

中国人文社会科学期刊AMI综合评价(A刊)扩展期刊
《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊
河南省一级期刊

ISSN 2095-5669

中原文化研究

The Central Plains Culture Research



Academic Journal for Cultural Research

3

2024(双月刊)
第12卷 总第69期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



李祥俊 1966年生，安徽合肥人，北京师范大学哲学学院教授、博士生导师、学术委员会主任、学位委员会副主任；北京师范大学社会主义核心价值观协同创新中心、教育部人文社会科学重点研究基地价值与文化研究中心研究员；中国哲学史学会常务理事、国际儒学联合会理事。曾获吴玉章人文社会科学奖优秀奖、北京市哲学社会科学优秀成果奖等，入选教育部2008年新世纪优秀人才支持计划。主要研究领域为儒家哲学、中国哲学史，近年来集中研究中国传统价值观、中国传统共同性思想等，出版学术专著《王安石学术思想研究》

《道通于一：北宋哲学思潮研究》《中国传统哲学精神与现时代》《熊十力思想体系建构历程研究》《秦汉价值观变迁史论稿》《中国书法史稿》等；在《哲学研究》《中国哲学史》《北京师范大学学报（社会科学版）》等学术期刊，发表学术论文100余篇；先后主持国家社会科学基金项目及教育部人文社会科学研究项目“北宋哲学的学派冲突与问题争论”“南宋哲学的学派冲突与问题争论”“秦汉时期基本价值观的确立与演变”“熊十力思想体系建构历程研究”“社会主义核心价值观建设与中国传统价值观的转化创新研究”“儒家核心价值观研究”等。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2024年第3期(第12卷,总第69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 袁行霁 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

·当代文化·

习近平文化思想的理论特质探析 翁贺凯/5

习近平文化思想的生成理路、核心要义与时代价值 刁生虎 张统一/12

·文明探源·

试论中国古代国家的产生 高崇文/23

炎帝时代和文明起源 朱乃诚/31

·思想文化·

春秋时期的共同性思想刍议 李祥俊/42

浅析现代新儒学的知识化自安问题 陈迎年/50

王阳明“无善无恶心之体”思想重释 叶 云/59

·中原论坛·

明代宫廷女教书的政治解析 谢贵安 谢 盛/68

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 2024年6月15日

目 录

论唐宋之际的贡奉..... 盛险峰/76

·宋文化研究·

庆历新政失败的主要原因:士大夫与天子“共治天下”的破裂..... 张希清/87

宋代大型市镇的兴起与县域空间格局的变化..... 王 旭/99

·文献研究·

试说花东氏族所用卜甲的来源..... 晁福林/107

·文学与文化·

百年曹操文学研究史的学术启示..... 刘运好/110

论商周史官主体意识及其对记言文本文体的影响..... 林训涛/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 * 14 * 2024-06

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 国内外公开发刊

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. 3, 2024

Main Contents

Discussion on the Theoretical Characteristics of Xi Jinping Thought on Culture	Weng Hekai/5
The Formation Logic, Core Essence, and Contemporary Value of Xi Jinping Thought on Culture	Diao Shenghu and Zhang Tongyi/12
On the Emergence of the Nation in Ancient China	Gao Chongwen/23
Era of Emperor Yan and the Origin of Civilization.....	Zhu Naicheng/31
A Discussion of Homogeneity Thought in the Spring and Autumn Period: An Exploration Centered on <i>Zuozhuan</i> and <i>Guoyu</i>	Li Xiangjun/42
The Self-Responsibility of Intellectualization in Contemporary Neo-Confucianism: From the Philosophical Transformation of Confucianism by Feng Youlan and Mou Zongsan	Chen Yingnian/50
Reinterpretation of Wang Yangming's Thought of "No Good and No Evil Is the Essence of the Heart"	Ye Yun/59
A Political Analysis on the Court Women Textbooks in Ming Dynasty.....	Xie Gui'an and Xie Sheng/68
On the Tribute During Tang and Song Dynasties.....	Sheng Xianfeng/76
The Main Reason for the Failure of Qingli Reforms: The Rupture of Scholar-Officials and Tianzi "Co-ruling the World"	Zhang Xiqing/87
The Rise of Large Towns and the Change of Spatial Pattern of Counties Territory in Song Dynasty	Wang Xu/99
On the Origin of Tortoiseshell Used by the Huadong Clan	Chao Fulin/107
The Enlightenment from the Research History of Cao Cao's Literature over the Past Century	Liu Yunhao/110
Exploring the Evolution of Historians' Subjective Consciousness in the Shang and Zhou Dynasties and Impact on the Stylistic Elements of Recorded Speech Texts	Lin Xuntao/121



习近平文化思想的理论特质探析*

翁贺凯

摘要:学习领会习近平文化思想,必须深刻把握其理论特质。坚持以人民为中心的工作导向、坚持人民至上的价值立场是习近平文化思想的理论底色,它深刻回答了宣传思想文化事业为什么人的问题,彰显了党的性质宗旨和初心使命;明体达用、体用贯通是习近平文化思想突出的理论特色,反映的是体用的一致性、统一性、贯通性,亦即理论与实践的一致性、统一性、贯通性;坚持守正创新、牢固树立大历史观是习近平文化思想鲜明的理论亮色,习近平文化思想既坚持了马克思主义,又有一些理论创新,展现出一种大历史观的广阔的理论气象和宏大的理论格局。习近平文化思想是不断展开的、开放式的思想体系,必将随着新时代中国特色社会主义实践的深入推进而继续向前发展,更加契合中国特色社会主义文化建设的发展进程,更好地指导中国特色社会主义文化建设的伟大实践。

关键词:习近平文化思想;人民至上;明体达用;守正创新;大历史观

中图分类号:G03;G120

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0005-07

2023年10月召开的全国宣传思想文化工作会议,正式提出并系统阐述了习近平文化思想。这一重要思想是在新时代中国特色社会主义文化建设伟大实践中形成并不断丰富发展的,是新时代党领导文化建设实践经验的理论总结,它深刻回答了新时代我国文化建设举什么旗、走什么路、坚持什么原则、实现什么目标等根本问题,丰富和发展了马克思主义文化理论,是习近平新时代中国特色社会主义思想的文化篇。习近平文化思想既有文化理论观点上的创新和突破,又有文化工作布局上的部署和要求,内涵丰富、博大精深,理论界已有同志对此进行了较为全面的阐发^①。要深入学习领会习近平文化思想的丰富内涵和原创性贡献,还必须深刻把握这一重要思想的理论特质:坚持以人民为中心的工作导向、坚持人民至上的价

值立场是习近平文化思想厚重的理论底色;明体达用、体用贯通是习近平文化思想突出的理论特色;坚持守正创新、牢固树立大历史观是习近平文化思想鲜明的理论亮色。

一、坚持以人民为中心的工作导向、坚持人民至上的价值立场是习近平文化思想厚重的理论底色

人民是历史的书写者和创造者,是文化发展的内在动力,也是建设社会主义文化强国、建设中华民族现代文明的主体力量。习近平总书记深刻指出,“人民性是马克思主义的本质属性”,“人民性是马克思主义最鲜明的品格”,“人民立场是中国共产党的根本政治立场,是马克思主义政党区别于其他政党的显著标志”,“中

收稿日期:2024-01-24

*基金项目:中央社会主义学院统一战线高端智库课题“中华文化和中国精神的时代精华”(ZK20210205)。

作者简介:翁贺凯,男,中央社会主义学院中华文化教研部副主任、教授(北京 100081),中央民族大学国家安全研究院研究员、博士生导师,主要从事中华优秀传统文化传承创新、统一战线与中华文化教学研究。

中国共产党的根本宗旨是全心全意为人民服务”。马克思、恩格斯首次科学地提出“历史活动是群众的活动”，中国共产党始终坚持人民是历史创造者的历史唯物主义基本观点，在革命、建设、改革各个历史时期，都紧紧依靠人民推进党和国家事业。一切为了人民、一切依靠人民，坚持以人民为中心的发展思想，是新时代党治国理政的厚重底色。习近平总书记明确提出坚持以人民为中心，要求始终把人民对美好生活的向往作为奋斗目标，强调：“我们党来自人民、植根人民、服务人民，党的根基在人民、血脉在人民、力量在人民。”“人民是我们党执政的最大底气，是我们共和国的坚实根基，是我们强党兴国的根本所在。我们党来自于人民，为人民而生，因人民而兴。”“人民是历史的创造者，是推进现代化最坚实的根基、最深厚的力量。现代化的最终目标是实现人自由而全面的发展。现代化道路最终能否走得通、行得稳，关键要看是否坚持以人民为中心。”^②

习近平文化思想充分彰显了以人民为中心的工作导向和坚持人民至上的价值立场，体现出鲜明的人民性，具有厚重的人民情怀。以人民为中心的工作导向，贯穿着新时代宣传思想文化事业发展的全过程。2014年10月，习近平总书记在文艺工作座谈会上的讲话中指出：“人民既是历史的创造者、也是历史的见证者，既是历史的‘剧中人’、也是历史的‘剧作者’。”“文艺要反映好人民心声，就要坚持为人民服务、为社会主义服务这个根本方向。这是党对文艺战线提出的一项基本要求，也是决定我国文艺事业前途命运的关键。只有牢固树立马克思主义文艺观，真正做到了以人民为中心，文艺才能发挥最大正能量。以人民为中心，就是要把满足人民精神文化需求作为文艺和文艺工作的出发点和落脚点，把人民作为文艺表现的主体，把人民作为文艺审美的鉴赏家和评判者，把为人民服务作为文艺工作者的天职。”^{[1]288-289}2021年12月14日，习近平总书记在文联十一大、中国作协十大开幕式上的讲话中，对广大文艺工作者坚守人民立场、书写生生不息的人民史诗提出殷切期望：“源于人民、为了人民、属于人民，是社会主义文艺的根本立场，也是社会主义文艺

繁荣发展的动力所在。广大文艺工作者要坚持以人民为中心的创作导向，把人民放在心中最高位置，把人民满意不满意作为检验艺术的最高标准，创作更多满足人民文化需求和增强人民精神力量的优秀作品，让文艺的百花园永远为人民绽放。”习近平总书记紧接着还对文艺工作提出了具体要求：“文艺要通俗，但决不能庸俗、低俗、媚俗。文艺要生活，但决不能成为不良风气的制造者、跟风者、鼓吹者。文艺要创新，但决不能搞光怪陆离、荒腔走板的东西。文艺要效益，但决不能沾染铜臭气、当市场的奴隶。”^[2]这“四要四不能”无疑是以人民为中心的工作导向在文艺事业、文艺工作中的鲜活体现。在哲学社会科学工作中，习近平总书记同样强调指出，“为什么人的问题是哲学社会科学研究的根本性、原则性问题。我国哲学社会科学为谁著书、为谁立说，是为少数人服务还是为绝大多数人服务，是必须搞清楚的问题”^{[3]223}；强调“我们的党是全心全意为人民服务的党，我们的国家是人民当家作主的国家，党和国家一切工作的出发点和落脚点是实现好、维护好、发展好最广大人民根本利益。我国哲学社会科学要有所作为，就必须坚持以人民为中心的研究导向。脱离了人民，哲学社会科学就不会有吸引力、感染力、影响力、生命力。我国广大哲学社会科学工作者要坚持人民是历史创造者的观点，树立为人民做学问的理想，尊重人民主体地位，聚焦人民实践创造，自觉把个人学术追求同国家和民族发展紧紧联系在一起，努力多出经得起实践、人民、历史检验的研究成果”^{[3]223-224}。

习近平总书记的这些论述，既是对马克思主义人民立场的坚守，又是对中国共产党百余年来文化建设理论与实践的继承与发展；既是对广大文艺工作者、哲学社会科学工作者的殷切希望，也指明了社会主义文化建设的根本宗旨。衡量文化建设的质量和水平，关键就是看能不能坚持以人民为中心的创作导向，向人民提供更多既能满足他们的精神文化需求，又能增强人民团结奋斗的精神力量的文化产品。坚持将文化建设作为重要内容的“五位一体”整体性建设，就是为了推动建设包括精神文明在内的“五位一体”的整体性的中华民族现代文明，

最终实现包括人民文化权益在内的“五位一体”的整体性的权益。习近平文化思想坚持以人民为中心的工作导向、坚持人民至上的价值立场,坚持人民是文化建设的主体力量,以及在满足人民日益增长的精神文化需求中保障人民的文化权益,深刻回答了宣传思想文化事业为什么人的问题,彰显了党的性质宗旨和初心使命。

二、明体达用、体用贯通是习近平文化思想突出的理论特色

“体用”是中国哲学特有的一对范畴,它在先秦典籍中已孕育、萌发。《易传·系辞》:“阴阳合德,而刚柔有体。显诸仁,藏诸用。”体为根本,彰显智慧;用为仁政,内涵乾坤。到了宋元明清时期,“体用”已然成为不同流派哲学家、思想家普遍使用的范畴,大体形成了两种不同层面的内涵:一个层面,“体”指实体、主体、形体,一般指有形质的、可感知的具体事物,是独立存在的对象;“用”指作用、功能、属性,主要就是指该事物的实际作用、功用。实体与功用之分,就是体用论在中国哲学、中国思想史上最原初、最基础的含义^③。另一个层面,“体”指本质、本原,这里的“体”不再指某一个具体的有形的物质实体,而是指万事万物的共同本质,是最高本体或本原;“用”指现象、表象,这里的“用”则是指本体所派生出来的宇宙万物、外在现象。上述这两种关于“体用”的用法并非不相关,而是逐渐融合在一起的,“经过宋代理学家的发展而在朱熹的思想中最终凝练为中国哲学的最为核心的思维方式”^④。

“明体达用”“体用贯通”是对体用关系的一种主张,两者的含义大体接近。“体用贯通”是现代以来才有的一种表达,而“明体达用”则源自后学对北宋思想家胡瑗思想特别是其教育思想实践宗旨的哲学总结。所谓“明体”,即“明夫圣人体用,以为政教之本”,就是说要以圣人之道教授学生,使他们懂得修身、齐家、治国、平天下的道理;所谓“达用”,是指胡瑗一向重视的“信行”,“凡人之有仁义礼智,必有信,然后能行”,就是说在明圣人之道的基础上,将所学儒家经义通达于实际,运用于实践,使之大则可以论道

经邦,小可以作而行事^⑤。实际上,“明体达用”不仅体现了胡瑗思想的特质,也体现了宋明理学乃至整个中国哲学的思想追求,类似的说法还有“体用同源”“体用一如”“体用一贯”“体用不二”“即体即用”“即用即体”“体用相即”等。就其精神实质而言,则是以圣贤之道教书育人,并用于治国安邦之实践、见之于行事。明体达用、体用贯通反映的是体用的一致性、统一性、贯通性,亦即理论与实践的一致性、统一性、贯通性。

习近平文化思想具有“明体达用、体用贯通”的突出理论特色。首先,就“明体”而言,习近平文化思想的“体”,主要体现在习近平总书记关于宣传思想文化工作在11个方面所作的重要论述上,即关于坚持党的文化领导权的重要论述、关于推动物质文明和精神文明协调发展的重要论述、关于坚持“两个结合”的重要论述、关于新的文化使命的重要论述、关于坚定文化自信的重要论述、关于培育和践行社会主义核心价值观的重要论述、关于掌握信息化条件下舆论主导权的重要论述、关于坚持以人民为中心的工作导向的重要论述、关于保护历史文化遗产的重要论述、关于构建中国话语和中国叙事体系的重要论述、关于促进文明交流互鉴的重要论述。这些重要论述实现了文化理论观点上的创新和突破,深化了我们对文化建设的规律性认识,标志着中国共产党对中国特色社会主义文化建设规律的认识达到了新高度,表明中国共产党的历史自信、文化自信达到了新高度。

其次,就“达用”而言,习近平文化思想的“用”,主要体现在习近平总书记关于文化工作在16个方面的部署和要求上,即对理论工作、意识形态工作责任制、宣传教育工作、思想政治工作和精神文明建设工作、哲学社会科学研究工作、新闻舆论工作、网信工作、文艺工作、文化体制改革和文化旅游工作、中华优秀传统文化挖掘和阐发工作、文物工作、中华民族共有精神家园建设工作、我国宗教中国化方向的工作、外宣工作、中华文明对外交流互鉴工作、宣传思想文化工作的队伍建设工作的部署和要求。这16个方面基本覆盖了宣传思想文化工作的各个领域、各个方面,涉及理论舆论、内宣外宣、文化文

艺、网上网下、队伍阵地等。这些谋划和部署,明确了新时代文化建设的路线图和任务书,在新时代文化建设中展现出强大的实践伟力^⑥。

最后,习近平文化思想“明体达用、体用贯通”,在马克思主义基本原理指导下实现了理论与实践的高度统一,“着力加强党对宣传思想文化工作的领导,着力建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态,着力培育和践行社会主义核心价值观,着力提升新闻舆论传播力引导力影响力公信力,着力赓续中华文脉、推动中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展,着力推动文化事业和文化产业繁荣发展,着力加强国际传播能力建设、促进文明交流互鉴”^[4]。这“七个着力”既是实践要求,也是理论认识,很好地处理了体与用、理论与实践、认识论与方法论之间的关系,精准地把握了文化的系统完整性和要素可分性、文化的历史连续性和时代变革性、文化的民族独创性和对外交融性之间的辩证统一关系,为做好新时代新征程宣传思想文化工作、担负起新的文化使命提供了强大思想武器和科学行动指南。

三、坚持守正创新,牢固树立大历史观是习近平文化思想鲜明的理论亮色

习近平总书记在党的二十大报告中指出:“我们从事的是前无古人的伟大事业,守正才能不迷失方向、不犯颠覆性错误,创新才能把握时代、引领时代。”^{[1]16-17}坚持守正创新是中国共产党推进马克思主义中国化时代化得出的规律性认识,也是习近平文化思想显著的理论标识。

中国共产党自成立之日起,就始终把文化建设摆在党的全局工作的重要位置,围绕党的中心任务,根据时代发展要求提出文化理论、纲领、目标及相应的政策措施,形成了丰厚的理论与实践成果。新民主主义革命时期,党提出“马克思主义中国化”的重大理论命题,强调必须把马克思主义基本原理同中国具体实际紧密地结合起来,以“建立中华民族的新文化”的文化自觉明确提出新民主主义的文化纲领,阐明民族的科学的大众的文化,就是人民大众反

帝反封建的文化,就是新民主主义的文化。社会主义革命和建设时期,在中华人民共和国成立之初,党率先在全党内部加强马克思主义理论教育,确立马克思主义在意识形态领域的指导地位;在1954年的第一届全国人大一次会议开幕式上,毛泽东同志提出“将我们现在这样一个经济上文化上落后的国家,建设成一个工业化的具有高度现代文化的伟大的国家”的奋斗目标,随后又提出“百花齐放、百家争鸣”“古为今用、洋为中用”等重要的文化建设方针;大力推动汉语语言文字的现代化,提高广大人民群众的文化水平;成立中国民间文艺研究会、国家文物局、中国科学院考古研究所等机构,重视民族历史文化艺术遗产的保护、整理和传承。改革开放和社会主义现代化建设新时期,党作出把工作中心转移到经济建设上来、实行改革开放的历史性决策,同时强调物质文明和精神文明两手抓、两手都要硬,强调文艺“为人民服务、为社会主义服务”。1987年中国共产党第十三次全国代表大会提出建设富强、民主、文明的社会主义现代化强国的奋斗目标;1997年中国共产党第十五次全国代表大会对中国特色社会主义经济、政治和文化建设的战略目标予以详细地阐发。进入21世纪,党中央明确提出“中国共产党始终代表中国先进生产力的发展要求、始终代表中国先进文化的前进方向、始终代表中国最广大人民的根本利益”的重要思想,提出“建设和谐文化”和“建设社会主义核心价值体系”等重要命题,注重提高国家文化软实力、提升中华文化影响力。2007年中国共产党第十七次全国代表大会提出“推动社会主义文化大发展大繁荣”的目标任务;2011年中国共产党第十七届中央委员会第六次全体会议总结改革开放特别是党的十六大以来的文化建设成绩,明确提出“坚持中国特色社会主义文化发展道路,努力建设社会主义文化强国”的战略目标。

中国特色社会主义进入新时代以来,习近平总书记准确把握世界范围内思想文化相互激荡、我国社会思想观念深刻变化的趋势,在领导党和人民推进治国理政的实践中,把文化建设摆在全局工作的重要位置,不断深化对文化

建设的规律性认识,提出一系列新思想新观点新论断,都体现出守正创新的理论特质。2020年9月习近平总书记在北京主持召开教育文化卫生体育领域专家代表座谈会时,以“四个重要”深刻阐明了文化建设之于全局工作的重要性,即统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局,文化是重要内容;推动高质量发展,文化是重要支点;满足人民日益增长的美好生活需要,文化是重要因素;战胜前进道路上各种风险挑战,文化是重要力量源泉。2023年10月习近平总书记对宣传思想文化工作作出重要指示,提出“三个事关”:宣传思想文化工作事关党的前途命运,事关国家长治久安,事关民族凝聚力和向心力,是一项极端重要的工作。这些重要论述是对历史唯物主义和辩证唯物主义基本原理的深刻把握和精准运用,大大深化了我们对强国建设、民族复兴事业的规律性认识,丰富和发展了马克思主义文化理论。2021年习近平总书记在庆祝中国共产党成立一百周年大会上的讲话,首创性地提出“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”,将“一个结合”发展为“两个结合”,拓展了中国特色社会主义文化发展道路^{[5]483}。2023年6月2日习近平总书记在文化传承发展座谈会上发表重要讲话,对“两个结合”的前提、结果与意义做出了更为全面、系统的论述,并进而提出“在新的起点上继续推动文化繁荣、建设文化强国、建设中华民族现代文明,是我们在新时代新的文化使命”,并且还将“坚持守正创新”作为建设中华民族现代文明着重强调的基本原则予以深刻阐发:“守正,守的是马克思主义在意识形态领域指导地位的根本制度,守的是‘两个结合’的根本要求,守的是中国共产党的文化领导权和中华民族的文化主体性。创新,创的是新思路、新话语、新机制、新形式,要在马克思主义指导下真正做到古为今用、洋为中用、辩证取舍、推陈出新,实现传统与现代的有机衔接。”^⑦2023年6月30日中国共产党第二十届中央委员会政治局围绕“开辟马克思主义中国化时代化新境界”的主题进行第六次集体学习,习近平总书记在主持学习的重要讲话中指

出:“我们决不能抛弃马克思主义这个魂脉,决不能抛弃中华优秀传统文化这个根脉。坚守好这个魂和根,是理论创新的基础和前提……理论创新必须讲新话,但不能丢了老祖宗,数典忘祖就等于割断了魂脉和根脉,最终会犯失去魂脉和根脉的颠覆性错误。我提出守正创新,就是强调既不走封闭僵化的老路,也不走改旗易帜的邪路,这两条路都是死路。”^{[6]5}新时代新征程新蓝图新使命,习近平文化思想坚持守正创新,既坚持了马克思主义,又有一些理论创新,引领新时代中华文化建设迈向新的辉煌。

习近平文化思想还具有一种大历史观的理论思维、理论格局。从2016年5月17日在哲学社会科学工作座谈会上的讲话,到2021年12月14日在中国文联十一大、中国作协十大开幕式上的讲话,习近平总书记先后7次谈及与大历史观相关的内容,强调“观察当代中国哲学社会科学,需要有一个宽广的视角,需要放到世界和中国发展大历史中去看”^{[3]214};“广大文艺工作者要树立大历史观、大时代观,眼纳千江水、胸起百万兵,把握历史进程和时代大势”^[2];“要教育引导全党胸怀中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局,树立大历史观,从历史长河、时代大潮、全球风云中分析演变机理、探究历史规律,提出因应的战略策略,增强工作的系统性、预见性、创造性”^{[5]420};“要坚持正确党史观、树立大历史观,准确把握党的历史发展的主题主线、主流本质,正确对待党在前进道路上经历的失误和曲折,从成功中吸取经验,从失误中吸取教训,不断开辟走向胜利的道路”^[7]。习近平总书记在《开辟马克思主义中国化时代化新境界》中指出:“要牢固树立大历史观,以更宽广的视野、更长远的眼光把握世界历史的发展脉络和正确走向,认清我国社会发展、人类社会发展的历史逻辑大趋势,把握中国式现代化的历史沿革和实践要求,在新一轮科技革命、全球经济发展大格局和我国发展的阶段性特征中深化对推动高质量发展、构建新发展格局的规律性认识,在世界马克思主义政党命运比较和我们党长期执政面临的现实考验中深化对党的自我革命战略思想的规律性认识,全面系统地提出解决现实问题的科学理念、有效对策,让当代中国

马克思主义、21世纪马克思主义展现出更为强大、更有说服力的真理力量。”^{[6]7}

全面完整地学习领悟习近平总书记的相关论述,我们可以总结得出大历史观的基本内涵:一是“长”,长时段,要从历史的长时段看问题,这是大历史观最基本的要求。正如习近平总书记所指出的:“我们对于时间的理解,不是以十年、百年为计,而是以百年、千年为计。”二是“宽”,宽视野,要从经济、政治、文化、社会、生态的宽视野,而不是单一视角来看问题。三是“高”,高站位,要从中外比较、国际比较,即人类文明演进的高站位,而不是局限于一国、一地来看问题。四是“深”,深层次,要透过表象看本质,深层次地分析历史演变机理、探究历史规律,而不是停留在细枝末节、现象表层来看历史问题。五是“通”,通古今,要贯通古今中外,贯通历史、现实与未来,通达、通透地观察问题、把握问题,这是大历史观最根本最重要的内涵要求。习近平文化思想本身就是“牢固树立大历史观”的理论典范。比如,2013年8月习近平总书记在全国宣传思想工作会议上首次提出“四个讲清楚”,进而指出:“独特的文化传统,独特的历史命运,独特的基本国情,注定了我们必然要走适合自己特点的发展道路。对我国传统文化,对国外的东西,要坚持古为今用、洋为中用,去粗取精、去伪存真,经过科学的扬弃后使之为我所用。”^{[1]150}又比如,2014年5月4日习近平总书记在北京大学师生座谈会上的讲话中指出:“一个民族、一个国家的核心价值观必须同这个民族、这个国家的历史文化相契合,同这个民族、这个国家的人民正在进行的奋斗相结合,同这个民族、这个国家需要解决的时代问题相适应。”^{[1]242}再比如,2016年5月17日习近平总书记在哲学社会科学座谈会上谈及要融通古今中外各种资源时强调:“我们要坚持不忘本来、吸收外来、面向未来,既向内看、深入研究关系国计民生的重大课题,又向外看、积极探索关系人类前途命运的重大问题;既向前看、准确判断中国特色社会主义发展趋势,又向后看、善于继承和弘扬中华优秀传统文化精华。”^{[3]227}上述重要思想论断充分展现了习近平文化思想具有一种贯通古今中外、纵横比较、系统分析的大历史观

特质,鲜明地呈现出一种广阔的理论气象和宏大的理论格局。

结 语

马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中曾经深刻地指出唯物史观区别于旧唯心史观的根本不同:“它不是在每个时代中寻找某种范畴,而是始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释各种观念形态。”^[8]深刻的洞见源于深刻的实践。习近平文化思想既是对马克思主义文化理论的继承与发展,也是对新时代中国特色社会主义实践进程特别是文化建设实践的思想凝练与理论创新;它既在坚持马克思主义魂脉中实现了对马克思主义文化理论和中国共产党百余年文化建设成果的继承与发展,又在赓续中华优秀传统文化根脉中实现了对中华文明思想精髓的传承与创新,更是在中外文明交流互鉴中实现了对人类社会优秀文明成果的借鉴与吸收。习近平文化思想既源于实践又高于实践,既是历史传统和文化根脉的融会贯通,也实现了文化的普遍性与特殊性、连续性与变革性的辩证统一。

习近平文化思想产生、植根、发展于新时代中国文化建设伟大实践,实践没有止境,理论创新就没有止境。习近平文化思想是一个不断展开的、开放式的思想体系,必将随着新时代中国特色社会主义实践的深入推进而继续向前发展,更加契合中国特色社会主义文化建设的发展进程,更好地指导中国特色社会主义文化建设的伟大实践。正如习近平总书记曾引用恩格斯对马克思思想的评价:马克思的整个世界观不是教义,而是方法。作为马克思主义文化理论中国化时代化的最新理论成果,习近平文化思想同样也不是教义,而是指导实践的科学世界观和方法论,并将随着实践的深化不断展开、发展、丰富、完善。在这种不断展开、开放式发展进程中,习近平文化思想必将融汇古今、贯通中西,“思接千载,视通万里”,展现出更加强大的思想伟力、实践伟力。我们要深刻领悟“两个确立”的决定性意义,增强“四个意识”、坚定“四

个自信”、做到“两个维护”,持续加强对习近平文化思想的学习、研究、阐释,系统把握习近平文化思想的理论渊源、时代背景、重大意义、丰富内涵和实践要求,在建设社会主义文化强国、建设中华民族现代文明的奋斗和实践中展现新气象新作为,为全面建设社会主义现代化国家、全面推进中华民族伟大复兴,提供坚强思想保证、强大精神力量、有利文化条件。

注释

①⑥曲青山:《学习习近平文化思想》,《党委中心组学习》2023年第6期。②习近平:《必须坚持人民至上》,《求是》2024年第7期。③蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社1989年版,第149页。④李晓春:《张载哲学与中国古代思维方式研究》,中华书局2012年版,第32页。也有学者认为“体用”还有其他不同的内涵,比如“体”指根本原则、内在目的等,“用”指具体方法、外在手段等。⑤徐建平、陈钟石:《胡瑗》,苏州大学出版社2012年版,第42—44页。⑦习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,《求是》2023年第17期。

参考文献

- [1]习近平.习近平著作选读:第一卷[M].北京:人民出版社,2023.
- [2]习近平.在中国文联十一大、中国作协十大开幕式上的讲话[N].人民日报,2021-12-15(2).
- [3]习近平.论党的宣传思想工作[M].北京:中央文献出版社,2020.
- [4]坚定文化自信秉持开放包容坚持守正创新 为全面建设社会主义现代化国家 全面推进中华民族伟大复兴提供坚强思想保证强大精神力量有利文化条件[N].人民日报,2023-10-09(1).
- [5]习近平.习近平著作选读:第二卷[M].北京:人民出版社,2023.
- [6]习近平.开辟马克思主义中国化时代化新境界[J].求是,2023(20):4-9.
- [7]习近平.关于《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》的说明[N].人民日报,2021-11-17(2).
- [8]马克思,恩格斯.马克思恩格斯文集:第一卷[M].北京:人民出版社,2009:544.

Discussion on the Theoretical Characteristics of Xi Jinping Thought on Culture

Weng Hekai

Abstract: To study and comprehend Xi Jinping Thought on Culture, it is necessary to profoundly grasp its theoretical characteristics. Adhering to the work orientation centered on the people and upholding the value position of people first are the theoretical foundation of Xi Jinping Thought on Culture, which profoundly addresses the question of why the propaganda, ideological, and cultural undertakings are for the people, demonstrating the nature, purpose, and original mission of the Party. Clarity, embodiment, and application integration are prominent theoretical features of Xi Jinping Thought on Culture, reflecting the consistency, unity, and integration of theory and practice today. Upholding righteousness and innovation and firmly establishing a broad historical view is a distinct theoretical highlight of Xi Jinping Thought on Culture. Xi Jinping Thought on Culture not only adheres to the “ancestors” of Marxism but also makes some theory innovation, demonstrating a broad theoretical vision and grand theoretical framework of broad historical view. Xi Jinping Thought on Culture is an unfolding and open-minded ideological system that will continue to develop further with the deepening of the practice of socialism with Chinese characteristics in the new era, better fitting the development process of socialist cultural construction with Chinese characteristics, and better guiding the great practice of socialist cultural construction with Chinese characteristics.

Key words: Xi Jinping Thought on Culture; uphold the principle of putting the people first; Ming Ti Da Yong; uphold integrity and innovation; grand view of history

[责任编辑/周 舟]



习近平文化思想的生成理路、核心要义与时代价值*

刁生虎 张统一

摘要:习近平文化思想是以习近平同志为核心的党中央关于文化建设实践的理论总结,是习近平新时代中国特色社会主义思想正式确立文化篇的标志。习近平文化思想是文化实践和理论创新有机结合的创造性成果,富有历史逻辑、理论逻辑和实践逻辑。其以马克思主义文化观为理论指导、以中华优秀传统文化为文化根基、以中国特色社会主义文化建设为实践基础、以习近平知青经历与治国理政经验为直接成因。其核心要义是紧抓意识形态工作、做好舆论宣传工作、坚守中华文化本位。其时代价值在于以人民为中心的文化价值、以开放为特征的理论架构和以实践为指向的发展目标。习近平文化思想作为中国共产党在新时代探索社会主义文化强国建设道路实践中形成的宝贵思想结晶和时代精华,是增强文化自信、建设文化强国和建设中华民族现代文明的重要思想指南,持续学习贯彻和深入研究阐释习近平文化思想应成为社会共识。

关键词:习近平文化思想;生成理路;核心要义;时代价值

中图分类号:G03;G120

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0012-11

“文化是一个国家、一个民族的灵魂。文化兴国运兴,文化强民族强。”^{[1]40-41}以“和”为文化基因的中华文化“承载着中华民族的价值取向,影响着中华民族的生活方式,强化着中华民族自我认同的凝聚力”^[2]。正因如此,中国共产党高度重视文化建设,继习近平经济思想(2017年12月)、习近平生态文明思想(2018年5月)、习近平外交思想(2018年6月)、习近平强军思想(2019年10月)、习近平法治思想(2020年11月)正式提出之后,2023年10月7日至8日在北京召开的全国宣传思想文化工作会议上,正式提出了习近平文化思想,这是中国共产党在宣传

思想文化事业发展史上的里程碑事件,是习近平新时代中国特色社会主义思想正式确立文化篇的标志。学习领会、贯彻落实和研究阐释习近平文化思想需要理其源流、悟其要义、明其价值。

一、习近平文化思想的生成理路

习近平文化思想有其清晰的历史性、学理性生成路径。马克思主义文化观是其理论指导,中华优秀传统文化是其文化根基,中国特色社会主义文化建设是其实践基础,习近平知青岁月与治国理政经验是其直接成因。考察和明

收稿日期:2024-01-03

*基金项目:北京市习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心暨北京市社会科学基金重点项目“和:中华民族的文化基因”(21LLZXB086)、北京市教育科学“十四五”规划2023年度优先关注课题“传统美育思想的当代价值与应用研究”(BIEA23007)、中国传媒大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“中华传统生态智慧与新时代生态文明建设研究”(CUC230A011)。

作者简介:刁生虎,男,中国传媒大学人文学院教授(北京 100024),北京市习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心特约研究员、博士生导师,主要从事先秦两汉文学、易学与儒道文化研究。张统一,男,中国传媒大学人文学院研究生(北京 100024)。

晰习近平文化思想的生成理路,对于理解其核心要义与时代价值具有重要意义。

(一)马克思主义文化观:习近平文化思想的理论指导

马克思主义文化观是马克思主义理论体系的重要组成部分,“以实践性、人民性、开放性的精神品格”^[3]浸润着习近平文化思想。马克思主义是中国共产党的灵魂和旗帜,是立党立国、兴党兴国的根本指导思想,中国共产党人历来善于将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,中国在经济、政治、文化、军事等方面的成就不断印证着马克思主义思想内涵的科学性和真理性。习近平总书记曾精辟论述马克思主义的科学性:“中国共产党为什么能,中国特色社会主义为什么好,归根到底是因为马克思主义行!”^[4]当代中国文化场域已经与马克思主义紧密结合。在中华文化发展和中华民族现代文明建设的过程中,马克思主义是不可或缺的重要元素。马克思主义文化观是习近平文化思想世界观和方法论的重要理论来源。习近平文化思想的形成和确立是推动和开辟马克思主义中国化时代化新境界的结果,是坚持用马克思主义的世界观和方法论观察与解读时代文化、引领当代中国文化发展方向的结果。

“学习马克思,就要学习和实践马克思主义关于文化建设的思想。”^[5]中国共产党在各个时期的实践经验总结和理论成果都离不开对马克思主义基本原理的观照,习近平文化思想同样如此。纵观习近平文化思想的生成理路,其理论起点是对马克思主义文化观的丰富发展。习近平文化思想以原创性理论贡献树立了马克思主义中国化时代化创新发展的新高度,继续发展了当代中国马克思主义和21世纪马克思主义学说的文化维度。从社会学的角度来看,马克思主义是一门有关阶级斗争和解放的科学理论,马克思认为文化是人类在改造客观世界、协调群体关系、调节自身情感过程中表现出来的思想观念、实践生活和制度体制。意识形态是文化的核心范畴,文化受意识形态制约。所谓马克思主义文化观,就是马克思主义关于人类文化活动和文化现象的总看法,它涉及文化的

产生、发展及对个人、社会的作用等一系列基本问题。文化即人化,马克思认为文化只存在于人类社会,不同的社会环境和经济发展水平会使人们产生不同的思想和文化,经济基础虽然决定了文化建设的质量和层次,但文化建设又会对经济基础产生能动的反作用。文化的发展不是与经济、政治发展同时、同步、同频的,有时会落后于时代,有时又会走在时代前列。对个体而言,积极向上的精神意志可以鼓舞其在客观世界的实践活动,马克思曾就无产阶级解放事业自白道:“只受一个思想所支配,只有满腔炽烈的热情。”^[6]正是这种坚持不懈的精神给予了马克思在贫穷中写作、研究及支持工人运动的力量。对社会而言,先进的、科学的思想文化或理论学说一旦被群众所领会和掌握,就会在群众的社会实践活动中经意识加工转化为丰富的实践成果和强大的物质力量;反之,腐朽的、落后的、错误的思想观念如果不摒除,就会成为社会发展进步的阻碍。习近平文化思想正是中国共产党在百年未有之大变局的时代背景下凝练和总结出的理论成果,是马克思主义文化观的创新发展,其必将助推全党、全军、全国各族人民进一步实现理论自觉、文化自信、思想解放,促进社会主义先进文化的发展和社会主义精神文明建设的加强。

(二)中华优秀传统文化:习近平文化思想的文化根基

中华民族在几千年历史中积淀的优秀传统文化是习近平文化思想的文化根基。“不忘本来才能开辟未来,善于继承才能更好创新。”^[7]习近平文化思想的生成离不开对中华民族深厚文化底蕴的汲取,中华优秀传统文化为习近平文化思想提供了丰富的精神滋养。

在一系列重要讲话及各种重要论述中,习近平总书记都多次谈到中华优秀传统文化的精神特质、重要地位和发展方式等问题,并且广泛引用中国古代典籍当中的华章佳句,借此来强调不断推动中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展的重要性。党的十八大在立足中华优秀传统文化的基础上,提出了社会主义核心价值观,“培育和弘扬社会主义核心价值观必须立足中华优秀传统文化。牢固的核心价值观,

都有其固有的根本。抛弃传统、丢掉根本,就等于割断了自己的精神命脉。博大精深的中华优秀传统文化是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的根基”^[8]。党的十九大报告指出:“文化是一个国家、一个民族的灵魂。”“必须坚持马克思主义,牢固树立共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想,培育和践行社会主义核心价值观,不断增强意识形态领域主导权和话语权,推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展。”^{[1]23}党的二十大报告进一步指出:“坚守中华文化立场,提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓。”^{[9]24}2023年6月,习近平总书记在文化传承发展座谈会上指出:“中华文化源远流长,中华文明博大精深。只有全面深入了解中华文明的历史,才能更有效地推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,更有力地推进中国特色社会主义文化建设,建设中华民族现代文明。”^[10]文化是支撑一个民族生存和发展的内生力量,中华文化的重要载体是文化典籍、汉字及少数民族相应的文字。文化典籍是中华民族的智慧结晶和精神家园,是中华文明绵延千年的文献见证;汉字从甲骨文、金文、篆书、隶书、楷书演变为现代汉字,与各个少数民族的文字流传至今、并行不悖且仍在使用,更是中华文明连续性的有力见证,两者是全国各族人民坚定文化自信的根基所在。习近平总书记在参观中国国家版本馆时多次说起“盛世修文”,强调新时代保护文化典籍和传承语言文字对于文治教化、建设中华民族现代文明的重要意义,“要挖掘中华优秀传统文化的思想观念、人文精神、道德规范,把艺术创造力和中华文化价值融合起来,把中华美学精神和当代审美追求结合起来,激活中华文化生命力”^[11]。因循守旧、故步自封,则文化只有传承而无发展;割断血脉、凭空臆造,则文化的发展和创新就会如无根之木、无源之水。只有正确领会传承和创新的辩证关系,才能在传承中华优秀传统文化的过程中让其成为文化发展和创新的不竭源泉和精神宝库。总之,习近平总书记对各项文化建设政策的积极批示和正确指导,推动着中华优秀传统文化的“两创”,习近平文化思想离不开对中华优秀传统文化的继承,两者的联袂将为实现中华民族伟大复

兴提供丰富的文化滋养和人文精神。

(三) 中国特色社会主义文化建设: 习近平文化思想的实践基础

习近平总书记指出:“理想之光不灭,信念之光不灭。”^{[12]35}宣传思想文化工作作为统一战线的重要阵地,在中国共产党历史上各个阶段的政策和决议中始终是重要内容。百年历程,党的文化思想一脉相承、历久弥新,习近平文化思想赓续了革命战争时期党的文化思想,总结了中华人民共和国成立后社会主义现代化建设和改革开放进程中的宣传思想文化工作实践。

在中国共产党带领中国各族人民实现站起来、富起来、强起来的伟大目标进程中,一直注重精神文明建设,始终重视物质文明和精神文明发展的协调。在革命战争年代,毛泽东同志曾多次开展整风运动,以提高党内同志的理论和思想水平,在延安文艺座谈会上曾明确提出“文艺要为工农兵服务,要为社会主义服务”的思想,并就文艺与文化的普及、文艺创作与文艺批评等精神文化活动有许多独到的论述。中华人民共和国成立后,毛泽东同志提出“百花齐放、百家争鸣”的“双百”方针,并十分重视其落实程度,时常告诫科学界和文艺界要坚持这种开放的风气。改革开放以来经济飞速发展为我国积累了极大的物质财富,邓小平、江泽民、胡锦涛等领导人均提出了一系列符合当时文化发展和文化建设状况的文化政策与方针。邓小平理论中的“解放思想、实事求是”“尊重知识、尊重人才”“科学技术是第一生产力”“物质文明和精神文明两手抓”是其文化观的鲜明特色。“三个代表”重要思想在文化上重点强调中国共产党始终代表中国先进文化的前进方向。科学发展观强调文化发展是经济社会发展的重要内容和重要支撑,文化建设要贴近实际、贴近生活、贴近群众,坚持以人为本,最大限度地满足人民群众精神文化需求,促进人的全面发展。在面对中西文化碰撞、多元文化交汇、中华文化向何处去、马克思主义如何中国化时代化等百年未有之大变局等形势,习近平总书记在党和国家各个领导层级岗位的历练中获得了意识形态工作、舆论宣传工作的经验积累,同时确立了坚守中华文化本位的文化主体性立场,形成了习近平

文化思想。习近平文化思想是继毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观之后,进一步科学地回答了“什么是社会主义文化”“建设什么样的社会主义文化”和“怎样建设社会主义文化”这三大文化命题,丰富了中国特色社会主义理论体系中有关文化方面的论述。中国特色社会主义文化根植于中华民族五千多年文明史,酝酿于中国革命、社会主义建设和改革的进程,形成于中国特色社会主义文化建设的实践,具有鲜明的时代特征。它反映了我国社会主义经济和政治的基本特征,对经济和政治的发展起到巨大促进作用。发展社会主义文化,从本质上讲就是建设为了人民群众和属于人民群众的文化,发展文化事业是保障人民文化权益、丰富人民文化生活和满足人民精神文化需求的基本途径。在社会主义现代化进程中,建设社会主义文化要坚持为人民服务、为社会主义服务这个根本方向,在坚持继承和发展马克思主义、中华优秀传统文化、民族精神和时代精神的基础上,运用多渠道、多途径、多手段的方式创造人民群众喜闻乐见的文化产品。

(四) 习近平知青岁月与治国理政经验:习近平文化思想的直接成因

习近平文化思想是中国共产党人在新时代对宣传思想文化工作规律的正确总结,是党在文化建设领域的集体智慧结晶,习近平总书记是习近平文化思想的主要贡献者。青年是人格与思想形成的重要时期,考察习近平文化思想形成和发展的历史脉络,不难发现七年知青岁月的勤勉好学,为习近平文化思想的确立奠定了认知基础、文化积淀。

习近平总书记许多有关文化传播、意识形态、舆论宣传等方面的思想主张,都缘起于其在陕西省延安市延川县文安驿镇梁家河村的知青经历。1969年1月,同习近平同志一起到梁家河大队插队且共住一个窑洞的戴明这样谈道:“在梁家河那段艰苦的日子里,近平从来没有放弃过读书和思考。我和近平都看过一部书,是范文澜先生的《中国通史简编》……他的执政理念,他的思想,就是在持之以恒的读书生活中积淀下来的。”^{[13]147}可见,习近平总书记非常重视从人类文明历程中汲取知识与力量,这是习近

平文化思想的萌芽阶段。除了主观上习近平总书记积极积淀深厚文化底蕴外,客观上其在赵家河参加农村社会主义教育工作队的文件宣讲经历、组织社员开会等文化宣传活动,也为日后习近平文化思想中重视舆论宣传工作、注重文化传播方式、关注文化事业发展等,奠定了坚实基础。赵家河村民赵胜利对当时习近平同志的社教工作评价道:“他搞路线教育,也从来不是枯燥地说教、喊口号,而是寓教于乐,像拉家常一样和大家交流。而且他说的话,都是我们普通老百姓特别感兴趣的事。”^{[13]301}在河北正定、福建厦门、福建福州以及浙江等地任职期间,习近平同志极其重视思想文化建设,在切实推动地方文化事业与文化产业发展的同时,他意识到文化之于整个国家和民族的支撑作用,这是其开展思想文化工作并取得突出成就的理论探索与实践阶段,亦是习近平文化思想的发展阶段。

党的十八大以来,从地方到中央,以习近平同志为核心的党中央观瞻时代变局,亲自擘画文化发展蓝图,自中国特色社会主义进入新时代后,中国共产党不断增强对意识形态工作、舆论宣传工作的规律性认识和责任意识,在牢牢掌握意识形态工作领导权、管理权、话语权的基础上,坚持对宣传思想文化工作、网络安全与信息化工作、社科界与文艺界的集中统一领导,持续推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,不断开辟马克思主义中国化时代化新境界,在中国式现代化进程中努力促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,使我国文化发展呈现出新面貌。这种文化发展新面貌具体表现为党报党刊责任意识不断强化;网络新媒体审核把关环节得到重视;互联网舆论生态得到全面依法治理和净化,历史虚无主义等错误思潮得到有效遏制;意识形态领域形势发生全局性、根本性转变;以人民为中心的文艺创作导向意识愈发深入人心;社会主义意识形态在国内社会各界的凝聚力和引领力显著增强;健全的宣传思想文化工作机制得以确立;中国特色哲学社会科学的建构提上日程;各项文化遗产的保护宣传利用和基础设施建设日臻完善;构建中华民族共

共同体意识和人类命运共同体意识形成普遍共识。正是这些新面貌的到来,才使得坚定文化自信、建设社会主义文化强国、建设中华民族现代文明、创造人类文明新形态不再仅仅是口号。可见,一个国家民族的行稳致远不仅需要硬实力,还需要相应的文化软实力来支撑硬实力发挥其效用,此即谓“人民有信仰,民族有希望,国家有力量”^{[12]323}。习近平文化思想正是在文化强国建设的实践经验总结中得以确立的,是建设社会主义现代化国家、推进中华民族伟大复兴拥有科学理论指导与强大思想保证的标志。

二、习近平文化思想的核心要义

习近平总书记关于坚持中国特色社会主义文化发展道路的论述,关于培育和践行社会主义核心价值观的论述,关于文化强国的论述,关于讲好中国故事增强中华文化传播力影响力的论述,关于赓续中华文脉、弘扬中国精神、坚持守正创新的论述,关于“两个结合”的论述,关于建设中华民族现代文明的论述等,构成了习近平文化思想的基本内容和理论体系,其核心要义是在新时代的文化形势下紧抓意识形态工作、做好舆论宣传工作、坚守中华文化本位。

(一)紧抓意识形态工作

意识形态是一种群体性的观念和意义系统,通常指社会群体的共同信念及其采取行动时所奉行的价值观或原则。马克思主义之所以能始终是无产阶级革命的指导思想,很重要的一个原因就是马克思始终重视意识形态的力量。马克思在总结无产阶级革命实践的过程中,始终在不断地批判非无产阶级意识形态,揭露非无产阶级意识形态的虚假性,抵制非无产阶级意识形态的误导。今天,我国的无产阶级政权已非常稳固,但意识形态领域的斗争从未止歇,而且斗争形式变得更加多样、斗争战线变得更加隐蔽、斗争对象变得更加难以追踪。《左传·成公十三年》云:“国之大事,在祀与戎。”^[14]“戎”指战争、军队等有关军事的内容,代表国家军事实力,“戎”的强弱关乎一个国家的政治、经济等方面的话语权。“祀”指祭祀,是我国先秦时

期最为重要的文化活动,反映着时人思想意识发展状态,有重要的文化凝聚力。一个国家需要有强大的意识形态来武装自己,同时让本国民众相信自己的国家有道义。如此一来,代表着军事实力的“戎”才能发挥其应有的作用。

习近平文化思想是坚持马克思主义观点、坚守人民立场的文化思想,首先强调的是意识形态工作领导权的问题。中国共产党自成立以来一直非常重视意识形态工作及其领导权。究其原因在于,意识形态工作的领导权事关党的前途命运和国家的长治久安,事关中华民族的集体认同感、归属感、凝聚力、向心力。意识形态决定文化前进方向和发展道路,关系民族的生存和发展。习近平文化思想的提出,表明紧抓意识形态工作已成为新时代全党、全军、全国各族人民共同的职责使命。就加强意识形态工作领导权、完善意识形态工作管理权、提升意识形态领域话语权的问题,习近平文化思想将其凝练总结为“九个坚持”“十四个强调”“七个着力”。“十四个强调”是习近平文化思想形成的重要标志,可视为习近平文化思想的核心要义,与“九个坚持”“七个着力”紧密联系、各有侧重。^[15]这三十点中有二十点均关涉意识形态工作,足可见紧抓意识形态工作是习近平文化思想的内在要求。党的二十大报告指出:“我们确立和坚持马克思主义在意识形态领域指导地位的根本制度,新时代党的创新理论深入人心,社会主义核心价值观广泛传播,中华优秀传统文化得到创造性转化、创新性发展,文化事业日益繁荣,网络生态持续向好,意识形态领域形势发生全局性、根本性转变。”^{[9]9}所谓“意识形态领域形势发生全局性、根本性转变”,得益于我国日益强大的经济和军事实力,体现在中国共产党狠抓意识形态问题、重视宣传工作、努力净化网络生态的举措当中。但意识形态领域的工作是一个久久为功的事业,价值观的拨正、舆论场的扭转不能满足于十年之功,这需要全社会日耕不辍、共同努力方能实现。如今意识形态领域形势发生全局性、根本性的转变,但各监管部门仍应严守意识形态阵地,抵制错误思潮泛滥,对广大文艺市场上的作品要严格把关;文艺创作者和知识分子应肩负引领社会思潮、凝聚社会

共识的责任,以饱满的历史使命感和责任感积极宣传主流思想舆论,自觉反对历史虚无主义、狭隘民族主义、消解政治权威和泛娱乐化等错误倾向。

(二)做好舆论宣传工作

舆论宣传工作是文化传承与发展的中间环节。在如今这样一个信息爆炸、媒介融合、信息传播手段多样化的时代,舆论宣传的成效最终决定着文化事业的成败。“即使在信息传播手段不那么发达的古代,人们也已经意识到教化与宣传的力量。”^[16]中国文化思想历来追求“明体达用”“体用贯通”。《荀子·富国》言:“万物同宇而异体,无宜而有用为人。”^[17]“体”指指导思想,“用”指具体措施。如果说意识形态工作是“体”,那么舆论宣传工作就是“用”。习近平文化思想极其重视意识形态工作之“体”,同样高度重视舆论宣传工作之“用”,在“体”的指导下形成“用”的方法,在“用”的实践中不断巩固“体”的思想。做好舆论宣传工作,是意识形态工作得以成功的根本途径,是促进全国各族人民在道德观念、价值理念、理想信念上紧密团结在一起,增强“四个意识”、坚定“四个自信”的重要方式。

有关舆论宣传工作,结合上文谈到的“九个坚持”“十四个强调”“七个着力”,习近平文化思想分别指出五个大方向和五点具体实施路径。

大方向上,一是要举旗帜。即高举马克思主义、中国特色社会主义伟大旗帜,以习近平新时代中国特色社会主义思想武装全党、教育人民、推动工作,在领会、融通、做实上用功,不断推动二十一世纪马克思主义、当代中国马克思主义深入人心、落地生根。二是要聚民心。民心是最大的政治,汉代王充《论衡》曰:“知屋漏者在宇下,知政失者在草野。”^[18]聚拢民心,需要党政机关、媒体正确把握社会舆论导向,壮大正能量,奏响主旋律,将主流思想舆论做好做大做强,以此来鼓舞和振奋全党全国人民的士气和精神,使全体中华儿女团结一心朝着中华民族伟大复兴和社会主义现代化的宏伟目标前进。三是要育新人。在《周易》贲卦当中就已强调“人文化成”的重要性。培养什么样的人既是教育的首要问题,也是做好舆论宣传工作的关键

环节。浇花要浇根,育人先育心,对青年的教育要培根铸魂,坚持以文化人、立德树人,将培育和践行社会主义核心价值观融入学习生活工作全过程,提高青少年道德水准、思想觉悟和文明素养,不断培养可以担当民族复兴重任的时代新人。四是要兴文化。文化乃立国之本,做好舆论宣传工作需要正本清源、守正创新,继承中华优秀传统文化,赓续红色血脉、发扬革命文化,发展社会主义先进文化,多手段多渠道激发全民族文化创造创新活力,丰富艺术作品表达方式并拓宽其表现空间,并给予艺术表达自由限度,不断向建设社会主义文化强国的目标迈进。五是要展形象。上述四点是对内的舆论宣传工作,对外的舆论宣传工作同样重要。加强我国在国际媒介舆论场的传播能力,需要传播好中国声音、讲好中国故事,向世界展现全面、真实、立体的中国,提高中华文化影响力和国家文化软实力,弘扬人类命运共同体理念和全人类共同价值,力求在世界范围内取得与我国政治地位、经济地位相匹配的文化地位。

舆论宣传工作除上述五点宏观层面的工作指向,还有五点相应领域的具体要求。

一是推进网络强国建设。自党的十八大以来,党中央和各级政府部门对网信工作的监管力度明显加大,这既是时代所需,也是举旗帜、聚人心的重要途径。互联网已成为当今中国社会离不开的元素,互联网生态的好坏决定着舆论生态的优劣。党和国家曾多次召开全国网络安全和信息化工作会议,不断加强对网信工作的集中统一领导和决策战略部署,不仅通过丰富的治理互联网实践经验走出了一条中国特色治网之路,而且提出的一系列新思想新观点新论断已经形成了网络强国战略思想。这在习近平文化思想中具有重要的方法论意义。推进网络强国建设需要加强党对网信工作的集中统一领导,不断促进网络基础设施普及,促使数字经济全面健康快速发展,提供稳固有力的网络安全保障,提高依法用网、依法治网的水平,以期最终实现网络技术先进、攻防兼备、产业发达、牢固掌握制网权、网络安全岿然不动的五大目标。

二是完善思政教育体系。上文在舆论宣传工作的五个宏观层面中已提到过育新人的大方

向,如何育人,如何健全社会全员育人、全过程育人、全方位育人的体制机制才是重中之重,也是舆论宣传工作的根基。具体到实际,担负基础教育和高等教育重任的各级院校要成为舆论宣传工作的桥头堡,社会各教育组织要构建德智体美劳全面培养尤其是培养思想政治道德的教育体系。当下青少年接受教育最主要的四大载体是学校、教师、教材、互联网,因而这四部分中涉及学科体系、教学体系、教材体系、管理体系的设计都要树立舆论宣传意识,都要体现马克思主义的指导地位、体现马克思主义中国化的要求、体现中国和中华民族的风格气质、体现中华优秀传统文化的核心理念、体现国家和民族的基本价值观念。

三是保护传承文化遗产。欲要兴文化、强舆论,首先要守住文化遗产、留住文化标识。文化遗产的范围很广,我国历史上各民族创造并流传下来的具有历史、艺术和科学价值的文化财富都可以称得上是中华民族的文化遗产,其中包括物质文化遗产和非物质文化遗产,它们共存于我国的文化空间和语境当中,承载着灿烂辉煌的中华文明,维系着民族精神和时代精神,是中华民族不可再生的宝贵文化资源和精神标识。文化遗产的妥善保护传承,为做好舆论宣传工作提供了文化底气和助推动力,为文化交流交融交往时中华民族不失自我风采奠定了文化基础。因此,加强文物发掘与研究保护工作、提升古代典籍整理保护水平、加大保护历史文化名城和传统村落的力度等保护传承文化遗产的举措,都潜在地成为做好舆论宣传工作的要求。

四是繁荣发展文化事业、文化产业。当前我国已有雄厚的经济实力作为发展文化的基础,需要调动相应资源和力量满足人民群众的文化需求,以此来获得舆论宣传工作的正反馈。文化事业的实施主体是政府,政府对于人民群众的文化权益保障的层次主要在于“保基本”“保均等”“保公共”。所谓文化产业,指的是从事文化产品生产和提供文化服务的经营性行业,其主要特征是个性化、消费化、流行化、市场化,主要提供多方面、多层次、多样化的精神文化需求,其运行主体是企业和自媒体。文化事业和文化产业二者

相辅相成、彼此互补,二者的发展均有利于形成良好的社会舆论。提供高品质多样化的文化产品和服务、建设覆盖城乡的公共文化服务设施网络、加大公共文化产品和服务的供给力度、促进文化产业转型升级提质增效、建立健全现代文化市场体系等举措,都同做好舆论宣传工作、收获良好的舆论反馈密切相关。

五是提升媒体传播能力和媒体融合水平。任何文化行为均需借助一定的媒体来实现,意识形态工作和舆论宣传工作能否顺利进行离不开媒体的效用。无论是国内还是国际的舆论宣传工作,都不能忽视媒体这一关键的中介角色。对于国内而言,我国已形成政府为主导,媒介组织、智库机构、民间企业、广大自媒体等共同参与的传媒格局,不同的传播主体在传播行为、传播能力、传播形态和受众影响力上各有其独特优势,但对于做好舆论宣传工作而言,还存在资源力量分散、整合优化不足、管理体制陈旧、传播形式老套等问题。对于国际传播而言,创新媒体宣传理念、更新媒体运行机制迫在眉睫,媒体基础设施、国际议程设置能力、重大国际事件报道到达率和首发率等方面已有较大提升,但就舆论和文化传播影响力、传统媒体和新兴媒体融合程度、传播内容同全球各地区受众文化习惯的贴合度,相比现实需要仍需进一步提升。我国媒体国际传播能力和媒体融合水平是意识形态工作和舆论宣传工作的中心环节,是架起沟通桥梁、激发情感共鸣的关键一步,对塑造国内、国际舆论场生态都有重要意义。

舆论宣传工作的五点宏观指向和五点相应领域的具体要求之间是彼此外在相连且内在融通的关系,做好任何一点都有益于舆论宣传工作的推进。相反,任何一点疏漏都对舆论宣传工作有所影响,这是习近平文化思想的突出贡献。

(三) 坚守中华文化本位

习近平文化思想是受中华优秀传统文化涵养滋润、在中华大地上生根发芽的理论硕果,其目的是指导建设中华民族现代文明。文化主体性是一个民族文化生命的根系所在,是发展中国特色社会主义文化正本清源、守正创新的文化根基。坚守中华文化本位,是文化全球化过程中巩固中华文化主体性的必然选择,是习近

平文化思想的鲜明立场。强调我国文化场域当中的中华优秀传统文化、中国特色与中国精神,明确守正不守旧、尊古不复古是习近平文化思想的鲜明特征。

五千多年的中华文明奠定了独树一帜的中国特色文化基础,塑造了昂扬向上的中国精神,彰显了有容乃大的中国情怀,传递了美美与共的中国价值。中华优秀传统文化蕴含着中华民族最深沉的精神追求,是中华民族生生不息、发展壮大的精神源泉。中华民族在五千多年的文明史中创造和传承了极其丰富的优秀传统文化。随着中国式现代化进程的不断推进,中国同全球文化的交流活动也必然会加强,而坚持在习近平文化思想指导下,对中华优秀传统文化进行创造性转化与创新性发展,则是坚守中华文化本位、弘扬民族精神、建设中华民族现代文明的“根”与“魂”。近年来国内外学者均已充分认识到中华优秀传统文化中蕴藏着摆脱人类当代社会发展困境的关键启示。例如,关于“人法地,地法天,天法道,道法自然”“天地与我并生,而万物与我为一”等道法自然、天人合一的思想;关于“大道之行也,天下为公”“内和而外和,一家和而一国和,一国和而天下和”等天下为公、世界大同的思想;等等,都可以为人们认识世界和改造世界、治国理政和兴国安邦提供启迪与智慧,为推进国家治理体系和治理能力现代化提供科学借鉴。

中华优秀传统文化不仅需要传承和弘扬,更需要与时俱进、创新发展,这是其始终保持旺盛生机和充沛活力的内在要求。坚守中华文化本位,不是一味复古,而是要守正创新、正本清源。习近平总书记曾明确指出:“要坚持守正创新,以守正创新的正气和锐气,赓续历史文脉、谱写当代华章。”^[10]中华优秀传统文化在当代最大的创新发展成果,无疑是与马克思主义基本原理的有机融合。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是中国共产党一以贯之的文化发展方略,这体现了马克思主义和中华优秀传统文化在基本立场、价值追求、思维方式、实践智慧、理论品质等方面的高度契合。习近平总书记对文化的守变关系有精辟论述:“要以时代精神激活

中华优秀传统文化的生命力,推进中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展。”^[19]习近平文化思想始终有着文化创新的实践标准,是否发展某一文化要看它能否满足中国当代的文化需求,能否回应时代的挑战、响应时代的号召,能否转化为国家富强、民族振兴、人民幸福的文化精神财富。让中华优秀传统文化实现创造性转化和创新性发展,就是要使中华优秀传统文化成为有助于解决现实问题的文化、有助于促进社会良好发展的文化、有利于培育时代新人和时代精神的文化,这是坚守中华文化本位的意义所在。

无论是马克思主义中国化还是中华优秀传统文化,都是中国特色与中国精神在当代中国文化场域中的独特体现。越是民族的,越是世界的,充分发扬和重视中国智慧与中国精神,是中华文化有别于世界其他国家各民族文化的独特标志,也是习近平文化思想的独特闪光点。文化事业兴盛与否,关键要看有没有中国特色。发展文化事业不能跟在别人后面亦步亦趋甚至削足适履。习近平总书记曾在哲学社会科学工作座谈会上多次指出,中国特色哲学社会科学的首要特点是继承性和民族性。今日我们主张构建全方位、全领域、全要素的中国特色哲学社会科学体系,不是要盲目排外和否认西方先进理念对于构建中国学术理念的实际贡献,而是强调在汲取西方文明优秀成果的同时,重拾扎根于中华优秀传统文化的优良学术传统,在不失与国际接轨的情况下不断重塑和丰富真正属于中国本土的学术话语体系和表达方式。

三、习近平文化思想的时代价值

习近平文化思想对建设中国特色社会主义文化事业具有划时代意义,是在长期的理论创新和实践探索中逐渐形成的思想体系和实践范式,深刻体现了人类文化发展的本质特征和普遍规律,是中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展的成果典范,彰显着以文化价值、学理价值、实践价值为主的三大时代价值。

(一)文化价值:以人民为中心的文化思想

文化价值论从价值论角度分析文化机理、

解释文化现象、阐述文化规律,是对“只有经济领域才能创造价值”观念的突破。文化价值论认为任何文化事物的价值效能最终都会凭借各种政治因素显现,文化思想是一种重要且特殊的政治因素。事物的文化价值率既围绕其附属的经济基础上下波动,也围绕其附带的政治因素上下波动。当某一文化事物的价值率大于它所影响的政治事物的价值率时,该政治事物的发展就会较为顺利;当某一文化事物的价值率小于它所影响的政治事物的价值率时,该政治事物的发展就会受到阻碍。而人心是最大的政治,习近平文化思想的时代价值,首先体现在以人民为中心的文化价值立场上。

文化即人化。马克思曾言:“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程。”^[20]也就是说,文化的形成是以劳动为基点的,文化的主体是人,文化的创造者、享有者、继承者、发扬者均是人民群众。习近平文化思想继承了马克思主义的文化观,以造福人民为出发点和落脚点,始终认为文化产品的创造者、文化成果的享用者、文化事业的传承者是最广大的人民群众,始终坚信中华儿女都是传播中华美德、中华文化的主体。文化事业的基础在于教育事业,人民群众的文化领悟力、文化传承力和文化创造力取决于其文化水平。习近平总书记明确指出:“要加快建成平等面向每个人的教育,努力使每个人不分性别、不分城乡、不分地域、不分贫富、不分民族都能接受良好教育。要加快建成适合每个人的教育,努力使不同性格禀赋、不同兴趣特长、不同素质潜力的学生都能接受符合自己成长需要的教育。”^[21]就文化活动与文艺创作而言,习近平总书记始终主张文艺要与人民同行、文艺要为人民服务的理念,要求文艺发展道路要始终高扬人民性的旗帜。在中国文学艺术界联合会第十一次全国代表大会、中国作家协会第十次代表大会上,习近平总书记着重强调:“源于人民、为了人民、属于人民,是社会主义文艺的根本立场,也是社会主义文艺繁荣发展的动力所在。”^[11]文艺源于群众,文艺创作与发展要坚持以人民为中心的导向,文艺工作者们应高度赞扬推动社会发展进步的人民群众之伟大力量,并以人民群众的满意与否作为检

验艺术的真正标准。坚守人民立场、满足人民需求是习近平文化思想永葆时代价值的基本判断依据,也是其作为建设中华民族现代文明指导思想的判定缘由。

(二)学理价值:以开放为特征的理论架构

习近平文化思想是一个始终向外开放接收、不断吸纳先进文化的理论体系,其在坚持马克思主义文化观、传承中华优秀传统文化、发展中国特色社会主义理论体系、总结治国理政中文化工作实践经验的基础上,坚持守正创新,不断丰富完善。开放包容是其思想理论一以贯之的特征,也是其学理价值所在。

习近平文化思想是科学的、完整的、开放的、包容的文化思想体系,具有融通中外、贯通古今的开放气度。习近平文化思想作为习近平新时代中国特色社会主义思想的重要文化篇章,开启了文化发展的新征程,为新时代文化发展指明了方向。习近平文化思想作为马克思主义文化观的时代呈现,也是科学的世界观和方法论,既是新时代文化发展的总纲,也是新时代文化发展方向和基本遵循,其开放性、包容性正表现在这一思想并不是完成时而是进行时的开放逻辑体系。习近平文化思想会随着时代发展和文化发展的态势不断充实、完善与发展,文化发展实践会不断充实习近平文化思想的内涵意蕴。习近平文化思想与当代文化建设的经验共同作为习近平新时代中国特色社会主义思想的重要组成部分,始终具有强大的科学性、实践性、开放性、包容性。习近平文化思想深刻揭示了人类文明发展的基本规律,深化文明交流互鉴,推动中华文化更好走向世界,体现了我们大国大党的天下情怀和责任担当。2014年习近平总书记在巴黎出席中法建交50周年纪念大会时曾讲到自己青年时代就对法国文化抱有浓厚兴趣,通过阅读法国近现代史特别是法国大革命史的书籍,加深对思想进步之于人类社会进步作用的认识。习近平总书记特别强调:“了解法兰西文化,使我能够更好认识中华文化,更好领略人类文明的博大精深、丰富多彩。”^[22]这充分展现了文化之美在于交融性、多样化、互通互联、开放包容,也证明了习近平文化思想在指引当代文化交流中的理论价值。

(三) 实践价值: 以实践为指向的发展目标

习近平文化思想以其鲜明的实践性, 彰显其真理性和指导新时代文化建设的实践价值。

就顶层设计而言, 习近平文化思想对牢牢掌握意识形态工作领导权这个问题做出了许多实践部署, 要求加快构建中国特色哲学社会科学体系、做大做强主流思想舆论、营造清朗网络空间、落实意识形态工作责任制。就凝聚社会共识而言, 习近平总书记多次强调要将培育和践行社会主义核心价值观融入社会工作与日常生活, 不断改进思想政治工作的方式方法, 深入实施公民道德建设工程以广泛开展理想信念教育。就推动文化事业和文化产业发展而言, 文化遗产保护传承的力度肉眼可见, 公共文化服务体系不断完善, 国家图书馆新馆、国家博物馆等一大批国家级、省市级公共文化设施如雨后春笋般建成, 各地方在建立协调机制、统筹整合公共文化服务设施和资源方面做出了大量的实践探索, 国家层面也成立了国家公共文化服务体系建设协调组。就文化管理体制和宣传思想工作而言, 习近平总书记多次要求坚定不移将文化体制改革引向深入, 健全国有文化资产管理体制, 完善互联网管理体制和工作机制, 逐步建立健全党委领导、政府管理、行业自律、社会监督、企事业单位依法运营的文化管理体制, 不断提高文化领域管理效能和服务水平, 实现文化治理体系和治理能力现代化。就提升文化传播能力和中华文化国际影响力等外宣工作而言, 习近平总书记指出要开展多层次立体化融合传播。当代中国的国际传播必须坚持传统媒体和新兴媒体优势互补一体发展, 形成立体融合发展的现代传播体系, 不断提升融合生产传播能力, 形成移动化、立体化传播矩阵; 打造移动客户端品牌, 大力发展移动直播, 积极为各类新平台终端的建设注入动能, 通过可视化的内容呈现来吸引国际受众特别是青年群体受众; 利用对外经贸活动、文化往来、学术交流、体育交往等多方面渠道, 开展国际活动传播、品牌载体传播和口碑传播等立体化传播, 润物无声地传播当代中国价值观念。无论是以整体性视域审思还是以局部性领域观照习近平文化思想的实践性, 都不难看出其在当下指导实践工作

的实践价值和对未来文化事业发展的指向作用。

结 语

在五千多年的文明发展进程中, 中华民族创造了博大精深、辉煌灿烂的文化。习近平文化思想是新时代进一步发展文化产业、推动文化繁荣、建设社会主义文化强国的理论依托。社会各界只有在习近平文化思想的指引下, 才能使中华民族的文化基因与当代文化发展相适应、与现代社会发展相协调, 使全党全社会的文化自信得到充分彰显、精神意志更加稳固团结统一, 妥善处理意识形态领域的问题, 切实维护国家文化领域安全。习近平文化思想为树立中国特色社会主义文化信仰、不断使中国特色社会主义文化建设呈现新局面、实现社会主义文化繁荣兴盛、建设社会主义文化强国、推动中华文化走向世界提供了科学理论武器和道德文化滋养, 为实现中华民族伟大复兴中国梦提供了强大精神力量, 是我们在建设中华民族现代文明过程中的思想指南。社会各界要在学思用当中贯通习近平文化思想的核心要义, 在知行行当中感悟其时代价值, 以此将学习贯彻和研究阐释习近平文化思想引入深处。

参考文献

- [1] 习近平. 决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利: 在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[M]. 北京: 人民出版社, 2017.
- [2] 刁生虎. 和: 中华民族的文化基因[N]. 光明日报, 2023-10-14(11).
- [3] 郑敬斌, 陈艺璇. 习近平文化思想的理论、历史和实践逻辑[J]. 新疆师范大学学报(哲学社会科学版), 2024(1): 26.
- [4] 习近平. 论党的自我革命[M]. 北京: 党建读物出版社, 2023: 317.
- [5] 习近平. 在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话[J]. 党建, 2018(5): 8.
- [6] 齐金. 马克思的自白[M]. 蔡兴文, 等译. 北京: 中央编译出版社, 2011: 189.
- [7] 中共中央文献研究室. 习近平关于社会主义文化建设论述摘编[M]. 北京: 中央文献出版社, 2017: 140.

- [8]习近平.习近平在中共中央政治局第十三次集体学习时强调 把培育和弘扬社会主义核心价值观作为凝魂聚气强基固本的基础工程[J].党建,2014(3):4.
- [9]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[J].求是,2022(21):4-35.
- [10]习近平.担负起新的文化使命 努力建设中华民族现代文明[N].人民日报,2023-06-03(1).
- [11]习近平.在中国文联十一大、中国作协十大开幕式上的讲话[N].人民日报,2021-12-15(2).
- [12]习近平.习近平谈治国理政:第二卷[M].北京:外文出版社,2017.
- [13]中央党校采访实录编辑室.习近平的七年知青岁月[M].北京:中共中央党校出版社,2017.
- [14]左丘明.春秋经传集解[M].杜预,集解.上海:上海古籍出版社,2022:597.
- [15]汪亭友,李敏.习近平文化思想的科学内涵、价值意蕴与原创性贡献[J].新疆师范大学学报(哲学社会科学版),2024(4):47.
- [16]刁生虎.习近平生态文明思想对中华传统生态智慧的传承与发展[J].江苏社会科学,2022(2):25.
- [17]北京大学《荀子》注释组.荀子新注[M].北京:中华书局,1979:138.
- [18]王充.论衡校注[M].张宗祥,校注.郑绍昌,标点.上海:上海古籍出版社,2013:560.
- [19]王晓晖.推动社会主义文化繁荣兴盛[M].北京:人民出版社,2019:139-140.
- [20]马克思,恩格斯.马克思恩格斯文集:第一卷[M].北京:人民出版社,2009:196.
- [21]习近平.习近平著作选读:第二卷[M].北京:人民出版社,2023:139-140.
- [22]习近平.在中法建交50周年纪念大会上的讲话[N].人民日报,2014-03-29(2).

The Formation Logic, Core Essence, and Contemporary Value of Xi Jinping Thought on Culture

Diao Shenghu and Zhang Tongyi

Abstract: Xi Jinping Thought on Culture is a theoretical summary of the practice of cultural construction conducted by the CPC Central Committee with Comrade Xi Jinping as the core, and a symbol of the formal establishment of culture section in Xi Jinping Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era. Xi Jinping Thought on Culture is a creative result of the organic combination of cultural practice and theoretical innovation, which is rich in historical logic, theoretical logic and practical logic. Xi Jinping Thought on Culture is guided by the Marxist cultural perspective, with excellent traditional Chinese culture as the cultural foundation, the construction of socialist culture with Chinese characteristics as the practical foundation, and the experiences of educated youth and governance are the direct causes. Its core essence is to firmly grasp ideological work, do a good job in public opinion propaganda, and adhere to the Chinese cultural standard. Its contemporary value is mainly reflected in three aspects: cultural value centered on the people, theoretical framework characterized by openness, and development goals oriented towards practice. Xi Jinping Thought on Culture as the precious thought crystallization and era essence formed in the practice of our party's exploration of the road to build a strong socialist cultural country in the new era, is the important guidance of strengthening the cultural confidence, the construction of strong cultural country and modern civilization of the Chinese nation. Continuous learning, implementation, in-depth research, and interpretation of Xi Jinping Thought on Culture should become a social consensus.

Key words: Xi Jinping Thought on Culture; logic of formation; core essence; contemporary value

[责任编辑/周舟]



试论中国古代国家的产生

高崇文

摘要:中国古代国家是以一种礼制性的古代文明形态不断发展和完善的。新石器时代后期各地出现的最初国家,主要是神权与王权的结合,王权利用神权来行使领导权,使松散的原始氏族发展为有紧密联系的氏族部落联盟实体,由此逐渐形成了氏族部落联盟性质的“神权国家”。夏商周三代在原部落联盟性质的“神权国家”基础上,利用祭祀中出现的神权和祖权的权威性制定了礼仪制度,来维护社会秩序,整个国家便形成了以血缘关系为纽带、以宗法关系为准则、以礼仪制度为保障的强势宗族性质的“礼制国家”。从中国古代早期国家产生和发展的轨迹看,礼制文明是其连续不断的纽带,在此后的历代王朝中始终是意识形态领域的精神支柱,持续稳定地维护着全国大一统的政治格局,这也正是中国古代国家区别于世界其他国家的一个重要特征。

关键词:礼制文明;部落联盟;神权国家;礼制国家

中图分类号:K207

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0023-08

古代国家的兴起经历了一个漫长而复杂的发展演变过程。就世界各地而言,因地域、自然环境、人群集聚形式、生产力的发展、思想信仰及文化传统等各方面的差异,古代国家产生和发展的路径也不尽相同。中国古代国家的产生与发展有其自身的发展轨迹,是以一种礼制性的古代文明形态不断发展和完善的,这是中国古代国家区别于世界其他国家的重要特征。

一、“神权国家”的产生

从目前的考古发现看,在中国大地上,大约距今1万年前后进入新石器时代,又经历六七千年的漫长发展,在黄河、长江、辽河等流域形成了几个最为突出的文化区域,各自开启了初期文明化进程。至新石器时代后期,几大文化区内都明显地出现了较为集中的聚落群,各聚落群中往往有规模巨大的中心聚落,生活在这一聚落群范围内的人们便成为一个有联系的相对

稳定的社会群体,这种聚落形态及其组织体系为早期国家的产生奠定了基础。

这些聚落有一个共同的特点,多出现丰富的祭祀遗迹,尤其以江浙皖文化区、两湖文化区和燕辽文化区最为显著。江浙皖文化区是发现祭祀性遗址最多的一个区域,其中最为突出的是良渚文化时期的祭坛墓地,已发现有十余处。如浙江余杭瑶山发现的祭坛墓地,是一座人工堆筑的土山,在其顶部有边长约20米的方形祭坛。在祭坛的南半部,有规律地排列着12座大墓,墓中随葬品丰富而精美,以玉器为大宗,多是玉琮、玉钺等祭祀性玉礼器。坛面上多发现固定位置的火烧痕迹及灰烬,有的还有动物肢骨等,被认为是进行“燎祭”的遗迹^①。安徽巢湖含山凌家滩遗址也发现了类似的祭坛墓地,祭坛南部的23号大墓共出土200余件玉器,其中有3件用于占卜的玉龟,龟腹中还装有玉签,显示了当时占卜、祀神等仪式已比较完备^②。4号墓也出土有玉签、玉龟、玉人等,其中玉龟腔

收稿日期:2024-01-04

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 100871),主要从事战国秦汉考古研究。

体内还装有一块玉版^③。玉版中心刻有显示天地间四面八方的图案,玉龟、玉签应是用于摇卦,然后对照玉版上所示方向来占吉凶,实际上是占问天地神祇的一种方式。俞伟超认为:“玉牌上的整个图案是在表现天地的总体,即是宇宙的象征……在那信仰万物有灵的时代,这个宇宙之神或天地之神,无疑具有至高无上的地位,是诸神信仰中的主神。……占有玉牌、玉龟等物的凌家滩遗存中的神权首领,应当也是生产的、军事的、政治的首脑。”^[1]原始社会的巫在举行祭祀时,通常是以玉礼器祭神。《说文·玉部》释“靈”(灵)字下部为“巫”云:“靈,巫以玉事神,从玉霤声,靈或从巫。”^[2]¹²另外,古礼也是“以玉事神”而产生的。《周礼·春官·大宗伯》:“以玉做六器,以礼天地四方。”^[3]¹⁶⁴⁴《说文·示部》云:“禮(礼),履也,所以事神致福也,从示从豊,豊亦声。”^[2]²又《说文·豊部》云:“豊,行礼之器也,从豆,象形。凡豊之属皆从豊,读与礼同。”^[2]¹⁵⁶王国维释曰:“像二玉在器之形,古者行礼以玉,故《说文》曰‘豊行禮之器’,其说古矣。……盛玉以奉神人之器谓之豊,推之而奉神人之事通谓之礼。”并以殷墟卜辞中将玉盛置于豆以祭神的诸会意字来证明“豊”即为“行礼之器”^[4]。可见,“以玉事神”之古礼由来已久。此虽是后期文献所记,但这为祭坛墓地墓主集中随葬大批玉礼器的考古发现所印证,也为卜辞卜贞记录所证实。

在红山文化时期的东山嘴遗址、牛河梁遗址均发现大型祭祀遗存。东山嘴遗址是一处与祭祀活动有关的石砌建筑群,北部为一边长10米左右的正方形台基,南部为一直径约2米的圆形祭坛,形成以南圆北方为主的一组完整建筑群。遗址中还出土陶塑小型孕妇塑像和大型人物坐像等残块^④。此遗址群应是祭天礼地和祭祖的场所。牛河梁遗址由整体规划的大型坛、庙、积石冢组成^⑤。女神庙遗址位于山梁顶处,主体部分由大型山台和南北各一座庙组成。庙内发现大量的祭器和泥塑动物,最主要的发现则是不同个体的人物塑像都表现出女性或孕妇特征,其中一尊特大塑像位于庙的中央位置。郭大顺认为:“这表明,在多层次的众神中有一尊主神,这尊主神个体最大,位置在庙的中心部位,是

整个神庙所要突出的主要对象,也是被崇拜的偶像群中的最主要的崇拜对象。”^[5]³⁴“这样的女神塑像,应是被神化了的祖先形象。”^[5]³³女神庙遗址南部的积石冢遗址,由祭坛与积石冢组成,祭坛用于祭祖,积石冢墓主应是其部族的核心成员。积石冢随葬品占主流的是玉器,主要有马蹄状箍、龟、琮、璧、猪龙、蚕形饰、勾云形佩、鸟、蝉及神人、神兽等,这些玉器充满神秘意味,且与祭祀活动密切相关。尤其是马蹄形玉箍,是积石冢中出土的一种典型玉器,有学者认为,其与凌家滩出土的玉龟形器相似,可能也是与占卜有关的用具^⑥。积石冢墓中还出土有方形玉璧,形状与凌家滩出土方形玉版近似,只是没有图案,也有可能是象征天圆地方的一种占卜用具。与方形玉璧同出的还有蚕形玉饰,其形状与凌家滩出土的占卜玉签也极其相似,有可能玉箍、方形玉璧、蚕形玉饰均是占卜用的法器。玉箍多置于墓主头下或胸前,玉璧多置于头的两侧,玉龟则握于墓主的双手之中。这些现象表明,随葬众多祭祀玉礼器的大墓墓主,生前应掌握着祭神的权力。李伯谦认为:“在红山文化时期,特别是它的晚段,当时社会虽已发生分化,凌驾于社会之上的所谓‘公共权力’已经存在,但掌握、行使这种‘公共权力’的并非世俗的‘王’,而是这些掌握着通神权力的巫师或曰‘神王’……红山文化古国是以神权为主的神权国家。”^[6]⁵¹⁻⁵²郭大顺指出:“牛河梁遗址作为红山文化最高层次的中心遗址,以祭坛、女神庙和积石冢群三位一体的大型遗址群为中心,应就是‘反映原始氏族部落制的发展已达到产生基于公社又凌驾于公社之上的高一级组织形式’,即5000年前古文化古城古国之所在。”^[5]⁴²这个凌驾于原始氏族部落之上的高一级组织形式即是氏族部落联盟组织,其首领应是从氏族部落联盟中最强势的部族中产生的,他们掌握了祭天礼地与祭祖的神权,为古国的繁荣兴旺而祈福。从牛河梁遗址规模庞大、布局有序的祭祀遗址以及出土的大批祭祀用法器来看,此古国应是以神权为主的“神权国家”。

《国语·楚语》记载,在原始社会早期,“民神杂糅”,“夫人作享,家为巫史”,因而“民亵于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,

心的莫角山遗址,是一座人工筑成的长方形土台,其上有大莫角山、小莫角山、乌龟山3个人工堆筑的土堆,呈三足鼎立之势,是一处用大木柱、大木枋及数以万计的土坯构筑而成的大型建筑群。据此推测,莫角山遗址3个人工堆筑的土堆应是祭坛,其侧的大型房屋很可能是用于祭祀、聚会等活动的礼制性建筑。在莫角山遗址西北不足200米处是反山墓地,它也是一座人工堆筑的坟山^⑥。在已发掘的三分之一面积内发现11座墓葬,随葬品以玉器为大宗,还有象牙器、漆器、石器、陶器等,仅玉器就出土了1100余件(组),其中有用作仪仗的斧、钺,有用于宗教法事的琮、璧等,有用于装饰的璜、珠、项饰、佩饰、手镯等。M12仅出土玉器就有647件之多,号称“琮王”的玉琮和“钺王”的玉钺就出在此墓。在古代,钺是兵权的象征,也是王权的象征^⑦。该墓出土的“钺王”之上也刻有神徽图像,说明此兵权、王权也由神权来掌控。李伯谦指出:“良渚文化中玉石钺大量而普遍的存在,表明当时凌驾于良渚社会之上的权力中枢中,军权、王权和神权是合为一体的,军权、王权已占有一定的地位。但权衡起来,神权仍高于王权和军权,余杭反山M12出土玉钺上、瑶山M7出土玉钺柄端饰上也雕有神人兽面纹即可为证,它不仅说明在举行盛大祭典时要充当仪仗,即使在刑杀和征伐等活动时也要听命于神的指挥,而更为重要的,则是证明了能行使军权和王权的也正是能交接人神、沟通天地掌握祭祀大权的巫师本人,巫师既握有神权,也握有军权和王权。”^{[6]52}由此看来,反山墓地的墓主应是集神权、军权和王权于一身的“王者”,生前应是莫角山大型礼制性建筑的主人,也是这座良渚古城的最高统治者。李伯谦进一步指出,“良渚文化古国是神权、军权、王权相结合的以神权为主的神权国家”^{[6]52}。

中国史前社会进入龙山时代,即进入发生巨大变化的时代。由于社会生产力的发展,财富的分配逐渐失衡,社会成员开始出现等级分化,各成员、各群体之间的利益冲突变得复杂而激烈。这就需要有一种权力来协调、处理这些复杂的矛盾,这种权力最初可能是被氏族长或部落酋长所掌控,随着地域的扩张、部族的加

盟,这种权力逐渐为凌驾于各部族之上的专门权力组织所掌控。龙山文化时期,各大文化区普遍出现布局规整的大中型城址,正是上述社会发展的产物,各地的大中型古城应是各区域初期国家机器的物质载体。

此时初期国家的最高组织机构,主要是神权与王权的结合,王在各氏族部落中产生,这个王“由巫而史而为王者的行政官吏,王者自己虽为政治领袖,同时仍为群巫之长”^[9]。这就实现了世俗王权与神权的紧密结合,王权则利用神权来行使领导权,使松散的原始氏族发展为有紧密联系的氏族部落联盟实体,由此逐渐形成了最初的国家,也即氏族部落联盟性质的“神权国家”。

二、“礼制国家”的出现

夏商周时期,国家的性质发生了大的变化,进入到强势宗族性质的“礼制国家”时期。大量先秦文献非常明确地指明了礼与政的关系:“夫礼,国之纪也。”^{[7]326}“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。”^{[10]3770}“礼以体政,政以正民,是以政成而民听,易则生乱。”^{[10]3785-3786}“礼,国之干也。”^{[10]3911}“礼,政之舆也。”^{[10]4281}“礼者,政之挽也。为政不以礼,政不行矣。”^{[11]492}“见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等百世之王,莫之能违也。”^[12]“礼典,以和邦国,以统百官,以谐万民。”^{[3]1389}“为政先礼,礼其政之本与。”^{[13]3497}“礼者,君之大柄也,所以别嫌明微,俟鬼神,考制度,别仁义,所以治政安君也。”^{[13]3071}

可以看出,三代之“礼”与一般的礼俗习惯、人情世故等寻常之礼不同,有其特定的内涵,是一种治国安邦的制度,具有有效治理国家的政治功能和协调等级关系的整合功能。《荀子·礼论》云:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。”^{[11]349}《大戴礼记·礼三本》也有如是说:“礼有三本:天地者,性之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地焉生?无先祖焉出?无君师焉治?三者偏亡,无安之人。故礼上事天,下事地,宗事先祖,而宠君师,是礼之三本也。”^[14]所谓“礼之三本”,实际上就明确地指出了中国古代礼制的特质:礼起源于对天地诸神及祖先神的祭祀,国家产

生后,统治者借助天地神和祖先神的权威来维护统治,将对天地神、祖先神的祭祀权与政权统治紧密结合,制定了维护统治秩序的礼仪制度,该制度遂成为治国安邦的根本之策。孔子对礼的特质讲得更清楚:“夫礼,先王以承天之道,以治人之情,故失之者死,得之者生。……是故夫礼必本于天,殽于地,列于鬼神。……故圣人以礼示之,故天下国家可得而正也。”^{[13]3063}这就是说,礼是凭借祭祀中所形成的天地鬼神之权威而制定的,其目的是“承天之道以治人之情”,即以“神”来“治”民,“礼制”即“以礼来治”,遂形成了中国古代独特的礼仪制度与礼制文明之模式,这就是三代“礼制”之由来。在世界古代史中,夏商周三代的礼制性社会是独一无二的,显示了中华古代文明有别于世界上其他古代文明的独特性。

夏、商、周三族群都是由氏族部落联盟进入最初国家文明的,而夏族、商族、周族在崛起后均成为各部落联盟中的最强势之族。夏族兴起于西羌。《史记·六国年表》载:“禹兴于西羌。”《集解》引皇甫谧云:“孟子称禹生石纽,西夷人也。”^[15]禹亦称“戎禹”,夏族是西部地域“九州之戎”部落联盟中的强族^⑨。禹乃“东教乎九夷”^{[16]182},“禹亲把天之瑞令,以征有苗”^{[16]146},西“逐共工”^{[11]463},又“攻曹魏、屈鹜、有扈,以行其教”^{[17]559},从而建立了以强势夏族为首的夏王朝。东部地域则是以商族为首的部落联盟。《吕氏春秋·异用》记载,商汤时的诸部族闻商汤之德泽及禽兽,均来归附于汤,“汉南之国闻之曰:‘汤之德及禽兽矣。’四十国归之”^{[17]235}。商汤也是奉上天之命而灭夏的。《尚书·商书·汤誓》云:“有夏多罪,天命殛之。……夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”^{[18]338}“钦崇天道,永保天命。”^{[18]342}商汤灭夏后,万邦归附,“天乃锡王勇智,表正万邦,纘禹旧服。……推亡固存,邦乃其昌。……德日新,万邦惟怀”^{[18]340-342}。商汤率领东部各部族灭夏,使万邦归附,从而在部落联盟的基础上建立了以商族为首的商王朝。周族是西部地域部落联盟的强族,周文王是万邦首领。《史墙盘》铭云:“曰古文王,初盪龢于政,上帝降懿德大粵,匍有上下,迨受万邦。”^⑩《尚书·周书·牧誓》载,周武王在牧野誓师时,开首即自称“逖矣,西土之人”,然后乃向“庸、蜀、

羌、鬻、微、卢、彭、濮”八族士兵誓师灭商^{[18]388}。《逸周书·度邑解》载:“维王克殷国,君诸侯,乃厥献民,征主九牧之师,见王于殷郊。”^[19]这说明周武王是奉上天之命率西部各部族灭商的。《墨子·非命下》记周武王《太誓》曰:“为鉴不远,在彼殷王。……上帝不常,九有以亡;上帝不顺,祝降其丧。惟我有周,受之大帝。”^{[16]281-282}周武王奉上天之命率西方各部族灭商后,也是在部落联盟的基础上建立了以周族为首的周王朝,并采取了分封制对全国进行控制,“昔武王克殷,成王靖四方,康王息民,并建母弟,以藩屏周”^{[10]4591}。周王朝将同姓子弟分封到全国各地进行控制,对一些异姓也进行了分封,在全国形成了以周族为主导的宗法式统治体系。《诗经·大雅·板》云:“大邦维屏,大宗维翰,怀德维宁,宗子维城。”郑笺云:“王者天下之大宗,翰,幹也。……大宗,王之同姓之適子也。王当用公卿诸侯及宗室之贵者为藩屏。”^{[20]1185}周天子为大宗,为“百世不迁”之宗^⑪,其他各封国国君在其封国内也是“百世不迁”之宗,但相对于周天子则为小宗,要维护周天子这一大宗,以此种宗法形式推行至各封国,形成各级宗族贵族相互维护而“百世不迁”的强势宗族性质的“礼制国家”。

所谓三代“礼制国家”,实际上就是以礼来治国,以神来治民,以“神权”来行使其“统治权”,这是三代礼制之真谛。夏代就是以天命行使其权力的,即前引“禹亲把天之瑞令,以征有苗”。《尚书·夏书·甘誓》记禹子启征伐有扈氏,“威侮五行,怠弃三正,天用剿绝其命,今予惟恭行天之罚。……用命赏于祖,弗用命戮于社”^{[18]328}。《墨子·明鬼下》对此解释得更清楚:“是以赏于祖而僇于社。赏于祖者何也?言分命之均也;僇于社者何也?言听狱之事也。故古圣王必以鬼神为赏贤而罚暴,是故赏必于祖而僇必于社。”^{[16]240}夏启以上天的名义讨伐有扈氏,遵天命者,封赏于宗庙;违天命者,将被处死于社坛。古代圣王遵照天神和祖先神的旨意来处理国家大事,因此国之大事要在祖庙和社坛中完成。由此可见,夏王的权力来源于神权和祖权^⑫。

商王的施政更是唯神命是从。从殷墟卜辞

中可以看到,商王凡事都要贞问天地诸神和祖先神,对天地神、祖先神举行祭祀之礼以取得行政之命,充分体现了神权、祖权与政权紧密结合的政体形态。殷墟卜辞的内容是商王进行占卜、贞问和祭祀天帝诸神及祖先神的原始记录,既是商王祭祀档案,又是商王施政档案,商王凡事都要贞问天帝诸神和祖先神,征得他们的同意才能施行政令。如建邑造房、出兵征伐、祈求丰年、祈福避灾等,商王都要占卜贞问天地神和祖先神。这些占卜、贞问、祭祀也均是在社坛或宗庙中进行的^⑨。卜辞中常有“贞燎于土”(《合集》14399)^⑩、“又岁于亳土”(《合集》28109),此即于“社”中进行占卜、祭祀^⑪。卜辞中还记载,商王贞问和祭祀祖先主要是在“宗”中进行,如“己未卜,其口父庚爽,裸于宗”(《粹》322)^⑫、“丁亥卜,其祝父己父庚,一牛,丁宗”(《屯南》2742)^⑬。从字形上分析,“宗”上面宝盖是屋宇之形,“示”则是神主的象征。故《说文》云:“宗,尊祖庙也。”^{[2]233}卜辞中还记有“甲辰卜,口武且乙必丁其牢”(《合集》36114)、“丙午卜,贞,文武丁必丁其牢”(《合集》36115)。于省吾考证卜辞中的“必”为“祀神之室”^⑭。“宗”和“必”正是商代祭祀祖先的宗庙。由此可以看出,商王是在“社”或“庙”中对天地神、祖先神举行贞问、祭祀之礼以取得行政之命,借神之命来行使其王权,是神权、祖权与政权的紧密结合^⑮。

周人仍然信仰天,但相比于商人,周人祭祀天地神、祖先神更有实际功用,他们强调周王受命于天,称周天子,周王的所作所为均是替天行命。因此,周代在王权与神权的紧密结合方面更为深入。《诗经·大雅·大明》:“有命自天,命此文王。”《诗经·周颂·昊天有成命》:“昊天有成命,二后受之。”^{[20]1266}“二后”即文王、武王,言二王受天命而王天下。《尚书·周书·康诰》:“天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命。”^{[18]431}大盂鼎铭文:“文王受天有大命。”(《集成》2837)逯盘铭:“文王、武王达殷,膺受天鲁命,匍有四方。”^⑯这实际上是周王首创“王权神授”的思想观念,以此来加强周王的统治权力。周王成了上天的儿子,故称“周天子”。只有周天子才有祭天的资格,也就是只有周天子才有替天行命的权力。《礼记·丧服小记》云:“礼,不王不禘。”孔颖达疏

云:“礼,唯天子得郊天,诸侯以下否,故云:‘礼,不王不禘。’”^{[13]3242}因此,祭天成为周天子受天命的特权,以此来增强周王政权的神圣性和绝对的权威。可以看出,周王同样是利用天神、地神、祖神的权威来统治天下,并且比商王更加直接地垄断了“受命于天”的权力。

综上所述,夏、商、周三代在原部落联盟性质的“神权国家”基础上,利用祭祀中出现的神权和祖权的权威性制定了礼仪制度,来维护社会秩序,“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也”^{[10]3770}。整个国家便形成了以血缘关系为纽带、以宗法关系为准则、以礼仪制度为保障的强势宗族性质的“礼制国家”。

东周处于社会大变革时期,维护统治秩序的宗法制度松弛,礼乐制度遭到了破坏,社会各阶层重新分化,冲破宗法、礼制束缚的政治势力纷纷出现。正如孔子所说,“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”,“自大夫出”,“陪臣执国命”^{[21]5477}。由此,周天子的权威日衰,其掌控的“礼制国家”政体遭到颠覆,取而代之的则是集权制政体的兴起。夏商西周时期的典型特点是神权至上,国家政权完全从属于神权。统治者以礼治国、以神治民,此时处于早期国家形态阶段;至东周时期,各诸侯大国已步入成熟的国家形态,集权制的政治体制逐渐确立。

结 语

通过对大量考古资料的梳理,以及与古文献记载的相互印证,我们基本可以厘清中国古代国家产生和发展的大体脉络。新石器时代最初出现的祭祀性遗迹规模都比较小,墓葬中所出祭祀用具也比较简单。这反映了当时人们最为朴素的宗教信仰,相信万物有灵,认为一些事情的发生都是神的旨意,于是就出现了对天地诸神的崇拜,出现了对诸神进行祭祀的礼俗。祭祀的目的也比较单纯,即祈求天地诸神保佑风调雨顺、生活平安。

新石器时代后期,各地发现的祭祀遗迹规模庞大,并且集中,尤其是各地发现的大中型城址内,祭祀遗迹是最为突出的建筑,祭祀用的法器也多集中在最主要的大墓之中。这一切都表

明,祭祀的性质发生了质的变化,由原来朴素的宗教信仰演变成了特权,即神权。掌握这一特权的应是氏族(部落、部落联盟)的首领,他们利用神权来行使领导权,神权高于一切,这样逐渐形成了最初的国家,即部落联盟性质的“神权国家”。

夏、商、周三族群均是由原始部落联盟进入初期国家文明的,政权还不十分牢固,最高统治者往往沿袭先前的思维逻辑和运转模式,依靠天地神、祖先神来运转和维护政权,所以将神权和祖权奉为最高权力,并利用神的权威性制定了更加系统的礼仪制度,进一步将神权、祖权与政权紧密结合,便形成了宗族性质的“礼制国家”。

纵观中国古代早期国家产生和发展的轨迹,礼制文明是其连续不断的纽带,尤其是其特有的向心性、统一性、连续性的特质,在历代王朝中始终是意识形态领域的精神支柱,持续稳定地维护着全国大一统的政治格局。中国历史上改朝换代频繁,其间还有北方民族入主中原,即便如此,传统的礼制文明思想根基也从未中断,这也正是中国古代国家区别于世界其他的一个国家的重要特征。而广义的礼仪文明则成了人们的道德规范和行为准则,“不学礼无以立”^{[21]5480},这是中国古代礼仪文明的重要社会价值所在,也是中华民族被誉为“礼仪之邦”的缘故。

注释

①浙江省文物考古研究所:《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》,《文物》1988年第1期。②安徽省文物考古研究所:《安徽含山县凌家滩遗址第五次发掘的新发现》,《考古》2008年第3期。③安徽省文物考古研究所:《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》,《文物》1989年第4期。④郭大顺、张克举:《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》,《文物》1984年第11期。⑤辽宁省文物考古研究所:《牛河梁红山文化遗址与玉器精粹》,文物出版社1997年版。⑥张敬国指出:“红山文化出土的斜口箍形玉器与(凌家滩)07M23的玉龟形器相似,可能也是与占卜有关的用具,这有助于解决红山文化斜口箍形器的功能和作用等问题,为研究红山文化增添了新的内容,凌家滩遗址和红山文化出土的玉人都是双手置于胸前,表示一种信仰仪式。凌家滩文化和红山文化出土器物表明,距今5300多年前

相距遥远的两种文化存在某种相通性,反映出中国文明起源具有多源一体的发展趋势。”参见安徽省文物考古研究所:《安徽含山县凌家滩遗址第五次发掘的新发现》,《考古》2008年第3期。⑦何弩、高江涛:《薪火相传探尧都——陶寺遗址发掘与研究四十年历史述略》,《南方文物》2018年第4期。⑧中国社会科学院考古研究所山西队等:《山西襄汾县陶寺城址发现陶寺文化中期大型夯土建筑基址》,《考古》2008年第3期。⑨中国社会科学院考古研究所山西队:《2012年度陶寺遗址发掘的主要收获》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》2013年第24期。⑩中国社会科学院考古研究所山西队等:《山西襄汾县陶寺城址发现陶寺文化大型建筑基址》,《考古》2004年第2期;《山西襄汾县陶寺中期城址大型建筑Ⅱ FJT1 基址 2004—2005 年发掘简报》,《考古》2007年第4期。⑪中国社会科学院考古研究所山西队等:《陶寺城址发现陶寺文化中期墓葬》,《考古》2003年第9期。⑫李学勤主编:《中国古代文明与国家形成研究》,云南人民出版社1997年版,第49页。⑬高江涛:《陶寺遗址聚落形态的初步考察》,《中原文物》2007年第3期。⑭北京大学考古系等:《石家河遗址群调查报告》,载四川大学博物馆、中国古代铜鼓研究会编:《南方民族考古》第五辑,四川科学技术出版社1993年版;湖北省文物考古研究所等:《湖北天门市石家河遗址 2014—2016 年的勘探与发掘》,《考古》2017年第7期。⑮湖北省文物考古研究所:《石家河遗址 2015 年发掘的主要收获》,《江汉考古》2016年第1期。⑯浙江省文物考古研究所:《杭州市余杭区良渚古城遗址 2006—2007 年的发掘》,《考古》2008年第7期。⑰浙江省文物考古研究所反山考古队:《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》,《文物》1988年第1期。⑱林沅:《说“王”》,《考古》1965年第6期。⑲顾颉刚、刘起釭:《〈尚书·甘誓〉校释译论》,《中国史研究》1979年第1期。⑳中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成释文》10175号器,香港中文大学中国文化研究所2001年版。以下简称《集成》。㉑《礼记·大传》:“别子为祖,继别为宗,继祫者为小宗。有百世不迁之宗,有五世则迁之宗。百世不迁者,别子之后也,宗其继别子之所自出者,百世不迁者也;宗其继高祖者,五世则迁者也。”《十三经注疏·礼记正义》,中华书局2009年版,第3240页。㉒㉓㉔高崇文:《从夏商周都城建制谈集权制的产生》,《中原文化研究》2018年第3期。㉕郭沫若:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年版。以下简称《合集》。《合集》释文参照胡厚宣主编:《甲骨文合集释文》,中国社会科学出版社1999年版。㉖《诗经·大雅·绵》:“乃立冢土。”毛传云:“冢土,大社也。”载《十三经注疏·毛诗正义》;陈梦家:“亳土即亳地之社。”载陈梦家:《殷虚卜辞

综述》第十七章,中华书局1988年版。②⑥郭沫若:《殷契粹编》,科学出版社1965年版。简称《粹》。②⑦中国社会科学院考古研究所:《小屯南地甲骨》,中华书局1980年版。简称《屯南》。②⑧于省吾:《甲骨文字释林》,商务印书馆2010年版,第40页。②⑩钟柏生等:《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》757号器,台北艺文印书馆2006年版。

参考文献

- [1]俞伟超.含山凌家滩玉器反映的信仰状况[M]//古史的考古学探索.北京:文物出版社,2002:93-94.
- [2]许慎.说文解字[M].陶生魁,点校.北京:中华书局,2020.
- [3]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [4]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959:291.
- [5]郭大顺.中华五千年文明的象征:牛河梁红山文化坛庙冢[M]//辽宁省文物考古研究所.牛河梁红山文化遗址与玉器精粹.北京:文物出版社,1997.
- [6]李伯谦.中国古代文明演进的两种模式:红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想[J].文物,2009(3):47-56.
- [7]徐元浩.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.
- [8]徐旭生.中国古代史的传说时代[M].北京:文物出版社,1985:79-84.
- [9]陈梦家.商代的神话与巫术[J].燕京学报,1936(20):535.
- [10]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [11]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.
- [12]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5842.
- [13]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [14]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983:17.
- [15]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:686.
- [16]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001.
- [17]许维遹.吕氏春秋集释[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2009.
- [18]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [19]黄怀信.逸周书校补注译[M].西安:三秦出版社,2006:215.
- [20]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [21]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.

On the Emergence of the Nation in Ancient China

Gao Chongwen

Abstract: The ancient nation of China was developed and perfected in the form of an ancient civilization of ritual. In the late Neolithic Age, the initial nation was mainly a combination of theocracy and kingship. Kingship exercised its leadership by using theocracy to develop loose primitive clans into closely connected clans and tribal alliance entities, thus gradually forming a “theocracy nation” with the nature of clan and tribal alliance. On the basis of the “theocracy nation” with the nature of the original tribal alliance, the Xia, Shang and Zhou dynasties made use of the authority of theocratic and ancestral rights that emerged in the sacrifice to formulate a ritual system to maintain the social order, and the whole country formed a “ritual nation” with strong clan nature and blood relationship as the bond, patriarchal relationship as the criterion and ritual system as the guarantee. From the point of view of the emergence and development of the early nation in ancient China, the ritual civilization is its continuous link, and it has always been the spiritual pillar in the ideological field in the subsequent dynasties, and continues to maintain the political pattern of the national unity, which is also an important feature of the ancient nation of China different from other countries in the world.

Key words: ritual civilization; tribal alliance; theocratic nation; ritual nation

[责任编辑/启 轩]



炎帝时代和文明起源

朱乃诚

摘要:炎帝时代处于文明起源的重要时期。依据先秦文献记载和考古学研究成果,推定炎帝时代的年代在距今7000年至5000年之间,与炎帝部族集团相对应的考古学文化遗存是分布在陇原东部、关中、晋西南及豫西地区的“典型仰韶文化”。其发展过程可分为四个阶段,体现了文明起源的过程。第一个阶段为平等社会,第二个阶段社会逐步发生分化,第三个阶段社会发生剧变,第四个阶段产生“王室文化遗存”进入古国时代。整个发展过程呈现出稳定和连续发展演变的特点,具有包容性特征、创新性内涵,属于文明起源的一种原生态发展模式。通过对炎帝时代典型仰韶文化文明起源现象的分析,可以看出中国在距今5000年前后呈现出一个文明化浪潮。

关键词:炎帝时代;典型仰韶文化;文明起源;古国;王室文化遗存

中图分类号:K21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0031-11

炎帝时代处于扑朔迷离的古史传说时期,需要考古学研究成果的支持才能予以探索阐述。本文探索的炎帝时代,指炎帝称雄时期^①所代表的历史发展阶段,以文献记载中的炎帝及其部族集团为标志。依据考古学研究成果,炎帝时代正处于中国文明起源的重要时期。结合古代文献记载和考古学研究成果探索炎帝时代,是揭示具有中国特色的文明起源的重要途径。

一、炎帝时代的年代范围

探讨炎帝时代的年代范围,需要从古代文献和考古学研究成果两方面进行。

(一)先秦文献体现的炎帝时代的历史发展阶段

依据先秦文献记载,炎帝时代是神农氏时代之后、黄帝时代之前的一个历史发展时期。

《管子·封禅》载:“古者封泰山、禅梁父者,七十二家,而夷吾所记者,十有二焉。昔无怀氏封泰山,禅云云;虑羲封泰山,禅云云;神农封泰山,禅云云;炎帝封泰山,禅云云;黄帝封泰山,禅亭亭;颛顼封泰山,禅云云;帝喾封泰山,禅云云;尧封泰山,禅云云;舜封泰山,禅云云;禹封泰山,禅会稽;汤封泰山,禅云云;周成王封泰山,禅社首。皆受命然后得封禅。”^[1]这条文献记述了从无怀氏到周成王十二位圣人封泰山的早晚顺序及过程,其中炎帝处于神农氏之后、黄帝之前。《逸周书·尝麦》曰:“昔天之初,口作二后,乃设建典。命赤帝分正二卿,命蚩尤于宇少昊,以临四方,司口口上天未成之庆。蚩尤乃逐帝,争于涿鹿之河[阿],九隅无遗。赤帝大慑,乃说于黄帝,执蚩尤,杀之于中冀,以甲兵释怒。”^{[2]731-734}这条文献中的“赤帝”即炎帝,说明炎帝曾与蚩尤、黄帝处于同一时期。《国语·晋语四》有:“昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水

收稿日期:2024-01-20

作者简介:朱乃诚,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事中国新石器时代考古、中国文明起源与形成研究。

成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜。”^{[3]336-337}《列子》说:“黄帝与炎帝战于阪泉之野。”^[4]这两条文献表明炎帝与黄帝是兄弟部族,但相互间又有征战和冲突。

上述先秦文献记载大致表明炎帝时代是神农氏时代之后、黄帝时代之前的一个历史发展阶段,并且炎帝时代后期与黄帝时代前期重合。

(二)考古学研究成果体现的古代文献所记炎帝时代的年代范围

炎帝时代的开始年代,可由其之前的神农氏时代特征来推断。据文献记载可知,炎帝时代之前为神农氏时代,是农业初步兴起的阶段。《逸周书·佚文》载:“神农之时,天雨粟,神农耕而种之。作陶冶斤斧,破木为耜,锄耨以垦草莽,然后五谷兴,以助果蓏之实。”^{[2]1139}依据考古学研究成果,可以将这条文献所表明的神农氏时代这个历史发展阶段,大致归于中国新石器时代中期,即距今9000年至7000年之间。因为考古学研究成果显示,中国的农业是在这一时期兴起并发展的。在距今9000年之前,可能产生了农作物的栽培,但是尚未形成农业^②。炎帝时代处于神农氏时代之后,那么其应是在中国新石器时代中期之后,即距今7000年之后。

至于炎帝时代的下限,据先秦文献记载可知,炎帝曾经与蚩尤、黄帝处于同一时期,炎帝时代后期与黄帝时代前期重合。黄帝称雄时期即黄帝时代的开始是以黄帝与蚩尤、炎帝之间分别发生战争并取得胜利为标志的。这种战争是部族集团与部族集团之间的规模较大的战争,而不是部族集团内的小规模暴力冲突。这种战争除了发生大规模的流血事件外,还必然引发文化的冲突与交融,并在文化史上留下痕迹。考古学研究可以揭示这种历史现象的大概是考古学文化的变化,这种变化体现如下:或是考古学文化发展产生了新的因素而形成发展阶段的区分,或是出现了考古学文化面貌的突变,或是出现了不同考古学文化之间的交汇融合现象。依据考古学研究成果,距今5000年前后是中原地区社会发展的一个重要时期,考古学文化面貌发生突变,出现了较多的特大型聚落及大型高等级建筑,甚至是城与宫殿形态建筑,出现了专门用于战争的武器和象征军权的玉钺。

这些现象可以与先秦文献记述的黄帝称雄于中原地区时的社会特征联系起来,将黄帝称雄中原地区时的年代推定在距今5000年前后。炎帝时代后期与黄帝时代前期重合,据此可以将炎帝时代的下限推定在距今5000年前后。

二、炎帝时代炎帝部族集团及其文化遗存的主要分布范围

炎帝时代的年代范围大致在距今7000年至5000年之间。在这个年代范围内,在黄河流域及其北方地区、长江流域及其南方地区,以及更为广阔的区域,已经发现并明确了10多种考古学文化。那么哪一种考古学文化可以作为炎帝时代炎帝部族集团的遗存进而探索其分布范围呢?

依据《逸周书·佚文》所记“神农之时,天雨粟,神农耕而种之”的现象,可以推定与炎帝时代炎帝部族集团有关联的考古学文化所反映的社会经济是以粟作农业经济为主的。据此可以推知,炎帝时代炎帝部族集团应当也分布在以粟作农业经济为特色的黄河流域。

学界通常依据《国语·晋语四》“黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜”^{[3]337}的记载,以及徐旭生在《中国古史的传说时代》一书中的分析阐述,推测炎帝部族兴起于宝鸡及其附近一带,然后逐步发展壮大^③。虽然这一推测的证据还需要进一步探索,而且对炎帝部族兴起地域还存在着不同的看法;但是这是目前对炎帝部族兴起地域推测的主要认识,且被多数学者接受。在没有更多证据否定这一推测之前,本文从此说。

依据考古学研究,在距今7000年至5000年之间,宝鸡及其附近分布的是仰韶文化。但仰韶文化不仅分布于宝鸡及其附近,而且遍布整个黄河中游地区,即西起陇原,东至河南全境及河北中南部,北抵河套,南入鄂西北。如果依据仰韶文化分布的范围,似乎是炎帝时代炎帝部族集团不仅仅分布在宝鸡及其附近一带,而是分布在广义的整个中原地区,或是以大中原地区为中心的广袤区域。然而,在仰韶文化分布区内存在着许多具有地方区域特征的考古学文化,依据仰韶文化的方区域特征,可以区分

出若干个地区类型或考古学文化。其中陇原东部、关中、晋西南及豫西地区,以渭河流域为中轴的区域及附近地区,在距今7000年至4700年之间,考古学文化面貌及特色保持着同步同样的发展状态,经历着相同的考古学文化发展谱系,且区别于其他地域的仰韶文化。考古学界曾将这个区域的仰韶文化作为仰韶文化中心分布区^④,称为“典型仰韶文化”^⑤。

依据考古学研究成果,目前我们可以将典型仰韶文化作为炎帝部族集团的文化遗存。而炎帝时代炎帝部族集团的文化遗存则是炎帝称雄时期的炎帝部族集团的文化遗存。据此可以明确炎帝时代炎帝部族集团的分布范围和相应的考古学文化遗存,主要是距今7000年至5000年之间以渭河流域为中轴的区域及附近地区,即陇原东部、经关中至晋西南和豫西分布的典型仰韶文化。

三、炎帝时代炎帝部族集团的社会发展阶段

炎帝时代炎帝部族集团的社会发展阶段,可以依据考古学研究揭示的典型仰韶文化的发展过程及其阶段予以阐述。典型仰韶文化在距今7000年至4700年之间的发展过程,大致可以分为四个大的发展阶段。

第一阶段,以陕西省宝鸡北首岭遗址下层M9、M10、M12、M13、M14、M18、M19等7座墓葬为代表^⑥。这组墓葬随葬的陶器,既有大地湾文化最晚期遗存的特色,也有仰韶文化最早期遗存的特征。在典型仰韶文化分布区域内,年代与宝鸡北首岭遗址下层墓葬接近的还有临潼零口遗址二期、山西省翼城枣园H1灰坑、垣曲古城东关一期、河南省灵宝底董一期等文化遗存^⑦。典型仰韶文化第一阶段的年代大致在距今7000年至6450年之间,依据文化遗存的特征,可以分为早晚两期。其中北首岭遗址下层7座墓葬的年代属早期阶段,零口二期、枣园H1灰坑、东关一期等遗存属晚期阶段。

第二阶段,以陕西省临潼姜寨一期文化遗存^⑧为代表。这类文化遗存在关中地区有较多的揭露,如宝鸡北首岭中层、西安半坡、华县元

君庙、华阴横阵村、渭南史家等遗址,还有甘肃省秦安大地湾二期、山西省芮城东庄村等遗址^⑨。通常将这类文化遗存称为仰韶文化半坡类型。典型仰韶文化第二阶段的年代大致在距今6450年至5900年之间,依据文化遗存的特征,也可以分为早晚两期。其中姜寨一期聚落遗址、元君庙墓地、横阵村墓地为早期阶段的代表,姜寨二期聚落遗址、史家墓地为晚期阶段的代表。

第三阶段,以陕西省华县泉护村仰韶文化遗存为代表^⑩。这类文化遗存在陇原、关中、晋西南、豫西都有分布^⑪,如陕西省高陵杨官寨、白水河,甘肃省秦安大地湾三期等遗址,山西省夏县西阴村遗址,河南省陕县庙底沟、灵宝西坡等遗址。通常将这类文化遗存称为仰韶文化庙底沟类型。典型仰韶文化第三阶段的年代大致在距今5900年至5100年之间,依据文化遗存的特征,可以分为早、中、晚、末四期。其中泉护村一期、二期、三期遗存分别为早期、中期、晚期的代表,西坡墓地^⑫为末期的代表。

第四阶段,以陕西省西安半坡晚期遗存、山西省芮城西王村二期遗存为代表^⑬。这类遗存在典型仰韶文化分布区内都有分布,如甘肃省秦安大地湾四期,陕西省临潼姜寨四期、扶风案板二期等遗存^⑭,在甘肃省西峰南佐疙瘩渠,河南省三门峡南交口、陕县庙底沟等遗址^⑮也有发现。通常将这类文化遗存称为仰韶文化西王村类型。依据近10年来对仰韶文化年代的研究^⑯,典型仰韶文化第四阶段的年代大致在距今5100年至4700年之间。

典型仰韶文化四个大的发展阶段大致代表了炎帝部族集团的社会发展过程。其中炎帝时代末尾阶段大致在典型仰韶文化第四阶段的前期,约距今5100年至4900年,与黄帝称雄的初期重合。典型仰韶文化第四阶段的后期,约距今4900年至4700年,可能是炎帝称雄时期之后即炎帝时代之后的炎帝部族集团的文化遗存。如果将炎帝时代和黄帝时代作为直线历史发展过程的前后两个时代,不存在炎帝时代与黄帝时代重合的阶段,那么在黄帝称雄时期分布在陇原东部、关中至晋西南和豫西地区的典型仰韶文化第四阶段文化遗存,可以作为黄帝时代的炎帝部族集团分布区域的文化遗存。

四、炎帝时代炎帝部族集团暨典型仰韶文化文明起源

以上分析大致明确了炎帝时代炎帝部族集团的文化遗存即是典型仰韶文化。依据目前的考古学研究成果,典型仰韶文化四个阶段的社会发展过程,大致是由平等的社会逐步走向分化,社会发生剧变,然后步入文明。下面简要阐述典型仰韶文化四个发展阶段的社会主要特征。

(一)典型仰韶文化第一阶段是一个平等的社会

依据目前发现的典型仰韶文化第一阶段十分有限的文化遗存,这一阶段的社会发展状况,大致存在如下五个方面的特征。第一,粟作农业在整个社会经济比重中逐步达到50%以上,成为社会经济的主体。第二,由若干小型家族组成的聚落已经形成。如宝鸡北首岭遗址下层7座墓葬即是一个小型家族的墓地^⑧。小型家族是当时一种稳定的社会活动基层单位。当时尚未形成聚落与聚落之间具有某种依存关系的聚落群组织。所以,聚落是当时最高的社会组织单位和社会活动单位。第三,手工业门类开始增多。当时人能够建造小型房屋,制作石器、骨器等生产工具,制作陶器等生活用具。第四,存在家庭饲养业。饲养的家畜主要是猪与狗。第五,存在聚落族规,出现暴力现象。如零口遗址二期的墓葬M21,为长椭圆形浅穴土坑墓,葬一名16—18岁女性,死者的两个肘关节和左膝关节被扭断,肢骨错位或移位,左手无存。自头骨至盆骨共被插入18件骨器,有笄、镞、叉等,其中有4件器物从会阴部插入盆腔内。出土时,有些骨器仍然插在死者的骨骼内^⑨。这位墓主人被暴力致死,但又埋在本聚落的墓地中,应属于本聚落成员。结合其身体上被插入骨器的状况,推测其可能是被本聚落成员活生生杀死的。这种被暴力致死的现象,可能是因为墓主人触犯了本聚落的族规,但这一残忍现象令人发指。

以上这些特征显示,典型仰韶文化第一阶段的社会基本上处于农业经济初步发展、尚未分化的平等社会。但其中聚落族规的存在以及实施暴力的现象,似属于文明因素产生的一种

现象。如零口遗址M21墓葬显示的以暴力摧残人体将其杀死的现象,与山西省襄汾陶寺遗址发现的距今4000年前后实施暴力、使用牛角摧残人体将其杀死的现象相同^⑩,其性质也是相同的,都属于社会暴力行为。这种暴力行为的发展,将引发社会的动荡。

(二)典型仰韶文化第二阶段社会开始走向分化

典型仰韶文化第二阶段即半坡类型时期。其社会发展的显著特点主要有以下五个方面。

第一,特别重视粟作农业的生产。

半坡类型遗址的先民重视粟作农业生产,除体现在农业工具方面外,还发现了较多的储藏粟类粮食、将粟类粮食作为珍贵的祭品或随葬品等现象。比如:在西安半坡遗址F37方形房址地面上的一个陶罐内存有粟粒;在半坡遗址F20圆形房址靠近门道口的1件双耳大陶瓮内有谷物粉末;在半坡遗址F38长方形房址内的一个小窖穴中堆积着粟粒灰;在半坡遗址一座室外窖穴H115内,有防潮设施,并且在窖穴内有堆积粮食腐朽后形成的谷灰,厚达18厘米;在半坡遗址H2窖穴的东壁瓮中储藏了两小罐粟种。以上这些都是储藏粟类粮食的现象。再如在半坡遗址的地层中曾出土了1件盛粟粒的陶罐,其出自地层中,可能是用作祭祀的珍贵祭献物品。又如半坡遗址M152是一座实行厚葬的女孩墓,随葬品中有盛在大陶钵中随葬的粟粒^⑪。华县元君庙、临潼姜寨等遗址都发现有将粟粒作为随葬品埋入墓中的现象。这说明粟在当时社会生活中具有重要地位,是因重视农业生产而产生的一种意识观念。这种意识观念对于维护原始粟作农业经济的稳定发展,具有积极和重要的意义。

第二,重视聚落与房屋的营建,开创了红烧土房屋建筑的新时代,聚落形态趋于完善。

红烧土建筑萌发于典型仰韶文化第一阶段。至仰韶文化第二阶段的半坡类型时期,红烧土建筑开始广泛应用于整个社会,产生了一批居于先导地位的房屋建筑。这些建筑形成的土木结构建筑特点及其取得的重要成就,奠定了中国建筑文化的风格,成为中华优秀传统文化的一项重要内容。房屋建筑获得发展的同

时,这一阶段的聚落形态也得到了完善。如揭露的临潼姜寨一期聚落遗址,面积约2万多平方米,聚落四周以宽大的壕沟围绕。聚落中心是一个大广场,围沟内围绕中心广场分布着上百座房屋,以大房址为中心可以分为五个区域,每个区域的房屋门都朝向中心广场。在中心广场边有牲畜圈养栏。在居住区靠近河流的一边还有集中分布的陶窑。在大壕沟外围分布着墓地^②。这是一种向心式的聚落形态,内部可能又有几个中心,是平等的氏族聚落社会生活的体现。这种聚落的形成,无疑是经过了规划设计,应是半坡类型遗址的一大创举。依据考古发现推测,类似于姜寨一期聚落遗址的这种聚落形态在关中的泾河、灞河流域,大约相距10多公里就有一个。结合对山西省垣曲盆地和运城盆地东部区域的考古调查成果^③,可以看到,这一时期聚落的分布开始形成依托河流分布的小区域内聚落群,聚落也呈现出大小不同的规模。这些现象显示平等的聚落社会开始分化。

第三,开始出现专门的手工业艺术作品。

这一阶段出现了造型别致的陶器、图案绚丽的彩陶。如人面纹彩陶盆、鱼纹彩陶盆,蒜头形壶、渔网纹船形壶,葫芦形瓶、彩陶葫芦瓶等,还有十分形象的陶人面、陶塑蟾蜍、陶塑兽、陶器上附塑壁虎等。还有集喜、怒、哀三种表情的三个人面纹饰骨雕^④。这些都是艺术陶器和骨器,展现了一派生机勃勃的社会生活情景。

第四,精神文化生活得到发展。

彩陶艺术表现的精神文化生活内容较为丰富。如以鱼纹为主题的各种彩陶图案,反映了当时人祈望获得更多的美好心愿;蟾蜍图案,可能反映了祈望多产的含义。半坡类型遗址出土的彩陶盆,大多为婴儿瓮棺葬的葬具,葬具上的彩陶图案无疑是寄托了人们对亡灵的某种美好愿望。宝鸡北首岭遗址出土的蒜头形彩陶壶上的鸟啄鱼尾彩陶图案^⑤,可能反映了当时利用鱼鹰捕鱼的现象,应是捕捞渔猎经济的写照。体现当时人精神文化生活发展的还有刻画符号。在半坡、姜寨、秦安王家阴洼等遗址^⑥中都发现了刻画有符号的陶片,约270多件,50多种。这些刻画符号记录了当时人的思想意识,包括记事、记数的概念等^⑦。这一时

期还形成了多种埋葬习俗,比如流行单人仰身直肢葬、屈肢葬、侧身屈肢葬、俯身葬、多人二次合葬、小孩瓮棺葬,以及同性一次合葬、家族多人二次合葬等。还出现了专理小孩的墓地、二层台土坑竖穴墓、红烧土铺砌与红烧土块填塞墓圪墓、石块填椁墓、小孩木板葬具墓等。特殊的埋葬现象是社会分化的重要表征。

第五,社会组织得到发展,形成三级制社会组织。

半坡类型时期的社会组织主要是以小型家族、聚落为单位的二级制社会组织,第二级社会组织平时的保持性人口数量约有50至近百人。发展至半坡类型晚期即史家时期,出现了三级制社会组织。第三级社会组织平时的保持性人口数量约有200人^⑧。这应是二级制社会组织逐渐扩大发展的结果,也是当时在适应原始粟作农业、经济稳定发展的基础上,人口正常繁衍而促进社会组织逐步扩大的结果。

以上五个方面的社会发展特征显示,半坡类型社会由早期向晚期的发展,大致是由平等的二级制聚落社会逐步走向社会分化的三级制聚落社会。在这一时期的后段可能在局部小区域内产生了小型聚落群社会。

(三)典型仰韶文化第三阶段社会发生剧变

典型仰韶文化第三阶段是庙底沟类型时期。这一时期社会发生剧变主要体现在以下六个方面。

第一,产生了十分讲究的大型房屋建筑。

在中国房屋建筑史上,庙底沟类型时期是一个十分重要的发展阶段。这一时期产生了高质量的大体量、高空间的大型房屋建筑。目前已在陕西省华县泉护村、彬县水北、白水河,河南省灵宝西坡,山西省洪洞耿壁、临汾桃园等多处遗址^⑨发现10多座单体面积超过100平方米的大型建筑遗址。其中灵宝西坡F105房址是目前发现的这一时期规模最大、档次最高的房屋建筑。西坡F105房址是半地穴与地面式相结合的大型建筑,由主室与四周回廊及斜坡式门道组成,整座房屋的建筑面积达516平方米,建造工艺复杂。主要的建筑特点有八个方面:一是首先处理夯筑深2.75米、长宽大于房屋主室、面积达372平方米的房基坑,在房基坑上建半地

穴主室；二是以料礓石粉处理地面；三是夯筑宽大的墙基与墙体，墙体内栽粗大的柱子，间距1.2~1.6米，四周墙体内柱子有41根；四是在墙表及地表用辰砂涂成朱红色；五是在室内设对称的4个大柱子，大柱子底部置柱础石；六是主室四周设回廊，回廊宽3.55~4.7米至2.9~3.2米；七是设斜坡式长门道，门道长8.75米，宽约1米，门道两侧立柱支撑门蓬，门道前端两侧支撑门蓬的柱础坑直径达0.5米，表明其门蓬较为宽大而有气势；八是房屋的屋顶，推测可能是四面坡式的方锥体，或许是重檐式的^⑨。西坡F105大房址的年代在距今5500年前，体现了当时房屋建筑的高超水平，反映了庙底沟类型遗址先民在房屋建筑领域所取得的巨大成就。

第二，聚落遗址密度增大，大型聚落遗址涌现。

这一时期聚落遗址的分布密度增大。如在河南省灵宝铸鼎塬东部的沙河流域至铸鼎塬西部的阳平河流域范围内，半坡类型时期的遗址有13处，发展至庙底沟类型时期增加到18处^⑩。

面积超过50万平方米的大型聚落遗址是在庙底沟类型时期出现的。目前发现的这一时期的大型聚落遗址有十多处^⑪。比如华县泉护村遗址面积约90多万平方米，高陵杨官寨遗址面积约90万平方米，灵宝北阳平遗址面积约90万平方米，灵宝五帝遗址面积近75万平方米。面积最大的遗址见于晋西南地区，如绛县周家庄1号遗址面积达221.8万平方米。

第三，形成较为稳定的以中心聚落为核心的聚落群。

大型房屋建筑、大型聚落遗址的出现，大都与聚落群的形成与发展有关。目前发现的大房址、大型聚落遗址的附近区域，都存在着一个较为稳定的聚落群。在已经开展区域聚落遗址调查的山西省垣曲盆地和运城盆地东部区域，都发现了这一时期的数个聚落群。如运城盆地东部区域在这一时期有66处聚落遗址，可以分为6个聚落群。每个聚落群都有一个约百万平方米的大型聚落遗址，也有20万平方米以上的中型聚落，数量最多的则是20万平方米以下的小型聚落。垣曲盆地在这一时期有39处聚落遗址，可以分为5个聚落群，每个聚落群内都有大

型、中型和小型聚落遗址，聚落遗址之间相隔为2~3公里。

第四，对周边地区的文化影响空前扩大。

庙底沟类型的彩陶，影响到以陕晋豫交界处为中心的半个中国，在东到山东、南过长江、西抵青海东部、北达河套并触及辽西的广大范围内，皆可见彩陶文化因素的影响，这使庙底沟类型成为距今5900年至5100年之间的一个具有强势影响力的文化核心。

第五，出现权贵社会群体。

大型房屋建筑的出现，显示着权贵社会群体的产生，因为这类大型房屋建筑的使用者，都应是当时的贵族。而体现权贵社会群体出现的直接证据是在这一时期开始出现的大型墓葬或是随葬品异常丰富的墓葬。如在灵宝西坡遗址发现的一处墓地，揭露的34座墓葬，可分为四个等级。第一等级的墓葬有3座，分别为M8、M17、M27。西坡M8，墓坑长3.95米，宽3.09米，深2.2米，有生土二层台。墓室长2.73米，宽1.27米，深0.45米。脚端有脚坑，南北长1.3米，东西宽1.22米，深0.12米。墓主为成年男性，随葬品11件，有骨器、玉钺、陶器等。其中一对大口缸，器形较大，器身施彩绘。西坡M17，墓坑长3.45米，宽3.60米，深1.43米，有生土二层台。墓室长2.5米，宽0.8米，深0.6米。脚坑南北长1.32米，东西残宽0.83米，深0.2米。随葬品12件，有骨器、象牙箍形器、玉石钺和陶器。西坡M27，墓坑长5.03米，宽3.36米，深1.92米，有生土二层台。墓室长3.3米，宽0.71米，深0.55米。脚坑边长约1.6米。墓室和脚坑均以木板封盖。木盖板上麻布痕迹。墓主为成年男性。随葬9件陶器，其中陶缸器形较大，器身施彩绘，随葬时可能以涂有朱砂的麻布封盖^⑫。类似于西坡遗址的大型墓葬，目前发现不多。但是这类墓葬的出现，体现了社会的分化与分层，说明权贵社会群体正在产生。

第六，出现具有特殊功能的器物。

泉护村遗址一座大墓出土的鹰鼎，西坡墓地大型墓葬出土的彩绘大口缸、玉钺等，当是具有特殊功能和意义的器物。

以上六个方面的现象，说明庙底沟类型时期的社会形态自半坡类型晚期以来已经发生了

剧变,当时的社会组织至少已经形成四级,以大型中心聚落为核心的聚落群是这类四级社会组织的代表,这种四级制社会组织具有聚落联合体的形式。庙底沟类型能够向四周发展、扩大影响,应是在这种聚落联合体的基础上实现的。聚落联合体的存在为庙底沟类型向四周的扩张提供了社会组织方面的保障。

庙底沟类型时期出现的以核心聚落为纽带的聚落联合体,是典型仰韶文化社会组织发展的重大进展,也是这一时期社会发生剧变的集中体现。

(四)典型仰韶文化第四阶段局部区域社会发展进入古国阶段,步入文明时代

典型仰韶文化的第四阶段是西王村类型时期。目前的考古学研究成果显示,典型仰韶文化第四阶段社会发展进入古国阶段、步入文明时代是区域性的,仅发生在陇原东部地区的陇山东、西两侧。

在距今5000年前后,陇原东部地区的文化与社会发展突然显示出高于典型仰韶文化其他区域的发展势头。这种发展趋势主要体现于甘肃省秦安大地湾遗址和西峰南佐遗址,其中能够说明其社会步入文明时代的最重要的证据是发现了属于“王室文化遗存”的宫殿形态的大型建筑基址。

第一,秦安大地湾遗址宫殿形态建筑。

秦安大地湾遗址中发现的典型仰韶文化第四阶段即西王村类型时期的遗存是大地湾第四期遗存。大地湾第四期是大地湾遗址分布面积最大的时期,从遗址的山坡下分布到山坡顶,面积达50万平方米,是大地湾遗址最为兴盛的时期。遗址中有一座特大型地面建筑F901房址,位于半山腰的平坡上,朝南、背河谷。这座大型建筑基址形成了主室、左右侧室与后室结构,面积约240平方米。主室前面还有敞篷式建筑遗存,总面积达400平方米以上。主室房基保存基本完整,平面呈长方形,室内宽约16米,进深约8米,室内面积120多平方米。遗留有部分墙体和柱体以及灶台,有1个正门、2个旁门、2个侧门,共5个门。主室正门门道与门蓬较为宽敞,面积约5平方米^⑧。

大地湾F901房址主室的施工工艺十分先

进。比如夯筑坚硬的黄土地基,精心处理地面,即在夯筑地基上铺由草筋泥团(直径为3~4厘米)制成的烧土块层,再铺由砂粒、小石子和人造轻骨料(用料礞石煅烧后制成)组成的混凝土层,在混凝土层表面细加工,形成料礞石粉的浆面状态的水泥地坪,色泽光亮。又比如墙体一改庙底沟类型大房子的大墙体特点,墙体变薄,但更为坚固。F901房址主室墙体厚0.4~0.45米,由内外三层分别筑成。中间层为密集の木骨及草泥,木骨柱洞深达1米多。四周墙体内木骨柱洞有142个,间距很密,在0.2~0.3米之间。墙体内外层为红烧土。在房屋前墙与后墙的内壁和东西两侧墙的外壁还分别立有南北、东西对称的附墙柱,柱下有柱础石,附墙柱间距为1.13~2.26米。这种由密集の木骨作为墙的主体,再辅以草泥与红烧土外层,加立附墙柱的做法,是房屋墙体营造技术的重大进步,使墙体更加结实,且能够筑高,支撑屋椽类设施。还比如开创房屋内采光与通风设施,墙体高约3.6米,屋顶无疑更高;另在墙体上开设左右两个窗洞;一改庙底沟类型的长条形斜坡式门道,设宽敞的门与门蓬,门蓬高2.5米;在前墙设三座门,在两侧的东西墙各设一座门。再比如室内灶坑由庙底沟类型的地面下大灶坑发展为地面上蘑菇状大灶台。大灶台底部外径2.51~2.67米,残高0.5米,灶台泥圈厚0.33~0.43米,灶膛直径在1米以上。再比如房顶屋梁结构有重大的改进,主要体现在室内设两个粗大的承梁柱与屋顶木椽的结构。两个承梁柱分别由中心大柱和3个小柱组成,外裹红烧草泥土防护层,柱下有青石柱础。房屋四周墙壁有附墙柱及室内中部维持房屋开间平衡的两个中心大柱的分布结构,表明屋顶由一道屋脊横梁与墙上木椽或墙头架起。屋顶是在横梁及椽或墙头上架设密集の椽木,椽木有粗加工的树干、细加工的枋木与木板,椽木上铺草泥土。再比如开始注重室内的整体装饰。主室内的四周墙壁包括附墙柱外表、地面、灶台、室内大柱外表等可视或手可触及的各种土石质设施的表面,都以料礞石粉涂抹装饰,形成坚硬、平整、光滑的外表,开创了室内整体装饰的先河。

大地湾F109房址是目前所见典型仰韶文化

遗址中年代最早的结构复杂、建筑工艺高超的大型房屋,由主室、左右侧室、后室组成,房屋前面还有宽大的敞篷式建筑。该建筑面积大,依据其整体结构与形态推测,其规格应为宫殿形态的大型建筑。

第二,西峰南佐遗址宫殿形态建筑。

南佐遗址是在20世纪50年代末发现的。遗址东、西、南三面临沟,三条沟在遗址的西南角汇入蒲河。北部未被冲坏的部分有一个东西向近长方形的平台,在其周围及中部沟渠的两侧,还分布着大小不等的九个土堆,为夯土高台的土疙瘩。该遗址原称为“疙瘩渠遗址”,1996年改名为“南佐遗址”^④。1984年、1985年、1986年、1994年、1996年、2014年、2020年、2021年、2022年先后进行9次勘探、发掘。至2021年,明确南佐遗址是一处仰韶文化晚期环壕聚落遗址,总面积大约600万平方米,核心区由9座大型夯土台及两重环壕围成,年代在距今5100年至4700年间。遗址中央北部是宫城。宫城为长方形,有夯土围墙,面积近3700平方米,设有门道等设施。主体建筑F1位于宫城中央,长方形,坐北朝南,建筑面积约720平方米,室内面积约580平方米,由“前厅”和“殿堂”两部分构成。以版筑法夯筑的主墙墙体厚约1.5米、残高约2米,墙外还有散水台、排水沟等。“殿堂”南墙开有三门。“殿堂”后部有两个直径约1.7米的大型顶梁柱柱洞,“殿堂”前部有一个直径约3.2米的圆盘形地面式大火坛,比大地湾F109宫殿形态建筑的蘑菇状大灶台还大。前厅南侧无墙,地面有三排柱洞,每个柱洞直径约0.8米。地面为夯土地基,厚0.5米以上,其上铺砌土坯,再涂抹草拌泥和6层白灰面。所有墙的内外壁,火坛,甚至殿外散水台,也都涂抹多层草拌泥和石灰。在宫城内部东、西两侧各有一列多间夯土墙侧室,大致对称分布,每间侧室建筑面积数十平方米,不少侧室内有圆盘形地面式火塘。南佐宫殿形态建筑主殿F1停止使用后就被夯填掩埋,宫城的侧室、走廊等大部分空间也都被夯填,整个宫城区基本上变成了一个数千平方米的大夯土台基。在南佐宫城区出土了白陶、黑陶、绿松石装饰品等许多来自东方和东南方等外部区域的贵重物品^⑤。

南佐宫殿形态建筑的建筑工艺与特色和大地湾F109宫殿形态建筑基本相同,但规模更大,结构更为复杂,档次与规格更高。大地湾F109宫殿形态建筑和南佐宫城与宫殿形态建筑,相对于典型仰韶文化第三阶段庙底沟类型大型房屋建筑而言,实现了重大的突破性发展,属于“王室文化遗存”。由此可以推知其聚落形态也实现了重大的突破性发展,陇原东部地区典型仰韶文化第四阶段的社会形态自然也实现了重大突破性的发展而进入古国发展阶段。大地湾F109宫殿形态建筑和南佐宫城与宫殿形态建筑的主人,应是具有“王”者身份的管理者即当时的最高统治者及一批权贵成员或是“王室”成员。

依据大地湾F109宫殿形态建筑和南佐宫城与宫殿形态建筑等高等级建筑存在的现象,可以推测陇原东部地区在典型仰韶文化第四阶段已经形成高于四级社会组织的社会实体。依据大地湾遗址位于陇山西侧、南佐遗址位于陇山东侧的地理特点,推测它们为不同的社会实体,分别控制着陇山西侧局部区域和陇山东侧局部区域,两者之间因陇山相隔而不可能存在依附关系。大地湾聚落遗址与南佐聚落遗址分别为两个小区域内的分属大致相同档次的社会实体的代表。在这种社会实体中存在着由宫殿形态建筑所体现的“王”者身份的管理者及一批权贵成员。这种社会实体的存在,说明该社会的发展应该进入了由“王”及一批管理者统治的“古国”发展阶段,步入了文明社会。

五、典型仰韶文化文明起源的主要特点与启迪

(一)典型仰韶文化文明起源的主要特点

通过以上分析,我们可以看出典型仰韶文化文明起源呈现出以下五个重要现象和特点。

第一,典型仰韶文化文明起源是在自然环境条件十分优越、以粟作经济为主体的农业社会稳定发展过程中逐步发生的,具有稳定发展的特点。

第二,典型仰韶文化文明起源,经历了连续发展、未曾中断的四个过程,即由平等的社会逐步走向分化,社会发生剧变,进入古国发展阶

段、步入文明时代,前后经历了大约2000年,具有连续发展的特点。在这个发展过程中,具有实质意义的文明化进程是从社会发生剧变开始的,即是从典型仰韶文化庙底沟类型开始,前后经历了约1000年。

第三,典型仰韶文化文明起源发生在一个考古学文化发展十分稳定的大区域文化圈内。在这个大区域文化圈内,考古学文化面貌保持本地发展的特征,在其后期又接受东方和东南方考古学文化的影响,尤其是先进的物质文化因素的影响,但始终保持着自身的基本特点。显示典型仰韶文化文明起源在保持自身基本文化特征的同时吸收周边先进的文化要素,具有包容性特征。

第四,典型仰韶文化文明起源,并不是在整个典型仰韶文化分布区域内整体同步发生的,而是不同小区域发展进程有快有慢,发展程度有高有低。目前看到的只有在陇山西侧局部区域和陇山东侧局部区域的两个小区域内,在距今5000年前后出现“王室文化遗存”,社会进入古国发展阶段,步入文明时代。其他小区域内的社会发展仍处于聚落联合体阶段,甚至是更低阶段的氏族聚落社会或聚落群社会阶段。相较而言,个别局部小区域内社会进入古国发展阶段、步入文明时代的现象,必定是该区域社会发展具有创新的内涵,从而引发社会的突破性发展。

第五,典型仰韶文化文明起源呈现出原生态发展模式。该模式的具体表现是,在一个经济、文化、社会稳定发展的大区域内,在大致相同的自然、人文环境中,在没有发生社会冲突、没有受到外部势力的强大冲击、没有发生文化突变的状态下,局部小区域内的社会遵循着自身社会发展规律逐步地发展演变,由氏族聚落社会逐步发展进入古国发展阶段,步入文明时代,具有和平发展演变的特点和纯粹的特征。典型仰韶文化文明起源的原生态发展模式,是探索文明起源规律的重要对象。

炎帝时代炎帝部族集团的遗存可以对应考古学中的典型仰韶文化进行探索阐述。因此,典型仰韶文化文明起源的重要现象和特点,自然代表着炎帝时代炎帝部族集团文明起源的重要现象和特点。

(二)典型仰韶文化文明起源的启迪

目前的考古学研究成果显示,在距今5000年前后,除了典型仰韶文化分布区域外,在以郑州至洛阳为中心的中原核心地区、海岱地区、太湖地区、江汉地区、辽西地区都有文明要素的出现,呈现出文明起源的状态,但表现形式各有特征,与典型仰韶文化的文明起源状况存在区别。但是,典型仰韶文化文明起源的现象和特点,对于认识其他区域的文明起源以及中国文明起源有着重要的启迪。

第一,中原核心地区、海岱地区、太湖地区、江汉地区、辽西地区等各个区域的文明起源,可能都经历了与典型仰韶文化文明起源相同的四个过程。即由平等的社会,逐步走向分化,社会发生剧变,进而进入古国发展阶段、步入文明时代,而具有实质意义的文明化进程可能都是从社会发生剧变开始的,大致是在距今6000年前后,前后经历了约1000年。

第二,考古学研究能够明确一个社会进入古国发展阶段、步入文明时代的主要标志是出现了体现“王”者身份的管理者及一批权贵成员形成的文化遗存,这类文化遗存可以称为“王室文化遗存”。目前判断典型仰韶文化分布区内局部小区域进入古国发展阶段的主要标志是大型、豪华的宫殿形态建筑遗存,这类大型、豪华的宫殿形态建筑遗存体现了“王”者身份的管理者及一批权贵成员的存在,体现了“王权”的存在。据此可以推定:如果一个社会中不存在“王”者身份的管理者及一批权贵成员,不存在“王权”,则不能够判断该社会是否进入古国发展阶段,不能够明确其社会发展是否步入文明时代;如果没有发现能够说明当时社会存在“王”者身份的管理者及一批权贵成员形成的文化遗存,即“王室文化遗存”,自然就不能够说明该考古学文化遗存所代表的社会是否已经进入古国发展阶段、步入文明时代。所以,“王室文化遗存”是通过考古学文化遗存探索一个社会是否进入古国发展阶段、步入文明时代的主要标志,通过探索“王室文化遗存”研究文明起源是一种较为简易而有效的方式。

第三,典型仰韶文化文明起源是在一个经济、文化、社会稳定发展的大区域内,在相同的

自然、人文环境中逐步产生的,而社会进入古国发展阶段、步入文明时代,则是在该大区域中的局部小区域内率先形成的。据此可以推测中原核心地区、海岱地区、太湖地区、江汉地区、辽西地区进入古国发展阶段、步入文明时代也不是整个大区域同步发生的,而是这些大区域中的某个或多个小区域率先进入古国发展阶段、步入文明时代,从而促动该大区域的文明化进程。

在距今5000年前后,以渭河流域为中轴的区域及附近地区、中原核心地区、海岱地区、太湖地区、江汉地区、辽西地区都出现了大区域中的小区域文明起源现象。这众多的小区域文明起源现象,使得中国在距今5000年前后呈现出一个文明化浪潮。在这个文明化浪潮中,在各个小区域文明互相作用的发展过程中,有逐渐衰落的,也有进一步壮大发展,逐步形成大区域文明的。这可能是中国文明起源的一种主要形式。

注释

①信阳师范学院《炎黄学概论》编委会编著:《炎黄学概论》,人民出版社2021年版,第28页。②朱乃诚:《中国农作物栽培的起源和原始农业的兴起》,《农业考古》2001年第3期。③徐旭生:《中国古史的传说时代》,广西师范大学出版社2003年版,第45—55页。④苏秉琦:《关于仰韶文化的若干问题》,《考古学报》1965年第1期。⑤中国社会科学院考古研究所编著:《中国考古学·新石器时代卷》,中国社会科学出版社2010年版,第207—208页。⑥中国社会科学院考古研究所编著:《宝鸡北首岭》,文物出版社1983年版;朱乃诚:《是非曲折六十年——〈宝鸡北首岭〉的学术贡献与失误》,《文物春秋》2022年第6期。⑦陕西省考古研究所:《陕西临潼零口遗址第二期遗存发掘简报》,《考古与文物》1999年第6期;山西省考古研究所:《山西翼城枣园新石器时代早期遗址调查报告》,《文物季刊》1992年第2期;中国历史博物馆考古部、山西省考古研究所、垣曲县博物馆编著:《垣曲古城东关》,科学出版社2001年版;魏兴涛:《灵宝底董仰韶文化遗存的分期与相关问题探讨》,《中国国家博物馆馆刊》2011年第1期。⑧⑨⑩西安半坡博物馆、陕西省考古研究所、临潼县博物馆编著:《姜寨:新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社1988年版。⑪中国社会科学院考古研究所编著:《宝鸡北首岭》;中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆编著:《西安半坡》,文物出版社1963年版;北京大学历史系考古教

研究室:《元君庙仰韶墓地》,文物出版社1983年版;黄河水库考古工作队陕西分队:《陕西华阴横阵发掘简报》,《考古》1960年第9期;西安半坡博物馆、渭南文化馆:《陕西渭南史家新石器时代遗址》,《考古》1978年第1期;甘肃省文物考古研究所编著:《秦安大地湾——新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社2006年版;中国科学院考古研究所山西工作队:《山西芮城东庄村和西王村遗址的发掘》,《考古学报》1973年第1期。⑫北京大学考古学系:《华县泉护村》,科学出版社2003年版;陕西省考古研究院、渭南市文物旅游局、华县文物旅游局编著:《华县泉护村——1997年考古发掘报告》,文物出版社2014年版。⑬陕西省考古研究院:《陕西高陵杨官寨遗址发掘简报》,《考古与文物》2011年第6期;陕西省考古研究院:《陕西白水下河新石器时代遗址》,载国家文物局主编:《2010中国重要考古发现》,文物出版社2011年版,第18—20页;甘肃省文物考古研究所:《秦安大地湾》;山西省考古研究所:《西阴村史前遗存第二次发掘》,载杨富斗主编:《三晋考古》第二辑,山西人民出版社1996年版,第1—62页;中国科学院考古研究所编著:《庙底沟与三里桥》,科学出版社1959年版;河南省文物考古研究所、中国社会科学院考古研究所河南一队等:《河南灵宝西坡遗址105号仰韶文化房址》,《文物》2003年第8期。⑭中国社会科学院考古研究所、河南省文物考古研究所编著:《灵宝西坡墓地》,文物出版社2010年版。⑮中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆编著:《西安半坡》;中国科学院考古研究所山西工作队:《山西芮城东庄村和西王村遗址的发掘》,《考古学报》1973年第1期。⑯甘肃省文物考古研究所:《秦安大地湾》;西安半坡博物馆等编著:《姜寨:新石器时代遗址发掘报告》;西北大学文博学院考古专业编著:《扶风案板遗址发掘报告》,科学出版社2000年版。⑰赵建龙:《庆阳县疙瘩渠新石器时代遗址》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴(1986)》,文物出版社1988年版,第231页;河南省文物考古研究所编著:《三门峡南交口》,科学出版社2009年版;中国科学院考古研究所编著:《庙底沟与三里桥》。⑱张雪莲、仇士华等:《仰韶文化年代讨论》,《考古》2013年第11期。⑲朱乃诚:《半坡类型早期文化遗存初探》,《考古与文物》1992年第3期。⑳陕西省考古研究所:《陕西临潼零口遗址第二期遗存发掘简报》,《考古与文物》1999年第6期。㉑何弩、严志斌、宋建忠:《襄汾陶寺城址发掘显现暴力色彩》,《中国文物报》2003年1月31日。㉒中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆编著:《西安半坡》。㉓中国历史博物馆考古部、山西省考古研究所、垣曲县博物馆编著:《垣曲古城东关》;中国国家博物馆田野考古研究中心、山西省考古研究所、运城市文物保

护研究所编著:《运城盆地东部聚落考古调查与研究》,文物出版社2011年版。^{②③}陕西省考古研究所、陕西省安康水电站库区考古队:《陕南考古报告集》,三秦出版社1994年版,第144页图九三.1。^{②④}中国社会科学院考古研究所编著:《宝鸡北首岭》,第105页,图八六.1。^{②⑤}中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆编著:《西安半坡》;西安半坡博物馆等编著:《姜寨:新石器时代遗址发掘报告》;甘肃省博物馆大地湾发掘小组:《甘肃秦安王家阴洼仰韶文化遗址的发掘》,《考古与文物》1984年第2期。^{②⑥}王志俊:《关中地区仰韶文化刻划符号综述》,《考古与文物》1980年第3期。^{②⑦}朱乃诚:《人口数量的分析与社会组织结构的复原——以龙岗寺、元君庙和姜寨三处墓地为分析对象》,《华夏考古》1994年第4期。^{②⑧}北京大学考古学系:《华县泉护村》;陕西省考古研究院、咸阳市文物考古研究所:《陕西彬县水北遗址发掘报告》,《考古学报》2009年第3期;陕西省考古研究院、白水县委文物旅游局:《陕西白水县下河遗址仰韶文化房址发掘简报》,《考古》2011年第12期;中国社会科学院考古研究所河南一队、河南省文物考古研究院、三门峡市文物考古研究所:《河南灵宝市西坡遗址庙底沟类型两座大型房址的发掘》,《考古》2015年第5期;山西省考古研究所、洪洞县博物馆:《山西洪洞耿壁遗址调查、试掘报告》,载杨富斗主编:《三晋考古》第二辑,山西人民出版社1996年版,第127—140页;山西省考古研究所、临汾市文物考古工作站、襄汾县文化和旅游局:《山西临汾桃园遗址F1发掘简报》,《中原文物》2021年第5期。^{②⑨}河南省文物考古研究所、中国社会科学院考古研究所等:《河南灵宝西坡遗址105号仰韶文化房址》,《文物》2003年第8期。^{②⑩}河南省文物考古研究所、中国社会科学院考古研究所河南一队、三门峡市

文物工作队等:《河南灵宝铸鼎塬及其周围考古调查报告》,《华夏考古》1999年第3期。^{③①}陕西省考古研究院、渭南市文物旅游局、华县文物旅游局编著:《华县泉护村——1997年考古发掘报告》;陕西省考古研究院:《陕西高陵县杨官寨新石器时代遗址》,《考古》2009年第7期;中国社会科学院考古研究所河南第一工作队、河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队等:《河南灵宝市北阳平遗址试掘简报》,《考古》2001年第7期;河南省文物考古研究院、三门峡市文物考古研究所、灵宝市文物保护管理所:《河南灵宝市五帝遗址考古勘探报告》,《华夏考古》2020年第2期;中国国家博物馆田野考古研究中心、山西省考古研究所、运城市文物保护研究所编著:《运城盆地东部聚落考古调查与研究》。^{③②}中国社会科学院考古研究所、河南省文物考古研究所编著:《灵宝西坡墓地》。^{③③}甘肃省文物考古研究所编著:《秦安大地湾——新石器时代遗址发掘报告》,第413—423页。^{③④}赵雪野:《西峰市南佐新石器时代遗址》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴(1997)》,文物出版社1999年版,第230、231页。^{③⑤}甘肃省文物考古研究所、中国人民大学历史学院、西北工业大学文化遗产研究院等:《甘肃庆阳市南佐新石器时代遗址》,《考古》2023年第7期。

参考文献

- [1]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:952-953.
- [2]黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007.
- [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]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979:84.

Era of Emperor Yan and the Origin of Civilization

Zhu Naicheng

Abstract: The era of emperor Yan was an important stage in the origin of civilization. According to pre-Qin literature and archaeological research results, it is presumed that the era of emperor Yan was between 7000 and 5000 years ago, and the archeological cultural relics corresponding to emperor Yan clan group were “typical Yangshao culture” distributed in the eastern part of Longyuan, Guanzhong, southwest Shanxi and western Henan. Its development process can be divided into four stages, which reflect the process of the origin of civilization. The first stage is equal society, the second stage is the gradual differentiation of society, the third stage is the social fusion, and the fourth stage is the generation of “royal cultural relics” into the ancient age. The whole process shows the characteristics of stable and continuous evolution. It has the characteristics of inclusiveness and innovative, and belongs to an original ecological development mode of the civilization. Through the analysis of the phenomenon of the origin of the typical Yangshao culture in that time, it can be seen that China showed a wave of civilization at around 5000 years ago.

Key words: era of emperor Yan; typical Yangshao culture; the origin of civilization; ancient nation; royal cultural relics

[责任编辑/知 然]



春秋时期的共同性思想刍议*

——以《左传》《国语》为中心的探讨

李祥俊

摘要:春秋时期是早期中国社会大转型的前奏阶段,在共同性思想上既有对上古三代依据血缘、亲情的祖先神信仰、礼法制度、德行教化等的继承,又呈现出从重血缘、亲情的礼法向重才能、相对平等的法治等新思想演进的趋势。就传世文献看,春秋时期所关注的共同性思想一方面是源于反思人类重大伦理政治生活中的共同性问题,另一方面是源于反思人类饮食、音乐等日常生活中的共同性问题。就春秋时期达到共同性的路径而言,主要是依据血缘、亲情的礼治和依据功利、能力的法治两大类。前者是规范社会生活、达到人际亲和关系的基本路径;后者更多是春秋时期社会变革的产物,它是一种新的更有效的达到共同性的路径。春秋时期开启了关于共同性思想本身内涵的讨论,比如辨析“同”“和”“比”“党”等标志共同性思想的观念之间的差别,这些围绕共同性思想内涵的讨论是对思想观念本身的反思,亦是先秦诸子相关思想的源头。

关键词:春秋时期;共同性;礼治;法治

中图分类号:B22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0042-08

共同性是描述事物存在属性、关系、状态的观念,它与共同、共同体等观念密切联系,共同观念从词源上讲是动词意义上的,强调的是共同的形成。共同体侧重结果,共同性则是对共同、共同体内在性质的概括,一般而言的共同观念往往总摄上面诸种含义。共同性思想是围绕共同观念所展开的相关思想论述,它既包括狭义的共同观念本身含义的论述,也包括共同观念所涉及的存在论、实践论、认识论等,尤其重视探讨与共同性相联系的伦理政治思想。春秋时期是早期中国社会大转型的前奏阶段,它上承西周礼乐文化、下启战国以降的君主集权制度。西周时期的礼乐文化把当时的华夏民族整合成一个命运共同体,这一共同体的内在基础

是宗法制度,它在国家政治制度中保存了浓厚的血缘因素,氏族社会的宗法制度与新兴的政治国家融为一体,形成了所谓的宗法政治。这种宗法政治兴起于上古、夏、商,而成熟和定型于西周。西周的宗法制度运行数百年,在内外矛盾的冲击下逐渐趋于崩溃。春秋时期是一个旧共同体逐渐崩溃、新共同体逐渐生成的时代,关于共同性的思想也在上古、三代的基础上产生一些新的观念,并呈现出历史转折时期的变化趋势,构成中国传统共同性思想演进的重要环节。关于春秋时期共同性思想的研究已有一些成果,但多集中在“和同”之辩等具体问题上,本文注重对其加以系统性梳理,抉发其中存在的思想特征与发展趋势。

收稿日期:2023-11-15

*基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“社会主义核心价值观建设与中国传统价值观的转化创新研究”(16JJD720004)。

作者简介:李祥俊,男,北京师范大学价值与文化研究中心研究员、哲学学院教授、博士生导师(北京 100875),主要从事儒家哲学、秦汉哲学、宋元明清哲学、中国传统价值观研究。

一、春秋时期共同性思想产生的现实缘起

共同性思想是和人类社会生活紧密相连的,上古时代的战争、迁都、治水、政治管理等都提出了同力、同心同德等问题。春秋时期社会大变动,周天子的权威动摇,宗法制度缓慢解体,给政治管理和社会生活带来了新的问题。诸侯国之间、诸侯国内部各种矛盾斗争的显现,激发人们思考共同性问题,为社会政治的长治久安提供路径。

政治是不同阶级、阶层共同存在的社会生活方式,政治治理是管理众人之事,建立在血缘、亲情基础上的宗法制度是西周王朝政治共同体的根基。但在后世的发展中,一再出现王朝内部的危机,周厉王因为国人暴动而被驱逐,当时就出现了“共和行政”。“‘共和行政’有两说。一说大臣召公、周公行政,号为‘共和’。一说诸侯中有个唤做‘共伯和’的摄行王政,故称‘共和行政’。”^[1]不管是哪一种解释,都把西周王朝政治管理中的君臣共同治理等问题提出来了,这也是后来的“和同”之辩等的现实渊源。西周王朝覆灭,春秋时期王权衰落,各诸侯国的内部治理在社会生活中更显重要,倡导同心同德共同治理也成为各诸侯国统治阶层思考的重要问题。晋文公重耳在外十数年,归国之际即与臣下盟誓,同心同力维护统治,“春,王正月,秦伯纳之。不书,不告人也。及河,子犯以璧援公子曰:‘臣负羁縻,从君巡于天下,臣之罪甚多矣。臣犹知之,而况君乎?请由此亡。’公子曰:‘所不与舅氏同心者,有如白水!’投其璧于河”^[2]222-223。郑国因卿大夫专权屡生内乱,子产倡导君臣上下盟誓,避免矛盾而求同心治国,“壬寅,子产入。癸卯,子石入。皆受盟于子皙氏。乙巳,郑伯及其大夫盟于大宫,盟国人于师之梁之外”^[3]167。通过君臣协和等维护诸侯国内政治治理的稳定是当时政治生活的首要事务,反之,若打破这种协同状态就会产生政治上的危机。晋国的师旷在答对晋侯关于“卫人出其君”的疑问时,批评卫君不能亲和民众、众叛亲离,“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性。有君而为之贰,使师保之,

勿使过度。是故天子有公,诸侯有卿,卿置侧室,大夫有贰宗,士有朋友,庶人工商,皂隶牧圉,皆有亲昵,以相辅佐也。善则赏之,过则匡之,患则救之,失则革之。……天之爱民甚矣,岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣”^[3]102。

春秋时期王权衰落,诸侯国势力增长,西周王朝实力等同于一般弱小的诸侯国,如何维护诸侯国之间的和谐共存成为当时统治阶层关心的问题,诸侯国之间的盟会、盟誓成为春秋时期社会政治生活中的大事。齐桓公、晋文公等霸主的事业就是在“尊王攘夷”的旗帜下把华夏各诸侯国凝聚成一个共同体。春秋时期最早出现的霸主齐桓公,会同华夏诸国,“凡我同盟之人,既盟之后,言归于好”^[2]189。而宋国权臣向戌会同当时晋、楚两大国,并联合其他诸侯国,创立“弭兵”大会,在战乱纷纭的春秋中期保持了数十年的和平发展。春秋时期的统治阶层不仅关注诸侯国之间的共同性问题,同时也关注人类社会和神学信仰之间的共同性问题,把人、神之间的沟通看作重要的力量。楚国的观射父与楚昭王讨论传说中的“绝地天通”问题时说:“古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其智能光远宣朗,其明能光照之,其智能听彻之,如是则明神降之,在男曰覿,在女曰巫。……烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”^[4]621-623观射父认为上古时代的聪明之民能使自己与上下鬼神相通,达到无所不能的境界,而后世圣王绝地天通,是对民、神混杂乱象的整顿,也是对神、神相通权力的垄断。人、神之间的共同、共通就是权力,谁掌握了这种共同性谁就掌握了权力,“绝地天通”实际是共同性思想在人、神之间的一种体现。

春秋时期,共同性思想不仅体现在维持诸侯国内外的稳定与和谐关系上,也体现在诸侯国之间持续不断的战争中。战争是最需要理性同时也最需要战斗激情的人类事务,它需要把每位士兵的力量凝聚为更大、更强的共同力量,

形成同力,而士兵之间的同力则需要他们的同心同德。这是春秋时期的统治阶层十分关注的问题。如楚国攻伐江汉诸小国时,斗廉与主帅莫敖分析双方情势认为军人的和谐一致是战争胜利的基础,人数多少还在其次,“斗廉曰:‘郢人军其郊,必不诫,且日虞四邑之至也。君次于郊郢,以御四邑,我以锐师宵加于郢,郢有虞心而恃其城,莫有斗志。若败郢师,四邑必离。’莫敖曰:‘盍请济师于王?’对曰:‘师克在和,不在众。商周之不敌,君之所闻也。成军以出,又何济焉?’莫敖曰:‘卜之。’对曰:‘卜以决疑,不疑何卜?’遂败郢师于蒲骚,卒盟而还”^{[2]67}。春秋时期的统治阶层在讨论战争中的同心同德时,多以商、西周时期的历史为借鉴,上面斗廉的话中即言“商周之不敌,君之所闻也”。春秋末年周王室遭遇王子朝之乱,大臣苾弘分析斗争形势时说:“同德度义。《大誓》曰:‘纣有亿兆夷人,亦有离德。余有乱臣十人,同心同德。’此周所以兴也。君其务德,无患无人。”^{[3]260}

如果说在维护国内、国际政治治理稳定和赢得战争胜利问题上,同力、同心同德主要还是一种手段、工具的话,那么,春秋时期的统治阶层逐渐意识到共同、和谐本身就是社会政治治理的目的,即共同性本身有从工具价值到目的价值的转变趋向。周定王时,楚庄王“问鼎”中原,周臣王孙满便提出政治治理的基础在于统治者的内在德行,而非九鼎之类的器物。西周王朝之所以能够协和民众,是因其仍然受到天命的眷顾,“用能协于上下,以承天休。……德之休明,虽小,重也。其奸回昏乱,虽大,轻也。天祚明德,有所底止。成王定鼎于郊廓,卜世三十,卜年七百,天所命也。周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也”^{[2]323}。周灵王时,太子晋劝谏说西周历代圣王的功绩就在于安定民众,如果不能使民众和谐就会带来祸乱,“自后稷以来宁乱,及文、武、成、康而仅克安民。自后稷之始基靖民,十五王而文始平之,十八王而康克安之,其难也如是。……王无亦鉴于黎、苗之王,下及夏、商之季,上不象天,而下不仪地,中不和民,而方不顺时,不共神祇,而蔑弃五则。是以人夷其宗庙,而火焚其彝器,子孙为隶,下夷于民,而亦未观夫前哲令德之则”^{[4]118}。

春秋时期把“同”“和”作为理想社会的状态,这与将合同、协和作为达到军事、政治成功的手段不同。这种从工具价值到目的价值的转化是对上古、三代传统思想的发展,提高了“同”“和”等共同性思想的现实意义,同时也有使共同性思想趋于保守的意味。如果合同、协和是达到目的的手段的话,就会更加重视通过合同、协和集聚力量向外拓展;而如果合同、协和是目的本身的话,就会更重视共同体内部的秩序与稳定。春秋时期的共同性思想从现实缘起上兼有工具价值、目的价值两者,这两者都是社会生活本身提出的要求。但如何协调这两种向度并且保持一种开放性的态势是关乎民族、文化发展的大问题,而就其后共同性思想发展的趋势看,追求内在秩序、目的价值的共同性思想逐渐占据主导地位。

二、春秋时期实现共同性的路径及其转变趋势

在早期中国思想中,达到共同性的路径最主要的就是从人的血缘、亲情入手。共同的血缘、姻亲关系是达到共同性的最可靠的保障,而由血缘、亲情引申的祖先神信仰、宗法制度、德行教化等,也成为达到共同性的重要路径。春秋时期在探讨达到共同性的路径上,既继承了上古、三代依据血缘、亲情的神道设教、礼法制度、德行教化等,又有了新的发展,即从重血缘、亲情的礼法向重才能、相对平等的法治的转化。当然,这和春秋时期社会转型的大趋势是一致的。

春秋时期虽然是西周宗法制度逐渐崩溃的时期,但血缘、亲情仍然在社会政治生活中占据着根基的地位,在当时人的思想里,血缘、亲情依旧是达到共同性的可靠保障。军队打仗需要上下同心,而血缘、亲情之间的联系正是同心的重要基础。这一点从春秋时期晋国和楚国之间的战役中可以看出,两国都一再提到中军公族、中军王族是战斗胜负的决定性力量,比如城濮之战、鄢陵之战等。再如楚武王攻伐随国,随国贤臣季梁与随侯讨论战争胜负取决于军心,尤其重视亲近血缘亲属的作用,“故务其三时,修

其五教,亲其九族,以致其禋祀,于是乎民和而神降之福,故动则有成。今民各有心,而鬼神乏主,君虽独丰,其何福之有?君姑修政而亲兄弟之国,庶免于难”^{[2]57}。而政治权力的获得与巩固也都离不开血缘宗法势力的支持,反之,若没有血缘宗法势力的支持则不会成功。卫国的大臣左公子泄、右公子职废立君主失败,《左传》借君子之口评价说:“夫能固位者,必度其本末而后立衷焉。不知其本,不谋;知本之不枝,弗强。《诗》云:‘本枝百世。’”^{[2]99}

春秋时期延续了上古、三代重视血缘、亲情对于战争胜负、权力巩固的作用,但这个时期由于华夏民族生活疆域的扩大,和其他民族的交往日益增多,遂使得宗族、种族基础上的共同体认同一方面得到强化,另一方面也得到拓展。鲁国权臣季文子在谈到与晋国和楚国两大霸主之间的关系时,强调国家之间的合同关系要以族类血缘为基础,“公至自晋,欲求成于楚而叛晋。季文子曰:‘不可。晋虽无道,未可叛也。国大臣睦而迓于我,诸侯听焉,未可以贰。《史佚之志》有之,曰:‘非我族类,其心必异。’楚虽大,非吾族也,其肯字我乎?’公乃止”^{[3]15}。当时的华夏诸国也喜欢用追溯族类先祖来作为论证彼此能够会同的依据,晋文公与秦国结盟谋求复国时,司空季子对他讲述了一番华夏族先祖黄帝子孙繁衍的脉络,把血缘关系上的亲疏与德行上的同、异联系起来,主张同姓同德,异姓异德,同时又主张联合异姓壮大自身,“同姓为兄弟。黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已;唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也。夷鼓,彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者,四母之子别为十二姓。凡黄帝之子,二十五宗,其得姓者十四人,为十二姓,姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、媯、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。同德之难也如是。昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。异姓则异德,异德则异类。异类虽近,男女相及,以生民也。同姓则同德,同德则同心,同心则同志。同志虽远,男女不相及,畏黷敬也”^{[4]392-393}。司空季子这里所论的同姓、异姓都是在华夏族、黄帝后裔的

范围内,还不是真正的“非我族类”。

春秋时期不仅把通过族类实现共同性的思路体现在现实的伦理政治关系上,也体现在人、神关系上,认为人、神之间的会同、沟通也是以血缘、族类为依据的。晋献公时太子申生冤屈而死,传说他死后的鬼魂要毁灭晋国,但最终被狐突以“民不祀非族”的理由劝阻,“太子使登仆而告之曰:‘夷吾无礼,余得请于帝矣。将以晋畀秦,秦将祀余。’对曰:‘臣闻之:神不歆非类,民不祀非族。君祀无乃殄乎?且民何罪?失刑,乏祀,君其图之!’”^{[2]193}祭祀一直是上古时代沟通人、神同时也用以沟通现实人际关系的重要路径。春秋时期人们仍然信奉祭祀的人际亲和功能,楚国的观射父与楚昭王讨论祭祀时说:“国于是乎蒸尝,家于是乎尝祀。百姓夫妇择其令辰,奉其牺牲,敬其粢盛,洁其粪除,慎其采服,禋其酒醴,帅其子姓,从其时享,虔其宗祝,道其顺辞,以昭祀其先祖,肃肃济济,如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻,比其兄弟亲戚。于是乎弭其百苛,殄其谗慝,合其嘉好,结其亲昵,亿其上下,以申固其姓。上所以教民虔也,下所以昭事上也。”^{[4]629}

在上古、三代,由血缘、亲情达到共同性的路径最终形成依据血缘关系的宗法制度,其伦理政治上的表现就是礼治,它是规范社会生活、达到人际亲和关系的基本路径,在春秋时期仍然有着巨大影响。当时的人对礼在协和君、民以及天、人之间关系上的作用有深刻体会,郑国大夫子大叔转述子产的话说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经而民实则之,则天之明,因地之性,生其六气,用其五行。……喜生于好,怒生于恶,是故审行信令,祸福赏罚,以制死生。生,好物也。死,恶物也。好物乐也,恶物哀也。哀乐不失,乃能协于天地之性,是以长久。”^{[3]262-263}与礼治相应的是要求重视君主德行及一般伦理道德在协和民众上的作用,认为在道德与共同体的协和之间具有因果关系,晋国大臣魏绛劝谏晋悼公“和戎”,提出德、义、礼、信等道德观念作为协和的依据,“《诗》曰:‘乐旨君子,殿天子之邦。乐旨君子,福祿攸同。便蕃左右,亦是帅从。’夫乐以安德,义以处之,礼以行之,信以守之,仁以厉之,而后可以殿

邦国,同福禄,来远人,所谓乐也。《书》曰:‘居安思危。’思则有备,有备无患。敢以此规”^{[3]94}。这是把达到共同性的路径由外在制度向内在德行、德性的转化,这在上古、三代的传统中即已存在,春秋时期更趋完善,孔子儒家的仁学是在这一路径上的进一步完善。

血缘、亲情是上古、三代以来达到共同性的基本路径,但随着宗法制度的崩溃,春秋时期超出血缘、亲情达到共同性的路径愈来愈突出,其中最重要的就是人类共同的欲望、利益等。这一路径在春秋时期列国竞争的历史大背景下日益突显出来。郑国的子产是春秋时期著名的开明政治家,他把共同的欲望看作实现人际协和的根本,曾劝谏当时的郑国执政子孔不能只从个人的一己私欲出发治国,“众怒难犯,专欲难成。合二难以安国,危之道也。不如焚书以安众,子得所欲,众亦得安,不亦可乎?专欲无成,犯众兴祸。子必从之”^{[3]90}。在与争做霸主的楚灵王谈论诸侯会盟时,子产同样提出了共同欲望的问题,他说:“求逞于人,不可。与人同欲,尽济。”^{[3]190}由共同的欲望、利益出发,契约式的达到共同性的路径也在春秋这样传统礼乐文化衰退的时代出现,郑国在开国之初即与商人联盟,而在其后的历史发展中进一步发展了这种契约精神。当晋国的执政韩宣子要强买郑国商人的玉器时,作为郑国执政的子产则为商人说话,“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,世有盟誓以相信也,曰:‘尔无我叛,我无强贾,母或勾夺。尔有利市宝贿,我勿与知。’恃此质誓,故能相保,以至于今。今吾子以好来辱,而谓敝邑强夺商人,是教敝邑背盟誓也,毋乃不可乎!吾子得玉,而失诸侯,必不为也。若大国令而共无艺,郑鄙邑也,亦弗为也。侨若献玉,不知所成”^{[3]234}。这种契约式的合同是春秋时期共同性思想的特殊表现,在中国传统家庭、家族本位基础上的君主专制主义等级社会中实属特例,在后世也未能得到进一步发展。

依据血缘、亲情的礼治是春秋时期继承上古、三代传统达到共同性的路径,而依据欲望、功利的法治更多是春秋时期社会变革的产物,它是一种新的、更有效的达到共同性的路径。

春秋霸主之首的齐桓公任用管仲变法,通过分类、分区域的管理制度,把民众紧紧地联结在一起,人与人之间,家与家之间,福祸相和同,情感相和同,让民众同力为国家而战。“是故卒伍整于里,军旅整于郊。内教既成,令勿使迁徙。伍之人祭祀同福,死丧同恤,祸灾共之。人与人相畴,家与家相畴,世同居,少同游。故夜战声相闻,足以不乖;昼战目相见,足以相识。其欢欣足以相死。居同乐,行同和,死同哀。是故守则同固,战则同强。”^{[4]249}而继齐国之后的晋国之所以在春秋时期能长期称霸,与其废君主宗族而引入异姓的贤能大臣作为执政主力的政策直接相关。这种政策下甚至作为最底层的奴隶也可以以自身能力获得解放,“初,斐豹,隶也。著于丹书。栾氏之力臣曰督戎,国人惧之。斐豹谓宣子曰:‘苟焚丹书,我杀督戎。’宣子喜,曰:‘而杀之,所不请于君焚丹书者,有如日!’乃出豹而闭之。督戎从之。逾隐而待之,督戎逾入,豹自后击而杀之”^{[3]126}。晋国执政范宣子为了平定栾盈之乱,允诺奴隶斐豹可以以功赎身,这是一种开放的集聚新兴力量之道,是突破旧的血缘、亲情以达到共同性的新兴路径。

就春秋时期达到共同性的路径而言,尽管有多种表述,但归结起来就是依据血缘、亲情的礼治和依据功利、能力的法治两大类。这两种达到共同性的路径,是当时人们争论的焦点,叔向与子产之争、孔子批评晋人铸造刑鼎等就是其典型,反映了春秋时期在达到共同性路径上的新、旧矛盾。公元前536年,郑国执政子产将法律条文向社会公布,站在保守立场上的晋国大夫叔向批评说:“昔先王议事以制,不为刑辟,惧民之有争心也。犹不可禁御,是故闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁,制为禄位,以劝其从;严断刑罚,以威其淫,惧其未也,故诲之以忠,耸之以行,教之以务,使之以和,临之以敬,涖之以强,断之以刚,犹求圣哲之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师,民于是乎可任使也,而不生祸乱。民知有辟,则不忌于上。并有争心,以征于书,而徼幸以成之,弗可为矣。”^{[3]198}叔向认为民众协和靠的是德政、礼治,而法治使下民有争心,必生祸乱。公元前513年,晋国执政赵鞅等同样将法律条文公布,孔子

批评说：“晋其亡乎？失其度矣！夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋国之乱制也，若之何以为法！”^{[3]278} 孔子的观点和叔向基本一致，都是站在传统贵族的政治立场上，试图用血缘、亲情的宗法制度来维持社会政治和谐，而反对民众对功利、社会地位的追求，认为这是祸乱之道。

三、春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论

春秋时期的共同性思想产生于社会生活实际需要，通过血缘、亲情或欲望、功利等达到人际关系的亲和状态，从而达到军事、政治、文化上的同力、同心同德、协和。这个意义上的共同性思想是第一序的现实存在，“同”“协”“和”等或是作为目的，或是作为手段成为人们生活中追求的东西。但在共同性思想的发展过程中，共同性思想本身的内涵是什么逐渐受到重视，人们开始注意辨析“同”“和”“比”“党”等标志共同性思想的观念之间的含义差别。这种围绕共同性思想本身内涵的讨论是人类思维层次的一个提升，它是对思想观念本身的反思，而这也正是哲学不同于一般思想的特征。我们分析春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论，对于理解中国传统哲学的缘起是极有意义的。春秋时期开始关注共同性思想本身内涵的辨析，但它也不是从纯粹概念分析的意义上讲起的，而仍然和社会生活紧密结合。就传世文献分析看，可以分为两大起源，一是源于反思人类重大伦理政治生活中的共同性问题，二是源于反思人类饮食、音乐、身心健康等日常生活中的共同性问题。

发生于西周末的史伯论“和”“同”关系可以看作春秋时期讨论共同性思想本身内涵最重要的内容，史伯在与郑国开国君主郑桓公的对话中，批评周幽王政治上同而不和：“今王弃高明昭显，而好谗慝暗昧；恶角犀丰盈，而近顽童穷

固。去和而取同。夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。故王者居九畹之田，收经入以食兆民，周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工而讲以多物，务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。王将弃是类也而与刳同，天夺之明，欲无弊，得乎？”^{[4]573} 在史伯的这段话里，共同性思想主要体现在“和”“同”两个概念之上，“同”是同一种类事物的结合，这个意义上的“同”又叫“刳同”；而“和”是不同种类事物的结合，其论述从君臣之间的人际亲和关系论起，引申到五行之间和而生百物，五味之间和而美，再引申到四肢、声音六律等的和谐，再引申到万民之间的和谐。史伯的观点是批评“同”而推崇“和”，原因是“和”包容不同的事物而共同生长，“同”则不能有新事物产生。与史伯论“和”“同”相类似的思想又可见于春秋末期的晏婴，晏婴在与齐景公讨论君臣关系时主张去“同”取“和”。“公曰：‘唯据与我和夫。’晏子对曰：‘据亦同也，焉得为和？’公曰：‘和与同，异乎？’对曰：‘异。和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。……今据不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。’”^{[3]247-248} 晏婴从调味入手，引申到政治上的君臣关系，强调有差异的“和”的好处，反对单一的“同”，其观点与史伯基本相同。

史伯、晏婴论“和”“同”受到后人尤其是现代哲学研究者的高度关注，绝大多数学者都认识到其中的关键问题是共同体中是否包容异者、包容他者。这样的理解固然不错，但笔者认为这段话中的“同”其实蕴含着两种意义，分别

为认识论和存在论上的。从认识论意义上来看,“同”是指共同的、相一致的认识标准、认识结果;而从存在论意义上来看,“同”是指一样的、同质的存在状态。史伯、晏婴的“和”“同”论,虽然涉及认识论意义上的“同”,但并不关注认识论的共同标准、真理的统一,而是主张不同意见的综合、取舍,实际讨论的是存在论意义上的“同”。所以,他们主张的去“同”取“和”实质上是在主张一种贵族民主意义上的权力共有,而反对周王、齐君的专权,史伯所说的“刳同”实际就是专权。认识论、存在论两种意义上的“同”在春秋时期以至后来的中国传统哲学中始终伴随且相互纠结,而大多数的理解是从存在论意义上谈的,这是我们研究春秋时期以及后来的中国传统共同性思想需要注意的问题。

除了史伯、晏婴“和”“同”论之外,春秋时期关于共同性思想本身内涵的论述还有很多,涉及了更多的关联性概念,如“同”“比”“党”“别”等,基本上都是在存在论意义上展开的。春秋时期在论述人际的合同关系时,“比”是一个受到正面褒扬的共同性观念,晋国的权臣赵盾举荐韩厥为司马,他在谈论臣僚之间关系时说:“吾闻事君者比而不党。夫周以举义,比也;举以其私,党也。夫军事无犯,犯而不隐,义也。吾言女于君,惧女不能也。举而不能,党孰大焉!事君而党,吾何以从政?吾故以是观女。女勉之。苟从是行也,临长晋国者,非女其谁?”^{[4]438}赵盾认为“比”是公平、正义的合同关系,而“党”则是结党营私。与“比”“党”之辩相似的还有“比”“别”之辩,晋国的叔向是当时的贤大夫,同样推崇臣僚之间以德相尚的“比”,而反对以私利相交接的“党”“别”:“叔向见司马侯之子,抚而泣之,曰:‘自此其父之死,吾蔑与比而事君矣!昔者此其父始之,我终之,我始之,夫子终之,无不可。’籍偃在侧,曰:‘君子有比乎?’叔向曰:‘君子比而不别。比德以赞事,比也;引党以封己,利己而忘君,别也。’”^{[4]516}但“比”这一概念在春秋后期逐渐由褒义向贬义转化,“和”则成为正面代表共同性思想的概念,“郤宛直而和,国人说之。郟将师为右领,与费无极比而恶之”^{[3]271}。春秋时期关于“比”“周”“党”“别”“和”等的议论和《论语》中孔子的相关论述是直接相关的,其

中的含义变迁也有脉络可寻,从中可以看出孔子儒家的相关概念是和春秋时期的思想演进一致的。

春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论,很多是从日常生活经验中升华出来的,上面讨论的伦理政治生活中的“和”“同”之辩中已引用了饮食、音乐方面的经验作为例证,还有一些是直接从事饮食、音乐、养生等谈论共同性思想本身内涵的。吴国公子季札是当时著名的贤人,他到鲁国访问,聆听并评价鲁国传承的周乐,从对立面的统一角度推崇《周颂》的美妙,“五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也”^{[3]160}。春秋末年的周景王对音乐情有独钟,他喜欢音调对比强烈;而大臣单穆公劝谏说音乐欣赏要和谐、平正,不能过度,否则人的身体会出问题,而推广到政治上,和谐的音乐才能得民心。“夫乐不过以听耳,而美不过以观目。若听乐而震,观美而眩,患莫甚焉。夫耳目,心之枢机也,故必听和而视正。听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭。听言昭德,则能思虑纯固。以言德于民,民歆而德之,则归心焉。上得民心,以殖义方,是以作无不济,求无不获,然则能乐。……若视听不和,而有震眩,则味入不精,不精则气佚,气佚则不和。于是乎有狂悖之言,有眩惑之明,有转易之名,有过慝之度。出令不信,刑政放纷,动不顺时,民无据依,不知所力,各有离心。上失其民,作则不济,求则不获,其何以能乐?”^{[4]134}春秋时期秦国的名医医和很注重人的养生之道的和谐问题,他把养生和音乐等的和谐联系起来论述,强调事物之间有节制的合同关系才是健康的。“先王之乐,所以节百事也,故有五节,迟速本末以相及,中声以降。五降之后,不容弹矣。于是有烦手淫声,惛埤心耳,乃忘平和,君子弗听也。物亦如之。……天有六气,降生五味,发为五色,征为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也,分为四时,序为五节,过则为菑:阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。女,阳物而晦时,淫则生内热感蛊之疾。今君不节、不时,能无及此乎?”^{[3]182}而医和的名字取“和”,这本身就已经体现了养生、治病上对身体协和状态的推崇。

春秋时期是早期中国社会大转型的时期,在共同性思想上也呈现出承上启下的特色。就共同性思想的目标而言,春秋时期的相关论述有一个从外在目的到内在目的的转化趋势,即共同由达到军事、政治成功的手段转化为家国天下之间共同、协和的理想境界;就达到共同性的路径而言,以血缘、亲情为依据的礼治和以欲望、功利为依据的法治成为当时人们争论的焦点。春秋时期开启了关于共同性思想本身内涵的讨论,它依据现实的伦理政治生活和饮食、音乐、养生等日常生活经验,上升到对“同”“和”“比”“周”“党”“别”等共同性观念谱系的探索,

使共同性思想逐渐由对现实生活的直接思考上升到对思想观念本身的反思,体现出中国传统哲学起源阶段的特征,并且成为孔子等先秦诸子相关思想的源头。

参考文献

- [1]童书业.春秋史[M].上海:上海古籍出版社,2010:9.
- [2]新刊四书五经:春秋三传上[M].北京:中国书店,1994.
- [3]新刊四书五经:春秋三传下[M].北京:中国书店,1994.
- [4]国语[M].陈桐生,译注.北京:中华书局,2013.

A Discussion of Homogeneity Thought in the Spring and Autumn Period: An Exploration Centered on *Zuozhuan* and *Guoyu*

Li Xiangjun

Abstract: The Spring and Autumn period is the prelude stage of the great transformation of early Chinese society. The homogeneity thought in that time not only inherit the ancestor god belief, the system of etiquette and moral education based on blood and kinship of the Three Dynasties, but also appear the sign of transmission to relatively equal thought based on personal talent and public law. As far as the ancient literature concerned, the homogeneity thought of the Spring and Autumn period is derived from the reflection of the common problems in the major ethical and political life as well as the daily life such as diet and music. In the Spring and Autumn period, there are two main ways to achieve homogeneity: the rule of etiquette based on blood and kinship and the rule of law based on utility and ability. The former is the basic way to standardize social life and achieve interpersonal affinity. The latter is more a product of the social changes in the Spring and Autumn period, and it is a new and more effective way to achieve homogeneity. The Spring and Autumn period opened the discussion on the connotation of the homogeneity, such as distinguishing the concepts of “same” “harmony” “comparison” and “party” that marked the common thought. These discussions around the connotation of the homogeneity thought were reflections on the idea itself, and also the source of the related thoughts of Confucius and other pre-Qin scholars.

Key words: Spring and Autumn period; homogeneity; rule by rites; rule by law

[责任编辑/木 卯]



浅析现代新儒学的知识化自安问题*

——从冯友兰、牟宗三对“儒学”的“哲学”界定说起

陈迎年

摘要:经由牟宗三的批评和随后而来的反批评,冯友兰与牟宗三的学问分别被指为“脓包哲学”“瘰疬哲学”,现代新儒家“同室操戈”,本应作为“共识”的“儒学”似乎被弄丢不见了。不过究其实,冯友兰和牟宗三都有志于通过“讲道理”来为儒学在世界文明史中争得一席之地。他们认为,面对社会生活的沧桑巨变,用语言文字把传统儒学的那些“常道”合逻辑、合知识地表达出来以说服人,成了现代新儒学的“第一义”,否则儒学在这个时代里便无法自安。在此共识下,牟宗三哲学是“至高无上的教”的一个现代流露,冯友兰哲学是众多“知识性的学”中的一个现代成员,两者的差别就是“烟酒咖啡”与“菽粟布帛”的差别,虽不同,但却都是生活、生命之所需。有此生命、生活,中国哲学的现代性转化便能开辟出自己的道路,而现代新儒学的未来也才真实可期。

关键词:儒学;冯友兰;牟宗三;哲学;知识化自安

中图分类号:B261

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0050-09

一、“大事因缘”:现代新儒学的新境遇

从中国正处于“三千余年一大变局”^[1]“数千余年来未有之变局”^[2],到“当今世界正经历百年未有之大变局”^[3],前两者或标示了一个“倒塌的时代”,后者则预示了“伟大的复兴”,这些断语都诉说了“古今中西”的沧桑巨变。“现代新儒学”也罢,“当代新儒学”“大陆新儒学”也罢,都面对着共同的时代问题。对于“新儒学”之所以为“新”的问题,似乎也只有围绕着这个“古今中西”,才能够得到恰当的理解。

既然是时代问题,那么除新儒学之外,当还有各家各派不同的看法。儒学内部也免不了众说纷纭。按照冯友兰在《新事论》中的讲法,全

盘西化论者的主张虽然引起了很大回响,但既说不通,也行不通^①。这是针对“西学为体,中学为用”等“体用论”而言的,其关键是,“传统”是一个五光十色的“全牛”^②,意味着五光十色的人生或生活生命,因此传统当然可以分类,但却并不能把任何一种“传统”视为封闭自足的。五光十色的生活生命也即人生的丰富性、复杂性、多面性和立体性。“人生即是我们人之举措设施。”^{[4]5}既包括身体的活动,也包括心理的活动。故而“吃饭”是人生,“生小孩”是人生,“招呼朋友”是人生,“讲课”是人生,“学习”是人生,“写作”是人生,“游山玩水”同样是人生。“浩荡春风感众芳”^{[5]487}是生活生命,“红旗一出变人寰”^{[5]518}是生活生命,“万水奔流尽向东”^{[5]526}还是生活生命。不说话只“做事”是生活生命,甘为“旁观

收稿日期:2023-12-03

*基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“国家与心性:牟宗三政治哲学批判”(19FZXB063)。

作者简介:陈迎年,男,华东理工大学哲学研究所副教授(上海 200237),主要从事中国哲学、中西比较哲学、文明与现代化研究。

者”而对做事做人的“讲谈”也是生活生命,这便是人生的真相。“除此之外,更不必找人生之真相,也更无从找人生之真相。”^{[4]5}正是因为这个五光十色的“全牛”,人类社会的发展进步才成了势不可挡的潮流,也才有了现代新儒学的“新”。因此,比较清楚的说法是,一般所谓的“中西之分”,大部分不过是“古今之异”罢了,正如汽车虽然首先出现在西洋,但西洋却也并非自古就有汽车,有汽车或者没有汽车,只是古今之分,而非中西之异^③。

冯友兰的这个讲法比较平实,但道理却很清楚,代表了当时学人的重要共识,呈现了现代新儒学出现于世的“大事因缘”。牟宗三虽然对冯友兰颇多批评,甚至下语狠厉,但在这一点上却是不能撼动半分的,一直坚守甚诚。

照此说来,当下这个“大变局”既是我们从自己内在生活生命出发的必然要求,是中国本位的,又是人类公共的;既是部分地改变,也是完全地、彻底地改变。这可以两面说,一是就“大变局”本身说,一是就对“大变局”的言说。

就“大变局”或五光十色的“全牛”本身来看,在这里我们可以说是熟人社会、伦理社会、早熟社会、传统社会等向现代社会的转进,可以说是农耕文明向工业文明的发展。中国传统文化现代化的问题,并不是一个对“已然”的认知,而是一个对“将然”的判断。拿现代新儒学来说,如果不知变通、抱残守缺甚至硬要非现代、逆现代地“守道”,那么反而是对儒学“常道”的背离;如果与物宛转、革故鼎新甚至观念清晰坚定地“阐旧邦以辅新命”,那么即便被人批评“不是真儒家”或“不是儒家”,其实反可能从一个侧面证明了对儒学“常道”的坚持。换言之,即便历代儒者的最大共同点是“论证君主制度、宗法制度、等级制度的一般规定性并维护‘尊者专制’的观念”,那也不能证明现代新儒家是“公然造假、欺世盗名”的“现代伪儒家”^④,而只是标明了过往的一种生活与生命。儒学的“圣道”“王制”“名教”等毕竟是五光十色的,儒学究竟是“现代的”“前现代的”“后现代的”,抑或是“非现代的”“反现代的”等,并不是说跟历史上的孔子或孟子等完全没有关系,但“决定性的影响”却只能产生于当下“我们”

的生活生命。

站在对“大变局”或五光十色的“全牛”的言说角度来看,需要就现代新儒学之所以为“新”的地方来讨论。“道行之而成”,儒学的“常道”就是生活生命本身,现代新儒家何以成为“现代新儒家”呢?一种极其流行的批评意见是,儒学本来是生活生命的学问,现代新儒家强调生活的儒学、生命的学问等,但恰恰让儒学远离了生活生命,而成了“凡人难懂的书斋理论、玄奥思辨和高头讲章,与大众生活和现实社会完全脱节”^[6]。按这种说法,传统儒家坚持“一个人生(世界)”,只在“常道”中“安家”,因而天人合一、理论与实践不能不是“一”,他们尊德性而道问学,“见之行事”而非“托之空言”,因此知行合一,就生活在自己的语言中,生命就是学问且学问就是生命;而现代新儒家则把对“常道”的“言说”当成了天职,以“理论”为业,因而不能不把“理论和实践”打成“两截”,深陷在“两个世界”的困境中,大失儒学本义。

自人把自己从周围环境包括人群中区分出的那一刻起,人就已经不能不处在“二重化”的世界之中了。以自己的意识、观念来“觉解”这个世界会导致所谓的传统儒学“一个人生(世界)”“天人合一”等说法并不是不言自明的。就对传统儒学“一个人生(世界)”的论证而言,无论是从儒学的宗教性(“信”“士”的生存方式)立言,还是从儒学的政治性(公私生活法典、意识形态、科举、文庙、“仕”)出发,都会让那些批评现代新儒学有“理论和实践困境”的人暴露出自己脚下时空扭曲的泥淖。原因是显而易见的:社会生活改变了,世界改变了,人在其中怎能不改变呢?相反,这个时候若还执着于所谓的“真儒家”,那么就不能不让人生出“今夕是何年”的感慨。

如此说来,现代新儒学以理论为业,以哲学安身,以全副身心对儒学进行知识化重建,以重塑儒学的知识结构,以期儒学在现代知识体系中获得新生,这并不是无奈之举,而是一种清醒自觉的选择,正因应那“大事因缘”而来。现代新儒学要求自己必须说很多话,必须把道理讲清楚,必须以知识来说服人,必须建立自己的“量论”,非若此,便无法“自安”。

二、“花落春仍在”：现代新儒家的自我否定

冯友兰在知识化自安的道路上,最为用力和坚定。

在冯友兰看来,古今中西哲学的对象、范围或内容其实并没有太大的区别。希腊意义的哲学包括物理学(Physics)、伦理学(Ethics)和论理学(Logic)三大部。现代术语的哲学包括宇宙论、人生论和知识论三大部,它们又各分为二,故哲学依次可分为本体论(Ontology)和狭义的宇宙论(Cosmology)、心理学(Psychology)和狭义的伦理学(Ethics)、狭义的知识论(Epistemology)和狭义的论理学(Logic)等六部^⑤。前后这二者名称虽或有异,但其三大部的问题或实质仍能使其一一对应。至于中国,过去或许本没有这些名词,但却不能说没有约略相当的学问。

在这众多的学问中,冯友兰特别强调知识论,并认其为方法论,即荀子所谓的“其持之有故,其言之成理”^⑥。冯友兰给哲学的定义是:“哲学乃自纯思之观点,对于经验作理智底分析、总括及解释,而又以名言说出之者。哲学有靠人之思与辩。”^[7]也可以说:“哲学,就是对于人生的有系统的反思的思想。”^[8]⁶在这里,理智思辨、逻辑言辩成为重中之重。理智思辨似乎可以只是“我”个人的,逻辑言辩则可以有讲谈的对象,因而是“我”与“他者”之间的活动,但其实无论是思辨还是言辩,都是一个“共在”现象,因为两者都不能不用到语言文字,而语言文字作为一群人共有的符号系统,无论是否有自觉的意识,使用它就已经表明人在观念地重建世界,形成世界的二重化了。冯友兰要强调的正是建设哲学的观念世界的道路或方法。换言之,在开始的时候冯友兰就已经把“主张”与“实行”分开了。实行一事(也即实践)可以缄默甚至无思;但主张一事(或者说成立哲学)的“见”或“理论”却不能不给出理由、讲出根据,也即有思辨或辩论。一旦思辨或辩论,总是共在的,总要依据逻辑方法,否则不但不能讲出道理,而且还会引起无谓的纠纷,成为淫辞。在这个以严苛的理智态度写出或说出道理的意义,我们

甚至可以说,哲学也就是知识。

据此,冯友兰分析了中国哲学的弱点及其之所以如此的原因。他指出,不但狭义的知识论没有成为中国哲学上的大问题,而且狭义的逻辑学在中国也不发达,甚至在中国哲学史上精心结撰、首尾贯串的哲学书也属少数。可以说,若仅就语言文字的“表而出之”方面看,中国哲学比之西洋哲学、印度哲学等,都大为逊色。不过冯友兰又强调说,这并不是说明中国哲学家的“不能”,而是因为中国哲学家的“不为”。其中的原因,一是内圣外王的理想,二是天人合一的传统。内圣外王,则有“知识”的直接统治,言出法随,知行合一,立德立功,实行“知识”即增进人群的幸福。天人合一,则世界的二重化不显,我与非我、个人与宇宙、观念世界与生活世界等也就没有显著地分而为二。两者叠加,中国哲学家不但不喜为知识而求知识,少成立单独的知识以自好,而且还把著书立说视为最倒霉的事情,至少有不得已而为之的无奈味道^⑦。

冯友兰如此说,必然会招致严厉的批评。这是否是长他人志气,灭自己威风呢?没有成立单独的知识以自好,是否就是说中国哲学非知识、反知识,正如没有狭义的逻辑学,是否就意味着中国哲学不讲逻辑甚至思维混乱呢?最严重的是,这会不会舍本逐末,反错失了中国哲学的真精神?面对此类质疑,冯友兰区分了“形式上的系统”与“实质上的系统”的不同,认为中国哲学虽没有形式上的系统,但却并不意味着中国哲学不成逻辑甚至反知识,其实质上的系统恰恰需要今天的研究者去“表而出之”^⑧。而且,西方哲学也有这个问题,如希腊较古哲学同样也缺乏形式上的系统等。如此说来,冯友兰既没有“妄自菲薄”也没有“妄自尊大”,他分析中国哲学的“弱点”正着眼于成长性,恰是文化自信的表现。至于中国哲学的真精神,如所谓的天人合一、内圣外王,所谓的圣人怀之、彻悟本体等,冯友兰当然是承认和不能背离的。对中国哲学中“负的方法”“神秘主义”“境界”等的重视和强调,即是明证。冯友兰的问题是,觉悟是个人经验,没有办法讲道理,因此不是哲学。如何把天人合一、内圣外王、良知实体、心体性体等所“悟”之“道”用语言文字普遍地传达出

来,才是哲学。如果说,“道”是超理性、超知识、超逻辑的“智慧”,以单纯性、素朴性为特征,因而具有无限的丰富性和彻底的完满性,那么冯友兰坚持认为,现在到了用清晰的语言文字将这样的丰富性、完满性尽可能地“表而出之”的时候了。用其《中国哲学简史》的最后一句话来说,即“人必须先说很多话然后保持静默”^{[8]289}。

这样,“花落春仍在”^⑨,冯友兰认为自己如此“阐旧邦以辅新命”,便“抽象继承”了儒学的真精神。冯友兰相信,历史是进步的,儒学“零落成泥碾作尘”固然可以被看作一种“屈辱”,但也可能意味着“化作春泥更护花”的“荣耀”。花落了,但那个五光十色的“春天”还在。当然,每一个春天都是“全新的”,但也是“旧的”。如徐复观就有一个“磨刀石”的比喻,此处直引如下。

治学最重要的资本是思考力,而我国一般知识分子所最缺乏的正是思考力,亦即是缺乏在分析综合中的辨别推理能力……思考力的培养,读西方哲学家的著作,较之纯读线装书,得来比较容易。我常常想,自己的头脑好比是一把刀,西方哲人的著作好比是一块砥石,我们是要拿在西方的砥石上磨快了刀来分解我国思想史的材料,顺着材料中的条理来构成系统,但并不是要搭上西方某哲学的架子来安排我们的材料。……我们在能与西方相通的地方,可以证人心之所同;我们与西方相异的地方,或可以补西方文化之所缺。^[9]

徐复观的讲法比较集中,也容易理解,可以说,“花落春仍在”应该成为一种共识,现代新儒学的确也曾达成了这样的共识。

三、“文人自煎熬”:现代新儒家的内部争执

程明道曾对王介甫说过一段话:“公之谈道,正如说十三级塔上相轮,对望而谈曰,相轮者如此如此,极是分明。如某则戇直,不能如此,直入塔中,上寻相轮,辛勤登攀,迢迢而上,直至十三级时,虽犹未见相轮,能如公之言,然某却实在塔中,去相轮渐近,要之须可以至也。至相轮中坐时,依旧见公对塔谈说此相轮如此

如此。”^[10]这段话区分了“说道”与“知道”的不同,谓王安石“对塔说相轮”,“望谈”愈多而“离道”愈远,最终只成了种种戏论。

对此的一种解释是,儒学跟佛学一样只能是一种体验的学问、实践的学问,若只是诉诸逻辑、诉诸概念的推演,那是不能靠近它的真精神的。例如有学者便以此兴发,谓“照传统的看法,哲学本是一种贯通的学问,是能够增加‘智慧’的”,而当下“英美主流哲学”已经变成了一些小圈子的“行话”(黑话),日益与实际脱节,根本“不能饜切人心”了^⑩。若对比上节冯友兰的观点看,冯友兰的新理学似乎正是“对塔说相轮”,“说道”越多而越难“悟道”,甚至可能是“背道而驰”。

牟宗三对冯友兰的批评更为耐人寻味。在他看来,冯友兰哲学是“脓包哲学”,“外皮明亮精光,但不可挑破,挑破便是一团脓”^{[11]422}。人们或许容易把这理解为一个“哲学的花边”,即无论是肆意谩骂还是真性情的流露,都无关乎哲学本身,因而是当不了真的,最多不过是无事生非的“文人自煎熬”^⑪罢了。其实不然,按牟宗三的讲法,“脓包哲学”至少具有两层特性,一是外皮的明亮精光,一是内里的害道背真。

外皮明亮精光当是说冯友兰“理智的辩论出之”的哲学方法。对于“学”是“讲出的道理”这一点,牟宗三当然是无法反对的。他给哲学所下的定义,与冯友兰的并无大的差别:“凡是对人性的活动所及,以理智及观念加以反省说明的,便是哲学”^{[12]3},哲学就是“观念的说明、理智的活动、高度的清明、圆融的玄思”等“所展开的系统”^{[12]5}。把道理用语言文字合逻辑地讲出来,仍然是牟宗三的重中之重。而且牟宗三同样强调,若说中国传统上自觉成体系的逻辑与知识论贫乏,可;若因此说中国没有哲学,则不可。因为数千年的文化史已经证明,中国并不缺少悠长的人性活动与创造,以及理智及观念的反省说明等。因此,牟宗三同样以“理智的辩论出之”为己任。他之所以批评冯友兰“外皮明亮精光”,并不是否定“理智的辩论出之”的哲学方法,而是认为冯同样对之没有真实客观的了解。在他看来,一方面我们借鉴一些东西、学习一些东西,就算这些东西首先出现在西方

而被判定为属于西方,那也不能算西化,而仍然是我们“各自作各的本份内的事”^{[12]94}。另一方面,老一辈的学人如梁漱溟、马一浮、熊十力等,对此本分完成得并不好。他们虽然有真性情、真智慧、真志气,有思考力和创发力,但在“纯学术上的对中国儒、释、道三家的研究”方面却恰恰是有缺陷的,无学以实之,不能以理智的辩论出之。而自己之所以能够把熊十力的学问传承下去,就是因为“在‘客观的了解’‘知识论’‘执的存有论’等‘纯学术’的研究上有进步。牟宗三对此非常自傲,称自己一生这‘初步的客观的了解’的工作虽然很简单,但却已超过前代,当今很少人能超过^⑧。不过也正是因为这样,牟宗三自己同样受到批评说,他的学问只是西方的知识学,而非正宗的儒学。

内里的害道背真则涉及那个著名的良知是呈现还是假设的公案^⑨。牟宗三强调,“理智的辩论出之”虽然重要,甚至可以成为时代的任务,但如果没有“悟道”,没有体验到良知呈现那一点,没有直觉到天人合一、心体性体和唯一的实体等,那便失掉了儒家的本源核心之学。可以说,悟道还是不悟道是儒学是否能够成为儒学的关键。若悟,这一点抓住了,那就自有真者,足以“立于斯世而无愧,俯视群伦而开学风”,如熊十力;若不悟,抓不住这一点,那么无论如何努力,也还是“对塔说相轮”,连“入门”都不可得,更不用说“登堂入室”了,如冯友兰。

冯友兰确实说过,良知就是“假定”^⑩。“假定”是随康德而来的,是说良知是为人类理智所逼迫出来的,是理智思考的一个对象,因而不好说是否与我为一、直接呈现等。据此而对冯友兰所做批评的直接问题是,既然经由“对塔说相轮”永远无法“登堂入室”,悟不悟道才是关键,是本源核心,那么所谓老一辈学者“纯学术”上“无学以实之”的缺陷也就难称其为缺陷了,最多只是些细枝末节、吹毛求疵的东西,有之不多缺之不少,甚至在这里连“求全责备”都没法谈,更遑论“浪费了生命、辜负了时代”。根本的问题则是,怎样才能判断究竟谁真正“知道”,谁又只是在“说道”?谁“体证”“证会”到了真“良知”,谁又是修养工夫不纯而错把“光景”当“良知”?且如人人悟道,这其中有没有高下真切阶

次的区分呢?如此会不会让儒学成为难为外界所理解的神秘主义^⑪?

更为有意思的是,当牟宗三认为相关学者在批评冯友兰这一问题上与自己同属一个阵营时,这位学者却将炮口转向了熊十力派。牟宗三指出,对于谁写的中国哲学史最好这个问题,西方人的答案一般是冯友兰。而就在牟宗三批评冯友兰“脓包哲学”的大体相同时间里,这位学者也正在批评“熊十力派”的“良知的傲慢”^{[13]567}。如果说冯友兰的哲学是“脓包哲学”,那么熊十力派的心理结构有一部分渊源于中国儒学中“狂”的传统,“‘文人相轻’‘唯我独尊’‘目无余子’‘自鄙以下’之类的心理”^{[13]566}为其所继承,其哲学似乎就只能“是‘癡症哲学’”^⑫了。而且,这位学者还认为,这群既不科学也不民主的“具有特殊的精神身份的人”^{[13]559},与中国反智论的传统政治有莫大的关联,既不屑与现代所谓的“专家”“教授”等知识人为伍,又对知识本身有所憎恨和怀疑,认为此等学问对于人生皆有害而无害。

“对塔说相轮”的是“脓包哲学”,“入塔寻相轮”的是“癡症哲学”,看似半斤八两。现代新儒家“同室操戈”,他们的“共识”似乎不见了。

四、“愿随日月得余光”:作为哲学的现代新儒学

人是观念的存在,这个观念,既包括知识的观念,也包括道德的观念。

知识的观念,特别是现代知识观念,愿意承认自己的无知。承认无知,一是说自己的知识有明确的界限,超过了这个界限,知识便成了谬误;二是说知识会有新陈代谢的问题,随着知识的进展,原来的某些确定的知识可能被发现有更加明确的前提条件或应用范围。而获得新知的方式,则是诉诸经验,使用工具,通过众人的观察、试验、计算、分析、逻辑推演、相互验证质疑等来实现的。这是一个不断取得共识又随时可能前进的过程,其发展日新月异,但在某个时段内的知识却又是确定和公认的。

随着科学技术知识实用性的彰显,人们会想着人类社会是否能够实行一种“知识的统

治”。按照这种想法,知识是对自然力量的观察和掌握,如果整个社会能够按照知识所给出的秩序运行,那么这个社会将是最为完美的,是最为和谐和自由的社会。此所谓自由就是对必然性的认识^⑩。但问题在于,人们认识到了必然性,是否一定会按照必然性来行动呢?知识的确定性是否会因此造成人类的千篇一律?

人们批评了工具理性、科学主义“知性的傲慢”,即以为仅凭知识就能够解决一切问题的那种自负,要求在知识的观念之外,人同时有道德的观念。道德的观念致力于行动的意愿,将最后的决断唯一地交给了个人的直觉、证悟等,一则激发行动的力量,确保在任何条件下都可以主动地行动;二则自定行动的方向,确保在任何环境中都能够正确地行动。熊十力的良知呈现,牟宗三的良知坎陷,说到底无非是这个意思。

当然,知识的观念并不一定产生科学主义“知性的傲慢”,正如道德的观念也决不意味着道德主义“良知的傲慢”一样。“知识的统治”作为必然性的统治而言可以说对一切人都有效,当然也能激发行动,但却可能陷入因果链条而机械的行动。道德的观念当然可以期待“道德的统治”,但这样的统治却注定只能是自我统治,对他人行动的主动性和定向性而言并没有普遍必然性。如若强行要求把某种道德当成人的完全义务,那么人类社会势必陷入比机械链条更可怕的任意无度之中。换言之,知识的观念与知识的统治、道德的观念与道德的统治,或者说科学与科学主义、直觉与道德主义之间,当有确定的界限,不可混为一谈。这里重要的是在借助文化传统的“从上”道路和依靠劳动、生产的根基的“从下”道路之间做出区分。“我们可以把‘来自下面的’合理化同‘来自上面的’合理化加以区分。”^{[14]55}“来自上面的合理化强制,同来自下面的合理化压力是一致的。”^{[14]56}因为无论是“知识”还是“良知”都无法单凭自己就给出这个世界的秩序,唯有慎为区分、通力合作方有希望,中国的现代化与中国文化的现代化也才真实可期。这里有“自由”与“对必然的认识”、“生产劳动”与“文化传统”、“知识”与“道德”的会通,中华优秀传统文化与马克思主义的结合成了一个必然。具体到现代新儒家牟宗三

与冯友兰的争执而言,需要注意的地方还有很多。

无论是冯友兰还是牟宗三,他们都只以哲学家名世,而没有从事具体的自然科学研究。他们专门讲到逻辑学、知识论,但更重要的知识的观念却从他们对语言文字的态度中透露出来。当冯友兰强调“哲学必须是以语言文字表出之道理,‘道’虽或在语言文字之外,而哲学必在语言文字之中”^{[4]251},这时候他是在讲哲学,是以知识的观念讲儒学。同样,当牟宗三明知圣人怀之,以体道为要务,但却要求必定就前贤“所留之语言文字视作一期学术先客观了解之”^[15]的时候,他同样是以知识的观念讲儒学。这里甚至可以推断说,牟宗三之所以屡屡提起冯友兰,正是因为当年争论良知究竟是呈现还是假设的双方都是他不可须臾离开的老师。所不同的只是,冯友兰是那个因为种种原因而被隐藏起来的老师。“愿随日月得余光”^⑪,牟宗三与冯友兰在此相会了。

如此说来,并非如人们所常言的那样,冯友兰儒学只有知识的观念,只“对塔说相轮”,诉诸逻辑、概念的推演以建立其哲学的体系;牟宗三儒学只有道德的观念,仅“入塔寻相轮”,持直觉、证悟以建立其关于本体界的信仰。冯友兰坚持内圣外王之道这一儒学主题,要求学哲学不单是要获得这种知识,还要养成这种人格,知道它体验它。他强调真正的形而上学的空灵,要求哲学由知识的觉解达到超越经验、超越知识的天地境界。他正视神秘主义的负的方法,要求一个完全的形上学系统应当终于负的方法,以达到哲学的最后顶点。他先说很多话,只是为了保持静默。诸如此类,都说明冯友兰并无意违背儒家传统道德的观念。而牟宗三大学期间对《周易》的自然哲学与道德含义的讨论,要抽绎出“知的理论”,似乎已经预示了他一生的儒学道路。随后他对“名家与荀子”“逻辑典范”“理则学”“认识心之批判”“现象与物自身”的理论等,也都是不离对知识的观念的清理。他也曾对农村问题、土地分配问题、唯物史观问题等有过深入的分析讨论。可见,牟宗三并非只是往上讲圆善、圆教、智的直觉等,经验、知识的观念同样是其哲学本质的一环。因此,无论牟宗三儒学还是冯友兰儒学,都曾被批评为太过

于西方化,随现代知识论起舞,或者被批评为太过于东方化,全是形而上学直觉的方法或味道。

当然,这里并没有调和冯、牟的意思,也并非不承认两人的差别。两人哲学的差别,可以说是“通孔”的差别,但因此也是能影响到“实质”的。这里约略谈及三点。

第一个差别在于对哲学的定义。牟宗三和冯友兰都强调新儒学出现的“大事因缘”,强调现代新儒学不能不应和于“大变局”而在“哲学”中安家,要把道理讲清楚,要通过语言文字来说服人。针对现代新儒学的这种知识化自安,有人可能会争辩说,在过去,比如孔子、孟子也要辩论,也要说服人,怎么能说到了现代新儒学才有知识化自安的问题呢?必须看到,虽然人们曾区分了儒学历史上“得君行道”与“觉民行道”的“转折”,但传统儒学所讲论的对象,其实仍然不是今天社会上的一般意义的公民。就如同“乡土中国”一样,传统儒学所讲论的对象是一些具备了很多共同的“前理解”的人,他们拥有某些自觉或不自觉的“常识”“共识”,或者虽有裂隙,但也还不至于让“常识”“共识”分崩离析。而现代新儒学面对的是“大变局”中的人,对于这些人而言,所谓的共同的记忆、共同的生活、共同的情感、共同的希望等,早就不再是天经地义、现成具在的了。因此把道理讲清楚、建构这种共同也就自然而然地上升为了冯友兰、牟宗三等哲学家的“第一义”。

这个“第一义”表示冯友兰和牟宗三都自愿通过讲道理为儒学在世界文明史中争得一席之地。冯友兰把这个过程理解为开放的、竞争的,而在牟宗三那里,这个过程似乎只不过是在列举出儒学“常道”之所以为“常道”的一个现代例证罢了。以静默(行动的直觉)与说话(理论的逻辑)的关系而言,冯友兰认为只有“先”多说话而后方可静默;牟宗三则强调“圣人怀之”在“先”,否则势必下笔千言离题万里。换言之,牟宗三哲学是“至高无上的教”的一个现代流露,冯友兰哲学是众多“知识性的学”中的一个。这是两人的最为明显的差别。

第二个差别在于哲学与人生的关系。牟宗三似乎强调有些哲学无关乎人生,冯友兰则认为一切哲学都会对人生生出或大或小的影

响。冯友兰表示:“哲学里有一部分对于人生没有直接关系;但是,有一部分,有直接的关系。有一部分对于日常行为,不生直接重大的影响;但是有一部分,则生直接重大的影响。”^[16]这里实际上是区分了宗教、政治哲学、社会哲学等与宇宙论、逻辑学、知识论等的不同。冯友兰虽然认为后者对于人生“不生直接重大的影响”,但正如无处不是人的生活生命,“不生影响”显然是不可能的。牟宗三则一方面区分了“以客观思辨理解的方式去活动”与“以当下自我超拔的实践方式去活动”的不同,一方面强调“活动于知识与自然,是不关乎人生的。纯以客观思辨理解的方式去活动,也是不关乎人生的”^{[12]6}。这里仍然可以说是区分了宗教、政治哲学、社会哲学等与宇宙论、逻辑学、知识论等的不同,但牟宗三似乎是在说后者对于人生“没有影响”。

严格说,哪里有人的生命活动不关乎人生的呢?因此冯友兰是对的,牟宗三的逻辑矛盾是明显的:既然人的活动可以有不同的形态,“以客观思辨理解的方式去活动”显然就已经是“人生”之一了,又怎么能够“不关乎人生”呢?然而,牟宗三不过是在强调传统儒学的特征而已:“哲学”与“教”是合一的,成圣成佛的“实践”与成圣成佛的“学问”是合一的,这就是中国式或儒学式的哲学。事实上,“强盗团体”也可以有关于劫掠的共同“知识”或“逻辑”,但他们却是野蛮的。可以说,冯友兰的说法是对的,“强盗团体”的知识、逻辑对于其生活是有影响的,但牟宗三的说法也是对的,“强盗团体”的知识、逻辑无关乎“人生”,因为那是“野兽的生活”。

第三个差别在于两人的个性与策略。冯友兰专门强调过哲学家的哲学与其人格有关系,熊十力学派哲学背后的人格影像也是常为人所道及的。冯友兰曾提到,一位青年人批评他的哲学“容易使青年人老大”,即使人有暮气,提不起精神,萎靡不振^⑨。而牟宗三也曾提到,有位同学赞叹兼询问他说,听一般人讲理学,总令人闷气、头疼,但为什么听老师讲却不令人讨厌,反而有不一样的感觉,能够令人享受和感发呢?牟宗三的回答是,自己考虑到了接引的策略问题,最好是用“阳刚”的方式^⑩。“阳刚”的方式,是带感情的方式,是“狮子吼”。而冯友兰的

方式,则可以说是“阴刚”的方式,是不带感情的方式,是板起面孔来说服,当然令人不爽。有意思的是,当时就有人批评冯友兰哲学中没有“仁爱感情”,冯为自己辩护说:“有些人演说,乱蹦乱跳,拍桌打椅,固然是带感情,有些人演说,不慌不忙,按部就班,亦未必就不带感情。前者适宜于鼓动人,后者适宜于说服人。前者所引起底感情,强烈而未必不暂。后者所引底感情,微细而未必不永。前者是如烟酒咖啡,后者是如菽粟布帛。”^⑨我们通过这些对比,也可以说冯友兰哲学和牟宗三哲学是个性的不同,因之采取的策略亦不同。关于这一点,宜有专论。

两人的差别或许还可以再列举一些,但这里需要强调的是,这种教与学、人生与自然、个性与策略的差别仍然保持在儒学的“内部”。对于现代新儒学而言,如果说知识的观念、合逻辑的语言文字表达是人的“完全义务”,它构成人类社会的“水平线”,那么道德的观念、生命生活的领悟就是人的“不完全义务”,它是标示人类文明高度的“纵贯线”^⑩。对于现代新儒学来说,这两者或可有侧重,但却不可须臾离散。可以说,现代新儒学之所以能够于“古今中西”中综合创新,就在于其“纵横交错”的这一本质特征。正如牟宗三所指出的那样:“假如人类同时需要两种东西,它们性质形态不同,不能互相代替,那么,人类除了让它们以最合理的方式并行,是别无他法的。”^[12]⁹⁶这既是事情本身的样子,也是事情本身对现代新儒学提出的要求,二重化的世界在这里重新合一了。牟宗三和冯友兰两人都如陈寅恪所指出的那样:“其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。”^[17]以这样“有我”“无我”之辩的方式,现代新儒学通过烟酒咖啡、菽粟布帛等“余光”,得见了生活生命这个“日月”本身。

注释

①②③冯友兰:《三松堂全集》第4卷,河南人民出版社2001年版,第205页,第203页,第205页。④张分田:《“现代新儒家”不是真儒家》,《中国社会科学报》2016年2月25日。⑤⑥⑦⑧冯友兰:《中国哲学史》,《三松堂全集》第2卷,第245—247页,第248页,第249—251

页,第252页。⑨据传说,俞樾应会试,因“花落春仍在”一句诗而为曾国藩所欣赏。按冯友兰的理解,其中缘由在于:“‘西学为用’,中学的地盘必有许多为西学所占据者,此乃‘花落’也;但‘中学为体’,则乃‘春仍在’也。诗无达诂,‘花落春仍在’这句诗,可以作为‘中学为体,西学为用’那句话的寓言。”冯友兰:《怀念陈寅恪先生》,《三松堂全集》第14卷,第308页。⑩余英时:《文化评论与中国情怀(下)》,《余英时文集》第8卷,广西师范大学出版社2006年版,第28—31页。当然,余英时的文章写得很是“圆润”,认为这是“人病”而非“法病”,也曾指出冯友兰在批评分析哲学是“钻牛角尖的繁琐哲学”时反而“只是充分暴露了批评者的无知而已”,还在“补篇”中特别强调自己并没有否定或贬斥全部“分析哲学”成就。⑪此为1920年冯友兰《此行七弟用四妹秋夜赋意作寒满江皋图相送为题五律二首示七弟并寄四妹》诗中的一句。全诗如下:“无为惊木落,不必感虫号。大化行时序,文人自煎熬。若非严瑟索,何以肃清高?寄语同怀妹,悲秋无太劳。”从中可见其时冯友兰的意气风发。冯友兰:《五律三首》,《三松堂全集》第14卷,第506页。⑫⑬牟宗三:《“宋明儒学与佛老”学术研讨会专题演讲》,《牟宗三先生全集》第27册,联经出版事业股份有限公司2003年版,第423—431页,第470页。⑭牟宗三:《五十自述》,《牟宗三先生全集》第32册,第78页。⑮冯友兰:《人生哲学》,《三松堂全集》第2卷,第194页。⑯冯友兰:《中国哲学中之神秘主义》,《三松堂全集》第11卷,第108—121页。⑰“瘧症哲学”一词系笔者根据余英时文中之意所提炼。⑱“必然性是一个很困难的概念。”“自由是对必然的认识。……自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。……意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的能力。……自由就在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然;因此它必然是历史发展的产物。”参见黑格尔著、贺麟译:《小逻辑》,商务印书馆1997年版,第305页;恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第120页。⑲1962年4月,冯友兰有诗《怀仁堂》曰:“怀仁堂后百花香,浩荡春风感众芳。古史新编劳询问,发言短语谢平章。一门亲属成佳话,两派是非特衡量。万岁千秋齐颂祝,愿随日月得余光。”这里借用此句来表示:一者现代新儒家的哲学得传统儒学之光,二者牟宗三在冯友兰处也学到不少东西,三者人的生命生活这个日月将随现代新儒家及诸如此类的人的创造性活动而光照万年。冯友兰:《三松堂全集》第14卷,第487、519页。⑳冯友兰:《南渡集》,《三松堂全集》第5卷,第437页。㉑冯友兰:《南渡集》,《三松堂全集》第

5卷,第432页。这也能够说明,冯友兰开放的、竞争的哲学发展观只是一个“姿态”,他同牟宗三一样,都相信中国哲学“有高度的人生智慧,给人类决定了一个终极的人生方向,而且将永远决定着”。冯友兰以为初不必以中国哲学为本位而终不能不以中国哲学为本位,牟宗三则坚持必须自始至终都要树立中国哲学的大旗不倒,但两人心底里的自信却都是满满的。就如同黑格尔所讲的哲学史战场上堆满了死人的骨骼,这或许是哲学家的宿命。^②这里借用了康德的法权概念。康德著,张荣、李秋零译:《道德形而上学》,《康德著作全集》第6卷,中国人民大学出版社2007年版,第250、403页。

参考文献

- [1]李鸿章.筹议制造轮船未可裁撤折[M]//国家清史编纂委员会.李鸿章全集:第5册.合肥:安徽教育出版社,2008:107.
- [2]李鸿章.筹议海防折[M]//国家清史编纂委员会.李鸿章全集:第6册.合肥:安徽教育出版社,2008:159.
- [3]习近平.携手共命运 同心促发展:在2018年中非合作论坛北京峰会开幕式上的主旨讲话[EB/OL].(2018-09-03)[2023-11-09].https://www.gov.cn/xinwen/2018-09/03/content_5318979.htm.
- [4]冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [5]冯友兰.三松堂全集:第14卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [6]李泽厚:论语今读[M].合肥:安徽文艺出版社,1998:6.
- [7]冯友兰.三松堂全集:第4卷[M].郑州:河南人民出版社,2000:6.
- [8]冯友兰.三松堂全集:第6卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [9]徐复观.中国思想史论集[M].北京:九州出版社,2013:19-20.
- [10]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981:5-6.
- [11]牟宗三.“宋明儒学与佛老”学术研讨会专题演讲[M]//牟宗三先生全集:第27卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [12]牟宗三.中国哲学的特质[M]//牟宗三先生全集:第28卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [13]余英时.现代危机与思想人物[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [14]哈贝马斯.作为“意识形态”的技术与科学[M].李黎,郭官义,译.上海:学林出版社,1999.
- [15]牟宗三.心体与性体[M]//牟宗三先生全集:第5卷.台北:联经出版事业股份有限公司,2003:序5.
- [16]冯友兰.三松堂全集:第11卷.郑州:河南人民出版社,2000:340.
- [17]陈寅恪.审核报告三[M]//冯友兰.三松堂全集:第3卷.郑州:河南人民出版社,2000:462.

The Self-Responsibility of Intellectualization in Contemporary Neo-Confucianism: From the Philosophical Transformation of Confucianism by Feng Youlan and Mou Zongsan

Chen Yingnian

Abstract: As a result of Mou Zongsan's criticisms and subsequent counter-criticisms, Feng Youlan's and Mou Zongsan's Confucianism study have been labeled as "pustule philosophy" and "hysteria philosophy" respectively. contemporary neo-Confucianism is facing internal struggles. Confucianism, which should be the "constant Tao", has been lost. In fact, both Feng Youlan and Mou Zongsan aspired to fight for a place for Confucianism in the history of world civilization through "reasoning". Acknowledging the vicissitudes of social life, they believe that it is the primary task of contemporary neo-Confucianism to logically and intellectually express those "constant Tao" of traditional Confucianism, otherwise Confucianism will have no place in this era. In this consensus, Mou Zongsan's philosophy is a modern manifestation of the "supreme civilize", and Feng Youlan's philosophy is a modern member of the many "intellectual studies", and the difference between them is the difference between "cigarettes, wine, coffee" and "beans, millet, cloth and silk". They are both necessary for life. With this kind of life, Chinese modernization can open up its own path, and the future of contemporary neo-Confucianism can be truly expected.

Key words: Confucianism; Feng Youlan; Mou Zongsan; Philosophy; the self-responsibility of intellectualization

[责任编辑/晓东]



王阳明“无善无恶心之体”思想重释*

叶 云

摘 要: 历来对于王阳明四句教首句“无善无恶心之体”中的“无善无恶”,学界多以至善无恶与无执著性解之。两种解释路向固然在阳明学中渊源有自,但也蕴含张力,不好统一。良知心体作为善的根据和来源,被强化为至善无恶之善,这与先前儒家所论尚无实质区别。但考诸阳明的说法,他以“无善无恶”说心之体,还表达了两层“无”的意义:其一是未发之中义,指良知心体未显发时不显露自身之为善的内容和标准;其二是自然知觉义,指良知心体遇事是非善恶自然知之、自然觉之的发用特性。阳明以“明莹无滞”,也即无执著性统称这两层含义,是其在佛道之学的影响下创造性诠释的结果。从今天的角度,可以看得比较清楚,良知心体未发之中、自然知觉二义,分别指的是隐默之知与当下呈现。

关键词: 王阳明;四句教;无善无恶;未发之中;自然知觉

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-5669(2024)03-0059-09

“无善无恶心之体,有善有恶意之动。知善知恶是良知,为善去恶是格物”是王阳明晚年提出的四句教。在“天泉证道”中,王阳明着重向弟子王龙溪、钱绪山申述,“我年来立教,亦更几番,今始立此四句”,“二君以后再不可更此四句宗旨”^[1]¹³¹⁸。这表明,四句教是晚年阳明确立的不可更定的学术宗旨,而非泛泛之论。但围绕四句教,历来争议很多,围绕其首句的争议则犹多。如何理解阳明的“无善无恶心之体”,仍然有重要的学术价值。

一、“无善无恶心之体”

对于四句教首句“无善无恶心之体”,学界在认为其指道德本体而言这一点上,已有共识^①。但这句具体怎么理解,则见仁见智,差异很大。对此,主要有两种理解向度。

其一,是以至善无恶来理解无善无恶,强调

良知心体之善是绝对、终极之善,不可以经验意义上的善、恶称之为,故称之为无善无恶。比如,吴震即指出:“由于‘心之体’是一超越层的概念,是指心的本来状态,在此意义上,心体本身已超越任何现象层的相对性,因此无法用有限的语言概念来表述或定义。这一超越层的无善无恶义是对具体的、现实的、经验界的善恶相对义的否定。同时,从哲学形上学的角度看,凡是超越的、绝对的、本体界的存在——如天理、天性、天命,其本质必然为善,因此超越层的无善无恶之心体又是绝对至善的。”^[2]在吴震看来,“心之体”指心的本来状态,是超越层面的概念,因此,不能用现实的、经验的善或恶来表述或定义它。无善无恶之表述,本身就是对现象界相对之善、恶的否定。超越的、绝对的本体存在不可正面言说,故而阳明以无善无恶这样遮诠的方式来反显良知心体之至善^②。

其二,是以心体的无滞性来解说无善无恶,

收稿日期:2023-11-29

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“陆王思想同异研究”(22CZX041)。

作者简介:叶云,男,中南财经政法大学哲学学院讲师(湖北武汉 430073),主要从事儒家心性哲学、宋明理学研究。

认为无善无恶表征的是良知心体本然具有的无执著性。此说以陈来的《有无之境》为代表。陈来写作《有无之境》，将宋明理学的发展线索概括为“以有合无”，也即儒家基于“有”的价值立场吸收和扬弃佛道两家“无”的心灵境界。其中，“无”就是指来去自由、无滞无碍的超道德的无我之境。在阳明心学中，“无”的精神境界就体现在“无善无恶心之体”的思想中。“‘无善无恶心之体’所讨论的问题与伦理的善恶无关，根本上是强调心所本来具有的无滞性。”^{[3]190}“‘无善无恶心之体’是指一切情感、念虑对于心之本体都是异在的，心之本体听凭情感念虑的往来出没，而它在意向性结构上并没有任何‘执著’，是无。正因为本体上无喜无怒无乐无烦恼，故在作用上喜怒哀乐爱恶欲虽往来胸中，却能够一过而化，不滞不留，阳明就是要强调人心本来具有的这种无执著性。”^{[3]190-191}无滞、不执原本是一种理想的精神境界，但在陈来看来，儒家传统中一切应该达到的，就是本来具有的。因此，无滞、无执在良知心体中有其根据。由于良知心体是超越的天理、天命之性的承载者，其中本无所谓喜怒哀乐之情感，故人心之中虽有喜怒哀乐等情感，仍然能够一过而化、纤毫不染。良知心体听凭喜怒哀乐等情感出没，而于其间没有丝毫滞碍，体现的正是其无执、无滞的存在特性。阳明讲无善无恶，不是为了否定伦理之善、恶，而是为了强调心体具有的这种纯粹的无执著特性^③。

上述两种理解路向渊源有自，在阳明处即有之。在“天泉证道”中，阳明对四句教有如下评定：“有只是你自有，良知本体原来无有。本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾馥气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？”^{[1]1317}“人心本体原是明莹无滞的。”^{[1]129}依此说法，“无善无恶心之体”成立的关键在于，良知心体原本什么都没有，就像太虚一样。在太虚之中，日月星辰、风雨露雷等万事万象无不存，但没有一个东西可以成为太虚本体的障碍，良知也是如此。尽管万事万变都要以良知为标准、由良知作出决断，但都不能成为良知存在及运作的障碍。君子酬酢万事，其

是非良知自然判别，但都一过而化，不费纤毫力气，所以说良知心体“原是明莹无滞的”。只因为人有私意、有执念，才会在良知本体上有所添加，失却良知明莹无滞的本然状态。在这一意义上，阳明讲“无善无恶心之体”，正是为了强调良知心体明莹无滞、没有丝毫执著的存在特点。

此外，阳明亦从至善无恶的角度理解“无善无恶”。比如，他讲：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”^{[1]32}“至善者，心之本体也。心之本体，那有不善？”^{[1]131}在阳明看来，心之本体是天命之性、是天理，它的状态原本是澄静的，是超越经验意义之善恶的至善。只是在后天的生活中，人心感于物而动，才会生出私意、杂念，干扰良知本体的运作。因此，道德工夫归根结底就是要“复其本然”，也就是恢复良知心体至善无恶的本然状态。

阳明的这两种理解在其弟子龙溪、绪山处得到了延续。“天泉证道”本就是由龙溪挑起的。龙溪提出，阳明的四句教是权法，而非究竟之说。因为如果理解了心体是无善无恶的话，那么顺此就可以推出意也是无善无恶的，知也是无善无恶的，物也是无善无恶的。在心、意、知、物都是无善无恶的意义上，龙溪将四句教发挥为四无说。无善无恶之“无”，正是说心体本身的存在特性是不着于有、无滞无碍的。循着心体的这种特性，诚意、致知、格物等工夫皆从此出，当然即本体就是工夫，一了百了。绪山对四句教特别是其首句的理解则是：“心体是天命之性，原是无善无恶的。”^{[1]128}在绪山看来，心体之所以说是无善无恶的，在于它是天命之性。“人之心体一也，指名曰善可也，曰至善无恶亦可也，曰无善无恶亦可也。曰善、曰至善，人皆信而无疑矣，又为无善无恶之说者，何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。”^{[4]234}天命之性是超越的、绝对的存在，是善的根源，不可以用经验的、现实的善与恶来描述它，所以才说心体“原是无善无恶的”。表面上看，绪山也主张无善无恶，实则，他谨守着心体具有确定不移的至善内容这一核心。因此，他坚决反对龙溪的意见，认为如果心、意、知、物都被看成无善无恶的，那么就相当于取消了格物、致知、诚意、

正心等工夫。

无疑,绪山的看法是基于对无善无恶作至善无恶之理解而来的立论,龙溪的看法则是基于无滞、不执之理解而来的立论。绪山认为,“无善无恶心之体”说的是心体是至善之体,龙溪则认为说的是心体原本即具有无滞碍、不执著的特性。自“天泉证道”始,阳明两大弟子已经开启了“无善无恶心之体”之内涵的两种基本理解方向。绪山对于四句教的理解偏重于“有”,龙溪的理解则偏重于“无”。无怪乎龙溪将自己的看法称为“四无”,而将绪山的看法称为“四有”。但两种意见并非隔绝、对立,而是有可以包容之处。这一点,可以在龙溪对自己四无看法的阐述中看出:“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。”^[5]除了在无滞、不执的意义上理解无善无恶外,龙溪也从至善的意义上理解。对他而言,心体作为天命之性,纯然至善,其对事物之感应与发用神妙莫测、发不容已,故不可以善名。“恶固本无”,恶没有独立的来源,它只是善的不足,于心体上善都不能说,恶就更不能说了。此之谓至善而无善无恶。

应该说,阳明四句教作为一个“有无合一”的体系,其首句“无善无恶心之体”既表达了至善无恶义,也表达了明莹无滞义,并且其中有着至善义和无滞义的合一化陈述。换句话说,“无善无恶心之体”之所以有此两方面的含义,是因为它们本身就被阳明统摄在一起了。在宋明理学的背景下,良知之善被推至绝对、极致,成为无对的至善^④。此一意义的“无善无恶”无非表示良知的内容是终极、根源之善,其与原来儒家论道德本体尚无实质差异,此且不表,我们要重点讨论的是后一层意义:明莹无滞。

二、无善无恶之未发之中义

在对阳明四句教首句“无善无恶心之体”的诠释上,有这样一点常常被人们所忽视。在“天泉证道”中,阳明确讲过:“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。”^{[1]129}也就是说,阳明除了宣说心之本体的存在特性是明莹无滞外,

还明确说心之本体是未发之中。问题在于,未发之中该如何理解?

“未发之中”本出自《中庸》。《中庸》开篇即讲:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”但在原始儒家处,未发、已发的问题并不十分重要。只是在唐末李翱提倡《中庸》,这部经典得到特别重视以后,这一问题的重要性才凸显出来。在二程后学中,道南一脉重视观喜怒哀乐未发之气象。自此,体验喜怒哀乐未发之气象成为宋明儒学中非常重要的一条为学进路。阳明对此亦有评:“延平恐人未便下手处,故令人时时刻刻求未发前气象,使人正目而视惟此,倾耳而听惟此,即是‘戒慎不睹,恐惧不闻’的工夫。”^{[1]25}在阳明看来,道南学派李延平教人时时观未发前气象,是为了让人做工夫时有个下手处。此下手处指“见体”而言。“‘观气象’则有内敛默识的意味。这是当下在喜怒哀乐之外,直指本心以见体取证。其中必有一个‘人所不知而已所独知’之真是非,这是瞒不过的。”^[6]在喜怒哀乐未发时,道德本体正处于于人所不知、己所独知的境地,此中有不可欺瞒的是非、对错之判断在,须人借此内省默识、逆觉体证,发现自己的道德本体。因此,观喜怒哀乐之未发气象是要人当下默识、直觉内在的道德本体。在阳明心学中,道德本体就是指良知心体,阳明也多次说过,未发之中就是指良知之本体。

阳明对未发、已发问题的看法,莫详于其与弟子陆原静的讨论。陆原静曾问,良知作为内心性善的根据,体现为未发之中、寂然不动、廓然大公,但验之于心,知无不良,而中、寂、大公则未见,那么良知是否超越于体用之外?阳明答曰:“良知即是未发之中,即是廓然大公,寂然不动之本体,人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲,故须学以去其昏蔽,然于良知之本体,初不能有加损于毫末也。知无不良,而中、寂、大公未能全者,是昏蔽之未尽去,而存之未纯耳。体即良知之体,用即良知之用,宁复有超然于体用之外者乎?”^{[1]68}阳明确肯定,说良知是未发之中、寂然不动和廓然大公者,皆是就道德本体来说的。因此,体和用都不外于良知,体是良知之本体,用也是良知之发用。也就是说,未发之中之描述是在道德本体层面来进行的。

这样,我们就能理解此处所谓“中”,正是指良知是天理极则、善之标准。原静所疑,还有良知之动与静、寂与感、有事与无事、未发与已发等关系。阳明则答曰:“‘未发之中’即良知也,无前后内外而浑然一体者也。有事无事,可以言动静,而良知无分于有事无事也。寂然感通,可以言动静,而良知无分于寂然感通也。动静者,所遇之时,心之本体固无分于动静也……有事而感通,故可以言动,然而寂然者未尝有增也。无事而寂然,固可以言静,然而感通者未尝有减也。”^{[1]69-70}在阳明看来,未发即在已发中,并非在已发之外别有所谓未发,已发即在未发之中,并非在未发之外别有所谓已发,而未发、已发都是就良知之体来说。对于良知之本体,不能像现实生活中的事物那样作动、静的区分。不论是动、感,还是静、寂,良知都始终存在着,它并不因为心的寂感或动静活动而有所增损。在这一意义上说,良知无分于寂然、感通,无分于有事、无事。只不过,良知的存在状态还存在发用与否的状态之别。当遇事接物时,它就会被感通,告诉人们应该怎么做;当无事时,它就是寂然不动的状态。阳明讲“无善无恶心之体”,重要的用意之一就是为说明,良知心体在未遇事接物时,寂然不动,不显出自身之存在,但善恶之标准与区分已经蕴于其中,只是其无事时不动而已。合此两方面,就可知阳明讲良知即是未发之中之命意所在。

在这样的脉络下,未发之中指的就是心体未发用时的状态。心体未发用时虽寂然不动,其中却蕴含了道德之善的标准,此之谓未发之中。只不过,心体未发用时并不显出自身之善来,故阳明又用无善无恶描述之。用阳明自己的解释来说:

问:“先生尝云‘心无善无恶者也’,如何解‘止至善’,又谓是心之本体?”先生曰:“心之本体未发时,何尝见有善恶?但言心之本体原是善的。”^{[1]1604}

阳明认为,人心之体未发时不显其自身的标准,根本就见不出何者为善、何者为恶,故可以用“无善无恶”名之。也就是说,四句教首句中的“无善无恶”本身就包含了良知心体未发之“无”的意义:良知心体在未发时不显示自身之

为善的标准,因而是无善无恶的。这样说来,阳明四句教讲的“无善无恶心之体”,实际可以分出三层意思:一是至善无恶义,指心之本体是至善的,故不可以经验的善、恶称之为;二是未发之中义,指心体未发时没有善恶之相;三是无滞义,指心体的本然状态是明莹无滞的,一过而化。

严格说来,未发、已发是针对喜、怒、哀、乐等情感的描述语,阳明将其运用于良知心体上,并不合于《中庸》原义。阳明这样运用概念也无不可,毕竟“义理精熟者自不会有差谬”^{[7]247},他分得清楚《中庸》原义和自己用法的区别。他也曾论及喜怒哀乐之情的发与未发问题,如:“良知不外喜怒哀乐,犹天道不外元亨利贞。至善是良知本体,犹贞是天之本体。除却喜怒哀乐,何以见良知?”^{[1]1604-1605}“盖良知虽不滞于喜、怒、忧、惧,而喜、怒、忧、惧亦不外于良知也。”^{[1]71}一方面,可以说喜怒哀乐之情之发不外于良知;另一方面,又可以说良知不外乎是喜怒哀乐之情。在阳明那里,喜怒哀乐之情的发用内在于良知的感应、显现及其推致。良知是贞定喜怒哀乐之情的东西。这样,即便是讨论喜怒哀乐之情的发与未发,也仍是在良知之发用与否的意义上而说的。

当然,这是就良知心体存在的不同状态来说的,若就其实质来说,则它就是道德之本体,没有发用、不发用的区别。正像牟宗三指出的,“若就良知本身说发与未发,则不是激发,而是显发或显现”^{[7]248}。良知之发用不是被某种外在的东西所刺激而产生的反应,因为若是那样,其反应就是随机的,良知亦随之是偶然而非定然的了。质言之,良知即体即用,无间于寂然与感通、未发与已发。就体而言,良知本身就存在人心中,只是在遇事时才会显现出来,在无事时它归于寂然而已。“我们可以抽象地单思那中体自己,把那感应暂时撇开,但良知中体本身却不能停在那抽象地思之之状态中,它是分析地必然地要在感应中。”^{[7]248}在理论上,可以对良知之体作出理性分析,撇开其感通的面向,但实际上,良知之未发与已发、寂然与感通是一事之两面,两种面向不存在质的差别。

阳明用无善无恶来形容心之体,表达了良知心体在未发用、未显现时不显其之为善的标

准之意,这也是他屡次以未发之中解释良知之本体的原因所在。但在“天泉证道”中,阳明在解释无善无恶之义时,说的是“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中”。在此,未发之中是在明莹无滞这层意思之后讲的。换句话说,无善无恶所表达的良知未发时不显善恶之相这层意思,是在受佛道之学影响的无滞、不执这层“无”的意义之下讲的。阳明论未发、已发问题,和陆原静讨论得最为详尽。对此问题,还可援引他们的另一段讨论作为例证。阳明以良知为未发之中、已发之和的根据,原静对此有疑,特别是未发之中之“中”字该如何理解,他未能善会。阳明解释说:“中只是天理……无所偏倚……如明镜然,全体莹彻,略无纤尘染着……须是平日好色、好利、好名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理,方可谓之喜怒哀乐‘未发之中’。”^{[1]25-26}在阳明的解释中,“中”之为“中”,在于其纯是天理,无所偏倚。但在具体解释时,良知作为未发之中的气象却是如明镜般,对其所应之事、所接之物没有丝毫的染着、滞着。在此前提下,道德工夫正是要对声、名、利、欲等己私一应扫除殆尽,使心体对其没有丝毫的留滞、染着,以便达到所谓廓然大公、未发之中的本然样态。这种“中”的境界实际上就是无执、不滞之境,阳明明显是用受佛道之学影响而来的无执、无滞之义解释“中”的。

类似的讲法,阳明还有很多。如:“心之本体原无一物,一向着意去好善厌恶,便又多了这分意思,便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’,方是本体……正心只是诚意工夫里面体当自家心体,常要鉴空衡平,这便是未发之中。”^{[1]37-38}“喜怒哀乐本体自是中和的。才自家着些意思,便过不及,便是私。”^{[1]21}良知心体原无一物,它在未显发时表现为“无”的状态,因而无所谓善与不善。此所谓“无善无恶心之体”。对阳明而论,只要着意去做好善厌恶、诚意的工夫,就多了这分执著的意思,不是原无一物的心之本体现了。只有达到《尚书》中所谓“无有作好,无有作恶”的状态,才是人心本体。换句话说,不着意的无执状态才是良知心体的本然样态。由此可见,“未发之中”是在不着相、不执著的无执意义上来说的。

受佛道之学的影响,阳明在讨论道德本体未发之中的存在面向时,多以无善无恶来论说。阳明此举,明显是拿佛道两家的无滞、无执思想对良知心体进行创造性诠释。他不是不理解良知未发用、未呈现时无善无恶的道理,只是在佛道之学的强势影响下,他用了无滞、不执之无善无恶义来诠释良知心体未发用时存在之无相义而已。

三、无善无恶之自然知觉义

澄清了良知心体之明莹无滞所蕴含的未发之中义,现在来看明莹无滞这层意义本身。阳明认为,良知心体原本就是明莹无滞的,其用意可以在其弟子的理解中找到线索。四句教何以能推出四无说,龙溪解释说:“若有善有恶,则意动于物,非自性之流行,着于有矣。自性流行者,动而无动,着于有者,动而动也。意是心之所发,若是有善有恶之意,则知与物一齐皆有,心亦不可谓之无矣。”^{[5]1}在龙溪看来,有善有恶乃意念为外物所动,为“着于有”者,不是自性之流行。只有无善无恶才是天命之性的自然发用流行。在此,无善无恶是从良知心体的发用流行处说的。换言之,只要是良知心体的自然发用与流行,其必为无善无恶的;反之,即是着了相、有执著,即是有善有恶。在此脉络下,无善无恶实际指的是良知心体自然发用流行的特点,且其内涵在于无执。阳明弟子何善山讲:“师称无善无恶者,指心之应感无迹,过而不留,天然至善之体也。心之应感谓之意,有善有恶,物而不化,著于有矣,故曰意之动。”^{[4]452}所谓“应感无迹,过而不留”,就是指无执、无滞,但无善无恶本身是从应感无迹的角度来说的。这也表明,无善无恶所表达的无执、无滞之义描述的就是心体的应感特性。由此来看,阳明在“天泉证道”中所谓的无善无恶之明莹无滞义,实际指向的是良知心体的自然发用与流行,因其毫不滞塞、毫无滞着,故阳明谓之明莹无滞、无善无恶。

在阳明心学中,良知本体即体即用、即用即体。良知本体必然发而为用,而在其发用流行中也一定能见出良知之体。这里的关窍在于,良知遇事自然发用流行,对于事物的是非善恶

当下自身就知道。良知的这一特性被阳明称为良知自知。“知是心之本体。心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”^{[1]7}对阳明来说，良知是人心之体，也即道德人格所以挺立的根本和来源。因此，良知之“知”是人心最本然的能力。在道德场景中，良知自然能发挥其“知”的功用，知是知非，告诉人该何去何从。因此，人见父自然知孝，见兄自然知悌，见小孩要落入井中自然升起恻隐之情……总之，良知为人内在真实具有，不必外求。因而，在不同的境遇中，它都能发挥作用、决断是非。“良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。”^{[1]78-79}不论是是、是非，是对、是错，是善、是恶，良知无有不自知。人要做的，只是顺其发用流行推致良知，而不要用私意阻隔它。

除自知外，阳明又用自觉来描述良知当下就能辨别是非善恶的特性。此自觉，即良知自然之昭灵明觉。“是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。”^{[1]109}“盖良知只是一个天理，自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体……良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去求，不须假借。”^{[1]92}对阳明而言，良知是天命之性、是天理在人身上的承载者，故良知之发见流行、良知之知是知非是其自然之昭灵明觉。凡意念之发，不论是善念，还是恶念，良知无有不自然灵觉、明觉于此。也是在这一意义上，良知被阳明视为意念的灵明。

从学理上讲，阳明对作为道德本体的良知的特性的描述，是发挥自孟子的良知理论。在孟子思想中，构成道德根据的是每个人内在都有的良心。孟子从良能、良知两方面论述良心的特点：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·尽心上》）人不必学就具有行道德的能力，这是良能；而在遇事时，人不必思虑就知道是非、善恶，这是良知。阳明亦说：“是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。”^{[1]86}他深刻领会了良心不学而能、不虑而知的特性。只是他不再以良心指代道德本体，

而是拎出四端之心中良知这一端来指称道德本体。因此，属于孟子思想中良心的特性都被归于良知之下。与此同时，阳明对孟子的良知理论也有发挥，他所提出的良知自知、良知自觉的看法，就是他自己良知理论的创发。

对阳明而言，人心不必经过理智思考就能判断是非、提供应该怎么做的指令，正是良知本体之自然发用流行。良知之自决是非、自定方向是人心最本己、最天然的能力。因此，它触事自然即发，不待任何后天的意识思虑掺杂其中。但阳明强调良知心体自然发用流行之特性是无著、不执的。比如，他讲：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣！”^{[1]122}在阳明看来，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲这七情的发作、流行是良知自然发用的结果，此间分别不出善恶。因此，对于七情之情感，不可有着。一有执着就是人欲，就不是七情的自然流行，也就不是良知的自然发用。然而，即便人对七情之欲有所执着，其良知亦能自然觉之，觉察、觉知到这点，使情绪之发作归于其自然流行，不再执着，良知之蔽随即散去。“着”即“著”，亦即佛家所说的“执”。阳明所谓“不可有所着”，即指无著、无执。这在阳明答聂双江的书信中，见得更加清楚：“良知之发见流行，光明圆莹，更无挂碍遮隔处，此所以谓之大知；才有执著意必，其知便小矣。”^{[1]93}良知之自然发用，毫不滞着，是为“大知”，也就是没有执著、没有将迎意必之知。在此，无执著性、无滞碍性正是指良知的自然发用特性。“天泉证道”中，阳明讲良知心体原是明莹无滞的，实际意义也指向良知心体之自然流行，也即其自然知觉的发用特性。

不只对良知自然觉知之发用特性，甚至是对自然，阳明也是在无执的意义上理解的。如嘉靖癸未，阳明在《答舒国用》中即说：“戒慎不睹，恐惧不闻，是心不可无也。有所恐惧，有所忧患，是私心不可有也。尧舜之兢兢业业，文王之小心翼翼，皆敬畏之谓也，皆出乎其心体之自然也。出乎心体，非有所为而为之者，自然之谓

也。”^{[1]204} 圣人不论是戒慎不睹、恐惧不闻,还是有所忧患、小心敬畏,抑或何思何虑、不假安排,在阳明看来,都是出乎心体之自然。也就是说,这些都是良知心体的自然发用流行,是良知自然知觉的结果及其落实。但阳明对此所谓自然的解释是“非有所为而为”,也即没有刻意、无执而为。换句话说,阳明就是在无著、不执的意义上理解良知心体自然知觉的发用流行特性的。

陈来在以心体的无滞性解说“无善无恶心之体”时,曾指出:“四句教中所说本来与伦理的善恶无关,阳明以‘明莹无滞’说心体,正是吸收了禅宗‘去来自由、心体无滞’的生存智慧,根本上是指心体具有的无滞性、无执著性。”^{[3]201} 如此,阳明拿无善无恶来描述心之体,正是以受佛教禅宗影响得来的无执、无滞思想,创造性地诠释良知本体由未发之中到自然发用的特性。而在彭国翔对陈来的研究推进中,心体之“无”的意义被明确为心体的作用形式,而暗中取代了心体的无滞性说法^⑤。作用形式即发用特性。这进一步说明了,阳明所说的“心体原是明莹无滞的”实际指向其自然知觉的发用特性。正所谓“知来本无知,觉来本无觉”^{[1]103},“一切发自本体之‘知’与‘觉’,本即是无心、无意(实亦是真心、真意)之‘知’与‘觉’,本即无知相、觉相之可拘执”^[8]。阳明“无善无恶心之体”所说的明莹无滞义的重要指向之一,正是良知心体自然发用、自然知觉的作用特性。而已如前述,“无善无恶心之体”所表达的明莹无滞义的另一指向,是良知心体未发之中的存在面向。良知心体未发时不显其善相,即至遇事,其是非、善恶自然知之、自然觉之,这两重含义都被阳明统摄在“明莹无滞”之下而已。

四、隐默之知与当下呈现

“隐默之知”(tacit knowing)和“当下呈现”是现代儒学的概念,因其切中了良知心体未发之中的存在面向和自然知觉的发用特性,故引述于此,以加深对上述问题的说明。

隐默之知原为英国哲学家波蓝尼(Michael Polanyi)的概念,被李明辉用来诠释孟子的良知思想以及先秦儒学中的隐默面向。按李明辉的

梳理,波蓝尼是历史上第一个系统讨论人类文化中“隐默面向”(tacit dimension)的哲学家。波蓝尼从我们所知道的多于我们能说出的这样一个事实出发,指出在人类的艺术、认知、道德、宗教等活动中皆存在隐默的知识。尽管我们对这些知识尚未能或根本无法明确表达,但它们却对人的文化活动起着至为关键的“先识”(foreknowledge)作用。这种知识被波蓝尼称为隐默之知^⑥。在道德问题上,隐默之知就是指直接呈现在我们的意识之中、未经明确认识和反省的道德洞识。通过理性地反省,我们可以对隐默之知形成明确的认识,并从中抉发出道德法则。李明辉认为,先秦儒学含有丰富的隐默之知思想。《易传》中讲的“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知”,《中庸》中讲的“夫妇之愚,可以与知焉;及其知也,虽圣人亦有所不知焉”,以及孟子所说的良知、良能等,说的都是隐默之知^⑦。其实质是说,人们内心原本就有隐默的道德洞识,它能够潜移默化地影响、决定着人们的行为,因此,百姓于生活日用之中离不开它。只不过,普通人不能明白意识到此,圣人则能先得我们心之所同然的良知。

从心学的角度看,作为隐默之知的良知本来就为我们内在具有,因之不待学习,我们就能知道怎么做。成德的关键就在于自知自觉人内在的良知,真实无妄地遵循它的指示。良知心体平时的存在状态是隐默的、不为人察觉的,它是作为未发之中的寂然不动者。只有在有事、在遇事接物时,它才会立马感通起来,表现出自身善的标准,知是知非。隐默之知给我们最重要的启示是,良知心体惯常的存在方式是隐默的,寂然不动,不显露自身,但它并非毫无内容。相反,一切道德的、伦理的内容,善恶、是非、对错的标准,都本然地具于其中。这也是阳明“无善无恶心之体”这一命题重要的命意之一。杨泽波即从隐默说的角度指出,良知具有第二本能的特点,“平时处于隐默状态,既没有善相,也没有恶相;只是在遇事接物后,才会显现自身,进而有善有恶,知善知恶,为善去恶”^[9]。阳明以未发之中说良知心体,又以无善无恶描述之,正是为了说明良知心体平时不显露自己、表现为隐默的无相状态,只有在遇到情况时,它才会

显出自身,表现自己。

良知心体遇事时是非善恶自然知之、自然觉之,此自然知觉的特性,用现代新儒学的术语来表述即当下呈现。依据牟宗三的记述,熊十力曾讲:“良知是真真实实的,而且是个呈现,这须要直下自觉,直下肯定。”^[10]熊十力不同意冯友兰以良知为假定的看法,认为良知是人内心真实具有的,而且会当下呈现。所谓当下呈现即是说,在道德场景下,良知会当下表现自身善的标准,判断事物的是非,并发布人应该怎么做命令。此当下,也就是在描述良知心体遇事自然发用、自然呈现的特点。心学道理,不同哲学家讲法不同,实内在相通。

道德本体当下呈现的特性,亦可在象山心学中得到印证。象山从当下呈现的角度让人体会本心,主要是在生活情境中随宜指点。象山弟子詹子南记述了这样一则小故事:“某方侍坐,先生遽起,某亦起。先生曰:‘还用安排否?’”^[11]⁴⁷⁰故事的背景是,象山教导弟子成德的根据全在于人皆具有的本心,子南于此不懂,故而问先生什么是本心。当时子南正陪象山坐着,象山突然起身,子南也不假思索地站起来。长者起立,少者当下就知道该陪着站起来,此即所谓“敬长,义也”(《孟子·尽心上》)。象山此举,无疑是在表明,恭敬之心人皆具有,故道德本心人皆具有。象山教弟子体会本心的另一典型例子是:

问:“如何是本心?”先生曰:“恻隐,仁之端也;羞恶,义之端也;辞让,礼之端也;是非,智之端也。此即是本心。”对曰:“简儿时已晓得,毕竟如何是本心?”凡数问,先生终不易其说,敬仲亦未省。偶有鬻扇者讼至于庭,敬仲断其曲直论,又问如初。先生曰:“闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。”敬仲忽大觉,始北面纳弟子礼。^[11]⁴⁸⁷⁻⁴⁸⁸

此事的背景同样是杨敬仲不明白象山所说的道德本心是什么。敬仲时为富阳主簿,恰逢有人来打官司,他就先去断案。断完案回来,他又继续向象山请教何为本心。象山告诉他,刚才断案是者知其为是、非者知其为非,这就是本心。敬仲当下即领会,所谓本心就是他刚才断案时不由自主地呈现出来的是非之心。如此,

是非之心人皆具有,故道德本心人皆具有。

不论是子南,还是敬仲,对于自己内在的本心都没有直接地意识,但这却并不妨碍其当下呈现。本心平时寂然不动、不显其善相,一遇事即感而遂通,立马能对事物的善恶是非作出评判,并告诉人应该怎么做。这一道理,象山又简洁地表述为:“我无事时,只似一个全无知无能底人。及事至方出来,又却似个无所不知,无所不能之人。”^[11]⁴⁵⁵在无事时,作为道德本体的良知本心寂然不动,不显出其自身的善相,所以人像是毫无知识、毫无能力一般。即一遇事,良知本心马上会表现自己,对于事物的是非对错、人应怎么做判断得清清楚楚,这个时候人又像无所不知、无所不能。因此:“当恻隐处自恻隐,当羞恶,当辞逊,是非在前,自能辩之……当宽裕温柔,自宽裕温柔;当发强刚毅,自发强刚毅。所谓‘溥博渊泉,而时出之’。”^[11]³⁹⁶道德本体在人心就像是溥博的渊泉,随着人的应事接物,自然往外冒。

总之,在佛道之学的影响下,“无”成了宋明儒学中一个流行的术语。以“无善无恶心之体”为代表,阳明用无善无恶表达了三层含义:首先,它有至善无恶义,指良知心体之善是超越于现实、经验意义善恶之上的善;其次,它有未发之中义,指良知心体未显发、未发用时不显善恶之相;最后,它有自然知觉义,指良知心体遇事时是非善恶自然知觉的发用特性。从今天的角度,可以较清楚地看到,良知作为善的标准被绝对化为至善无恶之善,这与先儒之论尚无实质区别,而良知心体未发之中、自然知觉二义,则分别指的是隐默之知与当下呈现。受佛道之学的影响,阳明以无善无恶统称这几层含义,特别是用无执、无滞来说良知心体之未发之中义、自然知觉义,这是其在与佛道之学对话的过程中会通三家,进行创造性诠释的结果。不过,无善无恶的这几重含义指涉之间,也蕴藏着一定的张力。于此若是不能善会,就会带来理论上的流弊。后来聂双江、罗念庵将真良知认作未发前的寂体,带来了无谓的争论,就不能说跟阳明用未发诠释良知无关;而龙溪以降,对良知的体证归于虚无,最后产生了玄虚而荡的流弊,也不能说跟阳明以无善无恶讲心之体毫无关系。但

这就需要另文专论了。

注释

①秦家懿认为,“无善恶的‘心体’,即是超善恶的‘本体’”。见秦家懿:《王阳明》,生活·读书·新知三联书店2017年版,第163页。陈来也指出,四句教中的“本体”指心之本体。见陈来:《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京大学出版社2006年版,第188页。②董平认为,阳明讲“无善无恶心之体”,实际是以大中至正为人心之本原实在状态,由于其超越于相对善恶,故而是价值正义之本原。见董平:《阳明心学的定性及良知的公共性与无善无恶》,《哲学研究》2018年第2期。邓国元则以《稽山承语》第25条为考察阳明“四句教”的最基本文献,指出无善无恶的原意在于“廓然大公”与“无所偏倚”。见邓国元、殷佳慧:《“廓然大公”与“无所偏倚”——王阳明“四句教”之“无善无恶”原义探微》,《贵州大学学报(社会科学版)》2019年第4期。二说与以至善解无善无恶内在相通又略有不同,均值得参考。马俊则指出,王阳明所说的“至善”是叹美之辞,与伦理意义上的善、恶无关。见马俊:《“无善无恶心之体”义解——王阳明“四句教”首句宗旨新探》,《中国哲学史》2019年第4期。此亦可备为一说。③张培高、吴喜双也指出,阳明四句教中的“无善无恶”思想指的是不执着于善恶的工夫及其境界,并且受到了佛道之学的影响。见张培高、吴喜双:《“至善者,心之本体”与“无善无恶心之体”的紧张及其和解——兼论佛、道对于阳明的不同影响》,《哲学动态》2021年第8期。④儒学中道

德本体具有的善的价值之所以在宋明理学中会被推为绝对之至善,与佛学的影响有关。相关研究可参看叶云:《从三分法到二元论——论佛学对儒家性善论的影响》,《孔子研究》2017年第5期。⑤彭国翔:《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第28—29页。⑥⑦李明辉:《康德伦理学与孟子道德思考之重建》,“中研院”中国文哲研究所1994年版,第13—14页,第71—82页。

参考文献

- [1]王阳明.王阳明全集[M].杭州:浙江古籍出版社,2010.
- [2]吴震.传习录精读[M].上海:复旦大学出版社,2011:191-192.
- [3]陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:北京大学出版社,2006.
- [4]黄宗羲.明儒学案[M].北京:中华书局,2008.
- [5]王畿.王畿集[M].南京:凤凰出版社,2007.
- [6]蔡仁厚.王阳明哲学[M].北京:九州出版社,2012:65.
- [7]牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M]//牟宗三先生全集:第8卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [8]陈立胜.入圣之机:王阳明致良知工夫论研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:262.
- [9]杨泽波.“隐默说”:“无善无恶心之体”新解读[J].中国哲学史,2022(2):61-69.
- [10]牟宗三.五十自述[M]//牟宗三先生全集:第32卷.台北:联经出版事业有限公司,2003:78.
- [11]陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.

Reinterpretation of Wang Yangming's Thought of "No Good and No Evil Is the Essence of the Heart"

Ye Yun

Abstract: Traditionally, for Yangming's Four Sentences, "no good and no evil" in the first sentence of "No good and no evil is the essence of the heart" is often explained by the perfection with no evil and not persistent. Although the two explanations are self-sufficient in Yangming's thought, they are also different and difficult to bridge. As a basis and source of goodness, the conscience of the mind is strengthened into the goodness of perfection with no evil, which is not substantially different from the previous Confucianism. However, according to Yangming's statement, he expressed "No good and no evil is the essence of the heart" with two meanings of "Wu". The first is Mean without manifestation, which means that the conscience does not reveal its own content and standards when it is not revealed. The second is natural awareness, which refers to the nature of the natural awareness of the right and wrong of the mind when things happened. Yangming collectively refers to these two meanings with the character of no persistence. And it is the result of creative interpretation under the influence of Buddhism and Taoism. From today's point of view, it can be seen clearly, the two meanings of conscience, Mean without manifestation and natural awareness, refer to the tacit knowing and current presentation.

Key words: Wang Yangming; Four Sentences; no good and no evil; Mean without manifestation; natural awareness

[责任编辑/晓东]



明代宫廷女教书的政治解析

谢贵安 谢 盛

摘要:在明代男权社会,由于存在“夫贵妻荣”和“母以子贵”的利益格局,后妃们常以妻子和母亲的身份,不断卷入皇权主导的政治漩涡之中。她们以太后、皇后或贵妃的特殊身份,利用女性教科书编纂与讲授的机会,确立自己在宫中的导师身份、道统统绪和正统地位,以此衬托并维系丈夫或儿子在朝中的政治地位。明成祖仁孝徐皇后的《内训》、世宗章圣蒋太后的《女训》、神宗慈圣李太后的《女鉴》、神宗郑贵妃改纂的《闺范图说》,并非如表面所见的那样属于女子教科书,实际上却深蕴着政治斗争的意图。在认识到儒学对妇女的教化功能后,明代后妃们通过编纂宫廷女教书,占领儒学这一意识形态高地,用以维护其夫、其子所主导的上层建筑。明代女教书的出现,不仅反映了儒学对妇女的渗透,亦反映了上层妇女对儒学的政治操弄。

关键词:宫廷妇女;教科书;道统;正统;政治意图

中图分类号:K248

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0068-08

教科书历来都是各方政治势力必争的意识形态阵地,其间充斥着太多的政治斗争。明代后妃亲自撰写的几部宫廷“女教”(即妇女教育)的教科书,不仅具有一般性的道德、品行、仪礼、容止等教育目的和文化意义,而且具有特殊的政治图谋。为了配合丈夫或儿子从事权力争夺,这些后妃亲自编改女教书,配合相当默契。对于明代后妃所撰宫廷女教书的政治意义,未见前人做过研究^①,本文试作一探。

一、明代宫廷女教的内容与教材

“女教”也称“内教”,是古代用以指代妇女教育的概念。如成祖仁孝徐皇后在其《内训·原序》中称“独女教未有全书”;嘉靖间礼部官员尝言“欲令翰林院撮诸书关女教者,撰为诗言进呈”^{[1]721},皆使用这一概念。

宫廷女教制度在明朝业已成熟。据刘若愚

描述:“宫内教书,选二十四衙门多读书、善楷书、有德行、无势力者任之。三四员、五六员不拘……命一秉笔提督之。”^{[2]130}指明了女教教官是经过严格挑选的宦官。不过,早期宫中女教的教师由女官担任。如洪武初年的广东女子陈瑞贞“善书数,知文义,后宫多师事之,称女君子,亦曰女太史”^[3]。范儒人给马皇后讲解过“黄老之学”。福建晋江人翁庆之女,曾被仁孝徐皇后召入宫中,成为“女师”^②。

对于明代宫廷女教的内容与教材,刘若愚也作了说明:“所教宫女,读《百家姓》、《千字文》、《孝经》、《女训》、《女诫》、《内则》、《诗》、《大学》、《中庸》、《论语》等书。”^{[1]130}上述教材中,有些是朝廷敕修,有些是后妃主持或亲自编纂。本文所说的后妃,包括太后、皇后、贵妃。

后妃所撰女教书,沈德符在《母后圣制》条中有概括:“本朝仁孝皇后著《内训》,又有《女诫》,至章圣皇太后,又有《女训》,今俱刻之内

收稿日期:2023-10-15

作者简介:谢贵安,男,武汉大学历史学院教授(湖北武汉 430072),主要从事中国史学史、历史文献学研究。谢盛,男,武汉工程大学马克思主义学院副教授(湖北武汉 430205),主要从事明清史、近代史研究。

府，颁在宇内。今上圣母慈圣皇太后所撰述《女鉴》一书，尤为详明典要。主上亲洒宸翰序之，真宫闱中盛事也。”^{[4]71}这里所说的仁孝皇后，是指成祖之妻徐皇后，章圣皇太后是世宗的生母蒋氏，慈圣皇太后是神宗的生母李氏。此外，还有另一位贵妃改编了教材《闺范图说》，她就是神宗宠爱的郑贵妃。学者对后妃撰写女教书的原因，一般归结为文化背景，认为“在理学思想盛行、贞节观念强化、妇女教育得到重视的大背景下，明代女教书应运而生”^{[5]71}。其实，明代后妃养尊处优，又处在“女子无才便是德”的年代，本不用为写书而操心。事实上，明代十六个皇帝所拥有的众多后妃，绝大多数没有编写过教材，甚至未留下文字，那么上述四位后妃为何要费心劳力地编写女教之书？如果我们不进行政治背景的发掘，则很难理解其真正原因。

二、仁孝徐皇后撰《内训》以解“靖难”困境

明代由后妃亲自撰写的第一部女教书是成祖仁孝徐皇后的《内训》。表面上看，这是一部有关养德修身、谨言慎行、勤劳节俭、改过迁善、效法贤女，处理与父母、君主、舅姑、子女、外戚等关系，意在推广儒家伦理纲常的基本原则和礼仪规范的道德修养教材，其实，徐皇后撰写此书有着更为直接而深刻的意图，就是配合其丈夫成祖朱棣破解因“靖难”叛乱所造成的政治困境。有学者认为该书“最初不过是给皇太子看的”^{[5]72}，似未领略成书的实际用意。

徐皇后乃中山王徐达的长女，自述“幼承父母之教，诵《诗》、《书》之典”^{[6]722}。徐达对夫人称赞“此女天禀非常”，决定“以经史充其知识”，结果“后于书一览辄成诵不忘”，甚至“姆师咸惊异之”，“由是博通载籍”。她“每览昔人言之懿，未尝不一再以思”，感叹“古人书之册，固欲后来者仿而行之也”。太祖听说徐达有贤女，便向他为四子燕王求婚。洪武九年（1376年）正月，册她为燕王妃^③。作为受过良好教育、有政治头脑的贤内助，徐氏积极配合丈夫从事“靖难”（实即篡位）后的舆论宣传工作。该书撰于永乐二年（1404年），可能徐皇后觉得尚不成熟，故“书成

未上”。永乐五年（1407年）她死后，皇太子将该书进呈，成祖“览之，怆然命刊印以赐”，显然领略到徐皇后撰写此书的真实用意，于是借机颁赐群臣：“（永乐五年十一月）乙丑，以仁孝皇后《内训》赐群臣，俾教于家。”^④

《内训》是靖难之役后宣示成祖正统、消除叛乱困境的政治工具，理由如下。

第一，从作者来看，仁孝徐皇后是位有见识的女政治家，而非一般的后宫女性。她曾积极参与燕王的“靖难”：“上之国北平，后理内政，宫中肃然，而和厚逮下，有《周南·樛木》之德焉……上举义靖内难，后所赞画，多协上意。上帅师在外，留世子守国，敌兵攻城甚急，时城中守卒不支，凡部分措置，备御抚绥，激励之方，悉得其宜，城卒以全。虽事总于世子，亦多禀命于后云。”^⑤因此，她在朱棣篡位后编纂《内训》，实具有为丈夫的政治困境解套的意图。据纪昀等指出：“《内训》一卷，明仁孝文皇后撰。案：成祖以篡逆取国，淫刑肆暴，无善可称，后乃特以贤著是书，凡二十篇。”^[7]可见，《内训》不是一般的伦理教材，而是有着明确的政治目的。

第二，从写作时间来看，仁孝徐皇后撰述此书具有明确的时代特征和指向性的现实意义。《内训》前有永乐三年（1405年）正月望日自序，说明此书撰于永乐二年，当时朱棣篡位伊始，全国臣民特别是京师（南京）市民，心向建文，对朱棣以武力夺权心存不满。仁孝徐皇后此时撰述此书，有为丈夫在宫廷内外特别是在妇女中收拢人心之用意。

第三，从主旨来看，徐皇后在《内训》中处处尊崇马皇后，其实是在表明自己才是马皇后衣钵的正宗传人，是后宫中的正统，与朱棣是太祖衣钵传人、为朝廷正统的舆论表里配合。徐皇后明确宣称，自己“事我孝慈高皇后，朝夕侍朝。高皇后教诸子妇，礼法惟谨。吾恭奉仪范，日聆教言，祇敬佩服，不敢有违”，于是以高皇后的“教训之言”为基础，撰述女教的教材：“仰惟我高皇后教训之言，卓越往昔，足以垂法万世。吾耳熟而心藏之，乃于永乐二年冬，用述高皇后之教以广之，为《内训》二十篇，以教宫壶。”^{[6]722}徐皇后声称《内训》是对太祖高皇后教训之言的继承，意在宣示自己正位后宫的正统性，暗示自

己和燕王的“靖难”并非叛乱，他们入主京师是有所承受的。

这种由朱棣继承太祖，徐皇后继承马皇后的宣传口径，在朱棣改修的《太祖实录》和其子孙仁宗、宣宗主导编纂的《太宗实录》中，也有明显的反映^⑥。《太宗实录》在徐皇后附传中大肆宣扬：“燕王妃恭勤妇道，高皇后深所爱重，尝曰：‘燕王妃所，行足以仪范宫闈。’又曰：‘此吾孝妇也！’”又声称徐皇后到藩国北平之后，“孝慈皇后崩，哀毁动左右。执丧三年，疏食如礼。免丧，或语及先后，未尝不流涕。”《太宗实录》还记述了这样一个细节：靖难后朱棣专门问徐皇后：“犹忆先后遗言，何者其至要乎？”徐皇后便将马皇后的遗言之要点“历举以对”，朱棣听后甚喜^⑦。这是在暗示徐皇后乃是马皇后的继承人。其实，朱元璋有二十多个儿子和众多儿媳，徐皇后能否受到马皇后的关注都很难说，但《太宗实录》却将徐皇后塑造成马皇后中意的儿媳，其实是在制造徐皇后得马皇后真传的舆论。

第四，从内容来看，《内训》多有劝天下妇女自我警惕、谨言慎行、安居乐业的内容，意图从家庭的另一半——女性的角度来安定局面，劝诫她们接受新的政权。如《勤励章第五》要求“农勤于耕，士勤于学，女勤于工”。《警戒章第七》要求妇女“念虑有常，动则无过；思患预防，所以远祸。不然，一息不戒，灾害攸萃，累德终身，悔何追矣”。《积善章第八》称：“我国家世积厚德，天命攸集。我太祖高皇帝顺天应人，除残削暴，救民水火；孝慈高皇后好生大德，助勤于内，故上天阴鹭，奄有天下，生民用义。天之阴鹭，不爽于德，昭若明鉴。夫享福禄之报者，由积善之庆。妇人内助于国家，岂可以不积善哉！”《事君章第十三》指出：“妇人之事君，比昵左右，难制而易惑，难抑而易骄。然则有道乎？曰：有。忠诚以为本，礼义以为防，勤俭以率下，慈和以处众。诵诗读书，不忘规谏，寝兴夙夜，惟职爱君。”又强调：“毋擅宠而怙恩，毋干政而挠法。擅宠则骄，怙恩则妒，干政则乖，挠法则乱。”还宣扬：“夫上下之分，尊卑之等也；夫妇之道，阴阳之义也。诸侯、大夫及士、庶人之妻能推是道以事其君子，则家道鲜有不盛矣。”^⑧这些内容的指向性很强，大抵是要求永乐朝的妇女

忠于新君，安于职事，和睦家庭，维护新的社会秩序。

可见，仁孝徐皇后的《内训》有着明显的政治目的，意欲通过树立成祖继承太祖、自己继承高皇后的形象，为成祖朱棣“靖难”篡位后的政治困境解套。

三、章圣蒋太后撰《女训》以助“大礼议”之争

如果说仁孝徐皇后的《内训》旨在破解成祖的“靖难”困境，那么章圣蒋太后的女教书《女训》则是配合“大礼议”之争而作的政治宣示。

《女训》卷首有嘉靖九年（1530年）《御制女训序》、正德十五年（1520年）纯一道人撰序、同年章圣慈仁皇太后自序、嘉靖九年张皇后跋。全书一卷，分闺训、修德、受命、夫妇、孝舅姑、敬夫、爱妾、慈幼、妊子、教子、慎静、节俭等十二篇。高儒在嘉靖十九年（1540年）成书的《百川书志》中著录该书：“凡十二篇，亦训宫壶闺闈之道也。”^[8]此书当是正德十五年以前成书于兴王府，有当时安陆州玄庙观道士纯一道人所撰之序和蒋氏的自序为证。然而，此书的公布与传播却在嘉靖九年以后，其中的政治意图可以想见。

武宗死后，明廷面临最高权力的断层，于是决定迎立武宗堂弟、湖广安陆州的兴府世子朱厚熜为皇帝。然而，按照太祖父死无子则“兄终弟及”的皇位继承法，应该让朱厚熜过继给已故的孝宗为子，作为武宗之弟，再继承皇位。于是武宗母亲慈寿太后与内阁首辅杨廷和等临时决定让甫至北京的朱厚熜先“继嗣”再“继统”，这一决定引起了长达三年的“大礼议”之争。在张璁、桂萼、方献夫等议礼新贵们的鼎力相助下，朱厚熜终于获胜，不再称生父为“皇叔考”，而是堂堂正正地改称“皇考”，并且给父亲上谥曰“献皇帝”，上庙号为“睿宗”。然而，在后宫中，世宗生母章圣蒋太后蒋氏和世宗的后妃，仍不得不面临武宗母亲慈寿太后张氏和妻子孝静庄肃皇后夏氏势力的压力。为了在后宫扭转局面，蒋太后便利用公布和讲授女教书《女训》的机会，树立自己的权威。世宗自然极力推波助澜。

据《明史》载：武宗母亲慈寿皇太后“与大学

士杨廷和定策禁中,迎立世宗”,本来有功,但由于逼迫世宗“继嗣”,且对“外来户”世宗及其生母蒋太后轻慢,结果得罪了世宗母子。“初,兴国太后(即蒋太后)以藩妃入,太后犹以故事遇之,帝颇不悦。及帝朝太后,待之又倨。”这自然引起世宗不满,“事(慈寿太)后顾日益薄”。嘉靖元年(1522年)世宗大婚,初传慈寿太后的懿旨,但临时欲改用祖母寿安太皇太后的懿旨。嘉靖三年(1524年),世宗在生母“兴国太后诞节”时,“敕命妇朝贺,燕贻倍常”,但当慈寿太后生日时,世宗不顾众臣反对,“敕免贺”。世宗入继之初称慈寿为“圣母”,三年“改称伯母”。并借机逮捕了慈寿的两个弟弟,一个瘐死狱中,一个被处死。甚至当慈寿太后“衣敝襦席藁为请”时,世宗“亦不听”^{[9]3528-3529}。在新旧宫中势力相角力的背景下,蒋太后意欲通过公布编写好的女教书《女训》来树立威信,宣传自己的正统地位,而世宗也十分配合母亲的行为,下令在宫中乃至全国推广。

既然《女训》在正德末年于湖北安陆州撰毕,那么为何嘉靖九年才予以公布?目的何在?原来,“大礼议”之争直到嘉靖七年(1528年),世宗颁布《明伦大典》,“定义礼诸臣罪,追削杨廷和等籍”^{[9]222},才算落下帷幕。嘉靖九年颁布《女训》,有很强的宣示意味,表明无论是外廷还是内宫,世宗都获得了胜利。

嘉靖九年,世宗正式公布章圣蒋太后的《女训》,并让太后亲自面对后妃以下的宫中女性宣讲,要求自皇后以下的宫廷女性都予以配合:“九年,颁章圣太后《女训》天下,上命诵习自宫中始,翰林院更撰《内则新诗》,合歌二南以兴天下之妇教。是时,皇后日率妃、夫人听讲太后前。”^{[10]592}

世宗对这次《女训》讲读活动十分重视,采取了一系列的措施:一是要求官员和诗庆贺。《女训》颁布后,士大夫们开始奉承,撰诗应和。廖道南撰《应制〈女训〉诗四章》,其一曰:“丕显成周盛,咸称太姒贤。忧勤能启祚,巽顺自承乾。赫赫先徽嗣,绵绵后叶传。关雎歌懿德,风化永昭宣。”^[11]王教在章圣蒋太后《女训》颁布后,也应制和诗^⑨。二是颁行天下,向全社会推行。三是“诵习自宫中始”,在宫中大肆举行活动,其针对武宗母亲慈寿张太后的目的十分

明显。

世宗极力推崇生母蒋太后女教书的目的,有以下两个方面:

一方面,确立章圣蒋太后的道统地位。为此,世宗下令制定了由蒋太后讲授其自编教材《女训》的仪式:“六日,皇后率妃、夫人诣圣母前听讲。”“授书行钦天监择吉,前一日,女官设圣母宝座于宫中,设授《女训》案于宝座傍。是日,女官侍卫如常仪。皇后具礼服,女官导诣圣母前四拜,女官赞授训举案,女官举授《女训》案于御座前,赞跪,皇后跪。赞恭听训命,赞兴,赞四拜。举案女官举案,皇后随案还宫。次日,圣后诣圣母前谢恩。”^{[1]721-722}如此一来,蒋太后成了讲官,成为上自皇后,下至宫女的教师,确立了其在道统上的地位。正如胡凡所说:“章圣蒋太后俨然成了宫中后妃和女官们的教授,《女训》则成了后妃们必读的教科书,嘉靖帝刻意尊崇、抬高母亲地位的形象跃然纸上。”^[12]

另一方面,确立章圣蒋太后的正统地位。世宗在将蒋太后的《女训》向全社会公布时,并不是单独发行,而是与《高皇后传》、徐皇后的《内训》一起颁示天下:“九年,以太后所著《女训》,与《高皇后传》、文皇后《内训》颁布天下,令翰林官撮诗书关内教者,撰为诗书,诵咏之宫中,而后四布中外,以兴天下之内教。”^{[10]615}于是,章圣蒋太后与太祖高皇后、成祖徐皇后并驾齐驱,成为前二后的自然继承者,将一个来自藩府的王妃,塑造成拥有后宫中正统地位的神圣太后。

因此,这次《女训》讲读和推广活动,看起来只是宫廷后妃的教育问题,实际上是一场鲜明的政治斗争。通过《女训》的学习,再次确立了世宗母子的正统地位。

对于世宗推行其母《女训》的用意,嘉靖时参加乡试的茅坤(1512—1601)十分清楚,在其策论《君后》中,列举皇家圣制时,特意提到章圣皇后的《内训》,指出:“及读我朝七圣以来,其所以听治于外而敷为王言之大者,则高祖有祖训焉,有教民榜焉,太宗有《五伦书》焉(按:《五伦书》实是宣宗纂),有《为善阴鹭》焉,有《孝顺事实》焉。皇上又有敬一之箴,五箴之注焉,所以章定保之谟,而体化召顺于上者,是固以备天下

之阳教矣。其所以听治于内而敷为母仪之训者,则高皇后有《女传》焉,仁孝皇后有《内训》焉,章圣皇后有《女训》十三章(按:当作十二章)焉,所以章幅帟之化,而迎气导和于下者,是固以明天下之妇顺矣,是故创业者弘燕翼之谋,守成者丕日清之典,宫戚无与政之嫌,嫔嫗无当夕之宠,天下之所以家传人诵,以歌舞于阴阳之理者,固与《卷阿》之美相比同矣。”^[13]心领神会的茅坤从外廷皇帝“阳教”与内廷后妃“阴教”(即女教)两个角度,阐述了世宗继承太祖、成祖,蒋太后继承高皇后、徐皇后的正统性,可谓窥透了世宗推行章圣蒋太后所编《女训》书的深意。

四、慈圣李太后编纂《女鉴》以追求正统

在明代宫廷亲自操刀撰写女教书的人中,神宗生母慈圣李太后算是比较特殊的一位。其夫穆宗死时,她不到三十岁,儿子神宗年方十岁,李太后移居乾清宫,与新首辅张居正合力教育皇帝。万历六年(1578年),神宗大婚,李太后不能再居乾清宫亲自管教皇帝,于是在返回慈宁宫前,嘱咐张居正:“吾不能视皇帝朝夕,先生亲受先帝付托,其朝夕纳诲,终先帝凭几之谊。”^[9]³⁵³⁵把神宗的教育完全托付给了张居正,自己转而对神宗的后妃进行教导。

李太后的重要举措便是编纂女教书《女鉴》。在神宗御制序中有曰:“乃者大婚礼成,圣母谆谆谕朕,惟典学勤政,怠荒是惧;又念后妃内助,关君德匪轻,乃摭摭古传,择其善可法者四十人,恶可戒者十四人,辑为《女鉴》,略如辅臣所进《帝鉴图》意,亲序首简,授后妃使诵习焉。”^[14]⁴³⁷李太后此举是与辅臣张居正相配合:由张居正对皇帝进行教育,使用《帝鉴图说》等教材;而她自己则“念后妃内助,关君德匪轻”,对后妃们进行教育,以《女鉴》为教材,“授后妃使诵习”。这是李太后编撰《女鉴》的用意,也是该女教书产生的政治背景。

其实,除了教育神宗后妃的目的外,李太后编纂《女鉴》,还有另一层含义,便是追求自己的正统地位。她原为“都人”(宫女),出身卑微。神宗曾无意中触及李太后的敏感神经,说皇长

子朱常洛是“都人子”,结果“太后大怒”,指出:“尔亦都人子!”于是“帝惶恐,伏地不敢起”。这是因为“内廷呼宫人曰‘都人’,太后亦由宫人进”^[9]³⁵³⁵。由于李太后的这种出身,所以她决定通过编写女教书,使自己成为道统上的导师,上承高皇后、徐皇后和章圣蒋太后。神宗也深知母亲的良苦用心,将《女鉴》置于明代历朝女教书的经典长廊,以此突出母亲李太后在后宫列圣中的正统地位,进而也强化自己在朝廷中的地位。他在为慈圣李太后《女鉴》所作的《序》中称:“朕惟祖宗家法之善,超轶往古。高皇帝《宝训》有曰:‘治天下者,修身为本,正家为先。’正家之道始于谨夫妇,故自孝慈高皇后佐运开基,肇修《女诫》(按:《女诫》非高皇后所修,而是太祖诏修),嗣后有仁孝《内训》、章圣《女训》,嘉言懿行,载在皇史,垂法后裔,至章明也。”紧接着,便介绍其生母:“我圣母慈圣宣文皇太后,天授明德,克绍徽音,当先皇帝弃群臣,朕以冲年嗣位,未烛厥理,惟圣母皇太后保育教诲,俾予亲贤讲学,任人图治,以致太平,数年间,宫府一体,中外乂安,庶几成风,绍休圣绪……又念后妃内助,关君德匪轻,乃摭摭古传……辑为《女鉴》。”^[14]⁴³⁷以此突出李太后接续后宫正统的统绪。

与世宗母子(蒋太后与世宗)双双关心各自在朝廷和后宫中的正统地位稍异,神宗母子并不担心神宗的正统地位,而更关心宫女出身的李太后自己的正统地位,故《女鉴》之作,无疑是为了显示李太后在道统中的导师身份,从而确立其在政治上的正统地位。子以母贵,这样做无疑也会使神宗的地位更加稳固,因此获得其大力推介。

五、郑贵妃改《闺范图说》以图废长立幼

与仁孝徐皇后、章圣蒋太后和慈圣李太后力争正统的目的大致相似,神宗郑贵妃改编女教书《闺范图说》的政治企图也在于树立自己上承统绪的形象,为废长立幼开展舆论宣传。

神宗的皇长子是王恭妃所生的朱常洛,而郑贵妃之子朱常洵则排位在后,按照“立长不立

幼”的传统,长子朱常洛理应被立为太子。然而,郑贵妃并不甘心,希望神宗能够弃长立幼,将朱常洵立为太子。为此,她孤注一掷,抛出了经过修改的吕坤《闺范图说》作为女教书。

郑贵妃未如前面三位后妃一样亲编教材,而是选定了吕坤的《闺范图说》作为女教书,并稍加修改,使之成为自己废长立幼的舆论工具。《闺范图说》是神宗派司礼监臣及乾清宫管事牌子“各于坊间寻买新书”时所得。太监陈矩对“所进之书,必册册过眼”,其中就见到过《闺范图说》。“神庙曾将《闺范图说》一部赐郑贵妃,于万历乙未(万历二十三年,1595年)秋贵妃捐资重刊。”^[21]郑贵妃利用神宗赐给自己的《闺范图说》在重刊时加以修改,新增了十七个当朝的顺天府节烈妇女传记。吕坤称新刊之书“附以顺天节烈妇十七人”,“而此十七人多万历时人,且多贵势家”^{[15]82-83},与原著不同。那么郑贵妃为何要新增当朝节烈之妇的传记?其用意是让人们注意到它的现实意义。

郑贵妃修改《闺范图说》的意图主要体现在以下两点:

第一,在序中塑造自己上承徐皇后和章圣蒋太后统绪的形象,为自己进位皇后进而立己子为太子制造舆论。

郑贵妃在重刊《闺范图说》时亲撰一《序》,以后宫导师的身份和口吻,指出“闺门者,万化之原,自古圣帝明王咸慎重之”,因此自己“尤思正己宜正人,治家宜治国”,想“求其明白简易,足为民法”的一部闺范教材推广,“近得吕氏坤《闺范》一书。是书也……真闺壶之箴鉴也”,她特别强调:“然虽不敢上拟仁孝之《女诫》,章圣之《女训》,借令继是编而并传,亦庶乎继述之一事也。”^{[2]3-4}尽管郑贵妃说自己不敢上拟徐皇后、蒋太后的女教书,实际上却提醒人们她就是二位后妃的继承者。对于郑贵妃此序包藏的用心,当时便有人指出,她在《序》中“引先朝《女诫》、《女训》,彼乃母后临子,儒臣纂编,兹相比拟,得毋不伦”^{[2]4}?仁孝徐皇后和章圣蒋太后的儿子都做了皇帝,郑贵妃以己比二位后妃,其企图不言而喻。值得注意的是,郑贵妃在《序》中历举当朝女教书时,只字未提其婆婆李太后的《女鉴》,这并非一时疏忽,而是故意排除李太后

在此统绪中的地位。这是因为李太后正是郑贵妃废长立幼的障碍。神宗曾向李太后抱怨皇长子朱常洛是“都人”(宫女)之子,身份太贱,不宜立为太子,无意间触犯了同为宫女出身的李太后的禁忌,遭其痛斥,废长立幼的企图被迫搁置。由于郑贵妃与李太后严重对立,郑贵妃在《闺范图说》的《序》中缕述后妃编纂女教书的统绪时,便有意剔除李太后的《女鉴》。即使神宗在将《闺范图说》送给郑贵妃时,特地提到该书与其生母李太后的《女鉴》相似:“《闺范图说》是朕付与皇贵妃所看,朕因见其书中大略与《女鉴》一书词旨仿佛,以备朝夕览阅。”^{[2]7}郑贵妃却依然在重刊《序》中对李太后的《女鉴》只字不提,其对李太后的反感之心由此可见。

第二,突出“子以母贵”的观念,为郑贵妃之子立为太子制造舆论。

《闺范图说》中首载汉明德马皇后,马后由贵人进位中宫。郑贵妃重刊此书,意图为自己进位皇后,进而为自己的儿子夺得太子之位制造舆论。该书重刊后,当即便有人作了分析:“古今贤贵妃多矣,胡《图说》独取汉明德一后?明德贤行多矣,胡《图说》首载由贵人进位中宫?”攻击吕坤当“大内被灾,中宫减膳,以妃进后,事机将成”时,“乘此时进,亦值其会”,并声称“当世名人若张公养蒙、刘公道亨、魏公允贞、郑公承恩、邓公光祚、洪公其道、程公绍、白公所知、薛公亨,皆称吕所见极高,所举极当,咸举春秋大义子以母贵之说,共建社稷奇勋”^{[2]4-5}。

郑贵妃试图以改修和重刊《闺范图说》,来制造弃长立幼的舆论,达到自己的政治目的,但却引起了强烈的抗争。万历二十三年重刊此书,至万历二十六年(1598年)秋,科臣戴士衡便撰《闰鉴图说跋》一篇,标曰“忧危竝议”,指斥吕坤假托此书包藏祸心,是帮助郑贵妃将其与成祖仁孝徐皇后的《内训》、世宗母章圣蒋太后的《女训》相提并论,以正统后妃自居,目的是想通过子以母贵,来为郑氏立己子朱常洵为太子制造舆论。虽然神宗将戴士衡薄惩示戒,但是一位自称“燕山朱东吉”的人又为《闺范图说》写了一篇跋文,在京师广为流传。“朱东吉”实为化名,意思是朱家东宫太子大吉。此文采用问答体形式,通过议论历代嫡庶废立事件,影射郑贵

妃废长立幼：“东吉得《闰鉴图说》，读之，叹曰：吕先生为此书也，虽无易储之谋，不幸有其迹矣。”^{[2]4}见形势不妙，郑贵妃伯父郑承恩（亦称郑戚畹）不得不于万历二十六年仲夏出面解释，撰写《辨冤续言序》以表明郑贵妃并未想利用《闰鉴图说》来达到废长立幼、“易储谋逆”的目的，科臣戴士衡和全椒知县樊玉衡对贵妃的攻击，是“病狂丧心”“利令智昏”^{[2]2}。

该案中的主要当事人吕坤，不得不多次上疏表明心迹并作辩解。其《辩明心迹疏》言明：他最初撰刻《闰范图说》四册，是在万历十八年（1590年），与郑贵妃重刻《闰范图说》时间相隔较远，且当时在外做按察使，与郑承恩和贵妃并无来往，因此不可能借撰此书而包藏祸心^⑧。但是辩解并未奏效，不久有人又传播《忧危竝议》一书，对他进行攻击，于是吕坤不得已再次上《辩忧危竝议疏》进行申辩：“明德马后，汉明帝之元配也。汉法：册后不自民间，先选良家子以充后庭，如八子、七子、夫人、贵人、姪娥、容华之类，值册立时，则选众所推服者一人为后，马明德册自贵人，《汉书》所载也。自有《汉书》以来，凡《女训》诸书，莫不录其为人，莫不具其发迹。”^{[15]81}极力澄清其为郑贵妃张目之事。

由于受到极大的舆论压力，郑承恩不得不再次出面撇清郑家与谋立太子的关系，要求皇上“早建皇长子东宫，速举冠昏之典”^{[2]7}。这场由郑贵妃刻吕坤《闰范图说》引起的巨大风波，意外地加快了皇长子朱常洛被立为太子的进程。万历二十九年（1601年）十月，神宗立皇长子朱常洛为皇太子、三子朱常洵为福王、五子朱常浩为瑞王、六子朱常润为惠王、七子朱常瀛为桂王。此后沈德符读到的《闰范图说》，已被改名为《闰鉴图说》，而“《图说》第一段，明德马后居首者，今已删去不存”^{[4]875}，说明此事已成为敏感问题而被回避。一部《闰范图说》教育课本，被卷入声势浩大、连续不断的政治斗争中，的确超出了作者吕坤的意料。郑贵妃重刊《闰范图说》意图明确，然而她的支持者神宗却是一个庸懒懦弱的君主，无法给予坚定的支持，导致郑贵妃集团很快便由于缺乏正统性而落败。士大夫借机将皇长子朱常洛立为太子，并迫使福王朱常洵就藩之国。郑贵妃此举可谓得不偿失。

结 语

教科书历来都是各政治势力必争的意识形态阵地，由后妃所撰的宫廷女教书亦不例外。从表面上看，明代宫廷女教书皆包含一般性的道德、品行、仪礼、容止等教育目的和文化意义，但结合时代背景和社会环境进行细致分析，则可以看出这些女教书背后所蕴含的政治企图。

前文所述四部宫廷女教书，皆与明朝不同时期的政治斗争紧密相连。成祖仁孝徐皇后的《内训》，为明代后妃亲撰的第一部女教书，在推广儒家伦理纲常的基本原则和礼仪规范的道德修养的同时，亦配合丈夫成祖朱棣破解因“靖难”叛乱所造成的政治困境。章圣蒋太后的《女训》，成书于正德十五年以前的湖北兴王府，直到嘉靖九年世宗稳坐江山后得以刊布和传播，此时距世宗颁布《明伦大典》，宣示“大礼议”之争彻底落下帷幕才仅仅过去了两年，该书的及时刊布，无疑确立了章圣蒋太后正统和道统的地位，亦从侧面再次强调了世宗“大礼议”之争的胜利。神宗生母慈圣李太后所编《女鉴》，撰于万历六年神宗大婚之后，是为配合其政治盟友张居正所撰《帝鉴图说》而作，后者为教育皇帝而编写，前者将历代贤良后妃和作恶后妃的史事纂集成历史读物，并加上劝诫之言和道德说教，专为规训神宗后妃而撰。神宗郑贵妃改编的女教书《闰范图说》亦暗藏玄机，其在该书序中历举当朝女教书时，只字未提其婆婆李太后的《女鉴》，故意将反对废长立幼的李太后排除在外。同时，郑贵妃在该书中塑造其上承徐皇后和章圣蒋太后统绪的形象，并强调“子以母贵”的观念，为自己进位皇后进而立己子为太子制造舆论。

总之，在古代男权社会，后妃们无论是作为妻子还是母亲，不断地卷进男性主导的政治斗争漩涡中。她们以特殊的身份在特殊的战场来捍卫自己丈夫或儿子的地位与权力。明代的太后、皇后和贵妃们，积极利用编写和讲授女教书的机会，确立自己在宫中的导师身份和正统地位，以此衬托并维系丈夫或儿子在朝廷中的政治地位。上述后妃通过编纂宫廷女教书，急欲

占领儒学这一意识形态高地,用以维护其夫、其子所主导的上层建筑。明代女教书的出现,不仅反映了儒学对妇女的渗透,亦反映了上层妇女对儒学的政治操弄。

注释

①对明代宫廷妇女教育进行研究的成果有丁伟忠:《明代的妇女教育》,《中国典籍与文化》1994年第3期;蔡锋:《对古代皇宫贵族女性文化教育的考察》,《妇女研究论丛》2004年第3期;陈宝良:《明代的妇女教育及其转向》,《社会科学辑刊》2009年第6期;李庆勇:《明代女教书著述研究》,《洛阳师范学院学报》2014年第1期;吴仕伟:《明代宫廷教育研究》,湖南师范大学中国古代史专业硕士学位论文,2009年。但这些研究成果均未对后妃所撰的女教书的政治意义予以剖析。②谈迁:《枣林杂俎》义集《彤管·翁氏女女师》,中华书局2006年版,第274页。③④⑤⑦胡广等:《明太宗实录》,“中研院”历史语言研究所1962年版,第966—967页,第1016页,第967页,第968页。⑥谢贵安:《明实录研究》,上海古籍出版社2013年版,第23—24、363—364页。⑧明仁孝文皇后:《内训》之《勤励章第五》《警戒章第七》《积善章第八》《事君章第十三》,见《丛书集成新编》第33册,新文丰出版公司1985年版,第477—478页。⑨李开先:《李中麓闲居集》卷九《中川王亚卿传》,载《续修四库全书》集部第1341册,上海古籍出版社2002年版,第243页。⑩吕坤:《去伪斋文集》卷二《辩明心迹疏》,载《四库全书存目丛书》集部第161册,齐鲁书社1997年版,第79—80页。

参考文献

- [1]郭正域.皇明典礼志[M]//四库全书存目丛书:史部第270册.济南:齐鲁书社,1996.
- [2]刘若愚.酌中志[M].北京:北京古籍出版社,1994.
- [3]欧初,王贵忱.屈大均全集:三[M].北京:人民文学出版社,1996:106.
- [4]沈德符.万历野获编[M].北京:中华书局,1959.
- [5]李庆勇.明代女教书著述研究[J].洛阳师范学院学报,2014(1):71-73.
- [6]仁孝徐皇后.内训:原序[M]//景印文渊阁四库全书:第709册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [7]永瑢,纪昀,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:789.
- [8]高儒.百川书志[M].上海:古典文学出版社,1957:27.
- [9]张廷玉,等.明史[M].北京:中华书局,1974.
- [10]何乔远.名山藏[M]//四库禁毁书丛刊:史部第46册.北京:北京出版社,1997.
- [11]廖道南.楚纪[M]//四库全书存目丛书:史部第48册.济南:齐鲁书社,1996:514.
- [12]胡凡.明世宗与宫中太后及皇后关系述略[M]//故宫博物院.明清宫廷史学术研讨会论文集:第一辑.北京:紫禁城出版社,2011:169.
- [13]茅坤.茅鹿门先生文集[M]//续修四库全书:集部第1345册.上海:上海古籍出版社,2002:176.
- [14]黄洪宪.碧山学士集[M]//四库禁毁书丛刊:集部第30册.北京:北京出版社,1997.
- [15]吕坤.去伪斋文集[M]//四库全书存目丛书:集部第161册.济南:齐鲁书社,1997.

A Political Analysis on the Court Women Textbooks in Ming Dynasty

Xie Gui'an and Xie Sheng

Abstract: In the male-dominated society of the Ming dynasty, because of the interest pattern of “husband noble and wife honor” and “son noble and mother honor”, the imperial concubines were often involved in the political whirlpool dominated by the imperial power as wives and mothers. As the special status of empress dowager, empress and imperial concubine, they made use of the opportunity of compiling and teaching female textbooks to establish their status of tutor and orthodoxy in the palace, foil and maintain the husband or son in the political status. *Inner Discipline* of Chengzu's empress Renxiaowen, Sejong the Great Chang's *Female discipline*, Sinjong chi-sheng's *Female reference* and Sinjong Cheng's *Boudoir style*, it does not belong to the women's textbook as it appears, but in fact it contains the intention of political struggle. Recognising the role of Confucianism in disciplining women, the imperial concubines of the Ming dynasty occupied the ideological high ground of Confucianism by compiling court women's textbooks to defend the base and superstructure dominated by their husbands and sons. The appearance of female teaching in Ming dynasty reflected not only the infiltration of Confucianism to women, but also the political manipulation of Confucianism by upper-class women.

Key words: court women; textbooks; Confucian orthodoxy; orthodoxy; political intent

[责任编辑/周舟]



论唐宋之际的贡奉*

盛险峰

摘要:唐代中期出现具有赋税性质的进奉,贡奉之弊由此而生,这一现象反映了唐宋之际君臣关系及中央与地方关系。五代承唐末藩镇割据之余绪,尽管朝廷致力于藩镇州县化,但实际上地方与中央财政关系仍然遗留藩镇特征。以后梁时期“四镇”、魏博、镇、定来看五代财政中央集权路径:朱温据有“四镇”,易代后直接州县化,属易代型;魏博依附朱温,通过集权和武力手段州县化,为依附型;镇、定是以武力征服州县化的,属贡献型。以上州县化路径不同,大体反映出五代财政中央集权的基本情形。而五代藩镇州县化形成了上供和贡奉互济的中央财政模式,加强了中央集权,但同时也遗留下不同程度的藩镇性,这表明五代并没有解决唐末遗留的历史问题。宋初成功地革除贡奉之弊,走出唐末五代历史的“逆向”,重建中央集权,开辟了一个新的王朝时代。

关键词:唐宋之际;贡奉;上供;藩镇州县化

中图分类号:K242;K243;K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0076-11

上供与贡奉作为唐宋之际中央与地方关系的反映,从制度史角度看,贡奉体现了帝制时代郡县制下国家的封建性,而州县藩镇化不仅削弱了唐中后期中央对地方的集权,同时也造成大一统国家走向分裂。为了加强中央集权,五代积极推动藩镇州县化,但由于没有除去贡奉之弊,在制度上并没有解决唐末遗留的历史问题。宋初通过革除贡奉之弊等一系列措施,重建君主专制中央集权,帝制时代的历史进入新阶段。

一、从唐代贡奉之弊说起

自秦行郡县以来,王朝兴衰、更迭的原因大多与朝廷和地方关系问题相关。唐宋历史的演进,由唐代大一统王朝出现藩镇割据,再由藩镇割据演变为五代十国,最后北宋政权结束五代十国的局面建立中原王朝,但没有实现唐代的

大一统,而是与周边辽、西夏等政权形成并立的局面。宋初君臣总结唐末五代之弊,有著名的君臣问答,赵普提出:“唐季以来,战斗不息,国家不安者,其故非他,节镇太重,君弱臣强而已矣。今所以治之,无他奇巧也,惟稍夺其权,制其钱谷,收其精兵,则天下自安矣。”^[1]而贡奉之弊反映了君主专制和中央集权问题,宋初除贡奉之弊的意义应不逊于杯酒释兵权,但学界对此却鲜于关注^①。

贡奉关乎君臣关系、中央与地方关系。唐宋时期贡奉的出现、流变,为后世统治者和史家所关注,通过正史对这一时期的贡奉记载,我们大体对贡奉这一现象有了较为清晰的认识。据《旧唐书·食货志》:

先是兴元克复京师后,府藏尽虚,诸道初有进奉,以资经费,复时有宣索。其后诸贼既平,朝廷无事,常赋之外,进奉不息。韦皋剑南有日进,李兼江西有月进,杜亚扬

收稿日期:2024-01-23

*基金项目:安徽省哲学社会科学规划重大项目“中华民族交往交流交融史资料汇编·安徽卷”(AHSZD2023D01)。

作者简介:盛险峰,男,安徽大学历史学院教授、博士生导师(安徽合肥 230039),主要从事唐宋史、中国古代学术史研究。

州、刘赞宣州、王纬李錡浙西，皆竞为进奉，以固恩泽。贡入之奏，皆曰臣于正税外方圆，亦曰羨余。节度使或托言密旨，乘此盗贸官物。诸道有谪罚官吏入其财者，刻禄廩，通津达道者税之，蒔蔬艺果者税之，死亡者税之。节度观察交代，或先期税入以为进奉。然十献其二三耳，其余没入，不可胜纪。此节度使进奉也。其后裴肃为常州刺史，乃鬻货薪炭案牍，百贾之上，皆规利焉。岁余又进奉。无几，迁浙东观察使。天下刺史进奉，自肃始也。刘赞死于宣州，严绶为判官，倾军府资用进奉。无几，拜刑部员外郎，天下判官进奉，自绶始也。习以为常，流宕忘返。^{[2]2087-2088}

《新唐书·食货志》对此记载大体相同，但《新唐书》则有“帝属意聚敛”“为天子积私财”^{[3]1358}之语，进奉由“以资经费”变为“积私财”，这表明进奉的使用出现了家国的不同。从“资经费”上看，进奉之事，出现在德宗时期，这一时间《旧唐书》《新唐书》无异说，自德宗以后进奉之风愈演愈烈。而马端临则认为唐宪宗时期进奉承代、德之弊，“宪宗喜进奉，上承乃祖代、德之弊，然当朝多贤，相继论列，虽实不能革，犹文为之禁。穆、敬而后，遂无复谏者，非无进奉也，盖以为常例矣”^{[4]649}。显然，马氏这一说法表明进奉之事的时间比《旧唐书》《新唐书》所记要早。进入藩镇割据时代，进奉对象由皇帝到强藩，显示了唐代君臣关系和中央与地方关系的新变化。《新五代史》对五代进奉之事记载具有微言大义的特点。宋初君臣意识到除贡奉之弊对于重建君主集权的重要意义，至此唐德宗以来的进奉之弊得到了彻底治理。

从赋税制度上看，唐代进奉之弊的出现也与财政理念和财政制度有关。自德宗施行两税法后，唐代中央财政理念已由“量入为出”调整为“量出为入”，唐代赋税制度为之一变。宪宗时期天下财赋分为三部分，遂有“上供”“送使”“留州”之殊。“贡奉”一词，相关史籍有“进奉”和“贡献”之称，因征引史料不同而随文出现不同的表述，以上诸词，揆其文义，大体概念相同，这一时期的贡奉已不是土贡意义上的，而是具有赋税的特征，因“出”不足而“入”者多门，补给家

国之用。其实，土贡与财政意义的进奉是有严格界定的，据《通典》卷六《食货》记“天下诸郡每年常贡”：“按令文，诸郡贡献皆尽当土所出，准绢为价，不得过五十匹，并以官物充市。所贡至薄，其物易贡，圣朝恒制，在于斯矣。其有加于此数者，盖修令后续配，亦折租赋，不别征科。”^[5]不过，马端临《文献通考》有《土贡考》一卷，则认为“土贡即租税”^{[4]7}。据此，再看《册府元龟·邦计部》有关这一时期的“济军”“输财”，其实也相当于贡奉。上供反映了郡县制下中央与地方的财政关系，而贡奉作为推动地方藩镇割据势力成长的因素之一，与上供实质上体现了制度上的差异，这一点是值得注意的。

唐末五代时期可以称为“藩镇时代”，藩镇化家为国，帝制时代的国家经历了再塑造的过程。马端临对这一时期的时代特征进行分析，认为“五代十国，皆节镇之流裔而并合者也”^{[4]7565}。依据马氏之说，唐末五代至宋初历史发展经历“州县藩镇化”向“藩镇州县化”的演进过程。“州县藩镇化”是指郡县制时代的国家出现地方政权疏离中央的趋势，这在制度上与封建制的历史发展趋向极为类似，在这一历史过程中，唐末期的藩镇割据，是这一过程的产物；而“藩镇州县化”是指国家在藩镇时代出现易代的藩镇推动中央集权趋势，比如五代十国和宋朝。

“藩镇性”是唐宋之际藩镇时代地方政权的根本特征。“方镇之患，始也各专其地以自世，既则迫于利害之谋，故其喜则连横而叛上，怒则以力而相并，又其甚则起而弱王室。”^{[3]1759}唐代柳宗元在其《封建论》一文中比较郡县制和封建制，剥去了封建制神圣主义的面纱，认为封建“非圣人之意也，势也”^[6]，指出郡县制具有的历史进步意义。从制度史角度看，地方政权挣脱郡县制并向封建制发展，形成地方与中央的对抗，并不符合郡县制下王朝演进的趋势，这为郡县制时代制度建设提出了新的问题。这对藩镇时代建立政权的统治者提出了时代的主题，即如何在新政权中去除藩镇性，进而使国家进入到新时代。五代统治者的努力并没有从根本上解决这一历史问题，而宋初统治者革除贡奉之弊，确立了财政的中央集权^②，这一宋初加强中央集权的重要举措，成为帝制时代解决中央集

权问题的重要制度设计。

二、贡奉与五代财政集权

五代“年近国繁，既列军镇，更纷据夺”^[7]。在藩镇割据历史背景下建立的五代政权，为重建中央与地方的财政关系，不断地在财政上推动藩镇州县化，但同时也不可避免地遗留下藩镇特征。依据上供和贡奉的关系，以后梁政权建立时推动藩镇州县化路径为例，大体可以分为以下三种类型：朱温依托宣武、宣义、天平、护国四镇建立后梁，“四镇”由唐代非财政区——“藩镇型”，直接转变为后梁财政区——“郡县型”，这是一种转变型；魏博支持朱温，贡献甚勤，后梁建立后则由贡献转为上供，具有依附特征；镇、定只贡献而不上供，处于游离状态。以上四镇、魏博和镇定这三种类型藩镇最终都被州县化^③，但路径有所不同。

(一)“四镇”型

“四镇”型是指因藩镇易代而由唐末非财政区直接转为五代财政区的类型。后梁太祖朱温在领宣武、宣义、天平、护国四镇时，以四镇赋税作为用兵四方的经济基础。此据朱温用裴迪和朱友文二人掌财赋之事可见，“迪敏事慎言，达吏治，明筹算。帝初建节旄于夷门，迪一谒见如故知，乃辟为从事。自是之后，历三十年，委四镇租赋、兵籍、帑廩、官吏、狱讼、赏罚、经费、运漕，事无巨细，皆得专之”^{[8]61}。“太祖领四镇，以友文为度支盐铁制置使。太祖用兵四方，友文征赋聚敛以供军实。太祖即位，以故所领宣武、宣义、天平、护国四镇征赋，置建昌宫总之，以友文为使，封博王。”^{[9]136}朱温任用裴、朱二人掌四镇租赋，其目的在于“以供军实”，由此可以推断四镇与唐末中央的财政关系。在朱温“化家而为国”^{[8]48}后，四镇则由唐末藩镇征赋之地直接变为后梁国家财政区。后梁设置建昌院，太祖在藩时“四镇所管兵车、税赋、诸色课利，按旧籍而施行，仍置院以领之”^{[10]378}，后又置建昌宫使、国计使，使财司机构国家化，国计使掌“凡天下金谷兵戎，旧隶建昌宫者悉主之”^{[10]378}。从后梁四镇的郡县化，可以看到中央集权的加强，这一直接转变型的藩镇州县化路径，可以称为易代

型，但仍然遗留藩镇的特征。

(二)魏博型

魏博型是指在唐末藩镇割据中有依附关系的藩镇，进而因依附对象的易代而逐渐被州县化。唐末藩镇林立，藩镇兼并便有强弱之分，遂使以弱附强成为常态，也成为地方与中央关系的另一种现象。这一类型藩镇既可在州县化过程中成为中央财政区，也可以变为非财政区。后梁立国前后，魏博节度使罗绍威极力支持朱温。“至太祖开平元年十月，帝以绍威近年以来贡输极频，且倍于诸道，帝虑其殫于事力以及于民，遂劳而止之……”^{[11]4584}在朱温称帝后，魏博在后梁方镇中的地位尤显突出。至杨师厚为天雄军节度使时，其对朝廷的态度发生变化，“师厚晚年矜功恃众，擅割财赋，选军中骁勇，置银枪效节都数千人，给赐优厚，欲以复故时牙兵之盛”^{[12]8786}。显然，师厚欲复河北故事。因此，魏博在后梁财政格局中虽体现了财政区的特征，但“擅割财赋”表明魏博对朝廷的态度和藩镇的特征。对于魏博问题，贞明(915—921年)初，租庸使赵岩、租庸判官邵赞向梁末帝献议：

魏博六州，精兵数万，蠹害唐室，百有余年。罗绍威前恭后倨，太祖每深含怒。太祖口未属纆，师厚即肆阴谋。盖以地广兵强，得肆其志，不如分削，使如身使臂，即无不从也。陛下不以此时制之，宁知后之人不为师厚邪？若分割相、魏为两镇，则朝廷无北顾之忧矣。^{[11]2561-2562}

后梁太祖对魏博虽有姑息之意^④，但至梁末帝时，为加强对地方的控制，末帝采纳赵岩和邵赞之议，分割相、魏为两镇，结果魏博附晋，致使梁、晋对峙形势发生逆转，“梁失河北自此始”^{[9]237}。后唐时，“魏博六州户口，天下之半”^{[8]915}，在中央财政中的地位举足轻重。后唐末期，魏博与中央财政关系一度出现危机。“时(范)延光有牙校孙锐者，与延光有乡曲之旧，军机民政，一以委焉。故魏博六州之赋，无半钱上供，符奏之间，有不如意者，锐即对延光毁之，其凶戾也如此。”^{[8]1287}事实上，从孙锐之行可见魏博问题的根源还是在武人身上。对于这一情况，后晋高祖也是难以容忍的，并采取了一系列措施：

高祖继遣杨光远讨之，延光知事不济，

乃杀孙锐以归其罪，发人赍表待罪，且邀姑息，高祖不许。及经岁受围，城中饥窘，高祖以师老民劳，思解其役，遣谒者入谓之曰：“卿既危蹙，破在旦夕，能返掌转规，改节归我，我当以大藩处之；如降而杀之，则何以享国？明明白日，可质是言。”因赐铁券，改封高平郡王，移镇天平。^{[8]1287}

后晋高祖派兵讨伐魏博，在这一态势下，范延光杀孙锐后被迫移镇。由此可见，魏博类型的藩镇与易代藩镇的关系，既可以是地方与中央的关系，也可能转为藩镇之间的关系，比较松散，藩镇特征较为明显。这一类型藩镇的州县化路径，经过后梁、后唐和后晋，相继采取了行政区划的调整、移镇、武力镇压等方式，运用行政和武力手段，最终完成州县化。

（三）镇定型

镇定型是指唐末藩镇割据中藩镇之间只以贡献来维持依附关系的藩镇。从严格意义上讲，这一类型的藩镇还未形成中央和地方之间的关系^⑤。光化二年（899年），“汴人攻镇、定，镇、定皆绝晋以附于朱全忠”^{[9]37}。“且镇、定两地，圣唐重藩，皆世嗣山河，代分旄钺，各以生灵是念，封壤求安，既拜表以称臣，又竭财而入贡。”^{[11]2000}朱温立国后，镇、定与中央的关系以贡献为主：“（开平四年八月）镇、定自帝践祚以来虽不输常赋，而贡献甚勤。会赵王镕母何氏卒，庚申，遣使吊之，且授起复官。时邻道吊客皆在馆，使者见晋使，归，言于帝曰：‘镕潜与晋通，镇、定势强，恐终难制。’帝深然之。”^{[12]8725}镇、定与后梁没有财政关系，因此游离在后梁版图的边缘，最后成为后梁边患之一。在后唐前期，这一情况仍在定州继续，“初，义武节度使兼中书令王都镇易定十余年，自除刺史以下官，租赋皆贍本军”^{[12]9017}。“初，同光中，祁、易二州刺史，都奏部下将校为之，不进户口，租赋自贍本军，天成初仍旧。既而安重海用事，稍以朝政厘之。”^{[8]732}据《资治通鉴》卷二七六记载：

时契丹数犯塞，朝廷多屯兵于幽、易间，大将往来，都阴为之备，浸成猜阻。都恐朝廷移之他镇，腹心和昭训劝都为自全之计，都乃求婚于卢龙节度使赵德钧。又知成德节度使王建立与安重海有隙，遣使

结为兄弟，阴与之谋复河北故事，建立阳许而密奏之。都又以蜡书遗青、徐、潞、益、梓五帅，离间之。又遣人说北面副招讨使归德节度使王晏球，晏球不从；乃以金遗晏球帐下，使图之，不克；癸巳，晏球以都反状闻，诏宣徽使张延朗与北面诸将议讨之。^{[12]9017-9018}

王都所为，目的在于“复河北故事”，所谓“河北故事”，即“欲复如唐河北诸镇世袭，不输朝廷贡赋，不受朝廷征发”^{[12]9017}。王都这一藩镇化的举动，与后唐郡县化背道而驰，尽管“是时青帅霍彦威，徐帅房知温，潞帅毛璋，益帅孟知祥，梓帅董璋，皆倔强难制者也”^{[12]9044}，但从王建立和王晏球对这件事的反应上看，王都的行为并未得到方镇的支持。镇、定二州分属于成德和义武两镇：成德先后被王瑑、张文礼控制，龙德元年（921年）归后晋；义武先后经过王处直、王都统治，开平元年（907年）附后梁，开平四年（910年）附后晋，龙德元年十月叛晋附契丹，随后王都囚处直附后晋，至天成四年（929年）归后唐。镇、定在此期间与后梁、后晋（后唐）的关系只存在政治上的关系，直到龙德元年和天成四年，镇、定先后成为国家的财政区。显然，这一类型藩镇州县化路径完全靠武力征服，但河北藩镇余风也遗留了下来。

以上我们以后梁时期的“四镇”、魏博和镇、定为例，探讨了这三种类型藩镇州县化的过程。从藩镇关系上，唐末藩镇之间的“附”“叛”“归地”，导致藩镇力量的削长，进而出现强藩各霸一方，立国称帝，建立区域性政权。藩镇之间从“附”的支持性到“归地”的义务性转变，显示了历史在藩镇的基础上进入藩镇州县化的过程，而唐末藩镇之间附、叛多变，五代朝代更迭频繁，呈现出藩镇州县化更为复杂的一面。比如，唐末赵匡凝对朝廷贡赋不绝，又一度附庸于朱温。“天祐元年，封匡凝为楚王，时诸道不上供，唯匡凝岁贡赋天子。全忠方图天下，遣人谕止之，匡凝流涕曰：‘吾为国屏翰，渠敢有他志！’”^{[3]5428}“全忠循江而南，师厚由阴谷伐木为梁。匡凝以兵二万濒江战，大败，乃燔州，单舸夜奔扬州。行密见之曰：‘君在镇，轻车重马输于贼，今败乃归我邪？’”^{[3]5428}赵匡凝贡输之事，足见昭宗时期藩镇与朝廷的关系。朱温立国

后,“河南尹张全义进开平元年以前羨余钱十万贯、绸六千匹、棉三十万两,仍请每年上供定额每岁贡绢三万匹,以为常式”^{[8]52}。据此可见河南府与后梁由支持关系转变为义务关系。所以,从唐末藩镇割据上看,州县藩镇化导致中央对地方失去控制,而藩镇的州县化,在藩镇基础上建立起来的君主集权,推动了唐向五代十国历史演进。

五代时期“四镇”、魏博和镇、定藩镇州县化,呈现出三种不同路径,代表了藩镇关系的三种样态,可以概括为:易代型直接州县化,依附型通过集权和武力手段州县化,贡献型靠武力征服州县化。其实,从这三种路径看,朱温的四镇代表了易代型藩镇,就魏博和镇、定而言,二者是从唐末河北类型藩镇分化出来的^⑥,存在财政州县化和藩镇化两种趋向。从后梁一直到后晋,对魏博和镇、定问题的解决,最后皆诉诸武力。虽然五代财政州县化表明对藩镇的控制不断加强,但是既没有打破武人政治的格局,也没有完全克服藩镇性。

自唐中后期以来出现的州县藩镇化,是唐末五代藩镇州县化历史演进的基础,其主要推动者是藩镇,这可以追溯到肃、代时期。“肃、代以降,方镇跋扈,号令不从,朝贡不至,名为君臣,实为仇敌。”^{[13]4703}德宗在平朱泚后,“属意聚敛,常赋之外,进奉不息”^{[3]1358}。自兴元后,“诸道初有进奉,以资经费……其后诸贼既平,朝廷无事,常赋之外,进奉不息”^{[2]2087}。宪宗时,“分天下之赋以为三,一曰上供,二曰送使,三曰留州。宰相裴垍又令诸道节度、观察调费取于所治州,不足则取于属州,而属州送使之余与其上供者,皆输度支”^{[3]1359}。元和中,“供岁赋者,浙西、浙东、宣歙、淮南、江西、鄂岳、福建、湖南八道……及群盗起,诸镇不复上计云”^{[3]1362-1363}。至“昭宗末,诸道多不上供,惟山南东道节度使赵匡凝与其弟荆南留后匡明委输不绝”^{[4]69}。藩镇间“既而递相胶固,联结婚好,职责不入,法令不加,率以为常”^{[11]216}。唐代中后期地方与中央财政关系演变大体经历了“常赋”“进奉”“助军”“职责不入”的轨迹,体现为由义务关系向支持关系再向割据转变,蕴含由郡县制向封建制蜕变之意,而随着藩镇割据中强藩的出现,藩镇

“进奉”“助军”又从朝廷转向强藩,藩镇中出现向易代政权转变的趋势,朝廷名存实亡。以藩镇推动重新建立起国家与地方的财政关系,形成了五代上供与贡献互济的中央财政模式。这一模式表明:藩镇“不输朝廷贡赋,不受朝廷征发”这一“河北故事”有所改变;贡献与上供不同,体现了藩镇州县化过程中的藩镇性。

三、五代上供与贡奉互济的财政模式

上文探讨后梁四镇、魏博和镇、定的州县化路径,以上供和贡奉分别作为地方与中央财政关系的州县化及其藩镇性的标志,五代中央财政形成上供和贡奉互济模式,呈现唐宋之际中央财政的过渡性。对五代中央财政的上供与贡奉互济这一模式分析,可以从五代贡奉这一现象本身进一步解读。

在五代藩镇州县化过程中,贡献是否具有普遍性?后梁初,“时南北征伐,板籍未有定赋。帝每议营造,及节序无不咸献……”^{[11]2381}后唐明宗三年(928年)五月,枢密使安重海“以有事于中山,进马三十匹助戎事。藩侯、郡守遂相次进之”^{[11]5803}。“末帝清泰二年六月癸未,枢密宣徽使进添都马一百三十四、河南尹百匹。时侦知北虏寇边,日促骑军,故有此献,欲表率藩镇也。”^{[11]5799}据《册府元龟》卷一六九《帝王部》、卷一九七《闰位部》、卷四八五《邦计部》中“纳贡献”“济军”“输财”,后晋贡献已经“诸镇”化。《新五代史》卷八《晋本纪》:“(天福)三年春二月戊戌,诸镇皆进物以助国。”徐无党注:“残民以献其上,君臣同欲,贿赂公行,至此而不胜其多矣!故总言‘诸镇’,此后不复书矣。”^{[9]82}从以上所引材料中的“相次进之”“表率藩镇”和“诸镇”,可以看出五代贡献的普遍性。五代贡献至后晋达到极致,而后晋济军之事多集中在天福二年(937年)至天福三年(938年)之间,此时,“天雄军节度使范延光反”^{[9]81}，“东都巡检张从宾反”^{[9]81},诸镇济军之事皆与此相关。

五代贡献“诸镇”化,贡献的使用是否具有财政性?五代贡献是方镇与朝廷政治关系的体现,贡献的普遍性表明“河北故事”的“改写”,但这种“改写”并没有阻止唐末历史的重演。即使

从政治关系上看,五代贡献来自朝廷和地方,也涉及奉正朔的政权^⑦,以此来衡量君臣关系和中央与地方关系,五代并没有完成藩镇州县化。五代贡献济军特征突出,贡献的使用具有财政性^⑧。依据目的和对象大体可以把五代贡献分为两类:一是财政性的贡献,其目的主要用于补充财政,如济军和输财^⑨;一是礼仪性的贡献^⑩,主要对象是皇室,如方物(地方特产)等,这一类贡献已由礼仪性向实用性、财政性转变,贡献内容和数额也发生了变化。由于五代贡献突出了济军这一时代特征,济军和输财之物直接用于“国用”,即使礼仪性的贡献也常被用于军需性财政支出,这表明五代贡献的使用体现了财政性^⑪。后唐庄宗沿唐故事分天下财赋为内、外府:

(同光二年二月)先是,宦官劝帝分天下财赋为内外府,州县上供者入外府,充经费,方镇贡献者入内府,充宴游及给赐左右。于是外府常虚竭无余而内府山积。及有司办郊祀,乏劳军钱,崇韬言于上曰:“臣已倾家所有以助大礼,愿陛下亦出内府之财以助有司。”上默然久之,曰:“吾晋阳自有储积,可令租庸辇取以相助。”于是取李继韬私第金帛数十万以益之,军士皆不满望,始怨恨,有离心矣。^{[12]8914}

上文中的“州县上供”和“方镇贡献”,依据唐宪宗分天下之赋为三来看,“方镇贡献”应来自“送使”部分,入内府,其用途与外府不同。“庄宗自灭梁,志意骄怠,宦官、伶人乱政,后特用事于中……四方贡献,必分为二,一以上天子,一以入中宫,宫中货贿山积。”^{[9]144}从使用上看,这里所谓的“四方贡献”与以上济军、输财具有同质性^{[11]2045}。同光三年(925年)六月,“帝乃命宫苑使王允平别建一楼以清暑。宦者曰:‘郭崇韬常不伸眉,为孔谦论用度不足,恐陛下虽欲营缮,终不可得。’上曰:‘吾自用内府钱,无关经费。’”^{[12]8934}。后晋开运二年(945年)八月,“帝自阳城之捷,谓天下无虞,骄侈益甚。四方贡献珍奇,皆归内府;多造器玩,广宫室,崇饰后庭,近朝莫之及;作织锦楼以织地衣,用织工数百,期年乃成;又赏赐优伶无度”^{[12]9295-9296}。可见,内府财赋主要供皇帝私用,但是也用于赏军:

(天福十二年正月)戊寅,帝还至晋阳,

议率民财以赏将士,夫人李氏谏曰:“陛下因河东创大业,未有以惠泽其民而先夺其生生之资,殆非新天子所以救民之意也。今宫中所有,请悉出之以劳军,虽复不厚,人无怨言。”帝曰:“善!”即罢率民,倾内府蓄积以赐将士,中外闻之,大悦。^{[12]9343}

后唐赏军支出表明归于内府的贡献也具有财政性。至后周太祖“诸道所有进奉,此助军国支费,其珍巧纤华及奇禽异兽鹰犬之类,不许辄有贡献;诸无用之物、不急之务,并宜停罢”^{[11]631}。五代济军、输财直接用于军需支出,即使归于内府的礼仪性贡献也常用于军需支出,五代皇帝、大臣和方镇的济军,使五代贡献具有明显的财政性。后唐把“天下财赋”分割为内外府,而内府财政性支出,可以证明五代中央财政的上供和贡献的互济特征。虽然从政治上看五代贡献体现出郡县化,但其藩镇性更为明显,这主要在于贡献的本身性质和其所反映的地方与朝廷的关系。就贡献本身性质而言,其体现了藩镇的特征。

从五代贡献内容上看,贡献之物种类和数量是否具有“上供”性?尽管《册府元龟》一书中所列有关五代的“贡献”“济军”“输财”有不全之憾,但亦可见五代贡献内容繁多,主要有钱币、金银类(包括金、银器)、马类(包括骆驼)、粟类(包括大豆、白米、大小麦等)、绢布类(包括绵绮、花、绫、细布、廷布、锦彩等)、绵丝类、草、军队类(包括马军、步军、厅头、小底、牵拢官等)、器械装备类和茶等,从货币、衣食、装备到军队无所不及。从五代贡献内容上看,清人赵翼认为“用兵之世,武备是亟,故五代藩镇贡献,多以鞍马器械为先”^[14]。这一认识较为符合五代的时代特点,其中马类、军队类等则带有明显的朝廷征发性质,此外所贡之物,大多为上供之物,种类和数量具有“上供”性。

至于上供和贡奉的“互济”,也可以说贡奉的“上供化”,这是时代所决定的。五代时期为武人政治,征战不息,对于临时出现的军需,很难从量出为入的上供所入的财赋中解决,只能通过贡奉来解决军需问题,这样五代中央财政集权的模式就成为上供和贡奉互济。而贡奉的存在相对于藩镇时代的河北现象,也体现了集权的特征,只是这一集权特征既带有明显的藩

镇性,又具有集权性。

通过对五代贡奉的探讨,我们发现五代中央财政体现了上供和贡奉互济的模式,这一模式表明五代财政上中央集权并不彻底,尚遗留藩镇性。而贡奉作为五代财政上的普遍现象,具有州县化和藩镇化双重特征,但主要趋势是州县化。从河北藩镇中分离出来的魏博和镇、定,二者上供区化以及贡奉普遍化、军需化和财政化,特别是五代济军和输财体现了朝廷征发性质,以上表明“河北故事”得以改变。从这一角度看,五代贡奉既体现了集权性、财政性,但同时又具有藩镇性,而财政州县化所遗留的藩镇性,表明五代并没有彻底解决唐中后期以来遗留的历史问题。

四、宋初除贡奉之弊与藩镇州县化完成

五代财政藩镇州县化的目的在于重建中央集权,但从贡奉上看仍遗留下了藩镇性,这不仅是五代的时代特征,也是五代王朝更迭频繁的主要原因。五代贡奉之盛^⑧,实源于唐代进奉之弊。唐自代、德以后,进奉日彰。随着唐末藩镇割据的演变,方镇贡奉的对象由朝廷转为强藩,进而推动王朝更迭并出现国家分裂。

五代贡奉体现了藩镇性,也反映了五代的武人政治特征。地方有藩镇贡奉之弊,朝廷则有姑息之政。自朱温领四镇以来,风气日坏。“初,梁祖领四镇,统兵十万,威震天下,关东藩守,皆其将吏,方面补授,由其保荐,四方輿金犂壁,骏奔结辙,纳赂于其庭。如是者十余年,浸成风俗,藩侯牧守,下迨群吏,罕有廉白者,率皆掊敛剥下,以事权门。”^{[8]797-798}五代藩镇掌握利权,不遵令典。“自唐室藩镇多便宜从事,擅其征利,以及五季,诸国益务掊聚财货以自贍,故征算尤繁。”^{[15]4542}地方贡奉之勤,可见武人聚敛之多。袁象先“所至藩府,侵刻诛求尤甚,以此家财巨万”^{[8]798}。皇甫遇“所至苛暴,以诛敛为务”^{[8]1259}。苻从简“繁苛暴虐,为武臣之最”^{[8]1242}。安重荣“至于仓库耗利,百姓科徭,悉入于己,诸司不敢窥觐”^{[8]1301-1302}。杜重威“所得重荣家财及常山公币,悉归于己,晋高祖知而不问。至镇,复重敛

于民,税外加赋,境内苦之”^{[8]1433-1434}。安审信“所至以聚敛为务,民甚苦之”^{[8]1618}。马全节“治生余财,必充贡奉”^{[8]1180}。李从温“凡临民以货利为急”^{[8]1157}。李金全“在镇数年,以掊敛为务”^{[8]1297}。“以进马为事”^{[16]350}。张虔钊“多贪,镇沧州日,因亢旱民饥,发廩赈之,方上闻,帝甚嘉奖。它日秋成,倍斗征敛”^{[16]350}。刘铎“在任擅行赋敛,每秋苗一亩率钱三千,夏苗一亩钱二千,以备公用。部内畏之,胁肩重迹”^{[8]1415}。而赵在礼在宋州征“拔钉钱”,率意苛敛。据《五代史补》卷三:

赵在礼之在宋州也,所为不法,百姓苦之。一旦下制移镇永兴,百姓欣然相贺曰:“此人若去,可为眼中拔钉子,何快哉!”在礼闻之怒,欲报拔钉之谤,遽上表,更求宋州一年。时朝廷姑息勋臣,诏许之。在礼于是命吏籍管内户口,不论主客,每岁一千,纳之于家,号曰“拔钉钱”。莫不公行督责,有不如约,则加之鞭朴,虽租赋之不若也。是岁,获钱百万。^[17]

因此宋代欧阳修在《新五代史》卷四六《杂传》中“呜呼”道:

五代之民其何以堪之哉!上输兵赋之急,下困剥敛之苛。自庄宗以来,方镇进献之事稍作,至于晋而不可胜纪矣。其“添都”“助国”之物,动以千数计。至于来朝、奉使、买宴、赎罪莫不出于进献。而功臣大将,不幸而死,则其子孙率以家资求刺史,其物多者得大州善地。盖自天子皆以贿赂为事矣,则为其民者其何以堪之哉!^{[9]516-517}

五代贡奉之盛反映了财政集权的实际情况:一是五代贡奉在中央财政中占据重要地位^⑨;二是五代地方上方镇控制财权,不遵法度、擅行征赋具有一定的普遍性;三是五代赋税实际负担应大大超出制度上(或者说法定上)的义务,不同地方不同时间可能还有很大的差别。这种状况表明五代藩镇州县化并不彻底,五代贡奉体现了藩镇性。正如马端临所言:

然叔季之世,务为苛横,往往租自租而贡自贡矣。至于珍禽、奇兽、裘服、异味,或荒淫之君降旨取索,或奸谄之臣希意创贡,往往有出于经常之外者。甚至指留官赋,阴增民输,而命之曰“羨余”,以供贡奉,上

下相蒙，苟悦其名，而于百姓则重困矣。^{[4]7}

五代政权更迭频繁，成为宋初汲取国家治理经验的基本出发点。宋初赵普认为唐末五代的根本问题在于藩镇性。对此宋代范仲淹也认为：

自李唐中微，天下多事，诸节度各聚州兵，据征赋以自支，故有尾大不掉之衅起矣。此非唐之本谋，但四方纵横，扑灭不暇，故因其有功而分裂之，盖不得已也。皇朝开造天下，特革其弊，重兵聚于京师，至于诸节度之兵，亦皆贍于度支，诚长世之策也。^[18]

可见，赵普对五代的认识，已成为宋初统治者的共识。五代财政的藩镇州县化虽然使中央集权得以加强，但没有从根本上解决藩镇性这一历史问题。宋初在革除五代之弊时，实施了一系列中央集权措施，关键是去除唐末五代的藩镇性，“宋承唐、五季之后，太祖兴，削平诸国，除藩镇留州之法，而粟帛钱币咸聚王畿”^{[15]4156}。乾德二年（964年），“始令诸州自今每岁受民租及管榷之课，除支度给用外，凡缙帛之类，悉辇送京师，官乏车牛者，餽于民以充用”^{[13]139}。宋初借鉴五代之弊集中财权，解决方镇贡奉问题，关键在于改革宪宗时期的财政体制：

自唐天宝以来，方镇屯重兵，多以赋入自贍，名曰留使、留州，其上供殊鲜。五代方镇益强，率令部曲主场院，厚敛以自利。其属三司者，补大吏临之，输额之外辄入己，或私纳货赂，名曰贡奉，用冀恩赏。上始即位，犹循常制，牧守来朝，皆有贡奉。及赵普为相，劝上革去其弊。^{[13]152}

赵普劝宋太祖革除“牧守来朝，皆有贡奉”之弊^⑩，进而才有“是月（太祖乾德三年三月），申命诸州，度支经费外，凡金帛以助军实，悉送都下，无得占留。时方镇阙守帅，稍命文臣权知，所在场院，间遣京朝官廷臣监临，又置转运使通判，为之条禁，文簿渐为精密，由是利归公上而外权削矣”^{[13]152}。宋初君臣认清唐末五代藩镇性的症结所在，对唐宪宗时期的上供、留州、留使的财政政策进行调整，消除地方上体现藩镇化的“贡奉”之弊，完成了藩镇州县化，同时也就革除了姑息之政^⑪。“五代相承，将骄卒悍，财匮民穷，皆姑息之政所成也。”^[19]宋仁宗时，从章献太后与

漕臣的对话，可见宋代仕进之途也为之一变：“有漕臣刘绰者，自京西还，言：‘在庾有出剩粮千余斛，乞付三司。’后问曰：‘卿识王曾、张知白、吕夷简、鲁宗道乎？此四人岂因献羨余进哉！’”^{[15]8615}宋初将五代济军之钱物转为上供，改变了唐宪宗以来的财政弊制，根除了地方藩镇化，解决了五代没有解决的历史问题，完成了藩镇州县化。因此，对于重建中央集权而言，宋代除贡奉之弊的历史意义一点也不逊色于权力层面的建隆二年（961年）杯酒释兵权事件^⑫。

五、唐宋之际历史“逆向”与除贡奉之弊的价值认识

唐宋之际的历史演变过程，从郡县制本身来看，体现了唐中后期的“州县藩镇化”和五代宋初的“藩镇州县化”的特征。在唐中期至宋初这一长达二百余年中央与地方的博弈中，先后出现了州县藩镇化和藩镇州县化现象，这两种现象分别反映了王朝演进过程中的分裂和统一的不同形势。而州县藩镇化和藩镇州县化必然触及集权问题，这对国家大一统产生了深远影响。在这一演进中，无论是州县藩镇化，还是藩镇州县化，尽管此时的“州县”和“藩镇”不能简单地等同于“郡县制”和“封建制”，但若以郡县制和封建制的视角来反思这段历史的演变，实际上藩镇有封建的意蕴，这种现象我们可以称之为历史的“逆向”。

具体而言，唐宋之际的历史“逆向”主要体现在以下三个层面：一是制度史层面。唐中后期郡县制下藩镇这种现象的出现以及藩镇割据的形成，可以视为两种不同制度分别主导下王朝历史的演进。唐末“河北故事”的形成、复制和五代“河北故事”的重演，几与封建无异。唐宋之际藩镇现象的出现，是制度史上的“逆向”，是郡县制向封建制的蜕变。二是中央和地方关系层面。郡县制下的中央与地方关系是权力向上集中的，也就是中央集权，关系是上下关系；而藩镇割据下的中央和地方关系是向下分散的，是中央与地方的博弈。郡县制下的王朝国家权力出现了向下的趋势，这是中央和地方关系的“逆向”。三是因果关系层面。五代革除州

县藩镇化之因,成为推动藩镇州县化之果,这两种不同的历史过程,犹如历史的“倒播”。由于历史演进的人事、社会以及周边环境发生了变化,这种“倒播”并不违背历史发展规律。唐宋之际藩镇化和州县化的因果变化,是因果关系上的“逆向”。因此,由唐中后期这种人事上甚至是国家制度层面出现向前或国家权力向下变化,我们姑且称之为历史的“逆向”。一个王朝历史出现“逆向”现象,并不意味着历史的重复、停滞和倒退,而更为主要的是历史因果之间的转换,这种思想、制度和政治的似曾相识,体现了中国历代王朝演进的特殊性。但历史演进的逻辑是,州县藩镇化必将削弱君主集权政治,藩镇州县化必然推动朝代的鼎革,实现郡县制下君主集权目的,而藩镇统治者作为这一历史演进的推动者,对州县藩镇化的因果认识及其采取的措施直接影响了其政权的根基和国祚的长短。

五代在藩镇州县化过程中产生频繁的王朝更替,其原因在于没有在藩镇州县化过程中根除藩镇性从而完成制度上的创新。五代在财政上推动藩镇州县化,重建中央与地方的赋税关系,在这一过程中形成了“四镇”、魏博和镇定三种不同路径,五代在藩镇州县化中有自己的贡献,但没有解决藩镇性问题,这是五代历史发展中的局限。虽然五代历史呈现出“逆向”特征,但历史发展所体现时间的线性逻辑在社会结构的演进上得以体现。生活在唐中后期以及五代时期的人们,战争频仍使他们失去的不仅是生命和财产,也有社会身份,正是后者导致了社会结构的变化。“昔时繁盛皆埋没,举目凄凉无故物。内库烧为锦绣灰,天街踏尽公卿骨!”^[20]“自唐失其政,天下乘时,黥髡盗贩,袞冕峨巍。”^[19]⁷⁴⁷社会结构的变化为宋代走出五代历史“逆向”、开创新的王朝时代提供了社会基础。

从财政角度看,我们不妨把上供与贡奉分别作为解读五代财政州县化和藩镇性的主要依据,那么宋初除贡奉之弊的价值和作用理应被准确认识,同时宋初朝廷对唐宪宗以来的财政制度进行了调整,使之更符合重建君主专制集权国家的需要。唐宪宗时期财政上供、留州和留使三分的体制,在州县藩镇化过程中,上供被贡奉取代,中央与地方的关系也渐有封建之

象。五代未能从财政上根除藩镇性,没有解决唐末遗留的历史问题,这一问题直至宋初革除贡奉之弊,才在财政上得以解决,取得了中央对地方财政集权管理上的升级,标志着藩镇州县化的完成,王朝历史发展进入新的阶段。“远惟祖宗深鉴汉唐之失,以立法贻孙谋而不穷,内无封建藩镇之失,外无戎人侵扰之患,坐而守此万世帝王之业也。”^[21]宋初在财政上的一系列举措是宋制的主要内容之一,宋制的这一创新为后世历代统治者所吸取,唐末五代时期的混乱没有在以后的王朝历史中重演。

五代鉴于唐末藩镇之弊,极力去藩镇的河朔化,尽管没有从根本上解决唐末以来遗留的历史问题,但这作为宋初采取一系列措施推动藩镇州县化的历史逻辑起点,对“河北故事”的改写也是五代历史的重要进步。由于五代战祸连年、地方赋税的繁苛,百姓负担极为沉重,这势必造成对农业、手工业和商业的破坏,进而使中国古代经济重心发生转移,南北方经济发展对比发生了实质性的改变。从宋代开始,当中央财政革除了五代供奉之弊后,为适应社会变化和君主集权政治发展的需要,建立在这一基础上的新制度及其文化思想也开始萌发,唐宋历史的差异和变革由此而生^①。宋初统治者在权力层面解除武人对军队控制的同时,也在财政上革除贡奉之弊,而这意味着唐末五代藩镇性的去除和中央集权的重新建构,进而走出五代历史的“逆向”,开辟了一个新的时代。宋代在中央对地方权力的集中与皇权的专制上的进一步发展,可以说彻底避免了帝制时代王朝演进中封建制的复潮,而君主专制在这一制度因袭的基础上迎来了大一统为主要的时代,宋制的主要意义和价值,对后世王朝来说,正在于此。

注释

①本文展开研究的以往学术成果主要有:对五代财政进行专题研究的,有董恩林:《五代中央财政体制考述》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1986年第2期;陈明光:《“检田定税”与“税输办集”——五代时期中央与地方的财权关系论稿之一》,《中国社会经济史研究》2009年第3期;陈明光:《论五代时期臣属“贡献”与财政性》,《唐史论丛》第14辑,陕西师范大学出版总社有限公司2012年版等系列论文。聚焦于藩镇研究

的,主要有张国刚:《唐代藩镇研究》,中国人民大学出版社2010年版;冯金忠:《唐代河北藩镇研究》,科学出版社2012年版;张达志:《唐代后期藩镇与州之关系研究》,中国社会科学出版社2011年版;刘喆:《五代十国时期藩镇制的变化及特点》,《唐史论丛》2015年第2期等。②日本学者渡边信一郎认为:“分裂期的唐末五代,正是隋代开皇年间开始的地方财政中央集权化的最终确立期。”见渡边信一郎著,吴明浩、吴承翰译:《中国古代的财政与国家》,社会科学文献出版社2023年版,第655页。③据清万斯同撰《五代方镇年表》:梁太祖开平元年,成德附梁,天雄附梁,义武附梁;开平四年,成德附晋,义武附晋;乾化二年,天雄地归于梁;龙德元年,成德地归于晋,义武叛晋又附于晋;后唐天成四年,义武归唐。见《二十五史补编·隋唐五代史补编》,北京图书馆出版社2005年版。④据《册府元龟》卷一九一《闰位部·立法制》:“(开平四年)九月,敕魏博管内刺史比来州务并委督邮,遂使曹官擅其威权,州牧同于闲冗。俾循通制,宜塞异端,并宜依河南诸州例,刺史得以专达。”对此,“议者曰:唐朝宪宗时,乌重裔为沧州节度使,尝称:河朔六十年能抗拒朝命者,以夺刺史格与县令职,而自作威福。且若二千石,各得其柄,又有镇兵。虽安史挟奸,岂能据一壖而叛哉?遂奏以所管德、棣、景三州各还刺史职分,州兵卒隶收管。是后,虽幽、镇、魏三州以河北旧风,自相更袭,在沧州一道,独禀命受代,自重裔制置使然也,则梁氏之更张,正合其事矣”。见王钦若等:《册府元龟》,中华书局1960年版,第2304—2305页。⑤参见谭其骧主编:《中国历史地图集》(第5册)五代十国图中“梁晋岐卢龙等镇”图(梁开平二年),中国地图出版社1982年版,第84页。⑥在唐代,魏博和镇、定属河北藩镇,与李唐中央的关系性质,陈寅恪认为:“唐代中国疆土之内,自安史乱后,除拥护李氏皇室之区域,即以东南财富及汉文化维持长安为中心之集团外,尚别有一河北藩镇独立之团体,其政治、军事、财政等与长安中央政府实际上固无隶属关系……”见陈寅恪:《陈寅恪集·隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第209—210页。⑦如湖南,“梁太祖即位,(马)殷遣使修贡……”,马殷听从高郁的建议,“于是殷始修贡京师,然岁贡不过所产茶茗而已”。见欧阳修:《新五代史》,第823—824页。但实际上并不限于茶茗。⑧张泽咸统计后晋天福二年、天福三年的各地贡献,认为“可以概见它是大大超越了历代的进献记载”。见张泽咸:《唐五代赋役史草》,中华书局1986年版,第252页。陈明光在《论五代时期臣属“贡献”与财政性》(《唐史论丛》2012年第1期)一文中对五代臣属“贡献”的财政性进行探讨并对贡献进行详细的分类。据《册府元龟》卷一六

八《帝王部·却贡献》、卷一六九《帝王部·纳贡献》、卷一七八和一七九《帝王部·姑息》、卷一九七《闰位部·纳贡献》、卷四八五《邦计部·济军》和《邦计部·输财》,可见《册府元龟》并没有把“济军”和“输财”列入到“贡献”之中,尽管在性质上“济军”和“输财”与“贡献”有明显的不同,但从内容和数量上看,五代“贡献”已由“土贡”向“军需”转变,与“济军”和“输财”具有同质性,体现了五代的时代特点,可以纳入到贡献来考量。⑨“济军”和“输财”列入《册府元龟》的《邦计部》。⑩据《册府元龟》卷一六八《帝王部·却贡献》、卷一六九《帝王部·纳贡献》、卷一七八和一七九《帝王部·姑息》、卷一九七《闰位部·纳贡献》,可见所列的五代贡献多为时节献贺、因事助谢等,既有治下诸州,也有诸国朝贡。⑪关于贡献、济军和输财的区别,《册府元龟》卷一六九《帝王部·纳贡献》:“故始则列于笱实,终则资于国用。其或守土者,聚敛为德;希宠者,悉索其赋。”《册府元龟》卷四八五《邦计部·济军》:“乃有良臣受任,忠公匪懈,经营调法,周济用度。俾无后爨之患,以助惟扬之武。克赞茂勋,辅成大业。”《册府元龟》卷四八五《邦计部·输财》:“于是乎发其私帑,献其井赋,以助国用,而归之有司焉。斯亦爱君忧国,感于忠义者之所为也。”由此可见五代贡献(包括济军和输财)都具有财政性,同时济军和输财也具有贡献的聚敛特性。《册府元龟》卷一六八《帝王部·却贡献》:“(天福)六年正月,诏曰:‘朕自御寰区,每思黎庶,贵除聚敛,以活疲羸。访闻遐僻边境之州,或无公廨利用之物,每因节序,亦备于贡输,辍官吏之俸钱,率乡园之人户,虽云奉上,其奈害公!今后冬寒食、端午、天和节及诸色谢贺,所属州县处俱不得进奉。’”见《册府元龟》第2032页,第5795页,第5801页,第2030页。⑫后周诏令禁止“器械进贡”和“贡献珍美食物”。“(广顺二年十月)庚寅,诏:‘诸州罢任或朝觐,并不得以器械进贡。’先是,诸道州府,各有作院,每月课造军器,逐季搬送京师进纳。其逐州每年占留系省钱帛不少,谓之‘甲料’,仍更于部内广配土产物,征敛数倍,民甚苦之。除上供军器外,节度使、刺史又私造器甲,以进贡为名,功费又倍,悉取之于民。帝以诸州器甲,造作不精,兼占留属省物用过当,乃令罢之。仍选择诸道作工,赴京作坊,以备役使。”见薛居正等:《旧五代史》,中华书局1976年版,第1485页。“后周太祖命王峻疏四方贡献珍美食物,下诏悉罢之。诏略曰:‘所奉止于朕躬,所损被于甿庶。’又曰:‘积于有司之中,甚为无用之物。’”见马端临:《文献通考》,中华书局2011年版,第668页。⑬陈明光认为:“对方镇而言,‘贡献’是他们用以维系与中央若即若离的政治关系的重要的财政表现形式;对中央而言,接纳‘贡献’是在地方‘二税’上供制度得不到有效执行之下,用以争取地方

财力为己所用的一种补充方式。”见陈明光：《论五代时期臣属“贡献”与财政性》，第387页。⑭至于礼仪性贡献，宋建隆二年三月，“令文武官及致仕官、僧道百姓，自今长春节及他庆贺，不得辄有贡献”。见李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局1995年版，第42页。⑮《册府元龟》卷一七九《帝王部·姑息》：“是年（清泰三年），诏放澶州刺史冯晖属省钱一百万。晖以犒军为辞，故有是命。”⑯聂崇岐在《论宋太祖收兵权》一文中指出：“宋太祖之‘杯酒释兵权’，即罢宿将典禁兵，与罢藩镇乃截然二事。”聂崇岐：《宋史丛考》，中华书局1980年版，第263页。⑰日本学者内藤湖南在《概括性的唐宋时代观》一文中提出了唐宋变革论。内藤湖南著，林晓光译：《东洋文化史研究》，复旦大学出版社2016年版。

参考文献

- [1]司马光.涑水记闻[M].邓广铭,张希清,点校.北京:中华书局,1989:11.
- [2]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [3]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [4]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
- [5]杜佑.通典[M].王文锦,王永兴,刘俊文,等点校.北京:中华书局,1988:112.
- [6]柳宗元.柳宗元集[M].北京:中华书局,1979:75.
- [7]二十五史补编编委会.隋唐五代史补编:第3册[M].北京:北京图书馆出版社,2005:525.
- [8]薛居正,等.旧五代史[M].北京:中华书局,1976.
- [9]欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,1974.
- [10]王溥.五代会要[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [11]王钦若,等.册府元龟[M].北京:中华书局,1960.
- [12]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [13]李焘.续资治通鉴长编[M].上海师范大学古籍整理研究所,华东师范大学古籍研究所,点校.北京:中华书局,1995.
- [14]赵翼.廿二史札记校证[M].王树民,校证.北京:中华书局,1984:479.
- [15]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [16]孙光宪.北梦琐言[M].贾二强,点校.北京:中华书局,2002.
- [17]陶岳.五代史补[M]//傅璇琮,徐海荣,徐吉军.五代史书汇编:五.杭州:杭州出版社,2004:2507-2508.
- [18]范仲淹.范仲淹全集[M].李勇先,刘琳,王蓉贵,点校.北京:中华书局,2020:226.
- [19]于慎行.读史漫录[M].济南:齐鲁书社,1996:371.
- [20]陈尚君.全唐诗补编[M].北京:中华书局,1992:37.
- [21]陆心源.宋史翼[M].吴伯雄,点校.杭州:浙江古籍出版社,2016:134.

On the Tribute During Tang and Song Dynasties

Sheng Xianfeng

Abstract: In the mid Tang dynasty, there were tribute with tax characteristics, which led to the drawbacks of tribute. This phenomenon reflects the relationship between monarchs and officials, as well as the relationship between the central and local governments during the Tang and Song dynasties. The Five Dynasties inherited the residual effect of the separation of prefectures at the end of the Tang dynasty. Despite the court's efforts to transform the military governance region into prefecture and county, the actual relationship between local and central finance still retained the characteristics of military governance region. The "Four Towns", Weibo, and Zhending in the Later Liang dynasty showed different path of centralization of finance in the Five dynasties period: Zhu Wen held the "Four Towns" and after dynasty replace, it was directly transformed into prefecture and county, belonging to the dynasty replace type; Weibo relied on Zhu Wen and adopted centralization and military force to transform the state into prefecture and county, it was a dependent type; Zhending achieved prefecture and county transformation through military conquest, belonging to contribution type. The different paths of the prefectures and county above generally reflect the basic situation of financial centralization in the Five Dynasties. During the Five Dynasties period, the transformation of military governance region into prefecture and county formed a central financial model of mutual aid between offerings and tribute. These strengthened centralization while left behind varying degrees of military governance region characteristics, indicating that the Five Dynasties period did not solve the historical problems left by the end of the Tang dynasty. The early Song dynasty effectively overcame the drawbacks of tribute, breaking away from the "reverse" of the history of the late Tang and Five dynasties, rebuilding centralization, and opening up a new era of dynasties.

Key words: during the Tang and Song dynasties; tribute; offerings; the transformation of military governance region into prefecture and county

[责任编辑/启 轩]



庆历新政失败的主要原因： 士大夫与天子“共治天下”的破裂

张希清

摘要：庆历新政是宋朝士大夫与天子“共治天下”的一次可贵实践。其失败的主要原因，不是由于保守派势力强大，或由于党争，而是由于范仲淹、富弼等士大夫与宋仁宗“共治天下”的破裂。具体表现在宋仁宗认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，结党营私，朋比为奸；认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”，企图废黜仁宗，另立皇帝；捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫勾结契丹和登、莱金坑无赖凶恶数万人，起兵叛乱，直接对仁宗的皇位和专制独裁统治构成极大威胁。如此，士大夫与天子“共治天下”必然破裂，宋仁宗不再支持范仲淹、富弼等士大夫实施庆历新政，庆历新政必然失败。

关键词：庆历新政；失败；主要原因；共治天下；破裂

中图分类号：K244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2024)03-0087-12

庆历三年(1043年)三月癸巳(二十六日)，王素、欧阳修并为知谏院，余靖为右正言，谏院供职。三月甲午(二十七日)，除富弼为枢密副使，富弼坚辞不受，改为资政殿学士兼翰林侍读学士。四月甲辰(七日)，范仲淹、韩琦并为枢密副使。四月乙巳(八日)，杜衍为枢密使。四月己酉(十二日)，蔡襄亦为知谏院。八月丁未(十三日)，以枢密副使范仲淹为参知政事，资政殿学士兼翰林学士富弼为枢密副使。九月丁卯(三日)，仁宗再赐手诏，督促范仲淹、富弼等士大夫建明当世急务，“既又开天章阁，召对赐坐，给笔札使疏于前。仲淹、弼皆惶恐避席，退而列奏”^{[1]3431}。范仲淹遂上《答手诏条陈十事》，仁宗“方信向仲淹等，悉用其说。当著为令者，皆以诏书画一，次第颁下”^{[1]3444}。范仲淹、富弼等士大夫与仁宗开始实施“庆历新政”“共治天下”。但在“共治天下”伊始，蔡襄、欧阳修就忧虑范仲淹、富弼等

士大夫在进用之后，会因仁宗听信“谗间”“旧例”，君臣不能“同心协力”，“使之不尽所长而去”，致使“事不成”，造成“天下必有遗材之恨”^①。不幸的是，蔡襄、欧阳修的忧虑成为事实，后来仁宗果然听信奸邪之人的“浮议奸谗”，范仲淹、富弼等士大夫与天子“共治天下”破裂，导致庆历新政失败。

从庆历三年十月丙午(十二日)实行“择官长”，到庆历五年(1045年)九月癸未(一日)废除“抑侥倖”，庆历新政仅实施了不到两年就夭折了。其失败的主要原因是什么？此前有不少学者论及，有人认为是保守派势力强大，竭力反对新政；有人认为是由于党争，等等。其实，这些都不是庆历新政失败的主要原因。庆历新政是宋朝士大夫与天子“共治天下”的一次可贵实践。其失败的主要原因，则是仁宗认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，结党营私，朋比为奸；认

收稿日期：2023-12-23

作者简介：张希清，男，北京大学历史学系暨中国古代史研究中心教授(北京 100871)，主要从事宋辽金史、中国古代政治制度与思想文化研究。

为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”，企图废黜仁宗，另立皇帝；捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫勾结契丹和登、莱金坑无赖凶恶数万人，起兵叛乱，直接对仁宗的皇位和专制独裁统治构成极大威胁。如此，士大夫与天子“共治天下”必然破裂，仁宗不再支持范仲淹、富弼等士大夫实施庆历新政，庆历新政必然失败。现谨略予述论如下，敬请方家指正。

一、宋仁宗认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党

范仲淹、富弼等士大夫与宋仁宗“共治天下”破裂的第一个表现是“朋党”问题。仁宗认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，结党营私，朋比为奸，威胁到他的皇帝地位和专制独裁统治。

自东汉以来，朋党一直是历代皇帝的大忌。唐朝宰相李绛对唐宪宗说：“臣历观自古及今，帝王最恶者是朋党。奸人能揣知上旨，非言朋党，不足以激怒主心，故小人潜毁贤良，必言朋党。”^[2]皇帝唯我独尊，专制天下，不容许臣下结成朋党，威胁他的皇帝地位，危害其专制独裁统治，宋仁宗尤为如此。早在天圣七年（1029年）三月癸未（二十四日），诏百官转对，极言时政阙失。当时仁宗尚未亲政，即对辅臣说：“所下诏，宜增朋党之戒。”^{[1]2504}

景祐三年（1036年）五月丙戌（九日），宰相吕夷简向仁宗诬告范仲淹“越职言事，荐引朋党，离间君臣”^{[1]2784}，仁宗即将时任天章阁待制、权知开封府的范仲淹落职、贬知饶州（治今江西鄱阳县），并且“以仲淹朋党榜朝堂，戒百官越职言事”^{[1]2784}。景祐四年（1037年）十二月壬辰（二十五日），“范仲淹既徙润州，馋者恐其复用，遽污以事。语入，上怒，亟命置之岭南。参知政事程琳辨其不然，仲淹讫得免。自仲淹贬，而朋党之论起，朝士牵连，出语及仲淹者，皆指为党人”^{[1]2844-2845}。参知政事李若谷建言：“近岁风俗薄恶，专以朋党污善良。盖君子、小人各有类，今一以朋党目之，恐正臣无以自立。”^{[1]2881-2882}虽然史载“帝然其言”，但宝元元年（1038年）十月丙寅（三日），仁宗又“诏戒百官朋党”，并内降

札子曰：“向贬仲淹，盖以密请建立皇太弟侄，非但诋毁大臣。今中外臣僚屡有称荐仲淹者，事涉朋党，宜戒谕之。”^{[1]2881}可见，在庆历新政之前，仁宗对朋党一直是十分警惕并严加诫饬的。

庆历新政时，保守派更是大肆诬蔑范仲淹、富弼等士大夫为朋党，结党营私，朋比为奸。《续资治通鉴长编》（以下简称《长编》）卷一四八庆历四年（1044年）四月戊戌（七日）条载：

初，吕夷简罢相，夏竦授枢密使，复夺之，代以杜衍，同时进用富弼、韩琦、范仲淹在二府，欧阳修等为谏官。石介作《庆历圣德诗》，言进贤退奸之不易。奸，盖斥夏竦也，竦衔之。而仲淹等皆修素所厚善，修言事一意径行，略不以行迹嫌疑顾避。竦因与其党造为党论，目衍、仲淹及修为党人。^{[1]3580}

《长编》卷一五〇庆历四年六月壬子（二十二日）条又载：

参知政事范仲淹为陕西、河东路宣抚使。……始，范仲淹以忤吕夷简，放逐者数年，士大夫持二人曲直，交指为朋党。及陕西用兵，天子以仲淹士望所属，拔用护边。及夷简罢，召还倚以为治，中外想望其功业，而仲淹亦感激眷遇，以天下为己任，遂与富弼日夜谋虑，兴致太平。然规模阔大，论者以为难行。及按察使多所举劾，人心不自安；任子恩薄，磨勘法密，侥幸者不便；于是谤毁浸盛，而朋党之论，滋不可解。然仲淹、弼守所议弗变。^{[1]3636-3637}

庆历新政触动了大官僚和贪官、庸官的利益，因而遭到他们的激烈反对，其打击改革派的重要手段就是诬蔑范仲淹、富弼等士大夫为朋党，结党营私，朋比为奸，以至“朋党之论，滋不可解”。

不但保守派诬蔑范仲淹、富弼等士大夫是朋党，更为严重的是，仁宗也认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党。司马光《涑水记闻》载：

庆历四年四月戊戌，上与执政论及朋党事，参知政事范仲淹对曰：“方以类聚，物以群分。自古以来，邪正在朝，未尝不各为一党，不可禁也，在圣鉴辨之耳。诚使君子相朋为善，其于国家何害？”^{[3]185}

《长编》卷一四八也记载了这次范仲淹与仁宗关于朋党的对话，云：

上谓辅臣曰：“自昔小人多为朋党，亦有君子之党乎？”范仲淹对曰：“臣在边时，见好战者自为党，而怯战者亦自为党，其在朝廷，邪正之党亦然，唯圣心所察尔。苟朋而为善，于国家何害也？”^{[1]3580}

范仲淹在这里所说的“朋党”与古代一般作为贬义词不同，而是将其作为一个中性词，指意见相同、志趣相投的群体。他认为自古以来，有小人之党，也有君子之党，关键在于人君的分辨明察。如果君子结成朋党而做善事，对于国家有什么害处呢？

随后，欧阳修撰《朋党论》上奏仁宗，言：

臣闻朋党之说，自古有之，惟幸人君辨其君子、小人而已。大凡君子与君子，以同道为朋，小人与小人，以同利为朋，此自然之理也。然臣谓小人无朋，惟君子则有之，其故何哉？小人所好者禄利也，所贪者财货也。当其同利之时，暂相党引以为朋者，伪也。及其见利而争先，或利尽而交疏，则反相贼害，虽其兄弟、亲戚不能相保。故臣谓小人无朋，其暂为朋者，伪也。君子则不然。所守者道义，所行者忠信，所惜者名节。以之修身，则同道而相益；以之事国，则同心而共济，终始如一，此君子之朋也。故为人君者，但当退小人之伪朋，用君子之真朋，则天下治矣。……夫兴亡治乱之迹，为人君者可以鉴矣。^{[4]297-298}

欧阳修的《朋党论》进一步说明历来有小人之党和君子之党。小人以同利为朋，是伪朋；君子以同道为朋，是真朋。为人君者，应当辨别君子、小人，退小人之伪朋，用君子之真朋。历史证明，退小人之伪朋，用君子之真朋，就会天下大治，国家兴盛；不然，就会天下大乱，甚至亡国。

范仲淹的“朋党对”、欧阳修的《朋党论》理直气壮地提出“君子有党”，打破了儒家“君子无党”的传统观念。此前，太宗朝的直史馆王禹偁所著《朋党论》^②及与范仲淹、欧阳修同时代的宰相张士逊也认为“君子、小人各有党”^③。只是他们关于朋党的论述没有范仲淹、欧阳修那样完整、系统。范仲淹、欧阳修继承发展了王禹偁、张士逊的朋党思想，认为：一是“方以类聚，物以群分”，人们往往因为政见、利益的不同而分为

不同的群体，“君子、小人各有党”，这是“自然之理”“不可禁也”。二是小人以同利为朋，是伪朋；君子以同道为朋，是真朋。三是君子结成朋党而做善事，对国家有利无害。四是为人君者，应当辨别君子、小人之党。退小人之伪朋，用君子之真朋。南宋国史院编修官吕祖谦称欧阳修的《朋党论》“议论出人意表”^[5]，明朝文学家茅坤赞《朋党论》“破千古人君之疑”^[6]。范仲淹、欧阳修能打破旧说，直言不讳、理直气壮地提出“君子有党”，为朋党正名，是以天下为己任的忧患意识、主体意识和担当精神的体现，是对保守派诬蔑改革派为“朋党”的回击，也是为了消除仁宗对“朋党”的疑虑，以争取改革派的合法地位和行动空间^④。

欧阳修上《朋党论》之后，保守派对范仲淹、欧阳修等改革派更加憎恨，攻击更加激烈。《长编》卷一四八庆历四年四月戊戌（七日）条载：

修乃作《朋党论》上之……于是为党论者恶修，撻语其情状，至使内侍蓝元震上疏言：“范仲淹、欧阳修、尹洙、余靖，前日蔡襄谓之‘四贤’。斥去未几，复还京师。‘四贤’得时，遂引蔡襄以为同列。以国家爵禄为私惠，胶固朋党，苟以报谢当时歌咏之德。今一人私党，止作十数，合五六人，门下党与已无虑五六十人。使此五六十人递相提挈，不过三二年，布满要路，则误朝迷国，谁敢有言？挟恨报仇，何施不可？九重至深，万机至重，何由察知？”^{[1]3580-3582}

内侍蓝元震这封受保守派指使的奏疏措辞激烈，抨击范仲淹、欧阳修等士大夫结党营私，“误朝迷国”，危害极大，极力挑拨范仲淹、富弼等士大夫与仁宗的关系，必欲置改革派于死地。

范仲淹的“朋党对”与欧阳修的《朋党论》，非但没有消除仁宗的朋党之疑，反而使仁宗愈加反对“君子有党”之说，认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，结党营私，朋比为奸，必须严加诫飭和罢黜。于是，庆历四年十一月己巳（十二日），仁宗再次诫飭朋党，其《诫飭在位诏》曰：

朕闻至治之世，天下向方。元、凯共朝，不为朋党；房、杜相济，不为比周。君明臣哲，垂荣无极，其德之盛也！

朕旰食宵寐，每用庶几，思所取法，未

知厥路。而承平之弊，浇竞相蒙。奸从法生，伪逐情动。假我王爵，布为私恩。所憎则同口共訾，取一切之快；所善则并词迭誉，希不次之迁。遂乃人务交游，家为激讦。至或阴开纳贿之情，阳托荐贤之法。居下而图柄臣，顺非而动偷俗。附离交扇，流荡忘还；更相援接，以沽声誉。由是士人以行怪为美，辞赋以讪上为能。放肆异言，诋斥前圣。喧流群口，亏紊彝伦。又顷正按察之名，盖谨推择之选。俾将明命，以慰多方，而奉使不称，绳愆过当。恣苛刻以摇群怨，察纤微以构罪端。守倅则互责刺廉，令尉则更容伺察。上下疑贰，奏鞠交横。未益治平之风，反成多僻之暴。向申伤戒，殊未奉行。

朕疾夫为国生事之徒，背公死党之俗，推狂济果，去简成烦。况长吏者务在全安，刺举者素有条禁，民如馭马，安得骇惊？理犹乱绳，岂宜遽急？当求大中之道，渐至清静之源。至于属文之人，体要为尚。苟专非圣之论，宁免疑众之诛。自今有诡激邀名，浮薄连茹，察渊以害良善，依法而峻诛求，雷同私论，营罔朝听，并委中书门下、御史台采察以闻。故当责其不悛，惩乃攸类，罚之无赦，令在必行。咨尔有司，咸体予意。^[7]

此诏诫伤的对象是“在位”，即现任的两府执政大臣，即主持庆历新政的参知政事范仲淹，枢密副使富弼、韩琦及宰相杜衍等。其诫伤的内容有五：一是针对范仲淹、欧阳修的“君子有党”，再次确定“君子无党”：“元、凯共朝，不为朋党；房、杜相济，不为比周。”二是诫伤范仲淹、富弼等士大夫结党营私，朋比为奸：“假我王爵，布为私恩。所憎则同口共訾，取一切之快；所善则并词迭誉，希不次之迁。遂乃人务交游，家为激讦。至或阴开纳贿之情，阳托荐贤之法。”三是诫伤用故纸钱举办进奏院宴会的苏舜钦等人：“士人以行怪为美，辞赋以讪上为能。放肆异言，诋斥前圣。”苏舜钦是范仲淹所推荐，又是宰相杜衍的女婿，进奏院狱判苏舜钦为监守自盗，除名勒停；其他王益柔等十人分别被贬为知州、通判、监当官等。大兴进奏院狱，实际上也是为

了打击范仲淹、富弼等改革派。四是诫伤按察使绳愆过当：“恣苛刻以摇群怨，察纤微以构罪端。守倅则互责刺廉，令尉则更容伺察。上下疑贰，奏鞠交横。”此是对新法“择官长”的诬蔑。五是对于上述结党营私、“诋斥前圣”、“奉使不称，绳愆过当”者严加惩处：“责其不悛，惩乃攸类，罚之无赦，令在必行。”这是仁宗继天圣七年、景祐三年、宝元元年之后，第四次诫伤朋党。这次较之前三次更加严厉。

仁宗颁降《诫伤在位诏》之后，庆历四年十二月，韩琦即上奏乞别白朋党说：

臣窃闻已降诏书申诫朋党……窃以自古迄今，人臣在朝，有忠贤，有奸邪，有好公之人，有挟私之党。……在圣君审而察之，决而行之。……俾其忠贤与好公之人以类而进，奸邪与挟私之人以党而退，则朝廷清明，朋党自息也。若但行诏谕，未赐别白，臣恐天下搢绅自今而后……则中道而止矣……则善事与善人皆废而不用矣。惟陛下熟察而必行之，天下幸甚。^{[8] 824-825}

韩琦奏上，仁宗根本未予“别白”朋党，不区分“忠贤与好公之人”和“奸邪与挟私之党”，更没有“俾其忠贤与好公之人以类而进，奸邪与挟私之人以党而退”，而是对范仲淹、富弼等士大夫进一步实行打压。

宋仁宗作为帝制时代的君王，为了维护其皇帝地位，维护其专制独裁统治，决不会承认“君子有党”之说，更不会允许皇权之外的任何党派的存在。清朝雍正皇帝在《御制朋党论》中杀气腾腾地说：“朕以为君子无朋，惟小人则有之。且如（欧阳）修之论，将使终其党者，则为君子；解散而不终于党者，反为小人。朋党之风至于流极而不可挽，实修阶之厉也。设修在今日而为此论，朕必诛之以正其惑世之罪。”^[9]宋仁宗对范仲淹、欧阳修等士大夫虽然没有予以诛杀，但是打压则是无所不用其极的。庆历五年正月乙酉（二十八日），富弼宣抚河北还，将及国门，右正言钱明逸上言富弼、范仲淹结党营私，“乞早废黜，以安天下之心，使奸诈不敢效尤，忠实得以自立”^{[1] 3741}。疏上，仁宗即降诏罢范仲淹参知政事，令其出知邠州（治今陕西彬州）；罢富弼枢密副使，令其出知郓州（治今山东郓城）。

第二天，仁宗又降诏罢免支持新政的宰相杜衍，令其出知兖州（今属山东），其制辞曰：“自居鼎辅，靡协岩瞻，颇彰朋比之风，难处咨谋之地。”^{[1]3741}也是因朋党而被罢黜。

范仲淹、富弼、杜衍既罢，庆历五年三月己未（三日），枢密副使韩琦又上疏言：

陛下用杜衍为宰相，方及一百二十日而罢，必陛下见其过失，非臣敢议。范仲淹以夏人初附，自乞保边，朝廷因而命之，固亦有名。至于富弼之出，则所损甚大……臣所以不避朋党之疑……愿陛下察臣此心，则朋党之疑自解。兼近日臣僚多务攻击忠良，取快私忿，非是国家之福，唯陛下久而察之。^{[1]3758-3759}

疏入不报。三月辛酉（五日），韩琦反而被罢枢密副使，出知扬州（今属江苏）。

庆历五年三月，河北都转运按察使欧阳修上疏曰：

臣伏见杜衍、韩琦、范仲淹、富弼等，皆是陛下素所委任之臣，一旦相继罢黜，天下士皆素知其可用之贤，而不闻其可罢之罪。臣虽供职在外，事不尽知，然臣窃见自古小人谗害忠贤，其说不远。欲广陷良善，则不过指为朋党；欲摇动大臣，则必须诬以专权。……臣料衍等四人各无大过，而一时尽逐，弼与仲淹委任尤深，而忽遭离间，必有以朋党、专权之说，上惑圣聪。……盖衍为人清慎而谨守规矩，仲淹则恢廓自信而不疑，琦则纯正而质直，弼则明敏而果锐。四人为性，既各不同，虽皆归于尽忠，而其所见各异，故于议事，多不相从。至如杜衍欲深罪滕宗谅，仲淹则力争而宽之；仲淹谓契丹必攻河东，请急修边备，富弼料以九事，力言契丹必不来；至如尹洙，亦号仲淹之党，及争水洛城事，韩琦则是尹洙而非刘沪，仲淹则是刘沪而非尹洙。此数事尤显著，陛下素已知者。此四人者，可谓天下至公之贤也。平日闲居，则相称美之不暇；为国议事，则公言廷争而不私。以此而言，臣见衍等真得《汉史》所谓忠臣有不（和）[私]之节，而小人谗为朋党，可谓诬矣。^{[4]1626-1627}

疏入不报。八月甲戌（二十一日），欧阳修反而

被罢河北都转运按察使，出知滁州（今属安徽）。

韩琦、欧阳修的奏疏都在表明范仲淹、富弼、韩琦、杜衍等士大夫互相往来，彼此支持，乃是出于公心，即“有忧天下之心”，由于“同道”，即“圣人之道”，决非结党营私，朋比为奸。如欧阳修上疏中所说，在滕宗谅挪用公用钱事件、契丹是否必攻河东和修筑水洛城三事中范仲淹、富弼、韩琦、杜衍“所见各异，故于议事，多不相从”。可见，他们“平日闲居，则相称美之不暇；为国议事，则公言廷争而不私”，“真得《汉史》所谓忠臣有不（和）[私]之节”。“忠臣有不私之节”事见《后汉书·循吏列传》。忠臣不私之节，就是“履正奉公”之节。范仲淹、富弼、韩琦、杜衍等士大夫所作所为，皆是“忠臣不私”“履正奉公”，保守派诋毁他们是“朋党”，结党营私，完全是诬蔑。七年之后，即皇祐四年（1052年），韩琦在祭范仲淹文中仍愤愤不平地说：“与公并命，参翊万枢。凡有大事，为国远图。争而后已，欢言如初。指之为党，岂如是乎！”^[10]

陈独秀《国民党四字经》云：“党外无党，帝王思想；党内无派，千奇百怪。”^[11]仁宗作为帝制时代的帝王，非但不认同范仲淹、欧阳修的“君子有党”之说，听不进韩琦、欧阳修的上疏抗辩，反而认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，结党营私，朋比为奸，威胁到他的皇帝地位，危害其专制独裁统治。如此，范仲淹、富弼等士大夫与仁宗“共治天下”必然破裂，庆历新政必然失败。于是，至庆历五年八月甲戌（二十一日），主持庆历新政的范仲淹、富弼、杜衍、韩琦等执政官和王素、蔡襄、余靖、欧阳修等台谏官，除王素在庆历新政实施之初即外放任职之外，都因朋党被仁宗罢免中央政府的官职，赶出朝廷，庆历新政的大部分改革措施也随之被陆续废罢。范仲淹、欧阳修提出“君子有党”之说的实际效果虽然与其愿望适得其反，但其关于党派的思想却是具有进步意义的。

二、宋仁宗捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”

范仲淹、富弼等士大夫与宋仁宗“共治天下”破裂的第二个表现是“废立”问题。宋仁宗

认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”，企图废黜仁宗，另立皇帝。

景祐三年五月丙戌(九日)，范仲淹因“诋毁大臣(按：指宰相吕夷简)”被贬。两年之后，因“士大夫为仲淹言者不已”，又下诏诫谕朋党，除“诋毁大臣”之外，又给范仲淹加了一个“密请建立皇太弟侄”的罪名。《长编》卷一二二宝元元年冬十月丙寅(三日)条载：

诏戒百官朋党。初，吕夷简逐范仲淹等，既逾年，夷简亦罢相，由是朋党之论兴。士大夫为仲淹言者不已，于是内降札子曰：“向贬仲淹，盖以密请建立皇太弟侄，非但诋毁大臣。今中外臣僚屡有称荐仲淹者，事涉朋党，宜戒谕之。”故复下此诏。^{[1]2881}

此事又见《皇朝编年纲目备要》卷十、《宋史全文》卷七下及《宋史·范仲淹传》，只是记载略有差异。其不同之处有二：一是或作“建立皇太弟侄”，或作“建立皇太弟”。二是或作“密请”，或作“面请”。若为“建立皇太弟”，可能是指仁宗皇叔荆王元俨第四子允初。章献明肃刘太后曾“自言梦周王祐(真宗(长)[次]子，早夭)来告，将脱生荆王宫中。时允初始生(允初，荆王少子，所谓五相公者)”^[12]，遂“以荆王子养于宫中，既长而弗出”。吕夷简“乞早令就邸”^{[13]134}，乃遣令出宫。时间或许应在明道二年(1033年)三月刘太后去世之前。若为“建立皇太弟侄”，可能是指仁宗皇兄濮安懿王允让第十三子宗实，即后来的英宗。《宋史·英宗本纪》载“明道元年正月三日，生于宣平坊第。……四岁，仁宗养于内。宝元二年，豫王生，乃归濮邸”^{[14]253}，“(嘉祐)六年十月辛卯，起为秦州防御使、知宗正寺”^{[14]254}，力辞。“(嘉祐)七年八月，许罢宗正，复为岳州团练使。戊寅，立为皇子。”^{[14]254}宗实四岁时，为景祐二年(1035年)，始养于宫中；宝元二年(1039年)八岁时归濮邸。景祐三年五月范仲淹由权知开封府被贬出知饶州，时宗实尚养在宫中。

仁宗子嗣不旺，一生中只有三个儿子，却皆早夭。长子杨王昉，景祐四年五月庚戌(九日)生，当天就死了。次子雍王昕，宝元二年八月生，庆历元年(1041年)二月己亥(二十日)死，才

活了三岁。三子荆王曦，庆历元年八月壬午(五日)生，庆历三年正月辛未(二日)死，也没有活过三岁。子嗣艰难是仁宗挥之不去的阴影。宝元元年，仁宗已经继位17年，皇嗣未立，是他极度敏感、十分焦虑的问题。仁宗无子，所以养宗室子于宫中，但并未立为皇子，而且均于入宫不久即出宫就邸。无论是“建立皇太弟”，还是“建立皇太弟侄”，建储乃皇家大事，是不允许当时仅为权知开封府的范仲淹置喙的。“密请建立皇太弟侄”是对仁宗皇位的一大威胁，所以必须将建请者贬出京城。仁宗所说范仲淹“密请建立皇太弟侄”是否真有其事，无从考证，恐怕是仁宗贬谪范仲淹、诫饬朋党的一个借口，但也确实反映了仁宗对维护其皇位的焦虑与紧张^⑤。

仁宗不但认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，而且捕风捉影地怀疑范仲淹曾经上疏废黜自己。王巩《闻见近录》载：

文懿(按：张士逊，谥文懿)复相。一日，仁宗语文懿曰：“范仲淹尝有疏乞废朕，可施行之。”文懿曰：“仲淹法当诛，然不见章疏，乞付外施行。”上曰：“未尝见其疏，但比有为朕言者，且议其罪。”文懿曰：“其罪大，无它法，无文案即不可行，望陛下访之。”凡数日则一请其疏，月余凡十数请。上曰：“竟未见之，然为朕言者多矣，可从未减。”曰：“人臣而欲废君，无轻典，既无明文，则不可以空言加罪。”上意解，即曰：“仲淹在外，初似疑，今既无疑，可稍迁之以慰其心。”上深然之。^[15]

王巩是庆历新政时擢任知谏院王素的儿子、参知政事张方平的女婿，历知海、密、宿等州，其所记载仁宗所说“范仲淹尝有疏乞废朕”，应该是可信的。此事又见于王称《东都事略·张士逊传》、徐自明《宋宰辅编年录》卷四《仁宗皇帝上·康定元年》。张士逊自宝元元年三月复相，至康定元年(1040年)五月罢相，凡三年。仁宗对张士逊说“范仲淹尝有疏乞废朕”，当在此三年之中，大概就在宝元元年三月复相之后不久。废立皇帝，属于“谋反”，罪莫大焉。依《宋刑统·名例律》，此为“十恶”中的“一曰谋反。谓谋危社稷”^{[16]6}。又依《宋刑统·贼盗律》，“诸谋反及大逆者，皆斩”^{[16]268}。所以宰相张士逊说：“人臣而

欲废君，无轻典，既无明文，则不可以空言加罪。”仁宗因为始终未找见范仲淹的废立章疏，只好不了了之。

关于“范仲淹尝欲乞废朕”，《东都事略·张士逊传》云“士逊力为辨其不然，仁宗意乃解”^{[17]570}。其实，直到实施庆历新政之时，仁宗意仍未解，因为“为朕言之者多矣”^{[17]570}。庆历四年六月，夏竦诬告富弼等“欲谋废立”，事态更为严峻险恶。《长编》卷一五〇载：

参知政事范仲淹为陕西、河东路宣抚使。……先是，石介奏记于弼，责以行伊、周之事。夏竦怨介斥己，又欲因是倾弼等，乃使女奴阴习介书，久之习成，遂改“伊、周”曰“伊、霍”，而伪作介为弼撰废立诏草，飞语上闻。帝虽不信，而仲淹、弼始恐惧，不敢自安于朝，皆请出按西北边，未许。适有边奏，仲淹固请行，乃使宣抚陕西、河东。^{[1]3636-3637}

又《长编》卷一五一庆历四年八月甲午（五日）条载：

枢密副使富弼为河北宣抚使。……其实弼不自安于朝，欲出避谗谤也。^{[1]3674-3676}

二十四年之后，即熙宁元年（1068年）十一月，富弼遭人毁谤“托疾避事”。他在《上神宗叙述前后辞免恩命以辩谗谤》奏疏中，谈到夏竦曾诬告他“欲谋废立”时云：

然自此谗言愈起，日甚一日。其所谗者，尽是窃弄威权，惑乱朝廷，谓臣欲谋废立，以至使其党学臣等三两人所书字体，伪写作臣等往复简帖商量废立之事，又别使人缴进，此所以取仁宗必信之谋也。臣其时恐惧如坐燃薪之上，自亦不敢安于其位。若便求退，必亦不许，遂与参知政事范仲淹窃议云：“吾辈上为朝廷尽忠竭节，而为群谗陷害如此深切，未顾一身性命，各且保取家族。但求得一事出去避此谤陷，他辈得进，则自然稍息。”仲淹深以为然。臣即因保州军乱，乃坚乞得河北宣抚，仲淹亦得宣抚河东、陕西两路，遂各且出使约数月。果然仲淹就知邠州，臣就差知鄂州兼西路安抚使。^{[8]817}

庆历三年三月，仁宗以枢密使召夏竦于蔡州；四

月，台谏官王拱辰、欧阳修、余靖等十八疏交章论奏夏竦“挟诈任数，奸邪倾险”^{[1]3364}，乃罢夏竦以杜衍代之。此前，诏欧阳修、余靖、王素及蔡襄并为谏官，富弼为资政殿学士兼翰林侍读学士。不久，又擢范仲淹、韩琦为枢密副使。石介对此感到非常兴奋，说：“此盛事也，雅颂吾职，其可已乎！”^{[4]507}于是撰写了一篇《庆历圣德诗》，将范仲淹、富弼等士大夫入朝称为“众贤之进”，称赞“惟仲淹、弼，一夔一契”；将夏竦夺枢密使赴本镇说成是“大奸之去”^[18]。夏竦对石介恨之入骨，对范仲淹、富弼等士大夫推行新政也极为不满，于是，庆历四年六月，采取非常卑鄙的手段，唆使家中婢女模仿石介笔迹，篡改石介让富弼“行伊、周之事”的书信，改“伊、周”曰“伊、霍”。“行伊、周之事”指商、周的贤臣伊尹、周公分别辅佐商汤、周武王，为商、周的强盛立下了汗马功劳。“行伊、霍之事”指西汉霍光废昌邑王、立汉宣帝之事。“行伊、霍之事”就是行废立之事，即指石介让富弼等废黜仁宗，另立皇帝。夏竦还伪造石介为富弼撰写的“废立诏草”，并“飞语上闻”，意在“取仁宗必信之谋”。

“行伊、霍之事”“欲谋废立”，依前引《宋刑统·名例律》，属“十恶”中的“谋反”，十恶不赦，是杀头之罪。哲宗元祐三年（1088年）十月己丑（十七日），翰林学士兼侍读苏轼遭人谗毁，其上《乞郡札子》曰：“（唐）太宗征辽患痢，（刘）洎泣曰：‘圣体不康，甚可忧惧。’而当时谗人乃谓洎欲行伊、霍之事。太宗不察，赐洎自尽。”^{[1]10079}唐太宗杀刘洎事见《旧唐书·刘洎传》。唐太宗听信“（刘）洎欲行伊、霍之事”的谗言，就轻易地匆忙赐刘洎自尽了；夏竦诬陷石介与富弼等商量“行伊、霍之事”，就是要置范仲淹、富弼等士大夫于死地。范仲淹、富弼等士大夫面临着像刘洎一样被赐死的危险，所以夏竦的谗言一经传出，富弼即“恐惧如坐燃薪之上，自亦不敢安于其位。……遂与参知政事范仲淹窃议”，为“各且保取家族”，皆请求出使巡视边防，以避谤陷。仁宗虽然没有将范仲淹、富弼等士大夫匆忙赐死，但也捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“行伊、霍之事”，“欲谋废立”，于是庆历四年六月，范仲淹出任陕西、河东宣抚使；八月，富弼出任河北宣抚使。范仲淹提出的许多庆历新

政的改革措施被陆续废罢。

范仲淹出任陕西、河东宣抚使，仍带职参知政事；富弼出任河北宣抚使，仍带职枢密副使。仁宗对他们职兼两府大臣仍不放心。《长编》卷一五四庆历五年正月乙酉(二十八日)条载：

仲淹、弼既出使，谗者益甚，两人在朝所施为，亦稍沮止，独杜衍左右之，上颇惑焉。仲淹愈不自安，因奏疏乞罢政事。……于是，弼自河北还，将及国门，右正言钱明逸希得象等意，言：“弼更张纲纪，纷扰国经，凡所推荐，多挟朋党。心所爱者尽意主张，不附己者力加排斥，倾朝共畏，与仲淹同。”又言：“仲淹去年受命宣抚河东、陕西，闻有诏戒励朋党，心惧彰露，称疾乞医。才见朝廷别无行遣，遂拜章乞罢政事知郓州，欲固己位，以弭人言，欺诈之迹甚明。乞早废黜，以安天下之心，使奸诈不敢效尤，忠实得以自立。”明逸疏奏，即降诏罢仲淹、弼。^{[1]3740-3741}

于是，为了防止范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”，“行伊、霍之事”，仁宗遂下诏，范仲淹罢参知政事，出知郓州兼陕西四路缘边安抚使；富弼罢枢密副使，出知郓州兼京东西路安抚使。

其实，仁宗从继位之初，一直对其皇位有一种不安全感。真宗六子，长子禛、三子祗、四子祉、五子祁皆早亡；次子祐，咸平六年(1003年)四月亦亡，才9岁，追封周王。周王薨，真宗以绿车旄节迎其侄商王元份第三子濮王允让养于宫中，大中祥符三年(1010年)四月六子禛(即仁宗)生，始用箫韶部乐送濮王允让还邸^⑥。乾兴元年(1022年)二月，真宗崩，仁宗继位，年仅13岁，章献明肃刘太后垂帘听政，以濮王允让知宗正寺，又以太宗第八子荆王元俨幼子允初养于宫中，既长，吕夷简力谏，始出宫就邸。《五朝名臣言行录》引李宗谔撰《吕夷简行状》云：

太后尝欲进荆王为皇太叔，公力争以为不可，遂止。又以荆王子养于宫中，既长而弗出，公因对言及，以为不可。后曰：“无他，欲令与皇帝同读书耳。”公曰：“皇帝春秋方盛，自当亲接儒臣，日闻典训，今与童稚处，无益，乞早令就邸。”他日又极言，后曰：“何至如此！”公曰：“前代母后，多利于

幼稚，试披史籍，即可见，嫌疑之际，不可不谨。臣今只在中书听旨。”后寤，即日遣令出宫。^{[13]134}

“荆王”即太宗第八子元俨，“荆王子”即元俨第四子允初。章献明肃刘太后养荆王子允初于宫中，“既长而弗出”，难免有欲“利于幼稚”，废年长的仁宗而改立年幼的允初之嫌，所以吕夷简力谏“以为不可”，章献明肃刘太后被迫令允初出宫。“以荆王子养于宫中”一事，也使仁宗感到是对他皇位的一大威胁。

明道二年三月甲午(二十九日)，章献明肃刘太后崩，仁宗直到24岁才亲政，此前的11年都一直被压制在章献明肃刘太后的阴影之下，这对其一生都有负面影响。十二月乙卯(二十三日)，仁宗因宠幸美人尚氏、杨氏，以“无子愿入道”而废郭皇后，引起一场右司谏范仲淹与权御史中丞孔道辅率知谏院孙祖德，侍御史蒋堂、郭劝、杨偕、马绛，殿中侍御史段少连，左正言宋郊，右正言刘焕诣垂拱殿门、伏阁请对的大风波^⑦。但仁宗在宰相吕夷简的怂恿下执意废郭皇后，此后更加放纵，宠幸尚、杨二美人无度，以至于在景祐元年(1034年)八月戊辰(十一日)“不豫”，大病一场。八月庚午(十三日)，南京留守推官石介上书同平章事、枢密使王曾说：

正月以来，闻既废郭皇后，宠幸尚美人，宫庭传言，道路流布，或说圣人好近女室，渐有失德。自七月、八月来，所闻又甚，或言倡优日戏上前，妇人朋淫宫内，饮酒无时节，钟鼓连昼夜。近有人说圣体因是尝有不豫。《春秋传》曰：“是为近女室，疾如蛊，非鬼非食，惑以丧志。”斯不得不为虑也。太祖、太宗、真宗三圣人，以天下相传授至于陛下，陛下当复传于子、传于孙，以至于亿万世也。今圣嗣未立，圣德或亏，血气未定，戒之在色，洒淫内荒，万一成蛊惑之疾，社稷何所属乎？天下安所归乎？^{[1]2694-2695}

石介所上书，虽然言辞尖锐，说得仁宗颇为不堪，但既然是“宫庭传言，道路流布”，恐怕大致是真实的。八月乙酉(二十八日)，左司谏滕宗谅以“内宠颇盛，上体多疾”也上疏曰：“陛下日居深宫，留连荒宴，临朝多羸形倦色，决事如不挂圣怀。”^{[3]60}因语太切直，被贬出知信州(治今

江西上饶)。九月戊子(二日),仁宗始疾愈,可见这次病得不轻。

景祐元年,仁宗已经继位12年仍无皇嗣,虽然此时他才25岁,尚在盛年,但因曾“不豫”,皇嗣仍然是他十分焦虑的问题。如景祐四年二月乙丑(二十二日),“置赤帝像于宫中,以祈皇嗣”^{[1]2822}。臣僚也认为“皇嗣未立”是一个问题,如宝元元年正月甲子(二十七日),直史馆叶清臣在上疏中即谈到“陛下嗣位十六载,尚虚储宫,宗室诸幼,无所用事”^{[1]2858}。皇祐五年(1053年)及至和元年(1054年),太常博士张述更是多次上疏,建言仁宗“遴选宗亲才而贤者,异其礼秩,试以职务,俾内外知圣心有所属”^{[1]4299}。嘉祐元年(1056年)正月甲寅朔(一日),仁宗又大“不豫”,以至于无法御殿听政。此时仁宗的三个儿子均已夭折,年近半百,尚无皇嗣。宰相文彦博、刘沆、富弼皆劝仁宗早立皇嗣,知谏院范镇、并州通判司马光、知制诰吴奎、殿中侍御史赵抃、翰林学士欧阳修、权御史中丞包拯、宰相韩琦等亦多次上疏仁宗乞择宗室贤者为皇子。但仁宗仍然犹豫不决,直到嘉祐七年(1062年)八月己卯(五日),才下诏立皇兄濮安懿王之子宗实为皇嗣。半年之后,即嘉祐八年(1063年)二月癸未(十一日),仁宗就驾崩了。

嘉祐元年九月壬午(三日),司马光《上仁宗乞早定至策》云:

窃观汉室以至有唐,简策所载,帝王即位则立太子,此乃古今不易之道也。其或谦让未暇,则有司请之,所以尊宗庙、重社稷,皆国家莫大之庆,未闻人主以为讳恶也。及唐中叶以来,人主始有恶闻立嗣者。群臣莫敢发言,言则刑戮随之。^{[8]296}

宋朝人主也确实“恶闻立嗣者”。《宋史·冯拯传》载:“淳化中,有上封请立皇太子者,拯与尹黄裳、王世则、洪湛伏阁请立许王元僖,太宗怒,悉贬岭外。”^{[14]9608}仁宗与其祖一样“恶闻立嗣”,给范仲淹加上一个“密请建立皇太弟侄”的罪名,就落职、贬官,打成“朋党”,并且“以仲淹朋党榜朝堂,戒百官越职言事”了。

至于“欲谋废立”,更是十恶不赦,依法当诛。宝元年间,仁宗说“范仲淹尝有疏乞废朕”,但“未尝见其疏”,只好不了了之,已心存芥蒂。

庆历四年六月,夏竦诬告富弼、石介等商量“行伊、霍之事”,并且“伪作介为弼撰废立诏草,飞语上闻”^{[1]3637}。完全是阴谋置范仲淹、富弼等士大夫于死地。夏竦是“取仁宗必信之谋”,仁宗则是捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼“欲谋废立”,虽未置可否,但也丝毫未对范仲淹、富弼等士大夫予以安抚。天心难测,所以富弼“恐惧如坐燃薪之上,自亦不敢安于其位”,与范仲淹“窃议”:
“未顾一身性命,各且保取家族。但求得一事出去避此谤陷。”^{[8]817}于是,范仲淹出为河东、陕西两路宣抚使,富弼出为河北路宣抚使。可见仁宗对范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”之事是捕风捉影地怀疑的。

历朝皇帝都要求大臣对其绝对忠诚,都极力维护皇位的稳固,维护专制独裁统治。仁宗认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”,捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”,直接威胁到他的皇位和专制独裁统治,这是绝对不能容许的。在这种情况下,士大夫与天子“共治天下”必然破裂,仁宗不再支持范仲淹、富弼等士大夫实施庆历新政,庆历新政必然失败。

三、宋仁宗捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“起兵叛乱”

范仲淹、富弼等士大夫与宋仁宗“共治天下”破裂的第三个表现是“叛乱”问题。宋仁宗捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫勾结契丹和登、莱金坑无赖凶恶数万人,起兵叛乱。

早在杜衍出知兖州、富弼出知郓州时,仁宗就忧虑杜衍、富弼起兵叛乱。《长编》卷一五七庆历五年十月辛酉(九日)条载:

帝尝遣中使察视山东贼盗,还奏盗不足虑,而言兖州杜衍、郓州富弼,山东尤尊爱之,此为可忧。帝欲徙二人淮南,育曰:“盗诚无足虑,然小人乘时以倾大臣,非国家之福。”议遂格。^{[1]3803}

察视山东贼盗的宦官奏言,盗贼不足虑,而知兖州杜衍、知郓州富弼深受山东百姓“尊爱”,此为可忧。仁宗担心杜衍、富弼深受山东百姓“尊爱”而起兵叛乱,想把他们从山东调到边远地区淮南。参知政事吴育指出,此为“小人乘时以倾

大臣”，这一调动遂被搁置，但仁宗仍心存疑虑。

庆历四年十月，石介受命通判濮州（治今山东鄄城北），归其家兖州奉符县（治今山东泰安市）等待出缺上任。庆历五年七月病卒。适逢徐州狂人孔直温谋叛，搜其家得石介书信。夏竦因此诬告石介未死，富弼密使人契丹谋起兵，弼为内应。《长编》卷一五七庆历五年十一月辛卯（十日）条载：

诏提点京东路刑狱司，体量太子中允、直集贤院石介存亡以闻。先是，介受命通判濮州，归其家待次。是岁七月病卒。夏竦衔介甚，且欲倾富弼，会徐州狂人孔直温谋叛，搜其家得介书，竦因言介实不死，弼阴使人契丹谋起兵，弼为内应。执政入其言，故有是命，仍羁管介妻、子于他州。^{[1]3805}

二十三年之后，即熙宁元年十一月，富弼在《上神宗叙述前后辞免恩命以辩谗谤》奏疏中，谈到夏竦曾诬告他勾结契丹起兵叛乱时云：

相次会臣一相识秘阁校理石介病死于兖州，又有人谗臣怨望朝廷，石介诈死，却是富某密使人北虜结连起兵，富某欲以安抚司一路兵应之，则朝廷危，即日遂罢臣安抚使。^{[8]817}

仁宗捕风捉影地怀疑“介实不死，弼阴使人契丹谋起兵，弼为内应”，所以下诏查验石介的存亡，并逮捕石介的妻、子，羁管他州。当时有诏下兖州，核查石介之死的虚实。“知州杜衍会官属语之，众莫敢对。泰宁节度掌书记龚鼎臣独曰：‘介平生直谅，宁有是耶？愿以阖族保其必死。’衍悚然，探怀中奏稿示之，曰：‘老夫既保介矣，君年少，见义必为，安可量哉！’”^{[1]3806}

由于兖州知州杜衍等上疏保明石介必死，所以夏竦诬蔑“介实不死，弼阴使人契丹谋起兵，弼为内应”之事不了了之。但是，仁宗并未解除对范仲淹、富弼等士大夫通敌叛乱的怀疑。《长编》卷一五七庆历五年十一月乙未（十四日）条载：

诏以边事宁息，盗贼衰止，知郢州富弼、知青州张存，并罢安抚使；知邠州范仲淹罢陕西四路安抚使。其实谗者谓石介谋乱，弼将举一路兵应之故也。^{[1]3807}

仁宗为了防止范仲淹、富弼里通外国，与契丹勾

结，图谋起兵叛乱，于是借口“边事宁息，盗贼衰止”，在下诏查验石介存亡的第四天，即下诏罢免了范仲淹、富弼帅臣安抚使的职务，解除了他们的兵权，防止他们发动兵变，起兵叛乱。

曾经诬告范仲淹、富弼等士大夫“欲谋废立”、勾结契丹起兵叛乱的夏竦，却一直深得仁宗信任。庆历七年（1047年）三月乙未（二十一日），擢夏竦依前官充枢密使。夏竦大权在握，又诬告石介未死、勾结契丹不成，改称富弼往登、莱勾结金坑无赖凶恶数万犯人，准备作乱。《长编》卷一六〇庆历七年六月庚午（二十七日）条载：

竦在枢府，又谗介说敌弗从，更为弼往登、莱结金坑凶恶数万人欲作乱，请发棺验视。朝廷复诏监司体量。中使持诏至奉符，提点刑狱吕居简曰：“今破冢发棺，而介实死，则将奈何？且丧葬非一家所能办也，必须众乃济，若人人召问之，苟无异说，即令结罪保证，如此亦可应诏矣。”中使曰：“善。”及还奏，上意果释。介妻、子初羁管他州，事既辨明，乃得还。^{[1]3877}

二十一年之后，即熙宁元年十一月，富弼在《上神宗叙述前后辞免恩命以辩谗谤》奏疏中，谈到此事时云：

谗者自知北兵无验，又别谗臣云北虜结连不起，富某却遣石介往登、莱州结连金坑无赖凶恶数万人，欲举兵为辞。朝廷以至累遣本路监司相度，拟发石介墓以观其死之虚的。兼当时所遣之官，至今犹有在者。所造终无成而罢。^{[8]817}

仁宗又捕风捉影地怀疑“弼往登、莱结金坑凶恶数万人欲作乱”，下诏当地监司查验，并派宦官拿着诏书到石介的家乡奉符县要求开棺验视。京东路提点刑狱吕居简召集参加石介葬礼的官员和民众，一一询问，均说石介已死，令他们“结罪保证”，以此由宦官还奏仁宗应诏。宦官还奏，仁宗方释然，始将羁管他州的石介妻、子放还。

至此，夏竦诬告“介实不死，弼阴使人契丹谋起兵，弼为内应”，“弼往登、莱结金坑凶恶数万人欲作乱”的事件才告结束。夏竦的诬告是毫无根据、十分荒唐的。宋夏战争之际，契丹乘机要挟宋朝。富弼奉命多次出使契丹，双方重

新达成和议，其中富弼厥功至伟。韩琦上疏说：“富弼大节难夺，天与忠义。昨契丹领大兵压境，致慢书于朝廷，仓卒之间，命弼使敌。弼割老母之爱，蹈不测之祸，以正辨屈强敌，卒复和议，忘身立事，古人所难。……陛下两命弼为枢密副使，皆弗有其功，辞避不受。逮抑令赴上，则不顾毁誉，动思振缉纪纲，其志欲为陛下立万世之业耳。”^{[1]3758}富弼怎么会背叛仁宗，让石介“入契丹谋起兵，弼为内应”呢？又怎么会让石介“往登、莱结金坑凶恶数万人欲作乱”呢？

问题不在于夏竦诬告，而在于仁宗捕风捉影地怀疑富弼等图谋叛乱。夏竦先是诬告“介实不死，弼阴使人契丹谋起兵，弼为内应”，后又诬告“介说敌弗从，更为弼往登、莱结金坑凶恶数万人欲作乱”，仁宗则一再下诏提点刑狱司实地查验石介存亡，派宦官手持诏书到石介的家乡奉符县要求开棺验视，并逮捕石介的妻、子，羁管他州，就是捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫里通外国，勾结契丹和登、莱金坑无赖凶恶数万人，企图起兵叛乱。依《宋刑统·名例律》，此为“十恶”中的“三曰谋叛。谓谋背国从伪”^{[16]6}。又依《宋刑统·贼盗律》，“诸谋叛者绞，已上道者皆斩”^{[16]272}。仁宗既然捕风捉影地怀疑范仲淹、富弼等士大夫“谋叛”，当然不会再支持他们实施庆历新政，范仲淹、富弼等士大夫与仁宗“共治天下”必然破裂，庆历新政必然失败。

在宋朝，皇帝专制独裁，至高无上，生杀予夺，大权独揽。宋人周正夫说：“仁宗皇帝百事不会，只会做官家。”^[19]宋朝称皇帝为“官家”。仁宗什么都不会，只会做皇帝。仁宗是一个继体守成的皇帝，他所关心的是维护自己的皇位稳固，维护自己的专制独裁统治。为此不惜罢黜任何忠心为国、功勋卓著的大臣，也不惜终止任何利国利民的改革。仁宗弱势、疑忌、多变，在西夏入侵、契丹要挟、农民起义等内忧外患加深之时，他也曾借助范仲淹、富弼等士大夫的才干和名望，试图有所作为，支持庆历新政，进行改革，与士大夫“共治天下”。但当与辽续签和约，与西夏达成和议；王伦、张海、郭邈山和桂阳瑶民等兵变、民变陆续被镇压下去，内忧外患的威胁暂时解除之后，仁宗却将推行庆历新政的范仲淹、富弼等士大夫看成对他的皇位和专制

独裁统治的最大威胁。仁宗一点不顾惜他是如何亲擢范仲淹、富弼等人朝主政，并一再赐手诏督促范仲淹、富弼等条陈当世急务，而范仲淹等又是如何“感激眷遇，以天下为己任，遂与富弼日夜谋虑，兴致太平”^{[1]3637}的；一点也不顾惜庆历新政如何有利于吏治清明和国计民生，而武断地认为范仲淹、富弼等士大夫是朋党，认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，甚至捕风捉影地怀疑他们“欲谋废立”“通敌叛乱”，直接威胁到他的皇位和专制独裁统治。如此，士大夫与天子“共治天下”必然破裂，仁宗不再支持庆历新政，庆历新政必然失败。当然，仁宗还算“仁恕”“忠厚”^⑧，遵守宋太祖“誓不诛大臣、言官”的誓约^⑨，虽然认为范仲淹、富弼等士大夫结党营私，认为范仲淹“密请建立皇太弟侄”，捕风捉影地怀疑他们“欲谋废立”“通敌叛乱”，只是罢免他们参知政事、枢密副使的二府大臣职务，解除安抚使的兵权，改任地方官员，并没有实行除名勒停、羁管编管等严厉处罚。庆历新政失败后，范仲淹在知邓州、杭州、青州任上还撰写了千古名篇《岳阳楼记》等诗文，做出了治理州郡、以工代赈、救济灾民等光辉业绩，鞠躬尽瘁，死而后已。富弼历知郓州、青州，河朔大水，流民至京东，富弼赈济救灾，“凡活五十余万人”^{[17]749}。后又在仁宗朝为宰相，英宗朝为枢密使，神宗朝再任宰相，做出许多事业。

庆历年间，宋朝已经建国80余年，其时“君权神授”观念淡薄，儒学复兴，政治文化回向“三代”，庞大的科举出身士大夫群体崛起，政治文化政策宽松，“以天下为己任”的士风盛行，士大夫与天子“共治天下”的政治制度架构基本形成。在这一时代背景下，宋朝不但兴起了士大夫与天子“共治天下”的政治思潮，而且出现了士大夫与天子“共治天下”的政治局面。庆历新政就是范仲淹、富弼等士大夫与宋仁宗“共治天下”的一次可贵实践。可惜，庆历新政仅实施了不到两年就夭折了。一代士大夫精英如范仲淹、富弼、韩琦、欧阳修等，虽有幸“得君行道”，但仁宗听信“奸邪之人”的“谗沮”，君臣未能“同心协力”，“使之不尽所长而去”，造成“天下必有遗材之恨”。这固然是范仲淹、富弼、韩琦、欧阳修等士大夫的不幸，也是宋仁宗的不幸，但归根

结底,则是帝制时代君主专制独裁制度使然。庆历新政虽然失败了,但作为士大夫与天子“共治天下”的一次可贵实践,作为中国古代一次有着深远意义的政治改革,将永垂史册。庆历新政所蕴涵的极为丰富的经验教训将永远值得我们总结、汲取和借鉴。

(本文写作过程中,李裕民师兄和李宝柱、包伟民、罗家祥、江小涛师弟暨何冠环教授提出了很好的意见,谨致谢忱。)

注释

①蔡襄:《蔡襄集》,上海古籍出版社1996年版,第334—335页;欧阳修:《欧阳修全集》,中华书局2001年版,第1553—1554页。②王禹偁:《朋党论》,载《小畜集》卷十五,《四部丛刊》本。③⑧脱脱等:《宋史》,中华书局1977年版,第10218页,第250—251页。④罗家祥:《朋党之争与北宋政治》,华中师范大学出版社2002年版,第1—20页。⑤参阅王魁:《宋仁宗朝政治恐慌研究——以石介之死为切入点》,西北大学硕士学位论文,2018年;张云梦:《宋仁宗朝“皇太子事件”发微》,《保定学院学报》2023年第2期。⑥王称撰、吴洪泽笺证:《东都事略笺证》,上海古籍出版社2023年版,第230页。⑦李焘:《续资治通鉴长编》,中华书局2004年版,第2648—2654页。⑨曹勋:《进前十事札子》,载《松隐集》卷二十六,《嘉业堂丛书》本。

参考文献

[1]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
[2]董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983:6526.
[3]司马光.涑水记闻[M].邓广铭,张希清,点校.北京:中华书局,1989.

[4]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.
[5]吕祖谦.古文关键[M]//景印文渊阁四库全书:第1351册.台北:台湾商务印书馆,1986:740.
[6]茅坤.唐宋八大家文钞[M]//景印文渊阁四库全书:第1383册.台北:台湾商务印书馆,1986:479.
[7]司义祖.宋大诏令集[M].北京:中华书局,1962:708—709.
[8]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海:上海古籍出版社,1999.
[9]沈兆霖,等.清代起居注册:雍正朝[M].北京:中华书局,2016:1108—1109.
[10]范仲淹.范仲淹全集[M].李勇先,等点校.北京:中华书局,2020:1098.
[11]安庆市陈独秀学术研究会.陈独秀诗存[M].合肥:安徽教育出版社,2003:133.
[12]苏辙.龙川略志;龙川别志[M].俞宗宪,点校.北京:中华书局,1982:78.
[13]朱熹.五朝名臣言行录[M]//北京大学《儒藏》编纂与研究中心.儒藏:精华编·第151册.北京:北京大学出版社,2016.
[14]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
[15]王巩.闻见近录[M]//全宋笔记:第二编六.郑州:大象出版社,2006:16.
[16]窦仪,等.宋刑统[M].吴翊如,点校.北京:中华书局,1984.
[17]王称.东都事略笺证[M].吴洪泽,笺证.上海:上海古籍出版社,2023.
[18]石介.徂徕石先生文集[M].北京:中华书局,1984:9.
[19]施德操.北窗炙輠录[M]//景印文渊阁四库全书:第1039册.台北:台湾商务印书馆,1986:369.

The Main Reason for the Failure of Qingli Reforms: The Rupture of Scholar-Officials and Tianzi “Co-ruling the World”

Zhang Xiqing

Abstract: Qingli reforms is a valuable practice of scholar-officials and Tianzi “co-ruling the world” in the Song dynasty. The main reason for its failure was not the strength of the conservatives. It was because of the breakdown of scholar-officials such as Fan Zhongyan, Fu Bi and emperor Renzong’s “co-ruling the world”. The specific performance is that emperor Renzong of Song thinks that Fan Zhongyan, Fu Bi and other scholar-officials are friends cliquing for personal benefit. He suspected that these people “wanted to abolish the establishment”, intending to depose emperor Renzong with Khitan and install another emperor, which is posing a great threat to emperor Renzong’s imperial throne and autocratic dictatorship. Therefore, scholar-officials and the son of heaven “co-ruling the world” will inevitably break, emperor Renzong of Song no longer support Fan Zhongyan, Fu Bi and other scholar-officials to implement the new deal of Qingli. Qingli reforms inevitably failed.

Key words: Qingli reforms; failure; the main reason; co-ruling the world; rupture

[责任编辑/晨 潇]



宋代大型市镇的兴起与县域空间格局的变化*

王 旭

摘 要:宋代时县以下出现大量的经济市镇,其中大型市镇的兴起引起了县域空间格局的变化,出现了“县不如镇”“类壮县”“敌壮县”等说法,这是极有意义的新现象。大型市镇的兴起分割了县治的客源商货和市场份额,挤压了其经济辐射空间,并对县治原有的经济地位造成了一定程度的冲击。大型市镇的经济优势还会延伸出政治优势,并引起县域政治空间格局的变化,出现了“一邑二令”的说法。大型市镇与县治的政治矛盾主要表现在司法权的冲突以及治安等行政资源的争夺两个方面。一些大型市镇的商税越过县治直接上交到州库,市镇官员的权力直接来源于中央或转运司,县治分派县尉、县丞、弓兵长期驻扎于市镇等因素,都在很大程度上影响了县域空间格局。

关键词:宋代;市镇;县治;县域空间

中图分类号:K244;K245

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0099-08

中国古代政区单位中,县级政区的数量和性质最为稳定,是中国古代行政管理体系的基石,但其内部结构并非一成不变。具体到宋代,县域空间格局的一个重要变化是大量经济市镇的兴起。市镇有大小之分,小型市镇多是几个村落之间互通有无以及乡村居民购买生活必需品的基层经济中心,为县城市场的有力补充。而大型市镇的情况则有所不同,它们大多经济实力较强,能够创造可观的商税,其兴起对县治的经济、政治中心地位造成冲击,从而引起县域空间格局的变化^①。包伟民注意到,宋代某些城市由于经济繁荣,实际地位超过上级行政城市的情形,典型的记载就是所谓的“军不如县”“县不如镇”,然而总体而言,这一现象主要存在于作为农村商业聚落的镇市,以及极少数的低级行政城市,对于绝大多数州县城市来说,行政地位仍为它们维持经济繁荣不可或缺的资源,不过他也指出这是中国传统社会城市发展史上极有

意义的新现象^②。此说针对整个宋代城市体系,结论令人信服。由于各地区社会经济发展的不平衡性,很难说市镇都达到了相当高的水平,经济实力弱、人口稀少的乡村草市和墟市仍占绝大多数。然而,若将县级政区作为探讨对象,“县不如镇”的现象仍值得关注。

一、大型市镇的兴起与县域经济空间格局的变化

嘉定八年(1215年)十二月,江南东路转运副使真德秀巡历到太平州当涂县黄池镇,“民遮道以千数,陈诉监镇官史文林弥迥买物不偿价钱等事”,于是上奏《申御史台并户部照会罢黄池镇行铺状》,奏疏开头一句为:“照对黄池一镇,商贾所聚,市井贸易,稍稍繁盛。州县官凡有需索,皆取办于一镇之内。”^{[1]119}也就是说,由于黄池镇经济繁荣,州县官员有所需求,不到所

收稿日期:2024-01-30

*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项“中国历史上地方治理的实践及启示”(22VLS005)。

作者简介:王旭,男,扬州大学社会发展学院副教授(江苏扬州 225009),主要从事宋史、历史政区地理研究。

在州县治所去购买,反而舍近求远,取办于黄池镇。黄池镇位于当涂县南约60里,乃水陆交通之要冲,真德秀在奏疏中就指出:“黄池之为镇,地据要冲,实舟车走集之会。”^[1]¹¹⁹又,岳珂《黄池》云:“易取日中市,陶居天下冲。南琛下瓯粤,西旅辑巴庸。四雇断登(龙)[垄],万家踞聚蜂。寝邱端不类,何以洿吾封。”^[2]将黄池镇比作春秋时代的定陶,指出闽粤、巴蜀等地的商货都汇聚于黄池镇,镇内房屋林立、商铺密布、居民众多。《梦粱录》记临安城内的“塌房”云:“其他州郡,如荆南沙市、太平州黄池,皆客商所聚,虽云浩繁,亦恐无此等稳当房屋矣。”^[3]塌房是专以假赁与市郭间铺席宅舍及客旅寄藏物货的场所,在商业经济发达的地方才会出现,吴自牧将黄池镇与临安、沙市作比较,足见其商业相当繁盛。以上文献足以证明黄池镇的经济已经超过了所属之州县,是故乾道八年(1172年)四月,周必大夜泊黄池镇,听到当地有俗谚“三不如”,是谓:“太平州不如芜湖,芜湖不如黄池也。”^[4]由于太平州治所为当涂县,故这句谚语又可以理解为当涂县不如黄池镇。在中国古代金字塔式的政区管理体系之中,治所的行政级别一般与经济发展水平相一致,经济水平最高者为首都,次则道、路治,再次为府、州、军治,而县治则是一县之内最大的经济中心。然而在太平州,州、县的经济中心地位被所辖之黄池镇侵夺,这是不同寻常的经济现象。

类似太平州、当涂县与黄池镇这种行政级别与经济地位颠倒的情况并非个例。在潼川府路的怀安军,“县二而镇九。以县而言,金堂为大;以镇而言,古城为富。谚谓:‘云云,县不如镇’”^[5]。既然在当地都形成了谚语,说明已经成为一种共识,古城镇的经济确实强于所属之金堂县。而更为常见的记载是将大型市镇与县,甚至与州郡作比较。如范成大行至嘉州,记苏稽镇和符文镇,“两镇市井繁沓,类壮县”^[6]。明州奉化县鲒埼镇,“濒大海,商舶往来,聚而成市,十余年来,日益繁盛,邑人比之临安,谓小江下”^[7]。潭州醴陵县楮州市,“此地既为舟车更易之冲,客旅之所盘泊,故交易甚伙,敌壮县”^[8]。鄂州大冶县金牛镇在数县交界地带,“今来本镇人烟近四百户,市井比之本县”^[9]³⁷²。

秀州华亭县通惠镇(青龙镇),“无异大县,不与寻常场务一同”^[10]。海盐县澉浦镇“人物繁阜,不啻汉一大县”^[11]。可见,“类壮县”“敌壮县”之类的词语常被用来形容大型市镇。粮食价格在很大程度上也能反映当地的经济发展情况。通常情况下,人口越多,粮食的需求量越大,相应的粮价就更高。乾道二年(1166年),监行在省仓下界、兼监户部和余场郑人杰言:“年来丰熟,米价低平,荆门、襄阳、郢州之米每硕不过一千,所出亦多;荆南、沙市、鄂州管下舟车辐辏,米价亦不过二千。”^[12]⁶⁹⁰¹沙市即江陵沙头市,其粮价既然可与鄂州这样的大都市相当,高出襄阳、郢州等城市一倍,足见其经济水平已经不弱于州县级城市。南宋初年,京西南路信阳军“去淮无四十里,户口单寡,财用穷匮,不及近里州军一草市”^[13]。信阳军为州级政区单位,其衰弱固然受到战乱影响,然也能从侧面证明淮河以南一些市镇的经济实力。总之,宋代大型市镇的经济超过所属之州县的情况虽不能说普遍,但绝对不是个别现象。

这些大型市镇之所以能够发展起来,自然离不开宋代社会经济的重大进展、农村生产力提高、赋役租佃的特殊作用、交通发展以及商品流通活跃、从商浪潮持续高涨等因素^③。不过还应该注意,与州县城市相比,市镇的“自由度”更高。作为新生的基层经济中心,市镇在初生之时就较少受到各种规章制度的束缚,杜牧《上李太尉论江贼书》云:“凡江淮草市,尽近水际,富室大户,多居其间。自十五年来,江南、江北,凡名草市,劫杀皆遍,只有三年再劫者,无有五年获安者。”^[14]这些草市之所以经常遭受劫掠,不仅是因为其商货集散之地的性质,还与政府对其管控力度较弱有关,这种“劣势”在市镇发展的初期,反而转化成了其自由发展的有利条件。相对于州县城市被城墙圈围,交易时间受到限制,入城交易需要交税,偏远乡村居民入城不便等劣势,经济市镇大多是自发形成,散布于县内交通发达之地,交易时间不受限制,受到官府的“盘剥”也相对要少很多。如黄池镇发展起来的一个重要原因就是官府不在此征税,《舆地纪胜》卷一八载:“黄池镇。……此地为诸路往来之冲,官不征税,客旅便于贸易,四方物货尽萃于此。”^[15]很显然,“官不征税”与“四方物货尽

萃于此”有着直接的关系。隆兴元年(1163年)从知太平州林珣之请,诏:“太平州黄池酒坊名课钱低,酤卖浩瀚,令本州买扑。”^{[12]6446}所谓买扑,又称扑买、承揽、承买,是指民户通过竞价的方式自愿向政府交纳一定数额的钱物后,从政府手中买得一定时限及地域范围内某一经济领域的独占权或产权^[16]。黄池镇酒坊名课钱低,表明官府对当地经济管控的力度不强,这使得买扑户只需缴纳少量的钱就可以获得酒坊的生产经营权,这无疑大大促进了当地酒业的发展。

即使后来一些大型市镇因能创造可观的商税,镇务趋于繁杂,政府开始派遣市镇官进行管理,但相对于成熟的州县城市管理体系,对市镇的管控力度仍然要松散得多。换言之,政府对这些市镇的管控力度远不如州县治所,这恰恰成为一些市镇迅速崛起的有利条件。大型市镇的兴起往往是因为具有某些特殊的优势,如上述黄池、沙市等镇是因为优越的交通条件,鲒埼镇、青龙镇则是因为濒临海洋,还有一些市镇是因为拥有广阔的经济腹地、宽松的商税政策等,而所属之县城则未必具有这样的优势,它们的地位更多的是来自政治和军事需求。唐景龙元年(707年)十一月政府下令:“诸非州县之所,不得置市。”^[17]这是依靠政治强力来维护州县治所的经济地位,而到了宋代,县治之外市镇的发展不再受到限制。在这种情况下,很多市镇的优势逐渐凸显出来,出现“县不如镇”的情况便属正常现象。

在县治之外出现大型经济中心,必定会打破县域之内原有相对“平衡”的经济格局,并与周边旧有的经济体发生摩擦和冲突,受到冲击最大的无疑是县治。对于县治来说,大型市镇的兴起势必会分割其客源商货和市场份额,挤压其经济辐射空间,并对其原有的“唯一性”经济地位造成冲击。如湖州乌程县乌墩镇和德清县新市镇,“虽曰镇务,然其井邑之(甚)[盛],赋入之(都)[多],县道所不及也”^{[9]292},繁荣程度远超县城。熙宁十年(1077年)乌墩镇的税额就达到2104贯,在湖州镇级税场中排名第二^④,绍兴三十一年(1161年)以前,年额增至15222贯。绍兴末年进入全盛时期,年额更是达到42550贯^⑤,故所谓“县道所不及”之语不虚。在秀州,位处

海运辐辏之所的青龙镇有“小杭州”之称,熙宁十年的税额就达到15879贯,在秀州诸税场中排名第二,仅低于州城,而此时其所属之华亭县仅10618贯^⑥。海盐县澉浦镇,熙宁十年的商税额已达到海盐县的一半^⑦,至绍定四年(1231年)增加至3万贯以上^⑧,大约是北宋中期的16倍,超过所属之海盐县城无疑。与一些市镇快速发展形成鲜明对比的是很多县城发展相对缓慢,甚至陷入下降或停滞状态^⑨。如润州,嘉定年间全州的税钱是206298贯,其中郡商税务是74949贯,而江口一镇就达到131349贯,约占总量的63%^⑩。在湖州,熙宁十年武康县的税额是6347贯,到了嘉定年间仅增加了约1000贯,由于“课利不登”,“县申转运司,每月量减二百贯”^{[12]6388}。概言之,县域之内的经济总量有一定的限额,当大型市镇的经济辐射力增强时,势必会分割县治的市场,影响其商业发展,两者之间的冲突在所难免。

市镇的经济体量越大,创造商税的能力就越强,宋廷为了更直接地攫取基层商税,有时还会越过县治,直接让市镇将商税上交到州库,这也是影响县镇关系及县域经济空间格局不可忽视的因素^⑪。仍以太平州为例进行说明,《宋会要辑稿》“食货”条中记载了熙宁十年全国各地的征税点及其税额,其中太平州有八,分别为州城、繁昌县、慈湖务、采石务、丹阳务、芜湖务、峨桥务、荻港务^⑫。通过与《元丰九域志》所记之镇进行比较,可知慈湖、采石、丹阳、峨桥为市镇,而这些市镇的商税均是与其所属之县分开统计,这说明其商税并未被纳入县级财政体系。还有一些更具体的例证,如常熟县的福山、庆安、梅李、许浦四镇各有税务,“类供郡之版计”,最初“郡惟责团解于县,镇有逋欠,悉置不问,故镇官恬弗加意,月解久益不登,县之难支”^{[18]1161}。嘉定年间,县令叶凯历陈其弊于郡,“乞勒各镇径自发纳,郡守林侍郎采慨然从之”,不过四镇中唯独福山镇的酒税“尚仍旧贯”。至淳熙初年,该镇“乃如三镇例,酒税并自纳于郡焉”^{[18]1161}。又湖州乌程县乌墩镇,其税务“每宇月合发一千七百七贯文,经系本镇团纲起发赴州库”^{[19]4725}。可见这些大型市镇的商税都是独立核算,直接上缴到州库,并不经过所属之县,这大大削弱了县

治与市镇之间的上下级统属关系。

总之,宋代是商品经济大发展的时期,经济市镇如雨后春笋般兴起。这些市镇虽然在政治体制和行政序列上隶属于县级政区,但很多大型市镇的经济水平已经超过了所属之县,并对县治固有的经济地位造成一定程度的冲击,重构了县域经济空间格局。

二、县、镇资源的争夺与县域政治空间格局的变化

大型市镇的经济优势还会延伸出政治优越性,并引起县域政治空间格局的变化。可以楚州淮阴县与洪泽镇的例子进行说明,《三朝北盟会编》载:“洪泽镇市,人烟繁盛,倍于淮阴,故洪泽人常欺侮淮阴人。而淮阴人曰:‘淮阴,县也;洪泽,镇也。镇隶于县,敢欺侮我哉!’由是各不相下。”^{[20]934}洪泽镇位于淮水之滨,南宋初年时乃是宋廷与伪齐接界处,“水陆四冲,要害去处”^[21],军士聚集、人烟繁盛,经济水平超过了所属之淮阴县数倍。经济上的优势使市镇居民催生出政治优越感,经常出现欺辱淮阴县城人的情况。这引起淮阴县城人的强烈不满,认为镇隶属于县,强调“县—镇”的行政等级关系,然从“各不相下”的结局看,淮阴县城人的辩驳并没有起到作用。当然,这一时期淮阴县的情况也比较特殊,处于无县令管理的境遇,由“县吏孙晟行县事,以巡尉弹压洪泽”^{[20]934}。当时洪泽镇由闸之车军罗成等控制,由于不服孙晟的管束,“遂与其徒董青辈率舟船犯淮阴,晟退避之”^{[20]934},致使县治的政治中心地位不稳。淮阴县与洪泽镇的矛盾固然与当时南北政权对立、盗贼横行的特殊时代背景有关,但不可否认的是,市镇“人烟繁盛,倍于淮阴”是引发县域政治空间格局变化的重要原因之一。

县域政治空间格局的变化,主要表现在县、镇在司法权上的冲突以及双方在治安等行政资源的争夺两个方面。

首先看司法权的冲突。真德秀在奏疏中历陈镇官史弥迥的罪行,其中一条为:“在法,未闻镇市许置厢房者,而乃擅行创立四厢,以为囚系百姓之地,纵令吏辈拷掠收乞,冤愤之声,盈溢

道路。”^{[1]119}也就是指责镇官擅自设立“厢房”以囚禁百姓。类似的情况还出现在青龙镇,“镇治延袤,有学有狱”^[22]。宋代的司法系统最初只设计到县一级,马端临指出:“宋制,诸镇监官掌巡逻盗窃及火禁之事;兼征税、榷酤,则掌其出纳会计。镇寨凡杖罪以上并解本县,余听决遣。”^[23]除了“杖罪”这类司法权外,其他诸如婚、田词诉等事务,镇官亦无权处理^⑧。这些权力都要收归到县,然后层层上收,最终达到集权于中央的目的。然而这种集权措施注定难以长久,随着市镇经济的发展,商税增多、人口膨胀,市镇秩序趋于繁杂,仅拥有部分治安和税收职能的市镇官越来越难以处理复杂的市镇事务。苏轼尝陈诉虹县零壁镇管理的困境:“人户输纳词讼,去县稍远。”^{[24]20}这里的“远”不仅是指从市镇到县城的空间路程,还指将市镇之司法权收归到县之后,引发的行政效率低下问题。

从这一角度看,史弥迥突破行政等级的限制,在黄池镇内设立监狱与其说是市镇官的不法行为,不如说是市镇官面对复杂镇务而不得不采取的应对措施。宋人陈鹄记士子曾亨仲在黄池镇的遭遇:“曾至黄池镇,一夕,被寇席卷而去,曾狼狈而归。”^[25]又,洪迈《黄池牛》载:“黄池镇隶太平州,其东即为宣城县境。十里间有聚落,皆亡赖恶子,及不逞宗室啸集。屠牛杀狗,酿私酒,铸毛钱,造楮币,凡违禁害人之事,靡所不有。”^{[26]433}亡赖恶子即亡命之徒、恶霸无赖、游手好闲者和从事非法活动的商人。宗室是指南宋时流寓到南方的赵氏子弟,黄池镇交通区位优势,大量的北方移民定居于此,其中也包括拥有政治特权的宗室子弟。地方政府无力对上述这些人进行有效管控,因而成为扰乱市镇正常秩序的不稳定因素。实际上,类似于黄池镇这样遭受盗贼劫掠,亡赖恶子、宗室子弟横行的情况,在当时经济发达的市镇之中是较为普遍的,如果市镇官员没有司法权,完全依靠县级官吏,办事效率将非常低下,无法有效地管理市镇。在这种情况下,宋廷若想要获取更多的商税,维护市镇秩序稳定,就必定要给予市镇官更多的权力。

然而对于县治来说,在市镇设置监牢以及给予市镇官更多的权力,无疑是对其司法权的

分割和挑战。绍兴十四年(1144年)七月十四日,臣僚言:“诸路镇市本属县邑,在法止令监镇官领烟火公事,杖罪情重者即归于县。比年以来,擅置牢狱,械系编氓,事无巨细,遣吏追呼,文符交下,是一邑而有二令也。乞应天下监镇官依条止领烟火公事,其余婚、田词诉并不得受理,辄擅置牢狱者,重置典宪。”^{[12]9530}诏令刑部坐条申严行下。在奏疏中,臣僚虽再次强调“镇市本属县邑”的性质,以及明确“杖罪情重者”要归县处理,监镇官仅有管理“烟火公事”的行政权力。但该奏文恰恰说明当时一些大型市镇设置监牢,监镇官能够独立处理婚、田词诉等事务已成为较普遍的情况,“一邑二令”之说更是说明一些市镇官已经拥有了与县令同等的职权,所管辖之市镇成了县域之内的“化外之区”。他们的存在大大分割了县令的权力,从而影响到县治的行政统辖力和“首位度”。

面对这种“越轨”行为,政府虽试图通过颁布典宪严加限制,但实际上只是表面文章,不能达到很好的效果。该政令下发的同一年,湖州秦棣奏言:“本州管下镇官,除乌墩、梅溪镇系任文武京官以上,及许断杖罪以下公事外,其四安镇人烟繁盛,不在梅溪、乌墩之下,却只差小使臣或选人监管,杖罪并解本县。臣今相度,欲依乌墩、梅溪镇例差京朝官,许断杖一百以下罪。”^{[12]9530-9531}最终获得批准。四安、乌墩、梅溪都是嘉湖平原的大镇,镇务繁杂,秩序难以管控,故市镇官需要相对独立的司法权。经过奏请,他们最终获得了“许断杖一百以下罪”之权。到了南宋中后期,政府更进一步放宽了对市镇官权力的限制,南宋理宗景定时期修撰的《吏部条法》中明确规定:“监镇带烟火公事去处,得以受理民讼。”^⑩又,庆元六年(1200年)刑部员外郎王资之言:“日来(敕令格式)止是颁下州郡,而不及县镇。夫县镇于民为最近,裁决公事,多致抵牾,狱讼以之不息,良民受害不少。乞今后遇春秋一颁镂板,其县镇并同州郡一例颁降。”^{[12]3422}获得批准。说明在裁决公事方面,镇官也已拥有了与县官相同的权力。

其次看治安等行政资源的争夺。嘉泰四年(1204年)辛弃疾奏:“枫桥镇,浙东一路冲要之地。乾道间尝升为义安县,至淳熙初复罢为镇,止

有镇、税官各一员,无事力可以弹压,奸民无忌惮。乞增置县尉一员,以武举初任人注授。”^{[12]4367}获得批准。与黄池镇类似,枫桥镇也是因交通区位优势而兴盛的大型市镇。因为市镇事务过于繁杂,故在监镇之外又增加了一名税务官,然仍无力弹压奸民,最后不得不派遣一名县尉到市镇协助镇官进行管理。类似的情况很多,如绍兴四年(1134年)兴国军通山县废为羊山镇,“仍乞存留文尉,通永兴县旧尉共两员,每半年轮那一员前去主管镇事,捕捉盗贼”^{[12]9395},得到批准。淳熙十一年(1184年)五月诏:“鄂州蒲圻县主簿改作西尉,仍兼鄂岳州蒲圻、临湘新店市镇,专湖盗贼烟火公事。”^{[12]4365}楚州盐城县冈门堰市“居民日繁,商旅所聚”,但“恶少纵横,斗讼滋多,亦不可无官司弹压”,权知楚州赵伸夫奏请“将主簿省罢,并令县尉兼管,却于冈门置西尉一员”^{[12]4368},获批。然而问题是,类似盐城县这样能多置一名县尉于市镇的情况毕竟是少数,一县之内的县尉通常只有一至两名,且经常出现缺额的情况,将他们分派到市镇驻扎势必会影响到县治对县域其他地方的控制力。实际上,分派县尉到市镇可以视作分割县令之权或县治行政权力下移到市镇的一种表现。县尉是县令的重要助手,协助县令处理县内治安事务,被派驻到市镇后,虽能专力于镇务,对市镇的控制力大大加强,但却相对削弱了其对县内其他地区的控制力,这势必会影响到县治的行政统辖力,有很强的“分县”意味。

县丞作为县令的副手,也常会被派往市镇,如嘉定八年知兴元府许沆奏:“欲将饶风新县废罢,依旧为镇,仍复汉阴县丞一阙,治于激口镇,使之催理税赋,受接民讼,实为经久之利。”^{[12]4353}获批。除了县尉、县丞这些县级官员外,弓手也常被派驻到市镇协助镇官处理政务。如宿州虹县零壁镇虽已有“守把兵士八十人,及京朝官一员,曹镇本镇烟火盗贼,别有监务官一员”^{[24]20},然仍是治安混乱、诉讼不断,于是“移虹县尉一员,弓手六十人在本镇”^{[24]20},以弹压盗贼。鄂州金牛镇位于大冶、永新等县的交界地带,“居数路之冲,商旅往来,最为径便”,但此地“人烟稍盛而无官府,遂至盗贼充斥,不住作过,巡尉声迹相远,无缘败获,数邑界内,民不安处”^{[9]372},故

年酒务扑买额才1000贯。为了扭转这种局面,薛季宣建议:“分本县弓手之额,招三十名,创置南尉一员,兼监本镇酒务、盗贼、烟火公事,非惟可以整葺镇市,遂可弹压南乡盗贼,利害甚明。”^[9]³⁷²弓手是县级职役人员,一县之内的弓手配额基本固定,拨隶给市镇专力于一地之治安,无疑会削弱县治的防卫能力以及对县域内其他地区的把控力。

到了南宋,不少市镇官甚至可以兼理市镇之外的行政事务,这也相对分割了县官的权力。如监安吉州长兴县四安镇酒务兼管广德军盘运盐事兼烟火公事,监无为军昆山镇税兼矾场兼烟火公事,监安庆府山口镇监辖仓库管干渡口船场装纲运兼兵,监宁国府宣城水阳镇税务兼烟火公事主管圩岸^⑤。绍兴元年(1131年),常州横林市升格为横林镇,“专差监镇官一员兼巡检,招集商贾,往来巡警”^[12]⁹⁵²⁹。巡检的巡查范围不限于横林镇,应还包括市镇周边的乡村地区,横林镇似乎成了县治之外的另一个治安中心。淳熙二年(1175年),政府将大量的粮米贮藏于太平州芜湖县、采石、镇江等处,建仓屋百间,“就令本镇监税官兼管”^[12]⁷⁵⁸⁵。镇官兼理粮仓事务。同年,复置楚州城西北两厢,其中城北厢官“以北神监镇兼领”^[12]⁸⁶⁶³。厢乃是城市管理单位,然是由北神镇官兼领。由以上诸例可知,镇官兼职的范围很广,涉及政治、经济、军事等诸多方面,这种兼职势必会冲击县治固有的政治地位。

两宋时期,大型市镇被纳入国家政区体系,政府会派遣官员到这些市镇进行管理。在国家官僚体系中,市镇官的级别最低,前述黄池镇官史弥迥的官阶是文林郎,仅相当于文官散阶的从九品上,然而这一群体仍然是皇权的“神经末梢”,代表着皇帝对市镇进行统治。与乡村首领为职役性质不同,宋代市镇官的选拔有一套完备的体系,元丰五年(1082年)改革官制后,罢举官法,改由吏部四选差注,即尚书左、右选与侍郎左、右选^⑥,其中左选为文官选,右选为武官选。真德秀的奏疏中有一个值得关注的细节,即落款是:“仍申御史台、尚书户部,并移文诸司照会。”^[1]¹¹⁹御史台为中央监察机构,真德秀作为巡查之官要对御史台负责尚属正常,而奏疏之

所以还要申报户部,很有可能是因为市镇作为财赋集中之地,罢免镇官需要照会户部。南宋时酒税成为商税大宗,一些市镇还会设置酒正之职,如乌青镇酒正,“创于殿司,归于版曹,隶于计台”^⑦。“殿司”即殿前司,“版曹”代指户部,“计台”代指三司,均为中央机构,故酒正官的权力亦来源于中央,与所属之县无涉。总之,市镇官的级别虽低于县级官吏,但其权力却是直接来源于中央或转运司,在实际运作时也仅对中高层级机构负责,与县的行政隶属关系不强,这也在很大程度上影响到了县、镇之政治关系。

余 论

宋代大量市镇的兴起不仅改变了县域经济空间格局,还对县域政治空间格局造成冲击,这种冲击主要在一些大型市镇。宋以前,县治不仅是一县之内的政治中心,还是唯一的经济中心。此时的地方经济中心与行政治所高度重叠,县域之内表现出鲜明的“城乡二元”结构,行政治所之外是广大的乡村,没有中间层级。为了维护县治在县域之内的统治地位,自发形成的经济中心往往受到压制。入宋以后,随着市镇工商业的迅猛发展,县内固有的经济格局被打破,很多市镇的商品流通规模和经济发展水平已经与县城相近,甚至超越了所属之县。赵冈认为,两宋以后大中城市的发展完全停顿,城市化的新方向转向市镇^⑧,这种论断虽然过于绝对,但仍有相当程度的正确性,宋代县城与市镇的发展速度确实存在明显的差异。在这种情况下,大型市镇不再是作为县级行政中心的附属或补充而存在,而是相对独立的经济体。与经济发展同步出现的趋势是大型市镇政治地位的上升,这在一定程度上威胁到了县治的行政统辖力。

当县治的经济不足以抗衡新生市镇或市镇已经有相当强的经济实力时,还会出现三种趋势:其一是将县治迁移至新生的市镇。如景德三年(1006年)郢州阳谷县徙治孟店^⑨,熙宁二年(1069年)沧州乐陵县徙治于咸平镇^⑩。这一趋势将行政中心与经济中心再次叠加在一起,可以视作新生市镇“成功”侵夺原行政中心地位的

一种表现。其二是依托新生的市镇而设置新县。如在江南西路,熙宁二年以龙泉县万安镇升为万安县,绍兴八年(1138年)在建昌军黎滩市设置新城县,绍兴十九年(1149年)以抚州管下詹墟置乐安县^①,绍兴二十七年(1157年)建州建阳县麻沙镇升为县^②。析置新县多是因为人口增长、区域开发,而县治的选择则多考虑交通和经济因素,市镇作为区域内经济较为发达的地方,人口聚集,成为新治所的首选。其三是由镇官兼管县务。如镇江府江口镇,嘉定年间镇户达到1600,人口6900^③,为一强镇无疑。淳熙十四年(1187年),张思顺监江口镇,而“府命摄邑事”^{[26]413},由上下文推测,这里的“邑”应是指江口镇所属之丹阳县,县镇行政地位彻底反转。以上三种趋势都可以看作大型市镇的兴起导致县域空间格局的重构。

唐宋时期,县治与市镇的矛盾始终存在,但性质却存在差别。唐代县内的镇主要是军镇,安史之乱后,藩镇割据局面形成,藩镇节度使为了加强对辖区内的控制,竞相将所领兵马驻屯到州县治所附近或者关津要地,并选派心腹将领为镇将统领其地,这种县内的军镇可称之为“亚藩镇”。《嘉泰吴兴志》述唐代“置镇繁多,而每县又有镇者以此”,“吴越县之镇戍多矣”^{[19]4730}。军镇的首领称为镇将,他们除了统辖军队外,还兼及民政、财赋、人事等县务,这大大分割了县级官员的权力。胡三省注《资治通鉴》云:“武乡与河东巡属辽州邻境,故使其镇将乞师。是后方镇率分置镇将于诸县,县令不得举其职矣。”^[27]所谓“县令不得举其职”,也就是指县令的权力被镇将所侵夺,由此出现“县官虽掌民事,束手委听而已,人至以长官为戏”^{[19]4730}、“节度使补署亲随为镇将,与县令抗礼,凡公事专达于州,县吏失职”^[28]的情况。大体来说,这一时期的镇是依靠其军事强力而侵夺县官的行政权力。而宋代的情况则有所不同,此时的市镇经济属性较强,乃是商品经济发展的产物,拥有自己独立的商业市场和税收空间。一些大型市镇为了拓展生存空间,首先从经济领域挑战县治,随后拓展至政治领域。这一时期市镇的行政级别虽然低于县治,但随着其经济影响力及社会影响力的提高,一些镇级市场已经与县城处于同一水平,

甚至超过了县城,这在很大程度上重构了县域经济政治空间格局。当然,也不能过度夸大“重构”的力度,正如包伟民指出的,对于绝大多数州县城市来说,行政地位对于维持其经济的发展仍不可或缺,而且这一特性仍将影响中国古代城市很长一个历史时期^[29]。然而,正是这类“极少数”的市镇到了明清时期发展成为不可忽视的聚落形态,并与周边的乡村形成行政统辖关系,成为清末乡镇自治的源头。

注释

①宋代市镇的研究较为丰富,代表性成果有梁庚尧:《南宋的市镇》,《汉学研究》1985年第3卷第2期;傅宗文:《宋代草市镇研究》,福建人民出版社1989年版;陈国灿:《南宋城镇史》,人民出版社2009年版;陈国灿、姚建根:《江南城镇通史(宋元卷)》,上海人民出版社2017年版等。但尚未见专文探讨大型市镇的兴起与县域空间格局的变化。②包伟民:《宋代城市研究》,中华书局2014年版,第100—101页。③傅宗文:《宋代草市镇研究》;陈国灿:《江南农村城市化历史研究》,中国社会科学出版社2004年版。④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒徐松辑:《宋会要辑稿》,上海古籍出版社2014年版,第6325页,第6388页,第6327页,第6327页,第6328—6329页,第9530页,第9361页,第9367页,第9394—9395页,第9528页。⑳㉑㉒解缙等编:《永乐大典》,世界书局1977年版,第14622卷。㉓戴静华在《关于宋代镇市的几个问题》一文中,统计熙宁十年有24个镇寨的商税额超过县城,分布于11个路,这在北宋中期已不算少数。南宋时期,随着市镇数量的增加和经济实力的增强,这一数量必定会大大增加。见邓广铭、郦家驹等主编:《宋史研究论文集:一九八二年年会编刊》,河南人民出版社1984年版,第58—80页。㉔㉕俞希鲁:《至顺镇江志》,《宋元方志丛刊》第3册,中华书局1990年版,第2704—2705页,第2647页。㉖本文所述的“县镇关系”,是指县治与市镇的关系。㉗傅宗文:《宋代草市镇研究》,第173—178页。㉘李乐:《万历重修乌青镇志》,明万历二十九年刻本。㉙赵冈:《论中国历史上的市镇》,《中国社会经济史研究》1992年第2期。

参考文献

- [1]真德秀.西山文集[M]//景印文渊阁四库全书:第1174册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [2]岳珂.玉楮集[M]//宋集珍本丛刊:第78册.北京:线装书局,2004:686.
- [3]吴自牧.梦粱录[M]//全宋笔记:第八编五.郑州:大象出版社,2017:191.

- [4]周必大.文忠集[M]//景印文渊阁四库全书:第1148册.台北:台湾商务印书馆,1986:875.
- [5]祝穆.方輿胜览[M].祝洙,增订.施和金,点校.北京:中华书局,2003:1134.
- [6]范成大.吴船录[M]//全宋笔记:第五编七.郑州:大象出版社,2012:62.
- [7]方万里,罗澹.宝庆四明志[M]//宋元方志丛刊:第5册.北京:中华书局,1990:5180.
- [8]范成大.骊鸾录[M]//全宋笔记:第五编七.郑州:大象出版社,2012:42.
- [9]薛季宣.浪语集[M]//宋集珍本丛刊:第61册.北京:线装书局,2004.
- [10]程俱.北山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1130册.台北:台湾商务印书馆,1986:353.
- [11]常棠.澉水志[M]//宋元方志丛刊:第5册.北京:中华书局,1990:4672.
- [12]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.
- [13]王之道.相山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1132册.台北:台湾商务印书馆,1986:693.
- [14]杜牧.樊川文集[M].陈允吉,校点.上海:上海古籍出版社,2009:169.
- [15]王象之.舆地纪胜[M].李勇先,校点.成都:四川大学出版社,2005:883.
- [16]杨永兵.宋代政府对买扑课额的征收、蠲免和使用[J].思想战线,2009(5):93-97.
- [17]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1960:1581.
- [18]孙应时.宝祐重修琴川志[M]//宋元方志丛刊:第2册.北京:中华书局,1990.
- [19]谈钥.嘉泰吴兴志[M]//宋元方志丛刊:第5册.北京:中华书局,1990.
- [20]徐梦莘.三朝北盟会编[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [21]李心传.建炎以来系年要录[M].胡坤,点校.北京:中华书局,2013:1444.
- [22]徐硕.至元嘉禾志[M]//宋元方志丛刊:第5册.北京:中华书局,1990:4435.
- [23]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011:1913.
- [24]苏轼.东坡奏议[M]//四库提要著录丛书:集部第9册.北京:北京出版社,2011.
- [25]陈鹄.耆旧续闻[M]//全宋笔记:第六编五.郑州:大象出版社,2013:87.
- [26]洪迈.夷坚志[M]//全宋笔记:第九编五.郑州:大象出版社,2018.
- [27]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:8299.
- [28]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004:76.
- [29]包伟民.宋代城市研究[M].北京:中华书局,2014:101.

The Rise of Large Towns and the Change of Spatial Pattern of Counties Territory in Song Dynasty

Wang Xu

Abstract: In the Song dynasty, a large number of economic towns appeared, among which the rise of large towns changed the spatial pattern of counties territory, and appeared such expressions as “counties are inferior to towns” “like large counties” and “like developed counties”. This is a significant phenomenon. The rise of large towns divided the tourist source, commercial goods and market share of the county, squeezed its economic radiation space, and caused an impact on the original economic status of the county. The economic advantages of large towns will also give rise to political superiority, causing changes in the spatial politics pattern of the county territory, and there is a parlance of “one county and two magistrates”. The political contradiction between large towns and counties-seat is manifested in the conflict of judicial power and the contention for administrative resources such as public security. The commercial tax of some large towns crosses the county-seat and is directly submitted to the state treasury, the power of town officials comes directly from the central government or the transport department. The county-seat assigns county commandant, county magistrate, and archers to be stationed in the towns for a long time. All these factors has largely affected the spatial pattern of the counties territory.

Key words: Song dynasty; towns; county-seat; counties territory

[责任编辑/晨 潇]



试说花东氏族所用卜甲的来源

晁福林

摘要:花东氏族占卜所用龟甲,其上有一些记事刻辞,这些刻辞有的明确记载了贡献此龟甲的邦族,如夆、夆、疾、宁、庚、史、周等。这些贡献龟甲者或为商王朝之大臣,或是与商王朝有关系的邦族,但均与花东氏族无直接联系,由此可以推测这些龟甲当来源于商王朝的收存。这就为花东氏族与王朝关系的密切提供了一个旁证。花东氏族虽然没有进献龟甲和卜骨给商王朝,但却因其与王室关系密切而可以取用商王朝所收存的龟甲,对于说明花东氏族族长“子”的身份也有一定的参考价值。

关键词:花东氏族;龟甲;占卜;记事刻辞

中图分类号:K223

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0107-03

近年考古发掘的殷墟花园庄东地甲骨,以丰富的资料揭示了殷墟地区一个与商王朝关系十分密切的氏族的情况。我们可以暂且把发现在殷墟花园庄东地的卜辞所记载的这个氏族称为“花东氏族”。这个氏族族长在花东甲骨文里被称为“子”,他是地位高、权力大的朝中重臣。关于其具体身份,专家所论多歧。一般认为他是商王武丁的兄弟或堂兄弟。他有自己辖属的职官,称为“多尹”^①。另外,花东卜辞记载,其首领“子”有召集“多宁”^②之事,这些任“宁”职之官,应当是商王朝之官,而花东氏族自己不大可能有“多宁”。由此点可以推测,花东氏族族长“子”在王朝的职掌之一,可能是负责管理王朝仓廩之事。他的氏族居住在商王都城的西南一隅,与商王室地域相连。

关于商代占卜所用龟骨来源,胡厚宣对殷墟甲骨刻辞进行过详审的研究。他指出,武丁时期,贵族向商王朝进献,“其贡龟之数最多者五百”,卜辞所载贡龟数量为“12334”^③。殷墟甲骨刻辞所记“某人”者,意即此甲或骨由某人进献。花东甲骨文的记载(包括格式、文字等)

与殷墟刻辞是一致的。花东卜辞所用龟甲之来源,现在尚不清楚。花东甲骨文虽然未见其向王朝进献龟甲或卜骨的记载,亦未见其他邦族向花东氏族进献龟骨的记载,但却有记载表明花东氏族用王朝的龟甲进行占卜。花东甲骨文记载龟甲来源者有七。可分述如下。

其一,记载名“夆”者进献龟甲之刻辞谓“夆入六”^④者在花东甲骨里有2版。此外还有5版,皆用作迎迓之义,不作名词使用。然而,在殷墟甲骨文里,“夆”曾用作地名、人名。王朝曾征取“夆”地的刍草或其他物品^⑤,或“夆”受王命而行事。甲桥刻辞有他贡纳龟甲的记载(《合集》270反)。这表明“夆”之氏族与花东氏族并无联系,也说明花东刻辞的表示龟甲来源的“夆入”,说明它本是王朝之物,甲桥记其来源,后来此龟甲经王朝赏赐或花东氏族径自取用^⑥,所以其甲桥刻辞保存在花东氏族的龟甲之上。

其二,记载名“夆”者的刻辞有3版,皆谓“夆入十”。名“夆”者是武丁时期的著名大臣,花东甲骨文没有他和花东氏族联系的记载,但花东氏族却使用名“夆”者进献给王朝的龟甲。

收稿日期:2024-01-05

作者简介:晁福林,男,北京师范大学史学理论与史学史研究中心教授、博士生导师(北京 100875),主要从事先秦史和出土文献研究。

其三,“疾”,在殷墟甲骨文里除作疾病义以外,亦偶有作名词者,名“疾”者受命为王朝征集牛(《合集》8941),当为王朝下级职官。“疾”在花东甲骨文里用例较多,达23版,除一例“疾弓”(《花东》37),表示弓射箭快捷以外,另有一例作名词,记载名“疾”者所献龟一版,作“疾入一”(《花东》40)^⑦,此外均用作疾病字。名“疾”者,与花东氏族亦无关系,花东氏族所用“疾入一”这片龟甲,只能是名“疾”者献给商王朝的龟甲。

其四,花东甲骨文有两版的甲桥刻辞皆记“自宁三(中,得也)”(《花东》26、63)^⑧,说明此两片龟甲得自“宁”。“宁”在甲骨文里作“𠄎”“𠄎”,它在甲骨文里除作贮存义以外,还用作地名、邦族名。“宁”是商王比较关心的一位大臣,他曾奉王命行事^⑨,并向王朝进献龟甲(《合集》6647反)。此外“宁”还指商代一个较大的邦族,刻辞记载有“宁𠄎入”(《合集》39785)、“宁𠄎入”(《合集》9380),李学勤指出“宁”后一字为“私名”,并指出彝铭里还有“宁猓”“宁未”的记载^⑩。这说明,宁是一个较大的邦族,“𠄎”“𠄎”等为其邦族的分支小族的首领,他们亦曾单独向王朝进献龟甲。彝铭记载“宁百生(姓)”,李学勤指出,即“宁”邦族的“百姓”^⑪,亦即其众多的族长。殷墟甲骨文载有王朝为他的休咎进行占卜。宁之邦族和花东氏族没有联系。甲桥刻辞“自宁三(中,得也)”,说明此龟甲是王朝得自“宁”。“宁”之邦族不可能献龟甲于花东氏族,这说明花东甲骨文的两片记载“宁入”的龟甲,当来自商王朝。

其五,花东甲桥刻辞有“庚入五”^⑫(《花东》190、362)的记载。除作干支义外,“庚”之邦族曾经献龟甲于商王朝(《合集》11460反),并受命执行任务(《合集》21635、21727)。商王朝后期,“庚”曾被王朝任命为“侯田(甸)”,为“四封方”之一^⑬。在花东甲骨文里,“庚”除作干支义和作人名“妣庚”者以外,仅有两个记载龟甲来源的甲桥刻辞。名“庚”者的邦族没有和花东氏族发生过直接关系,这两个甲桥刻辞的龟甲只可能是取自“庚”之邦族进献给王朝的龟甲。

其六,花东甲桥刻辞载“周入四”(《花东》327)。在花东甲骨文里,有三版记载人名“中周”^⑭,他是花东氏族族长“子”手下的近臣。记载龟甲来源的“周”当非名“中周”者。在商王朝后期,即武丁、祖庚、祖甲时期,周是商王朝以西、晋南地区富有铜矿的一个邦族,卜辞称其为

“周方”。商王朝曾多次派人到其地“凿周”^⑮,即开采铜矿石。卜辞所见商王朝偶有征讨周方之事,但大部分时间则是周臣服于商,奉王朝命令行事。此外,卜辞中还有周向商王朝进献龟甲的记载(《合集》6649)。从甲骨文记载看,周与花东氏族并没有直接联系,花东所用“周”所贡献的龟甲当取自王朝收存。

其七,花东刻辞有“史入口”(《花东》133、231)的记载,“史”在花东甲骨文里,除一例用作动词“使”,一例指史官,称“右史”(《花东》373)以外,皆用作事情、事务之称。花东甲桥刻辞表示龟甲来源的作为邦族之称的“史”,与花东甲骨文的相关用例,完全不合。在殷墟甲骨文里,“史”的用例甚多,除了用作事务义、史官之称以外,还用作邦族之称。骨白刻辞有“史示(氏)”(《合集》7381)进献卜骨的记载,还有关于“史”邦族是否来王朝的贞问(《合集》13759反)。花东刻辞所载“史”所贡龟甲有可能是“史”邦族贡纳于王朝者。

另外,花东甲桥刻辞有“𠄎十”^⑯的记载,依例,在甲桥所刻的内容即此龟甲的来源,殷墟甲骨刻辞载某人(即贡纳)龟甲若干之辞,所记邦族名皆为一字。由此可以推测,“𠄎”,亦当为一字^⑰。朱凤瀚先生说这个字从“今”声,“当读为勘”^⑱。刻辞皆作“𠄎十”,而不作“𠄎入十”。可见此甲桥刻辞“𠄎十”,非谓𠄎邦族进献龟甲10版,而是勘验龟甲10版。

刘一曼、曹定云曾指出甲桥刻辞往往被钻凿打破,这说明“记事刻辞在先,钻凿在后”^⑲,这是一个十分重要的发现。它可以说明,花东氏族的这些龟甲有可能取自王朝所收存的龟甲。在收存的时候,就刻有龟甲来源,但未使用于占卜,后来占卜前施以钻凿,才打破原来所刻的来源的文字。花东刻辞里有在甲桥刻写数字,而未记来源者,如“三十”之数字就多次见于花东甲桥刻辞^⑳。在殷墟甲骨文里,这类只记数字,而未记来源的文例亦有不少(《合集》5611、12842)。由此推测,这类刻辞的花东龟甲亦有可能来自王朝收存的龟甲。

要之,花东甲骨文记载了花东氏族取用商王朝龟甲进行占卜的情况,却未有取用商王朝牛骨的记载,这大概是因为牛骨易得无须到王朝取用。花东氏族虽然没有进献龟甲和卜骨给商王朝,但却因其与王室关系密切而可以取用商王朝所收存的龟甲。花东氏族与商王朝关系之密切,于此可以又得一证。花东卜甲有多数

未记来源,但从以上7例推测,若说全部或大部分取自商王朝收存的龟甲,也不是没有可能的。这对于说明花东卜辞所记花东氏族族长“子”的身份,当会有一定的参考价值。

注释

①中国社会科学院考古研究所编著:《殷墟花园庄东地甲骨》,云南人民出版社2003年版,甲骨顺序号第113号。本文引用此书简称为《花东》,所涉材料均以该书整理的甲骨顺序号标注。②相关事例参见《花东》第37、255、275、290号甲骨。③胡厚宣:《武丁时五种记事刻辞考》,载《甲骨学商史论丛初集:外一种》,河北教育出版社2002年版,第430—431页。④参见《花东》第20、83、2960号甲骨。⑤郭沫若主编:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年版,甲骨编号第112号。本文引用此书均简称为《合集》,所涉甲骨卜辞均以甲骨编号表示。⑥花东氏族所用的龟甲,除了王朝赏赐、或径自取用之外,另有一种可能则是其氏族族长“子”利用其掌管王朝仓廩之便而私自取用。关于花东氏族取用王朝龟骨的具体方法,上述这些皆属推测,依现有材料只能说明花东氏族的一部分卜甲来源于商王朝,但具体方法尚不能确定。⑦此事例参见《花东》第40号甲骨。按:刘一曼、曹定云指出此版的“疾”,“作人名”甚是。中国社会科学院考古研究所编著:《殷墟花园庄东地甲骨》第六分册,第1577页。⑧参见《花东》26、63号甲骨。按:第26片的“三”字适缺,刘一曼、曹定云据第63片拟补,并指出这个记载“属甲桥记事刻辞”,正确可从。见中国社会科学院考古研究所编著:《殷墟花园庄东地甲骨》第六分册,第1568页。甲骨文“三”字过去多释为“乞”,笔者刊发于《殷都学刊》1987年第3期的小文《甲骨“中”字说》认为这个字当释为上、中、下之“中”。它是殷卜辞所见的另一类“中”字。甲骨文里的这类“中”字,有些可以读若“得”。⑨相关事例参见《合集》

4708、6048;中国社会科学院考古研究所编:《小屯南地甲骨》,中华书局1980年版,甲骨编号第2438号,本文引用此书简称《屯南》。⑩李学勤:《殷代地理简论》,科学出版社1959年版,第52页。⑪见颍方彝铭文。马承源主编:《商周青铜器铭文选》(三),文物出版社1988年版,第96页,铜器编号第144号。李学勤的相关说法,见李学勤:《殷代地理简论》,科学出版社1959年版,自序第2页。⑫参见《花东》第190、362号甲骨。按:第190片文字为龟甲左桥所刻,右桥有“庚入口”,所缺字原考释拟补“二”,但此处为钻凿完全破坏,难以判定为“二”,依例右桥与左桥字当一致,所缺字可能为“五”。⑬《合集》36528反记载王册封羌方、庚方、羞方等为侯田,命令“戈四封方”。“戈四封方”,意即善言告慰“四封方”。⑭事例参见《花东》第102、108、321号甲骨。⑮参见《合集》6812—6817、6823。按:此处的“凿”字,就是一幅在山下采矿的文字画,旧释为“寇”,不若释为“凿”为妥。参阅晁福林:《从甲骨卜辞看姬周族的国号及其相关诸问题》,载《夏商西周史丛考》,商务印书馆2018年版,第505—527页。⑯事例参见《花东》242反、272反、417反、447反。⑰关于此点,史亚当已经指出,见史亚当:《甲骨文“畀巫九灵”和“畀巫九备”含义新考》,载宋镇豪主编:《甲骨文与殷商史》新八辑,上海古籍出版社2018年版,第432页。“畀”字在殷墟卜辞里多见于商晚期卜辞习语“畀巫九备”,朱凤瀚详考《合集》所载相关资料,指出以“备”为两个字的旧说不妥,他同意李学勤、常玉芝将其作为一个字的说法,指出这个字上下两个构件,“只占了一个字的位置”,所以释为一个字是妥当的。他还指出这个字在习语里作“动词”,其说皆正确可从。见朱凤瀚:《黄组卜辞中的“畀巫九备”试论》,载宋镇豪主编:《甲骨文与殷商史》新三辑,上海古籍出版社2013年版,第159页。⑱朱凤瀚:《黄组卜辞中的“畀巫九备”试论》。⑲中国社会科学院考古研究所编著:《殷墟花园庄东地甲骨》,第1702页。⑳参见《花东》第94、158、250、287号甲骨。

On the Origin of Tortoiseshell Used by the Huadong Clan

Chao Fulin

Abstract: The tortoiseshells used by the Huadong clan for divination have some memorizing words on them, some of which clearly record the state which contributed the tortoiseshells, such as Ni, Ji, Ning, Geng, Shi, Zhou and so on. These people who contributed tortoiseshells were either ministers of Shang dynasty or states related to the Shang dynasty. They were not directly related to the Huadong clan, so it can be inferred that these tortoiseshells must have come from the collection of the Shang dynasty. This provides a circumstantial evidence for the close relationship between Huadong clan and Shang dynasty. Although the Huadong clan did not donate tortoiseshells and bones to the Shang dynasty, they could use the tortoiseshelles collected by the Shang dynasty because of their close relationship with the royal family, which also had a certain reference value for explaining the identity of the chief “son” of the Huadong clan.

Key words: Huadong clan; tortoiseshell; divination; record events and inscribe words

[责任编辑/知 然]



百年曹操文学研究史的学术启示

刘运好

摘要:学术研究建立在文献与学术史两种根基上。学术史既是原始文献的再度解读,又包括理论建构的研究前沿。回顾百年曹操文学研究史,不仅可以熟稔在历史研究过程中的理论重构,重新认知历史上曹操“外定武功”的真实人生、“内定文学”的审美价值,而且可以在历史研究的曲折过程中发现历史人物的权力与道德的悖论存在、意识形态的时代与传统的二元张力、文化思潮的立新与破旧的“批评焦虑”以及文学研究的印象与整体的不同认知。通过历史研究重新发现历史,才可能在理论观念上有所突破,研究方法上有所创新,从而建构一种新的研究模式。

关键词:曹操;人物;历史;文学研究史

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0110-11

曹操是一个饱受争议的著名历史人物。从学术史的视角反思曹操研究,也一直是热门话题,代表性成果有孙明君的《45年来文学家曹操研究综述》、章紫璇和吴怀东的《曹操研究的最新进展与反思》^①。但是,尚无专题论文系统梳理百年曹操研究史。本文在简要勾勒曹操历史评价的基础上,系统回顾百年来曹操研究史,深刻反思得失,从历史语境、意识形态、文化思潮、接受选择几个方面,发掘其中的学术意义,透过历史研究,重新发现历史。

一、作家研究与历史评价

“知人论世”是中国文学研究的一条重要准则。我们很少将文本纯粹地作为一个“自足的整体”,即便是无名氏作品,也努力考证作品的产生年代,揭示作者的身份之谜。殚精竭虑地还原作者的历史语境,成为文学研究的重要任务。与一般文学家不同,曹操同时也是一位政

治家、军事家,文学创作只是处理军国大事之余的“抒情言志”,他对中国的影响并不局限于文学创作,文学研究是曹操研究的其中一个部分。

由于文学作品《三国演义》的广泛流行,以曹操为题材的京剧剧目层出不穷,曹操成为一位家喻户晓的历史人物。然而,作为政治家和军事家的曹操,其思想行为、政治取向、政治手段都极为复杂,由于论者所处时代与所持立场不同,对曹操的评价各异,使曹操生前饱受争议,死后也难盖棺论定。回顾历史上对曹操的评价,始终纠缠在人品道德与政治伦理之中。如果将曹操的人生划分为三段,则可见每个阶段争议焦点又不尽相同。

(一) 早期(169—190年)

曹操生于公元155年,据考证,曹操十四岁入太学,《三国志·武帝纪》说曹操“少机警,有权数”^{[1]2},时人对曹操这一印象应该是在他入太学之后,所以我们姑且以十四岁作为他的人生起点。所谓“机警”“权数”,虽不能说是贬抑,却也

收稿日期:2023-09-01

作者简介:刘运好,男,安徽师范大学中国诗学研究中心教授、博士生导师(安徽芜湖 241000),主要从事魏晋南北朝文学与文献学研究。

不能算是褒奖。特别是《曹瞒传》记载他佯装中风,诬骗叔叔,反而在父亲面前诬陷叔叔因“失爱”而冤枉自己的行为,更是背离了一个孩子应有的做人品质。历史没有提供更为详细的记载,但据此推断,曹操年少时品行道德就极具争议。成年后,初入仕途就锋芒毕露,既表现出超凡出众的治政才能,也显露其峻刻严苛的执法原则。才略过人、善于识鉴的桥玄、许劭就看出其乱世英雄的一面。《后汉书·桥玄传》载:“初,曹操微时,人莫知者。尝往候玄,玄见而异焉,谓曰:‘今天下将乱,安生民者其在君乎!’”^[12]以“月旦评”著称的许劭更明确评价他是“治世之能臣,乱世之奸雄”^[13]。在走向政治舞台的过程中,曹操出任济南相,整顿吏治,惩罚奸宄,禁断淫祀;拒绝王芬谋废灵帝,反对何进矫诏董卓进京;后来入朝为官,拒绝与董卓合作,谋刺不成,就变易姓名,逃归故乡;最后募集义兵、讨伐董卓。然而,在逃归故乡途中,又发生误杀吕伯奢一家,且留下一句“宁我负人,毋人负我”^[15]的自私狂妄之语。这一时期,曹操固然已经展现出超乎常人的胆识、治世能臣的才能以及谋兴汉室的政治理想,但是道德的瑕疵也十分明显,“雄”中之“奸”也初露端倪。当然《曹瞒传》是三国时吴人所作,出自政敌之手,难辨真伪。误杀吕伯奢及家人之事,诸家记载也并不相同,可信性存疑。

(二) 中期(190—208年)

初平元年(190年),曹操起义兵讨伐董卓之后,先截击乱贼眭固于濮阳,平定匈奴於夫罗于内黄,破黄巾军于青州,甘冒矢石,折冲陷阵,在逐鹿中原的各路诸侯中脱颖而出。建安元年(196年),迎天子,都许昌,采用“挟天子以令诸侯”的政治谋略,登上国家政治舞台的中心。此后,战张绣,定袁术,擒吕布,大败袁绍,北征乌桓,最终平定了中国北方,成为一枝独秀的北方统治者。赤壁之战后,吴蜀羽翼逐渐丰满,逐步形成三国鼎立的政治格局。曹操的这一段历史事实争议不多,其中有几件事多引起后人评论。一是初平三年(192年),破黄巾军;二是建安元年,曹操招集流民,设屯田制;三是建安十二年(207年),北征乌桓三郡。传统的历史学家,站在维护中央集权的立场上,对这三段历史

事件并无诟病,但是1949年后,历史、政治观念发生了巨大变化,于是破黄巾、设屯田、征乌桓,也引得争议蜂起。

(三) 后期(209—220年)

三国鼎立的格局形成后,虽然从政治、经济、军事、人才、版图上,曹操都占有优势,但是吴蜀辖地地域辽阔,人口众多,内部稳定,经济繁荣,军事资源相对丰富。尤其是吴蜀政治集团内部也已形成完整的国家政治框架和上下同心的区域性国家认同意识。在这种形势下,任何一方要吞并对方都会遭到其上下同心的抵抗,企图在短时间内完成国家统一已不可能。建安十四年(209年),曹操于芍波屯田,就是一个标志。说明此时曹操已经非常清楚,吞并东吴已不可能,故屯田芍波以作长久之计。刘备占领益州后,实力大增,后来曹操在对西蜀用兵过程中,屡遭挫折,形成以汉中为核心的双方拉锯态势。所以,这一时期,曹操虽戎马倥偬,重心却移向操控汉室。早在建安十三年(208年),曹操以汉献帝名义,罢三公,置丞相、御史大夫,结束了三权分立,自此独断朝纲。所以建安十五年(210年)所下《求贤令》就以“自古受命及中兴之君”的身份自居。终于在建安十八年(213年)封魏公,“位在诸侯王上”,且“天子命公置旄头,宫殿设钟虡”^[131];建安二十一年(216年)封魏王,建安二十二年(217年)“天子命王设天子旌旗,出入称警蹕”^[135],其仪仗、官制一如天子。曹操后期,不仅实质上已操控朝政,形式上也位同天子,所以才遭到后人“名为汉臣,实为汉贼”的指责。加之曹操又先后罗列罪名,杀戮孔融、杨修等名士,更招致后人的批评。

综观历史上对曹操的评价,在有些正统的史书如《三国志》中,曹操是正面形象;从唐太宗《祭魏太祖文》到宋真宗《亳州魏武帝帐庙记》,曹操也还是正面形象。但是,到了宋代萧常和元代郝经的两部《续后汉书》,皆以“正其名义”的传统史学观为标尺,视蜀为汉室正统,其君主升为“本纪”;魏吴为割据政权,其君主皆为“列传”,将曹操写成欺世盗国的僭臣,曹操的形象在史书中被一步步污名化。评论主要集中在两点上:第一,从曹操少年佯装“中风”到“宁我负人,毋人负我”,再到杀戮孔融、杨修,成为曹操

人品道德上难以洗刷的污点；第二，从“少机警，有权数”到“乱世之奸雄”，再到“名为汉臣，实为汉贼”，又成为曹操政治伦理上难以洗刷的污点。后来，经过小说、戏剧的渲染夸张，白脸奸雄的形象也就成为曹操标配的脸谱。

辛亥革命后，学界普遍脱去了“君本位”观念，弱化了曹操的政治伦理问题，将发掘曹操的历史贡献提到了研究日程。百年来的曹操研究，主要集中在恢复历史原貌、正视曹操政治功绩、客观评价人物形象等方面。但不同时期又有反复与波折。章太炎的《近思》《蒟汉昌言·区言一》充分肯定了曹操的历史功绩及政治才能，其《魏武帝颂》对曹操评价颇高：“夫其经纬万端，神谟天挺。……加之恭俭，申之以廉靖。……务稼穡故民孳殖，烦师旅而人不病。信智计之绝人，故虽譎而近正。”^[3]梁启超《中国历史研究法》更明确说：“曹操代汉……和汉高祖、唐太宗们之得天下实在没有甚么分别。”^[4]后来，鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》说：“其实，曹操是一个很有本事的人，至少是一个英雄。”^[5]此后，又出现了金性尧《谈曹操》、王璞《认识曹操》、王明《曹操论》等系列以肯定曹操为主的文章^②。

二十世纪五十年代，对曹操的研究成果有袁良义《曹操论》、王仲荦《曹操》、郭沫若《谈蔡文姬的〈胡笳十八拍〉》和《替曹操翻案》、翦伯赞《应该替曹操恢复名誉——从〈赤壁之战〉说到曹操》、谭其骧《论曹操》等文章^③，对曹操的讨论较为广泛，以肯定曹操的历史贡献为主，也看到了其缺点甚至罪孽。二十世纪六十年代的研究成果不多，且历史误差很大，甚至完全歪曲历史真实。二十世纪七八十年代，张金光《论曹操》、柯友根《试析曹操的“重豪强兼并之法”——兼驳梁效的“中小地主进步论”》、沈祖祥《曹操研究的历史反思》等^④，为曹操研究的正本清源做出了相应贡献。此后，学界对曹操的镇压黄巾、屯田制度、北征乌桓、残忍好杀、用人政策等诸多方面，都有深入研究，虽也有热烈争论，但已回归于学术争鸣的轨道。笔者认为：“评价历史人物必须有一个基本维度：是以历史发展为基点，而不是以道德评判为准绳。”正是以此为评价维度而得出结论说：“曹操是‘命世之才，超世

之杰’，也滥杀无辜、清除异己；‘揽申、韩之术’，也崇尚经传儒学；重构‘汉官威仪’，也权欲膨胀，阴怀‘不逊之志’。”^[6]“其文学成就集中于诗歌和文章，其中，浪漫与理性、温情与残酷、坦率与阴鸷，错综交织，更立体地刻画出了这位历史人物的多元复合性格。”^[7]

纵观历代对曹操的评价，虽抑扬云泥，褒贬不同，近百年来的曹操研究道路虽然曲折，却越来越接近历史真实，逐渐从脸谱化、符号化的认知方式中回归于历史语境，“庶几还原一个真实的历史上的曹操——‘非常之人，超世之杰’是曹操的基本特征。”^[8]

二、文献整理与文学比较研究

文献整理是文学研究的基础，有关曹操文学研究的文献整理，主要涉及文集整理校释、作品编年考辨、研究资料汇编三个方面。

第一，文集整理。曹操集整理一直都受到学界重视。1911年丁福保刊印《汉魏六朝名家集·魏武帝集》，将张溥《汉魏六朝百三家集·魏武帝集》重加补充整理；1916年出版《全汉三国晋南北朝诗》，其中对曹操诗再加校勘整理。1925年黄侃出版《魏武帝诗注》，将训诂与章句结合，前人评述悉加征引，举凡作品疑义处皆加考证。这是第一部关于曹操诗集的经典注本。1949年后，曹操文集整理再次获得突破性进展。1974年，中华书局整理出版《曹操集》，不仅辑录曹操全部诗文，而且将曹操《孙子注》也收录集中，且附录江耦《曹操年表》及《曹操著作考》，为曹操研究提供了一个完整读本，也成为后来曹操集整理的范本。亳县集体编撰《曹操集译注》、夏传才《曹操集注》以及笔者解读的《曹操集》，基本上都以此为参考底本^⑤。笔者对《曹操集》的解读汲取众家之长，不仅有详细的文本编年，而且每篇皆有简略的史实考证以及诗艺文心的解读。书首的“导读”勾稽史料，力图还原曹操的历史原貌，既详尽分析了祢衡、孔融、杨修被杀的深层原因，也细致分析了曹操的思想特点、历史贡献、文学成就等诸多方面。

第二，年谱编撰。20世纪40年代，陆侃如相继发表《建安(曹操)诗谱初稿》《建安文学系

年(196—219)》^⑥。在这期间,陆氏又花费十年时间编撰《中古文学系年》,反复修改,直至去世后,1985年才由人民文学出版社出版,其中关于曹操诗谱的内容基本保留在此书之中。1959年,江耦在《历史研究》上发表《曹操年表》,这是1949年以来第一部曹操年谱,对《三国志·武帝纪》《资治通鉴》《三国志集解》史料的互相歧异之处加以辨正。1983年,齐鲁书社出版张可礼《三曹年谱》,该书材料丰富,考证精审,是曹操研究中一项引人注目的研究成果。此外,社会科学文献出版社2016年出版的徐公持《曹植年谱考证》,也涉及大量与曹操相关的史料考证,特别值得关注。

第三,资料汇编。1980年中华书局出版河北师范学院中文系编撰的《三曹研究资料》,辑录了从魏晋到清末有关三曹作品评述及其文学活动的资料,省却研究者的翻检之劳。2003年南开大学出版社出版朱一玄、刘毓忱编的《三国演义资料汇编》,其中“本事编”也可供研究曹操参阅。

需要补充说明的是,中华书局整理本《曹操集》、笔者解读的《曹操集》都收录了曹操《孙子注》,而且后者通过对曹操《孙子注》与《孙子兵法》的比较性阐释,将曹操的军事思想、军事谋略及用兵特点充分揭示出来,在曹操研究史上有重要意义。对人物年谱的编撰,除了《曹操年表》之外,比较《中古文学系年》和《三曹年谱》,也可以明了相关历史事件和作品系年。特别是笔者解读的《曹操集》,除在目录中已经标明作品系年外,每一篇解读都有作品生成背景考证,即使难以系年的作品也通过文本内容与作者思想及相关史料的辨析,确定其大致编年。

随着对曹操人物认识的不断变化和文学研究的不断深化,以及近代以来西方文化思潮、文学史观念的影响,人们开始注意“关系研究”和“比较研究”,即曹操与建安文学的关系以及三曹文学特点的比较。这两种研究直接涉及文学史的定位问题。

第一,曹操与建安文学的关系。在中国文学史上,建安文学显现出鲜明的时代特点,特别引起后人注意。刘勰《文心雕龙》、沈约《宋书·谢灵运传论》已经注意到这一文学史现象。刘

勰影响尤大,其《时序》说:“观其时文,雅好慷慨,良由世积乱离,风衰俗怨,并志深而笔长,故梗概而多气也。”^{[9]1694}显然,曹操是开风气的人物。黄侃转录《诗品讲疏》释曰:“详建安五言,毗于乐府。魏武诸作,慷慨苍凉,所以收束汉音,振发魏响。”^[10]所谓“魏响”,就是指不同于汉末文学的建安文学风格。不过究竟谁属于“魏响”的振发者,学界尚有不同看法。锺嵘《诗品下》说:“曹公古直,甚有悲凉之句。”^{[11]362}“古直”显然蕴含“汉音”的意味。严羽《沧浪诗话》以“汉魏”含糊言之,胡应麟《诗薮·内编》则批驳之,认为直至子桓兄弟才开魏代文学新的风气。陈祚明《采菽堂古诗选》卷五则下断语:“细揣格调,孟德全是汉音,丕、植便多魏响。”^{[12]126-127}民国时期,汪长锐《曹氏父子研究》摘取《古诗源》观点:“孟德所赋诗,皆沉雄俊爽,时露霸气,纯为汉音,绝不类建安文体。子桓的诗,以便娟婉约为主,一变乃父悲壮的气概。”^⑦与陈氏的观点相同。王鹏廷《徜徉于“汉音”与“魏响”之间——曹操诗文艺术精神探析》,以折中的态度,认为曹操诗文介乎“汉音”与“魏响”之间,实际上是黄侃观点的再度阐释^⑧。其实,曹诗虽多是乐府,然主体色调鲜明。从乐府发展史上说,是“汉音”的终结者;从抒情主体性上说,又是“魏响”的引领者。以乐府写时事,具有强烈的抒情性,曹操的确是第一人;且如鲁迅所说,曹操是“改造文章的祖师”,“没有顾忌,想写的便写出来”,个性张扬。仅此而言,则应属于“魏响”。

将曹操划归于“魏响”,就说明他是建安文学的“领袖人物”。因此研究曹操与建安文学的关系,成为民国学术的一个热门话题。钱振东较早注意这一问题,其《建安诸子文学的通性》说:“再加上他们自己的文学环境,于是散文的辞藻,就变为‘清峻’了。”^[13]此后,关健南《“建安文学”底时代背景》着眼于文化思潮:“曹操以‘一世之雄’,当‘朝野崩离,纪纲文章荡然’之际,因缘时会,取得最高政权。于是治禁理丝,大发挥其政治铁腕,重刑名,用法治,以振颓风,结果法家思想大盛,而儒家之经术思想就衰。法家思想务在深文,文学受其影响,自然也就厚重谨严而为深刻了。……法家思想既经把拘束人心底经术思想打破,于是社会思想便由谨严

而趋于旷达,这种旷达的思想表现在文学上自然通脱驰骋不循故常了。”^[14]当然,他的研究多半集中在曹操文学风格形成的时代和主体原因上,但是他把法家思想作为乱世中的一种文化思潮,不独曹操一人所宗尚,这是非常有历史眼光的。李家瑞《曹家文学》则着眼于乱离时世:建安之际,战祸频仍,百姓流离,人命危浅,“是以当时文学之士,咸有人生如寄,为欢几何之感。发为诗文,则为慷慨,为欷歔。情深音怨,气充辞沛”。“此皆时代环境之影响于文学,而使之不得不然者也。”^⑩

今果的《曹操与建安文学》是二十世纪五十年代为数不多的专论曹操文学的文章,细致论述了建安文学的价值:“首先在于真实地反映一定历史阶段社会生活中最本质的东西。……建安文学就它的总倾向和主导方面来说,它比较深刻地批判了汉末腐朽政权和豪强权贵统治的罪恶,相当充分地表达了当时人民群众疾苦和声音,可以说,建安文学是汉末、三国时代的一面镜子,它从艺术的角度,反映了这个充满了变动和灾难的年代。”^{[15]36-37}曹操的诗歌“一针见血地击中当时社会生活的要害”,而且“曹操是建安文学的倡导者和组织者……以邺都文士集团为骨干的建安文学的队伍,在很大程度上,是曹操培植起来的”^{[15]40-41}。虽然文章难免浸染时代特点,但也比较系统地论述了曹操与建安文学的关系,肯定了曹操在文学史上的崇高地位。胡明《关于三曹的评价问题》也指出:“曹操对建安文学繁荣与发达的贡献主要在政治上为之提供了一个稳定良好并不算太祥和的外部环境。其次是他身体力行带头为建安诗文注塑新气象,开创新传统,建立特定时代的文采风骨使之放射异彩而作出的不朽努力。”^[16]另外,曹操虽然没有明确的文学主张,但是其政治地位,文学作品所呈现的审美风貌,也影响了建安文学理论与批评的形成。1929年张道仁的《建安诗的批评》虽然言之不详,却有开创之功。近年来,宋亚莉、郑杰文的《曹操与汉末士人的交往及建安文学批评的形成》以及熊建军、顾兴德的《曹操文学创作与文学理论关系研究》弥补了张氏研究的缺失^⑪。

第二,三曹文学特点比较。三曹是建安文

学的中流砥柱。所以锺嵘《诗品序》曰:“降及建安,曹公父子,笃好斯文;平原兄弟,郁为文栋;刘桢、王粲,为其羽翼。次有攀龙托凤,自致于属车者,盖将百计。彬彬之盛,大备于时矣。”^{[11]17}三曹父子血脉相连,文化同根,其文学审美趣尚必然相近。故《文心雕龙·乐府》说:“至于魏之三祖,气爽才丽,宰割辞调,音靡节平。观其《北上》众引,《秋风》列篇,或述酣宴,或伤羁戍,志不出于淫荡,辞不离于哀思,虽三调之正声,实韶夏之郑曲也。”^{[9]243}刘勰所言之“三祖”乃指操、丕、睿,因魏明帝立“三祖庙”而连带称之。锺嵘《诗品下》说:“曹公古直,甚有悲凉之句;睿不如丕,亦称三祖。”^{[11]362}刘勰虽批评操、丕作品情感放荡,言辞慷慨,背离了“清商三调”的雅正,犹如郑声之乱《韶》《夏》,实际上恰恰揭示了二人乐府的创新性。而这一点在曹植创作中表现尤为突出。

刘勰对建安文学的批评相对偏颇,被后来研究者不断纠偏。民国学者既注意其共同性,如陈登原对曹操乐府评价尤高,认为丕、植乐府受其直接影响,“曹公乐府诸作……真能启迪二儿者矣”^[17];也注意其差异性,如曾毅《中国文学史》说:“孟德如猛将,子桓如美媛,子建如贵宾。”^[18]其实,从折中的态度看,三人同异互见。李家瑞《曹家文学》在论述建安文学的特点及其成因之后,特别点明:“遍观曹氏三代之诗文,咏叹慷慨之作,实逾其半。”其共同处,“文意相生,辞气并逐”,不同处在于曹操“风格苍劲,气色古朴”^⑫。杨剑花对这一问题阐释尤为周详:“魏晋文风之嬗变,曹氏三父子实为其枢纽。子桓为文,便娟宛约,一变其父沉鸷雄桀之作风,而为徘徊俯仰,是能深于情者。子建郁郁不自得,虽为贵胄,而一生坎坷,为文慷慨隽逸,无乃兄柔媚之态,父兄多才,渠尤独步。可知曹氏三父子,各有所长,而文笔亦各自成一体,风格殊不相类,以大体论之:曹操著作少,陈思王最丰富,学问则相若,而天才则以陈思王为冠。”他认为,曹操“奇伟、古劲,具两汉之遗风”,曹丕“娟媚如处子”,曹植“骨气奇高,词采华茂”^[19],各有所长,自成一体。这一评价确实切中肯綮。评价三人长短,成为一时热点,又引起三曹孰优孰劣的争论以及在文学史上的定位问题。

这个争论一直延续到1949年后。蔡厚示极力推崇曹操：“综观曹操的全部诗作，虽不能过誉为‘无篇不奇’，但就志深笔长、梗概多气两点而言，确不愧为‘建安风骨’之冠，连他的儿子曹丕、曹植也略逊一筹，七子之徒更是望尘莫及了。”^[20]后来研究逐渐深入，李洲良细致地比较曹操与曹丕诗风：广而言之，一为阳刚，一为阴柔；狭而言之，一为雄浑苍劲，一为清丽婉约。曹操诗歌意象的特征是大、壮、古、朴，主要采用赋的手法来组合。曹丕诗的意象却是小、弱、柔、丽，主要采用比兴手法来组合^⑤。傅正义又从题材选择、思想内容、总体风格、表现手法、语言色彩、艺术形式六个方面比较了三曹诗歌的异同点^⑥。此外，还有李南冈《试谈三曹诗歌的审美特征》、王昌猷《论三曹诗“气”及其风格差异》、沈念慈《“三曹”乐府的音乐特色》等^⑦，或论其同，或论其异，见仁见智。

由上可见，曹操文集整理校释，1949年以后取得突破性成就。对于曹操思想风格、曹操与建安文学关系以及三曹比较，基本上还是盘桓在民国研究的苑囿之中，而在曹操作品的实证研究和审美研究等方面，却能逐步深入，走向辉煌。

三、诗歌与散文创作研究

任何关于一代文学、文学群体以及作家的整体研究，都必须建立在文本研究的基础上。曹操虽然一生戎马倥偬，墨突不黔，但手不释卷的勤奋、横槊赋诗的个性及事必躬亲的案牍写作，使之留下大量的应用文体和诗歌创作。其中诗15题24首，令89题94首，教8首，表24首，上书、奏事6首，策2首，书信25首，祭文1首，题识、序3首。除了诗歌之外，所有应用文体都统称为“散文”。在曹操创作中，诗歌和散文既各有特点，又声气互通。后人有整体风格研究，也有分类研究。

风格是作家主体生命的审美性呈现，其中思想个性和审美态度是作家主体生命的主要表征。就思想个性来说，曹操既倡导刑名，也继承儒学。《三国志·武帝纪》说：“揽申、商之法，该韩、白之奇策。”^{[1]39}傅玄上疏说：“近者魏武好法

术，而天下贵刑名。”^[21]这种思想根底和御政方式，加之时世乱离的深刻影响，形成曹操诗文独特的风格。唐元稹《唐故工部员外郎杜君墓系铭并序》说：“建安之后，天下文士，遭罹兵战，曹氏父子，鞍马间为文，往往横槊赋诗，故其遒文壮节，抑扬怨哀，悲离之作，尤极于古。”^[22]对曹操文学成就及整体风格的认知，历代评价大致趋于一致。但是，受西方文论的影响，百年来人们的研究视野发生了转变。如钱振东《魏晋文学之时代背景》说：“笃行未必见用，放荡未必见摈，于是士风日趋颓放之途。……至竹林七贤，遂臻颓废之境，浪漫性之文学，乃胚胎于此矣。”^[23]认为曹操用人，“唯才是举”，“放荡”之人亦见重于世，导致士风的变化，促进了建安浪漫文风的形成。在“清峻”“通脱”中，又发现“放”“放荡”，并认为是魏晋浪漫文学的源头——颓废派的浪漫主义，这一说法，立论或可商榷，观点却有启迪。

在曹操创作研究中，诗歌历来最受关注，其横槊赋诗的诗歌风格尤其引人注目。如南宋敖陶孙《诗评》说：“魏武帝如幽燕老将，气韵沉雄。”^[24]清沈德潜《古诗源》评其诗说：“沉雄俊爽，时露霸气。”^[25]从风格上说，“沉雄”“俊爽”的确得其三昧。陈祚明《采菽堂古诗选》卷五又说：“跌宕悲凉，独臻超越。”^{[12]126}在英雄之气中见其“悲凉”，在史诗描述中见其“超越”，确实表现出陈氏独特的艺术眼光。

近代以来关于曹诗整体风格的研究绝少歧见，唯有所论深浅而已。汪长锐《曹氏父子研究》隐括前人“慷慨”“沉雄”，以之概括曹诗风格^⑧。汪辟疆《汉魏诗注·魏武帝》“按语”阐释更为细致：“惟魏武以雄鸷之才，负匡时之略，鞍马论文，横槊赋诗，于激昂慷慨之中，有规模宏远之意，不拘拘于绳尺，不屑屑于时名，而其辞之横绝瑰丽，傲岸自喜，则诗如其人。宜其高视一时，跨越百代，同时作者，咸莫能及。”^[26]郭伯恭《魏晋诗歌概论》指出：“因为他半世生涯都在戎马仓皇里，耳闻目见，均为伤心的环境和凄怆的材料。所以他的诗歌，遂充满了慷慨悲放之气。”^{[27]31}长期征战，所见满目疮痍，“千里无鸡鸣，念之断人肠”，遂形成慷慨悲凉、通脱放达的风格。在“悲”中又拈“放”字，与“规模宏远”构成呼应之

势。陈美朴、郑振铎等人持论与汪辟疆、郭伯恭基本一致。

1949年后陈飞之《论曹操诗歌的艺术成就》虽也以“风骨”为核心探讨曹诗风格,却又特别点明曹诗“深化了《诗经》以来的忧时悯乱的现实主义传统,对建安时代社会人生中的种种矛盾能够尽情披露,把现实主义诗歌的批判精神推进了一大步”;“发展了《离骚》以来的浪漫主义精神,强化了生的意志及其主观能动作用,富有强烈的奋斗不止的鼓舞力量,增强了我国浪漫主义诗歌的积极因素”^[28]。这就将民国所论曹操颓废的消极浪漫主义,又拉到向上的积极浪漫主义。后来,也有许多论文研究曹操诗文的风格,如燕世超《略论曹操诗歌的悲壮美》、霍雅娟《悲凉慷慨,沉雄顿挫——论曹操诗歌的悲壮美》、贾长营《气韵雄浑,慷慨悲凉——浅谈曹操的诗歌》、马志英《论曹操诗歌的悲情色彩及审美体认》等^⑩,却都难以跳出民国学者研究的窠臼,曹诗风格研究似乎已经进入瓶颈。事实上,曹操诗文俊爽的一面,至今尚无专论剖析之。曹操诗文浓郁的儒家人文色彩,虽有专题论文如孙明君《论曹操对原始儒学精神的诗化》、吴怀东《经学盛衰与曹操诗歌革新》等^⑪,但对由此而形成不同于“沉雄”的“俊爽”风格似乎也没有深入发掘。

单篇作品和分类研究,是曹诗研究非常热烈的部分。林庚《谈曹操〈短歌行〉》认为:“曹操这一首《短歌行》是古诗的代表,它代表着人生的两面,一方面是人生的忧患;一方面是人生的欢乐。……古诗是《楚辞》与《诗经》的产儿。它一方面不失为楚辞上永恒的追求;一方面不失为一个实在生活的表现。这乃是古辞乐府中最可珍贵的一点。它是一个对于人生认识得更透彻后的丰富的生活。”^[29]然而,王福民不同意林庚观点,其《再论曹操的〈短歌行〉》说:“我们把这首歌行详细念一遍,便可知道里面没有一点儿欢乐的成分。”“他是有欲望有野心底‘吃肉动物’;‘东方渐高’能使沉溺者转进更深的悲哀,这‘一世之雄者’,经过了‘龙腾虎跃’的生活之后,由‘慨当以慷,幽思难忘’到了‘忧从中来,不可断绝’;再进一步,竟在漫长的人生历程上找不到一枝可栖;这是多么令人悲哀的事情呢!”^[30]

之所以不厌其烦引用,因为这一问题至今仍然是一个关注热点。另外,程会昌《曹孟德〈蒿里行〉“初期会盟津乃心在咸阳”解》,运用乾嘉考据的方法,诗史互证,在曹诗研究中具有方法论意义;新时期以来,李成蹊《曹操〈短歌行〉旧训中的几个问题的探讨》、袁传璋《曹操〈短歌行〉剩义拾零》,算是遥远的回应^⑫。

曹操诗的分类研究,早期多关注于诗歌体裁。民国时期,或认为四言诗成就斐然,代表曹诗最高成就。章太炎就说曹操四言诗:“上不摹拟《诗经》,独具气魄。”^[31]需火甚至认为:“曹操的四言乐府,尤其后无来者,独步诗坛。”^[32]持这类观点的人数众多,如郑振铎、陈美朴、萧涤非、刘大杰等。但是否定曹操四言诗的学者也不在少数,如郭伯恭从文学进化的观念出发,指出建安是四言衰退的时代,即使是“以操的大才,也终究挽回不过来已经死去了的四言诗的命运”^[27]^[34]。沈达材又从艺术层面上历数曹操四言乐府的失败之处:一是有很多无谓的堆砌,二是叙事太繁琐,三是教训(说理)太多。即使如《短歌行》之类的名篇,也不免有蹈袭风雅词意之讥。他极力称赞其五言诗,认为是有生命的文学,最能代表并体现曹操诗歌创作的新倾向,即民俗化色彩^⑬。

1949年后,学界很少着眼于曹操作品的体裁。在内容决定形式的另一种思维模式下,题材具有积极或消极意义则成为热点。其中,对游仙诗的讨论最为热烈,如陈飞之《曹操的游仙诗》、农作丰《关于曹操游仙诗的评价》、顾农《曹操游仙诗新论》,这些论文都从不同角度肯定了曹操游仙诗的积极意义^⑭。张士聪则认为,曹诗“走的是一条从现实主义到背离现实主义的诗歌创作道路”,其后期“诗歌中的社会现实因素愈来愈稀薄,雄心壮志完全被神仙烟霞所包围,为长生久视的欲望所消融,形成了纯粹的游仙诗”^[33]。此外,关于曹诗的用事、用典也成为研究关注焦点。就对《诗经》引用而言,张振龙认为,曹氏家族浓厚的儒家学传统,以及曹操已有自觉的用事意识和依经立义书写原则,是其重视《诗经》的主要动因^⑮。李健则从审美表达上阐释曹操将《诗经》比兴引入的诗学意义^⑯。随着时间推移,研究越来越趋向于琐碎化。

曹操散文研究相对寥落。刘勰所谓“观其时文”固然包括曹文,但专门论述唯有《文心雕龙·诏策》“魏武称作敕戒当指事而语,勿得依违”^{[9]749},其他则不多见。其实曹操独具个性的诏令并没有进入刘勰的视野,只是到了近代才逐渐受人重视。学者特别注意发掘曹操诗文风格与思想个性之间的联系。如刘师培《中国中古文学史讲义》指出:“两汉之世,户习七经,虽及子家,必缘经术。魏武治国,颇杂刑名,文体因之,渐趋清峻。”^[34]鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》有更为深刻的阐释,简要言之,曹操崇尚刑名,力倡通脱,影响到文章,就形成了“清峻”“通脱”的风格。

1949年后,曹操散文研究基本处于停滞状态,直至新时期才有极大改观。张啸虎从“风遒骨劲”“骨气奇高”“雅好慷慨”“文体清峻”四个层面,论述曹操人格、作风与文章风格的内在关联性。高光复认为曹操散文风格简约严明,抒情真切感人,既有清峻通脱的语言风格,又有严整而不拘于一式的结构体系。张亚新则将曹操散文的艺术特色总结为三点:一是“清峻”,即篇制短小,文意清楚,议论严密尖锐;二是“通脱”,即表意不作假,行文无拘束;三是一些应用文有充沛感情,有物象形象,语言朴直凝练、生动形象^③。笔者概括曹操散文之意义:“从史的角度说,涉及了众多历史大事,是一部真实的汉末风云录;从人的角度说,勾勒了饱满的人物情性,是一部生动的人物写真集;从文的角度说,呈现了多样的文章风格,是一部公文的审美教科书。”曹操散文的风格:“以通脱个性为核心,以气势充沛为内质,以斩截自然为形式,三者之间的交融互生,形成清峻、朗畅、潇散的审美风格。然而通脱而又谨严,鼓荡亦有顿挫,斩截兼有曲折。”“文章风格的多样性与作者主体性格的复杂性,恰恰构成内在的逻辑关联。”^[35]此外,张可礼《建安文学论稿》、郑孟彤《建安风流人物》等专著,对曹操散文也有详细论述^④。这一时期研究的深入还表现在具体问题的探讨上,如张振龙在论述曹操引用《诗经》的基础上,又扩展到曹操散文的语典和事典的运用,特别要指出的是,所引语典在于明理和抒情,事典也有重新诠释和变化;安鹏翔通过考察曹操的仕宦

经历,对前人判定的时间逐一分析,认定《陈损益表》应该作于建安元年九月初七领大将军到罢免三公的这一段时间内^⑤。另有数篇硕士学位论文,或论曹操的笔法特征,或论曹操的令体文,都推进了曹操散文的研究。

回顾百年来曹操创作研究,或论述整体风格,或析为诗文二体;或着眼于体裁,或落实在题材;或以文学理论观照文学,或以乾嘉学风以史证诗,都取得了丰硕成果。但是,文学研究并非产生于象牙塔中,难免接受时代风云的洗礼;思维方式也难免受到时代的局限,其中既有成功经验,也有失败教训。

四、曹操研究史的几点启示

回顾历史,是为了重新发现历史。百年曹操学术研究史,既提供了他山之玉,提升当代学术研究的起点;也昭示了前车之鉴,避免以后学术研究的弯路。学术研究固然是个人的创造,带有鲜明的个性,也无可避免地受到历史典籍、意识形态、文化思潮及已有研究成果的深刻影响。这种影响有积极的引导意义,但是若不悉心辨析,一味“拿来”,也可能误入歧途。

第一,研究历史典籍,必须注意语境还原。历史叙事有两种情况比较复杂:一是历史的存在,本是一堆碎片化场景的组合,其中有必然性、规律性,也有偶然性、突发性。历史的发展趋势本有多种可能的选项,因为机缘巧合,某一选项成为唯一,而历史学家往往习惯于从唯一的选项出发,逆向寻绎历史存在的因果规律,以此构建“真实”的历史叙事框架,如若后人确信不疑,必然造成历史认知的误区。二是权力的选择与道德的冲突,在古代君王的身上往往是一种悖论式的真实存在,他们为了最大限度地攫取权力,以非道德的方式清洗甚或杀戮政敌,是一种政治常态。有时,因为史学家的政治倾向对部分史实会刻意放大,或因为文学家的主观喜好对部分史实会有意扭曲,后人一旦对这种被放大、歪曲的历史深信不疑,即产生认识误区。如曹操误杀吕伯奢,后人由此而给曹操贴上刻毒、自私的标签,就是如此。对于这类史籍,必须注意在前人提供的有限史料中,按照历

史逻辑,重新剪辑、拼接,力求还原历史语境。对于曹操由忠于汉室到觊觎汉室的历史过程,以及祢衡、孔融、杨修等人被杀的深层原因,如果通过一系列历史细节的语境还原,就不可能掉进史籍叙事的陷阱。

第二,探求历史动因,必须考察意识形态。一方面,中国古代随着王朝更迭,时世变迁,不同朝代统治与治理的方式不同,国家意识形态也不尽相同。然而,一个民族特定的文化传统又逐渐积淀为特殊的文化心理结构,不自觉地支配人们的思想行为,这又形成一种“集体无意识”的意识形态。另一方面,每一王朝所形成的意识形态并非随着王朝的消亡而消亡,前一王朝的国家意识形态也可能成为新的文化因子积淀于文化心理结构之中。这种特定的文化心理结构往往成为群体自觉的士大夫阶层所尊崇的传统意识。简单地说,国家意识形态具有鲜明的时代性,体现君主意志;传统意识形态具有稳定的连续性,形成心理惯性。就一个朝代而言,国家意识形态和传统意识形态有叠合,也有分离。如西晋以曹魏为正统,故陈寿《三国志》对曹操褒赞有加,以彰显历史功绩为主;到了南朝范晔《后汉书》以及宋代萧常、元代郝经的《续后汉书》,自觉的士大夫传统意识形态上升为主体,抽去了曹操在乱世中拯救垂死之汉室的特定历史情境,站在儒家忠君的立场上,痛斥曹操欺世盗国“欺天下后世”^⑤。在阅读这些史籍时,我们务必明了两种意识形态的交互影响、历史张力的对立与消解,悉心探究每一观点出笼的历史动因,必须悉心辨别各个时段的意识形态差异,探究历史真相,避免价值误判。

第三,考察文化思潮,必须谨防矫枉过正。任何学术研究,既是时代文化思潮的有机组成部分,又深受时代文化思潮的影响。一个时代的文化思潮随着代际学术的新鲜血液的输入,往往能够提供崭新的理论视野,不断改善人的思维结构以及观照事物的视角和方法。然而,在时代新旧交替时,人们满怀激情地拥抱新的时代文化思潮,也最容易不自觉地走进矫枉过正的思维模式之中。比如辛亥革命后,面对国家积贫积弱、内忧外患的状况,“师夷之长技以制夷”,成为救国救民的时代强音;寻找新的文

化理念以打破传统的桎梏,也成为知识分子思想转向的目标,于是西方学术大量涌进。加之那一时期学者多有留学经历,乱世呼唤“超世之杰”与一切向西的学术转向,在造就了民国学术繁荣的同时,也使民国学术留下矫枉过正的暗伤。他们打破了旧道德的桎梏,重塑曹操乱世英雄的形象,但是如果理性地判断不同时期的曹诗研究,大都带有某个时代“批评焦虑”的情绪化印记。在一个社会转型的历史时代,先锋者急于“破”旧而“立”新,矫枉难免过正,这也是一种常态,但是这种思维方式势必影响对历史的正确评价。

第四,接受前人研究,必须比较同异得失。传统的文学批评大多是印象式批评,印象式批评的叠加才形成整体批评。印象式批评建立在阅读直观的基础上,具有强烈的主体性。如果作者的观点建立在整体阅读的前提下,这种印象式批评往往能够直击审美对象的本质;如果作者存在阅读“盲点”,这种印象式批评所得出的结论就仅是一隅之见而已。比如南宋敖陶孙说曹诗“气韵沉雄”,沈德潜又说“沉雄俊爽,时露霸气”,究竟哪一种说法更切合实际?因为沈德潜《古诗源》是诗歌选本,是在全面阅读曹诗的基础上选其精品,所以他在“沉雄”中又发现了“俊爽”。如果仅就《蒿里行》《短歌行》等作品说,确是沉雄;然而《步出夏门行》《龟虽寿》等作品,显然又见俊爽。即使是同一作品如《短歌行》(对酒当歌),是否在沉雄中亦有俊爽?如果我们沿着“沉雄”一路而忽略了“俊爽”,显然就误入歧途了。曹操诗歌的俊爽与文章的通脱,恰恰昭示了内在个性的一致性,而后一点却被大多数学者所忽略了。所以,一般说来,选本批评比印象式批评往往更具有科学性。只有注意比较同异得失,才能准确地汲取、扬弃。不过,无论是历史研究还是文学研究,也是在不断纠正前人“误读”的基础上而生生不息,就这一点上说,我们似乎也不必苛求前人。

阅读典籍,必须善于捕捉历史细节,甄别真伪,还原合乎逻辑的历史语境;阅读史评,必须细致考察不同时代的思想倾向,厘清悖论存在所隐蔽的历史真相。考量前人研究成果,必须注意文化思潮——尤其是代际的文化裂变所产

生的“批评焦虑”，谨防矫枉过正；注意同异比较，回归文本，参酌取舍，同时将印象直观与整体阅读互相贯通。唯此，才可能在理论观念上有所突破，研究方法上有所创新，从而建构一种新的研究模式。

注释

①孙明君：《45年来文学家曹操研究综述》，《古典文学知识》1995年第3期；章紫璇、吴怀东：《曹操研究的最新进展与反思》，《黄山学院学报》2015年第4期。②金性尧：《谈曹操》，《万岁》1943年第1卷第5期；王璞：《认识曹操》，《人物杂志》1946年第5—6期；王明：《曹操论》，《中国青年》1947年第7期。③袁良义：《曹操论》，《光明日报》1953年11月1日；王仲萃：《曹操》，上海人民出版社1956年版；郭沫若：《谈蔡文姬的〈胡笳十八拍〉》，《光明日报》1959年1月25日；郭沫若：《替曹操翻案》，《人民日报》1959年3月23日；翦伯赞：《应该替曹操恢复名誉——从〈赤壁之战〉说到曹操》，《光明日报》1959年2月19日；谭其骧：《论曹操》，《文汇报》1959年3月31日。④张金光：《论曹操》，《文史哲》1977年第4期；柯友根：《试析曹操的“重豪强兼并之法”——兼驳梁效的“中小地主进步论”》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》1978年第2—3期；沈祖祥：《曹操研究的历史反思》，《江汉论坛》1989年第9期。⑤亳县集体编撰：《曹操集译注》，中华书局1979年版；夏传才：《曹操集注》，中州古籍出版社1986年版；曹操著、刘运好解读：《曹操集》，国家图书馆出版社2021年版。⑥陆侃如：《建安（曹操）诗谱初稿》，《语言文学专刊》1942年第2卷第1期；陆侃如：《建安文学系年（196—219）》，《清华学报》1941年第13卷第1期。⑦⑧汪长锐：《曹氏父子研究》，《惊蛰》1935年第1期。⑧王鹏廷：《徜徉于“汉音”与“魏响”之间——曹操诗艺术精神探析》，《北京工业大学学报（社会科学版）》2007年第4期。⑨⑩李家瑞：《曹家文学》，《天津益世报读书周刊》1937年第90期。⑩张道仁：《建安诗的批评》，《大夏月刊》1929年第2期；宋亚莉、郑杰文：《曹操与汉末士人的交往及建安文学批评的形成》，《理论学刊》2015年第3期；熊建军、顾兴德：《曹操文学创作与文学理论关系研究》，《石河子大学学报（哲学社会科学版）》2021年第5期。⑫李洲良：《三曹诗歌的意象与风格》，《北方论丛》1991年第4期。⑬傅正义：《“三曹”诗歌异同论》，《重庆师院学报（哲学社会科学版）》1993年第2期。⑭李南冈：《试谈三曹诗歌的审美特征》，《东北师大学报》1983年第2期；王昌献：《论三曹诗主“气”及其风格差异》，《安徽师范大学学报（哲学社会科学版）》1984年第2期；沈念慈：《“三曹”乐府的音乐特色》，《艺谭》1984年第2期。

⑮燕世超：《略论曹操诗歌的悲壮美》，《学术界》1993年第10期；霍雅娟：《悲凉慷慨，沉雄顿挫——论曹操诗歌的悲壮美》，《内蒙古师范大学学报（哲学社会科学版）》1994年第6期；贾长营：《气韵雄浑，慷慨悲凉——浅谈曹操的诗歌》，《北京广播电视大学学报》2000年第2期；马志英：《论曹操诗歌的悲情色彩及审美体认》，《北方民族大学学报（哲学社会科学版）》2012年第2期。⑯孙明君：《论曹操对原始儒学精神的诗化》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》1996年第2期；吴怀东：《经学盛衰与曹操诗歌革新》，《江淮论坛》1999年第3期。⑰程会昌：《曹孟德〈蒿里行〉“初期会盟津乃心在咸阳”解》，《国文月刊》1949年第77期；李成蹊：《曹操〈短歌行〉旧训中的几个问题的探讨》，《徐州师院学报》1989年第4期；袁传璋：《曹操〈短歌行〉剩义拾零》，《安徽师范大学学报（哲学社会科学版）》2012年第1期。⑱沈达材：《建安文学概论》，北平朴社1932年版，第99—104页。⑲陈飞之：《曹操的游仙诗》，《学术月刊》1980年第5期；农作丰：《关于曹操游仙诗的评价》，《广西师范大学学报（哲学社会科学版）》1993年第1期；顾农：《曹操游仙诗新论》，《山东师大学报（社会科学版）》1993年第3期。⑳张振龙：《曹操作品引用〈诗经〉原因探析》，《信阳师范学院学报（哲学社会科学版）》2013年第1期。㉑李健：《曹操〈短歌行〉对〈诗经〉比兴的创造性化用》，《古典文学知识》2011年第6期。㉒张啸虎：《曹操文章与建安风骨》，《社会科学辑刊》1981年第4期；高光复：《简论曹操的散文》，《求是学刊》1981年第4期；张亚新：《曹操散文的艺术特色》，《求索》1983年第5期。㉓张可礼：《建安文学论稿》，山东教育出版社1986年版；郑孟彤：《建安风流人物》，山西人民出版社1989年版。㉔张振龙：《曹操散文中的语典和事典》，《中州学刊》2012年第1期；安鹏翔：《曹操〈陈损益表〉作时考论》，《宁夏师范学院学报》2010年第5期。㉕范晔：《后汉书》，中华书局1965年版；萧常：《丛书集成初编·续后汉书》，商务印书馆1936年版，第280—285页；郝经：《续后汉书》，商务印书馆1958年版，第245—295页。

参考文献

- [1]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.
- [2]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:1697.
- [3]章太炎.章太炎诗文选注:上[M].上海:上海人民出版社,1976:57-58.
- [4]梁启超.中国历史研究法[M].上海:上海人民出版社,2014:165.
- [5]鲁迅.鲁迅讲魏晋风度[M].南昌:百花洲文艺出版社,2021:1.
- [6]刘运好.回归历史原点:再论曹操[J].中原文化研究,2021(1):76.

- [7]刘运好.真实的人生记录:曹操文学的主体特点(上)[J].文史知识,2021(5):90.
- [8]曹操.曹操集[M].刘运好,解读.北京:国家图书馆出版社,2021:9.
- [9]詹锓.文心雕龙义证[M].上海:上海古籍出版社,1989.
- [10]黄侃.文心雕龙札记[M].北京:中华书局,2006:36.
- [11]锺嵘.诗品集注[M].曹旭,集注.上海:上海古籍出版社,1994.
- [12]陈祚明.采菽堂古诗选[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [13]钱振东.建安诸子文学的通性[J].师大国学丛刊,1931(1):63.
- [14]关健南.“建安文学”底时代背景[J].南开大学周刊,1932(129-130):5.
- [15]今果.谈曹操与建安文学[J].安徽史学通讯,1959(3):36-44.
- [16]胡明.关于三曹的评价问题[J].文学评论,1993(5):36-37.
- [17]陈登原.曹操评[J].金陵学报,1933(2):585.
- [18]曾毅.中国文学史[M].上海:上海泰东书局,1931:91.
- [19]杨剑花.魏晋文学拓荒者曹氏父子评传:孟德、子桓、子建之文学及其影响[J].经纶月刊,1942(4):70-73.
- [20]蔡厚示.曹操诗歌艺术剖析[J].文史哲,1983(5):37.
- [21]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974:1317.
- [22]董浩,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983:6649.
- [23]钱振东.魏晋文学之时代背景[J].师大国学丛刊,1931(2):94.
- [24]河北师范大学中文系古典文学教研组.三曹资料汇编[M].北京:中华书局,1980:8.
- [25]沈德潜.古诗源[M].北京:中华书局,2006:90.
- [26]汪辟疆.汪辟疆文集[M].上海:上海古籍出版社,1988:171.
- [27]郭伯恭.魏晋诗歌概论[M].上海:商务印书馆,1936.
- [28]陈飞之.论曹操诗歌的艺术成就[J].文学评论,1983(5):31.
- [29]林庚.谈曹操《短歌行》[J].国文月刊,1944(27):40.
- [30]王福民.再论曹操的《短歌行》[J].国文月刊,1947(60):20-22.
- [31]章太炎.国学概论[M].合肥:安徽人民出版社,2013:93.
- [32]需火.论曹操[J].南风月刊,1948(2):19.
- [33]张士骢.论曹操诗歌的创作道路[J].江淮论坛,1988(6):77.
- [34]刘师培.中国中古文学史讲义[M].上海:上海古籍出版社,2000:7.
- [35]刘运好.真实的人生记录:曹操文学的主体特点(下)[J].文史知识,2021(6):101-108.

The Enlightenment from the Research History of Cao Cao's Literature over the Past Century

Liu Yunhao

Abstract: Academic research is based on foundations of literature and academic history. Academic history not only functions as a reinterpretation of the original literature, but also includes the frontier research on the theoretical construction. Take a retrospect of research history of Cao Cao's literature over the past century, on the one hand, it can reconstruct the theory of historical research, as well as contribute to the re-recognition of Cao Cao's "external military achievements" and the aesthetic value of his "internalized literature"; on the other hand, it has shed light on the paradox between the power and morality of figures, the tension between the times and traditions of ideology, the "criticism anxiety" of cultural innovations, and the division of the impression and panorama of literary research. Therefore, the rediscovery of history is conducive to conceptual breakthroughs and methodological innovations, which might give birth to the novel research model.

Key words: Cao Cao; characters; history; history of literary research

[责任编辑/随 斋]



论商周史官主体意识及其对记言文本文体的影响*

林训涛

摘要:文字的出现和史官职守的明确使先秦史官的文书写作成为可能。从殷商甲骨刻辞到周代《尚书》《逸周书》《国语》的文书写作中,我们可以看到史官的主体意识在逐渐觉醒。从口头语辞到文书写作的转变、甲骨刻写的布局、时空秩序的安排、摆脱神圣仪式限制的验辞书写等方面,体现了殷商史官主体意识萌芽。警戒君王、垂宪后世则是西周史官主体意识中的基础和核心,其表现在:对基于口头语辞的文字加工;整体语辞风格呈现出一种线性发展的特征,具有一种从艰深古奥到明白晓畅的规律性;语气助词的数量呈现出一种由多到少的变化。商周史官主体意识影响了文书写作的文体特性:记言体史书的文体特征突出了篇名与“言”的关系;形成了庄重严肃的语言风格;记言文书写作中的语辞引用不断增多,既有经典,亦有口头语辞,涉及诸多文体。

关键词:史官;文书写作;史书;文体

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0121-08

史官文化是中国传统文化的重要内容之一,历代学者对中国古代史官文化非常重视,甚至有将中国古代文化和文学之发端溯源至史官文化者。早期社会,在文字出现之前,史官已经参与了大量的仪式性的口头语辞活动;文字出现之后,在各种庄严的仪式中,口头语辞活动仍然不可或缺,但这种口头语辞活动往往与书写活动结合在一起。甲骨刻辞和早期史书是商周史官早期书写活动的集中体现之一,正是在这种早期书写中,仪式形态下的口头语辞活动逐渐被文字表达所代替,也正是在这个历史转化过程中,甲骨刻辞和记言体史书开始出现。殷墟甲骨刻辞已经产生了史官主体意识的萌芽,而以《尚书》《逸周书》《国语》为代表的记言体史书,进一步清晰地反映出了史官的主体意识,并呈现出个性分明的文体特性。可以说,商周史官主体意识的觉醒与其文书写作的发展同步,并表现在文书写作中。值得注意的是,《尚书》

《逸周书》文书写作的文体特性还深刻影响到后代以《春秋》为代表的记事体史书和以《左传》为代表的言事兼记体史书的书写。

一、商代史官在刻辞文书写作中的主体意识萌芽

早期巫瞽史不分,史官与宗祝巫卜一起,以口头语辞活动事神。文字的出现和广泛使用,使史官的口头语言活动中涉及重大仪式事项的部分逐渐文本化、信证化。这从殷商甲骨刻辞中可以看出来。殷商甲骨刻辞最早是作为见证性的呈现来静待神明裁决的信物。但作为见证,则需要补充一系列的内容,因此,完整的甲骨刻辞一般由四部分组成,即前辞、命辞、占辞和验辞。前辞为干支、贞人;命辞为卜问内容;占辞为占卜预测发生之事;验辞为占卜后的应验情况^①。这四部分以问、答、释组成一个完整

收稿日期:2024-01-08

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“先秦史官书写活动与早期文体生成研究”(20BZW103)。

作者简介:林训涛,男,深圳大学人文学院特聘研究员、副教授(广东深圳 518060),主要从事先秦文学研究。

的过程。

在占卜的神圣仪式中,首先是一系列的祭祀活动,由贞人按固定模式向神灵进行口头提问,这种提问的内容就是命辞。接着是钻凿灼烧甲骨,再由商王根据甲骨灼烧后的兆纹进行判断,这种判断就是占辞。命辞和占辞是对仪式中口头语辞的文字实录,只有结合一定情景才能理解,离开具体情景,其将成为一种无头无尾的话语。因此,在记录口头语辞的过程中,“册”“史”将前辞和验辞补充上去,形成了一个完整的文字记录。从出土的甲骨刻辞来看,其中经常出现的“册”“史”,其职守不仅负责军事、礼仪,而且更多的是负责甲骨占卜中的文本书写,如董作宾就认为刻辞是“三千年前史官所亲手书写的文字”,“贞人即是史官”^[1],朱彦民则在此基础上进一步论证说:“贞人不是史官,而贞人集团之下那些专门负责记事并刻写文字的人才是真正的史官。所以可以确定,殷代的史官负责记录记事卜辞。”^[2]纵观殷墟刻辞,其实并非是记事的,而是就某一特定事件以口头语辞结合书写进行占卜的过程。在这个过程中,口头语辞是神圣仪式的主要内容,而书写活动应当是占卜之后的程序。口头语辞由贞人负责,而书写活动则由史官负责,正如信明华所言:“贞人应当并不大可能同时承担卜辞的契刻。至少在仪式现场,他们并不需要借助文字来履行自己的职能。这也足以从侧面反映出,口头语言作为占卜仪式第一语言的必要性和可能性。”^[3]所以说,甲骨刻辞的出现标志着殷商史官以文本书写记录口头语辞并形成保存文献的过程。殷商史官正是在这个过程中产生了主体意识的萌芽。

首先,在占卜仪式的口头语辞到文本书写的甲骨刻辞的转变过程中需要发挥史官的主观能动性,合理运用专业素养。刘勰《文心雕龙·原道》曰:“言之文也,天地之心。”^[4]吕叔湘认为“语言是直接的达意工具,而文字是间接的;语言是符号,文字是符号的符号”,因此,可以用“口语”和“笔语”来“区别表现形式为声音的还是形象的”^[5]。对应来看,占卜仪式中的口头语辞是“口语”,甲骨文则是“笔语”。章太炎《国故论衡·正赅送》云:“古者吊有伤辞,谥有谏,祭有

颂,其余皆祷祝之辞,非著竹帛者也。”^[6]非著于竹帛者正是口头语辞,占卜仪式活动中的命辞、占辞同样属于祷祝之类的口头语辞。“文本是人类文明发展到一定阶段为了更系统准确地传达和沟通的需要而创造的一种复合系统。”^[7]作为一个复合系统,准确地传达和沟通是其最基本的功能,同时,由于甲骨文字形复杂以及甲骨这种文本材料本身的原因,史官在“口语”向“笔语”的转变中,必须经过一系列语言的精细加工,力求以最精简的文字承载最大的信息量。这不仅需要史官具有独立思考问题、独立解决问题的能力,同时也对史官的文学素养提出了极高的要求,因此,甲骨刻辞的形成必须建立在史官主体意识觉醒的基础上。

其次,史官在布满兆纹的甲骨上镌刻文字,刻字的地方往往避开了占卜的部位,选择的地方如牛胛骨的骨筒或者是背面外缘、龟腹甲的甲桥背或龟尾甲正面的角落、龟背甲的顶部或内缘等。这种有意识地避开兆纹的做法,反映了史官具有自主选择意识。同时,在契刻时,史官一般会先把字形的横竖笔画进行分类,先刻卜辞中所有的竖画或横画,再旋转90度,接着刻竖画或横画,最后再旋转角度,刻上斜线。这样,能够让甲骨文在避开兆纹的同时使布局具有了法度俨然、浑然一体之美。正如杨飞所说:“甲骨文中许多篇章的字与字、行与行的布局都有大处着眼、构思缜密的特点。有横看成行,纵看成列的感觉,就像军阵,方正严谨。”^[8]另外史官在契刻的刀法运用上,有单刀法,也有双刀法,点画起止方圆结合,线条直曲相间,颇有韵味。这些说明史官在契刻甲骨时已经具有了审美的意味,而这种审美正是史官主体意识觉醒的表现。

再次,史官在契刻时,一般会补充天干地支标示的占卜日期,有时也会补充占卜的地点,这些构成了前辞,如:“癸未卜在霍贞王旬无咎在六月甲申。”(《合集》^②35887)“壬午,王于召,延田于麦麓,获兕。亚锡……”^③在这种事神的虔诚中,史官看似按一定规范补上了时间和地点,其实背后的逻辑是史官对于时空秩序的重视。这种时空秩序中隐藏着占卜仪式的庄严和史官的价值判断。时间与空间具有微妙的关系,“由

于描写停留在同时存在的人或物上,而且将行动过程本身也当做场景来观察,所以它似乎打断了时间的进程,有助于叙事在空间的展现”^[9]。甲骨刻辞本身属于严肃的政治、文化记述,史官的文本书写尽管是中立性质的时间线性顺序,但记录者作为政治、文化精英的身份,决定了甲骨刻辞的结构体制必然受到王权和礼制的影响。在大量的刻辞中,最常见的是只有“日期+卜+事件”的范式,偶尔会出现诸如“在霍”“王于召”这样的空间记述,但还有许多刻辞是没有时空描述的。相对于有时空描述的刻辞,没有出现时空的刻辞,实际也就具有了时空的意义。甲骨刻辞的时空秩序,反映的也是史官的主体意识。

最后,在占卜的神圣仪式中,前辞、命辞和占辞往往按一定的程序和范式进行;而验辞,则是神圣仪式之后的补充,是史官对占卜结果验证之后的追加记录。因此,验辞的文本书写往往能够摆脱神圣仪式的限制,更能体现史官的主体意识。如:“贞:翌辛丑不其启。王固曰:‘今夕其雨,翌辛[丑]雨。’之夕允雨,辛丑启。”(《合集》03297反)此刻辞记录的是某个庚子日进行占卜以预测翌日之辛丑是否雨停。商王根据兆象断定庚子傍晚至辛丑都会下雨,但后来的实际情况是庚子傍晚确实有雨,而辛丑整天放晴。在此刻辞中,非常有意思的是“之夕允雨,辛丑启”这段验辞。验辞在验证“之夕允雨”的事实之后,又记述了“翌辛[丑]雨”的预测失误。这种情况在刻辞中比较罕见。实际上,占辞和验辞可能是经过精心选择的,有时候为了保证商王的超人智慧或神圣地位,与占辞不符的验辞可能不作记录,或者忽略占辞而仅记验辞,“一种方法是在记录结果时,验辞顾左右而言其他,不正面讨论命辞的主题;另一种方法是不记占辞,使商王得以摆脱责任,保住面子”^[10]。此则验辞记录了商王预测的失误,正是史官在文本书写中主体意识的极大体现。

二、西周史官在记言文本书写中的主体意识的觉醒

殷商之后,史职事神色彩慢慢减弱,事君职

责加重,史职所从事的事神文辞也逐渐转为事君文辞。当时,史官的重要使命之一是专门负责记录君王言行,但在早期,史官记录的主要是君王之言。刘勰《文心雕龙·诏策》:“皇帝御宇,其言如神。渊嘿黼宸,而响盈四表,唯诏策乎!昔轩辕唐虞,同称为命。命之为义,制性之本也。其在三代,事兼诰誓。誓以训戎,诰以敷政,命喻自天,故授官锡胤。”^{[4]262}刘勰梳理了“诏策”的源流,认为其来源于“命”。“命”的文体功用在于“制性”,古代君王之言由于政治环境和施政目的不同,而由史官根据记录制成命、诰、誓等各种文体,作为君王意志的体现而颁布天下。命、诰、誓等文体都与君王言说有关。这些君王言说最开始可能是口授的即时发言或发言大意,而史官则出于及时记录的需要,可能用极为简要的言语进行初步记录,然后才根据行文规范进行整理、润色,最后在特定的场合宣读并发布。这些王命往往意义重大,在作为正式公文发布之后,还必须作为文献进行归档收藏,这也是周代记言体史书形成的过程。考察以《尚书》《逸周书》《国语》为代表的记言体史书,我们可以清晰地看到,以记言为重心的记言体史书在发展、演变的过程中,从整体文体风格的角度来看,经历了几次重大的变化,体现了史官在文本书写中个性色彩的增加,我们可以将之理解为史官主体意识不断觉醒的过程。

第一,西周史官主体意识的觉醒体现在史官对基于口头语辞的文件加工中。警戒君王、垂宪后世是西周史官主体意识的基础和核心部分。

史官对君王口头语辞的加工包括:其一,在记录的言语之前加上固定搭配词汇“王若曰”“周公曰”等,突出言语主人身份,引领所记言语,并加上时间、地点和人物,进一步完善内容,如《逸周书·文传解》:“文王受命之九年,时维暮春,在郟,太子发曰……”^{[11]236-237}其二,添加情景描述,交代发言的原因、背景,突出文辞的文体性质,如《尚书·汤诰》:“王归自克夏,至于亳,诞告万方。王曰……”^{[12]342}其三,记言与时间、地点、人物、情节描述浑然一体,记言与记事结合,展开故事情节,刻画人物性格,表现人物形象,语言生动,结构清晰、合理,如《逸周书·尝麦解》

载有对周王发言之前和之后的详尽复杂的典礼环节的记述^④。这种史官对文件的加工,大致上就是记言体史书形成的初步过程。在主体意识的作用下,史官对文辞产生的场景描绘、阐释因由、补充过程,使得这种文字记录与一般的礼法文书区别开来。同时,并非所有的君王与大臣们的口头语辞的文字记录都能成为史书,只有那些警戒君王、垂宪后世的语辞才有可能成为史书。可以说,早期记言体史书的雏形是出于对君王与大臣们对话的口头语辞的文字记录,后来的史官由于警戒君王、垂宪后世的需要,把其中部分具有史鉴意义的文字记录整理成记言体史书。另外,从文本书写的加工方式来看,有一个从简单到复杂的过程。然而,我们必须注意的一点是,这种简单加工与复杂加工的区别并不能体现出记言体史书中具体篇章时代的区别。

第二,从《尚书》《逸周书》到《国语》,整体语辞风格呈现出一种线性发展的特征,具有一种从艰深古奥到明白晓畅的规律性,体现了西周史官主体意识的发展。

作为传世的第一部记言体史书,作为口头语辞的文字记录,《尚书》庄严典雅、谨慎严密,且所记语辞跨越年代较长,让读者感觉到艰深晦涩。《逸周书》产生年代可能稍晚于《尚书》,所谓“上翼六经,下笼诸子,宏深质古”^⑤,虽然语言风格同样庄重典雅,但读来已经有别于《尚书》的艰深,这可能与其文体功用有关。如首篇《度训解》:“天生民而制其度。度小大以正,权轻重以极,明本末以立中。立中以补损,补损以知足,口爵以明等极,极以正民。正中外以成命,正上下以顺政……凡民生而有好有恶。小得其所好则喜,大得其所好则乐;小遭其所恶则忧,大遭其所恶则哀。”潘振云认为:“度,法度;训,教也。解其义以示人,故曰《度训解》。”^{[11]2-8}《度训解》的语言已经非常清新自然,迥异于《尚书》。《逸周书》的篇名皆冠之以“解”字,“解”字本来就具有解释意义、教导后人的含义,因此,自然流畅是其应有之义。即使是《逸周书》中产生年代较早、描述武王克商的《克殷解》,相对于《尚书》来看,其语言的自然流畅无疑是一大进步。《克殷解》:“周车三百五十乘牧野,帝辛

从。武王使尚父与伯夫致师。王既以虎贲戎车驰商师,商师大败。帝辛奔内,登于廩台之上,屏蔽而自燔于火。武王乃手太白以麾诸侯,诸侯毕拜,遂揖之……”尹逸策曰:“殷末孙受,德迷先成汤之明,侮灭神祇不祀,昏暴商邑百姓,其彰显闻于昊天上帝。”^{[11]339-355}其中载录的尹逸所读的策书,尽管属于先秦礼法文书,语言同样不失自然晓畅。相比于前二者,《国语》的语言则更加贴近口语,明白易懂。如《周语下》载单穆公谏周景王铸大钟,其中既有日常浅显道理之论,也有民谚的引用:

夫乐不过以听耳,而美不过以观目。若听乐而震,观美而眩,患莫甚焉。夫耳目,心之枢机也,故必听和而视正。听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭。听言昭德,则能思虑纯固。以言德于民,民歆而德之,则归心焉。^{[13]82}

上作器,民备乐之,则为和。今财亡民罢,莫不怨恨,臣不知其和也。且民所曹好,鲜其不济也。其所曹恶,鲜其不废也。故谚曰:“众心成城,众口铄金。”^{[13]86}

君臣对话,阐释道理,却能平实自然,寓治国大要于日常道理,展示了史官记言风格的变化。《国语》中更有幽默风趣的记言,生动活泼,读之使人忍俊不禁,如《晋语四》载齐姜与子犯谋遣重耳:

姜与子犯谋,醉而载之以行。醒,以戈逐子犯,曰:“若无所济,吾食舅氏之肉,其知厌乎!”舅犯走,且对曰:“若无所济,余未知死所,谁能与豺狼争食?若克有成,公子无亦晋之柔嘉,是以甘食。偃之肉腥,将焉用之?”遂行。^{[13]229}

这里,重耳乐不思蜀、不思进取的态度,子犯的机智,相映成趣,非常有画面感和戏剧性。

第三,从《尚书》《逸周书》到《国语》,同样为记言体史书,但在史官的文本书写中,语气助词呈现出一种由多到少的变化。语气助词是指用在句中或句末表达语气、增强情感的虚词。它的变化,正好说明先秦史官在文本书写中,记言从逐字实录到不断润色加工的发展过程,以及强烈介入的主体意识。

《尚书》中,语气助词如都、咨、俞、嗟、呜呼、

吁、噫、哉、乎、於等,大量反复出现。如《虞书》中,《尧典》有“咨!汝羲暨和”“吁!器讼可乎”“都!共工方鸠僝功”^{[12]251-256}等带有语气助词的句子14处,《舜典》有16处,《大禹谟》有9处,《皋陶谟》有13处;其他如《夏书》《商书》《周书》也都有数量不等的语气助词。这些语气助词的大量反复出现,并非口语化和通俗的表现,而是说明了当时史官记言实录的文本书写原则,同时也反映了早期史官在记言中主体意识不足的问题。

《逸周书》一些类似《尚书》的议论对话的篇章中,语气助词仍然比较多,如卷三中,《酆保解》出现“呜呼”“哉”等词有6处,《大开解》无,《小开解》有8处,《文傲解》有7处,《文传解》有2处,《柔武解》有1处,《大开武解》有8处,《小开武解》有2处,《宝典解》有2处,《酆谋解》有2处,《寤敬解》有3处,《武顺解》和《武穆解》无。但较之《尚书》,语气助词出现的频次已经是大大降低,如《逸周书》卷一,《度训解》《命训解》《常训解》《余匡解》中没有出现语气词和感叹词,唯《文酌解》出现过2处。《国语》中有大量的议论对话,却很少有类似于《尚书》的语气助词出现。

从《尚书》和《逸周书》语气词和感叹词分布的情况来看,其主要出现在议论性的对话中,而一些布告性、阐释性的篇章中,语气词和感叹词出现较少。但《国语》中,无论是议论性的对话,还是布告性、阐释性的篇章,语气词和感叹词都大大减少。这说明了先秦史官在记言中经历了一个由较为忠于原话的逐字记录到逐渐增加文学技巧、润色加工的历史过程,反映了史官主体意识的不断增强。

要之,记言体史书文本化的历程,同时也是史官主体意识觉醒的历程。正是在记言中,史官们主体意识逐渐觉醒、增强,通过文字将这些个性化的情景描述、过程描述、因由探讨以文学的表现手法补充了进来,形成了历时性的完整的记言体史书。而《国语》作为成熟的记言体史书,在记言中刻画人物形象,通过人物言语表现人物性格、衬托人物形象,来阐释历史问题,表达史官的史观。它与记事体史书、言事兼记体史书分庭抗礼,具有创立记言体史书的功绩和意义,

是先秦史官早期文本书写活动的成功之作。


三、商周史官主体意识觉醒对刻辞及记言文本文体特性的影响

殷商史官主体意识觉醒对刻辞文体特性的影响主要体现在“辞尚体要”与“文雅之辞”的对立统一之中。不管是神圣仪式下“沟通神人”的原因,还是甲骨材料不易刻写的原因,刻辞都呈现出了一种极其简要的文体特性。同时,刻辞在神圣仪式的严格程序限定下,“内部也是富有变化的,文法形式多种多样,用词灵活多变,一义可有多辞,句式有繁有简,有详有略”^[14],正好验证了《周礼·大卜》孙怡让正义“凡命龟必有文雅之辞”^[15]的论断。这种对立统一产生的原因有二:一是,商代占卜是一种宗教背景下的非常神圣的活动,内容仅限于战争、灾祸、王病等国之大事,一切程序及言说体系、文本形态都有严格的规定,因此,商代史官在书写刻辞时,必须在主体意识之下经过一番极其严谨的构思,并充分发挥史官娴熟精确的文字功夫,使刻辞整体上具有了“辞尚体要”的文体特点。二是,作为“绝地天通”之后的知识精英,具备极高文化修养和审美能力的史官在书写刻辞时,除了遵循仪式规范之外,追求文本的书写之美、布局之美、韵律之美、文辞之美,方寸之间有天地,成为史官主体意识的必然追求。总之,史官书写甲骨刻辞的终极目的是维护商王权威和统治秩序,其主体意识也是为了此目标而努力,却在客观上成为后代“文以载道”的渊薮,极大地影响了西周史官在记言文本书写中对文体的自觉追求。

因为书写环境和场合的不同,同时也因为地位的不断提升,西周史官在记言汇编的文本书写中,警诫君王、垂宪后世成为其主体意识觉醒的强烈追求。这不仅使记言文本书写具有史官浓烈的个人色彩,而且使之形成了鲜明的文体特性。

首先,从《尚书》《逸周书》和《国语》等记言文本书写的体例来看,其最主要的文体特征是篇名与“言”有关。“言”字在甲骨文中象木铎倒置之形,与“告”“舌”初义相同^⑥，“法言”是其基本含

义。西周史官以“言”为篇名,凸显了警诫君主、垂宪后世的强烈主体意识对文体特性的影响。

《尚书》历来文类众多,其篇名大多具有鲜明的文体辨析度。孔安国首举《书》有六体之说,《尚书序》曰:“典谟训诰誓命之文,凡百篇。”^[12]²³⁸刘知几《史通·六家》:“盖《书》之所主,本于号令,所以宣王道之正义,发话言于臣下。故其所载,皆典谟训诰誓命之文。”^[16]²林之奇《尚书全解》:“《书》之为体虽尽于典、谟、训、诰、誓、命之六者,然而以篇名求之,则不皆系以此六者之名也。虽不皆系于六者之名,然其体则无以出于六者之外。”^⑦鲁迅《汉文学史纲要》:“书之体例有六:曰典、曰谟、曰训、曰诰、曰誓、曰命,是称六体。”^[17]《尚书》六体中,谟、训、诰、誓都具有言旁,命有口部,也间接与言有关。而典,甲骨文作,象双手捧册之形,或书册敬存于几案之形,寓意为记载古代制度和先公先王语言的经典或历史文献,有垂范后世的崇高地位,如《尚书·多士》“惟尔知惟殷先人有册有典,殷革夏命”^[12]⁴⁶⁸,表明了其早于《尚书》的形成年代。明吴讷《文章辨体序说》曰:“道其常而作彝宪者谓之典;陈其谋而成嘉猷者谓之谟;顺其理而迪之者谓之训;属其人而告之者谓之诰,即师众而誓之者谓之誓;因官使而命之者谓之命。”^[18]朱自清《经典常谈》:“平时的号令叫‘诰’,有关军事的叫‘誓’。君告臣的话多称为‘命’,臣告君的话却似乎并无定名,偶然有称为‘谟’的。”^[19]刘起舒说:“‘诰’是君对臣下的讲话,‘谟’是臣下对君的讲话,‘誓’是君主誓众之词,而且多是军事行动的誓词,‘命’为册命或君主某种命词,‘典’载重要史事经过或某项专题史实。”^[20]参详诸家之说,尽管存在一些细微差别,但基本上都是从语言角度来定义“《尚书》六体”的。

《逸周书》七十一篇的情况与《尚书》有相似之处。如班固《汉书·艺文志》载“《周书》七十一篇”自注云:“周史记。”颜师古注引刘向云:“周时诰誓号令也,盖孔子所论百篇之作也。”^[21]说明了《逸周书》的内容都与“言”有关。《逸周书》第七十一篇《周书序》对各篇的生成作了说明,也是从“言”的角度进行:

昔在文王,商纣并立,困于虐政,将弘道以弼无道,作《度训》。殷人作,教民不知

极,将明道极,以移其俗,作《命训》。纣作淫乱,民散无性习常,文王惠和,化服之,作《常训》。……文王唯庶邦之多难,论典以匡谬,作《刘法》。文王卿士谗发教禁戒,作《文开》。维美公命于文王,修身观天以谋商难,作《保开》。文王训乎武王以繁害之戒,作《八繁》。文王在鄴,命周公谋商难,作《鄴保》。^[11]¹¹¹⁷⁻¹¹²⁴

《度训》《常训》的题目本身就是“言”的性质,《刘法》是“论典以匡谬”,《文开》是“谗发教禁戒”,“谗”即告,《保开》《鄴保》皆与“谋”有关,可见,“言”是《逸周书》的篇名特征。《逸周书》中各篇都命名以“解”,如《度训解》《命训解》《常训解》等,“解”亦与“言”相关。《玉篇》:“解,释也。”《仪礼·大射仪》贾公彦注“解纲”:“解,犹释也。”^[22]《文心雕龙·书记》亦云:“百官询事,则有关刺解谏……解者,释也。解释结滞,征事以对也。”^[4]³⁴³⁻³⁴⁴刘勰说得尤其清楚,“征事以对”,正是《逸周书》各篇命名以“解”的原因,所以《逸周书汇校集注》在《度训解》中引潘振云语:“度,法度;训,教也。解其义以示人,故曰‘度训解’。”^[11]¹

《国语》书名和分类已经体现了“言”的文体特点。相传春秋时有盲人史官,他们的职责是专门记诵、讲述古今历史给君王听。据王树民统计,《国语》中五次提到“瞽史”,如周厉王时邵穆公论天子听政时提到“瞽史教诲”,春秋时齐姜、董因引瞽史记以激励重耳等,“都表明‘瞽史’的职务是单独的,是在乐师和太史之外的一种官职”^[23]。瞽蒙等盲人史官按制度规定所讲述的史事被人记录下来,并集录成书,就叫作《语》,编辑之时按国别分类,就是《周语》《齐语》等,总称《国语》。另外,《尚书》《逸周书》之名“书”者,亦与“言”有关,刘勰《文心雕龙·书记》指出:“盖圣贤言辞,总为之书,书之为体,主言者也。”^[4]³⁴¹⁻³⁴²因此说,言语正是《尚书》《逸周书》《国语》等记言体史书的最根本的文体特征。

其次,记言文本书写中庄重严肃的语言风格,同样受史官警诫君主、垂宪后世的强烈主体意识的影响。董芬芬认为:“《尚书》中所载三代圣贤之辞,已经具有立言以传后世的意义。”^[24]史官记言的目的在于保存历史,建立威信,形成某

种传统的潜在力量,以维护礼制。言语是一种资本,而文字则是一种权威,言语被记录下来,变成了文字,不仅增添了权威性,还凸显了约束力。“即使信息的接收者只是单独一个人,而且跟发送者的关系很密切,信息一旦被书写下来就被赋予某种庄重得多的功能。”^[25]制度赋予史官的记言文本书写成为一种合法行为,使其对君王的言行形成巨大的约束力,但君王必须时刻注意自己的言行是否符合礼制,在此过程中,史官也须慎重而不失敏感,以礼制为考量,在记言文本书写过程中自然而然地形成了庄严的语言风格。《尚书》《逸周书》的语言风格如斯,语言风格相对来说更为活泼流畅的《国语》亦不失庄严。要之,记言文本书写是史官在制度保证下的一种充满力量感、庄严感的行为,在充分表达君王意志的基础上,体现了史官的价值和意志。

最后,记言文本书写中的语辞引用不断增加,既有经典,亦有口头语辞,涉及诸多文体,同样反映了史官警诫君主、垂宪后世的强烈主体意识。《尚书》五十八篇中,有四处标明了“古人有言”,另有三处标明了“歌”。《逸周书》有两处引用了《夏箴》,另各有一处引用了《诗》和《开望》(疑为《归藏·启箴》)。《国语》中的引用则多达几十次,引用最多的是《诗经》和《尚书》,且称呼不一。如《诗经》,既有称《诗》,亦有细化至《周诗》《颂》《小雅》《大雅》《商颂》《周颂》《郑诗》《曹诗》等;如《尚书》,既有称《书》,亦有细化至《夏书》《汤誓》《盘庚》《太誓》《周书》等。值得注意的是,《国语》的引用不仅有《诗》《书》《夏令》《秩官》等已成经典的书面语辞,亦有当时流传的歌、谣、箴、谚、廋语、古人言、训语、论赞(君子曰)等口头语辞。这反映了一种情况,即从较早的《尚书》《逸周书》到年代稍晚的《国语》,呈现出引用越来越多的趋势,涉及不同的文体和语辞形态(经典书面语辞形态和口头语辞形态)。记言文本书写中出现引用的修辞手法,是西周史官主体意识发展到一定阶段的产物。引经据典和引用古语名言,一方面是为了更清晰地表达自己的观点和情感,另一方面是为了让自己的观点和情感占据道义的高地,使之更具冲击力和说服力,同时也能启发与话者从新的视角进行思考,从而激发与话者的兴趣和

积极性,使之更易于接受。因此,引用是一种高超的语言艺术,其有意识的娴熟运用与史官强烈的主体意识紧密联系。同时,歌、谣、箴、谚、廋语、古人言、训语、论赞等口头语辞通过史官的文字载录,出现在史书中,由口头语辞形态完成了向书面形态的转化,产生时代与《国语》相近、言事兼记体的史书《左传》亦是如此,这进一步反映了史官警诫君主、垂宪后世的强烈主体意识的影响。尤其是《国语》论赞体的出现,开启了史官书写的新篇章。

综上所述,记言是商周甲骨刻辞及传世文本中最普遍的存在,刻辞之外,《尚书》《逸周书》《国语》,甚至是先秦诸子典籍如《论语》《墨子》《孟子》《庄子》等也莫不如此,近代考古出土文献如马王堆汉墓《春秋事语》、郭店楚简、上博简中也多有记言的文本书写。唐代刘知几早已指出:“盖古之史氏,区分有二焉:一曰记言,二曰记事。而古人所学,以记言为首。”^[16]³⁷⁹商周君王口含天宪,君无戏言,言出法随,史官记录君言,使之成为维护王朝政治秩序和社会秩序的规范,成为当时制度建设的必要。因此,无论是履行“神人沟通”职责,还是本着为历史负责的态度,商周史官记言的文本书写在客观上成了一种反映生命价值的行为。在这种记言文本书写中,史官不仅逐渐确立了书写规则,而且建立了文体规范。这种文体规范一方面体现了“言”的基本,另一方面也体现了史官记言的终极目的,即垂法立宪,维护礼法。同时,由于时代的发展,商周时期,巫史分离,史官职守形成了清晰的界限,重要性也不断得到加强,因而史官有了发挥自己主观能动性的更大空间,使其主体意识不断觉醒,成为先秦历史舞台的重要角色。

注释

- ①孟世凯:《甲骨文小辞典》,上海辞书出版社1987年版,第60页。②郭沫若:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年版。以下简称《合集》。③商承祚辑:《殷契佚存》,金陵大学中国文化研究所丛刊甲种,1933年版。按:此为殷墟大墓骨片刻辞,时代当为商末。④林训涛:《西周史官书写中的主体意识》,《中国社会科学报》2022年8月2日。⑤朱右曾:《周书集训校释序》,参见徐世昌等编纂,沈芝盈、梁运华点校:《清儒学案》,中华书局2008年版,第7748页。⑥徐中舒主编:《甲骨文

字典》，四川出版集团2006年版，第222页。⑦林之奇：《尚书全解》，参见《景印文渊阁四库全书》第55册，台湾商务印书馆1986年版，第445页。

参考文献

[1]董作宾.甲骨文断代研究例:节录[M]//姜可瑜.初学编:甲金文论著选读、甲骨选片.济南:山东大学出版社,2016:52.

[2]朱彦民.由甲骨文看“史”字本义及其早期流变[J].殷都学刊,2015(4):6.

[3]信明华.殷商卜辞的仪式渊源与文本界限[J].文学评论,2023(1):179.

[4]刘颺.增订文心雕龙校注[M].黄叔琳,注.李详,补注.杨照明,校注拾遗.北京:中华书局,2012.

[5]吕叔湘.吕叔湘文集:第4卷 语文散论[M].北京:商务印书馆,1992:73.

[6]章太炎.国故论衡[M].陈平原,导读.上海:上海古籍出版社,2011:94.

[7]达勒瓦.艺术史方法与理论[M].李霞,译.南京:凤凰出版传媒集团,2009:1.

[8]杨飞.中国书法与绘画一本通[M].北京:北京联合出版社,2015:4.

[9]热奈特.叙事的界限[M]//叙事学研究.北京:中国社会科学出版社,1989:351.

[10]吉德伟.中国正史之渊源:商王占卜是否一贯正确[M]//陕西省考古研究所,中国古文字研究会,中华书局编辑部.古文字研究:第13辑.北京:中华书局,1986:123.

[11]黄怀信,张懋镕,田旭东.逸周书汇校集注[M].上

海:上海古籍出版社,2007.

[12]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.

[13]左丘明.国语[M].韦昭,注.上海:上海古籍出版社,2015.

[14]陈炜湛.卜辞文法三题[M]//宋镇豪,段志洪.甲骨文献集成:第18册.成都:四川大学出版社,2001:167.

[15]孙诒让.周礼正义[M].汪少华,整理.北京:中华书局,2015:2329.

[16]刘知几.史通通释[M].浦起龙,释.上海:上海古籍出版社,1978.

[17]鲁迅.汉文学史纲要[M].上海:上海古籍出版社,2005:6.

[18]吴讷,徐师曾.文章辨体序说;文体明辨序说[M].于北山,罗根泽,校点.北京:人民文学出版社,1962:12.

[19]朱自清.经典常谈[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998:20.

[20]刘起釞.尚书学史[M].北京:中华书局,1989:9.

[21]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1705-1706.

[22]十三经注疏:仪礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2253.

[23]王树民.中国史学史纲要[M].北京:中华书局,1997:212.

[24]董芬芬.春秋辞令文体研究[M].上海:上海古籍出版社,2012:294.

[25]海然热.语言人:论语言学对人文科学的贡献[M].张祖建,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1999:99.

Exploring the Evolution of Historians' Subjective Consciousness in the Shang and Zhou Dynasties and Impact on the Stylistic Elements of Recorded Speech Texts

Lin Xuntao

Abstract: The emergence of written language and the defined roles of the historical officials ensure the possibility of the textual record by pre-Qin historians. The evolution is evident from the inscriptions on oracle bones in the Yin-Shang period to the textual writing of *Shangshu*, *Yi Zhoushu*, and *Guoyu* during the Zhou dynasty. These marks the burgeoning of historians' subjective consciousness. The transition from oral to written language, the layout of oracle bone inscriptions, the arrangement of chronological and spatial elements, and the emancipation from the confines of sacred rituals in divination text signify the subjective consciousness of Yin-Shang historians. For Western Zhou historians, earnest counsel to the king and establishing laws for posterity constituted the essence of their subjective consciousness. This is manifested in the adaptation of oral speech into written form in which shows a linear progression in language from enigmatic to straightforward and a tendency towards fewer mood particles. The subjective consciousness of Shang-Zhou historians shaped the stylistic characteristics of textual writing: firstly, historiographical books in the "recorded speech" genre emphasized the link between the title and the content; secondly, a solemn and dignified language style emerged; thirdly, The use of quotations in "recorded speech" texts became more prevalent, incorporating both classical texts and oral traditions and spanning various styles.

Key words: historians; textual writing; historical books; style

[责任编辑/随 斋]

本刊启事

《中原文化研究》是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊（双月刊）。本刊秉持科学理性、兼容并包的文化精神，深入挖掘整理中原文化资源，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注中国文化建设及世界文化发展的前沿理论与实践问题，充分展示当代学人的思想与探索，努力打造国内文化研究的高端学术平台。

一、本刊主要栏目

1. 文明探源；2. 思想文化；3. 当代文化；4. 宋文化研究；5. 文献研究；6. 文化遗产；7. 文学与文化；8. 中原论坛。

二、近期选题

1. 习近平文化思想研究阐释；2. 中华文明起源形成与早期研究；3. 中国传统哲学的现代阐释与重构；4. 中国古代国家治理与基层社会治理研究；5. 统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识研究；6. 当代文化现象与新兴文化业态研究；7. 宋代历史研究；8. 中国古代重要作家作品研究；9. 历史文献与古代社会制度研究；10. 文化遗产的保护利用开发研究。

三、撰稿须知

1. 文稿请提供文章篇名、作者姓名、关键词（3~5个）、摘要（300字左右）、作者简介、注释与参考文献等信息，并请提供英文篇名、摘要与关键词，若文章有课题（项目）背景，请标明课题（项目）名称及批准文号。

2. 请随文稿附上作者的相关信息：姓名、性别、出生年份、籍贯、学位、职务职称、专业及研究方向、工作单位、联系方式（电话、电子邮箱）及详细通信地址。

3. 注释用①②③等标出，在文末按顺序排列。

4. 参考文献用[1][2][3]等标出，在文末按顺序排列。参考文献书写格式请参阅《信息与文献 参考文献著录规则》（GB/T 7714—2015）。

5. 文章12000字以上，优稿优酬。文责自负，禁止剽窃抄袭。请勿一稿多投，凡投稿3个月后未收到刊用通知者，可自行处理稿件。

四、特别启事

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。

五、联系方式

地址：河南省郑州市郑东新区恭秀路16号 河南省社会科学院 中原文化研究杂志社

邮编：451464 电话/传真：0371-63811779 63873548 邮箱：zywhyj@126.com



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2013年2月创刊（双月刊）

2024年第3期（第12卷 总第69期）

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 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 2024年6月15日
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

ISSN 2095-5669

