

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

4 2024(双月刊)  
第12卷 总第70期



## 中原文化研究

*The Central Plains Culture Research*

### 本期学人



**王日根** 1964年生，江苏兴化人，厦门大学南强重点岗位教授、博士生导师，兼任国务院第八届中国史学科评议组成员、中国经济史学会理事、中国社会史学会理事、中国文物学会会馆专业委员会副会长、中国炎黄文化研究会科举文化专业委员会常务理事、福建省历史学会副会长、福建省五缘文化研究会会长等。2006年入选教育部新世纪人才工程，2009年被评为福建省优秀青年社会科学家，2016年被评为福建省哲学社会科学领军人才。主要从事明清社会经济史、海洋史等研究，出

版《乡土之链：明清会馆与社会变迁》《明清民间社会的秩序》《中国会馆史》《海润华夏：中国经济发展的海洋文化动力》《耕海耘波：明清官民走向海洋历程》《明清科举制度与文治》等学术著作；在《历史研究》《近代史研究》《学术月刊》《文史哲》《江海学刊》《学术研究》等发表学术论文百余篇；主持国家社会科学基金重大项目“清代海疆政策与开发研究”等；获得教育部人文社会科学优秀成果奖三等奖、福建省人文社科优秀成果奖二等奖等。



# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2024年第4期(第12卷,总第70期)

2013年2月创刊(双月刊)

## 学术顾问 (按姓氏笔画排序)

刘庆柱 刘跃进 刘锡诚 孙 荪 李伯谦  
张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄 裘锡圭

## 编辑委员会

主 任 王承哲

委 员 (按姓氏笔画排序)

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

社长 / 主编 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

# 中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

## 目 录

### ·文明探源·

马克思主义政治经济学考古理论框架探论 ..... 何 努/5

新石器时代出土漆器的跨区域比较研究 ..... 秦小丽/17

### ·文献研究·

陇右金石简帛文献之“发现”与中华文化“丝绸之路传播”的学术建构 ..... 韩高年/25

出土简牍所见战国以降自由民的法律身份认定 ..... 杨 博/36

### ·思想文化·

《孟子·离娄上》“反其仁”章析论 ..... 杨海文/44

《论语》“子见南子”章新论 ..... 华 军 韩小茹/50

### ·中原论坛·

晚清会馆的制度建设、运行与社会适应 ..... 王日根/58

论西周宗法制度中的限度与调适 ..... 王进锋/69

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 李 娟

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2024年8月15日

## 目 录

### ·宋文化研究·

宋朝周边政权朝贡贸易输入的名贵药物及其医学应用探析····· 韩 毅/76

自我规范:唐宋散文中的文体批评····· 谢 琰/89

### ·文学与文化·

论《红楼梦》的“断纹焦尾”与艺术思维的整体性····· 陈维昭/99

从思想到制度:郑玄知识体系建构的三重维度····· 王洪军/109

### ·文化遗产·

祭典类非物质文化遗产的历史形成与现实意义····· 王霄冰/119

·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 \* 13 \* 2024-08

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

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司  
国外发行代号 BM9031  
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669  
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C  
定 价 10.00元

# The Central Plains Culture Research

No. 4, 2024

---

## Main Contents

Research on the Archaeological Theory and Methods about the Marxist Political Economy .....	He Nu/5
Cross-Regional Comparative Study of Neolithic Age Lacquerware Discoveries .....	Qin Xiaoli/17
The “Discovery” of Longyou Stone and Silk Documents and the Academic Construction of “Communication Along the Silk Road” of Chinese Culture .....	Han Gaonian/25
Legal Identification of Free Citizens from the Warring States Era as Revealed by the Unearthed Bamboo Slips .....	Yang Bo/36
Analyzing On Chapter <i>Lilou I: Examine One’s Own Benevolence</i> in <i>Mencius</i> .....	Yang Haiwen/44
New Interpretation of Chapter <i>Confucius Visited Nan Zi</i> in the <i>Analects</i> .....	Hua Jun and Han Xiaoru/50
Institutional Construction, Operation, and Social Adaptation of Guild Halls in the Late Qing Dynasty .....	Wang Rigen/58
Limitation and Adaptation: New Research on the Patriarchal System of Western Zhou Dynasty .....	Wang Jinfeng/69
Analysis of Precious Medicinal Materials Imported from Tribute Trade of the Surrounding Regimes and Their Medical Applications During the Song Dynasty .....	Han Yi/76
Self-Regulation: Stylistic Criticism in Tang and Song Prose .....	Xie Yan/89
On the Relationship Between the “Duanwen and Jiaowei” in <i>Dream of the Red Chamber</i> and the Holistic Artistic Thinking of Cao Xueqin .....	Chen Weizhao/99
From Thoughts to System: The Three Dimensions of Zheng Xuan’s Knowledge System Construction .....	Wang Hongjun/109
Historical Development and Realistic Meaning of the Public Sacrificial Rituals as Intangible Cultural Heritage .....	Wang Xiaobing/119



# 马克思主义政治经济学考古理论框架探论

何 努

**摘 要:**马克思主义政治经济学是世界范围内最优秀的政治经济学理论,直击人类社会政治经济关系的本质。以马克思主义政治经济学的基本原理为基础,结合考古资料与考古学研究的特性,重构考古学理论,创新出相应的理论框架和方法论,对考古学未来的发展将有更多启发和推进。具体而言,可将生产力、生产关系与上层建筑,分解为考古学能够辨识与研究的实物资料,即劳动者、劳动资料、劳动对象。将占统治地位的社会经济基础里的生产资料所有制形式,分解为劳动资料所有制、劳动对象所有制两个考察项;将生产关系分为生产与分配、生产与交换、生产与消费三大关系来考察。在考察判定了占统治地位的生产力和生产关系之后,我们便可以总结出该社会主要生产方式特征,也就是该社会形态的主要特征之一。上层建筑包括社会组织体系和精神文化两大方面,我们可据此分解为社会组织与政体、精神文化两大考察项。

**关键词:**马克思主义政治经济学;考古学;经济考古理论

中图分类号:K854

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)04-0005-12

马克思主义政治经济学是世界范围内最优秀的政治经济学理论,直击人类社会政治经济关系的本质。马克思主义政治经济学是马克思主义理论体系的重要组成部分,它深入研究社会经济运动的一般规律,为我们认识当代资本主义和社会主义提供了基本立场、观点和方法,为建设中国特色社会主义提供了科学的理论指导<sup>①</sup>。但是,人类社会经济运动的一般规律,绝非起自资本主义社会和社会主义社会,早在前资本主义社会便存在了,并且有一个发展的过程。特别是史前时期,缺少文献记载的时代,社会经济运动的状况与一般规律,必须依赖考古学研究手段来探索,民族志资料只能作为辅助参考。因而,史前时期的政治经济学考古探索的理论建构便有了立论的前提需求。在此,我们将以政治经济学视域进行的考古研究称为政

治经济学考古,而把以马克思主义政治经济学理论为基础的考古研究称为马克思主义政治经济学考古,并以之作为研究对象。

## 一、马克思主义政治经济学考古理论构建的必要性

美国学者马歇尔·萨林斯曾出版过一部经典的政治经济学著作,名为《石器时代经济学》,主要目的就是探索“原始社会”社会经济运动的一些状况,但是他所运用的资料绝大部分都是太平洋群岛民族志资料,严格地讲它是一部人类学基础的政治经济学著作<sup>②</sup>,并非政治经济学考古著作,但是足以显示出,在人类社会的幼年阶段即原始社会或史前时期,社会经济运动便已经存在,并且逐步复杂化,也存在着一定的规

收稿日期:2024-04-30

作者简介:何努,男,中国社会科学院大学特聘讲席教授(北京 100101),主要从事中国文明起源与早期国家考古、夏商周考古研究。

律,有待发掘与研究。

英国牛津大学曾出版过一本论文集,名为《罗马世界的都市工匠与商人》(*Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*),这本论文集所收录的论文主题都是罗马社会经济运动的专项考古研究<sup>③</sup>,但均为罗马世界的手工业与贸易的个案研究,并没有构建出完整的政治经济学考古理论框架。

阿奇巴德曾出版过一部书,名为《北爱琴海古代经济——公元前5至公元前1世纪》(*Ancient Economies of the Northern Aegean Fifth to First Centuries BC*),这是一部公元前5至公元前1世纪北爱琴海古代政治经济学视角的考古专题研究<sup>④</sup>,其中不乏深入、系统的社会经济运动、社会政治、文化甚至有关宗教的分析阐述,但也未能构建出完整的政治经济学考古理论框架以及明晰的方法论。不过,哈斯布鲁克以文献资料为基础,提出完全相反的观点,他认为古典时期的希腊贸易相当落后,当下主流观点认为贸易在古希腊政治生活中占主导作用,是错误的<sup>⑤</sup>。哈斯布鲁克的观点可以作为一家之言,但对于政治经济学考古理论建设没有什么实际意义。

梅耶的《古代的中产阶级:罗马帝国的都市生活和美学》(*The Ancient Middle Classes: Urban Life and Aesthetics in the Roman Empire, 100BCE-250CE*),利用考古文物资料,分析探索古代商品经济社会中的“中产阶级”,这是古代政治经济学中的一个关键问题<sup>⑥</sup>,对于如何从考古资料中判断出古代“中产阶级”,具有方法论的重要价值。然而梅耶的研究,也不是致力于构建完整的政治经济学考古理论框架。

马歇尔·萨林斯于1972年出版了《石器时代经济学》,他以人类学的材料与视角,试图建立人类学的经济学(*anthropological economics*),他坦言无意于方法论的构建,只是通过民族志资料的实证分析方法,就事论事地分析所谓原始社会即石器时代的经济基础与上层建筑的关联。该著作可以说是史前社会人类学政治经济学的里程碑式的重要著作。书中不乏可圈可点之处,对采集狩猎经济有独到的分析,对家户生产模式也有深入细致的分析,甚至也部分涉及

所有权问题,还论述了原始交换贸易问题<sup>⑦</sup>。

从上述已有的有关古代政治经济学的考古与历史研究的重要成果看,基本上都是自发的专题研究与个案研究,包括萨林斯的《石器时代经济学》,虽然对我们构建马克思主义政治经济学考古理论,具有重要的参考价值和启发意义,但其出发点并非基于政治经济学考古理论与方法论的构建,毕竟不是以马克思主义政治经济学理论为基础框架,而且更偏重于经济行为的研究,社会学、政治经济学的分析是捎带的,因此不能直接拿来构建马克思主义政治经济学考古理论。

尽管马克思主义政治经济学的宗旨是研究资本主义和社会主义生产关系及其发展和变化规律,揭示经济运动的普遍规律<sup>⑧</sup>,但是,资本主义社会和社会主义社会的生产关系和经济运动,是从前资本主义时代的人类社会生产关系和经济运动发展而来的。因此,前资本主义时代的人类社会生产关系和经济运动发展的历史与规律,对于更好地从历史发展的视角,理解和探讨资本主义社会和社会主义社会的生产关系和经济运动及其普遍规律,大有裨益。

2020年9月28日,在中共中央政治局第23次集体学习时,习近平总书记发表重要讲话,提出“努力建设中国特色、中国风格、中国气派的考古学”。笔者认为所谓中国特色的考古学不是某一种特色,而是指学科体系和学术体系的综合特色。在《习近平致中国社会科学院中国历史研究院成立的贺信》当中,习近平总书记指出历史学与考古学需要融合发展,这符合中国的国情。从学术体系的角度看,中国考古学有以下四大特色。其一,以辩证唯物主义和历史唯物主义为认识论,指导中国考古学研究,特别是在创建中国特色的社会考古理论、政治经济学考古和精神文化考古理论方面,作用尤为重大。其二,是历史考古学方法论,即考古学、文献史学、人类学三股资料整合拧成的证据链绳,所有的指向趋于同一个史实,充分体现出融合发展、创新出新的方法论。其三,立足中国,放眼世界。其四,考古与文化遗产保护和利用有机结合。中国考古学学术体系四大特色,决定



了表达层面上的话语体系特色<sup>⑨</sup>。

坦率地说,目前马克思主义政治经济学教科书中,有关前资本主义时代的社会政治经济制度的认识,尤其是史前(prehistoric period)至原史时期(proto-historic period)的社会政治经济制度,几乎都是在传统的文献学、民族志(很多语境中称为民族学或人类学)基础上构建的成说<sup>⑩</sup>,没有吸收近半个世纪以来国内外考古学在政治经济领域里的新资料与新研究成果。中外考古学家半个世纪以来,对人类史前至原史时期甚至历史时期(西方的古典时期)的社会政治经济状况的认识,有了很大的突破与提升,使得前资本主义时代的政治经济图景,有了极大的改观。

总之,从建设中国特色、中国风格、中国气派的考古学的角度看,建立马克思主义政治经济学考古理论与方法,是从实处践行习近平总书记关于中国特色考古学的伟大战略。而构建马克思主义政治经济学考古理论与方法,是国内外考古学理论领域里的创新,没有成功的可以“拿来”套用的理论与方法。本着马克思主义政治经济学理论,同中国考古实践相结合,以民族志资料为重要参考,以文献记载为重要辅助,创建马克思主义政治经济学考古理论,成为必由之路。

## 二、马克思主义政治经济学的基本原理与概念

构建马克思主义政治经济学考古理论框架,必然以马克思主义政治经济学理论为出发点。首先就要明确马克思主义政治经济学理论的精髓是什么。

### (一)马克思主义政治经济学理论要义

马克思主义政治经济学的研究对象是人而不是物,是在生产过程中形成的人与人之间的经济关系,该生产关系构成一个社会的经济基础,而社会经济基础又决定了这个社会的上层建筑。

马克思主义政治经济学的基本原理是:生产力决定生产关系,生产关系的总和构成经济

基础,经济基础决定上层建筑。反过来说,上层建筑对经济基础、生产关系对生产力也存在或积极或消极的反作用。

### (二)马克思主义政治经济学一些基本概念

生产力是人类利用和改造自然、进行物质资料生产的能力。人与自然的关系表现为生产力,是生产的自然属性。生产力三要素包括劳动者、劳动资料和劳动对象。此外,科学技术也包括在生产力当中,劳动者在生产力诸要素中起支配作用,劳动资料(生产工具)承担劳动者劳动的传导体,劳动对象则是劳动者通过劳动资料将劳动施加其上的物体。劳动资料与劳动对象合称生产资料,劳动资料可作为划分经济时代的标志。

生产关系是人们在生产过程中形成的相互关系,是生产的社会属性。狭义的生产关系是指直接生产过程中形成的经济关系,主要是生产资料所有制关系。广义的生产关系是指再生产过程中即直接生产过程、分配、交换与消费过程中的经济关系。

生产力和生产关系是社会生产过程中两个不可分割的方面,生产力代表生产的物质内容,生产关系则是生产的社会形式。

上层建筑由建立在一定经济基础之上,并与其相适应的政治、法律制度和设施的总和,以及政治法律思想、道德、艺术、宗教、哲学等社会意识形式构成<sup>⑪</sup>。

马克思主义政治经济学基本原理与概念,是马克思主义政治经济学考古研究的前提和重要基础。那么,马克思主义政治经济学的研究方法,对于相关考古理论框架的构建,便具有启迪意义。

### (三)马克思主义政治经济学研究方法简述

唯物辩证法是马克思主义政治经济学研究的根本方法。从物质资料的生产出发来分析社会现象,将生产关系突出出来,作为一切社会关系中最基本的原始关系,从量变到质变的关系考察社会经济运动过程,从考察社会经济现象中揭示经济问题的本质,从对立统一这个辩证法根本规律上分析矛盾和矛盾的性质,寻求解决矛盾的途径与方法。

科学抽象法是马克思主义政治经济学研究的重要方法,需要完成从具体到抽象、从抽象到具体这两个科学思维过程。

历史与逻辑统一方法是马克思主义政治经济学研究的另一个重要研究方法。一方面要按照历史发展的真实进程来把握社会经济现象的发展与变化,另一方面要按照逻辑思维,从简单到复杂、从低级到高级不断引申与展开。

数学定量分析法在马克思主义政治经济学研究中也适当地发挥重要作用<sup>⑩</sup>。

### 三、马克思主义政治经济学考古理论框架构建

马克思主义政治经济学考古理论框架的建立,必须以马克思主义政治经济学的基本原理

为基础,结合考古资料与考古学研究的特性,创新出相应的理论框架和方法论。

如果以考古资料作为研究社会政治经济学的主要资料,那么,就必须将生产力、生产关系与上层建筑,分解为相应的考古资料。我们将生产力按照生产力三要素分解为劳动者、劳动资料、劳动对象三个考察项(图1)。

将占统治地位的社会经济基础里的生产资料所有制形式,分解为劳动资料所有制、劳动对象所有制两个考察项;将生产关系分为生产与分配、生产与交换、生产与消费三大关系来考察(图1)。

在考察判定了占统治地位的生产力和生产关系之后,我们便可以总结出该社会主要生产方式特征,也是该社会形态的主要特征之一。

上层建筑包括社会组织体系和精神文化两

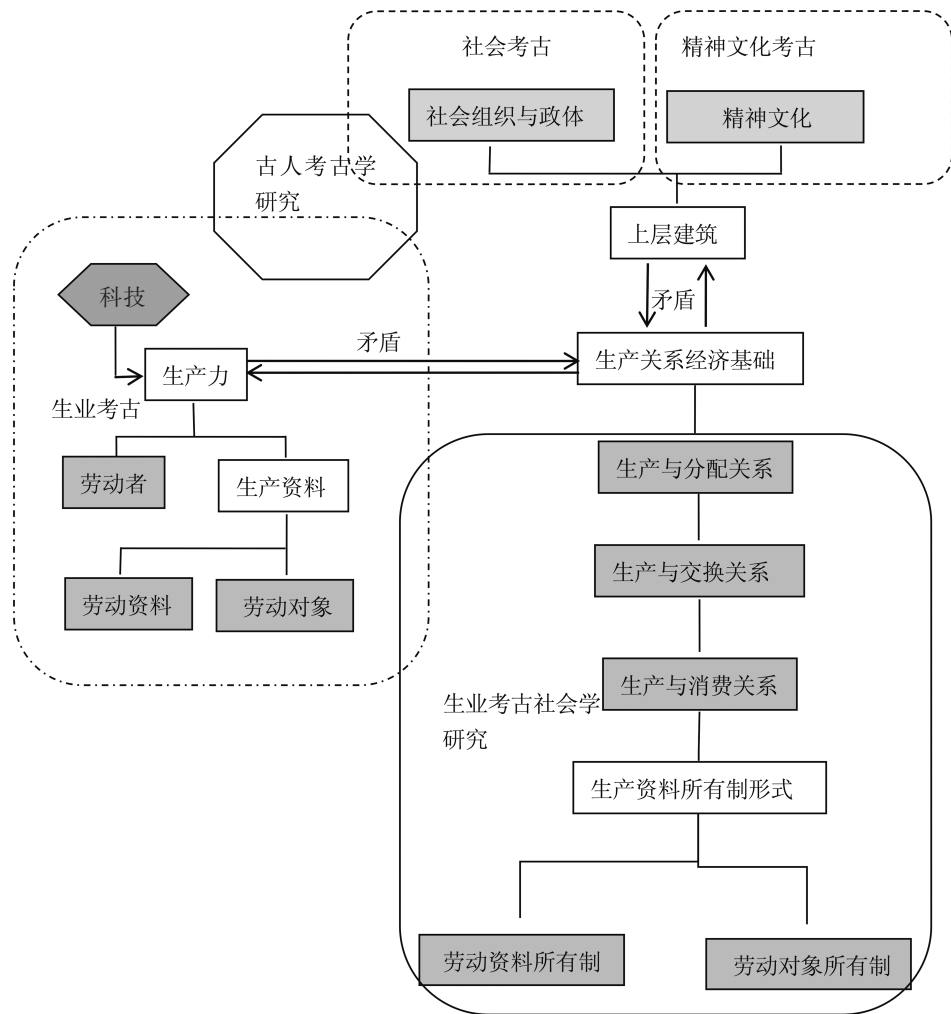


图1 基于考古学研究的政治经济学内涵解构

大方面,我们可据此将其分解为社会组织与政体、精神文化两大考察项(图1)。社会组织与政体包括对社会内部的组织结构、等级和阶级、政体结构及其性质的考察。精神文化是观念文化,包括社会心理基础和社会意识形态;社会意识形态又可细分为自然观、社会观、宗教观以及表现这三大观念的符号-文字和艺术两大表达系统<sup>③</sup>,这些具体的分项,均可从精神文化考古的角度进行具体考察。斯大林认为:“社会存在怎样,社会物质生活条件怎样,社会观念、理论、政治观点和政治制度也就怎样。”<sup>[1]</sup>

对于不同的考察和研究类项,我们采用不同的考古学研究方法。

### (一) 针对生产力要素的生业考古与古人自身的考古

对于生产力诸要素的考古学研究,针对生产力是人类利用和改造自然、进行物质资料生产的能力的基本属性,生业考古是最主要的方法论。换句话说,在探索马克思主义政治经济学考古领域,生业考古主要解决古代社会生产力及其物质资料生产的发展状况描述与评估问题。物质资料生产,在萨林斯的理论体系中被称为“以生计为目标的生产”<sup>[2]</sup>,显然生业考古是探索古代生产力与物质资料生产考古研究的不二之选。

但是,生业考古本身并不能涵盖劳动者自身的全部考古学研究,还需要用关于古人本身的考古学研究方法来实现。而古人本身的考古学研究方法,在社会考古领域当中也要广泛使用,所以,古人的考古学研究方法是生产力和上层建筑中社会组织与政体环节共用的方法。

生业考古包括环境考古、动物考古、植物考古、手工业考古等,这些考古领域都可纳入科技考古的范畴。科技考古研究的目的是探索人类社会文化与人类行为历史,所以必须是历史与逻辑的统一。而科学抽象法与数学定量分析也是科技考古必需的研究方法。因此,生业考古非常适合作为马克思主义政治经济学考古的方法。

#### 1. 环境考古

环境考古是探索环境变迁以及人地互动关系的考古研究。环境考古主要研究五大方面。

一是环境特征及其变化过程对考古遗址、考古遗存形成与变化的影响。二是人地关系研究,主要探索环境因素与人类活动的相互影响机制。三是环境系统与人类文化系统相互关系的研究。四是在环境与文化互动研究的基础上,探索人类文化的特征及其变迁的动力机制,包括农业起源及人类生业经济方式的形成与变化、聚落或聚落群的形成与变化、文明起源与发展的动因和机制等。五是环境考古理论与方法及学科体系的构建<sup>④</sup>。在古代,劳动资料、劳动对象与环境均存在着密切的关系,人地关系便包含着劳动者与自然环境中劳动资料与劳动对象的认知、利用和改造的关系,科学技术则是推进劳动者与劳动资料和劳动对象有效结合的助力机制。

#### 2. 植物考古

植物考古是通过对考古发掘获得的植物遗存分析,认识和了解古代人类与植物的相互关系,复原古代人类生活和解释人类文化的发展与过程。植物考古目前研究的重点是农业起源以及农业种植制度与文明起源的关系<sup>⑤</sup>。采集经济与农业经济活动的主要劳动对象是植物,相关的采集工具与农业工具、种植技术、植物加工处理技术、耕作制度,都是植物考古研究的重要内容<sup>⑥</sup>。

#### 3. 动物考古

动物考古是以考古遗址出土的动物遗存为主要研究对象的学科<sup>⑦</sup>。动物考古主要研究的内容包括认识古代存在于不同地区的动物种类,复原当时的自然环境,探讨古代人类与动物的各种关系以及古人的行为<sup>⑧</sup>。目前动物考古重要的研究成果有家养动物起源研究、肉食资源获取方式研究、动物仪式性使用研究、动物次生产品与制骨手工业研究等<sup>⑨</sup>。动物资源是狩猎渔猎经济与家畜饲养和畜牧经济中重要的劳动对象,骨质工具又是史前时期劳动资料中的一个重要类别。动物考古主要在这两大方面对生产力的研究发挥效力。

#### 4. 手工业考古

手工业考古是对古代手工业领域生产专业化的研究。比较重要的内容有制陶、石器工业、

陶瓷、冶金、治玉、制盐、制骨、漆木器工业、纺织等。这些手工业专业化考古研究注重技术工艺流程本身的探索,尤其关注手工业操作链,但是对于手工业生产的组织形式与结构、产品的分配与流通等,关注度尚且不够。然而,可以预期,手工业考古能够在探索手工业中的劳动者工匠与劳动资料和劳动对象方面,为马克思主义政治经济学考古做出应有的贡献。

#### 5. 作为劳动者即古人自身的考古研究

劳动者是生产过程中的主体,在生产力诸要素中起着支配作用,因而作为古代劳动者自身的考古研究,也是不可或缺的。

关于古人自身的考古研究原来方法比较单一,就是体质人类学研究<sup>⑩</sup>。现代科技考古在研究古人自身方面还增加了古人类DNA、稳定同位素分析、人类食性分析、锶同位素人群迁徙、古病理分析等。这些科技考古研究,都是劳动者自身考古研究的重要手段,或多或少地能够在人群内部的社会分工、劳动分工或职业特征方面,发掘出重要信息。要之,古人自身的考古研究,目的是探索古人作为劳动者的角色与作用。

#### (二) 针对生产关系的生业考古社会学研究

探索生产关系,是考古学研究历来较为忽视的领域,在生业考古研究过程中,偶尔会涉及相关问题,比如产品的分配与交换或流通的个案分析<sup>⑪</sup>,但均不是关于劳动资料所有制形式、劳动对象所有制形式、生产与分配、生产与交换、生产与消费的系统的方法论构建。

鉴于生产关系的实质是社会生产过程中形成的人与人之间的经济关系,研究的重点是人而不是物,劳动资料所有制与劳动对象所有制是人对这些物化资料的所有或占有的形式。因此,单纯的生业考古方法便显得力不从心,必须将生业考古在社会学研究方面加以拓展,创新出生业考古社会学研究的新方法,主要解决物质生产过程中,人与人之间的经济关系,以及劳动资料和劳动对象所有制问题。

生业考古社会学研究的理论与方法,没有现成的体系化的成果,需要创新。而创新的基础,来源于既有的相关个案研究的实践成果,同

时借鉴民族志资料重要的参考与启发。

已有学者在这方面开始了自发性的探索。考斯汀曾提出手工业生产系统的六个组成部分:工匠、生产手段、生产组织和社会关系、产品、分配关系以及消费者<sup>⑫</sup>。戴向明据此提出了陶器生产模式的理论思考,从生产力与生产关系的视角考虑,参考考斯汀和赖斯的理论,明确指出史前时期四种陶器生产组织或生产方式:家庭生产(household production)、家庭工业(household industry)、个体作坊工业(individual workshop industry)、核心作坊(nucleated workshops)。他还根据考斯汀的理论,总结出陶器手工业专业化或生产组织的四个考察要点:生产背景,反映的是产品需求的属性;生产的集中性,描述的是生产者与消费者之间的空间关系;生产规模,指生产者组织大小规模和社会关系;生产强度,反映生产者用于手工业生产的相对时间量。戴向明还提出,陶器生产专业化的考古判断路径,除了考古发现的陶窑、制陶作坊及其附属设施、专业制陶工具之外,陶器的标准化、多样化与专业化,也都是判断的手段,而标准化、多样化的认定,都以陶器的数据测量、标准的制定、数学分析模型为主要手段<sup>⑬</sup>。翟少冬对陶寺遗址石器工业的生产模式与产能也进行过有益的探索<sup>⑭</sup>。

上述这些带有理论和方法论倾向的有益探索,基本属于自发的、经验性的考古探索,虽对生业考古社会学研究理论与方法论的构建起到了积极的推动作用,但还远远不够。因为这些研究的关注点主要聚焦在生产与消费、交换、分配的关系上,对生产的社会组织中人与人之间的经济关系关注不够,完全没有涉及劳动资料和劳动对象所有制问题。

萨林斯从民族志资料中总结出“石器时代经济学”的一些具体概念,与从考古实践中总结出来的经济学概念有着不同的认识。他不称“家庭生产”,而称为“家户群体”(domestic group)生产,涵盖了核心家庭、扩大家庭、多偶制家庭、从夫居、随妻居<sup>⑮</sup>等多种家庭形式的复杂生产方式。但无论如何,家户生产并未受到外来组织与目的的控制,所以家户内部自己掌握

劳动力的配置与使用,家户内部的亲属关系或家庭关系,构成了社会生产关系的主体。与赖斯的手工业专业化或生产组织的四个考察要点不同,萨林斯认为家户生产的分配和交换,都取决于家户的消费需求,家户生产的需求并非追求产品的剩余价值。所以,萨林斯的家户生产,实际上就是“自然经济生产”,尽管它可以再细分为“为使用而生产”和“为交换而生产”,这两种生产都是为了满足家户生计,不是为了利润,比较符合著名的公式 $C \rightarrow M \rightarrow C'$ :为市场销售而生产的商品 $C$ ,从市场上销售获取资金 $M$ ,再利用资金 $M$ 去购买所需的商品 $C'$ 。萨林斯认为家户为交换而生产,类似马克思主义政治经济学中的“简单商品流通”概念<sup>⑧</sup>。在此,萨林斯基本上讲清楚了“家户生产”方式中,生产与消费、分配和交换的关系,尽管并不是史前时期或生产方式的全部。

萨林斯在分析财产使用与处分的真正权利时,开始涉及所有权问题。他以斐济酋邦的民族志为例,分析认为酋长制(即酋邦)是通过对生产者的拥有,进而拥有生产手段和产品。这种所有权号称“土地、海洋以及人民”都属于酋长,但实质上侧重包含性而非独占性,更多的是政治性的而非经济上的:酋长们凭借着对生产者而言天赋的高贵与优越,声明了他们对产品和生产手段的所有权<sup>⑨</sup>。萨林斯的意思是说,在酋邦社会中,劳动资料、劳动对象至少在政治名义上是酋长所有制,包括劳动者本身也归酋长所有。

不论萨林斯这一论断正确与否,都极具启发性,然而需要考古学相关研究的验证。西周时期人们认同“溥天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣”的观念,这貌似与斐济的酋邦社会所有权观念没多大区别。因此,解决生产关系要素中劳动资料和劳动对象所有制问题,还必须用考古学方法分析,直击所有权本身。但问题的瓶颈在于,从考古学研究以往的成果看,在缺乏相关文献资料的情况下,分析古代社会劳动资料和劳动对象的所有制形式是极其困难的。虽然通过房屋内残留的工具和墓葬中随葬的生产资料,可以推测部分劳动资料所有制的信息,但

遗憾的是这类考古资料并不丰富,而且干扰因素很多,仅通过少量个案研究,很可能会以偏概全。比如,连云港市东山村崧泽文化大墓之一M90墓主头部摆放石锥、砺石和一堆解玉砂<sup>⑩</sup>,表明东山村的“贵族”即领导层本身可能原本是治玉的匠人,这是否就意味着“酋长”劳动资料所有制?或是说“酋长”仅拥有治玉特殊工业的劳动资料和劳动对象的所有权?陶寺遗址早期王墓M3016随葬生产工具石斧4件、石镞4件、石凿2件,王墓M3002随葬大、中型石斧7件一套、石镞13件,王墓M3015随葬石镞6件<sup>⑪</sup>,这或许说明陶寺邦国部分劳动资料邦国所有制(即王权所有制)。翟少冬分析认为,陶寺遗址石器工业原料主要来源于遗址附近的大崮堆山,陶寺遗址石器工业产能很大,有迹象表明,陶寺遗址生产的工具流通到下属陶寺文化遗址中去了<sup>⑫</sup>。这似乎也在暗示大崮堆山采石场的原料资源为陶寺邦国所有,生产的部分生产工具也是邦国所有,并在计划经济体制内被分配给下属生产聚落。笔者通过分析认为,陶寺城址的石器工业性质就是工官管理的邦国国营企业,生产的三棱穿甲箭镞为主要商品,生产的工具、石磬为次要产品<sup>⑬</sup>,相应地,这部分石器工业生产中,劳动资料和劳动产品,都是邦国所有制。这些尝试性的探索都表明,考古研究在探索劳动资料所有制方面还是可行的,但相关考古方法论的构建仍然任重道远。

在劳动对象所有制探索方面,长江下游地区发现了多处马家浜文化至良渚文化的水稻田遗迹<sup>⑭</sup>,湖南澧县城头山城址东门址下叠压的汤家岗文化时期的稻田<sup>⑮</sup>,都是考古探索稻田劳动对象所有制即土地所有制的绝好资料,但目前还缺乏从土地所有制的角度去思考的研究成果,没能总结出劳动资料所有制考古探索的方法论。

当然,考古探索劳动对象或土地所有制,也还是有可能的。譬如浙江临平茅山遗址良渚文化中晚期稻田面积大约5.8万平方米,约合87亩,晚期长方形地块通常1000平方米左右,同马家浜文化1—16平方米的稻田面积形成鲜明对比<sup>⑯</sup>。假如马家浜文化稻田块1—16平方米左右,基本上可以归为家庭生产单位能够胜任的

土地规模,至少稻田的家庭使用权很可能是客观存在的。至良渚文化中晚期,大田块达到1000平方米,单个家庭生产单位的劳力难以承担这种集约化倾向的稻作生产,如果这样的大田块依然是家庭所有,那么很有可能引入家内农业奴隶作为劳力补充甚至完全由农业奴隶承担生产;如果属于“国营农场”式的社会化生产,土地很可能是“国有”。这些推测虽不能作为定论,但对于考古探索劳动对象所有制而言开启了一扇窗户,相关考古方法论的构建尚待起步。

### (三) 针对上层建筑中社会组织与政体的社会考古研究

社会考古研究理论在国内外都有了长足的发展,硕果累累,方法论相对成熟。社会考古研究方法论的核心就是聚落形态考古,再辅以古人自身的考古研究。

#### 1. 聚落形态考古

伦福儒与巴恩在经典的考古教科书中,用一整章讲解社会考古的理论与方法,其核心方法论是聚落形态考古研究。他们将人类的社会形态分为游团(bands)对应于采集狩猎经济社会群体,分散社会(segmentary societies)即部落社会,酋邦(chiefdoms),最后是早期国家<sup>⑧</sup>。

聚落形态考古分为微观聚落形态和宏观聚落形态考古研究。微观聚落形态着眼于单个遗址内部的社会组织关系的考古研究,总体上属于点的研究,在判定聚落的规模与性质方面,具有决定性的作用。宏观聚落形态研究着眼于区域内聚落之间的社会组织与行政关系,属于面的研究,对于判断政体的规模与性质,具有关键性的作用<sup>⑨</sup>。

不过,目前国内外的聚落形态考古研究,偏重于社会的亲属关系、阶层分化、等级制度、社会复杂化、手工业专业化、政体性质等方面,对于生产关系的观照不多。戴向明就晋南垣曲盆地的陶器生产与社会变迁做了有益的尝试。由于他着眼于手工业专业化与社会复杂化的关系,所以他得出的基本结论是专业化生产与社会复杂化不存在必然的对应关系,专业化生产在酋邦社会中便已经存在,而进入二里头和二

里岗早期国家阶段,贵族权贵操纵与干预的专业化生产成为显著的变化,这种依附性的专业化生产,是社会复杂化的结果,而不是社会复杂化的动因<sup>⑩</sup>。戴向明的结论,近似笔者对于陶寺遗址邦国石器工业性质的分析结果,即进入国家阶段之后,官营手工业(戴向明所谓的依附性手工业)专业化生产的劳动资料和劳动对象都是国家(王权)抑或王公贵族所有制。这样对于生产关系与经济基础观照的社会组织形态研究,应该是政治经济学视角的上层建筑考古探索的方法论,尽管它还很粗糙稚嫩。

着眼于经济基础之上的社会组织与政体的社会考古研究,结合中国考古资料的实际情况,笔者主张将中国古代的社会发展各个阶段的概念与范畴,使用另外一套基于中国考古资料研究的话语体系,以同西方人类学考古游团一部落一酋邦一早期国家话语体系相区别。研究的目的不同,使用的话语体系不同。

游团作为人类社会漫长的幼年时期采集-狩猎经济群体,还是目前最佳的表述,可以继续使用。分散社会一词指向特征并不突出,反而让中国学者难以理解其精妙,不如坚持用“氏族部落社会”,简称“氏族社会”概念。接下来就是“古国”社会。

最初提出“古国”概念的是中国考古学家苏秉琦,他提出“古国指高于部落之上的、稳定的、独立的政治实体”<sup>[3]</sup>,红山文化晚期便是“古国”典型的标本。由于“古国”的内涵与外延缺乏明确的界定或限定,是部落联盟还是酋邦,是血缘政治还是地缘政治,到底是不是国家,均无限定,均可装进“古国”这个“筐”里,导致“古国”一词在国内学术界使用过泛,因此引来许多诟病。故而部分学者放弃使用“古国”概念,用从西方人类学考古学界引入的“酋邦”(chiefdom)概念来替代。笔者通过分析认为,“古国”一词有其存在的合理性,但是必须对其内涵与外延加以限定。笔者认为,古国是高于部落之上有地缘政治倾向、稳定的、独立的、等级化的(rankd)血缘政治实体。古国不是国家(state),是前国家不平等社会<sup>⑪</sup>。古国是中国历史考古话语体系中一个术语或概念,如何翻译

成英文,向国际学术界表达中国声音,以便与国际学术界对话和交流,这便成为一个不可回避的问题。

尽管在很大程度上,我们承认古国社会形态与人类学中的“酋邦”一词非常接近,但是,古国这一概念是基于中国考古学资料研究,结合中国古代文献中的称谓,提出来的具有中国特色话语体系的概念,我们中文没有直接套用“酋邦”,英文也不宜将“古国”译为“酋邦”。从字面上直译,“古国”可译为“archaic state”。问题是“archaic”的确切中文含义是“上古的”“古老的”,并不能限定“古国”是前国家时代的不平等社会,并不能明确“古国”不是真正的地缘政治国家,虽然它距国家社会仅有一步之遥。据此,“古国”不能直译为“archaic state”。

为了解决这一问题,我们不妨借鉴一下史前、原史和历史时期的英文称谓。史前时期英文称“prehistoric period”,历史时期称“historic period”。史前时期基本是指完全没有文字记载的时期,历史时期指有比较丰富文献记载的时期。介于史前时期和历史时期之间,还有个文献初现、数量极少的过渡历史时期,称为原史时期(protohistoric period),即表明该过渡期并非真正的历史时期。与此相关的文字也称书写体系(writing system),只有书写体系成熟后,才能够形成文献,才能够进入历史时期。那么史前时期没有文字书写体系,则主要使用符号体系(symbols或graphs)。而介于符号体系与文字书写系统之间的过渡环节,被称为“原书写体系”(proto-writing system)。如果举实例说明的话,包括大汶口文化陶尊上刻画象征符号、石家河文化红陶缸上刻画象征符号、良渚文化陶罐上刻画成串的“句意式符号”,这些符号距文字书写系统也仅一步之遥,它们都不是文字书写体系<sup>⑧</sup>。有鉴于此,笔者主张将“古国”英译为“proto-state”。

邦国是中国史前最早的国家,社会政治当中占主导地位的是地缘政治,有阶级对立存在。邦国的实例有良渚文化、屈家岭-石家河文化、陶寺文化、石峁文化等。邦国有大小,但不论大小,其实际政治统治和行政控制范围均限

制在本考古学文化分布区内,换句话说,其实际疆土与考古学文化分布范围大致等同。邦国不论大小,都有国都,都有中央与地方的行政关系,甚至有国家行政网络上的驿站聚落。邦国时代,大约是考古上的龙山时代,文献中称为“万邦林立”的时代,全中国境内当时没有形成统一的中央王朝或王国中心。邦国一词也源出于中国传统文献,没有现成的英文词汇与之对应。

邦国无疑属于最早的早期国家,它与王国存在着质的差别,所以直译为“kingdom”是不合适的。从邦国最早的国家性质出发,将邦国译为“initial state”更为合适。

最后,剩下王国便比较容易界定了。王国是王朝国家的简称,也有学者称之为“广域王权国家”,中国最早的王朝国家是二里头文化体现的政权组织,它不仅有都城,而且最重要的特征是“广域”,也就是政治统治、政治疆土、行政控制实际超越了本考古学文化的分布范围,深入到其他“非我族类”的考古学文化分布区里。比如二里头文化向南控制实际达到了长江中游荆州荆南寺、黄陂盘龙城一线,西北可抵今山西太原狄村和东太堡村一带。当时南阳地区二里头文化下王岗类型以南的江汉平原、随枣走廊,均属于土著“荆蛮”的文化区,太原属于戎狄系文化分布区,但是都被二里头文化纳入了实际政治统治版图内<sup>⑨</sup>。所以二里头文化代表的国家确实是“广域王权国家”,是真正的王朝国家,同良渚、石家河、陶寺、石峁等邦国相比,有了本质的进步。而王国英文有对应的名词“kingdom”。

秦汉时期,中国进入帝国(empire)社会,这是学界共识,无需再做界定。

中国古代社会各发展阶段,自游团一氏族社会—古国社会—邦国社会—王朝社会—帝国社会,都有着与其相适应的经济基础,社会形态的演进是经济基础演进推动的。马克思主义政治经济学考古探索,便是要弄清不同的经济基础与上述各阶段社会组织之间的相互关系。

关于经济基础决定上层建筑的考古探索,笔者提出,长江流域以农业商品经济为基础的商品经济形态,催生的是民主管理政治体制。

这是因为商品经济催生出一个“中产阶级”。所谓中产阶级,就是靠自身的劳动(主要是手工业和商业)获得财富以维持比较富裕舒适的家庭生活的阶层,他们从劳动人民阶层或阶级中发展出来,还有可能凭借财富谋求政治权力与管理权力而转变为社会的上层——统治阶层。商品经济以自由公平交易为基本原则,加之“中产阶级”的形成,民主政治体制成为必然。“中产阶级”基于其“中等收入经济实力”,势必形成独特的彰显财富的、追求本阶层品位的“中产阶级文化”,以建筑、墓葬、用器的形式,可以保留在考古遗存之中<sup>④</sup>。梅耶曾经从都市生活与美学的角度,利用建筑与墓葬考古资料,比较全面地分析公元前100年至公元250年罗马帝国的中产阶级,并且从理论上指出了中产阶级与商业的天然联系<sup>⑤</sup>。

黄河中游地区以自然小农经济为社会经济基础,在此经济基础上建立的社会呈金字塔形,缺乏“中产阶级”作为社会的中坚,社会政治集权性突出。与良渚文化社会民主政治相映成趣的是,李伯谦将仰韶文化归为王权与军权结合的王权国家<sup>⑥</sup>,其特点是大墓简葬,不崇尚玉器,宗教色彩不浓,社会政治凸显务实。笔者认为,黄河中游地区以庙底沟文化(或称仰韶文化晚期)、庙底沟二期文化和陶寺文化为代表的史前社会,是建立在自然小农经济基础上的集权政治,也就是李伯谦所称的“王权”政治<sup>⑦</sup>。黄河中游地区的集权政治与长江流域的民主政治泾渭分明,是两条不可调和的政治道路。黄河流域和长江流域两种不同的经济基础,决定了两个流域对立的政治道路抉择,必定形成两种对立的、不可调和的意识形态<sup>⑧</sup>。

## 2. 古人自身的考古研究

伦福儒在第六版的《考古学:理论、方法与实践》一书的社会考古一章中,特地补充了分子生物学即古人DNA分析手段在社会考古中的应用<sup>⑨</sup>。

我们在探索生产力要素主体生产者时,便运用了古人自身的考古研究手段(图1),在生产力要素部分,重点关注生产者本体问题。而在社会考古研究当中,古人自身的考古研究更多

地是关注族群、血缘关系、世系、等级关系、婚姻制度、阶级分化、职业分工所产生的社会组织关系等。比如人骨的营养学、病理学、食性分析等,都能为社会等级关系甚至阶级关系分析效力,锶同位素人群迁徙分析,可能有助于分析奴隶或战俘的来源与身份<sup>⑩</sup>。

## (四) 针对上层建筑的精神文化考古

在马克思主义政治经济学中,上层建筑还包括政治法律思想、道德、艺术、宗教、哲学等社会意识形态,这些内容,均可在精神文化考古中有所体现。

精神文化是观念文化,既包括风俗习惯、社会心理等自发形态的文化,也包括艺术、科学、哲学等自觉形态的文化<sup>⑪</sup>。

而从中国考古资料的实际出发,我们认为精神文化观念中最核心的观念无非是三大类,即人对自然的认识观念可称为自然观,人对社会的认识观念可称为社会观,人对超自然即神的认识观念可称为宗教观。其中自然观是基础,社会观是目的,宗教观是对自然观、社会观无法解释现象的补充性的解释。

这三个核心内容有两种表达形式系统,一是符号包括文字系统,即有关自然观、社会观、宗教观以及艺术的符号或文字表现。二是艺术系统,即有关自然观、社会观、宗教观以及符号系统的艺术表现系统。这两种表达形式系统存在功能互补、相互表现的逻辑关系。上述三大观念、两大表现形式,与中国古代精神文化考古研究成果理论归类基本相符。

然而,仅有上述三大观念、两大表现形式,仍不是精神文化内涵的全部。按照已有的分类理论界定,精神文化可细分为社会心理基础和社会意识形态两个层次。社会意识形态是自觉形态文化,包括政治法律思想、道德、艺术、宗教、哲学与科学。其中政治法律思想、道德、艺术、宗教、哲学属于意识形态,具有鲜明的阶级性<sup>⑫</sup>。

关于精神文化考古理论框架,需要强调的是,不同的社会形态有着各自不同的上层建筑,必然存在着与上层建筑相匹配的精神文化。因而,经济基础与精神文化之间的矛盾关系,实际上涵盖在经济基础与上层建筑之间的矛盾中。



然而,精神文化除了与经济基础发生关系,还与社会政治存在着互动关系,即精神文化为社会组织纽带和政体服务。以往的精神文化考古研究,学界比较注意精神文化对社会复杂化与政体的贡献,往往忽视精神文化与经济基础的相互关系。在以马克思主义政治经济学考古理论和方法探索上层建筑中的精神文化时,应当更多地关注精神文化与经济基础的关系。比如,笔者提出黄河中游地区史前时期自然经济基础是社会运动的主流,所以发展出来的王权和军权的“集权”观念成为“中原”地区上层建筑的基本特色<sup>⑨</sup>。长江下游地区史前时期商品经济基础是社会运动主体,因此,神权、民主、公平、自由、财富、艺术美学等思想观念在当地的上层建筑中占主导地位<sup>⑩</sup>。

## 结 语

马克思主义政治经济学考古研究,不仅是探索中国古代社会形态及其政治经济状况、成就和规律的法宝,同时也是探索世界古代社会形态及其政治经济状况和规律的最有效的理论武器。中国历史自旧石器时代至今,从未间断,中国考古资料历时久远,存量丰富,中国考古学正处于黄金时代,中国考古学学科全面繁荣,足以从中国考古实践中,总结与构建马克思主义政治经济学考古理论与方法论,对世界考古学理论做出中国独特的贡献,并从建设中国特色考古学科体系、学术体系、话语体系的路径,将建设中国特色、中国风格、中国气派的考古学落在实处。

尽管马克思主义政治经济学考古理论与方法论构建的探索,荆棘密布,困难重重,但这是时代赋予中国考古学以及中国考古学家的历史责任。也只有以马克思主义为指导的中国考古学,才能够担纲马克思主义政治经济学考古理论与方法论的构建重任,我们责无旁贷,只有筚路蓝缕,砥砺前行,创建马克思主义政治经济学考古理论与方法论,并不断充实、丰富与完善,为人类命运共同体的政治经济历史、社会形态历史的探索,做出中国考古学应

有的理论贡献。

### 注释

- ①⑧⑩⑪⑫《马克思主义政治经济学概论》编写组:《马克思主义政治经济学概论》,人民出版社、高等教育出版社2011年版,第1页,第10—12页,第85—88页,第1—10页,第12—15页。②⑦⑳㉑[美]马歇尔·萨林斯著、张经纬等译:《石器时代经济学》,生活·读书·新知三联书店2009年版,第89—97页,第107—108页。③ Andrew Wilson & Miko Flohr ed., 2016. *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*. Oxford University Press.④ Zosia Halina Archibald, 2013. *Ancient Economies of the Northern Aegean Fifth to First Centuries BC*. Oxford University Press.⑤[德]约翰内斯·哈斯布鲁克著,陈思伟译:《古希腊贸易与政治》,商务印书馆2019年版。⑥⑫ Emanuel Mayer, 2012. *The Ancient Middle Classes: Urban Life and Aesthetics in the Roman Empire, 100 BCE—250 CE*. Harvard University Press.⑨何弩:《中国考古学特色、风格与气派》,《中国社会科学报》2020年11月9日。⑬⑳何弩:《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》,科学出版社2015年版,第60—63页,第368—453页。⑭莫多闻、王辉:《环境考古学的发展历程》,载《中国考古学百年史(1921—2021)》第四卷下册,中国社会科学出版社2021年版,第1126页。⑮㉒钟华、赵志军:《植物考古发展历程》,载《中国考古学百年史(1921—2021)》第四卷下册,第1215—1232页。⑯赵志军:《植物考古学的学科定位与研究内容》,载《植物考古学:理论、方法和实践》,科学出版社2010年版,第19—28页。⑰⑱罗运兵等:《动物考古学发展历程》,载《中国考古学百年史(1921—2021)》第四卷下册,第1268页,第1274—1302页。⑲袁靖:《动物考古学的研究目标、理论和方法》,载《科技考古文集》,文物出版社2009年版,第40页。⑳朱泓、王明辉:《体质人类学研究历程》,载《中国考古学百年史(1921—2021)》第四卷下册,第1306—1321页。㉑㉒翟少冬:《中国早期社会复杂化过程中石器工业的陶寺模式》,《中原文物》2019年第5期;翟少冬:《陶寺遗址石器生产的产能分析》,《南方文物》2016年第2期。㉓ Cathy L. Costin, 2001. *Craft Production Systems*. In *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*, edited by Gary M. Feiman and Douglas Price. New York, Kluwer Academic/ Plenum Publishers. p.277.㉔ 戴向明:《陶器生产、聚落形态与社会变迁——新石器至早期青铜时代的垣曲盆地》,文物出版社2010年版,第62—87页,第171—172页。㉕笔者理解为对偶婚家庭。㉖南京博物院、张家港市文广局、张家港博物

馆:《江苏张家港市东山村新石器时代遗址》,《考古》2010年第8期。⑳中国社会科学院考古研究所等:《襄汾陶寺:1978~1985年考古发掘报告》(第二册),文物出版社2015年版,第716—727页。㉑翟少冬:《山西襄汾大固堆山遗址石料资源利用模式初探》,《考古》2014年第3期;翟少冬:《陶寺遗址石器生产的产能分析》,《南方文物》2016年第2期。㉒何弩:《陶寺遗址石器工业性质分析》,载《三代考古》(七),科学出版社2017年版,第448—459页。㉓湖南省文物考古研究所:《澧县城头山——新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社2007年版。㉔俞为洁:《饭稻衣麻——良渚人的衣食文化》,浙江摄影出版社2007年版,第19页。㉕㉖Colin Renfrew and Paul Bahn, 2012. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. 6<sup>th</sup>.edition, Thames & Hudson. pp. 169—222, pp. 220—222.㉗中国社会科学院考古研究所等:《中国聚落考古的理论与实践(第一集)——纪念新砦遗址发掘30周年学术研讨会论文集》,科学出版社2010年版。㉘何弩:《关于“古国”定义的理论思考》,《文物春秋》2021年第3期。㉙何弩:《夏王朝“五服”内政外交运作制度模式发微》,载《二里头遗址与二里头文化研究》,科学出版社2006年版,第493—497页。㉚㉛何弩:《史前经济

基础考古视野里的最初中国形成》,《南方文物》2016年第2期。㉜㉝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》,《文物》2009年第3期。㉞山西省考古研究所等:《清凉寺史前墓地》(中),文物出版社2016年版,第623—628页。㉟㊱马克思主义哲学编写组:《马克思主义哲学》,高等教育出版社、人民出版社2009年版,第234页,第236页。㊲何弩:《黄河流域史前商品经济及其考古指标和相关问题试析》,载《李下蹊华——庆祝李伯谦先生八十华诞论文集》,科学出版社2017年版,第157—177页。㊳何弩:《良渚文化的社会政治特征探析》,《东南文化》2016年第4期;何弩:《良渚文化原始民主制度崩溃原因蠡测》,《中原文化研究》2020年第3期。

#### 参考文献

- [1] 斯大林.辩证唯物主义与历史唯物主义[M].北京:人民出版社,1955:20.
- [2] 萨林斯.石器时代经济学[M].张经纬,等,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2009:95-97.
- [3] 苏秉琦.辽西古文化古城古国:兼谈当前田野考古工作的重点或大课题[J].文物,1986(8):42.

## Research on the Archaeological Theory and Methods about the Marxist Political Economy

He Nu

**Abstract:** The Marxist Political Economy is the most distinguished political economy theory across the world, because it directly explores the essential nature of the political economy. Based on the basic principles of the Marxist Political Economy, and according to archaeological evidence and research, we can reconstruct the archaeological theory to create the new theory and methods. It could offer more potential benefits for future archaeology. Practically, we can transform the productivity, production relations and superstructure into the laborers, labor materials, and labor objects, which could be archaeologically recognized. The dominant ownership forms of production materials in the social economic foundation can be divided into two considering items: the ownership forms of labor materials and labor objects. Production relations are involved into the relationships between the production and distribution, production and exchange, production and consumption. Given the consideration about the dominant productivity and production relations, one can figure out the principle production forms of a certain society, namely one of the most significant attributes of its social formation. The superstructure is composed of the social organizations and intellectual culture. Based on this, the superstructure can analysed in terms of social organizations and polities, as well as the intellectual culture.

**Key words:** Marxist Political Economy; archaeology; economic archaeology

[责任编辑/知 然]



## 新石器时代出土漆器的跨区域比较研究\*

秦小丽

**摘要:**漆器作为人类早期的重要发明,与早期陶器一样是中华文明对世界文明的重要贡献之一,也是人类对自然资源认识与利用的结晶。目前考古发现最早使用漆器的国家是中国与日本。我国长江下游在距今8200年的井头山遗址出土了迄今世界上最早的漆器,而日本绳文时代鸟滨遗址也出土了距今6000年前的红色漆梳。本文在梳理中日两国新石器时代出土资料的基础上,从漆器原料、制漆工具、制作技术及科技分析等方面,对这一时期漆器制作工艺的复杂性、艺术性和礼仪性进行了跨区域比较分析。漆器作为早期国家祭祀礼仪体系的物化体现之一,彰显了漆器手工业在东亚早期国家进程中具有的重要性和对周边其他国家地区的影响与传播。

**关键词:**新石器时代;东亚早期漆器;跨区域比较;早期国家;祭祀礼仪

**中图分类号:**K871

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0017-08

漆,是一种具有天然黏着、填充、塑性、涂料性能的万能树脂。漆器是将漆液涂在各种材质的器具上,使其成为一种既具有耐潮、耐高温、耐腐蚀等特殊功能,又因不同的色调而极具美感的器具,因此漆器既可以是日常器具,也可以是具有美感的工艺品或者礼仪性奢侈品。漆器作为人类早期的重要发明,与早期陶器一样是中华文明对世界文明的重要贡献之一,也是人类对自然资源认识与利用的重要结晶。漆器制作的首要条件是必须获得原材料,即对原始漆液的认知、采集与生产。生漆是从漆树割取的天然液汁,主要由漆酚、漆酶、树胶质及水分构成。因此,有漆树生长的环境、人们对漆树及漆液功能的认知等都是漆器产生的必要条件。所以关于漆器的研究并不仅是对漆器成品的关注,还需要了解自然界中漆树的分布地域以及

被人类认识与开发的时间节点,还有采集漆液的考古证据以及对原始漆液进行人工调制所使用的工具等。这些相关研究仅靠对漆器成品的分析是不够的,还需关注出土遗物中哪些器具可能被用于漆器制作,并借助科技手段对漆器制作技术进行多方面的微观观察,同时也需要在考古发掘中充分认识到漆器制作程序以及每个程序可能留存的遗迹及关联遗物。

世界上最早的漆器究竟是什么时候出现的?其具体的起源地在哪里?起源的时间节点如何?这些都是重要的学术课题。根据目前的考古发现,最早使用漆器的国家都在东亚地区,主要是中国与日本,我国长江下游是漆器发现最早的地区之一,距今7800年前的跨湖桥遗址发现的漆木弓是这一时期的重要物证<sup>①</sup>。而最近新发现的浙江余姚井头山遗址出土的两件漆

收稿日期:2024-01-06

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“绿松石产源视角下先秦文化互动与交流研究”子课题三“绿松石制品类型和功用研究”(22&ZD243)。

作者简介:秦小丽,女,复旦大学文物与博物馆学系、科技考古研究院教授、博士生导师(上海 200433),主要从事新石器、夏商周考古研究。

木器在年代上更早于跨湖桥遗址,距今8200年,更新了早期漆木器出现的时间节点<sup>②</sup>,进一步印证了早期漆器起源于长江下游地区这一学术观点。日本在绳文时代也多有漆器出土,最著名的木胎漆器是福井县鸟滨遗址出土的红色漆梳,其C-14测年结果是距今约6000年左右,在年代上晚于跨湖桥与井头山遗址的漆器<sup>③</sup>。此外,在绳文时代遗址分布密集的北海道函馆市南茅部町桓之岛B遗址中也发现了较早时期的涂漆编织的漆器装饰品,C-14测定其年代为距今9000年,此为日本最早的漆器制品<sup>④</sup>,但是因为桓之岛B遗址出土的漆器不是木胎,而是用植物浸漆后编织而成的装饰品,这种类型的漆器目前我国还不曾有报道,是否可将其归入传统意义上的漆器目前仍然存在争议。本文尝试从比较研究的角度对中日两国新石器时代漆器出土资料的类型、制作技术和研究现状进行比较分析。

## 一、中国新石器时代漆器的出土与研究

天然漆的利用是漆器产生的首要条件,根据以往学者的研究,天然漆最初应该是用于复合型生产工具的黏接和加固,之后人们才逐渐认识到漆液的特点并发展到用于陶质和木质器物的涂漆与彩绘。目前我国发现的漆器均已使用了成熟的调和朱漆,显然这不是最早的漆器,因为从本色天然漆到调和朱漆的过渡需要一定的时间。在旧石器时代晚期的下川文化中就曾发现有复合工具<sup>⑤</sup>,这些复合工具使用的黏着剂有可能是天然树脂或者漆液,因此有的学者推测这一时期人类可能已经认识到天然漆的特性并加以利用。这种黏着剂在日本绳文时代也多有发现,除了一部分是天然沥青外,还发现有把漆液用作修补陶器或者复合工具的黏着剂。因此在距今8000年左右发现漆器也是有一定的社会背景与原材料及技术基础的。

纵观目前考古出土最早的漆器,从距今8200年的浙江余姚井头山遗址的漆木器,到距今7800年的浙江萧山跨湖桥遗址的漆木弓,再

到河姆渡文化时期漆木容器的出土,以及良渚文化时期大量精美成熟漆器的发现和良渚古城钟家港漆木器制作工坊的确认,这些都显示了长江下游地区至少从距今8200年前就开始了漆木器的制作,并已经形成了近乎完整的漆器制作技术操作程序,也是漆器制作技术在这一地区连续传承的历史证据。根据统计,迄今为止浙江地区已经出土新石器时代各类漆木器100余件,江苏近20件,上海近10件。因此,江、浙、沪所在的长三角地区是新石器时代出土漆器最多的地区。此外,在长江中游的湖北阴湘城遗址和沙洋县的城河遗址也有少量漆器出土。

如果从出土漆器的种类来看,长江流域新石器时代的漆器主要是木胎与陶胎两类<sup>⑥</sup>。陶胎漆器在马家浜文化和崧泽文化时期较多,并一直延续到良渚文化时期。目前在良渚文化时期6个遗址中发现陶胎漆器,分别是梅堰、团结村、庙前、长坟、塔地、钟家港遗址,总共发现10余件陶胎漆器遗存,包括3件陶尊、1件壶、1件陶罐和器形不明的陶片等<sup>⑦</sup>。梅堰遗址出土的两件陶胎漆器中,一件是黑陶器上用金黄、棕红两色漆绘出两道弦间丝纹纹;另一件单用棕红色漆,仅残留一道花纹(图1)。其他几件也多单彩或少量双彩。陶器上施绘漆彩绘,不仅有美化的功能,还可以防止器内液体渗漏以及用于陶器的修补。木胎漆器则比较多,在25处遗址中共出土80余件<sup>⑧</sup>,可以分为容器、工具、杂器等,其中觚类容器数量最多,约23件,占容器总数约半数。其余由盘形器、豆、杯、筒形器、盆、器盖等组成。

从漆器工艺来看,漆器的颜色有红、黑、金黄、棕红等,其中金黄、棕红色见于良渚文化中期,红、黑色从井头山、跨湖桥到良渚文化早期至晚期皆有发现,是漆器最基本的色调。在可统计的80余件良渚文化漆器中,有60多件为人工添加朱砂或者氧化铁而成的红色漆器,因此黑红漆器中又以红色占主流,是新石器时代漆器的主要产品<sup>⑨</sup>。而嵌玉漆器则是良渚文化漆器的特点之一,也是漆器制作工艺的一种新的开拓。这种超实用的制漆工艺,显示了其作为礼器在良渚社会中所具有的特殊意义。

余杭卞家山遗址出土了一批完整漆器,如觚形器、盘、豆、角形器等,其中漆觚上的图案风格与商周青铜器上的图案颇为相似,显示出良渚文化时期漆器制作的精湛技艺。

木胎漆器工艺的第一步是木胎加工,在钟家港河道漆木器作坊发现了制作木盆的半成品,还有其他器类的木胎半成品,以及漆盆、漆盘、漆杯和漆觚等成品,同时还发现了盛装有残留漆液的小陶器等与漆器制作相关的遗物<sup>①</sup>。

在盛装漆液的小陶器上还发现了人类的指纹痕迹<sup>②</sup>(图2)。位于良渚古城东侧的钟家港河道,是良渚文化晚期百工云集的手工业作坊区,漆木器工坊就是其中之一,而这些手工业作坊可能是良渚文化早期国家控制之下的官营手工业聚居地。因此这一发现显示漆木器可能已经成为良渚文化国家掌控之下的重要手工业门类,而漆器则有可能在玉器和精制陶器之外承担着祭祀与礼仪性质的重要礼器职能。



图1 梅堰遗址出土的陶胎漆器

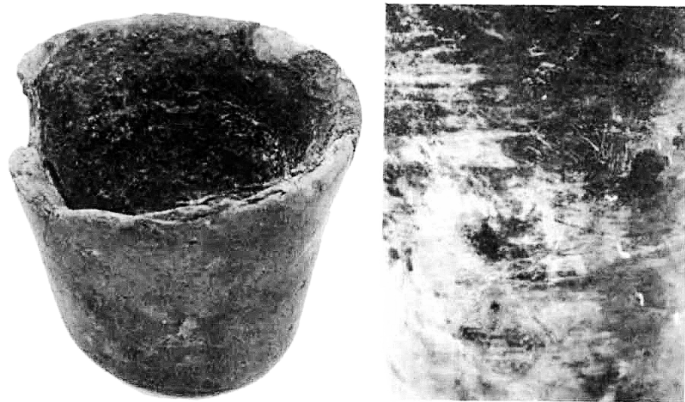


图2 钟家港遗址出土盛漆液的小陶器及外壁上的指纹(神谷2020)

除了长江流域之外,在黄河中游稍晚的陶寺遗址中也发现大量漆木器,根据考古报告的统计,其数量约140余件,其中器类最多的是豆和高柄豆,分别是24件和14件,其次是觚14件,仓形器13件,案7件,俎9件,鼉鼓8件<sup>③</sup>。其他器类还有杯、盘、碗、盆、斗、勺、弓、钺柄和桶形器。大多数漆器都属于贵族墓葬的随葬品,未见相关制作遗迹与遗物。这里出土的漆木器以涂漆彩绘为主,在素面漆上施红彩或者以红彩

为地,用白、黄、黑、蓝、绿彩绘出图案,凸显了髹漆工艺的新特色。陶寺遗址是北方地区出土漆器最多的重要遗址。

## 二、日本绳文时代漆器的发现与研究

### (一)漆器的考古发现

日本绳文时代的漆器主要发现在北海道、东北、北陆和关东地区等绳文时代遗址分布密

集的区域,关西及九州地区则比较少。而漆器出土资料中最重要的是20世纪60年代在福井县若狭町鸟滨贝塚发现的34件木胎和陶胎漆器,此后在同一地区被称作三方五湖的多个遗址也都有漆器发现,形成一个绳文时代漆器资料密集出土的区域<sup>⑧</sup>。此后在山形县高岛町押出遗址中除了漆器外,还首次发现了装有漆液的陶器,显示绳文时代前期这里不仅使用漆器,而且与漆器制作有关<sup>⑨</sup>,是绳文时代漆器制作技术研究的重要资料。此后则在关东地区的千叶县丸山町加茂遗址和铫子市栗岛台遗址均出土了大量红色陶胎漆器和木胎漆器,时代为绳文时代早中期。群马县太田市的下田遗址、新治市的布施上原遗址也出土了相似的木胎和陶胎漆器及残留漆液的陶器<sup>⑩</sup>,特别是下田遗址出土的鸟头形木胎漆器引人注目。埼玉县打宫台地的寿能遗址是一处绳文时代中晚期的聚落遗址,在20世纪80年代的发掘中除了陶胎和木胎漆器及漆梳等大量漆器外<sup>⑪</sup>,还出土了数量较多的残留漆液的陶容器,显示这里曾经是漆器制作手工业作坊。而后谷遗址除了出土陶胎和木胎漆器及残留漆液的陶器外,还首次出土了制作精巧的蓝胎漆器<sup>⑫</sup>。这种蓝胎漆器在埼玉县岩槻市真福寺泥炭层绳文晚期也有出土<sup>⑬</sup>。而在石神遗址则出土了日本唯一与制作漆器相关的漆漉布。此外还有绳文时代中晚期的栃木县小山市的寺野东遗址、神奈川县小原田市的羽根尾贝塚、东京市东村山市的下宅部遗址<sup>⑭</sup>也都有漆器和残留漆液陶器的报道,特别是在下宅遗址还发现了有漆液刮痕的漆树以及漆树种植与管理的遗迹,显示关东地区在绳文时代是一个漆文化比较流行和发达的地域。

绳文时代晚期的北海道小樽市忍路土场遗址,除了出土各类漆器外,最为显著的就是出土了大量残留漆液的陶器等与漆器制作相关的遗物,是一处能证明绳文时代具有从漆树管理到采漆、再到漆器制作等完整产业链的重要遗址<sup>⑮</sup>。函馆市南茅部町的桓之岛B遗址墓葬出土的9000年前漆器装饰品,这种用涂浸漆液后的绳子所编织的漆器装饰品<sup>⑯</sup>在稍晚的北海道カリンバ3号遗址也有发现<sup>⑰</sup>。新潟县青田遗

址首次出土了绳文时代前期镶嵌贝壳的漆器,是在一件大型红色木胎漆器上镶嵌白色贝壳,形成一种颜色对比的色彩美<sup>⑱</sup>。青森县是川遗址从20世纪20年代开始连续多次发掘,出土了大量的漆木器。其中最有特点的是用桦树皮作胎的漆器,还在其上发现了两枚指纹<sup>⑲</sup>、残留漆液的陶器及2块漆漉布等与制作漆器相关的遗物,其年代属于绳文时代晚期。

西日本绳文时代发现的漆器较少,在鸟取县米子市的夫手遗址发现了6800年前的残留漆液的陶器,据分析这些漆液可分为生漆内加黑漆和加红漆两类<sup>⑳</sup>。此后在其周围的井手跨遗址发现了绳文前期的木胎漆器、陶胎漆器以及漆梳、耳饰等。而北陆地区除了福井县鸟滨遗址外,其他绳文时代中晚期遗址也多有漆器出土,特别是蓝胎漆器也是这里的特点之一。纵观以上漆器遗物的出土状况可以发现,日本绳文时代从北海道到东北地区,再到以东京为主的关东地区以及北日本一带都有大量漆器出土,这些地区也正好是绳文时代北部17个遗址群的密集分布地区,显示绳文时代漆器制作的盛行与普遍性。其漆器从胎体来看大致可以分为四个类型,分别是绳编漆器、竹编蓝胎漆器、木胎漆器和陶胎漆器,这四种漆器类型代表着三种漆器制作技术形式,即绳子或竹子类涂漆编织漆器、陶器涂漆和木胎漆器制作技术。

## (二)漆器制作工具、制漆原材料和制作技术研究

日本绳文时代漆器研究除了针对出土漆器外,还格外关注对漆树管理、漆液采集、制漆工具和技术加工等相关遗物的细致分析。所谓制漆工具是指从漆树上采集漆液、对漆液的调配、制胎和涂漆等制作过程中所需要的器具,它作为漆器制作技术的基础,是制漆技术研究中重要的考古资料。以往由于各种原因,学者大多把注意力集中在漆器制品及纹样构图的研究,随着考古发掘资料中制漆工具类遗物的增加,相关研究已经取得了一定的成果。新石器时代大量精美而蕴含高水平技术漆器的发现,表明一定有一套支撑这一产业的工具和技术程序,如何从考古遗物中复原漆器制作技术是古代漆

器研究中非常重要的一个方面。根据日本对绳文时代出土漆器相关制作遗物的发现,这方面的研究大致有以下几个方面。

### 1. 残留漆液容器

容器多为陶质,少量是木质。它是在制漆过程中,盛放、调和漆液不可缺少的工具,而这种工具的存在是遗址本身具有制漆行为的重要证据。目前发现漆器的绳文时代遗址中,至少有10余处遗址发现了这种容器,显示从北海道到日本北陆的大部分绳文文化分布地区,都有自己制作漆器和使用漆器的传统,这可能是生活在森林茂密环境下的绳文人的一个重要手工业门类。

### 2. 漆漉布

这是制漆过程中清洁器面不可缺少的工具,因为涂漆过程中不能有任何污染,需要不断地用布类擦去灰尘或者垃圾,而这类布上因沾有漆液而得以保存下来,是证明制漆行为的又一证据(图3左)。这类遗物发现数量较少,因为若黏着的漆液脱落,在考古发掘中很可能被当作编织物而忽略其与制作漆器的关联。在制作漆器的过程中,毛刷和过滤漆液的筛子等都应该存在,但是很难在考古遗物中被发现,这是今后考古发掘中需要关注的一个方面。

### 3. 漆树及带有割漆痕迹漆树的认定

对于漆类树木,以前只能鉴定为漆树,但现在的技术可以鉴定到有用漆树和无用漆树。绳文时代遗址发现并鉴定出有一些木器是用漆树木制作的,特别是在东京下宅部遗址发现了残留割

漆痕迹的漆树木,这一发现将漆器制作技术延伸到了漆液采集阶段。在下宅部聚落还发现了绳文人曾经对漆树及漆资源进行管理的证据,这些也都将是今后漆器研究应该关注的方面。

### 4. 漆原料与制作技术

漆器原材料的获取与制作需要经过刮漆水、搅拌、脱水和添加颜色等技术程序。漆作为涂料首先需要从漆树家族的树木中提取树液,称为刮漆水。又由于漆液具有黏合功能,因此不能直接用来涂漆,需要通过均匀搅拌漆液,吸收掉多余的水分来将漆原液转化为涂漆,然后再将红色颜料(主要是赤铁矿粉或者朱砂)混合到漆液中,才能制成红色涂漆。如果不经搅拌和脱水的工序,就不能呈现清晰的红色。搅拌是指在提炼漆液中揉捏生漆的过程,通过搅拌可以使原漆中所含的成分更加细腻均匀,减少涂膜表面的不均匀性,从而使光泽变得更强。漆的干燥度和光泽度可以根据搅拌速度和搅拌时间来进行调整。脱水是指在搅拌之后蒸发掉生漆中所含水分的过 程。通过去除水分,漆的黏度增加,并且可以厚涂漆液。好的漆制品的每个制作过程都需要先进的技术和精心管理,因此我们可以想象良渚文化的精美漆器必然经过了这一严密而细致的制作程序才能完成。

如何断定漆木器上涂的是否是漆液以及它们的涂漆工艺如何,离不开理化学的科技分析、显微镜观察以及红外线X光谱分析等手段。据研究,绳文时代漆器上的漆涂膜有多层构造,对每一层涂膜技术的细微识别非常重要,在技术



图3 绳文时代是川遗址出土的漆漉布(左)与赤铁矿石和加工颜料石臼(右)

上也很有难度。但是对每层涂漆的种类与性质以及为什么需要多层涂膜等细微技术的研究是今后漆器技术研究的关键,因为漆器涂膜的层数与漆器制作技术密切相关。对多层涂膜技术中的漆薄片化观察,目前有以下几种方法:试料树脂埋包、试料切片断面、试料的研磨、层断面试料的显微镜观察和试料的剥片化及X射线荧光观察等。这些都是研究漆器制作技术具体细节与关键点的必要而有效的手段。

### 5. 漆器的C-14年代测定

漆树是带有夏季标签的季节性树种,人类对漆树及漆液的利用蕴含着季节或者采集时间的信息。漆是良好的碳素源,是根据AMS法进行C-14年代检测的绝好材料。漆液采集一般在当年的夏季,据此可以补正漆器制作的实际年代。

绳文时代的漆器制作,应该是当时社会结构中的一个重要手工业部门。从出土漆器的分布来看,前期阶段主要分布在北海道南部、东北地区、关东地区和北日本海一带,后期的分布范围有所缩小,但是漆器制作技术明显提高,产品种类也显著复杂化,显示从早期到晚期漆器手工业技术的不断成熟与漆器手工业作坊逐渐被上层社会管控,产品也显示出从日常生活用品到不断礼器化的变化趋势。

## 三、新石器时代漆器的 跨区域比较研究

漆器作为人工制品史上的一项重要发明,承载着新石器时代以来人类的智慧与创新,也是继玉石器、骨角器和陶器之后最重要的人工制品。又由于漆器与木器的开发利用与自然环境密切相关,因此无论是日本还是中国,漆器的发生地都是在气候相对温暖、阔叶林和针叶林都很茂盛的地区。人类社会的发展离不开对自然环境的依赖,而森林及其产物是人类得以生存的重要自然环境基础,人类对森林和树木的认识与利用也是其长期生活在这一环境下所产生的必然结果。

综合以上中日两国考古出土早期漆器以及相关研究,从漆器的种类来看,日本绳文时代漆

器的胎体比较多样化,目前考古出土资料显示共有四类:陶胎漆器、木胎漆器、植物编织胎漆器和蓝胎漆器。这四种不同胎体的漆器分别代表了三种制作漆器胎体的技术。陶胎漆器制作技术应该就是制陶技术与涂漆技术的结合。我们需要搞清楚的是涂漆陶器是在做好的陶器中选择某些陶器进行涂漆,还是在陶器制作时就是为陶胎漆器特意准备,陶器制作与陶胎漆器之间是怎样的关系。木胎漆器的研究则涉及木胎树种的选择、采伐和木胎加工等技术环节,此外还需要分析涂漆前木胎加工以及涂漆加工制备等工艺。植物编织漆器与蓝胎漆器是一脉相承的,编织胎体的编织素材与编织方法是研究的重点之一。目前编织漆器的制作程序存在两种技术类型的讨论:是在植物上涂好漆后再编织还是编织好器物后再涂漆。学者通过对北海道出土的漆器装饰品的研究,认为这些编织漆器都是用漆液浸渍过的纤维制成的,这可能是绳文早期漆器装饰品的技术特点。绳文中晚期出现的蓝胎漆器则是编织技术与涂漆技术的完美结合,也就是早期编织漆器的延续,但在制作技术上大多是先编织成器皿后再涂漆的类型。

目前中国发现最早的漆器都是木胎漆器,而且其制作技术非常成熟。无论是井头山遗址出土的两件棒状涂漆品,还是跨湖桥遗址出土的漆弓,经相关专家对漆皮的理化分析,均是天然漆,其C-14测定年代分别为距今8200年和7800年,均早于日本福井县鸟滨遗址红色漆梳(距今6000年)的年代,因此可以说是目前世界上最早的木胎漆器。陶胎漆器在中国和日本发现得都比较早,中国在马家滨文化时期就有发现,但是迄今未见有植物编织漆胎的报道。因此,若传统意义上的漆器仅指木胎漆器的话,目前世界上最早的漆器产生于长江下游则是毫无疑问的。日本学术界关于漆器起源的研究存在两种观点:一种观点认为日本的漆器来源于中国,是伴随着稻作文化而传入日本列岛的;另一种观点则是近年来有些学者倾向于认为日本拥有自己独立的漆器文化传统<sup>⑧</sup>。鸟滨贝塚发现的漆树枝,经C-14年代测定为距今12600年,并经DNA分析判定是日本固有的漆树种属。而在



同遗址距今6000年的地层中发现的红色漆木梳使得这一观点得到学界认可。一些学者还从技术角度讨论了中日两国在漆器制作技术上的差异,强调北海道绳文早期用漆液浸渍纤维而制成漆器装饰品的技术类型,目前在中国没有发现;中国考古发现没有体现绳文漆器的漆膜多层涂膜技术的独特性。前一个观点在没有相关考古资料的状况下难以下结论;而后一个观点,即漆膜涂层的多层技术特点,已被证明在河姆渡文化田螺山遗址出土的木胎漆器上就已经存在,这一点并不是绳文漆器所独有,而且在年代上也较早。近年来在浙江省文物考古研究所与日本金泽大学的国际合作研究项目中,中日两国相关学者通过结合热解气相色谱法/质量分析法(Py-GC/MS)、断面观察(Cross Section)、扫描电镜配合能谱仪法(SEM-EDS)等多种科技分析方法,对田螺山遗址和良渚文化卞家山遗址出土漆器的生产过程和制作工艺进行了研究。该研究结果显示,河姆渡文化田螺山遗址的漆器涂层仅有两层,且仅使用赤铁矿类颜料,而良渚文化卞家山遗址的漆器则存在3层及以上漆膜涂层技术。漆器涂色的红色颜料有两种,一种是以汞为主,由粉碎朱砂得到的硫化汞(HgS)组成;另一种是以三氧化二铁(Fe<sub>2</sub>O<sub>3</sub>)为主,以及其他铁氧化物组成<sup>①</sup>,显示从河姆渡文化到良渚文化的漆膜涂层技术的历时性变化,漆器制作技术逐渐复杂化的过程。

生产一件漆器需要一系列复杂的工序来完成,生产过程的大部分关键信息都隐藏于漆器表面的涂膜之下,仅仅通过观察漆器表面来解读制漆技术是远远不够的。因为这些漆器所蕴含的技术过程可以作为当时利用自然资源及社会体制复杂化状态下对高端技术追求的实物证据,因此了解漆器的加工技术显得尤为重要。比如通过观察漆膜结构可以了解制作者的设计意图和颜料使用技术,而使用不同材料制作漆器的背后则是其所蕴含的价值观或社会环境的体现。漆膜是一种天然的高分子材料,虽然有很好的耐久性,但非常难以用化学方法来具体识别。其不溶于各种有机溶剂的高耐化学性,使得分析方法十分受限。河姆渡文化与良渚文

化漆膜涂层技术的研究为今后新石器时代漆器的研究提供了新的突破口,也为加深早期漆器研究开辟了新的思路。一般认为,城市是早期国家与文明诞生的标志,而专业工匠和作坊则是城市出现的条件之一。漆器的手工业专业化与制作技术复杂化是良渚文化早期国家社会结构的重要标志之一,其很可能与玉器和精制陶器等共同构成良渚文化早期国家的祭祀礼仪体系,也是这种祭祀礼仪中不同材质象征性的物化体现,是此后龙山文化陶寺遗址和二里头文化二里头遗址那样大型贵族墓葬大量使用漆器以及漆器手工业发达的技术基础,也是中华文明发展过程中漆器制作体系一脉相承连绵不断的体现。这一切彰显了漆器手工业体系在东亚早期国家进程中具有的重要性和对周边其他国家的传播和影响。

近年来长江中游的澧县鸡叫城,华容七星墩等新石器时代遗址也屡有早期漆器发现的报道,由此将初步构建起长江流域中华早期漆器起源和发展的时空框架,彰显漆器制作作为我国先民的原始创造在中华文明形成与发展过程中,由原始制漆技术向精制成熟技术不曾间断的技术连续性和不断探索复杂技术的创造力。而漆之美的艺术性和礼仪性体现,记录了作为中华文明诸多要素之一的漆器艺术品在精神艺术层面丰富的智慧与灵性,而其复杂工艺与艺术表现,也是新石器时代以来礼仪制度的重要物化体现,奠定了此后商周社会礼乐制度中漆器元素的重要基础。因此早期漆器不仅在技术的创造力上为世界文明增添了新的内容,也是中华文明礼仪制度的重要源头之一。距今8200年的浙江井头山漆器的新发现表明,中国不仅在东亚地区,在整个世界文明体系中也是最早制作漆器和使用漆器的国度,中华早期漆器的原创性与辉煌的成就是对世界文明的重大贡献。

#### 注释

- ①浙江省文物考古研究所、萧山博物馆:《跨湖桥》,文物出版社2004年版,彩版四〇。②Kuanrong Zhai, Guoping Sun, Yunfei Zheng, Meng Wu, Bingjian Zhang,

Longguan Zhu, Qi Hu, "The earliest Lacquerwares of China were discovered at jingtoushan site in the Yangtze River Delta", *Archaeometry* Volume 64, Issue1 2022.2, pp.218—226. ③④⑮[日]永嶋正春:《縄文・弥生時代の漆研究の現状》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。⑤王建、王向前、陈哲英:《下川文化——山西下川遗址调查报告》,《考古学报》1978年第3期。⑥⑧李娜:《良渚文化漆器初探》,《江汉考古》2020年第3期。⑦王永磊:《百工云集——钟家港遗址考古发现》,2018年稻作与中国文明-総合稲作文明学の新構築会议PPT。⑨张飞龙、赵晔:《良渚文化的髹漆艺术》,《中国生漆》2013年第4期。⑩王永磊:《百工云集——钟家港遗址考古发现》,2018年稻与中国文明-総合稲作文明学の新構築会议PPT;[日]神谷嘉美:《田螺山遺跡・良渚遺跡群出土漆器のモノづくり技術》,中村慎一、刘斌编著:《河姆渡と良渚:中国稲作文明の起源》,[日]雄山閣,2020年。⑪⑰[日]神谷嘉美:《田螺山遺跡・良渚遺跡群出土漆器のモノづくり技術》,中村慎一、刘斌编著:《河姆渡と良渚:中国稲作文明の起源》,[日]雄山閣,2020年。⑫中国社会科学院考古研究所、山西省临汾市文物局:《襄汾陶寺——1978—1985年发掘报告》,文物出版社2015年版,第633页。⑬[日]森川昌和、橋本澄夫:《日本の古代遺跡を掘る1〈鳥浜貝塚 縄文のタイムカプセル〉》,[日]読売新聞社1994年版。⑭[日]永嶋正春:《「うるし」から見えてくるもの》,《季刊考古学 第95号 特集:縄

文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。⑯[日]埼玉県教育委員会:《寿能泥炭層遺跡発掘調査報告書 人工遺物・総括編》,1984年。⑰[日]永嶋正春:《漆工技術の発達と特質》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。⑱[日]永嶋正春:《縄文時代の漆工技術——東北地方出土籃胎漆器を中心にして》,《国立歴史民俗博物館研究報告(6)》,p1-52,1985-03。⑲[日]千葉敏郎:《東京下宅部遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。⑳[日]北海道埋蔵文化財センター:《財団法人 北海道埋蔵文化財センター調査報告書53:忍路土場遺跡・忍路5遺跡》,1989年。㉑[日]阿部千春:《北海道垣ノ島B遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。㉒[日]上屋真一:《北海道カリンバ遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。㉓[日]荒川隆史:《新潟県青田遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。㉔[日]永嶋正春:《青森県是川遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。㉕[日]江川幸子:《鳥根県夫手遺跡》,《季刊考古学 第95号 特集:縄文・弥生時代の漆》,[日]雄山閣,2006年。㉖[日]夢枕獏、岡村道雄著:《縄文探検隊の記録》,集英社インターナショナル,2018年。

## Cross-Regional Comparative Study of Neolithic Age Lacquerware Discoveries

Qin Xiaoli

**Abstract:** Lacquerware, as a significant invention of early mankind, ranks alongside pottery as one of the noteworthy contributions of Chinese civilization to world culture. It represents a culmination of human comprehension and utilization of natural resources. Recent archaeological findings indicate that China and Japan were among the earliest countries to use lacquerware. The world's oldest lacquerware, dating back to 8,200 years ago, was discovered at the Jingtoushan site in the Yangtze River region in China. Additionally, a red lacquer comb from 6,000 years ago was excavated at the Torihama site during Japan's Jomon period. This paper conducts a cross-regional comparative analysis focusing on Neolithic lacquerware production technology in China and Japan. It delves into the complexity, artistry, and ritual aspects of lacquerware production during this era through examining raw materials, lacquer-making tools, production techniques, as well as scientific and technological analyses. Serving as a materialized representation of early national sacrificial rituals systems, lacquerware craftsmanship underscores its significance in the development of early states in East Asia. Furthermore, this essay explores its influence and dissemination to neighboring countries and regions.

**Key words:** Neolithic Age; early East Asian lacquerware; cross-regional comparison; early states; sacrificial rituals

[责任编辑/启 轩]



# 陇右金石简帛文献之“发现”与中华文化 “丝绸之路传播”的学术建构\*

韩高年

**摘要:**20世纪初以来,陇右地区丝绸之路沿线所发现的图像(彩陶、岩画等)和金石简帛,共同构成了一个数量众多、形态多样、内容丰富的见证中华民族多元一体背景下的文明起源、中西文化交流盛况的“资料库”。丝绸之路陇右段出土先唐文献的整理研究与中华文化的丝绸之路传播建构,在20世纪以来大致经历了发现、整理、研究三个阶段,图像、器铭、简帛、石刻等四大类基础文献材料的整理引起了国际国内学界的重视,各类文献的研究也取得了较大的成绩,初步建构了中华文化丝绸之路传播的文献体系。百余年来陇右出土先唐金石简帛文献的发现、整理与研究史,就是该区域中华文化对外传播和中西方文化交流融合的学术话语体系的建构史。梳理其研究史成果,明确下一步研究的方向,至关重要。

**关键词:**陇右;出土文献;中华文化丝绸之路传播;学术建构

**中图分类号:**K852

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0025-11

先唐时期是陇右文化发展和对外传播的鼎盛期。除藏经洞发现的敦煌文献外<sup>①</sup>,据粗略统计,陇右及邻近地区所出先唐时期图像或图文书籍的数量约在10万件(幅),简牍帛书类文献约7万余件,器物铭文类文献(青铜器铭文、铜镜铭文、陶器铭文、砖铭、金银器铭等)、石刻文献(摩崖石刻、碑志、墓表、造像记、壁画榜题、石窟题记等)约千件。这些文献,时间上跨越数千年,空间上涉及中原、西域乃至中亚、欧洲。其内容丰富,形态独特,为其他地区所少见,研究价值极高。几乎所有出土文献都与丝绸之路的重大历史事件相关联,且具有极高的文学性和艺术性,堪称绝品和经典。

陇右出土图像(岩画、壁画等)、金石简帛大

多为传世文献所未载,具有文物和文献的双重性质,未曾经过传播过程中的改易。此类文献发现、整理和研究的过程,就是陇右华夏文明源头性文化为世界所周知、中华文化走上丝绸之路,实现域外传播的建构过程,也是陇右出土文献学术史的建构过程。这一过程从20世纪初发端,至当前仍在进行中。本文拟分阶段概述并揭示“文本发现”与“意义建构”之间的内在逻辑。

## 一、中华文化丝绸之路 现代传播的启动

20世纪初到20世纪80年代,是陇右地区图像、金石简帛文献的发现与整理研究的起始阶

收稿日期:2024-02-26

\*基金项目:国家社会科学基金重大招标项目“早期书写与商周秦汉文学关系史研究”(22&ZD260)、国家社会科学基金哲学社会科学领军人才项目“陇右简牍文献整理与研究”(23VRC081)。

作者简介:韩高年,男,兰州城市学院院长、教授、博士生导师(甘肃兰州 730070),主要从事先秦两汉魏晋南北朝文学与文化、中国古代民俗学史、陇右文献与西北地方文化、出土文献与华夏文明传承创新研究。

段,也是中华文化丝绸之路现代传播的开始。图像、简帛两类文献的发现和初步整理是随着20世纪初西方探险家在中国的考古探险活动开始的。器铭和石刻两类文献的研究则相对沉寂,只是对清代金石学传统的延续。

### (一)图像文献的发现

这个时期数量最多、影响最大的是西方探险家和学者对甘青地区史前彩陶图像文献和史前岩画的发现与研究。1921年,瑞典地质学家兼考古学家安特生和中国地质学家袁复礼在河南渑池县仰韶村发现仰韶文化,拉开了中国现代考古的序幕。1923—1924年,为追寻仰韶彩陶文化的源头,安特生来到甘肃,在黄河上游支流洮河沿岸的临洮发现了马家窑遗址,并对马家窑彩陶的年代、文化类型、纹饰等进行了初步研究。尽管安特生由此提出的甘青地区彩陶文化“六期说”以及“中国文化西来说”,经中国学者证明是错误的<sup>②</sup>,但却标志着中国上古彩陶文化在近代走向世界的开始。

从1957年开始,甘肃省博物馆又对马家窑遗址进行了多次调查,发现了马家窑类型叠压在仰韶文化庙底沟类型之上的地层关系。马家窑文化主要分布在甘肃中南部地区,以陇西黄土高原为中心,东起渭河上游,西到河西走廊和青海省东北部,北达宁夏回族自治区南部,南抵四川省北部,分布于黄河及其上游支流洮河、大夏河、湟水等流域。临夏是马家窑文化的核心区域,东乡县林家遗址、康乐县边家林遗址、广河县地巴坪遗址是其中最重要的遗存。马家窑文化的彩陶达到了中国彩陶艺术的巅峰,代表着中国彩陶艺术灿烂辉煌的成就。其蛙纹、神人纹与女娲神话的内在关联<sup>③</sup>,阳鸟纹、漩涡纹与上古太阳崇拜及其传播<sup>④</sup>等,向世界昭示了中华文明的早期荣光。从20世纪50年代末开始,随着大量新出土材料的积累,马家窑文化彩陶的研究,越来越受学术界关注,逐渐形成史前文化研究中的一大热点。学者们从不同角度论述、分析、探讨彩陶花纹的演变、装饰手法的运用、装饰部位的选择等。

### (二)简帛文献的发现

西北地区简帛的发现也始于20世纪初。1901年上半年,英国人斯坦因在尼雅发现40枚汉文

简牍及524枚佉卢文木牍,后由法国汉学家沙畹研究并发表《丹丹乌里克·尼雅、安迪尔发现的汉文文书》一文,介绍这批简牍。瑞典探险家斯文·赫定于同年3月在尼雅东面罗布泊发掘得到120多枚汉简和36张纸文书,以及大批佉卢文木牍。其中的汉简研究成果至1920年方由德国汉学家孔拉德在《斯文·赫定在楼兰发现的汉文写本及零星物品》一文中发表。1907年,斯坦因第二次发掘,在各遗址共获得汉晋简牍数百枚,以及帛书等遗物。此次所获简牍仍交由沙畹研究,后者于1913年发表《斯坦因在东土耳其斯坦考察所得中国文书》;1914年罗振玉、王国维利用沙畹所发表资料撰成并出版了《流沙坠简》。1909年,日本大谷探险队在楼兰遗址海头故城获魏晋简牍23枚,发现了著名的“李柏文书”。1915年,斯坦因第三次中亚探险,在楼兰和敦煌获汉代木牍150枚、晋代简牍49枚。这批资料先后由沙畹及其弟子马伯乐研究,于1953年发表研究成果《斯坦因第三次中亚考察所获汉文文书》。其间,1931年中国留法学者张凤发表《汉晋西陲木简汇编》。

1927—1930年,西北科学考察团在额济纳河流域古居延旧址发掘近11000枚汉简,学界称之为“居延汉简”。先后对其进行研究的学者有刘半农、马衡、向达、劳榘、贺昌群、余逊等,其中以劳榘的研究成绩最为突出,有《居延汉简考释——释文之部》《居延汉简考释——图版之部》及《居延汉简考释——考证之部》<sup>⑤</sup>;中国科学院考古研究所也有《居延汉简甲编》《居延汉简甲乙编》<sup>⑥</sup>;马先醒《居延汉简新编》<sup>⑦</sup>,后由萧璠、邢义田等编成《居延汉简补编》<sup>⑧</sup>。谢桂华、李均明、朱国焯所著《居延汉简释文合校》(上、下)<sup>⑨</sup>最为完备。

1944年,西北科学考察团在敦煌西北小方盘城获49枚简牍,夏鼐于1948年发表《新获之敦煌汉简》<sup>⑩</sup>。1959年、1979年,武威磨咀子、旱滩坡分别出土469枚、92枚汉代简牍,前者内容包括三个《仪礼》写本和“王杖十简”册,以及柶铭文字,还有数量不少且自成系统的医书简册。

1972—1982年间,居延旧址又出土近2万枚简牍,主要发掘于肩水金关、甲渠候官(破城

子)、甲渠塞第四燧三处。学者们称这批简牍为“居延新简”。薛英群等人著有《居延新简释粹》<sup>①</sup>一书,概要叙述居延新简主要内容与学术价值,并对其中的部分代表性简牍进行了注解。考古报告有《居延新简——甲渠候官与第四燧》<sup>②</sup>及《居延考古发掘的新收获》<sup>③</sup>等。1977年,在甘肃酒泉玉门花海农场汉代烽燧遗址发现木简91枚,内容有汉帝王遗诏、《苍颉篇》等<sup>④</sup>。1979年,在敦煌小方盘城以西马圈湾烽燧遗址中发掘出汉简1217枚、帛书1件,详见《敦煌马圈湾汉代烽燧遗址发掘报告》<sup>⑤</sup>。

这一时期简帛文书的惊人发现,在国内外产生了巨大影响,学者对简帛的研究主要集中在基本文献的整理保护、文字释读、秦汉史、书籍史等方面,对其中文学文献的研究较少。

### (三) 铭文与石刻文献的收录

因传统“金石学”将“金”(铭文)“石”(石刻)放在一起著录并研究,故在综述中取成例。

陇右金石的著录汇集,可上溯至清末甘肃学者邢澍与孙星衍合著之《寰宇访碑录》,该著收录周秦至元代碑刻7700余种,虽也收录陇右碑刻金文,但数量不足20种;还有《泾川金石记》《天水县金石录》《敦煌石室真迹录》《敦煌金石文字存佚考略》<sup>⑥</sup>等,分域汇编陇右金石,但数量都有限。在传统金石学和方志学的影响下,20世纪初陇右学者张维不满于前人的著录和研究,撰《陇右金石录》及《陇右金石录补》<sup>⑦</sup>,这是金石文献代表性的著录之作。作者因陇右金石“以僻在边隅,未有专录”,故广为搜求,编成此书。全书八卷,收录见于各类金石文献总录或方志及公私所藏陇右金石文献,共得先秦至清代金石近1400件,先唐得119件。张氏所著虽远超前贤,但今天看来,仍收录不全,有很多遗漏。但这毕竟是第一部陇右金石文献总集,其开创之功不可不提。

## 二、中华文化丝绸之路 现代传播的学术建构

20世纪80年代以后,西北地区考古成果丰硕。一大批图像文献、器铭文献、简帛文献、石

刻文献相继面世,引起了中外学界的持续关注,相关的研究成果也不断涌现。除敦煌遗书之外,虽然没有出现集录陇右出土图像、先唐金石简帛文献的总集,但四大类文献各自本身的整理和研究渐趋深入,为陇右出土文献的整体性研究和对外传播奠定了坚实的基础。

### (一) 图像文献

从图像文献来看,彩陶图像的研究继续深入。吴山的《中国新石器时代陶器装饰艺术》<sup>⑧</sup>首次在全面占有材料的基础上整体关注新石器时代彩陶图像的起源、各地区各时期彩陶图像的风格特点。其中对黄河流域彩陶纹饰的研究,涉及仰韶文化彩陶、马家窑文化彩陶、大汶口文化和龙山文化彩陶,研究指出黄河流域彩陶在装饰艺术方面具有四个明显特点:器形规整多样;彩陶数量多;装饰图案描画精致,组织已很具规律,而且手法多样;植物、动物和人物纹样较多。其中前三个特点为其他地区所不及,第四个特点为其他区域中少见或不见。就黄河流域而言,马家窑文化彩陶是这四个特点的典型代表。这个结论也印证了陇右彩陶文化是中国新石器彩陶艺术的高峰和文化中心。张朋川《中国彩陶图谱》<sup>⑨</sup>分研究篇、图谱篇、解说篇、资料篇四部分,对陇右彩陶的研究是重点。著名考古学家苏秉琦认为这是一部“资料性价值很高的专题论著”<sup>⑩</sup>;陆思贤《神话考古》<sup>⑪</sup>运用马家窑文化彩陶及半坡彩陶图像揭示上古神话的文化内涵,为彩陶和神话研究开出一条新路子。

在河西走廊及邻近的宁夏、青海等省区,魏晋南北朝墓葬群时有发现,墓室壁画和画像砖也有相当数量的新发现。张朋川、张宝玺编《嘉峪关墓室壁画》<sup>⑫</sup>,林少雄著《古冢丹青:河西走廊魏晋墓壁画》<sup>⑬</sup>著录图像,并做概要介绍和初步探索。

岩画方面,中国学者的调查与著录于此时开始。岩画系镌刻在岩石上的图画、图案与符号,其时代从新石器时代一直延续到封建社会晚期。其内容涉及各个时代生产、生活、宗教、神话、艺术等方面,是认识和了解古代社会及文化、观念的特殊资料。因此,岩画的发现与甲骨文、青铜器、彩陶一起被学者们称为20世纪中国学术四大发现。从世界范围来看,学者们对岩

画的发现、关注和著录也是晚近才出现的。欧洲学者对岩画的发现始于17世纪,但对岩画的研究则始于19世纪末叶与20世纪初。1980年,联合国教科文组织成立了国际岩画委员会,推动国际层面在岩画研究领域的合作。中国的岩画发现相对较晚,对岩画的调查、著录和研究更晚。中国学者陈兆复的《中国岩画发现史》<sup>①</sup>一书是比较早的中国岩画调查记录。该书是作者在1980—1985年间走访调查内蒙古、宁夏、甘肃、新疆、广西、云南、福建、江苏等省区,调查各地岩画的基础上撰写而成的。该书分别叙述了中国境内岩画的发现过程,初步描述了各地发现岩画的内容、风格,并对其性质和文化内涵进行了初步的探索。

陇右地区岩画的发现与研究也与此同步。据张趋《古代岩画漫记》《甘肃近期新发现的岩画》<sup>②</sup>介绍,1980年以来,考古人员在甘肃境内的黑山、祁连山、马鬃山、花佛山、石包城、大河等地的山崖和岩石上发现多处岩画图像,其中有大象、骆驼、虎、鹿、猪、牛、羊、马、狗、山鸡、山鹰等动物图像,有房屋、树木、工具等图像,还有再现狩猎、舞蹈、祭祀等场面的图像,内容十分丰富。张宝玺《甘肃靖远县吴家川发现岩画》<sup>③</sup>概述靖远发现岩画的情况。1990年,甘肃省博物馆的有关专家研究认为,黑山岩画产生在汉代以前,约公元前3世纪—公元前2世纪,为羌人、大月氏、匈奴人所作。创作该岩画的意图是祈求狩猎成功,也是为了祭祀神灵<sup>④</sup>。此时学界对其他岩画的研究也逐步展开。

1980年前后,在青海湖盆地刚察县的哈龙沟和都兰县的巴哈毛力沟也发现了岩画,共计13处,1000多幅图像。之后青海海西文物普查队又在天峻县天棚乡鲁茫沟发现岩画点,共计有80余幅动物图像。在海西州卢山也发现岩画200余幅,内容涉及动物、狩猎、战争、祭祀、生殖等。青海为上古时期游牧民族居地,因此,专家认为这一地区发现的岩画可能与羌族、吐谷浑有关<sup>⑤</sup>。汤惠生《中国青海省岩刻研究》<sup>⑥</sup>以及利民《“哈龙”古代岩画简介》<sup>⑦</sup>对青海发现的部分岩画进行了初步研究。

1984年以后的十多年中,考古工作者在宁

夏境内贺兰山东麓,北自石嘴山,南至青铜峡,各山口都发现了岩画。这些岩画发现点从南到北绵延数百公里,有树林口、黑石峁、大小西佛沟、插旗口、贺兰口、苏峪口、回回沟、广武沟、口子门沟、二龙山等处。李祥石《岩画之乡》《宁夏贺兰山岩画》<sup>⑧</sup>,以及许成《贺兰山岩画综述》<sup>⑨</sup>等有比较详细的介绍。王系松《贺兰山黑石峁岩画及其艺术价值》<sup>⑩</sup>、盖山林《宁夏贺兰山巫术岩画初探》<sup>⑪</sup>等论文对其中部分岩画的内涵进行了初步探索和研究。刘长宗主编《'91国际岩画委员会年会暨宁夏国际岩画研讨会文集》<sup>⑫</sup>是对宁夏召开的国际岩画研讨会成果的汇集。苏北海的《新疆岩画》<sup>⑬</sup>分“新疆岩画考察实录”与“新疆岩画综合研究”两编,是对作者数十年考察新疆境内40多个县区岩画的实录和研究新疆岩画的成果的汇总。宋耀良的《中国岩画考察》<sup>⑭</sup>是作者实地考察中国岩画的考察记录,作者还研究了人面岩画在中国境内的分布状况和规律,指出人面岩画与古代“天人合一”“祖先崇拜”观念之间的关系,认为人面岩画是中国上古文化的源头之一。宋耀良将中国岩画推向世界,引起了国际学术界的注意。他所提出的上述观点,也很有启发意义。

总的来说,以上关于岩画的研究还大多是以考古报告的形式概要介绍包括初步判定其年代、归属,介绍相关内容。

## (二)简帛文献

20世纪80年代以后的二十多年,甘肃省文物考古研究所多次对河西走廊及过去曾发现汉简的遗址进行重新调查和发掘,收获非常大。随着物质条件和技术手段的改善,这些简帛文献的研究也有很大的进展。概要来说,1981年,在敦煌西北酥油土以北汉代烽燧遗址采集到汉简76枚,内容丰富<sup>⑮</sup>。1986年,在水放马滩秦墓和汉墓中掘得竹简460枚,内容包括《墓主记》和《日书》。详见何双全《天水放马滩秦简综述》<sup>⑯</sup>、李学勤《天水放马滩秦简中的志怪故事》及《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》<sup>⑰</sup>。

1990年,敦煌清水沟汉代烽燧遗址发现汉简62枚,其中有完整的历谱简一册27枚<sup>⑱</sup>。1990—1992年,敦煌悬泉置遗址出土汉简3.5万

余枚,帛书10件,汉代纸文书9件,晋代纸文书1件。学术界称这批简为“悬泉汉简”,研究成果多是局部的研究,最有代表性的是胡平生、张德芳《敦煌悬泉汉简释粹》<sup>⑧</sup>,选释了其中一部分简文。骈宇騫、段书安《本世纪以来出土简帛概述》<sup>⑨</sup>(资料篇、论著目录篇)按时间顺序全面著录、介绍20世纪简帛文献的出土地点、时间、形制、内容和学术价值,对一些特别重要的简帛文献,还特别概述其出土发掘及发现时的细节。对研究类的文献资料,还逐一注明出处,以便学人查找利用。此外,李均明《新莽简辑证》《敦煌汉简编年考证》<sup>⑩</sup>二书、汪桂海《汉代官文书制度》<sup>⑪</sup>、李均明与刘军合著的《简牍文书学》<sup>⑫</sup>将简牍文书分类,对每一类的体式做概括说明,并举出相关的简文例证。该著为“简牍文书学”的研究奠定了基础,对简牍文书的文体学研究也具有启发意义。

这一时期虽只有20年,但学术研究的进展和国际化可谓突飞猛进。陇右简牍帛书在基本资料的整理、文字的释读、内容的研究,以及研究成果的文献综述等方面,都取得了很大的成绩,为陇右简牍帛书的深度研究打下了坚实的基础,推动了简牍学的学科建构。

### (三) 石刻与铭文文献

1980年以后的20年中,随着国家文物局和有关部门组织的全国性文物普查工作的展开,陇右地区石刻文献不断有出土和发现,但除西北当地学者偶有关心和研究外,较少引起外界的注意,更没有《陇右金石录》那样的区域性金石总集加以著录。这一时期新发现的青铜器铭文主要集中在陇东地区和陇南地区。平凉地区灵台县西周至战国墓葬中出土数量不少的西周及春秋战国铜器,天水张家川、陇南礼县等地发现的秦先公先王墓葬青铜器以及汉代铜镜等,都是过去所未见的。尤其是秦先公先王墓青铜器,铭文涉及秦人早期居陇时期的历史和社会生活,可与《诗经·秦风》等篇对读,解决了早期秦人历史及文化研究的诸多难题,具有很高的文献价值。

赵万里编著《汉魏南北朝墓志集释》<sup>⑬</sup>,收入汉至隋代墓志600余种,并附有考证。赵超编著

的《汉魏南北朝墓志汇编》<sup>⑭</sup>在赵万里的基础上增收1949年以后新出墓志,时间下限是1986年,全书所收近1000种墓志,是搜罗较全的石刻文献著录与研究著作,但收录陇右石刻较少。还有谢佐等编《青海金石录》<sup>⑮</sup>专门收录青海石刻近200通,并做初步释文和解读,惜乎所收先唐石刻较少。孙慰祖、徐谷富《秦汉金文汇编》<sup>⑯</sup>共著录秦汉金文及镜铭585件,虽曰宏富,于陇右器铭,仍有遗漏。

这一时期末,出现了从文学史角度研究铭文和石刻的论著,体现了研究观念的创新与变化。如台湾叶程义的《汉魏石刻文学考释》<sup>⑰</sup>,不仅提出了“石刻文学”的概念,而且进行了分类研究,共分石刻文献为杂记类、碑志类、颂赞类、哀祭类、箴铭类、传状类、序跋类、诏令类、奏议类、辞赋类、诗歌类、论辩类十二类,每类举例明其体式,之后对汉魏时代石刻文学的演进进行了整体描述。最为可贵的是其分区域研究,其中的“甘肃石刻文学”部分,所论涉及陇右甘肃石刻十二通;“新疆石刻文学”部分,也涉及少量陇右石刻。其观念和具体写作体例,对于陇右石刻文学文献整理与研究颇多启发。

## 三、中华文化丝绸之路 现代传播的深化拓展

进入新世纪,随着“公共考古学”的兴起和“考古热”的出现,陇右丝绸之路图像与金石简帛的整理研究进一步推动华夏文明源头性文献与先唐中华文化走向国际化传播之路。受其影响,中国古代文史研究界也出现了“出土文献研究热”,主要表现为:一是地不爱宝,大批简帛金石文献被考古人员发现并展开研究;二是流散海外的出土金石简帛文献被回购供学界研究;三是考古复原技术和测年技术的跨越式进步,使1980年以前出土但限于技术手段相对落后而研究不深不全不确的图像、简帛和金石文献的学术价值因被重新研究而“再发现”;四是艺术考古学的研究方法逐渐走向成熟,图像作为一种早期文学的独特表达方式的学术观念得到学界的提倡和认可,开始介入文学史的研究。以

上四个方面的变化,促使陇右出土先唐文献的研究也进入一个拓展深化的时期。

### (一)图像类文献的整理著录与研究

陇右岩画的研究受到学界的广泛关注,新资料频频被发现,研究视角、深度和广度大大拓展。陈兆复的《中国岩画发现史》<sup>⑧</sup>对中国境内发现岩画的历史进行了全面的梳理,同时还分区域概要介绍了中国境内东南沿海、西南地区、西北地区岩画的情况,并从总体上对中国岩画的内容、形式、技巧、时代和民族等进行了初步的探讨。书后附录《中国岩画资料目录》收录1990年前岩画研究的重要著作和论文,很有资料价值。

此外,学界先后召开了多次岩画专题国际学术研讨会,取得了很大进展。如王邦秀主编《2000年宁夏国际岩画研讨会论文集》<sup>⑨</sup>就是对宁夏国际岩画研讨会成果的汇总。束锡红、李祥石《岩画与游牧文化》<sup>⑩</sup>在前人研究的基础上,对宁夏境内发现的岩画进行了重新分类,并就岩画的年代、岩画所呈现的内容与上古神话传说、岩画与民族历史等专题进行了较为深入的探索。

著名考古学家王炳华的《原始思维化石——呼图壁生殖崇拜岩刻》<sup>⑪</sup>以作者1987年以来的实地考察所得岩刻画资料为基础,结合相关考古文物遗存,吸纳各种民俗资料,梳理、分析、提炼出观点认为,呼图壁岩画所反映的是远古时期的生殖崇拜意识。该书是作者继《天山生殖崇拜岩刻画》<sup>⑫</sup>之后又一部研究岩画的力作。

彩陶图像的著录和研究持续深入。在资料的著录方面,除甘、青、宁各县区博物馆编的馆藏文物集对该县区藏品的著录外,民间收藏家高润民组织编著的《中国史前陶器》<sup>⑬</sup>分区域著录陶器图片2700张,其中彩陶1505件,黄河流域彩陶近千件。其中著录的新发现的民间私人藏品为此前所未见,是重要的新资料。

彩陶图像文化内涵的理论研究方面,也有很大的进展。林少雄主编的“中国彩陶文化解密丛书”<sup>⑭</sup>包括四种:程金城的《远古神韵:中国彩陶艺术论纲》以彩陶为基点进行文本研究,指出在人类艺术发生史上,彩陶是处于一种由非艺术向艺术过渡的中间形态,观点值得重视;蒋书庆的《破译天书:远古彩陶花纹揭秘》通过对

马家窑及其他文化彩陶的形制和花纹的归纳排比与分析研究,指出彩陶正是以其特定的千姿百态的形制和五彩斑斓的色彩,创造出了一种内蕴丰富的“有意味的形式”;林少雄的《人文晨曦:中国彩陶的文化解读》力图将彩陶与整个中国文化联系起来,并对彩陶文化在整个人类文明史上的意义进行了发掘;户晓辉的《地母之歌:中国彩陶与岩画的生死母题》从比较文化学的角度对中西彩陶的相同与不同进行了分析研究,同时还以翔实的资料与开阔的视野,揭示了蕴藏于彩陶和岩画中的远古先民的生死观念,其观点颇具新意。

蒋书庆对彩陶图像艺术及其文化内涵的发展演变的历时性考察<sup>⑮</sup>,张朋川对马家窑彩陶图案所做的归类整理和谱系梳理<sup>⑯</sup>,其在对彩陶图像的分类图录式整理的基础上详细讨论典型图像的源流演变及文化内涵<sup>⑰</sup>,对陇右彩陶图像文献的整体研究与微观阐释,乃至理论模式方面,都有独到贡献。段小强的《马家窑文化》<sup>⑱</sup>通过全面、系统地梳理马家窑文化的考古资料,对马家窑文化的经济、文化进行了全面综合研究,在此基础上进行了分类与分期,对马家窑文化的渊源与发展去向等做了有益探讨,对于深入探讨马家窑彩陶图像文本具有重要的参考价值。

巫鸿的《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》尝试改变“五四”以来只重视文字材料的思想史研究,以武梁祠画像这一个案,探索以图像证史的研究理念<sup>⑲</sup>;其《时空中的美术:巫鸿中国美术史文编二集》《黄泉下的美术:宏观中国古代墓葬》<sup>⑳</sup>,还有孙彦《河西魏晋十六国壁画墓研究》<sup>㉑</sup>等著作,也在具体的案例研究中全面贯穿了上述研究理念。邢义田《画为心声:画像石、画像砖与壁画》一书专门尝试利用画像石、画像砖和壁画研究秦汉史,认为:“古人留下文字和图画,是以不同的形式和语言在传达所思、所感,其信息之丰富多彩,并无不同;其易解与难明,各有优劣,难分轩輊。后人要了解古人的事或社会文化,不能图、文兼用,仅凭‘只’眼,不论闭上哪一只眼,都将无法‘立体’地呈现那个时代。”<sup>[1]</sup>还有韩丛耀主编的《中华图像文化史》系列丛书<sup>㉒</sup>,更是从分类研究和图像学理论



体系构建两个方面进行了卓有成效的实践。韩丛耀指出：“图像天生具有视觉传播的指涉性、象征性、类比性、痕迹性等优势，自然地留存着人类物质文明的和非物质的原生形态”<sup>[2]5</sup>，“图像的存在及其继往开来的绵延不绝，决定了中华文明形态不只被记载和建构在文字历史中，更有图像与其比肩同行。将文字记载的历史与视觉书写形态的历史紧密结合的考察，才是对中华文明历史的完整考察，才能较为完整地呈现一部人类文明史样，将中华文明史更具感性地呈现给人们，将人类的古老文明和悠久文化更饱满地展现给世界”<sup>[2]6</sup>。2020年秋在首届“语言与图像”文艺理论研讨会上，在图像与文学关系研究方面卓有建树的赵宪章总结指出：

1987年，国际语词与图像研究会在荷兰成立；2020年，中国首次“语言与图像”文艺理论研讨会在庆阳召开。我做这样的表述并非是在攀附什么，而是感到二者之间存在着某种相似性：如果将国际语词与图像研究会的成立看作一个象征，象征文学研究又一个新时代的开始，开始自觉借鉴符号学方法展开跨媒介探索，那么，这次庆阳会议是否昭示了我们的文学与图像关系研究，又进入了一个新阶段呢？

我国的文学与图像关系研究是新世纪的新学问。……进一步说，“语图符号关系”既是文学与图像关系的研究方法，也是它的目的和价值所在，彰显了整个文学图像关系研究的学理性和现实性。<sup>[3]</sup>

学者们上述有关图像和图像学、图像与文学关系的研究成果，对陇右中华早期文化的图像学研究具有方法论的意义，也为其丝绸之路传播搭建了学术平台。

## （二）简帛文献整理与研究

进入21世纪，围绕中华文明探源和学术体系建构而展开的简帛文献研究成为学术热点。继湖南、湖北发现的郭店、江陵、九店、包山等楚墓简帛文书之后，上海博物馆藏战国竹书、清华大学藏战国竹书、北大收藏汉简等简帛文书相继整理面世。一大批简帛文献整理与研究的力作呈现于学界：陈伟等主编完成的《楚地出土战

国简册十四种》，由经济科学出版社2009年出版；2001—2012年间，马承源主编的《上海博物馆藏战国楚竹书》（壹—玖）全部出版；2011—2017年，李学勤主编的《清华大学藏战国竹简》（壹—柒）全部出版；2012—2017年，北京大学出土文献研究所编著的《北京大学藏西汉竹简》（壹—柒）由上海古籍出版社出版；裘锡圭主编的《长沙马王堆汉墓简帛集成》（壹—柒）2014年由中华书局出版，该书首次全面辑录马王堆汉墓出土简帛文书，其释文注释在充分吸收已有成果的基础上，在释读、注释等方面，均取得重要进展。

在简帛文献研究热中，甘肃简牍的整理研究也取得了突出的成绩。张德芳主编的《肩水金关汉简（壹—伍）》，于2011—2016年由中西书局出版。《居延新简集释》（壹—柒），于2016年由甘肃文化出版社出版；甘肃省简牍博物馆、甘肃省文物考古研究所、出土文献与中国古代文明研究协同创新中心中国人民大学分中心共同整理的《地湾汉简》于2017年由中西书局出版。甘肃省简牍博物馆、甘肃省文物考古研究所、清华大学出土文献研究与保护中心等共同整理的《悬泉汉简》（壹—叁），于2019—2023年由中西书局出版，预计共出版8册。

张德芳于汉简研究成果丰硕：《敦煌悬泉汉简释粹》《悬泉汉简研究》《敦煌马圈湾汉简集释》<sup>⑥</sup>《居延新简集释》<sup>⑦</sup>《武威汉简集释》<sup>⑧</sup>等，是对悬泉汉简、敦煌汉简、居延汉简、武威汉简的深度整理和研究阐发的力作。他主编的《居延敦煌汉简出土遗址实地考察论文集》则是组织汉简研究专家实地考察河西汉塞简牍出土遗址的成果汇编，体现出建构新的研究范畴体系和方法理论的创新性尝试<sup>⑨</sup>。他主编的《甘肃省第二届简牍学国际学术研讨会论文集》《甘肃省第三届简牍学国际学术研讨会论文集》<sup>⑩</sup>是国内外汉简研究学者共同探讨汉简研究重大问题的实录。简帛基本文献的分类整理与研究的进展，势必推动简帛中文学文献的整理与研究。在这方面，21世纪以来也出现了多种重要的著作，在研究的深度和广度上都有相当大的进展。李学勤《简帛佚籍与学术史》<sup>⑪</sup>、李天虹《居延汉简簿籍分类研究》<sup>⑫</sup>、陈斯鹏《简帛文献与文学考

论》<sup>③</sup>、李均明《秦汉简牍文书分类辑解》<sup>④</sup>，都在利用简帛文书推进古代文学、文章文体及学术史的研究方面取得了很大的成绩。一些著作已经将简帛文献中的文学文献独立视为重要的文学史料，并初步发掘了其重要的价值。

值得一提的是，日本学者在简帛文书学的研究方面取得了令人瞩目的成就。随着中外简牍学界学术交流的日益深入，这些著作都被译介到中国。如大庭脩的《汉简研究》<sup>⑤</sup>、富谷至的《木简竹简述说的古代中国——书写材料的文化史》《文书行政的汉帝国》<sup>⑥</sup>、永田英正的《居延汉简研究》<sup>⑦</sup>等，就非常具有典型性。这是简牍文化向外传播与研究成果深度交流的最好例证。

从文学角度对简帛文献进行研究的项目和成果中，最具代表性的是蔡先金主持的2015年度国家社科基金重大招标项目“中华简帛文学文献集成及综合研究”。就其已经出版的中期成果《简帛文学研究》<sup>⑧</sup>及系列论文来看，该重大课题在容肇祖、陈槃、裘锡圭、李学勤、张德芳等学者的基础上，论及敦煌汉简《风雨诗》《田章传说》《韩朋故事》和天水放马滩秦简《墓主记》，这只占大量的陇右简帛文学文献的10%不到。当然，该课题的重点是从全国范围内发现的简帛文献中择取“文学文献”重新加以汇集，重点不是陇右简帛文学文献的专门整理和研究，也不是对陇右简帛文学文献的文本的详细校释，但所关注之范围、讨论之深度已属难得。

### （三）先唐石刻与器铭文献整理与研究

进入21世纪，出现了多种大型通代石刻文献总集、分域石刻文献总集、断代石刻文献集。其中大型通代石刻文献总集有《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（共101册）、《先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编》（共2卷）<sup>⑨</sup>等。还有《新出魏晋南北朝墓志疏证》<sup>⑩</sup>收录2005年以前出土的魏晋南北朝碑刻，并进行文本的疏解。赵万里《汉魏南北朝墓志集释》<sup>⑪</sup>、毛远明《汉魏六朝碑刻校注》（共10卷）<sup>⑫</sup>选文的时间下限是2007年底以前所有已公布，或者已出土、未公布的汉魏六朝碑刻，共著录汉魏两晋南北朝各类碑刻达1400余通。这为陇右先唐石刻文献的整理与研究提供了重要的学术支撑。其中

《汉魏南北朝墓志集释》《汉魏六朝碑刻校注》可称为集成式“深度整理”的经典样例，可直接作为著录体例和校注工作的范本。

铜器铭文整理总集类著作有刘雨、卢岩编著的《近出殷周金文集录》<sup>⑬</sup>，收录《殷周金文集成》（11984件）编成之后到1999年5月底之前新出之殷周器铭1354件；刘雨、严志斌编著《近出殷周金文集录二编》<sup>⑭</sup>，收录1999年5月到2007年间新出器铭1344件。吴镇烽《商周青铜器铭文暨图像集成》<sup>⑮</sup>在前人工作的基础上，广搜新出和漏收器铭，下限止于2012年，共得商代至战国时代器铭16703件，文字资料约400万字，所收大大超过中国社科院考古研究所编著之《殷周金文集成》（11984件）及其他金文总集。该书既收录青铜器铭文拓本，又收录图像，同时将释文与相关背景资料编排在一起，方便检索利用。林素清《汉代镜铭集录》<sup>⑯</sup>收录汉代镜铭1745件；林裕己《汉三国西晋镜铭集成》<sup>⑰</sup>在前人基础上，广泛搜罗汉代至西晋时期的镜铭600余件，居同类著作之首。

分域石刻文献总集有薛仰敬的《兰州历代碑刻》<sup>⑱</sup>，收录汉代至民国兰州碑刻600余通，先唐碑刻较少。王其英编著《武威金石录》<sup>⑲</sup>收录武威历代石刻200余通，先唐碑刻10余通。银川美术馆编《宁夏历代碑刻记》<sup>⑳</sup>、程云霞编《固原历代碑刻选编》<sup>㉑</sup>，二书收录石刻共计200余通，其中包括部分陇右先唐石刻。吴景山的“丝绸之路金石丛书”，目前已出《嘉峪关金石校释》《安多藏族地区金石录》《白银金石校释》《崆峒山金石校释》《泾川金石校释》<sup>㉒</sup>。作者的设想是要对远古时期至新中国成立前的丝绸之路民间金石文献作地毯式整理，制作影印金石拓片，同时对现有金石文字进行点校考释，力图全方位搜集、整理、抢救丝绸之路金石文献，为丝绸之路研究提供原始可信的基础史料。

赵逵夫、崔阶主编的《陇南金石校录》<sup>㉓</sup>主要是以现在的陇南市行政区域的九个县区为地理范围，时间从商代至民国时期，以1949年为下限，广泛搜求，收录金石文献1200余种。陇南是人文始祖伏羲的诞生地，也是秦人早期发祥之地，南北朝以前很长时期内是我国古代人口最

多的两个少数民族氏族和羌族集中活动之地。氏人在魏晋南北朝时期在陇南建立仇池国、阴平国，羌人在陇南建宕昌国。通往西南的古蜀道不仅是一条氏、羌与其他民族交往的通道，同时也是西北与西南交通的要道；陇南的阴平道东与陕西相通，是先秦至隋唐连通丝绸之路的重要通道。诚如整理者所说，《陇南金石校录》乃“花十多年之力搜集整理、校勘陇南金石文献而成，希望为陇南古代政治、历史、教育、民族、宗教、民俗文化、文学、艺术的研究，为总结、弘扬陇南的优秀文化遗产，提供第一手资料，奠定坚实的基础”<sup>[4]</sup>。

除此之外，近十年来随着文博事业和方志事业的发展，甘肃各地博物馆和文博部门主编的集录研究当地文物的著作、方志类著作中的“金石志”“艺文志”也提供了大量的陇右出土先唐文献。如金昌市文物出版局编《金昌文物》<sup>⑤</sup>、王博文主编的《镇原博物馆文物图集》<sup>⑥</sup>等地方文物文献集录，收录了很多新征集的出土文献资料；甘肃省文物局编著的“甘肃博物馆巡礼丛书”一套10种，以图文并茂的形式，分册反映了兰州市博物馆、灵台县博物馆、榆中县博物馆、永登县博物馆、秦安县博物馆等20个博物馆的馆藏文物精华，其中包含的陇右各地出土文献的信息量大，印制精美，为进一步研究陇右出土文献提供了许多有价值的信息和线索。

## 结 语

综上所述，丝绸之路陇右段出土先唐文献的整理研究与中华文化的丝绸之路传播学术建构，自20世纪以来经历了发现、初步整理、初步研究三个阶段。虽然图像、器铭、简帛、石刻等四大类基础文献材料的整理引起了学界的重视，各类文献的研究也取得了较大的成绩，初步建构了中华文化丝绸之路传播的文献体系，但仍然存在着诸多空白、不足，仍有十分广阔的拓展空间。第一，限于主客观条件，在对陇右出土先唐文献的整理中，漏收和误收的现象还普遍存在，需要进一步搜求和辨伪。第二，尚未将上述几类文献置于华夏文明起源与丝绸之路文化

传播的大背景下对其文献重要价值予以整体性评估。第三，尚未将四大类出土文献分类辑录出来，形成专门的陇右出土先唐文献分类汇编。第四，大量器铭、简帛、石刻文本尚未校理注释，因为文字难识，语言不通，因此很难被研究者用于相关研究。第五，学界对各类文献的研究还各自为战，未能相互融通，在方法上和理论上都缺乏概括和提升；图像类文献多取艺术史的研究视角，器铭石刻类文献的研究尚未完全突破传统“金石学”的学术范畴，简帛文献的研究则大多还停留在辅助“证史”的层面。目前只有当地学者和极少数国内外学者关注和研究以上四大类文献，受“地方性知识”观念的束缚，陇右出土先唐文献中所包含的丰富学术信息尚未被学界所充分认知和重视，因而也就无法彰显出这些文献中所体现的远古至唐前西北陇右文化在华夏文明起源中的地位和借助“前丝绸之路”“丝绸之路”走向域外并与之交汇融合的盛况。

### 注释

- ①敦煌藏经洞发现的敦煌文献，被称为“学术海洋”，其影响现代学术之巨，学界已达成共识。敦煌学的研究已经成为专门之学，世所瞩目。近几十年来，经中国学者的努力，所谓“敦煌在中国，敦煌学在国外”的局面已经大为改观。这方面的研究虽与本文所述陇右出土先唐文献有关，但已有丰富研究成果述及，故本文不涉及。
- ②王仁湘：《大仰韶：黄土高原的文化根脉》，巴蜀书社2021年版。
- ③韩高年：《从马家窑彩陶看女娲神话的起源》，载《先秦文学与文献论考》，中华书局2017年版，第1—3页。
- ④韩高年、陈凡：《马家窑彩陶鸟纹东来与东夷昊族神话西进——兼谈史前期华夏文化共同体观念的形成》，《西北民族研究》2021年第1期。
- ⑤劳榘：《居延汉简考释——释文之部》，1943年手写石印本；《居延汉简考释——图版之部》，“中研院”史语所1957年版；《居延汉简考释——考证之部》，“中研院”史语所1960年版。
- ⑥中国科学院考古研究所主编：《居延汉简甲编》，科学出版社1959年版；《居延汉简甲乙编》，中华书局1980年版。
- ⑦马先醒：《居延汉简新编》，台湾简牍学会1979年版。
- ⑧萧璠、邢义田等编：《居延汉简补编》，“中研院”史语所1998年版。
- ⑨谢桂华、李均明、朱国昭：《居延汉简释文合校》，文物出版社1987年版。
- ⑩夏鼐：《新获之敦煌汉简》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第十九本，商务印书馆1948年版。
- ⑪薛英群、何双

全、李永良:《居延新简释粹》,兰州大学出版社1988年版。

⑫甘肃省文物考古研究所等编:《居延新简——甲渠候官与第四燧》,文物出版社1990年版。

⑬徐莘芳:《居延考古发掘的新收获》,《文物》1978年第1期。

⑭嘉峪关市文物保管所:《玉门花海汉代烽燧遗址出土的简牍》,载《汉简研究文集》,甘肃人民出版社1984年版。

⑮甘肃省博物馆、敦煌县文化馆:《敦煌马圈湾汉代烽燧遗址发掘简报》,《文物》1981年第10期。

⑯详参国家图书馆编:《地方金石志汇编》,国家图书馆出版社2012年版。

⑰张维:《陇右金石录》,甘肃省文献征集委员会1943年版;《陇右金石录补》,甘肃省文献征集委员会1946年版。

⑱吴山:《中国新石器时代陶器装饰艺术》,文物出版社1982年版。

⑲⑳张朋川:《中国彩陶图谱》,文物出版社1990年版,第34页。

㉑陆思贤:《神话考古》,文物出版社1995年版。

㉒张朋川、张宝玺编:《嘉峪关墓室壁画》,人民美术出版社1985年版。

㉓林少雄:《古冢丹青:河西走廊魏晋墓壁画》,甘肃人民出版社1999年版。

㉔陈兆复:《中国岩画发现史》,上海人民出版社2009年版。

㉕张趋:《古代岩画漫记》,《人民日报·海外版》1987年1月23日;《甘肃近期新发现的岩画》,《中国美术报》1987年2月23日。

㉖张宝玺:《甘肃靖远县吴家川发现岩画》,《文物》1983年第2期。

㉗初仕宾、韩集寿、李永良:《甘肃嘉峪关黑山古代岩画》,《考古》1990年第4期。

㉘许新国、格桑本:《青海省哈龙沟、巴哈毛里沟的岩画》,《文物》1984年第2期。

㉙ Tang Hui-Sheng, "A Study of Petroglyphs in Qinghai Province, China", *Rock Art Research*, volume6, number1, May 1989.

㉚利民:《“哈龙”古代岩画简介》,《青海社会科学》1982年第5期。

㉛李祥石:《岩画之乡》,《宁夏文物》1986年试刊号;《宁夏贺兰山岩画》,《文物》1987年第2期。

㉜许成:《贺兰山岩画综述》,《宁夏史志研究》1988年第4期。

㉝王系松:《贺兰山黑山岩画及其艺术价值》,《宁夏艺术》1987年第4期。

㉞盖山林:《宁夏贺兰山巫术岩画初探》,《宁夏社会科学》1992年第2期。

㉟刘长宗主编:《'91国际岩画委员会年会暨宁夏国际岩画研讨会文集》,宁夏人民出版社2000年版。

㊱苏北海:《新疆岩画》,新疆美术摄影出版社1994年版。

㊲宋耀良:《中国岩画考察》,上海人民出版社1992年版。

㊳敦煌县文化馆:《敦煌酥油土汉代烽燧遗址出土的木简》,载甘肃省文物工作队、甘肃省博物馆编:《汉简研究文集》,甘肃人民出版社1984年版。

㊴何双全:《天水放马滩秦简综述》,《文物》1989年第2期。

㊵李学勤:《天水放马滩秦简中的志怪故事》,《文物》1990年第4期;秦简整理小组:《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》,载甘肃省文物考古研究所编:《秦汉简牍论文集》,甘肃人民出版社1989年版。

㊶敦煌市博物馆:《敦煌清水沟汉代烽燧遗址出土文物调查及汉简考释》,《简帛研究》第二辑,法律出版社1996年版。

㊷胡平生、张德芳:《敦煌悬泉汉简释粹》,上海古籍出版社2001年版。

㊸骈宇騫、段书安:《本世纪以来出土简帛概述》,台湾万卷楼图书有限公司1999年版。

㊹李均明:《新莽简辑证》,新文丰出版社1996年版;《敦煌汉简编年考证》,新文丰出版社1996年版。

㊺汪桂海:《汉代官文书制度》,广西教育出版社1999年版。

㊻李均明、刘军:《简牍文书学》,广西教育出版社1999年版。

㊼赵万里:《汉魏南北朝墓志集释》,科学出版社1956年版。

㊽赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,天津古籍出版社1992年版。

㊾谢佐等编:《青海金石录》,青海人民出版社1993年版。

㊿孙慰祖、徐谷富:《秦汉金文汇编》,上海书店出版社1997年版。

①叶程义:《汉魏石刻文学考释》,新文丰出版社1997年版。

②陈兆复:《中国岩画发现史》,上海人民出版社2009年版。

③王邦秀主编:《2000年宁夏国际岩画研讨会论文集》,宁夏人民出版社2001年版。

④束锡红、李祥石:《岩画与游牧文化》,上海古籍出版社2007年版。

⑤王炳华:《原始思维化石——呼图壁生殖崇拜岩刻》,商务印书馆2014年版。

⑥王炳华:《天山生殖崇拜岩刻画》,文物出版社1990年版。

⑦高润民:《中国史前陶器》,东方出版社2017年版。

⑧林少雄主编:《中国彩陶文化解密丛书》,上海人民出版社2001年版。

⑨蒋书庆:《彩陶艺术简史》,上海人民美术出版社2007年版。

⑩张朋川:《中国彩陶图谱》,文物出版社2005年版。

⑪张朋川:《黄土上下:美术考古文萃》,山东画报出版社2007年版。

⑫段小强:《马家窑文化》,文物出版社2011年版。

⑬巫鸿:《武梁祠:中国古代画像艺术的思想性》,生活·读书·新知三联书店2006年版。

⑭巫鸿:《时空中的美术:巫鸿中国美术史文编二集》,生活·读书·新知三联书店2009年版;《黄泉下的美术:宏观中国古代墓葬》,生活·读书·新知三联书店2010年版。

⑮孙彦:《河西魏晋十六国壁画墓研究》,文物出版社2011年版。

⑯韩丛耀主编:《中华图像文化史》系列,中国摄影出版社2016年版。

⑰胡平生、张德芳:《敦煌悬泉汉简释粹》,上海古籍出版社2001年版;张德芳、郝树声:《悬泉汉简研究》,甘肃文化出版社2009年版;张德芳:《敦煌马圈湾汉简集释》,甘肃文化出版社2013年版。

⑱张德芳、韩华:《居延新简集释》(六),甘肃文化出版社2016年版;张德芳:《居延新简集释》(七),甘肃文化出版社2016年版。

⑲张德芳主编、田河著:《武威汉简集释》,甘肃文化出版社2020年版。

⑳孙家洲、张德芳主编:《居延敦煌汉简出土遗址实地考察论文集》,上海古籍出版社2012年版。

㉑张德芳主编:《甘肃省第二届简牍学国际学术研讨会论文集》,上海古籍出版社2012年版;《甘肃

省第三届简牍学国际学术研讨会论文集》，上海辞书出版社2017年版。

⑫李学勤：《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社2001年版。

⑬李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》，科学出版社2003年版。

⑭陈斯鹏：《简帛文献与文学考论》，中山大学出版社2007年版。

⑮李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》，文物出版社2009年版。

⑯大庭脩著、徐世虹译：《汉简研究》，广西师范大学出版社2001年版。

⑰富谷至著，刘恒武译：《木简竹简述说的古代中国——书写材料的文化史》，人民出版社2007年版；富谷至著、刘恒武、孔李波译：《文书行政的汉帝国》，江苏人民出版社2013年版。

⑱永田英正著、张学锋译：《居延汉简研究》，广西师范大学出版社2007年版。

⑲蔡先金：《简帛文学研究》，学习出版社2017年版。

⑳国家图书馆善本部金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，中州古籍出版社1989年版；《先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编》，北京图书馆出版社2003年版。

㉑罗新、叶炜编著：《新出魏晋南北朝墓志疏证》，中华书局2005年版。

㉒赵万里：《汉魏南北朝墓志集释》，广西师范大学出版社2008年版。

㉓毛远明编著：《汉魏六朝碑刻校注》，线装书局2008年版。

㉔刘雨、卢岩编著：《近出殷周金文集录》，中华书局2002年版。

㉕刘雨、严志斌编著：《近出殷周金文集录二编》，中华书局2010年版。

㉖吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。

㉗林素清：《汉代镜铭集录》，载台湾“中研院”历史语言研究所：《简帛金石资料库》，2010年版。

㉘林裕己：《汉三国西晋镜铭集成》，九州古文化研究会2012年版。

㉙薛仰敬：《兰州历代碑刻》，兰州大学出版社2002年版。

㉚王其英编著：《武威金石录》，兰州大学出版社2001年版。

㉛银川美术馆编：《宁夏历代碑刻记》，宁夏人民出版社2007年版。

㉜程云霞编：《固原历代碑刻选编》，宁夏人民出版社2010年版。

㉝吴景山主编：《嘉峪关金石校释》，甘肃文化出版社2015年版；《安多藏族地区金石录》，甘肃文化出版社2015年版；《白银金石校释》，甘肃文化出版社2016年版；《崆峒山金石校释》，甘肃文化出版社2015年版；《泾川金石校释》，甘肃文化出版社2016年版。

㉞赵逵夫、崔阶主编：《陇南金石校录》，社会科学文献出版社2018年版。

㉟金昌市文物出版局编：《金昌文物》，甘肃人民出版社2011年版。

㊱王博文主编：《镇原博物馆文物图集》，甘肃文化出版社2014年版。

#### 参考文献

- [1] 邢义田. 画为心声：画像石、画像砖与壁画[M]. 北京：中华书局，2011：10-11.
- [2] 徐小蛮，王福康. 中华图像文化史：插图卷[M]. 北京：中国摄影出版社，2016.
- [3] 赵宪章. 走近实学，走向明天：在“语言与图像”全国文艺理论学术研讨会上的闭幕词[M]//陈明. 文学与图像：文图互释. 北京：北京大学出版社，2023：1.
- [4] 赵逵夫，崔阶. 陇南金石校录[M]. 北京：社会科学文献出版社，2018：8.

## The “Discovery” of Longyou Stone and Silk Documents and the Academic Construction of “Communication Along the Silk Road” of Chinese Culture

Han Gaonian

**Abstract:** Since the early 20th century, the images (painted pottery, rock paintings, etc.) and stone and silk discovered in the Silk Road along Longyou area have collectively constituted a large “data bank” of diverse forms and rich content. These findings witness the origin of civilization in the context of the pluralistic unity of the Chinese nation and the grand cultural exchanges between China and the West. Since the 20th century, the collation and research of pre-Tang dynasty documents unearthed in the Longyou section of the Silk Road and the construction of communication of Chinese culture along the Silk Road have undergone three stages of discovery, collation and research. The collation of four basic documents including images, inscriptions, bamboo slips and silks and stone carvings has attracted the attention of the academic community, and great achievements have been made in the research of various documents. The document system of communication along the Silk Road of Chinese culture was preliminarily constructed. The history of discovery, collation and research of the pre-Tang dynasty stone and silk documents unearthed in Longyou over the past hundred years is the history of the construction of the academic discourse system of the external communication of Chinese culture and the integration of Chinese and Western cultural exchanges in this region. It is very important to sort out the achievements in historical research and chart the direction of further research.

**Key words:** Longyou; unearthed documents; communication along the Silk Road of Chinese culture; academic construction

[责任编辑/启 轩]



# 出土简牍所见战国以降自由民的法律身份认定\*

杨 博

**摘要:**“编户齐民”的自由民的实现过程,既是从夏商周三代过渡到传统社会的转型史,也是中国古代传统政治、社会结构的形成史。“编户齐民”的自由民是当时社会生产、生活的主体。出土简牍所见战国以迄秦汉的“编户齐民”者,即自由民的来源,是由包括故秦人“夏”、臣邦人“真”和“夏子”在内的“秦邦人”与“它邦人”共同构成的。秦汉国家对诸多族群“编户齐民”式的处理,为中国古代“大一统”国家基本形态的构建奠定了基础,体现出九州共贯、六合同风、四海一家的大一统传统。

**关键词:**出土简牍;编户齐民;法律身份;六合同风

**中图分类号:**K232

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0036-08

## 一、问题的提出

“编户齐民”对古代中国“大一统”国家形态的构建具有划时代的重要意义<sup>①</sup>。编户,《汉书·高帝纪下》颜师古注:“编户者,言列次名籍也。”<sup>[1]79-80</sup>齐民,《汉书·食货志下》颜师古注引如淳曰:“齐,等也。无有贵贱,谓之齐民,若今言平民矣。”<sup>[1]1171</sup>战国时秦、齐等国已实行将百姓户籍编为什伍之制<sup>②</sup>。随着秦始皇统一六国,“编户齐民”得以在全国范围内予以推行,并在汉代最终趋于定型。凡男子均须向政府申报年龄,称为“书年”;至成年即载明于户籍,以备国家征发徭役,称为“傅籍”;民户迁居应经官府批准后登记,称为“更籍”。秦统一后“使黔首自实田”<sup>[2]</sup>,即令百姓申报土地面积,其数目载入户籍,作为国家征收赋税的主要依

据。秦末刘邦入咸阳时,萧何“收秦丞相御史律令图书藏之”<sup>[3]2014</sup>,秦代的户籍资料和有关管理制度因而被汉代继承。秦汉地方官吏每年向上级汇报治绩,称“上计”,户籍状况是上计的一项主要内容。汉代户籍又称“名数”,一般每年八月由地方官吏统一查验户口,称作“案户比民”或“案比”,在此基础上登记造册,写明每户男女人口、姓名、年龄、身份、相貌、土地、爵级等情况,年终逐级向上申报。这种通过户籍方式将全部社会成员的情况进行编录登记,并据此核定人口、土地和赋役的制度,即被称作“编户齐民”。

一方面通过“分家立户”“编列名籍”,王朝得以直接掌控人口,显著提升了国家获取赋役的能力,奠定了古代中国“大一统”的经济和军事基础;另一方面通过“户”及其相应的组织建制,中央政府建立起有效的纵向控制体系,国家

收稿日期:2024-03-29

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“出土简帛文献与古书形成问题研究”(19ZDA250)、国家社会科学基金冷门绝学专项学者个人项目“出土文物与文献视野下的六博传统游戏研究”(22VJXG006)、教育部哲学社会科学研究重大专项项目“中国上古基因谱系、族群谱系和文化谱系的对证研究”(2022JZDZ023)。

作者简介:杨博,男,中国社会科学院古代史研究所、“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台副研究员(北京 100101),主要从事出土文献与先秦、秦汉史研究。

对社会基层的治理效能显著提升。因此,“编户齐民”有效加强了国家对社会基层的纵向控制,强化了民众对国家权力的认同。国家实现了对基层社会的有效治理,从而能够以更少的官员、成本统辖更大范围的人口和疆域。“编户齐民”的实现过程,既是古代中国过渡到传统社会的转型史,也是传统政治、社会结构的形成史<sup>③</sup>。也正因此,“编户齐民”成型的战国时期,被王夫之称作“古今一大变革之会”<sup>[4]</sup>。顾炎武在《日知录·周末风俗》中的总结,大家都很熟悉,其中提到的“邦无定交,士无定主”<sup>[5]</sup>,就与春秋战国之间人身依附关系的变化有关。

春秋时期,如《左传·昭公七年》提到“人有十等”:

王臣公,公臣大夫,大夫臣士,士臣皂,皂臣舆,舆臣隶,隶臣僚,僚臣仆,仆臣台,马有圉,牛有牧。<sup>[6]4447</sup>

同书襄公十四年又有:

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。<sup>[6]4250</sup>

这里强调的是任何人与他的属从都是不可分开的。需要注意的是,这些属从多是他自己的家族成员,或者通过家臣制度构成拟制的亲族关系<sup>④</sup>。从山西翼城大河口 M2002 出土的鸟形盃与盘铭中记载的有关誓约的内容<sup>⑤</sup>,到“委质”类盟书的出现,似乎标志着这种西周春秋时期流行的人身依附关系的松动<sup>⑥</sup>。春秋战国社会的剧烈变动,导致大量的自由平民开始出现。首先,由于春秋末期贵族之间的冲突,世袭贵族阶层事实上基本被摧毁。究竟是谁在国内斗争中幸存下来也许并不重要,重要的是,最后的幸存者成为国君,这样所有前贵族领地的租户都会发现自己成为国君的租户。其次,为了奖励军功,列国也常像魏国那样,向有突出战功的士兵奖赏肥沃土地和免税待遇。最后,为了增强国力,各国都非常重视开垦荒地。政府甚至通过设立专门负责开垦荒地的机构来鼓励垦荒。因此,一定数量的平民也会成为独立的自由农民<sup>⑦</sup>。在这种情势下,以商鞅变法为代表的列国制度革新之后,“编

户齐民”成为当时政府的最终选择。社会成员身份的变化折射出时代的巨大变革,反映出社会形态的深刻变化<sup>⑧</sup>。到战国后期,社会居民的身份大体上已经由原先的宗族之人变为国家控制下的“编户齐民”<sup>⑨</sup>。

随着包山楚简、睡虎地秦简、张家山汉简等大量简牍的出土,学界也开始关注出土简牍文献所见社会等级秩序的讨论。对包山楚简反映的战国时期楚国的社会阶层<sup>⑩</sup>,例如“都大夫与都司马”“鬲与繁丘”“州人鼓鼗”“邑人与走辮”“少臧与冶士”“里人”“酷官”“职奋与斨”“客”等与社会等级有关的九类问题都有不少讨论<sup>⑪</sup>。对秦汉律构建的社会等级秩序,学界也基本取得共识<sup>⑫</sup>。就现有资料而言,除皇帝以外,秦汉国家将自然人区分为王侯、贵族、平民、贱民与奴婢、刑徒等社会群体与阶层。其中贱民包括司寇<sup>⑬</sup>、隐官<sup>⑭</sup>、赘婿、后父和工商从业者等。刑徒也有隶臣妾、城旦舂和鬼薪、白粲之别<sup>⑮</sup>,其中隶臣妾有免为庶人的可能<sup>⑯</sup>。五大夫爵、六百石吏和大夫位,是区分贵族和平民的标准<sup>⑰</sup>,标准以上是贵族,以下则是平民,也就是自由民。伴随着秦统一六国与秦汉大一统国家的构建<sup>⑱</sup>，“编户齐民”的自由民成为当时社会生产、生活的主体,如许倬云所言“整个中国两千多年的历史显示,中国最主要的生产者就是‘编户齐民’”<sup>[7]</sup>。下文拟在前辈时贤研究的基础上,就出土简牍所见战国以降“编户齐民”者的法律身份认定问题再作简要讨论,以供师友同好批评。

## 二、“秦邦人”与“它邦人”:原六国民众的身份认定

如果我们以出土法律文献较多的秦为例,这些“编户齐民”的平民,也就是自由民的法律身份被称为“秦人”或“秦邦人”。

因为秦国之外尚有其他六国,“秦邦”之外尚有“它邦”,这样与“秦邦人”相对的即有“它邦人”。伴随兼并战争和秦国的扩张,这些“它邦人”很有可能转化为“秦邦人”,这些新的“秦邦人”被称作“新民”。与“新民”相对的是“故秦

民”。面对山东六国的人群,《商君书·徕民》里就有“故秦民”与“新民”的区别<sup>[8]</sup>。睡虎地秦简《秦律杂抄·游士律》中就提到有“故秦人”:

·有为故秦人出,削籍,上造以上为鬼薪,公士以下刑为城旦。(简5)<sup>[9]80.[10]169</sup>

随着占领日久,“新民”会转为“故民”。如《史记·秦本纪》记载:“(秦昭襄王)二十九年,大良造白起攻楚,取郢为南郡。”<sup>[3]213</sup>公元前278年,秦将白起攻陷楚郢都,秦设郢地为南郡。约半个多世纪以后的秦王政二十三年(公元前224年),“秦王复召王翦,强起之,使将击荆”<sup>[3]234</sup>。在前一年昌平君之乱被平定的情况下,秦人重整旗鼓,王翦、蒙武率六十万大军,发起了灭楚之役的最后决战。秦国南郡下辖安陆县的一个普通家庭中的两位青年男子惊和黑夫,在这一年的秋冬之际加入了秦军。他们所在军队的任务,不是与楚军主力交战,而是收复淮河北岸、由反叛的昌平君占领的秦地淮阳(郢陈)。他们兄弟发回家中的书信,1978年出土于湖北云梦睡虎地四号秦墓中<sup>⑨</sup>。惊在写给大哥衷的信中就提及“新地城”,并称自己为“故民”。受秦统治半个世纪之久的楚遗民,生长于秦国,遵守秦国律令,为秦国劳动而得到生计,无论身份,还是心理定位,都已是纯正的“秦人”<sup>⑩</sup>。惊在信中提示哥哥衷,政府会发动“不如令”(不遵守法令)的故民去戍守新地,其意是表示他们家是遵守秦国律令的模范家庭。两封家书展示出一个楚地家庭对秦国的国家认同<sup>⑪</sup>。实际上,战国晚期秦国在开疆拓土的同时,也将秦的各项制度,如律令、军功爵制、户籍、赋役制等推行于新占领的六国地区,当然也包括南郡。到秦王政二十年(公元前227年)前后,南郡的社会治理模式已经完全秦国化了,原来的楚地家庭对秦国的制度已经完全接纳。换言之,南郡的民众做秦民日久,国家认同已经建立。因此在灭楚之战中,这些秦“故民”,就会加入削弱楚地、扩大秦地的行动。

“它邦人”可能会转化为秦“故民”。反言之,“秦邦人”也可能转为“它邦人”。如岳麓秦简《尸等捕盗疑购案》中明确提到的“它邦人”与“秦邦人”的身份转换,不惮繁缛引述如下:

廿五年五月丁亥朔壬寅,州陵守馆、丞越敢献之:乃二月甲戌,走马达告曰:盗盗杀伤走马好□□□部中。即令狱史驩、求盗尸等十六人追。尸等产捕诣秦男子治等四人、荆男子闾等十人,告群盗盗杀伤好等。·治等曰:秦人,邦亡荆。闾等曰:荆邦人,皆居京州。相与亡,来入秦地,欲归义。行到州陵界中,未诣吏,悔。谋言曰:治等已(已)有臯(罪)秦,秦不□归义。来居山谷以攻盗。即攻盗盗杀伤好等。它如尸等。·诊、问如告、辩(辞)。京州后降为秦。为秦之后,治、闾等乃群盗[盗]杀伤好等。律曰:产捕群盗一人,购金十四两。有(又)曰:它邦人□□□盗,非吏所兴,毋(无)什伍将长者捕之,购金二两。·鞠之:尸等产捕治、闾等,告群盗盗杀伤好等。治等秦人,邦亡荆。闾等荆人,亡,来入秦地,欲归义,悔,不诣吏。以京州降为秦后,群[盗盗杀伤好]等。皆审。疑尸等购。它县论。敢献之。·吏议:以捕群盗律购尸等。或曰:以捕它邦人……

廿五年六月丙辰朔己卯,南郡段(假)守贾报州陵守馆、丞越:子猷:求盗尸等捕秦男子治等四人、荆男子闾等十人,告群盗盗杀伤好等。治等秦人,邦亡;闾等荆人,来归义,行到州陵,悔。……京州降为秦,乃杀好等。疑尸等购。·猷固有审矣。治等,审秦人殴(也),尸等当购金七两;闾等,其荆人殴(也),尸等当购金三两。它有令(简31—43)<sup>[11]</sup>

该案是对尸等十六人抓捕群盗如何进行奖励的判定。前半部分是州陵上报南郡的案件陈述,后面是南郡段(假)守贾回执的案件意见。该案中,男子治等原是秦人,叛出秦“邦”逃亡“荆邦”,后又与“荆邦人”闾等十人相约由属于“荆邦”的京州逃回秦“邦”。在逃入秦地州陵时,他们发现没有提前向秦国官吏通告,即“未诣吏”,加上“治”等本有“亡秦”之罪,因此,治、闾等人相谋聚集为盗。根据走马达的举报,当地政府迅速派出狱史驩、求盗尸等十六人追捕剿灭群盗。



问题在于根据秦律,抓捕逃亡者、盗贼均有相应的奖赏,即该案中两条律文“产捕群盗一人,购金十四两”“它邦人□□□盗,非吏所兴,毋(无)什伍将长者捕之,购金二两”。秦人对本“邦”人和“它邦人”适用的律法有别。因为依据的律法不同,给予奖励的数量也会相应悬殊,因此需要上级机关的再次判定。

有趣的是南郡段(假)守贾的判决,似从侧面反映了秦国在实际操作中,对新兼并的山东六国土地上的人群是如何进行身份认定的<sup>②</sup>。根据案件侦查结果,闾等十人是由京州逃往秦“邦”,到达州陵时才因“未诣吏”而聚众为盗的。重要的是在这些人为盗之前,京州已降秦。由此看,闾等人为盗伤人时已为秦人。案件之所以会出现争议,正在于是否仍旧认定闾等“它邦人”的身份,即“吏议:以捕群盗律购尸等。或曰:以捕它邦人……”睡虎地秦简《法律答问》载:

捕亡完城旦,购几可(何)?当购二两。

夫、妻、子五人共盗,皆当刑城旦,今中(甲)尽捕告之,问甲当购几可(何)?人购二两。

夫、妻、子十人共盗,当刑城旦,亡,今甲捕得其八人,问甲当购几可(何)?当购人二两。(简 135—137)<sup>[9]125, [10]251</sup>

上述律文所记皆为捕获本邦人逃亡、为盗的情况,每捕得一人,赏金二两<sup>③</sup>。该案所据的律文之一是“它邦人□□□盗,非吏所兴,毋(无)什伍将长者捕之,购金二两”,“非吏所兴”意为并不是官方组织的捕盗行为,但是该案却是因走马达首告,狱史驩、求盗尸等十六人才由政府派出的,是“吏所兴”<sup>④</sup>。因此,南郡段(假)守贾采取了折中意见,仍视男子闾等为“它邦人”“荆人毆(也),尸等当购金三两”<sup>⑤</sup>。这个案例之外,睡虎地秦简《法律答问》中还明确提到有“外臣邦”:

“使者(诸)侯(侯)、外臣邦,其邦徒及伪吏(使)不来,弗坐。”·可(何)谓“邦徒”“伪使”?·徒、吏与偕使而弗为私舍人,是谓“邦徒”“伪使”。(简 180)<sup>[9]136, [10]269</sup>

律文说的是出使诸侯、“外臣邦”的使团中的小

吏、士卒被收买而叛逃,对整个使团不实行连坐,以免使团不敢回国。既然“外臣邦”与诸侯同列,可与秦人通使,其应与山东诸侯一样属于“它邦”<sup>⑥</sup>,其人群也与关东诸侯一样属于“它邦人”。

### 三、“臣邦人”与“真”:非华夏族群的交流融合

商鞅变法时“并诸小乡聚,集为大县,县一令,四十一县”<sup>[3]203</sup>,其本质是设立新的地方行政组织,而不是简单合并聚落。《汉书·百官公卿表》云:“县大率方百里,其民稠则减,稀则旷,乡、亭亦如之,皆秦制也。列侯所食县曰国,皇太后、皇后、公主所食曰邑,有蛮夷曰道。”<sup>[1]742</sup>商鞅变法使秦人的地方行政机构,成为以县、道为单位的政治组织<sup>⑦</sup>。因秦人控制程度和当地人群华夏化程度的不同,划为县、道来分别治理。因此,秦国除在兼并战争中吸纳山东六国等“诸夏”族群之外,还专设有“属邦”,作为管理“道”与其他新归附的非华夏族群的机构<sup>⑧</sup>。周振鹤即曾指出“道”下可能不设乡里,整体还保留着当地人群的旧有生活方式<sup>⑨</sup>。对于这些专门人群的治理,睡虎地秦简《秦律十八种》中见有《属邦律》:

道官相输隶臣妾、收人,必署其已禀年日月,受衣未受,有妻毋(无)有。受者以律续食衣之。属邦。(简 201)<sup>[9]65, [10]151</sup>

属邦的性质,邹水杰指出秦代属邦具有中央与地方的双重属性,作为地方郡级行政机构,管理归服的“臣邦”和有蛮夷聚居的“道”,治下也有部分有爵的普通秦人<sup>⑩</sup>。高智敏则指出,属邦本为中央机构,统一前后在边郡新附地区派出设置地方属邦,目的是以军事方式控制新归附的蛮夷部族<sup>⑪</sup>。在属邦之下由“臣邦君长”统辖“臣邦人”,这些“臣邦人”即是归附于秦国的非华夏族群的民众。当然,“臣邦”也可能包括秦所分封的封君、列侯,也会包含原则上臣服于秦的诸侯国。他们统治阶层的“君长”“君公”受秦律支配<sup>⑫</sup>。

睡虎地秦墓竹简的年代,学界大多认为在秦统一之前,主体书写属于秦王政时期的可能

性最大,特别是《法律答问》甚至有可能解释的是商鞅变法时代制定的律法原文<sup>⑧</sup>。《法律答问》有:

“臣邦人不安其主长而欲去夏者,勿许。”·可(何)谓“夏”?欲去秦属是谓“夏”。(简 176)<sup>[10]267</sup>

根据秦法,“臣邦人”即使对统治他们的“主长”不满,也禁止离开臣邦,因为离开臣邦就意味着脱离“秦属”。只有当臣邦为属邦之下在边徼独立设置的区划时,逃离臣邦才可能造成“去秦属”的事实。可见“臣邦”与“道”同级,均接受属邦的管辖<sup>⑨</sup>。

“真臣邦君公有臯(罪),致耐臯(罪)以上,令赎。”可(何)谓“真”?臣邦父母产子及产它邦而是谓“真”。·可(何)谓“夏子”?·臣邦父、秦母谓毆(也)。(简 177—178)<sup>[9]135,[10]267</sup>

律文中已显示出对秦地域与人群的明确限定。地域限定很明确,也易于操作,即“秦属”皆为“夏”地。前面提到的《秦律杂抄·游士律》规定,“故秦人”一旦东逃出函谷关,即脱离“秦属”,不仅要被削籍,即不再被承认秦人的身份,被捕获之后还要根据爵位不同受到相应的惩罚。

“秦邦人”则有“真”与“夏子”之别。秦人为“夏”,“夏”是需要满足父、母或者至少是母亲为秦人,且出生在“秦属”的人<sup>⑩</sup>。“真”是父母均为“臣邦人”或者出生在“秦属”之外的人,即真正的蛮夷之人。虽然“真”“夏”有别,但“真”人也要遵从秦法,臣邦人逃脱“秦属”违法,即便是“真臣邦君公”在犯有轻罪时也要赎除。根据律文,至少会有秦人母亲、臣邦人父亲和“夏子”生活在臣邦、秦地郡县;臣邦人母亲、秦人父亲和“夏子”生活在秦地郡县、臣邦等四种情况。无论哪种情况,这些夫妻结合的后代均为“夏子”<sup>⑪</sup>,也就是华夏族群的秦人。以上所见,恰如朱圣明所言,战国时秦国已经建构起由秦本土、属邦(臣邦)等秦地与山东诸侯、外臣邦等“它邦”共同构成的“天下”政治格局<sup>⑫</sup>;而战国以迄秦汉的“编户齐民”者,即自由民的来源,则是由包括故秦人“夏”、臣邦人“真”和“夏子”在内遵从秦法的“秦邦人”与“它邦人”一道,来共同构成的(表1)。

表1 秦国的“天下”政治格局

地域	秦人管制		人群		
天下	秦本土	郡县	秦法	故秦人(夏)	夏子
				臣邦人(真)	
	属邦	臣邦		故秦人(夏)	夏子
				臣邦人(真)	
	道	臣邦人(真)			
外臣邦	新民(未来)		它邦人		
诸侯					

此外,传世文献也记载臣邦君长与秦女通婚,其民众似也可获得“夏子”身份。《史记·东越列传》:

闽越王无诸及越东海王摇者,其先皆越王勾践之后也,姓驺氏。秦已并天下,皆废为君长,以其地为闽中郡。<sup>[3]2979</sup>

归义的蛮夷,王废为“君长”或“君公”,要遵奉秦法。前述睡虎地秦简《属邦律》虽仅存一条,但似可以推知,蛮夷王公在政治身份上已在秦君权之下。国家通过《属邦律》和其下的政区“道”,强化对蛮夷的管控,并促使这些族群向秦人郡县制下的编户齐民过渡。由下葬年代在汉文帝后元年间的胡家草场 M12 汉简《蛮夷(诸)律》可见<sup>⑬</sup>,虽然这些律条至迟抄写于汉初,但条文内容应源自战国秦律。根据这些条文,道管理归附外族政策的核心是将他们授爵编户,从而将其纳入国家机构的控制范围。

蛮夷君当官大夫,公诸侯当大夫、右大夫、左大夫,育婿彻公子当不更,籍。(简 2597)<sup>[12]</sup>

整理者已经指出是按二十等爵制对蛮夷君长进行等级划分。君长相当的军功爵最高只达第六级的官大夫,并非高爵<sup>⑭</sup>。至于蛮夷右大夫、左大夫等所当的不更,仅是士级。《后汉书·南蛮西南夷列传》有:

及秦惠王并巴中,以巴氏为蛮夷君长,世尚秦女,其民爵比不更,有罪得以爵除。<sup>[13]2841</sup>

巴中蛮夷“其民爵比不更”,与之相应,岳麓秦简、里耶秦简、里耶户籍简中存在大量新地黔首有爵的信息<sup>⑮</sup>。例如里耶秦简的 28 枚户籍简中有 16 枚带有爵位信息,被登记者多持“荆不

更”之爵。邢义田指出这些居民原应为楚人，“不更”应是秦廷比照他们原有的楚爵，给予相当等级的秦爵。这或许是秦笼络或争取占领区楚民归顺的一种办法<sup>①</sup>。里耶秦简户籍简和《南蛮列传》，虽然性质、时代皆不尽相同，却不约而同地提到新归的外邦、外族人，其爵相当于不更一级，似非偶然。参考本条简文的规定，它可能就是里耶户籍简和《南蛮列传》政策的依据。由此推论，简2597条文极可能沿袭自秦<sup>②</sup>。由此，巴中蛮夷被纳入秦臣邦体系后，君长世尚秦女，人民爵比不更，有罪也可以爵除罪，与《法律答问》的规定相印证<sup>③</sup>。在统一进程中，秦吸收了大量西戎、巴、蜀等非秦人族群；其后秦王政横扫山东六国、拓边南北，其间臣服的族群应更多。统一之后，秦汉大一统国家建构过程中，上述以“编户齐民”方式融合非华夏族群的模式也不断被复制。如胡家草场M12汉简《蛮夷（诸）律》中还专门提到：

外蛮夷人归（义）者，皆得越边塞徼入。（简1272）

为汉以来，来入者为真。子产汉而为后者，不用此律。（简1584）<sup>④</sup>

“边塞徼”之外的蛮夷是外蛮夷，他们可以越过边塞徼来归附而为“真”。他们在汉地所生后代，自然就是汉人，不再适用《蛮夷诸律》<sup>⑤</sup>。非“诸夏”族群，如淮夷、泗夷等，皆“散为民户”<sup>[13]2809</sup>，承担国家的贡赋义务。这样，在统一国家政策及相关措施的推动下，中央王朝明确了蛮夷入华夏的族群融合与国人塑造方式，为汉晋后世所继承<sup>⑥</sup>，产生了深远的历史影响。

## 结 语

春秋战国社会的剧烈变动，导致大量的自由平民开始出现。商鞅变法后，“编户齐民”成为当时政府的最终选择。社会成员身份的变化折射出时代的巨大变革，反映出社会形态的深刻变化。到战国后期，社会居民的身份大体上已经由原先的宗族之人变为国家控制下的“编户齐民”。“编户齐民”有效加强了国家对社会基层的纵向控制，强化了民众对国家的认同。“编

户齐民”的自由民的实现过程，既是从夏商周三代过渡到传统社会的转型史，也是中国古代传统政治、社会结构的形成史。出土简牍所见战国以迄秦汉的“编户齐民”者，即自由民的来源，是由包括故秦人“夏”、臣邦人“真”和“夏子”在内的“秦邦人”与“它邦人”共同构成的。战国时代以华夏族为主导的民族融合以及“编户齐民”体制下社会等级、身份秩序的确立，至秦汉时代的对外开拓，特别是将居住在中原周边的许多非华夏族群逐渐融入“编户齐民”的体制，为中国古代“大一统”国家基本形态的构建奠定了基础，是中华民族交往交流交融历史取向的鲜明体现。新的“中国人”共同身份认同由此产生。“六合同风，四海一家”的大一统传统成为中华文明持续发展的坚实基础。中华文明突出的统一性特征正式奠基，中华文明突出的包容性的悠久传统也借此得以展现。

### 注释

- ①黄振华：《编户齐民与中国“大一统”国家形态的构建》，《中央社会主义学院学报》2021年第4期；杨博：《六合同风（秦汉）》，载中国历史研究院主编：《中华文明史简明读本》，中国社会科学出版社2024年版，第219—220页。②李力曾据银雀山汉简提到战国齐国“编户齐民”下的户籍、田亩与租税制度。参见李力：《出土文物与先秦法制》，大象出版社1997年版，第178页。③杜正胜：《编户齐民——传统政治社会结构之形成》，联经出版事业股份有限公司1990年版，“序言”第5—6页。④朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社2004年版，第320页。⑤山西省考古研究所、临汾市文物局、翼城县文物旅游局联合考古队等：《山西翼城大河口西周墓地2002号墓发掘》，《考古学报》2018年第2期；胡宁：《从大河口鸟形盃铭文看先秦誓命规程》，《中国史研究》2016年第1期；裘锡圭：《大河口西周墓地2002号墓出土盘盃铭文解释》，载复旦大学出土文献与古文字研究中心编：《出土文献与古文字研究》第8辑，上海古籍出版社2019年版，第134—146页。⑥黄盛璋：《关于侯马盟书的主要问题》，《中原文物》1981年第2期。⑦许倬云著、杨博译：《古代中国的转型期》，生活·读书·新知三联书店2024年版。⑧晁福林：《春秋战国的社会变迁》，商务印书馆2011年版，第545页。⑨晁福林：《从“氏族之人”到“编户齐民”——试论先秦时期社会成员身份的变迁》，《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》2011年第1期。

学版》2024年第1期。⑩刘信芳：《〈包山楚简〉中的几支楚公族试析》，《江汉论坛》1995年第1期；李义芳：《从包山楚简看战国时期楚国的社会阶层》，《湖北第二师范学院学报》2011年第6期。⑪陈伟：《包山楚简所见几种身分的考察》，《湖北大学学报（哲学社会科学版）》1996年第1期；王准：《包山楚简所见楚国“里”的社会生活》，《中国社会经济史研究》2011年第2期；连劭名：《包山楚简法律文书丛考》，《考古学报》2017年第2期。⑫⑬杨振红：《从出土秦汉律看中国古代的“礼”、“法”观念及其法律体现——中国古代法律之儒家化说商兑》，《中国史研究》2010年第4期。⑭贾丽英：《秦汉简所见司寇》，载邹文玲、戴卫红主编：《简帛研究》二〇一九春夏卷，广西师范大学出版社2019年版，第156—174页。⑮苏家寅：《释“隐官”》，《史学月刊》2020年第2期。⑯齐继伟：《秦代官徒调配问题初探》，《古代文明》2021年第1期。⑰沈刚曾指出从国家人口管理角度看，隶臣妾更偏向于自由人群体，有放免为庶人的机会。参见沈刚：《新出秦简所见隶臣妾身份问题再探讨》，《中原文化研究》2022年第2期。⑱朱圣明曾从秦汉时期天下格局的视野下系列讨论当时人群的划分。参见朱圣明：《华夷之间：秦汉时期族群的身份与认同》，厦门大学出版社2017年版；《汉代西南夷之“徼”与“边民”的华夷身份》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2023年第1期；《秦汉边民与“亡人”“蛮夷”的演生——以东北边塞为例》，《学术月刊》2022年第4期；《汉代“边民”的族群身份与身份焦虑》，《中国边疆史地研究》2017年第3期；《有层次的“天下”与有差别的“政区”——兼论秦汉天下格局视域下的人群划分与认同建构》，《中国边疆史地研究》2014年第1期。⑲湖北孝感地区第二期亦工亦农文物考古训练班：《湖北云梦睡虎地十一座秦墓发掘简报》，《文物》1976年第9期；《云梦睡虎地秦墓》编写组：《云梦睡虎地秦墓》，文物出版社1981年版，第25—26页。⑳“秦人既是一个族群概念又是一个政治概念，在谈及祖源记忆的问题时主要针对嬴秦公族而言，在大部分情况下，秦人是一个具有鲜明民族色彩的政治群体。春秋时期之后，‘秦人’与‘秦国’在内涵上有高度的重合。”参见彭丰文：《先秦两汉时期民族观念与国家认同研究》，中国社会科学出版社2016年版，第20页。㉑徐畅：《一个楚地家庭与秦始皇大一统》，《文史知识》2022年第1期。㉒水间大辅：《岳麓书院藏秦简“尸等捕盗疑购”案所见逮捕群盗的奖赏规定》，《中国社会经济史研究》2014年第3期；沈刚：《秦人与它邦人——新出秦简所见秦代人口身份管理制度一个方面》，载中国政法大学法律古籍整理研究所编、徐世虹主编：《中国古代法律文献研究》第9辑，社会科学文献

出版社2015年版，第143—153页。㉓张功：《秦汉逃亡犯罪研究》，湖北人民出版社2006年版，第332页。㉔于洪涛：《岳麓秦简〈为狱等状四种〉所见逃亡犯罪研究》，载王沛主编：《出土文献与法律史研究》第3辑，上海人民出版社2014年版，第191—206页。㉕简文中“三两”，整理者、陈伟等均已指其讹误，或应为二两。参见朱汉民、陈松长主编：《岳麓书院藏秦简》（叁），上海辞书出版社2013年版，第118页。如是，则该案中按秦律规定，闾等十人虽为楚人，但抓捕一人所得赏金，与抓获本邦人为亡、盗相同，均为每人“购二两”。㉖史党社认为“外臣邦”是秦地之外具有独立性的非华夏族群邦国，虽然臣属于秦，但其地不在秦境内。参见史党社：《秦关北望——秦与“戎狄”文化的关系研究》，复旦大学博士学位论文，2008年，第46页。㉗徐复观：《周秦汉政治社会结构之研究》，《两汉思想史》第一卷，华东师范大学出版社2001年版，第73页。㉘孙言诚：《秦汉的属邦和属国》，《史学月刊》1987年第2期。㉙周振鹤：《西汉县城特殊职能探讨》，载《周振鹤自选集》，广西师范大学出版社1999年版，第15—35页。㉚⑳邹水杰：《秦代属邦与民族地区的郡县化》，《历史研究》2020年第2期。㉛高智敏：《秦区域行政体制研究——以出土文献为中心》，北京师范大学博士学位论文，2019年，第75—79页。㉜渡边英幸著、张西艳译：《战国时期秦的“邦”与畿内》，载周东平、朱腾主编：《法律史译评》第8卷，中西书局2020年版，第25—54页。㉝陈伟主编：《秦简牍合集》（壹），武汉大学出版社2014年版，第2—3、191—193页。㉞于豪亮曾指出，律文暗含着父亲为“夏”，母亲为“真”，生子为“夏子”的情况，这在秦人父权社会中是无需特别指明的。参见于豪亮：《秦王朝关于少数民族的法律及其历史作用》，载中华书局编辑部编：《云梦秦简研究》，中华书局1981年版，第316—323页。㉟张家山汉简《奏谳书》简21—22有“来诱罪”：“律所以禁从诸侯来诱者，令它国毋得取（娶）它国人也，闾虽不故来[诱]，而实诱汉民之齐国；即从诸侯来诱也。”也是防止本邦人流失它邦的律法。参见朱潇：《岳麓书院藏秦简〈为狱等状四种〉与秦代法制研究》，中国政法大学出版社2016年版，第206—207页。㊱朱圣明：《有层次的“天下”与有差别的“政区”——兼论秦汉天下格局视域下的人群划分与认同建构》，《中国边疆史地研究》2014年第1期。㊲荆州博物馆：《湖北荆州市胡家草场墓地M12发掘简报》，《考古》2020年第2期。㊳《汉书·高帝纪》引高祖五年（前202年）五月诏书曰：“七大夫、公乘以上，皆高爵也。”由此在汉初人心里，第六级的官大夫不被视作高爵。参见《汉书》卷一下《高帝纪下》，中华书局1962年版，第54页。㊴于振波、朱锦程：《出土文

献所见秦“新黔首”爵位问题》，《湖南社会科学》2017年第6期。④邢义田：《龙山里耶秦迁陵县城遗址出土某乡南阳里户籍简试探》，简帛网，<http://www.bsm.org.cn/?qinjian/4954.html>，2007年11月3日。④⑤唐俊峰：《新见荆州胡家草场12号汉墓〈外乐律〉〈蛮夷律〉条文读记与校释》，载周东平、朱腾主编：《法律史译评》第8卷，第72—93页。④⑥胡小鹏、郑煦卓：《边疆法律视野下的“秦胡”身份》，《社会科学战线》2017年第6期。④⑦荆州博物馆、武汉大学简帛研究中心：《荆州胡家草场西汉简牍选粹》，文物出版社2021年版，第196—197页。欧扬指出汉简“人”“入”字书写混淆现象常见。因此第一条“外蛮夷人归义(义)者”，不能排除“人”字实为“入”字的可能。“外蛮夷人归义者”，承前省“道”，而蛮夷“入”汉境才能实现归义。“入归义”对应“来入者为真”，而“来入者为真”之“入”当是“入归义”之省。参见欧扬：《胡家草场汉简蛮夷律零拾》，第十二届“出土文献与法律史研究”国际学术研讨会会议论文，上海，2022年，第263—271页。④⑧如新居延简“建武秦胡册”中的“秦胡”，即可能是汉朝政府赋予内附的属国部落的一种法律身份，“秦胡”既可以分开，分别指“秦”(相当于“夏子”)与“胡”(相当于“真”)，也可以看作对两种法律身份的合称，他们共同构成属国的民众。参见胡小鹏、郑煦卓：《边疆法律视野下的“秦胡”身份》，《社会科学战线》2017年第6期。又如东汉王朝在武陵蛮地区的统治形态仍然以蛮人编户化为基础。参见魏斌：《古人堤简

牍与东汉武陵蛮》，载《“中研院”历史语言研究所集刊》第85本第1分(2014年)，第61—103页。

#### 参考文献

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [2]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:241.
- [3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [4]王夫之.读通鉴论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,1975:954.
- [5]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.栾保群,吕宗力,校点.上海:上海古籍出版社,2006:749.
- [6]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [7]许倬云.中国古代文化的特质[M].北京:新星出版社,2006:23.
- [8]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986:92.
- [9]睡虎地秦墓竹简整理小组.睡虎地秦墓竹简[M].北京:文物出版社,1990:80.
- [10]陈伟.秦简牍合集:壹[M].武汉:武汉大学出版社,2014.
- [11]陈松长.岳麓书院藏秦简(壹—叁)释文[M].修订本.上海:上海辞书出版社,2018:142-143.
- [12]荆州博物馆,武汉大学简帛研究中心.荆州胡家草场西汉简牍选粹[M].北京:文物出版社,2021:196.
- [13]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.

## Legal Identification of Free Citizens from the Warring States Era as Revealed by the Unearthed Bamboo Slips

Yang Bo

**Abstract:** The emergence of free citizens through “household registration of common people” process marked both a historical transition from the Xia, Shang, and Zhou dynasties to traditional society and the formation of ancient Chinese political and social structures. These free citizens were the backbone of social production and livelihoods. The “common people included in registration” of these free citizens from the Warring States period to the Qin and Han dynasties, as revealed in unearthed bamboo slips, originated from a mix of “Qin state people” and “other state people”, encompassing the “Xia” of the former Qin people, the “Zhen” and “Xia Zi” of other state people. This approach of household registration of common people across various ethnic groups laid the groundwork for establishing the foundational form of the ancient Chinese “great unification” state, reflecting national unity and a sense of shared identity across diverse communities.

**Key words:** unearthed bamboo slips; household registration of common people; legal identity; shared identity

[责任编辑/知 然]



# 《孟子·离娄上》“反其仁”章析论\*

杨海文

**摘要:**《孟子·离娄上》“反其仁”章单章研究包括分析、综论两个层面。从分析的层面看,直面当下困境,把控所有困局,构成第一、二节的群己之辨;“永言配命,自求多福”,构成第三节的力命之辨;唯有经由力命之辨,群己之辨方能达成自身的和谐。从综论的层面看,以“反求诸己”为功夫,可谓传孔子、曾子之说;以“天下归之”为功效,可谓“承上章而言”;基于群己之辨与力命之辨的内在张力,当以“反求诸己”为切要。孟子的“反求诸己”之思,历史影响深远,当代价值显著。

**关键词:**孟子;单章研究;反求诸己;群己之辨;力命之辨

**中图分类号:**B222.5

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0044-06

越是有人生历练,人们越是能够真实地体认孟子思想。以《孟子·离娄上》“反其仁”章(以下简称《孟子》7·4<sup>①</sup>)为例,程颐的《周易程氏传》卷4《周易下经下·蹇》指出:“山之峻阻,上复有水,坎水为险陷之象。上下险阻,故为蹇也。君子观蹇难之象,而以反身修德。君子之遇艰阻,必反求诸己而益自修。孟子曰:‘行有不得者,皆反求诸己。’故遇艰蹇,必自省于身有失而致之乎,是反身也。有所未善则改之,无歉于心则加勉,乃自修其德也。君子修德以俟时而已。”<sup>②</sup>王阳明的《与黄宗贤五(癸酉)》指出:“孟子云:‘爱人不亲,反其仁。行有不得者,皆反求诸己。’自非履涉亲切,应未识斯言味永而意息也。”<sup>③</sup>曾国藩的《家书之一·咸丰八年(1858)·谕纪泽(八月初三日)》指出:“《爱人不亲章》,往年读之,不甚亲切。近岁阅历日久,乃知治人不治者,智不足也。”<sup>④</sup>正因历经“爱人不亲”的人伦险阻,所以能够“反其仁”;正因备尝“治人不治”的为政艰难,所以能

够“反其智”。唯有艰难险阻,方能更好地反求诸己、自修其德。我们是否能像古人那样,蓦然回首,重读《孟子》7·4,不再是“不甚亲切”,反而是“味永意息”呢?

为了叙述的方便,笔者且将《孟子》7·4分作三节:“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬”为第一节;“行有不得者皆反求诸己,其身正而天下归之”为第二节;“《诗》云:‘永言配命,自求多福。’”为第三节。本文以“行有不得者皆反求诸己”为主旨,试图对《孟子》7·4展开全面深入的单章研究。

## 一、在当下困境中反己修德

古人读《孟子》7·4第一节,往往想起以下两段话:

故曰:礼人而不答,则反其敬;爱人而不亲,则反其仁;治人而不治,则反其知。过而不改,又之,是谓过之。襄公之谓也。

收稿日期:2024-01-06

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“新编孟子正义”(22&ZD036)、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题重大课题“《孟子》深度解读及其思想研究”(20GZGX03)。

作者简介:杨海文,男,中山大学哲学系教授、博士生导师,中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所研究员(广东广州 510275),尼山世界儒学中心孟子研究院特聘专家,主要从事中国哲学史研究。

《春秋穀梁传·僖公二十二年》<sup>⑤</sup>

曾子曰：“同游而不见爱者，吾必不仁也；交而不见敬者，吾必不长也；临财而不见信者，吾必不信也。三者在身，曷怨人？怨人者穷，怨天者无识。失之己而反诸人，岂不亦迂哉？”（《荀子·法行篇第三十》）<sup>⑥</sup>

《孟子》7·4第一节与《春秋穀梁传》《荀子》有何关联呢？孟学史形成了“古语”“异本”两种说法。第一种说法，正如翟灏的《四书考异》下编《条考二十九·孟子·离娄上》“爱人不亲反其仁节”条指出：“《穀梁传·僖公二十二年》论宋襄公自取事，曰：‘故曰：礼人而不答，则反其敬；爱人而不亲，则反其仁；治人而不治，则反其知。’冯景《解春集》曰：‘此必古语。孟子、穀梁氏皆引之，当有一倒。’”<sup>⑦</sup>《荀子·法行篇》引曾子曰：“同游而不见爱者，吾必不仁也；交而不见敬者，吾必不长也；临财而不见信者，吾必不信也。失诸己而反诸人，岂不亦迂哉？”按：《荀子》文较《穀梁》似稍不合，而其下乃并“反求诸己”言之，愈见孟子此言必有所授。”<sup>⑧</sup>第二种说法，正如周广业的《孟子四考》卷2《孟子异本考·离娄章句上》指出：“礼人而不答，则反其敬；爱人而不亲，则反其仁；治人而不治，则反其知。（《穀梁传》上有‘故曰’，不言出《孟》。）”<sup>⑨</sup>所谓古语，是说《春秋穀梁传》《孟子》《荀子》此语引自远古之文；所谓异本，是说《春秋穀梁传》此语引自《孟子》之文。前一种说法取消了《孟子》7·4第一节的原创性，后一种说法肯定了《孟子》7·4第一节的原创性。尽管笔者认为“异本”之说在义理上胜过“古语”之说，但孰是孰非，依然有待人们进一步讨论。

从《孟子》单章研究的分析层面看，直面群己之辨的当下困境，勇于反己以修德，这是《孟子》7·4第一节的思想主题。譬如，《孟子正义》卷14《离娄上·四章》录赵岐注云：“反其仁，己仁犹未至邪。反其智，己智犹未足邪。反其敬，己敬犹未恭邪。”<sup>[1]530</sup>张九成的《孟子传》卷14《离娄章句上》指出：“爱人不亲，岂非所以为爱者未中其几乎？治人不治，岂非所以为治者未中其几乎？礼人不答，岂非所以为礼者未中其几乎？使吾果仁、果智、果敬，则仁举于此，亲应于彼；知举于此，治应于彼；敬举于此，礼应于彼。今而不亲、不治、不答，必吾于发处有偏颇、私曲之病，故应于彼者有如是之舛违也。倘吾发处正中其几，则其应也有破之之妙矣。”<sup>⑩</sup>朱熹的

《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出：“我爱人而人不亲我，则反求诸己，恐我之仁未至也。智、敬放此。”<sup>⑪</sup>张栻的《孟子说》卷4《离娄上》指出：“爱人而人不亲，是吾仁有所未至也；治人而人不治，是吾知有所未明也；礼人而人不答，是吾敬有所未笃也。”又说：“反其仁者，非姑息以求比也，敦吾爱而已；反其智者，非凿智以务术也，明其理而已；反其敬者，非卑巽以苟合也，尽诸己而已。盖仁则人自亲，爱则同也；智则人斯治，理无蔽也；敬则人斯答，志交乎也。”<sup>⑫</sup>郝敬的《孟子说解》卷7《离娄章句上·四》指出：“仁、智、礼三者，君子所以修身也。仁以爱人，智以治人，礼以敬人。如此，则蒙其仁者必亲，服其智者必治，感其敬者必答。”<sup>⑬</sup>唐文治的《孟子大义》卷7《离娄上·第四章》指出：“常反其仁，则其仁愈厚；常反其智，则其智愈深；常反其敬，则其敬愈密。”<sup>[2]203</sup>

细究以上解释，《孟子》7·4第一节的群己之辨包含正题、反题、合题的逻辑结构。从正题看，仁以爱人，智以治人，礼以敬人；蒙其仁者必亲，服其智者必治，感其敬者必答。从反题看，爱人而人不亲，是吾仁有所未至；治人而人不治，是吾知有所未明；礼人而人不答，是吾敬有所未笃。从合题看，反其仁，不是姑息以求比，而是敦吾爱、仁愈厚；反其智，不是凿智以务术，而是明其理、智愈深；反其敬，不是卑巽以苟合，而是尽诸己、敬愈密。正题预设道德理想，反题刻画当下困境，合题提出解决路径。《孟子》7·4第一节之所以三言“反”字，目的在于告诫人们直面群己之辨的当下困境，反己以修德，从而皈依道德理想。姜兆翀的《孟子篇叙》卷4《离娄全篇·爱人章》指出：“此章从‘仁’字来，要为行仁未效者示以反己正身之道焉。”<sup>⑭</sup>皈依道德理想，就是皈依仁、智、敬；一言以蔽之，就是皈依仁。

## 二、从群己之辨到力命之辨

从《孟子》单章研究的分析层面看，把控群己之辨的所有困局，勇于反己以治平，这是《孟子》7·4第二节的主题。譬如，张九成的《孟子传》卷14《离娄章句上》指出：“夫‘行有不得者皆反求诸己，其身正而天下归之’，其说渊微，不可以浅心窥测也。且干羽舞而有苗格，《箫韶》奏而凤皇来，恭默思而传说梦，金滕启而天反风，则以反求诸己得其正处，故彼来应疾于置

邨。此理深矣，安可以浅易观之哉！夫爱人不亲、治人不治、礼人不答，常人方堕于怨怒中，而孟子乃转为自反之说，溯流而上，以观其发处正与不正，其造化运用乃如此之巧。学乎！学乎！不到孟子，安知圣贤转移变化之功与乾坤天地相为表里乎？”<sup>⑩</sup>朱熹的《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出：“不得，谓不得其所欲，如不亲、不治、不答是也。反求诸己，谓反其仁、反其智、反其敬也。如此，则其自治益详，而身无不正矣。天下归之，极言其效也。”<sup>⑪</sup>张栻的《孟子说》卷4《离娄上》指出：“行有不得，不责诸人，而反求诸己，岂不至要乎？其身正而天下归之。天地之间，惟感与应而已。在己者无不正，则在彼者无不顺矣。”<sup>⑫</sup>辅广的《孟子答问·离娄章句上》指出：“自治详，则身无不正；身无不正，则天下无不归。虽极言其效，是亦必然之理也。”<sup>⑬</sup>郝敬的《孟子说解》卷7《离娄章句上·四》指出：“行有不得，谓家国天下有不亲、不治、不答者，皆反求其仁、智、礼也。君子常见己之非，不见人之不是，则身无不修，而人自无不服矣。”<sup>⑭</sup>冯梦龙的《四书指月·上孟四·离娄·孟子曰爱人不亲章·行有节》指出：“‘行有不得’，不必推广，只看一‘有’字。如不亲、不治、不答，有一于此，便当反求。能如此，则无时无处而不自反矣，故下个‘皆’字。‘身正’，即在‘反求’上看出。‘天下归’，即在‘身正’上看出。此不重极言其效，只见一身而可以管摄天下，深明其不必外求耳。”<sup>⑮</sup>章世纯的《四书留书》卷6《孟子下·“行有不得”二句》指出：“反身者，代人责己也。人之自咎者，人常宽之；虽有不及，人恕其情矣。”<sup>⑯</sup>

《孟子》7·4第二节同样有着丰富的内涵。所谓“行有不得者”，不是说群己之辨的当下困境，亦即不亲、不治、不答；而是说群己之辨的所有困局，譬如不亲、不治、不答。所谓“皆反求诸己”，是说“有一于此，便当反求”，凡事皆需反其仁、反其智、反其敬，反省自己以寻求原因。所谓“其身正而天下归之”，既是说“身正”在“反求”上看出，“天下归”在“身正”上看出；又是说自治详则身无不正，身无不正则天下无不归。总而言之，圣贤转移变化之功在艰难困苦中玉汝于成。

同样是群己之辨，为什么说《孟子》7·4第一节意在直面当下困境，而第二节意在把控所有困局？这是笔者基于“皆反求诸己”的“皆”字做出的诠释。深究起来，当下困境与所有困局的

不同，何尝不是部分与全体的差异。从孟学史看，饶鲁最先认为《孟子》7·4第一、二节含有部分与全体之异。其《饶双峰讲义》卷13《孟子三·爱人不亲章》指出：“上面三句包括未尽，所以下面又说皆当反诸己，添个‘皆’字。凡有行不得所欲者，必自反诸身，则我之身无不正，天下亦归之矣。‘皆’字说得阔，不特说上面三者而已。”<sup>⑰</sup>这一观点得到许多学者的支持。譬如，胡炳文的《孟子通七·朱子集注·离娄章句上》指出：“饶氏发出一‘皆’字，即《集注》‘自治益详’之‘详’字。”<sup>⑱</sup>胡广等人纂修的《孟子集注大全》卷7《离娄章句上》指出：“‘详’字贴‘皆’字，不止上文三自反而已。”<sup>⑲</sup>其中，讨论最清晰的是蔡清的《四书蒙引》卷12《孟子·离娄章句上·孟子曰爱人不亲反其仁章》：

爱人、礼人、治人，此三端似亦说得尽了。爱人，其所亲者也。礼人，其所敬者也。治人，其所以统莅者也。身之所接，只有此三类耳。然此以所接之人言，则尽矣；若以事物言，则未尽也。故下文又曰：“行有不得皆反求诸己。”而朱注曰：“如此，则自治益详。”而《小注》又曰：“不止上文三自反而已。”又下条，《大注》曰：“不得，谓不得其所欲，如不亲、不治、不答是也。”“如”之一字，可见不止是上文三自反。至于下句云：“反求诸己，谓反其仁、反其智、反其敬也。”则承上文“如不亲、不治、不答”说去。非是上句下“如”字，下句又就指此三者。凡一事一物处之，有不得所愿处，皆宜自反，岂但处人而已哉？<sup>⑳</sup>

饶鲁提出的部分与全体之异，凸显“皆”字的分量，富有思辨色彩，值得详加分析。从《孟子》7·4第一节看，孟子所谓“三”，既指三德，亦即仁、智、敬；又指三行，亦即不亲、不治、不答。从《孟子》7·4第二节看，孟子以“皆”字说“行有不得者”，只是说行不只有三，不是说德不只有三。正因如此，朱熹以“如”说“不亲、不治、不答”，以“详”说“自治”，这都是恰如其分的。后儒所谓“包括未尽”“‘皆’字说得阔”，是说“不亲、不治、不答”之行只是部分而非全体<sup>㉑</sup>，不是说“仁、智、敬”之德也是部分而非全体。归结起来，就“行”而言，第一、二节有着部分与全体之异；就“德”而言，第一、二节并无部分与全体之异。

黄宗羲曾经批评饶鲁的说法。其《孟子师说》卷4《“爱人不亲反其仁”章》指出：“饶双峰



曰：‘上面三句包括未尽，所以下面又说皆当反诸己。’“皆”字说得阔，不特说上面三者而已。’愚以为‘行有不得者’句，盖合三者而言之。舍仁、智、敬之外，更有何事而谓‘包括未尽’哉？”<sup>⑩</sup>《孟子》7·4第一、二节的部分与全体之异只是说“行”，黄宗羲拿“德”做出的批评显然误读了“行有不得者皆反求诸己”的“行”“皆”二字。从《孟子》7·4单章研究的分析层面看，饶鲁义胜黄宗羲，自不待言。

《孟子》7·4第三节只是引《诗》，孟学史有着两类解读。先看第一类解读。《孟子正义》卷14《离娄上·四章》录赵岐注云：“此诗已见上篇，其义同。”<sup>[1]530</sup>朱熹的《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出：“解见前篇。”<sup>⑪</sup>再看第二类解读。张九成的《孟子传》卷14《离娄章句上》指出：“且引‘自求多福’之诗为说。呜呼！观《诗》者能如此为用，乃可以用《六经》矣，岂传注笺解所能及哉！语至于此，不知手之舞之、足之蹈之也。天下乐事，其有过于此乎？君子其勉之。”<sup>⑫</sup>辅广的《孟子答问·离娄章句上》指出：“为治本乎自反，多福本乎自求。治国者能玩此，则知所本矣。”<sup>⑬</sup>饶鲁的《饶双峰讲义》卷13《孟子三·爱人不亲章》指出：“‘永言配命’是常常思量要合理，‘永’是无间断之意。”<sup>⑭</sup>蔡清的《四书蒙引》卷12《孟子·离娄章句上·孟子曰爱人不亲反其仁章》“《诗》云：‘永言配命，自求多福’”条指出：“此‘命’字，以理言。饶氏曰：‘永言配命’是常思量要合理，‘永’是无间断之意。’辅氏曰：‘为治本乎自反，多福本乎自求。’亦太扭捏。盖能自反而天下归之，此便是‘永言配命’而‘自求多福’也，引《诗》以咏赞之耳。”<sup>⑮</sup>郝敬的《孟子说解》卷7《离娄章句上·四》指出：“人能长言合天理，则百福由己求，此修身自然之效也。”<sup>⑯</sup>冯梦龙的《四书指月·上孟四·离娄·孟子曰爱人不亲章》指出：“引《诗》以‘自’字映‘己’字，然点出‘配命’来，正见天命人心之总会，皆属己身担负。此反求之功，不容缓耳。”<sup>⑰</sup>

“永言配命，自求多福”，语出《诗经·大雅·文王之什·文王》<sup>⑱</sup>，被《孟子》3·4、7·4两次称引。举凡同样的语句在《孟子》中两次或者多次出现，赵岐、朱熹作注的体例是前详后略、前实后虚。换句话说，赵岐、朱熹注《孟子》3·4，既详且实；赵岐、朱熹注《孟子》7·4，既略且虚。所以，第一类解读只说“此诗已见上篇，其义同”“解见前篇”，类似承前省，乃是正义体使然。但

是，同一诗篇，置于不同语境，含义自有差异。所以，第二类解读身临其境，各有阐释，间有商榷，诗义再度焕发，乃是说解体使然。说解体所谓“多福本乎自求”“正见天命人心之总会”“观《诗》者能如此为用，乃可以用《六经》”，给予我们两方面的启发：一方面，直面当下困境，把控所有困局，构成前二节的群己之辨；“永言配命，自求多福”，构成第三节的力命之辨。另一方面，群己之辨促成德福一致，力命之辨庇护德福一致；唯有畏天知命、知天立命、乐天安命，亦即经由力命之辨，群己之辨方能达成自身的和谐。换句话说，第二类解读不仅可以弥补正义体的不足，而且更能完善《孟子》7·4全章的义理，实质是敞开并呈现了孟子引《诗》的深意。

### 三、以“反求诸己”为切要

从《孟子》7·4单章研究的综论层面看，有学者认为此章传孔子、曾子之说。其代表性的观点，正如张九成的《孟子传》卷14《离娄章句上》指出：“呜呼！孟子之于圣学可谓有功矣。于孔子自省、自讼、自厚之说，曾子三省、忠恕之说，又发其大用于事为之间，使圣道晓然如在目前，则此章是也。”<sup>⑲</sup>又说：“夫夫子止言‘见不贤而内自省’‘见其过而内自讼’‘躬自厚而薄责于人’，曾子止言‘吾日三省吾身’‘夫子之道忠恕’，未论爱人不亲、治人不治、礼人不答之几。今孟子乃于圣贤微处推而大之，发为自反之论，然后自省、自讼、自厚、三省、忠恕之说愈觉光大。余以是喟然叹曰：孟子之于圣学可谓有功矣。”<sup>⑳</sup>另外，康有为的《孟子微》卷3《礼智第五》指出：“此明爱人、治人、礼人，一切当反身求己，孔子所谓‘躬自厚而薄责于人’也。”<sup>㉑</sup>唐文治的《孟子大义》卷7《离娄上·第四章》指出：“此孟子传曾子之学也。反躬自省之道，以曾子为最密。”<sup>[2]203</sup>

孔子究竟如何说的？《论语》4·17指出：“子曰：‘见贤思齐焉，见不贤而内自省也。’”《论语》5·27指出：“子曰：‘已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也。’”《论语》15·15指出：“子曰：‘躬自厚而薄责于人，则远怨矣。’”曾子究竟如何说的？《论语》1·4指出：“曾子曰：‘吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？’”《论语》4·15指出：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出。门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”从《论

语》全书看,孔子提倡自省、自讼、自厚,曾子提倡三省、忠恕;从《孟子》7·4看,孟子四次说到“反”字,意即反省自己寻求原因。所谓孟子传孔子、曾子之说,不只是“照着讲”,而且是“接着讲”,亦即以“反求诸己”为功夫,有功于孔门内圣之学。

从《孟子》7·4单章研究的综论层面看,还有学者认为此章承《孟子》7·3而言。其代表性的观点,正如朱熹的《孟子集注》卷7《离娄章句上》指出:“亦承上章而言。”<sup>③</sup>后来,辅广的《孟子答问·离娄章句上》指出:“此亦承上章‘得天下以仁’而言之也。”<sup>④</sup>

《孟子集注大全》卷7《离娄章句上》录陈栎注云:“承上章‘得天下以仁’而言,因言仁而及智与礼,仁包智、礼也。”<sup>⑤</sup>蔡清的《四书蒙引》卷12《孟子·离娄章句上·孟子曰爱人不亲反其仁章》“《诗》云:‘永言配命,自求多福’”条指出:“朱子曰:‘亦承上章而言。’是主为人上者。故曰:‘其身正而天下归之。’”<sup>⑥</sup>唐文治的《孟子大义》卷7《离娄上·第四章》指出:“此承上章而言。能自求福,则能保四海而永配天命也。仁者,福之基也。求福者,求仁也。”<sup>[2]204</sup>

所谓《孟子》7·4“承上章而言”,是说它继承了《孟子》7·3“得天下也以仁”的王道政治学,并且有所发挥。“承”是说对于上章有继承,“而言”是说此章同样有发挥。饶鲁的《饶双峰讲义》卷13《孟子三·爱人不亲章》指出:“此章补前章意。前章说大纲,此章说得密。”<sup>⑦</sup>“补”字是对“承”与“而言”的整合。如果说《孟子》7·3揭明了王道政治学的大纲,那么,《孟子》7·4则阐明了王道政治学的本领,亦即以“天下归之”为功效,本领就是“反其仁”而“身正”。

以“反求诸己”为功夫,以“天下归之”为功效,何者更为切要?一方面,从群己之辨看,没有“反求诸己”的功夫,哪有“天下归之”的功效?唯有“反求诸己”,方能“天下归之”。另一方面,从力命之辨看,谋事在人,成事在天;“反求诸己”而且“天下归之”,尽其力、有其命就能心想事成,尽其力、无其命就会事与愿违。正因功效可遇而不可求,功夫取决于自身努力,我们认为《孟子》7·4以“反求诸己”为切要。张栻的《孟子说》卷4《离娄上》指出:“为国者,以反求诸己为至要。”<sup>⑧</sup>唐文治的《孟子大义》卷7《离娄上·第四章》指出:“反求诸己者,本身作则之要,有诸己而后求诸人也,修身之彻始而

彻终者也。”<sup>[2]203</sup>其《孟子大义》卷8《离娄下·离娄篇大义》指出:“反求诸己,本身作则而已矣,故沛然德教行乎四海矣。”<sup>[2]290</sup>反求诸己,反省自己以寻求原因,严以律己而宽以待人,既是修身之要,又是治世之要。以“反求诸己”为切要,究其实,就是以内圣统摄外王、以道德引领政治。

孟子的“反求诸己”思想,不仅夯实并彰显了传统儒家问心无愧的修身之道,而且培育并铸就了中华民族成人之美的处世之道,历史影响深远,当代价值显著。有学者精辟地指出:

“反求诸己”是儒家一个十分重要的修养原则。孟子对此有很多论述,如“祸福无不自己求之者”(3·4),“不怨胜己者,反求诸己而已矣”(3·7),“君子必自反也”(8·28),“反身而诚”(13·4),等等。本章则提出:一切行为没有达到其结果,都要反求诸己。<sup>[4]</sup>

孟子通过“反求诸己”的修身之道,追求其“浩然之气”的理想人格。孟子的“反求诸己”凸显人的主体性,凡事先思己过,张扬了君子的道德情怀。孟子“反求诸己”的思想融入中华民族的精神品格中,塑造了中华民族“静时常思己过,闲事莫论人非”的美好品质,有其现实意义和价值。<sup>[4]</sup>

综上所述,《孟子》7·4单章研究包括分析、综论两个层面。从分析的层面看,直面当下困境,把控所有困局,构成第一、二节的群己之辨;“永言配命,自求多福”,构成第三节的力命之辨;唯有经由畏天知命、知天立命、乐天安命的力命之辨,个人与家庭、国家、天下的群己之辨方能达成自身的和谐。从综论的层面看,所谓传孔子、曾子之说,侧重“反求诸己”的功夫;所谓“承上章而言”,侧重“天下归之”的功效;基于群己之辨与力命之辨的内在张力,全章当以“反求诸己”为切要。《孟子》3·7、7·4各自一言“反求诸己”,前章主要说射箭,后章全面说人事。姜兆翀的《孟子篇叙》卷4《离娄全篇·恒言章》认为《孟子》7·4、7·5:“此二章为全篇大纲领。”<sup>⑨</sup>当今社会,我们在“行有不得”的无奈当中不懈地“反求诸己”,何尝不能像古人那样,倍感《孟子》7·4及其相关篇章的亲切有味、隽永深长!

#### 注释

①此种序号注释,以杨伯峻译注《孟子译注》(中华书局

2010年第3版)、《论语译注》(中华书局1980年第2版)为据,下同。②程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》下册,中华书局1981年版,第896—897页。按,本文所引文献多在个别标点符号上略有校改,特此说明,下不赘述。③王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上册,上海古籍出版社1992年版,第152页。④曾国藩:《曾国藩全集》(修订版)第20册《家书之一》,岳麓书社2011年版,第364页。⑤阮元校刻:《十三经注疏(附校勘记)》下册,中华书局1980年版,第2400页。⑥王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,中华书局1988年版,第536页。⑦经复核,现存《解春集》无此引语。冯景:《解春集》,《续修四库全书》第1418册,上海古籍出版社2002年版。⑧翟灏:《四书考异》,《续修四库全书》第167册,上海古籍出版社2002年版,第350页。按,引文已做并行处理。⑨周广业:《孟子四考》,《续修四库全书》第158册,上海古籍出版社2002年版,第88页。⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿张九成著,杨新勋整理:《张九成集》第3册《孟子传》,浙江古籍出版社2013年版,第881页,第881—882页,第882页,第880页,第881页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第283页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿张栻著,杨世文、王蓉贵校点:《张栻全集》上册,长春出版社1999年版,第349页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿郝敬撰,刘建民点校:《孟子说解》,崇文书局2022年版,第222页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿姜兆翀:《孟子篇叙》,《续修四库全书》第158册,上海古籍出版社2002年版,第204页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿辅广撰,田智忠辑校:《辅广集辑释》下册,福建教育出版社2017年版,第1171页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿冯梦龙原著,李际宁、李晓明校点:《冯梦龙全集》第21卷《四书指月》,江苏古籍出版社1993年版,第386页。

①章世纯:《四书留书》,《景印文渊阁四库全书》第207册,台湾商务印书馆1986年版,第773页。②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王朝璩辑:《饶双峰讲义》,《四库未收书辑刊》第2辑第15册,北京出版社2000年版,第454页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿胡广、杨荣、金幼孜等纂修,周群、王玉琴校注:《四书大全校注》下册,武汉大学出版社2015年版,第900页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿蔡清:《四书蒙引》,《景印文渊阁四库全书》第206册,台湾商务印书馆1986年版,第554页,第555页,第555页。按,《大注》《小注》分别指《孟子集注》《孟子集注大全》。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿“不亲、不治、不答”之外,还有什么行为可以列入“包括未尽”之中呢?孟学史似无说明。《孟子》7·12指出:“信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣。”据此,我们可以给《孟子》7·4设言:“信人不信,反其信。”换句话说,“不信”可与“不亲、不治、不答”并列,算作“包括未尽”的一种行为。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿吴光主编:《黄宗羲全集》第1册,浙江古籍出版社2012年版,第91页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿阮元校刻:《十三经注疏(附校勘记)》上册,中华书局1980年版,第505页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿康有为著,楼宇烈整理:《孟子微 礼运注 中庸注》,中华书局1987年版,第58页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿梁涛:《孟子解读》,中国人民大学出版社2010年版,第182页。

#### 参考文献

- [1]焦循.孟子正义:上册[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [2]徐炜君.唐文治四书大义:孟子大义[M].上海:上海人民出版社,2018.
- [3]胡炳文.孟子通[M].宋健,点校.上海:华东师范大学出版社,2020:218.
- [4]刘瑾辉.孟子智慧[M].上海:复旦大学出版社,2018:172.

## Analyzing On Chapter *Lilou I: Examine One's Own Benevolence in Mencius*

Yang Haiwen

**Abstract:** The research on chapter *Lilou I: Examine One's Own Benevolence* involves both the analytical and the comprehensive aspects. According to its narrative order, this chapter can be divided into three sections. From the analytical aspect, the first two sections center around how to deal with the relationship between oneself and others by confronting the immediate predicaments, while the third section talks about practicing Heaven's mandate by quoting "Be always studious to be in harmony with the ordinances of Heaven, and you will obtain much happiness." from *Book of Songs*. Only after practicing Heaven's mandate, can the relationship between oneself and others be settled in a harmonious manner. From the comprehensive aspect, the efforts of turning within and examining oneself can be traced back to Confucius and Zengzi, while the efficacy that the rest of the world will follow is actually a follow-up of the previous chapters. The relation between the one-others relationship and the whole kingdom's recognition and submission can be resolved by putting the efforts of turning within and examining oneself. Mencius' thoughts about turning within and examining oneself has profound historical influences as well as remarkable contemporary values.

**Key words:** Mencius; single-chapter research; turning within and examining oneself; one-others relationship; practicing Heaven's mandate

[责任编辑/晓东]



# 《论语》“子见南子”章新论\*

华 军 韩小茹

**摘要:**迄今对《论语》“子见南子”一章的研究,多集中于对“子见南子”事迹的考证与解读,鲜有对之后“夫子矢之”的深入剖析。事实上,“子见南子”章的诠释重点不应在“子见南子”,而应在“夫子矢之”。以先秦盟誓文化为背景,结合孔子的一贯之道来展开对“夫子矢之”的深入解读,将有助于揭示孔子天命思想中神义与道义关联互动的深深刻意涵,彰显原始儒家究天人之际、通古今之变的思想风貌:一方面,孔子之誓受春秋“对神立誓”的盟誓文化影响,拥有其宗教性面向,体现在天命观上即是一种“神义天命观”;另一方面,孔子之誓又以天道与人道、仁与礼相统一为思想主旨,从而使“誓”具有了人文化成的道德内涵,体现在天命观上即是一种“道义天命观”。概言之,孔子之誓将原本以天的神性为约束机制的盟誓行为纳入儒家立仁成德的教化系统之中,从而使盟誓背后的天命思想内涵由春秋一般盟誓中的神义天命观转向儒家的道义天命观。

**关键词:**“夫子矢之”;盟誓文化;天命

**中图分类号:**B222.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0050-08

近年来,儒家的超越性问题得到了越来越多学者的关注。儒家天命思想则成为关注焦点之一。在儒家天命思想体系中,孔子的天命思想无疑具有纲领性意义,尤为学者重视。学者对孔子天命思想的诠释大多以《论语》为依据,因而可以说,如何诠释《论语》中与天命相关的材料是理解孔子天命思想的关键。《论语》中论及“天”“命”处寥寥可数,因而每一处材料都极为珍贵,但其中有一处材料却多为学者怀疑和轻视,这就是《论语·雍也》篇中“子见南子”一章。传统注疏多集中于对此章的字词训诂和对“子见南子”事迹的考证解读而疏于此章蕴含的天命思想进行阐发。本文将把此章置于先秦盟誓文化背景下进行考量,逐次揭示“子见南子”章背后所隐含的丰富文化意涵,特别是孔子的天命思想,进而彰显原始儒家究天人、通古今的思想风貌。

## 一、以往对“子见南子”章的解读及存在的问题

《论语》“子见南子”章之所以用“子见南子”命名,除取首字命名的标题设置惯例,还在于从古至今的学者对这一章的研究兴趣多在“子见南子”事件<sup>①</sup>。在两千多年的文化传承中,学者对《论语》思想一直不断地进行着继承与发扬,其表现形式便是历代学者对《论语》的注疏。历代注疏,如魏何晏《论语集解》、梁皇侃《论语义疏》、北宋邢昺《论语注疏》、南宋朱熹《论语集注》、清刘宝楠《论语正义》等,大体囊括了自汉至清期间关于《论语》的主要释读,其中对“子见南子”章的诠释内容可大致分为事件考证与文字训诂两类,分别对应“子见南子,子路不说”与“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”,

收稿日期:2024-03-03

\*基金项目:国家社会科学基金高校思政课研究专项“中华优秀传统文化融入高校思政课教学的‘三维会通’模式研究”(19VSZ106)。

作者简介:华军,男,吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师(吉林长春 130012),主要从事中国哲学、儒学、孟子学、礼学、情感哲学研究。韩小茹,女,吉林大学哲学社会学院博士研究生。

重心则在前者。

学者对“子见南子”事件情有独钟,无外乎此章涉及孔子本人的德行问题,再加之《论语》对此章的记述过于简略,留给后人极大的想象空间与诠释空间。王元化将历代对“子见南子”事件的注疏总结为四类:考证孔子未见南子或南子不是卫夫人;考证孔子见南子是合于礼的;考证孔子见南子的行为准则;关于孔子矢词的训诂<sup>②</sup>。相较于“子见南子”,历代注疏对“夫子矢之”的诠释则“逊色”不少,只是以文字训诂为主,夹杂着些许义理阐发。原文中,“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”不过十余字,然从古至今,学者对“所”“否”“矢”“天”“厌”“之”竟皆持有异议,其中关于“矢”的分歧最为关键,直接影响着对其他字词的理解。

关于“矢”,历史上共有“陈”“指”“誓”三种解释:一曰“矢”为“陈”,最早为蔡谟提出。皇疏引蔡谟之言:“矢,陈也。尚书叙曰‘皋陶矢其谋也’,春秋经曰‘公矢鱼于棠’,皆是也。夫子为子路矢陈天命,非誓也。”<sup>[1]149</sup>但蔡谟此注并无全文,出处也未知。值得注意的是,《礼记·郊特牲》载:“君亲誓社,以习军旅,左之右之,坐之起之,以观其习变也。”孙希旦释曰:“凡四时之田,誓皆有二:一为教陈之誓,一为田猎之誓。田猎,司徒誓之;教陈,则君亲誓之。盖教陈以象用师,用师必君亲誓师,故教陈亦然。”<sup>[2]</sup>依此,“陈”也有“誓”的意味在其中。二曰“矢”为“指”,为毛奇龄提出。以“矢”为“指”源于《释名》。《释名·卷第七·释兵第二十三》言:“矢,指也,言其有所指向迅疾也。又谓之箭,前进也……又谓之镞。镞,敌也,可以御敌也。齐人谓之镞……关西曰钗……齐人曰卫。”<sup>[3]</sup>由此,毛奇龄《论语稽求篇》云:“夫子以手指天而曰,吾敢不见哉,不则天将厌我矣。言南子方得天也。”<sup>[4]</sup>毛奇龄所言“以手指天”仍然是“誓”的仪式,如韩愈《柳子厚墓志铭》言:“指天日涕泣,誓生死不相背负。”<sup>[5]</sup>三曰“矢”为“誓”,最早由孔安国提出,为何晏、皇侃、邢昺、朱熹、程树德等延续,属于主流看法。最初,何晏引孔安国之言:“矢,誓也。子路不说,故夫子誓之。”<sup>[6]82</sup>其后,皇侃疏:“矢,誓也。……子路既不悦,而孔子与之咒誓也。”<sup>[1]149</sup>邢昺言:“‘夫子矢之’者,矢,誓也。以子路不悦,故夫子告誓之。”朱熹也主张“矢,誓也”<sup>[7]91</sup>。程树德最终引《尔雅·释言》与《周易》

虞翻注“矢,誓也”之言,得出了“矢古誓字,集注不误。邢疏引蔡谟云:‘矢,陈也。’曹之升《四书摭余说》据《释名》云:‘矢,指也。’皆不可从”<sup>[8]421-422</sup>的结论。

在《论语》诠释史上,诸家或直接采用以“矢”为“誓”说,或间接引用“矢”之“誓”义,除训诂学上的依据,还在于孔子所言“予所否者,天厌之”符合先秦“所不……”的誓辞体例。朱熹曾言:“所,誓辞也,如云‘所不与崔、庆’者之类。”<sup>[7]91</sup>程树德又引《四书释地三续》所举僖二十四年“所不与舅氏同心者,有如白水”,文十三年“所不归尔帑者,有如河”,宣十七年“所不此报,无能涉河”等例证,认为“皆有所字,足证其确。但何以用所字未解,曰所指物之辞。余欲易此注曰:所指物之辞,凡誓辞皆有”<sup>[8]420-421</sup>。臧琳《经义杂记》也有言:“凡古人誓言,多云‘所不’。左传僖廿四年,重耳曰‘所不与舅氏同心者,有如白水’,可证。子云‘予所不者’,此记者约略之辞,‘所不’下当日更有誓辞。”<sup>[9]</sup>

由此可见,诸多学者已然注意到“予所否者,天厌之”的结构与先秦盟誓结构的一致性,并以“矢”为“誓”,这显然触及了先秦时期的盟誓文化。只不过其中仍有两个问题需要加以说明:第一,经过历代注疏的诠释,基本形成了以“矢”为“誓”的主流看法,指出了孔子所言“天厌之”为誓辞,也说明了孔子为何起誓,但因诠释重心在“子见南子”,故对“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”的诠释多是从“子见南子”这一事件立论,属于就事论事,而对“子见南子”与“夫子矢之”背后的天命思想缺乏深入释读。譬如皇疏言:“言我见南子,若有不善之事者,则天当厌塞我道也。”<sup>[1]149</sup>邢疏言:“言我见南子,所不为求行治道者,愿天厌弃我。再言之者,重其誓,欲使信之也”<sup>[6]90</sup>,并引棗肇云:“见南子者,时不犹己,获文王之拘羸里。天厌之者,言我之否屈乃天命所厌也。”<sup>[6]82</sup>刘宝楠则据毛奇龄之说言:“夫子知子路不说,故告以予若固执不见,则必触南子之怒而厌我矣。天即指南子。”<sup>[10]</sup>第二,近现代的学者对“予所否者,天厌之!天厌之!”的解释多是从“天”的人格性立论,将这一处作为证明天的主宰性的例证。譬如学者以为:“孔子天命观残留的原始宗教成分应该说与商人的天命观有关。《论语》的一些篇章所讲的天命具有原始宗教的含义。比如

《论语》记载：“子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：予所否者，天厌之，天厌之。”<sup>③</sup>还有学者以为：“在孔子看来，天无疑是人间的最高主宰，因而孔子最强烈的诉求也往往是指向天的。如：‘夫子矢之曰：天厌之！天厌之！’”<sup>④</sup>其实，将此句归为论证天的主宰性的例证并无不妥。问题在于已有论证对这一句更多是从“天”之“厌”的特征便直接得出天的主宰性，既缺少对“厌”的必要论述，也缺少对“矢”的深入解读，以至于有学者将此一段归为单纯之侧重于表情而非表义的誓辞，如认为此句“纯属盟誓之辞，并无实在内容”<sup>⑤</sup>。《朱子语类》载：“诸先生皆以‘矢’为‘陈’，‘否’为否塞之‘否’，如此亦有甚意思！孔子见南子，且当从古注说：‘矢，誓也。’”或问：“若作誓说，何师生之间不相信如此？”曰：“只为下三句有似古人誓言，如左氏言‘所不与舅氏’之说，故有誓之气象。”<sup>〔11〕</sup>其实，“夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”不仅在文体格式方面符合先秦誓辞文体，其文体所呈现的“誓之气象”更蕴含着深刻的盟誓文化体系，这正是本文新释的文化背景，以下对此略述之。

## 二、孔子之誓中的神义天命观

孔子之誓发生在盟誓文化得以充分发展的春秋时期，其思想模式固属于春秋盟誓文化体系，但思想深度则远不止此。盟誓自其源起，便深植于天命鬼神信仰，具体表现为“对神立誓”，即声明如若违誓，神灵将对违誓者及其后代或宗族降以惩罚。盟誓的这种神性约束机制很大程度上表现出与巫文化的一体连续性，天的神格特征也由此一直留存于先秦盟誓文化中。“孔子诚是春秋时代之人，至少在天道论上未有以超越时代也”<sup>〔12〕</sup>，因此孔子之誓受春秋盟誓文化影响，自然拥有其宗教面向，体现在天命观上即是一种“神义天命观”<sup>⑥</sup>。孔子之誓的宗教性面向渊源有自，如果仅就“夫子矢之”一章论述，或许难以管中窥豹，只有将其置于盟誓文化的历史变迁中，方能将其蕴含的天命思想鲜活地显现出来。

孔子之誓所属的盟誓文化形成于西周。《周礼》中记载有专司盟誓的职官——“司盟”<sup>⑦</sup>，根据司盟的职责可推断西周时期的盟誓类型可能已经有邦国会同、民有约剂、民有诉讼等，与孔

子之誓更为接近的是战前将帅对将士发布的檄誓，最为典型的便是《尚书》所载《甘誓》《汤誓》《泰誓》《牧誓》《费誓》<sup>⑧</sup>诸篇。西周檄誓已大体呈现出盟誓的初始作用原理，即对天立誓、以天的降灾降疾能力作为违誓的惩罚来源。以《泰誓》所载的“孟津之誓”为例，“孟津之誓”的内容为周武王与诸侯举行会盟和誓师仪式，所言誓辞既以天命说明了翦商的正当性，即“商罪贯盈，天命诛之”，也以天命表明了自己伐商的决心，即“天其以予义民，朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克”（《尚书·泰誓中》），还以天命作为警示约束军士的依据，即“予弗顺天，厥罪惟钧”。对天立誓与遵守誓言之间的关系依赖于周代天命观：首先，周人观念中的天是有感觉、情感、意志的具有主宰义的人格神。在此理解背景下，商王种种对民不利的恶行均通过天之“闻”与“视”被上天知晓，并引起天的“哀”“矜”“怒”，以致“皇天震怒，命我文考，肃将天威”（《尚书·泰誓上》）。但商君仍不知悔改，甚至“弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀。牺牲粢盛，既于凶盗”，可谓商罪贯盈，“自绝于天，结怨于民”（《尚书·泰誓下》），于是“天”不仅“降灾”（《尚书·泰誓上》）、“降疾”（《尚书·顾命》）于下民，还“天命诛之”（《尚书·泰誓上》），命武王伐纣，并取而代之。在此，天的感觉、情感本身即包含着天对于天命的夺与降的意志，即所谓“天除恶树善与民同”<sup>〔13〕</sup>，檄誓本身即已预设了这样一个近于人格神的“天”，它的感觉、情感、意志共同构成誓约的保障，并以灾祸、福瑞等形式显示于人，尤其是以灾祸为惩罚的表现方式，如“用命，赏于祖；弗用命，戮于社，予则孥戮汝”（《尚书·甘誓》），“尔无不信，朕不食言。尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦”（《尚书·汤誓》）。其次，周人天命观的特质为以德配天的天人一体模式。“天”既能降下天命、庇佑下民，也能夺去天命、降灾下民。天之意志转变的关键在于人君是否有“德”。人君立德在现实中又体现为循礼而行。故循礼立德以敬天成为配享天命以成就天人一体的基础。檄誓本身即是德与礼的统一。从德的角度讲，檄誓体现了周王爱民敬天以祈天永命之意。从礼的角度讲，檄誓从属于盟礼，是古人联结天人的手段。最后，周代的天命只对上位者开放，能膺受天命的只有如文王之类的极少数人，而普通人则注定与天命无缘。檄誓作

为周王德与礼的表现之一,也无出其右。在周代,檄誓属王室特权,由司盟掌管,限于军事政治领域。立誓主体是人君,下属虽也参与到结誓过程之中,但完全是被动参与。简单来说,下属可以做的只有约誓。由此,周人“以德配天”的思想固然使人从殷商自然宗教那种混乱黑暗、绝对压迫的状况中解脱出来,进入一个伦理宗教的相对清朗阶段,但德尚未与人心建立起直接和普遍的联系,从而使天命的关怀能力只对王室发挥作用,而不能向天下之人敞开。

春秋时期,盟誓文化已发展成熟,出现了以孔子之誓为代表的私誓。私誓的出现依然傍依于天命观的进展,但其“对神立誓”的神性本质并未改变。春秋私誓具有两个明显特征:一是立誓主体扩大了。立誓主体已经下移至诸侯、卿、大夫及士。如晋大夫献子受辱,出而誓曰:“所不此报,无能涉河。”(《左传·宣公十七年》)晋卿范鞅对奴隶斐豹发誓曰:“己所能见夫人者,有如河!”(《左传·昭公三十一年》)孔子向子路发誓曰:“予所否者,天厌之!天厌之!”二是监誓的神灵范围扩大了。监誓者从“天”扩展至自然神、祖先神等,广涉中国社会天神、地祇、人鬼的神灵系统。如“若背其言,所不归尔帑者,有如河”(《左传·文公十三年》),“所不请于君焚丹书者,有如日”(《左传·襄公二十三年》),“所不以为中军司马者,有如先君”(《左传·定公六年》),“所不杀子者,有如陈宗”(《左传·哀公十四年》),“有如上帝”(《左传·襄公二十五年》),“所难子者,上有天,下有先君”(《左传·哀公十四年》)。立誓主体与监誓神灵范围的扩大说明具有主宰义的“天”突破了王权的限制开始进入普通人的内心世界,有更多的人能够感受到天德的光芒。总之,立誓主体的向下兼容并未影响其向天明誓的神性本质,监誓神灵的向外延伸也并未削弱天自身的主宰特征,反而形成了一个气势恢宏、蔚然大观的天命信仰系统。

关于监誓神灵的具体神性,可以结合“有如”句式的辨析作进一步讨论。《春秋左传正义》曾言:“诸言‘有如’,皆是誓辞。有如日,有如河,有如皦日,有如白水,皆取明白之义。言心之明白如日、如水也。有如上帝、有如先君,言上帝先君明见其心,意亦同也。”<sup>[14]476</sup>但“心之明白如日、如水”与“上帝先君明见其心”只是从局部之“有如”句式立论,将“有如”释为“如”,即“像……那样”,

而非从整体之盟誓语境立论,故有待进一步申论之。《礼记·祭法》载:“山林、川谷、丘陵,能出云为风雨,见怪物,皆曰神。”《左传·昭公元年》载:“山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎祭之。日月星辰之神,则雪霜风雨之不时,于是乎祭之。”《礼记·郊特牲》载:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。”在中国传统文化的意义世界中,农耕民族赖以生存的自然物与自然力也是导致人间秩序的原型。以上引文中的“上帝”“天”“先君”作为人与万物的创生者,其所具有的本始意义,赋予了它们神性。《仪礼·觐礼》载:“明神,神之明察者,谓日月、山川也。”在此,神灵神性的表现之一便为明察。因而《左传》私誓誓辞中提及的河、日、上帝、先君,不仅是心之明白的象征,更是神灵明察能力的象征。如此,“有如”也并非“如”“若”之义,而是神灵明察能力的代指。杨伯峻认为“‘有如白水’即‘有如河’,意谓河神鉴之,晋世家译作‘河伯视之’是也”<sup>[15]</sup>,这为理解“有如”之义提供了思路。晋公子重耳对子犯的誓辞“所不与舅氏同心”,典籍中可见三种记述,《左传·僖公二十四年》载“所不与舅氏同心者,有如白水”;《国语·晋语》载“所不与舅氏同心者,有如河水”;《史记·晋世家》载“若反国,所不与子犯共者,河伯视之”。同一事件有三种记述,但意义相同,即“有如白水”“有如河水”与“河伯视之”同义。从中可以得出两组对应关系:“白水”“河水”等同于“河伯”,“有如”等同于“视之”。以此视角审视私誓结构,神灵之明察神性是将它们作为誓言的见证者与监督者的主要原因。此外,《春秋左传正义》曰:“凡盟礼,杀牲歃血,告誓神明,若有背违,欲令神加殃咎,使如此牲也。”<sup>[14]47</sup>可见神灵不仅可以明察人间的是非善恶,还具有惩罚能力。虽然以上列举的“所……有如”结构中并未提到惩罚的内容,但既然立誓者的一举一动皆在神明的监督之下,那么如若违背誓言将受到惩罚便是自然而然的结果,如《左传·僖公二十八年》载:“有渝此盟,明神殛之。”

以先秦盟誓文化为背景考究孔子之誓时,首先需要明了的是,“予所否者,天厌之”的表层含义完全符合先秦盟誓文化的神性作用原理。在《论语》所呈现的孔子信仰系统中,高高在上的神性之天仍然占据主导地位,它既统摄着其余诸神,也主宰着天的其他面向。在孔子之誓中,天的神性特征集中于“厌”。关于

“厌”，正义曰“厌，弃也”<sup>[6]90</sup>，朱熹言“厌，弃绝也”<sup>[7]91</sup>，其所揭示的是天“弃”的能力，本质为天降惩罚于违誓者。上天弃绝的行为内含着消极的情感取向，在一定程度上，“厌”亦可视为商周天帝“怒”之情的延续。与“天厌之”同样呈现天的神性特征的还有“天丧予”（《论语·先进》），“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）等<sup>⑨</sup>。在孔子的天命思想体系中，最为重要的恐不在其神义天命观，而恰是在其道义天命观。具体言之，在孔子之誓中，“天厌之”的表层意义乃是彰显“天”的好恶情志及由此达成的现实主宰义，此即孔子基于传统的神义天命观。但孔子的天命思想体系中还存在着一个更为深刻的道义天命观。相对于传统的神义天命观，它体现了人文理性的觉醒。在孔子的道义天命观中，“天”的好恶情志及由此达成的对人的主宰皆须立足于道、德基础之上，并于现实中展开为仁、礼的统一<sup>⑩</sup>。

### 三、孔子之誓中的道义天命观

自西周檄誓发展至春秋私誓，神义天命观依然为盟誓的主要约束机制。但随着违誓却未受惩罚事件的频发和人文理性的崛起，盟誓存在随时崩坏的可能。真正将盟誓与人道关联起来，从而缓解盟誓危机的是孔子。孔子之誓将原本以天的神性为约束机制的盟誓行为纳入儒家立仁成德的教化系统之中，从而使盟誓背后的天命思想内涵由春秋一般盟誓中的神义天命观转向儒家的道义天命观。

在孔子之誓中，道义天命观具体表现为人道与天道、仁（德）与礼的统一，其关键仍在“予所否者，天厌之”。就因果关系而言，作为盟首的“予所否者”为因，作为诅辞的“天厌之”为果，天之“厌”是因为人之“否”，“否”与“不否”需符合天的好恶标准。因而，“否”和“厌”存在对应关系，“予所否者”为天所不齿，故“天厌之”，其中隐含着人道与天道的统一关系。朱熹释“否”为“不合于礼，不由其道”<sup>[7]91</sup>，点出了孔子所言誓辞背后的“礼”与“道”的关联。就是否合礼，已有解释多从礼制着手，不甚有疑。不过《史记·孔子世家》与《论语集注》持合小君之礼的说法<sup>⑪</sup>，《孔丛子》持合大飨之礼的说法<sup>⑫</sup>，而毛奇龄经过考证后认为古无此礼<sup>⑬</sup>。笔者认为，朱熹从

“子见南子”的行为立论，提出“合礼”之说确有其理，但所谓“合礼”非指合某一项礼仪，而应是就礼仪整体而言。依据儒家“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》）的内仁外礼、仁礼一体的讲法，发显于外的礼自然包含仁之内在主体，仁礼一体而成道，此即由“合礼”进至“由道”。

作为“子见南子”缘由的“由道”之道，首先指向臣事君之道，属外王之事。就“子见南子”的原因，何晏引孔安国之言曰：“孔子见之者，欲因以说灵公，使行治道。”<sup>[6]90</sup>皇侃疏：“言我见南子，若有不善之事者，则天当厌塞我道也。”<sup>[1]149</sup>邢昺言：“言我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。”<sup>[6]90</sup>“使行治道”的行为主体特指卫灵公，意为灵公应以君道行天下，而“使行治道”的主语为孔子，意为“子见南子”是为了使灵公行治道，正所谓“君君，臣臣”（《论语·颜渊》）。对儒家而言，导德齐礼、仁民爱物是治国为政、教化百姓的理想治道，君如若不能实行治道，臣应当犯颜谏诤，因而“使行治道”属为臣事君之道，即“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语·先进》），在“子见南子”中属于劝谏之列，即“勿欺也，而犯之”（《论语·宪问》）。由此可以说，“子见南子”首先指向的是儒家对君臣之义务与职分的规定，尤其是为臣者。其次，“子见南子”章所蕴含的为臣事君之道更是圣人之道的体现。在儒家构建的内圣外王体系中，为臣事君属外王之事，须与内圣相贯通，即“修己”与“安人”“安百姓”一体贯通。内圣与外王的贯通又经由理想人格形象得以呈现，这也意味着理想人格的养成乃是建基于道德完善与社会政治实践的统一。在“子见南子”事件中，“使行治道”的为臣事君之道本身即彰显了道德成就与社会政治实践的统一，亦是理想人格的体现。最后，圣人之道作为人道的典范实为天道于人自身上的展现。《大戴礼记·本命》曾言：“分于道谓之命，形于一谓之性。”《广雅·释诂三》云：“命，道也。”由此可见，此处的“命”可视为天道的现实表达，而“性”则是天道即天命着落于事物上的内在具体规定，就人而言亦可谓之人道，所谓“率性之谓道”者。孔子曾言：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）此即在于强调人道修养与知天命（道）的统一。孔子自述曰：“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”



(《论语·为政》)此亦可视为孔子行人道而正天命(道)的现实经历。孔子这一思想理路在《易传·说卦传》中更直接体现为“穷理尽性以至于命”一语。

当然,在实践中,“使行治道”还需处理一个经权问题。皇疏引繆播之言曰:“应物而不择者,道也。兼济而不辞者,圣也。灵公无道,众庶困穷,钟救于夫子。物困不可以不救,理钟不可以不应,应救之道必明有路,路由南子,故尼父见之。涅而不缁,则处污不辱,无可无不可,故兼济而不辞,以道观之,未有可猜也。”<sup>[1]148</sup>又引李充之言:“男女之别,国之大纲。圣人明义,教正内外者也。而乃废常违礼,见淫乱之妇人者,必有权道有由而然。子路不悦,固其宜也。夫道消运否,则圣人亦否,故曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’厌亦否也,明圣人与天地同其否泰耳。岂区区自明于子路而已?”<sup>[1]149</sup>繆播所言“应物而不择”之“道”与李充所言的“权道”分别指向圣人之道的经常维度与权变维度。

一方面,“废常违礼”却仍可以“教正内外”的权道仍是圣人之道的表现。孔子的人道思想从经常的维度讲可谓仁(德)礼之一贯,其具体体现可以是“男女之别,国之大纲。圣人明义,教正内外者也”。但是在比较仁与礼的价值地位时,孔子显然更强调仁的价值主体地位,礼则是因应时义而彰显仁道的形式,处理好二者的关系就是合义。有鉴于此,“子见南子”显然是孔子在遵行仁道的主旨下反经行权之举。相对而言,子路等人则是在寻常守经的固执中产生了对孔子“废常违礼”行为的质疑。“子见南子”事件亦可以引申为儒者在天下无道之时如何权衡自身行为的问题:“灵公无道”是天下无道的隐喻,“南子”则是使儒者基于内圣外王理想而在仁(德)礼之间反复徘徊的不稳定因素的象征,而“子见南子”是圣人“知其不可而为之”(《论语·宪问》)的信念勇气和“无终食之间违仁”(《论语·里仁》)的德性修养相统合的体现,也是儒家立身处世、经经济世的人道实证。

另一方面,“子见南子”中体现的孔子“应物而不择”“兼济而不辞”的行道表现则是出于其“仁以为己任”的人道担当。“废常违礼”的权变之道亦须秉持仁(人)道主旨而行。王阳明曾缕析孔子在当世遭遇的诸多质疑及其原因:

昔者孔子之在当时,有议其为谄者,有

讥其为佞者,有毁其未贤,诋其为不知礼,而侮之以为东家丘者,有嫉而沮之者,有恶而欲杀之者;晨门荷蕢之徒,皆当时之贤士,且曰:“是知其不可而为之者与?”“鄙哉!硜硜乎!莫己知也,斯已而已矣。”虽子路在升堂之列,尚不能无疑于其所见,不悦于其所欲往,而且以之为迂,则当时之不信夫子者,岂特十之二三而已乎?然而夫子汲汲遑遑,若求亡子于道路,而不暇于暖席者,宁以薪人之知我信我而已哉?盖其天地万物一体之仁,疾痛迫切,虽欲已之而自有所不容已。故其言曰:“吾非斯人之徒与而谁与!”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉,末之难矣!”呜呼!此非诚以天地万物为一体者,孰能以知夫子之心乎?若其“遁世无闷”,“乐天知命”者,则固“入而不自得”,“道并行而不相悖”也。<sup>[16]</sup>

以“天地万物一体之仁”解释孔子与其道不被理解或圣人之道何其高远精微不可及的原委,是宋明理学与阳明心学的惯有做法,与繆播以“应物而不择”“兼济而不辞”解释“子见南子”的原因殊途同归,皆是对仁道“一体”维度的发挥,当代学者亦不乏此类说法<sup>⑧</sup>。“子见南子”之事(在卫公无道、应救之路由南子时,孔子仍“应物而不择”“兼济而不辞”,继而引起子路“不悦”),以及背后的隐喻(在无道之世追寻仁道被认为是“知其不可而为之”)也皆源出于孔子之仁。仁由礼显,而后成德,人道立焉。相对于仁所具有的质的规定性,礼则具有随时损益的相对性,由此在历史实践中也就引发了孔子、子路以及历代学者对“子见南子”是否合礼、合义、由道的争论。

总之,在孔子那里,道义天命观体现的乃是人基于对天道的追求、体认、笃信而引发的人道建构与修养。在“子见南子”章中,这种“追求”“体认”“笃信”皆通过“天厌之”得以表现出来。在此,破题的关键在于“之”。“天厌之”所言的“之”有“我道”和“我”两种解法。皇侃疏:“言我见南子,若有不善之事者,则天当厌塞我道也。”并引繆播之言云:“言体圣而不为圣者之事,天其压塞其道耶。”<sup>[1]149</sup>邢昺又有言曰:“言我见南子,所不为求行治道者,愿天厌弃我。”<sup>[6]90</sup>然无论是“我道”,还是“我”,皆指向其所开显出来的悖离大道的意义世界。由此,“天厌之”所呈现

出的天命观便不止于表面以天的情感意志来压迫人间、人只能被动接受神命的神义天命观,而是侧重以道为基础、以人道显天道的道义天命观。“天厌之”的动力即在循道而行,这意味着天以道为天命变化依据,为仁由己、体道而行则是即人道而正天道的人文化成之路。

返回到包括孔子之誓在内的誓礼本身,笔者发现,在神义天命观影响下,盟誓以“对神立誓”为实质,是一种侧重于天的神性、具有宗教神圣性的仪式;而在儒家道义天命观的影响下,孔子之誓以天道与人道、仁(德)礼的统一为思想主旨,从而使“誓”具有了人文化成的道德内涵。将“予所否者,天厌之”与“夫子矢之”所属的“誓”相联系,从“人”的角度看,天对人的惩罚依据,从先秦普遍盟誓文化中盟誓者的行为意志与主盟誓者是否一致,转移到孔子之誓中人的行为是否符合道的规范;从“天”的角度来看,对盟誓成立发挥关键作用的监誓者、惩罚者——天,正在经历从神义性存在向包含神义性的道义性存在的转变,天命即天的意志的变动根底在道,表征为仁(德)与礼的统一;从“天”“人”的互动来看,先秦盟誓文化在天人关系中更关注天对人的监督惩罚,而孔子之誓则更关注以道贯通天人,以仁(德)礼统一来实现即人道以达天道的人文教化。

## 结 语

以往对“子见南子”章的诠释,多注重对“子见南子”事件发微,缺少对“夫子矢之”的细致探究。在儒家天命思想这一重要议题的引领下,在以往学者的研究基础上,当笔者将“子见南子”章的诠释重心置于“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”,并由此出发理解这一章时,“子见南子”章便应不再是被随意揣测、妄加评议的不经之谈,“夫子矢之”亦不应再是流于形式、缺乏义理的信口开河,而应成为孔子天命思想的重要表现之一。一方面,孔子思想并不完全超脱于当时的思想文化背景,在“子见南子”章中,“夫子矢之”仍然带有先秦盟誓文化“对神立誓”神义天命观的因素;另一方面,孔子学说又有其一贯的思想理念在其中,“子见南子”与“夫子矢之曰:‘予所否者,天厌之!天厌之!’”均可从仁(德)与礼统一的人道系统获得

深度诠释,并由此彰显出孔子的道义天命观。

### 注释

- ①对于此章名称,有朱熹《朱子语类·论语十五·子见南子章》,王夫之《四书训义·卷十·论语六·雍也第六·子见南子章》,俞樾《经课续编·卷三·子见南子章释疑》等。②王元化:《“子见南子”与前人注疏》,《学术月刊》1992年第9期。③成云雷:《孔子天命思想与殷周文化传统》,《天府新论》2004年第1期。④丁为祥:《命与天命:儒家天人关系的双重视角》,《中国哲学史》2007年第4期。⑤路德斌:《孔子“天”论新探——“天”之“境界说”释义》,《孔子研究》1990年第3期。⑥“神义天命观”与“道义天命观”的说法笔者参考了白欲晓的相关说法。白欲晓认为在儒家的政教实践中,关于“神道”的理解常采取政治实用主义立场,存在“道义化”与“神义化”的紧张。白欲晓:《“神道设教”与“神道助教”——儒家“神道”观发微》,《中山大学学报(社会科学版)》2015年第1期。⑦《周礼·秋官司寇》曾对“司盟”的规制和职责进行明确规定,参见陈戍国:《周礼·仪礼·礼记》,岳麓书社1989年版,第94页,第103页。⑧《秦誓》篇稍有不同,其内容为秦穆公表明自己的意愿,意在自我儆戒而非告诫军士。⑨近现代有诸多学者意识到孔子信仰系统中主宰之天或有宗教成分的价值,如傅斯年认为“孔子所信之天命仍偏于宗教之成分为多”。傅斯年:《性命古训辨证》,吉林出版集团股份有限公司2017年版,第60页;牟宗三认为“天仍然保持它的超越性,高高在上而为人所敬畏。因此,孔子所说的天比较含有宗教上‘人格神’‘Personal God’的意味。”牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社2008年,第31页。⑩傅斯年认为,孔子言天为命定论与命正论的调和,终归于俟命论,后者为儒家天人论之核心。傅斯年:《性命古训辨证》,第141页。此可谓是对孔子天命思想体系的深入诠释,亦是深入把握孔子之誓的重要指引。⑪《史记·孔子世家》完整记载了“小君之礼”说的始末:“灵公夫人有南子者,使人谓孔子曰:‘四方之君子不辱欲与寡君为兄弟者,必见寡小君。寡小君愿见。’……孔子曰:‘吾乡为弗见,见之礼答焉。’子路不说。孔子矢之曰:‘予所不者,天厌之!天厌之!’……孔子曰:‘吾未见好德如好色者也。’于是丑之,去卫,过曹。是岁,鲁定公卒。”点校本二十四史修订本:《史记》,中华书局2013年版,第2315页。朱熹《论语集注》延续了这一说法,言:“盖古者仕于其国,有见其小君之礼。”朱熹:《四书章句集注》,中华书局2016年版,第91页。⑫《孔丛子·儒服》载:“古者大辂,夫人与焉。于时礼仪虽废,犹有行之者。意卫君夫人舆夫子,则夫子亦弗获已矣。若夫阿谷之言,起于近世,殆是假其类以行其心者之为也。”王钧林、周海生译注:《孔丛子》,中华书局2009年版,第163页。⑬毛氏力驳朱子“古者仕于

国,有见其小君之礼”之说,言:“古并无此礼,遍考诸《礼》文及汉、晋、唐儒诸言礼者,亦并无此说,惊怪甚久。及观《大全》载朱氏《或问》,竟自言‘是于礼无所见’,则明白杜撰矣。”接着又在考证《春秋》经与三传之文后指出:“古无男女相见之礼,惟祭则主妇献尸,尸酢主妇,谓之交爵,非祭则否……若夫人初至……《春秋经》称‘大夫宗妇觐用币’,谓大夫之宗妇以觐礼入,非谓大夫亦同入也。至诸侯大飨,夫人出行裸献礼,亦同姓诸侯有之,异姓即否……自缪侯、阳侯以同姓而遭此变后,凡同姓亦摄献。是男女无相见礼、无觐礼,祇有交爵、飨献二礼……古礼虽尽亡,亦尚有影响,可举似者,岂可造一礼而使他礼皆大错如此?”即古时除祭礼中有交爵、飨献二礼外,并无男女相见之礼。毛奇龄:《四书改错》,华东师范大学出版社2015年,第355—356页。<sup>⑭</sup>吴根友、刘思远等认为宋明理学“一体之仁”的思想为传统的“共生”思想提供了形上依据和本体论证,“将儒学基于血缘亲情之爱基础上的仁爱与孝道思想,放大、推广到天地万物之间,以此作为人类处理‘亲亲、仁民、爱物’三者之间的宇宙新秩序”。吴根友、刘思源、Wang Xiaonong:《宋明儒的“一体之仁”与儒家式的“共生主义”》,《孔学堂》2022年第3期。陈四光则认为儒家“万物一体”思想的前身是孔子之“仁”,仁的心理过程“首先是对自己需求、欲望的认知,进而推及到对他人需求、欲望的认知。然后在其伦理思想预置的‘爱人’情感基础上,先人后己,产生亲社会行为”,在形式上与现代心理学的共情心理相似。陈四光:《儒家“万物一体”思想探析:来自共情心理研究的启示》,《南京师大学报(社会科学版)》2017年第5期。概言之,宋明“万物一体之仁”思

想的源头在孔子仁道。

#### 参考文献

- [1] 皇侃.论语义疏[M].北京:中华书局,2013.
- [2] 孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989:687.
- [3] 刘熙.释名[M].愚若,点校.北京:中华书局,2020:99.
- [4] 毛奇龄.论语稽求篇[M].北京:中华书局,1991:23.
- [5] 韩愈.五百家注韩昌黎集[M].北京:中华书局,2009:1331.
- [6] 十三经注疏:论语注疏[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [8] 程树德.论语集释[M].程俊英,蒋见元,点校.北京:中华书局,1990.
- [9] 臧琳.经义杂记校补[M].梅军,校补.北京:中华书局,2020:218.
- [10] 刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:244.
- [11] 黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,2020:1018.
- [12] 傅斯年.性命古训辨证[M].长春:吉林出版集团股份有限公司,2017:142.
- [13] 十三经注疏:尚书正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000:274.
- [14] 十三经注疏:春秋左传正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.
- [15] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009:451.
- [16] 王阳明.王阳明全集[M].吴光等,编校.新编本.杭州:浙江古籍出版社,2010:88.

## New Interpretation of Chapter *Confucius Visited Nan Zi* in the *Analec*s

Hua Jun and Han Xiaoru

**Abstract:** Most of the research on chapter *Confucius visited Nan Zi* in the *Analec*s has focused on the event itself, but there is few analysis of “the master swore”. In fact, the center of this chapter is not in “Confucius visited Nan Zi”, but in “the master swore”. Based on the alliance oath system in the pre-Qin period, combined with Confucius’ consistent way, the interpretation of “the master swore” will further reveal the meaning of the interaction between divinity and morality in the Confucius perspective of heavenly mandate, and highlight the original Confucian ideological style of inheriting the past and forging ahead into the future. Specifically, Confucius’ concept of the divine mandate evolved from the alliance oath system prevalent during the Spring and Autumn Period. This system was characterized by oaths offered to heaven, reflecting a religious aspect and the belief in a “divine mandate” that justified the heaven’s authority. However, Confucius integrated the practice of alliance oath system, which traditionally relied on the divine power of heaven, into its ethical system, transforming the notion of the divine mandate from a religious justification to a moral one within the Confucian system. This transformation emphasized the cultivation of virtue and benevolence, aligning the divine mandate more closely with moral principles rather than the divine right of heaven.

**Key words:** “the master swore”; alliance oath system; heavenly mandate

[责任编辑/晓 东]



# 晚清会馆的制度建设、运行与社会适应\*

## ——由杭州鄞县会馆出发

王日根

**摘要:**省城杭州的鄞县会馆建于同治年间,到光绪时已形成四进院落的规模,称嘉宾堂,主要服务于同乡士子备考寓居,为确保会馆切实发挥作用,会馆制定了严格的规章制度,光绪年间会馆重订规约达64条,涉及禀告立案、会馆收支、入住资格、住宿规范、禁例等,彰显制度建设之用心。由此或可窥见晚清自上而下权力运行的规范化趋势及民间社会对这一趋势的呼应,体现出中国社会官民力图走出制度建设不足之窘境之积极努力。从会馆题名可见鄞县会馆对该地乡试有较大的带动作用,从会馆收支明细中亦可见该地好文尚义风气的浓郁。

**关键词:**晚清时期;鄞县会馆;制度建设;运行

**中图分类号:**K249

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0058-11

关于明清至近代的会馆研究成果已颇丰,典型的著作有唐仕春的《近代中国的乡谊与政治》<sup>①</sup>、白思奇的《地方在中央——晚清帝都内的同乡会馆、空间与权力》<sup>②</sup>、顾德曼的《家乡、城市和国家:上海的地缘网络与认同,1853—1937》<sup>③</sup>。唐仕春试图以明清同乡京官印结为切入点,观察政治制度运作与出仕者的社会生活,通过会馆禀请和衙门给示晓谕讨论清朝基层社会秩序;紧扣近代同乡群体转型成为公共团体的时代脉搏,探讨了政治运作中乡谊流动网络的拓展与分化、影响乡谊流动的因素以及乡谊流动的后果,从而分析乡谊流动与政治运作既协作又冲突的多重面相。唐著将连接同乡关系的乡谊与政治加以联系,重点考察了明清以来乡谊流动与政治运作之互动,凸显了观念史与社会史的结合,并尝试在社会史与政治史之间架起一座

桥梁。白著关注同乡关系如何充当地方行省和政治中心间的沟通渠道;都城的旅居者们如何利用同乡关系团结临近行省,笼络作为整体的士人阶层;国家又如何借此维持都城秩序,控制官僚系统;与此同时,同乡关系又如何改变了都市面貌和城市的结构等问题。顾德曼对中国城市中的同乡情感与同乡会、同乡观念和社会组织,对城市生活、社会秩序,对城市乃至国家认同的影响进行了思考和阐释。1843—1937年间,上海城市人口规模迅速扩大,19世纪上海人口增加了4倍。1800年上海人口在25万至30余万之间。到1910年,为130万,1927年又增加了一倍,即260万。19世纪末20世纪初,移民至少占上海城市人口总数的75%。一部分移民为寻找经济机会而来,另一些则为躲避家乡的战乱和饥馑。为联合力量以应对其面临的新的都

收稿日期:2023-12-20

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“明清以来会馆文化研究”(23BZS072)、教育部人文社会科学重点研究基地武汉大学中国传统文化研究中心课题“传统中国的会馆组织与社会治理”(23JJD77002)。

作者简介:王日根,男,厦门大学历史与文化遗产学院教授、博士生导师(福建厦门 361005),主要从事明清社会经济史、中国社会史、中国海洋史研究。

市环境,来自各地的移民组成了会馆、同乡会等地缘团体。这些组织以及产生它们的同乡观念是整个清末民初上海都市环境的构成要素。以地缘关系形成的社会、经济、政治组织制约着上海的发展。

本来散见于京师的各地会馆容纳宦宦和士子,最初更多的是一种乡情的凝聚,可以住女眷,但后来更多地强调会馆的功能,服务科举考试成为各地会馆的主要功能。为了在科举竞争中处于有利地位,省城会馆的科举功能也进一步凸显,从零星分布到逐渐普遍化,各地的官绅商协力实现了各自的目标。江西乐平人最早在万历三十四年(1606年)便在南昌设乐平试馆,府城饶州也在杭州设立试馆。顺德人于乾隆时期在广州建立了邑馆。邵阳人在道光年间于长沙建立试馆,湘乡等县紧随其后建立试馆。临海在杭州建立临海试馆,金华市下属五县金华、兰溪、义乌、东阳、永康均在杭州设立试馆。各县也在府城纷纷设立试馆,吉安府泰和县在同治年间就在南昌建立了五所试馆,即“泰和试馆”“云亭试馆”“琼林试馆”“书升试馆”“五六试馆”。五六试馆是泰和县五十六都人士为该都乡试士子而创设。在福州则有永定试馆、永泰鄢氏试馆,连城县在福州也设有黄家试馆、罗氏试馆、李家试馆、张家试馆等。由科举实现身份升迁被认为是正途,小到个人,大到省城,血缘、地缘纽带成为组建会馆的重要资源,会馆的建成往往能动员起宦宦、绅士和商旅,因而会馆的功能往往是复合型的,各会馆的侧重点会有差异,显示出较强的政治倾向性。清光绪年间刊行的《乡试鄞县会馆核实录》,记录了该会馆的有序运行皆有赖于其严密的制度建设。本文力图聚焦于省城杭州鄞县会馆建设的一个侧面——制度建设,窥探近代社会变迁促成了中国自上而下的凝聚力和组织化。

## 一、晚清省城鄞县会馆的制度建设

根据光绪庚子(1900年)春三月重绘《省城鄞县试馆里区、屋宇图》,我们了解到在杭州浙江贡院附近分布着各县的会馆,仅宁波各县的会馆就有鄞县会馆、象山会馆、定海会馆、慈溪

会馆、镇海会馆和奉化会馆,其中,鄞县会馆最大,象山会馆、定海会馆和慈溪会馆差不多就在贡院附近,镇海会馆和奉化会馆离贡院稍远一点,但都算是便利考生奔赴贡院的。

鄞县会馆在省城贡院之东,于同治十一年(1872年)创立,这是模仿京师会试各省设立会馆而设。本来省城尚未有会馆,但太平天国运动之后,鄞县人因为参加乡试的人数较多,“寒素之家左右称贷以供行李及其渡江赁宅,投止无门,炎暄暴雨之中,往往奔走道途,求一息肩憩足之地而不可得,于是县之缙绅先生及诸好义之士议立斯馆,以加惠同里,而范君樾方司教杭州,乃举其事属之相宅,既吉,颜其堂曰‘嘉宾斋’,芜门垣庖湏之属次第完葺,以余财庀什器,详具别籍”<sup>④</sup>。鄞县会馆成为省垣乡试会馆的第一家,显然走了倡导新风的路子。

鄞县是获得科举功名较多的地方,虽然也经历了粤寇南甯浙东西的劫难,但鄞县人“以海上孤军奋起于溃败之余,不一二年底定,明越乃出其关征市课,户输地产千百万之饷,以络绎馈节帅之师,遂得西指省垣,规划湖秀。固由天助我圣清笃生名臣硕辅宣布今天子德威,用集大事,而吾鄞一隅之功,要非小补也。迨夫两浙肃清,策勋行赏,鄞人无汲汲干进之意,虽或宣力行间,不尽以姓名达人府,然而十年四试,歌鹿鸣而上计车,独吾县称盛,天之厚爱鄞人,当不在彼而在此也。然则后此之从而隆焉者又恶可量耶”<sup>⑤</sup>。会馆将清朝二百余年乡举题名刻于其中,将省城建立会馆引向更加规制化的层次。光绪八年(1882年)八月三日,傅毓璋书《文帝像记》,讲述了鄞县会馆设立文帝、魁星像的过程,指出此事出于偶然,却切合了护佑鄞县科举鼎盛的寓意,成为鄞县士子积极向上的一种无形动力。为了确保鄞县会馆的有效运行,鄞县会馆制定了《重议条规》,先陈述了鄞县会馆因为每科邑人赴省试者人数较多。

同治壬申岁由邑中绅商殷富循乡先辈宋连叔观察之议,仿京都会馆例,公同捐资置得仁和县平安里二图贡院东桥下文隆巷前凿石巷地方,坐北朝南房屋一所,计四进,俾赴试者卸担有所借,以从容觅寓,其愿住馆者便可停宿。举办以来,郡属厅邑,

次第踵兴,亦有年矣。迨来时异势殊,物值既渐腾贵,房舍又复增添,前此规条有未能悉仍其旧者,爰重为厘正胪列于左:

1.会馆基地房屋契据在仁和县印税入册输粮,立有鄞县乡试会馆户管,如遇公事,应请告示之处,在省董事会同在籍各董事具呈仁和县。<sup>⑥</sup>

以会馆的名义向官府申报立案,从而获得合法性,也可赢得官府的支持和保护,这是晚清政府加强公权力建设的重要体现。<sup>⑦</sup>

2.会馆契券簿据等件统归鄞地感存公所账房收藏,以便公同检查稽核。<sup>⑧</sup>

将会馆的契据交给第三方机构保管,需要时三方见证,也便于保证客观性。

3.会馆款项光绪乙酉年九月由杭汇甬洋银壹仟元。此款己卯年府尊宗以蔡氏捐款拨助,前存杭州厚记庄。辛卯年十月田价洋银捌佰伍拾元,此款乙酉年由陈董事处公拨丈亭等处民灶各田伍拾亩壹分叁厘,因户顽田瘠公议出售得价。先后于丙戌二月壬辰二月照数呈府札县饬发鄞地城乡各当领存订定长年捌厘起息,每逢年终,轮值董事向当业司年揭清本年息洋若干,汇总照数收归在于感存公所代管,账簿内入账并填发收条交当业司年存照。将来存息有余,公议拨入甬庄户立鄞县乡试会馆,将按年由当收到息款,并中式喜捐以及续有拨助等项悉照数存入生息,俟积有成数,由轮值董事邀同各董事核议呈县加发各当领存生息。此项存款因戊戌年馆屋被药局震损,己亥年禀县修理,提洋叁佰伍拾元在案,现计实存当业洋壹仟五百元正。<sup>⑨</sup>

这条规定说明会馆经费来源主要依靠捐助,蔡氏发起的第一笔捐款原存在厚记庄,捐助完成后便转到感存公所名下,这笔钱是通过出售田地而得来的,出售田地的原因是“户顽田瘠”,经将钱存当生息,将每年的利息取出交给感存公所管理,制定条规时,收支相抵存壹仟五百元。

会馆祭田 光绪辛巳年陈董事拨有北渡民田拾亩零叁分,原系拾壹亩贰分,因章村忠义祠绅董由陈处同时拨去北渡民田贰

拾亩零壹分,间有田亩合坵,算归于彼者,今实计拾亩零叁分。在本邑所立鄞县乡试会馆户入册完粮,每年早晚两季由感存公所照簿收租,无论丰歉,于菜出后除完粮并收租缴费外,悉归会馆登账,以作岁祭之用,倘有盈余存为公积,轮值董事不领不赔。<sup>⑩</sup>

会馆祭田也采取类似的方式,进行收租、完粮、登入会馆账簿,由轮值董事加以管理。从上述各条看,会馆的地、房产权明确,有专门的账房感存公所进行财务稽核,会馆的款项来往记录清晰,土地出售的数量、缘由亦交代明确,轮值董事会将款项本息逐项及时移交,形成了逐渐增值的状态,当然有时也会有馆舍的倾坏与修缮事项支出,但并未出现赤字的情形。会馆的祭祀事项有专门的祭田收入(租谷)加以承担,轮值董事亦会与感存公所协力做好登账的相关工作。

会馆祭祀事项包括岁祭,祭祀的是文武二帝,考试年是六月初八举行,非考试年是八月初八,地点在鄞山书院崇徽堂,设筵恭祭,同一天也会在月湖书院景贤堂祭供乡贤,祭毕享俊议事。具体规式亦颇明确。先期三日标红(鄞山书院门前),分帖并邀鄞山书院董事会拜享俊,这也算作鄞山书院的秋祭,刊明书院核实录条,约一省中及鄞地各有董事、省中董事,系公请在省之鄞人就近董理一切。鄞地董事自己丑年阉定年次,每年二人挨次轮值,俾常年在馆司事者及考年到馆主理者均得以禀承一切<sup>⑪</sup>。此条规定祭祀对象、祭祀地点、祭祀人员、运行方式等,务求将祭祀活动制度化、规范化。

乡试年份轮值董事须先时谏吉函知在省董事,雇请匠人制作题名匾,“俟六月初八日岁祭毕,公议邀请谙练慎正者主理馆务暨司账各一位,务于六月二十五日以前督带佣工膳夫等雇船一艘,由绍河进省到馆,择七月初吉作福开会馆大门,即将题名匾用红彩系挂厅前”<sup>⑫</sup>。对轮值董事的职责、雇佣工友与时间点把握作出具体规定,确保事情能有条不紊地进行。

条规要求“主理馆务者预选接应卸担者一名(其人须稳妥熟悉)”<sup>⑬</sup>,必须有四名承包货食的膳夫,一名司饭,一名司茶炉子。考虑到房间增多,增加一人兼顾司饭和司茶,安排一名值正

厅兼值内账房小使,以便呼唤并供洒扫,对管大门的一人更要慎重择定,避免贻误。

主理馆务者对于货食船夫要申明不得夹带货物,表明当时私盐泛滥,而会馆则坚决杜绝此类行为,以保证会馆自上而下的正当性。“严禁承包货食者带有食盐小钱,例禁攸关,无或徇隐。每科馆中开支约需叁佰元之则,历届均由轮值董事先行垫办,于揭晓后书捐,及年终当息取偿,将来存息有余,拨入甬庄,即由轮值董事出立收条,盖用鄞县会馆图书,向庄支取,可免垫办。”<sup>⑩</sup>

会馆的功能特别明确:“专为县中人应省试者卸担住馆而设,其不逢乡试年月,无论是否鄞人,均不得在馆停宿,并借作书馆。”<sup>⑪</sup>

会馆前后四进,俱永不出租,无论住家公馆,概禁租住。倘在馆司事擅行租出,一经在省董事察出,立将司事覆歇,另邀不得徇隐。会馆屋宇既不出租,但以岁修经费无出,不得已将东偏墙外花园基北首南首两处房屋(除在馆司事所住二间)暂行出租收花,即由在馆司事按月照收租钱,寄付感存公所登账,抵付修费,惟租契内须载明,逢乡试年六月以内迁让清业无误。<sup>⑫</sup>

从经济收益方面考虑,会馆也将闲置的屋宇用于出租,获得一定收益,但在乡试时一般须清出,以确保会馆专一功能的落实。

会馆第一进,今东首向南为大门,向东为仪门,楼上向西供奉魁星,第二进向南为正厅,挂历科题名匾于上,第三进中间曰嘉宾堂,楼上奉祀文武二帝,楼下屏门内奉祀鄞县乡贤,凡属位前务必洁净严肃,以昭诚敬。

嘉宾堂左右两前厅房为卸担所,俟八月朔后方可听住馆者住宿。

嘉宾堂左右厅楼上下房及两同堂前平厢厅后中左右楼房并后厢楼前后明堂直出宅门外正厅左右两翼室右偏大同厅前左右平厢厅后轩房左首过廊,右厢房前后明堂,总计贰拾余间,俱住馆者住宿处,其膳所即在正厅两翼室及后中堂。<sup>⑬</sup>

这些规定表达对神灵和乡贤的敬意,对同乡士子会产生激励作用;作为会馆的附属建筑,

可以在八月初后提供给住馆者卸担、住馆;详细说明了住宿地、膳食室的所在。

东偏墙外花园基北首癸酉年新造贴墙披楼上下陆全间,惟第二第四间楼下作为膳所,余俱住宿之处。

东偏墙外花园基南首丙申年添造楼房上下陆全间壹同,前后见天,除北首第三间楼下为膳所,其同设步梯,并食井挑水出入外楼下五间楼上陆间。自南至北栋下夹以通同,楼上下每间判为前后两间,共贰拾贰间,亦俱住宿之处。

第一进门楼屋己亥年改造,朝西朝东左右楼上下两全间,中为见天。其左楼下为仪门,以出大门行同,右楼上为住馆者住宿,随后小见天一方。

花园基内披屋朝东便门一道,后进厨房朝北,后门一道,俱须日夜关锁,不得私开,就近出入。<sup>⑭</sup>

以上诸条都是对住宿地的具体描述,显示鄞县会馆已为士子们提供了充裕的住宿处所,也制定了严密的管理规章,旨在给考生提供备考的寂静环境。

正厅西偏前阔同为内账房,仪门右楼下为外账房。

凡住馆者按间门首各编有号牌书明可住几人字样,以进馆之先后按照号牌句次住入,如已住满,后到者不得强挽。

各房间悉书定人数,安排床铺坐凳,惟书桌每间壹张,住馆者房间不得拣择预占,床铺不得错乱,移掇其膳所之备齐方桌长凳短凳,不得擅作房间搁箱等用,除书桌铺凳灯盏外,余各自备。<sup>⑮</sup>

以上规定强调的是住馆依照先来后到原则,依序而行,不得挑拣、预占,除了备足基本用具外,不得多占,基本用具外还要备办的,则自行备办。

碗盏盆碟杯匙以及茶碗面盆等俱系馆中置买,每科应用无论卸担住馆,均不得任令仆从,误检携带出馆。

凡馆内灯彩器皿什物概禁借移馆外。

膳食、照明等用具由会馆备办,严禁带出会馆。

每房间各照编定字号次第住入大门内映门挂有总牌,凡已住入者当即按号登名,由内账房分送红绳铅牌,如外出,即将铅牌挂于本名下,入则将铅牌收回,或出或入,一望便知,免得来访者多探查之劳,并防闲人混入。

卸担暂住须觅寓者,以二日为限,先后相让,不得任意久延。

卸担住馆俱各立有号簿,登明姓名里居,以备查核,本身未到,不得预先挂号。

住馆者无论亲族戚友,凡不预考者不得携同住馆。

誊录友及办公书吏俱不得住馆。

科场禁例森严,务宜各自检束,倘有不守本分之人,概禁入馆逗留。<sup>①</sup>

会馆严格规定住馆者必须是考生,实行严格的出入管理制度,防止闲人进入,以免干扰考生备考。其他服务人员若要安排住馆,一则有期限限定,再则不得预先挂号,杜绝考生的亲族戚友入住会馆。

向章住馆者每日三餐听钱壹佰文,如一二餐,每餐照客饭例听肆拾文,现因住馆者进出靡定,厨房难备桌数,辄虞亏折。今本馆同慈奉镇象定各试馆议定一律,自丁酉科以后起,凡住馆者无论外出与否,概以进馆至出馆,按日计算每人每日照听大钱壹佰贰拾文不得缺少,其肴馔改为每餐每桌六碟(三鲜二碱一素)二大碗(一羹一汤),不得增减客饭,每人每餐仍听肆拾文,卸担者同客饭例,概不备酒。

向章仆从每名每日三餐听饭钱柒拾文,现议加钱拾文,按日计算照听,亦不得以进出增减。

住馆凡有仆从者,进馆日先将仆从姓名报知内账房,以便厨房发饭,俟进场前一日,各主人再发字条,令仆从向主理馆务者核明姓名,给领腰牌,借可认识稽查出入,入其无腰牌者查出立即驱逐。

向章仆从不得与试友同席,所以肃体统也。其住宿亦宜另处安顿。丙申年添造花园基房舍于北首大墙沿,筑披屋二间正以备仆从住宿之处,惟至进场日各主人务

令房间锁钥,加严管守,并饬其须受主理馆务者约束,每夜限二鼓为度,不得进出,一齐灯灭,各归安睡,切勿稍迟。

录遗案发,书斗限时将全案送到馆中,俟各场试竣,总给宁鄞两学书斗各壹仟文。

鄞慈镇奉象定六试馆于丁酉年八月十七日会议,嗣后每科试馆一切事宜,凡有关涉公共者,务必联络一气,不致同郡歧异,各馆允议,即以丁酉科鄞试馆为始,六试馆挨次轮值,按科司年亘定八月朔(或初二日)。各馆主理者集议事,凡是科应值之馆,先一日缮具知启预邀,届期备午膳一席(八碟六小碗六大碗二点心四饭菜一汤),立有簿正轮执。

祝进场福,每科谏吉以八月朔(或初二初三日)在馆中设筵恭祭。<sup>②</sup>

以上诸条是关于会馆内餐食的标准,考生、仆从各有规定,不得混淆;会馆还对房间锁钥、灭灯时间等作出规定;对乡试结束后会议、宴会等也作出明确规定。

文武二帝祭祀方面的规定也是很详密的。

乡贤向章以科考鄞学案首同府学鄞人之首列者为当办,今增以轮值董事(如未在省即邀主理馆务者)副之祭品务宜诚洁无或草率不标红不分帖(规式另缮簿正)需用若干由内账房支付,届期邀在省董事并鄞籍教官及董事子弟之赴试者每家一人肃具衣冠,同住馆者会拜同时嘉宾堂后楼供奉。

乡先辈董事总神版附席以祭,祭毕凡在省董事与鄞籍教官及董事子弟会拜者同主理馆务者午刻享馐二席,内外账房暨在馆司事申刻享馐一席胙肉匀分住馆诸试友晚膳,每桌酒以两壶为率。

进场饭一体改为六碟二小碗三大碗,每桌六人概不另加钱文,因每日饭钱已增且须无论出入计日照听注兹挹彼,以昭平允。

出场迟早不同,未便同时发饭,只得随到随发,定五六人发全桌,三人以上发半桌,俱照每日肴馔备办。<sup>③</sup>

会馆要配备一些公共设施和服务人员,这方面同样规定在案。凡处理事务、衣着、膳食规格及具体操作程序,都详加规范,有章可循。



第四进平屋三间见天壹椽为庖湑之所,左右大灶两座中间风炉左灶奉祀。

东厨司命右偏平屋壹间膳夫住宿。

膳夫承包货食,其应收饭钱,按照议定数目五日一揭,各自算给卸担者,移寓即揭内账房概不记账。

馆中公用茶水煤炭等费,住馆者每人出钱壹佰文,卸担者每队出钱壹佰文,共计若干,均归内账房暂收,除听偿煤炭价半数外,余给司茶炉及馆使派分,此外不得另派分文。

账房每日每餐发饭壹桌,向章总给洋银贰拾元,现因洋价减少,议加贰元,无论承包盈亏,概不帮贴分文,不得援旧贴为例,其承包者倘有在外欠柴米货物等款,概与会馆无涉。

火烛各自小心,两大灶烟囱须闲日掸刷,在馆司事务宜各处及各房认真巡查。

永禁另起炉灶。

永禁点用火油,如保险灯等概不准用。

行李物件各自照管,轿力船资担夫等项各自随时给付,俱不涉会馆之事。

场内应用米炭膳食饭碗等各自置办。<sup>②</sup>

考生住馆过程中,遇到各种生活细节,规定中的限定也很明确,目的是保持会馆内的雅洁,譬如防止货物进入、防止小贩进入、防止赊欠行为、防止冒称、防止赌博、防止随便弃扔字纸等。这是会馆保持文化纯洁性、雅致化的必然要求。在京师各会馆也普遍作了这样的规定。

住馆者进场出场或录遗赴考,其接送考具之人,各自另雇较为妥捷,并免馆佣有离职司贻误诸务。

无论卸担住馆,凡到馆除随身行李考具外,倘有携带货物,概禁在馆寄放。

馆中不得售卖货物,凡肩贩小买卖禁止担入馆门,以杜抽丰名目,并防疏失物件。

无论卸担住馆,或有在外赊欠货物,馆中概不认代,账房内亦不得挂欠分文。

犒赏三场号军钱各自付给,如有他寓而冒称住馆或住馆而讹说他寓并或住馆而置此项于弗付遽即回籍者,馆中概不认垫,其人嗣后不得住馆。

弹唱打牌掷骰等项一概禁止,违者出馆,如仆从赌博酗酒,立即驱逐。

每房间挂有惜字笼,切勿任令仆从轻弃字迹,近来竟将闻报馆纸抹物裹件尤宜戒飭禁止。<sup>③</sup>

会馆祭祀乡贤的经办者开始是宁波各属都归四明公所负责,后因各属都建了会馆,便分别由各属酌派,确保祭祀者踊跃,能“历久弗替”。

吾鄞乡先贤张忠烈公墓在杭州南屏山宁属同人捐建享堂,并在众安桥羸狮山岳庙西偏募建祠堂(鄞童揆尊傅毓璋经募公影像于堂,董沛撰享堂祠堂合记镇海方义路出资石嵌祠壁),每科乡试郡人士循先辈旧例,愿往谒者出分资助祭凤山门外,四明公所经办其事。近今助祭者少,公所筹费维艰辛,宁属五邑一斤俱已建有试馆公议助祭,分资由馆酌派,鄞馆每祭助银洋陆元,诸邑厅馆出资有差,临祭各由试馆账房支取,随带付交公所,俾愿往谒者踊跃瞻拜,以期历久弗替。<sup>④</sup>

省城会馆主要服务于乡试,故乡试期间是会馆提供服务的主要时间段,其他时间主要馆舍则处于闭锁状态,规定中也写得非常明确。关闭前会馆要进行馆舍内物件的清点,如有缺少损坏要给予赔偿。考生获得的功名匾要马上挂上,获得功名者的喜金也必须按标准、结合财力即时交清,各项账目的登记、结转、移交都必须严格按照规定执行到位。

三场试毕,住馆者以八月二十二日为限,出馆回籍,不得久住。主理馆务者督同在馆司事收拾什物,关锁门户,长条粘封。

主理馆务者督同在馆司事于八月二十三日照前科簿载查检馆中装折器皿什物,倘有缺少,即行注明件下,其或应责成在馆司事赔偿,毋稍徇隐。

馆中新制题名匾以揭晓得报后新中者晋省填亲供时令,在馆司事按照鄞人中数将匾画定硃格筮吉团拜能书者题名第姓名,即行高挂,其团拜经费由新中者按名派听。

每科鄞人新中者应各出喜捐以贴补试馆经费,无论曾否卸担住馆,每名报捐洋银

肆元,殷实者从丰酌加(或有旧样可照,或为众论所推),轮值董事同感存公所司事筹捐,不得推诿,限以是年十月末收讫,应捐者亦不得延迟。

每科馆中开支账目,主理馆务者以八月末将草簿送交轮值董事,转交感存公所,三面揭明登账汇入总清,即缮四柱清册刊明核实录分送在省在鄞各董事。

在馆司事每年束脩伍拾千文,外加朔望香烛时节祭祀登项经费钱伍仟文,均由感存公所寄付。

会馆常年及考年账目均归感存公所账房兼管,按年酌送酬劳钱拾贰千文。<sup>⑧</sup>

以上规定大体上共64条,涉及会馆运行、修缮、住宿、祭祀、膳食、禁约等各个方面,规则制定者还说:

尚有未尽事宜,如大门今已移建东首,其对面映墙亦宜兴筑,尚俟筹费购地,至于旧映墙凹进处应依左右墙脚一律修齐,以清界限。再如构造置办一切经费,未能充足,住宿房间亦甚不敷,急须筹费添造,并另置录遗小寓,均俟有力者乐助。<sup>⑨</sup>

鄞县会馆的建设还存在筹资不足、添造难以实现的瓶颈,因此倡导者呼吁有更多的捐助,扩建鄞县会馆的馆舍,以提升服务档次。相较而言,鄞县会馆的规制是诸多会馆中条目较多的。笔者见到的光绪《漳郡会馆录》有关漳州会馆、龙岩会馆虽也不断增加新的规条,却未达到鄞县会馆的精细程度<sup>⑩</sup>。

鄞县会馆力求更高层次地彰显地方经济实力及其服务乡帮士子的能力,更明显显示出住宿者的免费住宿特征,与富阳“董邦达,少年以优贡生留滞京师,寓武林会馆,资尽,馆人追之,徙于逆旅,质衣装以给。无何装尽,逆旅主人又逐之,窘无所之”<sup>[1]</sup>形成了鲜明的对照。

## 二、晚清鄞县会馆的维护与运行

会馆建成之后,同治十一年、十二年(1873年)获得了鄞县、杭州仁和县立案,避免无知民众侵占、冒名住宿,及脚夫、马夫、轿役、喧闹或丐流吵扰,并或串合该馆佣使工人赌博酗酒

滋事偷窃等情。因为省城有四明公所,鄞县会馆建成后产生了良好的效果,慈溪、镇海亦纷纷效仿,但由于地处省城,各馆董事“隶籍遥远,不能时往经理”,于是他们商定了一套由四明公所董事兼理的办法。

鄞县距离省城杭州四百余里,寒士踏省门有较苦于礼部试者,俗凡新举,皆得持行卷谒有力者,若其亲戚故旧,至再至三,犹厚遗之,省试则寸縑斗粟无可称贷,虽课徒享厚聘,亦必耗其馆谷之半,下此卖书鬻砚,并妻孥之口食,以付之一掷者比比皆是,其苦一也。长安人海加数千人不为多,凡有所需,不以远来者昂其值,杭人每遇槐黄,百物腾贵,寻常薪米必以倍偿,其苦二也。春试当风物和煦,即舍馆未定而同乡京朝官敦笃乡谊,或暂弛负担于其家,从容觅寓,乡试则郡人之客杭者气类不同,且炎暑逼人,踟躅道途,汗流浹背,奔走一二日,明知为互人所欺,而亦甘心受之矣。其苦三也。况武林两遭兵燹,居民庐舍荡焉无存,通省应试及随行仆从不下二万余人,栋宇寥寥,实难安插,在殷富子弟不惜重资,亦不过一椽之庇,而寒儒苦况不言而知,且盈尺之地下榻数人,暑湿生灾,或转阻其观光之愿,仁人长者每扼腕而无可如何。吾邑文运方新,乙丁两科获隽者,为阖省县属之冠。近来好义之家又能嘉惠寒畯,瞻其试费,士流感戴,众口同声,惟乡僻之士未及周知,廉介之夫更难自达。诸君以会城经乱,废址甚多,贡院左近尤为商贾所弃置,拟仿京城会馆之设,造屋庇寒,倘假众擎,事半功倍,惟大君子垂念之一切章程,统俟指教。同治八年六月 日宋绍芬谨启 陈康祺撰文。<sup>⑪</sup>

此段文字充分说明了乡试期间会馆在解决同乡寒士困难方面所发挥的重要作用。其一,乡试期间寒士需要开支的地方甚多;其二,乡试期间省城的物价上涨,势必增加开支;其三,因为夏日暑气特甚,常常遭遇中暑的困扰。对于家有资财的士子而言,这不是大问题,但对于寒士确实往往力不胜任。会馆在为同乡士子提供保障方面无疑具有天然的优势。

所谓“振文风，敦乡谊，恤旅况”一举而有三善。要壮大会馆的规模，就需要有持续不断的捐助，“添设号舍数千间，以泯遗珠之憾。吾邑科名鼎盛，人才辈出，其怀利器以踊跃观光者又不知凡几。同人仿京师会馆例，将于省会上下城买宅数区，俾士人行李息肩，各从所好，此意可谓周且悉矣”<sup>⑧</sup>。

洪璇枢的《募捐再启》说：“顾事期素定而不愆，力必众擎而易举，伏愿诸君子共成其美，高情乐意，许挥季布之金，广厦欢颜，胜割周瑜之宅，行见担簦蹶屣而至者，斯晨斯夕言息其庐，必曰：吾乡人之力也，假盈尺之地，扬眉吐气，激昂青云，必曰：吾乡人之赐也，而他郡人士闻吾邑风俗之美，知必有兴起而慕效之者，在此举矣。诸君子亦有意乎，幸斯议之兴，有以成观察未竟之志，而又喜仁人长者笃念梓桑，不惜重资，以为一劳永逸计者，必能相与以有成也，爰拜手而续书之。同治十一年九月。”<sup>⑨</sup>

会馆志保存了同治十一年五月、同治十二年八月、同治十二年九月、光绪元年(1875年)正月、光绪二年(1876年)正月、光绪四年(1878)正月、光绪八年正月、光绪十一年(1885年)正月至十二月、光绪十二年(1886年)正月至十四年(1888年)十二月、光绪十五年(1889年)正月至十六年(1890年)十二月、光绪十七年(1891年)正月至十二月、光绪十八年(1892年)正月至十九年(1893年)十二月、光绪二十年(1894年)正月至十二月、光绪二十一年(1895年)正月至十二月、光绪二十一年正月至二十二年(1896年)十二月、光绪二十三年(1897年)正月至二十五年(1899年)十二月各堂、各当、各号新收和开支项目。

从收支账目看，收的方面包括捐助(绅士、钱庄、当铺、书院、其他各行)、喜金、存当生息、棗谷、房租等，支的方面主要有官粮、修理、装拆、置办、修屋、杂项、福食、田租缴费、纸札、束脩、辛工、庄息等。从历年记载看，有的年份有赢余，有的年份则出现亏空，会馆的服务边界在不断扩大，捐助额度也越来越高，但发展空间仍大。到光绪三十二年(1906年)十月，同乡胡佩珍捐款，并借该馆舍创办富华工艺学堂，设立丝绸(二年毕业)及织布(一年毕业)二科，学生40

名。鄞县会馆成为杭州有私立实业学堂的第一家会馆，可见鄞县人在传承文化、倡导新风方面一直处于领先地位<sup>⑩</sup>。

### 三、晚清会馆制度建设与社会治理的强化

鄞县会馆是省城杭州众多会馆中的一个，细看该会馆志的记录，不失为地方志之外的一个重要资料来源，可补充地方志记录的不足。除了会馆规章制度之外，还记录了历科题名录，会馆实际运行状态，该会馆核实录本身亦可发挥激励捐助、扩充馆舍、增加对考生的服务、提升本乡中额、扩大本县文化知名度等作用。

我们从鄞县会馆志的解读中还认识到，即使是王朝晚期，我们也能看到制度创新。制度创新还应兼顾民间社会，中国社会的延续发展时常并不因为王朝的变更而止步，反而会被保持下来，这是中国社会的根基和压舱石。中国基层社会能够历经风雨而延续，得益于民间组织的坚韧性，它奠基于稳固的血缘地缘纽带之上，形成官绅商民各阶层协力的科层结构，鄞县会馆不像慈溪会馆那样拥有众多商贾，不像镇海会馆拥有丰富的财富，但凭借文风浓郁、急公好义的社会风尚，鄞县会馆制度化地编撰会馆志，详备地记录募捐制度，给捐助者以激励，亦劝励后来者，使会馆在日常维持经费、扩充馆舍和确保较高的科举中额方面，都取得了傲人的成绩。鄞县人急公好义风气还一代一代延续下来，“京师会馆以数百计，公车之士借以栖息其间，吾郡省馆外，鄞、慈、镇海并有会馆，皆赖诸先达拮据经营，二富家巨室往往邮寄多金，共襄厥事，以故四方之人，谓乡谊之厚，莫若吾乡也”<sup>⑪</sup>。鄞县会馆力求在晚清会馆制度建设方面树立典范，成为样板<sup>⑫</sup>。晚清时期，迫于帝国主义列强对中国的欺凌，从官方到民间都兴起了一股强烈的“自强”“求存”动力，体现在会馆这一民间社会组织上，就是更加注重制度建设，且努力达到最理想的状态。

放眼全国，我们不难看到：会馆的制度建设自清初起就形成了以严格的制度建设实现会馆稳定维持乃至发展壮大的有效经验。以北京福

建漳州会馆为例,其规制就经历过几次更易而渐趋完备。

### (一) 顺治十八年(1661年)规约

本馆轮流京官一位收掌簿籍,主持宾祭,为馆长,正三考官,一位为馆副,锁钥、料理会馆中一应事务,务各一年交代。

馆租每半年清算,交代下手另置簿一本,将该充馆银定数备载簿内,每遇该充者,写公帖连簿送与亲眷,随后敛收,倘有未交馆长,移公书,督催之。

会馆为下马暂住之所,久住毋得过十日,毋得寄私物填塞公所,如非乡会之期,有闲房许照规税住,如携眷亦不许税住,以妨后至。

题喜金,初到则国学壹两,明经壹两,新乡榜贰两,新会榜肆两,会元及第倍之,文武一体特用及世爵恩荫荐辟三考等则八九品者壹两,七品三两,六品肆两,五品以上捌两,三品以上拾陆两,铨官则外郎壹两,明经贰两,乡榜叁两,会榜伍两,庶吉士伍两,荣升则科道铨部各拾伍两,各部伍两,册封恤刑差回伍两,典试关仓等差陆两,太守陆两,各司道捌两。大参按察拾两,方伯拾伍两。巡抚京堂贰拾两,尚书侍郎贰拾肆两,相公叁拾两。起复补官则照各衙充半,京官则每年贰两。入覲进表则两司拾两,太守捌两,府佐州县各陆两,首领佐贰各贰两,武衙则照文官品秩充银如其数。

房租每月大房定伍钱,小房定叁钱,所以充公费、备修理。凡欲住房者各于初住日先交一月租银,方许久居,毋得任意拖欠,致坏公事,馆副亦不得徇情。其椅桌器具俱照房内安顿,如有损坏,赔补原物,以供后人,亦不许擅移厅堂公物入私房享用。

乡会中式,馆长副请在京士大夫设音觴燕会,登匾题名。

乡官丁忧,会长副备香烛祭仪壹两,相率一吊,同乡诸友丁忧者,吊仪叁钱,或遭不测,盘费无资者支公银伍两为葬义冢。

馆中旧例:有待客茶果银,每月肆钱伍分,会副支销,每日客至待茶,岁首诸同郡

绅士到馆相待茶果,则照壹两销算。

新客到馆受茶饭之礼,例应答礼,至期馆副将所办酒席开单送阅,客倍数答礼如例。虽家眷僮仆多寡不等,亦只办正副席各壹张,使会副不得冒滥,其答礼银两或有假低短小,必系班从作弊,会副当日送还换补,如有徇情滥收,以致存留低银亏少数目俱会副代赔,若下手接受,即不干上手之事。

馆中公会并应序齿,以洽乡谊,若名分相碍,坐于应让者肩下。至陪宴,上官便当序爵,不必以年齿固陋。

房室家伙俱着看守长班照管,及禀报传送应行事宜,馆长给禁示一张,取馆役甘结一张,馆役每年工食银陆两。候积贮有余日,会长酌给,仍不许长班指称系伊亲戚人等借宿。

各上台及同乡出京入京馆役打探某日由某门进预报,如有迟误,每一事迟误罚银贰钱,其各上台及同乡升补命下并吉凶诸事,禀报亦如之。

本府公祖父母或荣选命下出京,或朝见进表入京,俱设公宴一筵,丰俭随时斟酌,主席照公宴品味,临行郊饯一筵,杀于公席,主席只用手盒,例有答礼,即登簿公用。

馆长收银不用银,馆副用银不收银,其有积余交馆长收贮,不得徇情那借分厘,只可置闹房。士夫不堪居处者,庶几有赁值之例,无占住之虞。

会馆设收支二簿,会副司之。遇有出纳,白馆长开支登记数目,或置器物等项,皆细记之,仍于左壁编出纳数目以明会长副心迹,右壁编约束条款以一会长副事权。新入京者送录一本,使共知之。

会副须亲督住馆长班焚香点灯洒扫庭堂照管诸事,遇客至馆,请支公银待饭一顿,丰俭随宜,仍开明总单交馆长登记上簿。其新旧交代,新者必查馆内原物门窗椅桌,一切受授明白,如有失落,旧者赔补,责有攸归。

春秋祭本郡城隍之神,春以上元,秋以中秋,馆长副公办香烛牲醴,先期请知馆

友,如期行礼。馆长主献,祭毕会饮,以齿为序,食取胙余,不至丰饮,取献酌不及乱,其五月十一日祝神诞,系今新增礼亦如之。

义冢,岁清明中元日馆长副公办香烛牲醴,率馆友到冢行祭扫礼。如周围垣墙遇有崩颓,即会估修整,不可任其倒坏,致成荒丘。

癸未科蔡会魁润生原借旧馆公银壹百两,系旧馆长卢户部念杞出银,旧馆副朱云泽收约,又行家陈士域原收叶戴二先生所捐银尚欠伍拾两,文约俱存,虽身故,各宜清出以充公费,如以久远故延,公举告追。<sup>[2]5-57-66</sup>

这份规约对会馆的经费来源(包括喜金、房租等)、会馆支出(包括香烛祭仪、待客茶果、饮宴等)、会馆内部运行(包括执掌、簿籍、修缮、保管、移交等)都作了明确具体的规定,这在很大程度上克服了过去仅靠官吏临时的、偶发的自愿捐助的不稳定性,使会馆能够大体保有经常性的运作经费,使会馆的各项功能得以正常发挥。笔者翻阅这一时期的其他规约,内容也基本相同。只是房租喜金收入及宴祭开支的具体数目因各馆实际情况不同而存在差异<sup>⑤</sup>。住馆者必须交纳房租,这可以纠正过去“免费住用”的误解。

## (二)康熙二年(1663年)新增规约

候选官员住馆,原系权宜,至掣签后班役车马纷杂,恐致损伤房屋,且妨后来之人,当即日别赁移居。如遇入都人众,无处安顿,不论已选未选,俱当迁出,以让后至,其僮仆安歇之处,尤当速行搬出,以明尊卑之分,至前厅东西间止许下马,不宜久住。

会馆原为候选候补入覲进表乡试会试廷试恩荫历监奉差公干等设,其余杂事人等不许住宿,以防生事混扰。

馆租每间各定银三钱,前院二厢房各定银贰钱,不得任意增减。

凡馆内器物欠缺,馆长发银付馆副购买,不得私自创置,如不达知馆长自购买者,虽系应用之物,亦责本人偿价,不许支销公银,以杜冒费之弊。

新旧科举人到京会试,例有宴集公会,

以敦年谊,今议定上科者首事敛各科每位银伍钱于场后,择日启请新科赴席,新科每位出银叁钱为犒赏之费,务要戏酒整治,以光盛典。

大门内馆屋壹间,公金勤谨,长班一人住居其内,供馆中启闭洒扫、送迎之役,每季支馆税银壹两伍钱,给伊公食。如服役怠玩,即时逐出,另换长班居住,不许原住旧长班借端留恋不出,如有此等,从公送究。<sup>[2]5-67-69</sup>

从这些新增规约中看,已显得更具有可操作性,也更切合实际,弥补了过去规约在执行过程中可能出现的漏洞。再看嘉庆四年(1799年)十月龙岩会馆的新增规约五条规定:

凡喜庆应交喜金,到京后务即送交馆长,以便登录,如不交出,不得刊入,并不许其人住馆,其从前未交者,于下次到馆日即宜补交,倘馆长不催,瞻徇住馆,所有未交之款,即须馆长赔偿。

本馆大小间房租,务照定规按月送交馆长,如有拖欠,不得住馆,其从前未交者,下次到馆补交,方许住馆,倘馆长瞻徇,须馆长赔偿。

本馆所存银两,原以预备修理之费,果有充裕,即宜增置产业,从前因本馆之人借用,以致拖欠,殊失前贤创馆立约之心,嗣后本馆人永不许借用,以杜弊端。

每年二月初三祭馆之日,馆长将终年出入费用各项当众结算,以昭公正,亦不致有积年未清之弊,如逢会议之年,于文武祭馆之日清算。

馆长如有轮流更值,务宜遵照旧规,公同核算收支,以便交代。

以上议增规约,亦系适用于石头胡同之旧馆。<sup>[3]</sup>

这些新规约的增加更加明确了馆长的责任,因而更保证了会馆的维持与发展,体现了会馆渐渐由较为松散向更为规范严整的方向过渡的色彩。各商业性会馆、移民性会馆也各以自己日臻完善的规约来延续自己的存在与发展。这种民间的社会管理脉流可以启示官府学习、利用这些经验,渐渐地实现着晚清政府社会治

理强化的目标。京师会馆的建设更顺应了政府社会管理的需要,因而官僚阶层积极参与其中,并发挥了规范和引导其发展方向的作用。

在工商业都市或市镇,商业性会馆对商业秩序的追求也成为其得以发展的重要前提。一些会馆的“行规”“条规”“章程”和“俗例”等,往往经同行议定,有的还经过报官立案,得到官府的批准承认,在发生业务纠纷时成为行业内部调节和官方裁判的准则。内容涉及从业资格、入会费用、行业质量与计量标准、原料分配与生产规模、货物价格、招收雇工的手续、工价和人数限制、开业地点选址、对违犯行规者的处罚方式以及供奉和祭祀神灵等。遵照这些详备规定的运行者往往能保持健康发展的态势。

#### 注释

①唐仕春:《近代中国的乡谊与政治》,四川人民出版社2020年版。②白思奇著,秦兰珺、李新德译,李新德校:《地方在中央——晚清帝都内的同乡会馆、空间与权力》,中国社会科学出版社2018年版。③顾德曼:《家乡、城市和国家:上海的地缘网络与认同,1853—1937》,上海古籍出版社2004年版。④⑤《碑记》,载《乡试鄞县会馆核实录》,光绪年间刻本,第1页,第1—2页。⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗《乡试鄞县会馆重议条规》,载《乡试鄞县会馆核实录》,光绪年间刻本,第1页,第1页,第1—2页,第2页,第2—3页,第3

页,第3页,第3页,第3—4页,第4页,第4—5页,第5页,第5—6页,第6页,第6—8页,第8—9页,第9—10页,第10页,第11页,第11—12页,第12页。⑦王日根、徐婧宜:《晚清政权强化公权力进程中的清障努力——对文献中“恶劣绅衿”三种表达类型的考释》,《江西社会科学》2017年第3期。⑧光绪《漳郡会馆录》卷一《漳州会馆规条·龙岩会馆规条》,载王日根、薛鹏志编纂:《中国会馆志资料集成》第一辑第五册,厦门大学出版社2013年版,第67—69页。⑨《募捐启》,载《乡试鄞县会馆核实录》,光绪年间刻本,第65—66页。⑩⑪洪璇枢:《募捐再启》,载《乡试鄞县会馆核实录》,光绪年间刻本,第67页。⑫杭州市教育委员会编:《杭州教育志》,浙江教育出版社1994年版,第147页。⑬佚名:《乡试鄞县会馆核实录·省城鄞县试馆募捐启》。⑭朱英等学者已有相关成果涉及这一方面。朱英:《晚清经济政策与改革措施》,华中师范大学出版社1996年版。徐鑫:《从晚清城市“公”领域的转型看中国式现代化》,《中国社会科学报》2021年10月18日。⑮寺田隆信、潘宏立:《关于北京歙县会馆》,《中国社会经济史研究》1991年第1期。

#### 参考文献

- [1]朱克敬.雨窗消息录:甲部卷3[M].长沙:岳麓书社,1983:156.
- [2]杨熊飞.漳郡会馆录[M]//王日根,薛鹏志.中国会馆志资料集成:第1辑.厦门:厦门大学出版社,2013.
- [3]李景铭.闽中会馆志:卷4 龙岩会馆[M]//王日根,薛鹏志.中国会馆志资料集成:第1辑.厦门:厦门大学出版社,2013:513—514.

## Institutional Construction, Operation, and Social Adaptation of Guild Halls in the Late Qing Dynasty

### ——Starting from the Yin County Regional Guild Hall in Hangzhou

Wang Rigen

**Abstract:** The Yin County Regional Guild Hall in the provincial capital of Hangzhou was built during the Tongzhi period. By the Guangxu period, it had formed a four courtyard scale, known as the Guest Hall, mainly serving the preparation for examinations and residence of fellow townsmen. To ensure the effective operation of the hall, strict rules and regulations were formulated. During the Guangxu period, there were approximately 64 new rules and regulations involving reporting and filing, revenue and expenditure, admission qualifications, living standards, and prohibitions, demonstrating the intention of institutional construction. This may reveal the trend of standardized governance from top to bottom in the Late Qing dynasty and the response of civil society to this trend, reflecting the active efforts of Chinese officials and civilians to overcome the predicament of insufficient institutional construction. The title of the guild hall shows its significant influence on the local township examination, and the income and expenditure details reflect the local culture of valuing education and righteousness.

**Key words:** Late Qing dynasty; Yin County Guild Hall; institutional construction; operation

[责任编辑/闰 闰]



# 论西周宗法制度中的限度与调适\*

王进锋

**摘要:**宗法制度是西周时期重要的制度,它在很多方面形塑着西周社会,既有积极的影响,同时也有消极的影响。宗法制虽然在西周社会的稳定和发展中发挥重要作用,但其核心嫡长子继承制却有着与生俱来的限度,即该制度排斥后天人力、个人情感、选贤任能,完全按照先天自然来决定继承者。正因为宗法制的限度,西周现实生活中对宗法制调适的现象屡见不鲜。具体体现于三个方面:一是有意或无奈地主动调适;二是蓄意地违背制度和武力破坏;三是遵守宗法制前提下小宗对大宗的超越。从社会流动的角度来说,西周宗法制度的阻碍力远远大于促进力,但当时人的调适行为也为社会流动留下了空间。

**关键词:**西周时期;宗法制;嫡长子继承制;限度;调适

**中图分类号:**K221

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0069-07

宗法制度是西周时期一项重要的制度,促进了西周社会的稳固和发展,但西周中后期的很多社会弊病也是在其影响下产生的。有关宗法制度的研究成果很多<sup>①</sup>,但是多关注它的执行方式、特征、影响等积极因素,对其消极影响关注得并不多。实际上,若想对西周社会有更深刻的认识,除了关注宗法制度的正面,也需要关注它的负面。在下文中,笔者将对西周宗法制度的限度及调适的相关问题进行讨论。

## 一、西周宗法制度的核心及其限度

对于大宗宗子的嫡长子之外的其他子嗣的继承情况,宗法制度有如下的规定:

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。<sup>[1]1174-1175</sup>

别子为祖,继别为宗,继祫者为小宗。有五世而迁之宗,其继高祖者也。是故祖迁于上,宗易于下。尊祖故敬宗,敬宗所以敬祖、祫也。<sup>[1]1122</sup>

“别子”是指诸侯(或王)世子以外的诸公子(或王子)。“别”表明他同君统相区别,自立宗统;“别子”为这一宗的始祖。这个新建的宗是从别子开始的,所以叫作“别子为祖”。“继别为宗”就是继承别子自成一宗,继别子的嫡长子叫宗子。由别子的嫡长子世代相袭的宗,就是“百世不迁”的大宗。“继祫者为小宗”中的“祫”是先父之称。别子的世子(嫡长子)以外的诸子是不能继别的,诸子之子就更不能继别,只能继祫,即继诸子,叫小宗。一个宗族,只能同时有四个小宗,原因在于小宗至继高祖而止,亦即“五世则迁”<sup>[2]</sup>。

然而,宗法制度的核心是“嫡长子继承制”。这个制度的具体操作方法是:“立適以长不以贤,立子以贵不以长。”<sup>[3]4768</sup>何休注:“適,谓

收稿日期:2023-11-15

\*基金项目:国家社会科学基金青年项目“西周时期的社会流动研究(18CZS007)”。

作者简介:王进锋,男,华东师范大学历史学系教授、博士生导师(上海 200241),主要从事先秦史研究。

適夫人之子。尊无与敌，故以齿。”<sup>[3]</sup><sup>4768</sup>这里的適与嫡可以通假<sup>②</sup>。嫡夫人、嫡子即正妻及正妻所生之子。天子、诸侯、贵族以正妻所生的长子来继承其宗法中大宗的地位，并继承其职位，其他的子嗣没有继承的资格。这样做的原因有二。

第一，对于一个宗族的大宗宗子来说，嫡长子是唯一的，确立他作为继承人可以防止在继承人问题上出现纷争。正如《吕氏春秋·慎势》所谓的“故先王立法，立天子不使诸侯疑（拟）焉，立诸侯不使大夫疑（拟）焉，立嫡子不使庶孽疑（拟）焉。疑（拟）生争，争生乱。是故诸侯失位则天下乱，大夫无等则朝廷乱，妻妾不分则家室乱，嫡孽无别则宗族乱”<sup>[4]</sup>。又如“盖天下之大利莫如定，其大害莫如争。任天者定，任人者争；定之以天，争乃不生。故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，后世用人之以资格也，皆任天而不参以人，所以求定而息争也”<sup>[5]</sup>。

第二，嫡长子母亲的父家往往有着强大的亲族势力，母亲的亲族可以成为继承人强有力的外援，如吕思勉所言：“古重婚姻，强大的外家及妻家，对于个人，是强有力的外援；对于部族，亦是一个强有力的与国，所以立子又以嫡为宜。”<sup>[6]</sup>

防止在继承问题上出现纷争，可谓是宗法制度的积极作用。但是，这个制度也有消极作用。缕析来看，表现在以下几点。

其一，嫡长子的地位是来自先天的，来源于自然的。在这过程中，很多人包括大宗宗子本人和他的正妻，往往都决定不了，所以嫡长子继承制是排斥后天、排斥人为的。其二，在现实中，有时宗子喜爱嫡长子，也有不少时候宗子喜爱的是嫡长子之外的子嗣。但即使是后一种情况，按照宗法制度，宗子也不能将位置传给嫡长子之外的子嗣。所以，嫡长子继承制在很多时候是排斥个人情感的。其三，除了嫡长子继承大宗和职位，其他任何子嗣都没有资格继承，哪怕是比嫡长子贤能的其他子嗣。正如论者指出的：“虽然嫡长子继承制规定了周代社会各个统治阶层的基本人选，但不能保证这些人选的贤能和胜任。”<sup>[7]</sup>可以说，嫡长子继承制是排斥选贤任能的。

总体来看，嫡长子继承制是为了防止争乱而制定的一种继承制度。它是排斥后天人为、

个人情感、选贤任能，完全按照先天自然来决定的一种继承制度，这是宗法制的限度。

## 二、对宗法制进行的调整

西周宗法制度有其天然的局限性，然而在现实中，人们并没有放任缺点的扩大，而是积极地对其进行调适。即使在比较严格遵守宗法制的天子、诸侯等贵族阶层里，在变化多端、纷繁复杂的现实面前，宗法制度往往会被调整。这是当时人对宗法制进行调适的表现之一。

先周时期，古公亶父、太伯、虞仲等就对嫡长子继承制进行过调整。《史记·周本纪》记载：

公叔祖类卒，子古公亶父立。……古公有长子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有圣瑞。古公曰：“我世当有兴者，其在昌乎？”长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。古公卒，季历立，是为公季。<sup>[8]</sup><sup>113-116</sup>

季历并不是古公亶父的嫡长子，但是因为其子昌被古公亶父看中，在宗法继承顺序上优于季历的古公亶父嫡长子太伯、次子虞仲就避位到了荆蛮之地，最终少子季历得以即位。

又如周文王、周武王之际发生的调整嫡长子继承制的史实。《礼记·檀弓上》记载：

仲子舍其孙而立其子。檀弓曰：“何居？我未之前闻也。”趋而就子服伯子于门右，曰：“仲子舍其孙，而立其子，何也？”伯子曰：“仲子亦犹行古之道也。昔者文王舍伯邑考而立武王，微子舍其孙腓而是立衍也。夫仲子亦犹行古之道也。”子游问诸孔子，孔子曰：“否！立孙。”<sup>[1]</sup><sup>194-195</sup>

孙希旦谓：“礼，適子死，立適孙为后，所以重正统也。”<sup>[9]</sup>伯邑考虽然早死，但是按照宗法制应当立伯邑考之子为后。“文王舍伯邑考而立武王”，是指周文王舍伯邑考之子，而立次子姬发为继承人，此即后来的周武王，这也是与嫡长子继承制相违背的。再如周武王曾希望周公旦继承其位的史实。周武王曾希望“今我兄弟相后”，庄述祖解释：“武王忧难，故欲建庶也。”<sup>[10]</sup>周武王希望自己死后，由周公旦继位。他还“[欲旦]传于后”（《逸周书·度邑解》），即希望周



公旦传于武王之后<sup>③</sup>，也就是希望周公旦死后再将给自己的后代。这些观念明显与嫡长子继承制不符。

以上的非嫡长子继承行为都是在非暴力、多方自愿情况下进行的，与下文中通过暴力方式违背、破坏嫡长子继承制的行为是根本不同的。我们可以将之视为对宗法制度的调整。

西周时期还有一些具体原因不明，但客观结果是未遵循嫡长子继承制的现象。滕侯苏盃铭文记载如下：“滕侯苏作厥文考滕仲旅簋。”（《集成》<sup>④</sup>4428）滕侯苏盃是一件春秋早期的器物，其铭文也能反映西周时期的历史。从“仲”的排行来看，滕仲是小宗。通常情况下，滕侯应由大宗宗子继位。苏作为小宗滕仲之子，却能继承滕侯之位，是与嫡长子继承制相违背的。卿、大夫、士阶层中也有相似的情形。

伯鬻作文考幽仲尊簋，鬻其万年宝，用飡孝。（伯鬻簋，《集成》3943，西周）

伯陶作厥文考宫叔宝鬯彝。（伯陶鼎，《集成》2630，西周中期）

伯克敢对扬天君王伯休，用作朕穆考后仲尊壶。（伯克壶，《集成》9725，西周晚期）

史伯硕父追孝于朕皇考釐仲、王母泉母尊鼎。（史伯硕父鼎，《集成》2777，西周晚期）从以上铭文后段器主父亲“幽仲”“后仲”“宫叔”“釐仲”的排行来看，伯鬻、伯陶、伯克、史伯硕父都是小宗之子。但是他们却能称“伯”，当是因为继承了宗子职位的缘故。这些人的继位也与嫡长子继承制相违背。

实际上，由于自然和社会因素的综合作用，西周时期很难有哪个家族做到自始至终由嫡长子继承。相反，由嫡长子之外的嫡子或庶子继承的情况却屡见不鲜。

师盂自作朕皇祖太公、庸公、封公鲁、仲馭、宫伯、孝公、朕烈考静□宝盂钟，用喜侃前□□，[绾]绰永命，义孙子□。（师盂钟，《新收》<sup>⑤</sup>657）

姬寗母作大公、庸公、□公、鲁仲馭、省伯、孝公、静公豆，用祈眉寿，永命多福，永宝用。（《集成》<sup>⑥</sup>4693）

师盂钟的器主师盂是男性，姬寗母豆的器主姬寗母是女性；“宫伯”和“省伯”是同一人的不同称呼。两篇铭文所记载的祖先世系一致，那么

师盂和姬寗母是同一家族之人<sup>⑦</sup>。这个家族的世系为：太公—庸公—封公鲁—仲馭—宫伯/省伯—孝公—静公—师盂。“宫伯/省伯”，从“伯”的排行看，应是他所在那一代同辈人中的嫡长子。从排行“仲”来看，“仲馭”这一代并不是嫡长子。

关于这个家族的传承，有学者认为在“仲馭”这一代出现了分族、迁宗现象<sup>⑧</sup>，不排除这种可能。实际上还有一种可能，那就是这一支始终是这个家族的大宗嫡支，并没有发生分族现象。只不过在“仲馭”这一代，由于某种目前还不清楚的原因，大宗的地位是由嫡长子之外的子嗣“仲馭”继承的。这种情况也违背了嫡长子继承制。师盂、姬寗母家族的传承状况，作为一个案例，也反映了西周家族在传承过程中广泛存在的有意或无奈违背嫡长子继承制的现象。虽然以上都未遵循嫡长子继承制，但从某种程度上来讲这是有利于社会流动的。

### 三、对宗法制度的破坏

西周时人还经常违背甚至破坏“嫡长子继承制”，这是对宗法制度进行调适的表现之二。在周王朝的王位继承问题上，就不乏破坏宗法制度的事件。《史记·周本纪》记载：“（周）共王崩，子懿王躋立。……懿王崩，共王弟辟方立，是为孝王。孝王崩，诸侯复立懿王太子燮，是为夷王。”<sup>[8]140-141</sup>周懿王去世后，并不是由其儿子继位，而是由其弟辟方继位，是为孝王。孝王既然成为了周王，他去世后应当由其嫡长子继位，然而实际上却是以他哥哥懿王的太子——孝王的侄子为周王。清代学者崔述注意到这种现象，指出这样的继承关系背后“必皆有其故，史失之耳”<sup>[11]</sup>。近来，晁福林通过详细的论证之后，明确指出“这种非正常的继位表明，其间当有嫡系与旁系争位的情况存在”<sup>[12]</sup>，甚是。周王朝这个阶段王位继承上的非正常继承关系，实际就是对嫡长子继承制的破坏。

西周末年，周幽王的王后本是申后，太子是申后之子宜臼。褒姒只是幽王的嫔妃，伯服作为褒姒之子，是庶子。然而，周幽王后来“废申后，并去太子宜臼。以褒姒为后，以伯服为太子”<sup>[8]147</sup>，这也是对嫡长子继承制的破坏。周幽

王之后,周王国在王位继承问题上仍然发生过纷争。传世文献和出土文献中有如下记载:

平王奔西申……立平王于申,以本大子,故称天王。幽王既死,而虢公翰又立王子余臣于携。周二王并立。二十一年,携王为晋文公(侯)所杀,以本非適,故称携王。<sup>[13]</sup>

幽王及伯盘乃灭,周乃亡。邦君者正乃立幽王之弟余臣于虢,是携惠王。立廿又一年,晋文侯仇乃杀惠王于虢。周亡王九年,邦君诸侯焉始不朝于周。晋文侯乃逆平王于少鄂,立之于京师。三年乃东徙,止于成周,晋人焉始启于京师,郑武公亦正东方之诸侯。(清华简《系年》)<sup>[14]</sup>

以上两则史料中的“伯盘”即《史记·周本纪》中的“伯服”。在第一则材料中,《纪年》的作者认为周幽王死后出现了周平王(周幽王之子宜臼)、携王(幽王之弟余臣)二王并立的局面,直到二十一年携王被杀,周平王成为唯一的君王。在第二则材料中,清华简《系年》的作者认为周幽王死后,由他的弟弟余臣继位,为携惠王;二十一年,携王被杀,出现无王的局面,持续了九年;后周平王被立。两则材料对历史的记载有差异。对于记载差异产生的原因,晁福林认为是“两周之际王纲解纽,史官零落,导致王者之迹熄,左史、右史之官不再记载王者言行之迹。……‘王者’的影子渐行渐远,而争霸的诸侯则尚未到来,春秋初期的几十年间史载之缺略”<sup>[15]</sup>导致的。朱凤瀚则认为是“各自所本记述此段史实的史官之立场与史观之不同”产生的<sup>⑨</sup>。但无论是何种情况,周幽王之后,周王室王位继承问题上的纷争,是对嫡长子继承制的极大破坏。

除了周王室,周王有时还公然破坏其他诸侯国的嫡长子继承制。周夷王破坏过齐国的“嫡长子继承制”。《史记·齐太公世家》记载:“(齐)丁公卒,子乙公得立。乙公卒,子癸公慈母立。癸公卒,子哀公不辰立。哀公时,纪侯潜之周,周(夷王)烹哀公而立其弟静,是为胡公。”<sup>[8]1481</sup>可见齐国的君位在丁公、乙公、癸公时,一直是由嫡长子继承的。但是到了齐哀公的时候,周夷王将齐哀公烹杀,而将齐哀公的弟弟静立为齐国国君,这是周夷王对齐国嫡长子

继承制的破坏。周宣王破坏过鲁国的宗法继承制度。《国语·周语上》中有如下记载:“鲁武公以括与戏见王,王立戏,樊仲山父谏曰:‘不可立也!不顺必犯,犯王命必诛,故出令不可不顺也。令之不行,政之不立,行而不顺,民将弃上。夫下事上、少事长,所以为顺也。今天子立诸侯而建其少,是教逆也。若鲁从之,而诸侯效之,王命将有所壅。若不从而诛之,是自诛王命也。是事也,诛亦失,不诛亦失。天子其图之。’王卒立之。鲁侯归而卒,及鲁人杀懿公而立伯御。三十二年春,宣王伐鲁,立孝公。诸侯从是而不睦。”<sup>[16]</sup>周宣王黜鲁武公长子括,立少子戏为鲁太子,就是对鲁国嫡长子继承制的破坏。在以上两起事件中,破坏嫡长子继承制的都是这个制度最大的受益人——周王本人,他们的行为“充当了历史不自觉的工具”<sup>[17]</sup>。

西周时期的诸侯国内部,有时也会发生破坏嫡长子继承制的事件。鲁国多次发生破坏嫡长子继承制的事件。《史记·鲁周公世家》记载:“(鲁)幽公十四年,幽公弟沸杀幽公而自立,是为魏公。”<sup>[8]1525</sup>鲁幽公正值西周中期。幽公弟杀幽公自立,明显是对嫡长子继承制的破坏。另外,鲁国“考公四年卒,立弟熙,是谓炀公。……历公三十七年卒,鲁人立其弟具,是为献公”<sup>[8]1525-1526</sup>。在这两起事件中,鲁君去世后都不是由其子,而是其由弟继位,这也破坏了嫡长子继承制。《史记·鲁周公世家》还记载:“(鲁)惠公卒,长庶子息摄当国,行君事,是为隐公。初,惠公適夫人无子,公贱妾声子生子息。息长,为娶于宋。宋女至而好,惠公夺而自妻之。生子允。登宋女为夫人,以允为太子。及惠公卒,为允少故,鲁人共令息摄政,不言即位。”<sup>[8]1528-1529</sup>鲁惠公的嫡子允没有继承君位,而是由庶长子息继位,这也是破坏嫡长子继承制的体现。

齐国内部也发生过破坏嫡长子继承制的事件。关于齐国胡公之后的君位继承情况,《史记·齐太公世家》有如下记载:“(齐)哀公之同母少弟山怨胡公,乃与其党率营丘人袭攻杀胡公而自立,是为献公。”<sup>[8]1482</sup>这个时期,胡公既然被立为君主,那么就算齐国的正统了。之后的君位应由胡公之子继承,但是,胡公同母少弟山袭杀胡公自立,则是齐国内部人员对嫡长子继承制的破坏。西周时期的晋国更是经常出现破坏

嫡长子继承制的现象。晋穆侯逝世,其弟“殇叔自立,太子仇出奔”。殇叔得立的第四年,“穆侯太子仇率其徒袭殇叔而立,是为文侯”<sup>[8]1637-1638</sup>。殇叔和太子仇之间的争位斗争,是对晋国宗法制度下“嫡长子继承制”的破坏。“晋人对殇叔破坏宗法制的行为并未有太多诘难,表现出非常漠然的态度。”<sup>[18]</sup>这说明当时晋人对宗法制度被破坏的现象见怪不怪,那么其背后应当是此类现象的频繁发生。

从以上论述中可以看出,西周时期的天子 and 诸侯都经常违背或破坏嫡长子继承制。那么,在其影响下,其他阶层发生这类现象的概率也一定不低。在嫡长子继承权被剥夺的情况下,其他子嗣或家族成员就要靠实力来竞争继承权,这在某种程度上有利于社会流动。


#### 四、同族里小宗超越大宗

在遵循宗法制的情况下,小宗超越大宗的情况时有发生。这是对宗法制进行调适的表现之三。因为嫡长子继承制度排斥选贤,不少嫡长子因为身份的原因而继位,他们中有的人并不贤能。在纷繁复杂、变化多端的现实面前,这些人没有能力应对,无法跟上历史发展的节奏,往往就会停滞不前甚至倒退落后。然而,嫡长子之外的子嗣因为人数多,出现贤能之人的概率便高得多。这些贤能的子嗣若能步步跟上时代的车轮,不时获取发展的资源,渐渐地就会发展壮大。在这样的情形下,宗族的嫡长子一支退步代代相传,弊病日积月累;某个最初不起眼的庶支却可能贤人辈出。如此,这个宗族在若干代后就会出现大宗衰落、小宗反超的现象。从小的方面讲,贵族家族内部支庶系超越嫡长系就是这种情况的体现。2003年陕西眉县杨家村出土了单氏家族铜器<sup>①</sup>,其中迷盘铭文记载:

迷曰:丕显朕皇高祖单公桓桓克明哲厥德,夹绍文王、武王,达殷膺受天鲁命,敷有四方,并宅厥勤疆土,用配上帝。丕朕皇高祖公叔,克迷匹成王,成受大命,方狄丕享,用奠四域万邦。丕朕皇高祖新室仲,克幽明厥心,柔远能猷(迹),会绍康王,方怀不廷。丕皇高祖惠仲盩父,盩稣于政,有成于猷,用会昭王、穆王,濫政四方,扑伐楚

荆。丕朕皇高祖零伯,彝明厥心,不坠□服,用辟恭王、懿王。丕朕皇亚祖懿仲,匡谏谏克,匍保厥辟孝王、夷王,有成于周邦。丕朕皇考龚叔,穆穆趯趯,稣匄于政,明隳于德,享辟历王。迷肇纂朕皇祖考服,虔夙夕敬朕死事,肆天子多赐迷休。天子其万年无疆耆黄耇,保奠周邦,谏义四方。(《铭图》<sup>②</sup>14543,西周晚期)

铭文记载了“迷”这一支的世系,可梳理如下:高祖单公—高祖公叔—高祖新室仲—高祖惠仲盩父—高祖零伯—亚祖懿仲—皇考恭叔—迷。“迷”这一支系无疑是单氏家族中的庶支,这从以上所记载的祖先中多人称“叔”“仲”可以看出<sup>③</sup>。然而从每代人的职事和地位来看,“迷”这一支无疑又是单氏家族中最重要的一支。可以说,在单氏家族里,“迷”所在的庶支超越了一直由嫡长子传承的嫡支。另外,根据史墙盘的记载,“史墙”家族的世系为:青幽高祖—微史烈祖—通惠乙祖—粼明亚祖祖辛—舒迟文考乙公—史墙。史墙盘还记载了“亚祖祖辛”的事迹:“粼明亚祖祖辛,迁毓子孙,繁猗多螯,齐角炽光,宜其禋祀。”(《集成》10175,西周中期)“迁毓子孙”的含义是迁育子孙,即另立新宗<sup>④</sup>。以此来看,“史墙”这一支最迟在祖辛这一代的时候就是庶支了。史墙是西周中期重要的史官,他所在这一支系应是其“青幽高祖”繁衍下来的整个大家族中最显赫、最重要的一支。这个大家族的大宗嫡支不见于历史记载,有很多原因,其中最重要的原因应是后人没有成功继承官职,因而渐渐地没有财力和地位来铸器传世。那么,在这个大家族中,“史墙”所在的这一支系就以小宗的身份超越了原先的大宗。金文中还有其他相关记载:

唯王二月既生霸,辰在戊寅,王各于师戏大室,井伯入佑豆闭,王呼内史册命豆闭,王曰:“闭,赐汝戡衣、芾、銜旂。用侷乃祖考事,司窳俞邦君司马、弓、矢。”闭拜稽首,敢对扬天子丕显休命,用作朕文考盩叔宝簋,用赐寿寿,万年永宝用于宗室。(《集成》4276)

唯十年正月初吉甲寅,王在周般太室。旦,王格庙,即位,鬻王。康公入门,右峻立中庭,北向。王呼作册尹册命峻,曰:

“戔鬲乃祖考□猷有功于先王,[先王]亦弗鄙乃祖、考,登里厥典,封于服。今朕丕显考恭王既命汝更乃祖考事,作司徒;今余唯申先王命,[命]汝摄司西朕司徒,讯讼,取徯武孚。敬勿废朕命。锡汝鬯卣、赤市、幽黄、攸勒。”峻拜稽首,对扬天子休,用作朕烈考幽叔宝尊簋,用锡万年,子子孙孙其永宝。(峻簋,《铭图》05386,懿王时期)

伯稣父若曰:“师猷,乃祖考有爵(功)于我家,汝有虽小子。余令汝死我家,鞮司我西偏、东偏,仆馭百工、牧臣妾。董裁内外,毋敢否善”……猷拜稽首,敢对扬皇君休,用作朕文考乙仲鬲簋。(《集成》4311)

以上的豆闭、峻、师猷都是世代传承的世官家族。从铭文可以看出,以上三个家族在传承过程中都发生了非嫡长子继承的现象。在第一篇金文中,豆闭家族的继承世系是:祖—釐叔—豆闭;在第二篇金文中,峻家族的继承世系是:祖—幽叔—峻;在第三篇金文中,师猷家族的继承世系是:祖—乙仲—师猷。从“叔”“仲”的排行来看,釐叔、幽叔、乙仲都不是各自所在大家族的嫡系大宗,而是支系小宗,但从担任的职务和所起的作用看,他们都是所在家族最重要的支系。他们都是以小宗身份超越所在家族的大宗。

宰兽簋记载:“司土荣伯佑宰兽入门,立中廷北向。王呼内史尹仲册命宰兽曰:‘昔先王既命汝,今余惟或申就乃命,赉乃祖考事,鞮司康宫王家臣妾’。……兽拜稽首,敢对扬天子丕显鲁休命,用作朕烈祖幽仲、益姜宝瑚簋,兽其万年子子孙孙永宝用。”(《新收》663,西周中期)铭文前段“祖考”中的“祖”和后段“烈祖幽仲”是同一人。宰兽的祖、考和他本人都担任“司康宫王家臣妾”的职务,可见这是一个世官家族。根据簋铭提供的线索,这个世官家族的继承顺序是:烈祖幽仲—考—宰兽。从“幽仲”的排行来看,这一支应是旁支小宗,他们之外还应当还有“伯”所在的嫡支大宗。然而,从他们担任的官职“司康宫王家臣妾”和宰兽担任的“宰”职来看,这个支系应是该家族最重要的一支。可见在这个家族内部,也存在小宗超越大宗的现象。

西周时期“天子建国,诸侯立家”,杜预解释道:“(天子建国)立诸侯也。(诸侯立家)卿、大夫称家。”<sup>[19]</sup>因而从大的方面讲,在周王朝范围

内,天子是大宗,诸侯是小宗;在诸侯国范围内,诸侯是大宗,卿、大夫是小宗。然而,随着历史的发展,周代“天子微,诸侯僭;大夫强,诸侯胁”<sup>[19]</sup>,即天子衰微,诸侯屡僭越;大夫强盛,诸侯被劫胁<sup>⑥</sup>的情况却不时发生。这些实际上都属于小宗超越大宗的现象。

## 结 语

西周宗法制度的核心是嫡长子继承制度。它是为了防止争乱而制定的一种继承制度,是排斥后天人力、个人情感、选贤任能,完全按照先天自然来决定的一种继承制度,这是宗法制度的限度。西周宗法制度有着其天然的局限性,然而在现实中,人们并没有放任缺点的扩大,而是积极地对其进行调适。对宗法制度的调整、违背和破坏;在遵循宗法制的情况下,小宗超越大宗的情况时有发生,都是当时人对宗法制进行调适的表现。从社会流动的角度来说,西周宗法制度的阻碍力是远远大于促进力的。然而,当时人的调适行为也为社会流动留下了空间。

### 注释

①程瑶田:《宗法小记》,上海古籍出版社1996年版;毛奇龄:《大小宗通释》,商务印书馆1960年版;金景芳:《论宗法制度》,载《古史论集》,齐鲁书社1981年版;吴浩坤:《西周和春秋时代宗法制度的几个问题》,《复旦学报(社会科学版)》1984年第1期;陈恩林:《关于周代宗法制度中君统与宗统的关系问题》,《社会科学战线》1989年第2期;钱宗范:《周代宗法制度研究》,广西师范大学出版社1989年版;钱杭:《周代宗法制度史研究》,学林出版社1991年版;晁福林:《试论宗法制的几个问题》,《学习与探索》1999年第4期;高婧聪:《宗法制度与周代国家结构研究》,中国社会科学出版社2020年版;杨坤:《两周宗法制度的演变》,上海古籍出版社2021年版;罗新慧:《周代宗法家族支庶祭祀再认识》,《历史研究》2021年第2期;等等。②白于蓝:《简帛古书通假字大系》,福建人民出版社2017年版,第729页。③此处是依据朱右曾的观点所补缺,依据潘振的解释所翻译。参见黄怀信、张懋镕、田旭东:《逸周书汇校集注》(修订本),上海古籍出版社2007年版,第474页。④中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》(修订增补本),中华书局2007年版,文中简称《集成》。⑤钟柏生、陈昭容、黄铭崇等:《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》,台湾艺文印书馆2006年版。文中简称《新收》。⑥罗

新慧认为这件器物的时代为西周晚期。罗新慧:《周代宗法家族支庶祭祀再认识》,《历史研究》2021年第2期。⑦关于师孚与姬寗母之间的关系,刘雨认为是为兄妹或姐弟,李学勤、耿超认为是夫妻,辛怡华则认为是母子。根据目前的材料情况,很难遽断,都有可能。具体参见刘雨:《师盂钟与姬寗母豆》,《古文字研究》第26辑,中华书局2006年版;李学勤:《论西周王朝中的齐太公后裔》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2010年第4期;耿超:《浅议姬寗母豆与师盂钟作器者关系及族姓》,《考古与文物》2011年第1期;辛怡华:《扶风海家西周青铜爬龙窖藏与太公望家族》,《考古与文物》2016年第2期。⑧如罗新慧认为是分族,黄益飞认为是迁宗。罗新慧:《周代宗法家族支庶祭祀再认识》,《历史研究》2021年第2期;黄益飞:《西周金文礼制研究》,中国社会科学出版社2019年版,第113页。⑨朱凤瀚:《清华简〈系年〉“周亡王九年”再议》,《吉林大学社会科学学报》2016年第4期。⑩刘怀君、刘军社:《陕西眉县杨家村西周青铜器窖藏》,《考古与文物》2003年第3期。⑪吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版,文中简称《铭图》。⑫罗新慧:《周代宗法家族支庶祭祀再认识》,《历史研究》2021年第2期。⑬唐兰:《略论西周微史家族窖藏铜器群的重要意义——陕西扶风新出墙盘铭文解释》,《文物》1978年第3期。⑭方氏懋曰:“微,故见胁;强,故敢僭”;孙希旦谓:“胁,谓被劫胁。”孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第680页。

#### 参考文献

- [1]十三经注疏:礼记正义[M].整理本.北京:北京大学出版社,2000.  
[2]丁鼎.《仪礼·丧服》所体现的周代宗法制度与伦理观念[J].民俗研究,2002(3):92.  
[3]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北

京:中华书局,2009.

- [4]陈奇猷.吕氏春秋新校释[M].上海:上海古籍出版社,2002:1120.  
[5]王国维.观堂集林[M].北京:中华书局,1959:457-458.  
[6]吕思勉.吕著中国通史[M].上海:华东师范大学出版社,1992:36.  
[7]王力.“八辟”与西周社会[J].福建论坛(社科教育版),2007(4):82.  
[8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.  
[9]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989:164.  
[10]黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2007:478.  
[11]崔述.崔东壁遗书[M].顾颉刚,编订.上海:上海古籍出版社,2013:234.  
[12]晁福林.西周恭懿孝夷时期的王室内部斗争:以彝铭及竹简资料为中心的考察[J].中华文史论丛,2020(4):65.  
[13]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4591-4592.  
[14]清华大学出土文献研究与保护中心,李学勤.清华大学藏战国竹简:贰[M].上海:中西书局,2011:138.  
[15]晁福林.清华简《系年》与两周之际史事的重构[J].历史研究,2013(6):162.  
[16]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云.点校.北京:中华书局,2002:22.  
[17]吕慧燕.论周王室在“礼崩乐坏”中的作用[J].武汉大学学报(哲学社会科学版),2007(5):756.  
[18]王彪,黄朴民.晋国宗法政治的蜕变[J].人文杂志,2015(5):86.  
[19]杨伯峻.春秋左传注[M].修订本.北京:中华书局,2009:94.

## Limitation and Adaptation: New Research on the Patriarchal System of Western Zhou Dynasty

Wang Jinfeng

**Abstract:** The patriarchal system was an important system in the Western Zhou dynasty, which shaped the Western Zhou society in many aspects and had both positive and negative influences. Although the patriarchal system played an important role in the stability and development of Western Zhou society, its core inheritance system favoring eldest son had inherent limitations. It is a kind of inheritance system that excludes acquired human power, emotions and capabilities, and is determined entirely by birth. Because of the limitation of the patriarchal system, the phenomenon of adapting the patriarchal system to the real life of the Western Zhou dynasty was common. These specifically reflected in three aspects: first, active adaptation intentionally or reluctantly; second, deliberate violation of the system and military destruction; third, under the premise of adhering to the patriarchal system, a successor from a small family replaces the one from a big family. Regarding social mobility, the patriarchal system predominantly hindered rather than facilitated progress, but the adjustment behavior of people at that time also left space for social mobility.

**Key words:** Western Zhou dynasty; patriarchal system; primogeniture system; limitation; adjusting

[责任编辑/闰 闰]



## 宋朝周边政权朝贡贸易输入的名贵药物及其医学应用探析\*

韩毅

**摘要:**两宋时期,生活在宋朝周边的甘州回鹘、龟兹回鹘、高昌回鹘、于阗李氏王朝、沙州归义军、交趾、占城、凉州吐蕃、青唐吐蕃、西夏、大理、辽朝、金朝、高丽等政权,先后通过朝贡贸易的形式,将原产于当地的土产药材和来自海外的乳香、安息香、龙涎香、苏合香、艾纳香、荜拔、胡椒、肉豆蔻、白豆蔻、胡黄连、犀角等珍稀药物传入宋朝境内。域外名贵药物的传入,不仅极大地丰富了中药材的品种,而且经宋朝官府医学机构和广大医家验证并确定其性味、主治和功效后,被收入官修医学本草、方书和民间医书之中,成为中医学、方剂学的重要来源和组成部分,广泛应用于临床疾病诊疗。

**关键词:**宋朝;周边政权;朝贡贸易;名贵药物;医学应用

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0076-13

“朝贡”是中国古代一种特殊的贸易形式。周边政权或海外国家的使者、商人,将产于本国或国外的物品以“朝贡”名义运送到中央王朝,换取自己所需的货物。相应地,中央王朝一般也会回赐丰厚的钱物。两宋时期,生活在周边区域的甘州回鹘、龟兹回鹘、高昌回鹘、于阗李氏王朝、沙州归义军、交趾、占城、凉州吐蕃、青唐吐蕃、西夏、大理、辽朝、金朝、高丽等政权,大多为汉唐时期中原王朝辖地,与宋王朝保持着密切的联系和贸易往来。周边地区出产的药材和来自海外的乳香、安息香、龙涎香、苏合香、艾纳香、丁香、没药、红花、荜拔、胡椒、血竭、荜澄茄、肉豆蔻、白豆蔻、延胡索、胡黄连、犀角、高丽人参等珍稀药物,通过朝贡贸易的形式传入宋朝境内。大量异域之人来华和海外香药的输入,引起宋人对域外药物的重视和关注,如象

牙、乳香、真珠、犀角等被誉为“宝货之物”<sup>[1]4213</sup>。这些名贵药物,一方面给宋朝政府带来巨额的财赋利润,另一方面经官府医学机构和广大医家的验证并确定其性味、主治和功效后,被收入官修医学本草、方书和民间医书之中,从而扩大了药物的品种,成为中医学、方剂学的重要来源和组成部分,被广泛应用于临床疾病诊疗。

学界关于宋朝域外药物的研究,主要集中在海外药物的传入方面,如王棣、韩毅、吴孟华等撰文介绍了宋朝与海外诸国的药物交流情况<sup>①</sup>。有关宋朝周边政权朝贡贸易输入的名贵药物及其医学应用的研究,目前尚显薄弱,仍有进一步深入研究的必要。本文重点探究宋朝周边政权朝贡贸易输入的名贵药物,宋朝官修医学本草、方书和民间医书对域外药物的收载与使用情况,进而揭示两宋时期医学交流的频繁

收稿日期:2023-11-05

\*基金项目:中国科学院战略研究与决策支持系统建设专项项目“中国科技传统及其现实意义研究”(E3293G03ZY)、国家社会科学基金一般项目“唐宋时期中医药著作域外传播与影响研究”(23BZS038)。

作者简介:韩毅,男,中国科学院自然科学史研究所研究员、博士生导师(北京 100190),主要从事医学史研究。

和中医药所具有的开放性、包容性和创新性。

## 一、宋初东南地区清源军、吴越国进贡的药物

宋太祖建隆元年(960年),宋朝建立,随即发动了统一全国的战争。东南地区的清源军和吴越国,建立于五代十国时期,由于归顺宋朝时间相对较晚,所以向宋王朝进贡了大量的南方土产和海外药物。宋太宗太平兴国年间,泉漳纳土,吴越归地,宋王朝实现了东南地区的统一,原先的“朝贡”始变为地方州县的“土贡”。

### (一)清源军

清源军节度使所辖泉州、漳州,建立于南唐保大三年(945年),由泉州人留从效、陈洪进任节度使,又称清源军、平海军。太平兴国三年(978年)四月,清源军节度使陈洪进被迫纳土降宋,献出泉、漳二州及其所辖14县,重归于中央王朝统治之下。宋初,清源军向朝廷进贡名贵药材甚多,其中绝大部分来自海外诸国。

宋太祖建隆元年十二月二十三日,泉州清源军节度使留从效遣其别驾黄禹锡奉表称藩,贡“龙脑香数十斤”<sup>[1]9933</sup>。建隆四年(963年)冬,清源军“又贡白金万两,乳香、茶药万斤”<sup>[2]13961</sup>。乾德元年(963年)十二月己亥,泉州陈洪进遣使贡“白金千两,乳香、茶药皆万计”<sup>[2]16</sup>。开宝九年(976年)七月十三日,泉州节度使陈洪进遣其子漳州刺史陈文颢“奉表乞朝觐,贡瓶香万斤、象牙二千斤、白龙脑五斤”<sup>[1]9936</sup>。

宋太宗太平兴国二年(977年)四月,陈洪进“进银千两、香二千斤、干姜万斤、葛万匹、生黄茶万斤、龙脑、蜡面茶等”<sup>[1]9937</sup>。同年八月五日,陈洪进以贺宋太宗登极为由,再次向朝廷进贡大批药材。《宋会要辑稿》蕃夷七之七记载甚详:

又进贺登极香万斤、牙二千斤,又乳香三万斤、牙五千斤、犀二十株共重四十斤、苏木五万斤、白檀香万斤、白龙脑十斤、木香千斤、石膏脂九百斤、阿魏二百斤、麒麟竭二百斤、没药二百斤、胡椒五百斤。又进贺纳后银千两、绫千匹,又谢赐都亭驿安下

乳香千斤,谢追封祖考及男已下加恩乳香万三千斤。又进通犀带一、金匣百两,白龙脑十斤、金合五十两,通牯犀一株、金合百两,牯犀四株、金合二百两,真珠五斤,玳瑁五斤,水晶棋子五副、金合六十两,乳香万斤。<sup>[1]9937</sup>

从陈洪进的贡礼名单中可知,此次贡品中产于海外的名贵药物占据了绝大多数,其中香1万斤、乳香5.4万斤、象牙7000斤、犀角20株共重40斤、苏木5万斤、白檀香1万斤、白龙脑20斤、木香1000斤、石膏脂900斤、阿魏200斤、麒麟竭200斤、没药200斤、胡椒500斤、珍珠5斤、玳瑁5斤。

太平兴国二年九月六日,陈洪进又贡“助宴银五千两、乳香万斤、泉州土产葛二万匹、干姜二万斤、金银器皿二千二百两、绫二千匹”<sup>[1]9937</sup>。九月十三日,陈洪进“进银万两、钱万贯、绢万匹,谢恩乳香二万斤、牙二千斤”<sup>[1]9937</sup>。十一月,陈洪进贡“贺开乐乳香五千斤、象牙千斤”<sup>[1]9938</sup>。

从清源军所辖泉州、漳州两地进贡的药材种类来看,包括龙脑香、乳香、茶药、白龙脑、干姜、象牙、白檀香、木香、石膏脂、阿魏、麒麟竭、没药、胡椒、珍珠、玳瑁等,大多为海外名贵药材,且进贡数量惊人,少者数斤,多者万斤。

### (二)吴越国

吴越国是唐末钱鏐于开平元年(907年)建于杭州的一个地方政权,共历五位君主,立国72年。太平兴国三年五月“纳土归宋”,重归于中央王朝统治之下。宋初,吴越国多次向朝廷进贡物品,其中名贵药物占据了绝大多数。

宋太祖建隆四年十月十九日,吴越王钱俶遣使“贡银一万两,犀、牙各十株,香药一十五万斤,供奉金银、真珠、玳瑁器数百事,助南郊”<sup>[1]9934</sup>。开宝九年二月二十二日,钱俶与其子镇海、镇东军节度使钱惟濬、其孙平江军节度使钱承祐等来觐见宋太祖,进贡“乳香二万斤”,“茶八万五千斤、犀牙二百株、香药三万斤”<sup>[1]9936</sup>。同年三月四日,钱俶辞别宋太祖返回吴越,宋太祖宴于讲武殿,赐袈衣、玉带、锦绮等大量财物,钱俶又进贡“药物一金合重四百五十两,香药二十银合重四千两,白乳茶三百斤,白乳香千斤”<sup>[1]9936</sup>。开

宝九年六月四日,明州节度使钱惟治进“白龙脑十斤金合重二百两”,钱俶又进“加恩乳香万斤”<sup>[1]9936</sup>。

宋太宗太平兴国二年正月八日,吴越王钱俶进贺宋太宗登极,贡品中药物有龙脑、檀香、龙床、银果子、水精花等,又有“干姜五万斤、大茶万斤、犀十株、牙二十株、乳香五十斤、杂香药五千斤”<sup>[1]9936</sup>。闰七月,钱俶子钱惟濬进“木香五百两,荔枝十瓶”<sup>[1]9937</sup>。十月十七日,钱俶进贡“犀二十株、牙千五百斤、乳香五千斤、苏木三万斤、大茶三百笼、干姜十万斤”,谢赐生辰贡“乳香三千斤”,其子钱惟濬“进谢赐生辰银五千两、牯犀二株、牙七百斤、乳香三千斤”<sup>[1]9938</sup>;为贺宋太宗生日“乾明节”,钱俶进贡“乳香三千斤”,“干姜五万斤、大茶万斤、脑源茶二万斤,并器用香药等”<sup>[1]9938</sup>。十二月二十八日,钱俶进贡“瓶香二万五千六百斤,白龙脑三十一斤,象牙八十六株,药犀十株,木香、阿魏、玳瑁、紫矿共四百四十斤”<sup>[1]9938</sup>。太平兴国三年四月二日,钱俶进贡“牙茶十万斤,建茶万斤,干姜万斤”,“乳香万斤,犀、象各百株,香药万斤,苏木万斤”<sup>[1]9939</sup>。端拱元年(988年)十一月十四日,吴越王钱俶子钱惟濬等向朝廷进贡“金万五千两,锦绮透背、绫罗纱縠衣著三万匹,钱万五千贯,通犀、牯犀玉带一百八十条,牯犀四十株,象牙十三株,丁香三百斤,象笏二百,马二十四,金玉玛瑙鞍勒副之,金玉、珠翠、首饰、博具、器乐、器皿、什物各数千计,橐驼十头,牛五十头,驴一百头,车十乘”<sup>[1]2910</sup>。

从吴越国进贡朝廷的药材种类来看,包括乳香、白龙脑、木香、犀角、象牙、香药、珍珠、玳瑁、干姜、阿魏、紫矿等,大多为海外名贵药材,数量巨大。

## 二、宋朝西北地区各民族政权 进贡的药物

宋代,我国西北地区建立的民族政权有甘州回鹘、龟兹回鹘、高昌回鹘、于阗李氏王朝、沙州归义军、凉州吐蕃、青唐吐蕃和西夏等,通过“朝贡”形式输入宋朝的土产药材和海外药物极为丰富。由于文献记载的简略,有关西夏进贡药物的

种类较少,下文暂不论及。

### (一)甘州回鹘

甘州回鹘是唐代晚期至北宋中期回鹘人以甘州为中心建立的民族政权,宋仁宗天圣六年(1028年)被西夏攻占而灭亡。

宋初,甘州回鹘多次遣使朝贡,贡品中包含了某些西北地区特有的香料、药材,其中“药有膻脐、硃砂,香有乳香、安息、笃耨”<sup>[3]</sup>等。大中祥符元年(1008年)十一月,宋真宗东巡泰山举行封天仪式,甘州回鹘可汗夜落纥、宝物公主、没孤公主及婆温宰相,“以宝货、药、橐驼、名马,遣使姚进等十二人来贡”<sup>[1]9769</sup>。大中祥符九年(1016年)十二月,甘州回鹘夜落隔归化及宝物公主、宰相索温守贵等遣使都督翟福等来贡“马及玉、香药”,宋真宗下诏“赐衣冠、器币、缗钱有差”<sup>[1]9771</sup>。

宋仁宗天圣三年(1025年)三月十三日,甘州可汗来贡“乳香、硃砂、琥珀、白玉、马”<sup>[1]9949</sup>。四月,甘州可汗王、公主及宰相撒温讹进奉“马、乳香”,宋仁宗下诏“赐银器、衣著、金带、晕锦旋襴有差”<sup>[1]9772</sup>。天圣五年(1027年)八月二十五日,甘州可汗王宝国夜落隔遣使贡“乳香、硃砂”<sup>[1]9950</sup>。天圣六年二月十五日,甘州可汗又遣使贡“玉、琥珀、乳香”<sup>[1]9950</sup>。

### (二)高昌回鹘、龟兹回鹘

高昌回鹘是回鹘人建立的地方政权,位于今新疆东部,以高昌为都城,夏季以“北廷”为夏都,宋时多次遣使朝贡。如康定二年(1041年)十一月十五日,高昌回鹘北廷可汗遣使奉表,“贡玉、乳香、硃砂、名马”<sup>[1]9951</sup>。

龟兹回鹘是唐宣宗大中二年(848年)回鹘人庞特勤以高昌、龟兹为中心建立的地方政权。宋初,高昌回鹘和龟兹回鹘多次遣使向宋廷进贡药物。其中龟兹又称西州回鹘、龟兹回鹘或西州龟兹,是高昌回鹘的一部分,其国王称可汗王。太平兴国九年(984年),龟兹回鹘曾遣使贡乳香等物。此后于咸平四年(1001年)、大中祥符三年(1010年)、大中祥符六年(1013年)、天禧元年(1017年)、天禧四年(1020年)、天圣二年(1024年)、天圣七年(1029年)、天圣八年(1030年)、天圣九年(1031年)、景祐四年(1037年)、熙宁四年(1071年)、熙宁五年(1072年)、绍



圣三年(1096年),龟兹回鹘前后遣使朝贡13次,将大批珍贵的西北土产药材和海外药物传入宋朝。

宋真宗大中祥符三年闰二月,龟兹可汗遣使“李延胜、副使安福等贡乳香二百四十九斤、花蕊布二匹、硃砂三百七十一斤、独峰橐驼一、大尾白羊十五,李延胜贡马十四、玉鞍勒、金玉二百一十二斤,安福贡琥珀四十斤、碯石十二斤,监使翟进贡乳香六十九斤、碯石二斤、胡黄连十四斤,判官曹信贡乳香七十六斤,都监杨嘉贡乳香三十九斤,僧智圆贡琥珀四十五斤、碯石四十六斤。黄河居住行头蕃部兰逋征捉郎进马二匹”<sup>[1]9774</sup>。此次进贡的物品品种多,数额庞大,故宋廷于大中祥符四年(1011年)任命李延胜为左屯卫将军。大中祥符六年十一月,龟兹剌韩王遣进奉使李延庆等36人在长春殿朝贡方物,进献“玉六十团、橐驼、名马、弓箭、鞍勒、香药等”,宋真宗“优诏答之”<sup>[1]9775</sup>。天禧元年四月二十六日,龟兹国剌韩王智海遣使张复延进贡“玉及马、香药”<sup>[1]9775</sup>等。

宋仁宗天圣二年三月十七日,龟兹国王智海等贡“独峰驼、五香药、杂物”<sup>[1]9949</sup>。四月,又遣使来贡药物乳香。天圣八年十一月十五日,龟兹国遣使李延庆贡药物“乳香、硃砂”<sup>[1]9950</sup>。天圣九年正月十八日,龟兹国王智海遣使李延庆等贡“硃砂、乳香、名马”<sup>[1]9950-9951</sup>。景祐四年正月九日,龟兹国遣使李延贵贡“花蕊布葛、乳香、硃砂、玉、独峰驼、马”<sup>[1]9951</sup>。

宋神宗熙宁五年二月二日,回鹘龟兹可汗王遣使卢大明、笃都奉表,所贡贡品中有“乳香、硃砂”<sup>[1]9956</sup>等药物。

### (三)于阗

于阗,汉代时隶属于西域都护府,唐时为“安西四镇”之一,隶安西都护府,“自汉至唐,皆入贡中国”<sup>[2]14106</sup>。宋初,于阗多次遣使朝贡,其中尤以名贵药材乳香为主。约在景德三年(1006年)于阗被喀喇汗朝所灭,此后文献中出现的“于阗国黑韩王”,实乃喀喇汗朝的首领。

宋太祖建隆二年(961年)十二月,于阗国王李圣天遣使朝贡。宋仁宗天圣三年十二月四日,于阗国黑韩王遣大首领罗面千多奉表朝贡,其中药物有“乳香、硃砂”<sup>[1]9949</sup>等。宋神宗熙宁

四年二月十四日,于阗国黑韩王遣大首领翟进奉表,“贡珠玉、珊瑚、翡翠、象牙、乳香、木香、琥珀、花蕊布、硃砂、龙盐、药物、铁甲、马”<sup>[1]9956</sup>。熙宁五年十二月二十六日,于阗国黑韩王遣使奉表朝贡,其中药物有“乳香、木香、膍肭脐、金星石”<sup>[1]9957</sup>。熙宁七年(1074年)二月三日,于阗国遣使阿丹一难奉表,向宋朝进贡“玉、乳香、水银、安悉香、龙盐、硃砂、琥珀、金星石”<sup>[1]9957</sup>。熙宁十年(1077年)四月八日,于阗国黑韩王遣使罗阿厮难撒温奉金表进贡,其中药物有“乳香、木香、安息香、龙盐、鸡舌香、胡黄连”<sup>[1]9957</sup>。同年十月三日,客省上奏:“于阗国进奉使罗阿厮难撒温等有乳香三万一千余斤,为钱四万四千余贯,乞减价三千贯卖于官库。”<sup>[1]9775</sup>宋神宗“从之”,可知此次于阗进贡的乳香数额较为庞大。鉴于于阗国进贡乳香的数额越来越大,元丰元年(1078年)十二月二十五日,宋神宗下诏熙河路经略司指挥熙州:“自今于阗国入贡,唯赍国王表及方物听赴阙,毋过五十人,驴马头口准此;余勿解发,止令熙州、秦州安泊,差人主管卖买。婉顺开谕,除乳香以无用不许进奉及挟带上京并诸处货易外,其余物并依常进贡博卖。”<sup>[1]9958</sup>元丰二年(1079年)十月十三日,熙河路经略司上奏:“于阗国来贡方物而无国主表章,法不当纳,已谕使去。”<sup>[1]9775-9776</sup>宋神宗下诏:“如坚欲奉贡,可听之。”<sup>[1]9776</sup>元丰三年(1080年)正月二十七日,于阗国大首领阿令颠颡温等来贡方物。三月二十六日,宋神宗下诏:“于阗国进奉使所卖乳香,偿以见钱。其乳香所过,官吏失察,令转运司劾罪。”<sup>[1]9776</sup>十月九日,熙州上奏:“于阗国进奉般次至南川寨,称有乳香、杂物等十万余斤,以有违朝旨,未敢解发。”<sup>[1]9776</sup>宋神宗认为“乳香无用”,且数额巨大,退回了这批贡物。

宋哲宗元祐三年(1088年)五月七日,枢密院上奏:“熙河兰岷路经略司奏:‘于阗国进奉般次罗忽都卢麦等进奉方物,黑汗王阿忽都董娥密竭笃上表,请自今般次不满年月往来进奉,只是心白。’”<sup>[1]9963</sup>宋哲宗采纳枢密院建议,下诏:“仍自今于阗每二年一次,许赍本国蕃王表章赴阙进奉。如止来熙、秦州买卖,即不限岁月,事毕遣还。仍令本司候有般次回蕃日,再谕诏旨,使本国知。仍令学士院于回赐敕书内备载。”<sup>[1]9963</sup>

元祐四年(1089年)五月丁酉,于阗国“贡使李养星、鄂丹威格以下续贡珠玉、象牙、珊瑚、药物等”<sup>[4]</sup>。

可见,于阗地区“地产乳香”,向宋朝的药物朝贡持续了150多年,“讫于宣和,朝享不绝”<sup>[2]14109</sup>。于阗地区输入的药物,包括乳香、木香、琥珀、龙盐、安息香、鸡舌香、胡黄连等。

#### (四)沙州归义军

归义军是唐宣宗大中五年(851年)至宋仁宗景祐三年(1036年)以沙州、瓜州为中心建立的地方政权,由唐朝名将张议潮建立,景祐三年被西夏李元昊所灭。

宋朝建立后,归义军曾派遣使者向宋廷朝贡,“自景祐至皇祐中,凡七贡方物”<sup>[2]14124</sup>。如宋真宗景德四年(1007年)五月,权归义军节度兵马留后曹宗寿,遣瓜沙州节度上司孔目官阴会迁等35人诣阙,“贡玉团、玉印、乳香、硃砂、橐驼、名马”<sup>[1]9836</sup>。宋仁宗天圣元年(1023年)闰九月,沙州遣使翟来著等“贡方物、乳香、硃砂、玉团等”<sup>[1]9836-9837</sup>。天圣八年十一月十五日,沙州遣使朝贡,其中药物有“真珠、乳香、硃砂、梧桐渠、黄矾”<sup>[1]9950</sup>等。

#### (五)西北吐蕃诸部

宋时,在秦凤路、利州路、成都府路、青唐等地散居着许多吐蕃部族,“族种分散,大者数千家,小者百十家,无复统一”<sup>[2]14151</sup>。宋代吐蕃在原汉、唐旧地凉州、鄯州、廓州等地建立了自己的政权——西凉府吐蕃六谷联盟和青唐吐蕃政权,对西北地区的民族关系及宋朝的决策,均产生了重大影响<sup>[5]</sup>。

宋初,吐蕃诸部积极地向宋朝进贡方物,其中就包括当地的药物。如庆历二年(1042年)五月二十二日,吐蕃唃廝囉遣使向宋朝进贡“马、乳香、硃砂、银枪、铁甲、铜印、银装交椅”<sup>[1]9952</sup>。熙宁五年五月,青唐吐蕃东部首领木征进贡药物。熙宁十年十二月十二日,西蕃邈川首领董德进贡“珍珠、乳香、象牙、玉石、马”<sup>[1]9914</sup>。元祐元年(1086年)闰二月二日,礼部上奏“董德等贡乳香”<sup>[1]9919</sup>。

从西北地区进贡的药材种类来看,包括乳香、安息香、笃耨香、膻肭脐、硃砂、胡黄连、木香、鸡舌香、龙盐、珍珠、梧桐渠、黄矾和其他香药。

### 三、宋朝东北部地区金朝、高丽进贡的药物

宋朝东北地区为辽朝、金朝和高丽王朝,与宋王朝保持着密切的经贸往来。由于文献记载的简略,辽朝进贡的药物,尚不可考。金朝进贡药物的内容较少。有关高丽王朝进贡药物的品种和数量,则相对丰富一些。

#### (一)金朝

宋时,生活在东北地区的女真族多次遣使朝贡,所贡药物有膻肭脐、人参、松子等。宋太祖建隆二年,女真遣使唃突刺朱“入朝贡方物”<sup>[6]9005</sup>。开宝五年(972年),女真进贡药物“膻肭脐”。金朝建立后,亦有药物朝贡的记载。如政和八年(1118年)九月,女真遣使李善庆等“贡国书并北珠、生金、貂革、人参、松子来贡”<sup>[1]9964-9965</sup>。

#### (二)高丽

宋时,位于朝鲜半岛的高丽,又称高丽王朝、王氏高丽。宋朝建立后,建隆三年(962年)高丽国王王昭派遣使者李兴祐朝贡,其子王佑即位后“贡奉不绝”<sup>[6]8952</sup>。高丽出产“人参、水银、麝香、松子、榛子、石决明、松塔子、防风、白附子、茯苓、大小布、毛施布、铜磬、瓷器、草席、鼠毛笔等”<sup>[7]151-152</sup>。其贡品中包含了大量的药物,其中尤以高丽人参最为珍贵。

宋太宗太平兴国七年(982年),高丽国王王治遣使金全“奉金银线罽锦袍褥、金银饰刀剑弓矢、名马、香药来贡”<sup>[2]14037</sup>。宋真宗天禧三年(1019年)十一月,高丽进奉使、礼宾卿崔元信等人入见,“贡罽锦衣褥、乌漆甲、金饰长刀匕首、罽锦鞍马、纁布、药物等”<sup>[2]14044</sup>。宋仁宗天圣八年十二月十三日,高丽国王王询遣御事民官侍郎元颖奉表入贡,其中药物有“人参、香油、硫黄”<sup>[1]9950</sup>等。宋神宗熙宁四年八月一日,高丽国遣使金梯奉表,所贡药物有“人参、硫黄、松子、香油”<sup>[1]9956</sup>。熙宁七年正月二十六日,高丽国遣使金良鉴、卢旦奉表朝贡,其中所贡药物有“人参、松子、香油”<sup>[1]9957</sup>。熙宁九年(1076年)十一月二十一日,高丽国遣使工部侍郎崔思训奉表而来,所贡药物有“人参、松实、香油、黄漆、药物”<sup>[1]9957</sup>。南宋高宗绍兴二年(1132年)闰四月

三日,高丽国王王楷遣使朝散郎、礼部员外郎、赐紫崔惟清,从义郎、閤门祗候沈起等17人奉表,入贡“人参五百斤”<sup>[1]9965</sup>。

从东北地区进贡的药材种类来看,包括人参、松子、香药、香油、硫黄、膻肭脐、水银等,具有鲜明的地域特色。

#### 四、宋朝南部地区交趾、安南、占城进贡的药物

宋代南部地区为交趾、安南和占城,属汉唐旧疆,多次向宋朝进贡产于东南亚、南亚、西亚、非洲等地的名贵药物。

##### (一)交趾、安南

交趾,又名交阯,秦汉时期交趾郡治所,唐代为交州治所,位于今越南北部。宋朝时交趾反叛,劫掠广南西路州县,宋太宗和宋神宗时期曾两次派兵讨伐。南宋淳熙元年(1174年)二月一日,宋孝宗下诏“特赐安南国名”,交趾遂改名为安南。交趾“土产沉香、蓬菜香、生金、银、铁、朱砂、珠、贝、犀、象、翠羽、车渠、盐、漆、木绵、吉贝之属”,向宋朝“岁有进贡”<sup>[7]1</sup>。

宋初,交趾派遣使者进贡中南半岛、印度半岛等地出产的药材,贡品中有犀角、象牙、乳香、沉香、笈香、玳瑁等药物。如宋太祖开宝八年(975年)五月二十一日,静海军节度使、安南都护丁琏遣使来贡“犀、象、香药”<sup>[1]9935</sup>。

宋太宗即位后,丁琏“又贡方物”<sup>[6]9093</sup>。太平兴国五年(980年)十一月,前黎朝国王黎桓遣牙校江巨瑄、王绍祚贡方物“金银器五百两、通犀六株连盘、口牯犀四十株、象牙百株、绢万匹”<sup>[1]9780</sup>。太平兴国八年(983年)五月,黎桓自称权交州三使留后,遣军将赵子爱等进奉“通犀口五、牯犀二十九株、象牙百根、乳香二百斤、绢万匹、孔雀尾百口”<sup>[1]9781</sup>。同年九月,黎桓又遣使贡“金酒器二十口具,犀角、象牙各二十株”<sup>[1]9782</sup>。雍熙二年(985年)二月,黎桓遣进奉使张绍凭、阮伯簪等来贡贺乾明节礼物“金龟、鹤、银炉、象牙百株、绢万匹”<sup>[1]9782</sup>。雍熙三年(986年)九月,黎桓遣使牙将司马常来献“金器一百两、银器五百十、株犀三十坐”<sup>[1]9782</sup>。淳化元年(990年)十月,黎桓遣使都知兵马使阮伯簪等来贡“七宝装

龙凤椅子一、间金装玳瑁檐十二、红罗绣龙凤伞一、间金装玳瑁柄犀三十株、象牙四十株、绢万匹、绉布各千匹”<sup>[1]9783</sup>。至道三年(997年)九月,黎桓遣都知兵马使阮绍恭、副使赵怀德来贡“金银七宝装交椅一、银盆十、犀角象牙五十株、绉绢布万匹”<sup>[1]9784</sup>。

宋真宗大中祥符二年(1009年)十二月,黎至忠又遣推官阮守疆“贡驯犀一、犀角二十、象牙四十、金银器、纹缟等”<sup>[1]9787</sup>。同年,黎朝发生内乱,左亲卫殿前指挥使李公蕴趁机夺取帝位,建立李朝,随即向宋朝朝贡。大中祥符五年(1012年)四月,李公蕴遣进奉使演州刺史李仁美、副使口州刺史陶庆文来开封“贡犀角三十株、象牙口株、金银纱罗等”<sup>[1]9788</sup>。天禧三年八月,交州李公蕴遣弟李鹤来“贡犀角、象齿洎方物”<sup>[1]9789</sup>。

乾兴元年(1022年)七月,三司上奏:“交州进奉使李宽泰等各进贡方物白纛、紫矿、玳瑁、瓶香等,贾人计价钱千六百八十二贯。”宋仁宗下诏“回赐钱二千贯,以优其直,示怀远也”<sup>[1]9789</sup>。天圣六年三月,三司上奏:“作坊物料库估交州进奉使人纳卖香药价钱三千六十贯。”<sup>[1]9789</sup>宋仁宗下诏回赐钱四千贯。元丰五年(1082年)六月二十二日,交趾郡王李乾德进献“犀角、象齿各五十”<sup>[1]9959</sup>。

南宋绍兴二十五年(1155年)八月二十一日,交趾国王李天祚遣太平州刺史李国以、右武大夫李义、武翼郎郭应五“贺升平”,“进贡金器一千一百三十六两、真珠百颗、沉香等一千斤、翠毛五百只、盘龙等杂物、绉绢五十四、马十、驯象九”<sup>[1]9798</sup>。绍兴二十六年(1156年)正月十四日,交趾遣太中大夫周公明、右武大夫李义等22人“进奉贺升平、常贡两纲方物”<sup>[1]9966</sup>,其中金瓶盛载沉香等1000斤。

南宋孝宗隆兴二年(1164年)九月十三日,交趾鉴于宋孝宗“即位加恩,故遣使来谢”,南平王李天祚遣使尹子思、邓硕俨等,“贡金器百两、银器百五十两、象牙三十株、熟香五百斤、笈香一千斤”<sup>[1]9967-9968</sup>。乾道九年(1173年)七月四日,广西经略安抚司上奏“安南都知兵马使郭进贲牒关报,差使、副管押称贺今上皇帝登极,及进奉大礼纲运赴行在”<sup>[1]9969</sup>,其中入贡药物沉香

等2000斤。淳熙元年二月一日,交趾改国名为安南。淳熙三年(1176年)四月,安南进谢赐国名牌印,其中所贡药物有“沉香二百斤,熟香一千斤,笈香一千斤”<sup>[1]9970</sup>。淳熙四年(1177年)正月二十八日,广南西路经略安抚司上奏,安南国差朝散郎李邦正、忠翊郎兼阁门祇候阮公亮等管押遣进章表、方物纲运,贡方物“二十两章表银匣一副;五十两金厮(罗)[铎]三面,共一百五十两;银厮铎一十三面,都共六百五十两;象牙七十株,都共一千六觔;犀角三十座,都共三十五觔二两”<sup>[1]9801</sup>。淳熙七年(1180年)五月十三日,安南进谢表、方物,宋孝宗下诏收受三分外,所有章表续行投进。同年十二月二十六日,安南谢赐国名牌印及谢袭封章表礼物,令赴左藏库送纳。广南西路安抚司以章表二函用黄罗绢护封,差人先赍赴行在投进外,方物送经抚库寄收,唤集牙人估直,纽计数目,其中“谢赐国名牌印纲”中的药物包括沉香20斤,熟香1000斤,笈香1000斤。

## (二)占城

占城是两汉晋隋时期日南郡旧地,位于今越南中南部,宋时自称占城国,“与交趾为仇国”。南宋庆元五年(1199年),真腊大举攻入占城,后于嘉定十四年(1221年)复国。占城出产“笈、沉香、槟榔、乌栲木、苏木、白藤、黄蜡、吉贝花布、丝绞布、白氎布、藤篾、贝多叶篾、金银铁锭等物”<sup>[1]9806</sup>,“人采香为生”<sup>[8]77</sup>。其俗,“人有疾病,旋采生药服食”<sup>[1]9807</sup>。占城同宋朝十分友好,多次遣使朝贡,“贡献不绝”<sup>[7]9</sup>,贡品中药物数量十分巨大。

宋太祖建隆元年十二月,占城“以方物、犀角、象牙来贡”<sup>[1]9807</sup>。建隆二年正月,占城国王释利因陀盘遣使蒲诃散等来朝,“贡犀、牙、龙脑、香药、孔雀四、大食瓶二十”<sup>[1]9807</sup>。建隆三年九月十七日,占城国遣使贡“象牙、乳香”<sup>[1]9933</sup>。乾德四年(966年)三月,占城王悉利因陀盘遣使因陀玢李帝婆罗、副使白不罗低冬来朝,“贡牯犀一株、象牙二株、白氎二十条、哥纒三十五条、绣哥纒一对、亲色哥纒十四合,并杂药物等”;占城王妻波良仆瑁、男茶罗继、占谋律秀琼等,“又各贡犀角、象牙、龙脑、玳瑁、香药”;其进奉使、副使,“又各进奉犀、象、方物”<sup>[1]9807</sup>。同年七月,

南唐国主李煜上奏:“占城国使入贡,道出臣国,遗臣犀角一株、象牙二株、白龙脑三十两、苍龙脑十斤、乳香三十斤、沉香三十斤、煎香七十斤、石亭脂五十斤、白檀香百斤、紫矿五十斤、豆蔻二万颗、龙脑后三片、槟榔五十斤、藤花篾四领、占城孤班古纒二段、阁婆马礼偃鸾国古纒一段、阁婆沙剌古纒一段、阁婆绣古纒一段、大食绣古纒一段、大食纒锦古纒一段、占城绣水织布五匹、阁婆沙剌锦绣古纒一段。”<sup>[1]9807</sup>李煜“以其物来上”,又将这些占城贡品转贡给了宋朝,受到宋太祖的表扬。九月,占城国又遣使“献象牙、香药”<sup>[1]9808</sup>。

宋太宗太平兴国二年二月,占城国王波美税杨布印茶遣使李牌、副使李麻那、判官李屠进贡方物“越诺布四段、龙脑二斤、杂香药千斤、丁香五十斤、煎香二十五斤”<sup>[1]9808</sup>。雍熙二年二月,占城国王施利陀盘吴日欢遣使婆罗门金歌麻来献“龙脑、玳瑁、象牙、越诺、无名异”<sup>[1]9808</sup>。雍熙三年三月十九日,占城国王刘继宗遣使李朝仙来贡“通犀二株、生白龙脑十斤、速香五十斤、丁香五十斤、笈香二百斤、沉香百八十斤”<sup>[1]9808</sup>;后“朝仙又进象牙二株、白龙脑十斤”。淳化元年十月,占城新王杨陀排自称“新坐佛逝国杨陀排”,遣使李臻、副使蒲诃散来贡,“进驯犀及螺犀十株、象牙十五株、腊沉香一斤、白龙脑二斤、山得鸡三十三斤”;其使、副使,“又献螺犀、药犀、象牙、没药、胡卢巴、龙脑、白豆蔻及蔷薇水”<sup>[1]9809</sup>;李臻、蒲诃散在表中提到,该国被“交州所攻,国中人民、财宝皆为所掠”,宋太宗下诏赐黎桓“各令保境”<sup>[1]9809</sup>。同年十二月四日,占城国王又遣使李臻、副使蒲诃散贡“驯犀、螺犀、象牙、蜡沉香、龙脑、山得鸡、没药、胡卢巴、白豆蔻、蔷薇水”<sup>[1]9941</sup>。淳化三年(992年)十二月,占城国王杨陀排遣使李良甫、副使亚麻罗婆低来贡“螺犀、药犀十株、象牙二十株、煎香三十六斤、白龙脑一斤四两、绞布六段、槟榔十三斤、山得鸡六十四斤、椰子五十颗;其使、副又献象、犀、螺犀、玳瑁、煎香等”<sup>[1]9809</sup>;占城国僧人净戒又献金龙脑、金铃、铜香炉、如意等,宋太宗下诏“各优赐之”<sup>[1]9809</sup>。至道元年(995年)正月,占城国王杨波占遣专使李波珠、副使李诃散、判官李磨勿等,进奉“犀角十株、象牙三十株、玳瑁十斤、龙脑二斤、沉香百

斤、夹笈黄熟香九十斤、檀香六十斤、山得鸡一万四千三百只、胡椒二百斤、篔席五”<sup>[1]9809</sup>。

宋真宗咸平二年(999年)二月,占城国王杨普俱毗茶逸施离遣使朱陈尧、副使蒲萨陀婆、判官黎姑伦“贺皇帝登极”,贡“犀、牙、玳瑁、香药”<sup>[1]9810</sup>。大中祥符四年十一月,遣使蒲萨多婆、副使蒲多波底、判官陈义,“贡象牙六十二株、螺犀十一株、药犀二十九株、玳瑁三百片、沉香五十斤、煎香三百五十斤、黄熟香二百一十斤、带枝丁香三十斤、豆蔻六十斤;其使又进熟龙脑三十两、没药八十斤、紫矿四百七十斤、肉豆蔻二百斤、胡椒二百斤、没药三十斤、紫矿百斤”<sup>[1]9811</sup>。大中祥符八年(1015年)五月,占城国王上表,遣腹心人波轮诃罗带充专使,刘公简充副使,判官、防援人,以“犀、牙、玳瑁、乳、沉、煎香、豆蔻、槟榔等来贡”<sup>[1]9811</sup>。天禧二年(1018年)九月,其王尸嘿排摩牒遣使罗皮帝加等,进贡“象牙七十二株、犀角八十六株、玳瑁千片、乳香五十斤、丁香花八十斤、豆蔻六十五斤、沉香百斤、笈香二百斤、别笈一剂六十八斤、茴香百斤、槟榔千五百斤”<sup>[1]9811</sup>。罗皮帝加还报告了占城至宋朝的海路航线:“国人诣广州,或风漂船至石堂,即累年不达矣。”<sup>[1]9811</sup>

宋仁宗天圣七年五月,占城国王杨卜俱室离遣叱达巴、李菩萨等奉表,进贡“生凤一只、犀三十株、象牙七十株、玳瑁二百四十五片、乳香二千斤、木香七百八十斤”<sup>[1]9811</sup>。天圣八年十月,遣进奉使李菩萨、麻瑕陀瑟表献礼物,入见于崇政殿,“献木香七千斤、犀角四十余株、玳瑁四百余片、乳香二千斤、象牙八十株”<sup>[1]9812</sup>。皇祐二年(1050年)正月,国主俱舍喇波微收罗婆麻提杨卜,“贡象牙二百一、犀牛角七十九,贡表二通,一以蕃书,一以中国书”<sup>[1]9812</sup>。

宋神宗熙宁五年四月六日,占城国遣使奉表,“贡龙脑、乳香、丁香、紫矿、草澄茄、胡椒、回香”<sup>[1]9956</sup>。同年五月二十二日,占城国进贡琉璃、珊瑚、酒器并龙脑及药物、乳香、丁香、草澄茄、紫矿等,宋神宗下诏“回赐外,特赐银二千一百两”<sup>[1]9813</sup>。元祐元年十月十五日,礼部上奏“占城国进奉大使布灵息弛琴、蒲麻勿等乞续进方物”,宋哲宗“从之”。同年十二月三日“续进犀、袴等”<sup>[1]9813</sup>。

南宋高宗绍兴二十五年十一月十四日,占城蕃首邹时芭兰遣部领萨达麻、滂摩加夺、蒲都纲以次凡20人到临安觐见,进贡大量海外名贵药材。《宋会要辑稿》蕃夷四之七六载:

贡附子沉香一百五十斤,沉香三百九十斤,沉香头二块一十二斤,上笈香三千六百九十斤,中笈香一百二十斤,笈香头块四百八十斤,笈香头二百三十九斤,澳香三百斤,上速香三千四百五十斤,中速香一千四百四十斤,象牙一百六十八株,犀[角]二十株,玳瑁六十斤,暂香一百二十斤,细割香一百八十斤,翠毛三百六十只,蕃油一十埕,乌里香五万五千二十斤。<sup>[1]9815-9816</sup>

从贡奉表名单可知,此次进贡的药物数量巨大,包括附子、沉香、澳香、象牙、犀角、玳瑁、暂香、细割香、蕃油、乌里香等,多为中土所无。

乾道三年(1167年)十月一日,福建路市舶司上奏占城进贡大量药物。《宋会要辑稿》蕃夷七之五〇载:

乾道三年十月一日,福建路市舶司言:“本土纲首陈应祥等昨至占城蕃,蕃首称欲遣使、副恭贡乳香、象牙等前诣(太宗)[大宋]进贡。今应祥等船五只,除自贩物货外,各为分载乳香、象牙等并使、副人等前来。继有纲首吴兵船人贡到占城蕃首邹亚娜开具进奉物数:白乳香二万四百三十五斤、混杂乳香八万二千九百九十五斤、象牙七千七百九十五斤、附子沉香二百三十七斤、沉香九百九十斤、沉香头九十二斤八两、笈香头二百五十五斤、加南木笈香三百一斤、黄熟香一千七百八十斤。”<sup>[1]9968</sup>

此次进贡的药物数量极为巨大,如白乳香达20435斤,混杂乳香更是达到80295斤,其他香药也在数百斤至数千斤之间。鉴于此次进贡的药材数量极为庞大,宋孝宗下诏:“使人免到阙,令泉州差官以礼管设。章表先入递前来,候到,令学士院降敕书回答。据所贡物,许进奉十分之一,余依条例抽买。如价钱阙,申朝廷先次取拨,俟见实数估价定,市舶司发纳左藏南库,听旨回赐。”允许十分之一进贡到临安,其余药物依条例全部由市舶司抽买,储藏在左藏南库。同年十一月二十八日,占城进贡乳香、象牙、沉

笺香等数目,宋孝宗下诏“所有其余物货,令市舶司斟量依条抽买”<sup>[1]9819</sup>。

从南部地区进贡的药材种类来看,这些名贵药物绝大多数来源于东南亚、南亚和西亚一带,也有占城掠夺自大食商人的药材。如乾道三年,福建市舶司上奏:“大食国人乌师点等诉,占城入贡,即所夺本国物。”<sup>[6]9162</sup>庆元年间,真腊大举讨伐占城,“以复仇,杀戮殆尽,俘其主以归,国遂亡,其地悉归真腊”<sup>[2]14086</sup>,此后宋朝史料中有关占城进贡药物的记载逐渐减少。

## 五、宋朝西南地区大理、西南五部等地进贡的药物

宋朝西南地区的大理国及其他少数民族地区,汉朝时隶属于益州刺史部管辖,唐朝时隶属于剑南道。宋朝,大理国和西南诸部落通过遣使朝贡的形式,将产于西南地区乃至东南亚、南亚地区的名贵药物传入宋朝。

### (一)大理

宋时大理国分前理国、大中国、后理国三个时期,1254年被忽必烈所灭。政和六年(1116年)十二月三十日,大理国王段和誉上奏:“臣累年以来,尝遣磨中罗道等处乞修朝贡。至政和五年五月,已奉圣旨,差广州观察使黄璘充第一等奉使,于宾州置局,接纳入贡,令先遣臣布燮、臣李紫琮、臣杨苛祥、坦绰臣李百祥管押马三百八十四匹,内有五十匹系特进,麝香、牛黄、细纒、碧玕山、衣甲、弓箭等,诣阙进献。”<sup>[1]9964</sup>宋徽宗下诏“令学士院修写手诏颁降”<sup>[1]9964</sup>。《文献通考》亦载政和七年(1117年),大理使者李紫琮等“至京师贡马及麝香等”<sup>[6]9067</sup>。

### (二)西南五部

宋时我国西南少数民族龙、罗、方、石、张五部和其他各部,“自昔许上京入贡”<sup>[8]120</sup>。

宋太宗太平兴国五年八月,西南蕃王龙汉璿遣顺化王子心驰来贡“马二匹、朱砂二十两、牛黄一脐。又都甲头王子若从并诸州蛮隶事司马赵才胜等七百七十四人,共进马二百九十四匹,朱砂二千三百五十两,草豆蔻十二万枚,箠拨百六十斤”<sup>[1]9844</sup>。淳化元年八月,龙汉璿遣其弟龙汉兴来朝,“贡马二匹、朱砂十两”。又都统龙汉

璿及行人谢再殊,“亦各贡名马、朱砂、毡罽、草豆蔻等”<sup>[1]9844</sup>。淳化三年十月,蕃王龙汉兴遣顺化王子若柴等来贡“马五十九匹、朱砂二百六十两、草豆蔻二万颗”<sup>[1]9844</sup>。

宋真宗咸平二年九月,都首领张文黔等来贡“名马六十五匹、朱砂八百八十两,又山子一重十六两、草豆蔻二万枚”<sup>[1]9845</sup>。咸平五年(1002年)五月,龙汉璿遣使率部众1600人、马460匹并药物、布帛来贡,宋真宗“厚赏遣还”<sup>[1]9845</sup>。

从西南地区进贡的药物来看,包括麝香、牛黄、朱砂、草豆蔻、箠拨等,大多为当地土产药物。

## 六、宋朝对域外药物的态度与周边药物传入的形式

### (一)宋朝对域外药物的态度

宋王朝极为重视域外药物的传入,在朝贡贸易中给予了大力支持。太平兴国初,宋太宗下诏规定:“自今惟珠贝、玳瑁、犀象、镔铁、鼈皮、珊瑚、玛瑙、乳香禁榷外,他药官市之余,听市于民。”<sup>[2]4559</sup>朝廷禁榷的域外药物,主要有珠贝、玳瑁、犀象、镔铁、鼈皮、珊瑚、玛瑙、乳香8种,大多来自大食、古逻、闾婆、占城、勃泥、麻逸、三佛齐、宾同胧、沙里亭、丹流眉等地。如泉州,土产蕃货,“诸蕃有黑、白二种,皆居泉州,号蕃人巷。每岁以大舶浮海往来,致象、犀、玳瑁、珠玢、玻璃、玛瑙、异香、胡椒之属”<sup>[9]</sup>。

太平兴国七年闰十二月,宋太宗再次下诏规定了禁榷药物和通行药物的品种与数量。《宋会要辑稿》职官四四之二载:

闻在京及诸州府人民或少药物食用,(今)[令]以下项香药止禁榷广南、漳、泉等州舶船上,不得侵越州府界,紊乱条法;如违,依条断遣。其在京并诸处即依旧官场出卖,及许人兴贩。凡禁榷物八种:玳瑁、牙、犀、宾铁、鼈皮、珊瑚、玛瑙、乳香。放通行药物三十七种:木香、槟榔、石脂、硫黄、大腹、龙脑、沉香、檀香、丁香、丁香皮、桂、胡椒、阿魏、蒟蒻、葶苈、葶苈、诃子、破故纸、豆蔻花、白豆蔻、鹏沙、紫矿、胡芦芭、芦会、葶苈、益智子、海桐皮、缩砂、高良姜、草豆蔻、

桂心苗、没药、煎香、安息香、黄熟香、乌桕木、降真香、琥珀。后紫矿亦禁榷。<sup>[1]4203-4204</sup>

宋太宗的诏令反映了以下重要信息：其一，宋朝政府禁榷药物，初为8种：玳瑁、象牙、犀角、宾铁、鼈皮、珊瑚、玛瑙、乳香。后紫矿亦禁榷，禁榷药物增至9种。其二，通行药物37种，包括木香、槟榔、石脂、硫黄、大腹、龙脑、沉香、檀香、丁香、丁香皮、桂、胡椒、阿魏、苜蓿、葶澄茄、诃子、破故纸、豆蔻花、白豆蔻、鹏沙、紫矿、胡芦芭、芦会、葶拔、益智子、海桐皮、缩砂、高良姜、草豆蔻、桂心苗、没药、煎香、安息香、黄熟香、乌桕木、降真香和琥珀。

为了鼓励海外蕃商到中国进行贸易，雍熙四年（987年）五月宋太宗下诏遣内侍8人，“赍敕书、金帛，分四纲，各往海南诸蕃国勾招进奉，博买香药、犀牙、真珠、龙脑。每纲赍空名诏书三道，于所至处赐之”<sup>[1]4204</sup>，采取积极主动的招商措施。域外药物的大量来华，对宋代国家财赋产生了积极的影响。《宋史》载：“天圣以来，象犀、珠玉、香药、宝货充牣府库，尝斥其余以易金帛、刍粟，县官用度实有助焉。而官市货数，视淳化则微有所损。皇祐中，总岁入象犀、珠玉、香药之类，其数五十三万有余。至治平中，又增十万。”<sup>[2]4559</sup>

## （二）宋朝周边药物传入的形式

宋朝周边药物传入的形式主要有以下几种。

一是周边政权的遣使朝贡。宋朝建立了完善的朝贡体系与朝贡贸易制度，周边政权朝贡各种珍宝和名贵药物的同时，中央王朝一般也会赏赐大量的钱物作为回报。如熙宁七年二月三日，于阗国遣使阿丹一难奉表，向宋朝贡“玉、乳香、水银、安悉香、龙盐、硃砂、琥珀、金星石”<sup>[1]9957</sup>，其中乳香、水银、安悉香、龙盐、硃砂、琥珀等俱为名药。在周边地区药物传入宋朝的过程中，遣使朝贡是最常见的一种形式。

二是皇帝登极、皇帝寿诞时藩属献贡。宋代，新皇登极时，周边政权往往会遣使朝贺。如宋真宗咸平二年二月二十八日，占城国王杨普俱毗茶逸施离，遣使朱陈尧、副使蒲萨陀婆、判官黎姑伦进贡药材，以“犀、牙、玳瑁、香药”<sup>[1]9942</sup>来贺皇帝登极。皇帝寿诞是全国重要的节日，周边地区往往会进献礼物。如开宝六年（973

年）二月十二日，吴越王钱俶进长春节“乳香二千斤”，两浙节度使钱惟濬进长春节“乳香二千斤”<sup>[1]9935</sup>。“长春节”是宋太祖赵匡胤的生日，是宋初全国性的节日。

三是祭祀大典、用兵征伐时藩属特贡。南郊祭天是宋朝重要的节日，通常由皇帝主持。如建隆四年十月十九日，吴越王钱俶遣使“助南郊”，贡“犀、牙各十株，香药一十五万斤，供奉金银、真珠、玳瑁器数百事”<sup>[1]9934</sup>。开宝二年（969年）六月二十一日，南唐国主李煜遣其弟李从谦进贡茶、药、器、币，“以助车驾北征”<sup>[1]9934</sup>。

## 七、宋朝域外药物的医学应用

### （一）宋朝史学、医学、方志等著作对域外药物的记录

宋朝周边地区传入的珍稀药物，先后被宋朝官修《国朝会要》《国史》《实录》和官修医学本草《开宝重定本草》《嘉祐补注神农本草》《嘉祐图经本草》《大观经史证类备急本草》《政和新修经史证类备用本草》《绍兴经史证类备急本草》等记载和收录。同时，这些药物也为宋人洪刍《香谱》、叶廷珪《名香谱》、陈敬《香谱》等记载，并成为官修医学方书《太平圣惠方》《神医普救方》《简要济众方》《熙宁太医局方》《政和圣济总录》《太平惠民和剂局方》和民间医家方书《王氏博济方》《苏沈良方》《幼幼新书》《妇人大全良方》等制造药品的重要来源之一。

根据宋代史学、医学、方志、笔记、文集等著作记载，这一时期输入中国的药物品种，数量众多，品类各异。如乳香、木香、丁香、安息香、没药、血竭、苏合香油、阿月浑子、葫荑、胡椒、胡葱、蔽齐、无食子、八担仁、波斯枣、苜蓿、齐墩、阿勃参、芦荟、指甲花、阿魏、葫芦巴、押不芦、婆罗德等，既可食用，也可入药，极大地丰富了药物的来源和品种。

### （二）宋朝本草学著作对域外药物功效的认识

葫芦巴，阿拉伯语 hulba 的汉译，原产于波斯、美索不达米亚沙漠和西亚，野生，药材用，宋朝时，传入中国南方各省。宋仁宗嘉祐年间掌禹锡敕撰《嘉祐补注神农本草》载此植物已成功栽种于广州和黔州。苏颂《图经本草》载：“葫芦

巴,生广州,或云种出海南诸蕃,盖其国芦菔子也。舶客将种蒔于岭外亦生,然不及蕃中来者真好。春生苗,夏结子,作荚,至秋采之。今医方治元藏虚冷气为最要。然《本经》不著,唐以前方书亦不见者,盖是出甚近也。与附子、茴香、硫黄、桃人尤相宜,兼治膀胱冷气。”<sup>[10]291</sup>并配有“广州葫芦巴”药图一幅。

押不芦,阿拉伯语 yabruh、abruh 或波斯语 jabruh 的汉译,原产于亚洲西部,由阿拉伯人传入中国,称之为曼陀罗花,茄科,属一年生有毒草本植物,夏秋开花,花冠呈漏斗状,白色。南宋周密《癸辛杂识》首次记载了这种植物:“回回国之西数千里地,产一物极毒,全类人形,若人参之状,其首名之曰‘押不芦’。生土中深数丈,人或误触之,著其毒气必死。取之法,先于四旁开大坎,可容人,然后以皮条络之,皮条之系则系于犬之足。既而用杖击逐犬,犬逸而根拔起,犬感毒气随毙。然后就埋土坎中,经岁,然后取出曝干,别用他药制之。每以少许磨酒饮人,则通身麻痹而死,虽加以刀斧亦不知也。至三日后,别以少药投之即活,盖古华陀能剝肠涤胃以治疾者,必用此药也。今闻御药院中亦储之,白廷玉闻之卢松崖。”<sup>[11]</sup>可知,宋代时医家已用曼陀罗花治咳逆气喘、胃疼等症。

乳香,阿拉伯语 luban 的汉译,又名薰陆香,产自大食诸国,中国古代史籍多有记载。宋人赵汝适《诸蕃志》载:“乳香一名薰陆香,出大食之麻啰拔、施曷、奴发三国深山穷谷中。其树大概类榕,以斧斫株,脂溢于外,结而成香,聚而成块。以象羸之至于大食,大食以舟载易他货于三佛齐,故香常聚于三佛齐。番商贸易至,舶司视香之多少为殿最。而香之为品十有三,其最上者为揀香,圆大如指头,俗所谓滴乳是也;次曰瓶乳,其色亚于揀香;又次曰瓶香,言收时贵重之置于瓶中。”<sup>[7]163</sup>此三国皆在今阿拉伯半岛的东南海岸,古代以产乳香闻名于世。据德国汉学家夏得等人的研究,大食乳香主要产于麻罗拔、施曷、思莲、甘眉等地,这也可以和《诸蕃志》的记载相参证<sup>②</sup>。

木香,梵语称之为 kustha,波斯、阿拉伯语称之为 kust,又名青木香、蜜香,可作药用。据劳费尔《中国伊朗编》研究,木香主要产于大食、印

度和叙利亚<sup>③</sup>。赵汝适《诸蕃志》载:“木香出大食麻啰抹国,施曷、奴发亦有之。树如中国丝瓜,冬月取其根,剉长一二寸,晒干,以状如鸡骨者为上。”<sup>[7]194</sup>这与汉文史籍的记载是一致的。关于其产地,宋代时中国也有木香种植,苏颂《图经本草》载:“木香,生永昌山谷……根窠大类茄子,叶似羊蹄而长,花如菊实黄黑,亦有叶如山芋而开紫花者,不拘时月采根芽为药。以其形如枯骨者良。”<sup>[10]105-106</sup>

丁香,阿拉伯语或波斯语 gomode 的汉译,主要产于大食、波斯、三佛齐和细兰。中国古代史籍,如《本草拾遗》《梦溪笔谈》《翻译名义集》《法苑珠林》《岭外代答》等多有记载。唐陈藏器《本草拾遗》载:“京下老医或有谓鸡舌香与丁香同种,花实丛生,其中心最大者为鸡舌香,击破有解理如鸡舌,此乃是母丁香,疗口臭最良,治气亦效。其母丁香主变白,以生姜汁研,拔去白须,涂孔中,即异常黑也。”<sup>[12]</sup>赵汝适《诸蕃志》载:“丁香出大食、闍婆诸国,其状似丁字,因以名之。能辟口气,郎官咀以奏事。其大者谓之丁香母。丁香母即鸡舌香也。或曰鸡舌香,千年枣实也。”<sup>[7]180</sup>

安息香,波斯语 mukul 和阿拉伯语 aflatoon 的汉译,原产于中亚古安息国、龟兹国、漕国、波斯国、阿拉伯半岛一带,唐宋时因以旧名,作药材用。唐苏敬等撰《新修本草》作“新附”,首次详细记载了其药性、主治和产地,“安息香,味辛、苦,平,无毒。主心腹恶气鬼疰。出西戎,似松脂,黄黑色为块,新者亦柔韧”<sup>[13]</sup>。唐段成式《酉阳杂俎》也载:“安息香树,出波斯国,波斯呼为辟邪。树长三丈,皮色黄黑,叶有四角,经寒不凋。二月开花,黄色,花心微碧,不结实。刻其树皮,其胶如饴,名安息香。六七月坚凝,乃取之烧,通神明,辟众恶。”<sup>[14]127</sup>赵汝适《诸蕃志》亦载:“安息香出三佛齐国,其香乃树之脂也,其形色类核桃瓢,而不宜于烧,然能发众香,故人取之以和香焉。”<sup>[7]180</sup>

没药,阿拉伯语 murr 或波斯语 mor 的汉译,又作末药。没药是没香树所产的树脂,这是古代西方最重视的香料和药膏,以波斯、阿拉伯及非洲东北地区所产最为著名,味芳烈而苦。《酉阳杂俎》载:“没树,出波斯国,拂林呼为阿



搓。长一丈许,皮青白色,叶似槐叶而长,花似橘花而大。子黑色,大如山茱萸,其味酸甜,可食。”<sup>[14]129</sup>晚唐五代李珣《海药本草》载:“谨按徐表《南州记》:生波斯国,是彼处松脂也。状如神香,赤黑色。味苦、辛,温,无毒。主折伤马坠,推陈置新,能生好血。凡服皆须研烂,以热酒调服,近效。堕胎,心腹俱痛,及野鸡漏痔,产后血气痛,并宜丸散中服尔。”<sup>[15]</sup>苏颂《图经本草》载:“没药,生波斯国。今海南诸国及广州或有之。木之根之株皆如橄榄,叶青而密,岁久者则有膏液流淌在地下,凝结成块。或大或小,亦类安息香,采无时。今方多用之治妇人内伤痛楚,又治血晕及脐腹疔刺者:没药一物细研,温酒调一钱便止。又治历节诸风骨节疼痛,昼夜不可忍者:没药半两,虎胫骨三两,涂酥,炙黄色,先捣罗为散,与没药同研令细,温酒调二钱,日三服,大佳。”<sup>[10]349-350</sup>《诸蕃志》亦载:“没药出大食麻啰抹国。其树高大,如中国之松,皮厚一二寸,采时先掘树下为坎,用斧伐其皮,脂溢于坎中,旬余方取之。”<sup>[7]165</sup>据劳费尔《中国伊朗编》研究,没药之名可能始于宋代,主要产于东非洲的柏柏拉海岸和阿拉伯的海德拉漠特海地<sup>④</sup>。宋时,没药已在我国种植成功,《图经本草》中列有“广州没药”图一幅。

血竭,阿拉伯语 *katir* 的汉译,以阿拉伯海索科特拉岛所产者最为优良,又名麒麟竭。《图经本草》载:“麒麟竭,旧不载所生州土,今出南蕃诸国及广州。木高数丈,婆婆可爱,叶似樱桃而有三角。其脂液从木中流出,滴下如胶饴状,久而坚凝,乃成竭,赤作血色,故亦谓之血竭。”<sup>[10]347</sup>《诸蕃志》亦载:“血竭亦出大食国。其树略与没药同,但叶差大耳,采取亦如之。有莹如镜面者,乃树老脂自流溢,不犯斧凿,此为上品。其夹插柴屑者,乃降真香之脂,俗号假血竭。”<sup>[7]166</sup>这里的假血竭乃苏门答腊岛、马鲁古群岛等地的赤藤所产,品质较次。

苏合香,梵语 *sturuka* 的汉译,主要产于大食报达、吉慈尼、弼竺罗、麻离拔和大秦等地,这是中国人最早知道的蕃香之一。中国古代史籍《后汉书》《梁书》《图经本草》《名医别录》等多有记载。《诸蕃志》载:“苏合香油,出大食国,气味大抵类笃耨,以浓而无滓为上,番人多用以涂

身。闽人患大风者亦仿之。可合软香,及入医用。”<sup>[7]169</sup>

### (三)宋朝方剂学著作对域外药物的临床应用

从这一时期汉文史料的记载来看,大量珍稀海外药材,沿陆上丝绸之路和海上丝绸之路输入宋朝境内。这些域外药物,大多“可入药饵”<sup>[8]241</sup>,不仅增加了药物的种类,而且促进了我国古代医学事业的进步和发展。这一时期官修和医家撰写的药理学著作中,收入了许多从阿拉伯地区输入的药物。在官方药典及通行的若干特效药中,有不少是以域外药物作为主药。如“苏合香油”,产自大食国,传入中国后闽人“患大风者亦仿之,可合软香,及入医用”<sup>[7]169</sup>,主治麻风病。“蔷薇水”,大食国花露也,“今多采花浸水,蒸取其液以代焉。其水多伪杂,以琉璃瓶试之,翻摇数四,其泡周上下者为真。其花与中国蔷薇不同”<sup>[7]172</sup>,具有润燥、香肌之效。

宋朝官修医学方书《太平圣惠方》《政和圣济总录》《太平惠民和剂局方》和医家撰写的方书著作中,出现了许多外来药物组成的新药方,如乳香圆、乳香没药丸、乳香应痛圆、玳瑁丸、槟榔丸、檀香汤、胡椒汤、苏合香圆等。官修《太平惠民和剂局方》中专门列有“诸香”方,包括芬积香、衙香、降真香、清远香等,用于预防疾病<sup>⑤</sup>。

宋朝周边民族政权朝贡贸易输入的名贵药物,极大地丰富了药物的种类,具有十分重要的意义。这些通过“朝贡”形式传入的药物,大多为宋朝周边地区的土产药材和来自海外的药物,不仅被收入到官私医学著作之中,而且成为配制解表发散药、清热药、泻下药、祛风湿药、理气药、温里药、活血化瘀药、安神药、开窍药、补益药的重要药材来源,广泛应用于临床诸科疾病的治疗。

### 注释

①王棣:《宋朝的海外药物交流》,《晋阳学刊》1992年第6期;王棣:《宋代中国与海外药物交流述论》,载邓广铭、王云海等主编:《宋史研究论文集(1992年年会编刊)》,河南大学出版社1993年版,第50—63页;王棣:《宋代中国与东南亚药物交流缕述》,《暨南学报(哲学社会科学版)》1992年第1期;韩毅:《唐宋时期阿拉伯农作物和药材品种在中国的传播》,《古今农业》2005年第4期;吴孟华、赵中振、曹晖:《唐宋外来药物的输入与中

药化》,《中国中药杂志》2016年第21期。②夏德等:《中国研究》,《亚洲学报》1925年第1期。③④劳费尔著、林筠因译:《中国伊朗编》,商务印书馆2001年版,第289—291页,第285—288页。⑤太平惠民和剂局编:《太平惠民和剂局方》,人民卫生出版社2007年版,第299—300页。

#### 参考文献

- [1]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.
- [2]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [3]洪皓.松漠纪闻[M]//全宋笔记:第三编七.郑州:大象出版社,2008:118.
- [4]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004:10338.
- [5]刘建丽.宋代西北民族文献与研究[M].兰州:甘肃人民出版社,2004:81.
- [6]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,2011.
- [7]赵汝适.诸蕃志校释[M].杨博文,校释.北京:中华书局,2000.
- [8]周去非.岭外代答校注[M].杨武泉,校注.北京:中华书局,1999.
- [9]祝穆.方輿胜览[M].祝洙,增订.施和金,点校.北京:中华书局,2003:208.
- [10]苏颂.图经本草[M].胡乃长,王致谱,辑注.辑复本.福州:福建科学技术出版社,1988.
- [11]周密.癸辛杂识[M].吴企明,点校.北京:中华书局,1988:158.
- [12]陈藏器.《本草拾遗》辑释[M].尚志钧,辑释.合肥:安徽科学技术出版社,2002:130.
- [13]苏敬,等.新修本草[M].尚志钧,辑校.合肥:安徽科学技术出版社,2004:194.
- [14]段成式.酉阳杂俎[M].济南:齐鲁书社,2007.
- [15]李珣.海药本草[M].尚志钧,辑校.辑校本.北京:人民卫生出版社,1997:58.

## Analysis of Precious Medicinal Materials Imported from Tribute Trade of the Surrounding Regimes and Their Medical Applications During the Song Dynasty

Han Yi

**Abstract:** During the Song dynasty, local regimes such as Ganzhou Uighur, Qiuci Uighur, Gaochang Uighur, Khotan, Shazhou Guiyi Army, Jiaozhi, Zhancheng, Liangzhou Tubo, Qingtang Tubo, Xixia, Dali, Liao, Jin and Koryo, lived in the surrounding areas of the Song regime. Through the form of tribute trade, they introduced locally produced medicinal materials such as frankincense, benzoin, ambergris, storesin, blumea balsamifera, piper longum, pepper, nutmeg, amomum cardamomum, picrorhiza scrophularii flora pennell, rhinoceros horn etc. into the central plain area. The introduction of these precious medicinal materials enriched traditional Chinese medicine. After the verification and determination of their properties, flavors, therapeutic effects, and efficacy by medical institutions and medical experts of the Song dynasty, these substances were incorporated into official medical pharmacopoeias, medical compendiums, and folk medical books. They have become important sources and components of Chinese materia medica and prescription studies and are widely applied in clinical diagnosis and treatment of diseases.

**Key words:** Song dynasty; surrounding ethnic regimes; tributary trade; precious medicinal materials; medical application

[责任编辑/晨 潇]



# 自我规范：唐宋散文中的文体批评\*

谢 琰

**摘要：**文体批评通常是后知后觉的理论总结，而唐宋各体散文中也包含丰富的文体知识和思想，具有鲜明的当下效应和实践品格。综论和散论是两种样态，而散论更有价值。功能规范和写作规范是两大要义，前者为体，后者为用。论辩、奏议、诏令、传状、碑志五类文体常被散文家讨论，他们针对当下创作，不断提出规范细则并批判时俗之失。唐宋散文家以复古主义和实用主义为原则，建构了具有强烈自我规范意识的散文文体批评样态。它强调文体的功能应用或曰“社会性特征”，这是其“规范”的独特取径，区别于南宋以后的文章学和文体学。

**关键词：**唐宋散文；文体批评；功能规范；写作规范

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2024)04-0089-10

文体批评通常是后知后觉的理论总结。《文心雕龙》《文选》类总集类目、笔记、诗话、词话、文话，都包含丰富的文体批评资料。集部中的各体作品，也包含文体知识或思想，这又分为两种情况：一种依然是对前人文体实践的理论总结，另一种则是创作者即时、当下的经验表达或理论思考（一般和正在创作的文体有关）。而后一种更具有实践品格，并且往往涵纳前者——当下思考常以历史梳理为起点。集者，杂也。以多元、迅速、自由的方式记录思想火花，是集部文献的特色与优势。中唐至北宋堪称散文的“黄金时代”，所谓“唐宋八大家”都生活在这个历史时期，而八大家之外的很多作者也非常热衷于创作散文和表达创作理念，这是其他时代很难见到的思想景观与文学景观。由于文体知识和思想对于当下创作具有立竿见影的指导效果，因此文体批评在唐宋散文中不仅出现频次多、数量大，而且通常表达得较为切实、理性、清晰，构成一个内在于唐宋散文创作过程的批评

样态。本文拟对这个独特的文体批评样态进行初步考掘，进而总结唐宋散文自我规范的基本规律。

## 一、综论与散论：唐宋散文中的文体批评样态

本文所谓散文，取集部散文之义。具体范围，遵循郭预衡“大散文”观念，即“要将政论、史论、传记、墓志以及各体论说杂文统统包罗在内”，“而且连那骈文辞赋也都包括在内”<sup>[1]</sup>。在中唐至北宋的散文中，包含文体批评资料的主要有四类文本：一是集序，二是传状碑志，三是书信，四是其他杂文（如题跋、杂记、杂说等）。就批评样态而言，这些资料又可分为综论与散论两大类：文体综论是针对一个作家的全部作品或一个时代乃至历朝历代的散文写作全局；文体散论则伴随着各种零散的、当下的文体创作，一般只评论一种文体或以一种文体为焦点。

收稿日期：2024-03-22

\*基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助项目、教育部哲学社会科学研究重大专项项目“古典诗教文道传统的当代阐释及教育实践”（2024JZDZ049）。

作者简介：谢琰，男，北京师范大学文学院副教授（北京 100875），主要从事古典诗词、唐宋散文研究。

文体综论是集序文和传状碑志文的常规操作。比如独孤及《检校尚书吏部员外郎赵郡李公中集序》评李华云：“公之作本乎王道，大抵以五经为泉源，抒情性以托讽，然后有歌咏。美教化，献箴谏，然后有赋颂。悬权衡以辩天下公是非，然后有论议。至若记序、编录、铭鼎、刻石之作，必采其行事以正褒贬，非夫子之旨不书。”<sup>[2]3946</sup>这段文体综论之后，跟随着一大段对于具体篇目的评论，有先声夺人、提纲挈领之势。又如牛希济《文章论》云：“今国朝文士之作，有诗、赋、策、论、箴、判、赞、颂、碑、铭、书、序、文、檄、表、记，此十有六者，文章之区别也。制作不同，师模各异。……今古之体，分而为四：崇仁义而敦教化者，经体之制也；假彼问对，立意自出者，子体之制也；属词比事，存于褒贬者，史体之制也。又有释训字义，幽远文意，观之者久而方达，乃训、诰、雅、颂之遗风，即皇甫持正、樊宗师为之，谓之难文。”<sup>[2]8877-8878</sup>这段综论，实是一篇以文体为纲目的文学史宏论。而无论综论的对象是作家还是时代，文体的功能规范都是必不可少的内容——各类文体分别应该具备何种社会功能，形成了一些公认的标准。独孤及所谓“本乎王道”“托讽”“美教化，献箴谏”“辩天下公是非”“正褒贬”，牛希济所谓“崇仁义而敦教化”“立意自出”“存于褒贬”，都属于功能规范范畴。

牛希济不仅强调功能规范，还提出了写作规范——各类文体分别应该具有怎样的体制、语体、体式、体性<sup>①</sup>，同样存在一些公认的标准。比如“假彼问对”“属词比事”“释训字义，幽远文意”之类。不过，牛希济基于目录学而提出写作规范意识，其文体分类比较粗糙。夏竦和苏颂则在更详细的文体分类体系之中强调各种文体的写作规范。夏竦《与柳宜论文书》：

然则文体沿革，各存大略。记言载事必简而不诬，修辞措意必典而无杂。沿诸子则削杨墨之迹，谈正经则贬纬候之说。刻碑碣则纪事而述功，铭盘盂则因器以垂戒。赋舒而婉，发语宜壮；诗清而远，振采当峻。论议则酌中庸以折理，序传则约史策而记述。美辞施于颂赞，明文布于笺奏。韶诰语重而体宏，歌咏言近而音远。当标义以为辙，设道以为轡，使忠信驱于其前，规戒揭于其后，然则可以谓之文

矣。<sup>[3]第17册,140-141</sup>

苏颂《小畜外集序》：

辞诰深纯，得裁成制置之体；册命庄重，兼典谟训诰之文。……论议书叙，理极精微；诗歌赞颂，义专比兴。虽在燕闲，或罹忧患，凡有论撰，未尝空言。此其纪事述志之尤最者也。<sup>[3]第61册,347-348</sup>

此种依次描述或界定，类似于陆机《文赋》的续篇。不过，正如本文引言所云，集部文献的优势在于即时性、当下性，而文体综论即使面对的是同时之人或相去未远之先贤，都很容易将写作规范描述得过于理想化、理论化。

相形之下，比综论数量更多、实践特色更显、指导效果更好的文体批评样态，是散论。散论一般针对特定的一个文体，并且与当下正在进行的写作活动有密切关联，故能将有关写作规范的讨论推向深细、切实乃至严苛。比如李翱《答泗州开元寺僧澄观书》：

夫铭，古多有焉，汤之《盘铭》，其词行云；卫孔悝之鼎，其词云云；秦始皇之峰山碑，其词云云，皆可以纪功伐，垂诫劝。铭于盘，则曰盘铭，于鼎，则曰鼎铭，于山，则曰山铭，盘之词可迁于鼎，鼎之词可迁于山，山之词可迁于碑，唯时之所纪耳。及蔡邕《黄钺铭》，以纪功于黄钺之上尔。或盘，或鼎，或峰山，或黄钺，其立意与言皆同，非如《高唐》《上林》《长杨》之作赋云尔。近代之文士则不然，为铭为碑，大抵咏其形容，有异于古人之所为。其作钟铭，则必咏其形容，与其声音，与其财用之多少，熔铸之勤劳尔，非所谓勒功德、诫劝于器也。推此类而承观之，某不知君子之文也亦甚矣。<sup>[4]</sup>

李翱认为，铭的功能规范是“纪功伐，垂诫劝”，故其写作规范要侧重于“纪”，不能跟随物质载体的变化而“咏其形容”；“纪”“咏”之别，也就是铭与赋的不同，二者切不可混淆。裴度《寄李翱书》评曰：“《钟铭》谓以功伐名于器为铭……斯皆可谓救文之失、广文之用之文也。”<sup>[2]5461</sup>这是在表扬李翱的写作规范意识。

从综论到散论，显示了唐宋散文中文体批评的基本逻辑：以功能规范为体，以写作规范为用。郭英德对文体分类起源有精辟的论述：“特定的文体源自于人们特定的行为方式。人们同

一种行为方式的反复出现,便伴生着同一种文本方式的反复出现,亦即伴随着同一种文体的文章的反复写作,以适用特定的社会需要。因此,以同一种行为方式为依据,根据文章的外在功能‘以类相从’地加以集合,无疑适合人们模拟写作的需要,于是便成为编纂文集的首选方式。”<sup>[5]</sup><sup>202</sup>由此可推知,“特定的社会需要”决定了功能规范的必要性,“模拟写作的需要”则决定了写作规范的必要性。就“规范”的具体性和丰富性而言,文体散论样态占据明显优势,值得仔细分类研究。

散文文体到底可以分成多少类?自有总集以来,这个问题就没有固定答案。姚鼐《古文辞类纂》分成13类(论辨、序跋、奏议、书说、赠序、诏令、传状、碑志、杂记、箴铭、颂赞、辞赋、哀祭),是一个经过深思熟虑的简洁而清晰的体系,本文以之为参考纲目。其中,论辨(本文改称“论辨”)、奏议、诏令、传状、碑志五类文体,公共性和理性化程度较高,最为散文家所重视,相关讨论包含诸多规范细则并常伴随论争与批判,故成为本文的主要关注对象。

## 二、官场与科场:论辩文的生存之道

中唐以降,散文家极重视论辩文。一方面,它是正统思想的宣传工具,也是异端思想的表达利器;另一方面它又是训练学养和思维的绝佳场域,往往成为士大夫赢得声誉和官场前途的秘诀。比如韩愈《柳子厚墓志铭》评价柳宗元云:“俊杰廉悍,议论证据今古,出入经史百子,踔厉风发,率常屈其座人。名声大振,一时皆慕与之交,诸公要人争欲令出我门下,交口荐誉之。”<sup>[6]</sup><sup>732</sup>柳宗元《答吴武陵论非国语书》自叙“在长安时,不以是取名誉,意欲施之事实,以辅时及物为道”<sup>[7]</sup><sup>2070</sup>,后来他加入王叔文集团得益于此,而为他赢得名声的正是《辨侵伐论》《褚说》《祀朝日说》《驳复讎议》等论辩文。又如李商隐称自己少时“以古文出诸公间”<sup>[2]</sup><sup>8136</sup>,举的例子也是《才论》《圣论》等论辩文。又如中唐枢纽人物权德舆,亦擅长以论辩文应用于官场,《新唐书》本传云:“善辩论,开陈古今本末,以觉悟人主。……尝著论,辨汉所以亡,西京以张禹,东京以胡广,大指有补于世。”<sup>[8]</sup>因此,诸家对论辩

文的写作规范提出不少细则。比如刘禹锡青年时代即注重论辩文写作,其《因论七篇·序》将论分为“立”“寓”“因”三类,分类的细化正是规范化的重要表征:“夫造端乎无形,垂训于至当,其立言之徒。放词乎无方,措旨于至适,其寓言之徒。蒙之智不逮于是,造形而有感,因感而有词,匪立匪寓,以因为目。《因论》之旨也云尔。”<sup>[9]</sup>而韩愈评柳文的“议论证据今古,出入经史百子”之语,也是对论辩文写作规范的精粹概括。

宋初散文家孙何对历代论辩文有非常全面的梳理,对唐人论辩文大加赞赏:“夫治世之具,莫先乎文;文之要,莫先乎理。文必理而方工者,惟论议为最。……魏晋已降,文体卑贱,固不足论。若乃羽姬翼孔,卓尔大得,根仁柢义,动为世法者,独唐贤为最。所著论议,杰然尤异者……或意出千古,或理镇群疑,或重定褒贬之误,或再正名教之失。无之足以惑后人,有之足以张吾道云云。”<sup>[3]</sup><sup>第9册,206</sup>孙何褒扬唐人贬低魏晋的观点,恰与章太炎的说法形成鲜明对照。后者认为:“论之正体,当以诸子为法,论名理不论事理,乃为精微朗畅者矣。……六朝清谈佛法诸论,合乎正轨。……盖唐以后人只能论事理,不能论名理矣。”<sup>[10]</sup>又云:“不悟魏、晋老庄形名之学,覃思自得亦多矣。……韩、李之徒,徒能窥见文章华采,未有深达理要、得与微言者。”<sup>[11]</sup>两种截然相反的论调恰恰证明:论辩文这种文体的写作规范,从魏晋到唐宋发生了巨大变化。在唐宋散文时代,只有以“仁义”“治理”为思想内核并且直接分析具体问题的史论、政论,才是论辩文写作的正途。没有实用性的“名理”之文,不符合唐宋散文系统中的写作规范。

北宋仁宗朝之后,论辩文的实用性进一步提升,除了体现于官场应用(比如《朋党论》《辨奸论》的出现),还集中体现于科场应用。祝尚书指出:“策论在仁宗朝得到大幅提升,至其末年,吕公著谓‘南省考校,始专用论、策升黜,议者颇以为当’。”<sup>[12]</sup>至于制科考校,更是直接以论辩文为去取依据。策论之兴,以及后来经义之兴,使得论辩文成为士大夫写作与谈论的重要内容。很多散文大家喜欢与后学探讨论辩文的写作规范,比如尹洙《送王胜之赞善》<sup>②</sup>、苏洵《与孙叔静》<sup>③</sup>、陈襄《答阮鸿秀才书》<sup>④</sup>、欧阳修《答拯择之书》<sup>⑤</sup>、苏轼《答虔倅俞括》<sup>⑥</sup>。这些探讨,针

对经论、史论、政论等多种题材,提出很多具体规范意见,涉及立意、论证、论据、修养、语言多方面。“时文以古文为法”的端倪已经出现。而欧阳修、苏轼作为古文大家和时文行家,更是对论辩文的写作规范提出了精辟反思。比如欧阳修《与黄校书论文章书》指出,《毁誉》等文只能“见其弊”,而没有“见其所以弊之因”,所以没有达到论辩文的“极致”<sup>⑦</sup>。又如苏轼《答李端叔书》,对自己早年的“制科人习气”及科场之文深感羞愧<sup>⑧</sup>,这恰从反面道出了论辩文的写作秘诀,即以刻意的对立性思维来找到新颖的论点。熙宁变法后,经义文又刺激出新的论辩文写作规范,故有《经义式》之类的范文行世<sup>⑨</sup>。

### 三、奏议和诏令:君臣间的言说规范

官场的奏疏、科场的试策以及私撰的各种经论、史论、政论,都可以归入广义的论辩文范畴。姚鼐将前两者都归入奏议类,意在强调奏议的公共性之显著与实用性之强大。他又将《战国策》策士之言、汉人对策、名臣表启也都收入此类,可见臣对君的上书构成一个源远流长的传统,涉及的官员身份也极为多元。

在中唐至北宋的舆论环境中,典范的奏议文写作成为确立散文家文学地位乃至政治地位的重要基石。比如权德舆评独孤及,“于是定议,为一代典法”,“用礼文宪度,得褒贬之正”,由此奠基了文学地位,即“酌三王四代之典训,作为文章,以辅教化,是为博闻”<sup>[2]4989</sup>。再如孙抃评寇准:“平生著述,于章疏尤工,国政民事亡巨细,钩校利害,为上悉陈之,其旨粹,其言简,故多所开益。”<sup>[3]第22册,388</sup>可见寇准擅长章疏,堪称旨粹言简的典范。典范的奏议文会拥有长久的生命力。比如唐代刘蕡的著名对策,在北宋宰相陈尧佐那里仍极受重视,如欧阳修所云:“公初作相,以唐刘蕡所对策进曰:‘天下治乱,自朝廷始,朝廷赏罚,自近始。凡蕡之所究言者,皆当今之弊。此臣所欲言,而陛下之所宜行,且臣等之职也。’天子嘉纳之。”<sup>[13]326</sup>宋代士大夫言事机会比唐人更多,人多言杂,就更需要探讨规范。比如张方平《编录上封事奏》,对奏议文的内容、立意、文辞作了分级评判,并给出了明确的奖励措施<sup>⑩</sup>。奏议文种类多样,根本原因在于臣对君

言的场合与制度非常多元且随时代变迁。这意味着奏议文的写作规范同时也是一种政治经验。汉代以来的“五谏”传统,既影响了政治,也影响了奏议文。比如杜牧《与人论谏书》<sup>⑪</sup>,侧重谈政治经验。而牛希济《表章论》<sup>⑫</sup>和李觐《上叶学士书》<sup>⑬</sup>,则分别系统地表达了对奏议文写作规范的意见:两人首先都对奏议文的功能规范提出了很高的要求,即牛希济所谓“下情可以上达”,李觐所谓“发天人之秘,而弥缝国家之务”;其次两人都提出了明确的写作规范,比如牛希济提出内容上要本于儒家伦理,语言上以“简要”为标准,而李觐提出内容上要兼重礼法,立意要端正且通透,语言要典雅且详尽;此外,两人还从正反两面分别举例说明,比如牛希济举马周为正例,而举杜甫为反例,李觐则以晁错、董仲舒、公孙弘以及叶清臣为正面典型,而以科场中的“腐儒儒笔”为反面典型。

科场中的试策文与奏议文功能相通、口吻相近,而任何文体一旦与科场挂钩都会产生更为强烈的规范化倾向。比如白居易《策林》就是规范化的产物,其自序云:“与元微之将应制举,退居于上都华阳观,闭户累月,揣摩当代之事,构成策目七十五门。”<sup>[2]6811</sup>王夫之《读通鉴论》评唐宋制科云:“观其应制之策,与登科以后忼慨陈言,持国是,规君过,述民情,达时变,洋洋乎其为昌言也。而抑引古昔,称先王,无悖于往圣之旨,则推重于有道之士而为世所矜尚,宜矣。”<sup>[14]</sup>他举元白、二苏为例,可见《策林》与“忼慨陈言”的相续关系,亦可见《策林》的范文价值。又如苏轼《策总叙》<sup>⑭</sup>和《拟进士对御试策·引》<sup>⑮</sup>,是科场范文之前的写作细则,既能深中文弊,又能明示规范,正所谓“庶几有益于当世”。白居易的《策林》,苏轼的进卷,都可以被视作一种特殊的奏议集。类型化的结集现象通常反映了某一类文体的社会影响力以及追求规范的意识。自古以来有“焚谏稿”的习俗,为的是“不可掠君之美以为己功也”<sup>[3]第55册,354</sup>,但是中唐以降诸多士大夫却有编集奏议的习惯,这显示了科举士大夫阶层的崛起和士风的新变。比如陆贽、元稹、田锡、范仲淹、韩琦、范师道、司马光、吕海,都有奏议集行世,并多有名家作序。这些序文强调着奏议文的写作规范。韩琦《谏垣存稿序》言之最精辟:“夫善谏者,无讽也,无显也,主于理胜而

已矣。……窃惟言责之重,非面折廷争之难,盖知体得宜为难。”<sup>[3]第40册,19</sup>这篇自序,既是总结奏议文写作经验,也是总结有关“谏诤”的政治经验;所谓“主于理胜”“知体得宜”八字箴言,可谓奏议文写作规范的最佳表述。总之,奏议文批评、试策范文写作、奏议集编纂,这些现象都展现了奏议文的写作规范。

如果说奏议文代表了臣对君言的文体规范,那么诏令文则代表了臣代君言的规范。朱刚云:“除总揽政务的宰执外,对士大夫们最具吸引力的职位就是谏官御史、翰林学士之类,宋人称之为‘言语’和‘文学’之臣,这两条路上真可谓人才济济,竞争激烈。”<sup>[15]241</sup>唐人重视“言语”之臣略逊宋人,但对“文学”之臣的趋附却有过之而无不及,如麦大维所云,“‘润色王言’才是文人的雄心”<sup>[16]</sup>。《旧唐书·孙逖传》云:“逖掌诰八年,制敕所出,为时流叹服。议者以为自开元以来,苏頲、齐澣、苏晋、贾曾、韩休、许景先及逖,为王言之最。逖尤善思,文理精练,加之谦退不伐,人多称之。”<sup>[17]</sup>可见盛唐“王言”之盛况。中唐以降,权德舆、元稹都以诏令文享誉天下,二人的文体规范意识也尤为突出。比如权德舆《答杨湖南书》认为,“发德音”和“赋百职”是诏令文的两大基本功能,而自己的制集“止于命官”,并不具备“霈王泽,烛幽滞,振刑典,申肃杀”的功能,可见他严格区分内制与外制,遂希望杨凭能删去序文中的不虞之誉<sup>①</sup>。他又对诏令文的写作规范进行了规定,即“直而文,简而诚,含章而不流”“文章尔雅,训辞深厚”。不仅对己如此,对他人也持同一标准:“(王定)凡赞书名命,必辅以精诚,其旨在于攀菁华而去枝叶,故简实体要,不为蔓辞。”<sup>[2]5091-5092</sup>当然,理想状态的诏令文只是少数,所以元稹才会有改革制诰文体的想法与实践。其《制诰自序》云:“近世以科试取士文章,司言者苟务润饰,不根事实,升之者美溢于词,而不知所以美之之谓;黜之者罪溢于纸,而不知所以罪之之来。而又拘以属对,局以圆方,类之于赋、判者流。先王之约束,盖扫地矣。元和十五年,余始以祠部郎中知制诰,初约束不暇,及后累月,辄以古道干丞相,丞相信然之。又明年,召入禁林,专掌内命。上好文,一日,从容议及此,上曰:‘通事舍人不知书便其宜,宣赞之外无不可。’自是司言

之臣,皆得追用古道,不从中覆。”<sup>[2]6642</sup>元稹从“知制诰”到“专掌内命”,其诏令文写作是极为成功的。白居易亦云:“制诰王言也,近代相沿,多失于巧俗,自公下笔,俗一变至于雅,三变至于典谟,时谓得人。”<sup>[2]6945</sup>从此以后,常袞、杨炎、元稹、白居易就常被并列为唐代制诰文的代表作家。元稹所谓“古道”“复古”,不只在谈散文,更重要的是强调古雅的文体规范。与其说元白制诰是一场去骈就散的“改革”,不如说是一种去俗从雅、去虚从实的“规范”,“改革”必须汇入更高级别的“规范”中才能获得永恒的生命,否则只能昙花一现。元白之所以在诏令文发展史中占据重要位置,根本原因在于他们进一步确立了以“雅”和“实”为核心的基本写作规范,遂能上承常袞、杨炎、权德舆,而下启杨亿、李沆、陈尧佐。

入宋,诏令文“种类越来越丰富,划分越来越清晰,并与不同类型的政治行为一一对应,体现了宋代王言体系的深化”<sup>[18]</sup>。其中一个表征就是诏令集的大量编纂。比如滕宗谅“编李唐制诰之文,成三十卷”<sup>[3]第18册,295</sup>,宋绶、宋敏求编《唐大诏令集》<sup>②</sup>,欧阳修自编《内制集》《外制集》并分别作序<sup>③</sup>,张方平“翻录前后所当内外制告、命令、书诏及禁中诸词语,类次为二十卷”<sup>[3]第38册,3</sup>,等等。在编纂结集过程中,很多写作规范被讨论、被思考、被确立。比如范仲淹的《与欧静书》<sup>④</sup>和《与周驎推官书》<sup>⑤</sup>,探讨滕宗谅所编唐人制诰集的命名问题,而“正名”往往意味着对于文体规范的谨慎讨论。欧静名之曰《唐典》,而范仲淹激烈反对,主张命名为《统制》,理由是:欧静把唐人诏令文抬高为“大典”“大范”,恰恰违背了此种文体的基本写作规范,即“随事名篇,无复为典”。又如欧阳修《外制集序》云:“予时虽掌诰命,犹在谏职,常得奏事殿中,从容尽闻天子所以更张庶事、忧闵元元而劳心求治之意。退得载于制书,以讽晓训敕在位者。”<sup>[13]596</sup>可见他在诏令文中添加了奏议文的功能。将元稹所谓“指言美恶,以明诛赏之意”进一步明确为讽谏,这是北宋诏令文的新规范。相比于郑亚评李德裕制集“尽皇王之盛事,极臣子之殊功”<sup>[2]7533</sup>而言,元稹和欧阳修对于诏令文的政治功能都有更多元的觉悟。总之,唐宋诏令文是一套具有“超稳定性”结构的写作系统,很难涵容个人风

格。唐宋散文家对这个写作系统的理解是：功能上代君立言，宣明诛赏，亦可辅以讽谏；内容上随事应变，实事求是；语言上尽量简要，从古从雅。

#### 四、传状和碑志：士大夫的“不朽”之术

传状文往往是狭义碑志文撰写的依据，二者皆是叙功送死之文，在功能上是近亲；碑志文又有广义之体，可以刻石铭记各种事迹功勋。传状文中，行状最受重视，也最讲究规范。李翱《百官行状奏》系统论述了行状的文体规范<sup>④</sup>。他指出，门生故吏的“不实”和“虚美”，是造成行状失实的根本原因，而此种动机催生了错误的写作习惯：一是在写作手法上故意多议论而少叙事，二是在语言上过度修辞甚至形成辞藻套路。李翱给出的对策可谓釜底抽薪，即“但指事说实，直载其词”。然而，现实中人际关系的盘根错节，导致“虚浮不实”成为行状这种文体最常见的弊病。苏洵指出对方提供的行状“皆虚浮不实之事”，自称“此铭之所以不取于《行状》者有以也，子其无以为怪”<sup>[19]</sup>，可见行状风气会影响碑志写作。宋仁宗要下诏训诫，可见风气之坏：“臣僚行状，本家自撰及为人撰者，并须摭实，不得虚美，如检勘失实者，坐其罪。”<sup>[3]第45册,296</sup>优秀而有良知的作者则会付出额外的努力以获取事实真相，如欧阳修自谓“寻常人家送行状来，内有不备处，再三去问，盖不避一时切切，所以垂永久也”<sup>[13]2464</sup>。

传状文固然重要，碑志文更是重中之重，因为它添加了一层“刻石不朽”的意义。一种被赋予坚硬物质外壳的文体，似乎也就需要更为严格的规范来配合。在众多碑志文散论资料中，有三个问题是关注焦点。

一是“正名”问题，即碑志文的广义与狭义问题。广义而言，一切刻在显著标识物上的文字都是碑文。陆龟蒙《野庙碑》云：“碑者，悲也。古者悬而窆，用木。后人书之，以表其功德，因留之不忍去，碑之名由是而得。自秦汉以降，生而有功德政事者，亦碑之，而又易之以石，失其称矣。余之碑野庙也，非有功德政事可纪，直悲夫阍竭其力，以奉无名之土木而已矣！”<sup>[2]8418</sup>可见，死而表功、生而记德、率尔记事，都可称

碑。欧阳修《唐元稹修桐柏宫碑跋尾》则对元稹碑文的命名提出异议<sup>⑤</sup>，他认为只有石柱上的文字才可称碑铭、碑文，而“伐石刻文”的《修桐柏宫碑》不能称碑；按照欧阳修所处时代的习惯，似应改称《修桐柏宫记》才恰当。碑文概念的古今差异导致其文体规范也常被误会，而孙何《碑解》<sup>⑥</sup>堪称一篇权威的“正名”之作。他认为，碑原本不是文章之名，而是铭文载体之名。“碑”的本义是“葬祭殓聘之祭，所植一大木”。刻石之事起源很晚，而《峯山碑》《陈太丘碑文》等秦汉名篇，其实是“颂”或“序与铭”，皆不宜称碑文。但由于名人名作效应的存在，从魏晋到唐，“立碑者不可胜数，大抵皆约班、蔡而为者也，虽失圣人述作之意，然犹髣髴乎古”<sup>[3]第9册,208</sup>。中唐以降，“李翱为《高愍女碑》，罗隐为《三叔碑》《梅先生碑》，都没有区分“序”与“铭”，而且也并未刻石，更显名不副实。对于这些前辈散文家，他批评颇为严厉：“复古之事，不当如此，貽误千载，职机之由。”<sup>[3]第9册,208</sup>于是他将广义碑志文拆分为赞、箴、论、议、颂、歌诗诸体，分别赋予文体规范。最后他感叹说：“古今之疑，文章之失，尚有大于此者甚众，吾徒乐因循而惮改作，多谓其事之固然。”<sup>[3]第9册,209</sup>由此可见唐宋散文家对于文体“正名”的雄心与责任心。以上诸例，都是讨论广义碑志文，而狭义碑志文其实就是墓碑文、墓志文，文体规范相对单纯且明白。如杨亿《故陇西彭君墓碣铭》云：“碑碣之制，著于令甲，咸以官品，而有等威。至于孝义著闻，隐沦不仕，亦许刊石表行，以示后人，斯国朝之彝典也。”<sup>[3]第15册,34</sup>这是讲墓碑文。蒲远犹《自撰墓志》云：“古之志其墓者，惟志其前后左右山泽而已，后世遂名其文行功业。然四物者必躬有道德仁义，遭时遇主，有崇爵大位，有功于社稷，有泽于生民。或不遇无位，则必有卓然独立之行，可以名世。苟无此，不可以黄壤朽骨厚诬来世。”<sup>[3]第46册,137</sup>这是讲墓志文。可见，官品、德行、功业、文章，是狭义碑志文的主要书写内容。对于士大夫个体而言，狭义碑志文具有更为切身的意义，其写作规范是需要精心设计并打磨的。

二是具体写作规范问题。广义碑志文不存在统一的写作规范，因为它“文备众体”，只能随物赋形。比如韩愈《平淮西碑》，前半部分带有诏令文色彩，后半部分带有歌诗色彩。此种文



体处理方式，是韩愈反复思考的产物：其《进撰平淮西碑文表》说自己“经涉旬月，不敢措手”<sup>[6]865</sup>，然后回顾纪功之文的“品章条贯”，从《书》和《诗》中提取范式，于是才撰成碑文。国家层面的歌功颂德之文，当然要严守写作规范，而私人层面的墓碑文、墓志文的撰写与上石，同样可能引发写法方面的讨论乃至争议。一个为人熟知但不太严肃的例子是刘义（一作“义”）讽刺韩愈：“樊宗师以文自任，见义拜之。后以争语不能下诸公，因持愈金数斤去，曰：‘此谀墓中人所得耳，不若与刘君为寿。’愈不能止。”<sup>[2]8150-8151</sup>话糙理不糙，道出了墓志书写的一大积习。相比之下，宋人对墓碑文、墓志文的写作规范更为重视，甚至极为较真。一个有地位声望的人去世，朋友们通常会立即启动一整套散文写作程序，一般包括行状、墓志、墓表或神道碑铭、文集序。欧阳修甚至将墓志写作当成一桩几十年如一日的事业：“余窃不自揆，少习为铭章，因得论次当世贤士大夫功行。自明道、景祐以来，名卿钜公往往见于余文矣。……盖自尹师鲁之亡，逮今二十五年之间，相继而歿为之铭者至二十人，又有余不及铭与虽铭而非交且旧者，皆不与焉。呜呼，何其多也！”<sup>[13]617-618</sup>既然如此看重墓志写作，所以欧阳修提出并践行了诸多写作规范。比如《与曾巩论氏族书》批评“近世士大夫于氏族尤不明，其迁徙世次多失其序，至于始封得姓，亦或不真”<sup>[13]665</sup>，故详考曾氏世系以作示范。又如《与杜沂论祁公墓志书》提出“有意于传久，则须纪大而略小”的原则，坚持“文字简略，止记大节”<sup>[13]1020</sup>，而《论尹师鲁墓志》亦强调“其事不可遍举，故举其要者一两事以取信”的叙事规范，以及“其语愈缓，其意愈切”的语言规范，并特意表出“师鲁之志用意特深而语简，盖为师鲁文简而意深”<sup>[13]1046</sup>，也就是模仿传主文风以寄托尊重与哀思，这是欧阳修在规范基础上增加了自我要求。尹洙的确重视“简而有法”的文风，并且在墓表写作中也严格贯彻：“某撰述非工，独能不曲迂以私于人，用以传信于后，故叙先烈则详其世数，纪德美则载其行事，称论议则举其章疏，无溢言费辞，以累其实。后之人欲见公德业，当视于斯文为不诬矣。”<sup>[3]第28册，59</sup>由此可知，在欧、尹看来，内容的“信”与语言的“简”是墓志文、墓碑文的核心写作规范，而所谓“详

其世数”“纪德美则载其行事”“举其章疏”，又进一步提供了规范细则——开头梳理世系，中间夹叙夹议，后段标举章疏议论，构成标准三段式。北宋政治的复杂性与士大夫的成熟性，决定了墓志文、墓碑文写作需要多方考量和高度审慎。因此，曾巩《寄欧阳舍人书》对作者能力提出了极高要求：“千百年来，公卿大夫至于里巷之士，莫不有铭，而传者盖少。其故非他，托之非人，书之非公与是故也。然则孰为其人而能尽公与是欤？非畜道德而能文章者无以为也。”<sup>[20]253</sup>“道德”与“文章”兼备，“尽公”与“尽是”兼得，可谓道破了碑志文写作规范的要义，即掌握好伦理评判与叙事之间的平衡。在同一篇文章中，曾巩还指出“铭志”与“史”的区别：“盖史之于善恶无所不书，而铭者，盖古之人有功德材行志义之美者，惧后世之不知，则必铭而见之。或纳于庙，或存于墓，一也。”<sup>[20]253</sup>这揭示了碑志文写作规范的内在理据：此种文体不仅要“实录”，而且要在不违背“实录”原则的前提下，只夸赞正确、美好的一面；换句话说，它是一种质朴的颂美文体，区别于“史”的善恶兼录，也区别于“颂”的浮夸。

三是物质载体问题，包括形制、书写、题名、装饰等技术问题。柳宗元《亡姊崔氏夫人墓志盖石文》云：“今之制，凡志于墓者，琢密石，加盖于其上，用敢附碑阴之义，假兹石而书焉。”<sup>[7]844</sup>这是讲墓葬形制问题。又柳宗元《与吕恭论墓中石书书》云：“文章之形状，古今特异。弟之精敏通达，夫岂不究于此？今视石文，署其年曰永嘉，其书则今田野人所作也。虽支离其字，尤不能近古。为其‘永’字等颇效王氏变法，皆永嘉所未有。”<sup>[7]2074</sup>这是讲书写字体问题。欧阳修《与尹材一通》云：“墓铭刻石时，首尾更不要留官衔、题目及撰人、书人、刻字人等姓名，只依此写。晋以前碑，皆不著撰人姓名，此古人有深意，况久远自知。篆盖，只著‘尹师鲁墓’四字。”<sup>[13]2484</sup>这是讲题名问题。苏轼《与潮守王朝请涂》其二云：“承谕欲撰韩公庙碑，万里远意，不敢复以浅陋为词。谨以撰成，付来价，其一已先遁矣。卷中者，乃某手书碑样，止令书史录去，请依碑样，止模刻手书。碑首既有大书十字，碑中不用再写题目，及碑中既有太守姓名，碑后更不用写诸官衔位。此古碑制度，不须徇流俗之意也。但一切

依此样,仍不用周回及碑首花草栏界之类,只于净石上模字,不着一物为佳也。”<sup>[21]1802-1803</sup>又《与大觉禅师》其三:“要作《宸奎阁碑》,谨已撰成。……碑上别作一碑首,如唐以前制度。刻字额十五字,仍刻二龙夹之。碑身上更不写题,古制如此。最后方写年月撰人衔位姓名,更不用著立石人及在任人名衔。此乃近世俗气,极不典也。下为龟趺承之,请令知事僧依此。”<sup>[21]1880</sup>这两个例子讲的是两篇名作《潮州韩文公庙碑》《宸奎阁碑》的上石问题,苏轼对碑文的书写、题名、装饰等多方面规范都进行了不厌其烦的交代。在诸多文体细节上都要权衡古今之变、折衷取舍以定大中,这种规范意识其实贯穿了诸多散文的写作过程。而在事关“不朽”的传状文与碑志文中,规范意识会表现得尤其审慎精微。

## 五、复古与实用:唐宋散文的自我规范

以上梳理了五类文体的散论资料,充分证明:唐宋散文自身系统中存在着博大精深的文体批评样态,其中很多知识和思想,既系联着社会现实,也展现了散文家规范历史、规范制度、规范自我的不懈努力。然而,人是意志自由的动物。每一位作者的每一次写作,都有可能是一个误会规范、改变规范甚至颠覆规范的个性化过程。那么,唐宋散文家凭什么斩钉截铁地为每一种文体的写作“立法”呢?换句话说,在具体“规范”背后是否存在“规范之规范”?本文通过解析以上文体批评资料,得到两个原则。

一是复古主义原则,即唐宋散文家在先秦两汉时期的经典文本中寻找文体规范,以之衡量当下创作。在前文所列举的文体规范中,存在不少复古主义关键词。总结整理如下。

论辩文:“羽姬翼孔”“根仁柢义”“酌古以驭今”“出入经史百子”“直究圣人指归”。

奏议文:“古训”“典谟”“古道”“师于古”“古人之风”“酌三王四代之典训”。

诏令文:“雅”“尔雅”“古道”“复古”“典谟”“古先哲王”“先王之约束”。

传状文:“六经之古风”“史迁之实录”。

碑志文:“古者”“古制”“复古之事”“古今之疑”“古人有深意”“古之志其墓者”。

这些关键词,有的指向古代思想,有的指向

古代范文;后者直接为很多文体提供了写作规范,而前者成为很多文体的功能规范的重要组成部分,即所谓“文以明道”。为何复古主义原则对于文体批评而言如此重要?有两方面原因。一方面,复古是经验主义者最容易采取的态度。郭英德指出:“中国古代文体归类,大致采用‘因文立体’的路数。这种通过归纳法而产生文类的思路,恰好与西方文体分类惯用的演绎法的思路形成鲜明的对照。”<sup>[5]87</sup>其实,不仅文体分类是归纳法的产物,文体规范同样如此——它从来不是抽象的、固有的、不变的法则,而是在历史发展中积淀而成的经验认识。既然文体规范是经验主义的产物,那么唯有古老的写作范例才能具有规范价值,因为它经历了更长时间的经验检验,这也是早期儒家“信而好古”思想传统的内在逻辑。另一方面,中唐以降的古文运动是二元对立思维的产物:举凡散体之文、明道之文、政教之文、革新之文、艺术之文等种种定义,都可以在“古今对立”的思维框架中得到安放,都可以被归结为“复古”或“好古”的结果。因此,无论从“宗经”“征圣”的传统来看,还是从古文运动的现实来看,“以古为范”很自然地成为散文家思考文体标准时的一大原则。

二是实用主义原则,即唐宋散文家绝非一味复古,而是尊重政治制度和社会习俗的变迁,试图让每种文体最大限度地适合社会实践需要,由此制定规范。在前文所列举的文体规范中,存在大量实用主义关键词。总结整理如下。

论辩文:“当”“明”“精”“正”“法”“博辩”“深切”“治世”“施之事实”“有补于世”“不为空言”“专为应举”“济世之实用”。

奏议文:“正”“直”“法”“粹”“简”“简要”“明白”“辅教化”“材之高”“识之通”“典而贍”“正而通”“钧校利害”“发明事理”“文理详明”“切于理道”“主于理胜”“知体得宜”“为一代典法”“有益于当世”“揣摩当代之事”。

诏令文:“精诚”“深厚”“事实”“直而文”“简而诚”“文理精练”“简实体要”“指言美恶”“随事名篇”“讽晓训敕”。

传状文:“实”“理”“取信”“指事说实”“直载其词”。

碑志文:“明”“真”“缓”“切”“深”“实”“名世”“简略”“取信”“传信”“尽公”“尽是”“品章条

贯”“国朝之彝典”“纪大而略小”“论次……功行”。

从这些关键词可以看出,很多写作规范都是为了配合功能规范而提出,尤其是“简”“实”“切”“明”等高频词,出现在不同文体规范中,虽然有不同的具体含义,但都指向同一个目标,即让当下这种文体尽可能准确、清晰地表达意义与诉求,以便最高效、最顺利地发挥社会功能。从文体产生和发展规律来看,实用主义原则比复古主义原则更具有永恒性和真理性。章太炎云:“文章流别,今世或繁于古,亦有古所恒睹今隐没其名者。……夫随事为名,则巧历或不能数;会其有极,则百名而一致者多矣。”<sup>[22]</sup>郭英德进一步分析说:“在中国古代,当人们更多地着眼于从行为方式与文体功能的角度对文体进行分体归类时,往往倾向于文体的‘类分’;而当人们更多地着眼于从形态特征的角度对文体进行分体归类时,则往往倾向于文体的‘类从’。”<sup>[5]151</sup>“‘类分’的方法更为突显文体的社会性特征,而‘类从’的方法则更能昭示文体的文学性特征。”<sup>[5]154</sup>由此可知,越是研究“事”的细节,越是“从‘社会性特征’着眼,就越能发现各种文体之间的区分乃至区隔,从而可以对当下创作的文体进行准确的规范。那么,为何唐宋散文家如此关注政治制度和社会习俗呢?因为他们中的大部分人属于科举士大夫阶层。朱刚认为:“把宋代的文学家还原为一个士大夫,对于我们理解其精神世界将是非常有益的。”<sup>[15]119</sup>而他对“士大夫”的定义是:“以科举制度和文官体制的成熟为前提的,以进士及第者为中心而形成的一个精英群落。”<sup>[15]118</sup>正是因为成熟的科举制度和文官体制要求士大夫必须具备规范写作的能力,所以实用主义成为散文文体批评的重要原则。从这个角度来看李廌《答赵士舞德茂宣义论宏词书》,堪称一篇实用主义文体批评宣言书:“古者登高能赋,山川能祭,师旅能誓,丧纪能诔,作器能铭,然后可以为大夫。故训、典、书、诏、赦、令、文、赋、诗、骚、箴、诫、赞、颂、乐章、玉牒、露布、羽檄、疏议、表笺、碑铭、谥诔,各缘事类,以别其目,各尚体要,以称其实。如彼玉工,珪璋璧琮,佩玦瑜瑕,追琢之工,皆有制度,其方圆曲直,则各中其用也。如彼梓人,栋梁榱桷,榱桷

用也。若乃或混沦而无辨,或散漫而无纪,或错杂而无序,或晦暗而不显,虽曰谓之文,亦不足观也已。”<sup>[3]第132册,126</sup>

综上所述,唐宋散文中的文体批评是一种具有强烈自我规范意识的批评样态,它以复古主义和实用主义为原则,不断提出各类文体的功能规范和写作规范并批判时俗之失。张伯伟用“规范诗学”来概括唐代诗学的特征<sup>①</sup>,其实“规范”二字用来描述唐宋散文家的文体批评也同样合适。无论唐诗的规范化,还是唐宋散文的规范化,其背后的推动力量都是科举制度和文官体制,主体都是科举士大夫。但二者的本质区别在于:唐诗的“规范”,主要指向语言形式,或者说“文学性特征”;而散文的“规范”,主要指向功能应用,或者说“社会性特征”。两种“规范”的根本不同,与散文、诗歌各自的本质属性密切相关。柳宗元《杨评事文集后序》将“文”分为“著述”和“比兴”两大类<sup>②</sup>,其实就是区隔散文和诗:散文要“理备”,诗要“意美”,前者实用性更强,后者审美性更胜。李廌所谓“各尚体要,以称其实”,正是对散文本质的精辟概括。事实上,在漫长的中国散文发展史中,紧随当下散文创作的自我规范现象一直存在,比如萧统《文选序》属于文体综论,班固《两都赋序》、蔡邕《铭论》、慧远《大智论钞序》则属于文体散论(分别评论赋、铭、论三种文体)。但是,只有到了唐宋科举士大夫时代,散文写作才更加重要和普遍,文体发展变得更为复杂乃至淆乱,于是散文家的自我规范意识才会更加强烈和精审,复古主义和实用主义两大原则的建立与相互配合才能得以实现和展开。至于南宋以后的文章学著作在“诗赋格法”影响下系统讨论各种语言技巧<sup>③</sup>,明代文体学则处处强调“辨体”<sup>④</sup>,那已经是另一种形态和功能的散文文体批评,其核心观念或可称为“以技为文”<sup>⑤</sup>。从“以称其实”到“以技为文”,意味着散文失掉了来自社会功能层面的根本推动力。士大夫不再将规范历史、规范制度、规范自我的强大信念贯注在散文写作与批评的活动中。散文的“黄金时代”一去不返。

#### 注释

①郭英德:《中国古代文体学论稿》,北京大学出版社2005年版,前言第2页。②④⑩⑬⑰⑱⑲⑳㉑㉒曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》,上海辞书出版社2006年版,第28册

第3页,第50册第109—110页,第37册第308—309页,第41册第342—344页,第51册第285页,第18册第295—296页,第18册第297—298页,第9册第206—209页。③苏洵撰,曾枣庄、金成礼笺注:《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社2023年版,第552页。⑤⑦⑮⑳欧阳修撰、李逸安点校:《欧阳修全集》,中华书局2001年版,第1009—1010页,第987—988页,第595—597页,第2288页。⑥⑧⑭⑰苏轼撰、孔凡礼点校:《苏轼文集》,中华书局1986年版,第1793—1794页,第1432—1433页,第225页,第301页。⑨王安石撰、王水照主编:《王安石全集》,复旦大学出版社2016年版,第1837页。⑩⑫⑯董诰等编:《全唐文》,中华书局1983年版,第7796—7797页,第8878页,第4992—4993页。㉑李翱撰,郝润华、杜学林校注:《李翱文集校注》,中华书局2021年版,第143页。㉒张伯伟:《论唐代的规范诗学》,《中国社会科学》2006年第4期。㉓柳宗元撰,尹占华、韩文奇校注:《柳宗元集校注》,中华书局2013年版,第1462页。㉔㉕祝尚书:《宋元文章学》,中华书局2013年版,第45页,第422页。㉖吴承学:《中国古代文体学研究》,人民出版社2011年版,第369页。

#### 参考文献

- [1]郭预衡.中国散文史:序言[M].上海:上海古籍出版社,2011:1.
- [2]董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [3]曾枣庄,刘琳.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [4]李翱.李翱文集校注[M].郝润华,杜学林,校注.北京:中华书局,2021:333.
- [5]郭英德.中国古代文体学论稿[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [6]韩愈.韩昌黎文集校注[M].马其昶,校注.马茂元,整理.上海:上海古籍出版社,2021.
- [7]柳宗元.柳宗元集校注[M].尹占华,韩文奇,校注.北京:中华书局,2013.
- [8]欧阳修.宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:5079.
- [9]刘禹锡.刘禹锡全集编年校注[M].陶敏,陶红雨,校注.北京:中华书局,2019:1408.
- [10]章太炎.章太炎全集:演讲集[M].上海:上海人民出版社,2015:1051.
- [11]章太炎.章太炎全集:检论[M].上海:上海人民出版社,2014:459.
- [12]祝尚书.宋代科举与文学[M].北京:中华书局,2008:287.
- [13]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.
- [14]王夫之.读通鉴论[M].舒士彦,点校.北京:中华书局,1975:755—756.
- [15]朱刚.唐宋“古文运动”与士大夫文学[M].上海:复旦大学出版社,2013.
- [16]麦大维.唐代中国的国家与学者[M].张达志,蔡明琼,译.北京:中国社会科学出版社,2019:181.
- [17]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:5044.
- [18]周剑之.黼黻之美:宋代骈文的应用场域与书写方式[M].北京:北京大学出版社,2021:44.
- [19]苏洵.嘉祐集笺注[M].曾枣庄,金成礼,笺注.上海:上海古籍出版社,2023:421.
- [20]曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周,点校.北京:中华书局,1984.
- [21]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [22]章太炎.国故论衡疏证[M].庞俊,郭诚永,疏证.北京:中华书局,2018:470—471.

## Self-Regulation: Stylistic Criticism in Tang and Song Prose

Xie Yan

**Abstract:** Stylistic criticism is usually a theoretical summary which lags behind the writing process. Tang and Song prose, however, contains lots of stylistic knowledge and thoughts, which have distinct current effect and practical character. Review and discussion are two kinds of patterns, and the latter is more valuable. Functional norms and writing norms are the two main principle. The former reveals the essence of style, while the latter reveals its use. Argumentation, sermons, edicts, citation, tables and records are often discussed by essayists, who constantly put forward the standard rules and criticized the shortcomings of the writing at the time. Tang and Song essayists took revivalism and pragmatism as the principle of prose to construct the knowledge and thoughts of prose style with a strong sense of self-regulation. They emphasized the functional application of the style or social feature, which is different from the essay studies and stylistic theories after Southern Song dynasty.

**Key words:** Tang and Song prose; stylistic criticism; functional norms; writing norms

[责任编辑/晨 潇]



## 论《红楼梦》的“断纹焦尾”与艺术思维的整体性\*

陈维昭

**摘要:**一方面,《红楼梦》文本存在“断纹焦尾”现象,另一方面,曹雪芹艺术思维具有鲜明的整体性特点。前八十回的断纹现象并非断简残编,它们往往指向家族盛衰或风月情孽这两条主线,分属于这两条或平行、或交叉的叙述声音。程、高所续后四十回,以重建与前八十回的“接榫”为己任,但由于艺术水平和思想水平的不同,在一些重要的关口上反而消解了前八十回的预设。曹雪芹对全书人物命运和故事走向有着全盘的掌控,成竹在胸,通过设置种种映射机制,使用各种艺术手段,将不同的人物、事件统摄为一个近乎全息关联的艺术整体。“断纹焦尾”的文本特点与鲜明整体性的艺术思维的同时存在,给读者带来特别的阅读体验。深入了解《红楼梦》的成书过程,并以程、高所续后四十回为考察参照,才能充分认识《红楼梦》的小说史意义,恰如其分地评估《红楼梦》的艺术价值。

**关键词:**断纹焦尾;多重叙述声音;整体性思维;映射机制

**中图分类号:**I206

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0099-10

随着《红楼梦》经典化的层层升级,《红楼梦》是一部“百科全书,体大思精”之作的论断似乎越来越成为人们的共识<sup>①</sup>。蒋和森说:“《三国演义》《水浒传》《西游记》等严格地说来,只不过是一个故事与另一个故事的连串;而《儒林外史》则更像一部短篇小说的集成。显然,《红楼梦》没有让我们发生这样的感觉。它首尾相连、百面贯通,几乎没有甚么可以从全书中提取出来而不损伤周围筋络的故事。在曹雪芹的笔下,许多故事和情节都是作为一个整体的复杂组成部分(按:原作‘份’)而互相交错地存在着。同时,这些情节和人物,又在继续不断地加以扩深、丰富并向一个总的方向运行,直到完成一部体大思精的《红楼梦》。……《红楼梦》的艺术之美是通体的,互相联系不可分割的。”<sup>②</sup>这是

热情洋溢的文艺评论家说的话。

冷峻的红学学者却注意到了这部小说在“体大思精”之中存在着种种尚未修改完成的痕迹,俞平伯在晚年把《红楼梦》的文本特点概括为四个字“断纹焦尾”。一方面是“体大思精”,另一方面却存在着“断纹焦尾”。一方面,仅就前八十回来看,曹雪芹在人物性格逻辑的展开和故事情节的设置上,有一个整体性的掌控,对故事全局和人物命运可谓成竹在胸,在叙述上文心缜密,前后呼应;另一方面,前八十回无论在人物性格上,还是故事情节上,都存在着大量的“断纹”现象,这种整体性掌控与断纹现象之间究竟是一种什么关系?同时,曹雪芹的《红楼梦》还是一部未完成之作,它止步于第八十回,故事尚未结束,这就是俞平伯所说的“焦尾”。

收稿日期:2024-01-17

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“海外藏中国科举文献整理和数据库建设”(23&ZD296)。

作者简介:陈维昭,男,复旦大学中国古代文学研究中心教授(上海 200433),主要从事科举文献、明清小说、戏曲研究。

在焦尾的情况下,我们应该如何理解《红楼梦》的整体性?程伟元、高鹗续出了后四十回,它是否完成了《红楼梦》的整体性?在“断纹焦尾”与艺术思维的整体性之间,我们应该如何掌握适度的平衡点,恰如其分地评估《红楼梦》的价值?

## 一、俞平伯晚年的红学反省

在新红学家中,俞平伯与胡适、顾颉刚、周汝昌不同,一直保持着对自身红学研究理念与方法的警觉,不断地对自己的红学观点进行修正。早在1925年,他便写了《〈红楼梦辨〉的修正》,对自传说作出反省,其主要的困惑是:“《红楼梦》一书中,虚构和叙实的分子其分配比率若何?”<sup>[1]342</sup>纵观俞平伯一生的红学研究,他一直在坚守“自传说”,即使在1954年之后,甚至晚年发出“参与此役,谬种流传,贻误后生”<sup>[2]78</sup>之时,他的内心其实仍坚守着“自传说”的观点(他晚年的红学反思常常为人们所误读)。只是因为《红楼梦》中虚构与叙实之间的“断纹”注定“自传说”与索隐红学一样,仅是涂在断纹之上的黑漆而已,成了一个让他深感“愈研究愈糊涂”的、无法解开的死结。

当然,俞平伯所说的“断纹”不仅指《红楼梦》中纪实与虚构之间的阻隔,也包括人物形象刻画、情节安排等方面存在不连贯、不统一之处。

俞平伯晚年的红学反思集中在《乐知儿语说〈红楼〉》的系列文章和致叶圣陶的书信中。《乐知儿语说〈红楼〉》为俞平伯晚年所写红学小文的结集,全篇共25则,除了最后一则《拟致国际〈红楼梦〉研讨会书》之外,其他的大都表现出一种基调:困惑。在《漫谈“红学”》一则,俞平伯首先对《红楼梦》的文本特点和两种红学形态作出断言:“《红楼梦》好像断纹琴,却有二种黑漆:一索隐,二考证。”<sup>[2]65</sup>断纹琴者,琴身有断纹,并非血脉贯通。在整体性和内在有机性上,我们对《红楼梦》不应有过分理想化的、不切实际的判断。索隐红学与自传说一样,都是以一种人为的有机性为断纹涂上黑漆,掩盖了断裂之痕,掩盖了《红楼梦》文本的真实面貌。

为什么称《红楼梦》文本为“断纹琴”?俞平伯解释说:“《红楼》妙在一‘意’字,不仅如本书第五回所云也。每意到而笔不到,一如蜻蜓点水稍纵即逝,因之不免有罅漏矛盾处,或动人疑或妙处不传。”<sup>[2]65</sup>俞平伯的这段话,意在说明索隐派与自传说都是“求深反感”,但从这里,我们可以看出俞平伯读了一辈子《红楼梦》,最后仍断言,《红楼梦》文本存在着无法弥合的断纹。必须指出的是,俞平伯用“意到笔不到”来解释断纹的形成,这种解释并不具有说服力。《红楼梦》前八十回的断纹更有大量的“笔”“意”两不到者。

俞平伯的反省对象是索隐红学和自传说,此二说都努力把《红楼梦》解释成某一历史本事的完全记录。此二说当然是经不起学术或理论的推敲。除此二说之外,一些来自文艺学立场或偶像崇拜的意识形态立场者同样在回避断纹现象,从而为《红楼梦》文本的断纹涂上一层红漆。

俞平伯对“断纹”现象的认知是与他的另一个论断紧密相关的,这个论断就是:曹雪芹“非(《红楼梦》)惟一之作者”<sup>[3]300</sup>。

1962年,俞平伯在为影印甲戌本写后记的时候,一方面指出,仅就前八十回而言,前后文在风格上已有所不同,如第三回林黛玉进荣国府之前的文字,仍似“楔子”一般,“写得干燥简单,与后文的繁复浓郁显然属于两路笔墨”<sup>[1]960</sup>;但另一方面,他仍认为前八十回“是完整之作,出于一手”。虽然他已经注意到了“书中情节有些矛盾不接的地方”,但又用“稿本合并”来解释这些现象<sup>[1]960</sup>。到了晚年,俞平伯的观点发生了变化。在1979年2月17日致叶圣陶的信中,他说:“八十回殆非出一手,曹是最后的整编人而非惟一之作者。”<sup>[3]300</sup>在2月28日的信中又说:“看开篇一段,备列无名氏(空空道人等)、假名(孔梅溪)、真名(曹雪芹),即为非出一手之证;若果真独创,则这许许多多之子虚乌有,胡为乎来哉!曹氏于《红楼梦》原有绝大关系,却限于‘披阅十载,增删五次,纂成目录,分出章回’这十六个字,不多不少也。”<sup>[3]302</sup>说曹雪芹的工作仅限于这

十六个字,则曹雪芹是前八十回的写定者,而非原创者。虽然俞平伯并未直接提出更多的证据,但前八十回“非出一手”的论断正可以说明《红楼梦》中大量存在的断纹现象。《红楼梦》前八十回非出于一人之手,存在着不同的故事构想和叙述理路,因而留下不可弥合的断纹,从而使读者在对《红楼梦》文本的整体性进行把握时碰到了障碍。

《红楼梦》文本还有一个特点,即“焦尾”。俞平伯有咏《红楼梦》的《临江仙》词曰:“谁惜断纹焦尾,高山流水人琴。”<sup>[2]77</sup>所谓“断纹”,指《红楼梦》前八十回存在着“罅漏矛盾”;而所谓“焦尾”,则指曹书仅八十回,为未完之稿,故事远未结束,是一个残本。

在俞平伯晚年的红学反思中,并没有提出如何认识《红楼梦》“断纹焦尾”的文本特点与全书艺术思维整体性之间的关系,这为我们的讨论留下了空间。

## 二、“断纹”与多重叙述声音

《红楼梦》的断纹现象,俞平伯并非第一位提出者。嘉庆年间苕溪渔隐《痴人说梦》最早对《红楼梦》的断纹现象进行订疑,其书有“镌石订疑”一节,列举程本《红楼梦》种种断纹现象(如人物年龄的误差,地点的误差)近六十条。咸丰年间姚燮《红楼梦类纂》第三卷有“纠疑”一节,列举了《红楼梦》文本中二十二处断纹,如王子腾排行第二,书中却屡称之为“大舅太爷”;第三回称荣国公名源,第五十三回称荣国公名法;第二回称王夫人于元春出生的次年生下宝玉,则元春比宝玉大一岁,但后文写元春二十六岁时,宝玉才十二岁;第二回冷子兴说黛玉五六岁,至第三回进贾府,已是十一岁,等等<sup>③</sup>。

俞平伯1978年作词《临江仙》开始表达“断纹焦尾”的看法。此后陆续有学者对此进行正面的讨论。戴不凡1979年发表了《揭开〈红楼梦〉作者之谜》一文,用《红楼梦》中大量存在的断纹现象去进一步推证《红楼梦》原始作者另有其人的结论<sup>④</sup>。其结论引发争议,但他所提出的

断纹现象却是有其依据的,如“时序倒流”“大宝玉和小宝玉”等。

随着《红楼梦》成书研究、版本研究的逐渐深入,《红楼梦》文本的断纹现象被越来越多地梳理出来。杜春耕等提出的“二书合成”说,其立论的依据仍然是《红楼梦》文本的“断纹”现象<sup>⑤</sup>。刘世德的《〈红楼梦〉版本探微》一书专门梳理现存各脂本之间的文字差异,讨论《红楼梦》的成书过程。其探讨彰显了同一人物、同一故事在不同版本之间的差异,比如“在《红楼梦》不同的版本中分别存在着两个尤三姐的形象,她们的性格、思想、行为都不同。同样是自杀的结局,其思想意义却大不相同”<sup>[4]6</sup>。“秦钟之死,在现存的《红楼梦》版本中,至少有四种不同的写法。”<sup>[4]7</sup>刘著借此研究《红楼梦》的创作过程,它所提供的《红楼梦》版本现象有很多是《红楼梦》文本的“断纹”现象。如“彩霞与彩云齐飞”一节,刘著指出,彩云与彩霞本为二人,但小说第四十三回的叙述中,彩云和彩霞是一个人。

无论是在脂本、程本或当代校注本中,“断纹”现象是客观存在的,问题是如何去认识“断纹”与曹雪芹的艺术思维整体性之间的关系。

读现在通行的红研所校本《红楼梦》第一回,我们便会碰到诸多断纹,比如它在讲了石头不得补天,便求一僧一道带它幻形入世,到那花柳繁华地、温柔富贵乡的故事之后,接着又在甄士隐的梦里记述一个“还泪”故事:赤霞宫神瑛侍者在西方灵河岸上三生石畔看见一棵绛珠草,日以甘露灌溉,得换人形,终成女体,发誓将来以泪报答。时神瑛侍者凡心偶炽,意欲到太平盛世造历幻缘,便到警幻仙子处挂了号,绛珠草也将下世为人,以泪报答其灌溉之恩,警幻仙子便让他们双双下凡。根据贾府故事中贾宝玉胸前的通灵宝玉,我们知道第一回不得补天、幻形入世的石头就是贾宝玉的前身;根据宝黛爱情故事,我们知道赤霞宫的神瑛侍者就是贾宝玉的前身。那么石头与神瑛侍者这两个前身是什么关系?补天神话与还泪神话之间存在着断纹。程、高续本发现了这个断纹,便在还泪故事的开头处将两个神话进行捏合:“只因西方灵河岸上

三生石畔有绛珠草一株,那时这个石头因娲皇未用,却也落得逍遥自在,各处去游玩。一日来到警幻仙子处,那仙子知他有些来历,因留他在赤霞宫居住,就名他为‘赤霞宫神瑛侍者’。他却常在灵河岸上行走,看见这株仙草可爱,遂日以甘露灌溉,这绛珠草始得久延岁月。”<sup>⑥</sup>周绍良指出,这个断纹表明《红楼梦》的故事前身来自两部不同的小说<sup>⑦</sup>。红研所校本不采用程甲本的捏合文字,而保留庚辰本的断纹。

那么,能否把“断纹”现象交给学者,我们只作一般的文学鉴赏呢?也即,“断纹”现象是否会影响我们对曹雪芹艺术思想整体性的认识呢?

赵冈曾经从叙述学的角度探讨过《红楼梦》的叙事观点的变化,他说:“按照曹雪芹最初的安排,这块顽石是担任旁观者,它以第三人称的口吻把这个故事叙述出来。或者说这块石头是一位记录人,一位电影摄影师。……这块顽石是以什么身份来从事记录工作的呢?它被变成一块五彩晶莹的通灵宝玉,被神瑛侍者衔在口中而降世。此后它就一直被贾宝玉佩在身上,形影不离。因此,这块顽石成为最好的目击者。宝玉及其周围的人物一举一动,故事的全部发展,它都一一看在眼里。……记录人一旦离开现场,记录就应中断。”<sup>[5]122-123</sup>但是,赵冈却发现:“不幸在第二十五回‘通灵玉蒙蔽遇双真’时,雪芹又放弃了这个原则。”<sup>[5]123</sup>在第二十五回写的是通灵宝玉被悬于卧室门上。

如果我们从《红楼梦》非出一人之手、从前八十回文本的断纹现象的角度来看,赵冈所碰到的文学鉴赏的困难其实是起因于《红楼梦》成书过程的特点。《红楼梦》第一回,又是“作者自云”,又是“列位看官”,把“创作缘起”说了又说,叙述视点飘忽不定,这同样与该书非出一人之手的成书特点有关。

离开《红楼梦》成书特点这样的学术性问题,我们在文学鉴赏上就必然会碰到困难。小说第十三回写宝玉“听见说秦氏死了,连忙翻身爬起来,只觉心中似戳了一刀的,不忍哇的一声,喷出一口血来”<sup>[6]171</sup>。秦可卿之死竟然让一

个十一岁的小孩产生这么大的反应,这是违反常理的。如果写宝玉伤心落泪、失声痛哭,或许在常理之中。脂砚斋也感到这一描写违反了常理,就在这段话的旁边批了几句话:“宝玉早已看定可继家务事者,可卿也。今闻死了,大失所望,急火攻心,焉得不有此血?为玉一叹!”<sup>[7]3B</sup>真是欲盖弥彰!从文学描写的真实性来看,“宝玉吐血”这一笔只能视为曹雪芹的败笔,但如果我们考虑到俞平伯所说的“断纹”现象,我们焉知这“吐血”的背后还有什么未被写出的故事?或许,在《红楼梦》的成书过程中,宝玉“吐血”与太虚幻境、情榜一线是连贯一体的,这“吐血”描写属于小说中的第二种叙述声音。

第二十五回贾宝玉十三岁,是小宝玉,但第二十八回宝玉与薛蟠、芸儿唱曲,显然是大宝玉。沈治钧总结出书中这样的规律:“小宝玉”即“清宝玉”,“大宝玉”也就是“浊宝玉”。在大观园里,宝玉大致是小而清的,一旦出了园子,他往往就变得大而浊了。只要接近《风月宝鉴》旧稿里的主要人物,如凤姐、秦可卿、秦钟、薛蟠、尤氏姐妹等,宝玉就会由小变大,由清变浊;反之,则由大变小,由浊变清了(也有例外的情形)。这样的断纹现象使读者无法得出贾宝玉的完整形象,只能解释为两个宝玉来源于两部书稿。沈治钧说,贾宝玉与王熙凤经常是出双入对的。这表明,“旧宝玉”和凤姐在《风月宝鉴》里原本是一对男女主人公。甚至,这对男女主角可能原本是一对夫妻,也就是说,“旧宝玉”其实就大致相当于今本中的贾琏。“旧宝玉”一分为二,是《红楼梦》成书过程的一个关键环节<sup>⑧</sup>。

《红楼梦》文本的“断纹”现象并非曹雪芹的败笔,而是成书过程的特殊原因(非出一人之手、多稿残留)造成的。经过“披阅十载,增删五次”,曹雪芹仍未能消除这些断纹。这类断纹现象说明,我们必须认同俞平伯的另一个论断:《红楼梦》并非出自一人之手,这不仅是一个“原作者另有其人”的问题,而且这另有其人的文稿的部分内容留在了曹雪芹这部精心构想的杰作之中,成了一种断纹现象。如果说,《红楼梦》是作者的自传,那么,现有小说中很可能就存有两



位作者的自传色彩。

必须指出,《红楼梦》的这些“不接榫及自相矛盾”<sup>[8]</sup>往往有它们自身的叙事逻辑,比如第一回的神瑛侍者虽然与石头之间出现“断纹”,但它与太虚幻境、与情榜却具有叙述上的连贯性。可以说,《红楼梦》文本的断纹现象形成了全书多重的叙述声音,庚辰本第一回“此开卷第一回也……立意本旨”与“列位看官……谁解其中味”,这两段对“写作缘起”的说明显然来自两个不同的叙述声音。如果把“列位看官”一段视为“超叙述结构”,那么“此开卷第一回”一段岂不成了“超超叙述结构”<sup>[9]</sup>? 如果直面这部小说独特的成书过程,我们将会看到,这些不同的叙述声音有的是来自曹雪芹的不同次的改稿,有的则是来自不同作者的手笔。

### 三、“焦尾”与整体性的重建与消解

由于曹雪芹写定的《红楼梦》至八十回而止,留给后人的只是一个残本,这给了解曹雪芹艺术思维的整体性带来极大的困难。程、高所续成的一百二十回本是二百多年来最为流行的“全本”,其人物性格、逻辑和故事情节走向与前八十回相吻合吗? 后四十回完成曹雪芹的整体性构想了吗? 我们依据什么进行辨别呢?

从主观上看,程、高是努力在完成前十回所设定的整体性。程伟元数年搜得《红楼梦》残稿三十几卷,“见其前后起伏,尚属接榫”<sup>[10]19</sup>。所谓“接榫”,即指与前八十回之间的整体性关系。合成“完璧”,是程、高共同的志愿。他们所做事情,因为没有其他本子可以参校,只能“按其前后关照者,略为修辑,使其有应接而无矛盾”<sup>[10]23</sup>。

但事实上,后四十回常用蹩脚的回忆式回应前八十回,试图完成全书的整体性。性格与情节较少有发展,这使其回忆显得十分笨拙。第八十八回又写到了小红与贾芸的故事,小红说:“那年我换给二爷的一块绢子,二爷见了没有?”<sup>[10]1354</sup> 第九十四回写贾母、李纨赏海棠花,宝玉想起“晴雯死的那年海棠死的”<sup>[10]1432</sup>,等等,用

“那年”去衔接前八十回的情节,显得生硬而缺乏意趣。

本着“首尾相应”的文章学原则,续书也安排了五个结束以回应小说前八十回的五个开头。以第一百二十回甄士隐、贾雨村归结《红楼梦》呼应第一回的甄士隐故事,以第一百一十九回宝玉却尘缘呼应第一回的石头故事,以第一百一十六回贾宝玉悟仙缘呼应第一回的一僧一道故事,以第一百一十四回王熙凤魂返金陵结束第五回太虚幻境故事,以第一百一十三回刘姥姥三进荣国府呼应第六回的一进荣国府。所有这些都努力在外在框架上与前八十回接榫,都是试图重建前八十回的整体性设置。但是,由于程伟元、高鹗在艺术理念和悲剧体验上与曹雪芹差距甚大,后四十回出现了对前八十回艺术整体性的严重消解。

对后四十回不能“接榫”前八十回,学界已有大量研究成果给予指出,这里略举数端:在第五回的十二钗判词中,林黛玉与薛宝钗合为一首,两个人的结局是“玉带林中挂,金簪雪里埋”,一死于林中上吊,一死于雪里埋尸,可见第九十七回至第九十八回林黛玉焚诗稿咳血而亡的描写并不体现曹雪芹的人物构思。第一百一十四回写王熙凤“历幻返金陵”,这并不符合第五回判词中的“三人木”的预示。俞平伯曾在“黛先死钗方嫁”一则中列举诸证,证明在曹雪芹原稿中,黛死于宝钗出嫁之前,死于第八十回之后不久的一个九月,因为九月为“蓉桂竞芳之月”([芙蓉谶]),黛玉为芙蓉之主。俞平伯“黛先死钗方嫁”的考证,否定了后四十回的“林黛玉焚稿断痴情,薛宝钗出闺成大礼”的戏剧化煽情。对这个佚稿问题的理解,直接关系到对[芙蓉谶]中“茜纱窗下,我本无缘;黄土陇中,卿何薄命”等句的文学鉴赏。

程、高续的后四十回,对前八十回的艺术整体性设计破坏最为严重的,是关于黛玉之死和宝玉出家这两段故事。

后四十回固然以悲剧结束,但它的悲剧价值表现并非前八十回的悲剧价值设定。所谓悲剧,并不是指写了死亡,写了出家。悲剧是对价

值毁灭的美学表现,鲁迅说:“悲剧将人生的有价值的东西毁灭给人看,喜剧将那无价值的撕破给人看。”<sup>[11]</sup>从这个角度,我们就可以判断后四十回是如何消解前八十回的悲剧价值设定的。

第九十七回写“林黛玉焚稿断痴情,薛宝钗出闺成大礼”,王熙凤为迎合王夫人的家长意志,使出了掉包计,骗过了真正傻掉的贾宝玉,气死了林黛玉,毁掉了一对真心相爱的青年人的爱情。这样一个故事迎合了成长于反封建、反家长制的五四时期(或者具有相同的五四情结)的读者,但并不符合前八十回对宝、黛爱情的叙述逻辑。1953年俞平伯在《〈红楼梦〉简说》中说:“高鹗续写的宝黛爱情的悲剧使《红楼梦》有了更深刻的反封建的意义。”<sup>[1]620</sup>1954年在《我们怎样读〈红楼梦〉》一文中又说:“高鹗……在续书中写出了宝玉黛玉的爱情悲剧,使《红楼梦》除了暴露封建大家庭的罪恶之外,又有暴露封建社会婚姻不自由的进一步的反封建的意义。这是高鹗对《红楼梦》的贡献。”<sup>[1]811</sup>今天甚至有人说:“《红楼梦》这部奇书的生命在于它的完整性,后四十回是《红楼梦》审美的重要组成部分。”<sup>[12]</sup>

尤其是黛玉临终前那句“宝玉你好……”<sup>[10]1488</sup>,饱含着对贾宝玉深深的失望、绝望、怨恨,黛玉会带着这样的情感离开人世吗?这与第一回感人至深的“还泪”故事能相衔接吗?这里的黛玉与第五回[枉凝眉]中的“想眼中能有多少泪珠儿,怎经得秋流到冬尽,春流到夏”的黛玉会是同一个人吗?程、高续本把一个凝重深厚的宿命论主题转换成一个煽情的伦理主题。

在第七十九回,当宝玉把黛玉所建议的“茜纱窗下,公子多情”改为“茜纱窗下,我本无缘;黄土陇中,卿何薄命”时,黛玉一听,忡然变色,心中有无限的狐疑乱拟。所谓“无缘”“薄命”都在暗示宝黛爱情结局是在一个宿命的意义上去表现的,它与第一回的还泪神话相呼应。两个心心相印、以命相许的恋人在命运之神的左右之下无可挽回地走向悲剧。黛玉怎么可能是怀着对宝玉的恨而离开人世的?甚至,连紫鹃也

“早已知他是恨宝玉”(第九十七回),这一“恨”字彻底毁掉了前八十回宝黛爱情的悲剧价值。

对于后四十回所写的宝玉出家,刘再复认为可以完成全书的整体性,他说:“后四十回毕竟给《红楼梦》一个形而上的结局,即结局于‘心’。……这种禅式结局乃是哲学境界,难怪牟宗三先生对后四十回要大加赞赏。”<sup>[13]</sup>与其说,这个“形而上的结局”完成了前八十回对宝玉结局的预示,倒不如说,它迎合了当代人对禅式哲学的专注。

白先勇和刘再复曾声明:“对于后四十回,我们都认为,后四十回写得好!重要的不是‘真’与‘伪’,而是‘好’或‘坏’。或者说,重要的不是作者(出自谁的手笔),而是‘文本’‘文心’能否站得住。”<sup>[14]</sup>以真、伪论后四十回,则必须检验后四十回是否符合前八十回的整体性设计;以好、坏论后四十回,则为“六经注我”提供了合法性,为“见仁见智”的主观随意性大开方便之门。

从第九十四回“失宝玉通灵知奇祸”,至第一百一十六回“得通灵幻境悟仙缘”,贾宝玉一直处于真正的疯傻之中,续作者显然是用疯傻来抹去前八十回贾宝玉的全部历史性。至第一百一十八回写宝玉出家前已经阅读了大量佛、道书籍,“二爷自从信了和尚,才把这些姐妹冷淡了”。不需要掉包计,不需要出家,在这几十回书里,贾宝玉已经没有责任与前八十回相衔接了。

按前八十回的预设,贾宝玉最终是出家了,但他是“俺只念木石前盟”“终不忘世外仙姝寂寞林”,他将带着对林黛玉的思念走向那个白茫茫的世外,而不是刘再复所心仪的那种空空如也的禅式结局。

#### 四、典型化、映射机制与曹雪芹的整体性构思

尽管前八十回文本存在着诸多“断纹”,但这并不意味着前八十回文本只是一部断简残编,在阅读的过程中,我们仍然能够感受到前八

十回的内在有机性,像一个活生生的生命体,我们体会到它的律动以及各部分之间的内在关联。

这是一种十分奇特的阅读经验,似乎“断纹”现象并不影响我们形成对作者艺术思维整体性的感受与认知。这与前八十回的另一个特点联系在一起,即在典型化(包括典型环境与典型人物)方面,《红楼梦》达到了前所未有的艺术高度,为中国古典小说的巅峰之作,在人物自身的性格逻辑和事件发展的历史深度等方面展现了作者对整体性的掌控;同时,在对全书整体结构的布局上,作者通过隐喻框架的设置与映射机制的设置去强化小说整体的内在有机关联。关于《红楼梦》在人物塑造上所达到的艺术高度,学界已经有大量的研究成果,本文主要讨论其隐喻框架与映射机制的设置。

曹雪芹在写定此书时对全书有着精细的布局。除了写出各色人等的性格逻辑,展示事件发展的历史依据之外,他还通过种种艺术手段去编织全书的整体生命。具体说来,他通过设置特定的隐喻框架和映射机制去实现全局的内在有机性。

《红楼梦》与很多明清小说一样,为故事设置一个“色空”的隐喻性的框架。一僧一道初现于第一回,在后面的故事中,在一些关键性的事件中,这一僧一道就会出现,如甄英莲即将走失,贾瑞正照风月鉴,贾宝玉丢失通灵玉,等等。甄士隐的故事被称为“小桔荣”,即他一生的命运是贾府盛衰荣枯的一次小预演,具有象征的意味。程、高续本第一百一十六回写“得通灵幻境悟仙缘”,一僧一道再次出现;第一百二十回,甄士隐、贾雨村再次出现,若其故事框架出自曹雪芹原稿,则可视为对前文隐喻框架的完成。

第一回“还泪”故事中,神瑛侍者与绛珠仙草有过一段甘露灌溉与血泪报恩的故事。至第三回,贾宝玉与林黛玉第一次见面,“黛玉一见,便吃一大惊,心下想道:‘好生奇怪,到像在那里见过一般,何等眼熟到如此!’”这可不是一般的“似曾相识”的偶然,而是“灵河岸上三生石畔曾见过”<sup>[15]13A</sup>。这段描写呼应着三生石畔的还泪

许诺。这个宿世诺言笼罩着整部小说中宝黛爱情的全过程。紧接着宝玉摔玉、黛玉回房伤心哭了,脂批:“黛玉第一次哭,却如此写来。”<sup>[15]17A</sup>以后林黛玉的每一次流泪,我们都会想起三生石畔这个宿世诺言。有了这个宿世诺言,林黛玉的每一次哭泣就再也不琐碎了,而是被镶嵌到一个庞大的隐喻整体之中。

第五回的十二钗判词和[红楼梦曲]都是在预示人物的命运。通过“预言一应验”模式,把前后分散铺叙的人物和情节整合为一个整体。在前八十回中即已完成“预言一应验”模式的,有秦可卿、晴雯。第五回咏秦可卿的曲是[好事终],称秦可卿“画梁春尽落香尘”,再结合第十三回末朱批的“秦可卿淫丧天香楼,作者用史笔也”,可知这支曲子正是秦可卿命运结局的预示。晴雯的判词“心比天高,身为下贱”是她一生地位和性格的典型概括。她最后因诽谤而被逐出大观园,愤愧而亡,正印证了判词中的“风流灵巧招人怨。寿夭多因诽谤生,多情公子空牵念”。

其他判词和曲子,由于相关人物的结局都在八十回以后,我们无法见其命运结局是如何印证判词和曲子的,但从秦可卿、晴雯的判词、曲子与故事情节、人物性格、命运结局的关系来看,我们有理由认为,第五回所有的判词和曲子都是一种映射机制的设置。作者通过这种映射机制的设置,营造了全书内在的整体有机性。这些判词有的涉及人物命运的具体过程(如“一从二令三人木”),有的涉及命运剧变的时间节点(如“虎兔相逢大梦归”),有的涉及悲剧起因(如“寿夭多因诽谤生”),有的涉及命运转机的具体关键人物(如“偶因济刘氏,巧得遇恩人”),等等。

所有这些都看出,曹雪芹通过一系列映射机制(包括灯谜、怀古诗等),对整个故事主要人物的生命轨迹及其构成的生活之网有一个整体性的设置。这些设置或因中间某一改稿发生变化,或因他人原稿未能完全整合在他的整体性艺术思维的框架中,因而出现了种种“断纹”。但是,强大的映射机制依然带给读者以艺

术完整性的感受。

前八十回的一些映射机制因八十回后原稿迷失而不易为读者所觉察,幸有脂批(总称《石头记》抄本上所有的批语)为我们提供了部分依据。由于脂批是与《石头记》前八十回文本一起作为一个整体流传的,因而前八十回的整体应该包括所有的脂批。至少,脂批是我们考察前八十回整体性的重要依据,也是我们探索“八十回后真故事”的依据。一些脂批解释或提供了针对“八十回后真故事”的映射机制。

比如,根据脂砚斋的解读,第一回的[好了歌注]预示或概括了贾府的男男女女们的命运。脂砚斋提示,“当年笏满床”,是指宁、荣二府未有之先,其家族之兴盛。“衰草枯杨”是指宁、荣既败之后的景象。“脂正浓,粉正香”指宝钗、湘云等人。“红灯帐底卧鸳鸯”指王熙凤等人。“转眼乞丐人皆谤”指甄宝玉、贾宝玉等人。再证以其他地方的脂批,庚辰本第十九回在“袭人见总无可吃之物”一句有夹批说:“补明宝玉自幼何等娇贵,以此一句留与下部,后数十回‘寒冬噎酸齏,雪夜围破毡’等处对看,可为后生过分之戒。叹叹!”<sup>[16]</sup><sup>176</sup>指出《石头记》后数十回有“寒冬噎酸齏,雪夜围破毡”的故事,可知在后半部原稿中,贾宝玉等人沦落为乞丐,在寒冬雪夜,只能以酸齏充饥,以破毡御寒。

“绿纱今又糊在蓬窗上”指“雨村等一干新荣暴发之家”,“致使锁枷扛”指贾赦、贾雨村等人,则可知贾雨村的大致人生轨迹,先是“新荣暴发”,这在小说第二回、第四回已经有相关描写,而他的结局则是沦为囚犯。贾赦的结局也是因贪财而获重罪。“昨怜破袄寒,今嫌紫蟒长”指贾兰、贾菌等人。

小说第五回写贾宝玉梦游太虚幻境,看到了金陵十二钗的判词,李纨的判词前是一幅画:“画着一盆茂兰,旁有一位凤冠霞帔的美人。”其判词是:“桃李春风结子完,到头谁似一盆兰。如冰水好空相妒,枉与他人作笑谈。”贾宝玉的哥哥贾珠与妻子李纨生下贾兰不久便去世,李纨就如春风里的桃李一样,结出了果实。曹雪芹写贾府众男子都没出息,唯独贾兰,作者给予

了他最后的显贵。贾府的其他男子,都不如贾兰最终能够“似一盆兰”。在个人的品格上,李纨冰清玉洁,守寡养儿,终于等到了儿子贾兰最后能够有出息。第五回[红楼梦曲]中的[晚韶华]一曲是写给李纨的,其中有“戴珠冠,披凤袄”“气昂昂头戴簪缨,光灿灿胸悬金印;威赫赫爵禄高登”,都是指贾兰日后做了高官,李纨因此得到封诰。这些都可以与[好了歌注]相印证。借助于脂批,我们可以了解到更多的佚稿情况,从而对作者艺术思维的整体性有更丰富、更准确的认知。

前八十回艺术思维的整体性还表现在它对独特写法的使用,譬如脂砚斋所说的“草蛇灰线”“一击两鸣”“明修栈道,暗度陈仓”“背面敷粉”等。比如明修暗度之法,曹雪芹常常用以写他准备贬斥的人物,如写薛宝钗,以林黛玉作比较,叙述语言是褒薛贬林:“不想如今忽然来了一个薛宝钗,年岁虽大不多,然品格端方,容貌丰美,人多谓黛玉所不及。而且宝钗行为豁达,随分从时,不比黛玉孤高自许,目无下尘,故比黛玉大得下人之心。便是那些小丫头子们,亦多喜与宝钗去顽。因此黛玉心中便有些悒郁不忿之意,宝钗却浑然不觉。”<sup>[6]</sup><sup>68</sup>明修薛宝钗的行为豁达。

随着故事的展开,我们意识到了薛宝钗在背地里大肆经营,做了很多并不豁达的事情。比如第五十六回黄莺儿认茗烟他娘老叶妈做干妈<sup>[6]</sup><sup>767</sup>,是否有薛宝钗的斡旋在其中?花袭人因向王夫人进言有功,王夫人赏她两碗菜,袭人受宠若惊,宝钗笑着说:“这就不好意思了?明儿比这个更叫你不好意思的还有呢。”<sup>[6]</sup><sup>471</sup>在王夫人与袭人之间,薛宝钗是操盘手,这让我们想起之前王夫人说的话:“近来我因听见众人背前背后都夸你。”<sup>[6]</sup><sup>453</sup>就在这种明修暗度之间,我们拼出了一个完整的薛宝钗。这也是作者褒薛贬林的文字无法改变我们的褒林贬薛的情感反应的原因。

从第五十九回至六十一回,作者用整整三回的篇幅,以茉莉粉、蔷薇硝、玫瑰露、茯苓霜四种道具,宛如狮子戏球,在大观园各处串起阵阵

精彩,编织了一个巨大的关系网,把探春改革所带来的对不同阶层的每一个人的冲击带了出来。这是狮子戏球法所带来的艺术整体性。

脂批多次提到《石头记》的“楔”字法,如甲戌本第八回夹批“楔紧后文”<sup>[17]59A</sup>、庚辰本第十七回侧批“现成笋楔”<sup>[16]115</sup>等。《红楼梦》第六回写刘姥姥一进荣国府,由周瑞家的带入,这不仅因为周瑞家的是王夫人的陪房,而且因为周瑞家的将在下一回书“送宫花周瑞叹英莲”(庚辰本将此回回目改为“送宫花贾琏戏熙凤”,便淡化了此意)有重头戏,故甲戌本此回回前批说:“此刘姬一进荣国府,用周瑞家的,又过下回无痕,是无一笔写一人文字之笔。”<sup>[17]19A</sup>脂批指出,第六回为刘姥姥之正文,却楔入了周瑞家的,而且这种楔入是“无痕”的,在似乎无意之间,将下一回正文的主要人物楔入。楔字法的运用,使得小说的上下章回之间获得了有机性。

第十九回写茗烟引宝玉私自出贾府,闲逛去了花袭人家。茗烟只不过是一名小仆人,哪来这胆量!为了使宝玉私出贾府的举动不致突兀,在此之前写了茗烟与丫鬟私会,被宝玉撞见。己卯本于此处有双行夹批:“妙!宝玉心中早安了这着,但恐茗烟不肯引去耳。恰遇茗烟私行淫媾,为宝玉所协,故以城外引以悦其心,宝玉始悦,出往花家去。非茗烟适有罪所协,万不敢如此私引出外。别家子弟尚不敢私出,况宝玉哉?况茗烟哉?文字笋楔细极。”<sup>[16]174</sup>

小说要在第十七、十八回展开元春省亲的故事,而在第十六回就开始楔入闲文。贾元春才选凤藻宫,于是就有省亲一事。凤姐问:“省亲的事竟准了不成?”贾琏笑道:“虽不十分准,也有八分准了。”凤姐笑道:“可见当今的隆恩!历来听书看戏,古时从来未有的。”贾琏的奶妈赵嬷嬷接口道:“可是呢,我也老糊涂了。我听见上上下下吵嚷了这些日子,什么省亲不省亲,我也不理论他去;如今又说省亲,到底是怎么个原故?”<sup>[16]208</sup>由此引出建大观园的大事件。通过细节的互相楔入,强化了这部貌似琐碎的大故事的整体性。在运用传统的文章修辞技法以加强故事的内在关联方面,曹雪芹可以说是运用得

出神入化、炉火纯青<sup>⑨</sup>。

## 结 语

《红楼梦》文本中存在的“断纹”现象让我们窥见了成书过程的蛛丝马迹,程、高续书又为我们提供了检视曹雪芹艺术水平的参照物,曹雪芹对人物性格逻辑的深刻展示,对纷繁复杂的家族矛盾的揭示,通过对故事框架与脉络的总体操控以及多重映射机制的设置,使得前八十回呈现出鲜明的整体性。

前八十回的“断纹”有其自身所归属的叙述声音,总的来说,它们大致可以归属于两大叙述声音:一是由石头所带动的家族盛衰主线,连结最后的狱神庙结局;二是由神瑛侍者所带动的太虚幻境主线,连结最后的情榜。如第十三回秦可卿因病而死的情节与第五回咏秦可卿曲“画梁春尽落香尘”之间产生了断纹,但据甲戌本批语:“‘秦可卿淫丧天香楼’,作者用史笔也。老朽因有魂托凤姐贾家后事二件,嫡是安富尊荣坐享人能想得到处?其事虽未漏,其言其意则令人悲切感服,姑赦之,因命芹溪删去。”<sup>[7]118</sup>可知“画梁春尽落香尘”原本映射的是“秦可卿淫丧天香楼”,由今本视之,自是存在着断纹,然其断纹也自有其理路。

我们应该正视《红楼梦》文本现象的复杂性,重视曹雪芹艺术思维的独创性,正视前八十回不同的叙述声音,在“断纹焦尾”与艺术思维的整体性之间,对《红楼梦》的复杂性与艺术成就做出恰如其分的评价。

### 注释

①如汝衡《红楼梦新评》称:“其体大思精,虽西洋小说亦罕有其匹。”王利器《〈红楼梦〉是学习官话的教科书》说:“《红楼梦》就是以官话写成的社会百科全书,体大思精,语言丰富,是学习官话最理想的教科书。”参见汝衡:《红楼梦新评》,载吕启祥、林东海主编:《红楼梦研究稀见资料汇编》,人民文学出版社2001年版,第80页;王利器:《〈红楼梦〉是学习官话的教科书》,《红楼梦学刊》1979年第1辑。②蒋和森:《曹雪芹的〈红楼梦〉》,载西北大学中文系编:《红楼梦研究资料》1973年

编,第185—186页。③姚燮:《红楼梦类纂》,珠林书店1940年版,第147—151页。④戴不凡:《揭开〈红楼梦〉作者之谜》,《北方论丛》1979年第1期。⑤杜春耕提出的“二书合成”假设由系列文章论证,如杜春耕:《荣宁两府两本书》,《红楼梦学刊》1998年第3辑;《从〈风月宝鉴〉是演变不出一部〈石头记〉来的》,《红楼梦学刊》2000年第4辑;等等。⑥曹雪芹:《红楼梦》,日本东洋文化研究所双红堂文库藏本,乾隆五十六年刊本,第5A—6A页。⑦周绍良:《“雪芹旧有〈风月宝鉴〉之书”》,载周绍良:《红楼梦研究论集》,山西人民出版社1983年版,第120—129页。⑧沈治钧:《“新宝玉”和“旧宝玉”——〈红楼梦〉成书过程试探》,《红楼梦学刊》2000年第2辑。⑨陈维昭:《红楼笔法与八股文法》,《红楼梦学刊》2022年第5辑。

#### 参考文献

- [1]俞平伯.俞平伯论红楼梦[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [2]俞平伯.乐知儿语说《红楼》[J].文教资料,1995(4/5).
- [3]叶至善,俞润民,陈煦.暮年上娱:叶圣陶俞平伯通信集[M].石家庄:花山文艺出版社,2002.
- [4]刘世德.《红楼梦》版本探微[M].上海:华东师范大学出版社,2003.
- [5]赵冈.《红楼梦》的两种写法[M]//《红楼梦》论集.台北:志文出版社,1975.
- [6]曹雪芹.红楼梦[M].北京:人民文学出版社,2008.
- [7]曹雪芹.乾隆甲戌脂砚斋重评石头记:第3册[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [8]杜春耕.《红楼梦》是一部开放性的小说[M]//北大讲座编委会.北大讲座:第四辑.北京:北京大学出版社,2003:218—219.
- [9]王彬.红楼梦叙事[M].北京:人民出版社,2014:1—11.
- [10]曹雪芹.红楼梦[M].程伟元,高鹗,整理.启功,等注评.程乙本校注版.桂林:广西师范大学出版社,2017.
- [11]鲁迅.再论雷峰塔的倒掉[M]//鲁迅全集:第1卷.广州:花城出版社,2021:100.
- [12]陈劭平.百年红楼辨真假:还《红楼梦》后四十回一个公道[J].东南学术,2006(2):152.
- [13]刘再复.贾宝玉论[M].上海:上海三联书店,2021:94.
- [14]白先勇.天地谁钟鼓:白先勇与刘再复对谈《红楼梦》[J].书屋,2019(6):33.
- [15]曹雪芹.乾隆甲戌脂砚斋重评石头记:第1册[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [16]曹雪芹.脂砚斋重评石头记庚辰本:第2册[M].北京:国家图书馆出版社,2017.
- [17]曹雪芹.乾隆甲戌脂砚斋重评石头记:第2册[M].上海:上海古籍出版社,2004.

## On the Relationship Between the “Duanwen and Jiaowei” in *Dream of the Red Chamber* and the Holistic Artistic Thinking of Cao Xueqin

Chen Weizhao

**Abstract:** On the one hand, there are some incomplete phenomena in the text of *Dream of the Red Chamber* (fragmented plots and an unresolved ending). On the other hand, Cao Xueqin had a precise overall design for the structure of this novel. The plot in the first eighty chapters follows the rise and fall of the family and love storyline. The last forty chapters of the sequels by Cheng Weiyuan and Gao E diverge from the assumptions of the first eighty chapters. Cao Xueqin had a comprehensive control over the fate of the characters and the direction of the story in the entire book, and was well versed in it. He integrated different characters and events into a holographic artistic whole by setting up various projection mechanisms and using various artistic techniques. The incompleteness of the text and the completeness of the author's artistic thinking coexist in this novel, offering readers an unique reading experience. Only by deeply understanding the process of writing *Dream of the Red Chamber* and using Cheng and Gao's continuation of the last forty chapters as examination parameters, can we fully understand the historical significance of *Dream of the Red Chamber* and appropriately evaluate its artistic value.

**Key words:** Duanwen and Jiaowei (fragmented plots and an unresolved ending); multiple narrative voices; holistic thinking; projection mechanism

[责任编辑/随 斋]



## 从思想到制度：郑玄知识体系建构的三重维度\*

王洪军

**摘要：**作为一代通儒，郑玄创建“郑氏家法”，又遍注群经，一个人开启了属于自己的经学盛世。郑玄以道家思想注《易》，使汉代学术打破门户之见走向融合，也开启了魏晋玄学义理阐释的先声。郑玄注经兼收并蓄，并以己意融合今古文经，董理旧章，希冀重建儒家的思想体系乃至政治秩序。郑玄构建的以阴阳五行为核心的世界图式，以礼学为根底的思想秩序不断扩展开来，形成了一种新的自治的知识体系，而这种知识体系不乏谶纬学说的融入，从而形成了经纬混合的完善理论，体现了东汉时代的经学特点。郑玄注经，不仅从学理上达到了自治，既融汇了儒道、今古文经的经说，又完成了自身经学理论的质的飞跃，使经学呈现了一统的局面。

**关键词：**郑玄；知识体系；糅合儒道；错综经纬

中图分类号：I206.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2024)04-0109-10

在汉代，最具通人气象的大儒非东汉郑玄莫属。郑玄凭一己之力创造了东汉末世的经学辉煌，开启了汉末的经学盛世，建立了为后人称道的“郑氏家法”，后世每每比之于孔子之门。范晔由衷地说：“郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。王父豫章君每考先儒经训，而长于玄，常以为仲尼之门不能过也。及传授生徒，并专以郑氏家法云。”<sup>[1]1213</sup>“郑氏家法”是纯粹的学术研究的范式，这不仅是后世儒者对于郑玄仰慕的原因，也引发了两千年间学人的感慨，并开启了纷纷模拟的经学洞见方式。

《郑玄别传》谓：“玄少好学书数，十三诵五经，好天文、占候、风角、隐术。”“年二十一，博极群书，精历数图纬之言，兼精算术。”<sup>[2]319</sup>郑玄有三个老师：一是兖州刺史第五元先，郑玄学通《京氏易》《公羊春秋》《三统历》《九章算术》，此

系以今文经学为主的知识积累；二是东郡张恭祖，受《周官》《礼记》《左氏春秋》《韩诗》《古文尚书》，这是以古文经为主的知识授受；三是关西大儒马融。《后汉书·张曹郑列传》记载了这样一个故事：“会融集诸生考论图纬，闻玄善算，乃召见于楼上，玄因从质诸疑义，问毕辞归。融喟然谓门人曰：‘郑生今去，吾道东矣。’”<sup>[1]1207</sup>征之《郑玄别传》，也记载有相似的故事。“时涿郡卢子幹为门人冠首，季长又不解剖裂七事，玄思得五，子幹得三。季长谓子幹曰：‘吾与汝皆弗如也。’季长临别，执玄手曰：‘大道东矣，子勉之。’”<sup>[2]319</sup>记载虽然有小的差别，但是都说明了一件事，即郑玄尽得马融真传。马融学问所长，著《三传异同说》，又注《孝经》《论语》《诗》《易》《周礼》《仪礼》《礼记》《尚书》《列女传》《老子》《淮南子》《离骚》，郑玄拜师马融三年不得“登楼”，依然能够秉承马融的学统，这是马融备感欣慰之处。

收稿日期：2024-04-01

\*基金项目：国家社会科学基金一般项目“从石渠阁到白虎观：汉代文献整理与文学创作研究”（18BZW037）。

作者简介：王洪军，男，哈尔滨师范大学文学院教授（黑龙江哈尔滨 150025），主要从事先秦两汉经学与文学、中国古典文献学研究。

《后汉书·张曹郑列传》云：“时任城何休好《公羊》学，遂著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》；玄乃发《墨守》，针《膏肓》，起《废疾》。休见而叹曰：‘康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！’初，中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学，后马融答北地太守刘瑰及玄答何休，义据通深，由是古学遂明。”<sup>[1]</sup><sup>1207-1208</sup>从求学经历来看，郑玄今古文兼修，尤其是在古文经学方面造诣极为深厚，所以才能够鞭辟入里地批驳何休的学说。郑玄注《周易》《尚书》《毛诗》《仪礼》《礼记》《论语》《孝经》《尚书大传》《中候》《乾象历》，又著《天文七政论》《鲁礼禘祫义》《六艺论》《毛诗谱》《驳许慎五经异义》《答临孝存周礼难》以及作《郑志》八篇。郑玄的弟子张融如此评价自己的老师：“玄注泉深广博，两汉四百余年，未有伟于玄者。”<sup>[3]</sup>萧子显尤为感慨地说：“康成生炎汉之季，训义优洽，一世孔门，褒成并轨，故老以为前修，后生未之敢异。”<sup>[4]</sup>郑玄所取得的经学成就备受后人称道。笔者以为，从文献秩序建构角度来看，郑玄的经学成就有以下三个方面。

## 一、糅合儒道：统合杂说并创建新论

汉代人的宇宙认知，继承了三代以来的知识体系，尤其是在阴阳学的框架和知识系统内，构建了汉代人的知识谱系与政治观。到了东汉，“有形生于无形”的观点成为讖纬学者要讨论和解决的宇宙生成论问题。《易乾凿度》是讖纬中探讨宇宙生成最深入也有着最为深刻理论阐述的典籍，其明显受到道家思想的影响。

《易乾凿度》中有一段连贯的论述体现了郑玄注释思想的来源：“夫有形生于无形，乾坤安从生？”注曰：“天地本无形，而得有形，则有形生于无形矣，故《系辞》曰：‘形而上者谓之道。’夫乾坤者，法天地之象，质然则有天地，则有乾坤矣。将明天地之由，故先设问乾坤安从生也。”<sup>[5]</sup><sup>33</sup>显然，在郑玄看来，天地是从无而来的。我们知道，郑玄西求学于马融，学成后东归。马融注《老子》，郑玄道家思想直接承继于马融。《老子》言“有物混成，先天地生”，为天下母，所以称之为道。《易乾凿度》虽然问的是“乾

坤安从生”，郑玄认为，乾坤来自天地，天地生于无形，也就是说有生于无，不仅老子称之为道，儒家也称之为道，即形而上之者。儒道相沟通的思想理念以及阐释方法，在郑玄这里非常明确。“故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。”注曰：“以其寂然无物，故名之为太易。”<sup>[5]</sup><sup>33</sup>“太初者，气之始也。”注曰：“元气之所本始，太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？则太初者亦忽然而自生。”<sup>[5]</sup><sup>33</sup>“太始者，形之始也。”注曰：“形，见也，天象形见之所本始也。”<sup>[5]</sup><sup>33-34</sup>“太素者，质之始也。”注曰：“地质之所本始也。”<sup>[5]</sup><sup>34</sup>

汉代的讖纬学者认为，宇宙形成经历了从无形到有形的太易、太初、太始、太素四个阶段。而这四个阶段又是渐进的、第次形成的。所谓太易，“未见气也”；太初，“气之始也”；太始，“形之始也”；太素，“质之始也”。《易纬乾坤凿度》进一步申说：“太易变，教民不倦，太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。极先元见，轳轳像轳，章流立文。”<sup>[6]</sup><sup>69</sup>很明显，天地未分之前的宇宙经历了一个从无到有的过程。“气形质具而未离，故曰浑沦。”注曰：“虽舍此三始，而犹未有分判。《老子》曰：‘有物浑成，先天地生。’”<sup>[5]</sup><sup>34</sup>“浑沦者，言万物相浑成而未相离。”注曰：“言万物莫不资此三者也。”<sup>[5]</sup><sup>34</sup>郑玄认为，万物无不是资此三者即“太初、太始、太素”而生，太易是浑沦状态，未见气，是处于无的阶段，有在无中生。郑玄的注释显然已经接受了道家以及讖纬的这一观念。“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔。”注曰：“此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻。《系辞》曰‘易无体’，此之谓也。”<sup>[5]</sup><sup>34</sup>

《易乾凿度》之太易、太初、太始、太素，先天地之生，仍然处于相对无的阶段，看不到，听不见，也寻不到，这是一个变易的阶段。《易》有三名，其所谓“《易》者，易也，变易也，不易也”<sup>[6]</sup><sup>3</sup>，郑玄曰：“《易》之为名也，一言而函三义：易简一也，变易二也，不易三也。”<sup>[7]</sup>《易》立象以尽意，即所谓的设卦观象，简单而易行，然而其简单之中，却寓含繁复的万物之理。在这里，郑玄将道家学说与儒家思想进行了有效的连接，从而产



生新义。

《庄子·齐物论》云：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也？”<sup>[8]</sup>庄子的话虽看起来很难理解，但实际上很简单。我们不妨把庄子所说的“始”看作一个微小的阶段，那么在“始”这一阶段中，依然存在一个“始”，顺次，“始”之“始”也有一个“始”，依次递延，任何一个“始”中一直有“始”的存在。“未始”也是如此，这样就把对事物的认知引入无穷。有和无也是这样，有中无穷有，无之中也有无数个无。庄子并不是一个茫昧的虚无或者说世界不可知论者，庄子认知世界的方式是象征的、隐喻的，他只是将人的思维引向无限，导向无穷。没有文献证明谶纬中的“太易、太初、太始、太素”思想给庄子以启示，相反，我们在这里却看到了庄子的影响。从这一角度看，谶纬思想与道家思想有着颇深的渊源，郑玄看到了这一点，并且进行了诠释。

汉代另一位大儒张衡也有过精彩的论述，《灵宪》曰：“太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟滓，盖乃道之根也。道根既建，自无生有。太素始萌，萌而未兆，并气同色，浑沌不分。故道志之言云：‘有物浑成，先天地生。’其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯为庞鸿，盖乃道之干也。道干既育，有物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化，埤郁构精，时育庶类，斯谓太元，盖乃道之实也。”<sup>[1]3215</sup>张衡将宇宙生成分为三个阶段，他认为太素之前，是道之根，称之为“溟滓”，是虚无，即“厥中惟虚，厥外惟无”。第二个阶段是道之干，称之为“庞鸿”，即“有物混成，先天地生”，是混沌不分阶段。第三个阶段是道之实，称之为“天元”，即“在天成象，在地成形”。天地已分，万物成形。这里，张衡糅合了《老子》与《汉书·律历志》的思想。《老子》曰“有物混成，先天地生”，《汉书》认为“太极元气，函三为一”。孟

康解释说：“元气始起于子，未分之时，天地人混合为一，故子数独一也。”<sup>①</sup>张衡所说的道根，是真正的虚无，是庄子所认为的“无之”之无的阶段；道干，是老子所说的混沌阶段，是太极、太一的阶段，是班固所说的“函三为一”的阶段；第三个阶段是清轻者上为天，浊重者下为地，万物序列，充满生机的阶段。张衡是反谶纬的，但这并不妨碍他对于宇宙起源的思考，所以张衡的理解和谶纬的论述是有区别的，亦可见太素、太极等概念在汉代还是很流行的，所以郑玄注《易纬》是儒道相关知识体系一次系统的整理。

《易纬乾坤凿度》有言：“既然物出，始俾太易者也。太易始著，太极成。太极成，乾坤行。”<sup>[6]66</sup>有物之初，始于太易，太易著形之后，便是太极，便有了乾坤阴阳，天地始分。所以，郑玄注曰：“太易，无也。太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”<sup>[6]66</sup>郑玄认为，太极就是从太易到太素——从气（即无）到质成（即有）的阶段，这个阶段是天地未分之前的混沌一体。这是庄子所谓“无”之从无到有的一个阶段，是道家所谓的道。《景岳全书》卷六附汪石山《矫世惑脉辨》曰：“夫太者，始也，初也，如太极、太乙之太；素者，质也，本也，如绘事后素之素，此盖言始初本质之脉也。此果何脉耶？则必指元气而言也。”<sup>[9]</sup>虽这里探索的是脉经中的素脉，但对于我们理解太极具有启发性意义。

如果我们寻找这一思想的根脉，就会发现，《吕氏春秋》作为先秦学术思想的总结，其给出了这样一种理解：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐。日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”<sup>[10]</sup>列子也曾经给出相似的解释：“一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”<sup>[11]</sup>显然，太一，就是太极，就是道，就是易。混沌一片，是天地生成的基础，是“绘事后素”的初始准备，然后清浊渐分。《易乾凿度》又云：“易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者气变之究

也,乃复变而为一。一者形变之始,清轻上为天,浊重下为地。”郑注曰:“易,太易也。太易变而为一,谓变为太初也。一变而为七,谓变为太始也。七变而为九,谓变为太素也。乃复变为一。一变误耳,当为‘二’。二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协。不言如是者,谓足相推明耳。九言气变之究也,二言形之始,亦足以发之耳。又言乃复之一,易之变一也。太易之变,不惟是而已,乃复变而为二,亦谓变而为太初。二变为六,亦谓变而为太始也。六变为八,亦谓变而为太素也。九,阳数也,言气变之终。二,阴数也,言形变之始。则气与形相随此也。初太始之六,见其先后耳。《系辞》:‘天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。’奇者为阳,偶者为阴,奇者得阳而合,偶者得阴而居,言数相偶乃为道也。孔子于《易系》著此天地之数,下乃言子曰,明天地之道本此者也。一变而为七,是今阳爻之象。七变而为九,是今阳爻之变。二变而为六,是今阴爻之变。六变而为八,是今阴爻之象。七在南方,象火。九在西方,象金。六在北方,象水。八在东方,象木。自太易至太素,气也形也,既成四象,爻备于是。清轻上而为天,重浊下而为地,于是而开阖也。天地之与乾坤,气形之与质,本同时如表里耳。以有形生于无形间,此时之言斯为之也。”<sup>[5]44-45</sup>由是,一就是太极,也就是混沌,天地剖判,裂变为二,由此衍生万物。《汉上易传》明确指出:“一气混沦,而未判之时也,天地之中在焉,故谓之太极。”<sup>[12]</sup>

纬书认为,太易是未见气的一个阶段,这里体现的是无,是无中之无,是天地诞生的无。如果说天地是混沌一气的话,太易便在气之先。黄裳的理解是正确的:“在气之先谓之太易。亦非在气之先也,太且不得而名之,曰《易》而已。当其为太易也,无声也,听之不闻;无形也,视之不见。及其下而为浑沦也,然后阴阳之气,天地之形,乾健阴顺之质在其中焉,特未判耳。”<sup>[13]</sup>在混沌一气之先,无声无闻,无形无象,便是太易。由这样一个无,逐渐产生了气,逐渐形成混沌状态。

金春峰研究认为,贯穿在郑玄注中的思想

总结起来有四个要点,最后认为“郑玄的易学确实既是汉易经验论和象数学的终结,又是以理解《易》和引《老子》自然无为思想以注《易》的开始”<sup>[14]</sup>,并且影响了魏晋玄学的发展。郑玄以道家学说注《易》,是汉代学术打破门户之见走向融合的标志,同时也开启了魏晋玄学义理阐释的先声。虽然郑玄的一些理论和观点,遭到了王弼的批判,但是却启发了王弼的《易》学阐释方向,打开了儒道理论相融合的一个阐释空间,这是不能否认的。

## 二、横贯今古文经:王道系统的整合与重建

皮锡瑞在《经学历史》中既承认郑玄的学术贡献,“郑君兼通今、古文,沟合为一,于是经生皆从郑氏,不必更求各家”,经学由此进入“小统一时代”;又批评郑玄:“郑采今、古文不复分别,使两汉家法亡不可考,则亦不能无失。”无奈地感叹道:“郑学之盛在此,汉学之衰亦在此。”<sup>[15]48</sup>郑玄注经是兼收并蓄,并以己意融合今古文经,这是东汉末打破经学门户、整合文献、重建思想秩序的时代要求,也是经学发展的必然趋势,只是郑玄完成了这样的使命。

根据自身的经学研究实践,皮锡瑞总结了郑玄笺注群经的特点:“郑注诸经,皆兼采今、古文。注《易》用费氏古文,爻辰出费氏分野。今既亡佚,而施、孟、梁丘《易》又亡,无以考其同异。注《尚书》用古文,而多异马融,或马从今而郑从古,或马从古而郑从今。是郑注《书》兼采今、古文也。笺《诗》以毛为主,而间易毛字……是郑笺《诗》兼采今、古文也。注《仪礼》并存今、古文,从今文则注内迭出古文,从古文则注内迭出今文。是郑注《仪礼》兼采今、古文也。《周礼》古文,无今文,《礼记》亦无今、古文之分,其注皆不必论。注《论语》,就《鲁论》篇章,考之《齐》、《古》,为之注,云:‘《鲁》读某为某,今从《古》。’是郑注《论语》兼采今、古文也。注《孝经》多今文说,严可均有辑本。”<sup>[15]48</sup>皮锡瑞的研究结论具有权威性,学术观点历来被研究者所重视。在这里,皮锡瑞唯独没有提到《左氏春秋》,这或许

是皮氏的疏漏，抑或有其他的考量。

我们知道，何休为了批驳古文经，作《公羊墨守》《左氏膏肓》《穀梁废疾》，郑玄针锋相对，发《墨守》，针《膏肓》，起《废疾》，引发何休同室操戈的惊呼。实际上，郑玄是兼采古、今文经，以融会贯通为宗旨。本文仅以《春秋》关于获麟的相关郑注展开论说，探讨郑玄如何兼采今古文之说，融通而又自出新论的笺注特点。

《春秋》：十有四年，春，西狩获麟。

《公羊传》云：

何以书？记异也。何异尔？非中国之兽也。然则孰狩之？薪采者也。薪采者则微者也，曷为以狩言之？大之也。曷为大之？为获麟大之也。曷为为获麟大之？麟者，仁兽也，有王者则至，无王者则不至。有以告者曰：“有麋而角者。”孔子曰：“孰为来哉？孰为来哉？”反袂拭面，涕沾袍。颜渊死，子曰：“噫！天丧予！”子路死，子曰：“噫！天祝予！”西狩获麟，孔子曰：“吾道穷矣！”《春秋》何以始乎隐？祖之所逮闻也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。何以终乎哀十四年？曰，备矣。君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》，则未知其为是与？其诸君子乐道尧、舜之道与？末不亦乐乎尧、舜之知君子也？制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。<sup>[16]</sup>

《穀梁传》曰：

引取之也。狩地不地，不狩也。非狩而曰狩，大获麟，故大其适也。其不言来，不外麟于中国也。其不言有，不使麟不恒于中国也。<sup>[17]</sup>

《左传》记：

十四年春，西狩于大野，叔孙氏之车子锄商获麟，以为不祥，以赐虞人。仲尼观之，曰：“麟也。”然后取之。<sup>[18]2689-2960</sup>

《穀梁传》《左传》的论述比较客观，并没有超出《春秋》本身的意义而进行扩张叙事。《穀梁传》重在读懂，所以诠释义例，《左传》重在本末，故解释来源。《公羊传》则完全不同。因为有公孙弘、董仲舒等人的鼓吹，《公羊传》成为西汉最

负盛名的经学学说，也备受西汉统治者重视，尤其是以阴阳学构筑的理论体系成为汉代政治思想建构的理论基础。孔子作《春秋》为后世立法的观点为讖纬的勃兴提供了圣人制作的学理依据，并由此建构了汉为尧后火德的理论假说与想象空间。所以，《公羊传》将麟视为仁兽、瑞兽，带着上天的使命而来，“有王者则至，无王者则不至”。结合孔子对此事件的反应，以及弟子去世痛心疾首的悲怆，《公羊传》传达的天命以及感应的观念呼之欲出。“拨乱世”“俟后圣”云云，都反映出公羊学在极力地参与政治，带着现实的观照来阐释与解答经文，即呈现当代的学术价值，这是《公羊传》在汉代迅速崛起的内在原因。

《礼记·礼运》曰：“人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。故圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，以日星为纪，月以为量，鬼神以为徒，五行以为质，礼义以为器，人情以为田，四灵以为畜。”郑注曰：“天地以至于五行，其制作所取象也。礼义、人情，其政治也。四灵者，其征报也。此则《春秋》‘始于元，终于麟’，包之矣。吕氏说《月令》而谓之春秋，事类相近焉。”<sup>[19]1223</sup>四灵征报思想，就是今文经学的天人感应说，尤其是“始于元，终于麟”出自《春秋元命苞》，即孔子曰：“丘作《春秋》始于元，终于麟，王道成也。”<sup>[5]391</sup>颇疑“苞”乃“报”之误。郑玄是有讖纬情结的，在其思想深处沉淀着浓重的天人感应思想。

《礼运》曰：“何谓四灵？麟、凤、龟、龙谓之四灵。”孔颖达疏引《五经异义》曰：“公羊说：哀十四年获麟，此受命之端，周亡失天下之异。《左氏》说：麟是中央轩辕，大角兽，孔子修《春秋》者，礼修以致其子，故麟来为孔子瑞。陈钦说：麟，西方毛虫，孔子作春秋，有立言，西方兑，兑为口，故麟来。许慎谨按：公议郎尹更始、待诏刘更生等议石渠，以为吉凶不并，瑞灾不兼，今麟为周亡天下之异，则不得为瑞以应孔子至。”郑玄反驳说：“玄之闻也，《洪范》五事，二日言，言作从，从作义。义治也。言于五行属金。孔子时，周道衰亡，已有圣德，无所施用，作《春秋》以见志。其言少从，以为天下法，故应以金。兽

性仁之瑞,贱者获之,则知将有庶人受命而行之。受命之征已见,则于周将亡,事势然也。兴者为瑞,亡者为灾,其道则然,何吉凶不并,瑞灾不兼之有乎?如此修母致子,不若立言之说密也。”<sup>[19]</sup><sup>[1231]</sup>公羊学家以及讖纬学者认为,麟来是孔子瑞,即应素王之瑞。素王最重要的功绩,就是作《春秋》为汉代立法,孔子的哭泣恰恰证明了孔子有圣人之德而无圣人之位,只能为素王。陈钦认为,西方为兑,兑从口,故有撰作之义。四灵之麟,西方属金。孔子作《春秋》,有立言之瑞,故西方毛虫来应。而习学《左传》的议郎尹更始、待诏刘更生等认为,麟来是周亡失天下之异,不应该视作孔子瑞,也不是汉人得天下的祥瑞。

《五经异义》又云:“《公羊》说:麟,木精。《左氏》说:麟,中央轩辕大角之兽。陈钦说:麟是西方毛虫。许慎谨案:《礼运》云:‘麟凤龟龙,谓之四灵。’龙,东方也。虎,西方也。凤,南方也。龟,北方也。麟,中央也。”<sup>[19]</sup><sup>[1231]</sup>虽然同是以阴阳五行作为学理支持,但是,《公羊》说以麟为木精,即东方之兽;《左传》学者陈钦以为麟为西方毛虫,即麟为金精;许慎以麟为中央土精,中央之兽。《左传·昭公二十九年》载:“龙,水物也,水官弃矣,故龙不生得。”孔颖达疏曰:“汉氏先儒说《左氏》者,皆以为五灵配五方,龙属木,凤属火,麟为土,白虎属金,神龟属水。其五行之次,木生火,火生土,土生金,金生水,水生木。王者修其母则致其子,水官修则龙至,木官修则凤至,火官修则麟至,土官修则白虎至,金官修则神龟至。故为其说云:视明礼修而麟至,思睿信立而白虎扰,言从文成而神龟在沼,听聪知正而名川出龙,貌共体仁则凤皇来仪。皆修其母而致其子也。”<sup>[18]</sup><sup>[2412]</sup>实际上这是服虔的理论。《世说新语·文学》记载了一个有趣味的故事:“郑玄欲注《春秋传》,尚未成,时行与服子慎遇,宿客舍。先未相识,服在外车上与人说己注传意,玄听之良久,多与己同。玄就车与语曰:‘吾久欲注,尚未了。听君向言,多与吾同,今当尽以所注与君。’遂为《服氏注》。”<sup>[20]</sup>故事说明了服虔与郑玄注《左氏》学术观点的一致性。然而,同样是讲修其母致其子,经学理念的

分歧与差异是十分巨大的。而郑玄的理念又与此不同。郑玄驳之云:“古者圣贤言事,亦有效三者,取象天地人;四者,取象四时;五者,取象五行。今云‘麟凤龟龙,谓之四灵’,则当四时明矣。虎不在四灵中,空言西方虎者,则麟中央,得无近诬乎?”<sup>[19]</sup><sup>[1231]</sup>无疑郑玄指出了经学理论中存在的漏洞,即四灵并没有虎,没有虎,麟也就不可能是中央之兽。如果还要秉持五行学说,就需要另辟蹊径。

孔颖达疏:“《公羊》说:麟者,木精。郑云:‘金九以木八为妻,金性义,木性仁,得阳气,性似父,得阴气,性似母。麟毛虫,得木八之气而性仁。’”<sup>[19]</sup><sup>[1232]</sup>由此可见,郑玄重新建构了一套新学说,来弥合今古文经学说的漏洞,以期达到自身理论自洽的目的。《汉书·五行志》载:“天以一生水,地以二生火,天以三生木,地以四生金,天以五生土。五位皆以五而合,而阴阳易位,故曰‘妃以五成’。然则水之大数六,火七,木八,金九,土十。故水以天一为火二牡,木以天三为土十牡,土以天五为水六牡,火以天七为金四牡,金以天九为木八牡。阳奇为牡,阴耦为妃。故曰‘水,火之牡也;火,水妃也’。于《易》,《坎》为水,为中男,《离》为火,为中女,盖取诸此也。”<sup>[21]</sup><sup>[1328]</sup>由此可以理解郑玄的说法。实际上,上文论述时已经引用郑玄的观点,即“奇者为阳,偶者为阴,奇者得阳而合,偶者得阴而居,言数相偶乃为道也。孔子于《易系》著此天地之数,下乃言子曰,明天地之道本此者也。一变而为七,是今阳爻之象。七变而为九,是今阳爻之变。二变而为六,是今阴爻之变。六变而为八,是今阴爻之象。七在南方,象火。九在西方,象金。六在北方,象水。八在东方,象木”,这是郑玄的象数理念。结合《五行志》观点,我们可以做这样的理解:在五行之中,木为仁,数为八,金为义,数为九。阴阳相偶,五行相克,就可以得出“金,木之牡也;木,金妃也”,即“金九以木八为妻”的理论。麟是西方毛虫之长,得其母“木八之气而性仁”,这才是郑玄的修木母得麟子的真正含义,而这样的理论界说避免了麟为火精以及麟还是木精的理论陷阱,从学理上达到了自洽,既融汇了今古文经的学说,又完成了自身经学理论的

质的飞跃，郑玄注经的学术贡献在此体现得非常鲜明。

郑玄的经学笺注，虽然以古文经为根底，但是也兼采今文经的理论。《礼记·郊特牲》云：“天子存二代之后，犹尊贤也。尊贤不过二代。”孔颖达疏引《五经异义》曰：“《公羊说》：存二王之后，所以通天三统之义，引此文。《古春秋左氏》说：周家封夏、殷二王之后以为上公，封黄帝、尧、舜之后谓之三恪。许慎谨案云：治《鲁诗》丞相韦玄成、治《易》施雠等说引《外传》曰：‘三王之乐，可得观乎？’知王者所封，三代而已。”<sup>[19]1370</sup>郑玄驳之云：“所存二王之后者，命使郊天，以天子之礼祭其始祖受命之王，自行其正朔服色。恪者，敬也，敬其先圣而封其后，与诸侯无殊异，何得比夏、殷之后？”<sup>[19]1370</sup>

无论是许慎提出异议的观点，还是郑玄反驳的文献，都来自今文经学的《公羊春秋》与《尚书大传》，尤其是《尚书大传》云：“王者存二王之后，与己为三，所以通三统，立三正。周人以至日为正，殷人以日至后三十日为正，夏人以日至后六十日为正。天有三统，土有三王。三王者，所以统天下也。”<sup>[22]</sup>准确地说，这是郑玄笺注选择经说的主要来源。当然，郑玄也注过《尚书》，甚至作了《尚书大传叙》一文，备述《尚书大传》本末。

不仅笺注《礼记》使用了二王后、三统论的学说，注《毛诗》，郑玄也兼顾了这一今文经学的理论。《鲁颂谱》曰：“初，成王以周公为太平制典法之勋，命鲁郊祭天，三望，如天子之礼，故孔子录其《诗》之《颂》，同于王者之后。”<sup>[23]2355</sup>《商颂谱》云：“孔子录《诗》之时，则得五篇而已，乃列之以备三《颂》，著为后王之义，监三代之成功，法莫大于是矣。”<sup>[23]2438</sup>“同于王者之后”“著为后王之义”，我们结合《礼记·礼运》所云“杞之郊也，禹也；宋之郊也，契也。是天子之事守也。故天子祭天地，诸侯祭社稷”<sup>[19]1188</sup>的含义知道，郊祀天地是王者之义。《春秋繁露·三代改制质文》解释说：“《春秋》上绌夏，下存周，以《春秋》当新王。《春秋》当新王者奈何？曰：王者之法，必正号，绌王谓之帝，封其后以小国，使奉祀之。下存二王之后以大国，使服其服，行其礼乐，称客而朝。故同时称帝者五，称王者三，所

以昭五端，通三统也。”<sup>[24]</sup>也就是以鲁为新王，并且是周王公认的，还有周人所存商王之后——宋、夏人之后——杞，恰恰构成了存二王后、通三统之义。东汉《白虎通》又以皇权的形式加以确认：“王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。”<sup>[25]366</sup>

《毛诗》是古文经，《公羊春秋》是今文经，《尚书大传》《春秋繁露》是今文经说，郑玄注经，今古文经学兼而存之，取其善之善者也，从而形成非常完备且能够自成一家的儒家经典学说，成为后世研究汉学者无法逾越的理论津梁。

### 三、错综经纬：建构理想的祀典与世界图式

汉代是儒学阐释和经学话语占主导地位的全盛时期。在儒家学术精神的鼓舞下，汉代博士们企图以经学解释一切政治的、社会的，甚至自然的现象。以经学的方法和理念解释自然现象，在今天看来，是徒劳的，尤其是东汉已然超越儒家经典政治地位的讖纬，以象数思维、神学观念阐释相关问题，出现了经纬混杂的一种新质的文化，东汉学人一直做着以讖正经的努力，在郑玄这里表现得最为明显。郑玄从讖纬中汲取丰富的阴阳学理念，建构起了以讖纬为核心思想的祭祀体系以及世界图式，这是我们讨论的重点。

《礼记·中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”郑注曰：“天命，谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。《孝经说》曰：‘性者，生之质，命人所禀受度也。’率，循也。循性行之是谓道。修，治也。治而广之，人放效之，是曰教。”<sup>[19]2427</sup>此说又见于《礼记·王制》孔颖达疏，其引《孝经说》曰：“性者，生之质。若木性则仁，金性则义，火性则礼，水性则信，土性则知。”<sup>[19]701</sup>从注释中可以看出，郑玄将阴阳五行学说引入经学笺注。而汉代的阴阳学说自董仲舒首发其端，讖纬则进行了无节制的演绎，东汉又被视为主流的政治思想，其流传和影响相当广泛而深入。

金木水火土，既可以称为五行，也被视为五

性。《白虎通》云：“五行者，何谓也？谓金木水火土也。”<sup>[25]166</sup>又曰：“五性者何谓？仁义礼智信也。”<sup>[25]381</sup>五行与五性之间建立联系，经历了一个由渐变并逐渐累积的过程，这是一个漫长的学术整合过程。到了东汉末的郑玄才得以明确。《白虎通》“论五经象五常”明确地说：“经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰五经。《乐》仁，《书》义，《礼》礼，《易》智，《诗》信也。”<sup>[25]447</sup>由此出现了五行、五经、五性之间的对应关系(表1)。

表1 五行、五经、五性之间的对应关系

木	火	土	金	水
《乐》	《礼》	《易》	《书》	《诗》
仁	礼	智	义	信

而郑玄略去了五经比附的中间环节，直接曰：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。”显然，《春秋》被排除在外。实际上，这与《汉书·艺文志》的记载有齟齬之处。《汉书·艺文志》曰：“六艺之文：《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。”<sup>[21]1723</sup>《乐》仁、《诗》义、《礼》礼、《书》智、《春秋》信，《易》被视为五经之源。这种矛盾依然保存在《白虎通》中。论《五经》云：“《五经》何谓？《易》、《尚书》、《诗》、《礼》、《春秋》也。”<sup>[25]448</sup>此与上文“论五经象五常”的五经是不一致的，就是说汉代最少还有一套有《易》与无《易》，抑或有《乐》与无《乐》的知识体系的存在。显然，郑玄选择了前者。

郑玄的思想世界是开放和包容的，在建立了最基本的理论图式之后，郑玄又进行了延伸论说，扩大了原有的理论图式。《周礼·春官》小宗伯之职守：“兆五帝于四郊。”郑玄注曰：“五帝，苍曰灵威仰，大昊食焉。赤曰赤熛怒，炎帝食焉。黄曰含枢纽，黄帝食焉。白曰白招拒，少昊食焉。黑曰汁光纪，颛顼食焉。”<sup>[26]</sup>不仅如此，《礼记·大传》云：“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”郑玄也注释说：“王者之先祖，皆感大微五帝之精以生，苍则灵威仰，赤

则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪，皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。《孝经》曰‘郊祀后稷以配天’，配灵威仰也；‘宗祀文王于明堂，以配上帝’，泛配五帝也。”<sup>[19]1713</sup>在郑玄这里存在着一个非常明确的对应关系。

我们知道，郑玄为《礼记》作过注，在《礼记·月令》注中，这种对应关系更明晰。

孟春之月，“其帝大皞，其神句芒”。郑注曰：“此苍精之君，木官之臣，自古以来著德立功者也。大皞，宓戏氏。句芒，少皞氏之子，曰重，为木官。”<sup>[19]782</sup>

孟夏之月，“其帝炎帝，其神祝融”。郑注曰：“此赤精之君，火官之臣，自古以来著德立功者也。炎帝，大庭氏也。祝融，颛顼氏之子，曰黎，为火官。”<sup>[19]863</sup>

季夏之月，“其帝黄帝，其神后土”。郑注曰：“此黄精之君，土官之神，自古以来著德立功者也。黄帝，轩辕氏也。后土，亦颛顼氏之子，曰黎，兼为土官。”<sup>[19]909-910</sup>

孟秋之月，“其帝少皞，其神蓐收”。郑注曰：“此白精之君，金官之臣，自古以来著德立功者也。少皞，金天氏。蓐收，少皞氏之子，曰该，为金官。”<sup>[19]915-916</sup>

孟冬之月，“其帝颛顼，其神玄冥”。郑注曰：“此黑精之君，水官之臣，自古以来著德立功者也。颛顼，高阳氏也。玄冥，少皞氏之子，曰修，曰熙，为水官。”<sup>[19]955</sup>

这就形成了一个完整的祀典，如下表所示(表2)。

表2 五行与五帝之间的对应关系

五行	五色	四时	五行帝	五人帝	五官
木	苍	春	灵威仰	太皞	句芒(少皞之子)
火	赤	夏	赤熛怒	炎帝	祝融(颛顼之子)
土	黄	季夏	含枢纽	黄帝	后土(颛顼之子)
金	白	秋	白招拒	少皞	蓐收(少皞之子)
水	黑	冬	汁光纪	颛顼	玄冥(少皞之子)

郑玄五行配五帝的观念来自《河图》。《五行大义·论五帝》引《河图》云：“东方青帝，灵威仰，木帝也。南方赤帝，赤熛怒，火帝也。中央黄帝，含枢纽，土帝也。西方白帝，白招拒，金帝也。北方黑帝，汁光纪，水帝也。”<sup>[27]</sup>五行、四方、五色、五帝已经完全融合在一起。所以，郑玄注

经形成的祀典之文献即来源于此,纷纭淆乱的讖纬文献也为郑玄注经做出了学理上的贡献。

结合上文,郑玄以阴阳五行为理论核心的世界图式可以列成下表(表3)。

表3 以阴阳五行为理论核心的世界图式

五行	五色	四时	五行帝	五人帝	五官	五经	五性
木	苍	春	灵威仰	太皞	句芒(少皞之子)	《乐》	仁
火	赤	夏	赤熛怒	炎帝	祝融(颛顼之子)	《礼》	礼
土	黄	季夏	含枢纽	黄帝	后土(颛顼之子)	《易》	智
金	白	秋	白招拒	少皞	蓐收(少皞之子)	《书》	义
水	黑	冬	叶光纪	颛顼	玄冥(少皞之子)	《诗》	信

检阅相关讖纬文献,《尚书帝命验》明确提出:“帝者,承天立五府,以尊天重象也。五府,五帝之庙。苍曰灵府,赤曰文祖,黄曰神斗,白曰显纪,黑曰玄矩。唐虞谓之五府,夏谓之世室,殷谓子重屋,周谓之明堂,皆祀五帝之所也。”<sup>[28]</sup><sup>52</sup>《春秋文耀钩》也有相关记载:“东宫苍帝,其精为苍龙。南宫赤帝,其精为朱鸟。西宫白帝,其精为白虎。北宫黑帝,其精为玄武。春起青受制,其名灵威仰。夏起赤受制,其名赤熛怒。秋起白受制,其名白招拒。冬起黑受制,其名叶光纪。季夏六月土受制,其名含枢纽。”<sup>[28]</sup><sup>165</sup>郑玄在这方面的知识储备来自讖纬,而《白虎通》的知识体系又是经过讖纬改造的,相关的知识经过郑玄的整合、融汇更加系统和体系化,由此构建了以神道设教为核心的世界图式,这是郑玄的经学贡献,并且是带着那个时代鲜明特色的知识总结。

郑玄以阴阳五行为核心建构的世界图式,并没有止于上述的范围,而是要更广泛。《礼记·礼器》“飨帝于郊,而风雨节,寒暑时”,郑玄注:“五帝主五行。五行之气和,而庶征得其序也。五行:木为雨,金为暘,火为燠,水为寒,土为风。”<sup>[19]</sup><sup>1316</sup>“五帝主五行”,此处说得更加明确,结合上文的分析,这个问题已经很明晰了。五行与五气相比附,在《尚书·洪范》“庶征”就已经出现。“庶征”之五气,即“曰雨,曰暘,曰燠,曰寒,曰风,曰时”,郑玄注:“雨以润物,暘以干物,暖(燠)以长物,寒以成物,风以动物。五者各以其时,所以为众验。”又注云:“雨,木气也。春始施生,故木气为雨。暘,金气也。秋物成而坚,故金气为暘。燠,火气也。寒,水气也。风,土气也。凡气非风不行,犹金、木、水、火非土不处,

故土气为风。”<sup>[29]</sup>孔颖达认为此说来自《洪范五行传》。郑玄注《周礼·天官·庖人》说:“牛属司徒,土也。鸡属宗伯,木也。犬属司寇,金也。羊属司马,火也。”<sup>[30]</sup>郑玄又以五畜配五官、五行,如此的文献整合却也能自圆其说。郑玄所建立的以阴阳五行为核心的世界图式,以礼学为根底的思想秩序得以建构,并不断扩展开来,形成了一种新的自洽的知识体系,而这种知识体系又是以讖纬学说为基本的资料来源,建构起经纬混合的理论,完全体现了东汉时代的经学特点。程苏东说:“至于探择讖纬秘说,池田秀三指出,由于郑玄相信纬书为孔子所作,故其经注必然要整合经纬,甚至对纬书的利用往往超过经书,这是东汉时代风气使然,不必特为回护。”<sup>[31]</sup>作为一代大儒,思想观念受时代影响是难免的。作为主观意识形态的产物,讖纬是应该受到批判的,但是,讖纬的一些学说有其合理的成分,在扬弃中接受,是我们最客观的态度,所以不应该苛求郑玄以纬注经。

总之,郑玄注经满含深意和思想,孙永娟研究认为,郑玄注经“不自觉地隐曲表达对乱世的无奈、对时政的讽刺,也希冀用这种方式能唤醒世人,尤其是振奋士人的信心,重建道德秩序、重建理想的清明世界”<sup>[32]</sup>,从情感方面来说,这样的评价显然是允当的。在展现儒家士人美政理想时,无论是思想,还是制度,同时兼收并蓄地确立祀典,并构建统一的世界图式,郑玄的贡献是以民族文化巨人的身份呈现的。

#### 注释

①《汉书·律历志》的文献来自刘歆的《钟律书》《三统历谱》《三统历》,孟康注释的是刘歆的观点。班固:《汉

书》，中华书局1962年版，第965页。

参考文献

[1] 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.  
 [2] 熊明. 汉魏六朝杂传集[M]. 北京: 中华书局, 2017.  
 [3] 刘昫, 等. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 3181.  
 [4] 萧子显. 南齐书[M]. 北京: 中华书局, 1972: 686.  
 [5] 赵在翰. 七纬[M]. 钟肇鹏, 萧文郁, 点校. 北京: 中华书局, 2012.  
 [6] 安居香山, 中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1994.  
 [7] 郑玄. 六艺论[M]//严可均. 全后汉文. 北京: 商务印书馆, 1999: 849.  
 [8] 吕惠卿. 庄子义集校[M]. 汤君, 集校. 北京: 中华书局, 2009: 36.  
 [9] 张介宾. 景岳全书[M]. 太原: 山西科学技术出版社, 2006: 60.  
 [10] 许维通. 吕氏春秋集释[M]. 梁运华, 整理. 北京: 中华书局, 2009: 108-109.  
 [11] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 1979: 8.  
 [12] 朱震. 汉上易传[M]. 北京: 中华书局, 2020: 386.  
 [13] 黄裳. 澶州讲易序[M]//曾枣庄, 刘琳. 全宋文: 第一〇三册. 上海: 上海辞书出版社, 2006: 92.  
 [14] 金春峰. 汉代思想史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006: 644.  
 [15] 皮锡瑞. 经学历史[M]. 北京: 中华书局, 2015.  
 [16] 十三经注疏: 春秋公羊传注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021: 1012-1025.

[17] 十三经注疏: 春秋穀梁传注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021: 556.  
 [18] 十三经注疏: 春秋左传注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021.  
 [19] 十三经注疏: 礼记注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021.  
 [20] 徐震堃. 世说新语校笺[M]. 北京: 中华书局, 1984: 105.  
 [21] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.  
 [22] 皮锡瑞. 尚书大传疏证[M]. 北京: 中华书局, 2015: 328.  
 [23] 十三经注疏: 毛诗注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021.  
 [24] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1992: 198.  
 [25] 陈立. 白虎通疏证[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 1994.  
 [26] 十三经注疏: 周礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021: 808.  
 [27] 萧吉. 五行大义[M]. 北京: 中华书局, 2022: 302.  
 [28] 孙穀. 古微书[M]. 上海: 商务印书馆, 1939.  
 [29] 十三经注疏: 尚书注疏[M]. 阮元, 校刻. 方向东, 点校. 北京: 中华书局, 2021: 516-518.  
 [30] 孙诒让. 周礼正义[M]. 汪少华, 整理. 北京: 中华书局, 2015: 323.  
 [31] 程苏东. 郑玄经学体系中的《洪范五行传》注[J]. 文史, 2022(2): 87.  
 [32] 孙永娟. 郑玄笺《诗》的家国情怀及其现实意义[J]. 北方论丛, 2023(5): 52.

From Thoughts to System: the Three Dimensions of Zheng Xuan's Knowledge System Construction

Wang Hongjun

**Abstract:** As a Confucian scholar, Zheng Xuan created “Zheng’s family discipline” and annotated the classics, starting his own flourishing age of classics scholarship by himself. Zheng Xuan annotated Yi with Taoist thought, which made the academic view of Han dynasty move towards integration. He also pioneered interpretations of metaphysical principles in Wei and Jin dynasties. Zheng Xuan’s annotations of Confucian classics are eclectic, and he integrated the ancient and modern texts of Confucianism and organized the ancient writings with his own intention, hoping to rebuild the Confucian ideological system and even the political order. Zheng Xuan constructed the world schema with the theory of Yin-yang and five elements as the core, and expanded the ideological order established on the basis of ritual study, forming a new self-consistent knowledge system. With integration of the theory of Confucianist divination in this knowledge system, it formed a more perfect theory of the combination of Jing and Wei, reflecting the characteristics of the Classics Scholarship in Eastern Han dynasty. Zheng Xuan’s annotations not only achieved self-consistency from the doctrinal angle by integrating Confucian Classics, Taoist Classics, modern and ancient classics, but also completed a qualitative leap in his own study of Confucian writings, which made study of Confucian writings present a unified situation.

**Key words:** Zheng Xuan; knowledge system; Confucianism and Taoism integration; fusion of Jing and Wei

[责任编辑/周舟]





# 祭典类非物质文化遗产的历史形成与现实意义\*

王霄冰

**摘要:**祭典类非物质文化遗产因祭典的祭祀对象是上古帝王和历代名人而显得特殊,其保护实践饱受争议。公共祭祀的行为源于上古巫祭,在王朝时期得以制度化,形成了一整套的祭祀礼仪。今天仅有少数祭典得以传承,一般以地方公共祭典的形式举办,多数已入选政府认定的非物质文化遗产代表性项目名录。传承祭典类非遗的意义主要有三点:一是在国家层面,强化中华民族的文化记忆,增强内在凝聚力,激发爱国情怀;二是在地方层面,活化利用好这笔遗产,可为促进当地经济和社会发展服务;三是在个人层面,能为处于物化状态的当代人提供神圣体验和精神滋养。马克思主义的社会理想与中华文明的精神追求,共同构成了支撑当代中国人的两大信仰力量。保护祭典类非遗的关键,在于深入挖掘祭典的文化内涵和中华礼乐文明的核心要义,以重塑祭典的神圣性、审美性与社会性。

**关键词:**祭典;非物质文化遗产;文化记忆;神圣性

**中图分类号:**G03;G127

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)04-0119-10

近四十年来,伴随着中华优秀传统文化日益受到重视,中华大地上掀起了一股祭奠中华民族人文始祖、先贤先哲以及地方名人的热潮。为推动旅游发展和活跃经济,由政府主导,各地纷纷挖掘本地的文化资源,推出历史名人的陵祭、庙祭、诞辰祭等祭祀活动。进入21世纪,非物质文化遗产保护成为文化工作的一大重点,上述各类地方祭祀相继以“祭典”的形式被申报,有些被录入各级非物质文化遗产名录。这批特殊的非物质文化遗产是如何形成的?在大力倡导社会主义核心价值观的今天,我们应如何理解祭仪背后的信仰内涵?作为非物质文化遗产,其中有哪些核心内容和价值应予以保护和传承?它们的现实意义又何在?本文试对此进行讨论,以求教于方家。

## 一、从巫祭到王朝祀典的历史形成

祭典类非遗最早源于上古时期的巫祭行为。和世界上许多早期民族一样,中国古代先民基于人类蒙昧时期的神灵观念,产生了一系列的巫术祭祀行为。身兼巫师之职的部落首领享有祭祀的特权,就像《礼记·祭法》中所言:“有天下者祭百神。”<sup>[1]1296</sup>“百神”一语,体现出了上古神灵系统的庞杂和数量众多。不同的神明,祭祀方式不一样。《周礼·春官·大宗伯》有云:“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以槁燎祀司中、司命、风师、雨师,以血祭祭社稷、五祀、五岳,以豕沈祭山林、川泽,以醴辜祭四方百物,以肆献裸享先王,以馈食享先王,以祠春享先王,以禴夏享先王,以尝秋享先王,以烝冬

收稿日期:2024-05-10

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“海外藏珍稀中国民俗文献与文物资料整理、研究暨数据库建设”(16ZDA163)。

作者简介:王霄冰,女,中山大学中国非物质文化遗产研究中心、中文系教授、博士生导师(广东广州 510275),浙江省衢州市文史研究馆馆员,主要从事民俗学、非物质文化遗产、民间信仰研究。

享先王。”<sup>[2]</sup>

学者詹鄞鑫认为：“中国古代有许多本来可能起源于巫术的礼俗，如雩雨、请晴、磔风、傩疫、迎送气、避邪、厌胜、衅礼、盟誓、祝诅、巫蛊、毒蛊、救日月等等，事实上都与祭神祈祷禳祓的宗教仪式融为一体了，就连显然是宗教活动的大腊礼，所诵的腊辞‘土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽’也带有明显的巫术意味。”<sup>[3]</sup>五帝时代，由许多大小部落组成的华夏族群逐渐形成，人们的信仰观念也逐渐体系化，形成了包括皇天后土、日月山川、风伯雨师、水火之神、四方神、祖先神和英雄神等的神灵系统，并制作了祭祀用的礼器和礼乐，配以巫、祝、典乐、秩宗等神职人员。

《汉书·郊祀志上》云：“洪范八政，三曰祀。祀者，所以昭孝事祖，通神明也。旁及四夷，莫不修之；下至禽兽，豺獭有祭。是以圣王为之典礼。民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之，在男曰覲，在女曰巫，使制神之处位，为之牲器。使先圣之后，能知山川，敬于礼仪，明神之事者，以为祝；能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者，以为宗。故有神民之官，各司其序，不相乱也。民神异业，敬而不黷，故神降之嘉生，民以物序，灾祸不至，所求不匮。”<sup>[4]1189</sup>这里面包含着古人对于祭祀的重要性及其形式、目的的理解。正因为祭祀是“昭孝”“事祖”“通神明”的必要手段，古代圣王为此制定了整套的礼仪程序。在祭祀中，最关键的是精神专注，只有心诚神灵才会降临。于是，一些特别擅长此事的人，如巫、覲、祝、宗成为祭祀方面的专业人士。先民认为通过虔诚的祭祀，才能得到神灵的护佑，生活才能平安有序。

我们不仅可以从考古发掘出的史前时期的各种器皿、商周时期数量众多的青铜器物以及甲骨文、金文的记录中，而且可以从传世文献中，窥见古代先民对于祭祀的重视。《左传·成公十三年》载：“成子受脤于社，不敬。刘子曰：‘吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力，勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎，祀有执膋，戎有受脤，

神之大事也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎！’”<sup>[5]754-755</sup>在刘康公看来，人的生命得之于天地，生命需要依靠礼仪法则来维持，懂得以礼守命的人可以有福，反之则祸必至。无论是祭祀中的分祭肉，还是战争中的受祭肉，都是与神灵交往的重要礼节。因此君王应该“勤礼”，如果因为懒惰而致使祭礼荒疏，就等于背弃了天命。此时，祭祀被视为与生命同等重要。《左传·襄公二十六年》记载了被驱逐的卫献公派人回国与权臣宁喜谈判，他提出的条件就是“政由宁氏，祭则寡人”<sup>[5]1032</sup>。由此可见，祭祀的地位甚至高于王权。《史记·孔子世家》载：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”<sup>[6]1906</sup>从中亦可看出祭祀风气的盛行，甚至连儿童玩耍也会对此加以模仿。

传世文献中反复提到周公在整备礼乐方面所做的特殊贡献。张劲锋在其博士论文《周公史述与传说研究》中用专章讨论了周公“制礼作乐”这一历史事件，相关记载最早见于《左传》和《逸周书》。他引《尚书·金縢》中的记载，武王病危时周公为其祷告，载明周公因其“事鬼神”的才能，早在文王时期就将周人的祭祀中心岐周作为其封国，并在一定程度上享有高于王权的祭权。由于武王灭商之后没几年就离世，没来得及整肃国家和社会秩序，这一大任就降临到了受命辅佐成王的周公身上。周公在健全礼乐制度方面主要体现在“营洛、返政期间举行的几次大规模会同、祭祀典礼”上。周公参考了夏商两代流传下来的礼仪传统，为举办盛大的新邑落成以及成王元祀蒸岁的大祭祀而制定了一套礼仪规范，并形诸文字，即所谓的“周公之典”。但张劲锋认为，“‘周公之典’作为在‘商人典’的基础上形成的草创救急之制，在西周应用的时间不长，范围也有限，与西周所用及孔子所述之‘周礼’均不可等同视之”，“将儒家经典的创制都追源于周公，确实是夸大之辞，既不合史实，也有悖于西周时代的认知；如果说‘周公之典’，奠定了宗周礼乐文明的文化精神，乃至将制礼作乐与‘周成之治’看做中国数千年政治文化所彪炳、追求的修文德治典范，则不诬矣”<sup>①</sup>。

虽然如此，周公在制定礼仪典章时应该还是加入了一些自己的想法。从后人的叙述来看，“周礼”与“殷礼”的最大区别，就在于其建立了

一套与新的王朝相适应的礼仪等级制度,由此强化了礼仪的政治和社会功能。这些典章和制度经过春秋至秦汉时期孔子等礼学家的整理和完善,就形成了一套相当完备的、能够充分体现封建等级观念的祭祀制度,例如《礼记·王制》规定祭祀祖先的庙宇数量:“天子七庙”“诸侯五庙”“大夫三庙”“士一庙”“庶人祭于寝”<sup>②</sup>。社稷方面,《礼记·祭法》要求“王为群姓立社,曰大社。王自为立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社。诸侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社。曰置社”<sup>[1]1304</sup>。关于祭品的规格,《礼记·王制》载:“天子社稷皆大牢。诸侯社稷皆少牢。大夫、士宗庙之祭,有田则祭,无田则荐。庶人春荐韭,夏荐麦,秋荐黍,冬荐稻。”<sup>[1]391</sup>《国语·楚语下》载:“祀加于举。天子举以大牢,祀以会。诸侯举以特牛,祀以大牢。卿举以少牢,祀以特牛。大夫举以特牲,祀以少牢。士食鱼炙,祀以特牲。庶人食菜,祀以鱼。”<sup>[7]</sup>祭祀对象也有限定,如《礼记·王制》:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”<sup>[1]385</sup>《礼记·祭法》:“王为群姓立七祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰泰厉,曰户,曰灶。……诸侯为国立五祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰公厉。……大夫立三祀,曰族厉,曰门,曰行。适士立二祀,曰门,曰行。庶士、庶人立一祀,或立户,或立灶。”<sup>[1]1305</sup>由此我们就可以理解,为什么灶神信仰在后世能够如此广泛地流传了,因为按照古代礼法规定,除自己的祖先外,庶人只能祭灶。如果违反规定,擅自祭祀不属于自己权力范围之内 的神明,就属于“淫祀”。《汉书·郊祀志上》有言:“各有典礼,而淫祀有禁。”<sup>[4]1194</sup>庆幸的是,中国百姓自古以来就拥有丰富的想象力和创造力,他们总能在各种限制下创造出众多民间神灵,以及各种各样的祭祀形式,以此来满足他们日常生活中的各种精神需求。

自西周至两汉的一千多年,是中国实现大一统的时期,中华民族的文化记忆逐渐形成,并以经典和礼制的形式固定下来。这一过程共经历了四个阶段:第一个阶段,族群认同的开始。当周武王发起进攻殷朝 的战争时,由于周朝本身的力量不够强大,他不得不去联合一些周族

以外的部族。为了让这些部族相信并归顺周朝,一方面周武王自称“受命于天”,并宣扬周文王提倡的“德”政,从道德上谴责帝纣的“无道”;另一方面周武王自认是商朝先祖的后代,强调自己和商王朝的血缘关系<sup>③</sup>,以此抬高周王室的政治地位。第二个阶段,通过分封来确立民族归属关系。周朝建立后,采取的是分封制。跟随武王推翻殷朝的有功的王族兄弟们都会得到一大块领地,成为国公。其他的有功之臣也各自领有自己的小国。周王延续了商朝的祭祀传统,崇拜和祭祀周族的先祖。为了增强分封国民众的认同感,周王自称是夏朝人的后代,于是各分封国的民众,绝大部分也都跟着自己的国君,改称为“诸夏”,认同与周王室之间有着不可分割的“血亲”关系。第三个阶段,战国时期古代君王谱系的建立。随着文字的广泛使用,到了春秋以后,人们对以往的历史加以谱系化的倾向越来越明显。所谓谱系,就是把散落在各种传说中的古代名人串联起来,以确立他们之间的承继关系。例如《左传·昭公十七年》就借郯子之口提到了黄帝、炎帝、共工、大皞和少皞这五位传说中的民族始祖,他们各自的族徽和下属的官制,以及少皞氏属下的一些以鸟为名的部族及其担当的职责<sup>④</sup>。《孟子·尽心下》也建立了尧舜—汤—文王—孔子的“圣王”谱系,孔子作为这一链条的最后一环,他的神圣与伟大在孟子眼中,丝毫不逊色于尧舜等古代帝王<sup>⑤</sup>。上古帝王谱系在这一阶段虽已开始建立,但相对来说叙事还比较零碎,尚未形成一个完整统一的谱系框架。第四个阶段,汉代古帝世系的确立和礼仪文本的经典化。在出土的汉代各种画像石和画像砖中,经常出现古代三皇五帝的形象,如伏羲、女娲、黄帝、炎帝等。同时,在各种历史文本和文学作品中,远古的君王谱系也最终形成了。其中最典型的,就是《史记·五帝本纪》中反映出的古代帝王的世系关系。《史记》记载:“自黄帝至舜、禹,皆同姓而异其国号,以章明德。故黄帝为有熊,帝颛顼为高阳,帝喾为高辛,帝尧为陶唐,帝舜为有虞。帝禹为夏后而别氏,姓姁氏。契为商,姓子氏。弃为周,姓姬氏。”<sup>[6]45</sup>也就是说,殷人和周人的先祖都曾效力于舜和禹,只是一个封了子姓,一个封了姬姓。

这样一来,中华民族同根同源,自炎黄二帝始、历经虞夏商周四代而延续至秦汉的历史记忆模式,

便以正史的形式永久地固定下来了。下图为上古帝王的世系图(图1)。

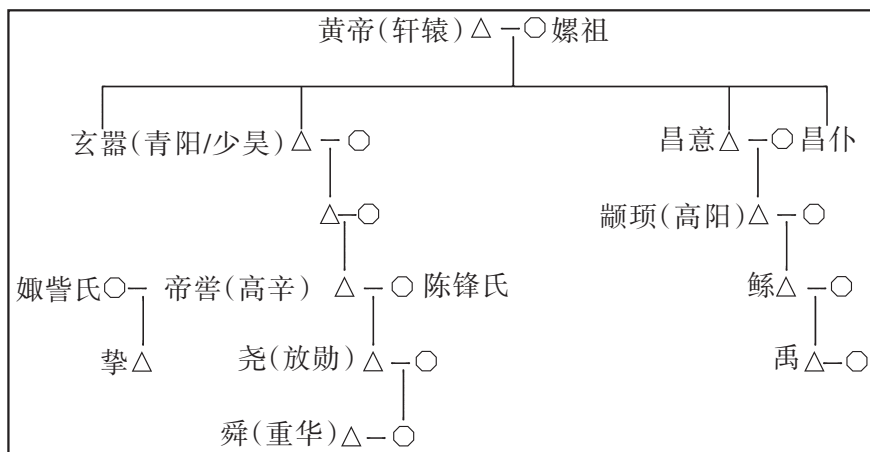


图1 上古帝王的世系图

与此同时,传统的礼乐制度也渐趋完善,其中孔子有不可磨灭的贡献。在孔子所处的春秋时代,中原及其周边地区的族群结构相当复杂,因此作为文化表征的“礼”,自然带有一定的族群特征和地方特征。孔子在修复上古礼制或曰建立自己的礼乐体系时,也必须有所选择。很显然,相比于自然主义的殷礼,孔子更加偏爱理性主义的周礼。商人每事必卜,过于迷信和功利,周人虽然也有卜筮,但更尊重人的理性选择,祭礼的安排也更具规律性,强调按照一定的时序和规格来举办祭祀<sup>⑥</sup>。孔子曾赞叹道:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”<sup>[8]</sup>作为儒家学说或曰儒教的创始人,孔子的文化选择对于后世影响极大。经他讲习和编修的《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》就是对上古文明的总结之作。其中流传下来的五部,在汉代得以经典化,成为封建王朝统治百姓的纲领性文献,并被用作官、私学堂的教材,里面所包含的历史观、政治观、道德观、礼乐观等,也被后人所吸纳和发挥。由此,奠定了中华民族特有的精神气质、价值取向和历史意识。

西汉前期,虽然《礼记》已经成书并被作为礼仪实践的指导,“然数百载不见旧仪,诸子所书,止论其意。百家纵胸臆之说,五礼五著定之文。故西汉一朝,曲台无制。郊上帝于甘泉,祀后土于汾阴。宗庙无定主,乐悬缺金石。巡狩非勋、华之典,封禅异陶匏之音。光武受命,始诏儒官,草定仪注,经邦大典,至是粗备”<sup>[9]816</sup>。这

是《旧唐书》对于西汉王朝礼乐实践的评价,也说明了礼书中的内容,不过是礼学家们主观建构的制度理想,并非对现实状况的真实记录。东汉以后,随着儒教的理论化和定型化,王朝祭祀逐渐完备,《礼记》所载开始成为祭仪的圭臬。此后历朝历代在祭祀的对象、人员、时间、地点、程式方面都基本沿袭旧制,只偶尔做局部的调整,基本框架保持不变。

中古时期的礼仪规章制度,以《大唐开元礼》为集大成者。其中“吉礼”部分包括(以下未写明身份的主祭均为皇帝,或由有司代祭):冬至祀圜丘(祭天)、正月上辛祈谷于圜丘、孟夏雩祀于圜丘、季秋大享于明堂、立春祀青帝于东郊、立夏祀赤帝于南郊、季夏土王日祀黄帝于南郊、立秋祀白帝于西郊、立冬祀黑帝于北郊、春分朝日于东郊、秋分夕月于西郊、夏至祭于方丘、孟冬祭神州于北郊、仲春仲秋上戊祭太社、祭五岳四镇、祭四海四渎、时享于太庙、禘享于太庙、禘享于太庙、拜五陵、孟春吉亥享先农、(皇后)季春吉巳享先蚕、荐新于太庙、(皇帝皇太子)视学、(皇太子)释奠孔宣父、国子释奠于孔宣父、仲春仲秋释奠于齐太公、皇帝巡狩告于圜丘、皇帝巡狩告于太社、皇帝巡狩告于太庙、皇帝巡狩、皇帝封祀于太山、皇帝禅于社首山、时早祈于太庙/太社、时早祈岳镇于北郊(报祠礼同)、时早就祈岳镇海渚/久雨祭国门<sup>⑦</sup>。

从祭祀规格来看,“昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀,社稷、日月星辰、先代帝

王、岳镇海渚、帝社、先蚕、释奠为中祀,司中、司命、风伯、雨师、诸星、山林川泽之属为小祀。大祀,所司每年预定日奏下。小祀,但移牒所由。若天子不亲祭享,则三公行事;若官缺,则职事三品已上摄三公行事”<sup>[9]</sup>819。这一行事制度一直延续至清代。《清史稿》所载的皇家祀典,也分为大祀、中祀和群祀三大类。大祀一般由皇帝亲自主持,包括祭圜丘、方泽、太庙、社稷和祈谷;中祀可亲祭亦可遣官,用于祭祀天地神祇、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农等;群祀遣官祭祀,对象是先医等庙和贤良、昭忠等祠。“乾隆时,又增设常雩为大祀,先蚕为中祀。咸丰时改关圣、文昌为中祀。光绪时,将祭奠先师孔子的礼节升为大祀。”<sup>[10]</sup>82

综上,祭祀是古代先民与自然、神明交流的方式,是中国式信仰的重要组成部分。祭祀最早源于上古的巫祭,随着华夏族群不断融合而形成了一套完整的神灵体系,在周公和孔子等政治家和思想家的作用下,从原始的祭祀文化中发展出了辉煌璀璨、博大精深的中华礼乐文明。春秋以降直至秦汉时期,大一统的中原王朝得以建立和巩固,中华民族的历史谱系和文化记忆被以礼仪化和经典化的方式确立下来,成为中国历代封建王朝所尊奉的最高意识形态。同时,祭典礼仪也不可避免地为统治者所利用,沦为封建等级制度的仪式象征。因此,如何对待这笔具有特殊性的民族文化遗产,是历史留给现代中国人的一道难题。

## 二、祭典类非遗的认定与传承实践

20世纪初,统治中国数千年的封建制度土崩瓦解,依附其上的祭祀文化也随之失去了生存的根基。从传说中的黄帝时代开始,历经五千多年发展而来的王朝祀典礼仪在人们眼中成了旧时代的象征,因其古板的内涵、守旧且复杂的形式而遭到摒弃,从此只见于文献记载,而不再现身庙堂。社会上虽有一些保守势力试图恢复部分祭典,但正如郭辉所言:“新社会中延续旧传统,本身就存在不可调和的矛盾,只因一时各势力均衡,使新旧能够并存。不过随着社会各方面变化和发展,旧传统在无新元素支持下,最终

只会走向没落。”<sup>[11]</sup>直至20世纪80年代,曲阜孔庙才恢复了祭孔大典,而最初的主要目的是为了满足不同旅游观光的需要。其后随着传统文化的价值受到重视,政府将每年9月28日确定为“孔子诞辰纪念日”,来自全世界的儒学爱好者前来曲阜共同参与大型的公共纪念活动。

然而,传统的国家祀典曾经担负的致敬民族先贤、增强国家认同的功能,现在用什么来代替呢?即便是一个现代化的国家和民族,也需要一些神圣的象征性符号,来实现文化整合。因此,为适应现代社会的需求,公祭这种特殊的祭祀形式在民国时期登上了历史舞台。所谓公祭,就是“由地方政府部门代表社会各界与民众出面并出资举办的公共祭典,所祭祀的对象包括自然神灵、民族始祖、文化名人、英雄先烈、战争与灾害的受难者等”<sup>[12]</sup>。它起源于我国古已有之的传统,即由一国之君或地方官员祭祀五岳山川、人文始祖、先哲先贤、地方名人,其目的是为国家、民族或地方百姓禳灾祈福。当时恢复这一传统,是为了统一和振奋民心。1912年,陕西黄帝陵举行了大型的祭祀典礼,黄帝作为中华民族人文始祖的身份地位得以彰显。1935年清明节期间,五千多民众在重修后的陕西黄帝陵参加了公共祭奠黄帝陵的典礼。1937年至1939年,连续三年公祭黄帝陵。1948年与1949年清明节期间,中共陕甘宁边区政府举办黄帝陵祭祀大典。1955年至1961年每年清明节期间,陕西省都会举办黄帝陵祭祀大典,并于1980年再次恢复公共祭典。据当地媒体报道,1949年后的清明节黄帝陵公共祭典活动均由官方主办,参祭人员包括国家领导人、省市代表、港澳台人士和海外华侨,祭文内容主要是宣传民族团结、祖国统一和爱国主义思想。相较于黄帝陵祭典,炎帝陵的祭祀活动恢复较晚,直到20世纪80年代,湖南炎帝陵祭祀活动才得以修复。1993年8月15日,湖南省首次举办了“炎帝陵公祭仪式”,此后每三年举办一次。2006年,该祭典与黄帝陵祭典一道被列入了第一批国家级非遗代表性项目名录。

原国家非物质文化遗产保护工作专家委员会副主任、民俗学家乌丙安在接受访谈时提到,针对民间信仰类非遗项目,“由习惯而扩大成的

习俗”的信仰活动就叫“信俗”，把祭祀庙宇的活动一律改成祭典，以“反映中华民族非遗的价值，弘扬我国的优秀传统文化”<sup>[13]</sup>。

迄今为止公布的五批国家级非物质文化遗产代表性项目名录和四批扩展项目名录<sup>⑨</sup>中，在“民俗”大类之下，以“祭典”命名的项目总共有十大项，即“黄帝(陵)祭典”(X-32)、“炎帝(陵)祭典”(X-33)、“成吉思汗祭典”(X-34)、“祭孔大典”(X-35)、“妈祖祭典”(X-36)、“太昊伏羲祭典”(X-37)、“女媧祭典”(X-38)、“大禹祭典”(X-39)、“舜帝祭典”(X-132)、“老子祭典”(X-169)，前八项在最早的一批名录中便已入

围，后续的批次只在拓展名录中补充了一些与已有项目相关的实践活动，新补充的与原来的项目共享同一编号。如在第一批登入的陕西省黄陵县“黄帝(陵)祭典”之外，分别于第一批次和第二批次的扩展项目名录中增添了河南省新郑市申报的“黄帝祭典(新郑黄帝拜祖祭典)”和浙江省缙云县申报的“黄帝祭典(缙云轩辕祭典)”。后两项的“舜帝祭典”和“老子祭典”分别在第三批和第五批国家级非物质文化遗产代表性项目名录中得到批准命名。现将十大项以“祭典”命名的国家级非物质文化遗产代表性项目名录的基本情况列表如下(表1)。

表1 国家级名录中的祭典类非遗项目

项目编号	项目名称	批次	申报地区或单位	保护单位
X-32	黄帝陵祭典	(1)	陕西省黄陵县	黄陵县非物质文化遗产办公室 (黄陵县文化艺术中心)
	黄帝祭典(新郑黄帝拜祖祭典)	(1-1)	河南省新郑市	新郑市文化馆
	黄帝祭典(缙云轩辕祭典)	(1-2)	浙江省丽水市缙云县	缙云县仙都旅游文化产业有限公司
X-33	炎帝陵祭典	(1)	湖南省炎陵县	炎陵县文化馆
	炎帝祭典	(1-1)	陕西省宝鸡市	宝鸡市渭滨区文化馆
	炎帝祭典(随州神农祭典)	(1-2)	湖北省随州市	随县文化馆(随县非物质文化遗产 文化遗产保护中心)
X-34	成吉思汗祭典	(1)	内蒙古自治区 鄂尔多斯市	鄂尔多斯市成吉思汗陵旅游区 管理委员会(鄂尔多斯市 成吉思汗陵园管理局)
X-35	祭孔大典	(1)	山东省曲阜市	曲阜市文化馆
	祭孔大典(南孔祭典)	(1-2)	浙江省衢州市	衢州孔氏南宗家庙管理委员会
X-36	妈祖祭典	(1)	福建省莆田市、中华 妈祖文化交流协会	莆田市湄洲妈祖祖庙董事会、 中华妈祖文化交流协会
	妈祖祭典(天津皇会)	(1-1)	天津市民俗博物馆	天津市民俗博物馆
	妈祖祭典(洞头妈祖祭典)	(1-2)	浙江省温州市洞头县	温州市洞头区民间文艺工作者协会
	妈祖祭典(葛沽宝辇会)	(1-3)	天津市津南区	天津市津南区文化馆
	妈祖祭典(海口天后祀奉)	(1-3)	海南省海口市	海口市妈祖文化交流协会
	妈祖祭典(澳门妈祖信俗)	(1-3)	澳门特别行政区	澳门妈阁水陆演戏会
	妈祖祭典(香港天后诞)	(1-4)	香港特别行政区	香港天后诞协会
X-37	太昊伏羲祭典(河南省淮阳县)	(1)	河南省周口市淮阳县	淮阳县文化馆
	太昊伏羲祭典(甘肃省天水市)	(1)	甘肃省天水市	天水市博物馆 (天水市伏羲庙管理局)
	太昊伏羲祭典(新乐伏羲祭典)	(1-2)	河北省新乐市	新乐市文化馆
X-38	女媧祭典	(1)	河北省邯郸市涉县	涉县文化馆
	女媧祭典(秦安女媧祭典)	(1-2)	甘肃省秦安县	秦安县文化馆
X-39	大禹祭典	(1)	浙江省绍兴市	绍兴市大禹陵景区管理处 (绍兴市大禹陵文物派出所)
X-132	舜帝祭典	(3)	湖南省永州市宁远县	宁远县文化馆
X-169	祭典(老子祭典)	(5)	河南省周口市鹿邑县	鹿邑县非物质文化遗产保护中心

从祭祀对象来看,女媧和太昊伏羲是神话人物,被视为中华创世神;炎黄二帝、舜和大禹是传说中的古代帝王,当属人文始祖之列;孔子和老子是中国古代最伟大的两位哲学家和思想家,是中华先哲的代表;成吉思汗是蒙古族人民心目中的大神,也是中国历史上著名的政治家和军事家;妈祖是一位在沿海地区具有广泛影响力的本土民间神灵,在民众心目中,她不仅是一位可以给人们带来平安与福祉的全能女神,而且也是护佑在海上航行的渔民、商船、战舰等的海神和战神。妈祖之所以能在众多的民间信仰神灵中尊享祭典的殊荣,一方面与宋代以降历代帝王对其倍加重视与青睐有关,另一方面得益于海峡两岸民众长期以来对于这一信仰的热爱、维护及活态传承,包括政府和学术界的积极推动等外界因素的作用<sup>⑩</sup>。

除了上述国家级非遗代表性项目之外,各省、自治区、直辖市的非物质文化遗产名录中,也有不少祭典类项目,例如河北省的“三皇祭典”(邢台沙河市),山西省的“炎帝故里拜祖大典”(晋城高平市)、“舜的祭祀”(垣曲县)、“禹王传统祭祀文化”(临汾市)、“尧王传统祭祀文化”(临汾市),陕西省的“谷雨祭祀文祖仓颉典礼”(渭南市白水县)、“谷雨公祭仓颉仪式”(商洛市洛南县)、“华夏财神故里祭祀活动”(西安市周至县)、“楼观台祭祀老子礼仪”(西安市周至县)、“农神后稷祭祀”(咸阳市杨陵区)、“周公祭典”(宝鸡市岐山县),等等。

从举办形式来看,祭典类非遗并非直接传承帝王时代的国家祀典,而更多地延续了民国以来的公祭传统,且当下祭典仪式仍在不断建构和发展之中。除祭孔大典的家祭部分基本按照王朝时期的祭祀形式举办,严格按照古代释奠礼、释菜礼等规格,要求祭祀人员对偶像三叩九拜,以三牲太牢为祭品,并有瘞毛血、迎神、奠帛、读祝、三献、饮福受胙、撤饌、送神等环节之外,其他祭典都对仪程进行了简化,并有所创新。以祭典乐舞为例,既有吸收传统礼乐之精髓的部分,也有根据今人的理解增添新的阐释和内容。例如在黄帝陵告祭乐舞中,结合了以小提琴演奏为主的《雨润清明》的乐曲表演。《轩辕黄帝颂》第三乐章《中华鼓魂》则采纳了洛川

鼙鼓的表演形式。此外,部分祭典的日期被安排在了清明、重阳、谷雨等节气,呈现出了祭典与传统节日相结合的趋势。

祭祀活动所具有的公共性,主要体现在由当地政府出资,以公职人员和各界代表为祭祀主体,并对民众开放,在场地有限的情况下往往通过电视、网络等大众媒体转播。

总之,20世纪的中国在对待祭祀典礼这一历史遗产的态度上,曾经发生了三次大的变化。第一次是民国时期,由于推翻了统治中国两千多年的封建专制,对待旧制度和旧文化的态度相对比较偏激,对宣扬伦理教化且仪式繁琐的各类王朝祭祀典礼抱有深深的贬斥之意。但出于整合各种社会力量、建构新的国族认同的需要,需要继承和创新历史传统,因而发明出了一种古礼与今礼相结合的、致敬民族人文始祖和文化先贤的公祭模式。第二次是20世纪80年代,特别是国家改革开放之后,经济社会发展和统一战线工作的需要,促使地方政府开始重视当地的人文资源,部分祭典得以恢复。第三次是21世纪初,由政府主导的非遗保护活动的开展才真正为公祭作为非物质文化遗产的当代传承扫清了道路,传统祭典的现实意义和当代价值也开始得到了全面的认知和呈现。

### 三、保护传承祭典类非遗的现实意义与路径

对于以地方公祭的形式祭奠中华人文始祖和先贤先哲的活动,社会上曾存在着不同的看法,其中也不乏批评的声音。有些人从历史源流出发,质疑祭典的正统性,提出到底该实施陵祭还是庙祭,祭祀时该用古礼还是今礼等问题;有些人针对各地争抢祭祀权的行为进行批评;有些人从经济角度,认为不宜使用纳税人的钱搞这些类似于个人崇拜的活动;有些人则从文化角度,批评所谓“公祭经济学”的功利色彩。由此我们不得不反思,保护和传承祭典类非遗到底有何现实意义?

首先,在国家的层面,人文始祖和先贤先哲象征着远古的历史和文化的根脉,是民族文化记忆的重要象征符号。人们通过定期的祭祀,

可以不断地唤醒这一记忆,赓续中华民族慎终追远、民德归厚的优良传统。法国学者在研究文化记忆的生成规律时,提出了一个“记忆之场”(lieu de memoire)的概念,意指对于一个集体具有特别的历史意义并通过周期性的节日纪念活动而不断被神圣化的那些场所<sup>⑩</sup>。我国历史上遗留下来的黄帝陵、炎帝陵、大禹庙、孔庙等文化遗址,以及按照一定规律和礼仪规范举行的祭祀典礼,也可被看成承载着特殊意义的民族“记忆之场”。它们的存在可以激活人们的历史记忆和文化认同,从而起到增强民族凝聚力、激发爱国热情的作用。

其次,在地方的层面,留存各地的历史文化遗迹是一笔宝贵的精神文化遗产,传承和活化这笔遗产使其为当地经济和社会发展服务。虽然相互抢夺文化资源的情况时有发生,但只要各地方统一认知,同时祭奠同一神话人物或历史人物,形成集聚效应也是不错的选择。以祭孔大典为例,王朝时期除了皇太子在国子监主持释奠礼之外,孔子故里山东曲阜、南宗圣地浙江衢州的孔庙以及各州府县学的文庙,都会同时举办祭祀典礼,彼此并不冲突,反而会增强祭孔典礼的隆重程度和庄严性,使其成为具有广泛影响的文化活动。同样,今天的祭孔大典,也会于9月28日在全国各地包括台湾地区同时举办,各地的祭孔大典遥相呼应,既在一定程度上保持了仪式的一致性,又各具特色、相互映衬,从而更加增添了这一祭典的魅力。

笔者多年来跟踪此类祭典,发现其中绝大部分都已从最初功利性的“文化搭台,经济唱戏”,转型为对于中华优秀传统文化的深刻认同与自觉传承。以祭孔大典为例,“如果说在1984至1994的10年中,大陆祭孔至少在表面上还不过是一种地方性的促进旅游与发展经济的行为,那么到了90年代中期,该项活动的性质就开始发生根本的变化。随着复兴国学与本土传统的思潮在中国大陆的悄然兴起,儒学在中国文化中所处的地位与价值也得到了越来越多的国人的认可,反映在祭孔礼仪上,就是中华民族的文化自觉意识日趋明显”<sup>[10]85</sup>。

最后,在个人的层面,以祭典为中心的礼乐传统以文明滋养、涤荡人的心灵,陶冶人的情

操,助力人的信仰建构,让人们在集体仪式中体验信仰的神圣、崇高与庄严。面对沉重的工作和生活压力,人们每天忙于各种事务,为各种物质追求所困,精神时有空虚。加之,多元化的思想观念、个人主义盛行和传统人际交往模式的颠覆等原因,流行于大学生中间的“空心病”<sup>⑪</sup>实际上也普遍存在于社会的各个年龄段的人群之中。正如胡海波引马克思著名的人的发展阶段“三形态”指出:“当代人类正处于‘以物的依赖性为基础的人的独立性’阶段。在这一阶段,人不仅形成了‘普遍的社会物质交换、全面的关系、多方面的需求以及全面的能力的体系’,人也陷入了物化状态,人的精神生活出现了价值与信仰迷失等问题。”他继续论述道:“在人的精神理念中,信仰具有更特殊的地位,对精神生命的丰盈和成长是根本的。所以,一个人是否有信仰,是精神生命是否有所坚守、处于何种境界的重要标志。因为当人的艺术审美、道德情操、价值追求发生问题的时候,其实最根本的问题是在信仰上出了问题。”信仰缺失问题如何解决呢?信仰归根到底还是源于文化,是文明积淀的产物。“信仰作为一种文明的精神现象,虽然和每个个体的生命本性有关,但是信仰的形成、凝聚却须通过文化的方式。文明是通过各种文化形式来具体体现的。所谓文明的文化形式,是指那些稳定的思想形态、理论形态、知识形态。这些文化形式就包含着信仰的元素,真正的信仰就存在于人类生活和人类文明的各种文化形式之中。”<sup>[14]</sup>古代先贤公而忘私的大同社会理想、以江山社稷为重的爱国主义精神、讲信修睦和刚强勇毅的君子风范、天人合一的生态理念等,都体现出中华民族共同的精神追求,是我们赖以生存和发展的信仰源泉。当代中国人的精神世界有两大支撑:第一是马克思主义的社会理想,具体体现在革命前辈与先烈以及英雄模范人物的事迹中,通过清明节祭祀英烈、劳动节颁发五一劳动奖章、国庆阅兵和观礼等仪式行为得以彰显,激励着无数中华儿女奋发图强、砥砺前行;第二是中华文明的精神追求,源远流长的中华文明和中华优秀传统文化是我们取之不尽、用之不竭的精神财富,奠定了我们这个民族的道德基础和人文素养,通过公祭民族人文



始祖、先贤先哲、历代名人的典礼传达其精神内涵,滋养一代又一代中国人的心灵世界。

就具体的保护路径而言,笔者一直主张坚持以政府主导的地方公祭模式。一些学者出于非遗保护“社区赋权”的原则,会主张将举办权完全放归民间,这样做可以减轻政府的经济负担。然而从历史源流来看,无论是上古的巫祭,还是王朝时期的祭祀,抑或是20世纪的公祭,分别是部落首领、君主或地方政府主导的行为。必须强调的是,20世纪的公祭典礼,由当地政府人员担任主祭时,此时他所代表的不是个人或者其他身份,而是代表全体人民。如果取消了政府的代表权,祭典没有官方在场,或失去政府的经济支持,公祭就会变成私祭,其作为国家文化符号的功能也就失去了。当然,政府主导不等于包办,而应在与社会各界进行协商的基础上,兼顾各类参与主体的需求。公祭费用既然从地方财政支出,就必须为当地民众带来切实的福利。祭典的实用性与神圣性二者其实并不冲突。具有丰富文化内涵且能给人带来神圣体验的祭典,不仅可以吸引八方人士前来参与,而且可以通过媒体传播极大地提升当地的知名度,吸引游客和投资商,为地方经济的发展带来机遇。

祭典类非遗创造性转化与创新性发展的关键,在于神圣性、审美性与社会性的重塑。古代祭典的神圣性来自人们对于神明的信仰和对于王权的崇拜。这种意识在新时代显然已经过时,那么如何重塑祭典的神圣性就成为传承所要解决的核心问题。例如炎黄二帝在王朝时期被作为“五方帝”祭祀,与古代中国人的宇宙观与空间观紧密相连,而在民国时期,人们根据时局的需要将其改造为中华民族的祖先神,用炎黄子孙代称中华儿女,就在无形中抬高了二帝的地位。黄帝和炎帝的陵庙也就成了中华儿女都意欲前往瞻仰的圣地。通过年复一年举办祭祀大典,加之学术界对炎黄二帝神话传说及其象征意义的不断挖掘<sup>①</sup>,其神圣性得以重构。孔子和妈祖的形象在当代也有所转变。孔子原本的“圣人”“先师”形象转变为创建儒家学说、传承礼乐文明的古代文化英雄;妈祖原本的“天后”“天妃”形象则成了“立德、行善、大爱”精神的化身。通过这些成功转型,我们与古代先贤

的关系变得更加密切,崇拜和祭祀他们相当于集体缅怀一个共同而辉煌过去,同时也是在确认每个人心中的那个美好而理想的自我。

神圣性的建构离不开审美性与社会性。无论是“以审美代宗教”的理性主义观点,还是将审美视为“上流社会之宗教”的思想,都是基于宗教与审美的相通性。“以审美代宗教是现代性的核心特征,审美的‘复魅’与宗教的祛魅是同时进行的。”<sup>[15]</sup>对于祭典类非遗而言,一方面需要打造优美整洁且富有象征意义的传承环境与文化空间,另一方面则应以多种艺术手段设计仪式展演,追求形而上的精神之美,塑造超越世俗生活的、至善至美的理想境界。即便是一些细小的环节,比如祭祀物品、器具和纪念品,也应力求精致、富有创意。社会性则是祭典神圣性的基础。法国社会学家涂尔干曾言:“集体意识是精神生活的最高形式”<sup>[16]589</sup>,“任何社会都会感到,它有必要按时定期地强化集体情感和集体意识,只有这种情感和意识才能使社会获得其统一性和人格性。这种精神的重新铸造只有通过聚合、聚集和聚会等手段才能实现,在这些场合个体被紧密地联系起来,进而一道加深他们的共同情感;于是就产生了仪典”<sup>[16]609</sup>。目前大部分公祭仪式都保持一年一祭的节奏,今后能否以文旅融合为目的,仿效古代的做法,按照时序的变化安排各种年中祭祀,使更多的民众有机会参与祭典,观赏、体验传统的祭祀仪式和礼乐文化,或许是值得考虑的发展方向。

总之,只要在上述问题上达成共识,我们就一定可以把公祭活动办得更好,把祭典类非遗创造性地转化为当代社会发展的精神动力。这需要深入挖掘相关神话传说的文化内涵,总结中华礼乐文明的历史脉络和精神内核,在创新性发展中完成对传统的再造,以重塑祭典的神圣性、审美性、社会性,提升其在国家形象建构和人民精神生活中的文化影响力。

#### 注释

①张劲锋:《周公史述与传说研究》,陕西师范大学中国古代文学专业博士论文,2019年,第15—38页。②李学勤主编:《十三经注疏:礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第382页。《礼记·祭法》中的记载与此略有出

入,即“王立七庙”“诸侯立五庙”“大夫立三庙”“士二庙”“官师一庙”“庶士、庶人无庙”,见李学勤主编:《十三经注疏:礼记正义》,第1300页。③传说文王之妃、武王之母太姒是殷王帝乙的女儿。④李学勤主编:《十三经注疏:春秋左传正义》,北京大学出版社1999年版,第1360—1364页。⑤朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第376页。⑥刘源:《商周祭祖礼研究》,商务出版社2004年版,第269—312页。⑦根据《大唐开元礼》附大唐祭祀录整理,详见萧嵩:《大唐开元礼》,民族出版社2000年版,第35—351页。⑧《延安非遗文化系列(1)——黄帝陵祭典》,我是延安, <https://cmstop.cloud.yanews.cn/p/30899.html>。⑨五批国家级非物质文化遗产代表性名录公布的时间依次为2006年、2008年、2011年、2014年、2021年。四批扩展项目名录公布时间依次为2008年、2011年、2014年、2021年。⑩王霄冰、林海聪:《妈祖:从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》2013年第6期;王霄冰、任洪昌:《妈祖信俗的概念与内涵——兼谈民间信仰的更名现象与制度化问题》,《文化遗产》2018年第2期。⑪皮埃尔·诺拉著,曹丹红、黄艳红译:《记忆之场》,南京大学出版社2020年版,第11—13页。⑫“空心病”一词详见寻知元:《从精神医学角度看“空心病”现象》,《医学与哲学》2003年第5期。⑬孟宪实:《关于炎黄传说的历史研究》,《北京社会科学》2023年第4期。

#### 参考文献

- [1]十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[2]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北

- 京:北京大学出版社,1999:451—460.  
[3]詹鄞鑫.神灵与祭祀:中国传统宗教综论[M].南京:江苏古籍出版社,1992:3.  
[4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.  
[5]十三经注疏:春秋左传正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.  
[7]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2019:516.  
[8]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:103.  
[9]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.  
[10]王霄冰.国家祀典类遗产的当代传承:以中日韩近代以来的祭孔实践为例[J].山东社会科学,2012(5):82—86.  
[11]郭辉.民国国家仪式研究[D].武汉:华中师范大学,2012:73.  
[12]王霄冰,林海聪.公祭的语义衍变、古今形态与当代实践[J].北京师范大学学报(社会科学版),2014(5):64.  
[13]乌丙安,胡玉福.“俗信”概念的确立与“妈祖信俗”申遗:乌丙安教授访谈录[J].文化遗产,2018(2):1—7.  
[14]胡海波.精神生活、精神家园及其信仰问题[J].社会科学战线,2014(1):19—26.  
[15]赵彦芳.“以审美代宗教”与“以审美代伦理”[J].文学评论,2012(5):189.  
[16]涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.北京:商务印书馆,2011.

## Historical Development and Realistic Meaning of the Public Sacrificial Rituals as Intangible Cultural Heritage

Wang Xiaobing

**Abstract:** Among intangible cultural heritage items, the public sacrificial rituals are special and controversial because they are dedicated to the mythic kings or historical persons of the ancient time. These rituals are originated in the prehistoric magic rituals and were institutionalized with a series of ritual system during the dynastic periods. Only a few of such rituals are inherited until today. As public events, they are mostly hold by the local governments and are recognized as intangible cultural heritage items nowadays. The significance of inheriting the sacrificial rituals can be concluded as follows: first, they strengthen the cultural memory of China on the national level; second, local people may gain opportunities for economic and social development by activating these heritages; third, the modern individuals who are suffering under materialized state may get some spiritual enrichment and cultural nourishment by participating in such events. The social ideals of Marxism and the spiritual pursuit of Chinese civilization construct two integral beliefs in modern China. The key challenges by inheriting the sacrificial rituals are how to reveal the cultural connotations comprised deeply in them and how to reconstruct the social, aesthetic and sacred dimensions of the rituals.

**Key words:** sacrificial rituals; Intangible Cultural Heritage; cultural memory; sacredness

[责任编辑/周舟]

# 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4期（第12卷 总第70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8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

