

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



2024(双月刊)
第12卷 总第71期





中原文化研究

The Central Plains Culture Research

本期学人



赵敏俐 男，1954年生，内蒙古赤峰人。首都师范大学燕京人文讲席教授，首都师范大学中国古代文学国家重点学科带头人。兼任中国乐府学会会长，中国《诗经》学会副会长，中国屈原学会副会长，国家社会科学基金中国文学学科评审组专家。曾先后受聘为湖北大学楚天学者特聘教授，日本广岛大学客座教授，中国台湾逢甲大学客座教授，中国海洋大学特聘教授，浙江大学兼聘教授。主要从事中国古代诗歌、先秦两汉历史与文化研究，出版《两汉诗歌研究》《周汉诗歌综论》《20世纪中国古典文学研究史》《先秦君子风范》《汉代乐府制度与歌诗研究》等著作多部，在《中国社会科学》

《文学评论》等学术期刊发表论文200余篇。主持国家社会科学基金重大项目、重点项目，教育部人文社会科学重大项目等多项。获教育部人文社会科学优秀成果一等奖、北京市哲学社会科学优秀成果特等奖、2024年首届全球华人国学成果奖、国家级教学成果二等奖、北京市教学成果一等奖、全国优秀教育音像制品一等奖等多项。获全国优秀教师、国务院政府特殊津贴、北京市首批创新拔尖人才、北京市高校教学名师、北京市高校首批高层次人才等荣誉。



中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2024年第5期(第12卷,总第71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 杜 勇
李 娟 李同新 李振宏 张国硕
张宝明 张新斌 郭 杰 程民生

社长 / 主编 李 娟

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

目 录

·文明探源·

论文字的宗教性与世俗性 冯 时/5

后石家河文化与石峁文化的互动 徐 峰/15

·思想文化·

陈荣捷、萧蓬父与20世纪中国哲学研究 杨国荣/23

中国恩德文化历史演变的基本趋势 杨春时/30

·中国早期书写·

《春秋》的“早期书写”特征与中国史学精神 赵敏俐/39

青铜器铭文所见“自我书写”现象论析 姚苏杰/51

·中原论坛·

蜀道在世界文明史中的意义 王子今/63

天圆地方时空观及其“取象”逻辑 李 川/72

主管主办 河南省社会科学院

社长/主编 李 娟

编辑出版 中原文化研究杂志社

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿信箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2024年10月15日

目 录

·宋文化研究·

试论北宋熙宁年间东南诸路的增设新县现象..... 陈晓珊/79

唐宋城市转型进程中城乡“围城效应”的文学书写..... 蔡 燕/88

·文献研究·

论清华简《畏天用身》中的墨学精神..... 刘成群 段乐千/98

再论孔子的“述而不作”与“温故而知新”..... 李 凯/105

·当代文化·

品牌短视频传播中的情绪驱动与文化认同感构建..... 魏宝涛/115

微短剧推动文旅融合发展探析..... 姬亚楠/123

·本刊声明· 为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C * 2013 * b * A4 * 128 * zh * P * ¥ 10.00 * 3000 * 14 * 2024-10

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

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

The Central Plains Culture Research

No. 5, 2024

Main Contents

The Religious and Secular Feature of Characters	Feng Shi/5
The Interaction Between the Post-Shijiahe Culture and the Shimao Culture	Xu Feng/15
Chen Rongjie, Xiao Shafu, and 20th-Century Chinese Philosophy Research	Yang Guorong/23
Basic Trends in the Historical Evolution of the Chinese Culture of Benevolence and Virtue ...	Yang Chunshi/30
The Characteristics of “Early Writing” in <i>The Spring and Autumn Annals</i> and the Spirit of Chinese Historiography	Zhao Minli/39
An Analysis of the Phenomenon of “Self-Writing” in Bronze Inscriptions	Yao Sujie/ 51
The Significance of Shudao in the History of World Civilization	Wang Zijin/63
The Space-Time Concept of the Round Heaven and Square Earth and “Image Taking”	Li Chuan/72
An Analysis of the Phenomenon of New County Establishment in the Southeast Regions of the Northern Song Dynasty During the Xining Period(1068—1077)	Chen Xiaoshan/79
Literary Writing of the Urban-Rural “Siege Effect” in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties	Cai Yan/88
On the Mohist Spirit Embodied in the <i>Taking Heaven in Awe and Using Initiative</i> from the Tsinghua Bamboo Slips	Liu Chengqun and Duan Leqian/98
Revisiting Confucius’ “Recording But Not Writing” and “Reviewing the Old and Learning the New”: from the Perspective of Text and Oral Transmission in Early Chinese Civilization	Li Kai/105
The Emotional Drive and the Construction of Cultural Identity in Brand Short Video Communication	Wei Baotao/115
An Analysis on the Promotion of Cultural and Tourism Integrated Development by Micro Dramas	Ji Yanan/123



论文字的宗教性与世俗性*

冯 时

摘要:原始文字的宗教性质是由文字起源于人神沟通的需要所决定的,这一事实意味着文字不仅是原始宗教的产物,更是文明的产物。人类的交流并不足以使古人必须创造文字,况且由象形方法所创造的文字多属名词,而由名词堆砌的书面语形式极为混乱,是不可能用于记录语言的。这种原始文字的书面语特征,至商周时代的青铜器铭文仍见其子遗。当然,服务于人神交流的文字只能源于象形,这体现了宗教文字的普遍特征。文献中古人的文字起源观、象形文字的创制目的、眼目通神的意义、朱书文字的性质以及敬字传统等,都显示出早期文字的宗教性特点。当文字逐渐具有了记录语言的功能之后,文字走向世俗化的进程就开始了,从服务于人神的沟通,转而逐渐成为记录语言的工具。传统六书造字法之下的指事字与会意字逐渐注重表音,以及在这种重视语音倾向影响下最终出现的形声文字,都体现了文字从宗教性向世俗性的转变。

关键词:文字;宗教;象形;朱书;敬字传统

中图分类号:K207;H024

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0005-10

文字的起源是中华文明研究的重要问题。先贤为什么要创造文字?或者说在早期文明阶段,是什么动因最终促使了文字的诞生?对于这一关键问题的认识,学术界一直存在不同看法。澄清这一事实非常重要,其不仅关乎我们对文字起源问题的客观认识,也直接关系到对中华文明的深入理解,故于成说不可不辨。

一、文字的宗教本质

传统的观点认为,文字产生于先民对劳作记事的需要,所以应该起源于结绳,甚至推测西周金文之“十”“廿”“卅”分别作“丨”“U”“W”,其中的圆结即像绳结。殊不知比西周金文更早的甲骨文,这三个整数字却分别写作“丨”“U”

“W”,并无所说的绳结。显然,结绳用以记事,但与文字的创造并没有关系^①。《庄子·胠篋》云:“子独不知至德之世乎?昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏,当是时也,民结绳而用之。”^[1]这段文字讲述了文字创造之前的情况,从中却看不出有结绳导致文字产生的意思。显然,文字源于结绳其实只是人们的某种误解而已。

被学者反复引用以助证文字源出结绳的文献还有《周易·系辞下》,文云:

上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》。古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人易之以棺槨,盖取

收稿日期:2024-04-02

*基金项目:“古文字与中华文明传承发展工程”资助项目“小屯南地甲骨文资料的重新整理”(G1004)、中国社会科学院学科建设“登峰战略”资助计划(DF2023TS06)。

作者简介:冯时,男,中国社会科学院学部委员、一级教授、博士生导师(北京 100101),主要从事古文字学与天文考古学研究。

诸《大过》。上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸《夬》。^{[2]181}

韩康伯《注》:“夬,决也,书契所以决断万事也。”^{[2]181}孔颖达《正义》引郑康成注云:“事大,大结其绳;事小,小结其绳。”^{[2]181}尽管人们试图利用这则文献建立结绳与文字的联系,但事实却恰好相反。《易传》所讲的“上古”与“后世”明显构成了古今的关系,二者本属不同的时代,如果上古先民还停留在结绳记事阶段的话,那么后世圣人的作为就显然彻底改变了上古先民的朴素传统。其以文字取代结绳,正如以宫室取代穴居,以棺椁取代薪衣一样,二者非属一类事物是显而易见的。况结绳以大小及数量的多少记事,今日之民族志材料仍可证明这一点^②,其与文字通过字形和读音表意的方式也完全不同。显然,结绳与文字具有本质的区别,这一事实古人认识得非常清楚,故后人皆谓文字之创以代结绳^③,知二事之不同明矣。

《易传》的思想其实是想将文字的创造与《周易》的夬卦建立起联系,而夬卦的卦义则以王于王庭布教而化天下为旨,这暗示了文字的产生应与上古的政治制度有关。东汉的经学家许慎强化了这一观点,其于《说文解字叙》云:

黄帝之史仓颉,见鸟兽蹄远之迹,知分理之可相别异也,初造书契,百工以义,万品以察,盖取诸夬。夬,扬于王庭,言文者宣教明化于王者朝廷,君子所以施禄及下,居德则忌也。^{[3]753-754}

许慎以夬卦思想阐述其对文字起源的主张,似乎文字被创造之后,政通人和,王者据以宣教于王庭,化民成俗,这才是文字创造的根本目的。事实上,这些明显具有文字本之于政教的思想未能触及问题的根本。

尽管君王宣命教化、百官治事都离不开文字的推广和裁决,但其所涉及的问题广泛且复杂,其中绝大部分事务恐怕都应属于文字产生之后的用字行为。《易传》所云“施禄及下,居德则忌”^{[2]116},虽直接道明了文字具有的文治教化作用,但却并不能反映古人初创文字的动因。理由很简单,文字起源于象形,而在人们只能创造象形文字的时代,仅通过象形文字完成教化

之命及对政务的是非决断是根本不可能的,显然,教化又治也不应是文字产生的真正原因。

目前流行的观点认为,文字是记录语言的符号,这意味着文字的创造应该体现着人们记录语言的需要。这种看法看似客观,其实却是以今文字的定义上度古文字,并不符合原始文字的实际情况,用以分析文字的起源,其所遇到的反证更难以解释。

语言本是人类共有的交流能力,如果文字的功能仅在于记录语言,那么创造文字为什么不是早期人类社会的普遍作为,而却只有极少数的人群创造了文字?难道那些没有文字的族群没有记录语言的需求?这种假设显然是不能成立的。此证一。

人们之间的交流通过语言就可以轻松完成,而语言的交流是通过语音的传递实现的,其与文字的概念完全不同。文字作为一种独立的符号体系,如何通过字形或读音体现字义,系统构建自身文明的概念体系,其创造者非得具有超凡的智慧不可。故对原始先民而言,只为记录语言而花费巨大精力创造文字,未免成本过昂,在生产水平相当低下的远古社会,这种得不偿失的工作不仅全无必要,而且也不能被允许。此证二。

尽管语言更适合完成同一时空条件下的交流活动,但这并不意味着跨时空的交流就一定需要创造文字。早期民族史诗的传承基本上都是通过记诵的形式,且中国先秦时代又有瞽蒙盲史的史官系统,这类史官因目盲而不能识字,其专以记诵为职,所以文字对于他们而言已失去了意义。其实不仅中华文明的传统如此,域外文明也同样如此。史传古希腊《荷马史诗》即由盲人荷马口述传诵。这种记诵传统已成为早期文明传承的主要形式,这意味着跨时空的交流同样可以不借助文字。此证三。

同样令人难以理解的还有,语言是通过不同词性的词汇表达的,但早期文字呈现的书面语形式却不是这样。商周时代祭祀祖先的青铜器常会铸有铭文,最初的铭文仅由氏名缀以庙号几个名词搭配组合而成,表达某氏为其某位祖先作器祭祀的意思,但氏名、亲称和日名三者的安排却不拘一格,次序混乱。其正常的表达

应该是在氏名之下缀接庙号,如“扬父乙”^④(图1^⑤, 1、2)、“扬兄辛”(图1,7上)、“串父辛”(图1, 5)、“鱼父乙”(图1,8右)、“佃父丁”(图2^⑥,1);但庙号也可以写在氏名之前,如“父乙扬”(图1, 3)、“父乙鱼”(图1,8左)、“父癸佃”(图2,3);由亲称与日干组成的庙号,其次序也可以颠倒,如“扬甲父”(图1,6)、“扬辛兄”(图1,7下)、“东乙父”(图2,6);而且这种混乱的庙号还可能置于氏名之前,如“癸父串”(图1,4)、“丁父鱼”(图1,9)、“丁父佃”(图2,2)、“甲父田”(图2, 4);甚至氏名与庙号的次序可以完全错乱,如“庚戈父”(图1,10);而同器之盖、器行款也可以不一致,如“父丁子”可以写作“丁父子”(图

2,5)。当然,上列“扬兄辛”或作“扬辛兄”(图1,7)、“鱼父乙”或作“父乙鱼”(图1,8),也都属于同器而异款。至于表示小宗的“亚”字^⑦,其位置可以随意不定,如“亚夔”(图3^⑧,1)以“亚”居首,“亚告”(图3,2)则以“亚”居末,“亚猷父丁”(图3,5)以“亚”居首且框以氏名,“亚万父丁”(图3,3)以“亚”居末但框以庙号,“亚眚癸祖”(图3,4)以“亚”居中且庙号倒置,而“亚扬父辛”(图3,6)、“亚趯父丁”(图3,7)则以“亚”居外。这种安排使得人们即使对这些文字并不陌生,但准确理解其所传达的意义也并不容易。很明显,这些名词堆砌根本无法记录语言。此证四。

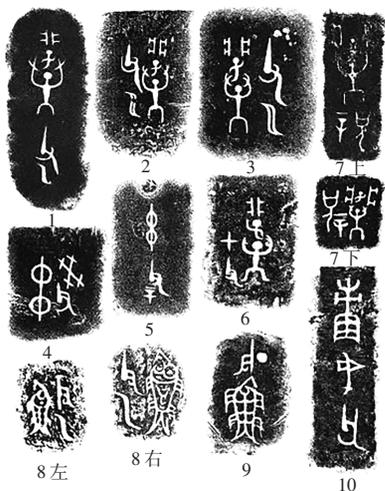


图1 金文拓片

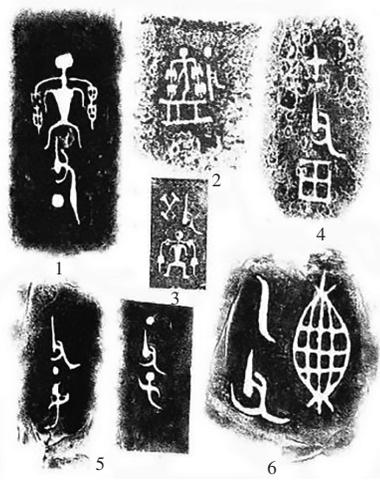


图2 金文拓片

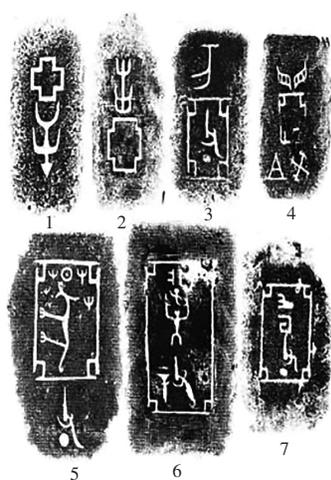


图3 金文拓片

文字的创造当然不可能一蹴而就,原生文字诞生和发展的历史一定是相当漫长的。如果说六书体系基本完成了对汉字的创造的话,那么最早形成的象形文字显然更多地是属于名词,而只有名词的文字是无法用以记录语言的。因此,记录语言绝不可能是原始文字产生的动因。当然,原生文字的发展必须逐渐与语言相结合,从而使其具有了记录语言的功能,但这已是文字发展的结果,而绝非文字初创的原因。相反,以记录语言为目的而创造的文字只能是晚出的世俗文字,而世俗文字的创造则根本不需要非得出于象形。此证五。

以上五证可以说明,文字绝不是为着记录语言而创造的,人们之间的交流通过语言即可以实现,无论这种交流是在同时空之内完成还

是跨时空进行,实际上都不是非得需要文字不可。同时代的交流即使不能面对面以语言沟通,至少还可以借使者传递,中国古代聘礼中的摈介制度,即是通过介的传话实现主宾之间的交流。当然,跨时空的交流更可以通过人类的记忆诵读来实现,也并不是必须借助文字。中国古代文化以“文献”之“献”义训为贤,即指那些博古通今的贤老。这些事实充分证明,原始文字的创造并不是为着人们交流的需要,当然也就更不可能为着记录语言,这两方面的考虑对文字起源和早期文字性质的认识是没有意义的。

然而有一种交流却使先民非要通过创造文字完成不可,这就是人与神明的交流。当然,人神的沟通并不是不可以在祭祀仪式中借巫祝与

神明的语言交流而实现,事实上祝官所专擅的祝祷即是以呼叫或诵祷这类语言形式实现的。“祝”本作“兄”,象人大张其口,其所强调的即是以语言通神的作用。《周礼·春官·大祝》:“大祝掌六祝之辞,以事鬼神祇……掌六祈以同鬼神祇。”^{[4]1746}郑玄《注》:“祈,嗥也,谓为有灾变号呼告于神以求福。”^{[4]1746}又《小祝》:“小祝掌小祭祀,将事侯禋禘,祠之祝号。”^{[4]1753}是知祝号即属祝官之事。然而祭祀通神的核心要旨乃在于取信于神明,其所体现的核心思想即是诚信。而通神固然可祝可叫,但这种做法总不免有缺乏诚信之嫌,不仅所说无凭无法落实,而且也容易使人神因对所祈之事理解的分歧而产生误解,于是古人必须创造出的一套表意的符号体系,以其铭记于金泥甲骨,准确地传达所祈之内容,如此才可能建立起人神之间确信不疑的信实关系,这就是文字产生的真正原因。因此,先贤创造文字的根本目的就是服务于其通神的需要,这决定了早期原生文字一定是宗教性的,其作为建立人神相互信任的符号体系,无疑应是原始宗教的产物,故而与后世出现的以记录语言为目的的次生世俗文字根本不同。很明显,这种服务于人神交流需要所产生的文字完全可以纳入上古时代的道德体系,因为道德的核心内涵就是诚信^⑨,而以文字为媒介实现人神的沟通其实正在于建立二者之间的信任关系。从这一意义上讲,文字的创作作为早期文明诞生的标志是当之无愧的。

文字起源于象形,这一事实对于说明早期文字的宗教性也同样重要。文字的作用如果在于实现人神的沟通,那么很明显,这种沟通人神的文字体系对于神明而言就必须是不教而识的,于是象形造字的方法便成为先贤创造文字的唯一选择,这也正是早期为通神需要而产生的文字只能起源于象形的根本原因。理由很简单,取象于客观物象的象形符号可以很容易建立起人神共知的认知基础,这为完成人神的沟通提供了保证。事实上,早期宗教性的文字都表现出共同的象形特征,而其使用者皆不出通神之巫史,即可充分证明这一点。

汉字取于象形,史传其创造者仓颉即为黄帝的史官,而史官的职事就是通过祭祀的形式

完成与神明的沟通。目前所见殷商先民在占卜活动中契刻于龟甲和兽骨上的甲骨文,其性质多属通神的卜辞,而逾十五万片的刻辞甲骨几乎全数出土于商代王庭,证明这种宗教性质的文字,其使用者也仅为有资格与神明沟通的王室大小宗,而“民”的本义为盲^⑩,目盲者是不能识字的。商周青铜器铭文则铸作于宗庙祭器,目的当然都是实现人与神明的沟通。古彝文取于象形,其使用者为彝族负责沟通人神的巫师毕摩。纳西文取于象形,其使用者也是纳西族负责沟通人神的巫师东巴,所以纳西文又称东巴文。水书取于象形,其使用者同样是水族负责沟通人神的巫师水书先生。放眼于世界其他古老文字也莫不如此。古埃及圣书体文字取于象形,其作用在于通神,而使用者实为沟通神明的祭司。早期苏美尔文字、玛雅文字皆取于象形,其作用也在于实现人神的沟通。这些中外不同文明的不同文字所具有的共性,鲜明地体现了早期文字的宗教性特点。

原始文字宗教性的事实在古代文献中反映得也非常清楚。《周易·系辞下》云:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。^{[2]179}

文字为了通神的需要而源于象形,而象形文字的分类则不出六类,即天文、地理、动物、植物、人体以及由人类所制作的各种器物,这不仅与卦分六象的事实一致,而且也与《易传》所言伏羲画卦的目的在于与神明沟通的思想相通。当然,人神沟通的基础即在于类属相同,否则神明便无从感受相应的情感。因此,对客观世界的认识首先就要从“类族辨物”^{[2]57}开始,而象形文字的六类之分,其所追求的无疑就是“以通神明之德,以类万物之情”^{[2]179}的宗教目的。

汉代纬书所反映的原始文字观似乎更接近文字起源的真相,《孝经援神契》云:“仓颉视龟而作书。”^⑪龟乃天生神物,其背甲穹隆象天,腹甲五方象地,实为天然的盖天宇宙模型,且寿长而尽知古今之事,故古人素用以占卜通神。显然,仓颉视龟作书的传说对于文字产生于人神沟通的暗示已再清楚不过了。

《淮南子·本经训》的一则记载也与文字起源于原始宗教有关,文云:“昔者苍颉作书而天雨粟,鬼夜哭。”^{[5]571}高诱《注》:“天知其将饿,故为雨粟。鬼恐为书文所劾,故夜哭也。鬼或作兔,兔恐见取豪作笔,害及其躯,故夜哭。”^{[5]571}《意林》引许慎《注》:“仓颉,黄帝史臣也。造文字则诈伪生,故鬼哭也。”^{[5]571}尽管这些解释都是以后世道家无为思想看待文字的创造,但其取文字见信这一积极思想的反面,而以文字无信,则显然是出于对文字本身所具有的彰显诚信的初衷的批判。事实上,原始宗教产生于由观象授时所导致的上帝崇拜传统,而观象授时的基本作用则在于为农业生产提供准确的时间服务,具体地说,只有通过观象正确地规划农时,人们才可能丰收有望,这也就是《周易·大有·象》所云“火在天上,大有”^{[2]59}的意义。因此,原始宗教所思考的首先就应包括天文与农业的关系问题,作为至上神的天帝不仅决定着时间,当然也决定着万物的生养,而“天雨粟”的说法便应建立在这一理解的背景之下。神灵作为后人敬奉的有德祖先,周人称其为“前文人”或“前文神”,人们需要通过祭祀的形式与其沟通,以至于祭祀成为被普遍认可的国之大事。不仅早期先民通过制作祭器并铸作铭文的形式与其建立联系,而且在晚世当文字逐渐世俗化之后,仍保留有专为沟通神明而以文字组成的符篆,这为“鬼夜哭”的说法建立了合理的思想基础。显然,早期文献的相关记载表明,先贤认为文字起源于人神沟通的事实是非常清楚的。

中国文字至少已有八千年的历史^⑧,古人创造文字,目的本是借助这一手段实现人神的交流,记录语言显然并不是其创造的目的,这意味着对于早期具有宗教意义的文字而言,其定义必须重新厘正。综合分析原始文字的特征,早期文字必须具备以下三个基本特点:

其一,文字必须具有固定的字形、字义和读音,因时因事而变化的符号不属于文字。

其二,文字必须以书面语的形式呈现,至于书写一字还是多字,并不影响其作为文字的性质。

其三,文字必须具有超时空和超方言的特征,这使文字固有的形、音、义特征不会因时空

或方言的改变而改变。

这三个基本要素是我们研判原始文字所不可或缺的,其体现了早期文字所具有的宗教性质的显著特征。

二、象形文字的创造

古人创造文字的目的如果是服务人与神明的沟通,那么这种用于通神的文字就一定是人神共知的。事实上,对于一种人神共知的文字体系的创造,其取象基础只能是人神共处的客观世界,因此象形造字法便成了创造文字唯一有效的方法,而眼目识字也就成为以文字通神的唯一有效手段。

(一)象形造字

许慎在叙述仓颉造字的作为时说,其“见鸟兽蹄远之迹,知分理之可相别异也,初造书契”,段玉裁《说文解字注》对此的解释是:“分理犹文理。高诱注《吕览》曰:苍颉生而知书,写仿鸟迹以造文章。”^{[3]753}其以仓颉通过模仿鸟兽的足迹形状而造字,未免扯得太远。许氏的原意其实只是说仓颉通过对鸟兽之迹的观察悟到了事物之间的区分标准,并以这种理念作为创造文字的指导原则。显然,只有建立了不同物象的区别标准,有能力将此物与彼物明确无误地加以分辨,文字才可能被创造出来,不同文字所体现的不同概念也才可能建立起来。原因很简单,由于很多物象的相似性很高,如果不能抓住物象的特点,将此物区别于彼物,要想创造出具有清晰概念的文字就是根本不可能的。如犬、狼形近,但“犬”字以其尾上扬,“狼”字以其尾下曳,则见犬、狼之别;禾、来同类,但“禾”字垂穗,“来”字直穗,则明禾、来之分。事实上,鸟兽之迹不仅不可能成为创造文字所取形的物象,而且在今日可见的文字中也从没有见过这种文字。

长期的田猎经验告诉人们,不同鸟兽的足迹,其区别是相当明显的。通过观察分析鸟兽的足迹而追踪猎物,在商代甲骨文所记载的田猎活动中看得很清楚。卜辞云:

贞:王其逐兕,获?弗远兕,获豕二。
(《合集》^⑨190)

这是商代武丁时期的田猎卜辞,记录了商王在一次田猎活动中追逐兕牛,但因为并没有按照兕牛的足迹追逐,结果并没有打到兕牛,而只抓到两头野猪。“远”字的本义是兽迹,用为动词则为循着兽迹追踪猎物。有趣的是,同一条卜辞中的两个“兕”字,写法却截然不同,“王其逐兕”的“兕”字实写兕形,其头身刻画得完整写实;而作为循迹的“远兕”之“兕”字,却仅画出了兕牛的轮廓,其借此轮廓表现兽迹的心理非常明白,从而与“远兕”之义为循迹追踪的意义正相暗合。卜辞又云:

远鹿……允远,三……获鹿一。(《合集》10321)

这也是武丁时期的田猎卜辞。此次田猎循着鹿迹追逐,终于获鹿,成果圆满。卜辞又云:

壬子卜,史贞:唯其远鹿?(《合集》10303)

显然,古人田猎,首先要做的事就是辨别兽迹,这一传统至今犹然。

许慎于《说文解字叙》的开篇就引述了《周易·系辞下》有关伏羲设象画卦的文字,这些内容看起来似乎是在说依象作卦,实际则与创造文字的工作暗合。今所见甲骨文、金文的象形文字,皆不出《系辞》所归纳的六类物象,这个事实与所谓伏羲据象作卦的传说若合符契。因此,《系辞》的相关记载与其说反映了易卦起源的历史,倒不如说体现了依象造字的历史更真实。

(二)眼目通神

早期的夷夏文字都属于象形文字,这意味着对这类文字的识读,眼目的作用是不可替代的。人神只有通过眼目识读出用于彼此交流的文字,才可能实现二者的沟通。显然,这种强调识读文字的眼目在沟通人神方面具有着独特作用观念,只能是基于以文字通神的宗教背景所形成的古老传统。

以文字通于神明的关键条件就是目见识字,故而必须特别强调眼目甚至睛明的作用。史传仓颉造字,面生四目,或更见六目^⑥。《春秋演孔图》:“苍颉四目,是谓并明。”^{[6]112}《论衡·骨相》:“苍颉四目,为黄帝史。”^{[6]112}四目的作用当然在于通过识读文字而通于神明。唐张怀瓘

《书断》:“古文者,黄帝史苍颉所造也,颉首四目,通于神明。”^[7]即是这种原始宗教观的清晰反映。诚然,如果从人神沟通的角度讲,五官中的口、目二官都应具有重要的作用。口以唤神,目以识文;唤神则神至,识文则神通。然而仅从以文字通神的角度讲,眼目的重要性尤为突显,这便是仓颉四目所强调的意义。

唤神的职官为祝,“祝”表现出口于通神活动中独有的祈叫呼唤的作用。古制以大祝掌六祈,祈意为叫,所以“祝”字大张其口以象呼叫通神,正显示了祝官的职官特点。

与口通神的作用同样重要的就是眼睛。文字既然用于通神,那么文字是否能够正确识读就成了能否通神的关键。这种观念在古代文字中表现得非常清楚。《说文·巫部》:“巫,祝也。”又云:“覡,能斋肃事神明也。在男曰覡,在女曰巫。从巫,从见。”徐锴《系传》解释从“见”的意思说:“能见神也。”^{[8]95}古以男女区别巫覡,未必尽然。巫为祝,其所强调的本为以口通神的特点,而覡则别之于以眼目通神,并非重在男女性别的差异。巫覡皆有男女,甲骨文所见祝官自有男祝女祝,红山文化出土的陶像^⑦,其以口祝为职,是为女巫祝。而周原出土之男巫像,其颠顶即书有“巫”字^⑧,表现其通天之职。据此可知,巫本祝祷,以口唤神;而覡主目见,应即以文字通神。

古人以宗庙之神主名“示”,“示”为庙主的象形文,其读音同“视”,表达临视之义,这意味着当人们看到庙主的时候也就看到了祖先,同样,祖先视人亦如瞻视人间。所以神主名示,体现的正是见主犹见神的目视意义。事实上,与此相关的作为筮算通神的“示”字本从二“示”,更明确表达了人神相视的宗教内涵。《说文·示部》:“示,明视以筮之。从二示。读若筮。”^{[8]3}意思已讲得非常明白。

在这样的文化背景下探索早期文字,可以获得一些不同于以往的新认识。河南舞阳贾湖新石器时代遗址出土有距今8600至8200年之间的甲骨文字,其形作眼目之状^⑨,学者多据商代甲骨文释之为“目”,但如此理解,反证则难以避免。首先,古人为什么要在占卜的龟甲上刻写“目”字?其次,相同的文字在良渚文化的祭

天玉璧上也曾出现,人们又为什么要在祭天的礼器上也刻写“目”字?这些问题显然不易解释,如果说刻在龟甲上的“目”字是为了通过占卜祛除目疾的话,那么这个理由无论如何也不能适用于祭天礼器。然而,假如我们在文字起源夷夏东西的文化背景下考虑贾湖文化的文化归属,便可以很容易建立其与东方夷文化的联系,这显然为贾湖文字的识释奠定了基础。据古夷(彝)文分析,其作眼目的象形文字虽与商代甲骨文相同,但却并非指眼目,而是吉凶的“吉”字。当然,占卜的目的即在求吉,祭天的目的也在求吉,况商代卜辞也常见于占卜的甲骨上刻写“吉”“大吉”“引吉”的情况。显然,以此审视贾湖和良渚文化的“吉”字,无有不合,这为古人具有以眼目通神为吉的观念提供了绝好的证据。

发现于四川广汉三星堆的青铜巫觐面具也体现着相同的眼目通神的作用。这些面具可分为两类:一类目中无睛,低首哀苦,嘴角下垂,耳部无饰;而另一类则呈目中长睛冲天,昂首欢喜,嘴角上扬,额题腾云升天,双耳饰作天极璇玑。两种形象的差异泾渭分明。很明显,昂首顺目喜庆者表现的当然应是巫觐实现与天神沟通的形象,而无睛低首哀苦者则暗示了其尚未完成通神的使命,眼目通神的意义在此表现得非常清晰。事实上,“蜀”字的意义正为纵目者御龙升天而见神,其与三星堆通神巫像所传达的意义完全相同。相关问题笔者已有讨论^⑧,此不赘述。

史传仓颉造字而生具四目,先贤如此强调眼目对于文字创造的意义,其本质在于表现目识文字而通于神明的作用,这对于印证我们所主张的早期文字的宗教性质非常重要。

三、朱书的宗教意义与敬字传统

早期文字的设色形式同样彰显了文字通神的宗教意义。中国古人对于颜色有着各种不同的理解,不同的颜色常常被赋予不同的意义。譬如红色,不仅表现了火焰的颜色,在五行体系中配属为南方之色,而且由于红色与血液的颜色相同,从而被赋予了生命的意义。其实在中

国固有的时空体系与宗教体系中,南方象天,正是灵魂升天所居之所,具有生命不死的意义,这一传统在公元前五千纪即已形成^⑨,这使象征南方及鲜血的红色自然具有了宗教的意义。

朴素的以红色象征血液而具有生命的意义,这种观念至少在旧石器时代晚期已经产生。北京房山周口店的山顶洞人遗址中发现有在死者周围散布赤铁矿粉的做法,而红色的赤铁矿粉应该具有鲜血的象征意义^⑩,其所表现的显然是人们对于生命不死的追求。

文字用于通神,那么文字以象征鲜血的红色朱砂书写也就自然具有了宗教的意义。事实上,目前发现的早期文字,无论是东方夷文字还是西方夏文字,对文字涂朱的宗教性的理解并没有任何不同。如属于早期夷文字系统的安徽蒙城尉迟寺大汶口文化大口尊上的涂朱文字^⑪,抑或属于夏文字系统的山西襄汾陶寺遗址出土的夏代朱书文字^⑫,还是河南郑州小双桥早商时代陶器上的朱书文字^⑬,以及安阳殷墟所出甲骨卜辞的涂朱装饰及朱书^⑭,甚至晚到新莽时代的封禅玉牒文字的涂朱^⑮,传统一脉相承,都以红色强化了文字的宗教性质。

文字的宗教性必然导致文字的严肃性,《说文解字叙》于此表达得非常清楚。文云:“盖文字者,经艺之本,王政之始,前人所以垂后,后人所以识古,故曰本立而道生,知天下之至赜而不可乱也。”^{[3]763}这种文字严肃性的观念通过敬字的传统传承于后,决定了人们对待文字的态度,甚至书写过文字的纸张也不可随意丢弃,或用以包裹杂物,当然更不可用其清理秽物,否则就是对神明和文字的亵渎。据《燕京旧俗志》记载:“污践字纸,即系污蔑孔圣,罪恶极重,倘敢不惜字纸,几乎与不敬神佛、不孝父母同科罪。”^⑯故为恭敬文字,自古以来即于各地普遍建有敬字亭,或名字库塔,当然也有其他一些名称,但皆不出敬字惜字之意。目前于河南、安徽、四川、福建、台湾等地还留有一些敬字建筑,有的位于文昌庙内,有的则独自落成于乡间,时代最早者建于宋代。

现存台湾高雄砾浓庄的客家敬字亭始建于清乾隆四十四年(1779年),后经嘉庆末年(1820年)、光绪十五年(1889年)和光绪二十一年

(1895年)重修,至今仍在用。亭为六角形三层塔式,前设制字先师仓颉的牌位。据乡俗可知,客家文化重视耕读传家,其将仓颉所造的文字奉为圣迹,故凡写有文字的纸张皆不得任意丢弃,需积累后于敬字亭内焚烧,而焚烧后的纸灰也不能随意抛撒,要由美浓广善堂的圣迹会,于每年农历的正月初九举行“行圣迹”或“恭迎圣迹”的活动。活动举行时,沿途由八音鼓乐开道,将一年来的字纸余灰送达美浓河边,并结坛祭拜水神河伯,使纸灰逐水而流,以表达对文字的敬意。这种民俗至今不衰,无疑可视为原始文字宗教性的孑遗。

当文字逐渐具有了记录语言的功能之后,文字走向世俗化的进程就开始了。尽管如此,原本沟通神明的作用仍然得到了延续,甚至借助符篆强化其不同于世俗文字的宗教意义,于是各种符篆成为完成通神的重要手段。

四、文字的世俗性及其政教特点

早期文字宗教性的淡化自然使其具有了更多的世俗性,于是文字从服务于人神的沟通,转而逐渐成为记录语言的工具。如果说传统六书造字法中的象形、指事、会意三法属于文字宗教性的产物的话,那么指事字与会意字逐渐注重表音,以及在这种重视语音倾向影响下最终出现的形声文字,都应体现了文字从宗教性向世俗性的转变。而转注法丰富字义,假借法创造虚词以适合记录语言,都显然体现着文字世俗化的特点。在这样的情形下,文字通过字形表意的作用逐渐淡化,而语音的作用则得到了特别的强调,致使通假字普遍使用,甚至在秦书同文字之前,滥用通假之风盛行,人用其私,是非无正,已是文字之衰世。

巴蜀文字是在夷夏两种文字之外存在的另一种古文字,时代已较夷夏文字晚近很多,是明显受到夷夏文字影响而产生的文字。其创制方法虽然借用了早期夷夏象形文字,但却几乎丧失了夷文字与夏文字以字形表意的传统,而重在表音,从而成为一种更具有世俗意义的文字。事实上,巴蜀文字的数量有限,而有限的单字显然不足以建立起一种有效的表意体系,

因此只能是一种表音的文字,今日对巴蜀文字的释读已经证明了这一点^⑧。显然,这种以音借作为交流使用的文字只能是一种世俗化的文字。

文字从宗教性向世俗性的转化并不意味着文字的庸俗化,古人创造文字的目的虽是服务于人神的沟通,但是随着文字的发展,与神明沟通所必须具有的诚信文德必然成为社会崇尚的行为准则,这使基于原始宗教目的而产生的文字终于成为君王以德化民的首要选择。目前所见体现文德与文明观念的“文”字已经具有了七千年的历史^⑨,足见对于成人之道而言,借文字而推行的道德教化早已被先贤纳入了自别于禽兽的文明体系。显然,以文字建立早期文明体系已是再明白不过的事实。

《周易·系辞上》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^{[2]171}通过对早期文字的分析,不难发现,对于描写形下之器的文字的创造似乎并不是古人的首要选择,恰恰相反,作为个人修养的文明之“文”字,沟通神明的至上神“帝”字,却在更早的时代就已被创造了出来,这一事实与文献有关仓颉作书注重形上之道的记载若合符节。《韩非子·五蠹》:“苍颉之作书也,自环者谓之私,背私谓之公。”^[9]似乎文字的创造在客观上实现了通过人神的沟通建立正确价值观的目的,而并非只简单地满足于对形下之器的描写。显然,这种对于公与私的区别具有着强烈的教化意义,这意味着文字一定是文明时代的产物。

中国的传统文化向以教化为君主的作为,君主正身,为大德之人,这便是《易传》所说的“君子以施禄及下,居德则忌”^{[2]116},故许慎引《周易·夬》之卦辞阐发这一制度。夬为射夬,是射箭时套于右手拇指的扳指,助为钩弦。古人以为,教化犹如射矢,教命集于王庭,犹引弦然,尔后放射于四方,故夬卦曰“夬,扬于王庭,孚号有厉,告自邑”。邑为王庭之所在,而“孚号”就是布号,意即发布教命。教在王庭,其比射矢,即如以夬引弦于王庭之邑而射于天下四方。显然,文字由其宗教性发展出的教化作用,正体现了早期文字发展的必然规律。

余 论

《说文解字叙》云：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文；其后形声相益，即谓之字。文者物象之本，字者言孳乳而浸多也。著于竹帛谓之书，书者，如也。”^{[3]754}有关文字，许慎提出了三个概念，即书、文与字。三者如何界定，可据文字发展的历史加以分析。古人最早创造的无疑是象形之文，所以文是独体的象形符号。然而对于形声造字法的形成时代，郑众与许慎的看法却大不相同。郑众六书学将形声之法视为最晚形成的造字方法，非常客观^⑨，因此许氏所说的“形声相益”并不如“文文相益”来得准确。文文相益所体现的是会意的结构，其通过比类合谊孳乳而成字，并没有独立的标音系统，从而形成了与形声字最重要的区别。

书的意义则强调其多。《说文·聿部》：“書，箸也。从聿，者声。”“聿”是“筆”的本字，其象筆形。《说文·聿部》：“聿，所以书也。楚谓之聿，吴谓之不律，燕谓之弗。”又云：“筆，秦谓之筆，从聿，从竹。”^{[8]59-60}笔为书写工具，各地虽有不同名称，但皆出一宗。段玉裁《注》：“一语而声字各异也。《释器》曰：不律谓之筆。郭云：蜀人呼筆为不律也。语之变转。按，郭云蜀语，与许异。郭注《尔雅》、《方言》，皆不称《说文》。弗同拂拭之拂。”^{[3]117}古无轻唇音，“弗”“筆”并在帮纽物部，读音相同，唯以同音字代之而已。故“書”之从“聿”见义，其书于竹帛，非笔莫由。然书写一文一字不可称书，积文字而成章者方可称书，故“書”字之声符“者”兼而表意。“者”，读为“诸”。西周金文凡诸侯之“诸”皆作“者”，是其明证。“诸”则言其多。诸侯本即非一之词。《玉篇·言部》：“诸，非一也。”^[10]《广雅·释诂三》：“诸，众也。”^[11]而从“者”得声之“都”即聚众之所，皆其确证。显然，书于竹帛者绝非一二文字，故可称“书”；苍颉造字也绝非仅造一二文字，故可言苍颉作书；而据文字之宗教性发展出其教命传统，故凡记录政典之籍皆可称“书”。

最后必须强调的是，古圣先贤之名号皆为其功事的体现，准此，则作为造字古圣的沮诵与仓颉，其名号意义的探索对于认识原始文字宗

教性的特点便显得非常重要，有关研究容另文讨论。

注释

- ①高明：《中国古文字学通论》，文物出版社1987年版，第31页。②汪宁生：《从原始记事到文字发明》，《考古学报》1981年第1期。③房玄龄：《晋书》，中华书局1974年版，第1061页。④于省吾释“扬”为“共”，谓像手举小儿。但此字之形并非大人手举小儿，而呈抛扬小儿之状。字从“丿”声，故应读为“扬”。金文或有“共”字，像人双臂上举，手掌向上托举之形，收入容庚编著，张振林、马国权摹补：《金文编》，中华书局1985年版，第1024页。⑤图1中1—10铭文拓片均来自《殷周金文集成》，按顺序对应的具体编号分别为3147、1526、3148、1693、3204、1521、9507.1、9507.2、4916.2、4916.1、5635、1698。参见中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》，中华书局1984年版。该书文中均简称为《集成》。⑥图2中1—6铭文拓片均来自《殷周金文集成》，按顺序对应的具体编号分别为9350、1838、3214、4903.1、9349.1、9349.2、5615。⑦冯时：《殷代史氏考》，载《黄盛璋先生八秩华诞纪念文集》，中国教育文化出版社2005年版；冯时：《中国古文字学概论》，中国社会科学出版社2016年版，第513页。⑧图3中1—7铭文拓片均来自《殷周金文集成》，按顺序对应的具体编号分别为4815.1、4820、841、1816、1842、5746、1848。⑨冯时：《中国古代的天文与人文》（修订版），中国社会科学出版社2009年版。⑩冯时：《说“民”》，载《古文字研究》第三十三辑，中华书局2020年版。⑪赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬 附论语讖·孝经纬》卷三十六《孝经纬之一·孝经援神契·附注》，中华书局2012年版，第708页。⑫冯时：《试论中国文字的起源》，载《尚朴堂文存》，中国社会科学出版社2021年版；冯时：《华夏文明考源——柳林溪先民的宇宙观》，《中国文化》2023年第1期。⑬郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局1978—1982年版。文中简称为《合集》。⑭佚名：《永乐宫壁画·朝元图》，中国书店2009年版。⑮中国社会科学院考古研究所内蒙古第一工作队、敖汉博物馆：《内蒙古敖汉旗兴隆沟遗址第二地点红山文化聚落》，《考古学报》2023年第4期。⑯尹盛平：《西周蚌雕人头像种族探索》，《文物》1986年第1期。⑰河南省文物考古研究所：《舞阳贾湖》，科学出版社1999年版，第984页。⑱冯时：《夷夏东西与华夏一统》，《吉首大学学报（社会科学版）》2024年第1期。⑲冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，中国社会科学出版社2018年版，第26—32页。⑳贾兰坡：《中国大陆上的远古居民》，天津人民出版社1978年版，第121

页。⑳中国科学院考古研究所:《蒙城尉迟寺——皖北新石器时代聚落遗存的发现与研究》,科学出版社2001年版,第119页。㉑曲冠杰:《陶寺建筑基址是否城址定论尚早》,《光明日报》2000年6月14日;梁星彭:《陶寺遗址发现夯土遗存》,《中国文物报》2000年7月16日。㉒宋国定:《郑州小双桥遗址出土陶器上的朱书》,《文物》2003年第5期。㉓李宗焜:《当甲骨遇上考古——导览YH127坑》,“中研院”历史语言研究所2006年版,第40、41、62—65、68—70页。㉔中国科学院考古研究所、日本奈良国立文化财研究所中日联合考古队:《汉长安城桂宫四号建筑遗址发掘简报》,《考古》2002年第1期。㉕韶公:《燕京旧俗志》,民国国立北平研究院史学研究会历史组抄本。㉖冯时:《巴蜀印章文字考释——巴蜀文字释读方法探索》,《四川文物》2015年第3期。㉗冯时:《中国传统绳治思想考》,《中原文化研究》2023年第3期。㉘冯时:《中国古文字学概论》,中国社会科学出版社2016年版,第103—106页。

参考文献

[1]王先谦.庄子集解[M].沈啸寰,点校.北京:中华书

- 局,1987:88.
 [2]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
 [3]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1981.
 [4]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
 [5]何宁.淮南子集释[M].北京:中华书局,1998.
 [6]黄晖.论衡校释[M].北京:中华书局,1990.
 [7]张怀瓘.书断[M].杭州:浙江人民美术出版社,2012:23.
 [8]许慎.说文解字:附音序、笔画检字[M].徐铉,校定.北京:中华书局,2013.
 [9]王先谦.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998:450.
 [10]胡吉宣.玉篇校释[M].上海:上海古籍出版社,1989:1749.
 [11]王念孙.广雅疏证[M].北京:中华书局,1983:100.

The Religious and Secular Feature of Characters

Feng Shi

Abstract: The religious nature of primitive characters is determined by the need for communication between man and God. This fact indicates that characters are not only the product of primitive religions, but also the product of civilization. Human communication alone did not necessitate the creation of characters. Most of the characters created by pictographic methods were nouns, and the written language only composed of nouns was extremely chaotic and could not be used to record language. The writing characteristics of this original characters can still be seen in the bronze inscriptions of the Shang and Zhou Dynasties. Characters that serve the communication between man and God can only be hieroglyphs, which reflects the universal feature of religious characters. The religious feature of primitive characters can be seen from the origin of ancient Chinese characters, the purpose of hieroglyphics, the meaning of communication with God through reading, the nature of Zhu Shu character and the tradition of respecting characters. When characters gradually had the function of recording language, the process of becoming secular began. It transited from serving the communication between man and God, to gradually becoming a tool for recording language. The six methods of forming Chinese characters gradually focused on the phonetic elements from ideogram and combined ideogram. From this trend, phonetic characters were eventually created. These reflected the feature of characters was transformed from religious to secular.

Key words: characters; religion; pictograms; Zhu Shu; tradition of respecting characters

[责任编辑/知 然]



后石家河文化与石峁文化的互动*

——以玉人头像为中心

徐 峰

摘 要:后石家河文化的玉器传统很可能有着北方影响,玉人头像中的若干细节,包括“尖顶帽”、纹面、发型等特征辅证着这种北方影响。后石家河文化玉人头像的族属不是华夏族,而是北方早期游牧人的可能性是极大的。现有的不少考古资料表明石峁文化受到了游牧文化的影响。后石家河文化与石峁文化有着密切联系,有石峁遗址这一中国北方地区龙山时代晚期最大的城址,也是北方地区地缘政治的中心作为中介,后石家河文化传统中间接有北方草原文化因素渗入是完全可能的。后石家河文化中外来文化因素应该是多元的,来自北方草原的文化因素值得重视。后石家河文化与石峁文化的诸多相似,一方面见证了新石器时代末期的远距离文化互动,另一方面也为后石家河文化玉器寻找到了北方来源。

关键词:后石家河文化;玉人头像;石峁文化;文化互动

中图分类号:K871.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0015-08

后石家河文化玉器向来是考古学界讨论的热点^①,尤其是近年来随着该文化一批新的玉器的出土,相关讨论更趋热烈。以江汉平原为中心的后石家河文化玉器特征明显,器类丰富多样,标志性玉器突出。其中,玉人头像面貌奇特,引人注目。我们通过玉人头像,或能窥探到时代更替之际大范围、跨区域的文化互动与变迁。

一、玉人头像的基本面貌

目前所见后石家河文化玉器中的玉人头像材料主要有两个来源:一是历年来的考古发现,出土玉人头像的遗址有湖北天门石家河、罗家柏岭、谭家岭、肖家屋脊,荆州枣林岗,钟祥六合

等^②;二是非科学考古出土,为海内外博物馆所收藏。后石家河文化玉人头像有很多流散在欧美地区博物馆,包括弗利尔美术馆、旧金山亚洲美术馆、皇家安大略博物馆、大英博物馆、西努齐博物馆,等等。

这类玉人头像大体可分成几个类型:正面像,杏眼,戴冠或头发竖起,有耳饰;正面像,杏眼,戴冠,有獠牙,两侧有翼饰,有耳饰;侧面人像,杏眼,头发竖起,耳鬓有长发飘于后,有耳饰。除了立体的玉人头像外,在若干种类玉器(如玉刀、玉圭)表面也有雕刻的人面纹。邓淑苹详尽地将之分成了两类三式七款^③。

不少学者对玉人头像的性质发表过看法。杨建芳认为这种人面并非某一时期及某一地区个别小人物(如酋长、巫师)的造型,而应是石家

收稿日期:2024-05-20

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“长江下游社会复杂化及中原化进程研究”(20&ZD247)。

作者简介:徐峰,男,南京师范大学文博系教授、博士生导师(江苏南京 210023),主要从事区域文明起源、精神文化考古研究。

河文化居民及其后裔长期共同信奉的神祇或祖先崇拜的偶像^④。杜金鹏称它们为“玉雕人像”，认为其是用以表现神灵形象、用于神灵崇拜的玉雕品^⑤。邓淑苹称之为“神祖人面”^⑥。20世纪70年代，加拿大学者多瑞文(Doris J.Dohrenwend)公布了一批欧美博物馆收藏的人首玉雕，形容其为“玉鬼神面(Jade Demonic Images)”^⑦。潘守永也沿用“玉鬼神面”这一称谓，并称其非源自动物面(或兽面)，而是源自人面。更确切地说，它是一种“神人”(或称“神”)，玉鬼神面表现的是“天帝”^⑧。林巳奈夫亦用神像称之^⑨。在立体的玉雕和玉器的表面反复表现一类人像(也包括对这类人像造型做进一步艺术的夸张、抽象和变形)，表明它们对创作者而言是具有特殊意义的，反映了创作者对这类人像具有一定程度的信仰。因此，用“神像”来冠名这类玉人头像，无可非议。也不难看出，用“神像”或“玉鬼神面”来称呼这类玉器与人像的面貌奇异不无关系。美国弗利尔美术馆藏有一件玉人头像，大眼、高鼻(图1)。这件玉人头像显系后石家河文化玉器风格。潘其风认为其有胡人典型之高鼻深目特征^⑩。江伊莉、古方认为该人像面部特征更像尼格罗人种而不是蒙古人种，表现在宽大的鼻孔和大而圆的眼睛上，且年代应为龙山时代晚期，形制接近石家河文化肖家屋脊的玉雕^⑪。殷志强对该人像之年代亦持同样见解^⑫。赵宏伟也注意到这类玉人和长江下游出土玉人面部的差异，首先反映的应是人种上的差异^⑬。由此看来，后石家河文化玉人头像的文化来源值得深思。



图1 后石家河文化玉人头像

二、玉人头像的几处细节特征

(一)尖顶帽

肖家屋脊遗址瓮棺 W6 随葬玉品质多达 56

件，其中玉人头像6件。W6:17玉人系侧面像，杏眼、高鼻，唇上有须且卷曲，有耳饰，耳鬓长发，头戴尖顶帽(图2)^⑭。众所周知，尖顶帽是极具民族标识性的文化标志。考古遗址中出土的与尖顶帽有关的图像或雕像，通常会引发与族属相关的讨论。比如，周原出土的两件西周蚌雕人头像皆为圆雕，系骨笄的帽部。头像为长脸、高鼻深目、窄面薄唇。人像头戴尖角状护耳翼的帽子，帽子顶部被切割掉。由于帽子有尖角状护耳翼，而且越向上越细，帽子上刻划着距离均等的竖线条，间距上窄下宽，推测是一种毛织的尖顶硬高帽。尹盛平认为，雕像的形貌毫无蒙古人种的特征，那种长脸、高鼻、深目、窄面、薄唇的形象，无疑与欧罗巴人种最为相似。蚌雕人像与居于西北地区的塞种有密切关系，表明公元前8世纪以前，中原已与西域(包括中亚一带)发生了文化接触^⑮。

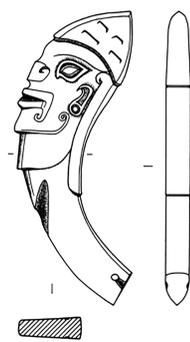


图2 肖家屋脊玉人头像侧面

饶宗颐^⑯、刘云辉^⑰、斯维至^⑱均认为此蚌雕与塞种有关。林梅村认为蚌雕帽顶横截面上刻的符号与阿富汗西伯尔罕黄金之丘遗址中一件剑鞘上的万字纹饰相同，并据此认为蚌雕应与月氏有关^⑲。梅维恒指出，人头雕像无疑具有高加索或欧罗巴人种特征，并将蚌雕的族属联系到安德罗诺沃(Andronovo)文化^⑳。水涛也认为该雕像面貌应为西方人种，但究竟为何种西方人种族类型，可以讨论。水涛表示，中亚许多古代民族的服饰都很相近，戴有帽子的也并非仅尖帽塞克一支。如果我们把所有这些在体质类型上属于欧罗巴人的文化遗存理解为广义意义上的塞种，以示其和华夏族的区别，这是可以说得通的^㉑。

在这些学者的讨论中，尖顶帽是辨别族属

非常重要的文化标志,尽管观点细节还有差异,但相同的是他们都没有将蚌雕人像与华夏族联系起来。邢义田曾经指出,在战国时期,尖顶帽在中原工匠手中,已逐渐成为一种刻画北方草原游牧民的形像符号,有固定化、模式化的趋势。自战国到汉代所想象和描绘的北方草原游牧民,其形像存在空间上极为辽阔、时间上极为悠远的渊源^②。而在近东地区,尤其是叙利亚,戴尖顶帽的人物早在公元前2600—公元前2300年间就已经出现,绝大多数来自近东、中亚地区的“胡人”都以戴尖顶帽为特征^③。

那么,这件后石家河文化中戴尖顶帽的玉人头像非华夏族吗?也许仅凭这一证据,尚难下此结论。但是我们必须慎重看待这一文化标志。来自三星堆的一项最新证据也有助于此处

的讨论。三号坑中出土一件立人铜像所戴尖顶帽,是颇为典型的尖顶帽。三星堆铜人像面部风格和后石家河玉人头像颇有相似处,两支文化之间的关联,早有学者指出过^④。三星堆的最新发现进一步证明了两者的联系。看来,后石家河文化的尖顶帽不是孤例,此一标志不容忽视,很可能反映了一些族属问题。

(二) 发型、纹面、胡须

肖家屋脊侧面玉人像(W6:17)、河南光山县宝相寺黄君孟墓出土的蜷曲侧面人首(图3)^⑤、谭家岭遗址人头像(W9:6)(图4)^⑥,以及法国西努齐博物馆藏侧身蹲踞式人像等多件玉人头像的发型都极有特色,表现为耳鬓有一络边发,头顶部位头发竖起,四周则剃光,这样的例子非常多。

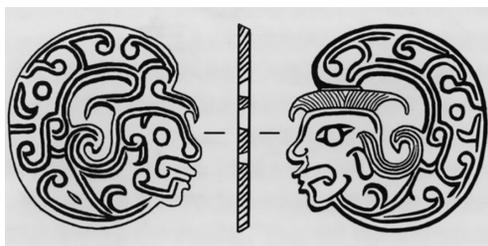


图3 人首蛇身环形饰



图4 谭家岭人头像



图5 贺兰山岩画中的人面像

与尖顶帽一样,发型、衣饰皆为古代民族的文化标志。子曰:“微管仲,吾其被发左衽矣。”^[1]孔子用“被发左衽”来概括当时戎狄的外貌和服饰特征,与传统华夏族的发型完全不同。在中国历史上,羌人、鲜卑人、党项人、契丹人等游牧民族的发型就有披发、秃发、辫发、髻发等。宁夏贺兰山岩画中的图像为我们提供了一个参考。如图5所见,头顶有发,四周剃除,双耳部位各有两络下垂的头发^⑦,与后石家河文化玉人头像的发型非常相似。这类秃发风格的人面岩画出现在西夏统治区的核心范围内,显然是鲜卑党项人的作品,时代约与中原的汉至两宋年代相当^⑧。这种发型的一大特点就是两鬓各有一络头发垂于耳旁。此处的比较尽管不是共时性的,但重要之处在于,和尖顶帽一样,这种发式也是一种明显的民族标志。传统华夏族非此发式,这种发式多见于北方游牧人群。

后石家河文化玉人头像还有一个颇具族属

特征的标志不可忽视,即脸部的纹面。上海博物馆藏后石家河文化风格的玉刀柄端处浅浮雕了侧面人像,其面颊上有清晰可见的纹面^⑨。甘肃灵台白草坡出土的“鸟人纹”玉笄人像(此件虽出土于西周墓葬,然亦具有后石家河文化玉器传统)脸颊上(图6)^⑩、肖家屋脊遗址玉人头像(W6:17)脸颊偏下位置都有纹面,等等。在脸上进行纹面或刺青是人类社会的一种古老习俗,在华南及沿太平洋一带尤为盛行。古代中国北方地区的少数民族如戎狄、匈奴等亦有此俗,而就考古图像资料来观察,中国北方少数民族的纹面习俗可能与其西北方的内陆欧亚地区的习俗有关。陈健文曾列举了大量中国北方、西北方,中亚与南俄地区古代文物中的纹面图像,发现他们脸上的卷云状图案有一致性,这或许是一种源自内亚地区安德罗诺沃文化时期的印欧古老习俗。陈健文认为美国弗利尔美术馆所藏后石家河文化风格的玉人头像面部的卷云状(图1)也是纹面^⑪。

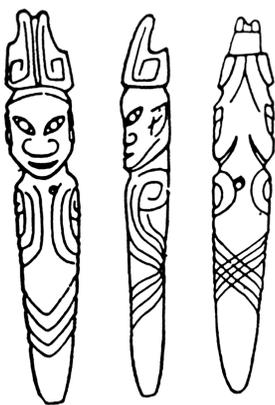


图6 西周早期“鸟人纹”玉笄

甘肃灵台白草坡玉笄人像所属的考古学情境对此处的讨论也有帮助。同墓中出土一件人头釜钩戟,人头浓眉巨目,披发卷须,腮部有纹面,形貌具有欧罗巴人种的特征^⑧。这一证据表明西周王朝西部的一些方国与欧亚草原和近东有一定的文化联系,不仅有武器传入,可能还存在一定程度上的人员交往^⑨。邓淑苹认为白草坡玉笄人像虽不排除是商晚期的作品,但其造型则确实传承自古老的肖家屋脊传统,而这件铜器人头像则是她所分的肖家屋脊文化中戊式神祖的后续发展。同时她又引述其他学者的看法认为该人像是白种人^⑩。

此外,上述肖家屋脊 W6:17 侧面人像有须(图2),两侧卷曲,很有几分胡人胡须的味道。丝绸之路草原的石人,唇部的胡须多呈“一”字形,两侧略微卷曲,与之类似^⑪。玉人头像的鼻子也是高挺勾曲的,谭家岭遗址连体双人头像(W9:2)^⑫所见尤为明显。

综合以上几点讨论来看,后石家河文化玉人头像的族属不是华夏族,是北方早期游牧人的可能性是极大的。

三、石峁新发现的启示

石峁城址是中国北方地区龙山时代晚期至夏文化早期的超大型中心聚落。最近,考古材料又显示出石峁文化与后石家河文化之间的联系。这些新发现为后石家河文化玉人头像的族属问题提供了进一步的启示。

在石峁城址最新的考古发现中,有若干件石雕图像格外引人注目。最新公布的大台基南

护墙中部墙体倒塌堆积中的41号石雕为长条形,表面有减地浮雕,图像中间为正视的人头像。斗顶平整,额顶雕出细密的发隙,似为头发后拢形成,两侧束发下垂至双颊,并向外翻卷^⑬。28号石雕出土于大台基南护墙东部墙体的倒塌堆积中。石雕呈长方形,图像为侧视人头像,细线阴刻。人面向左,头顶平直,前后两端均向外尖凸,似为发型,斜“臣”字眼,鼻头较大,鼻脊高挺,鼻翼圆卷,张嘴,长耳下坠圆形耳珥。颈部细长,其下有横划纹,似为项圈类饰物^⑭。该人头像与后石家河文化玉人像极为相似。

石峁石雕人像的眼睛、鼻子、耳饰、披发以及整体形貌与后石家河文化玉人头像都趋于一致。此外,大台基南护墙47号石雕人像的双颊上也有可能是表现纹面的雕刻(图7)。石峁遗址的发掘者已经明确提出这些石雕风格可能影响了后石家河文化的玉器、夏代的绿松石“龙”,甚至商周青铜礼器的艺术构思和纹饰风格^⑮。47号石雕人像还有一点值得注意,它是两面对称雕刻,像是看向相反方向的“两面神”。谭家岭遗址出土的连体双人头像恰恰也是朝向不同的方向。



图7 石峁皇城台大台基南护墙47号石雕

除了石峁遗址新近出土的石雕人像外,榆林上郡博物馆里也收藏有石雕人头像(图8)。该石雕人头像为三角形,平顶齐眉,眉与隆鼻连为一体;阔嘴无颈,两腮外鼓,下巴与底部平齐;柳叶形大眼延伸至耳后,造型极为夸张;立体高浮雕,雕刻手法简约、粗犷。谭家岭遗址出土一



图8 榆林上郡博物馆藏石雕人头像

件人头像(W9:28)^④,与之有着惊人的相似,尤其是柳叶形眼睛。

石峁的24、41号石雕上可见明确的虎-人-虎的图像^④,这种a-b-a结构关系在谭家岭遗址的虎脸座双鹰(W8:13)^④上也能看到。此外,石峁的对虎与中间人头的关系也可以与后石家河文化玉器中的鹰人关系(如上海博物馆藏鹰攫人首玉雕)相提并论。笔者曾经指出,鹰攫人首的主题结构与文化内涵同青铜器虎食人首是一致的。鹰爪和猛虎口下的人首,初观多以为是表现猛禽或猛兽对人类的侵犯。但在萨满教传统中,鹰与虎多扮演“辅助神灵(helping spirits)”的角色,尤其流行于北方草原文化中^④。现在又多了一个类似的石峁石雕的例子,可知这类传统渊源有自。

以虎和鹰为造型的雕像、陶器在石峁遗址与后石家河文化遗址中都有发现。目前石峁遗址的虎形象发现在石雕之上,后石家河文化玉器中的玉虎造型则可以分为写实虎、长方形虎头像和管状虎头像三型。写实虎为侧身像,展示出虎伸展的身躯(谭家岭W9:44^④),与石峁遗址虎造型中的虎形象颇类似。另外,在石峁也曾收集到一件短管状的玉虎头^④。

至于鹰的形象,石峁遗址近年出土了大量陶片,考古工作者目前已经拼出了二十多个陶鹰^④。而在后石家河文化中,鹰的形象非常有特色。国内外博物馆收藏的属于后石家河文化的鹰攫人首玉雕有多件,谭家岭遗址出土的虎脸座双鹰、玉鹰(W9:3)、鹰形纹圆牌(W8:34、40),还有鹰纹玉笄(石峁也曾征集到鹰纹玉笄)等也都很有特点。放眼同一时期的考古学文化玉器,对鹰形象的丰富表现,以后石家河文化为最。鹰攫人首、兽面(人面)纹、鹰纹以及虎纹是后石家河文化玉器上的典型纹饰。

如果要问鹰这种猛禽在哪个区域的自然和历史文化传统中有着深刻的印迹,那么北方草原一定当仁不让。鹰是草原地带常见的猛禽,和游牧文化关系密切。中国历史上的北方草原民族将鹰视为偶像和图腾崇拜,在西伯利亚地区更是如此,在当地的民族志材料中,鹰和萨满之间有神秘的关系。鹰被认为是第一个萨满的父亲,在萨满的成长过程中扮演着相当重要的

角色。鹰在某种程度上代表着至高无上的存在^④。尚永琪曾经指出,鹰是草原民族心中的神鸟,更是欧亚大陆古代皇室和王族所青睐的神秘力量的象征。鹰隼也是战争的参与者,欧亚文明历史图像中有不少鹰隼攻击人的实例^④。在北方草原的考古材料中,鹰抓动物(如牡鹿)的图像很常见,鹰栖在人的肩上、头上的图像也很多。有了草原地区鹰崇拜的这些知识传统,再来看后石家河文化的鹰攫人首,认为它们与草原文化有关不但不突兀,还很契合。再如谭家岭遗址近年新出的鹰形纹圆牌(W8:34、40)^④,为单面浅浮雕鹰的图像。这类圆牌必然是上等身份地位的人才拥有的,是神圣的象征。这件鹰形纹圆牌颇似后世的“符”。比如,古代蒙古社会就曾制作“海青符”——一种刻有雄鹰海东青的牌符,象征着可汗亲临,因而持此符者权力巨大,反映出海东青神圣而至高无上的地位^④。

石峁遗址位于中国北方农牧交错地带,也是欧亚草原与黄河流域之间文化传播的中间地带。现有的不少考古资料表明石峁文化受到了游牧文化的影响,石峁遗址出土了不少石人头像。郭物指出:“石峁遗址所出的石人的确和奥库涅夫文化和切木尔切克文化的石人有相似之处,因此,石峁遗址出土的这些石人有可能和其西北部的文化有关系。”^[2]李旻认为石峁发现的人头石雕、坐像、岩画、货贝、绿松石珠、鸵鸟蛋壳、铜齿环以及大量散布的打制石器揭示了高地社会与北亚、中亚互动网络之间的联系^④。王鹏也认为奥库涅夫文化对石峁文化有很多影响^④。杨伯达推测石峁的玉料来源较为多元,甚至可能有来自今俄罗斯境内东萨彦岭的玉料^④。罗森也支持石峁文化受到北方草原文化影响的观点^④。

根据以上讨论再回看后石家河文化,认为人首玉雕的背后有来自草原文化的影响就不那么突兀了。倘若没有石峁遗址近年来一系列新的发现,北方草原与后石家河文化所在的江汉平原毕竟空间上相距太远,其文化交流的可能性就非常小。现在有石峁遗址这一中国北方地区龙山时代晚期最大的城址,也是北方地区地缘政治的中心作为中介^④,后石家河文化传统中间接有北方草原文化因素渗入成为可能。2008

年,浙川下王岗遗址灰坑 2008T2H181 中出土了 4 件塞伊玛-图尔宾诺式倒钩铜矛,也为这一远距离互动提供了一个地理参照。铜矛的年代介于龙山文化晚期和二里头文化时期某一个阶段。高江涛认为,不排除齐家文化通过丹江上游东龙山文化影响到丹浙流域的下王岗遗址。下王岗和齐家文化恰恰都发现了此类形制相同的铜矛,至少从一个侧面说明下王岗铜矛与这一现象有着一定的联系,因此我们推测下王岗遗址出土铜矛的年代应该属于下王岗遗址龙山文化末期^⑤。按照这样的推断,我们可以将这四件铜矛视作西北地区考古学文化和游牧文化交流碰撞之后产生的一个文化因素。而铜矛所在的下王岗遗址正是丹浙之会,往南便是江汉地区。邵晶指出,石峁文化与后石家河文化存在远程交流,其路线或为河套地区—关中地区—南阳盆地—江汉平原间的“走廊”地带^⑥。这一南北交通互动路线早在新石器时代中期即已形成。

还有一点值得注意,韩建业认为石峁人群的族属是北狄^⑦。我们知道,东周时期华夏人群与狄人有了冲突,所以孔子曾说:“微管仲,吾其被发左衽矣。”表明当时北方游牧民的发型和华夏人群是不一样的。如果石峁人群是北狄的话,恰与石峁、后石家河文化石雕、玉雕所见人像的风格是一致的。而且,狄人生活在今长城沿线,自然与北方草原人群会有较多的接触。和石峁有文化交往的齐家文化也是如此。胡博(Louisa G.Fitzgerald-Huber)曾经指出,齐家文化里有许多显示外来源头的文化面貌,而与这些面貌最接近的,是塞伊玛-图尔宾诺文化^⑧。

结 语

龙山文化晚期,区域之间的文化互动与接触频繁,不同人群间的战争不断加剧,城址大规模涌现,聚落、墓葬等级分化。很多区域诞生了具有政治、宗教和经济功能的中心。按照中国古代文献的记载,这一时期可谓“万国”林立。考古学界目前认为后石家河文化的年代是公元前 2200 年至公元前 1800 年^⑨。石峁城址初建于公元前 2300 年前后,废弃于公元前 1800 年

前后^⑩。齐家文化的年代上限可在四千多年前,下限则进入夏代纪年。陶寺遗址绝对年代为公元前 2300 年至公元前 1900 年^⑪。按照这个时间数据来看,后石家河、石峁、齐家文化曾经有过时间交集。考古发现也表明这几支考古学文化间有文化因素的远距离交换。

超出我们想象的是,后石家河文化玉人头像也有北方草原文化因素的影响。如果没有石峁的考古发现,后石家河文化所在区域与北方草原在空间上确实相距遥远。但是现在有了石峁作为中间媒介,对二者之间存在文化交流就不难理解了。或者可以这么认为,后石家河文化与石峁文化有着密切联系。这个认识是与当前考古学界关于石家河文化晚期文化内涵出现较大变化这一认识相吻合的^⑫。比如,杨建芳结合古史中“窜三苗于三危”来解读石家河文化内涵发生变异,认为有外来文化因素的进入^⑬。朱乃诚指出,石家河文化晚期的一批玉器不具有长江中游地区的文化传统,如玉雕神人头像、虎头像、鹰或飞鹰,等等。这种礼仪性玉器似乎是在石家河文化晚期突然在长江中游地区出现的^⑭。石家河文化晚期的陶器与早中期的陶器相比也有明显变化^⑮。杜金鹏谈及石家河文化玉雕神像时说:“我们首先应到屈家岭文化中去追寻石家河文化玉神像的源头。据知,屈家岭文化出土玉器很少,现已公布的主要是京山屈家岭遗址出土的一部分玉器,但其中没有玉神像。所以,我们不能认为石家河文化玉神像与屈家岭文化玉器有承传关系,但现在做出完全相反的判断也还为时过早。”^[3]

本文所论显然是可以隶属于石家河文化晚期文化传统有大的变迁这一认识框架内的。考古学界一般认为,以王湾三期文化为代表的中原龙山文化由豫西南的南阳盆地至丹江下游经汉水入长江,为江汉地区带去了先进的文化因素^⑯。也有的学者认为后石家河文化的玉器传统来自山东。现在看来,这类外来文化因素很可能是多元的,来自北方草原的文化因素值得重视。石峁文化与后石家河文化面貌的相似还有一点值得注意,就两者相似的图像形态而言,石峁石雕上纹样的幅面巨大,是具有公众性的一类纹饰^⑰,用料较巨;而后家河文化玉器器形

小,位于瓮棺之中,不具有公共性。面貌是相似的,背景却有差异,这恰恰暗示可能是远距离文化互动过程中文化变易所致。

后石家河文化与石峁文化的诸多相似性一方面见证了新石器时代末期的远距离文化互动,另一方面也为后石家河文化玉器特征寻找到了北方来源。石峁文化由于其特殊的地理位置,它应该与北方草原人群有着文化互动。这就相应解释了为什么后石家河文化玉器中会存在北方草原文化因素。这也提醒我们要从世界体系或者欧亚大陆体系的视角来认识石峁文化与东西方的文化交互。公元前二千纪前后,东、西、南、北文化互动进程不断加快,很多外来的文化因素在西北地区出现了。这种文化交互由外而内(同时也由内而外)渐次传递,进入史前中国境内后,呈现出复杂、多元的面貌。当我们对史前中国有了更广阔的视界之后,我们对早期文明的很多看法也会随之改变。

注释

①关于“后石家河文化”或“肖家屋脊文化”的名称问题,见孟华平:《长江中游史前文化结构》,长江文艺出版社1997年版,第134页;王劲:《后石家河文化定名的思考》,《江汉考古》2007年第1期;何弩:《试论肖家屋脊文化及其相关问题》,《三代考古》第二辑,科学出版社2006年版,第98—145页。②荆州博物馆:《石家河文化玉器》,文物出版社2008年版,第2—6页;湖北省文物考古研究所:《石家河遗址2015年发掘的主要收获》,《江汉考古》2016年第1期。③④邓淑苹:《新石器时代神祖面纹研究》,载杨晶、蒋卫东执行主编:《玉魂国魄——中国古代玉器与传统文化学术讨论论文集(五)》,浙江古籍出版社2012年版,第266—267页。④杨建芳:《大溪文化玉器渊源探索——兼论有关新石器时代文化传播、影响的研究方法》,载《南方民族考古》(第一辑),四川大学出版社1987年版。⑤杜金鹏:《石家河文化玉雕神像浅说》,《江汉考古》1993年第3期。⑥邓淑苹:《雕有神祖面纹与相关纹饰的有刃玉器》,载山东大学考古学系编:《刘敦愿先生纪念文集》,山东大学出版社1998年版。⑦Doris J.Dohrenwend,“Jade Demonic Images from Early China,” *Ars Orientalis*, Vol.10 (1975):55—78。⑧潘守永、雷虹霁:《“玉鬼神面”的文化意蕴》,《民族艺术》1999年第4期。⑨[日]林巳奈夫著、常耀华等译:《神与兽的纹样学——中国古代诸神》,生活·读书·新知三联书店2009年版,第65—90

页。⑩潘其风:《中国古代人种》,《历史月刊》(台湾)1990年第24期。⑪江伊莉、古方:《玉器时代:美国博物馆藏中国早期玉器》,科学出版社2009年版,第147页。⑫殷志强:《旅美华玉——美国藏中国古玉珍品》,南京大学出版社2011年版,第40页。⑬赵宏伟:《长江中、下游史前玉人的比较》,《东南文化》2002年第4期。⑭湖北省荆州博物馆、湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系:《肖家屋脊》,文物出版社1999年版,第316、317页。⑮尹盛平:《西周蚌雕人头像种族探索》,《文物》1986年第1期。⑯饶宗颐:《丝绸之路引起的“文字起源”问题》,《明报月刊》(香港)1990年第9期。⑰刘云辉:《周原出土的蚌雕人头像考》,载《周秦文化研究》,陕西人民出版社1998年版,第486—491页。⑱斯维至:《从周原出土蚌雕人头像谈严允文化的一些问题》,《历史研究》1996年第1期。⑲林梅村:《开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人》,《文物》1989年第1期。⑳Victor H. Mair, Old Sinitic Myag, “Old Persian Maguš and English ‘Magician’,” *Early China*, no.15 (1990):27—48。㉑水涛:《从周原出土蚌雕人头像看塞人东进诸问题》,载《远望集》(上),陕西人民美术出版社1999年版,第373—377页。㉒邢义田:《立体的历史:从图像看古代中国与域外文化》,生活·读书·新知三联书店2014年版,第125、132页。㉓㉔王辉:《甘肃发现的两周时期的“胡人”形象》,《考古与文物》2013年第6期。㉕裘士京、陈震:《三星堆青铜头像和石家河玉面人像——从三星堆青铜头像看三星堆文化的来源》,《成都大学学报(社会科学版)》2011年第1期。㉖河南信阳地区文管会等:《春秋早期黄君孟夫妇墓发掘报告》,《考古》1984年第4期。㉗㉘㉙㉚㉛㉜湖北省文物考古研究所、北京大学考古文博学院、天门市博物馆编著:《石家河遗珍:谭家岭出土玉器精粹》,科学出版社2019年版,第10页,第15页,第12页,第52页,第40页,第59页、第60页。㉝许成、卫忠编著:《贺兰山岩画》,文物出版社1993年版,第84—85页。㉞朱利峰:《环太平洋视域下的中国北方人面岩画》,中国社会科学出版社2017年版,第188页。㉟张尉:《中国古代玉器》,上海人民出版社2009年版,第81页。㊱㊲甘肃省博物馆文物队:《甘肃灵台白草坡西周墓》,《考古学报》1977年第2期。㊳陈健文:《从文面图像看内亚高加索游牧民族与华夏的早期接触》,《故宫学术季刊》(台湾)2011年第2期。㊴王博、祁小山:《丝绸之路草原石人研究》,新疆人民出版社1995年版,第19页。㊵㊶陕西省考古研究院、榆林市文物考古勘探工作队、神木市石峁遗址管理处:《陕西神木市石峁遗址皇城台大台基遗迹》,《考古》2020年第7期。㊷㊸㊹孙周勇、邵晶、邸楠:《石峁遗址的考古发现与研究综述》,《中原文物》2020年第1期。㊺徐峰:《从形制

与纹饰看玉器和青铜器之间的文化传承》,《中原文化研究》2016年第5期。④④杨建芳:《“甯三苗于三危”的考古学研究》,《东南文化》1998年第2期。④⑥孙周勇、邵晶、邱楠等:《陕西神木石峁遗址皇城台发掘取得重要收获》,《中国文物报》2020年2月7日。④⑦ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Translated from the French by Willard R. Trask, London: Arkana, 1989, p.158. ④⑧尚永琪:《欧亚文明中的鹰隼文化与古代王权象征》,《历史研究》2017年第2期。④⑩尚永琪:《海青冠演变为朱雀冠的图像学解释》,《中国社会科学报》2015年4月15日。④⑪李旻:《重返夏墟:社会记忆与经典的发生》,《考古学报》2017年第3期。④⑫与王鹏会议交流,奥库涅夫文化与石峁遗址诸多考古发现相似,参见:Ю.Н.Есин, *Древнее искусство Сибири: самусьская культура*, Томск, 2009. ④⑬杨伯达:《“一目国”玉人面考——兼论石峁玉器与贝加尔湖周边玉资源的关系》,《考古与文物》2004年第2期。④⑭ J.Rawson, “Shimao and Erlitou: new perspectives on the origins of the bronze industry in central China,” *Antiquity* 91, 2017. ④⑮孙周勇:《公元前第三千纪北方地区社会复杂化过程考察——以榆林地区考古资料为中心》,《考古与文物》2016年第4期。④⑯高江涛:《试论中国境内出土的塞伊玛-图尔宾诺式倒钩铜矛》,《南方文物》2015年第4期。④⑰邵晶:《论石峁文化与后石家河文化的远程交流——从牙璋、鹰笄、虎头等玉器说起》,《中原文物》2021年第3期。④⑱韩建业:《“石峁人”或属北狄先民》,《中国社会科学报》2018年12月27日。④⑲胡博:《齐家与二里头:远距离文化互动的讨论》,载夏含夷主编:

《远方的时习》,上海古籍出版社2008年版,第3—54页。④⑳湖北省文物考古研究所、北京大学考古文博学院、天门市博物馆:《湖北天门石家河遗址2014—2016年的勘探与发掘》,《考古》2017年第7期;湖南省文物考古研究所、澧县文物局:《湖南澧县孙家岗遗址2016年发掘简报》,《江汉考古》2018年第3期。㉑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年考古发掘报告》,文物出版社2015年版。㉒张绪球:《长江中游新石器时代文化概论》,湖北科学技术出版社1992年版,第309页;湖北省荆州博物馆、湖北省文物考古研究所、北京大学考古学系:《肖家屋脊》,文物出版社1999年版,第347页。㉓朱乃诚:《论肖家屋脊玉盘龙的年代及有关问题》,《文物》2008年第7期。㉔张绪球:《石家河文化的分期分布和类型》,《考古学报》1991年第4期;韩建业、杨新改:《王湾三期文化研究》,《考古学报》1997年第1期。㉕王劲:《后石家河文化定名的思考》,《江汉考古》2007年第1期。㉖陈小三:《石峁皇城台石雕的几点认识》,《考古与文物》2022年第2期。

参考文献

- [1] 十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5457.
- [2] 郭物.从石峁遗址的石人看龙山时代晚期中国北方同欧亚草原的交流[M]//早期丝绸之路暨早期秦文化国际学术研讨会论文集.北京:文物出版社,2014:64.
- [3] 杜金鹏.石家河文化玉雕神像浅说[J].江汉考古,1993(3):53.

The Interaction Between the Post-Shijiahe Culture and the Shimao Culture —Centering on the Jade Human Head

Xu Feng

Abstract: The jade ware tradition of the post-Shijiahe culture reflects a possible influence from the north, as indicated by some details in the jade figures' heads, such as "pointed hats", patterns on faces and hairstyles. It is plausible that the ethnic group of jade human heads in the post-Shijiahe culture was early nomads in the north rather than Huaxia. The existing archaeological data show that Shimao culture was influenced by nomadic culture. Post-Shijiahe culture was closely related to Shimao culture. Given Shimao Site, the largest city site of late Longshan period in northern China, served as the geopolitical center of northern China as an intermediary, it is entirely possible that the cultural traditions of post-Shijiahe culture was indirectly influenced by the northern steppe culture. The foreign cultural factors in post-Shijiahe culture were likely diverse, so the northern steppe ones deserve attention. The similarities between the Shimao culture and the post-Shijiahe culture show the distant cultural interaction at the end of the Neolithic Age, and highlight the northern origin of the jade ware of the post-Shijiahe culture.

Key Words: post-Shijiahe culture; jade figure head; Shimao culture; cultural interaction

[责任编辑/启 轩]



陈荣捷、萧蓬父与20世纪中国哲学研究*

杨国荣

摘要:陈荣捷与萧蓬父作为20世纪中国哲学领域的重要人物,有不同的学术背景,但又有相近的学术旨趣。陈荣捷不仅在中国哲学和中国思想的传播与介绍方面有不可忽视的贡献,而且对中国哲学各个领域都有所涉猎,如形而上学、认识论、宗教信仰,以及作为中国哲学主流的儒家哲学,且在以上问题的考察中,都作出了引人瞩目的建树。萧蓬父既在宏观层面主编了《中国哲学史》,对儒释道三家以及中国哲学的整体领域,都有全面而深入的把握,又在中国哲学史上的一些具体论域提出了自己的见解,并对王夫之等历史人物作了独到的研究,由此取得的成果,在中国哲学的研究和教学领域都产生了重要影响。此外,在晚明思想以及明清之际启蒙思潮的研究方面,萧蓬父也作了创造性的研究。他指出,从晚明开始,中国思想界已出现具有启蒙意义的观点,这种现象表明,中国现代化有一种内生性的动力。以“照着说”和“接着说”的交融为进路,中国哲学研究需要统一历史的视野与理论的思维,加强中西哲学之间的沟通和比较,以及关注社会之源与思想之流的关系。

关键词:陈荣捷;萧蓬父;中国哲学

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0023-07

在20世纪的中国哲学史领域,陈荣捷与萧蓬父都有重要地位。二者既有空间上的不同生活轨迹,又有时代的某种差异。陈荣捷的生涯几乎与20世纪中国哲学发展同步,其研究活动贯穿于整个20世纪,在中国哲学上的贡献也体现于世纪初到世纪末。相对于此,萧蓬父出生稍晚,在中国哲学领域崭露头角始于20世纪后半叶,其学术研究也主要在20世纪的中叶到20世纪末。当然,陈荣捷与萧蓬父在治学方面的不同,并不仅仅表现在时间上的差异。相异的学术背景和学术观念,也使其学术进路形成某种差异。尽管存在种种不同,但在对传统哲学进行创造性反思这一学术旨趣上,二者又形成相近的趋向。

一、陈荣捷在中国哲学走向世界方面的贡献

陈荣捷在中国哲学领域作了多重研究,概括起来,其贡献主要是表现在以下几个方面。

首先,陈荣捷对中国哲学、中国思想作了多方面的传播和介绍。他早年在广州岭南大学任教,后旅居美国,并长期在美国从事教书和研究工作。在研究过程中,他对中国文化典籍、著作作了十分系统的翻译、介绍,向国外传播中国文化的丰富思想。在中国思想史上,他在这方面的的工作可以说无出其右,这是值得我们充分肯定的。他长期在夏威夷大学工作。夏威夷的地

收稿日期:2024-06-24

***基金项目:**教育部人文社会科学研究基地重大项目“以人观之:历史变局中人的存在研究”(22JJD720011)、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”(21JZD018)、国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(19ZDA033)。

作者简介:杨国荣,男,西北师范大学哲学与社会学院教授(甘肃兰州 730070),华东师范大学中国现代思想文化研究所教授、博士生导师,浙江大学马一浮书院院长,主要从事中国哲学、中西比较哲学、伦理学、形而上学等研究。

理位置有它的特殊性,作为东西方文化交流的一个平台,也为陈荣捷的工作提供了空间依托,以此为平台,陈荣捷在中西思想文化沟通上发挥了重要作用。20世纪30年代,他就发起并举办了第一届东西方哲学家会议,当时规模比较小。在此之后,这个会议每五年一次,规模也越来越大,成了东西方哲学家们聚会讨论的一个重要学术交流平台,同时它也构成了不同文化沟通的渠道。

除了在形式和体制上建立东西方哲学沟通的机制之外,在研究过程中,陈荣捷也对东西方思想实现作了十分系统而深入的研究。以现代性而言,20世纪的学人在反思中西文化时,通常习惯于把现代化理解为西化。但是他明确指出,“现代与西化并非同义”^{[1]239},现代化是人类共同努力以求实现的价值。在这方面,他给予现代化更广的意义,认为现代化不仅与现代西方文化联系在一起,而且和人类的发展趋向相关联,它并不是西方独有的。同时,他对西方的文化也作了批评,认为我们需要的是道德法律并举,其形式如同“两轮并行”。这一看法既上承了中国传统思想,也体现了他自身的哲学思想。

其次,陈荣捷在具体的中国哲学研究方面做了很多工作。他一生出版的著作有20多部,发表的中英文论文200多篇,这些论著涉及的领域较为广泛。在形而上学问题上,他抓住了有无、理气、一多、天人、善恶、知行等核心的范畴,对中国传统的形而上学作了深入讨论。这里需要注意的是,以上所列范畴可以分为两类:一类是有无、理气、一多,这些核心范畴可能与中国传统的自然观、宇宙观有着一定的关联;另一类则是天人、善恶、知行,他将这些范畴也作为中国传统形而上学的重要内容。这里提及的天人、善恶、知行等范畴不仅属于狭义上的自然观和宇宙论,而且和传统意义上的价值观以及人的活动密切相关。就天人关系而言,它既涉及自然和人的互动,同时也有社会、文化、人文的一面。中国传统文化区分了“天之天”和“人之天”,从天人关系来说,其中包含化“天之天”为“人之天”的要求,“人之天”也就是打上人的印记、合乎人需要的存在。在他看来,中国传统形而上学也涉及以上观念,并把从“天之天”到“人

天之天”的转化看作中国传统形而上学的重要方面。

同时,从狭义上看,善恶问题似乎主要与道德领域相关,但是这只是该问题的一个方面。按陈荣捷的理解,在中国传统形而上学的视域中,对善恶问题的讨论涉及人性,如此,谈论善恶也就意味着从人性的角度来考察人的存在。可以注意到,提到人性这一问题,形而上学就被引出来了,因为人性涉及对人的本质、人的存在的看法。这样,善恶便不仅是一个狭义上的道德问题,以人性为中介,它同时与人的存在、人的品格、人的本质规定等相关,从而也具有形而上学的意义。这一理解比较深入地体现了中国哲学的特点。

最后,陈荣捷认为知行观也渗入了形而上学的问题,因为其中包含从人的活动这一角度去理解人和世界及其相互关系,这一看法同样涉及中国哲学的取向。在中国哲学的视域中,对世界的这种看法不同于对世界的思辨或静观的观照,而是始终关联着人的行为过程。形而上学本来以说明和理解世界为指向,但是他却把知行观也引进来讨论,这里的知行关系不仅是一个道德实践的问题,而且与形而上学层面对世界的理解相关。它意味着对世界探索需要联系人的活动过程加以展开,其中内含超越单向地对世界作思辨构造的含义,这一看法也构成了中国哲学的一个重要特点。

二、陈荣捷从中西不同看中国哲学的内在特点

中国传统宗教与西方相比有着不同的特点。陈荣捷晚年对朱子哲学有深入的研究,他以朱子哲学为例,具体考察了中国哲学在宗教文化方面的特点。“有人问朱子用丝绸、酒、肉祭祀天地山川时,是否只表达吾人之诚,抑或是否某气真正前来受食?”^{[1]187}他认为,朱熹的回答不是简单的肯定或否定。一方面,朱熹以为如果无物来享受这东西的话,这种祭祀有何意义?这里包含对超验存在的预设。另一方面,朱熹又认为若真的有什么东西过来享用,则是虚妄的观念^①。尽管这里表达的是朱熹的思想,但也体现了陈荣捷对中国传统宗教观念的看法,他

借朱熹的思想上承了中国传统哲学对宗教问题的理解。众所周知,从先秦开始,儒家就提出“祭如在,祭神如神在”的观念^{[2]64},他借朱熹的回答,实际上同时指出了中国人对神或超越存在的看法,即这些对象处于有无之间:不能说其完全不存在,也不能将其作为真实的人格神来看待。这里体现的是从人出发,对彼岸事物加以把握的理性思路。

有的学人认为中国文化的特点之一是承认一个世界,而不是两个世界。陈荣捷对相关问题的研究也确认了这个特点。他认为朱熹的思想表明中国哲学对神或超越存在的理解是“敬鬼神而远之”^{[2]89},这是自孔子以来中国哲学(尤其儒家)的态度。一方面中国人以理性的态度看待这些对象,另一方面又以“敬”的形式,表示对天或超越者精神上的认同。他认为朱熹的哲学体现了这个特点:所谓“敬鬼神而远之”,既不同于拜倒在超越存在之前,也不是完全无视这类存在。这是一种对待鬼神、宗教的独特立场。从宗教指向或功能来说,陈荣捷引用的理学家的观点,认为其作用主要体现于“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本”^[3],即它真正的社会功能在于让人心得到端正,促使风俗醇厚,让民众趋于朴实化,并使之真正追怀祖先、不忘本源,这也呈现了中国文化的传统趋向。可以看到,陈荣捷对中国文化的研究是紧扣中国的特点,而不是简单地用西方的观点来加以解释。

对中国哲学关于真理的理解,构成了陈荣捷在这一领域研究的内容之一。他认为对中国哲学来说,“真理之真正考验乃在人间历史上”^{[1]168}。人间历史与人事相涉,这一看法已有见于真理只能是从人事中来发现。这是很重要的观点,其中体现了中国哲学的内在特点。同时,他认为中国人肯定自然和社会之间的联系,“中国哲学史上,吾人一向不断争论理是否超越或内在于事务本身之一问题”^{[1]168},其中已引出“事”或“事务”这样的观念。在他看来,中国文化的特点是以“事”为中介,把自然和社会现象关联起来。这一看法突出了“事”在中国文化中的意义。笔者这几年对“事”也给予一定关注^②。“事”这个概念在中国文化中很重要。一方面它与行、践行相关,另一方面又限于此,以事观之,主要

体现在从人的活动过程中来把握世界。前面提到陈荣捷从知行这个角度来理解世界,“事”则更具体地突出了中国哲学的特点。“事”是中国哲学特有的,它既指活动过程,也指人作用于事物、人与人之间交往过程中形成的结果。可见,它有两个方面的含义,一个是动态的,一个是静态的。“事”这个概念固然是中国哲学特有的,但这不是说,其他文化背景下的人不做事。从现实的形态看,“事”在人类生活中具有普遍意义。按照陈荣捷的理解,中国人的认识论也始终与“事”联系在一起。中国哲学强调在人、事中把握对象,这一进路不同于对世界的思辨理解,而始终是联系人的存在过程和活动过程(做事过程)去把握对象。他认为中国哲学注重在人、事中来实际地磨炼。王阳明提出事上磨炼之说,陈荣捷也注意到了中国哲学的这一特点,并要求在“事”的过程中来磨炼人,提升人的境界,使人、事达到和谐状态。总之,“事”与中国哲学有密切关系,无论是认识论的层面,还是社会秩序的建立,都是跟人的事息息相关的,陈荣捷对这一点有比较多的关注。

在晚年,陈荣捷特别针对儒家哲学的特点作了一些探索,并用“两轮哲学”加以概括。他认为儒家哲学的特点也体现了两轮思想,并趋向于以“两轮哲学”概括儒家观念。两轮就是两个方面,如同车有两轮。前面提及,朱熹哲学是陈荣捷晚年研究用力较多的对象,在总论儒家哲学时,他也以朱熹哲学为例。其中,他特别提出朱熹关于体用关系的论述,并以此来说明儒家之学的“两轮”特点。具体而言,他认为朱熹对体用关系的认识,大致有六个特点:第一,体用有别,即体用并不是一回事情,二者有内在差别;第二,体用不离,即二者不能相互分离;第三,体用本身,来自同一个本源;第四,自有体用,即体和用各有自己的体用,以人来说,人之体和心,各有一个体用,这也是他反复强调的;第五,体用无定,即它并不是凝固的,它具有过程性;第六,同体异用,尽管有时候某种对象的“体”看起来相同,但是其“用”不同,比如说礼乐都是以心为本,在这方面似乎相通。礼言其别,乐言其和,二者作用不同。在某种意义上,他用两轮思想来概括儒家观念,这是抓住了儒学的特点。一方面,这里突出了儒家的中道观念,两

轮就是不偏不倚,两方面都兼顾;另一方面,也在一定意义上表现出中国思想中所具有的辩证性质。尽管陈荣捷很少用“辩证”这个概念,但事实上这也指出了中国哲学的这个特点,即中国哲学不是片面的、仅突出某一个方面,而是兼顾不同方面。历史地看,从荀子开始已表现出这一趋向,在《荀子·解蔽》中,他认为考察事物的各个方面,然后才能把握住真理。陈荣捷用“两轮”把握中国哲学的特点,并由此对儒家哲学进行概括,也注意到以上趋向。

总起来看,陈荣捷在中国哲学研究方面作出了新的探索,并提供了值得关注的见解。他的贡献既表现在沟通中西文化,特别是介绍传播中国哲学的重要思想,也体现于对中国哲学本身的深入研究。其思想和研究成果,对今天的研究来说依然有积极意义。

三、萧萐父对中国哲学的反思和 多方面考察

从20世纪中国哲学发展来看,萧萐父是中国哲学史研究领域另一位不可忽视的人物。与陈荣捷相近,他也在中国哲学史领域留下了难以抹去的贡献,在学术界产生了十分重要的影响。具体而言,在20世纪,特别是20世纪后半叶的中国哲学史研究中,萧萐父的学术贡献体现于以下几个方面。

首先,萧萐父和李锦全一起主编了《中国哲学史》,后来该书成为教育部认定的高校中国哲学史学科教科书。这一著作对学界影响很深,哲学领域中几代人都受惠于此。此书以开放的心态,实事求是地从学科本身来理解中国哲学史,既不同于以西方哲学裁剪中国哲学,也有别于拒绝现代的学术观念而“以中释中”。尽管这只是一本教材,但是却开风气之先,在学术领域反响甚巨。

其次,萧萐父对中国哲学史上的一些具体问题也提出了自己的见解。他治学以广博融通为进路,不限于某一学派,对儒、释、道三家都有研究。在出入于各家的过程中,展现了深刻的观点和独到的见解。在学术上,他有着开阔的视野、宽容的态度,不同于现代新儒家以维护儒学为立场。他对中国哲学史上的具体

对象,包括认识论、辩证法等问题,都有独到的看法。以往流行的看法认为中国哲学只是一种人生哲学,对认识论比较忽视。萧萐父以独特的研究,一反流行之论,具体指出了中国哲学在认识论、辩证法领域哪些问题上作出了创造性的研究。且其论证具有很强的说服力。他对中国哲学中气论和实在论传统也十分关注。自当代新儒家盛行之后,学界主要注重心性之学,好像心性之学是高大上的东西,而实在论、气论则似乎粗陋落后,不值一提。与之相对,萧萐父对实在论、气论作了深入探析。历史地看,从张岱年开始,中国哲学的相关学者就关注“气”的问题,萧萐父承继这一传统,并进一步加以推进。

就中国哲学领域的人物考察而言,萧萐父对王夫之的研究,给人以深刻印象。尽管只是论文,但是非常深入,对王夫之的气论、认识论都有所涉及。这些文章发表于20世纪60年代,相对同一时期的其他文章,具有独到之处,给人以别开生面、耳目一新之感。同时,萧萐父对诗论,包括美学、艺术理论也有非常精到的研究。在对王夫之的研究过程中,他把哲学和诗学结合起来,体现出其独到的理论视野。

总体上看,他对中国哲学的宏观层面,包括儒、释、道三家以及中国哲学的整体领域,都有全面且深入的把握,同时,在个案领域也有独到的研究。这并非泛泛而谈,在回溯20世纪后半叶的中国哲学研究中,我们确实需要对萧萐父的研究工作高度重视。

最后,萧萐父对晚明思想以及明清之际启蒙思潮的研究亦有贡献。萧萐父首先提出了晚明思想中的启蒙思想趋向^③。如何理解现代化,这是20世纪80年代以来中国思想界面临的重要问题。萧萐父指出中国现代化不是西方化,这一看法很多人已有所表述。但是,具体而言,中国现代化为何不是西化?其理由何在?萧萐父给出了一个有说服力的解释:从晚明开始,中国哲学中的泰州学派及其后学、明清之际的学人群体,已经提出了不少具有启蒙意义的观点,这表明具有自身特点的思想萌芽至少在晚明的中国已开始滋长,因此中国现代化有一种内生性的动力,而不仅仅是回应外在挑战的结果。这方面也许有不同看法,但萧萐父确实

通过扎实地研究,为中国的现代化形成和发展的内在必然性,以及为何与西方现代化不同,提供了一种具有自身依据的说法,这一观念无疑值得我们认真思考。

此外,萧蓬父在反思现代化过程中,对其可能出现的偏颇也有警觉和批评。从20世纪80年代开始,批评现代化成了一种浪潮,在这一问题上,萧蓬父的态度较为切实、理性。一方面,他指出了现代化中可能出现的种种内在问题,并对此作了分析;另一方面,他并不在后现代主义后面亦步亦趋、鹦鹉学舌,对现代化绝对地简单否定。从他关于明清思想的研究来看,萧蓬父对启蒙思想非常重视。在相当程度上,他对启蒙、现代性的看法接近哈贝马斯。众所周知,哈贝马斯不同于后现代主义学者,他认为启蒙、现代化是一个未完成的过程,有待进一步推进。从某种意义上说,萧蓬父也持这个观点。他认为中国的现代化过程在传统文化中已经有了根基,但启蒙思潮还需要继续展开。这一看法与当时主流之论显然不同:从20世纪八九十年代开始,知识界中的一些人物往往以反现代化相标榜、以所谓“再启蒙”的形式为反现代启蒙思潮呐喊。相对于此,萧蓬父对启蒙给出了具体的分析,既肯定其可能出现的偏向,也指出了现代化发展过程中启蒙的必要性。

四、如何做中国哲学

这里拟就中国哲学的研究方式和进路谈一些看法,这一论说一方面可以看作“照着说”(照着陈荣捷和萧蓬父实际所作和自觉表述来说),另一方面又具有“接着说”的意义(接着陈荣捷和萧蓬父的研究进路来论说)。对何谓中国哲学、如何进行中国哲学研究等问题,两位先生无疑都有自己的见解。我们要延续他们的看法,此即“照着说”,又要“接着说”,即更为自觉地概括其思想并提出新的观点。以下看法可以视为“照着说”和“接着说”的交错,其中着重提出三个论点。

首先,历史的视野和理论的思维,即史和思之间的统一。中国哲学具有生成性与历史性双重品格:它是哲学的理论,是一定时代哲学家的

创造性思考的产物,也就是说,它生成于相关时代哲学家的思维和认识过程。随着历史的演进,这些理论成果逐渐取得历史品格,成为哲学史中的研究对象。例如孔孟、老庄、张载、王夫之,他们先是创造性的哲学家,而后才进入哲学史。作为理论沉思或理论建构的产物,以往的中国哲学通常展开为一个过程,这同时赋予中国哲学以生成的性质。事实上,历史上的各种哲学体系总是形成于一定历史阶段,而后才逐渐取得已然的形态,并凝结为哲学的历史。既成的形态与生成的过程作为中国哲学的双重品格,具有互动的性质。即在不同时代,通过创造性的思考而形成的哲学系统,不断地丰富、深化着中国哲学的内涵;作为已然或既成形态的中国哲学,则构成了新的哲学思考的出发点和前提。

在中国哲学的衍化中,很多新思想的阐发是以注疏或注解的方式展开的,如朱熹的《四书章句集注》、王夫之的《张子〈正蒙〉注》,等等。虽是借注解以阐发自己的思想,但这种注疏、注解的方式也内在包含其哲学的理论内涵。佛教传入后,中国的一些佛教流派(如唯识宗),关注名相分析,运用名言展开“性道之学”,构成了中国哲学的重要特点,其中的论述涉及多重问题。以认识论为视域,中国哲学也以独特的方式展开对认识论的考察。以孔子而言,他曾提出,“知之为知之,不知为不知,是知也”^[4]。这一表述的重点在于肯定无知和知的联系,自己知道自己处于无知的状态,这本身也是一种知,即自知无知。知和无知的这种统一,同时被理解为认识(知)的出发点。这一思想表明中国哲学已较早地从“知”的开端对认识论问题加以考察。认识论问题同时涉及认识的可能性、认识的界限等方面,中国哲学中的另一些人物从否定的方面对此提出疑问。庄子曾指出:“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆矣。”^[5]这里便包含对认识界限的确认,与之相联系的是对超出知识的界限是否可能的质疑。在以上方面,中国哲学对知识问题的讨论,既表现在关于认识如何开端的探讨上,也表现在对知识是否有界限、超出知识的界限是否可能等问题的追问上。认识论问题的进一步考察,涉及“能”“所”关系。“能”“所”概念的形

成,可能与佛教的传入相联系,后来逐渐成为中国哲学家用来解释认识过程的重要概念。“能”“所”中的“所”,不同于本然之物,而是与人发生关系、为人所追问和作用的对象,所谓“境之俟用者”;“能”则是指能够具体运用于相关对象之上,并产生一定的作用和效果的认识力量,所谓“用之加乎境而有功者”^④。在此,“能”与“所”紧密联系在一起。从“能”“所”之间的关联看,一方面,“因所以发能”,能知的作用要以所知的存在为前提;另一方面,“能必副其所”,能知通过作用于所知而获得的认识,必须合乎所知。对“能”“所”关系的以上理解与哲学认识论意义上的主客体关系,具有实质上的相通性。可以看到,尽管中国哲学没有在现代意义上运用主体、客体等概念,但在实质的层面,同样涉及相关认识论问题。

以上论述内含多重哲学意义,它们均表明中国哲学在不同时期形成了多样的哲学观念,而要深入把握历史上哲学家的这些观点,则需要有理论的视域,以此切入相关的哲学观念。因为历史上那些流传下来的文本和学说,作为一定时代哲学系统的载体,其考察和理解,总是离不开一定的理论背景。对同一学说、同一文本,不同的哲学家常常会有不同的理解,之所以如此,主要在于不同的解释者自身所达到的理论深度或高度各有不同,而解释的理论背景不同,便导致了对同一文本理解上的差异。每个时代的哲学家总是从他们所持的理论观念出发,对以往的文本作出相应的解释。

中国哲学同时又是历史上的既成系统,以此为存在形态,中国哲学的澄明、阐释离不开历史的维度,应具体地了解相关理论、概念的历史内涵,以及它们的前后变迁,包括重视以往文献、关注哲学家或哲学体系出现的社会背景,等等。历史上的哲学文本在其流传过程中,不可避免地存在着版本、文字以及成书的真实年代等问题,对这些问题的辨析、考订,是理解哲学史的基本前提之一。同时,随着地下考古材料的不断发现,原始的文本也会不断地进入研究的视域,这不仅对扩展中国哲学研究的材料具有不可忽视的意义,而且往往为考订世传的文本提供了参照。此外,从社会学、政治学、经济

学、人类学等维度对社会历史背景的实证考察,也有助于深化对一定历史时期中国哲学的研究,所谓“知人论世”,便体现了哲学与社会之间的联系。要而言之,中国哲学所具有的哲学与哲学史二重规定,决定了对中国哲学的考察离不开历史的进路与理论的关注,所谓史与思的统一,主要是就此而言。

其次,与史思沟通相关的,是中西哲学之间的沟通和比较。近代以来,如何理解中国哲学与西方哲学的关系,是无法回避的问题。作为不同于知识的思想形态,哲学先表现为对智慧的追求。在智慧之思这一层面,哲学无疑体现了其共性或普遍的品格:不管什么样的哲学形态,都可以看到它不同于经验知识的特征,在最宽泛的层面上,可以将哲学理解为与知识形态不同的智慧追求或智慧之思。中国哲学很早就区分了为学与为道,为学涉及经验领域的对象,为道则以性与天道为指向,后者属于广义的智慧之域。从现实形态来看,哲学既具有共通、一般的品格,同时也呈现多样、多元的特点,具有个性化的形态。事实上,西方哲学在其发展与演化的过程中也展现出多样性。无论是就流派而言,还是从历史时期看,西方哲学的不同系统都显现了各自的特点。作为关于性与天道的智慧之思,中国哲学无疑也应被理解为哲学的一种独特形态。

然而,西方主流哲学所承认的哲学,往往是一种单一的形态,那就是西方自古希腊以来、在历史演化中逐渐取得现代形式的哲学。比较而言,中国近代的一些思想家则常常展现了更为合理的看法。20世纪初,王国维曾提出“学无中西”的说法,“学无中西”的背后是世界哲学的视野,陈荣捷和萧蓬父显然继承了这种观念,对中西哲学都以开放的视域加以关注。从个体的学术经历来看,两位先生对西方哲学的人物和理论都持批判接受的心态,这体现在其学术交往、学术研究的方方面面。中西哲学的互相借鉴是哲学史研究过程无法回避的。历史地看,无论是中国文化,还是西方文化,都是人类文明的结晶,都是我们需要重视的理论资源,都是人类文明的载体。如果我们仅仅守着某种单一的文化传统,便会带来很多限制。以中释中、回到

纯粹传统或以西释中、无视中国哲学的特点，都是片面的进路。

最后，需要关注源和流的关系。一方面，前面提到的史和思的沟通以及中西观念的互动，主要属于思想之“流”；另一方面，中国哲学始终有其社会之“源”。从早期先秦的礼法之争，到明清时期“天崩地解”的社会剧变，再到近代的“古今中西之争”等，都构成了我们的研究背景，属于源头性的内容。今天，同样面临着百年未有之大变局，国际格局愈发错综复杂。从中国哲学的研究看，这无疑也是需要关注的思想之“源”。今天对人类文明的考察研究，对人类历史演化、时代变迁的审视，都离不开这一背景。对于中国哲学研究，“源”和“流”都是需要重视的方面。忽视思想发生之“源”，研究就会成为无根之木、无源之水；漠视思想之流，则可能缺乏对历史的敬畏，可能流于虚无主义。进一步看，哲学与现实的关系，最终指向“说明”世界和“变革”世界的统一，“说明”世界涉及对现实的理解，“变革”世界则关乎“规范”人自身的活动，即引导和制约对世界的变革。陈荣捷和萧蓬父的哲学史研究兼顾以上两个方

面，今天的研究需要继承这种思路。

注释

①陈荣捷：《中国哲学论要》，华东师范大学出版社2021年版，第187页。文中关于陈荣捷的观点均出自《中国哲学论要》一书。②如杨国荣：《心物、知行之辨：以“事”为视域》，《哲学研究》2018年第5期；杨国荣：《存在与生成：以“事”观之》，《哲学研究》2019年第4期；杨国荣：《事与思——对“以事观之”若干评论的回应》，《哲学分析》2022年第4期；杨国荣：《以事行道——基于泰州学派的考察》，《文史哲》2021年第6期，等等。③参见萧蓬父：《中国哲学启蒙的坎坷道路》，《中国社会科学》1983年第1期。④“能”“所”关系问题参见王夫之的相关论述。王夫之：《尚书引义》，中华书局1962年版，第121页。

参考文献

- [1]陈荣捷.中国哲学论要[M].朱荣贵,编.上海:华东师范大学出版社,2021.
- [2]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [3]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004:85.
- [4]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:5348.
- [5]刘文典.庄子补正[M].赵锋,诸伟奇,点校.北京:中华书局,2015:921.

Chen Rongjie, Xiao Shafu, and 20th-Century Chinese Philosophy Research

Yang Guorong

Abstract: Chen Rongjie and Xiao Shafu, as important figures in the field of Chinese philosophy in the 20th century, have different academic backgrounds but similar academic interests. Chen Rongjie not only made significant contributions to the dissemination and introduction of Chinese philosophy and thought, but also explored various fields of Chinese philosophy, including metaphysics, epistemology, religious beliefs, and Confucian philosophy, the mainstream of Chinese philosophy. In the research of these issues, he has made remarkable achievements. Xiao Shafu not only edited *History of Chinese Philosophy* from a broader prospective, but also had a comprehensive and in-depth understanding of Confucianism, Buddhism, and Taoism, as well as the overall Chinese philosophy. He also put forward his own insights in some specific fields of Chinese philosophy history and conducted unique research on historical figures such as Wang Fuzhi. The results obtained have had an important impact on the research and teaching of Chinese philosophy. In addition, Xiao Shafu also explored thought in the late Ming dynasty and the enlightenment movement during the Ming and Qing dynasties. He specifically pointed out that since the late Ming dynasty, there have been enlightening views in the Chinese intellectual community, indicating that there was an endogenous driving force for modernization in China. Through the integration of “following theories” and “extending theories” as the approach, the study of Chinese philosophy needs to integrate historical perspectives and theoretical thinking, enhance the communication and comparison between Chinese and Western philosophy, and focus on the relationship between society and thought.

Key words: Chen Rongjie; Xiao Shafu; Chinese philosophy

[责任编辑/木 卯]



中国恩德文化历史演变的基本趋势*

杨春时

摘要:中国文化是恩德文化,就是以施恩—报恩责任规定人际关系和天人关系的文化。春秋战国时期是后宗法皇权士绅社会形成的早期阶段,也是恩德文化的发生、建构阶段。在这个阶段,宗法封建贵族社会向后宗法皇权士绅社会转化,君主、士阶层与家族三种势力的关系,还处于一种动态平衡状态,君主的主导性还不突出,士有相对独立性,家族也有相对独立性,而君主要依靠士阶层,国家也要依靠家族,因此恩德文化的建构就强调施恩与报恩的平衡、爱与控制的平衡,以及私恩与公义的平衡等。汉、魏晋、南北朝、隋、唐、五代是传统社会的中期阶段,也是恩德文化的确立、稳固阶段。这个阶段的君主、家族、士之间基本处于动态平衡状态,而在这个基础上形成的恩德文化也相对稳固,施恩方对报恩方的控制虽然有所增强,但也受到了限制;同时私恩与公义的矛盾已经显现,但没有发生明显对抗。宋、元、明、清是后期的后宗法皇权士绅社会,其恩德文化的平衡被打破,施恩与报恩关系偏向报恩责任,控制性得到强化。此时的恩德文化也发生了私恩与公义的冲突,私恩被限制,公义压倒了私恩,从而在公私关系、义利关系、理欲关系和家国关系中向公、义、理和国倾斜。

关键词:中国文化;恩德;历史趋势

中图分类号:K203

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0030-09

考察中国文化历史演变的基本规律,首先要明确中国文化的性质。关于中国文化的性质,学界有一个共识,就是中国文化具有伦理本位结构,即中国文化把各种文化形态,包括宗教、哲学、政治、法律、科学等都伦理化了,伦理规则控制了整个社会生活。那么这个伦理体系的性质就成为决定中国文化性质的关键所在。笔者认为,这个伦理体系的核心就是恩德,因此中国文化是恩德文化。所谓恩德文化,就是以施恩—报恩责任规定人际关系和天人关系(包括神与人的关系、自然与人的关系)的文化。在家族、社会、国家领域,管理者与被管理者之间具有施恩—报恩关系,即管理者施恩于被管理者,从而拥有了管理权力的合法性;被管理者受恩于管理者,要报恩于管理者,从而负有了服从

管理的责任。这样,通过加诸不同身份的施恩—报恩责任,就构成了“父慈子孝、兄友弟恭、夫德妇贤”的家庭伦理、“敬老扶幼、尊上恤下、邻里互助”的社会伦理、“君明臣忠、官良民顺”的政治伦理,从而建立了“君君、臣臣、父父、子子”的伦理秩序。在天人关系上,是天施恩于人,天主宰人;人报恩于天,人敬天顺天。中国恩德文化自春秋战国时期形成,延续了两千余年。但它并不是停滞不变的,而是发生了重大的历史变迁。本文的目地就是探讨中国恩德文化历史演变的基本趋势。

一、恩德文化历史演变的根据

恩德文化的历史演变,自有其原因,从文化

收稿日期:2024-06-03

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“中国恩德文化研究”(21FZXB028)。

作者简介:杨春时,男,厦门大学中文系教授、博士生导师(福建厦门 361005),主要从事美学、文艺学、中国现代文学思潮及中国文化思想史研究。

的社会基础方面说,是后宗法皇权士绅社会的变化推动的;从文化的自身方面说,是恩德文化的内在矛盾引发的。考察内外两方面的动因,就揭示了恩德文化历史演变的基本趋势。

一方面,考察中国恩德文化自身的矛盾,这是恩德文化历史演变的内在动因。恩德是人与人之间的施恩—报恩关系规范,它具有两重性。其一,恩德是一种爱的形态,以爱建立人与人的关系,从而形成了一个家国共同体。其二,由于仁礼一体,恩德与社会关系结合,构成一种权力关系,即管理者以施恩的名义而拥有了支配受恩者的权力,而被管理者则以受恩的名义负有了报恩的义务,从而出让了自己的权利,失去了独立性而具有了依附性。总之,恩德不仅具有爱的属性,也具有控制性。孔孟讲仁义,就包含了这种两重性:一方面要以人为本,敬爱他人,此即“仁者爱人”;另一方面也以恩德建立起君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之间的权力关系,此即“克己复礼为仁”。这样,恩德文化的两重性就产生了施恩者与受恩者关系的两重性,就是既有互爱的亲和性,也有支配与被支配的冲突。在此关系中,若施爱多一些,而要求回报和控制都少一些,那么社会矛盾就相对缓和。若施爱少一些,而要求回报和控制都多一些,那么社会关系就会相对紧张,导致社会冲突。由于恩德文化是由作为施恩方的管理者(君、父、夫等)主导的,而作为报恩方的被管理者(臣民、子、妻等)是被动的、依附的,故恩德文化的发展趋势必然是由管理者的意志主导的,也必然是不断加强对被管理者的索求和控制性,从而加剧社会矛盾。这是恩德文化演变的基本规律。恩德文化的基本矛盾也引发了其他矛盾,如恩情(私恩)与恩义(公义)的矛盾、家恩(孝)与国恩(忠)的矛盾等,由此发生了由情向理、由家恩向国恩的偏向,等等。总之,随着传统社会矛盾的发展,恩德文化的基本矛盾也会发展,构成了其演变的历史趋势。

另一方面,中国恩德文化的演变还有社会的动因。由于文化是社会生活的表征,依据社会生活的变化而变动,所以社会历史趋势决定了文化的演变趋势。后宗法皇权士绅社会是恩德文化的社会基础,恩德文化适应于这个社会

基础,因此恩德文化必然伴随着后宗法皇权士绅社会的演变而演化。后宗法皇权士绅社会以君主、士阶层以及家族之间的关系为基本结构,其中君权是顶层建筑,代表国家权力;家庭(族)是基础部分,也是社会的基本细胞,具有一定的独立性;士阶层则是沟通二者的中介,它一方面代表了家庭(族)利益,另一方面也为君权服务,成为家国之间的中间力量。因此,君主、士大夫和民众三者之间的关系也决定了恩德文化的具体形态。从根本上说,在三种社会力量的博弈中,君主(国家)具有主动性,他尽力增强国家的权力,加强对社会的控制,而家族则相对被动,它只能通过士大夫参与国事,表达和维护自己的利益。这就意味着恩德文化演变的基本趋势是增强控制性,这种趋势不仅体现在国家领域。由于家国同构,国家控制的强化必然也体现在社会和家庭领域,连带地引起社会和家庭内部关系的紧张,导致恩德文化整体上控制性的增强。春秋战国时期是后宗法社会的前期阶段,还没有形成大一统的国家,君权相对薄弱,只能依靠大家族的支持,故国家与社会、家庭的关系比较平衡,恩德文化的控制性相对不强。汉至五代是后宗法社会中期,大一统国家形成,君主具有了主动权,加强了对社会、家族的控制,但世家大族仍然强大,制约着君主权,所以这一阶段国家对社会的控制还没有打破平衡。此时的恩德文化虽然开始偏于控制性,但其程度受到限制,爱的属性与控制性还保持着一定的平衡。宋代至清末是后宗法社会后期阶段,世家大族消失,家族势力消减,士人只能通过科举参与国家治理,国家对社会的控制强化,因此恩德文化的平衡在很大程度上被打破,控制性成为主导。值得注意的是,在这个阶段产生了两个少数民族建立的朝代,即元和清,当时蒙古族和满族的社会发展水平较低,其社会伦理体现着主奴关系。这两个民族虽然在进入中原后接受了恩德文化,但主奴关系伦理仍然渗入主流文化之中,使得恩德文化的控制性显著增强。明朝不仅继承了元文化的控制性,而且其开国皇帝朱元璋出身流民,他制定的政治、文化制度更极端地体现了文化的专制性。因此,元明清三代典型地体现出后期恩德文化的控制性倾向。

在后宗法皇权士绅社会的历史进程中,形成了恩德文化演变的三个阶段:早期是春秋战国时期的发生、建构阶段;中期是汉至五代的确立、稳固阶段;后期是宋至清代的强化、偏移阶段。春秋战国时期是后宗法皇权士绅社会形成的早期阶段,也是恩德文化的发生、建构阶段。在这个阶段,宗法封建贵族社会向后宗法皇权士绅社会转化,君主、士阶层与家族三种势力的关系,还处于一种动态平衡状态,君主的主导性还不突出,士有相对独立性,家族也相对独立,而君主要依靠士阶层,国家也要依靠家族,因此恩德文化的建构就强调施恩与报恩的平衡、爱与控制的平衡、私恩与公义的平衡。汉至五代是传统社会的中期阶段,也是恩德文化的确立、稳固阶段。在这个阶段,后宗法皇权士绅社会确立,恩德文化也成为主流。随着大一统王朝的建立,皇权的主导性确立,但世家大族也具有很大的势力,掌控了地方权力,对皇权的制约仍然比较大,故君臣关系相对平衡,而皇权的控制较弱。因此,这个阶段的君主、家族、士之间的动态平衡趋于稳固,而在这个基础上形成的恩德文化也相对稳固,施恩方对报恩方的控制虽然有所增强,但也受到了限制;同时私恩与公义的矛盾已经显现,但没有发生明显对抗。宋至清末是后期的后宗法皇权士绅社会,世家大族不复存在,士阶层的独立性消失,皇权加强,拥有了压倒性的支配地位,这导致国家对家族的干预、控制加强,士大夫的独立性受到压制。此时恩德文化的平衡被打破,施恩与报恩关系偏向报恩责任,控制性得到强化。这个时期的恩德文化也发生了私恩与公义的冲突,私恩被限制,公义压倒了私恩,从而在公私关系、义利关系、理欲关系和家国关系中向公、义、理和国倾斜。

二、恩德文化早期的特性

春秋战国时期是恩德文化的早期阶段,即恩德文化的发生、建构阶段。在这个阶段,恩德的两重性虽然已经显露,但矛盾不那么尖锐,文化观念上还强调施报双方的调和。先秦儒家建立了恩德文化的核心范畴——仁,在仁的基础

上建立了父慈子孝、兄友弟恭、君明臣忠等恩德规范。这时的恩德是对施恩者和报恩者的双向要求,强调双方爱的对应性和责任的相互性,基本上达到了爱与权力的相对平衡。《左传·隐公三年》提出:“贱妨贵,少凌长,远间亲,新闻旧,小加大,淫破义,所谓六逆也。君义,臣行,父慈,子孝,兄爱,弟敬,所谓六顺也。去顺效逆,所以速祸也。”^{[1]3743}孟子提出五伦:“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信。”^{[2]5884}这里就比较完整地提出了恩德的内涵,列出了各自的责任,对君与臣、父与子、兄与弟都以恩爱为原则提出了对双方的要求,而没有过分地偏向一方。

在家庭伦理方面,以孝悌为中心,虽然也偏重于报恩,但也强调施恩一报恩的双方责任。如讲孝,要求子女对父母敬爱顺从,同时也要求父母慈爱子女,双方互为前提。《左传·昭公二十六年》记载:“父慈而教,子孝而箴;兄爱而友,弟敬而顺;夫和而义,妻柔而正。”^{[1]4594}这个时期,对于不孝已经有了法律制裁的规定,如《管子·大匡》曰:“适子不闻孝,不闻爱其弟,不闻敬老国良,三者无一焉,可诛也。”^[3]夫妻关系要求妻子贞节。秦始皇会稽刻石记曰:“饰省宜义,有子而嫁,倍死不贞。”^[4]但是,这里禁止的是有子而嫁,无子而嫁当不在其列,这与后世要求寡妇要一律守节不同。这时的家庭伦理还是对双方都有所约束,没有像后世那样严苛。如寡妇再嫁也成习俗。《礼记·郊特牲》曰:“妻者,齐也,一与之齐,终身不改。故夫死不嫁。”^[5]吕思勉考证曰:“然一与之齐,终身不改,乃是说不得以妻为妾,并非说夫死不嫁。《白虎通义·嫁娶篇》因《郊特牲》并无‘故夫死不嫁’五字;郑《注》亦不及此义;可见此五字为后人所增。”^[6]先秦文献多记载寡妇再嫁的事例,说明夫妇关系比较宽松,妻子的权利尚没有被完全剥夺。

在政治领域,先秦儒家也认为君臣关系是一种互相对等的恩德关系,就是君要尊重、礼遇臣子,臣子要忠诚、爱戴君主,两者不可偏废。孔子提出了“恭、宽、信、敏、惠”作为执政者的品德,强调君德,认为是为政以德的根本。孔子也强调君臣之间的关系要对等,而这个标准就是礼。“定公问:‘君使臣,臣事君,如之何?’孔子对

曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠。’”^{[7]5360}“子曰：‘所谓大臣者，以道事君，不可则止。’”^{[7]5430}孟子更为激进：“孟子告齐宣王曰：‘君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。’”^{[2]5928}他认为，对于无道昏君，甚至可以诛杀：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”^{[2]5828}荀子提出：“从道不从君，从义不从父，人之大行也。”^{[8]529}他认为，君主之错若足以“危国家、殒社稷”，则“社稷之臣”就要“抗君之命，窃君之重，反君之事”，“以解国之大患，除国之大害”^{[8]250}。对于不听劝谏的无道之君，“贵戚之卿”应将其放逐、废黜甚至诛杀。墨子也认为，君臣关系不是绝对的权力关系，而是一种互相负责的“尚同”关系：

鲁阳文君谓子墨子曰：“有语我以忠臣者：令之俯则俯，令之仰则仰；处则静，呼则应。可谓忠臣乎？”子墨子曰：“令之俯则俯，令之仰则仰，是似景也。处则静，呼则应，是似响也。君将何得于景与响哉？若以翟之所谓忠臣者，上有过则微之以谏；己有善则访之上，而无敢以告。外匡其邪而入其善，尚同而无下比，是以美善在上而怨仇在下，安乐在上而忧戚在臣，此翟之所谓忠臣者也。”^{[9]453}

由此，先秦诸子认为君权不是绝对的，臣子尽忠是以君主的尊贤、有道为前提的，这与传统社会后期走向绝对君权，片面地强调臣子对君主的忠诚并不相同。

先秦儒家认为君（官）民关系是一种恩德关系，双方都要有爱，才能达到政治的和谐。儒家认为君民关系是以民为本的，爱民是忠君的前提。孔孟主张仁政，就是为政要以民为本，爱民如子，以换得民众的拥护爱戴。在这个前提下，民众才应该效忠君主，服从君主的统治。“仁”是孔子政治思想的核心。孔子提倡：“为政以德”^{[7]5436}，“敬事而信，节用而爱人，使民以时”^{[7]5336}，“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”^{[7]5437}孔子还指出政治家要因势利导，使人民得到利益：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？”^{[7]5509}这些论述都强调了君民之间对应的仁爱和责任。孟子发展了孔子的

仁民思想，主张君有道，臣民才尽忠；君无道，臣民可以不尽忠。“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道。二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”^{[2]5911}他还提出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”^{[2]6037}这种思想把民本思想发展到了顶峰。

春秋战国时期的政治生活也出现了恩德化的趋势，特别是春秋时期建立了霸道政治，诸侯国之间形成了恩德关系；在政治方面，施行德法兼治，儒法并用，既强调孝悌、爱民，也强调法治、尊君，特别是《管子》中体现了早期恩德文化的混融一体性。但是后来列国争雄的局势，最终导致早期的恩德文化被法家倡导的专制文化取代，严刑峻法、刻薄寡恩的秦王朝建立。这个局面在秦王朝被推翻后才得以改变，恩德文化的正统地位得以恢复。总之，在先秦时期，恩德文化的基本特征是平衡恩德的爱的因素与控制性因素，平衡施恩与报恩的关系，而不过分偏向一方。当然，这不意味着二者之间没有矛盾，而是矛盾尚不突出，还可以调和。这种平衡在汉代开始被打破了，发生了向控制性和施恩者的偏移。

三、恩德文化中期的特性

两汉至五代是恩德文化确立、稳固的中期阶段，这个阶段，继承了早期恩德文化的传统，确立了恩德文化的合法地位，同时也进一步完善了对恩德文化的论证。恩德文化内部也显现出施恩与报恩的矛盾，产生了爱的因素与控制性的对立，开始向控制性偏移。

这个阶段的恩德文化一方面要恢复、继承先秦的恩德文化传统，另一方面也面临着消除法家文化的负面影响以及融合法家文化的任务。特别是汉朝确立了儒家思想的正统地位，但“汉承秦制”，又继承了秦王朝的大一统政治，也保留了法家思想、制度，呈现出“儒表法里”的具体形态。在这个背景下，就容易理解这一阶段恩德文化的特性。例如董仲舒的“三纲”思想，就有法家思想的因素，强化了早期恩德文化的控制性。

恩德文化中期的理论代表是董仲舒建构的天人合德论,它对恩德文化作出了神学和哲学的论证。早期儒家以人性为恩德的根基,限于经验性而缺乏终极论证。董仲舒力图弥补其缺陷,提供了“天人合德”的论证,为恩德找到了神学或者哲学的根据。董仲舒以人恩比附天恩,论证了恩德文化的合理性。董仲舒说:“仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人。察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。”^{[10]321}董仲舒以天道之仁和神恩来论证恩德,意在确立人道、人恩的绝对根据。这样,恩德文化就有了神学和哲学的论证,从而拥有了绝对的合理性。

从汉代开始,恩德双方内部矛盾显现,施恩方与报恩方的冲突加剧,恩德文化已经发生了向控制性的偏移。汉武帝确立了“罢黜百家,独尊儒术”的国策后,采纳了董仲舒对于恩德文化的理论建构。董仲舒制定了“三纲”,是对恩德文化中施恩方与报恩方的责任和关系的规定。即君主、父亲、丈夫作为施恩方,而臣民、子女、妻子作为受恩方和报恩方;前者是尊贵的、主导的、支配性的,后者是卑贱的、被动的、依附性的,从而建立了身份伦理的权力结构。为了证明这种关系的合理性,董仲舒以阴阳学阐释人伦关系:“君臣、父子、夫妻之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。”又曰:“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合。”^{[10]342}合是配合的意思,也就是被支配。他强调了父与子的施恩、报恩关系。一方面是父对子的抚育之恩,“父之所生,其子长之;父之所长,其子养之;父之所养,其子成之”;另一方面是子对父的承继得以成人,“诸父所为,其子皆奉承而续行之,不敢不致如父之意,尽为人之道也”^{[10]307}。这里强调了父对子的支配性和子对父的顺从。同样,对于其他两纲,也是强调了施恩方对受恩方的支配性。董仲舒认为必须无条件维护君权,“《春秋》君不名恶,臣不名善,善皆归于君,恶皆归于臣”^{[10]318},而违反这一点就是乱臣贼子,于是君臣之间双向的恩德关系,就向臣服从君主这一单向度倾斜。东汉的《白虎通义》也阐释了董仲舒的“三纲”“五

常”思想,并且进一步加强了这种偏向。“三纲者何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。六纪者,谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故君为臣纲……何谓纲纪,纲者张也,纪者理也。大者为纲,小者为纪。所以疆理上下,整齐人道也。”^[11]其时还提出了“隐”的原则,就是臣民、子弟、妻子要为君主、父兄、丈夫隐恶,而君主、父兄、丈夫却不必为臣民、子弟、妻子隐恶,臣民、子弟、妻子的权利被剥夺,更谈不上双方关系的对等了。这样,就增强了恩德的控制性,而降低了恩德的爱的成分。由于“三纲”建立,早期恩德文化的内在平衡被打破了,对施恩和报恩双方的要求虽然没有废除,但开始偏向于维护施恩方的权力和强化报恩方的责任。

魏晋时期的恩德文化有了一些重要的改变。一是玄学思潮兴起,冲击了儒家思想;二是孝道的地位提升,以孝治天下成为统治者的方略。但在隋唐时期,儒家思想的正统地位得到恢复并逐渐加强,恩德文化得以回归正道。韩愈排斥佛道思想,主张恢复道统;李翱等注重心性之学,对恩德文化作了理论的论证,对宋儒产生了重大影响。

在政治方面,加强了君权。如《唐律疏议》规定:“然王者居宸极之至尊,奉上天之宝命……为子为臣,惟忠惟孝。”^{[12]56}恩德文化的中期阶段,政治伦理的实践也出现了偏失,这主要体现在君德方面。在君民关系上,由于君主荒淫无道,吏治腐败,鱼肉百姓,导致民不聊生,激起民变,如东汉末年的黄巾起义、隋朝末年的瓦岗军起义、唐朝末年的黄巢起义等。在君臣关系方面,君主独断专行,如汉武帝加强君主专制,打压臣下谏议,司马迁由于为李陵辩护而被处以宫刑,可见一斑。君主不信任忠臣,不听从谏言,而任用奸臣、外戚、宦官,导致政治混乱,如东汉的党锢之祸、唐末的宦官专权等。这些现象说明,这个时期的恩德政治已经出现了比较严重的问题。在家庭领域,也加强了父权,同时进一步加强了“三从四德”规范。如《唐律疏议》规定了父对子的婚姻有决定权:“已成者婚如法,未成者从尊长,违者杖一百。”^{[12]59}《唐律疏议》也规定了夫权:“妇人从夫,无自专之道。”^{[12]1061}极端的事例有五代时的“节妇断臂”,女子因为

被男子推搡拉扯,认为手臂被玷污,遂自断手臂。这一贞节行为获得了官府的褒奖。

虽然这个时期的恩德文化已经偏离了先秦儒家的设计,施报对应性有所削弱,开始偏向于强调施恩者的权力和报恩者的责任,但大体上还维持着双方的平衡,对权力有所制衡。汉代的恩德文化还讲求施恩—报恩双方、爱与控制性的平衡,没有绝对强调一方。董仲舒以天恩论证人恩,不仅要求报恩者服从施恩者,也要求施恩者眷顾民生,因此并没有完全背离恩德文化的施报对应原则。这就是说,恩德文化内部仍然有平衡的力量,维系着恩德关系。在君臣关系上,陆贾强调“君臣以义序”,“君以仁治,臣以义平”,“君臣以义制忠”^[13],强调君臣关系以“义”为准绳,而义是双方的责任,非绝对效忠。贾谊强调君臣之礼,有尊卑、主从之分,而爱是准则。《新书·礼》指出:“礼者,所以固国家,定社稷,使君无失其民者也。主主臣臣,礼之正也;威德在君,礼之分也;尊卑大小,强弱有位,礼之数也。礼,天子爱天下,诸侯爱境内,大夫爱官属,士庶各爱其家,失爱不仁,过爱不义。故礼者,所以守尊卑之经、强弱之称者也。”^[14]²¹⁴贾谊把帝王对臣子的态度分为若干等级,认为对臣子态度越恭敬,政治的品质就越高,反之则越低。他说:“故与师为国者帝,与友为国者王,与大臣为国者伯,与左右为国者强,与侍御为国者若存若亡,与厮役为国者亡可立待也。”^[14]²⁹²⁻²⁹³贾谊以君臣之间的对应关系为前提,也强调了臣子对君主的忠诚。《新书·阶级》说:“上设廉耻礼义以遇其臣,而群臣不以节行而报其上者,即非人类也。……守卫捍敌之臣诚死城廓封境。故曰圣人有金城者,比物此志也。”^[14]⁸²由于政治伦理相对宽松,唐朝就出现了“贞观之治”。唐太宗于贞观初年对待臣曰:“为君之道,必须先存百姓,若损百姓以奉其身,犹割股以啖腹,腹饱而身毙。”^[15]这就表明了统治者与民众的恩德关系比较和谐。唐太宗也能够宽容地对待臣下,包容敢于犯颜直谏的魏徵,也体现了政治伦理的和谐。

在这个时期,家庭伦理也开始偏向于控制性,“三纲”施行已经在社会生活中有所体现。但是,从总体上说,家庭伦理还没有像宋元明清

时期那样严苛。在父子关系方面,虽然讲求孝道,但也没有过分偏于父权,没有出现过多的极端事例。孝道虽然强调子对父的顺从,但也不是绝对服从,而是倡导做“争子”。《孝经》云:“父有争子,则身不陷于不义。故当不义,则子不可以不争于父,臣不可以不争于君;故当不义则争之。从父之令,又焉得为孝乎?”^[16]对于夫妇关系,虽然强调“夫为妻纲”,但事实上在社会生活中相对宽松,如汉朝朱买臣之妻因嫌弃丈夫贫困而要求“离婚”,也遂愿而成。《孔雀东南飞》讲述的故事,发生在“汉末建安中”,女主人公刘兰芝被休,体现出家长制的不合理;但刘兰芝回到娘家,仍然有人来求亲,可见她还可以再嫁,并没有受到过分的歧视。在唐代,韩愈的女儿就曾再嫁;公主中有二十三位再嫁,而且另有四位公主三度下嫁。唐代敦煌出土文献《放妻协议》中写道:“凡为夫妇之因,前世三生结缘,始配今生夫妇。若结缘不合,比是冤家,故来相对……既以二心不同,难归一意,快会及诸亲,各还本道。愿娘子相离之后,重梳蝉鬓,美扫峨眉,巧逞窈窕之姿,选聘高官之主。解怨释结,更莫相憎。一别两宽,各生欢喜。”^[17]这个协议给了妻子相当大的自由,说明那时对妇女的桎梏远没有达到宋、明、清时期“从一而终”的程度。

四、恩德文化后期的特性

从宋代开始,中国社会脱离了世家大族的主宰,真正实现了平民化,后宗法皇权士绅社会进入了最后的发展阶段,恩德文化也进入后期阶段。在这个阶段,特别是南宋以后,施恩与报恩的矛盾尖锐化,导致片面强调报恩的责任,恩德文化的重心偏向于控制性。

后期恩德文化的理论代表是宋明道学,它扬弃了董仲舒建构的天人合德理论,重新为恩德文化作了形而上学的论证。这个时期的伦理思想,主旨在论证人所负有的社会责任,而不在其权利。宋明道学兴起后,天理压倒人欲,表明了恩德从情理平衡倒向以理制欲,即恩德偏向恩义,恩义压倒了恩情,社会责任也压倒个体权利。这个倾向在南宋以后明显被强化了。在北宋,张载还遵从了恩德文化的要旨,强调恩德的

相互性以及爱的本体性,其《正蒙》曰:

乾称父,坤称母,予兹渺焉,乃混然处中。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱……富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉女于成也。^[18]

后来的道学家阐释的恩德已经演化为绝对服从,把施恩与报恩的对应义务变成了单方面的报恩责任。宋明道学提出了理欲之辨、义利之分、公私之别,得出了存理灭欲、去私立公、重义轻利的结论,强调恩义重于恩情、责任重于利益、报恩重于施恩。这样,恩德文化就发生了重要的变化,体现了传统社会后期的特性。程颢说:“大凡出义则入利,出利则入义,天下之事,惟义利而已。”^{[19]124}程颐则把义利之分等同于公私之分,他说:“义与利,只是个公与私也。”^{[19]176}二程提出:“不是天理,便是私欲……无人欲即皆天理。”^{[19]144}朱熹则对义利关系作了天理与人欲关系的阐释,指出“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲”^{[20]254},“义者,天理之所宜……利者,人情之所欲得”^{[20]855}。他们把理作为本体,而抹杀了人的欲望、权利。朱熹说:“君臣父子夫妇长幼朋友必有当然之别,而自不容己,所谓理也。”^[21]宋代及以后的恩德文化,无论是在家庭、社会层面还是在国家层面,都增强了控制性。

在家庭伦理方面,朱熹不仅写了《家训》,还制定了《家礼》,使得恩德教化进入普通家庭,并且体制化。宋以后的家庭伦理,开始片面强调子孝,而不强调父慈,子孝不以父慈为前提,如朱熹说:“凡诸卑幼,事无大小,毋得专行,必咨禀于家长。”^[22]南宋袁采云:“子之于父,弟之于兄……不可相视如朋辈,事事欲论曲直。若父兄言之失显然不可掩,子弟止可和颜几谏。若以曲理而加之,子弟尤当顺受而不当辨。”^[23]明末魏禧认为:“父母以非礼杀子,子不当怨,盖我本无身,因父母而后有,杀之不过与未生一样。”^[24]这就抹杀了子女的个体权利,甚至生命也任由父母剥夺。“二十四孝”系列故事在北宋时即已形成,而到了元末和明代才结集成书,刊印发行,并且到处绘图宣传。“二十四孝”反映了当时孝道极端化、愚昧化的现实。在二十四个

孝行故事中,孝子为了尽孝作出了自我牺牲,包括苛待自己的身体,如卧冰、尝粪、恣蚊、温被等;还有人放弃人的尊严和压抑自己的意志,如彩衣娱亲、弃官寻母、单衣顺母、卖身葬父等。此外还有违反人伦的事例,如郭巨“为母埋儿”、丁兰“刻木事亲”等。

从宋代特别是南宋开始,寡妇守节、殉夫等“妇德”盛行,妇女缠足的流行也始于宋代,这表明夫妻之间伦理关系开始极端化,偏向于绝对夫权。《二程集》记述了程颐关于寡妇再嫁的话:“又问:‘或有孤孀贫穷无托者,可再嫁否?’曰:‘只是后世怕寒饿死,故有是说。然饿死事极小,失节事极大。’”^{[19]301}但是,这个时期家庭伦理的偏执化,主要在思想领域,从思想领域蔓延到社会生活领域还要经过一段时间,因此在现实生活中还没有一下子达到那么严酷的程度,如寡妇再嫁习俗仍然广泛存在,南宋李清照改嫁张汝舟,唐婉再嫁赵士程,并未引起多大的非议。在明清时期,孝悌贞节的极端化大大加剧,对孝子、节妇、烈女的褒扬形成了制度,如明代规定,未满30岁的寡妇守节至50岁者,政府予以褒奖,建立牌坊。寡妇守节制度造成了许多人间惨剧,如《儒林外史》中就描写了父亲为女儿殉节叫好的情节。

在政治领域,君主权力日益加强,君主对臣子拥有了绝对的支配权,臣子曾经拥有的对帝王的制约权力逐渐丧失。在君臣关系上,强调臣民无条件地忠君,甚至有“君让臣死,臣不得不死”之说。《朱子语类》记载:“臣子无说君父不是底道理,此便见得是君臣之义处。”^{[20]287}君臣之间的恩德互动变成了单方面的忠。宋儒提出了“忠臣不事二主”的原则,要为君主殉身,从而扭转了原始儒家的君臣对应的恩德原则。宋太祖“杯酒释兵权”,建立禁军,加强中央集权。君尊臣卑的名分对立进一步加强,如宋以前皇帝与宰相“坐而论道”,宋太祖以后则对宰相“撤座”,并且取消“赐茶”。宋仁宗以后,讲经的学者也撤座改站。元代开始施行大臣跪拜皇帝的制度,明清二代延续之,在礼仪上加剧了君尊臣卑的身份差别。清朝大臣还自称奴才,而且只有满族官员才可以自称奴才,以表示为自家人,汉族官员则没有称奴才的资格。这些礼节的改

变,意味着君尊臣卑地位差距的进一步加大,恩德政治更加偏向于君权。

君臣关系的紧张,不仅体现在礼节上,更体现在制度设定上对君权的加强。明清加强了君主专制,废除三省制度和相权,明朝设内阁制,清朝加设军机处,权力尽收于皇帝之手。历代都设有谏议大夫之职,专司规谏君主过失,但元明清三代废除了谏议大夫(明朝一度设立,旋即废除)。于是臣子制约君主的权力被严重削弱,臣子不再是辅佐皇帝的政治伙伴,而成为供其驱使的高级差役。这表明儒家“君臣共治”的理想破灭。宋朝对士大夫尚属宽容,宋太祖曾经誓言:“不得杀士大夫及上书言事者。纵犯谋逆止于狱中赐尽,不得连坐支属。”^[25]但在明朝,朱元璋大肆屠戮功臣,君臣之义完全丧失,甚至把“寰中士夫不为君用”定为死罪,使士大夫丧失了隐逸的权利。因孟子强调了君臣责任对等,朱元璋就删节《孟子》,并且将孟子牌位移出孔庙:

帝尝览《孟子》,至“草芥”“寇仇”语,谓非臣子所宜言,议罢其配享,诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰:“臣为孟轲死,死有余荣。”时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳,不之罪。孟子配享亦旋复。^{[26]3982}

明朝设立廷杖之刑,使得大臣的尊严尽失。明朝的“大礼议”事件,是皇帝与内阁的权力斗争,嘉靖皇帝面对群臣的对抗,当庭对180多位大臣施以杖刑,仗杀约17人。这就表明,传统社会后期,君臣之间的恩德关系遭遇了危机。在后宗法皇权士绅社会后期,恩德政治的偏差加剧,君民关系、君臣关系都较紧张、混乱。宋朝党争严重,王安石、司马光两派互相倾轧,南宋重用奸臣秦桧等。明朱元璋大杀功臣,屡兴大狱,屠戮甚众。明朝万历年间出现了“国本之争”,嘉靖年间出现了“大礼议”事件,明朝后期任用阉党魏忠贤等,标志着君臣关系的严重对立和控制性加剧。

在君民、官民关系上,这个阶段也加强了君主的绝对权威和对民众的控制。较之明清,宋朝还相对宽松,宋太祖诏令各级官衙立碑,上面刻有:“尔俸尔禄,民膏民脂。下民易虐,上天难欺。”^[27]元朝主要是在民族关系上实行分治等级

制度,国人被分作四等,一等是蒙古人,二等是色目人,三等是北方汉人,四等是南方汉人。此外,元朝统治者疏离士人,一度废除科举,士人地位低下,故有“九儒十丐”之说。明朝对民众的控制非常严酷,特别是朱元璋在位期间,施行严刑峻法,对地方大族打压甚烈。明朝设立了厂卫制度,施行特务政治,监察官员和民众言行。明朝禁锢社会身份,建立了户籍制度:“凡户三等:曰民,曰军,曰匠。民有儒,有医,有阴阳。军有校尉,有力士,弓、铺兵。匠有厨役、裁缝、马船之类。濒海有盐灶。寺有僧,观有道士。毕以其业著籍。”^{[26]1878}这些户籍身份世代不得改变。明朝还规定,民众出行还要有官方发的许可证。明清两朝的文化专制进一步加强,四书五经被确定为读书人唯一的课业,八股取士严重地束缚了读书人的思想。清代大兴文字狱,消灭了一切异己的声音,文化界处于万马齐喑的局面,思想沉寂,学术研究空间被压缩,最后导致了注重考据的乾嘉学派一枝独秀。宋朝是被金、元所灭,而元、明、清都是被民众推翻,说明恩德政治走向了消亡。

总之,在传统社会历史演变的基础上,由于恩德文化内在矛盾的发展,其历史走向必然偏向于控制性,这是中国传统文化发展的基本规律。恩德文化控制性的强化,表明中国传统社会、文化走向了转折点,它为中国社会、文化的现代化提供了契机。因此,在清朝末年,在西方列强入侵和现代文化的冲击下,开始了中国社会、文化的现代转化历程。

参考文献

- [1]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [2]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [3]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:365.
- [4]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.北京:中华书局,2020:677.
- [5]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:659.
- [6]吕思勉.中国文化史[M].北京:商务印书馆国际有

- 限公司, 2015: 18-19.
- [7] 十三经注疏: 论语注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [8] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1988.
- [9] 墨子. 墨子[M]. 方勇, 译. 北京: 中华书局, 2022: 453.
- [10] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 2018.
- [11] 陈立. 白虎通疏证[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 2018: 373-374.
- [12] 刘俊文. 唐律疏议笺解[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [13] 王利器. 新语校注[M]. 北京: 中华书局, 2012: 30.
- [14] 贾谊. 新书校注[M]. 阎振益, 钟夏, 校注. 北京: 中华书局, 2000.
- [15] 郝时晋, 梁光玉, 萧祥剑. 群书治要续编[M]. 北京: 团结出版社, 2021: 2.
- [16] 十三经注疏: 孝经注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 5563.
- [17] 唐耕耦, 陆宏基. 敦煌社会经济文献真迹释录: 第2辑[M]. 北京: 全国图书馆文献缩微复制中心, 1990: 161.
- [18] 张载. 张载集[M]. 章锡琛, 点校. 北京: 中华书局, 1978: 62-63.
- [19] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2004.
- [20] 黎靖德. 朱子语类[M]. 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 2020.
- [21] 朱杰人, 严佐之, 刘永翔. 朱子全书: 第6册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 527.
- [22] 朱杰人, 严佐之, 刘永翔. 朱子全书: 第13册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 440.
- [23] 袁采. 袁氏世范[M]. 北京: 商务印书馆, 2017: 12.
- [24] 魏禧. 魏叔子文集[M]. 北京: 中华书局, 2003: 1083.
- [25] 郑天挺, 吴泽, 杨志玖. 中国历史大辞典: 上卷[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2000: 1576.
- [26] 张廷玉, 等. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [27] 洪迈. 容斋随笔[M]. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 2015: 171.

Basic Trends in the Historical Evolution of the Chinese Culture of Benevolence and Virtue

Yang Chunshi

Abstract: Chinese culture is a culture of benevolence and virtue, which is to prescribe interpersonal relation and the relation between heaven and man by the duty of giving and repaying favors. The Spring and Autumn and Warring States Periods were the early stages of the post-patriarchal imperial gentry society, in which culture of benevolence and virtue emerged and developed. At this stage, the patriarchal feudal aristocratic society was transformed into the post-patriarchal imperial gentry society with a state of dynamic equilibrium among the monarch, the gentry class and the family. The dominance of the monarch was not yet prominent, the gentry class had relative independence, and the family was relatively independent, while the monarch had to rely on the gentry class and the state had to rely on the family. Therefore, the construction of the culture of benevolence and virtue emphasized the balance between giving and repaying favors, love and controlling, and personal favors and public justice. The Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties, Sui, Tang, and Five Dynasties were the middle stages of traditional society, during which the culture of benevolence and virtue was further established and solidified. The dynamic balance between the monarch, the family, and the gentry at this stage tended to be more stable, reflecting a more defined culture of benevolence and virtue formed on this basis. While the control of the giver to the receiver was strengthened, it was still limited; meanwhile, the tension between personal favors and public justice had already been revealed, but did not lead to obvious confrontation. The Song, Yuan, Ming, and Qing dynasties were the late post-patriarchal imperial gentry societies. During this period, the balance in the culture of benevolence and virtue was broke, the relationship between giving and repaying stressed the responsibility of repaying, and the control was strengthened. The culture of benevolence and virtue in this period also witnessed a conflict between personal favors and public justice, where personal favors was restricted and public justice overpowered personal favors. The relationship between public and private, justice and benevolence, rationality and desire, and the family and the state increasingly emphasized public, justice, rationality and the state.

Key words: Chinese culture; benevolence and virtue; historical trends

[责任编辑/木 卯]



《春秋》的“早期书写”特征与中国史学精神*

赵敏俐

摘要:作为中国现存传世最早的编年体史书,《春秋》虽然仅有2万余字,以极其简要的文字辑录了春秋时期242年的历史大事,但是因其有着悠久的历史传承和深厚的文化内容,被列入儒家“六经”。它以“元年,春,王正月”为开头的大纲式书写,包含了自三代以来形成的中华民族大一统的文化意识。《春秋》简明扼要的书写形式,包含着中华民族从早期书写中所积累的丰富的写作经验,在长久的实践中所形成的高度的思想认识和逻辑思维能力。它那“笔则笔,削则削”的书写原则和文字技巧,蕴含了丰富的《春秋》大义,体现了鲜明的中华民族史学精神。

关键词:《春秋》;编年体;大一统;早期书写;史学精神

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0039-12

研究《春秋》,首先不能不了解孔子作《春秋》的缘由,按司马迁《史记·孔子世家》与班固《汉书·艺文志》所言,我们可知孔子是在鲁史记《春秋》的基础上修改而成的,在修改中寄托了孔子丰富深刻的思想。其基本原则就是“据鲁,亲周,故殷,运之三代”^{[1]2352},即以鲁国纪年,尊周王朝为正统,参酌殷商旧制,上承三代法统,建构一个编年体史学体系。其具体方式就是通过对春秋200多年大事的精心选择和“微言大义”的表达来实现的。所谓“笔则笔,削则削”^{[1]2353}，“笔”就是“微言大义”，“削”就是事件选择。自汉代以来的经学家对《春秋》和“三传”的阐释,基本上也是立足于这一立场。但我们今天对《春秋》与“三传”的研究显然不能满足于此,还需要再进一步追问:孔子的这一基本述史原则何以产生,笔削之法何以成立?他这样做的目的,除了经学家所阐释的大义之外,对于今天的读者来讲,还可以得到什么?换句话说,如果脱离了传统的经学立场,我们又该如何认

识《春秋》的书写特征和它的经典意义呢?下面,笔者将从早期书写的角度略作探讨。

一、《春秋》元年记事与周代正统观

《春秋》记载了从鲁隐公元年(公元前722年)到鲁哀公十四年(公元前481年)共242年的春秋史。以隐公元年为例,其书写模式如下:

元年,春,王正月。

三月,公及邾仪父盟于蔑。

夏,五月,郑伯克段于鄆。

秋,七月,天王使宰咺来归惠公、仲子之赙。

九月,及宋人盟于宿。

冬,十有二月,祭伯来。

公子益师卒。^{[2]37-47}

《春秋》以系年纪月的方式记载鲁国以及周王室和其他诸侯国每年发生的事件。这些事件有大有小,并不是每月都记。但无论大小,每件

收稿日期:2024-03-22

*基金项目:教育部哲学社会科学重大专项项目“中华文明与早期书写研究”(2022JDZD025)。

作者简介:赵敏俐,男,首都师范大学文学院教授(北京 100089),主要从事先秦两汉文学与文化、中国古代诗歌、中国现代学术史研究。

事都标明发生的时间,并记载一个简单的纲目,没有具体的叙述。在这种最简单的记载里,却包含着丰富的思想,正如司马迁所言:“约其辞文,去其烦重,以制义法,王道备,人事浹。”^{[1]648}孔子自己也说:“后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》。”^{[1]2353}这就是后人所说的“春秋笔法”和“微言大义”。所谓“春秋笔法”,就是后人从这里面总结出来的书写模式与遣词造句之法。所谓“微言大义”,就是指在这种叙事中所体现出来的作者对事件的评判态度^①。对此,《公羊传》开篇有很好的解释,我们在此就以“元年,春,王正月”为例来加以说明。

元年,春,王正月。元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。公何以不言即位?成公意也。何成乎公之意?公将平国而反之桓。曷为反之桓?桓幼而贵,隐长而卑。其为尊卑也微,国人莫知,隐长又贤,诸大夫扳隐而立之。隐于是焉而辞立,则未知桓之将必得立也。且如桓立,则恐诸大夫之不能相幼君也。故凡隐之立,为桓立也。隐长又贤,何以不宜立?立嫡以长不以贤,立子以贵不以长。桓何以贵?母贵也。母贵则子何以贵?子以母贵,母以子贵。^[3]

据《公羊传》载,在这简短的六个字中,起码包含以下两方面的内容:第一是春秋大一统的思想,按《春秋》本是鲁国的历史,记事从鲁隐公即位之年的正月说起,此即“元年”“正月”,但是在这中间却特别加一“王”字,说明这是周王的“正月”,表示鲁人自认为是周王朝的一部分,所谓“普天之下,莫非王土”,大家都在周王朝这个大一统王朝的管辖之下。第二是表现了鲁国所奉行的同样是周王朝确定下来的君位传承制度,同时包含了对鲁隐公的褒扬和对鲁桓公的批评。鲁隐公本是庶出,鲁惠公去世,按道理来说应该由嫡出的鲁桓公即位。可是鲁桓公年幼,鲁隐公年长又贤,所以鲁国大夫就拥立鲁隐公即位。鲁隐公知道自己的庶出身份,计划等桓公长大之后把君位还给他,所以《春秋》就尊重他的意见而没有写鲁隐公即位。

《公羊传》所阐发的《春秋》大义,以此段文字最为重要。《公羊传》盛行于西汉,其大一统思想因极为适合汉朝的统治,所以经董仲舒等人的推崇而盛行。但我们不能将这种思想仅仅看作公羊家之说,事实上,穀梁和左氏两家的见解也基本一致,他们共同坚持的都是西周王朝的正统观。

在此,我们先来看两家对于《春秋》何以不书鲁隐公即位的解释。《穀梁传》载:“公何以不言即位?成公志也。焉成之?言君之不取为公也。君之不取为公,何也?将以让桓也。让桓正乎?曰不正。《春秋》成人之美,不成人之恶。隐不正而成之,何也?将以恶桓也。其恶桓何也?隐将让而桓弑之,则桓恶矣。桓弑而隐让,则隐善矣。”^[4]仔细分析这段话,可以看出《穀梁传》与《公羊传》的细微差别。《穀梁传》在成鲁隐公之志的基础上,又加上了“恶桓”的意思,包含着鲁隐公被鲁桓公所弑的内容,这一点《公羊传》并没有点明。因为鲁隐公本有让桓的想法,没想到后来鲁桓公却杀了鲁隐公,所以有“恶桓”之说。《左传》虽然没有《公羊传》和《穀梁传》解释得详细,但是却从另一个角度表达了鲁隐公何以不书即位的原因。它特别介绍了鲁隐公的出身:“惠公元妃孟子。孟子卒,继室以声子,生隐公。宋武公生仲子,仲子生而有文在其手,曰为‘鲁夫人’,故仲子归于我。生桓公而惠公薨,是以隐公立而奉之。”^{[2]33-36}可见,虽然在表面上《左传》并没有特别交代春秋大一统之说,也没有特别强调鲁隐公被鲁桓公所弑的“恶桓”之意,但是却特别说明了鲁桓公与鲁隐公的嫡庶关系。鲁隐公是鲁惠公的继室声子所生,属于庶子。而鲁桓公的母亲仲子本是宋武公的女儿,她生下来手心上就有“鲁夫人”的纹饰,所以鲁惠公在元妃孟子卒后,又娶了仲子为正妻。仲子生了鲁桓公之后,鲁惠公就去世了,所以鲁桓公虽小却是嫡出。《左传》又对鲁隐公即位的书写作了明确的交代,所谓“不书即位,摄也”^{[2]48}，“摄”即摄政。

我们知道,周代本是典型的宗法制社会,其王权与君位的继承,都要严格遵守以嫡长子为正宗的宗法制的规定。此即《公羊传》所云:“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长。”这一制度保

证了周王室和各诸侯国君主继位过程中的政权和平交接。但是春秋时代周王室与各诸侯国的内乱与争斗,也都是由此而起。所以,《春秋》记史将鲁国各君即位时的状况用这样简单的方式记录下来,所体现的正是从西周以来的思想家对国家政权交接制度的深切关注。

由此可见,《春秋》作为鲁国的国史,第一要义就是要通过编年体的形式表明鲁国君主历代传承的关系,评价其执政地位的合法性。应该说,这本身就是春秋大一统的早期文化观念的重要组成部分。《春秋》记事虽然从鲁隐公开始,但是这种正统的君主继位制度却早在周初就已经形成。它并非孔子的发明,而是有着深厚的历史传统。

同样,有关“元年,春,王正月”的书写,也并非《春秋》的发明,也是从西周初就产生的历史文化观念。这一点,我们略加比较就可以发现。

和《春秋》同样性质的史书,传世的还有出土的《竹书纪年》,该书是西晋咸宁五年(279年^②)汲郡人不准盗发战国时期魏襄王的墓葬时发现的。据说《竹书纪年》发现后,曾经过两次整理。第一次整理工作是在竹书刚发现不久,晋武帝在太康二年(281年)命令秘书监荀勖及其下属整理,其中尤以和峤贡献最大。第二次整理工作是由晋惠帝时著名的古文字学家卫恒来做的,在其死后则由束皙接任。《竹书纪年》整理出来之后,曾受到晋唐之际史学家的重视并且多次被引用,在《隋书·经籍志》《旧唐书·艺文志》和《新唐书·艺文志》中都有记录。现存《竹书纪年》最早版本为明代范钦天一阁藏本,后收入《四部丛刊》,此本被称为《今本竹书纪年》。由于此本中的一些记载和此前的著录中的引用存在着一些矛盾,所以从清人《四库全书总目提要》起,就将其定为伪书。而清人朱右曾又从古代文献中辑录出一个本子,称《古本竹书纪年》,王国维等学者都认为此本更为可靠。但近年来经国内外学者的考证,认为《今本竹书纪年》不可能全是伪书,如陈力将《今本竹书纪年》与古书引文一一对比,证明《今本竹书纪年》至迟在宋元时代就已经存在,不可能是明人伪造^③。美国汉学家倪德卫在研究西周纪年时,发现《今本竹书纪年》中某些帝王的在位年数,可以和西周

金文中所载年历相吻合^④。夏含夷也做过详细的考证^⑤。这些考证为我们重新认识《今本竹书纪年》奠定了坚实的基础,证明它基本上可以当作从春秋时代的晋国到战国前期的魏国延续书写下来的一部编年体史书,可以将其与《春秋》进行对比研究。此书分为上下两卷,上卷从黄帝轩辕氏开始到商代灭亡,其事由远及近,历史纪年渐次细密,与我们今天所了解的古史的详略状况是一样的。下卷由武王灭商开始,又分为两段,幽王之前为一段,记述历代周王世系,并按年记录重要事件。平王之后为一段,与《春秋》更为接近,其体例如下:

平王

自东迁以后始纪晋事,王即位皆不书。

元年辛未,王东徙洛邑。

锡文侯命。

晋侯会卫侯、郑伯、秦伯、以师从王入于成周。

二年,秦作西畦。

鲁孝公薨。

赐秦、晋以邠、歧之田。^[5]

将其与《春秋》比较,会发现两者在书写模式上基本一样。同样是编年体的大事记。用词造句的方法也基本相同。虽然如书中所说,“自东迁以后始纪晋事,王即位皆不书”,但是此书还是将自平王以后的历代周王元年都记载下来,并无疏漏。从这里我们可以看到,起码从东周列国之时开始,各诸侯国的编年史同样是要尊王的。

考察金文我们发现,在记事中标明周王的纪年,应该是从西周以来就形成的常例。不独是史书,铭文里更常见到。如西周早期的《大盂鼎》:“唯九月,王在宗周,命盂。王若曰……”^{[6]411}西周中期的《利鼎》:“唯王九月丁亥,王客于般宫,邢伯入佑,利立中廷……”^{[6]371}西周晚期的《小克鼎》:“唯王廿又三年九月,王在宗周,王命膳夫……”^{[6]367}春秋早期的《晋姜鼎》:“唯王九月乙亥,晋姜曰……”^{[6]392}春秋晚期的《叔尸钟》:“唯王五月,辰在戊寅……”^[7]由此而言,《公羊传》中所说的“春秋大一统”的尊王大义,同样也并非是孔子的发明和《春秋》的独创体例,而是自西周以来就逐渐形成

的大一统观念和历史纪年书写格式。

但是《春秋》中的“元年，春，王正月”作为统领全书的时间主线，的确比此前的编年体史书写更为规范。如前所言，“春秋”之名，本是周代各国史书之通名，我们现在所见的《春秋》本是孔子据《鲁春秋》所修订，遗憾的是这些早期《春秋》都没有保存下来。幸运的是，带有编年性质的著作在古代有《竹书纪年》的出土，当代则有清华简《系年》的发现。据清华简整理者介绍，《系年》“原无篇题，因篇中多有纪年，文字体例与若干内容近似于西晋汲冢出土的《竹书纪年》，故拟题为《系年》”^{[8]135}。然此书虽为《系年》，但篇中并无完整的系年体例，只是选取了西周至战国早期的一些重要历史事件加以记述，其间标示了事件发生的时间，或者记为某王某公某年，如第一章只在中间部分出现了“十又四年，厉王生宣王”^{[8]136}一句，第七章开头有“晋文公立四年”^{[8]153}一句，第十一章以“楚穆王立八年”^{[8]160}开头。可见，此书虽名为《系年》，严格来说并不属于编年体史书，只不过在相关事件的记述中标示了当事君王的年位而已。相比较而言，与《春秋》最贴近的还是《竹书纪年》。但《古本竹书纪年》乃从古代文献中辑录而出，体例凌乱。《今本竹书纪年》虽然统一标示了三代之王与周王元年，但是即便是记载春秋战国间的史事，也只是比较粗疏，只有纪年而没有系月。而只有经孔子改编的《春秋》，才形成了系统完善的编年体例，正如杜预所说：“记事者，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以纪远近、别同异也。”^{[2]3}这种编年的方式，如果仅限于一年一国，可能比较简单，但是如果是在长达二百多年的时间内，记述数十国之事，便相当不易。孔颖达对此做过比较详细的分析统计。他说：

史之所记，日必系月，月必系时，《春秋》二百四十二年之间，有日无月者十四，有月无时者二，或史文先阙而仲尼不改，或仲尼备文而后人脱误。四时必具，乃得成年，桓十七年五月，无夏；昭十年十二月，无冬；二者皆有月而无时。既得其月，时则可知，仲尼不应故阙其时，独书其月，当是仲尼之后写者脱漏。其日不系于月，或是史先阙文，若僖二十八年冬下无月，而有壬

申、丁丑，计一时之间再有此日，虽欲改正，何以可知？仲尼无以复知，当是本文自阙，不得不因其阙文，使有日而无月。如此之类，盖是史文先阙，未必后人脱误。其时而不月、月而不日者，史官立文，亦互自有详略，何则？案经朝聘、侵伐、执杀大夫、土功之属，或时或月未有书日者；其要盟、战败、崩薨、卒葬之属，虽不尽书日，而书日者多，是其本有详略也。计记事之初日月应备，但国史总集其事，书之于策，简其精粗，合其同异，量事而制法，率意以约文，史非一人，辞无定式，故日月参差，不可齐等。及仲尼修故，因鲁史成文，史有详略，日有具否，不得不即因而用之。^{[2]3-4}

按孔颖达的统计，在《春秋》242年的记事中，有日无月者只有14例，有月无时者只有2例，有一年没有写到夏，有一年没有写到冬。之所以出现这种情况，或者是“史文先阙”，或者是“后人脱误”。《春秋》的记事，由国史负责，面对如此复杂的事件，记述又有详略精粗的不同，要把它们统一在一起，自然会有一些疏漏。但是从总体上看，《春秋》的编年，“以事系日，以日系月，以月系时，以时系年”的体例是相当完善的，它将春秋时期242年的历史统一编排在一起，为后人提供了一个相当完备的历史大事年表，体现了春秋大一统的文化理念，这是相当了不起的。这个体例的完善，虽然最后归功于孔子，但我们更应该将其看作周代各诸侯国史官共同努力才得以实现的结果。正因为如此，才突显了《春秋》一书的重要意义，它继承并完善了中国早期编年体史书的编写体例，并以此诠释了中华文化大一统的文化理念和完善的君位继承制度，奠定了后世中国史学的传统。

二、《春秋》书写“微言大义”的历史渊源

要了解孔子的《春秋》书写，还需要探讨一下孔子之前的中国早期历史书写。据历史记载，在孔子之前，当时的诸侯国都有自己的史官和史书。《汉书·艺文志》：“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，

右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》,帝王靡不同之。”^[9]¹⁷¹⁵ 以此而言,在孔子之前的中国早期史学著作,起码应该有记言与记事两种体式。记事之体源自哪里?由于历史上没有留下比《春秋》更早的编年体史书,我们很难做直接的上溯。但是近代以来发现的甲骨文,却让我们可以窥见一点《春秋》之前这类著作的影子,追溯它的早期源头。甲骨文本为记载占卜的文字,但是在一片小小的甲骨上,如何才能将占卜的内容更好地记载下来,古人其实已经煞费苦心,并且很早就确立了甲骨文记载的基本程式,包括叙辞、命辞、占辞、验辞四个部分。从文辞例法来讲,则形成了一些固定的词汇、套语和常用的语法结构。对此,当代学者已经有了比较充分的研究^⑥。正是在这种特殊的实用文体的写作过程中,古人不仅锻炼了文字表达能力、叙事描写能力,也培养了思维能力和逻辑能力。编年体史书《春秋》的产生,虽然在实用功能上与其不同,但是从写作叙述的条理性、严谨性、语言表达的准确性和生动性等方面来看,却与甲骨文的写作有着相当强的一致性。在此我们试作比较:

丁酉卜,贞:王宾文武丁,伐十人,卯六牢,鬯六卣,亡尤?(《殷墟书契前编》一·一八·四)^⑦

辛未,贞,受禾。(《殷墟书契后编》下·七)^⑧

三年,春,王二月,己巳,日有食之。^[2]⁶⁸

冬,十有二月,齐侯、郑伯盟于石门。^[2]⁷⁰

同为早期的记事文,一为占卜记事,一为史官记事,功能各有不同,又有共同特点。虽然语言极其简短,但是时间、地点、人物、事件等叙事要素却基本具备。甲骨卜辞的语言何以会如此精练?我们可以把原因归之为记事载体所限。但又不全是如此,也应该包括古人的修辞,包括古人对于记事之体的基本认识和经验总结^⑨。

产生于商周时代的铜器铭文,也同样包含着中国早期丰富的叙事书写实践。铜器铭文也是一种实用性的文体,但是由于它在殷商时代承担着与甲骨卜辞不一样的实用功能,所以其写作模式就呈现出另一种形态。殷商青铜器制作极其精美,尤其是中晚期,造型生动,纹饰细

密、刻镂精细,范铸精美。以其如此高超的工艺,在青铜器上刻铸铭文应该是轻而易举的事情。但是从现存青铜器看,殷商早期的铜器极少有铭文,中期才有简单的铭文,晚期才有较长的铭文,最多不过40余字,不可与周代铜器铭文相比,但是却有开先河之功。现以商代最长铭文《小子盩卣》为例,分析如下:

乙巳,子令小子盩先以人于董。子光赏盩贝二朋。子曰:贝唯丁蔑汝曆。盩用作母辛彝。在十月月,唯子曰:令望人方罍。^[10]

这段铭文的大致意思是说:乙巳这天,子命令他的下属小子盩先带人去往墓地。子赏赐给盩贝币二朋。子说:这些贝是用来嘉奖你的功劳的。盩用这些贝制作了祭祀母辛的彝器。此事发生在十二月(十月月)。子说:命令你去监视人方首领罍。这段铭文虽然只有40余字,但是它已经有了比较完整的叙事结构,记述了事情发生的时间、经过,制作彝器的过程,还有人物的对话。

由文字简明的商代青铜器到文字繁复的周代青铜器,虽然它们的文字长短不一,但只要文体功能一致,就必然会出现相同的写作模式。就此,姚苏杰将商代青铜器铭文的文本结构归纳为三种主要形式,由简而繁分别为游离式、主干式、因果式。这三种形式铭文的特点和功能各不相同,它们由简单到复杂的演变,展现了商人铭文功能观的变化过程^⑩。姚苏杰还比较详细地讨论了商代铜器铭文的艺术成就和文学史意义。他认为“商代铭文应是中国文学中最早能独立且完整地叙事的文类”,“铭文的部分叙事特性和技巧,对后世也有影响。比如铭文非常注重事件的因果关系、叙事围绕因果框架展开”,“铭文中出现了一些基本的叙事手法、如插叙、补叙、倒叙等”,“不同的体式具有不同的风格”,“总之,从内容、技巧、功能、结构等多个方面来看,以商代铭文为先导的商周青铜器铭文,可以说是中国叙事文学走向成熟的第一步,为后世文学的发展奠定了坚实的基础”^[11]。以《春秋》为代表的编年体史书,与早期的甲骨文与铜器铭文的关系,我们由此会有清楚的认识。

中国早期书写中的“微言大义”,源自古人对书写表达准确性的追求,这样的追求自然非《春

秋》所独有，而应该是古代优秀书写者的共同理想。这不仅仅体现了书写技术的进步，而且还意味着古人思想文化观念的进步，力图用最精练和准确的文字，在书写中寄托更多的东西，并将其传承给后人。《国语·楚语上》记士亶问申叔时教授太子之法，申叔时说：“教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之《世》，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其志；教之《礼》，使知上下之则；教之《乐》，以疏其秽而镇其浮；教之《令》，使访物官；教之《语》，使明其德，而知先王之务用明德于民也；教之《故志》，使知废兴者而戒惧焉；教之《训典》，使知族类，行比义焉。”^{[12]528}申叔时在这里提到的九种教本，除《春秋》之外，还有《世》《诗》《礼》《乐》《令》《语》《故志》《训典》。申叔时之所以要举出这些文献作为教授太子的教材，不仅是为了传授知识，更重要的是为了传授思想，引人向善，培养成人。即用“戒劝其心”“休惧其动”“耀明其志”“知上下之则”“疏其秽而镇其浮”“使访物官”“明德于民”“知兴废者而戒惧”“知族类，行比义”等。这些思想要通过老师的教授让太子学习和理解，但是在原文中一定会有或隐或显的表达，否则老师的讲授便成了空口胡言。而这种讲授的模式与方法，在早期书写中有很多记载。如《尚书·洪范》就是一个典型的例证，文中箕子用最简单的语言概括何为“洪范九畴”：“初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六极。”^{[13]299}每一畴只用一句话介绍，接下来再对每一畴进行详解。如：“一，五行。一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”^{[13]301}这一讲解分成三个层面，第一层面先说五行是什么，第二层面再说五行的特质，第三层面再说五行的气味。再如：“二，五事。一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。”^{[13]303}这一讲解也分成三个层面，第一层面先讲五事是什么，第二层面再讲做好五事的状态，

第三层面再讲做好五事的境界。在讲解中采用层层递进的方式，其实也就是对这些最原初的概念进行一层又一层深入细致的阐述。下面，我们再引《国语·周语下》的一段话来看当时人在思维的严密性与表述逻辑上所达到的高度。

晋孙谈之子周适周，事单襄公，立无跛，视无还，听无耸，言无远；言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言义必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辩，言孝必及神，言惠必及和，言让必及敌；晋国有忧未尝不戚，有庆未尝不怡。

襄公有疾，召顷公而告之，曰：“必善晋周，将得晋国。其行也文，能文则得天地。天地所胙，小而后国。夫敬，文之恭也；忠，文之实也；信，文之孚也；仁，文之爱也；义，文之制也；智，文之舆也；勇，文之帅也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；让，文之材也。象天能敬，帅意能忠，思身能信，爱人能仁，利制能义，事建能智，帅义能勇，施辩能教，昭神能孝，慈和能惠，推敌能让。此十一者，夫子皆有焉。

天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也。文王质文，故天胙之以天下。夫子被之矣，其昭穆又近，可以得国。且夫立无跛，正也；视无还，端也；听无耸，成也；言无远，慎也。夫正，德之道也；端，德之信也；成，德之终也；慎，德之守也。守终纯固，道正事信，明令德矣。慎成端正，德之相也。为晋休戚，不背本也。被文相德，非国何取！^{[12]94-98}

此段文字讲的是单襄公对晋国谈周的评价，分为三部分。第一部分先用一句话点明谈周的身份。他的父亲惠伯名谈，从出身来讲是晋襄公的孙子，所以谈周也是晋国公室的后代。接下来就详细介绍谈周到周王室单襄公手下做事的言行举止，“立无跛，视无还，听无耸，言无远”，站立时姿态端正，注目时眼睛不四处张望，听话时注意力集中而不耸耳，说话时不讲不着边际的话。接着又说在他得体的话语中表现了高远的胸怀与深刻的思想：“言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言义必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辩，言

孝必及神，言惠必及和，言让必及敌。”最后说他有一颗对国家的仁爱之心：“晋国有忧未尝不戚，有庆未尝不怡。”第二部分写单襄公对他的高度评价，说他将来一定能够在晋国继承君位。他的行为可以用一个“文”字来概括，能文的人将来一定能成大事，得到天的护佑。因为“文”当中包含着“敬”“忠”“信”“仁”“义”“智”“勇”“教”“孝”“惠”“让”这十一种品行，而这些品行当中又都包含着高尚的为人品质。第三部分是单襄公对这十一种品行的分析，说这十一种品行正好合于“天六地五”之数，证明谈周有经天纬地之才，经纬不差，这就是“文之象”。周文王有文的品行，所以最终取得天下。谈周也有这样的品行，又是晋侯的后代，所以将来一定能继承君位。再说他的行为，“立无跛”是“正”，“视无还”是“端”，“听无耸”是“成”，“言无远”是“慎”。“正”是“德之道”，“端”是“德之信”，“成”是“德之终”，“慎”是“德之守”。这四者都是美好品德的显现，一定会得到德的辅助。而他那种与晋国休戚与共的仁爱之怀，又说明他不忘根本。这就叫“被文相德”，这样的人怎么可能不继承君位呢？

读这段著名的品评人物的言辞，我们惊叹于春秋时代贵族思想家思想的睿智、头脑的聪明、逻辑的清晰和析理的透辟。透过这段文字，我们了解到那个时代的贵族思想家认识社会、判断是非、解析人物与事件的高超能力。这段书写涉及许多抽象的名词概念，如“立”“视”“听”“言”“敬”“忠”“信”“仁”“义”“智”“勇”“教”“孝”“惠”“让”“恭”“实”“孚”“爱”“制”“舆”“帅”“施”“本”“慈”“材”“正”“端”“成”“慎”“道”“德”“天”“地”“经”“纬”等。论者将这些抽象的概念范畴用清晰的话语表达出来，层次分明，杂而不乱。概念的辨析体现了思想的敏锐，清晰的表达体现了书写的水平，显示了当时人已经具有了强大的语言表达能力和高超的理论思维能力。了解了这些，我们也许就会清楚地认识到《春秋》的“微言大义”，决不会是孔子的首创，而是那个时代人们书写历史的一种普遍手法。宋人叶适说：“古者载事之史，皆名‘春秋’，载事必有书法，有书法必有是非；以功罪为赏罚者，人主也，以善恶为是非者，史官

也，二者未尝不并行，其来久矣。”^[14]了解了中国早期书写中的这些情况，我们对《春秋》书写才会有更好的理解。

这种对概念的精确辨析和修辞上的讲究，落实到具体的史书记载中就是最早的“微言大义”和“一字定褒贬”。这种情况，早在孔子之前的史官记载中就已经存在，并形成了一定的原则。如《左传·僖公七年》记齐桓公与诸侯盟，管仲曰：“且夫合诸侯以崇德也。会而列奸，何以示后嗣？夫诸侯之会，其德、刑、礼、义，无国不记。”《左传·襄公二十年》记载了这样一件事：

卫宁惠子疾，召悼子曰：“吾得罪于君，悔而无及也。名藏在诸侯之策，曰：‘孙林父、宁殖出其君。’君入则掩之。若能掩之，则吾子也。若不能，犹有鬼神，吾有馁而已，不来食矣。”悼子许诺，惠子遂卒。^{[2]966}

此处所记的是卫国大夫宁惠子有病将死之事，他把儿子宁喜(悼子)叫到身边，对他说，以前他曾经做过一件坏事，将卫献公驱逐出境，现在追悔莫及。这件事诸侯国的史官都记载了下来，你如果能把国君迎接回来，就能弥补我的罪行，你就是我的儿子。你如果做不到，鬼神就会惩罚我，让我死后挨饿，不能享受你的祭祀。宁喜答应了他，宁惠子才放心地死去。孙林父与宁惠子将卫献公赶跑之事，在《春秋·襄公十四年》的确有记：“己未，卫侯出奔齐。”杜预注：“诸侯之策，书‘孙、宁逐卫侯’。《春秋》以其自取奔亡之祸，故诸侯失国者，皆不书逐君之贼也。不书名，从告。”^{[2]915-916}而卫献公被宁喜迎接回来的事，见《春秋·襄公二十六年》：“甲午，卫侯衍复归于卫。”^{[2]1030}宁惠子所说的“策”虽然与我们现在所见到的《春秋》有所不同，但性质应该是一样的。也许，《春秋》的书写之所以不同于“策”，正体现了孔子对这件事的不同看法，如杜预所言，所谓“《春秋》以其自取奔亡之祸，故诸侯失国者，皆不书逐君之贼也。不书名，从告”，这也许经过了孔子的修改。但是我们可以看出，当时的各诸侯国史官记事，以一字一义定褒贬，是有一定的书写原则的，而且这些原则在诸侯国中得到共同的遵守。另一个典型的例子是《左传·宣公二年》所记赵盾弑其君之事：

乙丑，赵穿攻灵公于桃园。宣子未出

山而复。大史书曰“赵盾弑其君”，以示于朝。宣子曰：“不然。”对曰：“子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？”宣子曰：“乌呼！《诗》曰：‘我之怀矣，自诒伊戚。’其我之谓矣。”孔子曰：“董狐，古之良史也，书法不隐。赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越境乃免。”^{[2]597-598}

晋灵公本为赵穿所杀，但是赵盾当时身为晋国正卿，要承担主要责任，所以史官就在史书上写下了“赵盾弑其君”这一条。赵盾为自己辩白，但是史官回答说：你身为正卿，此前逃亡却没有出境，返回国都之后又不讨伐反贼，不就等于弑君吗？赵盾无言可答，只好吟诵诗篇，抒发感叹。而此事受到了孔子的称赞，说董狐为良史。赵盾虽然也是良大夫，但是因为书写规则就是如此，所以他要承担责任。我们看《春秋·宣公二年》所记，正作：“秋，九月，乙丑，晋赵盾弑其君夷皋。”杜预注曰：“灵公不君，而称臣以弑者，以示良史之法，深责执政之臣，例在四年。”^{[2]590}可见，《春秋》此条所记，正是在史官所记的基础之上，孔子所做的更为明晰的表达。这几条例证，可以让我们更为明确地认识到孔子《春秋》书写的渊源所自。

由此我们可以把孔子作《春秋》与中国早期书写的渊源探讨作三个方面的概括：第一是从早期的书写中所积累的丰富的写作经验，第二是在长久的实践中所形成的高度的思想认识和逻辑思维能力，第三是在以上两项基础上形成了《春秋》早期书写的基本特征。孔子对《春秋》的修订建立在这样的历史高度之上，所以才会达到空前的高度。

三、《春秋》书写与中国早期史学观念

了解了《春秋》大一统的思想来源和书写渊源，就为进一步认识《春秋》书写奠定了坚实的基础。通过《春秋》书写，我们了解了中国早期的史学观念，编年体史书记录的基本原则，以及体现在其中的中国早期文化精神。

解读《春秋》，我们首先需要抛弃后世的史学观念，深入思考古人写史的目的是什么。他们难道仅仅是为了记录历史上发生的事件吗？

显然不是，更重要的是通过历史事件来记录生活的经验，洞察国运盛衰的原因，明晰人生道义的追求。《墨子·贵义》曰：“古之圣王，欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。”^①可见，向后世“传道”，即传承思想文化知识经验等精神遗产，让后世子孙有法可依，是先民们记事的重要目的。以记言为主的《尚书》是如此，以记事为主的《春秋》也是如此。所以我们看到，自夏商周以来形成的中华民族的大一统观念和君主继位是否符合正统，在中国早期的历史书写中起着重要的主导作用，因为它是中华民族历史进程的重要表现。《尚书》中的《尧典》《禹贡》《洪范》诸篇由此而显得特别重要。作为编年体史书，无论是《竹书纪年》还是《春秋》，都体现了这样一种精神。《今本竹书纪年》之所以有一个完整的体系，就是以此为轴心的。虽然上古历史是后人的追记，情况复杂，但是它却将这一观念向上延伸到传说中的黄帝时代，其目的就是说明中华民族文化精神的源远流长。到了东周之时，尽管周王朝已经名存实亡，但是作为大一统国家的象征意义并没有消解，经过漫长久远的历史传承所积累的丰富史学精神尚在。所以在《今本竹书纪年》里，虽然不再标明历代周王即位的时间，但是以历代周王元年为记事主线的原则却一直贯彻到此书的结尾，对历史事件的选择也体现了中国早期的史学精神。仔细想来，仅此一点，就可以看出《竹书纪年》的重要历史意义。而《春秋》首标“元年，春，王正月”的书写体例和相应的记事原则，不待“三传”的阐释，也不待孔子的修订，本身就寓示着这一深厚的民族文化传统。

仔细分析编年体史书的体例很有意味。它们用最简短的语言将历史事件串联到一起，对每件事情的原委几乎不做任何解释，像一个简单的历史年表。我们知道，即便在一片甲骨上的书写，也可以容纳三五十个字，而西周时期的铜器铭文字数多的单篇已经近五百字，《尚书》中大多是几百字以上的长篇大论。由此而言，编年体史书的文字书写之所以如此简单，并不是因为书写工具不行，也不是书写条件不够，而是因为它有自己最为重要的书写原则，那就是

将各诸侯国的大事集中编排在一大一统王朝的年谱之下。由此而言,我们不能低估“大一统观念”在编年体史书中的重要意义。

如果说“大一统观念”是编年体史书的第一个意义,那么我们再来讨论其第二个意义,即在《春秋》简单的叙事当中,史官们要表达什么?记载重要历史大事,如王与诸侯的即位、婚丧嫁娶、战争、内乱、朝聘、祭祀,以及天象异变引发的各种灾害,这自然是其中最为重要的内容。但是除记载了这些大事外,还记载了一些小事。如《春秋·隐公元年》:“秋七月,天王使宰咺来归惠公、仲子之赙。”^{[2]44} 作为一部编年体史书,记载这件小事做什么?按《左传》的解释:“缓,且子氏未薨,故名。天子七月而葬,同轨毕至;诸侯五月,同盟至;大夫三月,同位至;士逾月,外姻至。赠死不及尸,吊生不及哀。豫凶事,非礼也。”^{[2]57-61} 也就是说,天王来送葬礼时,鲁惠公去世早已经超过了五个月,送来得太晚了。同时,天王还把鲁惠公妃仲子的葬礼一起送来了,而仲子当时并没有死,“赠死不及尸,吊生不及哀。豫凶事,非礼也”。显然,这是不合于“礼”的行为,事虽不大,却很严重,意味着周代礼制的破坏首先从周王开始。再如《春秋·隐公五年》:“春,公矢鱼于棠。”^{[2]88} 棠本是齐地,鲁隐公借与诸侯相会之机,要到齐国的棠这个地方看人家捕鱼,这也是不合于“礼”的行为。而“礼”的破坏,对于一个国家的兴衰意义重大,所以《左传》解释《春秋》为什么记载此事时说:“非礼也,且言远地也。”^{[2]96} 由此可见,《春秋》的记事,虽然极其简明,却有着明确的记事原则,即它不仅是为了记载王朝的历史,还要探求历史发展与王朝成败的原因。按《汉书·艺文志》的话:“古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。”^{[9]1715} 由此我们才能理解,为什么《孟子·滕文公下》说:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。”^[15] 为什么司马迁在《史记·孔子世家》中说:“《春秋》之义行,则天下乱臣贼子惧焉。”^{[1]2352} 在《史记·太史公自序》中更有详细的论述:“夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者

也。”^{[1]4003} 由此而言,编年体史书就是要通过这些具有典型意义的事件,告诫后人要知道什么是“三王之道”,什么是“人事之纪”,要人们能够通过读史明鉴,可以“别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖”,如此才能使家族兴旺、国运隆盛、王道长久。明于此,我们就可以知道,编年体史书从本质上更是一部传承王道之书,承载礼义之书,实施教化之书。这就是中国古代早期形成的史学思想和文化精神。所以司马迁特别看重《春秋》,在《史记·太史公自序》中强调:“故有国者不可以不知《春秋》,前有谗而弗见,后有贼而不知。为人臣者不可以不知《春秋》,守经事而不知其宜,遭变事而不知其权。为人君父而不通于《春秋》之义者,必蒙首恶之名。为人臣子而不通于《春秋》之义者,必陷篡弑之诛,死罪之名。其实皆以为善,为之不知其义,被之空言而不敢辞。夫不通礼义之旨,至于君不君,臣不臣,父不父,子不子。夫君不君则犯,臣不臣则诛,父不父则无道,子不子则不孝。此四行者,天下之大过也。以天下之大过予之,则受而弗敢辞。故《春秋》者,礼义之大宗也。”^{[1]4003} 司马迁将《春秋》看成“礼义之大宗”,这的确道出了《春秋》一书的本质意义。

明了《春秋》一书的本质和中国早期的史学观念,也为我们研究它的书写方法提供了基础。要在大事记一样的简单书写中寄托深刻的思想,《春秋》的作者一定会继承传统,竭尽全力地探讨书写技巧,在遣词造句和章法结构上努力经营,这是再正常不过的事情。《礼记·经解》引孔子语:“属辞比事,《春秋》教也。”^[16] 可见,即便是在孔子之前各国的《春秋》,也照样通过书写修辞来表现“微言大义”。《左传·成公十四年》:“故君子曰:‘《春秋》之称,微而显,志而晦,婉而成章,尽而不污,惩恶而劝善,非圣人谁能修之?’”杜预《春秋左传注》对这句话作了简明的解释,“微而显”,即“辞微而义显”。“志而晦”,“谓约言以记事,事叙而文微”。“婉而成章”,“婉,曲也。谓屈曲其辞,有所辟讳,以示大顺,而成篇章”。“尽而不污”,“谓直言其事,尽其事实,无所污曲”。“惩恶而劝善”,“善名必书,恶名不灭,所以为惩劝”^{[2]765}。由此可知,对用微婉之笔以达惩恶劝善之功的《春秋》书写,孔子及同

时代的人就已经有了明确的认识,只是这一总结还比较简单。到了战国以后,随着《春秋》的经典化,人们对《春秋》书写的认识也不断深化,从不同的角度进行分析和总结。如司马迁在《史记·孔子世家》中就说:“据鲁,亲周,故殷,运之三代。约其文辞而指博。故吴楚之君自称王,而《春秋》贬之曰‘子’;践土之会实召周天子,而《春秋》讳之曰‘天王狩于河阳’;推此类以绳当世。贬损之义,后有王者举而开之。”“孔子在位听讼,文辞有可与人共者,弗独有也。至于为《春秋》,笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞。”^{[1]2352-2353}司马迁在这里所说的“据鲁,亲周,故殷,运之三代”,可以看作孔子作《春秋》的指导思想,贬吴楚之君为子,书“天王狩于河阳”,则指出了《春秋》在记述中所寄寓的“微言大义”。“笔则笔,削则削”更是对《春秋》书写的最简明概括。董仲舒《春秋繁露》中更是多有论述,如:“《春秋》之辞,多所况,是文约而法明也。”“《春秋》之用辞,已明者去之,未明者著之。”^[17]其中,尤其是杜预在《春秋左传注》的序言中的一段话,更成为后人讨论《春秋》书写的经典论述。

其发凡以言例,皆经国之常制,周公之垂法,史书之旧章。仲尼从而修之,以成一经之通体。其微显阐幽,裁成义类者,皆据旧例而发义,指行事以正褒贬。诸称“书”、“不书”、“先书”、“故书”、“不言”、“不称”、“书曰”之类,皆所以起新旧,发大义,谓之变例。然亦有史所不书,即以为义者,此盖《春秋》新意,故传不言“凡”,曲而畅之也。其经无义例,因行事而言,则传直言其归趣而已,非例也。

故发传之体有三,而为例之情有五。一曰“微而显”,文见于此,而起义在彼。“称族,尊君命;舍族,尊夫人”、“梁亡”、“城缘陵”之类是也。二曰“志而晦”,约言示制,推以知例。参会不地、与谋曰“及”之类是也。三曰“婉而成章”,曲从义训,以示大顺。诸所讳辟,璧假许田之类是也。四曰“尽而不汙”,直书其事,具文见意。丹楹刻桷、天王求车、齐侯献捷之类是也。五曰“惩恶而劝善”,求名而亡,欲盖而章。书齐

豹“盗”、三叛人名之类是也。推此五体,以寻经、传,触类而长之。附于二百四十二年行事,王道之正,人伦之纪备矣。^{[2]14-20}

杜预在这里提出了《春秋》书写的三种“发传之体”和五种“为例之情”。所谓“发传之体”,也就是书写的基本叙事模式,孔颖达将其概括为“发凡正例、新意变例、归趣非例”^{[2]18}。所谓“发凡正例”,即“经国之常制,周公之垂法,史书之旧章。仲尼从而修之,以成一经之通体”。孔颖达解释说:“国之有史,在于前代,非独周公立法,史始有章。而指言周公垂法者,以三代异物,节文不同,周公必因其常文而作,以正其变者,非是尽变其常也。但以一世大典,周公所定,故《春秋》之义,史必主于常法,而以周公正之。”^{[2]15}就是说,孔子的《春秋》书写,首先继承的就是自前代周公传承下来的基本书写范式,这也是所有的编年体史书共同遵守的体例规则。所谓“新意变例”,包括三个方面,第一是“微显阐幽,裁成义类”,孔颖达解释说:“谓孔子修经,微其显事,阐其幽理,裁节经之上下,以成义之般类。其善事显者,若秦穆悔过,贬四国大夫,以例称‘人’,观文与常文无异。恶事显者,若诸侯城缘陵、叔孙豹违命,城缘陵依例称诸侯,与无罪文同,叔孙豹去氏,与未赐族者文同,皆是微其显事。”^{[2]16}也就是经过孔子的书写,将一些历史人物和事件的好坏表述得更为清楚,劝善惩恶之意更好地得到彰显。如“赵盾弑君”“天王狩河阳”之类的表述就是。第二是“诸称‘书’、‘不书’、‘先书’、‘故书’、‘不言’、‘不称’、‘书曰’之类,皆所以起新旧,发大义,谓之变例”。孔颖达的解释是:“上既言据旧例而发义,故更指发义之条,诸传之所称‘书’、‘不书’、‘先书’、‘故书’、‘不言’、‘不称’及‘书曰’七者之类,皆所以起新旧之例,令人知发凡是旧,七者是新,发明经之大义,谓之变例。以‘凡’是正例,故谓此为变例,犹《诗》之有变风变雅也。”^{[2]16}也就是说,孔子修《春秋》,在遵循传统的书写常例之外,还有许多变例,这些变例往往用“书”“不书”“先书”“故书”“不言”“不称”“书曰”这七种方式标示出来。第三是“然亦有史所不书,即以为义者,此盖《春秋》新意,故传不言‘凡’,曲而畅之也”。孔颖达解释说:“其旧史不书,则无

可刊正,故此又辩之。亦有史所不书,正合仲尼意者,仲尼即以为义。改其旧史及史所不书,此二者盖是《春秋》新意,故传亦不言凡,每事别释,曲而通畅之也。”^{[2]17}也就是说,在《春秋》中也有一些此前史书中没有记载的事情,孔子认为很重要,就把它们书写下来,这就是他所创的“新意”。以上三者谓“新意变例”。所谓“归趣非例”,就是“其经无义例,因行事而言,则传直言其归趣而已”。孔颖达解释说:“国有大事,史必书之,其事既无得失,其文不著善恶,故传直言其指归趣向而已,非褒贬之例也。《春秋》此类最多,故隐元年‘及宋人盟于宿’,传曰‘始通也’。杜注云‘经无义例,故传直言其归趣而已。他皆放此’。是如彼之类,皆非例也。”^{[2]17-88}也就是说,《春秋》中更多的情况就是直接记事,无所谓善恶褒贬,这就是作为编年体史书记事的一般功能。这种情况在《春秋》中是最多的,对此我们也不必强求其中的“微言大义”,只要把历史上发生的一些重大事件记载下来,没有遗漏,这本身就是史家撰述的一条重要原则。笔者认为杜预和孔颖达这段分析非常到位,它既解释了《春秋》书写的基本叙事模式与前代史书的关系,又启发我们如何从书写模式的变化处去探寻《春秋》中所寄寓的“微言大义”。接下来的“发传之体有三”则是具体的修辞之法。杜预每一种都举一些例子加以说明,足供我们参考。孔颖达还就“发传之体有三,而为例之情有五”之间的关系作了很好的分析:

上云“情有五”,此言“五体”者,言其意谓之情,指其状谓之体,体情一也,故互见之。一曰微而显者,是夫子修改旧文以成新意,所修《春秋》以新意为主,故为五例之首。二曰志而晦者,是周公旧凡,经国常制。三曰婉而成章者,夫子因旧史大顺,义存君亲,扬善掩恶,夫子因而不改。四曰尽而不污者,夫子亦因旧史,有正直之士,直言极谏,不掩君恶,欲成其美,夫子因而用之。此婉而成章,尽而不污,虽因旧史,夫子即以为义。总而言之,亦是新意之限,故传或言“书曰”,或云“不书”。五曰惩恶而劝善者,与上微而显不异,但劝戒缓者,在微而显之条;贬责切者,在惩恶劝善之例,

故微而显居五例之首,惩恶劝善在五例之末。五者《春秋》之要,故推此以寻经、传,触类而增长之,附于二百四十二年时人所行之事,观其善恶,用其褒贬,则王道之正法,人理之纪纲,皆得所备矣。^{[2]20}

在杜预和孔颖达看来,要透彻地了解《春秋》的书写之法,首先要掌握三种“发传之体”,然后再体会五种“为例之情”。这五种“为例之情”之所以又称为“五体”,是因为“言意之情”与“为例之体”是统一的,修辞的目的是表意。自杜预之后,历唐宋元明清,特别是近百年来,相关的研究成果已经相当丰富,此不赘言^②,而本文在这里所要重点指出的是,所谓《春秋》的三种“发传之体”和五种“为例之情”,我们对它们的认识并不能仅仅停留在表象的“书写”层面,更要认识它们与《春秋》所体现的中华民族早期史学精神的深层关系。《春秋》书写,是为了更好地阐释中国早期史学精神而产生和存在发展的。

要而言之,作为一部中国现存的传世最早的编年体史书,《春秋》虽然仅有两万余字,以极其简要的文字辑录了春秋时期242年的历史大事,但是因其有着悠久的历史传承和深厚的文化内容,被列入儒家“六经”。它以“元年,春,王正月”为开头的大纲式书写,包含了自三代以来形成的中华民族大一统的文化意识。这种简明扼要的书写形式,包含着中华民族从早期的书写中所积累的丰富的写作经验,在长久的实践中所形成的较强的思想认识和逻辑思维能力。它那“笔则笔,削则削”的书写原则和文字技巧,蕴含了丰富的《春秋》大义,体现了鲜明的中华民族文化精神。由此而言,《春秋》所以为“经”,并非儒家后学将其文化价值有意拔高,而是因为它代表了中国早期编年体史学的最高水平,是三代以来中华民族文化精神的书写积累。我们要更好地了解《春秋》这部经典的伟大,务必要将其放在这样的历史高度来认识。

注释

①司马迁对《春秋》书写方法的评价,后人简称为“《春秋》笔法”“《春秋》书法”等。参见李洲良:《春秋笔法论》,中国社会科学出版社2012年版,第1—6页。笔者在后文将其统称为“《春秋》书写”。②亦有研究者认为是280年或281年。③陈力:《今本〈竹书纪年〉研究》,

《四川大学学报丛刊》第28辑,四川大学学报1985年出版。④倪德卫著,魏可钦、解芳等译:《〈竹书纪年〉解谜》,上海古籍出版社2015年版。⑤夏含夷著、周博群等译:《重写中国古代文献》,上海古籍出版社2012年版。⑥管燮初早在20世纪50年代就发表了《甲骨刻辞语法研究》,分析其语法成分与句子结构;陈梦家在《殷墟卜辞综述》中专辟“文法”进行专章讨论,对甲骨文中常用名词、动词与句法结构进行分析。此后如裘锡圭对卜辞中否定词的使用做过详细分析。沈培、张玉金、朱岐祥等人都有专门的著作问世。参见王宇信、杨升南主编:《甲骨学一百年》,社会科学文献出版社1999年版,第266—280页。⑦罗振玉编:《殷墟书契前编》卷一,1913年影印本,第18页。⑧罗振玉编:《殷墟书契后编》卷下,1916年影印本,第6页。⑨朱岐祥主编的《甲骨文词谱》一书亦可参考。详见朱岐祥主编:《甲骨文词谱》,台湾里仁书局出版社2013年版。⑩姚苏杰:《商代青铜器铭文的文本结构及其功能》,《文学遗产》2012年第5期,网络版“论文首刊”栏。⑪孙诒让撰、孙启治点校:《墨子间诂》,中华书局2001年版,第444页。按:《墨子》一书中,《尚贤》《天志》《明鬼》中也有同样的表述。⑫仅近几十年来的成果就很丰富,可参见刘金文、单承彬:《建国以来“春秋笔法”研究述评》,《古籍整理研究学刊》2017年第5期;张金梅:《近三十年来国内外“〈春秋〉笔法”研究的回顾与展望》,《兰州学刊》2007年第8期等。

参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.
[2]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.

- [3]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:5-13.
[4]十三经注疏:春秋穀梁传注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:2.
[5]王国维.今本竹书纪年疏证[M]//二十五别史:第1册.刘晓东,等点校.济南:齐鲁书社,2000:104.
[6]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成释文:第2卷[M].香港:香港中文大学出版社,2001.
[7]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成释文:第1卷[M].香港:香港中文大学出版社,2001:241.
[8]李学勤.清华大学藏战国竹简:贰[M].上海:中西书局,2011.
[9]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[10]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成释文:第4卷[M].香港:香港中文大学出版社,2001:161.
[11]姚苏杰.商代青铜器铭文的体式与功能:兼论文学视野下的铭文研究[J].中国高校社会科学,2017(3):107-120.
[12]国语[M].上海师范大学古籍整理组,校点.上海:上海古籍出版社,1978.
[13]十三经注疏:尚书正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
[14]叶适.习学记言序目[M].北京:中华书局,1977:117.
[15]十三经注疏:孟子注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999:178.
[16]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,1999:1368.
[17]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992:3-4.

The Characteristics of “Early Writing” in *The Spring and Autumn Annals* and the Spirit of Chinese Historiography

Zhao Minli

Abstract: As the earliest chronicled history book in China, *The Spring and Autumn Annals* compiled historical events for 242 years in the Spring and Autumn period only with about 20,000 words. But the reason why it is listed as one of six Confucian classics is that it exerts historical influence and contains profound cultural contents. It is written in outline style beginning with “first year, spring, the first month of the lunar year”, which reflects the cultural consciousness of the great unity of the Chinese nation for three dynasties. The concise writing form of *The Spring and Autumn Annals* contains the rich writing experience accumulated by the Chinese nation from the early writing, profound thoughts and logical thinking formed in the long-term practice. Its writing principles and writing skills of “recording both events and their profound significance with concise and simple language” show the significance of the book and reflect the distinct spirit of Chinese national history.

Key words: *The Spring and Autumn Annals*; chronicle style; great unity; early writing; historical spirit

[责任编辑/周舟]



青铜器铭文所见“自我书写”现象论析*

——兼谈“对扬”“孰”“施”等词之义

姚苏杰

摘要:“自我书写”是指文本对自身及其创作过程进行叙述的现象,在铭文中可分为“自我指称”与“自书作铭”两类。通过铭文“自我指称”之例,可知当时观念中存在三种不同的“铭”,分别指向全篇铭文、祈祝单元、部分警句。通过“自书作铭”之例,可见时人对铭文功能的认知,并可辨析与作铭相关的一系列词语,有“对”“陈”“由”“扬”“光”“孰(设)”“施”等,而常见的“对扬”一语亦是制作铭文以显扬功勋之意,并非对答、称扬等礼仪动作。青铜器铭文中的“自我书写”对研究铭文观念、叙事手段的发展以及后世铭体的演化有重要价值。

关键词:青铜器铭文;自我书写;自我指称;自书作铭;对扬

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0051-12

一、引论：“铭”之所指为何

先秦文献中常见各种铭文的记录,却较少对其内涵进行论述。《左传·襄公十九年》载鲁臧武仲曰:“夫铭,天子令德,诸侯言时计功,大夫称伐。……且夫大伐小,取其所得以作彝器,铭其功烈,以示子孙,昭明德而惩无礼也。”^[1]此段简要论及铭的常见内容和功用,已属可贵。但何谓铭?较早系统论述此问题的是《礼记·祭统》,其谓:“夫鼎有铭,铭者,自名也。自名以称扬其先祖之美,而明著之后世者也。”^[2]¹⁸⁹¹《国语·晋语一》“其铭有之”,韦昭注谓:“刻器曰铭。”^[3]《说文解字》曰:“铭,记也。从金名声。”^[4]²⁹⁹上简而言之,是把在坚硬物体表面铸写或刻写文字的行为称为“铭”,进而一切铸刻在载体表面的文字都可以称“铭”。出土所见商周铭文最多的载体是青铜器,也有部分玉石、陶

范、土版等,传世文献中也有把刻写在各类日用器具或墓碑棺槨上的文字称为“铭”的。此外,周代丧礼有“铭”,又称“铭旌”或“明旌”,是题写丧主姓名的器具,《仪礼·士丧礼》谓“为铭,各以其物……书铭于末,曰:某氏某之柩”^[5],似为笔墨书写(或认为马王堆汉墓T形帛画即铭旌)。但此类“铭”较特殊,此处不作讨论。总之,“铭”一般来说是以铸刻等方式书写于硬质载体表面的文本,但也有例外。

“铭”的内涵及其演化与古人对铭的认知有密切关联,此点容另文讨论。本文先探讨另一关键问题:“铭”所指的文本是哪些?或者说,铸刻在某一物体表面的文字,全部都算是“铭”吗?一般确实如此,比如我们把一件青铜器上的所有文字,皆视为铭文。但铭文作者不一定这样认为。如战国晚期《中山王𦉑鼎》(《集成》2840)^①:“唯十四年,中山王𦉑作鼎。于铭曰:‘呜呼,语不悖哉!寡人闻之……’”此器“于铭

收稿日期:2024-03-22

*基金项目:教育部哲学社会科学重大专项项目“中华文明与早期书写研究”(2022JDZD025)。

作者简介:姚苏杰,男,首都师范大学中国诗歌研究中心副教授(北京 100089),主要从事先秦文学与文献研究。

曰”之后有数百字长文,显然它们才是作者所说的“铭”,而“唯十四年,中山王𨔵作鼎”两句不在“铭”所指范围内。如果硬要将其纳入作品,则更类于后世诗文之“序”。

传世文献有相似之例。如东汉蔡邕《黄钺铭》,开篇是一大段交代背景的文句,最后才谓:“是用镂石假象,作兹征钺军鼓,陈之东阶,以昭公文武之勋焉。铭曰:‘帝命将军,秉兹黄钺,威灵振耀,如火之烈。公之在位,群狄斯柔,齐斧罔设,人士斯休。’”^[6]考虑到“黄钺”这一载体表面空间很有限,后人或认为“铭曰”之后诸语才是“黄钺铭”的真正所指。

类似现象更多见于汉代碑铭。如《后汉书·窦融列传》载班固作《封燕然山铭》,先谓“宪、秉遂登燕然山,去塞三千余里,刻石勒功,纪汉威德,令班固作铭曰”,此段显为史书叙事,其下即载铭文。然而,此“铭文”前部仍为长篇叙事,最后才谓:“乃遂封山刊石,昭铭上德,其辞曰:铄王师兮征荒裔,剿凶虐兮截海外。复其邈兮亘地界,封神丘兮建隆嵎,熙帝载兮振万世!”^[7]注意,整篇文章两次对“作铭”这一事件进行书写,且都用“铭曰”“辞曰”等语进行明确指称。这就让人困惑,究竟哪些内容是“铭”的所指?今存《文选》此文题《封燕然山铭并序》^[8],“并序”二字似说明当时将前面部分视为“序”,而只将后五句作为真正的“铭”。此外,同书所收陆佐公《石阙铭》《新刻漏铭并序》二作,皆有类似结构,但后者题“并序”而前者不题,说明当时人对铭之所指的理解并不固定。

这种“不固定”并非汉代独有,先秦铭文中已存在类似现象。而从上举诸例可见,此种现象的辨析有赖于铭文对自身的叙述(如“于铭曰”)。我们把在铭文文本中对铭文自身及其创作过程进行叙述的现象称为铭文的“自我书写”。周代铭文已有较多“自我书写”之例,由此可考见当时人对铭的认知。下文将此类例子分为“自我指称”和“自书作铭”两类进行讨论。前者是指铭文中出现“铭曰”或类似词语,明示或暗示某些文本为“铭”;后者则仅指铭文中对制作铭文之事进行叙述。如果两者同时出现,则归入前一类讨论。

二、铭文“自我指称”与“铭”的不同指向

据研究,西周铭文与商代铭文最大的不同是产生了一类新的铭文内容单元,它出现于铭文“作器事件”结束之后(一般即为铭文的结尾部分),主要表达器主的祈愿或祝颂,故可称“祈祝单元”^②。祈祝单元内容丰富,常见为器主希望健康长寿、子孙永宝、祖先福佑的意愿,多用“眉寿”“亡疆”“子子子孙永宝用”等语(传统又称“嘏辞”),另外也有训诰、箴诫类内容,甚至出现篇幅较长的叙事,如《虢季子白盘》(《集成》10173)。

西周时期的祈祝单元中开始出现“铭”这一自我指称(或类似称谓),下文依次举例分析。

(一)《作册嗑卣》的“自我指称”与“元叙述”

西周早中期《作册嗑卣》(《集成》5427)^③:

作册嗑作父辛尊。厥名(铭)义(宜)曰:子子孙宝;不禄嗑子,子征先蠹死^④,亡子,子引有孙;不敢娣鬯(扰),蚺(况)铸彝,用作大御于厥祖妣父母多神;毋念哉,弋勿剥嗑鰥寡,遗祐石(祐)宗不制。

此铭释读分歧极大,此处综合各家意见略作辨析^⑤。器主名“作册嗑”,铭文大义可略译为:作册嗑制作祭祀父辛的尊,其铭文宜作:“子子孙宝”;嗑的儿子们无福禄,子征早逝,没有留下子嗣,(如今)子引有了孙子,我不敢烦扰(祖先之灵),制作铜器并隆重地祭祀先祖多神,请你们要常念后人,不要伤害嗑而让他鰥寡,要保佑宗族不断绝。

“不禄嗑子”,《礼记·曲礼》云“天子死曰崩……士曰不禄”^{[2]209},此谓嗑之长子亡故。后文“子征”“子引”即为嗑之二子。“子引有孙”,此“孙”是对器主而言,即子引之子、作册嗑之孙。“不敢娣鬯(扰)”中,后二字争议较多,本文认为当是打扰、烦扰之意,为祭祀时敬语,如《尚书·金縢》“未可以戚我先王”之意。“蚺”当为虚词,读为《诗经·召旻》“职兄斯引”之兄,即况,有滋、益之意^⑥。有学者指出此用法还见于《叔趯父卣》(《集成》5428)等,其意与“肇”字相似,或是“更”的一种早期写法^⑦。“毋念哉”,“毋”为助词,不表

否定,文献常有此用例。此句即希望先祖多神多思及后人。“弋勿剥噬鰥寡”,“弋”为语首助词,《说文》“剥,裂也”^{[4]92上},有伤害之意。“石(祐)宗”,宗庙之石主,代指宗庙、宗族。“剡”,《说文》“击也”^{[4]92上},亦击砍、断绝之意。这两句意为不要让噬之子嗣受到伤害,这样才能保宗庙祭祀不断绝。综上,本文认为此铜器及铭文当是器主作册噬新得嫡孙后所作,目的是祈求先祖庇佑其孙,不要使其夭折,同时也可能有昭示小宗之孙将继大宗为后的目的。

需特别注意的是,这篇铭文中出现了“厥名义曰”一句,“义”读为宜,其意即谓“这件铜器的铭文应该或适宜(写作如此)”^⑧。器主因其长子早亡,未有子嗣,而次子此时终于喜得子嗣,使家族有继承人,故特意提出应在此(批)铜器上铸写“子子孙宝”类铭文,十分符合他当时的心情。这也是目前所见最早在铭文中对铭文自身进行指称和表述的例子。此种手法颇类似现代小说叙事学中所谓的“元叙述”,即在叙述过程中对“叙述这一事件本身”进行描写、评点或干预。此例中,作铭者不仅标示哪部分是“铭”,且对铭文应如何创作才适宜进行论述,这就是“对叙述这一事件本身”的评点或干预。因此,我们也可将铭文中自称作铭的手法视为“元叙述”的早期形式,本文则将其作为“自我书写”的一种。

此外还有一种观点认为,“厥名义曰”中“名(铭)”所指应包含其后全部文本(从“子子孙宝”至“不剡”),若比对战国晚期《中山王𦣻鼎》(见后文),确有一定合理性。不过考虑到西周铭文中未见此种情形,本文仍倾向于认为此例之“铭”仅指“子子孙宝”四字。但无论何种观点,我们都能从中看出当时作铭者的观念与后人有差异。他(或他们)有时并非将铜器上的全部文本视为“铭”,而是将“祈祝单元”或其中部分语句视为“铭”的真正所指。

(二)铭文所见其他“自我指称”之例

《作册噬卣》之后,目前所见铭文中可视为“自我指称”的尚有五例(同铭器计一例)。此节先辨析前三例,后二例为战国晚期中山王壶、鼎,因涉及更复杂的问题,下节单独讨论。

第一例是西周中期《县妃簋》(《集成》4269):

唯十又二月既望辰在壬午,伯犀父休于县妃,曰:“𡗗,乃任县伯室。赐汝妇爵、𡗗之戈、琯玉、璜。”县妃奉扬伯犀父休,曰:“休伯哭盂恤县伯室,赐君我唯赐寿(俦),我不能不累县伯万年保。”隸敢隸(施)于彝,曰:“其自今日,孙孙子子毋敢忘伯休。”

此铭文先叙述伯犀父对器主“县妃”的赏赐,引用伯犀父原话赞扬了她持家的功劳(“任县伯室”),并赐给她一系列物品;然后器主“县妃”表达了自己的谢意,铭文也直接引用她的原话,说明其感激之情,前后形成“对答”;最后器主自述铸铭以求子孙勿忘(特别注意最后一段的“曰”字)。此铭文之结构模式在商周时期很常见^⑨,唯铭中多引用人物原话且有一些难解之词,故其内容和结构不易厘清。

今按,铭中“休伯哭盂恤县伯室”一语中“哭盂”二字不解,但此句大意当为感谢伯犀父体恤之情。“赐君我唯赐寿(俦)”句意当为:我受赐于君,等同于我夫(县伯)亦受赐于君。“隸(施)于彝”之“隸”字可读为“施”,同《礼记·祭统》所载孔悝鼎铭之“施于烝彝鼎”^⑩。此句意为器主将其心意铭写于彝器之上。而铭写的具体内容,当为“曰”字所领起的这句“其自今日,孙孙子子毋敢忘伯休”。这部分内容在结构上即属祈祝单元,与《作册噬卣》之“铭”有明显的相似之处。此段“铭”具有显耀(伯休)和诫勉(毋敢忘)双重意味,很契合铭文的功用。

第二例是春秋晚期《邾公华钟》(《集成》245):

唯王正月初吉乙亥,邾公华择厥吉金,玄鏐赤鏐(铝),用铸厥𦣻钟,以祚其皇祖考。//曰:“余毕恭畏忌,淑穆不坠于厥身。铸其𦣻钟,以恤其祭祀盟祀,以乐大夫,以宴士庶子。慎为之名(铭):‘元器其旧,载公眉寿,邾邦是保。’其万年无疆,子子孙孙永保用享。”

此铭由两部分组成,本文用“//”分隔。第一部分已能构成一篇完整铭文(由事件、作器、祈祝三部分组成),而“曰”字领起的第二部分,与前文存在重复之处,特别是“用铸厥𦣻钟,以祚其皇祖考”与“铸其𦣻钟,以恤其祭祀盟祀”二

语,这在商周铭文篇章结构中应归入“多语章结构”,即由两个或以上的语章组合而成,彼此之间有联系,但内容不一定连属或存在重复。此铭多有钟类铭文常见用语,唯“慎为之名(铭)”较特殊,其意谓“审慎地为其作铭”,这也应视为自我指称。作者强调作铭需“慎”,符合“元叙述”定义,又或表示此铭制作审慎,有显耀之意。

前人多将此句作为一般性叙述来解读,故标点上与前后文并不作区隔。本文则据《作册嗑卣》例,推断“慎为之名(铭)”之后才是“名(铭)”的正文。但也存在两种理解:一是以“元器其旧,载公眉寿,邾邦是保”三句为“铭”(皆入韵);二是此后五句皆为“铭”(后二句换韵)。

今将此铭与同属春秋晚期的《邾公恽钟》(《集成》149、150、151、152)作对比:

唯王正月初吉辰在乙亥。邾公恽择厥吉金,玄鏐鏞铝。自作彝钟。//曰:“余毕恭畏忌。铸以彝钟二堵。以[乐]其身,以宴大夫,以喜诸士,至于万年,分器是寺。”

可见二器内容相类,“至于万年,分器是寺”即“其万年无疆,子子孙孙永保用享”。相比前者,后者整体缺少“慎为之铭,元器其旧,载公眉寿,邾邦是保”四句。因此本文判断“元器其旧,载公眉寿,邾邦是保”三句更可能是“慎为之铭”中“铭”的所指对象。

第三例是战国早期《夙羌钟》(《集成》157、158、159、160、161,五件同铭):

唯廿又再祀,夙羌作介,厥辟韩宗虔帅,征秦连齐,入长城,先会于平阴。武侄寺力,袭夺楚京,赏于韩宗,令于晋公,昭于天子。用明则之于铭。武文咸烈,永世毋忘。

此铭部分字句有争议,但大体内容还算清楚。器主“夙羌”辅佐(介)其君长“韩宗虔”(即韩景子虔)率军征讨秦、齐、楚等国,获得功勋,故受其君长、晋公、天子的逐级褒奖。器主深以为荣,遂将此事“明则之于铭”。则,可训为载^①。可见,铭中自述将此功勋、褒奖事件通过“铭”记载下来,希望能昭著后世,是典型的“自我指称”。

问题在于,“明则之于铭”的“铭”是指哪些文本?若对照前文《作册嗑卣》《县妃簋》《邾公华钟》之例,或许可推论“武文咸烈,永世毋忘”两句才是“铭”的真正所指。但本文不赞同这一

观点,因为此铭与前述铭文不同,“用明则之于铭”中的“用”字表达了强烈的因果联系,它指出铭文之作缘于前述具体事件,这才是器主荣耀感的来源,也是其主要创作目的。相比而言,前举铭文中“厥铭宜曰”“慎为之铭”等独立性更强,更像是重新开始一个话题,故以其后内容为“铭”。总之,本文认为此篇中的“铭”应是对整篇铭文(全部文本)的指称。

综上可见,周代至少存在两类铭文观念(特指其文本指向),一类是指称全篇文本,另一类是指称部分文本(多为铭末祈祝单元或其中部分语句)。下文将通过其他铭文自我指称的分析,指出当时还存在第三类指向。

(三)从中山王二器看“铭”的三类指向

战国中期以后,铭文创作衰落,许多之前常见的内容和结构不再出现,铭文篇幅缩小,大量铭文为简单且零散的器名或人名,此外也出现了一些特殊的类型,如符节权量类器铭。而少量长篇铭文,不再遵循商周铭文的常见书写模式,已更接近于日常的简册书写,著名的“平山三器”《中山王𦉑鼎》《中山王𦉑方壶》(《集成》9735)、《𦉑盗壶》(《集成》9734)即其例。此三铭都存在自我书写,本文分析前二者(《𦉑盗壶》涉及诰类铭文的分化,当另文讨论)。

先看战国晚期《中山王𦉑方壶》,此器虽无“铭”字,但有多处涉及自我书写。其文本可分为三部分(已分段):

唯十四年,中山王𦉑命相邦𦉑择燕吉金,铸为彝壶。节于禋醴(齐),可法可尚,以飨上帝,以祀先王,穆穆济济,严敬不敢怠荒。因载所美,昭发(蔡、跋)^②皇功,诋燕之讹,以愍嗣王。

唯联皇祖……

𦉑曰:“……夫古之圣王,务在得贤,其即(次)得民。故辞礼敬则贤人至,厘(步)^③爱深则贤人亲,作^④斂中则庶民附。呜呼,允哉若言!明发(蔡、跋)之于壶而时观焉。祇祇翼[翼]^⑤,昭告后嗣,唯逆生祸,唯顺生福,载之简策,以戒嗣王,唯德附民,唯义可长。子之子,孙之孙,其永保用亡疆。”

此前燕王𦉑私自传位给相邦“子之”,引来诸侯讨伐,中山王亦在其相邦𦉑的辅佐下取得

对燕作战的胜利,此后中山王命颀作铭纪功并训诫后王。三段铭文可理解为三个不同“语章”,各章间语义并不连属(内容有重复),但皆围绕一个主题或事件写作,是铭文中典型的“多语章结构”。第一语章,中山王命其相“颀”代为择金作器并作铭,其结构基本符合商周铭文的一类典型模式,由时间、事件(择吉金)、作器、祈祝四部分组成(属“祈祝式”)。第二、三语章较特殊,皆为引文,其中第二章是中山王之训语(无引文标记,但为第一人称),第三章为“相邦颀”之语(有引文标记“曰”),其文辞已全类当时的简册文,与《左传》《国语》中君臣论说无二,非铭文的典型内容。但该铭文中三处涉及对铭文自身的叙述,值得分析。

第一处是第一章中“因载所美,昭发(蔡、跋)皇功,诋燕之讹,以愍嗣王”一段。这四句话很详细地说明了作者创作铭文的目的,即为颂美德行、彰显功勋、传承经验、申诫后人,这应是当时人认知中铭文的主要功能。显然,文中“载所美”“昭跋”的载体就是该篇铭文,此时“铭”概念的所指应是铭文全篇。

第二处在第三章中:“故辞礼敬则贤人至,厘(步)爱深则贤人亲,作敛中则庶民附。呜呼,允哉若言!明发(蔡、跋)之于壶而时观焉。”这一段铭文非常特别,颀先引用了三句警言,再以“呜呼,允哉若言”的感叹对其进行强调和肯定,最后又说“明发(蔡、跋)之于壶而时观焉”,三层语义前后相承。毫无疑问,这里“明跋”“时观”的对象只能是“辞礼敬则贤人至,厘(步)爱深则贤人亲,作敛中则庶民附”这三句警言。若单从这段文字看,器主作器、作铭的原因似乎就是为了把这几句话铸写在铜壶上,好让自己能时时观看、自我提醒。即是说,此刻作者心中“铭”这一概念所指仅为这三句警言。这当然与前文“因载所美”四句体现的观念有矛盾(该处是指全篇铭文)。只能认为,当时观念不稳定,此铭三部分各自叙述,且就事论事,并不避前后矛盾。

第三处同样在第三章:“祗祗翼[翼],昭告后嗣,唯逆生祸,唯顺生福,载之简策,以戒嗣王,唯德附民,唯义可长。”这几句是紧接着“明发(蔡、跋)之于壶而时观焉”的,却又说

“载之简策,以戒嗣王”,其内涵似与第一段“因载所美……以愍嗣王”相同,所指亦为全篇铭文。但它明确说“载之简策”,而不是载之铭文。可有两种理解:一是铭文也可视为广义上的简策;二是颀这段话原本是以简策为载体书写的,并未预想铭写于青铜器。后者似乎更合理,但问题是,文中前一句刚说“明发(蔡、跋)之于壶而时观焉”,不正是预计要书写铭文吗?

笔者认为,上述矛盾正体现了当时比较复杂的“铭”观。正如前文所论,当时至少有两种铭文观念,一种是指向铭文全篇(广义铭文),一种是指向特定语句(狭义铭文)。这两种观念在此篇铭文的“自我书写”中同时体现,形成“广义铭文”中包含“狭义铭文”的特殊现象。而作者用“简策”一语,可能是为了进行强调和区分(即“载”的不仅是特定语句)。

此类现象在另一中山王器上表现得也很明显。《中山王𦉑鼎》:

唯十四年,中山王𦉑作鼎。

于^⑩铭曰:“呜呼,语不悖哉!寡人闻之:‘与其溺于人也,宁溺于渊。’昔者,燕君子儉……寡人闻之:‘事少如长,事愚如智。’此易言而难行也。非信与忠,其谁能之!其谁能之!唯吾老颀,是克行之。……寡人庸其德,嘉其力,是以赐之厥命:‘虽有死臯及三世,亡不若(赦),以明其德,庸其功。’^⑪吾老颀奔走不听命,寡人惧其忽然不可得,惓惓业业,恐陨社稷之光,是以寡人许之。谋虑皆从,克有功,智也;诒(辞)死臯之有若(赦),知为人臣之义也^⑫。呜呼,念之哉!后人其庸庸之,毋忘尔邦。昔者吴人并越,越人修教备信,五年覆吴,克并之至于今。尔毋大而肆,毋富而骄,毋众而嚣,邻邦难亲,仇人在旁。呜呼,念之哉!子子孙孙,永定保之,毋竝(替)^⑬厥邦。”

此铭文也可分为两部分,第一部分还是比较典型的商周铭文内容(但已极简化),第二部分以“于铭曰”^⑭领起的一大篇文字,却并非一般的铭文内容。若按铭文结构模式,第二部分内容全部属于祈祝单元,照理应该是一些祈愿、祝颂性文字,文中确实也有类似内容,但该铭的写

法已非常接近春秋战国时的“议论文”，其用词行文及语气，完全符合当时贤者游士论世的口吻，放入诸子论说文中也不违和。

此部分文字中有多处特别的箴诫性语句，当为器主想要强调或“铭记”者，如：

(1)“寡人闻之：‘与其溺于人也，宁溺于渊。’”按，《大戴礼记·武王践阼》载：“盥盘之铭曰：‘与其溺于人也，宁溺于渊，溺于渊犹可游也，溺于人不可救也。’”^[9]可见这类语句有明显的箴铭属性，与《中山王璽方壶》“明发(跋、蔡)之于壶而时观焉”所指性质相同。

(2)“寡人闻之：‘事少如长，事愚如智。’”性质同上。

(3)“寡人庸其德，嘉其力，是以赐之厥命：‘虽有死辜及三世，亡不若(赦)，以明其德，庸其功。’”按，这几句体现了此件青铜器及铭文的最核心功用，即它是作为“命书”，铭记君臣之“誓命”，给予“嗣”三世免死的特权。整篇铭文可能都是围绕这几句话形成的，应视为该文最初的创作动机。

(4)“尔毋大而肆，毋富而骄，毋众而嚣，邻邦难亲，仇人在旁。呜呼，念之哉！”此段可类比《中山王璽方壶》“祗祗翼翼[翼]，昭告后嗣，唯逆生祸，唯顺生福”一段，是留给后人的告诫。

当然，因为此铭第二部分开篇有“于铭曰”三字领起，容易判断其后整段文字，都属于“铭”的范畴。但结合前文分析，上述四条具有箴诫、誓命性质的文句，也是当时所谓“铭”的一种形式。此外，整篇铜器铭文(从“唯十四年”开始)当然也可以称为“铭”。

由此可见当时实际有三类不同指向的铭文观念：第一类观念指向整篇铭文，如《虬羌钟》“用明则之于铭”、《中山王璽方壶》“因载所美，昭发(蔡、跋)皇功”等属此；第二类观念指向铭文的祈祝单元，或相当于祈祝单元的内容，此情形下一般会对“铭”作明确表述，如《中山王璽鼎》“于铭曰”，或用其他话语暗示，如《县妃簋》“敢隄(施)于彝，曰”；第三类观念指向铭文中特定的警句，一般为祝颂、箴诫、盟誓类语句，多呈现句式整齐(或有韵)等特点，如《作册嗑卣》“厥名(铭)义(宜)曰”、《邾公华钟》“慎为之名(铭)”、《中山王璽方壶》“明发(蔡、跋)之于壶

等所指。

这些观念可能有一个发展、演替的过程，但就中山王二器铭文来看，至少在战国晚期，“铭”的三类指向仍同时存在，且会在同篇铭文中交错体现。这可为我们分析先秦两汉铭体观念演化提供很重要的参考。

三、铭文“自书作铭”与“对扬”类词的阐释

(一)铭文“自书作铭”之例

商周时期稍复杂的铭文大多会有一段描述铜器制作的内容(称“作器单元”)，如商代晚期《作册般鬲》(《铭图》03347)“用作父己尊”。西周以来部分铭文的作器单元不仅提及铜器，还述及了铭文的制作，本文将其称为“自书作铭”，这也是“自我书写”的一种。

“自书作铭”现象在西周早期即已出现。如西周早期《保员簋》(《新收》1442)：

唯王既祭，厥伐东夷，在十又一月，公反自周。己卯，公在虜，保员迺。隴公赐保员金车，曰：“用事。”隴(施)于宝簋。簋用隴公逆造使。

此铭开篇以大事纪年，在周王燎祭后征伐东夷之年，十一月，器主之上级隴公自周而返，己卯日在虜地举行典礼，器主保员迺(侑酒)，隴公因而赐其金车，并命其以此行事。保员感念此恩，施于宝簋，即将此事之前因后果铭写于此簋上，并用此簋来宴享(将来)公所派遣的使者。

前述《县妃簋》“隴(施)于宝簋”后有“曰”字，故将其作为“自我指称”之例。而《保员簋》此句后无“曰”字，器主保员因功获赐，故将此事进行记录以昭显君恩、己功，这里“隴(施)于宝簋”的对象应是指全篇铭文。从“簋用隴公逆造使”一句可知，此器为宴享场合用器。当宾主饮食之时，见此铭即可知主人之恩荣，这也是器主创作铭文的主要目的。

又西周早期《史颉簋》(《集成》4030、4031)：

乙亥，王诰毕公。乃赐史颉贝十朋。颉由于彝。其于之朝夕监。

铭文谓器主史颉参与了周王诰毕公之典礼，有功，受赐贝币十朋。器主觉此事极光荣，因而

“由于彝”。由(一释作“古”),此处用为动词,句意当同“施于彝”,即将此事铭写于铜器上^②。“其于之朝夕监”,即早晚见此铭而为鉴,有自我勉励之意,也体现了铭文的箴诫功能。

又西周早期《师旂鼎》(《集成》2809):

唯三月丁卯,师旂众仆不从王征于方雷^③,使厥友引以告于伯懋父,在芳。伯懋父乃罚得臬古三百铎。今弗克厥罚,懋父令曰:“宜播,敷厥不从厥右征,今毋播,其有纳于师旂。”引以告中史书。旂对厥贤(劬、猷)于尊彝。

这是一篇与诉讼有关的铭文,释读尚有争议^④。一般来说,凡铭文所记事件最终皆应对器主有利。据此,笔者将其内容分析如下:师旂众仆未按要求随王出征,师旂派其僚属“引”向伯懋父进行了汇报,被判处罚“臬古”三百铎^⑤;因为某些原因,比如又有新的战事发生或师旂获得功勋,伯懋父免去了原有的处罚,并再次作出判决:本应判众仆流放,因其不随其长官出征,但现在亦免去流放,并将他们重新纳入师旂管理;“引”将判决结果告知“中史”以作记录(有盟书性质),而器主师旂则将此事铸写于铜器铭文中。

铭文谓“中史书”,说明相关诉讼应已有简策记录,但器主仍然制作了这件铜器,并将此事铭写其上,以为质信。此铭的创作目的即所谓“对厥贤”。按,“贤”可读为劬或猷,指诉讼案件或相关文书,“对厥贤”,句式同于“对×令”^⑥。

上述三例铭文皆体现“第一类”铭文观念,即铭之所指为全篇铭文。值得注意的是,其自书作铭时所用动词不尽相同,或用“隰(施)”,或用“由”,或用“对”。特别是《师旂鼎》所用“对”字,易使人联想到铭文中常见的“对扬”一语。事实上,“对扬”也确有自书作铭之意,下文将通过类比讨论厘清“对扬”及一系列相关词语的内涵。

(二)“对”“扬”“光”“猷”等词考辨

“对扬”一语不仅常见于铭文,亦见于《诗经》。《大雅·江汉》有“虎拜稽首,对扬王休,作召公考,天子万寿”,郑笺谓:“对,答。休,美。作,为也。虎既拜而答王策命之时,称扬王之德美,君臣之言宜相成也。”^[10]显然,郑玄认为对扬即对答、称扬之意。又因其多与“拜稽首”等仪式动

作相连,遂将“对扬”理解为策命仪式上君臣礼节性动作的真实写照。对此,学界亦有争论^⑦,本文于此不作细辨,而主要关注两个问题:第一,“对扬”是仪式行为还是铭文习语;第二,“对扬”所指的“手段”是(偏重)铜器本身还是铭文文本。

此处先略申本文意见,后文再作细论。首先,探讨“对扬”之意时,不能只看“对”“扬”二字,还要将与此相似的表述都纳入考察范围,后文将涉及“光”“猷”“褻”“施”等词,这是此前研究所忽略的。综合考察这类例证,本文认为“对扬”(及其他类似形式)不是仪式行为的记录,因为有大量用例不能与所谓策命礼相对应^⑧。其次,单以情理论,器主“对扬王休”的手段或依凭应该同时包括青铜器和铭文两者,但既然铜器已经铸刻了长篇铭文,则其重心应该是指铭文,毕竟文字书写的表现力是器物所不能比拟的。故杨树达认为:“寻金文对扬王休之句,必述作器之原因,君上赏赐其臣下,臣下作器纪其事以为光宠,此所谓扬君赐也。”^[11]此说虽不全面,但“作器纪其事以为光宠,此所谓扬君赐”是有道理的。

以前举《师旂鼎》为例,其“旂对厥贤(劬、猷)于尊彝”一语,就很难说与策命礼仪有关,而此句重心是说把与诉讼相关的事件铭写于彝器以为质证,它显然更偏向于铭文所具有的功能(而非铜器)。

以下再举若干与“自书作铭”有关的用例,并据此辨析与“对扬”相关的一系列词语的内涵。

1.“对扬君令于彝”

若单看一般铭文中“对扬王休”一语,不易发现其自书作铭的性质。但下例表现得就很明显。西周晚期《羌鼎》(《集成》2673):

□令羌尸司□官。羌对扬君令于彝。

用作文考官叔鬻彝。永余宝。

此铭中“对扬”的宾语是“君令”,手段是“于彝”,此表述与一般“对扬王休”有别。虽然仍可强行解读为器主用铜器本身来“对扬君令”,但对比《师旂鼎》之“对厥贤(劬、猷)于尊彝”,“君令”即同“厥贤”,明显强调文字书写层面。又,“令”“休”皆美赐、美命之谓,所以“对扬君令”即是“对扬王休”。由此可推知,其他铭文所谓“对扬王休”,也应是指以铭文宣扬君长之美赐,而非

指对答、称扬的仪式动作。

2.“对”“扬”“每(敏、光)扬”

“对”“扬”“每(敏、光)扬”皆可视作“对扬”的衍生形式,此处各举有明显自书作铭意之例。

单用“对”之例已见前举《师旂鼎》,此外如西周早期《太保簋》(《集成》4140):

王伐象子圣,虡厥反。王降征令于太保。太保克敬亡遣。王永太保,赐休集土。用兹彝对令。

铭中“用兹彝对令”亦即《羌鼎》“对扬君令于彝”之意。此外,西周早期《中方鼎》(《集成》2785)有“中对王休鬯令父乙尊”,亦可理解为“中对王休令[于]鬯父乙尊”之简省^⑧。

单作“扬”的,如西周晚期《晋侯铜人》(《铭图》19343):

唯五月,淮夷伐格。晋侯搏戎,获厥君厌师。侯扬王于兹。

这是一件特殊的纪念性铜器,其形制是器主所获淮夷之君的被俘形象。该铜器不是正常的仪式用品,更不可能存在“对扬”仪式。文中所谓“侯扬王于兹”的所指也应是铭文(因铜器本身为俘虜形象,若以此器“扬王”,显然不妥)^⑨。

也有用“敏扬”一词的,如西周早期《天亡簋》(《集成》4261)末句谓“每(敏)扬王休于尊白(簋)”^⑩,其句式与“对扬君令于彝”完全一致。也有学者释为“光扬”^⑪,则又与下文所举“光之于肆”相近。

3.“光之于肆”

战国早期《者刃钟》(《集成》0125—0128):

唯越十有九年,王曰:“者刃,汝亦虔秉丕经德,台克总光朕越,于之慙学,赳赳哉,弼王寤,室攷庶盟,以祇光朕位。今余其念饗乃有齐休祝成,用称刺壮。光之于肆。汝其用兹安安乃寿,式逸康乐,勿有不宜,訖之于不啻,唯王命,元颺乃德,子孙永保。”

从铭文可知,此套铜钟是“王”铸造并赐予器主的,故铭文引“王”原话来称赞器主功业,并将其“光之于肆”。“肆”指青铜钟,“光”与“扬”语义相近,可见此句之意亦与前述“对扬××于彝”等相似。

4.“執(设)”“執扬”“褻”

先秦两汉文献中屡见“執”及与其字形相近

之字,裘锡圭已论其多当读为“设”^⑫。铭文中此字亦可表作铭之事。如西周早期(昭王)《中方鼎》(《集成》2751、2752):

唯王令南宫伐反虎方之年。王令中先省南国贯行,執(设)王居,在夔陟真山。中乎饗生凤于王。執(设)于宝彝。

器主“中”为王先导,在昭王巡省南国时于“夔陟真山”建设行宫,故受王奖赏,器主深以为荣,便将此事铭写于铜鼎。铭文中“執”出现两次,“執(设)王居”显然是建设之意,而“執(设)于宝彝”,则谓将此事以铭文形式“施設”于铜器之上,其文例同于《礼记·祭统》所载孔悝鼎之“施于烝彝鼎”^⑬。

又西周早期《中解》(《集成》6514):

王大省公族于唐,振旅。王赐中马自隳侯四鬯。南宫旼,王曰:“用先。”中執(设)王休。用作父乙宝尊彝。

此铭内容并不难解,特殊之处在于“中執(设)王休”一语^⑭。一方面,它与《中方鼎》之“執(设)于宝彝”相似,亦谓将王之美赐以铭文形式施設于铜器之上;另一方面,“中執(设)王休”又与前述“某对王休”“某扬王休”等相似。

又西周晚期《六年琯生簋》^⑮(《集成》4293)有“琯生奉扬朕宗君其休。用作朕刺祖召公赏簋”,“扬”前“奉”字此前有学者释为“对”,现在看也应释为“執”字^⑯。“執扬朕宗君其休”即同“執王休”。

“執”有时又可写作“褻”。如西周早期《弻簋》(《铭图》5136、5137):

唯八月公陟殷年。公锡弻贝十朋,乃命弻司三族,为弻室。用兹簋褻公休。用作祖乙尊彝。

铭中“褻”当为“執”之异体字,亦当读为“设”^⑰。“用兹簋褻公休”一语,很明显包含了“執于宝彝”与“執王休”两重语义。

综上所述,在此类语句中,“執(褻)”“对”“扬”之语义相近,有时可替换、连用,特别是“執”与“对”字的用法非常一致,这也进一步说明这类词确实都有作铭之意(“執”的作铭意较明显),下文将对此作进一步论述。

(三)论“对”“扬”等语皆为自书作铭之词

如前所述,“用兹簋褻公休”是“褻于兹簋”

与“褻公休”两重语义的融合。类似的例子还有“用兹彝对令”“对厥簠(劬、馘)于尊彝”“对扬君令于彝”“扬王于兹”“光之于肆”“每(敏)扬王休于尊白(簋)”等,它们也都是两重语义的融合。类比可知,《太保簋》“用兹彝对令”也可视为“对于兹彝”与“对令”的融合。“对于兹彝”即同“執于宝彝”“隳(施)于彝”“隳(施)于宝簋”“由于彝”“施于烝彝鼎”,而“对令”即《中方鼎》之“对王休鬻令”,《中觶》之“執王休”,亦即一般所谓的“对扬王休”。

因此可得以下结论:上文所举可解释为“自写作铭”的各种“对扬”类词语,与一般铭文“对扬王休”中的“对扬”^⑧,实际上就是一回事;且它们都只是作铭事件的自我书写,与对答、称扬等仪式行为并无直接关联。如《者刃钟》“光之于肆”乃越王所说,因此它不可能有器主“对答”之意,其语境更无关仪式动作。类似证据还有“对厥簠(劬、馘)于尊彝”“扬王于兹”等。也就是说,“对扬”中的“对”并非“对答”,而“扬”也非描述称扬的动作。

同时本文认为,“对”在周代铭文中应是一个可以表示在青铜器上作铭的动词^⑨,与发(蔡、跋)、隳、由、執、褻、施等相似。至于“扬”,在“对扬”二字连用时,“扬”或为发扬、昭显之意;而当其单用时,则可涵盖“对”的语义。单用的“扬”可理解为“昭著”,相当于中山王二器铭中的“明则”“昭跋”“明跋”之意(“光之于肆”的“光”也是此意)。从这一角度看,“对扬”可理解为由两个近义词组成的双音节词,所以它们有时也可以倒置作“扬对”^⑩。

在多数铭文中,“对扬某休”和“用作某器”通常是分述的,但有时也可以合书,即前举“对扬君令于彝”等例。它们实际上就是将“对扬”与“作器”两类内容进行了融合。在此类表述中,“对”(包括“扬”)的作铭之意就更明显,相当于《中山王譽方壶》“明发(蔡、跋)之于壶而时观焉”的“发(蔡、跋)”。

由此本文进一步认为:铭文中凡“对扬”与“作器”的组合,实际上都来自于“在铜器上作铭以显扬”这一语意的拆分表述。也就是说,“对扬”“作器”是一体的,其叙事逻辑应是:“作器”——“对铭”——“扬休”。只是由于铭文传统,多

将对扬内容放在作器之前。但也偶有对扬在后之例,如西周早期《小子生尊》(《集成》6001)有“用作簋宝尊彝,用对扬王休,其万年永宝,用飨出入使人”。将其与《保员簋》之“隳(施)于宝簋,簋用飨公逆造使”对比,可知“用作簋宝尊彝,用对扬王休”即“隳(施)于宝簋”的详细化表述。此外,“对扬”与“作器”的融合形式,如“用兹簋褻公休”“用兹彝对令”等,也正体现了这一逻辑。

战国中晚期以后,随着铭文创作传统的逐渐衰亡,一些常用词汇或表述方式开始发生改变,但仍能看出对应关系。如《中山王譽方壶》所谓“昭发(蔡、跋)皇功”实际就是“对扬王休”,《中山王譽方壶》之“明发(蔡、跋)之于壶而时观焉”亦即“对扬君令于彝”“由于彝,其于之朝夕监”。而汉代以后,铭文的书写传统进一步衰减,因此汉人才将《诗经·江汉》中“对扬王休”按其字面意思理解为对答、称扬。

总之,本文认为青铜器铭文中的“对”字可以用为表示制作铭文的动词,相似的词语还有“光”“扬”“隳”“由”“執(褻)”“施”“发(蔡、跋)”等,而“对扬”一词则表示在铜器上铸写铭文以显扬某种美赐或勋荣,其与作器内容是一体的。此前也有学者指出“对扬”与作器作铭之间的密切关系,而本文则强调“对”等词本身就有作铭之意,且“对扬王休”并非一种仪式行为,其所指重心在于铜器铭文,是一种典型的“自我书写”。

四、余论:铭文“自我书写”的价值

上文分类举例并辨析了青铜器铭文中“自我书写”的各类情形,涵盖西周早期至战国晚期的诸多例证。此类材料对研究铭文观念、叙事手法的发展以及后世铭体的演化有重要的价值。

从铭文的“自我指称”中可以发现,自西周早期以来人们观念中对“铭”这一概念的所指就存在差别。此种现象缘于当时并未有“铭”这一文体概念,不同作者可据约定俗成或个人理解来指称。“铭”这一词内涵比较丰富,它既可以指“铭刻”这一书写形式,也可以指“铭记”这一基本功能。最初“铭”的载体往往是金石类珍贵、显眼且不易朽烂之物,故引申之就有明示、显

扬、传承等功用,后又发展出祝颂、训诰、箴诫等内容。前述铭文的三类指向,便是对“铭”不同内涵的认知:将全篇称为“铭”是取其铭刻或铭记的基本含义;而将祈祝单元视为铭,是取其显扬、传承、祝颂等内涵;至于将一些名言警句称为铭,则比较特殊,它说明在铭文的发展中,“箴诫”类内容有逐渐独立的倾向。后者的发展过程在出土铭文中可以找到一些线索,而先秦两汉传世文献所载大部分“铭”都属于箴诫类,这说明“第三类”铭文观念在春秋战国以来逐渐取得了主导地位。故《文心雕龙》“铭箴”二体共列一篇,既是对箴来源于铭的追述,也是对箴诫之铭获得独立地位的肯定。

汉代以来文人创作中“碑”与“铭”常常不分,一般若载体是铜器(或其他金属器),则称“铭”,若其载体是石碑,则或称“碑铭”,或单称“铭”,或单称“碑”(如蔡邕作品)。这自然是体现“铭”的铭刻、铭记内涵。不过正如本文开篇所举之例,汉人的碑铭创作中也存在所指不清的问题,说明此时人们观念中“铭”的概念仍不固定。此种现象显然是受先秦铭文传统的影响。如前举班固《封燕然山铭》,据《文选》可知后人认为其前部语句是“序”,唯有“辞曰”后的五句诗歌化的警言才是“铭”(这是第三类观念的体现)。但事实上,《封燕然山铭》整体上是很符合商周铭文典型结构的,其自开篇“惟永元元年秋七月”交代时间,此后依次有纪事、颂美、作铭(相当于作器)等内容,最后“辞曰”中有“熙帝载兮振万世”,与铭文祈祝单元之“万世永保”非常相似。班固创作《封燕然山铭》时显然承袭了先秦铭文的模式,由此也可以断定,在作者观念中,《封燕然山铭》整篇文字都属于“铭”,而非只有最后五句。

通过铭文的“自我书写”可见先秦叙事手段和叙事意识的进步。商代早中期铭文是非常简短的,即使到了商代晚期,长篇铭文也仅占其中百分之一^①,故商代仅有一件疑似自我书写之铭《小子省卣》(《集成》5394)“省扬君商,用作父己宝彝”。西周早期以后,铭文获得极大发展,拥有复杂叙事的长篇铭文大量涌现,而“自我书写”这一叙述手法也在此时获得长足发展。故前举铭文中多有西周早期之例,且表述富于变

化。而作为经典形式的“对扬”一语,在西周中晚期成为主流,其用例达百例以上,此时也正值铭文发展之巅峰。无独有偶,《诗经》中此时也出现了自我书写,如《大雅·烝民》“吉甫作诵,穆如清风”、《小雅·节南山》“家父作诵,以究王凶”之类。可见,“自我书写”作为一种特殊手法,即前文所谓“元叙述”,是随着叙事水平的提高而发展的。

但“自我书写”却并未随着铭文的衰落而消失,比如战国时期甚至晚期的铭文中仍能找到用例。可以说,“自我书写”在后世已经成为文学叙事中一种经典的手段。比如《楚辞·渔父》,后人视其为屈原所作,那么作品中的叙事就是“自我书写”。又如传西汉史游所作《急就篇》开头谓“急就奇觚与众不同,罗列诸物名姓字”;汉代铜镜铭文中也有语涉铭文及以镜子为喻的,如“七言之始自有纪,冶炼铜锡去其滓”^{[12]31}、“见日之光,若月之明,所言必当”^{[12]56}、“七字为纪有法则,传之后世乐毋极”^{[12]265}等,皆可视为“自我书写”。汉代以后文人创作诗赋类作品时,有时在诗中论诗、赋中论赋,或喜欢将其创作背景或过程写入正文,后人称其为某某作品“并序”,这实际上也可视作“自我书写”式的创作手法。

注释

- ①文中凡青铜器铭文,均标注简称及编号。铭文释文则综合诸家意见,择善而从。简称的文献如下:中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成(修订增补版)》,中华书局2006年版,简称《集成》;钟柏生、陈昭荣、黄崇民等:《新收殷周青铜器铭文暨器影汇编》,(台湾)艺文印书馆2006年版,简称《新收》;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,简称《铭图》;吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成三编》,上海古籍出版社2020年版,简称《铭三》;马承源:《商周青铜器铭文选》,文物出版社1986—1990年版,简称《铭文选》。
- ②关于商周铭文篇章结构的发展可参姚苏杰:《商周青铜器铭文篇章结构研究》,清华大学博士学位论文,2013年。
- ③此器《集成》《铭文选》定为西周早期,《铭图》定为西周中期前段。
- ④马承源《铭文选》作“不禄嗑子,征先盍死亡”。原铭拓片并不清晰,但与下文对比,可判断“嗑子”的“子”字下应有重文号,《铭文选》当漏释。
- ⑤相关研究有:马承源:《铭文选》第三册,文物出版社1988年版,第95—96页;陈梦家:《西周铜器断代》,中华书局2004年版,第124—126页;张亚初:《金文新释》,载《第

二届国际中国古文字学研讨会论文集》，问学社有限公司1993年版，第297—303页；连邵名：《商周青铜器铭文新证》，载《考古与文物》2005年增刊，第49页；单育辰：《作册嗑卣初探》，《出土文献研究》2012年辑；王晖：《作册嗑卣铭文与西周士大夫礼研究》，《中原文化研究》2016年第1期；朱凤瀚：《金文所见西周贵族家族作器制度》，《青铜器与金文》第1辑，上海古籍出版社2017年版，第32—36页；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，第250—255页；贾海生：《作册嗑卣铭文所见祔祭典礼》，《考古与文物》2021年第3期；买梦潇：《作册嗑卣铭文所见西周宗法制度与宗法实践》，《青铜器与金文》2022年第2期。⑥李学勤：《缀古集》，上海古籍出版社1998年版，第89页。⑦参见单育辰《作册嗑卣初探》一文。⑧张亚初、王晖、贾海生等读作“厥名‘宜’”或“厥名‘义’”，即此铜器名为“宜”或“义”。然目前所见铜器自称名者仅见乐器，且皆作“厥名曰某某”，如《楚公逆罍》（《集成》106）、《秦公罍》（《集成》270）、《怀后石磬》（《铭图》19817）。朱凤瀚则读为“厥明谊曰”，意为“其明示之谊为”，但“明谊”一词未见其他用例。按，铭文中不乏自称“铭”之例（见下文），此理解为“厥铭宜曰”更通顺。⑨其内容依次为时间单元、颂扬单元、赏赐单元、对扬单元、反馈单元、作器单元、祈祝单元，其结构属“完整式”。参见姚苏杰《商周青铜器铭文篇章结构研究》。⑩西周早期《保员簋》（《新收》1442）亦有“隳于宝簋”，字形相似。张政烺、马承源、陈剑等皆指出其同于孔悝鼎之“施”。参见陈剑：《金文“彖”字考释》，载《甲骨金文考释论集》，线装书局2007年版，第250—252页。马承源释为“肆”，读为“肆”，意为在铜器上铺陈铭文，亦可通。参见马承源：《铭文选》第三册，第124页。⑪《文选·高唐赋》注引《广雅》谓：“载，则也。”萧统编、李善注：《文选》，上海古籍出版社2019年版，第894页。⑫此字有学者认为当释作“蔡”，读为“肆”，陈也。参见李学勤、李零《平山三器与中山国史的若干问题》。又或读为“察”，犹“著”也。参见马承源：《铭文选》第四册，第575、577页。后文“明跋”之“跋”同。文意上，肆、察、跋皆通，但释为“蔡”字形上更合。本文姑仍作“跋”，因其书写之意更显著，方便说解。⑬此字不识，学者或释为“步”，同“布”，姑从；又或释为“陟”。⑭作，一读为“籍”。⑮原文“翼”下脱重文号，据李学勤等意见补。⑯有学者认为“于”字当连上读，即“作鼎于（孟）”。参见朱德熙、裘锡圭：《平山中山王墓铜器铭文的初步研究》，《文物》1979年第1期。⑰李学勤、李零《平山三器与中山国史的若干问题》释文未将“以明其德，庸其功”二语包含在引号内，今据《铭文选》改。按，此二句若非“厥命”之辞，则与前文“庸其德，嘉其力”重复。⑱此段释读多歧义，今从朱德熙、

裘锡圭文及马承源《铭文选》意见。又李学勤文认为此二语为倒装，意为矧能有所功绩，故谋虑皆从之，又因矧明人臣之义，故赐之免死，后之王当继承此命。后文“庸庸之”即赓续用之。⑲有学者读为“病”或“妨”。⑳“于”有“作为”之意，如《邾公华钟》（《集成》245）“慎为之名（铭）”的“为之”。㉑唐兰：《史颉簋铭考释》，《考古》1972年第5期。此文即释为“古”。㉒一说“雷”字属下读，为人名；“于方”即“孟方”。㉓杨树达：《积微居金文说》，中华书局1997年版，第161—162页；马承源：《铭文选》第三册，第60页；王晶：《师旂鼎铭文集释及西周军法审判程序窥探》，《嘉应学院学报（哲学社会科学）》2011年第7期；龚军：《师旂鼎所反映西周的军法制度》，《华夏考古》2008年第1期等。㉔“臯古”应是某种财物，处罚的对象是师旂。据杨树达说。㉕马承源《铭文选》谓“贄”有残害意，可读为“刻”，即铭写之意，而“对”字为答谢意，全句谓：旂答谢而将其事铭于尊彝。但此种解释下“厥”字语意缺失，不是很通。又杨树达读为“旂对厥（之），契于尊彝”，亦不顺。西周晚期《羌鼎》（《集成》2673）有“羌对扬君令于彝”，句式与此相同。㉖相关研究主要有：沈文倬：《对扬补释》，《考古》1963年第4期；林沅、张亚初：《〈对扬补释〉质疑》，《考古》1964年第5期；沈文倬：《有关〈对扬补释〉的几个问题——答林沅、张亚初二同志的质疑》，《杭州大学学报（哲学社会科学版）》1981年第3期；虞万里：《金文“对扬”历史观》，《语言研究》1992年第1期；王晶：《“对扬”再释》，《北方论丛》2007年第3期；葛刚岩、陈思琦：《再释西周金文“对扬”的性质——兼论早期文体中套语的生成》，《人文论丛》2022年第1期。㉗亦可参考林沅、张亚初《〈对扬补释〉质疑》，虞万里《金文“对扬”历史观》等文所举诸证。㉘又西周中期《霸姬盃》（《铭图》14795）、《霸姬盘》（《铭三》41220）皆载器主之“誓”，末曰“对公命，用作宝般盘盃”，其意亦同于“用兹彝对令”，且所谓“对公命”，更强调誓命之书写。又西周中期《兑盆》（《铭三》40623）“用对作饔簋”，西周晚期《趺钟》（《集成》0260）“王对作宗周宝钟”，皆似简缩形式。㉙又西周早期《頤方彝》（《集成》9892）有“頤肇会贮百姓。扬。用作高文考父癸宝尊彝”，“扬”字独立成句，也应视为“对扬某休”之简省。㉚此篇铭文释读争议极多，参见孙稚维：《天亡簋铭文汇释》，载《古文字研究》第3辑，中华书局1980年版。㉛裘锡圭：《大豊（礼）簋铭新释》，《中华文史论丛》2023年第2期，释读与前人亦有所不同，对于其中“每”字（字形作𠄎），裘先生认为“商周金文所见‘敏’字一般在‘女’形上中间出一竖笔，两侧有向外的斜笔，三笔之端皆有折笔”，而此处与常见字形有差异，可能应释为“光”，但未确证。笔者按，《晋姜鼎》（《集成》2826）有“每扬厥光烈”，其字形作𠄎，似可证前者亦当为“每”字，

但此铭仅存摹本。又《县妃簋》之“𠄎扬”、《君夫簋》(《集成》5197)之“𠄎扬”,有学者皆释为“奉”,笔者认为它们可能也是“每”字之变形。郭沫若《两周金文辞大系图录考释》将以上四例皆释为“每”。^⑳裘锡圭:《再谈古文献以“𠄎”表“设”》,载复旦大学出土文献与古文字研究中心编:《古典学重建:出土文献与古典学重建论集》,中西书局2018年版,第185—198页。^㉑陈剑:《金文“彖”字考释》,载《甲骨金文考释论集》,线装书局2007年版,第250—252页。又《铭文选》第三册谓:“其事植铭于宝鼎,即铭此事于宝彝。”这是将“𠄎”通“植”,读为树艺之“艺”,参见马承源:《铭文选》第三册,第76页。^㉒此外同人器有《中甗》(《集成》949),仅存摹本,铭文有残损,其中亦有“𠄎居在曾”一语,且铭文末尾有“日传□王□休”,可能也是类似用语。“日传”可能是对、扬或𠄎等字之误摹。^㉓原名《六年召伯虎簋》。^㉔“𠄎”字象手持木种于土(土形往往与木形相接),甲骨文中“土”形有时省略,铭文中作人名、族徽时也多省“土”形。《六年琯生簋》此字也可能省去了“土”,但“木”下仍可见加粗。^㉕裘锡圭《再谈古文献以“𠄎”表“设”》文之“追记”中已论及。^㉖有时也作“彖扬”,如西周中期《楚簋》(《集成》4246、4247、4248、4249):“楚敢拜手稽首,彖扬天子丕显休,用作尊簋。”“彖”字之音义皆与“对”相近,亦见于其他铭文,多有对、配之意。又或作“昭扬”,如战国早期《楚王禽璋戈》(《集成》11381):“用作萃戈,以昭扬文武之[烈]。”^㉗这里只讨论其语用,至于“对”为何能表示作铭,这一语源问题当另作探讨。^㉘如西周《骨父簋》,“骨父扬对侯休”。铭文中亦有“对……扬”“扬……对”之

例。参见谢尧亭、王金平、杨及耘等:《山西翼城大河口西周墓地M1034发掘简报》,《中原文物》2020年第1期。^㉙据统计,目前所见商晚期铭文有6000多例,其中长铭仅60余例。参见姚苏杰:《商代铭文的体式与功能——兼论文学视野下的铭文研究》,《中国高校社会科学》2017年第3期。

参考文献

- [1] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1990:1047.
- [2] 十三经注疏:礼记正义[M].郑玄,注.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,2008.
- [3] 徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:252.
- [4] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [5] 十三经注疏:仪礼注疏[M].郑玄,注.贾公彦,疏.上海:上海古籍出版社,2008:1055.
- [6] 邓安生.蔡邕集编年校注[M].石家庄:河北教育出版社,2002:331.
- [7] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1999:543-545.
- [8] 萧统.文选[M].李善,注.上海:上海古籍出版社,2019:2455.
- [9] 方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008:618.
- [10] 毛诗传笺[M].毛亨,传.郑玄,笺.陆德明,音义.孔祥军,点校.北京:中华书局,2018:440.
- [11] 杨树达.积微居小学述林[M].北京:中华书局,1983:226.
- [12] 鹏宇.汉镜铭文汇释[M].昆明:云南人民出版社,2022.

An Analysis of the Phenomenon of “Self-Writing” in Bronze Inscriptions ——Annotation on the Meaning of “对扬”“𠄎”“施”

Yao Sujie

Abstract: “Self-writing” refers to the phenomenon that a text narrates itself and its creative process. In inscriptions, it can be categorized into “self-referential” and “self-writing of creating inscriptions”. Through the example of “self-referential” inscriptions, it can be seen that there were three different kinds of “inscriptions”, which pointed to the whole inscription, the unit of prayers, and part of the aphorisms respectively. Through the example of “self-writing of creating inscriptions”, one can see the contemporary understanding of the function of inscriptions and distinguish a series of words related to the creation of inscriptions, such as “对”, “𠄎”, “由”, “扬”, “光”, “𠄎(设)”, “施” and so on. The common phrase “对扬” is also the meaning of creating inscriptions to highlight achievements, not an act of dialogue, praise, or other ceremonial actions. The “self-writing” in bronze inscriptions is of great value for studying the concept of inscriptions, the development of narrative methods, and the evolution of later inscription styles.

Key words: bronze inscriptions; self-writing; self-referential; self-writing of creating inscriptions; “对扬”

[责任编辑/周舟]



蜀道在世界文明史中的意义*

王子今

摘要:蜀道在中国古代交通格局中有重要的地位。蜀道的开通对于克服秦岭、巴山阻障,实现南北早期文明的沟通,有重要的作用。因此在世界文明生成的初期,蜀道成为交通开发史中的特例。上古时期关中与巴蜀这两个“天府”由蜀道连通,也为统一的秦帝国的诞生准备了条件。而秦帝国出现于世界东方,改变了全球史的格局。蜀道成为战国、秦及西汉“大关中”出现的基础,而“大关中”即所谓“山西”“关西”,曾经是世界东方的政治、经济、文化重心。蜀道联系秦汉行政中枢咸阳-长安与西南地方,继续延伸,则有“西夷西”国际道路的开拓,形成“西南丝绸之路”以及通过“枸酱”之路与南海丝路起点番禺、徐闻、合浦的连通。而汉简所见敦煌“之蜀”道路,也可以理解为西北丝绸之路的支线。由此也实现了丝绸之路河西路段与蜀道交通系统的曲折关联。蜀道研究因而也应当被作为对世界文明进程显示出重要意义的丝绸之路史考察的主题之一。

关键词:蜀道;关中;巴蜀;丝绸之路

中图分类号:K203

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0063-09

“蜀道”是历史文化内涵十分丰厚的词语。古来“蜀道”之称的通行,与流传广泛的以“蜀道难”为主题的诗文作品相关。所谓“蜀道”,有狭义、广义之不同,亦有言三峡交通线路者。《艺文类聚》卷四二引梁简文帝《蜀道难曲》:“巫山七百里,巴水三回曲。笛声下复高,猿啼断还续。”^{[1]758}《乐府诗集》卷四〇梁简文帝《蜀道难二首》其一:“建平督邮道,鱼复永安宫。若奏巴渝曲,时当君思中。”^{[2]590}因南朝行政中心在长江下游,南朝人所谓“蜀道”自然主要指“巫山”“巴水”通路。有人认为,“蜀道”也可以作为所有联系蜀地交通道路的泛称。《艺文类聚》卷四二引梁刘孝威《蜀道难篇》:“玉垒高无极,铜梁不可攀。双流迸岷道,九坂涩阳关。邓侯束马去,王生敛辔还。岷山金碧有光辉,迁亭车马正轻肥。弥思王褒拥节去,复忆

相如乘传归。君平子云寂不嗣,江汉英灵已信稀。”^{[1]758}《乐府诗集》卷四〇陈阴铿《蜀道难》:“王尊奉汉朝,灵关不惮遥。高岷长有雪,阴栈屡经烧。轮摧九折路,骑阻七星桥。蜀道难如此,功名讵可要。”^{[2]591}但是唐人诗句已多以“蜀道”指称经历秦岭巴山的“入蜀路”。《乐府诗集》卷四〇唐张文琮《蜀道难》:“梁山镇地险,积石阻云端。深谷下寥廓,层岩上郁盘,飞梁驾绝岭,栈道接危峦。揽辔独长息,方知斯路难。”^{[2]591}又卢照邻《大剑送别刘右史》:“金碧禺山远,关梁蜀道难。相逢属晚岁,相送动征鞍。地咽绵川冷,云凝剑阁寒。倘遇忠孝所,为道忆长安。”^[3]自李白名作《蜀道难》问世后,人们通常理解的“蜀道”,就主要指川陕道路了。李白因《蜀道难》一时“称誉光赫”^①,在一定程度上可能与长安上层社会高官逸士对“自

收稿日期:2024-04-05

*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大研究专项(“兰台学术计划”)“中华文明起源与历史文化研究专题”委托项目“中华文化基因的溯源与演进”(20@WTC004)。

作者简介:王子今,男,西北大学铸牢中华民族共同体意识研究基地教授(陕西西安 710127),“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台、中国人民大学国学院教授,中国秦汉史研究会顾问,主要从事秦汉史研究。

蜀至京”^②“自蜀至京师”^③“自蜀至长安”^④道路艰险的熟悉有关。李白《蜀道难》说“天梯石栈相钩连”，又以“秦塞”“剑阁”“青泥”等空间定位^⑤，明确了所言“蜀道”的位置和走向。

我们这里讨论的“蜀道”，指川陕之间克服秦岭、巴山交通障碍的道路。蜀道由于在中国古代交通格局中的重要地位，受到学界重视。深化蜀道研究，有必要开阔学术视界，考察蜀道对于世界文明进程的作用，探索和说明蜀道在世界文明史中的意义。而与丝绸之路史相关的若干问题，也可以因此得以说明。

一、蜀道：世界文明与世界交通史中的特例

蜀道在黄河流域、长江流域早期文明的发育中有特殊的作用，在世界文明史和世界交通史中表现出鲜明的个性。

正如樊志民所指出的，与其他世界古代文明体系的主要河流大多为南北流向不同，中国的母亲河黄河与长江为东西流向。作为农史大家，樊志民在《黄河与中华农业文明》一文中说道：“世界四大文明古国中，中华原生文明没有中断，而其他文明中断了，可以找出许多原因。中国的河流走向是东西向的……而其他三个文明古国的河流走向大致都是南北向。”“从世界范围上看，黄河、长江流域是世界上最大的农区，这两个农区放在一起就有相互依存、相互照应的作用，抵御灾异、耐受冲击的能力强。”^[4]后来，樊志民在中央电视台《开讲啦》节目中再次发表同样的论说，指出：“东西走向河流的农业区，耐受冲击的能力也极高，凡是进入中原的少数民族基本都在当时完成了它的农业化进程，最后成了汉族共同体里的一员。这样，让中华文明得到不断延续和发展。”^⑥所谓“农业”“农业化”当然是说经济史进程。而所谓“少数民族”“进入中原”，则既是民族史进程，也是交通史进程。

如果不是主要从农业史或经济史的视角，而是从交通史的视角观察，可以看到，黄河流域文化区与长江流域文化区这两个“相互依存、相互照应”的“世界上最大的农区”之间，在西段存

在着横亘千里的秦岭这一地理界隔，形成了明显的交通障碍。黄河流域文化区与长江流域文化区两大文化重心地带之间因高大山脉秦岭阻断南北，形成世界早期文明发展进程中仅有的地理现象。

而自远古以来先民开拓的秦岭道路成为上古时代交通建设的伟大成就，这是超越其他世界文明古国的历史贡献。征服秦岭，实现南北贯通的早期蜀道，是中国文明的特殊成就。早期蜀道建设，是世界文明史中特点独特的成功的人文事业。

秦岭南北的旧石器时代遗存可能已经有交往的迹象^⑦。考古学者指出，“我国的旧石器时代文化”“具有一些共同的特征”^[5]。秦岭南北旧石器时代文化的“共同特征”，应当是通过交通条件实现的。新石器时代秦岭南北的重要遗址已经表现出共同的文化面貌。“大地湾文化主要分布于甘肃的陇东地区和陕西的关中地区，以渭河下游地区较为密集，另外，陕南的汉水上游部分地区也有分布。”^{[6]114}大地湾文化在“渭河下游地区”和“汉水上游部分地区”的共同分布，说明当时的交通能力已经能够跨越秦岭山地。仰韶文化主要遗址在渭河流域和汉江流域亦同时存在。有学者指出，仰韶文化的“中心分布区是在关中—陕南—晋南—豫西”^{[6]208}。“关中—陕南”说明秦岭古道的通行条件已经初步具备。汉江流域的仰韶文化遗址已有颇多发现，其与渭河流域仰韶文化遗址的联系，以及陕西凤县梁鹿坪遗址的分布，均提示我们后来称“陈仓道”“故道”的交通线路可能较早开通^⑧。商代时所谓“商式铜器”主要出土地点的分布跨越秦岭，“商文化遗址分布区”包括汉江流域。有学者指出，考察三星堆文化，可以发现“不乏类似于中原商文化的器物，如铜器中的尊、罍、盘、甗、器盖以及青铜兵器中的戈、钺等”，“这些类似于中原商文化的成分，只能理解为是商文化向外辐射的结果”^[7]。汉中地区“夏商时期的考古学文化与成都平原以广汉三星堆、成都十二桥为代表的三星堆文化有着非常密切的联系”^[8]。诸多现象说明殷商时期蜀道已经实现早期开通。周原西周甲骨可见“伐蜀”文字^⑨。王国维《散氏盘跋》指出：“‘散氏’者即《水经·渭

水注》‘大散关’‘大散岭’之‘散’，又铭中‘瀼水’即《渭水注》中之‘扞水’，‘周道’即‘周道谷’，‘大沽’者即《漾水注》之‘故道水’。”所谓“大散关”“周道谷”“故道水”，都保留了关于“蜀道”的历史记忆。王国维研究散氏盘，注意到克鼎铭文“其中地名颇与此盘相涉”，推知“此盘出土之地，距克鼎出土之地必不远”，“华阳王君文焘言，顷闻之陕人言，克鼎出处在宝鸡县南之渭水南岸。此地既为克之故虚，则散氏故虚必距此不远”^[9]。

由周王室修筑，通往各地的大路为“周行”“周道”^⑩。《诗·小雅·大东》写道：“佻佻公子，行彼周行。”“周道如砥，其直如矢。”^{[10]988}《诗·小雅·鹿鸣》则说“四牡骙骙，周道倬迟”^{[10]867}。散关附近的“周道”，说明通向蜀地的交通道路的规格。而所谓“周道谷”，则符合史念海指出的“周人利用河谷以之作为交通要道”^[11]的通常方式。影响周王朝命运的褒姒的故事，是人们熟知的，这就是《诗·小雅·正月》所谓“赫赫宗周，褒姒灭之”^⑪。一位褒地女子的情爱生活竟然导致了一个王朝的灭亡。和褒姒有关的带有一定传说色彩的历史记忆，暗示蜀道重要线路褒斜道的早期开通，明显影响了以关中为统治基地的周王朝的命运。

春秋战国是我们民族文化得到显著跃进和空前积累的时期。经过秦岭、巴山的这一山地通道的建设又实现了新的历史进步。

关于李白《蜀道难》所谓“秦塞”，宋代学者王应麟《困学纪闻》卷一〇《地理》写道：“李太白《蜀道难》云：‘蚕丛及鱼凫，开国何茫然。尔来四万八千岁，不与秦塞通人烟。’其说本扬雄《蜀记》。愚谓岷、蟠载于《禹贡》，庸、蜀见于《牧誓》，非至秦始通也。”^[12]所谓“秦塞”作为时间概念的直接理解，即秦代，或战国秦扩张的时代。其说“愚谓岷、蟠载于《禹贡》，庸、蜀见于《牧誓》，非至秦始通也”的意见是正确的。“蜀道”的早期开通，可以追溯到更遥远的历史时期。

然而“蜀道”发挥最显著的作用，当在东周秦国崛起的历史阶段。秦人和蜀人对于“蜀道”交通都作出了重要的历史贡献。“蜀道”的开通，秦人可能表现出更多的主动性。

二、两个“天府”的成就和连接以及东方帝国“秦”的出现

由天水放马滩秦墓出土的木板地图可知，秦人对于交通的重视由来已久^⑫。学界对放马滩秦木板地图交通道路的走向有不同意见。有学者认为图示道路所表现的是“通往南方的路线”，或说“这条交通线乃是从天水经西汉水至武都的交通线”^⑬。这样的意见如果成立，则这一交通线路其实是可以归入“蜀道”交通体系之中的。秦人的扩张呈向东发展的基本趋势，但是不能排除其曾经进行多方向寻求发展空间，选择进取路径的试探的可能。沿着这一思路，我们应当关注秦人在“南山”“武都”的表现。

《史记》卷五《秦本纪》记载：“（秦文公）二十七年，伐南山大梓，丰大特。”裴骃《集解》引徐广曰：“今武都故道有怒特祠，图大牛，上生树本，有牛从木中出，后见于丰水之中。”张守节《正义》引《括地志》云：“大梓树在岐州陈仓县南十里仓山上。《录异传》云：‘秦文公时，雍南山有大梓树，文公伐之，辄有大风雨，树生合不断。……伐树，断，中有一青牛出，走入丰水中。其后牛出丰水中，使骑击之，不胜。’”^{[13]180-181}对于这一“大梓牛神”的传说发生地和祠祀纪念地，有“武都故道”和“岐州陈仓县南十里仓山上”“雍南山”等不同的说法。“武都故道”明确可知是蜀道的一条线路。所谓“岐州陈仓县南十里仓山上”“雍南山”，以及“入丰水中”“出丰水中”等，应当也可以和蜀道联系起来考虑。特别值得注意的是，这一传说中“牛”“青牛”以及“大特”“怒特”等情节，都使人联想到后来蜀道“金牛”传说。

秦与蜀的交通往来，有久远的历史记录。《华阳国志》卷三《蜀志》载，“蜀”“北与秦分”，“与秦同分”^{[14]113}。“杜宇称帝”时“以褒斜为前门”^{[14]118}。蜀人传说时代的先王“卢帝”当政时，曾经“攻秦，至雍”^{[14]122}。《史记》卷五《秦本纪》：“厉共公二年，蜀人来赂。”^{[13]199}秦惠公十三年（公元前387年），“伐蜀，取南郑”^{[13]200}。惠文君元年（公元前337年），“蜀人来朝”^{[13]205}。

据《史记》卷六九《苏秦列传》记载,世人其实很早就已经注意到“秦有举巴蜀并汉中之心”^{[13]2261}。我们以为尤其应当关注的是秦惠文王进行决策时“欲发兵以伐蜀”,又有“道险狭难至”的考虑^{[13]2291}。蜀道艰苦的通行条件,影响着秦国君王的战略设定。

秦惠文王时代出军南下占有巴蜀,成为后来“唯秦雄天下”^{[13]2459}，“秦地半天下”^{[13]2289}，“秦地遍天下”^{[13]2528},最终实现“秦并天下”^{[13]1366}，“灭诸侯,成帝业,为天下一统”^{[13]2540}的重要条件。如李斯所说,秦惠文王“西并巴、蜀”,而后“遂散六国之从,使之西面事秦”,终得“蚕食诸侯,使秦成帝业”^{[13]2542}。秦统一改变了世界东方的政治文化格局。这一体现了显著世界史意义的历史进程,是以蜀道开通为基本条件的。

战国秦汉时期关中称“天府”。《史记》和《汉书》五见“天府”的说法,其中四次都明确指关中^④。如《史记》卷九九《刘敬叔孙通列传》蒯敬语:“秦地被山带河,四塞以为固,卒然有急,百万之众可具也。因秦之故,资甚美膏腴之地,此所谓‘天府’者也。”司马贞《索隐》:“案:《战国策》苏秦说惠王曰‘大王之国,地势形便,此所谓天府’。高诱注云‘府,聚也’。”^{[13]2716-2717}对于“天府”的理解,多言“府,聚也”^⑤。《今文尚书考证》卷一《尧典》:“受终于文祖。”郑曰:“文祖者,五府之大名,犹周之明堂。”《正义》引《帝命论》,“五府”作“天府”。桓子《新论》曰:“府,聚也。”^[15]《周礼正义》卷三二《春官·叙官》“天府”,贾疏云:“府,聚也。”^[16]

通过相关论说可以得知,关中与巴蜀交通的便利也受到重视^⑥。“天府”后来也被用以形容蜀地,可以说明秦地与蜀地关系的进一步密切,也暗示蜀文化对秦文化的某种向慕与附从。

《华阳国志》卷三《蜀志》开篇就说:“蜀之为国”“地称天府”。任乃强注:“‘天府’,谓天帝之府库,无所不有。最初见于《战国策》,苏秦说秦惠王……《史记》采之入《苏秦传》,然其说出于秦并巴、蜀之前,故或疑是后人伪造。所言‘沃野千里’,亦是指渭水平原,非谓蜀地。其以天府专用于蜀地者,始于诸葛亮《隆中对》,所谓‘益州险塞,沃野千里,天府之土’是也。”^⑦《水经注》卷三三《江水》引《益州记》写道:“水旱从人,

不知饥馑,沃野千里,世号陆海,谓之天府也。”^[17]就正史资料而言,自汉末起,已经能够看到巴蜀亦称“天府”的实例。如《三国志》卷三五《蜀书·诸葛亮传》:“益州险塞,沃野千里,天府之土,高祖因之以成帝业。”^{[18]912}又《三国志》卷三七《蜀书·法正传》:“资益州之殷富,冯天府之险阻,以此成业,犹反掌也。”^{[18]957}《南齐书》卷一五《州郡志下》“益州”条:“蜀侯恽壮以来,四为偏据,故诸葛亮云‘益州险塞,沃野天府’。”^[19]虽然诸葛亮、法正“益州”“天府”之说见诸史籍较晚,但是其形势自“蜀侯恽壮以来”已经逐步形成,其事当在秦武王时代。《史记》卷七一《樗里子甘茂列传》:“惠王卒,武王立。……蜀侯辉、相壮反,秦使甘茂定蜀。”司马贞《索隐》:“辉音晖,又音胡昆反。秦之公子,封蜀也。《华阳国志》作‘晖’。”^{[13]2311}

对蜀地的成功兼并,成就了秦雄视“天下”的条件。秦昭襄王时代已经有“栈道千里,通于蜀汉,使天下皆畏秦”^{[13]2423}的说法。蜀道对于“天下”的历史文化作用得以昭明。当时秦对东方六国的绝对优势已经形成,司马迁因有“昭襄业帝”之说^{[13]3302}。

蜀道使关中平原和成都平原这两处公认最早的“天府”相互连接,于是形成了“秦并天下”^{[13]1366}、实现一统、位于世界东方的秦帝国终于成立的条件。李学勤《东周与秦代文明》指出,秦的统一“是中国文化史上的重要转折点”,此后,汉代创造了辉煌的文明,其影响“范围绝不限于亚洲东部,我们只有从世界史的高度才能估价它的意义和价值”^{[20]294}。秦的历史文化影响非常深刻,以至于在相当长的历史时期内西域乃至更远的地方,人们习称中原人为“秦人”^⑧。考察秦统一的世界史影响,也应当重视蜀道的意义。

三、“大关中”与“山西”“关西”: 世界东方的文化重心

秦蜀文化的密切沟通,在秦强势行政力量的作用下,形成了新的政治地理、经济地理和文化地理格局。蜀道交通地理的作用不宜忽视。

徐中舒曾经指出:“从地理和民族的分布来看,古代四川和中原的联系,肯定是存在的。至

于《史记·五帝本纪》说黄帝的儿子昌意，降居若水，娶蜀山氏，后来《华阳国志》和《十三州志》，以为这就是蜀的先代。严格说，这些传说并出西汉以后，除牵合若水蜀山地名人名一二字外，并无其他史迹可据，其可信的条件并不具备，这里姑置不论。解放以后，在四川基本建设及农业的开发中，地下遗物出土渐多，且有出土记录可据，对于古代四川的历史，提供了许多坚强可信的资料，使我们更清楚地看出它与中原地区的联系。”^[21]对于这种文化联系和文化交往的交通史探索，也具有了初步的条件。而至于战国秦得以扩张的时代，秦“南取汉中，西举巴蜀”^{[13]1962}，“秦地已并巴、蜀、汉中”^{[13]223}，“天下”出现新的政治军事格局，沟通“秦地”南北的蜀道的畅通得以保障。

蜀道促成了秦汉“大关中”形势的出现。

蜀人对秦文化的逐步认同，形成了蜀地原有文化传统渐次与秦文化相接近的历史趋势。甚至“巴、蜀亦关中地也”^{[13]316}，也成为秦汉时期民间能够普遍接受的概念。司马迁在《史记》卷一二九《货殖列传》中说到“关中”，特别强调其与“巴蜀”的关联：“及秦文、德、繆居雍，隙陇蜀之货物而多贾。”“南则巴蜀。巴蜀亦沃野，地饶卮、姜、丹沙、石、铜、铁、竹、木之器。”“巴蜀”的资源引蜀道的连通，可以满足“雍”“咸阳”“长安”的消费需求。司马迁说：“故关中之地，于天下三分之一，而人众不过什三；然量其富，什居其六。”^{[13]3262}由“于天下三分之一”“人众”“什三”以及“其富，什居其六”分析，这里所谓的“关中”，应当是包括“巴蜀”的。班固在《汉书》卷二八下《地理志下》中说到“秦地”，也有兼及“巴、蜀”的内容，如“秦地于《禹贡》时跨雍、梁二州”^{[22]1642}。所谓“秦地天下三分之一，而人众不过什三，然量其富居什六”^{[22]1646}，则全用司马迁之说。

张家山汉简《二年律令》中的《津关令》在有有关汉初关禁制度的内容中，举例扞关、郾关、武关、函谷关、临晋关五关^⑨。五关位置大略形成一条南北轴线。通过对五关位置的考察，可以认识当时区域地理学“大关中”概念的涵义以及区分“关中”“关外”的界线^⑩。“大关中”地理格局的形成，是以蜀道畅通为条件的。

司马迁划分天下为四个基本经济区，其中

最重要的地区是“山西”“山东”。当时的“大关中”即司马迁所划分的四个基本经济区之一的所谓“山西”地方^{[13]3253}，成为当时东方世界的政治、经济、文化重心。当时人也以“关西”“关东”称“山西”“山东”。“山西”或称“关西”，曾经是西汉王朝的重心地区。这一情形直到王莽“分州正域”^{[22]4128}，规划“东都”^⑪，方才改变。全国经济重心向东南方向的转移与“西都”向“东都”的历史性转变是一致的。王莽经营“东都”，刘秀定都洛阳，是这一历史变化的标志。

四、蜀道与丝绸之路交通

李学勤《东周与秦代文明》划分东周时代的天下为七个文化圈^{[20]10-11}，位列西侧，即“山西”或称“关西”方位的是“秦文化圈”和“巴蜀滇文化圈”，蜀道将其南北沟通。

《太平寰宇记》卷七二《剑南西道一·益州》引扬雄《蜀王本纪》曾经说到张若营建成都城，“始造府县寺舍，令与长安同制”^[23]。《华阳国志》卷三《蜀志》载：“与咸阳同制。”^{[14]128}蜀地的文化中心成都的城市规划“与咸阳同制”的事实，可以说明蜀地文化创造在某种程度上努力仿拟秦文化的倾向。尽管导致这种倾向形成的最初因素，可能有秦人统治者实施军事强制的成分，但是作为社会文化现象来考察，应当对这种倾向的形成与蜀人终于认同秦文化的历史事实之间的关系，予以更充分的重视^⑫。

前引《史记》卷一二九《货殖列传》言包括“巴蜀”的“关中”经济地位的分析，对于“巴蜀”更远地方的经济联系与“蜀道”的交通作用，也曾经予以重要提示：“南御滇楚，僊僮。西近邛笮，笮马、旄牛。然四塞，栈道千里，无所不通，唯褒斜馆毂其口，以所多易所鲜。”^{[13]3262}

“秦文化圈”和“巴蜀滇文化圈”各有西北丝绸之路和西南丝绸之路与外域实现文化联系。蜀道联系秦汉行政中枢“咸阳-长安”与西南地方，继续延伸，则有“西夷西”国际道路的开拓。《史记》卷一二三《大宛列传》和卷一一六《西南夷列传》均记述，张骞判断“邛西”有往“身毒国”的通路，与“大夏”联系“道便近”。于是汉武帝派遣使者“间出西夷西，指求身毒国”。《史记》卷

一一六《西南夷列传》记载：“及元狩元年，博望侯张骞使大夏来，言居大夏时见蜀布、邛竹杖^②，使问所从来，曰：‘从东南身毒国^③，可数千里，得蜀贾人市。’或闻邛西可二千里有身毒国。骞因盛言大夏在汉西南，慕中国，患匈奴隔其道，诚通蜀，身毒国道便近，有利无害。于是天子乃令王然于、柏始昌、吕越人等，使间出西夷西^④，指求身毒国。至滇，滇王尝羌^⑤乃留，为求道西十余辈。岁余，皆闭昆明^⑥，莫能通身毒国。”^{[13]2995-2996}蜀地产品见于“大夏”，说明“大夏”通过身毒国“得蜀贾人市”的民间商贸通路的畅通。这种自由贸易形成的商路，虽然未曾被汉执政者直接利用以结成反匈奴的军事联盟，却应当是实际存在的。张骞“身毒国道便近，有利无害”的判断，应当是有可以说服汉武帝的确实依据。就此《史记》又有“去蜀不远”，“从蜀宜径，又无寇”的表述。这一交通地理知识，应当来自“蜀贾”。《史记》卷一二三《大宛列传》记述了张骞至大夏归来的报告：“臣在大夏时，见邛竹杖、蜀布^⑦。问曰：‘安得此？’大夏国人曰：‘吾贾人往市之身毒。身毒在大夏东南可数千里。其俗土著，大与大夏同，而卑湿暑热云。其人民乘象以战。其国临大水焉。’以骞度之，大夏去汉万二千里，居汉西南。今身毒国又居大夏东南数千里，有蜀物，此其去蜀不远矣。今使大夏，从羌中，险，羌人恶之；少北，则为匈奴所得；从蜀宜径^⑧，又无寇。”于是，“天子既闻大宛及大夏、安息之属皆大国，多奇物，土著，颇与中国同业，而兵弱，贵汉财物；其北有大月氏、康居之属，兵强，可以赂遗设利朝也。且诚得而以义属之，则广地万里，重九译^⑨，致殊俗，威德遍于四海。天子欣然，以骞言为然，乃令骞因蜀犍为^⑩发间使，四道并出：出犍，出毋，出徙，出邛、僰，皆各行一二千里。其北方闭氐、笮，南方闭嵩、昆明。昆明之属无君长，善寇盗，辄杀略汉使，终莫得通。然闻其西可千余里有乘象国，名曰滇越，而蜀贾奸出物者或至焉，于是汉以求大夏道始通滇国。初，汉欲通西南夷，费多，道不通，罢之。及张骞言可以通大夏，乃复事西南夷”^{[13]3166-3167}。由所谓“复事西南夷”，可知汉武帝时代再次经营西南夷，出于欲“通大夏”的动机。

《史记》卷一一六《西南夷列传》所谓“及元

狩元年，博望侯张骞使大夏来，言居大夏时见蜀布、邛竹杖”，《资治通鉴》卷一九“汉武帝元狩元年”系于此年即公元前122年^⑪。司马迁曾经有奉使前往巴蜀以南甚至抵达“邛、笮、昆明”等地方的亲身经历^⑫。有关西南夷的记述，应当大体切实可信^⑬。西汉犍为郡治在今四川宜宾。对于以“蜀犍为”为始发点的所谓“四道并出：出犍，出毋，出徙，出邛、僰”这种多方向的进取性的道路开发，是中国古代交通史中罕见的记录。所谓“出犍，出毋”，张守节《正义》：“茂州、向州等，毋、犍之地，在戎州西北也。”^{[13]3137}唐代戎州治所在今四川宜宾^⑭。茂州治所在今四川茂县。向州治所在今四川茂县西北或黑水、红原县境^⑮。所谓“出徙”，裴骃《集解》：“徐广曰：‘属汉嘉。’”司马贞《索隐》：“李奇云：‘徙音斯。蜀郡有徙县也。’”张守节《正义》：“徙在嘉州。”^{[13]3167}所谓“蜀郡有徙县”，据《汉书》卷二八上《地理志上》和谭其骧主编的《中国历史地图集》标示，“徙”在今四川天全东南^⑯。承汉武帝指示，张骞策划的所谓“四道并出”，可以看作“蜀道”指向丝绸之路交通战略的一种延伸。

这是汉代交通史上的大事，也是中外文化交流史上的大事。汉武帝时代开启域外文化联系的这一交通探求，后来形成所谓“西南丝绸之路”。正如有的学者所指出的，汉武帝的目的“是为征讨南越寻找便捷通道，以及寻找通往大夏的交通线，而不是为了开发西南夷地区的经济资源”^[24]。东汉时期，海西“幻人”由滇缅古道到达成都平原，再由蜀道北上，到达洛阳，进行了成功的宫廷表演^⑰。

另一条蜀道延伸的国际道路，即通过“枸酱”之路与南海丝路起点珠江下游地方的连通。《史记》卷一一六《西南夷列传》写道：“建元六年，大行王恢击东越，东越杀王郢以报。恢因兵威使番阳令唐蒙风指晓南越。南越食蒙蜀枸酱，蒙问所从来，曰‘道西北牂柯，牂柯江广数里，出番禺城下’。蒙归至长安，问蜀贾人，贾人曰：‘独蜀出枸酱，多持窃出市夜郎。夜郎者，临牂柯江，江广百余步，足以行船。南越以财物役属夜郎，西至同师，然亦不能臣使也。’”唐蒙于是上书建议，南越势力强盛，以往“以长沙、豫章往，水道多绝，难行”，可从蜀地顺水而下图之，

“窃闻夜郎所有精兵,可得十余万,浮船牂柯江,出其不意,此制越一奇也。诚以汉之强,巴蜀之饶,通夜郎道,为置吏,易甚”。得到汉武帝赞同。“乃拜蒙为郎中将军,将千人,食重万余人,从巴蜀笮关入,遂见夜郎侯多同。蒙厚赐,喻以威德,约为置吏,使其子为令。夜郎旁小邑皆贪汉缯帛,以为汉道险,终不能有也,乃且听蒙约。还报,乃以为犍为郡。发巴蜀卒治道,自犍道指牂柯江。蜀人司马相如亦言西夷邛、笮可置郡。使相如以郎中将军往喻,皆如南夷,为置一都尉,十余县,属蜀。”^[13]²⁹⁹⁴于是扩展了蜀地,打通了自蜀“番禺城下”的道路。而“番禺”为南海“一都会”,“处近海,多犀、象、毒冒、珠玑、银、铜、果、布之凑,中国往商贾者多取富焉”,与“日南障塞、徐闻、合浦”共同成为南海丝绸之路的起点^[22]¹⁶⁷⁰⁻¹⁶⁷¹。《史记》卷一一六《西南夷列传》“太史公曰:“南夷之端,见枸酱番禺,大夏杖邛竹。”^[13]²⁹⁹⁸《汉书》卷九六下《西域传下》“赞曰:“感枸酱、竹杖则开牂柯、越嶲……”^[22]³⁹²⁸都强调了蜀道交通结构扩展与丝绸之路相连通的国际意义。

“蒙归至长安,问蜀贾人,贾人曰:‘独蜀出枸酱,多持窃出市夜郎。……’”是将“蜀道”与“枸酱”故事直接联系的信息。“独蜀出枸酱”,说“枸酱”是蜀地独有特产。裴骃《集解》引徐广曰:“枸,一作‘蒟’。”又写道:“骃案:《汉书音义》曰‘枸木似谷树,其叶如桑叶。用其叶作酱酢,美,蜀人以为珍珠’。”司马贞《索隐》解释“蒟”:“刘德云‘蒟树如桑,其椹长二三寸,味酢;取其实以为酱,美’。又云:‘蒟缘树而生,非木也。今蜀土家出蒟,实似桑椹,味辛似姜,不酢。’”^[13]²⁹⁹⁴有人说,“枸酱:即蒟酱,一种用胡椒科植物做的酱,味辛而香”^[25]。左思《蜀都赋》:“都人士女,袿服靓妆。贾贸鬻鬻,舛错纵横。异物诡譎,奇于八方。布有橦华,面有桃榔。邛杖传节于大夏之邑,蒟酱流味于番禺之乡。”刘良注:“‘邛竹’‘蒟酱’,言二物皆生于蜀,而流及远方也。”^[26]后世诗文更可见“竹杖诡奇,蒟酱甘好”^[27]，“大宛名马,蒟酱蟾酥”^[28]¹⁰⁵⁸，“蒟酱竹杖,天马蒲萄”^[28]¹⁹⁹⁰，“已见蒲梢入大宛,更闻蒟酱开邛笮”^[29]，“跪奉雕盘争献果,葡萄蒟酱比难齐”^[30]，都将“蒟酱”与“竹杖”“葡萄”“大宛名马”等并说，看

作可以说明丝绸之路史的特殊物产。

汉简所见敦煌“之蜀”道路,也可以理解为西北丝绸之路的支线。敦煌马圈湾简文“官属数十人持校尉印绶三十驴五百匹驱驴士五十人之蜀名曰劳庸部校以下城中莫敢道外事次孙不知将”^[31],提示我们有大队的“驴”由“驱驴士”役使,直接以“之蜀”为交通运输的目标。此外,通过对“鲜水”地名的民族地理和交通地理分析,也可以增进对青海草原地区南北交通线路历史作用的认知^⑨。将敦煌出发的“驱驴士”“之蜀”运输队伍经行的路线看作汉代丝路交通的又一联系蜀道的路径,应当是合理的判断^⑩。河西汉简所见“蜀校士”身份,也可以说明蜀地与河西的交通条件^⑪。而“广汉八稷布”在河西市场的流通^⑫,也反映了蜀地织品进入丝绸之路重要路段河西地方消费的情形。

通过多种历史文化迹象的分析,蜀道研究应当可以看作对世界文明进程显示出重要意义的丝绸之路史考察的主题之一。

注释

- ①周祖谟主编:《旧唐书文苑传笺证》,凤凰出版社2012年版,第550页。②计有功:《唐诗纪事》,中华书局1965年版,第270页。③吕华明、程安庸、刘金平:《李太白年谱补正》,中华书局2012年版,第164页。④辛文房撰、周绍良笺证:《唐才子传笺证》,中华书局2010年版,第327页。⑤李白著、王琦注:《李太白全集》,中华书局1977年版,第162、163、164页。“秦塞”的“秦”,可能主要是空间概念。“秦塞”应当理解为蜀地连通秦地的道路所经过的关塞,也可以理解为秦岭关塞。参见王子今:《古代蜀道的“关”》,《四川文物》2012年第3期。战国秦汉时期大致完备的秦岭南北道路上可以理解为“秦塞”者,有武关道的武关和峽关,子午道的子午关,灊骆道的骆谷关,褒斜道的斜谷关,故道的大散关等。⑥《开讲啦》,央视网,2018年11月10日。⑦⑧《陕西省旧石器时代遗存图》,载张在明主编:《中国文物地图集·陕西分册》,西安地图出版社1998年版,第48—49页,第52—53页。⑨张长寿、殷玮璋主编:《中国考古学·两周卷》,中国社会科学出版社2004年版,第195页。⑩杨升南:《说“周行”“周道”——西周时期的交通初探》,载《西周史研究》(《人文杂志丛刊》第2辑),人文杂志编辑部1984年版。⑪毛亨《传》:“有褒国之女,幽王惑焉而以为后。诗人知其必灭周也。”参见阮元校刻:《十三经注疏·毛诗正义》,中华书局2009年版,第950页。⑫王子今、李斯:《放马滩秦地图林业交通史料研究》,《中国

历史地理论丛》2013年第2期。^⑬[日]藤田胜久著、李淑萍译:《战国秦的领域形成和交通路线》,载《秦文化论丛》第6辑,西北大学出版社1998年版;雍际春:《天水放马滩木板地图研究》,甘肃人民出版社2002年版,第145页。^⑭另一例即《汉书》卷二六《天文志》:“房为天府,曰天驷。”参见班固:《汉书》,中华书局1962年版,第1276页。^⑮如《汉书》卷四〇《张良传》颜师古注:“财物所聚谓之府。言关中之地物产饶多,可备贍给,故称天府也。”《汉书》卷四三《娄敬传》颜师古注:“府,聚也,万物所聚。”《汉书》卷五八《卜式传》:“府,钱所聚也。”分别参见班固:《汉书》,第2033、2120、2625页。^⑯如《史记》卷六九《苏秦列传》苏秦语:“秦四塞之国,被山带渭,东有关河,西有汉中,南有巴蜀,北有代马,此‘天府’也。”《史记》卷五五《留侯世家》张良语:“夫关中左殽函,右陇蜀,沃野千里,南有巴蜀之饶,北有胡苑之利,阻三面而守,独以一面东制诸侯。”分别参见司马迁:《史记》,第2243、2044页。所谓“南有巴蜀”,所谓“右陇蜀”,都强调了与“蜀”之间的交通条件。^⑰所谓“或疑是后人伪造”,并无根据。参见常璩撰、任乃强校注:《华阳国志校补图注》,上海古籍出版社1987年版,第113、115页。^⑱王子今:《论西域“秦人”称谓》,载《坚固万岁人民喜:刘平国刻石与西域文明学术研讨会论文集》,凤凰出版社2022年版。^⑲王子今、刘华祝:《说张家山汉简〈二年律令·津关令〉所见五关》,《中国历史文物》2003年第1期。^⑳王子今:《秦汉区域地理学的“大关中”概念》,《人文杂志》2003年第1期。^㉑王子今:《西汉末年洛阳的地位和王莽的东都规划》,《河洛史志》1995年第4期。^㉒王子今:《秦兼并蜀地的意义与蜀人对秦文化的认同》,《四川师范大学学报(社会科学版)》1998年第2期。^㉓裴骃《集解》:“韦昭曰:‘邛县之竹,属蜀。’瓚曰:‘邛,山名。此竹节高实中,可作杖。’”《史记》中华书局1959年标点本作“蜀布、邛竹、杖”,第2995页。2013年“点校本二十四史修订本”作“蜀布、邛竹杖”,第3606页。作“邛竹杖”是。^㉔裴骃《集解》引徐广曰:“字或作‘竺’。《汉书》直云‘身毒’,《史记》一本作‘乾毒’。”裴骃案:《汉书音义》曰:“一名‘天竺’,则浮屠胡是也。”司马贞《索隐》:“身音捐,毒音笃。一本作‘乾毒’。《汉书音义》一名‘天竺’也。”^㉕《汉书》卷九五《西南夷传》作“间出西南夷”。颜师古注:“求间隙而出也。”参见班固:《汉书》,第3841页。^㉖裴骃《集解》引徐广曰:“尝,一作‘赏’。”^㉗裴骃《集解》:“如淳曰:‘为昆明所闭道。’”张守节《正义》:“昆明在今嵩州南,昆县是也。”^㉘张守节《正义》:“邛都邛山出此竹,因名‘邛竹’。节高实中,或寄生,可为杖。布,土芦布。”^㉙裴骃《集解》:“如淳曰:‘径,疾也。或曰径,直。’”^㉚张守节《正义》:“言重重九遍译语而致。”王子今:《“重译”:汉

代民族史与外交史中的一种文化现象》,《河北学刊》2010年第4期。^㉛张守节《正义》:“犍,其连反。犍为郡今戎州也,在益州南一千余里。”^㉜司马光:《资治通鉴》,中华书局1956年版,第627—628页;司马迁:《史记》,第2995页。^㉝《史记》卷一三〇《太史公自序》:“奉使西征巴、蜀以南,南略邛、笮、昆明,还报命。”参见司马迁:《史记》,第3295页。^㉞王子今:《秦汉史学家的边政实践与边疆学认知》,《中国边疆史地研究》2023年第1期。^㉟谭其骧主编:《中国历史地图集》,地图出版社1982年版,第5册第65—66页,第2册第29—30页。^㊱史为乐主编:《中国历史地名大辞典》,中国社会科学出版社2003年版,下册第1471页、上册第1027页。有学者论述,“冉駹”即明清译作“日玛”“日麦”“尔玛”者,“是龙门山西侧、岷江上游地区一个历史悠久、超强稳定的族群”。参见耿少将:《冉駹历史沿革考》,《中华文化论坛》2014年第3期。据饶宗颐《甲骨文中的冉与冉駹》说,甲骨文中“冉”(《诚斋殷墟文字》369)、“冉龟羌”(《甲骨文合集》451、452)等,都是关于“冉駹”的记载。参见饶宗颐:《甲骨文中的冉与冉駹》,《文物》1998年第1期。^㊲王子今:《海西幻人来源考》,载《秦汉史论丛》第8辑,云南大学出版社2001年版。^㊳王子今、高大伦:《说“鲜水”:康巴草原民族交通考古札记》,《中华文化论坛》2006年第4期。^㊴王子今:《说敦煌马圈湾简文“驱驴士”“之蜀”》,载《简帛》第12辑,上海古籍出版社2016年版;《河西“之蜀”草原通道:丝路别支考》,载《丝绸之路研究集刊》第1辑,商务印书馆2017年版。^㊵王子今:《居延汉简“校士”身份及“拘校”制度推考》,载《国际简牍学会会刊》第7号(2013),兰台出版社2013年版。^㊶王子今:《汉代河西的蜀地织品——以“广汉八稷布”为标本的丝绸之路史考察》,《四川文物》2017年第3期。

参考文献

- [1] 欧阳询. 艺文类聚[M]. 汪绍楹, 校. 上海: 上海古籍出版社, 1965.
- [2] 郭茂倩. 乐府诗集[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [3] 卢照邻. 卢照邻集校注[M]. 李云逸, 校注. 北京: 中华书局, 1998: 120-121.
- [4] 樊志民. 问稼轩农史文集: 贰辑下册[M]. 咸阳: 西北农林科技大学出版社, 2022: 45.
- [5] 任式楠. 旧石器时代[M]//中国社会科学院考古研究所. 新中国的考古发现和研究. 北京: 文物出版社, 1984: 28-29.
- [6] 任式楠, 吴耀利. 中国考古学: 新石器时代卷[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2010.
- [7] 宋新潮. 殷商文化区域研究[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1991: 262-263.

- [8] 杨锡璋,高炜.中国考古学:夏商卷[M].北京:中国社会科学出版社,2003:491.
- [9] 王国维.散氏盘跋[M]//观堂集林:外二种.石家庄:河北教育出版社,2001:549.
- [10] 十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [11] 史念海.周原的历史地理与周原考古[M]//河山集:三集.北京:人民出版社,1988:367.
- [12] 王应麟.困学纪闻[M].翁元圻,等注.栾保群,田松青,吕宗力,校点.全校本.上海:上海古籍出版社,2008:1174.
- [13] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [14] 常璩.华阳国志校补图注[M].任乃强,校注.上海:上海古籍出版社,1987.
- [15] 皮锡瑞.今文尚书考证[M].盛冬铃,陈抗,点校.北京:中华书局,1989:45.
- [16] 孙诒让.周礼正义[M].北京:中华书局,2015:1506.
- [17] 酈道元.水经注校证[M].陈桥驿,校证.北京:中华书局,2007:766.
- [18] 陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1959.
- [19] 萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972:298.
- [20] 李学勤.东周与秦代文明[M].上海:上海人民出版社,2007.
- [21] 徐中舒.论巴蜀文化[M].成都:四川人民出版社,1982:4-5.
- [22] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [23] 乐史.太平寰宇记[M].王文楚,等点校.北京:中华书局,2007:1463.
- [24] 郭筱磊.浅谈汉武帝开拓西南夷地区的根本原因[J].淮海工学院学报(人文社会科学版),2014(1):79.
- [25] 王继如.汉书今注[M].南京:凤凰出版社,2013:2257.
- [26] 萧统.六臣注文选[M].李善,吕延济,刘良,等注.北京:中华书局,1987:96.
- [27] 李祁.黄河赋[M]//赵逵夫.历代赋评注:宋金元卷.成都:巴蜀书社,2010:741.
- [28] 许结.历代赋汇[M].校订本.南京:凤凰出版社,2018.
- [29] 陶元藻.全浙诗话[M].北京:中华书局,2013:1265.
- [30] 赵尔巽,等.清史稿[M].北京:中华书局,1977:2979.
- [31] 张德芳.敦煌马圈湾汉简集释[M].兰州:甘肃文化出版社,2013:327.

The Significance of Shudao in the History of World Civilization

Wang Zijin

Abstract: Shudao (the road to Sichuan) played an important role in the traffic pattern in ancient China for overcoming the obstacles of the Qinling Mountains and Bashan Mountains and facilitating the communication between the early North and South civilizations. Therefore, in the early stage of world civilization, it became a special case in the history of traffic development. In ancient times, Guanzhong and Bashu, the land of abundance, were connected by Shudao, which prepared the conditions for the unified Qin Empire. The Qin Empire in the east of the world changed the pattern of global history. Shudao became the basis for the emergence of “Great Guanzhong” in the Warring States, Qin and Western Han Dynasties. “Great Guanzhong” was the so-called “Shanxi” and “Guanxi”, which was once the political, economic and cultural center in the East of the world. Shudao connected Xianyang, the administrative center of Qin and Han dynasties, Chang’an and the southwest. It continued to extend, contributing to the development of the “Xiyi West” international road, forming the “Southwest Silk Road”. Through the “Gou Jiang” road, it integrated the starting points of Silk Road in the South China Sea like Panyu, Xuwen and Hepu. Shudao in bamboo slips of Han dynasty can also be understood as a branch of the Northwest Silk Road. Thus, it also realized the connection between Hexi section of the Silk Road and traffic system of Shudao. Therefore, the study of Shudao should also be regarded as one of the themes of the historical investigation of the Silk Road, which has shown great significance to the process of world civilization.

Key words: Shudao; Guanzhong; Bashu; the Silk Road

[责任编辑/知 然]



天圆地方时空观及其“取象”逻辑

李 川

摘 要:立象为中国古代典籍的重要词语之一。“象”是天人相参、王道政治的核心观念,六经皆可包括于象之中。不惟如此,我国战国时期的文学深于比兴,盖因其深于取象之故。由此说来,取象观实乃华夏文化的根本思维方式。“天圆地方”是人类历史上最早出现的宇宙观之一,是我国古代关于天地形状的一种认识,是中国古人宇宙论的基本观念。天圆地方观念以及其附属的四象二十八宿、分野观等乃是其取象观选择的必然结果。基于取象观发展出来的,是华夏先民独特的时空观,这套时空观又影响了华夏民族的生活方式,从而使其看待万物的眼光与现代科学时空观有所不同。

关键词:天圆地方;取象;时空

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0072-07

一、“取象”观略说

“立象”(或曰“取象”)是中国古代典籍的核心词语之一。《尚书·益稷》曰:“观古人之象。”^{[1]297}《周易·系辞上》曰:“立象以尽意。”^{[2]171}《诗经》之“六义”赋比兴皆以取象为教化之途径。孔子修《春秋》,垂法万事,绝笔于获麟,麟与“河不出图,洛不出书”之龟以及“凤鸟不至”之风,皆为教化之“象”。关于此,章学诚言之甚晰:“夫悬象设教,与治历授时,天道也。《礼》《乐》《诗》《书》,与刑、政、教、令,人事也。天与人参,王者治世之大权也。”^{[3]2}“象之所包广矣,非徒《易》而已,六艺莫不兼之;盖道体之将形而未显者也。……《易》与天地准,故能弥纶天地之道。万事万物,当其自静而动,形迹未彰而象见矣。故道不可见,人求道而恍若有见者,皆其象也。”^{[3]18}章学诚之论,可谓先获我心。“悬象设教”为古人教化之本,这是由古人的宇宙论和人

生观所决定的,三代以降的思想,皆以人为上天所生,所谓“天生烝民”^[4]“天生民”^[5]乃先秦伦理思想的基础,因此有“天胤”^{[1]374}“天民”^[6]等称谓,这种说法类似于埃及人之“太阳族”,反映了人类存在的神圣状态。人之存在是世俗和神圣的两重存在,“惟人万物之灵”^{[1]382},人之灵明被视为源自天、源自神明。

正是由于人类的神圣性,故在对于人类的认识和教化方面,乃有所谓“神道设教”^{[2]73}之论。神道设教的思想又基于两个基本划分,第一是天道与人道之分,第二是君子与小人之分。天道与人道之分显而易见,君子与小人之分是古典社会、前启蒙时代的普遍共识,荀子说:“君子以为文,而百姓以为神。”^[7]古埃及《普塔霍特普教谕》也宣称神明禁止让民众参与决策,诸如此类的教诲在世界各大古老文明中比比皆是,兹不赘述。基于这两重划分,古典政教因此显示出“天工,人其代之”^{[1]292}的本天治民思想。民既然有君子与小人的差别,而天道又非

收稿日期:2023-11-07

作者简介:李川,男,中国社会科学院外国文学研究所副研究员(北京 100732),主要从事神话学、比较文学研究。

人人所能知晓,故需要教化,此即古代经典产生的逻辑前提。职是之故,在古典文教传统中,教化为最基本的文献样式。书教、诗教、易教等提法,今人虽不尽能详但必然耳熟。教化之本正是“天与人参”,是“王者治世之大权”。但天并不能言,既然人类的教化本诸天道,如何体察不言之天的意图呢?“悬象”便是天道和天道相互沟通的基本手段,象首先是日月星辰风雨雷电等自然现象,这些现象通过古典思想家赋义,将其视为体现天道的手段。天道因其以显象的方式传达,古人谓之“天显”^{[1]434};天道因其阴阳不测,古人谓之“神道”^{[2]73}。要而言之,“象”是天人相参的第一中介。由日月之运行、季节之推移、天地之变化,“象”的含义遂逐渐扩展到王道政治的诸多领域,龙凤、麒麟、赤乌、白鱼,推而至于天地之间的万事万物,皆被赋予“象”的功能。“象”因此成为古人理解人类自身、理解整个宇宙的锁钥,成为“究天人之际,通古今之变”的钤键。“六艺莫不兼之”^{[3]18},六经皆可包括于象之中。从天道的角度说,象惟恍惟惚,“道体之将形而未显者”皆为象;从人道的角度说,可因象而悟道,“求道而恍若有见”。这就是“悬象设教”的内涵,也是“神道设教”“立象以尽意”的命题之价值意义所在。此义东周以前的思想家知之甚深,“战国之文,深于比兴,即其深于取象者也”^{[3]19}。随着西方现代文明逐渐占据世界主流,中华古典文明受到冲击,古人天人相参的宇宙论、世界观被漠视、歪曲甚或“打倒”,现代人以理性的、科学的思维方式取代了古典思维方式,天道不再与人道相关,更不再是教化的起点和根基,而只是科学研究的客观对象。天道被客观对象化之后,人作为神圣存在这一层次的意义也就相对泯灭,“究天人之际”的命题因此转化为人类如何解释自然、征服自然的主题。取象观即便再被提及,也绝不会对现代人的生活产生任何实质影响,它只是学术研究的知识对象,不再为伦常提供价值和意义。但在相当长的历史阶段内,取象观实乃华夏文化的根本思维方式^①。此种思维方式对中国古典文化影响甚巨,其中就包括长期支配中国古典文化的天圆地方观。

“天圆地方”是人类历史上最早出现的宇宙

观之一,是我国古代关于天地形状的一种认识,是我国古代宇宙论的基本观念。这种时空观源远流长、根深蒂固。在长达两千多年的古典政教制度传统下,历代帝王无不遵循一种既定的祭祀范式,就是在都城南北两侧分设天、地两坛,以分别祭祀苍天和大地。天坛建成圆形,谓之“圜丘”(或“圆丘”);地坛建成方形,谓之“方丘”(或“方泽”)。这种苍天和大地祭坛形制的来源,乃是基于古典取象观推本而来,这种天地观就是“天圆地方”,是华夏先民之于苍天和大地思想投射。“天圆地方”说由来已久,那么,这种观念是如何产生的,其形成背景如何?下文尝试论述之。

二、“天圆地方”说之来源

“天圆地方”说乃我国最古老的宇宙观。其来源有两说。一说出自盖天说。古宇宙论有盖天、浑天、宣夜三说^②,“天圆地方”出自盖天说。古代之所谓天,实际兼包天地。故“宣夜”言天者之外,另两说皆笼括天地而言之。盖天说分两个支派:一支派“盖天之说”主张“天似盖笠,地法覆盘”;另一支派主张“天圆如张盖,地方如棋局”“天形南高而北下”。前者认为,“天”必须是“盖”子,不可以转到地下去;天地之间有很大的距离,既不相交接,也不互相包容。后者则认为天地乃是拱形的。因此有“第一次盖天说”与“第二次盖天说”之别^③。“天圆地方”是所有盖天说的共同特征。

另一说认为黄帝创立“盖天说”^④。这种说法的根据可能在先秦典籍之中。《黄帝内经·灵枢·邪客篇》《吕氏春秋·序意》皆有相关提示。《序意》有“大圜在上,大矩在下……是法天地”^{[8]274}等语。所谓“大圜”,正是古人对苍天的称呼;而所谓“大矩”,乃以称地。由此看来,将“天圆地方”追溯到黄帝也有其文献学依据,说明天圆地方观念由来之久。

上述各家之说,宣夜说、浑天说、盖天说,以及关于“盖天说”起源于黄帝的传说,乃是古老相传的观念,难以采取实证主义的方法加以科学证明,而只能从思想史的角度予以阐释。实际上,这正是古典取象观支撑下的重要内容,反

映出华夏先民对天地体认的悠远传统。天圆地方的观念最晚可以追溯到史前时期,如河南濮阳西水坡45号大墓,以及辽宁东山嘴红山文化祭坛。这方面的考古学、图像学证据不少,可参考刘敦愿、冯时的相关研究^⑤。文献证据也不绝于书,“周人志之”的说法确实有迹可循,典籍明确记载了“天圆地方”为诸物所“取象”的情形。《周礼·考工记》有“軫之方也,以象地也;盖之圜也,以象天也”^[9]。《庄子·说剑》“上法圆天,以顺三光;下法方地,以顺四时”^[10]。《楚辞·天问》“圜则九重……地方九则”^[11]。宋玉《大言赋》“方地为舆,圆天为盖”^[12]。《鹖冠子·泰录》“无规圆者,天之文也;无矩方者,地之理也”^{[13]248}及“法天居地,去方错圆”^{[13]246}。《吕氏春秋·序意》“大圜在上,大矩在下……上揆之天,下验之地”^{[8]274}。上述皆为先秦典籍之明证。汉代《淮南子》之《天文》《原道》《览冥》《本经》诸篇、贾谊《新书·容经》、班固《白虎通·文质》以及唐宋史志、类书乃至说部文献对此记载也绵延不绝,体现出源远流长的深厚传统。

然上文天圆、天圜杂出,是否一意呢?许慎《说文解字·口部》云:“圜,天体也。”段玉裁注曰:“圜,环也。《吕氏春秋》曰:何以说天道之圜也?精气一上一下,圜周复杂,无所稽留,故曰天道圜。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。按,天体不浑圜如丸。故《大戴礼》云:参尝闻之夫子曰,天道曰圆,地道曰方。卢云:道曰方圆耳,非形也。《淮南子》曰,天之圆不中规,地之方不中矩。《白虎通》曰,天,镇也,其道曰圆。地,谛也,其道曰方。许言天体,亦谓其体一气循环,无终无始,非谓其形浑圜也。下文云:圆、圜全也。斯为浑圜。”又于“圆”字下曰:“圜者天体。天屈西北而不全,圜而全,则上下四旁如一,是为浑圜之物。《商颂》‘幅陨既长’。毛曰‘陨、均也’。按《玄鸟》传亦曰:‘员、均也。’是则毛谓员陨皆圆之假借字。浑圜则无不均之处也。《笺》申之曰:陨当作圆,圆谓周也。此申毛非易毛。”^{[14]277}这两者之间的差别,其实只是平圆和浑圆之别,然看段注的意思,天之圜或圆,指的是其“道”的大化流行无始无终,而非其具体的形状如何。然古人也将天体之圜理解为“浑圆”,这是否与

其说矛盾呢?实则道之始卒若环,表天象的“圜”,二者本质气息相同,并无什么矛盾之处。只是必须理解,天之圜或圆并不能仅仅局限于其形,而必须由形推象,因象见意。若从科学意义上理解第二次盖天说,则以天盖为拱圆形,从而与浑天说的“浑圆”相似而有合流的趋势。从上文所引可知,古代汉语语用中,“圜”和“圆”两字本就相通^⑥,这对“天圆地方”宇宙观与“浑天说”彼此融而合一起了助推的作用。汉武帝造《太初历》请浑天家落下闳参与其事,“浑天说”因而大行于世。如此一来,太初改历本是“浑天说”较“盖天说”更足取信,可实际上非但没有对盖天说构成冲击,反而借助“浑天说”的传播,使“天圆地方”观更加普及,深入其时广大的普通民众之中。由此反观《周髀算经》的记载,早在西周初年商高与周公的对话中,就有“方属地,圆属天,天圆地方”^[15]之语。这充分说明周初天圆地方已经成为人们普遍的共识,从而为周朝的礼乐制度建设提供了重要的精神资源。所谓“圆璧祭天,黄琮礼地”的说法就是天圆地方观念在制度上的反映。

通过以上的史料学证据,不难看出,“天圆地方”乃是系统化、影响深远的宇宙观(或曰时空观),这套宇宙观形成伊始,就与阴阳五行学说紧密结合起来,并对中国历朝历代的建筑设计、墓葬制度、货币形制等产生了极为深远的影响。

三、“天圆地方”观的阐释

从“天圆地方”观产生的根由层面,笔者认为其不可仅仅归因于直观感觉,而是源自先民的取象意识。有学者认为“天圆地方”时空观产生自人们的直观感觉。这种观点的意思是,天圆地方观乃是古人对天地形状的直观感觉,是建立在感性基础之上的朴素宇宙观,从而也就缺乏理性基础。这种观点为不少学者所认可,比如我国著名的天文学史家郑文光和陈久金等。郑文光说天圆地方观是“一切原始民族当中”最早出现,同时也是“朴素的、直观的宇宙图式”;陈久金则认为天圆地方观念乃是“很早”而又“朴素”的对于天地的观念;还有学者认为,

“天圆地方”基于人类对于天地的“直觉印象”，从而也就只能是一种“感性认识”^⑦；等等。对此，笔者简单归纳之，这是一种对天圆地方观的直观起源说，或者说朴素认识论，就是认为“天圆地方”观缘起于人们的直观感觉。对“天圆地方”观产生的根由问题，笔者认为关键在于其理解路径，从这个角度讲，主要可归结为如下两种。

第一种路径，乃是纯粹物理意义上的，即将“方圆”看作古人对天地的实际形象感觉。显然，这套理论的难点，不在于解释“天圆”（圆天为盖的印象本是极易获得的），而在于如何解释“地方”，因为实际上站在野外四望，所获得的地平线的感觉并不是方的，而是圆的，古人对此应当和现代人的意识无别。因此那种将“地方”理论归结为古人地方观念源于对地平线的认知的讨论，是颇值得商榷的。另有论者提出自己的解释，认为“地方”乃是一种直观感觉下的认知模式，因为居住在平原地方的人根据田地、领土之方形，进而会类推到大地也是方形^⑧。这种理解有其合理性，然而也略显牵强，因为自然形态下的大地不是方形的，在人为规划下田园、领地等才会被划分为方形。田园之方、领地之方倒很可能是天圆地方观念的具体应用，而不太可能是其产生前提。因为，田地、领地是农耕文明发展到一定程度的产物，但是根据考古资料来看，“天圆地方”观的产生年代要远远早于田地、领地的产生时间。这个问题在前文有所交代，“天圆地方”观的产生时间可以追溯到新石器时代，彼时乃是一个所谓神民杂糅的灵巫世界。因此，将天圆地方视为根据对田地的直观感觉而来显然是一种因果关系的倒置。有学者指出，古人是借助方、圆图式来表达天地观念的，这套观念又衍生出两种造物形式。一种形式是“外方内圆”，另一种形式是“外圆内方”。代表外方内圆的对象是玉琮，而代表外圆内方的则是汉代的规矩铜镜。这也意味着，“天圆地方”观是中国造物领域的一种原型参照物。或者说，一方面它代表了对事物的认知模式，另一方面也是对价值模式的体察^⑨。这位研究者从造物形态的角度讨论“天圆地方”观，并且利用了大量考古资料，其说有一定参考价值。该说将

“天圆地方”观与考古器物联系起来，已经进入史前礼仪制度的层面，较之于从地平线或田地等角度推论，更有说服力。然而，该说仍然停留于“天圆地方”观念之“用”的层面，并未真正解释清楚何以“地方”的问题。

第二种路径，是从艺术考古角度出发的理论思路。早在20世纪80年代，就已经有研究者注意到了这一点。该论者认为良渚文化中玉璧与玉琮配套使用，二者之间通过一条管道沟通，蕴含着沟通神民、协和上下的宗教观念^⑩。这种设想是有道理的，它深入华夏文化的精神精髓，玉璧、玉琮正是华夏先民“象天法地”的礼器，“天圆地方”正是华夏先民思维方式的折射。这种观念与实际的天地形状并无本质关联，而是在巫觋传统下，先民对天地自由心象的一种创造性表达。玉璧和玉琮都只是先民取象的产物，这种制度代代沿袭，成为先民生活共同体的精神财富，也成为其共同的文化认同符号，先民不需要对天地进行实际的测量，而只需要自由地认定天地就是如此，强调的是主体的主观感知，先民的价值与意义世界也便由此而生。因此，何以“地方”的问题就根本上不成为问题。

上述两种阐释路径不尽如人意。我们在前文指出取象观在中国古典文化传统中的支配意义，“天圆地方”能否从这一立场予以观察？立象以尽意，所以“类万物之情”，“天圆地方”并不仅仅关乎“形”，而重在其涵存有“曷”或曰“道”。然历时既久，人们对此“道”的本来意义已然淡忘，以科学眼光考察其来源无异于南辕北辙。唯其如此，要理解天圆地方观在古典传统中的价值意义，理解天圆地方观对于古典传统中“道”“曷”的承载，就有必要引入古典取象观思维方式。或许从这一角度，天圆地方观之“立象以尽意”或“载道”的面相才可以看得更加清楚。

四、从“取象”角度看“天圆地方”

《大戴礼记·曾子天圆》载：

单居离问于曾子曰：“天圆而地方者，诚有之乎？”

曾子曰：“离！而闻之云乎？”

单居离曰：“弟子不察，此以敢问也。”

曾子曰：“天之所生上首，地之所生下首。上首谓之圆，下首谓之方。如诚天圆而地方，则是四角之不揜也。且来，吾语汝。参尝闻之夫子曰：天道曰圆，地道曰方，方曰幽而圆曰明。明者，吐气者也，是故外景；幽者，含气者也，是故内景。故火日外景，而金水内景。吐气者施，而含气者化，是以阳施而阴化也。阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也，而礼乐仁义之祖也，而善否治乱所兴作也。”^[16]

当曾参弟子单居离求教什么是“天圆地方”时，曾子以天地所生上首、下首为区别，来解释方圆二语，这个理解角度和弟子显然不同。弟子问，如果天圆地方的话，那么大地的四角如何与圆天相合？曾子弟子所问的乃是一个自然哲学的问题，而曾子所回答的，却是一个伦理哲学范围内的问题。这反映出天圆地方观念在春秋时期因精神革命而引发的不同思想取径。返回头从认识论的角度理解这段对话，就可以看出曾子是通过揭示天圆地方说的内在矛盾，从而顺理成章地将其从自然科学范畴引流到伦理哲学范畴。在自然哲学范畴内，蕴含着两种认识论的可能：其一，否定天圆说，而主张天方说，也就是说只有一个方形的天能和方形的地正好合拍。其二，否定地方说，而坚持地圆说。这两种倾向，前一种可能性不大，因为华夏思维里根本没有天方的传统，但是地圆的痕迹却并不少见。最为著名的例子是惠施的“我知天下之中央，燕之北越之南是也”^⑩。庞朴认为，惠施可能有主张地圆说的意思^⑪。但是，黄克剑主张，这实际上是一种宇宙无限论，即“无边无际的天所覆盖的无边无际的大地”^[17]。无论哪种看法，这都是对“天圆地方”观的一种全新阐释和赋义。实际上，曾子也好，惠施也罢，尽管或许“弱于德而强于物”^[18]，但他们都不是自然哲学家，而是华夏传统所培育出的先贤，其对“道”的阐释虽然未必完全吻合本源意义上的“天圆地方”之取义，却完全符合立象以尽意的古典阐释路径。

由是言之，华夏先哲不赞成仅仅从“形”来论天圆地方的问题，而指出应从“道”的角度加以理解。正因为强调道，便从“阴阳为礼乐仁义

之祖”引出了华夏居天之中央的观念。中华文明有文字可考者始于夏。夏者，《说文解字》释为“中国之人也”。段玉裁注：“引申之义为大也。”^[14]²³³所谓中国人，乃“居住在天之中央的人”。金文夏字由大头、大白、大手、大足之形构成，可见古人视“夏”为神圣。《尔雅·释诂》释为“大”，《方言》卷一亦释曰：“夏，大也。自关而西秦晋之间凡物之壮大者而爱伟之谓之夏。”^[19]因而，华夏中心论就是天圆地方观的必然产物。这种华夏中心的意识，尤其突出地体现于二十四史的史传叙事传统之中，二十四史传统乃是一个以中华为中心，四方为蛮夷之邦的叙述架构，这种架构是古典天下观对世界秩序的一种设想。由此就逐步成了中国人根深蒂固的观念，成为华夏叙事的基本范式。

从“天圆地方”观的天道观层面，其背后所寄寓的人文政治观念亦由取象观推衍而来。在《周易》《周髀算经》《吕氏春秋》等先秦两汉文献中，“天圆地方”说与其说是一种基于自然哲学的数理模型^⑫，毋宁说这是从自然哲学之数理模型出发，经长久发酵而形成的一种哲学隐喻，这个隐喻的内在哲学根基就是“天动地静”^⑬。经过曾子、惠子等对天圆地方之自然哲学的质疑和重释之后，它又重新找到了自己的施用领地，成为中国伦理观的主要支柱，并深刻影响到中国人的精神境界。由此再重温《吕氏春秋》等文献的记载，我们就能领会到其扑面而来的人文气息。例如：

文信侯曰：“尝得学黄帝之所以诲颡项矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所遁矣。天曰顺，顺维生。地曰固，固维宁。人曰信，信维听。”^[8]⁷⁰³

这段话中所谓的“大圜在上，大矩在下”指天地而言，因此说这是“天圆地方”观念的产物，当然天圆地方观念的产生要远远早于《吕氏春秋》等书的记载。所谓的“天圆地方”并不是对苍天和大地物理属性的描述，而是着眼于人文精神维度的阐释。《吕氏春秋》之所以名为《春秋》，正是承续六经的思想脉络，中国古典传统

并没有西方的“末日论”时间观,而是一种基于四季观察建立起来的循环时间,这个循环时间制约了历史表达方式。《吕氏春秋》就运思而言,乃是一部“图王”之作,以天、地、人三才为大框架,在三才框架下展开其治国理念的论争,由“法天地”而下降于“审之人”。所谓“法天地”乃是古典取象思想的运用,意味着对阴阳四时之变的顺应。古典政教传统中有“月令”一类著述,比如《大戴礼记·夏小正》等,按照春生、夏长、秋收、冬藏的自然律令施行“四时教令”,这种以自然规律为施政依据的做法,正是构成《吕氏春秋》一书的大纲大本。从取象观的角度立论而观,天圆地方观念与《吕氏春秋》的主旨互相表里照应。有学者指出,《吕氏春秋》从自然推人事,由自然之客观必然性论述社会秩序,并由此引入天命问题,指出天命是客观力量对人事现象的约束^⑤。这种看法笔者并不赞同,吕不韦不是自然科学家,或者说当时人根本就没有自然科学和人文科学的区分,因此不可能有什么对自然之“客观必然性”的认识。在《吕氏春秋》一书中,我们难以找到诸如决定论或目的论一类的观念,主宰此书的乃是“大化流行”的天道观。就此而言,“天圆地方”观从根本上说是一种人文政治观,强烈的人文色彩正是华夏古典时空观的根本特色。这种时空观虽然明确地记载于上述几部典籍,但是其真正的奠基作品却是六经中的《尚书》,比如:

乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷。寅宾出日,平秩东作。日中,星鸟,以殷仲春。厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,宅南交。平秩南讹敬致。日永,星火,以正仲夏。厥民因,鸟兽希革。分命和仲,宅西曰昧谷。寅饯纳日,平秩西成。宵中,星虚,以殷仲秋。厥民夷,鸟兽毛毳。申命和叔,宅朔方,曰幽都。平在朔易。日短,星昴,以正仲冬。厥民隩,鸟兽氄毛。帝曰:“咨!汝羲暨和。期三百有六旬有六日,以闰月定四时,成岁。允厘百工,庶绩咸熙。”^{[1]251}

这是中国时空观的奠基之作,该文中包含有天圆地方理论实践。所谓“天圆”,就是羲和测量上天,根据日月星辰的运行确定历法,而所

得的历法为一年三百六十六日,合乎整个周天三百六十度之数。随后命羲仲、羲叔、和仲、和叔分赴四方,确定四方的秩序,阐扬尧的教化。此处的四方又逐渐由地而天,形成四象观念和分野学说。四象是作为宇宙形态的思维理念,经过长期的历史嬗变,最终确定为由五种动物组成的四组灵物,并逐渐形成四象二十八宿的古典天文学体系。二十八宿的形成时间,根据现代科学推算,在公元前5670年左右^⑥,这就说明,此体系渊源甚为古远。四象包括东宫青(或苍)龙、西宫白虎、南宫朱雀(或朱鸟)、北宫玄武(为龟蛇合体之象),其形成应当更早,因为其体系更为简约、直观。四象二十八宿因其明显的象征特征,被有些研究者视为基于“相似律”之上的巫术观念^⑦。笔者认为以诸如西方的“原始思维”说为理论基础,用巫术观念来评鹭四象的思维模式,可能值得作进一步研讨。究其原因,那就是中国实际上是通过取象观完成其精神革命的,天圆地方观念以及其附属的四象二十八宿、分野观等乃是其取象观选择的必然结果。

总之,中国古典时空观乃由取象的思维方式来。基于取象观发展出来的是华夏先民独特的时空观,这套时空观又影响了华夏民族的生活方式,从而使其看待万物的眼光与现代科学时空观有所不同。

注释

- ①李川:《侨易释“象”——现代性反思与华夏源始逻辑刍议》,《江苏师范大学学报(哲学社会科学版)》2017年第2期。②按:此三说出自《晋书·天文志》,参见房玄龄等:《晋书》,中华书局1974年版,第278页。③钱宝琮:《盖天说源流考》,载中国科学院自然科学史研究所编:《钱宝琮科学史论文选集》,科学出版社1983年版,第395页;郑文光、席泽宗:《中国历史上的宇宙理论》,人民出版社1975年版,第59—65页。④魏徵:《隋书》,中华书局1973年版,第520页。⑤如刘敦愿:《天圆地方思想的起源及其艺术表现形式》,载《刘敦愿文集》,科学出版社2012年版,第41—47页;冯时:《中国古代的天文与人文》,中国社会科学出版社2006年版;冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社2010年版;等等。⑥比如:屈原《天问》载“圜则九重”,洪兴祖《楚辞补注》云“圜与圆同”,朱熹《楚辞集注》亦言“圜谓天形之圆也”。直接证据则是《韵会》:“圜,法钱也,或作圆。今方圆皆作此圆字。”参见洪兴祖:《楚辞补注》,中

中华书局1983年版,第86页;朱熹:《楚辞集注》,岳麓书社2013年版,第41页;黄公绍、熊忠:《古今韵会举要》,中华书局2000年版,第124页。⑦郑文光:《中国天文学源流》,科学出版社1979年版,第203页;陈久金:《浑天说的发展历史新探》,载《科技史文集》第1辑,上海科学技术出版社1978年版,第59页;金祖孟:《中国古宇宙论》,华东师范大学出版社1991年版,第28页。⑧刘沛林:《天圆地方说考辨》,《衡阳师专学报(社会科学)》1992年第2期。⑨许边疆:《“天圆地方”观与传统造物设计》,《肇庆学院学报》2013年第3期。⑩邓淑苹:《由“绝地天通”到“沟通天地”》,《故宫文物月刊》(台湾)1988年第67期。⑪按:这是惠施“历物十意”之一,载于《庄子》一书。关于其分析,参见黄克剑:《名家琦辞疏解——惠施公孙龙研究》,中华书局2010年版,第74页。⑫庞朴:《中国的名家》,中国国际广播出版社2010年版,第59页。⑬武家璧、武旸:《中国古代“天圆地方”宇宙观及其数学模型》,《自然辩证法通讯》2014年第2期。⑭王胜利:《“天圆地方”观探源》,《江汉论坛》2003年第11期。⑮李家骧:《〈吕氏春秋〉的天道观和天命论》,《台州学院学报》2002年第4期。⑯赵永恒、李勇:《二十八宿的形成与演变》,《中国科技史杂志》2009年第1期。⑰程万里:《传统文化中的四象观念研究》,《江西社会科学》2012年第8期。

参考文献

- [1]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[2]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
[3]章学诚.文史通义校注[M].叶瑛,校注.北京:中华书局,1985.

- [4]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1224.
[5]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4250.
[6]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2915.
[7]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:316.
[8]吕不韦.吕氏春秋集释[M].许维遹,集释.北京:中华书局,2009.
[9]十三经注疏:周礼注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1977.
[10]王夫之.庄子解[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2009:339.
[11]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,等点校.北京:中华书局,1983:86-90.
[12]徐坚.初学记[M].北京:中华书局,2004:89.
[13]黄怀信.鹖冠子校注[M].北京:中华书局,2014.
[14]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
[15]周髀算经[M].钱宝琮,点校.北京:中华书局,2021:22.
[16]方向东.大戴礼记汇校集解[M].北京:中华书局,2008:587.
[17]公孙龙子:外三种[M].黄克剑,译注.北京:中华书局,2012:114.
[18]吕惠卿.庄子义集校[M].汤君,集校.北京:中华书局,2009:605.
[19]尔雅[M].管锡华,译注.北京:中华书局,2018:4.

The Space-Time Concept of the Round Heaven and Square Earth and “Image Taking”

Li Chuan

Abstract: “Li Xiang” (image creation) is one of the key words in ancient Chinese classics. The concept of “Xiang” (image) is the core concept of connection between human beings and nature, and benevolent governance in ancient China. Six classics can be included in the concept of “Xiang”. Literature from the Warring States period is adept at using analogy and association, probably for it is skilled at “taking images”. Therefore, the concept of “image taking” is the fundamental way of thinking in Chinese culture. The round heaven and square earth is one of the earliest cosmological concepts in human history. It is also a fundamental concept of Chinese cosmology. This concept, along with four images, twenty-eight constellations, and the corresponding outlook are emerged from the thinking method of image taking. From this perspective, a unique Chinese view of time and space has been developed, which in turn shapes Chinese way of life, and offers an alternate perspective compared to the modern scientific views of time and space.

Key words: round heaven and square earth; image taking; time and space

[责任编辑/闰 闰]



试论北宋熙宁年间东南诸路的增设新县现象*

陈晓珊

摘要:王安石变法期间,北方的河北、河东、永兴军等路为节省地方行政成本,裁撤了大量县,而东南各路却没有出现这种情况。后来陈瓘指称王安石对北方和南方采取双重标准,即主张在北方大量撤县的同时,却在南方析置新县。经过考察可知,王安石变法期间,东南各路的新设县数量很少。而自五代宋初以来,东南各路却多有新设县。北宋在东南各路增设新县,一方面是平定南方各政权后,在新纳土地上调整行政区;另一方面是由于人口增长,经济发展,地方事务增多所致。王安石的判断实际反映了当时东南经济迅速发展,人口和地方事务急剧增加的时代背景。

关键词:历史政区地理;王安石变法;东南地区;析置新县;县域经济

中图分类号:K244

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0079-09

北宋熙宁年间,北方一些地区为了配合王安石的改革措施,节省地方行政成本,在河北、河东、永兴军等路裁撤了大量县,在朝野引起了很大反响。与此形成鲜明对比的是,东南地区却没有出现这种现象,一些地方甚至增设了少量新县。追溯这种现象的源流,会看到自五代宋初以来,由于东南经济进一步发展,各地人口和政务增加,必须增设新县以加强管理。客观而言,这是一种时代发展的需求。

王安石变法期间,北宋各地裁撤了一百多个县。变法结束后,陈瓘在《四明尊尧集》序文中认为王安石对南方和北方采用双重标准,“谓河北要省民徭,可以减州为县。至于言江南利害,则曰州县可析”^[1],并将此与蔡卞等人的言行并列,认为王安石的行政区调整计划有重南轻北的倾向。那么王安石是否真如陈瓘所说,在南方和北方的行政区调整中采取了双重标准?从以往的研究统计来看,王安石变法时期,

北方的河北东路、河北西路、河东路、永兴军路等地确实都出现了大规模撤县的现象,南方却出现了增设少量新县的现象,马玉臣《试论宋神宗时期的州县省废》一文已经对此作了统计,并在分析户口和官役等数字的基础上,认为陈瓘的论断不合理^①。而如果从更长的历史时段来看,自五代宋初以来,南方屡屡增设新县,王安石的做法也只是这种趋势的延续。为进一步了解时代背景与这种现象之间的关系,本文将对当时东南各路新设县和裁撤县的情况作具体分析。

陈瓘总结的“谓河北要省民徭,可以减州为县。至于言江南利害,则曰州县可析”,是来自王安石的一段议论。

中国受命至今百余年,无大兵革,生齿之众,盖自秦汉以来莫及。臣所见东南州县,大抵患在户口众,而官少不足以治之。臣尝奉使河北,疑其所置州县太多,如雄、莫二州相去才二十余里。闻如此者甚众,

收稿日期:2024-05-15

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国历史农业地理研究与地图绘制”(13&ZD082)。

作者简介:陈晓珊,女,中国科学院自然科学史研究所研究员(北京 100190),中国科学院大学教授,主要从事历史地理、科技史、海外交通史研究。

其民徭役固多,财力凋弊,恐亦因此。^[2]

这个问题出现的背景是北宋和平百年后人口的剧增。对照王安石的原文与陈瓘的转述,会看到其中的细节差异在于,王安石强调的是“东南”州县存在着户口众多而缺乏官员的情形,而陈瓘的转述则是“江南”的州县可以拆分。北宋时期的“东南”与“江南”在很多语境中可以看作同一地域,但不同语境中又各有差异。龙登高在《宋代东南市场研究》中选择了当时经济与市场发展程度最高的两浙、福建、江东、江西四路作为研究对象,认为“东南”在宋人的观念中是一个模糊的概念,北宋时流行的“东南六路”是指两浙、江东、江西、淮南和荆湖南、北路,即发运司统一管辖的上京漕粮所涉六路^②。而在军事上,又会加上福建路和广南东、西路,共“东南九道”^③兵备。

为更有效地考察时代背景和王安石与陈瓘的本意,本文参考北宋时的“东南六路”和“东南九道”,以及《太平寰宇记》中江南东、西两道的范围和当代学者们的研究成果,将研究对象主要定为《元丰九域志》中的两浙路、江南路(东路、西路)、荆湖路(南路、北路)和福建路。

此前已有研究者注意到唐宋之际南方地区一些新设县的情况,如鲁西奇《新县的置立及其意义——以唐五代至宋初新置的县为中心》和张达志《唐宋之际由场升县问题试释——以宣歙、江西、福建为中心》等^④,研究了相关的问题,对一些现象作了详细考证和分析。《中国人口史·辽宋金元时期》和《中国行政区划通史·宋西夏卷》^⑤等论著中也有许多相关资料和研究。

一、王安石变法期间东南诸路的新设县与裁撤县

(一)两浙路

王安石变法期间,两浙路撤除两个县,增设了一个县。即杭州南新县(今浙江杭州万市镇)在熙宁五年(1072年)降为镇,并入新城县^⑥。同年,润州延陵县(今江苏丹阳延陵镇)被降为镇,归入丹阳县^⑦。次年增设了昌国县(今浙江舟山),昌国“本鄞县地,周环皆海,穷东一涯,而地

不相属”,岛上的富都、安期、蓬莱三乡与县境隔海相望,于是“熙宁六年,鄞县令王安石请于朝,复割鄞县富都、安期、蓬莱三乡并立,元丰元年又割定海县金塘一乡隶焉”。实际上,熙宁六年(1073年)王安石早已入朝主持新政,离开鄞县已有多数。但他可能早在任鄞县令时,就已经有了拆分鄞县地,设置新县的思路,“盖丞相王安石尝宰鄞,悯其剧,故分之”。这里地理位置重要,“县居海心,北控登、莱、海、密,东捍三韩、日本”。唐开元二十六年(738年),这里曾经设置了翁山县,到大历八年(773年)“海寇袁晁作乱,此邑遂废”。北宋端拱二年(989年),这里被设置为盐场。虽然海洋经济促成了昌国设县,但刚开始时依然属于“下县”,说明当时的经济不算特别发达^⑧。但到绍兴十三年(1143年)时,这里已经是“户计万余,而丁口再倍”,于是升为望县^⑨。

两浙路是人们印象中最符合“江南”定义的地方,陈瓘写作《四明尊尧集》的地方正是在两浙路的明州。明州包括王安石曾经任职的鄞县,还包括熙宁年间新析出的昌国县。陈瓘在明州写作《四明尊尧集》时已经是徽宗崇宁五年(1106年)^⑩,此时王安石变法早已结束,如果陈瓘对熙宁年间的政区调整情况有所关注,应该会看到昌国县的困境和发展,也会看到当时两浙路撤除的县比增设的县更多。但他依然在《四明尊尧集》中将王安石当年的主张总结为“江南州县可析”,并加以质疑。

(二)江南路

熙宁年间,江南东、西路各自增设了一个县,没有撤除县。江南东路增设的县,是熙宁七年(1074年)新设的信州永丰县(今江西上饶广丰区)。熙宁四年(1071年),江南西路的吉州新设了万安县(今江西万安),这是王安石变法期间,东南地区较早设置的新县之一。万安县原本是附近龙泉县的万安镇,《万安县志》中对当年的设县过程有详细记载。

熙宁四年,漕使金君卿、宪使王宜温、常平使苏獬以镇当水陆之冲,舟车之会,控扼赣石之咽喉,凡漕运重寄,皆属于此,请割龙泉永兴、和蜀二乡,十有一耆,泰和诚

信乡六保,赣县龙泉乡八疔,改镇为县。县治自此始。^⑩

可见万安县是因为位于水陆交会节点,事务繁忙,才会从镇升为县。宋代胡铨的《厅壁记》详细记载了万安的区位地理意义,即“路当冲要,溯上则喉控交广,顺下则领带江湖,水陆之险,阻漕运之会通,事至繁也。而民易治,俗尚气也。而风易化,多事耕种,而商计少绌,灯火唔呶,相闻远迩,弦诵比屋,由昔至今,文学诞兴,代不湮乏”^⑪。可知万安镇是个以农业经济为主,风俗较为文明淳厚的镇,完全具备设县的条件。

需要注意的是,《万安县志》提到建议设县的是熙宁年间江南西路的几位主要官员,即漕使、宪使、常平使共同支持设立新县。这在各路新法事务推行争论不休的时代背景下,是一种颇为罕见的现象。县志中提到的转运使金君卿堪称王安石变法的鼎力支持者,当开封府界推行保甲法遇到阻力时,王安石曾举出金君卿在江西有效执行保甲法的事例,以此证明保甲法的可行性^⑫。提点刑狱官王宜温应当是“王直温”之误,他在熙宁三年(1070年)五月以江南西路提举常平官兼任本路提刑^⑬。常平使苏獬应是“苏澥”之误,他也是王安石新法施行后的首批提举官,熙宁二年(1069年)九月,任江南西路提举常平^⑭。这样的组合大概是当时全国各路中,对新法最为支持的路级官员团体之一。

万安县设置时,周边的龙泉县、泰和县、赣县三地各自划出一块土地,共同组成了新县。这说明当地发展到一定程度,需要提高设县密度,以解决新出现的经济、治安等问题。万安县初创时,县令许浹面对城市建设中的各种问题,作了许多具体规划和调整,“时县境新建,浹画疆界,创修公署,建立学校,除害去暴,尊严如神。如漕运受纳牙税乡胥之费,皆革其弊”^⑮。

(三)荆湖路

荆湖南路在熙宁年间新设了两个县,撤销了一个县。新设的县是向雪峰山脉开拓的结果,熙宁五年章惇收梅山,以其地置邵州新化县(今湖南新化),次年置潭州安化县(今湖南安

化)。

荆湖北路在熙宁年间撤销了七个县,新设了一个县。总体而言,这里撤销的县主要集中在平原地区或大城市附近,只有归州兴山县和沅州招谕县分别地处大巴山区和武陵山区。熙宁五年,鄂州崇阳县通城镇被升为通城县(今湖北通城县)^⑯,该地位于幕阜山与药姑山之间的崇通盆地南部,大概在唐代开始繁荣,天宝年间出现了关于集市的记载,并在元和二年(807年)升为锡山镇,元和五年(810年)更名通城镇。到熙宁五年,从北边的崇阳县析出上隗、乐化、天宝三个乡,设置通城县^⑰。后来黄庭坚写了一篇《鄂州通城县学资深堂记》,言“通城,故崇阳之聚也。民病于隶崇阳,求专达于武昌。故熙宁五年诏,割崇阳之三乡为通城县”^[3]。黄庭坚并不是新法的支持者,在德州任职期间,还曾因为反对市易法的推行,和当地主官争论^⑱。但从这篇文章的内容来看,黄庭坚对通城设县持支持态度。南宋绍兴五年(1135年),在荆湖北路安抚使司建议下,通城县因“人民凋残”再度被降为镇,但十二年后又重新升为县,其废立明显受到人口和经济起伏的影响^⑲。

(四)福建路

熙宁年间,福建路没有增设新县,只在熙宁三年撤销了建州的附郭县之一瓯宁县(今福建建瓯市内西半部,后与建安合并)。按照宋人描述,瓯宁县位于交通要道上,且民风彪悍,不易管理,“瓯宁负郭,当道路之冲,民剽悍健讼,最于一路”^[4]。这里向西北、东北、南方和西南方都有重要道路延伸,瓯宁县原本设置于英宗治平三年(1066年),当时析建安、建阳、浦城三县地置瓯宁县^⑳,到元祐四年(1089年)恢复设置瓯宁县时,“析建安地半,复置瓯宁县,建阳、浦城地不复与”^[5]。

此外,熙宁三年,淮南西路析出庐州的巢县、庐江二县的部分区域,新设无为县^㉑。淮南东路在熙宁五年撤除了扬州广陵县,并入江都^㉒。从这些统计可以看出,虽然王安石认为东南地区应该增设新县,但实际上整体撤县的数目要高于新设县数目。而在王安石变法之前,从五代到宋初,东南各路一直有增设新县的现象。

接下来将对这一时代背景加以分析。

二、熙宁之前东南诸路新设县特征分析

(一)两浙路

太平兴国六年(981年),按照常山县令郑安的建议,吴越国时期设置于衢州的开化场升为开化县(今浙江开化县),下辖从常山县分出的七个乡^①。太平兴国七年(982年),由于转运使高冕认为“乌程境太广,请分置一县”,湖州府从乌程县境内析出了归安县(今浙江南浔一带),得名原因是吴越国归附宋朝不久,所以新县命名为归安^②。熙宁五年被裁撤的南新县原本是吴越国设置的南新场,宋太宗时期升为县。太平兴国八年(983年),临安县令卢之翰写过一篇《南新县记》,回顾了从南新乡升为县的三个阶段和调整原因。第一次调整,是钱镠为了扩大家乡的辖境,将南新乡从分水县划归临安县,“爰广乡里,用壮家山,乃割睦州分水县南新、宁善、新登、广陵、桐岷等五乡,隶于临安县也。户口之数既已繁,乡间之事又已盛矣。至于赋敛之数,征役之名,虽逾倍而添”。地方事务增加后促成了第二次调整,即在临安县设南新场,原因是五乡百姓输送赋税到临安县城西墅时,跋山涉水,过于劳苦,以至于“或晓渡烟溪,供乎二税;或暮登云岭,趋彼大衙,既多跋涉之劳,聿起改更之念”,所以“闻于钱王,乞以五乡人户别置一场,就彼征科,便于输送”,从而将五个乡设置为南新场。第三次调整是从场升为县,起因是“有百姓万人嵩等欲乞建县”,所以当时权南新场县政的“姜公状其利病,闻于郡守,请正县名,郡守备其事而奏之”,随后南新场被升为县^③。

王安石变法期间,在经济和治安环境较好的平原地区,撤县为镇一般比较成功^④。县之所以被降为镇,是由于免役法推行,需要减少各地役人,缩减财政开支,所以民风易治、交通便利的地区一般不会在这种改革中受到太大影响。由《南新县记》可知,当地在升乡为场时已经在很大程度上满足了缴纳赋税的需求,这也是后来撤县为镇的客观背景。而另一个被撤销的润

州延陵县位于经济比较发达的平原地区,可见两浙路的撤县还是遵循了王安石变法期间的主体思路。而熙宁六年增设昌国县,说明当时县的增撤并非是一味以缩减行政开支为目的,而是兼顾地方经济发展,试图调整到平衡状态。

(二)江南路

从北宋初期开始,江南路就一直在陆续增设新县。南唐归入宋朝之后的二十年间设了九个县,仅太平兴国年间就新设了五个县。从地理分布来看,江南路在这段时间里新设的县,主要分布在鄱阳湖平原向周边丘陵山地的延伸地带,体现了山区开发的趋势。比如在正东方向,沿着武夷山脉和怀玉山脉之间东西向狭长的信江盆地,最西边有端拱元年(988年)设立的饶州安仁县(今江西余江县)^⑤,居于盆地入口处。随后设县的位置逐渐向东,先是淳化五年(994年)信州弋阳析出的宝丰县(今江西弋阳县附近),后是熙宁七年更偏东位置设立的信州永丰县,已经位于谷地深处。从安仁县、宝丰县到永丰县,位置从西向东一步步推进,越来越向武夷山深处发展。可见在经历了近一个世纪的开发之后,今江西东部的山地丘陵开发已经进一步细化,到南宋时期,信州到衢州之间的道路发展成浙赣间的重要陆路^⑥。

到宋仁宗至和元年(1054年),吉州吉水县东北方析出报恩镇,设置了永丰县^⑦,熙宁四年在吉州的西南方设置了万安县。这两个县的设立,说明吉州作为当时江西最富裕的地方,事务众多,官府已经无法及时有效处理,必须设置新县才能完成。尤其是在王安石变法期间,全国各地普遍撤县的情况下,还要新设置万安县,可见其紧迫程度。

吉州位于赣江中游,交通位置重要,即所谓“咽喉荆、广,唇齿淮、浙”^{[6]1436}。唐朝时这里有两万余人^⑧,北宋初年人口增加到十万^⑨,到元丰时期大约超过三十万,宋人将其与荆湖南路的首州潭州(今湖南长沙)对比,称“潭户客主三十五万,吉虽微为不若,然犹居潭十九。……聚落相枕如带不绝”^⑩。唐代的吉州已经是江南的富裕之地,“自江而南,吉为富州,民朋吏器,分土艰政”^[7],到北宋时期,苏轼称“庐陵之富,甲于

江外”^[8]。这种经济迅速发展、事务日渐增加的背景,就是熙宁年间在吉州增设新县的原因。

(三)荆湖路

荆湖地区从五代到宋初形势变化频繁,新设县主要集中在后来荆湖南、北路的首府潭州和江陵附近,以及平原与周边山区的交界处。如东安县(今湖南东安县)和平阳县(今湖南桂阳县)位于今湖南南部向五岭延伸的地带,其中东安县位于从永州以西向五岭深处的越城岭、都庞岭延伸处,平阳县在五岭的骑田岭北麓边缘。

乾德元年(963年),从鼎州武陵县析置桃源县(今湖南桃源县),显示了向雪峰山、武陵山方向的开发。太平兴国七年,从辰州麻阳县析置的招谕县(今湖南凤凰附近),位于武陵山中。到熙宁七年,招谕县南边设置了卢阳县之后,第二年就撤销了招谕县。这说明熙宁年间对行政区作局部调整时,尽量保持了整体上的均衡,不会多设置县而增加地方财政负担。

(四)福建路

太平兴国三年(978年),漳泉、吴越地区被北宋接收,随后连续新设了几个县。一部分新设县集中在福州、泉州附近,另一部分集中在周边的山区中,如西北方有太平兴国六年邵武军邵武县境内析置的光泽县(今福建光泽县),北方有淳化五年建州崇安场升置的崇安县(今福建武夷山市),它们分别位于通往抚州和信州的道路上。真宗咸平三年(1000年),建州关隶镇被升为县^⑧,它位于北方通往两浙的道路上。淳化五年,南方汀州的上杭、武平二场分别升为上杭县(今福建上杭县)和武平县(今福建武平县),位于闽广交界处的大山中。

三、东南经济发展背景下的设县趋势

由前两节的分析可以看出,北宋在东南各路增设新县,一方面是平定南方各政权后,在新纳土地上调整行政区;另一方面则是由于人口增长,经济发展,地方事务增多所致。新设县的主要类型,一是当人们的生活范围从平原向山区扩展时,在新开辟的边缘地带设立新县;二是

由于事务繁忙,所以在各路首府和重要城市拆分倚郭县。比如太平兴国六年,洪州新建县(今江西南昌新建区)就是从南昌县拆分出来的,“分治郭下”。新建县的设置割出了南昌的水西十四乡,并使用原南唐将领的宅院作为官署,“于州城升平里,故伪将林仁肇私第充县廨署”^{[9]2108}。这并不是南昌历史上第一次拆分出倚郭县,早在南陈时期,就曾经从南昌县析出西昌县,后来在隋大业年间废除。唐武德五年(622年)再次设置西昌县,三年后又废除。可见只要南昌经济发展、人口增加,就必须析置新县,北宋时期只是再度提供了这种条件。与此相似的还有位于南昌县东境的进贤县,这里在晋代和唐代两次设县又两次被废,后来在北宋崇宁二年(1103年),再度“分南昌县四乡、新建二乡,改镇为进贤县”^{[6]1202}。

太平兴国七年,福州附郭的闽县拆分出敦业等九个乡,新设怀安县^⑨。这是由于郡守何允昭奏称闽县人口太多,交通不便,所以建议析出近半数人口,设置新县:“闽县画疆不啻百里,编户二万,簿籍繁,征输远,请析九乡八千户置怀安县。”^[10]按照《淳熙三山志》中记载的大中祥符二年(1009年)数据,在附近的几个县中,“闽县八千三百五十二户,候官七千五百二十九户,怀安七千七百九十三户,福清八千四百七十六户,古田六千八百五十户”^[11],可知在拆分成两个县之后,闽县、怀安的人口数依然与附近的县相当,确实有拆分的必要。

由于五代到北宋时期一些新设县位于平原与山地的交界处,所以县境内常有矿场。或者说,一些矿场本身就是当地设置新县的原因。比如大冶县原本属于鄂州武昌县境,到天祐二年(905年),杨吴政权在这里析置了大冶青山场院,“主盐铁”。到南唐时期,大冶青山场院被升为大冶县,其历史是“自晋、宋、梁、陈已来,置炉烹炼”^{[9]2309},显示出几个世纪间,南方持续开发的趋势。平阳县是荆湖南路桂阳监的治所,县境内有九个银坑,早在东晋时已经由陶侃设县,南陈时废除,到隋末又重新设县。唐武德七年(624年)又废除,第二年复置,五代时又废除,宋真宗天禧元年(1017年)再度设县。平阳县所出

的银“至精好……别处莫及。亦出铜矿,供桂阳监鼓铸”^[12]。县治屡废屡建,间接说明了这些银矿对当地的重要程度。

在江南路的几个新设县里,信州宝丰县有铜矿^⑧,赣州会昌县有锡场,袁州分宜县有贵山铁务^⑨,而抚州金溪县原本是“临川县上幕镇,其山冈出银矿,唐朝尝为银监,基址犹存。至周显德五年析临川近镇一乡,并取饶州余干白马一乡,立金溪场,置炉以烹银矿”^{[9]2239}。北宋淳化五年,金溪场被升为县,为了扩充县境,附近临川的四个乡和饶州安仁县的三个乡被一起并入^⑩。金溪县矿产资源丰富,县城东边有产金的金窟山^⑪,宋仁宗庆历四年(1044年),金溪县挖出一巨大金块,作为祥瑞呈送朝廷,“抚州上金溪县所得生金山,重三百二十四两”,被收藏在龙图阁瑞物库^⑫。

矿冶的兴衰和收益会影响到一个县的设置和废除,如江南东路的信州宝丰县屡设屡废,就是因为铜矿而设立,后来又因为铜矿收益不足,“虚占官吏,劳役人民,银利寡少,铜货绝无”而被废除^⑬。因采矿而设置的新县会促进山区的开发,如汀州上杭县位于汀江流域,在今天江西与福建交界处的大山中,控扼着两地之间的交通道路。唐代在这里设置了上杭场,在宋代升为县。当地矿产资源丰富,有产金的钟寮场^⑭,北宋天圣五年(1027年),县治迁徙到钟寮场,原因是“以其地坑治大兴,商旅辐辏,故徙县治之”。上杭场属于汀州,而汀州本身就是唐代于边缘地区设置的州,《太平寰宇记》记载:“唐开元二十四年开福、抚二州山洞置汀州。……州初置在杂罗,以其地瘴,居民多死。大历十四年移理长汀白石村,去旧州理三百里,福州观察使承昭所奏移也。”^{[9]2034-2035}可以看出,汀州是在开发福州、抚州的基础上,继续向南延伸的区域。汀州在深入开发之前瘴气严重,《太平寰宇记》引唐代牛肃《记闻》称唐开元年间,当地的杂罗县令孙奉先得罪了杂罗山神,导致“瘴疠大起,月余不息,奉先病死,其家二十口亡尽”,虽然是怪力乱神之说,但可见当时瘴气之严重。

上杭县的开发进展,在当时的地理文献中也有所体现。唐宋时期的地理书常用“日”“程”

作为计量单位,以记载边远地区的位置。这种情况出现在《蛮书》等文献中,原因是交通条件复杂,驿路不通,所以无法测算具体距离,只能用行进的天数来表示。比如《蛮书》记载西南地理时,常有“铁桥城在剑川北三日程”^{[13]153}，“昆明城在东泸之西,去龙口十六日程”^{[13]155}，“永昌城古哀牢地,在玷苍山西六日程”^{[13]159}一类记述。在《太平寰宇记》中,汀州的“四至”被记载为“西北至抚州南丰县一千六百里。东北至福州水陆相兼共一千三百六十里。东北至建州一千五百里”^{[9]2035}。而上杭场和附近武平场的记载方式则分别用“上杭场,州南,去八日程,接漳州界”和“武平场,州西南,去计五日程,连循州界”^{[9]2036-2037}来表示与附近州城的距离。到《元丰九域志》中,上杭县和武平县的记载方式发生了变化,也开始用里数来表示“四至”,即上杭县在“(汀)州南一百八十里”和武平县在“(汀)州西南二百五十里”^[14]。这说明它们已经进一步发展,交通状况更加清晰,也和周边其他行政区一样,可以用里数来记载与其他地区之间的距离了。

当时新设置县的原因,除了人口增加、事务繁忙之外,交通状况和纳税条件也是重要因素,“以便人户输纳”是文献中记载新设县的固定用语。岳州临湘县原本是五代时期后唐清泰年间马氏设置的王朝场,设县原因就是“以便人户输纳”^⑮。同在荆湖路的建宁县和潜江县的前身,也是以“人户输纳不便”为由,分别设为白白征科巡院和白泝征科巡院^⑯。一些设置新县的建议是由当地转运使等官员提出,如桃源县原本是武陵县地,乾德二年(964年)在转运使张永锡的建议下,“析武陵上下二乡四千余户,于延泉村别置一县,以桃源为名”^{[9]2384}。也有的设县建议是由当地民间人士提出,比如两浙路的南新场,又如抚州宜黄县。宜黄曾经在南梁时设县,隋开皇九年(589年)撤之,并入崇仁县。到乾德六年(968年),李煜割崇仁县的仙桂、崇贤、待贤三乡,设立宜黄场。但这里距离崇仁县很远,民众生活不便,民间人士胥仕隆因此向朝廷建议将场升为县。为此,胥仕隆将祖先留下的土地(祖遗基阡)捐给官府,帮助建县,获得李煜批

准,在开宝三年(970年)正式建立宜黄县。后来天长日久,这件事情逐渐不为人知,《太平寰宇记》中甚至将宜黄场的设立时间记为宜黄县的设立时间^⑤。直到明洪武十七年(1384年),当地的显德寺毁于火灾,“人于佛像腹藏中得仕隆当日祷佛建县青词,始悉其事”^[15]。

王安石变法时面对的并不只是北宋的问题,许多现象在唐代就已经显露端倪。在本文讨论的东南各路新设县中,有一些县曾经在南朝或唐代设置,后来废除,到北宋又重新设置,体现了当地经济发展的反复状态。如归州兴山县原本就是秭归县境,三国东吴时从秭归县北界析出,隋代废除,唐武德初又设置^⑥。熙宁五年再度将兴山县降为镇,重新改属秭归县,元祐五年(1090年)复置^⑦。又如荆州西北方的枝江县在唐代上元二年(761年)曾被废除,并入曾经由枝江析出的长宁县,到大历六年(771年)又废除长宁,恢复枝江^⑧。熙宁六年再度裁撤枝江县,元祐初恢复^⑨。此后由于靖康之乱后宋人南渡,南方地方事务增加,经济进一步发展,不但继续增设新县,一些旧县也提升了规模。如南宋廖行之回顾说,自从南渡之后,衡州的县都变成了万户县,“衡之五邑,由中兴以来版籍日登,皆万户县也”^[16]。

南宋时期,随着政治经济重心南移,东南一些地区距离首都更近,开发进一步深入。淳熙年间,福建汀州上杭县令鲍粹然在当地推行教育,巩固治安,改变了上杭县的社会面貌。“土风固陋,(鲍粹然)聘三山老儒职教导,土始知学。邑多劫人,率大家为囊橐,粹然穷惩之。”^[17]宋元之后,随着经济发展,一些地方继续析置新县。比如北宋时曾析出宜黄县和金溪县的抚州,到明正德年间,进一步析出了东乡县。“正德七年,分临川地建东乡县。割金溪、安仁、余干、进贤地益之。”^[18]明朝中期,福建上杭和武平二县已经出现了人口外溢的情况,流民前往赣南垦荒,“会昌与福建接境,万山阻绝,为上杭、武平流贼所聚”^[19]。江西南部的兴国县等地也成为福建、广东移民的重要输入地。明朝中后期,更多流民拥入赣南,当地因此增设了三个县,即正德十二年(1517年),都御史王守仁在平定赣南后奏

请设立的崇义县^⑩,隆庆三年(1569年)设立的定南县^⑪,万历四年(1576年)设立的长宁县^⑫,都设在边界山区流民活动频繁的地区。

结 论

从更长时段的视角来看,王安石变法正处于中国经济重心彻底向南方转移的前夕。当时的人们无法预知几十年后的靖康南渡,许多士大夫的目标仍然是维护既有的传统格局。在北方依然占据优势地位,南方影响力与日俱增的情况下,陈瓘提出警惕重南轻北,确有其特定的时代背景和社会历史原因。然而自唐宋以来,生齿日繁,事务渐多,南方旧有的行政区格局已经无法支撑经济发展的新需求,尤其是县作为保证地方稳定与发展的基础行政区,确实有增设的必要。在此情况下,王安石及一些支持者在地方行政成本增加和经济发展之间,尽力达到均衡,但客观来看,南方的发展已经不可忽视,在和平环境下,南方必然要增设新的县级行政区。

陈瓘的《四明尊尧集》以反对“绍圣史官专据王安石《日录》改修《神宗实录》”而著称^⑬,体现了鲜明的政治立场。此时元祐更化已经结束,但他依然将王安石当年的“东南州县,大抵患在户口众,而官少不足以治之”总结为“江南州县可析”,并放在《四明尊尧集》序文中加以反驳。这符合陈瓘一贯的政治立场,却不符合北宋政区调整的时代和区域特征。如果王安石变法时期的新设县不合理,完全可以在元祐更化时撤销,但事实是不仅这些新设县全部被保留,就连撤除的县也在元祐更化时纷纷恢复,这实际使得南方的县比变法之前增加得更多。陈瓘自己就是福建人,但他一再强调不能在国家治理中出现重南轻北的做法,并认为南方、北方如同人的双臂,不应该偏倚其中一方:“九重宫阙,都于天地之中央;祖宗陵寝,列于大江之西北。钦若金陵之请,安石并析之议,分南分北,偏而不还。……以天下譬之一身有两臂,一左一右。东南,左臂也,两臂双运,则其身安矣。一身之内,岂可以厚左而薄右哉?”^[20]陈瓘认为蔡卞等

版,第43页。⑤王廷耀、郑乔纂修:《嘉靖崇义县志》,卷首《世历纪》,江西省崇义县志办公室1987年版。⑥赖勋修、黄锡光纂:《道光定南厅志》,台北成文出版社有限公司1975年版,第133页。⑦沈谿经修、刘德姚纂:《光绪长宁县志》,台北成文出版社有限公司1975年版,第124页。⑧纪昀:《四库全书总目提要》,河北人民出版社2000年版,第2295页。

参考文献

- [1]陈瓘.四明尊尧集[M]//四库全书存目丛书:史部第279册.济南:齐鲁书社,1996:715.
- [2]王安石.临川先生文集[M].北京:中华书局,1959:665.
- [3]黄庭坚.黄庭坚全集[M].成都:四川大学出版社,2001:423.
- [4]刘一止.刘一止集[M].龚景兴,蔡一平,点校.杭州:浙江古籍出版社,2012:514.
- [5]冯继科.嘉靖建阳县志[M]//天一阁藏明代方志选刊:第31册.上海:上海古籍书店,1982:19.
- [6]王象之.輿地纪胜[M].李勇先,校点.成都:四川大学出版社,2005.
- [7]皇甫湜.皇甫持正文集[M].北京:北京图书馆出版社,2003:2.
- [8]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986:1080.
- [9]乐史.太平寰宇记[M].王文楚,等点校.北京:中华书局,2007.
- [10]叶溥,张孟敬.正德福州府志[M].福州:海风出版社,2001:3.
- [11]梁克家.淳熙三山志[M]//华东师范大学图书馆藏稀见方志丛刊:第7册.北京:北京图书馆出版社,2005:184.
- [12]李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君,点校.北京:中华书局,1983:708.
- [13]樊绰.蛮书校注[M].向达,校注.北京:中华书局,2018.
- [14]王存.元丰九域志[M].王文楚,魏嵩山,点校.北京:中华书局,1984:405.
- [15]杜果,等.康熙江西通志[M]//中国地方志集成:省志辑·江西·第2册.南京:凤凰出版社,2009:334.
- [16]廖行之.省斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1167册.台北:台湾商务印书馆,1986:339.
- [17]何乔远.闽书[M].福州:福建人民出版社,1994:1696.
- [18]饶文璧.嘉靖东乡县志[M]//天一阁藏明代方志选刊:第40册.上海:上海古籍书店,1963:2.
- [19]徐溥.谦斋文录[M]//景印文渊阁四库全书:第1248册.台北:台湾商务印书馆,1986:657.
- [20]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004:5986.

An Analysis of the Phenomenon of New County Establishment in the Southeast Regions of the Northern Song Dynasty During the Xining Period(1068—1077)

Chen Xiaoshan

Abstract: During the Xining years of the Northern Song dynasty, while northern regions like Hebei, Hedong, and Yongxingjun saw the reduction of counties to cut costs, the southeastern regions did not face similar reductions. Chen Guan later accused Wang Anshi of applying double standards, advocating for county abolition in the north while promoting new county establishment in the south. Investigation revealed that the establishment of new counties in the southeastern regions was minimal during Wang Anshi's reforms. However, since the late Five Dynasties and the early Song dynasty, the southeastern regions had frequently established new counties. This phenomenon can be attributed to two main factors: firstly, the adjustment of administrative divisions on newly annexed lands following the pacification of the southern regimes; secondly, the surge in population, economic growth, and the escalation of local affairs. Wang Anshi's judgment reflected the rapid economic development and population growth and the increase of local affairs in the southeastern regions.

Key words: geography of historical administrative regions; Wang Anshi's reforms; southeastern region; new county establishment; county-level economy

[责任编辑/晨 潇]



唐宋城市转型进程中 城乡“围城效应”的文学书写*

蔡 燕

摘要:唐宋城市转型进程中城乡政治、经济、文化多层次分化促使生活于两大空间的人们在生存发展的价值判断、取舍基础上,出现了城乡“围城效应”,促成了城乡空间双向奔赴的文学书写。由乡向城奔赴的文学书写包括学而优入城的政治性和文化性流动、富而入城与入城而富的商业性流动、村民入城的生活性空间位移,由城向乡奔赴的文学书写包括文人归田梦的精神性奔赴、衣锦还乡的炫耀性奔赴、归园田居的生活性和精神性双重奔赴。唐宋城市转型释放了城市发展的活力,使得城市在物质经济、社会文化等方面相对于乡村的优越性渐趋加强。城乡关系逐渐失衡也带来城乡“围城效应”的失衡,文学书写中相应地隐含了对城乡文化差异的认同。所以,城乡“围城效应”不仅是物理空间上的双向奔赴,更是城乡在政治地位、经济方式、文化功能等深层次博弈的反映。

关键词:唐宋城市转型;城乡关系;“围城效应”;文学书写

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0088-10

城市和乡村不仅是两种不同的地理、政治、经济、生态空间,同时也是两种不同的文化空间,作为两种文化力量的载体,它们的关系是相互依恃联动的,这对文学精神的影响是深刻而长远的。唐宋时期城市在空间结构、功能等方面发生了重大变革,商品经济的强大动力进一步强化了城乡物质、文化的分离,人们对城乡两大经济、文化空间的价值比较及判断取舍,形成了城乡“围城效应”的基础,具体表现在城乡文化主体的双向奔赴:“珠襦丽人出郭,银钗村姑入城。”(刘克庄《春日六言十二首》其四)春日城市丽人与村姑相向而行的文学景观也是城乡“围城效应”的文学象喻。文学作为现实的能动反映,城乡文化主体双向流动的现实和城乡精神文化双向奔赴的文学景观在文学走廊中反复

映现,既是一个历史性的问题,也是一个现实性的问题。

一、唐宋城市转型与城乡文化分离

城乡“围城效应”的基础是城乡多层次分离,但是唐宋时期城乡有没有出现分离?西方学界认为传统中国社会城市与乡村是一体化的:“现在有建立‘城乡一体化’之说,其实在近代以前中国城乡倒是相当一体化的。这一观点在西方学术界广为人知,几成常识,至今未见对此作重大修正或挑战者,但这一观点在国内(中国)学界似乎并没有受到很多注意。”^[1]这样的观点隐含了一种逻辑,即城市化的驱动力是工业化,前工业化时代谈不上城市化,中国古代封

收稿日期:2024-05-09

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

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

建社会工业的不发达造成了城市化进程滞后。而实际情况是工业化并不是城市化的唯一动力,“前工业化时代的城市,已经产生了独立的区别于乡村的经济,这就是第三产业。……这一时期城市化的推动力量是城市第三产业,由此主导的农业革命进一步为城市增长提供了可能性”^[2]。城市犹如一个有机体,一旦形成就会逐渐朝着自己的方向演进,只是这一进程有显隐之分,唐宋时期是中国古代经济发展史上的第二个高峰期,经济繁荣与城市转型联袂而行,而在唐宋城市转型过程中,商品经济的繁荣强化了城市不同于乡村政治、经济、文化等方面的特点,并促使城乡分离。近年来,唐宋经济史学者普遍认为城市一旦产生了区别于乡村经济的产业就走上了与乡村分离的道路,中唐以后,“城市的发展逐渐摆脱了乡村约束,城乡之间的地位与作用也发生着变化,两者的差异不仅仅体现在政治和地理意义上,更多的是城市工商业的集中使得城市在有限的空间里聚集了各种生产要素,成了名副其实的‘中心’,城乡发展经济分流逐渐呈现”^[3]。所以,“唐宋以前,城乡之间呈现出城乡一体的发展态势;唐宋以降,城乡关系逐渐分离并形成了‘交相生养’的新型关系”^[4]。而较为稳妥的观点则认为传统中国“城乡分离和一体是城乡关系的常态和基本形式”^[5]。

城乡经济的分流必然会带来城乡文化分离,“中国的封建社会自唐代中叶以后政治经济结构发生了变化,到了北宋时期渐渐趋于定型。……北宋时已初步具有了资本主义萌芽的物质条件,或者说具有了资本主义的若干因素。这促使劳动分工的新变化:城市与农村分离”^[6]。唐宋城市转型进程中城乡分离格局推动了城乡文化变迁、冲突的进程,逐渐形成了区别于乡村的城市文化,“随着中国传统城市的发展,日渐呈现它自己一定的文化特性,是很自然的,虽然这种特性还不足以如同在现代社会,使它与乡村社会分道扬镳”^[7]。而文化上的区隔是城乡深层次分离的表征。

唐宋城市转型使得城市在政治功能以外的商业、文化功能得到释放,与乡村闭塞、凝滞迥然相异的开放、流动、竞争等城市光彩吸引着更多的人向城市奔赴,虽然中国古代城市的根脉

依然紧紧地从乡村吸取营养,但城市的发展已经走在远离土地、隔绝乡村图景的趋势中^[8],城乡文化区隔已然成型。但是,当城市吸引大量追逐政治功名和商业利益的人群奔赴时,在激烈的竞争中产生的不确定性及对人性的改变使得城市问题初现,这时,鸡犬相闻、安宁稳定的生活图景对城市问题的疗愈功能被放大。所以,历史上乡村在政治、经济上的不断落败并不意味着文化上的退场,当我们从城市发展的匆忙步伐中回望乡村,我们会发现“乡村具有不可替代的存在价值,并蕴含着重新振兴的内生动力”^[9]。这是城乡“围城效应”产生的动力机制,也是其在当下的社会价值与现实意义。

二、由乡向城奔赴的文学书写

乡村的主体是农民,农民的空间流向决定着乡村经济发展和生活方式(谋生方式)的变化,更反映出城乡在经济、文化博弈中的走向。在唐宋城市转型进程中,由于城乡政治地位、物质条件的巨大差距,城市的吸引能力初现:“农民憧憧来往于州县,舍攻苦食淡之志,而渐起甘美之愿;辞耕田力作之业,而习为游惰之态;亡淳朴寡欲之性,而增长嗜好之事。田野之民弃南亩而就城市者,举皆有焉。”^[10]而且,当时也有制度性支持:“近世之民,离乡轻家,东西南北转徙而之四方,固不以为患,而居作一年,即听附籍。”^[11]⁵²⁴所谓附籍,就是附入当地户籍,乡民在城市居住生活一年,即可拥有城市户口。所以,“农人释其耒耜而游于四方,择其所乐而居之”^[12]。唐宋城市转型进程中民众由乡向城流动可以总结为以下三类。

(一)学而优入城:政治性、文化性流动

唐代建立大一统政权后,文化一统要求对以传统士族为主体的文化进行变革,故而唐初开始实行削弱士族的政策。被史家反复提及的两则史料很能说明问题。一则是唐太宗时编撰《氏族志》,太宗对编撰者沿用旧有姓氏等级极为不满:“我今特定族姓者,欲崇重今朝冠冕,何因崔幹犹为第一等?……不须论数世以前,止取今日官爵高下作等级。”^[13]²⁴⁴并下令按照当前的居官品第来确定姓氏的等级。另一则是武则

天时代,变《氏族志》为《姓氏录》,目的就是进一步打击削弱士族力量。

在高度的中央集权背景下,朝廷除了以强权变更旧有的社会阶层等级结构外,还需要有制度性的怀柔手段来瓦解旧有的社会秩序和格局。其中,通过科举和其他选拔制度有效吸纳士家大族子弟服务新朝政权是一项非常重要的措施。从汉末到唐初,传统士族是处于皇帝与百姓之间的重要社会力量,经过隋唐的科举考试选人制度的调整,被中央政权有效吸纳整合为集权统治力量,削弱甚或斩断了传统士族与地方休戚与共的关系,地方权威性、代表性的降低,使他们无法与中央分权从而被纳入国家体制,毛汉光称这一现象为士族的中央化、官僚化^①。韩昇则认为与其把这一过程称为中央化、官僚化,倒不如说是士族从乡村向城市迁徙,在这一进程中,既有科举和其他选官制度的政治性迁徙,同时也有文化性、生活性的迁徙,这种迁徙不仅是流向京城,还有向地方性城市特别是经济文化发达的南方城市的迁徙,总的来说是从乡村向城市的移动^②。士族向城市迁徙不仅有科举和官僚化的推动,也有经济发展和城市繁荣的吸引,既有政治性迁徙,也有文化性、经济性和生活性迁徙,“士大夫发迹垄亩,贵为公卿,谓父祖旧庐为不可居,而更新其宅者多矣,复以医药弗便,饮膳难得,自村疃而迁于邑,自邑而迁于郡者亦多矣”^{[14]415}。这个迁徙的过程既是士族城市化的过程,同时也是士族政治社会基础渐次瓦解的过程,到宋代士族政治社会力量完全被消解,形成了官僚政治。

宋真宗以天子之尊劝谕士子“男儿欲遂平生志,五经勤向窗前读”(赵恒《励学篇》),并许以“千钟粟”“黄金屋”“颜如玉”“车马多如簇”等物质劝诱,吸引大量身处乡野而“欲遂平生志”的农家子弟走出乡村,奔赴城市。学而优入城这条道路的拥挤艰难并不能阻挡乡村士子向城而行的坚定步伐和高涨的功业热情:“孤村到晓犹灯火,知有人家夜读书。”(晁冲之《夜行》)身处荒村野地的士子在“朝为田舍郎,暮登天子堂”的梦想支撑下砥砺进学。

村野士子学成及第后一般很难从城市回流乡村,“城市诚然有其消极方面,但城市毕竟产

生了一种有丰富意义的生活,这种生活在许多方面都极大地超过了促使城市诞生的那些原来目的。……因而不论任何特定文化背景上的城市,其实质在一定程度上都代表着当地的以及更大范围内的良好生活条件的性质”^[15]。唐宋以后,更多的文人出于仕进需要,或者为追求更高品质的生活条件,会选择城居而不是回归原籍乡土,这一点在宋人言辞间明确地表露出来:“国朝承平之时,四方之人,以趋京邑为喜。盖士大夫则用功名进取系心,商贾则贪舟车南北之利,后生嬉戏则以纷华盛丽而悦。”^{[14]934}其实,文人士大夫心系的不仅是“功名进取”,“舟车南北之利”“纷华盛丽”的京邑之美也同样为士大夫所“贪”、所“悦”。

当城居成为士人的生活常态以后,城市对生活在其中的人们具有政治、生活、文化等多层次的意义。唐以后,街坊的名称甚至代替籍里成为仕宦官员的标志性称谓,如“元和后,大臣有德望者,以居里显”^[16]。又如“近俗以权臣所居坊呼之,李安邑最著,如爵邑焉”^[17]。韩昇曾列举多例官员去世后不再归葬籍里,而是葬于其所生活的城市附近,文人士大夫去世后不再扶灵归葬籍里而是依城而葬,这种反以他乡为故乡的现象表明城市已然成为文人士大夫的精神归宿。而士族中央化的过程,也是士族认同城居背景的过程,是中国中古时期城市化进程的重要特征^③。

(二)富而入城与入城而富:商业性流动

从城市发展史的角度来看,在初盛唐时期,城市功能相对比较单一,凸显的是政治性、军事性,其相对于农村的经济、文化优势还未得到充分彰显。文人士子对城市疏离的文化心理其实也受制于隋代和唐初城乡差别尚未明确的历史现实,当时城郭居民的生活水平、生活方式并未明显优于村民,并没有形成中晚唐时期乡村农户欣羡城市的心理。但是,在唐宋城市转型进程中,商品经济突破封闭的坊市制局限,其“分化性”“流变性”“竞争性”“开放性”唤醒了城市活力,城市在物质、文化等层面超越乡村,为人们提供更为优越的生存空间。

在当时乡人的观念中,富足就应该迁居城市享受更好的物质生活并开辟更为广阔的生存

空间,而非局限于凝固、封闭的乡村。《录异记》载:“洪州北界大王埠胡氏子,亡其名。胡本家贫,有子五人,其最小者气状殊伟。此子既生,家稍充给。农桑营瞻,力渐丰足。乡里咸异之。其家令此子以船载麦,溯流诣州市。”途中遇风波靠岸,在岸边“穴中得钱数百万,弃麦载钱而归,由是其家益富,市置仆马,营饰服装。咸言此子有福。不欲久居村落,因令来往城市”^[18]。胡氏子中的“最小者”于“穴中”获得意外之财,家境“益富”,于是“不欲久居村落”,而到城市寻求更大的发展机遇,这一细节反映出当时乡人富而入城的迁居观念。

商品经济强化了城市对财富的聚集效应,同时也吸引了大批追逐财富的冒险者,其中不乏乡人入城经商暴富者。元稹诗《估客乐》展现了起于乡村的“估客”入城而富的过程,其“求利无不营”,逐渐脱离了乡村转而从事长途转卖的冒险交易:“经游天下遍,却到长安城。”诗中的“估客”无疑是乡人入城而富的成功者。该诗值得注意的有如下几个方面:第一,“估客”完全脱离了与土地的联系,虽然其经营商品的来源地空间跨度极大,甚至已超出中土,但其经营活动都是围绕城市展开。第二,不仅“估客”自身切断了与土地的联系,其后代更不可能回流乡村:“大儿贩材木,巧识梁栋形。小儿贩盐卤,不入州县征。”第三,“估客”切断了乡土道德的羁绊。诗歌更多是从义利之辨的道德批判角度来揭示入城“估客”的人性蜕变:“一解市头语,便无乡里情。”“市头语”是经商之道,与农耕社会宗法制度下温情脉脉的“乡里情”形成尖锐对立。经过商品经济洗礼的“估客”牢记“火伴相勒缚,卖假莫卖诚”。即使回到乡里也是唯利是图的面目:“输石打臂钏,糯米吹项瓔。归来村中卖,敲作金玉声。村中田舍娘,贵贱不敢争。”其生存、交往方式与乡村血缘宗亲的单纯温暖全然相异,而进入了以富谋贵和以贵谋富双向循环的传统商业模式:“先问十常侍,次求百公卿。侯家与主第,点缀无不精。”其背弃乡村传统道德的同时是财富的迅速积累,“富与王家勅”,生活上光鲜富足,“颜色转光净,饮食亦甘馨”。

到了宋代,朝廷实行“不抑兼并”政策,土地

兼并日益严重,更多的失地村民拥向城市经商或从事手工业,这个群体中的暴富者毕竟是少数,大多数入城乡民都挣扎于贫困线上。

(三)乡民入城:生活性空间位移

从社会学的角度来看,城乡流动可分为垂直流动和水平流动,以上两类入城者都属于阶层流动中的垂直流动,垂直流动带来身份、地位的变化,水平流动则只是空间和地域层面的轨迹变化^④。其实乡民入城更为常见的是不发生身份、地位变化的水平流动,往往是暂时性的,具体而言有以下几类。

第一是欣羨城市繁华而入城游赏。其中以节庆尤盛,特别是上元节入城游赏观灯:“岁正月十五,衡州张灯火,合乐,宴宪若仓于庭。州之士女倾城来观,或累数舍,裼蹶而至。凡公府供张所在,听其往来,一无所禁。盖习俗然也。”^{[19]第359册,191}衡州城“张灯火,合乐”,“州之士女倾城来观”,其中也包括附近大量乡民“累数舍,裼蹶而至”入城游赏。而从范成大的《灯市行》一诗中可以看出,在苏州这类繁华城市,上元灯市时间不再受限,“春前腊后天好晴,已向街头作灯市”。此时尚有农事牵绊的乡人也忍不住前往城中一睹为快:“儿郎种麦荷锄倦,偷闲也向城中看。……依家亦幸荒年少,始觉城中灯市好。”当年岁丰熟时,衣食充裕的田家人入城游赏,为城中灯市所吸引而流连忘返,直至天已破晓才回村:“田家春米盛土仓,祠灶新鲙鲤与鲂。粥分口数顾长健,不卖痴呆依自当。蒸火照天田蚕好,打灰如愿从所祷。一声竹爆阳春回,城里看灯归已晓。”(张侃《田家岁晚》)其他节候亦然,田况的《三月九日大慈寺前蚕市》描写蜀地“蚕市”:“高阁长廊门四开,新晴市井绝纤埃。老农肯信忧民意,又见笙歌入市来。”乡人蚕市赶场,一方面是购置蚕桑养殖所需生产资料,同时也是感受城市笙歌繁华的一次游历:“倾困计口卖余粟,买箔还家待种生。不惟箱筐供妇女,亦有钁钁资男耕。空巷无人斗容冶,六亲相见争邀迎。酒肴劝属坊市满,鼓笛繁乱倡优狞。”(苏辙《蚕市》)

第二是由于日常生活所需被动入城。在唐宋城市转型进程中,“两税法”实施后,土地私有制的发展和以钱币代替实物纳租,促使生产朝

着价值交换方向发展,从而推动商品经济的发展。乡民被纳入商品市场交换机制中,被迫从自给性生产转入商品性生产。如朱继芳《城市》云:“村翁生长在柴门,身有丁男犊有孙。为了官租才出市,归家夸说与乡村。”“官租”迫使生于僻陋之地的“村翁”进入城市进行商品交换,却也见识了城市繁华,“归家夸说与乡村”。柳宗元《宋清传》所载宋清“长安西部药市人也,居善药。有自山泽来者,必归宋清氏,清优主之”^[20]5982。宋清的“善药”均由乡间“自山泽来者”所供。至宋代,“近城乡民,全借将些小系税之物,入城货卖,办余口食”^[21]。其实,不只是“近城乡民”,就是“穷乡荒野”的“下户细民”在冬正节腊日也“荷薪入城市,往来数十里,得五七十钱,买葱、茄、盐、醢,老稚以为甘美”^[11]6789。乡人的生活、生产资料都已进入交换市场,“孙儿辈将豆麦入城货卖,收市盐酪”^[22]。张耒《感春》言:“山民为生最易足,一身生计资山木。负薪入市得百钱,归守妻儿蒸斗粟。”山民靠山吃山,以薪柴入市交换粟粮养家。围绕城市市场所需的商品性生产使乡人出入城市的频率增大,而奔波于城乡之间的乡人也敏锐地发掘了新的牟利渠道并形成多样化生存策略,比如为迎合市民的娱乐需求在乡间搜求促织到城市贩卖谋利,“促织盛出,都民好养。……每日早晨,多于官巷南北作市,常有三五十伙斗者。乡民争捉入城货卖,斗赢三两个,便望卖一两贯钱。茗生得大,更会斗,便有一两银卖,每日如此”^[23]。

第三是乡民入城长期务工。城市聚集了大量权贵、富商、市民,这些庞大群体的日常生活需要多样化的服务行业支撑,唐传奇《李娃传》中荥阳郑生为娼妓所骗,荡尽资产流落至凶肆以唱挽歌为生,说明中唐时期城市殡葬业已经成熟,而东、西市两个凶肆于天门街陈设凶器、举行挽歌竞唱等活动以竞争高下,失败者罚钱五万,可见这一行业已形成激烈的商业竞争。繁荣的城市服务业对人力的大量需求催化了城市劳动力市场的形成,“人力市场的出现一方面反映了农民对地主依附关系的松弛,同时它也为城市服务业的兴起准备了充足的劳动力来源”^[24]345,“从一个侧面反映了唐宋时期城乡关系的变化,反映了农村人口向城市集中的趋

势”^[24]344。宋人也意识到这一点:“今之农与古之农异。秋成之时,百逋丛身,解偿之余,储积无几,往往负贩佣工,以谋朝夕之赢者,比比皆是也。”^[19]第338册,88-89城市发达的人力市场吸引农村人口入城务工,北宋汴京城“早晨桥市街巷口,皆有木竹匠人,谓之‘杂货工匠’,以至杂作人夫,道士僧人,罗立会聚,候人请唤”^[25]。南宋临安城“凡宅舍养马,则每日有人供草料,养犬则供饧糠,养猫则供鱼鱿,养鱼则供虬虾儿”^[26]340。维持这样的商业服务也需要不少的人力资源。当然乡人入城也并不仅限于从事服务业,还有佣耕于人者。如鄱阳阳步村民吴六,“淳熙间,弃其父母而来城下,寄食于学前菜园家,受庸作”^[27]1287。甚或还有村民进城从事娱乐业,“有村落百戏之人拖儿带女,就街坊桥巷呈百戏使艺,求觅铺席宅舍钱酒之资”^[26]421。“村落百戏之人”在城市撂地为场,卖艺为生。当然,乡人入城务工、卖艺等,不过是“求觅铺席宅舍钱酒之资”,很多人都挣扎在贫困线上,他们是城市繁荣的功臣,但在经济、政治和文化身份上依然是城市的他者和落败者。

三、由城向乡奔赴的文学书写

(一)千古文人归田梦:精神性奔赴

田园诗作为中国古典诗歌中经久不衰的题材,其内在的驱动力量是文人的归田梦。文人士子长期奔波于功名之途,得意之时鲜少,在违心负重前行中,归田犹如一束光照亮了他们的精神逃逸之路。苏轼在“散材”“疲马”的自况和“人间歧路知多少”的宦途多艰感慨中,“试向桑田问耦耕”(苏轼《新城道中二首》其二)的退却在一定程度上消解了其内心的苦闷。很多文人虽然对城市竞逐深恶痛绝并“益悔居城市”(白居易《题元十八溪亭》),但身体行迹却“无由谢城市”(毕仲游《城中见山》),所以苏轼“幽居未深”的归田隐居往往只是精神向往而非行迹实践。如毕仲游《索马》云:“朝市心虽懒,江湖计未成。因循已三十,真恐误生平。”又如孟浩然《李氏园林卧疾》云:“我爱陶家趣,园林无俗情。春雷百卉坼,寒食四邻清。伏枕嗟公干,归山羨子平。年年白社客,空滞洛阳城。”很多时

候他们寄希望于年老退仕后能够把这种精神性奔赴转化为生活性奔赴：“微官共有田园兴，老罢方寻隐退庐。”（苏轼《傅尧俞济源草堂》）而实际情况是大多数文人终身违己交病地流连城市，或者身未老就已在城市奔波中遗感谢世，苏轼就是一个典型。

“归田”既然是文人的精神追慕，他们在文学书写中必然会衍生出大量田夫渔父形象，这些形象往往是他们生活中惊鸿一瞥的印象摹写，缺乏深入长久的体察追踪，所以更多的是文人归田梦的投射对象，而非生活实相。如苏轼《和陶归园田居六首（其四）》中所写乡村“八十余”的老人“不识城市娱”，所以全然没有受到商业经济的浸染，以家种“甘冷”老树荔枝和酒款待过客，并“不问钱有无”。晁补之的《渔家傲》言：“渔家人言傲，城市未曾到。生理自江湖，那知城市道。”渔人的生活飘摇在“清川”之上，与来往“七八船”渔人“但见笑相属，不省歌何曲”，在渔歌悠扬中，“至老不曲躬，羊裘行泽中”。员兴宗《自荆入沌至鄂凡十日沌中》中的乡人以渔耕为生：“一生宅莽苍，岂觉城市娱。出户舟为步，入户羹为鱼。田牧我有时，牛羊与之俱。但愿粳稻丰，俯仰无所须。”如此自由无拘的生活让诗人“我兴愧其言，劳生叹囚拘”。这类诗作都在反复叙说田夫渔父形象与城市绝缘，实则是文人由城向乡精神性奔赴的映现。

正是这种爱而不能的矛盾心理张力成为他们反复回望乡村山林，并形诸笔墨的心理内驱力量。所以，“归田”是传统士大夫的精神隐梦，唐宋文人依城望乡的乡村浪漫书写是他们在宦海沉浮或功名冷落中的精神逃逸空间，却并非行迹实践，更不是现实安居之所。这样的书写一方面闪耀着理想主义的色彩，同时沉潜着爱而不得的无奈和悲凉，这是王维、孟浩然等人田园诗成为悬浮于现实乡村之上农耕乌托邦想象的原因，也是苏轼和陶渊明田园诗创作的心理根源。所以李泽厚说苏轼“一生并未退隐，也从未真正‘归田’，但他通过诗文所表达出来的那种人生空漠之感，却比前人任何口头上或事实上的‘退隐’‘归田’‘遁世’要更深刻更沉重”^[28]。

（二）衣锦还乡：炫耀性奔赴

衣锦还乡缘起于古代帝王将相霸业功成返

乡的政治性炫耀和物质性夸饰展演，“富贵不归故乡，如衣锦夜行”^[29]。刘邦衣锦还乡在历史上广为传颂，到唐代依然是激励人心的盛大场景，唐高祖也由衷地认同，“衣锦还乡，古人所尚”^{[13]2333}。唐太宗李世民诗作《过旧宅二首》《还陕述怀》《幸武功庆善宫》都有霸业功成、衣锦还乡的自豪与炫耀。吴越王钱镠的《巡衣锦军制还乡歌》曰：“三节还乡兮挂锦衣，碧天朗朗兮爱日晖。……斗牛无孛兮民无欺，吴越一王兮驷马归。”其衣锦还乡场面极为壮阔激昂，碧天朗朗，锦绣生辉，驷马奔腾，诗作慷慨雄壮。

帝王将相霸业功成后衣锦还乡在中国历史上毕竟是极少数的，唐代以后，科举制度的完善使得一些乡野士子“朝为田舍郎，暮登天子堂”的梦想得以实现，这种社会层级大幅度跨越的荣耀，其最好的展示舞台便是乡里熟人社会，“之官便是还乡路，白日堂堂著锦衣”（方干《送婺州许录事》）。唐宋以后衣锦还乡的群体更多是及第士子，他们及第后书写了大量衣锦还乡诗作，直书如“今朝折得东归去，共与乡间年少看”（卢肇《成名后作》）。又如“六年衣破帝城尘，一日天池水脱鳞。未有片言惊后辈，不无惭色见同人。每登公燕思来日，渐听乡音认本身。何幸致诗相慰贺，东归花发杏桃春”（章孝标《初及第归酬孟元翊见赠》）。在昔日衣破帝城的苦苦煎熬与今日“天池水脱鳞”后东归途中杏桃春色的绚烂比照中，诗人的喜悦之情溢于言表。但这类诗作容易有自夸之嫌，自书者言辞也不免拘谨闪烁，所以更多是借酬送他人擢第畅想衣锦还乡的荣耀轻快，如“称意人皆羨，还家马若飞”（岑参《送薛彦伟擢第东归》）。而在众人的欣羨中，中第才子的还乡之路可谓“春风得意马蹄疾”。如钱起《送李四擢第归觐省》曰：“才子欲归宁，棠花已含笑。高门知庆大，子孝觉亲荣。”才子中第归宁的消息带来了家族的高光时刻，高门子孝，就连庭院中的棠花都感知到巨大的喜悦而含笑相待。又如钱起《送郑巨及第后归觐》曰：“多才白华子，初擅桂枝名。嘉庆送归客，新秋带雨行。离人背水去，喜鹊近家迎。”学子荣归喜鹊相迎，这是多么温馨美好的祝愿。再如钱起《送张参及第还家》曰：“大学三年闻琢玉，东堂一举早成名。借问还家何处好，

玉人含笑下机迎。”“大学三年”刻苦进学，如切如磋，一朝中第成名，悬想还乡最为动人的场景是“玉人”走下织机含笑相迎。

(三)归园田居：生活性、精神性双重奔赴

富贵还乡是政治性、经济性的炫耀，归园田居则更多的是文化性的皈依、现实性的生存践行。袁行霈在论及陶渊明诗歌“回归主题”时认为“归”有三重意义：一是“回归田园……去过躬耕自给的生活”；二是“回归自然，回归到人的自然本性，过一种自然而然、无拘无束的率真生活”；三是“离开人世”。并认为第一层是“生活意义上”的回归，第二、三层是“哲学意义”上的回归^⑤。归园田居主体首先在哲学认识意义上渴望“回归到人的自然本性”，对城市政治的角逐挤压深恶痛绝，“睚眦见憎，本出一朝之忿；排挤尽力，几如九世之仇”^[30]。基于这样的认知，诗人弃绝朝市功名富贵，决然归田，“饱知宦宦无多味，莫恨为农老故乡”（陆游《村居书触目》）；“宦途自古多忧畏，白首为农信乐哉”（陆游《村居初夏》）。陆游认为“万里耕桑吾道尊”，“耕桑”是士人读书求仕以外守道自尊、自爱的途径。归田守道，也是士人对抗社会不公的傲骨表征。因为“士虽以读书求仕为事，却不但不耻于耕，且以不知耕为耻。中国士大夫鄙商不鄙农。‘耕读传家’，耕与读都不卑下”^[31]。在这样的体认基础上，陆游纯然沉浸田园农事稼穡之乐：“陆子白首安耕桑，乐事遽数乌能详？”（陆游《村邻会饮》）“西郊犹近市，北崦渐谋耕。”（陆游《北崦》）这样的生存方式，将个体人生融入田园风物的勃勃生机中，“檐日桑榆暖，园蔬风露清。金丹不须问，持此毕吾生”（陆游《邠风》）。诗人直到84岁还“耕牧犹能力”（陆游《八十四吟》）。当然，这类诗作不免有傲然城市政治之上的激愤书写，如“君看早朝尘扑面，岂胜春耕泥没踝。为农世世乐有余，寄语儿曹勿轻舍”（陆游《江村初夏》）；“郊居不与人间事，惟有耕桑得细论”（陆游《与儿孙同舟泛湖至西山旁憩酒家遂游任氏茅庵》）；“北窗本意傲羲皇，老返园庐味更长。犍健戴星耕白水，蚕饥冲雨采青桑”（陆游《北窗》）。“早朝尘扑面”“人间事”“羲皇”都指向城市政治的纷扰，在此参照下，“耕桑”脚踏实地、自食其力的自由无拘方显难得。

辛弃疾也自称“白发归耕”，“人间走遍却归耕”，“晚岁躬耕不怨贫”，“从今自酿躬耕米”。很多时候，“亲近农事是士大夫的一种大雅若俗的文化骄傲”^[32]。

归田既然要回归自然，回归到人的自然本性，过一种自然而然、无拘无束的率真生活，故乡村也就不再是政治功业的荣耀、物质性夸饰展演的场域，而是现实性的日常生活场景。范成大归乡后身份下沉，自称“本来识字耕夫耳”，其对“衣锦还乡”的政治神话嗤之以鼻：“何须驷马衔乡关，只作归农老圃看。”（范成大《晚归石湖》）从他的诗作中可以看出他是有躬耕实践生活的，“一昨成归卧，于今负耦耕”（范成大《阊门初泛二十四韵》）；“今朝南野试开荒，分手耘锄草棘场”（范成大《检校石湖新田》）。范成大的躬耕实践虽然不是生计所迫，但这样的经历显然让他深入体察农人的生产生活，使其田园诗呈现细节的鲜活真实并具有高度的概括性：“桑下春蔬绿满畦，菘心青嫩芥苔肥。溪头洗择店头卖，日暮裹盐沽酒归。”（范成大《四时田园杂兴十二绝》）江南乡村农人农事生产、商业交换等丰富场景被诗人展现在短短的一首绝句中。如果没有与村民一同俯身躬耕的实践体察，其田园诗中就不可能出现大量本色当行的代言体书写^⑥。

四、失衡的城乡“围城效应”

“围城效应”是人类不安于现状追求更加美好生存空间的心理需求映射，从以上论述中可以得出唐宋时期城乡主体双向奔赴的结论，而实际情况则呈现出城乡“围城效应”的失衡。在唐宋城市转型进程中，城市在物质经济、社会文化等方面相对于乡村的优越性渐趋加强，城乡关系逐渐失衡也带来城乡“围城效应”的失衡，反映在城乡双向奔赴的文学书写中主要有以下几个方面。

首先，是观念上的变化。在隋代和唐初，乡民对于迁居城市极不情愿，隋炀帝强迫村民迁居城郭，引起百姓的极大怨愤，加速了危机四伏的隋政权覆亡的进程。唐初高祖李渊吸取教训，采取以现所居事实为准的“村坊制”形式安

顿百姓。但武则天时期曾强迫关西农户放弃田产住宅迁居长安,遭到了农户的抵制,当时官员徐坚上疏力劝武则天罢除此举:“然高户之位,田业已成,安土重迁,人之恒性。使者强送,绳勉进途。一人怨嗟,或伤和气,数千余户,深宜察之。”^[20]²⁷⁶⁵但是,中唐以降,城市不仅是文人士子追逐功名、商人逐利的场域,也是普通乡村民众向往的乐土,“城郭之人安逸,而乡村之民劳苦也”^[11]⁹⁶¹²成为宋人共识。在宋代的都市笔记中,城市的光鲜夺目与乡村的本色自然形成巨大反差,城市的绚烂多姿对乡人的吸引是强烈的。洪迈在《夷坚志》中讲述乐平新进乡农民陈五“为翟氏田仆”,在家染疫病死,因“胸臆尚暖,家未忍瘞”,历三昼夜复活讲述其间为神人将军所挟,神游西湖的经历。神人将军最大的遗憾是:“我闻得杭西湖境致极好,常恨平生不曾到。”而陈五“每以暇时,受他人庸雇,负担远适”,想必识得去往西湖之路,神人将军恳求陈五“请尔引导。候看了当放尔”。在陈五的引导下神人将军“到临安游湖。天竺灵隐,市肆园林,逐一行遍”^[27]¹²⁵⁹。陈五所述之事诞幻之极,但其间神通广大的神人将军对繁华都市的向往之情却值得关注,这实则反映了当时普通乡人对城市生活的欣羡心理。

其次,城里人和乡下人在奔赴对方之“城”时,看与被看的意味是值得深究的。都市笔记中反复嘲谑乡人进城的呆钝、愚昧^⑦,构成强大的话语场,市民在“土俗”“土气”等污名化、贬斥乡人的单向命名的权力关系中获得身份优越感。这种城里人的优越感并非仅限于市井小民,城市不同层次的成员在文化观念、审美趣味上并非完全隔绝而是交融互渗甚至走向趋同,形成一种话语共谋。“新的缙绅阶级与旧式贵族不同,他们主要居住在城市里,更像寓居的地主而不是农村里的乡绅。由于几乎所有的官员和富商也住在城市里,因此城市就聚集了社会的领导阶层,而高雅文化自然因此也大大都市化了,其口味与心态都具有了市民化的特征。”^[33]在唐宋城市转型进程中,“新的缙绅阶级”不再是“农村里的乡绅”,而是居住在城市的“官员和富商”,他们的“口味与心态都具有了市民化的特征”。

从理性层面看,对于由乡向城奔赴的乡民群体(学而优入城者例外),基于农本思想的文人士大夫多持道德性的负面评价:“乡村无赖子弟乍涉城市,闻见纷华,自恃身为保丁,坐索本家供给,饮博游荡,习以成性。”^[19]第55册,308“今天下壮有力之民,侨寓杂处,散于四方,手不服耒耜之勤,心不知田亩之乐,为淫巧奇技、屠贩游博。”^[34]宋人认为乡民就应该安土重迁,像他们的父祖之辈一样“黏着在土地上”^[35]。在文学书写的感性层面也同样蕴含着城乡文化层级差序:“嫠妇趁墟城里来,十十五五市南街。行人莫笑女粗丑,儿郎自与买银钗。”(范成大《夔州竹枝歌九首》其一)诗作在自我解嘲中对城乡文化层级差序的认同,挥之不去的是乡下人的卑微。李若水《村妇谣》曰:“村妇相将入城去,呵之不止问其故。”对相约进城的村妇行为不解中难免有嫌弃意绪。面对大量入城游赏、讨生活的村民,城里人深入骨髓的嫌恶很难遮掩:“田间野妇盈衢巷,怪我还能与共进。”(李纲《上元日》)这类诗作的嘲谑对象往往指向城乡生存状态和体貌服饰差异巨大的乡下女性群体。所以,进城的乡下人终究还是城市的他者,虽然“农民不是世界历史的被动接受者,而是社会变迁的力量,哪怕他们从属于一个经常将他们遗忘了的社会”^[36],但千百年来,农民进城的境遇并未有大的改观。

不管是乡下人进城还是城里人还乡的书写中都隐含着对城乡文化层级差序的认同,即使在一些貌似对城市政治批判的作品中也隐然可见,如元代睢景臣的《高祖还乡》,虽然看与被看的关系被颠覆了,致使人们更多看到作品对帝王政治威仪的批判嘲讽,但却往往忽略了其间指向乡村愚昧、狭隘、凝滞的调侃嘲谑。其实,在《高祖还乡》中,城市政治的虚伪可笑与乡村民众的狭隘滑稽互为表里,流露出来的依然是城里人的优越感。所以该作品的双重指向形成了对城市政治和乡村诗意的双重解构。

最后,在唐宋城市转型的城乡“围城效应”中,乡下人进城在现实中成为主流。乡村在衣锦还乡者的奔赴中只是成功者暂时展演炫耀的舞台,富贵还乡之人终究还是要回归城市实施政治权谋和进行经济牟利。富贵进城、进城富

贵者则不大可能返回乡土,“人们常用‘以末致富,以本守之’来形容传统社会商人的价值取向与资本流动趋向,这种模式导致商业资本回流土地,似乎是中古商业资本流向形成的固定模式。但从笔记小说中的描述,在城市商品经济发展的现实下,很多情况下,不少商人已经脱离了与土地的基本联系”^[24]³⁶²,乡村在文人生活意义上的粗陋、愚昧使其成为现实中无法返回的故乡,所以城里人还乡往往是精神性、短暂性的,而乡下人进城则成为一种势不可挡的潮流延续至今,显现出城市对人口和财富强大的吸引能力。白居易从政治理性层面对农人充满深切同情:“嗷嗷万族中,唯农最辛苦。”(《夏旱》)而当其处身乡村时的感性书写却是百般不适应,“田园莽苍经春早,篱落萧条尽日风。若问经过谈笑者,不过田舍白头翁”,“门闭仍逢雪,厨寒未起烟。贫家重寥落,半为日高眠”(《村居二首》)。生活的窘迫与精神交游上的落落寡欢使其村居生活鲜有诗意可言。宋人虽然更为务实,但村居生活在精神上无人应和的寂寥也时有流露:“俗子有钱村亦乐,秋田米熟歌牛角。三家村墅无官方,夜半呼卢笑声谑。寻思我辈不如君,平生读书徒苦辛。遭时丧乱未得志,长策短藁无由伸。不如卖剑买牛去,也学此翁村里住。只愁夜半月明时,得意无人和诗句。”(刘过《村墅》)所以,白居易在城乡分离的心理矛盾焦灼中折中出“中隐”之路,筑居城市园林以达到不离城市而享村野之趣,在物我交融中重温农耕文明造就的隐梦并有效慰藉在城市中无处安放的灵魂。

乡村是我们共有的家园,不能因为城市的繁荣而使乡村成为我们回不去的桃花源。理想的乡村应该不仅是文人依城望乡的乌托邦想象与建构,还应该从“可行”“可望”到“可游”“可居”^[37],但理想的实现在现实中还有漫长的距离,城里人还乡的艰难至今还在延续,并成为当下乡村振兴需要着力破解的困局。

注释

①毛汉光:《中国中古社会史论》,上海书店出版社2002年版,第333页。②③韩昇:《南北朝隋唐士族向城市的迁徙与社会变迁》,《历史研究》2003年第4期。④索罗

金著、钟兆麟译:《社会变动论》,上海社会科学院出版社2016年版,第161—162页。⑤袁行霈:《陶渊明研究》,北京大学出版社1997年版,第111—112页。⑥刘蔚:《论范成大田园诗的代言体特征》,《福建论坛》2004年第5期。⑦蔡燕:《唐宋城市转型进程中乡村书写的诗意建构与解构》,《中原文化研究》2023年第5期。

参考文献

- [1]卢汉超.美国的中国城市史研究[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2008(1):118.
- [2]王颖.城市社会学[M].上海:上海三联书店,2005:111-113.
- [3]肖建乐.唐代城市发展与城乡关系变迁[N].光明日报,2024-02-05(14).
- [4]戴顺祥.从城乡一体到城乡分离:先秦至唐宋城乡关系述论[J].云南民族大学学报(哲学社会科学版),2011(5):144.
- [5]王浩禹.宋代城市税收视角下的城乡关系变动研究[J].思想战线,2021(5):101.
- [6]谢桃坊.中国市民文学史[M].成都:四川人民出版社,2015:2.
- [7]包伟民.宋代城市研究[M].北京:中华书局,2014:330-331.
- [8]斯宾格勒.西方的没落[M].吴琼,译.上海:上海三联书店,2006:83.
- [9]高瑞琴,朱启臻.何以为根:乡村文化的价值意蕴与振兴路径[J].中国农业大学学报(社会科学版),2019(3):103.
- [10]毕仲游.西台集[M]//景印文渊阁四库全书:第1122册.台北:台湾商务印书馆,1986:52.
- [11]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.
- [12]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986:259.
- [13]刘昫,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [14]洪迈.容斋随笔[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2005.
- [15]芒福德.城市发展史:起源、演变和前景[M].宋俊岭,倪文彦,译.北京:中国建筑工业出版社,2004:118.
- [16]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975:5291.
- [17]李肇.唐国史补校注[M].聂清风,校注.北京:中华书局,2021:195.
- [18]杜光庭.录异记[M]//唐五代笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2000:1517.
- [19]曾枣庄,刘琳.全宋文[M].上海:上海辞书出版社,2006.

- [20]董诰,等.全唐文[M].北京:中华书局,1983.
- [21]朱熹.晦庵别集[M]//景印文渊阁四库全书:第1146册.台北:台湾商务印书馆,1986:642.
- [22]黄休复.茅亭客话[M]//宋元笔记小说大观.上海:上海古籍出版社,2001:445.
- [23]西湖老人.西湖老人繁盛录[M].北京:中国商业出版社,1982:12.
- [24]宁欣.唐宋都城社会结构研究:对城市经济与社会结构的关注[M].北京:商务印书馆,2009.
- [25]孟元老.东京梦华录笺注[M].伊永文,笺注.北京:中华书局,2007:413-414.
- [26]吴自牧.梦粱录[M]//全宋笔记:第96册.郑州:大象出版社,2019.
- [27]洪迈.夷坚志[M].北京:中华书局,2006.
- [28]李泽厚.美的历程[M].北京:中国社会科学出版社,1984:201.
- [29]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1808.
- [30]陆游.渭南文集[M]//景印文渊阁四库全书:第1163册.台北:台湾商务印书馆,1986:385.
- [31]赵园.地之子[M].北京:十月文艺出版社,1993:11.
- [32]南帆.启蒙与大地崇拜:文学的乡村[J].文学评论,2005(1):96.
- [33]费正清.中国:传统与变迁[M].张沛,译.北京:世界知识出版社,2001:159.
- [34]李昭玘.乐静集[M]//景印文渊阁四库全书:第1122册.台北:台湾商务印书馆,1986:380.
- [35]费孝通.乡土中国[M].北京:北京出版社,2004:3.
- [36]范豪特.劳作之中:农民的世界史[J].中国农业大学学报(社会科学版),2016(3):5.
- [37]肖鹰.陶渊明《归园田居》与中国乡村美学[N].光明日报,2022-04-08(13).

Literary Writing of the Urban-Rural “Siege Effect” in the Process of Urban Transformation in the Tang and Song Dynasties

Cai Yan

Abstract: During the Tang and Song dynasties, urban transformation led to the multi-dimensional differentiation of politics, economy and culture in urban and rural areas. This transformation has led to urban-rural “siege effect”, where people’s movement between urban and rural spaces was based on value judgment and trade-offs of survival and development, which has contributed to the literary writing between urban and rural space. The literary writing depicting the migration from the countryside to the city often reflects the political and cultural mobility, such as opportunities for city life through excelling in education, the commercial flow by possessing wealth or getting opportunities to become rich, and the living space displacement of villagers into the city; the literary writing portraying movement from the city to the countryside includes the spiritual renewal of the literati returning to rural life, the noticeable return to the hometown after gaining fame, and the acts of living or spiritually reconnecting with agricultural life. The urban transformation of the Tang and Song dynasties released the vitality of urban development, which has gradually strengthened the superiority of the city over the countryside in material economy, social culture and other aspects. The gradual imbalance between urban-rural relations also led to a disparity in the “siege effect” between urban and rural areas. The recognition of urban-rural cultural differences is subtly reflected in literary writing. Therefore, the urban and rural “siege effect” is not only a two-way trip in physical space, but also a reflection of the deeper negotiation of urban and rural areas in political status, economic mode and cultural function.

Key words: urban transformation in the Tang and Song dynasties; urban-rural relations; “siege effect”; literary writing

[责任编辑/晨 潇]



论清华简《畏天用身》中的墨学精神*

刘成群 段乐千

摘要:学界一般认为清华简《畏天用身》与荀学、黄老之学相关联,但深入研究,可发现《畏天用身》中的天人关系具有“命由身定”的特点。与儒家天命观的宿命意味不同,墨学的天人关系表现出人义统天的倾向,《畏天用身》强调主体能动性的倾向应该源出于墨学。宋钐、尹文之学作为墨学与黄老之学的混合,具有尊“心”的特点;《畏天用身》同样尊“心”,并混合黄老,上达墨,下启荀,作为典型案例展示了墨学精神向战国时代各家学派的渗透与融会。

关键词:清华简;墨学;黄老之学;荀学

中图分类号:B222.5

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0098-07

2023年12月,《清华大学藏战国竹简(拾叁)》公布了最新的整理成果。该辑收录《大夫食礼》《大夫食礼记》《五音图》《乐风》《畏天用身》等5篇先秦佚籍。其中《畏天用身》共计17支竹简,筒长44.4厘米,宽0.6厘米。简的背面有划痕,但无编号。因篇首出现“畏天智,用身足”的字样,整理者故命名为《畏天用身》^①。《畏天用身》主要阐述天人关系,重点放在如何发扬人的主观能动性层面。《畏天用身》公布后,学界已出现多篇研究论文,笔者在此专就简文所展露出的天人观念进行论述,并以此求教于治先秦思想史的方家。

一、清华简《畏天用身》与荀学、黄老之学的关联

在《清华大学藏战国竹简(拾叁)》刊布之前,黄德宽介绍过《畏天用身》,他认为:“这篇简文是一篇内涵丰富的先秦思想史文献,对研究先秦时期的天人思想等具有重要价值。”^[1]随

后,石小力发表文章指出:“《畏天用身》是一篇重要的战国楚地思想文献,其天人观与荀子多有相似之处……对荀子天人观的形成应有一定的影响。”^[2]程浩的看法与石小力相似,他认为:“该篇的论说主要围绕天道与人事的关系展开,所体现的思想脉络与时代略晚于此的荀子有一定关联。”^[3]陈民镇等人也同意“《畏天用身》的天人观与荀子最为接近”的看法^[4]³⁷。曹峰认为《畏天用身》所展现出的天人关系与《荀子》接近,但他的理解更为开放:“此文并无强烈的学派特征,儒家、法家、黄老道家都可以从中汲取营养,将其视为战国中期前开始酝酿变法运动的启蒙文章,可能更为合适。”^[5]

清华简《畏天用身》与荀子思想存在较大的相似性,这在学者们的研究中已经达成初步共识,依据就是《畏天用身》所展现出来的“天人相分”观念,如其曰:“未作,天也;自作,身也。人作自生也,人作自成,短长自形。人乃人也,天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也。”^[6]¹⁴¹这段文字很容易让人联想到《荀子·天论》中的著名

收稿日期:2024-03-06

*基金项目:国家自然科学基金项目“面向中国古诗文明长时间跨度知识图谱构建与深层知识发现研究”(62372060)。

作者简介:刘成群,男,北京邮电大学人文学院教授(北京 102206),主要从事中国古典文献学、国际中文教育研究。段乐千,男,北京邮电大学人文学院研究生(北京 102206)。

理论——“故明于天人之分，则可谓至人矣”^{[7]308}。《荀子·天论》一篇多阐释“天人之分”，如曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”^{[7]306-307}如曰：“天不为之恶寒也辍冬，地不为之恶辽远也辍广。”^{[7]311}又如：“受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。”^{[7]308}总之，天有天的职分，人有人的职分，人要做到“不与天争职”。

荀子的“天人之分”并不是为了抑制人的作为，相反，他的思想中还存在着一种强调人的主体能动性的“制天命而用之”的意识，如其曰：

大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。^{[7]317}

在荀子眼中，“天”乃是自然之天，人的主体能动性使其能够认识天的自然规律而利用之。在这一点上，郭店简《穷达以时》《语丛一》的“天人之分”是与之不同的。《穷达以时》曰：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。”^{[8]145}《语丛一》曰：“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命。”^{[8]194}很明显，后两者所谓“天”，都是命运之天。而《畏天用身》所谓“修身起天乃可必，弃身起天不可必。夫天之为人也，因。身犹天也，天犹身也，有天威无命，一不足用也”^{[6]141}。这之中的“天威”虽有人格化的特点，但却不是命运之天，因为“修身起天乃可必”，是说通过发挥“身”的主体能动性，可以使“天”兴作，则此“天”不是冥冥注定之命运之天，而是可以因势利导的自然之天。从这一点来说，清华简《畏天用身》中的“天人之分”，确实与《荀子》相近，而与郭店简《穷达以时》《语丛一》有所不同。

清华简中存有不少黄老学著作，学界对此已多有研究，笔者也曾就清华简与黄老之学的关系进行过讨论^②。《清华大学藏战国竹简（捌）》出版后，不少学者指出其中的《心是谓中》属于黄老文献，如陈鼓应认为该篇与黄老思潮密切相关，是因为“一是皆由‘心术’引向‘主术’，二是在‘心’‘中’‘命’等命题上，二者的可参照性”^[9]；又如曲祯朋认为《心是谓中》“在论及心与四相、百体，天与心等关系时，简文提出了‘心静’‘因’和‘无为’等思想，这些观念与《管子》四篇中的《内业》《心术》以及《老子》第十六章内容关系十

分密切，思想内涵也极为相似”^[10]。

《畏天用身》刊布后，已有多位学者注意到该篇与黄老之学的联系，如曹峰认为《畏天用身》所展现出的天人关系也与黄老之学存在相似性；陈民镇等人将其与《心是谓中》比对后指出：“《畏天用身》与黄老之学存在关联，非无可能。”^{[4]37}《畏天用身》强调“强心志”，又强调：“凡事之机，非事是败，弗图茸败。凡事有法，无法，身以为法。”^{[6]142}“图”与“法”都指向“心”的谋划功能，这一点与《心是谓中》是相通的，因此石小力、陈民镇、刘子珍^③等人都提及《畏天用身》与《心是谓中》在“心”的谋划作用层面的可相互参照，惜乎皆未曾详论。

《畏天用身》与《心是谓中》的相似性，其实可以从两个方面进行比较。一是“心”对身的统摄作用，《心是谓中》认为：

心，中。处身之中以君之，目、耳、口、肢四者为相，心是谓中。心所为美恶，复何若谅，心所出小大，因名若响。心欲见之，目故视之；心欲闻之，耳故听之；心欲道之，口故言之；心欲用之，肢故举之。心，情毋有所至，百体四相莫不逸沉。^{[11]149}

而《畏天用身》开篇即申述：“畏天智；用身足。审观听，善出言。慎将作，强心志。听不听厌也，言将是之用。作不可易也，志不可溺也。”^{[6]141}其表述虽然没有直接言及“心”对身的统摄，但“强心志”和“志不可溺也”接连强调，是可以推断出这一层意思的。

《畏天用身》与《心是谓中》的相似性，还表现在“心”对认知能力的掌控层面。《心是谓中》认为：“闻讯视听，在善之攘，心焉为之。”^{[11]149}这其实是描述感觉器官收集感官印象送到“心”的层面进行加工的过程，由此就产生了人的认知能力。《畏天用身》也持相同的认识，如简文曰：

察观途，是以知远，远犹途也，而远之。察观一，是以知众，众犹一也，而众之。察观今也，是以知始也，今也犹始也，而远之。察观顺，是以知逆，不知顺，无以辟逆。察观美，是以知恶，不知美，无以知恶。察观虚，是以知其有实也，不知虚，无以知其有实。凡观之，是以知之。^{[6]141-142}

总而言之，《畏天用身》与《心是谓中》既强调“心”对身的统摄，又强调感官反馈对“心”认知的作用。如果《心是谓中》的“心君”之说属于

黄老思想的话,则《畏天用身》与黄老思想势必也会有紧密的关联。从认识论的角度来说,要想“得到全面的、正确的认识,就必须在‘心’上下功夫,具体来说,就是要做到‘虚一而静’。‘虚一而静’这一认识方法的提出,是受到了稷下学术特别是《管子》有关思想的重大影响”^{[12]289}。可见荀学也无法回避黄老之学的影响,甚至可以说,《心是谓中》《畏天用身》到《荀子》中的认识论具备一脉相承的特点,这就不难理解何以《畏天用身》的天人关系那么近于《荀子》了。

二、清华简《畏天用身》中的墨学因素

清华简不少篇章包含有墨学因素,笔者认为“清华简《汤处于汤丘》包含有墨学因素,而《殷高宗问于三寿》中的墨学因素体现得更为明显”^[13],《治邦之道》中的相关观念“的确更接近墨家的主张”^[14]。李均明指出《邦家之政》“乃儒、墨交融之产物”^[15],马腾强调《治邦之道》“确为深富墨学特征的珍稀文献”^[16],而刘全志认为:“清华简《系年》成书于墨家学者之手。”^[17]总之,倘若清华简《畏天用身》中出现墨学精神因素,也并非不能理解。

学界多讨论清华简《畏天用身》与荀学和黄老之学的相似性,但却几乎没有人讨论其与墨学的关联。究其原委,是因为《畏天用身》中的墨学因素埋藏于深层,必须深挖。《畏天用身》云:

恒民有命,无不死;恒民无命,静必没。未作,天也;自作,身也。人作自生也,人作自成,短长自形。人乃人也,天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也。弃天以身,乃无天乎,非天不生。弃身以天,乃无身乎,非身不成。修身起天乃可必,弃身起天不可必。夫天之为人也,因。身犹天也,天犹身也,有天威无命,一不足用也。^{[6]141}

这里所谓的“命”并不是指冥冥中起主宰作用的天命,而是指具体的民的身命。身命要想摆脱“静必没”的状态,则必须“自作”,正所谓“人作自生也,人作自成,短长自形”。虽然在表面上看,此段在讲天人之分,但实际上的侧重点落在了“身”那里,所谓“有天威无命,一不足用也”,就是说只有“天威”,而没有“身命”(主体能动性)的参与,是全然无用的。

简文所谓“当时弗为,不可追”^{[6]142},强调的

是“作”要把握时机,时机当然是天赐的,但是把握则靠人为。通篇来看,《畏天用身》虽然强调了“非天不生”,但更多的是在强调“非身不成”。关于这个特点,简文中多处都有体现,如:

人之作也,岂有其非身力?事之遂也,岂有无与也而能遂?事之可,有与也,革可;事之不可也,有与,革不可。事无不可,以善而善;事无不可,以败而败;善之革善,失之革败。事无恒将败。^{[6]142}

所谓“事无恒将败”,讲的是“作”的持久性,只有长期坚持“作”,才会走向成功,这里的“恒”讲的也是“身力”。简文又云:“必无不必要,谨无不达,行无不至,欲无不得。弗为不可,居不恒。”^{[6]141}又云:“恒有不可,恒不可。强无不可,习无不果,物无不遂。勿舍无难,弗为不成,弗勉强。”^{[6]141}强调的也是坚持不懈地“作”,只有作,才会“必”,才会“达”,才会“至”,才会“得”,才会“果”,才会“遂”,才会“成”,才会有真正的事功。虽然简文一开头说“畏天智,用身足”,但这里无疑是一个偏正结构,论述重点基本上放在了“用身”层面,通篇看不到宿命论的影子,乃是一篇生气勃勃的讲求“命由身定”的宣言书。

在孔子的意识里,天命还是一种冥冥的主宰,不可逆转,无法抗拒,因此他提出“知天命”“畏天命”的主张和判断,把人的主体性限制在一个较小的范围当中。不过,孔子并非完全意义上的宿命论者,其“天生德于予”“知我者,其天乎”的自信在某种程度上是人的能力的觉醒,然而其后学却产生了十分明显的宿命论的流弊。在墨子的时代,墨子看到的现实是:

有强执有命以说议曰:“寿夭贫富,安危治乱,固有天命,不可损益。穷达赏罚,幸否有极,人之知力,不能为焉!”群吏信之,则怠于分职;庶人信之,则怠于从事。吏不治则乱,农事缓则贫,贫且乱政之本,而儒者以为道教,是贼天下之人者也。^{[18]290}

执有命者之言曰:“命富则富,命贫则贫,命众则众,命寡则寡,命治则治,命乱则乱,命寿则寿,命夭则夭;命,虽强劲,何益哉?”以上说王公大人,下以驱百姓之从事,故执有命者不仁。^{[18]264}

针对儒家的宿命论论调,墨子提出了“非儒”和“非命”之说。“非命”所非之“命”,就是儒家所倡导的冥冥中起主宰作用的“天命”,这种

“天命”无形且不可抗拒,如墨子曰:“自古以及今,生民以来者,亦尝见命之物,闻命之声乎?则未尝有也。”^{[18]273}为了否定“天命”,墨子提出“强力而为”的主张,即充分发扬人的主体能动性。“强”字在《墨子》中出现106次,指的是人的意志,墨子认为“强从事”会实现一系列好的效果,如曰“强必治”“强必宁”“强必贵”“强必富”“强必饱”“强必暖”等。“力”字出现80次,指的是人的实践,如其云:“夫岂可以为命哉?故以其力也。”^{[18]278}

墨子认为自天子至于庶人,都必须“竭力从事”。关于庶人,墨子说:“今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚叔粟,而不敢怠倦者,何也?曰:彼以为强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。”^{[18]283}关于天子,《庄子》中记载墨子称赞大禹:

昔禹之湮洪水,决江河而通四夷九州也,名川三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也而形劳天下也如此。^{[19]1077}

为了反对儒家的“天命”观念,墨子还提出了“天志”之说。“天志”之“天”,类似一位道德化的人格神,这位人格神以“义”为标尺,正所谓“天欲义而恶不义”^{[18]191};这位人格神还可以对人间进行赏善罚恶,又所谓:“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之。”^{[18]196}如果“天”可以对人间赏善罚恶,则意味着人就有了改变自己命运的能力,“尊天事鬼”就指向了人间秩序的调整。很多学者都看出了这一倾向,如张永义认为“尊天事鬼”“意在借助民间信仰,通过改造传统的天命观,为人的行为制订一个外在的标准”^[20]。雷天籟认为:“只要符合天义,人就完全能够控制所有的不确定性,解决政治失序的问题。总之,《墨子》构建了一个完全依托人义统辖的世界。”^[21]祁志祥认为:“墨子的‘天’‘鬼’是有意志的人格神,主持正义,除暴安良,与民意相通。所以‘尊天事鬼’必然走向尽人力的‘非命’和‘爱利万民’的‘贵义’‘兼爱’。”^[22]姜金生也指出:“墨家天、鬼在认知体系中所隐喻的功能可以分别概括为集体意志的符号化、文化迫力的法制化。”^[23]总之,“天志”非但不等于“天命”,而且还可以说是从另外一个层面来肯定人的主体能动性,在某种程度上具有人义统

天的特点。

清华简《畏天用身》中的“作”“与”“身”“力”都与人的主体能动性相关,在《墨子》一书中也可以找到相似或相近的词,其对应的意义也是基本一致的,则《畏天用身》对“命由身定”观念的推崇,或许源出于《墨子》一书人义统天的基本设定。当然也有学者发现了孟子“尽心知性知天”的逻辑体系对人的主体能动性的尊崇,如李泽厚评价孟子“将个体‘自由意志’提高到与天地相通的神秘又神圣的高度”^{[24]74},但他又不得不承认这种自由意志“源出于远古巫师所夸扬的内在心灵能上天通神的巨大神秘力量”^{[24]69-70},不管怎样都受到上天掌控与主宰。王国维认为孟子“之为持定命论者而兼亦持意志自由论者”,这里所说的定命论就是宿命论,他认为只有墨子才是摆脱定命论之唯一哲学家,所谓“我国之哲学家除墨子外,皆定命论者也”^[25]。从这个角度来说,《畏天用身》近乎人义统天地肯定人的主体能动性,是与《孟子》不甚相似的;相比较而言,其与《墨子》的相关度要更高一些。谓《畏天用身》受到过《墨子》的重要影响,当是有一定道理的。《畏天用身》还特别强调“利”,也特别强调“法”,如“有常故,有利事”^{[6]142},如“凡事有法,无法,身以为法”^{[6]142},又如:

作径圆也,不径不圆。曲出诸圆,圆生锐,锐生利。苟信能服圆,行利,兹利,天下无以更利。静慎方也,不慎不方。直出诸方,方生勉,勉生法。苟信能服方,行勉,兹果勉,天下无以更勉。^{[6]141}

“利”是《墨子》一书的关键词,全书共出现389次,墨子多次提及仁人做事的标准就是“求兴天下之利,而除天下之害”^{[18]201},又云“圣王之道,天下之大利也”^{[18]161},《畏天用身》中“天下”与“利”相联结,则更符合墨子的口吻。

“法”也是《墨子》一书的关键词,全书共出现155次,如《经上》曰:“法,所若而然也。”^{[18]313}《经说上》曰:“法,意规员三也俱,可以为法。”^{[18]345}《墨子》中还有一篇专门讨论“法”之价值的《法仪》,其文曰:

天下从事者不可以无法仪;无法仪而其事能成者,无有也。虽至士之为将相者皆有法,虽至百工从事者亦皆有法。百工为方以矩,为圆以规,直以绳,正以县。无巧工不巧工,皆以此五者为法。巧者能中之,不巧者

虽不能中,放依以从事,犹逾己。^{[18]20-21}

《畏天用身》的学派属性并不突出,将其径直归为儒家、黄老都是牵强的,当然归为墨家也是武断的。不过,学派属性不突出并不代表该篇就不能容纳诸派的思想因素。从“利”“法”尤其是体现主体能动性的“作”和“身力”等关键词来看,谓《畏天用身》蕴含一定的墨学精神是可以成立的。

三、清华简《畏天用身》与先秦时代天人观的演变

上古时期天人关系中的一场重大思想变革即“绝地天通”,“绝地天通”并不是完全意义上的隔绝天人,而是收回民间祭祀权,神灵降格由“天字第一号人物”^[26]垄断。在殷商时期,作为神权君主的商王敬信天帝与鬼神,在卜辞中可以看到很多盛大且复杂的祭礼。即便到了周代,对意志之天的敬畏依然存在,如《诗经·周颂·我将》云:“我其夙夜,畏天之威,于时保之。”周初大盂鼎也载有“畏天威”这样的语句。从这个角度说,墨子的“天志”“明鬼”主张渊源有自,《畏天用身》中的“畏天”“天威”思想也是一脉相承的。

“天命”作为一种观念,应该出现在更早的时代,或者“绝地天通”时期也有可能。周初的“天命”是非常威严的,而“到了孔子时,尽管同样是信仰天命,但可以看到,天降之物从支撑王朝政治向个人方面作为宿于心中之物的转换”^[27]。也就是说,孔子的天命观对于周初的天命观已经是一种改观,然而前者还是带有很大程度的宿命意味,即便是到了孟子那里,宿命意味也未退场。孔孟的宿命意味大抵源自他们对“周文疲弊”^[28]的补救与修整,对周礼的尊崇使他们始终无法突破天命观的天花板。与之不同的是,墨子是彻底反对周文的,他反对周礼之烦琐,试图恢复夏礼那样的原初简洁模式,总之是“以彻底改造礼乐为自己的神圣使命”^[29]。在这个反叛周礼的大动作中,墨子实现了人义统天的重要转换,墨子的“非命”观念横空出世,意味着一种对宿命论的全新的突破。要找寻《畏天用身》那种高扬的主体能动性的真正源头,恐怕非《墨子》一书莫属。

既然《畏天用身》相关思想可能源于《墨

子》,而且《畏天用身》展现出类似荀学和黄老之学的特点,那么《畏天用身》是如何联结了作为上游的墨学和作为下游的荀学、黄老之学?下面笔者专就这一问题展开探论。

《庄子·天下》曰:“相里勤之弟子五侯之徒,南方之墨者若获、已齿、邓陵子之属,俱诵《墨经》,而倍谯不同,相谓别墨。”^{[19]1079}《韩非子·显学》曰:“自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨。故孔、墨之后,儒分为八,墨离为三。”^[30]也就是说,墨子之后,墨家发生了很大的分化。《庄子·天下》在论述了墨子之后,用了不少文字来论述宋钐、尹文,其文曰:

宋钐尹文闻其风而悦之,作为华山之冠以自表,接万物以别宥为始;语心之容,命之曰心之行,以聊合欢,以调海内,请欲置之以为主。见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也,故曰上下见厌而强见也。^{[19]1082}

虽然,其为人太多,其自为太少,曰:“请欲固置五升之饭足矣。”先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下,日夜不休。曰:“我必得活哉!”图傲乎救世之士哉!曰:“君子不为苛察,不以身假物。”以为无益于天下者,明之不如己也。以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内。其小大精粗,其行适至是而止。^{[19]1084}

从这段文字中可以看出,《庄子·天下》大概是以后宋钐、尹文接续墨子的。除了上下文衔接之外,还可发现两者思想的三处耦合点。其一是都主张“非攻”,宋钐、尹文“禁攻寝兵,救世之战”,这是墨学的标志性特征;其二是“不斗”,宋钐、尹文“见侮不辱,救民之斗”类似于墨子所说的“君子无斗”^{[18]429};其三是“自苦”,“先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下,日夜不休”的特点也正是墨子的行为倾向。在《荀子·非十二子》中,也是将墨翟、宋钐并称的,其文曰:

不知一天下、建国家之权称,上功用、大俭约而侵差等,曾不足以容辨异、县君臣;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋钐也。^{[7]92}

可能是受《庄子·天下》《荀子·非十二子》的影响,魏晋时期的典籍《集圣贤群辅录》明确将宋钐、尹文归为了墨学。清代学者俞正燮《墨学论》云:“墨子实宋大夫,其后宋棼亦墨徒。”^[31]梁

启超也曾指出：“宋铎本为墨学支派，其主张大率同于墨子，所异者，墨子唯物论的气味太重，宋子以唯心论补之。”^[32]¹¹⁰ 其后学者如胡适、钱穆、冯友兰均有类似看法。

在《庄子·天下》中，还可以看到宋铎、尹文之学还有“语心之容，命之曰心之行”的学术特点。关于此语，宋人褚伯秀《南华真经义海纂微》云：“心之容，犹云手容、足容，言其动止气象。心之行，言其注措设施，大概以本心之善见诸行事。”^[33] 梁启超的看法与其类似，他认为：“语心之容者，谓说明心理状态。命之曰心之行者，谓人类之道德的行为，皆心理运行自然之结果。故名为‘心之行’。”^[32]¹¹⁰ 郭沫若以《管子·内业》中的“心之刑”“心之情”来解释“心之容”，以《管子·心术》中的“心术”来解释“心之行”，其隐含的思路就是“心之行”是“心之容”的外化^④。

与宋铎、尹文之学相似，《畏天用身》既与墨学颇有渊源，又讲求探寻人内在的心理状态。在简文开头，就强调了“强心志”，又云“志不可溺也”，后面又进一步强调：

凡明者不生而恒明，贤者不生而恒贤。明者在其心，贤者在其身。明者有不合用也，有不忘笃也。明者作必从中，以从中，莫能明于人。明民所以明，能人所不能行，服人所不敢服，执人所不敢执。明者天，天，恒致中，恒致中和，和勉，勉善思，善思智，智以自果，或不悔。明者无易，卒展申重，申重不倦，莫能明于人。^[6]¹⁴²

简文中说“明者在其心”，又云“明者作必从中”，在这里“中”与“心”是一回事儿。前面提及的《心是谓中》云：“心，中。处身之中以君之。”^[6]¹⁴⁹ 所以“从中”就是“从心”。能达到“中”，就能产生“勉”“思”和“智”等一系列的心理活动。

如前所论，《畏天用身》既强调“心”对身的统摄，又强调身体感官反馈对“心”认知的作用。此外，《畏天用身》还特别强调“慎将作”。

作不匿饰，匿饰偷；不闻不可，闻不可败；不大过，大过凶；不在是，在是纵；不唯今，唯今也覆；不忘难，忘难不能；不易疑，易疑失；不妄幸，妄幸悔；不且若是，且若是不成；不且舍之，且舍之废；不逾节，逾节失；乱无忌，懈忌不果；当时弗为，不可追。^[6]¹⁴²

以上列举的13条禁忌就是对“慎将作”最好的注解，即谨慎地将心理状态外化为合理的行为，这或者就是宋铎、尹文等人的“心之行”。如果此论成立的话，则清华简《畏天用身》可为墨学与宋铎、尹文之学的联结增添一条新的线索。

《汉书·艺文志》著录《宋子》十八篇，班固注曰：“孙卿道宋子，其言黄老意。”钱穆《先秦诸子系年》和郭沫若《十批判书》均认同此论。白奚认为尹文“是一个突出名法的黄老学者”^[12]¹⁹⁵。至于“别宥”理论，“更具体说是辨别从自然到社会和政治中的各种形名、名实和名分。这是宋铎、尹文作为黄老学的一个重要特点”^[34]。从这个角度说，宋铎、尹文等学者又可以看作墨家与黄老之学融会的案例。

如前所论，荀子颇受黄老之学的影响，而宋铎、尹文等学者又可以看作墨家与黄老之学融会的案例。从理论上来说，墨家天人关系与荀学天人关系都存在注重人的主体能动性的特点，是具备前后影响的通道的，或者说可以说，宋铎、尹文之学充当了这样一个通道。当然这只是一个假设，清华简《畏天用身》的刊布，使我们看到了墨学、黄老之学、荀学的混成模式，其天人之分尤其是重视主体能动性的特点，上可达墨，下可启荀，在墨荀间学术思想发展轨迹上画上了一个重要标记。

注释

- ①黄德宽：《清华简新发现的先秦礼、乐等文献述略》，《文物》2023年第9期。②刘成群：《清华简与先秦时代的黄老之学》，《人文杂志》2016年第2期。③刘子珍：《由分而合：清华简〈畏天用身〉与战国天人观念重构》，《江淮论坛》2024年第1期。④郭沫若：《青铜时代》，中国人民大学出版社2005年版，第188—189页。

参考文献

- [1]黄德宽.清华简新发现的先秦礼、乐等文献述略[J].文物,2023(9):52.
[2]石小力.清华简《畏天用身》中的天人思想[J].中国史研究动态,2023(5):72.
[3]程浩.由清华简《畏天用身》的“径圆”“轸方”说《老子》的“和光同尘”[J].中国文化研究,2023(4):28.
[4]陈民镇,宋亚飞.清华简《畏天用身》思想探微[J].江淮论坛,2024(1):31-38.
[5]曹峰.清华简《畏天用身》的结构与义理[J].江淮论坛,2024(1):21.
[6]黄德宽.清华大学藏战国竹简:拾叁[M].上海:中西

- 书局,2023.
- [7]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [8]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [9]陈鼓应.从清华战国竹简《心是谓中》看战国黄老思潮关联性[J].道家文化研究,2020:498-513.
- [10]曲祯朋.清华简《心是谓中》“心君”章与战国黄老思想[J].道家文化研究,2020:514-536.
- [11]李学勤.清华大学藏战国竹简:捌[M].上海:中西书局,2018.
- [12]白奚.稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [13]刘成群.清华简与古史甄微[M].上海:上海古籍出版社,2016:205.
- [14]刘成群.清华简《治邦之道》与墨家经济思想[J].简帛研究,2022(1):47.
- [15]李均明.清华简《邦家之政》所反映的儒墨交融[J].中国哲学史,2019(3):25.
- [16]马腾.论清华简《治邦之道》的墨家思想[J].厦门大学学报(哲学社会科学版),2019(5):63.
- [17]刘全志.清华简《系年》的成书与墨家学派性质[J].浙江学刊,2021(2):200.
- [18]孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2017.
- [19]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961.
- [20]张永义.墨子与中国文化[M].广州:中山大学出版社,2020:92.
- [21]雷天籁.天人之际的思想谱系和历史脉络:先秦诸子思想论纲[J].国际社会科学杂志(中文版),2022(4):50.
- [22]祁志祥.“尊天事鬼”“贵义兼爱”:墨学的逻辑结构及核心主张[J].河北师范大学学报(哲学社会科学版),2022(4):1.
- [23]姜金生.社会秩序建构视角下墨家天志与明鬼思想新探[J].中国哲学史,2024(2):60.
- [24]李泽厚.伦理学新说述要[M].北京:世界图书出版公司,2019.
- [25]王国维.王国维遗书:第3册[M].上海:上海书店出版社,1985:571.
- [26]苏秉琦.中国文明起源新探[M].香港:商务印书馆,1997:124.
- [27]小野泽精一,福永光司,山井涌.气的思想:中国自然观与人的观念的发展[M].李庆,译.上海:上海人民出版社,2007:57.
- [28]牟宗三.中国哲学十九讲[M].贵阳:贵州人民出版社,2020:52.
- [29]余英时.论天人之际:中国古代思想起源试探[M].台北:联经出版社事业股份有限公司,2014:112-113.
- [30]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998:456-457.
- [31]俞正燮.俞正燮全集:第1册[M].合肥:黄山书社,2005:686.
- [32]梁启超.清代学术概论[M].北京:东方出版社,2012.
- [33]褚伯秀.南华真经义海纂微[M].北京:中华书局,2018:1368-1369.
- [34]王中江.“别有”辨正:检证于尹文的“别形名”学说[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2021(2):84.

On the Mohist Spirit Embodied in the *Taking Heaven in Awe and Using Initiative from the Tsinghua Bamboo Slips*

Liu Chengqun and Duan Leqian

Abstract: Scholars generally believe that the *Taking Heaven in Awe and Using Initiative from the Tsinghua Bamboo Slips* is related to Xunzi's philosophy and Huang-Lao Daoism. However, upon deeper study, it becomes evident that the relationship between heaven and man in this text is characterized by the belief that "destiny is determined by oneself". Unlike the fatalistic connotation of the Confucian view of heaven's mandate, the Mohist concept of the relationship between heaven and man exhibits a tendency for human righteousness over heaven. The emphasis on subjective initiative in *Taking Heaven in Awe and Using Initiative* likely originates from Mohism. The teachings of Song Xing and Yin Wen, as a blend of Mohism and Huang-Lao Daoism, are characterized by the reverence for the "mind". Similarly, *Taking Heaven in Awe and Using Initiative* also reveres the "mind" with elements of Huang-Lao Daoism, which inherits Mohism and influences Xunzi's philosophy. The text serves as a typical example showcasing the penetration and integration of Mohist spirit into various academic schools during the Warring States period.

Key words: Tsinghua Bamboo Slips; Mohism; Huang-Lao Daoism; Xunzi's philosophy

[责任编辑/晓东]



再论孔子的“述而不作”与“温故而知新”^{*}

——以中国早期文明中的文本与口传为视角

李 凯

摘要:后人对孔子形成了创新与守旧的不同认识,其原因可以追溯到孔子的思维世界:“述而不作”和“温故而知新”分别针对文献整理和口头诠释展开。“述而不作”是孔子向老子学习史官“主书主法”的专业技能,其中不需要太多个人意志。孔子按照教化旨趣,把王官之学的单篇文本填充到“六艺”的框架中。孔子“温故而知新”获得的“新得”,很大程度上体现在口头层面,其评论中有大量“论、议、辩”的成分,促进了“语”类文献的繁荣。孔子时代的典章制度文本依然发挥着不可替代的作用,口头表达的“新得”是补充。汉代文本系统产生的古文经和口传系统产生的今文经的争端,可归因于孔子“述而不作”和“温故而知新”的命题,以及周代“文”与“献”之间的辩证矛盾。

关键词:孔子;述而不作;温故而知新;文本;口传

中图分类号:B222.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0105-10

孔子在文化传承上是一个保守的人,还是一个敢于创新的人,人们对此莫衷一是。胡适曾把孔子的政治哲学概括为“正名主义”,视作“孔子学说的中心问题”^①。以后论者受此影响,批评孔子“企图用过时的旧名来纠正改变了的现实,乃是逆历史潮流而动”的观点成为主流^②。李泽厚认为孔子维护周礼,是保守、落后以至反动的(逆历史潮流而动),但他反对残酷的剥削压榨,要求保持、恢复并突出地强调相对温和的远古氏族统治体制,又具有民主性和人民性^③。而康有为假托孔子的名义实行变法,主张“黑帝乃降精而救民患,为神明,为圣王,为万世作师,为万民作保,为大地教主”,“《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》为其书,口传七十子后学为其言”^④。柳诒徵也说:“孔子者,中国文化之中心也。无孔子则无中国文化。自孔子以前数千年之文化,赖孔子而传;自孔子以后数千年之

文化,赖孔子而开。”^⑤后人对孔子形成了不同的认识,源于孔子思维世界的多棱面。

《论语·述而》说“述而不作,信而好古,窃比于我老彭”。邢疏言“云好述古事,我若老彭;但述之耳者,言老彭不自制作,好述古事,仲尼言我亦若老彭但述之耳”^⑥5390,故孔子给人留下“但述之耳”“不自制作”的印象。然而孔子亦主张“温故而知新”,朱熹谓:

新者,今所得。言学能时习旧闻,而每有新得,则所学在我,而其应不穷,故可以为人师。若夫记问之学,则无得于心,而所知有限,故《学记》讥其“不足以为人师”,正与此意互相发也^⑦。

此解深入人心。朱熹主张圣人贵“新得”,不赞同“记问之学”。“记问,谓豫诵杂难杂说,至讲时为学者论之,此或时师不心解,或学者所未能问。”^⑧3303这种记诵书本以备探讨问难的行为,

收稿日期:2024-03-24

*基金项目:国家社会科学基金重大专项“历史视野下中国古代各族群交往交流交融资料的搜集整理与研究”(SKRD202303805)。

作者简介:李凯,男,北京师范大学历史学院副教授(北京 100875),主要从事中国古代史研究。

对学问未融会贯通,不成体系,故孔子反对。孔子一方面是“好述古事”“不自制作”;另一方面是“每有新得,则所学在我”,那么在前代和当下、他者和自我、“不作”和“知新”之间如何调和,则需要深入探讨。窃以为“述而不作”和“温故而知新”针对的是不同层面,前者是文献整理,后者是口头诠释,两者相辅相成。如此理解,或可解答我们的一些疑惑。

一、“述而不作”与文献整理

“老彭”二字到底指谁,这在何晏、邢昺那里已经说不清楚了^⑤。但是孔子自比于“老彭”,足见二者关系密切。这里如果是孔子问礼的“周守藏室之史”老聃李耳,似乎比较合适^⑥。老聃李耳曾以“聪明深察而近于死者,好议人者也。博辩广大危其身者,发人之恶者也。为人子者毋以有己,为人臣者毋以有己”^{[5]1909},以及“去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身”来告诫孔子,且孔子认为:“吾今日见老子,其犹龙邪!”^{[5]2140}孔子与其密切程度,远不是商代臣子“彭祖”和“老彭”所能及。老聃作为“主书主法”的史官,整理文献档案是他的本职工作,不需要有太多个人的意志,其原则即“述而不作”;周王室的文献典藏汗牛充栋,史官爬梳整理,以信而有据的史事为统治者提供参照,是为“信而好古”。

古人称述前代文献以发挥其价值的例子不难寻找。比如内藤湖南根据段玉裁、王国维的研究,主张“史籀”就是大史所读的书,而籀与读、繇同义同音;《左传》中对“卜”“筮”都称为“繇”,《说文》将“繇”写作“籀”,服虔注认为“繇,抽也。抽出吉凶也”,进而指出“古卜法就像抽神签,根据龟板的裂纹,抽出吉凶叫做‘繇’”。内藤推测,“卜筮之繇最初并不是卜筮时的记录,而是一种讽诵的读物。由于后来这种读物中记录的内容多了起来,出现了卜筮以外的用途,最终形成了记录这些内容的《史籀篇》”^{[6]22-23}。《史籀篇》是否和占卜相关今日尚无明确证据,但内藤湖南所说的卜筮“讽诵的读物”一定是存在的。除了卜筮之外,商代贵族门类繁多的祭祀活动也应存在专书。比如商后期的黄组卜辞中,人们用五种祀典对祖先轮番祭祀,耗时三十六句或三十七句,祭祀周期与太阳年大体相当;商

人重视祖先崇拜,殷墟卜辞中殷人献给祖先神的牺牲远远大于其他神灵,祭祀品目有条不紊^⑦。祭祀人员手中应掌握类似于技术指南一类的文本。周祭甲骨里有“工典”祭,“工”即“贡”,“典”则为简册。于省吾认为:“其言贡典,是就祭祀时献其典册,以致其祝告之词也。”^[7]其实远不止此。《逸周书·世俘》载:“武王降自车,乃俾史佚繇书于天号。”^{[8]201}同书《尝麦》载:“作策许诺,乃北向繇书于内(两)楹之门(间)。”^{[8]292}前者是说“使史佚用书重荐俘于天也”^[9],可见“荐俘”也有一定的文献;后者的书应是刑书^⑧,也带有一定的神秘性质。占卜、祭祀、礼仪等专门领域的文献,可囊括到古人的“方术”中^⑨;它们的技能性非常强,个人创作的空间不大,自然属于“述而不作”。老子作为成周守藏室之史,对占卜、祭祀、礼仪的内容自然是不陌生的。孔子向老子看齐,实际上是学习王朝史官专业技能,很可能偏重于“术”。

关于“述而不作”,朱熹有很经典的解释,说明“述”中有“作”。

孔子删《诗》《书》,定礼乐,赞《周易》,修《春秋》,皆传先王之旧,而未尝有所作也,故其自言如此。盖不惟不敢当作者之圣,而亦不敢显然自附于古之贤人;盖其德愈盛而心愈下,不自知其辞之谦也。然当是时,作者略备,夫子盖集群圣之大成而折衷之。其事虽述,而功则倍于作矣,此又不可不知也。^{[10]93}

史官叙述和阐明前人的学说,自己不创作,这应从“主书主法”的史官之责进行理解。阎克认为:“就文献及彝铭所见,诸如大史、内史、御史、胥史、书史、狱史、间史、州史之类,他们的工作涉及了文书、机要、司法、立法、监察、刑狱、赏罚、考课、会计等等众多行政事务。”“充分利用成文的法规档案,这是官僚制的主要特征。战国变法使法治取代了礼治,从封建时代的典册文籍中,发展出了官僚行政的法典法规、文书簿记,民在鼎而治依法矣;众多主书之‘史’,也就顺理成章地发展为行法之吏。”^[11]姑且不论孔子和《诗》《书》《易》《春秋》的关系,朱熹说孔子“其事虽述,而功则倍于作矣”,可以理解成孔子试图发挥前代文书政令本身的作用。朱熹比邢疏“但述之耳”“不自制作”的解说要更进一步,

主张“集群圣之大成而折衷之”，即在“折衷”过程中表达了“作”，这一解释为后世学者所称道。孔子主张在史事的遴选、编排、叙述中融会贯通，形成其价值观。这意味着档案家、文献家的身份中蕴含着思想家的成分，他的“述”包含了“作”，这成为后代历史教育的典型范例。孔子及其弟子虽然向往古代尧舜禹汤文武周公的治世，但绝非一味复古，而是以恰当的古经验为当世提供理想蓝图，“述而不作”里有符合当下需求的阐释，自然可能迸发出“新”的火花。流传至今的儒家文献经过孔子的选择，大量的内容已经留在历史长河中，这在某种意义上就是符合春秋战国时代的“新”，也足以说明朱熹的诠释可以自洽。但是我们应该看到，“集群圣之大成而折衷之”大体上还是在前言往行中游走，只是给“新得”的提出留下了可能性；他的“述”包含了“作”，但并不能等同于“作”。

孔子整理文献的情形可能类似于西汉刘歆著《七略》、西晋荀勖著《中经新簿》等工作的样态。余嘉锡“别本单行”的观点很有启发性。

别本单行者，古人著书，本无专集，往往随作数篇，即以行世。传其学者各以所得，为题书名。及刘向校定编入全书，题以其人之姓名，而其原书不复分著，后世所传，多是单行之本，其为自刘向校本内析出，抑或民间自有古本流传，不尽行用中秘定著之本，皆不可知。^[12]

余嘉锡依据《汉书·艺文志》中刘歆整理文献等情况立论，是可靠的，并且孔子整理文献的情况应与之一致。孔子与刘向面对的大量文献是“单行”的“无专集”单篇文本，只不过这些单篇文本的传播者给它们起了名字。即便它们有一定篇卷规模，也并不是后代的专著，而是随时可以拆散的单篇文集。此时孔子与刘向均按照自己的理解去编排组合它们。从西汉刘歆的《七略》、西晋荀勖的《中经新簿》等例子看，在“传先王之旧”的过程中留给“新得”的空间是比较有限的。孔子整理文献的情况大体与之类似，其编排组合的原则似乎就是“六艺”的教化旨趣。《礼记·经解》中通过孔子的口吻阐明《六经》教育心灵的作用：“温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，

《春秋》教也。”^⑩这一番话借孔子之口说出，应当不是无来由的。不管诗书“六艺”是作为具体的著作还是门类出现，《经解》的若干概括都表达了这一领域的教育大旨。无独有偶，《庄子·天下》作为先秦学术的总结性论文，也对《六经》大旨作了比较客观的叙述。

其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之，其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。^{[13]288}

这里提到的“六艺”旨趣，不仅是“搢绅先生多能明之”的内容，也是“百家之学”称道的，且“散于天下而设于中国”，足见其传播之广。进而我们推测，孔子应该是按照“六艺”的教化旨趣，把相应的王官之学的单篇文本填充进去，加以梳理，与《七略》或者《中经新簿》的编排情形有一些类似之处。从上博简《孔子诗论》看，孔子针对不少诗的主旨进行了精要地概括，并已经承认了周王朝及鲁国乐官所做的选诗的工作^⑪。而班固把刘歆《七略》中概括各流派内容的《辑略》打散，以各略各类的大、小序形式，嵌入各略文献，进而文献的整体论述与分好类的文献著录相得益彰。孔子整理文献的思路可能大体如此，只不过刘歆、班固面对的是整部文献，而孔子可能整理的是单篇文献。钱穆说：“开诸子之先河者为孔子。孔子生当东周之衰，贵族阶级犹未尽坏，其时所谓学者则惟礼耳。礼者，要言之，则当是贵族阶级一切生活之方式也。”^{[14]38}孔子是打破学在官府局面的首批尝试者，邹鲁之士接踵而来，他们关心的是把官学哪些“礼”的单篇文本以何种方式带到民间，整理文献的目的即在于此。

在原先未曾公之于众的大量文献面前，人们的第一要务在于整理这些信息，有没有“新得”倒不重要。这可以从王官之学的内容与特征进行解读。沈文倬曾对王官之学进行过概括：“官学教、学的内容是根据官责首明职掌的原则，确定每个官所担负的事务及其履行之法。凡官总有任免交接，接任者应该接受前任者处理所担任事务的整套做法，加上自己多年履行时所得的经验，通过口耳相传，一一告诉后继者，做到不遗不漏。这种百官在任职实践中

长期积累起来的经验,经过不断修订,不断条理化,汇集起来,即成宗周官学。”^[15]王官之学的教、学的内容由王官职掌而来,后继者需要掌握前任的知识与技能,其中是否有个人的创造无足轻重,完成职责即可。并且王官之学中圣王贤臣人格的因素格外突出,李泽厚认为:“原因在于远古原始传统本以源于宗教巫师的氏族首领本人的典范风仪、道德规范来进行等级统治,一切成文或不成文的客观法规比较起来是次要的……这也就是中国儒学传统的‘有治人无治法’的原始根由。”^[16]²⁶⁷早期国家的许多做法还出于草创,国家机器还比较简单,官员的专业化和社会分化的程度低,解决问题的关键往往在人,而非制度。故而前代贵族的具体执政经验、技能与精神品质就格外重要,“法古崇圣”的思想观念非常浓厚。《礼记·中庸》孔子言“上焉者,虽善无征,无征不信,不信民弗从”,此“征”即“夏礼杞不足征也”之“征”,“征犹明也,吾能说夏礼,顾杞之君不足与明之也”^[4]³⁵⁴⁶。孔子关心的是人们能否“明”“征”古礼的话题,聚焦的是杞、宋二国的“文”与“献”,这都不是孔子个人能创造的。

遴选内容编排教材、开展教育活动就是孔子及其弟子的当务之急,他开创私学也即把官学资源降维处理。钱穆推论:“孔子以平民儒士,出而批评贵族君大夫之生活,欲加以纠正,则亦非先例之所许也。故曰:‘天下有道,则庶人不议。’明其为不得已焉。”^[14]⁴⁴孔子看到的文本是在“天下有道”的环境中完成的,那么孔子作为“平民儒士”进行“议”的可能性不大。比如《仪礼》作为周代贵族的礼仪规范,在很长一段时间内是约定俗成的,直到孔子所处的春秋末叶形成文本。沈文倬主张:“天子、诸侯、卿、大夫、士经常举行各种礼典,他们必须自幼学习,成人后又长期实行,十分熟悉,在当时不需要记录成文。”^[17]²¹⁴但春秋以后情况不同,“某些统治者为了防止它的湮灭,才有必要撰作书本,以利保存”^[17]²¹⁴。沈文倬认为:“它是在公元前五世纪中期到四世纪中期这一百多年中,由孔子的弟子、后学陆续撰作的。”^[17]⁵⁴杨天宇从《仪礼》中“敦”“簠”不分现象出发,指出:“孔子所编定的用作教材的《礼》,就是《仪礼》的初本。”“《仪礼》最初是由孔子在春秋末期编定的。”^[18]就此

而言,孔子或其门人把人们习以为常的行为规范记录成文,似乎也谈不到一己之见。我们把“述而不作”的实践放置在典籍整理的层面解读,应当更合理一些。“子曰:‘我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。’”^[5]³²⁹⁷孔子乐于记载“行事”而不乐于记载人之“空言”,他自己的只言片语也就没有必要诉诸文本了。“孔子实际上认为学术是随时代发展而发展简直用不着老师去讲些什么,老师不讲,不传授,学术也仍然会发展,这犹如天不言而四时照样运行百物照样生长一样。”^[19]这一描述是准确的。不仅孔子“述而不作”,当孔子弟子与后学笔录老师言论的时候,也秉承这一原则,这堪称儒门的家法。

二、“温故而知新”与口头诠释

“温故而知新”的“故”,包含口头和文本两个层面。从“故”中获得的“新得”,很大程度上体现在口头层面。这是人之常情,人们在阅读思考过程中迸发出的火花,一般不会马上付诸文字,而是通过口头的形式来表达,用讨论的形式予以斟酌。美国学者艾兰基于《老子》的成书问题,提出用来解释更广泛的早期中国文献生成过程的艾兰模型[®]。从艾兰模型看,众多先秦典籍信息经过口头表达与传播,后来付诸语录,从语录到典籍还有很长一段道路。孔子的“新得”,在弟子门人或者后学那里形成文字,同样是个复杂的过程。《庄子·齐物论》讲:

六合之外,圣人存而不论。六合之内,圣人论而不议。春秋经世,先王之志,圣人议而不辩。^[13]²⁰

郭沫若认为这里的“圣人”指的是仲尼[®],从文意看是可信的。关于此处“论、议、辩”的所指,成玄英认为,“圣人随其机感,陈而应之。既曰凭虚,亦无可详议”即“论而不议”,“圣人议论,利益当时,终不取是辩非,滞于陈迹”即“议而不辩”[®]。则“论”为陈列,论列,一一列举,即摆事实;“议”为详议,审议,深入阐发;“辩”为分辨是非,说明事实真相。晁福林指出,在庄子看来,“六合之内”的学问即“人道”。“人道”的学术经历一个由低而高、由微而著的发展过程。古代圣人先是将属于“人道”的学术从数术中区分出来,即把

“六合之外”的内容“存而不论”，后来圣人对它进行整理，只是初步论列，未及深究，这也就是“论而不议”的意思。历史记载和典籍（所谓的“春秋”与“先王之志”）出现，即上古经学原典形成，圣人对其有了最初的研究和整理，这种情况正所谓“圣人仅评议之而已，无所辩难”。孔子之所以“述而不作”，以整理古代典籍为重，这固然有其自谦的因素，但更重要的则是为上古“学术”的发展情况所决定的。如果按照庄子所排列的“存一论一议一辩”的顺序，那么西周春秋时代“学术”的发展则还主要是“存”的阶段，真正到了“论、议、辩”的时候，那就是战国时期诸子蜂起、百家争鸣的景象了^[5]。这一意见值得我们重视，说明孔子“述而不作”和春秋末叶的社会思潮合拍，但孔子思维世界中有“论、议、辩”的成分，尤其是在口头评论之中。

《史记·太史公自序》里司马迁称引董仲舒的话说：“孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”《索隐》言“是非谓褒贬诸侯之得失也”^{[5]3297}。“是非”“贬”“退”“讨”价值观鲜明，不仅有论列陈说，还有研究详议“以达王事”，包含了《庄子》所说的“论”与“议”。班固也认为孔子“有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子，弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也。《春秋》所贬损大人、当世君臣，有威权势力，其事实皆形于传，是以隐其书而不宣，所以免时难也”^{[20]1715}。孔子将自己的看法“口授弟子”是可信的，不论左丘明是不是《左传》的作者，“论本事而作传”的人总会对历史予以陈说详议。

又如《论语·公冶长》中孔子对子产盛赞：“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”^{[3]5374}孔子认定他“有君子之道”，是从守礼的角度进行概括。“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”是分门别类的评议。在《论语·宪问》中，孔子说：“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”^{[3]5454}这是论列史实。又有：“或问子产。子曰：‘惠人也。’”^{[3]5454}所谓“惠人”，应是与民惠政之人，“孔曰：惠，爱也，子产古之遗爱”^{[3]5454}，这是孔子基于史实的概括论断。在《左传·襄公三十一年》中，子产谏毁乡校

说：“夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。……岂不遽止，然犹防川，大决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道。不如吾闻而药之也。”“仲尼闻是语也，曰：‘以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。’”^{[21]4376-4377}在《左传·昭公二十年》中，子产临终告诫子大叔“唯有德者能以宽服民，其次莫如猛”，但“大叔为政，不忍猛而宽。郑国多盗，取人于萑苻之泽”。大叔悔之，兴兵剿灭萑苻之盗，尽杀之。孔子闻之感叹：“宽以济猛，猛以济宽，政是以和。《诗》曰：‘民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方。’施之以宽也。‘毋从诡随，以谨无良。式遏寇虐，惨不畏明。’纠之以猛也。‘柔远能迩，以定我王。’平之以和也。又曰：‘不竞不絀，不刚不柔。布政优优，百禄是遒。’和之至也。”“仲尼闻之，出涕曰：‘古之遗爱也。’”^{[21]4549-4550}“惠人”的说法，和《左传》中“古之遗爱”之说一致，说明孔子的评议基于史实的论列，自有详议。由“人谓子产不仁，吾不信也”得知，时人亦诋毁子产，孔子“惠人”之说也是为子产分辩。

孔子的“论”“议”有严格的尺度。子产的谏毁乡校、宽猛相济都受到了孔子高度地赞扬，“人谓子产不仁，吾不信也”成为“古之遗爱”。事实上这样的评价非一般贵族可及，“晏平仲善与人交，久而敬之”^{[3]5374}，对晏子的评价不及子产。子张曾经问孔子：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”孔子说：“忠矣。”子张问：“仁矣乎？”孔子说：“未知，焉得仁？”子张又问：“崔子弑齐君，陈文子有及子产卒马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”孔子说：“清矣。”子张问：“仁矣乎？”孔子说：“未知，焉得仁？”^{[3]5374-5375}虽然令尹子文能做到“忠”，陈文子能做到“清”，但他们都不知“仁”，因为“忠”有可能是愚忠，“清”有可能是标榜清高，精神品质上还和“仁”有距离。只有子产是在“行己”“事上”“养民”“使民”上的知仁守礼之士。孔子陈述晏子“仲善与人交，久而敬之”是史事；子张和孔子探讨“仁”，也是论列令尹子文和陈文子的史事来说明问题，孔子还就“仁”的角度进行了“辩”。孔子很重视齐国的政治家管仲，《论语·宪问》载：

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”^{[3]5456}

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”^{[3]5457}

《论语·八佾》说：

子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”^{[3]5360}

孔子和弟子围绕管仲产生了“论”“议”和“辩”，尤其是“辩”的色彩非常浓厚。《八佾》很多内容围绕着贵族“守礼”展开，《宪问》基本围绕着“为邦”之道展开，两者都是古代国家的重大政治话题，孔子不仅要论列史实，而且要详议从而确立不同的立足点。子贡批评管仲不为公子纠而死，子路批评管仲辅佐“仇人”齐桓公，孔子进行了“辩”。“管仲既任政相齐，以区区之齐在海滨，通货积财，富国强兵，与俗同好恶。”^{[5]2132}孔子形成了一套逻辑，他不看好臣为君死的小节小信。而管仲“九合诸侯，不以兵车”，做的是“一匡天下，民到于今受其赐”的事业，“微管仲，吾其被发左衽矣”，这样的“事功”是不可抹杀的。《宪问》中有人问管仲的为人，孔子说：“人也。夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。”^{[3]5454}孔子说“伯氏”作为大贵族，受到管仲夺三百邑的处罚到“饭疏食”还没有怨言，足见管仲在齐国君臣民众中的威信。孔子摆事实、讲道理、论是非，虽是口头表达，但观点鲜明。

针对“管仲之器”“管仲俭”与“知礼”，孔子提出了尖锐的批评，也与弟子进行了“辩”。“器”指器量，孔子也是以守礼与否来衡量管仲的格局。“三归”“反坫”有不同的说法，但有一点是明确的，管仲的行为有奢侈和僭越之嫌。当然这些是在齐桓公首肯或者默许的前提下出现的^⑧，但在孔子看来这是原则问题，即管仲不能和“邦君”平起平坐。孔子批评“管仲之器小哉”之后，

有弟子以“管仲俭乎”为由反驳老师“管仲之器小哉”的认识；孔子批评管仲有“三归”之后还有人反问“然则管仲知礼乎”，这说明在孔门弟子中，不少学生和齐国民众一样认可管仲的违礼之举，否则不会有此疑问。从《论语》这两章的语境中不难看出，弟子们认为管仲的道德短板在投靠公子小白、未给公子纠尽臣节的小节上，反而对管仲的违礼未加重视，说明弟子只识其小者而未见其大者。孔子抓住原则力排众议，教给弟子在纷乱复杂的历史现象中识其大者，达到了教人守礼的目的。

《左传》中也有不少“仲尼曰”，这些言语是不是孔子所说，学界有不同的认识。但说这是儒家人士在《左传》流传过程中借孔子之口表达的看法，应没有什么问题。我们可以把其中一部分看作论列史实、就事论事的“论”。在僖公二十八年的践土之盟中，“晋侯召王，以诸侯见，且使王狩。仲尼曰：‘以臣召君，不可以训。’故书曰：‘天王狩于河阳。’言非其地也，且明德也”^{[21]3965-3966}。“仲尼”的话立场鲜明，既是对晋文公的批评，也是对周王权威的维护，有为周王而“辩”的痕迹。《左传·宣公二年》：“赵穿攻灵公于桃园。宣子（赵盾）未出山而复。”大史书曰：“赵盾弑其君。”并且“以示于朝”。赵盾和董狐产生了辩驳。“宣子曰：‘不然。’对曰：‘子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？’宣子曰：‘乌呼！我之怀矣，自诒伊戚，其我之谓矣。’”“仲尼”评价：“董狐，古之良史也，书法不隐。赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越竟乃免。”^{[21]4054}其中有定性，还有理由和建议，这不仅是论列史事，更有深入的探讨和对赵盾名义的辩护。“议”“论”和“辩”在儒家之士眼中是习以为常的。将这些内容算作“新得”，应不为过。无独有偶，上博简《孔子诗论》很可能是孔子授徒讲课的笔记。孔子对《诗经》的众多诗篇都进行总结概括，语言精辟深刻，体现了孔子循循善诱的教学风格^⑨。晁福林指出，上博简《诗论》对周王进行赞美颂扬，对佞臣谗人进行痛斥，对于周厉王、周幽王孔子并没有进行直接批评。这表现出浓厚的尊王观念，这与孔子只颂圣王、不批昏君的思想一致，而与后儒有较大区别^⑩。

不少学者注意到周代的“礼”具有习惯法的性质，其中蕴含着“新得”的空间。而习惯法不

可能一蹴而就,不是凭空拟订的“大同书”式的蓝图,而是经历千百年打磨的经验汇编。梁启超指出,“无文字的信条,谓之习惯,习惯之合理者,儒家命之曰‘礼’”^[22]⁸⁸;杜维明认为,“礼很大一部分就相当于英美的习惯法”^[23];李泽厚提出,“这套‘礼仪’对每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力,它相当于后世的法律,实际即是一种未成文的习惯法。到早期奴隶制,这套作为习惯法的‘礼仪’就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了”^[16]⁹。既然是习惯法,则和文本有一定距离,只要行之有效、合情合理即可立足;并且它需要人们世代的增补和修正,才可能在四梁八柱上搭建起来砖瓦墙壁。习惯法本身就带有个人诠释的空间,欢迎“新得”的出现。孔子与其他儒家之士深谙此法,在“故”中出“新”,就是对习惯法经验汇编不断打磨。这样不仅丰富了儒者的知识结构,也使得儒学成为一个包容性很强的开放体系。无独有偶,习惯法是约定俗成的,其传播相当意义上也是靠着口传或者其他非文本的形式,直到出现特殊需要才付诸文字。

孔子时代的典章制度文本依然发挥着不可替代的作用,口头表达的“新得”只不过是补充。晁福林说孔子之所以以整理古代典籍为重,是由上古“学术”的发展情况所决定的,堪称确论。文本传承由于竹帛文字的存在,本身就有一定的确定性,传抄时更改的空间要小,具备相当的权威性;口头传承则不然,没有文本的控制,人们传述信息比较随意,措辞也比较灵活。孔子的实践应该兼赅两者,但更重视的是文本。只有当社会活跃到一定程度,思想争鸣成为时代需求,“论、议、辩”的因素大放异彩,孔子的口头表达才有了转化为文本且被大众接受的必要。这已是战国中叶以后的情况了。北大简《周驯》中“周昭文公”于每月“更旦之日”和“岁终享贺之日”训诫“龔(共)太子”,以上起尧舜,下至秦献公的圣主贤君的故事来给太子阐明为君之道,其中大量的言语都是口述,一般认为这就是上古时代贵族教育中“驯(训)”类文献。它经过战国秦汉人的复杂层累^⑨。这说明上古贵族的“训”被笔录后,不同时期的人都有建构《周驯》的需要。北大简《周驯》与其他典籍记载多有出入,似乎是建构者为了说理故意为之。如

此,它就和孔子的“述而不作”很不相同了。

除了“驯(训)”古人还有“语”。人们把信息记录下来,往往采取的是对话的方式,即“语”。“语”是一种很古老又很天然的文体,在文字诞生以前,先民围绕某些话题进行谈论,就形成了“语”。自从马王堆帛书《春秋事语》公布以来,这一文体引发了学者的关注。有学者勾勒出了“语”文体发展特点:“语”出于实录,和史官的“记言”行为相关;它的出现早于“六经”,一直到记载君臣执政得失的《国语》成书,这种文体才成熟完备。诸子皆有“语”,即“百家语”,在演化过程中实录的色彩逐渐减弱,加入了作者的主观意志^⑩。这些意见都是中肯的,然而如何确定“语”是实录,而不是像后世“答客难”一样是作者虚拟的情境,则需要具体而深入地讨论。可以明确的是,“语”在战国中期以后成为人们表达“新得”的方式,从“百家语”一词中可见一斑。

三、今古文经:文本与口传的分歧

孔子和六经有着密切的联系,他很可能是六经的整理者,而在孔子之前作为周代意识形态的文本载体应该已经存在,孔子一人之力难以承担如此重任;但也不可否认他是不少内容的创制者,至少儒家门人称述了大量的“子曰”“孔子曰”“仲尼曰”,这都是把孔子言论转化为文本的痕迹。孔子的思想火花与只言片语都会被弟子门人放大,弟子门人的学术成果更需要以孔子为支撑。到了汉代,口传系统产生的今文经与文本系统产生的古文经形成了争端。他们围绕着六经的性质与孔子的地位产生了巨大的分歧,而这些分歧相当意义上即孔子“新得”和“述而不作”之间的分歧。

今文经学家尊孔子为给后世制法的“素王”,彻底把孔子推向神坛;古文经学家认为孔子是“先师”,是整理文献普及教育的学者。今文经学家认为六经皆为孔子所作,这些经典成为汉代统治者执政的蓝图以及汉政权合理性的依据。古文经学家认为六经是古代史料,为孔子所传承整理。今文经学家认为汉代的五经均为全本,秦人焚书焚的是民间私学的书,而秦代的博士官保存了大量的古代典籍;古文经学家则认为汉代的五经是秦火残余,其传述多有不

可靠之处。今文经学家董仲舒、司马迁等学者将六经次序排列为《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》，这体现了认知层次上的由浅入深；古文经学家班固等学者将六经次序排列为《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》，体现的是制作时代从古到今的先后次序。不管是六经的性质、孔子的身份、汉代五经是否完整乃至六经的排序问题，今古文经学者所说都有一定的道理。总体而言，今文经侧重学术之创新，古文经侧重学术之承袭。两派学术观点各有短长。许多问题是人们建构出来的，就现在的资料来看远没到揭示答案的时候，或者说很可能就没有最终的答案。这样的情形与孔子“述而不作”与“温故而知新”两者兼赅有关，也可以追溯到周代的“文本-口述”传统。

周代的文本资源称为“文”，口述资源称为“献”。《论语·八佾》中孔子说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”郑玄注：“献犹贤也。我不以礼成之者，以此二国之君文章贤才不足故也。”^{[3]5357}朱熹注：“文，典籍也。献，贤也。”^{[10]93}“文”的意义自不必言；“献”系博闻君子、掌故达人，他们是“文”的书写者、保存者、传播者，这往往被我们忽略。前代的“文”需要被一大批“献”来继承，“献”可以结合时代需要遴选前代的“文”并予以解读、改造、传播，形成新的“文”，“文”“献”之间有着千丝万缕的联系^②。《尚书·大诰》言：“今翼日，民献有十夫予翼。”伪孔传：“今之明日，四国人贤者有十夫来翼佐我周。”此处突出“十夫”，则说明“民献”十分可贵。杞、宋二国有“文献”，周王室也有“民献”，而孔子感慨杞宋“文献不足”似能说明鲁国“文献”的情况要乐观一些。在周人形成历史记忆的过程中，“文”与“献”发挥了巨大作用。孔子兼具“文”“献”两者，他既是文献家，又是博闻君子与思想家。文本偏重于庙堂储存，故“述而不作”；口述偏重于师徒传授，故“温故而知新”。

“文”和“献”可能存在共同的信息源。美国汉学家柯马丁指出，传世《诗经》及清华简《耆夜》中两篇《蟋蟀》含有不同的言语视角，不同的韵脚，它们以不同的方式被语境化和历史化，以及它们包含内容完全不同的措辞和诗句，它们是某一个“共享素材库”或是“诗歌材料”的两个独立的具体实现。不难想象，如果有其他的“蟋

蟀”诗被发现，它们也将是不同的^②。柯马丁所说的“共享素材库”当是商周时代“文”与“献”共同信息的来源，人们会依据其中素材表达思想，各取所需、形成文本或者口头的叙述。

如果我们从口述与文本的角度进行审视，今古文经的分歧能够得到一定的澄清。两者完全可以拥有同样的“共享素材库”，但人们放大了“文本”与“口传”的传承方式的差别，引发了它们不同的学术旨趣。今文经很大程度上是口述的产物，可以上溯到孔子乃至周代的口头传述。它固然有“温故”，但更注重“知新”。它是由战国到汉代经师和弟子口耳相传达成的，最终以汉代通行的字体今文隶书写定。虽然在孔子时代口述传统还受着“述而不作”的限制，但到了汉代这一习惯大受欢迎。今文经学者遵循师承口授的传统，形成不少西汉新编之经，如田何传《易经》，伏生传《书经》，申培传《诗经》，高堂生传《礼经》，公羊、穀梁两家传《春秋》等，今文经占据了西汉王朝的学官。这些内容的可诠释性大，随时可以依据需要调整逻辑和内容，故能够营造宏大的理论体系，这与汉王朝的政治需求合拍，较少受文本的牵制。古文经的命运则不同，孔子固然谨守着“述而不作”的文献家原则，但到了汉代古文经被边缘化。因为古文经文本受制于书写载体与文字，受众有限，传播的范围和速度都受影响，若不是博学硕儒或者国家命令推广，很多文本的流传都困难重重。“及鲁恭王坏孔子宅欲以为宫，而得古文于坏壁之中。《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之。遭巫蛊仓卒之难，未及施行。及春秋左氏所修，皆古文旧书，多者二十余通，藏于秘府，伏而未发……传向民间，则有鲁国柏公、赵国贯公、胶东庸生之遗学与此同，抑而未施。”^{[20]1969-1970}古文经之所以一度遭受冷遇，除了现实政治问题之外，文献本身也过于烦琐和阳春白雪，不能为多数人接受；文本本身对诠释者而言形成了羁绊，难以提供普遍适用的、圆融的理论。但古文经有经典文本可循，给人们以“祖本”的权威性，成为后世不少“敏而好古”的学人追求的方向。它们的自身特征形成了两个流派不同的命运。

古代文献经历了复杂辗转的传述过程，人们会针对“共享素材库”的某些信息，抓住关键

语汇,依据不同的需求进行叙述与诠释,由记录者予以笔录;记录者也能加以删削补充,还可能再经过口述、笔录等复杂的过程最终形成后世文献。在这一过程中口述和文本错综在一起,就此而言今文经和古文经之间存在很大的共性。但是汉代以后,两派针对如何在秦火残籍的基础上建构汉代学术话语,产生了尖锐的路数分歧和利益斗争。他们对孔子学说和周代“文本—口述”传统各取所需,形成对峙的学术景观,塑造了孔子保守持重和创新开拓的不同形象。这与其说是叙述,不如说是建构。

注释

①胡适:《中国哲学史大纲》,上海古籍出版社1997年版,第68页。②杨清莲、高培华:《为“正名”正名》,《光明日报》2016年10月10日。③李泽厚:《孔子再评价》,载《中国古代思想史论》,人民出版社1985年版,第18—22页。④朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第57页。邢疏理解不同:“温,寻也。言旧所学者,温寻使不忘,是温故也。素所未知,学使知之,是知新也。”参见何晏集解、邢昺疏:《论语注疏》,载阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局2009年版,第5348页。两说皆通,似朱熹之说更符合学习规律。⑤何晏集解:“包曰:老彭,殷贤大夫。”邢疏:“老彭即庄子所谓彭祖也……《世本》云姓篯名铿,在商为守藏史,在周为柱下史,年八百岁。”“一云即老子也。”“王弼云:老是老聃,彭是彭祖。老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也,姓李氏,名耳,字伯阳,谥曰聃,周守藏室之史也。”参见何晏集解、邢昺疏:《论语注疏》,第5390页。⑥晁福林推测“老彭”可能是“老聃”之误,可通。参见晁福林:《论孔子的“述而不作”及其与〈论语〉成书的关系》,载《庆祝何兹全先生九十岁论文集》,北京师范大学出版社2001年版,第492页。⑦晁福林:《论殷代神权》,《中国社会科学》1990年第1期。⑧李学勤:《〈尝麦〉篇研究》,载《古文献丛论》,上海远东出版社1996年版,第87—95页。⑨李零曾指出,中国古代的“书”以源出诗书礼乐的人文学术为主,并涉及天文历算和医卜农桑等实用技术。战国秦汉时期,前者叫文学,后者叫方术,有点类似今天的文科和理科之分。秦始皇养在身边的士就是分为“文学士”和“方术士”,汉武帝和魏武帝的身边,也有这两类士。“学术”其实就是由这样的“学”和“术”构成。参见李零:《简帛古书与学术源流》,生活·读书·新知三联书店2007年版,第52页。商与西周时代“术”层面的文献一定不少。在这一领域中,人们需认真精准地贯彻前代经验。⑩郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,载阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局2009年版,第3493页。《经解》的时代虽晚,但意义重大。它以“孔子曰”统辖

全篇,不一定是孔子所说,但代表战国以后许多儒者的看法。⑪李锐:《浅谈〈诗论〉与孔子删诗》,《光明日报》2023年5月22日。⑫艾兰模型包括几个步骤:一是单个章节被口头或者书面传播。二是几个包含相似文字或内容的独立章节被连缀起来,并作为一个连续片段文本被抄录。不同的人所编撰的文体或诸子语录,内容可能有部分重叠,排列顺序也会有差异,所以文本不善。三是由片段和更短的章节连缀起来的一个比较长的文本,被按明确的次序书写出来。四是文献被进一步编辑,用隶书书写,拥有一个标准的格式,并被写于帛卷。艾兰指出《周易》以及《春秋》这种有内在逻辑秩序的文献作为特例不适用于上述模型,其他的中国早期文献均大致符合这一成书模式。比如它对《论语》《孔子家语》《晏子春秋》《说苑》《新序》《系辞》等文献有解释力。参见艾兰:《从楚简发掘看中国文献的起源和早期发展》,载陈致主编:《简帛·经典·古史》,上海古籍出版社2013年版,第145页。⑬郭沫若:《十批判书》,东方出版社1996年版,第195页。⑭王先谦、刘武撰,沈啸寰点校:《庄子集解 庄子集解内篇补正》,中华书局1987年版,第20—21页。“论,议也”“议,语也”“辩,治也”,参见许慎撰、陶生魁点校:《说文解字》,中华书局2020年版,第76、484页。《说文解字》的诠释较为含混,不大能说明此处《庄子》之意,不如成玄英说。⑮晁福林:《从“数术”到“学术”——上古精神文明演进的一个线索》,《古代文明》2010年第4期。⑯《左传·僖公十二年》中,周王以上卿之礼飨管仲,管仲推辞说:“臣,贱有司也,有天子之二守国、高在。若节春秋来承王命,何以礼焉?陪臣敢辞。”周王说:“舅氏,余嘉乃勋,应乃懿德,谓督不忘。往践乃职,无逆朕命。”管仲于是“受下卿之礼而还”。所以管仲获得了《左传》中“君子”的赞许:“管氏之世祀也宜哉!让不忘其上。《诗》曰:‘恺悌君子,神所劳矣。’”参见杜预注、孔颖达疏:《春秋左传正义》,载阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局2009年版,第3912页。《左传》中管仲的行为和孔子“管仲之器”“管仲俭”与“知礼”的批评形成鲜明的对比。这样最好的解释,就是“三归”“树塞门”“反坫”等物是齐桓公有意为之,甚至得到了齐国社会的普遍认可。⑰《盐铁论·执务》和《孔丛子·记义》中孔子也论《诗》,有“吾于……知……”“吾于……见……”的句式,与上博简《孔子诗论》中的“吾以……得……”句式相似,都可以看作孔子对学生思维的诱导。分别参见王利器校注:《盐铁论校注》,中华书局1992年版,第455页;傅亚庶撰:《孔丛子校释》,中华书局2011年版,第54页。⑱“汤武革命顺乎天而应乎人”,则是战国中期儒家的观念。晁福林:《从王权观念变化看上博简〈诗论〉的作者及时代》,《中国社会科学》2002年第6期。⑲北大简《周驯》所论历史事件多与史实不合,如果文章中有战国语言文字的遗迹,可能是战国底本的旧貌,也就是说战国编写者

只关注作为政治教材的论述效果,考虑内容有秦汉字词用语,也不能排除是秦汉时人所编写。待全部材料都搜罗、编写完毕,最后西汉编者加上开头与结尾的套语,便成政治教材《周驯》。参见苏建洲:《论〈北大汉简(三)·周驯〉的抄本年代、底本来源以及成篇过程》,载《出土文献》第11辑,中西书局2017年版,第294页。②张政烺:《〈春秋事语〉解题》,《文物》1977年第1期;俞志慧:《语:一种古老的文类——以建言之语为例》,《文史哲》2007年第1期;王青:《古代“语”文体的起源与发展——上博简〈曹沫之陈〉篇的启示》,《史学集刊》2010年第3期。③“文”“献”任何一方缺失的时候,对方都可能予以补充。箕子一类商族的“献”活到了周代,他们的思想被转化成“文”;像周公这样周族的“献”,会吸取前代的“文”(比如周公读百篇《尚书》)并加以利用;等等。④柯马丁:《表演与阐释:早期中国诗学研究》,生活·读书·新知三联书店2023年版,第371页。

参考文献

- [1]康有为.康有为全集:第3集[M].姜义华,张荣华,编校.北京:中国人民大学出版社,2007:3.
- [2]柳诒徵.柳诒徵文集:第6卷[M].北京:商务印书馆,2018:259.
- [3]十三经注疏:论语注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [4]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [5]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [6]内藤湖南.中国史学史[M].上海:上海古籍出版社,2017:22-23.
- [7]于省吾.甲骨文字释林[M].北京:中华书局2009:93.
- [8]黄怀信.逸周书校补注译[M].西安:三秦出版社,2006.
- [9]魏源全集编辑委员会.魏源全集:第2册 书古微、禹贡说、古微堂四书、老子本义、蒙雅[M].长沙:岳麓书社,2004:209.
- [10]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [11]阎步克.乐师与史官:传统政治文化与政治制度论集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001:87-88.
- [12]余嘉锡.古书通例[M].上海:上海古籍出版社,1985:43.
- [13]王先谦,刘武.庄子集解;庄子集解内篇补正[M].沈啸寰,点校.北京:中华书局,1987.
- [14]钱穆.钱宾四先生全集:第1册[M].台北:联经出版事业公司,1998.
- [15]沈文倬.蒍暗文存:宗周礼乐文明与中国文化考论[M].北京:商务印书馆,2006:435-436.
- [16]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1985.
- [17]沈文倬.宗周礼乐文明考论[M].杭州:浙江大学出版社,1999.
- [18]杨天宇.仪礼译注[M].上海:上海古籍出版社,1994:8.
- [19]晁福林.论孔子的“述而不作”及其与《论语》成书的关系[M]//本书编委会.庆祝何兹全先生九十岁论文集.北京:北京师范大学出版社,2001:494.
- [20]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [21]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [22]梁启超.先秦政治思想史[M].上海:上海古籍出版社,2013:88.
- [23]叶祝弟.21世纪儒学与市场中国的出路:杜维明教授访谈录[J].探索与争鸣,2013(9):14.

Revisiting Confucius' "Recording But Not Writing" and "Reviewing the Old and Learning the New": from the Perspective of Text and Oral Transmission in Early Chinese Civilization

Li Kai

Abstract: Different understandings on Confucius have been formed, namely being innovative or conservative, which can be traced back to his thoughts. The concepts of "recording but not writing" and "reviewing the old and learning the new" were respectively developed for literature review and oral interpretation. "Recording but not writing" is a professional skill that Confucius learned from Laozi about historians' capability in recording historic events and legal writing which did not require much personal will. Confucius compiled texts on the study of royal officials into six classics according to the purpose of education. "The new opinions" obtained by Confucius through "reviewing the old and learning the new" are largely reflected at the oral level, with a lot of "discussion, deliberation, and debate" in his comments. The texts of laws and regulations in the era of Confucius still played an irreplaceable role, and the oral expression of "new opinions" was a supplement. The dispute between old classics produced by the text system in the Han Dynasty and new classics produced by the oral transmission system can be traced back to Confucius' propositions of "recording but not writing" and "reviewing the old and learning the new", as well as the dialectical contradiction between "文" and "献" in the Zhou dynasty.

Key words: Confucius; recording but not writing; reviewing the old and learning the new; text; oral transmission

[责任编辑/晓东]



品牌短视频传播中的情绪驱动与文化认同感构建*

魏宝涛

摘要:品牌短视频传播中的情绪驱动与文化认同感构建是一种较为典型的新媒体文化现象。其中情绪化视频片段和颗粒化情节的处理方法成为品牌短视频渲染情绪和情绪驱动的主要手段之一。情绪驱动主要诉诸情感共鸣强化、故事叙述方式创新、视觉与听觉协同、情感表达多样、用户互动性增强、内容传播广泛等层面。在详细梳理情绪驱动和文化认同感概念属性的基础上,能够看到情感共鸣与文化认同感的多维生成元素,主要包含视觉和听觉元素、故事情节、音乐、色彩、文化融合元素等。消费者情感关联与文化认同感强化关联密切,其中情绪驱动的内容创作源自情感关联,也同时推进文化认同感的形成与强化。情绪驱动与文化认同感构建的内在理路主要体现在:情绪驱动的连锁反应、文化认同感的说服效应、情绪驱动对文化认同感的激发与影响、情绪驱动促进文化传承、文化认同感对情绪的反作用、情绪驱动与文化认同感的互动循环。

关键词:品牌短视频;情绪驱动;文化认同感;新媒体文化传播

中图分类号:G206.3

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0115-08

在日常生活中,人们常因短视频中隐含的强烈情感驱动而下单购买商品。其中情绪驱动激发消费者生成文化认同感,成为目前多数爆款品牌短视频产生的内在驱动原因之一。品牌短视频较多地利用蕴含强烈情绪的视频片段、碎片化颗粒等来强化情绪驱动渲染的重要说服效果。当人们随手点开抖音、快手等短视频APP,在点赞数和转发数达“10万+”的爆款短视频中,不乏包含内卷、佛系、内耗、社恐、躺平等与情绪密切相关的热词、流行语,用提供情绪价值来形容这样的处理策略似乎能够说得通。品牌短视频传播构建中,利用相关内容生产策略创意制作有情绪驱动潜质的短视频文本,已经成为品牌经营管理人员的共同期待。借助于包

含能够在情感、心理和社交层面对他人产生积极影响或者价值的情绪驱动诉求,能够在后续制造文化认同感层面产生积极而恰当的影响。

情绪化视频片段和颗粒化情节的处理方法成为品牌短视频渲染情绪和情绪驱动的主要手段之一,主要包含以下六个呈现状态:其一,情感共鸣的强化。情绪化视频片段通常通过精心编排的情节和画面,直接触动观众的情感,引发共鸣。而这里的颗粒化情节通过细腻的描述和小情节的不断积累,逐步引导观众进入一个情感饱和的沉浸状态。其二,故事叙述方式的创新。多采用非线性叙事或碎片化叙事技巧,打破传统的故事情节结构,使观众在情感上产生更强烈的参与感和沉浸感。同时通过跳跃式的

收稿日期:2024-06-22

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“社会化媒体中国家认可的舆论构建研究”(14CXW034)、辽宁省哲学社会科学青年人才培养对象委托课题“社交媒体平台虚假信息协同治理研究”(2022lslqnrcwtk-27)。

作者简介:魏宝涛,男,辽宁大学新闻与传播学院副教授、硕士生导师,辽宁大学新媒体与社会研究中心副主任(辽宁沈阳 110136),主要从事当代新媒体文化与传播、品牌创意传播管理研究。

剪辑和快速转换的场景,加深观众的情感体验和记忆印象。其三,视觉与听觉的协同。利用色彩、光影、音乐和声效等元素,营造特定的情绪氛围,增强情绪传递的效果。通过视听结合的方式,使情绪表达更为立体和丰富,提升观众的情感体验和沉浸感。其四,情感表达的多样性。情绪化视频中的情绪驱动不仅限于正面情绪的表达,也涵盖悲伤、愤怒等情绪,以触及更广泛的情感共鸣点。颗粒化情节通过展现生活细节中的美好或苦涩,激发观众对日常情感的反思和共鸣。其五,用户互动性的增强。情绪化视频片段和颗粒化情节通过引发观众的情绪共鸣,增加用户评论、分享和互动的可能性。互动性不仅限于视频内容本身,还可通过后期的社交媒体互动、品牌活动等方式延续情绪影响。其六,内容传播的广泛性。情绪化和颗粒化的内容更易于在社交媒体上获得广泛的传播扩散,因为情绪化内容更容易引起情感共鸣和文化共鸣。颗粒化情节的细腻性能吸引特定目标群体,实现精准传播诉求和深度文化影响。

尽管品牌短视频中的情绪驱动和文化认同感构建实际上偏重于主观感性层面的表达,但是我们必须借助理性的视角,采取客观严谨的态度,探寻品牌短视频传播中的情绪驱动和文化认同感构建背后的一些潜隐的基本属性、特征和规律。

一、情绪驱动与文化认同感

本文所指的情绪驱动,是一个复杂而多维的概念,一般涉及情绪对人的认知、决策和行为的影响。其一,情绪能够改变个体的思维过程。当人们感到快乐时,更倾向于乐观的思考方式,而悲伤的情绪可能导致更加悲观的思维。情绪还可以影响人们的注意力分配和记忆。令人情绪激动的事件比平常事件更容易被记住,这种现象被称为情绪记忆效应。其二,情绪劳动是一种在社交互动中常见的现象。个体为了影响他人的情绪而调整自己的情绪表达。情绪的共性使得人们能够通过情绪来建立联系和理解他人,而情绪的个性则允许个体表达自己的独特性。其三,情绪驱动的决策通常更多

地基于直觉和感觉,而不是严格的逻辑分析。这种决策方式在日常生活的高风险环境中尤为常见。情绪状态,如焦虑或兴奋,可以显著影响人们的冒险倾向和决策质量。此外,情绪也是驱动消费者行为的重要心理因素,能够影响他们对产品或服务的评价和购买决策。品牌营销策划与传播人员可以通过激发消费者的情绪,如快乐、怀旧或渴望,进而引发某种文化认同感的生成来促进产品或服务的销售。这背后有着认知神经科学的相关原理支撑,即“我们要想调控用户的行为,首先要与用户建立连接,因为大脑是通过连接来自我强化的。所以,一切是从与用户建立连接开始的。而用户建立连接的渴望源自他们从信息中嗅到了自我强化的可能”^[1]。而情绪价值的社会寻求也是人们经常需要面对和处理的,也就是人们常常从他人那里寻求情绪价值,如情感支持和认同感,可以增强他们的满足感和自我价值存在感。再者,社会互动和人际关系中的情绪交流对于维持个体的社会联系和心理健康也至关重要。

当下,人们对情绪驱动的个性化体验需求与日俱增。在短视频内容创作和文化传播中,情绪驱动可以帮助创作者和品牌与受众建立更深层次的情感关联。比如,品牌桔子姑娘无霸抽纸、某品牌的紫菜虾皮汤等短视频就是通过情绪驱动的内容,让品牌自身能够激发消费者的共鸣,从而提高品牌忠诚度、市场份额和销售量,获得了非常高的关注度。类似的短视频也都体现出依托情绪驱动来制造一定的文化认同感的文化传播逻辑。与此同时,也要注意情绪驱动和表达的文化差异。不同文化背景下的情绪表达和理解存在一定的差异,这对于跨文化沟通和国际市场的品牌策略尤为重要。理解文化对情绪的影响有助于品牌在不同市场中更有效地进行情绪驱动的营销和广告传播。

文化认同感是指个体或群体对某种文化价值观、信仰、习俗和符号的认同。更为详细的解释是:文化认同感,通常指的是个体或群体对于特定文化的归属感、共鸣和认可,它是人们在社会中找到自己位置和文化归属的重要途径。正如有学者指出的那样,“要把一个字眼植入心智,最好的方法是先选择一个能够被视觉化的

词。然后使用这一视觉将这个字眼植入心智”^[2]。文化认同感的把握和理解可以从定义与本质、中华文化认同、文化自信关联等方面入手,而具体的把握和理解措施则包括教育引导、政策支持、媒体宣传、社会参与等。文化认同感是个体或群体感受到与特定文化之间紧密联系的情感和认知状态。它涉及对一个民族文化价值、传统习俗、语言艺术等方面的肯定性体认,这种认同是民族共同体生命延续的精神基础。文化认同感的形成是一个动态过程,它随着社会变迁和文化交流不断调整和发展。在全球化传播的大背景下,品牌短视频传播需要考虑跨文化因素的深度影响。品牌通过短视频传递与目标市场文化相契合的信息,可以更有效地吸引目标受众,建立起文化上的共鸣和信任。例如,目前众多国际品牌都善于利用本土化的内容策略,结合当地的文化元素和价值观,使品牌能够更好地融入当地市场,提升其在当地消费者心中的认同度。在全球化加速的今天,文化认同感的重要性日益凸显。正确理解和把握文化认同感,不仅有助于增强个人的归属感和自尊心,也是推动社会和谐与文化多样性共存的重要条件。我们可以从以下层面理解文化认同感的内涵:文化认同感是指个体或群体对某种文化的认同和归属感。文化认同感是个体或群体对特定文化的一种深层次的情感和认知连接。这种认同感是建立在共同的语言、历史、习俗、价值观等文化元素上的。文化认同的主体可以是个人,也可以是某个群体,他们是文化认同感的承载者和传播者。被认同的文化客体包括特定的文化遗产、语言文字、宗教信仰、价值观念等。认清主体与客体之间的关系有助于更好地理解文化认同的结构和层次。

二、情感共鸣与文化认同感的多维生成元素

随着社交媒体和移动互联网的迅猛发展,品牌短视频传播成为建立消费者情感连接与文化认同的重要手段。品牌短视频的传播优势更是品牌营销传播、文化传播不可忽视的。其中首要的是情感共鸣的激发:短视频通过视觉和

听觉元素快速传递情感,如故事情节、音乐、色彩等,迅速引起观众的情感反应。短视频作为一种新兴的传播媒介,具有强烈的情感传递能力。它通过视觉和听觉元素,如故事情节、音乐、色彩等,快速地传递情感,迅速引起观众的情感反应。这种情感共鸣的激发,不仅增强了观众对视频内容的认同感和参与感,也提升了信息传播的效率和效果。制造想象空间也是激发情感共鸣的常用策略,因为“任何的想象都是对自我的强化,用自己的素材对自己进行强化。因为它是借助自我的素材在构建,对素材的熟悉感,能带给人们很强的自我感。想象是服务于自我的,进入了想象的事物,就等于贴上了‘我制造’的标签,就成了我的。用我的素材重新构建故事,就在不知不觉中注入了自我情感,这样故事所描述的对象才变得可感知”^[3]。短视频通常围绕一个清晰而富有吸引力的故事情节展开,通过故事的起伏、冲突和解决,引发观众的好奇心和情感投入。故事中的人物设定和情节发展往往能够触动观众的情感,使观众产生共鸣,从而加深其对视频内容的印象和理解。

音乐与情感氛围的营造关联密切,音乐是短视频中不可或缺的情感载体。合适的背景音乐能够加强视频的情感表达,营造出与内容相匹配的氛围,如激昂、温馨、忧伤等。音乐的节奏和旋律还能影响观众的情绪变化,使得观众在不知不觉中被短视频的情感所带动。此外,色彩运用与情感暗示也是常用手段,因为色彩对于情感的表达同样重要。不同的色彩能够激发不同的情感反应,如红色常用来暗示热情和紧急,蓝色则给人以平静和理性的感觉。短视频通过巧妙的色彩搭配和调整,可以在短时间内向观众传递复杂的情感信息,增强视觉上的情感冲击力。总之,短视频通过结合故事情节、音乐和色彩等视听元素,快速传递情感,迅速引起观众的情感共鸣。这种情感共鸣的激发,不仅增强了观众对视频内容的认同感和参与感,而且提升了信息传播的效率和效果。

文化元素的融合在品牌短视频传播中也越来越凸显。品牌在短视频中融入本土文化符号或全球化元素,以增强不同文化背景消费者对品牌的认同感。具体来说,品牌需要在短视频

中融入本土文化符号或全球化元素,以吸引不同文化背景的消费者群体。一方面,品牌可以借助本土文化符号,将当地的传统文化、习俗、语言等元素融入短视频中。这样可以让消费者产生亲切感和共鸣,提升他们对品牌的信任感和好感度。例如,一些中国品牌在短视频中运用中国传统绘画、剪纸、书法等元素,以此展示品牌的文化底蕴和价值观。另一方面,品牌也可以利用全球化元素,将国际流行的视觉风格、音乐、语言等融入短视频中。这样可以吸引更多具有国际视野的消费者,提升品牌的时尚度和国际化水平。例如,一些国外品牌在短视频中采用英语作为主要语言,同时加入全球流行的音乐和视觉元素,以此吸引中国的年轻消费者群体。综上所述,品牌在短视频传播中需要根据目标受众的文化背景和喜好选择适当的文化元素进行融合,以达到增强消费者品牌认同感的目的。

三、消费者情感关联与文化认同感强化

此类情绪驱动和文化认同感构建通常展现于品牌的爆款短视频之中。爆款短视频通常指的是在社交媒体和视频平台上获得极高点击率和广泛传播的短视频。这些视频通过各种特点和属性吸引了大量观众的关注。其基本特征和属性主要包括贴近生活的内容、丰富多样的形式、个性化表达等方面。一些品牌爆款短视频的基本特征和属性能够为我们分析、梳理本文的核心论点提供参考。

其一,情绪驱动的内容创作源自情感关联。情绪驱动的内容创作是以情感关联为核心来设计和制作的。在品牌传播中,通过触发消费者的情感反应,可以更有效地吸引他们的注意力,建立共鸣,并最终影响他们的购买决策与购买行为。人类的情感及情感关联是决策过程中的一个关键因素。相关学者的梳理能为我们提供分析参考,即“用户对很多产品并没有明确的想法和感觉,但是当用户接触、触摸产品的时候,大脑就会主动与自己生活中的情景对接——将产品导入自己的生活情景”^[4]。诸如

其中的正面情绪如快乐、爱、激励和温馨等,可以加强消费者与品牌之间的情感连接,而负面情绪如恐惧、忧虑等,也可以在某些情况下(例如宣传安全产品时)被有效利用。有意味的是,情绪驱动的内容往往通过故事讲述来表达。一个好的故事具有吸引力,能够让受众产生情感共鸣,进而记住相关品牌信息。

在设计情绪驱动的内容元素时,还需要注意文化差异。不同文化背景的受众对情绪的感知和反应可能不同,因此内容需要具有文化适应性。当然,品牌应通过数据分析来测量情绪驱动内容的绩效,并根据反馈不断调整和优化相应的内容策略。在互动性与参与度层面,主要强调品牌短视频通过评论、分享、点赞等社交功能,鼓励观众参与互动,从而加深情感连接。这里的互动性主要是说品牌短视频内容能够引起观众的反应,并促使他们采取一定行动的特性。一个具有高互动性的视频会鼓励观众不仅是被动观看,而且是积极地进行回应。而参与度则是指观众在观看内容后,愿意投入多少时间和精力与内容互动的程度。高参与度意味着观众更可能对视频内容产生情感上的投入,并与之建立联系。评论、分享、点赞等是社交媒体平台上常见的功能,它们允许用户以不同的方式表达对内容的反应和态度。这些功能为品牌和消费者之间的直接互动提供了途径。

其二,文化认同感的形成与强化。常见路径就是品牌短视频如何传递与消费者共鸣的价值观和生活理念,如可持续发展、性别平等之类的社会议题。文化认同感的形成与加强在品牌营销中扮演着至关重要的角色。品牌通过短视频等媒介传递与消费者共鸣的价值观和生活理念,能够在消费者心中建立起一种文化上的关联和认同感。这种传递不仅限于产品特性或服务优势,更涉及深层的文化价值和社会议题。例如,环保品牌巴塔哥尼亚在其短视频中强调对环境保护的承诺,展示了公司采取的各种可持续措施,并鼓励消费者参与其中。这种对环保价值观的传递,不仅塑造了巴塔哥尼亚的品牌形象,也吸引了那些同样关心环境保护的消费者,形成了强烈的文化认同感。

同样,亚历山大麦昆等时尚品牌通过其广

告挑战传统性别角色和美学标准,传递性别平等的理念。这些品牌通过短视频展示多元化的模特和前卫的设计,传达出对性别多样性和自我表达的尊重,与越来越多倡导性别平等的消费者产生共鸣。在价值观的传递过程中,品牌需要确保其内容的真实性和一致性。消费者很容易察觉到品牌信息的不真诚,这会在某种程度上削弱文化认同感。

品牌短视频是传递价值观和生活理念的有效工具,能够帮助品牌在消费者心中建立起文化认同感。通过真实、一致且具有一定深度的内容创作,品牌可以在竞争激烈的市场中脱颖而出,与消费者形成长期的情感联系。品牌利用地方特色和文化元素,打造具有地域标识的短视频内容,能够增强特定地区消费者的文化认同。地域文化的认同也在品牌传播中扮演着重要角色,尤其是在全球化的背景下,地方特色和文化元素成为品牌与消费者建立深层联系的关键。例如,中国茶叶品牌大益普洱茶在其短视频中深入展示了云南的茶文化和当地风土人情,通过讲述茶农的故事和普洱茶的制作过程,不仅传递了品牌信息,还传达了对云南文化的尊重和喜爱。这种地域文化的展现使消费者能够感受到品牌的文化根基和地域情怀,从而加深消费者对品牌的认同和信任。品牌利用地方特色和文化元素打造具有地域标识的短视频,不仅能够增强特定地区消费者的文化认同感,还能在全球范围内树立独特的品牌形象。通过真实、尊重和创造性地展现地域文化,品牌能够在多元化的市场中脱颖而出,与消费者建立深厚的情感联系。

四、情绪驱动与文化认同感构建的内在理路

情绪驱动与文化认同感构建两者之间产生密切关联的典型路径是一个复杂而多维的过程,涉及个人内在世界的情绪响应与社会文化环境的互动。我们可以从以下几个方面进行梳理和深度认知。

(一)情绪驱动的连锁反应

我们这里分析和把握的情绪是人类对于特

定事件、现象或思考的本能反应,它影响着人的行为决策和心理活动。情绪驱动意味着行为的动机来源于个体的情感体验,这些体验通常是深刻且直接的。情绪驱动是近年来心理学和传播学研究中的一个热门话题,特别是在视频内容创作和传播的领域。现代媒体环境充斥着各类信息和内容,观众对视频内容的接受程度很大程度上取决于其引发的情绪反应。情绪驱动在这一过程中扮演着核心角色,它不仅影响内容创作者如何制作内容,而且影响着内容的传播效果和观众的最终反应。

在品牌短视频内容创作中,情绪驱动的重要性体现在以下几个方面。首先,创作者需要对自己的情绪有足够的认知和掌控,以便在创作过程中投入适当的情感,使内容更具吸引力和感染力。其次,通过精心设计的情节和视听效果激发特定情绪反应,可以增强观众的观看体验和满意度,进而影响他们的分享和推荐行为。再次,情绪调节策略,如认知重评和表达抑制等,可以在创作和编辑过程中使用,以调整和优化观众的感受。最后,情绪驱动对观众行为的影响至关重要。研究表明,情感共情与日常生活中较多的焦虑和压力有关,而认知共情与较少的抑郁情绪相关。这一发现提示,视频内容创作者可以通过调节内容中的情绪元素,来影响观众的心理状态和行为模式。例如,使用积极情绪的内容可能增强观众的积极情绪,而适当引入消极情绪的内容则可能引起观众的深度思考或行动倡导。

(二)文化认同感的说服效应

文化认同感是指个体对于某种文化价值观、习俗、符号的认同和归属感。这种认同感是通过个体与文化的相互作用,以及个体在文化环境中的自我定位逐渐建立起来的。在全球化背景下,文化认同感的构建、传达和接受变得尤为重要。短视频作为一种新兴的传播媒介,为个体提供了表达和塑造自我文化认同的平台。社会建构主义者认为,现实是通过社会互动构建起来的,个体的认知和行为受到社会文化环境的深刻影响。在短视频平台上,创作者通过内容的选择和表现形式,不仅反映了其个人的文化背景,也在无形中塑造着观众的文化认

知。例如,通过展示传统节日的庆祝方式或特色美食的制作过程,短视频帮助传播特定文化的符号和意义,增强观众对该文化的认同感。

此外,文化杂交理论强调在全球化过程中不同文化的融合与互鉴。短视频平台TikTok的全球用户基础使得不同国家和文化背景的创作者及观众能够交流互动,从而产生新的文化表达形式。这种跨文化的交流不仅促进了文化元素的互相借鉴和融合,也使得个体能够建立起跨越单一文化界限的认同感。在短视频平台上流行的“挑战”(challenge)活动常常涉及跨文化的内容。例如,啃甘蔗挑战起源于印度,却在多个国家迅速流行开来。参与者录制自己尝试啃食整根甘蔗的视频,这种看似简单的活动实际上促进和激发了受众对印度饮食文化的理解和兴趣。通过这类挑战,原本地域性的文化现象被全球化传播,提升了多元文化的可见度和受众的参与感。短视频还成为了语言和方言传播的新渠道。例如,中国的多种地方方言通过短视频被更广泛地传播。创作者通过使用方言进行幽默或日常对话的方式,不仅保存了地方文化的特色,也让更多人了解并欣赏这些独特的语言形式。

(三)情绪驱动对文化认同感的激发与影响

积极情绪的驱动(如爱国主义激情、民族自豪感等)可以加深个体对特定文化的认同感。在当代社会,品牌短视频已成为重要的文化传播工具,通过视觉和情感的力量传递文化价值观。以中国为例,许多品牌利用短视频来弘扬民族文化,激发爱国热情,这样的策略可以显著增强观众对特定文化的认同感。这就是情感共鸣驱动文化认同感。常见的逻辑就是:品牌短视频通常通过讲述感人的故事或展示引人入胜的画面来唤起观众的情感共鸣。当这些故事和画面与中国传统文化或现代民族成就紧密相关时,如展示中国的传统节日、风景名胜、历史英雄等,它们能够激发观众的民族自豪感和爱国主义热情。这种积极的情绪体验加深了观众对中国文化的认同感和归属感。

与此同时,也要提到品牌短视频的传播效应加持。在重要节日或国家庆典期间,品牌会推出与中华文化相关的短视频,如中秋节的团

圆主题、春节的喜庆氛围、国庆节的爱国情怀等。这些短视频往往迅速在网络上获得大量观看和分享,成为社会话题。例如,某知名白酒品牌在春节期间推出的短视频,通过展示家庭团聚的温馨场景和中国酒文化,成功唤起了观众对传统节日的共鸣和对中华文化的自豪感。成为社会话题或公共话题的品牌短视频,其内在的传播张力不仅体现在内容的创作和表现形式上,还依赖于平台特性、观众参与度和品牌协同作用等多方面因素。

(四)情绪驱动促进文化传承

品牌短视频中的正面情绪驱动不仅增强了文化认同感,还促进了文化的传承。年轻一代通过观看这些富有民族特色的短视频,能够更直观地了解和感受中国丰富的文化遗产。一些短视频通过现代化的表现手法重新诠释传统文化,使其更加贴近年轻观众的审美和情感需求,从而激发他们对传统文化的兴趣和尊重。品牌短视频作为一种新兴的传播方式,在传递信息的同时,也承载着文化意义和情感表达。正如有学者提到的,“情感推动行动的本能,依然根深蒂固地存在于我们的基因之中。情感推动行动,而行动的本质就是做出选择”^[5]。其中,正面情绪的驱动不仅增强了观众的文化认同感,而且促进了文化的传承。

1. 正面情绪与文化传承的促进

品牌短视频常通过幽默、温馨、励志等正面情绪来吸引观众,这些情感体验能够让人感到愉悦和满足,从而对品牌产生好感。这里面起到重要角色作用的是情感驱动下的分享,正面情绪具有天然的感染性,观众在感受到积极情感后,更倾向于与他人分享这种体验,通过社交媒体等渠道传播品牌短视频,从而实现文化观念的广泛传播。在品牌短视频中,正面情绪的运用不仅是为了增强观众的观看体验,更是一种有效的传播策略。正面情绪具有天然的感染性,这一特性使得品牌短视频能够通过观众的主动分享,在社交媒体等渠道上实现文化观念的广泛传播。这里面还有心理层面的镜像效应在发挥作用。也就是人类大脑中存在一种镜像神经元,它能够在我们观察到他人表情或经历时被激活,使我们感同身受。因此,当观众看

到充满正面情绪的品牌短视频时,他们不仅会感到愉悦,还会在心理上模仿和内化这些情绪。同时情绪的感染力也能凸显积极作用。其中的正面情绪如快乐、激励和感动等,具有强烈的感染力。品牌短视频中的积极情感体验能够迅速提升观众的情绪状态,使他们在短时间内产生强烈的情感共鸣。而人类作为社会性动物,天生就具有分享自己情绪和经历的倾向。当观众体验到正面情绪后,他们更愿意将这些体验通过社交媒体等渠道与他人分享,从而引发更广泛的传播。

2. 情绪驱动观众分享转发的动机

强化自我形象是观众分享转发的动机之一。分享正面情绪的品牌短视频可以让观众在社交圈中塑造积极向上的形象,这种自我展示的动机促使他们将视频内容分享给更多的人。下面将从心理和社会两个层面解析这一行为的内涵和意义:人们通常希望在他人心目中树立一个正面的形象,这种形象可能是乐观的、热情的或是具有其他积极特质的。分享正面情绪的视频内容,可以视为观众向社交圈展示其价值观和品位的一种方式,从而帮助构建这样的自我形象。此外,通过分享,观众不仅展示了自己的积极形象,还能获得社交圈内的认同和归属感。当其他人对其分享的内容表示赞赏或共鸣时,这种认同感会得以增强,进而满足个体的社交需求。分享本身还可以带来内在的满足感,尤其是在别人对分享内容给予积极响应时。这种正向反馈循环增加了个体分享此类内容的动机,因为它直接关联到情感的共鸣和心理上的奖励机制。在社交网络中,信息的分享可以迅速扩大信息的影响力。观众通过分享正面内容,不仅塑造了自身形象,同时也扩大了视频内容的社交影响力,提升了品牌的可见度和认知度。人类行为在很大程度上受到群体内其他成员行为的影响。当一个人在社交圈中分享正面情绪的视频并得到正面反馈时,其他成员可能会模仿这一行为,产生连锁反应,进一步扩散视频内容。要知道,这些被转发分享的内容往往携带一定的文化价值和观念。正面情绪的品牌短视频通常包含积极的生活态度和价值观,这些观念在社交中的传播有助于促进社会文化的

积极发展。观众通过分享包含积极情感的视频,能够与朋友、家人建立更紧密的情感联系,这种社交互动是他们分享内容的重要动力。

(五)文化认同感对情绪的反作用

强烈的文化认同感能够激发个体的情绪反应,使其在面对文化挑战时表现出更积极的情绪态度。从心理学层面来看,这主要是强烈的文化认同感对于个体在面对文化挑战时情绪态度的积极影响。文化认同感是指个体与某一文化群体的归属感和共鸣。当个体对某种文化有深切的认同时,他们的情绪状态往往更为积极,因为这种文化提供了一种情感上的依靠和心理上的支持。强烈的文化认同感可以激发正面情绪反应如自豪、尊重和同情等。这些情绪不仅能增强个体应对文化挑战的信心,还能促进心理韧性的发展。在面对文化挑战时,这种积极的情绪态度有助于个体采取更加开放和包容的方式处理问题,而不是采取封闭或逃避的态度处理问题。

从社会学层面来看,强烈的文化认同感能够促进不同文化背景的人们更好地交流与合作。积极的情绪态度有助于减少文化间的偏见和冲突,推动社会的整体和谐。个体在积极情绪的驱动下,更愿意探索并保持其文化传统,同时也更乐于接纳新的文化元素,这有助于文化的创新与发展。文化认同感还构建了一个强大的社会支持系统,当个体面对困难时,这一系统能够提供资源和帮助,从而强化个体的应对策略。此外,从文化角度来看,强烈的文化认同感培养了文化自豪感,这使个体在与其他文化互动时,能够更自信地表达和展示自己的文化特色。积极的情绪态度使得个体更倾向于成为文化交流的桥梁,通过教育、艺术等方式传播和分享自己的文化。在全球化快速发展的今天,保持开放和积极的态度有助于个体更好地适应不断变化的文化环境,促进文化的多样性和丰富性。

(六)情绪驱动与文化认同感的互动循环

情绪驱动影响个体如何感知和参与文化实践,进而影响其文化认同感的构建。情绪驱动对个体如何感知和参与文化实践的影响,以及这种影响如何进一步作用于个体的文化认同感的构建,是一个复杂而深刻的话题。诸如有关

春节节日庆典的品牌短视频中,各种传统习俗如放鞭炮、贴春联、吃团圆饭等,都是文化实践的一部分。这些活动往往能唤起很多人的积极情绪,如温馨、喜悦和归属感。这些情绪驱动人们更加积极地参与文化实践,从而加深对中华文化的认同感。相反,对于那些没有在这种文化背景下成长的人来说,他们可能无法完全理解这些习俗背后的文化意义,因此难以产生同样的情绪反应,其文化认同感的构建也会有所不同。情绪在个体如何感知和参与文化实践中扮演着关键角色,进而深刻影响着个体的文化认同感的构建。不同的文化背景和个人经历会导致不同的情绪反应,从而形成不同的文化认同。反过来看,已构建的文化认同感又会影响个体的情绪反应,形成相互促进或制约的循环关系。一方面,文化认同感可以促进积极情绪的产生,使个体更愿意参与文化实践,从而进一步增强文化认同感;另一方面,如果个体由于某

种原因(如不适应或不理解某文化)而缺乏强烈的文化认同感,可能会导致负面情绪反应,进而减少参与文化实践的意愿,这反过来又可能进一步削弱文化认同感。

参考文献

- [1]程志良.多巴胺商业:驱动用户购买行为的底层逻辑[M].北京:机械工业出版社,2023:52.
- [2]艾·里斯,劳拉·里斯,张云.21世纪的定位:定位之父重新定义“定位”[M].寿雯,译.北京:机械工业出版社,2019:137.
- [3]程志良.成瘾:如何设计让人上瘾的产品、品牌和观念[M].北京:机械工业出版社,2019:128-129.
- [4]程志良.自增长:让每个用户都成为增长的深度参与者和积极驱动者[M].北京:北京大学出版社,2022:256-257.
- [5]王直上.品牌创造增长:如何让你的产品成为用户的首选[M].北京:中信出版社,2020:145-146.

The Emotional Drive and the Construction of Cultural Identity in Brand Short Video Communication

Wei Baotao

Abstract: The “Emotional Drive” and the construction of cultural identity in brand short video communication represent a typical cultural phenomenon of new media. Emotional video clips and engaging storylines have emerged as one of the primary means for brand short videos to evoke emotions and achieve emotional impact. Emotional drive primarily operates through enhancing emotional resonance, innovating storytelling, coordinating visuals and audios, diversifying emotional expressions, strengthening user interaction, and promoting content dissemination. Based on a detailed analysis of the conceptual attributes of emotional drive and cultural identity, we can identify the elements for emotional resonance and cultural identity. These factors include visual and auditory elements, story plots, music, colors, and cultural integration elements. Consumer emotional engagement is closely linked to the reinforcement of cultural identity, where emotion-driven content stems from emotional relevance, and it also forms and strengthens cultural identity. The internal logic of emotional drive and cultural identity construction is mainly manifested in the chain reaction initiated by emotional drive, the persuasive effect of cultural identity, the stimulation and influence of emotional drive on cultural identity, the promotion of cultural inheritance by emotional drive, the reaction of cultural identity to emotion, and the interaction between emotional drive and cultural identity.

Key words: brand short video; emotional drive; cultural identity; cultural communication of new media

[责任编辑/周舟]



微短剧推动文旅融合发展探析*

姬亚楠

摘要:微短剧是网络影视与短视频深度融合的产物,微短剧市场的繁荣,为“微短剧+文旅”融合发展提供了新思路。微短剧在时长短、节奏快、爆点密的影视化表达中,基于空间转喻的方式,将现实场景延伸至故事空间,使现实与虚拟交织在一起,营造情感氛围,通过“视觉空间”“情感空间”与“社会空间”的多效联动唤醒受众的文化记忆,在全新的沉浸式体验中,激发受众打卡微短剧中所呈现的旅游地的欲望。“微短剧+文旅”融合发展处于探索阶段,要多方参与共建实现价值叠加:要不断加强微短剧创作的示范引领作用,探索与文旅产业跨界深度融合;要协调好政府与市场的关系,实现政府推动与市场驱动相结合;要不断拓宽文旅类微短剧传播渠道,深化微短剧赋能文旅的能力;要结合地域文化优势,科技赋能提升文旅品牌价值。

关键词:“微短剧+文旅”;文化记忆;融合发展;文旅品牌;价值叠加

中图分类号:G124

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)05-0123-06

网络微短剧(以下简称“微短剧”)是网络影视与短视频深度融合的产物。近年来,伴随着媒介融合进程的深入,以及以互联网为载体的经济体系的完善与成熟,微短剧迎来了井喷式发展。据艾媒咨询发布的《2023—2024年中国微短剧市场研究报告》,2023年国内微短剧市场规模达373.9亿元,已达到同期电影市场规模(总票房逾549亿元)的近7成^①。微短剧市场的繁荣,为围绕其衍生的系列产品的“爆火”提供了可能。2024年1月,国家广播电视总局印发了《关于开展“跟着微短剧去旅行”创作计划的通知》,以“出圈”作品带动旅游市场持续发展。2024年4月,中国作协网络文学中心发布了“网络文学IP微短剧创作扶持项目”50部,为微短剧行业提供优质的文学母本。由此可见,“微短剧+文旅”融合发展不仅得到多方的支持与助力,成为文旅发展的新风向、新

机遇,更成为依托微短剧打造“网红城市”的新策略。本文聚焦微短剧推动文旅发展的历程,分析“微短剧+文旅”融合发展的内在契机,重点阐释文化记忆在推进“微短剧+文旅”融合发展中的重要作用,进而探讨其发展策略。

一、微短剧特点契合文旅发展的需要

何为“微短剧”?有研究者认为,“微”反映的是影视制作的轻量化特征,“短”顺应的是观众的碎片化接收信息的习惯,“剧”契合的是观众对趣味性的追求,因此“微短剧”可以理解为“迷你版”或是“微型”的影视剧。微短剧的“爆火”是融媒体时代影视生产的重大变革,正如斯坦纳·埃林森所言,中国、日本和其他亚洲国家的微短剧娱乐发展,嘲笑了西方的银幕行

收稿日期:2024-03-20

*基金项目:河南省哲学社会科学规划项目“新世纪乡土小说中的日常生活书写研究”(2020CWX030)

作者简介:姬亚楠,女,河南省社会科学院中原文化研究杂志社助理研究员(河南郑州 451464),主要从事当代文学与文化研究。

业,这些国家的上班族在上班路上创造了一个巨大的市场。快节奏的生活衍生出人们对影视“快消品”的渴望,而微短剧以时长短、节奏快、爆点密的内容特点迅速征服手机用户,使用户在短时间内得到精神按摩。特别是当人们穿梭于钢筋水泥的城市中,微短剧所呈现的“远方”满足了人们“久在樊笼里,复得返自然”的精神需求。

(一)“微”:微短剧的影视制作模式有助于激活文旅资源

微短剧作为网络影视与短视频深度融合的一种网络视听样态,在激活文旅资源方面有着独特的优势。首先,微短剧制作成本低、创作周期短、市场反馈快,能够加速推动文旅资源“出圈”。尤其是对于一些资源有限的地区来说,微短剧行业的介入无疑是一针“强心剂”,各地纷纷各出奇招,如融入非遗项目苏扇制作流程的《一梦枕星河》,强化了“雅韵苏州”的文旅形象;又如融合“文旅+影视+穿越”的《心灵奇旅》,展示了山西地上文物大省的文旅气魄。其次,微短剧通过影视化手段,在有限的时长内完美呈现自然人文景观。五千多年的中华文明史造就了各地不同的自然景观、人文景观,它们的独特魅力大多需要游客身临其境才能感受得到,微短剧恰好能满足这一需求。在短小精悍的故事中融入丰富多彩的文化元素,将自然景观、人文景观与微短剧完美地融合起来,让受众在观剧的过程中获得立体的、全方位的享受。经过影视化的塑造,文旅形象更具辨识度与亲和力。如微短剧《带你去个好地方》,以自媒体人小茅的旅行为主线,将温泉小镇、坛头村、俞源星象村、云在兮、花田美地、茶园等景点融入温情的故事叙事中,激发人们探访武义县山水人文的兴趣。最后,微短剧的多元化“微”传播渠道,便于协助文旅资源的开发。不同于常规影视作品,微短剧的传播渠道更加多元,如视频网站、社交平台、短视频平台以及各类微短剧小程序等。多元化传播渠道满足了受众利用碎片化时间观剧的需求,移动媒体平台经过大数据测算,做到精准投送并影响用户,为激活文旅资源带来更多的机会。此外,借助多元化传播渠道,优

质的文旅类微短剧能在短时间内实现裂变式传播,大数据将会收集用户偏好、习惯等个性化信息,了解受众对文旅的需求,进而提升、完善文旅要素。

(二)“短”:微短剧的后现代审美特征有利于点燃文旅热情

在微短剧的创作特征、制作流程、传播方式,以及受众的接受方式、认知功能的多重作用下,微短剧形成了其独特的后现代审美特征,即日常生活审美化与碎片化。日常生活审美化,是人类的生活需求,是审美的宜人化,审美的过程是一个刺激欲望、创造供给、满足需求的过程^②;而碎片化则充溢在人们的日常生活之中,时间的碎片化、人自身的碎片化,都在无形中消解了意义、削平了深度。微短剧反映的就是人们文化消费习惯的拓展与重置:在5G、短视频、直播等技术发展带来新内容消费空间与场景的当下,人们“无论在任何时间,都可以利用一个狭小的工作空间,同步进行不同的流程”^[1],碎片化的时间被赋予了完整的意义。此时,与碎片化时间相匹配的具有影视化表达逻辑且时长短、节奏快、爆点密的微短剧,满足了人们对影视化内容“快看、轻看、易看”的需要。

纵观近年来较为火爆的微短剧,它们所具备的网络“爽文”特质,“满足了当下用户在现实生活高压下的快感体验与情感需求,微短剧中的故事作为一种‘替代性满足’,让用户心理在刷刷过程中得到一定程度的释放与宣泄”^[2],微短剧又以精准分类与定向推送,满足了各个年龄段受众的观剧需求,令观众无不感到“上头”。微短剧以精短的内容、轻松的情绪表达顺应了受众快节奏的生活方式,更是在互联网文化超众传播运作下,创下一个个播放奇迹,比如,《无双》《我在八零年代当后妈》等。这些微短剧无不精准捕捉到观众的情绪缺口,以爽快不内耗的“发疯文学”直击观众的生活痛点,弥补观众现实生活中的“不可为”“不能为”,达到“爽”的观剧体验。正是娱乐型的消费需求和收视诉求,使得各地在运用微短剧推动“微短剧+文旅”深度融合上有无限的可能和强烈的欲望,将文旅资源通过博眼球的视听符号传递给受众,点燃受众打卡景点的热情。

(三)“剧”:微短剧融入当地历史文化便于活化文旅资源

“不管什么样的电影,最重要的就是与自己的目标观众群体建立起沟通对话的渠道、空间,从‘竞争关系’变为‘合作关系’,实现共情、共鸣、共振,最终建构起‘共同体美学’。”^[3]故事性能否引起目标受众的情感共鸣是微短剧成功与否的关键因素。因此微短剧创作必须要走精品化发展路线。“精品”的“精”既得是精巧也得是精细,前者强调立意得巧,后者强调叙事得细,实现立意与叙事的完美融合。

中华五千多年的悠久历史孕育出一系列青史留名的城市,将城市历史文化元素,以故事化、轻量化的方式传达给用户,激发用户以故事中的角色去体验旅游地的文化、历史和风情的兴趣,同时结合微短剧情节进行二次创作、打卡等活动,提升景点热度吸引更多的游客打卡,实现产业的良性循环。微短剧《心灵奇旅》以“历史文化的穿越”为主题,让观众随着主人公“穿梭”于北魏、隋朝、唐朝、元朝、明朝、清朝、近代等多个历史时间段,通过还原历史场景来宣传山西真遗迹、真文物、真古建的文旅价值,传递对传统文化、民间艺术的价值坚守。也正因为历史文化的完美融入,微短剧“出圈”的同时,成功带动世遗山西、古建山西、艺术山西、红色山西、康养山西、非遗山西、民俗山西、美食山西等多类文旅品牌,赋予了山西传统文化新的时代内涵,推动了山西文旅迈上新的台阶。依靠挖掘城市历史文化发展全域旅游,西安“大唐不夜城”、洛阳“隋唐洛阳城”、开封“宋都皇城”等都成绩斐然。而当下,随着微短剧的“爆火”,如何搭上“跟着微短剧去旅行”这辆列车,实现从线上观看到线下旅游的转化,则是各地文旅发展的新契机。

微短剧作为短视频与影视生产结合的产物,有着广阔的发展前景,微短剧的特点为“微短剧+文旅”融合发展提供了全新的可能性。在微短剧与文旅深度融合的过程中,重视优质的剧本创作,实现微短剧“出圈”的同时,赋予文旅发展新的内涵,打造出融影视场景、旅拍业务、文创产品、特色民宿、特色餐饮等于一体的产业链,提升城市热度,实现“一部微短剧带火一座

城”的双向奔赴。

二、微短剧利用空间转喻唤醒文化记忆

随着数字化技术的广泛运用和普遍提升,微短剧创作通过影视化表达,将现实与虚拟交织在一起,形成具有增值意义的影像场景空间,并经由空间元素之间的关联来传达特定的意义和概念。微短剧在构建的影像场景空间中,通过“视觉空间”“情感空间”与“社会空间”的多维叙事联动来唤醒受众的文化记忆,进而激发文旅欲望。在《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》中,扬·阿斯曼认为文化记忆是在历史长河中,一个群体或社会赖以生存并完成属于自己的使命的文化总和,借由文本、文献、符号系统、媒体、各种机构以及各种活动的举办而形成的集体记忆,是利用当代人的知识、当下的视角去建构一个能在一定程度上反映历史的文化样态^③。反映在“微短剧+文旅”融合发展中,文化记忆承载着对接当下与过去,借助过去照亮现在的文化功能,历史和记忆之间“存在这样一种共存互生的关系,或许可以说,它构成了一种自我建构和自我论证式的封闭式循环结构:历史的书写提供了个体记忆的可能性,决定了集体记忆的背景,而记忆的传播和接续又固化了历史知识,对世人塑造某种‘被期待’的知识体系和价值结构形成强有力的支撑”^[4]。加之,微短剧以增强视觉空间与文化记忆之间的关联度,搭建情感空间以强化受众的沉浸式体验效果。

回顾2023年众多现象级的“文旅出圈”,从淄博烧烤点燃夏夜,到“尔滨”火爆照亮冰雪,再到河南文旅“在线听劝”,在一波波的宣传攻势下,文旅热度一路走高,文旅价值一路飙升。作为文旅运用短视频迅速“出圈”的经典案例,它们对微短剧推动文旅发展有着重要的借鉴意义。短视频成功“出圈”背后的原因在于,短视频开放性、无限性的叙事空间表达,通过多重变换的镜头语言和流畅抒情的背景音乐,营造浓厚的情感氛围,实现不同受众对视频内容的多元解读,满足受众审美情感的多重需求。现象

级“文旅出圈”的背后是流量的加持。试想,失去流量密钥之后,热度靠什么维系?“文旅出圈”不能只唯“流量”,而应该挖掘各地的历史文化资源,讲述好城市背后的故事,修炼“内功”,形成其独特的文化记忆,实现游客与城市在纵向时间轴上的情感呼应和价值连接。从历史的角度来看,不论是齐鲁文化,还是东北文化,抑或是中原文化,它们都拥有支撑其“持续出圈”的文化底蕴,让文化记忆赋能文旅发展,可以把历史文化和人文特色所独具的软实力发挥到极致,激发传统文化生命力以激活文化旅游价值。

微短剧是剧情化的短视频,其传播手段、吸引用户的方式、价值变现等都与短视频有着相似之处。然而,依托微短剧推动文旅发展有独特的策略,微短剧在时长短、节奏快、爆点密的影视化表达中,基于空间转喻的方式,将现实场景延伸至故事场景,搭建虚拟的叙事空间,令用户获得一种全新的沉浸式体验,深化用户的文化体验与情感联接。可以说,微短剧“在‘破坏’时间流的整体性的同时,也在试图‘整合’时间在日常叙事上的‘不连续节点’”^[5],即在微短剧创作过程中放弃时间维度层面的连续性,着力构建叙事内容的快速推进,以此满足受众的情绪快感。比如,微短剧《胡同儿》以北京大杂院为背景,将浓郁的大杂院生活气息以及绝佳的怀旧氛围延伸至故事场景,展开了一幅充满烟火气的日常生活画卷。该剧成功地将“老北京”再次推入观众的视野,唤醒观众对胡同、大杂院等文化空间的记忆,激起了观众走近老北京、感受老北京文化氛围的热情。又比如,文博类微短剧《逃出大英博物馆》和《河姆渡的骨哨声》,成功掀起观众了解中华优秀传统文化的热潮。《逃出大英博物馆》以文物如何回家为主题,将观众的情绪值拉满,刺痛了观众期盼文物归家的神经,该剧的热播更是再次掀起观众打卡各地博物馆的热情。《河姆渡的骨哨声》通过对远古意境的营造,引领观众走入远古丛林,沉浸式感受河姆渡生活,并对话河姆渡先民,该剧的热播激起观众探秘中华文化无穷魅力的渴望。再比如,微短剧《韩愈来了》以韩愈在潮州任刺史时穿越到现代潮州为背景,讲述了韩愈不断融入现代社会、感受潮州传统文化传承至今的风

采、享受潮州美景美食的奇妙旅程。在时空交错中展现唐人风骨、在虚实交汇中产生情感共鸣,更提升了潮州文旅品牌。此外,微短剧《我的归途有风》以乐山的非遗美食文化和地域文化成功带动了乐山文旅。微短剧《飞扬的青春》以“乡村振兴、共同富裕”为主题,唤醒人们对惬意田园生活的情感记忆,并将剧中的滑翔伞体验、“进士宴”、田园“剧本杀”等项目延伸至剧外,成功带火了拍摄地曹村镇的文旅。这些微短剧通过精心制作,将城市的历史文化、人文符号、美食美景融入剧集,将故事空间与现实空间完美融合,在影像传播中实现受众的价值认同,激发受众对拍摄地的兴趣,最终实现“跟着微短剧去旅行”的目的。

通过空间转喻唤醒文化记忆来赋能文旅,首先要明确文化记忆不可能与历史现实完全吻合的现实;其次要清楚文化记忆也并非自行生成,它是目标极为明确的记忆政策不断努力和干预的结果;最后要明白文化记忆是以公众喜闻乐见的形式,把有关过去的记忆现实化,从而实现一定的价值目标。唯有如此,微短剧才能通过空间转喻为文旅“破壁”打开新通道。

积极培育“微短剧+文旅”融合发展为新的消费增长点,其目的不仅在于通过微短剧让用户点燃旅游热情,更在于让用户通过微短剧更好更多地了解各地的人文历史,让旅游变得更有文化意义,成为放松身心的轻松之旅。“微短剧+文旅”融合发展既要着眼当下,也要放眼未来,更要立足传统;既要深谙流量密码,也要修炼内功底气,更要彰显传统文化魅力与文化自信。

三、多方共建实现价值叠加

目前,“微短剧+文旅”融合发展仍处于探索阶段,但有着巨大的发展潜力,需要多方参与共建,实现价值叠加。

第一,加强微短剧创作的示范引领作用,探索与文旅产业跨界深度融合。国家广播电视总局印发的《关于开展“跟着微短剧去旅行”创作计划的通知》中,提出了8个创作方向,囊括了乡村旅游资源、历史文化名城名镇名村街区文旅资源、传统技艺和非物质文化遗产资源、文物

资源、国家文化公园资源、产业旅游和科技旅游资源、博物馆等公共文化空间资源、生态旅游经典景区等多种文旅资源^④。在推动微短剧题材创新的同时,更要正视消费性与娱乐性带来的正反两方面作用,既要重视用户的娱乐化需求,也要防止将其引向“娱乐至死”的境地,在发展过程中需要走出过分通俗化与概念化的窠臼,创新性地运用文旅资源,创作出更优质的文化消费品和大众精神营养品。微短剧要善于融入其他媒介元素,形成跨媒介的叙事效果,提升受众的观影效果。在故事题材层面可囊括古装剧、现代剧、武侠剧、穿越剧、家庭伦理剧等,在艺术表现层面可囊括爱情元素、励志元素、动漫元素、游戏元素、武侠元素、悬疑元素等,增强微短剧外在叙事模式的艺术特色,满足受众对微短剧的心理期待。微短剧创作能力的提升有利于其与文旅产业跨界深度融合,更好地满足人民群众精神文化需求,进而推动文化传承和经济社会发展。

第二,协调好政府与市场的关系,实现政府推动和市场驱动相结合。2024年初国家广播电视总局印发的《关于开展“跟着微短剧去旅行”创作计划的通知》形成了以政府为主导的发展模式。目前,“微短剧+文旅”融合发展处于起步阶段,政府承担着制定科学发展政策、建立多方合作机制、引导媒体做好文旅资源推介等重担。政府主导型发展模式有利于规范市场,推动微短剧创作,推进文旅资源融合发展,但同时也应看到,一味依赖政府的政策、资金支持,势必会影响微短剧的创作活力,甚至出现微短剧与文旅发展“两张皮”的现象。因此,在政府推动“微短剧+文旅”融合发展时,最关键的是让市场在文旅融合发展中起主导作用,强化企业的市场主体力量。充分调动市场广泛参与的积极性,激发市场创新力,延伸微短剧产业链,促进文旅产业形成多维发展路径。依托微短剧介入文旅资源的优势,加速“景区+沉浸式演艺”“景区+沉浸式情景剧”“景区+沉浸式光影秀”等“景区+沉浸式”文旅模式的更新,推动“节日型演出+旅游”“民俗演出+旅游”等“传统文化+旅游”文旅模式的深入,促进“博物馆+旅游”“美术馆+旅游”等“公益项目+旅游”文旅模式的发

展。唯有不断激活市场,调动各参与主体的积极性与创造性,并在市场驱动下促成各参与主体的日臻成熟,“微短剧+文旅”的融合发展才能真正进入良性互动式发展阶段。

第三,拓宽文旅类微短剧传播渠道,深化微短剧赋能文旅的能力。微短剧成长于网络信息技术和数字技术广泛运用的融媒体时代,沿袭了短视频“短平快”的传播逻辑。一方面,微短剧的传播具有显著的跨平台特点,能在电脑端、移动端等多样化的社交平台中传播,可以进行分众化、差异化推广。在大数据对信息的收集、归纳、整理下,用户被精准画像,个人喜好、品位、性格等个人信息成为二次、三次甚至多次传播的依据。另一方面,微短剧的传播具有高度的互动性,能让受众与剧情、角色以及其他受众产生深度交流,数据库的应用“成为计算机时代的一个新的符号形式,一种构建自身体验和世界体验的全新方式”^[6],用户的信息交流、信息互动、娱乐休闲等方面的欲望得到满足。多元化的观剧平台,通过对用户的精准分析、定向推送,不断培养视频平台与受众的黏连度、忠诚度。

第四,结合地域文化优势,科技赋能提升文旅品牌价值。从微短剧对历史文化资源的开发上来看,西安“大唐不夜城”、洛阳“隋唐洛阳城”、开封“宋都皇城”都成绩斐然,彰显了中华优秀传统文化的自信。然而,从目前微短剧的发展来看,其文化传播能力有限,对旅游目的地的辐射能力较弱,难以长时间持续。因此,微短剧要摒弃单一的融合思路,拓宽融合思路,运用VR、AR技术,探索“影”“游”“文”多元联动优势,给受众以完美的视听化呈现。同时,微短剧创作要结合地域文化优势,通过对光线、构图、音效、运镜等要素的全面把控,提升创作、视觉特效、场景制作等技术水平,在知名影视文旅IP基础上进行旅游项目开发,激活影视文旅宣传的内在动力,为提升取景地的品牌认知度和曝光度注入可持续发展的能量,以此提升微短剧助力文旅融合传播的持久性,实现文旅品牌价值的增值。更重要的是,微短剧着力呈现并深化文化精神和审美氛围,对地标式元素赋予文化魅力,提升受众打卡旅游地的体验感和满意度,推动取景地旅游业的长期发展,同时注重开

发文创等衍生产品,加大文旅服务投入,丰富文旅消费的多样性和附加值,提高游客的消费和留存率。

从微短剧赋能文旅资源的视角来看,微短剧的特征契合文旅资源发展的需要;从文旅资源转化的角度来看,文旅资源的开发、传播、推广需要微短剧这种新型产业模式的带动。微短剧市场规模的扩大不仅彰显了微短剧发展的巨大潜力,而且显示了融媒体时代影视生产的重大变革,人们思维方式、消费方式的重大转变。由传统媒介的线性传播模式衍生的单一审美一去不复返,取而代之的是新媒介的多元化传播模式下用户多样化、个性化审美需求不断被满足。纵观市场整体,依托微短剧打造“网红城市”,加速当地文旅“出圈”已初见成效,但“微短剧+文旅”融合发展依然面临着微短剧内容不过关、市场驱动力不足、文旅产业跨界融合深度不够等问题。纵然困难重重,“文旅+”多元融合发展方兴未艾,“微短剧+文旅”的融合发展依旧大有可为。中华五千多年文明史孕育的众多历史名城,丰富的文旅资源为微短剧提供了广阔的创作空间,将文旅资源融入微短剧,激发受众打卡拍摄地的欲望与热情,推动地方文旅走出去,不仅契合新时代中国特色社会主义文化建设的

需要,更满足了人民日益增长的美好生活的需要。

注释

①《艾媒咨询|2023-2024年中国微短剧市场研究报告》,艾媒咨询,<https://mp.weixin.qq.com/s/60rhGxqBMjPnt1wTvZkIA>,2023年11月22日。②前线评论员:《论日常生活审美化》,《前线》2021年第12期。③扬·阿斯曼著,金寿福、黄晓晨译:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,北京大学出版社2015年版。④《国家广播电视总局办公厅关于开展“跟着微短剧去旅行”创作计划的通知》,国家广播电视总局,http://www.nrta.gov.cn/art/2024/1/12/art_113_66599.html,2024年1月12日。

参考文献

- [1]尼葛洛庞蒂.数字化生存[M].胡泳,范海燕,译.海口:海南出版社,1996:133.
- [2]朱天,文怡.多元主体需求下网络微短剧热潮及未来突破[J].中国电视,2021(11):67.
- [3]张经武.电影共同体美学的要义及其与中国文化传统的联系[J].当代电影,2021(6):33.
- [4]赵静蓉.文化记忆与身份认同[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015:61.
- [5]潘天波.微叙事的时间本质与意义建构[J].现代传播(中国传媒大学学报),2017(12):93.
- [6]马诺维奇.新媒体的语言[M].车琳,译.贵阳:贵州人民出版社,2020:223.

An Analysis on the Promotion of Cultural and Tourism Integrated Development by Micro Dramas

Ji Yanan

Abstract: Micro dramas are the product of the deep integration of network film, television and short video. The prosperity of micro drama market provides a new idea for integrated development of “micro-drama and cultural tourism”. In the film and television expression, micro dramas with their short duration, fast pace, and intense moments, extend real-world scenes into story spaces through spatial metonymy. The reality and the virtual are interwoven together to build an emotional atmosphere. By linking “visual space”, “emotional space” with “social space”, the cultural memory of the audience is awakened, which inspires audience to explore the tourist destination in the new immersive experience. The integrated development of “micro dramas and cultural tourism” is in the exploration stage, and it needs different parties to participate to create values; enhancing the exemplary and leading role of micro dramas to explore in-depth integration with the cultural and tourism industry; coordinating the relationship between government and the market to combine government promotion and market drive; expanding the distribution channels of cultural and tourism-themed micro dramas to increase its impact on the cultural and tourism industry; using regional cultural advantages and technological empowerment to boost the value of cultural and tourism brands.

Key words: “micro dramas and cultural tourism”; cultural memory; integrated development; cultural travel brand; value superposition

[责任编辑/闰 闰]

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5期（第12卷 总第71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10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

