

中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2023年第2期(第11卷,总第62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 王承哲

委 员 (按姓氏笔画排序)

王承哲 王玲杰 闫德亮 阮金泉
杜 勇 李 娟 李同新 李振宏
张国硕 张宝明 张新斌 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

·学习宣传贯彻党的二十大精神·

试论中华优秀传统文化的当代价值····· 张造群 李宗桂/5

·文明探源·

王亥的历史地位····· 王震中/13

《度邑》与武王征会典礼····· 张怀通/20

·思想文化·

郭象的“不治之治”思想及其虚无性····· 陈 徽/30

理气统体:朱熹生命哲学的本体建构····· 张舜清/40

·中原论坛·

东汉都城洛阳礼制文化研究····· 高崇文/48

周人何以“克昏夙有商”····· 杜 勇/57

·宋文化研究·

衙前役法与北宋党争····· 董春林/64

南宋地方性备荒仓的兴衰及其原因····· 杨 芳/72

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

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2023年4月15日

目 录

·文学与文化·

文化认同与金末汴京文学的繁荣····· 张勇耀/78

《诗经·豳风·破斧》与周公巡狩····· 尹荣方/89

·文献研究·

清华简《筮法》为“连山”筮卦说····· 王 晖/98

秦司乐官署“外乐”的设置及职能····· 李 立/107

·河流文化·

黄河与运河的纠葛:《梦溪笔谈》与运河事迹札记····· 王 健/113

明代黄河治理思想及实践····· 田 冰/121

·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 * 2023-04

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

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. 2, 2023

Main Contents

- The Modern Value of the Excellent Traditional Chinese Culture Zhang Zaoqun and Li Zonggui/5
- The Historical Status of Wang Hai Wang Zhenzhong/13
- Duoyi*(《度邑》) and the Ceremony of King Wu's Recruitment Zhang Huaitong/20
- Guo Xiang's Thought of "Governing by no Governing" and Its Nihilism Chen Hui/30
- Li and Qi as Leading and Governing Concepts: The Noumenon Construction of Zhu Xi's Philosophy of Life
..... Zhang Shunqing/40
- A Study on the Ritual Culture of the Capital Luoyang of the Eastern Han Dynasty Gao Chongwen/48
- An Analysis of the Reason Why Zhou Destroyed Shang in One Day Du Yong/57
- Yaqian Yifa(衙前役法) and the Party Struggle of the Northern Song Dynasty Dong Chunlin/64
- The Rise and Fall of Local Preparedness Granaries in the Southern Song Dynasty and Its Causes
..... Yang Fang/72
- The Significance of Cultural Identity to the Prosperity of Bianjing Literature in the Late Jin Dynasty
..... Zhang Yongyao/78
- The Book of Songs*·*Binfeng*·*Pofu* and the Zhou Gong's Imperial Inspection Tour Yin Rongfang/89
- The Theory That *Shi fa*(《筮法》) in the Tsinghua Bamboo Slips Belongs to the Lianshan Allogram(连山卦)
..... Wang Hui/98
- Waiyue's Setting and Function of Qin's Music Institution Li Li/107
- The Entanglement between the Yellow River and the Canal: Notes on *Mengxibitan* and the Deeds of the Canal
..... Wang Jian/113
- On the Thought and Practice of Harnessing the Yellow River in Ming Dynasty Tian Bing/121



试论中华优秀传统文化的当代价值

张造群 李宗桂

摘要:民族文化认同是一个民族存在和发展的基础,精神家园是一个民族的文化依托和归宿,解决文化认同危机和重构民族精神家园成为我国当代文化建设中的一个突出问题。而强烈的民族文化认同是中华民族能长期坚持文化主体意识,并屹立于世界民族之林的重要基础。中国古代思想具有深厚的人文主义传统,这是马克思主义在中国社会土壤中扎根的依据。现代社会中,人类面临各种生存与发展的危机,中华优秀传统文化可以在解决矛盾、化解危机方面提供借鉴和帮助。中华优秀传统文化中包含了社会主义核心价值观的精神内核,其对于不断推动马克思主义中国化时代化,推进中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,推进文化自信自强,铸就社会主义文化新辉煌,都有重要的理论价值和实践意义。

关键词:中华优秀传统文化;马克思主义中国化;社会主义核心价值观;文化自信自强

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0005-08

习近平总书记在党的二十大报告中深刻指出:“中华优秀传统文化源远流长、博大精深,是中华文明的智慧结晶,其中蕴含的天下为公、民为邦本、为政以德、革故鼎新、任人唯贤、天人合一、自强不息、厚德载物、讲信修睦、亲仁善邻等,是中国人民在长期生产生活中积累的宇宙观、天下观、社会观、道德观的重要体现,同科学社会主义价值观主张具有高度契合性。”^[1]中华优秀传统文化不仅渗透在我们民族的思维方式、价值观念、伦理道德、社会习俗和生活方式里,对人们的思想行为起着潜移默化的作用,而且随着中华民族伟大复兴的进程,还将对世界的发展产生巨大影响,对整个人类文明做出巨大贡献。

一、中华优秀传统文化是构筑民族精神家园的源头活水

民族文化认同是一个民族存在和发展的基

础,精神家园是一个民族的文化依托和归宿。解决文化认同危机和重构民族精神家园,成为我国当代文化建设中的一个突出问题,中华优秀传统文化是增强文化认同与构建民族精神家园的源头活水。

(一)民族文化认同与民族精神家园的内涵及意义

“认同”原是一个心理学名词,根据主体、范围和内容的差异,认同可以划分为不同层次,如个体认同和社会认同、利益认同和价值认同、政治认同和文化认同、国家认同和民族认同等。其中,文化认同关系到个体或族群安身立命的根本,是确定自身身份的特殊尺度。文化认同是最重要最深层的认同。民众对民族文化的认同是维系社会稳定的根基,也是一个民族生存和发展的基础和动力。而一种文化在与异质文化碰撞交融过程中,也会带来文化认同的某些变化,或是对外来文化的强力排拒和对自身文

收稿日期:2022-11-14

作者简介:张造群,男,广东省社会科学院当代马克思主义研究所所长、研究员(广东广州 510635),主要从事中国传统文化与现代化、马克思主义中国化研究。李宗桂,男,中山大学哲学系教授、博士生导师(广东广州 510275),主要从事中国传统文化与现代化、中国古代哲学、当代中国文化研究。

化的强化保护,或是受外来文化先进性、合理性的影响和感召而产生新的文化认同。

文化认同作为一个重要问题受到人们的关注,是伴随着文化从传统向现代转变、异质文化与当地文化交融,进而引发的文化危机而出现的。远古时代,人的自我意识并不突出,文化认同意识也不强烈。进入文明时代以来,人们才开始关注人生的意义和价值,关注文化的认同和肯定。尤其是全球化进程的加速使得文化传播突破了传统的领土疆域,形成了全球意识和全球文化,这使得各个国家之间的关系更为密切,中心与边缘、先进与落后,一系列矛盾错综复杂。因此,合理对待民族文化认同,成为一个紧迫的时代课题。

在社会和文化转型的历史时期,必须高度重视民族文化认同问题。与民族文化认同密切相关的是建设民族精神家园问题,文化认同危机的加剧,势必会动摇民族的精神价值系统,导致人们的精神家园日渐荒芜空虚。精神家园是指特定社会(民族)中的个体以及作为整体的社会(民族)自身对社会、对民族历史和文化的—种精神认同,这种认同能够为社会成员提供一种稳定的心理框架和积极的行为导向,一套积极的价值观念和合理的道德规范。在文化中构筑精神家园的功能在于为个体提供精神的皈依,为精神世界建立起秩序,赋予个体以意义^①。精神家园“虽然是无形的,却是民族凝聚力的根源所在。一个民族若是失去了精神家园,人们将会失去归属感,并导致价值判断的混乱,丧失民族的凝聚力,丧失文化创造的生命力,最终会影响社会的秩序,进一步会影响社会正义的实现”^[2]。

(二)中华优秀传统文化是保持文化主体意识的重要载体

坚持民族文化认同与保持文化主体意识密切相关。当今世界是一个开放的世界,全球性的文化交流、文化交融前所未有的,西方文化深刻影响着一些发展中国家的文化形态。中国作为一个新兴的发展中大国,如何在经济崛起的过程中保持和增强自身的文化主体性,已成为我们最值得关注的问题之一。在这个全球化的时代,一个民族、一个国家如果没有文化的主体意识,就有可能被其他文化侵蚀甚至同化。增强

中华文化主体意识,并不意味着对自己的文化传统妄自尊大,当然也不能妄自菲薄,这就需要防止过与不及两种极端。在这方面我们有正反两方面的经验可以汲取。

众所周知,中华文明是世界上唯一未曾中断的文明。这不仅与中国有着悠久的历史 and 灿烂的文化直接相关,而且与中华民族在历史上一直保持着高度的文化自信有关。“居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷。”^[3]孔颖达说:“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华。”^[4]这既是华夏民族自信的源泉,也是华夏民族深得周边少数民族和国家仰慕的原因。古人所谓“夷夏之别”包含着强烈的文化认同,孟子说“闻用夏变夷,未闻变于夷者”^[5]。在世界历史上,民族同化有两种:自然同化与强制同化。在中国是自然同化,这体现了中华民族爱好和平的特性和中华文化强大的包容性。研究中国历史的著名美国学者费正清认为,中国作为古代东亚文明中心,拥有的漫长历史使其人民具有天生的优越感^[6]。而这种态度中蕴藏的强烈的民族文化认同,是中华民族能长期坚持文化主体意识,并屹立于世界民族之林的重要基础。但我们还应该看到,民族文化认同如果走向极端就会导致妄自尊大乃至固步自封,这对本民族的发展同样是不利的。历史证明,盲目的自信自大曾经阻碍了中国近代的社会变革。

在坚持民族文化主体意识的问题上,还有时代背景的因素需要注意。“历史告诉我们,同是这个传统文化,不同的境遇会导致对她有不同的态度:国家积弱产生文化迷茫,民族自强则产生文化自信。”^[7]今天我们坚持民族文化认同,既不要自我中心主义,也拒绝民族虚无主义,而是要坚持实事求是,继承中华优秀传统文化中那些有人民性、科学性、民主性的内容,抛弃那些反人民、反科学、反民主的内容。中华优秀传统文化可以超越时代的局限,具有超时空的现实意义,并能重新焕发出强大的生命力,为后人提供不竭的精神动力。

实践表明,中国历史上诸子百家的很多思想正是我们民族传统文化中最优秀的部分,也是我们今天坚持民族文化认同的重要载体。如果缺乏历史传承及民族心理依托,时代性与民族

性就可能脱节,再好的社会制度如果不与民族传统相融合,如果不被民族心理接受,则很难取得成功。要坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合,以宽广的历史视野、深邃的理论思考和生动的社会实践,不断开辟马克思主义发展的新境界。

(三)中华优秀传统文化是构建民族精神家园的源头活水

中华优秀传统文化是中华民族的精神命脉,也是中华文明的智慧结晶和精华所在,更是中华民族的根和魂。任何一种文化都具有历史传承性,如果否定传统、割断历史,民族就会成为无根的浮萍,民族的精神家园也无从安置。继承和弘扬中华优秀传统文化,是维系民族认同感和归属感、建设精神家园的前提。也就是说,在传统与现代之间存在着一种历史的联系,任何国家和民族的文化发展,都是接续发展的过程,都需要在传承基础上不断开拓创新。

中华优秀传统文化对于建设精神家园的作用是多方面的:文化自信自强的增进、民族精神的培育、青年价值观的形成、社会主义现代化的建设等。从主体角度看,精神家园的建设具有历史继承性,它一般是以自我为中心并通过文化认同的路径实现的。因此,构建精神家园的主体必须要对本民族的精神有清晰的认知,“对自身文化的优势与不足有自觉清醒的反思能力,才能根据文化环境的新变化作出正确的取舍,找回和确认民族文化主体的精神支柱,从而凝聚民族精神”^[8]。马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中也指出,制度革新虽然重要,文化根基却更重要,那些古老的信条与新的历史要求相融合,保证了精神与物质、个人与社会之间的平衡,使价值观得以延续,使人的存在有归属感,这也涉及精神家园的问题。对于个体而言,精神家园是其精神世界与心灵的归宿,是对生命价值与意义的认知与追寻;对于民族而言,精神家园是在文化认同基础上产生的文化寄托和精神归宿。建构共同精神家园的基础是接受共同的文化传统,因为精神家园通常寄托于一定的文化传统之中,而中华民族共有精神家园的核心是中华民族精神^②。

早在春秋战国时期,中华文化就表现出崇

尚理性、关怀社会的特质,诸子百家以“救世”的使命感思考社会问题,展开自由论辩与争鸣,并由此形成了独立的精英文化,中华民族精神也得到自发而充分的展现。孔子通过对“天下无道”“国灭世绝”的社会批判提出了“克己复礼”和“为政以德”的主张;老子通过对“厌民之生”“惧民以死”的社会批判提出“圣人无常心,以百姓心为心”的主张;墨子通过对“别相恶”“交相贼”的社会批判提出“兼爱”“贵义”的主张;孟子通过对“独夫民贼”“杀人盈城”的社会批判提出“民贵君轻”“王道”“仁政”的主张;庄子通过对“窃钩者诛,窃国者侯”的社会批判而提出“绝圣弃智,大盗乃止”的主张。总之,在百家争鸣的过程中,中华文化的博大精深得到了充分的体现,包括道家的独立精神、批判精神、自由精神,儒家的仁爱精神、正义精神、中和精神,墨家的博爱精神、平等精神、务实精神,法家的进取精神、变革精神、法治精神等。即使汉代“独尊儒术”之后,千百年来这些理性精神仍在传承赓续,共同营造了中华民族的精神家园,也成为我们今天建设精神家园的源头活水^③。

二、中华优秀传统文化是中国特色社会主义植根的文化沃土

外来文化要实现与本土文化的成功结合,必须从本土文化中找到能够促进其生长发育的土壤,这是人类文明发展的客观规律。佛教文化之所以能在中国文化的土壤中生根、发芽、开花、结果,与佛教在南北朝至隋唐时期实现中国化是分不开的。近代以来,马克思主义之所以能够在中国传播、发展并实现马克思主义中国化,也说明它与中华优秀传统文化存在内在的契合。也可以说,中华优秀传统文化为马克思主义中国化提供了土壤与条件,马克思主义与中华优秀传统文化相结合为马克思主义中国化奠定了基础。

(一)中华优秀传统文化是马克思主义中国化的文化桥梁

中华优秀传统文化为中国人民接受马克思主义提供了文化认同的基础。中国人民之所以选择和接受马克思主义,除了近现代革命先驱

通过艰难卓绝的斗争得出“只有社会主义才能救中国”的认识外,另一个重要原因是在民族文化心理上认同马克思主义理论,这两者存在共同点和契合点。张岱年曾经认为:“中国文化中本有悠久的唯物论、无神论、辩证法的传统,有民主主义、人道主义思想的传统,有许多历史唯物论的思想因素、有大同的社会理想,如此等等,因而马克思主义很容易在中国的土壤里生根。”^[9]

马克思主义哲学与中国古代哲学在唯物论与辩证法方面,存在相通之处。辩证唯物主义认为,世界的统一性在于它的物质性,人类社会的存在、发展及其构成要素都具有客观的物质性。中华传统文化对“气”的理解也包含了世界的物质统一性原理。老子敏锐地看到对立的矛盾双方相互依存的一面,既看到矛盾的相互依存相互联系,重视“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随”^{[10]80}的一面,又看到矛盾双方相互转化的一面,“反者道之动”^{[10]226},“祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏”^{[10]284}。《易传》则用“阴阳”这对概念范畴来表示矛盾双方对立统一的关系,即“一阴一阳之谓道”^{[11]538};事物的发展是“变动不居”^{[11]596}的,“生生之谓易”^{[11]538},“刚柔相推而生变化”^{[11]531},并通过对辩证法的把握提出“物极必反”和“否极泰来”的论断。

中国古代思想具有深厚的人文主义传统,这是马克思主义可以在中国社会土壤中扎根的依据。人文关怀是马克思主义的一个最根本的维度,马克思说过“人是人的最高本质”^{[12]18},人的类特性恰恰就是自由与自觉的活动。共产主义是“人向自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归”,“它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”^{[12]185}。中国古代也有“以人为本”的思想。《尚书》曰:“一夫不获,则曰时予之辜。”“匹夫匹妇,不获自尽,民主罔与成厥功。”《孝经》引孔子语曰:“天地之性人为贵。”《孟子·梁惠王上》曰:“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”其他思想家也有关于爱民、重民的思想。《管子·霸言》明确指出:“以人为本,本治则国固,本乱则国危。”古人的“人本”更多地体现

为“民本”,是从如何实现政治清明和社会稳定的角度说的。受时代的局限,虽然古人的“人本”并未包含个人的自由权利,以及个人在国家政治中的主体地位等意蕴,但它包含了由“民本”发展为“民主”的文化基因,这就为马克思主义被中国人接受准备了条件。

《礼记·礼运》曰:“大道之行也,天下为公。”描绘了“选贤与能,讲信修睦”,“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养”,“货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己”的理想社会图景,体现着对“天下为公”的求索,包含了对未来理想社会的追求。如同欧洲的空想社会主义为马克思的科学社会主义提供了丰富的理论资源一样,中国古代的“大同”理想同样发挥着批判现实与建构理想的功能。在“大同”理想的激励下,历代有识之士以“均平”思想为号召展开了对社会“不平”的批判^④。如清初唐甄《潜书·大命》中通过对不平的批判导出了人权平等的观念:“人之生也,无不同也,今若此,不平甚矣。提衡者权重于物则坠,负担者前重于后则倾,不平故也。是以舜禹之有天下也,恶衣菲食……惧其不平以倾天下也。”^[13]近代以来,学者们也把传统的“均平”思想与外来的社会主义联系起来。由于“大同”理想孕育着社会主义思想的胚芽,近代以来人们大都以“大同”概括和解读社会主义思想。

(二) 中华优秀传统文化是涵养社会主义核心价值观的重要源泉

社会主义核心价值观包含的价值内蕴与中华优秀传统文化之间存在非常密切的关系,它既是民族性与时代性相结合的典范,又体现了社会主义社会的本质特征。从国家层面来看,所谓“富强”“民主”就是要求一切从人民群众的利益出发,发展民生,唯有人民生活富足安乐,国家才能富强昌盛。这些思想可以从古代找到根源。《管子·治国》有“凡治国之道,必先富民”^{[14]924}之说,儒家有“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足”^{[15]127}之论。《周易·益·彖传》称:“损上益下,民说无疆;自上下下,其道大光。”^{[11]344}意即减于上而增于下,民众会喜悦无限;从上方施利于下,其道必大放光芒。

富民思想的基础是“民本”思想。《尚书·五子之歌》称：“民惟邦本，本固邦宁。”^{[16]177}百姓是国家的根本和基础，唯有根本稳固，国家才能稳定安宁。尽管古代“民本”思想还不等于现代民主思想，但它包含着“立君为公”“执政为民”的政治理念。《吕氏春秋·贵公》称：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。……凡主之立也，生于公。”^[17]《荀子·大略》强调：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”^[18]

中国古人也赞扬“文明”之世，把“文明”视为一种理想社会的理想政治。《尚书·舜典》曰：“浚哲文明，温恭允塞。”孔颖达疏：“经纬天地曰‘文’，照临四方曰‘明’。”^{[16]51}在这里“文明”指圣贤在位而天下清明。汉代焦延寿《焦氏易林·节之颐》曰：“文明之世，销锋铸耜。”南朝鲍照《河清颂》曰：“大人在上，区宇文明。”前蜀杜光庭《贺黄云表》则称：“柔远俗以文明，慑凶奴以武略。”从这些均可看出古代“文明”一词与现代颇有相似之处。

“文明”之世必然要求社会和谐。中国自古以来就有对社会和谐的倡导与追求。“和谐”一词古已有之，它原指乐律的调和，后来又被提到本体论的高度。西周史伯指出：“和实生物，同则不继。”^[19]《中庸》称：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”^{[20]18}中和既是天地位、万物育的自然法则，也是人伦关系的社会法则：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”^{[20]38}孔子主张“和而不同”，即在与人交往时既能与之保持和谐友善关系，又能坚守必要的原则。整个制度设计也贯穿和谐的理念：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。”^{[15]8}这种理念要求人们在与他人相处时应“求同存异”，社会规范以和为贵，人与人、人与自然要实现和谐与可持续发展。

道家庄子崇尚精神自由，而明确主张社会“平等”的主要是墨子，他反对“亲亲”“尊尊”的等级秩序，并以上天的名义提出“虽天亦不辩贫富贵贱、远迩亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之”^{[21]77}，还指出“今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也”^{[21]29}。虽说庄子式的精神自由和墨子式的天赋平等均缺乏必要

的社会制度支持，但都体现了古代思想精英的理性思考。“公正”与“法治”在古代亦有悠久传统。古人从天道中解读出“天公平而无私，故美恶莫不覆。地公平而无私，故小大莫不载”^{[14]1178}的自然理性，而天道之“公平”是人道之“公正”效法的依据，因此古人把“公”看作国家权力的来源和依据。《慎子·威德》明确指出：“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也。”^{[22]16}慎子还看到，“天下之公”需通过制定法律与完善度量设施才能转化为现实，“故蓍龟，所以立公识也；权衡，所以立公正也；书契，所以立公信也；度量，所以立公审也；法制礼籍，所以立公义也”^{[22]18}。《慎子·逸文》又曰：“法者，所以齐天下之动，至公大定之制也。”^{[22]108}由于法被看作“至公”之制，它应该用来统一天下的认识与行动，这就是“法治”。故慎子又说：“法，非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”^{[22]102}《文子·上义》则进一步指出：“法生于义，义生于众适，众适合乎人心。”^[23]可见在文子看来法的现实依据就是“人心”。商鞅提出“缘法而治”的“三不”原则：“言不中法者不听也，行不中法者不高也，事不中法者不为也。”^[24]法成为衡量一切是非的准绳。故曰：“法不阿贵，绳不挠曲。”^{[25]38}

自古以来爱国、敬业、诚信、友善就是中国人的传统美德。屈原的爱国精神一直被后世所景仰；葛洪《抱朴子外篇·广譬》指出：“烈士之爱国也如家。”^[26]曾巩《和酬赵宫保致政言怀》云：“爱国忧民有古风。”说明爱国一直都是我们民族的优秀基因。陆游感叹：“位卑未敢忘忧国，事定犹须待阖棺。”文天祥长叹：“人生自古谁无死，留取丹心照汗青。”林则徐以“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”明爱国之志；顾炎武以“天下兴亡，匹夫有责”激发以天下兴亡为己任的责任感。

中华民族历来就有“敬业乐群”的传统美德。《易经》讲“天行健，君子以自强不息”。孔子主张“执事敬”“事思敬”“修己以敬”。马融《忠经》言：“忠而能仁，则国德彰；忠而能知，则国政举；忠而能勇，则国难清。”故“君子尽其忠能，而行其政令，而不理者，未之闻也”。

诚信与友善自古以来就是中华民族的传统

美德。对国家来说,即使去兵、去食,统治者也必须取信于民,因为“民无信不立”;对个人来说,“人而无信,不知其可也”^{[15]21}。在“友善”方面,孔子主张“己所不欲,勿施于人”^{[15]123}。孟子认为:“出入相友,守望相助。”^{[5]119}亦言:“取诸人以为善,是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”^{[5]83}可见,中华优秀传统文化中包含了社会主义核心价值观的精神内核。

(三) 中华优秀传统文化是中国特色社会主义植根的文化沃土

从理论上来说,文化具有民族性,也具有相对的独立性和稳定性,同时还具有抽象性和跨越时代的属性,这些特点使文化成为连接古今的纽带。任何一个国家的现代化都不能脱离本民族的传统文化,中国要实现社会主义现代化只能从本民族的传统出发,否则现代化便成为无源之水、无本之木。中华优秀传统文化蕴含许多珍贵的思想文化和具有普遍意义的价值观念,对于当下国家和社会治理仍有重要的借鉴意义,为推动现代化建设提供了强大动力。要而言之,中国化的马克思主义无论是形式还是内容,都体现了显著的民族性。中国化的马克思主义正是马克思主义吸纳中华优秀传统文化之成果、获得新发展的最好例证^⑥。只要把坚持马克思主义和发展马克思主义统一起来,继续推进马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合,使马克思主义呈现出更多中国特色、中国风格、中国气派,就一定能够不断开辟马克思主义中国化时代化的新境界。

三、中华优秀传统文化对世界文明的独特贡献

在现代社会中,人类面临着生存与发展的各种危机。中华优秀传统文化可以在解决矛盾、化解危机方面提供一些借鉴和帮助。西方近现代工业文明取得了有目共睹的巨大成就,但也引起和加深了西方文化的深层危机。美国著名学者丹尼尔·贝尔提出“现代资本主义文化矛盾说”,他认为资本主义由于其内部的文化矛盾而处于文化危机之中,表现在两方面:其一,

由于资本主义盛行的价值理念与资本主义的经济原则发生了矛盾,这种矛盾是由资本主义经济和文化发展不平衡造成的。其二,资本主义的社会结构是以官僚化、阶层性的形式组织起来的,个人重复着高度机械化、单一化和专门化的工作。在意识形态和社会文化中失去了可以团结人们的统一精神,很难再追求崇高理想与信念。在这两种文化矛盾中,资本主义已失去它传统的合法性(即对资本主义合理性的信仰),人们对艰苦工作已失去了过去的虔敬,转而信奉及时行乐与物质主义信条,而资本主义商业与市场体系推动了享乐主义生活方式的盛行。人类面临着科技发展和社会现代化所产生的许多负面问题。解决这些社会性问题需要接受文化的多元化,以更加尊重、包容的方式和平相处、建立对话以求共同发展。以开放的、创造性的、理性的心态对待传统,在传承前人的智慧与创造的文化的的基础上继续前进。因此,在日益严重的现代性危机面前,急需中华传统美德和核心价值理念的广泛参与。

如果从中华文化在世界上获得的认可程度看,近代以来西方对中华文化的认识大致经历了“赞赏—批评—再发现”的过程。众所周知,近代以前,中国作为世界文明古国之一,一度成为欧洲人赞美与向往的国度。然而,随着资本主义迅速崛起和对外扩张,中华文化失去了原有魅力,并受到质疑与批评。19世纪末20世纪初,西方资本主义进入帝国主义阶段,西方社会各种内部矛盾与外部矛盾日趋激化,相继引发两次世界大战。西方知识界发出了“西方的没落”的哀叹。1920年梁启超回国,发表《游欧心影录》,认为资本主义的自由竞争在个人方面导致个人主义与金钱崇拜,在国家方面则导致帝国主义与世界大战,造成西方物质文明破产、科学破产。与此同时,一些西方思想家将目光转向东方特别是中华文化,探寻中华文化蕴藏的传统价值观念。此后,中华文化中蕴含的思想观念与价值理念,逐渐进入西方学者的视野,并获得了认同。而一些西方学者对中华传统文化价值的发掘,源于其对西方现代化结果的反思,进而对中华文化产生了新的认知与认同。

中华优秀传统文化既是一种过往的历史

文化,又是一种活在当下的现实文化。挖掘中华优秀传统文化的精髓对解决现代社会的问题有着积极意义。中华优秀传统文化追求真、善、美的人生境界,注重生命的存在、个人的德行、人生的价值和意义等。以儒学为主体的传统文化主张“身心合一”,认为肉体生命与精神生命之间存在着一种和谐关系,而达到“身心合一”就要靠“修身”。修身之道是中国传统文化的重要组成部分,《郭店楚简·性自命出》载:“闻道反己,修身者也。”^[27]¹⁰⁴《大学》载:“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本。”《中庸》载:“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。”^[20]²⁸修养是以是否符合“道”为标准,推动社会和谐就要有“仁爱”之心。这就把个人的道德修养(修身)与“仁”联系起来,《郭店楚简·性自命出》载:“修身近至仁。”^[27]¹⁰⁴在中华传统文化中,君子对“道”的维护,考虑的是精神的自我满足而不是外界的毁誉。《韩非子·难一》对“仁义”解释为:“夫仁义者,忧天下之害,趋一国之患,不避卑辱,谓之仁义。”^[25]³⁵⁶所以有“君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱”^[11]⁵⁸²。

中华优秀传统文化中的“人我合一”观念,为解决各类发展问题与社会矛盾提供思想资源。在人与人的关系上,中华优秀传统文化把个人修身和人际关系的和谐作为伦理关系的核心。“人我合一”是说在“他人”和“自我”之间存在着一种融洽的关系。《中庸》曰:“仁者人也,亲亲为大。”^[20]²⁸“仁爱”的品德是人本身所具有的,“亲亲”虽然是最根本的,但可以扩大到“仁民”,孔子将“仁”当作修身、处理人际关系的重要原则。“仁”的主要含义包括“克己复礼为仁”,即约束自己,使自己的行为符合伦理道德规范;“仁者,爱人”“己所不欲,勿施于人”,即关心别人,帮助别人;“己欲立而立人,己欲达而达人”。《郭店楚简·五行》说:“亲而笃之,爱也。爱父,其继爱人,仁也。”^[27]⁸²汉代董仲舒指出爱人为仁,正我为义:“仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。”^[28]如果一个人把爱自己的亲人扩展到爱他人,把“爱人”与“正我”结合在一起,注重“躬自厚而薄责于人”的道德修养,则可以实现各种关系的和谐。

中华优秀传统文化中的“天人合一”思想认

为在“天”和“人”之间存在着相互依存的内在关系。“天人合一”思想要求“人”要担负起保护自然、合理利用自然的崇高使命。这种崇尚自然、效法自然的主张,与知识经济时代对人与自然关系的要求是一致的^⑥。中华优秀传统文化中的“尚中贵和”理念,为处理当今世界复杂的国际关系、建设和谐世界提供有益资源。“尚中贵和”是处理各个国家与地区之间的关系,解决国家与国家、地区与地区之间冲突的重要原则。同时,贵和思想所蕴含的“和而不同”的价值理念,也极大地促进了中华民族的融合发展。

总之,中华优秀传统文化对于自然、社会和人生问题的看法与人类生存之世界休戚相关。要全面建成社会主义现代化强国、实现第二个百年奋斗目标,以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴,就要坚持不断推动马克思主义中国化时代化,推进中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,推进文化自信自强,铸就社会主义文化新辉煌,这是我们在研讨中华优秀传统文化的当代价值时应有的文化自觉和价值追求。

注释

- ①参见严春友:《“精神家园”综论》,《太原师范学院学报》2010年第1期。②参见欧阳康:《中华民族精神家园如何构建》,《光明日报》2013年8月1日。③参见李宗桂:《“阐旧邦以辅新命”——充分吸收中华优秀传统文化的价值观滋养》,《人民日报》2014年5月19日。④参见李宗桂:《从“调均”看中国文化的优秀传统》,《哲学研究》2016年第8期。⑤参见李宗桂:《重视传统文化的民族性》,《人民日报》2005年2月4日。⑥参见李宗桂:《生态文明与中华文化的天人合一思想》,《哲学动态》2012年第6期。

参考文献

- [1]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗:在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[N].人民日报,2022-10-26(1).
[2]严春友,朱红文.简论当代中国人精神家园的重建[J].北京师范大学学报(社会科学版),2010(3):50.
[3]石介.徂徕石先生文集:卷10[M].北京:中华书局,1984:116.
[4]十三经注疏:春秋左传正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:1587.

- [5]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960:125.
- [6]费正清,赖肖尔.中国:传统与变革[M].北京:世界知识出版社,2002:181-182.
- [7]王四达,董成雄.从“文以载道”看中国传统文化的价值凝练与体系开展[J].哲学研究,2016(3):118.
- [8]李宗桂,等.中华民族精神概论[M].广州:广东人民出版社,2007:218.
- [9]张岱年,程宜山.中国文化与文化论争[M].北京:中国人民大学出版社,1990:190.
- [10]陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2003.
- [11]黄寿祺,张善文.周易译注[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [12]马克思,恩格斯.马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2009.
- [13]唐甄.潜书[M].北京:中华书局,1955:97.
- [14]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
- [15]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.
- [16]十三经注疏:尚书正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [17]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002:45.
- [18]王天海.荀子校释[M].上海:上海古籍出版社,2005:1072.
- [19]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:470.
- [20]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [21]吴毓江.墨子校注[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2006.
- [22]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.
- [23]王利器.文子疏义[M].北京:中华书局,2000:476.
- [24]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986:131.
- [25]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998:38.
- [26]杨明照.抱朴子外篇校笺[M].北京:中华书局,1997:378.
- [27]刘钊.郭店楚简校释[M].福州:福建人民出版社,2005.
- [28]钟肇鹏.春秋繁露校释[M].石家庄:河北人民出版社,2005:562.

The Modern Value of the Excellent Traditional Chinese Culture

Zhang Zaoqun and Li Zonggui

Abstract: The national cultural identification is the prerequisite for a nation to survive and develop, and the spiritual homeland is what national culture relies on and where returns to for getting nourishment, so overcoming the national cultural identification crisis and rebuilding the spiritual homeland have become increasingly important issues in the cultural construction of contemporary China. Chinese people's strong sense of national cultural identification has strengthened their adhering to cultural subjectivity consciousness and made the Chinese nation standing among nations in the world. The ancient Chinese thoughts has a profound humanistic tradition, which is an important reason why Marxism can take root in China. In modern society, the excellent traditional Chinese culture can help to resolve the conflicts and crises faced by human beings in their living and development. The essential elements of socialist core values contained by the excellent traditional Chinese culture have great theoretical value and practical implications for sinicization and modernization of Marxism in the new era, promoting the creative transformation and innovative development of the excellent traditional Chinese culture, enhancing cultural self-confidence and self-improvement, and thus create a new brilliance of socialist culture.

Key words: the excellent traditional Chinese culture; sinicization of Marxism; socialist core values; cultural self-confidence and cultural self-improvement

[责任编辑/周舟]



王亥的历史地位

——兼论原始王权的产生

王震中

摘要:王亥是甲骨文即有表现的商人先公先王中第一个被称为“王”的首领。从甲骨文中“亥”的字形来看,有以鸟为图腾的痕迹,但商族并不属于以鸟为图腾的东夷族系,从夏朝开始,夏人、商人、周人都是华夏民族的组成部分。王亥被称为“王”,是因为此时的“王”所具有的力量中,主要是继承了来自玄鸟崇拜的神性和神力,其“王”的观念主要表现的是宗教性。王亥称“王”的意义,体现的是当时原始王权的产生。王亥是早期形态的王,他所具有的王权仅限于商族内部,尚不能支配商族之外的其他部族或邦国,与夏商周王朝国家的“一统王权”有所区别。

关键词:王亥;鸟图腾;华夏民族;原始王权

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0013-07

关于商人族属和商人起源问题,自傅斯年提出“夷夏东西说”,并根据地理上的分布把商族列为与夷为同一系的东系以来,不少学者认同这一观点,认为商人有鸟图腾崇拜,是来自东方的族系。就方位而言,商的确在周的东方,但在族属上商族不属于东夷族。自夏朝开始,商人就属于华夏民族的组成部分。本文以商先公王亥为考察对象,对商族的起源、王亥之“王”的含义及王亥时期的王权发展等问题加以探讨。

1-2)这是在王亥之“亥”字上加了一个手持的鸟形。这两种写法现都隶定作𠄎。这种在王亥之“亥”上,冠以鸟形的卜辞,胡厚宣先生先后曾举出10条,他认为这是商族以鸟为图腾的遗迹^②。

一、商与华夏民族之关系

在甲骨文中,王亥之“亥”,多数写作亥,有时也写作𠄎,即在亥上面加上鸟旁。从佳的卜辞,可以举出《甲骨文合集》^①34294号卜辞:“辛巳贞:王亥上甲即于河[宗]。”(图1-1)从鸟的卜辞,可以举出《合集》30447号卜辞:“其告于高祖王亥三牛。”(图

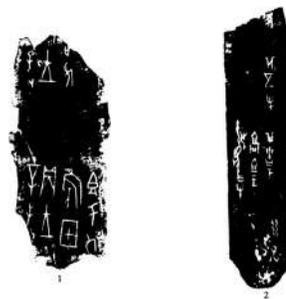


图1 甲骨文中从“佳”和从“鸟”的王亥
(1.《合集》34294 2.《合集》30447)

说到鸟图腾就会使人想到东夷族,其中最典型的材料是《左传·昭公十七年》郯子的一席话。

收稿日期:2022-11-30

作者简介:王震中,男,河南省社会科学院中华文明起源形成与中华优秀传统文化研究院学术委员会主任,中国社会科学院学部委员(北京 100732),主要从事先秦史、中国古代文明史、考古学研究。

郟子说：

吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；祝鸠氏，司徒也；鸛鸠氏，司马也；鸛鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。^[1]

文中“九扈”的“扈”字，《尔雅·释鸟》作鴈，从鸟。《说文》作雇，说：“雇，九雇，农桑候鸟，扈民不淫者也。”可见雇扈也是一种鸟名。郟子的一番话充分说明，少皞摯众族众官无一不是以鸟命名，作为远古鸟图腾残留的形迹，以少皞族最为明显。

在以往的研究中，有的学者把少皞族中的鸟图腾与商族简狄因吞食玄鸟卵而生契的始祖诞生故事^③加以联系，而主张商族属于东夷族；也有学者把简狄吞食玄鸟卵的始祖诞生故事与朝鲜夫余、辰韩等古国的祖先由鸟卵而生的始祖诞生故事加以联系，主张商族起源于东北渤海一带，与东夷属于一系。例如傅斯年《夷夏东西说》一文即依据《论衡·吉验篇》《魏书·高句丽传》《高丽好大王碑》《朝鲜旧三国史·东明王本纪》等文献记载，认为高句丽的祖先朱蒙（或写作“东明”）的母亲怀孕时“有气如大鸡子，从天而下”的由鸟卵而生的神话，与商族始祖诞生是“天命玄鸟，降而生商”的神话具有一致性，说商族起源于东北渤海一带，属于东夷系统^④。其实，傅斯年的这一论证是有误的，他把商族起源与朝鲜夫余、辰韩等古国始祖的关系弄颠倒了。对此，笔者《商族起源与先商社会变迁》一书已有辨析：一方面，我们看到朝鲜夫余、高句丽国的朱蒙（东明）始祖诞生神话故事与商族祖先的神话故事有关联，例如，朱蒙、东明与商族先公昭明本身都有日神崇拜；再如，二者都是卵生神话；此外，二者都涉及“河伯”因素：商族先

公先王中王亥、王恒、上甲微等都与“河伯”有关系，《魏书·高句丽传》说“朱蒙母河伯女”“河伯外孙”，《高丽好大王碑》说其“母河伯女郎”，《三国史记·高句丽纪》说朱蒙是“河伯外甥”，《朝鲜旧三国史·东明王本纪》也有“河伯”云云。另一方面，二者所涉及的“河伯”之“河”是黄河，二者都有的“河伯”传说，其原生地在黄河中游地区，有关“河伯”的传说绝不会由东北传到中原，而只能是由中原传到东北，仅凭这一点，就不能以朝鲜夫余及其他方面的卵生神话来证明商族起源于东北，而反倒是朝鲜夫余及其他方面的卵生神话是由商族人传过去的^{[2]28-30}。那么，祖先由鸟卵而诞生的神话故事是什么时候、怎样由商族人传到朝鲜夫余等古国的？笔者认为是由商王族的“箕子奔赴朝鲜”而带到朝鲜夫余等古国的。

关于箕子奔赴朝鲜，《尚书大传》说：“武王胜殷，继公子禄父，释箕子囚。箕子不忍周之释，走之朝鲜。武王闻之，因以朝鲜封之。箕子既受周之封，不得无臣礼，故十三祀来朝。”^[3]这是说周武王推翻了商纣王之后，在让纣王的儿子继续守护商的祭祀的同时，还释放了被纣王囚禁的箕子。箕子不肯为周臣，于是东走朝鲜。武王闻知此事，封箕子为朝鲜侯。箕子受封为侯，故在武王十三年时朝见武王。箕子朝见武王，《尚书·洪范》说：“惟十有三祀，王访于箕子……”^[4]《洪范》篇讲了武王向箕子访问“彝伦所叙”，箕子向武王讲述“洪范九畴”，这就是著名的《尚书·洪范》篇的由来。箕子不愧为孔子所说的“殷有三仁”（《论语·微子》）之一，是颇有修养和见识的政治家。《汉书·地理志》载，箕子在朝鲜推行“八条之教”，说：“殷道衰，箕子去朝鲜，教民以礼义，田蚕织作。乐浪朝鲜民犯禁八条：……是以此民终不相盗，无门户之闭，妇人贞信不淫辟。”^[5]由箕子奔赴朝鲜的记载，我们有理由相信朝鲜夫余、高句丽等古国中朱蒙（东明）卵生神话故事是受箕子把商族相关神话故事带到朝鲜的影响而产生的。只是，“在朝鲜夫余方面，日神崇拜、卵生神话、河伯传说都是集中于朱蒙一身的，而在商族方面，则分属于不同的先公、不同的时期。也就是说，夫余方面

的神话传说是商族不同时期的神话传说积淀和综合的结果”^{[2]30}，对于商族而言它们是原生的，而对朝鲜夫余及其他方面而言则并非原生的，是压缩商族不同时期的故事综合而成的。

傅斯年《夷夏东西说》根据地理上的分布把商族列为与夷为同一系的东系。商，相对于周而言位于东，但它不属于东夷族系。著名考古学家邹衡先生提出“先商文化”（即商朝建立之前的商族文化）是下七垣文化，它由分布在郑州地区南关外下层的“南关外类型”、分布于豫北淇河与黄河之间的新乡一带的“辉卫类型”、分布于豫北冀南的“漳河类型”等组成，南关外类型是从辉卫类型发展而来，辉卫类型又是从漳河类型发展而来，也即商文化来自古代冀州之域，是沿着太行山东麓逐步南下的^⑤。邹衡先生的这些研究，在考古学者中已被普遍认同。所以，从考古学研究上看，商族不属于东夷族。从商朝的王都绝大多数建立在中原地区来看，商族也不属于东夷族。在甲骨文中大量的商王“征人方”卜辞，现在一致认为“人方”即“夷方”，亦即“东夷”，傅斯年《夷夏东西说》中也主张“人方”可称为“夷方”。所以，虽说相对于周而言，商在周的东部地区，但在族属上商族不属于东夷族。

商族是不是华夏民族，傅斯年没有研究。笔者《中国古代国家的起源与王权的形成》一书和《夷夏互化融合说》一文^⑥，在这个问题上较傅斯年有所前进。在《中国古代国家的起源与王权的形成》中，笔者提出作为“自在”的华夏民族形成于夏商时期，就其政治实体而言商是夏的一个诸侯，被称为“商侯”；就其民族共同体而言商部族是当时的华夏民族的组成部分。在《夷夏互化融合说》中笔者认为，傅斯年没有注意到华夏民族形成的问题，没有把华夏民族看成一个整体来讨论“夏”与“夷”之关系。夷夏互化融合及其与华夏民族形成之关系，傅斯年没有讲，而学术的发展又需要“接着讲”^{[6]132}。该文还指出，笔者对于“夷”和“夏”的定义是立足于华夏民族如何形成这一基础上的，主张“夷”仅指东夷土著，“夏”指夏代以来的华夏民族和夏代之前的中原地区的华夏集团，认为在夏商西周三

朝，夏人、商人和周人都属于华夏民族的组成部分^{[6]132-157}。此外，从民族语言文字的角度来看，我们说同一个民族有其共同的语言，从商代的甲骨文、金文到周代的金文再到今天的汉字，一脉相承，它们就是夏、商、西周、春秋、战国时期华夏民族共同的语言文字。所以，从夏朝开始，夏人、商人、周人都是华夏民族的组成部分。傅斯年在这个问题上糊涂的，这也是今天我们在研究华夏民族形成时较傅斯年有所推进的地方。

二、王亥有来自嬴姓东夷的可能

我们说至少从夏代起商族就属于华夏民族共同体内重要成员之一，但并不排除商族时不时地与东夷族发生某种关系。例如，商族在出现时它就是由来自北方的有娥氏简狄与来自东夷的高辛氏帝喾在冀南的漳水地区相融合而形成的^{[2]17-25}。到了王亥时期，《山海经·大荒东经》讲到的王亥，有一种解释说王亥是东夷嬴姓。《山海经·大荒东经》说：

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。^{[7]404}

袁珂注引吴其昌的说法是：“困民国”之“困”，乃“因”字之误，《山海经·海内经》说“有羸民，鸟足，有封豕”，“困民”“摇民”“羸民”，一声之转。又说据《史记·秦本纪》，秦祖先之一的“孟戏”，“鸟身人言”而姓羸，伯益（柏翳）之裔孟戏与舜之裔戏，为一人，从而可证成“困民”为“因民”之误，而“困民”“摇民”即“羸民”^{[7]405}。袁珂先生的校注有可取之处，按照他的校注，无论“困（因）民国”是勾姓还是羸姓，都与商族子姓是不同的。所以，《山海经·大荒东经》的这段文字，在叙述了王亥与鸟崇拜的关系（如“两手操鸟”等）以及王亥与有易的纠葛的同时，也告诉我们王亥似乎是非子姓族人。当然，也可以解释说文中的“勾姓”之“勾”字有误，或者干脆说文中“有困民国，勾姓而食”^⑦与下文“有人曰王亥”云云没有关系。只是这样做，其主观武断太明显了。

王亥在《楚辞·天问》中被称为“该”^⑧，而《左传·昭公二十九年》曰：“少皞氏有四叔：曰重、曰该、曰修、曰熙……世不失业，遂济穷桑。”杨伯峻注：“此四叔疑少皞氏之弟辈。”^[8]在《左传》中“少皞氏鸟名官”（昭公十七年）也是著名的，所以从崇拜鸟这一角度着眼，王亥是否即来自少皞氏四叔之一？然而少皞嬴姓，也非子姓。根据以上所述，我们可否怀疑王亥是来自崇拜鸟的东方部族之人？由于他来自崇拜鸟的部族，其鸟为神鸟，故当他被推举为王时，其所具有的神力也与鸟密不可分，作为一种标志，在《山海经·大荒东经》中被描述成“两手操鸟”，在卜辞中有时在其名上冠以鸟形。

说王亥有可能是东夷嬴姓之人，显然难以令人理解。但是，在中国上古时期确有一些族邦的上层或王族来自外族。例如，吴国吴王太伯和其弟弟仲雍就来自姬姓周族。《史记·吴太伯世家》说：“吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌，太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。”^{[9]1445}

再如，楚为半姓，原本属于中原祝融八姓之一。楚王族的屈原在《离骚》中说自己是“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸”，自称是古帝高阳氏的子孙，其已去世的父亲字伯庸。高阳即颛顼。作为楚国王族的屈原，其祖先来自于中原的颛顼族。祝融八姓就是在颛顼集团内。

还有，秦国嬴姓的大本营在山东，原本属于少皞集团。大概在商末或商周之际，嬴秦自山东迁徙到了甘陕一带的“西垂”，所以《史记·秦本纪》首先说“秦之先，帝颛顼之苗裔……姓嬴氏”^{[9]173}，然后又说在殷纣王时，“其玄孙曰中湣，在西戎，保西垂”^{[9]174}。秦国人也是由嬴姓的统治阶层、上层贵族和中下层的土著居民组成的。这种情况在秦国的墓葬中也有反映：来自东方的统治者和上层贵族实行直肢葬，当地土著居民实行屈肢葬。屈肢葬是当地的一种葬俗，直肢葬与屈肢葬不是阶级的差别，而是不同族属葬俗的不同。秦人崇拜颛顼，又祭祀少皞

白帝，是因为颛顼与少皞是有关系的。例如，《山海经·大荒东经》说：“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺颛顼于此。”^{[7]390}秦人崇拜颛顼，祭祀少皞白帝，这些都属于来自东方的统治阶层的意识形态。

对于王亥族属的一般解释是：王亥就是商先公冥（即《楚辞·天问》中的季）之子，甲骨文已明确说他是上甲之父，例如曾著录于明义士《殷虚卜辞》738的祖庚祖甲卜辞：“□□卜，王贞：其燎[于]上甲父[王]夔。”（《合集》24975）该条卜辞可确证王亥乃上甲微的父亲。在甲骨文中称王亥为商族的“高祖”，而且在甲骨文中，从王亥之子上甲微开始，商先公先王的祀谱是连续而完备的，所以王亥不应该是外族之人，《山海经·大荒东经》中的“有困民国，勾姓而食”之类说法，可以另作他解。在这里，王亥之“亥”之所以加上鸟形，是因为这时的“王”是具有玄鸟神性之王。我们说商王朝的商王，从宗教的角度来看，其活着的时候，扮演着人与祖神之中介的角色，死后才升为神灵，具有颇大的神力，可以为害、作祟于时王、族人等。而王亥则与此不同，《山海经·大荒东经》说他“两手操鸟”，卜辞中他的名号上也冠以鸟形，这表明在商人的眼里，他活着的时候就具有玄鸟之神性，死后则更不用说了。由此我们可以做出这样的推论：在商人看来，王亥是第一个被称为“王”的首领，但由于此时的“王”所具有的力量中，主要是继承了来自玄鸟崇拜的神性和神力，所以此时“王”的观念主要表现为的是宗教性。

三、王亥称王的意义与原始王权的诞生

商的先公先王中有王称者共有三人：商契、王亥和王恒。关于商契，《国语·周语》说：“玄王勤商，十有四世而兴。”^[10]玄王即契，契至汤恰为十四世。《荀子·成相》也说：“契玄王，生昭明，居于砥石迁于商，十有四世，乃有天乙是成汤。”^[11]称契为“玄王”即契被称为王，是春秋战国时期人的说法，由于不见于甲骨文，还不能视为先商时期商人自己或他族对契的称呼，所以我们不

能以此来说明契时商族中已有后世意义上的王,已存在王权。实际上,契被称为“玄王”所表达的应该是其在商族中并非普通的一员,而是先商最初的族长,亦即最高酋长的意思。这样,再联系《尚书·尧典》和《史记·殷本纪》有“契为司徒”的说法,笔者认为“契为司徒”有可能是由“火正”的职掌演绎而来的论述。我们可以对契时商族的情形做出这样的描述:当时在族内的身份地位上,至少存在族长即酋长与普通族众之间的等差,其最高酋长被后人称为“玄王”。契作为族长,亦即最高酋长,统管着族内的众多事务,也主管着最高的祭祀,其中依据商族的传统,对于辰星大火的观测、祭祀,以及通过对这种可称之为“大火历”的掌握而对于农事活动的安排等,都属于契的主要工作^{[2]148-151}。

王亥、王恒的称呼既见于甲骨文,亦见于先秦文献。王亥,在甲骨文中写作“王亥”或“高祖王亥”“高祖亥”。王恒乃王亥之弟,在甲骨文中也称“王恒”。《楚辞·天问》曰“该秉季德,厥父是臧”,又曰“恒秉季德”,季即冥,在《竹书纪年》和《国语》中都称为“商侯冥”。《天问》中的该(即王亥)与恒皆季之子,季也见于甲骨文,就是王亥、王恒之父冥^①。《竹书纪年》说:“殷王子亥宾于有易而淫焉,有易之君绵臣杀而放之,是故殷主甲微假师于河伯以伐有易,灭之,遂杀其君绵臣也。”^[12]

王亥、王恒时商族的首领称为“王”,虽然与成汤推翻夏朝之后的各代商王不同,但也很有意义。笔者以前把王亥时期视为商族历史上由酋邦向早期国家的转变时期,认为商族进入国家是从上甲微开始算起的,其理由主要是:根据甲骨文,在商人祭祀的祀谱中,无论是武丁时期对于直系先王的祭祀,还是祖甲以后的周祭,先王的首位都是从上甲算起的,而且从上甲起至大乙前的六世,既是直系先王的祀谱中所要祭祀的,也是周祭所要祭祀的。当时笔者还认为,甲骨文中这样连续有序的祀谱,可以解读为商人自己把上甲以后的先王作为“有史”以来的历史对待;鉴于商代的谱系是从上甲开始完整而有序,商人的“有文字记载的历史”亦即文明史,也应从上甲微算起^{[2]166-168}。其实,上甲微与其父

王亥是紧密相连的,王亥、王恒与上甲微是父子两辈,两代人也就是几十年,而国家形成是一个过程,把这个过程以王亥称王来划线,也能说得过去。也许周祭作为祭祀制度有别的特殊考虑,这还需要甲骨学家们去深究。王亥和王恒都称王,从称王的意义上看,商族进入早期国家的时间应该从王亥算起。只是当时的商还是夏朝复合制王朝国家结构中的一个重要的诸侯邦国而已。王亥是早期形态的王,他所具有的王权仅限于商族内部,尚不能支配商族之外的其他部族或邦国。笔者把这种仅仅支配本国内部的王权称为原始王权。

近三四十年来,在中国文明和国家起源与形成的研究中,有一些学者在诸如良渚文明、陶寺文明的墓葬中寻找王墓,阐述其王权。但是他们不注意区分邦国王权与王朝国家王权之间在形态上的差异,有的甚至还混为一谈。对于王权,笔者把它分为广义与狭义。广义王权在中国古代有三种形态:其一是原始王权,其权力仅限于各个邦国内部;其二是夏商周三代王朝国家的王权,其权力不仅支配着王邦本身,也还支配着复合制结构内的其他诸侯邦国^[13],在理念上它是支配“天下”的王权,王也成为“天下共主”,这是一种“一统王权”,接近于有的学者使用的“广域王权”一词所表达的概念但又与其略有不同^②;其三是秦汉至明清帝制国家的皇权^[14]。

关于原始王权,在西周青铜器铭文中也有一些表述。例如,在陕西省宝鸡市贾村塬上官村出土的矢王簋盖等青铜器铭文中,有“矢王”的称呼^③。这位矢王并非周王中的某一王,而是西周中期“位于沔水上游陇县南坡和下游宝鸡县贾村”^[15]一带的古矢国的邦君。此外,青铜器铭文中的禧王、几王等称呼,以及邵王鼎、吕王鬲、吕王壶铭文等称王者,也都是邦君称王的实例。禧王的称呼见于录伯或簋盖,铭文中有一句话写作:“用作(朕)皇考禧王宝尊簋。”^④几王的称呼见于乖伯簋,铭文有“用作朕皇考武乖几王尊簋”(《集成》04331,西周中期后段)。在文献中,《史记·吴太伯世家》有吴王。据张政烺先生考证,邵王鼎是楚昭王母之祭器^⑤;矢王是姜姓,是矢国称王者;吕为姜姓国,是四岳之裔;录

伯彘篋之禧王、乖伯篋之几王,也都是周代异姓之国的君主,录伯之国可能在陕西,乖伯之国可能在甘肃灵台县^④。

关于周代异姓之国称王者,王国维在《古诸侯称王说》中曾提出:“盖古时天泽之分未严,诸侯在其国,自有称王之俗,即徐楚吴楚(越)之称王者,亦沿周初旧俗,不得尽以僭窃目之。苟知此,则无怪乎文王受命称王而仍服事殷矣。”^[16]对此,张政烺先生提出质疑,他指出,周时一些称王的邦国,多为处于边远之地的蛮夷戎狄之国,称王是其旧俗,“由承袭而来,非僭王号,也不是由于周王的锡(赐)命”,周王称王“乃姬姓天下之大宗”的表现^⑤。笔者认为,王国维虽然提出了诸侯邦国在其国自有称王之俗,但并未触及问题的实质,那些“在其国自有称王”之王权与周天子之王权是两种完全不同形态的王权,前者是笔者所称的“原始王权”,后者是支配“天下”的王权,二者不可同日而语,不属于僭越问题。若进一步申论之,在西周同时存在两种王权——原始王权与王朝国家之王权,前者只是某些诸侯邦国内部的最高统治权,后者则既支配着王邦亦支配着复合制结构内的其他诸侯邦国,所以至少在理念上是支配天下的整个王朝国家之最高统治权。

在商族历史上,从王亥到商汤推翻夏朝之前,商作为夏王朝国家内的一个诸侯邦国,其王权是一种原始王权,它的权力空间被限制在商族政治实体之内。商汤推翻夏朝并取而代之之后,商王的王权就扩展为既支配商王邦,亦支配商王朝内的其他诸侯邦国的王权,这就使得商王可以到全国各地开垦土地,建立田庄,经营农业。如甲骨文记录有:“贞,令哀田于先侯。十二月”(《合集》9486);“贞,王于黍侯受黍年。十二月”(《合集》9934)。“哀田”是垦荒造田。先侯、黍侯都属于商王朝的诸侯邦国。前条卜辞说商王命令先侯开垦田地,后一条卜辞说商王在黍侯占卜黍地的年成丰收。由此可见,商王对于诸侯邦国的土地拥有最高所有权。此外,商王也经常到诸侯邦国领地进行田猎。例如:“己卯卜,行贞,王其田亡灾,在杞。”(《合集》24473)这是商王到杞侯境内田猎。“辛卯卜,贞王

其田至于犬。”(《合集》29388)这是商王田猎来到了犬侯之地。“壬午卜,王弗其获在万鹿。壬午卜,王其逐在万鹿获,允获五,二告。”(《合集》10951)卜辞中的“万”也称为“万人”(《合集》8715、21651),此辞说商王在“万”地境内打猎,捕获五头鹿。

在军事权力方面,商王拥有对“内服”和“外服”军事力量的支配权。甲骨文中“王比某某”去征伐作战,或“某某比某某”去征伐作战的惯用句型,“比”字后面的某某,都是协同作战中的先头部队。例如,“乙卯卜,贞,王比望乘伐下危,受有佑”(《合集》32正),说商王以望乘为先锋部队去征伐下危,受到神灵的保佑。再如,“贞,王惟侯告比征夷。贞,王勿惟侯告比”(《合集》6460),说商王以告侯为先头部队征伐夷方。这两条卜辞记录的都是商王率领诸侯出征。

总之,王亥与成汤及成汤以后的商王是不同的。其不同点表现为:其一,由于从王亥、上甲微到成汤之前的先商之“王”,只是王之雏形,故其王权也是一种原始状态的王权。其二,这种原始王权也只是体现在商族社会内部,并没有支配邻近的其他邦国或部落,其他邦国或部落也未对商族称臣、纳贡。其三,对于商族来讲,王亥、上甲微等国君的所在地,当然是本族的政治、经济、军事、文化、宗教诸方面的中心,但它与成汤以后商朝的王都既是本族的中心也是商势力所及的整个“天下”的中心,显然是不同的,从而也就没有那种以中央王国(王邦)为核心所具有的正统观念。其四,为了把从王亥到成汤灭夏之前的商国(商侯)与成汤建立商王朝以后作为王朝内“国上之国”的王邦有所区别,笔者不把从王亥到成汤灭夏之前的商国(商侯)称为王国。至于商朝,因其结构为“复合制”王朝国家结构,它由两个系统组成——“内服”与“外服”:“内服”属于王的百官所在的王畿之地,大致等同于商王邦或王国,这是王朝内的“国上之国”;“外服”属于诸侯系统,是王朝内的“国中之国”。“内服”和“外服”共同构成复合制的王朝国家,作为整个王朝国家的王权是支配“天下”的王权。这种可以支配“天下”的王权,从商取代夏而言有继承夏朝王权的一面,但也

是先商时期商侯原始王权的一种发展形态。

注释

①郭沫若主编:《甲骨文合集》,中华书局1982年版。文中简称《合集》。②胡厚宣:《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》,《历史论丛》第一辑,中华书局1964年版,第131-159页。③例如,《诗经·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。”《诗经·商颂·长发》:“有娥方将,帝立子生商。”《史记·殷本纪》:“殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝誉次妃。三人行浴,见玄鸟坠其卵,简狄取吞之,因孕生契。”④傅斯年:《夷夏东西说》,《“中研院”历史语言研究所集刊》外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》下册,“中研院”历史语言研究所,1935年。⑤邹衡:《夏商周考古学论文集》,文物出版社1980年版。⑥王震中:《中国古代国家的起源与王权的形成》第六章,中国社会科学出版社2013年版,第358-390页;王震中:《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。⑦袁珂注:《山海经·大荒东经》均作王亥;《楚辞·天问》作该,又作眩,云“该秉季德”“眩弟并淫”;《吕氏春秋·勿躬篇》作王冰,云“王冰作服牛”;《世本·作篇》作胙,云“胙作服牛”;《史记·殷本纪》作振,云“冥卒,子振立”;《汉书·人表》作垓。⑧王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《观堂集林》卷九,中华书局1959年版。⑩因为“广域王权”所表达的概念既可以指夏商周三代王朝国家的“一统王权”,也适用于作为“西伯”即西部诸侯霸主的周文王所具有的、一度可以支配一个较广区域范围的王权,所以说“广域王权”概念与夏商周三代能支配“天下”的“一统王权”近似而略有不同。⑪参见卢连成、尹盛平:《古矢国遗址、墓地调查记》,《文物》1982年第2期;王光永:《宝鸡县贾村塬发现矢王簋盖等青铜器》,《文物》1984年第6期。⑫中国社会科学院考古研究所编:《殷周

金文集成》(文中简称“《集成》”)04302,中华书局1987年版。⑬张政烺:《昭王之隍鼎及簋铭考证》,《历史语言研究所集刊》第8本第5分,商务印书馆1939年版。⑭⑮张政烺:《矢王簋盖跋——评王国维〈古诸侯称王说〉》,《古文字研究》第13辑,中华书局1986年版。

参考文献

- [1]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2083-2084.
- [2]王震中.商族起源与先商社会变迁[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [3]皮锡瑞.尚书大传疏证[M].吴仰湘,点校.北京:中华书局,2022:157.
- [4]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:187.
- [5]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1658.
- [6]王震中.夷夏互化融合说[J].中国社会科学,2022(1):132-157.
- [7]袁珂.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1993.
- [8]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1990:1503.
- [9]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [10]国语[M].上海师范大学古籍整理研究所,校点.上海:上海古籍出版社,1988:145.
- [11]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,整理.北京:中华书局,2012:448.
- [12]古本竹书纪年[M].张洁,戴和冰,点校.济南:齐鲁书社,2010:4.
- [13]王震中.中国古代国家起源、发展与王权形成论纲[J].中原文化研究,2013(6):5-17.
- [14]王震中.中国王权的诞生:兼论王权与夏商西周复合制国家结构之关系[J].中国社会科学,2016(6):186-203.
- [15]卢连成,尹盛平.古矢国遗址、墓地调查记[J].文物,1982(2):48.
- [16]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959:1153.

The Historical Status of Wang Hai: With a Discussion on the Emergence of Primitive Kingship

Wang Zhenzhong

Abstract: Wang Hai was the first of the Shang leaders who were known as “Wang (King)” in oracle bone inscriptions. The shape of the character “Hai” in the oracle bone inscriptions provides traces of bird totem, but the Shang people did not belong to the Dongyi group, which took birds as totems. Since the Xia dynasty, Xia, Shang and Zhou people were all part of the Huaxia nation. Wang Hai was called “Wang” because the power of “Wang” at that time mainly came from the divinity and power of mysterious bird worship. This reveals that the concept of “Wang” was mainly religious. Such a title as “Wang Hai” was the result of the emergence of the original royal power at that time. Wang Hai was a king of early form. His royal power was limited to the Shang people, and he could not dominate other tribes or states. This was different from the “unified kingship” of the Xia, Shang and Zhou dynasties.

Key words: Wang Hai; bird totem; Huaxia nationality; primitive kingship

[责任编辑/启 轩]



《度邑》与武王征会典礼 ——兼论殷商周初的王政

张怀通

摘要:《度邑》开头一句话“维王克殷国,君诸侯及厥献民,征主九牧之师,见王于殷郊”,记载了武王举行征会典礼活动的史实,时间是牧野之战胜利后的第五天戊辰日,地点是商都郊外即今河南安阳殷墟,对象是诸侯、献民、九牧。武王征会的目的是“讨贰”,就是《世俘》记载的戊辰日“吕他命伐越戏方”,以及班师途中接连进行的讨伐商纣与国的行动。武王征会上博简《容成氏》记载的商汤在伐桀之后“征九州之师,以略四海之内”为已知源头。汤武征会根植于商周时代复合型国家结构之中,表明殷商周初的王政是“有限权力的中国王政”。

关键词:征会;讨贰;登民;王政

中图分类号:K221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0020-10

《度邑》是一篇西周文献,学者一致认为,其主体内容是武王临终时对周公交代王位继承、洛邑规划的遗嘱。其实,《度邑》还记载了一项重大史实,即武王于牧野之战胜利后紧接着举行的“征会”诸侯方国的典礼活动。对此,古今学者都没有关注,更没有进行深入探讨。

《度邑》对于武王征会诸侯方国典礼活动的记载,出现在开头的段落之中:

维王克殷国,君诸侯及厥献民,征主九牧之师,见王于殷郊。王乃升汾之阜,以望商邑。永叹曰:“呜呼,不淑兑天对,遂命一日,维显畏弗忘。”

这段话的字词语句,综合采纳了庄述祖、孙诒让的校订。庄述祖认为:“乃”应是“及”^①。孙诒让认为:“案《史略》……‘乃’字正作‘及’。后文云‘维天建殷,厥征天民名三百六十夫’,则此‘征主’二字不误。”^[1]相对于朱右曾等学者的校

订^②,庄、孙二位学者的校订既有较为坚实的文献学依据,又能够得到近年刊布的战国中晚期上博简《容成氏》的佐证。

上博简《容成氏》记载了尊卢氏、赫胥氏、轩辕氏、神农氏,及尧、舜、禹、汤、文、武等上古帝王的事迹,其中有一节专记商汤征伐夏桀的史实。该项史实由汤伐桀前的积聚力量、伐桀中的几次战役、伐桀后的“征九州之师,以略四海之内”三个部分组成。其中第三部分的“征九州之师”^③一句话值得我们特别关注。除了“九州”是战国语言之外,这句话所使用的关键词、包含的基本史实以及史实发生的时机等,都与《度邑》第一句话记载的武王“征主九牧之师”相对应。

由此可见,庄述祖、孙诒让二位学者对于“维王克殷国”所领段落的校订可以信从。这是本文探讨武王征会史实的前提条件。

收稿日期:2022-11-14

作者简介:张怀通,男,河北师范大学历史文化学院教授、博士生导师(河北石家庄 050024),主要从事先秦史研究。

一、“征主九牧之师”考

这个段落中的关键词语主要有“九牧”“征主”“殷郊”等,下面几节分别进行解释、考证,并以此为基础对相关问题进行初步研究。

(一)“九牧”

商代晚期与西周初年的甲骨文、金文中有多种类型的“牧”,主要是:

1.作为职官的“牧”。例如:

(1)亚牧。(亚牧鬲,殷,《集成》^④456)

(2)牧正。(牧正尊,殷周之际,《集成》5575)

(3)牧正。(牧正父己觶,殷周之际,《集成》6406)

亚,即《酒诰》所载商代职官“惟亚惟服”、《牧誓》所载周初职官“亚旅、师氏”^{[2]284,198}中的“亚”,是一种内服武官。正,是正长、君长。亚牧鬲出土于河北丰宁,牧正尊出土于陕西陇县,牧正父己觶出土于四川彭县。这表明商代的“牧”职级很高,而且分布于广大的疆域之内。

2.与军事有关的“牧”。例如:

(4)丁亥卜,□贞:牧□冉册册□[王]……(《合集》^⑤7424)

(5)□□卜,宾贞:牧冉□[册]……登人,敦……(《合集》7343)

所谓“冉册”,是一种册命典礼仪式^⑥。“牧”所受册命可能是一种军事职官,与征伐有较大关系。例(5)中的“登人”即征发民众;“敦”即宗周钟(西周晚期,《集成》260)“敦伐其至”之“敦”,是征伐的意思。

3.以方位或地域标示的“牧”。例如:

(6)蓐鹿其南牧擒?吉。

其北牧擒?吉。(《合集》28351)

(7)戊戌贞:又[右]牧于并,攸侯叶畷。

……中牧于义,攸侯叶畷。(《合集》32982)

(8)壬申卜,在攸,贞:又[右]牧畷告启。王其呼戍从畷伐。弗悔。利。(《合集》35345)

“牧”分南北,分右中左等,说明其分布可能呈现“丛”的状态。裘锡圭先生说:“田的驻地有一些

在侯、伯的封域内,牧也是这样。”^[3]大概是这种分布状态形成的主要原因。例(8)中的“牧”后面有人名畷,这个“人”在甲骨卜辞中被冠以多种称号,如亚、小臣等,可能是商王同姓贵族。这表明商代担任“牧”这一官职的人,有的可能来自王室,有较高的宗法政治地位。

4.用数字统领的“牧”。例如:

(9)乙丑卜,宾贞:二牧又……用自……至于多后。(《甲编》^⑦1131)

(10)……于唐……受兹三牧。(《合集》1309)

(11)王其祈,弼祈?惟九牧告。(《天理》^⑧519)

将“牧”编以数目的原因,应当与“牧”分南北、右中左一样,其驻地处于侯伯的封域之内,分布呈现“丛”的状态^⑨。林欢先生说,“这一类的‘牧’大多近于王都”^{[4]254}。

总之,商代“牧”的特点有如下七项:(1)“牧”起源于畜牧业;(2)“牧”最初处于侯伯的封域之内;(3)离商都较远的“牧”如同“甸”一样逐渐发展成为一方诸侯;(4)有的“牧”的首领可能是王室成员;(5)外服中的一些“牧”担负控制附属国族的责任;(6)边疆地区设有“牧正”;(7)离商都较近的“牧”以数目编排,这类“牧”不是诸侯,但实力与诸侯接近,地位也大致相当^⑩。

需要注意的是,例(11)中有“九牧”。“九牧”与“二牧”“三牧”并列,表明“九”不是虚数,而是实数。“九牧”的行为是“告”,表明“九牧”不仅可以是九个“牧”的单位,而且可以指代九牧之长,或称九牧之君、九牧之师。“九牧告”之前是“王其祈”,表明“九牧”与商王的关系很密切,二者的互动很频繁。这个“九牧”应该就是《度邑》“征主九牧之师”中的“九牧”。

(二)“征主”

首先看“征”。“征”的含义是征会。征会,是先秦时代新崛起的政治人物为确立自己的权威,以武力为依托,以讨伐不服从者为目的,一般在重大战争前后举行的大会诸侯方国的活动。已知最著名的征会是晋文公于鲁僖公二十八年(公元前632年)城濮之战胜利后举行的“温之会”。

《春秋》《左传》用较大篇幅分三个阶段详细记载了晋楚城濮之战及战后晋文公为确立自己

霸主地位而举行的征会等活动。首先是鲁僖公二十八年四月的城濮之战,其次是五月的名义上由周襄王主导的献俘、饮至、盟誓等一系列典礼,最后是五月到十月的晋文公于晋都举行的盟誓、献俘、征会、讨贰等一系列典礼。为了条理清晰,便于考察,现将第三个阶段的征会典礼及相关内容摘要如下:

1.五月丙午,《左传》:晋侯及郑伯盟于衡雍。

2.五月癸丑,《春秋》:晋与鲁、齐、宋、蔡、郑、卫、莒盟于践土。

3.(六月)壬午,《左传》:济河。

4.七月丙申,《左传》:振旅,恺以入于晋,献俘、授馘,饮至、大赏,征会、讨贰。

5.冬,《春秋》:晋与鲁、齐、宋、蔡、郑、陈、莒、邾、秦会于温。

《左传》:会于温,讨不服也……执卫侯……是会也,晋侯召王,以诸侯见,且使王狩。

6.(十月)壬申,《春秋》:公朝于王所。

7.(十月)丁丑,《左传》:诸侯围许。

如上所述,“征会”出现在第三个阶段之中,举行于在晋都的献俘、饮至等典礼之后,是晋文公确立霸权的一个重要步骤。这次征会的通知时间可能是在七月,举行是在十月;参加者不仅有鲁、齐、宋、蔡、郑、陈、莒、邾、秦等诸侯国君,还有周襄王;目的是“讨贰”“讨不服”;实际行动就是“执卫侯”“围许”。所谓“执卫侯”,就是“归之于京师,置诸深室”,这是因为卫成公先是“出奔楚”,回国后又杀掉代表卫国参加践土之盟与王庭之盟的摄政的叔武,逼走了辅佐叔武的元咺^①。所谓“围许”,就是围困讨伐许国,这是因为“从楚诸国,郑自子人九行成而从晋,卫以叔武受盟而从晋,陈以陈侯如会而从晋,独许负固不至;襄王在践土、河阳,相距不远,亦不朝,因而伐之”^[5]。卫成公的表现是“贰”,许国的表现是“不服”,因此晋文公征会诸侯予以讨伐。这次“温之会”与此前的“践土之会”都是会,但前者是征会,后者是盟会。二者性质的不同,彰显了征会相对于盟会确实有自己的独特意义。

在晋文公的征会之外,春秋时代还有几次征会,例如鲁庄公十三年(公元前681年)齐桓公主导的北杏之会、鲁宣公十七年(公元前592年)晋景公主导的断道之会。限于篇幅,不再具引^②。

其次看“主”。“主”是名词动用,与前面“君”的含义相近,词性用法相同,是“成为……主”的意思。从与“主”相对的一方来说,就是“以……为主”,如《国语·晋语八》云:“三世事家,君之;再世以下,主之。”^[6]因此,所谓“征主”就是“征而主之”。在先秦时代盟誓典礼中,主盟者被参盟者称为“主”。例如,侯马盟书有旧称“宗盟类”的一类盟书,黄盛璋先生说,“此字不是‘宗’,而是‘主’”,进而认为此类盟书开头一句话“敢不剖其腹心,以事其宗”之“宗”应是“主”,即盟主^③。盟会的主导者是盟主,依例而言,征会的主导者也可以称征主。那么与征会或盟会性质相同或近似的武王“征主九牧之师”,使用了“主”字,与“征”组成一个词,并且名词动用,非常符合这次征会的性质。

在先秦王室玺印中,有一枚玺文作“王又[有]主正”,何琳仪先生说:“玺文‘主正’可读‘主政’……是先秦习见成语。”^[7]上古时代军政合一,正、政、征三字意思相通,可以互换互用,因此“主正”既可以释读为“主政”,也可以释读为“主征”。“征而主之”与“主而征之”,语序不一样,侧重点不一样,但意思大体接近,可证《度邑》使用“征主”一词,有其时代语言的根源。

武王“征主九牧之师”之前是“克殷国,君诸侯及厥献民”,之后是回到镐京举行隆重的献俘盟誓典礼^④,那么《度邑》的这个“征”应当就是征会,“征主九牧之师”就是强力征召九牧的君主前来参加由武王主持的大会,承认武王为新君主,以表输诚,以示臣服。

二、“见王于殷郊”考

(一)“殷郊”

“殷郊”是武王举行这次征会的地点。与“殷郊”紧密相连的还有两个地点,即下文继续交代的“王乃升汾之阜,以望商邑”中的“汾之阜”与“商邑”。这三个地点应该是武王举行征会典礼活动的大致场域。

关于“殷郊”“商邑”“汾之阜”之地望,古今学者多认为“商邑”是朝歌,“殷郊”是朝歌郊外。对“汾之阜”的看法,或认为是“鹵”,是“汾”,是“汾丘”,分别在今陕西、山西、河南^⑤。

古代学者的思路都是围绕着“汾”而展开,对于“商邑”顾及不周。当代学者黄怀信、周宝宏、张闻玉不拘泥于“汾”的含义,而是着眼于“殷郊”与“商邑”的关系,一致认为“汾之阜”是殷郊的土丘、小山,这个解释较为顺畅圆融。首先,当时当地类似于“汾之阜”的地名还有“康丘”,见清华简《系年》^⑥,可知“汾之阜”可能是一个很普通的小地名;其次,照顾了“殷郊”“汾之阜”“商邑”三个地点在同一个场域的地理情势;最后,符合了《度邑》记载征会之后“王至于周,自鹿至于丘中,具明不寝”的叙述文势^⑦,因而是一个值得借鉴的思路。但笔者同时也认为,三位先生将“商邑”看作“朝歌”仍然不确切。朝歌是离宫别馆,地位如同邯郸、沙丘,商邑是都城,二者判然有别,不可混为一谈。

朝歌在今河南淇县东北淇河岸边^⑧,至今那里仍有鹿台、钜桥等地名;商邑在今河南安阳洹河南岸,即今河南安阳殷墟,二者相距五六十公里。张国硕先生说:“尽管朝歌在商代末年已具有都城性质,但这时的安阳殷都并未废弃……商王朝真正的都城仍是在殷,朝歌在扮演着名义上为离宫别馆实际上为辅都的角色。”^⑧在甲骨文、金文以及传世文献中,商都称商、兹商、大邑商、天邑商、商邑、王邑等^⑨,朝歌称沫、沫邑、妹、妹邦等^⑩。甲骨卜辞也可以证成朝歌与商邑是两地,例如花东卜辞第36片^⑨:

(12) 丁卜,在𠄎:其东狩。丁卜,其。不其狩,入商。在𠄎。

丁卜: 其涉河,狩。丁卜,不狩。其遂河狩,至于𠄎。

晁福林先生说:“𠄎地往东可以狩猎,再往东就是‘河’,若不狩猎,在一天之内即可到‘商’,若沿河而行,则可以到‘𠄎’。”又说:“𠄎是未(沫),即牧野;𠄎是其(淇),即朝歌;商应当就是卜辞所载的‘大邑商’,即后来的殷墟之地^⑩。仔细体会晁先生的考证结果,我们似可认为:朝歌与牧野,密迩相连,自内言之,一城一郊,是两个地方;自外言之,城郊可以统称为朝歌。从朝歌到商都大约是一天的路程。”

传世文献及古代学者的注释,对于武王与纣王决战于朝歌、胜利后进入商都的史实,有所记载与说明。例如《吕氏春秋·古乐》云:“武王即

位,以六师伐殷。六师未至,以锐兵克之于牧野。”高诱注:“未至殷都而胜纣于牧野。”^⑪这是说牧野与殷都是两地。再如《礼记·乐记》云“武王克殷反[及]商,未及下车而封黄帝之后于蓟”^⑫，“克殷”与“及商”并列,明确表示这是两件先后发生的事情。再如《尚书大传》云:“武王与纣战于牧之野……纣死。武王皇皇若天下之未定,召太公而问曰:‘入殷奈何?’”然后询问召公、周公,得到满意的答复之后,于是“武王旷乎若天下之已定,遂入殷”^⑬。众所周知,武王在牧野之战的甲子日傍晚已经进入朝歌,对在鹿台之上已经披玉自焚的纣王尸首射、击、斩、折,第二天乙丑日又在朝歌城内举行了隆重的祭社典礼^⑭,怎么这里却是“入殷”“遂入殷”呢?只有一种可能,那就是这个“殷”不是朝歌,而是往北距离朝歌五六十公里的“大邑商”。

“商邑”是“大邑商”的落实,就可以确定“维王克殷国,君诸侯及厥献民”之后“征主九牧之师,见王于殷郊”的征会典礼活动,不是举行于牧野决战之地朝歌,而是举行于没有被战事波及的商都“大邑商”,即今河南安阳殷墟。

(二) 武王征会与《世俘》《商誓》的关系

武王在商邑郊外举行征会,与《世俘》《商誓》所载史实,无论在时间上,还是在事件上,都相互衔接、洽合。

《世俘》记载,武王从牧野之战到班师西归,在商都只停留了五天。这五天的行程是:甲子日,牧野之战,命令太公望抵御方来;乙丑日,祭社;丙寅日,不详;丁卯日,听取太公望的俘获报告;戊辰日,立政,命令吕他讨伐越戏方^⑮。值得注意的是,丙寅日这一天没有记载武王的任何活动。大战刚刚结束,戎马倥偬之际,武王怎么可能闲着无事呢?笔者推测,丙寅日武王没有休息,而是行进在赶往商邑的路上。

从朝歌到商都,即从今淇县东北淇河北边鹿台、钜桥一带到今安阳小屯殷墟,有五六十公里,只是一天的路程。武王凭王者的车马装备,以战时的紧急状态,从朝歌出发,于丙寅日一天到达商邑,完全没有问题。

武王于丙寅日到达商都,意味着接下来的两天,即丁卯日听取太公望的俘获报告,戊辰日立政、下达讨伐命令等,都是在商都进行的。丁

卯日的活动较少,或与丙寅日的车马劳顿有关。戊辰日的活动较多,“立政”是主题,其中包括了下达讨伐命令、封建圣王之后、褒扬贤能、赈济百姓、立武庚续守商祀等。

在“立政”活动中,笔者推测有武王亲自主持征会的内容。参加征会的人员,有“九牧之师”,还应有已经接受武王成为君主事实的“诸侯”与“献民”。武王在征会上对“诸侯”“献民”“九牧之师”的讲话,应该就是《商誓》。理由有二。

其一,参加人员基本相同。《商誓》开头云:“告尔伊旧何父□□□□几、耿、肃、执,及殷之旧官人序文□□□□,及太史友、小史友,及百官、里君、献民。”既有“殷之世家大族”,也有“职官主事之人”,还有基层组织管理者、民众中的贤良^⑨。这句话的文字多有遗漏,笔者推测,武王讲话的对象还应有诸侯一类的人物,《商誓》下文一次提到“友冢邦君”,两次提到“尔冢邦君”。邦君就是诸侯,那么《商誓》中的诸侯、贵族、朝臣、献民,与《度邑》中的诸侯、献民、九牧之师,大致上能对应起来。

其二,征会的目的是“讨贰”得到了印证。《商誓》中武王对诸侯、贵族、朝臣、献民等殷遗进行了宣誓,即“今予惟明告尔,予其往追□纣,遂臻集之于上帝”^{[13]115-116}。大意是:我将继续追击讨伐商纣王的余孽帮凶。很显然,这就是“讨贰”。《世俘》记载戊辰日“吕他命伐越戏方”,就是武王发出的第一道“讨贰”命令。那么,《度邑》记载的武王征会,与《商誓》记载的武王“讨贰”宣誓,以及《世俘》记载的武王下达的第一道“讨贰”命令,便相互连接贯通起来。

之所以强调戊辰日“吕他命伐越戏方”是武王下达的第一道“讨贰”命令,是因为此后几天还有数道,即“壬申……侯来命伐靡”“甲申,百弇以虎贲誓,命伐卫”“庚子,陈本命伐磨,百韦命伐宣方,新荒命伐蜀”“乙巳……百韦命伐厉”^{[13]94,96}。这些命令是武王在班师的路途上连续发出的,接续戊辰日“吕他命伐越戏方”而来,因此其性质都是“讨贰”。经过征会,服从天命、接受周朝统治的诸侯基本上都来了,剩下没有来的,分明是有贰心者、不服从者。此时,敌我界限已经非常分明,正是“讨贰”的恰当时机。

武王讨伐的对象,有越戏方、靡、卫、磨、蜀、厉、艾、霍、佚等,有少数地望可以推测,霍,或在霍太山一带,即今山西霍州^⑩。佚,甲骨文作“失”,今山西临汾浮山桥北商代五座大墓,出土青铜器上有多个“失”字,或是失侯的墓葬^⑪。这意味着“霍”“佚”可能位于今山西南部地区。上举(6)与(10)两个辞例中的蓐、唐,在今晋南地区。林欢先生说,“‘三牧’应该就是商人在汾水流域台骀族住地设立的三个牧”^{[4]253},与霍、佚在地望方位上大致重合。这表明,受召参加武王征会的“九牧之师”,确实驻防于包括今晋南在内的离商都较近的地区,同时受到检验的诸侯方国也肯定在这一地区,那些因不服从而遭受讨伐的诸侯方国当然也在这一地区^⑫。这就是武王伐纣第二期战事“讨贰”的大致范围。

三、从武王征会看商汤征会

武王于牧野之战胜利之后在商都郊外举行征会活动,在西周开国史上是一大盛举。但征会却不是武王的独创,在武王之前有商汤的“征会”,在武王之后,有上举齐桓公、晋文公的征会等,这些征会形成源远流长的文化传统。商汤征会记载于上博简《容成氏》之中:

桀不迷其先王之道……汤闻之,于是乎慎戒征贤,德惠而不假,柔三十夷而能之。如是而不可,然后从而攻之……桀乃逃之鬲山氏,汤或从而攻之……桀乃逃之南巢氏,汤或从而攻之,遂逃去,之苍梧之野。汤于是乎征九州之师,以略四海之内。于是乎天下之兵大起,于是乎亡宗戮族,残群焉服。^⑬

《容成氏》是战国诸子的作品,某些词汇、观念有战国时代特点,如“九州”等,但对于史实梗概的叙述,却很值得仔细体会。这段文献叙述商汤征伐夏桀的经过是:(1)“慎戒征贤”,积聚力量;(2)鬲山之战、南巢之战、苍梧之战;(3)“征九州之师,以略四海之内”。这个过程以今人视角来看,存在很大疑点。敌人已经消灭,战事已经结束,怎么“汤于是乎征九州之师,以略四海之内”呢?整理者、研究者虽然按照简序文势将文本如此安排了,但并没有对这个问题作出相应的

说明,致使学者大惑不解。罗琨先生说:“‘殷革夏命’主要的军事行动结束于伐桀,此后见于记载的仅有扫灭残余势力的伐三朶,没有大战,所以桀亡于苍梧后,‘天下之兵大起’说也是没有根据的。”^[14]由上文揭示的武王征会,以及《春秋》《左传》记载的齐桓公、晋文公征会可知,商汤于消灭夏桀之后“征九州之师”,其实是征会,“以略四海之内”其实是包括“伐三朶”在内的“讨贰”,以及之后扩大战果的行为。由此可见,《容成氏》虽然是战国时代诸子的作品,所用词汇也有战国时代的特征,但对于商汤伐桀史实的叙述基本符合实际。那么商汤于伐桀胜利之后,“征九州之师,以略四海之内”,应该可以视为武王征会的源头^②。

《容成氏》对于商汤事迹的记载,在征会之外,还有“慎戒征贤,德惠而不假,柔三十夷而能之”,也可以与《度邑》相照应。《度邑》记载,武王在征会之后回到镐京,对周公讲述想要仿效商汤以定天保的话说:“维天建殷,厥征天民名三百六十夫,弗顾,亦不寔灭,用戾于今。”^③其中的“征天民”,《周本纪》作“登名民”^{[15]129},与《容成氏》的“征贤”,是一样的意思。杨树达先生说:“以声类求之,登盖当读为征……登征古音同在登部,又同是端母字,声亦相同,故得相通假也。”^[16]这个“征”或“登”与征会之“征”,含义有较大区别。征会是为了检验诸侯方国是否臣服,目的是“讨贰”,树立巩固权威,而“征贤”是征召贤良,目的是擢而用之,以共同治理国家天下。商汤如何“登天民”,详情已不得而知,但可以由后世文献的一些记载进行初步窥测。

(13) 亦越成汤陟,丕禧上帝之耿命,乃用三有宅,克即宅;曰三有俊,克即俊。严惟丕式克用三宅三俊,其在商邑,用协于厥邑;其在四方,用丕式见德。(《立政》)^{[2]398}

(14) 自成汤至于帝乙,罔不明德恤祀。亦惟天丕建,保乂有殷,殷王亦罔敢失帝,罔不配天其泽。(《多士》)^{[2]339}

(15) 我有周惟其大介赉尔。迪简在王庭,尚尔事,有服在大僚。(《多方》)^{[2]392}

例(13)中的“三宅三俊”,是“王左右常伯常任准人”,即“三司”或“三有事”“三事大夫”^{[2]394-395}。例(14)(15)讲的是历代商王获得天佑的德政,

以及周朝予以效法、选拔服从者担任王朝职官的政策。“惟天丕建”与“维天建殷”大致照应,表明其出自同一话语体系和思想体系。

《立政》《多士》《多方》都是周公发布的政治文告,在一些字词语句、思想观念等方面与《度邑》的贯通,昭示了一个长久以来不为学者注意的重大史实:周公在完成武王的拥立太子诵继承王位(后确定为嫡长子王位继承制)、营建洛邑以经营天下两项遗嘱之外,还不遗余力地贯彻执行武王的第三项遗嘱,即登进贤良。

《度邑》开头一个段落记叙武王征会,表面看似有些散乱、多有跳跃,实质上都围绕着一个主题进行,这个主题就是如何治理诸侯、方国、天下,也就是《世俘》所载戊辰日的“立政”。这表明武王的思想已经从伐纣克商,经过征会的枢纽,转变为“定天保”。这一思想状态与《度邑》下文所载武王意欲传位周公、规划洛邑的意图,不仅性质相同,而且前后一贯。

四、“有限权力的中国王政”说

上文以《春秋》《左传》所载晋文公征会等为参照,对《度邑》所载武王于伐纣胜利后在殷郊举行的征会活动,进行了初步考察与探讨。我们以此为基础,结合《牧誓》《世俘》《周本纪》等文献,以及学者对于武王伐纣史实及商周国家形态问题的研究,对武王征会显示的殷商周初的王政问题,进行简要论述。

牧野之战是商周两大阵营的生死对决,在此前后双方力量经历了此消彼长的过程。周人阵营中与武王结成君臣或同盟关系的诸侯方国依次是西方八国、相会于盟津的诸侯、相会于牧野之战前的诸侯。商人阵营中的成员与纣王关系的亲疏程度依次是牧野之战中反扑的方来、因未参加武王征会而遭到讨伐的越戏方、靡、卫、厉、霍、艾、佚等诸侯方国。处于中间地带、采取骑墙态度的诸侯方国,是牧野之战当天在胜负局势已定的前提下,接受武王成为君主事实的诸侯方国、戊辰日被召集而来参加武王征会的“九牧之师”。

《周本纪》记载的武王伐纣过程也透露了一些见风使舵的政治军事实体的信息。武王第一

次伐纣，“诸侯不期而会盟津”^{[15]120}；第二次伐纣，出发前是“遍告诸侯”，渡过盟津是“诸侯咸会”^{[15]121}，牧野决战时是“诸侯兵会”^{[15]123}。前者的“不期”说明，大家虽然同仇敌忾，但彼此缺乏联系，竟至于“有未至者”^⑧；后者的前后两次“会”说明，彼此方向一致，但步调不一致，相互之间缺乏硬性约束。

将商周两大阵营及介于二者之间的诸侯方国都纳入视野之中，我们看到了当时天下的基本格局，这样的天下格局建立在商周王朝的复合型国家结构之上。王震中先生说：“商代的国家结构和形态，既非一般所说的‘统一的中央集权制国家’，亦非所谓‘邦国联盟’，而是一种‘复合制’国家结构，它由‘内服’与‘外服’所组成。内服亦即王邦之地，有在朝的百官贵族；外服有诸侯和其他从属于商王的属邦……维系内、外服‘复合制’结构的是商的王权及其‘天下共主’的地位。商的王权既直接统治着本邦（王邦）亦即后世所谓的‘王畿’地区，也间接支配着臣服或服属于它的若干邦国。王邦对于其他属邦就是‘国上之国’；其他属邦则属于王朝中的‘国中之国’。这是一种以王为天下共主、以王国（王邦）为中央、以主权不完全独立的诸侯国即普通的属邦为周边（外服）的复合型国家结构。”^⑨我们在征会前后武王的各种政治军事举措中，看到的是商周鼎革之际，复合型国家结构以周人为核心进行重新塑造的情形。

复合型国家结构的重新塑造，为我们观察殷商周初王权运作方式即中国王政的具体细节，提供了条件。

其一，王在本邦拥有绝对权威，这是王立足本邦、进而夺取并统治天下的基础。其二，在本邦之外，王对于“不完全独立”的诸侯方国是“间接支配”，这既需要有强大的军事政治实力，也需要有强大的道德感召力。孟子说，“以德行仁者王，王不待大——汤以七十里，文王以百里”^[17]。墨子说，“汤奉桀众以克有[夏]”^[18]。《吕氏春秋·用民》说，“汤、武非徒能用其民也，又能用非己之民”^[19]，讲的是商汤、文王的初兴态势，忽略了其壮大的过程，显然与实际有距离，但想要说明的本邦力量不足，若成为天下共主，须让诸侯方国乃至敌方属国前来归附的道理，却符合实

际。其三，王与诸侯方国建立在实力与道义之上的政治关系，以盟誓的形式进行确认与巩固，形成各自的权利与义务。“用小牲羊犬豕于百神水土，于誓社”（《世俘》），是克商之后武王与诸侯方国的盟誓。殷商周初虽然是复合型国家结构，不是方国联盟，但由立誓而结盟，确实是维系王朝统治的重要手段，这表明殷商周初的王权具有较大的“有限”性^⑩。其四，新王朝的崛起，以成为天下共主为目的，而不是以消灭敌人的本邦为目的。顾炎武说：“武王伐商，杀纣而立其子武庚，宗庙不毁，社稷不迁，时殷未尝亡也。所以异乎曩日者，不朝诸侯，不有天下而已。”^[20]这是很中肯的看法。与此同时，王对于不承认自己共主地位的诸侯方国，则予以大肆挾伐，以扩大本邦的领土与势力范围。其五，在不消灭敌人本邦的同时，王对于先圣王之后给予充分的尊重，“兴灭国，继绝世”（《论语·尧曰》），以汲取文化传统中的政治合法性的资源^⑪。其六，天命有决定王朝兴亡的巨大威力，登进贤良以扩大统治基础，是“定天保”的首要条件。

综上可知，处于文明早期阶段的殷商周初王权已经有了较大发展，具备了很大威势，但相对于后世的最高统治权力，在许多方面仍然受到历史阶段、社会条件的强力制约。侯外庐先生说，“‘王者不绝世’指的是本身生产力消化不了对方的氏族”^{[21]191}。虽然武王念念不忘“我图夷兹殷”，但又不得不将三项宏大遗愿谆谆嘱托给周公的情景，是对侯外庐先生观点的很好注解。因此“有限王权”的性质决定了殷商周初的王政是“有限权力的中国王政”。

由汤武征会所折射的殷商周初王政，是中国早期王政的典型形态。成王以后的西周王政，由于王邦的拓展、宗法分封制度的实行，王权得到了较大扩张，诸侯方国仍然是国中之国，但独立性已大为减弱。这种王朝结构、政治形势在思想观念上的集中体现，则是最高统治者的称号在“王”之外又增加了“天子”。王对应的是殷商周初的四方观，天子对应的是西周早中期以后的天下观。四方观具有个体性和分散性，而天下观具有整体性和统一性，后者是秦始皇以后中国帝政的思想根源。

春秋时代属于王政时代，但天命与军政权

力已经二分。周王仍然是天子,是天命的代理人,实际军政权力则归于不同时期的霸主。霸主号令诸侯方国,在军政权力之外,还需借助周王的名义,这种情形就是霸政。侯外庐先生说:“‘霸者无强敌’,便只是企图消化对方却又做不到的一种不顺利地妥协。”^{[21]191}也就是说,霸政是在没有获得天命且实力不足的条件下变通的结果。从这个角度看,霸政实际上是王政在特殊历史条件下的一种演化形式。

战国时代是郡县制基础上的霸政。秦始皇统一六国,开创了帝政,王政时代结束。但历史的进程不是一条直线,在秦汉之间经历了帝政—霸政—郡国交织基础上的不完全帝政等几个阶段,直到汉武帝实行推恩令等政治措施,才最终完成并巩固了帝政^⑤。从此,王政隐含于中国人的记忆深处,成为革命家、思想家汲取精神力量与思想资源的无尽宝藏。

注释

①黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社2007年版,第465页。②朱右曾:《逸周书集训校释》,宋志英、晁岳佩选编:《〈逸周书〉研究文献辑刊》(第8册),国家图书馆出版社2015年影印,第117页。没有参照《史略》,受到《史记》限囿,是朱氏的缺点。③李零:《〈容成氏〉释文考释》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海古籍出版社2002年版,第282页;孙飞燕:《上博简〈容成氏〉文本整理与研究》,中国社会科学出版社2014年版,第20、89-90、100-101页;单育辰:《新出楚简〈容成氏〉研究》,中华书局2016年版,第28页。④中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,中华书局2007年版。文中简称《集成》。⑤郭沫若主编:《甲骨文合集》,中华书局1982年版。文中简称《合集》。⑥齐文心:《释读“沚或再册”相关卜辞——商代军事制度的重要史料》,王宇信、宋镇豪、孟宪武主编:《2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社2004年版。⑦董作宾:《殷墟文字甲编》,商务印书馆1948年影印。文中简称《甲编》。⑧(日)伊藤道治:《天理大学附属天理参考馆藏甲骨文字》,1987年。文中简称《天理》。⑨宋镇豪:《论商代的政治地理架构》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集,社会科学文献出版社2001年版;王震中:《商代都鄙邑落结构与商王的统治方式》,《中国社会科学》2007年第4期。⑩宋镇豪:《论商代的政治地理架构》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集,社会科学文献出

版社2001年版;林欢:《甲骨文诸“牧”考》,刊于宋镇豪、肖先进主编:《殷商文明暨纪念三星堆遗址发现七十周年国际学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社2003年版。⑪杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1990年版,第466、468-470、472-473页。⑫王贵民、杨志清:《春秋会要》,中华书局2009年版,第389页。⑬黄盛璋:《关于侯马盟书的主要问题》,《中原文物》1981年第2期。⑭张怀通:《〈世俘〉与武王献俘盟誓典礼》,《古代文明》2022年第3期。⑮司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第129页;孔晁注、陈逢衡补注:《逸周书补注》,孔晁注、卢文弼校:《逸周书》,潘振:《周书解义》,收录于宋志英、晁岳佩选编:《〈逸周书〉研究文献辑刊》(第3册),国家图书馆出版社2015年影印,第406-407、154、56页。⑯李学勤主编:《清华大学藏战国竹简(贰)》,中西书局2011年版,第144页。⑰李零:《〈容成氏〉释文考释》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海古籍出版社2002年版,第286页;于省吾:《利簋铭文考释》,《文物》1977年第8期;杜勇:《武王伐纣日谱的重新构拟》,《古代文明》2020年第1期。⑱夏商周断代工程朝歌遗址调查组:《1998年鹤壁市、淇县晚商遗址考古调查报告》,《华夏考古》2006年第1期。⑲王震中:《商代都鄙邑落结构与商王的统治方式》,《中国社会科学》2007年第4期。⑳“沫”与“妹”二字所从“未”与“末”,学者的认识有所差异,晁福林先生说:“一为指出枝叶为木之末端,义即‘末’,一为指出枝叶尚未成长为木之主干,寓有未成之意,义即‘未’。”见晁福林:《殷卜辞所见“未(沫)”地考》,《中国史研究》2019年第2期。为了准确引述学者主张,笔者对学者的隶定不作改动,而本文表述一律采用“沫”字。㉑王文锦:《礼记译解》,中华书局2001年版,第555页。郑玄注《礼记·乐记》云:“‘反’当为‘及’字之误也。‘及商’谓至纣都也。《牧誓》曰‘至于商郊牧野’。”孔颖达疏云:“‘反商’者,‘反’当为‘及’,言武王牧野克殷已毕,及至商纣之都也。”参见郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第1542、1543页。郑玄注中的“《牧誓》曰‘至于商郊牧野’”,似乎表明郑玄把“及商”当作了武王到达牧野,而孔颖达疏中的先“牧野克殷已毕”,后“及至商纣之都”,表明孔颖达认为是连续发生的两件事情。笔者采孔颖达说。㉒司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第125页。㉓张怀通:《〈逸周书〉新研》,中华书局2013年版,第244页;张怀通:《〈尚书〉新研》,中华书局2021年版,第61-62页。㉔李学勤:《〈商誓〉篇研究》,《古文献丛论》,中国人民大学出版社2010年版,第64-65页。㉕黄怀信等:《逸周书汇校集注》(修订本),上海古籍出版社2007年版,第431页。㉖罗琨:《殷墟卜辞中的“先”与“失”》,《古文字

研究》第26辑,中华书局2006年版。^⑳《世俘》对于将领受命征伐商纣与国的记载,有的颇为耐人寻味,例如:“庚子,陈本命伐磨,百韦命伐宣方,新荒命伐蜀。乙巳,陈本新荒蜀磨至,告禽霍侯、艾侯,俘佚侯小臣四十有六,禽御八百有三十两,告以馘俘。百韦至,告以禽宣方,禽御三十两,告以馘俘。”见朱右曾《逸周书集训校释》,宋志英、晁岳佩选编《〈逸周书〉研究文献辑刊》(第8册),国家图书馆出版社2015年影印,第96页。其中的“陈本新荒蜀磨至”,没有擒获,也没有告俘,似说明蜀磨虽未参加征会,但已在赶往征会的路上,因此陈本新荒与之相遇后,共同返回武王驻军之处。这能较为顺畅地解释“九牧”距离商都确实较近,但路途又互有参差的实际情况。^㉑李零:《〈容成氏〉释文考释》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海古籍出版社2002年版,第280页;孙飞燕:《上博简〈容成氏〉文本整理及研究》,中国社会科学出版社2014年版,第20、22-23、89-101页;单育辰:《新出楚简〈容成氏〉研究》,中华书局2016年版,第28页。笔者按:个别字词句读,间以己意。^㉒《史记·五帝本纪》云:“蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之,平者去之。”参见司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第3页。黄帝已经成为“天子”,之后对“不顺者”予以征伐,这与汤武“征会”的时机与目的相同。尽管描述有些模糊,但大致可知是“征会”,那么这应是“征会”的源头。之所以如此,当是因为有类似的国家结构与天下格局。鉴于黄帝事迹有较为强烈的传说色彩,不是信史,本文将其放在注释中予以说明。^㉓《墨子·非攻下》云:“王既已克殷,成帝之来,分主诸神,祀纣先王,通维四夷,而天下莫不宾,焉袭汤之续。”参见孙诒让撰、孙启治点校:《墨子间诂》,中华书局2001年版,第152页。笔者推测,其中的“焉袭汤之续”大约指的是《度邑》“维天建殷,厥征天民名三百六十夫”这句话所表露的武王意愿。理解这句话的意思,《史记·周本纪》司马贞《索隐》可作参考。《索隐》云:“言天初建殷国,亦登进名贤之人三百六十夫,既无非大贤,未能兴化致理,故殷家不大光昭,亦不即摈灭,以至于今也。亦见《周书》及《随巢子》,颇复脱错。”参见司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第130页。再,顾颉刚先生说:“徐中舒同志面告:《周本纪》说殷有‘名民三百又六十夫’(按此语系据《逸周书·度邑》),疑即殷商三百六十个小氏族;后来分鲁公以殷民六族,康叔七族,疑即此三百六十个小氏族中的一部分。《周礼疏》说‘六族,三十姓’,疑此所谓‘族’即胞族,所谓‘姓’即小氏族。”见顾颉刚:《〈逸周书·世俘篇〉校注、写定与评论》,《文史》第

二辑,中华书局1963年版。也可以作为参考。^㉔《后汉书·刘玄刘盆子列传》云:“论曰:周武王观兵孟津,退而还师,以为纣未可伐,斯时有未至者也。”参见范擘撰、李贤等注:《后汉书》,中华书局1965年版,第476页。这是“不期”的真实含义。^㉕王震中:《论商代复合制国家结构》,《中国史研究》2012年第3期。刘家先生说:“古代大多数地区性国家是在失去自己的独立的情况下被并入他人的帝国的,而建立起帝国的国家也不过是具有特权的国上之国,对被征服国家实行压榨和统治。”又说:“埃及在公元前两千年代下半叶形成一个地跨北非西亚的奴隶制国家……在叙利亚巴勒斯坦则任命原来各小王国的统治者继续统治,不过他们要将自己的儿子送到埃及作为人质(当那些老的统治者死后,这些人质就送回去担任总督)。埃及还派遣驻防军控制这些地方。”见刘家:《世界上古史》,吉林人民出版社1984年版,第382、64页。刘先生描述的上古时代包括古埃及在内的一些“帝国”的国家结构及统治方式,可以作为我们认识殷商西周“王国”形态的借鉴。^㉖宁镇疆从早期“民本”思想的角度论证商周时代的王权是“有限”王权。见宁镇疆:《中国早期“民本”思想与商周的有限王权》,《人文杂志》2019年第1期。与本文的论证,异曲同工,可作参考。^㉗《史记·五帝本纪》云:“舜子商均亦不肖,舜乃豫荐禹于天。十七年而崩。三年丧毕,禹亦乃让舜子,如舜让尧子。诸侯归之,然后禹践天子位。尧子丹朱,舜子商均,皆有疆土,以奉先祀。服其服,礼乐如之。以客见天子,天子弗臣,示不敢专也。”参见司马迁:《史记》,中华书局1982年版,第44页。武王的做法当以此为源头,是对舜禹开创的文化传统的效法。^㉘李开元:《秦崩——从秦始皇到刘邦》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第171页。

参考文献

- [1] 孙诒让.周书斟补[M]//宋志英,晁岳佩.《逸周书》研究文献辑刊:第8册.北京:国家图书馆出版社,2015:406.
- [2] 杨筠如.尚书核诂[M].西安:陕西人民出版社,2005.
- [3] 裘锡圭.甲骨卜辞中所见的“田”“牧”“卫”等职官的研究:兼论“侯”“甸”“男”“卫”等几种诸侯的起源[M]//裘锡圭学术文集:五.上海:复旦大学出版社,2012:162.
- [4] 林欢.甲骨文诸“牧”考[C]//宋镇豪,肖先进.殷商文明暨纪念三星堆遗址发现七十周年国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2003.
- [5] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1990:451.
- [6] 国语[M].上海师范大学古籍整理研究所,整理.上海:上海古籍出版社,1988:451.
- [7] 何琳仪.古玺杂释再续[M]//中国文字:新十七期.中

- 国文字社,美国艺文印书馆,1993:298.
- [8]张国硕.论夏商时代的离宫别馆[C]//宋镇豪,肖先进.殷商文明暨纪念三星堆遗址发现七十周年国际学术研讨会论文集.北京:社会科学文献出版社,2003:278.
- [9]中国社会科学院考古研究所.殷墟花园庄东地甲骨:第一分册[M].昆明:云南人民出版社,2003:136,137.
- [10]晁福林.殷卜辞所见“未(沫)”地考[J].中国史研究,2019(2):17-32.
- [11]诸子集成:吕氏春秋[M].高诱,注.上海:上海书店出版社,1986:53.
- [12]尚书大传[M].郑玄,注.王闿运,补注.上海:商务印书馆,1937:33.
- [13]朱右曾.逸周书集训校释[M]//宋志英,晁岳佩.《逸周书》研究文献辑刊:第8册.北京:国家图书馆出版社,2015.
- [14]罗琨.商代战争与军制[M].北京:中国社会科学出版社,2010:47.
- [15]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [16]杨树达.积微居甲文说[M].上海:上海古籍出版社,2013:38.
- [17]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2005:74.
- [18]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001:150.
- [19]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009:525.
- [20]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.栾保群,校点.北京:中华书局,2020:79-80.
- [21]侯外庐.中国古代社会史论[M].石家庄:河北教育出版社,2000.

Duoyi(《度邑》) and the Ceremony of King Wu's Recruitment: Also on the Reign of the Early Shang and Zhou Dynasties

Zhang Huaitong

Abstract: The first sentence of *Duoyi* said: “King Wu captured the Kingdom of Yin, masters of the lords and became the master of the vassals and xianmin. King Wu conscripts the leaders of the army to meet the king in the suburb of Yin.” It records the historical fact that King Wu hold the recruitment ceremony. The time was Wuchen Day, the fifth day after the victory of the Muye Battle; the place was the outskirts of the Shang capital (Yin Ruins of Anyang, Henan Province nowadays); the objects were the feudal princes, the xianmin and the leaders of the army. The purpose of King Wu's recruitment ceremony is to “To invade the disloyal country”, that is what *Shifu* records at Wuchen day “Lü was ordered to invade the country of Yuexi”. And on the way back, a series of campaigns against other states attached to the Shang dynasty. It is known that King Wu's recruitment was first recorded in Shangbo bamboo Slip *Rongchengshi* that Shang Tang “conscript the vassals to govern the world” after the conquest. The war of Shang Tang and King Wu is rooted in the compound state structure of Shang and Zhou dynasties, indicating that the royal government of Yin, Shang and Zhou in the early years was “Chinese royal government with limited power”.

Key words: recruitment ceremony; to invade the disloyal country; recruit talents; kingship

[责任编辑/启 轩]



郭象的“不治之治”思想及其虚无性*

陈 徽

摘要:尽管郭象构建其思想体系时大多袭用道家特别是庄子思想的主要概念,但这些概念几乎皆经过他的重新诠释,有着自己独特的内涵。表面上看,郭象的“外内相冥”说的确消弭了名教与自然之间的思想张力,实则这一消弭仅具有形式上的意义。因为,郭象的思想既不同于儒家,也有别于道家,其根源在于他对于儒道两家天道观的理理解构。这一解构是彻底而全面的,以至他的“不治之治”思想也仅仅在形式上有似于道家之“无为”。二者在理论旨趣上根本有别,且前者因是无根的,还隐含着虚无性与反文明性。

关键词:郭象;独化论;玄冥说;不治之治;无为

中图分类号:B235.6

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0030-10

长期以来,学界关于郭象思想的解读多是积极的:或谓其独化论彰显了个体的存在价值或人的主体性;或谓其“名教即自然”(实为“外内相冥”)之说消弭了儒道之间的思想张力,代表着魏晋玄学发展的新高度;等等。这些理解固然似皆有据,且不乏有益的理论启示,然若细加辨之,仍不乏可商榷之处。其中,就郭象的治道思想而言,其“不治之治”(“无为”)之说对于儒道两家的基本精神皆有所背离,并隐含着不可避免的虚无性。因此,有必要重新审视和评价郭象的一些基本思想及其治道之说。

一、独化论与玄冥说

欲客观、准确地把握郭象的“不治之治”思想,不能不从他的独化论与玄冥说谈起。其实,独化论与玄冥说之间是一而二、二而一的关系:前者重在言万物之何所来与何所化,后者则主要说万物之如何在。在注解《齐物论》“罔两问

景”章时,郭象集中展示了二说之义及其所蕴含的概念体系。其曰:

世或谓罔两待景、景待形、形待造物者。请问:夫造物者,有耶无耶?无也?则胡能造物哉?有也?则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也。故彼我相因,形景俱生,虽复玄合,而非待也。明斯理也,将使万物各反所宗于体中而不待乎外,外无所谢而内无所矜,是以诱然皆生而不知所以生,同焉皆得而不知所以得也。今罔两之因景,犹云俱生而非待也,则万物虽聚而共成乎天,而皆历然莫不独见矣。故罔两非景之所制,而景非形之所使、形非无之所化也。则化与不化、然与不然、从人之与由己,莫不自尔,吾安识其所以哉!故任而不助,则本末内外畅然俱得,泯

收稿日期:2022-11-28

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)。

作者简介:陈徽,男,同济大学哲学系教授(上海 200092),主要从事儒学、道家哲学研究。

然无迹。若乃责此近因而忘其自尔，宗物于外，丧主于内，而爱尚生矣。虽欲推而齐之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！^{[1]111-112,①}

文中“独化”“玄冥”“自尔(然)”“天”“无待”“相因”等，均是构成独化论或玄冥说的重要概念。其中，除了“自尔”尚保留老、庄以来道家“自然”概念的主要内涵外，其他诸概念要么为郭象所独创(如“独化”“相因”)，要么其原义已被郭象所消解并获得了新的内涵(如“天”)，要么其原义虽为郭象所继承但更彰有新义(如“无待”“玄冥”)。经此理论之陶铸，上述概念遂得以形成一个自足完善的新的思想体系。它既为万物产生、变化的原因提供了一个最终的理论解释，又为治者提出了一套颇为自洽的治道思想。

“独化”中的“独”即独自、各自义，“化”谓化生、变化，“独化”意为万物皆独自生成、独自变化，没有所谓的“造物者”或形而上的“无”作为它们产生、变化的根据。独化论属于崇有说^②，万物皆为“有”的具体表现。除了现象世界的诸“有”，郭象完全拒斥任何所谓作为诸“有”起源或存在根据的“无”之存在。立足于“独化”概念，郭象不仅彻底否定了“造物者”的存在意义(“故造物者无主，而物各自造”)，也明确指出万物“独化”自生的自足性(“故明众形之自物，而后始可与言造物耳”)，彻底消解了万物在生成、变化上的任何依赖关系。为彰其说，郭象不惜颠覆常识。如据日常习见，罔两(即影子边缘的微阴部分)依附于影子，影子依附于形体。三者中，后者的存在总是前者据以生成的前提条件。若进而问之，形体(喻万物)将何由而生?“造物者”或本根之“无”的观念便可自然地引出。但郭象认为，无论罔两、影子还是万物，它们皆系“独化”而生(“是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也”)，故各自独立、了无宰制(“故罔两非景之所制，而景非形之所使、形非无之所化也”)。

“独化”概念逻辑地涵摄了“自尔”之义。所谓“自尔”，即道家常言之“自然”。“然”原为“燃”的本字，因音转可通作“尔”。《说文》训“尔”曰“词之必然也”，意为“如此”或“此”^③。故“自然”可有二训：一曰“自燃”；一曰通作“自尔”，义即“自己如此”(可谓“由自”)。道家所说的“自

然”，显指后者。“尔”既有“必然”之义，“自然(尔)”所意谓的“自己如此”是有其必然性的。在道家看来，这种必然性来自“自(己)”之所指之“物”的本性。对于道家“自然”概念的“自尔”之本义，以及“自尔”的必然性内涵，郭象有着自觉的继承，并在《〈庄子〉注》中反复予以申说。如其曰：

故自然者，即我之自然，岂远之哉！凡物云云，皆自尔耳，非相为使也，故任之而理自至矣。^{[1]56}

言此皆不得不然而自然耳，非道能使然也。^{[1]743}

因“独化”之“化”既指变化又谓化生，郭象的“自然(尔)”所意谓的必然性就不仅仅指万物必然地如此存在，同时也指万物必然地如此“独化”而生。对于“自己如此”(“自尔”)，郭象又称之为“自然而然”，如其论万物之变曰：“日夜相代，代故以新也。夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳。”^{[1]55}“自然而然”又曰“天然”。因万物之所以自生自化并无其他根源，而是“天生如此”的。《〈齐物论〉注》：“自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！”^{[1]50}如果说，“自然(尔)”的上述诸义在老、庄等先秦道家的思想里也有所体现的话，基于独化论，郭象还赋予“自然(尔)”以“突然”和“偶然”等独特的内涵。如其又曰：

然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。夫生之难也，犹独化而自得之矣。^{[1]251}

欬然自生，非有本。欬然自死，非有根。言出者自有实耳，其所出无根窍以出之。……死生出入，皆欬然自尔，无所由，故无所见其形。^{[1]800-801}

文中的“掘然”“欬然”，皆既谓突然，又可谓偶然。它们表明：万物因其“独化”，突然如此或突然如彼，本无什么理由，完全是偶然所致的。总之，郭象的“自然(尔)”概念含蕴极为丰富，它将“由自”、必然、天然、突然、偶然等内涵收摄于一体，并使独化论不可避免地表现出不可知论和神秘主义的特点(“则化与不化、然与不然、从人之与由己，莫不自尔，吾安识其所以哉”)。

为与“独化”“自然(尔)”之说相调适，郭象

也对庄子的“无待”概念进行了重新诠释。“无待”在庄子那里是逍遥的象征；在郭象的思想里，“无待”固仍喻逍遥之境，但更主要地指万物“独化”自生而无所依赖（“故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉”）。与“独化”“自然”和“无待”之说相对应，郭象特别强调“性分”与“安命”的重要性。性（或本性）是标志某物之为某物的概念，物与物之别往往表现为性状之异。根据独化论，万物“独化”而生之际，其性也“自然地”具足。郭象曰：“言物之自然，各有性也。”（《〈天运〉注》）^{[1]533}又曰：“凡所谓天，皆明不为而自然。……自然耳，故曰性。”（《〈山木〉注》）^{[1]694}性既规定了物之所以是，也决定了其生存的界限或本分（此即郭象所谓“极”或“性分”“定分”）。对于万物来说，一旦“独化”而生，其本性便不可改变^④，只能依循“性分”而在。所以，应当破除任何逾越己之“性分”的非分之心（当然，这是对有此非分“能力”之物而言的）。何况，即便是不安于己分，又何以能跂及他物的“性分”^⑤？而安于己分，即为安于己命。郭象否认那种“高高在上”的天命的存在。其所谓“命”，是指不可认知又决定着万物“独化”的那种必然性和偶然性^⑥。唯有安命守分，无“跂尚”他物之心，才无诸如“羨欲”等生存之“累”。“累绝”则心定，自不为诸情所囿。他说：

夫年、知不相及，若此之愚也。比于众人之所悲，亦可悲矣。而众人未尝悲此者，以其性各有极也。苟知其极，则毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！……故举小大之殊各有定分，非羨欲所及，则羨欲之累可以绝矣。夫悲生于累，累绝则悲去。悲去而性命不安者，未之有也。^{[1]13}

郭象此处虽有循环论证之嫌^⑦，其“安命”“守分”之说却也将何谓逍遥明白地托出，即逍遥者，不过是万物各致其“性分之适”而已。故郭象论逍遥，既曰“适性”^{[1]5}“得性”^{[1]16}“安性”^{[1]16}“足性”^{[1]19}，又曰“任性”^{[1]1}“顺性”^{[1]1047}等，其义一也。

郭象以“适性”与“安命”论逍遥，颇有其理论的消极性。一方面，若逍遥指“物任其性”或“足于其性”，则逍遥与本能无别矣，何可称之为境界？另一方面，“性分”“安命”之说也意味着：任何现实的伦理政治秩序皆可能被视为“命定

的”，个体或族群唯有绝对地接受它、顺应它，不当有任何怀疑乃至抗争。

那么，在这个“独化”的世界，万物之间究竟是何种关系？曰：它们是彼此依附、相互成就的。《〈秋水〉注》论道：

天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿，唇齿者未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功弘矣，斯相反而不可以相无者也。故因其自为而无其功，则天下之功莫不皆无矣；因其不可相无而有其功，则天下之功莫不皆有矣。^{[1]579}

可见，万物彼此是须臾不可相离的，“故天地万物，凡所有者不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生；一理不至，则天年无缘得终”^{[1]225}。为了说明万物间的这种“不可一日而相无”性，郭象引入了“相因”的概念。“相因”之“因”非谓原因，而是指上述万物相依、相成的关系。万物彼此“相因”“不可一日而相无”，虽如形、影“玄合”无间，却又各自“无待”（“故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也”）。至于万物何以如此“相因”，则亦为“独化”所致^⑧。汤用彤尝指出：“独化有三层意思。①自然即自生，无物使其生，独自而生，独自而化。②多元而变化。……所谓群有，各自都是变化的。③不为而相因。总此三义，乃谓一切万物都是自生，乃无主宰。”^{[2]411}这一概括颇得其趣。

尽管相因说难免有不可知论和神秘主义之弊，然借助此说，郭象由独化论引出玄冥说。“玄冥”概念出自《庄子》，共有两次：或喻闻道所至的深远暗昧的境界^⑨，或言道本^⑩。在郭象的思想里，“玄冥”除了具有类似于庄子所说的体道境界外，尚有二义：一曰万物极致和谐共在的“玄合”之境，又名“玄冥之境”^⑪；一曰作为体道方法的“重玄法”之“一玄”所达到的“名无而非无”的境界^⑫。就其第二义来说，玄冥说与独化论是一体相通的。曰“独化”，意在凸显万物皆自生、自化；曰“玄冥”，意在凸显万物极致和谐共在的“玄合”之境幽邃杳冥、不可言说。所以，万物皆从“玄冥”中自生、自化，自生、自化的万物又共同构成了“玄冥”。《〈齐物论〉注》：“是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。”此之谓也。

二、“以不治治之，乃善治也”

就理论自洽性而言，相因说或玄冥说自无问题。不过，对于二说所强调的万物之间的“不可一日而相无”性，应该从整体的视野去理解。现实中，许多事物的关系并非如郭象所举是唇齿或形影式的，更可能是对立或竞争式的。譬如：在生物链中，处于链之高阶的动物表面上不为低阶的动植物所依赖，且前者的存在还对后者的生命造成威胁或伤害，但也因此之故，才有了生物链系统的动态平衡。

根据独化论和玄冥说，万物“独化”于“玄冥”，又因其“自然(尔)”存在共同构成了“玄冥”。由是，任何形式的治世之举皆属多余，都可能影响万物的“自然(尔)”存在并瓦解“玄冥”，理想之世应是一个绝对“无君”^⑧“无治”的状态。然而，郭象却是一个坚定的有君论者。他说：“千人聚，不以一人为主，不乱则散，故多贤不可以多君、无贤不可以无君，此天人之道、必至之宜。”^{[1]156}以“不乱则散”言无君之害，可见君王的弭乱聚人之功。郭象何以言此，其所谓君治有何表现，且君治的最终理想如何？

从“安命”的角度说，如果万物皆能各安其所受，任其性，当其分，则皆致其逍遥。《〈逍遥游〉注》曰：

庖人尸祝，各安其所司；鸟兽万物，各足于所受；帝尧许由各静其所遇。此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉？自得而已矣。故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。^{[1]26}

“所司”，言其职；“所受”，言其性；“所遇”，言其遇。所谓“各安”“各足”“各静”云云，文实互言，且皆是“各得其实”的具体体现。“得”者，谓万物各得其性（各尽其性），亦即万物皆得“自然(尔)”存在，故曰“自得而已矣”。这种“自得”之于万物本身来说，即为逍遥。由于万物“独化”而“性分”各异，其“自得”之行也各有不同，但就其各致逍遥来说，其间本无什么差别。就像帝尧与许由，二者“行虽异”“其于逍遥一也”。所以，从理想的层面看，“玄冥”既是万物极致和谐共在的“玄合”之境，也是一个由逍遥的万物共同构成的“绝对逍遥”的世界。此所言“绝对”，

乃谓“玄冥”中无物不逍遥。

但郭象认为，就有“心”之“物”来说，因为“性分”之别，真正能自然而然地安命的唯有圣人。常人或禽兽囿于其“性分”的限制，不免有“荣愿”之心、“羨欲”（或“跂尚”）之意等，从而“志过其分”，引发种种“丧真”“忘本”之失。他说：

若皆私之，则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。……夫时之所贤者为君、才不应世者为臣，若天之自高、地之自卑。首自在上，足自居下，岂有逆哉！虽无错于当而必自当也。……若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁誉之间俯仰失错也。^{[1]58-59}

以小羨大，故自失。^{[1]600}

对于“不守其分而求备（引按：“备”谓己性所不备者）”者，郭象批评道：

不守其分而求备焉，所以恶分也。本分不备而有以求备，所以恶备也。若其本分素备，岂恶之哉！不反守其分内，则其死不久。不出而无得，乃得生。已灭其性矣，虽有斯生，何异于鬼？^{[1]798-799}

这种批评是严厉的：曰“恶分”“恶备”^⑨，皆批评“求备者”妄生“羨欲”，不安其命（即其心、其行皆悖逆了“独化”所意谓的必然性）；至于“已灭其性……何异于鬼”云云，则不啻言“求备者”虽生犹死了。

那么，常人能否通过涵养或学习^⑩以克服自己“性分”的局限性呢？依独化论则绝无可能。因万物一旦“独化”而生，其性便定，不可移易，故《〈养生主〉注》曰：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”^{[1]128}就涵养功夫而言，郭象此说实则消解了它的存在意义。在儒道两家那里，涵养功夫是沟通凡圣的重要方式，功夫论也在各家思想体系中居于重要地位。故在儒家，孟子曰“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），荀子亦曰“涂之人皆可为禹”（《荀子·性恶》）；在道家，则有《庄子·大宗师》所呈现的“颜回坐忘”^⑪之喻等。至于学习^⑫，郭象虽很重视，但又认为学习仅仅有助于人们充分、自然地实现自己本性所具的潜质而已。因此，论及学习，郭象曰“习以成性”“习而后能”^{[1]642}，曰“学习之功，成性而已”^{[1]1043}，曰“虽性可学成，然要当内有其质”^{[1]518}

等。常人无论如何学习,都不能突破其“性分”的界限,智愚之别、圣凡之分是无可消除的。所以,“性各有分,故知者守知以待终,而愚者抱愚以至死,岂有能中易其性者也!”^{[1]59}

既然学习无助于突破“性分”的界限,且常人难免有“丧真”“忘本”之失,为防天下“不乱则散”,则须有君以统摄万物。郭象所谓“以一人为主”“无贤不可以无君”云云,即是就此而发。人君在郭象思想中的意义尚不止于此。观其论治,多是从理想的层面立说;而其所谓君,也意指“圣王”。曰其“圣”,是因为王位非常人所能处,必由圣人居之;曰其“王”,是因为圣人有应世之责,不当隐居不出、弃置天下。对于圣人何以应为“王”,郭象论道:

夫圣人之心,极两仪之至会,穷万物之妙数。故能体化合变,无往不可,磅礴万物,无物不然。世以乱故求我,我无心也。我苟无心,亦何为不应世哉!^{[1]31}

夫圣人游于变化之涂,放于日新之流:万物万化,亦与之万化;化者无极,亦与之无极。谁得遁之哉?……此玄同万物而与化为体,故其为天下之所宗也,不亦宜乎!^{[1]246}

“无心”者(按:犹体),谓无有执着之心,言圣人之德;“体化合变,无往不可,磅礴万物”及“玄同万物而与化为体”云云,意为任物自化,言“无心”之用。圣人之德若此,故“宜”为“天下之所宗”。从体用关系的角度说,体用不二,有其体方可发为其用,而用亦彰显其体。若执体不发,与世悬绝,弃绝“游”“放”(“游于变化之涂,放于日新之流”),生命岂非流于虚寂?逍遥又何以体现?何况,天下万物唯有圣人德臻于“无心”,倘若“世以乱^⑧故求”之,其何以能免应世之责?故《〈应帝王〉题解》概言道:“夫无心而任乎自化者,应为帝王也。”^{[1]287}“任乎自化”,谓圣王任万物之自化。万物自化,即其逍遥。对于圣王的“无心”而“任物”之治,《〈应帝王〉注》又论道:

以己制物,则物失其真。夫寄当于万物,则无事而自成;以一身制天下,则功莫就而任不胜也。全其性分之内而已,各正性命之分也,不为其所不能。禽兽犹各有以自存,故帝王任之而不为,则自成也。^{[1]291-292}

“圣人应为帝王”之说表明:只有圣人应世为王,天下万物方能真正地得其所是、不失其“真”

(“各正性命之分”),各致逍遥。所以,只有圣人治世,天下方可实现“绝对逍遥”的“玄冥”。在“玄冥”中,逍遥之于凡圣是有所不同的:常人之逍遥不过是安命守分,虽然“自化”“自成”,但因“性分”之囿,常人知解他物有限,不能如圣人自然地与物“冥合”(又曰“冥物”等),更不能通达“玄冥”;圣人则不然,其“无心”而“冥物”,亦通达“玄冥”,故圣人之逍遥是有限的、绝对的。

为明圣人如何逍遥,郭象提出了著名的“游外以冥内”之说。《〈大宗师〉注》:“夫与内冥者,游于外也。独能游外以冥内,任万物之自然,使天性各足而帝王道成,斯乃畸于人而侔于天也。”^{[1]273}“内”谓“方内”,指据礼法行治的流俗之世;“外”谓“方外”,指与流俗之世相对的超脱之世(喻生命自在)。所谓“冥内”,既曰圣人“冥然自合”于流俗之世的万物之性,更是指其“无心”“任物”之治。因于此治,万物皆得“自成”“自化”。故“冥内”也意味着:圣人并不因为肩负治世之责而丧失逍遥^⑨,反而因此与万物各致逍遥。是“冥内”者,亦即“游内”也。相应地,“游外”既曰圣人因其“性分”之至自然地超脱世俗礼法的束缚(即无时而不逍遥),又指圣人之逍遥本已蕴含了治世之责。否则,便有“内”“外”之别。若有此别,则圣人不复为圣人,其逍遥亦不复为逍遥矣。是“游外”者,亦即“冥内”也。所以,在郭象的思想里,“内”“外”本为一体,“冥”“游”原系同一。或者说,本就没有什么“内”“外”之别、“冥”“游”之分,圣人之治是内蕴于其“独化”“玄冥”之说的。《〈大宗师〉注》曰:

夫理有至极、外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也,未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内、无心以顺有,故虽终日见形而神气无变、俯仰万机而淡然自若。夫见形而不及神者,天下之常累也,是故睹其与群物并行则莫能谓之遗物而离人矣,睹其体化而应务则莫能谓之坐忘而自得矣。岂直谓圣人不然哉?乃必谓至理之无此。^{[1]268}

此段文字义精理明,颇富神采。魏晋时期,“内外”之辨往往表现为“名教与自然”之辨。无论是王弼等人的“名教本于自然”之说,还是嵇康等人的“越名教而任自然”之论,皆有分名教与自然为二之弊。后说更因其毁弃名教的激烈态

度,而有离散世道人心、解构纲常名教的危险。相较于以上二说,郭象的“外内相冥”说(意味着“名教即自然”)确实从形式上彻底地消弭了名教与自然之间的思想裂痕。

从概念使用和理论表述上看,郭象的治世之说似乎完全因袭了道家特别是老庄的治道思想。如其常称圣人之治为“无心”“无为”“任物”(“各任其自为”)及“任其自然”等,这些概念和表述皆为老庄论治所常言。为了凸显“无为”之义的“无心”“任物”等内涵,郭象又喜以“不治之治”和“不为之为”言之。如:“以不治治之,乃善治也。”^{[1]334}“夫能令天下治,不治天下者也。故尧以不治治之,非治之而治者也。……夫治之由乎不治、为之出乎无为也。”^{[1]24}“然则体玄而极妙者,其所以会通万物之性而陶铸天下之化、以成尧舜之名者,常以不为之耳。”^{[1]31-32}此说其实也是源自老子,如《老子·六十三章》曰:“为无为,事无事,味无味。”

观郭象所论“无为”的内涵,其大要如下:首先,“无为”非谓圣人隐遁不出,而有着“积极的”应世性,这是“外内相冥”思想在治术上的必然体现。在此,郭象有着清晰的自觉意识,并对老庄“无为”思想的消极性颇有非议。他说:“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者,此庄老之谈所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者,斯之由也。”^{[1]24}其次,“无为”亦有老、庄所言的“抱一”(或“执一”)之义,谓圣人抱朴守静、无所作为。如郭象又曰:“为其所有为,则真为也;为其真为,则无为矣,又何加焉!……使物各复其根,抱一而已,无饰于外,斯圣王所以生成也。”^{[1]1065-1066}再次,“无为”谓因任事物之性之为,意为圣人虽有所作为,却如若“不为”。对于此义之“无为”,郭象论之甚详,可以说是其“无为”思想的主要内涵。兹稍举数例,如:

顺世之所行,故无不行。^{[1]239}

故任而不助,则本末内外畅然俱得,泯然无迹。^{[1]112}

无为者,非拱默之谓也,直各任其自为,则性命安矣。……出处默语,常无其心而付之自然。神顺物而动,天随理而行。若游尘之自动,任其自然而已。^{[1]369-371}

夫以蜘蛛、蛭蛄之陋,而布网、转丸不求之于工匠,则万物各有能也。所能虽不

同,而所习不敢异,则若巧而拙矣。故善用入者,使能方者为方、能圆者为圆,各任其所能,人安其性,不责万民以工倕之巧。故众技以不相能似拙,而天下皆自能则大巧矣。夫用其自能,则规矩可弃而妙匠之指可握也。^{[1]355}

因于此治,天下万物遂得各尽其性、各展其能、各安其命,从而各致逍遥。“绝对逍遥”、万物极致和谐共在的“玄冥(之境)”,也得以成就。

尽管郭象以“外内相冥”之说从学理上消弭了“自然”与“名教”之别,然因其所用概念和理论表述多依托于道家,特别是庄子思想,学者常谓其说有扬道抑儒的倾向^②。其实,郭象的思想与儒道皆有不协之处。而诸种不协的根本原因,在于他对传统儒道天道观的理论解构。

三、无根的“无为”

先秦以来,儒家和道家,均有其明确而坚定的天道信仰。这种信仰是他们理解世界、应对世事、安顿生命等的形上依据。当然,所谓天道信仰是比较笼统的说法。具体到儒道之间,以及儒道各自内部,也存在一些表述或思想重心上的差别。如论及天道的根本性与必然性,儒家常以“天命”代之,道家更喜言具有本原意义的“道”之概念。又如道家对于“道”和“天”的关系,老子虽曰“道”为天地万物的本原(参见《老子》四章、二十五章),其明“道”之运化及其功用时,实又多据“天”或“天道”以论说^③;至于庄子,他在指出“道”的本根性的同时^④,有时也对“道”与“天”不加分别^⑤。

然而,在郭象的思想里,“天”“道”皆“坠落”为形下的概念,不再有儒道式的形上性。他所说的“天”,主要有二义:其一,“天”即“天然”,且此义之“天”亦通于“自然”。如《〈齐物论〉注》曰:“自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。以天言之所以明其自然也,岂苍苍之谓哉!”^{[1]50}又如《〈天道〉注》:“天者,自然也。”^{[1]471}其二,“天”即万物之总名,或曰万物共聚而为“天”。《〈齐物论〉注》曰:“故天者,万物之总名也。”^{[1]50}或如《〈齐物论〉注》所言:“则万物……聚而共成乎天。”至于郭象所言之“道”,其义亦犹“自然”意义之“天”。如《〈天道〉注》:“天者,自

然也。自然既明,则物得其道也。”^{[1]471}故所谓的大道无所不在,实是说万物皆自生、自化。万物自生、自化即为得其“道”,得“道”即成“德”也^⑨。所以,与“天”“道”的形下性相应的是,郭象所言之“德”也没有涵养与境界的意蕴,仅仅指物得其性、守其分。《〈德充符〉注》曰:“游于自得之场、放之而无不至者,才德全也。”^{[1]218}“才德全”者,亦可谓“各当其形”^⑩。这种对“德”的规定同样不合于儒道的基本观念:无论是儒家还是道家,其所论之“德”皆以对“天(道)”的领悟与践行为前提,且因为“天(道)”的形上性,“成德”便也有超迈其本能(或禀赋)的意味;而在郭象,事物的“得道”与“成德”本质上不过是充分地展现其禀赋(哪怕是经过“学习”)而已。

本来,郭象的独化论与性分说已使他的“无为”思想不乏消极色彩,而他对儒道天道观的理论解构更是抽离了“无为”的意义之源。因此,郭象所谓的“无为”之治实属无根的,具有虚无性与反文明性。具体来说,可从以下三个方面来看。

第一,表现为“不治之治”(或“不为之为”)的“无为”之治只有圣人才能胜任,常人(哪怕是贤者)已从理论上被褫夺了施行“无为”的可能性。郭象认为,天下无君“不乱则散”,且君位唯有圣人方可居之,因为唯有圣人方能“无心”以应物,行“不治之治”。与此相对的是,囿于“性分”所致,常人知解他物(更遑论“玄冥”)有限,又不乏诸如“羡慕”“荣愿”等人性的弱点,既不能自然地与物“冥合”,也不能做到“无心”以应物,故不可能真正地施行“无为”之治。而且,因“独化”而生的圣、凡之间有着不可逾越的鸿沟,其间之别皆是自然所成、必然如此的。故圣人因其“性分”之全自然地担负起作为王者的“不治之治”之责,常人亦因其“性分”之限当然地作为臣民各尽其分、各安其命。郭象此说必将导致圣人决定论:唯有圣人方可致天下太平和万物逍遥。然依独化论,万物(包括圣人)是否生成、何时生成以及如何生成等皆是偶然的,也是不可知的。倘若圣人不出,天下岂非永远处于“不乱则散”的状态?万物的逍遥自适岂非也永无可能?所以,独化论与性分说不仅消解了传统儒道功夫论的存在意义以及常人涵养上达的可能性,也使天下如何得治的问题转而成为消

极地静待圣王“降临”的问题。这种思想结果显然是不可取的。

第二,由于解构了儒道的天道信仰,郭象的“无为”思想便也显得空洞与虚无。根据独化论,万物(含人)皆自生、自化,彼此之间没有任何内在、必然的关系。如果有所谓的关系,也是突然的、偶然的。这一观点实质上是将万物原子化。原子化的世界观必然使人们无视事物的复杂关系,漠视他者的存在。何况,即便人们知解他物、关心他人,囿于“性分”所限,也不可能真正地通达他者(即“冥物”)。欲克服原子化的生存视野,传统的儒道天道观(尽管儒道对于“天”“道”的理解存有差异)便不可废,形上性的天道信仰可自然地生发价值指引或意义支撑的功用。但是,郭象在理论上彻底地解构了儒道的天道观,则循“性分”而为的生存意义何在?且若谓“任性”“足性”“顺性”等即是致其逍遥,亦有为纵情恣欲(可视为放达)、暴虐麻木(可谓为散淡)之行曲护之嫌。

倘若圣人得出,在其治下,是否可以避免上述因天道观的解构而可能引发的消极后果?曰:此亦未必然也。因为,郭象虽以“无为”之治为至治,且亦多借道家“无心”“任物”“不治之治”等说以论“无为”,至于如何“无为”,则往往托以玄虚、空泛之言^⑪,无法进行具体的阐释。如果说,道家论治亦嫌于有此弊病的话^⑫,其“无为”思想也是与郭象之说本质不同的。在道家,其“无为”思想既有基于天道信仰的本体论依据,也受此信仰导引与规范。故其“无为”之治在伦理政治上践行着对于形上之“道”的理解,因而是有意义的“无为”。在此治下,万物的存在也是富有意义的。在郭象,其“无为”之治则无上述的意义支撑,此治之下的万物也是“毫无意义”的“任性自得”,而所谓万物极致和谐共在的“玄冥”同样也是空洞、虚无的至治之境。

第三,“坐忘”论更使郭象的“无为”思想存在着反文明性之弊。在论述“无为”时,郭象还提出了“无迹”之说。所谓“无迹”,是郭象从“迹”的角度对“无为”之治的描述(如《〈应帝王〉注》:“任物,故无迹。”^{[1]308})。“无迹”又称之为“所以迹”(《〈应帝王〉注》:“所以迹者,无迹也。”^{[1]288}),是“迹”产生的原因。“迹”指圣人“无为”之治留下的种种“痕迹”(或“轨迹”),表现为

诸如仁义礼乐之行及其“凝聚”而成的名号、功业、典章制度等。若从本末关系的角度看，“迹”可视为末，作为“所以迹”的“无为”之治则属于本。郭象曰：“然无迹者，乘群变，履万世。世有夷险，故迹有不及也。”^{[1]288}但圣人“无为”运于无形，过而即化，非常人所能窥知。常人所见者为“迹”，往往以为至治之成即在于循迹而行，于是易生执“迹”之心。此心若生，则“美迹”（如“仁义”等）也会成为乱世之具。对此，郭象论曰：

夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉。故当而无伤者，非仁义之招也。然而天下奔驰，弃我徇彼以失其常然。故乱心不由于丑而恒在美色，挠世不由于恶而恒由仁义。则仁义者，挠天下之具也。^{[1]323-324}

所以，“迹”不可执，当予以“遗忘”；然仅仅“忘迹”仍未达至境，唯有“忘”其“所以迹”（否则，尚有执本之患），方至于“无心”之地，从而无所不通，顺物自然。这种由“忘迹”而“忘其所以迹”的过程，郭象亦借庄子之说称之为“坐忘”。他说：

仁者，兼爱之迹；义者，成物之功。爱之非仁，仁迹行焉；成之非义，义功见焉。存夫仁义，不足以知爱利之由无心，故忘之可也。但忘功迹，故犹未玄达也。礼者，形体之用；乐者，乐生之具。忘其具，未若忘其所以具也。夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。^{[1]283-285}

实际上，圣人因其天赋异禀，自然而玄应，是不存在“忘”与“不忘”的。郭象所谓的“忘迹”以及“忘其所以迹”者，显然是就常人发论。但若据性分说，常人“忘迹”尚可做到，“忘其所以迹”则断无可能。否则，其便已臻于圣境。所以，“坐忘”论盖为郭象论述何为“无为”的一种方便之说。

不仅如此，为免世人迷执所谓“圣人”之名和对古圣人产生偶像崇拜，郭象还消解了“圣人”以及诸如“尧”“舜”等古圣人之名的存在意义，因为它们亦皆属“迹”。至于冥于万物、任其自然的“所以迹”究竟如何以及治者为谁等，皆是不可知的。所以，“圣人”不堪当其“治”^③，“尧

舜”亦不堪当其“人”^④。郭象以“尧”为例论道：

夫尧之无用天下为……天下虽宗尧，而尧未尝有天下也，故窅然丧之，而尝游心于绝冥之境，虽寄坐万物之上而未始不逍遥也。……夫尧实冥矣，其迹则尧也。自迹观冥，内外异域，未足怪也。世徒见尧之为尧，岂识其冥哉！^{[1]34}

世人所识之“尧”，徒据“迹”观之而得，对于那位使“尧之为尧”的“其冥”之“人”，何得识哉？故“圣人”不得法，更不足法，后人若谓“法圣人”便能平治天下，实乃陷入“执成迹以御乎无方”的僵化凝滞之地^⑤。

“坐忘”论在郭象的政治哲学中占有重要的理论地位。因为，唯有破除各种执着之心，治者方能真正地“无心”而应物，顺其自然，以成至治。但“坐忘”论的矛盾性和消极性也是显而易见的。论其矛盾性，如上文已言：圣人因其自然地“冥物”，无所谓“忘”与“不忘”，而常人因其“性分”之限又不能真正地实现“坐忘”，故郭象的“坐忘”论同其独化论和性分说之间是存在扞格之处的。论其消极性，“坐忘”论消解一切的价值取向（按：这一取向也是形上之道被解构的必然结果），既非儒道思想所本有，也使郭象的“无为”之说隐含着反文明的倾向。首先，“坐忘”论对于“圣人”和古圣人之名的意义消解违背了儒道的基本立场。无论儒道，皆有圣人情结。因圣人既是道的人格象征，其言行（“迹”）也是世人领会、修习形上之道的重要依据。故儒家曰“仲尼祖述尧舜，宪章文武”（《礼记·中庸》），且试图通过明确古圣人的授受谱系以建立自己的道统系统^⑥。同样，道家也重视圣人言行的指引和示范意义。如《老子》多据“圣人”或“侯王”（即圣王）的言行以论道，《庄子》中更是虚拟了众多古圣人之名及其“道德”形象，《大宗师》篇甚至还臆造了一个古圣人“得道”而各致其游的详细谱系^⑦。所以，郭象对于“圣人”之名和古圣人（言行）的弃绝态度是不合儒道之说的，其“无为”思想也因而缺乏应有的充实性。其次，郭象的“坐忘”论也使其“无为”思想本质上是反文明的。“坐忘”论意味着：无论前人（哪怕是“圣人”）的思想言行及其所创立的器物典章、制度文化等如何优秀，因皆属“迹”而应当被彻底地“遗忘”（实即弃绝之）。如此，方可免受

文明凝滞或僵化之囿,方能真正地“无为”而治。这种观点必然是反文明的,是一种历史虚无主义,也不合于儒道二家的基本立场。在儒家,其高度重视文化积淀和文明传承的意义,负有自觉的历史担当精神。故孔子有“从周”之志(《论语·八佾》:“子曰:‘周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。’”),并指出:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”(《论语·为政》)其后,历代儒者也都强调继承、发扬传统在治道中的积极意义。在道家,情况比较复杂,需分开来看。如老子的“小国寡民”理想、庄子对于仁义礼乐和机械依赖的批判^⑤等,似也有反文明之嫌,但这是源于他们对文明发展所可能伴随的体制化压抑、技术化宰制的忧虑,实是为了警戒世人,并非如郭象一样追求一个纯然虚无、没有任何历史性的“玄冥”之境。至于黄老道家,其本于道家立场以统摄诸家之说的理论努力^⑥,更是展现了对思想文化兼收并蓄的积极态度。

注释

①按:本文所引郭象《〈庄子〉注》之文,皆据郭庆藩所撰《庄子集释》,中华书局2004年版。引文标点有改动。
②汤用彤说:“讲独化者,必定崇有。讲自生者为崇有,讲他生者为崇无。”汤用彤:《魏晋玄学论稿》,商务印书馆2020年版,第411页。
③许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1988年版,第48页。
④有时,郭象似乎又有人性可变的矛盾之说。如其曰:“夫仁义者,人之性也。人性有变,古今不同也。故游寄而过去则冥,若滞而系于一方则见。见则伪生,伪生而责多矣。”郭象此说是对《天运》“仁义,先王之蘧庐也,止可以一宿而不可久处,靦而多责”之文的注解,乃是缘于经文以“仁义”为寄舍之旨而发。以“仁义”(以及“礼智信”等常言之德)为人性所本具,《〈骈拇〉注》亦有言:“夫仁义自是入之情性,但当任之耳。”“夫仁义自是入情也。”其实,郭象所说的“仁义(礼智信)”,只是借用流俗的道德概念而已。其本意是:“独化”而生之人“天生地”具有践行“仁义礼智信”的禀赋(按:亦属“性分”),在相应的生存情境中据此“性分”而发,即为“仁义礼智信”之行,其人也即为“仁义礼智信”之人。然而,所谓的“仁义礼智信”有其“历史性”,而非固定不易的(如《〈天运〉注》:“夫先王典礼,所以适时用也。时过而不弃,即为民妖,所以兴矫效之端也。”“况夫礼义,当其时而用之,则西施也;时过而不弃,则丑人也。”),故不可执着于某种静止不变的“仁义礼智信”观念。为破此执,郭象遂有了“人性有变,

古今不同”的矛盾之说。^⑤《〈逍遥游〉注》:“物各有性、性各有极,皆如年、知,岂歧尚之所及哉!”^⑥如《〈寓言〉注》:“不知其所以然而然,谓之命,似若有意也,故又遣命之名以明其自尔,而后命理全也。”又如《〈天运〉注》:“命之所有者,非为也,皆自然耳。”^⑦如知“定分”(按:知“定分”即意味着“知命”)则“羨欲之累”得以“绝”,“累绝”则“悲去”,“悲去”则“安于性命”。^⑧《〈大宗师〉注》:“夫相因之功,莫若独化之至也。故人之所因者,天也;天之所生者,独化也。”^⑨如《〈大宗师〉》:“于返闻之玄冥,玄冥闻之参寥。”此处“玄冥”犹若人名,实曰闻道所至的深远暗昧之境。对此境界,注家虽各有解说,实亦相通。如成玄英曰:“玄者,深远之名也;冥者,幽寂之称。既德行内融,芳声外显,故渐阶虚极,以至于玄冥故也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第257页。又如吕惠卿:“玄冥,则无见无知。”褚伯秀撰:《南华真经义海纂微》,中华书局2018年版,第263页。林疑独:“玄者,妙之体;冥者,明之藏。”(同上书,第263页)陈碧虚:“玄冥谓幽漠。”(同上书,第264页)赵以夫:“玄冥,默会。”(同上书,第265页)亦有从宇宙论的角度解之者。如林希逸曰:“玄冥,有气之始。”(同上书,第265页)陆西星也因袭此说。陆西星撰:《南华真经副墨》,中华书局2010年版,第100页。后说嫌于未安。^⑩如《秋水》:“(庄子之言)无东无西,始于玄冥,反于大通。”此处“玄冥”,犹曰道本。注家注释,亦犹此义。如成玄英《疏》:“玄冥,妙本也;大通,应迹也。夫庄子之言,穷理尽妙……此智隐没,不可测量,始于玄极而其道杳冥,反于域中而大通于物也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第602页。又如林疑独曰:“始于玄冥,则寂然不动;反于大通,则感而遂通。”褚伯秀撰:《南华真经义海纂微》,中华书局2018年版,第741页。^⑪如《〈徐无鬼〉注》:“意尽形教,岂知我之独化于玄冥之境哉!”^⑫郭象虽未言及“重玄法”,其《〈大宗师〉注》释“参寥”时已有“重玄”之义。其曰:“玄冥者,所以名无而非无也。夫阶名以至于无者,必得无于名表。故虽玄冥犹未极,而又推寄于参寥,亦是玄之又玄也。”成玄英《疏》解云:“参,三也;寥,绝也。一者绝有,二者绝无,三者非有非无,故谓之三绝也。夫玄冥之境虽妙未极,故至乎三绝,方造重玄也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第257页。^⑬按:“君”亦象征着伦理观念、政治制度等。^⑭此“备”与“求备”之“备”不同,谓己性之所备。^⑮在传统思想里,涵养与学习往往互为兼容,甚至是一体不分的。此处分而论之,乃是便宜为说。^⑯在庄子的思想里,“坐忘”和“心斋”(《人间世》)皆既有功夫论的内涵,又有境界论的意味,且二说亦相通。郭《注》于此多有简略,即便有所言,也是明圣人之境。^⑰在郭象的思想里,“学”与“习”是有着内涵和功效

之别的。限于问题所及，兹仍笼统言之，不作具论。^⑮《〈达生〉注》：“习以成性，遂若自然。”“言物虽有性，亦须数习而后能耳。”^⑯《〈逍遥游〉“世薪乎乱”之“乱”，意为“治”。郭《注》训此“乱”，似亦有混乱之义，故成玄英《疏》解之曰“离乱”。郭庆藩撰：《庄子集释》，中华书局2004年版，第32页。^⑰如《〈逍遥游〉注》：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋、佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川、同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉！”^⑱按：郭象以“拱默乎山林之中”理解老、庄的“无为”，实有误读。限于本文主题，兹不具论。^⑲如汤用彤曰：“然向、郭之注庄，不但解庄绝伦，而其名尊圣道，实唱玄理，融合儒道，使不相违，遂使赖乡（引按：谓老子）夺洙泗（引按：孔子）之席。王何以来，其功最大。”参见汤用彤：《魏晋玄学论稿》，商务印书馆2020年版，第38页。^⑳如《老子》五章：“天地不仁，以万物为刍狗。”七十三章：“天之道，不争而善胜、不言而善应、不召而自来、繝然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”七十七章：“天之道，犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。”^㉑如《大宗师》：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”^㉒如《德充符》：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。”^㉓如《〈天道〉注》又曰：“物得其道而和，理自适也。理适而不失其分也。”又，《〈德充符〉注》：“事得以成、物得以和，谓之德也。”则所谓“物得其道”“理适而不失其分”者，皆是指物成其“德”。^㉔《〈天道〉注》：“得分，而物物之名各当其形也。”^㉕如前引“神顺物而动，天随理而行。若游尘之自动，任其自然而已”“故任而不助，则本末内外畅然俱得，泯然无迹”“顺世之所行，故无不行”，等等。^㉖准确地说，这主要是针对老、庄

的“无为”思想而言。至于黄老道家，其论“无为”则颇显平实与系统。限于篇幅与问题所及，兹不具论。^㉗如《〈马蹄〉注》：“圣人者，民得性之迹耳，非所以迹也。此云及至圣人，犹云及至其迹也。夫圣迹既彰，则仁义不真而礼乐离性，徒得形表而已矣。有圣人即有斯弊，吾若是何哉！”^㉘如《〈逍遥游〉注》：“尧舜者，世事之名耳；为名者，非名也。故夫尧舜者，岂直尧舜而已哉？必有神人之实焉。今所称尧舜者，徒名其尘垢秕糠耳。”^㉙《〈胠篋〉注》：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也，奚足尚而执之哉！执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣，所以守国而为人守之也。”^㉚陈徽：《〈尚书·洪范〉的道统观和王道思想》，《中州学刊》2021年第1期。^㉛“夫道……豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；勤坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颡项得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维、骑箕尾而比于列星。”^㉜如《庄子·大宗师》：“夫尧既已黜汝以仁义，而剝汝以是非矣。汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”《天地》：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”^㉝如《论六家要指》论曰：“其（引按：谓道家）为术也，因阴阳之大顺、采儒墨之善、撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事无所不宜，指约而易操，事少而功多。”

参考文献

- [1] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2004.
[2] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 北京: 商务印书馆, 2020.

Guo Xiang's Thought of "Governing by no Governing" and Its Nihilism

Chen Hui

Abstract: Although Guo Xiang mostly uses the main concepts of Taoism, especially Zhuangzi's thought when building his ideological system, almost all these concepts have been reinterpreted by him and have their own unique connotations. On the surface, Guo Xiang's theory of "Fang Nei and Fang Wai are same" really eliminates the ideological tension between Confucian ethic code and Nature, but in fact, this elimination only has formal significance. Because Guo Xiang's thought is different from Confucianism and Taoism, which is rooted in his theoretical deconstruction of their view of heaven. This deconstruction is thorough and comprehensive, so that his thought of "Governing by no Governing" is similar to Taoist "Governing by Non-action" only in form. Not only are they fundamentally different in theoretical purport, but also the former is rootless and implies nihilism and anti-civilization.

Key words: Guo Xiang; the theory of Du Hua; the theory of Xuan Ming; Governing by no Governing; non-action

[责任编辑/晓东]



理气统体：朱熹生命哲学的本体建构*

张舜清

摘要：理气关系是朱熹哲学的基本问题，朱熹对生命问题的哲学解读亦建立在理气关系基础之上。朱子以理为生物之本，以气为生物之具，然二者皆有统体之义，皆可谓万物之“本体”，理气的一体性构成统体生命的根本，二者一体共在影响着生命的创造、本质和价值问题。朱熹的“理”具有本体论的特征，但不宜将之归结为西方哲学意义上的“精神本体”，它实质是动态的生生之理。理是在抽象意义上讲生命产生和存在的根据和法则，而气则在事实上决定着生命的产生并构成生命的现实制约因素，气同样对生命具有统体意义。理必以气为载体和存在之基。以理气为统体而言说生命的本原、价值等问题，这是朱熹生命哲学的基本理路和思想特色。

关键词：朱熹；理；气；统体；生生

中图分类号：B244.7

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)02-0040-08

朱熹的哲学以理气为基本范畴，理气关系也是朱熹哲学中的基本问题。在生命之本原等问题上，学界通常认为朱熹以理为本体，以气为“生物之具”，理支配气，从而创造出生命世界并决定着生命的价值。朱熹常谓此“理”为万物之“统体”。“统体”之谓，在朱熹的哲学中经常出现，它有“统一全体”“根本”“核心”“贯穿全部”之义。涉及“统体”的范畴，往往具有中国哲学中所谓“本体”的内涵。朱熹讲“太极”“理”时常用“统体”一词，如：“气禀有偏而理之统体未尝有异”^{[1]第23册,3001}“盖合而言之，万物统体一太极也”^①。长期以来，人们多认为朱熹之理乃一本体范畴，因此如果说朱熹所称之理乃统贯一切、决定一切、支配一切的“统体”，并不会有多大异议。但笔者认为，朱熹所言之“气”亦是一个统体性的范畴。朱熹在处理生命问题时，事实上是以理气为统体。以理气为统体，主要是就万物之生成和存在性质而言，亦有将理气的一体

共在视为宇宙本体之义。在朱熹的本体意识当中，万物之产生、发展、存在状态及其关系，统体于理气合体，理气该载万物，贯通万有，二者浑沦不可分，共同构造出大千世界。笔者认为，研究朱熹的生命思想，需深谙朱熹理气统体之义，方能准确把握朱熹的生命精神和理论主旨。诚如钱穆所言：“朱子论宇宙万物本体……虽理气分言，但认为只是一体浑成，并非两体对立。此层最当深体，乃可无失朱子立言宗旨。”^{[2]33}

一、理的内涵及其统体地位

在一般的观念中，朱熹的“理”无疑在其哲学体系中居于绝对的本体地位，是一个至高无上的本体范畴，它构成万有之根源，在价值上也是一个自足且至善的概念。在这个意义上说朱熹所称之“理”是一个本体范畴，学界大概不会有多大异议。但是进一步追问，朱熹讲的“理”，

收稿日期：2022-10-09

*基金项目：国家社会科学基金重大项目“构建人类卫生健康共同体的伦理路径研究”(21&ZD057)、中南财经政法大学学科统筹建设项目(WHCC202102)。

作者简介：张舜清，男，中南财经政法大学哲学院教授(湖北武汉 430072)，主要从事儒家哲学、生命伦理学研究。

是何种意义上的本体,“理”是不是唯一的本体,学界却存在不小的争议。关于朱熹哲学的本体论问题,学界直到现在还未取得完全一致的意见。有关朱熹是理一元论者还是理气二元论者,朱熹讲的“理”是“只存有不活动”还是“即存有即活动”抑或“理”是“死理”还是“活理”等问题,甚至朱熹讲的“理”是不是一个最高的本体概念,学界都存在一定争议。由于这一问题直接关系到我们对朱熹生命伦理精神和根本原则的判断,故厘清朱熹之“理”的内涵及在其哲学思想中的地位就颇为必要。

人们常以“理”作为朱熹哲学最高的本体范畴,甚至将之等同于西方哲学的本体范畴。这种看法很可能是受到了冯友兰、牟宗三等人的影响。冯友兰和牟宗三对朱熹之“理”的认识,大致都有此倾向。比如冯友兰认为朱熹讲的“理”大致如同希腊哲学所讲的“形式”,并将之与柏拉图所谓的“理念”类比,认为朱熹的“形而上之理世界,实已极完全之世界也”^{[3]256}。牟宗三对朱熹之“理”的认识虽然和冯友兰有所不同,但基本观点类似。他认为朱熹之“理”主要讲的是“所以然之理”,这个“理”是“只存有不活动的”,它虽然与柏拉图、亚里士多德所言“上帝”或“造物主”不同,“然属于同一层次则无疑”^{[4]85}。

冯友兰和牟宗三都是从中西哲学比较的视域来看待朱熹之“理”的,他们的观点在学界很有代表性。这种从西方哲学本体论视域分析朱熹之“理”的进路影响了很多人,但是这种做法亦受到不少学者的质疑。比如蒙培元就明确指出,朱熹所谓“理”,“决不是超自然的绝对观念或绝对精神……对于物质的自然界而言,它有超越性,是精神性的,但决不是绝对超越的实体”^{[5]69}。刘述先似乎也不认为朱熹之“理”是一种类似西方哲学所谓“精神实体”的东西。他认为朱熹所称形而上之理是只“在”而不“有”,理只是“现实存有的所以然之超越的形上的根据”^{[6]262},这似乎也否定了理之实体义。

与上述争议相关的一个问题是朱熹所称之“理”是“死理”还是“活理”的问题。古人对此早有所论,其时主要表现为“理”是否有动静的问题^②。把朱熹所谓理当作“死理”看,主要是从静止的眼光看待“理”的存在性质。“理”是超越的、永恒的精神本体,它自身没有运动变化,因而一

旦它有变化,也就不能“胜任”本体的角色,不具有了“本体”资格。这种观点仍然是以西方哲学中本质主义的思维来看待朱熹之“理”。而把朱熹之“理”看成“活理”,则是认为“理”本身就是一种“生生之理”,“理”是就气化万物以及万物生生不已之宇宙实然而言的。万物之生生,就是天理之流行,在这个意义上,“理”就是万有产生、存在、演化之理,亦是阴阳造化之本身。这个“生生之理”是兼着活动性的“气”而说的“理”。

唐君毅力主朱熹之“理”主要是“生生之理”之说。他说:“中国哲学家中,最重生生之道之理,而视之为万物之一原所在,而详发其蕴者,则为宋儒之朱子。”^{[7]282}在唐君毅看来,朱熹所论之“理”虽然包含西方哲学“形式之理”之义,但主要是以“生生之道”为内涵的“统体之理”,因而不能完全以西方哲学“形式之理”或“实现原则”加以检视。唐君毅还提出一个颇有启发性的观点,他认为朱熹的“理”,实乃立足于儒家传统之“天本论”立场,是对儒家“天”之创生义的理学阐释,因而理解朱熹的“理”,不应该脱离儒家“天之生道”这一本源义。他说:“中国思想重此天之创造性之本身;方发展出此朱子之直以此道此理,为人物之生生之原,以说天命流行之思想也。”^{[7]286}从天地创生万物的角度而言,理无非是天地创生万物之法则及其具体生物之性的抽象概括。故理虽可抽象言之,但不能完全以先验理性形式论之,理是因物而在的,甚至可能后于物而生,因为离物之“生生”就无所谓“理”。故即物而言理,这是理解朱熹之“理”的基本方式。唐君毅说:“在朱子之思想中,其言统体之生生之理生生之道,固亦为先天天地万物而自有者。然朱子唯直言天地万物之依此道此理而生。至对物之形式之理,则视为后于物之生而有,以为人所知者……则朱子无形式之理先在之说,亦无形式之理先为上帝所知,由其意志加以实现之说。”^{[7]286}

蒙培元的观点与唐君毅大致相同。他同样认为朱熹所称之“理”非西方哲学所说的“本体”,“朱子有‘实理’‘实体’之说,但这不是西方哲学所说的本体即实体,而是真实之理,真实之体”^{[5]37}。这个“真实之理”其实质是生命创造之理。“‘生理’或‘生生之理’。这是理的核心内容,也是理的价值意义之所在。”^{[5]70}故这个作为“本体”的理,“可以说是生命存在的本体,但不是独立存在的实体”^{[5]176},因而

“如果讲本体论,这是不同于西方哲学的一种很特别的本体论,即存在本体就在存在之中而成为存在之所以存在者”^{[5]177}。

总体来看,学界对于朱熹之“理”是不是其哲学思想中的“最高本体”以及“理”的性质问题是很有争议的。造成这种争议的一个重要原因是学者们的“本体”视域之不同,或者他们混淆了中西哲学中的“本体”观念。受西学之影响,以西方哲学本体论视域分析中国哲学之概念在当代仍是一种普遍做法,很多学者自觉或不自觉地受到这一分析进路的影响。然而中国古代哲学家言说哲学问题,往往没有明确地将世界分为“本质界”和“现象界”之二重世界图式的思维习惯。把世界分成一个超越的、独立的本体界和一个仅为其表象的现象界,二者存在泾渭分明的界限,这非是中国古代哲学家的普遍自觉,亦非其认可的做法。我们没有否认以西方哲学模式为进路研究中国哲学的意义,但也不能回避这种研究方法的局限。按照这种方法分析中国古代哲学的概念范畴,必然会带来许多难以回避和说明的问题。譬如对朱熹之“理”的认识,朱熹所称之“理”或许确有某些西方哲学所谓先验理性形式的特征,但它又不同于纯粹的如所谓“绝对精神”那样的理念。离开儒家哲学“即体即用”的思维传统去单独论证某个概念的“最高本体”地位,难免陷入材料上的自相矛盾。比如朱熹经常讲到“理为本”,如“有是理便有是气,但理是本”^{[8]2}，“以本体言之,则有是理,然后有是气”^{[1]第6册,934},但如果我们依此认为朱熹所称之“理”是西哲本体论意义上的“最高本体”,就必然要面对诸如以下材料所带来的困惑。

天命流行,所以主宰管摄是理者,即其心也。^{[8]2423}

气虽是理之所生,然既生出,则理管他不得。^{[8]71}

道,须是合理与气看。理是虚底物事,无那气质,则此理无安顿处。^{[8]1896}

天下未有无理之气,亦未有无气之理。^{[8]2}

天道者,天理自然之本体。^{[9]79}

道是统名,理是细目。^{[8]99}

“理”既然是最高本体、统筹一切的概念,居于一切观念之上,何以还要受到“心”的主宰和管摄?何以由其决定的“气”却又“理”管它不得,并且需

要“气”来作安顿处?既然“道”即“理”也,何以又说“道”是天理自然之本体,理反成“细目”?所以,克服某种意义上的有关西方哲学本体论的“主见”或“偏见”,回归到中国哲学家言说其思想固有的模式上来,以中国古代哲学家习惯的思维模式阐释他们对“现代问题”的看法,或许更容易让我们把握他们的精神实质和思想原则。这里绝非否定借用他者言说模式讨论问题的重要意义,而是尝试以中国古代哲学家架构起来的观念范畴体系来讨论一些特定的哲学问题,这里可以运用“格义”的方法大致说明中西哲学概念之异同,但不必非要明确的西方本体观念为基础架构解释中国古代哲学家的思想体系,因为这样做,就势必面临着材料上的大量矛盾。据此,笔者同意这样的观点,朱熹所称之“理”,确实具有本体义,但这个“本体”,并非西方哲学所讲的“本体”,而是中国特有的一种本体论。“理”在朱熹哲学中居于核心和本体地位,是一个统体性的观念。这个观念也体现出朱熹对传统儒家哲学与北宋诸子理学观念的继承与创造性发展,体现着朱熹哲学的基本特征。与其说它是一个凌驾于“天”“道”“性”“心”等概念之上的观念,毋宁说它是一个统贯这些概念的观念。如朱熹曰:“天之所以为天者,理而已。”^{[8]621}“性只是理。”^{[8]67}“心固是主宰底意,然所谓主宰者,即是理也,不是心外别有个理,理外别有个心。”^{[8]4}总之,“宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。其张之为三纲,其纪之为五常。盖皆此理之流行,无所适而不在”^{[1]第23册,3376}。

如此可见,“天”“命”“性”“道”“心”等概念,或与“理”在内涵上具有某种意义上的同一性,或可以“理”为中心而得以说明。故此“理”统贯全体是没有问题的。至于理何以具有这种统体义,就又涉及对理有无实质规定的理解。

二、生生:理之统体根据和实体规定

朱熹讲的“理”内涵颇为复杂,但从“本体”的意义上讲,“理”包含从静态意义和抽象角度言说的万物存在之根据、原则、规律之义。但是朱熹之“理”并非只是形而上的抽象原理,它同时也是具有实质内容或规定的理,这就是“生”

或“生生”。“生”是兼抽象的“生之理”与动态的“生生”而言的。万物之有生，即有其存在的根据、原理和规律，这是从抽象意义上说的“生之理”；万物之生总是表现为实际的“生生”，如花开花落，这是从动态角度描述的生生之理。此生生之理来自天地的创生之道或宇宙万物生生之实然，是与万物生生这一“真有、实际”相统一的。“生生”是宇宙天地之实，因此生生之理亦是实有之理，是客观的真实存在。故朱熹之“理”并非只是纯粹的超越的精神观念，而是指向真实的生命世界，指向生命的流行。“理”既以“生生”规定自身，那么，“理”之存在和呈现，在实际层面即表现为天之生物由微到著以至生生不已、“生理循环”的过程。如朱熹曰：

自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。^{[8]2372}

此理处处皆浑沦，如一料粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全；又将这百粒去种，又各成百粒。生生只管不已，初间只是这一粒分去。^{[8]2374}

万物生之又生，均有其“生理循环”。譬如“枇杷具四时之气：秋结蕃蕾，冬花，春实，夏熟。才熟后，又结蕃蕾……如此看去，意谓生理循环也”^{[8]62}。理乃生生之理，此种意思在朱熹文本中还有大量体现。

天地之心，别无可做，“大德曰生”，只是生物而已。谓如一树，春荣夏敷，至秋乃实，至冬乃成。虽曰成实，若未经冬，便种不成。直是受得气足，便是将欲相离之时，却将千实来种，便成千树，如“硕果不食”是也。方其自小而大，各有生意。到冬时，疑若树无生意矣，不知却自收敛在下，每实各具生理，更见生生不穷之意。^{[8]1729}

一丛禾，他初生时共这一株，结成许多苗叶花实，共成一个性命；及至收成结实，则一粒各成一个性命。只管生生不已，所谓“日新”也。“富有之谓大业”，言万物万事无非得此理，所谓“富有”也。日新是只管运用流行，生生不已。^{[8]1900}

在朱熹看来，“天地生生之理，这些动意未尝止息”^{[8]1297}。由此可见，从中国哲学特有的本体视

角来看，朱熹所谓“理”，主要是承天之创生之道而来，是就万物生化所言之理。朱熹虽然对它作了理论上的抽象，但此理仍然是即物而言之理，因而不能完全从抽象的本质主义角度来理解，不同于西方哲学中纯粹先验的普遍原则或独立的精神实体，它是“即物见道”之理，是与自然万物统一之理。朱熹非常强调形而上的理与形而下的气的统一性，强调“道”为“物之道”，“物”为“道之物”，而不能说“物自物，道自道”，否则便是离“道”弃“理”而去。朱熹“恐人说物自物，道自道，所以指物以见道”^{[8]975}，因此朱熹一方面强调理的形上本体地位，另一方面也格外强调要从“理气一体”的角度来理解万物的创生及其存在性质。“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。”^{[1]第23册，2755}

在朱熹那里，宇宙天地之间，理与气均可谓构成万物之根本，理是从形而上的角度说的，气是从形而下的角度说的，理是万物推本所从来之根据，气是万物成形的具体质料，无理则无万物产生，无气同样没有万物的产生，唯有理气共同参与、即时发用，二者浑沦一体才有万有的生长化育。生生之理正是兼气而言之理。没有气之运动，就没有万物的生命形成和变化。生生之理体现在万物的生生上，是以万物的生生为实体的。故生生之理是兼静态的生之理与动态的气之生生无穷两方面而言的，必须要放眼实体的万物生生，于其生机处和生的规律性、目的性来参悟此理，否则就流于虚妄空疏。这也是朱熹格外强调“即物见道”的原因。

生理是气之生生之理，是即气即物而所见之道理。从这个意义上说，没有气之生生，何来此生理？生之理为性，“性即理也”^{[8]67}，离开气之生生，“性理”就纯粹是思维上的概念。“生”是实，非是虚。故朱熹曰：“然只有‘生’字，便带却气质了。但‘生’字以上又不容说，盖此道理未有形见处。故今才说性，但须带著气质，无能悬空说得性者。”^{[8]2430}理毕竟是“虚底物事”^{[8]1896}，所以理要呈现自身，就只能通过气的运动变化及其形成的具体事物。离开气及其构成的具体事物，理就无从显现。朱熹晚年格外强调理气之间互证互显、互相支持和互相依赖的关系。

如：“理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。”^{[8]3}理是存乎气之中的，并依气而证显其自身的，从这个角度说，理其实是不能脱离气而言说的。事实上，从实际的生命角度来看，生命的产生、发展和变化，以及存在的状态和性质，也都是由气决定的。故气在实然层面，亦可谓万物之本原，同样对万物具有统体意义，甚至在实然层面，气对于具体生命的影响比理更为直接、更具先决意义。

三、物由气成、理依气显：生生之气的统体意义

在宇宙万有之生成问题上，朱熹明确将“气”界定为“生物之具”，此即在构成上把世界万物统一于气。气是构成万有的直接材料，故一切事物从其存在而言，只是气的存在。整个宇宙固然在抽象层面可以说“宇宙之间，一理而已”，但在实然层面，也可以说是“一气而已”。在朱熹看来，“盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事”^{[1]第22册.2071}，即整个宇宙天地无非是永恒的气之运动变化，“气升降，无时止息”^{[8]68}，世界万物就是气在这种永恒的运动变化中创造出来的，万物也是由气这种质料构成的。气是“活的”，有生命力的，它自身处于活动中，事物的形质由气构成，事物的产生、运动和变化，也都体现为气的运动和变化。故大千世界，虽形态万千，然就其构成和存在、发展以及变化而言，在实然层面，无非一气之流行。故朱熹曰：“自一气而言之，则人物皆受是气而生。”^{[8]65}“非气，则何以为人物？”^{[8]63}

既然一切实有都是由气构成的，并且事物的存在变化也都体现为气的运动变化，故从这个角度来看，气在万物生成这个问题上也具有万物之本原的地位，发挥着统合万物的本体功能。气统体形下世界，万物一气相贯。朱熹虽未明言，但其所论却包含此义。抛开我们对“本体”内涵的成见，朱熹所称之“理”和“气”，均可视为本体性的概念，二者共同发挥着创造宇宙万物并决定其存在变化的作用。从朱熹晚年对理气关系的论述来看，他格外强调理气一体作为宇宙本体的意义，而不是理和气孰更为根本、更为重要。并且，从认识发生的辩证运动原理来看，理性认识来源

于对物质世界感性认识的抽象和提升，作为一种“理性认识”的成果，朱熹所谓“理”，也是建立在对气之运动变化及其创造的形下世界之原理的概括之上。简言之，理无非是对气之存在的条理和统绪的抽象，其实质是指气之运动变化及其构成的具体事物所显之存在之理、生生之理。此理只能即气而言之，因物而显之，并不能孤立存在。

“理”并非决定宇宙万物的独立实在，其所谓“在”，只是强调事物之所是、之所以是，即“理当如此”的道理。凡有一物，即有此物所生所在之理。故从逻辑上看，此理和实物的关系，恰如先有理后有物相似。朱熹晚年反复强调这一点，理气本无先后可言，二者一体而创造万有，但一物生则有一物所生之理，故从逻辑上看，似乎是理在先、气在后：“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。”^{[8]3}宇宙长久不已，自然是有宇宙长久不已之理。一物之毁灭，并不代表此物之所生、所在之理也不存在了，也不能说此物生生之理亦随之消亡。所以在这个意义上，朱熹说：“要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气；也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”^{[8]4}如果说朱熹所称之“理”具有超越性，其超越性即体现在这里。但这种超越性，我们不宜将之理解为独立的客观实在。“理”的要义在朱熹那里在于强调万物存在及其生生之根据和原理，一物之生，缘于有一物所生之理，故一物之毁灭或消亡，不能说此物所生之理亦随之毁灭或消亡，甚至整个实存万有均毁灭消亡了，天地生生之理仍然可以说“在”。譬如整个地球生命均毁灭消亡了，也并不意味着天地之生理亦随之不见。宇宙实然是一生生之天理流行，所以，具体事物乃至整个生命界消亡之后亦会重新来过，生生不已，断无有绝对的生之终止。譬如人若无道，滥施人力（如发动毁灭性战争等）而导致世界毁灭，亦不会从根本上终止宇宙天地之生生。宇宙天地只是以生生为本，这个生生之理是恒定的、永恒的。实存的世界毁了，亦不过此生生之天道的某个发展阶段而已，生理循环不息，物灭物会再起。所以朱熹认为，假如人若无道，毁灭当下世界，天地亦会重新来过。《朱子语类》卷第一载：

问：“自开辟以来，至今未万年，不知已前如何？”曰：“已前亦须如此一番明白来。”

又问：“天地会坏否？”曰：“不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。”^{[8]7}

当然，天地重新来过是否仍然包含人类，则另当别论。理的所谓超越性、独立性和先在性，只能就此而言，但这决不意味着理可以脱离物质世界而存在，它自身亦非一实体存在，理必依气而存，一刻也离不开气，“理未尝离乎气”^{[8]3}，故从逻辑推论上虽然可谓理为气之本体，但从存在的角度而言，理的实体表现无非是气之运动变化，故亦可谓气为理之体。也正因为理自身不过气之运动变化之理，是在抽象意义上言说万物生存之理、生生之理，而非实体存在，故此理离开气也就无法言说变化。纯粹的抽象的形式之理或万物生成之理据，本无所谓动静与变化，如说动静与变化，也只能说此理是无动静的、不变的，动的、变化的只是气。理依附于气而有、而显，故如果非要说明理有变化，也是就气之变化而言说。“气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。”^{[8]2376}运动或变化是气的存在性质，而非理的存在特征。但从思维逻辑上说，气的运动变化说明存在气的运动变化之理，但此理仅是从逻辑思维上说，而非强调气之上还有一独立自主的存在主宰其运动。气的运动变化是永恒的，这就是天地宇宙之自身。气运动变化滋生万有，理亦贯于万有之中。在万物生成问题上，朱熹晚年孜孜以教者，正是理气的一体统体之义，而非单纯强调理的创生本体地位。

气及其永恒的运动变化，就是万物产生的实体性根源，就是万物之“本体”，抑或说万物之存在的本体即是气及其运动变化。气及其运动变化与实有界的万物生生是即体即用的关系，万物之生生是气及其运动变化的呈现，气及其运动变化是万物生生的实质。理的生生实体义，也正是依此气及其运动变化而来。生生之理，实质即生生之气。唐君毅曰：“朱子言生生之理，则直就此气之生生之所以然而言，此理乃贯而主乎此生生之气之流行中，而为其理者，故曰理行乎气之中。”^{[7]289}“无气之流行，亦不能说有生生之理。”^{[7]288}正因为生生之理是依气之生生而有，故理的实质，其实也是天地变易之理，是生生之易理，是造化之理。是故朱熹曰：“天理变易无穷。由一阴一阳，生生不穷。”^{[8]68}理是在

气的运动变化中获得实质性规定的，因此，离开气，其自身存在也就无所依凭和安顿，其实也就无所谓理了。故朱熹曰：“无是气，则是理亦无挂搭处。”^{[8]3}“理是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。”^{[8]1896}“有这气，道理便随在里面，无此气，则道理无安顿处。”^{[8]1430}这些话表明，没有气，根本无所谓理，理根本不是能够独立存在之“物”。

朱熹虽然将“理”与“气”明确界定为形而上的生物之本和形而下的生物之具，但这种界定并不宜直接套用“本质”与“现象”这样一对现代哲学范畴，理不能直接等同于物之所是的本质，气及其构成的万物也不能简单归结为现象。朱熹晚年也确实肯定“理”的逻辑先在性，但并未肯定这个“理”可以脱离物质而存在，而是反复强调理气的一体性。所以，论朱熹之“理”，不可离气而论，离气而论理，理就流于虚妄空疏，而没有实际意义。所以在抽象的逻辑层面，固可说理为气之本，而在实有层面，理却是以气为体的。这种情况，也使得理与气的关系变得极为微妙。理必须依气而显，以气安顿自身，没有气的运动，也就无所谓理。理之存在及其呈现对气的这种依赖性，无形中也强化了气的存在地位和意义，甚至会出现如朱熹所说的“气强理弱”的现象。“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气，只是气强理弱。”^{[8]71}在朱熹那里，“气强理弱”有多种表现。

其一，气在实际的万物生成中，居于主动地位，似是有生命力的存在，它自会造化万物，而不是理如“人格神”那样有思虑地营为。

盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。^{[8]3}

从这段话来看，气不仅在创造万物时居于主体地位，而且是理的载体。有了气的造作，理就蕴于其中。或许正是基于这种认识，钱穆才认为：“朱子论宇宙万物本体，必兼言理气。气指其实质部分，理则约略相当于寄寓在此实质内之性，或可说是实质之内一切之条理与规范。”^{[2]33}

其二，“气强理弱”的现象也表现在气在创

造具体事物时表现出来的自然性、随机性,甚至某种意义上的“无理性”。在朱熹那里,一切事物都是由气形化而成,但是事物的产生,似乎也并无主宰,只是自然而生、随机而化,不似有个“善的意志”主宰、规划现实的世界。如朱熹曰:

“无极二五,妙合而凝。”凝只是此气团聚,自然生物。^{[8]2379}

天地之初,如何讨个人种?自是气蒸结成两个人后,方生许多万物。所以先说“乾道成男,坤道成女”,后方说“化生万物”。当初若无那两个人,如今如何有许多人?那两个人便如而今人身上虱,是自然变化出来。^{[8]2380}

万物均由气的恒久运动创造出来,气的运动虽然说表现出一定的条理和规律性,似有必然法则支配其中,但这只是“自然之理”,而不是有个主宰基于某种意志有意为之,所以气化万物,常常表现出一定的盲目性、“无理性”。如《朱子语类》卷第九十八载:

问“游气”“阴阳”。曰:“游是散殊,比如一个水车,一上一下,两边只管滚转,这便是‘循环不已,立天地之大义’底;一上一下,只管滚转,中间带得水灌溉得所在,便是‘生人物之万殊’。天地之间,二气只管运转,不知不觉生出一个人,不知不觉又生出一个物。即他这个斡转,但是生物时节。”^{[8]2508}

按照朱熹的解释,人、物之产生,都是偶然现象,气的不停运动,一会儿创造出一个人,一会儿创造一个物,都是“不知不觉”随机自然而生的。也正因为如此,圣贤亦非必然,而是偶然出现的,是气数凑巧而生的。如《朱子语类》卷第四载:“又问:‘如此,则天地生圣贤,又只是偶然,不是有意矣。’曰:‘天地那里说我特地要生个圣贤出来!也只是气数到那里,恰相凑著,所以生出圣贤。’”^{[8]80}

事实上,按照朱熹的说法,任何事物的产生,包括万物所禀赋的气质不同从而形成的个体差异,亦可以说是偶然现象。《朱子语类》卷第五十五载:“问:‘气禀是偶然否?’曰:‘是偶然相值著,非是有安排等待。’”^{[8]1307}朱熹还说:“造化之运如磨,上面常转而不止。万物之生,似磨中撒出,有粗有细,自是不齐。”^{[8]18}何以万物自是不齐?朱熹并未明确交代这种生物过程和机制,只是说“是他合下有此理”,正像“朽木无所用,

止可付之爨灶……这是理元如此”^{[8]61}。此语似是说,气之如此,也是一种理的表现。

其三,“气强理弱”表现在气质对天理的呈现具有局限作用上。朱熹认为物物皆有理,但万理只是一个理。抽象地言理,理当然涵盖万有,恢弘广大,指向一切存在。凡存在,皆有其存在之理、生生之理。故从这个意义上说,“理”是自足的概念。但理的自足性并不会体现在一切事物当中,有的事物体现的是“这样的理”,有的事物体现的是“那样的理”,也就是任何事物都有其独特的“生理”,从而使事物呈现出差异性、特殊性和多样性。故理也不能一概而论,不能抹杀事物的特殊性、个别性而统论一个理,万物各有各的生理,牛有牛的生理,马有马的生理,万物之生理并不相同。造成万物生理不同的根本原因,在朱熹看来是由于气质对天理的局限。人与物由不同气质构成,就会表现出不同的生之理。依朱熹,气在形化为事物时,存在气质的多少、厚薄、清浊、昏明的差异,这种差异性导致事物表现出不同的生命之理、物之理。气化成事物时,理即蕴含于所生成的事物当中,但由于受不同气质的局限,天理的呈现在各自的事物上也有所不同。其呈现的程度如何,则由其特定的气质决定。如朱熹曰:“人物之生,天赋之以此理,未尝不同,但人物之禀受自有异耳。如一江水,你将杓去取,只得一杓;将碗去取,只得一碗;至于一桶一缸,各自随器量不同,故理亦随以异。”^{[8]58}气质不同,其构成的特定事物的生理亦随之而异。在朱熹看来,这种情况也是先天所定,很难改变。“人物被形质局定了,也是难得开广。”^{[8]58}特定的事物“惟其所受之气只有许多,故其理亦只有许多。如犬马,他这形气如此,故只会得如此事”^{[8]57}。对于气之于事物的这种“强硬规定”,“理”也无可奈何。如朱熹曰:“形质也是重。且如水之气,如何似长江大河,有许多洪流!金之气,如何似一块铁恁地硬!形质也是重。被此生坏了后,理终是拗不转来。”^{[8]74}

在朱熹那里,理固然具有逻辑先在性,但在实有层面,气也是万物之本体,具有统体万物的功能。对于生命而言,直接决定生命形态的气,比理更具有直接的意义和影响。因而万有与气的关联性,可能反倒会成为生命实际更应优先

处理的问题。譬如说我们以天地为父母,此是以理论之,而生身者,则是有血肉之亲的父母。在实际的生活中,尽管天地是吾身之终极本根,但我们与父母的关系,显然构成了我们生命更为实际的内容。探究朱熹的哲学思想,必须要充分认识理气一体、统体万物的作用。因为在万物本原、宇宙生成之问题上,朱熹试图以理气统率一切、统体万有,理是在逻辑上言说生物之本,而气则是就实然层面论说生命本原。人物之生,有理有气,二者不可或缺。如朱熹曰:“所谓天命之与气质,亦相袞同。才有天命,便有气质,不能相离。若缺一,便生物不得。既有天命,须是有此气,方能承当得此理。若无此气,则此理如何顿放!”^{[8]64}理与气不离不弃,合体而有万物,二者在万物生成上是互证、互显、互相支持的关系,绝对不能舍气而论理,或弃理而言气。理是虚的,气是实的,虚实统一,才有这生生不已的大千世界。故朱熹言说生命问题,必以理气一体而言之,如此方能获得对生命本质及其应然原则的认识。正如唐君毅所说:“吾人说朱子所谓理气是二物,决非理可离气,气可离理而存在之谓。自存在上说,则理气二者,为乃一互为依据,而互相保合以存在之关系……此二者之存在性,实当一齐并论。”^{[7]295}

注释

①此语见朱熹解附《太极图说》,周敦颐:《周敦颐集》,中华书局1990年版,第5页。②古人有关“死理”“活

理”的说法及其争论,可参见明儒曹端所作《辨戾》。其曰:“周子谓‘太极动而生阳,静而生阴’,则阴阳之生,由乎太极之动静。而朱子之解极明备矣,其曰‘有太极,则一动一静而两仪分。有阴阳,则一变一合而五行具’,尤不异焉。及观《语录》,却谓‘太极不自会动静,乘阴阳之动静而动静’耳,遂谓‘理之乘气,犹人之乘马,马之一出一入,而人亦与之一出一入’,以喻气之一动一静,而理亦与之一动一静。若然,则人为死人,而不足以为万物之灵,理为死理,而不足以为万化之原,理何足尚而人何足贵哉?今使活人乘马,则其出入、行止、疾徐,一由乎人驭之何如耳。活理亦然。”参见曹端:《曹端集》,中华书局2003年版,第23-24页。

参考文献

- [1]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [2]钱穆.朱子新学案:第1册[M].北京:九州出版社,2011.
- [3]冯友兰.中国哲学史:下册[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [4]牟宗三.心体与性体:上[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [5]蒙培元.朱熹哲学十论[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [6]刘述先.朱子哲学思想的发展与完成[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2015.
- [7]唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [8]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [9]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.

Li and Qi as Leading and Governing Concepts: The Noumenon Construction of Zhu Xi's Philosophy of Life

Zhang Shunqing

Abstract: The question of the relationship of Li and Qi is the basic question of Zhu Xi's philosophy, and Zhu Xi's life philosophy is based on it. Zhu Xi regards Li as noumenon of all things and takes Qi as the material of forming of all things. However, both of them have the meaning of leading and governing, and both can be regarded as the "noumenon" of all things. The unity of Li and Qi constitutes the foundation of all life, and both of them together affect the creation, nature and value of life. Although Li has some features of "ontology" in western philosophy, it should not be regarded as such concept. Li is the concept about "Sheng-sheng", which is a special noun in Chinese traditional philosophy. Li is the basis and law for the generation and existence of life in an abstract sense, while Qi determines the generation of life and constitutes the realistic restriction factor of life, so Qi also has a fundamental significance for life. Li must take Qi as the carrier and the basis of existence. Interpreting the origin and value of life by the theory of the integration of Li and Qi, constitutes the characteristics of Zhu Xi's philosophy of life.

Key words: Zhu Xi; Li; Qi; Tong-ti; Sheng-sheng

[责任编辑/晓东]



东汉都城洛阳礼制文化研究

高崇文

摘要:刘秀在原郡县洛阳城基础上,按都城礼制规划理念进行了增建。南宫大朝居中,左右分立庙和社,正式形成都城的“左祖右社”布局。庙则改西汉分散陵庙制,实行诸帝神主一庙“共堂”的集中庙制。南宫四面辟门,其分别名青龙、白虎、玄武,南门名端门,有似周正寝“路寝”门,这些均是阴阳五行观念在都城营建中的体现。端门前大道,通过南垣平城门直达南郊礼制建筑群,成为大朝正宫之南的礼仪御道,由南宫南屯司马统一执掌卫护。明堂、灵台、辟雍、太学各具独特建制而分立,明堂用于祭祀五帝,灵台用于望气观天象,辟雍用于举行射礼、养老礼,太学为教授经学,南郊礼制建筑群成为宣教礼仪的中心。南郊祭天,北郊祭地,已成历代都城之定制。东汉洛阳开启了典型的古代都城礼制文明之模式,对后世历代都城礼制文明建制有着深远影响。

关键词:东汉都城洛阳;左祖右社;明堂;辟雍;太学

中图分类号:K871

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0048-09

东汉洛阳城的前身可追溯到西周成王时兴建的成周城。《左传·昭公三十二年》载周敬王追述成王兴建成周之事:“昔成王合诸侯,城成周,以为东都,崇文德焉。”成王时期的青铜器何尊铭也记有成王“宅于成周”之事:“唯王初宅于成周,复禀武王礼,裸自天。……则廷告于天曰:‘余其宅兹中国,自兹义民。’”^[1]成王将成周视为天下之中,以治理天下之民。东周时期,敬王再次扩建成周,“王使富辛与石张如晋,请城成周”。杜预注:“子朝之乱,其余党多在王城,敬王畏之,徙都成周。成周狭小,故请城之。”^[2]秦庄襄王元年(公元前249年),“初置三川郡”于成周^{[3]219}。秦统一六国后,全面推行郡县制,置洛阳县。西汉初刘邦曾一度定都于洛阳,其部下娄敬等人认为“都洛阳不便,不如入关,据秦之固”^{[4]58}。刘邦乃西都长安,但洛阳仍是西汉政权控制中原地区的重要城市,并改三川郡为河南郡,洛阳为河南郡治。刘秀于建武元年(25年)进驻洛阳,洛阳成为东汉王朝的都城。

一、东汉都城洛阳的营建

据文献记载及考古勘查表明,周之成周、秦汉之洛阳位于今洛阳市以东15公里处。经对故城城垣的试掘,已发现西周城址、东周扩增城址、秦代扩增城址的城垣。西周城址的城垣呈方形,东周向北扩增,秦代向南扩增,整个城垣呈南北长方形^[5]。刘邦都洛阳时间短暂,不会对洛阳进行营建。更始帝刘玄欲都洛阳,遣刘秀整修洛阳^{[6]9},此也应是就原有官府进行修整。刘秀于建武元年进驻洛阳,“冬十月癸丑,车驾入洛阳,幸南宫却非殿,遂定都焉”^{[6]25}。洛阳成为东汉的都城。洛阳之名,乃以地处洛水之阳而名之,刘秀定都于此,因汉为火德,忌水,便改“洛”为“雒”。《汉书·地理志》颜师古注“洛阳”云:“鱼豢云汉火行忌水,故去洛‘水’而加‘佳’。如鱼氏说,则光武以后改为‘雒’字也。”故东汉称“洛阳”为“雒阳”。

收稿日期:2022-12-30

作者简介:高崇文,男,北京大学考古文博学院教授、博士生导师(北京 100080),主要从事战国秦汉考古研究。

据《后汉书·光武帝纪》记载,为了增加作为都城的重要礼制建筑要素,刘秀在原洛阳城的基础上进行了多次增建:建武二年(26年),“起高庙,建社稷于洛阳,立郊兆于城南,始正火德,色尚赤。……奉十一帝神主,纳于高庙”。建武五年(29年),“初起太学,车驾还宫,幸太学,赐博士弟子各有差”。建武十四年(38年),“起南宫前殿”。建武中元元年(56年),“初起明堂、灵台、辟雍,及北郊兆域”。建武中元二年(57年),“初立北郊,祀后土”。

经建武年间刘秀对洛阳城的营建,洛阳作为都城的格局基本形成。

二、东汉都城洛阳考古发现与布局

东汉灭亡后,洛阳城又被曹魏、西晋、北魏作为都城沿用,故常称之为“汉魏洛阳城”。由于此城经数代改建、扩建,虽经历了长期的考古工作,但目前发现的东汉洛阳城遗迹的考古资料仍十分有限。所以,研究者多结合文献记载对东汉洛阳城进行复原与研究(图1)^①。

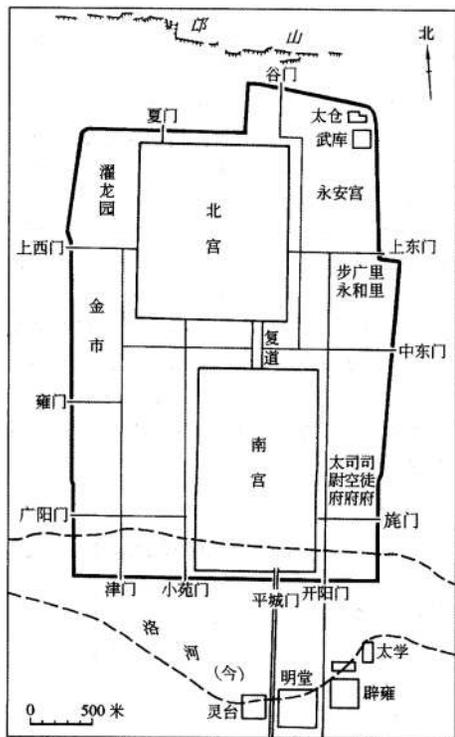


图1 东汉洛阳城平面布局示意图 (引自徐龙国制图)

(一)城垣形制

东汉洛阳城的平面形状呈南北长方形。据

勘测,北城垣全长约2523米,西城垣残长约3500米,东城垣残长约3895米^[7]。南城垣已被洛河改道冲毁而不存,但根据《续汉书·郡国志》刘昭注引《帝王世纪》载“城东西六里十一步,南北九里一百步”,《汉官仪》又载“明堂去平城门二里所”,可推断南城垣的大体位置当在今洛河河道内。

(二)十二城门

据文献记载结合考古勘查得知,东汉洛阳城有十二城门,东垣三门,西垣三门,北垣二门,南垣四门。其城门名分别为:东墙自北而南为上东门、中东门、旄门,西墙自北而南为上西门、雍门、广阳门,北墙自西而东为夏门、谷门,南墙自东而西为开阳门、平城门、小苑门、津门^{[8]3610-3611}。

(三)宫殿

南宫和北宫是洛阳城内两组主要的建筑群。南宫在西汉初就已存在,刘邦最初便是定都于洛阳南宫。《史记·高祖本纪》载:“天下大定,高祖都洛阳。……高祖置酒洛阳南宫。”《正义》引《舆地志》云:“秦时已有南、北宫。”这说明在秦时洛阳城就有南、北宫。光武帝刘秀初进洛阳城,就住在南宫的却非殿。研究者对南宫的具体位置虽有不同的看法,但基本定位在都城的南半部略中位置。关于北宫,《后汉书·明帝纪》载永平三年(60年)“起北宫及诸官府”,永平八年(65年)“冬十月,北宫成”。看似是明帝时新建北宫,但《舆地志》云“秦时已有南、北宫”,此应是明帝在秦时的基础上新改建北宫。研究者一般将北宫的位置推定在都城北半部略中处。

文献记载,洛阳城内还有东宫、西宫、永安宫等^②。据袁术烧南宫九龙门及东西宫记载,东西宫应在南宫之内。永安宫在北宫外的东北部。

(四)宗庙社稷

《后汉书·光武帝纪》:“(建武二年)起高庙,建社稷于洛阳。”《续汉书·祭祀志》:“建武二年,立太社稷于洛阳,在宗庙之右,方坛无屋,有墙门而已。”刘秀于建武二年以左祖右社的方位立高庙和社稷,肯定是在南宫的东西两侧。目前宗庙和社稷的具体位置还不清楚。但李贤注引《古今注》曰:“建武二十一年二月乙酉,徙立社稷上东门内。”此为后人注释,是否属实,难以确定。

(五)三公府、武库、太仓

《续汉书·百官志》“太尉”注引《古今注》:

“永平十五年,更作太尉、司空、司徒府开阳门内。”又引《汉仪》曰:“司徒府与苍龙阙对。”据此,三公府应位于开阳门内南宫苍龙门东部。武库、太仓位于城的东北隅。

(六)城南郊礼制建筑

《后汉书·光武帝纪》载建武五年,“初起太学,车驾还宫,幸太学,赐博士弟子各有差”。李贤注引《洛阳记》曰:“太学在洛阳城故开阳门外,去宫八里,讲堂长十丈,广三丈。”《光武帝纪》载建武中元元年,“初起明堂、灵台、辟雍”。李贤注引《汉官仪》曰:“明堂去平城门二里所,天子出,从平城门,先历明堂,乃至郊祀。”又曰:“辟雍去明堂三百步。车驾临辟雍,从北门入。”明堂、灵台、辟雍,合称“三雍”。1930年曾在城南大郊村发现晋武帝三临辟雍的纪念碑,后又发现碑座,可证“三雍”遗址位于城南大郊村一带^[9]。这些礼制性建筑遗址经考古勘查和发掘已得到证实。

(七)南北郊坛

刘秀于建武二年在洛阳城南修建了南郊坛^③。关于南郊坛的建筑形制和祭祀对象,《续汉书·祭祀上》记载比较详细:是一圆坛,双重,有八(陛)条登坛阶道。坛外有三重围墙,四面各有一门。祭祀对象有天地、五帝、日月、北斗、五星、中宿五官、二十八宿、五岳、雷公、雨师、风伯、四海、四渎、名山大川等,累计一千五百一十四神。建好七年后,又增加了高祖配祀的制度。今汉魏故城南郊仍有“大郊村”之名,有可能是南郊坛的位置所在。刘秀于建武中元元年立北郊坛于洛阳城北^④。北郊坛的形制为方坛、四陛。祭祀对象除了后土神外,还有五岳、四渎、名山、大川等神,并以高皇后配祀^{[8]3181}。

三、东汉都城洛阳礼制文化研究

(一)刘秀营建洛阳城的理念

刘秀是在原洛阳城的基础上营建都城的,由于受原城址所限,其整体布局并不完全符合传统都城的礼制规划,但在某些方面也是按传统的都城规划理念进行增建的。

东汉洛阳城平面形状不符合《考工记》所说的“方九里”,而是继续沿用秦汉时期的南北长方形旧城垣。虽不是“旁三门”,但东、西城墙则是

开设三门,南城墙最初也是三门,后来刘秀为了去城南进行郊祀,才于建武十三年(37年)开设平城门^⑤。经对城门的钻探和发掘得知,城门是一门三洞^[7,10],此虽是北魏时的城门建制,但其是在汉晋城门的基础上修缮建成的,东汉时的城门也应是一门三洞。三门洞通往城内的道路应为并行三条,因不是四面对称的“旁三门”,形不成《考工记》所说的“九经九纬”,但“洛阳城门依魏晋旧门,……一门有三道,所谓九轨”^[11]，“城中大道皆分作三。中央御道,两边筑土墙,高四尺余,外分之。唯公卿尚书章服道从中道,凡人皆行左右,左入右出”^⑥。此皆符合都城规划礼制。《续汉书·祭祀下》:“建武二年,立太社稷于洛阳,在宗庙之右。”此正是大朝居中,“左祖右社”之制。这些规划均符合《考工记》所载的古代都城传统建制。

(二)洛阳城的宫殿建制

南宫和北宫是洛阳城内两组主要的建筑群。学界对两宫的主次关系有不同的见解:有的认为南宫是主宫^[12];有的认为北宫建成后成为主宫^[13];还有的认为两宫难分主次^[14]。刘秀定都洛阳,“幸南宫却非殿”,此肯定南宫是大朝正宫。《续汉书·祭祀下》:“建武二年,立太社稷于洛阳,在宗庙之右。”刘秀称帝第二年,就以南宫为正宫,在其左右分建宗庙和社稷,遂成“左祖右社”的格局,此正体现了南宫为正宫的地位。

明帝重建北宫后,南宫仍然是大朝正宫。查阅《后汉书》记载,新皇帝即位之礼均在南宫。只是少帝刘辩时,朝内争斗厮杀于南宫,南宫被袁术烧毁^{[6]2252},最后献帝只能居于北宫。可见,南宫始终是东汉王朝的大朝正宫。

南宫建制体现阴阳五行观念。对于南宫形制的复原,有学者复原为正方形^[15],有学者复原为南北长方形^[16]。由于目前对南宫的具体位置还没勘查清,究竟南宫是正方形还是长方形还没有定论。但从文献记载看,南宫应体现了阴阳五行观念。

《后汉书·百官志二》:“南宫南屯司马,主平城门;北宫门苍龙司马,主东门;玄武司马,主玄武门;北屯司马,主北门;北宫朱爵司马,主南掖门;东明司马,主东门;朔平司马,主北门:凡七门。”对“南宫南屯司马,主平城门;北宫门苍龙司马,主东门”的标点,历来不好解释。现有学者将

其标点为：“南宫南屯司马，主平城门北宫门；苍龙司马，主东门……”并指出：“‘平城门北宫门’，意思就是平城门北边的宫门，那个宫门与平城门相对而在北边。”^[17]此处的“北宫门”实际是指平城门北面的南宫南门。蔡邕称：“平城门，正阳之门，与宫连，郊祀法驾所由从出，门之最尊者。”^{[6]3274}正因为平成门与南宫南门是相连的，所以此二门均由南宫南屯司马统一执掌卫护。

南宫南门名端门，应是仿照西汉未央宫而设的。《史记·吕后本纪》载：“代王即夕入未央宫，有谒者十人持戟卫端门，曰：‘天子在也，足下何为者而入？’……代王遂入而听政。”此述汉惠帝崩后，汉文帝以代王身份通过端门进入未央宫即皇帝位。颜师古注“端门”为“宫之正门”^{[4]1374}。南宫端门也有似于周之内朝路寝之门。《周礼·夏官·太仆》载：“建路鼓于大寝之门外，而掌其政。”郑玄注：“大寝，路寝也。其门外，则内朝之中，如今宫殿端门下矣。”郑玄是东汉后期的经学家，其以当朝之端门有似于周之“路寝”之门，足证南宫为正朝，端门为南宫之正门。

综上所述文献所记，南宫南有端门，东有苍龙门，北有玄武门，唯独没有西门的记载。但倡导经学、遵从礼仪的东汉王朝应该不会缺失西面的白虎门。有学者根据《续汉书·五行二》载“南宫云台灾，……延及白虎、威兴门”推断南宫西面也有白虎门^[18]。由此可见，南宫是四面辟门的，其分别名之青龙、白虎、玄武，南门虽不名朱雀门，但北宫南门则名朱雀门。由此可见，南宫大朝前殿位居中央，四神守护于宫之四方，这一切建制均是遵循阴阳五行的理念。

（三）洛阳城的“左祖右社”建制

《后汉书·光武帝纪》：“（建武二年）起高庙，建社稷于洛阳。”《续汉书·祭祀下》：“建武二年，立太社稷于洛阳，在宗庙之右，方坛无屋，有墙门而已。”刘秀于建武二年以“左祖右社”的传统建建立高庙和社稷，肯定是在南宫的东西两侧。但李贤注引《古今注》曰：“建武二十一年二月乙酉，徙立社稷上东门内。”上东门是洛阳东城墙最北部的门，刘秀更改此前自己所遵循的传统建制而将社稷移至上东门内，明显不太合理。此为后人注释，是否属实，值得怀疑。目前宗庙和社稷的具体位置还不清楚，还有待今后

的考古工作加以证实。

东汉光武帝刘秀出自西汉宗室，自称是承袭西汉的帝统。所以东汉王朝建立后，在洛阳建立西汉宗庙的同时，也在长安修复了高庙，形成了东庙和西庙。东汉皇室多次对西庙进行祭祀。

刘秀在洛阳所建高庙，其所祭祀神主先后反复了多次。最初，光武帝于建武二年立高庙于洛阳，“奉十一帝神主纳于高庙”^{[6]28}。建武三年（27年），刘秀“立亲庙洛阳，祀父南顿君以上至春陵节侯。时寇贼未夷，方务征伐，祀仪未设”^{[8]3193}。至建武十九年（43年）有大臣再次提出立刘秀四亲庙于洛阳之事，由于刘秀四亲庙与洛阳高庙诸帝存在帝统的问题，其四世祖神主无法作为皇帝纳入高庙。另外，刘秀与西汉诸帝也存在辈分上的问题，刘秀为高祖九世之孙，成、哀、平三帝辈分都在刘秀之后。因此有大臣反对立刘秀的四亲庙于高庙中。于是刘秀最后决定，洛阳高庙祭祀汉高祖（太祖）、汉文帝（太宗）、汉武帝（世宗）、汉宣帝（中宗）及汉元帝五帝，成、哀、平三帝纳入长安高庙祭祀。京师洛阳也不立刘秀四亲庙，而就南阳陵园庙祭祀^{[8]3194、[19]86}。这种庙制到刘秀死时举行丧葬之礼又出现问题，按丧葬之礼，葬后要举行“班祔”之礼^⑦，将新死者的神主以昭穆次序入庙。刘秀死后，明帝“以光武帝拨乱中兴”，是“再受命”之祖，尊庙号曰“世祖”^{[8]3195}。然洛阳高庙中已有“太祖”“太宗”“世宗”“中宗”之庙，就不好将再受命的刘秀“世祖”之庙纳入高庙中；将刘秀神主祔于南阳的祖坟陵庙也不合适，因四亲祖均各自为陵庙；刘秀的原陵又不设陵庙。这样，刘秀的神主只能安置于陵寝中进行丧祭之礼，如此则形成了从明帝开始至刘秀原陵举行的“上陵礼”。刘秀的世祖光武庙则是在刘秀死后三年即明帝永平三年才建成投入使用^⑧。明帝以后，东汉诸帝皆“尊俭无起寝庙”，神主均藏于世祖庙中^{[8]3169}，形成了诸神主一庙“共堂”的宗庙建制^⑨。这样，都城洛阳便有了高庙和世祖庙两处宗庙，明帝以后诸帝新即位均要到高庙和世祖庙进行拜谒，以成即位之礼。

（四）东汉太学建制

太学兴起于西汉武帝时期。董仲舒为武帝献策曰：“故养士之大者，莫大乎太学，太学者，

贤士之所关也,教化之本原也。……臣愿陛下兴太学,置明师,以养天下之士,数考问以尽其材,则英俊宜可得也。”^{[4]2512}武帝听从董仲舒建议,“罢黜百家,表章六经”,遂“兴太学”^{[4]212}。汉武帝建元五年(公元前136年)始立五经博士,“《书》唯有欧阳(生)、《礼》后(苍)、《易》杨(何)、《春秋》公羊而已”^{[4]3620-3621}。此五部今文经立为官学,在太学里进行讲授^①。宣帝甘露三年(公元前51年)亲自召开了石渠阁会议,“诏诸儒讲五经同异”,“(宣帝)亲称制临决焉”。石渠阁会议结束后,宣帝于黄龙元年(49年)增立梁丘氏《易》、大小夏侯《尚书》和穀梁《春秋》四家博士^{[4]272},加上原有“五经”博士八员,共计十二博士:齐、鲁、韩《诗》,欧阳、大、小夏侯《书》,后苍《礼》,施、孟、梁丘《易》,公羊《春秋》,穀梁《春秋》。至此,官定太学博士员十二人,称黄龙十二博士^②。由此,今文经学大盛。至王莽托古改制,遵从古文经,于是设立左氏《春秋》、《毛诗》、《逸礼》、古文《尚书》、《周官》等古文经博士^③,并于元始四年(4年)“莽奏起明堂、辟雍、灵台,为学者筑舍万区”^{[4]4069}。王莽所建太学位于汉长安城南郊,与明堂、辟雍、灵台在一个大的范围内。

东汉初年,刘秀重建太学博士制度。《后汉书·儒林列传》载:“昔王莽、更始之际,天下散乱,礼乐分崩,典文残落。及光武中兴,爱好经术,未及下车,而先访儒雅,采求阙文,补缀漏逸。先是四方学士多怀协图书,遁逃林藪。自是莫不抱负坟策,云会京师,范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣之徒,继踵而集。于是立五经博士,各以家法教授,《易》有施、孟、梁丘、京氏,《尚书》欧阳、大小夏侯,《诗》齐、鲁、韩,《礼》大小戴,《春秋》严、颜,凡十四博士,太常差次总领焉。”所立十四博士皆为今文经。光武重置博士,为恢复太学做了必要的准备。建武五年,光武帝巡视于鲁,并使大司空祠孔子。还都洛阳后,便“起太学博士舍、内外讲堂,诸生横巷,为海内所集”^{[6]1606}。重新开启了经学在太学中的讲授。顺帝时,又扩建太学,“凡所造构二百四十房,千八百五十室”。至质帝时,太学生已达三万人^{[6]2547}。东汉太学成为传授经学的中心。

至东汉后期,由于受“党锢”事件的影响,经学出现衰落的趋势。质帝之后,“章句渐疏,而

多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣”。尤其是桓、灵时期,激烈的“党锢”事件使太学士人蒙受劫难,“党人既诛,其高明善士多坐流废,后遂至忿争,更相言告,亦有私行金货,定兰台漆书经字,以合其私文”^{[6]2547}。这说明太学制度已被破坏,经学也处于混乱之中,甚至出现了篡改、伪造经文的行为。对于这种混乱的经学形势,有识之士便倡议整顿太学,确立正确的经学体系。

正定经学是自灵帝熹平四年(175年)开始的。曾校书于东观的议郎蔡邕指出,“以经籍去圣久远,文字多谬,俗儒穿凿,疑误后学”,乃与五官中郎将堂溪典等七人联名向灵帝“奏求正定六经文字”^{[6]1990}。灵帝采纳蔡邕等人的建议,于熹平四年“诏诸儒正五经文字,刻石立于太学门外”^{[6]366}。蔡邕乃选定正确经本,“自书丹于碑,使工镌刻立于太学门外。于是后儒晚学,咸取正焉。及碑始立,其观视及摹写者,车乘日千余两,填塞街陌”^{[6]1990}。可见此时经学恢复之势。但仅过七年,董卓烧毁洛阳城,太学随之荒废,石经惨遭摧残,东汉一代的太学经学也就结束了。

关于熹平所刻经卷数,文献记载歧异,《灵帝纪》为“五经”,《蔡邕列传》为“六经”,《隋书·经籍志》则记“后汉镌刻‘七经’,著于石碑”。近人王国维考证,实为《周易》《尚书》《鲁诗》《仪礼》《春秋》五经与《公羊传》《论语》二部^{[20]955},为立于学官的今文经。关于所立碑的数目,《后汉书·蔡邕传》李贤注引《洛阳记》的记载,其碑总数为46枚。熹平年间刻的石经后世称为“熹平石经”,因是用隶书一种字体所刻,又称“一体石经”。魏文帝黄初五年(224年)在东汉太学旧址上重修太学,齐王曹芳于正始年间(240—249年)用古文、篆、隶三种字体刻《尚书》《春秋》两部儒家经典,史称《魏石经》,又称《正始石经》或《三体石经》。

经考古勘查,太学遗址应在洛阳故城南郊今太学村一带。1980年,中国社会科学院考古研究所洛阳工作队对太学村北围墙北侧进行发掘,出土汉石经残块661块,有字残石96块。有字残石所载内容,包括《仪礼》《春秋》《鲁诗》《论语》以及《仪礼》校记、《鲁诗》校记等^[21]。在出土汉石经的西北部发现魏晋以降的太学遗址,其平面呈长方形,东西150余米,南北约220米。其中发现一排排布列规整有序的长条形房舍,

应是沿用了东汉太学诸生房舍的结构和形式。在魏晋太学遗址东西两侧,仍有一些长条形房舍遗址发现。因魏晋太学是在东汉太学的基础上重修,说明东汉太学遗址正在此处(图2)。

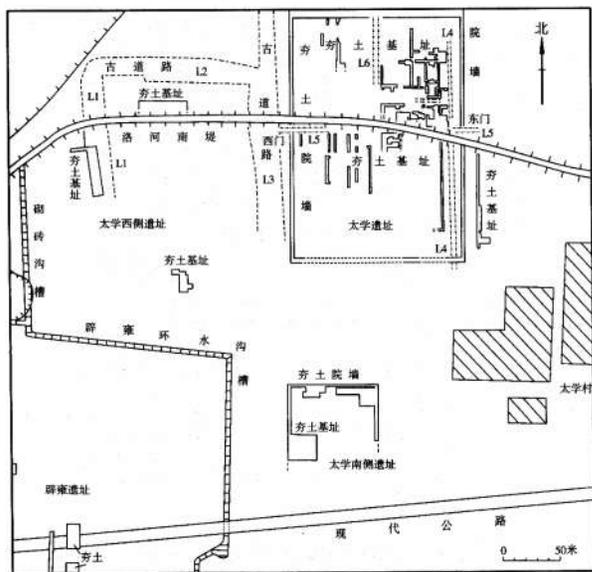


图2 太学遗址勘探平面图

(五) 东汉辟雍建制

辟雍之制始于周代。《诗·大雅·灵台》曰：“于论鼓钟，于乐辟雍。”^{[22]525}又《诗·大雅·文王有声》曰：“镐京辟雍。”^{[22]527}西周早期的麦方尊铭也记有周王在辟雍行礼之事：“在辟雍，王乘于舟，为大豊。”^[23]周之辟雍乃周王举行礼乐活动的地方。两汉都城南郊均建有辟雍，为汉朝皇帝行礼之处，“天子立辟雍何，所以行礼乐，宣德化也。辟者，璧也，象璧圆又以法天。于雍水，侧象教化流行也”^[24]。西汉成帝时，刘向曾建议兴建辟雍：“宜兴辟雍，设庠序，陈礼乐，隆雅颂之声，盛揖攘之容，以风化天下。如此而不治者，未之有也。”成帝听从刘向建议，计划建辟雍于长安城南，后遭成帝崩，“营表未作”^{[4]1033-1034}。王莽托古改制，“欲耀众庶，遂兴辟雍”，建辟雍于长安南郊。东汉“世祖受命中兴，拨乱反正”，乃于建武中元元年建辟雍于洛阳城南。明帝即位，躬行其礼，养三老、五更于辟雍，并于永平二年(59年)“三月，临辟雍，初行大射礼。冬十月壬子，幸辟雍，初行养老礼”^{[6]102}。东汉诸帝是在辟雍中行射礼和养老礼。

《续汉书·礼仪上》记载了“养三老、五更之仪”：先选三公老者一人为三老，卿大夫中之老

者一人为五更。其皆服礼服，持玉杖，斋于太学讲堂。行礼当日，皇帝先到辟雍礼殿，坐于东厢。遣使者安车迎三老、五更。天子迎三老、五更行三揖之礼：于门屏，行交礼，揖，导引进门；进门后，揖，导引三老、五更行于右，天子行于左；至阶，揖，天子升自阼阶于堂，三老升自宾阶于堂，面东^⑧。接下来，三公设几，九卿正履。天子亲自割牲，执酱、执爵献三老。献礼毕，进行“和乐”之礼^⑨，“升歌《鹿鸣》，下管《新宫》，八佾具修，万舞于庭”^{[6]102}。至此，养老之礼结束。第二天，三老、五更“皆诣阙谢恩，以见礼遇大尊显故也”^{[8]3109}。根据东汉举行养老礼之仪节，也可推断出辟雍礼殿的建筑格局。“万舞于庭”，说明礼殿坐落于庭院之中，庭院正面辟门，门前有屏，屏外有阙。行礼之大殿呈前堂后室，东、西厢格局，堂前有阼阶、宾阶。

1930年曾在城南大郊村发现晋武帝三临辟雍的纪念碑，后又发现碑座，可证辟雍遗址位于城南大郊村一带^[9]。经考古勘查和发掘得知，遗址范围约370平方米，遗址中部有一大的殿基，殿基四面各有一组建筑，每组皆由左右二阙和双阙内侧的门屏组成^{[25]228-244}。由此推断，此整体建筑应是四向的，其中心殿基也应是四向的。由于殿基破坏严重，中心建筑礼殿的格局已无法搞清。根据上文养老礼仪的论述，推测中心殿基应是“四向五室”的建筑格局，即每面均是前堂后室、东西两厢结构，前堂设阼阶、宾阶，四向之中为太室。辟雍是以“五行”理念而建的礼制性建筑。

前引《白虎通义·辟雍》记载：“辟者，璧也，象璧圆又以法天。于雍水，侧象教化流行也。”但此辟雍遗址环水并不是圆形，其水源通过遗址北部一条砖砌涵洞自北面到达遗址北部正中，然后向东、西两个方向分流，各流出180余米后折而向南，直到遗址以南，尚未显出转折闭合的迹象。由此可确认，此辟雍遗址的环水并非圆形，与《白虎通义》的说法不同。《白虎通义》是东汉章帝建初四年(79年)下诏在白虎观召开会议，评议“五经”同异，由班固整理编辑而成。为何该遗址形状与当时文献的记载不一致？是否“璧圆”是指中心建筑建于圆形的台基之上“以法天”，而不是指“环水”？此北部水源由遗址东、西两侧由北而南畅流，也可谓“于雍水，侧象

教化流行”。当然,此问题还可深入研究。

(六) 东汉明堂、灵台建制

关于明堂建制,较早文献《逸周书·明堂解》《考工记·匠人》《礼记·明堂位》《大戴礼记·明堂》等均有记载,但多歧异。正如王国维所说:“古制中之聚讼不决者,未有如明堂之甚者也。《考工记》言五室,言堂而不言堂之数。《吕氏春秋·十二纪》《小戴记·月令》均言一太室四堂八个。《大戴记·盛德篇》则言九室。此三者之说已不相合。”^[20]¹²⁵ 东汉蔡邕则说:“故言明堂,事之大,义之深也。取其宗祀之清貌,则曰清庙。取其正室之貌,则曰太庙。取其尊崇,则曰太室。取其堂,则曰明堂。取其四门之学,则曰太学。取其四面周水圆如璧,则曰辟雍。异名而同事,其实一也。”^[8]³¹⁷⁸ 清代惠栋综合前人之说作《明堂大道录》,将明堂复原成更为复杂的多功能建筑^[26]。其实,两汉文献所讲的明堂,均是古、今文学不同学派以阴阳五行学说附会而成的明堂,惠栋并没有超出汉代各家之说。顾颉刚先生对惠栋之说提出质疑:“读惠栋《明堂大道录》一书,此制诚无代蔑有,亦无所不包矣。然自今日观之,则犹为一必当怀疑之问题也。……《月令》式之明堂,乃阴阳家言之集中表现与其最后成就,全出理想,不必以事实求之者也。”^[27] 并指出,明堂在“古代只是一个朝南的大礼堂,是集众开会之所,本不神秘,但经汉儒的鼓吹,则与辟雍、灵台合而为一,为帝王所专有”^[28]。目前考古发现的新石器时代至商周时期的大型房屋建筑,均没有发现“四向”五室或九室布局者,只能是如顾颉刚先生所言的“开会之所”。

西汉时,汉武帝封泰山,“欲治明堂奉高旁,未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂图中有一殿,四面无壁,以茅盖。通水,圜宫垣。为复道,上有楼,从西南入,命曰昆仑,天子从之入,以拜祀上帝焉”^[3]⁴⁸⁰。从公玉带所献明堂图看,其主体为一“四面无壁以茅盖”的建筑,此所谓黄帝时明堂,并没有明显的“五行”观念之色彩。但待泰山明堂按照公玉带所献图修成后,武帝“则祠泰一、五帝于明堂上座,令高皇帝祠坐对之。……而泰山下祠五帝,各如其方,黄帝并赤帝,而有司侍祠焉”^[3]⁴⁸⁰⁻⁴⁸¹。由此观之,武帝在泰山明堂是用于祭祀太一、五帝之神,以

高皇帝配祀。从祭祀序位上看,太一居中央,五帝“各如其方”,此已显露出五帝、五方、五色的“五行”观念。不难看出,汉代阴阳五行思想盛行,并以这种思想统辖万事万物的发展。至王莽时,遵从古文经,于都城长安南郊建明堂,遂形成“四向五室”的建筑格局^[29]。

据勘查,东汉明堂平面略呈方形,四周建有夯筑围墙,东、西、南三面围墙墙基犹存,每面墙约长400米。围墙之内,中心部位为一平面呈圆形的夯土建筑基址,直径61至62米。在圆形夯土建筑基址边缘处,犹有包砌青石被拆后留下的环状沟遗迹。圆形建筑基址之上的建筑遗迹已毁坏不存^[25]²⁴⁰(图3)。根据此残留的遗迹现象推测,东汉的明堂应如经学家所云,是“上圆下方”的建筑。由于圆形建筑基址之上的主体建筑遗迹不存,无从得知主体建筑的真实结构,如以东汉盛行今文经,其是否呈今文经所主张的四向九室十二堂之格局。杨鸿勋先生根据文献记载,将东汉明堂复原成三层建筑,底层为每面三堂,四面共十二堂;中层每面二室,四面共八室;上层中央为太室,此正符合今文学派所主张的四向九室十二堂格局。杨先生的见解也可备一说^[30]。

关于东汉明堂进行何祭祀之礼,《后汉书·祭祀志中》有记载:“明帝即位,永平二年正月辛未,初祀五帝于明堂,光武帝配。五帝坐位堂上,各处其方。黄帝在未,皆如南郊之位。光武帝位在青帝之南少退,西面。牲各一犊,奏乐如南郊。卒事,遂升灵台,以望云物。”这是东汉明

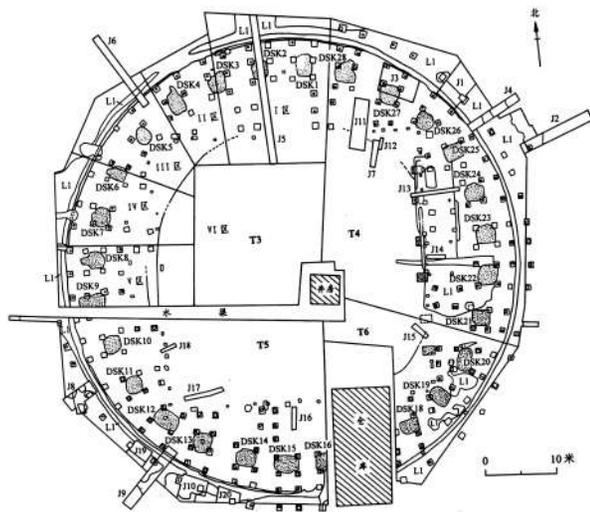


图3 明堂中心建筑基址平面图

堂建成后第一次进行祭祀之礼,祭祀的对象是五帝,以光武帝配祀。祭祀礼仪完成后,则“升灵台,望元气,吹时律,观物变”。李贤注云:“元气,天气也。王者承天心,理礼乐,通上下四时之气也,故望之焉。”以观天象吉凶、水旱、丰荒、灾疫之变。此后东汉皇帝在明堂的祭祀均是遵从此礼仪。由此看出,东汉在明堂均是于每年正月祭祀五帝天神,然后登云台观天象,明堂与灵台是连续进行礼仪活动的建筑。

灵台位于平城门外大道西侧,与明堂一西一东夹道相对。遗址平面呈方形,四周有围墙,每边长200米左右,中部是一座50平方米左右的台基,残高约8米,顶部已塌毁,文献记“上平无屋”,是一个方形的平台。台基四面各辟上下两层平台,下层平台每面有回廊式建筑。上层平台每面有五间建筑,东西南北四面墙壁分别涂有青、白、朱、黑四色,是以四神代表四个方向设计的。另外,上层平台西面五间建筑的后面,又加辟五间内室。据此推测,其可能是“张平子(张衡)既作铜浑天仪于密室中”的“密室”^[25]237-240(图4)。

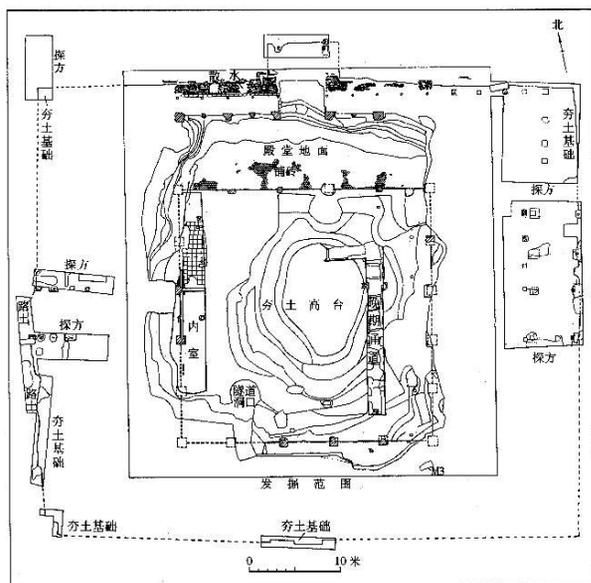


图4 灵台中心建筑基址平面图

考古发现及文献记载表明,东汉的明堂、灵台、辟雍、太学是分立的。然而,前引东汉蔡邕《明堂论》则认为,青庙、太庙、明堂、辟雍、太学是“异名而同事,其实一也”。蔡邕是东汉人,应当知道当时礼制建筑的实际情况,为什么他所说的与实际情况不一样。其实,蔡邕是综合了先秦两汉文献对明堂的各家众说,将其统一复

合到东汉明堂之中,描绘成了一座无所不包的礼制建筑,所以其称“异名而同事,其实一也”。

总之,东汉都城洛阳已形成典型的古代都城礼制文明之模式,对此后历代都城礼制文明建制有着深远影响。

注释

- ①对洛阳城进行复原研究的成果主要有:王仲殊:《东汉的都城(雒阳)》,载自《汉代考古概说》,中华书局1984年版,第17-21页。段鹏琦:《东汉洛阳城遗址》,载自《中国考古学·秦汉卷》,中国社会科学出版社2010年版,第228-344页;钱国祥:《由阊阖门谈汉魏洛阳城宫城形制》,《考古》2003年第7期;徐龙国:《东汉洛阳城遗址考古发现与研究》,载自《中国古代都城考古发现与研究》第九章,社会科学文献出版社2016年版,第320-331页。②《后汉书·何进传》载:“(中平六年八月)进部曲将吴匡、张璋素所亲幸,在外闻进被害,欲将兵入宫,宫阁闭。……会日暮,(袁)术因烧南宫九龙门及东西宫,欲以胁出让等。”《续汉书·百官三》载:“永安,北宫东北别小宫名,有园观。”③《后汉书·光武帝纪》载:“(建武二年)起高庙,建社稷于洛阳,立郊兆于城南,始正火德,色尚赤。”④《后汉书·光武帝纪》记载,建武中元元年,“初起明堂、灵台、辟雍,及北郊兆域。……二年春正月辛未,初立北郊,祀后土”。⑤《续汉书·百官二》载:“南屯司马主平成门。”刘昭注引《古今注》曰:“建武十三年九月,初开此门。”⑥《太平御览》卷一九五引陆机《洛阳记》。⑦《仪礼·既夕礼》载:“卒哭,明日以其班拊。”⑧《后汉书·明帝纪》,永平三年“冬十月,蒸祭光武帝,初奏文始、五行、武德之舞”。⑨《隋书·音乐志》载:“昔汉氏诸庙别所,乐亦不同,至于光武之后,始立共堂之制。”⑩《汉书·儒林传》赞曰武帝立五经博士,而只说了《书》《礼》《易》《春秋》四经,而缺《诗经》。其实前文记载,韩《诗》于文景时已立为博士:“韩婴,燕人也。孝文时为博士,景帝时至常山太傅。婴推诗人之意,而作《内外传》数万言,其语颇与齐《诗》、鲁《诗》间殊,然归一也。”⑪《汉书·百官公卿表》:“武帝建元五年初置五经博士,宣帝黄龙元年,稍增员十二人。”⑫《汉书·儒林传》:“平帝时,又立《左氏春秋》《毛诗》《逸礼》《古文尚书》,所以网罗遗失,兼而存之。”⑬凌廷堪在《礼经释例》载:“凡入门,将右曲,揖;北面曲,揖;当碑,揖。谓之三揖。”《凌廷堪全集》(壹),黄山书社2009年版,第28页。⑭凌廷堪的《礼经释例》载:“凡乐皆四节,初谓之升歌,次谓之笙奏,三谓之间歌,四谓之和乐。”《凌廷堪全集》(壹),黄山书社2009年版,第475页。

参考文献

- [1]王春法.宅兹中国:宝鸡出土青铜器与金文精华[M].北京:北京时代华文书局,2020:179.

- [2]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2127.
- [3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1979.
- [4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1983.
- [5]中国社会科学院考古研究所洛阳汉魏城队.汉魏洛阳故城城垣试掘[J].考古学报,1998(3):361-404.
- [6]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1982.
- [7]中国科学院考古研究所洛阳工作队.汉魏洛阳城初步勘查[J].考古,1973(4):198-208.
- [8]司马彪.续汉书[M].北京:中华书局,1982.
- [9]阎文儒.洛阳汉魏隋唐城址勘查记[J].考古学报,1955(9):117-136.
- [10]中国社会科学院考古研究所洛阳汉魏故城工作队.汉魏洛阳城北魏建春门遗址的发掘[J].考古,1988(9):814-818.
- [11]范祥雍.洛阳伽蓝记校注[M].上海:上海古籍出版社,1978:29.
- [12]段鹏琦.汉魏洛阳城的几个问题[C]//中国考古学研究编委会.中国考古学研究:夏鼐先生考古五十年纪念论文集.北京:文物出版社,1986:244-253.
- [13]傅熹年.中国古代建筑史:第2卷[M].北京:中国建筑工业出版社,2001:9.
- [14]周长山.汉代城市研究[M].北京:人民出版社,2001:86.
- [15]王仲殊.汉代考古学概说[M].北京:中华书局,1984:18.
- [16]钱国祥.由阊阖门谈汉魏洛阳城宫城形制[J].考古,2003(7):629-639.
- [17]张明华.东汉南宫考[J].中国史研究,2004(2):25-35.
- [18]陈苏镇.东汉的南宫与北宫[J].文史,2018(1):5-24.
- [19]姜波.汉唐都城礼制建筑研究[M].北京:文物出版社,2003:86.
- [20]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,2004.
- [21]中国社会科学院考古研究所洛阳工作队.汉魏洛阳故城太学遗址新出土的汉石经残石[J].考古,1982(4):381-389.
- [22]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [23]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成释文[M].香港:香港中文大学出版社,2001:276.
- [24]班固.白虎通义[M]//程荣.汉魏丛书.长春:吉林大学出版社,1992:163.
- [25]段鹏琦.东汉洛阳城遗址[M]//刘庆柱,白云翔.中国考古学:秦汉卷.北京:中国社会科学出版社,2010.
- [26]王先谦.清经解续篇:第一册[M].上海:上海书店,1988:801.
- [27]顾颉刚.史林杂识[M].北京:中华书局,1963:146-149.
- [28]李民.《尚书》与古史研究[M].郑州:中州书画社,1983:99.
- [29]中国社会科学院考古研究所.西汉礼制建筑遗址[M].北京:文物出版社,2003:198-200.
- [30]杨鸿勋.宫殿考古通论[M].北京:紫禁城出版社,2001:319-330.

A Study on the Ritual Culture of the Capital Luoyang of the Eastern Han Dynasty

Gao Chongwen

Abstract: Liu Xiu made expansion on the basis of original Luoyang according to the idea of capital etiquette system. The Nangong Great Court is in the middle, the temple and She are separated from each other on the left and right, formally forming the layout of “Left ancestor and right She”. The temple system changed the decentralized tomb temple system in the Western Han dynasty, and imply centralized temple system in which all emperors and gods had one temple and “sharing the same hall”. The south palace has four gates in each direction, which named Qinglong, Baihu and Xuanwu respectively. The south gate is named Duanmen, which is similar to the “Road Sleeping” gate of Zhou dynasty. These are the embodiment of the concept of yin and yang and five elements in the construction of the capital. The avenue in front of Duanmen, through the Pingcheng Gate of Nanyuan, leads directly to the ritual architecture complex in the southern suburbs, and becomes the ritual royal road to the south of the main palace, which is under the unified control of Nangong Nantun Sima. The Mingtang, Lingtai, Biyong and Taixue have their own unique structures and function. The Mingtang is used to worship the Five Emperors, the Lingtai is used to observe the celestial phenomena, the Biyong is used to hold archery and endowment ceremonies, the Taixue is used to teach the classics, and the ritual architecture complex in the southern suburbs becomes the center of etiquette propaganda. Sacrifice to the sky in the southern suburbs and to the earth in the northern suburbs has become the custom of the capitals of all dynasties. Luoyang in the Eastern Han dynasty opened a typical model of ancient capital etiquette civilization, which has a profound impact on the establishment of capital etiquette civilization in later dynasties.

Key words: capital Luoyang of the Eastern Han dynasty; left ancestor and right She; Mingtang; Biyong; Taixue

[责任编辑/云 扬]



周人何以“克昏夙有商”*

杜 勇

摘 要:牧野之战是殷周两国命运攸关的大决战。此役周人以少胜多,一战克捷,致使共主地位易嬗。周人偏居西土,本一蕞尔小邦,其疆域不比殷人辽阔,生产力不比殷人发达,军事实力也不比殷人强大,竟一夜之间战胜“大邑商”代之为天下共主,此亦有故。商纣统治时期,藩属诸侯离心离德,统一贵族国家渐趋瓦解,宗主国地位风雨飘摇。作为单个政治实体来说,殷周实力对比也发生微妙变化。在疆域、人口、经济等客观条件上,商本土国优于周邦,在治国效能上周邦却远胜于殷王国,从而弥补了客观条件上的不足。当殷周牧野决战时,殷军数量上虽居优势,但周人在战术上高扬正义,以激励士气;严整布阵,以形成合力;驰车突进,以锐兵破敌。牧野之战推翻了商王国对天下万国的统治,确立了周邦天下共主的地位,从而揭开了西周文明与历史的新篇章。

关键词:周人;克商;利簋;牧野之战;共主易嬗

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0057-07

周初利簋铭文有云:“珡征商,唯甲子朝,岁鼎,克闻(昏)夙有商。”(《集成》^①4131)“珡”为武王二字的合文。器铭为武王死后所铸,“武王”非生称,当为谥号^[1]。“岁鼎”张政烺释为岁星正当其位^[2],亦有学者认为是岁星上中天^[3-4]。“克昏夙有商”即一夜就得以占有商国。《管子·宙合》曰:“日有朝暮,夜有昏晨。”^[5]²³⁴“昏夙”犹昏晨。周师连夜赶往牧野前线,严阵以待,甲子朝发起进攻,一举打败殷军。毫无疑问,牧野之战是殷周两国命运攸关的大决战。此役周人以少胜多,是中国军事史上光辉的一幕。然周人偏居西土,本一蕞尔小邦,其疆域不比殷人辽阔,生产力不比殷人发达,军事实力也不比殷人强大,何以一夜之间“小邦周”竟然战胜“大邑商”?这是一个值得深入探讨的问题。

一、制约殷周两国强弱的关键因素

武王克商与后世统一王朝的更替不同。它

不是从中央到地方各级政权的新旧递嬗,而是表现为一个附庸国乘势而起,取代宗主国的统治地位,成为统领众多诸侯国的新的天下共主。这是由当时的国家结构形式所决定的。

从殷商时期的国家结构形式看,商王国既是一个对其本土国进行统治的独立的政治实体,又是一个代表中央政权凌驾于万国之上,拥有众多藩属诸侯国的国家联合体,即以贵族国家作为统治形式的早期统一国家^[6]。在一定程度上,也可把藩属诸侯国看作中央王朝统治下的一级行政区,但它们本质上与商本土国一样,又都是一个自成单元的政治共同体。商王国因实力强大,使众多诸侯国俯首称臣,从而得以号令天下,威服八方。“一个凌驾于一批贵族藩属王侯之上的国家,其中央政权多多少少是不稳固的,这一权力的强弱,取决于各种势力之间事实上的力量对比。……一切真正的贵族国家的历史,实际上同时也是力图通过加强王权去克

收稿日期:2022-11-01

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

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

服这种不稳定状态的历史。”^[7]

在这种贵族国家统治形式下,其中央政权的强弱既取决于商王对本土国治理的好坏,也与国家联合体内方国诸侯的向心力凝聚力密切相关。当商本土国治理良好,藩属诸侯向心力凝聚力增强时,国家就兴盛,反之则衰落。《史记·殷本纪》对此多有记述,不妨胪列如下:

帝太甲修德,诸侯咸归殷,百姓以宁。

雍己立……殷道衰,诸侯或不至。

帝太戊赞伊陟于庙……殷复兴,诸侯归之,故称中宗。

帝阳甲之时,殷衰。自中丁以来……比九世乱,于是诸侯莫朝。

帝盘庚之时……百姓由宁,殷道复兴,诸侯来朝,以其遵成汤之德也。

武丁修政行德,天下咸欢,殷道复兴。

帝甲淫乱,殷复衰。^{[8]99-104}

上述材料表明,自商王朝建立后,国家就一直处在兴衰交替的不稳定状态中,其表征就是藩属诸侯的“朝”与“不朝”。“诸侯来朝”并非一句空话,除了政治上表示对商王服从和尽忠外,还有在经济上提供贡纳,军事上随军出征等义务。所以“诸侯来朝”代表统一贵族国家的巩固和强大,“诸侯莫朝”则意味着宗主国的统治力量大为削弱,国家联合体走向松散和衰落。可见在这种贵族国家结构形式下,制约宗主国盛衰强弱的关键因素是藩属诸侯的向背离合。

帝纣统治之时,商王朝与藩属诸侯的关系严重恶化,不仅方国诸侯的离心力有增无减,而且有的还站在商王朝的对立面,销蚀和瓦解中央王朝的统治力量。《史记·殷本纪》载:

帝乙崩,子辛立……百姓怨望而诸侯有畔者,于是纣乃重辟刑,有炮烙之法。以西伯昌、九侯、鄂侯为三公。九侯有好女,入之纣。九侯女不慧淫,纣怒,杀之,而醢九侯。鄂侯争之强,辨之疾,并脯鄂侯。西伯昌闻之,窃叹。崇侯虎知之,以告纣,纣囚西伯美里。……而用费中为政。费中善谀,好利,殷人弗亲。纣又用恶来。恶来善毁谗,诸侯以此益疏。^{[8]105-106}

商纣重用费中,费中好利,敛财无度,“厚赋税以实鹿台之钱,而盈钜桥之粟”,使商本土国百姓遭

受沉重剥削,百姓怨望,殷人疏离。又“益收狗马奇物,充仞宫室。益广沙丘苑台,多取野兽蜚鸟置其中”^{[8]105},加重了方国诸侯贡赋的负担。另一个重臣恶来善于毁谗,加罪无辜。为对付各种反抗势力,商纣设炮烙之刑,草菅人命如同儿戏。无端的罪名、残酷的刑罚,不仅使一般臣民朝不保夕,即使诸侯国首领也身陷危境,如履薄冰。名义上西伯昌、九侯、鄂侯还是商朝执政大臣,尚遭囚禁、醢脯之难,其他藩属诸侯的境遇就可想而知了,故“诸侯以此益疏”。

面对商纣王的暴虐统治,不少外服诸侯展开了斗争和反抗。最突出的是东土夷方和西土周邦,从而形成对商本土国东西夹击的态势。东夷又称九夷,上古时代主要指东方诸部族。甲骨卜辞称其为夷方(或释人方),主要散布在济水、泗水、淮水等流域。《后汉书·东夷列传》云:“武乙衰敝,东夷浸盛,遂分迁淮、岱,渐居中土。”^[9]“渐居中土”,就是从淮岱一带不断向中原地区内侵,试图颠覆商王国天下共主的地位。《左传》昭公四年曰:“商纣为黎之蒐,东夷叛之。”^{[10]2035}商纣在盟会中骄横无礼,导致东夷的不满和反叛。商与东夷间战争频发,经年不息,甲骨文金文屡见“征人方”的记载。战争对商王国的国力消耗巨大,故《左传》昭公十一年叔向说:“纣克东夷而陨其身。”^{[10]2060}

商周关系也是战和不定,险象环生。武乙猎于河渭之间被暴雷震死,可能是被周人暗算后的一种掩饰。后文丁杀季历,周人伐商,两国成为世仇。文王被囚,险遭商纣杀害,被释后举兵“五伐”,不只平定西土,而且通过戡黎伐崇,控制了黄河南北两岸的东进通道,兵锋直指殷商王畿。周人兴师东进,使反殷同盟进一步扩大。文王断虞芮之讼后,“归者四十余国”^{[11]512}。《论语·泰伯》说文王之时“三分天下有其二”^{[12]2487},当然不是从政治疆域上来讲的,而是指诸侯大多归心于周,奉周邦为宗主。武王盟津之会作为伐纣前的一次军事演习,即有“不期而会盟津者八百诸侯”^{[8]120}。“八百诸侯”或有夸饰,但有大量方国诸侯参加盟会是不用怀疑的。两年后武王的伐纣大军中,有髡(今山西屯留一带)、羌(今山西境内)、微(今山西长子一带)、蜀(今河南长葛市)、庸(今湖北竹山一带)、卢(今湖北南漳东北)、彭(今湖北房县、谷

城一带)、濮(江汉流域)等八个盟国前来会师^[13],即是反殷同盟的中坚。大量藩属诸侯不再对殷王朝臣服和效忠,逐渐形成了以周邦为核心的反殷阵营,致使殷商贵族国家趋于解体。

二、小邦周与大邑商实力对比的变化

当商王朝天下共主的地位发生动摇后,其实力的强弱则更多地从商本土国体现出来。这样,殷周两国作为单个的政治实体,也就具有相当的可比性。

商本土国的政治疆域在不同时期是有大小之别的,大体经历了由“方百里”到“方千里”的发展变化。《孟子·梁惠王下》说:“臣闻七十里为政于天下者,汤是也。”^{[14]2680}《墨子·非命上》则谓汤时“方地百里”^{[15]402}。到商王武丁时,疆域面积已扩大到“邦畿千里”^{[11]623}。迄至殷末,略可知其四至。《战国策·魏策一》载:“殷纣之国,左孟门,而右漳滏,前带河,后被山。”^{[16]782}也就是郑玄所说的“商纣畿内方千里之地”^{[11]295}。大体范围在今河南省北部和河北省南部。据《商君书·徠民》说:“地方百里者,山陵处什一,薮泽处什一,溪谷流水处什一,都邑蹊道处什一,恶田处什二,良田处什四,以此食作夫五万。”^{[17]86-87}所谓“作夫”,是指可以成为劳动力的人口。若以三分之一的人口为劳动力,方地百里可养活人口15万人。这个数字可能偏大。战国时期秦国带甲百余万,按5人出一兵约计,可能有600万左右的人口。《商君书·徠民》载:“今秦之地,方千里者五。”^{[17]87}则方千里之地大致可容纳120万人。不过,这是战国时期生产力大为进步后的情形,商周之际恐怕还达不到如此程度。据学者研究,商周时期人口年均增长率约为0.10%—0.12%^②,若以公元前300年方千里之地120万人为基数,按0.12%的人口年均增长率,逆推750年前(即公元前1050年)殷王畿的人口数,约为 $\frac{120}{(1+0.0012)^{750}}=48.8$ 万人。从考古资料来分析,帝乙帝辛时期殷墟王邑人口达到14.6万人以上^[18]。则王邑外的其他聚落有两倍于王邑以上的人口是可能的。人口的多少在上古时代是一个国家实力强弱的表征,特别是对征召兵员来说具有决定性意义。在冷兵器时

代,战士来源于农业劳动力,他们平时务农,战时出征,具有兵农合一的双重身份。从前人们怀疑牧野之战商纣发兵七十万人以拒武王,数量偏大,未可信实。清梁玉绳说:“三代用兵无近百万者,况纣止发畿内之兵,安能如此其多。《书·武成》疏曰:‘纣兵虽众,不得有七十万人,《史》虚言之。’”^[19]这是有道理的。甲骨卜辞有云:

辛巳卜,贞登妇好三千,登旅万,呼伐
[羌]……(《英》^③150正)

此次武丁下令征伐羌方,妇好在其封邑和旅邑两地征集兵员13000人,此外未见卜辞中有更大的用兵规模。因而学者大多以为“七十万人”应是十七万人的倒误。按5人出一兵员计,殷畿48.8万人所能动员的兵力超不过10万。即使当时参战的可能有少量殷商盟国的军队,加起来超过17万人的可能性也是非常小的。

就周邦的军事力量来说,较之商王国固然有所悬殊,但也未必像过去人们估计的那么大。文献有“文王以百里”而王^{[14]2689}、“武以百里昌”^{[16]556}一类说法,似乎克商前周人直接统治的疆域只有商王国“邦畿千里”的百分之一。其实,这样理解是不准确的。所谓文、武治国百里,不过反映周人发迹或其治岐初期的情况,并非牧野之战前周人的实际疆域。文王治周五十年,特别是后期十来年,国势发展极为迅猛。待文王勘黎伐崇,东进丰镐之后,以关中平原为核心的陕西大部、山西中南部、河南黄河以南地区,基本上都被纳入周人直接统治范围。后世所谓“规方千里以为甸服”^{[20]51}的西周王畿,即从岐邑到丰镐再到洛邑“短长相覆为千里”^[21]的广大地区,大都处在周人控制之下,与商本土国的实际疆域已经不相上下了。在商周疆域面积大体接近的情况下,周人可控人口总数理论上亦能达到48.8万人左右。只是对那些新征服地区来说,周人政治控制的力度还无法与殷商王畿相比。即便如此,打个对折以24万总人口计,周人要征召五六万人的兵力,应该是不成问题的。所以牧野之战中周师的数量,《史记·周本纪》说“戎车三百乘,虎贲三千人,甲士四万五千人”^{[8]121},是有事实根据的。李亚农、许倬云认为殷周之际周人全部人口在六七万之间^④,似过于保守。他们认为武王伐纣克商只能出兵“虎贲

三千人”，简直近乎神话。实际上，早在太王迁岐之时，“周人束修奔而从之者三千乘，一止而成三千户之邑”^{[11]509}。“三千乘”当为三百乘之误，而三千户之邑以一户五口计，岐邑始建即有一万五千人，即可组建三千人的军队。经过一百多年的发展与扩张，到武王克商前夕，周邦再组建甲士四五万人的军队并不是一件困难的事情。

从人口资源及可征调兵力看，商本土国与周邦相比当然是有优势的。但这种客观优势尚须配合一定主观条件才能有效发挥出来。恰恰是在这一点上，殷王的倒行逆施只能阻滞其优势的发挥。《尚书·微子》云：

我祖底遂陈于上，我用沉酗于酒，用乱厥德于下。殷罔不小大好草窃奸宄，卿士师师非度。凡有辜罪，乃罔恒获，小民方兴，相为敌仇。^{[22]177}

这段话是殷王族成员微子讲的，不是敌对势力的攻击性说辞，可信度无疑较高。所涉及的人包括纣王、大臣、小民三个层次。其中好酒淫乐的“我”指商纣，因疏于朝政，败坏了成汤以来的治国美德。“小大”指大小官吏，他们无不参与抢夺盗窃，作奸犯科。即使卿士一类重臣，也互相师法，不守法度。对于犯罪者，竟不依常法治之。“小民”指社会底层的百姓，其赋税沉重，生计维艰，乃至普遍起来反抗，把统治者视为仇敌。偌大的商王国一片乱象，基本上与纣王治国不善有关。顾颉刚整理汉代以前的有关材料，发现历数商纣罪恶者多达七十事，这固然不免有后世的增益，如孔门弟子子贡所说：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”^{[12]2532}即便以《尚书》所记言之，亦有酗酒、不用贵戚旧臣、登用小人、听信妇言、信有命在天、不留心祭祀等六项^[23]。其暴行乱政已严重超越国家伦理的底线，致使众叛亲离，朝中大臣纷纷外逃。太师疵、少师彊抱其乐器亡而奔周。“殷内史向挚见纣之愈乱迷惑也，于是载其图法，出亡之周。”^[24]统治阶层处于分崩离析的境地，无法维持国家机构的正常运行。全国上下被商纣王搞得乌烟瘴气，离心离德，即使自身具有强大的物力或人力，也很难发挥出应有的优势。牧野之战发生前徒倒戈，十多万殷军顷刻瓦解，不是没有原因的。

与商王国相比，周邦的情况大为不同。古

公亶父迁岐后，占据有利地势，国势蒸蒸日上。特别是文王在位五十年，励精图治，挥师东进，疆域不断扩大，周邦不再是一个无足轻重的小国。《史记·周本纪》云：

西伯曰文王。遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，笃仁，敬老，慈少。礼下贤者，日中不暇食以待士，士以此多归之。伯夷、叔齐在孤竹，闻西伯善养老，盍往归之。太颠、闳夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒皆往归之。^{[8]116}

从这里可以看出文王治国的巨大功效。一是发展农业。《尚书·无逸》云：“文王卑服，即康功田功。”^{[22]222}是说文王能够继承后稷、公刘的传统，促进农业发展。就生产力发展水平来说，周邦未必高于商王国，但严禁酗酒，避免粮食浪费，等于增加了农业收成。《尚书·酒诰》说：“文王诰教小子，有正有事，无彝酒。越庶国，饮惟祀，德将无醉。”^{[22]206}是说文王规定官民上下不能经常饮酒，更不能像殷人一样酗酒，即使在祭祀神灵时可以少量饮酒，也要用道德来约束，不能喝醉。这对于珍惜粮食、淳正民风、蓄养国力，都有不可低估的意义。二是立政裕民。《尚书·康诰》云：“惟文王之敬忌，乃裕民。”^{[22]205}所谓“裕民”就是行宽民之道，轻刑薄赋，使老有所终，少有所长，壮者入则治家，出则征战。孟子对梁惠王讲强国之道，曾以文王百里而王为例说：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。”^{[14]2667}孟子主张行仁政的办法，对于急于强国的战国诸侯来说，因无速效不被采纳。但作为较长时期的治国方略，文王的裕民政策却为百姓提供了一个较为宽松富足的社会环境，使其心系家国，平时尽力耕作，战时受召出征，正是富国强兵之道。《尚书·无逸》说：“文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。”^{[22]222}“正”即正税^[25]。文王不敢乱用从各地征来的税收，供其游乐田猎，体现了周人对人性贪欲的自我克制，有利于展示良好的政治形象，凝聚民心。三是招贤纳士。文王尊老敬贤，礼遇士人，有识之士多往归之。太公吕尚多年奔走各方，怀才不遇，最后被文王奉以为师，屡建战功。史称“天下三分，其二归周者，太公之谋计居多”^{[8]1479}。召公为姬

姓别支,后为周廷重臣。文王时召族自东徂西,人居周原,壮大了反殷同盟的力量^[26]。文王任用四方贤良,周廷一时人才济济。《国语·晋语四》言文王继位后,“询于八虞而谘于二虢,度于罔天而谋于南宫,谏于蔡、原而访于辛、尹,重之以周、邵、毕、荣,亿宁百神,而柔和万民”^{[20]361-362}。人才资源向西土的集聚,有助于提高周人的治国水平和国家实力。

通过殷周实力的对比分析,可知在疆域与人口方面殷王朝占有客观优势,但其国家治理一片乱象,使其客观优势难以发挥应有的效能。相反,周人对国家励精图治,使其疆域与人口资源方面的弱势得到有效弥补,特别是将人心向背转化为决定战争胜负的巨大力量,最终得以推翻商纣王的暴虐统治。故《管子·法禁》引《泰誓》说:“纣有臣亿万人,亦有亿万之心。武王有臣三千而一心。故纣以亿万之心亡,武王以一心存。”^{[5]275}

三、牧野之战的战术分析

在牧野之战前五年(周文王改元六年),周人攻打崇国,曾围城三旬,两次攻城,始告厥功。意想不到的,殷周牧野决战,竟以少胜多,一战而克。《史记·周本纪》记载:

于是武王遍告诸侯曰:“殷有重罪,不可以不毕伐。”乃遵文王,遂率戎车三百乘,虎贲三千人,甲士四万五千人,以东伐纣。……二月甲子昧爽,武王朝至于商郊牧野,乃誓。……誓已,诸侯兵会者车四千乘,陈师牧野。帝纣闻武王来,亦发兵七十万人距武王。武王使师尚父与百夫致师,以大卒驰帝纣师。纣师虽众,皆无战之心,心欲武王亟入。纣师皆倒兵以战,以开武王。武王驰之,纣兵皆崩畔纣。纣走,反入登于鹿台之上,蒙衣其殊玉,自燔于火而死。^{[8]121-124}

此役从兵力上看,商纣的军队虽非七十万人,但以十七万计仍数倍于周师。《诗·大雅·大明》云:“殷商之旅,其会如林。”^{[11]508}可见殷军在数量上居压倒优势。而武王伐纣之师,则由两部分组成,一是车兵,即“戎车三百乘,虎贲(勇士)三千人”;二是步卒,计“四万五千人”,采用车、步兵结合的作战方式。关于车兵数量,文献记载多有歧

异。除《孟子·尽心下》《战国策·赵策二》《吕氏春秋·简选》《贵因》与《史记》相同外,《墨子·明鬼篇》却说:“武王以择车百两,虎贲之卒四百人,先庶国节窥戎,与殷人战乎牧之野。”^{[15]342}衡诸多种文献,知“百两”当为“三百辆”之脱误。而“虎贲”四百人,《尚书·牧誓》序称“三百人”,《风俗通义·三王篇》引《尚书》又称“八百人”,均有舛误。戎车既有三百辆,则每辆战车不可能只配备两三名战士。《司马法》谓:“兵车一乘,甲士三人,步卒七十二人。”^{[11]425}当是战国时期的情况,商周之际未必如此。从目前所见西周金文资料看,战车一乘,徒御配备的比例是10:2。西周厉世铜器禹鼎言武公伐鄂云:“乃率公戎车百乘,斯驭二百,徒千。”(《集成》2833)即一辆战车驭者二人,徒兵十人。作战时甲士乘车为御,步卒扶舆在后为徒,构成一个相互配合的作战单位。《史记·周本纪》又说“诸侯兵会者车四千乘”^{[8]123},则意味着诸侯国随同作战的车兵另有四万八千人,可能与事实有出入。八个方国参战部队到底有多少,是否一并计入周师数量之中,不可详知,但总体数量不会太大。由于武王伐纣的总兵力与殷军数量大相悬殊,因而作战中战术是否得当,便成为克敌制胜的关键因素。

分析牧野之战周军的战术特点,主要表现在以下三个方面。

一是高扬正义。武王挥师东进,推翻商纣的暴虐统治,是历史发展的一大进步。但在当时则多少带有地方诸侯对中央政权的挑战意味,甚至不免被视为臣下对国君的叛逆行为。在这种情况下,必须师出有名,站在道义的制高点上,才能赢得广泛拥护和支持,激发全军斗志,瓦解敌人士气。武王在牧野战前的誓师词中说:

今商王受惟妇言是用。昏弃厥肆祀弗答。昏弃厥遗王父母弟不迪。乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使,是以为大夫卿士。俾暴虐于百姓,以奸宄于商邑。今予发惟恭行天之罚。^{[22]183}

武王历数帝辛的罪恶,宣示伐商的正义性。武王又称“朕梦协朕卜,袭于休祥”,是说占梦与占卜均得祥兆,战争的结果是“戎商必克”^{[20]91}。武王高举正义之师的大旗,激励士气,建功克敌。武王还下达命令说:“弗迓克奔,以役西土。”^{[22]183}

这是说不能禁止跑来投降的人,以便他们来帮助周邦。这道命令不是简单重申不杀降俘的军纪,其深意是要大力争取那些对商纣暴政不满的士兵能够反戈一击,助周克商。

二是严整布阵。车、步兵结合作战,要求车兵和步兵按照一定的规则排列成战斗队形,相互配合,攻防照应,克服单兵作战的局限,利用集体力量来打败敌军。武王率军昼夜兼程赶往牧野前线,随即排兵布阵,以待决战。武王所布为方阵或圆阵已不可知,但要求士卒协调配合的战阵规则却灼然可见。黎明时分,武王誓师宣布军纪说:

今日之事,不愆于六步、七步,乃止齐焉。夫子勛哉!不愆于四伐、五伐、六伐、七伐,乃止齐焉。勛哉夫子!尚桓桓,如虎如貔,如熊如罴,于商郊。^{[22]183}

这是命令部队前进时不得超过六步、七步,就必须停下来整顿队伍。刺杀敌人时不超过四次、五次、六次、七次,就必须停下来使队形严整。这种做法看似呆板,实际意义则在于防止士卒轻敌冒进,做到攻守结合,配合协调,使自己立于不败之地,进而像虎、貔、熊、罴一样威猛。武王指挥的军队训练有素,士气高昂,经过文王时代的“五伐”之战,已经历练成为一支战斗力很强的威武之师。尽管如此,武王还是精心部署攻防兼备的作战阵形,对士兵提出协调配合的严格要求,以确保战争取得胜利。

三是驰车突进。阵法讲究正确使用兵力,形成各部的有机配合。《孙臆兵法·八阵》说:“用陈参分,海陈有蜂,海逢有后,皆侍令而动。斗一,守二,以一侵适,以二收。”^⑤意思是布阵时要把军队分三个阵形,每个阵都要有前锋部队和后续兵力。投入战斗的兵力只是三分之一,其余三分之二作为接战的后续部队。三分之一的兵力用于突击,三分之二的兵力最后结束战斗。作战中前锋与后援要互相配合,彼此信任,协同作战。牧野之战中,武王派师尚父(太公)指挥由一百人组成的敢死队发起挑战,誓与纣军决一死战。继而以“大卒”(包括戎车、虎贲和甲士在内的周军主力)向纣军发起全面进攻。纣军受到猛烈攻击,顷刻土崩瓦解。《吕氏春秋·古乐》说:“(武王)以六师伐殷,六师未至,以锐兵克之于牧野。”^{[24]127}所谓“锐兵”是指作为前锋部队的车兵,而“六师”

当时未必有这样的军事编制,应指作为后续部队的步卒。“六师未至”是说后续部队尚未完全接战,即由车兵的勇猛冲杀决定了战争的胜负。《诗·大雅·大明》描写此役车兵的威力说:“牧野洋洋,檀车煌煌,驷騶彭彭。维师尚父,时维鹰扬。凉彼武王,肆伐大商,会朝清明。”^{[11]508}

与武王伐纣之师相比,殷军在战术上左支右绌,无力阻止周军进攻。商纣临时征召的士卒人数虽多,但因他们长期遭受压迫,皆无战心,反而期待武王解救,乃至“倒兵以战”,不战自溃。且殷军布阵仓促,前后不能协调照应,一部失败,全线崩溃。史料中也不曾提及殷军使用战车一事,仅以徒兵应战,面对周人战车快速勇猛的冲杀极显被动。凡此种种,表明殷军在牧野决战中缺乏战术上的应对之策,仅凭数量上的优势并不能保证战争的胜利。

商纣是一个孔武有力且才智甚高的人,因而狂妄自大,目空一切。《史记·殷本纪》载:“帝纣资辨捷疾,闻见甚敏;材力过人,手格猛兽;知足以距谏,言足以饰非;矜人臣以能,高天下以声,以为皆出己之下。”^{[8]105}他“慢于鬼神”,自然更加傲于人事。他领兵出征,克捷东夷,具有作战经验。当武王伐纣大军进逼朝歌之时,他可以临时征召十多万人组成抵抗大军,又亲临前线指挥,自信可以打败周军。但他不仅低估了周军的战斗能力,而且更未想到的是,殷军拒不效命,竟然“倒兵以战”,把自己推向覆灭的深渊。至此,纣王的自信心和自尊心完全被摧毁,彻底丧失了组织反攻的意志与决心。眼见大势已去,无力回天,只有逃回朝歌自焚而死。

综上所述,殷周牧野决战造成天下共主的易位决非偶然。商纣统治时期,藩属诸侯离心离德,统一贵族国家渐趋瓦解,宗主国地位风雨飘摇。作为单个政治实体来说,殷周实力对比也发生了微妙变化。在疆域、人口、经济等客观条件上,商本土国优于周邦,在治国效能上周邦却远胜于殷王国,从而弥补了客观条件上的不足。当殷周牧野决战时,殷军数量上虽居优势,但周人在战术上高扬正义,以激励士气;严整布阵,以形成合力;驰车突进,以锐兵破敌,最终以少胜多,一战克商。牧野之战推翻了商王国对天下万国的统治,确立了周邦为天下共主的地

位,从而揭开了西周文明与历史的新篇章。

注释

①中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》(修订增补本),中华书局2007年版,简称《集成》。②参见宋镇豪:《夏商社会生活史》,中国社会科学出版社1994年版,第111页;庞卓恒:《关于西周的劳动方式、生产力和人口估测》,《天津师大学报》1998年第5期。③李学勤、齐文心、艾兰:《英国所藏甲骨集》,中华书局1992年版,简称《英》。④参见李亚农:《殷代社会生活》,《李亚农史论集》,上海人民出版社1978年版,第581页;许倬云:《西周史》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第93页。⑤此处引文中,“陈”借为“阵”,“参”同“三”,“海”借为“每”,“蜂”“逢”借为“锋”,“侍”借为“待”,“适”借为“敌”。参见骈宇騫等:《孙子兵法·孙臆兵法》,中华书局2006年版,第158页。

参考文献

- [1]杜勇.金文“生称谥”新解[J].历史研究,2002(3):3-12.
 [2]张政烺.《利簋》释文[J].考古,1978(1):58-59.
 [3]李学勤.夏商周年代学札记[M].沈阳:辽宁大学出版社,1999:204-205.
 [4]江晓原,钮卫星.《国语》所载武王伐纣天象及其年代与日程[J].自然科学史研究,1999(4):353-365.
 [5]黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
 [6]杜勇.中国早期国家的形成与国家结构[M].北京:中国社会科学出版社,2013:107-132.
 [7]赫尔佐克.古代的国家:起源和统治形式[M].赵恒蓉,译.北京:北京大学出版社,1998:182.
 [8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.

- [9]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:2808.
 [10]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
 [11]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
 [12]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
 [13]杜勇.说甲骨文中的蜀国地望[J].殷都学刊,2005(1):10-12.
 [14]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
 [15]吴毓江.墨子校注[M].孙启治,点校.北京:中华书局,1993.
 [16]刘向.战国策[M].上海:上海古籍出版社,1985.
 [17]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
 [18]宋镇豪.夏商社会生活史[M].北京:中国社会科学出版社,1994:115.
 [19]梁玉绳.史记志疑[M].北京:中华书局,1981:86.
 [20]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
 [21]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1650.
 [22]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
 [23]顾颉刚.纣恶七十事的发生次第[M]//古史辨:第2册.上海:上海古籍出版社,1982:82-93.
 [24]许维遹.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009:396.
 [25]曾运乾.尚书正读[M].北京:中华书局,1963:223.
 [26]杜勇.《尚书》周初八诰研究[M].北京:中国社会科学出版社,2017:135.

An Analysis of the Reason Why Zhou Destroyed Shang in One Day

Du Yong

Abstract: The Battle of Muye was a decisive battle of Yin and Zhou dynasties. The Zhou people won the war with fewer people which led to the replacement of the co-ruler of the world. The Zhou lied in the west and were small. Their territory, productive forces, and military strength were all inferior than those of Yin. There is a reason why the people of Zhou defeated the “Dayishang” overnight and became the co-rulers of the world. During the reign of King Zhou of the Shang dynasty, vassal states deviated from his government, the unified aristocratic state gradually collapsed, and the suzerainty status was in turmoil. As a single political entity, Yin and Zhou dynasties also changed subtly. In terms of territory, population, economy and other objective conditions, Shang is better than Zhou, while Zhou is much better than the Shang in national governance, thus making up for the deficiency in objective conditions. In the final battle of Muye, although the Yin army was numerically superior, the Zhou promote justice in tactics to motivate their morale, arrange the array in order to form a resultant force, drive forward and break the enemy with sharp troops. The Battle of Muye overthrew the rule of Shang State over the world and established Zhou State as the co-ruler of the world, thus opening a new chapter of Western Zhou civilization and history.

Key words: the people of Zhou dynasty; conquer the Shang dynasty; Li Gui; the Battle of Muye; the replacement of the co-ruler of the world

[责任编辑/知 然]



衙前役法与北宋党争*

董春林

摘要:北宋衙前役法改革是王安石新法的重要内容,新旧党争话语中不乏衙前役法话题,但反对王安石推行免役法者却肯定了衙前重难问题的严重性。元祐初年司马光等人坚持恢复差役法时,为衙前役雇募或招募辩护者也有此前的旧法派,衙前役法改革的重要性及合理性基本得到党争各派的共识。北宋役法论争中唯有衙前役法未曾因为党派的阶段性强势被任意改变,党争中固然有士大夫的政治私意,这种私意落实到具体役法问题上时又触及“公私利便”这一难题,论及民众私利是他们论据形成的基础,但富国这样的公利却是他们的内在价值取向。新旧党争在衙前役法问题上实现过价值统一,也在党争旋涡中关联到两宋社会转型的某些面相,其中折射出的是政治私意公利化的历史语境。

关键词:北宋;衙前役法;党争

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0064-08

宋初衙前职役由一等乡户承担,由于乡户少有精熟官场营生者,常常经历重难后,因官物损毁而赔费破产,应役乡户往往逃避应役,衙前役法问题是北宋最为棘手的赋役问题。北宋新旧党争始于王安石变法,而王安石变法始于衙前役法问题,募役法的推行即为解决衙前役法问题,衙前役法牵涉党争话题又是党争的核心内容之一。多数学者都以为,新旧党争是政见之争,所谓“振乏绝,抑兼并”,或反对新法的言说,其出发点都不是为民谋利^①。衙前役法论战与新旧党争并步齐驱,但其论战的价值取向始终关乎北宋役法面临的实际问题^②,衙前重难问题有时成为党争的筹码,更多时候则混淆了论争者的政治意图,其独特性值得玩味。本文即以衙前役法为切入点,深入探讨衙前役法与北宋党争的关系,从役法视角推究党争中新旧党的价值取向,以期为北宋政治史研究提供一个

新视角或新切面。

一、尽为私意:党争对衙前役法的推动

北宋役法论战始于熙宁年间免役法推行,但最早反对新法的守旧派并未明确指摘衙前雇募之法,此时反对免役法者首推台谏官杨绘、刘挚二人,二人观点大致集中在刘挚所陈新法十害。其要曰:“上户常少,中下户常多,故旧法上户之役类皆数而重,下户之役率常简而轻;今不问上下户,概视物力以差出钱,故上户以为幸,而下户苦之。岁有丰凶,而役人有定数,助钱岁不可阙,则是赋税有时减阁,而助钱更无蠲损也。役人必用乡户,为其有常产则自重,今既招雇,恐止得浮浪奸伪之人,则帑庾、场务、纲运不惟不能典干,窃恐不胜其盗用而冒法者众;至于弓手、耆、壮、

收稿日期:2022-10-28

*基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“宋代衙前役法研究”(22FZSB030)。

作者简介:董春林,男,四川师范大学巴蜀文化研究中心、历史文化与旅游学院教授(四川成都 610068),主要从事唐宋史研究。

承符、散从、手力、胥史之类，恐遇寇则有纵逸，因事辄为搔扰也。”^{[1]4302}所论十害虽然均涉及衙前役法，如上户役重、主典场务、纲运，基本指向衙前役，但刘摯直接论及衙前问题时却说：

盖天下差役，莫重于衙前，今司农新法一项云：“乡户衙前，更不抽差。其长名人等，并听依旧将天下官自出卖到酒税、坊场并州县坊郭人户助役钱数，以酬其重难。”……旧来官中将场务给与衙前，对折役过分数，然多是估价不尽，亏却官中实数。今既官自拘收，用私价召卖，则所入固多。又应系衙前当役去处事件，官为裁省，使无旧日糜费。而支酬之际，稍优其数，则人情必当乐为。可宽乡户重役，而似无害民之事。^[2]

从刘摯奏疏可见，他反对免役法，甚至指出招募到浮浪奸伪之人不可使主典府库及管押纲运，却又支持衙前雇募，这种认识颇令人疑惑不解。负责推行免役法的曾布反击杨绘、刘摯时则云：“畿内上等户尽罢昔日衙前之役，故今所输钱比旧受役时，其费十减四五。……此臣所未谕也。凡州县之役，无不可募人之理。今投名衙前半天下，未尝不典主仓库、场务、纲运；……言者则以谓衙前雇人，则失陷官物。此臣所未谕也。”^{[1]4303-4304}曾布直接说明衙前雇募并无问题，并指责刘摯“民有所告而不受，此乃御史之所当言，而言未尝及也。自非内怀邪谄之情，有所向背，则不当至此”^{[3]7802}。曾布为免役法辩护指出刘摯所言并非实情。刘摯的辩词中承认风闻奏事是台谏官的本职，但他非议免役法的主旨则是不满王安石之类权臣。他在熙宁四年（1071年）七月《上神宗分析曾布札子》云：

虽复使臣言之，亦不过所谓十害者，是以不复条陈。不惟费辞文过，烦紊天听，而风宪之官，岂与有司较是非胜负，交口相直如市人之诟竞者？则无乃辱陛下耳目之任哉！有司谓臣等险谲欺诞，则上有陛下之聪察，而下有中外之公议。……所向者君父，所背者权臣。今方辨助法之利害，而无故立向背之论，以朋党之意教诱天下，此可骇也。所谓曾无畏忌，则陛下之法，臣所畏也。陛下容受忠直，臣为御史，实不敢隐情，自为忌讳。今司农欲使臣畏忌权臣，则

诚臣之所不能者也。^[4]

按照刘摯的意思，风宪之官可以风闻言事，有司无需“交口相直”指其不实，臣子忠君讲公义，所不满者仅是权臣。可见，所谓熙丰时朋党的政治意见几乎不关注政论内容，更多则指向权臣。在衙前役法问题上新旧党派并无太大分歧，刘摯反对免役法却不反对雇募衙前，主要可能是因为他忠君，毕竟衙前役法改革始自宋神宗的意旨。那么，刘摯真的以反对权臣为志业吗？答案显然是否定的。

据史载刘摯传记云：“刘摯字莘老，渤海人也。……摯上疏论常平、免役法，陈十害。……哲宗即位，宣仁后临朝听政，召为吏部郎中，改秘书少监，擢侍御史。……引朱光庭、王岩叟为言官。”^[5]刘摯在哲宗朝初年宣仁太后临朝听政时又官至侍御史，因为司马光主政宣称恢复差役法，刘摯显然是要与司马光、宣仁太后保持一致的政治态度。元祐初年，已任侍御史的刘摯对衙前役法并无非议，转向关注的却是废除免役钱。他曾上奏说：“今天下坊场，官司收入自行出卖，岁得缗钱无虑数百万，以为衙前雇募支酬之直。计一岁之入，为一岁之出，盖优有余裕，则衙前一重役，无所事于农民矣。农民既除此一重役，外惟有散从、承符、弓手、手力、耆户长、壮丁之类。此役无大劳费，宜并用祖宗差法，自第一等而下通任之，比于旧制，徭役轻矣。治于人者事人，古今之通义，则安用给钱为哉？”^{[6]8700}刘摯一派时任监察御史的王岩叟则提议尽废免役法：“请于衙前大役立本等相助法，以尽变通之利。借如一邑之中当应大役者百家，而岁取十人，则九十家出力为助，明年易十户，复如之，则大役无偏重之弊；其于百色无名之差占，一切非理之资陪，悉用熙宁新法禁之，虽不助犹可为也。”^{[1]4312}所谓衙前本等相助法与免役法下应役人出免役钱助役差不多，只是去除了乡户自愿应役这种募役特性。此外王岩叟还提出：“旧日坊场、河渡，皆以酬赏长名衙前，今若行差法，又使合为衙前之家自相助，又禁之不复令有所赔补，则坊场、河渡之人自当归公家。”^{[6]8705}他将原来酬偿衙前的坊场、河渡钱也取缔，基本忽略了衙前雇募的内涵所在。免役钱是名义上衙前雇资，而坊场、河渡钱则酬偿衙前重难中的赔补损失，自愿应役的乡户

并不会仅图免役钱那些雇资而积极应募,所以说王岩叟的政见显然过于单纯。

总体上来说,元祐初年,在刘摯以坊场钱招募衙前和王岩叟主张乡户并差的役法语境下司马光才力主废除免役法,但他的奏章内容值得玩味。元祐元年(1086年)二月司马光上《乞罢免役钱依旧差役札子》云:

数内惟衙前一役,最号重难,向日差役之时,有因重难破家产者,朝廷为此始议作助役法。然自后条贯优假衙前,应公使库、设厨、酒库、茶酒司并差将校干当,又上京纲运召得替官员或差使臣、殿侍、军大将管押,其粗色及畸零之物差将校或节级管押。衙前苦无差遣。……若以衙前户力难以独任,即乞依旧于官户、僧寺、道观、单丁、女户有屋业、每月掠钱及十五贯,庄田中年所收斛斗及百石以上者,并令随贫富等第出助役钱。不及此数者,与放免。其余产业,并约此为准。^{[3]6248}

司马光认为,熙宁时推行的免役法是种助役法,主要解决衙前重难问题,但此后衙前役主典府库、管押纲运的工作转由衙前军将来承担,便不会再有破产风险,即使衙前户仍担心风险不愿应役,可以拿六色户中有收益者、乡村富户随等出助役钱来酬奖经历重难的衙前,衙前依旧差役。这种认识基本也肯定了衙前役应该与其他色役有所差别,但这和刘摯、王岩叟的认识有异曲同工之处,均是出自自身的主观判断。衙前役若仅坊场钱能够应付,与差役法下衙前重难后承买酒坊无异,应役户或六色户助役,且不说忽略酬奖力度不够,仅是差役一法便未曾考虑应役乡户缺乏官场营生问题^③。

正因为衙前问题上元祐初年恢复差役法时朝臣们产生了细微分歧,这种分歧甚至上升至对役法改革整体看法的分歧,至少衔接或铺垫了元祐六年(1091年)衙前募役法的恢复。衙前役法涉及上等乡户问题,并且差役法下衙前经历重难破产几无解决可能也是有目共睹的,所以在元祐初年反新法派主张废除免役法时,在衙前问题上必然产生分歧。例如刘摯,他可謂是反对新法的斗士,但他主张废除免役法时却又提出仍然以坊场钱招募衙前。而他对衙前

役法的认识基本也为苏轼所继承,只不过他未料到苏轼反对恢复差役法,“苏轼、范纯仁、马默皆以复差役为不便”^[7]。苏辙的观点与其兄苏轼也几无二致。此外,不仅是被司马光提职的范纯仁,还有攻击新法派的王觐,均以差役为不便。有学者即指出,两大政治派别的许多官员有不少共通之处,不仅对一部分新法的严重弊端有相同的认识,而且对另一部分新法的实效也所见相同^[8]。

这时对衙前募役观点持肯定意见的士大夫,基本沿刘摯以坊场钱招募衙前为线索,所提观点更进一步。比如,苏辙坚持衙前应该雇募,并指出招募之弊,基本和新法派章惇的观点一致。他们认为,免役法推行十余年来,雇募衙前中浮浪之害并无造成大败阙,不足为患;天下坊场钱足以支付衙前支酬及纲运费用;差役法下衙前军将押纲费用未知出处,衙前役管认押纲仍旧造成衙前负担。王觐与朱光庭都是元祐初年言官,均受教于道学派,属元祐党无疑,均攻击新法派,但他们的政治态度稍有差异。王觐并不完全认同司马光差役衙前的说法,而是沿袭刘摯的观点,他主张:“并衙前一役,熙宁元年以前旧法许人投名,今既颁行熙宁元年以前差役条贯,即合存留投名之人。乞降指挥,应投名衙前只用近年规绳,以出卖坊场钱支酬重难分数,并给请受。或内有不愿依旧投名之人,重别召募不行,方得乡差。”^{[3]7819}朱光庭由于私意攻讦苏轼试馆职,私人恩怨也会影响其政治判断,他曾表示:“窃以差役之法,大意已善,其间如衙前人额并官户等所出助钱,及役人接送之类,更行详究裁定,便成完法,可以颁之天下。”^{[9]第92册,369}他甚至认为:“若衙前等事益加宽舒,则上户亦无不乐之理,诚治世之善法也。而虑奸臣为谋,幸其法之未完,却令天下百姓先陈利害,此必上户多陈差役法不便,又使提举欲罢之官司助为之说,是奸臣意欲动摇善法。”^{[6]8882}支持苏轼观点的吕陶则明确指出:“台谏当徇至公,不可假借事权以报私隙。议者皆谓轼尝戏薄程颐,光庭乃其门人,故为报怨。夫欲加轼罪,何所不可,必指其策问以为讥谤,恐朋党之敝,自此起矣。”^{[1]10979-10980}王觐也说:“轼之辞,不过失轻重之体尔。若悉考同异,深究嫌疑,则两歧遂分,党论滋炽。夫学士命词失指,其事尚小;使士大夫

有朋党之名,大患也。”^{[1]10943}很显然洛蜀党争无关乎役法观点,更多是个人私怨,甚至有些党派认同感完全超越其理性的价值判断。比如时任御史中丞的傅尧俞曾论苏辙称司马光其名为不尊,又论蔡确诗谤之罪,“恐为已甚,将启朋党之祸”^{[1]10886}。元祐初年党争固然激烈,但在衙前役法问题上,私意性党争并未影响或停废以坊场、河渡钱招募衙前的可行之策。元祐元年四月十三日,苏辙上《乞令户部役法所会议状》几为定论:“诸路衙前,先以坊场、河渡钱,依见今合用人雇募,不足,方许揭簿定差。臣窃听中外之议,以谓此法颇为稳便。盖见今诸路,每年所入坊场、河渡钱,共计四百二十余万贯,而每岁所费衙前支酬及召募押纲钱,共计一百五十余万贯,所费止用所入三分之一。纵使坊场、河渡价钱,别行裁减,不过比见今三分减一,则是所费亦不过所入之半,而免却民间衙前最重之役,其为利民,不言可见。”^{[10]666}可见,新旧两党在衙前役法问题上的价值认同业已超越党性立场。

元祐前期看似折中的衙前招募之法在实际执行过程中常常倾向于雇募衙前法,先是“衙前差乡户处,速募人抵替”^{[3]7910},再是“乡户衙前役满,未有人替者,依募法支雇食钱。如愿投雇者,听,仍免本户身役。不愿投募者,速召人替”^{[3]7829}。元祐四年(1089年)右正言刘安世进言:“御史中丞李常请复雇募,怀奸害政。”^{[1]4322}事实上御史中丞李常、侍御史盛陶遭贬官是“坐不论蔡确”^{[1]328},衙前恢复雇募已是大势所趋。时知杭州的苏轼曾上言认为这种折中的衙前役法并不妥当,“乞促招阙额长名衙前刻期须足,如合增钱雇募,上之监司,议定即行”^{[1]4324}。至于刘安世,从学于司马光,得司马光引荐,攻击募役法纯属其党争之为,并不得衙前役法之要领。此时,差雇并行衙前役法之下,衙前雇募已在沿边三路推行,“三路等处,民间不谙书算,嘉祐以前皆系乡差,人户所惮,以为重于衙前。自熙宁以后,并系雇募,虽不免取受,然非雇不行”^{[10]791}。直到元祐六年七月十二日,三省援引三路投募衙前推行他路,“坊场、河渡钱以雇衙前而有宽剩,亦令补助其余役人”^{[1]4325}。此后新旧党争以役法为论者多与役法关系不大,所谓新法派对元祐党人的清算仅是私意性的恩怨之争,衙前雇募之法的恢复是

在私意性党争之中得以推行,也基本符合实情。

二、公私利便:衙前役法问题的省思

前文已论,党争之论里必有役法话题,但唯其衙前役法问题业已超越党派的政治视点,衙前可雇可募并不受洛蜀党论的限制,旧法派在衙前问题上产生分歧预示着衙前雇募的正确历史取向。有宋人曾云:

役法新旧差募二议俱有弊。吴、蜀之民以雇役为便,秦、晋之民以差役为便,荆公与司马温公皆早贵,少历州县,不能周知四方风俗,故荆公主雇役,温公主差役,虽旧典亦有弊。苏内翰、范忠宣,温公门下士,复以差役为未便,章子厚,荆公门下士,复以雇役为未便。^{[11]119}

苏轼、范纯仁本为司马光门下士,熙丰时反对免役法,元祐初年又反对司马光恢复差役法,就他们在衙前役法问题上坚持雇募,可见他们了解役法执行的实情。至于章惇,并非反对雇役,至少在衙前问题上他并不同意恢复差役,他曾极力反驳司马光所谓衙前尽雇浮浪之人之说。所以说,元祐初年的党争在衙前问题上并无原则上的党派敌对价值观,或者说衙前役法改革问题混淆了党争的利益取舍。衙前役法问题之所以会使不同党派在党争中达到多数共识,主要是因为该问题牵涉公私利益,反对新法派的论点多集中在公私利便上,反对旧法派者也如此。早在熙宁募役法推行之前,谏官吕海就曾上奏说:“自青苗息钱散行诸路,贷之甚重,取之甚薄。但施与未当,公私两损。徒起怨咨,万口一同。今又以五等民籍与坊郭户等第,僧道官户例均役钱,废衙前,夺酒坊,以雇庸钱为名,其实笼利以入公府。”^{[9]第48册,148}官营酒坊取利酬偿衙前役之余入纳国库,借雇庸钱之名扩大税收范围,这在吕海看来是与民争利。公私两便是役法论辩的理想话语,在衙前役法论争中公私利益矛盾也是讨论的焦点。熙宁新法语境下新旧党争的矛盾,即指向衙前役法是否损害中等乡户或六色户的利益,元祐役法改革时又涉及应役衙前的乡户是否浮浪之人损害公利,无论是坚持差役法的洛党,还是对衙前雇役持肯定认识的蜀党,衙前或差或募的论据均

涉及公私利便。但公私利便是种美好的愿景,党争中衙前役法论争更多的是利民与利国之争。

熙宁新旧党争时反对衙前雇募的旧法派多指摘衙前雇募不利民,而为新法辩护的新法派则更多指向免役法为国理财,虽然多取役钱,但于国有利。据史载:

(熙宁五年八月)上谓安石曰:“浙西役钱上等有一户出六百贯者,然如此数十户皆兼并,多取之无妨,惟第五等户钱不多,放却如何?”安石曰:“出六百贯者或非情愿,然所以摧兼并当如此,其中亦有情愿者。缘出六百贯之家,是有四百贯税钱,所惮者非出钱,惮刑责而已。如苏州曹家两人子弟,尽因差充衙前被徒刑,如此人家,虽出六百贯而免令子弟充役受刑,亦所愿也。第五等出钱虽不多,如两浙一路已除却第五等下,不令出钱外,尚收四万贯。若遇本路州军有凶年,以募人兴修水利,即既足以赈救食力之农,又可以兴陂塘沟港之废。陛下但不以此钱供苑圃陂池侈服之费,多取之不为虐也。今于其乐输之时,放而不取,及其凶年,乃更胁诱百姓使出钱救饥。”上曰:“今亦不免劝诱人出钱救饥。”安石曰:“役法未行,未有役钱故也。虽然出钱救饥,若非逼胁难出之人,亦不为害。兼并积蓄富厚,皆蚕食细民所得,若因凶年令随等第薄有所出,以救饥人,苟均取而不偏,人自乐输而不怨。”^{[6]5776-5777}

王安石的理财认识俨然超越了民的苦乐,利国显然高于利民,所谓积蓄富厚用于应急,是否得到民众认同并非新法派考虑的首要问题,但这并不是说新法派不考虑利民问题,衙前役法改革规范了衙前役的工作范围即是利民之举。熙宁六年(1073年)九月,宋神宗和王安石讨论厢军数少时,王安石曾指出:“尚见圆融门内户夫修造及送纲,多令乡户衙前自雇夫脚。诸夫力糜费,出于民力而不出于兵力者甚众。自韩琦、富弼执政以来,即稍禁止此事,非但近岁差役法以来禁止也。恐如此之类,亦是占使兵士多,供役不足,然此事实可爱惜得民力。若是公私为一体,即稍费厢军,不为害也。”^{[6]6007}圆融制度本为害民之政,王安石要求厢军代替衙前役“修造及送纲”,表面看来是考虑公私一体,事实上厢军或衙前军将押

纲的雇资也来自免役钱和坊场钱,多取役钱仍是与民争利。苏轼、杨绘、刘摯反对免役法的出发点即是免役法多取役钱,此后司马光回朝后废除免役钱即是役法论争的转折点。

元祐初年司马光恢复差役法时有关衙前役或雇或差,立论点都集中在利民问题上。刘摯曾指出,役法之重仅指衙前重难,免役法推行后解决了衙前重难,但过度征收役钱则不利于民。他说:“昔者有至破产而民惮为之者,惟衙前一役尔。今天下坊场,官司收入自行出卖,岁得缗钱无虑数百万,以为衙前雇募支酬之直。计一岁之人,为一岁之出,盖优有余裕,则衙前一重役,无所事于农民矣。”^{[6]8700}言外之意是以解决衙前问题推行免役法,实则与民争利,虽上等乡户没有了应役压力,但上交免役钱却成为中下户的压力所在。正如殿中侍御史刘次庄所言:“伏见熙宁以来变新役法,其意欲以均惠利民,盖富厚之家安享休佚,而贫民日入于困乏。”^{[6]8703}元祐元年四月十三日,苏辙上《乞令户部役法所会议状》云:“臣伏见闰二月十五日圣旨节文,详定役法所奏,诸路衙前,先以坊场、河渡钱,依见今合用人雇募,不足,方许揭簿定差。臣窃听中外之议,以谓此法颇为稳便。盖见今诸路,每年所入坊场、河渡钱,共计四百二十余万贯,而每岁所费衙前支酬及召募押纲钱,共计一百五十余万贯,所费止用所入三分之一。纵使坊场、河渡价钱,别行裁减,不过比见今三分减一,则是所费亦不过所入之半,而免却民间衙前最重之役,其为利民,不言可见。”^{[10]666}又言:“今坊场既已拘收入官,必无人愿充长名。则应系衙前,并是乡户,虽号为招募,而上户利于免役,方肯投名,与差无异。上等入户既充免役衙前,则以次入户须充以次色役,如此则下户充役,多如熙宁以前。方今人户,久为苗役所困,物力比熙宁以前贫富相远,而差役之法比旧特重,此众议所以未服也。”^{[10]666}在苏辙看来,衙前重役仍旧雇募才是利民,恢复差役法后除衙前为招募外,次等色役可能轮及下户,所以未见利民。元祐初年朝臣们争论的役法问题大致集中在差募问题、户等问题、押纲军将雇资问题三个方面,其中衙前役问题又串联起这三个问题。衙前或差或募牵涉利民问题;上等乡户充衙前外,中等乡户应役压力大也是利民问题;以坊

场钱酬奖衙前外,押纲军将雇资无补,这部分经费仍然可能落到下层民众身上,所以仍是利民与否的问题。除了利民问题之外,衙前役法还涉及富国的问题,尽管朝臣党争的话语中很少提及,但这却是不可回避的话题。

如果说利民只是党派论争的筹码,那么富国话语的真切性却折射出衙前役法论争中不容质疑的政治方向。熙宁免役新法在旧法派的论辩中多指其不利民,但少有论及富国之失。即便是元祐初年王岩叟反对免役法时,提出的一条近乎荒唐的“衙前大役立本等相助法”,但他的主要目的是,“今若行差法,又使合为衙前之家自相助,又禁之不复令有所赔补,则坊场、河渡之人自当归公家”^{[6]8705}。从其论点中的富国思路来看,并非受私利驱使,这种为公的论争方向基本与传统儒家的公论意旨相关。南宋人曾指出:“(苏)内翰、(范)忠宣、(章)子厚虽贤否不同,皆聪明晓吏治,兼知南北风俗,其所论甚公,各不私于所主。”^{[11]119}可见这时的党争并非以私利为指向,他们提出的公私利便思想虽然是针对熙宁役法之前衙前役法造成“公私困敝”的拨乱反正,但其富国政治思想在元祐初年党争中占有重要地位。元祐元年九月十七日,宋哲宗下诏:“诸路坊郭五等以上,及单丁、女户、官户、寺观第三等以上,旧输免役钱者并减五分,余户等下此者悉免输,仍自元祐二年始。凡支酬衙前重难及纲运公皂逐送餧钱,用坊场、河渡钱给赋。不足,方得于此六色钱助用;而有余,封桩以备不时之须。”^{[1]4320}诏书已指明坊场钱等商业税主要用于酬奖衙前役相关工作,若有节余当尽归公。元祐四年六月九日,宋哲宗诏敕:“坊场钱并依上件助役钱,已得指挥,令封桩户房一就置簿揭贴。”苏轼也曾说:“臣看详诸路坊场,嘉祐以前,并以支酬长名衙前,熙宁以后,并出卖得钱为雇役衙前雇食、支酬之费,未有以供他用者也。至于人户所出役钱,本以补助户少役多县分,雇募役人,亦非国家经费所入之数。今自二圣临御,改更宿弊,大抵皆是捐利以予民。而独于衙前、坊场及人户助役支用之余收入封桩,以充朝廷缓急之用。”^{[10]787}所谓富国的途径,多是与民争利,坊场钱用于酬奖衙前之余封桩以备非常之急,但具体执行过程中多将这种节

余固定化,并反馈到役钱征收环节,遂确立役钱宽剩名目,成为一种窠名。

综上可见,衙前役法论争中涉及的党争问题,似乎仅局限于役法政策语境中,所谓党争也多指熙宁三年(1070年)底新法推行至元祐八年(1093年)宋哲宗绍述恢复熙丰新法时期,但这不是北宋党争的断限,宋哲宗亲政后提拔新党章惇等人,对旧党进行了清算,基本像是一种报复性政治运动。后人在讨论元祐党争的影响时,多多少少都将熙丰党争、元祐党争及其后的新党伐异运动连贯类比,基本上指出党争运动到最后脱离了政见性视点,完全走向了私怨性斗争的一面。比如有学者说:“元祐更化谈不上是政治改革,在经济政策上旧党也毫无积极的建树,只是一场情绪化的清算运动。如果说,熙丰变法还是旨在解决国家社会问题(虽然没有完全解决好),但元祐更化反而使这些国家社会问题治丝而棼。”^[12]这种认识实际上并没有审视元祐党争的议题,也在一定程度上忽视了旧党内部的政见性分歧。究竟元祐党争之后衙前役法问题是否已淡出土大夫们的政治话题,可以从以下两个方面来看,这也是厘清北宋党争发展去向的线索或说明。

一是宋哲宗绍述新政并没有完全恢复熙丰新法,只是恢复了元丰年间实施的条例,熙宁新政中注重发展生产的内容被阉割了^④。据宋人记载:“绍圣初,子厚入相,复议以雇役改差役,置司讲论,久不决。蔡京兼提举,白子厚曰:‘取熙宁、元丰役法施行之耳,尚何讲为?’子厚信之,雇役遂定。”^{[11]119}仅恢复免役法一项内容,宋哲宗甚至颁布《绍圣常平免役敕令格式》,朝臣讨论役法问题时也多如熙丰改革时着眼富国理念。大观三年(1109年)七月二十三日,臣僚上言:“窃以常平场务钱物,国初以支酬衙吏,自吏禄之制行,遂用为衙前雇募食钱,余皆封桩,以待朝廷之用,其他费用不系差衙前者,不得支也。伏见比年以来,州郡多以公帑不足,乞添公使,以坊场钱支給,计为一岁所增之数,不啻二十余万。虽皆是朝旨支破,然官司陈乞无厌,州郡不知撙节用度,唯是紊烦朝廷。……若不裁约禁止,恐朝廷封桩钱物,浸为州郡厨传之费侵耗,良可惜也。……臣愚欲取自睿旨,诏有司考元丰旧制,详议施行。”^{[3]6428-6429}熙宁年间推行募

役法时,衙前雇资主要取自免役钱和坊场钱、河渡钱,故王安石取坊场钱、河渡钱等节余创元丰库。元祐初废除免役钱后衙前雇资主要取自坊场钱、河渡钱,哲宗恢复免役法后显然坊场钱应该有节余,这便是大观库设立的原因所在。以衙前役法为线索推展开来,北宋后期中央财政变迁因循役法改革均可理出脉络,宋廷南渡之后封桩库屡见,这些名义上的军需之资征收之下,恢复差役法却继续征收免役钱,已不再考虑利民的问题了。

二是宋哲宗时期关于役法的党论已游离出役法政策本身,更多是种纯粹的党争,夹杂着私怨及报复心理,这基本是北宋后期党争的主要特征。比如,绍圣三年(1096年),左正言孙谔上言说,元丰役法改革时在官人数多,征收免役钱重,元祐则相反,有一定规弊,下户免税而尽取诸上户,但也不完美,而今役法改革,只要做到均平便民就行了。翰林学士蔡京认为孙谔“明有抑扬,谓元丰不若元祐”,“所诋者熙宁、元丰也”,“是欲伸元祐之奸,惑天下之听”^{[1]4330}。此时的役法论争显然不是论证政策的合理与否,而是上升到政治立场的高度了。到了宋徽宗朝,这种情况愈演愈烈。建中靖国元年(1101年)四月,知延安府范纯粹言:“比年衙前公盗官钱,事发即逃。乞许轮差上等乡户使供衙役。”殿中侍御史彭汝霖“劾纯粹所言有害良法,宜加黜责。诏纯粹所乞不行。其后,知襄州俞橐以襄州总受他州布纲而转致他州,是衙前重役并在一州,事理不均。臣僚谓橐辄毁绍圣成法,请重黜。橐坐责授散官,安置太平州”^{[1]4331}。这仍然是对新法的立场性肯定,衙前只许募不能差,衙前押纲似是回到了他们本职工作上,事实上,这些政治主旨也脱离了熙宁募役法实施后,衙前军将主要承担押纲工作的实际情况^[13]。

大致来说,宋哲宗恢复新法之后,党争语境一刀切以熙丰新法为红线,对北宋后期乃至南宋产生了深远的影响。比如,绍圣三年八月七日,详定重修敕令所言:“见充衙前违法请常平钱物者,并依吏人法。”^{[3]6270} 职役公人从吏人法,这是王安石推行“吏士合一”政策的内容,这一政策以仓法为中心展开,职役的胥吏化直接影响至南宋,故南宋“公人世界”里有“官无封建而

吏有封建”之说^[14]。有学者指出:“北宋末差役已远没有招募投名重要,并且投名役人中很大一部分已被世袭役户独占。”^[15] 据此可见,北宋党争在役法问题上的拨乱反正对两宋社会转型产生了深远的影响。

结 语

总体上来讲,衙前役法改革中的党争论辩大多都对衙前役法的特殊性予以观照,反对王安石推行免役法者也肯定了衙前重难问题的严重性,元祐初年的新旧党争并没有遮蔽衙前役法的特殊性,在司马光等人坚持恢复差役法时,为衙前役雇募或招募辩护者也有此前的旧法派,说明衙前役法改革的重要性及合理性基本得到党争各派的共识。当然,其中的实际情况可能涉及他们的仕途阅历,新法的反对者同样是新法的参与者,即使是反对,也是了解之后的反对^[16]。至此可见,北宋役法党争中唯有衙前役法未曾因为党派的阶段性强势被任意改变,党争中有士大夫的政治私意,这种私意落实到具体役法问题上时又触及“公私利便”这一难题,论及民众私利是他们论据形成的基础,但富国这样的公利却是他们的内在价值取向。简单地来说,衙前役法改革涉及役法效率与国家利益,从熙宁到元祐时期的新旧党争论调里我常常听到对此辩护的声音。正如学者所说的那样,对于今天的研究者来说,要建立符合史实与逻辑的历史论述,除了要注意变法主导者这样的具体问题外,还需要深入地分析“变法”“更化”等表达的历史语境,同时需要突破道德主义的藩篱和摆脱英雄史观的束缚,注重制度、政策和利益关系的分析,合理地建构历史演进的过程^[17]。

不过,党争论点最初一定关乎政策的价值意义,但政治论争的白热化过程中执政方并不营造一个开放的对话环境,在私利及私意驱使下,党争往往会演变成政治观念及地位、立场方面的竞争。元祐更化时,旧法派驱除朝中新法党人的政治举措,显然也为绍述新政后驱除旧法派提供了借鉴。朱熹曾指出:“元祐诸贤,大率凡事有据定底意思,盖矫熙丰更张之失,而不知陷于因循。”^[18] 然而,衙前役法在其中仍未离场,作

为衙前酬奖的坊场钱充纳封桩库一直延续到南宋,其胥吏化、世袭化对南宋“公人世界”的形成亦不无贡献。回头来看,北宋衙前役法的特殊性是它并未以新旧党派政治利益为指向,旧法派在反对新法时可能指摘衙前雇募为游浪奸伪之人,但他们并不能回避乡户逃避应役的事实,所谓“公私利便”落实到衙前役法问题上,常常是个矛盾的命题,有关衙前役法问题的讨论从来没有对错之别,从某种意义上来看,新旧党争在衙前役法问题上实现过价值统一,也在党争旋涡中关联到两宋社会转型的某些面相。笼统来说,其中折射出的是政治私意公利化的历史语境。

注释

①沈松勤:《北宋文人与党争——中国士大夫群体研究之一》,人民出版社1998年版,第46页。②涂美云先生就曾指出,元祐初年蜀党与洛党、朔党政治矛盾起因于免役法存废问题,同为旧党的范纯仁、范百禄、李常等人对废除免役法皆有异议,其中苏轼兄弟尤为突出。苏轼认为新法经过多年的实施,应该对其“较量利害,参用所长”,反对不辨利害而一概废弃的做法。见涂美云:《北宋党争与文祸、学禁之关系研究》,台湾万卷楼图书股份有限公司2012年版,第152-153页。③笔者此前曾指出乡户从事衙前工作赔费破产的很大原因是其不懂官场营生。见董春林:《北宋衙前重难与役法改革》,《社会科学》2022年第2期,第157页。④虞云国先生认为,绍述新政主要是一场打击政敌的运动,恢复新法只是恢复元丰年间实施的条例,并没恢复熙宁新政注重发展生产的内容。见虞云国:《细说宋朝》,上海人民出版社2002年版,第257页。笔者认为这种认识过于粗略,如若说衙前雇募是熙宁新法内容的话,绍述新政

确实恢复了募役法。

参考文献

- [1]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [2]刘挚.忠肃集[M].北京:中华书局,1985:34-35.
- [3]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [4]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社,1999:1265-1266.
- [5]王称.东都事略[M].孙言诚,崔国光,点校.济南:齐鲁书社,2000:755-756.
- [6]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [7]吕中.宋大事记讲义[M].张其凡,白晓霞,整理.上海:上海人民出版社,2014:326.
- [8]罗家祥.朋党之争与北宋政治[M].武汉:华中师范大学出版社,2002:89.
- [9]曾枣庄,刘琳.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [10]苏辙.苏辙集[M].陈宏天,高秀芳,点校.北京:中华书局,2017.
- [11]邵伯温.邵氏闻见录[M].北京:中华书局,1983.
- [12]虞云国.细说宋朝[M].上海:上海人民出版社,2002:251.
- [13]董春林.税户军将:宋代的衙前将吏及衙前役[J].浙江大学学报(人文社会科学版),2022(3):34-45.
- [14]叶适.叶适集[M].北京:中华书局,1961:808.
- [15]周藤吉之.宋代经济史研究[M].东京:东京大学出版会,1962:661.
- [16]方诚峰.北宋晚期的政治体制与政治文化[M].北京:北京大学出版社,2015:6.
- [17]张呈忠.变法·更化·变质:试论北宋晚期历史叙事三部曲的形成[J].历史教学问题,2019(5):57.
- [18]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:3105.

Yaqian Yifa(衙前役法) and the Party Struggle of the Northern Song Dynasty

Dong Chunlin

Abstract: The reform of Yaqian Yifa in the Northern Song dynasty is an important part of Wang Anshi's new law, and there are many Yaqian Yifa topics in the discourse of old-new party struggle, but those who oppose Wang Anshi's new law affirm the question of Yaqian. When Sima Guang restored the Servant Law, there are also the old school of the old law defended Gumu Yaqian(雇募衙前), and the reform of Yaqian Yifa are basically agreed by all parties. The debate of Yifa in Northern Song dynasty did not change with the rise and fall of different parties. There is certainly the political selfishness of the scholar-officials in the party struggle. However, this selfishness often touches on the problem of "both public and private interests" when it comes to Yifa issues. The interests of the people are the basis of their arguments, but the richness of the country is their intrinsic value orientation. The old-new party struggle has realized the unity of value on the issue of Yaqian Yifa, which reflects the historical context of political selfishness becoming public benefit.

Key words: the Northern Song dynasty; Yaqian Yifa; party struggle

[责任编辑/晨 潇]



南宋地方性备荒仓的兴衰及其原因*

杨 芳

摘 要:南宋时期,地方性备荒仓如社仓、平余仓、平巢仓等纷纷涌现,形成了以常平仓、义仓等全国性备荒仓为主,地方性备荒仓为补充的备荒救灾仓储体系。与常平仓、义仓相比,社仓等地方性备荒仓因地制宜,管理经营灵活多样,有利于吸收地方的各种资源为救荒服务。南宋地方性备荒仓的兴起是多种因素交织的结果:地方财政的困窘和常平仓、义仓救荒功能的削弱是其兴起的现实原因;地方官与乡居士人、富人等基层势力是地方性备荒仓蓬勃发展的主要动力;南宋地方性备荒仓的兴起也源于儒家社会政治理想的推动。然而,南宋地方性备荒仓在积极发展的同时,大多数仓储却难以维持长久,吏治腐败、豪强把持以谋私利是其主要原因。

关键词:南宋;地方性备荒仓;基层势力;理学;豪强

中图分类号:K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0072-06

宋朝是仓储制度发展的重要时期,备荒仓储在继承唐代常平仓、义仓制度的基础上,随着社会经济的发展,呈现出更加兴盛的局面。备荒仓种除常平仓、义仓、广惠仓、惠民仓、丰储仓这几种全国性备荒仓外,还有社仓、平余仓、平巢仓等几十种地方性备荒仓,这种盛况在中国整个帝制时代都是空前的。在宋代,常平仓、义仓、社仓三大仓储系统齐备且对后世产生影响。对宋代仓储制度的研究,无论从荒政的角度,还是从仓制本身的角度都取得了丰富的成果^①。南宋时期,以社仓为代表的地方性备荒仓纷纷涌现,成为这一时期仓制发展的重要特点。关于南宋社仓等地方性备荒仓,学界在讨论荒政、仓储和基层社会等问题时均有所涉及^②,为我们展开相关研究奠定了重要基础,但讨论多集中在制度、运营特点等层面,对其兴衰原因关注较少,仍有进一步研究的空间。

一、南宋地方性备荒仓的创建

宋代以前的备荒仓储主要是常平仓和义仓,常平仓只设于州县,并且自创设之日起即由国家经营管理;而义仓虽起初设于乡社,由民间管理,但不久即归属官府,并移置于城市。北宋时期,常平仓、义仓进一步发展成熟,同时也创设了广惠仓、惠民仓等全国性的备荒仓,但这些仓种仍只限于城市。南宋时期,地方性备荒仓纷纷涌现,备荒仓储也由城市延伸到了乡村。

南宋地方性备荒仓在高宗绍兴时期开始出现。绍兴二十年(1150年),魏掞之在建宁府建阳县长滩铺设仓,以谷贷民。地方性备荒仓的普遍建立在朱熹创立社仓之后。乾道四年(1168年),建宁府发生灾荒,朱熹正乡居于崇安县开耀乡,与乡人左朝奉郎刘如愚共同请于府中拨常平米六百石,赈济乡民。至冬天,乡民归

收稿日期:2022-08-31

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“宋代仓储与粮食安全研究”(16BZS046)。

作者简介:杨芳,女,西北师范大学历史文化学院副教授(甘肃兰州 730071),主要从事中国古代经济史、宋史研究。

还所借米谷,官府准予留置乡中民家,以便于凶荒赈济之用。次年夏天,朱熹以乡民所还六百石常平米,向官府申请,创设五夫社仓^{[1]第24册,3721}。五夫社仓自乾道五年(1169年)以后,例年贷放,至淳熙八年(1181年),经营十分成功,所收息米除用于建仓以及将原来拨自府中的六百石米归还之外,十余年间已累积息米三千一百石,乡里受惠,收到良好效果^{[1]第21册,649}。淳熙八年十一月,朱熹任浙东提举。其时正值浙东灾荒,他负责救灾,借上奏朝廷之机,详细报告了崇安县五夫社仓的成功经验,并呈《社仓事目》,请求在全国推广社仓,宋廷于是下诏全国因地制宜建立社仓。此后,在朱子社仓的影响下,社仓及其他地方性备荒仓在南宋得到了广泛建立。

南宋地方性备荒仓的建置情况,宋元明清方志及宋人文集等史料中多有记载。如建宁府浦城县永利仓,绍熙五年(1194年)，“故提举常平公事黄某建”，“夏发以贷，冬敛以藏，依社仓制”^{[1]第24册,3804}。台州济巢仓，“一在报恩寺，一在吉祥寺”，嘉定四年(1211年)，“黄守耆建”^{[2]第7册,7320}。桂阳军先备仓，绍定元年(1228年)，知军高不倚创建^{[3]第24册,3441}。扬州平余仓，“在城隍庙南，宝祐元年，大使贾似道建廩屋三十楹，受米十余万石以备赈巢”^{[4]第12册,27}。严州平余仓，附于常平仓，宝祐六年(1258年)，“知州李介叔置”^{[3]3429}。越州浦江县广惠仓，端平二年(1235年)，“知县赵秘阁置”^{[4]第19册,20}。南宋设置的地方性备荒仓可谓名目繁多，据张文先生的研究，属于地方性的有20多种：社仓、举子仓、永利仓、赈巢仓、州济仓、平余仓、平止仓、先备仓、平巢仓、平济仓、续惠仓、丰本仓、余纳仓、广济仓、兼济仓、循环通济仓、济巢仓、州储仓、均惠仓、通济仓、均济仓、端平仓、出巢仓、节爱仓、通惠仓等^[5]。除此之外，还有助济仓、平准仓、平价仓，等等。从设置时间上看，地方性备荒仓主要集中于南宋孝宗至理宗时期。从区域分布来看，地方性备荒仓分布于南宋疆域的大部分地区，除了社仓、举子仓置于乡社外，主要建于州、县治所。仓储的规模，除了临安府、建康府等部分地区平余仓比较大之外，一般较小，主要是为满足当地的救荒需要。

与常平仓、义仓等国家备荒仓相比，社仓等地方性备荒仓因地制宜，管理经营的形式灵活

多样，更有利于吸收地方资源为救荒服务。社仓等地方性备荒仓的兴起，最终形成了以常平仓、义仓等全国性备荒仓为主，社仓等地方性备荒仓为补充的备荒救灾仓储体系。

二、南宋地方性备荒仓兴起的原因

南宋地方性备荒仓的兴起是多种因素交织的结果。宋代社会经济的发展为备荒仓储制度的发展奠定了物质基础。随着商品经济的活跃，农民与市场的联系日益密切，加之灾害频仍，农民的生活更容易受到粮食市场波动的影响。南宋时期，土地兼并愈演愈烈，农村中两极分化的现象也日益严重。这就需要建立一种调节机制以保障农民的生活，并维护社会秩序的稳定。此外，南宋地方性备荒仓的兴起也有其重要的社会及思想原因。

(一)常平仓、义仓救灾能力的不足

南宋地方性备荒仓的创置很大程度上与常平仓、义仓救荒功能减弱有关。从北宋到南宋，财政中央集权逐步强化。南宋长期处于强敌压制下，战争频繁，军费开支巨大。大量财赋被中央征调，地方财政因而日益窘困不堪，中央财政对地方的支持减弱。州县财政困窘，专用于备荒救灾的常平仓、义仓之粮被移作军粮的情形愈来愈严重：“言者论恤民、备灾、储蓄之政，莫如常平、义仓。……艰难以来，用度不足，或取以给军须，至于州县他费，因以侵用，比年往往销费殆尽。”^{[6]2445}绍兴二十七年(1157年)，殿中侍御史王珪上言：“臣窃见诸州郡，每岁输纳秋租，自装发纲运之后，仓廩一空，所存止有常平、义仓斛斗，军粮吏俸，及揍发上供不足之数，皆取给于此，所在成例，是名为常平，而专以备州郡急阙。”^{[6]3399}对此杨万里深刻地指出其中的原委：“今天下常平之粟，不许他用，其法至重也。然有至重之法而无不用之实，何也？州县穷空，军人待哺，不幸而省仓无粟，则不得不支常平之粟矣。故常平之粟往往徒有其数耳。”^{[7]第54册,659}在这样的情形下，地方只能想方设法依靠自身资源开展救荒活动，创办地方性仓储，以救一方之灾荒。

南宋许多地方性备荒仓的创置即因常平仓、义仓储量不足。如桂阳军设先备仓是因“常

平之米有限,发廩不能供”,于是撙节经费,“别置廩眼,以备春时平糶之用”^{[3]3441}。富阳县建丰本仓是因常平仓、义仓,“陈新不易而腐败之,省察不时而吏蠹之,甚者他用不足潜易而空之,于是民无所赖矣”^{[7]第71册,98}。这样的例子还有很多,这些备荒仓都是为弥补常平仓的不足而设立的。

地方性备荒仓设立还与常平仓、义仓管理体制过于集中,程序太过复杂有很大关系。如徽州府建端平仓的原因是“虽有常平及平糶仓,然必待报,不得专发”^{[3]3447}。明州制置使司平糶仓设置之因是“常平置使自专一司,州县发敛,皆禀命焉。虽河内有饥民,不容以便宜从事”^{[2]第5册,5062}。曾用虎在建兴化县(今福建莆田)平糶仓时言:“常平以使者典领,使者去民远而不时发,郡县去民近而不敢发也。”^{[7]第81册,717}建康府创平止仓时明确规定:“更不申作朝廷之数,贱则糶,贵则糶,随糶随糶,循环无穷,权既在我,米价自平,实为永久之利。”^{[2]第2册,1687}常平仓、义仓往往因救灾程序复杂而延误灾情,地方性备荒仓因其收支之权由地方政府或民间掌握,故而可以及时而灵活地进行救荒。

另外,常平仓、义仓置于州县,不便于对乡村之民救济。朱熹在福建建设五夫社仓即是由于常平仓、义仓“皆藏于州县,所恩不过市井惰游辈,至于深山长谷力穡运输之民,则虽饥饿濒死而不能及也”^{[1]第24册,3720-3721}。“常平哀聚于州县,而社仓分布于阡陌,官无远运之劳,民有近糶之便”^{[8]第1157册,122}。

(二)基层力量的兴起

两宋时期是各种基层社会力量重新构建整合的时代,各种基层势力凭借自身优势资源,努力在包括仓储在内的地方事务中发挥作用。黄宽重先生指出,南宋由于地方官府财政不足,为各种地方势力提供了发展的空间,各地公共建设与文化发展的动力,主要来自当地的士人与富民,他们在基层社会的影响力日益重要^{[9]111}。南宋地方性备荒仓在创办与管理上,既有地方政府参与,也有士人、富民、僧人等的参与;在经营方式上,或官办官营,或官办民营,或官督民办,还有一部分的民办民营,反映出基层力量在地方仓储事业中的影响力。

南宋许多地方性备荒仓是地方官撙节费用,积极筹措资金创办的。如建康府留守余嵘节约经费,措置糶本十五万缗,建平止仓。袁州郡守

滕强恕建州储仓,“省浮蠹不急之费,斥其赢资,以充糶本,又稍附益,通得米二万斛”^{[3]3448}。潭州权县令狐震已建平济仓,撙节县用,“积到现钱贰仟叁佰贯足,充米壹仟硕糶本,别置一局”^{[3]3434}。永州续惠仓,郡守季晞颜“节缩浮蠹,铢积寸累,得缗钱五千为糶本”^{[8]第1182册,59}。建宁府建阳县赈糶仓,知县诸用“斥经费之余财,凡三千余缗为糶本”^{[7]第76册,203}。有的地方官还捐己俸建仓,如汀州均济仓,郡守李华“捐见钱六千缗为糶本”^{[3]3440}。从整体上来看,地方官是兴办地方性备荒仓的主导力量,不管是官办官营,还是官办民营、官督民办,地方官和地方政府都扮演着重要角色。

乡居士人、官员是社仓等地方性备荒仓发展的积极推动力量,他们在地方性备荒仓的创建、管理经营中发挥着重要作用。以社仓为例,朱熹以乡居士人的身份发起了社仓的创办,社仓建立后,其管理“多委本乡土居或寄居官员、士人有行义者”与本县官共同负责。后来,朱熹向朝廷建议各州县立社仓,并强调“任从民便”“州县并不须干涉抑勒”。社仓得到了朱熹门人和理学同道的大力支持,设置日益普遍。如南康军社仓:“每县选寄居及士人之有行义者充都乡官,每乡又自选乡官一员,提督条画毕具,井井可观。或遇水旱,有司未及申请,朝廷未及拨降,而乡村糶糶,便有准拟。”^{[3]3383}常德府武陵县社仓:“开禧末,郡守庐陵胡槻置。……令士友掌之,以贷农民,硕收息三斗,委邑丞提督其事,农民受惠无穷。”^{[3]3391}

富人也是地方性备荒仓的重要资助者和参与者。如抚州通济仓,曹尧咨“嗣成父志,即其家立庾六,计所有之田,岁收亩六升以入之”^{[7]第76册,363}。徽州活人广济仓,“众助之,施金买田,以备赈恤”。澧州人万镇仿朱熹之法,“率乡中富而有德者”建立社仓。

大多数情况下则是地方官与地方士人、富民等合作,共同协助办仓。以平糶仓为例,潭州浏阳县平糶仓,知县涂幼醇“节缩浮蠹,得钱五百万”建仓,并“豫赋钱于邑之富人,俾于贱糶,岁三月则下其直半以糶,乞事,赋钱如初”,“命县主簿总其事,而佐以寓公,钱谷出入,吏毋得与”^{[3]3429}。汀州平糶仓,“淳祐间,宰刘焕捐俸三千贯文省为糶本,委贡士章淡提督”^{[3]3643}。兴化

军郡守曾用虎创平巢仓,撙节费用,“复捐楮币万六千缗为余本,益以废寺之谷、寺之产及五贯而余”为仓本,“择二僧而付,吏不与也”^{[7]第81册,716}。再如举子仓,一般由常平司、帅司及地方官等提督,士人、僧人等主持,负责登记、出纳等事宜。建安县举子仓,由常平司、帅司共管,乡里“则有附籍乡官专主名数,主首僧专司出纳”^{[3]3418}。剑浦县崇胜、开平、报国、慈恩四仓“委寺僧掌之”^{[3]3418}。桂阳军举子仓,“军委司法,县委丞簿,充提督官。军请寄居一员,每乡请诚恣、慈良寄居或士子一员,充收支官。军令本学保明士两员,每都请谨审不欺士人两员,充附籍官。……军据提督官月申,半年类聚申提举司”^{[3]3418}。

总之,南宋地方官、乡居士人与富民,他们关怀乡里,出钱出力,共同推动了地方仓储事业的发展。

(三)理学家社会理想的推动

社仓等地方性备荒仓储的兴起也源于理学家社会理想的推动。朱熹以理学宗师的身份创设社仓,此后又得到其门人及理学同道的推动而普遍实行,这不仅基于士大夫对现实问题的考虑,更源于理学家社会理想的推动。理学家的社会理想,导源自“仁”,“仁”是孔孟的核心思想,也是宋代理学家讨论的一个重要问题。伴随着理学的发展,张载将仁这种抽象的观念推及具体的社会实践上,他在《西铭》中畅论人与社会的关系:“民吾同胞,物吾与也。”^{[1]第13册,141}“尊高年,所以长其长。慈孤弱,所以幼其幼。”“凡天下之疲癯残疾、茕独鳏寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。”^{[1]第13册,142}其中所描绘的人人各遂其生的社会蓝图,成为理学家的共有理想。社仓等地方性备荒仓的创设,正是基于理学家对“仁”的理念的实践和追求,士大夫对儒家社会政治理想的追求成为地方性备荒仓发展的重要推动力量。《袁州萍乡县西社仓絜矩堂记》载:

榦闻之师曰:“絜,度也;矩,所以为方也。处己接物,度之而无有余不足,方之谓也。富者连阡陌而余粱肉,贫者无置锥而厌糟糠,非方也。社仓之设,辍此之有余,济彼之不足,絜矩之义也。”^{[7]第67册,716}

此记作者黄榦为朱熹弟子,而记中所述设置社仓的意义即引述张载、朱熹之言。又《宋代

蜀文辑存》卷七六,度正《巴川社仓记》载:

人与物并生于天地之间,同于一理,均于一气。故君子以为人者,同胞之兄弟;而物者,相与之侪辈也。视之如兄弟,则必亲之,而有相友之义焉;视之如侪辈,则必爱之,而无暴殄之失焉。如此,则知所以为仁,知所以为仁,则知所以仁民而爱物矣。仁之为道,用之一乡,不为不足,用之一国,不为有余。所施益博所济益众,顾用之何如耳。在上而行之,则为仁政,在下而行之,则为仁里。里仁之所以为美者,非以其有无相调,患难相救,疾病相扶故耶。^[10]

度正所述,也是引述张载、朱熹之言,而且更清楚地从“仁”立论。又姚勉《雪坡舍人集》卷三六《武宁田氏希贤庄记》云:

天地之大德曰生,人为天地之心,必能流畅天地之生意,然后俯仰而无愧。先儒谓仁者天地生物之心,而人得之以为心。仁也者,盖天地之生意,凡天地间,何物非我,一物不遂其生,吾心歉矣。士君子之生斯世,达则仁天下之民,未达则仁其乡里,能仁其乡里,苟达即可推以仁天下之民。此晦庵朱先生取成周县都委积之制而为社仓,西山真先生又广晦庵未尽之意而为义廩也。^{[7]第86册,437}

武宁田氏兄弟子侄效法朱熹设希贤社仓,效法真德秀设希贤义廩,姚勉为之作记,纯粹引述朱熹对“仁”的阐释以说明社仓、义廩创设的缘由。真德秀所创义廩为社仓的另一种形式,而其本人在《劝立义廩文》中所言“凡天下之疲癯残疾、茕独鳏寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也”^{[7]第76册,405},即出自张载的《西铭》。又言“我之与彼,本同一气”^{[7]第76册,405},则源于朱熹的理论。这些例子充分说明,南宋士大夫踊跃设置地方性备荒仓是理学家社会理想的实践,也是将“仁”从儒家思想落实到社会现实的重要体现。

三、南宋地方性备荒仓的废弛

地方性备荒仓由地方政府或民间自行管理经营,不像常平仓、义仓那样,动用时必须经过官僚机构层层报批而受到许多约束。它们分散于

县城、乡村,更便于为广大乡村人口服务。如朱子五夫社仓,经过几年的经营收到良好效果:“米价不至腾踊,富家无所牟利,故无闭籴之家,小民不至乏食,故无劫禾之患,二十余年,里间安帖,无复他变,盖所以阴消潜弭之者,皆社仓之力也。”^{[1]第21册,649}真德秀曾说:“孝宗皇帝深惟民食之重,因朱熹有请颁社仓法于天下,自是数十年间,凡置仓之地,虽遇凶岁,人无菜色,里无嚣声。”^{[7]第75册,780}总之,在地方政府和民间组织的共同努力下,社仓等地方性备荒仓因地制宜,采取灵活多样的管理与经营方式,在救荒与协调农村贫富关系、维持地方社会秩序中发挥着重要作用。

然而地方性备荒仓在蓬勃发展的同时,大多数却难以维持长久。这些粮仓一般在创建初期运作良好,也发挥了应有的功效,但往往是“人存政举,人亡政息”,很难维持长久。如绍定年间永州郡守吴千能曾置均惠仓,委“巨室”负责榷籴之事。然近两年间,“至无圭撮可巢,民甚病焉”。淳祐十一年(1251年),令狐震已建湘潭县平济仓,在此之前,湘潭县相继建有义廩、平巢仓、平巢西仓,但都因管理不善,只维持了几年的时间。

除了社仓等地方性备荒仓自身制度缺陷及实际操作的困难之外,仓储管理者的品行、责任心至关重要。如建宁府建阳县长滩社仓,“元履既没,官吏之职其事者不能勤劳恭恪如元履之为”,于是“粟腐于仓,而民饥于室”。高斯得亦言:“然人不能皆廉于己,皆志于民,或遇污者,彼视府库财如其财,肯剜肉以补之乎?必坐视其腴削而不恤矣。有委之巨室而责其成数者,则不惟为富者多,为仁者少,惮于损己以及人,且年饥谷贵,彼方利之而何取于巢之乎?必多端沮挠而幸其废矣。”^{[8]第1182册,58}文献中大量的仓记,其写作之缘由即在于希望后来者继承前任的惠民之政,长久维持下去。

地方性备荒仓出现诸多弊端,不能维持长久亦有深刻的社会原因。以社仓为例,嘉定七年(1214年),臣僚言:“比年以来,社仓之米不贷于贫民下户,而土人、仓官乃得专之,以为谋利丰殖之具,所贷者非其亲戚,即其家佃火与附近形势豪民之家,冬则不尽输,其可得而敛者,又为仓官私有。”^[11]又黄榦言建宁府社仓:“数年以来,主其事者多非其人,故有乡里大家诡立名字,贷而不

输,有至数十百石者,然细民之贷者,则毫发不敢有负。”^{[7]第67册,704}王柏在评论社仓利害时亦言:“其未发之时,主者谨视封钥,不敢以新易陈,或差官检视盘量,既有酒食征需之供,又有人从偷窃之耗。主之者凛凛度日,有破家荡产之惧,此所以乡之善士不愿委请而多方脱免,词讼反至纷纷。其甘心任责者,率是豪霸之人,实时移易私用,空其封镭,及至检核,不过旋赂官吏。当连年旱伤,米价顿踊,虑其赈给见底,反巧为说辞,以蔽当路,宁科抑而不敢尽发也。”^{[8]第1186册,113}

社仓出现诸多弊端,在不同程度上使本欲救民、济民的好政策变为被救助对象的负担,甚至走向反面。其主要原因即在于随着时间的推移,社仓逐渐为地方豪强等所把持、掌控,“吏缘为奸”“徇私舞弊”,社仓成为他们谋利的工具。漆侠先生曾在讨论南宋义役问题时说:“义役之代替差役,是地方上不当权豪绅集团的一个胜利。……但是,义役掌握在地方上另一个豪强集团手中,在其初行之时还能耳目一新,去掉差役法中的一些积弊,为时不久就又暴露了它的剥削压迫的性质了。”^[12]社仓的命运亦是如此,按社仓初始之设计,社仓建立以后交由乡人士君子、有行义者管理,即是为革除官仓之“吏奸之弊”。

乡居的士人、富民是社仓等地方性备荒仓建立的积极推动力量,但他们中也有一部分人,“率是豪霸之人”,或操纵社仓等备荒仓以谋私利,或通过自己的威望影响社仓的正常管理运营,为害乡里。梁庚尧先生指出,在传统社会中,乡居官员、士人或富豪,由于角色扮演的差异,形象有别。有的被乡里或官府视为排难解纷的长者,有的则被当作武断乡曲的豪横^[13]。黄宽重先生也认为,乡居官员、士人等地方乡贤,在基层社会既有积极参与建设、教化的活动,也有凭借威望、权势,勾结官员,唆使胥吏,侵夺官府或民众财物,为祸乡里的现象^{[9]114}。乡居的士人、富民等基层势力在地方性备荒仓的兴建与管理中扮演着双重角色。

联系整个宋代社会,吏治腐败、豪强把持地方公共事务以谋私利的现象是普遍存在的。无论是官仓还是民仓,无论是仓吏管理还是地方豪绅管理,都同样面临着腐败的风险。南宋备荒仓制度设计上有不少创新之处,而实际操作

中却总是弊端百出,无法维持长久。

综上所述,南宋时期,由于财政中央化,地方财政日益困窘,常平仓、义仓救荒能力削弱,地方政府只能依靠自身资源开展救荒活动,地方性备荒仓如社仓、平糶仓、平糶仓等纷纷涌现。南宋社仓等地方性备荒仓的兴起是多种因素交织的结果,地方官与乡居士人、富人等基层力量是地方性备荒仓蓬勃发展的主要动力,儒家社会政治理想的推动是其重要的思想原因。在南宋地方政府和民间的共同努力下,社仓等地方性备荒仓在保障农村粮食安全和维持地方社会秩序方面发挥了重要作用。然而,地方性备荒仓在积极发展的同时,大多数仓储却难以维持长久,吏治腐败、豪强把持以谋私利是其主要原因,且影响了仓储功能的正常发挥。

注释

①相关研究有王德毅:《宋代灾荒的救济政策》,台湾精华印书馆股份有限公司1970年版;梁庚尧:《南宋的社仓》,《宋代社会经济史论集》(下),台湾允晨文化事业股份有限公司1997年版;李华瑞:《宋代救荒史稿》,天津古籍出版社2014年版;张文:《宋朝社会救济研究》,西南师范大学出版社2001年版;郭文佳:《宋代社会保障研究》,新华出版社2005年版;杨芳:《宋代仓廩制度研究》,首都师范大学2011年博士学位论文;等等。②相关成果主要有李华瑞:《宋代救荒仓储制度的发展与变化》,《暨南史学》2012年第七辑;《略论南宋荒政的新发展》,何忠礼主编:《南宋史及南宋都城临安研究》,人民出版社2009年版;《再论南宋荒政的发展》,《浙江学

刊》2016年第1期。梁庚尧:《南宋的社仓》《豪横与长者:南宋官户与士人居乡两种形象》,均收入梁庚尧《宋代社会经济史论集》(下),台湾允晨文化事业股份有限公司1997年版。黄宽重:《从中央与地方关系互动看宋代基层社会的演变》,《历史研究》2005年第4期,等等。

参考文献

- [1]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [2]中华书局编辑部.宋元方志丛刊[M].北京:中华书局,1990.
- [3]解缙,等.永乐大典[M].北京:中华书局,1986.
- [4]天一阁藏明代方志选刊[M].上海古籍书店,整理.上海:上海古籍书店,1981.
- [5]张文.宋朝社会救济研究[M].重庆:西南师范大学出版社,2001:59-76.
- [6]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,2013.
- [7]四川大学古籍所.宋集珍本丛刊[M].北京:线装书局,2004.
- [8]永瑆,纪昀,等.景印文渊阁四库全书[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [9]黄宽重.从中央与地方关系互动看宋代基层社会演变[J].历史研究,2005(4).
- [10]傅增湘.宋代蜀文辑存[M].北京:北京图书馆出版社,2005:293.
- [11]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014:7577.
- [12]漆侠.中国经济通史:宋代经济卷(上)[M].北京:经济日报出版社,1999:557-558.
- [13]梁庚尧.宋代社会经济史论集:下[M].台北:台湾允晨文化事业股份有限公司,1997:474-527.

The Rise and Fall of Local Preparedness Granaries in the Southern Song Dynasty and Its Causes

Yang Fang

Abstract: In Southern Song dynasty, with the local preparedness granaries sprung up, such as She Cang, Pingdi Cang, Pingtiao Cang and so on, the famine relief granary system which Changping Cang and YiCang as the main body and the local granaries as supplement formed. Compared to Changping Cang and Yi Cang, She Cang and other local granaries were more suitable for the local conditions, for its management was flexible and diverse for absorbing the local resources to serve the rescue. The local preparedness granaries' rise was a result of many factors. The realistic reason was the embarrassment of local finance and the weakening of disaster relief capability of Changping Cang and Yi Cang. Local forces were the main driving force for the flourishing development of the local granaries. The local granaries' rise was also driven by Confucian social and political ideals. However, most of the local granaries couldn't maintain for a long time because of the official corruption and the local despotic force control for private benefits.

Key words: the Southern Song dynasty; local preparedness granaries; local forces; Neo-Confucianism; despotic force

[责任编辑/晨 潇]



文化认同与金末汴京文学的繁荣

张勇耀

摘要:作为金源王朝的新都城,汴京为饱经战乱的金末文人提供了安身之所与进取之途,也成为汴京之外文人的流动空间和精神所向。二十年间,汴京形成了以朝廷文人、科考士人和流调文官为中心的文学群体,汴京文人也正是在对自我身份及自我所在群体的认同中,实现了对新都政治和文化空间的认同。汴京的文学活动与文学创作,使金源王朝虽然疆土狭隘,却呈现出文学的蓬勃生机;不同层面文人对汴京空间及自我身份的认同,又增加了汴京文学的丰富性。

关键词:金末;汴京;认同;文学

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0078-11

都城是国家意识形态与政治、经济、文化中心,属于一个时代的“核心区”,汇聚着王朝最重要的人才和文化资源。贞祐二年(1214年),由女真族建立的金源王朝在蒙古的军事压力下,由中都(今北京)渡过黄河迁往汴京,度过了这个王朝的最后二十年,直到天兴三年(1234年)被蒙古灭亡。毋庸置疑的是,政治经济中心也是文化文学中心,迁都之后,金末“主流作家”无不在汴京留下他们的文学印迹;而随着主流作家齐聚汴京,中国北方的文学中心也转移到了中原一带。在金末汴京文学中,南渡文人对这座都城的心理认同,无疑是这一时期文学的重要方面。

“认同”(identity)又译作“身份”“同一性”,是西方哲学领域的一个经典命题,不同研究者赋予它不同的定义。近年有学者总结其隐喻义是“一种空间的想象,一种在家的感觉,一种本体性的安全感与历史感”^[1],涉及怀旧、精神归属感、主体性的反思与社会化等。正是这些主流文人对新都汴京的政治文化认同,对这一空间中自我身份的认同和群体认同,形成了以朝

廷文人、科考士人和流调文官为中心的文学群体,他们的文学互动和京城书写带来了继北宋之后汴京文学的又一次繁荣,并进一步带动了中原文学的繁荣。

一、汴京气象与文人的京都认同

迁都之前,金人对汴京至少有两点“认同障碍”。一是汴京在地理位置上不适合做国都。当金宣宗担心蒙古军队再来围城而决意迁都时,文人们曾试图对中都之外“另一个都城”的具体位置进行积极探讨。他们提出过河南、陕西、山东等多种方案,赵秉文还引经据典写了一篇议论宏深、层层推进的《迁都论》,以为“莫若权幸山东”,但被金宣宗否决。赵秉文指出陕西、河南不可作为都城的原因:“夏人侦吾西,宋人侦吾南,万一蜂虿有毒,窥吾闲隙,则关河之险为不足恃,况大河为限?”^{[2]339}其实西夏人远没有蒙古人可怕,而宋人的可怕之处在于与蒙古联手南北夹击,这一点在金亡时被充分验证。

收稿日期:2022-11-11

作者简介:张勇耀,女,安徽师范大学中国诗学研究中心研究员、《中国诗学研究》副主编(安徽芜湖 241000),主要从事金元文学研究。

汴京交通发达,五代后晋建都时就曾指出此处为“水陆要冲,山河形胜,乃万庾千箱之地,是四通八达之郊”^{[3]710};但汴京也有明显的地势缺陷,那就是四面平原,无险可守。明人李濂《宋都汴论》一文对历史上以汴京作为都城的悲剧性做过系统盘点,他说魏国迁到大梁,秦国派王赧引河灌城,魏王被掳,“满城鱼鳖矣”;后梁朱温篡唐居汴五六年,后唐庄宗李存勖举兵伐梁,“其祸烈于王假”。所以他认为宋朝建都汴京“可谓失计之甚矣”^{[4]341-343}。但赵秉文等当时文人不可能像李濂这样直击汴京建都之弊,只能委婉劝谏,说别处也许更有优势,但他们提出来的多种方案都没有成为阻止金宣宗迁汴的有效力量。难以认同的另一个方面,是如帅府经历官纳坦谋嘉所说的,“河南地狭土薄,他日宋、夏交侵,河北非我有矣”^{[5]2424},他担心宋、夏交侵时金王朝会无力对抗北部的蒙古军队而失去河北之地,但他没有料到蒙古夺取河北全境并最终占领中都,根本无须等到宋、夏交侵,而是在金朝迁都离开之后便立刻回身再来,上京、中都“国家之根本”^{[2]339}以及山西北部、河北、山东等地很快全部失陷。

除此之外,迁都过程所带来的心理创伤也是巨大的。在已经与蒙古签订和议而且蒙古已经退兵的情况下“举国迁汴”^{[5]581},不但意味着朝廷对于已经丢失的河朔之地不再力图收复,而且离开经营62年的中都对于国家与个人来说都面临着巨大损失。在国家层面,百年前金灭北宋,北宋图籍、文献、乐器等车载辇运并入于金,在金源百年发展中已与金源文化融为一体;而贞祐迁都,宝玉秘器“至汴者千之一耳”^{[6]1486},被丢弃的是绝大部分。元初郝经就曾见到中都一块禁园奇石“龙蟠若木”,“德陵(指宣宗)狩汴,播弃泥壤,遂用崩折”^{[7]13},这仅是个案。对于个人来说,迁都意味着家园离散、财产弃失,如赵秉文路过故乡磁州(今河北磁县)时所看到的“桑梓陷没,亲识诛夷”^{[2]373},他两年前刚刚筑好的“遂初园”以及文人们集会题诗的美好记忆都随着迁都成为历史;王若虚在二十年后北渡归来时,看到“山杏溪桃化棘榛,舞台歌馆堕灰尘”^[8]。放弃故园意味着可能再无回来的机会,赵秉文在金亡前一年去世,再没有回到他的遂

初园。迁都所造成的全民心理创伤,使他们对于新都汴京的认同感多少都打了折扣。

但这样讲“认同”似乎过分突出了文人的主体地位,在君权占有绝对性主导地位的历史语境中,文人并没有多少选择,而只有绝对的服从。只是从被动服从到主动认同,却是迁汴后的文人书写所呈现的重要主题。也正是在汴京文化空间中,文人们一边怀旧一边重新找到精神的归属感,并在文学创作中充分彰显了主体性的反思与社会化的过程。

元初关汉卿杂剧《闺怨佳人拜月亭》似乎正是以一个具体个案展示了这一“认同”的过程。故事开篇即是蒙古兵攻打中都“白骨中原如卧麻”“天摧地塌”之时,王尚书随驾迁都,夫人与女儿王瑞兰相携南下逃难:

[仙吕·点绛唇]锦绣华夷,忽从西北天兵起。觑那关口城池,马到处成平地。

[混江龙]许来大都城内,各家烦恼各家知。且说君臣分散,想俺父子别离。遥想着尊父东行何日还?又随着车驾、车驾南迁甚日回?这青湛湛碧悠悠天也知人意,早是秋风飒飒,可更暮雨凄凄。

[油葫芦]分明是风雨催人辞故国,行一步一叹息。两行愁泪脸边垂;一点雨间一行凄惶泪,一阵风对一声长吁气。(做滑稽科)应!百忙里一步一撒;嗨!索与他一步一提。这一对绣鞋儿分不得帮和底,稠紧紧黏糯糯带着淤泥。^[9]

剧情的背景应该正是贞祐二年五月金宣宗南渡后,蒙古兵再次攻打中都并于次年占领之,留守中都的官员家属与百姓纷纷南逃。剧中的王尚书东行(或在山东一带任职),未及归家而直接随驾南迁,家人在盼望等候期间,中都遭到蒙古兵的屠戮。剧中“觑那关口城池,马到处成平地”也正是李俊民“虐焰燎空,雉堞毁圮,室庐扫地,市井成墟”^[10]以及梁持胜“十万人家靡孑遗,马蹄殷染衣冠血。珠玉盈车宫殿焚,娟娟少女嫫媠”^[11]等蒙古杀戮劫掠现场的别体书写。所引第三段则写出主人公逃难南渡所经历的艰难:秋风秋雨,边逃边哭边叹息,一步一滑,跌跌撞撞,闺阁女子的绣鞋陷入泥淖,帮底分离,真可谓举步维艰。逃难人群中秀才蒋世隆与其

妹瑞莲,与王瑞兰一家各自被哨马冲散。王瑞兰在兵荒马乱中与蒋世隆结为患难夫妻,历尽艰辛到达汴京找到父亲又被迫与蒋世隆分离。最后蒋世隆考中状元,被授为中京行院官员,家人团圆,皆大欢喜。中京即洛阳,《金史·地理志》:“宋西京河南洛阳郡,初置德昌军,兴定元年八月升为中京,府曰金昌。”^{[5]637}事实上,贞祐年间南渡时随驾官员与家人走失者应该不在少数,如元好问《资善大夫武宁军节度使夹谷公神道碑铭》就写到夹谷土刺随驾南渡而与家人相失:“贞祐初,大驾南巡,公以省掾扈行。事出仓卒,乃留幼子、今先锋使斜烈于平州之抚宁。朔、南分裂,父子相失者余二十年。”^{[6]644}相失二十年后能够父子团聚,毕竟还算是个圆满的结局,又有多少家庭在这二十年中遭遇变故而无法团聚呢?元杂剧中多有流离失亲的主题,正是时代现实的反映。

《闺怨佳人拜月亭》这部以金朝迁都史实为素材的杂剧,男女主人公的经历也代表了绝大部分南渡文人的心路历程。“二百口家属语笑喧”的美好结局,正是迁都初期金朝汴京欢乐氛围的一个侧面。由此也可以看出,文人及民众对于新都的认同,首先就在于汴京作为气象完好的都城给予了刚刚经历过战争惊怖、家园残破、失家丧亲的他们一份生活的安定和内心的慰藉。

元好问写于迁都第二年(1215年)的《梁园春五首》的第一首,正写出了当时汴京上下喜气洋洋的局面:“军从南去三回胜,雪自冬来二尺强。今岁长春多乐事,内家应举万年觞。”自注:“长春,德陵诞节名。”^{[12]12}德陵指金宣宗,其去世后葬于德陵,诗注当为后来所加。据《金史·宣宗纪》,贞祐三年(1215年)三月“丙寅,长春节,宋遣使来贺”^①。在因迁都导致的宋金关系裂变之前,宋朝如期派使节前来祝贺皇帝诞辰,好像与在中都时一样。“三回胜”,检《金史·宣宗纪》,是年春二月辛卯,“环州刺史乌古论延寿及斜卯毛良虎等败夏人于州境”;二月丙午,“武清县巡检梁佐、柳口巡检李咬住以诛乱贼张晖、刘永昌等功进官有差,皆赐姓完颜”;二月丁未,“山东宣抚使仆散安贞遣提控仆散留家等破贼杨安儿步骑三万,歼其众,降伪头目三百余人、胁从民三

万余户”;三月壬午,“山东宣抚司报大沫垵之捷,夹谷石里哥及没烈擒贼渠刘二祖等斩之,前后殄贼万计”^{[5]333-334}。乱军是由契丹人组成的军队,在金朝多次叛乱,杨安儿、刘二祖是红袄军首领,也即金人虽然在对蒙战场败逃,但在对西夏、乱军、红袄军方面还是节节胜利的。诗中的“三回”应该指“多回”。元好问的诗歌洋溢着朝廷上下军事胜利、风调雨顺、国泰民安的喜乐氛围,这应该是他当时所看到的迁都后朝廷上下的总体情绪。《梁园春五首》第二至第四首写道:

暖入金沟细浪添,津桥杨柳绿纤纤。
卖花声动天街远,几处春风揭绣帘。

上苑春浓昼景闲,绿云红雪拥三山。
宫墙不隔东风断,偷送天香到世间。

楼观沉沉细雨中,出墙花木乱青红。
朱门不解藏春色,燕宿莺喧处处通。^{[12]13-14}

元好问此年26岁,参加迁都后的第一次京城省试不捷。他站在汴京皇城外,对新都景观进行了细致描绘。诗中的“金沟”即金水河,宋太祖建隆二年(961年)凿渠引水,乾德三年(965年)引贯皇城,宋真宗大中祥符二年(1009年)“甃以礧甃,植以芳木”^{[4]93}。“津桥”,狄宝心引《金史·地理志》“南外门曰南薰,南薰北新城门曰丰宜,桥曰龙津桥”之语注为龙津桥^{[12]14}。元好问看到,宋朝开凿的金水河与放榜的龙津桥,都沉浸在春暖冰消、细浪翻涌、绿柳随着春风飘拂的喜庆氛围中。元好问目之所见,耳之所闻,都是一派喜气洋洋的新都氛围。他听到卖花的吆喝声穿过天街,春风扬起人家的五彩绣帘,汴京正在春风骀荡中展示着生机勃勃的日常景象。诗人站在皇城之外也在想象着皇宫中的场景:春浓景闲,那些红红绿绿的妃嫔宫人正在成群结队前去欣赏前朝遗留的美景。诗人又调动嗅觉,说宫墙隔不断春风,风已把宫中的香气传到了宫墙之外的广阔世界。第四首则写在蒙蒙细雨中,不但香气出墙,花木也伸到了墙外,那些庄严肃穆的朱红宫门并不能藏住春色,燕叫莺啼连通着皇宫内外。诗人通过写实与想象构筑了一个清新明丽、平静安谧、如诗如画的帝都世界。应该说,在绝大多数迁汴文人心中,这是帝都的春天,也是金王朝的春天。

组诗的最后,元好问“不合时宜”地提

到了被金王朝丢弃的中都：“谁怜丽泽门边柳，瘦倚东风望翠华。”元好问曾于大安元年（1209年）到中都参加省试，因而当他站在春风细雨中感受喜气四溢的新都汴京时，想到了中都的丽泽门和门边的瘦柳。写此诗的贞祐三年春，中都还正在重围之中。是年五月，随着中都和北方全境的相继丢失，这样的担忧很快变得没有了必要。回不去的中都和回不去的故乡都使他们需要转变心态，既来则安，认真面对他们眼前的国都汴京，并力求在这一空间中找到自己的位置。

二、汴京文人的自我认同与群体认同

从中都失陷后到窝阔台即位决定灭金的正大六年（1229年）之前的十余年间，蒙古军队在山西、陕西一带虽然屡有劫略，但都没有影响到以汴京为中心的河南一带的正常秩序。汴京得到文人认同的最为重要的原因，就是它很快取代中都成为国家意识形态与经济文化中心。帝王及其官僚机构完整地搬迁到了汴京，使这部国家机器依旧可以靠着惯性继续运转，尽管不能与大定、明昌年间相比，但至少使国家与随驾南迁的民众获得了暂时的安定。虽然由于区域缩小，官员铨调速度减慢，士人抱怨“古人谓十年窗下无人问，一举成名天下知；今日一举成名天下知，十年窗下无人问也”^{[13]74}，但随着辟举法的实行，新进士可以得一邑治民，省令史也可以依次召补，士人不再有沉滞之怨。而科举的举行使更多文人获得功名，进入官僚体系。虽然本该在贞祐二年举行的殿试直到贞祐三年才正式举行，但毕竟没有中断。南渡后二十年间，汴京共举行过六次科举考试，其中可考的有作品存世的作家榜次如下：

贞祐三年：王宾、李献能、张本、冯辰、魏璠、申万全、李过庭、李天翼、白华、刘微。

兴定二年（1218年）：王渥、刘肃、杨天德、敬铉、张徽、李世弼、李昶。

兴定五年（1221年）：元好问、李献甫、郭邦彦、田锡。

正大元年（1224年）：王鹗、张介、李献能、史学、康晔、杨果、张琚、王革、邳邦用。

正大四年（1227年）：杜仁杰、王磐、徐世隆。

正大七年（1230年）：段成己、李治、孟攀鳞、宋景萧、庞汉、张鼎。

张本、魏璠、李过庭、李天翼、白华、刘肃、杨天德、敬铉、张徽、李世弼、李昶、元好问、王鹗、杨果、王磐、徐世隆、段成己、李治、孟攀鳞、张鼎都是元初作家，他们以个体的悲欢与群体的推动，共同开启了元代文学的宏大帷幕。其中魏璠是魏初的祖父，白华是白朴之父，杨天德是元初名臣杨恭懿之父，李世弼与李昶为父子，而王鹗、魏璠、李治、杨果、李昶、元好问、王磐、徐世隆、孟攀鳞都是忽必烈先后召见或任用的著名汉人，他们不但对元初政治产生了重要影响，也成为儒学复兴与重建文明秩序的重要力量。

当然，在金末及第获得进士身份者，毕竟只是庞大的文人群体中极少的部分。汴京作为一国之都，它对文人更大的凝聚力在于“科举旋涡”所引发的文人赴京潮流。南渡后涌现了一批著名的布衣作家，如王郁、李汾、辛愿、刘昂霄、杜仁杰、麻革、高永、李夷、史怀、刘勋、雷瑄、赵滋、赵著、吕颀、张澄、李庭，还有以门资任小官的杨弘道、王元粹及太学生刘祁、杨奂等人，他们中的大多数都曾多次赴京应考，有些考一两次之后放弃，另一些却坚持考到金亡。还有一些人长期寓居汴京，如山东杜仁杰在汴京还小有产业，元好问作于金亡后的《闻歌怀京师旧游》诗云：“楼前谁唱绿腰催，千里梁园首重回。记得杜家亭子上，信之钦用共听来。”^{[12]1708}回忆他与麻革、李献能一起在杜仁杰家亭子中听歌赏曲的京师生活，他们应当就是通过科举考试相识的。

当时“坐镇”汴京或常规性地赴汴京铨调的文人主力，应该是在南渡前及第并登上政坛的那批著名文人：大定二十五年（1185年）赵秉文，明昌二年（1191年）李迥，明昌五年（1194年）庞铸、杨云翼、许古、陈规，承安二年（1197年）李纯甫、冯延登、冯璧、王若虚，承安五年（1200年）雷渊、李献能、王渥、刘祖谦，大安元年刘从益，崇庆二年（1213年）雷渊、宋九嘉、冀禹锡等人，以及南渡后与文人交往密切的皇族文人完颜璘。大定、明昌年间造就的这批人才，成为南渡后政坛与文坛的主力。而由于南渡后金朝地域空间

缩小至河南、陕西,一些文人创作也比南渡前更容易传到汴京被这些名流所知,试看如下记载:

(麻九畴)尝为郾城张伯玉赋透光镜,欽叔传之京师,赵礼部大加赏异,贴壁间,坐卧读之。^{[14]1531}

(性英)出世住宝应,有“山堂夜岑寂”及《梅花》等篇传之京师,闲闲赵公、内相杨公、屏山李公及雷、李、刘、王诸公相与推激,至以不见颜色为恨。^{[6]1087}

(王郁)布衣少年,名动京师。……正大五年,先生年二十五矣,来游京师,诸公倒屣争识其面。^{[13]22-23}

(李汾)元光间游梁,举进士不中,能诗声一日动京师,诸公辟为史院书写。^{[13]19}

(元好问)为《箕山》《琴台》等诗,赵礼部见之,以为少陵以来无此作也。以书招之,于是名震京师,目为元才子。^{[7]909}

地域空间的缩小使未出道文人的佳作更容易“传至京师”,以至京师诸公争识其面,经过名公推扬品题,其人其文更容易“名动京师”;而在中都时代几乎没有见到过类似记载。此外,蒙古入侵导致的家园残破、作家大批死亡的文学生态破坏,又使此时成为文坛主力的赵秉文等人更注重人才的发现与培养。他们急于发现人才还有一个重要因素,即南渡前辞赋取士“惟守格法,无育材心”,导致文人创作“萎弱陈腐,苟合程度”而“文风益衰”;南渡后赵秉文希望借主持科举的机会扭转不良风气,将麻九畴、李献能分别擢为策论、词赋第一,引发了轩然大波,“举子辈哗然”^{[13]108}。改革虽然失败,但对南渡后现实主义文风的普遍回归形成了重要影响,并进一步通过元好问等人影响到了元代文学。上列麻九畴、性英、王郁、李汾、元好问等人通过文学作品获得京师名流的青睐,诗僧性英的作品还得到赵秉文、杨云翼、李纯甫、雷渊、李献能、刘从益、王若虚的共同激赏,元好问因为作品获得赵秉文青睐而被“以书招之”并扬誉京师,为以后考中进士和进入仕途打下了良好基础。这里最具独特性的是李汾和王郁,李汾虽然落第,却因为诗名被名流共同推荐,获得了史馆书写的职位;王郁虽然落第,但游于京师诸名公之间,刘祁说他“受知最深者”有完颜璫、赵秉文、刘从

益等9人,“游从最久者”有李汾、杨弘道、元好问等30余人^{[13]24-25},这些文人应该大部分结识于汴京,他们也是当时汴京的主要作家。

与自我身份认同形成呼应的,是汴京文人的“群体认同”。王兆鹏先生的《宋南渡词人群体研究》一书指出北宋南渡后的词人之间有一种“群体认同”,包括“共时性的群体关系”和“历时性的代群交替”,他们具有较为明显的“群体特征”和“群体意识”^②。这些元素对于金末汴京文人群体来说同样具备。金末汴京文人正是在对新都中自我身份以及自我所在群体的认同中,实现了对新都文化空间的认同。对南渡金源文人来说,这种“群体意识”更多体现在赵秉文、完颜璫、李纯甫、刘祖谦、王若虚、冯璧等导师级文人对于青年文人的有意识培养,以及青年文人对这些导师级文人的有意识靠拢上。

由元好问《中州集》、刘祁《归潜志》记载可知,这些导师级名流的周围都聚集了一批知交同道与青年文人。赵秉文由于执掌文柄,除与杨云翼、刘从益、李纯甫、陈规、许古等同道交好,身边还聚集着元好问、刘祁、杨奂、杨弘道、麻九畴、李献能、段成己兄弟等青年文士。密国公完颜璫虽然在政治上处于边缘地位,但在汴京文人群中却有相当的地位与影响力,由于他“好贤乐善”^{[14]1412},家中多藏法书名画,“与文士赵秉文、杨云翼、雷渊、元好问、李汾、王飞伯辈交善”^{[5]2025},“一时文士如雷希颜、元裕之、李长源、王飞伯皆游其门”^{[13]4}。也即完颜璫所交往的汉人文士主要有赵秉文、刘从益、杨云翼、雷渊、元好问、刘祁、王郁、冯璧、王赞、麻革等人,布衣之士赵滋也曾“与之商略法书名画”^{[6]548},又正大元年进士王革曾与之唱酬,“相得甚欢”^{[14]1951}。王郁《饮密国公诸子家》记述了一次在完颜璫家中宴聚的场景:“宣平坊里榆林巷,便是临淄公子家。寂寞画堂豪贵少,时容词客醉琵琶。”^{[14]2072}完颜璫家中浓厚的文化氛围也让王郁这样不得志的青年文士感受到了温暖,而王郁诗也描述了他所感受到的完颜璫的“寂寞”。李纯甫同样“雅喜奖拔后进,每得一人诗文有可称,必延誉于人”,“一时才士皆趋向之”,刘祁甚至认为赵秉文所成就的人才并不多,而“至今士论止归屏山”^{[13]87}。当然这只是刘祁的看法,事

实上赵秉文对于金元两代文学的影响远大于李纯甫。刘祖谦为承安五年进士,曾任翰林修撰,元好问说他“得人一诗可传,必殷勤称道,唯恐不闻”,“一时名士如雷御史渊、李内翰献能、王右司渥皆游其门”^{[14]1339}。王若虚在金代知贡举二十年,门人弟子遍天下,“不立崖岸,虽小书生登其门亦殷重之”^{[6]747}。

冯璧也属于此类导师,《元好问诗编年校注》记载“内翰冯丈往在京师日,浑源雷渊希颜、太原王渥仲泽、河中李献能钦叔、龙山冀禹锡京甫皆从之问学,某夤缘亦得俎豆于门下士之末”^{[12]778},可知冯璧门下弟子有雷渊、王渥、李献能、冀禹锡、元好问五人,元人姚燧又据其岳父杨奂的诗句补充了宋九嘉,并对元好问《冯璧神道碑》中未列宋九嘉颇有微词^③。汴京也为文人们提供了交游宴聚、吟诗作赋、代群推奖的文化空间,如雷渊“居京师,宾客踵门,未尝去舍。后进经公品题以为荣”^{[13]10},冀禹锡“在京师时,希颜、仲泽、钦叔、京父相得甚欢,升堂拜亲,有昆弟之义”^{[14]1793}。雷渊成为京师中品题诗文的导师之一,冀禹锡则与王渥、李献能结义为兄弟,元好问也有幸加入其中。文人们聚会的地点有时候会在私人宅第,赵秉文《就刘云卿第与同院诸公喜雨分韵得发字》就透露了“同院诸公”在刘从益家聚会分韵赋诗盛况。

迁都后,金源王朝“疆土狭隘,止河南、陕西”^{[13]74},文学却呈现出相反方向的生机蓬勃。诚如美国学者傅君励所说,南渡之前,金朝文学社群的形成进程缓慢,主要是因为学校分散,教师流动频繁,人口向中都的聚集以科举考试为目的,“或许正是才人志士群集以寻求出人头地的政治中心与人口中心之间的距离,拖慢了创造一个蓬勃的文学社群的进程”;而迁都后,空间的感狭有利于文学社群的形成,“元好问曾经点出一个反讽:金朝1214年从中京迁都开封是帝国的灾难,却造成了文学的昌盛。此事对文坛的影响看似突然,但打造文学社群的缓慢过程或许至此而达高潮”^[15]。傅君励所说的元好问之语,见于《杨叔能小亨集引》,他说:“贞祐南渡后,诗学大行。”^{[6]1020}这一规律性的总结,后来演变为赵翼的“国家不幸诗家幸”之说。

三、汴京文化空间与文人认同

汴京作为几朝都城,曾经过历代增建,到北宋时已成为交通便利、商业发达的大都市。金灭北宋的战争使汴京遭到严重毁损,金人退兵时又“卤掠金帛子女既尽,乃纵火燔城,烟焰见百余里,火五日乃灭”^[16],都使汴京由繁盛转至衰败。海陵王完颜亮对汴京宫室进行了一定程度的修复,宣宗南迁后又对汴京进行了一些扩建,使皇宫与外城都比北宋时期扩大了一倍左右。二十年间,汴京人口众多,到哀宗末达到了二百余万,使这座城市继北宋之后重新成为北方最具影响力的大都市^④。帝王皇室及国家政府百官僚属聚于城中,又有北部数百万民众随驾南迁,汴京似乎很快恢复了北宋式的繁华。而汴京诸如梁园、隋堤、遇仙楼、资圣阁、上清储祥宫、金明池、西园、龙德故宫等历史遗址,也承担了汴京文人的交际、抒情等功能,为金末文人的京都认同提供了具体而诗意的文化空间。

在汴京文化空间中,梁园是个特殊的存在,在作家们的文学交往中具有特殊的功能与重要的意义。它既是文人们的交游唱和之地,也是览古怀今之所。梁园风景繁盛优美,也很容易使文人想到承平中的北方家园。如完颜璫以下二首:

一十八里汴堤柳,三十六桥梁苑花。
纵使风光都似旧,北人见了也思家。(《梁园》)^{[14]1444}

四时唯觉漏声长,几度吟残蜡烬缸。
惊梦故人风动竹,催春羯鼓雨敲窗。新诗
淡似鹅黄酒,归思浓如鸭绿江。遥想翠云
亭下水,满陂青草鹭鸶双。(《思归》)^{[14]1428}

完颜璫的传世作品绝大部分作于南渡后的汴京,因而对于考察文人与汴京的情感纠葛具有典范意义。上引两首诗中,诗题中的“梁园”显然是指汴京城,或许是诗人伫立梁园吹台时所看到的汴京景观。诗人看到,汴堤长且柳树多,梁苑大且花开多,然而花柳不是故乡物,桥梁虽多,却无一可以通往故乡。末二句,诗人将时人的情绪一语道出,将个人情绪扩大为带有普遍性的时代情绪。他所说的故乡,是金朝的

根本之地——辽东上京。从《思归》诗可看出他感受中的汴京一年四季都时光漫长,吟诗到蜡尽,催春雨敲窗,心不在兹,日日如客。“归思浓如鸭绿江”,辽东故乡的鸭绿江,江边的翠云亭,满陂青草和水中成双的鹭鸶,都是一片广阔美好的景致,何况那里是心心念念的家园。朝廷官员与诸王宗室跟随宣宗仓皇南渡离开中都时,诸王室珍奇藏品大多丢弃不带,完颜璘却“尽载其家法书名画,一帙不遗”。尽管在汴京过得很贫穷,但这些收藏还是给他带来不少乐趣。由于家里人多而俸禄少,“客至,贫不能具酒肴,蔬饭共食,焚香煮茗,尽出藏书,谈大定、明昌以来故事,终日不听客去,乐而不厌也”^{[5]2025}。对于完颜璘来说,文化的价值胜过物质,但在某种意义上,与当时文人一起欣赏中都旧藏,讲大定、明昌以来故事,应该是他消解思乡之情的一种方式。

由于政治身份的边缘化,完颜璘有较多时间读书和闲游,写闲游的作品有《城西》《秋晚出郭闲游》《北郊晚步》《东郊瘦马》《池莲》《溪景》《夏晚登楼》等,可以看出他在闲暇时间里对这座新都城的打量与体认。汴京郊野的空旷容纳了他“人居似河朔”“悠然望西北”(《城西》)^{[14]1419}的乡愁,也抚慰了他“独尔空嘶苜蓿风”(《东郊瘦马》)^{[14]1447}式人生失意的自我比况;他咏池中莲花:“轻轻姿质淡娟娟,点缀圆池亦可怜。数点忽飞荷叶雨,暮香分得小江天。”(《池莲》)^{[14]1443} 他看溪边美景:“飞飞鸥鸟自徜徉,也解新秋受用凉。日莫碧溪微雨过,满风都是藕花香。”(《溪景》)^{[14]1449} 这些小景小情带给他淡雅的人生趣味。他在夏日傍晚登楼,感受汴京城的快意凉风和登楼远眺的开阔视野:“登楼晚暑复相攻,快意清风忽此逢。云似碧山天似水,霁波平浸两三峰。”(《夏晚登楼》)^{[14]1455} 他生活在繁华都城之中,却始终与这座城有着淡远的疏离之感。这种况味也贯穿在他的其他作品中,成为他汴京书写的鲜明特征。

相较而言,赵秉文由于处于政坛与文坛的中心地带,他的汴京文化生活更多呈现出群体化的特征。他与京都文人一起登临繁台寺、在梁园作诗会、游览上清储祥宫作分韵诗等,都显得生动热闹。有一则故事广为流传,即他曾与雷渊、元好问一起在汴京遇仙楼为一则奇事填

词。《汴京遗迹志》:“遇仙楼,在南薰门里。街西有异僧之事,赵秉文作《满庭芳》词以纪之。”^{[4]114} 即引此事作为地标历史名称的注脚。遇仙楼是宋代建筑,《汴京遗迹志》称“自遇仙楼而下,诸楼俱毁于金兵”^{[4]116},可知在金灭北宋的战争中此楼遭遇焚荡。正大四年十月,遇仙楼酒家的主人是山后人杨广道、赵君瑞,与他们同乡的僧人李菩萨经常到酒楼借宿,没有卧具时就地赤身而卧,由于天冷,杨广道送了几杯酒给僧人喝。僧人作为报答,第二天早晨饌酒于花枝,增明亭中牡丹花竟然开了两朵,僧人离去后再也没有回来。此事在汴京引起了极大轰动,元好问说“京师来观者,车马阗咽,醉客相枕藉,酒炉为之一空。赵礼部为雷御史希颜所请,即席同予赋之”^{[17]180},也即雷渊请赵秉文来观此异事,元好问作陪。此年是迁都后相对安定的时期,蒙古正忙于攻灭西夏,无暇顾及金朝。

元光二年(1223年)金哀宗继位后,改变了宣宗伐宋取偿的政策,交好西夏,诏求直言,文人群体一度对金王朝产生了“中兴”愿望,杨奂写有《河朔中兴颂》^⑤,元好问公文中也多次出现关于“中兴”的热切描述^⑥。这一时期汴京“繁盛益增”^{[13]69},为看一则异事而“车马阗咽”,也从侧面书写着这种繁盛。赵秉文一行人的到来必定增加了此事的传奇色彩,也为酒楼带来好的生意。赵词以“天上殷韩,解羁官府,烂游舞榭歌楼”^{[2]400}开篇,突出汴京文人在公事之余游谒舞榭歌楼“来看帝王州”^{[2]400}的热情。元好问和词下阕云:“嫣然,谁为笑,珠围翠绕,且共流连。待诗中偷写,画里真传。绣帽拥霜凝紫塞,琼肌莹,春满温泉。新声在,梁园异事,并记玉堂仙。”^{[17]180}描述汴京城中才人仕女游观流连、会心嫣然的场景,词人欢欣舒畅的心情也于此可见。这是文人的汴京空间认同中较为典型的事例。

宋代景观经过金代修建后,成为新旧叠加的多重文化空间,文人的书写也呈现出感旧赞新的二维特质。如上清储祥宫,是宋代帝王求雨祈福的道观,初名上清宫,火灾后“复修,以宫之所在为国家子孙也,因赐名上清储祥宫,命苏轼撰碑文以纪其事”^{[4]113}。苏轼作于元祐六年(1091年)的《上清储祥宫碑》详记此宫修建与重修始末,颇颂宣仁太皇太后之德,“未几,诬以失

实,毁之,令蔡京别撰”^{[4]113},成为北宋党争的牺牲品。金朝帝王依旧将上清储祥宫作为祈福之所,《金史》记载宣宗兴定三年(1219年)七月,“遣徒单思忠以地震祭地祇于上清宫”^{[5]375};哀宗正大五年(1228年)八月,“以早,遣使祷于上清宫”^{[5]413}。金朝还曾重修上清储祥宫,许有壬《上清储祥宫记略》称此宫“金源氏复葺,翰林侍读学士赵秉文有文”^{[4]113}。复葺之事《金史》未载,赵秉文的重修记文《滏水集》未收,因而修复经过不详。但赵秉文、杨云翼、李献能、李汾等人的上清宫同题诗,却为我们考察上清储祥宫对于金末汴京文人的精神建构提供了重要文本。赵秉文有《游上清宫二首》和《游上清宫四绝》。《游上清宫四绝》重在描绘上清宫景致,上清宫作为佛寺的日常活动场所,可以带给诗人禅机理趣,如第三首的“幽人唤起青童睡,苔径扫花筠帚香”^{[2]245},透露着诗人的佛学旨趣。《游上清宫二首》则重在咏史,其一云:

霜叶萧萧覆井栏,朝元阁上玉笋寒。
千年辽鹤归华表,万里宫车泣露盘。日上
雾尘迷碧瓦,夜深月露洗荒坛。断碑脍炙
人何在?吏部而今不姓韩。^{[2]186}

朝元阁,汴京城中最高阁之一。周密《癸辛杂识》:“汴城楼阁最高而见存者:相国寺资圣阁、朝元宫阁、登云楼。……朝元宫阁即旧日上清储祥宫移至,岿峣半空。”“奇峻雄丽,皆非东南所有。”^[18]赵秉文诗或作于上清宫重修后的一个秋天,宫观重修,却难掩季节与历史双重叠加所带来的清冷萧瑟。诗人看到凌霜的树叶遮覆着井栏,也似乎听到朝元阁上依稀传来北宋君臣弹筝的声响。阁高传声远,筝乐散入天际后也显得寒凉。第二联“辽鹤归华表”“宫车泣露盘”都是在说北宋的兴亡,暗指徽宗父子在靖康二年(1127年)四月被掳北上。在赵秉文看来,上清宫是低迷灰暗的,即使太阳高照,碧瓦上也笼罩着雾尘;夜晚明月清辉,却只能清洗荒坛。“断碑脍炙”事用韩愈作《平淮西碑》典,韩愈在碑文中推重裴度,引起了李愬的不满,李愬妻子诉诸宫中,唐文宗令磨去韩文,而让翰林学士段文昌重写。苏轼《平淮西碑》诗咏其事:“淮西功业冠吾唐,吏部文章日月光。千载断碑人脍炙,不知世有段文昌。”^{[14]825}认为即使韩愈碑文已残,依

然脍炙人口,而段文昌却并不为人所知。诗人说,这样的断碑现在也找不到了,或暗指苏轼的《上清储祥宫碑》被毁一事。

杨云翼、李献能的上清宫诗题目中都注明是与赵秉文同赋。杨云翼诗题作《闲闲公为上清宫道士写经,并以所养鹅群付之,诸公有诗,某亦同作》,诗题就是一个丰富完整的故事:赵秉文不但为上清宫道士写经,还把自己养的鹅送给道士,当时很多人都写诗题咏此事,杨云翼也和作一首。诗云:“会稽笔法老无尘,今代闲闲是后身。只有爱鹅缘已尽,举群还付向来人。”^{[14]119}前二句写书经事,说赵秉文书法绝佳,杨云翼比之于王羲之、王献之的后身;后二句写送鹅事,说赵秉文送鹅是因为爱鹅缘尽,要送给更有缘的人。此诗中,上清宫已是金代的道家宫观,这里发生着金代文人与道士的故事,金代文人也把这个当代佳话写进诗歌。李献能诗题作《上清宫梅同座主闲闲公赋》,与杨云翼所说并非同一场景,当为另外一次同游上清宫的文学活动。诗歌题咏的是上清宫的梅花:“厌住卢家白玉堂,琳宫潇洒占年芳。光生琪树风霜古,影占银潢月露凉。物外根株本仙种,世间红紫避严妆。遨头词伯今何逊,一笑诗成字字香。”^{[14]1761}说梅花厌住富人家的高堂,而移来上清宫居住,树木高大,直接银汉;又说梅花本是仙种,长在上清宫,使世间的姹紫嫣红全都羞愧回避。末二句回到对赵秉文的应和,称其为“遨头词伯”,又比之为爱梅的何逊。何逊爱梅事见宋人黄希《补注杜诗》引苏注:“梁何逊作扬州法曹,廨舍有梅花一株。花盛开,逊吟咏其下。后居洛,思梅花,再请其往,从之。抵扬州,花方盛,逊对花彷徨终日。”^{[14]1763}李献能咏上清宫之梅又将话题引到赵秉文,称扬赵秉文为文学领袖又绝爱梅花。

在汴京文人的书写中,作为帝王祈福场所的政治空间成为了文人聚会共赋的交际空间,宋代留在这座宫殿中的历史似乎已被遗忘,而成为此时此刻的新型文化空间,赵秉文则俨然成为上清储祥宫的主角。这是宋代景观重修后文人对它的亲切感受,金末文人也正在从心理上取代旧宋,成为这座都城的真正主人。而对于进京参加科举考试的青年文人来说,汴京文

化空间既让他们感到新鲜,又使他们对这些文化空间所承载的历史升起苍茫之感。他们既希望融入这座都城,却又对个人和国家不确定的未来充满忧虑。

正大元年,二十七岁的杜仁杰参加了汴京的科举考试,落第。是年或次年他作有《朝中措》一词,写出了他眼中的汴京一景:

汴梁三月正繁华。行路见双娃。遍体一身明铁镜,遮尘满面乌纱。车鞍似水,留伊无故,去落谁家?争奈无人说与,新来憔悴因他。^{[19]60}

词作构思巧妙,清新明丽,虽未用典却有着双重内涵。孔繁信认为词人对于擦肩而过的“双娃”的爱慕之情,也正是对事业、前途与新生活的向往之情,代表着词人青壮年时期的理想与志向,“虽为情思之词,却反映(原文此处为“应”)了作者求官逐禄的欲望和理想”^{[19]61}。但我们由词中对汴京繁华与两位飘忽而过的女郎的描写,正可以看出汴京作为都城对于青年才士的巨大吸引力,以及词人对于无法真正拥有这座城市的繁华而产生的几分无奈,几分自嘲。

杜仁杰还曾与青年才士李献甫、麻革等人结伴登上资圣阁并各自赋诗。资圣阁同样是周密《癸辛杂识》中所说的“汴城楼阁最高而见存者”之一,为唐代建筑,宋初开国将领取庐山五百铜罗汉置于其中。北宋时此地已成为京都人士纳凉之所,《汴京遗迹志》:“资圣阁,即相国寺之后阁,都人夏日于此纳凉,八景中‘资圣薰风’是也。”^{[4]117}宋人于此多有登览之作。李献甫等参加科举考试的青年才士登临此阁,自是感慨良多。麻革、杜仁杰诗已佚,李献甫诗因被元好问收入《中州集》得以传世。诗云:

高阁凌云眼界宽,野烟碧树有无间。
天边孤鸟飞不尽,陌上行人殊未还。魏国
几回时事改,汴堤千古夕阳闲。愁来重倚
阑干望,嵩少西头是故山。^{[14]2544}

前四句写景抒情。诗人登临高阁,看到野烟碧树淡远缥缈,若有若无;天边孤鸟飞来飞去,陌上行人稀少,或因逃难还未归来。后四句咏史写实。魏国事,或指魏惠王迁都于此后一度雄霸中原,成为“战国七雄”之一,但最终跌落到“东败于齐,西丧秦地七百余里,南辱于楚”(《孟

子·梁惠王上》)的境地,并于公元前225年为秦国所灭。隋朝修筑的汴堤同样隐含兴亡,因而诗人登高览胜,内心升起的却是历史风云变幻无常的苍茫之感。末二句回到现实,写自己面对现实处境之“愁”,并希望回到嵩山与少室山之西的故乡。此诗为李献甫未及第时所作,后来他与元好问同登兴定五年进士,天兴元年(1232年)以功迁镇南军节度副使兼右警巡使,护卫哀宗出逃,死于蔡州之难,年仅四十岁。

李汾同样是一位始终没有融入汴京的青年才士。他屡试不第,由于才高曾被荐入史馆做抄写工作,不久被排挤出局。李汾在汴京是不得志的,他于繁华的帝王州始终是个过客,在这种心态下观照汴京这座城市,他所感受到的汴京,繁华中就糅合了太多自我难以融入的疏离之感。其《汴梁杂诗四首》前二首云:

天津桥上晚凉天,郁郁皇州动紫烟。
长乐觚棱青似染,建章驰道直于弦。犬牙
磐石三千国,圣子神孙亿万年。一策治安
经济了,汉庭谁识贾生贤。^{[14]2499}

琪树明霞五凤楼,夷门自古帝王州。
衣冠繁会文昌府,旌戟森罗部曲侯。美酒
名讴陈广座,凝笳咽鼓送华辀。秦川王粲
何为者,憔悴罍尘坐白头。^{[14]2500}

天津桥、五凤楼都是汴京城中的历史遗迹。五凤楼建于后梁,后梁大臣罗绍威取河南的良材修成,宋代梁周翰作有《五凤楼赋》;“长乐”与“建章”则是汉代宫名。觚棱,殿堂上最高的地方。班固《西都赋》:“上觚棱而栖金爵,内则别风之岵峤。”^[20]两首诗的内在逻辑结构相似,第二首中“帝王州”的雄壮与“文昌府”的气脉,都对文人形成了强大的吸引力,何况还有“美酒名讴”。李汾穿行在历史建筑与纷繁的历史典故中,似乎身在汉朝,而他自我对应的形象是贾谊与王粲。贾谊以一篇《治安策》名动天下,为汉朝谋划长远,无奈不为所用,憔悴而终;王粲一篇《登楼赋》,写尽离乡且失意的万般心绪。这是如李汾般的青年才士身在汴京而难以融入的失落情绪,但汴京对他们这一阶层具有强大的诱惑力却是不争的事实。而在第三首的后四句中,李汾对于汴京的形势也表达了担忧:

天堑波光摇落日,太行山色照中原。

谁知沧海横流意？独倚牛车哭孝孙。^{[14]2501}

“天堑”指黄河，当时金朝君臣皆以为黄河为阻断蒙古进攻的天险，就像隋朝人以长江为天险一样。《隋书·五行志》：“长江天堑，古以为限隔南北，今日北军岂能飞渡耶？”^{[3]446}这份侥幸心理应该也是金朝君臣迁都后所共有的。但李汾的隐忧在于：沧海横流，谁知天意如何？孝孙，祭祀先祖者，《诗经·小雅·楚茨》：“孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。”“孝孙有庆”是世代祝贺吉语，然而又有多少“万寿无疆”？在此，诗人的隐忧就由个人的不得志上升到了家国的层面。李汾的担忧不是没有道理，后来的历史也验证了他的担忧。然而正是这个始终没有融入汴京的布衣文人李汾，在金末汴京被围时以一己之力奔走救亡，孤身前往邓州向恒山公武仙求援，竟被武仙所害。天兴元年五月，汴京文人领袖赵秉文与完颜璘在围城中同日去世，二人的去世也标志着金末汴京文学画上了句号。天兴三年春，金哀宗在蔡州自缢，金朝宣告灭亡，汴京作为都城的历史也画上了句号。也正是从此时开始，汴京城从寄托着文人美好往事的实体空间转化为文化符号，在亡金文人的家国书写中拥有了更为长久的生命力。

余 论

金末二十年间的汴京文学是中国文学史上的重要篇章，随着金朝迁都，中国北方主流作家全部迁到了黄河以南，带来了汴京文学以及中原文学的繁荣。作为金源王朝的新都城，汴京为饱经战乱的金末文人提供了安身之所与进取之途，也成为任职或寓居于京城之外河南、陕西地域文人的流动空间和精神所向。他们的文学活动和文学创作，则为这一时期的汴京文学带来全新气象；不同层面文人对汴京空间及自我身份的认同，又增加了汴京文学的丰富性。金亡之后，幸存文人追思故国，重回汴京，又形成了新的汴京书写高潮。元好问“梦回梁园”的系列书写，刘祁《夷门》《南京遇仙楼》，杜瑛《吊故宫》，段克己《满江红·过汴梁故宫》，杨奂《汴故宫记》《录汴梁宫人语》等作品，既是他们寄托家国情感的重要方式，又成为金末汴京文学的余

韵。文学史上的一个幸运事件是：就在金亡前夕的正大八年（1231年），元好问由南阳令升职为尚书省掾，移家汴京，亲见国家的残破毁灭和士人的流离和死亡，参与了亡国前国家的重大事件，这对于他文学的格局提升到家国高度产生了重要影响。加上他天生具备的才情和多年的深厚积淀，使他的文学创作在金亡前后达到了当时北方文学的巅峰。这虽是汴京作为都城作用于文学的偶然事件，但对于这一时期的文学史意义重大，汴京以及金源王朝也依托于他的书写生发出璀璨的光芒。

注释

- ①参见脱脱等：《金史》卷十四《宣宗纪上》，中华书局2020年版，第344页。按：狄宝心《元好问诗编年校注》此处注“四年三月丙寅，长春节，宋遣使节来贺”，编年在贞祐三年，当注三年三月贺诞辰条。注及编年参见元好问著，狄宝心校注：《元好问诗编年校注》，中华书局2011年版，第13、15页。②参见王兆鹏：《宋南渡词人群体研究》绪论及上篇《群体的认同》的相关论述，凤凰出版社2009年版，第1-49页。③按：姚燧《冯松庵挽诗序》：“又先妇翁紫阳之诗：‘髯雷短宋是门生。’而元碑止载雷、李、王、冀及渠五人，宋不与焉。”参见姚燧著，查洪德编校：《姚燧集》，人民文学出版社2011年版，第62页。④参见程民生：《中华文明中的汴京元素》，人民出版社2018年版，第90页。⑤按：姚燧《跋张梦卿所藏紫阳杨先生墨迹》：“初名焕，后由上金季主《河朔中兴颂》，季主壮之，置红篋中。”参见姚燧著，查洪德编校：《姚燧集》，人民文学出版社2011年版，第474页。⑥如元好问《拟贺登宝位表》：“风云嘉会，日月中兴。”《拟立东宫诏》：“优有中兴之略。”《拟除枢密使制》：“予将以中兴而责成，尔其以上策而自任。”元好问著，狄宝心校注：《元好问文编年校注》，中华书局2012年版，第47、51、55页。

参考文献

- [1]周计武.流亡与认同[M]//周宪,包兆会.中国文学与文化的认同.北京:北京大学出版社,2008:204.
[2]赵秉文.赵秉文集[M].马振君,整理.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2014.
[3]“二十四史”:简体字本[M].中华书局编辑部,整理.北京:中华书局,2000.
[4]李濂.汴京遗迹志[M].周宝珠,程民生,点校.北京:中华书局,1999.
[5]脱脱,等.金史[M].北京:中华书局,2020.
[6]元好问.元好问文编年校注[M].狄宝心,校注.北京:

- 中华书局,2012.
- [7]郝经.郝经集编年校笺[M].张进德,田同旭,编年校笺.北京:人民文学出版社,2018.
- [8]王若虚.王若虚集[M].马振君,点校.北京:中华书局,2017:566.
- [9]关汉卿.闺怨佳人拜月亭[M]//徐征,张月中,张圣洁,等.全元曲.石家庄:河北教育出版社,1998:555.
- [10]李俊民,杨奂,杨弘道.李俊民集;杨奂集;杨弘道集[M].魏崇武,花兴,褚玉晶,等校点.长春:吉林文史出版社,2010:203.
- [11]梁持胜.哀辽东[M]//薛瑞兆.新编全金诗.北京:中华书局,2021:920.
- [12]元好问.元好问诗编年校注[M].狄宝心,校注.北京:中华书局,2011.
- [13]刘祁.归潜志[M].崔文印,点校.北京:中华书局,1983.
- [14]元好问.中州集校注[M].张静,校注.北京:中华书局,2018.
- [15]傅君励.截止到1214年的金朝精英文学[M]//孙康宜,宇文所安.剑桥中国文学史.刘倩,等译.北京:生活·读书·新知三联书店,2013:566.
- [16]李心传.建炎以来系年要录[M].上海:上海古籍出版社,1992:615.
- [17]元好问.遗山乐府校注[M].赵永源,校注.南京:凤凰出版社,2006.
- [18]周密.癸辛杂识[M].吴企明,点校.北京:中华书局,1988:217-218.
- [19]孔繁信.重辑杜善夫集[M].济南:济南出版社,1994.
- [20]萧统.文选[M].李善,注.上海:上海古籍出版社,1986:16.

The Significance of Cultural Identity to the Prosperity of Bianjing Literature in the Late Jin Dynasty

Zhang Yongyao

Abstract: As the new capital of the Jin dynasty, Bianjing provided a place of refuge and a path of progress for the scholars of the late Jin dynasty who had suffered from the war, and also became the flowing space and spiritual destination of the scholars outside Bianjing. In 20 years, Bianjing has formed a literary group centered on scholars from the imperial court, scholars of scientific research, and civil officials of the current generation. It is in the recognition of their own identity and their own group that Bianjing scholars have realized the recognition of the political and cultural space of the new capital. Bianjing's literary activities and literary creation made the Jin dynasty, although its territory was narrow, display the vitality of literature; The recognition of Bianjing space and self-identity by scholars at different levels has also increased the richness of Bianjing literature.

Key words: the late Jin dynasty; Bianjing; identification; literature

[责任编辑/随 斋]



《诗经·豳风·破斧》与周公巡狩

尹荣方

摘要:《诗经·豳风·破斧》主旨不是征战,不是讨伐所谓反叛的管、蔡、商、奄“四国”,诗中没有讨伐之语;诗中所谓“四国”指“四方”;而诗中所云之“周公东征”,指的是周公之“巡行”东方;“周公东征”之“征”,本义为“巡行”(巡狩),周公巡行的目的为开辟荒地(伴随狩猎活动)、敬授民时、选拔人才、封邦建国等,这是当时重要的生产及典礼活动。诗中谈到的周公“东征”所用之“斧、斨、铍、铍”等,皆为农具,也说明周公东征无关乎征战,而与巡狩垦荒的农事活动相应。

关键词:《诗经·豳风·破斧》;周公;巡狩;四方;垦荒;农具

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0089-09

《诗经》中的《豳风·破斧》一诗,其全文为:

既破我斧,又缺我斨。周公东征,四国是皇。哀我人斯,亦孔之将。

既破我斧,又缺我铍。周公东征,四国是叱。哀我人斯,亦孔之嘉。

既破我斧,又缺我铍。周公东征,四国是遘。哀我人斯,亦孔之休。

《破斧》诗旨,《诗序》云:“美周公也,周大夫以恶四国焉。”郑《笺》:“恶四国者,恶其流言毁周公也。”所谓“四国”,毛《传》谓:“管、蔡、商、奄也。”郑《笺》申毛说:“周公既反,摄政,东伐此四国,诛其君罪,正其民人而已。”^{[1]527}

司马迁在《史记》的《周本纪》《鲁周公世家》《管蔡世家》等篇章中都称周武王灭商不久后去世,继位的成王年幼,所以周公摄政(一说周公登上王位),这时武王的弟弟管叔、蔡叔(后来还加上霍叔)散布流言,说周公想篡位,纠合殷纣王之子武庚以及周公的其他弟弟叛乱,反对周公政权。周公在政权似乎岌岌可危的情况下,毅然率领军队,讨伐叛军,花了三年时间,终于

平定了叛乱。

毛《传》、郑《笺》皆以《破斧》主旨为征战,征战之目的为讨伐叛周的管、蔡等四国,征战时间长达三年。所说似与《史记》等记载相一致,所以毛、郑之以征战说《破斧》,除少数学者,两千年来多为人信从。今人之“庆幸胜利”“喜生还”“东征战士厌战”“怨刺周公”及朱熹《诗集传》“答复前篇”(《豳风·东山》)等说^[2],实际上都是上承毛、郑之意,以为此诗所言者关乎征战。然我们细读《破斧》文本,结合周初史实,以为《破斧》征战说,实大有可商者。综观全诗,并无所谓征战杀伐之描述。据学者研究,周人车战用弓、矢、戈、盾、长戟,近身步战主要用剑等,然《破斧》无一语及之。清代学者李元吉《读书吃语》卷四云:

盖《东山》之讨无战伐之语,而斧、斨、铍、铍,亦非干、戈、弓、矢之用也。若以周之全力,讨商之遗孽,当一举便定,何待三年?^①

李元吉已看出《东山》《破斧》均不语战伐。《破

收稿日期:2022-11-21

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

斧》中写到的“斧、斨、铍、铍”等绝非干、戈、弓、箭等战争所使用的武器；再说若是用周之全力征讨商之残余势力，应该容易解决，怎会需要三年时间。

李元吉的怀疑极有道理，《破斧》包括《东山》主旨历来被人误读。笔者以为《破斧》主旨，非讨伐叛乱之所谓征战，而是以狩猎垦荒及敬授民时等为主的“征行”，亦即巡狩。《国语·周语上》载：

穆王将征犬戎，祭公谋父谏曰：“不可。先王耀德不观兵。夫兵戢而时动，动则威，观则玩，玩则无震。是故周文公之《颂》曰：‘载戢干戈，载橐弓矢。我求懿德，肆于时夏，允王保之。’”^{[3]1-2}

韦昭注：“文公，周公旦之谥也。《颂》，《时迈》之诗也。武王既伐纣，周公为作此诗，巡狩告祭之乐歌也。”^{[3]2}

据《国语》，武王伐纣后，曾收聚干、戈、弓、矢这些战争武器，表示不复再用。同时有巡狩告祭之举，周公因此而作《时迈》一诗。如果《破斧》是咏周公征伐，征伐而不用武器，不可思议。又周公谥“文公”，大有深意，是褒扬周公文治之功。

上古虽兵、农不分，农夫即军士^②，但他们出发是去开荒垦殖还是征伐攻杀，从其所强调的是农具还是武器，可以加以明确区分。《破斧》一诗所强调歌咏的是农具，故其主旨必非战争。

一、“周公东征”之“征”非征伐而为“巡行”义

《破斧》中“周公东征”之“征”字，不必读为“征战”之“征”，而应理解为“正”，“征”的本义是“正”。《说文·正部》“正”下云：“是也。从止、一以止。”^{[4]123}“征”又有“行”意，《尔雅·释言》：“征、迈，行也。”郭璞注：“《诗》曰‘王于出征’。迈亦行。”^③而这样的“行”，不是一般意义的行走之意，而是和上古“巡狩”礼仪相关的“巡行”。《诗经》又作“迈”，《诗经·周颂·时迈》：“时迈其邦。”毛《传》：“迈，行。”郑《笺》：“武王既定天下，时出行其邦国。谓巡守也。”关于《时迈》诗的主旨，《毛序》：“巡守告祭柴望之乐歌也。”^{[1]1302}齐、鲁、韩

三家说同。《说文·辵部》云：“征，正行也。”^④，^{[4]124}《周礼·春官·太卜》云：“以邦事作龟之八命，一曰征，二曰象。”此“征”字，郑玄解为：“征亦云行，巡守也。”^[5]《左传·襄公十三年》中石鼈言于子囊曰：“先王卜征五年，而岁习其祥，祥习则行，不习则增，修德而改卜。”杜预注：“先征五年而卜吉凶也。征谓巡守征行。”^{[6]450}张衡《东京赋》：“卜征考祥，终然允淑。乘舆巡乎岱岳，劝稼穡于原陆。”薛综注：“征，巡行也。……谓春敕东方诸侯，课民以耕种，故《尚书》云：‘二月东巡守，至于岱宗。’”^[7]都以此“征”同乎上古之巡狩。

《穆天子传》卷一：“天子北征于犬戎，赐七萃之士战。”这里的“征”，亦非征战，而下文之“战”，于省吾云：

战字，本应作“𤔓”，即“兽”，亦即“狩”之假字。谓准予七萃之士以狩猎也。古人以狩为游乐，故言赐也。^[8]

于省吾以“𤔓”为“狩”，甚确，唯以狩为游乐，则似误。上古有“(巡)狩”礼，非为游乐，其礼兼有正时、颁政、狩猎、垦荒、选材、封邦建国之举。西周初年，中原一带，丛林密布，开荒辟地之事方兴未艾，而周人又善于开荒务农，《左传·昭公十六年》引郑国子产之言曰：“昔我先君桓公，与商人皆出自周。庸次比耦，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藿，而共处之。”^{[6]683}郑桓公是郑国始封之君，生活于西周末期的周宣王、周幽王时代，他与商人共同开发了处于中原的郑国，使本国的农业、商业得到发展。于此可知更早的周公时代，中原很多地区乃一派原始丛林面貌，“周公东征”而加以开发，招徕民人，乃周人周公事业题中应有之义。所以“周公东征”之“征”不必是征伐，而是巡狩正行、辟地狩猎之举。而说者以后世征伐之义说“征”，以“周公东征”为征伐，不知如此解诗与诗中“无战伐之言”，且多举农具之事实何以合拍。

“周公东征”之“征”，非指战争，而是指巡狩征行、敬授民时、开荒辟地（伴随狩猎活动）、选拔人才、封邦建国等。随着时代变迁，后世之人，渐不明“巡狩”之本意，乃以天子巡视诸侯为“巡狩”；“方伯”行国为“述职”，故古代有“周公东征，四国是皇”是周公巡行述职之说。武王死

后,继位者成王年幼,周公是周王朝实际上的掌权者,所以周公述职与天子巡狩无异。

二、《破斧》“四国”为“四方”说

《破斧》中“周公东征,四国是皇”,毛《传》、郑《笺》皆加以坐实,谓指管、蔡、商、奄四国。但此说未必符合史实。先秦典籍说周公东征并非专指“四国”,《逸周书·作雒解》谓:“凡所征熊盈族十有七国,俘维九邑。”^[9]《孟子·滕文公下》:“周公相武王,诛纣伐奄,三年讨其君,驱飞廉于海隅而戮之,灭国者五十,驱虎豹犀象而远之,天下大悦。”^[10]449《吕氏春秋·察微》:“犹尚有管叔、蔡叔之事与东夷八国不听之谋。”^[11]谓此时叛者东夷有八国。先秦典籍对周公东征事说法不一,且“飞廉”是所谓“风伯”“神禽”^⑤。可见此事具有传说的性质,而非信史。

《诗经》中“四国”共十四见,大多解为“四方”或“天下”。《大雅·崧高》:“揉此万邦,闻于四国。”郑《笺》:“揉,顺也。四国,犹言四方也。”^[1]1217《大雅·抑》:“有觉德行,四国顺立。”郑《笺》:“于其俗有大德行,则天下顺从其政。”^[1]1163《小雅·十月之交》:“四国无政,不用其良。”郑《笺》:“四方之国无政治者,由天子不用善人也。”^[1]723《大雅·皇矣》:“维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。”毛《传》:“二国,夏殷也。四国,四方也。”郑玄这里笺二国、四国与毛《传》异:“二国,谓今殷纣及崇侯也。……四国,谓密也、阮也、徂也、共也。”^[1]1018

徐中舒、季旭升等已指出《破斧》毛《传》、郑《笺》释“四国”之非。徐中舒《邶风说》中指出:“此诗言四国乃为泛称之词,绝不能以为管、蔡、商、奄四国。”^[12]季旭升结合金文材料也证明“四国”指四方,他认为:《诗经》中十四见的“四国”一词,全部都应释为“四方”,不得释为“四个国家”。“四国”一词在《诗经》中的用法和青铜器中的用法是完全一致的^[13]。

徐、季二人之说完全正确,切合《破斧》诗义。“四国是皇”,“皇”,毛《传》训“匡”,即“正”,则“四国是皇”意为“正四方”。“四国是吡”,“吡”,毛《传》:“化也。”则“四国是吡”意为教化四方。说的都是巡狩征行的厘正典制以及教

化、招徕百姓之“文治”意义。

三、“四国是遒”之“遒”与“遒人”宣政

“四国是遒”之“遒”,毛《传》:“固也。”^[1]529“遒”有“聚”之义,文献多有记载。郝懿行《尔雅义疏·释诂》上之一云:

《说文》,撝,聚也。又通作遒。《诗》“四国是遒”笺:“遒,敛也。”“百禄是遒”传:“遒,聚也。”《乡饮酒义》云:“秋之为言愁也。”郭引愁作擘者,据郑注愁读为擘。擘,敛也。^[14]

又“四国是遒”之“遒”,三家诗作“擘”,《尔雅·释诂》:“擘,聚也。”郭璞注云:“《礼记》曰:‘秋之言擘,擘,敛也。’春猎为蒐,蒐者,以其聚人众也。”^[15]

而《广雅·释诂》:“擘,固也。”^[16]70古“遒”“擘”声通。所以毛《传》之以“固”释“遒”,未为无因。清人陈奂言:“固读《周礼·掌固》之固。《论语》:‘帝誉能序星辰以固民。’”^[17]帝誉虽说是传说中的帝王,但他“能序星辰”,即能观测天象、制定历法从而凝聚民众,这是上古圣王行德政的共同特征。上古时代,大约在部落时代的晚期,存在聚众垦荒、颁时授政之制,《尚书·尧典》所陈述的“钦若昊天,历象日月星辰,敬授民时”,就是聚众授时颁政之举。

上古地广人稀,聚民意味着招徕远方民众,这自然是了不起的政治成就,是上古圣王贤人的主要政治目标,或者说是德政的标志。《周礼·夏官·怀方氏》:“怀方氏,掌来远方之民。”贾公彦《疏》:“远方之民,四夷之民也。论德延誉以来之。”^[18]1285-1286《论语·子路》叶公问政,子曰:“近者说,远者来。”^[19]920《孔子家语·王言》:“上下相亲如此,则令则从,施则行,民怀其德,近者悦服,远者来附,政之致也。”^[20]都将招徕远方民众作为重要的治理目标,显然“来远人”的目标是一种与征伐毫无关系的德政。

使远者来附的“聚民”之举,或与盛传的“遒人”制相关,《左传·襄公十四年》师旷云:“故《夏书》曰:‘遒人以木铎徇于路,官师相规,工执艺事以谏。’正月孟春,于是乎有之,谏失常也。”^[6]457《尚书·胤征》所载“遒人”事与《左传》略同:“遒人以木铎徇于路。官师相规,工执艺事以谏。

其或不恭，邦有常刑。”^{[21]270}不管《尚书·胤征》是否为伪作，“道人以木铎徇于路。官师相规，工执艺事以谏”同时出自师旷口中，可见它的古老。师旷之说出于他所见过的《夏书》，而《夏书》的记载多出于传说，那么传说中的“道人”，到底是什么角色呢？许慎《说文解字·丌部》：“迺。古之道人，以木铎记诗言。”^{⑥·[4]354}他认为上古存在采诗制度，而“道人”就是古代的采诗官。关于这个“道人”，在《周礼·天官·小宰》中似乎称为“小宰”，小宰职掌者甚多，其中包括：

正岁，帅治官之属而观治象之法，徇以木铎，曰：“不用法者，国有常刑。”郑玄注：“正岁，谓夏之正月。得四时之正，以出教令者，审也。古者将有新令，必奋木铎以警众，使明听也。木铎，木舌也。文事奋木铎，武事奋金铎。”^{[18]88}

“小宰”的职能类似于所谓的“道人”。据古代文献记载，大体可以知道，所谓“道人”，其职能是在正月或其他时节，手里摇动着木舌的金属铃铎，在路上循行，以引起民众的关注与聚拢。“道人”这样做的目的在于官、师、工等各色人对民众的“谏失常”，也就是依据月令的规定按时做好各项农作等，《尚书·胤征》则云“其或不恭，邦有常刑”，“常刑”所指涉的对象显然也是民众。后世《月令》类文献常有类似的说法，如《礼记·月令·仲秋之月》：“乃劝种麦，毋或失时，其有失时，行罪无疑。”^[22]

孔安国传《尚书·胤征》云：“道人，宣令之官。木铎，金铃木舌，所以振文教。”^{[21]270}依孔安国的看法，道人是宣布政令的官员，用木铎也是为了引起大众的注意，使政教得以施行罢了。据此可知“道人”（包括官师等）是宣布政令的官员，宣布政令时要摇铃警众；宣布政令的时间在每年正月和其他重要时节；这些政令包括某些惩罚性法条的宣布等，属于“文教”的范畴，而无关于征伐也。

从《周礼·天官·小宰》的记载看，“小宰”负责将政令公布于象魏（宫前之墙），这应当是较后时代发布政令的形式。而“道人”等循行道路，聚集民众宣布政令是发生在传说中的“虞夏”时代，那时尚无文字，大约尚属氏族社会，在这样的社会发展阶段，用仪式的包括口头宣示

的办法发布时令（政令），是可以理解的。

可见，《左传》《尚书》包括《周礼》等古代文献并未将“道人”的职能与“采诗”“记诗言”等相联系，倘若上古时代，如汉代学者所说的甚至周秦时代尚有这种风俗制度的话，古代文献没有相关的记载的确是极为奇怪的。所以唐代的孔颖达为《尚书·胤征》作《正义》时说：“名曰‘道人’，不知其意，盖训道为聚。聚人而令之，故以为名也。”^{[21]271}孔颖达不取汉人采诗说解“道人”，而从声训的角度，道与聚音近，得出“道人”或为聚人之意。孔颖达这个意见，乃得事实之真。

四、古代典籍所言周公“东征”与巡狩述职之礼

古代典籍或明言周公“东征”关乎巡狩述职，这也可以说明《破斧》的主旨与平叛征伐无关，《荀子·王制》云：

故古之人有以一国取天下者，非往行之也，修政其所莫不愿，如是而可以诛暴禁悍矣。故周公南征而北国怨，曰：“何独不来也？”东征而西国怨，曰：“何独后我也？”孰能有与是斗者与？^{[23]173}

《公羊传·僖公四年》：“古者周公东征而西国怨，西征则东国怨。”何休注云：“此道黜陟之时也。《诗》云：‘周公东征，四国是皇。’”^[24]

《白虎通义·巡狩》说得更明白：

三岁一闰，天道小备，五岁再闰，天道大备。故五年一巡守，三年二伯出述职黜陟。一年物有终始，岁有所成，方伯行国，时有所生，诸侯行邑。《传》曰：“周公入为三公，出作二伯，中分天下，出黜陟。”《诗》曰：“周公东征，四国是皇。”言东征述职，周公黜陟而天下皆正也。^{[25]290-291}

清人陈立注云：

《扬子先知篇》以“昔在周公，四国是皇”，与“召伯述职，蔽芾甘棠”对举，是亦以此为述职之诗也。……《后汉书》班固奏记，亦有是语。是则周公述职，四方之国皆望其速来正己，故有“四国是皇”之咏也。^{[25]291-292}

《鲁诗》说概括该诗主旨云：“言东征黜陟，周公

黜陟而天下皆王也。”《齐诗》说则谓：“东行述职，征讨不服。”^{[26]538}可见，与毛《传》、郑《笺》不同，古人多以“周公东征，四国是皇”之背景不在管、蔡等“四国”叛乱，而在所谓“方伯”的巡狩、述职，所谓“巡狩”“述职”，最早当然见之于《尚书·尧典》中舜的“四时巡守”^⑦。后世亦多有记载天子巡狩、诸侯述职者，《左传·庄公二十三年》：“王有巡守。”《左传·庄公二十七年》：“天子非展义不巡守。”《周礼·地官》之土训、诵训，《夏官》之职方、土方，《秋官》之大行人等，都有周王巡狩为之执役之文。

巡狩又称为“省方”，《易·观卦》象曰：“先王以省方，观民设教。”^[27]“省方”就是巡狩；“观民设教”，指的就是在巡察的基础上，厘正典制，教化百姓。

述职与所谓的“黜陟”关联，《尚书·舜典》：“三载考绩。三考，黜陟幽明，庶绩咸熙。”^{[21]110}《白虎通义·考黜》：“诸侯所以考黜何？王者所以勉贤抑恶，重民之至也。《尚书》曰：‘三载考绩，三考黜陟。’”^{[25]302}

汉儒说者纷纭，或说三年一黜陟，或说三考即九年后方行黜陟，原因在于对《舜典》中“三岁考绩。三考，黜陟幽明”的不同理解。上古是否存在过如此刻板的制度值得怀疑，笔者相信上古巡狩、述职之制被后人误读了。尽管被误读，周公巡狩、述职之说甚古，是很值得注意的。关键是对上古之巡狩大礼的真实面貌作出还原。从《尚书·舜典》《礼记·王制》等文献的记载看，上古时期的巡狩之礼以敬授民时、开辟荒地（开辟荒地往往伴随着狩猎）、招徕民众、选拔人才、封邦建国等作为主要内容，是月令政治的表现形式，它是适合彼时生产力发展水平的制度安排。这种制度安排的实质是为了开发利用土地资源，根据天时、地宜、人力的实际情况，合理安排生产、生活，建设富足和具有良好秩序的社会。这就是所谓的“王制”，而不是单凭武力征服的霸王之道。

如此说来，则所谓“三岁考绩”必关乎垦荒、正时之类的大事。而垦荒，正有一个三年及三年以上的周期，《齐民要术·耕田》讲到开荒辟地：

凡开荒山泽田，皆七月芟艾之，草干即

放火，至春而开垦。其林木大者芟杀之，叶死不扇，便任耕种。三岁后，根枯茎朽，以火烧之。耕荒毕，以铁齿编耨再遍耜之，漫掷黍稷，劳亦再遍。明年，乃中为谷田。^[28]

开荒垦田，有的烧荒后第二年就可以耕种，有的至少三年后才能见到成效，则所谓的“三岁考绩”就不是偶然的了。三年，是考察开荒成效的起码时间要求，事实上，上古有五年一巡狩之说。为什么要五年一巡狩？过去的解释是为了适应相应的历法，因为五年再闰，这固然有其道理，而从检验狩田成效的角度，五年正好是从开荒到获得收成的一个周期。

上述《荀子·王制》谈到周公东征、西征的时候接着说：

安以其国为是者王。殷之日，安以静兵息民，慈爱百姓，辟田野，实仓廩，便备用，安谨募选阅材伎之士；然后渐赏庆以先之，严刑罚以防之，择士之知事者使相率贯也，是以厌然畜积修饰而物用之足也。^{[23]173}

所言与战争无关，而是国富民殷的制度措施。《晏子春秋·内篇·问下》载晏子之言曰：

闻天子之诸侯为巡狩，诸侯之天子为述职。故春省耕而补不足者谓之游，秋省实而助不给者谓之豫。夏谚曰：“吾君不游，我曷以休？吾君不豫，我曷以助？一游一豫，为诸侯度。”^[29]

巡狩的实质是敬授民时、开荒辟地等，敬授民时、开荒辟地意味着获得大量的狩猎产品和农产品，意味着生产力水平的提升，意味着社会生活的次序化、礼制化，是厚生之举，此所以受到四方之民的欢迎。《诗经·周颂·般》描述过周初的巡狩之举。严粲、陈启源等人虽已经意识到《破斧》中的“斧、斨、钺、铍”非兵器，但仍然认为此诗关乎征战，之所以用这些工具，是筚路蓝缕以启山林的需要，如严粲《诗缉》云：“行师有除道樵苏之事。斧斨所用为多。”^⑧其实，巡狩征行或许也涉及一些战事，但重点无疑在开荒辟地，《破斧》的主旨亦如此。

《破斧》显然赞美的是周公的德政。“哀我人斯，亦孔之将。”毛《传》：“将，大也。”郑《笺》：“此言周公之哀我民人，其德亦甚大也。”^{[1]527}“哀”训“爱”，“将”训“美”，《广雅·释诂》：“将，

美也。”^{[16]23}两句意为周公爱我民人，其仁德甚美。“将”与下句之“亦孔之嘉”“亦孔之休”之“嘉”“休”意同，“嘉”“休”都有“美”意。清人马瑞辰《毛诗传笺通释》卷十六云：

哀字古有数义。有作悲哀解者，《诗》“哀哉为猷”、“亦孔之哀”之类是也。有作哀怜解者，此诗“哀我人斯”及《诗》“哀此鰥寡”、“哀我填寡”之类是也。有当训爱者，《吕氏春秋》“人主何可以不务哀士”，高注：“哀，爱也。”《释名》：“哀，爱也，爱乃思念之也。”《关雎》诗《序》“哀窈窕”即爱窈窕也。哀怜之意即与爱近。《中庸》“仁者，人也”，郑注：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。”《表記》“仁者，人也”，注云：“人也，谓施以人恩也。古者相亲爱谓之相人偶。”《方言》：“凡言相怜哀，九疑湘潭之间谓之人兮。”人斯犹人兮也，“哀我人斯”谓怜我而人偶之也。故诗言“亦孔之将”，将与下章嘉、休同义。《广雅》：“将，美也。”《传》训将为大，古大与美亦同义。^[30]

马瑞辰之训“哀”为仁爱之“爱”，甚辩。《破斧》对“周公东征”之举赞美不已，是因为周公此举是德政，是有利四方百姓的民生工程。

五、《破斧》“斧、斨、锜、铍”为农具，与巡狩垦荒相应

《破斧》诗所强调的“斧、斨、锜、铍”，前人说者纷纭，或谓兵器，或谓农具，或谓农具而兼兵器。我们揆诸诗意，及斧、斨、锜、铍之古训，知其必为农具。而“既破斧头，又缺我斨”，云云，说的是战士垦荒的辛劳。而郑《笺》：“四国流言，既破毁我周公，又损伤我成王。”，绝非诗意。崔述《丰镐考信录》卷四云：

“破斧缺斨”，即叙东征之事。东征三年，为日久矣。斧破斨缺，则其人之辛勤可知，犹宋人词所云“征衫着破，着衫人可知矣”之意，不得以“我”属之大夫，而谓“斧”为周公，“斨”为成王也。《朱传》以为从军之士所作，“破斧缺斨”自言其劳，是已。又援“斩伐四国”之文，斥《序》以为“管、蔡、商、奄”之谬，其说尤正。^[31]

崔述、朱熹等都认为“破斧缺斨”言征人辛劳，非另有所指，这是对的。“征”字，非指征战，而是垦荒，却未有所见。《破斧》强调农具破损，正是强调垦荒之困苦与艰难也。

第一，斧、斨。斧，毛《传》：“隋罍曰斧。斧、斨，民之用也。礼义，国家之用也。”斨，《诗经·邶风·七月》毛《传》：“斨，方罍也。”^{[1]497}《说文·斤部》同。可见斧、斨都是斧类工具。《说文·斤部》：“斧，所以斫也。”是斫斫工具。所谓“隋罍曰斧”，段玉裁注：“隋读如妥，谓不正方而长也。”^{[4]1254}

斧与斨的区别在于，斧孔安柄处正方的叫斨，斧孔是长方形的称斧。《诗经·邶风·七月》：“蚕月条桑，取彼斧斨，以伐远扬，猗彼女桑。”郑《笺》：“条桑，枝落之采其叶也。”^{[1]497}这里斧、斨是用来斩伐桑树枝条的。《诗经·陈风·墓门》：“墓门有棘，斧以斨之。”毛《传》：“斨，斫也。”^{[1]448}诗句谓以斧剖开棘树也。

第二，锜、铍。先说“锜”，毛《传》：“凿属曰锜。”^{[1]528}谓为凿土类工具。而“锜”又用为锅斧解，《诗经·召南·采蘋》“维锜及斧”，毛《传》：“锜，釜属，有足曰锜，无足曰釜。”^{[1]73}《破斧》中的锜当指凿土类工具，王先谦云：“斧之有足者名锜，铍之有齿者亦名锜，然则锜之为物盖如锛而有三齿……而《说文》以‘钁’为训也。今世所用锄，犹有三齿、五齿者，盖即是物。或以为今之锯，非是。”^{[26]540-541}据王氏所说，则“锜”或是钁耙之类的农具。

铍。毛《传》：“木属曰铍。”意思是木制的锄头叫铍。陆德明《释文》：“《韩诗》云：‘凿属也。’一解云：‘今之独头斧。’”^{[1]529}铍为独头斧的解释似缺少根据。清人陈乔枏有详细考证：

《说文》训“掾”为“凿首”，盖指凿柄之端而言。……然则铍为凿首，以金为之，故字亦从金也。至《毛传》以为“木属”者，胡承拱云铍亦锛类，盖起土之物。《释名》：“锛，插也。掘地取土也。”《大雅》“掾之阨阨”，笺云：“掾，掎也。”《说文》：“掎，引取土也。”掎与铍皆从“求”得声，所以取土者谓之“铍”，因而取土亦谓之“掎”。^{[26]541}

铍实为取土之工具，今人陈子展据以认定不仅斧、斨、锜、铍亦为农具，上古以农具为兵器，耕战并重：“毛、郑以此等器物为比兴之义，大为迂

谬。此实赋义，谓以农具为兵器。”^[32]农具之说得之，唯囿于征战，谓以农具为兵器则不确。钱大昕《潜研堂文集》卷二《答问》曰：

问：“《诗》又缺我铍，铍字《说文·金部》未收，未审何从？”曰：“毛云：‘耜属曰铍，木属曰铍。’《说文》椽训耜首，即《诗》又缺我铍之铍，与毛解本属相协。斧、斨、铍、铍皆民间所用，非兵器，故毛《传》以斧斨切于民用，喻国家之有礼义。今以为征伐所用，失其义矣。”^[33]

钱大昕所论甚是。毛《传》大约也多少传承了《破斧》诗关乎“礼义”之旨意，所以毛《传》谓斧斨等“民之用也。礼义，国家之用也”，明说此诗之斧、斨、铍、铍为民用农具，则此诗之无关乎战争，而所言者乃垦荒辟土，关乎巡狩这样的国家礼仪，是处处透露出消息的。

余论

综上所述，我们大抵可以明白，《邠风·破斧》一诗主旨，前人谓为周公平叛征战，必误读误解无疑。《破斧》所陈述者乃周人灭殷后，周公以周人之所长，率领周人巡狩幽地，开荒垦辟的业绩。周公的巡狩，不仅古代文献有记载，而且《破斧》《东山》等诗还提供了最为确切的证据。《邠风》之“邠”，郑玄《诗谱》认为是周人的祖先公刘，迁徙到戎狄这个地方。但据《左传·襄公二十九年》吴国公子季札见歌《邠》时所云：“美哉，荡乎！乐而不淫，其周公之东乎！”^{[6]552}应是东方之乐。幽地非西部栒邑，而是许昌附近的“汾丘”，又称“邠阜”^①。

《邠风》中被误读误解的不止《破斧》，如《鸛鸣》，《小序》云：“《鸛鸣》，周公救乱也。成王未知周公之志，公乃为诗以遗王。”^{[1]512}也被解读成与周公平管、蔡、武庚之乱有关的作品，其实是陈述季冬禘击鹰隼的雩禘礼仪^②；《狼跋》一诗，《序》云：“美周公也。周公摄政，远则四国流言，近则王不知。周大夫美其不失其圣也。”^{[1]535}其实演绎的是周人冬季的“猎狼”“献狼”礼仪^③；“禘击鹰隼”及“猎狼”“献狼”礼仪是上古四时巡狩礼的组成部分。东征非指周公征战，而是指周公行巡狩之礼，《邠风》可谓一个生动的体现，

《七月》是述“敬授民时”礼仪；《破斧》《东山》关乎巡狩垦荒（伴随狩猎）礼仪；《鸛鸣》《狼跋》则陈述演绎季节性的“禘击鹰隼”和“猎狼”“献狼”礼仪等。

殷末周初洛阳以东、以南的中原一带，人口稀少、森林密布、沼泽遍野，成群的飞禽走兽出没其间，甚至生活着大批野象，今日河南省之称为“豫”，可为证明。虽然在这片土地上，零星点缀有一些小国，也有一些原住居民活动的痕迹，但这里尚有大量有待开发的土地，则是毫无疑问的。西周初年，城市极少，要到东周才出现有围墙的城市，许宏统计了总共428座东周城市，而从夏到西周一共才39座。尽管真正的数字和比例也许不同，但总的发展趋势是十分清晰的^④。

《左传·哀公十二年》：“宋、郑之间有隙地焉，曰弥作、倾丘、玉畅、岩、戈、锡。子产与宋人为成，曰‘勿有是’。”所谓的“隙地”，杨伯峻谓：“可垦而未垦之田。”^[34]这种诸侯国之间以“隙地”隔开的情况，其他诸侯国之间应该类似。更早的周公时代，中原很多地区城邑必极少，很多地方乃一派原始丛林面貌。

克商后，周人在中原一带大行封邦建国，封邦建国的过程除了移民，包含颁布月令政制、垦辟荒地、建立城邑宫室、招徕流民等。周人擅长农业生产，周的始祖名“稷”，就说明他们早就成了农业民族。《诗经》早期作品中，多有描述周人从事垦辟，从事粮食生产的诗篇。周人灭商后，从关中进入中原，可能面临殷遗民的敌视问题，而当他们面对广阔的荒地时，必然会考虑运用其长项进行垦荒开拓，以怀柔殷遗民及其他原住民。好在那里的荒地如此之多，周人的拓荒开发不会给他人带来任何损害；相反，周人的垦殖开荒，不仅给周人以及与周人结盟的氏族，而且给殷遗民及其他原住民带来了利益，所以周公带领的这支队伍受到普遍的欢迎，不断有各地的民众来到周人的垦殖区域，形成了所谓的“来远人”的大好局面。

垦荒较之征战可以说尤为艰辛，寒冬酷暑，毒蛇猛兽，洪涝干旱，都会给人们带来巨大的挑战，而砍伐烧荒、捕猎野兽、平整土地、营建沟渠、播种收割，农业劳作的辛劳不言可知。《破斧》《东山》等除了展现周人开荒的艰辛，也洋溢

着浓厚的感伤情绪,这乃是拓荒者长年劳累及与家人长年睽隔所滋生的正常情感。周人的付出较为巨大,然而这也成就了周人的大德。笔者相信后人称颂周公即周人的德政,很大原因在于周公带领周人开垦荒地,改善民生的伟大功业(包括召公带领的周人在东部地区的开发)。《孟子·滕文公下》云:“昔者禹抑洪水而天下平,周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁。”赵岐注:“周公兼怀夷狄之人,驱害人之猛兽也。”^[10]459 “兼怀夷狄之人”,是说周公的以德服人;“驱猛兽”,自然是开辟荒原兼及的题中应有之义。上书谈到周公的“征伐”受到四方百姓欢迎的情形,用了“天下大悦”,不是偶然的。当然周人的“德政”并非始于周公,事实上在周文王甚至更早的太王时代,周人在垦荒开辟、招徕人民方面已经取得了不凡的业绩,《论语·泰伯》说周文王“三分天下有其二,以服事殷”^[19]559。但克商后,周人的这种“德政”真正扩大到了“天下”的范围,所以影响也就更大了。

注释

①转引自刘毓庆:《诗义稽考》,学苑出版社2006年版,第1593页。②杨树达《积微居小学述林》卷三“释士”条云:“《说文》:‘士,事也。’士古以称男子;事谓耕作也。《汉书·蒯通传》曰:‘不敢事刃于公之腹者。’李奇注:‘东方人以物锛地中为事。’事字又作菑。《汉书·沟洫志》注云:‘菑亦锛也……盖作始于立苗,所谓锛物地中也。士、事、菑,古音并同。男字从力田,依形得义。士则以声得义。’”徐复观引杨氏之说后云:“士本是‘国人’中的农民。在未使用铁以前,以器锛土,必须农民中之精壮者,故士原系农民中之特为精壮者之称。当时常选择此种精壮之农民为甲士,故亦称甲士为士。但其平时职业亦然是以农耕为主。”见徐复观:《两汉思想史》,华东师范大学出版社2001年版,第52页。③郝懿行《尔雅义疏·释言》上之二云:“征训行,故宵征即宵行,征夫即行人,征伐亦即行伐也。征之言正,故《管子·心术下篇》云:‘行者正之,义也。’迈者《说文》云:‘远行也。’故于迈即往行,时迈即时行。迈又往也,与行训往同。”见郝懿行:《尔雅义疏》,北京市中国书店1982年版。④征或从辵,段玉裁云:“《释言》、毛传皆曰:‘征,行也。’许分别之,征为正行,迈为远行。”⑤《楚辞·离骚》:“后飞廉使奔属。”王逸注:“飞廉,风伯也。”洪兴祖补注:“《吕氏春秋》曰:‘风师曰飞廉。’应劭曰:‘飞廉,神禽,能致风气。’晋灼曰:‘飞廉,鹿身,头如雀,

有角,而蛇尾豹文。’”详见洪兴祖:《楚辞补注》,中华书局1988年版,第28页。可见“飞廉”属传说中之对象。⑥汉代形成的“采诗”说主要有两个来源:一是《礼记·王制》的“太师陈诗”,二是《左传》《尚书》等古籍有关“道人徇路”之说。以“道人”为官职,是古人的误读。“道人”本义为“聚人”,上古有用木铎聚人授时颁政之俗;而太师陈诗之“诗”,指的是乐舞,可以演绎仪式历法;“巡狩”语境中的“陈诗”,其实是授时颁政;上古的这种授时颁政仪式伴随“听誓”,所谓的史官、乐官等“献诗”谏“王”制度,即源于“听誓”之俗。见尹荣方:《“采诗”“陈诗”与上古“敬授民时”礼制》,《中原文化研究》2019年第1期。⑦关于上古“帝王”之四时巡狩,或有怀疑其为真实者,但古书言之凿凿,故相信者众。吕思勉谓:“巡狩者,古固有其事,特如后世诸侯行邑,方伯行国之类耳。至于合九州之土,以为封域,谓岱宗为今太山,南岳为今衡、霍,西岳为陕西之华山,北岳为河北之恒山,而谓天子能越五岁若十二岁,一驰驱于其间,则固必无之事。此盖后世疆域既扩,而言治制者,犹欲以古者行于百里之国若一州之地之法,推而致之,遂不觉其扞格而不可通也。然其说之有所依据,则固可以微窥。”见《吕思勉读书札记》,上海古籍出版社2005年版,第257页。吕思勉以为巡狩说有根据,盖行于前代疆域相对狭小之时,这自然是卓见。唯以为上古四时巡狩如后世诸侯行邑,方伯行国之类,则不敢苟同。⑧转引自张建军:《诗经与周文化考论》,齐鲁书社2004年版,第115页。⑨尹荣方:《〈诗经·鸛鸣〉与周人冬月雉饗鹰隼之礼》,《民族艺术》2015年第4期。⑩尹荣方:《〈诗经·狼跋〉与上古冬季“猎狼”“献狼”之礼》,《中国文化研究》2018年第2期。⑪见罗泰著,吴长青、张莉、彭鹏等译:《宗子维城:从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会》第六章,上海古籍出版社2017年版。

参考文献

- [1]十三经注疏:毛诗正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [2]张树波.国风集说[M].石家庄:河北人民出版社,1993:1277.
- [3]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [4]段玉裁.说文解字注[M].南京:凤凰出版社,2007.
- [5]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞,点校.北京:中华书局,1987:1935.
- [6]杜预.春秋左传集解[M].南京:凤凰出版社,2010.
- [7]萧统.文选[M].李善,注.上海:上海古籍出版社,1986:124-125.
- [8]王天海.穆天子传全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1997:6.

- [9] 黄怀信,张懋谔,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,1995:552.
- [10] 焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [11] 陈奇猷.吕氏春秋校释[M].上海:学林出版社,1984:1003.
- [12] 徐中舒.徐中舒论先秦史[M].上海:上海科学技术文献出版社,2008:208.
- [13] 季旭升.诗经古义新证[M].北京:学苑出版社,2001:196.
- [14] 郝懿行.尔雅义疏[M].北京:北京市中国书店,1982:65.
- [15] 十三经注疏:尔雅注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:28.
- [16] 王念孙.广雅疏证[M].北京:中华书局,2004.
- [17] 陈奂.诗毛氏传疏[M].北京:北京中国书店,1984:25.
- [18] 周礼注疏[M].郑玄,注.孔颖达,疏.上海:上海古籍出版社,2010.
- [19] 陈树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,1990.
- [20] 王德明.孔子家语译注[M].桂林:广西师范大学出版社,1998:19.
- [21] 尚书正义[M].孔安国,传.孔颖达,正义.黄怀信,整理.上海:上海古籍出版社,2007.
- [22] 十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:528.
- [23] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.
- [24] 十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:214.
- [25] 陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校.北京:中华书局,1994.
- [26] 王先谦.诗三家义集疏[M].北京:中华书局,1987.
- [27] 李道平.周易集解纂疏[M].北京:中华书局,1994:231.
- [28] 缪启愉,缪桂龙.齐民要术译注[M].上海:上海古籍出版社,2009:27.
- [29] 吴则虞.晏子春秋集释[M].北京:中华书局,1962:241.
- [30] 马瑞辰.毛诗传笺通释[M].陈金生,点校.北京:中华书局,1989:484-485.
- [31] 崔述.崔东壁先生遗书十九种[M].那珂通世,校点.北京:北京图书馆出版社,2007:556-557.
- [32] 陈子展.诗经直解[M].上海:复旦大学出版社,1983:501.
- [33] 刘毓庆.诗义稽考[M].北京:学苑出版社,2006:1625-1626.
- [34] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1983:1673.

The Book of Songs·Binfeng·Pofu and the Zhou Gong's Imperial Inspection Tour

Yin Rongfang

Abstract: The purport of *Pofu* in *The Book of Songs* was not about war, not a crusade against the “four kingdoms” of Guan, Cai, Shang, and Yan. There were no words of war in the poem, and the “four kingdoms” in the poem refer to the four directions. And the “eastern crusade of the Zhou Gong” mentioned in the poem refers to the Zhou Gong’s “hunting visit” to the east (imperial inspection tour). The purpose was to open up wasteland, tell people the timing of agriculture, select talents, enfeoff etc. These were important production and ceremonial activities of that time. The axe and “qiang” “qi” “qiu” mentioned in the poem were all agricultural tools, which also shows that the east expedition of Zhou Gong had nothing to do with war.

Key words: *The Book of Songs·Binfeng·Pofu*; Zhou Gong; ceremonial activities; four directions; open up wasteland; agricultural tools

[责任编辑/周 舟]



清华简《筮法》为“连山”筮卦说

——并就出土文字资料论“三易”之主要区别

王 晖

摘 要:清华简《筮法》与荆门包山楚简、新蔡葛陵楚简、荆州天星观楚简等楚简中所见数字卦相同,是战国楚国一带流行的筮卦方式。清华简《筮法》是传说中的“连山卦”,其特点是没有卦辞和爻辞,有双排四组数字卦并列,是以“一(七)”“六”“四”“五”“八”“九”等数字组成;其占卦方式是以卦象、爻数来直接占卜吉凶。这种筮卦方式既与上博简《周易》系统不同,也与王家台秦简的《归藏》筮法相异。《筮法》这种连山类筮占法同时把八卦与四时、四色、四行以及干支固定联系在一起,由此也成为后世阴阳五行术数之源。

关键词:清华简;《筮法》;连山卦;《周易》;《归藏》

中图分类号:K221.04

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0098-09

2013年年底《清华大学藏战国竹简》第4册问世,其主要内容是《筮法》,另外还有《别卦》《算表》^{[1]2-12}。《筮法》共有30节,其中第1至19节是有关《死生》《得》《享》等方面的内容;第20至30节是有关筮卦的方法说明、解释。这是完全不同于儒家《周易》的一种筮卦系统和方法,引起学术界比较广泛的关注。

清华简第4册《筮法》的性质,学术界众说纷纭。综观各家之说,大致有四种说法:一谓清华简《筮法》经卦卦名与传统“三易”中《归藏》的卦名极为相近,二者关系密切^①。二谓《筮法》是战国时与“三易”并用的一种楚简“四位”卦体系^②;或言是战国中期或后期在传统易占基础上形成的一种占筮书^③。三谓清华简《筮法》的卦名、卦序与《归藏》密合,但占筮形式和方法又与《归藏》有显著差异^④。四谓清华简《筮法》是与战国两汉时天体八卦纳甲说有关的筮占术^⑤;或言与汉代京房“纳甲纳支”筮法有渊源关系^⑥。这些讨论已经对清华简《筮法》进行了各种不同角度

的研究,对我们也启迪良多。但这些说法或据卦名问题立论,或据《筮法》的某些章节和传世文献比较而立论,似乎还未从卦名名称、占卦方式方法等方面系统地把握其性质。

笔者认为,从清华简《筮法》的卦名、筮卦方式、表现形式等方面来看,它与《周易》《归藏》二卦系统截然不同,应与传说“三易”中的“连山卦”十分接近。

一、清华简《筮法》筮卦的书写方式与特点

《周礼·春官·大卜》记载了夏商周“三易”之法:“一曰‘连山’,二曰‘归藏’,三曰‘周易’,其经卦皆八,其别皆六十有四。”^{[2]802-803}其中只有《周易》经儒家传承完整地保存至今,且因先为“六经”之一终为“十三经”之首,成为历代儒生学士研究的重点。从20世纪70年代马王堆三号汉墓出土的《周易》^[3],到近年来上博简《周易》^[4],

收稿日期:2023-01-05

作者简介:王晖,男,陕西师范大学历史文化学院文科资深教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事先秦史和出土文献研究。

不仅使我们看到了汉本《周易》抄本,而且也看到了战国时期的《周易》抄本,为学者进一步研究《周易》的早期演变提供了丰富数据。

但《连山》《归藏》就没那么幸运了,不仅没有传世文献流传下来,而且古人所述也甚为寥寥,至今其基本面目还不很清楚。有幸的是,十多年前出土了王家台秦简“易卦”^[5],其中一些文字内容能够和过去《归藏》佚文相对应,因此学者多认为王家台秦简“易卦”就是战国秦代的《归藏》。尽管有学者提出质疑^[6],但因王家台秦简的内容毕竟还能和传世《归藏》的佚文相对应,多数学者还是相信王家台秦简就是古之《归藏》佚文抄本^⑦。王家台秦简《归藏》是数字卦形式,但只用“一”(代表“七”)和“八(六)”两个数字符号,发现的竹简只用53卦,估计原有64卦,其卦名大多与《周易》相同,少数不同。《归藏》卦与《周易》一样是重卦而非像清华简《筮法》那样由四个单卦组合成组合卦形式。

观察清华简《筮法》中所见筮卦之法,笔者认为清华简《筮法》《别卦》及荆门包山楚简^[7]、新蔡葛陵楚简^[8]、荆州天星观楚简^[9]等竹简文字中所使用的数字卦,姑且称之为“楚简筮法类”,这类楚简与上博简《周易》、王家台秦简《归藏》,虽然均有64卦,名称大同小异,但内容上区别甚大,主要区别有下列几点。

1. 筮卦方式不同。楚简筮法类最大的特点是没有故事或寓言性的卦辞与爻辞,卦辞是用“四位”卦象、卦数(四、五、八、九)来直接判断吉凶,即过去易学家所说的象数之学,而且是最彻底的象数之占。而《周易》类是既有卦辞,也有爻辞;传世《归藏》佚文、王家台秦简《归藏》多为故事或寓言性的卦辞,却没有爻辞。《周易》中“彖辞”“象辞”虽有观“象”而占的因素,但往往隐晦不明,已降为次要地位,人们直接用卦爻辞就可以判断吉凶。而“数”的使用在《周易》《归藏》中是否存在是不清楚的。

2. 运用的数字符号不同。上博简《周易》、王家台秦简以及清华简《筮法》、荆门包山楚简、新蔡葛陵楚简、荆州天星观楚简等“楚简筮法类”,可以划分为三类不同形式。

(1) 上博简《周易》主要用“一”“八”表示,“一”实际上在筮卦过程中用来代表“七”,另外

还有两个隐藏的数字“九”和“六”。这一点过去学者都曾指出,现在通过和清华简《筮法》对比就看得更清楚了。这说明《周易》系统使用的是“六”“七”“八”“九”四个数字。中间“七(一)”、“八”代表不变化的数字卦,“六”“九”是两个变化的数字卦^[10]。因此“初九”“初六”“九二”“六二”等爻辞就表示变卦的出现。

(2) 清华简《筮法》及荆门包山楚简、新蔡葛陵楚简、荆州天星观楚简等主要用“一”(也代表“七”)、“八(六)”表示,偶尔出现“四”“五”“八”“九”四个数字。包山、新蔡、荆州天星观楚简等虽不见有“四”,但参照清华简《筮法》,其数应是存在的。这与传世及上博简《周易》系统所用数字卦的方法完全不同。清华简《筮法》和战国楚简“八(六)”、“七”(“一”)两个数字往往表示吉利,小于这两个数字的“四”“五”以及大于这两个数字的“八”“九”往往是不吉利的,这应该是过去易学家所说的数占方式。

(3) 王家台秦简《归藏》中的数字卦主要是由“一”(代“七”)和“八(六)”组成,有无其他数字不清楚^⑧,这一点似与清华简《筮法》相同(但如下文所说,清华简《筮法》是双排12爻,王家台秦简《归藏》只是单排6爻)。

3. 排列组合方式不同。从卦画形式看,清华简《筮法》和荆门包山、新蔡葛陵、天星观等楚简是由双排12个数字组成,上博简《周易》是由单排6个数字组成,王家台秦简《归藏》也是由单排6个数字组成。但从清华简《筮法》的内容分析,楚简筮法类实际上不是重卦形式,用的是三爻一组的原始八卦(也许用“初筮”更好),组成上下左右四组形式的“四位”卦象,根据组合关系、上下位置来筮占吉凶。这不仅和《周易》单列重卦六十四卦系统不同,也和王家台秦简《归藏》不同,因为后两者皆是单列重卦。从这点上看,有的学者所说清华简《筮法》与《归藏》相同或相近就很难成立了。

二、清华简《筮法》的性质为“连山卦”考

“三易”之中最不走运的应数《连山》,它在汉代以后就失传了。汉代以后出现的据说是《连山》的佚文,学者们普遍认为疑点颇多。

近几十年出土的楚简中的筮卦,既不是《周易》系统的筮卦,亦非王家台秦简《归藏》类的筮卦。湖北荆门包山楚简、河南省新蔡葛陵楚简、湖北荆州天星观楚简中都出土了不是《周易》亦非《归藏》筮卦的竹简。其上记有两两相对的“四位”(四组)筮卦数字,数字以“一”“八(六)”为主,间或有“五”“八”“九”等数字。其所筮卦的语辞既不见于《周易》,亦不见于所谓的《归藏》。直到清华简《筮法》问世后,我们才清楚地看到,《筮法》正是对上述包山、葛陵等地楚简进行方法上的、理论上的系统阐释。

笔者认为清华简《筮法》和湖北荆门包山、荆州天星观、河南新蔡葛陵等战国楚简应即古书中所说的“连山卦”一类。这类“四位”一体的四组原始八卦,其数字卦画的排列组合很有特点,请看下列包山楚简、清华简《筮法》中的卦画形式(见图1)。

我们说清华简《筮法》和荆门包山等楚简中的“四位”一体组合原始八卦是“连山”卦,主要是因为“连山”卦的称名是对“连山”数字卦外在形状的描述。

“连山”卦在先秦两汉时期是存在的,文献中多有记载。《周礼·春官·太卜》中有:“太卜……掌三《易》之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别卦皆六十有四。”^{[2] 802-803}东汉桓谭所作《新论·正经》中又说:“《易》,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。《连山》藏于兰台,《归藏》藏于太卜。”^[11]为什么叫作“连山”卦?古注疏对此有三种不同的说法。

一谓“连山”称名是因为其卦像山出纳云气之

状。东汉郑玄注《周礼·春官·太卜》说:“名曰连山,似山出内气变[云气]也。”^⑩三国时魏国易学博士淳于俊也说:“名曰《连山》,似山出内[云]气,连天地也。”^[12]二谓“连山”是因为以艮卦为首,艮象为山,山上山下,故名连山。唐贾公彦作疏云:“云‘名曰《连山》,似山出内气也’者,此《连山易》,其卦以纯艮为首,艮为山,山上山下,是名《连山》。云气出内于山,故名《易》为《连山》。”^{[2] 803}三谓“连山”称名是因为此为神农所作,因烈山、厉山之号,遂成“连山易”。《论衡·正说篇》云:“古者烈山氏之王得河图,夏后氏因之,曰《连山》。”^{[13] 272}朱震《汉上易传》引姚信《易注》说法亦同^{[14] 1931}。

对第三种说法,孙诒让引黄以周之说云“神农本有烈山氏之称,或谓之厉山氏,此以所生之地得名,不关《连山》之书”^{[14] 1931}。孙诒让肯定黄氏之说,谓烈山氏与《连山》书名无关,是对的。

至于贾公彦所说“连山易”是“以艮为首”,艮象为山,重卦则为山上山下,为“连山”之义;但他又坚守“疏不破注”的信条,调和郑玄注而谓“云气出内于山”,但“云气从何而来”,他并未说明。这两种说法是有矛盾的。而且贾公彦所说“连山易”以艮为首便命名为“连山”,也是有疑问的^⑪。

笔者认为郑玄的说法值得肯定。孙诒让说:“《连山》《归藏》二《易》,《汉书·艺文志》未载,而《北堂书钞·艺文部》引桓谭《新论》云:‘《厉山》藏于兰台,《归藏》藏于太卜。’又《御览·学部》引《新论》,亦云‘《连山》八万言,《归藏》四千三百言’。则汉时实有此二《易》,《汉志》本《七略》,或偶失箸录耳。”^{[14] 1931}孙诒让所说大致是对的,东汉人见过《连山》《归藏》应该可信,不



图1 清华简《筮法》与包山楚简数字卦^⑫

仅西汉末东汉初桓谭见过这两部卦书,东汉后期郑玄也是见过的。今有学者把汉京房易学“六十律”“纳甲”说以及刘安《淮南子·时则训》、扬雄《太玄经·太玄数》等文献与清华简《筮法》比较,可见二者是有继承关系的^⑩。而且笔者也曾把汉代纬书《河图括地象》《易纬乾凿度》等和清华简《筮法》进行比较,亦可见纬书和《筮法》的内容相近的甚多。可知汉人是见过《连山》《归藏》一类筮卦简册的。

郑玄所说“似山出内云气也”究竟是什么意思呢?我们认为,清华简《筮法》及包山等楚简中所见数字卦的排列组合形式,正是对这种数字卦的形象写照。

实际上“连山卦”就是“山”与“山”相连而“云气出内于山”的形状,就是清华简《筮法》每两组数字卦并列,由于是“一”和“六”的组合,“六”作“Λ”,不管上下组合还是左右组合都像“山”和“山”并列“ΛΛ”或重叠之状(见图1)。至于“似山出内气变也”或“云气出内于山”,则是三个“一”排列时,就像古文字中“气”字的写法。商代甲骨文和西周时期的“三(气)”写作三横中间一横略短,春秋时上面一横左边加一竖折,作“三(气)”,后来下面一横右面加一短横折(见图2)。

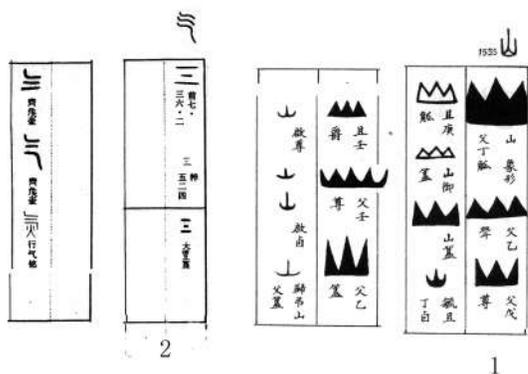


图2 商周甲骨文金文中“山”和“气”字^⑪

这可以帮助我们对清华简《筮法》有一个初步的认识。清华简《筮法》及湖北包山楚简等绝大多数是“一”“六”两两排列的数字卦,从形状上看,就像“连山”——山峰连连不断的形状;而“一”与“一”排列多了也就像是甲骨文金文中“三(气)”字、春秋时“三(气)”的写法。这的确是“连山易”的特点,而《周易》因为多是“一”和“八”的排列且只有一组,王家台秦简《归藏》虽

然是“一”和“六”的数字卦,但一般只有一组,形成不了“连山”的特征。如图1中5为《包山楚简》第239简,右数第三列倒数第5个就是“一”与“六”排列的一组数字卦,其中六个“六”字就像“山山相连”之状,而左边上边有三横,像从“山上出纳云气”的形状。从图3中把清华简《筮法》竹简编排在一起的情况看,因为“六”“一”最多,“六”“六”上下左右相排,就像山外有山、山山相连的形状。因此以这种数字卦的特征“连山”来命名,还是很形象的。



图3 清华简《筮法》^⑫

三、“连山卦”筮占的几个特点

(一)《筮法》筮占特点之一:后世“纳甲”“纳音”之源

清华简《筮法》的筮占特点与传世《周易》有很大不同,它不仅是以三爻的八卦与四季吉凶、乾坤运转、天干地支等相联系,而且八卦与四方、四行、四色、所司职责等相配合,这样就使八卦筮占方法具有了极为广泛的应用范围。这实际上是后世所谓“纳甲”“纳音”之法的源头。

清华简《筮法》第24节《卦位图·人身图》直接把震劳兑罗(离)四卦与东南西北四方、木火金水四行、青赤白黑四色相配合,并明确指出震劳兑罗(离)四卦所司职责与四季运行的特征有关。以此可列表如下(表1):

表1 卦位图表

卦名	震	劳	兑	罗(离)
四方	东	南	西	北
四行	木	火	金	水
四色	青	赤	白	黑
所司职责	司雷	司榘(树)	司收	司臧(藏)

正如整理者指出的,《卦位图》中“四卦所司雷、树、收、藏,与常见的春生、夏长、秋收、冬藏含意相似”^{[1]112}。

第25节《天干与卦》把八卦与十干相配合,其中乾与甲、壬二干配合,坤与乙、癸二干配合,其余则一卦配一干(表2)。正如整理者所指出的:“《京氏易传》卷下有京房‘纳甲’说云:‘分天地乾、坤之象,益之以甲、乙、壬、癸;震、巽之象配庚、辛,坎、离之象配戊、己,艮、兑之象配丙、丁。’此处简文对应与之相同。”^{[1]114}上述《卦位图》把震劳兑罗(离)四卦与四行、四方、四色相配,《卦位图》和《天干与卦》皆应是后世“纳甲法”的早期形态。北宋沈括认为以纳甲法“可以推见天地胎育之理”,乾纳甲壬,坤纳乙癸,乾坤像父母;震、巽、坎、离、艮、兑纳庚、辛、戊、己、丙、丁,像六子,“六子生于乾坤之包中”^[15]。这也解释了纳甲法形成的原因。

表2 天干与卦相配表

卦名	乾	坤	艮	兑	劳	罗(离)	震	巽
干名	甲壬	乙癸	丙	丁	戊	己	庚	辛

第27节《地支与卦》中把十二地支与除乾坤之外的震、巽、劳、罗(离)、艮、兑六卦相配。第28节《地支与爻》则把十二地支与六个爻数相配:子午,九;丑未,八;寅申,一(七);卯酉,六;辰戌,五;巳亥,四。西汉扬雄《太玄经·太玄数》曰:“子午之数九,丑未八,寅申七,卯酉六,辰戌五,巳亥四。……甲(己)[己]之数九,乙庚之数八,丙辛之数七,丁壬之数六,戊癸之数五。”^[16]扬雄所说地支与数相配同此节《地支与爻》中记述完全相同,可见《太玄经》的说法应是本之于震、巽等数字卦的爻数;但甲干与数相配则不见于清华简《筮法》,也可能是另有所本。而只有楚简《筮法》类筮卦有此六爻之数,《周易》类筮卦只有“九”“八”“一(七)”“六”四个爻数。把《筮法》上述两节会合在一起可列表如下(表3):

表3 除乾坤之外六卦与地支、爻数相配表

卦名	震	巽	劳	罗(离)	艮	兑
支名	子午	丑未	寅申	卯酉	辰戌	巳亥
爻数	九	八	一(七)	六	五	四

将上述八卦、四卦、六卦与四方、四行、四

色、所司职责、天干、地支、爻数的配合情况,与《礼记·月令》相比较,可以看到内容上有完全继承的,也有方法相同而内容有所改变的(表4)。

表4 《礼记·月令》四季、天干、五色、五行、数字相配表

四季	春 (三月)	夏 (三月)	秋 (三月)	冬 (三月)	中央土 (季夏附)
天干	甲乙	丙丁	庚辛	壬癸	戊己
五色	青、苍	朱、赤	白	玄、黑	黄
五行	木	火	金	水	土
数字	八	七	九	六	五

依郑玄、孔颖达所说,《礼记·月令》是秦代作品,但它反映了春秋以来天文历法及阴阳算术方面的内容^⑤。

从上述资料比较可见,清华简《筮法》第24节把春夏秋冬四季与木火金水四行、青赤白黑四色相配;而《月令》把春夏秋冬各三月与青苍、朱赤、白、玄黑四色相配外,在季夏后又加上了“黄”;与木火金水四行相配外,又在季夏后加上了“土”,形成了五色五行。但应该看到,《月令》季夏之月后附“中央土”应是后来增益的。因为这些内容都是分散在各月,只有“中央土”一节是后附于“季夏之月”后,显得比较别扭^⑥。至于清华简中以地支与数相配,而在《月令》中则是以天干与八、七、九、六、五相配,二者不同。相较而言清华简《筮法》更为原始。

这种把卦与干支相配的情况在汉代文献中还可以看到,孔颖达疏《礼记·月令》曰:“按《易林》云:震主庚子午,巽主辛丑未,坎主戊寅申,离主巳[己]卯酉,艮主丙辰戌,兑主丁巳亥。”^⑦今传世本《易林》已看不到这一内容。从汉代《易林》佚文可见,震卦配天干庚,巽配辛,坎配戊,离配己,艮配丙,兑配丁,正与《筮法》第25节《天干与卦》所记相同(只是“坎”作“劳”,“离”作“罗”);《易林》佚文震配子午,巽配丑未,坎配寅申,离配卯酉,艮配辰戌,兑配巳亥,也正好与上引《筮法》第27节《地支与卦》所述相同。这说明楚简《筮法》在汉代是有流传的。郑玄注《礼记·月令》“季夏行春令,则谷食鲜落,国多风欬”云:“辰之气乘之也,未属巽,辰又在巽位,二气相乱为害。”^[17]季夏在夏历中属未月,而未在楚简《筮法》的《地支与卦》中属巽卦,但如果“行春令”,即便是季春辰月,也是二气相冲撞,大风吹落谷实,造成灾害。

这说明东汉郑玄是了解《筮法》地支、卦及时月相配相冲情况的,这种情况后世称之为“纳音”,并认为本于“纳甲”^{[18]8482}。但从清华简《筮法》看,不管是“纳甲”还是“纳音”术,皆起源于先秦时代,并非焦循等所说“盖西汉末纬家所造”^{[18]8482}。

清华简《筮法》把干支“纳甲”术、四色、四行及四季春生夏长秋收冬藏等宇宙四时运转结合到筮占之中,明显有别于《周易》的筮卦系统。由于《筮法》及《月令》等书篇把八卦、卦爻和干支、时日、四行(五行)、四色(五色)等固定联系在一起,便形成了阴阳五行类术数,以至最终脱离原来的筮占系统,成为一种不用筮占就可以独立进行测算的预测吉凶祸福的方法。清代易学家焦循说:

取八卦以属八方,即以属四时,又取十二卦以属十二月,以为消息于重卦、序卦之外,别一取义,以始艮终艮,而目之为《连山》;以始坤终坤,而目之为《归藏》。与五运六气之说相为表里,后世讖纬术数之家多本之。余尝思其义,伏羲之卦,明人道者也。《连山》《归藏》术数者也。……大幽堪輿之属,托诸神农黄帝,《连山》《归藏》盖即此类。……然则周公之存于太卜者何也?曰:以《易》教论,则术数在所屏;以术数论,则《连山》《归藏》实为阴阳五行之正宗。执方位十二辟卦以说《易》,《易》之外道也;舍方位十二辟卦以为术数,又术数之外道也。^{[18]8477}

焦循把《连山》《归藏》与《周易》区分开来是对的,《周易》与五运六气阴阳五行之术确实没有多大关系。但焦循时代还未见到《归藏》之书,他所说《归藏》是“阴阳五行之正宗”则是不对的,因为我们今天所见到的王家台秦简《归藏》卦也是卦辞类的筮占之书,只有《连山》属术数类筮占,“为阴阳五行之正宗”。

(二)《筮法》筮占特点之二:“以数断不以辞断”

清代潘咸作《易著图说》十卷,其中《周易大衍著》六卷,《连山易著》三卷,《归藏易著》一卷,对“三易”筮卦方式进行了比较总结。《四库全书总目》卷十《经部·易类存目四》介绍其书说:

咸自为之序,其说谓读《易》者当自知著始,《易》有三,著亦有三。《周易大衍著》用四

十九策,以四为揲……邵子《皇极经世》为《连山》著,用九十七策,以八为揲,正卦一千一十有六,互卦一千一十有六,变卦三万二千五百十有二。以数断不以辞断,其吉凶一定而不可易。后周卫嵩《元包》为《归藏》著,用三十六策,以三为揲,以飞伏、世应、浑天、纳甲、五行生克占吉凶,用十二支、十干为千有二百兆。又以焦贛《易林》《参同契》《月卦》《乾坤凿度》《轨数》及讖纬诸占为大衍之遗意,以管辂《观枚数》《参同契纳甲》及《奇门遁甲》《辉梦契响》《鸟鸣辨音》折字诸占为《连山》之遗意。以京房《火珠林》、翼氏《风角》、《素问》五运六气、扬子《太元(玄)》及《元珠密语》《杯珓洞灵》望云省气诸占为《归藏》之遗意。其中惟《元包》云出《归藏》,于古有征。其余大抵臆说,无所授受。^[19]

清潘咸所著的《易著图说》曾被同时代的学者彻底否定,他们认为除了《元包》皆“无所授受”,以至于其书被列入“存目”之列。但潘咸说北宋邵雍《皇极经世》为“《连山》著,用九十七策,以八为揲,正卦一千一十有六,互卦一千一十有六,变卦三万二千五百十有二。以数断不以辞断,其吉凶一定不可易”,依潘咸所说,邵雍《连山》所用著策、揲法差不多皆是《周易·系辞上》所说的两倍,正卦、互卦、变卦则更多^⑧,潘咸总结邵雍《皇极经世》所用方法是“以数断不以辞断,其吉凶一定不可易”,这也是“连山卦”的方法,不是邵雍个人方法的总结。一些学者会提出问题,《连山》从汉代之后就佚失,《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》都没有《连山》书的记述,邵雍怎么会知道《连山》的筮卦方法?

其实,《归藏》自晋代以后至两宋时期一直是存在的,而《连山》则是时存时亡。尽管唐初《左传·襄公九年》孔颖达正义云:“二易(指《连山》《归藏》)并亡,不知实然以否?世有《归藏易》者,伪妄之书,非殷易也。”^[20]可见唐初孔颖达知道世上有《归藏》一书的存在,但他认为是伪书。孔颖达此说是有问题的。

先从《归藏》看,晋以来其书一直存在至南宋。《隋书·经籍志》云:“《归藏》,十三卷。晋太尉参军薛贞注。”^{[21]909}并云取自“晋《中经》”,“以备《殷易》之缺”^{[21]913}。《旧唐书·经籍志》云:“《归

藏》十三卷，殷易，司马膺注。”^[22]《晋书·束皙传》谓出土于西晋太康元年的汲冢竹书75篇中有《易繇阴阳卦》，有的学者以为此即《归藏》^[23]。特别值得注意的是从《太平御览》卷八二、八四等引用《归藏》的情况看^[24]383、385、401，《归藏》从汉至北宋太平兴国年间一直存在，而且与新近出土的湖北王家台秦简《归藏》佚文相对比，可知流传至北宋时代的《归藏》是可信的。

至于《连山》一书，则时隐时现，并非毫无踪迹。虽然《隋书·经籍志》和《旧唐书·经籍志》未著录此书，但《新唐书·经籍志》则云：“《连山》，十卷。”^[25]《通志二十略》亦云“《连山》至唐始出”，但自注又云“今亡”^[26]。但郑樵所说唐代始出《连山》可能不对，因为南北朝时此书就已出现。北魏酈道元《水经注》卷三十云：“故《连山易》云：有崇伯鯀，伏于羽山之野者，是也。”^[27]南朝姚最《续画品》云：“若永寻河书，则图在书前，取譬《连山》，则言由象著……”^[28]这与《论衡·正说篇》所云“古者烈山氏之王得河图，夏后氏因之，曰《连山》”^[13]272是相近的，“河书”与“河图”说法相近。而更早在西晋太康元年出土的汲冢竹书中就有《连山》《归藏》。东晋王隐《晋书》云：

太康元年，汲县民盗发魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹书漆字数十车，皆简编蝌蚪文字。束皙为著作，随宜分析，皆有冥证。古书有易卦似《连山》《归藏》。又有《春秋》似《左传》。^[29]

东晋太兴初，王隐与郭璞同被召为著作郎，著晋史，也理应见过皇家中秘图书，其说应属可信。以此来看，南北朝时酈道元、姚最等学者所见《连山》，可能就是汲冢竹书《连山》。

不过，即使《连山》一书时隐时现，到北宋时已经不存在，但邵雍运用“连山卦”方法著《皇极经世》也是有可能的。潘咸所说继承“连山”筮占的“奇门遁甲”“纳甲”等方术，对道教等民间方士来说可能一直是很熟悉的。从《四库全书总目》所介绍的《易著图说》来看，可知“连山卦”与《周易》筮卦的方式本不一样，其具体之法今天已不可知。但潘咸总结邵雍《皇极经世》所用筮卦方法说“以数断不以辞断，其吉凶一定不可易”，应是“连山卦”的重要特点，也是它区别于《周易》和《归藏》的不同之处。“连山卦”因为民

间代代相传，一直在使用之中，邵雍、潘咸所说“连山卦”的情况应是可信的。

其实邵雍《皇极经世》中《观物篇》所使用的先天象数之学，与之时代相近的南宋薛季宣谓其术“专本京氏（引者注：“京氏”指汉京房易传）”，“盖三十日三百六十时六日六百刻皆周，而与《易》象俱终，悔吝吉凶亦可直以经卦世爻为断”^[30]。

以潘咸概括邵雍《皇极经世》所用“连山卦”筮卦方式是“以数断不以辞断，其吉凶一定不可易”的特点看，正与清华简《筮法》的筮卦方式相同。

首先，《周易》和《归藏》皆是“以辞断”而不是“以数断”。《周易》一书完整地保留下来，其“以辞断”的现象十分明显，不仅有卦辞，而且有各爻爻辞。如《离卦》卦辞云“需：有孚，光亨贞吉，利涉大川”，爻辞云“初九，需于郊，利用恒，无咎”“九二，需于沙，小有言，终吉”^[31]等，根据卦辞、爻辞可判断，其并不是根据数字来判断。《归藏》的佚文以及今所见王家台秦简，也是以文辞来判断吉凶祸福的。如王家台秦简：“夬善（晋）曰：昔者☱[启]卜觴（享）啻（帝）善（晋）之虚（墟），作为☱☱。”^⑨《太平御览》卷八二引《归藏》云：“昔者夏后启筮享神于大陵，而上钩[钩]台，枚占皋陶，曰：不吉。”^[24]383王家台秦简和古文献资料互证可知，《归藏》筮占以故事或寓言来预示吉凶祸福，和《周易》筮占方式是一致的。

而清华简《筮法》却不是这种形式，它除了用“四位”式原始八卦所显示的卦象来判断之外，用卦画中的数字判断是十分重要的方法。如《筮法》第16节《战》第一组右上是“四五六”，右下是“一（七）八九”，左上“九八一（七）”，左下是“六五四”，其文云：“凡是，内胜外。”（24—25简）第二组右上是“九八一（七）”，右下是“六五四”，左上“九八一（七）”，左下是“六五四”，其文云：“凡是，外胜内。”（26—27简）^[1]102第17节《成》第一组右上是“六一（七）五”，右下是“五六六”，左上“一（七）一（七）五”，左下是“五六一（七）”，其文云：“凡成，同，乃成。”（28—29简）第二组右上是“六一（七）六”，右下是“一六一”，左上“六六一（七）”，左下是“六一（七）一（七）”，其文云：“不同，乃不成。”^[1]103皆是根据卦的数字来进行判断的。第26节的

《崇》则更明显,对原始八卦中“五”“九”“八”“四”几个爻数作崇的情况作了介绍。例如“劳崇:风:长殇。五,伏剑者。九,牡虞。四,益者。一四一五,乃辜者。”^{[1]115}以此可知,清华简《筮法》中除中位数“六”“一(七)”外,“五”“九”“八”“四”这些或大或小的数字,都是可能作崇的。第29节《爻象》中说得更为明白:“凡肴(爻),奴(如)大奴(如)少(小),作于上,外又(有)吝;作于下,内又(有)吝;上下皆作,邦又(有)兵命、鷹(燹)恣(怪)、风雨、日月又(有)此(食)。”^{[1]120}所有这些筮占完全是根据数字的情况来做判断,这与《周易》筮卦方式不同,亦与《归藏》筮卦方式有异。

其次,潘咸所说“连山卦”是“其吉凶一定不可易”,清华简《筮法》也是机械定不可易。每两组数字卦排列在一起,形成一种固定的答案,完全没有其他变化。虽然《归藏》的情况还不是很清楚,但《周易》则一卦之中,往往有老阳“九”或老阴“六”,于是就有变卦;因为有变卦,所以往往有本卦,还有变卦——“之卦”。这种现象在清华简《筮法》中就不会出现。据上可见,清华简《筮法》应是久已失传的“连山卦”。

注释

①李学勤:《清华简〈筮法〉与数字卦问题》,《文物》2013年第8期;李学勤:《〈归藏〉与清华简〈筮法〉、〈别卦〉》,《吉林大学社会科学学报》2014年第1期。②程浩:《清华简〈筮法〉与周代占筮系统》,《周易研究》2013年第6期;程浩:《辑本〈归藏〉源流蠡测》,《周易研究》2015年第2期。③张克宾:《论清华简〈筮法〉卦位图与四时吉凶》,《周易研究》2014年第2期;梁韦弦:《有关清华简〈筮法〉的几个问题》,《周易研究》2014年第4期。④刘光胜:《从清华简〈筮法〉看早期易学转进》,《历史研究》2015年第5期。⑤刘大钧:《读清华简〈筮法〉》,《周易研究》2015年第2期。⑥李尚信:《论清华简〈筮法〉的筮数系统及其相关问题》,《周易研究》2013年第6期;张文智:《从出土文献看京房“六十律”及“纳甲”说之渊源》,《周易研究》2015年第5期。⑦连劭名:《江陵王家台秦简与〈归藏〉》,《江汉考古》1996年第4期;李家浩:《王家台秦简“易占”为〈归藏〉考》,《传统文化与现代化》1997年第1期。⑧从江陵王家台15号墓发掘简报看,简182“同人”卦画中倒数第二位似是“八”,但不知是不是误摹。见荆州地区博物馆:《江陵王家台15号秦墓》,《文物》1995年第1期。⑨阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》,中华书局1980年版,第802页。“气变”据阮元校勘当改为“云气”,见第806页。⑩图1中的1、2、3、4上半部为清

华简《筮法》第一节《死生》的1、2、3、4、5、6、7、8;下半部为第二节《得》的1、2、3、4、5、6、7、8。图1中的5为《包山楚简》第239简。右数第三列倒数第5个就是“一”与“六”排列的一组数字卦。⑪八卦卦象所涉甚多,并不固定。依《周易·说卦》之说,以动物说“为狗”,以人体说“为手”,以人类说“为少男”,以天体运转说“为止”;其他物象则更多:“艮为山,为径路,为小石,为门阙,为果蓏,为阍寺,为指,为狗,为鼠……”(阮元校刻:《十三经注疏·周易正义》,中华书局1980年版,第94-95页)既然所像之物众多,即使“连山卦”以“艮”为首卦,以“连山”命名,也会使人难以明白其义。⑫张文智:《从出土文献看京房“六十律”及“纳甲”说之渊源》,《周易研究》2015年第5期;李尚信:《论清华简〈筮法〉的筮数系统及其相关问题》,《周易研究》2013年第6期。⑬图2-1见容庚编著,张振林、马国权摹补:《金文编》“山”字第1、2列,中华书局2003年版,第655页。图2-2见徐中舒主编《汉语古文字字形表》“气”字,四川人民出版社1981年版,第17页。⑭图3左右图皆见李学勤主编《清华大学藏战国竹简》第4册《筮法》“附图彩版页”,中西书局2013年版。⑮《礼记·月令》季秋之月下云“合诸侯制,百县为来岁受朔日”,郑玄注及孔颖达疏皆谓这是秦朝以建亥之月(即夏历十月)为岁首,于是季秋九月则为岁终(见阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,中华书局1980年版,第1379页),可见《月令》一篇最终写成于秦代。但以其篇中所述每月朔望中星的位置来看,其观测时代又是公元前620±100年时的实际天象(参见能田中亮:《礼记月令天文考》,刊于《东洋天文学论丛》,日本东京恒星社昭和十八年即1943年版,第411页),因此《月令》应是综合春秋战国时期的天文历法数术知识及秦代官职制度等而完成的。⑯《礼记·月令》孔颖达疏:“以木配春,以火配夏,以金配秋,以水配冬,以土则每时辄寄王十八日也。虽每分寄,而位本未宜处于季夏之末、金火之间,故在此陈之也。”(阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,中华书局1980年版,第1371页)孔说是对的,以五行来看,土位也不宜放置于季夏之末金火之间,只是不得已而为之。⑰阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,中华书局1980年版,第1371页。按位置 and 对应关系来看,“离主己卯酉”中的“己”应是“己”的误字,故改之。⑱《周易·系辞上》:“大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰。五岁再闰,故再扚而后挂。……天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五……乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策,万有一千五百二十,当万物之数也。”(阮元校刻:《十三经注疏·周易正义》,中华书局1980年版,第80页)⑲参见王明钦:《王家台秦墓竹简概述(53卦)》,收于艾兰、邢文编:《新出简帛研究》,文物出版社2004年版。

参考文献

[1]李学勤.清华大学藏战国竹简·肆[M].上海:中西书局,2013.

- [2]十三经注疏:周礼正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [3]濮茅左.楚竹书《周易》研究[M].上海:上海古籍出版社,2006:547-582.
- [4]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:三[M].上海:上海古籍出版社,2003:131-260.
- [5]荆州地区博物馆.江陵王家台15号秦墓[J].文物,1995(1):37-43.
- [6]史善刚,董延寿.王家台秦简《易》卦非“殷易”亦非《归藏》[J].哲学研究,2010(3):34-41.
- [7]湖北省荆沙铁路考古队.包山楚简[M].北京:文物出版社,1991:32-36.
- [8]河南省文物考古研究所.新蔡葛陵楚墓[M].郑州:大象出版社,2003:186-231.
- [9]湖北省荆州地区博物馆.江陵天星观一号楚墓[J].考古学报,1982(1):71-116.
- [10]高亨.周易筮法新考[M]//周易古经今注.北京:中华书局,1991:139-160.
- [11]严可均.桓子新论:正论[M]//全后汉文.北京:商务印书馆,1999:131.
- [12]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982:136.
- [13]王充.论衡[M]//诸子集成:第7册.北京:中华书局,1954.
- [14]孙诒让.周礼正义[M].王文锦,陈玉霞.点校.北京:中华书局,2013.
- [15]沈括.梦溪笔谈[M].北京:团结出版社,1996:94.
- [16]扬雄.太玄校释[M].郑万耕,校释.北京:北京师范大学出版社,1989:297-298.
- [17]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1371.
- [18]焦循.易图略:论纳音[M]//阮元,王先谦.清经解;清经解续编:第7册,南京:凤凰出版社,2015:8482.
- [19]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:82.
- [20]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1942.
- [21]魏徵,令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [22]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:1966.
- [23]任俊华,梁敢雄.《归藏》、《坤乾》源流考:兼论秦简《归藏》两种摘抄本的由来与命名[J].周易研究,2002(6):14-23.
- [24]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [25]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:1423.
- [26]郑樵.通志二十略[M].王树民,点校.北京:中华书局,1995:1449-1450.
- [27]杨守敬,熊会贞.水经注疏[M].南京:江苏古籍出版社,1989:2566-2567.
- [28]全齐文;全陈文[M].严可均,辑.许少峰,等审订.北京:商务印书馆,1999:400.
- [29]王云五.丛书集成初编:九家旧晋书辑本[M].上海:商务印书馆,1936:186.
- [30]邵雍.邵雍资料汇编[M]//邵雍全集:第5册.上海:上海古籍出版社,2016:396.
- [31]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:23.

The Theory That *Shi fa*(《筮法》) in the Tsinghua Bamboo Slips Belongs to the Lianshan Allogram(连山卦): A Discussion on the Main Differences about the San-yi(三易) Based on Unearthed Ancient Script Materials

Wang Hui

Abstract: The numerical allogram seen in the *Shi fa*(《筮法》) in the Tsinghua bamboo slips is as same as that seen in the Jingmen Baoshan Chu slips, the Xincan Geling Chu slips, the Jingzhou Tianxingguan Chu slips and other Chu slips, which is a popular divination way around Chu State during Warring States Period. *Shi fa* in Tsinghua bamboo slips is the legendary “Lianshan allogram(连山卦)”, whose features are that it does not have hexagram texts but have four numerical allograms distributing in double parallel row, which is composed of “one”(seven), “six”, “four”, “five”, “eight”, “nine” and other numbers. It divines good or bad luck directly by hexagram image and hexagram quantity. This divination way is not only different from the system of the *Zhouyi*(《周易》) in the Shanghai Museum bamboo slips, but also different from the method of *Guizang*(《归藏》) in the Wangjiashan Qin slips. The Lianshan divination way like the *Shi fa* connects eight trigrams with four seasons, four colors, four Xing(四行) and heavenly stems and earthly branches fixedly, thus making itself the source of the yin-yang(阴阳) and Five-functions thoughts and fortune-telling afterworlds.

Key words: Tsinghua bamboo slips; *Shi fa*; Lianshan allogram; *Zhouyi*; *Guizang*

[责任编辑/知 然]



秦司乐官署“外乐”的设置及职能*

——以张家山汉简《奏讞书》“乐人讲”践更外乐为中心的讨论

李 立

摘 要:外乐对自由民乐人的组织和管理,与外乐采用践更的服役形式是一个问题的两个方面。《二年律令·史律》中的社主祠乐人以践更的服役形式而与大祝所形成的“属”的关系,既反映了同样是自由民乐人的社主祠乐人与践更服役形式之间的内在关联性,同时也揭示了大祝在自由民乐人所从事的乐事活动中所负有的组织和管理职责,这就为了解外乐所职掌的乐事活动的特点和性质创造了条件。有关外乐的设置及其与其他司乐官署关系的问题,不但需要以秦咸阳宫为地理坐标的内、外方位视阈来考察,还需要从渭北宫城与渭南郊庙礼仪中心的内、外用乐需求的角度出发来审视。外乐是职掌渭南郊庙礼仪用乐的司乐官署。

关键词:秦司乐官署;外乐;自由民乐人;践更;郊庙礼仪用乐

中图分类号:K852

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0107-06

自20世纪70年代秦始皇帝陵“乐府钟”被发现以来,有关秦司乐官署的出土资料多有出现,其中尤以西安相家巷遗址出土秦封泥“外乐”“左乐丞印”“乐府丞印”最具代表性。上述考古新资料的出现,为秦音乐机构的设置及其职能问题的研究拓展了学术视野。然而,目前在利用上述考古新资料上并不顺利,主要的困难是对外乐的职能及其所职掌的乐事活动的特点和性质的认识无法深入,进而导致对外乐与乐府的关系及秦司乐官署的建制体制等问题的研究止步不前。笔者注意到张家山汉简《奏讞书》中的秦奏讞文书“乐人讲乞鞫案”,是目前所见涉及乐人与外乐关系问题的唯一文献材料,名为“讲”的乐人能够以践更的服役形式和自由民乐人的身份为外乐服务,应该与外乐的职能及其所职掌的乐事活动的特点和性质有关。有鉴于此,我们尝试以《奏讞书》“乐人讲乞鞫案”为讨论对象,围绕“讲”践更

外乐的经历,深入挖掘材料所蕴含的丰富历史信息,推动相关研究工作走向深入。

一、从乐人践更的服役形式看外乐所职掌的乐事活动的特点

张家山汉简《奏讞书》“乐人讲乞鞫案”中有关乐人践更外乐的描述,能够成为案件背景时代外乐采用践更的服役形式的证据^①。对于作为司乐官署的外乐采用践更的服役形式以开展和完成其乐事活动,至少应该存在这样的考量:这种服役形式适合外乐所职掌的乐事活动的特点,便于相关乐事活动的开展和完成。这就意味着外乐采用践更的服役形式,体现着以较小的管理和经济成本而获得最大效益的宗旨,是乐事活动的特点与服役形式之间自然选择的结果。因此,借助对有关更人以践更的服役形式

收稿日期:2022-09-06

*基金项目:国家社会科学基金项目“考古新材料与秦汉文学发展演变的动因与机制问题研究”(18BZW106)。

作者简介:李立,男,深圳大学人文学院教授(广东深圳 518061),主要从事出土文献与先秦秦汉文学研究。

所从事的工作的考察,或许能够对认识外乐所职掌的乐事活动的特点有所帮助。

里耶秦简记载秦始皇二十七年(公元前220年)二月洞庭郡守发给迁陵县的公文中,有“践更县者”这一群体,属于以践更的形式而在属县服役的人员类别。文书将“践更县者”与“县卒”“徒隶”等类别同列,说明“践更县者”同样属于属县的常备设置,所以“践更县者”所从事的也应该是属县带有常备性质的工作。《二年律令·徭律》有针对更人“作县官四更”的要求^②。“作县官四更”当是在属县践更四次的意思。考虑到此条律文由“诸当行粟”所引发,所以“作县官四更”也应该与“行粟”有关。对此,岳麓秦简有关“西工室”律文中所提到的更人“伐干”的工作或可说明问题。岳麓秦简中有“西工室司寇、隐官、践更多贫不能自给粮”而如何给予补偿的规定,其所涉及的工作是“伐干”。关于“干”,简文整理者认为是“制器原材料的总称,多用于指代制作弓箭的木材”^③。《吕氏春秋·季春纪》有言“命工师令百工审五库之量,金铁、皮革、筋角齿羽、箭干、脂胶、丹漆,无或不良”。显然,“干”只是工室诸多制器原材料的一种,而上述原材料的采集和整备的工作,不应该由“工”来完成。从此意义上看,“西工室”所涉及的“伐干”的工作,应该就是由律文中所提及的“多贫不能自给粮”的司寇、隐官、践更所承担。这说明即使在工室这样专业性较强的生产和制造部门中,某些常备且又在技术含量上较低的机械性和重复性的工作,也会采用践更的服役形式来完成。

纵观上文所引践更的实例,如果里耶秦简的“行粟”是“践更县者”的工作,那么“伐干”一类的原材料采集和整备,就是“践更工室者”所从事的工作。上述工作虽然在内容上存在很大差异,但是却都体现出某种机械性和定式化的特点,也就是程式化的共通性特征。显然,正是由于这种程式化的共通性特征,才能够使得不同批次的更人在不同的时段内完成相同内容的工作;反之,具有这种共通性特征的工作,也就具备了采用践更的服役形式以开展和完成的条件。从这个意义上看,作为司乐官署的外乐采用践更的服役形式,也就意味着外乐所职掌的乐事活动同样具备这种程式化的共通性特征,适合以践更的服役形式来开展和完成。这就为《奏谏书》“乐人讲乞鞫案”中所

描述的外乐采用践更的服役形式找到了根据,同时也提示我们应该从这种共通性特征的角度出发来审视外乐所职掌的乐事活动的特点。

值得注意的是,在秦左乐、乐府中还存在有别于践更服役形式的劳役形式,值得进一步考察和比较。岳麓秦简有以“虏学炊(吹)”三字起首的律文,其性质与“亡律”有关^④。从律文最后“皆复炊(吹)讴于官”的要求来看,不论是“免为学子炊(吹)人”还是“复以为隶臣妾”,“皆复炊(吹)讴于官”都是上述乐人唯一而带有强制性的出路。“皆复炊(吹)讴于官”的“官”,当指乐人原所隶属的左乐、乐府。上述乐人与左乐、乐府之间,应该存在着固定化的强制性劳役关系,只是“虏学炊(吹)”律文对逃亡乐人的处罚,仅仅涉及撤销豁免并恢复其原来的罪人身份(“复以为隶臣妾”),而轻于“耐以为隶臣妾”。借助“虏学炊(吹)”律文或可发现,左乐、乐府中的“虏”和“讴隶臣妾”,是以官奴隶的身份出现的,上述乐人虽然可以凭借学习和掌握某些技艺而获得罪人身份的豁免,但是其新身份仍然是由罪人身份转化而来的,原罪的属性不能改变。这就反映出秦司乐官署中还存在着与乐人践更不同的服役形式,亦即在左乐、乐府中带有身剥夺和依附性质的强制性服役形式。

上文针对秦左乐、乐府所辖乐人服役形式问题的考察,虽然还无法给出一个更为全面的认识,但是与《奏谏书》“乐人讲乞鞫案”中乐人践更外乐的情况进行比较,则能够看到两种类型服役形式的存在。其至少能够说明,简文背景时代以外乐、左乐、乐府为代表的司乐官署,采用了在性质和形式上都截然不同的服役形式。而对于左乐、乐府来说,这种带有身剥夺和依附性质的服役形式的采用,也应该从左乐、乐府所职掌的乐事活动的特点上来考量,说明其适合左乐、乐府所职掌的乐事活动的特点,便于相关乐事活动的开展和完成。这就为了解和认识外乐所职掌的乐事活动的特点提供了一扇窗口,提示我们注意到,缘于践更的服役形式,外乐所职掌的乐事活动应与左乐、乐府不同,外乐所职掌的乐事活动可能同样具有某种程式化的特征。显然,艺术的程式化,往往体现为内容和

形式的固化。因此,程式化的艺术需要以固化的内容和形式做定式的表现,而非特别强调和追求艺术的创造、变化和表现力。毫无疑问,从服役形式的角度看,上述情况与践更的服役形式存在某种自然的调适,说明这种以固化内容和形式做定式表现的乐事活动,恰恰适合于乐人以践更的服役形式来开展和完成。由此看来,《奏谳书》“乐人讲乞鞫案”中的“讲”,应该就是承担具有这种特点的乐事活动表演工作的乐人。据此而论,或可得出这样的判断:外乐所职掌的乐事活动体现着某种程式化的特征,并且在内容、特点乃至性质等方面,均与当时左乐、乐府所职掌的乐事活动存在不同。

二、从乐人与外乐及大祝的关系看外乐所职掌的乐事活动的性质

需要指出的是,上文所引岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文中服务于左乐、乐府中的乐人,其专业身份和法律意义上的社会身份存在着联动性。乐人专业身份的改变有可能带来社会身份的变化,然而这种社会身份的变化,却无法改变带有人身剥夺和依附性质的强制服役形式。而导致上述情况出现的原因,或与左乐、乐府的职能及其所职掌的乐事活动的性质有关。从这个意义上看,《奏谳书》“乐人讲乞鞫案”中的“讲”,之所以能够以践更的服役形式为外乐服务,说明其不仅符合外乐对践更乐人的专业技能的要求,而且还应该符合外乐对践更乐人的社会身份的要求。如此,考察“讲”在哪些方面符合外乐对践更乐人社会身份的要求,在有利于厘清其践更外乐经历的基础上,更为深入了解外乐所职掌的乐事活动的性质创造了条件。

有学者认为“乐人讲”的“乐人”本身就是一个“社会身份”,在法律内涵上与秦简中的“集人”“署人”“更人”相似,“当是为国家提供乐事服务者的正式社会身份”^⑥。上述认识引发困惑的地方,是如何理解“社会身份”这一概念。我们认为“乐人讲”的“乐人”二字应该属于一种身份名词,除了所表示的专业技艺和技能之外,还应该存在其他更为重要的内涵。从“乞鞫案”所提供的信息看,“讲”的乐人身份或可比照秦二十等爵的公卒、士

伍一级,而借由案件发生以后其妻、子被官府转卖,其他财产被没收的情况看,对其家庭及经济条件的估量,也适合于比照公卒、士伍。从这个意义上看,“讲”应该就是一位生活在秦的社会基层组织“里”中的普通人,只是他具备一个公卒、士伍所没有的特长,那就是与乐人相关的技艺和技能。如此说来,“讲”的“乐人”身份包含两重属性,除了与乐人相关的技艺和技能的专业属性之外,还包含着与公卒、士伍的等级和地位相等同的社会属性。这就反映出一个事实:“乞鞫案”中的“讲”在冤案发生之前是一个完全的自由民。所以,也可以说“讲”是以自由民乐人而践更外乐的,乐人的专业属性和自由民的社会属性,共同构成了其作为社会一分子的存在形态。冤案发生以后,奏谳公文以“故乐人”指称“讲”,恰恰反映出其乐人及自由民的社会属性均被剥夺的事实。这样看来,乐人和自由民的社会属性,才使得“讲”能够以践更的服役形式为外乐服务,反之,也应该是外乐对以践更的服役形式为其服务的人员要求。这就意味着“讲”与外乐的关系问题,从某种意义上看,也是自由民乐人以何种形式为外乐服务的问题,反过来也是作为司乐官署的外乐对自由民乐人如何组织和管理的问題。

上述情况说明,外乐对自由民乐人的组织和管理,与外乐采用践更的服役形式,是一个问题的两个方面。这又促使我们联系到《二年律令·史律》“疇尸菑御杜主乐皆五更属大祝”律文所涉及的杜主祠乐人的情况^⑦。杜主祠乐人在“五更”的践更过程中与“大祝”所形成的“属”的关系,既反映了同样是自由民乐人的杜主祠乐人,与践更的服役形式之间的内在关联性;同时又揭示了在自由民乐人以践更的服役形式而从事的乐事活动中,“大祝”在组织和管理方面的重要地位和职责。这无疑对了解“讲”在“下总咸阳”之后可能发生的情况带来启示和帮助,由此而提示我们注意到,“讲”在“下总咸阳”之后,应该同样需要与大祝确立“属”的职事关系,才完全齐备了“践十一月更外乐”的所有手续^⑧。

这样看来,在《奏谳书》“乐人讲乞鞫案”中以“乐人、践更、外乐”三个要素形式所呈现的关系中,还应该包含一个更为重要的要素“大祝”。“乞鞫案”中作为自由民乐人的“讲”,其身

上同时承载着两重关系：一是与外乐的服务意义上的“更”的关系；二是与大祝的职事意义上的“属”的关系。如果说乐人和自由民的社会属性，构成了“讲”作为社会一分子的生活存在形态；那么与外乐和大祝的“更”“属”关系，则构成了“讲”作为一个自由民乐人而在专业领域和公职性服务中的存在形态。除此之外，“更”反映的是服务对象以及工作量的问题，而“属”则是从事乐事活动时所呈现的职属关系的问题。从这个意义上看，“讲”践更外乐的经历，或许体现着双重管理形式，即管辖权与管理权既重叠又相互分离，且各有侧重。正是从这一点上可以发现，在有关“讲”践更外乐的组织和管理上，大祝有着极其重要的地位和权责。对此，从《汉书·礼乐志》所载叔孙通“因秦乐人制宗庙乐”的历史事件中，能够看到相似的情况。汉初的高祖时期，“秦乐人”能够为叔孙通所用，究其原因当与刘邦“悉召故秦祀官”有关。将叔孙通“因秦乐人制宗庙乐”，与汉高祖二年“悉召故秦祀官，复置太祝、太宰”联系起来，则会发现“复置太祝”的措施一旦施行，必然会连带发生与之具有“属”的职事关系的“秦乐人”的起用和回归，而这种情况正为叔孙通“因秦乐人制宗庙乐”提供了条件。

借由上面的讨论能够发现，《奏讞书》“乐人讲乞鞫案”中的“讲”，在自由民乐人的社会身份和践更的服役形式两个方面，都有别于岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文中服务于左乐、乐府的乐人。上述差异情况出现的原因，或与司乐官署依据其各自的职能而具有不同的组织和管理机制有关。显然，上述简文为我们展示了具有不同的社会身份的乐人，在不同的司乐官署以不同的服役形式从事相关乐事活动的实例，从而在乐人的服役形式与社会身份两个方面，揭示了外乐与左乐、乐府对服役乐人不同的任用标准和使用原则。从这个意义上看，《二年律令·史律》有关杜主祠乐人“五更”而“属大祝”的法律规定，无疑对了解“讲”在“下总咸阳”之后，与大祝确立“属”的职事关系的事实带来了启示。如此，从“讲”与外乐及大祝的关系的角度，审视外乐所职掌的乐事活动的性质，则能够较为明确地指向与神祇祠祀有关的仪式用乐。

三、从秦都城咸阳“宫城”的内外用乐需求看外乐的设置

上文有关外乐所职掌的乐事活动的特点和性质等内容的讨论，已经涉及外乐作为司乐官署的职责和职能的问题，而从外乐所职掌的乐事活动体现着某种程式化特征，以及与神祇祠祀有关的仪式用乐的性质来看，则能够明确外乐作为司乐官署的职责和职能应该与乐府存在区别。根据《汉书·百官公卿表》“少府，秦官，掌山海池泽之税，以给共养，有六丞”的记载，知乐府乃少府六丞之一。关于少府，颜师古注云：“大司农供军国之用，少府以养天子也。”^⑧如此，从乐府职掌王室及皇室的用乐需求的角度审视外乐，那么外乐的“外”字就有可能揭示了外乐与乐府的“内需”相对应的职责和职能。

上面的讨论已经触及外乐何以谓“外乐”的问题，同时也涉及外乐与乐府等司乐官署的关系问题。张家山汉简《奏讞书》“乐人讲乞鞫案”中“讲”践更外乐的时间，与西安相家巷遗址秦封泥“外乐”“左乐丞印”“乐府丞印”的背景时间存在关联性，从而能够与“讲”践更外乐的事件相呼应，如果再联系岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文中所出现的左乐、乐府，即可明确：至迟在秦王政元年(公元前246年)，秦司乐官署就已出现外乐、左乐、乐府的建制，并延续至秦代。显然，上述建制情况应该与背景时代的秦都城咸阳的政治生活和礼仪文化相关联，是这种政治生活和礼仪文化所形成的乐事需求的产物。这就决定了有关外乐设置问题的考察和研究，需要考虑到秦都城咸阳政治生活和礼仪文化的特殊性问题。根据秦都城咸阳宫苑遗址考古发现并结合传世文献，在秦都城咸阳发展的三个阶段中，虽然向渭南地区的扩张和发展贯穿始终，然而渭北的咸阳宫却一直是都城的中心，而“秦封泥中的‘北宫’，有少府的左弋、工室、工官、斡官、宦者等”的考古发现，或可为上述认识提供佐证，并进一步得出“少府一般在王宫或皇宫之中，因此说‘北宫’当为王宫或皇宫”的推断^⑨。如此则可明确，作为少府属官的乐府(包括“左乐”)当在渭北的咸阳宫。如果考虑到咸阳宫的行政与王室及皇室生活中心的情况，则位于咸阳宫的乐

府也就应该是负责渭北行政中枢与王室及皇室生活所需乐事活动的司乐官署。

不可否认,上述情况决定了需要从渭北咸阳宫的角度出发来审视外乐何以谓“外乐”的问题。有关这一点,也可以在秦人从宫城的角度出发为官署命名的做法上找到佐证,即如睡虎地秦简《法律问答》中出现的“宫均人”“宫更人”等情况^①。而值得注意的是,如果上述官署涉及宫城外的建制,则会同样形成“内”“外”两个视阈以及相对应的官署,最为典型者即如“宫狡士”和“外狡士”。睡虎地秦简《法律问答》言:“可(何)谓‘宫狡士’‘外狡士’?皆主王犬者殿(也)。”可知“狡士”是“主王犬”的官署,有宫内和宫外两个建制,而后者则以“外”冠名。上述情况为我们认识外乐何以谓“外乐”以及与乐府等司乐官署的关系问题,提供了可资参照的例证。这样看来,外乐就是指设置在渭北咸阳宫行政中枢与王室及皇室生活中心以外的司乐官署。

值得注意的是,秦都城咸阳宫苑遗址考古发掘的另一个发现,又可为上述认识提供事实上的依据。根据秦都城咸阳宫苑遗址的考古发现,秦在咸阳建都以后,一改以往宗庙及神祇祭祀区域与宫殿生活区域均在雍城宫城之中的做法,而是将前者安排在咸阳城之外的渭南地区^②。这就提示我们,有关外乐的设置及其与乐府等司乐官署关系的问题,不但需要以咸阳宫为地理坐标的内、外方位视阈来考察,而且还需要从渭北“宫城”与渭南郊庙礼仪用乐的内、外需求的角度出发来审视。从此意义上或可发现,渭南郊庙礼仪的用乐需求,正是相对于咸阳宫的用乐需求而存在的。如此,外乐是职掌渭南郊庙礼仪用乐的司乐官署的定性和定位,应该更为合适,而与“秦祝”有关的封泥亦在渭南宫室遗址出土的情况,也能够为上述认识提供佐证^③。

综上所述,依据秦都城咸阳渭北行政与王室、皇室生活,及渭南郊庙礼仪的用乐需求而设置的司乐官署,呈现出内、外对应的建制格局,而形成外乐与左乐、乐府两分的建制和特点。此外,还显示出外乐与左乐、乐府作为一级司乐官署,其建制和职能的确立,首要考虑的是咸阳宫行政与王室、皇室生活的实际用乐需求,进而与都城咸阳的功能区划相适应,兼顾渭南祖先

与诸神崇拜和祠祀的用乐需求。

结 论

张家山汉简《奏谏书》“乐人讲乞鞫案”中名为“讲”的乐人以践更的服役形式为外乐服务,反映了外乐雇佣自由民乐人开展和完成相关乐事活动的事实。结合西安相家巷遗址出土秦封泥“外乐”“左乐丞印”“乐府丞印”,再联系岳麓秦简“虜学炊(吹)”律文左乐、乐府的情况,则可明确:至迟在秦王政元年,秦司乐官署即已出现外乐、左乐、乐府的建制。上述建制情况应该与背景时代的秦都城咸阳的政治生活和礼仪文化相关联,是这种政治生活和礼仪文化所形成的乐事需求的产物。有关外乐的设置及其与左乐、乐府的关系问题,不但需要从以咸阳宫为地理坐标的内、外方位视阈来考察,而且还需要从渭北行政与王室生活和渭南郊庙礼仪的用乐需求来审视。渭南郊庙礼仪的用乐需求,正是相对于渭北咸阳宫的用乐需求而存在,并形成了以咸阳宫为出发点的内、外用乐需求。因此,外乐就是指设置在渭北咸阳宫行政中枢与王室及皇室生活中心以外的,职掌渭南郊庙礼仪乐事活动的司乐官署。依据秦都城咸阳渭北与渭南不同的用乐需求而设置的司乐官署,在呈现出内、外对应的建制格局而形成乐府和外乐两分的建制体制和特点的同时,还体现出满足渭北行政与王室及皇室生活用乐需求的左乐与乐府并置的建制,从而构成了左乐、乐府并置进而与外乐对应的建制体制和管理机制。依据《汉书·百官公卿表》而确立的秦司乐官署太乐与乐府两分的架构,显然与上述建制体制和管理机制存在抵牾之处,由此而带来的相关问题,或需进一步深入讨论。

注释

①本文研究的对象张家山汉简《奏谏书》“乐人讲乞鞫案”,依据张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简[二四七号墓]》(释文修订本),文物出版社2006年版。“乞鞫案”中涉及两个纪年,即“元年十二月癸亥”和“二年十月癸酉朔戊寅”,经推算合于秦王政元年(公元前246年)和二年(公元前245年)。②“作县官四更”律文如下:“诸当行粟,独与若父母居老如皖老,若其父母罢癯者,皆勿行。金瘕、有口病,皆以为罢癯,可事如皖老。其非从军

战瘼也,作县官四更,不可事,勿事。”张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕》(释文修订本),文物出版社2006年版,第64页。③陈松长主编:《岳麓书院藏秦简》(肆),上海辞书出版社2015年版,第227页。④律文释文如下:“虏学炊(吹)桐邑、坏德、杜阳、阴密、沂阳及在左乐、乐府者,及左乐、乐府讴隶臣妾,免为学子、炊(吹)人,已免而亡,得及自出,盈三月以为隶臣妾,不盈三月,笞五十,籍亡日,榘,盈三月,亦复以为隶臣妾,皆复炊(吹)讴于(?)官。”关于岳麓秦简“虏学炊(吹)”律文释文及注释,可参阅陈松长主编:《岳麓书院藏秦简》(肆),上海辞书出版社2015年版,第66-68页。⑤姚晓鸥、王克家:《“外乐”与秦汉乐官制度》,《文艺研究》2015年第8期。⑥张家山汉简《二年律令·史律》有“畴尸茜御杜主乐皆五更属大祝”律文,其中的“杜主乐”,简文整理者释为“应为杜主祠之乐人”。⑦关于“属”,睡虎地秦简《秦律十八种·置吏律》有“群官属”称谓,简文整理者释为“指各官府的属员”。张家山汉简《二年律令·置吏律》言:“□□□□有事县道官而免斥,事已,属所吏辄致事之。”又言:“县道官之计,各关属所二千石官。”简文中“属所吏”是指被“免斥”的“县道官”的属员,而从“属所二千石官”的角度看,“县道官”同样属于属员的性质。再从里耶秦简8-1517简书内容看,竹简正面文字中有“疏书吏、徒上事尉府者牒北(背)”的内容,与其相对应,竹简背面则记为“令佐温、更戍士五城父阳翟执、更戍士五城父西中瘞”。可知践更的士伍,同样可以通过与吏和徒的关系并以此身份“上事尉府”。上述秦简实例为认识“乐人讲”与大祝所形成的属的关系提供了依据,而践更的乐人“属大祝”的职事身份,或应该与《秦律十八种·置吏律》“群官属”相当,而高于更戍士伍的徒的身份。值得注意的是,在相关传世文献中也能看到类似的情况。秦汉时将“史”一类专业人员的公职性质服务称为“给事柱下”。《汉书·东方朔传》颜师古注引应劭云:“老子为周柱下史。”《汉书·张苍传》言苍

“秦时为御史,主柱下方书”。颜师古注引如淳说:“明习天下图书计籍,则主四方文书是也。”又自注云:“柱下,居殿柱之下,若今侍立御史也。”《二年律令·史律》就颇为详细地记载了有关史、卜、祝的培养和任职的规定。《汉书·王莽传》云:“署宗官、祝官、卜官、史官,虎贲三百人,家令丞各一人,宗、祝、卜、史官皆置嗇夫,佐安汉公。”上述行政辅佐机构就是由宗、祝、卜、史等专业人员所组成的。这就为乐人借助与祝的“属”的关系而从事公职性质的服务,提供了最为有力的佐证。⑧班固:《汉书》卷十九上颜师古注,中华书局1962年版,第732页。⑨有关秦都咸阳发展及考古发现情况,可参阅《中国古代都城考古发现与研究》一书的相关研究。刘庆柱主编:《中国古代都城考古发现与研究》,社会科学文献出版社2016年版,第744、751、753、754、755页。⑩睡虎地秦简《法律问答》:“可(何)谓‘宫均人’? 宫中主循者殿(也)。”“可(何)谓‘宫更人’? 宫隶有刑,是谓‘宫更人’。”⑪刘庆柱主编的《中国古代都城考古发现与研究》一书,在“秦咸阳城考古发现与研究”“秦封泥与秦都咸阳宫苑及都城布局研究”章节中认为:“位于咸阳的秦王室宗庙营建于‘渭南’,不在渭北的咸阳城中。”“这在中国古代都城发展史上是个重要转折,它不只是宗庙位置的简单变化,而更深层次的意义还在于,宗庙作为‘血缘’政治的象征,其位置的变化,说明了‘血缘政治’在国家政治生活中的地位变化。”另据刘庆柱、李毓芳《秦都咸阳“渭南”宫台庙苑考》一文,秦都咸阳的“诸庙”在“渭南”。昭王庙应在今汉长安城遗址东部或汉长乐宫遗址附近。⑫刘庆柱、李毓芳《西安相家巷遗址秦封泥考略》“祝印”条:“秦太祝有‘祝官’若干,‘祝印’当为‘祝官’之印。相家巷遗址出土秦封泥还有半通‘□祝’封泥,疑印文应为‘大祝’。”(《考古学报》2001年第4期)或可参阅刘庆柱主编《中国古代都城考古发现与研究》“秦咸阳城遗址考古发现与研究”之“‘渭南’宫庙与上林苑遗址”“‘渭南’宫室遗址出土秦封泥研究”部分章节的论述。

Waiyue's Setting and Function of Qin's Music Institution: A Discussion Focusing on Musician's Comment on "Jian Geng Waiyue" in *Zouyanshu* which Belongs to Zhangjiashan Bamboo Slips of the Han Dynasty

Li Li

Abstract: Waiyue's organization and management of free folk musician and implement the form of service which called "Jian Geng" are two sides of the same coin. The relationship between Duzhu ancestral musician and Dazhu in the form of "Jian Geng" in *Two Year Laws: History Laws* reflects the intrinsic correlation between Duzhu ancestral musician, who were also free folk musician, and the form of "Jian Geng" in public service, but also reveals the organizational and managerial role of Dazhu in the musical activities performed by the free folk musician. This creates the conditions for understanding the character and nature of the musical activities performed by Waiyue. Questions about the establishment of Waiyue and its relationship with the other music offices needs to be investigated not only from the perspective of the internal and external orientation of Qin Xianyang Palace, but also from the perspective of the internal and external music needs of Weibei Palace and Weinan suburban temple etiquette centre. Waiyue is the official music office responsible for Weinan suburban temple etiquette music.

Key words: music institutions of Qin; Waiyue; free folk musician; Jian Geng; ritual music for suburban temple

[责任编辑/云 扬]



黄河与运河的纠葛：《梦溪笔谈》与运河事迹札记

王 健

摘 要：黄河与运河密切相关，黄河对于运河就是唇齿相依、利弊相伴的双刃剑。这种状况不但在明清时期表现突出，北宋就已经存在。北宋以开封为都，实施引黄济运，使汴河成为地上河，极大影响了汴河航运功能的发挥，需要巨额费用加以治理。北宋各时期，汴河漕运功能应该是不一样的，需要动态研究。沈括《梦溪笔谈》提供了珍贵资料，使我们对汴河的地上悬河状况、形成原因、治理情况、工程质量等有所了解。这对动态研究唐宋运河，客观评价唐宋运河的历史作用及其与唐宋帝国盛衰间的关系有重要参考价值。

关键词：黄河；运河；汴河；唐宋；《梦溪笔谈》

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)02-0113-08

历史上，黄河与运河的关系非常密切，因而常常相互制约、影响。黄河、运河各有自己的运行特色，这些特点不仅决定着黄河、运河各自的发展方向，也对对方的稳定运行起着相当重要的作用。通过梳理《梦溪笔谈》的记载及其他相关资料，我们得以深入探究黄河与运河之间互相制约和影响的具体情形，对唐宋时期运河的实际作用亦会有更加深刻的认识。

一、客观评价唐宋运河的历史地位

全汉昇的《唐宋帝国与运河》是一部关于运河与国家互动关系的经典著作，开篇即曰：

隋炀帝因为要游幸江都而开凿的运河，完成不久以后，由于历史上其他因素的影响，在此后的六百多年内变为唐宋帝国的大动脉。这一条动脉的畅通与停滞，足以决定唐宋国运的盛衰隆替，其关系的密

切简直有如真正的动脉之于身体那样。本书写作的目的，就在从动态方面考察这条动脉与唐宋帝国的关系。^①

该书第一次全面揭示了运河对唐朝、北宋中央集权统治强弱及王朝盛衰的重要意义，指出唐宋时期运河，主要是汴河（通济渠），是对中央王朝具有重要影响的水运通道，甚至可以说是唐宋帝国的生命线。此观点极大地提升了大运河的历史评价，撩开长期笼罩在大运河评价上的隋炀帝暴政迷雾，使人耳目一新。这一观点影响至今，基本上已经成为共识^②。最具代表性的是2013年国家文物局提交联合国教科文组织遗产委员会的《中国大运河申报世界遗产文本》（以下简称《申遗文本》）所给的权威评价：“通济渠（汴河）是中国内陆最重要两条江河——黄河和淮河之间的运河，它的建设和运用使隋唐唐宋三代拥有了统一帝国的强大经济纽带，不仅是600年连续运用的水路大动脉，更见证了中国最

收稿日期：2022-01-04

作者简介：王健，男，江苏省社会科学院二级研究员（江苏南京 210004），常州工学院教授，主要从事中国古代史、历史地理、大运河历史文化研究。

重要的隋唐宋三代王朝的兴衰与更迭。通济渠(汴河)的运用正值中国最富庶的朝代——唐宋时期,唐代日本遣唐使、宋代日本僧人北上朝佛都是经由江南运河和通济渠北上,大运河因此为唐宋时期中国与日本的文化交流提供了条件。这一时期的运河因此而凸显出较高的文化价值。”^③学术界虽然对隋炀帝开凿大运河、明清挽黄保运等与京杭大运河相关的功过评价分歧较大,而对唐宋运河的总体评价,基本上都是正面的,这与历史上对隋炀帝开运河的负面评价形成鲜明对照。现在看来,全汉昇的说法对大运河评价仍然具有十分重要的指导意义,但应注意到,如果与动态的历史相互观照,还缺乏一些细节的支撑,容易给人以在整个唐代与北宋时期汴河都能够通畅运行,并发挥重要作用的简单化、静态化错觉。实际上,唐代运河发挥作用,主要在唐玄宗及以后;运河关系国家安危,则更应在安史之乱之后,特别是在唐朝后期重新建立中央集权统治之后的一段时期。整体来看,汴河对唐宋王朝关系重大,但各个时期运河的作用,并不是同等重要的,这需要我们根据实际情况具体分析。因此,在评价时需要注意以下三点。

首先,在唐前期,运河的作用还不是特别大。唐玄宗开元天宝之际,运河的作用开始增强,但漕运还是以江淮以南、黄河流域为主。安史之乱平定之后,北方经济衰落,虽然此后又有所恢复,但因中央对河北等藩镇割据地区失去控制,故而对东南的漕运依赖越来越大,汴河的作用才真正凸显。至元和年间,中央集权重新强化,藩镇势力受到控制,中央财政大为改善。在这个过程中,漕运起了重要作用,而中央集权加强,也促进了漕运的发展,二者相辅相成。

其次,唐宋强盛时期北方经济很发达,许多地方不比南方逊色。非战乱时期,对东南物资的需求尚不十分迫切。即便是安史之乱以后,唐朝对运河的依赖,也没有北宋及明清强烈。明人于慎行说:“唐自建中、贞元以来,每岁江、湖、淮、浙运米百一十万斛,至河阴留四十万斛贮河阴仓,至陕州留三十万斛贮太原仓,余四十万贮东渭桥,其法与今相似,但以四十万斛供长安之用,其何能给?当时关中租米犹足供亿,非

如今日畿辅空虚尽仰江南也。”^{[1]133}到唐末几十年间,唐政权在战争和动乱中逐渐瓦解,汴河漕运也急剧衰落。北宋开封都城水运有四条河,称“四带”,即金水河、蔡河、五丈河、汴河。从运输成本的角度看,距离越近,成本越低,运输也越有保障。虽然汴河在“四带”中最为重要,但毕竟在漕粮之外,运河主要运输奢侈品,像花石纲,稀罕的土特产等,真正从运河上运输的货物,必须有较高的附加值,否则运输不合算,不需要长途运输。这些运输对国计民生影响不大,谈不上性命攸关。

最后,根据唐人李翱《来南录》^④,日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》^⑤和北宋成寻《参天台五台山记》^⑥等文献记录的运河情况,均在唐代元和与北宋熙宁这两个汴河状况最好的时期。所以记录的运河状态也最好,这些文献虽然珍贵,且是仅存的日记著述,但还不能代表整个唐宋时期,需要其他材料佐证。《梦溪笔谈》部分弥补了北宋熙宁以前运河状况的记载不足。通过学习沈括的相关记载,了解北宋运河的实际情况,有益于对唐宋运河进行客观评价。

二、黄河与运河的关系

过去,我们只注意到明清时期黄河与运河的纠葛,关注这一时段运河与黄河的互动关系。无论是黄河冲击运河,还是运河规避黄河,二者须臾没有离开对方。黄河对于运河而言就是双刃剑,既有利亦有弊,两者关系复杂。究其原因,一是运河没有自己的水源,几千年来,北到天津,南到安徽颍水,东部广大地区运河河道均为黄河所横扫,变化极大,许多河道后来都被黄河侵夺,像济、汴及各条黄河故道,甚至包括运河河道本身就是利用了黄河的故道,徐州段长期借黄行运。这些河道本无水源,或成为黄河故道后水源也主要来自黄河。所以,黄河水源对于运河而言就是生命之源。在黄淮、黄海之间,运河能否畅通很大程度上取决于黄河。二是运河穿越黄淮北上南下,许多地方与黄河及其故道交汇,无论是引黄济运,还是避黄保运,运河都离不开黄河。运河距离黄河太远则无水,太近则随时有被冲毁的危险。元明时期,

通过治河将黄河固定在开封、商丘、徐州、淮安一线,潘季驯挽黄保运、蓄清刷黄,强制黄河不得改道北流,只能从江苏北部单股入海,但山东段地势高亢,导致运河水源极度缺乏,不得不引汶入运,汇泉济运,有时也不得不在黄河北岸大堤留下缺口,引黄济运。淮河以北运河长期借黄行运,史称“河漕”。清康熙时靳辅开中运河,运河不再走徐州,彻底避黄行运。但嘉道年间,仍然需要引黄助运,灌塘济运。直到近代,黄河在河南兰考铜瓦厢决堤,从此改道山东夺大清河入海。光绪年间试办江北漕运,山东运河淤塞难行,边挑浚边引黄,更加依赖黄河济运。所以,运河与黄河始终患难与共、唇齿相依。黄运治理能否成功,对黄河、淮河及运河沿岸的生态环境和运河的航运都会产生极大的影响。明清黄淮运交汇点淮安清口的治理,始终是运河的难题。通过蓄清刷黄、束水攻沙等治河手段挽黄保运,虽然获得成功,但又使黄河河道扭曲,行洪不畅,水患加剧,地上危河,决堤泛滥不断,灾害频发,黄淮之间生态遭到严重破坏。这些问题始终是学术界关注的焦点,也直接关系到对明清大运河历史功过的评价。追根溯源,唐宋运河的历史脉络应当梳理。

唐宋时期,黄河与运河的关系怎样,现在关注较少,有学者甚至认为黄河在东汉以后到唐代八百年间处于安流状态,为患不多。实际上,因史料有限,我们对唐朝黄运关系并不太了解,新旧唐书等文献均没有河渠志,只有地理志等文献中有零星材料。而到了北宋,记载黄河泛滥改道的史料大量增加,但仍然缺乏黄运关系专门史料。根据北宋沈括的《梦溪笔谈》来看,至少在北宋时期,黄河对运河已经是一把双刃剑:给运河带来水源,通航之利,但也造成了泥沙淤积,河道淤塞,形成地上河,最终对黄河在北宋末年的改道,产生了重要影响,可谓利弊各半。沈括的记载,涉及黄运关系,对探索明清黄运关系的来龙去脉很有意义,需要加强研究。

三、沈括记载的北宋汴河通航状况

根据对沈括(1031—1095)所著《梦溪笔谈》卷二十五《杂志》的记录及相关史料对照,北宋

运河并非始终通畅,而造成汴河通航困难的主要原因是引黄济汴造成的河道淤塞。在宋神宗熙宁年间整治运河之前,汴河并不是始终通畅的。在宋真宗大中祥符后至宋神宗熙宁间,约有60年时间,汴河淤塞越来越严重,航运十分艰难,无法发挥作用,有点类似江南运河的徒阳段,需要定期疏浚,但严重程度大得多,其间长达20年不能正常疏浚。虽然淤塞不畅,运河航运大受影响,但北宋并未因此而衰落,说明运河对于北宋还达不到不可或缺的地步。

国朝汴渠,发京畿辅郡三十余县夫岁一浚。祥符中,阁门祇候使臣谢德权领治京畿沟洫,权借浚汴夫,自尔后三岁一浚,始令京畿民官皆兼沟洫河道,以为常职。久之,治沟洫之工渐弛,邑官徒带空名,而汴渠有二十年不浚,岁岁湮淀,异时京师沟渠之水皆入汴,旧尚书省都堂壁记云,“疏治八渠,南入汴水”是也。自汴流湮淀,京城东水门,下至雍丘、襄邑,河底皆高出堤外平地一丈二尺余,自汴堤下瞰民居,如在深谷。熙宁中,议改疏洛水入汴。予尝因出使,按行汴渠,自京师上善门量至泗州淮口,凡八百四十里一百三十步。地势,京师之地比泗州凡高十九丈四尺八寸六分。于京城东数里白渠中穿井,至三丈方见旧底。验量地势,用水平望尺千尺量之,不能无小差。汴渠堤外,皆是出土故沟水,令相通,时为一堰节其水,候水平,其上渐浅涸,则又为一堰相齿如阶陞,乃量堰之上下水面,相高下之教会之,乃得地势高下之实。^⑦

关于汴水,明人于慎行说:“周显德间,渡汴口之渠,导河水达于淮水,以通江、淮之漕,又自大梁城东导汴水入于蔡水,以通陈、隶之漕,又于都城之东浚汴水为五丈渠,东过曹、济、梁山泺以通齐、鲁之漕,此皆宋之漕运所由始也。”^{[1]131}这里用了汴口之渠、汴水入于蔡水、汴水为五丈河,可知汴水不止一条河,从开封附近引黄河的河流有几条,都可称汴河,引河之口,或称汴口。

北宋初期,政府每年都要招募京畿地区30余县的民工挑浚汴河,这是因为汴河一直引黄河之水为水源。黄河泥沙重,引水之后,如果不及时挑浚,很快就会淤积而导致河道淤塞,无法

通航。到了宋真宗大中祥符年间(1008—1016),距离北宋建立50余年时,福建福州人谢德权(953—1010)^⑧主持京畿所有沟洫的治理,他借挑浚汴渠的民夫疏浚其他沟洫,从此,挑浚汴河的事情便改成三年一次。谢德权对工程质量要求极高,要求将河底全部泥沙浚出,直至河底硬土为止,并用尖锥来测试,这样挑浚才比较彻底,否则就要处罚官员,之后还植树数十万棵以固堤岸。这是一次比较彻底的清淤行动。当时还派京畿各县的民政官员兼任治理沟洫河道的治理官,但之后这项工作就逐渐流于形式,地方兼职的官员也徒有空名,导致汴渠竟然长达20余年不疏浚,年年淤积沉淀。过去,由于汴渠年年疏浚,河道深,东京其他沟洫的水都流到汴渠中。故旧尚书省都堂壁记载:“疏治八渠,南入汴水。”汴河成为东京开封河流的汇流地。自从汴渠淤塞后,京城东水门至雍丘(治今河南杞县)、襄邑县(治今河南睢县)的河道,河床底部都高于堤外1.2丈,从汴河大堤上往下俯瞰民居,民居就像在深谷之中。汴河也不可能再吸纳其他河流的水补充。直到宋神宗熙宁年间(1068—1077年),朝廷经过讨论,才决定引洛水入汴,希望利用洛水的清水补给,使汴河摆脱对黄河的依赖。

沈括曾经利用出使的机会,沿汴渠而行,从京城的上善门开始测量,至泗州入淮河口止,得到汴渠的长度为840里130步。地势也是西高东低,汴渠高,京城低。京城的地势比泗州高19.486丈。北宋的尺寸比今天略小,大概1尺为31厘米左右,约合高60米。这个高差很惊人,甚至比京杭大运河南旺分水岭海拔46米还高。试想,在没有闸坝控制的情况下,开封到泗州约840里的距离,相当于今天的420公里左右^⑨。这样大约每9公里就要下降1米,每公里要降0.11米,这个坡度比降之大,难以想象,且整个河道上竟然没有一个船闸,如何保持航运?相比之下,明清山东运河号称“闸河”,有数十个闸之多。从河床看,汴河淤垫越高,上下坡度就越大。河堤内外相差1.2丈就已经有如临深谷之感。不知道汴渠如何解决这个问题,如何保存运河中的水源不致下流太快而流失。除非上游有源源不断的水源足资供应,否则根本无法维

持航运。从泗州溯河而上至开封,高下如此悬殊,船舶如何上行?如果沈括的记载是正确的,汴渠这样的河道状况根本达不到通航条件。但从我们已有的相关文献的记载中,似乎感觉通航的难度并不是特别大。《参天台五台山记》中记载,泗州府过四百廿里至宿州府。过一百五十里,至亳州永城县。过二百里,到南京(商丘)。从南京到东京,三百廿里。实际距离达1090里。顺流而下累计里数,五天时间从东京到泗州930里航程^{[2] 102, 284-286}。成寻往返汴河也是通畅的,只是上行难于下行。因此,在宋神宗治理之前这60年,汴河是否通畅要打问号。

《申遗文本》充分肯定了沈括的测量成就:“如宋代科学家沈括所著的《梦溪笔谈》记载了熙宁五年(1072年),采用‘分层筑堰法’,测得开封和泗州之间地势高度相差十九丈四尺八寸六分。这种地形测量法,是把汴渠分成许多段,分层筑成台阶形的堤堰,引水灌注入内,然后逐级测量各段水面,累计各段方面的差。利用水平对地势高度进行计算时,其单位竟细到了寸分,反映了我国古代卓越的科学技术成就。”^⑩然而,我们又看到,《申遗文本》对通济渠段(汴河)的描述是:隋代开凿的通济渠(后称汴河或汴渠)位于华北平原上,北端以黄河为水源,南端以淮河为水源。华北平原多年平均降水量700—880毫米,降水时间集中在5—8月,占年降水量55%—80%,地势平衍,呈西北高东南低地势。通济渠呈西北东南走向,地面比降0.020‰—0.012‰,利于水运。较好的自然条件使通济渠水道平直,工程设施较少^⑪。这个比降度与沈括记载的坡度比相差10倍,甚至比今天的淮扬运河还要低。《申遗文本》描述:“淮扬运河跨越黄淮平原、江淮平原,流经区域为黄河、淮河与长江的冲积扇,整体地势北高南低,河段纵比降约为0.09‰。”^⑫现在扬州长江岸边到淮阴故黄河附近,就建有六圩、施桥、邵伯、淮安、淮阴等现代船闸助航,而在唐宋汴河上竟然没有一道船闸。

唐宋的漕运线路是多元的,并不是只有通济渠(汴河)一条水路。《申遗文本》曰:“含嘉仓160号仓窖位于隋唐洛阳城皇城内,是含嘉仓迄今发现的最完整、储量最大的仓窖遗存。含嘉仓建于隋大业元年(605年),与通济渠开凿于同

一时间,唐以后正式作为东都洛阳的大型粮仓沿用。文献记载,唐天宝年间,全国储粮约1200万石,而仅整个含嘉仓的粮食储量就达到580万石。”“从仓窖内出土的刻铭砖上记载的内容看,含嘉仓的储粮来源主要是河北、山东、河南、江苏、安徽等地。”^⑩正说明了这一点。沈括的测量是否可靠,需要进一步研究。即便采用《申遗文本》的说法,通济渠的问题也是十分严重的。《申遗文本》指出:“虽然通济渠的水资源和地形条件比较优良,但是通济渠受黄河洪水和泥沙的困扰很大。由于通济渠北段的主要水源是黄河,在黄河的高含沙量水流和暴涨暴落的水位影响下,汴河通航条件较为恶劣,溃堤决口断航经常发生,而水道疏浚更是工程浩大。”“黄河泛滥往往导致大量的泥沙随洪水进入运河,冲决堤防,湮塞水道,尤其对运河与黄河相通的运口,或相邻的水道产生巨大的影响。引黄带来的泥沙和黄河泛滥带来的洪水,极大地干扰着汴河的运用,所有的工程措施都为解决这两个难题而部署。”“12世纪初,黄河向南改道,经过原泗河、淮河水道入海。通济渠(时称汴河)受到这一变化的巨大影响。在巨量泥沙作用下,汴河很快淤废,19世纪时通济渠河道最终湮埋于黄河南泛留下的泥沙之下,成为黄河一千年以来变迁的见证。”^⑪

唐宋时期,引黄济运给运河带来的泥沙影响,始终是困扰通济渠的一个难题,其真实的通畅状况还需要认真研究,我们要动态地考察唐宋汴河,不能静止地看待,如果汴河无法实行航运,全汉昇笼统地说唐宋开通运河后作用如何巨大,帝国安危系于运河一身,值得商榷。

当时人们在城东数里之外的白渠中打井,打到3丈深才至旧汴渠的河底。可知汴河的淤积已经达9米多深。用一般的水平望尺、干尺测量汴渠,数字不准确。沈括摸索了一种测量汴渠实际高度的办法:汴渠大堤外面,都是挖出的泥土。过去的沟水和汴渠是相通的,后来淤塞,便建一水堰拦截河水以通航。等水平时,上面又会淤积,水又浅涸,只能再修一堰,这样一层一层叠加,环环如齿排成台阶。沈括在测量高度时,只要测量一个堰坝的积水高度,再将堰坝的台阶数相加,就可以得到地势高下的实际数据。

此外,影响汴河畅通的重要原因还有沿岸农民挖河堤引水淤田灌溉。沈括曾记述宋神宗时,治水官员利用、修复汴河大堤的故事。“熙宁中,濉阳界中发汴堤淤田,汴水暴至,堤防颇坏陷,将毁,人力不可制。都水丞侯叔献时莅其役,相视其上数十里有一古城,急发汴堤注水入古城中,下流遂涸,急使人治堤陷。次日,古城中水盈,汴流复行,而堤陷已完矣,徐塞古城所决,内外之水,平而不流,瞬息可塞。众皆伏其机敏。”^{[3]103}熙宁整治汴河之前,由于缺乏监管和疏浚,汴河形成地上河,大堤千疮百孔。沿岸农民经常随意挖开汴河大堤,引河水灌溉肥田,导致大堤多处破坏,汛期时有决堤之险,临时动用民工已经难以堵塞。情急之下,都水丞侯叔献亲临现场,他观察到距离大堤数十里外低处有一处古城遗址,便命人掘堤引水至古城,将古城作为临时分洪蓄水之地。待汴河水位下降之后,赶紧修复各处损坏的河堤。第二天,古城的水满了,汴水又回流河道,由于此时大堤已经修复,涨上来的汴水也会冲毁堤岸泛滥民田。这时再堵塞开挖的通向古城的决口,由于古城与汴河两边的水平面相同,不再互流,很快就堵上了决口。

从胡道静提供的旁证文献看,也可印证当时引黄济运所造成的汴河问题,特别是需要花费巨额费用治理,始终是政府沉重的财政负担。因此,对于是否要维持引黄济汴,北宋君臣争论不休。宋神宗熙宁六年(1073年)“诏今冬不闭汴口,令造棧截浮凌。先是,权判将作监范子奇言:‘汴口每岁开闭,劳人费财,不惟民力重困,兼闭口后阻绝漕运。乞每至冬,更勿闭口,以外江纲运直入汴至京,废罢转般,其年计必大有所增,操舟兵士自可减省,上下酒税课利亦当以故增多,公私便利,无越于此。若谓经冬不闭,致湮河道,缘每岁闭口多在冬深,已是霜降水落,迨至断流,亦有澄沙,却遇春水冲注,别无停积。若后当淘浚修叠,自可约定年限,权行闭塞,比之岁岁兴功,烦省异矣。’乃诏汴口官吏相度,卒如子奇议。时高丽遣使入贡,令自汴泝流赴阙”^{[4]13896-13898}。“初,议不闭汴口,上曰:‘旧闭口良有所费。’安石曰:‘闻有时费至百万。’上曰:‘数年前若言不闭汴

口,即人须大馘。’乃令不闭汴口及勘会递年所费闭口人功物料进呈。上曰:‘闻都省有碑言沟洫前通于汴水,不知自何时如此河底渐高。’安石曰:‘今沟首皆深,汴极低。又观相国寺积沙几及屋檐,则汴河如此渐高未久。’上曰:‘有汴河来已久,何故近如此渐高?’安石曰:‘旧不建都,即不如本朝专恃河水,故诸陂泽沟渠清水皆入汴,诸陂泽沟渠清水皆入汴,即沙行而不积。自建都以来,漕运不可一日不通,专恃河水灌汴,诸水不复得入汴,此所以积沙渐高也。’”^{[4] 13898-13899}

唐朝汴河压力不大,因为都城在长安或洛阳,漕运负担并不太重。而北宋建都开封,汴河成了漕运主通道,主要引黄河水来漕运,所以泥沙多,沉积严重。唐朝汴河的作用至少在安史之乱前不大,引黄河济漕运也不太频繁。安史之乱后,汴河作用加大,但黄河问题还不是特别严重。北宋定都开封,极度依赖汴河,引黄成为常态,如果不坚持清淤,汴河很快就会成为地上河。元丰元年(1078年)张从惠言:“汴河口岁岁闭塞,又修堤防劳费,一岁通漕才二百余日。往时数有人建议引洛水入汴,患黄河啮广武山,须凿山岭十五丈至十丈以通汴渠,功大不可为。自去年七月,黄河暴涨异于常年,水落而河稍北去,距广武山麓有七里远者,退滩高阔,可凿为渠,引水入汴,为万世之利。”^{[4] 16631}孟州河阴知县郑信亦以为言。时范子渊知都水监丞,画十利以献:岁省开塞汴口工费,一也;黄河不注京城,省防河劳费,二也;汴堤无冲决之虞,三也;舟无激射覆溺之忧,四也;人命无非横损失,五也;四时通漕,六也;京、洛与东南百货交通,七也;岁免河水不应,妨阻漕运,八也;江、淮漕船免为舟卒镌凿沉溺以盗取官物,又可减泝流牵挽人夫,九也;沿汴巡河使臣、兵卒、薪楫皆可裁省,十也。又言:“汜水出王仙山,索水出嵩渚山,亦可引以入汴,合三水积其广深,得二千一百三十六尺,视今汴流尚赢九百七十四尺,以河、洛湍缓不同,得其赢余,可以相补,惧不足,则旁堤为塘,渗取河水,每百里置木闸一,以限水势,堤两旁沟湖陂泺,皆可引以为助,禁伊、洛上源私取水者。大约汴舟重载,入水不过四尺,今深五尺,可济漕运。起巩县神尾山至土家堤,筑大堤

四十七里以捍大河。起沙谷至河阴县十里店,穿渠五十二里,引洛水属于汴渠,总计用工三百五十七万有奇。”^{[4] 16632-16633}疏奏,上重其事。

汴河状况比较彻底的改善是在宋神宗之后,这种情况,正与当时日本僧人成寻的记载相吻合。宋神宗时成寻笔下的汴河,应该是已经整治过的汴河,它发挥着沟通南北的重要作用。

学者重新研究了鲧禹治水中的“息壤”问题,将息壤解释为河流泥沙沉积而成的沙滩,这应该是大致可信的。但这种息壤,可能是像黄河这样泥沙严重的河流所形成的地上河的重要特征。河水流动缓慢,泥沙逐渐下沉,堆积之后,河床增高,形成地上河。洪水一到,行洪不畅,河水上涨,漫过堤岸,甚至决口。此时治河,或堵住决口,疏导河水;或挑浚清淤,疏通河道,引导河水下泄。这就是传说中鲧禹治水的两种方法。尹玲玲认为长江流域的息壤就是沙洲。“‘息壤’为泥沙淤积而成的沙堤洲滩,‘息石’则是用重物压制以防管涌的巨石。石可息壤,既可指所用之石,也可指所息之壤,故而混称并用,导致世人莫辨。”^⑤在长江的某些河段,如九曲回肠的荆州段,可能会出现这种情况,在黄河中下游鲧禹传说的中心地区,这种情形则更为普遍。

黄河的淤塞和泥沙问题由来已久,北宋持续引黄济运,使大量泥沙进入汴河,抬高了汴河的河床,导致地上河的形成,严重影响了汴河的航运。为保证漕运的畅通,朝廷不得不加大投入,持续不断进行治理。治理的质量和成效,与主事官员的能力和责任心有很大关系。治河保运要保障治理质量,不可马虎,这对北宋官员治理能力是严峻的考验。治理得好,可以维持一个时期;否则,就会导致航运不畅,影响漕运。北宋对汴河的治理,在熙宁以后获得成功,维持了汴河的航运,基本上保障了朝廷的需求,维持了都城和北方前线的物资供应,这就是成寻所描述的汴河航运状况。此处列举几条可证:

(宋神宗熙宁五年)九月廿三日 天晴。寅二点,出船。河极驶流,黄浊难饮。戌时,过五十五里,至下易县宿。终日牵船,河驶船重,里数非几。……从泗州至宿

州,四百廿里。

廿四日 天晴。卯一点,出船。终日牵船。戌时,过八十里,至青阳驿宿。

廿五日 过四十二里,至通海镇停船宿。

廿六日 过三十八里,到宿州虹县。过七里,至店家前,为驻船宿。

廿七日 得顺风,飞帆。终日驰船。过七十三里,至史头县大桥下宿。

廿八日 终日牵船……过四十五里,至静安镇宿。

廿九日 终日牵船……过四十五里,至宿州宿。

卅日 过十五里,至州舡舟亭……过一里间。

十月一日 过柳子驿……至柳子镇……今日行五十里。

二日 终日牵船……过六十里,至亳州永城县甫城县甫城甫亭停船。

三日 过三十四里,至鄱阳镇,去亳州一百里……十六里,至甫中宿……今日行五十六里。

四日 过十八里,至南京迎应亭停船……得顺风,上帆并拽船……过五十二里,至十八里店宿。今日行七十里。

五日 过宋州谷熟县……过七十四里,至南京大桥南停船宿……从南京至东京三百二十里。从越州至楚州八州河,不流河也。河左右殖生杨柳相连。从泗州至东京,驶流河也。河左右殖生榆树成林。

六日 拽船从桥下过,店家卖买不可记尽……八月四日出台州府,至今日六十二日,到著南京……过三十五里,至宋州葛驿,停船宿。

七日 河边有宁陵县驿。即拽过一里,停船。

八日 过七里……至宋州襄邑鹄县舟亭停船……过七十三里……至府中驻船宿。

九日 牵船过八里,至东京汴州雍丘县停船。

十日 终拽船……过八十里……去洛

阳城四十五里。

十一日 从东京陈留县拽船……过三十八里,到著锁头。去洛阳城七里,停船……见数百大小船,并著河左右边。梢公、兵士等各来悦:到著京。由出国清寺,六十五日,至洛城。^{[2]98-105}

由淮河到东京,路程1090里,汴河为逆水行舟。从九月二十三日,到十月十一日,一共19天,最多一天行船80里,已经相当不错了。汴河之水,主要靠引黄河水,泥沙极重,故曰“黄浊难饮”。从泗州往东京,汴河成地上河,高低落差50余米,没有闸坝控制,逆水行舟,故“终日牵船”,货船沉重,行驶艰难,一天行船55里。终日有拉纤,可知纤夫之艰难。

下水的情况怎样呢?根据日记,从东京往淮河的顺水速度远超逆水上行。熙宁六年春返回时,顺流而下,四月十六日,走了190里,十七日160里。十八日过了200里。十九日,最快,行船240里。二十日,160里,就到了临淮县,再行60里,到泗州,一天达220里。五天时间完成了从东京到泗州930里航程^{[2]284-286}。成寻计数的里程至少比沈括测量数要多90里。

总之,历史上汴河与黄河关系密切,具有千丝万缕的联系,两者相互依存、相互制约,利弊相伴。黄河故道常常被人们利用改造作为运河河道,同时为运河提供水源,但黄河自身“善淤、善决、善徙”的特性,给运河留下隐患,带来危害,航运条件受到制约,漕运需求又使国家十分重视黄河与运河的治理,这种状况早在北宋时期就已经出现。北宋各时期,汴河漕运功能并非一成不变,根据《梦溪笔谈》并结合《参天台五台山记》的相关记载,我们对客观评价唐宋运河的实际作用有了更加深入的认识。

注释

①全汉昇:《唐宋帝国与运河》(一册),商务印书馆1944年版,第1页。②邹逸麟:《唐宋汴河淤塞的原因及其过程》《从地理环境角度考察我国运河的历史作用》等论文,收入《椿庐史地论稿》,天津古籍出版社2005年版。对唐宋运河生态做过研究,指出汴河存在的问题,但并没有影响人们对隋唐运河的高度评价。详见中国文化遗产研究院主编:《中国运河志·附编·中国大运河申报世界文化遗产文本》,江苏凤凰科学技术出版社2019年

版。③⑩⑪⑫⑬⑭国家文物局:《申报世界遗产文本:中国大运河》,2013年版;中国文化遗产研究院主编:《中国运河志·附编·中国大运河申报世界文化遗产文本》,江苏凤凰科学技术出版社2019年版。④李翱:《来南录》,收入《李文公集》,《四库全书》集部别集本。⑤释圆仁著,白化文、李鼎霞、许德楠校注,周一良审阅:《入唐求法巡礼行记校注》,花山文艺出版社2007年版。按:该书出版时为当时国内唯一中文校注本。⑥释成寻著,白化文、李鼎霞校点:《参天台五台山记》,花山文艺出版社2008年版。这也是当时国内唯一的点校本。之后有成寻著,王丽萍校点:《新校参天台五台山记》,上海古籍出版社2009年版。该书虽后出,但撰成时白化文等校注尚未出版,两书均为独立研究成果,从内容的完备性来说,王丽萍校点本更加丰富。如附录有地名、人名、书名等详细索引。该书作者自认为它是迄今为止最接近原本、最准确可靠的定本。⑦沈括:《梦溪笔谈》,本文引用版本为胡道静:《新校正梦溪笔谈》,上海人民出版社2011年版,第175-176页。⑧《宋史》列传卷68有传。“又命提总京城四排岸,领护汴河兼督犇运。前是,岁役浚河夫三十万,而主者因循,堤防不固,但挑沙拥岸址,或河流泛滥,即中流复填淤矣。德权须以沙尽至土为垠,弃沙堤外,遣三班使者分地以主其役。又为大锥以试筑堤之虚实,或引锥可入者,即坐所辖官吏,多被谴责者。植树数十万以固岸。”宋人李焘《续资治通鉴长编》与《宋史》卷94《河渠四》等亦有记载,记录此事发生在景德三年(1006年)。⑨根据学

者对古今度量衡换算的研究,秦汉以前的周里和之后用的商里是不一样的,1周里等于今天的415米,1商里等于576米,那么北宋的840多里,约484公里。又有人认为1唐尺=0.92市尺,1宋尺=0.95市尺=1.03唐尺。这样,就不到420公里。关于度量衡的古今换算,参见吴慧:《中国历代粮食亩产研究》,农业出版社1985年版,第233-236页,附录二“历代尺子长度对照表”,宋1市尺=31.68厘米=0.95市尺。日本僧人成寻计算的往返里数累计虽然出入很大,但都超过沈括测量的里数。⑩尹玲玲:《江陵“息壤”与鲧禹治水》,《历史研究》2019年第4期。这个问题,由于涉及鲧禹治水这类上古史的重要问题,传世文献记载较多,今人也有研究。参见顾颉刚:《息壤考》,《文史哲》1957年第10期;周延良:《鲧禹治水与息壤的原始文化基型》,《文艺研究》1998年第6期;王子今:《“息壤”神话与早期夏史》,《中州学刊》2003年第5期;宋小克:《息壤出自岷山考》,《社会科学研究》2010年第3期;李广信:《从息壤到土工合成材料》,《岩土工程学报》2013年第1期。

参考文献

- [1]于慎行.谷山笔尘[M].吕景琳,点校.北京:中华书局,1984.
- [2]释成寻.参天台五台山记[M].白化文,李鼎霞,校点.石家庄:花山文艺出版社,2008.
- [3]胡道静.新校正梦溪笔谈;梦溪笔谈补证稿[M].上海:上海人民出版社,2011:103.
- [4]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2016.

The Entanglement between the Yellow River and the Canal: Notes on *Mengxibitan* and the Deeds of the Canal

Wang Jian

Abstract: The Yellow River is closely related to the canal. For the canal, the Yellow River is a double-edged sword with interdependent advantages and disadvantages. This situation was not only prominent in the Ming and Qing dynasties, but also existed in the Northern Song dynasty. Kaifeng was the capital of the Northern Song dynasty, which introduced the Yellow River for transportation and made the Bian River become a river on the ground. This greatly affected the improvement of the shipping function of the Bian River and required a huge amount of cost to manage it. In the Northern Song dynasty, the water transport function of Bian River should be different, which needs dynamic research. Shen Kuo's *Mengxibitan* provides valuable information, which enables us to understand the situation, causes, treatment and project quality of the aboveground suspended river of Bian River. This has important reference value for the dynamic study of the Tang Song canal and the objective evaluation of the historical role of the Tang Song canal and its relationship with the rise and fall of the Tang Song empire.

Key words: the Yellow River; canal; the Bian River; Tang and Song dynasties; *Mengxibitan*

[责任编辑/启 轩]



明代黄河治理思想及实践

田冰

摘要:有明一代,黄河决溢泛滥自始至终,治理黄河贯穿其中,不间断的治黄实践丰富着治黄思想。明代前中期分流思想在治黄实践中居于主导地位,一定程度上遏制了黄河水患,保证了漕运畅通。同时,分流思想的弊端也在治黄实践中逐渐显现,于是以束水攻沙的合流思想在明后期居于主导地位。几乎与合流思想同时出现的人工改道思想和沟洫治河思想都未能付诸治河实践,人工改道思想忽略了京杭大运河要借助于黄河才能实现南粮北运的事实,影响到国计民生,最终未被朝廷采纳;沟洫治河思想着眼于黄河全流域治理,在当时治河技术条件下是不可能实现的,但是这种治河思想是明代治河理论上的创新,对后世全流域治理思想的发展和完善有着深远影响。

关键词:明代;黄河治理;漕运;治黄思想及实践

中图分类号:K878

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0121-08

明成祖朱棣即位后,把国都迁往北京,南粮北运成为明王朝面临的迫切问题。为解决南粮北运问题,永乐九年(1411年)明成祖修复了元代开凿的会通河,实现了从江南到北京的水上直线联系,解决了南粮北运的困难。然而,穿越运河入海的黄河决溢频繁,河道变迁较大,严重影响了明王朝南北大运河的漕运,直接关系到国计民生。维持大运河的漕运畅通成为一个十分重要的政治问题。在永乐以后的两百多年间,治理黄河始终是在“保漕”的准则下进行。在这前后两百多年间,黄河决溢泛滥不断,人们不断探索治理黄河的有效途径,提出了一些黄河治理的思想和理论,有的付诸治河实践,取得了一定成效;有的未付诸实践,却对后世黄河治理思想的发展提供了理论指导。但目前学界尚缺乏系统探讨明代黄河治理思想及实践演进的成果。因而本文拟就明代前中后期黄河治理思想及实践的变化展开探讨,不当之处,祈请方家指正。

一、分流思想在治黄实践中的作用

明代前中期治理黄河的分流思想是对大禹疏导思想的继承和发展,居于主导地位。治河者大都主张在黄河北岸筑堤、南岸分流以杀水势,诸如徐有贞、白昂、刘大夏、刘天和等,分流思想指导着他们的治河实践,在遏制黄河水患和保证漕运畅通方面都发挥了重要作用,取得了明显的治河成效。

明代最早主张分流的人是元末明初思想家宋濂,他虽未治理过黄河,但凭借渊博的学识,认为分流是治理黄河水患的良方。他首先指出分流的原因:“河源起自西北,去中国为甚远。其势湍悍难制,非多为之委,以杀其流,未可以力胜也。”接着他指出传说中的大禹用分流之策治河取得的成就,“自禹之后无水患者七百七十余年,此无他,河之流分而其势自平也”。紧接着指出历史上不用分流之策引发的河患危害,

收稿日期:2022-01-13

作者简介:田冰,女,河南省社会科学院历史与考古研究所研究员(河南郑州 451464),主要从事明清史和历史地理研究。

他说：“孝武时，决瓠子，东南注巨野，通于淮、泗，泛郡十六，害及梁、楚，此无他，河之流不分而其势益横也。”同时，他还陈述了自宋金以来黄河改道南流入淮不合常理及明初对山东西南部造成的空前危害：“至于宋时，河又南决。南渡之后，遂由彭城合汴、泗东南以入淮，而向之故道又失矣。夫以数千里湍悍难制之河，而欲使一淮以疏其怒势，万万无此理也。方今河破金堤，输曹、郟地几千里，悉为巨浸，民生垫溺，比古为尤甚。”宋濂认为只有实行南北分流，才能平息黄河水患。因此，他力主分流，主张：“莫若浚入旧淮河，使其水南流复于故道。然后导入新济河，分其半水，使之北流以杀其力，则河之患可平矣。”^{[1]12-13}但宋濂的分流思想并未引起当政者的重视，因明初的都城在南京，政治中心与经济重心处于同一区域，不存在漕运问题，其关注的仅仅是治河，且宋濂所处的时代还是建国之初，政治不稳定，经济困难，百废待兴，所以他提出的分流思想并未付诸实践。朱棣迁都北京后，政治中心与经济重心分离，为解决南粮北运问题，恢复了元代开凿的京杭大运河，黄河与京杭大运河形成的交叉态势导致河患严重影响漕运，影响到明王朝的国计民生。于是宋濂的分流思想才得到重视和发展，并付诸治河实践。

正统末年至景泰年间严重的黄河水患，对山东西北部沙湾一带的张秋运河影响较为严重，造成漕运停滞。朝廷在先后派人前往治理不成的情况下，于景泰四年（1453年）十月，任命谕德徐有贞为金都御史，专治沙湾。徐有贞继承和发展了宋濂的分流治河思想，并付诸治河实践。

正统十三年（1448年）黄河于新乡八柳树决口后，洪水直抵张秋，沙湾一带运道冲毁，朝廷受到很大震动，立即派工部侍郎王永和前往治理。王永和治河不成，而“徐、吕益胶浅，且自临清以南，运道艰阻”，漕运更加困难。景泰二年（1451年），又派山东、河南巡抚都御史洪英、王暹治河，并提出“务令水归漕河”的严格要求。不久，再命工部尚书石璞前往此地督工。石璞等先疏浚了从黑洋山到徐州的黄河故道，又筑石堤于沙湾，并“开月河二，引水以益运河，且杀其决势”。景泰三年（1452年）五月，北流“渐微

细，沙湾堤始成”，但不过一个月，沙湾北岸复决，“掣运河之水以东，近河地皆没”。洪英奉命堵筑后，于景泰四年正月，“河复决新塞口之南”，四月决口堵塞，五月再决沙湾北岸，“掣运河水入盐河，漕舟尽阻”^{[2]2016-2017}。这种屡堵屡决的黄河水患，严重影响着沙湾一带漕运。

景泰四年十月，朝廷任命谕德徐有贞为金都御史，专治沙湾。徐有贞到沙湾后，提出了治河三策，分流是其中一策，他主张：“凡水势大者宜分，小者宜合。分以去其害，合以取其利。今黄河势大故恒冲决，运河势小故恒干浅，必分黄河水合运河，则可去其害而取其利。请相黄河地形水势于可分之处，开成广济河一道，下穿濮阳、博陵二泊及旧沙河二十余里，上连东西影塘及小岭等地又数十里余，其内则有古大金堤可倚以为固，其外有八百里梁山泊可恃以为泄。至于新置二闸亦坚牢，可以宣节之，使黄河水大不至泛滥为害，小亦不至干浅以阻漕运。”^{[1]284}徐有贞的这种分流治河思想得到明代宗朱祁钰的允准，代宗要求他按照提议开挖分水河。于是徐有贞“乃逾济、汶，沿卫、沁，循大河，道濮、范”，对河南境内黄河及其支流沁河、卫河的地形水势进行了实地查勘后，他开挖了一条连接卫水和黄河的分水渠，把黄河水分到卫河，“设渠以疏之，起张秋金堤之首，西南行九里至濮阳砾，又九里至博陵陂，又六里至寿张之沙河，又八里至东、西影塘，又十有五里至白岭湾，又三里至李峯，凡五十里。由李峯而上二十里至竹口莲花池，又三十里至大伾潭，乃逾范暨濮，又上而西，凡数百里，经澶渊以接河、沁，筑九堰以御河流旁出者，长各万丈，实之石而键以铁”^{[2]2019}。徐有贞开挖的这条分水渠直到景泰六年（1455年）七月建成，沙湾决口至此堵塞成功，朝廷赐名广济渠。广济渠引黄河水北流注入卫河，既能助力漕运，又减轻了山东河患，“河水北出济漕，而阿、鄆、曹、郟间田出沮洳者，百数十万顷”^{[2]2019}，山东河患平息，漕运也得到恢复。分流主张在治河保漕中取得了显著成效。

继徐有贞之后，弘治年间（1488—1505年）的白昂和刘大夏奉朝廷之命，在徐有贞开挖分水河分流黄河水势的基础上，采取黄河南岸分流、北岸修筑大堤的治河措施。弘治二年（1489

年)黄河在河南境内大决,再次冲入张秋漕河以后,九月,朝廷命白昂治河。白昂首先溯淮而上到达河南中牟等地现场视察,看到黄河主流由“祥符翟家口合沁河,出丁家道口,下徐州”;由河南南流合颍、涡二水入淮的支流也“各有滩碛,水脉颇微”。鉴于这种情况,他主张在南岸“宜疏浚以杀河势”,“于北流所经七县,筑为堤岸,以卫张秋”。弘治三年(1490年),白昂“乃役夫二十五万,筑阳武长堤,以防张秋。引中牟决河出荥泽阳桥以达淮,浚宿州古汴河以入泗,又浚睢河自归德饮马池,经符离桥至宿迁以会漕河,上筑长堤,下修减水闸。又疏月河十余以泄水,塞决口三十六,使河流入汴,汴入睢,睢入泗,泗入淮,以达海”^{[2]2021-2022}。

白昂治理后不过两年,黄河又自祥符孙家口、杨家口、车船口和兰阳铜瓦厢决为数道,俱入运河,形势十分严峻。朝廷先命工部侍郎陈政督治。陈政视事不久去世。弘治六年(1493年)二月以刘大夏为副都御史,治张秋决河。刘大夏接受治河重任后,于弘治七年(1494年)五月,在太监李兴、平江伯陈锐的协助下,经过查勘,仍采取白昂遏制北流、分水南下入淮的方策,一方面在张秋运河“决口西南开越河三里许,使粮运可济”;另一方面又“浚仪封黄陵冈南贾鲁旧河四十余里”,“浚孙家渡口,别凿新河七十余里”,并“浚祥符四府营淤河”,使黄河水分沿颍水、涡河和归、徐故道入淮,最后于十二月堵塞张秋决口;“沿张秋两岸,东西筑台,立表贯索,联巨舰穴而窒之,实以土。至决口,去窒沉舰,压以大埽,且合且决,随决随筑,连昼夜不息。决既塞,缭以石堤,隐若长虹。功乃成”^{[2]2023}。为纪念这一工程的胜利,明孝宗下令改张秋镇为安平镇。在疏浚南岸支河、筑塞张秋决口之后,为遏制北流,刘大夏又筑塞了黄陵岗及荆隆口等口门七处,并在北岸修起了数百里的长堤。其中大名府长堤,“起胙城,历滑县、长垣、东明、曹州、曹县抵虞城,凡三百六十里”,又名太行堤。西南荆隆等口的新堤“起于家店,历铜瓦厢、东桥抵小宋集,凡百六十里”,筑起了阻挡黄河北流的屏障,大河“复归兰阳、考城,分流径徐州、归德、宿迁,南入运河,会淮水,东注于海”^{[2]2024}。白昂和刘大夏都采取在黄河南岸分

流、北岸筑堤的做法,再一次遏制了黄河水患,保证漕运得以进行。

分流思想在治黄实践中能够延续,在于它能够保持漕运得以进行,保证大明王朝国家机器持续运转。因此,尽管分流思想在治河实践中的弊端日益显现,但治河者仍以分流思想指导着治河实践,一直持续到嘉靖末年。嘉靖年间(1522—1566年)的左都御史胡世宁、总河佾都御史戴时宗、总河朱裳等人,也都一如既往,竭力倡导疏浚支河以杀水势。嘉靖六年(1527年)胡世宁指出:“河自汴以来,南分二道:一出汴城西荥泽,经中牟、陈、颍,至寿州入淮;一出汴城东祥符,经陈留、亳州,至怀远入淮。其东南一道自归德、宿州,经虹县、睢宁,至宿迁出。其东分五道:一自长垣、曹、郟至阳谷出;一自曹州双河口至鱼台塌场口出;一自仪封、归德至徐州小浮桥出;一自沛县南飞云桥出;一自徐、沛之中境山、北溜沟出。六道皆入漕河,而南会于淮。今诸道皆塞,惟沛县一道仅存。……宜因故道而分其势,汴西则浚孙家渡抵寿州以杀上流,汴东南出怀远、宿迁及正东小浮桥、溜沟诸道,各宜择其利便者,开浚一道,以泄下流。”^{[2]2030}从中可以看出弘治年间白昂和刘大夏治理之后的黄河决溢泛滥更加严重,黄河在山东鱼台至江苏徐州一带竟分作数股散漫横流,而当政者仍然坚持利用黄河故道继续分流。嘉靖十一年(1532年)戴时宗提出:“河东北岸与运道邻。惟西南流者,一由孙家渡出寿州,一由涡河口出怀远,一由赵皮寨出桃源,一由梁靖口出徐州小浮桥。往年四道俱塞,全河南奔,故丰、沛、曹、单、鱼台以次受害。今患独钟于鱼台,宜弃以受水,因而道之,使人昭阳湖,过新开河,出留城、金沟、境山,乃易为力。至塞河四道,惟涡河经祖陵,未敢轻举,其三支河颇存遗迹,宜乘鱼台壅塞,令开封河夫卷埽填堤,逼使河水分流,则鱼台水势渐减,俟水落毕工,并前三河共为四道,以分泄之,河患可已。”^{[2]2032}其实分流治黄思想是以牺牲黄河南岸大片地区为代价,到嘉靖后期,河势敝坏已极,譬如嘉靖四十四年(1565年),“河尽北徙,决沛之飞云桥,横截逆流,东行逾漕,入昭阳湖,泛滥而东,平地水丈余,散漫徐促沙河至二洪,浩渺无际,而河变极矣”^{[3]510}。分

流治黄实际上已经进入无效的困境,治黄思想不得不谋求根本性转变。

二、合流思想在治河实践中的作用

合流思想是基于明代前中期分流思想在治河实践中越来越显现的弊端而提出来的,是治河思想的根本转变。由于黄河多泥沙,水分则流势减弱,必然导致泥沙淤积,最终决溢成灾。加之明代前中期河南境内的黄河北岸堤防形成,南岸在实施分流的同时也修筑了堤防,致使黄河水患在明后期移至地势较低的山东西南部和南直隶境内,尤其集中在曹县、单县、沛县、徐州等地,呈多道分流入运之势,有时河道分支达十支以上。嘉靖四十五年(1566年)至隆庆六年(1572年),朝廷已陆续在黄河两岸修筑大堤数百里,黄河下游主流遂并作一道,从而开启了以合流思想为主导的治黄新阶段,其中以隆庆年间总督河道侍郎翁大立为代表的治河者力主修筑堤防,为以“筑堤束水,以水攻沙”为核心的合流思想奠定了基础。最先提出这一思想的是隆庆万历年间的总督河道万恭,著名的治河专家潘季驯对该思想做了进一步发展和完善,并在治河实践中大力推行,取得了一定成效。

翁大立被任命为总督河道侍郎治理黄河时正丁忧在家,从“丁忧在家”这一特殊的时间节点可以看出当时黄河决溢泛滥的严重程度。隆庆元年(1567年),黄河在江苏沛县决口,这一年朝廷委派尚书朱衡治理黄河,朱衡仍采取分流治河,“已而凿王家口导薛河入赤山湖,凿黄甫导沙河入独山湖,凡为支河八,旱则资以济漕,潦则泄之昭阳湖,运道尽通,是名夏镇河”^{[3]511}。在朱衡治水期间,以赤山湖和独山湖分黄河水势,疏通运道,使徐州以北、山东以南的一段运河得到大力治理。然而好景不长,隆庆三年(1569年)的夏秋之交,黄河又决溢泛滥,不仅使朱衡治理的这段漕河再次淤塞严重,而且造成山东地区大面积受灾,“自清河抵淮安城西,淤者三十余里”^{[3]511}。到万历初年,黄河已经威胁到淮安以南的高邮、宝应、盐城等地民生,正如当时礼科给事中王士性所说的“黄河乘运河如建瓴,淮安、高、宝、兴、盐诸生民,托之一丸泥,

决则尽化鱼鳖”^{[3]514-515}。从中可以看出隆庆、万历初年黄河水患的巨大危害,沿黄各处亟待治理。鉴于这种危急局面,丁忧在家的翁大立被任命为总督河道侍郎,他认识到堤防修筑在治河过程中的重要性,曾向隆庆皇帝建言,对不修堤防和堤防无效的地方官员治罪,“凡失时不修堤防者,罪正笞杖”,“请自今更令堤防不效者,府佐及州县正官俱以差降级,并管河副使与职专守巡者俱治罪”^{[4]781}。在他看来,堤防不修是河道决溢的最主要原因之一。他到任后,立即着手实施“修筑堤防”的计划。高邮等处邻近漕河和淮水,这一带也是黄淮泛滥的重灾区,河堤年久失修,剥蚀严重。翁大立奏请“将徐州仓见贮截留漕粮二万六千石移置淮南,召集饥民修筑”^{[4]1122},他身体力行,与百姓一起修筑高邮等多处堤防,大大减轻了这一带受灾的程度。同时,翁大立还在前任总督河道都御史朱衡开秦沟通运道的基础上,为避免秦沟以及独河经年泛涨而造成的水患,建议“由梁山之下,张孤山之东,内花山之西,南出戚家港,合于黄河,宜遂加开浚,依山筑堤”^{[4]1191},这一建议得到了皇帝的允准。自此,这一带的水势大减,受黄河泛滥的影响也明显减小。翁大立治理黄河,既继承了前人的治水思想,又为后来以潘季驯为代表的主张合流的治水专家带来诸多新的治水理念。翁大立在修筑堤防的同时,还因地制宜凿岭建闸,凿通邵家岭,徐州附近的水势得到分流;在微山湖西边马家桥建分水闸,人为控制水的流量,既可使周边地区免遭洪水侵泄,又对当地农业生产大有裨益,还可使漕河顺利通航。

继翁大立之后比较杰出的治河人物万恭,于隆庆六年正月以兵部侍郎总理河道。隆庆四年(1570年)、五年(1571年)黄河在徐州、邳州一带屡屡决口,“粮艘阻不进”^{[2]2040},总河潘季驯治河又被言官弹劾。在这样的情况下,万恭走马上任,他最先阐述了“以水治沙”的思想。万恭在上陈治河疏时说:“至于筑堤,通行各管河官,以后黄河只照今年缕水束河,急溜冲刷深广。”^{[5]142}在此思想指导下,他和工部尚书朱衡一道自徐州以下“修筑长堤,自徐州至宿迁小河口三百七十里,并缮丰、沛大黄堤,正河安流,运道大通”^{[2]2041}。在治河实践中,万恭认识到“以人治河,不若以

河治河也。夫河性急，借其性役其力，则可浅可深，治在吾掌耳”，“如欲深北，则南其堤，而北自深。如欲深南，则北其堤，而南自深。如欲深中，则南北堤两束之，冲中间焉，而中自深。此借其性而役其力也”。此时万恭已经认识到治理多沙的黄河应该合流，不宜分流，因为黄河进入河南后，“水汇土疏，大穿则全河由渠而旧河淤，小穿则水性不趋，水过即平陆耳。夫水专则急，分则缓，河急则通，缓则淤，治正河可使分而缓之，道之使淤哉？今治河者，第幸其合，势急如奔马，因而顺其势，堤防之，约束之，范我驰驱，以入于海，淤安可得停？淤不得停则河深，河深则永不溢，亦不舍其下而趋其高，河乃不决。故曰黄河合流，国家之福也”^{[5]27}。他的治河思想不仅在当时是一个创新，而且对后世也产生了深远影响。潘季驯正是在此基础上，根据多年的治河实践，明确提出了“筑堤束水，以水攻沙”的治河方略，这种治河方略正是基于合流思想提出的。

潘季驯根据黄河含沙多的特点，强调治河宜合不宜分：“水分则势缓，势缓则沙停，沙停则河饱，尺寸之水皆由沙面，止见其高。水合则势猛，势猛则沙刷，沙刷则河深，寻丈之水皆由河底，止见其卑。筑堤束水，以水攻沙，水不奔溢于两旁，则必直刷乎河底。一定之理，必然之势，此合之所以愈于分也。”在上皇帝的《恭诵纶音疏》和《河工告成疏》中，潘季驯又反复强调：“（水）分则势缓，势缓则沙停，沙停则河饱，河饱则水溢，水溢则堤决，堤决则河为平陆，而民生之昏垫，国计之梗阻，皆由此矣。”“筑塞似为阻水，而不知力不专则沙不刷，阻之者乃所以疏之也。合流似为益水，而不知力不弘则沙不涤，益之者乃所以杀之也。旁溢则水散而浅，返正则水束而深。……借水攻沙，以水治水，臣等蒙昧之见，如此而已。”因此，从他第三次主持治河开始，也就是万历六年（1578年）夏，潘季驯改变了以前分流的措施，主张合流，提出“以河治河，以水攻沙”的方策。在治河的具体实践中，要想实现合流，首先是“筑堤束水”。他非常重视堤防的作用，形象地把防河比作防虏：“防寇则曰边防，防河则曰堤防。边防者，防寇之内入也；堤防者，防水之外出也。欲水之无出，而不戒于堤，是犹欲寇之无入，而忘备于边者矣。”^{[6]400}他还结合

治水实际，创造性地将堤防工程分为四种：遥堤、缕堤、格堤、月堤，四种堤联合创筑，各发挥各的作用。“遥堤约拦水势，取其易守也。而遥堤之内复筑格堤，盖虑决水顺遥而下，亦可成河，故欲其遇格即止也。缕堤拘束河流，取其冲刷也。而缕堤之内复筑月堤，盖恐缕逼河流，难免冲决，故欲其遇月即止也。”^{[6]401}“缕堤即近河滨，束水太急，怒涛湍流，必致伤堤。遥堤离河颇远，或一里余，或二、三里，伏秋暴涨之时，难保水不至堤，然出岸之水必浅。既远且浅，其势必缓，缓则堤自易保也。”^{[6]171}“防御之法，格堤甚妙。格即横也，盖缕堤既不可恃，万一决缕而入，横流遇格而止，可免泛滥。水退，本格之水仍复归漕，淤留地高，最为便益。”^{[6]254}四堤相互配合，相得益彰，共同维护着河流的安全。为了保证地方工程的质量，潘季驯要求“必真土而勿杂浮沙，高厚而勿惜巨费”，并要“逐一锥探土堤”，以检测堤防质量。

潘季驯不仅是“束水攻沙”方策的提出者，而且是这一方策的践行者。万历七年（1579年），他第三次治河时，本着“塞决口以挽正河”“筑堤防以杜溃决”“复闸坝以防外河”“创滚水坝以固堤岸”“止浚海工程以省糜费”“寝开老黄河之议以仍利涉”的治理原则，“筑高家堰堤六十余里，归仁集堤四十余里，柳浦湾堤东西七十余里，塞崔镇等决口百三十，筑徐、睢、邳、宿、桃、清两岸遥堤五万六千余丈，矜、丰大坝各一道，徐、沛、丰、矜缕堤百四十余里，建崔镇、徐升、季泰、三义减水石坝四座，迁通济闸于甘罗城南，淮、扬间堤坝无不修筑”。经过这次治理，“高堰初筑，清口方畅，流连数年，河道无大患”^{[2]2053-2054}，取得了可喜的成绩。万历十六年（1588年）潘季驯第四次治河后，鉴于上次所修的堤防数年来因“车马之蹂躏，风雨之剥蚀”，大部分已经是“高者日卑，厚者日薄”^{[6]400}，降低了防洪的作用，又在南直隶、山东、河南等地，普遍对堤防闸坝进行了一次整修加固工作。根据潘季驯在《恭报三省直堤防告成疏》中所指出的，仅在徐州、灵璧、睢宁、邳州、宿迁、桃源、清河、沛县、丰县、砀山、曹县、单县等十二州县，加帮创筑的遥堤、缕堤、格堤、太行堤、土坝等工程共长十三万多丈。在河南荥泽、河内、武陟、原武、中牟、郑州、

阳武、封丘、祥符、陈留、兰阳、仪封、睢州、考城、商丘、虞城等十六州县中，帮筑创筑的遥、月、缕、格等堤和旧大坝更是长达十四万多丈，进一步巩固了黄河堤防，对控制河道、束水攻沙起到一定的作用，从而解决河床淤高后引起的黄河决溢，扭转了弘治以来河道“南北滚动、忽东忽西”的混乱局面，使运道畅通。

潘季驯“筑堤束水，以水攻沙”的合流思想在明代后期治理黄河水患的实践中取得了一定成效，使黄河河道基本归于一流，结束了数百年来多道分流的局面，数年河道没有发生大的河患。但是，潘季驯的治河思想只能保持河流在一段时间内畅通，因为他着眼于下游，而黄河泥沙来自中游，蓄清刷黄不能从根本上解决泥沙淤积问题。随着河流下游河床不断升高，沿河所筑河堤处处溃决，黄河水患仍存在巨大危害，给漕运和人们生产生活带来巨大威胁。简言之，合流思想在治河实践中与分流思想一样，仅仅关注的是下游水患，而下游水患根源在于黄河中上游地区的水土流失。这一问题被当时的一些有识之士意识到，并在明代后期产生了黄河全流域治理思想，但却未能付诸治河实践。

三、未能付诸实践的治黄思想

明代治黄的分流思想和合流思想都未能从根本上解除黄河水患。面对黄河水患带来的危害，还有一些人提出了人工改道论、沟洫论、治水先治源等思想，这些思想虽然未付诸治河实践，但是沟洫论、治水先治源等思想对后世综合治理黄河提供了理论借鉴，并在治河实践中发挥了重要作用。

明代的改道思想是分流思想在治河实践中弊端日显的情况下提出的，目的是为寻求更好的黄河治理方法，遏制日益严重的黄河水患。嘉靖六年讨论治河问题时，光禄少卿黄绶针对当时黄河在归德（今河南商丘南）、徐州之间乱流入运河的状况，提出在黄河下游实行人工改道北流的主张，他说：“今黄河只金龙口至安平镇一支或时北流，其余不入漕河，则入汴河，皆合淮入海矣。今则跨中条而南，乃在山阜之上，河下为河南、山东两直隶交界处，地势西南高、东北下，水性趋下，

河下之地皆易垫没。故自昔溃决必在东北而不在西南也。”“今欲治之，非顺其性不可。川渚有常流，地形有定体，非得其自然不足以顺其性。必于兖、冀之间，寻自然两高中低之形，即中条、北条交合之处，于此浚导使返北流，至直沽入海，而水由地中行。如此治河，则可永免河下诸路生民垫没之患。”^{[1] 1566-1567}黄绶主张黄河改道北流的思想，忽略了京杭大运河是要借助于黄河才能实现南粮北运的事实，影响到国计民生，最终没有被朝廷采纳。隆庆万历年间的治河总督万恭提议黄河中游南岸支流伊河、洛河、瀍河、涧河等改道归入淮河，北岸支流丹河、汾河、沁河等改道归入卫河，这样就可以减少黄河水量，进而消除黄河水患。正如万恭所说“黄河得全经由秦晋本来之面目，何患哉”^{[5] 34}。从中可以看出，万恭对人工改道期望值太高，但他的合流思想忽略了黄河是一条多泥沙河流的事实，改道后的河床会继续淤高，根本不可能解决黄河水患问题。

明代沟洫治河思想的提出背景与改道论一样，也是在分流思想治河弊端日益显现的情况下提出的，目的也是为寻求更好的黄河治理方法。在长期的治河实践中，明代人对黄河的水沙特性和规律有了更深的认识，同时，也认识到治理黄河要着眼于中上游地区的水土保持，于是提出沟洫治河的理念。沟洫治河思想以嘉靖年间总理河道周用和明末科学家徐光启为代表，他们从黄河全流域治理着眼，主张先治理黄河中上游水土流失严重的黄土高原，从源头上控制黄河泥沙，以期从根本上解决黄河水患问题。最早主张沟洫治理的是嘉靖二十年（1541年）总理河道的周用，他在《理河事宜疏》中首先盛赞大禹沟洫治河的好处，接着指出自汉至唐宋不施沟洫之政的教训：“历汉而唐而宋元，河徙河决，不可胜纪。今年治河费若千万，明年治河费若千万，大略塞之而已矣，沟洫之政无闻焉。”接着他陈述明代黄河决溢泛滥的根源：“自今黄河言之，每岁冬春之间，自西北演迤而来，固亦未见大害。逮乎夏秋霖潦时至，吐泄不及，震荡冲激于斯为甚。考之前代传记，黄河徙决于夏月者，十之六七，秋月十之四五，冬月盖无几焉。此其证也。夫以数千里之黄河，挟五、六月之霖潦，建瓴而下，乃仅以河南开封府兰阳县以南之涡河，与直隶徐州、沛县

百数里之间,拘而委之于淮,其不至于横流溃决者,实徼万一之幸也。”基于汉至唐宋不施沟洫之政的教训以及明代黄河决溢泛滥的根源,他认为只要在黄河流域遍修沟洫,便可利用沟洫容水的特点,治水垦荒,消除黄河水患,“黄河所以有徙决之变者无他,特以未入于海之时,霖潦无所容之也。……故自沟洫至于海,其为容水一也。夫天下之水莫大于河,天下有沟洫,天下皆容水之地,黄河何所不容。天下皆修沟洫,天下皆治水之人,黄河何所不治。水无不治,则荒田何所不垦。一举而兴天下之大利,平天下之大患”^{[1]1458-1459}。周用主张在黄河流域遍施沟洫的治黄观念是正本清源之良策,是黄河治理观念的一大进步。

继承周用沟洫治黄思想的还有明末著名科学家徐光启,他十分赞许沟洫治河的主张,进一步阐述和发展了兴修沟洫能变水害为水利的思想。他在《屯田疏》中指出:“土力不尽者,水利不修也。”“能用水,不独救潦,亦可弥潦。疏理节宣,可蓄可泄,此救潦也。地气发越不致郁积,既有时雨,必有时暘,此弥潦也。不独此也,三夏之月,大雨时行,正农田用水之候,若遍地耕垦,沟洫纵横,播水于中,资其灌溉,必减大川之水。先臣周用曰:使天下人人治田,则人人治河也。是可损决溢之患也。”^{[1]5417}同时他还指出:“今欲治田以治河,则于上源水多之处,访古遗迹,度今形势,大者为湖沼,小者为塘泺,奠者为陂,引者为渠,以为储待。而其上下四周,多通沟洫,灌溉田亩,更立斗门闸堰,以时蓄泄,达于川焉。”^{[1]5435}其中徐光启谈及的“于上源水多之处”治沟洫就是主张先治理上游水土流失严重的黄土高原地区,减少水土流失,从源头上控制黄河的洪水泥沙,以达到根治黄河水患的目的。尽管在当时难以付诸实施,但不失为一种理论创新,有着重要的意义。

四、黄河治理思想的评价

明代黄河水患贯穿始终,迫使人们在治理黄河的实践中不断思考治河良方。有的思想运用到治河实践中得到检验,有利与弊,比如分流思想和合流思想;有的未付诸实践,但在后世的

治河实践中得到验证,比如沟洫治河思想。尤其是在治河实践中得到检验的分流思想和合流思想在治河取得一定成效的同时,都在不同程度上存在着弊端,迫使人们去寻找其他治河之道,于是改道思想和沟洫治河思想应运而生,虽然未付诸治理黄河的实践,但是丰富了明代黄河治理思想,为后世留下珍贵的可资借鉴的理论。

分流思想和合流思想只有在治河实践中才能发现其弊端。采取分流思想的治河者,面对汹涌的黄河水势,首先想到“分则势小,合则势大”的规律,而忽视了黄河多泥沙的特点。由于黄河多泥沙,水分则势弱,必然导致泥沙沉积,造成河道淤塞。如明前期黄河在南岸分流入淮,到嘉靖年间,各支河都已淤塞,其中荥泽孙家渡支河,到弘治二年已有淤塞,自弘治六年至嘉靖年间,孙家渡支河曾疏浚十余次之多,共花费公帑百万缗,随开通随淤塞,终未疏通。比如嘉靖十二年(1533年)疏浚的一百五十里,至嘉靖十三年夏,黄河水大涨时,一淤而平。这种情况的出现,主要是由于河道的输沙能力与流速的平方成正比,多开支流虽能分水势,但当黄河涨水处于冲刷阶段时,如分水不当,反而变冲为淤,把河道淤塞,这与清水河道的分流是不同的。因此,明代正统至嘉靖年间的过度分流,不但没有使河患稍息,反而造成了此冲彼淤,“靡有定向”的局面,加重了黄河水患。采取合流思想的治河者,无疑是要解决分流治河存在的问题,他们采取筑堤束水的措施,把黄河固定在一条河道里,比之任其多道分流,无疑是一个很大进步。潘季驯在筑堤的同时,还加强对大堤的防守,并且对以前的大堤进行培土加固,使黄河河道稳定了一个时段,水患也适当减少。然而,黄河流经土质疏松的黄土高原,源源不断的泥沙被输送到下游河道,仅仅依靠筑堤束水,并不能把泥沙全部送到海里去。时日稍久,河床必然越淤越高,新的决口改道仍无法避免。因此,潘季驯采取“筑堤束水,以水攻沙”的措施治河后,河道一度刷深,流水迅利,但决溢仍时有发生。这说明仅在下流采取合流的治河方法也不能从根本上解决黄河水患问题。

在分流思想和合流思想都未能解决黄河水

患问题时,有人想到改道思想,也有人想到全流域治理思想。当然有计划地实施人为改道,比自然改道的损失要小一些,在一定条件下,也是一种治河对策。但是黄河多泥沙,改道只能起到一时的缓冲作用,并不能从根本上解决黄河善淤、善决、善徙的问题。此外,舍故道改走新道,要占用大量的土地,迁移大量的人口,这在当时的技术条件下是不可能实现的。因此,主张人工改道的治黄思想是不可能得到统治阶层的重视和支持的,也就不可能运用到治黄实践中。全流域治理思想的精髓就是采取沟洫治理的措施,即通过大面积的沟洫治理,洪水分散到各地的田间,以达到既利于农业生产,又解除黄河洪水灾患的目的。他们所提的一些意见和建议,在黄河中上游部分地区可以起到一定的保水保土作用。不过在明代小农经济情况下,想在黄河中上游大规模治理是办不到的,而且单靠沟洫,也改变不了降水分布不均匀、暴雨形成黄河洪水的这一自然规律,达不到根治黄河水患的效果。

综合明代黄河治理思想,无论是应用到治河中的还是未应用到治河中的,都是在黄河水患严重威胁明王朝国计民生的情况下催生出来的;同时,也反映了明代黄河流域经济社会的发展与生态环境的变迁,以及国家的应对措施,为后世治理黄河提供了宝贵经验。当下,重新思考研究明代黄河治理思想及实践,对我们加强黄河治理、根除黄河水患,推进黄河流域生态保护和高质量发展都具有重大的现实意义。

参考文献

- [1]陈子龙.明经世文编[M].北京:中华书局,1962.
- [2]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974.
- [3]谷应泰.明史纪事本末[M].北京:中华书局,1977.
- [4]明穆宗实录[M].台北:“中研院”历史语言研究所影印本,1962.
- [5]万恭.治水筌蹄[M].朱更翎,校注.北京:水利电力出版社,1985.
- [6]潘季驯.河防一览[M]//景印文渊阁四库全书:第576册.台北:商务印书馆,1986.

On the Thought and Practice of Harnessing the Yellow River in Ming Dynasty

Tian Bing

Abstract: In the Ming dynasty, the Yellow River overflows all the time. The continuous practice of harnessing the Yellow River enriches these harnessing thoughts. The viewpoint of diversion in the early and middle Ming dynasty played a leading role in the practice, curbed the flood of the Yellow River to a certain extent, and ensured the smooth flow of water transport. At the same time, the malpractice of the thought of diverting water gradually appeared, so the thought of bundling water to attack sand occupied a dominant position in the late Ming dynasty. The idea of artificial diversion and the idea of canal river control, which appeared almost at the same time as the idea of confluence, failed to be put into practice. The idea of artificial diversion ignored the fact that the Beijing-Hangzhou Grand Canal could only transport grain from the south to the north with the help of the Yellow River, affecting the national economy and people's livelihood, and was ultimately not adopted by the imperial court. The thought of canal river management focus on the whole basin management, which could not be realized under the technical conditions at that time. However, these thoughts of river management were innovation in the theories of river management in the Ming dynasty, and had a far-reaching impact on the development and improvement of the whole basin management thought in later generations.

Key words: the Ming dynasty; the Yellow River harnessing; water transport; thought and practice of harnessing the Yellow River

[责任编辑/周舟]