统性情、万物一体等(其间还经历了在道学家看来道学不明的汉唐阶段,同时,释老二氏虚无寂灭、作用见性等说大行其道)。最后,二程之后的上蔡、道南、湖湘、象山等道学诸派“雅言”天道心性之本体,且直接以此为主导来指点功夫,作为主要教法,如识仁、静中体认天理、识心、察识端倪、发明本心,由此而有渐流于释氏之弊。

在展开具体论述之前,应当说明两点:其一,这一儒学史观并非朱子本人明确提出,而是笔者基于朱子言论而总结勾勒出来的,但是其中归纳的“罕言、详言、雅言”三种思路本身是朱子有意识辨析过的。其二,相对于传统以思想内容为中心划分儒学历史阶段,这一儒学史观尝试侧重从思想形式或话语结构方面来探索新的思路,但这并非要替代传统思路,而是作为一种补充,并由此表明,兼顾思想的形式和内容两方面来统一地考察儒学历史,才是更好的方式。

一、“子所雅言”与“子罕言”

《论语·子罕》载:“子罕言利与命与仁。”朱子注言:

罕,少也。程子曰:“计利则害义,命之理微,仁之道大,皆夫子所罕言也。”^{②[1]109}

命、仁都是孔子所少说的。《论语·公冶长》又载子贡之语:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”^{[1]79}朱子注曰:

文章,德之见乎外者,威仪文辞皆是也。性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也。言夫子之文章,日见乎外,固学者所共闻;至于性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者。盖圣门教不躐等,子贡至是始得闻之,而叹其美也。^{[1]79}

可见,性与天道、理之本体都是夫子所罕言。朱子又说:

或问:“静时见得此心,及接物时又不见。”曰:“心如何见得?……夫子所以不大段说心,只说实事,便自无病。至孟子始说‘求放心’,然大概只要人不驰骛于外耳,其弊便有这般底出来,以此见圣人言语不可及。”^{[2]第18册,3834-3835}

道夫问:“张子云:‘以心克己,即是复性……’窃谓克己便是克去私心,却云‘以心克己’,莫剩却‘以心’两字否?”曰:“克己便是此心克之。公但看‘为仁由己,而由人乎哉’,非心而何?‘言忠信,行笃敬,立则见其参于前,在舆则见其倚于衡’,这不是心,是甚么?凡此等皆心所为,但不必更着‘心’字。所以夫子不言心,但只说在里,教人做。”^{[2]第十七册,3338}

可见,“心”以及以心为直接主导来指点的“功夫”,也是夫子所罕言乃至不言。朱子又言:

凡看道理,要见得大头脑处分明。下面节节,只是此理散为万殊。如孔子教人,只是逐件逐事说个道理,未尝说出大头脑处。然四面八方合聚凑来,也自见得个大头脑。若孟子,便已指出教人。周子说出太极,已是太煞分明矣。^{[2]第14册,307}

总之,天道、仁、命、心、性等作为功夫之“大头脑”(本体),以及以此天道心性之本体为直接主导来指点的“功夫”(本体功夫),凡此都为孔子所罕言。

那么,孔子所不罕言、所常说的是什么呢?如上引《论语·公冶长》“夫子之文章,可得而闻也”,朱子注:“文章,德之见乎外者,威仪文辞皆是也……言夫子之文章,日见乎外,固学者所共闻。”^{[1]79}即日用常见的威仪文辞是学者所常闻、夫子所常示的。《论语·述而》又载:“子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”朱子注:

雅,常也。执,守也。《诗》以理情性,《书》以道政事,礼以谨节文,皆切于日用之实,故常言之……程子曰:“孔子雅素之言,止于如此。若性与天道,则有不可得而闻者,要在默而识之也。”^{[1]97-98}

《诗》就着日常生活、政教生活之实事以歌咏性情，诸如夫妇家室、男女婚嫁、兄弟之情、朋友之谊、劳作宴享、劝谏称颂、征战祭祀等具体事件；《书》以道政事，或记言，或记事；“执礼”更直接是工作生活之具体实践。孔子所常言的正是这些，即朱子所谓“逐件逐事说个道理，未尝说出大头脑处”。相对而言，“六艺”之中，《易》（包括《易传》）乃详说天道，故夫子罕言《易》：“‘子所雅言：《诗》、《书》、执礼’，未尝及《易》。夫子常所教人，只是如此，今人便先为一种玄妙之说。”^[2]第15册，1242

二、思孟与周张二程之“详言”

朱子指出，孔子之所罕言的，其后子思、孟子至周子、张子、二程子，却说得较多。如在上引文中朱子已说，孔子“未尝说出大头脑处”，“若孟子，便已指出教人。周子说出太极，已是太煞分明矣”；又如孔子“不大段说心”，“至孟子始说‘求放心’”；又如“孔子不言心”，而张子便说“以心克己，即是复性”。其他又如：

所论“必有事焉”“鸢飞鱼跃”，意亦甚当。孔子只说个“先难后获”一句，便是这话。后来子思、孟子、程子为人之意转切，故其语转险，直说到“活泼泼地”处耳。^[2]第22册，2213

大抵子思说“率性”，孟子说“存心养性”，大段说破。夫子更不曾说，只说“孝弟”“忠信笃敬”。盖能如此，则道理便在其中矣。^[2]第18册，3878

大率孔子只是说个为仁工夫，至孟子方解仁字之义理。（如“仁之端”“仁，人心”之类。）然仁字又兼两义，非一言之可尽，故孔子教人亦有两路，“克己”即孟子“仁，人心”之说，“爱人”即孟子“恻隐”之说。）而程子《易传》亦有专言偏言之说。^[2]第23册，2954

总而言之，天道、命、仁、心、性之“本体”以及以本体为直接主导之“功夫”（本体功夫），这些孔子所罕言的，至战国子思、孟子及北宋周、张、二程诸子，都纷纷详言了。

而且，仔细说来，北宋四子也比战国二子说得越来越精微详密，甚至子思、孟子所罕言的，北宋新式儒学之开创者也说得更精详^③。如子

思、孟子说“鸢飞鱼跃”“必有事焉”，程子则“直说到‘活泼泼地’处耳”；孟子解仁字之义理，程子进一步区别“仁”字二义，而有专言、偏言之说；又如，万物一体之说，思、孟未大段言之，至张子、程子则发挥详密；子思言“天命之谓性”，孟子言“知其性，则知天矣”，言“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也”等四端以明性善，而到了北宋，则程子更直截了当地归结为“性即理也”，张子将心性情三者之关系更精致概括为“心统性情”。此外，最显著的莫过于“性学”尤其是“气质之性”^④之说（朱子还总结过“气质之性说”的演变历程^⑤）。相应地，有别于孟子之言“才善”，程子主张“才”有善有不善，其说也依“气质之性”之说而来^⑥，朱子也认为“二说虽殊，各有所当，然以事理考之，程子之说为密”^[1]335。

从春秋之孔子，到战国至北宋之思孟及周张二程，有关天道心性之学的思想言说演变历程或“言说史”，可用朱子《四书或问》中的一段问答来概括：

曰：然则孔子之所罕言者，孟子详言之；孟子之所言而不尽者，周、程、张子又详言之，若是何耶？曰：性学不明，异端竞起，时变事异，不得不然也。^[2]第6册，983

从孔子之教到思孟周张二程之学，是天道心性之学从“罕言”阶段演变到“详言”阶段的历程。而“详言”阶段，又可细分为三个小段：战国子思、孟子为第一小段，其中尚有所“言而不尽”；汉唐时期为第二小段，在道学家看来，此时期天道心性之学晦而不明（下文即将详论）；北宋四子为第三小段，道学复明，并且较之思孟，其所言愈加精详。

三、何以“罕言”与何以“详言”

由上面引文也可见，当时对天道心性之学何以从罕言到详言，已有所反思，对此朱子回应：这是“不得不然”的。最关键的几个因素是：第一，“性学不明”，这是就儒家自身之兴衰而言。其实不仅仅性学，而是整个天道心性之学不明，由此也导致整个道学不明、儒门淡薄。第二，“异端竞起”，这是就异端之兴衰来看，即其

他学派教派、思想文化的挑战侵扰。第三,“时变事异”,这是儒学所处之历史阶段,当时所遭遇的整个天下国家社会现实的时势处境,已不同于往昔。依此,在孔子及以前,天道心性之学自明,有关天道心性之说的异端未大盛,三代制度因革损益,总在同一制度中,时势并未大变;而自战国思孟以下,则天道之学、性学、“心”学、功夫之学多有不明,从杨墨名法到佛老等学纷然竞起,而从周秦之变到唐宋转型这一更广的时间跨度来看,更是往古未见之大变革时代。

在朱子看来,这在孟子时告子等论性纷纷已有体现,而汉唐时期千百年间,道学不明、道统不传,又有佛老异端之兴盛,故天道心性之学本质上处于晦暗不明之状态。如性善之论不明,而有性三品等说。又如,朱子提到“仁”字之义的晦暗:“由汉以来,以爱言仁之弊,正为不察性、情之辨,而遂以情为性尔。”^{[2]第21册,1412}又说自汉以来,“逝者如斯夫,不舍昼夜”的道体流行之义、“圣人之心,纯亦不已”之义不明,并借程子之语说:“自汉以来,儒者皆不识此义。”^{[1]113-114}

朱子与弟子论《玉山讲义》,其中谈“性善”说时也论及孔、孟所处思想文化情形之别:

性是太极浑然之体,本不可以名字言,但其中含具万理,而纲理之大者有四,故命之曰仁、义、礼、智。孔门未尝备言,至孟子而始备言之者,盖孔子时性善之理素明,虽不详著其条而说自具;至孟子时,异端蜂起,往往以性为不善,孟子惧是理之不明,而思有以明之,苟但曰浑然全体,则恐其如无星之秤、无寸之尺,终不足以晓天下,于是别而言之,界为四破,而四端之说于是而立。^{[2]第23册,2778}

孔子及其前^⑦,性学素明^⑧,不必显题化详尽言之;孟子时,则异端蜂起,性学大乱,“告子曰:‘性无善无不善也。’或曰:‘性可以为善,可以为不善……’或曰:‘有性善,有性不善……’”^{[1]334}时移世易,故孟子起而辩明性善、四端之说^⑨。

除了辟除异端,朱子还谈到子思诸儒的正面用意:“子思、周子吃紧为人,特著《中庸》《太极》之书,以明道体之极致。”^{[2]第22册,2111}“自孟子以下,如程张之门,多指说道之精微,学之要领,

与夫下手处”,这确实“甚亲切易见”,虽然“被他开了四至,便觉规模狭了,不如孔子六经气象大”,但其用心乃是“急欲人晓得,故不得不然,然亦无他不得。若无他说破,则六经虽大,学者从何处入头?”^{[2]第17册,3111-3112}儒学走到“详言”这一步,是不得不然又必不可少的。

周张二程之所以比思孟说得更加精详,也是受上述道学、异端、时势等几大因素的影响。如程明道说,相比于战国孟子时的杨墨之害,北宋时的佛氏(佛老)为害更甚,因此须用更大力气来辟佛^⑩。其实,当时士大夫多好佛老,不仅有害于修己治人之儒学(道学),还在现实中妨碍整个天下国家之运作,影响修己治人之践行,故所谓辟佛,也是辟士大夫之好佛^⑪。思孟以下至周张二程之所以“详言”天道心性之学,其原因略如上述。

孔子何以“罕言”天道心性之本体及其直接主导之功夫?除了社会时势,其内在因素大致可归结为几个方面。第一,“命之理微,仁之道大”^{[1]109},“性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也”^{[1]79},亦即命、仁、性与天道乃是深层次的义理、精微的天理本体,虽亦显现于“百姓日用”,但百姓却“不知”,并非“日见乎外”,并不切于日用伦常(这并非说日用伦常中不存在或无关乎天道心性)。第二,“命之理微”^{[1]109}“‘仁’字最难言,故孔子罕言仁”^{[2]第14册,706},“心如何见得”^{[2]第18册,3834},天道仁命心性之“本体”不仅不切于日用,而且不易说清,所谓“难言也”,而初学者也难以把握:既难教,也难学。第三,功夫事为“皆心所为,但不必更着‘心’字……如吃饭须是口,写字须是手,更不用说口吃手写”^{[2]第17册,3338}。功夫自是基于本体、由本心做出,那直接关注功夫即可,不必再说作为基底的本体、本心,没必要使之常规显题化:本体没有“常言”的必要性^⑫。否则,就像日常不说“吃饭”却说“口吃饭”一样多余别扭。第四,“圣门教不躐等”,以子贡之聪慧,也只是在后来时机到了才“闻”得孔子之言“性与天道”;以颜子之德行、闻一知十,也说“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼”。天道心性之本体不仅难言,而且不可躐等而言;不仅不必要常言,而且必不可常

言、必不可一开始就教给学者。第五,如果不罕言之,却躐等而教乃至常言之,则必有流弊,学者不仅难以领会,反倒容易使学者陷入对本体的悬空想象、虚悟中,而不能切实用功:“只管教人合眼端坐,要见一个物事如日头相似,便谓之悟,此大可笑。”^{[2]第18册,3834}只一味追求认取本体,功夫都不着实。甚至流入释氏中去,如朱子之批评象山之学实为禅,批评程门之徒“说得孤单,入禅学去”^{[2]第18册,3690}。第六,谈论天道心性之本体,首先关涉察识本体(识仁、识心),进而做扩而充之的功夫。而在朱子看来,儒学重在涵养,相对不强调察识本体:“圣门之教,详于持养而略于体察……夫必欲因苗裔而识本根,孰若培其本根而听其枝叶之自茂耶!”^{[2]第24册,3562}基于以上诸原因,孔子罕言天道心性及其直接主导之功夫,而朱子无疑向孔子看齐,继承此志。

四、既“详言”又“罕言”

由于道学不明,异端竞起,时变事异,孔子所罕言者,思孟及周张二程“不得不”详言之。但朱子指出,二程诸人虽详言之,但也未曾常言之。

朱子曾批评弟子廖子晦(名德明)沦于释氏之见,幻想“别有一物光辉闪烁”“别有一段根原功夫”,此除释氏“观心、明心、见性”之说外,当也包括识心、识本体、察识端倪、默坐澄心体认天理、发明本心等说。相反,“《论》《孟》之言”同归于“平易明白,固无此等玄妙之谈”^⑧;即使是“子思、周子吃紧为人,特著《中庸》《太极》之书,以明道体之极致”,但所说功夫也平易明白,“只说择善固执、学问思辨而笃行之,只说‘定之以中正仁义而主静’‘君子修之吉’而已。未尝使人日用之间,必求见此天命之性、无极之真而固守之也”^{[2]第22册,2110-2111}。朱子又说:

“一贯”之说,夫子只是谩提醒他。纵未便晓得,且放缓亦未紧要,待别日更一提之。只是曾子当下便晓得,何曾只管与他说!如论语中百句,未有数句说此。孟子自得之说,亦只是说一番,何曾全篇如此说!^{[2]第18册,3702}

问:“孔子言性与天道,不可得而闻,而孟子教人乃开口便说性善,是如何?”曰:“孟子亦只是大概说性善。至于性之所以善处,也少得说。须是如说‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也’处,方是说性与天道尔。”^{[2]第15册,1035}

孟子“自得”(涉及“一以贯之、豁然贯通”)之说,“亦只是说一番,何曾全篇如此说”;孟子对于“性善”可谓详言,但朱子还是退一步指出,这也只是大概说性善,至于性之所以善处,也是少说。

朱子在告诫弟子不要总把心思放在“吾与点也”等章时,也使子思、程子往孔子一边靠拢,认为“圣贤教人,无非下学工夫”,“圣贤立言垂教,无非着实”,并特别指出:“程先生语录事事都说,只有一两处说此。”天道、命理、心性、识仁、理一、万物一体之说,程子虽有详言,但放在程子整个语录中来看,也并非动辄谈心性、谈本体、谈识仁,只是有时才说,相对而言,还是“说得恁地少”。而今学者却“说得恁地多”^{[2]第18册,3690-3692}。

总之,思孟与周张二程等虽“详言”天道心性之学,但一方面是不得不和必要的,另一方面,从总体和相对来看,也还是少说。尤其就直接以本体为主导的功夫而言,他们基本上与孔子一样,同属“罕言”者。因此,朱子对此诸儒之说虽然偶有不满,认为不免有弊病,但总体上还是认同和肯定的(尤其是程伊川),这是一种既“详言”又“罕言”的情况。

五、近世以来:“爱从高妙处说,便说入禅去”

既“详言”又“罕言”的状况自二程以后,就发生极大改变。学者开始连篇累牍地大谈特谈天道心性及其直接主导之功夫:

古之圣贤未尝说无形影话,近世方有此等议论。盖见异端好说玄说妙,思有以胜之,故亦去玄妙上寻,不知此正是他病处。如孟子说“反身而诚”,本是平实,伊川亦说得分明。到后来人说时,便如空中打个筋斗。然方其记录伊川语,元不错。及自说出来,便如此,必是闻伊川说时,实不

得其意耳。^{[2]第17册,3362-3363}

关键在于对“病处”的诊断:“不知此正是他病处。”这个“此”还不是指所说的内容,而是“好说玄说妙”“去玄妙上寻”。这正是从言说方式或话语结构上的诊断。“近世”诸儒不识此义,一意为维护儒家而欲求胜过异端,“故亦去玄妙上寻”。殊不知喜好玄妙高妙之言论,正是异端之为异端的重要标志,是其病处所在。故其所作为无异于开门揖盗,不但不能维护儒学,反倒使自家也归于异端之流。

所谓“古之圣贤”,自是指孔子思孟等,但观下文朱子认为孟子、伊川说得平实、分明,故宽泛地说也包括周张二程;“近世”则主要指向二程之后,尤其是二程门人后学。如明道之言静坐,游定夫(名酢)未必不是将其做虚空认了^⑧。又如,道南一脉注重“静中体验喜怒哀乐未发气象、默坐澄心体认天理”,所谓“道南指诀”,杨龟山(名时,字中立)、罗仲素(名从彦,号豫章)皆是如此。朱子之师李延平对朱子多有积极影响,但对于“静中体认天理”,朱子对延平也不敢苟同。这一方面是批评“静坐”,另一方面则是批评“体认天理、观未发气象”。如弟子黄直卿(名榦,号勉斋)欲调和程伊川、罗仲素静坐之说,而朱子不许,认为罗仲素之说偏于静,故终有偏差,有偏差就必有病,乃至认为明道静坐之说、谢上蔡(名良佐,字显道)“多着静不妨”之说也终有病。朱子对其师李延平之说虽未加评论,但自可推知。静坐涵养虽可,但也只是权法,不可执为定法;静坐体认天理之法,则为朱子所排斥。朱子最重全体大用兼备:“若讲学,则不可有毫发之偏也。如天雄、附子,冷底人吃得也好;如要通天下吃,便不可。”^{[2]第17册,3408-3409}

在二程门人中,朱子批评得最多、最严厉的,当首推谢上蔡。

如今人说道,爱从高妙处说,便说入禅去,自谢显道以来已然。^{[2]第17册,3371}

具体来看,如程明道说“识仁”,也只是几处说到,但是谢上蔡就说得太频繁了^⑨。又如“说‘何思何虑’处,伊川本不许,上蔡却自担当取也”^{[2]第17册,3371}。朱子又说:“孔门只说为仁,上蔡却说知仁。只要见得此心,便以为仁。”^{[2]第14册,707}

孔子常言“为仁”,宗旨乃在切实践履用功,而非究心于仁体;即使说“观过,斯知仁矣”,也是“但言人虽有过,犹可即此而知其厚薄,非谓必俟其有过,而后贤否可知也”^{[1]71},而不是说要由此而识得仁体。到了谢上蔡这里,却变成常言“知仁、识仁”,强调的点已发生转变:从“为仁”转到“知仁、识仁”,从“知其厚薄”转到“识得仁体”。“知仁”虽由孔子提出,但本义并非“识得仁体”;“识仁”虽由明道所倡,但也少说,而上蔡却以“知仁、识得仁体”为宗旨而雅言之,以之为主要教法,故从话语结构上看,已出现异质性变化。

进一步,湖湘学、象山学都可溯源至谢上蔡。湖湘学与谢上蔡有很深的关系^⑩。湖湘学重视识仁、知仁、识心、识本体,正如谢上蔡主张知仁、识仁,朱子以为这也像释氏之“观心”,即从话语结构上来看,相互有一种“结构类似”。而据朱子所言,谢上蔡与象山学之关系,非由师承,乃转手于张子韶(及王顺伯):“上蔡一变而为张子韶。上蔡所不敢冲突者,张子韶出来,尽冲突了。(盖卿录云:‘子韶一转而为陆子静。’)”近年陆子静又冲突,出张子韶之上。(盖卿录云:‘子韶所不敢冲突者,子静尽冲突。’)”^{[2]第14册,707}这种关联主要基于三人之言说风格、话语结构。上蔡常指点“知仁”,要在识见本体,以此为主宰而做功夫;象山也主张“发明本心”,随时随处指点良知良能以求识得本心,以此作为头脑来做功夫。

陆子静说“良知良能”“四端”等处,且成片举似经语,不可谓不是。但说人便能如此,不假修为存养,此却不得。譬如旅寓之人,自家不能送他回乡,但与说云:“你自有田有屋,大段快乐,何不便回去?”那人既无资送,如何便回去得?……大抵子思说“率性”,孟子说“存心养性”,大段说破。夫子更不曾说,只说“孝弟”“忠信笃敬”。盖能如此,则道理便在其中矣。^{[2]第18册,3878}

心如何见得?……浙间有一般学问,又是得江西之绪余,只管教人合眼端坐,要见一个物事如日头相似,便谓之悟,此大可笑。夫子所以不大段说心,只说实事,便自无病。至孟子始说“求放心”,然大概只要

人不驰骛于外耳，其弊便有这般底出来，以此见圣人言语不可及。^[2]第18册，3834-3835

此处批评象山学(包括部分受其影响的浙东学者)，连带着也对子思、孟子之说表示不满。象山学注重实践，实践要识得头脑、自信本心、先立乎其大，故又常言本心，常举良知良能、四端之说，要人明见本心、悟得本体。朱子以为，此乃“要见一个物事如日头相似，便谓之悟，此大可笑”。据朱子门人，象山解“克己复礼为仁”，乃或人所言“不但只是欲克去那利欲忿懣之私，只是有一念要做圣贤，便不可”，在朱子看来，此更是高妙言论无疑，教坏后生，流弊甚大，并声言“使子静今犹在，见后生辈如此颠蹶，亦须自悔其前日之非”^[2]第17册，3437。

总而言之，朱子认为二程之后，学者大多喜好说玄说妙，雅言天道心性及其直接主导之功夫，乃至以之为学问宗旨、功夫头脑，例如程门上蔡之学(知仁)、道南之学(道南指诀)，尤其是张子韶之学、象山之学(发明本心)、湖湘之学(识仁、识心、察识端倪)^⑩。

结 语

在朱子看来，儒家以有关天道心性之学为核心的思想言说，大致可分为三种思路，而从其所论，笔者认为这大致可对应于儒学史的三个阶段，即从春秋时期孔子等之“罕言”，到战国子思、孟子及北宋周张二程之“详言”，再到北宋后期以来道学诸派之“雅言”。罕言、详言、雅言(常言)，是谓朱子独特的儒学史观之三段论。

朱子有道统相承的观念，要传承就必有共同之物。不过，这只是相同的一面，相异的一面也有必要注意。诚然，尧舜禹相授受以执中之旨、人心道心之说，孔子也有“其心三月不违仁”^[1]86之言。而在朱子看来，这些中、仁、心的说法，其实可以上下其讲，尤其是作为日常生活用语，而非玄妙的功夫指点语。如人们所见，孔子常常谈仁，但从来没有给仁下过定义。这不能仅仅用举例和定义的分别来解释。从话语结构的角度看，孔子不强调辨析仁、性与天道之精微义理，更未倡导识仁这类本体功夫，而只是指

点日常平实的为仁之方。总之，在朱子看来，从尧舜到孔子的圣人之言，有别于思孟以下的儒者之言，更有别于上蔡、湖湘、象山之学的言辞。

朱子的这一儒学史观有两大特色：其一，它以天道心性之学为核心而展开，后者关涉天道心性之“本体”，以及以天道心性本体为直接主导的“功夫”，即心学意义上的“本体功夫”，如识仁、识心、察识端倪、静中体认天理、发明本心，还包括由此功夫而达成的天人合一、心与理一、一以贯之乃至无善无恶等圣人大贤之气象、神妙自然之“化境”，这一化境实则是本体自身的呈现；其二，对此天道心性之学，关键不只在说了什么(话语内容)，而更在于怎么说(话语结构)，因此阶段划分的依据，不只在儒学思想的内容，更在于表达儒学思想的方式或结构。换言之，朱子的儒学史观是基于其对儒学话语体系的自觉把握，并以儒家“话语结构”为阶段性标志，即罕言、详言、雅言三阶段。

朱子处于唐宋变革这一中国古代思想的重要变革时期。今天我们也处于新旧思想发生碰撞和交融的时代，这个时代也召唤着新思想，而思想之新变离不开对中华优秀传统文化之重新挖掘。古代中国有言意之辨，现代西方语言哲学大兴，语言的意义及其界限和根据乃古今中外哲人思考的基本问题。进一步探讨朱子的儒学史观及其所形成的儒家话语体系观，当有助于我们完整把握朱子学，从儒学角度重新审视和回应语言哲学的基本问题，也有助于新时代儒学的自我定位乃至中国哲学话语体系之重建。

注释

- ①牟宗三：《道德的理性主义》，《牟宗三先生全集》第9册，联经出版事业有限公司2003年版，第1-6页；杜维明：《现代精神与儒家传统》，《杜维明文集》第2卷，武汉出版社2002年版，第597-620页；李泽厚：《说儒学四期》，上海译文出版社2012年版；干春松：《康有为与儒家的“新世”：从儒学分期看儒学的未来发展路径》，华东师范大学出版社2015年版。②按：此章有不同断句和解法，下引“子所雅言”章同。在此主要考察朱子之理解。③同样可归于北宋儒学阵营的王安石新学、苏氏蜀学等，也多论道德性命、天道心性，但是在道学家看来，其说并不纯于儒学，而在很大程度上仍杂有释、

老因素。④气质之性固不可谓之“本体”，然亦是精微罕言之大道理。朱子言：“至于孔、孟言性之异……略而论之，则夫子杂乎气质而言之，孟子乃专言其性之理也。……此二义皆圣贤所罕言者，而近世大儒如河南程先生、横渠张先生尝发明之，其说甚详。”见《答宋深之》，《晦庵先生朱文公文集》卷58，《朱子全书》第23册，上海古籍出版社2002年版，第2770-2771页。⑤朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，上海古籍出版社2002年版，第981-982页。⑥“盖孟子专指其发于性者言之，故以为才无不善；程子兼以其禀于气者言之，则人之才固有昏明强弱之不同矣，张子所谓气质之是也。”朱熹：《四书章句集注》，中华书局2012年版，第335页。⑦《玉山讲义》还论及从“三代以前”到孔子的历史阶段：“珙又请曰：‘三代以前，只是说中说极，至孔门问答，说着便是仁，何也？’先生曰：‘说中说极，今人多错会了他文义，今亦未暇一一详说。但至孔门方说仁字，则是列圣相传到此，方渐次说亲切处尔。夫子所以贤于尧舜，于此亦可见其一端也。’”见朱熹：《玉山讲义》，《晦庵先生朱文公文集》卷74，《朱子全书》第24册，上海古籍出版社2002年版，第3590页。孔门虽未正解“仁”字之义，但孔门点出仁字，乃列圣相传到此，才在教化、为学上渐次说得亲切。⑧按：朱子《读余隐之尊孟辩》先引温公对孟子性善说的批评，再引余氏之辨：“《系辞》曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’是则孔子尝有性善之言矣。”见朱熹：《读余隐之尊孟辩》，《晦庵先生朱文公文集》卷73，《朱子全书》第24

册，上海古籍出版社2002年版，第3516页。朱子于此条无批语，认同余氏之说，亦即认为孔子已有性善之说（朱子亦以《易传·系辞》为孔子所作）。⑨若从现代“思想发展史、进步论”的角度来看，则朱子之说当然难以得到认同。⑩程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷13，《二程集》，中华书局1981年版，第138页。⑪余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，生活·读书·新知三联书店2011年版，第67-74页。⑫朱熹：《朱子语类》卷28，《朱子全书》第15册，上海古籍出版社2002年版，第1035页。⑬按：此段下文还对孟子求放心之说作平易解释，参朱熹：《答廖子晦》，《晦庵先生朱文公文集》卷45，《朱子全书》第22册，上海古籍出版社2002年版，第2111页。⑭朱熹：《朱子语类》卷114，《朱子全书》第18册，上海古籍出版社2002年版，第3618-3619页。⑮“问：‘四肢痿痹为不仁，莫把四肢喻万物否？’曰：‘不特喻万物，他有数处说……似此等语，被上蔡说，便似忒过了。’”见朱熹：《朱子语类》卷20，《朱子全书》第14册，上海古籍出版社2002年版，第706页。⑯湖湘胡文定（安国）之学，“得于上蔡者为多”见朱熹：《朱子语类》卷110，《朱子全书》第17册，上海古籍出版社2002年版，第3394页。⑰依此思路，明代心学“静中养出端倪、致良知”等说，无疑都属这一路。

参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.
- [2]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.

Speaking Rarely, Detailly and Frequently: Zhuzi's Theory of the History of Confucianism

Lai Quping

Abstract: Zhuzi believed that Confucianism, the central part of which is the study of heavenly way, mind and human nature, had undergone a tortuous evolution process. This process could be divided into three stages: speaking rarely, detailly and frequently. Firstly, Confucius in the spring and autumn period spoke heavenly way, mind and human nature rarely; secondly, Zisi and Mencius in the Warring States Period, and Zhou Dunyi, Zhang Zai and Cheng brothers in the Northern Song Dynasty spoke them detailly; finally, the various schools of Neo-Confucianism since the late Northern Song Dynasty spoke them frequently. Zhuzi's view of Confucian history has two main characteristics: Firstly, it evolved with the study of heavenly way, mind and human nature as the core; secondly, it is based on Zhuzi's conscious point of Confucian discourse system and its two faces (discourse structure and discourse connotation), and regarded Confucian "discourse structure" as a stage symbol. Fully excavating this view of Confucian history and the Confucian discourse system is helpful to grasp Zhuzi's thought and even the whole Neo-Confucianism and Confucianism.

Key words: history of Confucianism; Zhuzi; discourse structure; discourse system; speaking

[责任编辑/晓东]



论当下主题性短视频的工业美学生产与文化传播*

陈旭光 张明浩

摘要:短视频借助互联网传播成为热点并几呈爆发式增长态势。短视频已经从青年亚文化形态进入主流,呈现出强大的传播力和影响力。尤其是疫情以来,短视频迅速成为一种重要的强势社交与娱乐媒介。但短视频也存在“信息茧房”“狂欢无序”等问题。近年来,一些精品短视频以主题性生产为总纲,用短视频的“轻快”方式来书写崇高、记录时代,追求在短时长下表现叙事集中性、故事完整性与戏剧性,并谋求在青年形象、青年文化别样表达的同时传递时代主题。这种在“有限”之中探索“无限可能”的创作特质,表现出这些网络精品短视频努力在网络与现实、青年亚文化与主流文化之间,寻求折中与平衡的文化生产策略,表现出短视频独特的“工业美学”生产探索。

关键词:短视频;主题性生产;叙事集中;电影工业美学;戏剧性探索

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0077-08

短视频借助互联网传播成为热点并几呈爆发式增长态势。短视频已经从青年亚文化形态进入主流,呈现出其强大的传播力和影响力。尤其是近年以来,短视频迅速成为一种重要的强势社交与娱乐媒介。根据中国互联网络信息中心发布的第49次《中国互联网络发展状况统计报告》:截至2021年12月,短视频用户规模达9.34亿,较2021年6月增长4600万,占网民总量的92.8%^①。并且,仅抖音平台的日活动量已经极高:截至2021年9月,抖音日活动量约6.4亿^②。

短视频使普通大众都有成为“创造者”的可能。数据显示,2021年抖音平台视频发布总量逾7.9亿条^③。有学者表示:“短视频的传播正从传统媒体的单向传播,完成了全民参与、共同转发的传播转换。短视频融合了传统新闻实践与以网络短视频为代表的移动互联实践的特征和优

势。”^[1]如今短视频已然融入人们的日常生活,甚至可以说我们已经进入到了“短视频时代”。陈旭光曾总结过互联网时代短视频的特质:“短视频形成于我们的日常生活,它还把微、短、感性冲击、身体展示等特征融入我们的日常生活思维之中,把一切文化都变成了消费,把一切东西都经过短视频的包装而变成了‘符号的消费品’和经济的消费。”^[2]¹²并且描述过短视频的传播特点和传播力:“是一种非常有效的‘病毒性’‘长尾式’的组合式营销,它可以带给用户大量相近主题词的短视频,也可能引来大量‘自来水’。”^[2]¹²这种媒体跨越、重组、融合的短视频能够强烈吸引受众,引发一场视听享受的狂欢,这是青少年文化的狂欢,也是主流文化与青少年文化、资本文化联手合谋的狂欢。这场狂欢实现了互联网传播语境中短视频强大的内容

收稿日期:2022-09-10

*基金项目:国家社会科学基金艺术学重大项目“影视剧与游戏融合发展及审美趋势研究”(18ZD13)。

作者简介:陈旭光,男,北京大学艺术学院教授、影视戏剧研究中心主任、教育部长江学者特聘教授(北京100871),主要从事影视文化、影视理论与批评研究。张明浩,男,浙江大学传媒与国际文化学院博士研究生(浙江杭州 310058)。

再生产功能,也不断地生成新的形式。短视频正在势不可挡地成为当代一种新型的消费美学和消费文化。

短视频依靠其独特的算法,精准投放给目标受众,使受众“沉迷其中”“狂欢其中”。但短视频内容生产更需要“把关人”,更需要精品化导向。如今,短视频“肆虐”“铺天盖地”,无疑直接影响着我们的心智与体验。而短视频的数据算法会导致“信息茧房”问题加剧,即“因公众自身的信息需求并非全方位的,公众只注意自己选择的东西和使自己愉悦的通讯领域,久而久之,会将自身桎梏于像蚕茧一般的‘茧房’中”^[3]。若民众只看自己喜欢的短视频,那便是将自己置于一种信息的持续再生产下,信息闭塞,极易出现如阿多诺所言的“群氓文化”：“群氓文化轻而易举地对种种程式、惯例和标准进行着持续的再生产,这导致绝大多数人就连说话的方式都像是个模子里刻出来的。”^[4]无疑,当民众每日看到生产方式一致,且完全符合自己要求的短视频时,他们便会形成一种“个人中心主义”。若不正确引导短视频,而是使其变为宣泄的主场,无疑会导致诸多社会问题的产生。

因此,从国家广播电视总局推出的精品网络短视频之中,研究短视频精品化策略与内容生产方式,不仅有利于为当下多元甚至是杂乱的短视频生产“正本清源”,而且为今后短视频发展提供生产指引与方向指导。从2020—2021年国家广播电视总局推优的短视频^④中不难看出,这些作品既包括对国家最新政策、发展规划的传播与解读,又包括对抗击疫情的记录、对脱贫攻坚精神的影像呈现、对一线战士的多样展现、对中国文化的影像讲解等。在主题上以传递主流价值观念为目标,在影像呈现上追求一种趣味性与时尚性。

一、形式创新:主题性短视频生产的趣味影像探索

近年来,主题性艺术生产在电影领域表现集中,并且谋求创新。尹鸿曾对主题性创作进行过总结:“近年来,随着电影的社会影响力和市场地位的提升,党和政府加强了对电影意识

形态作用的领导和引导,电影更加自觉地配合党的宣传中心工作,为各种重大历史节点提供献礼创作,建党、建国、建军、改革开放纪念、抗美援朝纪念、抗日战争纪念、脱贫攻坚纪念、庆祝党代会召开……几乎每年中国电影都出现了‘献礼创作’。”^[5]电影领域的主题创作、献礼创作,在短视频领域也有延续。

主题性短视频生产是推优短视频作品的显著特点。比如《“十四五”,再出发》等作品以“十四五”为聚焦点;《阳台里的武汉》《最美的平凡:普通人逆行一线抗击疫情纪实采访》《缅怀战“疫”英雄》《2020使用说明书》《防疫先驱伍连德》《山东“战”疫原创沙画不平凡的平凡》聚焦书写抗疫故事;《穿越时空 歼-20 飞行员陈浏致敬战斗英雄刘玉堤》《英雄,今天回家!》则是纪念抗美援朝精神与历史的短视频;《带着妈妈孩子去扶贫》等作品则是聚焦脱贫攻坚。总之,近年来优异的短视频作品,大多为各个重要历史节点提供献礼创作。

但短视频用户相对于电影用户而言,又具有独特性。短视频具有快速、精短、轻快等特点,那么这就要求主题性短视频创作探索出一种趣味性与生动性兼而有之的模式,否则在浩如烟海的短视频之中,传播力度将不大。由此,如何平衡主题性创作与短视频趣味性,成为精品短视频创作中需要处理的“二元难题”。这些精品短视频大部分似乎都抓住了网络短视频轻巧性的精髓,以一种趣味性的影像呈现方式来进行主题传递与故事讲述。

《三星堆“黄金面具”咋搞出来的?》将三星堆面具背后的秘密以一种轻巧、搞笑而又不失文化底蕴的方式进行影像呈现。在该片中,三星堆的文物成了“会动”的“二次元”漫画人物,并且搭配搞笑的声音解读,又穿插进当前流行语,使整体影像轻快、可爱、巧妙。比如该作品在对青铜器与黄金进行对比时,以俩人对话、攀比的形式,讲解了为什么当时朝代能够制作出三星堆的黄金面具,因为当时的炼铜术已经能够支持黄金熔铸。在此过程中,两个文物如同两个小孩,以“大头照”的形式不断在影像中摇动,并且搭配了较为可爱的语调,使整个影像趣味横生。在此过程中,既满足了受众看短视频

消遣的需要,又使受众学到了文化知识,达到了主题书写与趣味表达的相互融合的效果。

《驻村摩托“自白说”》以让驻村第一书记的“摩托车”“自白”的形式展现第一书记在驻村过程中的辛劳与付出。在该片中,蓝色摩托车一出场就好似《变形金刚》中的主角,它自说自话,并且称自己为“高贵”的摩托车,不能下地,以一种“抱怨”主人使唤它的形式,嘲讽主人50岁依旧要学习骑车,并抱怨主人每日“睡得比月亮晚”等。在整个片子中,摩托车以一种搞笑的讲述,在自恋、自嘲、反对主人、抱怨生活中串联起整个扶贫故事,彰显出驻村第一书记的不易与辛劳。整片没有一句驻村书记的“自说自话”,而以贴身“摩托车”“第三视角+第一视角”的形式来表现人物,起到烘托作用,使整部作品没有进入“说教”的模式之中,反而让大家看到了一辆想“躺平”而不得的摩托车与一位处处为民着想的驻村书记。显然,这种将亚文化特征与扶贫故事结合的作品,既能满足青少年趣味性消费的诉求,让大家想看、爱看,又成功地进行了扶贫主题的书写。

《2017年新疆采棉工的真实工作状态》表现出劳动人民对生活的热情,以及乐观、积极的人生态度。该片不同于以往简单的“采访、诉说、说教”的人物访谈方式,而是以被采访者怼采访人的形式,在幽默之中表现人物的豁达、热情。比如:采访人问有没有时间,被采访者说没有;采访人问想不想孩子,被采访者说有手机。诸如此类“反套路”的对话,使该片走红网络,更表现出农民质朴、乐观与积极的人生态度。显然,该片在一种“反套路”的影像呈现之中,表现出劳动人民朴素的人生观。

《跨越万里去爱你》讲述当代边防军人与军嫂之间的爱情故事。该片以“千里寻夫君”这一设置为开端,吸引受众,并以回忆式影像+主人公自述+军人焦急等待的形式,呈现出当代军人之爱。影片女主角积极追求爱情,男主角含蓄而内敛,这种对比,使该片具有浓浓的温情与爱意。影片中,观众亲眼见证了军人“身骑白马”在雪地里接自己爱人的桥段,既浪漫,又温馨,传递出边防军人及其家人舍小家、为大家的奉献精神。

由此可见,这些精品短视频都探索出独具互联网与短视频特征的“轻快”方式来书写崇高故事,而这种书写表现出短视频制作者在形式创新上的深入探索,更为今后主题书写及其如何满足青年现实需求这一问题,提供了有力参考。

二、故事创意:短时长下叙事集中性、完整性与戏剧性探索

故事是影视的关键,也是影像吸引人的重点,但故事却是很多短视频缺失的部分。如今,纵观短视频内容,很多作品都是以“照片+音乐”“纪实影像”“搞笑段子”或“社会热点”等为主,而以一种具有完整性、讲述性的故事来进行短视频生产的并不很多。而故事,恰恰是打动观众、传递观念的重要支撑。当然,短视频故事性薄弱与其媒介本身有关。短视频时间短,这就决定了若要用短视频讲故事,需要耗费功夫。很多生产者求快、求流量,自然会以其他形式来博眼球。但国家广播电视总局推优的这些短视频,在内容上基本保持了完整性,甚至很多都在探寻一种在较短时间内讲述宏大故事或宏大主题的路径,并加以戏剧性叙事尝试。而这种对故事性、完整性及戏剧性的探索,值得今后短视频创作者借鉴、学习。

《为了与你相遇,我已经走了3072小时》以一粒米如何从播种到人们餐桌上这一宏大命题为讲述对象,时长3分钟,将一粒米从经历种子到播种再到生产与再生产的全过程进行了展现。该片以“沙画”的形式呈现,不仅在形式上具有较高的艺术水准,更在“一粒米如何成为我们餐中物”这一命题上完整呈现。这种在较短时间内讲述“成长故事”,并借用新媒介传承文化、传递“爱护粮食”观念的创作,无疑体现出短视频创作者对完整性、主题性书写及主流价值观传递的“平衡”与“融合”。

《我,就是中国》传递“青年奋斗”的主题,讲述“青年就是中国的未来”这一宏大命题。该片仅用3分钟左右的时间,以历史影像串联的形式,将中国各个历史发展阶段中的青年形象纳入其中。作品虽简短,但情节起起伏伏,扣人心

弦,完整讲述了建党百年历程中的“大时代故事”。这不仅让受众看到了我国发展的历史变化、青年力量与一代代的英雄人物,更表现出精品短视频的独特优势与内在气韵。

《英雄,今天回家!》以迎接抗美援朝战士遗骸回家为切入口,采用英雄采访、历史影像串联等形式,将抗美援朝战争背后的故事进行了展现,传达出老一辈革命英雄们的无私奉献与勇于担当精神。该片在讲述波澜壮阔的历史故事中传递主流观念,在集中的有限时间内,显现一个个英雄人物背后的故事。

《穿越时空 歼-20飞行员陈浏致敬战斗英雄刘玉堤》以青年一代空军战士致敬老一辈空战传奇英雄、自己的姥爷刘玉堤为切入口,讲述抗美援朝战争中刘玉堤以一敌多、勇敢无畏、保家卫国的传奇故事,展现了跨越时代的抗美援朝精神的传承。该片虽然简短,但通过主人公的讲述及其姥爷的自述,将主人公为什么选择空军以及如何实现自己的空军梦进行了展现,人物刻画完整,青年一代的选择之中,也有戏剧冲突。无疑,这种完整性、戏剧性故事的表现,将红色故事与当下青年的成长进行了巧妙结合。

再比如《“努尔飞腿”用梦想力量射进一记“励志波”》完整且戏剧性地呈现了一个农村孩子如何从爱好踢球,到想尽办法用身边各种条件练习踢球,到马上进入球队但测试不合格,再到刻苦训练最终进入球队完成愿望的故事。整个短视频仅3分钟左右,却将人物、目标、人物在完成目标时所遇到的困难,以及完成目标等戏剧性故事元素都纳入其中,在完整、集中且具有戏剧性的叙事中,更激励人心。

此外,《带着妈妈孩子去扶贫》《新影像·春节特辑》《跟着林占熺种草去》《中国新疆·跨越1400公里的生命接力》《三星堆“黄金面具”咋搞出来的?》《“数读”北移亚洲象奇幻旅程》《大山里的音乐课》等都具有基本的完整性,让受众的心情在跟随主人公的故事起起伏伏的同时,又接受主流价值观念的洗礼。

有论者曾对纪录片的故事性进行了研究,并探讨了当下观众对影片故事性与真实性的诉求:“故事对于故事片来说是虚构的,但故事对于纪录片来说却是真实的,它来源于被纪录的

真实故事本身和编导的创作。现在的观众已不满足于对‘故事’或者‘真实’的单一索取了,他们呼唤两者的兼得。”^[6]这一判断对于同具纪实性的短视频而言,同样适用。尤其是当前在短视频快、短、多、平的潮流下,保持故事的完整性、通过短视频讲好故事、发掘短视频主人公背后的故事,显得尤为可贵与重要。显然,短视频作为一种能够影响受众“心智”的影像,也需要深入探索、由衷书写,只有这样,才能使短视频成为促进时代发展、传递文化与展示历史脉络的一种重要媒介。

三、主题创造:展现青年力量、 回应时代命题

青年是当前社会主体与社会发展力量之所在。诸多短视频都在展现青年力量,传递青年人接续奋斗的主题。这些短视频或弘扬中国精神,或探讨文化传承、生态保护等时代命题。

(一)书写青年文化、打造青年形象

一是展现青年投身一线,保卫祖国、积极奉献。《穿越时空 歼-20飞行员陈浏致敬战斗英雄刘玉堤》展现青年一代空军在老一辈空军精神影响下,继续报效祖国、勇敢前行的故事。在该片中,青年飞行员陈浏讲述自己从小到大的理想,并以实际行动投身到保卫祖国之中。《扫雷英雄杜富国跨界播音讲述鲜为人知的扫雷故事》以扫雷英雄杜富国讲述“排雷兵”的故事为切入点,讲述“90后”排雷战士们的生活、无畏与奉献。该作品以扫雷英雄回忆扫雷过程与精神表达相结合的方式,展现出新一代青年的崇高信仰与社会责任。该片以主人公自己讲故事搭配视频讲解的形式,展现了杜富国如何险些丧命但依旧笑对生活的人生态度,颂扬了青年英雄不怕牺牲、保家卫国、无私奉献的精神,也表现出青年一代对民族精神及爱国主义、集体主义的继承与发扬。《跨越万里去爱你》讲述了青年军嫂前往边疆看望丈夫的故事,从山东威海到新疆喀什,将近万里的“寻夫路”“追爱路”,既表现出青年军嫂勇于追求心中至爱的品质,又表现出青年军人舍小家为大家的无私奉献精神。该片以特殊的青年叙事视角记录“去爱你”

之旅途,但实际上故事呈现的是青年一代既坚守爱情,又胸怀大爱的内核。在该片中,既有作为情侣的相互奔赴,又有双方的互相理解,将现代爱情、青年精神进行了一次直接、全面、立体的展现。该片创新式地以“军队爱情”为切入口,以小家见大家,塑造了守护边疆的军人与军嫂形象,更表现了青年力量与青年精神。

二是展现青年创造时代。《大山里的音乐课》讲述青年一代投身大山教育的故事,杨老师将口风琴带入学校,以一种“美育”的教育方式,尝试以音乐丰富孩子们的精神世界。在这里,杨老师是新时代的青年,他不仅积极投身山区教育,更克服山区劣势条件进行针对性教学(选择口风琴教学相对于山区孩子来讲,更适合其实际情况),这表现出青年人从实践出发进行创新的特质。《我,就是中国》以表现不同时期青年为切入口,将新民主主义革命时期、社会主义革命和建设时期、改革开放和社会主义现代化建设新时期、中国特色社会主义新时代四个历史时期中的青年故事串联起来,将历史变迁与青年成长、青年奋进、青年激情、青年梦想结合,讲述中国历史中的青年故事,以及青年人创造的中国历史。用简短的2分21秒,讲述了青年一代又一代前赴后继、奋勇争先、勇于创新、敢于突破、为国奉献的故事。

三是展现青年逐梦、不断奋斗。《“努尔飞腿”用梦想力量射进一记“励志波”》聚焦来自农村、无训练资源支持的新疆青年努尔买买提·热西甫,充分利用自己周边各种环境训练踢球,在不懈努力下进入新疆天山雪豹足球队,并在比赛中为球队赢得宝贵成绩的故事。该短视频以讲述其训练过程为主要脉络,传达出青年人敢于追梦、不畏艰难、勇于拼搏的精神。

四是展现青年科技创新与创新意识、坚守精神。《2人3000亩“无人农场”玩转科技种棉》聚焦两位“90后”男孩将无人管理理念引入大规模种植之中,用“科技创新”来管理3000亩农场的故事。两位青年将北斗卫星导航系统与机器自动驾驶结合,以航拍飞机与智能手机结合的方式实时监控,设置智慧农场系统(预测天气、自动施肥、智能电动)、物联网数据监控以精准作业等,大大提升农业种植效率并使农业现代

化成为可能。显然,两位青年敢想敢干、勇于实践,更是将科技融入农业生产,将“不可能变为可能”,展现出青年一代坚韧不屈与敢于创新等优秀品质。

(二) 展显中国精神的图景

书写中国精神、展现中国精神、传递中国精神,是精品短视频的共性。近年来许多优秀的精品短视频都在书写着、传递着中国精神。

《阳台里的武汉》《最美的平凡:普通人逆行一线抗击疫情纪实采访》《缅怀战“疫”英雄》《2020使用说明书》《防疫先驱伍连德》《山东“战”疫原创沙画不平凡的平凡》等传递出“生命至上、举国同心、舍生忘死、尊重科学、命运与共”的抗疫精神。在这些作品中,“逆行者”“志愿者”构建起一幅美好、温暖的中国图景。

《带着妈妈孩子去扶贫》《驻村摩托“自白说”》等则在展现当下“上下同心、尽锐出战、精准务实、开拓创新、攻坚克难、不负人民”的脱贫攻坚精神。《驻村摩托“自白说”》以摩托车“自白”抱怨自己的主人——扶贫干部的形式,讲述山区扶贫干部的辛酸、坚毅与不屈。该视频加入喜剧化音乐,借助摩托车讲述驻村第一书记“跑滴滴”“拉化肥”“一刻不停歇”“下农田”“月亮睡了才和自己说晚安”等扶贫事迹。值得一提的是,该片以摩托车“自白”的形式展现驻村第一书记的辛苦、辛劳,不仅让“物”活起来,更创新了扶贫纪录片的表现形式。全片生动、活泼,甚至处处透露出摩托车想要“躺平”的心理,以此对比来彰显扶贫干部的辛劳、奉献与默默无闻。无疑,这是一种时尚的、青春化的记录时代的方式,也是短视频书写时代的一种创新模式。

《星空解语人》等作品则展现出中国人“淡泊名利、甘为人梯”的科学家精神。《星空解语人》以“主人公自述”的方式讲述业余天文研究者陈栋华为传播天文知识办杂志、守人情、引新人、传播天文理念、探索浩瀚宇宙、追求科学真理的故事。他将自己的研究观察与报告无私地提供给全国研究者,并通过自身努力让大家对天文感兴趣,将自己的业余兴趣变为人生追求,并为提升国民科学素养积极奉献,这是奉献精神、探索意识与无私品质的生动体现。

《老西藏故事》等作品,则展现出中国共产

党人“特别能吃苦、特别能战斗、特别能忍耐、特别能团结、特别能奉献”的老西藏精神。《老西藏故事》系列短视频以历史变迁、时代抉择、人民发展等多维视角讲述西藏和平解放70周年的历史故事,刻画了鲜活的解放军战士形象并歌颂了他们大无畏的英雄气概,对于中国精神进行了全面而深入的展现。首集短视频讲述了当年因考虑国外反华势力入侵而决定“宜早不宜迟”的背景,描述了“以边疆为家”的解放军战士的持续坚守,表现出中国一代又一代共产党人的“老西藏精神”。

此外,《穿越时空 歼-20飞行员陈浏致敬战斗英雄刘玉堤》《中国新疆·跨越1400公里的生命接力》等作品也都传递出一种历久弥新的中国精神。

(三)时代书写、文化传承与环保理念的传递

短视频在书写青年、展现中国精神的同时,也在承担起书写时代、传承中华文化等使命。

首先是书写时代大美,书写时代中普通人的入性之美。《中国新疆·跨越1400公里的生命接力》聚焦大时代中无私奉献的普通人。该片聚焦男孩生命危急时刻的“断肢再植”8小时,展现不同领域的普通人对生命的无私帮助。从陆地交通、航天交通的支持,到医护人员的不解努力,再到飞机上普通老百姓的无私奉献,所有人众志成城,在8小时内创造了奇迹。《阳台里的武汉》以3分20秒的时间,将疫情中武汉市的医护人员、志愿者以及其他领域的普通民众进行了集锦式展现,最后以阳台为视角表现灾难中普通中国人的抗疫故事。

其次是以特殊思维表达文化、传播文化。《新影像·春节特辑》从历史之维以影像记录的方式将“春节”进行了全景式展现。该短视频以讲解、影像融合的形式,展现南北方春节前的不同准备:以食物“馒头”与“元宵”等展现小家庭的生活,同时通过集市的历史发展变化,展现春节期间大家庭中传统习俗的传承。《三星堆“黄金面具”咋搞出来的?》以一种“二次元”的“绘图”形式,轻松、愉快地讲解了“黄金面具咋搞出来的”这一问题,将巫术、青铜器文化等汇入视频之中,并将制作面具的整个过程进行展现。整个短视频将现代元素(如二次元漫画、表情

包)融入历史讲解之中,将三星堆的黄金面具“萌化”,并配以搞笑解说,在轻松愉快中将文化知识进行了深入传播。作品不仅涉及古代器具文化,更涉及黄金的熔点及铸造等知识。

最后是提倡环保理念的传递。从关注生态环境,到倡导动物保护,展现大美中国,此类作品更重视表达尊重生命的观念。《“数读”北移亚洲象奇幻旅程》将亚洲象迁移过程的相关资料进行数据化整合,并将迁移过程中相关地的民众进行展现,以大象的奇妙之旅传递“生态共生”的理念。《丁真的世界》讲述了在短视频平台走红的丁真,担任类似“家乡解说人”的故事,展现了四川理塘的生态环境与人文之美。该片将祖国地域之美与文化之美进行了影像呈现,一望无际的草原、热情好客的当地群众,不仅展现出人与自然和谐相处的生态美,更表现出祖国之辽阔与时代发展的壮美。《多样星球》以展现“生物多样性”为主旨,将现代媒介与多样生物融合,传递生命多元与生态保护的理念。

余 论

丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》中提到:“当代文化正在变成一种视觉文化,而不是一种印刷文化,这是千真万确的事实。”^[7]若放到当下短视频之中,我们甚至可以说,当下文化正在转变为一种“短视频文化”。短视频已然成为我们日常生活的一部分。“作为一种‘媒介文化’,短视频反映和贯穿了某种后现代文化逻辑与精神。作为一场文化狂欢,短视频正在势不可挡地成为一种新型的消费美学和消费文化,有着强大的文化生产力和经济生产力。但,必要的反思、规约、规范和引领也必不可少。这更要求我们正视短视频内容生产与文化传递,对短视频内容生产要进行正向引导。”^[12]

显然,在庞杂、多元甚至良莠不齐的短视频生产领域,主题性短视频的内容生产无疑能够为短视频生产提供关键参考与重要借鉴。短视频无处不在,并悄然影响着我们的思维方式与价值观念,而主题性短视频恰好能够引导行业生产,起到积极传递社会正能量与主流核心价值观的作用。

从内容生产方面来看,主题性短视频内容多元,具有历史感与当下性:从关注历史到聚焦当下,从大时代到小人物,从革命英雄到普通群众。主题性短视频聚焦时代变迁、社会发展、人民幸福、家国理念,展现当下中国之风气、人气与志气。这有利于观众全面认识中国的历史、现在及未来。并且,主题性短视频的内容生产往往关注基层干部、医护人员等活跃于一线并为人民服务、为国家奉献的平民英雄。这能促使人民真真切切体会、感受到国家建设之不易与相关人员之辛苦,促进人民积极投身于社会建设与国家发展之中。同时,主题性短视频内容的趣味性、青年性甚至是二次元特质,也促使“主题”真正能够“飞入寻常百姓家”——主题性生产因为涉及的“主题”为较抽象的理念等,一般会给人以说教的感觉,但主题性短视频的丰富内容、集中叙事、趣味情节,恰好能够使主题落地。

不仅如此,主题性短视频探索“叙事化、故事化、电影化”的发展方式,对短视频生产创作传播领域具有较高的价值与意义。如今,大部分短视频都以碎片化或无叙事性的搞笑段子、无故事性的个人表达等为主要内容,打磨时间不长,故事性不强;而主题性短视频试图用短时间讲故事,这就需要主题性短视频在生产制作之初便要精心策划选题、考虑情节发展与编排故事走向,这无疑能够促进短视频内容精品化。并且,故事是民众共情的关键,探索短视频的故事化,有利于对短视频所承载的文化进行更为多元、更具广度和深度的传播。正如电影理论领域,亚·阿斯特吕克在《摄影机——自来水笔,新先锋派的诞生》中认为电影的艺术性体现在电影创作者可以使用摄影机来自由“书写”自己的思想一样^[8],当短视频也在不断探索主题性表达、故事性创作与思想性传递的时候,也正是其成为“艺术”的一种标志。

从文化传播方面来看,主题性短视频在主流文化与青年亚文化之间“折中”,对中国历史文化、经典文化、红色文化等进行了有效传播,并且探索出一条能够让大部分青年接受的文化传播之路——以青年“逗趣”文化与中国主流文化融合的形式加强文化传播。就文化传承与创

新而言,主题性短视频将家国情怀、集体主义、奉献精神等与更符合青年一代心理需求与接受习惯的表达方式相融合,并且进行了轻、巧、快、趣的影像转化。这不仅能够促进多元文化格局的形成,更能够促进文化自信与文化自强。值得一提的是,诸多主题性短视频借助国外版抖音等平台进行了良好的国际传播,这种传播方式不仅能够促使海外受众便捷、快速地了解中国风貌,更有利于中国文化的海外传播,促进文化强国建设。

总之,从国家广播电视总局推优的精品主题性短视频来看,这些短视频似乎都在“有限”之中探索“无限”:在有限时长内,探寻故事完整性、情节趣味性与戏剧性张力;在有限表达内,探寻趣味性、青年性与主题书写的平衡;在有限形式中,尽量探寻形式创新与故事创意。无疑,这种探索趋势不仅表现出短视频在工业美学实践中体制内生产、网络化生产、青年化生产的种种特质,也表现出这些短视频精品努力在网络与现实、青年亚文化与主流文化之间寻求折中与平衡的生产探索,更表现出主题性短视频的巨大发展潜力。在当下短视频时代,很多精品主题性短视频已经为短视频生产提供了内容、形式与主题表达多维度的、可持续的生产参考之路,但也存在很多问题,我们要对短视频的“信息茧房”、狂欢无序等弊端冷静思考、从容引导。未来,我们期待短视频更加稳健、良好、有序发展。

注释

①中国互联网络信息中心:《CNNIC发布第49次〈中国互联网络发展状况统计报告〉》,中国互联网络信息中心网, <http://www.cnnic.net.cn/n4/2022/0401/c88-1131.html>, 2022年2月25日。②36氪:《抖音调整组织架构,2021年DAU增长承压》,百度网, <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1715210450081871552&wfr=spider&for=pc>, 2021年11月1日。③飞瓜数据(抖音版):《2021年短视频及直播营销年度报告》,腾讯网, https://view.inews.qq.com/k/20220120A01ZUJ00?web_channel=wap&openApp=false&autoopenapp=ampzkqw, 2022年1月20日。④2020年国家广播电视总局推优短视频,如《总书记问策“十四五”》《“十四五”,再出发》《总书记您听》《阳台里的武汉》《最美的平凡:普通人逆行一线抗击疫情纪实采访》《缅怀战“疫”英雄》《2020使用说明书》《防疫先驱伍连德》《山

东“战”疫原创沙画不平凡的平凡》《并肩前行》《扫雷英雄杜富国跨界播音讲述鲜为人知的扫雷故事》《星空解语人》《盼归》《跨越万里去爱你》《生态管理员——卓玛加》《为了与你相遇,我已经走了3072小时》《北大通知书飞进云南小山村!会泽这所中学,杠杠滴!》《好生活在路上 交通扶贫川西十二图鉴》《丁真的世界》《再见,王美丽》《带着妈妈孩子去扶贫》《中国飒爽女兵图鉴》《驻村摩托“自白说”》《多样星球》《“百战老兵”古文正:任何敌人也不可能摧毁我们的国家》《看见》《2020教师图鉴I这个教师节再说一声:老师好!》《遇见非遗之丹棱冻耙制作技艺》《欢迎来到居买的无声照相馆》。2021年国家广播电视总局推优短视频,例如《〈平“语”近人〉之〈典故后面有故事〉》《英雄,今天回家!》《穿越时空 歼-20飞行员陈浏致敬战斗英雄刘玉堤》《2017年新疆采棉工的真实工作状态》《新影像·春节特辑》《跟着林占熺种草去》《中国新疆·跨越1400公里的生命接力》《我,就是中国》《三星堆“黄金面具”咋搞出来的?》《“数读”北移亚洲象奇幻旅程》《“努尔飞腿”用梦想力量射进一记“励志波”》《大山里的音乐课》《百年大党——老外

讲故事》《老西藏故事》《2人3000亩“无人农场”玩转科技种棉》《大湾区里的全球乡愁》。

参考文献

- [1]方磊.让传统媒体短视频成为主流“好声音”[J].当代电视,2022(8):101.
- [2]陈旭光.短视频:媒体融合的“狂欢”与内容再生产的消费美学[J].教育传媒研究,2022(2):11-12.
- [3]桑斯坦.信息乌托邦:众人如何生产知识[M].毕竞悦,译.北京:法律出版社,2008:18.
- [4]斯道雷.文化理论与大众文化导论[M].常江,译.北京:北京大学出版社,2010:78.
- [5]尹鸿.主题性电影创作的创新方法论:建党百年献礼片分析[J].电影艺术,2021(6):71.
- [6]冷冶夫.纪录片的故事化[J].当代电视,2002(8):56.
- [7]贝尔.资本主义文化矛盾[M].赵一凡,蒲隆,任晓晋,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1989:156.
- [8]阿斯特吕克.摄影机:自来水笔,新先锋派的诞生[J].刘云舟,译.世界电影,1987(6):22-26.

On the Industrial Aesthetics of Contemporary Thematic Short Videos Production and Cultural Communication

Chen Xuguang and Zhang Minghao

Abstract: The short video becomes the hot spot through the Internet, and presents the explosive growth trend nowadays. Short video has entered the mainstream from the form of youth subculture, showing its strong dissemination and influence. Especially since the outbreak of the pandemic, short video has quickly become a powerful social and entertainment medium. Short video also exists “Information Cocoons” and “Carnival Disorder” problems. In recent years, some quality short video take theme production as a general program, rely on a relaxed way to tell noble stories, and record the road of the era. Short videos have made great efforts to focus on narrative and dramatic in a limited time. The expression of the image of young people, youth culture in short video also inherit the theme of the times. These short video explores the creative characteristic of “Infinite possibility” in the “Limited”, and shows that they are trying to find a balance between the network and the reality, the youth subculture and the mainstream culture, which shows the unique “Industrial aesthetics” production exploration of short video.

Key words: short video; thematic production; narrative concentration; film industrial aesthetics; dramatic exploration

[责任编辑/周 舟]



基于伦理视角的大遗址保护与当地居民关系探析*

张颖岚 李珂

摘要:大遗址保护与当地居民协同发展,既是文化遗产保护可持续发展的目标之一,也是加强遗产伦理建设的重要课题。从伦理视角研究大遗址保护与当地居民关系,可从双方权利的公平性、价值观念的自由表达、遗址文化再生产的道德重塑等不同维度出发,进一步构建大遗址保护与当地居民良性互动关系的实现路径。通过利用大遗址保护政策红利,为当地居民增加权益,促进当地居民发展;建立社区合作发展模式,正向反哺当地居民,促进遗址保护与区域社会的协调发展;畅通当地居民权益表达,形成常态化的多方参与协商共管机制;对大遗址“文化层积复合情境”进行综合保护与价值挖掘,增强当地居民的归属感与认同感,以实现伦理意义上的人文关怀。

关键词:大遗址保护;当地居民;伦理视角;协同发展

中图分类号:G122

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0085-06

大遗址是指承载着丰富的历史记忆、科学信息、文化精神和社会认同^[1],规模大、等级高、文化价值突出的大型古代遗址、遗迹和墓葬。大遗址保护为中国首创的历史文化遗产整体保护模式,是立足自身特色提出的文物保护利用新理念,也是我国历史文化遗产保护工作中的重点和难点^[2]。近年来,我国的大遗址保护取得了可喜的进展,在保护理念和工作实践上成果丰硕,并形成了独具特色的中国大遗址保护体系^[3]。但是,我国的大遗址往往具有较广的空间分布,并多被叠压于现代人类活动区域之下,在对大遗址进行保护利用的过程中,不可避免地影响到遗址区内居民的正常生产生活,从而产生错综复杂的利益关系,并常常伴随着一些利益博弈与矛盾冲突的发生。实践证明,在化解遗址保护与当地居民矛盾关系的问题中,

除了自上而下的规章制度以外,还需要更多“柔性规则”(如道德规范)的帮助^①。因此,在文化遗产领域人本主义的理念趋近成熟之际,我们有必要从伦理学的视角进一步分析与反思两者间的关系,辨析其中的伦理隐患及成因,揭示现象所映射的矛盾本质,厘清两者互动中的道德底线,以促进我国的大遗址保护走上符合自身特色、更具开放包容的可持续发展之路。

一、大遗址保护与当地居民关系 伦理思辨的价值意义

社会伦理将人的权利与责任、义务置于中心地位,对漠视或抹杀权利与义务的现象予以道德谴责。然而,在大遗址保护与当地居民关系的现实境况中,当地居民往往处于妥协地位,

收稿日期:2022-09-14

*基金项目:浙江省哲学社会科学领军人才培养课题“基于区块链的历史文化遗产资源管理体系研究——以浙江省为例”(21YJRC02ZD)。

作者简介:张颖岚,男,浙江大学艺术与考古学院教授、博士生导师(浙江杭州 310058),主要从事文化遗产管理、博物馆学等研究。李珂,女,浙江大学艺术与考古学院硕士研究生(浙江杭州 310058)。

在被迫迁离原居地、生活发展水平受限、地方归属感缺失的同时,有时也会给遗址保护带来消极影响^[4]。这些现象与当前双方关系的物化、功利化倾向相关,导致处于弱势地位的居民权利失衡,使双方的信任危机持续加剧。伦理思辨有助于我们透过矛盾现象发现问题的本质,识别问题的道德症结,帮助双方化解矛盾。

伦理思辨有助于帮助双方建立起开放、包容的责任与道德观。从伦理思辨的视角审视双方关系,就会发现大遗址与当地居民之间既是一种社会关系,也是一种道德关系。伦理学的基本问题包含了对个人利益与社会公共利益关系的探讨,在大遗址保护与当地居民的关系问题上,大遗址保护旨在为社会公众保存文化遗产、传承文化记忆,集中体现了社会公共利益,这也较容易与当地居民的个人利益发生冲突。如何平衡好个人利益与公共利益之间的关系,需要伦理学从中斡旋。开展基于伦理视角的相关研究,有助于引导双方树立正确的道德观,为大遗址保护与当地居民互动关系的建构提供道义上的认知与帮助。

总体而言,在构建大遗址保护与当地居民的和谐关系中,运用伦理学的理论、思路与方法开展的伦理思辨研究,不仅可以揭示双方冲突关系的内在症结,正视双方的合理权益和诉求,超越“非此即彼”的零和思维与功利性的自我中心主义,而且可以为双方的良性互动关系探寻可行路径,使大遗址保护实现可持续发展。

二、基于伦理视角的大遗址保护与当地居民关系研究

大遗址保护与当地居民关系中的伦理问题,是指大遗址保护在涉及与当地居民互动时,各利益相关主体应该遵循的道德规范。从伦理思辨角度审视两者关系,主要包括双方权利的公平性(构建怎样的关系)、价值观念的自由表达(如何构建关系)、遗址文化再生产的道德重塑(如何维系关系)等方面。

首先,“公平”是伦理学关注的基础道德规范,而公平所涉及的权利关系正是协调遗址保护与当地居民关系的关键所在。当地居民作为

社会学意义上的个人,在遗址保护中的基本权益理应得到尊重,如平等生活发展权、知情同意权、资源使用权等。当我们回顾大遗址保护行为和活动所引发的道德失范行为时,其中的伦理问题愈加鲜明:一方面,遗址保护限制当地居民的生存与发展;另一方面,当地居民的生产生活破坏遗址保护。因此,为缓解遗址保护与当地居民关系不和谐的问题,伦理思辨的介入有助于厘清双方应得权益的内容和标准,以及获取权益的制度保障。

其次,从伦理思辨的视角,还应关注大遗址保护与当地居民在价值观念上的自由表达,具体包括当地居民自我实现和遗址保护中多元意志的呈现。其中,前者是指当地居民在遗址保护中如何认知自身的价值,并在认知自身价值的基础上实现其价值,从而形成一种良性的互动关系;后者是指厘清遗址保护应体现谁的意志,并辨析如何使多元意志达成平衡。在现实实践中,政府和专业领域所形成的主流意志决定了大遗址保护的标准体系,且居民了解大遗址保护工作动态的路径不足,这导致居民对遗址文化内涵的理解受限^[5],进而认为自身的生存发展游离于大遗址保护事业之外,甚至可能催生逆反心理,造成双方互相伤害的恶性循环。从伦理思辨的视角来看,遗址保护需要专家、政府、当地居民等多方参与,在大遗址保护过程中,应当尊重各方意志,尤其是要重视当地居民的价值观念和意志,并鼓励他们平等参与不同阶段的遗址保护,帮助他们明确自身在遗址保护中的价值,探寻实现价值的路径,以形成一种良好的互动关系。

最后,伦理学中一个重要的原则是“尊重”,在大遗址保护中表现为尊重当地居民的生活隐私。近年来,新媒体在大遗址文化传播中的参与度日渐提升,在满足社会公众文化需求方面的作用也愈加明显。然而,在推动大遗址文化传播的过程中,未经当地居民许可的拍摄、解说现象屡见不鲜,这些行为忽视了当地居民的隐私保护,模糊了当地居民日常生活的隐私界限。此外,一些媒体在涉及遗址保护与当地居民关系的宣传时,往往侧重于美化现实情况,较少对当地居民真实境遇揭示和深度探讨,一定

程度上削弱了媒体的公信力。在伦理视角下,应辨清当地居民信息的公众分享与隐私保护间的平衡关系,并进一步明确媒体传播的道德原则。

在此基础上,可以基于伦理视角从以下三个维度进行具体探讨:一是当地居民生存和发展的伦理规范。基于对当地居民的道义关怀,明确满足当地居民基本生存需求和个人发展诉求的权利,并从伦理原则上反思文化的代际传承与动态发展之间的关系。二是遗产价值认知与阐释的伦理反思。揭示当地居民与外部观察者在价值认知和阐释上产生的分歧,探讨权威话语权与公众参与权在伦理上的平衡问题。三是外部意义评判下的伦理维护。基于伦理立场反思当地居民及其文化活动受制于外部的意义评判的现象,并对此现象的正当性进行再思考。

首先,当地居民生存和发展的伦理规范。大遗址保护与当地居民关系中的伦理维度,最先表现在当地居民生存和发展的伦理规范。文化遗产保护属于全社会的公共性文化事业,大遗址作为占地广阔、人地关系紧密的遗产类型,更容易陷入与当地居民日常生活利益纠纷的“公地悲剧”,即公共资源保护与群体、个人在生存发展和人权尊重之间的取舍。针对这一问题,当地居民生存和发展的伦理规范涉及两个主题:一是满足当地居民正常生产生活和发展提升的权利,如基础服务设施保障、就业机会等;二是明确当地居民追求变革与传承文化之间的合理界限。

不同于现代城市人口的高度流动性,当地居民往往扎根于遗址地,具有深厚的地方归属感,并通过遗址地历时性的变化见证多元人地关系,构成了遗产阐释和展示的重要力量。但是在较长一段时间里,我国的个别大遗址与当地居民之间时常处于关系紧张的态势,当地居民的日常生产生活与文化习惯会受到某些影响。例如,国内某些被列入全国重点文物保护单位的大遗址,虽然启动实施了整体保护和旅游开发建设方案,以协调大遗址的有效保护、展示传承和当地居民的生产生活,但是人地现实状况却与发展愿景仍存在一定差距。这些现实

问题主要包括:遗址区内已有的村落人口搬迁过程中遇到较多困难,当地居民基本生活需求急需得到较好保障。在产业发展形态方面,第二、三产业规模小,产业间的关联性较弱,当地居民的就业形势不容乐观,难以维系稳定的收入来源;在公共服务设施建设方面,大遗址内的公共服务设施一般较为完备,但是遗址区内各村落的基础设施差别较大,存在着明显配置不均衡现象;在居住环境方面,遗址内个别村落仍存在房屋破旧、内部道路不通等情况,加上大量外来人口产生的生活垃圾及小作坊带来的污染等,遗址区内居民的生活环境堪忧。相反,遗址区外的基础设施不断完善、居民生活条件大大改善、家庭收入大幅度提高,这会给遗址区内居民造成较大的心理落差,进而挫伤遗址区内居民对大遗址保护的热情。

就我国大遗址保护的实际效果与现实作用而言,对遗址区内居民的基本伦理关怀和道义保障,是调动公众参与遗产保护积极性的重要前提。遗址区内的居民是推动大遗址保护可持续发展的重要力量,他们的权利也应当被置于与遗址保护同等重要的地位。从伦理视角强化当地居民生存和发展的权利,既是基于人本主义的立场,也应是遗址保护的重要组成部分。对当地居民生存和发展的伦理规范研究,不能简单概括为对弱势群体的道德偏袒,这也是面向社会多方群体的道德纠正。与此同时,无论是政府和专家制定大遗址保护规划,还是观众的参观游览活动,都直接或间接地影响着当地居民的相关权益,这也是我们在开展对当地居民生存发展的伦理思辨时需要关注的方面。

其次,遗产价值认知与阐释的伦理反思。在大遗址保护与当地居民的关系中,遗产价值认知与阐释中的伦理反思,是伦理研究的另一个重要内容。我们都知道,文化遗产评定的标准基本上奠定了外界对遗址空间文化象征意义的认知,在后期对遗址展示空间的规划、旅游开发的文化主题提炼等方面,都会围绕遗址的价值与文化意义展开。在制定与实施考古发掘、遗址保护、旅游设施建设方案等方面,会紧密依据能够展现遗址文化价值与自身特色的原则,对其保护区内的居民区进行规划和改造,并根

据他们所认知的遗址空间意象,重新建构遗址公园和博物馆,并在此基础上进行文化阐释。但是,有些重建的景观虽然满足了游客的观览需求,却与当地居民的文化记忆、日常生活及未来发展产生了矛盾。如何平衡不同利益相关方的参与权重,保障当地居民的应有权益,是基于伦理视角开展大遗址保护与当地居民关系研究的一个重要内容。

在遗产阐释层面的伦理维护,还应注意避免外部观察者为遗址文化的过度消费。例如,某些媒体在传播遗址相关信息的过程中,可能会出现自主建构文化的倾向,尤其是个别出于逐利诉求的信息传播,不仅有可能影响遗址真实性、完整性的表达,而且还有可能违背当地居民的意愿,损害他们的隐私权、知识产权等合法权益,这也需要我们进行伦理反思。

最后,外部意义评判下的伦理维护。大遗址作为有形文化符号,无疑是公众认识历史文化最重要的载体之一,公众通过对大遗址的认识建立起了与历史的联系。在公众眼中,遗址区内的居民是大遗址的一部分,这就意味着当地居民的社区文化被暴露于外界的视野中,接受外部公众的意义评判。然而,从伦理学的视角看,对大遗址当地居民及其从事的文化活动的伦理维护,需要秉持尊重、平等、包容、多元的原则,社会各界对当地居民的社区文化应给予充分的理解与尊重。

对于部分遗产价值由当地居民创造的大遗址类型而言,当地居民的社区文化更易成为被评判的对象。个别文化学者习惯基于自身的优越性而对其他文化加以批判,或主张实施统一的规范化。我们需要清晰地认识到,任何出于外部观察者的消极评判,甚至凌驾于当地居民之上的审美与文化优越感,都有可能干扰当地居民对于自身文化的认同与传承。因此,我们必须审慎面对,并将伦理意识贯穿于大遗址保护的日常实践中。

三、构建大遗址保护与当地居民良性互动关系的路径

大遗址保护与当地居民间存在利益协同的

关系,这是学界的一个基本共识。学者针对这一共识所展开的研究,主要围绕论述利益协同认知、协同发展现状和协同路径三个方面。尽管这些研究从不同学科视角阐述了先进理念,深入揭示了协同现状,并探索了两者协同发展的方法,但基于伦理学视角所开展的相关研究还有待深入。事实上,上述三个研究主题都存在需要关注的伦理问题。学者论述大遗址保护与当地居民利益协同的观点,产生的直接原因是需要改善当地居民生活现状,化解两者之间的矛盾冲突。虽然既有的研究给予了当地居民生存发展权利的道德关怀,但研究重点更偏重于提升遗产保护的成效,而对于如何满足当地居民对美好生活的需求关注不足。

与此同时,学者通过不同学科视角的研究也提出了各种互动路径,以期提升当地居民的参与度和获得感,但随之产生的问题也愈加明显。这些问题都指向对伦理学中“群体与个体”命题的探讨,遗址保护旨在面向社会所有群体,保存文化遗址并传承文化记忆,集中体现了其公共性的伦理特点。伦理学在大遗址保护与当地居民关系研究中的弱化,既无法触及矛盾现象的本质,也无法使两者的关系真正向前推进,这也反映出当前我国大遗址保护与当地居民协同发展的探索,还未将伦理维护意识彻底融入遗址保护和当地居民日常生活之中。从伦理视角研究大遗址保护与当地居民的关系,为大遗址保护的理论与实践拓展了思路,也是实现大遗址保护和当地居民良性互动的一种新探索。基于以上认识,可从双方权利的公平性、价值观念的自由表达、遗址文化再生产的道德重塑等不同维度出发,进一步探讨构建大遗址保护与当地居民良性互动关系的可行思路与实现路径。

(一) 利用大遗址保护政策红利,为当地居民增加权益

大遗址保护和当地居民之间的矛盾冲突,主要是源自因保护大遗址的专业需求而限制当地居民的生产、生活与发展,根本原因是利益冲突。对此,可通过为当地居民经济增权、心理增权、社会增权、政治增权等方式^[6]加以改善。为当地居民增加权益的一个可行途径,就是充分

利用大遗址保护政策的显性与隐性红利。其中,大遗址保护多方参与及社会共享的战略方向是明显的红利;遗址产业路径的开辟,尤其是适应大遗址生态保护的绿色产业、开拓大遗址文化传承的文化创意产业等,使当地居民与大遗址的联系更加紧密,这是一种隐性红利。譬如说,在大遗址的保护规划编制过程中,往往会有重点保护区、一般保护区和建设控制地带等不同的区块划分。过去保护规划多趋向于对遗址的“绝对保护”,在一定程度上忽视了当地居民的发展诉求。如果从为当地居民增加权益的思路编制大遗址保护规划,还需要重点思考遗址区域内有利于当地居民经济社会发展的引导性措施,如遗址区的哪些区域适合于发展何种生产方式等。

与此同时,保护规划还要充分考虑“多规合一”的问题,在充分满足遗址本体保护要求的基础上,统筹规划遗址区域内的国民经济、社会发展、城乡建设、土地利用、生态环境保护和基础设施改造等方面,使当地居民的生活质量得以借政策红利进一步提升。

除此之外,还可以根据大遗址的不同类型与分布区域(如城市核心区、近郊区、偏远地区等),综合分析在城市有机更新、乡村振兴、共同富裕中有利于遗址区的扶持性政策,并将其引入大遗址保护中,使其在促进当地居民发展方面发挥作用。

(二) 建立社区合作发展模式,正向反哺当地居民

社区合作发展模式旨在通过构建当地政府、遗址管理方和当地居民的良性互动关系,使大遗址保护成效可以反哺当地居民,促进遗址保护与区域社会的协调发展。社区合作发展模式有多种形式,如直接经济补偿机制、股权合作模式、教育托管联办等,其核心在于将当地居民作为遗址保护的“利益共享方”(即享受到遗址保护行为所产生收益的一方)。通过这种方式不仅可以为当地居民增加权益,还可以使其成为参与遗址保护的积极力量。

其中,经过学界多年探讨与呼吁的“直接经济补偿机制”,近年来已经得到了地方政府的响应,根据不同主体因遗址保护而遭受的损失,明确补

偿事由和范围,探索出了不同补偿形式的实现路径;“股权合作模式”在良渚遗址区的港南村也得到了实践,该村通过“村民变股民、租金变股金”的土地利用模式,变分散经营为规模经营,在带动当地居民增收的基础上,也一定程度上解决了就业问题^[7];至于遗址区当地居民所关注的教育问题,可以通过当地教育主管部门的统筹协调,通过“托管联办”方式,将遗址区外的教育资源以一定比例开放给遗址区内的居民,以化解教育公平的矛盾。除此之外,遗址管理方还可以将遗址保护、环境整治、运营维护等过程中所产生的就业机会优先提供给当地居民,以往学界多有探讨,在此就不再赘述。

(三) 完善参与协商共管机制,畅通当地居民权益表达渠道

在遗址区基层治理体系中赋予当地居民参与权,可以为当地居民提供充分的表达渠道与机会。如澳大利亚乌鲁鲁·卡塔曲塔国家公园(Uluru-Kata Tjuta National Park)由原住民土地业主和国家公园管理局(Director of National Parks)共同管理,规定原住民有权参与制定公园的管理计划和管理决策,允许原住民参与公园的旅游经营^[8]。在大遗址的保护实践中,当地居民权益表达的“窗口期”主要是在大遗址“规划、实施、运营”等不同阶段,依据不同阶段的特点,参与协商共管机制可以表现为多种方式与途径。其中,规划阶段是当地居民表达意愿的重要机会期。以往有权参与大遗址保护利用决策环节的多是各级文物行政管理部门、地方政府和专家学者等,当地居民往往处于“失语”的状态。故此,可以采用吸纳当地居民代表参与规划编制、举办规划听证会等方式,让当地居民参与决策全过程,并充分听取其意见建议;实施与运营阶段则是纠偏调整期,当地居民可以通过推选代表监督项目实施、参与遗址管理委员会日常管理等方式,形成常态化的多方参与协商共管机制。

(四) 保护文化层积复合情境,增强当地居民的归属感与认同感

大遗址区域内的居民,既是遗址空间现代地缘意义上的继承者,也可能与遗址本体存在血缘、文化等关系,从而形成更为紧密的联系。

从这个角度来说,我们可以将大遗址本体的历史文化记忆、当地居民的现代创造等,都看作同一空间内的“文化层积复合情境”。只注重保护遗址的历史文化,复原对当地居民而言没有共情记忆的物质景观,甚至否定居民的当代文化创造,会挫伤居民的文化归属感。通过对大遗址“文化层积复合情境”的综合保护与价值挖掘,不仅可以维系大遗址空间的文化连续性,而且还可以建构当地居民对遗址价值和情感的认同,并培育归属感和荣誉感。例如,西安唐大明宫遗址内是居住有10万人的城市棚户区,经过遗址本体保护和环境整治之后,原有居民均已搬出遗址区,唐大明宫遗址区成为一处开放的考古遗址公园。尽管这些已搬迁的居民在空间上与遗址本体产生了分离,但还是可以通过对这些居民过往的集体记忆进行记录、挖掘、阐释与展示,为遗址文化再生产增加一个当代时间维度。通过这种途径,支持大遗址保护的当地居民能够被给予充分的尊重和认可,实现伦理意义上的情感认同与人文关怀,也为其他大遗址保护过程中构建与当地居民良好关系提供一

种伦理层面的示范。

注释

①Ferland J, “Ethics and Cultural Heritage: Viewpoints”, in *International journal of cultural property*, no.2(2017).

参考文献

- [1]曹兵武.大遗址保护利用的中国探索[N].人民日报, 2020-10-09(20).
- [2]单霁翔.让大遗址保护助推经济社会发展[J].中国文化遗产, 2009(4): 12-14.
- [3]张颖岚.构建中国大遗址“国家公园”体系[N].光明日报, 2015-01-19(16).
- [4]李天一.大遗址保护中居民问题的探讨:以汉长安城为例[J].文博, 2015(5): 99-101.
- [5]田原曦.城市化进程中的大遗址保护与利用:以西咸新区为例[J].西部学刊, 2013(6): 58-61+65.
- [6]王纯阳,黄福才.从“社区参与”走向“社区增权”:开平碉楼与村落为例[J].人文地理, 2013(1): 141-149.
- [7]骆晓红.大遗址保护中推进乡村振兴的路径探讨:以良渚遗址的保护为例[J].南方文物, 2018(1): 112-115.
- [8]弗罗斯特,霍尔.旅游与国家公园:发展、历史与演进的国际视野[M].王连勇,译.北京:商务印书馆, 2014: 302-303.

Research on the Relationship between the Protection of Large-Scale Archaeological Sites and Local Residents: An Ethical Perspective

Zhang Yinglan and Li Ke

Abstract: The subject concerning coordinated development between the protection of large-scale archaeological sites and local residents are not only the one of goals of sustainable development of cultural heritage, but also the important subject of strengthening the construction of heritage ethics. Through studying the relationship between the protection of large-scale archaeological sites and local residents from the ethical perspective, we can propose the methods to realize the healthy interaction between them from different dimensions, such as the fairness of the rights of both sides, the free expression of values and ideas, and the moral remodeling of the reproduction of site culture. The specific methods are as follows, by taking advantage of the policy profits of the site protection, we can increase the rights and interests of local residents, and promote their development; establishing the community cooperation development model, which is positive feedback to local residents, we will boost the coordinated development of site protection and regional society; opening the expression way of local residents' rights and interests, it's expected to form a normalized multi-party consultation and co-management mechanism; protecting and exploring the value of the “multicultural composite context” of the large-scale archaeological sites, we can enhance the sense of belonging and self-identity of the local residents, and live up to actualize the humanistic concern for the local residents in the ethical perspective.

Key words: protection of large-scale archaeological sites; local residents; ethical perspective; coordinated development

[责任编辑/周舟]



宋代皇宫内女性联系网探究*

程 郁

摘 要:深宫中的女性,在与男性有关联之前,必先与其他女性建立各种关系。宋代宫内女性之间的关系约有三个层次:其一,同处较低层次的宫女容易结为姊妹同盟,甚至在政治上进行互助。其二,较年长的贵妇培养年轻女孩,希图“恩宠”的世代延续,这些女孩或与贵妇有血缘关系,而更多的来自底层,往往被称作“养女”。其三,各层级的女官、宫女等与贵妇构成立体的多层关系,垂帘听政的皇太后会有更多的女性助手,各殿阁的部属因贵人的地位而定,一荣俱荣的反面却是一损俱损。在黑暗的内宫制度下,上自皇后下至女童,第一要务是生存,并不是女人喜欢官斗,只是不相互倾轧便不能生存。那些无名的牺牲者从不会被史官在意。

关键词:宋代;皇宫;女性联系

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0091-10

在漫长的中国古代史中,有关后妃的记载,全部出自士大夫之手,故史书主要记录她们与男性,即皇帝及士大夫之间的冲突或合作。然而,深入挖掘有关宫廷记载的大量文献,会发现各朝后妃之间皆有盘根错节的关系,深宫之中的每一位女性,在与男性有关联之前,必先与其他女性建立各种关系,或与她们争斗,或获得她们的帮助,这一点往往被有意或无意地遗漏了,本文只能从各个角落拾取一点点零碎的记录。

本文参考的先行研究,可分作三个方面:一是有关宋代宫廷制度方面的研究。如朱瑞熙论述宋代宫廷制度的整体状况,朱子彦、祁红伟、贾鸿源、张咏春和郭威等考述宋代宫廷制度的某个方面^①。二是有关宋代后妃的研究。如方燕的论文反映宫廷斗争的激烈与残酷^②;有关个案研究,如刘静贞、王瑞来、张吉寅、廖寅和肖崇林、刘广丰系列论文等,主要观察真宗刘后与士大夫群体之间的权力博弈^③;杨果和刘广丰、刘

静贞、张明华系列论文等,关注北宋中后期的其他后妃,如仁宗郭后与曹后、仁宗张贵妃及哲宗孟后等^④。三是与宫廷相关图像的研究。如李松、黎晟、苏坤和廖垚、邵晓峰、陈劲等从艺术史层面观察宋代宫廷的某个方面^⑤。先行研究主要关注真宗至哲宗朝后妃的个案,其中有关真宗刘皇后的研究较为集中,几乎相当于其他后妃的总和。学者注意当时的政治形势,将女主执政置于士大夫政治的视野下进行分析,对笔者有诸多启发。将这些个案联系起来,会发现许多共通的特征,由此深入观察,可窥见宋宫中女性之间存在千丝万缕的关系,而这一点未被先行研究留意。

内宫是一个庞大的机构,在高大的宫殿群中,即使有一万多宫女,她们亦如蝼蚁一般静静地出没于宫殿的各个角落。宋代宫内女性之间的关系约有三个层次,试阐述如下。

收稿日期:2022-08-30

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“基于图像史料的宋代女性文化研究”(17BZS042)。

作者简介:程郁,女,上海师范大学人文学院教授(上海 200234),主要从事中国古代妇女史与古籍整理研究。

一、平辈的姊妹同盟

同处较低层次的宫女容易结为好友,有的甚至会形成终生的互助关系。

高宗重建南宋,其生母韦氏成为南宋地位最高的女性,但在徽宗时期,她的地位很低。“乔贵妃,初与高祖母韦妃俱侍郑皇后,结为姊妹,约先贵者毋相忘。既而贵妃得幸徽宗,遂引韦氏,二人愈相得。”^{[1]8643}郑氏于政和元年(1111年)被册封为徽宗皇后,即郑氏为妃嫔时,乔、韦二氏便在其殿中了。乔氏一度得宠,大观“三年五月进贵妃”^{[2]308},为徽宗育有七个儿子。韦氏比乔氏大六岁,比徽宗大两岁,应是在乔氏的引荐下才得所谓“恩幸”,仅生有一个儿子赵构。

靖康元年(1126年)正月,东京第一次被围,“庚辰,命张邦昌副康王构使金军”^{[1]423}。二月,赵构归来升为节度使。十一月,金军再次来袭,“乙亥,命刑部尚书王云副康王使斡离不军”,“戊寅,进龙德宫婉容韦氏为贤妃,康王构为安国、安武军节度使”^{[1]432}。当时徽宗的皇子多达三十二个,且大多成年,令赵构使金充作人质,其背景便是子以母贱。

金军攻破东京,徽宗诸子大多被掳往北漠,赵构却因出宫为使逃出生天。据说,韦氏曾占卜得吉兆。宋笔记曰:“后未知上即位,尝用象戏局子,裹以黄罗,书康王字,贴于将上,焚香祷曰:‘今三十二子俱掷于局,若康王字入九宫者,必得天位。’一掷,其将子果入九宫,他子皆不近。后以手加额,喜甚。”^{[3]91-92}。

宋宫女俘被押往燕北,韦氏曾与乔氏共患难。绍兴年间宋金谈和,高宗首求还母。“至是,韦妃将还,贵妃以金五十两赠高居安,曰:‘薄物不足为礼,愿好护送姊还江南。’复举酒酌韦氏曰:‘姊善重保护,归即为皇太后;妹无还期,终死于朔漠矣!’遂大恸以别。”^{[1]8643-8644}

韦氏回到南宋,又与年少时的好友相遇。慕容氏与魏氏皆哲宗后宫,初并为御侍,大观二年(1108年)春,进封美人。靖康之难以幸免,南宋“建承庆院以处之。绍兴三年夏,以昭慈圣献皇后大祥推恩,并进婕妤,禄赐如式。久之,慕容氏进婉仪,魏氏进修容。十三年冬,修容

卒。婉仪少在宫中,与显仁皇太后相厚,及太后归,就慈宁之养”。慕容氏年八十薨,赠贵妃^{[2]331}。绍兴二十九年(1159年)韦氏去世,亦享年八十。慕容氏与魏氏属哲宗后宫遗属,韦氏原于徽宗郑皇后殿下,身处不同的宫殿,不知怎样的机缘方为好友,晚年相伴,共享富贵。在尔虞我诈的后宫,女性之间还会幸存一些真正的友谊。

在宋代后妃中,真宗刘皇后创造了许多宋代的第一,她似乎成为后宫绕不开的话题。有关刘皇后的研究最多,唯独没有注意她与杨淑妃的关系,在平辈宫中女友中,她们是最著名的一对。

刘氏出身微贱,早岁即孤,初嫁艺人龚美,被带入京师,其身世不明,甚至姓氏可疑。她“年十五入襄邸”,时真宗尚为襄王,召入遂有宠,王乳母令斥去,真宗“使别筑馆居之。其后请于秦国夫人,得复召入”^{[4]1225-1226}。而杨氏亦“年十二入皇子宫。真宗即位,拜才人,又拜婕妤,进婉仪,仍诏婉仪升从一品,位昭仪上。帝东封、西祀,凡巡幸皆从。章献太后为修仪,妃与之位几埒。而妃通敏有智思,奉顺章献无所忤,章献亲爱之。故妃虽贵幸,终不以为己间,后加淑妃”^{[1]8617-8618}。则刘氏与杨氏应在襄王府相遇相知,真宗即位后,她俩同获宠爱,关系却更为密切。

杨氏自始便“共赞于内谋”,刘、杨之间不只有一般的姐妹情谊,更可能是政治同盟。刘氏成功登上皇后宝座,关键的一招是令其殿下的婢女李氏生了皇子,即后来的仁宗。而刘氏竟将幼年的仁宗交给杨氏照管:“始,仁宗在乳褓,章献使妃护视,凡起居饮食必与之俱,所以拥佑扶持,恩意勤备。”^{[1]8618}时杨氏另住一殿,这样既可使李氏看不到孩子,无从培养感情;另一方面亦使杨氏具有母亲的地位。杨氏充分利用了这个机会。司马光描述得非常生动:“上幼冲即位,章献性严,动以礼法禁约之,未尝假以颜色,章惠以恩抚之。上多苦风痰,章献禁虾蟹海物不得进御,章惠尝藏弃以食之,曰:‘太后何苦虐吾儿如此。’上由是怨章献而亲章惠,谓章献为大娘,章惠为小娘。及章献崩,尊章惠为太后,所以奉事曲尽恩意。”^{[5]102}

大中祥符五年(1012年),尽管遭到大臣反

对,刘氏还是登上皇后位,这时的她已四十三岁。真宗晚年,她寻机参与政事。“后性警悟,晓书史,闻朝廷事,能记其本末。真宗退朝,阅天下封奏,多至中夜,后皆预闻。宫闱事有问,辄傅引故实以对。”^{[1]8613}天禧四年(1020年)十一月乙丑,真宗曰:“欲令太子莅政于外,皇后居中详处,卿等可议之。”^{[4]2222}大臣们口头赞成,实际暗中阻挠。真宗晚年似亦有悔意,“尝盛怒语辅臣曰:‘昨夜皇后以下皆之刘氏,独留朕于宫中。’众皆不敢应,迪进曰:‘果如是,何不以法治之?’良久,上悟,曰:‘无是事也。’”^{[4]2225}。“天禧末,真宗寝疾,章献明肃太后渐预朝政,真宗意不能平。寇莱公探此意,遂欲废章献,立仁宗,策真庙为太上皇,而诛丁谓、曹利用等。”^[6]故王瑞来认为真宗本是寇准未遂政变的后台。政变最终失败,皇后涉险过关。根据史料记载,杨氏极为精明,刘皇后在如此复杂的局势下杀出重围,杨氏应是她的高参或助手。真宗驾崩,遗诏封杨氏为太妃,可能即刘氏的主意。

明道二年(1033年),刘太后病危,大行皇太后遗诰曰:“皇太妃与吾同事先朝,备彰懿范。自今朝之临御,亦共赞于内谋。爰属兹辰,允当崇奉,宜尊为皇太后。”^{[2]257}而且,与皇帝“同议军国事”^{[1]8618}。后因大臣反对,杨氏才未成为第二个垂帘听政的太后。

总之,刘后给杨氏的恩典深厚得出奇。首先,一个母亲,当然知道没有朝夕抚育之恩便没有亲子之爱,把儿子交给别的女人抚养,极有可能是刘氏被迫的选择;其次,二人再怎么要好,也不可能令好友的地位与自己齐平,何况人之将死,哪里还会顾及他人的权势,刘太后的临终遗诰很可能是杨氏的意志。刘太后一死,人人都来踩一脚,于是各种故事满天飞。“昭陵以章献之崩,号泣过度。章惠太后劝帝曰:‘此非帝母,帝自有母宸妃李氏,已卒,在奉先寺殡之。’仁宗即以犊车亟走奉先寺。……时已遣兵围章献之第矣,既启棺,知非鸩死,乃罢遣之。”^{[7]128-129}我们又看到那位最精明的杨氏,在挑拨刘后与仁宗的关系,可能她还说过更厉害的话。杨氏虽称制未成,但仁宗还是念其抚养之情,承认其皇太后地位,刘氏的党羽几乎被剪除干净,而杨氏不仅未被疏远,反而获得更多的实利。景祐三年

(1036年)杨氏崩,“陪葬永定陵,祭奉慈庙”^{[2]249}。庆历五年(1045年),“冬十月,祔章献明肃、章懿皇后于太庙(章惠别飨奉慈庙如故)”^{[8]293}。

杨氏在宫中的布局更为长远。“仁宗方盛年而嗣未立,以故事请杨太后选濮安懿王诸子以入禁中。英宗皇帝甚幼,初不在进名,杨后见之,抱之以归。”^{[9]7}英宗育于宫中,可能杨氏待他不薄,故英宗即位后,曾有大臣“请废后庙,瘞其主园陵”^{[1]8618},为英宗拒绝。可见,杨氏很简单,并不像她所故意显现的那样只有小女人的谦和无能。

二、恩宠的代际传递关系

在宫内关系中,更常见较年长女性培养年轻女孩,被培养者有的与贵妇有血缘关系,而更多的来自底层,被称作“养女”。

在有关宋宫的图像中,后妃模样的贵妇身后往往绘有年少的宫女。如图1《宫沼纳凉图》所示,宠妃的身后有一位年幼宫女,她双手持物,似乎准备呈递某种食物,身前桌上放一把小宫扇,说明不久前她还曾给妃子打扇。这些后妃身后的少女,大约八九岁或十岁刚出头,她们



图1 (宋)佚名 宫沼纳凉图

又不像一般婢仆,与贵妇关系颇近。

仔细观察后妃的出身,可知得宠的妃子大多出身卑微,其最初等级多为侍御。与年长方入宫的皇后不同,她们往往年幼即入宫,年龄最小的是仁宗周贵妃,四岁即随其姑入宫,其他八岁到十二岁不等,她们与宫内高层建立某种关系后,方才上升。据《趋朝事类》,内命妇中第五等有八级:“殿直,散直,散手,书省,小侍御,皇后阁祗候,小殿直第三等长行,着绯、着绿女童。”^[10]宋笔记曰:“真庙宴近臣,语及《庄子》,忽命秋水至,则翠鬟绿衣一小女童,诵《秋水》一篇,闻者竦立。”^[11]着绿女童等级最低,却为皇帝熟知。

真宗刘皇后是民间文学《狸猫换太子》的主角,真实的历史当然没有狸猫,但确有刘皇后抢走了李氏对儿子的抚养权,将其冠冕堂皇地占有。宋笔记载:“宫中凡阁分有娠,将及七月,本位医官申内东门司及本位提举官奏闻,门司特奏。”临产前,又令太医局差产科医官宿直,本殿还有“踏逐老娘、伴人、乳妇、抱女、洗泽人等”^[12]。可见,未怀孕的后妃假冒生产难以办到。但借本宫年轻女孩引诱皇帝的现象极为多见,刘后不过是其中最成功者。正史载李氏“初入宫,为章献太后侍儿,庄重寡言,真宗以为司寝。……已而生仁宗,封崇阳县君;复生一女,不育。进才人,后为婉仪”^{[1]8616}。又宋笔记曰:“章懿李后初在侧微,事章献明肃。章圣偶过阁中,欲盥手,后捧洗而前,上悦其肤色玉耀,与之言。后奏:‘昨夕忽梦一羽衣之士,跣足,从空而下,云来为汝子。’时上未有嗣,闻之大喜,云:‘当为汝成之。’是夕,召幸,有娠。明年诞育昭陵。”李氏比刘氏小十八岁,只是刘氏殿内的侍儿,有机会亲近君主,应是刘氏的安排。

史载,仁宗即位,李氏“嘿处先朝嫔御中,未尝自异。人畏太后,亦无敢言者。终太后世,仁宗不自知为妃所出也”。明道元年(1032年),李氏病重,进位宸妃,不久去世。据说在吕夷简的劝说下,刘后以皇后礼将她安葬。刘后一死,燕王便告知仁宗其生母为李宸妃,并说她“死以非命”,仁宗启棺亲视,见李氏“玉色如生,冠服如皇太后”,方才不疑刘后^{[1]8617}。这也说明真宗认可刘氏对仁宗拥有嫡母身份,而外朝的宰执和宗室都知道谁是仁宗的生母,刘后的做法其实

是符合主妾规矩的。

真宗刘后执政十一年,仁宗的皇后自然也由太后指定,太后不选姿色冠世的王氏,“而择郭后位中宫。上终不乐之”^{[3]115}。刘太后一死,废郭后便成为与前辈决绝的象征。仁宗朝后妃的第一场宫斗发生于郭皇后与尚、杨二美人之间,郭后于朝堂打宠妾,“误批上颈”,后遂废^{[1]8619}。郭皇后被废,杨太后便屡有作为。在她的干预下,正得宠的尚、杨二美人被赶走。其后,她开始运作令陈氏为后。陈氏为寿州茶商陈子城之女,“始因杨太后纳女宫中,太后尝许以为后矣”^{[4]2700}。杨氏的运作因遭到士大夫群体阻拦方未成功。杨氏与陈子城的关系又可证于其他史料。天圣六年(1028年),陈子城殴杀磨工,其案因中旨罢之,参知政事鲁宗道:“争于帘前曰:‘陈家豪,不宜保庇。’章献怒曰:‘卿安知其家豪?’鲁公曰:‘若不家豪,安得关节至禁中?’章献默然。”^[13]侍御史李应言甚至因此谪官。

废郭后引发外朝喧哗,仁宗最终接受士大夫的推荐,景祐元年(1034年),册立开国大将曹彬的孙女曹氏为后。制词谓其“生于鼎族,教自公宫”,“而性稟柔闲,体含仁厚。援图史以自鉴,节环珮而有容”^[14]。出自清南薰殿的“宋仁宗皇后”像较为常见,可见曹氏脸型狭长,双颊瘦削,眉眼细长,在宋十一幅皇后像中属长相最一般的,连清秀也谈不上,而表情尤为肃穆。在五位垂帘听政的太后中,正史对曹皇后的评价最高,然而,这种女人却未必为皇帝所爱。

不久,张氏横空出世,幕后居然又有那位不动声色的杨太后。正史谓:“妃幼无依,钱氏遂纳于章惠后宫寝。长得幸,有盛宠。”^{[1]8622}钱氏为张贵妃生母,“章惠皇后”即杨太后。司马光说:“大长公主纳后(张氏)入禁中仙韶部,宫人贾氏母养之。上尝宫中宴饮,后为俳优,上见而悦,遂有宠。后巧慧,善迎人主意。初为修媛,后册为贵妃,饮膳供给皆逾于曹后,几夺其位数矣。”^{[5]99}综合多方史料,可知张氏祖籍吴越,其祖父张颖、父亲张尧封均进士及第,八岁时父亲去世,母亲将她卖入贵家为家伎,大长公主又将她纳入禁中,杨太后收入殿中,命贾氏为其养母,然后安排她“偶遇”皇帝,成为宫中新宠。可见,张氏在宫中的势力比曹后更强大。

南宋建炎三年(1129年)十一月,“十九日,出城奉迎万寿观神御,即真宗皇帝、章惠皇后及温成皇后也”^[15]。温成皇后即张氏,可见她和杨氏有特殊关系,故二像一起祭祀。

康定元年(1040年),张氏晋封五品才人,一年后升为二品修媛。谏官警告说:“张修媛宠恣市恩,祸渐已萌。”^{[4] 3518-3519}曹皇后表面温婉谨慎,实际手段高明,一旦临大事,便十分果决。庆历八年(1048年)闰正月十八日,卫卒数人作乱,曹后从容布置内侍平定了叛乱。有宫女与叛卒有关系,祈于张氏已得皇帝许可免死。“后具衣冠见,请论如法,……卒诛之。”^{[1] 8620}然而,仁宗却借机尊崇张氏为贵妃,又引发士大夫抗言,同知谏院王贇认为此举“冀动摇中宫,阴为美人第”,同年十月十八日,制以美人张氏为贵妃。十二月三日,贵妃册礼行于文德殿,规模相当于皇后。不久前真宗刘后以皇太后之尊两次驾临,尚被喋喋不休地批判,而士大夫此时已无声。其间,仁宗几度起意废黜曹后。仁宗一日语宰相梁适曰:“‘废后之事如何?’适进曰:‘闻巷小人尚不忍为,陛下万乘之主岂可再乎!’谓前已废郭后也,帝意解。”^{[16] 18}

对此,曹皇后表面上委曲求全:“张妃怙宠上僭,欲假后盖出游。帝使自来请,后与之,无靳色。”^{[1] 8620}同时,她又积极寻求更年轻的女人。宋笔记曰:“范讽知开封府,富民谓子妇被收入禁中半月,讽即乞对,具以民言闻奏,且曰:‘陛下不迹声色,中外共知,岂宜有此?况民妇既成礼而强取之,何以示天下!’仁宗曰:‘皇后曾言近有进一女,姿色颇得,朕犹未见也。’”^{[16] 10}在范讽的坚持下,仁宗下令放出其女。

曹后还育有养女。“慈圣光献皇后养女范观音,得幸仁宗,温成患之。一岁大旱,仁宗祈雨甚切,至燃臂香以祷。宫人、内珥皆左右燃之。祈雨之术备尽,天意弗答,上心忧惧。温成养母贾氏,宫中谓之贾婆婆,威动六宫,时相认之以为其姑,乃阴谓丞相,请出宫人以弭灾变,上从之。温成乃白上,非出所亲厚者莫能感天意,首出其养女,以率六宫,范氏遂被出,而雨未应。”^{[9] 13}曹皇后的做法亦同于真宗刘后,只不过功败垂成。

曹皇后亦有成功者。英宗皇后高氏,祖上皆宋代名将,“母曹氏,慈圣光献后姊也,故后少

鞠宫中。时英宗亦在帝所,与后年同,仁宗谓慈圣,异日必以为配。既长,遂成昏濮邸。生神宗皇帝、岐王颢、嘉王颢、寿康公主。治平二年册为皇后”^{[1] 8625}。故天圣中童谣云:“曹门好,有好好,曹门高,有高高。”^[17]高氏进入后宫,主要倚仗亲姨小心经营的地位。

至和元年(1054年),张贵妃突然病逝,年仅三十一岁。哀痛之下,仁宗给予更多的哀荣,“追册为皇后,谥曰温成”^{[2] 250}。并给予相当于皇后的葬礼与祭礼。此后,其养女周氏成为新宠。“周贵妃,开封人。生四岁,从其姑入宫,张贵妃育为女。稍长,遂得侍仁宗,生两公主。”^{[1] 8623}嘉祐七年(1062年),周氏为婕妤,仁宗下旨封其三代,司马光上疏劝谏。徽宗时,周氏加贵妃,年九十三薨。张贵妃还有从妹“张修容,英宗后宫也”,死于南宋建炎四年(1130年),年七十八。可见,张贵妃在“三千宠爱在一身”时,已开始为未来布局。

实际上,曹皇后的劲敌远不止张贵妃一人,仅据常见史料,可见更多的贵妇在安排新人争宠,仁宗乳母许氏女儿苗贵妃即是其中一例。史载:“天禧初,上乳母许氏为宫人所谗出宫,嫁苗继宗。”天圣二年(1024年)四月丙寅,她“邀驾自陈”,时仁宗十四岁,刘太后已不能忽视小皇帝的感情,于是许氏复入宫,其夫苗继宗得武官,许氏为当阳郡夫人^{[4] 2355}。许氏“邀驾自陈”应轰动一时,更像旧戏《狸猫换太子》中仁宗生母李氏被赶出宫情节的原型。仁宗亲政后,许氏得到一国夫人封号及四字尊号,达到乳母地位的最高处。许氏更将自己的女儿也塞给仁宗,苗氏“以容德入侍,生唐王昕、福康公主。封仁寿郡君,拜才人、昭容、德妃”。英宗育于禁中,苗氏拥佑有恩,故于英宗时升贵妃^{[1] 8623}。母女俩皆曾抚养嗣君,可知何等精明。

仁宗朝尚有杨德妃,“天圣中,以章献太后姻连,选为御侍,封原武郡君,进美人。端丽机敏,妙音律,组训、书艺一过目如素习”。她是刘太后在后宫布下的另一颗棋子,死于神宗朝,赠德妃。又有冯贤妃,祖父冯起为兵部侍郎,她九岁入宫,生邢、鲁国二公主,封始平郡君。其“养女林美人得幸神宗,生二王而没。王尚幼,妃保育如己子”,在禁掖始终五朝,赠贤妃^{[1] 8624}。冯贤妃主要还是靠养女在禁掖安居近六十年。

模仿真宗刘后最成功的还是哲宗刘皇后。刘氏亦出身微贱,先于皇后入宫,“初为御侍,明艳冠后庭,且多才艺。由美人、婕妤进贤妃”^{[1]8638}。与真宗刘后一样,执政的高太后决定哲宗的婚姻,挑太尉孟元孙女孟氏为后。孟氏十六岁入宫,高、向两位太后曾亲自调教。哲宗亲政后,刘氏一派炮制北宋第一次巫蛊案,终使哲宗废孟后。这之前“诞降皇子,贵妃刘氏所属嬖人之子也,刘氏以为己子”,这时欲令刘氏为后,右正言邹浩奏疏谏止。“上曰:‘古有之,母以子贵,今妃之子则太子也,礼在所隆,亦何不可?’浩曰:‘分不可逾,其犹冠履。如太妃之有陛下,于今日太妃而已。母以子贵,非此之谓欤?又况非其所出者乎?’”^{[4]12259}邹浩说破皇子是刘氏殿下“嬖人”所生,哲宗亦承认。但士大夫反对的声势已远不及仁宗时,最终刘氏如愿登上后位。

然而,刘后运气不佳,不久幼子夭折,继而哲宗暴崩,在神宗向皇后主持下,哲宗弟继位,是为徽宗。向后要求复孟氏后位,在大臣主张下二后并存,称孟为“元祐皇后”,刘为“元符皇后”。这时,刘氏借腹生子的旧案又被翻了出来。元符三年(1100年)刘氏上皇太后表云:“臣妾以臣僚数有章疏,妄言妾生故越王事非其实,流言中外,谤莫能止。”^{[4]12253}在党争的背景下,徽宗崇宁元年(1102年)下诏肯定刘氏生有皇子,邹浩再被重黜,孟氏亦再度被废。

徽宗朝亦出现出身微贱的妃子取代皇后的事件。徽宗王皇后,出身宦宦之家,因妃子争位,几乎陷入大狱,不久突然身死。而几位得宠的妃子身后,都有前朝贵妇的影子。徽宗前期,郑贵妃与王贵妃得宠,二氏原为神宗向皇后殿押班,“徽宗为端王,每日朝慈德宫,钦圣命郑、王二押班供侍。及即位,遂以二人赐之”^{[1]8639}。

郑氏继为皇后,但徽宗又有新宠,包括上文提到与高祖母相好的乔贵妃。徽宗后期,最得宠的是两位刘贵妃。一位刘氏谥明达,出身卑微,入宫即得大幸,生三王,为贵妃。郑后“善顺承帝意。刘贵妃薨,帝思之不已,将追册为后。后即奏妃乃其养子,乞别议褒崇之礼,帝大喜”。可见她出自郑皇后门下。而另一位刘氏谥明节,本酒保家女,先在哲宗刘皇后殿下,后

被正得势的明达刘贵妃收为养女,生三皇子一公主,“政和四年,加贵妃。朝夕得侍上,擅爱颀席,嫔御为之稀进”^{[1]8644}。

贵妇养女成功上位者可能只是百分之一或千分之一,但给予后来者以极大的启示。故有点远见的成年女性往往早作打算,培养年轻漂亮的女孩。这些年轻女性往往以养女、侍御为名目,大臣谏疏多次提到这种现象。庆历三年(1043年)谏官孙沔上疏曰:

今闻十倍增人已逾二三千,十倍添俸或至二十万,私身养女,数复过之。百司供亿,簿书可知。一岁之中,所用何极!非所以示节俭也。臣乞取索宫中诸院宫人及私身养女都大数目,呈取进止。^{[18]276}

选择“私身”养女并不走正常的筛选宫女途径。英宗时,司马光指出:

近岁以来,颇堕旧制,内中下陈之人,竟置私身,等级寝多,无复限级。监勒牙人,使之雇买,前后相继,无时暂绝。至有军营、市井下俚妇人杂处其间,不可辨识。^{[18]279}

比妃嫔低级的内命妇也希图凭养女招来皇帝。嘉祐八年(1063年):

(九月)己未,永昌郡夫人翁氏削一资。翁氏位有私身韩虫儿者,自言常汲水,仁宗见小龙缠其汲绁而出,左右皆莫见,因召幸焉,留其金钏以为验,仍遗之物,虫儿遂有娠。于是,逾十月不产,按问乃虫儿之诈,得金钏于佛阁土中,乃虫儿自埋之也。太后以谕辅臣,命杖虫儿,配尼寺为长发,而翁氏坐贬。^{[4]4827}

外朝士大夫结党分派,内宫女人之间也有盘根错节的关系,个个身手不凡,并不是女人喜欢宫斗,归根结底,只能归咎于罪恶的后宫制度。

三、立体的多层次关系网络

图2为藏于辽宁省博物馆的南宋《女孝经图·后妃章》,背景为一露台,宫伞、地毯与屏风像临时设置。右端坐者明显是皇后,其坐姿、所着翟衣与所戴九龙钗凤冠及椅背搭脑上的龙头雕刻,都与南薰殿所存的皇后像形制一致,说明亦出于宫廷画家之手。主拜者所着服色与皇后

极为相似,上衣青蓝,下裳大红绣有鸟纹,只是花纹与皇后所服略有不同,头冠亦不同。《宋史·舆服志》详细记载后妃的服色与头冠,可见后与妃的服饰差别不大,如“褕翟,青罗绣为摇翟之形,编次于衣,青质,五色九等。素纱中单,黼领,罗縠褕翟,蔽膝随裳色,以缟为领缘,以摇翟为章,二等。大带随衣色,不朱里,紕其外。余仿皇后冠服之制,受册服之”^{[1]3535}。这位拜伏在地者应为贵妃。妃子拜伏于地,说明妃恭后尊;皇后呆坐于宫中,表示不与妃嫔争宠;这是士大夫理想中的后妃关系图。

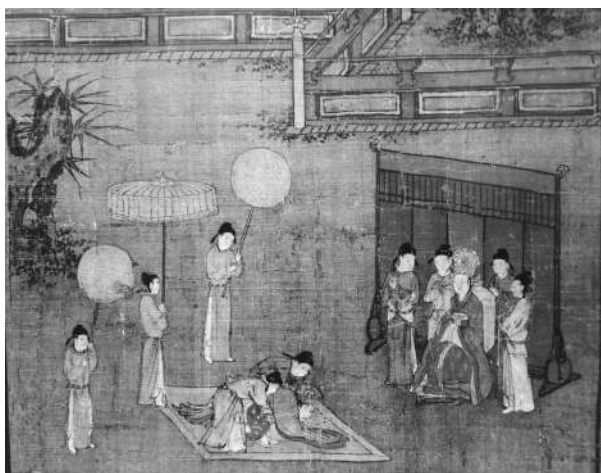


图2 (南宋)佚名 女孝经图·后妃章

图2中皇后殿宫女与妃嫔阁宫女在服饰上有所区别。皇后身边的宫女有一类似护腰的装饰,而妃子身边的宫女则没有护腰,明显为另一组。《趋朝事类》载,内命妇第五等中有“皇后阁祗候”名目,这类宫人只在皇后殿内才设。《趋朝事类》中第二等第一类为女官,名义上尚司典掌应直属于尚书内省,但其他史料证明,皇太后与皇后殿有些宫人往往被封这类名目,实际作为宫女的品级。南宋殿内宫人品级更高,宋宁宗庆元四年(1198年)十二月十三日,诏皇太后殿内人刘氏升四字国夫人^{[2]338}。四字国夫人达正二品,尚至掌字为正六品至正九品。则皇后或太后殿宫人亦有五六品至二品者,而妃嫔中最低等的才人仅为正五品。

值得注意的是,图2中的宫女着男装,皆头戴幘头,脚着黑靴,身着窄袖长袍,内着长裤。北京故宫博物院藏《女孝经图·贤明章》中,皇后身后的宫女亦着男装,与对面皇帝身后的宦官

几乎相同。台北故宫博物院藏南宋陈居中绘《王建宫词图》,图中右廊上有两位宫女亲昵地抱在一起,前面一位戴幘头着男装,其幘头式样同于图2。南薰殿藏宋仁宗皇后像两旁各绘一名宫女,虽然她们冠上插花,仍着男装戴幘头,只是其幘头下垂的两脚似乎是硬脚,不同于他图。今河南巩义的宋帝陵前尚有不少宫人石像,这些宫人像全为男装打扮,皆身壮脸圆,年龄不小,初看会误认为是宦官,只有少数石像的脸刻得清秀一些,如永熙陵的石像。宫人像的高度约比文臣像矮五十至一百厘米,而且削肩小手,戴有耳环,还是能看出是女性的。山西晋祠中也有宋女官像。在晋祠现存的三十三尊侍女像中,着男服女官像四尊,她们身穿镶边窄袖绿袍,头戴幘头,脚着皮筒靴。其腰间所系护腰,与图2皇后殿女官的服饰相似。可见,在宋后宫中,着男服的女官仍是少数,她们大都出现在某种仪式上,而且随后妃外出。

这类身着男装宫女目前很少被研究者注意。宋笔记曰:“内官之贵者则有曰御侍、曰小殿直,此率亲近供奉者也。御侍顶龙儿特髻,衣檐。小殿直皂软巾,裹头,紫义襴窄衫,金束带,而作男子拜,乃有都知、押班、上名、长行之号。唐陆宣公榜子集《谏令浑瑊访裹头内人》者是也,知其来旧矣。”^[19]可见,宋女官着男装沿袭自唐宫,她们行礼亦作男子拜。这些女官及其他宫女,构成后妃殿阁的女性层级。

垂帘听政的皇太后会有更多的女性助手。真宗刘皇后便以仁宗乳母为名,安插自己的心腹助手林氏。“林氏,钱塘人,大中祥符初,繇刘美家入宫,天禧末,皇太后内管政事,林氏预掌机密云。”^{[4]2278}亦有史料谓林氏为“太后乳母”,但皆与李遵勖相关,应循李行状之误。林氏为钱塘人,刘氏蜀人,二人应在王府相识结交,且林氏未婚,不可能为仁宗哺乳,乳母只是一个名义。如上所述,仁宗真正的乳母是许氏,她一度被陷害出宫,天圣二年方还宫,获封当阳郡夫人^{[4]2355}。天圣六年十月“戊辰,进封乳母南康郡夫人林氏为蒋国夫人”。则林氏的地位仍高于许氏。明道二年三月,刘太后崩,因李遵勖的建议,太后死党林氏被软禁,以后仁宗更照顾许氏,她很快得到一国夫人封号。而到庆历元年

(1041年)十二月“进封乳母晋国慈寿福圣夫人林氏为韩国贤和佑圣夫人”^{[4] 3208}。则林氏被软禁后起码又活了八年,还给她加了四字封号,虽然时间比许氏稍晚。王珪文集中既有林氏亦有许氏封赠制词,两相比较,谈到养护之功都差不多,只是林氏的制词有“肆予之主大器,厥功茂焉”^[20]等语颇为特别。可见,林氏曾在政治上有过作为。

仁宗曹皇后的乳母也得到国夫人称号。庆历元年,“封皇后乳母长安县君周氏为汝南郡君”。皇祐五年(1053年)八月“壬寅,追封皇后乳母荣国夫人周氏为鲁国夫人”^{[4] 4227}。曹后册立于景祐元年,由年代推算,周氏应为曹皇后的乳母。按宋人习俗,小姐的乳母往往随其出嫁,并陪伴终身,周氏随曹后入宫,也会成为她的助手。

仁宗时最得宠的张贵妃乳母贾氏也是宫中权势者。张氏自幼入宫,贾氏很可能原为杨太妃属下宫女,称其为乳母,不过是个名目。贾氏一度权势熏天,当朝宰相贾昌朝甚至认贾氏为姑姑。谏臣弹劾贾昌朝非常艰难,“温成皇后乳母贾氏,宫中谓之贾婆婆。贾昌朝连结之,谓之姑姑。台谏论其奸,吴春卿欲得其实而不可。近侍有进对者曰:‘近日台谏言事,虚实相半,如贾姑姑事,岂有是哉!’上默然久之,曰:‘贾氏实曾荐昌朝。’”^[21]。皇祐五年,张贵妃死,被追册为后,贾氏获封遂宁郡君。

神宗元丰二年(1079年),“封皇太后乳母永嘉郡夫人贾氏为燕国夫人”^{[4] 7198}。这位贾氏应是英宗高皇后的乳母。皇后及太后殿,有不少高等女官,乳母只是其中之一。高太后执政时,元祐三年(1088年)九月十一日,“诏听宣胡氏、董氏并特授掌簿夫人,管干尚书内省公事,以宣笔累年、谨密无阙故也”^{[2] 326}。令本宫宫人掌管尚书内省,应带有政治目的。

《趋朝事类》中第二等第二类中有小殿直都知和小殿直押班,第三等中有大侍御和小殿直第一等长行等,这些是各殿中等宫人。徽宗郑皇后和王贵妃,最初即任神宗向皇后殿押班,因此得以发迹。第四等中的小殿直第二等长行,以及第五等中的大多数名目如侍御(有的文献称作御侍)、女童等,为各殿阁中的较低层的宫人,而各殿阁贵人还招有不少“私身养女”,她们

是最底层的宫人。

各殿阁下属的等级因贵人的地位而定,可能因其得势而得到加封升迁。理由各式各样,如因皇太后垂帘或皇帝表孝心;或因皇后册封,推恩本阁;又如妃嫔生儿女,阁中推恩,等等。服务时间长的资深宫人,似乎更能得到优先提拔的机会。元丰四年(1081年),“十二月二十五日,诏司设吴氏特授尚宫,以景祐初承事章惠皇太后,继事太皇太后,垂五十年,故有是命”^{[2] 326}。南宋给予宫人的跳升幅度更大,如嘉泰三年(1203年)皇后阁中的红霞帔直升郡夫人,郡夫人为五品,而红霞帔不入品。各殿阁的高级宫人又各自有位,位下复有自己的部属,升迁时,其部属也跟着沾光。如神宗熙宁四年(1071年),真宗子周王乳母朱氏因年高特许推恩至其位下宫人与使臣;又熙宁十年(1077年),诏典言季氏追封华原郡夫人,季氏为仁宗生母李氏贴身婢女,因李氏的追封而得恩典。

后宫是一个封闭的空间,一荣俱荣的反面是一损俱损,每一次后妃宫斗,都会使一批人成为牺牲品,可能因贵人失势而被贬、被拷打甚至失去生命。元祐年间英宗高后执政时,刘安世发现皇宫在找十名乳母,便再三进谏。哲宗亲政后说:“宫嫔在左右者凡二十人,皆年长者。一日,觉十人非寻常所用者,移时,又十人至,十人还,复易十人去,其去而还者,皆色惨沮,若尝泣涕者。朕甚骇,不敢问,后乃知因刘安世章疏,宣仁诘之。”^{[4] 10520}这些宫人很可能被拷打。哲宗亲政后,进谏的刘安世与范祖禹先后被远贬,得到士大夫同情,而宫内受害者则不会有人关心。

如上所述,哲宗废孟后起于巫蛊案。孟后仅有一女,患病医药无效,皇后姊遂携符水入宫欲施巫术。刘妃一派借机“阴造奇语以售谤”,遂成大狱,“捕逮宦官、宫妾几三十人,拷掠备至,肢体毁折,至有断舌者。狱成,命侍御史董敦逸覆录,罪人过庭下,气息仅属,无一人能出声者。敦逸秉笔疑未下,郝随等以言胁之。敦逸畏祸及己,乃以奏牍上”。董敦逸于心不忍,故奏言:“尝覆录狱事,恐得罪天下后世。”^{[1] 8634}

刘氏虽如愿当上哲宗皇后,到徽宗后期却不得不死了,年仅35岁。政和三年(1113年)二

月,徽宗君臣“议将废之,而太后已崩,盖为左右所逼,自即帘钩而缢焉”。其罪名为“不谨”,据说她自负其才,每曰:“章献明肃大误矣!何不裹起幞头,出临百官?”^{[8]707}徽宗早坐稳了龙椅,她不可能垂帘听政;史料中又有“宫禁不防”之语,似乎又指性关系。孟氏巫蛊案的惨烈仍记忆犹新,故刘氏一党亦畏惧报复,竟逼其自尽。

徽宗朝第一位皇后王氏,出身士大夫家庭,时“郑、王二妃方亢宠”,“巨阉妄意迎合,诬以暗昧。帝命刑部侍郎周鼎即秘狱参验,略无一迹,狱止。后见帝,未尝一语辄及,帝幡然怜之”^{[1]8638}。“秘狱”少不了拷打下属宫人及宦者,王氏大观二年死,年仅二十五岁,被处死的宫人更不知其数。

徽宗时刘贵妃的经历更说明宫中派系斗争的残酷。明节刘氏最初在哲宗刘后殿下,刘后失势一度被赶出宫,复入宫便狠狠整治仇人,不啻一部快意恩仇记。不久,刘贵妃却在盛年不明不白地暴亡,又引发北宋宫内第二场巫蛊案,这次的主角是崔妃。刘妃死,“上尝梦明节刘妃泣诉,以为人厌胜致死”,争宠者又进谗言,狱成,内侍王尧臣等“同日诛死。遂废崔妃为庶人”^{[1]8645}。

高祖母韦氏久居宫中,深知各殿阁派系斗争的厉害。回到南宋,韦氏每谓上:“给使者不必分,宜通用之,盖分则自为彼我,其间佞人希旨,必肆间言。自古两宫失欢,未有不繇此者。”^[22]但她的策略似乎并未被采用,宫人及宦者仍分属于各殿阁。

下层宫人与宦者,也可能因一时不慎而丢掉卿卿性命。真宗大中祥符八年(1015年)四月,因荣王宫失火,延烧宫内,火烧一天两夜,不少宫人被烧死。事后追究,“诏韩氏断手足,令众三日,凌迟处死。知情人处斩,余并等第决配”^{[4]1928}。原判处死者数百人,王旦苦谏,部分方减为流配。宫中每次火灾都有不少宫人被害。建炎三年七月丙戌,高宗唯一的儿子昀生病,“有鼎置于地,宫人误蹴之,仆地有声,太子即惊搐不止,上命斩宫人于庑下”^[23]。史谓光宗李皇后生性妒悍,“帝尝宫中浣手,睹宫人手白,悦之。他日,后遣人送食合于帝,启之,则宫人两手也”^{[1]8654}。这些受酷刑的宫人实生不如死。文献往往不载这类对下层的残酷,只是在有关记载中透露一二。

削发为尼或为道姑,亦为安置宫斗失败者的途径之一。仁宗时郭后与美人杨氏、哲宗时孟后都被迫出家,她们殿中部分宫女,也只能跟随前往。另一途径是派对方去守陵。如仁宗生母李氏曾守陵,徽宗生母陈氏“守陵殿,思顾旧恩,毁瘠骨立。左右进粥、药,挥使去,曰:‘得早侍先帝,愿足矣!’未几薨,年三十二”^{[1]8631}。元符三年正月,哲宗驾崩,皇太后谕,以照顾皇帝不周为由,降黜一批原哲宗宫中宠妃令守陵。陵园远离人寰,被派守陵生不如死。

在黑暗的内宫制度下,上自皇后下至女童,第一要务是生存,历史文献皆出自士大夫之手,故往往渲染宦官的阴险与女性的狠毒,而无论是宦官还是宫中女性,都未必天生阴险毒辣,只是不相互倾轧便不能生存。于是,造成如此残酷的局面。而一旦失败,由于他们是最被鄙视的群体,受到的惩罚也总是最残酷的。宋廷的仁厚近年屡被鼓吹,笔者以为,宋廷确实对士大夫更仁厚,但宫中女性尤其是下层宫女未必比前代得到更多的宽待,那些无名的牺牲者从不会被史官在意。

注释

- ①朱瑞熙:《宋朝的宫廷制度》,《学术月刊》1994年第4期;朱子彦:《宋代垂帘听政制度初探》,《学术月刊》2001年第8期;祁红伟:《宋代追尊皇后祔庙考论》,《河南科技大学学报》2017年第3期;贾鸿源:《北宋皇后别庙空间布局演变研究》,《河南大学学报》2018年第5期;张咏春、郭威:《宋代的仙韶院》,《中国音乐》2018年第4期。②方燕:《宋代宫廷厌魅案初探》,《天府新论》2008年第4期。③刘静贞:《从皇后干政到太后摄政——北宋真仁之际女主政治权力试探》,鲍家麟主编:《中国妇女史论集续集》,稻香出版社1991年版;王瑞来:《“狸猫换太子”传说的虚与实——后真宗时代:宋代士大夫政治下的权力博弈》,《文史哲》2016年第2期;张吉寅:《火灾视阈下北宋刘太后与士大夫的权力博弈》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2019年第4期;廖寅、肖崇林:《北宋程琳事迹辨正》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2017年第1期;刘广丰:《北宋女主政治中的女性意识——以对刘太后的考察为中心》,《妇女研究论丛》2014年第6期。《宋代特殊政治势力与女主权力的互动——以刘太后统治时期为中心》,《江汉论坛》2015年第10期。《心态史视角下宋代的女主政治——以北宋刘太后为中心》,《中原文化研究》2018年2期。④杨果、刘广丰:《宋仁宗郭皇后被废案探议》,《史学集

刊》2008年第1期；刘静贞：《唯家之索——隆祐孟后在南宋初期政局中的位置》，《国际社会科学杂志（中文版）》2016年第3期；张明华：《从曹皇后的道德自虐看北宋中期儒学复兴对宫廷女性的负面影响》，《浙江万里学院学报》2004年第1期。《北宋宫廷的〈长恨歌〉——宋仁宗与张贵妃宫廷爱情研究》，《咸宁学院学报》2012年第1期。《北宋宣仁太后垂帘时期的心理分析》，《洛阳师范学院学报》2004年第1期。⑤李松：《写心惟难——宋人〈折槛图〉介绍》，《美术》1979年第3期；黎晟：《清宫南薰殿图像考述》，《南京艺术学院学报（美术与设计）》2017年第6期；苏坤、廖焱：《宋代绘画中园林花台样式研究》，《美术大观》2020年第8期；邵晓峰：《〈宋代帝后像〉中的皇室家具研究》，阮荣春主编：《中国美术研究》第1、2合辑，东南大学出版社2012年版，第59-69页；陈劲：《〈华灯侍宴图〉的政治意涵探究》，《南京艺术学院学报（美术与设计）》2019年第1期。

参考文献

- [1] 脱脱等.宋史[M].北京：中华书局，1977.
- [2] 徐松.宋会要辑稿[M].上海：上海古籍出版社，2014.
- [3] 王明清.挥麈后录[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第六编一.郑州：大象出版社，2013.
- [4] 李焘.续资治通鉴长编[M].北京：中华书局，2004.
- [5] 司马光.涑水记闻[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第一编七.郑州：大象出版社，2003.
- [6] 魏泰.东轩笔录[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第二编八.郑州：大象出版社，2006：19.
- [7] 王铨.默记[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第四编三.郑州：大象出版社，2008：128-129.
- [8] 陈均.皇朝编年纲目备要[M].北京：中华书局，2006.
- [9] 王巩.闻见近录[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第二编六.郑州：大象出版社，2006.
- [10] 佚名.趋朝事类[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第十编十二.郑州：大象出版社，2018：256.
- [11] 张端义.贵耳集[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第六编十.郑州：大象出版社，2013：333.
- [12] 周密.武林旧事[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第八编二.郑州：大象出版社，2017：111.
- [13] 吴曾.能改斋漫录[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第五编四.郑州：大象出版社，2012：113-114.
- [14] 司义祖.宋大诏令集[M].北京：中华书局，1962：89.
- [15] 赵鼎.建炎笔录[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第三编六.郑州：大象出版社，2008：105.
- [16] 朱弁.曲洧旧闻[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第三编七.郑州：大象出版社，2008.
- [17] 范镇.东斋记事[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第一编六.郑州：大象出版社，2003：197.
- [18] 赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海：上海古籍出版社，1999.
- [19] 蔡絛.铁围山丛谈[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第三编九.郑州：大象出版社，2008：153.
- [20] 王珪.华阳集[M]//文渊阁四库全书.台北：商务印书馆，1986：401.
- [21] 苏轼.东坡志林[M]//朱易安，傅璇琮.全宋笔记：第一编九.郑州：大象出版社，2003：75.
- [22] 李心传.建炎以来朝野杂记[M]//上海师范大学古籍整理研究所.全宋笔记：第六编七.郑州：大象出版社，2013：26.
- [23] 李心传.建炎以来系年要录[M].北京：中华书局，2013：592.

A Probe into the Women's Contact Network in the Palace of the Song Dynasty

Cheng Yu

Abstract: Women in the deep palace had to establish various relationships with other women before they could be associated with men. There were about three levels of relationships between the women in the palace: Firstly, the lower ranking women were prone to sisterly alliances and even to mutual political assistance. Secondly, the older noblewomen nurtured young girls in an attempt to continue the "favour" for generations, either by blood with the noblewomen or, more often, from the lower ranks, often called "adopted girls". Thirdly, the various levels of female officials and courtesans formed a three-dimensional, multi-layered relationship with the noblewomen. The Empress Dowager, who holds the political power behind the scenes will have more female assistants and the ministries of the various halls depending on the status of the noblewomen. If one noblewomen is favoured, all her subordinates are favoured. When one is out of favour, her subordinates are all out of luck. In the dark inner palace system, from the queen down to the girl, the first task is to survive, not that women like the palace fight, but they can not survive without fighting each other. The unnamed victims were never of interest to the historians.

Key words: the Song Dynasty; imperial palace; female connection

[责任编辑/晨 潇]



唐宋城市转型进程中城市声音景观的文学书写^{*}

蔡 燕

摘 要:在唐宋城市转型进程中,城市声音景观的文学书写也随之发生了系列的变化:喧闹“市声”的日常化、“官街鼓”权威的式微、寺观清音的世俗化、娱乐化。这种变化从一个独特的层面呈现出时代政治、社会经济、文化风俗、文人心态等方面的嬗变,同时也映现出城市转型的诸多内涵。在城市声音意象中,“市声”作为城市生命脉动只有在唐宋城市转型中,时间、空间严格管控松懈后才有可能得到充分释放。“官街鼓”是城市管理体系中的典型声音意象,与夜禁制度紧密结合,坊市制打破后,逐渐失去了对城市居民的约束与震慑力,虽呼为街鼓,已是流于形式。寺观清音作为城市声音景观中的重要组成部分,不再限于晨钟暮鼓的沉寂而变得喧闹欢腾起来,买卖人的吆喝声、人群的嘈杂声、寺观俗讲的喧腾声、杂技百戏表演的喝彩声打破了寺观肃穆庄严的宗教氛围,其世俗色彩、娱乐功能渐趋强化。唐宋时期商品经济的发展和市民社会需求对城市集权管理的突破,使得城市空间、时间管理从封闭相对走向开放。

关键词:唐宋文学;城市转型;声音景观;世俗化

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0101-07

唐宋之间城市发生重大变革已是史学界的共识,历史学者把唐宋城市作对比性描述:“将考古学者所绘制的唐代长安城地图,与北宋末年张择端创作的《清明上河图》略作比较,前者之所表现的‘百千家似围棋局,十二街如种菜畦’之规整有序,与后者鼎沸市声恍若可闻的城市景观之间的差异,无疑向我们展示着,城市的跨越性发展是唐宋之间社会转轨过程中最显眼的现象之一。”^[1]唐宋城市转型有着丰富的内容层次,作为文学书写不可能如史学家、社会学家进行理性分析记录,而是作家在敏锐地把握这一社会变革动向的基础上,以文学形象的方式来映现城市转型的影像。恰恰是这种感性书写方式,更为深刻地存留下历史真实。

身处城市,人的感官本能地捕捉外界信息,综合之后就是对这个城市的印象,而城市中移动

的活态的因素,如城市声响的变化所构成的听觉印象,更能够体现一个城市的变迁。因为听觉形象的即逝性、不确定性,正史中不会有太多眷顾,而文学更多是个体经验抒写,所以存留下对城市的综合体验,其中就包括作家从听觉来感受、辨别城市个性的体验,从而形成独特的城市声音景观。在唐宋城市转型过程中,城市的声音景观也随之发生了系列的变化,从一个独特的层面映现出时代政治、社会经济、文化风俗、文人心态等方面的嬗变。以下选取三类城市声音作为典型声景进行分析,并从聆听关系的变迁中探寻唐宋城市转型的信息。

一、喧闹“市声”的日常化

城市作为人类社会的巨型聚落,区分于乡

收稿日期:2022-08-25

^{*}基金项目:国家社会科学基金西部项目“唐宋城市转型与文学变革关系研究”(15XZW025)。

作者简介:蔡燕,女,曲靖师范学院人文学院教授(云南曲靖 655011),主要从事唐宋文学与文化研究。

村的重要标志是人口和财富的集中,唐宋时期的大城市人口都在一百万人以上。在城市这个地理空间中,人口密度最高的无疑是市场,汇聚了众多阶层的人群,追求利润的讨价还价声、争执声、货物的运输声等,使这一城市空间如同一片鼎沸的海洋,嘈杂的声浪显现着商业交易活跃的生命力。但是,喧闹市声这一空间音响进入文人的关注视野并成为有意味的审美形式,却有待繁荣的城市商业经济溢出封闭市制,也有待于文人对传统雅俗观念的突破。

由于唐宋时期的“市”在空间、时间上都有明显变化,唐宋时期的“市声”含义是有所不同的,在唐代一般指市场这一特定空间的声音,因为唐代的商业交易被限制在特定的空间和时间内,文人对喧闹市声常以一种过客心态进行抒写。

从地理空间上看,唐诗中有对长安市场的描写,也有对其他城市市镇草市的描写,虽然地点、规模不同,但同样充满嘈杂喧哗的声音:“日御临双阙,天街俨百神。雷兹作解气,岁复建寅春。喜候开星驿,欢声发市人。金环能作赋,来入管弦声。”(张说《和张监观赦》)这里是长安早市的欢声笑语。“沙边贾客喧鱼市,岛上潜夫醉笋庄”(方干《越中言事二首》)是越中水边草市交易的喧闹声;“城郭半淹桥市闹,鹭鸶缭绕入人家”(周繇《津头望白水》)是南阳郡白水旁桥市交易兴盛的喧闹声;“长干迎客闹,小市隔烟迷”(元稹《送王协律游杭越十韵》)是热闹非凡的长干市场,客商云集,异常喧闹;“小市常争米,孤城早闭门”(杜甫《题忠州龙兴寺所居院壁》)是荒凉的忠州“小市”争买粮食的嘈杂声;“余兄佐郡经西楚,钱行因赋荆门雨。霏霰变声渐繁,浦里人家收市喧”(李端《荆门歌送兄赴夔州》)是荆门雨中抢收货物的景象,雨声、人声交汇。

从时间上看,唐诗对早市的描写较多,虽然长安市场是“凡市,以日午击鼓三百声而众以会,日入前七刻击钲三百声而众以散”^[2],但是各路商家买卖交易时间其实并不受此限制,往往“鸡鸣而争赴,日午而骈阗。万足一心,恐人我先。交易而退,阳光西徂”^[3]^[272]。市场交易经常是拂晓就开始了,唐诗中对此多有描写,如“黯黯星辰环紫极,喧喧朝市匝青烟”(唐彦谦

《秋霁丰德寺与玄贞师咏月》)。而从宵禁中苏醒过来的城市市场的喧闹声在拂晓时刻显得异常吸引人心,如“粉郭朝喧市,朱桥夜掩津”(卢纶《送陕府王司法》)。水乡的早市又是另外一番景象,如“湖村夜叫白茭雁,菱市晓喧深浦人”(曹松《别湖上主人》),“晓橈争市隘,夜鼓祭神多”(司空曙《送夔州班使君》)。争先恐后的船只载着货物都想尽快占据有利位置,以赢得更多利润,市场显得拥挤而嘈杂,充满了喧哗与骚动的声音。都城长安由于实行严格的宵禁制度,夜市受到压制,但其他城市却往往逸出这种严格规制,表现出商业交易的活跃性。夜市的喧闹更能体现城市生活的特点,如“蛮声喧夜市,海色浸潮台”(张籍《送郑尚书出镇南海》),这是南方广州夜市的热闹景象,买卖中讨价还价的“蛮声”与海潮声交融形成了诗人对南方市镇的新奇印象。“水门向晚茶商闹,桥市通宵酒客行”(王建《寄汴州令狐相公》),这是汴州地区夜市茶商交易的热烈场景,桥市酒肆中通宵来往的酒客熙熙攘攘。

中唐以后,坊市制和宵禁制度受到冲击,市井民众的侵街行为、夜市活动与政府城市管制的拉锯对抗,至北宋坊墙倒塌后,街市合一,商业交易的触角延伸到居民区,“市声”就不仅仅是市场的声音,还包括市井之声,而宋代文人对市声往往以一种平常心境进行抒写。

士大夫们极力标榜自身高雅的文化趣味,这样的文化姿态往往靠鄙薄市井俗趣来建立。贞观元年(627年)十月,唐太宗明确下令“五品以上,不得入市”^[4],所以杜佑把入市观傀儡戏作为“自污”手段。世家大族在日常行为规范中明确告诫士人经由市井需谨慎回避以免沾染俗气。“市井街巷,茶坊酒肆,皆小人杂处之地。吾辈或有经由,须当严重其辞貌,则远轻侮之患。或有狂醉之人,宜即回避,不必与之较可也。”^[5]士大夫想通过制度管束、行为修养有效隔绝“市声”干扰,但这只是士大夫阶层的理想状态。在街市形成后,士人真的能完全回避市井嘈杂之声的浸染吗?在两宋史料记载中,就连官衙、学舍这类要求威严清净的场所,都屡屡受到商业化的喧闹挤压而难以保持其清净威严,“近市隘器,靡宁厥居”,对此,官府要么只能强拆周围商

铺,要么搬迁另求清净。到了南宋,已是“十里山行杂市声”(范成大《题宝林寺可赋轩》),在商业触角无孔不入,甚至延伸山林的态势下,士人也不可能长年闭锁在深宅大院,何况还有许多未能功成名就的士人没有深宅大院的庇护,浸染市井嘈杂已是在所难免。

显然,宋代以后,文人的城市生活很难与市井隔绝了。在人的感官中,感觉主体可以能动选择视觉对象,而听觉却不具有选择的可能性。日常化、世俗化的“市声”既然无法回避,在雅俗观念极为通脱的宋人那里,细味市声又何乐而不为?市声逐渐成为文人关注、表现的对象,李清照“帘儿底下,听人笑语”一方面是其生活居所从深宅大院到临街而居的小院陋室变迁的反映,另一方面也是南宋以后文人对市井之声接纳的典型范例。范成大说苏州“商贾以吴为都会,五方毕至,岳市杂扰”^{[6]1075},所以他感慨“长风时送市声来”(《寓直玉堂拜赐御酒》),其细味家乡苏州“市声”组诗《自晨至午起居饮食皆以墙外人物之声为节戏书四绝》同样也是意趣盎然,组诗选取一天中四个时间节点进行抒写。一绝写拂晓前的苏州,黑暗中的诗人全凭听觉感知这个城市的样貌:“巷南敲板报残更,街北弹丝行诵经。已被两人惊梦断,谁家风鸽斗鸣铃?”风鸽铃叫卖与东南民间养风鸽为乐的风习有关,史载:“东南之俗,以养风鸽为乐,群数十百,望之如锦。……寓金铃于腰,飞而扬空,风力铃振,铿如云间之珮。”^[7]“铿如云间之珮”的风鸽铃划过拂晓前的苏州城上空,成为市民梦醒之时听到的诗意声音。二绝写晨曦初起的“窗透明”时刻,街市已是一片喧闹:“菜市喧时窗透明,饼师叫后药煎成。”卖菜的、卖饼的、卖汤药的特色生意人的吆喝叫卖声形成连绵不绝的声浪向诗人袭来。三绝写“日满东窗”时渐行渐远的鼓声和频频的敲钟声。四绝中“早餐欲到须巾裹,已有重来晚市鱼”,暗示夜市连着早市的市场情状。此外,陆游也有诗句描述街市通宵热闹的景象:“九衢浩浩市声合,……归来熟睡明方起,卧听邻墙趁早朝。”(陆游《访客至北门抵暮乃归》)

只要翻检宋人笔记就会发现,街市上昼夜不歇的商业买卖已成常态,北宋东京“至三更,方有提瓶卖茶者,盖都人公私营干,夜深方归

也”^{[8]357}。《东京梦华录》在“天晓诸人入市”部分详尽描述东京街市“每日交五更”开始的打铁牌子或木鱼报晓声,宰杀猪羊声,车马辘辘声,卖吃食、洗面水、卖汤药的叫卖声等,吟叫百端,昼夜不绝,周而复始。而到了南宋的临安,“杭城大街,买卖昼夜不绝。夜交三四鼓,游人始稀。五鼓钟鸣,卖早市者又开店矣”^{[9]123}。临安商业经济的繁盛,使得身处其间的文人在一波又一波的声浪中充分感受其繁华喧嚣。范成大所写自己家乡苏州“天上天堂,地下苏杭”^{[6]1337},可见苏州商业繁华在宋代并不亚于杭州。其他城市亦然,钱时《卖葛粉》:“市声朝暮过楼栏,喧得人来不耐烦。寂寞山前闻叫卖,如何不作此心观。”节庆之时,叫卖声更是胜于平日,腊月二十四“市间及街坊,叫卖五色米食、花果、胶芽饧、箕豆,叫声鼎沸”^{[9]58}。正月,“街坊以食物、动使、冠梳、领抹、缎匹、花朵、玩具等物沿门歌叫关扑”^{[9]13}。

在各色杂货“沿街市吟叫扑卖”^{[9]126}中,最富有诗意的当数卖花声。《东京梦华录》记载:“是月季春,万花烂漫,牡丹、芍药、棣棠、木香种种上市,卖花者以马头竹篮铺排,歌叫之声,清奇可听,晴帘静院,晓幕高楼,宿酒未醒,好梦初觉,闻之莫不新愁易感,幽恨悬生。”^{[8]737}清奇可听的卖花声穿透院墙帘幕,清晨悠然回旋在“宿酒未醒,好梦初觉”的作者耳边,勾起万千意绪,由此开启一天的诗意生活。《梦粱录》载:“卖花者,以马头竹篮盛之,歌叫于市,买者纷然。”^{[9]26}卖花声在诗词中多有精彩描写:“卖花担上,菊蕊金初破。说着重阳怎虚过。”(戴复古《洞仙歌》)“重阳怎虚过”是卖花人的叫卖声,从珍惜当下重阳佳节的角度招揽买卖。蒋捷在《昭君怨》中写道:“担子挑春虽小,白白红红都好。卖过巷东家,巷西家。帘外一声声叫,帘里鸦鬟入报。问道:买梅花?买桃花?”帘外声声叫卖与帘内买梅花、买桃花的犹豫不舍相映成趣。在陆游《临安春雨初霁》中,小楼卧听一夜春雨和明朝深巷叫卖杏花的声音一气呵成,人生虽有诸多不尽意,杏花春雨的视觉形象与“清奇可听”的卖花声,依然是陆游在这个春天最具诗意的临安记忆。与三月喧天的笙鼓相较,斜阳中的卖花声意味更为悠远:“笙鼓喧天兰棹隐,卖花声

里夕阳斜。”(王同祖《湖上》)曹组《寒食辇下》声情画意,袅袅悠悠,卖花声已融入风景:“海棠时节又清明,尘敛烟收雨乍晴。几处青帘沽酒市,一竿红日卖花声。”而陈著的《夜梦在旧京忽闻卖花声有感至于恸哭觉而泪满枕上因趁笔记之》中的卖花声已是宋亡后遗民耳中的凄凉之声:“卖花声,卖花声,识得万紫千红名。与花结习夙有分,宛转说出花平生。低发缓引晨气软,此断彼续春风紫。……卖花声,卖花声,如今风景那可评。……纵有卖声谁耳倾。”

商业叫卖声无孔不入。“沿门唱卖声,满街不绝”^{[9]32},为了达到更好地吸引人心的效果,叫卖声逐渐朝着艺术化的方向发展,从“叫卖”到“唱卖”,从商业行为升华为艺术行为,后来逐渐发展为一种伎艺——“吟叫”。这种艺术化发展,一方面是叫卖声形成音乐旋律引人关注,范成大有诗题为《墙外卖药者九年无一日不过,吟唱之声甚适》,说的就是街市上的“唱卖”之声。临安早市上卖食品菜蔬的小贩“填满街市,吟叫百端,如汴京气象,殊可人意”^{[9]123}。另一方面,除了人声叫卖,还佐以乐声产生感荡人心的艺术魅力,如“草色引开盘马路,箫声吹暖卖饧天”(宋祁《寒食诗》),“千门走马将看榜,广市吹箫尚卖饧”(梅尧臣《出省有日书事和永叔》),“万户管弦春卖酒”(黄裳《长乐闲赋》),“喧然古都市,沽酒吹玉笙”(范祖禹《大雪入洛阳》),笙箫管弦声中的叫卖已然成为街市音乐,构成大宋遗民追忆盛世不可或缺的诗意情怀。

综上,“市声”作为城市生命脉动只有在唐宋城市转型中,时间、空间严格管控松懈后才有可能得到充分释放,也才有可能得到文人审美观照而凝结成文学声景穿越历史回响至今。

二、“官街鼓”权威式微

“官街鼓”是唐代城市管理体系中的典型声音意象,与夜禁制度紧密结合,功能是号令城市宫门、坊门、城门的开闭,城市百万人口随着街鼓的节律统一行动,以此彰显封建王朝的权威。据《旧唐书·马周传》记载:“先是,京城诸街,每至晨暮,遣人传呼以警众。周遂奏诸街置鼓,每击以警众,令罢传呼,时人便之。”^[10]从中

可看出,唐初并未设街鼓,坊门、城门启闭信号由专人传呼,以严格居民起居出行。直至贞观十年(636年),才由侍御史马周奏请朝廷设街鼓,后被太宗采纳,始设街鼓警众遵守夜禁制度。因鼓声有力远播,也称冬冬鼓,“京城内金吾晓暝传呼,以戒行者。马周献封章,始置街鼓,俗号‘冬冬’,公私便焉”^[11]。

街鼓作为有唐一代城市地标式声音意象成为城市居民的生活记忆,回响在唐代文人的作品中,从中唐士子王履贞的《六街鼓赋》中,我们可以较为细致地了解唐时官街鼓的内涵。赋题为《六街鼓赋》,是因为街鼓设置在连接外郭城门的六条主干道上,即南北向三条大街:朱雀大街、启夏门至安兴门、安化门至芳林门;东西向三条大街:延兴门至延平门、春明门至金光门、通化门至开远门,所以街鼓被称为“六街鼓”。

首先,从文中我们可以看出,街鼓是自然昏晓之声,依时而动,有报时功能。“在昏晓兮”说明鼓声集中在昏晓两个时段响起,“晨应鸡鸣,夕催人归。牛羊下时,迎暮烟而斯发;河汉云没,伴晓色而渐微”。这是农耕社会“日出而作,日落而息”生活节律移用至城市管理中的体现。李贺诗中则直呼为“晓声”“暮声”:^{“晓声隆隆催转日,暮声隆隆呼月出。”}(《官街鼓》)以“隆隆”修饰,一方面有时光飞逝之感,另一方面是状写鼓声之震撼,动人心魄。王贞白诗中也有同样的描述:^{“晓鼓人已行,暮鼓人未息。”}(《长安道》)而姚合诗中所写当为“晓鼓”:^{“今朝街鼓何人听,朝客开门对雪眠。岂比直庐丹禁里,九重天近色弥鲜。”}(《和李十二舍人直日放朝对雪》)鼓声中,雪光、晓色交映。

其次,街鼓还是警戒权威之声,彰显的是皇权的威严和封建统治的秩序,其更为重要的功能是戒夜。“日入于酉,俾于行者止。斗回于天,警夫居者起。惟其度数,自合铜龙之漏;节其昼夜,不失金乌之晷。”街鼓不仅止于警戒市民犯禁,同时也有“革其非心”的震慑性,^{“岂独警其当路,亦用革其非心。”}因为暮鼓对城市居民生活严格的约束性,唐诗中诗人吟咏最多的是暮鼓,如“洛阳钟鼓至,车马系迟回”(杜审言《夏日过郑七山斋》);^{“投竿跨马蹋归路,才到城门打鼓声。”}(韩愈《晚雨》);^{“可惜登临好光景,五门需}

听鼓声回”(章碣《城南偶题》),登临流连之际,暮鼓声响起,也只能扫兴而归。

再次,街鼓是发扬远播的持续之声,“鼓之悬也,所以发扬声音”“繁于手,盈于耳”“候时而后动。声坎坎而旁殷遐迩,气雄雄而中遏烦惚。通涂广陌,万户千扉”。鼓声持久而震撼人心,以其威严和不容置辩的力度宣示城市管理者的权威。“日暮,鼓八百声而门闭。……五更二点,鼓自内发,诸街鼓承振,坊市门皆启。鼓三千挝,辨色而止。”^[12]也就是说,暮鼓“八百声”并非一次性响彻,中间当有间隔。唐传奇《李娃传》中有“日暮,鼓声四动”的描写,“姥访其居远近。生给之曰:‘在延平门外数里。’冀其远而见留也。姥曰:‘鼓已发矣,当速归,无犯禁。’”,郑生以居所遥远为由,希冀李姥留宿,李姥逐客让其速归。也就是说,鼓声四动后依然有时间让郑生赶至居所而不犯禁,说明暮鼓持续时间之长,“鼓声四动”之后依然会有不间断的鼓声催促行人尽快止行。长安如此,其他城市亦然。《游氏子》中所写为“许都城”日暮时间提示“一鼓尽”“再鼓将半”“直至严鼓”^{[13]2786}。《张直方》所写为洛阳日暮时分,“隐隐闻洛城暮钟,但彷徨于樵径古陌之上。俄而山川暗然,若一鼓将半(至一宅投宿)”^{[13]3714}。虽城市不同,但街鼓持续起落时间长度应该是有统一规定,而晓鼓“三千挝”则持续时间当更长。

最后,街鼓也是盛世平安之声,在唐人看来(至少至中唐),官街的鼓声朝暮回荡在城市中实属世道太平的喜乐之声,所以城市居民“每听摐摐之声,实乐平平之道”。

晚唐五代以后,随着夜禁制度的松懈和崩溃,与之密切相关的街鼓制也随之式微,按照宋敏求记载,宋太宗时期要求按唐时的传统,“置冬冬鼓”^{[14]965},但唐代的街鼓制乃是建立在坊市制之上,而宋代坊市制崩毁后,街鼓制也就失去了对城市居民的约束震慑力,虽呼为街鼓,已是流于形式,城市的夜空中或许还会有咚咚的鼓声回荡,但只剩下报时和报平安功能,其对城市居民警戒的威慑作用已一去不复返。鼓声中夜市繁盛,人声嘈杂,充溢人间烟火气息,不再是“九衢茫茫空有月”的荒凉空旷。

“二纪(宋仁宗庆历、皇祐年间)以来,不闻

街鼓之声,金吾之职废矣。”^{[14]965}宋仁宗中期以后再无街鼓之制,城市居民在城区活动时间也没有了限制。街鼓式微,市民冲破宵禁限制对城市生活方式变革、市民文化和文学的勃兴,意义深远。

三、寺观清音的世俗化、娱乐化

佛教在两汉之际传入中国,经过魏晋南北朝至唐宋已经充分中土化,加之本土化的道教,城市寺观数量巨大。“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”是杜牧对南朝佛寺数量众多的吟咏,而唐宋寺观的数量相较南朝而言有增无减。城中建有大量的寺观,宏大壮丽的寺观建筑成为城市景观不可或缺的组成部分,有很多甚至成为城市地标性建筑。唐代长安著名寺院有大兴善寺、大慈恩寺、大荐福寺、青龙寺等,北宋东京著名寺院有相国寺、玉清宫、开宝寺等。而寺观大多建在城边或城市中间,如“南山奕奕通丹禁,北阙峨峨连翠云。岭上楼台千地起,城中钟鼓四天闻”(沈佺期《从幸香山寺应制》)。登临洛阳香山寺,城中钟鼓之声也清晰可闻。

在唐宋众多的寺观道院中,与其宗教仪轨相连的晨钟暮鼓成为城市声音景观中的重要组成部分,渲染出浓厚的宗教氛围,把诗人诗思引向方外的同时,也唤起城市民众对彼岸世界的想象。所以,寺观清音是诗人钟爱的声音景观,如“姑苏城外寒山寺,夜半钟声到客船”(张继《枫桥夜泊》),寒山寺的夜半钟声对于漂泊的游子而言,何尝不是一种心灵的慰藉?“清晨入古寺,初日照高林。曲径通幽处,禅房花木深。山光悦鸟性,潭影空人心。万籁此都寂,但余钟磬音。”(常建《题破山寺后禅院》)古寺万籁俱寂中的“钟磬”声余音缭绕,意在言外。“已从招提游,更宿招提境。阴壑生虚籁,月林散清影。天阙象纬逼,云卧衣裳冷。欲觉闻晨钟,令人发深省。”(杜甫《游龙门奉先寺》)诗人夜宿洛阳龙门奉先寺,睡意朦胧中听闻寺里晨钟,“令人发深省”。这些诗中的钟磬往往反衬出寺院的静穆庄严,与宗教场所的基调是协和的。

但是,佛教在唐宋之际发生了重大变革,余英时在深刻分析唐宋儒道释三家的变革后,认为中国宗教在中唐以后开始朝入世转向^{[15]399}。的

确,唐宋时期“以度生如度苦海为宗旨的佛教,并没有能够完全劝化民众去超越人生,反倒是民众的现世精神使佛教出现了入世的转向。佛教的节日成为人们游玩娱乐的时间,佛寺成为了游艺商贸的场所。……唐宋之际的社会变革,使佛教从高深的义理之学转而成为大众的实用之学,它广泛地深入到城市民众生活当中,社会影响空前巨大”^[16]。

佛教的下移是其中土化的必然,这种下移与寺庙僧侣和信众两个层面密切相关,从寺庙层面来说是“悦俗邀布施”,带有较强的功利色彩。“释氏讲说,类谈空有,而俗讲者又不能演空有之义,徒以悦俗邀布施而已。”^{[17]7850}纯粹的宗教高深义理的讲解“类谈空有”,根本无法吸引信众,这样的“讲说”是无法为寺庙“邀布施”的,所以必须“悦俗”,取悦信众,教义的推广、寺庙的生存发展才有可能。文淑僧是晚唐非常有名的俗讲僧人,他的俗讲甚至让唐敬宗前往聆听,史载:“宝历二年六月乙卯,上幸兴福寺,观沙门文淑俗讲。”^{[17]7850}文淑僧的俗讲在当时吸引了大量民众,其俗讲内容“无非淫秽鄙亵之事”,但“愚夫冶妇乐闻其说”,以至民众云集,“填咽寺舍”^[18]。从中可见宗教义理讲释世俗化已经到了何种程度。而道教作为中国本土宗教,“以宗教性格而言,道教又远比佛教为入世”^{[15]408}。这一点从韩愈诗歌《华山女》中不难看出。

从民众信仰者来看,城市民众信仰者具有功利性,而士大夫文人宗教信仰意识则淡薄、随意。城市民众(城市中小工商业者)的社会地位决定他们的未来充满风险,容易成为宗教信仰者,但也使他们的信仰有较强的功利色彩;而文人士大夫对宗教的心态以颜真卿为代表“予不信佛法,而好居佛寺,喜与学佛者语。人视之,若酷信佛法者然,而实不然也”^{[3]3419}。这里不排除有虔诚的信徒,但颜真卿对宗教的非宗教心态在文人士大夫中是很有典型性的。很多时候,文人士大夫进入寺观往往是因为环境的静穆幽僻,或为宗教方外之思所吸引,而并非虔诚的宗教信仰的驱使。这也是中国古典小说、戏曲喜欢把缠绵的爱情故事置于寺观环境中展开的原因。

正是在这两个层面对宗教的功利性和随意

性的互动作用下,寺观一类宗教场所的世俗色彩、娱乐功能渐趋强化,逐渐成为商业交易和大众娱乐的场地,“长安戏场,多集于慈恩;小者在青龙,其次荐福、永寿”^[19]。唐代新型的艺术样式俗讲、变文、百戏等产生于寺院周边,宋代东京相国寺则成为综合的商业买卖、游艺娱乐场所。这样,寺观的声音景观不再限于晨钟暮鼓的沉寂而变得喧闹欢腾起来,买卖人的吆喝声、人群的嘈杂声、寺观俗讲的喧腾声、杂技百戏表演的喝彩声打破了寺观肃穆庄严的宗教氛围。其中仅以俗讲来看,“百千民拥听经座”(贯休《蜀王入大慈寺听讲》)的盛大场面,给人的听觉印象必然是喧闹不绝的。许浑在《白马寺不出院僧》中直接用表声的“喧”字形容俗讲:“寺喧听讲绝,厨远送斋迟。”韩愈的《华山女》一诗中涉及佛道两教争相“悦俗邀布施”的热烈场面,首四句极写寺庙“讲佛经”的盛况,撞钟吹螺的巨大声响回荡在城市上空,以致深宫之中皆可听闻,闻声而来的信众如浮萍一般拥挤。“俗讲的程序,一般是先敲钟集众,众人依次进入讲堂,法师随入升座。然后大众合声唱佛名礼拜。又有一僧举声唱梵赞,大众唱和。”^[20]所以俗讲的场面异常喧闹。相形之下,道观里的“黄衣道士”讲说则门可罗雀,而转机是女冠华山女儿“悦俗”手段高人一筹,很快吸引了市井民众趋之若鹜,“扫除众寺人迹绝”,其间不乏信徒,但也吸引了一批轻薄之子。道观讲说的盛况带来的是直接的经济效益,“抽钗脱钿解环佩,堆金叠玉光青荧”。

寺观讲经的盛况文人多有记载:“无生深旨诚难解,唯有师言得正真。远近持斋来谛听,酒坊鱼市尽无人。”(姚合《听僧云端讲经》)而真正要找寻安闲的文人士大夫只能避开讲经日,方可觅得一份安宁。“一住毗陵寺,师应只信缘。院贫人施食,窗静鸟窥禅。古磬声难尽,秋灯色更鲜。仍闻开讲日,湖上少鱼船。”(姚合《赠常州院僧》)俗讲已经喧闹如斯,其他的民间艺术形式,如转变、百戏、游艺等就更为热闹喧腾了。

以上从市声、鼓声、寺观之声三种声音景观的文学书写中聆听关系的变化,及聆听主体心态嬗变呈现出的世俗化、娱乐化色彩,从一个独特的侧面反映出唐宋城市转型进程中的具体内

涵:社会政治层面是士族政治的式微,城市人口结构从士人社会向市民社会位移。经济层面是自然经济转向商品经济,“唐宋时期是一个商品经济发展引起各种原有的社会要素流动组合的时期,同时也是一个经济关系和社会关系日益呈现市场化趋势的时期”^[21]。商品经济发展和市民社会需求对城市集权管理的突破,使得城市空间、时间管理从封闭走向相对开放。文化层面则由唐型文化转向宋型文化,“唐和宋在文化的性质上有显著差异:唐代是中世的结束,而宋代则是近世的开始,其间包含了唐末至五代一段过渡期”^[22]。唐宋文化转型内涵非常丰富,而世俗化无疑是其中的重要内容。在这个文化转型时期,文人关注视点下移,雅俗观念更为通脱,从而发现城市多元色彩以及由此衍生出来的丰富的美学特征,城市声音景观才得以进入文学书写而存留,至今依然“色泽鲜妍,如旦晚脱笔砚者”。

参考文献

- [1]包伟民.宋代城市研究[M].北京:中华书局,2014:1.
- [2]李隆基.大唐六典[M].李林甫,注.西安:三秦出版社,1991:386.
- [3]董诰等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [4]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1995:1581.
- [5]袁采.袁氏世范[M].天津:天津古籍出版社,1995:94.
- [6]范成大.吴郡志[M].台北:成文出版社,1970.
- [7]叶绍翁.四朝闻见录[M]//上海古籍出版社.宋元笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2001:4931.
- [8]孟元老.东京梦华录[M].北京:中华书局,2006.
- [9]吴自牧.梦粱录[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
- [10]刘昉等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:2619.
- [11]刘肃.大唐新语[M]//上海古籍出版社.唐五代笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2000:303.
- [12]欧阳修.宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:1286.
- [13]李昉等.太平广记[M].北京:中华书局,1986.
- [14]宋敏求.春明退朝录[M]//上海古籍出版社.宋元笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2001.
- [15]余英时.士与中国文化[M].上海:上海人民出版社,2003.
- [16]王涛.唐宋之际城市民众的佛教信仰[J].山西师范大学学报,2007(1):108-112.
- [17]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [18]赵璘.因话录[M].上海:上海古籍出版社,1957:794.
- [19]钱易.南部新书[M].北京:中华书局,2002:67.
- [20]吕建福.俗讲:中国佛教的俗文学[J].世界宗教文化,2005(2):51-52.
- [21]林文勋.唐宋历史观与唐宋史研究的开拓[M]//中国史学会,云南大学.21世纪中国历史学展望.北京:中国社会科学出版社,2003:172-173.
- [22]内藤湖南.概括的唐宋时代观[M]//刘俊文.日本学者研究中国史论著选译:第1卷.北京:中华书局,1992:10.

Literary Writing of Urban Sound Landscape in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties

Cai Yan

Abstract: In the process of urban transformation in the Tang and Song Dynasties, a series of changes have also taken place in the literary writing of urban sound landscape: the routinization of the noisy “city voice”, the decline of the authority of “official street drum”, the secularization and entertainment of temple music. This change shows the transmutation of the politics, social economy, cultural customs, literati mentality and other aspects of the times from a unique level, and it also reflects many connotations of urban transformation. In the urban sound image, the “city sound” as the pulse of urban life can only be fully released after the strict control of time and space loosened in the urban transformation of the Tang and Song Dynasties. “Official Street Drum” is a typical sound image in the urban management system, which is closely integrated with the curfew. After the broken of municipal system, it gradually loses the restraint and deterrent power of urban residents. Although it is called a street drum, it is already a formality. As an important part of the urban sound landscape, temple music is no longer limited to the silence of morning bells and evening drums, but becomes noisy and jubilant. The voice of buyers and sellers, the noise of the crowd, the noise of temple customs, and the applause of acrobatic performances break the solemn religious atmosphere of the temple, its secular color and entertainment function are gradually strengthened. During the Tang and Song Dynasties, the development of the commodity economy and the breakthrough of the needs of civil society in the centralized management of cities led to the management of urban space and time from close to relative openness.

Key words: Tang and Song literature; urban transformation; sound landscape; secularization

[责任编辑/晨 满]



《论语》成书新证及其方法论反思*

刘光胜

摘要:《论语》20篇,其中10篇被战国中晚期以前的出土文献引用过。郭店简引用《论语》中的《述而》《泰伯》《子罕》篇,清华简《治政之道》、上博简《君子为礼》部分内容与《颜渊》篇相同,安大简采摭《论语》7篇8条,这些为《论语》成书于战国前期,提供了坚实的证据支撑。郭店简引《论语》,与今传本语序、文字、虚词多有不同,“子思领纂《论语》”说仍存在商榷的余地。《礼记·坊记》称“《论语》曰”,可能不是战国时期的面貌,而是后世注文混入正文。定州汉墓竹简《论语》、海昏侯墓竹简《论语》皆无书名,可知直到西汉中期,“论语”之称并未被时人普遍接受。利用出土文献考察古书成书问题,既要观其同,又要察其异。“层累”说与二重证据法相结合,是古书成书问题取得突破的基本路径与方向。

关键词:《论语》;成书;郭店简;安大简《仲尼曰》

中图分类号:K232

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0108-08

“天不生仲尼,万古如长夜。”作为世界历史文化名人,孔子在中国思想史上的重要地位不言而喻。至战国中晚期以后,庄子以寓言、故事虚构孔子形象,“子曰”类文献鱼龙混杂,有时难辨真假。而《论语》的特点是“正实而切事”,经过弟子们相互辩驳、共同编纂而成,是考察孔子思想、洞悉儒家真精神最为基础的材料。对于《论语》的成书时间,学者或认为是公元前5世纪^[1],或主张在西汉景、武之际^[2],前后相差竟接近三个世纪。至于《论语》的作者,学界或强调集体撰作,或凸显曾子、子思领纂,或认为出自汉代博士之手,“看似寻常最奇崛”,更是一桩聚讼纷纭的学术疑案。

20世纪七八十年代以来,简帛文献中与《论语》密切联系的篇目大量涌现。定州汉墓竹简《论语》、肩水金关汉简《论语》、江西南昌海昏侯

墓竹简《论语》,乃《论语》流传过程中形成的不同传本。郭店简、清华简引用采摭《论语》的文句,上博简也有多篇《论语》类文献,安大简《仲尼曰》、王家咀楚墓竹简《孔子曰》部分语句可与今传本《论语》对读^①,这些无疑为考察《论语》成书问题,提供了宝贵的线索与契机。出土文献与传世本《论语》既有相同之处,也有差异之处。以前学界多强调两者的相合之处^②,笔者拟从差异性的视角出发,重新梳理《论语》的成书过程。不当之处,敬请方家不吝赐教。

一、《论语》成书时间蠡测

杨伯峻指出,《论语》成书于春秋末期至战国初期^[3]。郭沂主张《论语》的成书,当以子思卒年(公元前402年)为限^[4]。王铁、单承彬强调

收稿日期:2022-04-25

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“出土文献与民本思想溯源研究”(19BZX056)、山东省泰山学者工程专项经费、孔子研究院重点项目“出土文献与易学数字卦综合研究”(22KZYJY01)。

作者简介:刘光胜,男,山东省泰山学者,中国孔子研究院教授、博士生导师(山东曲阜 273165),主要从事出土文献与先秦史研究。

《论语》的结集在孟子以前^{[5],[6]48}。赵贞信认为《论语》乃西汉文景时期的博士编纂^[7]。从春秋末期至西汉,从子思卒年至孟子卒年(公元前289年),学者对于《论语》成书的时间节点,可谓众说纷纭、莫衷一是。

《礼记·檀弓上》曰:“孔子之丧,门人疑所服。子贡曰:‘昔者夫子之丧颜渊,若丧子而无服,丧子路亦然,请丧夫子若丧父而无服。’”孔子去世,门人向子贡请教如何服丧。子贡提出“若丧父而无服”,众人皆服膺子贡之言,心丧三年而无服。《汉书·艺文志》说“夫子既卒,门人相与辑而论纂”,孔子去世后,弟子追慕不已。在三年“心丧”期间,他们把孔子生前的语录,汇集起来,这便是《论语》之书编纂的雏形。公元前479年,是《论语》成书的时间上限。清儒廖燕曰:“余谓此书为大圣人经天纬地之文,岂他人可能代笔者耶?”^[8]孔子生前亲定《论语》,此说与《汉书·艺文志》明显冲突,恐不足为据。

搜集文献引文,是我们考察《论语》成书时间的主要方法。顾炎武《日知录》卷七载:“《孟子》书引孔子之言凡二十有九,其载于《论语》者有八。”^[9]在《论语》之外,社会上还流行着大量的孔子语录。而孟子认可的孔子之语29条,其中21条没有收录到《论语》之中。如果孟子是《论语》的编纂者,这些话语肯定会收入《论语》之中。正因为没有收录,说明孟子已无缘参与《论语》的编纂。

战国中期以前儒家的传承谱系,是孔子—曾子—子思—(子上)—孟子。孟子生卒时间约为公元前372年至公元前289年,《孟子》多有仿效《论语》的意蕴^③,可知《论语》成书当在孟子之前。

《孟子》引《论语》,却没有称引《论语》书名,学者或据此认为《论语》成书在孟子之后。而出土文献摘引《论语》,为《论语》成书提供了明确的时间参照。郭店简《语丛三》曰:

志于道,虔(狎)于德,厯(依?)于仁,游于艺。^[10]

《论语·述而》云:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”两相对照,郭店简《语丛三》明显抄撮《论语·述而》之语。郭店简《尊德义》:“民可使,道

(导)之;而不可使,智(知)之。”^④《论语·泰伯》有:“民可使由之,不可使知之。”文字变动,是古书流传过程中的常见现象。所以尽管“道”与“由”不同,我们依然可看出郭店简《尊德义》抄撮、化用的是《泰伯》篇。

《论语·颜渊》中子曰:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”清华简《治政之道》曰:“上风,下草。上之所好,下亦好之;上之所恶,下亦恶之。”^[11]君子为上,为风;小人为下,为草。不难看出,清华简《治政之道》也是简化、摘抄《颜渊》篇而成。

安大简时代为公元前400年至公元前350年,其中《仲尼曰》篇杂采今本《论语》8条,证明《论语》成书最晚当在公元前350年之前。郭店楚墓的下葬年代为公元前4世纪中期至公元前3世纪初。据AMS碳14年代测定,清华简的年代是公元前305年±30年。根据文献撰作早于下葬时间的规律,郭店简、清华简成书皆当在战国中期以前。郭店简、清华简引用《论语》,原书肯定要早于引用它的书,加之这些文献南传楚地也需要时间,因此综合以上因素,《论语》的成书时间当在战国前期。

以《乡党》篇为界,《论语》前后十篇存在着称谓、文体的差异^[12]。李庆将《论语》形成归纳为四个阶段:第一阶段从孔子去世至战国中期,形成了前十篇的规模;第二阶段从战国中期至秦统一中国,收入后十篇的内容;第三阶段从秦统一中国至汉武帝、昭帝时期,《论语》已成型,同时有各种本子流传,形成不同学派;第四阶段从汉武帝、昭帝时期至东汉末,郑玄写定今传本《论语》^[13]。

清华简抄撮、化用的《颜渊》篇,列《论语》第十二,属于后十篇^⑤。安大简《仲尼曰》辑录孔子之言论,见于今传本《论语》前十篇的是《里仁》《公冶长》《雍也》三篇,见于《论语》后十篇的有《颜渊》《宪问》《卫灵公》《季氏》四篇。从清华简、安大简看,《论语》前十篇与后十篇成书皆在战国前期。因此,李庆将《论语》后十篇置于战国中期至秦统一中国,明显是不妥当的^⑥。《论语》前十篇与后十篇虽有文体、称谓的差异,但与成书早晚没有必然的联系。

简言之,《论语》成书过程复杂,文献征引是判定《论语》成书时间的重要依据。《孟子》引《论语》的篇目,有《里仁》《公冶长》《泰伯》《子罕》《先进》《颜渊》《宪问》《阳货》。出土文献引用《论语》篇目10个,分别是《里仁》《公冶长》《雍也》《述而》《泰伯》《子罕》《颜渊》《宪问》《卫灵公》《季氏》。除去重复者,《论语》20篇中有12篇,被战国中晚期以前的文献征引过。尤其是安大简,时代为战国早中期,引用《论语》7篇8条,成为《论语》成书于战国前期的有力佐证。

二、《论语》的作者问题

《论语》成书,大致经历了平时记录、辩难还原、增补润色三个阶段。该书内容来源不一,章句多有重复,思想观点也不尽一致,作者自然非一人。关于《论语》的作者,学界的观点大致可分为以下几类。

一是孔门弟子集体编纂说。《汉书·艺文志》说:

《论语》者,孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记,夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。^[14]

孔子之语,弟子平时多有记录。孔子去世后,他们整理而成《论语》。班固说孔门弟子共同编纂,并没有说何人领纂,其说上承自刘向、刘歆。东汉赵岐《孟子题辞》:“七十子之畴,会集夫子所言,以为《论语》。”^[15]汇集夫子之语,以成《论语》,赵岐明确肯定《论语》出自七十子之徒集体编纂。

二是少数弟子领纂说。陆德明《经典释文·序录》引郑玄说:“仲弓、子夏等所撰定。”^[16]郑玄主张仲弓、子夏等编纂《论语》,却未说明理由。《文选·辩命论》李善注引西晋傅玄之说:“昔仲尼既歿,仲弓之徒追论夫子言,谓之《论语》。”^[17]¹⁴⁹⁴孔子弟子中,仲弓“可使南面”,他德行出众,擅长政事;子夏精于文学。《论语》多言修德,文辞洗练,所以学者猜测当出自德行、文学两科的弟子。汪中、刘宝楠等学者持类似的说法。

柳宗元《论语辩》曰:

孔子弟子,曾参最少,少孔子四十六岁。曾子老而死。是书记曾子之死,则去孔子也远矣。曾子之死,孔子弟子略无存者矣。吾意曾子弟子之为之也。何哉?且是书载弟子必以字,独曾子、有子不然。由是言之,弟子之号之也。^[18]

《论语》书中记载了曾子去世之事。曾子小孔子46岁,他去世之时,孔子之弟子大都已经离世,仲弓、子夏等不可能将曾子辞世之语,编入《论语》。《论语》曾子、有子称“子”,乃弟子尊称老师之语。与陆德明相比,柳宗元补充了具体证据,其“曾子弟子撰作”说可信度较高,在学界占据了主流地位。李建国认为《论语》初编于子贡,终编于曾子弟子^[19],杨朝明、贾庆超则认为《论语》起于曾子,终于子思^[20, 21],皆是柳宗元之说的变型。

三是成书于非儒家人士。清人崔述认为《论语》是“孔子既没数十年后,七十子之门人追记其师所述以成篇,而后儒辑之以成书者,非孔子之门人弟子之所记而辑焉者也”^⑦。崔述强调《论语》成篇于孔门弟子,成书于非孔门弟子。如果编纂者非孔子门人,那会是谁呢?单承彬猜测《论语》出自“邹鲁之士”^{[6]49-65}。先秦古书的成书,是指主体思想、内容的形成,而非后期的制作(汇篇成书)。汉代《论语》有《鲁论语》《齐论语》《古论语》等版本,主要在齐鲁地区流传。《论语》的作者是邹鲁之士,自然没有什么问题,其弊在于过于宽泛。

《论语·卫灵公》曰:“子张问行。子曰:‘言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦,行矣。言不忠信,行不笃敬,虽州里,行乎哉?立则见其参于前也,在舆则见其倚于衡也,夫然后行。’子张书诸绅。”子张喜闻孔子之言,仓促之间没有简帛,便将孔子之言记录在自己束腰的带子上。《孔子家语·弟子行》子贡“退而记之”,《论礼》子夏“敢不记之”,《五刑解》冉有“退而记之”等,弟子平时对孔子之语多有记录,而这些记录是《论语》最初的材料来源。个人对老师学说的理解可能传闻失真,而《论语》经过不同弟子之间的相互辩难,所以较为真实可信。

《论语》叙事最晚的内容,是公元前436年曾

子去世,此后再无事件补入。《论语·泰伯》曰:

曾子有疾,召门弟子曰:“启予足!启予手!《诗》云:‘战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。’而今而后,吾知免夫!小子!”

曾子病危之际,把门弟子召集在一起,说看看我的手,看看我的脚。从今以后,我知道自己可以免于刑戮了。孔子弟子,曾子最少,而且高寿。他去世之时,其他孔子弟子大都已经离世。《论语》中收录曾子去世前的话语,而且配有“启予足!启予手”的手势动作。这种现场感非亲见、亲闻者莫能记录,说明它的最终增补当出自曾子弟子。

先秦古书的成书是一个长期的过程,最后增补材料并不能等同于作者。曾子弟子补充的内容极为有限,他们只能增补曾子的言行。《论语》中子张、子夏等言行,曾子弟子增补不了。《论语》的主体内容、体例规模,是由孔门第一代弟子奠定的。他们之间的相互辩难,铸就了《论语》“正实而切事”的学术品格。不能因为曾子弟子的最后增补,而忽视第一代孔门弟子的学术贡献^⑧。因此,《论语》作者为孔门第一、第二代弟子集体编纂的说法,最为允当。

子思为曾子弟子,学识出众,于是学者提出“子思领纂《论语》”说,但其中存在不少疑点。《孔丛子·公仪》:

穆公谓子思曰:“子之书所记夫子之言,或者以谓子之辞也。”子思曰:“臣所记臣祖之言,或亲闻之者,有闻之于人者,虽非其正辞,然犹不失其意焉。且君之所疑者何?”公曰:“于事无非。”子思曰:“无非,所以得臣祖之意也。就如君言,以为臣之辞。臣之辞无非,则亦所宜贵矣。事既不然,又何疑焉?”

子思乃孔子之嫡孙,与孔子关系极为密切,自然非他人所能比。子思说“虽非其正辞,然犹不失其意”,他坚信自己所得为孔子本意。但从他者的角度讲,别人敢质疑子思的话有违夫子之“意”,“非其正辞”,他们必然有充分的证据。否则,对鲁穆公信口妄言,那是“欺君之罪”。在子思生活的时代,孔子弟子都已离世。别人如何知道子思之言与孔子之语不同,很可能是将《论

语》与子思所引夫子之言对照。

相比较而言,《论语》属于孔子之“正辞”,没有受到战国时人的怀疑。而子思“或亲闻之者,有闻之于人者”,他亲自听闻孔子之语,或者是听别人所言。子思之所以受到怀疑,是因为他所言没有经过孔子弟子之间的互相质辩。如果说子思是《论语》的领纂人,为何他领纂的《论语》没有受到怀疑,他亲自听闻的(像《礼记·缙衣》《礼记·坊记》),反而受到怀疑?子思是富有创造力的思想家,他整理孔子遗说,多是借“子曰”的形式来阐发自己学派的思想。这种“润色”,与《论语》还原、保真孔子思想的编纂方式有所不同。

《礼记·檀弓上》:

曾子寝疾,病。乐正子春坐于床下,曾元、曾申坐于足,童子隅坐而执烛。童子曰:“华而晬,大夫之簋与?”子春曰:“止!”……曾子曰:“尔之爱我也,不如彼。君子之爱人也以德,细人之爱人也以姑息。吾何求哉?吾得正而毙焉,斯已矣。”举扶而易之,反席未安而没。

曾子听闻童子之语,为维护礼制规定,他强烈主张更换床席。然而更换床席未毕,曾子就去世了。从《礼记·檀弓上》看,曾子病重弥留之际,乐正子春、曾元、曾申在场服侍,而子思并未在现场。这里或许存在一定的偶然性,但从侧面说明乐正子春与曾子的亲密程度要胜于子思。《论语·泰伯》曾子遗言出自乐正子春、曾元、曾申的可能性,要比子思大。

学界多关注郭店简与今传本《论语》的相同之处,但两者多有差异。

一是语序不同。《论语·子罕》:“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”郭店简《语丛三》:“亡(毋)意,亡(毋)古(固),亡(毋)义(我),亡(毋)必。”^⑨《论语》的顺序,是意—必—固—我,而郭店简《语丛三》的顺序,是意—固—我—必。

二是文字差异。“亡”与“毋”,“智”与“知”,属于音近通假,而其他字则不好用通假来解释。郭店简《语丛三》“𠂔”,古“甲”字,读为“狎”,与《论语·述而》“据于德”之“据”形体近似而实不同^[22]。上博简《君子为礼》:“夫子曰:

‘回，君子为礼，以依于仁。’”^[23]“依”字作“𠂔”。而郭店简《语丛三》“𠂔于仁”之“𠂔”，与楚简习见“依”字形体有明显的距离^⑩。

三是虚词增省。郭店简《尊德义》引《论语》“而不可使，智(知)之”，和《泰伯》篇相比，增加虚词“而”字。

郭店简是子思学派的著作，郭店简《语丛三》《尊德义》引用《论语》，学者或据此认为《论语》是由子思领纂完成的。这种说法的不足之处有二。其一，郭店简属于子思学派，并未得到学界的普遍认可；其二，如果郭店简与《论语》皆出自子思学派，那么它们所用的《论语》版本应该是一样的。为何郭店简引用的《论语》，与今传本《论语》语序、文字、虚词多有不同？郭店简《语丛三》《尊德义》引用《论语》的语句，只能说明《论语》成书较早，并没有证据显示子思是《论语》的领纂人。

综上，《论语》编纂的重要原则，是弟子各自增补其师之事。孔子去世，门徒担心自己老师的学说泯灭，于是将平时记录的材料汇聚成一书。《论语》中子夏、子张、曾子等人的嘉言懿行，是由其弟子陆续增补的。曾子弟子只能增补曾子之事，增补的内容非常有限。不能因为他们增补时间在最后，便忽视第一代孔门弟子的学术贡献。《论语》作者当以第一、第二代孔门弟子集体为宜。郭店简《语丛三》《尊德义》引用《论语》，与今传本《论语》文字、语序、虚词多有不同，“子思领纂《论语》”仍是尚未坐实之说。

三、《论语》命名的过程

《论语》书名是何时出现的？学界主要有两种意见：一是战国时期。《文选·辩命论》李善注引《傅子》说：“昔仲尼既歿，仲弓之徒追论夫子言，谓之《论语》。”^[17]¹⁴⁹⁴《论语》乃编纂者仲弓等人命名，时间自然在战国之时。此说最主要的证据，是《礼记·坊记》中出现了“《论语》”书名。二是西汉时期。东汉王充《论衡·正说》篇说：“初，孔子孙孔安国以教鲁人扶卿，官至荆州刺史，始曰《论语》。”^[24]据王充之言，《论语》之称乃西汉孔安国、扶卿所补题。

战国时人引用孔子之语，常用“子曰”“孔子曰”“仲尼曰”“子言之”“子云”等形式。上博简《从政》辑录孔子之言，用的方式是“闻之曰”。郭店简《语丛三》《尊德义》、清华简《治政之道》，它们引用《论语》，从来都不称引《论语》的书名，有时甚至不称“子曰”。《孟子》《荀子》《韩非子》称引《论语》的语句，皆不用《论语》书名，这些证据说明战国时期未有《论语》之名。

安大简《仲尼曰》最后一句曰：“中尼之𠂔𠂔，仆快周恒。”^[25]整理者将“𠂔𠂔”释读为“论语”，认为《论语》早在战国中期就已经出现了^[26]。实际上，安大简《仲尼曰》摘录《论语》少，而大部分语录不见于今本《论语》。严格讲，它并不是《论语》的删节本。安大简《仲尼曰》语句简短、明快，其体例类似郭店简《语丛》。笔者赞同将“𠂔𠂔”释读为“短语”^⑪。安大简称孔子语录为“𠂔(短)𠂔(语)”，而不是“论语”，暗示战国中期“论语”之称尚未出现。

《韩诗外传》卷五：“《论语》曰：‘必也正名乎。’”^[27]韩婴乃汉文帝时博士，时代早于孔安国。《韩诗外传》出现了“《论语》”，则说明王充之言有误，拟定《论语》之名的未必是孔安国。《史记·封禅书》：“《传》曰：三年不为礼，礼必废；三年不为乐，乐必坏。”《传》之文见于《论语·阳货》篇，可知司马迁称《论语》为“《传》”。《后汉书·赵咨传》：“《记》曰：‘丧，与其易也，宁戚。’”《记》之文见于《八佾》。汉代《论语》有《论》《传》《记》《语》等多种称谓。

定州汉墓竹简出土于中山怀王刘修墓中，中山怀王刘修卒于汉宣帝五凤三年(公元前55年)。定州汉简《论语》没有书名，各个篇目亦无篇题。海昏侯刘贺卒年是公元前59年，海昏侯墓竹简《论语》背面有篇题，如“雍也”“子路”“尧(尧曰)”“智道”等，但全文没有书名，《论语》之称是整理者根据内容拟定的^[28]。定州汉简《论语》与海昏侯墓竹简《论语》互证，可知至西汉中期《论语》书名虽已出现，但未被广泛接纳、采用。战国时期没有书名，汉代多种称谓并存，《汉书·艺文志》择取《论语》，最终《论语》之称胜出，成为定名。此乃《论语》得名的大致过程。

《礼记·坊记》曰：

子云：“君子弛其亲之过，而敬其美。”
《论语》曰：“三年无改于父之道，可谓孝矣。”高宗云：“三年其惟不言，言乃欢。”

《礼记·坊记》作为战国时期子思学派的文献，它引用《论语》中的语句，称“《论语》曰”，与当时人们称引的方式不同。结合《论语》书名出现的时间，《礼记·坊记》中“《论语》曰”可能是旁记字入正文^②，是后儒增补以解释孔子之语的文字，而非战国时期文本的原貌。余嘉锡、杨伯峻以《礼记·坊记》来证明《论语》书名早出^③，林存光、郭沂用《礼记·坊记》推定《论语》结集下限在公元前402年^[29]，皆是不足取的。

四、方法论之反思

《论语》所记孟敬子，乃仲孙捷之谥号。人死之后才有谥号，而周考王十二年（公元前429年）孟敬子健在，所以王铁、俞志慧据此推定《论语》成书的时间上限是公元前429年^④。清华简《系年》第二章：“周幽王取妻于西申，生平王……褒姒嬖于王，王与伯盘逐平王，平王走西申。”^[30]“平王”是谥号，宜臼生下来便称“平王”，被周幽王废除太子之位后，《系年》作者依然称他“平王”^⑤。古书是流动的文本，某人去世之后，后儒会将他的谥号增补进来，所以不能用谥号“孟敬子”来界定《论语》成书的时间上限。

定州汉简《论语·先进》篇：

颜渊死，颜路请子之[车]□□□□孔子曰：“材不材……言其子也。鲤也死，有棺无郭。吾不徒行以为之郭……从大夫之后也，吾不可……”^[31]

简本“孔子曰”，对应的今本作“子曰”。梁涛先生注意到今传本《论语》与定州汉简《论语》人物称谓每每不同。今本《论语》后十章称“孔子”的地方，而简本多称“子”^[32]。今本《论语》多称孔子为“子”，而安大简《仲尼曰》在摘录《论语》时，一律改称“孔子”为“仲尼”。在《论语》文本流传过程中，人物称谓难免会有变化。因此，“孔子”“夫子”“仲尼”等人物称谓的变化，都不能作为判定《论语》何时成书、成书于何人的依据。

程颐说：“《论语》曾子、有弟子撰，所以知

者，惟二子不名。”^[33]《论语》之中，曾子、有子称“子”，其他人称名，所以程颐怀疑《论语》出自有子、曾子之门人。实际上，《论语》中称“子”的，不仅有曾子、有子，还有冉求、闵子骞。且曾子弟子在传习过程中，会将“曾参”改为“曾子”。因此，称“子”不是判定《论语》作者归属的缘由。上文柳宗元以此定《论语》作者为曾子弟子，恐非。

走出疑古时代，旨在纠正“疑古过勇”的弊端，而非彻底抛弃疑古的精神。所谓的“层累”说，笔者的新解读是指古书并非作伪于一时一人，而是有着漫长的成书过程。在长期流传过程中，古书难免发生文本的变形，如文字增删、音近通假、同义互换、句序调整、章节有无、称谓改变等。要以动态的，而非静止的眼光看待古书的生成^[34]。

过去学者强调王国维二重证据法，以抗衡顾颉刚的“层累”说。在对“疑古过勇”弊端已经充分认识的今天，笔者主张将二重证据法与“层累”说结合起来：以二重证据法考察古书生成的真实面貌，以“层累”说揭示文本前后的演变规律、特征。

郭店简、清华简称引、化用《论语》，安大简《仲尼曰》摘录《论语》，都意味着“《论语》战国中期以后成书”说的终结。从出土文献与传世文献的相同之处，证明《论语》的早出，为古书成书时间提供关键性的证据，此乃二重证据法的应用。

汉代《论语》有《古论语》《齐论语》《鲁论语》等不同版本，其差别主要体现在：一是篇目不同。《古论语》21篇，有两篇《子张》。《鲁论语》20篇，《齐论语》22篇，比《鲁论语》多《问王》《知道》两篇。二是文字差异。《古论语》与《齐论语》《鲁论语》640余字不同^⑥。西汉传《论语》有昌邑中尉王吉、常山都尉龚奋、长信少府夏侯胜、丞相韦贤、鲁扶卿、前将军萧望之、安昌侯张禹等十二家。但《论语》学的分化不可能从汉代才肇始。郭店简称引《论语》与今传本相比，文字、语序、虚词差异较多。安大简、郭店简摘引《论语》，与今传本亦多有不同。这些说明《论语》版本之分化，似乎在战国中期就已经显现。

汉初《论语》主要在齐鲁地区传播,而由郭店简、上博简、清华简可知,早在战国中期《论语》已经流布到南方楚地。赵贞信认为“论语”一名成立于景帝末或武帝初^①。东汉时人仍称《论语》为“记”,《论语》之名出现之后,没有立刻得到普遍认可,而是存在较长时间的接受期。古书并非一成不变的,从出土文献与传世文献的差异之处,发掘古书被遮蔽的演变、生成的真实面貌,此乃“层累”说之展开。

综上所述,关于《论语》的成书时间,“战国前期”说、“战国后期”说、“汉代”说诸家激烈争鸣。郭店简、清华简引用、抄撮《论语》,尤其是安大简摘抄《论语》7篇8条,为《论语》成书于战国前期,提供了坚实的文献学证据。不能因最终增补出自曾子弟子,便忽视孔门第一代弟子的贡献,《论语》的编纂者当归为孔门第一、二代弟子集体,即七十子之徒。定州汉简、海昏侯墓竹简《论语》皆无书名,说明在西汉中期以前《论语》书名未被广泛接受。《礼记·坊记》称“《论语》曰”并非战国时期的原貌。郭店简引《论语》与今传本文字、虚词、语序的差异,说明《论语》文本的分化可能在战国中期已经出现。古书问题研究,包含着证真还原、层累生成的双重向度。以出土文献考察《论语》,须同中见异,异中见同,将二重证据法与“层累”说结合起来,更有利于我们将古书成书问题研究不断推向深入。

注释

①本文所用安大简释文及研究成果,参见徐在国、顾王乐:《安徽大学藏战国竹简〈仲尼〉篇初探》,《文物》2022年第3期;安徽大学汉字发展与应用研究中心编:《安徽大学藏战国竹简(二)》,中西书局2022年版。②李学勤:《中国古代文明研究》,华东师范大学出版社2005年版,第223-225页;杨朝明:《新出竹书与〈论语〉成书问题再认识》,《中国哲学史》2003年第3期;梁涛:《定县竹简〈论语〉与〈论语〉的成书问题》,《管子学刊》2005年第1期。③武内义雄之说,参见(日)内藤虎次郎等著,江晓庵编译:《先秦经籍考》(中册),商务印书馆1931年版,第10页。④⑨句读有改动,参见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版,第174、212页。⑤《论语·颜渊》“颜渊问仁”章,部分内容见于上博简《君子为礼》,说明《颜渊》篇成书不会晚至战国中期以后。⑥李庆所言第三阶段至武帝、昭帝时,也需

修正。定州汉简的下限已至汉宣帝时,可知直到汉宣帝时,《论语》依然处于异本并存的状态。⑦转引自邓瑞全、王冠英:《中国伪书综考》,黄山书社1998年版,第208页。⑧《论语》语句多有重复,体例不一。所谓“曾子及其弟子对《论语》全书做统一编纂、润色”,并没有文献学上的证据。⑩郭店简《尊德义》“依”字写作“𠂔”,《语丛三》与之亦不同。⑪安大简《曹沫之阵》“苟见短兵”中“(短)”字的写法,与《仲尼曰》简相同。⑫日本学者武内义雄已指出此点,转引自赵贞信:《“论语”一名之来历与其解释》,《史学集刊》1936年第2期。⑬余嘉锡:《目录学发微:古书通例》,上海古籍出版社2013年版,第168页;杨伯峻:《论语译注》,中华书局1980年版,第25页。⑭王铁:《试论〈论语〉的结集与版本变迁诸问题》,《孔子研究》1989年第3期;俞志慧:《君子儒与诗教:先秦儒家文学思想考论》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第263页。⑮类似的例证颇多,魏文侯是谥号,斯是人名,清华简《系年》作者在“魏斯”生前,已经称他“魏文侯”。⑯桓谭《新论》云:“《古论语》与《齐》《鲁》文异六百四十余字。”⑰赵贞信:《“论语”一名之来历与其解释》,《史学集刊》1936年第2期。

参考文献

- [1] 黄人二.上博藏简(五)《君子为礼》与《弟子问》释:兼论本篇篇名为《论语弟子问》与《论语》之形成和主要编辑时间[J].国家博物馆馆刊,2011(6):65-80.
- [2] 朱维铮.论语结集胜说[J].孔子研究,1986(1):40-52.
- [3] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980:29-30.
- [4] 郭沂.郭店竹简与先秦学术思想[M].上海:上海教育出版社,2001:338-339.
- [5] 王铁.试论《论语》的结集与版本变迁诸问题[J].孔子研究,1989(3):58-65.
- [6] 单承彬.《论语》源流考述[M].长春:吉林人民出版社,2002.
- [7] 赵贞信.《论语》究竟是谁编纂的[J].北京师范大学学报(社会科学),1961(4):11-24.
- [8] 廖燕.廖燕全集[M].上海:上海古籍出版社,2005:365.
- [9] 顾炎武.顾炎武全集:日知录[M].华东师范大学古籍研究所,整理.上海:上海古籍出版社,2011:335.
- [10] 荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998:211.
- [11] 清华大学出土文献研究与保护中心.清华大学藏战国竹简:玖[M].上海:中西书局,2019:126.
- [12] 崔述.崔东壁遗书[M].顾颉刚,编订.上海:上海古

- 籍出版社, 1983: 616.
- [13] 李庆. 关于定州汉墓竹简《论语》的几个问题:《论语》的文献学探讨[M]//《中国典籍与文化》编辑部. 中国典籍与文化论丛: 第8辑. 北京: 北京大学出版社, 2005: 1-27.
- [14] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962: 1717.
- [15] 焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987: 14.
- [16] 陆德明. 经典释文[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013: 59.
- [17] 萧统. 文选[M]. 李善, 注. 西安: 太白文艺出版社, 2010.
- [18] 柳宗元. 柳宗元集[M]. 北京: 中华书局, 1979: 110.
- [19] 李建国.《论语》成书揭秘[J]. 宁波大学学报(人文科学版), 2012(4): 1-12+51.
- [20] 杨朝明. 新出竹书与《论语》成书问题再认识[J]. 中国哲学史, 2003(3): 32-39.
- [21] 贾庆超. 曾子领纂《论语》说[J]. 东岳论丛, 2003(1): 87-88+129.
- [22] 李零. 郭店楚简校读记[M]. 增订本. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 195.
- [23] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书: 五[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 254.
- [24] 王充. 论衡[M]. 上海: 上海书店, 1986: 272.
- [25] 安徽大学汉字发展与应用研究中心. 安徽大学藏战国竹简: 二[M]. 上海: 中西书局, 2022: 44.
- [26] 徐在国, 顾王乐. 安徽大学藏战国竹简《仲尼》篇初探[J]. 文物, 2022(3): 75-79.
- [27] 韩婴. 韩诗外传集释[M]. 许维遹, 校释. 北京: 中华书局, 1980: 201.
- [28] 朱凤瀚. 海昏简牍初论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2020: 156.
- [29] 林存光, 郭沂. 孔子评传[M]. 北京: 中国社会出版社, 2010: 160.
- [30] 清华大学出土文献研究与保护中心. 清华大学藏战国竹简: 贰[M]. 上海: 中西书局, 2011: 138.
- [31] 河北省文物研究所. 定州汉墓竹简《论语》[M]. 北京: 文物出版社, 1997: 49.
- [32] 梁涛. 定县竹简《论语》与《论语》的成书问题[J]. 管子学刊, 2005(1): 98-102.
- [33] 程树德. 论语集释[M]. 程俊英, 蒋见元, 点校. 北京: 中华书局, 1990: 10.
- [34] 刘光胜. 史学: 在主观与客观之间: 从顾颉刚难题到层累说的变型[J]. 学术探索, 2009(6): 92-98.

The New Proof of Completion Time of *The Analects of Confucius* and its Methodological Reflection

Liu Guangsheng

Abstract: There are 20 articles in *The Analects of Confucius*, 10 of which have been cited by the unearthed documents. Guodian Bamboo Slips quoted *Shu'er*, *Taibo* and *Zihan* from *The Analects of Confucius*. Some of the contents of Tsinghua Bamboo Slips and Shangbo Bamboo Slips are the same as those of *Yanyuan*. An Da Bamboo Slips collected 7 articles and 8 piece from *The Analects of Confucius*, which provided strong evidence support for the completion of *The Analects of Confucius* in the early Warring States Period. There are many differences in the word order, characters and function words between Guodian Bamboo Slips quotation of *The Analects of Confucius* and today's biography. There is still discussion on the statement that "Zisi compiled *The Analects of Confucius*". *The Book of Rites · Fangji* said "*The Analects of Confucius* write", which may not be the appearance of the Warring States Period, but the later generations' notes mixed into the text. *The Analects of Confucius* in Dingzhou Han Bamboo Slips and *The Analects of Confucius* in Haihunhou Han Bamboo Slips have no title. It can be seen that until the middle of the Western Han Dynasty, the name of "The Analects of Confucius" was not widely accepted by people at that time. When we use unearthed documents to study ancient books, we should not only observe their similarities, but also observe their differences. The "ceng lei" theory and the double evidence method is the basic path and direction to make a breakthrough in the issue of ancient books.

Key words: *The Analects of Confucius*; completion time; Guodian Bamboo Slips; An Da Bamboo slips *Zhongni Yue*

[责任编辑/知 然]



《论语》所见春秋中后期平民社会生活状况述论

李健胜

摘要:从《论语》所载春秋中后期平民社会生活的具体状况看,当时的平民要承受社会对其生活的各种限制。其中,农民受社会限制致使人生处于贫弱,这很大程度上与其从事的生产方式有关;城市平民因原生社会地位的限制,其道德、人品及学问甚难改变自身的社会地位。但当时社会也给平民带来了诸多机遇,个体劳动已然出现,一些平民过着隐耕生活,身体摆脱了血亲大家族控制,思想亦得以独立;另一些平民因为与社会精英群体有着血缘、地缘及学问上的关系,他们的生活得以改善,社会地位得以提升。《论语》所见的平民社会生活状况能够反映出儒家思想社会实践的边界,也能体现出社会精英与平民之间天然的社会地位与思想观念之分野。

关键词:《论语》;平民;社会生活

中图分类号:K225

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0116-06

正如美国汉学家狄百瑞所言:“虽然《论语》作为一部语录和轶事的集子看起来缺乏系统的结构,叙述也颇为游离,但是它作为一个整体仍然具备自身的焦点——君子。”^[1]《论语》的确是一部系统阐释如何培养君子,使之具备渊博的知识、良好的德性及参政意识的儒家经典,因此,总体上具有精英文本特征。不过,细读孔子与弟子及时人的对谈,其中不乏关于平民社会生活情状的描述,虽然所占篇幅较少,但仍能直观反映出春秋中后期平民社会生活的真实状况。

一、春秋中后期社会对平民生活的限制

《论语》所反映的时代即春秋中后期,与“古今一大变革之会”的战国同为社会转型期^[2]。这一时期,无论是生产方式,还是国家管理与社

会控制法则,都发生了剧烈变动,而在那个诸侯争霸、礼崩乐坏的年代,平民首要承受的是社会对他们生活的各种限制。作为平民主体的农民,在《论语》中处于不在场状态,但是一些内容能够间接地反映出农民的社会生活及其社会地位。鲁国地处内陆、宜于农桑,且承续了周人重视农业的文化传统,平民多以务农为生,手工业生产多与农业相关^[3]。不过,农民们终劳四季,却难得温饱,社会地位也普遍低下,这或许给曾经经历过平民生活的孔子留下深刻印象,他以“六艺”传教,目的之一即是让那些身份卑微的弟子摆脱原生家庭的生活方式,迈入精英阶层,成为食禄者。樊迟“请学稼”“请学为圃”,孔子回答“吾不如老农”“吾不如老圃”,称樊迟为“小人”,且感叹道:“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。夫如是,则四方之民襁负其子而至矣,焉用稼?”^[4] 1156-1158

收稿日期:2022-01-05

作者简介:李健胜,男,湖南师范大学历史文化学院教授(湖南长沙 410081),主要从事先秦秦汉思想文化史研究。

孔子要求他的学生成为君子,践行“学而优则仕”。因此,他力图培养学生参政议政的能力。在他看来,从事农业生产,会给自身带来很多限制,并不利于长远的成长发展。宋人杨时就认为樊迟游学于圣人之门,却要“学稼”,“志则陋矣”^[5]。如若从培养君子为目标的教育目的出发,孔子不喜稼穡之事,当在情理之中。由此反观,农民受社会限制致使人生处于贫弱,很大程度上与其从事的生产方式有关。

当时,对农民生活构成最大限制的因素莫过于赋税制度的变革。鲁宣公十五年(公元前594年),为增加公室收入,鲁宣公与东门氏试图施行按亩征税的田赋制度,向公田以外的私田收取地租。据学者研究,“初税亩”只是谋划之事,势力大不如前的鲁国国君无法向拥有大量私田的“三桓”征税,当时的一井之田不过缴纳“稷禾、秉刍、缶米”^[6]而已,国家对农民的盘剥主要是“藉田以力”。

反映春秋时代农民生产生活的《诗·豳风·七月》详尽描述了农民一年四季的生活状况,从正月修整农具,二月下田耕作,至十月收获,忙完农事后还要到公家修筑宫室,之后又要忙着播种,如此周而复始。虽然四季劳作不停,但大多数农民仍过着“无衣无褐”的贫苦生活。平民还得承担筑城、兵役等义务,在国家管理与社会控制体系发生变动且战争频仍的时代,越来越多的家族成员失去了氏族长的护佑,直接面对国家的征调与奴役,这更使得他们的生活陷入困顿危险之中而“绝无人垂怜”^[7],孔子说:“以不教民战,是谓弃之。”^{[4]1216}时逢乱世,被国家机器“弃之”的平民随处可见,儒家精英批判这种现象的背后,是平民命运任人摆布的社会现实。

鲁哀公十二年(公元前483年),季康子不顾孔子反对采取“用田赋”^{[8]1669}之策,加重了平民的赋税负担,鲁国的田税制度由此实现真正意义上的变革^[9]。“三桓”为巩固势力打压陪臣,力主实施“用田赋”之制,鲁国公室为增加收入也要加税。因此,才有鲁哀公向有若抱怨“用不足”一事,有若问其为何不实行“彻”法,即十税一,

哀公说:“二,吾犹不足,如之何其彻也?”^{[4]1090-1097}可见,国家权力体系的直接盘剥是当时平民社会生活受到更多困扰的主要因素,所谓税改往往是国家加税的一个口实,而累世加税最终酿成“积累莫返之害”^[10],农民深受其苦,生活困顿。

同时,《论语》里的一些平民是在场的,颜回的贫困令孔子无可奈何,他曾感叹:“回也其庶乎,屡空。赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。”^{[4]1006}子贡是大商人,虽“不受命”,却能囤积投机,猜测行情,富可敌国,而颜回的学问、道德一流,却深陷贫苦之中。在孔子看来,颜回的贫困是他的天命。颜回生于穷苦人家,虽接受了孔子教诲,长期伴随孔子,但因原生社会地位的限制,其道德、人品及学问尽管非常出众,但似乎也改变不了他的社会地位。

颜回死后,其父请求孔子把他的车捐出来为颜回作椁,孔子说其子孔鲤死后“有棺而无椁”,他也没有用车为孔鲤作椁,因为孔子“从大夫之后,不可徒行也”^{[4]972}。春秋中后期离那个“事死如生”^{[8]1692}的时代并不遥远,加之儒家注重丧葬“慎终追远”的礼仪效果,以椁配棺下葬乃是儒生社会地位的基本象征。颜回家里配不起椁,其父才出此下策。孔子不愿捐出椁,一是其子也未配椁,二是他从于大夫之后“礼不可出门步行”^[11]。无独有偶,孔子朋友去世,无人收殓,孔子说:“于我殡。”^{[4]931}当时,平民日常生活中,顾全死后荣光是甚难办到的,颜无繇要厚葬颜回,除有怜爱其子的感情因素外,与其子为孔子高足的事实不无关系。最终,孔子门人厚葬了颜回。孔子闻之,感叹道:“回也视予犹父也,予不得视犹子也,非我也,夫二三子也。”^{[4]980}知颜回者莫若孔子,颜回一生甘愿承受社会对于他的各种要求,死后肯定不愿厚葬。对于得到帮助下葬的那些人来说,能够裹尸于地下已是幸运了。

孔子和他的弟子们曾讨论过贫富问题。子贡曾问孔子:“贫而无谄,富而无骄,何如?”孔子回答说:“可也。未若贫而乐,富而好礼者也。”^{[4]70}孔子曾说:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”^{[4]600}他还认

为“富而可求也”，为摆脱贫困，他也愿意为“执鞭之士”，“如不可求，从吾所好”^{[4]585}。作为社会精英，他们所拥有的社会地位与生存技能决定了生活出路的多元性，孔子显然有从其所好的可能。但是对于平民而言，改变身份的机遇恐怕是罕见的，且没有那么高境界做到“贫而无谄”“贫而乐”。阙里未冠少年至孔子处，别人问孔子这位少年是否能有长进，孔子说：“吾见其居于位也，见其与先生并行也。非求益者也，欲速成者也。”^{[4]1347}阙里是孔子故土，这位少年恐怕也是位平民子弟，他的行为不合礼数，有点急于求成，“欲速成者”即谓想要快速摆脱旧身份，早点加入儒生精英团体。面对机遇，平民如若急于求成，反而会给自己带来更多限制，至于“死生有命，富贵在天”^{[4]1071}的君子悟道之言，与平民的认知及他们所处的现实境遇皆相去甚远。

二、春秋中后期社会带给平民的机遇

当时社会虽然对平民的日常生活构成较大限制，但也为平民带来诸多机遇。铁制工具未普及的商代和西周，由于劳动工具落后，生产力低下，一夫一妻的小家庭无法独立生存，人们只能聚族而居，过着共耕生活。《诗·小雅·斯干》云：“秩秩斯干，幽幽南山。如竹苞矣，如松茂矣。兄及弟矣，式相好矣，无相犹矣。似续妣祖，筑室百堵，西南其户。爰居爰处，爰笑爰语。”这种同祖兄弟团结友爱，家族上下欢乐和谐的情境是社会生产力无法承纳个体小家庭生活方式的真实写照。《诗·周颂·载芟》亦云：“载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亚侯旅，侯疆侯以。有嘏其饁，思媚其妇，有依其士。有略其耜，俶载南亩。播厥百谷，实函斯活。”《毛传》曰：“主，家长也。伯，长子也。亚，仲叔也。旅，子弟也。疆，强力也。以，用也。”在家族长的率领下，氏族成员“俶载南亩”“播厥百谷”，过着共同耕作、共享劳动成果的群居生活。

当时的国家也是建构于大大小小的宗族之

上，《左传·桓公二年》载：“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰。”这一时期，普通平民受家族长保护，不用直面国家管理与社会控制，同时也受家族长驱使而没有经济、人格等方面的独立性。春秋前期，大的血亲家族仍是重要的社会组织，“平民总是千方百计设法追随贵族的”^[12]。春秋中后期，随着铁器的使用和牛耕等先进农业技术的进一步推广，普通平民在家族长的庇护下聚族共耕的社会生活方式逐步瓦解，这一方面使得个体需要直接接受国家的统治，更多的平民受制于新的社会控制机制；另一方面正因为生产力的发展进步，一夫一妻为核心的个体家庭独立生活成为可能，作为个体的人离开氏族亦能存活，这是那个时代给予平民最大的机遇。

《论语》中有一些通过个体劳作得以保全家庭，且使自身获得相对独立发展的实例。《论语·微子》载，当时的隐者长沮、桀溺“耦而耕”，孔子让子路问路，当他们得知过路者为孔子及其弟子子路时，发表了一番宏论：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”他们没有帮忙指路，且“耨而不辍”，孔子闻之，感叹道：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”这两位隐逸之士劝子路，与其跟从避人之士，不如追随避世之士。《论语·微子》还载有子路向荷蓀丈人问孔子下落一事，同样地，荷蓀丈人也反感孔子之道，和长沮、桀溺一样，这位“植其杖而芸”的“隐者”，也是位独立生活的自由民。当时，自由民为数不多，但是他们的出现至少说明：生产力的进步为一部分人过上独立自主的生活，提供了可能。他们不仅通过劳动养活自己，还避开人群聚居之所，过着隐耕生活，身体摆脱了血亲大家族的控制，思想亦得以独立。

从《论语》的一些语录来看，平民能够过上衣食无忧的生活，还在于他们与精英群体有着血缘上、地缘上及学缘上的联系。比如，公西华出使齐，冉有替他母亲向孔子请求供养之米，孔

子说：“与之釜。”冉有要求增加。孔子说：“与之庾。”冉有最后给了她“五秉”^{[4]476}。“五秉”即八十斛，合为八十石，数量颇多。公西华当已出仕，是位儒家精英，他的母亲应当是位普通的家庭妇女，母因子贵，所以能过上富足的生活，因此，连孔子都说：“君子周急不继富。”^{[4]478}原思任孔子家臣，孔子想给他小米“九百”，他却请辞不要，孔子说：“毋！以与尔邻里乡党乎！”^{[4]479, 482}孔子要他把多余的小米分给邻里乡党，这些平民因与原思关系密切，生活得到一些保障。

孔子的诸多学生出身贫寒，因获得孔子教诲，身份、地位发生大的变化，子路是其中的典型代表。子路出身乡野，史称“子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄鸡，佩豶豚，陵暴孔子”^[13]。起初，子路旧习难改，处处为难孔子，孔子曾说：“由也好勇过我，无所取材。”^{[4]386}但子路勤奋好学，学业上进步明显，别人取笑子路琴艺，孔子回护道：“由也升堂矣，未入于室也。”^{[4]996}就是这样一位粗鄙之人，师从孔子习学“六艺”，践行了“学而优则仕”，成功改换了自己的社会身份。互乡这个地方的人不好打交道，当地一位少年得到孔子接见，门人们对此很疑惑，孔子说：“与其进也，不与其退也，唯何甚？人洁己以进，与其洁也，不保其往也。”^{[4]637}孔子认为不能抓住一个人的缺点不放，应当看到他的长处和进步。这位少年得到了孔子教诲，或可以入孔子私学，这也是因与社会精英发生联系，平民社会地位发生变化的一个例子。

总之，无论是那些士子的家属，还是他们的邻里乡党，抑或是普通少年，因为与社会精英群体有着血缘、地缘及学缘上的关系，他们的生活得以改善，社会地位得以提升，这都是当时社会给予平民发展机会的典型例证。

从《论语》所载一些语录看，精英阶层的人文关怀意识也是平民在社会生活领域获得更多机会的重要因素。孔子家的马厩着火，孔子问：“伤人乎？”^{[4]919}不问财产损失。孔子曾说：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司。”^{[4]1768}孔子曾至

卫，看到乡村人口繁多，感叹道：“庶矣哉！”冉有问：“既庶矣，又何加焉？”孔子说：“富之。”^{[4]1168}知识精英尊重平民的生存权，批判统治者的残暴行径，提出要让平民致富等主张。当这些蕴含着人文精神的主张，影响到国家治理与社会控制的具体施政方针时，无疑能为底层百姓提供更多的生存机遇。

孔子曾说：“衣敝缁袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？”意谓穿着破烂衣服与身着狐裘者站在一起而不觉得惭愧的，恐怕只有子路吧。孔子引《诗》：“不忮不求，何用不臧？”子路闻之，老是念叨这两句诗，孔子又道：“是道也，何足以臧？”^{[4]800-803}在当时的社会生活中，贫富的差异十分直观地体现于衣着上，普通百姓“衣敝缁袍”，而富裕阶层身着“狐貉”。不同阶层在衣食住行上有差异是人类社会的普遍存在的现象，但是，在社会急剧转型的时代，贫富分化往往会更加明显。春秋中后期，诸侯争霸，很多平民因与血亲家族离散，不得已流落城市谋生，一些人为了生存只得卖身为奴，一些失去土地的小贵族的生活也因此陷于困顿。与之相反，得益于军功或土地兼并，新兴贵族阶层兴起，他们因迅速积累财富而生活富足奢靡。

在这样的时代，贫富间的差距因为各种因素不断拉大，普通百姓与富足之人的衣着差异明显，也在情理之中。因此，《诗·卫风·雄雉》才会有“不忮不求，何用不臧”这样的诗句，宽慰普通百姓。子路甘于底层百姓的身份，与富足之人并立而不耻，且以“不嫉妒、不贪求，有什么不好”来安慰自己，孔子闻之，认为仅仅有与富人并立而不觉羞愧的勇气是不够的，普通人不当甘于贫困，要试着改变自己。孔子还说：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”^{[4]949}在世卿世禄的分封时代，血缘关系决定着一切，贵族子弟身居高位，德行、能力优越，而血统卑下者甚少有施展能力的机会。孔子主张统治者任用贤人，提倡为政者“先有司，赦小过，举贤才”^{[4]1138}。他还认为人们应当向贤人学习，以贤人为镜反躬自省，以

提高自身修养,“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”^{[4]348}。孔子不仅主张放弃血统决定一切的旧制,且推崇那些“先进于礼乐”的“野人”,而以德行、能力作为出仕依据,显然是当时社会给予平民的重要机遇。

结 论

统观《论语》所见平民的社会生活,当时社会对平民的各种限制与给予他们的机遇,错综复杂地交织在一起。总的来看,生产力进步使得个体劳动成为可能,少数自耕民过着相对独立自主的生活,他们在衣食住行诸方面的生活水平,是与以石器、木器等为生产工具而甚少使用青铜农具的商代和西周百姓无法比拟的^[14],有些隐逸之士不仅生活可以自足,个体劳动甚至成为他们远离乱世、保持人格独立的前提条件。另外,生产力的进步促进了社会分工的细化,一些平民子弟习学“六艺”,具备了出仕条件,成为社会精英,从社会底层跃升为中上层人士。

与此相对,在礼崩乐坏的时代,大量平民失去了家族长的保护,或流离失所,或卖身为奴,在急剧转型的社会中沦为底层民众,有些人甚至成为奴隶,尽管生产力进步了,但这部分人的衣食住行可能还不如前代平民的生活水平。此外,原为贵族阶层的一些士人,因世卿世禄制的瓦解,或因在宗族中的地位进一步下降,甚至沦为普通庶人^[15]。总之,在那个新旧交替的时代,平民在社会生活层面上的差异更加明显,抓住社会提供的机遇而提升社会地位者有之,在社会转型时期沦落为社会底层者有之,因德行、能力受到社会认可而生活显著改善者亦有之。这种因社会转型导致的生存机遇与社会困境相交织的情境,既是各阶层社会地位加速分化的一种表现,也是当时社会普遍存在的一种现象。

从平民在社会生活方面遇到的困境看,一般都涉及他们的生存之道。在农业社会,农民群体是社会的根本,他们的劳作支撑着整个社会的运转,然而,普通平民因从事这种劳作方式

而社会地位普遍低下,这似乎是一种悖谬。但究其根本,是因为农业长期以来是中国古代王朝税收的重要支撑,农民群体也长期被古代国家权力体系所操控,成为被剥夺、被管控的对象。也须看到,除生产力进步使平民改善自身生活条件成为可能外,人文意识的提升也是重要因素。在重视个体生命的人文意识领域,如何让平民获得参政议政的知识和能力,成为儒家精英们孜孜以求的人生目标,孔子和他的弟子们是这方面的引领者,那些因得到儒家精英青睐或获得“六艺”知识而参政议政的平民子弟,则很好地践行了利用所学知识改变自身社会地位的思想观念。

如若把平民的社会生活置于儒家的社会理想视域,由此形成的价值立场与平民的现实生活还是有很大差距。总体而言,孔子以“义”作为取舍贫富贵贱的原则,他曾说:“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也。”^{[4]300}他还说:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”^{[4]600}研究表明“义”是子学的共同话语,是诸子共同的思想原点、学术方向和学术宗旨,也是诸子建构自身学说的公共文化资源,集中体现出子学不容忽视的共性和内在一致性^[16]。儒家以信义作为取舍社会财富或生存之道的言论,究其实质是商周贵族社会的文化观念遗存,而其成立的前提是社会精英在观念上的权变理念和社会实践上的多元选择,即所谓:“邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也。”^{[4]697}当这种社会生活观成为执政法则时,就会成为儒家精英单方面渴求的理想境界,而非源于庶人生活的实际。子贡向孔子请教为政之道,孔子说:“足食,足兵,民信之矣。”子贡问三者去其一,先去掉什么,孔子说:“去兵。”子贡问如若二者择其一呢?孔子说:“去食。自古皆有死,民无信不立。”^{[4]1079-1081}

总而言之,孔子是站在政治正义立场谈论社会治理问题,是在替百姓立言,实际上,孔子的这一主张未能根本改变当时平民的真实处

境。因为在具体的社会生活领域,普通平民无法自主地选择生存方式,在被各种力量争夺、驱使的过程中,他们只能承受当时国家赋予他们的社会阶层、身份与地位。那些社会地位显著上升的平民,则善于利用各种社会规则,锻炼出灵活多变的生存技巧,他们对贫富强弱的看法与儒家精英的期许也往往有很大差距。孔子的一些平民学生后来身居高位,但实践孔子政治理想者,却是寥寥无几,即是最好的证明。从《论语》中平民的社会生活所反映的儒家思想与社会实践的边界看,的确能体现出社会精英与平民之间天然的社会地位与思想观念之分野。

参考文献

- [1] 狄百瑞.儒家的困境[M].黄水婴,译.北京:北京大学出版社,2009:34.
- [2] 王夫之.读通鉴论[M].北京:中华书局,1975:2549.
- [3] 杨朝明.试论鲁国的重农传统和农业生产[J].中国农史,1990(3):1-6+15.
- [4] 程树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,2014.
- [5] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:143.
- [6] 徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:207.
- [7] 童书业.春秋史[M].上海:上海古籍出版社,2003:63.
- [8] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009.
- [9] 晁福林.论“初税亩”[J].文史哲,1999(6):80-86.
- [10] 黄宗羲.明夷待访录[M]//黄宗羲.黄宗羲全集:第1册.杭州:浙江古籍出版社,1985:26.
- [11] 钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002:203.
- [12] 雷海宗.中国的家族[M]//雷海宗.中国文化与中国的兵.北京:商务印书馆,2014:55.
- [13] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959:2191.
- [14] 赵世超.殷周大量使用青铜农具说质疑:与陈振中同志等商榷[J].农业考古,1983(2):201-208.
- [15] 沈长云.先秦史[M].北京:人民出版社,2006:264-265.
- [16] 桓占伟.百家争鸣中的共鸣:以战国诸子“义”思想为中心的考察[J].史学月刊,2014(6):5-16.

On the Common People's Social Life in the Middle and Late Spring and Autumn Period in *The Analects of Confucius*

Li Jiansheng

Abstract: Based on *The Analects of Confucius*, the specific situation of the civilian social life in the middle and late spring and autumn period showed common people had to bear various social restrictions in their lives. Peasants were live in poverty due to the social restrictions, which was largely related to the production mode they were engaged in. Due to the limitation of their original social status, the morality, character and knowledge of some urban poor people can hardly change their social status. However, there were many opportunities for the ordinary people. Individual labor has emerged. Some civilians live in seclusion, they are free from the control of their original family, and their thoughts can be independent. Some civilians have blood, geographical and academic relations with the social elite groups, therefore their lives and social status has been improved. The social life of the common people in *The Analects of Confucius* can reflect the boundary of Confucian thought and its social practice, and also reflect the separation of the natural social status and ideas between social elite and common people.

Key words: *The Analects of Confucius*; common people; social life

[责任编辑/云 扬]



濂伯(司徒)疑铜器与濂之族属及地望*

黄锦前

摘要:沫伯(司徒)及有关铜器铭文中旧释“沫”之字实应系“濂”,所谓“沫伯(司徒)”应系“濂(寮)伯(司徒)”,应据改。作为国族名,“寮”“濂”应系一字之异构,皆从“寮”得声。沫伯(司徒)疑诸器的“疑”系其名,“沫”系其国族(族氏)名兼地名,“沫伯”系沫国族的首领(疑系其徽记符号),“伯”或兼作排行。疑的身份系沫伯,兼任沫司徒职,成王时随卫康叔一起就封至卫。传世濂伯觚的“濂伯”与沫伯诸器的“沫伯”或即一人。沫系姒姓,其地望在沫即古“妹”地,今河南淇县一带,与淇卫邻近。沫族系殷遗民,或即《左传》定公四年“分康叔以……殷民七族”的“殷民七族”之属。

关键词:沫伯(司徒)疑;濂(寮);姒姓;淇卫;殷遗民

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)06-0122-06

20世纪30年代,河南浚县辛村(今属鹤壁市淇滨区庞村镇)卫侯墓地出土沫伯(司徒)疑铜器等一大批重要的青铜器资料。卫国是西周时期的重要封国,辛村遗址的发掘在中国考古学史上也占有重要地位,有重要的学术价值和影响。近年来,河南省文物考古研究院对辛村墓地进行的新一轮考古发掘工作一直在继续,新材料不断出土,一些盗掘出土的相关铜器也陆续公布。随着新材料的不断面世,对沫伯(司徒)疑铜器铭文中部分关键文字的释读、沫之族属及地望等问题重加审视和检讨,对相关问题进一步深入讨论,也越来越有必要。

一、沫伯(司徒)疑铜器及其身份

目前所见沫伯(司徒)疑铜器主要有:

(1)疑鼎(《商周青铜器铭文暨图像集成》01799)^①:疑为尊彝,父癸。西周早期(成王)。

(2)疑鼎(《殷周金文集成》4.2177、2178,《铭图》01540、01541)^②:疑,疑作宝尊彝。西周早期(成王)。

(3)沫伯疑鼎(《集成》4.2344,《铭图》01822):疑,沫伯疑作宝尊彝。西周早期(成王)。

(4)疑觶^③:疑作宝尊彝,疑。西周早期(成王)。

(5)疑觚(《铭图》09850):辛锡疑王用殷贝,作宝。西周早期(成王)。

(6)沫司土疑簋(康侯簋)(《集成》7.4059):王来伐商邑,诞命康侯鄙于卫,沫司土疑罍鄙,作厥考尊彝,疑。西周早期(成王)。

(7)沫伯疑尊(《集成》11.5954,《铭图》11735):疑,沫伯疑作厥考宝旅尊彝。西周早期(成王)。

(8)沫伯疑壶(沫伯疑卣)(《集成》10.5363、5364,《铭图》12262、12263):疑,沫伯疑作厥考宝旅尊(彝)。西周早期(成王)。

(9)疑盘(《集成》16.10078,《铭图》14398):

收稿日期:2022-04-25

*基金项目:国家社会科学基金冷门绝学研究专项“新出曾霸铜器铭文与江汉汾涇地区文明进程研究”(19VJ×071)。

作者简介:黄锦前,男,新疆大学历史学院教授(新疆乌鲁木齐 830046),主要从事古文字、青铜器、出土文献以及中国古代历史、语言与文明研究。

𠄎,疑作厥考宝尊彝。西周早期(成王)。

(10)疑盃(《集成》15.9424,《铭图》14745):

𠄎,疑作厥考宝尊彝。西周早期(成王)。

相关简要分析如下:

(1)疑鼎为私人收藏。直口,窄沿方唇,下腹略微外鼓,立耳,腹较深,圈底下有三柱足。颈饰由三列云雷纹组成的列旗脊兽面纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中所列鼎的Ⅳ型2式^{[1]27-29}。所饰列旗脊兽面纹为商末周初的典型纹饰,因此可定为周初器。

(2)疑鼎共两件,传河南浚县出土,其一现藏日本京都藤井有邻馆,另一件佚失。敛口窄沿,索状立耳,下腹外鼓,三柱足上粗下细。口沿下饰云雷纹填地的兽面纹,足上部饰浮雕兽面。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中所列鼎的Ⅳ型2式^{[1]27-29},年代应为西周初。

(3)沫伯疑鼎已佚,从铭文内容来看应与(6)沫司土疑簋(康侯簋)等系同人所作,为周初器无疑。

(4)疑觶现藏北京故宫博物院。广口,束颈,下腹向外倾垂,圈足外侈。有盖。盖呈弧曲,钮作半环状。盖沿及圈足饰目雷纹,器颈饰云雷纹。器物年代为周初。

(5)疑觚现藏洛阳市文物交流中心。器形未著录,据铭文看年代亦当为周初。

(6)沫司土疑簋(康侯簋)据云系1931年河南浚县辛村卫侯墓地出土(出土地有三说:浚县、卫辉、辉县固围村),现藏英国伦敦大英博物馆。束颈侈口,深腹微鼓,高圈足,有阶,半环形双耳,耳上兽首翘鼻耸角,垂珥较长。腹饰直棱纹,颈和圈足饰圆涡纹和四瓣目纹。该器为周初成王时标准器^{[1]58}。

(7)沫伯疑尊亦系河南浚县出土。喇叭口,长颈鼓腹,高圈足沿外侈。颈和圈足饰两道弦纹,腹饰云雷纹填地的下卷角兽面纹,两旁填以夔龙纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中所列尊的Ⅱ型1式^{[1]114-116},为成王时器。同出的两件(8)沫伯疑壶(沫伯疑卣),其一现藏日本东京出光美术馆,另一件下落不明。横截面呈椭圆形,直口长颈,鼓腹圈足,内插式盖,盖面隆起,上有圈形捉手,颈两侧有半环钮,连接兽首提梁。腹饰宽带组成的田字形网格,盖沿

和器颈饰夔龙纹,圈足饰长鸟纹。从器形和纹饰看该器系成王时器^{[1]122}。

(9)疑盘窄沿方唇,浅腹圈足。外底饰蟠龙纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中所列盘的Ⅰ型^{[1]151},为商末周初所流行的样式。

(10)疑盃现藏美国纽约大都会艺术博物馆。侈口长颈,长管流,兽首鋬,分裆,三款足,下部作圆柱形,盖钮作半环形,失链。流管饰三角雷纹,颈饰夔龙纹,腹饰牛角兽面纹。属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中所列盃的Ⅲ型1式^{[1]146}。所饰牛角兽面纹等为商末周初典型纹饰,因此可确定为周初器。

上述这几件器物从年代、铭文内容、称谓及徽记等方面看,其作器者疑应系同人无疑。(2)疑鼎、(3)沫伯疑鼎及(6)沫司土疑簋(康侯簋)、(7)沫伯疑尊、(8)沫伯疑壶(沫伯疑卣)、(9)疑盘、(10)疑盃的作器者名疑皆写作“逯”,而(1)疑鼎、(4)疑觶及(5)疑觚的疑却作“邈”,增从“牛”,据铭文内容看,二者当系同人无疑^④，“逯”“邈”当系一字异体,唯用字繁简有异耳。

这些器物据铭文内容可分为两组,其中(1)疑鼎的作器对象为“父癸”,即为父癸所作祭器。(6)一(10)皆系为“厥考”所作,“厥考”应即疑鼎的“父癸”。此组器据铭文可知系疑为“厥考”即父癸所作祭器。作器的缘由,应即沫司土疑簋(康侯簋)所云成王封康叔居于卫,“沫司土疑罪鄙”,即疑随康叔就封,因而作器以志之。(2)一(5)为一组,皆系疑自作用器。

这两组器的作器者或称“沫司土疑”,或称“沫伯疑”,或单称“疑”。其中(3)沫伯疑鼎、(7)沫伯疑尊、(8)沫伯疑壶(沫伯疑卣)称“沫伯疑”,表明其身份系“沫伯”。(6)沫司土疑簋(康侯簋)则称“沫司土疑”,表明其所任为司徒职。余则单称“疑”。“疑”应系其名;“沫”系其国族(族氏)名,兼作地名;称“沫伯”,表明其为沫国族(𠄎系其徽记符号)的首领,“伯”或兼为排行。疑的身份系沫伯,同时又兼任“沫司土”之职。“司土”即“司徒”,系其职称。沫在今河南淇县的古“妹”地^[2,3],与淇卫邻近^[4],故沫司土疑簋(康侯簋)云“诞命康侯鄙于卫,沫司土疑罪鄙”,即沫司土疑是随卫康叔一起就封至“卫”。

上述诸器,(2)疑鼎、(6)沫司土疑簋(康侯

簋)及(7)沫伯疑尊有明确出土地点,即河南浚县辛村卫侯墓地出土,其余诸器,或亦系该地出土。器物的出土地点,与沫司土疑簋(康侯簋)“诞命康侯鄙于卫,沫司土疑眾鄙”所记疑的身份、地望及有关历史事件均相吻合。

据沫司土疑簋(康侯簋),周公东征以后(“王来伐商邑”),成王封康叔于卫,“沫司土疑眾鄙”,即疑随康叔就封。

(5)疑觚“辛锡疑王用殷贝”,据器物年代及上下文看,“王”当系成王。据铭文,辛或系其长官。

综上,由上述铜器铭文,对沫伯(司徒)疑的身份及族属等有关信息,可获得一个基本的认识。

二、沫之族姓与地望

西周早中期铜器铭文中,还有一些同属𠄎族者,如:

(11)𠄎沫爵(《集成》13.8231):𠄎,沫。西周早期。

(12)𠄎沫爵(《集成》13.8229、8230):𠄎,沫。西周早期。

(13)振簋(《集成》6.3366):振作宝,𠄎。西周早期。

(14)振簋(《集成》6.3367,《铭图》04063):振作宝簋。西周早期。

(15)寮姒甗(《集成》3.899,《铭图》03275):𠄎,寮姒作旅。西周早期(成王)。

(16)季姒簋(《集成》6.3557,《铭图》04323):季姒作用簋,𠄎。西周中期前段。

(17)季姒簋(《集成》6.3579,《铭图》04327):季姒作用簋,𠄎。西周中期前段。

(18)季姒簋(《集成》15.9827,《铭图》13830)^⑤:季姒簋作宝簋,其用万年享孝于厥多公,事万年子子孙孙宝用,𠄎。西周中期前段。

相关简要分析如下:

(11)𠄎沫爵现藏北京故宫博物院。腹饰三列云雷纹组成的列旗脊兽面纹。(12)𠄎沫爵下落不明。腹饰连珠纹镶边的兽面纹。二器年代均为西周早期。二者铭文相同,“𠄎”系徽记符号,“沫”系族氏名。

(13)振簋现藏北京故宫博物院。器形未公布。年代为西周早期。(14)振簋现藏美国普林斯顿大学艺术博物馆(Dale和卡特氏藏品)。侈口束颈,腹部向外倾垂,圈足下连铸三卷鼻象首形足,腹两侧有一对兽首耳,钩状垂珥。颈饰两道弦纹和两个浮雕獬头。年代为西周早期。二簋年代近同,作器者皆为振,铭文内容及字体皆近同,可知应系同人所作。前者铭末有徽记符号,后者则无。

(15)寮姒甗连体式,侈口束腰,腹壁斜收,立耳,鬲部分裆,款足,下部呈圆柱状。口下饰兽面纹,鬲腹饰牛角兽面纹。牛角兽面纹为商末周初典型纹饰,结合铭文来看,该器可确定为周初约成王时器。

(16)季姒簋现藏台北“中研院”历史语言研究所。侈口撇沿,腹向下逐渐收敛,圈底高圈足,有阶。颈饰变形鸟纹,云雷纹填地,圈足饰两道弦纹。这种形制、纹饰的簋西周中期前段较为常见。

(17)季姒簋现藏北京故宫博物院,器形未公布。该器旧称年姒簋,铭文首字作𠄎,旧皆释“年”^⑥,该铭与(16)季姒簋内容相同,对照季姒簋首字作“季”(𠄎)来看,当系“季”字之误,而非“年”字。因此,该簋亦当改称“季姒簋”,而非“年姒簋”。其年代过去定为西周早期^⑦,同样,对照季姒簋来看,亦应系西周中期前段。二簋应系同人同时所作。

(18)季姒簋现藏中国国家博物馆,侈口,方唇,束颈,溜肩,敛腹,圈足外撇,肩部有一对兽首衔环耳,腹下部近底处有一牛首鼻钮。颈部及圈足饰两道凸弦纹,肩饰六个浮雕状圆涡纹,肩、腹部界以凸弦纹。据形制纹饰及铭文看,年代应为西周中期前段。

上述诸器,作器者皆系𠄎族人。(11)(12)𠄎沫爵不具作器者名,据器物年代和铭文看应系同人之器。(13)(14)振簋系振自作用器。

(15)一(18)据铭文看有一共同的特征,即系𠄎族姒姓女子所作,这种情况很值得注意。

寮姒甗的“寮姒”,“寮”应系国族名。铜器铭文中,成年已婚女子的称谓,往往在姓前加国族名,称父国和夫国者皆有,前者如南宫姬鼎^⑧的“南宫姬”,后者如齐叔姬盘(《集成》16.10142)的

“齐叔姬”、许姬鬲(《集成》3.575)的“许姬”等。或二者皆具,如胡应姬鼎^⑨的“胡应姬”,南宫倻姬簋(《铭图》04464)的“南宫倻姬”,等等。因而“寮姒”之“寮”究竟是寮姒的夫国还是父国,不能遽定。

古代女子称姓,男子称氏。徽记符号一般来讲是用以区别族氏的,因此,其作用和称氏应相当。(15)一(18)这几篇铭文,作器者显然应系成年已出嫁的女子,其中季姒簋铭文所述最为明显。据铭文看皆系姒姓女子,其所标示徽记符号皆为𠄎,可知应系𠄎族之人,标示𠄎徽记符号的作用,即相当于称氏,铜器铭文中常见女子称氏的现象,一般来说也有两种情况,一种是称夫氏,另一种是称父氏^⑩,皆为大家所熟悉。那么这种标示徽记符号以称氏者,究竟是属于称夫氏还是称父氏呢?尚需具体分析。

从理论上讲,按照金文及古书中女子称氏的习惯,这两种情况都可能存在,但就上揭这几篇铭文来看,(15)寮姒鬲年代为西周早期,(16)(17)季姒簋皆系西周中期前段器,作器者系一人,即季姒。(18)季姒簋的季姒与(16)(17)季姒簋的季姒是否系一人,不得而知。也就是说,这组器物的器主至少是两人,也可能是三人。若𠄎系其夫家徽记符号即称夫氏,则这几个不同时代的姒姓女子皆系嫁至同一族氏即疑所在的沫族为夫人。若𠄎系其父家徽记符号即称父氏,则这几个不同时代的姒姓女子皆系嫁自同一族氏即疑所在的沫族女子。比较而言,前者的可能性虽不能说没有,但概率相对较小,而后的可能性则很大。出嫁女子标示其父家徽记符号,以示其所自出,于情理也不难理解。据此则寮姒鬲的“寮”应指寮姒的父国,姒姓。

总之,通过以上分析,我们倾向于(15)一(18)的作器者与上文讨论的沫伯(司徒)疑可能系出自同一族氏。换言之,沫伯(司徒)疑所在的沫族,应系姒姓。沫族的地望,应在沫即古“妹”地,今河南淇县一带。

三、沫之族属及其来源

从铜器铭文所反映的沫伯(司徒)疑的有关

情况及其族氏所在的地望来看,沫族应系通常所谓的殷遗民。

卫是文王子康叔的封国,《左传》定公四年:“分康叔以大路、少帛、綍茝、旃旌、大吕,殷民七族,陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏;封畛土略,自武父以南及圃田之北竟,取于有阎之土以共王职,取于相土之东都以会王之东蒐。聃季授土,陶叔授民,命以《康诰》而封于殷虚。皆启以商政,疆以周索。”杜预注:“康叔,卫之祖。”河南浚县辛村卫国墓地发掘表明^[5],其地在今浚县一带,与沫司土疑簋(康侯簋)所记成王封康叔居卫之事正相吻合。沫族可能即系“殷民七族”之属。

沫司土疑簋(康侯簋)“王来伐商邑,诞命康侯鄙于卫,沫司土疑罍鄙”,“诞命康侯鄙于卫”,即成王封康叔居于卫。《逸周书·作雒》:“周公立,相天子……二年,又作师旅,临卫政(征)殷,殷大震溃……凡所征熊盈(嬴)族十有七国,俘维九邑。俘殷献民,迁于九里。俾康叔宇于殷,俾中旄父宇于东。”《尚书大传》云“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄,四年建侯卫”,对照可知,封卫是在成王四年。近年新刊布的清华大学藏楚简《系年》“周成王、周公既迁殷民于洛邑,乃追念夏商之亡由,旁设出宗子,以作周厚屏,乃先建卫叔封于庚(康)丘,以侯殷之余民。卫人自庚(康)丘迁于淇卫”^[6],云康叔始封于庚(康)丘,后迁于淇卫^[3],与唐叔虞之子燮父徙封于晋(《史记·晋世家》正义:“徐才《宗国都城记》云‘唐叔虞之子燮父徙居晋水傍,今并理故唐城,唐者,即燮父所徙之处……’毛诗谱云‘叔虞子燮父以尧墟南有晋水,改曰晋侯’。”)相似。有关问题学者已有分析^⑪,兹不赘述。

四、“沫”应改释作“溁(寮)”

(15)寮姒鬲“𠄎”字张亚初释作“寔”(寔姒作旅)^[7],吴镇烽释作“寮白”二字(寮白𠄎作旅)^[8],殊误。该字上从宀,其下所从,与沫伯(司徒)诸器的“沫”字右部所从相同,此字实即“沫”之异体,结合鬲铭徽记符号同为“𠄎”来看,可进一步坐实,确凿无疑,张释“寔”亦误。沫伯(司徒)诸器的“沫”字(𣶒、𣶑、𣶓)皆从水,从木、甘(一般隶

定作“濬”“濬”，读作“渫”“沫”），(11)(12)沫爵的“沫”（）皆从水，从木、口（一般隶定作“濬”），二者无甚区别。甗铭下所从，应分析为从寮、甘（“口”加饰笔），字应释作“寮”。两相对照，可知沫伯（司徒）诸器及沫爵的“沫”字所从之木实乃“寮”之省，应分析为从水，从寮省、甘（口），实即“潦”字，而非旧释所谓“沫”字，所谓“沫伯（司徒）”应系“潦（寮）伯（司徒）”。作为国族名，“寮”“潦”应系一字，即一字之异构，皆从“寮”得声。

传世有一件潦伯甗（《集成》3.872）^{[9]6}，原藏日本奈良宁乐美术馆，现为某私人收藏（2000年11月出现在英国伦敦富士比拍卖行），铭作：“潦伯作鬯彝。”“潦”字作，左从水，右部所从，或分析为从寮从𠂔，隶定作“濬”（《铭图》03252），或径释作“雍”^{[9]6}。其右部与寮似甗的下所从相同，唯增加“口”形作为饰笔；与沫伯（司徒）诸器的及沫爵的右部所从亦近同，仅增加“口”形饰笔。此字可直接分析为从水、从寮，寮亦声。此可进一步佐证上述沫伯（司徒）及有关诸器的“沫”字实应系“潦”而非“沫”字，所谓“沫伯（司徒）”应系“潦（寮）伯（司徒）”，应据改。传世文献中相关地名作“妹”，可能系由铜器铭文中作为国族名的“潦”字从“木”（、）之形辗转演变而成。

潦伯甗侈口方唇，宽腹，腹壁较直，索状立耳，鬲部分裆，足下部呈圆柱形。颈饰两道弦纹，鬲腹饰牛角兽面纹。与寮似甗形制纹饰近同，年代也应相当，为西周早期前段，成康时器。甗铭的“潦伯”与沫伯诸器的“沫伯”性质相同，年代相若，不排除系一人的可能。

1967年甘肃灵台白草坡墓地M1出土有濩伯尊（M1:16）^②、濩伯卣（M1:13、14）^③等器（铭作“濩伯作宝彝尊（彝）”）^④，“濩”字作、，或释作“濩”“涇”，皆不确。马承源指出：

濩，从水从𠂔，《说文》所无，地名或国名。释濩未确。金文濩像人身上有污秽物，是会意字。此所从𠂔字像田畴焚火状。《一切经音义》卷廿三：“燎，放火也，火田为燎也。”卷廿四引《说文》云：“燎，烧田也。”像田畴之形，甲骨文田字中作十字栏形，也有作多栏形的。然圆作，栏为二

方，中植木……此字亦栏为二方，中点，状像燎后的灰烬。甲骨文中寮作烧木状，简文作，金文作。烧田亦称为燎。此濩字当为从水寮声字。^[10]

《诗·小雅·正月》：“燎之方扬，宁或灭之。”郑笺：“火田为燎。”马说据字形看似不无道理。但如此则火在下，而田与灰在其上，明显有悖于实际情形及常理。退一步讲，果如此，则此潦伯与上述浚县辛村等地出土器物上的潦（寮）伯（司徒）是否为同一族属就至为关键，但据目前的资料看二者之间也无明确的关联，详细情况还有待进一步讨论。

结 语

据古文字构形分析，沫伯（司徒）及有关铜器铭文中旧释“沫”之字实应系“潦”，所谓“沫伯（司徒）”应系“潦（寮）伯（司徒）”，应据改。作为国族名，“寮”“潦”应系一字之异构，皆从“寮”得声。

通过对河南浚县辛村卫侯墓地出土沫伯（司徒）疑及有关铜器群分析，可知沫伯（司徒）疑诸器的“疑”系其名，“沫”系其国族（族氏）名兼地名，“沫伯”系沫国族（系其徽记符号）的首领，“伯”或兼作排行。疑的身份系沫伯，兼任沫司徒职，成王时随卫康叔一起就封至卫。传世潦伯甗的“潦伯”与沫伯诸器的“沫伯”或即一人。沫系姒姓，其地望在沫即古“妹”地，今河南淇县一带，与淇卫邻近。沫族系殷遗民，或即《左传》定公四年“分康叔以……殷民七族”的“殷民七族”之属。

注释

①朱凤瀚：《新出金文与西周历史》，上海古籍出版社2011年版，第22页图二；吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版（以下简称“《铭图》”），第3卷编号01799，第462页。②中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局1984年—1994年版（以下简称“《集成》”），编号4.2177、2178；《铭图》01540、01541，第3卷，第219—220页。③故宫博物院：《故宫青铜器》，紫禁城出版社1999年版，第146页；《集成》12.6480。④张懋镕也曾指出（1）疑鼎的疑与沫伯（司徒）疑诸器的疑系同人，参看张懋镕：《新

见西周金文丛考》,载朱凤瀚主编《新出金文与西周历史》,上海古籍出版社2011年版,第21-32页。⑤该器还见于中国国家博物馆:《中国国家博物馆馆藏文物研究丛书·青铜器卷(西周)》,上海古籍出版社2020年版,第386-388页。⑥如张亚初:《殷周金文集成引得》,中华书局2001年版,第62页;《铭图》04327,第9卷,第92页。⑦中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》,第6册,中华书局1988年版,“铭文说明”,第75页;《铭图》04327,第9卷,第92页。⑧北京大学考古学系商周组、山西省考古研究所:《天马——曲村(1980—1989)》,科学出版社2000年版,图版伍壹:2,第348页图五一二:4、5;《铭图》01698、01699,第3卷,第361、362页。⑨吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成续编》0221,上海古籍出版社2016年版,第1卷,第274-275页。⑩李学勤:《考古发现与古代姓氏制度》,《考古》1987年第3期,第253-257、241页;后辑入李学勤:《古文献丛论》,上海远东出版社1996年版,第116-127页。⑪李学勤:《清华简〈系年〉及有关古史问题》,《文物》2011年第3期,第70-74页;路懿菡:《从清华简〈系年〉看康叔的始封》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》2013年第4期,第136-141页。⑫见《集成》11.5848;《铭图》11596,第21卷,第86页;李伯谦:《中国出土青铜器全集》(第20卷),科学出版社2018年版,第76页。⑬《集成》10.5226、5227;中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集:中国青铜器全集》,第6卷,一九二,文

物出版社1997年版;李伯谦:《中国出土青铜器全集》(第20卷),科学出版社2018年版,第78页。⑭甘肃省博物馆文物组:《灵台白草坡西周墓》,《文物》1972年第12期,第2-8页;甘肃省博物馆文物队:《甘肃灵台白草坡西周墓》,《考古学报》1977年第2期,第99-130页。

参考文献

- [1]王世民,陈公柔,张长寿.西周青铜器分期断代研究[M].北京:文物出版社,1999.
- [2]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004:13.
- [3]李学勤.清华简《系年》及有关古史问题[J].文物,2011(3):70-74.
- [4]谭其骧.中国历史地图集:第1册[M].北京:中国地图出版社,1982:13-14③9,17-18②5.
- [5]郭宝钧.浚县辛村[M].北京:科学出版社,1964.
- [6]清华大学出土文献研究与保护中心.清华大学藏战国竹简:贰[M].上海:中西书局,2011:144.
- [7]张亚初.殷周金文集成引得[M].北京:中华书局,2001:25.
- [8]吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成:第7卷[M].上海:上海古籍出版社,2012:153.
- [9]刘雨,汪涛.流散欧美殷周有铭青铜器集录[M].上海:上海辞书出版社,2007.
- [10]马承源.商周青铜器铭文选:三[M].北京:文物出版社,1988:101.

Liaobo (Situ) Yi's Bronze Ware and the Clan and Geographical Position of Liao

Huang Jinqian

Abstract: The word “mei” in the old interpretation of Meibo(Situ) and related bronze inscriptions should actually be “liao”, and the so-called “Meibo(Situ)” should be “Liao(潦)[Liao(寮)]bo(Situ)”, which should be changed accordingly. As a national name, “Liao(寮)” and “Liao(潦)” should be written in different ways of one word, both of which are pronounced “liao(寮)”. “Yi” in the bronze inscriptions of Meibo(Situ) is his name, “Mei” is his national (clan) name and also serves as a place name, “Meibo” was the leader of the Mei nation, and “Bo” or also serves as ranking. Yi was Meibo, who also served as Situ of Mei. During the reign of King Cheng of Zhou, he was granted the title and went to the State of Wei with Weikangshu. The “Liaobo” of the Liaobo yan handed down and the “Meibo” of the Meibo vessels might be one person. Mei is the Si surname. It is located in Mei(洙), which is the ancient “Mei(妹)”. It is near Qiwei in Qixian County, Henan Province today nowadays. The Mei family is the adherent of the Yin, or a member of the “seven Yin people families” who “divided Kangshu with... seven Yin people families”(the fourth year of Dinggong, Zuo Zhuan).

Key words: Meibo(Situ)Yi; Liao(潦)[Liao(寮)]; Si surname; Qi Wei; the adherent of the Yin

[责任编辑/知 然]

2022年(总第55~60期)总目录

(作者后括号内分别为期号、页码)

·文明探源·

- 大仰韶与龙山化 曹兵武(1·5)
 仰韶文化玄玉的认定及意义 张天恩(1·12)
 金文族徽兴起发展与夏商族群融合认同 雒有仓(2·23)
 从玉石到瓷器的造物路径 熊承霞(2·32)
 殷墟商墓随葬铜器玉器之“双轨制”现象探析 杜金鹏(3·23)
 早期中国民社的祭祀与祝祷 曹胜高(3·36)
 “天圆地方”概念起源何时辩 何 努(4·5)
 秦汉时代大禹传说与中国认同的巩固及拓展 崔建华(4·16)
 论三星堆文明与金沙文明的关系 朱乃诚(5·5)
 太康居斟寻事件与后羿代夏遗存的确认 张国硕(5·12)
 夏代有无之争的背后:历史观古今之变的考察 陈立柱(5·21)
 早期中国文明内生性演进的内在逻辑阐释 曹建墩 岳晓峰(6·40)
 从大洪水到广土定居:最初“中国”形成的地理空间及文化考论
 李双芬(6·50)

·思想文化·

- 老庄哲学的当代阐释 韩东屏 王班班(1·19)
 论冯友兰对“忠恕”思想的转化和创新 柴文华 郭佳明(1·26)
 道德存有路线的展开 杨泽波(2·5)
 “莫非王臣”与“能夏则大” 张宏斌(2·13)
 《大学》君子之道论 韩 星(3·5)
 从“知其不可而为之”论孔子的经世智慧 吴先伍(3·15)
 孔子的治国理念简析 欧阳楨人(4·24)
 苏轼“应势适情”之政治伦理思想探微 陈力祥 吴 可(4·31)
 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(5·33)
 悟性认识之探说 吴灿新(5·40)
 从《朱子晚年定论》看阳明学和朱子学的历史联系
 张茂泽 王林枫(6·60)

·当代文化·

- 君子文化是文化强国的源头活水 钱念孙(1·33)
 好生活的历史性、本色和美好愿景 江 畅 汪佳璇(1·38)
 论中华民族爱国主义的独特价值 王泽应(2·40)
 中国价值与全人类共同价值的共同建构 张三元(2·48)
 情感结构视域下文化共情的生成因素与共情能力提升策略
 江 凌(4·57)
 新时代中国文化软实力与国家凝聚力内涵及关系探析 蔡扬波(4·64)
 新媒体时代中华传统艺术传播模式探析 周 星 任晟妹(5·64)
 网络意识形态安全与文化建设初探 王政翔(5·71)
 论当下主题性短视频的工业美学生产与文化传播
 陈旭光 张明浩(6·77)
 基于伦理视角的大遗址保护与当地居民关系探析
 张颖岚 李 珂(6·85)

·宋文化研究·

- 宋代墓志所见女性割股疗亲现象探究 焦 杰 李 薇(1·45)
 天理与政事的贯通:论程颢治道思想 郭敬东(1·52)
 朱熹论“性”与“命” 史少博(3·96)
 论宋朝遥郡官叙迁 史长歌(3·103)
 文彦博所说“为与士大夫治天下”并非天子与士大夫“共治天下”
 张希清(4·40)
 《王安石全集》误收之《相鹤经》相关问题考辨 邱志诚(4·46)
 宋代《中庸》经筵进讲与帝王修己治人 王 琦 刘美芳(4·50)
 论宋宁宗朝科举制度之演变 诸葛忆兵(5·76)
 张栻仁内涵的四层美学逻辑 李长泰(5·85)
 宋代皇宫内女性联系网探究 程 郁(6·91)
 唐宋城市转型进程中城市声音景观的文学书写 蔡 燕(6·101)

·文学与文化·

- 《诗经·邶风·桑中》与上古三月养蚕礼俗 尹荣方(1·60)
 金元之际的汉唐情结与文史建构 张勇耀(1·67)
 汉代在文章样式重大主题方面确立的范型 李炳海(2·57)
 含德与风教:萧统推崇陶渊明之文化因由探析
 王 伟 倪 超(2·68)
 夏商周始祖出生神话的再考察 王 青(3·44)
 唐诗中的开元盛世 石云涛(3·52)
 西王母住地名称辨析 吴晓东(4·109)
 论元末文人对魏晋风度的追慕与超越 张建伟(4·115)
 驿路唐诗边域书写中的中原中心叙事 吴淑玲(5·113)
 民俗视野与审美情趣:论宋元小说话本的民俗书写 梅东伟(5·122)
 论中国神话的中华民族传统文化基因 王宪昭 熊 惠(6·5)
 杜甫《壮游》的“逆向阅读”与其“前文本形态”蠡测 孙少华(6·12)

·文献研究·

- 从“年”“岁”“祀”看先秦时期如何过年 朱彦民(1·76)
 由周人的“巧利”之弊说到《老子》的“绝巧弃利”
 宁镇疆 卜 易(1·86)
 《周公之琴舞》“视日”“视辰”与商周天道观之传承
 姚小鸥 李文慧(2·109)
 新出秦简所见隶臣妾身份问题再探讨 沈 刚(2·115)
 “命”与乐人的身份认定及行政运作机制 李 立 谢 伟(3·77)
 荆州胡家草场汉简《岁纪》研究 袁延胜(3·86)
 明清时期“结衔五行”本《穆天子传》版本源流考论
 周书灿 张晓琳(4·91)

- 从考古资料看汉代一般家庭的夫妻关系 刘尊志(4·100)
 古文字视野下的《说文解字》 李守奎(5·92)
 《归藏》周易说新证及篇名释义 张树国(5·103)
 《论语》成书新证及其方法论反思 刘光胜(6·108)
 《论语》所见春秋中后期平民社会生活状况述论 李健胜(6·116)
 潦伯(司徒)疑铜器与潦之族属及地望 黄锦前(6·122)

·中原论坛·

- 试论先秦文献中禹的四种形象 许兆昌 徐明真(1·109)
 我国端午节丛考 曾维华 王 冕(1·118)
 叔姤为郑武公元配及两周之际相关史事考论 白国红(2·93)
 聚焦与错位:唐宋人视野中的开元、天宝 丁 俊(2·101)
 从“偏衣金铉”叙事看《汉书·五行志》的性质 胡祥琴(3·113)
 元代色目进士与仕宦死节现象考析 胡 蓉 杨富学(3·120)
 《管子·五行》代表的齐阴阳家说及其黄帝崇拜与稷下黄老之渊源考论
 葛志毅(4·71)
 论中国古代多京体系中的两京主体制 丁海斌(4·82)
 西周中后期土地关系变化的再认识 杜 勇 李玲玲(5·48)
 “婚姻以时”:儒家婚礼诠释中的婚龄和婚期问题覆议
 王国雨(5·54)
 自然环境因素影响下的秦长城修建 徐卫民(6·22)
 从《植物名实图考》论清人吴其濬的人文思想 魏淑民 赵连芳(6·33)

·河流文化·

- 《水经注》湿余水和易荆水新考 陈喜波(1·94)
 小冰期背景下苏北群发性“沉城”现象及迁治模式 李德楠(1·102)
 山东大运河的文化空间与场景塑造 范玉刚 许诗怡(3·59)
 论山东大运河儒家文化遗产的活态审美开发 杨东篱 刘 彤(3·68)

·文化遗产·

- 医学考古学视野下的古代瘟疫遗存考察
 赵从苍 曾 丽 祁 翔(2·76)
 论大运河国家文化公园的非物质文化遗产层级及其呈现
 向云驹(2·84)

·学子园地·

- 由秦律中的“同父”原则看秦汉时期的亲属观念 赵心怡(2·124)
 “拆洗王介甫”:王安石形象传播与刻板化略论 冯 伟(4·123)